הלכה · מפרשים · ביאור על ספר המצוות לרס״ג

ביאור על ספר המצוות לרס"ג

רבי ירוחם פישל [הגרי"פ] פערלא

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ביאור על ספר המצוות לרס"ג

רבי ירוחם פישל [הגרי"פ] פערלא

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/ביאור-על-ספר-המצוות-לרסג/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

שער 10
אקדמות מילין 10
מבוא 14
סימן א 14
סימן ב 20
סימן ג 22
סימן ד 28
סימן ה 33
סימן ו 38
סימן ז 42
סימן ח 110
סימן ט 118
סימן י 138
סימן יא 141
סימן יב 144
מנין עשה 154
מצוה א 154
מצוה ב 256
מצוה ג 336
מצוה ה 382
מצוה ז 404
מצוה ח 453
מצוה ט 462
מצוה יא 497
מצוה יג 523
מצוה יד 557
מצוה טז 604
מצוה יז 630
מצוה יט 630
מצוה כ 699
מצוה כא 721
מצוה כב 733
מצוה כג 764
מצוה כה 773
מצוה כו 803
מצוה כז 803
מצוה כח 804
מצוה כט 821
מצוה ל 823
מצוה לא 831
מצוה לג 874
מצוה לד 890
מצוה לח 952
מצוה מ 961
מצוה מב 963
מצוה מה 963
מצוה מו 967
מצוה מז 997
מצוה נ 1041
מצוה נא 1063
מצוה נב 1084
מצוה נד 1093
מצוה נו 1100
מצוה נז 1128
מצוה נח 1179
מצוה נט 1195
מצוה סא 1236
מצוה סב 1281
מצוה סג 1285
מצוה סד 1295
מצוה סה 1306
מצוה סז 1315

מצוה סח 1317
מצוה סט 1318
מצוה ע 1324
מצוה עג 1333
מצוה עד 1354
מצוה עה 1361
מצוה עו 1370
מצוה עז 1404
מצוה עח 1413
מצוה עט 1413
מצוה פ 1413
מצוה פא 1414
מצוה פב 1422
מצוה פג 1426
מצוה פד 1432
מצוה פו 1440
מצוה פט 1502
מצוה צ 1502
מצוה צא 1506
מצוה צג 1507
מצוה צה 1517
מצוה צו 1524
מצוה צז 1540
מצוה צח 1560
מצוה צט 1561
מצוה ק 1573
מצוה קא 1600
מצוה קג 1619
מצוה קה 1625
מצוה קו 1645
מצוה קז 1651
מצוה קי 1656
מצוה קיג 1692
מצוה קטו 1695
מצוה קטז 1757
מצוה קיז 1759
מצוה קכא 1761
מצוה קכב 1766
מצוה קכד 1775
מצוה קכה 1777
מצוה קכז 1780
מצוה קכח 1781
מצוה קכט 1781
מצוה קל 1782
מצוה קלג 1787
מצוה קלד 1791
מצוה קלו 1793
מצוה קלח 1808
מצוה קמ 1810
מצוה קמא 1812
מצוה קמד 1813
מצוה קמז 1823
מצוה קמט 1831
מצוה קנ 1833
מצוה קנא 1834
מצוה קנב 1835
מצוה קנג 1838
מצוה קנד 1839
מצוה קנה 1845
מצוה קנו 1849
מצוה קנז 1850
מצוה קנח 1852
מצוה קס 1852
מצוה קסא 1853

מצוה קסג 1854
מצוה קסד 1856
מצוה קסו 1856
מצוה קסט 1857
מצוה קע 1860
מצוה קעא 1864
מצוה קעד 1865
מצוה קעז 1876
מצוה קעט 1876
מצוה קפא 1877
מצוה קפו 1891
מצוה קפח 1895
מצוה קפט 1895
מצוה קצ 1907
מצוה קצא 1908
מצוה קצג 1908
מצוה קצד 1908
מצוה קצו 1908
מצוה קצח 1910
מצוה קצט 1912
מנין לא תעשה 1943
מצוה א 1943
מצוה ה 1965
מצוה ו 1977
מצוה ז 1994
מצוה ח 1996
מצוה י 1998
מצוה יא 2006
מצוה יב 2025
מצוה יג 2028
מצוה טו 2044
מצוה יז 2045
מצוה יח 2047
מצוה כ 2058
מצוה כו 2068
מצוה כט 2070
מצוה לא 2085
מצוה לג 2085
מצוה לד 2092
מצוה לה 2108
מצוה לו 2109
מצוה לז 2111
מצוה לח 2111
מצוה לט 2111
מצוה מב 2113
מצוה מה 2114
מצוה מו 2118
מצוה מז 2125
מצוה מט 2163
מצוה נ 2166
מצוה נג 2175
מצוה נו 2194
מצוה נח 2196
מצוה ס 2198
מצוה סב 2198
מצוה סו 2214
מצוה סח 2215
מצוה עא 2226
מצוה עב 2230
מצוה עו 2234
מצוה עט 2369
מצוה פ 2372
מצוה פב 2373
מצוה פד 2383

מצוה פה 2452
מצוה פו 2454
מצוה פז 2455
מצוה צ 2459
מצוה צא 2459
מצוה צב 2544
מצוה צג 2547
מצוה צח 2549
מצוה קד 2552
מצוה קט 2553
מצוה קיג 2556
מצוה קיד 2589
מצוה קטו 2592
מצוה קיח 2602
מצוה קיט 2623
מצוה קכ 2624
מצוה קכג 2629
מצוה קכה 2649
מצוה קכז 2649
מצוה קכח 2652
מצוה קכט 2656
מצוה קל 2660
מצוה קלב 2661
מצוה קלד 2662
מצוה קלה 2662
מצוה קלו 2672
מצוה קלז 2680
מצוה קלח 2693
מצוה קמ 2705
מצוה קמא 2709
מצוה קמג 2716
מצוה קמז 2719
מצוה קמט 2720
מצוה קנא 2722
מצוה קנה 2723
מצוה קנו 2728
מצוה קנז 2728
מצוה קסא 2742
מצוה קסד 2742
מצוה קסה 2755
מצוה קסו 2759
מצוה קסח 2771
מצוה קעא 2771
מצוה קעד 2776
מצוה קעה 2833
מצוה קעח 2848
מצוה קעט 2853
מצוה קפ 2889
מצוה קפג 2896
מצוה קפד 2957
מצוה קפו 2965
מצוה קפח 2974
מצוה קפט 2976
מצוה קצא 2979
מצוה קצב 2980
מצוה קצד 2981
מצוה קצה 2986
מצוה קצח 2989
מצוה רא 2995
מצוה רד 3005
מצוה רו 3010
מצוה רז 3013
מצוה רי 3014
מצוה ריא 3015

מצוה ריב 3021
מצוה רטו 3052
מצוה רטז 3053
מצוה ריז 3056
מצוה ריט 3067
מצוה רכ 3078
מצוה רכד 3079
מצוה רכז 3083
מצוה רכח 3088
מצוה רכט 3089
מצוה רל 3099
מצוה רלא 3101
מצוה רלב 3108
מצוה רלג 3109
מצוה רלד 3114
מצוה רלה 3120
מצוה רלט 3130
מצוה רמא 3132
מצוה רמב 3133
מצוה רמה 3134
מצוה רמו 3136
מצוה רמח 3136
מצוה רמט 3140
מצוה רנ 3143
מצוה רנא 3143
מצוה רנב 3147
מצוה רנה 3155
מצוה רנו 3218
מצוה רנח 3218
מצוה רס 3224
מצוה רסג 3227
מצוה רסד 3244
מצוה רסו 3440
מצוה רסז 3440
מצוה רסח 3463
מצוה רסט 3464
מצוה רע 3469
מצוה רעא 3478
מצוה רעב 3513
מצוה רעג 3514
מצוה רעד 3521
מצוה רעה 3546
מצוה רעו 3559
מנין העונשין 3589
הקדמה 3589
מצוה א 3730
מצוה ב 3739
מצוה ג 3754
מצוה ה 3786
מצוה ז 3792
מצוה ט 3794
מצוה יא 3806
מצוה יד 3816
מצוה טז 3820
מצוה יז 3822
מצוה יח 3823
מצוה כא 3823
מצוה כד 3839
מצוה כו 3869
מצוה כח 3872
מצוה לא 3887
מצוה לג 3898
מצוה לה 3901
מצוה לז 3902

מצוה מ 3911
מצוה מב 3915
מצוה מח 3919
מצוה נב 3923
מצוה נה 3930
מצוה נו 3933
מצוה נז 3934
מצוה נח 3953
מצוה ס 3964
מצוה סב 3967
מצוה סה 3971
מצוה סז 3981
מצוה סח 3984
מצוה ע 3986
מנין הפרשיות 4010
הקדמה 4010
מצוה א 4038
מצוה ב 4061
מצוה ג 4070
מצוה ד 4078
מצוה ה 4079
מצוה ו 4083
מצוה ז 4084
מצוה ח 4109
מצוה ט 4120
מצוה י 4121
מצוה יא 4132
מצוה יב 4136
מצוה יד 4137
מצוה טו 4160
מצוה טז 4160
מצוה יז 4164
מצוה יח 4176
מצוה כ 4233
מצוה כג 4240
מצוה כו 4273
מצוה כז 4291
מצוה כח 4320
מצוה כט 4340
מצוה ל 4345
מצוה לג 4346
מצוה לד 4357
מצוה לה 4381
מצוה לז 4385
מצוה לח 4392
מצוה לט 4393
מצוה מ 4395
מצוה מא 4405
מצוה מב 4409
מצוה מג 4419
מצוה מד 4421
מצוה מה 4423
מצוה מו 4427
מצוה מח 4432
מצוה מט 4434
מצוה נ 4451
מצוה נא 4455
מצוה נב 4462
מצוה נג 4470
מצוה נה 4475
מצוה נז 4483
מצוה נח 4514
מצוה ס 4521
מצוה סא 4547

מצוה סב 4549
מצוה סג 4555
מצוה סד 4562
מצוה סה 4563
מלואים 4575
הקדמה 4575
מצוה א 4577
מצוה ב 4581
מצוה ג 4602
מצוה ד 4605
מצוה ה 4612
מצוה ו 4632
מצוה ז 4641
מצוה ח 4652
מצוה ט 4733

שער

ספר המצות

לרבינו סעדיה אלפיומי גאון זצ"ל ריש מתיבתא דסורא היא מתא מחסיא אשר בבבל המדינה.

עם ביאור רחב מבאר דבריו ויסודותיו ושיטתו. הן בעיקר מנין המצות (אשר לו בזה שיטה מיוחדת חדשה. בפ"ע. לא כהבה"ג ולא כהרמב"ם ז"ל בר פלוגתי'). והן בשיטתו בנוגע להלכה על פני מרחבי ים התלמוד בבלי וירושלמי וכו'. ובכלל ישתרע ביאור זה על דברי כל גדולי הראשונים ז"ל מוני המצות מאז עד הרמב"ם ז"ל ועד בכלל. ועם מבוא גדול. הכולל עיקר יסוד מנין המצות בכלל. ושיטת רבינו הגאון והבה"ג ושאר גדולי הראשונים ז"ל בענין זה בפרט. וכל הנוגע לזה.

חברתיו אנכי הצעיר באלפי **יהודה ירוחם פישל** בכמהרא"ץ זצ"ל **פערלא**.

אקדמות מילין

אמר המפרש אחרי אשר כבר עשיתי מבוא גדול לספרנו זה, וגם שתי פתיחות לחלק השלישי. האחת בראש מנין שבעים ואחד העונשין שבמיתה. והשניה בראש מנין ששים וחמש הפרשיות. אשר בהן ביארנו די באר שיטת רבינו הגאון ז"ל בכלל ובפרט. דרכו ויסודותיו אשר עליהם כוננו עמודי שיטתו החדשה העמוקה ונפלאה. וההבדל הרב אשר בינה לשיטת שאר כל הראשונים ז"ל מוני המצות. וכל הנוגע לזה. וגם השקפה כללית על דרכי שאר כל מוני המצות בכלל. חשבתי למשפט כי כבר נפטרתי מכתוב הקדמה כמנהג המחברים. כי אמרתי מה עלי לדבר עוד בזה אשר לא דברתי ומה אקדים אשר לא הקדמתי. אם אומר להודיע לבאי שערי ספרנו טיבו וטבעו של מחברו. הלא אך שחוק אהיה למו. כי המאור הגדול הזה על מי לא יקום אורהו. ומי גבר אשר נסה כף רגלו הצג על דרכי התורה וחכמה אשר לא הלך לנגה זרחו. הלא זה האיש היה משוש כל הדורות מאז. זה אלף שנים.[1] כל חכמי ישראל הלכו לאורו מאז הופיע על שמי התורה וחכמת ישראל. משדי חכמתו ינקו רב ותלמיד. עלם ואיש שיבה. הוא עטרת תפארתם ובכבודו יתימרו. פיהם מלא תהלתו בכל דור ודור. הלא הוא **הגאון אשר האיר עיני הדורות אחריו בחבוריו היקרים** (רבינו בחיי ז"ל בחוה"ל שער היחוד. והחכם הבדרשי

[1] כידוע נולד הגאון ז"ל במצרים בעיר פיתום בשנת ארבעת אלפים תרנ"ב ונפטר שנת תש"ב. והחל להוציא חיבוריו הרבים לאור סביב לשנת העשרים לימי חייו. היא שנת ד"א תרע"ב. בערך שש עשרה שנה טרם עוד נכתר לגאון בסורא בהיותו בן ל"ו שנה:

בתשו' הרשב"א ח"א סי' תי"ח) **אשר ספריו מאירים השכל ומחדדים הבינה ומורים הפתי ומזרזים העצל** (חוה"ל בהקדמה). **ויחדש דברים שלא שמעם אוזן מעולם** (תלמיד רס"ג בפי' דה"י). **ויחבר ספרים הרבה עד אין קץ בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ ובדקדוק ובחכמות חצוניות ורוב ספריו ראויים לסמוך עליהם** (הרב המאירי בפתיחת פירושו לאבות והרי"י די לאטיש בשערי ציון). **אשר מפיו אנו חיים שמסר לנו סוד העבור** (ר"ת בתשובה. הובאה בשבה"ל סי' כ"ח) **ואלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל.** (הרמ"ה ז"ל בכתאב איל רסייל עמוד נ"ז) **וכמעט שתאבד תורת ה' לולא הוא עה"ש שגלה מן התורה מה שהיה נעלם וחיזק מה שנדלדל והודיעו בלשונו ובכתבו ובקולמסו ובכל מעשיו התכוון לשם שמים.** (הרמב"ם ז"ל באגרת תימן) **החכם הגדול** (רבנו שרירא גאון ז"ל בתשובה. בשערי צדק שער ג' סי' י"א) **ראש המדברים בכל מקום ותחלת המפרשים.** (ראב"ע ז"ל בס' מאזנים. והרי"ש פרחון ז"ל בהקדמה למחברת הערוך. ובפנים ערך פרח) **גאון הגולה** (ראב"ע בהקדמתו לפי' עה"ת) **ראש הגולה**[2] (רמב"י הנשיא בספרו אבן השהם). **והי' אב וקציו לכל קהלות ישראל כי לא הי' חכם בדורו כמהו. הוא רבינו סעדיה ז"ל משועי יהודה מבני שלה בן יהודה מזרע רבי חנינא בן דוסא. ולאורו הלכו כל ישראל ממזרח שמש עד מבואו.** (הראב"ד ז"ל בס' הקבלה ור"ס אבן דאנאן במאמרו על סה"ד. ור"י הישראלי ביסוד עולם מאמר ד' פי"ח):

ואולם לבלתי נטות ממנהג המחברים מאז מעולם להקדים הקדמה לחבוריהם. אמרתי אעשה כן גם אני להטיף דברים אחדים על אודות מלאכתי והגיון רוחי בביאורי זה. ולא על ערך ומהות הביאור אשים דברתי. כי הלא בזה לא לי המשפט. המעיינים הנבונים המעמיקים עצה בענינים נשגבים ועמוקים כאלו. המה ישפטוהו. כי אך להם המשפט. אכן זאת ראיתי להודיע כי עיקר מלאכתי בביאורי אינה אך להרחיב דברי הגאון ז"ל ולתת להם מהלכים ביני עמודי דגרסי. במקומות שיש לבנות ולסתור. כי דברי רבינו

[2]לכאורה יראה דהכוונה בזה ע"פ מש"כ בתשובות הגאונים זכרון לראשונים (סי' ר') בראש תשובת רב האי גאון. שאלה זו יצאה לפנינו אל שער הישיבה של גולה וכו'. וכ"כ עוד שם (בסי' שע"א) בתחלת תשובת ר' שרירא גאון ועל רה"ג ז"ל. ראש ישיבה של גולה עי"ש. וכ"כ בתחלת אגרת רש"ג הידועה לפי נוסחת כת"י פאריס. כמו שהביא במהדורת ב"ג (מאינץ תרל"ג) ובתורתן ש"ר (ח"ב עמוד ל"א) עי"ש. ובתשובות הגאונים חמדה גנוזה סי' ל"ז והובאה ג"כ בסוף סי' הפרדס הגדול על מר רב אהרן הכהן גאון עי"ש, וא"כ גם כאן נראה דהכוונה רק לומר ראש ישיבת הגולה. וזו היא ג"כ כוונת הראב"ע. לומר גאון ישיבת הגולה. אכן יען כי לא נמצא לשון זה רק אצל רב חנניה ומר רב אהרן ורב שרירא ורב האי גאוני פומבדיתא בלבד. נראה ברור דהכוונה שם ע"פ מה שאמרו (ר"ה כ"ג ע"ב) מאי גולה אמר ר"י פומבדיתא. וכן בסנהדרין (ל"ב ע"ב) אחר ר"י לגולה. ופירש"י לפומבדיתא. שעיקר ישיבת בבל שם היתה עי"ש. וכ"כ באגרת רב שרירא גאון דמן יומא שית שני הוה פומבדיתא עיקר הגולה. וזה שקראו ישיבת פומבדיתא ישיבת הגולה. ולראש הישיבה ראש ישיבת הגולה. אבל רבינו סעדיה גאון ז"ל ריש מתיבתא דמתא מחסיא הי'. שלא קראוה בשם זה. וצ"ל שלא קראוהו כן רק לכבוד ומעלה. לומר שהי' ראש וראשון בתורה ובחכמה ובמעשים לכל גלות ישראל. וגאון לכל הגולה. כי זולת זה ידוע שלא נקרא כן רק הריש גלותא מטעם הממשלה אבל רס"ג ז"ל לא הי' רק ריש מתיבתא. ולא ריש גלותא:

הגאון ז"ל קצרים ונמרצים מאוד. מועט המחזיק את המרובה. ולהראות מקור דבריו במקום אשר יצא לדון בדבר החדש נגד כל שאר גדולי הראשונים ז"ל. ונגד מה שנראה מבואר לכאורה הפכו בדברי רז"ל בתלמוד ושאר מקומות. ולפענח צפונותיו במקומות אשר דבריו נעלמים וסתומים בהשקפה ראשונה. ולא מעטים המה דברים כאלו בספרו זה. הקטן בעיני קצרי ראות. אשר אין עיניהם שולטות רק בכמותו. ולא בתכנו ואיכותו ומהותו. אבל יגדל מאוד בעיני מביני דבר לאשורו. וכמובן נחוצה לזה שקידה עצומה ועומק העיון. ונצרך סעד ועזר לזה במקורים בדברי רז"ל במקומות פזוריהם ובדברי שאר גדולי הראשונים ז"ל. ובפרט בדברי רבינו הגאון ז"ל עצמו בשאר חבוריו שנשארו בידנו מכליון הזמן כהיום הזה. ובתשובותיו הנמצאות אתנו. ובמה שהביאו הראשונים בשמו. וגם להעיר על דבריו במקומות הנראין כסותרין זא"ז למש"כ הוא ז"ל עצמו במקום אחר. או שהביאו אחרים בשמו. ובפרט הביאני ההכרח לשום עיני ועיוני על השגות רבינו הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו ז"ל. אשר במקומות לא מעטים חצי השגותיו אשר כוננו על יתר לעומת דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל. יפגעו גם בדברי רבינו הגאון ז"ל בספרו זה. ובכל אשר לאל ידי התאמצתי לסוכך ולהגן בעדו וללמד עליו זכות. ומשך הענין הביאני ג"כ לפרש דברי הבה"ג בהרבה מקומות. ודברי שאר גדולי הראשונים ז"ל באזהרותיהם. כמו אזהרות אתה הנחלת לרבינו שמעון הגדול ז"ל, אשר דבריו סתומים מאוד כדברי הספר החתום בהרבה מקומות. ואזהרות הר"א הזקן והר"י ב"ר אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל. והר"א ממיץ בסי יראים וכיו"ב. שדבריהם צריכים ביאור במקומות הרבה. מלבד מה שנפגעים ג"כ בחצים אשר ירה הרמב"ם ז"ל בהשגותיו. ואם אמנם ידעתי גם ידעתי רב גדלו ותעצומות עוזו של רבינו המורה הגדול הרמב"ם ז"ל. אכן נודעו ג"כ גדולתו ורוממותו של רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל אשר תועפות ראם למו. ומבאר חפרוהו שתו וישתו כל בית ישראל. ובכל כיוצא בו החלש יאמר גבור אני ומורה לא יעלה על ראשו לאמור אין משיבין את הארי לאחר מותו. וכבר כתב הרא"ם ז"ל (בתשו' ח"א סי' י') וז"ל ואע"פ שאין משיבין את הארי לאחר מותו אלא בפניו. מ"מ מאחר שגם הטענות שטענו הם על דברי הרב. הם היו לאחר מותו ניתן לנו רשות ג"כ להשיב עליהן לאחר מיתתן עכ"ל עי"ש בדבריו דברי יושר:

אבל לא נפניתי בביאורי לחקירות ועיונים אשר אין צורך במו להבנת דברי רבינו הגאון ז"ל. יען כי גם זולת זה עלה כמות ביאורי נגד רצוני הרבה יותר מאשר עלה על דעתי בראשונה. אשר לזאת נאלצתי לקצר דברי ביותר בכמה מקומות. עד אשר יקשה על המעיין להבינם אם לא יעיין היטב במקומות אשר הצבתי ציונים למו. אם כי בהשקפה

ראשונה חצונית בלא ראות ובלא הבין בדברים פנימה יתראה לעין הרואה כי הפרזתי על המדה להאריך יותר על הדרוש לביאור דברי רבינו הגאון המחבר ז"ל. אבל זאת לא זאת ונהפוך הוא כאשר בנקל יראה כל מעיין נבון אשר התרגל בעבודה זו להעמיק עיונו בכאלה. כי שמתי מעצור לרוחי וקצרתי במקומות הרבה שהיה מהראוי להאריך בהם יותר ויותר. וכן קצרתי מאוד בהבאת דברי האחרונים ז"ל מפרשי סה"מ להרמב"ם ז"ל כי בהמעיין בטחתי כי יעיין תחלה בדברי הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ ובאחרונים טרם שומו עין עיונו בדברי רבינו הגאון ז"ל ובביאורי:

עוד זאת למודעי כי ספר זה אשר כניתיו **ספר המצות** אל תאמרו ראה זה חדש הוא. כי אמנם כבר היה לעולמים וראה אור בדפוס זה פעמים (ברלין תרי"ז. פאריס תרנ"ז) עם פי' קצת המלות מהמו"ל. וקרא שמו **מנין המצות**. ואולם אחרי אשר הרחבנו בביאורו ועמקי שיטתו. דעת לנבון נקל כי בכל כיו"ב מנין לא הוי סימן. והרי ספר שלם לפניכם בכלליו ובפרטיו. וגם זולת זה חשבתי למשפט כי גם דברי רבינו הגאון ז"ל כמו שהם. אחר שכוללים כל מצות התורה כולם. תורה שלמה המה. וכבר ביאר רבינו הגאון ז"ל עצמו הכתוב (דברים כ"ז:ג') וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת וגו'. שיכתוב עליהן מנין תרי"ג מצות בלבד. וכמו שהביאו בשמו הראב"ע והרמב"ן ז"ל שם עי"ש. וכן הרד"ק (יהושע ח') והרב המאירי ז"ל (פ"ז דסוטה ל"ג ע"ב) עי"ש. וכיון שקראן הכתוב כל דברי התורה. אין לך ספר גדול יותר מזה. ובלתי ספק זהו מקור דברי רבינו נחשון גאון ז"ל שהביא בערוך (ערך תפל) ודברי רבינו האי גאון ז"ל בתשובת הגאונים שערי תשובה (סי' קמ"ט) שכתבו דמה שאמרו ספר תורה בזרועו (סנהדרין כ"א ע"ב, ברכות כ"ג ע"ב). היינו שלא הי' כתובים בו אלא עשרת הדברות מן אנכי עד אשר לרעך. שהן תרי"ג אותיות הכוללים תרי"ג מצות התורה. ועי' עוד בשערי תשובה לעיל (סי' קמ"א). וכ"כ ג"כ בפי' עה"ת המיוחס להרא"ש ז"ל (הדר זקנים פי' יתרו) עי"ש ובמש"כ בזה בפנים (בחלק שלישי פרשה ס'). הרי דגם רמזי תרי"ג בקצור היותר נמרץ כבעשרת הדברות קראו ספר תורה לדעת הגאונים ז"ל. וכ"ש עיקר מנין המצות כדרך שכתבן רבינו הגאון ז"ל כאן שבצדק ובמשפט יאות לו עכ"פ שם **ספר המצות**. בשגם שכבר מצאתי סמך הגון שכבר קראוהו הראשונים ז"ל בשם זה כמש"כ במבוא (סי' ז' שורש חמשי) עי"ש. ואם אין זו ראי' מבוארת כ"כ. מ"מ זכר לדבר יש וכדאי לסמוך עליו בנדון כזה:

ובר מן דין ומן דין הלא מודעת זאת לכל יודעי ספר כי אין כל גבול ושיעור קצוב לדבר להקרא ספר. וכל ענין שלם לפי תכנו בין רב ובין מעט נקרא ספר. כי שטר מקנה השדה של ירמי' הנביא ע"ה קרא הכתוב ספר (ירמי' ל"ב, י"ב י"ד ט"ז). וגם אגרת איש לרעהו

נקרא ספר (שמואל ב' י"א. מלכים ב' ה') ושאר מקומות. ופרשת סוטה קראה הכתוב ספר (במדבר ה' כ"ג) ועי' סוטה (י"ז ע"ב. י"ח ע"א). ושטר גירושין נקרא ספר כריתות (דברים כ"ד:א'. ישעיהו נ':א'. ירמיהו ג':ח'). אף כי גם ע"פ המנהג אין בו יותר מן י"ב שיטין. ומעיקר הדין גם בתרתי או תלת שיטין סגי כמבואר בירושלמי (פרק בתרא דיבמות ה"ו). ובירושלמי דגיטין (פ"ג ה"ג) ע"י"ש ובאו"ז (ח"א סי' תשל"ב). וגם פרשת ויהי בנסוע הארון שאין בה רק פ"ה אותיות קראוה ספר בפ"ע בתלמוד (שבת קט"ז ע"א) ובמדרש (בראשית רבה פס"ד) ובפ"ק דב"ב (י"ד ע"א) אמרו ר"א כתב ארבע מאה ספרי תורה. ומסקינן התם שלא כתב בהן רק תורה צוה לנו משה וגו' ע"י"ש ובמש"כ בתוס' שם ובש"מ בשם הר"י אבן מגאש ז"ל. ומיהו לפמש"כ בש"מ שם בשם הראב"ד והרא"ש ז"ל וביד רמה להרמ"ה שם אין ראי' לזה משם ע"י"ש. ועכ"פ כל זה הוא פשוט מאוד. ולא כתבתיו רק יען שכבר התלוננו עלי בזה קצת חכמים דורשי קדמוניות. ואדמה כי כמש"כ השכותי מעלי את תלונתם מה שיש בו די:

וע"ד חלוקת הספר. הנה יען כי עלה כמותו רב יתר מכדי כרך אחד. הוכרחתי לחלקו לשלשה חלקים. חלק הראשון היוצא כעת לאור בולל מאתים העשין המוטלות על היחידים. החלק השני יכלול מאתים ושבעים ושבעה לאוין המוטלים על היחידים. והחלק השלישי האחרון יכלול שבעים ואחד העונשין שבמיתה. וששים וחמש הפרשיות שהן מ"ע ול"ת המוטלין על הצבור. כפי חלוקת רבינו הגאון ז"ל בעצמו. כמתבאר במבוא. וגם שני החלקים הללו הולכים ונדפסים תכופים זא"ז. לרגלי המלאכה אשר לפני ולרגלי המדפיס המתנהג בעצלתים. ואסיים בתפלה. לנורא עלילה. יוצרי ועושי. כאשר עד הנה תמך אותי. כן יורני ויסעדני עדי אכלה אשר החילותי:

הכו"ח פה ווארשא. בשני לתשיע'. הוא ירח כסלו שנת **רבנו סעדיא גאון הגולה** לפרט הצעיר באלפי

יהודא **ירוחם פישל פערלא**

מבוא

סימן א

מנין המצות בכלל.

דרש ר"ש תרי"ג מצות נאמרו לו למשה וכו'. (גמרא מכות כ"ג ע"ב. שבת פ"ז ע"א. יבמות מ"ז ע"ב. ס"ב ע"א. נדרים כ"ה ע"א. שבועות כ"ט ע"א. ובמקומות הרבה במדרשים ובפסיקתות שיובאו לפנינו):

מנויה וגמורה בסוד כל קהל עדת חז"ל שמספר מצות התורה תרי"ג. לא פחות ולא יותר. ואם אמנם ראיתי מובא בשם אחד הקדמונים (ר"י בן בלעם. הובאו דבריו בזכרון לראשונים מ"ג). שלדעתו לא נאמר מספר זה אלא על דרך הקרוב. וחלק בזה על רב חפץ ורב שמואל גאון ז"ל עיי"ש. אבל דעתו זו אי אפשר להתקיים וסתירתה מבוארת במקומו (סוף מכות שם) מדפרכינן התם אדרב המנונא דדריש לה מדכתיב תורה צוה וגו'. תורה בגמטריא תרי"א הוי. ואיצטריך לשנויי אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו. ואם איתא דמספר זה דר"ש לאו דוקא הוא. ולא נאמר אלא ע"ד הקרוב אין בזה מקום קושיא אם יחסרו שנים למספר תרי"ג שלא נאמר בדקדוק אלא ע"ד הקרוב לבד. וכן מוכרח משאר מקומות בדברי רז"ל שיובאו לפנינו. וזאת היא דעת כל שאר גדולי הראשונים ז"ל כרב חפץ ורב שמואל גאון ז"ל דהמספר הזה נאמר בצמצום. ואף כי רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בסה"מ רצה מתחלה להטיל ספק בדבר קצת אם מספר זה הוא מוסכם אליבא דכ"ע. משום שבמקצת מאותן המצות שנמנות במספר תרי"ג ראינו בהן מחלוקת לרז"ל בכמה מקומות אם הן מן התורה או מדבריהם. מ"מ במסקנתו העלה דמאחר שמספר זה נתפשט מאוד בתלמוד בהלכה ובאגדה ובכל המדרשים כדבר פשוט ומוחלט בלא שום מחלוקת. ע"כ מוכרח שכך היתה מסורת בידם מפי משה בסיני מפי הגבורה. ועם כל זה אינם נמנעים ממחלוקותיהם במצוה מן המצות שזה יאמר חובה וזה יאמר רשות. כי יודע האומר רשות שיש מצוה אחרת ממלאת החשבון. ולא יקפידו לשאול עליה ולמנותה. מפני עומק הענין וריחוקו לבאר כל התורה ולמנות מצותיה. אבל מן הסתם יסמכו על זה המנין. כי הוא המקובל בידם. אלו דבריו ז"ל בקצרה. ומ"מ גם לפ"מ דס"ד מתחלה לא עלה על דעתו לפקפק בעיקר מספר זה אם נאמר בצמצום או רק ע"ד הקרוב. ולא רצה לומר אלא שאינו מוסכם אליבא דכ"ע. ושיש חולקים בדבר זה. ונתעורר בזה משום המחלוקת שראינו בכמה ממצות אלו. אבל ודאי אין שום ספק בדבר דכל מקום שנאמר מספר זה לא נאמר אלא בצמצום. ולמסקנתו אין חולק בדבר כלל והוא מוסכם לכ"ע. וכן העלה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר בראש ספרו ככל דברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי בלא שום פקפוק עיי"ש בדבריו:

אלא דבסוף ספרו אחר שראה עומק המושג וקושי הדבר לצמצם החשבון לפי כל השיטות. כתב וז"ל ושמא מה שהוסכם שמנין המצות הוא תרי"ג. שס"ה ורמ"ח הוא לפי דעת רבי שמלאי וכפי מה שפירש הוא המצות. ואנחנו לא נסמוך עליו בפירושו בענין פסק הלכה. אבל נסמוך על סוגית התלמוד. ומה שהזכירו הכל זה המנין הוא לפי שלא מצינו חכם אחר מנאן תפסנו מנינו. ואף אם יחסר או יעדף המנין הוא הולך

סביבו. והוא כאמרם בהרבה מקומות הוי פורתא ובפורתא לא דק עכ"ל עיי"ש ודבריו בתוכנם הם כדעת הר"י בן בלעם שהבאתי. אלא שהרשב"ץ הוסיף בהם ביאור וטעם. וגם סילק כלאחר יד מה שקשה לדעת זו מסוגיא דפרק בתרא דמכות כדאקשינן לעיל וכמבואר. אבל גם דבריו תמוהים מאוד אצלי. שהרי כבר הביא הרמב"ן ז"ל ואחריו גם הרשב"ץ ז"ל גופי' בראש ספרו מברייתא דפרק ר"ע (שבת פ"ז ע"א) ובפרק הבע"י (יבמות ס"ב ע"ב) דקתני בה מספר תרי"ג מצות. וע"כ לא יתכן לומר דסתם ברייתא נקטה מנינו של רבי שמלאי שהוא אמורא בדורו של רבי יוחנן. וכן במכילתא יתרו (פ"ה) קתני בדברי ר"ש ברבי אלעזר מספר תרי"ג עיי"ש. ורשב"א התנא לא נמשך אחרי דברי רבי שמלאי שהוא מאוחר הרבה ממנו. והוא מהאמוראים. וגם כבר הביאו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל דברי המדרש חזית בשם ריב"ל דנקט מספר תרי"ג עיי"ש. וריב"ל קשיש טפי וקדים לרבי שמלאי. וכן הוא ג"כ בפסיקתא רבתי (פכ"ב) עיי"ש וגם שם (לעיל פכ"א) מייתי הכי בשם רבי יוחנן עיי"ש. וידוע דר"י קשיש טפי וגדול מרבי שמלאי. כמבואר בפרק תמיד נשחט (פסחים ס"ב ע"ב). וא"כ ע"כ לא יתכן לומר שנמשך במנין זה אחר דברי רבי שמלאי. וכן במדרש (שמות רבה פל"ב) בשם רבי נחמיה נקט מספר תרי"ג עיי"ש. והוא מן התנאים כידוע ובודאי לא נמשך בזה אחר האמורא ר"ש. וגם בספרי (ראה פיסקא ע"ו) לפי גירסת ספרי כת"י והיא ג"כ גירסת רבינו הלל ז"ל בפי' על הספרי נקט רבי שמעון בן עזאי מספר תרי"ג עיי"ש. וידוע שהוא תנא דקדים טובא לרבי שמלאי. ואיך כתב הרשב"ץ ז"ל שלא מצינו חכם אחר זולת רבי שמלאי שמנה המצות. וכל מי שהזכיר מנין זה אינו אלא משום שנמשך בזה אחר רבי שמלאי. והרי לפנינו תנאי ואמוראי קדמאי דקדמי טובא מקמי רבי שמלאי. כבר פסיקא להו מספר זה. וע"כ אין לנו בזה אלא דברי רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל שדבריו מוכרחים ואין לזוז מדבריו ז"ל בענין זה:

וזולת זה מש"כ הרשב"ץ ז"ל שכולם תפסו מנינו של רבי שמלאי ולאו דוקא כאמרם בהרבה מקומות בפורתא לא דק. דברים מתמיהים הם מאוד אצלי. דמלבד דמש"כ שבהרבה מקומות אמרו כן. ליתא כלל. דבאמת לא אשכחן הך מילתא אלא במקום אחד בכולא תלמודא והוא בפ"ק דסוכה (ח' ע"א) עיי"ש. בלא"ה גם עיקר דבריו תמוהים מאוד. דהרי בהדיא אמרינן התם בההיא סוגיא גופא אימר דאמרינן לא דק לחומרא. לקולא מי אמרינן עיי"ש. וא"כ כאן לענין מנין המצות שבין בחסרון ובין ביתרון איזו מצוה מהמצות הו"ל קולא. שאם יש מצוה אחת יתירה על החשבון נמצא פורק מעליו מצוה אחת מהמצות שבתורה. ואם הן פחות מחשבונו נמצא עושה לעצמו תורה חדשה שעושה מצוה או אזהרה שלא כתובה בתורה. וכשם שאסור לטהר את הטמא ולהתיר

את האסור כך אסור לטמא את הטהור ולאסור את המותר כמו שאמרו בספרא (שמיני מכילתא דמלואים) ובספרי (עקב פיסקא מ"ח) ובפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש ובכמה דוכתי בירושלמי (סוף פ"ה דתרומות ובסוף פ"א דחגיגה ובריש פ"ח דסוטה) עיי"ש. וגם יש בזה דררת איסור בל תוסיף או בל תגרע בהוספה או בגרעון אחת מהמצות שבתורה כמו שנתבאר אצלנו בפנים (עשין ה' ו') עיי"ש ובשאר מקומות. ומיהו לזה היה אפשר לומר דהרשב"ץ ז"ל בזה לשיטתי' אזיל שכתב בתשובותיו (תשב"ץ ח"א סי' קס"ה) דבפורתא כשהוא בלתי מורגש אפשר לומר דלא דק אפי' כשהוא לקולא עיי"ש בדבריו. וא"כ לפ"ז הכא כיון דהו"ל רק פורתא. וגם אין היתרון והגרעון מורגשים בחשבון המצות אלא לחכם גדול השלם בכל התורה ולו לב רחב ואחרי עמל הרבה ועיון עצום כמש"כ הרשב"ץ בזה (בסוף זה"ר שם) עיי"ש. והרמב"ן ז"ל (סוף שורש ראשון) קראה חכמה נעלמה עיי"ש בדבריו. ויותר מזה כתב שם בסוף ספרו וז"ל ובאמת שחשבון המצות הוא דבר אשר אני חושד בו את כולנו ומניח באור אמתתו במחשבתי למי שהניחו לו כל הספקות נאמר בו וכו' אליהו עתיד לפרש פרשה זו עכ"ל עיי"ש. שייך שפיר לומר בזה בפורתא לא דק אע"פ שהוא לקולא. וגם זולת זה י"ל דכיון שלא ביארו בפירוש המצוה שפחתו או שהותירו לא שייכא בזה לא אזהרת בל תגרע ולא בל תוסיף וגם לית בה משום מתיר איסור ואוסר המותר. אלא דמלבד זה דברי תימא הם לומר על אחת מן המצות שבתורה דהו"ל פורתא ובפורתא לא דק. ועוד שלא אמרו בפורתא לא דק אלא בפורתא מדבר השלם. דהיינו שאין בו שיעור שלם של אחד מן הנמנין במספר חשבון ההוא דמיירי בי'. כמו בההיא סוגיא דסוכה שם דמיירי בחשבון אמות ואמרינן התם דלא דק בשני חומשי אמה. דכיון דלית בי' שיעור אמה שלמה אלא פורתא. לא דק בההוא פורתא. ולא נקט בחשבונו אלא אמות שלמות אבל אמה שלמה אפי' אחת ודאי לא יתכן לומר דשביק מחשבונו ולא דק. וא"כ כאן אפי' את"ל שלא פיחתו או הותירו אלא מצוה אחת. כיון דעכ"פ הו"ל מצוה אחת שלמה ככל הנמנין בחשבון זה א"כ לאו פורתא היא. ובכל כיו"ב לא אמרינן לא דק. ודברי הרשב"ץ ז"ל נפלאים בעיני. וע"כ דברי הרמב"ן ז"ל מוכרחין דמנין תרי"ג הוא מוסכם אליבא דכ"ע ואין חולק עליו. ועיקר כדעת כל הגאונים ז"ל והבאים אחריהם דמנין תרי"ג הוא מדוקדק ומצומצם עליו אין להוסיף וממנו לא יגרע:

האומנם שהדבר נראה כמוזר קצת מה שלא מצינו שום זכר למנין תרי"ג לא בשום מקום במשנה ולא בתוספתא ולא בספרא. וגם בספרי לפי הגירסא שלפנינו אין שום זכר למנין זה. ואף בכל תלמוד ירושלמי לא נזכר כלל מנין זה ולא מנין אחר למצות. ולא עוד אלא גם בברייתא דשבת (פרק ר"ע) וביבמות (פרק הבע"י) דקתני בה ומה פסח

שהוא אחד מתרי"ג מצות וכו' עיי"ש. ומייתי לה בירושלמי (פ"ד דתענית ה"ה). והתם לא גרסי בה הכי. אלא הכי גרסינן התם ומה פסח שהיא מצוה יחידית נאמר בו וכו' עיי"ש. שנראה כאילו בכוונה נזהרו מלהזכיר מנין תרי"ג מצות כדקתני בברייתא זו בגירסתנו. וכן נמי בתוספתא (פ"ו דסוטה) קתני ומה אברהם שלא נצטוה אלא על מצוה יחידית ירש את הארץ. אנו שנצטוינו על מצות הרבה וכו' עיי"ש. דמשמע לכאורה שבכוונה נמנעו מלהזכיר בזה מנין תרי"ג מצות כדנקט בכיו"ב במ"ר (בראשית רבה פכ"ד) שהובא בדברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שם. ובפסיקתא רבתי (פכ"א) שאמרו שם. אמרה הארץ מצוה אחת נצטוה אדם הראשון ועבר עלי' ונתקללה בעבורו וכו'. כאן מאתים וארבעים ושמונה מצות עשה ושס"ה מצות ל"ת על אחת כמה וכמה עיי"ש. וכן מדדריש בספרי (פיסקא שמ"ה) תורה צוה לנו משה. וכי ממשה אנו אוחזין את התורה והלא אבותינו זכו לנו וכו' עיי"ש. מבואר דלא ס"ל דרשא דרב המנונא בסוף מכות שם ובמדרש חזית ובפסיקתא רבתי שם דדריש מנין תורה תרי"א ממשה שמענו וכו'. אלא דמ"מ נראה דאין מכל זה ראי' מוכרחת לומר דלתנא דמשנתנו ולתנא תוספאה והספרא והספרי ותלמוד ירושלמי לא ס"ל עיקר מנין תרי"ג מצות כל כמה דלא אשכחן בהדיא דפליגי בהכי. וגם מדלא דרשו בספרי קרא דתורה צוה לנו וגו' לענין מנין תרי"א ג"כ אין הכרע לומר דפליגא בעיקר מילתא דמנין תרי"ג. וכמבואר כיו"ב גם בדברי הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש בדבריו. וקיי"ל דאפושי פלוגתא לא מפשינן ומסתמא אית לן למימר דכ"ע לא פליגי בעיקרא דהך מילתא:

וראיתי במדרש חזית אקרא דישקני מנשיקות פיהו שאמרו שם אמר רבי יוחנן מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקב"ה על כל דבור ודבור ומחזירו על כל אחד מישראל ואומר לו מקבל אתה עליך את הדבור הזה כך וכך דינין יש בו. כך וכך גזרות כך וכך מצות יש בו וכו'. ורבנן אמרין הדיבור עצמו היה מחזר על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבלני את עליך כך וכך מצות יש בי וכו' עיי"ש. ומזה מבואר בהדיא כדעת הרמב"ן ז"ל דלכ"ע נאמר מנין המצות למשה בסיני מפי הגבורה. והכי נמי משמע מדאמרינן בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ב) אמר ר"א כתיב משפחת סופרים יושבי יעב"ץ מה ת"ל סופרים. אלא שעשו את התורה ספורות ספורות. חמשה לא יתרמו. חמשה דברים חייבים בחלה. חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן. ששה ושלשים כריתות בתורה. י"ג דברים בנבלת עוף טהור. ארבעה אבות נזיקין. אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכו' עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דיותר היה להם לומר שהיו סופרים המצות שבתורה שהיא חכמה נעלמה ונפלאה ביותר וכמש"כ הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שהבאתי לעיל. אלא ודאי מוכרח מזה

כדעת הרמב"ן ז"ל דמספר תרי"ג מצות כבר היא מסורת בידם ממשה מפי הגבורה בסיני ולא הוצרכו עוד לספור אותן כלל. ואע"ג שעדיין צריכא חכמה גדולה ובינה יתירה לפרש ולברר המצות הנכנסות בכלל מספר זה. מ"מ לא שייך בשביל זה שם סופרים. אלא חכמים ונבונים. וכן משמע ממה שאמרו בתלמודנו (פ"ק דקידושין ל' ע"א) לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה. שהיו אומרים וא"ו דגחון חציין של תיבות וכו' עיי"ש. והרי לדידהו שהיו בקיאין בחסרות ויתירות כדאמרינן התם אין זו אלא מלאכה ולא חכמה. וגם אין זה עיקר התורה אלא חיצוניותה. וא"כ יותר היה ראוי לומר שנקראו סופרים משום שהיו סופרים כל המצות שבתורה. שהן ודאי עיקר כל התורה וגם נחוצה לזה חכמה גדולה. אלא מוכרח מזה דמספר כבר קצוב בצמצום מסיני ואין צריך עוד לסופרים שיספרום. וכזה יש להוכיח ג"כ ממה שאמרו (בפ"ב דחגיגה ט"ו ע"ב) ובפרק חלק (סנהדרין ק"ו ע"ב) מאי דכתיב איה סופר איה שוקל וגו' איה סופר שהיו סופרין כל האותיות שבתורה וכו' עיי"ש. ומדלא קאמר דעדיפא מינה שהיו סופרים המצות שבכל התורה מתבאר דאין המצות צריכין עוד לסופר שיספרם שכבר הן ספורים בידי שמים למשה בסיני:

ומלבד כל זה כבר הביאו הראב"ע ושאר ראשונים ז"ל (בסדר תבא) בשם רבינו הגאון ז"ל שפירש מאי דכתיב שם וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת. לומר שיכתוב עליהן מספר המצות כמו הכתובות בהלכות גדולות כעין אזהרות עיי"ש. והסכים לזה גם הראב"ע ז"ל שם עיי"ש. וכ"כ הרד"ק ז"ל (יהושע ח' ל"ב) עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל (בפ"ז דסוטה ל"ג ע"ב) בשם הגאונים הראשונים ז"ל עיי"ש. ובמש"כ בזה בפנים במנין הפרשיות (פרשה ס'). ומתבאר עפ"ז שכבר נצטוו ישראל על כתיבת מספר המצות ע"י משה מפי הגבורה. וא"כ ע"כ שהיה מספרם קצוב ומנוי אצלם ונמסרו להם במספר מצומצם. ואחר שלא מצינו להם מנין אחר זולת מספר תרי"ג ע"כ אין ספק בדבר שזהו המספר שנמסר להם מסיני מפי הגבורה. וכדברי הרמב"ן ז"ל. ובעיקר דברי רבינו הגאון ז"ל אלו ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שתמה עליו מדמסקינן בפרק הנזקין (גיטין ס' ע"א) דלכ"ע אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה עיי"ש בסוגיא. וע"פ יסוד זה פלפל להלכה בדברי הראשונים ז"ל. אבל לדידי עיקר יסודו ליתא כלל. דמלבד דכמה תשובות יש בדבר. בלא"ה אין מקום לתמיהתו זו על דברי רבינו הגאון ז"ל ושאר ראשונים שנמשכו אחריו בזה. משום דאין זה ענין כלל להההיא דהתם דלא מיירי אלא בכתיבת מגילה. אבל כתיבת כל המצות שבתורה. מאחר דלפי' רבינו הגאון ז"ל קרינהו קרא כל דברי התורה הזאת. פשיטא דאין זה בכלל מגילה. ולא שייכא בההיא דהתם כלל. ואכמ"ל בזה יותר:

סימן ב

חלוקת המצות לפרטיהן

אף כי במנין המצות בכלל. הסכימו כולם למנין תרי"ג. מ"מ בחלוקתן לפרטיהן לא השוו כל הראשונים ז"ל לדעת אחת. ואם כי בדברי רז"ל בתלמוד ובמכילתא ובפסיקתא ובמדרשים לא מצינו שום חלוקה אחרת זולת החלוקה לעשין וללאוין. רמ"ח עשין ושס"ה לאוין. מ"מ הגאונים ז"ל אשר ידוע שדבריהם דברי קבלה וגם כל הבאים אחריהם עד הרמב"ם ז"ל חלקום לארבעה פרטים. דהיינו שנים שהם ארבעה. כי אם אמנם החלוקה הראשית אליבא דכ"ע אינה אלא לרמ"ח עשין ושס"ה לאוין. כמוזכר תמיד בדברי רז"ל. בכל זאת לשיטת הגאונים וסייעתם ז"ל נחלקו עוד לעונשין ולפרשיות. ותוכן חלוקתם הוא. מאתים עשין המוטלות חובה על היחידים. ומאתים ושבעים ושבעה לאוין שאזהרתן להיחידים. ושבעים ואחד עונשין בידי אדם או בידי שמים. וששים וחמש פרשיות. שהן מצות המסורות לצבור וב"ד. שארבעים ושמונה מהן מצות עשה ושבע עשרה מצות ל"ת. והדבר מבואר כי ממה שהשוו בחלוקה זו כל הגאונים ז"ל ושאר הגדולים שהיו לפני הרמב"ם ז"ל נראין הדברים שבודאי היה להם מקור לזה בדברי רז"ל באיזו ברייתא קדמונית אשר נעלמה מאתנו. וכן מתבאר להדיא מלשון הקדמת הבה"ג כת"י רומי שכתב שם וז"ל ושנו חכמים חמשה וששים פרשיות גופה של תורה וכל פרשה ופרשה פרשוה חכמי ישראל וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן משמעות לשון הבה"ג שלפנינו בהלכות הספד ובה"ג כת"י רומי הלכות משמרות ובסוף סדור פרשיות של יו"ט להגאונים ז"ל. שנדפס בתורתן של ראשונים (ח"א עמוד מ"ד). עיי"ש היטב שנראה מלשונם שהוא לשון ברייתא שהיתה לפניהם. כמו שמצינו בהרבה מקומות אחרים שמביאים הלכות ומאמרים מדברי רז"ל שמקורם נעלם מאתנו. ובה"ג הלכות מזוזה הביא כמה דינים שמקורם ממס' מזוזה שבשבע מסכתות קטנות שלא נתגלו ונודעו לנו אלא מקרוב בימינו אלה. ולא נודעו לשאר ראשונים ז"ל. והרבה כיו"ב. ואמנם רגלים לדבר ורמז לחלוקת הגאונים ז"ל מצאתי במדרש תהלים (מזמור קי"ט) שאמרו שם אמר הקב"ה נתתי להם מצות עשה וקבלו עליהם וכן מצות ל"ת וקבלו עליהם וכו' ועוד כמה מצות עיי"ש. ולכאורה אחר שכבר הזכירו מ"ע ומצות ל"ת אם אין עוד שום חלוקה אחרת לפרטי המצות אלא רמ"ח עשין ושס"ה לאוין שוב לא נשאר יותר שום מצוה אחרת זולת העשין והלאוין שכבר הזכיר. ומה זה שסיים וקאמר ועוד כמה מצות. אבל נראה דזה מסייע לחלוקת פרטי מספר המצות להגאונים ז"ל. שלפי חלוקתן סתם מ"ע ומל"ת הן העשין והלאוין המסורות ליחידים. ומלבד זה עוד יש חלוקת ס"ה הפרשיות

שהן מצות המסורות לצבור. ושבעים ואחד העונשין שבדיני אדם ובדיני שמים. שהם ג"כ חלוקה בפ"ע. ואינן בכלל סתם מ"ע ומל"ת. וזהו שאמרו ועוד כמה מצות. וכן משמע ג"כ ממה שאמרו במדרש רות (סוף פ"א) עמך עמי אלו עונשין ואזהרות. ואלקיך אלקי שאר מצות עיי"ש. ואינו מובן מאי שאר המצות שאמרו. דאפי' אם תמצא לומר דאזהרות דקאמר היינו לאוין בלבד. מ"מ אכתי הו"ל לומר ואלקיך אלקי אלו מצות עשה. שהרי זולת הלאוין ליכא אלא מצות עשין ומאי שאר המצות שאמרו. וגם ממה שכללו העונשין עם האזהרות בקרא דעמך עמי כאחת. משמע דעונשין נמי בכלל המצות חשיב להו. והכוונה להאזהרות של העונשין שבמיתת ב"ד וכרת ומיתה בידי שמים. או להמצוה שבעונשין אלו להב"ד לענוש את העוברין שנתחייבו בהן. וזהו כשיטת הגאונים ז"ל דהמצות מתחלקות לעונשין שבמיתה וללאוין ולעשין ולמצות המסורות לצבור דהיינו הפרשיות. ועפ"ז מדוקדקים היטב דברי המדרש אלו שדרש עמך עמי אלו עונשין ואזהרות. דהיינו הלאוין. משום דהמצות שבעונשין ג"כ על הלאוין יתחשבו לשיטתם. כמו שיתבאר לפנינו. ועדיין נשארו כל העשין המסורות ליחידים והמצות המסורות לצבור. שהן הששים וחמש פרשיות. וזהו שדרשו ואלקיך אלקי אלו שאר מצות. ולא אמרו אלו העשין. משום שנכללו בזה גם הפרשיות שיש להן שם מיוחד בפ"ע. וגם יש בכללן גם לאוין כמשכ"ל:

ואמנם זו היא שיטת הגאונים ז"ל ושאר גדולי הראשונים ז"ל הנמשכים אחריהם. אבל הרמב"ם ז"ל והבאים אחריו נטו מדרכם זו ולדעתם אין העונשין נמנין כמצות בפ"ע כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש י"ד) עיי"ש ובמש"כ הרמב"ן ז"ל שם ויבואר לפנינו. וכן על מנין הפרשיות השיב הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש שביעי ובשורש עשירי) עיי"ש. ולכן הרמב"ם ז"ל והבאים אחריו לא חלקו המצות אלא לשתי חלוקות. רמ"ח עשין ושס"ה לאוין כמו שהזכירום בכל מקום בדברי רז"ל במדרשים ובפסיקתא. ואף הרמב"ן ז"ל אע"פ שעמד לימין הבה"ג והשיב על השגות הרמב"ם ז"ל עליו במנותו העונשין. מ"מ לפי ביאורו בכוונת הבה"ג גם הבה"ג אין כוונתו במנותו העונשין לחלוקה בפ"ע אלא רק דרך אגב הודיע עונש ועונש שבעבירת הלאוין דזו בסקילה וזו בשריפה ושאר מיתות ב"ד וכרת ומיתה בידי שמים ובמלקות. ולא העונשין מצד עצמן הוא מונה. אלא כוונתו להלאוין שבאו בהן פרטי עונשין אלו. וא"כ לפ"ז אין בזה חלוקה מיוחדת בפ"ע. אלא זהו מנין הלאוין עצמו. וכמו שיתבאר לפנינו. ולענין מנין ס"ה הפרשיות שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל כבר הודה גם הרמב"ן ז"ל (שורש שלישי) שלא נתבררה לו כוונת הבה"ג בפרשיות אלו שמנה. וכתב וז"ל ומ"מ חשבונו של הבה"ג בפרשיות לא נתברר ענינו.

שמנה כללות במקום פרט ולאוין במקום עשה עכ"ל עיי"ש. ולכן גם הוא ז"ל נטה מדרך הבה"ג בזה. ולא חלק את המצות שלו אלא לעשין וללאוין רמ"ח ושס"ה בלבד. ועיקרי הדברים בכל זה נתבארו אצלנו בפתיחת העונשין ובפתיחת הפרשיות עיי"ש היטב. ואכמ"ל בזה:

סימן ג

ביאור כל חלק וחלק מחלקי מנין המצות לפי התחלפות שיטות הראשונים ז"ל בזה.

מלבד מה שנחלקו הראשונים ז"ל בעיקר פרטי חלוקת המצות. גם בגדר של כל חלק וחלק בפרט לא השוו כולם לדעת אחת. כי לשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל אין נמנין רק עשין ולאוין גמורים. דהיינו עשין ולאוין המפורשים בכתוב או שנלמדים באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי הכתוב וכיו"ב. אבל לאוין הבאין מכלל עשין. דקיי"ל לאו הבא מכלל עשה עשה. אינן נמנין לשיטתם לא במנין העשין ולא במנין הלאוין כגון לאו הבא מכלל עשה דמצרי ואדומי בדור ראשון ושני. דנפק"ל מדכתיב בהן בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל. ולמדנו מזה דדור ראשון ושני לא יבאו בקהל. ולאו הבא מכלל עשה עשה. וכן בעולה לכה"ג דמדכתיב כ"א בתולה מעמיו יקח אשה. נפק"ל איסור הבעולה ולאו הבא מכלל עשה עשה. וכן כל כיו"ב. דאע"ג דודאי מדאורייתא ממש נינהו ומיקרו בכל דוכתי חייבי עשה. כמו בפרק החולץ (יבמות מ"ט ע"א) ובפרק הבע"ל (שם נ"ה ע"א) ובכמה דוכתי. מ"מ אין נמנין לשיטתם במנין המצות. וזו היא ג"כ שיטת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל. ואע"פ שהם מנו קצת מן הלאוין הבאין מכלל עשין במנין העשין שלהם. מ"מ מאחר שלא מנו כל שאר לאוין הבאין מכלל עשין שבתורה ע"כ מתבאר מזה דאותן שמנו מהן. חשיבי לדעתם עשין גמורים. ואינם בכלל לאו הבא מכלל עשה. וכמו שביארו בזה האחרונים ז"ל (בשורש ששי) עיי"ש. ובפרט הרב הספרדי ז"ל בד"א בקונטרס הלאוין עיי"ש בדבריו. וכן מוכרח בלא"ה ע"כ בדעת הרמב"ם ז"ל ממה ששתק לו הרמב"ם בזה להבה"ג. ולא השיג עליו בזה בשרשיו כדרכו ז"ל. ואין ספק שאם היתה דעתו בענין זה שלא כשיטת הבה"ג לא היה עובר על זה בשתיקה. והיה משריש כן בשרשיו דלאו הבא מכלל עשה לא גרע משאר מצות שבתורה ויש למנותן בכלל מנין מצות. ולא כהבה"ג שהשמיטן כולן. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דדעתו מסכמת בזה לדעת הבה"ג. ודברי הרמב"ן ז"ל בענין זה נבוכים מאוד. כי בסוף שורש ראשון ובשורש ששי בתחלת דבריו מתבאר דס"ל דגם לאו הבמכ"ע יש למנות במנין העשין אם לא שכתוב בענין גם לאו גמור שכבר נמנה במנין הלאוין. דאז שוב אין למנות הלאו הבמכ"ע שעמו. אבל מסוף דבריו שם מתבאר דס"ל דבשום ענין אין למנות לאוין

הבאין מכלל עשין במנין המצות. ונתן טעם לזה ע"פ דברי התנחומא (פרשת תצא) דרמ"ח עשין הן כנגד רמ"ח אברים שבאדם כאילו כל אבר ואבר שבו אומר לו עשה בי מצוה. וא"כ אין בכללן אלא מצות שקיומן הוא בקום ועשה עיי"ש. וכוונתו דגם בכלל לאוין אין למנותן. מטעם שלא נאמר בהן לשון לאו דמה"ט קיי"ל לאו הבמכ"ע עשה. אבל לא זו היא דעתו בלאוין המחודשים שלו (מצוה ששית) דשם כתב שאי אפשר שלא למנות במנין המצות לאוין הבאין מכלל עשין שהרי עכ"פ ודאי קרינן בהו תורה צוה לנו משה וגו' עיי"ש בדבריו. ובכל דבריו נראה בזה כפוסח על שני הסעיפים. וגם במנין המצות שלו לא מנה כל הלאוין הבאין מכלל עשין אף שמנה מהן יותר מהרמב"ם ז"ל. ומ"מ כיון שלא מנה אלא קצתן והניח הרבה מהן שלא מנאן עכצ"ל שאותן שמנה לא חשבן ללאוין הבמכ"ע אלא עשין גמורים וכמו שביאר הרב הספרדי ז"ל שם בקונטרסו עיי"ש. ועי' מש"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' פ"ב) בזה על דברי הרמב"ן ז"ל. והוא ז"ל נטה מדרך הרמב"ם והרמב"ן ז"ל בענין זה והחליט למנות במנין המצות כל הלאוין הבאים מכלל עשין במנין העשין. ובאמת מנה הרבה מהן במנין העשין שלו. אבל בכל זאת גם הוא ז"ל לא מנה כולן. ואין לו שום התנצלות בזה לפום שיטתו ודבריו צ"ע טובא. וכבר העיר גם בזה הרב הספרדי ז"ל שם עיי"ש בדבריו:

ובעיקר הדבר תמוה מאוד ואין לזה שום טעם כלל מדוע לא ימנה לאו הבא מכלל עשה במנין המצות שבתורה עכ"פ. ובאיזה צד נגרע ערך מצות אלו משאר כל המצות שבתורה לענין שלא להמנות בכלל המצות שבתורה. הלא אין ספק שגם הן בכלל תורה צוה לנו משה מורשה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' שהבאתי לעיל. ודברי התנחומא שם אינם מעלים ארוכה ואינם מספיקים כלל לענין זה. דאכתי הא גופא תימא מנ"ל רמז זה של רמ"ח. כיון דבאמת איכא הרבה יותר מרמ"ח עשין. לפי מאי דס"ל דלאו הבמכ"ע עשה ממש היא. ומהיכא תיתי לן להוציא משום רמז זה כל הלאוין הבאין מכלל עשין מכלל שאר המצות שבתורה. אטו רמז זה הוא מפורש בתורה. ואפי' אם היה רמז מפורש בתורה עדיין לא סר התמהון והפליאה נשגבה כיון דגם הלאוין הבאין מכלל עשין נצטוינו בהן על פי השם ב"ה ביד משה. מאיזה טעם נדחו מכלל שאר המצות שבתורה שלא להמנות עמהם. וגם שלא לפקדם במנין כלל. אמנם שיטת רבינו הגאון ז"ל בזה ברורה מאוד ומחוורת בכל צד. שהוא מונה כל הלאוין הבאין מכלל עשין הראויין למנותן ע"פ שיטתו ולא בכלל מנין העשין הוא מונה אותן. אלא במנין הלאוין. וכבר ביארנו שיטתו בארוכה בפנים (לאוין רס"ד רס"ה) דס"ל דלאו הבמכ"ע תורת לאו עליו לכל דבר אלא שאין לוקין עליו משום דלא דמי ללאו דחסימה. ורק לענין זה הוא שאמרו

לאו הבמכ"ע עשה. ושם תקענו בה מסמורת מכמה ראיות מכריחות. ועי' ג"כ מש"כ בזה בפנים לעיל מיני' (לאו קכ"ח) שכן יש להוכיח ממקרא מלא עיי"ש ובשאר דוכתי ואכמ"ל בזה. ועפ"ז מבוארים היטב גם דברי התנחומא הנ"ל. וכן הוא גם במדרש משלי (פרשה ל"א כ"ט). דאין שום משמעות משם דלאוין הבאין מכלל עשין אינם מנין תרי"ג מצות כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם. משום דבמה שאמרו שם דשס"ה לאוין כנגד ימות החמה וכל יום ויום אומר לו אל תעשה בי עבירה. כולל ג"כ הלאוין הבאין מכלל עשין. שגם בהן שייך שפיר לומר אל תעשה עבירה. שהרי עבירתן ג"כ היא במעשה בפועל כבכל הלאוין. ועי' בכל מש"כ בזה בפנים שם עיי"ש היטב:

ולענין חלוקת העונשין לפי דרכם של הגאונים ז"ל ג"כ לא השוו כולם לדעת אחת. דלדעת הבה"ג כפי מה שהבין בכוונתו הרמב"ם ז"ל (שורש י"ד) שבעים ואחד העונשין שבמיתה נמנין מצד עצמן במנין הלאוין כשאר הלאוין. ולזה הרבה התלונה על הבה"ג בזה וצווח ככרוכיא וז"ל שם. ואני תמה על איש שמנה מחווייבי כריתות ומחווייבי מיתה מכלל מצות ל"ת. אחרי כן מנה הדברים המוזהר מהם אשר תתחייב עליהם המיתה (כלומר הלאוין של העונשין) גם כן בכלל מצות ל"ת. כמו שמנה בה"ג המחלל שבת בכלל מחווייבי סקילה. אחרי כן מנה לא תעשה כל מלאכה. הנה לא נשאר אלא שהם יחשבו בלא ספק שהעונשין מצות ל"ת תחלה. ואיך ימנה בהן העונש והדבר שיתחייב עליו העונש ההוא (כלומר אזהרתו שעליה בא העונש ההוא) וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו והרמב"ן ז"ל שם לא הבין כן בכוונת הבה"ג בזה. והשיב על הרמב"ם ז"ל בזה בתלונה עזה. וכתב וז"ל ואני תמה על הרב הפלא ופלא שיאשים לבה"ג ויתפוש עליו. למה לא יסתכל בדבריו ולא יביט בהם כלל. ואם היה משיב על אחד מהתלמידים ראוי הרב לחכמתו ולכבוד מוסרו להסתכל במאמר התלמוד ההוא ולהתבונן בו. וכ"ש בהשיבו על גדול הגאונים ויאשים אותו ויחשבהו מן מבולבלי השכל חס ושלום. אבל כוונת בעל הלכות מבוארת בדבריו. שמנה מחלל שבת בכלל מחווייבי סקילה ואח"כ כתב בכלל חייבי לאוין שאין בהן עונש מיתה כלשון הזה. לא תעשה מלאכה דלאו מאבות מלאכות שבת כי לפי שכבר מנה לאו של האבות מלאכות במחלל שבת שבסקילה (כלומר במנין העונשין) נזהר ומנה לאו אחר לא תעשה מלאכה שאינה מן האבות ואינו מתחייב בה סקילה וכו'. והלאו הזה בשבת הוא לאו דמחמר. דכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך וגו'. ודרשו בו מחמר אחר בהמתו וכו' וכבר נזהר (הבה"ג) בעריות ובזולתם מכל חייבי מיתה וכרת שלא החזיר הלאוין שבהם. כמו שחשדו הרב (הרמב"ם) ז"ל עכ"ל עיי"ש בדבריו ובאמת הוא דבר מפליא מאוד לכאורה על הרמב"ם ז"ל איך לא השגיח על דברי הבה"ג עצמן

שבא להשיג עליהם שבדבריו מבואר להדיא ההיפך ממה שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונתו. אבל באמת חלילה לחשוד את הרמב"ם ז"ל בהעלמת עין כזו. ובירירא דמילתא היא כי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שניהם צדקו יחדיו. כי אחר שזכינו לבה"ג כת"י רומי הדבר מבואר שכל אחד מהם כתב דבריו ע"פ נוסחת הבה"ג שהיתה לפניו. כי בנוסחת הבה"ג שלפנינו איתא באמת כאותו הלשון ממש שהביא הרמב"ן ז"ל מדברי הבה"ג במנין הלאוין עיי"ש. וגם בלשון הלאו עצמו איתא בנוסחת הבה"ג שלפנינו לא תעשה מלאכה כמו שהביא הרמב"ן ז"ל מלשון הבה"ג. ובלתי ספק נוסחא זו היתה ביד הרמב"ן ז"ל. וע"פ נוסחא זו שבידו יפה תמה בזה על הרמב"ם ז"ל. אבל בנוסחת הבה"ג כת"י רומי ליתא כלשון זה שהביא הרמב"ן ז"ל אלא ממש כלשון הבה"ג שהביא הרמב"ם ז"ל בהשגתו על הבה"ג לא חסר ולא יתר אפי' אות אחת. וגם בלשון הלאו עצמו איתא שם לא תעשה כל מלאכה. כמו שהביא הרמב"ם ז"ל מדברי הבה"ג שבידו. והדבר ברור שזו היא הנוסחא שהיתה ביד הרמב"ם ז"ל. וע"פ נוסחא זו יפה כתב מה שכתב בזה ונקי הוא מאותו חשד שחשדו הרמב"ן ז"ל שתפש על הבה"ג מבלי הסתכלות בדבריו. וגם מה שהכריח הרמב"ן ז"ל שכן הוא כוונת הבה"ג ממה שלא מנה הבה"ג הלאוין שבכל העריות. וגם בזולתם מכל מחוייבי מיתה וכרת לא חזר ומנה הלאוין שבהם במנין הלאוין. לענ"ד גם את זה ראתה עינו של הרמב"ם ז"ל. וזאת היא כוונתו במש"כ שם על הבה"ג וז"ל ואמנם טעו כולם זאת הטעות בהיותם מונים העונשים כמצות. והם נבוכים בהם פעם מונים אותם (ר"ל העונשים) לבדם. ופעם מונים העונשים והדבר אשר יענש עליו (כלומר אזהרותיהם) וישימו זה כולו במצות ל"ת עכ"ל עיי"ש. הרי שהרמב"ם ז"ל גופי' כבר הרגיש וראה היטב שלפעמים מונה הבה"ג וכן ההולכים בעקבותיו העונשים לבדם במנין העונשין ושוב לא חזרו למנות אזהרותיהם במנין הלאוין ומזה נראה כאלו אין כוונתם למנות העונשין כמצות מצד עצמן. אלא כוונתם רק למנות האזהרות שעל עבירתן באו עונשים אלו. אלא שלפעמים ראינו גם כן בקצת ממספר העונשין שמלבד שמנו העונשין חזרו ומנו גם אזהרותיהם במנין הלאוין. וזה יורה ע"כ שהעונשים מצד עצמן נמנין לדעתם כמצות בפ"ע מלבד אזהרותיהם. וא"כ דבריהם נבוכים מאוד בענין זה. ובודאי זה אמת וברור שיש בזה מבוכה רבה בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכמו שנתבאר אצלנו בארוכה בפתיחתנו למנין העונשים עיי"ש. ודברי רבינו הרמב"ן ז"ל בזה אינם מספיקים כלל ליישר את המעוות בדברי הבה"ג בענין זה. ולהסיר המבוכה הזאת לדעתי הוא יוצא מגדר האפשר. והנסבה האמתית למבוכה זו לדעתנו כבר ביארנו שם ובמקומות אחרים ואין להכפיל הדברים כאן:

אמנם כל זה אינו אלא להבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל לשיטת רבינו מנין העונשין נמנה כמצות מצד עצמן מלבד אזהרותיהן שנמנות בפ"ע במנין הלאוין שלו כל האזהרות של כל העונשין כולן. ותמיהת הרמב"ם ז"ל שם על דרך זו כבר סילקה רבינו הגאון ז"ל גופי' בראש מנין העונשין שלו בביאור מספיק. וגם חזר ושנה טעמו ונימוקו בזה בתחלת כל מין ממיני העונשין שלו. וכמו שביארנו במקומו עיי"ש ואכמ"ל בזה. וגם בעיקר מיני העונשין יש חילוק גדול בין שיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל לשיטת רבינו הגאון ז"ל. דלהבה"ג וסייעתו שבעה מיני העונשין הם עם עונש מלקות בכלל אבל העונשין שבמיתת ב"ד ודיני שמים אינם אלא ששה. אבל לרבינו הגאון ז"ל שבעה מיני עונשין שבמיתה הם ואין עונש מלקות בכללם. משום שהוא ז"ל מנה ג"כ עונש מיתה של פגיעת קנאים במנין העונשין שלו. ועיקרי הדברים כפי שיטת כל אחד מהם מתבארים בפתיחתנו להעונשין ביאור מספיק. ולכן לא נאריך כאן בזה:

וכי גם לענין חלוקת הפרשיות שיטות הגאונים ז"ל מתחלפות בעיקר גדרן של הפרשיות. דלשיטת רבינו הגאון ז"ל הפרשיות כוללות רק המצות שמסורות לצבור דוקא. אם מצד עיקר חיובן. דמעיקר דינא לא נתחייבו בהן אלא הצבור בלבד. ולא שייכא מצותן כלל ביחידים. כמו התמידין והמוספין ושאר קרבנות צבור ובנין בית הבחירה וכל כיו"ב. או מצד שעשייתן מסורה רק לצבור מטעם שלפי מנהגן ודרכן של בני אדם אין נעשין אלא בכפייה ובע"כ של הנדון. ואין לזה יכולת אלא בידי הצבור והב"ד העומדין בראש העם וידם תקיפה לרדות בחזקה להוציא הדין לאור. כמו דיני עבד ואמה העברים עם האדון. ופרשיות של שומרים ושל נזיקין וחבלות וכיו"ב. וכמו שיתבאר לפנינו בפנים במקומן עיי"ש. אבל אין זה גדרן של המצות הנכללות בכלל הפרשיות לדעת הבה"ג וסייעתו. דאע"פ שגם הבה"ג כתב בראש מנין הפרשיות שהם חקים ומשפטים המסורים לצבור. מ"מ הרי אנו רואין שהרבה מן המצות שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות הן מצות היחיד ממש. ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל מנה גם מצות עינוי יוה"כ במנין הפרשיות. ואין לך מצוה של יחיד יותר מזו. ונראה דע"כ אנו צריכין לומר בשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל כמתבאר מהקדמת הבה"ג כת"י רומי שהבאתי בפנים בפתיחת הפרשיות. דמבואר שם דהפרשיות כוללות מצות שעיקרן מדברי תורה ופירושן מדברי סופרים. ופרשיות הוא מלשון פירוש וביאור לדברי תורה. ומש"כ הבה"ג שהם חקים ומשפטים המסורים לצבור. היינו לומר שהם מסורים לסנהדרין. שהם במקום כל ישראל. לדקדק בהן ולפרשן ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן. אלא שאינן מפורשות בהדיא בקרא. ואע"פ שיש בהקדמה זו כמה דברים תמוהים מאוד. וגם בעיקר גדר זה מצינו כמה

תיוהי במנין המצות של הבה"ג גופי'. אשר משום זה עלה על דעתי להסתפק בדבר אם הקדמה זו מהבה"ג עצמו ז"ל. עי' מש"כ בזה בפתיחתנו למנין הפרשיות עייש"ה. מ"מ עכ"פ ודאי הוא שאי אפשר להחליט כן בברור. משום שאני רואה שע"פ גדר זה מתבארים הרבה דברים סתומים בדברי הבה"ג וההולכים בעקבותיו במנין הפרשיות שלהם אשר נבוכו בהם הראשונים והאחרונים ז"ל. ואין להם פתר אם לא ע"פ דרך זו. ובפרט כי גם בלא"ה יש דברים הסותרים זא"ז במנין המצות של הבה"ג. והנסבה לזה כבר ביארנו שם ובפתיחתנו למנין העונשין ובשאר מקומות. וא"כ אין ממקומות הסותרים לזה הכרע לדחות עיקר דברים אלו ולהחליט שאינם מהבה"ג ז"ל. וגם כאן מש"כ הבה"ג שהפרשיות הם חקים ומשפטים המסורים לצבור אי אפשר להתפרש אלא ע"פ גדר זה וכמש"כ. וא"כ שיטת הבה"ג ושיטת רבינו הגאון ז"ל רחוקות זו מזו מרחק רב גם בענין זה. ולא ראי זו כראי זו:

וקצת נראה רגלים לשיטה זו של הבה"ג ומזה ג"כ רמז וסמך לעיקר חלוקת פרטי המצות שלו ממה שאמרו בספרי (דברים פיסקא ב') דבר משה אל כל ישראל וכי לא נתנבא משה אלא עשר דברות. מנין לכל הדברות שבתורה הקלות והחמורות הזדונות והשגגות והכללות והפרטות הגופים והדקדוקים ת"ל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם עיי"ש. וכבר נדחקו כל המפרשים לפרש פרטי החלוקות הללו שחשב ומנה בברייתא זו. וקצתם רצו לשבש ולהגיה ולא עלתה בידם. ולא יתכן שהרי כן הוא הגירסא בכל הספרים ובילקוט שם. ובלא"ה אשתמיטתייהו שכן איתא ג"כ בדרשא אחריתא בספרי זוטא הובא בילקוט (פרשת נשא). דאמרינן התם דבר אל אהרן וגו' יכול הדבר הזה שנאמר לאהרן וכו'. אמרת אלה החוקים והמשפטים וגו' הא כל המצות הקלות והחמורות הזדונות והשגגות הכללים והפרטים הגופים והדקדוקים נאמרו למשה מסיני. ומה ת"ל לאהרן וכו' עיי"ש. אבל יתכן לומר שנרמזו כאן פרטי חלוקת כל המצות לפי חלוקת הגאונים ז"ל וע"פ שיטת הבה"ג ז"ל. ולפ"ז הקלות והחמורות היינו העשין שיש מהן קלות שהן רוב העשין שבתורה שלא נאמר בהן בקרא שום עונש פרטי בפירוש. וקצתן חמורות כפסח ומילה שבכרת וקידוש ידים ורגלים במקדש שבמיתה בידי שמים. והזדונות והשגגות היינו חלוקת העונשין שברובן יש בהן עונש מיתת ב"ד או כרת במזיד וקרבן חטאת בשוגג. וא"כ נאמר בהן עונש בשוגג כבמזיד ולכך קראן הזדונות והשגגות. והכללות והפרטות היינו שאר הלאוין שבתורה שאין בהן עונש אחר אלא מלקות. וידוע שיש בהן כמה חילוקים על כמה דרכים באיזה ענין חשוב לאו כללי או לאו פרטי ועל איזה לאו כללי אינו לוקה כלל ואיזה שלוקה עליו אחת ויש שלוקה על כל אחד ואחד שנכללו בו

ויש שאין לו דין לאו כללי אע"פ שכולל ענינים רבים כאחד. וכמבואר בפ"ב דפסחים ובפרק בתרא דמכות ובשאר דוכתי ונתבארו בראשונים ובפרט בדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש תשיע'). ובתוס' רי"ד (סופ"ב דפסחים) מהדורא תליתאה. ובראב"ן (סי' ל"ד) עיי"ש ובשאר ראשונים והדברים עתיקין. ולזה קראן בספרי ובספרי זוטא כללים ופרטים. והגופים והדקדוקים היינו חמשה וששים פרשיות חקים ומשפטים המסורים לצבור שמנאן הבה"ג וביאר בהקדמתו שם שהם גופה של תורה ודקדוקיהן ופירושיהן מדברי סופרים שפירשום חכמי ישראל. ואע"ג דבפ"ק דשבועות (י"ב ע"ב) ובפרק בתרא דיומא (פ"ה ע"ב) נקראו קלות עשה ול"ת. וחמורות חייבי כריתות ומיתות ב"ד עיי"ש. מ"מ כבר ידוע דבכמה דוכתי אשכחן כיו"ב לשונות שוין שפירושן מתחלף כמש"כ הרז"ה ז"ל בספר הצבא (מדה ב') והר"ש מקינון ז"ל בס' כריתות (לשון למודים שער ב' סי' ח') ועוד שם לקמן (שער ג' סי' קי"ז) עיי"ש. ובכל שאר ראשונים ז"ל בהרבה מקומות. וכ"ש כאן בספרי ובספרי זוטא שלפי שבאו לפרוט כל המצות שבתורה ע"פ פרטי כל חלקיהן הוכרחו ע"כ לקרא כל חלק וחלק בשם מיוחד בפ"ע בענין אחר ממה שנקראו קצתן בשאר מקומות. כן נראה קצת סמך וסעד לדרכן של הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואע"פ שאין מזה ראי' לדבר זכר לדבר:

סימן ד

סדרן של פרטי חלקי המצות אצל כל מוני המצות בכלל. ואצל רבינו הגאון ז"ל בפרט. **אם** אמנם בחלוקת המצות לפרטי מיניהם השוו הגאונים ז"ל ושאר הראשונים ז"ל ההולכים בעקבותיהם. מ"מ רחוקים הם זמ"ז מרחק רב בסדורן זה אחר זה. וההבדל היותר גדול בזה הוא בין סדרו של הבה"ג וסייעתו ז"ל לסדורו של רבינו הגאון ז"ל. ובהשקפה ראשונה אפשר לשפוט כי רק במקרה ושלא בכוונה מיוחדת נפל חילוק זה ביניהם. אבל באמת זאת לא זאת. אבל כן מוכרח מעיקרי שיטותיהם המתחלפות בעיקר מנין המצות שלהם וכמו שיתבאר. והנה הבה"ג נמשך בזה אחר סדרו של תנא דמתניתין מן פרק ארבע מיתות ואילך דנקט החמור חמור קודם והקל הקל באחרונה עיי"ש. וכן גם הבה"ג במנין המצות שלו נקט בתחלה מנין ע"א העונשין שבמיתת ב"ד וכרת ומיתה בידי שמים. וסידר בהן תחלה העונשין שבסקילה. כדקיי"ל דסקילה היא החמורה יותר מכל שאר מיתות ב"ד. ואחריהן מנה העונשין שבשריפה. דבתר סקילה שריפה חמורה. ואחריהן מנה העונשין שבסייף. ואחריהן שבחנק. כדקיי"ל דהרג חמור מחנק. ואח"כ מנה חייבי כריתות דקילי ממיתת ב"ד ואחריהן חייבי מיתה בידי שמים דקילא מכרת. כמבואר בפ"ב דשבת (כ"ה ע"ב) ובפ"ב דפסחים (ל"ב ע"ב) ובשאר דוכתי.

ואחריהן מנה שאר כל חייבי לאוין שאין בהן יותר מעונש מלקות. ואחריהן מנה חייבי עשה. דקילי מחייבי לאוין. וכמבואר בפ"ק דיבמות (ז' ע"א) ובפרק בתרא דיומא (פ"ה ע"ב) עיי"ש. ובאחרונה מנה הששים וחמש פרשיות הבאות להשלים מ"ח עשין למנין רמ"ח וי"ז לאוין למנין שס"ה כמשכ"ל. ועיקר גדרן הוא שהן חקים ומשפטים המסורים לצבור ולכן לא שמר בהן את סדרו למנות הלאוין תחלה ואחריהן העשין. וגם לא עשה בהן שום סדר. אלא כתב הלאוין והעשין בערבוביא. וברובן שמר את סדרן כמו שכתובות בתורה. הראשון ראשון בתורה קודם. ואחרון אחרון שבתורה באחרונה. וקצתן שלא כתבן כסדרן בתורה הוא לכוונה מיוחדת כמו שיתבאר לפנינו כאן (סי' ז' שורש חמשי) עיי"ש:

וכן באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל ההולכים בעקבי הבה"ג אחזו ג"כ בדרך זו. אלא שהם ז"ל סידרו העשין בראשונה קודם לכל שאר המצות. וטעמם משום שעיקר עבודת השם היא במצות עשה. כמש"כ הראב"ע ז"ל (יסוד מורא שער ב') דקרא דועבדתם את ה' אלקיכם כולל כל מצות עשה שהם בלב ובפה ובמעשה שהם עיקרים. וקרא דליראה את ה' כולל כל מצות ל"ת עיי"ש ובמש"כ עוד שם (שער שביעי) עיי"ש. כ"כ הראב"ע ז"ל עוד בפי' התורה (פרשת יתרו) שהשכר הוא על מצות עשה והעונש על מצות ל"ת עיי"ש. והדבר מבואר ביותר בדברי הרמב"ן ז"ל (שם) שכתב וז"ל ואמת הוא כי מדת זכור רמזו במצות עשה. והוא היוצא ממדת האהבה והוא למידת הרחמים. כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו. ומדת שמור במצות ל"ת והוא למידת הדין ויוצא ממידת היראה. כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו. ולכן מצות עשה גדולה ממצות ל"ת כמו שהאהבה גדולה מהיראה. כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו ולכן אמרו דאתי עשה ודחי ל"ת. ומפני זה יהי' העונש במצות ל"ת גדול ועושין בו דין מלקות ומיתה. ואין עושין בו דין במ"ע כלל אלא במורדין וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דאע"ג דעבירת ל"ת ודאי חמורה יותר ועגשו גדול יותר מבעבירת עשה. מ"מ קיום מצות עשה גדול וחשוב יותר הרבה משמירת מצות ל"ת כמו שהאהבה גדולה יותר מהיראה. וזהו ג"כ טעמם של המקדימים העשין בראשונה. ואח"כ סדרו העונשין והלאוין כדרך הבה"ג ז"ל שהחמור חמור קודם. אלא שבאזהרות הר"א הזקן ז"ל הוסיף ג"כ לסדר מנין העונשין גם אליבא דר"ש דס"ל דשריפה חמורה מסקילה וחנק חמור מסייף וכמו שביארנו בסוף פתיחתנו למנין העונשין עיי"ש:

אמנם רבינו הגאון ז"ל יש לו בזה סדר אחר לגמרי. שלא השגיח כלל על מדרגת חומר וקל של המצות. אלא שבזה דבריו שוין לדברי הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל

באזהרותיהם שגם הוא ז"ל כמוהם סידר העשין בראשונה. ובזה השוו כל מוני המצות כולם חוץ מהבה"ג. וגם הסמ"ג שנמשך בפרט זה אחר הבה"ג מ"מ בקצור סמ"ג חזר בו מזה וסידר גם הוא העשין תחלה והלאוין באחרונה עיי"ש. ובאמת דגם בדברי רז"ל נזכרו במנין תרי"ג מצות העשין תחלה ואחריהן הלאוין. כמו בתנחומא (ריש פרשת תצא). ובפסיקתא רבתי (פכ"א) ובפסיקתא דר"כ (פסקא י"ב). ובמדרש קהלת על הכתוב עיר קטנה וגו' ומצא בה איש מסכן וגו'. ובמדרש משלי (פל"א) עיי"ש. ואף דבגמרא (סוף מכות) בגירסא שלפנינו בדברי רבי שמלאי נזכרו הלאוין קודם לעשין. מ"מ מפי' הריב"ן ז"ל שם מתבאר דגם שם בגירסא שלפניו נזכרו העשין תחלה ואח"כ הלאוין עיי"ש. ומלשון הבה"ג בהקדמתו משמע שלא נזכרו בגירסא שלפניו בדברי רבי שמלאי לא לאוין ולא עשין ולא שס"ה ולא רמ"ח. אלא מספר הכללי תרי"ג מצות בלבד עייש"ה. וגם בגירסת רוב שאר הראשונים ז"ל אע"פ שנזכרו שם מספר שס"ה ורמ"ח מ"מ לא נזכרו שם בפירוש לא לאוין ולא עשין. וזו היא ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לסה"מ והרמב"ן ז"ל בריש השגותיו שם והרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם ושאר ראשונים ז"ל. ויתכן א"כ לגירסא זו לומר דמשום שלא הזכיר בפירוש לאוין ועשין אלא סתם שס"ה ורמ"ח לכן לא דקדק להזכיר העשין תחלה. אלא דבסמ"ג סוף מנין העשין מבואר דהיתה גירסתו בגמרא שם כבגירסא שלפנינו עיי"ש. ואפשר דמהאי טעמא סידר בחבורו הגדול הלאוין תחלה ואחריהן העשין כלישנא דרבי שמלאי לפי גירסתו:

ועכ"פ בפרט זה שוין דברי רבינו הגאון ז"ל לדברי כל שאר הראשונים ז"ל שאחר הבה"ג למנות העשין בראשונה. אלא שלפי שיטתו אין אנו צריכין לשום טעם אחר לקדימת העשין ללאוין כמשכ"ל אליבא דשאר הראשונים ז"ל. משום דבלא"ה הוכרח לזה ע"פ עיקר שיטתו במנין המצות. וכמו שיתבאר לפנינו. דמהאי טעמא נמי מנה הלאוין מיד אחר העשין ואחריהן מנה ע"א העונשין שבמיתה. ולכאורה טעמו בזה משום דלשיטתו אזיל שהוא ז"ל מנה במנין הלאוין גם כל האזהרות של כל העונשין שבמיתה שמנאן במנין העונשין. משום דלדידי' העונשין מצד עצמן נמנין כמצות במנין שאר המצות משום המצוה שיש בהן על הב"ד. וכמו שביאר הוא ז"ל בהדיא בדבריו שם. ואע"ג דהמצוה המוטלת על הב"ד בעונשין אלו היא בקום ועשה. מ"מ ס"ל דתורת לאו עליהן מטעם שביארנו בפתיחתנו למנין העונשין עיי"ש. וממילא מבואר לפ"ז דבכל המצות שנמנו במנין העונשין אין שום חומר כלל יותר מאותן שנמנו במנין הלאוין. דמלבד דכיון שבמנין הלאוין נמנו גם כן הלאוין שהם אזהרות לכל אותן העונשין שנמנו במנין העונשין א"כ כל החומר של העונשין נכלל ג"כ במנין שאר הלאוין. בלא"ה הרי אדרבה אפי' שאר

הלאוין שאין בהן אלא עונש מלקות חמירי טפי מכולהו הנך מצות שנמנו במנין העונשין לשיטתו זו. דכיון דלשיטתו לא נמנו העונשין בפ"ע אלא משום המצוה שבהן המוטלת על הב"ד והרי לגבי הב"ד ליכא בהו אלא מצוה בעלמא. ואם עברו ב"ד ולא הענישו את העוברים המתחייבים באחד מן העונשין הללו לא מיחייבי בשום עונש בידי אדם כלל על כך. וא"כ ע"כ לא חמירא מצוה זו שעליהם טפי מחייבי לאוין שאין לוקין עליהם כלאו שאין בו מעשה ולאו שבכללות וכיו"ב. ובודאי הנך לאוין שנמנו במנין שאר הלאוין חמירי טפי שהרבה מהן יש בעבירתן מיתת ב"ד וכרת ומיתה בידי שמים ורובן במלקות ארבעים. ולכן גם לפי דרכן של הבה"ג וסייעתו ז"ל ראוי למנותן קודם למנין העונשין ע"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל. וממילא מתבאר נמי לפ"ז מה שסידר גם מנין העונשין עצמו בלא שום סדר לכאורה כלל. שמנה בראשונה העונשין שבכרת. ואחריהם אותן שבסקילה. ואחריהם אותן העונשין שבשריפה. ואחריהם חייבי מיתה בידי שמים. ואחריהם חייבי חנק. ואחריהם אותן שמיתתן ע"י קנאים שפוגעין בהם. ואחריהם העונשין שבמיתת ב"ד בסייף. וכל זה כערבוב רב וכאילו אין שום סדר למשנתו. שהרי סקילה ושריפה חמירי טובא אפי' משאר מיתות ב"ד וכ"ש מכרת. וכן חנק וסייף חמירי טובא טפי אפי' מכרת וכ"ש ממיתה בידי שמים. ואפי' מיתת פגיעת קנאים עכ"פ ודאי חמירא טפי אפי' מכרת וכ"ש ממיתה בידי שמים. וגם מיתת סייף חמירא טפי אפי' ממיתת חנק למאי דקיי"ל כרבנן דר"ש (ריש פרק ארבע מיתות) וכ"ש ממיתה דפגיעת קנאים. אבל לפי המתבאר הדבר נכון דרבינו הגאון ז"ל גם בזה לשיטתו אזיל דעיקר מנין העונשין אינו נמנה אלא משום המצוה שבהן על הב"ד. והרי לגבי הב"ד כולן שוין לגמרי וליכא שום חומר וקל בזה יותר מבזה. דהמצוה המוטלת על הב"ד לסקול המחוייבין סקילה ודאי לא חמירא לגבייהו יותר מהמצוה המוטלת עליהם להלקות את המחוייבים מלקות. וא"כ מצות כל העונשין הנמנין במנין העונשין שקולין זו כזו ממש. ולזה ראה לסדרן רק ע"פ מספרן הרב או המעט. שהמרובה במספר קודם להמועט. כההיא דאמרינן ברפ"ק דנדרים הלין משום דאושו להו מפרש להו ברישא עיי"ש. ולזה חייבי לאוין שמרובה מספרן יותר שהם רע"ז נקט להו קודם לחייבי כריתות שאינם יותר מעשרים ושלשה. ואחר חייבי כריתות מנה חייבי סקילה שאינם יותר מן י"ח. ועונשין שבשריפה אחריהם שאינם אלא עשרה. וחייבי חנק אחרי העונשין שבמיתה בידי שמים משום שאינם אלא ששה במספרן וחייבי מיתה בידי שמים הם עשרה. ועונשין שבסייף באחרונה משום שאינם אלא שנים. ומה שסידרן אחר חייבי מיתה ע"י פגיעת קנאים אע"פ שגם הם אין מספרן יותר משנים היינו משום דאותן שבפגיעת קנאים מנאן רבינו הגאון ז"ל תחת

שנים מהעונשין שבחנק שהשמיט רבינו הגאון ז"ל ממנין חייבי חנק של הבה"ג מטעם שביארנו בפנים בפתיחתנו למנין העונשין. והוא מבואר בדברי רבינו הגאון ז"ל עצמו שם עיי"ש. ולזה כתבן בתשלום מנין העונשין שבחנק. ואחריהן נתן מקום להעונשין שבסייף:

אבל העיקר בזה בטעמו של רבינו הגאון ז"ל דלשיטתו אזיל מצד אחר. משום שכבר ביארנו בהרבה מקומות בפנים. ויתבאר עוד לפנינו בזה כאן בסמוך דאחד מעיקרי היסודות והשרשים שעליהם נוסד מנין המצות שלו היינו דמנין תרי"ג מצות אינו אלא במצות בודדות חלוקות כל אחת בפ"ע. שכל אחת מהן מלמדת על עצמה. ואין אחת מהן בכלל חברתה בשום צד. אפי' למצוה קצת בעלמא או לאיסורא בעלמא גרידא. אבל כל שכבר נשמע עיקר המצוה מכלל אחת משאר המצות שכבר נמנו אע"פ שמשם לא שמענו אלא איסור קל בעלמא וזו באה להוסיף בה איסור חמור הרבה יותר. ואפי' כשלא שמענו משם אלא איסור עשה וזו באה לחדש בדבר אזהרת לאו ועונש חמור. שוב אינה נמנית בפ"ע במנין המצות. אם לא שבאה לחדש ענין חדש פרטי שאינו בכלל האחרת. וע"פ יסוד זה השמיט הרבה מן המצות שמנו שאר כל מוני המצות בחשבון תרי"ג מצות. כמו שביארנו בהרבה מקומות בפנים. וטעמו מבואר משום דאין לנו במנין המצות אלא המעשים אשר נצטוינו לעשותם או אשר נמנענו מלעשותם. אבל החומר והקל אינו נוגע אלא לעונש בדיני אדם או בדיני שמים. ואין זה ענין למנין המצות עצמן כלל. ולכן כל שכבר ידענו ממצוה אחרת שכבר נמנית דמעשה זו נצטוינו בעשייתה או שנמנענו ממנה. שוב אין למנות ציווי אחר שלא נאמר אלא להחמיר בעונש העובר עלי'. או להגדיל שכר המקיימה. שאין בזה מצוה נוספת שתבא בחשבון המצות בפ"ע. ואכמ"ל בזה יותר. וממילא מבואר עפ"ז דאדרבה לפי שהעשין הן היותר קלים לענין העונש משאר המצות לכך הקדימן תחלה. והודיענו בזה עיקר יסוד שיטתו במנין המצות שלו. שאין לנו במנין המצות רק המצוה מצד עצמה בלבד. וא"כ העשין שהן הקלין שבכל שאר המצות הן היסוד במנין המצות. דכל שכבר ידענו מאחת מן המצות המנויות אפי' רק איסור עשה בדבר. שוב חשובה כמצוה שכבר נמנית ואין לחזור ולמנות עוד מה שחזרה ונשנית רק משום להגדיל חומר עונשה או לסיבה אחרת. וממילא מתבאר ג"כ עפ"ז דבלא"ה אין לנו במנין העונשין שום צד חומר וקל. משום דבחשבון המצות אין לנו יסוד אחר זולת עיקר המצוה מצד עצמה בלבד. והקלים ביותר והחמורים ביותר שוין הם בחשבון זה. ולזה סידר אותן רק ע"פ מספרן ברב או במעט כמו שביארנו לעיל. וגם הלאוין שהקדים להעונשין שבמיתה היינו ע"פ מספרן. המרובה כמשכ"ל. ומיהו

בזה איכא למימר דבלא"ה כיון דהעונשין הם תולדות הלאוין. שאין עונש מאלו העונשין אלא על עבירת הלאוין או העשין שבכרת ומיתה בי"ש. לכן מקומן להמנות אחרי העשין והלאוין. אלא שאין צורך לזה לפום שיטת רבינו הגאון ז"ל. והששים וחמש הפרשיות מנה באחרונה כהבה"ג מטעם שכבר ביארנו אליבא דהבה"ג:

אבל באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל מנו הפרשיות בין העשין להעונשין. והיינו משום שנכללו בפרשיות מ"ח עשין וי"ז לאוין כמו שנתבאר. ולטעמייהו אזלי דהעונשין הם אצלם תחלת מנין הלאוין. כמו אצל הבה"ג. לכן סידרו הם הפרשיות בינתים להעשין והעונשין משום שיש בהן תשלום מנין העשין ומנין הלאוין כאחד. וכדי לרמז בזה על עיקר הדבר שהפרשיות הן המשלימות חשבון העשין והלאוין כאחד. ולא נעשה להן מדור בפ"ע. אלא משום גדרן שהן חקים ומשפטים המוטלים על הצבור. ואפשר שגם בנוסחת הבה"ג שלפניהם היו מסודרים כן. ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל הפריד במנין הפרשיות בין העשין והלאוין. ומנה העשין שבמנין הפרשיות בפ"ע בסוף מנין העשין והלאוין שבהן בסוף מנין שאר הלאוין. וזולת זה דבריו מטין לשיטת רבינו הגאון ז"ל קצת. כי אין סדר חמור וקל אצלו. ומנין העונשין אצלו הוא מסודר אחר העשין והלאוין. כדרכו של רבינו הגאון ז"ל. וגם בעיקר מנין העונשין אחז בדרכו למנות גם חייבי מיתת פגיעת קנאים במנין העונשין. כמש"כ בפתיחתנו למנין העונשין עיי"ש. וזה לקוח בלא ספק מדברי רבינו הגאון ז"ל. שלא מצינו לו חבר בזה בכל שאר הראשונים ז"ל:

סימן ה

ע"ד השרשים או הגדרים שע"פ התפקדו המצות במספרן המוגבל תרי"ג.

הדבר מבואר שאם נבוא למנות במנין המצות כל מה שבא בתורה בלשון ציווי בלא שום גדר וגבול כלל אז ירבה מנין המצות ויעלה למספר רב מאוד. ובמקום מספר תרי"ג המקובל לנו יעלה מספרם כמה פעמים תרי"ג. אשר לזאת אין ספק שמספר תרי"ג נוסד על פי גדרים או שרשים ידועים קבועים בל ימוטו אשר בהם נגדרה כל מצוה ומצוה הנכנסת בכלל מספר זה. האומנם כי נראה שכבר טרחו רבותינו ז"ל לעמוד על מספר המצומצם של כל הציווים כולם כמו שהם בלא שום גדר והגבלה כלל כמתבאר ממאמרם במ"ר (ויקרא פרשה כ"ד) ובפסיקתא רבתי (פט"ו) ובפסיקתא דר"כ (פסקא ה') אמר ר"י משום רשב"י שלש פרשיות כתב לנו משה בתורה וכל אחת ואחת יש בה ששים ששים מצות. ואלו הן פרשת פסחים ופרשת נזיקין ופרשת קדושים תהיו. רבי לוי בשם רבי שילא דכפר תמרתא אמר משבעים שבעים מצות א"ר תנחומא ולא פליגי

מאן דעבד פרשת פסחים שבעים כולל עמה פרשת תפילין. מאן דעבד פרשת נזיקין שבעים כולל עמה פרשת שמיטה. מאן דעבד פרשת קדושים שבעים כולל עמה פרשת עריות עיי"ש. וכבר נדחקו כל המפרשים ובראשם הר"ב יפ"ת בהבנת דברים אלו ולא עלתה בידם. והר"ש יפה שם ביפ"ת כתב שלא יכול להלמו דהרי בפרשת פסחים לא מצינו יותר מעשרים מצות. ובפרשת משפטים אפי' כשנמנה כל סדר משפטים לא נמצא יותר מחמשים ושלש מצות. וגם בפרשת קדושים אפי' נמנה כל הפרשה כולה מתחילתה לסופה לא נמצא יותר מחמשים ואחת ולכן הניחה בצ"ע עיי"ש. וקצתם רצו לפרש דמצות אלו שאמרו שם היינו פסוקים שפסוקי פרשיות הללו עולים ששים או שבעים לכל חד כדאית לי'. ואע"פ שכבר הרגישו הם עצמם דאין מספרם מכוון. דפסוקי פרשיות הללו אינם עולים למספרים אלו. מ"מ לא נמנעו להעמיד דבריהם אלו ולמצא מזור לשבר זה על נקלה. באמרם שנשתנו פיסוקי המקראות הללו אצלנו הרבה מכפי מה שהיו לפני רז"ל. אבל אפי' נאבה לקבל דבריהם אלו. מ"מ עיקר דבריהם לא יתכנו כלל בלא"ה. משום שלא מצינו כלל בשום מקום בדברי רז"ל שיקראו לפסוקים בלשון מצות. וגם אין שום טעם כלל לקרותם כן. וראיתי ג"כ למהר"ם חאגיז ז"ל בתשובותיו שטרח הרבה לפרש הדברים בשני אופנים. אבל שניהם מוזרים ורחוקים מאוד ופורחים באויר כמבואר לכל המעיין בדבריו. ואין כדאי להאריך בדבריו כלל. וגם ראיתי מי שהתחכם לפרש הדברים באופן שהמציא בכל אחת מהפרשיות הללו בצמצום ששים או שבעים מצות ממש ממנין המצות להרמב"ם ז"ל. וא"כ לפי דבריו כביר מצא ידו להכריע את הכף בענין זה לצד הרמב"ם ז"ל נגד כל שאר הראשונים ז"ל במנין המצות. ולהראות שרק מנין שלו הוא המנין המקובל ומסור לרז"ל. ולדחות באמת הבנין שבידו מנין המצות של הגאונים וכל שאר ראשונים ז"ל שקדמו להרמב"ם ז"ל שכולם לא שמיע להו ולא ס"ל מנין המצות שלו ולא שרשיו שעל פיהם יסד מנין שלו. וממילא מובן שלא הבינו כלל דברי רז"ל בפסיקתות ומדרש הנ"ל. וגם עיקר פירושו אינו נכון כלל ואין להאריך בזה:

אבל כל המהומה והמבוכה גרם לכל המפרשים אלו רק משום שעלה על דעתם שלא קראו רז"ל בלשון מצוה אלא המצות שנמנו במספר תרי"ג מצות בלבד. אבל עיקר יסודם זה יסוד נופל הוא. דכבר אשכחן בהרבה מקומות לשון מצוה גם במאי דלכל הדעות אין ראוי להכניסו במנין תרי"ג כמצוה בפ"ע. כמו בההיא דפרק לולב הגזול (סוכה ל"ז ע"ב) דאמרי' לולב בימין ואתרוג בשמאל משום דהני תלתא מצות והאי חדא מצוה עיי"ש. וליכא למ"ד דארבעה מינים שבלולב כל אחד מצוה בפני עצמו הוא לחשבון תרי"ג. ולכולי עלמא בכל חד מינייהו בפ"ע ליכא שום מצוה. ואין המצוה אלא בכולם יחד שהם

מצוה אחת. וכן אשכחן בתוספתא ובירושלמי סוף ברכות דקרי למאה ברכות של כל יום ויום מאה מצות עיי"ש. אע"ג דאפי' להבה"ג וסייעתו ז"ל שמנאום במנין תרי"ג מצות לא מנאום כולם אלא במצוה אחת. וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנו מ"ע דתפלה שהיא מכלל מאה ברכות אלו. לא מנאוה אלא במצוה אחת. ואילו בתוספתא ובירושלמי שם מנו תפלה בשמונה עשר מצות. כל ברכה וברכה מתפלת י"ח מצוה בפ"ע. ומשאר הברכות שבכלל מאה ברכות לא מנו כלום אע"ג דהתם מני להו במאה מצות חוץ מברכת המזון דמדאורייתא שמנו כל מוני המצות. ועדיפא מינה אשכחן בפרק התכלת (מנחות מ"ד ע"א) דאמרינן כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה. וכל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמש עשה. וכל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלש עשה. כל שאין לו מזוזה בפתחו עובר בשתי עשה עיי"ש. אע"ג דלכ"ע לענין מנין תרי"ג לא ימנו תפילין יותר משתי מצות ולקצת מוני המצות אין נמנין יותר מבמצוה אחת. וציצית לכ"ע אין נמנין אלא במ"ע אחת. והדבר מבואר דאפי' לרבי ישמעאל דאמר בסו"פ הקומץ רבה (מנחות כ"ח ע"א) דארבע ציצית ארבע מצות הן. מ"מ לענין מנין תרי"ג מצות ודאי גם לדידי' רק מצוה אחת היא כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשורש תשיעי והרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. והתם במנחות לא בחשבון המצות מיירי אלא לענין דינא כמבואר שם עיי"ש. וכן בכהן לדוכן לכ"ע אין בו במנין המצות אלא מצוה אחת. וגם במזוזה מצוה אחת היא שנמנית אליבא דכ"ע במנין המצות. וכיו"ב מצינו עוד בכמה דוכתי כמ"ש בפנים (עשין ה' ו') עיי"ש ובמש"כ עוד בזה לקמן (עשין ע"ו) עיש"ה. ועל דרך זו מתפרש ג"כ מה שאמרו בפרק גיד הנשה (חולין צ"ב ע"א) וישקלו את שכרי שלשים כסף אמר עולא אלו שלשים מצות שקבלו עליהם בני נח וכו' עיי"ש. והרמ"ע ז"ל בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ג פכ"א) נדחק בקצתן ורצה לומר דמאי דלדידן אינו נמנה אלא במצוה אחת לדידהו נמנה בשתים עיי"ש. הוא תמוה דמלבד דאין לזה יסוד ולא שורש וענף כלל אדרבה איפכא מוכרח. וכמו שביאר לנכון הרמב"ן ז"ל בסה"מ (סוף שורש י"ד) ובפירושו עה"ת (סדר וישלח) עיי"ש. ומההיא דפרק גיד הנשה שם גופא ע"כ מוכרח כן. דהרי בברייתא דפרק ארבע מיתות לא קתני בבני נח אלא שבע מצות. והתם קאמר עולא שקבלו עליהם שלשים מצות. ועכצ"ל דהיא היא. דלדידהו הנך שלשים אינם אלא שבע וכדברי הרמב"ן ז"ל שם. דלדידהו נאמרו כללות לא בפרטות עיי"ש. דאיפכא ע"כ ליכא למימר. כמבואר בדברי הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. אבל אין צורך לדחוקיו כלל דחלקי מצוה נמי מצוה איקרו בדברי רז"ל בהרבה מקומות וכדכתיבנא. וגם מצוה שכפולה ומשולשת בקרא קראו לפעמים כל חדא מצות עשה בפ"ע כבההיא דמנחות שם אע"ג דבחשבון תרי"ג לכ"ע לא נמנית אלא באחת. ועל פי זה

דברי הפסיקתות והמ"ר מתבארים בפשיטות בלא שום דוחק כלל. כמבואר לכל מעיין בפרשיות אלו. שאם נמנה כל המצות שבהן בלא שום גדר והגבלה נמצא החשבון מכוון אליבא דכ"ע. וכבר מצאתי להרש"ך ז"ל בהקדמתו לס' נתיב מצותיך שהקדימני בזה ולכן לא נאריך בזה יותר עיי"ש בדבריו. והוא אמת ויציב ונכון וישר בלא פקפוק:

ונמצא שכבר טרחו רז"ל לעמוד על חשבון המצות שבתורה גם כמו שהם. דהיינו כל לשון ציווי בלא שום גדר והגבלה כלל. אלא דמ"מ ממה שלא הזכירו מספרם הכללי בשום מקום מדברי רז"ל. מבואר שלא ירדו לחשבון זה אלא לצורך דרש ואגדה בלבד. והעיקר בזה אינו אלא מנין תרי"ג מצות שנמנו ע"פ חוקים קבועים וגדרים ידועים. מצות שלימות שכל אחת כוללת כל חלקיה פרטיה ודקדוקיה. וכבר אמרו (שמות רבה פל"ב) בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע אמר הקב"ה אדם הראשון צויתי אותו מצוה אחת וכו' אלו שהם עושים ומקיימין תרי"ג מצות חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים אינו דין שיהיו חיים וכו' עיי"ש. מבואר בהדיא מדבריהם אלו דחשבון תרי"ג מצות היינו מצות כלליות שנכללו בכל אחת מהן כללים ופרטים ודקדוקים. ואולי יתכן לומר דכללים היינו מצות שכוללות כל התורה. ומצוה כזאת אינה נמנית בחשבון תרי"ג. כמו שביאר הראב"ע ז"ל (יסוד מורא שער שני). ואחריו הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש רביעי) עיי"ש. והפרטים לשיטת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם אפשר לומר בפשיטות דהיינו אותן הפרטים שפרטן הכתוב בכלל מצוה אחרת כאחת. שלשיטתן אין הפרטים נמנים בפ"ע. וכל הפרטים כולן אין עולין אלא בחשבון מצוה אחת. ולשיטת רבינו הגאון והרמב"ן ז"ל והסמ"ג שכל פרט ופרט נמנה בפ"ע במנין תרי"ג איכא למימר דפרטים היינו חלקי מצוה כארבעה מינים שבלולב שאע"פ שכל מין ומין מארבעה אלו כתוב בקרא בפ"ע מ"מ מצוה אחת הם. וכן ארבע פרשיות של תפילין ושתים שבמזוזה וארבע ציצית וכל כיו"ב. שאינן נמנין אלא אחת אחת. והדקדוקים הם דקדוקי ודיני ותנאי כל מצוה ומצוה שבתורה כדרך שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שביעי) עיי"ש ובמה שנבאר בזה לקמן. ועכ"פ הדבר מבואר נגלה ואין צריך שום ראי' לזה דמנין תרי"ג מצות שבתורה לא יתכן כלל בלא צמצום ע"פ חוקים קבועים וגדרים והגבלות ידועים. אשר רק על פיהם מתברר איזו מצוה נכנסת בחשבון תרי"ג ועל איזה ענין חשובה מצוה שלמה ומיוחדת בפ"ע עד שלא יעלה מספר כל המצות שבתורה אלא מצומצם בחשבון תרי"ג לא פחות ולא יותר. אבל רז"ל כדרכם לשנות לתלמידיהם בדרך קצרה לא מסרו לנו הגדרים הללו אשר אצל המעתיק סה"מ להרמב"ם ז"ל נקראו שרשים. והכוונה נראה לומר שהחוקים והגדרים שנתבארו בשרשים אלו באו לברר שורש כל מצוה ומצוה

שבתורה. משום דרק שורש של כל מצוה הוא שנמנה בחשבון תרי"ג. ולא הנספחים ונטפלים לה חלקיה ודקדוקיה ופרטיה. אבל לדעתי אין מושג זה מספיק כלל לענין זה. ובפרט לשיטת הרמב"ם ז"ל עצמו דכל הנפרטים כאחת באזהרה אחת. כמו אתנן זונה ומחיר כלב. הקטרת שאור ודבש. מצרי ואדומי עמוני ומואבי בקהל וכל כיו"ב. אין נמנין במנין תרי"ג אלא אחת אחת. רק משום שבאזהרה אחת כתובים בקרא. אע"פ שע"פ שרשיהם ראוי למנותם כל אחד בפ"ע במנין תרי"ג. ולעומת זה יש כמה מצות אשר משורש ועיקר אחד הן ואעפ"כ לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל נמנות כל אחת ואחת בפ"ע. כמו יבום וחליצה. פדיון ועריפת פטר חמור. יעוד אמה העברי' ופדיונה וכיו"ב דלהרמב"ם וסייעתו ז"ל נמנין שתים שתים. ועוד יותר מכל זה גם כל עשה ול"ת שבמצוה אחת שאע"פ שאין להן אלא שורש אחד ממש מ"מ נמנין שתים לדעת הרמב"ם גופי' כמו לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן יש ג"כ כמה מצות אשר אע"פ שיש להן שורש ועיקר מיוחד לעצמן. מ"מ אינן נכנסות במנין תרי"ג. כמו מצות שאינן נוהגות לדורות עולם. דאע"פ שנהגו הרבה דורות אחר זמן מתן תורה. מ"מ אינן נמנות בחשבון תרי"ג כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש שלשי) עיי"ש. וא"כ אין הוראת שורש מספיק לכלול בשם זה כל הענינים שבשרשי הרמב"ם ז"ל. ויותר היה נכון לכנותם בשם גדרים:

ועכ"פ בדברי רז"ל לא מצינו שום גדר מבואר למצות שנמנו במנין תרי"ג. ובעקבותיהם הלכו גם כן רבותינו הגאונים ז"ל. שהם התחילו לפרוט בפרטות כל המצות שנכנסו בכלל המספר המצומצם תרי"ג. ולא ראו צורך בדבר לבאר לנו הגדרים אשר על פיהם בררו אלו המצות המנויות אצלם במנין תרי"ג והניחו מצות אחרות הרבה שלא מנו אותן. שלפי רוב גדולתם בכל מקצועות התורה היו הגדרים הללו אצלם כדבר ידוע ומובן מאיליו לכל חכם ומתבונן. וכמושכלות ראשונות שאין נחוץ לדבר בם. ולזאת לא הטריחו עצמם אלא במספר ובסדור המצות עצמן בפרטן. ולא חששו להודיע טעמם מדוע מנו רק את אלו והשמיטו הרבה מצות אחרות זולתן. אשר לפי הנראה לנו לכאורה גם הן ראויות להמנות בכלל מספר תרי"ג. אבל ברבות הימים נולד מסיבה זו ערבוב ובלבול רב. כי לפי שהיו הדברים סתומים כהילכתא בלא טעמא נקל היה לפול טעיות בדברים כאלו אשר יד רבים היתה ממשמשת בהן. והרבה מגדולי הראשונים ז"ל עסקו במספר המצות. וכל אחד מנאן לפי דעתו ושיטתו. ואח"כ באו הסופרים המעתיקים וערבבו מזה לתוך זה. שהיה נראה להם כתקון. ומעומק המושג וקוצר המשיג לא ירדו לסוף דעת המחבר ולא הבינו כי בתקונם זה הם מביאים רק בלבול וערבוב בדברים אשר לפניהם. כי בכך הם הורסים וסותרים שיטת המחבר. כאשר ידוע כי בענין זה הדברים

קשורים ואחוזים זה בזה. ומזה נולדו הדברים הסותרים זא"ז שבמנין המצות להבה"ג. וכמו שביארנו בזה בפנים במנין העונשין ובפתיחת הפרשיות עיי"ש. ובשאר מקומות:

סימן ו

שרשי הרמב"ם ז"ל.

הראשון אשר החל לבאר ולכתוב על הספר הגדרים או השרשים אשר על פיהם ראוי למנות מספר תרי"ג מצות. כפי הנודע ומפורסם לכל הוא הרמב"ם ז"ל בשרשיו הידועים אשר הקדים לסה"מ שלו. וגם הוא ז"ל לא נכנס לזה רק משום ששרשים אלו הם ככלי נשק בידו ללחום מלחמתו נגד הבה"ג וסייעתו ז"ל. בכדי להראות טעותם ובלבוליהם לפי דעתו. ומשום ששיטת הבה"ג היתה מוחזקת ומפורסמת פרסום רב ושגורה בפי הכל. ולכן כדי לסתור שיטתם זו הוכרח ללחום בה מלחמת תנופה. ושרשים אלו היו אצלו ככלי מפץ וכשילי ברזל אשר יספיקו לנפץ ולהכות רסיסים מבצר עוזם. אבל לדעתי לא נתעורר הרמב"ם ז"ל לזה רק ע"פ הראב"ע ז"ל שכבר הקדימו במלאכה זו בספרו יסוד מורא שיצא שם ברוח בקורת עזה נגד הבה"ג וסייעתו ז"ל בענין זה. והוא כנראה היה הראשון אשר החל לשום גבול ולגדור גדרים ולהניח יסודות קבועים וקיימים למצות שראוי להכניסן כמצות בפ"ע במנין תרי"ג. והרמב"ם ז"ל בא אחריו והשלים את דבריו. ובררם וזקקם והעריכם במשטר וסדר נכון כדרכו ז"ל. וכבר ידועים דברי הרמב"ם ז"ל לבנו הר"א ז"ל באגרתו אליו שהראב"ע ז"ל העיר אותו על ענינים הרבה. ובלתי ספק שגם השרשים הם אחד מהענינים הללו. כאשר יתברר לכל המעריך ומשוה דברי שניהם זה לעומת זה:

כאשר נראה במה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש שלישי) שאין למנות המצות שאינן נוהגות לדורות. וע"פ שורש זה השיג על הבה"ג שמנה במנין הפרשיות ברכות וקללות שנצטוו בהר גריזים והר עיבל. ובנין מזבח שנצטוו לבנות בבואם אל ארץ כנען. ופרשת מלואים. וכתב שם וז"ל ואני נפלא מזה למה לא מנה במן איש אל יותר ממנו וכו'. וכן ימנה ג"כ בכלל מ"ע אמרו עשה לך שרף ושים אותו על נס. ואמרו קח צנצנת אחת וכו' עיי"ש בכל דבריו. והן הן דברי הראב"ע ז"ל (שם שער שני) שכתב וז"ל ויש מצות רבות עברו ומה צורך לספרם בשש מאות כמו אגודת אזוב וכו'. איש אל יותר ממנו (כצ"ל עיי"ש) וכו' והברכה והקללה ומזבח בהר עיבל וכו' ושבעת ימי המלואים וכו'. ודבר נחש הנחושת. וככה מצות אחרות וכו' וצנצנת המן וכו' עכ"ל עיי"ש. אף כי יש בדבריו שם דברים תמוהים שחשב שם בכלל המצות שכבר עברו גם כמה מצות שבאמת הן נוהגות לדורות. כמו שלוח טמאים ויד ויתד במחנה וערי מקלט ומלחמה עם עמלק

עיי"ש. וכל אלו אליבא דכ"ע נוהגות לדורות. ודברי המפרש שם בשלוח טמאים אין בהם ממש עיי"ש:

וכן מה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש רביעי) שאין ראוי למנות הציווים הכוללים התורה כולה. וכתב שם ומזה השורש ג"כ אמרו ומלתם את ערלת לבבכם וכו'. וכן וערפכם לא תקשו עוד וכו' עיי"ש. ומזה השיג שם על הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו מצות אלו. הן הן דברי הראב"ע ז"ל שם שכתב וז"ל ואם נספור העקרים והכללים אין המצות עשויות שש מאות ושלש עשרה וכו' יש כלל גבוה כמו לשמור את כל מצות ה'. כולל עשה ול"ת. ועבדתם את ה' אלקיכם כולל כל מ"ע שהן בלב ובפה ובמעשה וכו'. ובכלל האזהרות ומלתם את ערלת לבבכם בכלל מ"ע. וערפכם לא תקשו עוד בכלל ל"ת. ושאלתי גדולי הדור מה פירושם. ותשובתם לדחות בקנה רצוץ כחוקם עם תלמידיהם וכו' עיי"ש בדבריו. והוסיף בזה עוד לקמן (שם שער שביעי). וכתב בתוך דבריו וז"ל וזה פירוש ומלתם את ערלת לבבכם וכו'. והנה המצוה כוללת היא שתענו מפני השם ותכנעו כאשר ייסר אתכם ותבינו האמת שתסירו ערלת לבבכם ולא תכבדו לבבכם כמעשה פרעה וכו'. וקשי עורף משל באדם יקשה ערפו וכו' עיי"ש בדבריו:

וגם מה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש חמישי) שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפ"ע. כבר הקדימו הראב"ע שם וכתב וז"ל ויש בעלי אזהרות שהכניסו במצות לאוין שפירושם טעם. כמו ולא יסורו לבבו. ולא ישוב את העם. ולא יזח החשן (כצ"ל עיי"ש) וכו' עכ"ל עיי"ש. ואע"ג דבלא יזח דבריו תמוהים דודאי לא גרע לאו דלא יזח מלאו דלא יסורו ממנו שהביא הוא גופי' שם מדברי רז"ל דלאו גמור הוא ולוקין עליו עיי"ש. וזה ממה שאמרו ביומא (פרק בא לו ע"ב ע"א) המסיר בדי הארון לוקה דכתיב לא יסורו. ושם אמרו כן גם במזיח החושן מעל האפוד דלוקה מדכתיב ולא יזח החושן עיי"ש. וכן מבואר בפרק בתרא דמכות (כ"ב ע"א) עיי"ש. ועכ"פ מבואר דגם שורש זה כבר מבואר בדברי הראב"ע ז"ל שם:

וכן מה שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) שאין ראוי למנות שלילות החיוב עם האזהרה עיי"ש בדבריו. הוא מבואר בדברי הראב"ע ז"ל שם שכתב וז"ל ויש שהכניסו במצות מה שהוא רשות כמו לגר אשר בשעריך או מכור לנכרי. והנה לכלב תשליכון אותו. כי הטעם דבק עם ואנשי קדש תהיון לי. והנה בשר שנטרף אינו למאכלך רק לכלב השומר צאנך תשליכנו וכו'. ולולא הקבלה היה נראה ככה לעולם בהם תעבודו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה להשיג בזה על הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו במנין העשין עשה דלגר אשר בשעריך. ובאזהרות אתה הנחלת להר"ש הגדול ז"ל מנה ג"כ עשה דמכור

לנכרי ועשה דלכלב תשליכון אותו. ועל זה השיב הראב"ע ז"ל דכל אלו הן רשות שלא באו אלא לשלילה. שלא תאמר דאסורים בהנאה כמו באכילה. ויהיה אסור ליתן נבלה לגר תושב ולמכרה לנכרי. ולהשליך הטרפה לכלבו השומר צאנו שפרנסתו מוטלת עליו ונהנה בכך. אבל אין בכל אלו שום מצוה לעשות ואין למנותן במנין המצות. וזהו שכתב עוד שלולא הקבלה היה נראה לומר ככה גם בלעולם בהם תעבודו. כלומר דלולא דקיי"ל כר"ע דאמר (רפ"ק דסוטה ג' ע"א) לעולם בהם תעבודו חובה. היה נראה יותר לומר כדס"ל התם לרבי ישמעאל דלעולם בהם תעבודו רשות. דאינו אלא שלילה שלא תאמר דאסור לעבוד בו כדאמרינן התם בגמרא עיי"ש. כן פשוט בכוונת הראב"ע ז"ל שם. והמפרש שם לא דבר נכונה עיי"ש. ובעיקר הדבר לענין לגר אשר בשערך תתננה כבר ביארנו בפנים (עשין פ"ג) עיי"ש. ולענין לכלב תשליכון אותו אף דבמכילתא משפטים. והובא גם בפירש"י שם. משמע דמצוה הוא. וכן נראה מפירש"י (פ"ב דפסחים כ"ב ע"א) עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרשב"ץ ז"ל (במגן אבות. פ"ב דאבות) עיי"ש. מ"מ מדברי כל שאר הראשונים ז"ל נראה מבואר דס"ל דאינו אלא רשות. ולזאת לא מנאוה במנין המצות. וגם הרשב"ץ ז"ל גופי' לא מנאה במנין העשין שלו. נראה שחזר בו ממש"כ במגן אבות שם. והכי משמע בפרק בתרא דשבת (קנ"ה ע"ב) ובחולין (פרק אלו טרפות נ"ג ע"ב ובפרק גיד הנשה (חולין צ"ד ע"ב)) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ומ"מ אנו רואים שגם בשורש זה כבר קדמו הראב"ע להרמב"ם ז"ל:

וכן מה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש תשיעי) שאין ראוי למנות הלאוין והעשין אלא הדברים המוזהר מהם או המצווה בהם. כבר הקדימו הראב"ע ז"ל שם שכתב וז"ל ויש שסופרים מצוה אחת שבאה בשני לשונות והטעם אחד עיי"ש. כלומר שהם מונים מצוה אחת שני פעמים לפי שנאמרה ונשנית בתורה בלשונות שונים אע"פ שפירושם וענינם אחד הוא. ואין לעשות כן לפי שאין לנו למנות מספר העשין או הלאוין שבתורה אלא הדברים שנצטוינו בהם או שהוזהרנו מהם. וגם מש"כ הרמב"ם ז"ל שם בראש שורש זה וז"ל דע שכל מצות התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור. וזה שהוא צוה להאמין יחוד השם ואהבתו ויראתו וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. הן הן דברי הראב"ע ז"ל (שם שער שביעי) וכמעט בלשונו ממש שכתב שם וז"ל והנה כל מצות ה' על שלשה דרכים האחד באמונת הלב. והשני בפה. והשלישי במעשה וכו'. ומצות הלב תחלתם אנכי ה' אלקיך. שיאמין בכל לבו וכו'. והנה היא מצות עשה. וככה ואהבת את ה' אלקיך ולדבקה בו וכו'. ול"ת לא יהיה לך אלהים אחרים באמונת הלב וכו'. וככה שמע ישראל ה"א ה' אחד וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הרמב"ם ז"ל

שם עיי"ש. אלא שהוא ז"ל דקדק יותר ושלשה אלו חלקן לארבעה. ועי' ג"כ מה שכתבנו בזה עוד בפנים עשין ג' ד' עיי"ש היטב:

וגם השורש השני של הרמב"ם ז"ל שאין ראוי למנות כל מה שלמדין באחת מן י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי עיי"ש בדבריו. והרמב"ן ז"ל צווח עליו ככרוכיא ודחהו בשתי ידים עיי"ש. כבר רמז עליו הראב"ע ז"ל (שם שער ששי) עיישי"ה. אלא שהראב"ע ז"ל נזהר בדבריו כדרכו בכל כיו"ב. ולא ביאר דבריו בפירוש כהרמב"ם ז"ל שם. אבל המתבונן בדבריו שם היטב יראה כי דבריו הם דברים אחדים עם דברי הרמב"ם שם. וזו כל עיקר כוונתו בכל השער ההוא. וגם דברי הרמב"ם ז"ל שם אם שנראין כמבוארים ומפורשים כמו שהבינם הרמב"ן ז"ל כמשמען. מ"מ שקלו וטרו האחרונים ז"ל לצדד בכוונתו ולפרשם בדרך אחר בענין שיסורו מעליו כל תלונות הרמב"ן ושאר ראשונים ז"ל והדברים עתיקין ואין להאריך בזה כאן:

ואולם תחת אשר הראב"ע ז"ל. אע"פ שלפי עדותו של הרמב"ם ז"ל. באגרתו לבנו הר"א ז"ל. לא היה מתפחד משום אדם ולא נשא פנים לשום בריה. בכל זאת לא שמענו בזה בספרו שם ממנו רק קול תלונה חרישית נגד הראשונים ז"ל מוני המצות. הרים הרמב"ם ז"ל בשרשיו קול אדיר וחזק לפוצץ הררי אל ולשבר ארזי לבנון אדירי התורה. ונשען על שרשיו אשר השריש בתעצומות עוזו בא להרוס כל מבצרי גדולי עולם רבותינו הגאונים ז"ל הבה"ג וההולכים בעקבותיו במנין המצות עד היסוד. אבל כבוד מלכים חקור דבר. כי אחריו בא בראשונה הרב הגדול רבי דניאל הבבלי ז"ל והשיב הרבה תשובות נצחות נכוחות על דברי הרמב"ם ז"ל ואף כי נצב נגדו הר"א מיימון ז"ל בנו בספרו מעשה נסים לגונן ולהציל דברי אביו הרמב"ם ז"ל בכל כחו. בכל זאת לא בכל מקום קלע אל המטרה. וברוב המקומות לא הועילו דבריו להזיז השגות הר"ד הבבלי ז"ל ממקומן אף כחוט השערה. כמו שנתבאר אצלנו בפנים בהרבה מקומות. (עי' עשין מ"ז ע"ו ושאר מקומות). ואחריו נגש רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל אל מקום המערכה. וכדרכו ז"ל מאז מעולם להיות מלאך מליץ יושר בעד רבותינו הראשונים ז"ל. עמד גם כאן ברב תעצומות עוזו בזרוע נטויה כחומת ברזל להגן על הבה"ג ז"ל. והשיב על כל השגות הרמב"ם ז"ל עליו. ואף אמנם כי לא בכל מקום מצא לו עזר ותרופה כדי להעלות ארוכה ותשובה מספקת לבנות הנהרסות בדברי הבה"ג ז"ל ע"פ שרשי הרמב"ם ז"ל. בכל זאת לא נמנע בענות צדקו מלהליץ בעד כבוד רבותינו הראשונים ז"ל בכל אשר לאל ידו. כדי להשקיט הסער ולהסיר החרפה והגדופים אשר נשא עליהם הרמב"ם ז"ל בשצף קצפו. כאשר ראה כי אורייתא מרתחא בי' יתר על המדה. וכרב גדלו הראה לדעת כי עכ"פ לא כהצעקה הבאה

עליהם עשו. וכי יש ויש שורש וטעם לדבריהם ז"ל. אם כי בעיקר הדבר הכריע הוא ז"ל עצמו את הכף לצד הרמב"ם ז"ל. בכל מקום אשר ראה כי האמת לימינו עומדת. אף אם ראיותיו אינם מכריעות. וכאשר קבל על עצמו מראש. כמש"כ בהקדמתו וז"ל והנני עם חפצי וחשקי להיות לראשונים תלמיד. לקיים דבריהם ולהעמיד. לעשות אותם לצווארי רביד. ועל ידי צמיד. לא אהיה להם חמור נושא ספרים תמיד. אבחר דרכם ואדע ערכם. אך כאשר לא יכילו רעיוני. אדון לפניהם בקרקע אשפוט למראה עיני. ובהלכה ברורה לא אשא פנים לתורה. כי ה' יתן חכמה בכל הזמנים ובכל הימים. לא ימנע טוב להולכים בתמים. עכ"ל הזהב. כן קיים וכן עשה בכל ספרו זה כבשאר ספריו. כאשר יראה כל המתבונן בדבריו ברוח משפט ואהבת אמת בלא משא פנים ומשפט קדום. אבל לא כן עשו האחרונים ז"ל נושאי כלי הרמב"ם ז"ל. כי בכל דבריהם וטענותיהם הראו את עצמם באמת רק כנושאי כלי הרמב"ם ז"ל. ולא ידעו ולא אבו ללכת רק באורח אשר התוה לפניהם הוא ז"ל בלבד. וכל אורח ומסילה אחרת היו לפניהם דרך עקש וזר. אף אם היא דרך אשר כבשוה מאז מעולם גדולי עולם. וגם הרשו לעצמם לדבר דברים בוטים כמתלהמים נגד רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל. כאילו היה אנוש כערכם. אף כי לא חרשו בעגלתו ולא הטריחו עצמם למצא חידתו. לא עמדו בסודו. ולא יכלו להביט אל קרני הודו. כאשר ביארנו די באר בכמה מקומות בפנים. ויותר מהמה אשר מצאנו יותר נכון לעבור עליהם בשתיקה. יען כי לא ראינו הדברים כדאי לדבר בם. ודי בזה:

סימן ז

הקדמה

שרשי המצות לרבינו הגאון ז"ל וההבדל שביניהם לשרשי הרמב"ם ז"ל.

אם אמנם כי רבינו הגאון ז"ל גם הוא לא ראה חובה לעצמו להאריך בביאור הגדרים או השרשים אשר על פיהם עברו המצות על הפקודים במנין המצות אשר לו. וכשאר גדולי הקדמונים שנה משנתו דרך קצרה. כי גם בעיקר המצות שבמנינו באו דבריו ז"ל בקצור נמרץ מאוד אשר לא נראה דוגמתו בכל שאר ראשונים ז"ל. ופעמים רבות הראנו נפלאות כי מלה אחת או שתים הספיקו לו לבאר לנו עיקר המצוה ענינה וגדרה. כאשר ראינו לדעת במקומות הרבה בפנים. אף כי להאריך בדברים על אודות הגדרים או השרשים הכוללים אשר היו לקנה המדה ולאבן המשקולת בידו לכל מצוה ומצוה מן המצות הבאות בחשבון תרי"ג שלו. ואולם בכל זאת אחר אשר ירדנו אל עמק העיון בדבריו הקצרים והעמוקים. נראה כי עלה בידינו לגלות יסודותיו אשר עליהם בנה אהלי אפדנו. וראינו לדעת כי כדרכו ז"ל על יובל מי הדעת ומעיני חכמה ובינה ישלח שרשיו. כי

מנינו בנוי על יסודות קבועים חזקים. וקימים בל ימוטו. ובירר לו שיטה חדשה לעצמו אשר לא ראינו מי שקדמהו בה מכל אשר היו לפניו. וגם לא שזפתה עין כל הבאים אחריו. ואף אמנם כי בעיקר רוב שרשי הרמב"ם ז"ל מסכים גם הוא ז"ל בשיטתו. בכל זאת גם בהם הבדל רב יש ביניהם בכללות כל שורש ושורש. כי יש אשר לפי שיטתו פרץ הרמב"ם ז"ל גדר השורש והרחיבו יתר על המדה הנאותה לו. וגם יש אשר לפי שיטתו קיצר הרמב"ם את הרחב יתר על מדת משפטו. וע"פ שיטתו הוא מתרחב והולך ומשתרע גם על הענינים אשר הרמב"ם וסייעתו ז"ל הוציאום מכללו בלא משפט כמו שיתבאר לפנינו פה בס"ד. מלבד מה שכבר נתבאר אצלנו בבאור פרטי המצות בפנים בכל מקום הנוגע באחד משרשים אלו. ומקצת משרשי הרמב"ם ז"ל לא שמיע לי' ולא ס"ל לרבינו הגאון ז"ל כלל ולא יתכנו לשיטתו. כמו שיתבאר לפנינו. והנני להעריך פה בפרטות עיקר שרשי הרמב"ם ז"ל כסדרן. ולבאר בכל אחד מהם שיטת רבינו הגאון ז"ל בקצרה כפי האפשר. כי כבר נתבארו הדברים בארוכה בפנים בכל מקום הראוי לזה:

שורשים

שורש א

שאין ראוי למנות המצות שהן מדרבנן.

עיקר יסודו של הרמב"ם בשורש זה הוא מדברי רבי שמלאי דאמר תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני. ומבואר מזה שאין בכלל תרי"ג מצות אלא מצות שבתורה שנאמרו למשה בסיני בלבד. והרמב"ן ז"ל כדי להליץ על הבה"ג ז"ל שמנה גם מצות דרבנן בכלל מנין זה השיב על זה דאין גירסת הבה"ג כך. אלא תרי"ג מצות נצטוו ישראל. כמש"כ בה"ג בתחלת מנין המצות שלו. והלשון הזה יכלול כל מה שנצטוו אפי' מדרבנן עיי"ש בדבריו. אבל כבר הרגישו האחרונים ז"ל שדבריו תמוהים בזה משום שאע"פ שכן הוא לשון הבה"ג במימרא דרבי שמלאי שהביא שם בתחלת מנין המצות שלו. מ"מ בסוף מנין המצות שלו סיים הבה"ג וכתב וז"ל הרי כאן תרי"ג מצות שקבלו ישראל בסיני עיי"ש. ומבואר מזה דגם בגירסתו היה כתוב כן. ואני מוסיף דבנוסחת הבה"ג כת"י רומי מבואר כן כמה פעמים בהקדמת הבה"ג שם. ולשון זה שכתוב בתחלת מנין המצות בה"ג שלפנינו ליתא שם כלל עיי"ש. אלא שכבר כתבתי דנוסחא זו של הבה"ג כת"י לא היתה לפני הרמב"ן ז"ל. אבל גם מנוסחת הבה"ג שלפנינו תמוהים דבריו. אם לא שנאמר דנוסחא אחרת לגמרי היתה לפני הרמב"ן ז"ל כי הרבה נוסחאות שונות היו מדברי הבה"ג כאשר הוכחנו בכמה מקומות בפנים מדברי הראשונים ז"ל. ואמנם מלבד זה כתב הרמב"ן ז"ל עוד שם דאפי' במצות דרבנן שייך לשון זה כיון דעכ"פ רוב המצות

שבמנין תרי"ג הם מן התורה. שכן הוא מנהג חז"ל בתלמוד וגם בתורה ונביאים כן שלא יחושו להוציא דבר אחד מן הכלל וידברו על הרוב עיי"ש בדבריו. ולענ"ד גם דברי הרמב"ם וגם דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים אצלי בזה. דבלא"ה גם בלא שורש זה אם לא נאמר בדעת הבה"ג כסברא זו של הרמב"ן ז"ל יהיו דבריו תמוהים מדברי רבי שמלאי כמו שהשיב עליו הרמב"ם ז"ל. דמיד בלאו הראשון שבמנין הלאוין להבה"ג מנה לאו דלא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה. וכאן יש לתמוה ביותר שהרי הבה"ג גופי' (סוף הלכות גיד הנשה) פסק דהלכה כרבי יהודה (בפרק גיד הנשה ק' ע"ב) דאמר גיד הנשה נוהג בטמאים כבטהורים דמבני יעקב נאסר להם גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם עיי"ש. ולדידי' הו"ל גיד הנשה מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני כמבואר התם ובפרק ארבע מיתות (נ"ט ע"א) עיי"ש. וא"כ כיון דאמר רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני ע"כ צ"ל דאין לאו זה במנין תרי"ג. וא"כ הדבר תמוה בתרתי. חדא דלפ"ז נמצא ע"כ דלדידן דקיי"ל כר"י מנין המצות הוא תרי"ד. דהרי לרבי שמלאי יש תרי"ג מצות מלבד גיד הנשה. והרי הבה"ג גופי' לא מנה אלא תרי"ג עם לאו דגיד הנשה בכלל. ועוד דעכ"פ מבואר דאין לאו דגיד הנשה בכלל תרי"ג. והרי הבה"ג גופי' מנה גם לאו דגה"נ במנין תרי"ג. וע"כ מוכרח שאין לנו בזה אלא כדברי הרמב"ן ז"ל דמאי דאמר רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני לא אמר כן אלא על הרוב. אבל ודאי נכללו במנין זה גם אותן שלא נאמרו בסיני ואין מקום להשגת הרמב"ם ז"ל. וגם דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים שלא הכריח כן מהכרח זה. ומלבד זה יש לתמוה דהרי לפי המבואר בסוגיא דפרק ארבע מיתות שם גם מילה ופריה ורביה לא נאמרו בסיני אלא לבני נח נאמרו. וקרא דביום השמיני ימול למילתי' הוא דנאמר למישרי שבת. וכן מאי דכתיב לך אמור להם שובו לכם לאהליכם לא נאמר אלא כדי להתיר להם אחר שנאסרו דכל דבר שנאסר בענין צריך מנין אחר להתירו עיי"ש. וא"כ ע"כ אפי' לרבנן דר"י דאמרי דגה"נ בסיני נאמר. אכתי מ"מ קשה ממילה ופו"ר דלכ"ע לא נאמרה מצותן בסיני אלא לאברהם אבינו הוא דנאמרה. ומ"מ לכ"ע נמנין במנין תרי"ג. ואפי' לשינויא בתרא בסוגיא דפרק ארבע מיתות שם דמילה נשנית בסיני וכדפירש"י שם בד"ה ואבע"א עיי"ש. מ"מ עכ"פ עדיין ודאי קשה מפו"ר דודאי לא נאמרה למשה בסיני ואעפ"כ נמנית במספר תרי"ג. וע"כ צריכין אנו לסברת הרמב"ן ז"ל גם לכל שאר הראשונים ז"ל אע"פ שפסקו דלא כר"י בגיד הנשה. וא"כ דברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל תמוהים בזה. ועי' מה שביארנו בזה בפנים (עשין ל"ב) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ומ"מ בעיקר שורש זה השיג הרמב"ם ז"ל עוד כמה השגות על הבה"ג בזה. והרמב"ן ז"ל האריך להמליץ ולדון זכות על הבה"ג עיי"ש. ובכל

זאת במסקנתו הכריע מסברא דהעיקר כדעת הרמב"ם ז"ל. וז"ל שם ועכ"ז יותר דברי הרב (הרמב"ם) קרובים לנו ונראים בעינינו שלא ימנו במנין הזה אלא מצות שהן מן התורה בלבד וכו' עכ"ל עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו בפנים (עשין נ"ט ס') עיי"ש וכן מתבאר עוד ממש"כ לעיל (עשין נ"ה) עיי"ש:

שורש ב

שאין ראוי למנות כל מה שלמדים באחת משלש עשרה מדות או מריבוי.

ביסוד שורש זה האריך הרמב"ם ז"ל בבאורו. ולעומתו ערך הרמב"ן ז"ל מערכה גדולה ודחה כל יסודו בשתי ידים. והרשב"ץ ז"ל בזה"ר ואחריו כל האחרונים ז"ל האריכו הרבה להמציא רפואת תעלה לדברי הרמב"ם ז"ל. ועיקר תוכן דבריהם דהרמב"ן ז"ל הבין דברי הרמב"ם כפשטן דכל מה שאינו מפורש בתורה ולא נלמד אלא באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי כל שלא מצינו בפירוש בדברי רז"ל שאמרו שהוא מן התורה אין דינו אלא כשל דבריהם ואינו נמנה במספר תרי"ג ככל מצות של דבריהם. וע"ז התמרמר מאוד הרמב"ן ז"ל והגדיל המדורה עד שכתב כי הוא שורש פורה ראש ולענה ישתכח הדבר ולא יאמר והביא הרבה ראיות לעקור שורש זה עיי"ש. וגם הראב"ד (סופ"ג מהלכות אישות) והרשב"א (בתשו' ח"ב סי' ר"ל) והריב"ש בתשו' (סי' קס"ג) כך הבינו בכוונת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. אבל הרשב"ץ בזה"ר הבין בכוונתו דלדינא גם לשיטתו אין שום חילוק בין המפורש בתורה למה שנדרש משלש עשרה מדות או מריבוי או מהלכה לממ"ס. אלא דמ"מ לענין שתמנה במספר תרי"ג אינו חשוב כדבר המפורש בתורה אלא א"כ מצינו בדברי רז"ל שאמרו שהוא מן התורה עיי"ש בדבריו שהאריך להכריח כן מתוך דברי הרמב"ם ובסוף דבריו כתב וז"ל וכמה שנים עברו ולא נתגלה טעמו של רבינו (הרמב"ם) ז"ל אל הראשונים. ובעניותנו נתגלה לנו מה שלא נתגלה להם עכ"ל עיי"ש. וגם במג"א נשען על דברי הרשב"ץ אלו בכל כחו. ועפ"ז הטיח דברים נגד כבוד הרמב"ן ז"ל עד שהרהיב עוז בנפשו לומר עליו ז"ל שלא הבין דברי הרמב"ם ז"ל עיי"ש. אבל באמת מלבד מה שכבר כתב בתומת ישרים (סי' פ"ג) על דברי הרשב"ץ אלו וז"ל וסברא זו עם שנתפאר בה הרב רשב"ץ וכו' אינה נוחה בעיני כלל וכו' שלפי האמת הא ודאי בדותא היא בדברי הרמב"ם מכמה אנפי וכו' עכ"ל עיי"ש. בלא"ה עיקר יסודו של הרשב"ץ ז"ל תמוה טובא אצלי שכתב שם וז"ל ולמדתי שדעתו היא זאת מלשונו שכתב בזה השורש. הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצא בתלמוד שלמדוהו באחת מן י"ג מדות אם ביארו בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הוא ראוי למנותו שהמקובלים ממנו אמרו שהוא דאורייתא ואם לא יבארו זה ולא ידברו הנה הוא דרבנן

שאין שם כתוב יורה עליו עכ"ל (הרמב"ם) וכו'. וא"כ אינו חולק עליו (על הבה"ג) בזה לענין דינם אלא לענין המנין וכו' עכ"ל הרשב"ץ שם עיי"ש בדבריו. ולענ"ד אדרבה מלשון זה עצמו של הרמב"ם ז"ל ודאי איפכא מוכרח דהעיקר כמו שהבינו הרמב"ן וסייעתו ז"ל בכוונת הרמב"ם ז"ל. דאם איתא כמו שהבין הרשב"ץ דגם להרמב"ם כל מה שדרשו ע"פ הי"ג מדות ושאר דרשות דינם לכל דבר ממש בדברים המפורשים בתורה א"כ איזה טעם יש לחלק גם לענין מנין המצות בין מה שנזכר בדבריהם שהוא מדאורייתא או שהוא גוף תורה או לא. הרי סוף סוף בין כך ובין כך דינם לכל דבר כדאורייתא ממש. ואיזה מעלה יתירה יש במה שאמרו רז"ל בפירוש כן או שסתמו הדבר סתם ולא הזכירו כן בפירוש. אלא ודאי ע"כ מוכרת מזה דלהרמב"ם ז"ל כל כמה שלא מצינו בדבריהם מפורש שהוא אצלם גוף תורה או דאורייתא אין לנו לומר מסתמא אלא דלא נתקבל אצלם מקבלתם שדבר זה הוא כדאורייתא ממש. ולא נפק"ל אלא מדרשתם ולזה אין דינו אלא כשאר מצות של דבריהם. וממילא אינו נמנה ג"כ במנין המצות כשאר מצות של דבריהם. וממה שלא כתב הרמב"ם כן אלא לענין מנין המצות ודאי אין שום סרך ראי' כלל. דהרי כל עיקרו לא מיירי כאן בשרשיו רק לענין מנין המצות בלבד. ולא לענין דינא. אם לא אגב גררא בעלמא במקום הצורך כידוע. וכאן לא הביאו הצורך לזה דמאיליו מובן דחדא באידך תליא וכדכתיבנא:

ומש"כ עוד הרשב"ץ ז"ל שם וז"ל עוד כתב (הרמב"ם) אחר זה אולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת. אין זו סבה. אבל הסבה כי כל מה שיוציא האדם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור והם תרי"ג מצות אפי' היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם עכ"ל עיי"ש. ואמנם ודאי מלשון זה של הרמב"ם ז"ל מבואר כדברי הרשב"ץ. אבל אין בזה חדשות שכבר שלטה בו עינו של הרמב"ן ז"ל כמבואר בדבריו בתחלת שורש זה שכתב שם וז"ל והרב חוזר ומודה שאין הסבה מפני שאינן אמתיות ואם אמתיות הן מה בין המקום שהם מזכירין זה בפירוש או בסתם שאם נאמר כיון שלא נכתב הדבר בתורה אינן בכלל המצות אף המוזכרות מהן בתלמוד לומר בהן דאורייתא הוא מגז"ש או מריבוי אף הן לא נכתבו וכו'. והנה הרב הרמב"ם מערבב דבריו וחזר ונתן טעם אחר וסבה אחרת. והסבה שאמר מפני היות כל מה שיוציא אדם ענפים מן העיקרים אשר נאמרו למשה בסיני וכו' עכ"ל עיי"ש בכל דבריו. ומבואר בהדיא שכבר ראה כל מה שראה הרשב"ץ ז"ל אלא שראה עוד יותר מזה שדברי הרמב"ם ז"ל בזה נראין כמעורבבים וסותרין זא"ז משום דלענין מנין המצות ודאי אין מקום לחלק בין מה שאמרו בתלמוד שהוא מדאורייתא ובין מה

שסתמו ולא אמרו כן בפירוש. אם לא שנחליט לומר דכל מה שלא מצינו כתוב בתורה בפירוש ולא למדוהו אלא באחת המדות שהתורה נדרשת בהן. מסתמא אין דינו אלא כמצוה דרבנן בעלמא וכמשכ"ל. ובזה ממילא נדחו כל הוכחותיו וראיותיו של הרשב"ץ ז"ל שם כמבואר. ובאמת דגם הוכחתו של הרמב"ם ז"ל גופי' בסוף שורש זה שכתב וז"ל והראי' על זה כולו אמרם בגמרא (תמורה ט"ז ע"א) אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים שנשתכחו בימי אבלו של משה ואעפ"כ החזירן עתניאל ב"ק מפלפולו וכו' וכשהיו כך הנשכחות כמה היה הכלל שנשכח ממנו זה המספר. כי גם מן השקר לומר שנשכח ממנו כל מה שנודע. ובלא ספק היו אותם הדינים המוצאים בקו"ח ובזולתם מהמדות אלפים רבים. ואלו כולם היו נודעים בימי משה ונאמר עליהם דקדוקי סופרים. כי כל מה שלא שמעו בסיני בבאור הנה הוא מדברי סופרים. הנה כבר נתבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא ימנה בהן כל מה שילמד בי"ג מדות ואפי' בזמנו עה"ש כ"ש שלא ימנה בהן כל מה שהוציאו באחרית הזמן וכו' עכ"ל עיי"ש. והוכחתו זו הציגו נושאי כליו כראי' נצחת שאין עלי' תשובה נגד הרמב"ן ז"ל המשיגו כאילו אי אפשר שתמצא מענה בפיו כנגדה. אבל באמת דלענ"ד דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים מאוד אצלי. דהדבר מבואר שאין מקום כלל לראי' זו אלא אם כן נאמר שכל דין ודין מדיני התורה נמנה מצוה בפ"ע בחשבון המצות שבתורה. אבל הרי ידוע ומבואר שדיני כל התורה עולים להרבה אלפים. ומנין תרי"ג מצות לא נמנה אלא ע"פ גדרים וגבולים קבועים ידועים. ופרטי הדינים של כל אחת מהמצות המנויות ודקדוקיהן וחלקיהן אינם נמנין בפ"ע. כמו שכבר ביאר הרמב"ם ז"ל גופי' בשרשיו. והשתא א"כ איזו ראי' והוכחה אפשר להביא ממספר אלף ושבע מאות קו"ח וגז"ש ודקדוקי סופרים שנשתכחו והחזירן עתניאל ב"ק. הרי אין ספק דודאי עיקרי המצות לא נשתכחו רק פרטי הלכות ודקדוקים וחלקי מצוה. ואין זה ענין כלל להמספר הכללי של המצות. וזו תמיהא גדולה על הרמב"ם ז"ל. וכנראה הרמב"ן ז"ל לא חשש להשיב על הוכחה זו של הרמב"ם ז"ל מפני שכבר נכללה תשובתו עלי' במש"כ שם וז"ל והסבה שאמר מפני היות כל מה שיוציא אדם ענפים מן העיקרים וכו' ואם הן ענפים מן העיקרים כגון שהיו חלק מהן אפי' היו כתובים בפירוש לא ימנו לעצמן. וראוי הוא לקרותם דבר תורה אלא שלא ימנו בחשבון תרי"ג וכו' עכ"ל עיי"ש. ובדבריו אלו כבר נדחה גם עיקר יסודו של הרמב"ם ז"ל מההיא דעתניאל ב"ק:

וכבר דחה ראי' זו גם הר"ד הבבלי ז"ל הובאו דבריו בספר מעשה נסים להר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (סי' א') שכתב וז"ל וכן מאמר (של הרמב"ם) ז"ל בשורש השני וכו'

ואף כי הוא לא ירחיק כי י"ג מדות הלכה למשה מסיני ושאר היוצא מדרכיהם הלכה למשה מסיני וכו'. וראוי אז כי כל מצוה אשר נלמדה באחת מן המדות והיתה גוף מצוה נמנה אותה מפני שנאמרה למשה בסיני. אך אם היתה חלק מצוה אין ראוי למנותה וכו'. וכן הענין במאמרם אלף ושבע מאות קו"ח וגז"ש נשתכחו בימי אבלו של משה וכו'. לא היה ענינם מצות פרטיות לאשר יאמר עליהם (הרמב"ם) אם היו כזה הנשכחות כמה היו כולם. ואם נמנה כל דבר הנלמד בי"ג מדות יגיע המנין לאלפים רבים. כי תולדותיהם אמנם המה ענפי מצות. כי מצוה אחת תכלול ענפים רבים. אמנם כאשר נמצאם כי המה המציאו גוף מצוה באחת מי"ג מדות ראוי למנותה מפני שנאמרה לו למשה בסיני וכו' עכ"ל עיי"ש. והר"א מיימון ז"ל שם בתשובתו עבר על זה בשתיקה ולא השיב כלום עיי"ש. ובלתי ספק שתיקתו בזה כהודאה היא. כי זו היא באמת תמיהא עצומה על הרמב"ם ז"ל שאין עליה תשובה. ומדברי הר"ד הבבלי ז"ל אלו מבואר ג"כ כי כבר הבין גם הוא בכוונת הרמב"ם ז"ל שם כמש"כ הרשב"ץ ז"ל דודאי גם להרמב"ם ז"ל כל מה שדרשו מי"ג מדות ושאר דרשות דינם כדאורייתא ממש אלא שאין נמנין במספר תרי"ג מצות. וא"כ מה שחשב הרשב"ץ לדבר חדש שלא נתגלה לכל הראשונים ז"ל. באמת כבר היה לעולמים. אלא דמ"מ השיג על הרמב"ם משום דהא גופא קשיא דכיון שדינם הוא ממש כדאורייתא אמאי לא יהיו נמנין ג"כ במספר תרי"ג ככל שאר המצות דאורייתא. ומאיזה טעם יש לחלק בין אותן שנזכר בפירוש בדברי רז"ל דמדאורייתא הן לאותן שנאמרו בסתם כיון דבעיקר הדבר אלו ואלו דין אחד ותורה אחת להן:

האומנם כבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל ובראשם הר"א אליגרי בל"ש וביותר ביאור מהר"י בכר"ד בד"א (קונטרס שמיני) שכדי לתרץ תמיהא זו נטו מדרך הרשב"ץ ז"ל לצד אחר והעלו בשיטת הרמב"ם ז"ל דגם לעיקר דינא אין מדרגת דבר הנדרש מי"ג מדות ושאר דרשות כדבר המפורש בתורה אע"פ ששניהם ודאי דאורייתא נינהו. דכל המדות שהתורה נדרשת בהן נמסרו למשה מסיני. דמ"מ כיון שלא נכתב בפירוש בתורה מתבאר מזה שאין מדרגתו כמדרגת הדברים המפורשים בתורה ואין דיניהם שוה. אם לא מצינו מבואר בדברי רז"ל שהוא דאורייתא או שהוא גוף תורה. דאז אית לן למימר דודאי נמסר להם בקבלה פרטית דדבר זה הוא במדרגה אחת ממש עם הדברים המפורשים בתורה. ולא משום דרשתם שדרשו מהמדות שהתורה נדרשת בהן דמסתמא ודאי אין מדרגת הדרשות כמדרגת המפורש בתורה ואינם אלא במדרגת ענפים לעיקרים. ולזה אינם נמנין במנין תרי"ג עיי"ש בדבריהם שהאריכו בזה הרבה. אלא דודאי אין כל זה מספיק כלל ולא סרה בזה השגת הרמב"ן והר"ד הבבלי ז"ל. דמלבד דעיקר דבר זה לחלק

בכך אין לו שום שורש ומקור כלל. דמההיא דתמורה שם כבר נתבאר דלא מוכח מידי. וגם מה שהביא הרמב"ם ז"ל משם שנקראו דקדוקי סופרים. הוא תמוה. דאדרבה ממה שאמרו שם אלף ושבע מאות קו"ח וגז"ש ודקדוקי סופרים וכו' מבואר דקו"ח וגז"ש לחוד ודקדוקי סופרים לחוד. ובפרט לפירש"י שם על דקדוקי סופרים ודאי אין משם בלא"ה שום סמך ורמז לזה כלל עיי"ש. בלא"ה אכתי עיקר התמיהא לא זזה עפ"ז ממקומה כלל. דאכתי כיון דמ"מ גם כל מה שדרשו מכל המדות שהתורה נדרשת בהן מדאורייתא נינהו ונמסרו למשה בסיני. תהיה מדרגתן איזו שתהיה. אמאי לא ימנו במנין המצות עם כל שאר המצות שנצטוינו מפי הגבורה ע"י משה בסיני. ובמימרא דרבי שמלאי. ובשאר דוכתי שנזכר מנין תרי"ג מצות. לא אמרו תרי"ג מצות כתובים בתורה. אלא תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני. או נאמרו לו למשה. סתם או נצטוו ישראל. כפי הגירסא שהביא הרמב"ן ז"ל מדברי הבה"ג כמשכ"ל. ובכל לשונות אלו כל מה שקבל משה בסיני הוא בכלל ואין שום חילוק בדבר כלל. ודברי הרמב"ן והר"ד הבבלי ז"ל בזה הם כראי מוצק: **אלא** דכל זה הוא רק לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל בלבד. אבל רבינו הגאון ז"ל אע"פ שגם הוא נטה בעיקר שורש זה מדרכן של הבה"ג וסייעתו ז"ל. וסבירא ליה גם כן בעיקר הדבר כדעת הרמב"ם ז"ל מכל מקום אין דרך הרמב"ם ז"ל דרכו ואין שום חילוק אצלו בין מה שאמרו רבותינו ז"ל בפירוש דמדאורייתא הוא או שהוא גוף תורה. או שדרשוהו סתם באחת מכל המדות שהתורה נדרשת בהן. אלא בכל ענין כל שלא נתפרשה המצוה בכתוב ולא נפק"ל אלא ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן מאחת מן המצות שכבר נמנית במספר תרי"ג אינה נמנית שוב בפ"ע לפי שיטתו. משום דגם בסיני לא נאמרה מצוה כזו בפרט בפ"ע. אלא המדה שעל פיה היא נדרשת הוא שקבלוה בסיני. והו"ל בכלל אותה המצוה שממנה היא נלמדת. וכיון שאותה המצוה כבר היא בכלל מספר תרי"ג כוללת גם זו שלמדוה ממנה ע"פ המדות שנמסרו בסיני. ואין למנותה בחשבון המצות בפ"ע. ולא אמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני אלא מצות כמשמען. דהיינו שנאמרו בפרטות המצות עצמן בלשונן. וממילא מבואר דאפי' לא נאמרה המצוה בפירוש בתורה ולא נפקא אלא מדרשא דקרא. כל שלא נסמכה למצוה אחרת הנמנית במספר תרי"ג. אלא הוא קרא באנפי נפשי'. ודאי שגם מצוה כזו נמנית בחשבון המצות בפ"ע. דדרשתם הו"ל ממש כמפורש בקרא לענין זה. וקרא זה שלמדוה ממנו היא המצוה המסורה בסיני בפ"ע. אבל כל שלא נאמרה בפ"ע אלא שנסמכה למצוה אחרת ע"פ אחת המדות שהתורה נדרשת בהן. גם בחשבון המצות אינה נמנית בפ"ע. ומטעם זה לא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין שלו אזהרת הערל בתרומה שמנאוה הרמב"ם וסייעתו ז"ל.

משום שלא למדוה אלא בגז"ש מפסח. כמבואר ביבמות (ר"פ הערל) עיי"ש. והרמב"ם לפום שיטתו הוצרך לבאר (בסה"מ לאוין קל"ה) שנמנית משום שאמרו בתלמוד (בפרק הערל ע"ב ע"א) שאסור מן התורה עיי"ש ובמש"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' נ"ג) והיינו כשיטתם דכל מה שאמרו רז"ל בפירוש שהוא דאורייתא נמנה הוא בחשבון המצות בפ"ע אע"פ שלא נלמד אלא ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן. אבל גם לפי שיטתם דבריהם תמוהים. דבאמת שם בההיא סוגיא לא נתבאר כלל שאיסורו הוא מן התורה. ומה שהוסיף במג"א שם ביאור בזה ונמשכו אחריו גם שאר אחרונים כדרכם. דמדאמרינן התם דבר תורה משוך אוכל בתרומה ומדבריהם גזרו עליו מפני שנראה כערל עיי"ש. נראה מזה שהערל עצמו מדאורייתא אסור בתרומה דאל"כ הו"ל גזירה לגזירה עיי"ש בדבריהם. הוא תמוה. דלא מיבעיא לדעת הרשב"ץ בשיטת הרמב"ם ז"ל דכל הנדרש באחת המדות שהתורה נדרשת בהן דינו כדאורייתא ממש לכל דבר כמפורש בתורה חוץ מלענין מנין המצות אם לא ביארו רז"ל בפירוש שהוא דאורייתא דלפ"ז ודאי אין שום הכרח ומשמעות מזה כלל. שהרי לא אמרו שם אלא דדבר תורה המשוך אוכל בתרומה וזה ודאי כמפורש היתר שלו בתורה כיון שלא מצינו בו שום איסור כלל לא בפירוש ולא בשום דרשא ורמז כלל. אבל הערל אע"פ שאין איסורו בתרומה מפורש בתורה הרי למדנוהו בגז"ש מפסח דהו"ל כאיסור דאורייתא ממש. וממילא מבואר דשפיר אסרו המשוך אטו ערל ולא שייכא בזה גזירה לגזירה דאין זו גזירה. אלא דינו כדאורייתא ממש לכל דבר ולענין מנין המצות ודאי אין שום רמז למנותו בפ"ע לפום שיטת הרמב"ם ז"ל. ואפי' לפי דעת האחרונים ז"ל בשיטתו דכל הנלמד ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן לא חמיר גם לענין דינא כדברים המפורשים בתורה. מ"מ הרי עכ"פ אינו גזירה בעלמא מדבריהם שיהא שייך בו גזירה לגזירה אלא הוא דבר שנמסר למשה בסיני ואיסורו איסור גמור מדינא. ושפיר אסרו המשוך אע"פ שמותר מן התורה מטעם שנראה כערל. ומש"כ במג"א ושאר אחרונים ז"ל שם דלהרמב"ם ז"ל כל כיו"ב הוא מותר מן התורה אין לו שום ביאור כלל בשום צד. אם לא דנימא דלשיטת הרמב"ם ז"ל מסתמא כל מה שלמדו באחת מכל המדות שהתורה נדרשת בהן אין דינו אלא ממש ככל האיסורין דרבנן שמותרין מדאורייתא לגמרי וקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכדעת הרמב"ן ז"ל בשיטת הרמב"ם ז"ל. ובאמת כבר השיג הרמב"ן ז"ל בשורש זה על הרמב"ם גם בזה שלשיטתו לא היה לו למנות אזהרת הערל בתרומה. והיא השגה נצחת לעיקר שיטת הרמב"ם ז"ל בשורש זה. ומלבד זה יש לתמוה בזה דהרי הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (הלכות תרומות פ"ז ה"י) חזר בו ממש"כ בסה"מ שם ופסק להלכה דהמשוך מותר באכילת תרומה עיי"ש.

וטעמו מבואר בביאורי מהר"י קורקוס ז"ל ובכ"מ שם דס"ל כגירסת הספרים דאתותב ר"ה במסקנא עיי"ש. וא"כ למסקנא באמת לא גזרינן משוך אטו ערל לענין איסור אכילת תרומה. וא"כ ודאי אית לן למימר דלמסקנא לא עדיפא גז"ש זו מכל שאר גז"ש סתם שלא אמרו עלי' שהיא מדאורייתא כיון דכל סמיכתו של הרמב"ם ז"ל למנותה בפ"ע במנין המצות אינה אלא ממילתא דר"ה דאמר דמשוך אסור בתרומה משום שנראה כערל. וכמו שביארו האחרונים ז"ל שהבאתי. והשתא כיון דמסקינן לרב הונא בתיובתא נתרועע היסוד ונפל הבנין. ואית לן למימר דבאמת מהאי טעמא הוא דלא גזרינן משוך אטו ערל לענין תרומה כדגזרינן בי' לענין חיוב מילה עצמה וצריך שימול משום שנראה כערל כדאמרינן התם. וכדפסק הרמב"ם ז"ל גופי' שם. וא"כ עכ"פ למסקנא אין למנות אזהרת ערל בתרומה במנין המצות. והרי גם בחבורו הגדול מנה הרמב"ם ז"ל אזהרה זו במנין הלאוין. וכמבואר גם שם גופא בריש הלכות תרומות עיי"ש. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים בזה ולא הועילו האחרונים ז"ל כלום. אבל כל זה לשיטת הרמב"ם ז"ל. אמנם רבינו הגאון ז"ל לפי שיטתו באמת לא מנה אזהרה זו. והוא מוכרח לשיטתו. הן אמת כי גם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו אזהרה זו. אע"ג דאינהו לא קיימי לא בשיטת רבינו הגאון ז"ל ולא בשיטת הרמב"ם ז"ל. וזה ודאי צ"ע ואכמ"ל בזה. ועכ"פ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו הוכרח שלא למנותה:

ומהאי טעמא ג"כ לא מנה אזהרה דמועל בהקדש משום דס"ל דלא נפקא אלא מגז"ש דחטא חטא מתרומה כגירסא דידן במכות (ריש פרק בתרא) ובכריתות (ריש פ"ק) עיי"ש. וכדעת רוב הראשוני' ז"ל וכמו שביארנו בפני' (לאוין קפ"ב) עיי"ש. ומהאי טעמא ג"כ לא מנה במנין העשין טומאת זבה קטנה שראוי לפי שיטתו למנותה. וכמו שנתבאר אצלנו בפנים (עשין קפ"א) עיי"ש היטב. ומהאי טעמא ג"כ לא מנה שלשה לאוין דחמותו ואם חמותו ואם חמיו במנין הלאוין משום שלא למדנו אזהרתן אלא מגז"ש. וכמו שביארנו שיטתו בזה בפנים במנין העונשין (מ"ח מ"ט נ') עיי"ש ואע"ג דגם הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנו שלשה לאוין הללו. וכבר עמדו בזה האחרונים ז"ל. אבל מה שתירצו בזה להרמב"ם וסייעתו לא יתכן אליבא דרבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו שם עיי"ש. אבל טעמו משום דלשיטתו אזיל דכל כיו"ב בכל ענין אינו נמנה במנין המצות בפ"ע. אע"ג דודאי מבואר בכמה דוכתי דחמותו ואם חמותו ואם חמיו עריות דאורייתא נינהו לכל דבר ככל העריות המפורשות בתורה. ולשיטת הרמב"ם ז"ל ראוי למנותן בחשבון המצות בפ"ע. מ"מ לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין שום חילוק בזה מטעם שנתבאר. וכן לאו דמעילה וטומאת זבה קטנה מבואר בכל דוכתי דמדאורייתא ממש נינהו ואעפ"כ אין נמנין בפ"ע

לשיטתו ומהאי טעמא ניחא לשיטתו מה שהשיג הרמב"ן ז"ל (בשורש זה) על הרמב"ם ז"ל שמנה לאו דלא תאפה חמץ חלקם לאזהרה שלא לאפות שיירי מנחות חמץ אע"ג דלא מיפרשא אזהרה זו בקרא אלא דרשוה מריבוי הכתוב כמבואר במנחות (פרק כל המנחות באות מצה נ"ה ע"ב) דהך קרא לא אייתר דאיצטריך לגופי'. אלא מדכתיב לא תאפה חמץ חלקם ולא כתיב חלקם לא תאפה חמץ מרבינן נמי שיריים עיי"ש. ומה שהאריכו שם האחרונים ליישב דעת הרמב"ם ז"ל בזה. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שבאמת לא מנה לאו זה דאזהרת שיירי מנחה. וכבר נתבארו אצלנו דברי רבינו הגאון ז"ל בזה בפנים (לאוין ר"ה) עיי"ש היטב. וכן מה שהשיג הרמב"ן ז"ל כאן על הרמב"ם ז"ל לפי שיטתו במה שמנה (לאוין קצ"ו) אזהרת עינוי דיוה"כ אע"ג דלא נפקא אלא בגז"ש עיי"ש ובאחרונים שם. אבל רבינו הגאון ז"ל גם בזה אזיל לשיטתו שלא מנה לאו זה. אע"ג דודאי מבואר דאזהרת עינוי מדאורייתא ממש היא. שהרי מנאה תנא דמתניתין (ר"פ בתרא דמכות י"ג ע"א) בכלל הלוקין עיי"ש. וכן לא מנה רבינו הגאון ז"ל ג"כ אזהרת שוחט קדשים בחוץ שמנאה הרמב"ם ז"ל (לאוין צ'). והיינו גם כן משום דבשחוטי חוץ ליכא אזהרה מפורשת בקרא ולא נפק"ל אזהרתו אלא בגז"ש או בהיקישא מאזהרת מעלה בחוץ כמבואר בזבחים (ר"פ השוחט והמעלה ק"ו ע"ב) עיי"ש. ולזה לא מנה אלא אזהרת לאו דמעלה בחוץ בלבד. כמו שביארנו בפנים (לאוין ר"ז) עיי"ש. אע"ג דגם אזהרת שוחט בחוץ מבואר במתניתין דמכות שם דמדאורייתא היא כמעלה עיי"ש ובכמה דוכתי מיהו בהנך שני לאוין בלא"ה ניחא לפום שיטתו שלא מנאן כמו שנתבאר אצלנו בפנים (עשין נ"ה ק"ה) עיי"ש וגם בשאר דוכתי. ואכמ"ל בזה. ובעיקר שורש זה כבר נתבאר אצלנו בפנים בכמה מקומות. ובפרט במנין העונשין (נ"ב נ"ג נ"ח נ"ט) עיי"ש היטב. ובמנין העשין (קפ"א קפ"ב) עיי"ש. ועכ"פ נתבאר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל בשורש זה כל מצוה שלא נאמרה בסיני בפ"ע אלא נספחה למצוה אחרת ע"י אחת המדות שהתורה נדרשת בהן. גם בחשבון המצות אינה נמנית בפ"ע. אלא נכללת בכלל אותה המצוה שנספחה אליה בסיני ולמדה ממנה. אבל כל מצוה שנאמרה בסיני בפ"ע אע"פ שאינה מפורשת בכתוב ולא נפקא אלא מדרשא. כמו ההיא דמרבינן בפ"ק דיבמות (ו' ע"ב) ובפ"ד דסנהדרין (ל"ה ע"ב) מדכתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת שאין מיתות ב"ד דוחין שבת. אע"ג דפשטי' דההוא קרא לא מיירי כלל בהכי. אלא גמרינן לה בג"ש דמושבות מושבות. מ"מ כיון דעכ"פ ע"פ גז"ש זו מיתוקם קרא מיוחד בפ"ע לאזהרה זו. ולפום ההיא דרשא כתיבא אזהרה זו כמצוה מיוחדת בפ"ע בתורה. נמנית ג"כ בחשבון תרי"ג מצות כמצוה המפורשת בכתוב. דכל הנלמד באחת המדות שהתורה נדרשת בהן הו"ל

כמפורש בתורה בכל ענין. בין כשאמרו רז"ל בפירוש שהוא מדאורייתא בין בסתם ועפ"ז אין מקום כלל לכל מה שתמה הרמב"ן ז"ל על שורש זה. וכל תלונותיו אין להם מקום רק לשיטת הרמב"ם ז"ל בשורש זה. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין שום גמגום כלל כמבואר. אע"פ שלשיטתו נתרחב גדר שורש זה הרבה יותר ממה שגדרו הרמב"ם ז"ל:

שורש ג

שאין ראוי למנות מצות שאין נוהגות לדורות.

בשורש זה אין שום מחלוקת בין הראשונים ז"ל כלל. אלא שהרמב"ם ז"ל כאן חשדו להבה"ג ז"ל במה שאין בו. שקצת מן המצות שמנאן הבה"ג חשבן הרמב"ם ז"ל למצות שאין נוהגות לדורות. אבל כבר השיב הרמב"ן ז"ל תשובות מספיקות לנקות את הבה"ג מאשמה זו. והראה לדעת שכל אלו הן מצות הנוהגות לדורות לדעת הבה"ג ז"ל עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וכבר ביארנו בזה בפנים (לאוין קע"ד רי"ב רי"ג רי"ד) ובמנין העונשין (ס"ח) ובמנין הפרשיות (מ"ט נ' נ"ז ס') בארוכה כוונתו שם במצות אלו שנראין לכאורה כמצות שאין נוהגות לדורות מה שאינו כן באמת עיי"ש היטב בכל מש"כ שם. וכן כתב רבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר שלישי) וז"ל כבר קבלו בני ישראל קבלה גמורה שמצות התורה אמרו להם הנביאים שלא יבוטלו וכו' במאמר מפורש יסתלק ממנו כל מחשב וכל סברא וכו' שרוב המצות כתיב בהן לדורותיכם. ועוד מה שאמרה תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב עכ"ל עיי"ש. והראי' השנית היא עצמה הראי' שהביאה הרמב"ם ז"ל כאן בשורש זה. והוסיף בה ביאור וז"ל וקראה מורשה קהלת יעקב ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה לנו מורשה. שאמנם יקרא לנו מורשה מה שיתמיד לדורות וכו' עכ"ל עיי"ש וזו היא דעתו גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד. אע"פ שטעו קצת במש"כ שם (בדבור זכור) וז"ל פסוחה במוף בסף ובמשקופות ובחגרון חלף יצאתם ותדרכון. ולעתיד כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון עכ"ל עיי"ש. והוכיחו מזה שהוא מונה מצות שאין נוהגות לדורות. אבל זהו בורכא. כי הדבר ידוע דאפי' אם היו סף ומשקוף ומתנים חגורים ואכילה בחפזון נוהגים לדורות לא יתכן למנותם מצות בפ"ע במנין המצות. שכל אלו אינם אלא דקדוקי ודיני המצוה של עשיית ואכילת הפסח דלכ"ע אינם נמנין בפ"ע. כמו שאין זריקת הדם והקטרת האימורין נמנות בפ"ע אע"פ שהן מצות הנוהגות לדורות. מהאי טעמא דאין אלו אלא דיני ודקדוקי המצוה שבענין זה צוה הכתוב מצות עשיית הפסח. אבל כוונת רבינו הגאון ז"ל שם היא אדרבה איפכא שבא להוציא דינים אלו מכלל המצוה של עשיית הפסח ואכילתו הנוהגת לדורות וכמו שסיים בהדיא וכתב ולעתיד כי לא בחפזון תצאו וכו'. כלומר דבפסח מצרים נחפזו

ללכת ולא היתה השעה מספקת לבנות מזבח והיו להם הסף והמשקוף במקום מזבח. וכן היו מתניהם חגורים להורות על החפזון. אבל לעתיד אינם נוהגין. ודרך אגב הודיענו דבפסח דורות אין נוהגים כל הדינים שנהגו בפסח מצרים. ונקט רק קצתם ולא דקדק למינקט כולם. משום שאין נפק"מ בזה לענין מנין המצות כדכתיבנא. וזה פשוט. ועי' מה שביארנו עוד במה שנוגע לשורש זה בפנים (עשין ט"ו) ובסוף הפרשיות עיי"ש:

וראיתי להעיר כאן על מש"כ הרמב"ם ז"ל כאן בהשגתו על הבה"ג שמנה קצת מצות שלפי דעתו אין נוהגות לדורות וז"ל ובעבור השורש הזה אין ראוי למנות ברכות וקללות וכו' ולא הצווי שצונו שנקריב כל בהמה שנרצה לאכול ממנה שלמים כי זה צווי לפי שעה לבד וכו' עכ"ל עיי"ש. והרמב"ן ז"ל עבר על זה בשתיקה. וזה משום דבאמת בה"ג שלפנינו לא נמנית מצוה זו. אבל מלשון הרמב"ם משמע דמצוה זו היתה בנוסחת הבה"ג שלפניו במנין העשין. וכן נראה ודאי גם מאזהרות אתה הנחלת והר"א הזקן ז"ל שהם מההולכים בעקבות הבה"ג ומנו בשר תאוה. ובודאי ראו כן במנין העשין של הבה"ג. ולפי שהי' כתוב בה"ג בשר תאוה סתם. הבין הרמב"ם ז"ל בכוונתו שבא למנות המצוה שכשנרצה לאכול בשר תאוה מצוה להקדישה לשלמים ולזרוק דמה ולהקטיר אימורי' כדין שלמים ולא לאכלה חולין. וזו ודאי מצוה שאינה נוהגת לדורות כמבואר בספרי (פ' ראה) ובחולין (פ"ק י"ז ע"א) ושאר דוכתי. ולא היתה נוהגת אלא כשהיו ישראל במדבר. אבל מלשון אזהרות אתה הנחלת והר"א הזקן ז"ל מבואר בהדיא דלא זו היא כוונת מצוה זו דבשר תאוה. וכן מתבאר בהדיא גם מלשון רבינו הגאון ז"ל במצוה זו שמנאה ג"כ (עשין צ"ה). וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תחמוד) עיי"ש. וכבר ביארנו כוונתו שם במקומו דאין זו מצוה שאינה נוהגת לדורות עיי"ש:

שורש ד

שאין ראוי למנות הצויים הכוללים התורה כולה

יסוד שורש זה וטעמו ביאר הרמב"ם ז"ל כאן. וז"ל הנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות אינן בדבר מיוחד אבל יכללו המצות כולם. כאילו יאמר עשה כל מה שצויתיך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתיך ממנו. או לא תעבור דבר ממה שצויתיך בו. ואין פנים למנות הצווי ההוא מצוה בפ"ע. שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות עשה. ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות ל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ויש לתמוה טובא לכאורה דמאחר שהשריש הרמב"ם ז"ל גופי' לקמן (שורש תשיעי) שאין ראוי למנות הלאוין והעשין שבתורה אלא הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם. ולזה אם באו בתורה על דבר אחד לאוין הרבה או עשין רבות כיון שאין בכל אחד מהן ענין נוסף אלא כולם

מזהירים או שמצווים על דבר זה עצמו אין כולם נמנים אלא במצוה אחת כמו שביאר שם בארוכה עיי"ש. א"כ שורש זה שלפנינו הוא למותר לגמרי. דמה לי כולל כל התורה לכולל רק אחת מן האזהרות או המצוות שבתורה. הא כיון דסוף סוף אין כאן ענין נוסף חדש שלא שמענו. אלא מזהיר או שמצוה על דבר שכבר הוזהרנו ממנו או שנצטוינו עליו בלאו או בעשה אחר שבתורה. ודאי שוב לא יתכן למנותו עוד משום שאין למנות מספר הלאוין והעשין אלא הדבר המוזהר ממנו והמצווה בו. והדבר הזה בעצמו כבר נמנה מן לאו או עשה אחר שבתורה. ולכאורה יש מקום לומר בזה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל. דכל דבר שיש בו מצוה כללית ופרטית דרכו למנות שתיהן יחד במנין המצות. וכגון אזהרת את זכר לא תשכב שכוללת כל הזכרים כולן. ומלבד זה הזהיר הכתוב ג"כ על משכב האב ומשכב אחי האב כדכתיב ערות אביך לא תגלה ערות אחי אביך לא תגלה. אע"פ שכבר הם בכלל אזהרת משכב זכור הכללית. מ"מ מנה הרמב"ם ז"ל כל שלשה לאוין אלו יחד במנין הלאוין. כמבואר במנין המצות שלו (לאוין ש"נ שנ"א שנ"ב) עיי"ש. וכן בעשין כיו"ב כגון עשה דואהבת לרעך כמוך שכוללת כל שהוא בכלל רעך. וכתיב ג"כ עשה פרטית בגר צדק ואהבתם את הגר. אע"פ שכבר הוא בכלל העשה הכללית דואהבת לרעך מ"מ מנה הרמב"ם ז"ל שתיהן (עשין ר"ו ר"ז) עיי"ש. וכן בכל כיו"ב. א"כ גם כאן אע"ג דודאי בשני לאוין פרטים או עשין אין נמנין אלא במצוה אחת. כמו שהשריש (בשורש תשיעי) שאין ראוי למנות מספר הלאוין והעשין שבתורה אלא הדבר שמוזהרין עליו והמצוה שנצטוינו בה. מ"מ היינו כששניהם מזהירין על דבר אחד ממש. אבל כשהאחד הוא כללי והשני הוא פרטי היה ראוי למנות שניהם. אלא דכל שהאחד הכללי הוא כולל כל התורה ואינו מזהיר על מעשה מיוחד אין למנותו. וזה שבא הרמב"ם ז"ל כאן להשריש בשורש זה שלפנינו. אמנם זה ליתא ולא יתכן כלל. דהדבר מבואר דדוקא כשהכללי והפרטי הן משני שמות. כמו משכב זכור ומשכב אב ואחי האב. אהבת ישראל ואהבת גר. וכן כל כיו"ב. הוא שנמנין שניהם לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל כל שהכללי והפרטי הם משם אחד ממש ודאי גם לשיטתם אין שניהם נמנין. ודינם כלאוין כפולים או עשין כפולות שע"פ שורש תשיעי אין למנות אלא הדבר המוזהר עליו או המצווה בו בלבד. וכמו שנתבאר אצלנו בפנים (עשין מ"ה) עיי"ש. ולקמן בסמוך (שורש י"ג) עיי"ש. וא"כ עכ"פ שורש זה הוא אך למותר. כי כבר הוא נכלל בשורש תשיעי. והיינו הך:

איברא דאכתי אפשר לכאורה לומר דאיצטריך שורש זה משום דבמצוה שיש בה אזהרה כללית ואזהרה פרטית אינה נמנית אלא האזהרה הכללית בלבד ולא הפרטית. כששתיהן

משם אחד הן. וכמו שביארנו שם גם לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל עיי"ש. וא"כ עכ"פ אם באנו לדון כאן מצד שורש תשיעי היה ראוי למנות אותה האזהרה הכללית. אע"פ שכוללת כל התורה. אלא ששוב לא ימנו האזהרות הפרטיות שנכללו בכלל אזהרה זו הכללית. וא"כ ע"כ אנו צריכין לשורש זה שלפנינו שאזהרה כזו הכוללת כל התורה אין למנותה כלל. ואין למנות אלא האזהרות הפרטיות שבכללה. אבל באמת גם זה לא יתכן כלל. כמבואר בכל דברי הרמב"ם ז"ל כאן בשורש זה שלא בא להשריש אלא שלא למנות גם הצוויים הכוללים כל התורה בפ"ע. מלבד מה שנמנו הצוויים הפרטים כל אחד בפ"ע. והשיג על הבה"ג שמנה במנין העשין (לפי נוסחת הבה"ג שלפניו) קדושים תהיו. והוא ציווי לקיים כל התורה. כאילו יאמר תהיה קדוש בעשותך כל מה שצויתיך ונזהר מכל מה שהזהרתיך ממנו עיי"ש בדבריו. והרי הבה"ג מנה גם הצוויין הפרטים שבתורה הלאוין והעשין מלבד מה שמנה העשה דקדושים תהיו. וא"כ לא הוצרך הרמב"ם ז"ל להשריש שורש מיוחד בפ"ע לזה. שהרי בלא"ה לא יתכן למנות צוויין כאלו מצד שורש תשיעי וכמש"כ. וגם לא יתכן כלל למנות צווי הכולל כל התורה כולה בלבד ולא למנות הצוויין הפרטים. דמהיכן נדע הצוויין שנצטוינו עליהן והמעשה אשר עלינו לעשות. והרי על זה נוסד עיקר המנין לדעת מספר כל המצות שנתחייבנו לעשותן ושנזהרנו להמנע מעשייתן. ומצווי הכולל כל התורה כולה כעשה דקדושים תהיו לבד לא נדע מאומה. וגם לא שייך בזה מספר ומנין כלל. כי רק מצוה אחת היא ולא יותר. אע"פ שהיא כפולה בתורה הרבה פעמים. כידוע ע"פ שורש תשיעי. וממילא מובן שאם באנו למנות חשבון המצות עלינו למנות הצוויין הפרטים. ולא בא הרמב"ם ז"ל כאן רק להשריש שלא למנות בחשבון המצות גם הצוויין הכוללים כל התורה. וא"כ הדבר תמוה מאוד לכאורה דלמה הוצרך לשורש זה כלל הרי זה נכלל כבר בשורש תשיעי כדכתיבנא:

ואמנם נראה בזה דהרמב"ם ז"ל לשיטתי' אזיל שהשריש (שורש ששי) שהמצוה שיש בה עשה ול"ת ראוי למנות עשה שבה במנין העשין וגם הלאו שבה במנין הלאוין עיי"ש. ועפ"ז לאו או עשה שכוללים כל התורה. כיון שמוסיפים אזהרת לאו על כל התורה הרי יש בכלל זה גם הוספת לאו על כל העשין שבתורה וכן עשה שכוללת כל התורה מוספת עשה גם על כל הלאוין שבתורה. וא"כ אם לא שהשריש שורש זה שלפנינו ודאי היה ראוי למנותן. ואין זה שייך כלל לשורש תשיעי שאינו אלא בלאוין כפולין ובעשין כפולות שבתורה בלבד. שלא למנות כל לאו ולאו וכן כל עשה ועשה בפ"ע. משום שנאמרו ונשנו במצוה אחת. אבל עשה ול"ת שבמצוה אחת הרי נמנה כל אחד בפ"ע כמש"כ בשורש ששי. וא"כ לאו הכולל כל התורה היה ראוי למנותו מצד שמוסיף לאו על העשין. ועשה

כזו מצד שמוספת עשה על הלאוין. ולזה הוא שהשריש הרמב"ם ז"ל כאן שעשין ולאוין כאלו אין למנותן משו' שלא יצו' לעשו' מעש' מיוח' שיהי' מ"ע ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהי' מצות ל"ת. וכבר ראיתי להרמב"ן ז"ל כאן שכתב לתרץ דברי הבה"ג ז"ל שמנה במנין הלאוין לא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם וגו' (דברים כ"ח י"ד) וזהו לאו שכולל כל התורה כולה. ולזה כתב שם וז"ל דעת בעל ההלכות בלאו דלא תסור מכל הדברים וגו' הוא שיהיה לאו בכל מצות התורה וימנה אותו מפני חומרו בהן שמוסיף לאו במצות העשה בכללן וכו' עיי"ש. ודבריו מבוארים ע"פ מה שביארנו משום דגם הבה"ג ז"ל ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל (בשורש ששי) למנות עשה ול"ת שבמצוה אחת כל אחד בפ"ע. אלא שדברי הרמב"ן ז"ל צ"ע טובא אצלי. דהרי לפ"ז כל שורש זה כולו נסתר לגמרי. ואין לו מקום כלל. דהא כל לאו הכולל כל התורה כן הוא שמוסיף לאו על כל העשין שבתורה. וכן כל עשה שכוללת כל התורה מוספת מצות עשה על כל הלאוין שבתורה. ואמאי לא כתב כן הרמב"ן ז"ל אלא בלאו זה דלא תסור מכל הדברים בלבד. דמבואר דבעיקר שורש זה גם הוא ז"ל לא פליג על הרמב"ם ז"ל. וגם הבה"ג ס"ל שורש זה בשאר לאוין ועשין כיו"ב. ומהאי טעמא טרח לתרץ דעת הבה"ג בעשה דקדושים תהיו ועשה דוהתקדשתם והייתם קדושים. ובלאו דוערפכם לא תקשו עוד. והרי לפי סברתו זו בפשיטות ניחא הכל:

הן אמת כי בלאו דוערפכם לא תקשו עוד. ע"כ הוכרח הרמב"ן ז"ל לתרץ שאינו לאו שכולל כל התורה כולה. אלא בא להזהיר על ענין מחודש. משום דמאחר דבלא"ה כבר מנה הבה"ג לאו דלא תסור מכל הדברים וגו'. דכבר שמעינן מיני' אזהרת לאו לכל העשין שבתורה. א"כ לאו זה דוערפכם לא תקשו עוד אם איתא שאינו אלא לאו שכולל כל התורה. א"כ לא בא אלא להוסיף עוד לאו אחד כפול על כל העשין שבתורה. ולאו כזה כבר מתבאר ע"פ שורש תשיעי שאינו נמנה בפ"ע. דלא עדיף משאר לאוין כפולין שאין למנותן. אבל בעשה דקדושים תהיו ועשה דוהתקדשתם הדבר תמוה. וכבר ראיתי להר"ב מג"א שהרגיש להקשות על דברי הרמב"ן ז"ל מהעשה דקדושים תהיו דלפ"ז יש למנותה משום שמוספת עשה על הלאוין שבתורה עיי"ש. ואף דמדברי הרמב"ן ז"ל שם שכתב וז"ל וימנה אותו מפני חומרו בהן שמוסיף לאו במצות העשה וכו' עכ"ל. משמע לכאורה דכוונתו לומר סברתו זו רק בלאו דחמיר טפי מן עשה. אבל משום הוספת עשה על הלאוין אין למנות עשה הכוללת כל התורה. משום דעשה קילא טפי מלאו. וא"כ שפיר הוכרח הרמב"ן ז"ל לתרץ בעשה דקדושים תהיו ובעשה דוהתקדשתם בדרך אחר. אלא שכבר הרגיש בזה הר"ב מג"א שם. ולזה הוסיף וכתב דעשה חמור מהלאו כמו שאמרו

בכתובות וכו' עיי"ש. ורצה לומר דא"כ יותר ראוי לומר כסברת הרמב"ן ז"ל בעשה הכוללת כל התורה ואמאי לא מנה הבה"ג עשה דקדושים תהיו. כמש"כ הרמב"ן. ושאר עשין כיו"ב. אבל דבריו תמוהים. וכבר השיגו קצת אחרונים על דבריו אלו. דודאי עשה קילא מהלאו כמבואר ברפ"ק דיבמות. ומההיא דכתובות שם לא מוכח מידי ואכמ"ל בזה. אלא דבלא"ה דברי הרמב"ן ז"ל אלו תמוהים מאוד. דנהי דעשה קילא מהלאו. מ"מ הרי ודאי עשה נמי מוספת חומר על ל"ת. דפשיטא דמצוה שיש בה עשה ול"ת חמירא טפי מל"ת גרידא. וא"כ איזה טעם יש כאן לחלק בין תוספת לאו על עשה לתוספת עשה על הלאו. ובאמת דלא משמע לי כלל מלשון הרמב"ן ז"ל שכוונתו לחלק בזה בין לאו לעשה. אלא דעכ"פ דברי הרמב"ן ז"ל אלו מתמיהים כמש"כ דא"כ כל עיקר שורש זה של הרמב"ם ז"ל ליתא כלל לפי דעת הבה"ג. והרי להדיא מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל כאן דעיקר שורש זה הוא נכון ומוכרח גם לדעת הבה"ג ז"ל. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל אלו נפלאים בעיני ולא ירדתי לסוף דעתו כעת:

ומלבד זה תמיהני מאוד על רבינו הרמב"ן ז"ל שכתב לקמן (סוף עשה ששית) וז"ל מן הטעם הזה אצלי (כצ"ל עיי"ש) לא ימנו המצות הכוללות מפני שכבר נמנו בפרטן. וכמו שלא נמנה הכפל מצוה מן המצות פעמים שלש בפרט אלא אחת. כן לא נמנה כפלן בכלל אלא באחת וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דכוונתו ז"ל בזה להשיג כלאחר יד על הרמב"ם ז"ל בשורש זה שלפנינו שלא לצורך יסד בזה שורש מיוחד בפ"ע. דבלא"ה לא יתכן למנות הלאוין והעשין שכוללין כל התורה מטעם המבואר ע"פ שורש תשיעי. וזהו ממש כמו שהקשינו לעיל. אבל דבריו ז"ל מתמיהים וסותרים זא"ז. דמאחר שכבר כתב כאן הוא בעצמו דלאו הכולל כל התורה יש בו הוספת לאו על כל העשין שבתורה. וממילא מבואר שכן הוא גם בעשה שכוללת כל התורה שמוספת עשה על כל הלאוין שבתורה. והעלה הוא ז"ל גופי' שמטעם זה מנה הבה"ג לאו דלא תסור מכל הדברים וגו'. דאע"פ שכולל כל התורה מ"מ אינו מצוה כפולה. משום שמוסיף לאו במצות העשה בכללן. והיינו משום דהו"ל כל"ת ועשה שבמצוה אחת שנמנין שניהם להבה"ג כמו להרמב"ם ז"ל. והשתא א"כ אין זה ענין כלל לשורש תשיעי. ושפיר הוכרח הרמב"ם ז"ל להשריש בזה שורש מיוחד בפ"ע. דאע"פ שבכיו"ב בלאו פרטי שנתוסף על העשה נמנה בפ"ע. כמתבאר בשורש ששי. מ"מ אם הוא לאו הכולל כל התורה אין למנותו. וכמו שביארנו. ודברי הרמב"ן ז"ל גם בזה נפלא ובעיני וצ"ע:

ועכ"פ מתבאר דכל עיקר שורש זה שלפנינו לא נוסד רק ע"פ מה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש ששי) דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה יש למנות הלאו בפ"ע והעשה בפ"ע. וממילא

מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל שתתבאר לפנינו כאן. וכמו שביארנו ג"כ בכמה דוכתי בפנים. דלא ס"ל שורש ששי של הרמב"ם ז"ל. אע"ג דגם הבה"ג וסייעתו ז"ל וגם רוב ככל שאר ראשונים ז"ל קיימי בשיטתו זו. ולדידי' לא שנא לאו ולאו או עשה ועשה. ולא שנא ל"ת ועשה שבמצוה אחת ענינם שוה. שאין נמנין כל אחד בפ"ע במנין המצות. אם לא שיש בכל אחד ענין מחודש נוסף שאינו בכלל השני. שבכל ענין אין ראוי למנות הלאוין והעשין אלא הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם. כאשר נשרש בשורש תשיעי. א"כ לדידי' שוב אין מקום לשורש זה שלפנינו כלל. דמה לי לאו או עשה הכוללים כל התורה ומה לי לאוין ועשין פרטים כיון דכללא נקטינן דבכל ענין כל שאין בכללו ענין מחודש שאינו בכלל הלאוין או עשין שכבר נמנו שוב אינו נמנה בפ"ע במנין המצות. ואין לנו אלא שורש תשיעי בלבד:

ואולם תחת שורש זה יש לו לרבינו הגאון ז"ל שורש אחר שכולל יותר משורש זה של הרמב"ם וסייעתו ז"ל. והוא שאין ראוי למנות מצות ל"ת ולא מצות עשה שאין מזהירין ולא מחייבין לעשות מצוה מחודשת בפ"ע. אלא נאמרו רק כגדר והגבלה לשאר המצות שבתורה. ומטעם זה אין למנות לאו דלא תוסיף ולאו דלא תגרע. שאין בהן מצוה בפ"ע. ולא נאמרו אלא לגדור גדר שלא להוסיף על המצות שבתורה ולא לגרוע מהן. לא בדרך כלל להוסיף מצוה מחודשת לעצמו יותר על האמורים בתורה. או לגרוע אחת מהן. ולא בדרך פרט שלא להוסיף בכל מצוה שבתורה יותר ממה שנצטוינו כגון חמש פרשיות בתפילין חמש ציצית בבגדו וכל כיו"ב. ושלא לגרוע בהן כגון שלש פרשיות בתפילין ושלש ציצית בבגדו וכל כיו"ב. וכמו שביארנו בפנים (לאוין קמ"ב) ובשאר מקומות עיי"ש. ודלא ככל שאר מוני המצות שכולם מנו שני לאוין הללו. ולאו דוקא בהנך שכוללים כל התורה כולה. אלא אפי' באזהרות פרטיות. כל היכא שמפורש בהדיא בקרא שלא הזהיר עליהן הכתוב אלא כדי שלא יבוא בכך לידי עבירה אחרת שהוזהרנו ממנה באזהרה אחרת. ואם כן אין זו אזהרת לאו בפני עצמה מצד עצמה. אלא גזירה לאיסור אחר אין למנותן מצוה בפני עצמן בחשבון המצות. וכמו שביארנו בפנים (לאוין ד' ו' רכ"ז) ושאר מקומות. ויתבאר ג"כ לפנינו כאן (שורש תשיעי) עיי"ש. ומהאי טעמא נמי לא מנה רבינו הגאון ז"ל באלמנה לכ"ג אלא לאו דלא יחלל בלבד והשמיט לאו דלא יקח שמנאוהו כל שאר מוני המצות. וכבר ביארנו בזה בפנים (לאוין רכ"ז) עיי"ש. אבל עפ"ז ניחא שפיר ודבריו מדוקדקים שם היטב. משום דלשיטתו אזיל דכל כיו"ב שאינה מצוה מצד עצמה אלא משום גזירה וסייג למצוה אחרת שכבר נמנית. אינה נמנית בפ"ע בחשבון המצות. והילכך לאו דלא יקח אלמנה כיון שביאר הכתוב דלא יקח אינו אלא משום לא יחלל

כדאמר רבא (בפרק בתרא דקידושין) שוב אין ראוי למנותו בחשבון המצות בפ"ע אפי' לדעת רוב הראשונים ז"ל דס"ל דלא יקח נמי לאו גמור הוא ולוקה עליו אפי' לרבא והכי מוכרח ברפ"ק דתמורה לפי הגירסא שלפנינו. ואין צריך לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת קצת ראשונים ז"ל דלא ס"ל הכי כמו שביארנו שם עיי"ש. וממילא מבואר ג"כ שנכלל בזה ג"כ שרשו של הרמב"ם ז"ל כאן. ואין צריך לטעמו של הרמב"ם ז"ל בזה. דבלא"ה כיון דצוויים אלו הכוללים כל התורה כלאו דובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. ולאו דלא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם וגו' וכל כיו"ב. לא באו לצוות ולהזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. אלא להזהיר ולצוות על מה שכבר הוזהרנו ונצטוינו מלאוין ועשין אחרים שבתורה אין ראוי למנותן בפ"ע. אלא דאין צריך לזה. משום דבלא"ה לשיטת רבינו הגאון ז"ל זה נכלל כבר בשורש תשיעי וכמו שנתבאר. ועי' ג"כ מש"כ בענין זה בפנים (לאוין רל"ה רל"ו):

שורש ה

שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפ"ע.

שורש זה בעיקרו ודאי הוא מוסכם גם לדעת רבינו הגאון ז"ל. דכל שברור לנו שאע"פ שנאמר בלשון לאו מ"מ אינו מזהיר על שום דבר. אלא לא נאמר רק לנתינת טעם למצוה שקדמה לו בקרא. ודאי אין למנותו במנין הלאוין. שהרי אין זה לאו כלל. וגם הבה"ג ז"ל ודאי אי אפשר שיחלוק בזה. אע"פ שמנה לאוין כאלו שנראין לכאורה שאין בהן שום אזהרה כלל ולא נאמרו אלא לטעם ללאו שקדם להם. אשר משום זה יצא הרמב"ם ז"ל נגדו במלחמת תנופה. ובסער וסופה רצה להפיץ את דבריו. אבל כבר ביאר דעתו הרמב"ן ז"ל דס"ל דכל שנאמר בלשון לאו אין לנו לומר בו שלא בא אלא לטעם בלבד ולא לאזהרה. אם לא ע"פ תנאים ידועים או שמתבאר כן בגופי' דקרא. אבל מסתמא אית לן למימר דלאזהרת לאו הוא דאתי. וגם הוכיח שראוי לומר שהוא אזהרת לאו אע"פ שמוכח שבא ג"כ לטעם ללאו אחר שקדם לו. וא"כ יש למנותו במנין הלאוין. כיון דעכ"פ כולל ג"כ אזהרת לאו בפ"ע. והביא ראיות לדבריו עיי"ש שהאריך. וא"כ בעיקר הדבר שהעלה הרמב"ם ז"ל בשורש זה דכל שלא בא להזהיר אלא לטעם בלבד אין ראוי למנותו במנין הלאוין. אין חולק עליו כלל. ולא נחלקו אלא בקצת לאוין שלהרמב"ם ז"ל לא באו לאזהרה כלל אלא לטעם ללאו שלפניהם. כמו לאו דולא תחטיא את הארץ שכתוב אחר לאו דמחזיר גרושתו. וכן לאו דולא תזנה את הארץ שכתוב אחר לאו דאל תחלל את בתך להזנותה ולאו דולא תחניפו את הארץ שכתוב אחר לאו דלא תקחו כופר לנוס וגו'. ולאו דולא תטמא את הארץ שכתוב ג"כ שם בתר לאו דלא תקחו כופר. וכל כיו"ב. אבל

להבה"ג ז"ל לפי מה שביאר הרמב"ן ז"ל שם אזהרות לאוין נינהו ולא לטעם באו עיי"ש. ולזה מנאן במנין הלאוין. ולכאורה ע"כ דעת רבינו הגאון ז"ל בזה היא כדעת הרמב"ם. שהרי לא מנה ארבעה לאוין אלו במנין הלאוין שלו. מיהו נראה דאין זה מוכרח. דאפי' לכשתמצא לומר דס"ל כדעת הבה"ג דהנך לאוין גמורים נינהו. הרי כבר ביאר הרמב"ן ז"ל בסוף שורש זה אליבא דהבה"ג דענין אזהרות הללו הוא שבאו להוסיף אזהרת לאו בארץ ישראל. דבחו"ל ליכא באיסורין אלו אלא לאו אחד אבל בא"י הוסיף בהן הכתוב אזהרות יתירות. כדרך שאמרו בספרי לענין לאו דלא תס"ג עיי"ש בדבריו. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתי' ודאי גם לפ"ז אין ראוי למנותן. משום דכל כיו"ב דליכא נפק"מ אלא לענין שיעבור עליו בשנים או בשלשה לאוין או עשין. אינו נמנה לשיטתי' בפ"ע במנין המצות. כמו שכבר נתבאר אצלנו בכמה מקומות בפנים. ויתבאר עוד לפנינו כאן (בשורש תשיעי). ומה שמנה לאו דלא תסיג אע"פ שכבר מנה לאו דלא תגזול. כבר נתבאר בפנים במקומו (לאוין רע"א) עיי"ש. וא"כ אין מזה שום הכרח לומר דס"ל בזה כדעת הרמב"ם דס"ל דמסתמא אית לן למימר שלא בא הכתוב אלא לטעם למצוה שקדמה לו ולא לאזהרת לאו כל דפשטי' דקרא משמע שאינו בא אלא לטעם. ועי' מש"כ בזה בפנים (לאוין קי"ד):

ואמנם ראינו לרבינו הגאון ז"ל כאן. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד. שלא מנה הלאוין דלא יקרע דמעיל. ולא יזח החשן. ולא יסורו דבדי הארון וע"כ דס"ל כפשטי' דקרא דמשמע שלא נאמרו לאזהרת לאו אלא לטעם. ודחה סוגיא דיומא (פרק בא לו ע"ב ע"א) דמסיק דלאוין גמורין הן ולוקין עליהם. וכן הוא בפרק בתרא דמכות (כ"ב ע"א) וכמו שביארנו טעמו בזה בפנים (לאוין רי"ב רי"ג) עיי"ש היטב. ודלא ככל שאר מוני המצות שמנאום במנין הלאוין. וראיתי להריטב"א ז"ל בסוגיא דיומא שם דמסוגיא דהתם השיג על הרמב"ם ז"ל דס"ל דשלשה לאוין אלו אינם אזהרות ולא באו אלא לנתינת טעם עיי"ש. והם דברים תמוהים שהרי באמת הרמב"ם ז"ל מנה כל שלשה לאוין אלו במנין הלאוין שלו (פ"ו פ"ז פ"ח) וגם כתב שם שלוקין עליהם. וכ"כ גם בחבורו הגדול (סופ"ב ופ"ט ה"י מהלכות כלי המקדש) עיי"ש. ומנאן ג"כ בכלל הלאוין שלוקין עליהם (פי"ט ה"ד מהלכות סנהדרין) עיי"ש. וכבר הרגיש בזה הרב המגיה בריטב"א שם עיי"ש. וראיתי בריטב"א למכות שם דשם כתב השגה זו על הרמב"ן ז"ל בס' המצות עיי"ש. אבל גם זה תמוה מאוד שהרי גם הרמב"ן ז"ל מנה שלשה לאוין אלו במנין הלאוין ולא השיב בזה כלום על דברי הרמב"ם. ומבואר דכוותי' ס"ל. ובהדיא מבואר בדבריו כן כאן בשורש זה עיי"ש בדבריו. ובכל מוני המצות כולם לא מצינו למי שלא ימנה כל שלשה לאוין אלו זולת

רבינו הגאון ז"ל. ואף כי גם הבה"ג לא מנה לאו דלא יקרע דמעיל. מ"מ גם הוא ז"ל עכ"פ מנה לאו דלא יזח החשן ולאו דלא יסורו הבדים. ובודאי שהוא תמוה ביותר דמאחר שפסק כמסקנת סוגיא דיומא שם לענין הנך שני לאוין מה ראה שלא למנות גם לאו דלא יקרע דמסקינן התם דלאו גמור הוא ולוקין עליו. וכבר הרגיש גם בזה הרב המגיה שם על דברי הריטב"א. ומש"כ שם לתרץ ע"פ סוגיא דמכות שם דמדלא מייתי התם למיפרך אלא מלאוי דלא יזח ולא יסורו ולא פריך נמי מלאו דלא יקרע משמע לי' להבה"ג דאינו אזהרת לאו עיי"ש. ודאי אין זה מספיק וכמו שכבר כתבתי שם בפנים עיי"ש. אבל שוב ראיתי כעת שיש ראי' מבוארת דזו היא כוונת הבה"ג מדברי הבה"ג גופי' במנין הלאוין. לפי נוסחת הבה"ג כת"י. דשם במנין הלאוין כתב במקום אחד סמוכים זה לזה לאוי דלא ידבק בידך מאומה. ולא תביא תועבה אל ביתך. ולא יזח החשן. ולא יסורו ממנו. והשמר בנגע הצרעת. לא יעבד בו ולא יזרע. לא תעשון (כצ"ל) כן לה' אלקיכם עיי"ש. וזה תמוה לכאורה שהרי ידוע דהבה"ג מסדר הלאוין והעשין במנין המצות שלו כסדרן שכתובים בתורה. וא"כ מאי שנא לאוין אלו שסדר אותן יחד שלא כסדרן בתורה. דשם הם מפוזרין ורחוקים זה מזה. והרבה לאוין אחרים כתובים בינתים. דלא יסורו ולא יזח כתובים בפרשת תרומה תצוה. ולא ידבק ולא תביא תועבה כתובים במשנה תורה. וכן שאר הלאוין. ונראה ברור דלאוין אלו סדרן הבה"ג ע"פ סוגיא דפרק בתרא דמכות שם. משום דשם מפורש בהדיא דלאוין גמורים הם ולוקין עליהם. ולזה כל אלו הלאוין סדרן יחד תכופים זל"ז. וממילא מבואר דגם מה שלא מנה לאו דלא יקרע היינו משום שסמך בזה על סוגיא דמכות שם. דכיון דהוה מצי למיפרך התם גם מלאו דלא יקרע דדמי ללאוי דלא יזח ולא יסורו. וגם כתיבי בחד ענינא בקרא. ולא פריך. משמע לי' להבה"ג דמשום לאו זה ליכא מלקות. וע"כ היינו משום שאינו אזהרת לאו כלל. ולכך לא מנה אותו במנין הלאוין. ואפשר דכל עיקר מה שסידר כל לאוין אלו בענין זה. אין זה אלא כדי לרמז על מקורו במה שלא ראה למנות לאו דלא יקרע. איך שיהי' עכ"פ מבואר דמכל מוני המצות כולם רק רבינו הגאון ז"ל בלבד הוא שהשמיט ממנין הלאוין כל שלשה לאוין הללו. ודברי הריטב"א ז"ל אלו הם כחידה נפלאה בלא פתרון. אם לא נימא דט"ס הוא בדבריו. ואין כוונתו אלא לרבינו הגאון ז"ל. ובמקום הרמב"ם והרמב"ן צ"ל הרס"ג וצ"ע:

ועכ"פ ממה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל שלשה לאוין אלו מתבאר דס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דכל דפשטי' דקרא משמע שלא בא אלא ליתן טעם למצוה שכתובה לפני זה בקרא. אין לנו לומר דהו"ל אזהרת לאו. וא"כ רבינו הגאון ז"ל הרחיב גדר שורש זה עוד יותר מהרמב"ם ז"ל. שהרי אפי' בהנך שלשה לאוין דלהרמב"ם ז"ל לאוין גמורים הם

כסוגיא דיומא שם. הכניסם הוא ז"ל בכלל הנך לאוין שלא באו אלא לטעם. ודחה סוגיא דיומא שם מהלכה. וגם מש"כ הרמב"ן ז"ל ראי' מההיא דפרק בתרא דקידושין (ע"ח ע"א) בכהן גדול באלמנה דלרבא קידש ולא בעל אינו לוקה בעל לוקה שתים. הרי דאע"ג דלרבא לא יחלל הוא טעם ללא יקח. דלהכי קאמר לא בעל אינו לוקה דמה טעם קאמר קרא מה טעם לא יקח משום לא יחלל. ואעפ"כ נדרש ג"כ ללאו ולוקה שתים כשבעל אחר קידושין. וכשבעל ולא קידש לוקה עכ"פ אחת משום לא יחלל. וע"כ מוכרח מזה שלא ראו חז"ל לעשות הלאוין טעם בלבד עיי"ש בדבריו. לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין זה ענין כלל לענין מנין המצות כמו שביארנו לעיל (שורש רביעי). דלשיטתו אפי' בלאו גמור כל שאינו אזהרת לאו מצד עצמו אלא כדי שלא יבוא בכך לידי עבירת לאו אחר. אינו נמנה בפ"ע בחשבון המצות. ומהאי טעמא באמת לא מנה לא יקח ולא יחלל אלא במצוה אחת עיי"ש. ובעיקר דברי הרמב"ן ז"ל אלו תמיהני דמאי ראי' היא מהתם דלענ"ד ההיא דהתם אינה ענין לכאן. משום דהתם כיון דקאמר קרא לא יקח משום לא יחלל מבואר מזה דאסור לחלל ומוזהר על הדבר. מדהזהיר הכתוב שלא יקח משום לא יחלל. ולא גרע מלאוין דלא אכלתי באוני ממנו ולא ביערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמנאן הרמב"ם ז"ל בשלשה לאוין. כמו שביאר לקמן (בשורש תשיעי). אע"פ שאין אזהרתן מפורשת בקרא. אלא דכיון שצוה הכתוב להתוודות שלא עשה כן חשובין כאזהרות מפורשות וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל. וכ"ש כאן דמדהזהיר הכתוב על הקיחה משום החילול איכא למשמע שמוזהר נמי על החילול. ואף כי הרמב"ן ז"ל גופי' השיג בזה על הרמב"ם ז"ל שם ולא מנה שלשה לאוין אלו. מ"מ אין בזה מקום קושיא על דברי הרמב"ם ז"ל דלטעמי' אזיל. ואין זה ענין לשאר הלאוין שהביא הרמב"ם כאן שפירושם טעם ומשום זה אין ראוי למנותם. משום דבכל הנך כשמתפרשים לטעם אין בהם שום משמעות איסור וכ"ש אזהרה. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל כאן. וכן בהנך תלתא לאוי דסוגיא דיומא שם עיי"ש. משא"כ בקרא דלא יקח ולא יחלל כמו שנתבאר. ומ"מ מתבאר דלענין שורש זה דברי רבינו הגאון ז"ל מטין יותר לשיטת הרמב"ם ז"ל. אלא דמ"מ לענין לאו דולא יחלל את מקדש אלקיו שכתב הרמב"ם ז"ל בפשיטות שאינו בא לאזהרה אלא לטעם. לומר שאין עבודתו מחוללת באנינות. אין דעת רבינו הגאון ז"ל כן. אלא ס"ל כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דלאו בפ"ע הוא. ונמנה במנין הלאוין. וכמו שביארנו טעמו בפנים (עשין פ"ז ולאוין רט"ז) עיי"ש:

שורש ו

שהמצוה שיש בה עשה ול"ת ראוי למנות עשה שבה עם מ"ע ולאו שבה עם מצות ל"ת.

הרמב"ם ז"ל כתב שורש זה כדבר מוחלט ומוסכם. וסיים בדבריו שלא יטעה שום אדם בשורש זה עיי"ש. ובאמת זו היא ג"כ שיטת הבה"ג וכל סייעתו ז"ל ושאר מוני המצות כולם. אלא שהרמב"ן ז"ל העיר בזה דמ"מ יש בשורש זה צד מחלוקת גדולה לענין הלאוין הבאין מכלל עשין דקיי"ל לאו הבא מכלל עשה עשה. וכשיש עמהם לאו כענין בהמות טמאות ועופות ודגים טמאים שבכולן מלבד הלאו האמור בהן יש בהן ג"כ לאו הבא מכלל עשה. דכתיב זאת הבהמה אשר תאכלו ודרשו בו שהוא מצות עשה. וכן כל צפור טהורה תאכלו מצות עשה. וכן את זה תאכלו מכל אשר במים. והוא לאו הבמכ"ע בטמאים לעבור עליהם בל"ת ועשה ואלו וכל כיו"ב מנאן הרמב"ם בכלל מנין העשין מלבד מה שמנה הלאו שבהן במנין הלאוין. אבל הבה"ג לא מנה אלא הלאו שבהן בלבד. וביאר הרמב"ן ז"ל טעמו בזה. משום דכיון שאין בעשין אלו קום עשה. אלא גם הן אינם אלא מניעה כמו הלאו. כיון שהלאו כבר נמנה במנין הלאוין אין הלאו הנאמר בלשון עשה מוסיף בזה מנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור. שאם יש במצוה אחת כמה לאוין אין כולם נמנין אלא בלאו אחד. עכת"ד כאן עיי"ש:

אבל שיטת רבינו הגאון ז"ל בכל זה רחוקה מאוד משיטת כל שאר הראשונים ז"ל. וכל עיקר שורש זה שלפנינו לא שמיעא לי' ולא ס"ל כלל. ובכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה. כל שאין שום ענין מחודש נוסף בכל אחד מהן שאינו בכלל אידך. אין שניהם נמנין אלא במצוה אחת. ואיזה מהן שענין המצוה מבואר בו ביותר הוא שנמנה לבדו במנין המצות. שאם המצוה מבוארת יותר בלאו מבהעשה אז הלאו הוא שנמנה במנין הלאוין. אבל העשה אינה נמנית שוב כלל. ואם המצוה מבוארת יותר בהעשה אז רק העשה היא שנמנית במנין העשין. אבל הלאו אינו נמנה כלל. אבל כשנכלל באחד מהם ענין מחודש שאינו בכלל השני. אז אין למנות אלא אותו שכולל יותר. כמו שנתבאר אצלנו בפנים בכמה מקומות. ולעיל בסמוך (בשורש ד'). אבל כל שכל עניני המצוה נכללו בין בלאו ובין בעשה בשוה ואין בין זה לזה ולא כלום אלא מה שזו היא עשה וזה הוא לאו. אין למנותן אלא במצוה אחת. וכמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש תשיעי) שאין ראוי למנות הלאוין והעשין אלא הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם. ומש"כ הרמב"ם ז"ל בסוף שורש זה וז"ל והוא דבר מבואר שענין הצווי זולת ענין האזהרה ושניהם שני ענינים נבדלים הם. צוה באחד מהם והזהיר מן האחר עכ"ל עיי"ש. הוא תמוה ואינו מובן דכיון ששניהם במצוה אחת נאמרו. על מה שאהלו מזהיר על דבר זה עצמו העשה תצוה בלא שום תוספת ומגרעת. איך יתכן לומר ששניהם שני ענינים נבדלים המה. כמו מה שמנה הרמב"ם ז"ל זכור את אשר עשה לך עמלק (עשין קפ"ט) ומנה ג"כ

לאו דלא תשכח (לאוין נ"ט) עיי"ש. הרי ודאי דבר אחד וענין אחד ממש הוא. וכן מנה הרמב"ם עשה דועשית מעקה לגגך. שהיא מצוה כללית להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו כמש"כ בסה"מ (עשין קפ"ד). ומנה ג"כ לאו דלא תשים דמים בביתך. שהיא אזהרה בענין זה עצמו. כמש"כ (שם לאוין רצ"ח) עיי"ש. וכן מנה (עשין קע"ד) עשה דועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא. ומנה ג"כ (לאוין שי"ב) לאו דלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו'. והרבה כיו"ב. דבכל אלו העשה והלאו מזהירים ומצווים על דבר אחד ממש. ומאחר שאין למנות העשין והלאוין רק הדברים שהוזהרנו מהם ושנצטוינו עליהם. מה לי שני לאוין או שתי עשין לעשה ולאו. סוף סוף על דבר אחד נאמרו. וביותר תמיהני מה שהוכיח הרמב"ם ז"ל כדבריו. וז"ל כי בבאור אמרו חכמים בכל אחת מהן שהן מצות עשה ומצות ל"ת. והרבה פעמים יאמרו עשה שבה ולאו שבה עכ"ל עיי"ש. ולא זכיתי להבין ראי' זו כלל. מאי ענין זה למנין המצות. וכי משום דנימא דעשה ול"ת שבמצוה אחת לענין מנין המצות הו"ל כמצוה שנאמרה ונשנית בתורה ולכן אין עולין אלא לחשבון מצוה אחת. משום זה לא תקרא זו מצות עשה וזו מצות ל"ת. אטו לאוין הכפולים בתורה לא יקרא כל אחד בפ"ע מצות ל"ת. אע"פ שכולן אין נמנין במנין המצות אלא מצוה אחת. וכן עשין שנכפלו בתורה אע"פ שבחשבון המצות אחת הן אטו משום זה לא נקראת כל אחת בפ"ע מצות עשה. וביותר נפלא מה שהוכיח ממה שאמרו עשה שבה ולאו שבה. ואיזה משמעות יש בזה לענין שלא יהיו שניהם נמנין במצוה אחת. וכי משום שהם נמנין מצות אחת במנין המצות אין העשה עשה ולא הלאו לאו. והא ברפ"ק דכריתות אמרינן חמשה לאוין אמורים בדם עיי"ש. אע"פ שלהרמב"ם ז"ל גופי' אין כולם נמנין אלא במצוה אחת. (סה"מ לאוין קפ"ד) עיי"ש. ובפרק התכלת (מ"ד ע"א) אמרו כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה. ושאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה. וכהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלש עשה ושאין לו מזוזה בפתחו עובר בשני עשה עיי"ש. אע"ג דבמנין המצות לא מנה הרמב"ם גופי' בתפילין אלא שני עשין. ובציצית ובדוכן ובמזוזה רק אחת אחת. גם עיקר הדבר שכתב שהרבה פעמים יאמרו עשה שבה ולאו שבה. לא ידענא היכא אמרו כן הרבה פעמים. זולת מה שאמרו (בפרק בתרא דמכות ע"ו ע"ב) תני תנא קמי דר"י כל מצות ל"ת שיש בה קום ועשה קיים עשה שבה פטור ביטל עשה שבה חייב עיי"ש. אבל מ"מ לא ראיתי מזה שום משמעות כלל לומר דהעשה והלאו שתי מצות הן כמש"כ. אדרבה יותר משמע משם דמצוה אחת הן. מדקאמר עשה שבה. דמשמע שהמצוה אחת היא ויש בה עשה ול"ת. דאל"כ הו"ל לומר

כל מצות ל"ת שיש עמה קום עשה קיים עשה שעמה פטור וכו'. מיהו גם זה אינו מוכרח. ועכ"פ ראייתו של הרמב"ם ז"ל לא נתבררה אצלי כלל וצ"ע כעת בכוונתו:

ועכ"פ מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל עשה ול"ת שבמצוה אחת ודאי ענין אחד ודבר אחד הן. כיון שעיקר המצוה אחד הוא בשניהם. ולא כתב רחמנא בה עשה ול"ת אלא כדי להגדיל חומר ענשו של העובר עלי'. ואין זה ענין למנין המצות כלל. דעכ"פ המצוה אינה אלא אחת. שאין לנו במנין המצות אלא המעשים אשר נצטוינו לעשותן או למנוע מעשייתן. ודלא ככל שאר מוני המצות זולת הסמ"ק. שגם הוא במנין המצות שלו הלך בשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה למנות העשה והלאו שבמצוה אחת רק במצוה אחת. וכמו שביארנו בהרבה מקומות בפנים. ולענין מה שחידש הרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג במצוה שיש בה לאו גמור ולאו הבא מכלל עשה. הנה מלבד מאי דעיקר דברי הרמב"ן ז"ל בענין זה נבוכים מאוד וכמו שכבר העירותי בזה לעיל (סי' ג') וגם אין צורך בזה אליבא דהבה"ג כלל. דבאמת הבה"ג אינו מונה כלל שום לאו הבא מכלל עשה. אפי' כשאין עמו לאו גמור אלא הלאו הבא מכלל עשה בלבד. כמבואר במנין המצות שלו. ומה שמנה הבה"ג במנין העשין מצות כ"ג ליקח בתולה. אין כוונתו בזה לאיסור הבעולה שהוא בלאו הבא מכלל עשה. אשה בבתוליה יקח ולא בעולה. כדאמרינן בכמה דוכתי (יבמות כ' ע"א. ס"א ע"א. ובכתובות ל' ע"א ובשאר דוכתי). אלא כוונתו לעשה גמורה בקום ועשה דרמיא עלי' ליקח בתולה דנפקא לן מקרא דכי אם בתולה מעמיו יקח אשה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת אמור כ"א י"ג) גופי'. וז"ל והוא אשה בבתוליה יקח. פי' אבל לא בעולה. והוא לאו הבא מכלל עשה וכו'. ואמר כי אם בתולה מעמיו יקח אשה. לצוות עליו שיקחנה. וזהו שאמרו רבותינו (במשנה פ"ג דהוריות י"א ע"ב) מוזהר על האלמנה ומצווה על הבתולה. וכך שנו בת"כ כי אם בתולה מלמד שהוא מצווה על הבתולה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' מ"ד) עיי"ש בדבריו. וכבר ביארנו בזה בארוכה בפנים (לאוין רס"ד) עיי"ש. והוא מדוקדק בלשון הבה"ג שם עיי"ש. בלא"ה לשיטת רבינו הגאון ז"ל עיקר הדבר ליתא. שכבר נתבאר אצלנו בפנים (שם ובשאר מקומות) דס"ל דלא אמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה אלא לענין מלקות בלבד. אבל זולת זה יש עליו תורת לאו ונמנה במנין הלאוין. וממילא מבואר דבמצוה שיש בה לאו גמור וגם לאו הבא מכלל עשה. הו"ל לשיטתו כשני לאוין שנאמרו במצוה אחת דלכ"ע אין נמנין בחשבון המצות אלא בלאו אחד:

ומ"מ מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל ליתא לשורש זה כלל. ואין שום חילוק כלל בין שתי עשין או שני לאוין שבמצוה אחת ול"ש לאו ועשה אין ראוי למנות אלא הדבר המוזהר ממנו או שנצטוה בו בלבד לא מספר הלאוין והעשין שנאמרו בתורה

וכמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש תשיעי). ונראה ראי' לשיטתו ממה שמצינו בכמה דוכתי גם בעשה ול"ת דאמרינן כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן ייתורא דקרא לעשה יתירה נוספת על הלאו או ללאו נוסף על העשה ולעבור עלה בל"ת ועשה. כדאשכחן (רפ"ב דמגילה י"ח ע"א) תניא זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה עיי"ש. וכבר תמהו הרבה מהאחרונים ז"ל דמאי ראי' היא זו ודילמא לעולם אימא לך זכור בלב. ואיצטריך כדי לעבור עלה בל"ת ועשה. וכל מה שרצו לומר בזה לא יתכן כלל ואכמ"ל. וכבר דברתי בזה בפנים. ובפרט יקשה להרמב"ם וסייעתו ז"ל שבאמת מנו בזה עשה ול"ת. זכור במנין העשין ולא תשכח במנין הלאוין. ועכצ"ל דכי היכי דאמרינן (ברפ"ב דפסחים כ"ד ע"ב) כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי עיי"ש. הכי נמי בל"ת ועשה בדבר אחד אמרינן כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן יתורא דקרא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה בלבד. והכי נמי מתבאר מדתניא בספרא (ר"פ בחוקותי) זכור את יום השבת לקדשו יכול בלבך. כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמורה הא מה אני מקיים שמור שתהי' שונה בפיך. וכן הוא אומר זכור אל תשכח את אשר הקצפת וגו'. יכול בלבך. כשהוא אומר אל תשכח הרי שכחת הלב אמורה. הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך וכו'. וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק יכול בלבך וכו' עיי"ש. ובכל אלו קשה כדאקשינן. דאפי' בזכור דשבת קשה למ"ד השמר דעשה נמי לאו הוא דילמא איצטריך כדי לעבור בל"ת ועשה. ולעולם זכור ושמור תרוייהו בלב. ואפי' למ"ד השמר דעשה עשה. מ"מ אכתי קשה לדעת רש"י (בפרשת ראה ובפ' תצא) דאפי' למ"ד השמר דעשה עשה היינו רק לומר שאין לוקין עליו כעשה. אבל גם לדידי' הו"ל לאו עיי"ש ובראי"ם שם. והרפ"ח במים חיים (פ"ד מהלכות תפילין) העלה דזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. וא"כ אכתי דילמא איצטריך קרא לעבור עלה בל"ת ועשה. וכ"ש דקשה בדרשא דזכור אל תשכח את אשר הקצפת וגו' ובאינך. אם לא דנימא דגם לענין ל"ת ועשה אמרינן כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן קרא לעבור עלה בל"ת ועשה לחוד. וכן מתבאר ממה שאמרו במכילתא (משפטים פ"ג) לא יגרע ר"י אומר למה נאמר לפי שנאמר אם אחרת יקח לו שומע אני בבת ישראל הכתוב מדבר ת"ל לא יגרע ממי גורעים מי שנתנו לו כבר עיי"ש. והדבר קשה מאי דייק למה נאמר והא איצטריך קרא ללאו. דאי מדכתיב כמשפט הבנות יעשה לה שארה כסותה ועונתה לא הוה שמעינן אלא עשה. ואיצטריך קרא דלא יגרע לעבור עלה נמי בלאו. וכבר הרגישו בזה קצת מפרשי המכילתא ונדחקו הרבה. ואינו במשמע כלל. וע"כ צ"ל דהעיקר בזה משום דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא

מוקמינן בלאוי יתירי. כיון דבלא"ה אית בה עשה כדכתיבנא. ועי' מש"כ בענין זה בפנים (עשין ע' ע"א ע"ב). וכ"כ התוס' (בחולין פרק או"ב פ"א ע"א) בד"ה הנח למח"ז וכו' וז"ל ונראה לפרש הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו מלאו דלא ירצה ולא הוי בכלל שאר פסולים דהוו בלאו דלא ירצה אלא נתקו לעשה ולית בי' אלא עשה דמיום השמיני והלאה ירצה. ולית לן למימר דאתא קרא דירצה לומר שיש בו גם עשה עם הלאו. דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן לי' בלאוי יתירי. ואית לן לאוקמי הלאו בשאר פסולין עכ"ל עיי"ש. הרי דמשום כללא דכל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאוי יתירי מנתקינן מחוסר זמן מכלל כל שאר הפסולים שבשור ושה שהם בכלל לאו דלא ירצה. משום דבלא"ה כבר כתיבא בי' עשה דמיום השמיני והלאה ירצה. ואמרינן דהך עשה בלחודה הוא דאית בי'. ולהכי הוא דאתי הך קרא לומר שאינו בלאו אלא בעשה זו בלבד. ולא להוסיף עשה על הלאו אתי. וע"כ מוכרח מזה דס"ל להתוס' דגם בל"ת ועשה איתי' להך כללא. וכן מתבאר מדברי התוס' (בב"ק מ"א ע"א) בד"ה והאי לא יאכל וכו' שכתבו וז"ל והאי לא יאכל להיכא דסקלי' מסקל דאסור בהנאה. ובעל השור נקי להנאת עורו. וכ"ת לשתוק מלא יאכל. א"כ לא הוה מוקמינן נקי אלא להנאת בשר דוקא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ שם בתוס' רבינו פרץ ז"ל ביותר ביאור עיי"ש. והדבר קשה הא איצטריך לא יאכל ללאו. דמקרא דבעל השור נקי לא שמעינן אלא איסורא בעלמא. ועכצ"ל דכוונתם משום דכללא הוא כל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאוי יתירי. והילכך כיון דעכ"פ בלא"ה שמעינן איסור הנאת הבשר כמו הנאת העור מדכתיב בעל השור נקי מוטב יותר למידרש לא יאכל להיכא דשחטי' לאחר שנגמר דיני' מלאוקמי' להוסיף בי' לאו להנאתו היכא דסקלי' מסקל. ולשיטתייהו אזלי. ועי' ג"כ מש"כ בפנים (לאוין קע"ז רע"ו רע"ז):

וכן מתבאר מדתניא במכילתא (יתרו פ"ז ומשפטים פ"ו) ומייתי לה ביבמות (פרק החולץ מ"ח ע"ב) והגר זה גר תושב אתה אומר זה גר תושב או אינו אלא גר צדק כשהוא אומר וגרך אשר בשעריך הרי גר צדק אמור הא מה אני מקיים והגר זה גר תושב עיי"ש. והשתא הרי קרא דוהגר הוא מצות עשה וינפש בן אמתך והגר. וקרא דוגרך אשר בשעריך נאמר בלשון לאו לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' וגרך אשר בשעריך. וא"כ דילמא תרוייהו בגר תושב ולעבור עליו בל"ת ועשה. וע"כ מוכרח מזה דגם בל"ת ועשה שייך כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן לעבור בל"ת ועשה בלחוד. והכי נמי מוכח ממה שאמרו בספרי (שופטים פסקא קמ"ד) ושפטו את העם משפט צדק והלא כבר נאמר לא תטה משפט מה ת"ל משפט צדק זה מינוי הדיינין עיי"ש. ומאי פריך מה ת"ל כיון דקרא דושפטו את העם וגו' הו"ל עשה וקרא דלא תטה משפט הוא ל"ת. ואיכא למימר

דאצטריך כדי לעבור בל"ת ועשה אלא ודאי משום דכל מאי דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן קרא רק כדי לעבור בל"ת ועשה לחוד. וכבר עמד הרא"ם ז"ל על זה דילמא איצטריך כדי לעבור בל"ת ועשה והניח בקושיא עיי"ש. ודברי הרג"א ז"ל שם דחוקים. ואינם במשמע דברי הספרי עיי"ש. והעיקר כדכתיבנא. וכן מתבאר מסוגיא דפ"ב דמכות (י"ב ע"א) דקתני וישב בה ולא בתחומה ומוקי לה לדור. ופרכינן ותיפוק לי' דאין עושין שדה מגרש וכו' לא מגרש עיר ולא עיר מגרש. ומשני אמר ר"ש לא נצרכה אלא למחילות עיי"ש. ומאי פריך והרי בשילהי ערכין (ל"ג ע"ב) ילפינן להההיא דאין עושין מגרש עיר וכו' מדכתיב לא ימכר. ומאי לא ימכר לא ישונה עיי"ש. והשתא הרי לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל הך קרא דלא ימכר הו"ל אזהרת לאו ונמנה במנין הלאוין (סה"מ לאוין רכ"ח). וא"כ איכא למימר דקרא דוישב בה איצטריך כדי לעבור בעשה ול"ת. ולמה לו לר"ש לאוקמי קרא דוקא למחילות. וגם מנ"ל לרבות מחילות כיון דקרא לא אייתר דאיצטריך לגופי' לעבור עלה בעשה מלבד הלאו. אלא ודאי בל"ת ועשה שייך נמי כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן. וכבר מצאתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהרגיש בזה. אלא שכתב לחלק בזה בין לאו שיש בו מלקות שיש בו תוספת על העשה שאין בה אלא עונש בידי שמים. דבזה לא אמרינן כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. דאין זה ייתור כיון שמוסיף עונש בידי אדם. אבל בלאו שאין לוקין עליו גם בעשה ול"ת אמרינן הכי. איברא דגם לפ"ז נמצא דלא עדיפי ל"ת ועשה מתרי לאוי לפמש"כ התוס' בר"פ איזהו נשך (ס"א ע"א) בד"ה לעבור עליו וכו' דלא מוקמינן לעבור בשני לאוין אלא בלאוין שיש בהם מלקות עיי"ש. ואף דקצת אחרונים ז"ל נטו לפרש כוונת התוס' שם לצד אחר. אבל כן מפורש ג"כ בתוס' הרא"ש הובא בש"מ (בב"ב קי"ב ע"ב) דלא מוקמינן לעבור בשני לאוין אלא היכא דאיכא מלקות עיי"ש בדבריו:

אמנם עיקר חילוק זה לא יתכן כלל. דהא כל היכא דליכא למידרש מילתא אחריתא אפי' בשני לאוין ויותר נמי מוקמינן קראי לעבור עלה בשנים ושלשה לאוין. וכ"ש בל"ת ועשה. ואין אנו דנין אלא לענין היכא דאיכא למידרש קרא לדרשא אחרינא. אי שבקינן ההיא דרשא מטעמא דאיכא לאוקמי קרא דלא אתי אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה. ולא נימא כדאמרינן בלאוין כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאו יתירי. והשתא א"כ כיון דלענין לעבור עליו בשני לאוין אמרינן הך כללא אפי' היכא שהלאו הנוסף מוסיף עונש מלקות בדבר. וכמבואר בסוגיא דפ"ב דפסחים שם דעיקר הך כללא בההיא גוונא הוא דמיירי עיי"ש. וא"כ בעשה ול"ת נמי כיון דבלאו דלית בי' מלקות אמרינן הך כללא דכל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן קרא רק לענין לעבור עליו בל"ת

ועשה. גם בלאו דאית בי' מלקות נמי אית לן למימר הכי כמו בתרי לאוי. דמאי שנא. דודאי אין מקום לחלק בין היכא דהלאו מוסיף מלקות בדבר שאין בו אלא עשה ובלא לאו זה לא הוה לקי כלל. להיכא דבלא לאו זה נמי לקי משום לאו אחר. דהרי סוף סוף איכא בלאו זה הנוסף תוספת מלקות. ואפי' הכי היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן קרא לעבור בשני לאוין לחוד. א"כ ודאי גם בל"ת ועשה אין לנו להשגיח על תוספת המלקות לאפוקי מכללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. אם לא דנימא דבמקום ל"ת ועשה ל"א הכי כלל אפי' בלאו שאין בו מלקות. וזה ודאי ליתא. וכמו שהוכחנו:

ואמנם ודאי הדבר צריך ביאור במאי דאשכחן בכמה דוכתי דמשמע לכאורה דאפי' איכא למידרש שבקינן ההיא דרשא ומוקמינן קרא טפי כדי למיקם עלה בל"ת ועשה. כההיא (דפ"ק דיבמות י"א ע"ב) דאמרינן ריב"כ אומר משום ר"א המחזיר גרושתו מן הנשואין אסורה מן האירוסין מותרת שנאמר אחרי אשר הוטמאה. וחכ"א אחת זו ואחת זו אסורה ומה ת"ל אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנבעלה. ופרכינן נבעלה טומאה בהדיא כתיב בה ונסתרה והיא נטמאה ומשני למיקם עלה בלאו. וריב"כ לאו בסוטה לית לי' וכו' עיי"ש. הרי דאע"ג דאיכא למידרש קרא כריב"כ מ"מ מוקמי לי' רבנן לעבור עלה בל"ת ועשה. והכי נמי אמרינן התם לקמן (בפרק אלמנה לכ"ג ס"ח ע"א) מנא ה"מ אר"י א"ר אמר קרא ובת כהן כי תהי' לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה. ופרכינן האי מיבעי לי' דקאמר רחמנא בת כהן דמינסבה לזר לא תיכול. ומשני ההיא מושבה אל בית אביה תאכל מכלל דמעיקרא לא אכלה. ופרכינן עלה אי מההיא ה"א לאו הבא מכלל עשה עשה כתב רחמנא האי ללאו עיי"ש. הרי דאע"ג דאיכא למידרש קרא כדרב דמכיון שבא עלי' פסול פסלה מ"מ ניחא לי' טפי לאוקמי קרא רק כדי למיקם עלה בל"ת ועשה. ואע"ג דההיא בלאו הבא מכלל עשה הוא דמיירי. מ"מ הרי לדעת רוב הראשונים ז"ל לאו הבא מכלל עשה הו"ל עשה גמורה כשאר עשין. ומבואר לכאורה מזה דאפי' היכא דאיכא למידרש מוקמינן טפי לעבור עלה בל"ת ועשה בלבד. והכי נמי אשכחן בפרק בתרא דחולין (ק"מ ע"א) דדריש כל צפור טהור מכלל דאיכא טמא. וקדחי לא מכלל דאיכא אסורה. ופריך מה היא אי טרפה בהדיא כתיב. ואי בשחוטה דמצורע מסיפא דקרא נפקא וזה אשר לא תאכלו מהם לרבות שחוטת מצורע. ומשני לעולם בשחוטה דמצורע ולעבור עליו בעשה ול"ת וכו' עיי"ש. הרי דאע"ג דאיכא למידרש צפור טהור מכלל דאיכא טמא ניחא לי' טפי למידרש מכלל דאיכא אסורה ולמיקם עלה בל"ת ועשה:

איברא דמכל זה אין הכרח כלל דהכי נמי אשכחן בלאוין ברפ"ק דיבמות (דף ע"א) ובר"פ נושאין (צ"ז ע"א) דר"י נפק"ל לאו באנוסת אביו מדכתיב ולא יגלה כנף אביו וממאי דבאנוסה כתיב מעילויה דקרא. ורבנן פליגי עלי' וקאמרי אי הוה סמיך לי' כדקאמרת. השתא דלא סמיך לי' מיבעי לי' לשומרת יבם של אביו ולעבור בשני לאוין. ותיפוק לי' משום יבמה לשוק. ומשני לעבור עלי' בשלשה לאוין עיי"ש. הרי דאע"ג דאיכא למידרש קרא כדדריש לי' ר"י. מ"מ ניחא להו לרבנן טפי לאוקמי קרא בשומרת יבם של אביו ולעבור בשלשה לאוין. אע"ג דבהדיא אמרינן בלאוין כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן. והכי נמי אשכחן (בפרק יש נוחלין קי"ב ע"א) דדריש שהבעל יורש את אשתו מדכתיב וכל בת יורשת נחלה ממטות ב"י לאחד ממשפחת וגו' בהסבת הבעל הכתוב מדבר. וכ"ת בסיבת הבן קפיד קרא אבל בעל לא ירית. ת"ש ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה למטה. וכ"ת לעבור עליו בלאו ועשה. ת"ש לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. וכ"ת לעבור עליו בשני לאוין ועשה. תא שמע וכו' עיי"ש. הרי דאע"ג דאיכא למידרש דרשא אחריתא מוקי לה טפי רק לענין לעבור עליו בשני לאוין ועשה. והכי נמי אשכחן (בפ"ק דחגיגה י' ע"ב). דדריש מצות חגיגה מדכתיב וחגותם אותו חג לה'. ופרכינן ודילמא חוגו חגא קאמר רחמנא. ומשני לא ס"ד דכתיב ולא ילין חלב חגי עד בקר. ואס"ד דחוגא הוא וכו'. ודילמא ה"ק רחמנא חלב הבא בזמן חג הוא דלא ילין הא דכל השנה כולה ילין. ומשני כל הלילה עד הבקר כתיב. ופריך דילמא אי מההוא ה"א ההוא לעשה כתב רחמנא האי ללאו. ומשני ללאו כתיב קרא אחרינא ולא ילין מן הבשר אשר תזבח וגו' ופריך תו ודילמא לעבור עליו בשני לאוין ועשה. ומשני אלא אתיא מדבר מדבר וכו' עיי"ש. הרי דאע"ג דאיכא לאוקמי קרא בקרבן חגיגה ניחא לי' טפי לאוקמי לשאר חלבים הבאים בזמן חג ולעבור עליו בשני לאוין ועשה. ולא אמרינן היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. וכבר ראיתי להתוס' בההיא דפרק יש נוחלין שם בד"ה וכ"ת וכו' שעמדו בזה והניחוה בתימא עיי"ש. וגם בההיא דפ"ק דחגיגה שם כבר עמדו בזה בתוס' שם בד"ה לעבור עליו וכו' עיי"ש. ברם עיקרא דמילתא כמש"כ התוס' בחגיגה שם. וז"ל ואע"ג דאמרינן בעלמא כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. הכא שאני שאין להעמיד קרא בקרבן חדש שלא מצינו כיו"ב בתורה ודומה לו. כמו שמצינו בריש יבמות דמוקמינן לא יגלה בשומרת יבם של אביו בלאו יתירא ולא מוקמינן לי' באנוסת אביו עכ"ל עיי"ש. וגם בההיא דפרק יש נוחלין שם כתב בתוס' הרא"ש ז"ל הובא בש"מ שם לתרץ תמיהת התוס' שם וז"ל דהכא אית לן לאוקמי בלאוי יתירי קודם שנדרש ירושה שאינה מחמת קורבה שלא מצינו כמותה עכ"ל עיי"ש:

והמתבאר מזה דאע"ג דכללא הוא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. מ"מ הכל תלוי בענין הדרשא דאיכא למידרש. שאם הדרשא מסתברא ונכונה. אע"פ שאפשר לומר דלא אתי קרא אלא לאפושי לאוי. לית לן בה ואמרינן זה כלל גדול בתורה כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן קרא לאפושי לאוי לחוד. אבל כל היכא שהדרשא רחוקה לפי הענין דמיירי בי' ולא מסתבר לאוקמי קרא בהכי. אע"ג דאי אייתר קרא לגמרי בע"כ הו"ל למידרש ההוא דרשא. מ"מ כיון דאפשר לומר דלא אתי קרא אלא לאפושי לאוי מוקמינן לי' בהכי ולא להההיא דרשא. כיון דעכ"פ לא מייתר קרא לגמרי. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דהכי נמי בל"ת ועשה אמרינן הכי. דאע"ג דודאי גם לענין לעבור עליו בל"ת ועשה שייך הך כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן. ולית לן למימר דלא אתי קרא אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה. וכמו שהוכחנו לעיל. מ"מ היינו דווקא בדרשא הקרובה ומסתברא לפי הענין דקיימינן בי'. אבל כשהדרשא רחוקה ולא משמע הכי מוטב טפי לומר דלא אייתר ההוא קרא אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה לחוד כל היכא דשייך למימר הכי אע"ג דודאי אם לא הוה שייך למימר דאיצטריך ההוא קרא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה הוה לן לאוקמי קרא להההוא דרשא משום ייתורא דקרא דע"כ לדרשא אתי. ובהכי הכל ניחא. דבההוא דפ"ק דיבמות שם לא משמע להו לרבנן דריב"כ למידרש קרא דאחרי אשר הוטמאה כדדריש ריב"כ מטעם שכתבו בתוס' שם בד"ה לרבות וכו' עיי"ש ולהכי ניחא להו טפי לאוקמי קרא לסוטה ולמיקם עלה בל"ת ועשה וכיו"ב מתפרשת ג"כ סוגיא דשבת (סו"פ ואלו קשרים קי"ד ע"ב) עיי"ש. וכן נמי בההיא דפרק אלמנה לכ"ג ס"ל לתלמודא דעדיף טפי לאוקמי קרא דלא אתי אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה מלמידרש ההוא דרשא דדרש רב לחדושי פסול חדש שלא מצינו כיו"ב. וכן בההיא דפרק בתרא דחולין משמע לי' לתלמודא דצפור בכל מקום בין טהור ובין טמא במשמע. ולהכי הוא דדחיק לאוקמי קרא רק כדי לעבור בל"ת ועשה על שחוטה דמצורע. אבל בעלמא ודאי גם בל"ת ועשה שייך כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולית לן לאוקמי קרא לעבור בל"ת ועשה לתודה:

ובהכי ניחא נמי סוגיא דרפ"ו דמנחות (נ"ג ע"א) דבעי למילף דמצה מעכב במנחות גם בדיעבד מדכתיב לא תאפה חמץ. ופרכינן התם עלה ואימא לא תאפה חמץ למיקם גברא עלה בלאו בעלמא ואפסולי לא מיפסלא עיי"ש. והיינו למיקם בלאו נוסף על העשה כמבואר שם עיי"ש. הרי דניחא טפי לומר דלא אתי קרא אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה בלבד מלמידרש מיני' עיכובא. וכבר ראיתי שנתקשו בזה. אבל לפמש"כ לק"מ דהתם נמי לא ניחא לי' לחידושי עיכובא בדיעבד כיון דקרא לא אייתר להכי לגמרי.

דאיכא למימר דלא אתי אלא למיקם גברא עלה בלאו בעלמא והכי נמי בההיא דפסחים (פרק אלו דברים ס"ח ע"א) דדרשינן ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לויה מכאן לבע"ק שיצא חוץ לשתי מחנות. מתקיף לה רבינא אימא אידי ואידי למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ול"ת עיי"ש. התם היינו ג"כ משום דודאי דרשא רחוקה היא ולא משמע הכי מפשטי' דקרא כלל. דלפום פשטי' דקרא ודאי העשה והלאו בההוא מחנה גופא מיירי. ולהכי כל כמה דלית לן הכרח מגופי' דקרא להך דרשא מוטב לנו לומר דלא אתי קרא אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה בלבד. ובספרי (תצא פסקא רנ"ה) איפליגי תנאי בהכי. דלת"ק לא אתי קרא אלא לעבור עליו בל"ת ועשה. ולר"ש התימני ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לויה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה עיי"ש. והיינו משום דלת"ק לא משמע לי' ההיא דרשא כלל. ולהכי ס"ל דע"כ לא אתי קרא אלא כדי למיקם עלה בל"ת ועשה לחוד. ובכה"ג ליכא למימר כל היכא דאיכא למידרש דרשינן. אבל ר"ש התימני ס"ל דהכא נמי כיון דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן קרא לעבור בעשה ול"ת לחוד. וכדאיפליגו נמי תנאי כיו"ב בתרי ותלתא לאוי בההיא דפ"ק דיבמות ור"פ נושאין שהבאתי לעיל. וכמו שפירשו התוס' בפ"ק דחגיגה שם. וגם אפשר דלר"ש התימני נמי לא משמע לי' הכי אלא מייתורא דהמחנה כדמשני בתלמודין בפסחים שם. אלא דמפשטא דברייתא דספרי לא משמע הכי. ואין בזה תימא אם ברייתא דספרי היא דלא כאמוראי בתלמודין דכבר אשכחן טובא כיו"ב. וכבר כתבו כן הראשונים ז"ל בכמה דוכתי ועפ"ז ניחא נמי בפשיטות מה שתמהו קצת אחרונים לדעת הרמב"ן ז"ל בסה"מ (בלאוין הנוספין לאו י"ב) דקרא דאת הבכור בן השנואה יכיר הוא מצות עשה עיי"ש. א"כ מאי קאמר בסוגיא (דפרק יש נוחלין (בבא בתרא קכ"ז ע"ב)) בשלמא לר"י היינו דכתיב יכיר אלא לרבנן יכיר למה לי וכו' ולר"מ דאמר אדם מקנה דשלב"ל יכיר למה לי וכו' עיי"ש. והא איצטריך למיקם עלה בעשה. ואף דלהרמב"ן ז"ל אית בה נמי לאו דלא יוכל לבכר. מ"מ איצטריך למיקם עלה בל"ת ועשה. אבל לפמש"כ לק"מ דאין הכי נמי. אלא דמ"מ כל היכא דאיכא למידרש דרשינן. וליכא לאוקמי קרא להכי לחוד למיקם בל"ת ועשה. מיהו אין זה מספיק כ"כ להמעיין בדברי הרמב"ן ז"ל שם עיש"ה ואכמ"ל בזה:

ובהכי מתבארים ג"כ בפשיטות דברי הספרי (תצא פסקא רפ"ח) דתניא התם לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר. למה אני צריך. לפי שאמרנו להלן אשת אחד מתייבמת ולא אשת שנים יכול אף כאן כן ת"ל לא תהיה אשת המת החוצה וגו' עיי"ש. ובודאי פשטא דברייתא משמע דעל עיקר הלאו פריך למה אני צריך. דתיפוק לי' משום עשה דיבמה

יבוא עלי' ולא כמו שנדחקו המפרשים עיי"ש. וא"כ הדבר קשה דהא איצטריך קרא למיקם עלה נמי בלאו. אבל לפי מה שנתבאר היינו נמי משום דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן קרא למיקם עלה בל"ת ועשה לחוד. ועפ"ז ניחא נמי בההיא דתניא בספרי ומייתי לה בר"פ זה בורר (כ"ז ע"ב) לא יומתו אבות על בנים. מה ת"ל אי ללמד שלא יומתו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו וכו' עיי"ש. ולפום פשטי' ודאי מהך קרא לחוד הוא דקדייק. וא"כ קשה והרי מהך קרא לא שמענו אלא עשה ואיצטריך קרא דלא ימותו למיקם עלה בלאו. דלדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו הו"ל לאו גמור ונמנה במנין הלאוין. ועכצ"ל כמו שביארנו דגם בל"ת ועשה שייך כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן קרא לענין זה לחוד למיקם עלה בל"ת ועשה. וכן מבואר בירושלמי (רפ"ק דנדרים) עיי"ש במש"כ בפנים עשין צ"ט ויש עוד כמה ראיות לזה. וכבר כתבתי בזה בקצת מקומות בפנים ואכמ"ל בזה יותר:

ומעתה לפ"ז לפמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בשורש תשיעי) להוכיח שאין ראוי למנות הלאוין שבתורה אלא הדבר המוזהר ממנו. וכשבאו לאוין הרבה על דבר אחד אין כולם נמנין אלא במצוה אחת. וכן בעשין. מדאמרינן (בפ"ב דפסחים שם) כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. ומזה הוא עיקר יסודו לשורש ההוא. וסיים וכתב שם וז"ל הנה התבאר לך כי כל לאו שלא בא לתוספת ענין הנה יקרא יתר. כלומר שהוא נכפל ואפי' יאמרו שהוא בא לעבור עליו בשני לאוין הנה הוא עם כל זה לאו יתר. כמו שיתבאר מזה המאמר ואין ראוי למנותו כי הוא נכפל עכ"ל עיי"ש. וא"כ אחר שנתבאר דהך כללא דהתם לא בלאוין לחוד נאמר. אלא גם ל"ת ועשה שבדבר אחד הו"ל בכלל הך כללא אע"ג דההוא ענינא דמיירי בי' התם בלאוין הוא דמיירי. ממילא מתבאר דגם ל"ת ועשה שבמצוה אחת יש להכניס בכלל שורש ההוא. ואין למנות שניהם אלא במצוה אחת אם לא כשבאו לתוספת ענין. ובלא"ה גם להרמב"ם ז"ל ע"כ לאוין שאמרו שם לאו דוקא. דהא גם עשין כפולין בכלל. שהרי מה"ט גם עשין שנכפלו בדבר אחד לא מנאן אלא מצוה אחת כמו שביאר שם. וע"כ הא דלא נקטינן התם רק לאוין. היינו משום דבההיא ענינא בלאוין הוא דמיירי וה"ה לעשין. וא"כ אף אנן נימא דה"ה ללאוין שעם העשין בדבר אחד וכמו שנתבאר וזו ראי' מוכחת לשיטת רבינו הגאון ז"ל:

שורש ז

שאין ראוי למנות דקדוקי המצות

אע"פ שאין לו להרמב"ם ז"ל שום מקור לשורש זה. ולא הוציאו אלא מסברת עצמו. מ"מ ודאי עיקר יסודו הוא מוכרח מעצמו ואין לפקפק בו. ואין חולק עליו. וגם הרמב"ן ז"ל

סבר וקבל כל דברי הרמב"ם בשורש זה ולא הרהר אחריו כלום. אע"פ שע"פ שורש זה השיג הרמב"ם ז"ל השגות גדולות על הבה"ג ז"ל. אלא דמ"מ בגדר שורש זה אין דברי הרמב"ם ז"ל מוסכמים כלל לכמה מגדולי רבותינו הראשונים ז"ל. ובראשם רבינו הגאון ז"ל. ולא כל מה שהכניס הרמב"ם ז"ל בכלל דקדוקי מצוה שאין ראוי למנותם מצות בפ"ע כן הוא לדעת רבינו הגאון ז"ל. וכן יש אשר להרמב"ם ז"ל אינם בכלל דקדוקי מצוה וראוי למנותם מצוה בפ"ע. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל בכלל דקדוקי מצוה הם. ואין נמנין במנין המצות בפ"ע. ודברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים הרבה וצ"ע רב וכמו שיתבאר. דודאי הדבר ברור דכל מצוה שכתובה בתורה בדרך כלל. ואח"כ ביאר הכתוב בפרט כל דקדוקיה ודיניה. אע"פ שדקדוקים ודינים אלו מפורשים בקרא כל אחד בפ"ע. מ"מ אין ספק כלל שאין למנותם במנין המצות בפ"ע. ואין חולק בזה כלל. אבל יש הרבה מצות פרטיות בתורה. והרבה מהן כתובות כל אחת בפרשה מיוחדת בפ"ע. ואין בהן בתורה כלל שיכלול כולן כאחת עכ"פ בדרך כלל ובכל זאת הכניסן הרמב"ם ז"ל בכלל שורש זה. וחשבן לדקדוקי מצוה. וחרץ משפטן שלא למנותן אלא במצוה אחת. כמו כל מיני הנגעים. שכל מין ומין כתוב בפרשה מיוחדת בפ"ע הכוללת כל פרטי ודקדוקי טומאתו וטהרתו של אותו המין ממיני הנגעים. בהרת בפ"ע. ושאת בפ"ע. מכוה בפ"ע. נתקים בפ"ע וכל כיו"ב. ואין בהן בתורה כלל אחד שיכללם כולם יחד בדרך כלל. ואעפ"כ חשבן הרמב"ם ז"ל כולם לפרטי ודקדוקי מצוה אחת כללית. ומנאן (עשין ק"א) מצוה אחת שכוללת כל מיני צרעת אדם עיי"ש. וכאן ביאר דבריו וכתב וז"ל ובעבור שנעלם מזולתנו השורש הזה במצות צרעת מנה אחת עשרה מצות ולא ידע כי הם מצוה אחת. ושכל מה שנזכר בכתוב אמנם הוא דקדוק ותנאי וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא שמיעא לי' ולא ס"ל סברא זו כלל. ולזה מנה כל מין ומין ממיני מראות נגעי אדם מצוה בפ"ע. וטעמו ונמוקו עמו. שאין לנו במנין המצות אלא לשון התורה. ומאחר שאין לנו בתורה מצוה אחת כללית לכל מראות נגעי אדם כולם. אלא כל אחד ממיני הנגעים הללו נתיחדה לו בתורה פרשה מיוחדת בפ"ע. אין מקום לומר שאין כולם אלא תנאים ודקדוקי מצוה אחת כללית שאינה כתובה כלל בתורה. ואיך נעשה אנחנו מצוה כללית שלא נאמרה למשה בסיני ואינה כתובה בתורה. ונאמר דכל פרשיות הללו אינם אלא דקדוקי המצוה הכללית הזאת אשר לא כתובה. וע"כ אין לנו אלא לומר שכל אחת ממראות נגעי אדם אלו נמנה מצוה בפ"ע כדרך שנאמרו בסיני וכתובים בתורה:

וכן לענין קרבן עולה ויורד שכתב הרמב"ם ז"ל כאן וז"ל. וכבר טעו רבים בזה וכל מה שמצאו כתוב מנו מבלתי הסתכלות בשורש המצוה ולא לדקדוקיה ותנאיה. המשל בזה

חייב הכתוב למטמא מקדש וקדשיו והנזכרים עמו קרבן חטאת. והנה זה מ"ע בלא ספק. ואח"כ דקדק הכתוב בזה הקרבן מה יהיה. ואמר כשבה או שעירה. ואם לא תשיג ידו דמיהן יביא שתי תורים או שני בני יונה. ואם לא תשיג ידו דמיהן יביא עשירית האיפה סולת. זהו קרבן עולה ויורד. וזה באמת ביאור הקרבן המתחייב לו מה הוא א"כ אין ראוי שנמנה אותו שלש מצות וכו'. כי אינן שלש ציוויין אלא אחד. והוא שיקריב קרבן על שגגתו. ואותו הקרבן הוא כך או כך אם אי אפשר כך עכ"ל עיי"ש. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל כיון שלא מצינו בזה בתורה מצוה הכוללת כולם יחד בדרך כלל. ואח"כ תפרוט לכל אחד קרבנו כאשר תשיג ידו. אלא כתבה לכל אחד משלשה אלו מצותו בפ"ע. לעשיר כשבה או שעירה. ולדל שתי תורים או שני בני יונה. ובדלי דלות עשירית האיפה. אין לנו אלא למנותן כמו שנאמרו בסיני ונכתבו בתורה. שהן שלש מצות חלוקות. לכל אחד מהם מצותו שנצטוה עליה. וכמו שנתבאר אצלנו בפנים (עשין קמ"ד קמ"ה קמ"ו) עיי"ש. ובשאר מקומות:

והנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין נ"ז) כתב וז"ל שצונו לשחוט הפסח השני מי שנמנע ממנו מלשחוט פסח הראשון וכו'. ובכאן יש למקשה מקום שיקשה עלי למה אתה מונה פסח שני וזה סותר מה שהקדמת (בשורש השביעי) באמרך שדין מצוה לא ימנה מצוה בפ"ע. ידע מקשה קושיא זו שהחכמים חלקו בפסח שני אם יהיה כדין הראשון או יהיה צווי מיוחד. ופסק ההלכה שהוא צווי נאמר בפ"ע. ולפיכך ראוי למנותו בפ"ע. ובגמרא אמרו חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי וכו'. ואמר במאי קמיפלגי רבי סבר שני רגל בפ"ע הוא וכו'. וההלכה בזה כלו כרבי עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו תמוהים מאוד אצלי דודאי הקושיא היא קושיא עצומה. ותירוצו אינו מעלה ארוכה ואינו מובן כלל. דמה בכך דשני רגל בפ"ע הוא וחייב כרת עליו כמו על הראשון. מ"מ ודאי לענין מנין המצות. לפי מה שהשריש הרמב"ם ז"ל כאן. אינו אלא אחד מדקדוקי מצות פסח ראשון. ואין ראוי למנותו מצוה בפ"ע. שאחר שחייב הכתוב לעשות פסח ראשון וקבע זמנו בי"ד בניסן. חזר ודקדק בקרבן זה ואמר שמי שיהיה אז טמא או בדרך רחוקה. או לשאר המקרים שלא עשה את הראשון בזמנו. יעשה את השני בי"ד באייר. אבל אותן שעשו את הראשון בזמנו אי אפשר לעולם שיתחייבו בשני. ומה בין זה לקרבן עולה ויורד שהכניס הרמב"ם ז"ל כאן בכלל שורש זה וחשבהו לדקדוקי מצוה. אדרבה פסח שני גרע טובא טפי לענין זה מקרבן עולה ויורד. דפסח שני ודאי יותר ראוי לומר שאינו אלא אחד מדקדוקי פסח ראשון. משום דעכ"פ לכתחילה עיקר המצוה מוטלת חובה על כל ישראל לעשות דוקא פסח ראשון. אלא שאם אירע לו לאדם איזה מקרה שלא עשה את

הראשון אז הוא שאמרה תורה שעדיין לא עבר זמן מצות פסח לגמרי. וחייבתו לעשות פסח בי"ד אייר. משא"כ התם בקרבן עולה ויורד דהעשיר עיקר מצותו מעיקרא אינו אלא קרבן עשיר. וכן הדל והיותר דל. כל אחד בקרבנו שהטיל עליו הכתוב חובה להביאו זו היא מצותו מעיקרא מתחלת חיובו. ולזה ראוי לומר דכל אחד מצוה מיוחדת בפ"ע הוא. וכיון דקרבן עולה ויורד לא מנה הרמב"ם ז"ל אלא במצוה אחת משום שחשבן לדקדוקי מצוה. כ"ש לפסח שני שלא היה לו למנותו מצוה בפ"ע. אלא הו"ל רק כאחד מדקדוקי מצות פסח ראשון. ואע"פ שכבר ביארנו בפנים (עשין נ"ז) טעמן של מוני המצות במה שראו למנות פסח שני מצוה בפ"ע. מ"מ זה לא יתכן אלא ע"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל בגדרי שורש זה שלפנינו. אבל לפי שיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. דכל כיו"ב אע"פ שלא כללן הכתוב במצוה אחת כללית אין להם אלא תורת דקדוקי מצוה. ודאי דכ"ש לפסח שני שאינו אלא כאחד מדקדוקי פסח ראשון. ואין ראוי למנותו מצוה בפ"ע. וראיתי להרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (רפ"ה מהלכות ק"פ) דגם שם חזר ושנה דבריו אלו עיי"ש בדבריו. והדברים נפלאים מאוד לענ"ד:

והנראה בכוונת הרמב"ם ז"ל בזה הוא עפמש"כ עוד (בסה"מ עשין פ"ב) וז"ל שצונו לערוף פטר חמור אם לא נפדה. והוא אמרו יתברך ואם לא תפדה וערפתו וכו'. יש למקשה שיקשה ויאמר ולמה מנית פדותו וערפתו שתי מצות ולא מנית אותן מצוה אחת. ותהיה עריפתו מדיני המצוה. כמו שהקדמת בשורש השביעי. הנה יודע האל כי ההיקש מחייב זה. לולא מה שמצינו לרבותינו לשון יורה על זה היותם שתי מצות. והוא אמרם מצות פדיה קודמת למצות עריפה ומצות יבום קודמת למצות חליצה. וכמו שהיבמה מוכנת אם ליבום אם לחליצה. והיבום מצוה והחליצה מצוה. כן פטר חמור ראוי או לפדיה או לעריפה. וכל אחד ואחד מצוה עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דאע"ג דודאי ע"פ שורש שביעי אין ראוי למנות פדיה ועריפה וכן יבום וחליצה אלא במצוה אחת. משום דאין עריפה אלא אחד מדקדוקי מצות פדיה. וכן חליצה אינה אלא אחד מדקדוקי מצות יבום. מ"מ מאחר שמצינו לרז"ל שאמרו בפירוש דשתי מצות הן יש לנו למנותן כל אחת בפ"ע במנין המצות. וא"כ הדבר ברור בלא ספק דזו היא כוונתו גם כאן. דאע"ג דודאי ע"פ מה שהשריש הרמב"ם בשורש שביעי אין פסח שני אלא אחד מדקדוקי מצות פסח ראשון ואין ראוי למנותו מצוה בפ"ע. מ"מ מאחר שמצינו בפירוש לרז"ל שאמרו דפסח שני רגל בפ"ע הוא. וא"כ נשמע מזה דס"ל דמצוה בפ"ע הוא. יש לנו למנותו בחשבון המצות מצוה מיוחדת בפ"ע. כן נראה ברור ומוכרח בכוונת הרמב"ם ז"ל:

אלא דמ"מ עיקר דברי הרמב"ם ז"ל שם ג"כ תמוהים ונפלאים בעיני מאוד. דמאחר דלפי דבריו גופי' מתניתין דסופ"ק דבכורות דתנן מצות פדיה קודמת למצות עריפה ומצות יבום קודמת למצות חליצה. דמתבאר מינה דפדיה ועריפה וכן יבום וחליצה שתי מצות הן. סותרת כל שורש שביעי. וכן מה שאמרו בגמרא (ר"פ מי שהי' טמא) אליבא דרבי דקיי"ל כוותי' דפסח שני רגל בפ"ע הוא זהו נגד שורש זה. א"כ יש לנו להביא משם ראיה מוכרחת לסתור כל עיקר שורש זה לגמרי. ונסתר כל מה שהשריש הרמב"ם ז"ל ע"פ שורש זה. וכל מה שהשיג הרמב"ם ז"ל כאן על הגדולים שקדמוהו במנין המצות. וכתב עליהם שטעו משום שנעלם מהם שורש זה. לא עליהם ז"ל תלונתו אלא על דברי רז"ל במשנה ובתלמוד. ודברי הגדולים ז"ל שפנו עורף לשורש זה מוכרחים. והדבר מפליא מאוד איך ייחס לרז"ל דברים הסותרים זא"ז. שהם עצמם מנו מספר תרי"ג מצות שיסודו בנו ע"פ שורש זה לפי דברי הרמב"ם ז"ל גופי'. ואעפ"כ הכניסו במספר זה עצמו מצות שאין ראוי למנותן ע"פ שורש זה. וכבר מצאתי לאחד מהראשונים ז"ל שהעיר על תמיהא זו בדברי הרמב"ם ז"ל. הוא הר"ד הבבלי ז"ל הובא במעשה נסים והר"א מיימון ז"ל (סי' ג'). וז"ל שם וכבר אמר (הרמב"ם) ז"ל במצוה פ"ב מן מצות עשה. והמקשה אשר יקשה עלי ויאמר למה זה מנית פדיתו ועריפתו בשתי מצות ולא מנית אותם מצוה אחת וכו' כמו שהשרשת בשורש שביעי. השם יודע כי ההיקש יחייב זה אם לא כי מצאנו מאמר לרז"ל מפורש יורה כי הם שתי מצות וכו'. והנה לא יתכן לנו שנאמר כי (רז"ל) עליהם השלום נעלמו מהם דרכי ההיקש. ואם הדבר כן למה לא נלך אחריהם בדרכי היקשם וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו ממש כקושייתנו. והיא בודאי פליאה נשגבה. ומה שהשיב לו על זה הר"א מיימון ז"ל בתשובתו שם. דבריו נפלאים עוד יותר. וכמו שכבר ביארנו בזה בארוכה בפנים (עשין ע"ו) עיי"ש היטב. וביותר נפלא לשון הרמב"ם ז"ל בתחלת שורש זה שלפנינו שכתב וז"ל. דע כי המצוה האחת משפט אחד מקובל ויתחייבו מאותה ההקדמה צוויין ואזהרות רבות. הם דיני המצוה. המשל בזה החליצה והיבום הם שתי מצות עשה וזה מה שאין חולק בו וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים נפלאים מאוד. דהרי לפי מה שביאר הרמב"ם ז"ל עצמו (עשין פ"ב) ראוי לומר ע"פ שורש זה דחליצה אינה אלא אחד מדקדוקי מצות יבום ואין למנותה מצוה בפ"ע. אלא דמ"מ מנאה מצוה בפ"ע רק משום שכך גזרו רז"ל. ואין לנו לסור ולנטות מדבריהם שאמרו דחליצה הו"ל ג"כ מצוה כיבום. וא"כ עכ"פ משם אדרבה סתירה מבוארת לשורש זה. וא"כ איך הביא משם משל ודמיון לשורש זה. והו"ל קול ושוברו עמו. דהרי משם איפכא מוכח. וההולקים עליו

יכולים לומר לו ולטעמיך ולמה חליצה ויבום הן שתי מצות. הרי ע"פ שורש זה עצמו אין ראוי לומר דשתי מצות מיוחדות בפ"ע הן. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל בזה צע"ג אצלי:

וכבר נתבאר אצלנו שם בפנים דלשיטת רבינו הגאון ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. חליצה ויבום וכן פדיה ועריפה וכל כיו"ב באמת מצוה אחת הן. וממתניתין דבכורות שם לא מוכח מידי עיי"ש. והמתבאר מכל זה דשיטת רבינו הגאון ז"ל בשורש זה שלפנינו היא ההפך משיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו מקצה לקצה. דחליצה ויבום וכל כיו"ב דלהרמב"ם ז"ל וסייעתו נמנין שתים שתים. אינן נמנין לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו אלא אחת אחת. וקרבן עולה ויורד וכן חטאת ההדיוט ונשיא וכהן המשיח וכן הרבה מצות כיו"ב. דלהרמב"ם ז"ל וסייעתו אינן נמנין אלא אחת אחת. נמנין לרבינו הגאון ז"ל שלש שלש. כמו שנתבאר אצלנו בכמה מקומות בפנים בכל מקום הנוגע לזה. ומ"מ בעיקר יסוד שורש זה אין חולק עליו. ולא נחלקו עליו הגאונים ז"ל אלא בגדרו. ותוצאותיו הרבות אשר הוציא ממנו וכמו שנתבאר. ועי' מה שביארנו בזה בפנים (עשין ע"ו ק"א ק"ב קמ"ד קמ"ה קמ"ו) ועוד בכמה מקומות מפוזרים:

איברא דלפ"ז לכאורה מש"כ הרמב"ם ז"ל כאן וז"ל וכבר טעה בזה כל מי ששמעתי בו ימנה אשת איש מצוה ונערה המאורשה מצוה ובת כהן מצוה. ואין הדבר כן. אבל הוא כמו שאבאר. והוא כי מצוה אחת מכלל המצוה היא אמרו יתעלה לא תנאף ובאה הקבלה שזה הלאו הוא אזהרה לאשת איש. אח"כ ביאר הכתוב וכו' מות יומת הנואף והנואפת. אח"כ השלים הכתוב דקדוק זה ותנאי זאת השאלה והמשפט והתנה בו תנאים. ואמר שאמרו מות יומת הנואף והנואפת יש בו חילוק. שאם היתה אשת איש בת כהן תשרף. ואם היתה נערה מאורשה בתולה בסקילה. ואם היתה בעולה ואינה בת כהן בחנק. ולא בהתנותו בדיני המות יתרבו המצות. שאנחנו בכל זה לא יצאנו מאיסור אשת איש. ובבאור אמרו (בסנהדרין נ"א ע"ב) הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב בת ישראל לסקילה ובת כהן לשריפה וכו' עכ"ל עיי"ש. היא ודאי לכאורה השגה גדולה על רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וסייעתם שמנו אשת איש בת כהן ואשת איש בת ישראל ונערה המאורשה כל אחת מצוה בפ"ע. דהרי זהו ודאי לכאורה נגד עיקר יסוד שורש זה שלפנינו. דהא בהנך שלשה יש לנו בתורה מצוה כללית שכוללת כולן בדרך כלל כאחת ואח"כ ביאר הכתוב התנאים ודקדוקי המצות בפרט. שחילק בין אשת איש בעולה בת ישראל לבת כהן ולנערה המאורשה בתולה. וא"כ ע"פ עיקר יסוד שורש זה ראוי למנותן מצוה אחת. ואעפ"כ מנאום כל אחת ואחת מצוה בפ"ע. וא"כ לכאורה מוכרחים בזה דברי הרמב"ם ז"ל ויפה כתב שכולם שגו וטעו בשורש זה. אשר בלא ספק הוא מוכרח

ואין מקום כלל לפקפק בעיקר יסודו כלל. וכמתבאר ג"כ מכמה מקומות במנין המצות של רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וסייעתו:

אבל באמת לא כן הוא. ודברי הרמב"ם ז"ל גם בזה תמוהים מאוד. דמלבד מה שכבר השיג בזה עליו הר"ד הבבלי ז"ל (במעשה נסים סי' ג') שדברי הרמב"ם ז"ל גופי' סותרים זא"ז שבמקומות אחרים מנה הוא גופי' כיו"ב כל אחת בפ"ע. ובפרט ממה שמנה (לאוין ט') אוב וידעוני שתים רק משום שחלקן הכתוב במיתתן עיי"ש. וס"ל דחלוקה דמיתה שמה חלוקה לענין מנין המצות. וא"כ כאן נמי יש למנות א"א בעולה בת כהן ובת ישראל ונערה בתולה מאורשה כל אחת בפ"ע. מהאי טעמא גופא שחלקן הכתוב במיתתן. והר"א מיימון ז"ל בתשובתו על זה שם אע"פ שהשיב על השגותיו ממקומות אחרים. מ"מ על השגתו מאוב ידעוני החריש ולא השיב כלום עיי"ש בדבריו. ועל עיקר דברי הר"א מיימון ז"ל שם כבר כתבתי בפנים במקומו ואכמ"ל בזה וכבר הרגישו גם גדולי האחרונים ז"ל לתמוה על הרמב"ם ז"ל בזה מההיא דאוב וידעוני. כמו הר"ב כנה"ג (בדיני דחיי לאוין צ"ז). ונדחק מאוד בזה. ואין דבריו מספיקים כלל עיי"ש. וגם מהר"י בכ"ר דוד ז"ל (בד"א קונטרס ששי) הניחה בתימא עיי"ש. וממילא מבואר לפ"ז דאין בזה מקום השגה על אותן שמנו א"א בת ישראל ובת כהן בעולה ונערה בתולה מאורשה כל אחת בפ"ע. שהרי מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' מתבאר דגם לפום יסוד שורש זה יש למנות כל כיו"ב כל אחת בפ"ע. בלא"ה לפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל גופי' (בשורש י"ד) בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו דהעונשין מצד עצמן הוא מונה כמצות. מלבד אזהרותיהם עיי"ש. א"כ אין כאן שום מקום השגה בזה על הבה"ג. דלשיטתו אזיל ואין זה ענין לשורש זה שלפנינו כלל. דכיון דבהנך תלתא נאמר בקרא עונש מיתה בכל חדא בפ"ע ודאי תלתא מצות בפ"ע נינהו במנין העונשין. אע"פ שנכללו כולן באזהרה אחת. דהא לשיטת הבה"ג האזהרה לחוד והעונש לחוד. כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בדעתו. ואע"ג שבדברי הרמב"ם ז"ל כאן מבואר דס"ל דגם בהעונש איכא מצוה כללית שכוללת כולהו הנך תלתא בדרך כלל כאחת. מדכתיב מות יומת הנואף והנואפת. דכתב קרא מיתה סתם שכולן בכלל. ואח"כ הוא שדקדק הכתוב וחלק במיתת כל אחת בפרט דזו בחנק וזו בשריפה וזו בסקילה. והביא ראי' לזה ממה שאמרו שם הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב בת ישראל לסקילה וכו'. וא"כ בת כהן ונערה המאורשה אינן אלא מדקדוקי המצוה. וגם במנין העונשין לשיטת הבה"ג אין למנותן אלא באחת אבל באמת דברי הרמב"ם ז"ל גם בזה לע"ד המה תמוהים מאוד. דודאי בעונשן אין לנו מצוה כללית. דקרא דמות יומת הנואף והנואפת לא מיירי אלא בא"א בת ישראל בלבד ובמיתת חנק הוא דכתיב.

וכדקיי"ל כל מיתה סתם האמורה בתורה אינה אלא חנק. ולא אשכחן מיתת חנק באשת איש בעולה בת ישראל אלא מהך קרא מדכתיב בה מתה סתם ואי לאו דהוציא הכתוב בת כהן ונערה המאורשה מכלל הך קרא הו"ל למימר שכולן אינן אלא בחנק. והשתא דגלי קרא דבת כהן בשריפה ונערה מאורשה בסקילה ממילא מבואר דע"כ קרא דמות יומת הנואף והנואפת. באשת איש בת ישראל בלבד הוא דמיירי. וזה מבואר ע"כ מלשון שאמרו. הוציא את בת ישראל וכו' הוציא בת כהן כו'. והיינו שהוציאן מכלל סתם מיתה דהך קרא שאינה אלא חנק. וכתב בזו סקילה ובזו שריפה. וגלי לן בזה דהך קרא דמות יומת הנואף והנואפת לא מיירי אלא בא"א בת ישראל הבעולה דוקא. דאם הוה מיירי הך קרא בכולהו הנך תלתא. ומות יומת דכתיב בי' היינו כל חדא מינייהו כדינה. זו בסקילה וזו בשריפה וזו בחנק ודאי לא הוה שייך בזה לשון הוציא דקתני בברייתא. שהרי לא הוציאן מן הכלל דקרא אלא שפירש הכתוב באיזו מיתה יש להמיתן. שאין לדון כולן במיתה אחת. אלא יש בחנק ויש מהן בסקילה או בשריפה. אלא ודאי ע"כ הך קרא במיתת חנק דוקא מיירי וככל סתם מיתה דקרא. ולזה ביאר הכתוב דלא קאי לא על נערה בתולה מאורשה ולא על בת כהן. שנשתנה דינן שזו בסקילה וזו בשריפה. ולא קאי הך קרא דמות יומת אלא על אשת איש בת ישראל בלבד:

וכן מבואר בהדיא בסוגיא דגמרא (ריש פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ' ע"ב)) בכל הסוגיא שם עיי"ש ובפירש"י שם בד"ה שני כללות וכו'. ולקמן (נ"א ע"ב) בד"ה מות יומת עיי"ש. וא"כ מבואר שאין לנו בזה מצוה כללית שתכלול כולן כאחת. וא"כ לשיטת הגאונים ז"ל ודאי יש למנותן כל אחת מצוה בפ"ע. ובפרט לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל דהעונשין נמנין בפ"ע משום המצוה שבהן המוטלת על הב"ד לדון את המתחייבים בעונשין הללו. דלפ"ז פשיטא דתלתא מצות מיוחדות בפ"ע נינהו. כיון דתלתא מיני מיתה כתיבי בהו בקרא. בכל חדא מין מיתה אחר. והו"ל כל חד כמצוה מפורשת בפ"ע לב"ד לענוש הנדון במיתה המפורשת בו. דאפילו אם היו כולן נענשין במין אחד מהעונשין כל שמפורש העונש בכל אחת בפ"ע הו"ל כל חדא מצוה בפ"ע לב"ד ואין לזה ענין עם האזהרה שאינה אלא מצות היחיד שלא יעבור על האיסור. וכ"ש כאן שחלוקין במיני העונשין. ואין זה ענין כלל ליסוד שורש זה שלפנינו. אדרבה גם ע"פ שורש זה כל אחת מצוה מיוחדת בפ"ע היא. ולא לבד שלא טעו הגאונים ז"ל אלא שדבריהם מוכרחים. לא לפי שיטתם בלבד אלא גם ע"פ שיטת הרמב"ם ז"ל עצמו וכמו שנתבאר:

שורש ח

שאין ראוי למנות שלילות החיוב עם האזהרה.

מקור שורש זה מבואר בכמה דוכתי בתלמוד כמו ברפ"ק דסוטה (ג' ע"א) ובזבחים (סו"פ קק"ד ס"ו ע"א) כמו שהביאו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל כאן. והיינו כמו שביארו התוס' בזבחים שם בד"ה אלא מעתה. וכ"כ הרמב"ן ז"ל כאן דכל היכא דאיצטריך קרא לגופי' לשלילות החיוב אין לנו לומר דאתי קרא לאזהרה או למצוה עיי"ש. וכן מבואר בירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) שאמרו שם כל דבר שבא להתיר אינו עובר עליו עיי"ש. כלומר כל היכא דצריך קרא לגופי' להתיר. דאי לאו דכתיב קרא הי' ראוי לומר דאסור. אית לן למימר דלא בא הכתוב אלא לשלילת האיסור. לומר שאינו אסור. ואינו עובר. דלא אתי להזהיר למנוע מעשות הדבר אלא לומר שאין צריך לעשותו ואם עשהו אינו עובר בלא כלום ועי' מש"כ בזה בפנים (עשין פ"ו פ"ז) דאין משם ראי' עיי"ש. וכיו"ב אשכחן נמי בפ"ק דקידושין (כ"א ע"א) ובב"מ (פרק איזהו נשך ע' ע"ב) עייש"ה ובשאר דוכתי. ואין חולק כלל ביסוד שורש זה. ולא תתכן בו מחלוקת. ומש"כ הרמב"ם ז"ל כאן שנעלם שורש זה מהבה"ג ז"ל שמנה לאו דלא תצא כצאת העבדים. ואינו אלא שלילה. כבר השיב הרמב"ן ז"ל דלדעת הבה"ג אין לאו זה מלאוי השלילה. מטעם שביאר שם עיי"ש. וכן בשאר לאוין שמנה הבה"ג והרמב"ם ז"ל השיג עליו כאן וכתב שהם מהלאוין שבשלילה. ביאר הרמב"ן ז"ל טעמו של הבה"ג ז"ל דס"ל שלא נאמרו לשלילה אלא לאוין גמורים הם עיי"ש. ובאמת דלפנינו ליתא לאו דלא תצא כצאת העבדים במנין הלאוין של הבה"ג כלל. ועי' מה שביארנו בזה בפנים (לאוין רע"ה) עיי"ש היטב. ועכ"פ הדבר מבואר דשורש זה הוא דבר מוסכם לכל הראשונים ז"ל. ובכללם גם רבינו הגאון ז"ל. וכמו שכבר ביארנו בענין זה בכמה מקומות בפנים. וגם מש"כ הרמב"ם ז"ל כאן בלאוין דלא אכלתי באוני ממנו ולא ביערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת. והרמב"ן ז"ל השיג עליו בזה. וכתב דאלו אינם אזהרות משום שלא נאמרה אזהרתן בפירוש אלא מכללא עיי"ש. דעת רבינו הגאון ז"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל. ומנה שלשה לאוין אלו במנין הלאוין שלו. (לאוין רנ"ב רנ"ג רנ"ד) עיי"ש במה שביארנו בזה שם. וגם הבה"ג ז"ל וסייעתו מנו שלשה לאוין אלו. והרמב"ן ז"ל גופי' הביא דעת הבה"ג בזה. אלא דכאן הסניגור נעשה קטיגור והקטיגור סניגור. דהרמב"ם ז"ל אחז בדעת הבה"ג וסייעתו. והרמב"ן השיג עליו והשמיט לאוין אלו ממנין הלאוין שלו:

שורש ט

שאין ראוי למנות הלאוין והעשין רק הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם.

השורש הזה לפי מה שביאר אותו הרמב"ם ז"ל מתחלק לשני חלקים. האחד כי כשבאו בתורה הרבה עשין במצוה אחת. או כשנכפלו כמה לאוין באיסור אחד. אין למנות כולן אלא במצוה אחת. משום שבמנין המצות אין למנות אלא הדבר שנצטוינו בו או

שהוזהרנו על מניעתו. לא מספר כל העשין והלאוין שבאו בכתוב. והחלק השני הוא שאם נכללו ענינים הרבה באזהרה אחת. בין שלא נפרטו כל הענינים בפירוש אלא נכללו במשמעות הכתוב. ובין שנפרטו בפירוש. אע"פ שענינים שונים ושמות חלוקים הם לגמרי. אין כולם נמנין אלא במצוה אחת. כיון שבאזהרה אחת נאמרו. אם לא היכא דגלי קרא שלוקין על כל אחד בפ"ע אם עבר על כולן כאחת בהתראה אחת. דאז יש למנות כל אחד בפ"ע. עי' בדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל בזה:

ולענ"ד צ"ע טובא בזה דהדבר מבואר דשני חלקים אלו סותרים זא"ז. דמאחר שלפי חלק ראשון אין לנו להשגיח על מספר העשין והלאוין שבכתוב באותה מצוה אלא על דבר המצוה עצמה לבד לענין חשבון המצות. ממילא מבואר דגם לאידך גיסא כשנכללו הרבה ענינים בלאו אחד או בעשה אחת אין לנו להשגיח אלא על דבר המצוה בלבד. וכיון שבאזהרה זו הזהירנו הכתוב על דברים נפרדים הרבה. יש לנו למנות במנין המצות כל דבר ודבר בפ"ע. ואין לנו להשגיח על הלאו שאינו אלא אחד. אלא על הענינים שנכללו בו. וכן בעשין כיו"ב. וזה מתמיה הרבה לענ"ד. ולכאורה אפשר לומר בזה עפמש"כ הר"א מיימון ז"ל (מעשה נסים סי' ד') לתרץ מה שנשאל מאת הר"ד הבבלי ז"ל על מש"כ הרמב"ם ז"ל כאן שאם נכללו כמה פרטים באזהרה אחת וגלי קרא שלוקין על כל אחד בפ"ע אז יש למנות כל אחד במנין המצות בפ"ע. ועל זה שאל השואל דכיון דלפ"ז מנין המצות תלוי בחיובי מלקיות. א"כ גם לאו דמלאכת שבת כיון דיש חילוק מלאכות לשבת ומתחייבין חטאת על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע. ולמ"ד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו לוקין על כל מלאכה בפ"ע. אם הותרו בו למלקות. הו"ל למנותו בל"ט אזהרות. וכן לאו דמלאכת יוה"כ דלכ"ע לוקין עליו. הו"ל למנותו בל"ט אזהרות במנין הלאוין. ועל זה השיב לו הר"א מיימון ז"ל וכתב וז"ל. אמנם מה שהוקשה לך על שקשר (הרמב"ם) מנין המצות במלקיות כאשר אמרת. עד אשר הבאת אלו הקושיות המתמיהות מאבות מלאכות וכו'. אך אנחנו נבאר לך מה שיסיר אלו הקושיות המתמיהות וכו'. כי הוא (הרמב"ם) ז"ל לא כוון שהמצוות ימנו לפי המלקיות. כי המצוה האחת יתכנו בה מלקיות רבים לפי מספר אופניה. כאשר בכל אופן עבר על האזהרה וכו'. ואמנם כוונתו כי כאשר ראינו אזהרות רבות לא יחייב העושה כולם אלא מלקות אחת. ידענו כי המה חוזרים ללאו אחד. ולא נמנם אלא בלאו אחד. מפני שאילו שבו ללאוין רבים היו חייבים מלקיות כמספר הלאוין וכו'. אמנם כאשר ראינו חלקים רבים מן לאו אחד. ואף כי הוא לוקה על כל חלק וחלק אנחנו לא נחלק הלאו. ונמנהו במנין חלקיו. כי המנין ללאוין לא לחלקים. כמו שביאר בשורש י"א עכ"ל עיי"ש בדבריו. ועפ"ז מתבאר דאע"פ שבלאוין

רבים שבאיסור אחד. וכן בעשין רבות שבמצוה אחת. אין למנותן לפי שורש זה שלפנינו אלא במצוה אחת. מ"מ לאידך גיסא דהיינו כשנכללו ענינים רבים בלאו אחד או בעשה אחת אי אפשר למנות במנין המצות כל ענין פרטי בפ"ע. משום שכיון שנכללו כולם כאחד בעשה אחת או בלאו אחד. הו"ל כל אחד מפרטי הענינים רק כחלק מחלקי הלאו או העשה. וכבר השריש הרמב"ם ז"ל (בשורש י"א) שאין למנות חלקי המצוה כל חלק וחלק בפ"ע:

אבל עיקר דברי הר"א מיימון ז"ל בזה נפלאים מאוד בעיני. דהא להדיא מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל כאן במקומו דגם בנפרטים בלאו אחד. כמו באזהרת לאו דחדש שנפרטו בו שלשה פרטים כאחד. דכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו. כיון שלוקין על כל אחד ואחד בפ"ע כדגמרינן התם מקרא. נמנה כל אחד בפ"ע במנין המצות. וכן בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך כיון שלוקה על כל אחד בפ"ע כלאוין מוחלקין נמנה כל פרט ופרט בפ"ע בחשבון הלאוין עיי"ש. הרי דגם לענין מנין המצות כל כיו"ב נמנה כל פרט ופרט בפ"ע ולא חשבינן להו כחלקי מצוה אחת. והיותר מפליא מש"כ שם עוד להכריח דגם לדעת הרמב"ם אין המלקיות מחלקות לאו אחד להיותו נמנה במנין המצות לפי חשבון המלקיות. וכתב וז"ל כי הוא (הרמב"ם) ז"ל לא ירחיק שיהיה בע"מ ששימש מצוה אחת עם היות בעלי מומין שלוקין על שימושם מאה וארבעים עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה למש"כ הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (סופ"ח מהלכות ביאת מקדש) דכל המומין הפוסלים באדם המה מאה וארבעים. ומבואר שם דס"ל דעל כל אחד מהמומין הללו לוקין הכהנים כששימשו במומן עיי"ש ובסוגיא דפ"ז דבכורות (מ"ג ע"ב) ובמש"כ האחרונים ז"ל בזה. וכבר ביארנו בזה במק"א ואכמ"ל בזה. אבל דברי הר"א מיימון ז"ל אלו דברים מתמיהים הם. דמאי ענין ההיא דהתם לכאן. דבההיא דהתם אף על גב דודאי מאה וארבעים כהנים שבכל אחד מהם היה אחד מהמומים הללו. כולם לוקין כששימשו במקדש. ואפי' אם לא היה בכולם אלא אחד מן המומים הללו מומו של זה הוא מומו של זה. מ"מ פשיטא דאפי' כשהיו כל מאה וארבעים מומין אלו כולם בכהן אחד אינו לוקה על שימושו אלא מלקות אחת. דמה לי בע"מ משום מום אחד מה לי משום כל המומין כולן. הרי לא המום גורם המלקות אלא השימוש במקדש. וכך לי מום אחד כאלף מומין. סוף סוף לא קעבר אלא בלאו אחד מדכתיב אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב וגו'. וא"כ מהיכא תיתי לן לומר בזה שיהא ראוי למנות לאו דמומין כמספר המלקות כיון דכהנים הרבה אפי' על אותו מום עצמו כולם לוקין. וכהן אחד אפי' היו בו כל המומים כולן אינו לוקה עליהן אלא אחת. ונמצא דבאמת אין כאן אלא מלקות אחת

על כולן. וליכא מלקיות הרבה אלא בכהנים רבים. ומשום שכל אחד מהם עבר על הלאו. ואפי' כשמומו של זה כמומו של זה שמום אחד בכולם. ולא הקשה הר"ד הבבלי ז"ל אלא מן הלאוין דמלאכת שבת ויוה"כ דהתם גלי קרא שאם עשאן לכל המלאכות בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת חטאת בשוגג ומלקות במזיד כשהותרו בו למלקות למ"ד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו. וביוה"כ לכ"ע איכא מלקות על כל מלאכה ומלאכה אפי' בהתראה אחת. ואפי' עשאן זה אחר זה כדמשמע בסוגיא דפסחים (מ"ח ע"א) ובפרק בתרא דמכות (כ"א ע"ב) עיי"ש. כדין לאוין חלוקין ושמות מוחלקין. והו"ל ממש כלאו דחדש ולאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' שמנאן הרמב"ם ז"ל כל אחד בשלשה לאוין מיוחדין במנין המצות. וא"כ ודאי יפה הקשה הר"ד הבבלי ז"ל דהכי נמי לאו דמלאכת שבת ולאו דמלאכת יוה"כ הו"ל למנותן ל"ט ל"ט לאוין בפ"ע. כיון דחייבין על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע. ועל זה לא תירץ הר"א מיימון ז"ל כלום. ודמיונו מאזהרת לאו דבע"מ הוא מוזר מאוד מיהו מה שהקשה הר"ד הבבלי ז"ל מן הלאו דמלאכת יוה"כ. והיינו משום שהיה פשוט אצלו דיש חילוק מלאכות ליוה"כ כמו לשבת. וכן ע"כ דעת הר"א מיימון ז"ל שם כמתבאר מדבריו שם. זהו נגד המבואר בירושלמי (פ"ג דשבועות ה"ד) בהדיא דאין חילוק מלאכות ליוה"כ עיי"ש ובמש"כ הפ"מ והקה"ע שם. אלא שכבר ראיתי לקצת אחרונים שסרסו והגיהו בלשון הירושלמי שם ופירשוהו בדרך אחרת בענין שאין משם ראי' לענין זה ואכמ"ל בזה. איך שיהי' עכ"פ דברי הר"א מיימון ז"ל אין בהם כדי להעלות ארוכה לדברי הרמב"ם ז"ל כלל:

ומלבד זה מה שהכניס הר"א מיימון ז"ל ענין זה בכלל שורש י"א הוא דבר מתמיה מאוד. דאין זה ענין להההיא דהתם כלל. דשם לא מיירי אלא במצוה המצטרפת מכמה חלקים כמצות ציצית שהיא תכלת ולבן ובארבע כנפות. וכן ארבעה מינים שבלולב. וטהרת מצורע שהיא בשני צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת ומים חיים וכלי חרש. וכן בכל כיו"ב השריש שם הרמב"ם ז"ל שאין למנות כל חלק וחלק מצוה בפ"ע. משום שאין המצוה אלא בקבוץ כל החלקים יחד. וביאר שם עוד דאפי' חלקים שאין מעכבין זא"ז כל שהם מענין אחד כמו תכלת ולבן שטעם שניהם למען תזכרו וגו'. אין נמנין אלא במצוה אחת עיי"ש. וא"כ לא ירדתי לסוף דעתו ז"ל איך ערבב שני ענינים אלו שלא קרב זה אל זה. דכאן בלאו דמלאכת שבת ושל יוה"כ כיון שחייבין על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע. נמצא דלשיטת הרמב"ם ז"ל שהוא מונה הלאוין ע"פ המלקיות. וכל הפרטים שנפרטו בלאו אחד כל דגלי קרא שלוקין על כל פרט ופרט בפ"ע נמנה כל אחד בפ"ע כלאו מיוחד לעצמו. אע"פ שכולן לא נאמרו אלא בלאו אחד. הכי נמי ראוי למנות כל מלאכה ומלאכה

במנין המצות כלאו מיוחד בפ"ע. שהרי הכא נמי גלי קרא להתחייב על כל מלאכה בפ"ע. וחילוק מלאכות דגלי קרא הו"ל כחילוק לאוין. ומאי ענין זה לחלקי מצוה. הרי כל מלאכה ומלאכה ענין בפ"ע היא ואין מלאכה אחת תלויה בחברתה כלל. ואיך יעלה על הדעת לומר דאין כל מלאכה ומלאכה אלא חלק מחלקי המצוה. ולפי דרכו של הר"א מיימון ז"ל לא היה לו לומר אלא דזהו בכלל שורש שביעי שהושרש שאין למנות דקדוקי המצות. דלפ"ז היה קצת מקום לומר דהכא נמי לאו דכל מלאכה לא תעשו מצוה אחת היא. דמאי דגלי קרא חילוק מלאכות להתחייב על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע אינו אלא דקדוקי המצוה ואין ראוי למנות משום זה כל אחת מהמלאכות מצוה בפ"ע. אלא דגם הא ליתא דעכ"פ זה נסתר מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' דלאו דולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ולאו דלא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך וכל כיו"ב הוא מונה כל פרט בלאו מיוחד בפ"ע משום דגלי קרא לחלקן למלקות ללקות על כל אחד בפ"ע. אע"ג דכל כיו"ב היכא דלא גלי קרא לחלקן למלקות אינם נמנין כולם לשיטתו אלא בלאו אחד. וכמו שביאר כאן ובכמה דוכתי בסה"מ. הרי דכל כיו"ב אינו בכלל דקדוקי מצוה לדעתו. אלא ס"ל דחילוק מלקות הו"ל כחילוק לאוין. משום דאין לוקין בלא לאו. ונמצא דיש כאן לאוין חלוקין וראוי למנותן כל אחד במנין הלאוין בפ"ע. ויפה הקשה הר"ד הבבלי ז"ל דלפ"ז גם לאו דמלאכת שבת ושל מלאכת יוה"כ ראוי למנותן כל מלאכה ומלאכה בפ"ע והו"ל שלשים ותשעה לאוין כמספר המלאכות שבכלל לאוין אלו. ובפרט לדעת הרמב"ם גופי' בריש הלכות שגגות ובשאר מקומות דאין קרבן חטאת אלא במקום שיש אזהרת לאו:

אלא שיש לתמוה על הר"ד הבבלי וגם הר"א מיימון ז"ל איך נעלמו מהם דברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין מ"ג) שכתב וז"ל הזהירנו מהעביר שער הצדעים. והוא אמרו יתעלה לא תקיפו פאת ראשכם וכו' וחייב מלקות על כל פאה מהם. והוא חייב שתים אם גלח כל ראשו. והראוי שלא נמנה זה שתי מצות אע"פ שהוא חייב שתים. לפי שאין בהם שתי לשונות תחת לאו אחד. כי אילו אמר לא תקיפו פאת ראש מימין ופאת ראש משמאל. ומצאנום (לרז"ל) חייב עליהם שתים. אז היה אפשר לומר שימנו שתי מצות. אמנם בהיותו מלה אחת וענין אחד הנה הוא באמת מצוה אחת. ואע"פ שבא בפירוש שלאו זה כולל חלקים רבים מתחלקים מן הגוף ושהוא חייב על כל אחת ועל כל חלק מהם ביחוד. לא יחייב זה שיהיו מצות רבות עכ"ל עיי"ש. וכן כתב ג"כ שם לקמן (לאוין מ"ד) באזהרת גלוח הזקן. דאע"ג דגלי קרא שאם גלח כל הזקן בב"א בהתראה אחת לוקה חמש מלקות על חמש פאות שבזקן. מ"מ אינו נמנה אלא בלאו אחד. משום שלא נפרטו

בקרא בפירוש כל פאה ופאה בפ"ע בכלל אזהרה זו. אלא כתיב זקנך סתם שכולל כל חמש הפאות יחד בשם זקן עיי"ש בדבריו. המתבאר מזה דעד כאן לא כתב הרמב"ם ז"ל דכל שלוקין על כל אחד בפ"ע נמנה ג"כ כל אחד בפ"ע במנין הלאוין. אלא כשנפרטו כל אחד בפ"ע בפירוש בכלל הלאו. אבל כל שלא נפרטו כל אחד בפ"ע בקרא. אע"ג דגלי קרא שלוקין על כל אחד בפ"ע. אין כולם נמנין אלא בלאו אחד. כיון דבלאו אחד נאמרו. ומעתה עפ"ז אין מקום כלל לקושית הר"ד הבבלי ז"ל. דהרי בלאו דמלאכת שבת ושל יוה"כ לא נפרטה כל מלאכה ומלאכה בפירוש בפ"ע. אלא כולם נכללו כאחת בשם מלאכה סתם. והילכך אע"ג דגלי קרא להתחייב על כל אחת בפ"ע. אין ראוי למנותן אלא בלאו אחד. וחילוק זה מתבאר ג"כ מדברי הרמב"ם ז"ל כאן במקומו. דבמין הראשון מן הלאוין שבכללות כמו לאו דלא תאכלו על הדם ולאו דלפני עור לא תתן מכשול ולאו דלא תשא שמע שוא. שכוללים כאחד ענינים רבים מבלי להזכירן בפירוש כל אחד בפ"ע. החליט וכתב דבשום ענין אין כל אלו וכיו"ב נמנין אלא בלאו אחד. ורק במין השני מן הלאוין שבכללות. כלאו דאל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל וגו'. ולאו דלא יבא עמוני ומואבי וגו'. ולאו דלא תביא אתנן זונה ומחיר כלב וגו'. שנפרטו בכלל האזהרה כל פרט ופרט בפירוש בפ"ע. בזה הוא שכתב שם לחלק בין כשלוקין על כל אחד בפ"ע להיכא שאין לוקין על כולם אלא אחת. וז"ל שם המין השני שיבא לאו אחד יאסור דברים רבים עטופים קצתם על קצתם. והוא שיאמר לא תעשה כך וכך. וזה המין יחלק לשני חלקים. כי ממנו מה שביארו בתלמוד שהוא חייב מלקות על כל דבר ודבר מאותן הדברים העטופים. וממנו מה שאמרו שאינו חייב אלא אחת וכו'. ואותן הלאוין שביארו שהוא חייב על כל אחד ואחד הם שנמנה כל דבר מהם מצוה בפ"ע. ומה שביארו שהוא חייב אחת על הכל נמנה אותו מצוה אחת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבהדיא ביאר בדקדוק דדוקא המין השני מן הלאוין שבכללות הוא שמתחלק לשני חלקים אלו. אבל במין הראשון מן הלאוין שבכללות אין שום חילוק בדבר. דאפי' היכא דגלי קרא ללקות על כל דבר ודבר שנכלל בלאו זה בפ"ע מ"מ אין כולם נמנין אלא בלאו אחד. כיון שלא נפרטו הפרטים בפירוש בקרא כל אחד בפ"ע. ודברי הר"ד הבבלי והר"א מיימון ז"ל נפלאים המה בעיני. ולא ידעתי איך נעלמו מהם דברי הרמב"ם ז"ל במקומן שהם עומדים עליו:

ברם מדוקדקים היטב בזה דברי הרמב"ן ז"ל. דאע"פ שגם הוא ז"ל השיג על הרמב"ם ז"ל במה שהחליט למנות המצות ע"פ המלקיות. מ"מ לא הכריח כן משום קושית הר"ד הבבלי ז"ל. והיינו משום דבאמת אין מזה שום סרך קושיא כלל כמו שנתבאר. אלא נחית לזה מצד אחר. שכתב וז"ל ואני אומר שהסכמתו של הרב למנות המצות ע"פ המלקיות

אינה במדה. שהרי אנו מונין שס"ה לאוין והרבה מהם שאין בהם מלקות כלל. והנה נמחול זה לסברתו. אלא שכבר נשתבש בשיטה זו וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. וכוונתו פשוטה לומר דבמין השני מן הלאוין שבכללות. כיון דהיכא דגלי קרא שלוקין על כל פרט ופרט בפ"ע ראוי למנות כל פרט ופרט במנין הלאוין כלאו מיוחד בפ"ע. גם היכא דלא גלי קרא ללקות על כל אחד מהן בפ"ע אית לן למימר הכי. דלא גרעי משאר כל הלאוין שאין לוקין עליהן. שמ"מ אין זה מונעתן מלהמנות במנין הלאוין. דע"כ לא יתכן לומר דהיכא דגלי קרא שלוקין על כל פרט ופרט בפ"ע הו"ל כאילו פירש הכתוב דאזהרה קיימא על כל אחד מן הפרטים בפ"ע. דלהכי הוא דאמר קרא שלוקין על כל אחד בפ"ע ולא חשיב לאו שבכללות שאין לוקין עליו. משא"כ היכא דלא גלי קרא דלקי על כל אחד בפ"ע. דבזה אין לנו אלא לאו אחד שכולל כולם. ולהכי גם במנין המצות אין לנו בזה יותר מלאו אחד. דודאי הא ליתא. דהרי עיקר טעמא שאין לוקין על לאו שבכללות היינו רק משום דלא דמי ללאו דחסימה. דעיקר פרשת מלקות אצלו כתיבא. ואין לנו מלקות אלא בלאו דדמי לי'. אם לא היכא דגלי קרא. וכמבואר ריש פרק בתרא דמכות ובשאר דוכתי. וא"כ הכא דגלי קרא דלקי על כל אחד מהפרטים בפ"ע אין לנו אלא לענין מלקות. דהכא גלי קרא דלקי אע"ג דלא מיפרט לאוי' בפ"ע כלאו דחסימה. ולקי אע"ג דהו"ל לאו שבכללות. אבל מהיכא תיתי לן לומר דהלאו קאי על כל אחד מן הפרטים בפ"ע. וא"כ לענין מנין המצות אין לנו כאן אלא לאו אחד. וע"כ אין לנו לומר לדעת הרמב"ם ז"ל אלא חדא מתרתי. או דהפרטים מצד עצמן הו"ל כלאוין חלוקין. משום דמשמע מפשטי' דקרא דהלאו קאי על כל אחד מהפרטי'. אלא דלפ"ז גם כשאין לוקין על כל אחד מהפרטים בפ"ע ראוי למנותן כל אחד בפ"ע במנין המצות. דלא יהא גרע משאר לאוין שאין לוקין עליהם שנמנין במנין המצות. או דנימא דאע"פ דממשמעותא דקרא ליכא למשמע דהלאו קאי על כל אחד מהפרטים בפ"ע. מ"מ כיון שלוקה על כל אחד בפ"ע היא שגורמת למנותן כל אחד בפ"ע. אלא דלפ"ז עוד יותר תמוה דאטו רק חייבי מלקיות הוא שנמנין במנין המצות. והרי הרבה משס"ה לאוין שאנו מונין אין בהן מלקות. כן נראה ברור בכוונת הרמב"ן ז"ל. אע"פ שהר"ב מג"א כתב עליו שמעתי ולא אבין עיי"ש:

ועכ"פ מתבאר דגם לשיטת הרמב"ם ז"ל בהרבה פרטים שנכללו בלאו אחד אין לדון בהם לא משום חלקי מצוה מצד שורש י"א ולא משום דקדוקי מצוה מצד שורש שביעי. וא"כ ודאי תמוה טובא כמו שעוררנו לעיל דמאחר שהשריש כאן הרמב"ם ז"ל שאין ראוי למנות הלאוין והעשין אלא הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם. ומטעם זה אע"פ

שבאו לאוין הרבה בדבר אחד אין כולם נמנין אלא במצוה אחת. וכן בעשין. א"כ מטעם זה עצמו גם בדברים הרבה שנאמרו בלאו אחד או בעשה אחת אין לנו למנות אלא מספר הדברים שמזהיר מהן הלאו או שתצוה בהן העשה. ולא נשגיח על מה שלא נאמרו אלא בלאו אחד או בעשה אחת. שאין לנו במנין המצות אלא מנין הדברים שמוזהר מהם ושמצווה בהם. בין שהלאוין והעשין מרובים מהן או מועטין מהן. שאין שום טעם לחלק בזה בין דבר אחד שבאו בו לאוין או עשין הרבה. לדברים רבים שנכללו בלאו אחד או בעשה אחת. וא"כ מה שהחליט הרמב"ם ז"ל דלאוין רבים בדבר אחד אין למנותן אלא במצוה אחת ודברים רבים שנכללו בלאו אחד ג"כ אין נמנין אלא במצוה אחת הם דברים סותרין זא"ז. ודבריו צ"ע טובא אצלי. אבל הרמב"ן ז"ל העלה באמת דגם דברים רבים הנפרטים בלאו אחד נמנה כל דבר ודבר בפ"ע במנין המצות. כל שהם ענינים חלוקים כמו נא ומבושל. אחנן ומחיר. שאור ודבש. עמוני ומואבי וכל כיו"ב. אבל כל שהם ענין אחד כמו באזהרת חדש לחם קלי וכרמל. וכן באזהרת אכילת מעשר שני חוץ לחומה. דגן תירוש ויצהר. כיון שהם משם אחד. אע"פ שלוקין על כל אחד בפ"ע משום דגלי קרא. כמבואר ברפ"ק דכריתות. אין למנותן אלא בלאו אחד. שאין הדבר תלוי במלקות כלל. ובכל ענין אין למנות במנין המצות אלא הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם:

וזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. אלא דמה דס"ל להרמב"ן ז"ל גם בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך. וכן בלאו דיוצא מן הגפן בנזיר. דמשום דמשם אחד הן אין למנותן אלא אחת אחת עיי"ש. אין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל. אלא ס"ל דאכילה ושתייה אע"פ שאיסורן משם אחד הוא. שני ענינים חלוקים הם. וכל אחד נמנה בפ"ע במנין המצות. אבל כל מיני אכילה. וכן כל מיני שתייה. אע"פ שנפרטו כל מין ומין בהדיא בפ"ע בכלל האזהרה וגם גלי קרא דלקי על כל אחד ואחד מהן בפ"ע אין ראוי למנותן אלא אחת אחת. ולכן לחם וקלי וכרמל שבאזהרת חדש. אע"ג דגלי קרא דלקי על כל אחד בפ"ע. וכן באזהרת אכילת מע"ש חוץ לחומה אין תירוש ויצהר נמנין אלא אחת אע"ג דלקי על כל א' בפ"ע. אבל מעשר דגן נמנ' בפ"ע משום דאכילה ושתייה תרתי נינהו אפי' באיסור אחד. וכמו שביארנו טעמו בזה בפנים (לאוין רי"ז רי"ח רמ"ג רמ"ד) עיי"ש היטב. ואין לכפול הדברים שכבר נתבארו. ונמצא דשיטתו לא כדעת הרמב"ם ז"ל ולא כדעת הרמב"ן ז"ל. אלא דיותר קרובה שיטתו לשיטת הרמב"ן ז"ל בזה:

אלא דמ"מ בעיקר שורש זה שלפנינו רחוקה שיטת רבינו הגאון ז"ל משיטת כל שאר הראשונים ז"ל מרחק רב. שהוא ז"ל מרחיב גבולי שורש זה הרבה יותר מכולם. דלשיטתו גזרה מוחלטת היא שבכל ענין אין לנו למנות הלאוין והעשין אלא הדברים שנמנענו

מהם בלאו ושנצטוינו בהם בעשה. לא שנא דברים רבים הנפרטים בלאו אחד והעשה אחת. ולא שנא הרבה לאוין שמזהירין מדבר אחד ועשין רבות שנאמרו במצוה אחת. בין שלוקין על כל אחד מהפרטים שנאמרו בלאו אחד. ובין שאין לוקין אלא אחת על כולם. או שאין לוקין כלל. ואפי' בלאו עם עשה שבמצוה אחת אין למנות אלא אחד מהם כמו שנתבאר לעיל (שורש ששי). ואפי' היכא שמשום שם אחר נתוסף עוד לאו אחר או עשה אחרת בדבר. דלכל שאר מוני המצות נמנה לאו זה או עשה כזו בפ"ע. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין לאו כזה ולא עשה כזו נמנין במנין המצות. כיון שלא באו אלא להוסיף לאו על לאו או עשה על עשה ומטעם זה לא מנה עשה דואהבתם את הגר. שלא באה אלא להוסיף עשה בגר יותר מבכל ישראל שכבר נאמר בהם ואהבת לרעך כמוך. וכן לא מנה לאו דערות אביך לא תגלה. ולאו דערות אחי אביך לא תגלה שמנו הרמב"ם ז"ל (לאוין שנ"א שנ"ב) ושאר מוני המצות. והיינו משום שלא באו לאוין אלו אלא להוסיף לאו באב ובאחי האב על הלאו הכולל כל אדם מדכתיב את זכר לא תשכב. אע"פ שמשם אחר הם. וכן עשה דאהבת גר ואהבת ישראל שני שמות הן. וכן כל כיו"ב. כמו שנתבאר אצלנו בפנים בהרבה מקומות:

וראוי לבאר בזה מאי דקשה טובא לכאורה דלפום שיטה זו של רבינו הגאון ז"ל דכל היכא דאיכא לאו כללי בדבר ידוע. ובקצת מפרטים שבכלל לאו זה נוסף לאו מיוחד פרטי בפ"ע. אינו נמנה במנין המצות אלא הלאו הכללי בלבד. והלאו הפרטי שלא בא אלא להוסיף אזהרה יתירה על האזהרה הכללית אינו בא במנין הלאוין. וממילא מובן דה"ה היכא דמלבד הלאו הכללי בא בכתוב בכל פרט ופרט שנכללו בלאו הכללי גם לאו פרטי בפ"ע. אין למנות במנין הלאוין אלא הלאו הכללי בלבד. וכל הלאוין הפרטים שבאו לתוספת אזהרה בכל אחד מן הפרטים אינם אלא כלאוין שנכפלו בתורה שאין למנותן בפ"ע. א"כ הדבר יפלא לכאורה דבלאוין דכל העריות שמנה רבינו הגאון ז"ל כיון דבתחלת פרשת העריות (בפי' אחרי) כתיבא אזהרה כללית הכוללת כל העריות. דכתיב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה וגו'. ואח"כ חזר הכתוב וכתב אזהרה פרטית בכל אחת מן העריות בפ"ע. לא היה לו למנות לפי שיטתו אלא האזהרה הכללית בלבד. ושוב לא היה לו למנות כל הלאוין הפרטים שבאו בפרטי העריות. ולא כן עשה רבינו הגאון ז"ל. שלא מנה אלא הלאוין האמורים בכל אחת מפרטי העריות. ועזב את הלאו הכללי הכולל כל העריות ולא מנה אותו כלל. וזהו ההפך משיטתו בכל מנין המצות שלו. והוא דבר מתמיה מאוד לכאורה. ואע"ג דגם לשיטת שאר מוני המצות דבכל ענין שכתוב בו לאו כללי ולאו פרטי דרכם למנות שניהם במנין הלאוין. יקשה

לכאורה מה נשתנה כאן שלא מנו אלא הלאוין האמורים בפרטי כל העריות ולא מנו גם את הלאו הכללי הכולל כל העריות. אבל זה לק"מ דאע"ג דבעלמא דרכם למנות גם את הלאו הכללי. מ"מ היינו דוקא היכא שיש בכלל יותר ממה שבפרט. כגון לאו דזכר לא תשכב. שהוא לאו כללי למשכב כל זכר. אבל הלאוין הפרטים לא כתיבי אלא באב ובאחי האב בלבד. אבל בכל שאר הזכרים אין לנו אלא האזהרה הכללית בלבד. ובזה ממילא מבואר דאע"פ שמנו הלאוין הפרטים ע"כ הוצרכו למנות גם את הלאו הכללי משום אזהרת שאר כל הזכרים. משא"כ כאן שאין בכלל אלא מה שבפרט. הילכך אחר שמנו כל הלאוין האמורים בפרטי העריות כולן שוב הו"ל הלאו הכללי רק כאחד משאר הלאוין הכפולים בתורה שאינם נמנין בחשבון המצות. ועוד דבעלמא כשהלאו הכללי ולאו הפרטי הם משום שמות מוחלקין. כגון הלאו הכללי דאת זכר לא תשכב. והלאוין הפרטים ערות אביך לא תגלה. ערות אחי אביך לא תגלה. דהלאו הכללי הוא משום משכב זכר בעלמא. והלאוין הפרטים הם משום קורבת שאר בשר. ושני שמות מוחלקים הם. ומתחייב על אביו ועל אחי אביו שתים. כמבואר בפרק ארבע מיתות (נ"ד ע"א). עיי"ש. וכן בכל כיו"ב. ובכגון זה ודאי אפי' היכא שאין בכלל הלאו הכללי יותר ממה שנאמר בלאוין הפרטים ג"כ ראוי לפי שיטתם למנות גם את הלאו הכללי מלבד הלאוין הפרטים. משום דהו"ל משום שם אחר וחייבין עליו בפ"ע. משא"כ כאן דהלאו הכללי והלאוין הפרטים שבעריות משם אחד הן ואין שום חיוב משום הלאו הכללי יותר ממה שמתחייב משום הלאו הפרטי. הילכך אחר שמנו כל הלאוין שנאמרו בפרטי כל העריות שוב אין להם למנות עוד את הלאו הכללי. שאינו אלא כאזהרה כפולה בעלמא שאינה באה במנין בפ"ע. והרמב"ם ז"ל שמנאה במנין הלאוין (לאוין שנ"ג) היינו רק משום דס"ל שיצאה לדון בדבר החדש להזהיר על קריבת העריות שלא בגילוי ערוה. כגון חבוק ונשוק וכיו"ב. ולדעתו הוא אזהרת לאו גרידא למלקות עיי"ש בדבריו. ולזה שפיר מנאה. וכבר ביאר הרמב"ם ז"ל שם שיש עוד שני לאוין אחרים שכוללים כל העריות כולן מדכתיב כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען וגו' לא תעשו. ואלו הלאוין מזהירים על זנות עם כל העריות שמזהיר עליהן הכתוב אח"כ כל ערוה וערוה בפרט בפ"ע. ומ"מ לא מנאן הרמב"ם ז"ל משום שאינן אלא כשאר אזהרות כפולות שבתורה כמו שביארנו. וכ"כ בהדיא הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ שם עיי"ש:

אבל דברי רבינו הגאון ז"ל בזה ודאי תמוהים טובא לכאורה דלפום שיטתו בכל מקום שלא למנות אלא הלאו או העשה הכוללים יותר בלבד. וזהו כלל גדול בכל מנין המצות שלו. א"כ כאן לא היה לו למנות כל הלאוין דעריות אלא הלאו הכללי דאל כל שאר בשרו

לא תקרבו לגלות ערוה וגו' שכולל אזהרה לכל העריות האמורות בפרשה. דבשלמא מהלאוין דכמעשה ארץ מצרים וגו' לא תעשו וכמעשה ארץ כנען וגו' לא תעשו. לא קשה משום דלפי המבואר בברייתא דספרא שהביא הרמב"ם ז"ל שם קרא דבחוקותיהם לא תלכו אתי לפרושי שני לאוין אלו האמורים ברישא דההוא קרא. דתניא התם אי כמעשה ארץ מצרים וכמעשה ארץ כנען לא תעשו יכול לא יבנו בתים ולא יטעו כרמים כמותם תלמוד לומר ובחוקותיהם לא תלכו לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם. ומה היו עושים האיש נושא איש ואשה נושאת אשה ואשה נשאת לשני אנשים. לכך נאמר ובחוקותיהם לא תלכו עיי"ש. והוא בספרא (סו"פ אחרי) עיי"ש. ומבואר לפ"ז דשני לאוין אלו נכללו בכלל הלאו דובחוקותיהם לא תלכו. והרי כבר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה (לאוין י"ב) ושם נתבאר עיי"ש מה שביארנו בזה. דלפ"ז לא תקשה נמי מה שחזר ומנה כל הלאוין האמורים בפרטי העריות. כמו שנתבאר שם לענין שאר הלאוין שאע"פ שהם בכלל חוקותיהם מ"מ חזר ומנאם בפ"ע עיי"ש היטב. ואפי' לפום ברייתא אחריתא דקתני בספרא שם דדריש קרא דבחוקותיהם לא תלכו לענין אחר עיי"ש. וכן מבואר בכמה דוכתי. מ"מ לא תקשה משום דהנך לאוין כוללים כל איסורים שבתורה. שכולם בכלל מעשה ארץ מצרים וארץ כנען. וא"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל אם נמנה לאוין אלו שוב לא היה ראוי למנות כל שאר הלאוין שבתורה שנאמרו בפרטי כל האיסורין שהזהיר הכתוב עליהם. וזה ודאי לא יתכן כלל מטעם שכבר ביארנו לעיל (שורש רביעי) עיי"ש. וע"כ אי אפשר לבלתי למנות כולן בפרטות. ושוב אין ראוי עוד למנות לאוין הכללים משום שאינם אלא כלאוין שנכפלו ואזהרות יתירות שאין באים במנין:

אלא דהתינח לענין הנך שני הלאוין דכמעשה ארץ מצרים וגו' וכמעשה ארץ כנען וגו' לא תעשו. אבל אכתי מן הלאו דאל כל שאר בשרו לא תקרבו וגו' ודאי קשה לכאורה טובא. דהא מדלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה כלל ע"כ מוכרח לומר דלא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דלאו זה בא להזהיר על קריבת העריות שלא בגילוי ערוה. אלא כדעת הרמב"ן ושאר ראשונים ז"ל דס"ל דאע"ג ddרשינן הכי בספרא. מ"מ אסמכתא בעלמא הוא. ועיקר קרא לא בא להזהיר אלא על גילוי עריות ממש. וכפשטי' דקרא. וא"כ לפי שיטתו לא היה לו למנות כל הלאוין האמורים בפרטי כל העריות אלא לאו זה שכולל כולן. איברא דלכאורה אפשר לומר דלעולם ס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דלאו דאיש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו וגו' לא בא אלא להזהיר על קריבת העריות שלא בגילוי ערוה. ומה שלא מנה לאו זה במנין הלאוין. היינו משום דלשיטתו אזיל לפי

מה שביארנו בפנים (לאוין צ"ב) מה שמנה שם רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תנאף כוונתו כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ. פרק ארבע מיתות) דלאו זה בא להזהיר על קריבת העריות שלא בגילוי ערוה. והוא לאו שנכפל בתורה בענין זה עם לאו דאיש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו וגו' עיי"ש. וא"כ כבר מנה רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו מקרא אחר. ומה שלא מנה לאו דאל כל ש"ב לא תקרבו היינו רק משום דהו"ל אזהרה שנכפלה שאינה נמנית בפ"ע. וא"כ ניחא שפיר מה שמנה כל הלאוין האמורים בפרטי העריות ולא מנה לאו זה. משום דלאו זה דאל כל ש"ב לא תקרבו אינו מזהיר כלל על גילוי עריות. אלא מיתוקם לענין אחר. אבל אין זה מוכרח שכבר ביארנו שם כוונת רבינו הגאון ז"ל במה שמנה לאו דלא תנאף בענין אחר. שלא בא להזהיר אלא לעוקב אחר הנואף כדדרשינן בשבועות (פרק כל הנשבעין מ"ז ע"ב) עיי"ש. ונראה דלשיטת רבינו הגאון ז"ל ע"כ מוכרח לומר כן. דאם איתא דלאו זה בא להזהיר על קריבת העריות שלא בגילוי ערוה. א"כ גם משום אזהרה זו לחוד כבר מוזהרין גם על גילוי עריות של כל העריות כולן. שהרי אי אפשר לגילוי עריות בלא קריבת עריות. וממילא מבואר דע"כ כל שאר לאוין דעריות לא איצטריכו אלא לאזהרת מיתת ב"ד. משום דעל לאו דקריבה ליכא מיתת ב"ד. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין זה ענין למנין המצות. ואחר שידענו איסורן מן הלאו דלא תנאף שוב לא היה לו למנות כל הלאוין שנאמרו בפרטי כל העריות שלא נאמרו אלא לאזהרת מיתת ב"ד או לאפושי לאוי. ואם כי עדיין יש מקום לצדד בזה. אבל אינו נראה. ועי' מש"כ הה"מ (רפכ"א מהלכות איסורי ביאה) ובמש"כ בשעה"מ שם עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. וממילא מבואר דגם לאו דאל כל ש"ב לא תקרבו ע"כ לדעת רבינו הגאון ז"ל לא אתי לאזהרת קריבת עריות אלא אזהרה כללית היא לכל העריות כולן לגילוי ערוה ממש. ולהכי לא מנאה משום שאחר שמנה כל הלאוין האמורים בפרטי כל העריות הו"ל אזהרה שנכפלה רק לאפושי לאוי שאינה נמנית. וא"כ ודאי תמוה דזהו היפך שיטת רבינו הגאון ז"ל בכל מקום למנות הכלל ולהניח הפרטים. וכאן מנה הלאוין שבפרטי העריות כולן ועזב את הלאו הכללי שכולל כולן:

ואמנם נראה בזה ע"פ מאי דצריך ביאור דלפום ההיא דרשא שדרשו בספרא קרא דאל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. לאזהרת קריבת העריות שלא בגילוי ערוה. א"כ מאי האי דסיים קרא וכתב לגלות ערוה דמשמע גילוי ערוה. וראיתי להר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא שפירש דדרשינן לי' כאילו כתיב לא תקרב ולא לגלות ערוה. דאפי' שום קריבה בעלמא קא אסר קרא עיי"ש. וא"כ לפ"ז מבואר דתרתי קאמר קרא. שמזהיר על קריבת העריות אפי' שום קריבה בעלמא. וגם מזהיר אזהרה כללית לכל העריות לגילוי

ערוה ממש. ולפ"ז צריך לדחוק בפירושא דקרא ולומר דה"ק לא תקרבו קריבה בעלמא וכ"ש שלא לגלות ערוה. אבל הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם כתב בזה וז"ל הזהיר מהקרב אל אחת מהעריות האלו ואפי' בלא ביאה. כגון חבוק ונשוק והדומה להם מהפעולות הזרות. והוא אמרו באזהרה מזה איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. כאילו יאמר לא תקרבו שום קרוב שיביא לגלות ערוה וכו' עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו שמפרש דמאי דקמסיים קרא וכתב לגלות ערוה. אינו אלא נתינת טעם לאזהרת איסור קריבה בעלמא. דקמזהיר עלה ברישא דקרא. דמתוך כך יבוא לגלות ערוה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל עוד בפיה"מ (פרק ארבע מיתות). ושם ביאר יותר דהא דכתיב לגלות ערוה. כלומר לא לגלות ערוה כדי שלא יבוא לגלות ערוה עיי"ש בדבריו. וכן ביאר ג"כ בס' החינוך (אחרי. מצוה קפ"ח) ביותר ביאור עיי"ש. וכן מתבאר ג"כ מדברי הראב"ד ז"ל (בפירושו לספרא שם) שכתב וז"ל גבי עריות כתב לא תקרבו לגלות. ודרשינן בי' לא תקרבו לגלות אפי' שום קריבה בעולם אסור. פי' כההיא דעולא וכו' דכתיב לא תקרבו ואמר עולא דאפי' שום קריבה בעולם אסור עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה לתרץ קושית הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) מדאמרינן (פ"ק דשבת י"ג ע"א) א"ר פדת לא אסרה תורה אלא קורבה של גילוי עריות בלבד שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה עיי"ש. ולזה כתב הראב"ד ז"ל דהך ברייתא היא דלא כר"פ. אלא כעולא דאמר התם דאפי' שום קורבה בעלמא אסור. ואע"ג שכבר הרגיש בזה הרמב"ן ז"ל שם. אלא שהקשה דא"כ אמאי לא הביאו בגמרא שם הך ברייתא לתיובתא דרבי פדת. ולזה הכריח מזה דע"כ הך דרשא דברייתא לאו דרשא גמורה היא ולא נקטה אלא לאסמכתא בעלמא. והאחרונים ז"ל נדחקו בזה עיי"ש. מ"מ נראה לענ"ד דלא חשש לזה הראב"ד ז"ל. משום דאיכא נמי בספרא שם ברייתא אחריתא דס"ל כר"פ. דדריש התם הך קרא דאיש איש וגו' לכלל ופרט לומר שאין בכלל אלא מה שבפרט ולמעוטי אשת בן אחיו ולמעוטי חורגו בבתו עיי"ש. ומבואר מזה דלהך תנא קרא בקורבה של גילוי ערוה דוקא מיירי כרבי פדת. וא"כ ר"פ ועולא בדרשא דהנך תרתי ברייתות קמיפלגי. מר נקט כהך ברייתא ומר נקט כאידך. וליכא תיובתא לא למר ולא למר ואכמ"ל בזה. אלא דקשה לכאורה מאחר דלהראב"ד ז"ל עולא כברייתא קמייתא ס"ל. ומאי דדריש אפי' שום קריבה בעלמא לאיסורא. דרשא גמורה מדאורייתא היא. א"כ מאי האי דקאמר עולא התם אפי' שום קורבה אסור. משום לך לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב עיי"ש. תיפוק לי' דאזהרת לאו דאורייתא אית בה. ולמה לו לטעמא דלך לך וכו' דמשמע לכאורה דמשום גזירה בעלמא נגעו בה. ועכצ"ל דס"ל להראב"ד ז"ל דמאי דקאמר עולא משום לך לך אמרינן לנזירא

וכו'. לאו טעמא דידי' קאמר. אלא לומר דמהאי טעמא הוא דהזהיר עלה קרא. ופירושא דקרא קמפרש וכמו שפירשו הרמב"ם ז"ל והחינוך שם. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם שמפרש כן דברי עולא עיי"ש בדבריו. ועכ"פ מבואר לפ"ז דטעמא דאזהרה זו מפורש בקרא גופי' שהוא משום שלא יבוא בכך לידי גילוי ערוה. אבל מצד עצמו ליכא בזה איסורא:

ומעתה עפ"ז נראה דרבינו הגאון ז"ל בזה לשיטתו אזיל לפי מה שביארנו בפנים (לאוין ד'. ו') ובשאר דוכתי דכל היכא דמפורש בקרא טעם האיסור משום גזירת איסור אחר שכבר נמנה אזהרתו במנין הלאוין. שוב אין לאו זה נמנה בפ"ע במנין הלאוין. וכבר ביארנו בזה גם כאן (סוף שורש רביעי) עיי"ש. וא"כ גם כאן כיון דבהדיא מבואר בקרא דבקריבת עריות בעלמא ליכא איסורא מצד עצמו. אלא שהזהיר עלה קרא רק כדי שלא יבא ע"י כך לגלות ערוה. שוב אין לאו זה נמנה בפ"ע במנין המצות. וא"כ נראה דודאי ס"ל לרבינו הגאון ז"ל בזה כדעת הרמב"ם והראב"ד ז"ל וסייעתם דהך קרא דאיש איש אל כל ש"ב לא תקרבו וגו' הוא אזהרה לקריבת עריות בעלמא שלא בגילוי ערוה. ואעפ"כ לא מנאה מטעם שביארנו דלטעמי' אזיל דכל כיוצא בו אינו נמנה בפ"ע אלא הו"ל בכלל עיקר אזהרת גילוי עריות. והשתא ממילא מבואר דע"כ איצטריך למנות כל הלאוין האמורים בפרטי העריות. ואע"ג דלפי מש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ ובפיה"מ שם) יש באיסור זה עוד לאו אחר מדכתיב (סו"פ אחרי) לבלתי עשות מחוקות התועבות וגו'. דחוקות התועבות היינו חבוק ונשוק וכיו"ב ולא גילוי עריות ממש דהו"ל תועבה עצמה שיש בה אזהרות אחרות עיי"ש בדבריו. והך קרא סתמא כתיב בלא שום טעם. וכ"כ גם בחנוך שם שנכפל לאו זה בקרא דלא תעשו מכל התועבות וגו' עיי"ש. אלא שדבריו אלו תמוהים אצלי שהוא נמשך תמיד אחר הרמב"ם ז"ל. ובפרט באזהרה זו שכל דבריו בזה לקוחים מדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם והרי בדברי הרמב"ם ז"ל שם מבואר בהדיא דאין זה אלא בכלל חוקות התועבות. ולא בכלל תועבות עצמן. ולא כתב שם שנכפלה אזהרה זו אלא בקרא דלבלתי עשות מחוקות התועבות. וביותר תמוהים דברי החנוך שם לקמן. דמשמע מדבריו דגם שני הלאוין דכמעשה ארץ מצרים וגו' וכמעשה ארץ כנען וגו'. מזהירים על איסור זה עיי"ש בדבריו. והוא תמוה דמלבד דבדברי הרמב"ם ז"ל שם מבואר בהדיא איפכא עיי"ש. גם מברייתא דספרא שהביא הוא ז"ל גופי' שם איפכא משמע ובמש"כ גם הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. וכפי הנראה נשתבשו בזה דברי החנוך שם. ויש בהם השמטת דברים. וראוי לתקנם ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ומ"מ מבואר דאיכא בזה עוד לאו אחר שנאמר סתם. בלא שום טעם לאזהרה זו. וא"כ לכאורה אכתי קשה דהו"ל

למנות לאו זה הכללי מההוא קרא שכתוב סתם. אבל אין בזה מקום קושיא. דאעפ"כ כיון דמיהת עכ"פ בקרא דאל כל ש"ב לא תקרבו וגו' מפורש הטעם של אזהרה זו משום גילוי ערוה עצמה. שוב אין ראוי למנותה בפ"ע. לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר. אע"ג דבקרא אחר נאמרה אזהרה זו בסתם בלא טעם זה:

ועכ"פ מבואר דשורש זה שלפנינו הוא יסוד מוסד במנין המצות של רבינו הגאון ז"ל במושג היותר רחב באין יוצא מן הכלל. שבכל ענין אין ראוי למנות מספר הלאוין והעשין אלא הענינים שמוזהרים מהם ושנצטוינו עליהם. לא שנא לאוין רבים או עשין רבות לא שנא לאוין עם עשין כל שלא באו להזהיר או לצוות אלא על דבר אחד אין ראוי למנותם אלא מצוה אחת בלבד. וכשאחד מהן כולל יותר מהאחרים אז אינו נמנה אלא אותו שכולל יותר. וכשהרבה פרטים שונים נפרטו בלאו אחד או בעשה אחת אז יש למנות כל פרט ופרט בפ"ע. ודוקא כשכל אחד מן הפרטים הוא משם אחר וענין מיוחד לעצמו. אבל כשהם משם אחד וענין אחד. אז לא מיבעיא כשנכללו בלאו אחד או עשה אחת. אלא אפי' בא בכל אחד לאו מיוחד או עשה מיוחדת בפ"ע. אין ראוי למנותן אלא מצוה אחת. כמו לחם קלי וכרמל שבלאו דחדש. כיון שכולם משום איסור חדש נאסרו. אע"פ שלוקין על כל אחד בפ"ע. אין נמנין אלא בלאו אחד. וכן בכל כיו"ב. וכן בלאווין מוחלקין כמו לאו דלא תגנוב ולאו דלא תגנבו. כיון דשניהם משום איסור גניבה. אע"פ שזה בגניבת ממון וזה בגניבת נפשות. זה בעונש קנס ממון וזה במיתת ב"ד. מ"מ אין נמנין אלא בלאו אחד. וכן שני לאוין דלא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה. האמורים (בפ' ויקרא) במנחת חוטא. ושני לאוין כאלו האמורים (בפ' נשא) במנחת קנאות. דכתיב לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבונה. כיון דזו וזו מנחת חוטא היא ומשם אחד הן. הו"ל ארבעה שהם שנים. ואין נמנין אלא בשני לאוין. אע"פ שלאוין מוחלקים הם. ולוקין על כל אחד בפ"ע. כמש"כ בפנים (לאוין צ"א. קצ"ב. קצ"ג). ובהרבה מקומות כיו"ב. בין בלאוין ובין בעשין. וזה דלא ככל שאר מוני המצות. דאפי' הרמב"ן ז"ל אע"ג דבלאו דלחם קלי וכרמל לא תאכלו שבאזהרת חדש. וכן בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהריך. אע"פ שלוקין על כל אחד בפ"ע. לא מנאן אלא אחד אחד. משום דמשם אחד הם. מ"מ לאוי דלא תגנוב ולא תגנבו מנה כל אחד בפ"ע. וכן הלאוין דמנחת חוטא ושל מנחת קנאות מנה בארבעה לאוין כהרמב"ם ז"ל וסייעתו. וכן בשאר מצות כיו"ב. ועי' מש"כ בזה לעיל (סי' ד'. ובשורש ששי). מה שנוגע לשורש זה שלפנינו. ועי' ג"כ מה שביארנו בפנים (עשין ל"ז. ע'. ע"א. ע"ב. ובלאוין י"ח י"ט) שיטה חדשה לרבינו הגאון ז"ל בענין כלל בעשה ופרט בל"ת לענין מנין המצות שלא כדעת כל שאר מוני המצות. מלבד

הר"י אלברגלוני באזהרותיו. שכפי הנראה נטה ג"כ בזה לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אע"פ שהוא ז"ל מההולכים בעקבי הבה"ג ז"ל:

שורש י

שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות:

כבר נתבאר אצלנו בפנים במנין הפרשיות (פרשה נ"ג ס"ג ס"ה) ובשאר מקומות. דגם רבינו הגאון ז"ל ס"ל שורש זה עיי"ש מה שביארנו בזה. ונראה שאין שום חולק על שורש זה כלל. שכבר ביארנו בפנים (פרשה ס"ה) דגם הבה"ג דעתו כן עיי"ש. ודברי הרמב"ם ז"ל כאן שהבין בדרך אחרת כוונת הבה"ג. ולכן השיג עליו. הם תמוהים אצלי וכמו שביארנו שם עיי"ש:

שורש יא

שאין ראוי למנות חלקי המצוה חלק חלק בפ"ע כשהמקובץ מהם מצוה אחת:

בעיקר יסוד שורש זה ודאי אין שום חולק כלל. דהדבר פשוט ומבואר דארבעה מינים שבלולב וארבע ציציות וארבע פרשיות של תפילין וכל כיו"ב אין ראוי למנותן אלא במצוה אחת. ואפי' תכלת ולבן שבציצית. אע"פ שאין מעכבין זה את זה. מ"מ אליבא דכ"ע אין נמנין אלא במצוה אחת. אלא דמ"מ יש הרבה דברים הנשענים על יסוד שורש זה שנחלקו בהם הראשונים ז"ל. ושיטת רבינו הגאון ז"ל אינה לא כאחד מהם. דהבה"ג וסייעתו ז"ל מנו ק"ש של שחרית ושל ערבית. וכן תפילין של יד ושל ראש. ותמיד של שחר ושל בין הערבים. וקטורת שחרית וערבית. אחת אחת. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אלא דתפילין של יד ושל ראש לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל נמנין שתים. וכבר השיגו עליו בזה הר"ד הבבלי ז"ל (במעשה נסים סי' ה') והרמב"ן ז"ל (סוף שורש תשיעי) דמ"ש תפילין של ראש ושל יד מתכלת ולבן דציצית. ולדעת הרמב"ן ז"ל כל אלו תורה אחת להן להמנות שתים שתים. אבל לרבינו הגאון ז"ל אע"ג דתמיד וקטורת של שחרית ושל בין הערבים נמנין אחת אחת. מ"מ ק"ש ותפילין נמנין שתים שתים. וכבר ביארנו טעמו במקומו בפנים (עשין ג' ד' ה' ו') עיי"ש. ובטהרת מצורע שמנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו שלש מצות. טהרה הראשונה שלו אחת. ותגלחתו בטהרה שניה שתים. והבאת קרבנותיו שלש. כמבואר בסה"מ (עשין ע"ז). אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנאן כולן אלא במצוה אחת. משום שכולן חלקי מצוה אחת הן. דהיינו טהרת המצורע. כמבואר ע"פ שורש זה שלפנינו. ודברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה תמוהים הרבה. וכמו שביארנו בפנים (עשין ק"א ק"ב) עיי"ש. ובמצות הפסח מנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו שחיטתו מצוה בפ"ע ואכילתו מצוה בפ"ע (עשין נ"ה נ"ו). אבל מצות אכילת מרור לא מנאוה מצוה בפ"ע. אלא הכניסוה בכלל מצות אכילת הפסח. משום דלדעתם אכילת המרור אינה אלא אחד

מחלקי מצות אכילת הפסח. שמצותו להיות נאכל עם מרורים. אבל לא כן דעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דשחיטת הפסח ואכילתו אינן אלא מצוה אחת. דהאכילה אינה אלא אחד מחלקי העשייה. שהמצוה היא לעשות את הפסח. ומחלקי המצוה הן השחיטה ושאר עבודות מזבח ואכילתו. וכמו שביארנו במקומו בפנים (עשין מ"ז) עיי"ש. אבל אכילת מרור מנאה (עשין מ"ט) מצוה מיוחדת בפ"ע. וכבר נתבאר אצלנו במקומו בפנים שם טעמו בזה על נכון. וראיות מוכרחות לדעתו עיי"ש. ועוד כמה חילוקים אחרים על יסוד שורש זה בין רבינו הגאון ז"ל לשאר כל מוני המצות שנתבארו בפנים בכל מקום הנוגע לזה. ואכמ"ל בזה:

שורש יב

שאין למנות חלקי המלאכה שבא הצווי בעשייתם כל חלק וחלק בפ"ע.

גם שורש זה כפי מה שביאר אותו הרמב"ם ז"ל אע"ג דבעיקר יסודו אין שום חולק עליו. מ"מ בסעיפיו וענפיו המרובים אשר ספחן הרמב"ם ז"ל לשורש זה בידו החזקה. רחוקה שיטת רבינו הגאון ז"ל משיטתו. ולא כל מה שיחשבנו הרמב"ם ז"ל חלק מחלקי המלאכה יחשבנו גם רבינו הגאון ז"ל כן. דמש"כ הרמב"ם ז"ל כאן דכלי המקדש כמו הארון והשולחן והמזבחות אע"פ שנאמר בכל אחד מהן מצוה בפ"ע. מ"מ כולם אינם אלא חלקי מצות ועשו לי מקדש. ולזה אין למנותם מצות בפ"ע. אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל. אלא דעתו כמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ עשין ל"ג) שאין הכלים חלק מן הבית אלא מצות בפ"ע הם. וכמו שביארנו בפנים במנין הפרשיות (נ"א נ"ב נ"ג ס"ב) עיי"ש היטב. ולענין המזבחות (שם נ"ה נ"ו) עיי"ש. וגם מש"כ הרמב"ם ז"ל דמצות נתינת עורות קדשי קדשים לכהנים אינה אלא אחד מחלקי מלאכת הקרבן. אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל שמנאה מצוה בפ"ע (עשין קט"ז). ושם נתבאר טעמו בזה. וגם לעיל מיני' (עשין קי"ג קי"ד) עיי"ש היטב. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל כמי שנתבאר שם:

ומלבד מה שביארנו בזה שם להכריח דעת רבינו הגאון ז"ל בלא"ה דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים אצלי. דהרי מצוה זו דנתינת העור לכהנים אינה מיוחדת באחד ממיני הקרבנות בלבד. אלא זו היא מצוה הנוהגת בכל מיני קרבנות קדשי קדשים כמבואר במתניתין דזבחים (פרק טבול יום ק"ג ע"א). ומאי דכתיב בההוא קרא עולת איש. מפרשינן בההיא מתניתין דהתם עולת איש שעלתה לאיש. לאפוקי כשנפסל הקרבן שלא זכה בו המזבח. לא זכו גם הכהנים בעורו עיי"ש. והשתא כיון דגם לדעת הרמב"ם ז"ל מלאכת כל מין ממיני הקרבן נמנה מצוה בפ"ע. מלאכת העולה בפ"ע. וחטאת בפ"ע. ואשם בפ"ע. וכן כל כיו"ב. א"כ לא גרעה מצוה זו דנתינת העור לכהנים ממצות אכילת בשר קדשים

דכתיבא אצל קדשי קדשים. ואכלו אותם אשר כופר בהם. וכתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין פ"ט. ובחבורו הגדול ריש פ"י ממעה"ק) דעיקר מצוה זו אינה אלא בקדשי קדשים עיי"ש. ואעפ"כ גם לדעת הרמב"ם ז"ל היא נמנית מצוה בפ"ע. והיינו מטעם שביאר הרמב"ם ז"ל גופי' כאן. משום דכיון שאין זו מצוה מיוחדת באחד ממיני הקרבנות בלבד. אלא כוללת כל קדשי הקדשים הנאכלין. ע"כ לא יתכן לומר שאינה אלא חלק מחלקי המלאכה של אחד ממיני הקרבנות עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ גם מצות נתינת העור שנוהגת בכל מיני קרבנות של קדשי קדשים ודאי יש למנותה מצוה מיוחדת בפ"ע. מהאי טעמא גופא. הן אמת דמלשון הרמב"ם ז"ל כאן שכתב וז"ל וזהו הסבה. כי המלאכה היא המצוה ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלקי המלאכה מצוה. אלא אם הם צוויים כוללים מיני הקרבנות כולם. ולא יתייחדו במין זולת המין. אז ראוי שימנה כל צווי מהם מצוה בפ"ע. לפי שאינו אז חלק מחלקי מלאכת הקרבן מהקרבנות. כמו הזהירו מהקריב בע"מ או צוותו שיהיה תמים וכו'. וצוותו שימלח כל קרבן וכו'. וצוותו לאכול מה שיאכל ממנו. שכל אחד מאלו הצוויין הוא מצוה בפ"ע. כי הם אין מהם גם אחד חלק מחלקי המצוה מכל מלאכת קרבן המיוחד. אבל צוויין הכוללים כל קרבן וכו'. והוא מבואר כי היות הכהן לוקח מה שיש לו לקחת הוא חלק מחלקי המצוה כמו שזכרנו בעור העולה עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דס"ל דנתינת עור העולה היא מצוה שנתייחדה בעולה בלבד. ולזה מאחר שכבר נמנה מעשה העולה מצוה. שוב אין ראוי למנות נתינת עור העולה מצוה בפ"ע. שאינה אלא אחד מחלקי מעשה העולה. אבל הוא תמוה מאוד לכאורה. דזהו נגד משנה ערוכה דזבחים שם ובריייתא דבגמרא שם עיי"ש. וכן מבואר להדיא בספרא (פרשת צו) ובתוספתא (פי"א דזבחים) דמצות נתינת העור לכהן נוהגת בכל קדשי קדשים עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' בחבורו הגדול (הלכות מעה"ק פ"ה הי"ט) עיי"ש. ותמיהני על כל האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה:

ומיהו אפשר לומר קצת בזה בדעת הרמב"ם ז"ל דלשיטתו אזיל לפי מה שהשריש (בשורש שני) שאין ראוי למנות במנין המצות כל מה שנלמד באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי. והילכך ס"ל גם כאן בעורות קדשי קדשים. כיון דלפום פשטי' דקרא אין לנו אלא בעור העולה בלבד. אלא דילפינן גם שאר קדשי קדשים בקל וחומר מעולה. וכדאיתא התם במתניתין דזבחים עיי"ש. ובברייתא יליף לה מריבויא דקרא דאשר הקריב עיי"ש. והילכך לשיטת הרמב"ם ז"ל אין לנו לענין מנין המצות אלא עור העולה בלבד. ושפיר אפשר לומר דאין זה אלא אחד מחלקי מלאכת העולה. ואין ראוי למנותה מצוה בפ"ע. אבל באמת אין זה מספיק. משום דכיון דגם לשיטת הרמב"ם ז"ל

(בשורש שני) כל מה שנלמד באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן לענין דינא הו"ל כדאורייתא ככל המפורש בתורה. אלא דלענין מנין המצות הוא שהשריש דכל כיו"ב אינו נמנה. וכמו שביארו דעתו הרשב"ץ ז"ל וכל האחרונים ז"ל וכמשכ"ל. א"כ נהי דכל כיו"ב אין למנותו במנין המצות. מ"מ הכא ע"כ לא יתכן לומר דאין מצות נתינת העור אלא אחד מחלקי מלאכת העולה. כיון דעכ"פ מדינא דאורייתא נוהגת מצוה זו גם בכל שאר מיני הקרבנות של קדשי קדשים. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי טובא. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו שפיר מנה עירות קדשים מצוה בפ"ע. משום דלא יתכן כלל לומר שאינה אלא אחד מחלקי מלאכת הקרבן וכמו שנתבאר:

וכן מה שכתב הרמב"ם ז"ל כאן בשורש זה דמתן חזה ושוק ומצות תנופה בקרבנות אינן אלא חלקי מצוה. אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל. דס"ל דמצות מיוחדות בפ"ע הן. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל וכבר נתבאר אצלנו טעמם בפנים (עשין קי"ג קי"ד) עיי"ש. ולכאורה היה נראה דמלבד מה שביארנו שם. בלא"ה לרבינו הגאון ז"ל שמנה מעשה שלמי בקר בפ"ע ומעשה שלמי צאן בפ"ע. ושלמי תודה בפ"ע. א"כ כיון דמצות נתינת חזה ושוק נוהגת בכולן. ע"כ לא יתכן לומר דאינה אלא אחד מחלקי מלאכת השלמים. כיון דאין מלאכת השלמים מצוה אחת. אלא שלש מצות חלוקות יש בה. וכן מצות תנופה שנוהגת בהרבה ממיני הקרבנות שכל אחד מהן לשיטת רבינו הגאון ז"ל נמנה מצוה בפ"ע. וגם נתינת עורות קדשי קדשים אפי' לשיטת הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל ע"כ לא יתכן לומר דאינה אלא אחד מחלקי מלאכת העולה. כיון דלרבינו הגאון ז"ל אין מעשה העולה מצוה אחת. אלא שתי מצות חלוקות בפ"ע. עולת בקר בפ"ע. ועולת צאן בפ"ע. כמבואר בפנים (עשין ק"ז ק"ח) עיי"ש. והרי במצות נתינת העור אפי' אם תמצא לומר דנקטינן קרא כפשטי' בעולה לחודה. כדעת הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל. מ"מ הרי עכ"פ עולה סתמא כתיב בקרא שכולל כל העולות. וא"כ ע"כ לא יתכן לומר שלא תהא אלא אחד מחלקי מצוה אחת. וכסברת הרמב"ם ז"ל גופי' כאן כמשכ"ל. ואע"ג דלא כתב הרמב"ם ז"ל דכל כה"ג יש למנותה מצוה בפ"ע אלא אם הוא צווי הכולל מיני הקרבנות כולם. מ"מ נראה ברור דלאו דוקא הוא. ולא אתי אלא לאפוקי כשנוהג רק במין קרבן אחד שנמנה במצוה אחת. וכמו שסיים דבריו וכתב וז"ל ולא יתיחדו במין זולת זה המין אז ראוי שימנה כל צווי מהם למצוה בפ"ע וכו' עכ"ל עיי"ש. ובודאי אין שום טעם לחלק בזה בין מה שנוהג בכל מיני הקרבנות למה שנוהג רק במקצתן והם מצות חלוקות. וכן מוכרח ע"כ מהדמיון שהביא ממצות אכילת קדשים וכמשכ"ל:

הן אמת דעיקר סברא זו של הרמב"ם ז"ל לכאורה צ"ע טובא. דלפ"ז היה לו למנות ההקטרות למצוה בפ"ע. משום שנוהגות בכל מיני הקרבנות והמנחות. דבכולן איכא הקטרת חלבים ואברים וקומץ ולבונה. וכל אחד ממיני הקרבנות הללו נמנה גם לדעת הרמב"ם ז"ל מצוה בפ"ע. ואמאי השיג כאן על הבה"ג ז"ל בזה שמנה ההקטרות מצוה בפ"ע. והרי לפי סברתו זו דברי הבה"ג בזה מוכרחין. וכן קשה ג"כ דהו"ל למנות סמיכה מצוה בפ"ע מהאי טעמא. משום שנוהגת בהרבה ממיני הקרבנות שכל אחד נמנה אליבא דכ"ע מצוה בפ"ע. וכ"ש שיקשה ע"פ סברא זו לשיטת רבינו הגאון ז"ל שמנה כל מין ומין ממיני המנחות מצוה מיוחדת בפ"ע (עשין קי"ז קי"ח וכו'). וא"כ הו"ל למנות ג"כ יציקות ובלילות פתיתות והגשות. כל אחת מהן מצוה בפ"ע. משום שהן נוהגות בכל מיני המנחות שכל אחד הוא מצוה בפ"ע. מיהו לזה נראה דודאי כל דבר שהוא ממלאכת עבודת הקרבן ונאמר בקרא בכל מין ומין ממיני הקרבנות בפ"ע. אע"פ שהוא נוהג בכל מיני הקרבנות או עכ"פ בהרבה מהם. אינו נמנה בפ"ע. משום שאינו אלא אחד מחלקי מלאכת הקרבן שכבר נמנה במנין המצות. וכל חלקי המלאכה בכלל. וכוונת הרמב"ם ז"ל בחילוק זה אינה אלא לומר דכל היכא שכתוב בתורה ציווי בפ"ע בדרך כלל. שכל מיני הקרבנות בכלל. או עכ"פ כולל כמה מהם שכל אחד מהם הוא נמנה מצוה בפ"ע. אז ע"כ אי אפשר לומר שאינו אלא כאחד מחלקי המלאכה של קרבנות הללו. כיון שלא נאמר בענין מלאכת הקרבן. וגם לא נאמר על אחד ממיני הקרבנות בלבד. אלא כולל כל או כמה ממיני הקרבנות שכל אחד נמנה מצוה בפ"ע. וע"כ לא יתכן לומר שיהא נחשב אחד מחלקי מלאכת כולם. שהרי ציווי זה לא נאמר בקרא אלא פעם אחת. וגם לא יתכן לעשותו חלק למלאכת אחד מהם שהרי הוא כולל כולם. או עכ"פ כמה מהם למצוה זו. כמו מה שצוה שיהיה תמים. שנאמרה בזה פרשה מיוחדת בפ"ע שכוללת כל מיני הקרבנות (פרשת אמור). וכן מה שצוה הכתוב שיהיה בלתי מחוסר זמן. שמצוה זו נאמרה דרך כלל לכל הקרבנות מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה וגו'. וכן מצות על כל קרבנך תקריב מלח. שנאמרה בפ"ע דרך כלל לכל הקרבנות וכן מצות אכילת קדשי קדשים לכהנים נאמרה דרך כלל לכל קדשי קדשים הנאכלין. דכתיב זה יהיה לך מקודש הקדשים וגו'. וכל כיו"ב לא יתכן לומר שאינו אלא אחד מחלקי מלאכת אחד ממיני הקרבנות. כיון שנאמרה מצוה כללית בפ"ע הכוללת כל מיני הקרבנות או כמה מהם. אבל נתינת עור העולה אע"פ שנאמרה בפ"ע. ולא נכתבה בפרשת מלאכת עולת בהמה על סדר פרטי מלאכת עולת בהמה. מ"מ כיון דלדעת הרמב"ם ז"ל לא נאמרה אלא בעולה דוקא. וכל מיני העולות לדעתו אין מלאכתן נמנית אלא מצוה אחת. הילכך אין זה

אלא אחד מחלקי מלאכת הקרבת העולה. וכן מתן חזה ושוק אע"פ שנאמרה מצוה בפ"ע שלא על סדר פרטי מלאכת הקרבת שלמים בפרשה המיוחדת לה. מ"מ כיון שאינו נוהג אלא בשלמים בלבד. ומלאכת הקרבת כל מיני השלמים לדעת הרמב"ם ז"ל מצוה אחת היא. הילכך אין זה אלא אחד מחלקי מלאכת השלמים. וכן תנופה שלא נאמרה מצוה כללית בפ"ע אלא בשלמים (בפרשת צו). וגם בשאר הקרבנות הטעונין תנופה נאמרה בהן בפ"ע. הילכך אינה אלא כאחד מחלקי מלאכת השלמים ומלאכת שאר הקרבנות שהיא כתובה בהן. ואין למנות אלא עיקר מלאכת אלו הקרבנות. ובכללה גם התנופה. ומהאי טעמא נמי ההקטרות והסמיכות. אע"פ שהן נוהגות בכל מיני הקרבנות או ברובן. מ"מ כיון שלא נאמרה בהן מצוה כללית בפ"ע. אלא נאמרו בכל מין ממיני הקרבנות בפ"ע על סדר פרטי מלאכת הקרבתן. אין זו אלא כאחד משאר כל חלקי המלאכה. ואין למנותן מצוה מיוחדת בפ"ע. ואע"ג דבפרשת מומין לא כתיבי אלא עולה ושלמים בלבד. אלא דבספרא אתרבו מייתורא דקרא גם שאר כל מיני הקרבנות לענין זה. וא"כ אין זה צווי הכולל כל מיני הקרבנות לפי דרכו של הרמב"ם ז"ל. ואעפ"כ כתב הרמב"ם דמה"ט נמנה מצוה בפ"ע. מ"מ הרי כבר נתבאר דמש"כ הרמב"ם ז"ל כאן כל מיני הקרבנות. ע"כ לאו דוקא הוא. ולא אתי אלא לאפוקי היכא שלא נאמרה אלא על מצוה אחת בלבד. וכמבואר בלשון הרמב"ם ז"ל גופי' כמשכ"ל. כן נראה בכוונת הרמב"ם ז"ל בזה ברור ומוכרח. ועפ"ז ניחא שפיר מה שתמהתי בפנים (עשין קל"ג) על הרמב"ם עיי"ש היטב:

איברא דאכתי תמוה לכאורה לפי המבואר בספרא (אמור פ"ז) ובגמרא (מנחות. ע"ג ע"ב) דמאי דכתיב בפרשת מומין לעולה לא קאי על צווי ואזהרת המומין. אלא מילתא אחריתא היא לגמרי. לריה"ג כדאית לי' ולר"ע כדאית לי' עיי"ש. וא"כ מבואר דלא נאמרה פרשת מומין אלא בשלמים בלבד. אלא דמריבויא דקרא מרבינן התם גם כל שאר הקרבנות בכלל הפרשה חוץ מעופות עיי"ש. ולענין מנחות ונסכים איבעיא לן (פ"ט דמנחות פ"ו ע"א פ"ז ע"א) עיי"ש. וא"כ הו"ל ממש כעורות קדשי קדשים שכתב הרמב"ם ז"ל דאינו אלא חלק מחלקי מלאכת העולה. אע"ג דגם התם מרבינן מריבויא דקרא גם כל שאר קדשי קדשים וכמשכ"ל. וזו היא תמיהא גדולה לכאורה על הרמב"ם ז"ל. מיהו אפשר לומר דס"ל להרמב"ם ז"ל דשאני פרשת מומין. דאע"ג דמאי דכתיב התם לעולה דרשוהו למילתא אחריתא. מ"מ לפום פשטי' דקרא לענין מצות תמות ואזהרת מומין הוא דמיירי. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. וא"כ מצות תמות ואזהרת מומין לפום פשטי' דקרא כוללת עולה ושלמים. שהם מצות חלוקות גם לשיטת הרמב"ם ז"ל. ולהכי ע"כ לא יתכן לומר דאין זה אלא אחד מחלקי מצוה אחת. משא"כ מתן עורות קדשי קדשים

דלפום פשטי' דקרא לא נאמרה מצוה זו אלא בעולה בלבד. ולהכי ס"ל דאין זה אלא אחד מחלקי מלאכת העולה. משום דלשיטתו כל העולות אין נמנין אלא במצוה אחת. כן נראה מוכרח לומר בכוונת הרמב"ם ז"ל בזה. וא"כ גם מזה ע"כ מוכרח דמש"כ הרמב"ם ז"ל אלא אם הם כוללים כל מיני הקרבנות לאו דוקא הוא. וגם כשאינם כוללים אלא שני מיני קרבנות ג"כ שוב לא יתכן לומר שאינו אלא חלק מחלקי המלאכה אלא מצוה בפ"ע היא וכמו שביארנו:

ומעתה עפ"ז גם דברי רבינו הגאון ז"ל לפי שיטתו נכונים היטב. די"ל דלהכי לא מנה יציקות ובלילות פתיתות והגשות כל אחת מצוה בפ"ע. משום דאע"פ שהן נוהגות בכל מיני המנחות כולן. וכל מין ממיני המנחות מצוה בפ"ע היא לשיטתו. מ"מ כיון דבכל הנך אין לנו בקרא מצוה כללית לכל המנחות כולן. אלא שנאמרו בכלל פרטי מלאכת כל מין ממיני המנחה. ואע"ג דיציקה ופתיתה לא נאמרו אלא במנחת מחבת בלבד. ומינה הוא דילפינן לכל שאר מיני המנחות הנאפות קודם קמיצה. כמבואר בספרא (ויקרא פי"ב) ובגמרא (מנחות ע"ה ע"א) עיי"ש. מ"מ כיון דמיהת גם במנחת מחבת גופא לא נאמרו אלא בכלל פרטי מלאכת המנחה. הילכך אע"ג דמריבויא דקרא מרבינן נמי גם שאר המנחות כיו"ב ליציקה ופתיתה. מ"מ הו"ל כאילו נאמרו נמי בשאר המנחות בכלל פרטי סדר מלאכתן בפ"ע בפירוש יציקה ופתיתה כמו במנחת מחבת. וא"כ אינן אלא כאחד משאר חלקי מלאכתן אע"פ שנוהגות בכולן. שהרי מ"מ אין לנו בהן מצוה כללית בפ"ע שתכלול כל המנחות כאחת. ואין למנותן מצות בפ"ע. ואע"ג דאכתי קשה בהגשה דכתיב בה מצוה כללית לכל המנחות דכתיב והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה וגו' והגישה אל המזבח. וזו היא מצות הגשה לכל המנחות האמורות למעלה בפרשה כדכתיב אשר יעשה מאלה דהיינו המפורשות למעלה. וא"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל היה ראוי למנות הגשה מצוה בפ"ע. כיון שהוא צווי הכולל לכל המנחות. מ"מ נראה דכיון דבהך קרא לא כתיב מנחה סתם אלא כתיב המנחה אשר יעשה מאלה. הו"ל כאילו פירש הכתוב בפרט הגשה בכל אחת מן המנחות המפורשות למעלה כל אחת בפ"ע. ואין זו מצוה כללית. שהרי למעלה פירש הכתוב מלאכת כל מין ממיני המנחה בפרטות בפ"ע. וא"כ מאי דכתב קרא בתר הכי דכל אחת מאלה המנחות טעונה הגשה. הו"ל כאילו נתפרשה הגשה בפירוש על סדר מלאכת כל מנחה ומנחה בפ"ע. ואין זה אלא כאחד משאר חלקי מלאכת כל אחת מהן. וכיו"ב אשכחן בפרק בתרא דמכות (י"ח ע"ב) דאמרינן התם אלא קרא יתירא הוא מכדי כתיב והבאתם שם וגו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם מיהדר מיפרש בהו רחמנא למה לי אלא ליחודי להו לאוי לכל חד וחד עיי"ש בסוגיא.

ופירש"י וז"ל קרא יתירא הוא האי קרא דלא תוכל לאכול דקא מני לכולהו בגווי'. דמכדי כתיב לעיל מיני' והבאתם שמה וכולהו בהאי קרא כתיבי לכתוב בתרי' לא תוכל לאכלם בשעריך אם על חוץ לחומה בא להזהיר. ולאו שבכללות לא הוי כיון דאכולהו קאי הוי לאו אכל חד וחד. והיכי דמי לאו שבכללות כגון וכו'. מיהדר פירושי בכל חד למה לי ש"מ לייחודי לאו לכל חד וחד כאילו חזר וכתב בכל אחד לאו דחוץ לחומה. וכיון דאינו ענין לו תנהו ענין לדבר אחר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דכל שנפרטו לעיל מיני' כל הפרטים והדר כתיב לא תוכל לאכלם הו"ל כאילו נתפרשו הלאוין בכל אחד מהפרטים בפ"ע ואין זה לאו שבכללות. וא"כ הכא נמי ממש הכי הוא. דכיון דלעיל מיני' נפרטו מלאכת כל מנחה ומנחה בפ"ע. ובתר הכי כתיב המנחה אשר יעשה מאלה וגו' והגישה וגו' הו"ל כאילו כתיבא הגשה במלאכת כל מין ממיני המנחה בפ"ע. ואין זו מצוה כללית בפ"ע לכל מיני המנחות. ואע"ג דבריש פ"ק דכריתות (ה' ע"א) אמרינן בהך לאו גופי' דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' דכל כה"ג חשיב לאו שבכללות. דפרכינן התם ועדיין לאו שבכללות הוא. ומשני א"כ נימא קרא לא תוכל לאכלם בשעריך. מעשר דגנך תירושך ויצהרך למה לי. ליחודי אכילה בכל חד וחד עיי"ש. הרי דאי הוה כתיב רק לא תוכל לאכלם הו"ל לאו שבכללות. אע"ג דלעיל מיני' נפרטו בפירוש כל הפרטים בקרא. מ"מ הא בלא"ה קשה דהנך תרתי סוגיות סתרי הדדי. וכבר עמדו בזה האחרונים ז"ל. וא"כ אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דהנך תרתי סוגיות פליגי אהדדי. ונקט לעיקר כסוגיא דמכות שם משום דהו"ל סוגיא בדוכתה טפי מסוגיא דכריתות. איברא דלפ"מ שביארנו בפנים (לאוין רס"ג) דאפי' לפי סוגיא דמכות שם. מ"מ לענין מנין המצות כל כהאי גוונא גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו אינם נמנין אלא במצוה אחת עיי"ש היטב. א"כ ודאי לכאורה קשה. אלא דבאמת אין ענין זה לזה כלל. דההיא דהכא לא דמי ללשון לא תוכל לאכלם דהתם. דעכ"פ כולל כולם יחד. משא"כ הכא דכתיב את המנחה אשר יעשה מאלה וגו'. דמשמע ודאי מאחת מכל אלה המפורשות למעלה. ודאי ראוי לומר טפי דהו"ל כפורט בפרט בכל אחת מהן בפ"ע. ובפרט לפמש"כ מהר"י בכ"ר דוד ז"ל (בד"א קונטרס ששי) לתרץ הנך סוגיות דסתרי הדדי עפמש"כ התוס' בפרק המקבל (ב"מ קט"ו ע"ב) ובפ"ה דמנחות (נ"ח ע"ב) לחלק בזה בין שהם משם אחד לשני שמות עיי"ש. ולזה בסוגיא דכריתות שם דמיירי שהפרטים כולם משם אחד הם הילכך גם בכה"ג חשוב לאו שבכללות. משא"כ בסוגיא דמכות שם דמיירי בפרטים שהם שמות חלוקים. הילכך חשיב לי' כפורט כל אחד בפ"ע. ולפ"ז הכא לענין מנין המצות. כיון דלשיטת רבינו הגאון ז"ל כל אחד ממיני המנחות נמנה מצוה מיוחדת בפ"ע. הו"ל ג"כ כשמות מוחלקין. וא"כ ודאי אית לן למימר

דהו"ל כפורט בכל אחת ממיני המנחות בפ"ע כבסוגיא דמכות שם. ולהכי אין למנות הגשה מצוה בפ"ע:

ואע"ג דכתיב נמי (בפרשת צו) וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן וגו'. והיינו מצות הגשה לכל המנחות. וא"כ הו"ל מצוה כללית לכל המנחות כולן איכא למימר דהך קרא לא לעיקר מצות הגשה אתי. דהרי עיקר מצות הגשה לכל המנחות כבר כתיבא בדוכתה. בפרשת מעשה כל המנחות כולן (בפרשת ויקרא). וע"כ הך קרא דוזאת תורת המנחה לא אתי אלא לאשמעינן מקום ההגשה שתהיה בקרן דרומית מערבית. כמבואר בספרא (צו פ"ב) ובגמרא (פ"ב דסוטה י"ד ע"ב) עיי"ש. וא"כ עיקר המצות הגשה אין בה מצוה כללית בפ"ע. אלא נאמרה במלאכת כל מין ממיני המנחות בפ"ע. והילכך אין ראוי למנותה מצוה מיוחדת בפ"ע:

איברא דאכתי הדבר קשה לפי מה שנתבאר דפרשת מומין משום דלפום פשטי' דקרא קיימא על עולות ושלמים לכך נמנית מצוה בפ"ע. הרי דאע"ג דבהדיא פרט בה הכתוב עולה ושלמים לא אמרינן דהו"ל כאילו נתפרשה המצוה בפרטות בכל אחד ממיני קרבנות אלו בפ"ע. וא"כ אית לן למימר דכ"ש הכא בהגשה. דעכ"פ לא נתפרשה בהדיא כל מנחה ומנחה בפרט. ולא כתיב בה אלא המנחה אשר יעשה מאלה. דודאי ראוי לומר דחשיבא מצוה כללית לכל מיני המנחות להיותה נמנית מצוה בפ"ע בחשבון המצות. מיהו נראה דודאי לרבינו הגאון ז"ל דקיימינן השתא אליבי' עכצ"ל דאין ה"נ דגם בפרשת מומין היה ראוי לומר מהאי טעמא דלא חשיבא מצוה בפ"ע. אלא דלטעמי' אזיל דכל מין ומין ממיני העולות מנה מצוה בפ"ע. וכן כל מין ממיני השלמים. וכיון דהתם בההיא פרשה עולה ושלמים סתם כתיבי בקרא. שפיר ראוי לומר דהו"ל צווי כולל לכל המינים שבעולות ושבשלמים. דהא אפי' את"ל דהו"ל כאילו נתייחד הצווי בעולה בפ"ע ובשלמים בפ"ע. מ"מ אכתי שפיר הו"ל צווי כולל כל המינים שבעולה ושבשלמים שכל אחד נמנה מצוה בפ"ע. אבל הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל. דאע"ג דס"ל דכל כיו"ב חשיב צווי כללי אע"ג דכל המינים שבעולה ושבשלמים אין נמנין אלא אחת אחת. וא"כ הכא במצות הגשה נמי היה ראוי לומר דחשיב צווי כללי אם היה כל מין ממיני המנחה נמנה מצוה בפ"ע. מ"מ הרי לשיטתו כל מיני המנחות כולם אין נמנין אלא מצוה אחת. והילכך לא חשיבא הגשה אלא חלק משאר חלקי מלאכת המנחה. ואין ראוי למנותה מצוה בפ"ע. ואין להאריך בזה יותר:

וכן גם מה שכתב הרמב"ם ז"ל כאן דרחיצת הכלים שהזה עליהם מדם החטאת וכו' אינה נמנית בפ"ע משום דהו"ל בכלל עשה דמעשה חטאת עיי"ש. אין זו דעת רבינו

הגאון ז"ל. וכמו שנתבאר בפנים (עשין קנ"ב קנ"ג) עיי"ש. ואמנם מה שהשיג הרמב"ן ז"ל על הרמב"ם ז"ל דס"ל דבכל מתנות כהונה ההפרשה והנתינה אין נמנין אלא במצוה אחת. והרמב"ן ז"ל העלה דבדברים הטובלים. ההפרשה והנתינה שתי מצות חלוקות הן ונמנות שתים עיי"ש. כבר ביארנו במקומו בפנים (עשין ס"ה ס"ו) דדעת רבינו הגאון ז"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דאין שום חילוק בזה. ובכל ענין אין הפרשה ונתינה נמנין אלא במצוה אחת. ושם ביארנו שכך היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וגם סילקנו שם כל טענות הרמב"ן ז"ל בזה עיי"ש היטב בכל מה שביארנו בזה:

שורש יג

שהמצות לא ירבה מספרם כמספר הימים שתתחייב בהם המצוה ההיא:

הדבר מבואר דאין מקום לשורש זה רק לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל לשיטת רבינו הגאון והבה"ג ז"ל אין לו מקום כלל. שהרי ודאי אין צורך לשורש זה אלא לענין מוספי החג הסוכות. דאע"ג דבכל יום מימי החג כתיב מצוה מיוחדת בפ"ע. מ"מ אין כל מוספי החג נמנין אלא במצוה אחת. משום שכולם מוספי חג זה הם ולא ירבה מספר המצות כמספר ימי החג. אבל מוספי שבתות השנה ור"ח כיון דאין לנו בקרא אלא צווי אחד כללי לכל שבתות השנה. וכן במוספי ר"ח כולם אין לנו אלא צווי אחד. מדכתיב ובראשי חדשיכם תקריבו וגו'. פשיטא דגם בלא"ה לא יתכן למנותם אלא מצוה אחת. כמו בתמידי השנה דפשיטא דלא תיסק אדעתין למנות תמיד של כל יום ויום מצוה בפ"ע. ויהיה א"כ מספר המצות בתמיד לבד כמספר ימי כל השנה. וכן מצות סוכה כיון שאין לנו בקרא בכל שבעת ימי החג אלא מצוה אחת דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים. פשיטא דלא יתכן כלל למנותן שבע מצות. וכן במצות לולב במקדש דרק מצוה אחת כתיבא בכל שבעת הימים דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. פשיטא דלא יתכן לנו לחלקן לשבע מצות. וכן במוספי שבעת ימי חג המצות. כיון שכללן הכתוב כולן במצוה אחת לא יתכן לעשות ממצוה אחת שבע מצות. ועדיפא מינה ס"ל להרמב"ם וסייעתו ז"ל. דאפי' בכמה איסורין שהן משמות חלוקין. כל שנאמרו באזהרה אחת. אע"פ שנפרטו כל אחד בקרא בפירוש בפ"ע. אין כולם נמנין אלא במצוה אחת. כמו אתנן ומחיר. פצוע דכה וכרות שפכה. עמוני ומואבי. וכל כיו"ב. וא"כ כ"ש כאן בכל הני דמשם אחד הן. ואפי' להחולקים בזה על הרמב"ם ז"ל. היינו דוקא בשמות מוחלקין. אבל כשהם משם אחד. לכ"ע אין נמנין אלא אחת. וכמו שנתבאר לעיל (שורש תשיע). וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל כאן. דבמצות סוכה ובלולב דמקדש ומוספי ר"ח ומוספי חג המצות הוצרך לפרש טעם שאין למנותן אלא אחת אחת משום שורש זה שהשריש. שהמצות

לא יתרבו כמספר הימים שהמצוה מתחייבת בהם. הם תמוהים מאוד לענ"ד. ?וכן יש לתמוה במצות ראיה. דבכולהו שלש רגלים לא כתיב אלא מצוה אחת. דכתיב שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו'. למה הוצרך הרמב"ם ז"ל כאן לתלות הטעם בשורש זה שלא למנותה אלא במצוה אחת. ותיפוק לי' דבלא"ה כיון שכללן הכתוב רק בצווי אחד פשיטא שאין לנו לחלקן לשלש מצות חלוקות:

וכן מה שכתב הרמב"ם ז"ל כאן וז"ל. ולפי זה יתבאר שהחגיגה ג"כ מצוה אחת ואע"פ שהיא חייבת בשלשה פרקים וכו' עכ"ל עיי"ש. הוא תמוה טובא דלזה אין אנו צריכין לשורש זה. דבלא"ה תיפוק לי' דאע"ג דאיכא בקרא בכל אחד מהרגלים מצוה בפ"ע. מ"מ כיון דע"כ מה שמנאה הרמב"ם ז"ל מצוה אחת. היינו רק משום שבאה בה בתורה מצוה כללית שכוללת כל שלשה רגלים כאחת. מדכתיב (משפטים כ"ג י"ד) שלש רגלים תחוג לי בשנה. והיינו משום דבכל כיו"ב אע"פ שבכל רגל באה ג"כ בקרא עשה בפ"ע. מ"מ גם להרמב"ם אין למנות אלא העשה הכללית. כמו שביארנו בפנים (עשין מ"ה). ולעיל (שורש ד') ובשאר מקומות עיי"ש. דאל"כ הו"ל חגיגת כל רגל ורגל מצוה בפ"ע. כמו שמנה שביתת כל רגל ורגל בפ"ע. הרי דמשום שורש זה אין לנו למנות כל הרגלים במצוה אחת כל שבתורה באה בכל רגל ורגל עשה מיוחדת בפ"ע. אלא ע"כ רק משום דכאן בחגיגה כללן הכתוב כולן בעשה אחת בקרא דשלש רגלים תחוג לי בשנה. אין לנו למנות אלא העשה הכללית. וכמו שביארנו שם (עשין מ"ה). וא"כ הדבר מתמיה מאוד מה זה שכתב הרמב"ם ז"ל דלפ"ז יתבאר שהחגיגה ג"כ מצוה אחת. כלומר לפי שורש זה שהשריש שהמצות לא יתרבו כמספר הימים שהמצוה מתחייבת בהם. והרי באמת בחגיגת הרגלים לא שייך זה השורש כלל. כמו בעשין דשביתת הרגלים. דלכ"ע נמנה כל מועד וכל רגל מצוה מיוחדת בפ"ע. אלא רק משום שנכללו בקרא בעשה אחת כללית הוא שנמנו מצוה אחת. וע"כ כל עיקר שורש זה אין אנו זקוקים לו אלא משום מוספי חג הסוכות בלבד. דהתם ודאי כיון דכל ימי החג הם חלוקים בקרבנותיהם. ובאה בתורה בכל יום ויום מצוה מיוחדת בפ"ע היה מקום לומר דכל מוסף ומוסף דבר יום ביומו נמנה מצוה בפ"ע. אלא דמשום שכולן משום חובת אותו רגל עצמו הן באים יש לנו לדון ע"פ שורש זה שאין ראוי למנות כולם אלא במצוה אחת. שאע"פ שימים חלוקים הם. לא ירבה מספר המצות כמספר הימים שהמצוה מתחייבת בהם. ובאמת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) מנה מוספי חג הסוכות כל יום ויום מצוה מיוחדת בפ"ע עיי"ש. וא"כ מבואר דלא ס"ל שורש זה שלפנינו כלל:

אמנם כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל לגמרי ממה שהיתה דעתו שם. ומנה כאן כל מוספי השנה כולה במצוה אחת. וזהו כדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו. וכבר צווח הרמב"ם ז"ל כאן על דעתם זו ככרוכיא. וכתב שזו היא טעות גדולה ומגונה מאוד. משום דא"כ יתחייב למנות גם כן שביתת כל מועדי השנה כולה מצוה אחת. והרי כולם מנו שביתת כל מועד ומועד מצוה בפ"ע. אבל כבר ביארנו בפנים (עשין ל"ח ל"ט) ובמנין הפרשיות (פרשה מ"ד) דדברי רבינו הגאון ז"ל בזה נכונים מאוד. משום שיש כאן עשה אחת כללית לכל מוספי השנה כולה. דאחר דכתב קרא כל מוסף ומוסף ממוספי כל השנה בפ"ע. כל אחד כמשפטו. חזר וכללן כולן כאחד במצוה אחת. וכתב אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם וגו'. וגם מוספי שבת בכלל כמו שביארנו שם עיי"ש. וא"כ לא מיבעיא לשיטת רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא העשה הכללית בלבד. דודאי אין לנו למנות כל מוספי השנה כולה אלא במצוה אחת. אלא אפי' לשיטת הרמב"ם ז"ל וכל שאר מוני המצות. ע"כ בזה וכל כיו"ב גם הם אינם מונים אלא העשה הכללית. שהרי במצות חגיגת כל הרגלים כולם לא מנו גם הרמב"ם וסייעתו אלא מצוה אחת. אע"ג דבכל רגל ורגל כתיב בקרא מצות עשה מיוחדת בפ"ע. דבחג הסוכות כתיב (בפרשת ראה) שבעת ימים תחוג לה' אלקיך. וכן בחג השבועות כתיב שם ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ידך וגו'. ובמצות חגיגה מיירי. כמבואר בפ"ק דחגיגה (ח' ע"א). ובספרי (ראה. פסקא קל"ז קמ"ב) עיי"ש. והרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"א מהלכות חגיגה ה"ד) הביא קרא דשבעת ימים תחוג וגו' לענין קרבן חגיגה עיי"ש. וכן כתיב (בפרשת אמור) חג הסוכות שבעת ימים לה'. ומבואר בספרא (שם פי"ב) דלענין חגיגה מיירי קרא עיי"ש. וגם בחג המצות כתיב (בפרשת בא) וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם חקת עולם תחגוהו. ומבואר בפ"ק דחגיגה (י' ע"ב) ובמכילתא שם דבמצות חגיגה מיירי קרא עיי"ש. וכן מאי דכתיב (בפרשת אמור) גבי חג המצות וחגותם אותו חג לה' וגו'. בחגיגה מיירי. כמבואר בפרק אלו דברים (פסחים ע' ע"ב) ובפ"ק דחגיגה (ט' ע"א) עיי"ש. וגם מאי דכתיב (בפרשת ראה) וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר וגו'. מוקמינן במצות חגיגה (בפרק אלו דברים שם) ובספרי (ראה. פסקא קכ"ט) עיי"ש. וא"כ מאי שנא מצות חגיגה ממצות שביתה שנמנה שביתת כל מועד ומועד מצוה בפ"ע. ועכצ"ל דשאני חגיגה. משום דאשכחן בה עשה כללית שכוללת כל הרגלים במצוה אחת. דכתיב שלש רגלים תחוג לי בשנה. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בסה"מ עשין נ"ב) עיי"ש. וכן כל שאר הראשונים ז"ל לא מנו מצות חגיגה אלא מהך קרא שכולל חגיגת כל הרגלים כולן במצוה אחת. וגם הבה"ג מנאה מצוה אחת מהך קרא. והיינו משום דכל כיו"ב לכ"ע אין למנות אלא העשה הכללית בלבד. כיון דהעשה הכללית

והפרטיות משם אחד הן. וכמו שנתבאר אצלנו בארוכה במקומו בפנים (עשין מ"ה) ולקמן (עשין נ"ח) עיי"ש:

והשתא א"כ ממילא מבואר דה"ה למוספין דכל השנה. דאע"ג שבכל מוסף של כל מועד ומועד בפ"ע כתוב בקרא עשה מיוחדת בפ"ע. מ"מ כיון דאיכא בהו ג"כ עשה אחת כללית שכוללת כל מוספי השנה כולה כאחד. אין לנו למנותם אלא במצוה אחת. וכדעת רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וסייעתם. ומתבאר לנו מזה דמלבד שאין שום מקום כלל להשגת הרמב"ם ז"ל על הבה"ג. אלא דאדרבה דברי הגאונים ז"ל מוכרחין. ודברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו תמוהים מאוד בזה. דכמו שהם עצמם מנו חגיגת כל הרגלים כולן במצוה אחת. הכי נמי הו"ל למנות כל מוספי השנה כולה במצוה אחת. מהאי טעמא גופא וכמו שנתבאר. ואין זה ענין כלל לעשין דשביתה. דשאני התם דבשביתת שבת ובשביתת כל מועד ממועדי השנה באה בכתוב עשה פרטית בפ"ע. ולא אשכחן בהו עשה כללית שתכלול כולן כאחת כדאשכחן במוספין ובחגיגה:

ומעתה לפ"ז ממילא מתבאר דכל עיקר שורש זה אין לו מקום אלא לפי דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו מוספי כל מועד ומועד ממועדי כל השנה מצוה מיוחדת בפ"ע. דלפ"ז לולא שורש זה היה ראוי לומר דמוספי שבעת ימי חג הסוכות ג"כ כיון שבכל יום ויום בא בכתוב מצות עשה פרטית בפ"ע. יש למנות מוספי כל יום ויום מצוה בפ"ע. אבל אחר שהשרשנו שמספר המצות לא יתרבה כמספר הימים שהמצוה מתחייבת בהם. מתבאר דכיון דכל מוספי ימי חג הסוכות לחובת החג הם באים. אין למנותן אלא במצוה אחת. והשתא א"כ להגאונים ז"ל דבלא"ה מנו כל מוספי השנה כולה במצות עשה אחת. מטעם שנתבאר. שוב אין מקום כלל לשורש זה. ורבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם אע"פ ששם מנה מוספי כל מועד ומועד מצוה בפ"ע. מ"מ כיון שמנה שם גם מוספי חג הסוכות כל יום ויום מצוה בפ"ע. מטעם שבמוסף של כל יום ויום נאמרה מצוה פרטית בפרשה מיוחדת בפ"ע וכמשכ"ל. ממילא מבואר דלא שמיעא לי' ולא ס"ל שורש זה. וגם אין לו מקום לדעתו כלל. כיון שכבר נתבאר דגם להרמב"ם ז"ל גופי' אין מקום לשורש זה אלא לענין שלא למנות מוספי חג הסוכות כל יום ויום מצוה בפ"ע. והרי לדעת רבינו הגאון ז"ל באמת נמנה כל יום ויום מצוה מיוחדת בפ"ע:

שורש יד

שאין למנות העונשין במצות עשה:

גם שורש זה ליתא לשיטת רבינו הגאון ז"ל כלל. ודעתו בזה היפוך מקצה לקצה מדעת הרמב"ם ז"ל דלדעת הרמב"ם ז"ל אפי' במנין העשין אין למנות העונשין. אבל לדעת

רבינו הגאון ז"ל לא לבד שנמנין במנין המצות. אלא אף נמנין במנין הלאוין משום המצוה שבהן המוטלת על הב"ד. וכמו שבפירוש ביאר דעתו זו בתוך מנין העונשין שלו אצל כל מין ומין ממיני העונשין עיי"ש. ואע"פ שהמצוה שעל הב"ד היא בקום ועשה. מ"מ מנאן במנין הלאוין מטעם שנתבאר אצלנו בפתיחתנו למנין העונשין עיי"ש. והשגת הרמב"ם ז"ל כאן על הבה"ג אין לה מקום כלל לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שביארנו שם עיי"ש:

ונמצא לפי כל מה שביארנו בזה. דלשיטת רבינו הגאון ז"ל ארבעה שרשים משרשי הרמב"ם ז"ל. היינו הרביעי. והשישי והשלש עשרה. והארבע עשרה. לא יתכנו כלל. אבל שאר כל השרשים. אע"פ שברובן גדרן ומושגן נתרחבו הרבה. או נקטעו ונתקצרו. באופן אשר כמעט פנים חדשות באו לכאן. ולבשו צורה אחרת. מ"מ בעיקר יסודם הם מוסכמים גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל:

סימן ח

ההבדל שבין מנין המצות לרבינו הגאון ז"ל למנין המצות של הרמב"ם ז"ל

ע"פ מה שנתבאר למעלה שיטת רבינו הגאון ז"ל ודעתו בשרשים שעל פיהם נוסד מנין המצות שלו. מתבאר לנו על נכון טעמו במה שראה להשמיט ממנין המצות שלו הרבה מאוד מצות מאותן שמנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל במנין המצות שלהם. עד שיעלו שליש מכל מנין המצות שלהם. כי כשנעריך מנין המצות של רבינו הגאון ז"ל לעומת מנין שלהם. נראה כי השמיט שמונים וארבע עשין ומאה ועשרים לאוין. סך הכל מאתים וארבע מצות. וחלק גדול מהן הן עשין ולאוין מפורשים בתורה. אשר אין שום ספק בהן שהן עשין ולאוין גמורים. והדבר מפליא מאוד לכאורה. אבל ע"פ מה שנתבאר הכל עולה יפה ומוכרח לפי שיטתו. וכמו שנתבאר בפנים באר היטב בפרט. בכל מקום הראוי לזה:

והנני לרשום בזה בפרט כל מצוה ומצוה ממנין המצות של הרמב"ם ז"ל. העשין והלאוין שהשמיטן רבינו הגאון ז"ל במנין המצות שלו. וארשום ג"כ בצד כל אחת ואחת מהן המקום בפנים אשר בו ביארנו טעמו של רבינו הגאון ז"ל בהשמטתו אותה:

העשה הראשונה מנה הרמב"ם ז"ל לידע שיש שם אלוק. מדכתיב אנכי ה' אלקיך וגו'. והשמיטה רבינו הגאון (נתבאר טעמו בפנים עשין ג' ד' עיי"ש). -העשה השנית לייחדו מדכתיב שמע ישראל וגו'. (נתבאר בפנים שם). -העשה השלישית לאהבו. דכתיב ואהבת את ה"א. (נתבאר בפנים עשין א'). -העשה הששית לדבקה בו. מדכתיב ובו תדבק. - השביעית להשבע בשמו. דכתיב ובשמו תשבע. (נתבארו בפנים סוף מנין העשין עיי"ש). -השמינית והלכת בדרכיו. (נתבאר בפנים עשין י"ט). -התשיעית ונקדשתי בתוך ב"י. (נתבאר

בפנים עשין א' ול"ג עיי"ש). -עשה כ"ב ואתה ובניך אתך תשמרו וגו'. (נתבאר בפנים עשין י"ג). -עשה ל"ד בכתף ישאו. (נתבאר בפנים לאוין רי"ב רי"ג). -עשה ל"ח והוא אשה בבתוליה יקח. (נתבאר בפנים לאוין רס"ד רס"ה). -עשה מ"א מוסף שבת. עשה מ"ב מוסף ר"ח. עשה מ"ג מוספי חג הפסח. עשה מ"ה מוסף חג השבועות. עשה מ"ז מוסף ר"ה. עשה מ"ח מוסף יו"כ. עשה נ' מוספי חג הסוכות. עשה נ"א מוסף שמיני עצרת. (נתבאר לעיל בשורש י"ג ובפנים עשין ל"ח ובמנין הפרשיות פרשה מ"ד. שלדעת רבינו הגאון ז"ל כל מוספי השנה כולה אינם נמנין אלא עשה אחת מטעם המבואר שם עיי"ש). -עשה נ"ה לשחוט הפסח. (נתבאר בפנים עשין מ"ז עיי"ש). -עשה נ"ח לאכול בשר פסח השני. (נתבאר בפנים עשין נ"ז). -עשין נ"ט ותקעתם בחצוצרות וגו'. (נתבאר בפנים עשין ט"ז). -עשה ס"א להיות כל קרבן בהמה תמים. (נתבאר בפנים עשין ק"ה ולאוין ר"א). -עשה ע"א שצונו בחטאים ידועים להקריב קרבן אשם. (נתבאר בפנים עשין קמ"ז קמ"ח קנ"א עיי"ש) -עשה ע"ג והתודו את חטאתם וגו'. (נתבאר בפנים פרשה מ"ב). -עשה ע"ז שיקריב המצורע אחר שיטהר קרבן דכתיב וביום השמיני יקח וגו'. (נתבאר בפנים עשין ק"ב) -עשה פ"ב אם לא תפדה וערפתו. (נתבאר בפנים עשין ע"ו פ'). -עשה פ"ד ושם תעשה. עשה פ"ה רק קדשיך וגו' תשא ובאת וגו'. (נתבאר טעם השמטת שתי עשין אלו בפנים עשין ק"ה). -עשה פ"ו לפדות פסולי המוקדשין מדכתיב רק בכל אות נפשך תזבח וגו'. (נתבאר בפנים עשין קל"א) -עשה פ"ז הוא ותמורתו יהיה קודש. (נתבאר בפנים עשין ק' ולאוין רי"ט). -עשה פ"ח והנותרת ממנה יאכלו וגו'. (נתבאר בפנים עשין קכ"ב קכ"ג). -עשה צ' והבשר אשר יגע וגו' באש ישרף. (נתבאר בפנים עשין קט"ו). - עשה ק"ז להיות המת מטמא. (נתבאר בפנים עשין קצ"ח) . - עשה קי"ב בגדיו יהיו פרומים וגו'. (נתבאר בפנים עשין קפ"ט). עשה ק"כ להניח פאה. (נתבאר בפנים. לאוין קנ"ב). -עשה קכ"א להניח לקט. (נתבאר בפנים לאוין קנ"ד). -עשה קכ"ב להניח עומר השכחה. (נתבאר בפנים לאוין קנ"א). -עשה קכ"ג להניח עוללות בכרם. (נתבאר בפנים לאוין ק"נ). -עשה קכ"ד להניח פרט בכרם. (נתבאר בפנים לאוין קנ"ג) . - עשה קל"ד והשביעית תשמטנה ונטשתה. (נתבאר בפנים ס"א). -עשה קל"ו שביתה ביובל. (נתבאר בפנים עשין ס"ג ובפרשה ל"ח). - עשה ק"מ וספרת לך. ביובל. (נתבאר בפנים עשין נ"א). -עשה קמ"א שמוט כל בעל משה ידו. (נתבאר בפנים עשין ס"א). -עשה קמ"ב את הנכרי תגוש. (נתבאר בפנים לאוין קמ"ח). -עשה קמ"ח שלח תשלח את האם. (נתבאר בפנים לאוין קל"ז). -עשה קמ"ט לבדוק בסימני בהמה. -עשה ק"נ לבדוק בסימני עוף. -עשה קנ"א לבדוק בסימני חגבים. -עשה קנ"ב לבדוק בסימני דגים. (נתבאר בפנים לאוין ע"ב ע"ג וכו'. וגם כבר השיגו הראב"ד ז"ל (בהשגות) והרמב"ן ז"ל (בשורש ששי) על הרמב"ם ז"ל בכל עשין אלו עיי"ש). -עשה קנ"ז והגדת לבנך ביום ההוא

וגו'. (נתבאר בפנים עשין ל"ג עיי"ש). -עשה קע"ב אליו תשמעון. (נתבאר בפנים לאוין מ"ט). - עשה קע"ג שום תשים עליך מלך. (נתבאר בפנים פרשה ז'). -עשה קע"ד על המשפט אשר יאמרו לך תעשה. (נתבאר בפנים לאוין מ"ו ובפרשה ד'). -עשה קע"ז בצדק תשפוט עמיתך. (נתבאר בפנים עשין כ"א). -עשה קע"ח להעיד מי שיש לו עדות דכתיב והוא עד וגו'. (נתבאר בפנים עשין ל"ב ולאוין פ"ד). -עשה קפ"ז החרם תחרימם. (נתבאר בפנים לאוין י"ג י"ד). -עשה קפ"ח תמחה זכר עמלק. (נתבאר בפנים עשין נ"ט ס' ובפרשה ס"א) -עשה קצ"ב ויד תהיה לך וגו'. עשה קצ"ג. ויתד תהיה לך וגו'. (נתבאר בפנים פרשה ו' טעם השמטתו שתי עשין אלו עיי"ש). -עשה קצ"ד והשיב את הגזלה וגו'. (נתבאר בפנים לאוין נ' נ"א). עשה קצ"ה פתוח תפתח את ידך. (נתבאר בפנים עשין כ"ה). -עשה קצ"ח לנכרי תשיך. (כבר השיגו הראב"ד ז"ל (בהשגותיו) והרמב"ן ז"ל (בשורש ששי) על הרמב"ם ז"ל שמנה עשה זו עיי"ש). -עשה ר' ביומו תתן שכרו. (נתבאר בפנים לאוין נ' נ"א). - עשה ר"א כי תבא בכרם רעך וגו'. (נתבאר בפנים לאוין רס"ז עיי"ש). - עשה ר"ז ואהבתם את הגר. (נתבאר בפנים עשין א' וי"ט ובכמה מקומות אחרים. ובשרשים). - עשה ריי"ב פרו ורבו. (נתבאר בפנים עשין ס"ט עיי"ש). -עשה ריי"ד נקי יהיה לביתו שנה אחת. (נתבאר בפנים לאוין קנ"ה). -עשה ריי"ז וחלצה נעלו וגו'. (נתבאר בפנים עשין ע"ו). -עשה ריי"ח ולו תהיה לאשה. דאונס. (נתבאר בפנים לאוין רע"ו רע"ז). -עשה ריי"ט ולו תהיה לאשה. דמוש"ר. (נתבאר שם). - עשה ר"כ לדון דין מפתה בחמשים שקל. (נתבאר בפנים פרשה ל' דלשיטת רבינו הג' ז"ל אינה נמנית במנין העשין אלא במנין הלאוין). - עשה רכ"ד להלקות לרשע. דכתיב והפילו השופט וגו'. (נתבאר בפנים פרשה ט' דגם עשה זו לשיטת אין לה תורת עשה להמנות במנין העשין אלא תורת לאו יש לה. ונמנית עם הלאוין עיי"ש). -עשה רכ"ה וישב בה עד מות כה"ג. (נתבאר בפנים פרשה נ"ח נ"ט). - עשה רכ"ו שצונו להרוג את העוברים על קצת המצות בסייף. - עשה רכ"ז שצונו לחנוק העוברים על קצת מצות וכו'. - עשה רכ"ח שצונו לשרוף העוברים על קצת מצות וכו'. - עשה רכ"ט שצונו לסקול את העוברים על קצת מצות וכו'. (ארבע עשין הללו לא מונה רבינו הגאון ז"ל משום דלשיטתו אזיל שמנה עונש מיתת ב"ד של כל עבירה ועבירה מצוה בפ"ע במנין העונשין. וגם לא במנין העשין אלא ס"ל שיש עליהם תורת לאוין ומנאם במנין הלאוין ונתבאר טעמו ושיטתו בפתיחתנו למנין העונשין עיי"ש). - עשה ר"ל ותלית אותו על העץ. (נתבאר בפנים פרשה ל"ד). - עשה רל"ג אשר לא יעדה. (נתבאר בפנים לאוין רע"ה). - עשה רל"ד והפדה. (נתבאר ג"כ שם). - עשה רל"ה לעולם בהם תעבודו. (נתבאר בפנים סוף מנין העשין עיי"ש). עשה רל"ט להורות בדין הגנב וכו'. (נתבאר בפנים בפרשה ל"ה ל"ו דלשיטתו אזיל שמנאה במנין הלאוין. וחלקה לשני לאוין עיי"ש). - עשה רמ"ה לדון בדיני מקח וממכר שנאמר וכי תמכרו ממכר לעמיתך וגו'. - עשה

רמ"ו לדון בדין טוען ונטען שנאמר על כל דבר פשע וגו' אשר יאמר כי הוא זה וגו'. טעם השמטתו שתי עשין הללו לא נתבאר בפנים. ולכן נבאר פה. והנה שתי עשין אלו לא מנאום כל הראשונים ז"ל שקדמו להרמב"ם ז"ל. והוא הראשון שחדשן מדעתו. ולענ"ד אף כי הראשונים והאחרונים ז"ל לא הרהרו בזה אחרי הרמב"ם וקבלו דבריו הסמ"ג והרמב"ן ז"ל והחנוך. חוץ מהרשב"ץ ז"ל בזה"ר שהחליט שלא למנותן משום שיש לו שיטה אחרת בזה. כמבואר בקונטרס אחרון לזה"ר עיי"ש בדבריו. מ"מ דברי הרמב"ם ז"ל נפלאים בעיני. וז"ל הרמב"ם בסה"מ בסה"מ שם (עשה רמ"ה) שצונו בדין מקח וממכר. דכתיב וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד וגו'. וכבר אמרו דבר הנקנה מיד ליד. כלומר משיכה. וכבר התבאר שם שמדבר תורה מעות קונות והמשיכה במטלטלין תקנת חכמים היא. וכן המסירה והגבהה וכו'. ואולם שאר הפנים שקונים בהם הקרקעות וזולתם. כלומר שטר וחזקה. הנה סמכו אותו לכתוב גם כן עכ"ל. ודבריו ז"ל תמוהים מאוד דהרי לפמש"כ הוא ז"ל גופי' דקיי"ל דבר תורה מעות קונות. א"כ שוב ליכא בההיא פרשה דוכי תמכרו ממכר וגו' שום רמז למצוה זו כלל. ולא מיירי קרא אלא בדיני הונאה שכבר מנה הרמב"ם ז"ל (לאוין נ'). וקנין שער וחזקה שכתב הרמב"ם שסמכום ג"כ לכתוב. הרי בההיא סוגיא גופא דפ"ק דקידושין שרמז עליה הרמב"ם שם וגם בשאר מקומות לא סמכום אלא לקראי דדברי קבלה כמבואר בפ"ק דקידושין (כ"ו ע"א) ושאר דוכתי עיי"ש. ואפי' בהנך קראי דדברי קבלה לא נאמרו בפירוש כמצוה או דין אלא בדרך אגב שמענו כן מקראי דירמי'. ופשיטא דמשום זה אין מקום למנותה במנין תרי"ג לכל השיטות. הן אמת דלכאורה אכתי יש מקום קצת למנות מקרא דוכי תמכרו ממכר לעמיתך וגו' ע"פ המבואר בסוגיא דרפ"ב דבכורות (י"ג ע"ב) דאפי' לר"י דאמר ד"ת מעות קונות מ"מ דייקינן מהך קרא מדכתיב לעמיתך למעוטי נכרי שנשתנה דינו מישראל בקנין מטלטלין עיי"ש. ואע"ג דלא אמרינן התם הכי אלא אליבא דמ"ד גזל עכו"ם מותר מה"ת עיי"ש. מ"מ מדברי הרמב"ם (בפ"ד מהלכות בכורות ובפ"א מהלכות זכייה הי"ד) מבואר דס"ל דהכי קיי"ל לדינא. ועי' מש"כ בלח"מ (שם וברפ"ג מהלכות מכירה ובפי"ג ה"ז) עיי"ש. וכן מש"כ שאר אחרונים בזה ואכמ"ל בזה. אלא דמלבד דלא הזכיר מזה הרמב"ם בסה"מ שם ולא רמז על זה כלל. בלא"ה הרי כיון דעכ"פ אין דין זה מפורש בקרא. ופשטי' דקרא לא מיירי כלל בהכי. ובכולה הך פרשה לא מיירי אלא בדיני איסורי הונאה בלבד. אלא דמייתורא דקרא דלעמיתך הוא דדרשינן הך מיעוטא למעוטי עכו"ם בדין קנין מטלטלין מדין קנין דישראל וא"כ אפי' אם יתכן לומר דכגון זה נמנה מצוה בפ"ע במנין המצות. מ"מ הרי הדברים מגיעים לשורש שני של הרמב"ם ז"ל. שהשריש שם דכל כיו"ב דלא

נפיק אלא מייתורא דקרא הו"ל כדברי סופרים שאינו נמנה במנין תרי"ג. ועכ"פ לשיטת רבינו הגאון ז"ל בשורש זה ודאי כל כיו"ב אין למנותו מצוה בפ"ע כמו שנתבאר לעיל בשרשים עיי"ש:

וגם דין טוען ונטען שכתב הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. וז"ל מצוה רמ"ו היא שצונו בדין טוען ונטען. והוא אמרו יתעלה וית"ש על כל דבר פשע אשר יאמר עליו כי הוא זה. עד שיודה במקצת כמו שדרשו במכילתא. ובזה הדין יכנסו כל מה שהוא נופל בין בני אדם מהתביעות קצתם על קצתם שיכנס בהם ההודאה והכפירה עכ"ל עיי"ש. ומבואר שאין לנו בזה שום דבר מפורש בקרא. דפשטי' דקרא בדיני שומר חנם הוא דמיירי. וכבר נמנו דין כל שומר ושומר מצוה בפ"ע במנין העשין. ואע"ג דקיי"ל עירוב פרשיות כתיב כאן. וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב. וקאי על פרשת אם כסף תלוה וגו'. מ"מ ודאי גם כאן אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ועל שומרים הוא דקאי. אלא דגמרינן מיני' גם להלואה ושאר טענות. כמו שהעלו רוב הראשונים ז"ל (בפרק הגוזל עצים ק"ז ע"א) עיי"ש ובשאר דוכתי וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ב מהלכות שכירות) עיש"ה. ועי' בתשו' רבינו האי גאון שבתשו' גאונים קדמונים (סי' פב) וא"כ גם כאן עכ"פ אינה אלא דרשא בעלמא מייתורא דקרא דלשורש שני אין למנותה מצוה בפ"ע. אלא דהרמב"ם ז"ל בזה לשיטתו חזיל בשורש זה. שביאר שם דכל שביארו רז"ל בפירוש דמדאורייתא הוא. אע"ג דלא נפק"ל אלא מדרשא בעלמא. יש למנותה מצוה בפ"ע במנין המצות עיי"ש. וא"כ כאן דמבואר בכמה דוכתי דשבועת מודה במקצת מדאורייתא היא יש למנותה. אלא דמ"מ כיון דלא כתב קרא דין זה אלא בדיני שומר חנם. וכבר מנה דיני שומר חנם במנין העשין (לעיל עשין רמ"ב). אע"ג דגמרינן מיני' גם לטענות אחרות אין למנותה מצוה בפ"ע גם לשיטת הרמב"ם ז"ל. כמו שביארנו לעיל (שורש י"ב) עיי"ש היטב. ודברי הרמב"ם ז"ל צ"ע בזה אצלי ומש"כ הרמב"ם ז"ל שם בסה"מ שבזה הדין יכנס כל מה שהוא נופל בין בני אדם מהתביעות קצתם על קצתם וכו'. הרי אין זה מבואר כלל בקרא אפי' ברמיזא. ופשיטא דמשום זה אין למנותה מצוה בפ"ע. ועכ"פ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל ודאי לא יתכן למנותה. כיון דלא נפיק אלא מדרשא דקרא דכתיב גבי שומר חנם. וכמו שביארנו שיטתו לעיל בשרשים (בשורש שני ובשורש י"ב) עיש"ה ואין להאריך בזה. ועכ"פ נתבארו לנו בזה שמונים וארבע עשין שהשמיטן רבינו הגאון במנינו:

וכן בלאוין השמיט רבינו הגאון ז"ל מאותן שמנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו הלאוין הללו הנפרטים לפנינו כסדר שכתובים בסה"מ להרמב"ם ז"ל:

הלאו השלישי אלהי מסכה לא תעשה לך. (נתבאר בפנים לאוין א' ב'). -הלאו הרביעי לא תעשון אתי וגו'. (נתבאר בפנים עשין י"ג ולאוין א'). - הלאו העשירי אל תפנו אל האלילים. (נתבאר בפנים לאוין א' ב'). - ל"ת ט"ז לא יוסיפו לעשות. (נתבאר בפנים לאוין ז' ובמנין העונשין עונש כ"ד כ"ה עיי"ש). -ל"ת י"ז לא תאבה לו. -ל"ת י"ח לא תשמע אליו. -ל"ת י"ט לא תחוס עינך עליו. -ל"ת כ' לא תחמול. -ל"ת כ"א ולא תכסה עליו. (טעם השמטת כל חמשה לאוין אלו נתבאר בפנים במנין העונשין שם עיי"ש) -ל"ת כ"ו ושם אלהים אחרים לא תזכירו. (נתבאר בפנים לאוין ז' עיי"ש). -ל"ת כ"ז אשר יזיד וגו' אשר לא צויתיו. (נתבאר בפנים עשין א' ולאוין ל"ד). - ל"ת כ"ט לא תגור ממנו. (נתבאר בפנים עונש ס"ו). -ל"ת מ"ו לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. (נתבאר בפנים לאוין רל"ה). -ל"ת מ"ז ולא תתורו אחרי לבבכם. (נתבאר בפנים לאוין א' ב' עיי"ש). -ל"ת מ"ט לא תחיה כל נשמה. (נתבאר בפנים לאוין א' ב' י"ג י"ד). -ל"ת נ' לא תחנם. (נתבאר בפנים לאוין י"ג י"ד). -ל"ת נ"א לא ישבו בארצך. (נתבאר בפנים שם). -ל"ת נ"ד לא תתעב אדומי. -ל"ת נ"ה לא תתעב מצרי. -(נתבארו שתים אלו בפנים לאוין רס"ד רס"ה עיי"ש). -ל"ת נ"ח לא תערוץ מפניהם וגו'. (נתבאר בפנים לאוין קכ"ח קנ"ה ובפרשה ה'). -ל"ת ס' אזהרת ברכת השם. (נתבאר בפנים עשין א' עיי"ש). -ל"ת ס"ה לא תעשון כן לה' אלקיכם. (נתבאר בפנים שם). -ל"ת ס"ו לא תלין נבלתו על העץ. (נתבאר בפנים עשין י"ט ובפרשה ל"ד). -ל"ת ס"ז שלא להשבית שמירת המקדש. (נתבאר בפנים עשין י"ג). - ל"ת ס"ח אל יבא בכל עת אל הקודש. (נתבאר בפנים לאוין קפ"ג). - ל"ת ס"ט אך אל הפרוכת לא יבא. (נתבאר בפנים לאוין קפ"ג קצ"א). -ל"ת ע' שלא יעבוד בע"מ עובר. (נתבאר בפנים לאוין קצ"א). -ל"ת ע"ב לא יקרבו גם הם גם אתם. - (נתבאר בפנים לאוין קפ"ג). -ל"ת ע"ו ולא יחללו שם אלקיהם. (נתבאר בפנים לאוין קצ"ח קצ"ט ובעונשין נ"ח נ"ט). - ל"ת ע"ח לא יבא אל תוך המחנה. (נתבאר בפנים לאוין קצ"ח קצ"ט). -ל"ת ע"ט לא תבנה אתהן גזית. (נתבאר בפנים לאוין קפ"ו קפ"ז). -ל"ת פ"ו לא יסורו ממנו בדי הארון. -ל"ת פ"ז לא יזח החשן. -ל"ת פ"ט לא יקרע מעיל. (נתבארו בפנים לאוין ריי"ב ריי"ג טעמו בכל שלשה לאוין אלו עיי"ש). -ל"ת צ' שלא לשחוט קדשים בחוץ. (נתבאר בפנים לאוין צ"ח צ"ט ועשין קפ"א ושאר מקומות ולעיל בשרשים). ל"ת צ"ג שלא לזרוק דם בע"מ. -ול"ת צ"ה שלא להקריב בע"מ עובר (נתבארו בפנים לאוין ר"א ר"ב עיי"ש). -ל"ת צ"ז מום לא יהיה בו. (נתבאר בפנים לאוין קע"ד ר"א ר"ב עשין ק"ה). - ל"ת צ"ט לא תשבית מלח וגו'. (נתבאר בפנים עשין קכ"א). -ל"ת ק"ד מנחת סוטה לא יצוק עליה שמן. -ל"ת ק"ה. ולא יתן עליה לבונה. (נתבארו בפנים לאוין קצ"ב קצ"ג ובשרשים). -ל"ת ק"ח בכור לא תפדה. -ל"ת ק"ט מעשר בהמה לא יגאל. (נתבארו בפנים עשין פ"ו). -ל"ת ק"י חרם לא ימכר. (נתבאר בפנים לאוין ר"ל). -ל"ת קי"ח לא ילין מן הבשר

וגו'. (נתבאר בפנים לאוין קע"א). -ל"ת קי"ט לא ישאירו ממנו וגו'. (נתבאר בפנים שם). -ל"ת קכ"ב ועצם לא ישברו בו. (נתבאר בפנים לאוין קס"ח קס"ט עשין נ"ז). -ל"ת קכ"ד לא תאפה חמץ חלקם. (נתבאר בפנים לאוין ר"ה). - ל"ת קל"א שלא לאכול נותר. (נתבאר בפנים עשין קט"ו). -ל"ת קל"ב שלא לאכול פגול. (נתבאר בפנים שם ובשרשים ובמקומות אחרים). -ל"ת קל"ד תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש. (נתבאר בפנים לאוין קל"ה). -ל"ת קל"ה שלא יאכל ערל תרומה. (נתבאר בפנים עשין קט"ו ובשרשים ובשאר מקומות). -ל"ת ק"מ לא תאכל כל תועבה. (נתבאר בפנים עשין קט"ו). -ל"ת קמ"ג שלא לאכול מע"ש של יצהר חוץ לחומה. - ל"ת קמ"ד שלא לאכול בכור תמים חוץ לירושלים. -ל"ת קמ"ה שלא יאכלו חטאת ואשם חוץ לעזרה. -ל"ת קמ"ו שלא לאכול בשר העולה. -ל"ת קמ"ז שלא לאכול קדשים קלים לפני זריקת דמים. -ל"ת קמ"ט שלא יאכל כהן ביכורים בחוץ. (טעם השמטתו כל ששה לאוין אלו נתבאר בפנים לאוין רי"ז רי"ח). -ל"ת קמ"ח שלא יאכל זר בשר קדשי קדשים אחר זריקת דמים בעזרה. (נתבאר בפנים לאוין קל"ה). -ל"ת קנ"ג שלא לאכול טבל מדכתיב ולא יחללו וגו'. (נתבאר בפנים עשין ס"ה ס"ו פ"ז עיי"ש). -ל"ת קנ"ו לא יראו פני ריקם. (נתבאר בפנים עשין מ"ו). -ל"ת קס"א אלמנה לא יקח. (נתבאר בפנים לאוין רכ"ז ולעיל בשרשים סוף שורש ד'). - ל"ת קס"ג קס"ד ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו. (נתבאר בפנים לאוין רכ"ה רכ"ו). -ל"ת קס"ח על כל נפשות מת לא יבא. (נתבאר בפנים לאוין רכ"ח). -ל"ת ק"ע לא יהיה לכהנים הלוים חלק ונחלה. (נתבאר בפנים לאוין רל"ד). - ל"ת קע"ז לא תטמאו נפשותיכם בכל השרץ. -ל"ת קע"ח שלא לאכול תולעת הפירות כשתצא לאויר. (נתבארו בפנים לאוין ע"ו ע"ז). -ל"ת קפ"ז שלא לאכול בשר בחלב. (נתבאר בפנים לאוין ס"ט). -ל"ת קפ"ח ולא יאכל את בשרו. (נתבאר בפנים פרשה י"ח י"ט). -ל"ת ק"צ שלא לאכול קלי חדש. -ול"ת קצ"א שלא לאכול כרמל חדש. (נתבארו בפנים לאוין קס"ד ובשרשים). -ל"ת קצ"ד שלא לשתות יין נסך. (נתבאר לעיל בשרשים שורש שני). -ל"ת קצ"ו שלא לאכול ביו"כ. (נתבאר בפנים עשין נ"ה לאוין קפ"א קפ"ב ובשאר מקומות ובשרשים). -ל"ת קצ"ח שלא לאכול תערובות חמץ. - ל"ת קצ"ט שלא לאכול חמץ בע"פ אחר חצות. (נתבארו בפנים לאוין רס"ה). -ל"ת ר"ד יבשים לא יאכל. -ל"ת ר"ה חרצנים לא יאכל. -ל"ת ר"ו זגים לא יאכל. (נתבארו בפנים לאוין רמ"ג רמ"ד עשין ק' עיי"ש). -ל"ת ר"ז לאביו ולאמו לא יטמא. -ול"ת ר"ח על כל נפש מת לא יבא. (נתבארו בפנים עשין ק' עיי"ש). -ל"ת רט"ז לא תזרע כרמך כלאים. (נתבאר בפנים לאוין רמ"ה). -ל"ת רכ"א וכרמך לא תזמור. -ולא תעשה רכ"ג את ענבי נזירך לא תבצור. ול"ת רכ"ו לא תבצרו את נזיריה. (נתבארו בפנים לאוין קמ"ג קמ"ד). -ל"ת רכ"ז והארץ לא תמכר לצמיתות. (נתבאר בפנים לאוין רנ"ה). -ל"ת רל"ג לא תשלחנו ריקם. (נתבאר בפנים

עשין כ"ז). -ל"ת רל"ה כספך לא תתן לו בנשך. (נתבאר בפנים לאוין רכ"ג רכ"ד). -ל"ת ר"מ לא תשכב בעבוטו. (נתבאר בפנים עשין ס"ח). -ל"ת רמ"ד לא תגנבו. (נתבאר בפנים לאוין צ"א ובשרשים ובמקומות אחרים) -ל"ת רמ"ט ולא תשקרו. (נתבאר בפנים לאוין מ"ה). -ל"ת רנ"א לא תונו איש את עמיתו. (נתבאר בפנים לאוין פ"ב פ"ג פ"ה). -ל"ת רנ"ה לא תוננו. (נתבאר בפנים לאוין פ"ב פ"ג קל"ה). -ל"ת רנ"ז לא תעבוד בו עבודת עבד. (נתבאר בפנים לאוין רע"ג). ל"ת רנ"ח לא ימכרנו ממכרת עבד. (נתבאר בפנים לאוין צ"א). -ל"ת ר"ס לא ירדנו בפרך לעיניך. (נתבאר בפנים לאוין רע"ג). -ל"ת רס"ב שארה כסותה ועונתה לא יגרע. (נתבאר בפנים עשין ע' ע"א ע"ב). -ל"ת רס"ג לא תמכרנה בכסף. (נתבאר בפנים לאוין רמ"ח). -ל"ת רס"ה לא תחמוד אשת רעך. (נתבאר בפנים לאוין צ' רע"א). - ל"ת רס"ו לא תתאוה בית רעך. (נתבאר בפנים לאוין צ'). -ל"ת רע"ח לא תטה משפט אביונך. (נתבאר בפנים עשין כ"א לאוין ל"ט). -ל"ת רע"ט לא תחוס עינך עליו דרוצח. (נתבאר בפנים לאוין כ"ה פ"ד). -ל"ת ר"פ לא תטה משפט גר יתום. (נתבאר בפנים עשין כ"א לאוין מ'). -ל"ת רפ"ז לא יומתו אבות על בנים. (נתבאר בפנים לאוין פ"ד). -ל"ת רפ"ח לא יקום עד אחד באיש וגו'. (נתבאר בפנים עשין צ"ז לאוין פ"ד). - ל"ת רצ"א ועד אחד לא יענה וגו'. לא יומת ע"פ עד אחד. (נתבאר בפנים שם ובפרשה ב'). -ל"ת רצ"ב לא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה וגו'. (נתבאר בפנים לאוין פ"ד). -ל"ת רצ"ג לא תחוס עינך דרודף. (נתבאר בפנים פרשה ל"ג). -ל"ת רצ"ו לא תקחו כופר לנוס. (נתבאר בפנים לאוין פ"ד). -ל"ת רצ"ח לא תשים דמים בביתך. (נתבאר בפנים עשין ע"ז). -ל"ת ש"ז ואת הנתק לא יגלח (נתבאר בפנים לאוין קל"ו). -ל"ת ש"י מכשפה לא תחיה. (נתבאר בפנים לאוין כ' כ"א). -ל"ת שי"ב לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו'. (נתבאר בפנים לאוין מ"ו). -ל"ת שי"ג לא תוסיף. -ל"ת שי"ד לא תגרע. (נתבארו בפנים לאוין קמ"א קמ"ב). -ל"ת שי"ח שלא לקלל אביו ואמו. -ל"ת שי"ט שלא להכותם. (נתבארו בפנים עשין א'). -ל"ת שנ"א שלא לגלות ערות אביו. -ל"ת שנ"ב שלא לגלות ערות אחי אביו. (נתבארו בפנים לאוין צ"ג צ"ד ובשרשים ובמקומות אחרים). ל"ת שנ"ג שלא לקרב לעריות בדברים המביאים לידי גילוי ערוה (נתבאר לעיל בשרשים סוף שורש ט'). -ל"ת שס"ב לא תוכל לתת עליך איש נכרי. (נתבאר בפנים פרשה ז'). --הרי לך מאתים וארבע מצות שנשמטו במנין רבינו הגאון ז"ל ממנינו של הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וכזה רב ההבדל שבמנינו למנין המצות של הבה"ג וסייעתו ז"ל. אלא שלא רציתי להאריך בזה יותר ולבאר הדבר בפרטות. וכבר נתבאר בפנים בכל מקום הנוגע לזה. ובסי' שאחר זה נרשום פרטי המצות לחשבון רבינו הגאון ז"ל. ובכדי להראות המצות אשר בהן השלים חשבונו תחת אותן אשר השמיט ממנינו של הרמב"ם

ז"ל ארשום סי' כוכב בכל מצוה ממצות אלו. זולת מנין העונשין שאין צריכין אות וסי'. משום שכולם לא מנאם הרמב"ם ז"ל. כמו שנתבאר בשרשים (שורש י"ד) עיי"ש:

סימן ט

חלק א

א **פרטי המצות לרבינו הגאון ז"ל** (מאתים העשין המוטלות על היחידים)

א) מורא שמים
ב) תפלה
ג) ק"ש ערבית
ד) * ק"ש שחרית
ה) תפילין של יד
ו) תפילין של ראש
ז) ציצית
ח) מזוזה
ט) כבוד או"א
י) מוראם
יא) מפני שיבה תקום
יב) * והדרת פני זקן
יג) מורא מקדש
יד) תלמוד תורה
טו) * ללמדה
טז) מצות הקהל
יז) לאבד ע"ז
יח) * ונתצתם
יט) ואהבת לרעך
כ) מחצית השקל
כא) * צדק צדק תרדוף
כב) צדוק משקלות
כג) טעינה
כד) פריקה
כה) העבט תעביטנו
כו) השבת אבדה

כז) הענק תעניק
כח) הוכח תוכיח
כט) וחי אחיך עמך
ל) ברכת המזון
לא) מילת הבנים
לב) * מילת העבדים
לג) קידוש היום
לד) שביתה בשבת
לה) * שביתת הבנים
לו) * שביתת העבדים
לז) * שביתת בהמה
לח) שביתת ראשון של פסח
לט) של שביעי שלו
מ) שביתה בחג השבועות
מא) שביתה בר"ה
מב) שביתה ביו"כ
מג) שביתה בראשון של חג הסוכות
מד) שביתה בשמיני העצרת
מה) שלמי חגיגה
מו) עולת ראי'
מז) אכילת הפסח
מח) מצה
מט) * מרור
נ) השבתת חמץ
נא) ספירת העומר
נב) בסוכות תשבו
נג) נטילת לולב
נד) תקיעת שופר בר"ה
נה)עינוי ביו"כ
נו) קידוש חדשים
נז) פסח שני

נח) שמחת הרגלים
נט) * קריאת מגילה
ס) * נרות חנוכה
סא) שביתת הארץ בשביעית
סב) יציאת עבדים בשש
סג) חזרת שדות ביובל
סד) * שילוח עבדים ביובל
סה) תרומה
סו) חלה
סז) נטע רבעי
סח) השבת עבוט
סט) קיחת אשה
ע) * משפט שארה
עא) * -- כסותה
עב) * --עונתה
עג) גירושין
עד) דין יפ"ת
עה) השקאת סוטה
עו) יבום וחליצה
עז) לעשות מעקה
עח) לפדות בכור אדם
עט) בכור בהמה לכהן
פ) פדיון פטר חמור
פא) * להקדיש ביכורים
פב) * גר כאזרח
פג) * נבילה לגר תושב
פד) להביא ביכורים
פה) מקרא ביכורים
פו) מעשר בהמה
פז) מעשר ראשון
פח) מעשר עני

פט) מעשר שני
צ) וידוי מעשר
צא) ראשית הגז
צב) הזרוע והלחיים והקיבה
צג) שחיטה
צד) כיסוי
צה) * בשר לתיאבון
צו) אחרי רבים
צז) חקירה ודרישה
צח) * מוצא שפתיך תשמור
צט) בנדר ושבועה כל היוצא מפיו יעש
ק) קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו
קא) * להביא קרבנות נזיר טמא
קב) קרבנות נזיר טהור
קג) הפרת נדרי אשתו
קד) הפרת נדרי בתו
קה) אל המקום אשר יבחר תביאו
קו) מיום השמיני והלאה ירצה
קז) הקרבת עולת בקר
קח) * -- עולת צאן
קט) * -- עולת עוף
קי) שלמי בקר
קיא) * שלמי צאן
קיב) * התודה
קיג) * התנופות
קיד) * ליתן חזה ושוק
קטו) שריפת נותר
קטז) * עורות קדשי קדשים לכהן
קיז) מעשה מנחת סולת
קיח) * -- מנחת מחבת
קיט) * -- מנחת מרחשת

קכ) * -- מנחת מאפה תנור
קכא) על כל קרבנך תקריב מלח
קכב) אכילת קדשים
קכג) אכילת שירי מנחות
קכד) חביתי כה"ג
קכה) * חלק כחלק יאכלו
קכו) מכריו אל האבות
קכז) קידוש ידים ורגלים
קכח) תרומת הדשן
קכט) אש תמיד תוקד ע"ה
קל) ערכי אדם
קלא) ערכי בהמה
קלב) ערכי בתים
קלג) * הוספת חומש בבעלים
קלד) משפט שדה אחוזה
קלה) * משפט שדה מקנה
קלו) * שעירי ע"ז דצבור
קלז) * שעיר יחיד בע"ז
קלח) שדה חרמים לכהנים
קלט) גזל הגר לכהן
קמ) חטאת היחיד בשאר עבירות
קמא) פר העלם דבר של צבור
קמב) * פר כהן משיח
קמג) * שעיר נשיא
קמד) קרבן עולה ויורד בעשירות
קמה) * -- בדלות
קמו) * -- בדלי דלות
קמז) קרן חומש ואשם במעילה
קמח) * אשם גזלות וקרן וחומש
קמט) אשם תלוי
קנ) * אשם שפחה חרופה

קנא) * קרן וחומש בשגגת תרומה
קנב) * כל אשר יגע בבשרה יקדש
קנג) * אשר יזה מדמה תכבס
קנד) תרומת מעשר
קנה) ברכת כהנים
קנו)קדשתו
קנז) לה יטמא
קנח) דין מגע נבלת בהמה טהורה
קנט) * הנושא אותה
קס) * דין טומאת נבלת עוף טהור
קסא) * מגע נבלת בהמה טמאה
קסב) * הנושא אותה
קסג) מגע שרץ
קסד) * טומאת כלים
קסה) * טומאת כלי חרש
קסו) טומאת אוכלין
קסז) * טומאת משקין
קסח) * הכשר משקין
קסט) * טומאת תנור וכירים
קע) טבילה במעין או במקוה
קעא) * טומאת בע"ק
קעב) מגע שכ"ז
קעג) * טומאת משמשת
קעד) טומאת הזב
קעה) * טהרת הזב
קעו) קרבנות טהרתו
קעז) טומאת הנדה
קעח) * טומאת בועלה
קעט) ספירת הזבה
קפ) קרבנות טהרתה
קפא) טומאת יולדת זכר

קפב) * טומאת יולדת נקבה
קפג) * ימי טהרה דזכר
קפד) * ימי טהרה דנקבה
קפה) * קרבן מלאת היולדת
קפו) טומאת בהרת
קפז) * טומאת השאת
קפח) * פריחה בכולו
קפט) * שחין ומכוה
קצ) * קרחת וגבחת
קצא) * טומאת נתקים
קצב) * הבוהק
קצג) נגעי בגדים
קצד) טהרת מצורע עשיר
קצה) * טהרת מצורע עני
קצו) נגעי בתים
קצז) * טהרת נגעי בתים
קצח) * טהרת מגע מת
קצט) משא מי חטאת
ר) מגע מי חטאת

חלק ב

מאתים שבעים ושבעה לאוין המוטלים על היחידים

א) לא יהיה לך אלהים אחרים
ב) לא תעשה לך פסל
ג) לא תעבדם
ד) לא תשתחוה להם
ה) לא תביא תועבה אל ביתך
ו) לא תחמוד כסף וזהב עליהם
ז) לא ישמע על פיך
ח) לא תטע לך אשרה
ט) לא תקים לך מצבה
י) אבן משכית לא תתנו

יא) * פן וגו' וקרא לך ואכלת מזבחו
יב) לא תלכו בחוקות הגוי
יג) לא תכרות להם ברית
יד) לא תתחתן בם
טו) אל תפנו אלהאובות
טז) --- ואל הידעונים
יז) * לא תלמד לעשות כתועבותם
יח) לא ימצא בך שואל אוב
יט) -- ובידעוני
כ) -- מנחש
כא) -- ומעונן
כב) -- וקוסם קסמים
כג) -- ומכשף
כד) -- וחובר חבר
כה) -- ודורש אל המתים
כו) לא יקרחו קרחה
כז) לא תקיפו פאת ראשכם
כח) לא תשחית פאת זקנך
כט) לא ישרטו שרטת
ל) כתובת קעקע לא תתנו
לא) לא תשא שמי לשוא
לב) לא תשבעו לשקר
לג) לא תחללו שם קדשי
לד) לא תענה עד שוא
לה) לא תשא שמע שוא
לו) אל תשת ידך עם רשע
לז) לא תהיה אחרי רבים לרעות
לח) לא תענה על ריב לנטות
לט) לא תטה משפט
מ) לא תכירו פנים
מא) לא תקח שוחד

מב) לא תעשו עול במשפט
מג) לא תשא פני דל
מד) ולא תהדר פני גדול
מה) לא תכחשו
מו) * ולא יזידון עוד
מז) נשיא בעמך לא תאור
מח) אלהים לא תקלל
מט) * ערפכם לא תקשו עוד
נ) לא תעשק
נא) לא תגזל
נב) לא תלין פעולת שכיר
נג) לא תקום
נד) לא תטור
נה) לפני עור לא תתן מכשול
נו) לא תשא עליו חטא
נז) לא תקלל חרש
נח) לא תשנא את אחיך
נט) לא תרצח
ס) לא תלך רכיל
סא) לא תעמוד על דם רעך
סב) לא תאכל הנפש עם הבשר
סג) לא יאכלו גיד הנשה
סד) לא תאכלו נבלה
סה) * טרפה לא תאכלו
סו) חלב לא תאכלו
סז) דם לא תאכלו
סח) לא תאכלו על הדם
סט) לא תבשל בשר בחלב
ע) לא תשחטו אותו ואת בנו
עא) בשר בשדה לא תאכלו
עב) דגים טמאים לא תאכלו

עג) בהמה וחיה טמאים לא תאכלו
עד) עוף טמא לא תאכלו
עה) שרץ העוף לא תאכלו
עו) אל תטמאו בכל השרץ השורץ עה"א
עז) אל תשקצו
עח) * אל תטמאו בהם ונטמתם בם
עט) לא תעזוב את הלוי
פ) אלמנה לא תענון
פא) * יתום לא תענון
פב) גר לא תונה
פג) ולא תלחצנו
פד) לא תקחו כופר לנפש רוצח
פה) לא תונו איש את עמיתו
פו) לא תאמץ את לבבך
פז) לא תעשו עול במדה
פח) * -- ובמשקל
פט) * -- ובמשורה
צ) לא תחמוד
צא) לא תגנוב
צב) לא תנאף
צג) ערות אמך לא תגלה
צד) ערות אשת אביך ל"ת
צה) ערות כלתך ל"ת
צו) אל אשה בנדתה לא תקרב
צז) אל אשת עמיתך לא תקרב
צח) ערות בת בנך ל"ת
צט) ערות בת בתך ל"ת
ק) ערות בתך ל"ת
קא) ערות אשה ובתה ל"ת
קב) ערות אשה ובת בנה ל"ת
קג) ערות אשה ובת בתה ל"ת

קד) ערות אשת אחיך ל"ת
קה) ערות דודתך אשת אחי אביך
קו) ערות אחותך ל"ת
קז) ערות אחות אביך ל"ת
קח) ערות אחות אמך ל"ת
קט) אשה אל אחותה לא תקח
קי) * לא יהי' קדש
קיא) לא תהיה קדשה
קיב) לא תהיה אשת המת החוצה
קיג) לא ישוב לקחתה אחרי הוטמאה
קיד) * אל חחלל בתך להזנותה
קטו) את זכר לא תשכב
קטז) בבהמה לא תתן שכבתך
קיז) אשה לא תעמוד לפני בהמה
קיח) בנך לא תעביר למולך
קיט) בארצכם לא תעשו
קכ) לא תלבש שעטנז
קכא) לא תוכל להתעלם
קכב) לא תראה חמור אחי
קכג) לא תשיך לאחיך
קכד) לא תשימון עליו נשך
קכה) לא תהיה לו כנושה
קכו) לא תבא אל ביתו לעבוט
קכז) לא תנסו את ה"א
קכח) * לא תיראו אלהים אחרים
קכט) לא תשמע דברי הנביא ההוא
קל) לא יחבול רחיים ורכב
קלא) לא תחבול בגד אלמנה
קלב) לא ילבש גבר שמלת אשה
קלג) לא יהיה כלי גבר על אשה
קלד) לא תסגיר עבד אל אדוניו

קלה) כל זר לא יאכל קודש
קלו) השמר בנגע הצרעת
קלז) לא תקח האם על הבנים
קלח) ערלים לא יאכל
קלט) לא ידבק בידך מאומה מה"ח
קמ) נקי וצדיק אל תהרוג
קמא) לא יהיה בביתך איפה ואיפה
קמב) * -- אבן ואבן
קמג) בשביעית שדך לא תזרע
קמד) ספיח קצירך לא תקצור
קמה) ביובל לא תזרעו
קמו) -- ולא תקצרו
קמז) השמר לך פן יהי' בלבבך בליעל
קמח) לא יגוש את רעהו
קמט) * לא תפאר אחריך
קנ) לא תעולל
קנא) שכחת לא תשוב לקחתו
קנב) לא תכלה פאת שדך
קנג) פרט כרמך לא תלקט
קנד) לקט קצירך לא תלקט
קנה) לא יצא בצבא
קנו) לא תעשה מלאכה בשבת
קנז) -- בראשון של פסח
קנח) -- בשביעי בו
קנט) -- בחג השבועות
קס) -- בראש השנה
קסא) -- ביוה"כ
קסב) -- בראשון של חג הסוכות
קסג) -- בשמיני עצרת
קסד) לא תאכל חדש
קסה) מחמצת לא תאכלו

קסו) לא יראה לך חמץ
קסז) לא ימצא
קסח) אל תאכלו ממנו נא
קסט) * אל תאכל ממנו מבושל
קע) עצם לא תשברו בו
קעא) לא תותירו ממנו עד בוקר
קעב) לא תוציא מן הבשר חוצה
קעג) לא תשחטנו על חמץ
קעד) * לא תוכל לזבחו בשעריך
קעה) בן נכר לא יאכל בו
קעו) ערל לא יאכל בו
קעז) תושב לא יאכל בו
קעח) לא תבערו אש בשבת
קעט) אל יצא איש ממקומו
קפ) במתכונתו לא תעשו כמוהו
קפא) במתכונתה לא תעשו לכם
קפב) על בשר אדם לא ייסך
קפג) זר לא יקרב אליכם
קפד) לא תעלו עליו קטורת זרה
קפה) * ונסך לא תסכו עליו
קפו) לא תעלה במעלות על מזבחי
קפז) * לא תניף עליהן ברזל
קפח) אש תמיד תוקד עה"מ לא תכבה
קפט) חטאת פנימית לא תאכל
קצ) מנחת כהן לא תאכל
קצא) בע"מ לא יקריב
קצב) לא ישים עליה שמן
קצג) לא יתן עליה לבונה
קצד) לא יבדיל בחטאת העוף
קצה) לא תקטירו שאור
קצו) * -- ודבש

קצז) ולא יחללו קדשי ב"י
קצח) בכל קודש לא תגע
קצט) אל המקדש לא תבא
ר) צרוע או זב לא יאכל בקדשים
רא) שלא לשחוט בע"מ למזבח
רב) שלא להקריב בע"מ
רג) שלא להקדישו למזבח
רד) שלא להותיר תודה
רה) * מנחה לא תעשה חמץ
רו) לא ילין חלב חגי
רז) שלא להעלות בחוץ
רח) לא תביא אתנן זונה
רט) * -- מחיר כלב
ר) אשר יגע בכל טמא לא יאכל
ריא) מיד בן נכר לא תקריבו מאלה
ריב) * לא יגעו אל הקודש
ריג) * לא יבואו לראות כבלע
ריד) * ולא יעבוד עוד
רטו) לא תשאו עליו חטא בהרימכם חלבו
רטז) * לא יחלל מקדש אלקיו
ריז) לא תוכל לאכול בשעריך מד"ג
ריח) -- תירושך ויצהרך
ריט) לא ימיר
רכ) לנפש לא יטמא
רכא) גרושה לא יקחו
רכב) חללה לא יקחו
רכג) זונה לא יקחו
רכד) * כ"ג ראשו לא יפרע
רכה) * בגדיו לא יפרום
רכו) מן המקדש לא יצא
רכז) אלמנה לא יקח ולא יחלל זרעו

רכח) על כל נפשות מת לא יבא
רכט) היא בתרומת הקדשים לא תאכל
רל) חרם לא יגאל
רלא) בכור לא יקדיש אותו
רלב) * לא יסגירנו
רלג) יין ושכר אל תשת
רלד) בארצם לא תנחל
רלה) * לא ישיב את העם מצרימה
רלו) לא ירבה לו סוסים
רלז) לא ירבה לו נשים
רלח) לא ירבה לו כסף וזהב
רלט) לא יחל דברו
רמ) לא תאחר לשלמו
רמא) מלאתך ודמעך לא תאחר
רמב) תער לא יעבור על ראשו
רמג) נזיר לא ישתה יין
רמד) ענבים וחרצנים לא יאכל
רמה) לא ליהנות מכלאי הכרם
רמו) כלאי זרעים
רמז) בהמה לא תרביע כלאים
רמח) לא תתעמר ביפ"ת
רמט) לא תשחית את עצה
רנ) לא יוסיף להכותו
רנא) מגרש לא ימכר
רנב) לא נתתי ממנו למת
רנג) לא ביערתי ממנו בטמא
רנד) לא אכלתי באוני ממנו
רנה) * לא יגאל עוד
רנו) לא תעבוד בבכור שורך
רנז) לא תגוז בכור צאנך
רנח) פצוע דכה לא יבא בקהל

רנט) * כרות שפכה לא יבא בקהל
רס) ממזר לא יבא בקהל
רסא) עמוני לא יבא בקהל
רסב) * מואבי לא יבא בקהל
רסג) לא תדרוש שלומם
רסד) * מצרי דור ראשון ושני לא יבא בקהל
רסה) * אדומי דור ראשון ושני
רסו) חרמש לא תניף על קמת רעך
רסז) אל כליך לא תתן
רסח) לא תחרוש בשור וחמור יחדיו
רסט) לא יעבד בנחל איתן
רע) לא תבנה עוד עיהנ"ד
רעא) לא תסיג גבול רעך
רעב) לא תחסום שור בדישו
רעג) לא תעבוד בעבד עברי בפרך
רעד) * פן ירדוף גה"ד
רעה) לעם נכרי לא ימשול למכרה
רעו) לא יוכל שלחה אונס
רעז) לא יוכל לשלחה מוצש"ר

חלק ג

א שבעים ואחד עונשין שבמיתה כ"ג שבכרת

א) מושך ערלתו
ב) לא עשה פסח
ג) אוכל ביו"כ
ד) עושה מלאכה בו
ה) אוכל דם
ו) אוכל חלב
ז) אוכל קודש בטומאת הגוף
ח) בא בטומאתו למקדש
ט) שוחט קדשים בחוץ

י) מעלה קדשים בחוץ
יא) מפטם שה"מ במתכונתו
יב) מפטם הקטורת במתכונתה
יג) סך בשמן המשחה
יד) אוכל נותר
טו) אוכל פגול
טז) אוכל חמץ בפסח
יז) בא על הנדה
יח) בא על אחותו
יט) בא על אחות אביו
כ) בא על אחות אמו
כא) בא על דודתו
כב) בא על אחות אשתו
כג) בא על אשת אחיו
י"ח שבסקילה
כד) המסית
כה) המדיח
כו) האוב
כז) הידעוני
כח) המגדף
כט) העובד ע"ז
ל) הנותן מזרעו למולך
לא) בן סו"מ
לב) המקלל או"א
לג) המכשף
לד) הבא על אמו
לה) הבא על כלתו
לו) הבא על אשת אביו
לז) הרובע
לח) הנרבע
לט) הבא על הזכור

מ) המחלל שבת
מא) הבא על נערה המאורסה
עשרה שבשריפה
מב) הבא על בתו
מג) --על בת בתו
מד) --על בת בנו
מה) --על בת אשתו
מו) --על בת בתה
מז) --על בת בנה
מח) --על חמותו
מט) --על אם חמותו
נ) --על אם חמיו
נא) בת כהן נשואה שזינתה
עשרה במיתה בידי שמים
נב) אוכל טבל
נג) זר אוכל תרומה
נד) אוכל תרומה בטומאת הגוף
נה) כהן משמש במקדש בטה"ג
נו) שתוי יין ששימש
נז) זר ששימש
נח) טבול יום ששימש
נט) מחוסר כיפורים ששימש
ס) פרוע ראש ששימש
סא) שלא רחוץ יו"ר ששימש
ששה שבחנק
סב) גונב נפש ומכרו
סג) זקן ממרא
סד) מכה אביו ואמו
סה) המתנבא בשם ע"ז
סו) נביא השקר
סז) הבא על אשת איש

סח **שנים שבמיתה ע"י קנאים**

סד) הגונב את הקסוה

סט) הבועל ארמית

שנים שבסייף

ע) אנשי עיר הנדחת

עא) הרוצח

חלק ד

א **מנין הפרשיות**

והן מצות עשין ולאוין המסורות לצבור

א) שופטים ושוטרים תתן לך

ב) * ע"פ שני עדים יומת המת (ל"ת)

ג) * ועשיתם לו כאשר זמם (ל"ת)

ד) * כי יפלא ממך וגו' וקמת ועלית

ה) פרשת משוח מלחמה

ו) * לא יראה בך ערות דבר. (ל"ת)

ז) * תשים עליך מלך אשר יבחר ה"א בו (ל"ת)

ח) מצות עגלה ערופה

ט) * פרשת מלקות (ל"ת)

יו"ד) פרשת הקהל

יא) קריאת שלום קודם מלחמה

יב) משפט עבד עברי

יג) משפט אמה העבריה

יד) דין נזקי אדם באדם

טו) כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה

טז) * יציאת עבד כנעני בראשי אברים (ל"ת)

יז) * מכה עבדו ומת תחת ידו נקם ינקם (ל"ת)

יח) * נזקי שור באדם (ל"ת)

יט) נזקי שור בשור

כ) נזקי בור

כא) נזקי שן

כב) נזקי אש

כג) דין שומר חנם
כד) שומר שכר. ושוכר
כה) דיני השואל
כו) משפט הירושה
כז) * לא תסוב נחלה למטה אחר. (ל"ת)
כח) * משפט הבכורה
כט) * דין דמי נזק
ל) * פרשת אונס (ל"ת)
לא) * פרשת מפתה (ל"ת)
לב) * פרשת מוציא ש"ר (ל"ת)
לג) * דין דמי בושת
לד) קבורת הרוגי ב"ד
לה) * תשלומי כפל (ל"ת)
לו) * תשלומי דו"ה (ל"ת)
לז) ולנערה לא תעשה דבר (ל"ת)
לח) תקיעת שופר ביובל
לט) בתי ערי חומה והחצרים
מ) * גאולת קרובים ממכר שדה
מא) * גאולת עבד עברי הנמכר לעכו"ם
מב) סדר עבודת יוה"כ
מג) הקרבת תמידין
מד) הקרבת מוספין
מה) פרה אדומה
מו) הקרבת העומר
מז) שתי הלחם
מח) שלוח טמאים
מט) מנחת חנוך של כ"ג וכהן הדיוט
נ) שיעבדו הלוים במקדש
נא) ועשו לי מקדש
נב) * לעשות ארון
נג) לעשות שולחן ולסדר עליו לחה"פ

נד) * שלא להדליק במקדש אלא במנורה (ל"ת)
נה) * לעשות מזבח הזהב
נו) * לעשות מזבח החיצון
נז) * ברכות וקללות (ערבות)
נח) לתת ערי מגרש ללוים
נט) להפריש שש ערים למקלט.
ס) לכתוב ס"ת
סא) לא תשכח מלמחות זכר עמלק. (ל"ת)
סב) לעשות בגדי כהונה ללבשם
סג) לעשות שמן להדלקת המנורה
סד) לעשות שמן המשחה למשחה
סה) לעשות קטורת להקטיר

וכבר נתבאר דבששים וחמש פרשיות אלו נכללו מ"ח עשין שמשלימים חשבון העשין למספר רמ"ח בצרוף מאתים העשין שכבר נמנו. ושבע עשרה לאוין. שהן כאשר רשמנו בצד כל אחת מהן (פרשה שני'. השלשית. הששית. השביעית. התשיעית. הששׁ עשרה. השבע עשרה. השמונה עשרה. העשרים ושבע. השלשים. השלשים ואחת. השלשים ושתים. השלשים וחמש. השלשים וששׁ. השלשים ושבע. החמשים וארבע. הששים ואחת) כאשר נתבאר בפנים בכל אחת מהן שיש עליהן תורת לאו כפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. אע"פ שלשיטת שאר הראשונים ז"ל רובן ככולן תורת עשין עליהם. ושאר מ"ח הפרשיות הן עשין. וכפי הציונים אשר הצבנו מתבארים כל העשין והלאוין אשר הם משלימים החשבון. תחת אותן שנשמטו ע"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל מאותן העשין והלאוין שנמנו בחשבונו של הרמב"ם ז"ל. ובפנים נתבאר בכל אחת ואחת מן המצות הללו טעמו ומקורו למנותן שלא כדעת שאר ראשונים ז"ל:

סימן י

ביאור הנפק"מ שבמנין המצות לדינא. ואיזו תועלת במספרן.

רבים שאלו בעיקר מחלוקת הראשונים ז"ל בפרטי מנין המצות. מאי נפק"מ בזה לדינא. ולאיזה תועלת העמיקו הראשונים ז"ל חקר בדבר זה. יהיה מספרן איזה שיהיה. הלא כולנו חייבים לשמור ולעשות ולקיים את כל אשר צוה ה' ביד משה. וגם למה מסרו לנו חז"ל מספר המצות תרי"ג. רמ"ח עשין ושס"ה לאוין. ובפרט שע"פ מספרם זה מתבאר שאי אפשר לבלתי היות להם חוקים ומשפטים קבועים אשר על פיהם יצא להם החשבון

מצומצם במספר תרי"ג. לא פחות ולא יותר. ולמה לנו כל זה. ואיזו תורה תצא לנו מצמצום המספר לסך קצוב:

אמנם כל המתבונן בדברי הראשונים ז"ל בזה. וכ"ש מי שירד לעומק העיון וצלל במים אדירים בענין זה. יראה כי שאלתם זו היא אך מחסרון ידיעה. כי הדבר מבואר ונגלה לעין כל כי נפק"מ רבתא לדינא בהרבה ממצות התורה במספר זה לכל השיטות. כי הדבר מבואר שהרבה מן העשין והלאוין שנמנו במנין המצות לפי כל השיטות. אין להן מקור מבואר ומפורש בקרא. או עכ"פ במכילתא ספרא וספרי ותלמוד וכיו"ב בדברי רז"ל. והם תלוים ועומדים בהתחלפות השיטות בגדרי ושרשי המצות שע"פ נוסד מנין המצות. כי הדבר מבואר אם למשל הרמב"ם ז"ל ע"פ שרשיו הוציא מכלל מנין המצות של הבה"ג הרבה עשין ולאוין שלפי שיטתו אינן ראויות להמנות. קצתן משום שאינן אלא מדבריהם שאין למנותן ע"פ שורש ראשון. וקצתם מטעם שאינן מפורשות בקרא. אלא נפק"ל מהמדות שהתורה נדרשת בהן שאין למנותן ע"פ שורש שני שלו. וקצתם משום שאינן לדעתו אלא מדקדוקי או חלקי מצוה שאין למנותן ע"פ שורש שביעי י"א וי"ב. וכיו"ב הרבה ע"פ שאר שרשיו. הלא כדי למלאות החסרון למספר תרי"ג הוא מוכרח לחפש חפוש מחפוש מצות אחרות אשר ע"פ שרשיו ראויות להמנות להשלים מספר תרי"ג במלואו. ואולם לא היה די סיפוק בידו למצא מספר רב כזה מצות אשר יש להם מקור מבואר ומפורש עכ"פ בדברי רז"ל שהן מצות עשה או מצות ל"ת ושתהיינה ראויות להמנות ע"פ שרשיו. ולכן בהיותו נשען על היסוד שמצות התורה לא יגרע מספרן מתרי"ג. הוסיף מצות כאלו מדעתו ע"פ קצת משמעות הכתוב וע"פ סברתו. אע"פ שאין בזה כדי הכרע כלל. ואם לא שהיה המספר קצוב וידוע לא היה מחדש מצות אלו. וכן לאידך גיסא כשמצא ע"פ שרשיו שהניחם ליסוד מוסד במנין המצות. קצת עשין או לאוין יתרים על מנין שס"ה לאוין או רמ"ח עשין. אע"פ שהדברים מראים והדעת מכרעת להיותן מכלל העשין או הלאוין שבתורה. בכל זאת המספר הקצוב רמ"ח עשין ושס"ה לאוין שנמסר לנו מחז"ל. מכריחו להוציא מן הכלל קצת מן המצות שאין להן מקור מבואר ומפורש. בענין שא"א בשום ענין לדחותן. וכן הוא גם לשיטת שאר הראשונים ז"ל. והרבה מצות כאלו מצינו במנין המצות של כל הראשונים ז"ל. וכמו שנתבאר אצלנו בהרבה מקומות בפנים. כמו במה שמנה רבינו הגאון ז"ל מצות בשר תאוה (עשין צ"ה). ומנאוה גם הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל לדעת שאר ראשונים ז"ל רשות גמור היא ואין בה שום מצוה כלל. וכן מה שמנה מצות לא יגאל עוד (לאוין רנ"ה). ומצות פן ירדוף גוה"ד (לאוין רע"ד). לדעת שאר הראשונים ז"ל אין באלו שום מצוה כלל. כמו שנתבאר במקומו

בפנים עיי"ש. ולא תפדה דכתיב בבכור. ולא יגאל דכתיב במעשר בהמה. שמנאם הרמב"ם ז"ל (לאוין ק"ח ק"ט). ולדעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל אין בזה שום אזהרה ואיסור כלל. כמו שנתבאר בפנים (עשין פ"ו). עיי"ש. וכן לא יומתו אבות על בנים. שמנה הרמב"ם ז"ל (לאין רפ"ז). ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. שמנה הרמב"ם ז"ל (רע"ט). ועד אחד לא יענה בנפש. שמנה הרמב"ם (לאוין רצ"א). וחמשה לאוין שמנה הרמב"ם במסית. (לאוין י"ז עד כ"א). כולם לדעת רבינו הגאון ז"ל אינם אזהרות כלל. ולא נמצא להם שום מקור כלל. כמו שביארנו בפנים במקומו. (לאוין פ"ד ובעונש כ"ד) עיי"ש. וכן מה שמנה לאו דלא תירא מהם וגו'. לא תערוץ מפניהם (לאוין נ"ח). לדעת רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וסייעתו והרמב"ן ז"ל. אין בזה שום אזהרה כלל. כמו שנתבאר בפנים (לאוין קכ"ח קנ"ה) עיי"ש. וכן לאוין דלא תתעב מצרי ולא תתעב אדומי שמנאם הרמב"ם (לאוין נ"ד נ"ה). וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל מנאום. אין בהם שום אזהרה ואיסור לדעת רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר בפנים (לאוין רס"ד רס"ה) עיי"ש. וכן שלשה לאוין דלא יסורו ממנו. ולא יזח החשן. ולא יקרע שמנאם הרמב"ם (לאוין פ"ו פ"ז פ"ט). ושאר ראשונים ז"ל. לדעת רבינו הגאון ז"ל אין אלו אזהרות כלל. כמו שביארנו טעמו בפנים (לאוין ריי"ב ריי"ג) עיי"ש. ולאו דלא יסגירנו. שמנה רבינו הגאון ז"ל (לאוין רל"ב). ולאו דלא תיראו אלהים אחרים. שמנה (לאוין קכ"ח). לדעת שאר ראשונים ז"ל אינם אזהרות כלל. ולאו דהארץ לא תמכר לצמיתות. שמנו הרמב"ם (לאוין רכ"ז) ושאר ראשונים ז"ל. לדעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל אינו אזהרה כלל. וכן עשה דפדיון קדשים שהוממו. שמנה הרמב"ם ז"ל (עשין פ"ו). וכן מנאוה כל הבאים אחריו. לדעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל אין בזה שום מצוה כלל. ורשות גמור הוא. וכמו שנתבאר בפנים (עשין קל"א) עיי"ש. וכן לאו דלא תקרבו לגלות ערוה שמנה הרמב"ם (לאוין שנ"ג). לדעת שאר ראשונים ז"ל. הבה"ג וסייעתו ז"ל והרמב"ן ז"ל. אין בזה שום אזהרת לאו מדאורייתא. כמו שביאר הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. ועוד הרבה מצות כיו"ב בכל הראשונים ז"ל מוני המצות:

וכל זה מפני שהביא עליהם ההכרח להשלים מספר תרי"ג בצמצום בלא תוספות וגרעון כל אחד כשיטתו. ונמצא לפ"ז דמסורת זו של מספר תרי"ג היא המקור להרבה מן המצות ואזהרות. אשר זולת זה אין להם שום מקור אחר. ואם לא היינו נזקקים לצמצום המספר הזה. לא הי' עולה על הדעת לעשותן מצות ואזהרות מבלתי שום מקור לזה. וכן כמה מצות שהוציאו מן הכלל רק משום שבהם יתוספו לנו מצות יתרות על מספר תרי"ג. כמו שתראה להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' י"א) שכתב וז"ל והיוצא מכל זה שדברי הגאון ז"ל (הבה"ג) הם קרובים יותר לפי המובן מפשט הכתוב ומפשטי מאמרי רז"ל. אלא א"כ

יכריחנו המנין כשלא נמצא תשלום רמ"ח מצות עשה אלא בהכניסנו דבור אנכי במנין עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתב עוד שם לקמן (סי' י"ב). ובשאר מקומות. ועי' ג"כ במש"כ הסמ"ג (לאוין רס"ד) עיי"ש היטב. והדברים ברורים. ואין להאריך יותר בזה:

סימן יא

האזהרות אשר על סדר עשרת הדברות לרבינו הגאון ז"ל

מלבד ספר המצות. הוא מנין המצות לרבינו הגאון ז"ל אשר אליו שמנו מגמתינו פה להאיר נתיבותיו ולפענח צפונותיו. חבר ג"כ אזהרות אשר יסדן על יסוד עשרת הדברות. אשר בהן הראה נפלאות כי כל תרי"ג מצות נכללו באלו עשרת הדברים. כל דבור ודבור כולל חלק ידוע ממספר המצות. באופן אשר בכללם נכללו כל תרי"ג מצות כולן. אחת מהנה לא נעדרה. וכבר הזכירו הראשונים ז"ל אזהרותיו אלו. רש"י ז"ל (פרשת משפטים) והראב"ע ז"ל (בפרשת יתרו) עיי"ש. ואחר אשר הביאנו הענין בהרבה מקומות בפנים להעיר על אזהרות הללו ולבאר דבריו. כדי להתלמד מהם להבנת דברי רבינו הגאון ז"ל בספר המצות שלפנינו בכמה מקומות. וגם להעיר על המקומות אשר נשתוו זה עם זה. ואשר נראים כסותרים זא"ז. ראיתי לכתוב כאן דברים אחדים על אודות האזהרות הללו ויחוסן למנין המצות אשר לפנינו. יען כי ראיתי לקצת חכמים מדורשי קדמוניות אשר ע"פ אותות חיצוניות רצו להטיל ספק באמתת יחוס שני מניני המצות אלה לרבינו הגאון ז"ל ויחליטו כי עכ"פ אחד מהם איננו לו. ואם כי אותות כאלה שוא ידברון. ואין במו ממש להחליט על פיהם דבר מה. וכבר באו חכמים אחרים וחקרום ודחו דבריהם בשתי ידים. והעמידו הדברים על חזקתן שהם לאבי התעודה רבינו הגאון ז"ל החתום בשניהם בראשי החרוזים שמו ושם אביו. בכל זאת מקום יש לפום ריהטא לחזק דעתם זו ע"פ אותות פנימיות וראיות מכריחות אשר חכמים אלו לא שמו לבם אליהם. אם מקוצר המשיג ואם מעומק המושג ואם משניהם יחד. כי המתבונן בתוכן הדברים פנימה ומבין. דבר לאשורו. הלא יראה. אחרי העריכו שני המנינים האלה זה לעומת זה. כי בהרבה ענינים הם סותרים זה את זה תכלית סתירה. אשר עוררנו עליהם בפנים במקומות הרבה מאוד. כמו בעשין (ב' י"א י"ב ט"ז) ובלאוין (מ"ט רי"ב רי"ג רי"ד רכ"ד רכ"ה). ועוד הרבה מאוד זולתן. בין בלאוין ובין בעשין. באופן אשר לכאורה ע"כ זה מכריחנו להחליט דמי ששנה זו לא שנה זו. ולא יצאו שניהם ממחבר אחד:

אמנם זאת לא זאת. כי באמת אחרי הדרישה והחקירה הנאותה נחזה כי הדבר נכון כנכון היום כי שנים אלה אב אחד הולידם. ומן הדברים הסותרים זא"ז אין שום הוכחה מכרעת להוציא הדברים מחזקת בעליהם. וכבר ראינו ככה ויותר מזה. הרבה סתירות שבין ספר

המצות להרמב"ם ז"ל לחבורו הגדול. אע"פ שספר המצות שלו עיקרו אינו אלא כעין מבוא ופתיחה לחבורו הגדול. כמבואר בהקדמתו לסה"מ עיי"ש. והדבר מבואר שחזר בו בחבורו הגדול ממש"כ לפני זה בסה"מ וכמו שכתב בנו הר"א מיימון ז"ל (במעשה נסים סי' ז) עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (בסוף ספרו זה"ר) כתב בתוך דבריו וז"ל והנה נראה מכאן כי הרמב"ם ז"ל בכוון החשבון היתה לו יגיעה גדולה וכותב וחוזר ומתקן וכו' עכ"ל. עיי"ש בדבריו. וכ"ש בשני מניני מצות של רבינו הגאון ז"ל שקרוב הדבר מאוד לומר שאחר שכבר גמר מלאכת האחד ונתפשט ברבים. ראה ברבות הימים נגעים בקירות ביתו. והרבה דברים אשר ישרו בעיניו בראשונה בימי עלומיו לא מצאם נכונים לעת זקנתו עד כי מצא את עצמו נחוץ לבנות בנין אחר ולהוציא ישן מפני חדש. ובפרט כי עיקר מלאכתו באזהרותיו שע"פ עשה"ד היתה רק מלאכת הפיוט והשיר הנשגב. ובפרט עבודתו הרבה. אשר לא קדמהו אדם בה. לצמצם כל תרי"ג מצות בעשרת הדברות. ולכן לא הרבה אז לדקדק כ"כ בפרטי המצות. ונטה בדברים הרבה אחר הבה"ג אשר קדמהו במנין המצות. וכבר נתפשט מנין המצות שלו בעולם מאז. אע"פ שגם אז הננו רואים שלא הלך אחריו בעינים סגורות לגמרי. כגדולים אחרים שעסקו בענין זה. כאשר הננו רואים כי בהרבה דברים נטה מדרכו. גם בשרשים. כמו לענין לאוין שבכללות. כשנפרטו הרבה דברים בלאו אחד. שלפי שיטת הבה"ג וכל הנמשכים אחריו אין כל הנפרטים נמנין אלא בלאו אחד. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל שיטת רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שם כמו כאן במנין המצות שלפנינו למנות כל אחד ואחד מן הנפרטים מצוה בפ"ע. ועי' ג"כ מש"כ שורש י"ג. ועוד יותר נטה מדרכו בפרטי המצות. כמו שנתבאר אצלנו בפנים בכמה מקומות. בכל זאת רבו הדברים אשר נמשך בהן אז אחר הבה"ג ז"ל והלך בדרכו ובהן כמה דברים תמוהים אשר חלו עליהם השגות הרמב"ם ז"ל. וגם זולת זה דברים הרבה אשר עלו ובאו באזהרותיו שם אשר לא נחה דעתו מהם באחרונה. והוכרח לחזור מדעתו מאז. וכאשר נתבאר אצלנו בפנים בכל אחד מדברים אלה טעמו ונימוקו מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי קסבר. ולפעמים מצינו כמו כן גם במה שבאזהרותיו שם נטה מדרכו של הבה"ג מטעם ידוע ומ"מ אח"כ במנין המצות אשר לפנינו חזר ושנה משנתו כדעת הבה"ג ז"ל. והכריע במסקנתו כדעתו. כמו שנתבאר אצלנו לעיל (שורש י"ג). וביותר ביאור בפנים (עשין ל"ח ל"ט). אע"פ שהרמב"ם ז"ל השיג בזה בכל תעצומות עוזו על דעת הבה"ג עיש"ה. וכזה במקומות אחרים המבוארים בפנים. ולא לבד שבכל כיו"ב אין שום הכרע מהדברים הסותרים זא"ז לומר ששני מחברים שונים הם. אלא ישנם ג"כ ראיות מכריחות כי שניהם מרועה אחד ניתנו:

כמו שראינו לדוגמא. דכאן כמו שם השמיט ממנין הלאוין שני הלאוין דלא תוסיף ולא תגרע. שמנאום כל שאר מוני המצות כולם. באין יוצא מן הכלל. וכבר נתבאר טעמו בפנים (לאוין קמ"א קמ"ב). ולעיל בשרשים. (שורש רביעי) עיי"ש היטב. וכן כאן ושם השמיט במנין העשין עשה דלעולם בהם תעבודו שמנו כל שאר מוני המצות כולם. וכן בשני המנינים השמיט שלשה הלאוין לא יקרע דמעיל. ולא יסורו ממנו דבדי הארון. ולא יזח החושן. ואין לזה חבר בכל שאר ראשונים ז"ל. עי' מש"כ בפנים (לאוין ריי"ב ריי"ג רכ"ז). וכן בשניהם השמיט כל ששה לאוין שמנו שאר מוני המצות במסית. ועי' מש"כ בזה בפנים במנין העונשין (עונש כ"ד) עיי"ש. וכן בשני המנינים נמנה מילת בנים ומילת העבדים בשתי עשין בפ"ע במנין העשין. וזה דלא ככל שאר מוני המצות כולם. וכן בשניהם נמנו בכל היוצא מפיו יעשה ומוצא שפתיך תשמור בשתי עשין בפ"ע. ודלא כהבה"ג וסייעתו ז"ל והרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנאום אלא במצוה אחת. עי' מש"כ בזה בפנים (עשין צ"ט). וכן בשניהם נמנו ערכי אדם וערכי בהמה וערכי בתים בשלש עשין חלוקות בפ"ע. ודלא ככל שאר מוני המצות. זולת אזהרות אתה הנחלת שגם שם נמנו שלשתן. וכיו"ב עוד נתבאר בפנים (עשין קל"ו קל"ז) עיי"ש. וכן בשניהם לא נמנה בכלאי הכרם אלא לאו דפן תוקדש. שהוא אזהרה לאכילה והנאה מכלאי הכרם. אבל לאו דזריעה לא נמנה בשניהם. וזה דלא ככל שאר מוני המצות כולם וכמש"כ בפנים (לאוין רמ"ה) עיי"ש. וכן בשניהם לא נמנה ביפ"ת אלא לאו דלא תתעמר בה בלבד. ונשמט לאו דמכור לא תמכרנה בכסף. ודלא ככל שאר מוני המצות. ונתבאר בפנים (לאוין רמ"ח) עיי"ש. ובכמה מקומות שפה אחת ודברים אחדים לשני המנינים הללו. כמו שהעירותי בפנים (עשין נ"ט ס'. ע"ד. קס"ט. קצ"ז. קצ"ט). ובלאוין (י"א ק"י קי"א. קפ"ט. רמ"ד). ובמנין הפרשיות (פרשה ד' כ"ז). ועוד בכמה מקומות. וכל אלה הם בלא ספק אותות נאמנים אשר לא יכזבו כי שניהם תולדות רבינו הגאון ז"ל המה. רק כי האחד היא הבכור והשני צעיר ממנו ילד זקונים. ואחשוב כי זה אשר לפנינו הוא הצעיר. והאזהרות אשר ע"פ עשה"ד נתחברו בראשונה. כאשר ביארנו בהרבה מאוד מקומות בפנים. ויען כי עיקר כוונתו במלאכתו זו לא היתה בחשבון המצות כמשכ"ל. לכן לא דקדק בענין זה כל צרכו. ונמשך בדברים הרבה אחרי הגדולים שקדמוהו. כמו שקרה לרבינו האי גאון ז"ל בספרו מקח וממכר (עי' תשו' הרמב"ם סי' ר"א) ויותר מזה להרמב"ם ז"ל בפירושו למשנה. כמש"כ בתשובותיו (סי' כ"ב ובסי' קל"ח) עיי"ש. ובפרט באגרותיו במכתבו להר"י אבן עקנין ז"ל תלמידו (דפוס ליפסיא דל"א ע"ב) עיי"ש. ולכן אחר זמן חזר וירד לעומק הענין. והסיר כל קוץ ודרדר מכרמו. וכל פחתת ומעוות הרחיק וזרה הלאה. ויחבר מנין המצות אשר לפנינו. אשר בו

כל עיקר מגמתו ומטרתו לא היתה רק מנין המצות בלבד. ולזאת לא פנה עוד אל שירים ומליצות. ולא כתב רק המצות בלבד ע"פ סדרו ושיטתו אשר חידשה כמעט על פני כולה. אחרי אשר בחן וצרף וזיקק הדברים כפי רוח חכמתו ובינתו העמוקה והרחבה החופפת על פני כל פרי תבונתו. ומעטים מאוד המה הדברים אשר השאיר בעבודתו זו ממה שלקח מדברי זולתו שקדמוהו בענין זה. וכמו שנתבאר אצלנו בהרבה מקומות בפנים ובפתיחתינו למנין העונשין והפרשיות ובמבוא זה לעיל. וכל דבריו באו בקצור נמרץ מאוד אשר לא נמצא דוגמתו בכל שאר ראשונים ז"ל. ובפרט בענין עמוק ונשגב כזה. עד כי קרוב להאמין שלא כתבו ע"ד להפיצו ברבים. רק לעצמו להיות לו לזכרון בין עיניו לעת מצוא. ואם עלה בידינו לבא עד תכונתו. וירדנו לעומק דעתו וכוונתו. אחרי עמל רב ויגיעת נפש ובשר. אין זה רק מעזר שדי ית"ש. הוא החונן לאדם דעת הוא המלמד לאנוש בינה. הודו לו כי טוב כי לעולם חסדו:

סימן יב

מספר מצות שהנשים פטורות לדעת רבינו הגאון ז"ל:

הנה הרמב"ם ז"ל (סוף מנין העשין שלו) מנה העשין שהנשים פטורות מהן. ואמנם לא נזקק למנות כל עשין אלו כולן. אלא אותן העשין שקראן מצות הכרחיות. שהן מתחייבות לכל איש בהכרח בכל זמן ובכל מקום ובכל ענין. אשר מצא מספרן ששים. ומהן מנה ארבע עשר שהנשים פטורות עיי"ש בדבריו. אמנם רבינו הגאון ז"ל גם הוא ירד למנין העשין שהנשים פטורות מהן. אלא שעל הכלל כולו יצא. למנות כל העשין שבמנין העשין שלו שלא נתחייבו בהן הנשים. וכמו שהובאו דבריו בתשובות הגאונים (ליק סי' ק"כ) שכתב וז"ל שלשים מצות הן שהאנשים חייבין והנשים פטורות עכ"ל עיי"ש. אלא שסתם דבריו כדרכו ז"ל. ולא פירש לנו אותן העשין שלדעתו הנשים פטורות מהן. וכבר טרח אחד מגדולי הראשונים ז"ל. הוא הרב רבינו יצחק אבן גיאת ז"ל לפרש דבריו אלו. כמש"כ בתשובות הגאונים שם עיי"ש. אבל כבר ביארנו בפנים (עשין י"ד ט"ו) בארוכה שדבריו ז"ל מתמיהים מאוד עיי"ש. ושם הבטחנו לבאר הדברים במק"א. ואת אשר נדרתי אשלם. ואמנם נחוץ להקדים כי לא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין זה אלא מצות עשה גמורות המוטלות חובה על האנשים בקו"ע. ושייכות לנשים כלאנשים. אבל מצות דלא שייכי בנשים ואין פטורן בהן מגזה"כ אלא משום דלא שייכי אלא באנשים בלבד. כמו כל המצות שבעבודת מקדש דלא שייכי כלל בנשים אפי' בנות כהן. משום דפסילי לעבודה כזרים. וכן המצות הנוהגות בדיינים דלא שייכי בנשים כיון שהן פסולות לדון. אינן בכלל מנין זה. וכן מצות שלפי ענינם לא שייכי בנשים. כמו חובות הבעל לאשתו שמנה

במנין העשין (עשין ע' ע"א ע"ב). אע"פ שעכ"פ שייך לומר בהן שהאיש נתחייב בהן לאשתו ולא האשה לבעלה. מ"מ כיון דזהו ענין אחר לגמרי שלא דיבר בו הכתוב כלל. ומצוה הכתובה בקרא לא שייכא כלל בנשים. לזה אין להן מקום במנין זה. וכן כל כיו"ב. וכן אין בכלל זה מ"ע דאשם שפחה חרופה שמנה רבינו הגאון ז"ל מצוה בפ"ע (עשין ק"נ). ואין חיובה אלא על האיש הבועל ולא על האשה הנבעלת. משום דמלבד דלא שייכא אלא בשפחה כנענית פדויה ואינה פדויה. ואנן בכלל מספר זה לא עסקינן אלא במצות של בנות ישראל. בלא"ה הרי התם אינה פטורה לגמרי. אלא שבמקום האשם שמתחייב בו האיש מתחייבת האשה מלקות. ועי' מש"כ בזה בפנים (עשין נ') עיי"ש. וכן הדבר פשוט ומבואר שאין בכלל זה המצות המסורות לצבור. דלא שייכי כלל בנשים. דאין צבור לנשים ועי' בפרק התערובות (זבחים ע"ה ע"א):

ומעתה אחר הצעה זו אומר. כי השלשים מצות שהנשים פטורות לרבינו הגאון ז"ל הן: העשה השלשית ק"**ש של ערבית**. והעשה הרביעית ק"**ש של שחרית**. והחמישית **תפילין של יד**. והששית **תפילין של ראש**. והארבעה עשר **ללמוד תורה**. והחמשה עשר **ללמד**. והשלשים ואחת **מילת הבנים**. והשלשים ושתים **מילת העבדים**. והשלשים וארבע **שביתת שבת**. והשלשים ושמונה **שביתת ראשון של חג המצות**. והשלשים ותשע **שביתת שביעי של חג המצות**. והארבעים **שביתת חג השבועות**. והארבעים ואחת **שביתת ראש השנה**. והארבעים ושתים **שביתת יום הכפורים**. והארבעים ושלש **שביתת ראשון של חג הסוכות**. והארבעים וארבע **שביתת שמיני עצרת**. והארבעים וחמש **שלמי חגיגה**. והארבעים ושש **עולת ראיה**. והחמשים **השבתת חמץ**. והחמשים ואחת **ספירת העומר**. והחמשים ושתים **לישב בסוכה**. והחמשים ושלש **לולב**. והחמשים וארבע **שופר**. והחמשים ושמונה **שמחת הרגלים**. והששים ותשע **נשואין**. שהיא מצות פרו ורבו. והשבעים ושמונה **פדיון בכור אדם**. והשמונים וחמש **מקרא ביכורים**. והתשעים **וידוי מעשר**. והמאה וחמשים וחמש **ברכת כהנים**. והמאה וחמשים ושבע **לה יטמא**:

הרי אלו שלשים מצות עשה בצמצום שהנשים פטורות מהן. וכתבתים ע"פ סדר מנין העשין לרבינו הגאון ז"ל. שערכתים לעיל (סי' ט'). ולשיטתו אזיל שמנה ק"ש של ערבית ושל שחרית. וכן תפילין של יד ושל ראש. וללמוד וללמד. ומילת הבנים והעבדים. שתים שתים בחשבון העשין. וס"ל שכמו שהאשה פטורה ממילת בנה הכי נמי פטורה מלמול עבדיה. מטעם שנתבאר בפנים (עשין ל"א ל"ב) עיי"ש. ומה שלא מנה גם שלש עשין דשביתת בנים ושביתת עבדים ושביתת בהמה שמנאן כל אחת מצוה בפ"ע במנין העשין שלו. היינו משום דס"ל דדוקא שביתת עצמה הו"ל מ"ע שהז"ג שנשים פטורות משא"כ

שביתת בנים ועבדים ובהמה דהמצוה היא על גוף אחר. וכמש"כ באור זרוע (ח"ב סי' צ"ו) לתרץ מה שהקשה רבינו אפרים ב"י ז"ל למה לי קרא אותו ולא אותה למעוטי נשים ממצות מילת בנים. ותיפוק לי' משום דהו"ל מ"ע שהז"ג שאינה אלא ביום. ותי' וז"ל דלא אמרינן מצות עשה שהז"ג נשים פטורות אלא במצות התלויות בגוף האדם דמהיכא ילפינן מתפילין וההיא מצוה התלויה בגוף האדם הוא. אבל מצוה שאדם מצווה בה על אחרים כגון מילה. ההיא ודאי אע"ג דהז"ג היא מיחייבא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל (בפ"ק דקידושין כ"ט ע"א) עיי"ש. וכבר רמזנו על זה בפנים (עשין ל"ד ל"ה) לשיטת רבינו הגאון ז"ל עיי"ש היטב. ולענין עשה דשמחה כבר נתבאר בפנים דלדעת רבינו הגאון ז"ל קיי"ל דנשים פטורות ממצות שמחה (סוף עשין ל"ו ל"ז) עיי"ש. וא"כ גם כאן לשיטתו אזיל. וגם לענין מ"ע דתשביתו. כבר ביארנו בפנים (סוף עשה נ') לדעת רבינו הגאון ז"ל דהנשים פטורות ממצוה זו ככל שאר מ"ע שהז"ג. ושם נתבאר שאין ממש בכל הראיות שרצו קצת אחרונים ז"ל להכריח מהן דנשים חייבות בעשה זו עיי"ש. ואף דגם דעת החינוך (מצוה ט') דעשה דתשביתו נוהגת בזכרים ובנקבות עיי"ש. וכן נראה מלשון הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ב מהלכות חו"מ) עיי"ש. והכי משמע לכאורה מגופי' דקרא דכתיב שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו וגו'. דמשמע דכל דאיתי' במצות אכילת מצה איתי' נמי בעשה דתשביתו. וא"כ הני נשי דאיתנייהו בחובת מצה אית לן למימר שישנן גם בכלל מ"ע דתשביתו. ואע"ג דהך קרא לא איירי במצת חובה. שאינה נוהגת אלא בליל ראשון דנפק"ל מקרא אחרינא מדכתיב בערב תאכלו מצות. וקרא דשבעת ימים אינו אלא רשות. מ"מ הרי חזינן שדרשו כיו"ב (בפ"ב דפסחים ל"ה ע"א) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובת מצה וכו'. ובפ"ג דפסחים (מ"ג ע"ב) דרשו דנשים חייבות באכילת מצה נמי מהך היקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה עיי"ש. הרי דאע"ג דשבעת ימים כתיב בקרא. מ"מ ס"ל דמצות מצה נמי בכלל. ודרשו מיני' למצת חובה. מיהו אי מההיא איכא למידחי. דלא דרשו הכי אלא דוקא מההוא קרא דשבעת ימים תאכל עליו מצות. דבההוא קרא ודאי מצת חובה נמי בכלל. מדכתיב בי' עליו. משא"כ באינך קראי דשבעת ימים מצות תאכלו. דודאי איכא למימר דלא איירי אלא במצת רשות. וכמו שפירש"י (בפ"ב דפסחים כ"ח ע"ב) בד"ה כתיב בהאי עיי"ש. אלא דגם לפ"ז נהי דקרא דשבעת ימים מצות תאכלו לא מיירי אלא במצה דרשות. מ"מ כיון דברשות מיירי ע"כ לא מתפרש קרא אלא לענין דשבעת ימים אלו אין לאכול פת אחר זולת מצה. ומהאי טעמא אמרינן בירושלמי (פ"ק דפסחים ה"ד) דבאכילת חמץ מלבד הלאו איכא נמי לאו הבא מכלל עשה.

שבעת ימים תאכל עליו מצות ולא חמץ ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' מ') מנאה במנין העשין עיי"ש. א"כ גם לפ"ז אכתי איכא הך היקישא. דכל שישנו במצות שבעת ימים מצות תאכלו ולא חמץ ישנו גם בכלל מצוה דתשביתו. והני נשי כיון דאסורות בחמץ ישנן ג"כ בכלל עשה דתשביתו. וידוע דהיקש וכן כל שאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן ניתנו לידרש מעצמו. זולת גזרה שוה. כמש"כ התוס' (בפ"ג דסוכה ל"א ע"א) בד"ה ור"י וכו' עיי"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם. וכן מתבאר מדברי הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ודלא כפירש"י שם שפירש דגם היקש ושאר י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אין אדם דן מעצמו חוץ מק"ו. וקצת אחרונים ז"ל כתבו דגם לרש"י ז"ל הכי קיי"ל דכולהו י"ג מדות אדם דורש מעצמו חוץ מגז"ש. ולא כתב שם כן אלא אליבא דר"י דוקא ולא אליבא דרבנן עיי"ש. אבל זה ליתא דגם במנחות (פ"ב ע"ב) בד"ה זאת אומרת פירש"י ז"ל דהיינו טעמא דאין משיבין על גז"ש והיקש משום דאדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גז"ש והיקש מעצמו אא"כ למדה מרבו ורבו מרבו הללמ"מ עיי"ש. הרי להדיא דהכי ס"ל לרש"י לקושטא דמילתא גם לדידן. דהא ודאי קיי"ל דאין משיבין על ההיקש. וכן ראיתי במדרש שכל טוב (פ' בשלח) שכתב וז"ל ואמרו רבנן ק"ו ניתן לכל אדם לדרוש. גז"ש והיקש לא ניתנו לדרוש אלא במה שדרשו חכמים לפי המסורת שבידם עכ"ל עיי"ש. ונראה ראיה לדעתם מדאמרינן בירושלמי פסחים (פרק אלו דברים ה"א) אדם דן ק"ו לעצמו ואין אדם דן גז"ש לעצמו. לפיכך משיבין מק"ו ואין משיבין מגז"ש עיי"ש. ומבואר מזה דכיון דקיי"ל דגם על ההיקש אין משיבין כמו שאין משיבין על גז"ש. ע"כ דגם היקש אין אדם דורש מעצמו כמו גז"ש. וזהו ממש כפירש"י במנחות שם. דטעמא דאין משיבין משום דלא ניתנו לדרוש מעצמו. ועי' מש"כ בזה במל"מ (פ"ב מהלכות ק"פ). ולדברי הירושלמי שם ופירש"י דמנחות שם צ"ע אצלי דא"כ למ"ד (בפרק המפלת ובשאר דוכתי) דגז"ש מופנה מצד אחד או שאינה מופנה כלל למדין ומשיבין. עכצ"ל דאינה מקובלת מסיני. וא"כ הדבר תמוה בתרתי. חדא דכיון דקיי"ל דאין אדם דן גז"ש מעצמו אמאי למדין. ועוד דא"כ נמצא דגז"ש מופנה משני צדדין אין למדין אא"כ נמסרה מסיני. וגז"ש שאינה מופנה כלל. ועכ"פ כשמופנה מצד אחד. למדין אפי' מעצמו. וזה תימא דהו"ל יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא ואכמ"ל בזה. ועי' בס' כריתות להר"ש מקינון ז"ל בבתי מדות (בית שני סי' י"ב). וביותר ביאור ביבין שמועה להרשב"ץ ז"ל (נ"ב ע"א) דמה"ט לא קחשיב היקש בכלל המדות שהתורה נדרשת בהן. משום דהיקש לאו דרשא הוא אלא הו"ל גוף תורה כאילו כתוב מפורש בתורה עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל דהיקש אדם דן מעצמו. ואכמ"ל בזה יותר. ועכ"פ מתבאר דמגופי'

דקרא אין הכרע לומר דתשביתו נשים נמי מיחייבי בה. ולהכי מסתמא אית לן למימר דהו"ל כשאר מצות עשה שהזז"ג דנשים פטורות כמש"כ קצת אחרונים ז"ל:

וכן נראה מדאמרינן בירושלמי (פ"ק דפסחים ה"א) הכל נאמנין על ביעור חמץ אפי' נשים אפי' עבדים. רבי ירמיה בשם ר"ז לית כאן אפי' נשים. נשים עצמן אין נאמנות מפני שהן עצילות והן בודקות כל שהוא כל שהוא עיי"ש. וכבר עמדו בזה הראשונים ז"ל דמ"ש מצות השבתת חמץ משאר כל האיסורים שבתורה דקיי"ל שסומכים על הנשים אפי' באיסורי כרת. ונדחקו בזה הרבה. כמבואר בתוס' (רפ"ק דפסחים ובשאר דוכתי) ובחי' מהר"ם חלאוה (שם) ובר"ן (שם) ובמרדכי ובסמ"ג (עשין ל"ט) עיי"ש. ובשאר ראשונים. אבל נראה דשאני עשה דתשביתו דהו"ל מ"ע שהזז"ג דהנשים פטורות. ואע"ג דעכ"פ מיחייבי בביעור חמץ קודם הפסח כדי שלא לעבור בפסח על לאוי דלא יראה ולא ימצא. מ"מ אכתי יש להן שעות עד הלילה. ואם היו מן הזריזין המקדימין למצות היינו סומכין עליהן. אע"ג דהשתא אכתי לא רמי חיובא עלייהו. אבל מפני שהן עצילות ואינן זריזות ס"ל לר"י בשם ר"ז שאין לסמוך עליהן בכיו"ב. וגם בתלמודא דידן הוצרכו לטעמא דנאמנות משום דבדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. והמנינהו רבנן בדרבנן. מהאי טעמא דכתיבנא. ומדוקדק היטב בזה לשון הירושלמי. ומדברי הטור (או"ח סוף סי' תע"ב) שכתב אחד אנשים ואחד נשים חייבים בכל המצות הנוהגות באותו הלילה כגון מצה ומרור עיי"ש. מדלא כתב סתם בכל המצות הנוהגות בפסח. משמע דס"ל דעשה דתשביתו אינה נוהגת בנשים. ולכן דקדק וכתב מצות הנוהגות באותו הלילה. לאפוקי תשביתו שנוהגת ביום מתחלת שבע ולמעלה. ואין לומר דלא אתי לאפוקי אלא מצות ראי' וחגיגה. דמלבד דאינן נוהגות בזה"ז. ובטור לא מיירי אלא ממצות הנוהגות בזה"ז. בלא"ה לא הו"ל להטור לדקדק ולכתוב דוקא המצות הנוהגות באותו הלילה. כיון שחייבות גם בעשה דתשביתו שנוהגת ביום. אלא ודאי ס"ל דאין הנשים בכלל עשה דתשביתו כמו בכל שאר עשין שהזז"ג. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וכן נראה דעת מהרמב"ז ז"ל בצדה לדרך (מאמר ד' כלל ג' פי"א) עיי"ש. אבל מדברי הראב"ן הירחי ז"ל במנהיג (הלכות פסח סי' ט"ז) מבואר דס"ל כדעת החינוך עיש"ה. ואין להאריך בזה יותר:

ולענין ספירת העומר ומקרא ביכורים. הנה מקרא ביכורים להדיא מבואר במתניתין (פ"א דביכורים מ"ה) דנשים הן מכלל המביאין ולא קורין. משום שאין יכולין לומר אשר נתתה לי ה'. אמנם לענין ספירת העומר יש מקום עיון. דאע"פ שכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל שכתב (פ"ז מהלכות תמידין הכ"ד) דנשים ועבדים פטורין מספירת העומר. וכתבו בכ"מ

והמבי"ט בק"ס שם דהיינו משום דהו"ל מ"ע שהזז"ג עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (סה"מ סוף מנין העשין) שאין הנשים חייבות בה עיי"ש. אמנם ראיתי להרמב"ן ז"ל (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"א) שכתב בפשיטות דספירת העומר הו"ל מצות עשה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות בה עיי"ש. ובאמת לא ראיתי לאחד משאר ראשונים ז"ל שיכתוב דנשים פטורות ממצוה זו זולת החינוך (מצוה א'). וגם הסמ"ג שדרכו להמשך אחר הרמב"ם ז"ל ומעתיק דבריו בלשונו מ"מ כאן השמיט דין זה במצות ספירה (עשין ר') עיי"ש. ומלשון הבה"ג (הלכות עצרת) שכתב וז"ל ומיחייב אינש למימנא שבעה שבועות וכו' עיי"ש. וכן בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל (סוף הלכות פסח) כתב וחייב אדם לספור. משמע דס"ל שכל אדם בכלל חיוב זה. אחד זכרים ואחד נקבות. והר"ב מג"א (סי' תפ"ג סק"א) הוצרך ללמד זכות על הנשים שנהגו במצוה זו משום דכבר שווייה עלייהו חובה עיי"ש. ולפי מה שביארנו אין צורך לזה. דיותר נראה שסמכו עצמן על הסוברין דמעיקר דינא מיחייבי בהכי:

ואמנם ודאי הדבר תמוה טובא לכאורה אמאי לא תהא זו מצוה שהזז"ג. ולפום ריהטא אין לך מצוה שהזז"ג יותר מזו. אבל לאחר העיון נראה שיש שורש לזה ע"פ מאי דבלא"ה יש לתמוה ג"כ במה שחשב הרמב"ן ז"ל שם גם בכורים בין המצות שאין הז"ג עיי"ש. והא לכאורה בכורים ודאי הו"ל מצוה שהזז"ג. שאינה נוהגת אלא מן העצרת ועד החנוכה. אלא דבהדיא תנן (פ"א דביכורים) דנשים ועבדים חייבין בהבאת ביכורים. ואפי' מקריאה לא מיפטרי אלא משום שאין יכולין לומר אשר נתתה לי ה'. כמבואר במתני' שם. הרי מבואר להדיא כדברי הרמב"ן ז"ל דהו"ל בכלל המצות שאין הז"ג. ובודאי הדבר קשה טעמא מאי. והא ודאי נראה לכאורה דהו"ל מ"ע שהזז"ג כדכתיבנא. ואמנם נראה כמש"כ הר"ב ט"א (בפ"ב דמגילה כ' ע"ב) דלא מיקרי מ"ע שהזז"ג אלא דוקא מצוה שמצד עצמה אינה נוהגת אלא בזמן ידוע. דגזה"כ הוא שלא תהא נוהגת אלא באותו הזמן שקבעה לה תורה. אבל היכא דדבר אחר הוא שגורם לה שלא תתקיים אלא באותו הזמן. וכגון הבאת ביכורים. דמה שאין מביאין קודם עצרת הינו רק משום דשתי הלחם מעכבין עליהם. שאין מביאין למקדש מנחות וביכורים קודם לשתי הלחם דקרינהו קרא ביכורים. והן מתירין להביא מן החדש למקדש. וכ"ש קודם לעומר שאסורין משום חדש אפי' להדיוט. ואחר החנוכה שאין מביאין עוד היינו רק משום דכתיב אשר תביא מארצך. דמשמע כל זמן שמצויין בארצך. אבל מהחנוכה ואילך שוב אין הפירות מצויין בשדה. וכבר כלה לחיה מן השדה. וכדדרשינן בספרי (תבא פסקא רצ"ז) עיי"ש. אין זה בכלל מ"ע שהזמן גרמא. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דמ"ע דספירת העומר נמי כיון דטעמא דזמן המצוה

הוקבע באותו הזמן. היינו רק משום שתלויה בעומר כדכתיב מיום הביאכם את עומר התנופה וגו' וכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור וגו'. וא"כ לא הזמן מצד עצמו גורם שלא תתקיים המצוה בזמן אחר. אלא דבר אחר הוא שגורם לקביעות זמן זה. הילכך אין זו בכלל מ"ע שהז"ג. ואית לן למימר שהנשים חייבות בה. כן נראה מוכרח בכוונת הרמב"ן ז"ל. ולשיטתו אזיל דקחשיב גם הבאת ביכורים בכלל המצות שאין הזמן גרמא. וכדמוכח ממתניתין דפ"א דביכורים:

אלא דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים במאי דס"ל דנשים פטורות מספירת העומר משום דהו"ל מ"ע שהז"ג. דלכאורה ודאי זה הוא נגד מתניתין דביכורים שם. שפסקה הרמב"ם ז"ל גופי' (פ"ד מהלכות ביכורים) ומיהו ממה שהנשים חייבות בהבאת ביכורים לא קשה כ"כ. דאפשר לומר דהרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל שכתב (פ"ב ה"ו מהלכות ביכורים) דמה שאין מביאין ביכורים אחר החנוכה. היינו משום שהפירות שביכרו אחר חנוכה. הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר העצרת עיי"ש. וא"כ אותן שביכרו קודם חנוכה מביאין מהן ביכורים אפי' אח"כ. וא"כ אין להם זמן קבוע להבאתן. וכן מתבאר מדברי הראב"ד ז"ל בהשגות שם עיי"ש. וממה שאין מביאין קודם לעומר ולשתי הלחם ודאי לא תקשה. משום דאין זה משום דאכתי לא מטא זמן חיובא. אלא משום דאכתי הפירות לא חזו. דהעומר ושתי הלחם הן שמתירין להביא מן החדש למקדש. כדתנן בפרק ר"י (מנחות ס"ח ע"ב) עיי"ש. ובפרט לפי המבואר מפשטא דסוגיא דמנחות שם דביכורים דפירות האילן שאינם בכלל איסור חדש אם הביאן אפי' קודם לעומר מקבלין ממנו עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל כמש"כ הר"ב ברה"ז במנחות שם ושאר אחרונים ז"ל. ודלא כהתוס' יו"ט (פ"י דמנחות מ"ו) עיי"ש. וא"כ עכ"פ עיקר מ"ע דהבאת ביכורים אינה מ"ע שהז"ג. ואינה ענין כלל למ"ע דספירת העומר דודאי מיהת זימנא קביעא לה. ועי' מש"כ בט"א שם על דברי הרמב"ם והראב"ד ז"ל בהלכות ביכורים שם ובמש"כ הפ"מ במה"פ על דברי הירושלמי (פ"א דביכורים ה"ו) ובמרכבת המשנה ח"ג (פ"ב מהלכות ביכורים שם) עיש"ה. דמבואר דאין זה מספיק לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל:

אבל עכ"פ ממקרא ביכורים ודאי קשה. דמדאיצטריך במתניתין למעוטי נשים ועבדים משום שאין יכולין לומר אשר נתתה לי ה'. ע"כ מוכרח דלא חשיבא מ"ע שהז"ג. וא"כ מבואר מזה דכל שדבר אחר גורם לה אינה בכלל מ"ע שהז"ג. וא"כ ספירת העומר נמי לא חשיבא מ"ע שהז"ג. ואית לן למימר דנשים חייבות. ואין לומר דאע"ג דמשום שזמנה קבוע בין פסח לעצרת אין להחשיבה מ"ע שהז"ג מטעם שנתבאר. מ"מ אכתי הו"ל מ"ע שהז"ג משום שאינה נוהגת אלא בלילה. כדדרשינן במנחות (ס"ו ע"א) מדכתיב

שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב עיי"ש. דזה ליתא דכיון דלא בעינן לילה אלא משום דקפיד קרא אתמימות שאי אתה מוצא תמימות אלא בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב. וזו היא ג"כ כוונת הרמב"ם (בפ"ז הכ"ג מהלכות תמידין) עיי"ש א"כ גם מהאי טעמא לא הו"ל זמן גרמא מצד עצמו אלא דבר אחר הוא שגורם לו. וכל כיו"ב אינה בכלל מ"ע שהזז"ג כמו שנתבאר. ועוד דהא אליבא דהרמב"ם ז"ל קיימינן. והרי הרמב"ם ז"ל גופי' (פ"ז הלכה כ"ג מהלכות תמידין) פסק כדעת הבה"ג שאם שכח ולא מנה בלילה מונה ביום עיי"ש. וא"כ כשרה ביום כבלילה. ואמנם נראה בזה דאע"ג דודאי להסוברין דספירת העומר בזה"ז מדרבנן משום דכתיב מהחל חרמש בקמה וגו' ותרגם אונקלוס מדשריות מגלא בחצד עומרא דארמותא תשרי למימנא וכו'. וכתיב מיום הביאכם וגו'. והשתא ליכא קרבן ולא קצירה והבאת העומר. וכמש"כ הר"ב העיטור (סוף הלכות מצה ומרור) ובכתאב אל ראסייל להרמ"ה ז"ל (עמוד ק"נ) והר"ן (סוף פסחים). אית לן למימר דאינה בכלל מ"ע שהזז"ג מטעם שביארנו. אלא דהרמב"ם ז"ל לשיטתו ואזיל דס"ל (בהלכות תמידין שם) דספירת העומר בזה"ז נמי דאורייתא היא. וע"כ היינו משום דס"ל דמאי דכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור וגו' וגם מאי דכתיב מיום הביאכם. היינו רק לסימן בעלמא. לומר דבזמן קצירת העומר מתחיל זמן מצות ספירה. וכן קרא דמיום הביאכם לא בא אלא להורות דההבאה והספירה חיילי ביום אחד. וכמש"כ הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש בדבריו. וא"כ אין הספירה תלויה בעומר. אלא זמן הזה מצד עצמו הוא זמן המצוה. שהרי אפי' בזה"ז דליכא עומר כלל. המצוה מדאורייתא נוהגת באותו הזמן כדמעיקרא. ושפיר הו"ל בכלל מ"ע שהזז"ג. אבל דעת הרמב"ן ז"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל דספירה בזה"ז מדרבנן היא. וכפשטי' דקרא דספירה תליא בעומר ושתי הלחם. והאידנא דליכא הבאה וקרבן ליכא ספירה. ולהכי שפיר כתב דספירת העומר הו"ל מ"ע שאין הזז"ג ונשים חייבות בה. וזו היא ג"כ דעת שאר ראשונים דקיימי בשיטתו:

ומעתה ממילא מבואר דגם דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה עשה דספירת העומר במנין העשין שהנשים פטורות מהן. נכונים. דס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דספירה בזה"ז דאורייתא. וזו היא ג"כ דעת הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש בדבריו. והילכך שפיר הו"ל בכלל מ"ע שהזז"ג וכמו שנתבאר. איברא דאע"ג דיתכן לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל. מ"מ אינו נראה לומר דזו היא דעת הרמב"ם ז"ל. דמדכתב מצות ספירה והלכותיה בהלכות תמידין ומוספין בתוך הלכות הקרבת העומר. ולפני הלכות הקרבת שתי הלחם וכבשי עצרת. מבואר דס"ל דקרא כפשטי'. דספירה תליא בהבאה וקרבן. וכמו שכתב שם בלשונו.

מ"ע לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר וכו' עיי"ש. ולא לסימנא בעלמא נקטי' קרא. דאל"כ ודאי לא הו"ל לכתוב מצות ספירה ודיניה אלא בהלכות פסח כשאר ראשונים. וא"כ לדידי' הקושיא במקומה עומדת. ואמנם לפ"ז עדיפא מינה תקשה דדברי הרמב"ם ז"ל שם במקומם סותרים זא"ז. דמאחר דס"ל דעיקר מצות ספירה תליא בהבאה וקרבן. והיא בכלל הבאת העומר. ולכך לא כתבה אלא בתוך הלכות הקרבת העומר. א"כ ודאי ראוי לומר דבזה"ז שאין הבאה וקרבן ליכא מצות ספירה. והיכי כתב דמצוה זו נוהגת בכל זמן. הרי דס"ל דספירה גם בזה"ז דאורייתא. ובאמת דמדברי הרמב"ם ז"ל גופי' במורה (ח"ג פמ"ג) מבואר דס"ל דעיקר מצות ספירה מצוה מצד עצמה היא. ולא תליא כלל בהבאה וקרבן. ולא באה אלא כדי למנות הימים שמיום צאתנו ממצרים עד יום מתן תורה. כדי להגדיל היום ההוא שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם עיי"ש בדבריו. וזהו כדברי המדרש שהביאו הר"ב העיטור והר"ן ז"ל שם. אלא שהם כתבו שם דאין זה אלא דרך דרש ואסמכתא לספירה בזה"ז דמדבריהם עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דגם בזה"ז דאורייתא היא. ולכך ס"ל דזהו טעם לעיקר מצות ספירה אפי' בזמן הבית. ולא אסמכתא בעלמא היא. אלא זהו עיקר טעמא דקרא. ולא תליא בהבאה וקרבן. מ"מ בחבורו הגדול נראה שחזר בו מדעתו זו וכמש"כ. וא"כ דבריו צ"ע טובא לכאורה:

ואולי אפשר לומר דדעתו כדעת הרמ"ה ז"ל שם דכתב בההיא דמנחות שם דאמרינן אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא עיי"ש. דמשמע לכאורה מזה דספירה בזה"ז אינה אלא מדרבנן. ומתחלה כתב לתרץ כמו שתי' הר"ן ז"ל (סוף פסחים). והובא בכ"מ שם עיי"ש. ואח"כ כתב הרמ"ה ז"ל שם וז"ל ועוד וכו' גבי יומי אפי' אמימר מודה דלאו זכר למקדש הוא. אלא מדאורייתא ואפי' בזה"ז. וכי קאמר זכר למקדש הוא אשבועי לחוד הוא דקאמר. דאי איומי נמי א"כ מ"ש יומי דהוה מני זכר למקדש ומ"ש שבועי דלא הוה מני זכר למקדש. אלא משום דהוא ס"ל דמדאורייתא לאו מצוה לממני שבועי אלא בזמן שהעומר נוהג. אבל יומי אפי' בזה"ז נמי דכי כתיב מיום הביאכם וכי כתיב מהחל חרמש גבי שבועי כתיב. גבי יומי לא כתיב וכו'. ואילו גבי יומי לא חלה רחמנא בהבאת עומר כלל. דכתיב עד ממחרת השבת תספרו חמשים יום. ואי משום דכתיב בתרי' והקרבתם מנחה חדשה לה'. ההוא שיהיו מקריבין שתי הלחם ביום חמשים וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. וזו היא ג"כ דעת רבינו ירוחם ז"ל. הבאתיו בפנים (עשין נ"א) עיי"ש. ועפ"ז אפשר לומר דמש"כ הרמב"ם ז"ל דמצוה זו נוהגת בכל זמן. היינו רק לומר שלא בטלה המצוה גם משחרב הבית. אלא גם בזה"ז נוהגת מצות ספירה. ומ"מ

ודאי לא כל המצוה נהגת בזה"ז. דספירת שבועי אינה נוהגת אלא בזמן דאיכא הבאה וקרבן. כדכתיב מיום הביאכם וגו' מהחל חרמש וגו'. אלא ספירת יומי הוא דנוהגת האידנא. שלא תלאה רחמנא בהבאה וקרבן כלל. ומשום שלא מצא הרמב"ם ז"ל עיקר דבר זה מפורש בשום דוכתא לכן לא האריך בזה לבאר הדבר לכל פרטיו. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב כידוע. והשתא א"כ ניחא שפיר מה שכתב מצוה זו כאן משום ספירת שבועות דתליא בהבאה וקרבן. ומש"כ דנשים ועבדים פטורין ממנה. ניחא בפשיטות דספירה דיומי ודאי הו"ל מצוה שהזז"ג מצד עצמו. שהרי לא תליא מידי בהבאה וקרבן אלא בימים קבועים. כדכתיב עד ממחרת השבת תספרו חמשים יום. ואע"ג דודאי פטורין ממנה לגמרי משמע וא"כ גם מספירת שבועי נמי ס"ל דמיפטרי וכן מתבאר להדיא מדבריו בסה"מ (סוף מנין העשין) עיי"ש היטב. אע"ג דספירת שבועי תליא בהבאה וקרבן. איכא למימר דאדרבה היא הנותנת. דכיון דכתיב מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות וגו'. וכתיב מהחל חרמש תחל לספור שבעה שבועות. א"כ מאן דאיתי' בקצירת והבאת עומר איתי' נמי בספירת שבועות. והני נשי כיון דליתנייהו בעומר ליתנייהו נמי בספירת שבועות. וכמבואר בפרק ראד"מ (שבת קל"א ע"ב) עיי"ש ובמש"כ בחי' הר"ן שם. דליתנייהו בעומר ובשתי הלחם. ועי' ג"כ בזבחים (ע"ה ע"א) עיי"ש ובתשו' בשמים ראש (סי' פ"ט). ובזה נכונים דברי הרמב"ם ז"ל:

והשתא דאתינן להכי גם לדעת רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דאפי' את"ל דס"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל דספירה בזה"ז דרבנן. לא שנא ספירת שבועי לא שנא יומי. דכולה ספירה תליא בהבאה וקרבן. מ"מ שפיר ס"ל דנשים פטורות ממנה. דאע"ג דטעמא דמ"ע שהזז"ג לא שייך הכא. מ"מ פטורות משום דרחמנא תלה בעומר. ונשים ליתנייהו לא בעומר ולא בשתי הלחם כמבואר בסוגיא דשבת שם. ועיקר שיטת הרמ"ה ורבינו ירוחם ז"ל ליתא לדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דאין לנו אלא ספירת שבועות בלבד. וספירת הימים אינה אלא משום מספר השבועות וכמו שנתבאר אצלנו בפנים (עשין נ"א) עיי"ש היטב. ולפ"ז אם ספירת השבועות אינה נוהגת בזה"ז מדאורייתא כ"ש לספירת הימים. ואכמ"ל בזה. ולא כתבתיו אלא משום שהוא ענין חדש שלא נתעוררו עליו כל האחרונים ז"ל. והענין הביאני לדבר בו. ובזה אשים קנצי למילי. היום י"ג שבט שנת תרג"ע: פה ווארשא **ירוחם פישל** יהודא בכמהרא"ץ זצ"ל **פערלא**

מנין עשה

מצוה א

את ה' אלקיך תירא. היא עשה דמורא שמים. וכוללת בפרט האיסור שלא להזכיר שם שמים לבטלה. וכמבואר בסנהדרין פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) ובפ"ק דתמורה (ד' ע"א) דהו"ל אזהרת עשה שלא להוציא שם שמים לבטלה עיי"ש. ומנאוה כל הראשונים ז"ל מוני המצוות הבה"ג וסייעתו והרמב"ם וסייעתו ז"ל. ועי' מש"כ בזה הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ד') והרא"ם ז"ל ביראים (סי' א') ובסמ"ג (עשין ד') ובסמ"ק (סי' ד') ובחינוך פ' עקב (סי' תל"ב) עיי"ש ואין להאריך. והנה הבה"ג וסייעתו מנו בזה עוד עשה. ליראה מן החכמים. והוא ג"כ ממקרא זה גופא דאת ה' אלקיך תירא. וכדדריש ר"ע לרבות ת"ח בפסחים (כ"ב ע"ב) ובכמה דוכתי. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה עשה זו. ואף כי כבר השיג הרמב"ם ז"ל בזה על הבה"ג בסה"מ שורש שני עיי"ש. מ"מ אין זה מספיק לרבינו הגאון דלא אזיל בזה בשיטת הרמב"ם שם כמו שנתבאר בשרשים. אבל נראה דאתי שפיר ע"פ מה שהקשה הרמב"ם ז"ל שם על הבה"ג אמאי לא מנה לפי דרכו גם כבוד בעל אמו ואשת אביו ואחיו הגדול כל אחד למצוה בפ"ע. כמו שלמדום מריבוי הכתובים כבד את אביך לרבות אשת אביך את אמך לרבות בעל אמך וי"ו יתירא ואת אמך לרבות אחיך הגדול. והרמב"ן ז"ל שם העלה דלק"מ דלא חייב הכתוב בכבוד בעל אמו אלא משום כבוד האם דכבוד הוא להאם במה שמכבד את בעליו וכן באשת אביו אינו אלא משום כבוד האב וכן באחיו הגדול מהאי טעמא הוא עיי"ש. ומעתה א"כ אף אנן נימא לפמש"כ הרש"א בח"א בב"ק (מ"א ע"ב) דר"ע דדריש את ה' אלקיך לרבות ת"ח אין זה משום שבא להשוות מורא ת"ח למורא המקום דהא ודאי אי אפשר לאמרו. ומה"ט פירש שמעון העמסוני ואמר שיקבל שכר על הפרישה. אלא משום דסבר ר"ע דהמורא מפני ת"ח היא עצמה מורא המקום וזהו שאמרו מורא רבך כמורא שמים כי המורא מרבו היא בעצמה מורא השמים עיי"ש בדבריו. וכעין זה כתב בתוס' רבינו פרץ ז"ל שם בתירוצו השני ובאס"ז שם בשם הרא"ש עיי"ש. ומעתה א"כ כמו שלא מנו הבה"ג וסייעתם כבוד אשת האב ובעל האם ואח הגדול בפ"ע במנין העשין משום דאין כבודם אלא מצד עשה דכבוד אב ואם והו"ל כבר בכלל עשה דכבוד או"א שכבר נמנה. הכי נמי אין למנות מצוה בפ"ע מורא ת"ח משום שאינה אלא משום מורא שמים והו"ל בכלל עשה דמורא שמים. וכמו שביאר הרש"א דהמורא מרבו היא עצמה מורא השמים. וכן כתב הר"ד הבבלי ז"ל שהביאו במעשה נסים להר"א מיימון ז"ל (סי' א') ביותר ביאור עיי"ש בדבריו. ועי' מש"כ הרשב"ץ בזה"ר (עשין סי' ל"א) שדבריו תמוהים אצלי עיי"ש

היטב. שוב ראיתי למהר"ח קאזיס ז"ל בקנאת סופרים שכתב כן מדעת עצמו בפשיטות להקשות על הבה"ג דלפי תי' הרמב"ן ז"ל לא הי' לו למנות עשה דמורא ת"ח בפ"ע דיראת חכמים נמי משום דכבודו של מלך להדר ולירא ממשרתיו עושי רצונו דשלוחי רחמנא נינהו להורות לעם את המעשה אשר יעשון. ואם כבוד בעל אם הוא נטפל לכבוד האם כ"ש שיראת חכמים נטפלת ליראת המקום והיינו ריבויא דאת ה' אלקיך עיי"ש בדבריו. וכ"כ בעל מרגניתא טבא עיי"ש ולא ראו דברי הרש"א שהבאתי בזה שכבר קדמם. ועכ"פ לפ"ז אתו שפיר דברי הגאון ז"ל כאן. ובלא"ה לפמש"כ בשרשים לבאר שיטת רבינו הגאון ז"ל בשורש שני של הרמב"ם ז"ל ניחא בפשיטות מה שלא מנה מצות מורא ת"ח. וגם כל הנך דאתרבו בכלל מצות כבוד כמו שנתבאר במבוא עיי"ש. ועוד יתבאר לפנינו בזה בס"ד לקמן בעשה דקימה והידור:

אמנם יש לעיין מה שהשמיט הגאון מלמנות עשה דאהבת ד' דנפקא ממקרא מלא דכתיב ואהבת את ד' אלקיך. ומנאוה כל הראשונים ז"ל מוני המצות ובראשם הבה"ג וסייעתו והרמב"ם וסייעתו ז"ל. וביותר תמוה דרבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור ראשון) מנה עשה דאהבת ד' מיד אחר עשה דיראת ה' עיי"ש. וכפי הנראה חזר בו מזה כאן וצ"ע למה. ובהתבוננני בזה ראיתי עוד דבר תמוה שהשמיט הגאון מלמנות בזה גם עשה דקידוש השם דנפק"ל מדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. ומנאוה ג"כ כל מוני המצוות כולם. וגם רבינו הגאון גופי' מנאה באזהרותיו שם סמוכים ותכופים זא"ז. יראת ה' אהבת ה' וקדוש השם עיי"ש. ומדוע השמיטה כאן. אבל נראה דנכונים דברי הגאון ז"ל ע"פ דרכו. דכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אין דרכו למנות אלא האחד משניהם דהיינו אותו שכולל יותר. שאם העשה כוללת יותר מהלאו אינו מונה אלא העשה במספר העשין ואינו מונה שוב הלאו במספר הלאוין. ואם הלאו הוא כולל יותר מהעשה אז מונה רק את הלאו במנין הלאוין ושוב אינו מכנים העשה במספר העשין. וזה אחד משרשיו אשר עליהם יסד חשבונו במנין המצוות. ולא כשאר מוני המצוות דדרכם בכיו"ב למנות לעולם הלאו בין הלאוין והעשה במספר העשין. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש ששי). ואם כי החליט שם שלא יטעה שום אדם בשורש זה. מ"מ רבינו הגאון לא שמיעא לי' ולא ס"ל הך כללא. שאין לנו לדעתו ז"ל במנין המצוות אלא ענין המוזהר מהם והמצווה בהם. כמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בשורש תשיעי) לענין לאוין או עשין הכפולין עיי"ש. כמו שנתבאר אצלנו בשרשים ובכמה מקומות באורך בס"ד. ומעתה לענין קידוש השם דהו"ל מצוה שיש בה עשה ול"ת. עשה דונקדשתי בתוך ב"י. ול"ת דלא תחללו את שם קדשי. וכל מי שעבר ולא קידש השם הרי

זה עובר בעשה ול"ת אלו. וכמש"כ הרמב"ם הלכות יסודי התורה (פ"ה ה"ד) והחינוך פ' אמור (סי' רצ"ו) עיי"ש. וכאן הלאו כולל יותר מהעשה. דהרי ליתא לעשה אלא בפירסום בפני עשרה מישראל. כדגמרינן (סו"פ בן סו"מ) מגז"ש דתוך תוך עיי"ש. משא"כ לאו דלא תחללו איתי' אפי' בצינעא וכמש"כ הר"ב לח"מ (בפ"ה מהלכות יסוה"ת ה"ד) עיי"ש. וכ"כ הר"ב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר שם) עיי"ש. וכן מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ס"ג) עיי"ש. וראיתי להר"ב פרי חדש בביאורו על הרמב"ם שם שדחה דברי הלח"מ וכתב עליו דאשתמיטתי' גמרא ערוכה בסוגיא דע"ז (נ"ד ע"א) דאמרינן התם אמר רבא הכל הי' בכלל לא תעבדם. וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס הדר כתב רחמנא ולא תחללו את שם קדשי דאפי' באונס. הא כיצד הא בצינעא הא בפרהסיא עיי"ש. הרי דבצינעא לא הוי בכלל אזהרת ולא תחללו עיי"ש בדבריו ז"ל. אבל העיקר כדברי הלח"מ. ומלבד דאשתמיטתי' להפרי חדש דברי הרמב"ם בסה"מ שהבאתי. תמיהני איך לא השגיח על דברי הרמב"ם במקומו. שהרי בהדיא כתב שם גם בצינעא דהרי זה מחלל את השם עיי"ש. וא"כ הו"ל בכלל ולא תחללו. ומסוגיא דע"ז שם ליכא אפי' סרך ראי' לדעתי כלל. דהרי פשיטא דלרבי ישמעאל דס"ל דאפי' בע"ז בצינעא יעבור ואל יהרג אפי' לכתחילה ודאי ס"ל דאין בה בצינעא שום איסור כלל. אבל לדידן דקיי"ל כרבנן דאפי' בצינעא יהרג ואל יעבור כיון דאונס בעלמא רחמנא פטרי' מקרא דולנערה לא תעשה דבר ומדמיעט קרא גבי מולך ההוא ולא אנוס. ע"כ הא דאמרינן הכא יהרג ואל יעבור אין זה משום העבירה מצד עצמה. אלא משום לאו דחלול השם מקרא דלא תחללו. כמש"כ הלח"מ בדעת הרמב"ם. וע"כ ס"ל דבהנך שלש עבירות דע"ז גילוי עריות שפיכות דמים גם בצינעא איכא לאו דלא תחללו. ופליגי בהכי עלי' דר"י. ומעתה א"כ מסוגיא דע"ז שם ליכא למשמע מינה כלום. דהרי כבר כתבו התוס' שם דההיא סוגיא אזלא אליבא דרבי ישמעאל דס"ל דאפי' בע"ז בצינעא יעבור ואל יהרג וכ"כ בסמ"ג (עשין ג') וכן מבואר ברי"ף וברא"ש (סו"פ בן סו"מ) דרבא התם ע"כ כר"י ס"ל עיי"ש. וא"כ אין הכרע משם כלל. דהתם אליבא דר"י קיימינן. אבל לרבנן דקיי"ל כוותייהו ודאי איכא לאו דחלול השם גם בצינעא בהנך שלש עבירות שאמרו דיהרג ואל יעבור. והשתא א"כ נמצא דהלאו כולל יותר מהעשה דונקדשתי דליתא אלא בפרהסיא:

הן אמת שראיתי להר"ב מרכבת המשנה (ח"ב הלכות יסוה"ת) שם דרצה לומר דגם עשה דקידוש השם איתא אפי' בצינעא. וראייתו ממאי דאמרינן התם דבשעת גזירה אפי' בצינעא ואפי' על מצוה קלה יהרג ואל יעבור. ואם ליכא עשה דקידוש השם בצינעא אמאי יהרג. ומשום חומרא בעלמא כדי שלא ירגילו להמריך את הלבבות כפירש"י שם

ליכא למימר לדעת הרמב"ם שם דבמקום שהדין נותן שיעבור ואל יהרג אם נהרג ולא עבר מתתייב בנפשו. עיי"ש בדבריו במה שנדחק לפרש דברי הרמב"ם ע"פ דרכו. אבל דבריו תמוהים דהרי להדיא גמרינן התם ובת"כ (פ' אמור פ"ח) גזרה שוה תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך ב"י וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת מה התם עשרה וכולהו ישראל אף כאן עשרה וכולהו ישראל עיי"ש. וא"כ אין לנו עשה דקידוש השם דנפקא לן מהך קרא דונקדשתי אלא בעשרה וכולהו ישראל דוקא. וראייתו אינה מכרעת כלל. דאע"ג שכתב הרמב"ם שאם נהרג ולא עבר במקום שאמרו יעבור ואל יהרג ה"ז מתחייב בנפשו. מ"מ פשוט דהיינו דוקא כשמחמיר על עצמו כן מדעתו במקום שלא חייבוהו. משא"כ כאן שחייבוהו חכמים ויש כח בידם לתקן בכה"ג. דאין לך מגדר מילתא יותר מזה. ופשוט דזו היא כוונת רש"י שם. והוא עפ"מ דאמרינן פרק האשה רבה (יבמות צ' ע"ב) מיגדר מילתא שאני עיי"ש. ועוד דהרי נהי דעשה דקידוש השם ליכא בצינעא מ"מ לאו דלא תחללו איכא. כמש"כ בלח"מ ובקרית ספר להמבי"ט ובדברי הרמב"ם ז"ל גופי' כמשכ"ל. ושפיר אמרו דבשעת הגזירה אפי' בצינעא יהרג ואל יעבור משום דשייך בי' מיהת ל"ת דלא תחללו. וזולת זה כבר הרגיש בזה הר"ן ז"ל בחי' שם וכתב הטעם משום דבשעת הגזרה אם שמע להם אפי' בחדרי חדרים הדבר מתפרסם וכו' עיי"ש בדבריו ז"ל. ונראה כוונתו עפמש"כ בחמרא וחיי להר"ב כנה"ג בשם הרב המאירי ז"ל דמאי דאמרינן אין פרהסיא פחות מעשרה מישראל. לא שיהי' שם עשרה ישראלים. אלא אפי' כל שידעו בו עשרה ישראל חשיב פרהסיא עיי"ש. ולהכי אפי' עשה דקידוש השם אית בה:

איברא דלכאורה משמע כדברי בעל מרה"מ מדכתב הרמב"ם שם ה"ד וז"ל וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר ה"ז קידש את השם ואם הי' בעשרה מישראל ה"ז קידש את השם ברבים וכו'. משמע דגם בצינעא הו"ל בכלל קידוש השם. אבל אין זה הכרח דודאי לא חייב הכתוב בעשה דקידוש השם אלא ברבים דוקא. אלא דמ"מ כשעושה כן מדעתו הרי זה קידש את השם אע"ג שאם לא עשה כן לא עבר אלא בלאו דלא תחללו בלבד. וכן מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ט') שכתב שם בעשה דקידוש השם וז"ל ולא נצטוותה זאת המצוה אלא לכמו המעמד המפורסם הגדול ההוא וכו' ולשון ספרא ע"מ כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים ע"מ שתקדשו שמי ברבים וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא דס"ל דאין מקום לעשה זו אלא בפרהסיא. ונמצא מתבאר דאף דאין מקום לעשה דונקדשתי אלא במקום דאיתי' נמי ללאו דולא תחללו את שם קדשי. מ"מ שייך לאו דלא תחללו גם במקום דליתא לעשה וכגון בצינעא בע"ז וגילוי עריות ושפ"ד. או בשעת הגזירה בשאר עבירות וכדכתיבנא. גם נראה דבהנך עניני חילול

השם דחשיב ומני בפרק בתרא דיומא (פ"ו ע"א) דאמרינן היכי דמי חלול השם אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישרא בלא דמי כו'. ר"י אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין. דבי ר"י אמרי כל שחבריו מתביישין מחמת שמועתו. והביאן הרמב"ם בסה"מ (לאוין ס"ג) ובפ"ה מהלכות יסוה"ת בכלל אזהרת לא תחללו עיי"ש. לדעתי אין בהם אלא משום אזהרת לא תחללו אבל לית בהו משום עשה דונקדשתי. דכיון דודאי בעשייתן. דהיינו כשמקיים מצות תפילין כראוי לו. ולא שקיל בישרא מבי טבחי בלא דמי. ומתנהג עצמו כראוי באופן שאין חביריו בושין משמועתו. ליכא קידוש השם בהכי. דמה בכך. הרי לא עביד בזה מילתא יתירתא כ"כ. ובפרט גברי רברבי כרב ורבי יוחנן. הילכך גם בעבירתן ליכא אלא עבירת לאו דלא תחללו. אבל אין אלו בכלל עשה דקידוש השם כלל דלא שייכא בהו. וא"כ נמצא דלאו דלא תחללו כולל הרבה יותר מעשה דקידוש השם. ולכן רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו שפיר עשה במה שהביא לקמן במספר הלאוין לאו דלא תחללו והשמיט העשה דונקדשתי ממספר העשין:

ומעתה עפ"ז ניחא נמי שהשמיט הגאון עשה דאהבת ד'. דביאור ענין אהבת ד' שציוה עלי' הכתוב כתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין ג') וז"ל שצונו באהבתו יתעלה וזה שנחשוב ונתבונן במצוותיו ומאמריו ופעולותיו עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית הנאה וזאת היא האהבה וכו' עכ"ל עיי"ש. הנה מבואר שהבין ענין האהבה כפשטה. וכן מתבאר ביותר ביאור בדברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות יסוה"ת) ובמש"כ המפרש שם עיי"ש. וכזה הם דברי החינוך פ' ואתחנן (סי' תי"ח) וכעין זה ביאר הסמ"ג (עשין ג') עיי"ש. והביאו ראי' לדבריהם מברייתא דספרי. ואמנם ראיתי להר"ן ז"ל (בפ"ב דע"ז) על מש"כ הרי"ף שם וז"ל הא דתניא הי' רבי ישמעאל אומר מניין שאם אומרין לו לאדם עבוד ע"ז ואל תהרג שיעבור ואל יהרג תלמוד לומר וחי בהם ולא שימות בהם. ליתא דקיי"ל כר"א דאמר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך ואם נאמר בכל מאודך למה נאמר בכל נפשך אם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך ואם יש לך אדם כו' ת"ל בכל נפשך. וכתב עלה הר"ן וז"ל ליתא דקיי"ל כר"א דאמר אם נאמר בכל נפשך כו' כלומר יאמר החביב וכ"ש דאינו חביב. ואילו לרבי ישמעאל דס"ל שעל כולן הוא אומר וחי בהם ולא שימות בהם ואפי' בע"ז וכו'. לדידי' קרא דואהבת את השם בכל נפשך לא משמע לי' שיתן נפשו באהבתו של הקב"ה. אלא שיאהב אותו בכל לב ובכל נפש ובכל מאוד וכו'. ומשה"כ לר"י לא קשיא לי' אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך. דאורחי' דקרא הוא. אבל לר"א קשיא לי' משום דמשמע לי' קרא שחייב אדם לתת נפשו ומאודו לאהבתו של מקום. ומשה"כ פריך יאמר החביב וכ"ש שאינו

חביב. והיינו טעמא דמפקינן קרא דואהבת לע"ז בלחוד ולא מוקמינן לי' בכל המצוות שקיומן הוא אהבתו של הקב"ה כיון דמקרא אחד מיקל דהיינו וחי בהם ולא שימות בהם ומקרא אחד מחמיר דהיינו ואהבת. מסתברא לאוקמי קרא דוחי בהם בכל המצוות כולן. וקרא דואהבת בע"ז בלבד שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה ובה תלוי עיקר אהבתו של הקב"ה עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הר"ן עוד (בפ"ב דפסחים) עיי"ש בדבריו ז"ל וכן פירש"י ז"ל בקצרה בסנהדרין (סו"פ בן סו"מ ע"ד ע"א) בההיא דאמרינן התם אינהו דאמור כר"א דתניא ר"א אומר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך וגו' אם נאמר בכל נפשך וכו'. ופירש"י וז"ל ואהבת את ה' אלקיך משמע שלא תמירנו בעבודת אלילים וכו' עיי"ש. והיינו כמש"כ הר"ן ז"ל דלר"א משמע לי' קרא דואהבת רק בע"ז שחייב ליתן נפשו ומאודו באהבתו של הקב"ה ומשוה"כ קשה לי' שיאמר החביב וכ"ש לשאינו חביב. משא"כ לר"י דמפרש לקרא כפשטי' שיאהב אותו בכל לבו ונפשו ומאודו לק"מ:

ומעתה א"כ לפ"ז לפי מאי דקיי"ל כר"א הך קרא דואהבת את ד' וגו' לא אתי אלא לאשמעינן דבע"ז אפי' בצינעא יהרג ואל יעבור. משום דמקרא דונקדשתי לא שמענו אלא בפרהסיא לחוד כבשאר מצוות שבתורה. ואף דקרא דולא תחללו מיירי נמי בצינעא להרמב"ם ז"ל כמשכ"ל היינו רק לפי האמת דגלי לן קרא דואהבת דבע"ז אפי' בצינעא יהרג ואל יעבור. אבל אי לאו דגלי קרא דואהבת וגו' הוה לן למימר דמקרא דוחי בהם ולא שימות בהם אימעיט נמי ע"ז בצינעא אפי' מל"ת דלא תחללו. והשתא א"כ בע"ז גם בצינעא איכא עשה ול"ת עשה דואהבת ול"ת דולא תחללו. וכיו"ב כתב הרמב"ן ז"ל הביאו בחי' הר"ן לסנהדרין (ע"ה ע"א) וז"ל. ואיכא למידק דהא אמרינן לעיל דבג' עבירות החמורות יהרג ואל יעבור אפי' בצינעא וא"כ אמאי הותר לנעמן אפי' בצינעא. ותי' הרמב"ן ז"ל דכי אמרינן דבשלש עבירות החמורות אפי' בצינעא יהרג וא"י היינו דוקא ישראל שהוזהרו במצות ואהבת את ה' אלקיך. אבל עכו"ם אינם מצווין באהבתו. אלא שבמקום פרהסיא היתה השאלה אם מצווין על קה"ש אם לאו. ועל זה תירצו שבצינעא התיר לו לנעמן ובכה"ג אין בו משום קה"ש עכ"ל עיי"ש. ומעתה א"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל. דאחר שמנה לאו דלא תחללו במספר הלאוין שוב לא הוצרך למנות עשה דאהבת ה' בכלל מנין העשין. דלדידן דקיי"ל כר"א לא באה עשה זו אלא לעשה יתירתא נוספת על הלאו דלא תחללו בצינעא. ודרשא דספרי שהביאו הרמב"ם וסייעתו לא אזלא אלא אליבא דרבי ישמעאל דלא קיי"ל כוותי'. וא"כ מה"ט גופי' שהשמיט הגאון עשה דונקדשתי כמו שביארנו. השמיט נמי עשה דאהבת ה'. ובאזהרות על סדר עשרת הדברות נמשך רבינו הגאון ז"ל אחר הבה"ג בזה. אבל כאן חזר בו ע"פ דרכו ושיטתו

והשמיט שתי עשין אלו ממנינו. ועי' בפרק בתרא דיומא שם בההיא דאמרינן התם היכי דמי חלול השם. ואמרינן עלה אביי אמר כדתניא ואהבת את ה' אלקיך שיהא שם שמים מתאהב על ידיך. שיהא אדם קורא ושונה ודבורו בנחת עם הבריות וכו' ובזמן שאדם קורא ושונה ואין דבורו בנחת עם הבריות וכו' מה הבריות אומרות עליו אוי לו לפלוני שלמד תורה כו' כמה מכוערין מעשיו כמה מקולקלין דרכיו כו' עיי"ש. הרי דגם לאביי עשה דאהבת ה' הו"ל בכלל לאו דלא תחללו. ואף דאיצטריך קרא לדר"א. מ"מ אפשר דתרתי ש"מ. משום דאי קרא רק לע"ז בלחוד אתי קשה למה לי בכל מאודך דודאי חייב מיתה אם יעבוד ע"ז בשביל ממון. וכמו שהקשה בתשובות תשב"ץ (ח"א סי' ס"ג) עיי"ש מה שהאריך בזה. אבל י"ל דלהכי משמע לי' לתנא למידרש מיני' נמי הא שיהא שם שמים מתאהב ע"י ולא יחללו בדרכים מקולקלין ומעשים מכוערין ואשמעינן דגם זה הו"ל בכלל חלול השם אפי' ע"י הפסד ממונו. וזה פשוט. ומ"מ נתבררו דברי הגאון בזה:

והנה רבינו הגאון ז"ל השמיט לקמן במנין הלאוין שלו לאו דמגדף דנפק"ל אזהרתו בפרק ד' מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) מקרא דאלקים לא תקלל. ומבואר שם לקמן (ס"ו ע"א) דלכ"ע נפקא לן אזהרה למברך את ד' מהכא עיי"ש ובמש"כ התוס' שם בד"ה גמר קודש עיי"ש. ובחינוך (פ' משפטים מצוה ס"ט) עיישי"ה. ומנאוהו כל מוני המצוות. ואע"ג דגם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאוהו במספר הלאוין. ולא מנו אלא אזהרה לקללת דיין בלבד כרבינו הגאון ז"ל. מ"מ לק"מ דהבה"ג וסייעתו לשיטתייהו אזלי שכן דרכם ז"ל שלא למנות הלאוין של העבירות שנמנו אצלם במספר העונשין. שלא מנו מספר העונשין אלא משום הלאוין שהוזהרו בהן ואחר שמנו העונשין שוב אין מקום למנות עוד הלאוין בפ"ע וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל דעת הבה"ג בשורש י"ד עיי"ש. אם כי יש בזה מבוכה בדברי הבה"ג וכמו שיתבאר לפנינו במקומו בס"ד. וא"כ הרי כבר מנו הבה"ג וסייעתו מגדף במספר העונשין. ולכן לא הוצרכו למנות בפ"ע הלאו שבו. אבל רבינו הגאון ז"ל דדרכו למנות כל לאו ולאו של האיסורין שנמנו בכלל העונשין ולדעתו לא נמנו העונשין אלא למצוה על הב"ד לקיימן ולענוש את החוטאים כל אחד כמשפטו. אבל הלאוין לא באו אלא להזהיר כל יחיד ויחיד שלא לעשות אחת מכל אלה. ולכן נמנין האזהרות לבד והעונשין לבד בחשבון תרי"ג מצות. וכמו שנתבאר בשרשים ולקמן במקומו. וא"כ תמוה לכאורה אמאי לא מנה לאו דמברך את ד' בחשבון הלאוין. אע"ג שכבר מנה מברך את ד' במספר העונשין במחייבי סקילה:

ולכאורה הי' נראה בזה ע"פ מאי דקשה תו אמאי לא מנה אזהרת מקלל אביו ואמו במספר הלאוין כמו שמנו שאר מוני המצוות וכן לא מנה אזהרת מכה אביו והבה"ג

וסייעתו ז"ל מנאום במספר העונשין. אבל לרבינו הגאון ז"ל אין בזה התנצלות כמש"כ. איברא דאין בזה שום קושיא. די"ל דס"ל לגאון ז"ל כדעת הרמב"ן בסה"מ לאוין שי"ח שי"ט שכתב להשיג בזה על הרמב"ם והחליט שאין למנות במספר הלאוין מכה ומקלל אביו ואמו משום שלא באה בהם אזהרה מיוחדת אלא שהם בכלל כל ישראל שבאה בהם אזהרה להכאה מקרא דלא יוסיף פן יוסיף וגו' ולקללה מקרא דלא תקלל חרש עיי"ש. ולפ"ז נראה יותר דלרבינו הגאון ז"ל אפי' היתה לנו אזהרה פרטית מפורשת בתורה בקללת אב ואם ובהכאתן לא הי' מהראוי למנותם. לפי דרכו ז"ל דכל אזהרה שכבר שמענו עיקר האיסור מלאו אחר שכבר בא במנין הלאוין ולא באת אזהרה זו אלא לתוספות חומר האיסור בלבד אינה באה בחשבון הלאוין בפ"ע. וכמו שנתבאר אצלנו בכמה מקומות. וא"כ כאן מאחר דאיסור הכאת וקללת אב ואם כבר שמענו מלאו דהכאת וקללת כל ישראל. דהא לא גריעי משאר ישראל. שוב אפי' הי' מבוארת בתורה בהן אזהרה מיוחדת לא היתה נמנית בפ"ע במספר הלאוין. מיהו לפמש"כ הרמב"ן ז"ל שם דאזהרה לקללת כל אדם לא נפקא לן אלא במה הצד מחרש ודיין ונשיא משום דבכלל לאו דלא תקלל חרש אין לנו אלא חרש דוקא שחרשותו גרמה לו עיי"ש. ובודאי דמסוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ו ע"א) משמע הכי וכמו שהביא הרמב"ן שם. א"כ ודאי אם הי' לנו אזהרה מיוחדת בקללת אב ואם הי' ראוי להביאה במנין בפ"ע. אלא דמ"מ השתא שאין לנו בהם אזהרה פרטית ולא נפקא לן אלא מכללא כשאר כל אדם ודאי י"ל שלא תבוא במנין בפ"ע כמש"כ הרמב"ן ז"ל. ואמנם אין צורך לזה דבלא"ה רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דאפי' במקום שבאה האזהרה בגזירה שוה ממק"א אינה באה לדעתו במנין הלאוין בפ"ע. כיון שלא באה בזה אזהרה מבוארת בפ"ע. ומה"ט לא מנה אזהרת שחוטי חוץ ולא מנה אלא אזהרת מעלה בחוץ. משום דליכא בשחיטת חוץ אזהרה מבוארת ולא נפקא אלא בגזירה שוה שחיטה מהעלאה. כמבואר בזבחים ר"פ השוחט והמעלה (זבחים ק"ו ע"ב) עיי"ש. וכמו שיתבאר במקומו בס"ד. ומעתה א"כ גם כאן באזהרה דמברך את ה' אפשר לומר דלא מנאה משום דס"ל דקיי"ל כמ"ד אלקים לא תקלל חול משום דעיקרו לאזהרת שופט הוא דאתי אלא דגמר קודש מחול. דהיינו ברכת ד' מקללת שופט כמבואר בסוגיא דסנהדרין שם. ואע"ג דר"ע ור"י פליגי בהכי דר"ע אמר דאלקים קודש. וקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. מ"מ י"ל דפסק כאן כר"י לגבי ר"ע משום דהתרגום מסייע לו שתרגם אלקים דיינא וכמש"כ רב יהודאי גאון ז"ל בתשובות הגאונים ליק (סי' מ"ה) ובתורתן של ראשונים (ח"ב ריש סי' א') בשם רב נטרונאי גאון ז"ל דכל היכא דאיפליגו תרי תנאי ומתרגם אמר כחד מנהון הילכתא כוותי' עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ

הרב של"ה (במס' שבועות שלו) עיי"ש. ובפרט לפי הגירסא שבמכילתא (פ' משפטים) דר"י אמר קודש ור"ע הוא דאמר חול עיי"ש. וא"כ לפ"ז אין לנו אזהרה מפורשת בתורה אלא בקללת דיין. ומינה גמרינן למברך את ד' דגמר קודש מחול. ולכן לא מנה הגאון אלא אזהרה דמקלל שופט והשמיט אזהרת מגדף. מיהו יש לפקפק בזה דשאני הכא דהא דגמרינן קודש מחול אינו אלא גילוי מילתא בעלמא לומר דאלקים דקרא כולל בין דיין ובין ברכת ד' וכמש"כ התוס' שהבאתי לעיל ובחינוך שם וכן מבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ (לאוין ס') עייש"ה. ומשמע דס"ל ג"כ דקיי"ל כמ"ד אלקים לא תקלל חול. וכמו שהכריח הר"ב כנה"ג בדינא דחיי על הסמ"ג (לאוין ט"ז) עיי"ש. וא"כ הו"ל כאילו יש לנו אזהרה מפורשת בברכת ד'. ומה"ט גם הרמב"ן ז"ל אע"ג שהשיג על הרמב"ם באזהרה דמקלל ומכה או"א. מ"מ כאן באזהרה דברכת ד' הוא מסכים עם הרמב"ם ז"ל. אלא דמ"מ אפשר לומר דדעת רבינו הגאון ז"ל דאפי' הכי כיון דאפקינהו קרא בחדא אזהרה אינן נמנין אלא באזהרה אחת. ועניין האזהרה אחד הוא דקללת כל שופט אסרה תורה בין שופט חול ובין שופט קודש במרומים יתוי"ת. ועדיפא מינה ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דגניבת ממון וגניבת נפשות אינם נחשבין אלא באזהרה אחת. אע"ג שבאו בהם שתי אזהרות מיוחדות מפורשות בתורה. והיינו משום שעניינם אחד דכל גניבה אסר הכתוב בין ממון ובין נפשות. והילכך כאן אע"ג דודאי אם היו בהן שתי אזהרות מיוחדות היו נמנות בשתי מצות בפ"ע מ"מ השתא שכללן הכתוב באזהרה אחת אין לנו למנותם אלא במצוה אחת. כן אפשר לומר בדעת הגאון ז"ל:

אבל יותר נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן בירושלמי סנהדרין (פרק ארבע מיתות הלכה י"א) אזהרה למקלל אביו ואמו מנין איש אמו ואביו תיראו וכו' עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דאע"ג דודאי אמת הוא דמקלל הו"ל בכלל עשה דמורא מ"מ הרי אזהרת עשה היא ואזהרת עשה לא שמה אזהרה. גם תמוה דא"כ לעיל (שם הלכה ח') דקאמר בירושלמי גופי' אזהרה למגדף מנין אלקים לא תקלל עיי"ש והשתא תיפוק לי' מקרא דאת ד' אלקיך תירא. וראיתי להר"ב מרה"פ שם שפירש דדריש לה הכי מדהוקש מורא האב למורא המקום וכן קללת האב לקללת המקום כדדריש בת"כ ריש פרשת קדושים ובפ"ק דקידושין. וכתיב אזהרה אלקים לא תקלל עיי"ש. ואין דבריו ז"ל נכונים דהא דאמרינן הוקש כבודם ומוראם לכבוד ומורא המקום ודאי פשיטא דאין זה היקש גמור. דהרי לא מצינו כלל בשום דוכתא היקשא להכי. אלא דאנן הכי קאמרינן דהשוה הכתוב כבוד או"א ומוראן וקללתן לכבוד ומורא וקללת המקום. כיון שצוה והזהיר על כבודן ומוראן וקללתן כמו שהזהיר על כבודו ומוראו וקללתו. ולהכי מצוות חמורות הן. ועדיפי

ממצוות אחרות. אבל ודאי למילף חדא מאידך ולאתויי אזהרה האמורה שם לכאן בעינן היקש גמור והכא ליכא היקשא. ואע"ג דרש"י בפ"ב דמציעא (ל"ב ע"א) כתב הוקש כבודם בגזירה שוה כבד את אביך כבד את ד' מהונך עיי"ש. ע"כ אין כוונתו לגזירה שוה ממש דאין רמז לזה בשום דוכתא. ועוד דקרא דכבד את ד' מהונך לא כתיב בתורה אלא בדברי קבלה ולא שייכא בזה גז"ש דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן במדות שהתורה נדרשת בהן. אלא כוונתו לומר דאף דקאמר הוקש כבודם כו' אין הכוונה להיקש גמור כבעלמא. אלא לומר דגזירה שוה גזר הכתוב בהן והשוה אותם בזה למקום. ובפ"ק דקידושין (ל' ע"ב) לא קתני לשון הוקש אלא השוה הכתוב עיי"ש והוא פשוט. וא"כ היכי יתכן לומר דכוונת הירושלמי למילף אזהרה למקלל אב ואם בהך היקשא. ואמנם מאחר דנחית לומר דכוונת הירושלמי שם לאייתויי האזהרה מהיקשא. הו"ל לומר. דדריש לה מדכתיב איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו ואיתקש מורא אב ואם לשבת. מה שבת לא ענש אלא אם כן הזהיר אף כאן במורא אב ואם לא ענש אלא אם כן הזהיר. וכיוצא בו אשכחן בפרק בתרא דיומא (פ"א ע"א) ובזבחים (ק"ו ע"ב) עיי"ש ובפירש"י שם ובכמה דוכתי. עכ"פ שמעינן מדברי הירושלמי אלו דקללה היא בכלל מורא וכשקלל מלבד שעבר בל"ת דקללה עבר נמי בעשה דאיש אמו ואביו תיראו. ובודאי פשיטא דכ"ש שכן הוא נמי בהכאה. וכן נמי במגדף מלבד שעובר בלאו עבר נמי בעשה דאת ד' אלקיך תירא. וא"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה כאן עשה דאת ד' אלקיך תירא שוב לא הי' לו מקום למנות לאו דמברך את ד'. וכן ל"ת דמכה ומקלל או"א הוכרח להשמיטם ממספר הלאוין אחר שמנה כבר עשה דאיש אמו ואביו תיראו. והעשה כוללת יותר הרבה מהנך לאוין. שכוללת כל עניני מורא אפי' שלא בדרך הכאה וקללה. דהרי אפי' יושב במקומו וסותר את דבריו ומכריעו הרי הוא עובר בעשה דמורא כדתניא בסיפרא (פ' קדושים) ובפ"ק דקידושין. ואע"ג דלכאורה איכא נמי בלאוין אלו מה שאינו בכלל העשה. דהרי אי מחלו ליתא לעשה. ומ"מ איתא ללאוי דהכאה וקללה. דאע"ג דאב שמחל על כבודו כבודו מחול. מ"מ על הכאתו וקללתו אינו יכול למחול. כמ"ש בשאילתות (פ' משפטים שאילתא ס') עיי"ש. אבל ז"א דכבר כתב הריב"ש בתשו' (סי' ר"כ) בשם הראב"ד ז"ל דאע"ג דאב שמחל על כבודו כבודו מחול מ"מ על בזיונו אינו יכול למחול עיי"ש. וא"כ גם מצד עשה דמורא לא מהני מחילה להכאה וקללה. ובלא"ה כבר הביא הר"ב כנה"ג ביו"ד (סי' ר"מ) בשם אמרי נועם דלא מהני מחילה אלא לכבוד ולא למורא עיי"ש ובמש"כ לקמן (בעשה דכבוד) ואכמ"ל:

מיהו קשה לכאורה לפי מאי דאמרינן ריש פרק הנחנקין (סנהדרין פ"ד ע"ב) רב לא שביק לברי' למישקל לי' סילוא מר ברי' דרבינא לא שביק לברי' למפתח לי' כוותא דילמא חביל והו"ל שגגת חנק עיי"ש. הרי דאפי' בהכאה שאינה כלל דרך בזיון הוא מוזהר עלי' משום מכה אביו ואפי' חנק אית בי'. וזה ודאי אינו בכלל עשה דמורא וא"כ הו"ל לאו כולל מה שאין בעשה. והו"ל למנות גם הלאו. ויש לצדד בזה ע"פ דברי הרמב"ם (בפ"ה מהלכות ממרים) ובמש"כ הב"י בטיו"ד (סי' רמ"א) ושאר אחרונים שם עיי"ש ואכמ"ל בזה. אלא דבלא"ה לענין לאו דמכה או"א אין צריך לזה שהרי כבר מנה הגאון במספר הלאוין לאו דלא יוסיף להכותו דנפק"ל מיני' לאו להכאת כל אדם ומיני' הוא דנפקא לן אזהרה למכה או"א. ואף דהרמב"ם ז"ל וסייעתו וכן הבה"ג וסייעתו. כפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בדעתו שאינו מונה העונשין אלא משום הלאוין שבאו באזהרתן כמשכ"ל. מנו אזהרה דמכה או"א בפ"ע. אין זו דרכו של רבינו הגאון ז"ל כמו שיתבאר אצלנו בכמה מקומות. ואחר שמנה לאו דלא יוסיף. דהו"ל גם אב ואם בכלל. אפי' אם היינו מוצאים אזהרה מפורשת מיוחדת בהן בפ"ע לא הי' לו להגאון למנותה לפי דרכו ז"ל כיון דליכא נפקותא בה אלא כדי לעבור בשני לאוין. ועיקר האיסור כבר נפקא לן מלאו דלא יוסיף להכותו. וכ"ש השתא שאין לנו אזהרה אחרת באו"א זולת לאו דלא יוסיף האמור בכל אדם:

הן אמת דלכאורה יש מקום ספק בדעת הגאון ז"ל בענין לאו דלא יוסיף. שהרי לקמן במנין הלאוין כשמנה לאו זה לא מנאו אלא לענין שאסור להוסיף כשלוקין המחוייב מלקות יותר על ארבעים או על האומד שאמדוהו ב"ד. כמבואר בלשונו ז"ל שכתב שם לא יוסיף המלקה עלי נכוחות עיי"ש. ורצה לומר שלא יוסיף המלקה להלקות יותר ממה שנתחייב ע"פ המשפט בב"ד. ולכאורה כיון דגם מכה חבירו בעלמא בכלל אזהרה זו למה דקדק הגאון להביא רק פרט זה. אלא דבאמת בטור חו"מ (סי' ת"כ) הביא אזהרה למכה חבירו מסיפא דהך קרא דכתיב פן יוסיף עיי"ש. ונראה דס"ל דמכה חבירו אינו בכלל לאו דלא יוסיף אלא יש לו אזהרה מיוחדת בפ"ע מדכתיב פן יוסיף דכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. וטעמו כבר ביאר בסמ"ע (שם סק"א) משום דס"ל דלא יוסיף לא קאי אלא על המחוייב מלקות שכבר נלקה ל"ט מכות או כפי האומד ויש סכנה בהוספה. משא"כ בהכאת חבירו מכה אחת בעלמא ליכא למילף מינה אי לאו דכתב בי' קרא אזהרה פרטית בפ"ע מקרא דפן יוסיף עיי"ש. וביותר ביאור בפרישה שם עיי"ש. ועי' בכנה"ג חו"מ (סי' ת"כ ס"ק י"ג י"ד) בהגהות הטור. ובדינא דחיי לאוין קצ"ט מה שהאריך בזה. ועי' בב"ח בחו"מ שם שהביא ראי' להטור מגמרא ערוכה (בכתובות

ל"ג ריש ע"א) והעלה דגם הרמב"ם דעתו כן ושאין שום חולק על הטור בזה. ולענ"ד יש לי כמה תיוהי בדברי כולם אלא שאכמ"ל בזה. ועכ"פ לפ"ז הי' נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל שם דס"ל ג"כ הכי דמכה חבירו לא הוי בכלל אזהרת לא יוסיף אלא יש לו אזהרה מיוחדת מדכתיב פן יוסיף וגו' ולאו זה אינו בא במנין הלאוין לפי דרכו ז"ל דכל עשה ול"ת במצוה אחת לא יבואו במנין אלא האחד מהם כמשכ"ל. וכאן במכה חבירו יש בו מלבד הלאו דפן יוסיף גם עשה דואהבת לרעך כמוך. וכן מוכח בהדיא בסוגיא דר"פ הנחנקין שם דגם מכה חבירו בכלל עשה זו עיי"ש. ומאחר שכבר מנה הגאון עשה דואהבת לרעך שוב לא הי' לו למנות לאו דפן יוסיף. ולא מנה אלא ל"ת דלא יוסיף לאזהרה שלא להוסיף על השיעור למחייבי מלקות. דסד"א כיון שמצוה להלקותן הותר גם להוסיף ולא שייך בזה עשה דואהבת לרעך שהרי חייב הכתוב ליסרו על חטאתו:

ומעתה א"כ לכאורה לא מצינו אזהרה למכה או"א בחשבון הלאוין לפי מנינו של הגאון שלא מנה לאו דפן יוסיף. אלא דזה אינו חדא דמ"מ הו"ל מכה או"א בכלל עשה דואהבת לרעך כמכה חבירו דהא לא גריעי מרעך. וכמו שלא הוצרך למנות לאו דמכה חבירו הכי נמי מה"ט גופא לא הוצרך למנות אזהרת מכה או"א. ובאמת דלפ"ז אין צריך לומר דס"ל לגאון דמכה חבירו יש בו אזהרה פרטית מפן יוסיף. דאפי' ס"ל כהסוברין דגם מכה חבירו בכלל לא יוסיף מ"מ בדקדוק הפריט באזהרת לא יוסיף מחייבי מלקות. משום דמכה חבירו בלא"ה כבר נמנה בכלל מ"ע דואהבת לרעך. ואין הלאו בא במנין אלא משום מחייבי מלקות בלבד. ואמנם בלא"ה נראה דכל זה ליתא. דהרי גם הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו לאו דלא יוסיף אלא שלא להוסיף בשיעור המלקות עיי"ש. והרי הם ז"ל אין דרכם כדרכו של רבינו הגאון ז"ל וכל מצוה שיש בה לאו ועשה מונים גם העשה וגם הלאו. וא"כ אמאי לא מנו לאו דפן יוסיף לאזהרת מכה חבירו. ועכ"פ לא הו"ל לדקדק בדבריהם ולפרוט בלאו דלא יוסיף דוקא מחייבי מלקות כיון דגם מכה חבירו בעלמא בכלל. וע"כ צ"ל דנקטו הכי רק משום דפשטי' דקרא לא מיירי ודאי אלא במחייבי מלקות הנלקים בב"ד. ומכה חבירו במכ"ש אתי וכמבואר בפרק הנחנקין שם (סנהדרין פ"ה ע"א) ובספרי (פ' תצא) וכמש"כ הטור שם וברמב"ם עיי"ש. אלא שבאזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי דבר חידוש שמנה לאו דפן יוסיף לאזהרת מכה חבירו ולא מנה לאו דלא יוסיף לאזהרה שלא להוסיף על השיעור למחייבי מלקות אף דודאי עיקר פשטי' דקרא לא מיירי אלא בהכי אבל אזהרה למכה חבירו לא אתיא אלא מיתורא דקרא. וגם זהו היפך מהבה"ג וההולכים בדרכו שגם הוא ז"ל מהם. וגם זולת זה דבריו תמוהים אצלי במש"כ שם וז"ל. פן יוסיף אזהרה לחבלת טריה עיי"ש. והרי לא

בעינן חבורה אלא לחיוב מיתה על מכה אביו ואמו כדתנן בפרק הנחנקין עיי"ש. אבל כדי לעבור על לאו דלא יוסיף משום מכה חבירו לא אשכחן שום חילוק בין מכה שיש בה חבורה או לא וצ"ע כעת ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דהבה"ג וסייעתו ג"כ נקטו לאו דלא יוסיף רק לענין שלא להוסיף על השיעור למחייבי מלקות. וע"כ אין זה אלא משום דנקטו קרא כפשטי' ומכה חבירו ממילא אתי במכ"ש כמשכ"ל. וא"כ גם בכוונת רבינו הגאון נראה לומר כן וממילא נשמע מכללא גם אזהרה למכה אביו ואמו דהא לא גריעי מאחריני. וגם נראה דאפי' לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אין ראוי להשמיט אזהרת מכה חבירו ומכה אביו ואמו משום שכבר הובאה במנין עשה דואהבת לרעך כמוך. דא"כ גם עיקר לאו דלא יוסיף אפי' לענין שלא להוסיף על השיעור לחייבי מלקות לא הי' לו למנותו מהאי טעמא גופא. דגם לענין להקל בעונש חייבי מיתות כל מאי דאפשר הו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך כמבואר בפסחים פרק כיצד צולין (פסחים ע"ה ע"א) ובפ"ג דכתובות (ל"ז ע"ב) עיי"ש ובכמה דוכתי. וא"כ כ"ש דהו"ל בכלל שלא להוסיף בעונשן יותר על השיעור שחייבה תורה. דכיון שלקה הרי הוא כאחיך כדדרשינן מקרא דונקלה אחיך וגו'. ומוזהר עליו בעשה דואהבת לרעך כעל שאר כל ישראל. ויתבאר בזה לפנינו בס"ד במ"ע דואהבת לרעך כמוך ואכמ"ל בזה. עכ"פ ע"כ כוונת הגאון לכלול בלאו דלא יוסיף גם מכה חבירו ומכה או"א. וא"כ כבר הביא אזהרת מכה אביו ואמו ולק"מ אפי' אם נימא שאין זה בכלל עשה דמורא אביו ואמו. ומ"מ לענין אזהרה דמגדף שפיר עשה רבינו הגאון ז"ל שהשמיטה ממנינו לפי דרכו ז"ל אחר שכבר מנה עשה דאת ד' אלקיך תירא:

אבל יש לתמוה לכאורה לפ"ז במה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הלאוין לאו דמקלל חבירו בשם. דהרי כיון דלא מחייב עד שיקללנו בשם אית בי' נמי משום מוציא שם שמים לבטלה. וכן מבואר בהדיא פ"ק דתמורה (ג' ע"ב) דאמרינן שם דמקלל חבירו בשם אית בי' תרתי. דקמפיק שם שמים לבטלה וקמצער לחברי' עיי"ש. וא"כ אית בי' נמי עשה דאת ד' אלקיך תירא דנפקא לן מיני' אזהרה שלא להוציא שם שמים לבטלה. כמבואר שם בסוגיא דתמורה. וגם עיקר מלקות במקלל חבירו בשם לא נפק"ל התם אלא מקרא דאם לא תשמור לעשות וגו' ליראה את השם וגו' והפלא ד' את מכותך. ופירש"י שם וז"ל ליראה את השם שיתייראו שלא להוציא את השם לבטלה וכן המקלל חבירו בשם מוציאו לבטלה וכתיב והפלא ד' את מכותך שיטול מכות והיינו מלקות עכ"ל עיי"ש. ומבואר דהו"ל בכלל את ד' אלקיך תירא. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל עשה דאת ד' אלקיך תירא לא הי' לו למנות עוד לאו דלא תקלל חרש. וכן קשה מלאו

דקללת שופט וקללת נשיא שמנה שם. שכולם דין אחד להם דאינו חייב עד שיקללם בשם. וא"כ כבר נפק"ל מעשה דאת ד' אלקיך תירא. מיהו אין זה קשה אלא אם נימא דמקלל בלא שם אפי' איסורא דאורייתא ליכא. וכן מתבאר דעת רבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' מ"ו מ"ז) עיי"ש וכן מבואר מדבריו ז"ל בספר היראה שלו עיי"ש בדבריו. וכן מבואר בדברי הרב המאירי ז"ל בחי' לסנהדרין הביאם הר"ב כנה"ג בחמרא וחיי לסנהדרין (ס"ה ע"ב) שכתב שם וז"ל וכתבו גדולי המפרשים שהשמות שהאל נקרא בהם בלשון לעז בכלל הכינויים הם ומכאן הזהירו כמה גאונים שלא לקלל חבירו אף בכינויים ואף לא בלשון לעז עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דבלא שם ובלא כינוי אף בלשון לעז אין צריך להזהר אפי' לכתחילה. וכן נראה להדיא מדברי השאילתות (פ' קרח שאילתא קל"ד) שכתב שם וז"ל דאסור לדבית ישראל למילט אינש חברי' בשמא דשמיא דכתיב לא תקלל חרש וכי היכי דאסור לי' למילט חברי' הכי אסור לי' למילט נפשי' דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד ואפילו לייט לי' בכינוי נמי קאי באיסורא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דלא מיירי אלא לאיסורא לחוד מ"מ כתב דלא מיתסר אלא בשם או בכינוי ומבואר דבלא שם ובלא כינוי אפי' איסורא ליכא. אמנם בפירש"י ריש פ"ק דתמורה (ד' ע"א) בד"ה לא תקלל כו' מבואר דאפי' בלא שם ובלא כינוי עובר בלאו. דלא תקלל חרש סתמא כתיב דמשמע בין קללה סתם בין קללה שבשם קאי לאו עלה אלא שאינו לוקה אלא בשם מקרא דוהפלא ד' את מכותך עיי"ש. וכן מבואר בתוס' בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן י"ד ע"ב) בד"ה מהו שינהוג כו' שכתבו דנידוי דחי לאו דמקלל חבירו דאיכא לאו עיי"ש. והרי נידוי לא בעי שם כלל לכ"ע והיכי דחי לאו דקללת חבירו. אלא ע"כ ס"ל דאיכא לאו במקלל חבירו אפי' בלא שם כפירש"י בתמורה שם. וכן נראה מדברי הטור (חו"מ סי' כ"ז) וכ"כ בב"ח ובש"ך שם עיי"ש. וכן הוא בחינוך (פ' קדושים מצוה רל"א) עיי"ש. וכן נראה בהדיא מדברי הרמב"ם בפיה"מ (ריש פ"ג דמכות) עיי"ש. וכן כתב בתשו' מהר"ם מינץ (סי' צ"ח). ושם הוסיף לומר דבר חדש דאם גזר שמתא על חבירו דחמיר טפי איכא למימר דאפי' בלא שם חייב מלקות עיי"ש בדבריו. ודבריו צ"ע אצלי בזה דמהיכא תיתי. ואולי אפשר דגם התוס' בפרק ואלו מגלחין שהבאתי כוונו לזה. וא"כ אין הכרח מדבריהם ז"ל לומר דס"ל כפירש"י. אבל לא משמע הכי ואין להאריך. ועכ"פ מבואר גם לפ"ז דאיכא מיהת גוונא דקללה דעובר בלאו ומחייב עלי' מלקות אפי' בלא שם ובלא כינוי:

איברא דדברי התוס' והר"מ מינץ תמוהים אצלי לכאורה מדאמרינן (בפרק ואלו מגלחין י"ז ע"ב ובפ"ק דנדרים ז' ע"ב) דמר זוטרא חסידא כי הוה מחייב בר בי רב שמתא הוה

משמית נפשי' ברישא והדר משמית בר בי רב עיי"ש. והיינו רק ממדת חסידות בעלמא משום יקרא דבר בי רב או כדי שלא יתעצל וישכח להתיר לו. כמש"כ הראשונים ז"ל שם. ולדברי התוס' והר"מ מינץ תמוה. דמשום מדת חסידות בעלמא מי התיר לו לעבור על לאו דמקלל עצמו דהא המקלל עצמו לוקה כמקלל חבירו כמבואר סופ"ד דשבועות. אלא ודאי מוכרח מזה דבנידוי ליכא לאו דקללה משום דלית בי' לא שם ולא כינוי. וזה מסייע לדעת הסוברין דבלא שם ובלא כינוי אפי' איסורא ליכא. ואין לומר דמשום כבוד תורה שרי. דעשה דכבוד תורה דחי לאו דקללת עצמו. דהא ע"כ לית בה חיובא למיעבד הכי. דא"כ מאי שנא דמר זוטרא חסידא לחוד הוה עביד הכי כ"ע נמי הו"ל למיעבד הכי. אלא ודאי מדינא לא צריך דכיון דנתחייב נידוי לית בה משום עשה דכבוד תורה. אלא דאיהו לגרמי' הוה עביד הכי מילתא יתירתא ממדת חסידות בעלמא. וגם בלא"ה לא יתכן לומר כן מכמה טעמי אלא שאין להאריך. ואולי אפשר לומר קצת דכיון דקללת עצמו לא נפקא לן אלא מדכתיב השמר לך ושמור נפשך ולהכי כאן דלא עביד הכי אלא למצוה וקיי"ל דשלוחי מצוה אינם ניזוקין. וכאן נמי המצוה מיגניא שלא יזוק. לית בה משום שמור נפשך. ואע"ג דאמרינן היכא דשכיחא היזקא שאני היינו דוקא היזקא מעלמא. כגון ארי' וגנבי. אבל הכא שאין ההיזק אלא מחמת הקללה וכיון דהמצוה מגניא לא שכיחא הזיקא. אבל אין זה נכון. ולכן דברי התוס' ומהר"ם מינץ ז"ל צ"ע אצלי כעת ועי' מש"כ בזה לקמן בלאוי דקללה ואכמ"ל בזה. עכ"פ מבואר דדעת כמה ראשונים ז"ל דלאו דקללה קאי נמי אמקלל בלא שם או כינוי. אלא דמלקות ליכא אלא בשם ובכינוי. דקרא דנפק"ל מיני' דלקי בשם ובכינוי מיירי. דכתיב בי' אם לא תשמור וגו' ליראה את השם הגדול הנכבד והנורא את ד' אלקיך והפלא את מכותך וגו'. וא"כ אפשר דגם רבינו הגאון ז"ל הכי ס"ל. ולכן שפיר מנה לאו זה דלא תקלל חרש וכן שאר לאוין דקללה אע"ג שכבר מנה עשה דאת ד' אלקיך תירא. ועוד יבואר לפנינו בזה. ובהכי ניחא מש"כ הגאון לקמן בלאוי דקללה סתם שלא לאור נשיא ושלא לקלל שופט ושלא לחרף חרש עיי"ש. ולפי דרכו בכל מקום לרמז בקיצור ענין האזהרה איך היא וכמש"כ בכמה מקומות. הו"ל לרמז גם כאן שאין האזהרה אלא על קללה בשם או בכינוי. אבל לפמש"כ דהגאון אזיל בשיטת הסוברין דאיתי' ללאו אפי' בקללה סתם שלא בשם ולא בכינוי באו דברי הגאון בדקדוק:

ועדיין יש לעיין מה שמנה הגאון במנין הלאוין לאו דשבועת שוא. דהיינו לאו דלא תשא את שם ד' אלקיך לשוא. ולאו דלא תשבעו בשמי לשקר. שהוא אזהרה לשבועת שקר. והרי כיון דשבועת שוא ושבועת שקר בעי שם. א"כ מלבד הלאו אית בהו נמי עשה דאת

ד' אלקיך תירא. שהרי מוציא שם שמים לבטלה וכן מבואר בתשובת רש"י שבתשובות חכמי צרפת ולותיר (סי' כ"ד) שכתב וז"ל. כך ראיתי שהנשבע על דברי צבור נשבע לשוא הוא כו' ואם לא התרו בו ולא ניתן למלקות ב"ד. הרי הוא בכלל לא ינקה וענוש עולמית. שעשה שתים. שנשבע לשוא. והוציא שם שמים לבטלה וכתיב את ד' אלקיך תירא כו' עכ"ל עיי"ש. והוא פשוט ומבואר ג"כ בירושלמי סופ"ג דשבועות. דאמרינן התם נשבע מנין שלוקה רבי יוחנן בשם רבי ינאי כי לא ינקה ד' מנקין הן הדייניין. קילל את חבירו בשם מנין שלוקה ריש לקיש בשם רבי הושעי' ליראה את השם וגו'. נשבע לשקר על דעתי' דריש לקיש מנין. מינה מכיון שנשבע לשקר אין זה ירא. קילל את חבירו בשם על דעתי' דר"י מנין מכיון שקילל אין זה ירא. מה מפקה מביניהון נשבע לשקר וקילל לחבירו בשם על דעתי' דר"י חייב שתים ע"ד דר"ל אינו חייב אלא אחת עיי"ש. וכן הוא בפסיקתא רבתי (פרשה כ"ב) סוף פיסקא תנייתא דעשרת הדברות עיי"ש. הרי מבואר דשבועת שקר הו"ל בכלל קרא דאם לא תשמור וגו' ליראה את ד' וגו' והיינו ע"כ משום שמוציא ג"כ שם שמים לבטלה. ואפי' ר"י לא פליג בהא עלי' דר"ל. אלא דקאמר דלשבועת שקר איכא קרא מיוחד בפ"ע מדכתיב כי לא ינקה ד'. ונפ"מ לענין שילקה שתים כשקילל ונשבע כאחת. אבל בעיקר מילתא לא פליג לומר דשבועת שקר לא תהי' בכלל קרא דליראה את ד' וגו'. והשתא לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אחר שכבר מנה כאן עשה דאת ד' אלקיך תירא דנפקא לן מיני' אזהרה למוציא שם שמים לבטלה אפי' בלא קללה ובלא שבועה לשקר ולשוא לא הי' לו למנות שוב לא לאו דשבועת שוא ולא לאו דשבועת שקר:

הן אמת דדעת כמה ראשונים ז"ל דשבועה לא בעי לא שם ולא כינוי וקצתם ס"ל דאע"ג דלמלקות וקרבן בעי שם או כינוי מ"מ לאיסורא הוי שבועה גם בלא שם או כינוי וכבר האריכו בזה הראשונים ז"ל בפ"ק דנדרים ובפ"ד דשבועות ובשאר דוכתי ובטור יו"ד (סי' רל"ז) עיי"ש. ואם נימא שכן היא גם דעת רבינו הגאון ז"ל הוה אתי שפיר שהוצרך למנות לאוי דשבועת שוא ושקר משום שכוללים נמי אזהרה לשבועה בלא שם דלית בה עשה דאת ד' אלקיך תירא. איברא דלפמש"כ הר"ן ז"ל (ריש פ"ק דנדרים ובפרק שבועת העדות) דלהסוברים דלמלקות ולקרבן הוא דבעינן שם או כינוי אבל לאיסורא לא בעי שם ולא כינוי הך איסורא לא הוי אלא מדברי קבלה עיי"ש. ומקצת אחרונים ז"ל הבינו מזה דהך איסורא לא הוי אלא מדרבנן. א"כ לא תתכן שיטה זו בדעת רבינו הגאון ז"ל. אלא דאפשר לומר דס"ל כדעת הסוברין דגם למלקות ולקרבן לא בעינן לא שם ולא כינוי. אלא שראיתי לרבינו הגאון ז"ל בתשובתו שבשערי צדק (שער שני ח"ד סי' ל"ח) שכתב

שם וז"ל ועוד כו' אלא שחייבו את ראובן גזירה לא באמת ולא בצדקה ואם יעלה על לב אדם שכשם שראוי לעשות פשרה על ממון כך ראוי לעשות פשרה על שבועה שאינו חייב בה. הרי הסובר כך שוגג. שאין ספק שבועה כספק ממון. ועוד להזכיר שם שמים בדבר שאינו צריך כו' עכ"ל עיי"ש. מבואר לכאורה דפשיטא לי' להגאון דאין שבועה בלא הזכרת שם שמים. דאל"כ מנ"ל שהשביעוהו בהזכרת שם שמים. שלא נזכר שם בשאלה כלל אלא שבועה סתם עיי"ש:

ואמנם לכאורה הי' נראה לומר בפשיטות דאפי' תימא דדעת רבינו הגאון דלא מהניא שום שבועה כלל בלא שם אפי' לאיסורא מה"ת. מ"מ הרי לכ"ע סגי באחד מכל הכינויים. וזה מפורש בהדיא במשנתנו בפרק שבועות העדות (שבועות ל"ה ע"א) דתנן משביעני עליכם כו' בחנון ורחום בארך אפים ורב חסד ובכל הכינויים הרי אלו חייבין עיי"ש. הרי דאפי' בשבועת העדות סגי בכינוי וכ"ש בשאר שבועות. דהא לדעת הראב"ד (בפ"ב מהלכות שבועות) אע"ג דשבועת ביטוי לא בעי שם. שבועת העדות בעי שם משום דגמרינן אלה אלה מסוטה. וכן בשבועת הפקדון משום דגמרינן תחטא תחטא מעדות עיי"ש. וא"כ אפי' נימא דכולהו שבועות בעי שם. מ"מ פשיטא דסגי בכינוי דלא עדיפי עכ"פ משבועות העדות. והרי הא דאסור להוציא שם שמים לבטלה היינו דוקא בשמות שאינם נמחקין. וברמב"ם (פי"ב מהלכות שבועות הי"א) ובסמ"ג (לאוין רמ"א) מבואר דאין איסור אלא בשם מן השמות המיוחדין עיי"ש. וכן מבואר בתוס' (ע"ז י"ח ע"א) ד"ה הוגה השם ובתשו' הריב"ש (סי' ת"ח) מבואר דגם שם אלקים בכלל זה עיי"ש. והיינו משום דכל שמות שאינם נמחקין בכלל שמות מיוחדין הם לענין זה. אבל ודאי השמות שנמחקין כגון חנון ורחום ארך אפים וכיו"ב פשיטא שאינם בכלל איסור מוציא ש"ש לבטלה. אע"ג דלענין שבועה בכל הכינויים סגי לכ"ע וכדכתיבנא. וכדתניא נמי בסיפרא (פ' קדושים) לא תשבעו בשמי לשקר מה ת"ל לפי שנאמר לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא שיכול אין חייבים אלא על שם המיוחד בלבד מנין לרבות את כל הכינויים ת"ל בשמי כל שם שיש לי עיי"ש. והשתא א"כ אע"ג דכבר הביא הגאון עשה דאת ד' אלקיך תירא דנפק"ל מינה אזהרה שלא להוציא ש"ש לבטלה. מ"מ הוצרך למנות גם לאוי דשבועה. דנפק"מ לענין שלא לשבע בכינוי דלית בי' אלא משום לאו דשבועה בלבד. ולא משום עשה דאת ד' אלקיך תירא. דאין זה בכלל מוציא ש"ש לבטלה כדכתיבנא:

אלא שיש לי בזה מקום עיון שאני רואה בזה מבוכה גדולה. ותמיהני שלא נתעוררו בזה לא הראשונים ז"ל ולא אחד מהאחרונים ז"ל דהא לדעת הסוברין דשום שבועה לא בעי לא שם ולא כינוי כמו שהביא הר"ן ז"ל בביאורו על הרי"ף ובחידושיו (פרק שבועת

העדות) יש לתמוה טובא מדברי הירושלמי (סופ"ג דשבועות) שהבאתי לעיל דמבואר דשבועת שקר לכ"ע נפק"ל מקרא דליראה את השם והיינו ע"כ משום דאית בי' הוצאת ש"ש לבטלה והרי לדעת הסוברין כן לא צריך לשום שבועה הזכרת השם כלל. וא"כ לא הוי בכלל ליראה את השם וגו'. והוא תימא גדולה לכאורה. אלא שראיתי תשובה לזה עפמש"כ בהגהת אלפסי בשם הריא"ז (בפרק שבועת העדות) שכתב וז"ל שם כתב ריא"ז ומז"ה אומר שכל שבועה שנשבע בלא הזכרת ד' בין שבועת העדות בין שבועת הפקדון בין שאר כל השבועות הואיל והזכיר לשון שבועה סתם הרי הוא כמזכיר ד' בשבועתו וכו' עכ"ל עיי"ש. ומצאתי מקור דברי מז"ה אלו בתוס' רי"ד פ"ק דנדרים (סי' כ"ה) וכן הוא בס' המכריע (סי' צ') עיי"ש והוא הוא מז"ה שהוא ריא"ז הראשון ז"ל בעל תוס' רי"ד כנודע. וז"ל שם וטעמא מאי כו' מהכא משמע דבשבועה א"צ להזכיר השם אלא כיון שאומר בשבועה כאילו אמר בשם דמי כו' שסתם שבועה בשם משמע כו' אבל לעולם היכא דהזכיר לו שבועה סתם כאילו הזכיר השם דמי וכו' עכ"ל עיי"ש בכל דבריו. ונראה ביאור דבריו ז"ל דס"ל דכל מי שנשבע מסתמא אינו נשבע אלא בד' וכיון שנשבע סתם הרי זה כאילו הזכיר בפירוש בד'. והילכך הוי שבועה אע"פ שלא הזכיר השם בפירוש:

ובהכי ניתא לסברא זו מאי דתמוה לכאורה לפ"ז דהרי בהדיא כתיב קרא לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא וכתיב לא תשבעו בשמי וגו' הרי דאין האזהרה אלא על שבועה בשם ואיך יתכן לומר דלשום שבועה לא בעי לא שם ולא כינוי. אבל לפ"ז ניחא דודאי אין שבועה אלא בשם רק כל שהוציא שבועה מפיו סתמא הו"ל כמוציא נמי שם שמים מפיו. וקרא לא הזכיר שם אלא לאפוקי נשבע בשמים ובארץ דפטורין כדתנן התם. משום דבזה הרי גילה כוונתו שאינו נשבע בשם. וכמו שביאר בתוס' רי"ד שם וז"ל. והאי דתנן בפרק שבועת העדות כו' בשמים ובארץ הרי אלו פטורין. הכי פירושה אם אמר להם אני משביע אתכם בשמים ובארץ הרי אלו פטורין. שאין זו שבועה דודאי כשהשביעם בשבועה סתם הן חייבין שסתם שבועה בשם משמע אבל כשפי' בשמים ובארץ אין זו שבועה של כלום וכו' עכ"ל עיי"ש. וקרוב לזה כתב הריצב"א ז"ל בתשובה שהובאה בתשו' מהר"ם מר"ב הארוכות (סי' ו') ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' תתמ"ב) דשום שבועה ודאי לא מהני בלא שם או כינוי. אלא דמ"מ מהני מתורת ידות. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בחי' לשבועות (ל"ו ע"א) והביאו הרא"ש (בפרק שבועת העדות סי' כ"ד) ובטור יו"ד (סי' רל"ז) עיי"ש. והיינו משום דכיון דילפינן מקרא דידות שבועות כשבועות כיון דאין שבועה אלא בשם הרי זה כאילו גמר בפירוש בפיו שנשבע בשם. וכמו שביאר הר"ן (בריש נדרים) דידות היינו שמתחיל במקצת דבורו אלא שאינו גומר אותו ואותו מקצת הדיבור

הוי כאילו אומר כל השלמות הדבור כאדם האוחז כלי בבית יד שלו ומטלטלו כולו ומשה"כ חייל עכ"ל עיי"ש. וא"כ הרי אנו דנין אותו כמוציא ש"ש בפיו. אלא דמדברי רבינו ישעי' הראשון ז"ל נראה דאין אנו צריכין בזה לטעמא דידות. אלא דהו"ל כגומר בפיו בפירוש שנשבע בשם דאין שבועה אלא בשם. וסתמו כפירושו. מעתה אפשר לומר דמשום זה קאמר בירושלמי דנשבע לשקר הו"ל בכלל קרא דליראה את השם הנכבד וגו' דאע"ג שלא הזכיר את השם בפירוש מ"מ הו"ל כמזכירו בפיו ומוציאו לבטלה בפירוש כל שהזכיר שבועה סתם. כן נראה מוכרח לפום שיטה זו. ולקמן נכתוב עוד בזה:

אלא דאכתי אין זה מספיק דכיון דכינויים לא הוו בכלל מוציא ש"ש לבטלה. והרי לשבועה סגי בכינוי כדכתיבנא לעיל. וא"כ נהי דכשנשבע סתם הו"ל כנשבע בפירוש בשם אבל מאן לימא לן שרוצה לישבע בשם מן השמות המיוחדין כיון דגם באחד מכל הכינויים סגי. והיכי קאמרינן בירושלמי דנשבע לקי משום דהו"ל בכלל קרא דליראה את השם הנכבד וגו' והפלא את מכותך וגו'. מאחר דבכינויים ליכא חששא דמוציא ש"ש לבטלה. ואמנם קושיא זו תקשה ג"כ להסוברים דליכא שום חיובא משום שבועה אלא כשנשבע בפירוש בשם או בכינוי. ויש לתמוה היכי מיחייב אכינויין משום קרא דליראה את השם וגו' כיון דכינויין לא הוו בכלל איסור מוציא שם שמים לבטלה. וממילא אין לנו לומר דהו"ל בכלל קרא דליראה את השם וגו'. וזה תמוה טובא. ועוד תמוה בסוגיא דפ"ק דתמורה דיליף למקלל חבירו בשם דלקי מקרא דליראה את השם וגו'. ופריך אימא למוציא ש"ש לבטלה. ומשני מי גרע מקלל חבירו בשם ממוציא ש"ש לבטלה. וקאמרינן אנן הכי קא קשיא לן. אימא מוציא ש"ש לבטלה תסגי לי' במלקות אבל מקלל חבירו בשם כיון דקעביד תרתי דקמפיק ש"ש לבטלה וקמצער לי' לחברי' לא תסגי לי' במלקות. ומשני דמוציא ש"ש לבטלה לית בי' אלא אזהרת עשה מקרא דאת ד' אלקיך תירא ולא שייך בי' מלקות. והלכך לא מיתוקים קרא דליראה את השם הנכבד אלא במקלל חבירו בשם דאזהרתו מלאו דלא תקלל חרש עיי"ש בסוגיא. והסוגיא תמוה אצלי טובא. חדא דמבואר דכל עיקר מאי דמשמע לן לאוקמי קרא במקלל חבירו בשם אינו אלא ממשמעות הכתוב דליראה את השם הנכבד וגו' דמשמע דקאי אמילתא דאית בי' הזכרת ש"ש לבטלה. וא"כ מדלא הזכיר הכתוב אלא עון זה דהזכרת שם שמים לבטלה בלבד משמע דעיקר העונש אינו אלא בשביל עון זה בלבד. והשתא תמוה דהרי על עון הזכרת ש"ש לבטלה לא ענש הכתוב מלקות. דלית בי' אלא אזהרת עשה כמבואר בסוגיא שם. וע"כ לא ענש הכתוב מלקות אלא משום דקמצער נמי לחברי'. וא"כ לא הו"ל להכתוב למיתלי עונש מלקות במאי דמפיק ש"ש לבטלה לבד אלא הו"ל לאדכורי

נמי מאי דקמצער לחברי'. והרי הכתוב צווח ואומר אם לא תשמור לעשות וגו' ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ד' אלקיך והפלא את מכותך וגו' הרי דעיקר עונש המכות תלה הכחוב רק בזה דמוציא ש"ש לבטלה. ועוד תמוה דהרי גם המקלל בכינוי לוקה וכמבואר ברמב"ם (פכ"ו מהלכות סנהדרין ה"ג) ובסמ"ג (לאוין רי"ב). וכבר כתב בכ"מ שם דמקורו מבואר בירושלמי (פרק שבועת העדות ה"י) עיי"ש. וכן מבואר סוף פ"ד דמס' סופרים. ולענ"ד ע"כ כן מוכרח מעיקר משנתנו לפי דעת הסוברין שהבאתי לעיל דגם מקלל בלא שם וכינוי עוברים בל"ת. וא"כ ע"כ הא דקתני במתניתין המקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בל"ת היינו לענין מלקות. דאילו לאו איכא בכל ענין אפי' שלא בכולן לא בשם ולא בכינויין. ולהראב"ד ז"ל דס"ל התם דליכא מלקות אלא בשם המיוחד ולא בכינויין ע"כ צ"ל דס"ל דבלא שם ובלא כינוי אפי' לאו בעלמא ליכא דאין בכלל לאו דקללה אלא המקלל בשם או בכינוי. אבל להסוברין דגם מקלל בלא שם וכינוי עובר בלאו ע"כ דבכינוי איכא מלקות ומתניתין לענין מלקות אתמר. ולפ"ז צ"ע במש"כ רש"י בשבועות (כ"א ע"א) בד"ה חוץ וכו' דהא דאמרי' דמקלל חבירו בשם לוקה היינו בשם המיוחד עיי"ש. וא"כ ס"ל כדעת הראב"ד ז"ל דמקלל בכינויים אינו לוקה. וזה סותר למאי דמבואר בפירש"י ריש פ"ק דתמורה דגם מקלל בלא שם וכינוי איתי' בכלל לאו דמקלל חבירו כמו שהבאתי לעיל. דהא אם איתא דמקלל בכינוי אינו לוקה ע"כ בלא כינוי אפי' לאו ליכא כדכתיבנא. גם צ"ע בעיקר דעת הסוברין דמקלל בלא שם וכינוי אית בי' לאו מדברי הירושלמי (סו"פ שבועת העדות) שהבאתי לעיל והובא בדברי הרי"ף והרא"ש סו"פ שבועת העדות דעל מאי דתנן המקלל עצמו וחבירו בכל הכינויין עובר בל"ת קאמר בירושלמי מהו ללקות חבריא אמרין אינו לוקה וכו' עיי"ש. וא"כ לדעת הנך חבריא דס"ל דהמקלל בכינויים אינו לוקה ע"כ בלא כינוי אפי' לאו ליכא. וא"כ אפי' למאן דפליג עלייהו לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש אית לן למימר דהכי ס"ל. דהרי בהכי לא אשכחן פלוגתא. ואכמ"ל בזה:

עכ"פ מבואר דלדעת הרמב"ם ז"ל המקלל חבירו אפי' בכינויים חייב וכן הוא דעת הרי"ף והרא"ש והגאון שהביאו (סו"פ שבועת העדות) עיי"ש. וכן דעת הסמ"ג והחינוך פ' קדושים (מצוה רל"א) עיי"ש. והדבר מתמיה הרבה דהרי כיון דמקרא דליראה את השם וגו' הוא דילפינן לה והיינו משום דמוציא נמי ש"ש לבטלה. א"כ הא תינח בשם המיוחד דהזהיר עליו הכתוב שלא להזכירו לבטלה מקרא דאת ד' אלקיך תירא. אבל כינויין כיון דלא איתסרו להזכירן לבטלה והיינו ע"כ משום שאינם בכלל עשה דמורא שמים דנפק"ל מאת ד' אלקיך תירא וא"כ אית לן למימר דגם כאן לענין מקלל חבירו

ועצמו אינם בכלל קרא דליראה את השם וגו' ומהיכא תיתי לן לומר דלקי המקלל בהם. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהרגיש להתפלא בזה ולא מצא מזור כדי להעלות ארוכה אף במעט:

עוד יש להתעורר בזה תמיהא גדולה כי המעיין בכל גדולי הראשונים ז"ל כשמביאם הענין לדבר בחומר עונש שבועת שוא ושקר הם נותנין טעם לדבר משום שמוציא שם שמים לבטלה. כמו בתשובת רבינו הגאון ז"ל שבשערי צדק (דף מ"ב ע"א) (סי' ל"ח) עיי"ש בדבריו וכמו בפ"ק דנדרים (ח' ע"א) דאמרינן מנין שנשבעין לקיים את המצוה כו' והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא אלא הא קמ"ל ?דשרי לזרוזי נפשי'. וכתב הרא"ש ז"ל בפירושו שם וז"ל אלא הא קמ"ל דשרי לזרוזי נפשי' ולא הוי מזכיר שם שמים לבטלה אם נשבע בשם. ואם נשבע בלא שם נמי סד"א כדי שלא יתרגל אדם בשבועות ויבא לישבע גם על דברים אחרים עכ"ל עיי"ש. והנה מה שמחלק כאן הרא"ש ז"ל בין נשבע בשם או בלא שם נראה משום דס"ל כדעת הראב"ד דאף דשבועת ביטוי להבא לא בעי שם לענין בל יחל מ"מ שבועת שוא ושקר בעי שם ובלא שם לאו כלום הוא. כן נראה דעתו ז"ל כאן בפירושו. והילכך כשנשבע בשם דאי לאו דקמ"ל דשרי הו"ל למימר דהו"ל שבועת שוא גמורה הו"ל מוציא ש"ש לבטלה. אבל כשנשבע בלא שם דאין כאן חששא דמוציא ש"ש לבטלה דלא כלום הוא. לזה כתב דמ"מ הוה סד"א דאסור כדי שלא ירגיל לישבע כן גם בדברי רשות דהו"ל שבועת ביטוי להבא וחיילא גם בלא שם לענין לאו דבל יחל ויבוא לעבור אשבועות ביטוי וקמ"ל דשרי משום לזרוזי נפשי'. עכ"פ מבואר בדברי הרא"ש דאי לאו דשרי משום כדי לזרוזי נפשי' לא הי' כאן חששא מן התורה אלא משום דהו"ל מזכיר שם שמים לבטלה. וכן מבואר בתוס' שם. וכן כתבו שם גם משם רבינו הר"א ממיץ עיי"ש. וכן בשיטה מקובצת שם הביא בשם אחד מהראשונים ז"ל שפירש הא דפריך והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא היינו משום דהו"ל מוציא שם שמים לבטלה עיי"ש. וכן פירש הרב הנמוק"י שם עיי"ש. והדבר תמוה מאוד דהרי מזכיר שם שמים לבטלה אין בו אלא עשה דאת ד' אלקיך תירא בלבד וכמו שהביאו הראשונים ז"ל גופייהו שם לעיל בסמוך גבי השומע אזכרת ד' מפי חבירו וכו' עיי"ש. אבל כאן דהו"ל שבועת שוא ממש אי לאו דשרי כדי לזרוזי נפשי' אית בי' לאו דלא תשא את שם ד' אלקיך לשוא. וא"כ תיפוק לי' משום איסור שבועת שוא ולאו דלא תשא דחמיר טפי טובא. וכן ראיתי להשאילתות (פרשת ויצא שאילתא כ"ג) שכתב וז"ל אמר רב גידל א"ר מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר כו' ואמאי כיון דמושבע עלה מהר סיני הו"ל מוציא שם שמים לבטלה אמרי משום לזרוזי נפשי' שפיר דמי עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בפ' יתרו (סוף

שאי' נ"ג) וכן כתב בה"ג בהלכות נדרים (סי' ל"ז) וז"ל ומקשינן אמאי כיון דמושבע עלי' מהר סיני הו"ל כמוציא שם שמים לבטלה. אמרי משום לזרוזי נפשי' שפיר דמי עכ"ל. והדברים מתמיהים הרבה דתיפוק לי' משום איסורא דגופי' חומר איסור שבועת שוא דאית בי' לאו דלא תשא דחמיר טפי. וכזה יש לתמוה על תוס' רי"ד פ"ק דנדרים (סי' ט"ו) עיי"ש. גם הרמב"ן ז"ל במלחמות (סופ"ג דשבועות) כתב וז"ל ולא אמרו נשבעין לקיים את המצוה אלא לומר דלא מיקרי מוציא שם שמים לבטלה אלא זריז ונשכר הוי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בספר החינוך (פ' יתרו מצוה ל') בטעם אזהרת לאו דלא תשא וז"ל משרש המצוה לדעת בני אדם ולקבוע בנפשותם כו' ולזכותינו חייבנו במצוה הזאת ובל נזכיר שמו הקדוש לבטלה וענש מלקות על העובר עלי' וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל מתמיהים דאיך שייך לומר דטעם מצות לא תשא היינו כדי שלא להזכיר שם שמים לבטלה כיון דבהזכרת שם שמים גופא ליכא אלא אזהרת עשה דאת ד' אלקיך תירא. ולית בה לא לאו ולא עונש מלקות. גם ראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות טוען ונטען הי"א) וז"ל הורו רבותי שכל מי שנתחייב שבועה בין של תורה בין של דבריהם אפי' היסת יש לו להחרים סתם קודם שישבע על מי שיטעון עליו דבר שאינו חייב בו כדי שישביע אותו בחנם וכו' ותקנה טובה היא לבעלי דינין כדי שימנעו מטענת שקר ולא יגרמו להוציא שם שמים לבטלה עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו נראה עפמש"כ בש"מ ריש ב"מ (ב' ע"ב) בההיא דאמר בן ננס כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא וכתב שם בשם מורו הרב וז"ל יש לפרש שניהם באים לידי שבועת שוא אחד נשבע לשקר ממש וגורם את חבירו לישבע בחנם שהרי הוא יודע האמת. והשתא ניחא דנקט שבועת שוא. ומכאן אתה למד שאין אדם יכול להשביע את חבירו אלא בדבר שהוא מסופק בו אבל אם משביעו בדבר שהוא יודע שחבירו אומר אמת נקרא חוטא עכ"ל עיי"ש. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל ולא יגרמו להוציא שם שמים לבטלה. דכיון דזה יודע שחבירו אומר אמת הו"ל גורם את חבירו לישבע שבועת שוא. דכיון דהוא עצמו יודע האמת הו"ל כמאה עדים. ועי' בהגהות מיימוני הלכות שבועות (פי"א הלכה י"ח). עכ"פ חזינן דשביק הרמב"ם ז"ל איסור שבועת שוא דאית בי' אזהרת לאו דלא תשא ונקיט האיסור משום הוצאת שם שמים לבטלה דלא הוי אלא איסור עשה דאת ד' אלקיך תירא וזה תימא. ומלבד זה תמוהים דברי כל אלו הראשונים ז"ל שהבאתי. דהרי לכ"ע אפי' תימא דשבועה בעי שם סגי לה באחד מכל הכינוים כרחום וחנון ארך אפים ורב חסד וכל כיו"ב. ובכולהו הנך ליכא איסורא דמוציא ש"ש לבטלה וכמשכ"ל. וא"כ אין הכרח כלל לשבועה שיהי' בה הזכרת ש"ש לבטלה. ועי' ג"כ בתשו' הגאונים (דפוס ליק סי' ל"ה)

והובאה בארחות חיים (הלכות פורים) ומובא ג"כ בב"י או"ח (סי' תרצ"ה) עיי"ש. מיהו בתשובות הגאונים המכונות שערי תשובה (סי' ק"מ) ובאשכול ח"ב (סי' ח') מובאה התשו' קצת בנוסח אחר. ולפ"ז לא תקשה כ"כ עיש"ה. ועי' ג"כ בחובת הלבבות (שער עשירי פרק ו') דמבואר ג"כ בהדיא דס"ל דעיקר איסור שבועת שוא היינו משום שמוציא ש"ש לבטלה עיי"ש בדבריו. ועוד מצינו כן בהרבה מקומות בראשונים ז"ל אלא שאין להאריך כ"כ:

אבל ביותר עוד יש להתפלא על הבה"ג (ריש הלכות שבועות) שכתב שם וז"ל מאן דמשתבע לקיומי מילתא או לבטולי מילתא אסיר לי' למיעבר על שבועתי' וכו' וכו'. ולא מיבעיא אפוקי שם שמים לבטולי דאסיר אלא אפי' לאפוקי כי לא צריך אסור ועובר משום לא תשא. והשומע הזכרה מפי חבירו חייב לנדותו כו'. ומאן דרגיל לאפוקי שם שמים לבטלה פסול לשבועה דתנן שכנגדו חשוד על השבועה כיצד אחד שבועת העדות ואחד שבועת הפקדון ואפי' שבועת שוא שכנגדו נשבע ונוטל. ואמרינן ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בב"ד דרבא א"ל בת ר"ח ידענא בה דחשידא אשבועת שוא אפכה רבא לשבועה אשכנגדה. ומפרשי רבנן דקא חזיא לה דהות מפקא שם שמים לבטלה עכ"ל הבה"ג עיי"ש. וכל דבריו מתחילתן עד סופן נפלאים מאוד. והנה מתחיל באיסור עובר על השבועה או נשבע לשוא ובזה מירי בכל הענין. ומסיים וכתב ולא מיבעיא אפוקי שם שמים לבטולי וכו'. ונראה דבזה לטעמי' אזיל דס"ל דעיקר איסור שבועת שוא ושקר היינו משום הזכרת שם שמים לבטלה וכמשכ"ל וא"כ שפיר מישך שייכי הענינים זל"ז והיינו הך. ולזה שפיר מסיים ולא מיבעיא אפוקי שם שמים וכו' אע"ג דכל עיקרו לא מירי לעיל מיני' אלא בשבועות שקר ושבועת שוא. ולזה אייתי נמי הכא ההיא דהשומע אזכרת ד' מפי חבירו דשייכא להכא. אלא דמלבד מה שכבר תמהתי על זה. יותר יש לתמוה על מה שכתב אחר זה ומאן דרגיל לאפוקי שם שמים לבטלה פסול לשבועה דתנן שכנגדו חשוד על השבועה כיצד וכו'. דהרי אפי' נימא דמש"כ ומאן דרגיל לאפוקי ש"ש לבטלה כו' עיקרו קאי על מאן דרגיל לישבע לשוא ושקר דעיקר איסורן לפי דרך הבה"ג היינו משום מוציא ש"ש לבטלה מ"מ ודאי הוי נמי בכלל זה מוציא ש"ש לבטלה שלא בדרך שבועה. דהא סתמא פסיק וכתב מאן דרגיל לאפוקי ש"ש לבטלה. וא"כ תמוה טובא היכי מייתי הבה"ג ראי' לזה מדתנן שכנגדו חשוד על השבועה וכו'. הרי אדרבה מהתם איפכא מוכח מדלא קתני אלא אחד שבועת העדות ואחד שבועת הפקדון ואפי' שבועת שוא כו' משמע דדוקא הני כשעבר עליהן הרי הוא חשוד על השבועה. דהרי הוא מוחזק לן בעובר על השבועה ממש. משא"כ מאן דרגיל לאפוקי ש"ש לבטלה דאינו

עובר אלא בעשה דאת ד' אלקיך תירא אינו חשוד על השבועה דחמירא דקאי בלא תשא ובלא תשבעו בשמי לשקר. דחשוד על הקל אינו חשוד על החמור:

הן אמת דכנראה הבה"ג אזיל לטעמי' שהרי מדכתב לעיל ולא מיבעיא אפוקי ש"ש לבטולי דאסור אלא אפי' לאפוקי כי לא צריך אסור ועובר בלא תשא מבואר דגם מוציא ש"ש לבטלה הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תשא והו"ל ממש כשבועת שוא וא"כ שפיר מייתי ראי'. אלא דהא גופא תמוה טובא. דהרי זה נגד סוגיא דפ"ק דתמורה וסוגי' דסנהדרין פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) דמבואר בהדיא דמוציא ש"ש לבטלה לא הוי אלא בכלל אזהרת עשה דאת ד' אלקיך תירא. וכזה ג"כ יש לתמוה במה שהביא הבה"ג בסוף דבריו ראי' מההיא דפרק הכותב (כתובות פ"ה ע"א) דא"ל בת ר"ח ידענא בה דחשידא אשבועת שוא (לפנינו אין הגירסא כן אלא דחשידא אשבועה עיי"ש) ואפכה רבא לשבועה אשכנגדה ומפרשי רבנן דקא חזיא לה דהות מפקא שם שמים לבטלה. דאם כוונתו כפשוטו תמוה דאיך החזיקה רבא לחשודה על השבועה משום דהות מפקא ש"ש לבטלה דלא הוי אלא אזהרת עשה. וע"כ דהנך רבנן שהביא הבה"ג ס"ל ג"כ דמוציא ש"ש לבטלה הו"ל נמי בכלל אזהרת לאו דלא תשא וזה תימא גדולה כמש"כ. וגם אם נפרש דכוונת הנך רבנן לומר דהות נשבעת לשוא ולשקר. וכדרך הראשונים ז"ל שהבאתי וגם הבה"ג גופי' דשבועת שוא ושקר קרו לה מוציא ש"ש לבטלה. וכן נראה עיקר בכוונת הבה"ג. דאל"כ אינו מובן מי הכריחם להנך רבנן ז"ל לפרש כן. ומדוע לא פירשו דהות חזיא דעברה אשבועת שוא ושקר גופי'. וכן הבין הסמ"ג (עשין צ"ה) וכן הבינו הנמוק"י והריטב"א ז"ל דברי הנך רבנן בכתובות שם שכתבו שם וז"ל פירשו הגאונים ז"ל שהיתה שומעת ממנה שנשבעת כל היום לבטלה ולשוא עכ"ל עיי"ש. ובלתי ספק כוונתם להנך רבנן שהביא הבה"ג. אלא דמ"מ גם לפ"ז נהי דאתי שפיר דהחזיקה רבא לחשודה על השבועה בהכי. אכתי מדנקטו בלישני' דהות מפקא ש"ש לבטלה ע"כ דס"ל דעיקר איסור שבועת שוא אינו אלא משום הזכרת שם שמים לבטלה. וא"כ ע"כ דס"ל דגם מוציא ש"ש לבטלה בכלל אזהרת לא תשא הוא כשבועת שוא. והיא היא. וא"כ הקושיא במקומה עומדת:

וראיתי במרדכי בהגהות שניות (פ"ק דמציעא) שכתב וז"ל גרסינן פרק הכותב ההיא איתתא דאיחייבת שבועה בב"ד דרבא א"ל בת ר"ח ידענא בה דחשידא אשבועה אפכה רבא אשכנגדה עד כאן לשון הגמרא. פירש בעל הלכות גדולות דחשידא אשבועתא דשמעה דאפקה שם שמים לבטלה ועברה אלא תשא והוי כאילו עשתה שבועת שוא. ושמא הלכות גדולות מרבי' גמר לה וקבלה מידו עד כאן לשון רבינו יהודה. ומכאן

יש ללמוד שאותן ריקים המזכירים שם שמים לבטלה פסולים לשבועה ואם יש לאדם דין עמהם יש להפך השבועה כמו שדן רבא עכ"ל עיי"ש. מבואר שהבין רבינו יהודא ז"ל דברי הבה"ג כפשטן דשמעה דאפקה שם שמים לבטלה שלא בשבועה. ומשום שהוקשה לו דא"כ אמאי חשידא בהכי אשבועה. להכי הוסיף ביאור דגם בהזכרת שם שמים גרידא בלא שבועה עברה על לאו דלא תשא הו"ל כאילו עשתה שבועת שוא וחשידא אשבועה בהכי. ומשום דאכתי הוקשה לו דמנ"ל להבה"ג לפרש כן ודילמא מיירי דשמעה שנשבעה לשוא או לשקר אבל בהזכרת ש"ש לבטלה גרידא לא חשידא אשבועה. ולזה נדחק לומר דשמא בעל ה"ג מרבי' גמר לה הכי וקבלה מידו. ובודאי דזה דחוק טובא. ועכ"פ מבואר בהדיא דס"ל דגם בהזכרת ש"ש לבטלה גרידא עובר בלא תשא והוא תמוה מאוד. וכבר ראיתי להרב הספרדי מהר"י בכ"ר דוד (בדברי אמת קונטרס חמישי) שהרגיש בתמיהא זו על המרדכי והניחה בתימא עיי"ש בדבריו. וגם ראיתי להר"ב ברכ"י חו"מ (סי' ל"ד ס"ק י"ז) מה שטרח לתרץ תמיהא זו ולא עלתה בידו כלום. גם לחנם רצה לשבש ולסרס לשון המרדכי שנראה לו ז"ל מגומגם עיי"ש. דבאמת אין כאן שום גמגום. ולשון המרדכי ברור ונכון כמבואר להמעיין. גם עיקר חידושו במה שחידש לחלק בין רגיל בכך להוציא ש"ש לבטלה לאינו רגיל אין לזה שום שורש ולא טעם. דאם רגיל לעבור על עשה עדיין אינו חשוד לעבור על לאו. ואין להאריך בזה. כי בכל אריכות דבריו שם לא מצאתי חפץ עיי"ש. והנה התוס' בשבועות (מ"ו ע"ב) בד"ה אבל שבועת ביטוי כו' הביאו בשם ר"ת שהי' לו נוסחא אחרת בדברי הבה"ג אלו דלפי דבריהם שם הי' לפני הבה"ג הגירסא כן בגמרא שם פרק הכותב דא"ל בת ר"ח ידענא בה דמפקא שם שמים לבטלה. ועל זה מפרש הבה"ג בשם רבוותא דעבדה שבועתא ואינה מקיימת כגון שנשבעת שלא תאכל ואוכלת עיי"ש. וכן הוא בתוס' הרא"ש לשבועות שם ובפסקי הרא"ש (פ"ד דגיטין סי' ח') וכן הוא במרדכי (בנוסחא אחריתא מפרק כל הנשבעין) ובהגהות מרדכי (סוף שבועות) עיי"ש ובאור זרוע סנהדרין (פ"ג סי' י"ז) עיי"ש. ולפי גירסא זו נמצא מפורש בגמרא דמשום מוציא שם שמים לבטלה נפסל לשבועה. וא"כ ע"כ דגם במוציא שם שמים לבטלה עובר בלא תשא. דאל"כ משום דעברה בעשה דאת ד' אלקיך תירא אין לנו לעשותה חשודה לשבועה דאית בה לאו דלא תשא ולא תשבעו בשמי לשקר. ואע"ג דהבה"ג מפרש לה דעבדה שבועתא ומבטלה. הא גופא תימא דא"כ אמאי קרי לה בגמרא מוציא שם שמים לבטלה. אטו איסורא דשבועה היינו רק משום הזכרת שם שמים לבטלה. הרי בהזכרת שם שמים לבטלה ליכא אלא עשה גרידא. משא"כ שבועה דאית בה מלקות ואזהרתה מלאו דלא תשא. ועוד דאפי'

להסוברין דשבועה לא חיילא בלא שם. מ"מ הרי לכ"ע סגי לה בכינוי. ואפי' בכינוי דרחום וחנון ארך אפים וכיו"ב דלית בהו משום מוציא שם שמים לבטלה כלל. וא"כ איסור שבועה אין לו ענין עם איסורא דמוציא ש"ש לבטלה. ועוד תמוה דהרי לדעת הבה"ג גופי' שבועה לא בעי לא שם ולא כינוי דאפי' שבועה סתם חיילא. וכמבואר בדברי הבה"ג ריש הלכות שבועות. שכ' שם וז"ל והיכא דמשבעינן לי' סתמא בשבועה האמורה בתורה מאי ניהו בד' אלקי השמים אי נמי בכינוי השם חיילא לי' שבועה. ואי דמשביעין לי' במידי אחרינא כגון שמים וארץ לא חיילא עלי' שבועה. מ"ט סתמא שבועה האמורה בתורה היא. היכא דפריש מידי אחרינא הא פריש. דתנן משביעני עליכם כו' הרי אלו חייבין בשמים וארץ הרי אלו פטורין. ואמרינן מ"ט אמר אביי משביעני עליכם בשבועה קאמר. בההיא שבועה דאמר רחמנא מצוה אני עליכם בשבועה אוסריכם אני בשבועה בשמים וארץ פטורין דאיכא למימר דלאו במי שהשמים והארץ שלו קאמר. אבל ודאי בחנון ורחום אע"ג דחשיב להו גבי כינויין הנמחקין אלמא לאו שמות נינהו כי משתבע בגווייהו מיחייב וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דאפי' שבועה סתמא חיילא עלי'. דאמרינן דבשבועה האמורה בתורה קאמר. ואין צריך לא שם ולא כינוי. אלא דקמ"ל דאי אמר בפירוש בכינוי נמי חייל ולא הוי כנשבע בשמים ובארץ דפטור. וזה ממש כמש"כ הר"ן לפום הך סברא (בריש נדרים ובשבועות) שהבאתי לעיל. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דטעמא דשבועה סתמא חיילא היינו רק משום דבשבועה האמורה בתורה קאמר. והיינו בד' אלקי השמים ואלקי הארץ. א"כ הו"ל כמזכיר את השם בפירוש ואית בי' משום הזכרת שם שמים לבטלה. וכמשכ"ל לדעת רבינו ישעי' ז"ל בס' המכריע ובתוס' רי"ד שהבאתי. ונראה דמקור דברי המכריע ותוס' רי"ד הוא מדברי הבה"ג אלו:

ובהכי ניחא מה שהקשתי לעיל היכי לקי בשבועה סתם להירושלמי דנפקא לי' מקרא דליראה את השם וגו' דילמא אין כוונתו אלא לישבע בכינוי דלית בי' משום מוציא ש"ש לבטלה ולא הוי בכלל יראת ד'. ולפי דברי הבה"ג ניחא דכיון דמסתמא בשבועה האמורה בתורה קאמר. דהיינו בד' אלקי השמים וגו'. א"כ ממילא אין כוונתו אלא לשם גמור ולא לכינויין הנמחקין. אלא דמ"מ גם לפ"ז עיקר הקושיא לא איפריקא בהכי. דאכתי תקשה היכא דפירש בהדיא שבועתו באחד מכל הכינויים אמאי חייב להירושלמי. דהא בכינויים הנמחקין מיהת ליכא משום הזכרת שם שמים לבטלה ולא הוי בכלל ליראה את השם וגו' כמו שכתבנו לעיל. ובלא"ה לכאורה אינו נראה לומר שיהא בכלל הזכרת שם שמים לבטלה כל שאינו מזכיר את השם בפירוש אע"פ שיוצא מכלל דבריו. וכן נראה מסוגיא דסנהדרין פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) דפרכינן התם ממאי דהאי נוקב

לישנא דברוכי הוא כו' אימא פרושי שמי' הוא דכתיב ויקח משה ואהרן את האנשים האלה אשר נקבו בשמות ואזהרתו מהכא את ד' אלקיך תירא. ומשני חדא כו' ועוד הו"ל אזהרת עשה ואזהרת עשה לא שמה אזהרה עיי"ש. הרי דלענין לעבור בעשה דאת ד' אלקיך תירא צריך שיפרש את השם בפירוש כדכתיב ונוקב וכדגמרינן מקרא דאשר נקבו בשמות. מיהו יש לדחות דאין ה"נ דלפי מאי דס"ד דנוקב היינו פרושי לא מתחייב אלא על ההזכרה בפירוש. אבל למאי דמסקינן דנוקב היינו ברוכי לא בעינן דוקא בפירוש ובלא"ה צ"ל כיו"ב לפירש"י שם בד"ה פרושי עיישי"ה ובמש"כ הר"ב כנה"ג בחמר א וחיי שם עיי"ש. ועוד דגם לס"ד לא בעינן הזכרה בפירוש אלא לענין חיוב מיתה. אבל אפשר דבעשה עובר גם כשיוצא מכלל דבריו ולא הזכירו בפירוש. ואכמ"ל בזה:

אלא דעכ"פ כיון דבכינוי לכ"ע חייב משום שבועה א"כ ע"כ שאין איסור שבועה תלוי באיסור הזכרת ש"ש לבטלה. דהא הזכרת כינויים הנמחקין אין בהם משום איסור הזכרת ש"ש לבטלה. וכמש"ל בשם הרמב"ם וסמ"ג וריב"ש ז"ל. הן אמת שראיתי בתשובות הגאונים המכונות תשו' גאוני מזרח ומערב (סי' ק"ג) שכתבו שם וז"ל השומע אזכרה מפי חבירו חייב לנדותו וכו' ואין חילוק בין שם המיוחד לכינויים ובין ישראל לעכו"ם לכל לשון אלא בין סקילה לאזהרה. אבל לענין נידוי אחד עכו"ם ואחד ישראלים ואחד שם ואחד כל כינויים ואפי' בכל לשון חייב לנדותו עכ"ל עיי"ש. מבואר מדברי הגאון דגם כל הכינויים בכלל איסור הזכרת שם שמים לבטלה. איברא דראיתי להר"ב הנמוק"י פ"ק דנדרים (ז' ע"ב) שכתב וז"ל ודעת הגאונים ז"ל דהוא הדין על הכינויין צריך לנדותו לפי שעבר על דברי תורה דהכי אמרינן בתמורה את ד' אלקיך תירא אזהרה למוציא שם שמים לבטלה וכו'. וכתב הריטב"א ז"ל נראין הדברים שאין נידוי זה אלא בהזכרת השם או בכינוי הידוע של אל"ף דל"ת וכיו"ב מן השמות המיוחדין אבל לא על המזכירו בלעז או בשאר לשונות עכ"ל עיי"ש. נראה לכאורה דכוונת הנמוק"י לתשובת הגאונים שהבאתי. אבל הריטב"א ע"כ לא לפרש דעת הגאונים בא אלא לחלוק. שהרי בהדיא כתב הגאון ז"ל דעל כל הכינויים חייב לנדותו. ושאין שום חילוק בין שם לכל הכינויים וגם כתב בהדיא דאפי' בכל לשון. ואילו הריטב"א כתב אבל לא בלעז ושאר לשונות. ואמנם דברי הגאון תמוהים לכאורה בעיני טובא דכינויים הנמחקין כחנון ורחום ארך אפים ורב חסד וכיו"ב כיון דאפי' למחקן שרי לכתחילה כ"ש שאין איסור להזכירן לבטלה. דודאי מחיקה גרע טפי מהזכרה בעלמא. וכן מבואר במרדכי (פ"ג דשבועות) וז"ל י"ל דהכי קא קשיא לי' לרבינו האי גאון כיון דאשכחן גבי סוטה כל כך דבר גדול שהתורה תורה למחוק שם הקדוש כו' כל שכן להזכיר שם שמים לבטלה עכ"ל

עיי"ש. הרי דכתב בפשיטות דלמחוק את השם גרע וחמור טפי טובא מהזכרה לבטלה. ובמקום שמותר למחוק כ"ש שמותר להזכיר לבטלה. ועי' בש"ך יו"ד (סי' קע"ט ס"ק י"א) שכתב בפשיטות דשם בשאר לשונות לאו שם הוא כלל ומותר למתקו עיי"ש. וכן מבואר בתשב"ץ (ח"א סי' ב') עיי"ש. והרי לפנינו דעת גאון דאפי' להזכירו לבטלה אסור בכל שאר לשונות. וא"כ כ"ש דאסור למחקו. וגם נראה ברור דעשה דאת ד' אלקיך תירא איתא נמי במוחק את השם. וכן ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שכתבו כן בפשיטות. ובזה כתבו לתרץ מה שהקשה הר"ב ת"ח בסנהדרין (ע"א ע"א) בההיא דאמרינן התם כל עיר שיש בה אפי' מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת משום דכתיב ואת כל שללה וגו' ושרפת באש וכיון דאית בה מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לד' אלקיכם עיי"ש. והקשה בת"ח שם אמאי לא אפשר ונימא דאתי עשה דושרפת ונדחי ל"ת דלא תעשון כן עיי"ש. אבל לפ"ז ניחא דכיון דבמוחק או שורף אחד מן השמות אית בה נמי עשה דאת ד' אלקיך תירא הו"ל עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. וכן נראה מדברי הרוקח בשורש היראה ומדברי החינוך פ' ראה (מצוה תל"ז) עיי"ש. ונראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכן השמיט ממנין הלאוין לקמן לאו דלא תעשון כן לד' אלקיכם. שהוא אזהרה למוחק את השם. ומנאוהו כל מוני המצוות. וגם רבינו הגאון ז"ל גופי' מנאו באזהרותיו שעל סדר עשרת הדברים (בדבור לא תשא) עיי"ש. אבל נראה דשם נמשך אחר הבה"ג. וכאן חזר בו והשמיטו לפי דרכו ז"ל. משום דהו"ל בכלל עשה דאת ד' אלקיך תירא שכבר מנאה. וליכא נפ"מ בלאו דלא תעשון אלא כדי לעבור בל"ת ועשה. ואחר שמנה העשה שוב לא הוצרך למנות הלאו. ואף דלאו זה כולל נמי שלא לנתוץ אבן מאבני המזבח וההיכל והעזרות כמבואר בספרי (פ' ראה). י"ל דגם זה כבר הו"ל בכלל עשה דמורא מקדש שמנה רבינו ז"ל לקמן. ואף דמבואר בסוגיא דמכות (כ"ב ע"א) דבכלל אזהרה זו ג"כ המבשל בעצי הקדש עיי"ש. ובזה לא שייכא עשה דמורא מקדש. מ"מ נראה דבזה שוב שייכא אזהרה דמעילה. ואע"ג דאכתי איכא נפ"מ לענין פחות משו"פ וכמש"כ התוס' בסוגיא דמכות שם עיי"ש. היינו רק לענין מלקות. אבל לענין איסורא אפי' פחות משו"פ אסורה מה"ת מקרא דאת אשר חטא מן הקודש דמרבינן בפרק הזהב אפי' פחות משו"פ להישבון. ועי' בדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות מעילה ה"ח) ובמש"כ במל"מ שם עיש"ה ואכמ"ל בזה. וכאן במנין המצוות אין לנו נפ"מ אלא בעיקר האיסור בלבד ולא במלקות לדרכו של הגאון ז"ל. כמתבאר אצלנו בכמה מקומות. ואין לומר דאכתי איכא נפ"מ היכא שלא נהנה כלל אפי' פחות משו"פ אלא שרפן בלא שום צורך. דגם זה כבר הו"ל בכלל אזהרת בל תשחית שכבר נמנה בפ"ע במנין האזהרות.

ולכן שפיר השמיט אזהרה זו. ומ"מ מבואר דעשה דאת ד' אלקיך תירא איתא נמי במוחק את השם דלא גרע ממוציא ש"ש לבטלה. ואפי' הכינויים של רחום וחנון וכיו"ב מותר למחקן. וע"כ דהנך לא הוו בכלל העשה דאת ד' אלקיך תירא. והיכי ס"ד לומר דלענין הזכרתן לבטלה הו"ל בכלל עשה זו ודברי הגאון בתשו' שם מתמיהים:

ואמנם נראה דדברי הגאון באותה תשובה יש להם פנים אחרים. דבלא"ה צ"ע במה שמשמיענו הגאון ז"ל דבר חדש דגם העכו"ם בכלל עשה דאת ד' אלקיך תירא. ואסורים בהזכרת שם שמים לבטלה. ולא ידענו מנ"ל הא. ולא מצאנו לו ז"ל בזה חבר. והנה לפמש"כ הר"ב מל"מ (פ"י מהלכות מלכים ה"ז) לפרש טעמא דרבי יונה ורב אחא בירושלמי (פרק בתרא דנזיר) דס"ל התם דהעכו"ם מוזהרים על איסור שבועה ואפי' היתר חכם לא מהני להו. דהיינו משום דהו"ל בכלל ברכת השם דאיתרבו בני נח כישראל עיי"ש. ולכאורה נראה ביאור דבריו ז"ל דכיון דעיקר מאי דמרבינן בני נח לברכת השם היינו מקרא דויצו ה' אלקים וגו'. כמבואר פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) עיי"ש. והרי בהך קרא לא נזכר שום לשון קללה. וע"כ אנן הכי קאמרינן. דכיון דברכת השם תליא בהזכרת שם שמים. דבלא"ה לא מיחייב. הילכך אמרינן דעלה הוא דאזהר להו מקרא זה דויצו ה' אלקים. דמשמע דמזהיר להן שלא יעברו ויאשמו בזלזול שם הקדוש ב"ה. ומעתה א"כ גם שבועה דתליא נמי בהזכרת שם שמים כדכתיב לא תשא את שם וגו' לא תשבעו בשמי וגו'. ואפי' להסוברין דשביעה לא בעי שם כלל היינו ע"כ משום דס"ל דסתם שבועה בשבועה האמורה בתורה קאמר והו"ל כמזכיר את השם. וכמש"כ הבה"ג ותוס' רי"ד שהבאתי. הו"ל נמי בכלל הך אזהרה דברכת ה'. ואחר שכן ממילא נמי איסורא דמוציא שם שמים לבטלה בכלל אזהרה זו. זהו מה שנראה לכאורה בסברת הגאון. אלא שיש לתמוה לפ"ז הא דתניא התם בההיא סוגיא דסנהדרין איש כי יקלל וגו' איש מה ת"ל לרבות את העכו"ם שמוזהרין על ברכת השם כישראל ואינן נהרגין אלא בסייף כו'. ופרכינן עלה והא מהכא נפקא מהתם נפקא ויצו ה' זו ברכת השם. א"ר יצחק נפחא לא נצרכא אלא לרבות הכינויים ואליבא דר"מ וכו' עיי"ש. ואם איתא הדבר תמוה למאי הילכתא איצטריך לרבות עכו"ם לחייבן משום ברכת השם. תיפוק לי' דאפי' בהזכרה לבטלה בעלמא בלא ברכה מיחייבי. דהא גם הזכרת שם שמים לבטלה בכלל אזהרה זו עצמה. והא אי אפשר לברכת השם בלא הזכרת שם שמים לבטלה. דאין לך לבטלה יותר מזה. וכמבואר ריש פ"ק דתמורה דגם במקלל חבירו בשם אית בה נמי משום מוציא ש"ש לבטלה עיי"ש. וכ"ש בברכת ה'. וא"כ מאחר דמהזכרה בלבד מיחייב למה לי ברכה. וכן למה לי קרא לרבותן לחייב על הכינויין. תיפוק לי' דמיחייבי

משום מוציא ש"ש לבטלה. דהרי גם ישראל אע"ג דלית לן אזהרה למוציא ש"ש לבטלה אלא מקרא דאת ד' אלקיך תירא. מ"מ גם כל הכינויין בכלל לדעת הגאון בתשובה שם. וא"כ גם עכו"ם דאיתרבו מקרא דויצו ה' אלקים אמאי לא נימא דגם כינויים בכלל. וכ"ש דתקשה לרבנן דפטרי להו אכינויין לגמרי לר"י נפחא. וגם לרבי מיאשא התם דמחייב להו אכינויין לרבנן מדיוקא דקרא כגר כאזרח עיי"ש. קשה למה לי הך קרא. וכן נמי בברייתא דשבע מצוות בני נח אמאי חשיב ברכת השם כיון דבהזכרת השם לחוד מיחייבי. אלא ודאי מוכרח דהא ליתא ואין ב"נ בכלל איסור הזכרת ש"ש לבטלה. גם בעיקר דברי המל"מ יש לדון הרבה אבל אכמ"ל בזה. וא"כ דברי הגאון תמוהים. גם לשונו מגומגם הרבה במש"כ ואין חילוק בין שם המיוחד לכינויין ובין ישראל לעכו"ם לכל לשון אלא בין סקילה לאזהרה כו'. ומאי ענין סקילה ואזהרה לכאן שאין בזה אלא עשה דאת ד' אלקיך תירא. ואם רצה לומר בין סקילה לאזהרה לענין ברכת ה'. הכי הול"ל ואין חילוק כו' אלא לענין ברכת ה' בין סקילה לאזהרה. וקיצר יותר מדאי. דהלשון ודאי משמע דהכא בההיא ענינא דקאי בי' שייכא סקילה ואזהרה:

אשר לכן נראה לי ברור דהגאון לא מיירי במוציא שם שמים בלבד. דאיסור זה ודאי ליתא אלא בישראל ולא בעכו"ם. דמהיכא תיתי. וגם ליתא אלא באחד משמות המיוחדין ולא בכינויים הנמחקין. וכדעת כל שאר ראשונים ז"ל. אבל דברי הגאון ז"ל מתבארים ע"פ סוגיא דגמרא פרק ארבע מיתות (סנהדרין ס' ע"א) דאמרינן התם אמר ר"י א"ש השומע אזכרה מפי העכו"ם אינו חייב לקרוע. וא"ת רבשקה. ישראל מומר הוה. ואמר ר"י א"ש אין קורעין אלא על שם המיוחד בלבד לאפוקי כינוי דלא. ופליגא דר"ח בתרווייהו דאר"ח השומע אזכרה בזה"ז אינו חייב לקרוע שאם אי אתה אומר כן נתמלא כל הבגד כולו קרעים. ממאן אילימא מישראל מי פקירי כולי האי אלא פשיטא מעכו"ם ואי שם המיוחד מי גמירי. אלא לאו בכינוי וש"מ בזה"ז הוא דלא מיחייב הא מעיקרא חייב ש"מ עיי"ש. ולענין הלכה פסקו הפוסקים כר"ת דמדינא אפי' שמע מעכו"ם ואפי' בכינויים חייב לקרוע. ובזה"ז כתב הרב הנמוק"י דאפי' שמע מישראל מומר אינו חייב לקרוע עיי"ש. והיינו משום דגם בזה שייך טעמא שאם אי אתה אומר כן כו'. אבל אם שמע מישראל שפקר חייב לקרוע גם בזה"ז. משום דלא שייך לומר נתמלא כל הבגד קרעים. דלא פקירי כולי האי עיי"ש. ובאמת דלענ"ד אין זה מוכרח. דעד כאן לא אמרו בגמרא הך סברא דלא פקירי כולי האי אלא מעיקרא לפי מאי דס"ד דהשומע מעכו"ם בלא"ה מדינא אינו חייב לקרוע וליכא חובת קריעה אלא בשמע מישראל. ולזה פריך שפיר מי פקירי כולי האי דליבטל מצות קריעה משום דיתמלא כל הבגד קרעים. אבל למסקנא

דמסקינן דס"ל לר"ח דמדינא גם השומע מעכו"ם חייב לקרוע אלא שבטלוה בזה"ז משום שיתמלא הבגד קרעים. בטלה חובת קריעה לגמרי אפי' בשמע מישראל. דכיון דאין קורעין משום עכו"ם אע"ג דמדינא חייבין עלי' קריעה כמו על ישראל. ממילא גם על ישראל אין קורעין. וע"כ גם להנמוק"י צ"ל כן לענין ישראל מומר. דהרי מעיקרא דפריך ממאן אילימא מישראל מי פקירי כולי האי אלא פשיטא מעכו"ם וכו'. קשה לכאורה אמאי לא מוקי לה בישראל מומר דאפי' לשמואל חייב לקרוע מדינא. ועכצ"ל דלס"ד דעל העכו"ם מדינא אינו חייב לקרוע גם כששמע ממומר ליכא למיפטרי' מקריעה בזה"ז מטעם שאם אי אתה אומר כן וכו' דאם הוא פקר והמיר כולהו ישראל לא פקירי. אבל במסקנא דעל שמיעה מעכו"ם מדינא חייב לקרוע אלא שפטרוהו משום שאם אי אתה אומר כן כו'. ממילא גם מישראל אית לן למיפטרי' אע"ג דגבי ישראל לא שייך ההוא טעמא. ומעתה א"כ אומר אני דגם בשמע מישראל שפקר ולא המיר אית לן למיפטרי' מהך סברא עצמה כדכתיבנא. מיהו לפמש"כ הלבוש בלבוש עטרת זהב (סי' ש"מ סעי' ל"ז) אין מזה הכרח עיש"ה ואין להאריך:

והנה לענין על איזה כינויים חייב לקרוע אינו מבואר בפירוש. אלא מדלא נזכר בגמרא ולא בראשונים ז"ל אלא כינויים סתם מבואר מזה דעל כל הכינויים חייב לקרוע אפי' על כינויים הנמחקים. וכן נקטו האחרונים ז"ל. והוא מוכרח ג"כ ממש"כ הנמוק"י שם דבכל לשון חייב לקרוע וכן פסק בשו"ע יו"ד (סי' ש"מ סעי' ל"ז) וכבר העלה הר"ב תו"ח בסנהדרין שם שכן מוכרח מעיקר סוגיא דגמרא שם עיי"ש. והרי מבואר ברמב"ם (פרק כ"ו ה"ו מהלכות סנהדרין) דשאר לשונות הו"ל ככינויים הנמחקין עיי"ש. וכבר הבאתי דברי הש"ך שכ"כ בפשיטות. וא"כ מדקורע על שאר לשונות שמעינן דגם על הכינויים הנמחקין קורע. וכן לענין אזהרה על הכינויים כמבואר פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) כבר הכריח הר"ב תו"ח שם וכ"כ שאר אחרונים ז"ל דהיינו אפי' כינויים הנמחקים. וכמבואר בלישנא דברייתא שם. דקתני מנין לרבות כל הכינויים וכו' דמבואר דכולהו כינויים קמרבי לאזהרה אחד נמחקין ואחד שאינם נמחקין. וכן הא דאמר רבי מיאשא התם דבן נח שבירך את השם בכינויים חייב אפי' לרבנן היינו ג"כ אפי' בכינויים הנמחקין וכמבואר ברמב"ם (פ"ט מהלכות מלכים ה"ג). דאפי' בשאר לשונות נהרג עיי"ש. והרי שאר לשונות לא עדיפי מכינויים הנמחקים כמו שהבאתי מדברי הרמב"ם ז"ל (פכ"ו מהלכות סנהדרין). ועי' חמרא וחיי שם בשם המאירי שנראה דלא ס"ל הכי:

ומעתה לפ"ז נראה ברור דזו היא כוונת הגאון בתשובה שם. שבא לחדש ולומר דאע"ג דהשומע אזכרה בזה"ז אינו חייב לקרוע כר"ח דקיי"ל כוותי'. וס"ל לגאון דגם בשמע מישראל אין צריך לקרוע בזה"ז ודלא כהנמוק"י. מ"מ חייב לנדותו מיהת אפי' בכל לשון ובכל כינויים אפי' הנמחקין. דאע"ג דלענין מוציא ש"ש לבטלה ליכא איסורא אלא בשמות שאינם נמחקין וממילא ליכא נמי חיובא לנדותו אלא כשהוציא ש"ש שאינו נמחק לבטלה. מ"מ כאן במברך את ה' דמחייב מלקות מיהת אפי' על כינויים הנמחקים ובן נח בסייף כמו שביארנו. הילכך גם לענין נידוי בכל גווני חייב דכאן השוה הכתוב כינויים הנמחקין לשאינם נמחקים וישראל ועכו"ם לענין אזהרה מיהת שוין ולהכי גם לענין נידוי דינן שוה. וזהו שכתב הגאון ז"ל ואין חילוק בין שם המיוחד לכינויים ובין ישראל לעכו"ם ובין לשה"ק לכל לשון אלא בין סקילה לאזהרה וכו'. רצה לומר דעל שם המיוחד ישראל נסקל וב"נ בסייף. ועל הכינויים ישראל אינו אלא באזהר' וב"נ לרבי מיאשא בסייף אפי' לרבנן. וכל לשון דינם ככינויים שאינם אלא באזהרה לישראל וב"נ בסייף. אבל לענין נדוי אחד ישראל ואחד עכו"ם ואחד שם המיוחד ואחד כל כינויים חייב לנדותו. כיון דכולהו שוים מיהת לאזהרה. ואף דלפ"ז מיירי הגאון באותה תשובה במברך את השם. מ"מ נקט סתם השומע אזכרה משום שכן הוא ממש לישנא דגמרא שם גבי קריעה. כן נראה לפענ"ד בכוונת הגאון ז"ל שם:

ולפ"ז גם לדעת הגאון שם אין בשמות הנמחקין משום איסור מוציא ש"ש לבטלה וכדעת כל שאר ראשונים ז"ל. ולא מיירי הגאון בהכי כלל. באופן שאין שום חולק בזה כלל לומר דשמות הנמחקין יהיו בכלל איסור מוציא ש"ש לבטלה. והוא פשוט ומוכרח לכל הפוסקים. וא"כ ע"כ אין ענין לאיסור שבועה עם איסור מוציא ש"ש לבטלה כל עיקר. כיון דלכ"ע סגי לשבועה אפי' באחד מהכינויים הנמחקין. וא"כ היכי נקט בגמרא לישנא דידענא דאפקה שם שמים לבטלה לפי גירסת הבה"ג לנוסחת ר"ת. כיון דאין הכוונה אלא לומר דעברה על השבועה דמבואר דאיסור שבועה באיסור הוצאת שם שמים לבטלה מתלי תלי:

וראיתי באור זרוע (פ"ג דסנהדרין סי' י"ז) שכתב וז"ל ונראה בעיני דשבועת שוא ושבועת ביטוי דהיינו שאוכל ולא אכל או אכלתי ולא אכלתי שפירשנו דפסול לעדות היינו דוקא שהזכיר שם שמים בשבועתו. דאי לח הזכיר שם שמים אמאי מיפסל. ומסתייעא סברתי מהכותב גבי ההיא איתתא דקאמר ידענא בה דחשידא אשבועתא שכתב (נראה שצ"ל שגרס) בה"ג דמפקא שם שמים לבטלה ופירשו נשבעת ואינה מקיימת דהיינו שבועת ביטוי הא למדת דאהזכרת שם שמים קפדינן עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד

לכאורה. דמלשונו שכתב דאי לא הזכיר שם שמים אמאי מיפסל ולא כתב דאי לא הזכיר שם שמים לא הוי שבועה וכן מדכתב בסוף דבריו הא למדת דאהזכרת שם שמים קפדינן. ולא כתב הא למדת דאין שבועה בלא הזכרת שם שמים. משמע דס"ל דשבועה בלא שם שבועה היא. אלא דפשיטא לי' דאין לפסלו לעדות בלא הזכרת שם שמים. וכן ראיתי בתשו' מהר"י מברונא (סי' רע"א) שכתב בשם או"ז דשבועת ביטוי לא בעי שם עיי"ש. ועוד דהרי מביא ראי' מדברי הבה"ג. והרי כבר הבאתי מאי דמבואר בהדיא בה"ג דשבועה סתם הוי שבועה ולא בעי לא שם ולא כינוי. וא"כ תמוה מאוד במש"כ דאי לא הזכיר שם שמים אמאי מיפסל אטו עובר על השבועה מילתא זוטרתא היא. ואמאי לא נימא דמשום שעובר על לאו דשבועה גם בלא הזכרת שם שמים מיפסל לעדות. והנראה קצת לומר בכוונתו ע"פ מאי שיש להעיר במש"כ האו"ז וז"ל ונראה בעיני דשבועת שוא דהיינו שנשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב ושבועת ביטוי דהיינו שאוכל ולא אכל או אכלתי ולא אכלתי שפיר שנו שפסול לעדות היינו דוקא שהזכיר שם שמים כו'. ואמאי לא הזכיר בשבועת ביטוי אלא גוונא דשאוכל ולא אכל ולא נקט נמי איפכא בשלא אוכל ואכל כמו שהזכיר שם לעיל במקומו עיי"ש. ולכן נראה לומר דס"ל להאו"ז כדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל וסייעתם דלא מיפסל לעדות כל שאינה עבירה דחמס אלא בעבירה שיש בה מלקות וא"כ בלאו שאין בו מעשה דלית בו מלקות לא מיפסל. וא"כ בנשבע שלא אוכל ואכל הוא דמיפסל. משא"כ בנשבע שאוכל ולא אכל דליכא מעשה ראוי לומר דלא מיפסל. וכ"כ באמת בתשו' הריב"ש (סי' שי"א) עיי"ש. עוד נראה דס"ל להאו"ז דאע"ג דשבועת ביטוי להבא לא בעי שם ולא כינוי אבל שבועת שוא ושבועת שקר לשעבר לא סגי בלא שם. וכדעת הראב"ד (פ"ב מהלכות שבועות) הביאו הר"ן (פרק שבועת העדות) עיי"ש:

ומעתה לפ"ז אפשר דזו היא כוונת האו"ז במש"כ דשבועת שוא כו' ושבועת ביטוי דהיינו שאוכל ולא אכל או אכלתי ולא אכלתי דפסול לעדות היינו דוקא שהזכיר שם שמים כו'. והיינו משום דשבועת שוא ושבועת שקר לא סגי להו בלא שם או כינוי ובלא שם או כינוי לאו כלום נינהו. ובשבועת ביטוי שאוכל ולא אכל כיון דהוי לאו שאין בו מעשה דאין לוקין עליו ראוי ג"כ לומר דלא מיפסל כמש"כ. אלא דהיכא שהזכיר שם שמים יש בזה ג"כ איסור מוציא שם שמים לבטלה לדעת הבה"ג לפי נוסחת ר"ת וסייעתו ז"ל דגם בשבועת ביטוי להבא כשעבר עלה אית בי' משום מוציא שם שמים לבטלה. ובאמת דלכאורה הדבר תמוה על התוס' והרא"ש ושאר ראשונים שהבאתי בזה לעיל כיון דע"י שבועתו חייל עלי' איסור להבא שלא לאכול או שלא לעשות פעולה אחרת. או שנשבע

לעשות וחיילא עלי' חובה לעשותו מחמת שבועתו א"כ אין זה לבטלה. ואע"ג דבתר הכי עבר על שבועתו הרי מ"מ בשעת שבועתו לאו לבטלה היתה. ומה שעבר אח"כ מילתא אחריתא הוא. והיכי שייך בזה איסור מוציא שם שמים לבטלה. וצ"ל דס"ל ז"ל דמ"מ כיון שעובר ואינו חושש לשבועתו אגלאי מילחא למפרע דמעיקרא הוציא ש"ש לבטלה. שהרי אין שבועתו מעכבתו מלעשות או למנוע מלעשות מה שנשבע עליו כמו קודם שנשבע. ועדיין יש לגמגם בזה אלא שאין להאריך כאן בזה. עכ"פ כן דעת האו"ז כשאר ראשונים ז"ל הבה"ג וסייעתו שהבאתי דיש בזה משום מוציא שם שמים לבטלה. וס"ל להאו"ז בזה כדעת הבה"ג ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי דהו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תשא. וא"כ יש בו מלקות כמו בשבועת שוא כדגמרינן מסיפא דההוא קרא דכתיב כי לא ינקה ד' הא ב"ד של מטה מלקין ומנקין אותו. ולהכי שפיר מיפסל אע"ג דאין בו מעשה משום דהו"ל לאו שיש בו מלקות כ"נ נכון בביאור ד' האו"ז אלו התמוהים הרבה. אם כי הראי' שהביא מדברי הבה"ג עדיין תמוה טובא לפי נוכחת הבה"ג שלפנינו. שהרי כבר הבאתי מאי דמבואר בהדיא בדברי הבה"ג דאפי' שבועה סתם הו"ל כמוציא ש"ש לבטלה. דמסתמא בשבועה האמורה בתורה קאמר. וכמו שהבאתי ג"כ בשם תוס' רי"ד. וא"כ בכל שבועה יש בה הוצאת שם שמים לבטלה. וא"כ אין שום ראי' מדברי הבה"ג דלא מיפסל לעדות בלא הזכרת ש"ש אדרבה איפכא מוכח. וע"כ צ"ל דלא הי' כן בנוסחת הבה"ג שלפני האו"ז או שהי' חסר בה"ג שלפניו מה שכתוב שם לפנינו בדברי הבה"ג לקמן. דבלא"ה הננו רואים בזה חלופי נוסחאות בדברי הבה"ג כמשכ"ל. ועכ"פ מבואר לפ"ז דגם לדעת האו"ז מוציא ש"ש לבטלה הו"ל בכלל אזהרה דלא תשא וחייב עלה מלקות כבשבועת שוא. והרי זה תמוה מאוד ונגד התלמוד כמו שנתבאר:

וכן ראיתי ג"כ להריטב"א ז"ל במכות (כ"ג ע"ב) בההיא דאמרינן התם אמר ריב"ל שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו עליהם ב"ד של מעלה כו' ושאילת שלום בשם. וכתב עלה הריטב"א ז"ל פי' אע"פ שנראה כמזכיר שם שמים לבטלה שיש בו לא תשא אלא עשו כן משום עת לעשות וגו' עכ"ל עיי"ש. הרי כתב בהדיא דמזכיר שם שמים לבטלה בכלל אזהרת לאו דלא תשא. וכזה יש לתמוה בדברי הרמ"ה ז"ל בתשו' שהביא בטור או"ח (סי' ס"א) עיי"ש. וכן ראיתי בספר הגיון הנפש לרבינו אברהם בר חייא הנשיא בעמוד השלישי (דף כ"ה ע"א) שכתב וז"ל. כל החמורות והקלות מהרהור הלב ומעשה הידים הם מתכפרות ע"י התשובה ונחמה והודאה לפני המקום. ואין בפשע הפה כן אבל רוב הקלות מהן שהן הזכרת השם במקום שאינו ראוי כ"ש החמורות כגון שבועת שוא וכדומה לה שאין התשובה והוידוי מכפרתן עד שיהי' הפושע ההוא נענש עליהם

לעוה"ב ככתוב כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דגם מזכיר שם שמים במקום שאינו ראוי. בכלל קרא דלא תשא את שם ד' אלקיך לשוא כי לא ינקה וגו'. ועי' ג"כ בבעל העיטור (ח"א אות ק') קבלת העדות שכתב וז"ל בפרק הכותב ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בב"ד דרבא א"ל בת ר"ח ידענא דחשידא אשבועתא אפכה רבא אשכנגדה וכתבי רבוותא דחזיא דהוה מפקא שם שמים לבטלה עכ"ל. והיינו כדברי הבה"ג שהבאתי. וכן כתב ג"כ בתשובות הגאונים שערי צדק (שער ד' מחלק ה' סי' כ"ח) בשם רב יהודאי גאון ז"ל ממש כלשון הבה"ג שלפנינו עיי"ש. וכן הובא בכלבו (בלקוטים שבסופו) בשם רב יהודאי גאון ז"ל עיי"ש היטב בלשונו. וכן ראיתי בתשובות גאוני מזרח ומערב (סוף סי' רט"ז) וז"ל ואשכחן רבנן כי היכי דמפסלי בשבועות שקר מפסלי בשבועת שוא כי מעשה דההיא איתתא דאיחייבא שבועה בי דינא דרבא וא"ל בת ר"ח ידענא בה דחשידא אשבועתא דהא עסקה מפקא שם שמים לבטלה ואפכה רבא שבועה אשכנגדה עכ"ל. וכצ"ל ולא כמו שהגיה המגיה שם עיי"ש. נראה שהיתה גירסתו כן בגמרא שם. וזהו כעין גירסת הבה"ג לפי נוסחת התוס' והרא"ש וסייעתם. אבל דברי הגאון אלו תמוהים מאוד בעיני. דלמה לו להביא ראי' מהתם דע"י שבועת שוא נעשה חשוד על השבועה. תיפוק לי' ממשנה ערוכה (ר"פ כל הנשבעין) דתנן שכנגדו חשוד על השבועה כיצד אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפי' שבועת שוא עיי"ש. וצ"ע ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר בדבריו לפי גירסתו ז"ל בגמרא. דשבועת שוא מיהת עיקר איסורה אינו אלא משום מוציא ש"ש לבטלה. וא"כ ע"כ דמוציא ש"ש לבטלה ג"כ בכלל לאו דלא תשא כשבועת שוא. וכדעת שאר ראשונים שהבאתי. אלא דהגאון באותה תשובה נראה שבא לדון בדבר החדש. דדוקא שבועת שוא אין איסורה אלא משום מוציא שם שמים לבטלה. אבל שבועת שקר וכ"ש שבועת ביטוי לא מן השם הוא זה. ולהכי משמע לו מסוגיא דפרק הכותב דלא מיירי אלא בשבועת שוא. מדקאמר דעסקה מפקא ש"ש לבטלה. דאל"כ דילמא משום דעברה אשבועת שקר אפכה לשבועה אשכנגדה ולא משום שבועת שוא. ונראה שטעמו של הגאון בזה משום דשבועת שקר וכן שבועת ביטוי איסור מצד עצמו הוא. אבל שבועת שוא דדברי הבאי בעלמא נינהו שנשבע על אבן שהוא אבן או שהוא זהב או איפכא אין בזה אלא משום מוציא שם שמים לבטלה. ולכן קרי לה בגמרא בלישנא דמפקא שם שמים לבטלה:

ועפ"ז יתבארו דברי הר"ן התמוהים אצלי טובא בפ"ק דנדרים (ז' ע"ב) בההוא דאמרינן שם השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו כו' שכל מקום שהזכרת השם מצויה

שם עניות מצויה. וכתב הר"ן עלה וז"ל שכל מקום. טעמא קיהיב למילתי' דאמרינן ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי שהרי ענשה חמור דשם עניות מצויה כו' מדכתיב בשבועת שקר וכלתו ואת עציו ואת אבניו ובתמורה מדמי הזכרת שם לבטלה לשבועת שקר עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו מתמיהים מאוד בעיני מאז דאין לזה לכאורה שום רמז בתמורה. ודבריו סתומים. אבל לפי המבואר למעלה בדעת הגאון ז"ל נראה לומר דזו היא ג"כ כוונת הר"ן. דס"ל דאין בשבועת שוא אלא משום הזכרת שם שמים לבטלה. וא"כ רצה לומר דמדאמרינן בריש פ"ק דתמורה כל ל"ת שבתורה כו' לא עשה מעשה פטור חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם. ואמרינן עלה נשבע מנ"ל אר"י משום ר"מ א"ק כי לא ינקה וגו'. אשכחן שבועת שוא שבועת שקר מנ"ל. ר"י דידי' אמר לשוא לשוא שני פעמים אא"ע לשבועת שוא תניהו ענין לשבועת שקר וכו' עיי"ש בסוגיא. ולזו כוון הר"ן במש"כ דבתמורה מדמי הזכרת שם לבטלה דהיינו שבועת שוא לשבועת שקר דכיילינהו בחד קרא ודיניהם שוה שיהא לוקין אע"ג שאין בהן מעשה. ועי' במה שאמרו שם בפירוש ריבתה תורה שקר דומה לשוא מה שוא לשעבר וכו' עיי"ש. וכיון דבשבועת שקר ענש הכתוב בעניות אף בשבועת שוא כן. ושבועת שוא אין בה אלא הזכרת שם שמים לבטלה. וא"כ נשמע מזה דהזכרת שם שמים לבטלה ענשה עניות. ולפ"ז מבואר עוד ביתר שאת דמוציא ש"ש לבטלה אזהרתו מלא תשא. דהא להגאון והר"ן שבועת שוא אין בה צד איסור אחר חוץ מאיסור מוציא שם שמים לבטלה והדברים מתמיהים. ובפרט להר"ן ז"ל דהוא גופי' כתב בההיא סוגיא גופא בנדרים שם (לעיל בד"ה השומע) דאזהרה למזכיר ש"ש לבטלה מפקינן בריש תמורה מדכתיב את ה' אלקיך תירא עיי"ש. וא"כ אין בה אלא אזהרת עשה ואינה בכלל אזהרת לאו דלא תשא. וכן ראיתי בספר חוקת הדיינין (סי' ס"ט) שכתב וז"ל מי שהוא חשוד על השבועה כו' כיצד הרי שנשבע לשקר שבועת העדות או שבועת שוא או כל מי שהוא רגיל להוציא שם שמים לבטלה הרי זה פסול לעדות ואין משביעין אותו לא שבועת התורה ולא שבועת היסת. כך מפורש בשבועות פרק כל הנשבעין עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים דלא זו שאין זה מפורש בפרק כל הנשבעין. אלא אדרבה משם ראי' איפכא. דהא מדקתני במתני' דר"פ כל הנשבעין שכנגדו חשוד על השבועה כיצד אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפי' שבועת שוא. וכל הני יש בהן אזהרת לאו דשבועת שקר או דשבועת שוא. מכלל דמוציא ש"ש לבטלה דאין בו אלא עשה דאת ה' אלקיך תירא לא נעשה חשוד על השבועה. וע"כ צ"ל דס"ל ג"כ דמוציא שם שמים לבטלה יש בו אזהרת לאו דלא תשא. והרי הוא ממש כשבועת שוא דקתני במתניתין. וזה תימא. וראיתי להר"ב חוקת

הדיינים (לקמן סי' קפ"ד) שכתב וז"ל אלו הם הפסולים לעדות מחמת פסלות שבהם וכו' וכל מי שרגיל להוציא שם שמים לבטלה בין בשבועת שוא בין בשבועות אחרות כו' עכ"ל עיי"ש. מדבריו אלו משמע לכאורה דלא מיפסל אלא ע"י שבועת שוא ושבועת שקר אבל ע"י הזכרת ש"ש לבטלה בעלמא לא מיפסל וזה סותר לכאורה לדבריו דלעיל. וכבר ראיתי לר"ב ברכ"י שהבאתי לעיל שהרגיש בזה. וכתב לתרץ זה דגם מש"כ בחוקת הדיינים לעיל דכל מי שהוא רגיל להוציא ש"ש לבטלה פסול לעדות ולשבועה היינו רק כשמוציא ש"ש לבטלה בדרך שבועה עיי"ש. אבל מלבד הדוחק הגדול שיש בזה אין בזה תועלת כלום. דאכתי הא גופא קשיא אמאי קרי לשבועה מוציא ש"ש לבטלה דמשמע דעיקר פסולו רק משום הכי הוא. והרי איסור מוציא ש"ש לבטלה לית בי' אלא עשה ולא מיפסל בהכי. וע"כ איסור שבועה איסור מחמת עצמו הוא. ופסול שבא לו מחמת עבירה דשבועה לא משום עבירה דהזכרת ש"ש לבטלה הוא. אלא משום עובר על השבועה דוקא הוא. אלא ע"כ צ"ל דגם משום הזכרת ש"ש לבטלה ס"ל דנפסל וא"כ הדברים סותרים זא"ז. ובין הכא ובין התם קשיא. הנה הראתי לדעת עד כמה גדלה המבוכה בענין זה. ויותר מזה יבואר עוד לפנינו:

והנה בשאילתות פרשת יתרו (שאילתא נ"ג) כתב וז"ל שאילתא דאסור להן לדבית ישראל לאשתבועי בשיקרא בשמא דקב"ה וכל מאן דמישתבע בשיקרא בשמא דקב"ה לית לי' מחילה לעולם דכתיב לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא וגו'. ולא מבעיא אישתבועי בשיקרא אלא אפי' אפוקי שם שמים לבטלה אסור מדאפקי' קרא לא תשא ולא כתיב לא תשבע דאפי' אדכורי שם שמים לבטלה. ומאן דשמע לי' לחברי' דאפיק שם שמים לבטלה מיבעיא לי' למימר לי' ליהוי ההוא גברא בשמתא דאמר ר"ח א"ר השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו וכו'. ומאן דמברך נמי ברכה שאינה צריכה הו"ל כמוציא שם שמים לבטלה וקאים בלא תשא. דרב ור"ל דאמרי תרווייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא עכ"ל עיי"ש. הנה מבואר בהדיא דעת השאילתות דגם מוציא שם שמים לבטלה בעלמא שלא בדרך שבועה הרי זה בכלל אזהרת לאו דלא תשא וביאר טעמו מדאפקי' קרא לא תשא ולא כתיב לא תשבע דמוכח דגם אדכורי שם שמים לבטלה שלא בדרך שבועה בכלל והנראה ביאור דבריו דס"ל דמאי דאמרינן בגמרא ובשאר דוכתי דלא תשא הוא אזהרה לשבועת שוא היינו משום דיליף לה בגזירה שוה או בלימוד אחר מדכתיב אשר נשאתי את ידי (פ' שלח) או מדכתיב כי אשא אל שמים ידי (פ' האזינו) או ממק"א. אלא דמ"מ מדכתיב לא תשא ולא כתיב בהדיא לא תשבע כדכתיב בשבועת שקר לא תשבעו בשמי לשקר

גמרינן מינה דעיקר קרא קאי נמי על מוציא שם שמים בעלמא לבטלה אפי' שלא בדרך שבועה ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל בזה (בפי' עה"ת פ' יתרו) עיש"ה. ומטעם זה כתב דמאן דמברך ברכה שאינה צריכה קאים בלא תשא כמוציא שם שמים לבטלה ומייתי מההיא דאמרינן בברכות (ל"ג ע"ב) המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא וגו'. ומשמע דעיקר מקור דברי השאילתות שכתב דגם מוציא ש"ש לבטלה בכלל אזהרת לא תשא הוא מהתם. ובאמת כבר ראיתי למקצת אחרונים ז"ל שהרגישו להקשות בההיא דברכות שם דמאי קאמר דעובר משום לא תשא. והרי בהזכרת שם שמים לבטלה ליכא אלא עשה דאת ה' אלקיך תירא. וכתבו דזה מסייע להסוברים דברכה שאינה צריכה אינה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. אבל לא הועילו כלום בזה דלא מיבעיא להסוברים דברכה שאינה צריכה מדאורייתא היא וכמו שיתבאר עוד. אלא אפי' להסוברים דקרא אסמכתא הוא ואינו אלא מדרבנן. אכתי מה יושיענו זה. דאכתי תמוה טובא אם אסמכתא היא לא הו"ל להסמיכה אלא לעשה דאת ד' אלקיך תירא. דמשם הוא דנפקא לן אזהרת עשה למוציא ש"ש לבטלה. וברכה שאינה צריכה לא אסרוה רבנן לסברא זו אלא משום מוציא ש"ש לבטלה. ובהך עשה הוא דשייכא. אבל מה ענינה ללאו דלא תשא דלא קאי אלא להזהיר על שבועת שוא. ואפי' מוציא ש"ש לבטלה אין בו אלא עשה בלבד. והנה לפנינו דעת השאילתות דברכה שאינה צריכה דאורייתא היא וגם ס"ל דבכלל אזהרת לאו דלא תשא הוא מן התורה. וגם ביאר בהדיא דגם מוציא שם שמים לבטלה הו"ל בכלל אזהרת לא תשא כשבועת שוא וכדמוכרח מפשטא דסוגיא דברכות שם. וכבר הבאתי שכן מבואר גם כן בבה"ג ריש הלכות שבועות:

וכן ראיתי בפיסקא דתפילין וברכות לרבינו יוסף בן פלט ז"ל הובא בספר פרדס לרש"י ז"ל (סי' ל"ט) שכתב בתוך דבריו וז"ל ולפי שהי' לו לברך אחת כו' וגרם לברך ברכה אחרת לכך הוא חוטא ועובר בלא תשא דאמר ר"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא שכמה לשונות משמשת תיבת שיאה. יש שיאה הגבהה כמו וישא אהרן את ידיו. יש שיאה נטילה דהיינו רחיצה שאו ידיכם קודש וכו' וכו' לכן דרש ריש לקיש עובר על לא תשא היינו אל תזכיר שם ה' אלקיך לשוא ותרגומא לחנם כיון שיצא ידי חובתו אם חזר וברך ברכה שאינה צריכה היא ומזכיר שם הבורא שלא לצורך היינו בחנם עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל ג"כ דעובר בלאו דלא תשא מדינא דאורייתא ומזכיר שם שמים לבטלה הוא בכלל אזהרת לא תעשה דלא תשא. וכן ראיתי במדרש אגדה (פרשת ואתחנן) שכתב וז"ל לא תשא לא תשבע הי' לו לומר אלא למדנו מכאן שאסור להוציא

שם שמים לבטלה עכ"ל עיי"ש והיינו ממש כדברי השאילתות. וכ"כ ג"כ רבינו בחיי (פ' יתרו) וז"ל ויזהיר הכתוב הזה שלא ישבע אדם בשם לריק כגון שנשבע על הידוע לשנותו או לקיימו והוא הנשבע על עמוד של זהב שהוא של שיש או של זהב. והזכיר לשון לא תשא ולא אמר לא תשבע. לפי שהוא כולל עוד שלא ישא אדם על שפתיו השם לחנם. כלשון לא תשא שמע שוא. ובל אשא את שמותם על שפתי. כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול. וזה נקרא בלשון רז"ל מוציא שם שמים לבטלה עכ"ל עיי"ש. וזה נראה ג"כ כוונת הבה"ג (ריש הלכות שבועות) שהבאתי לעיל. שכתב וז"ל ולא מיבעיא אפוקי שם שמים ובטולי (בנוסחת הכת"י איתא לבטולי) דאסור אלא אפי' לאפוקי כי לא צריך אסור ועובר משום לא תשא וכו' עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר דלא מיבעיא אפוקי שם שמים על דבר בטל כגון לצורך שבועת שוא או שבועת שקר. או דמשתבע עכשיו ומבטלה אח"כ שאינו מקיים. והיינו שבועת ביטוי (אופן זה האחרון משמע לפי נוסחתינו בבה"ג אפוקי ש"ש ובטולי) דאסור אלא אפי' לאפוקי כי לא צריך דהיינו שאינו על דבר בטל אלא שהוא ללא צורך כגון המברך ברכה שאינה צריכה נמי אסור ועובר משום לא תשא. כן נראה ברור בכוונת הבה"ג. ומקורו מסוגיא דברכות שם. ודבריו מכוונים עם דברי השאילתות שהבאתי. כדרך הבה"ג בהרבה מקומות כידוע. וכן ראיתי לרבינו מנוח ז"ל (בפ"ב מהלכות שופר ה"ב) שכתב וז"ל ודעת חכמי צרפת דמברכי נשים אכולהו מצות ולא מסתבר. שהרי אפי' קיי"ל כר"י ור"ש שאין מעכבין את הנשים מלתקוע ה"מ לענין תקיעה בשבת דליתא אלא משום גזירה דרבנן אבל לענין ברכה לבטלה דאיכא איסורא דאורייתא דכתיב לא תשא ליכא ספיקא דאסירי. וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' ג"כ במה שהביא בב"י (או"ח סי' ס"ז) בשם רבינו מנוח שכתב לענין ספק ברכה דהו"ל ספק לא תשא ולחומרא עיי"ש ובמש"כ עלה הר"ב פרי חדש שם. וקצת אחרונים רצו לידחק בכוונת רבינו מנוח ז"ל שם בדרך אחר. ולא ראו דברי רבינו מנוח שהבאתי דמפורש בהדיא דס"ל דהרי זה מדאורייתא בכלל אזהרת לאו דלא תשא. וממילא מבואר דס"ל דמוציא שם שמים לבטלה ישנו בכלל לאו דלא תשא. ועי' ג"כ במחזור ויטרי לתלמידי רש"י ז"ל (סי' קי"ט) דמבואר דס"ל הכי עיו"ש. ומצאתי ראי' לדבריהם מברייתא דמייתי בפ"א דמסכת כלה רבתי דקתני התם לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא כיצד כגון המברך ברכה שאינה צריכה לגופה עיי"ש. ומהך לישנא ודאי משמע דמדאורייתא קאמר ועיקר קרא מיירי בהכי. והנה מאי דקתני ברכה שאינה צריכה לגופה נראה דהכוונה לומר. דאפי' כשאומר הברכה בתורת שבח והודאה בעלמא. כגון שאומר נוסח ברכת המוציא או ברכה אחרת מברכות הנהנין. או מברכות המצוות. לא בתורת ברכה לבטלה. אלא דרך

שבח למי שמוציא לחם מן הארץ או שבורא פרי הגפן וכיו"ב או למי שקדשנו במצוותיו. או שנתן לנו תורת אמת וכל כיו"ב. מ"מ הרי זה עובר בלא תשא. כיון שלא נתקנה ברכה זו אלא על דבר וענין פרטי ידוע. ולא לשבח ולהודות בה נתקנה מעיקרא. ולא לענין זה חייבוהו בברכה זו. ומיחזי כמזכיר שם שמים כמתעסק בעלמא בדברים בטלים שלא לצורך כלל. ויש בדבר חלול השם ועובר בלא תשא. וזהו דקרי לה ברכה שאינה צריכה לגופה. כלומר דאומרה בתורת ברכה אלא שאינה צריכה ולא נתחייב בה לאותו דבר שמברך בה עליו. ועי' מש"כ הטור (או"ח סי' רי"ט) ובמש"כ מרן בב"י שם ובמש"כ הר"ב ב"ח או"ח (סוף סי' כ"ט) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. והנה ברייתא זו הביאה בעל העיטור ח"ב הלכות ברכות חתנים (סוף חלק ד') ושם ליתא תיבת לגופה אלא סתם ברכה שאינה צריכה עיי"ש. אבל לפי הגירסא הכתובה לפנינו נראה כמו שביארתי. ועכ"פ ודאי משם משמע כדעת הסוברים דברכה שאינה צריכה מדאורייתא אסורה. והיא בכלל אזהרת לאו דלא תשא כמו שבועת שוא. אבל כל זה פליאה נשגבה כאשר כתבתי. דהא פשוט ומבואר בסוגיא דסנהדרין ובסוגיא דתמורה שהבאתי דמוציא ש"ש לבטלה לית בי' אלא אזהרת עשה בלבד:

וראיתי בספר חרדי' שהביא בשם הרמב"ן ז"ל בחידושיו לנדרים כת"י שכתב שם לפרש ההיא דפרק קמא דנדרים דאמרינן השומע אזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו ואם לאו הוא עצמו יהא בנדוי וז"ל שם הוא עצמו היינו המזכיר לבטלה אף כי לא נדהו שום אדם הוא יחליץ מנעליו וישב בקרקע בנדוי ויבקש משלשה שיתירו לו. ואז בהכנעתו ונסלח לו. ואם לאו. עלי' אתמר אם לא תשמור לעשות ליראה את השם הנכבד והנורא והפלא ה' את מכותך. ומצוה זו תמידית. ואיזו הזכרת השם לבטלה. בכל לשון הוא. בין בשבועת חנם שלא השביעוהו ב"ד. בין בשבועות שקר. או בקללה. או בדברי הבאי. או שבירך ברכה שאינה צריכה עכ"ל עיי"ש. והביאו ג"כ בשל"ה (ריש מס' יומא) עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים מאוד לענ"ד. דמש"כ דמזכיר שם שמים לבטלה הו"ל בכלל קרא דאם לא תשמור לעשות ליראה וגו' הוא נגד סוגיא דפ"ק דתמורה שהבאתי. דבהדיא פרכינן התם למאי דמוקמינן התם הך קרא למקלל את חבירו בשם דלקי ואימא למוציא שם שמים לבטלה. ומשני לא ס"ד. אי אמרת בשלמא למקלל את חבירו אזהרתי' מלא תקלל חרש. אלא אי אמרת מוציא ש"ש לבטלה אזהרתי' מהיכא מאת ד' אלקיך תירא אזהרת עשה היא. ואזהרת עשה לא שמה אזהרה עיי"ש. ומבואר בהדיא דהך קרא לא מיתוקים במוציא ש"ש לבטלה משום דבהך קרא כתיב מלקות ובמוציא ש"ש לבטלה ליכא מלקות דלית בי' אזהרת לאו אלא עשה. וכן מבואר בסוגיא דסנהדרין שהבאתי

דמוציא ש"ש לבטלה לאו בר עונש הוא בב"ד משום שאין בו אלא עשה ואזהרת עשה לא שמה אזהרה. וכן יש לתמוה במש"כ ואיזו הזכרת השם לבטלה בכל לשון הוא. שהרי כבר ביארנו דבשאר לשונות אפי' שם גמור אינו אלא ככינויים הנמחקין שאין בהן שום איסור להוציא לבטלה. גם מש"כ בין בשבועת חנם כו' בין בשבועת שקר או בקללה או בדברי הבאי כו'. ומשמע ודאי דבדברי הבאי שכתב אין כוונתו לשבועה בדברי הבאי דהיינו שבועת שוא. חדא דהא כבר כתב דעדיפא מינה דאפי' שבועת חנם שלא השביעוהו ב"ד וכ"ש לשוא ולהבל ממש. ועוד מדהפסיק בקללה בינתיים משמע דשוב לא מיירי השתא בשבועה אלא בדברי הבאי בעלמא. וא"כ תמוה למה לי דברי הבאי דמשמע דרצה לומר שהזכיר את השם בתוך דברים בטלים ושיחת הבל והבאי שלו. תיפוק לי' דאפי' הזכיר את השם לחוד לבטלה בלא שום דברים אחרים צריך לנדותו. דעבר בעשה דאת ד' אלקיך תירא:

גם ראיתי להרמב"ם ז"ל (פי"ב מהלכות שבועות ה"ט) שכתב וז"ל השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כו' הרי זה חייב לנדותו ואם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנדוי וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה כבר כתבו טובי האחרונים ז"ל דדעת הרמב"ם דברכה שאינה צריכה מדאורייתא אסורה. וזה ודאי מבואר מלשון הרמב"ם כאן ובפ"א מהלכות ברכות (הלכה ט"ו) שכתב דכל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא עיי"ש. ומה שרצו קצת אחרונים לידחק בלשון הרמב"ם הם דברים שאין הדעת סובלתן כלל. וכן מבואר בהדיא בתשובות הרמב"ם (סי' ק"ב) שכתב שם וז"ל אמנם עוד זאת נעשה להסתלק מן הספק ונקרא גם בט"ו אבל בלא ברכה מפני שהיא ברכה שאינה צריכה ואיסורא דאורייתא הוא שנושא שם שמים לבטלה וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הר"ב ברכ"י או"ח (סי' מ"ו ובסי' רט"ו) ואכמ"ל בזה כעת. וזה מוכרח לדעתי מעיקר דברי הרמב"ם ז"ל כאן שכתב דהמברך ברכה שאינה צריכה הוא בכלל מה שאמרו דחייב לנדותו ואם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנדוי. ואם איתא דס"ל דאין בברכה שאינה צריכה אלא איסורא דרבנן בעלמא הדבר יפלא מנ"ל להרמב"ם הא. דהרי בגמרא לא הזכירו דאם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנדוי אלא במוציא שם שמים לבטלה ממש דאיסורו מדאורייתא עכ"פ מקרא דאת ד' אלקיך תירא. אבל מברך ברכה שאינה צריכה דמה"ת לית בה איסורא כלל ושרי אפי' לכתחילה ורק מדרבנן הוא דאסרוה. אין לנו שום רמז ורמיזא בגמרא לומר שיהא חייב לנדותו ואם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנדוי. ונהי דלנדותו אפשר דהו"ל בכלל מי שאינו נוהג כשורה דצריך

לנדותו מ"מ מנ"ל לומר דאם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנדוי דהרי דין זה אינו אלא במוציא ש"ש לבטלה בלחוד כמבואר בגמרא. ועי' מש"כ הר"ן בנדרים שם בשם התוס'. אלא ודאי מוכרח מזה דס"ל דברכה שאינה צריכה איסורו דאורייתא וכפשטות לישנא דגמרא דעובר בלא תשא. וא"כ לא גרע ממוציא שם שמים לבטלה בעלמא. ועדיף מיני' דהו"ל ממש כשבועת שוא שישנו בכלל אזהרת לא תשא. ושפיר כתב דגם זהו בכלל מוציא ש"ש לבטלה לענין שאם לא נדהו הוא עצמו יהא בנדוי. וזה מוכרח בלא ספק. אלא שאין צורך לזה דבלא"ה כן מבואר בהדיא בלשון הרמב"ם שם ובתשובה שם. וא"כ גם על הרמב"ם מצאה התמיהא מקום לנוח. דנהי דס"ל דברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא מ"מ כיון דאין האיסור אלא משום מוציא שם שמים לבטלה א"כ אין בזה אלא איסור עשה. ואמאי כתב דהו"ל בכלל לא תשא:

ועוד תמוה מש"כ שם (בהלכה י"א) וז"ל ולא שבועה בלבד היא שאסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע שהרי הכתוב מצוה ואומר לירא את השם הנכבד והנורא ובכלל יראתו שלא יזכירו שמו לבטלה עכ"ל עיי"ש. והרי זה ממש כדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי. וכבר כתבתי שהם דברי תימא דזהו נגד סוגיא מפורשת דריש פ"ק דתמורה. וכבר ראיתי להמהרש"א ז"ל בח"א בפ"ק דנדרים (ז' ע"ב) שעמד בזה על הרמב"ם עיי"ש. ומה שראיתי לקצת אחרוני הספרדים שרצו לידחק בזה ליישב. מלבד שדבריהם דחוקים מאוד ואינם מספיקים כלל. בלא"ה אחר שראינו דברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי שדבריו מכוונים בזה עם דברי הרמב"ם אין מקום לדבריהם כלל. ואין כדאי להאריך בזה:

ואמנם בעיקר דברי הרמב"ם ז"ל יש לעיין שהרי ידוע דדרכו בכל מקום שלא להוסיף דינים מחודשים מדעתו רק במקצת מקומות בלשון ויראה לי וכיו"ב. אבל בכל שאר מקומות אינו כותב בהלכותיו אלא לשון המשנה והברייתות והתלמוד כמו שהוא. או בהוספת קצת ביאור במקום הצורך. וא"כ יש לתמוה מאחר דבגמרא לא אמרו אלא השומע הזכרת השם מפי חבירו וכו' מה זה שמוסיף הרמב"ם ז"ל כאן תוספות מרובה על עיקר וכתב ז"ל השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שברך ברכה שאינה צריכה וכו'. הנה הוסיף כאן על המבואר בגמרא נשבע לשקר מברך ברכה שאינה צריכה. וכל זה כתב סתם כאילו מבואר בגמרא. ובאמת בגמרא לא נזכר אלא הזכרת שם לחוד. וגם קשה אמאי לא הזכיר הרמב"ם גם נשבע לשוא. ואם נימא דהיינו משום דכ"ש הוא מהזכרת השם א"כ גם נשבע לשקר כ"ש הוא ולמה הזכירו. ואם באנו לומר דנשבע לשקר מיירי אפי' בשלא הזכיר שם. דאף דלדעת הרמב"ם שבועה

בעי שם מ"מ איסורא איכא גם בלא שם. כמבואר שם בדבריו ז"ל לעיל (פ"ב ה"ד) עיי"ש. ולהכי חייב לנדותו קשה הא גופא מנ"ל ודילמא לא חייבוהו אלא בהזכרת השם דוקא. וגם קשה דא"כ גם שבועת שוא דנראה דדינה שוה בזה לשבועת שקר להיות אסורה מיהת גם בלא הזכרת שם עמה והדק"ל אמאי לא חשיב נמי שבועת שוא לענין נדוי. ואמנם ראיתי בתוס' רי"ד בסוגיא דנדרים שם בההיא דאמרו שם רב הונא שמעה לההיא איתתא דאפקה הזכרת השם לבטלה שמתה ושרא לה כו'. וכתב עלה בתוס' רי"ד שם וז"ל דאפיקא שם שמים לבטלה. פי' לשקר. לא יחל דברו מתרגמינן לא יבטל עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל שמפרש דהך איתתא נשבעה שבועת שקר או שנשבעת שבועת ביטוי ועברה על שבועתה ולא כמו שפירשו כל הראשונים שם וכמשמעות פשטות לישנא דגמרא. והדבר יפלא לכאורה מה ראה על ככה. ומה הביאו לידחק בכך להוציא לישנא דגמרא ממשמעו. ונראה דכוונתו ע"פ מאי דאמרינן התם אר"ח א"ר השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי שכל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה וכו'. וכתבו התוס' שם וכן הר"ן דהיינו מדכתיב גבי שבועת שקר וכלתו ואת עציו ואת אבניו. והוסיף הר"ן שם וכתב וז"ל ובתמורה מדמי הזכרת שם לבטלה לשבועת שקר עכ"ל. וכבר כתבתי לעיל שהדברים תמוהים הרבה דלא מצינו לזה שום רמיזא בתמורה. ובתוס' שם לא הביאו ראי' זו מתמורה ומפני שהוקשה להם היכי מייתי ראי' מקרא דוכלתו ואת עציו וגו'. דלא כתיב אלא בשבועת שקר. כתבו שם דהזכרת שם לבטלה דומה קצת לשבועת שקר עיי"ש. וגם זה תמוה איזה דמיון יש להם זה עם זה. וגם הרי בשבועת שקר איכא לאו ולקי ומייתי קרבן. משא"כ בהזכרת השם לבטלה ליכא אלא עשה דאת ה' אלקיך תירא והיכי נילוף מזו לזו. ונראה דמהאי טעמא ס"ל לתוס' רי"ד דהא דקאמרינן השומע הזכרת השם וכו' אין פירושו הזכרת שם לבטלה בעלמא דנפקא לן מקרא דאת ד' אלקיך תירא כמו שפירשו שאר ראשונים ז"ל שם. אלא פירושו שהזכיר השם בשבועת שקר. ואף דסתמא נקט השומע הזכרת השם. מ"מ יש נפרשו בשבועת שקר. כההיא דקאמרינן בסנהדרין (פרק ארבע מיתות) שהבאתי לעיל השומע אזכרה מפי העכו"ם וכו'. דנקט סתם אזכרה וע"כ אין פירושו אלא במברך את ד' שהזכיר ד' וברכו וכמבואר שם. והכא נמי אע"ג דנקט הזכרת השם סתם. מ"מ מתפרש רק בשהזכירו לצורך שבועת שקר. אבל מוציא שם שמים לבטלה בעלמא שאינו אלא בעשה לא אמרינן שאם לא נידהו הוא בעצמו יהא בנדוי. והיינו דקאמר בטעמא דמילתא שכל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה כו' כדכתיב בה וכלתו ואת עציו ואת אבניו. ומשום שהוקשה לו לתוס' רי"ד מדאמרינן עלה אמר ר"א כו' שמעה להך

איתתא דאפקה הזכרת השם לבטלה וכו' הרי דבהזכרת השם לבטלה בעלמא מיירי. ולזה כתב לתרץ דלבטלה דקאמרינן פירושו לשקר וגם הכא בשבועת שקר הוה עובדא. אבל בהזכרת שם לבטלה בעלמא דליתא אלא בעשה לא אמרינן הכי. ומיהו נראה דלאו דוקא בשבועת שקר ס"ל הכי אלא ה"ה לשבועת שוא דשבועת שוא חמירא משבועת שקר כמו שביאר בתשו' גאוני מזרח ומערב (סי' רט"ז) שהבאתי לעיל. וגם כיילינהו בחד קרא כדאמרינן בתמורה שם ובפ"ג דשבועות לשוא לשוא שתי פעמים וכו' עיי"ש. ולא אתי אלא לאפוקי מוציא ש"ש לבעלה גרידא שאינו אלא בעשה. כן נראה ברור ופשוט בכוונת תוס' רי"ד בזה:

ומעתה נראה ברור דזו היא ג"כ שיטת הרמב"ם ז"ל. ונקדים לדקדק עוד במש"כ הרמב"ם (בהלכה י"א) וז"ל ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע וכו' עכ"ל. והוא תמוה לכאורה שהרי לא הזכיר מתחילה שבועת שוא כלל. וכבר עמדנו לעיל אמאי שבק לשבועת שוא דעיקר לאו דלא תשא עלה קאי. והיכי כתב כאן ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה. ויותר קשה במה שהוצרך להשמיענו עכשיו דאפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור. והרי כבר כתב לעיל השומע הזכרת השם לשוא וכו' הרי זה תייב לנדותו. והי' נראה קצת לומר דמש"כ לעיל הזכרת השם לשוא כוונתו לשבועת שוא. אלא דא"כ הו"ל למכתב הכי בהדיא. ועוד דמדהוצרך לכתוב אח"כ או שנשבע לפניו לשקר משמע ודאי דמעיקרא לאו בשבועה מיירי. דאל"כ הכי הול"ל השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או לשקר מאחר דגם מעיקרא בשבועה הוא דמיירי. אלא ודאי מעיקרא בהזכרת השם בעלמא מיירי. וא"כ מהו זה שהוצרך לכתוב אח"כ (בהלכה י"א) דגם להזכיר השם לבטלה אסור. גם בזה יש להתעורר במאי דמדייק הרמב"ם לקמן (בהלכה י"א) וכתב דלהזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור. ולעיל (בהלכה ט') כתב סתם השומע הזכרת השם ולא דייק לכתוב הזכרת שם מן השמות המיוחדין כמו לקמן. ויותר הו"ל לכתוב כן שם כדי לפרש מאי דאמרינן בגמרא השומע הזכרת השם וכו' דהיינו דוקא בשם המיוחד. וכל זה צריך ביאור:

ואמנם כדי ליישר העניינים. ולשום בזה כל העקוב למישור. נראה לענ"ד דיש שני ענינים במוציא שם שמים לבטלה. האחד הוא כשמוציא שם שמים לחנם לגמרי דהיינו שמזכיר השם בלבד ובלא שום צורך ותערובות דברים אחרים עמו. ובזה הוא דאמרינן שאינו עובר אלא בעשה דאת ד' אלקיך תירא. והענין השני הוא כשמזכיר שם שמים לצורך עניני הבל וריק ודברים בטלים. ולא מיבעיא לצורך שבועת שוא ושקר אלא אפי' בשאר

עניני הבל ושיחות בטלות. ובזה הוא עובר בלא תשא את שם ד' אלקיך לשוא. אלא דלצורך שבועת שוא ושקר להסוברים דשבועה לא בעי שם. אפי' בלא הזכרת שם חשיב מוציא שם שמים לבטלה. דכל שמזכיר לשון שבועה אמרינן דמסתמא בשבועה האמורה בתורה קאמר. וכמו שהבאתי בשם הבה"ג ותוס' רי"ד. ולהסוברים דלא מיחייב בלא שם מ"מ באחד מכל הכינויים סגי. וגם שלא בדרך שבועת שוא ושקר אלא דרך שיחה בטלה אפי' באחד מכל הכינויים עובר בזה בלא תשא. אבל בלא הזכרת אחד מכל הכינויים לפחות. לא משכחת לה שיעבור בלא תשא אלא דרך שבועה. להסוברים דשבועה לא בעי שם. ומטעם שביארנו. דשבועה בלא הזכרת השם הו"ל כהזכרת השם דמסתמא בשבועה האמורה בתורה קאמר. דהיינו בה' אלקי השמים ואלקי הארץ. ועכ"פ עיקר עבירה דשבועה משום מוציא ש"ש לבטלה הוא. כמבואר בכל הראשונים ז"ל שהבאתי. והא דבעינן בשבועת שקר אזהרה מיוחדת דכתיב לא תשבעו בשמי לשקר ולא נפקא לן מלא תשא דהוא אזהרה למוציא שם שמים לבטלה. היינו משום דשבועת שקר יש בה צד הקל. שהרי הוא נשבע לצרכו כדי שיאמינו לו בני אדם. ורוצה ליפטר בה מבעל דינו וכיו"ב. ואפשר יחשבו בני אדם שהאמת אתו ואין בזה חלול השם כל כך כמו בשבועת שוא שנשבע להבל ולריק. כגון על האבן שהוא עץ או זהב או הפכו. או לצורך שאר שיחה בטלה ודברי הבל דבזה אין יראת ד' על פניו כלל שאין שום דבר מכריחו. ובאין שום תועלת מצחק בשם ה' ב"ה. והילכך צריך בשבועת שקר אזהרה פרטית. ומה"ט נמי בעינן ריבויא למלקות בשבועת שקר בפ"ע מדכתיב לשוא לשוא שני פעמים. דאמרינן אא"ע לשוא תנהו ענין לשקר דבלא"ה לא הוה גמרינן שקר משוא אע"ג דבתרווייהו איכא משום הוצאת שם שמים לבטלה. דהיינו לצורך הבל והבאי דהיינו לשוא. ולצורך דבר מגונה כשקר:

ובזה מתבאר מאי דאמרינן בירושלמי (פ"ג דשבועות ה"ח) חזקי' אמר אהן דמשתבע על תרין דאינון תרין לוקה משום שבועת שוא. רבי מנחם בשם רשב"ל אהן דחזי מיטרא נחית ואמר קירי פירי בריכסון לוקה משום שבועת שוא עיי"ש. והובא להלכה בריי"ף ובראי"ש (סופ"ג דשבועות) וברמב"ם (פ"א מהלכות שבועות הלכה ה') ובסמ"ג לאוין (רל"ח) ובשאר הראשונים ז"ל. ואינו מובן לכאורה כלל דהרי בזה כיון דקושטא קאמר אין בשבועתו שום צד חטא ופשע כלל. ולא שייך בזה צד איסור אלא משום מוציא שם שמים לבטלה שאין בה אלא עשה דמוציא שם שמים לבטלה מקרא דאת ד' אלקיך תירא. אבל אין זה בכלל אזהרת לא תשא שיהא בה מלקות כיון דמצד השבועה לית בה שום עון ופשע מאחר דעל האמת נשבע. אבל הוא הדבר אשר דברנו דאין הכי נמי דאין

בזה אלא איסור מוציא שם שמים לשיחה בטלה ודברי הבל. ומ"מ הוא בכלל אזהרת לא תשא וכמש"כ בשאילתות ושאר ראשונים שהבאתי. דמדלא כתיב לא תשבע משמע לן דאפי' אפוקי שם שמים לבטלה שלא בדרך שבועה הו"ל בכלל אזהרה זו דלא תשא. כל שמערב שם שמים בדברי הבל ושיחות בטלות שלו. ועל זה באה עיקר האזהרה. וניחא בזה מה שיש לתמוה לכאורה על הירושלמי ממתניתין דסו"פ שבועות שתים בתרא דקתני איזהו שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב ועל איש שהוא אשה ועל אשה שהיא איש נשבע על דבר שאי אפשר לו אם לא ראיתי גמל שפורח באויר וכו' נשבע לבטל את המצוה כו' זו היא שבועת שוא שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה פטור ע"ש. משמע לכאורה בהדי' מכל הני גווני דנקט דדוקא כשנשבע היפוך האמת הוא דהו"ל בכלל שבועת שוא. אבל כששבועתו אמת לית בה משום שבועת שוא. וכבר עמד בזה הרשב"ט ז"ל. הביאו המרדכי שם. ומה שתי' וז"ל ותירץ היכא דהוי קצת גוזמא ונשבע להחזיק דבריו אין זו שבועת שוא. אבל נשבע על תרין דאינון תרין שמאמת מה שאינו צריך הרי זו שבועת שוא עכ"ל עיי"ש. וכפי הנראה כוונתו לומר דלהכי נקט תנא דמתניתין הנך גווני דנשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב וכו'. משום דאתי למעוטי דדוקא בדבר דלא שייכא גוזמא כלל כהנך דמתניתין הוא דחשיב שבועת שוא. אבל בדבר דשייך בי' גוזמא קצת כגון שאמר בשבועה שראיתי בדרך הזה כעולי מצרים וכיו"ב. אע"ג דנשבע על מה שאינו. מ"מ כיון שאפשר שראה עם רב ומגזם קצת ונשבע כדי להחזיק דבריו אין זו שבועת שוא. אבל נשבע על תרין דאינון תרין וכיו"ב בשבועות אמת אלא שידוע לכל. לעולם אימא לך כירושלמי דהו"ל ג"כ בכלל שבועת שוא. אבל תמוה דהרי דין זה שמעינן מסיפא דההיא דקתני נשבע על דבר שא"א לו אם לא ראיתי גמל פורח וכו' וכמש"כ כל הראשונים ז"ל שם עיי"ש. ואכתי רישא דקתני נשבע לשנות הידוע לאדם על עמוד של אבן שהוא של זהב כו' קשה דמאי איריא לשנות אפי' לא שינה כלום אלא נשבע באמת על העמוד של אבן שהוא אבן ועל איש שהוא איש וכיו"ב הו"ל שבועת שוא לפי הירושלמי. אם לא שנדחוק לומר דבעי למינקט רישא דומיא דסיפא. וסיפא איצטריך למינקט כהך גוונא משום דיוקא כדכתיבנא:

אלא דמלבד שהוא דחוק טובא קשה ג"כ למה נחית תנא לדקדק ולומר נשבע לשנות את הידוע לאדם כיון דגם כשנשבע באמת הו"ל שבועת שוא בהנך גווני דמתניתין. והכי הו"ל למיתני איזה היא שבועת שוא נשבע על העמוד של אבן שהוא של זהב וכו'. והו"ל שפיר רישא דומיא דסיפא. ומדנחית לדיוקא וקתני נשבע לשנות את הידוע משמע

דדוקא הוא ולמעוטי הנך גווני דירושלמי אתי. ולכן דברי הרשב"ט ז"ל בתירוצו אינם מובנים אצלי. ועי' במש"כ הט"ז ביו"ד (סי' רל"ו סק"י) על דברי המרדכי אלו ובשאר אחרונים שם. אבל לא הטריחו עצמם לבאר לנו עיקר דברי הרשב"ט אלו הסתומים. ומה תי' לקושייתו. אבל עם מה שביארנו ניחא שפיר. דתנא דמתניתין אירשא קאי דקתני התם שבועה שלא אוכל וכו' זו היא שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד שבועת שוא חייבין על זדונה מכות ועל שגגתה פטור עיי"ש. ועל זה קתני בסיפא ואיזו היא שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע לאדם וכו' ולכן שפיר נקט לדוגמא כל הני גווני שבועות שוא. דסד"א כיון דבשיקרא משתבע דינו כשבועת שקר ושבועת ביטוי שחייבין על שגגתה עולה ויורד. קמ"ל כיון שידוע לאדם ולא יתקבלו דבריו כלל אין זו בכלל שבועת שקר אלא בכלל שבועת שוא הוא דפטור על שגגתה. אבל שבועת שוא שהיא אמת כגון נשבע על תרין דאינון תרין וכיו"ב דצד איסורא משום שבועה ודאי ליכא. דהא קושטא משתבע וכל איסורו אינו אלא משום הזכרת שם שמים לבטלה. וא"כ קרבן בשוגג ודאי לא שייך בה כלל. אלא משום דסד"א דאפי' מלקות משום לאו דלא תשא לית בה משום דמוציא שם שמים לבטלה ליכא בי' אלא עשה דאת ד' אלקיך תירא קמ"ל בירושלמי שם דבכגון זה שמזכיר שם שמים לבטלה לצורך שיחה בטלה ודברי הבאי הו"ל בכלל אזהרת לא תשא ולוקה. אבל תנא דמתניתין דלא מיירי אלא בתיובא ופטורא שמצד איסור שבועה לא מצי למינקט הך גוונא שאין לו ענין לאיסור שבועה. ומצאתי להנמוק"י בשבועות (כ"ט ע"א) שהרגיש ג"כ בקושיא זו ותירץ כלאחר יד וז"ל. ורבותא אשמעינן דאפי' הא לא מיקריא שבועת שקר ולא מיבעיא למימר נשבע על האמת בדבר שניכר כדאי' בירושלמי וכו' עכ"ל עיי"ש. ור"ל דנשבע על האמת בדבר הניכר לכל פשיטא דהו"ל שבועת שוא. אלא דקמ"ל דאפי' נשבע על דבר הניכר לכל שהוא שקר. דסד"א דהו"ל בכלל שבועת שקר קמ"ל דגם הא בכלל שבועת שוא הוא ולא בכלל שקר. וגם בזה קשה דהרי פשיטא דאם נשבע על תרין דאינון תרין או על עמוד של אבן שהוא אבן חשיבא שבועת שוא כ"ש שאם נשבע על תרין דאינון תלת או על אבן שהוא זהב דהו"ל שוא. אלא דע"כ לפי דברי הנמוק"י לא אתי אלא לאשמעינן דהנך גווני לא הוו בכלל שקר דסד"א נהי דודאי הו"ל בכלל שבועת שוא מ"מ הו"ל נמי בכלל שקר דהא לשיקרא משתבע קמ"ל דלא הוו אלא בכלל שוא ולא בכלל שקר. וכן מבואר בירושלמי (פ"ג דנדרים ה"ב ופ"ג דשבועות ה"ח) דאם התרו בו משום שבועת שקר בהנך גווני אינו לוקה עיי"ש. (ולא כמו שראיתי לאחד מאחרונים ז"ל שכתב בפשיטות להיפך). וא"כ קשה דמדפתח תנא דמתניתין בלישני' איזהו שבועת

שוא נשבע לשנות הידוע וכו' משמע ודאי דעיקר מילתא דשבועת שוא אתי לאשמעינן דהנך הו"ל שבועת שוא. והרי לדברי הנמוק"י הא לא איצטריך לאשמעינן דפשיטא הוא. ולא איצטריך לאשמעינן אלא דלא הוו בכלל שקר. וגם קשה דאם עיקר הרבותא אינו אלא לאשמעינן דלא מחייב משום ביטוי א"כ העיקר חסר. דהרי מלישנא דמתניתין ליכא למשמע מידי אם חייב משום ביטוי או לא דאפשר דלעולם חייב קרבן בשוגג משום שבועת שקר והא דקתני דעל שגגתה פטור י"ל דהיינו משום שוא. אבל לעולם אימא לך דמשום שקר חייב. ונפקא מינה לענין שאם הזיד על ביטוי ושגג בשוא דפטור. אבל שגג גם בביטוי חייב קרבן מיהת משום ביטוי. אבל למאי דכתיבנא ניחא שפיר כדכתיבנא. דשבועת אמת שהיא שוא ליכא כאן איסור שבועה כלל ולא שייך בה כלל קרבן שבועה. ולא מצי לאשמעינן חילוק בין שבועת ביטוי לשבועת שוא אלא בשבועת שוא של שקר. דכיוצא בה בביטוי חייב ואשמעינן דבשוא כיו"ב פטור:

ומתבאר ע"פ זה שפיר הא דאמרינן דהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. דודאי באזהרת לא תשא הוא דשייכא. דעד כאן לא אמרינן דמוציא ש"ש לבטלה אינו אלא באזהרת עשה דאת ד' אלקיך תירא. אלא במזכיר השם לבד בחנם בלא שום צורך אבל מזכיר את השם לצורך שיחה בטלה שלו גרע טפי טובא. והו"ל בכלל אזהרה דלא תשא ממש כשבועת שוא. ובכלל שבועת שוא הוא. דעיקר שבועת שוא נמי אינה אלא שיחה בטלה בעלמא ופטומי מילי ואין בה אלא משום מוציא שם שמים דרך שיחה בטלה ודברי הבאי. והילכך ברכה שאינה צריכה דמזכיר את השם על דברים שאין צורך בהם בין אם נאמר דאין איסורה אלא מדרבנן משום דמ"מ דרך שבח והודאה הוא שמזכיר את השם. ובין אם נאמר דמדאורייתא הוא. לא שייכא אלא באזהרת לא תשא. וכמה מדוקדקים בזה דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ברכות הלכה ט"ו) שכתב וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא כו' עכ"ל. דכיון שנושא שם שמים לשוא דהיינו למה שאין בו שום צורך הרי זה ממש כנשבע לשוא. והו"ל בכלל אזהרת שבועת שוא דהיינו לא תשא. והא דתניא בפ"ק דתמורה שם ובפ"ג דשבועות (כ"א ע"א) כל ל"ת שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם. ולא נקט נמי מוציא שם שמים לשוא. היינו משום דהו"ל בכלל נשבע כמשכ"ל ומחדא אזהרה נפקא. דהא והא בכלל לא תשא נינהו. וגם דבר ההוה הוא ורגיל להוציא ש"ש לבטלה דרך שבועה כמש"כ הראב"ע (בפ' יתרו) והרמב"ם ז"ל (פי"ב מהלכות שבועות סוף הלכה ט') עיי"ש. ובלא"ה כבר כתבו התוס' בשבועות שם בד"ה חוץ מנשבע. דתני ושייר עיי"ש. ולהסוברים דשבועה לא בעי שם. י"ל דנקט נשבע משום

דאפי' בלא שם מיחייב. וזה מדוקדק בלישנא דברייתא דבמקלל נקט בשם. ובנשבע לא קתני אלא נשבע סתם. והיינו משום דבשבועה אפי' בלא שם הו"ל כמוציא ש"ש בפירוש כמשכ"ל:

איברא דלכאורה יש מקום עיון בזה בסוגיא דפ"ק דתמורה (ג' ע"ב) דאמרינן המקלל את חבירו בשם מנ"ל שלוקה. אמר ר"א א"ר אושעי' א"ק אם לא תשמור לעשות וגו' וכתיב והפלה ה' את מכותך הפלאה זו איני יודע מה היא כשהוא אומר והפילו השופט והכהו הוי אומר הפלאה זו מלקות וכו' אלא למאי אתא למקלל חבירו בשם. ואימא למוציא ש"ש לבטלה. מי גרע מקלל את חבירו בשם ממוציא ש"ש לבטלה. אנן הכי קא קשיא לן אימא מוציא שם שמים לבטלה תיסגי לי' במלקות אבל מקלל את חבירו בשם כיון דקעביד תרתי דקא מפיק שם שמים לבטלה וקמצער לחברי' לא תיסגי לי' במלקות. ומשני לא מצית אמרת דכתיב לא תקלל חרש. ואא"ב למקלל את חבירו אזהרתי' מהכא אלא אי אמרת מוציא ש"ש לבטלה אזהרתי' מהיכא. ואי מאת ה' אלקיך תירא אזהרת עשה היא עיי"ש. ומבואר מזה דמקלל את חבירו בשם אית בי' נמי משום איסור מוציא שם שמים לבטלה. והנה הא ודאי דהזכרת שם שמים לצורך קללה מיגרע גרע טפי מהזכרת שם שמים לבטלה גרידא. דכאן הו"ל מוציא שם שמים לצורך שיחה בטלה ודברי הבאי דהו"ל בכלל לא תשא לפי מה שביארנו. וגם מיגרע גרע טפי מינה לכאורה כמבואר. והנה הא ודאי לא תקשה במאי דקאמר אא"א מוציא ש"ש לבטלה אזהרתי' מהיכא וכו'. דאכתי נימא דמיתוקים קרא למוציא ש"ש לצורך שיחה בטלה ודברי הבאי דאזהרתי' מלא תשא. דהא ליתא. דבזה כיון דאזהרתי' נפקא לן מלא תשא א"כ גם מלקות נפק"ל מסיפא דההוא קרא גופי'. מדכתיב כי לא ינקה וגו' כמו בשבועת שוא ולא איצטריך קרא דוהפלה ה' את מכותך. אלא דקשיא דלמה לי אזהרה דלא תקלל חרש למקלל חבירו בשם תיפוק לי' מלאו דלא תשא. דהא לכאורה לא עדיף ממוציא שם שמים לבטלה לדברי הבאי בעלמא דהו"ל בכלל אזהרה דלא תשא. וכן קשה מלאוי דקללת נשיא וקללת שופט דכולהו דיניהם שוין שאין חייבין עליהם אלא מקלל בשם כמש"ל. ולפי דעת הסוברים דאע"ג דלענין מלקות אינו לוקה אלא בשם אבל בלאו עובר אפי' בלא שם כמשכ"ל הי' אפשר לומר דקרא לא אייתר דאיצטריך להכי. דהא בלא שם לית בי' לאו דלא תשא. אבל לדעת החולקין וסוברין דבלא שם אפי' איסורא ליכא מדאורייתא ודאי קשיא טובא לכאורה. ואינו נראה לומר דלא איצטריך אלא כדי לעבור בשני לאוין. וגם לא משמע הכי בסוגיא דסנהדרין (ס"ו ע"א) ושבועות (ל"ו ע"א) ושאר דוכתי וכמבואר להמעיין ואין להאריך:

אמנם נראה דלק"מ דע"כ בקללה מצד עצמה לית בה משום מוציא שם שמים לבטלה מדדרשינן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך. ולהכי קיי"ל דמי שאינו עושה מעשה עמך מותר לקללו והיינו אפי' בשם. דהא לדעת הסוברין דבלא שם גם איסורא ליכא מדאו' א"כ קרא דלא תאור בשם הוא דכתיב. ומינה דאינו עושה מעשה עמך אפי' בשם שרי לקללו. ואפי' לדעת הסוברין דגם בלא שם איכא איסורא דאורייתא. מ"מ עיקר האזהרה בשם כתיבא. דהא לכ"ע לא מיחייב אלא בשם. וא"כ ודאי דמיעוטא לאינו עושה מעשה עמך היינו אפי' בשם. וע"כ היינו משום דכל דשרי לקללו לית בה משום מוציא שם שמים לבטלה. מידי דהוי אשבועה דשריא אפי' במידי דרשות. וע"כ הא דאמרינן (בריש פ"ק דתמורה) דמקלל חבירו בשם לא גרע ממוציא שם שמים לבטלה. היינו משום דכל שעושה מעשה עמך אסרה תורה לקללו וקאי באזהרה דלא תקלל חרש. והא תינח לבתר דגלי קרא לאיסורא. אבל אי לאו דגלי קרא הוה סד"א דשרי. וממילא לית בה משום מוציא שם שמים לבטלה כדכתיבנא. והשתא א"כ ממילא מבואר דאיצטריך לאו דלא תקלל תרש ושאר לאוין האמורין בזה משום דכל כמה דלא קים לן איסורא דקללה מקרא המפורש בה לא הוה נפק"ל בזה איסורא מלאו דלא תשא. דאע"ג דמוציא ש"ש לבטלה לצורך שיחה בטלה ודברי הבאי בכלל אזהרת לא תשא הוא. מ"מ היינו דוקא בדברי הבאי מצד עצמן. אבל מקלל לא חשיב דברי הבאי אלא מצד איסורו. וכל כמה דלא מתבאר לן איסורו בתורה לא הוה חשיב כדברי הבאי אלא כשבועת הרשות דשריא. ולכאורה קצת קשה לפ"ז בסוגיא דשבועות (ל"ו ע"א) דתנן התם המקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בלא תעשה. ואמרינן עלה בגמרא עצמו דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד וכדרבי אבין אמר ר"א כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת כו' עיי"ש. ולדברינו יקשה למה לי' לדר"א אר"א ותיפוק לי' דכיון דעכ"פ אחר דשמענו מקרא דרק השמר לך וגו' דאסור לקלל עצמו מדאורייתא. אפי' לא יהי' אלא עשה שוב ממילא עובר נמי בל"ת ולוקה מאזהרת לאו דלא תשא. אבל לק"מ דמלבד די"ל דקושטא דמילתא קאמר דלר"א אר"א מקרא דרק השמר לך גופי' שמעינן לאו במקלל עצמו. בלא"ה י"ל דנקט הך טעמא משום דאית בי' נפקותא לדינא לענין לחיובי בי' שתים אם הותרו בו משום לא תשא ומשום רק השמר לך. וכההיא דירושלמי סופ"ג דשבועות שהבאתי לעיל עיי"ש:

ועפ"ז ניחא שפיר דברי הרמב"ם שבפי"א מהלכות רוצח ה"ד כתב וז"ל כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מ"ע

ועבר בלא תשים דמים עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דקרא דהשמר לך ושמור נפשך אינו אלא עשה. ואלו בפכ"ו מהלכות סנהדרין ה"ג פסק המקלל עצמו לוקה כמקלל אחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך עכ"ל עיי"ש. והדברים סותרים זא"ז לכאורה וכבר ראיתי מי שתמה בזה והניחה בתימא. והנה יש לצדד בזה הרבה וכבר האריכו האחרונים ז"ל בענין זה ובמבוכה שיש בדברי הרמב"ם ז"ל בכמה מקומות בזה ואכמ"ל בזה. אבל סתירה זו לדרכנו ניחא שפיר בפשיטות. דאע"ג דמקרא דהשמר לך ושמור נפשך לא שמענו אלא עשה. לפי מה שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות רוצח שם. ונימא שדחה סוגיא דשבועות שם משום דאתיא אליבא דמ"ד השמר דעשה נמי לאו הוא. וס"ל דלא קיי"ל הכי אלא כמ"ד השמר דעשה עשה. מ"מ שפיר פסק בהל' סנהדרין שם דלוקה המקלל עצמו. משום דכיון דמיהת שמעינן איסורא למקלל עצמו מקרא דהשמר לך ושמור נפשך ממילא שוב לוקה עלה מלאו דלא תשא וכמו שביארנו:

ועפ"ז ממילא ניחא מה שהקשתי לעיל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה עשה דאת ד' אלקיך תירא דהו"ל אזהרת עשה למוציא שם שמים לבטלה למה מנה לאו דלא תקלל חרש שהוא אזהרה למקלל חבירו בשם דאית בי' נמי איסורא דמוציא ש"ש לבטלה. ולפי מה שביארנו בזה. מלבד מה שביארנו לעיל. אתי שפיר דודאי אי לאו דאית לן אזהרה מיוחדת ומפורשת למקלל חבירו בשם אפי' איסורא בעלמא לא הוה שמעינן למקלל חבירו בשם מכלל אזהרת מוציא שם שמים לבטלה. מטעם שביארנו. דכל כמה דלא כתיב איסורא בהדיא אין בזה אפי' משום מוציא ש"ש לבטלה. והילכך שפיר לאו זה בא במנין הלאוין בפ"ע אפי' לפי דרכו ושיטתו של רבינו הגאון ז"ל:

עכ"**פ** לפ"ז מתבאר אל נכון מאי דאמרינן דהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. דודאי בלאו דלא תשא הוא דשייכא. ונראה דעיקר מקור דברי הגאונים ז"ל ושאר ראשונים משם הוא. דאל"כ אין שום ביאור למה שהביאו בגמרא קרא דלא תשא לאיסור ברכה שאינה צריכה. ומזה הוציאו שיטתם שביארנו. ועפ"ז מתבאר על נכון במה דקשה טובא אצלי לכאורה במאי דקיי"ל דספק ברכות להקל ומבואר בכל הראשונים ז"ל דאי בעי להחמיר ולברך אסור לברך משום ספק איסורא דלא תשא. וכמבוא' בשאילתות פ' יתרו (שאילת' נ"ג) וז"ל ברם צריך אילו היכא דמספקא לי' מילתא אי בריך אי לא בריך אי צלי אי לא צלי מהו למיהדר ולברוכי ולמיהדר ולצלוויי אי לא הדר ומברך דילמא לא בריך ולא נפיק ידי חובתו ואי הדר ומברך דילמא בריך לי' וקמפיק שם שמים לבטלה. הידא מינייהו עדיפא וכו'. ומסיק דהלכתא כר"י דאמר ספק התפלל חוזר ומתפלל וכי א"ר יוחנן בצלותא דרחמי נינהו דאי צלי והדר מצלי שפיר דמי. ושאר ברכות אי בריך

לא שרי לי' למיהדר ולברוכי. אבל ברכתא דמזונא דחיובא דאורייתא הוא הדר ומברך. אבל שאר פירי דחיובא דרבנן הוא לא הדר מספיקא עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא דאסור לחזור ולברך משום דספיקא דרבנן לקולא והו"ל ברכה שאינה צריכה דעובר בלא תשא. וכן מבואר במחזור ויטרי (סי' רכ"ח) ובתשובות הרמב"ם (סי' ק"ב ובסי' ל"ד) הביאה בכ"מ (פ"ג מהלכות מילה ה"ו) עיי"ש. וכ"כ רבינו מנוח הביאו הב"י (או"ח סוף סי' ס"ז) עיי"ש. וכ"כ באשכול (ח"א סי' י') וכ"כ בארחות חיים (הלכות סעודה סי' ל"ו) ובתלמידי רבינו יונה ז"ל (פ"ג דברכות) גבי ספק אמר אמת ויציב לענין ברכת גואל ישראל. דאע"ג דחוזר ואומר אמת ויציב מ"מ אינו חוזר וחותם בברכה על הספק דברכות דרבנן נינהו ומספק אינו מוציא ש"ש לבטלה עיי"ש. וכ"כ שם בפ"ק גבי בעיא דפתח בחמרא וסיים בדשכרא עיי"ש. וכ"כ באו"ז (ח"א סי' צ"ד) וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב י"ג ח"א) ובצדה לדרך למהרמב"ז (סוף כלל שלישי מאמר ראשון) עיי"ש. וכ"כ בתשו' הרשב"א (סי' שכ"ב ח"א) ועוד שם (סי' צ"א) בשם גאון ז"ל עיי"ש. ויש לתמוה לפי מאי דמבואר בסוגיא דפרק כיצד מברכין (ברכות מ' ע"ב) דהא דקיי"ל כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה לא דבעינן דוקא שם המיוחד אלא אפי' באחד מכל הכינויים סגי. וכדאמרינן התם בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מרי' דהאי פיתא אמר רב יצא. ופרכינן והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. ומשני דאמר בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא עיי"ש. והראשונים ז"ל כתבו שם דלפי מאי דקיי"ל כרבי יוחנן דאמר התם כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה צריך שיאמר בריך רחמנא מלכא מרי' דהאי פיתא עיי"ש:

ועכ"פ מבואר בהדיא דאפי' בכינוי רחמנא דהוא תרגום של רחום והוא מן הכינויים הנמחקין סגי במקום שם בברכה. ופשיטא דהוא הדין לשאר הכינויים דמאי שנא. ולאו דוקא בדיעבד אלא אפי' לכתחילה מתבאר שם בההיא סוגיא דשפיר דמי. ואף דבההיא עובדא דבנימין רעיא משמע דרק בדיעבד הוא שיצא. היינו רק משום ששינה כל נוסח הברכה מכפי מאי דתקינו רבנן. אבל אם אמר הברכה בנוסח דתקינו רבנן אפי' לכתחילה יוצא בכינוי. כדמוכח מהא דפריך עלה התם מאי קמ"ל אע"ג דאמרה בלשון חול תנינא ואלו נאמרין בכל לשון וכו' ומשני איצטריך סד"א הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קודש כו' קמ"ל עיי"ש. והשתא מאי פריך. והרי טובא קמ"ל דאע"ג דאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה מ"מ סגי אפי' בכינוים הנמחקין כרחום וחנון וכיו"ב. אלא ודאי פשיטא לי' דגם אחד מכל הכינוים בכלל הזכרת השם דקאמר רב הוא. דלא עדיפא ברכה משבועה דכתיב בה שם בקרא

בהדיא. ומ"מ לכ"ע סגי באחד מכל הכינוים. וכדתנן בפרק שבועת העדות (שבועות ל"ה ע"א). ועי' במש"כ הרא"ש שם (סי' כ"ד) עיי"ש. והילכך אין בזה שום רבותא. ושפיר פריך והוכרח לשנויי כדמשני לי'. וכן מוכרח מגופא דמתניתין דואלו נאמרין בכל לשון וכו'. דהא כל שאר לשונות חוץ לשה"ק לא עדיפי שמות דידהו מכינוים הנמחקין. וכמשכ"ל מדברי הרמב"ם ז"ל ודברי הש"ך שהבאתי. והיכי קתני דברכת המזון נאמרת בכל לשון. וכן תפלה היכי נאמרת בכל לשון דהרי ליכא שם. וכל ברכה שאין בה שם לכ"ע אינה ברכה. אלא ודאי ע"כ מוכרח דלא בעינן לברכה אחד משמות המיוחדין אלא גם באחד מכל הכינוים סגי. ובכל לשון לא גרע מיהת מכינוים הנמחקין:

וראיתי בירושלמי (פרק בתרא דברכות הלכה א') דאמרינן תני הפותח ביו"ד ה"א וחותם ביו"ד ה"א ה"ז חכם. באל"ף למ"ד ותותם באל"ף למ"ד ה"ז בור. באל"ף למ"ד וחותם ביו"ד ה"א הרי זה בינוני. ביו"ד ה"א וחותם באל"ף למ"ד הרי זו דרך אחרת עיי"ש. וכן הוא בגירסת התוספתא שלפנינו (פ"ו דברכות) עיי"ש. ופי' הר"ב פ"מ שם דלהכי הרי זה בור משום דפתח וחתם באלקים ולא זכר השם הנכבד כלל עיי"ש. ומבואר מזה דאפי' בשם אלקים דאינו נמחק לא סגי וכ"ש כינוים הנמחקין. ועכ"פ לכתחילה בעינן שם הויה ב"ה דוקא. וזה תמוה לפמש"כ. אבל ראיתי ברוקח (הלכות ברכות סי' שס"ג) שהי' לפניו גירסא אחרת בברייתא זו וז"ל תניא בתוספתא שלהי ברכות הפותח והחותם ביו"ד ה"א הרי זה חכם. באל"ף למ"ד וחותם ביו"ד ה"א הרי זה בינוני. ביו"ד ה"א וחותם באל"ף למ"ד הרי זה בור. האל"ף למ"ד וחותם באל"ף למ"ד הרי זו דרך אחרת עכ"ל עיי"ש. וכן היא הגירסא בתוספתא שנדפסה מקרוב מכת"י (פרק שביעי) עיי"ש. וביאר שם הרוקח דכי פתח וחתם באלקים להכי הו"ל דרך אחרת משום דכיון דבין בפתיחה ובין בחתימה דקדק להזכיר שם אלקים שהוא לשון רבים יש להחזיקו בחשוד להאמין בשני רשויות עיי"ש:

ולפ"ז מבואר דדוקא בשם אלקים דיש מקום לחשדא אבל בשאר כינוים שהם לשון יחיד שפיר דמי. והא דקתני בהך ברייתא לפי גירסא זו שאם פתח ביו"ד ה"א וחתם באלקים הרי זה בור ומשמע לכאורה דכ"ש כשלא הזכיר שם הויה כלל דלאו שפיר עבד מיהת לכתחילה. לק"מ דכבר פירש הרוקח שם דכולה ברייתא לענין ברכה הסמוכה לחבירתה מיירי. שאם פתח וחתם ביו"ד ה"א ויש לפניו לברך אחר ברכה זו ברכ' סמוכה לה. דקיי"ל דאינה פותחת בברוך. הרי זה חכם. משום דאע"ג דכבר פתח ביו"ד ה"א חתם נמי ביו"ד ה"א כדי שהחתימ' תשמש גם לפתיחה לברכה שסמוכה לה אחריה ותחשב כאילו פתח גם בה בשם ומלכות. לפי מה שביאר שם דשם הויה כולל נמי מלכות. וכ"כ

הרשב"ם פ' שמות עיי"ש. ולהכי הוא דקאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. משום דשם דקאמר היינו שם הויה שכולל בעצמותו נמי מלכות. כדכתיב בקרא בכל דוכתי כה אמר ה' מלך ישראל וגו'. וכתיב ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך וגו' וכתיב והי' ה' למלך על כל הארץ. וכתיב מי הוא זה מלך הכבוד וגו' וכן בהרבה מקראות. ולכך כשהי' הכה"ג מזכיר את השם הנכבד והנורא הכהנים והעם כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לע"ו. והילכך כשהזכיר השם לא צריך תו מלכות דהו"ל כאילו הזכיר נמי מלכות. והילכך כשחתם נמי ביו"ד ה"א הו"ל כאילו הזכיר נמי שם ומלכות בפתיחת ברכה הסמוכה לה. ואפי' לר"י דפליג וס"ל דלעולם לא סגי בלא מלכות גם בשם הויה מ"מ ברכה הסמוכה לחבירתה מודה דסגי בהכי לענין שתחשב כאילו פתח בה בשם ומלכות. משום דגם לר"י שם הויה כולל בעצמותו נמי מלכות אלא דס"ל דצריך להמליכו בפירוש. אבל בברכה הסמוכה לחברתה שכבר המליכו בה מודה דסגי בהכי. והילכך הרי זה חכם. פתח באלקים וחתם ביו"ד ה"א הרי זה בינוני. פי' שפתח באלקים ואמר נמי מלכות. דבשם אחר זולת שם הויה לכ"ע לא סגי בלא מלכות ואפי' לרב אינו יוצא אפי' בדיעבד. וכיון שחתם ביו"ד ה"א כאילו חתם נמי במלכות והו"ל כאילו פתח גם הברכה הסמוכה לה אחריה בשם ובמלכות וכמו שנתבאר ברישא. ואינו אלא בינוני משום דמצוה מן המובחר ודאי איכא מיהת לפתוח בשם הויה. ואע"ג דכדינא עבד דהא אפי' לכתחילה שרי לפתוח בשם אחר ואפי' באחד מכל הכינוים מ"מ מצוה מן המובחר מיהת לא עבד. ואם פתח ביו"ד ה"א וחתם באלקים הרי זה בור. שלא פטר ברכה הסמוכה לה אחריה בכך. שהרי שם אלקים לא נכלל בעצמותו מלכות כבשם הויה. כן ביאור דברי הרוקח שם אם כי דבריו ז"ל סתומים וקצת מגומגמים עיש"ה. וא"כ אינו ענין לכאן ואדרבה משם משמע כדברינו:

ומתבאר לנו ג"כ ע"פ דברי הרוקח אלו דהא דקאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. סתמו כפירושו דהיינו שם הויה. ומ"מ ודאי אפי' באחד מכל הכינויים סגי במקום שם. דהרי לשיטת הרוקח בין לרב ובין לר"י כל ברכה שאין בה נמי מלכות אינה ברכה. ואין חולק בזה. ולא פליגי אלא אי סגי בהזכרת שם הויה גם למלכות. דלרב כיון דשם הויה כולל בעצמותו נמי מלכות הו"ל כאילו הזכיר נמי מלכות ויוצא בזה עכ"פ בדיעבד. ור"י פליג וס"ל דאפי' בשם הויה צריך להמליכו בפירוש כדחזינן בכולהו קראי דמזכיר שם הויה וממליכו כדכתיב ה' מלך וגו' וכן בשאר קראי. ומעכב אפי' בדיעבד עיי"ש בדבריו ז"ל. ונמצא לפ"ז דכל שהזכיר שם אחר או אפי' אחד מכל הכינוים והזכיר נמי מלכות לכ"ע שפיר דמי. ובזה בלא הזכרת מלכות אפי' לרב לא יצא. ועפ"ז מתבאר

על נכון הא דאמרינן בירושלמי שם רבי זעירא ורבי יהודא בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה עיי"ש. וזה לכאורה סותר מאי דאמרינן בתלמודין דרב לא מצריך אלא הזכרת השם. ורבי יוחנן הוא דמוסיף וקאמר דלא הוי ברכה אלא א"כ הזכיר בה גם מלכות. והר"ב תוס' יו"ט (במעדני יו"ט ר"פ הרואה) כתב דהירושלמי חולק בזה על תלמודא דידן. ומה שרצה שם לומר עוד לדעת התוס' דלרב כמו דסגי לשם בלא מלכות הכי נמי סגי למלכות בלא שם ובזה אין מחלוקת בין הירושלמי והבבלי עיי"ש. הוא תמוה ולא משמע הכי כלל דכיון דבתלמודא דידן לא נזכר בדברי רב אלא הזכרת השם. ורבי יוחנן לא סגי לי' בהזכרת השם אם לא יזכיר גם מלכות היכי יתכן לומר דסגי לרב במלכות לחודא בלא הזכרת השם. הן אמת דלפי שיטת הרוקח יש מקום לומר דהא בהא תליא. דכיון דלרב סגי לשיטת הרוקח בהזכרת שם הויה במקום שם ומלכות משום דשם הויה נכלל בו גם מלכות. א"כ גם במלכות דהיינו מלך העולם סגי גם במקום שם. דכיון דמלך העולם הו"ל ג"כ אחד מן הכינויים וכמבואר בראשונים (ריש פ"ק דנדרים ובפרק שבועת העדות) שם. דאפי' להסוברין דשבועה בעי שם או כינוי אם אמר מארי כולה הו"ל הזכרת השם עיי"ש. והרי כבר ביארנו דגם אחד מכל הכינויים סגי לברכה במקום שם. וא"כ מלכות כוללת ג"כ הזכרת השם. ויוצא בה ידי מלכות והזכרת השם כאחת. אלא דלפ"ז קשה בעובדא דבנימין רעיא דמשני דאמר בריך רחמנא וכו' וכן לקמן ר"פ הרואה (ברכות נ"ד ע"ב) רב חנא בגדתאה ורבנן דאמרי בריך רחמנא דיהביך לן וכו'. והרי לשיטת הרוקח עכצ"ל דאמר נמי מלכות. דהא לשיטה זו גם רב מודה דבשאר שמות וכינוים לא סגי בלא מלכות. אלא שקיצר התלמוד בזה. והשתא א"כ למה לי כלל לכינוי דרחמנא. הרי כיון שהזכיר מלכות יוצא בזה ידי שם וידי מלכות כאחת. ועכצ"ל לשיטת הרוקח דאין הכרע לדמות זה לזה. ואף דבשם הויה כיון שכולל גם מלכות יוצא בו גם ידי הזכרת מלכות. מ"מ במלכות אינו יצא ידי הזכרת השם. אע"ג דהו"ל נמי כאחד משאר הכינויים כדכתיבנא. משום דהשם לכ"ע צריך לאמרו בפירוש. וכיון שאמרו לשם מלכות אינו עולה לו לשם הזכרת השם. וא"כ ע"כ אין לומר דלתלמודא דידן סגי לרב בהזכרת מלכות לחוד בלא שם. כיון דבתלמודין לא נזכר בדברי רב אלא הזכרת השם ואמר דכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. וא"כ כשהזכיר בה מלכות מאי הוי אכתי הזכרת השם לית בה ולאו ברכה היא. ונמצאו דברי הירושלמי סותרין לתלמודין:

ואולי אפשר לומר דאין זה הכרח כ"כ דאפשר לומר דרחמנא גופא מלבד שהוא כינוי לשם חשיב ג"כ כמלכות. שהכל תלוים בו יתברך וצריכין לרחמיו המרובים. וביותר י"ל משום דשם הוי"ה הוא מדת הרחמים וכמבואר באורך בשמות רבה (פ"ג) עיש"ה

וביפ"ת שם. וא"כ כמו דשם הוי"ה כולל נמי מלכות הכי נמי כינוי רחמנא הו"ל ממש כשם הוי"ה שכולל נמי מלכות. ועי' רש"א בח"א (קידושין ע"א). וא"כ רחמנא כולל שם וגם מלכות והו"ל כהזכרת שם הוי"ה דסגי בהכי לרב. והיינו דאמרינן בעובדא דבנימין רעיא דאמר בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא. וכן רב חנא בגדתאה ורבנן אמרו בריך רחמנא דיהבך לן וכו'. משום דלרב יהודא תלמידי' דרב הוא דאמרי הכי כמבואר שם. וס"ל כרב דבהזכרת השם לא צריך מלכות משום דשם הויה כולל בעצמותו נמי מלכות. והכי נמי רחמנא כולל בעצמותו נמי מלכות וסגי בהכי לרב שאינו מצריך להזכיר מלכות בפ"ע בפירוש:

ובזה יפתח לפנינו השער הסגור ומסוגר בכוונת דברי התוס' (ר"פ הרואה) בד"ה פטרתון יתי כו' וז"ל וא"ת והא אמרינן ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה וי"ל דרב יהודא תלמידי' דרב הי' ורב סבר לעיל (בפרק כיצד מברכין) דלא בעינן אלא הזכרת השם או מלכות ורחמנא היינו מלכות עכ"ל. ודבריהם נפלאים. חדא מש"כ דלרב סגי בהזכרת השם או מלכות והרי בגמרא שם מבואר דלרב לא סגי אלא בהזכרת השם דוקא. ועוד מש"כ דרחמנא היינו מלכות. הרי ודאי רחמנא הוא אחד מן הכינוים והוא שם. ועוד דבגמרא בעובדא דבנימין רעיא דאמר בריך מרי' דהאי פיתא ופרכינן והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ומשני דאמר בריך רחמנא וכו' הרי דרחמנא היינו במקום שם. ועוד דא"כ מעיקרא לא קשה ממלכות מידי ולמה הוצרכו לתרץ דר"י תלמידי' דרב וכו'. וגם למה הוצרכו לזה כלל. וכבר עמד בזה המהרש"א שם וכן עמד בזה הר"ב תוס' יו"ט שם. ומה שרצה לתרץ קושיא ראשונה ע"פ הירושלמי כבר כתבתי שאין זה נכון. ובפרט שלא הזכירו ולא רמזו התוס' על דברי הירושלמי אלו כלל. והרב ז"ל גופי' אחר שהוקשה לו סוף דברי התוס' מסיק דכל זה ט"ס וצריך למחוק הכל מן או מלכות עיי"ש. וגם להפרישה או"ח (סי' רי"ט) ראיתי שמשבש דברי התוס' ובמקום היינו מלכות צ"ל היינו שם עיי"ש. ולא תיקן בזה כלום. דאכתי שפת יתר הוא. ולמה הוצרכו כאן להשמיענו כזאת שאינו ענין כלל לקושייתם. ועוד דבתוס' רבינו יהודא חסיד ז"ל שם איתא גם כן הך סיומא של דברי התוס' דרחמנא היינו מלכות עיי"ש. ומבואר ע"כ שאינו ט"ס. אבל עפמש"כ הדברים מבוארים על נכון. דהתוס' שם קיימי בשיטת הרוקח. ולכן שפיר כתבו דלרב סגי בהזכרת השם או מלכות. דס"ל דהזכרת השם היינו בסתם שם שהוא שם הויה. ומשום שכולל נמי מלכות. דלרב נמי בעינן מלכות. וממילא גם בהזכרת מלכות בלחוד סגי לי' דהו"ל כינוי השם כאחד משאר כל הכינוים וגם לשון מלכות. ולפי שעדיין אין זה מספיק במש"כ לתרץ דרב יהודא הי' מתלמידי רב דהא

לפ"ז גם לרב בלא מלכות אינה ברכה. אלא דהזכרת השם דהיינו שם הויה הו"ל נמי כהזכרת מלכות. וא"כ בשם אחר או באחד מכל הכינוים גם רב מודה דלא סגי בלא הזכרת מלכות עמו. וא"כ במאי דאמרי בריך רתמנא גם לרב לא יצא י"ח אם לא שיזכיר מלכות עמו. ולזה סיימו וכתבו ורחמנא היינו מלכות. ורצו לומר בזה דרחמנא הו"ל נמי ממש כמלכות שיוצא בה אפי' לרב. משום דהו"ל במקום כינוי השם וגם לשון מלכות וכן רחמנא כן הוא וכדכתיבנא. והיינו כרב. דלרבי יוחנן לא יצא אא"כ הזכיר שם בפ"ע ומלכות בפ"ע. ואין זכרון אחד עולה לשניהם. ובזה עולי' דברי התוס' שלפנינו כהוגן. אבל בתוס' רבינו יהודה החסיד ז"ל ע"כ א"א בלא תקון. שכתב שם וז"ל פטרתון מאודויי וכגון שהי' שם באותה ברכה שם ומלכות ורחמנא היינו מלכות עכ"ל. והדברים סותרים זא"ז דאם רחמנא היינו נמי מלכות א"כ למה כתב דמיירי כגון שהיה שָׁם שֵׁם ומלכות. אבל נראה ברור דיש שם השמטת המעתיק ויש כאן שני תירוצים. בתי' הראשון כתב דמיירי שהזכיר נמי מלכות וכדקיי"ל כרבי יוחנן או אפי' לרב לשיטת הרוקח. וכתי' זה כתב ג"כ בתוס' הרא"ש שם עיי"ש. ובתי' שני כתב כמש"כ התוס' שלפנינו דרב יהודא ס"ל כרב רבי' ורחמנא היינו מלכות וכמו שביארנו. וראיתי ברוקח שם שכתב וז"ל בכל הברכות שהן הודאות להקב"ה יש בהן הזכרת שם ומלכות. אבל בתפילת י"ח שאינו הודאה וכו' לא תקינו בה מלכות. והא דאמרינן (בפרק כיצד מברכין) בנימין רעיא כו' ומסיק בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא רחמנא הוא השם עכ"ל עיי"ש. ודבריו סתומים במה תירץ קושייתו. ואם כוונתו לומר רחמנא הוא השם ואמר נמי מלבד זה מלכות. אין זה כלל במשמע לשונו. ובקיצור הול"ל דמיירי כגון דאמר נמי מלכות. אבל השתא שפת יתר יש כאן. והעיקר חסר. ועוד דהא אליבא דרב קיימינן התם דסגי לי' בהזכרת השם בלחוד. וא"כ עיקר קושייתו לק"מ וגם התירוץ אינו מובן. אבל נראה שצ"ל רחמנא הוא כשם. והרוקח לטעמי' אזיל דגם לרב אינה ברכה בלא מלכות אלא דבהזכרת השם דהיינו שם הויה לפירוש הרוקח. ס"ל דסגי משום דכולל נמי מלכות. והיינו דהוקשה לו בעובדא דבנימין רעיא היכי קאמר רב דיצא בלא מלכות כיון דלא הזכיר שם הויה אלא רחמנא. ולזה תירץ דרחמנא הוא כשם דכולל נמי מלכות ושפיר יצא לרב כבהזכרת השם. והיינו ממש כמו שתירצו התוס'. וכמו שביארנו. ועי' באשכול (ח"א סוף סי' כ"ב) שכתב ג"כ דרב נמי לא פליג עלי' דר"י דבלא מלכות אינה ברכה עיי"ש. ואין ביאור לדבריו אם לא ע"פ דברי הרוקח שהבאתי:

ועפ"ז יש מקום לקיים תירוצו של הר"ב תוס' יו"ט לסתירת הירושלמי והבבלי. אלא דהשתא דאתינן להכי בלא"ה בפשיטות אין כאן סתירה כלל. דהא גם רב ודאי מודה

דכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. ולא ס"ל בתלמודין דבהזכרת השם סגי אלא משום דבשם הויה אית בי' נמי מלכות. והיינו דקאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. דאם לא הזכיר לפחות שם הויה במקום שם ומלכות אינה ברכה. אבל כשהזכיר שם הויה סגי בדיעבד מיהת אע"פ שלא הזכיר בהדיא מלכות. וכ"ש כשהזכיר אחד משאר שמות או כינויין גם מלכות דשפיר דמי אפי' לכתחילה. אבל כשלא הזכיר מלכות בפירוש וגם לא הזכיר שם הויה אע"פ שהזכיר אחד משאר שמות או כינויים אינה ברכה. ודברי הירושלמי והבבלי תואמים יחדיו לפי שיטה זו:

ועכ"פ מתבאר דלכ"ע סגי לברכה באחד מכל הכינויים במקום שם. וא"כ יש לתמוה טובא לכאורה במה שמוסכם לכל הראשונים דבספק ברכה אסור להחמיר לחזור ולברך משום איסור מוציא ש"ש לבטלה. והרי ליכא איסורא דמוציא ש"ש לבטלה אלא בשמות שאינם נמחקין אבל בשמות שנמחקין פשוט דשרי כיון דאפי' למחקן שרי וכמו שביארנו לעיל. ועדיפא מינה משמע לכאורה מלשון הרמב"ם וסמ"ג שהבאתי דאפי' שמות שאינם נמחקין שרי להזכירן לבטלה ולא מיתסר אלא בשמות המיוחדין. אלא דכבר הבאתי בשם הריב"ש ז"ל בתשו' דפשיטא לי' דאפי' בשם אלקים איתא להך איסורא. ובאמת שכן מבואר בהדיא בבראשית רבה (פ"א) דאמרינן שם דלהכי לא כתיב אלקים ברא בראשית משום שאסור להזכיר שם שמים בלא כלום כדאמר רשב"י מנין שלא יאמר אדם לד' עולה לד' מנחה כו' אלא עולה לד' מנחה לד' וכו' עיי"ש. הרי מפורש דגם אלקים שאינו אלא מן הכינוים שאינם נמחקין הוא בכלל איסור מוציא ש"ש לבטלה. וכן מבואר בפ"ק דסוטה (ט' ע"ב) דאמרינן ותרא דלילה כי הגיד לה את כל לבו מנא ידעה אמר אביי ידעה בו באותו צדיק דלא מפיק שם שמים לבטלה כיון דאמר נזיר אלקים אני אמרה השתא ודאי קושטא קאמר עיי"ש. הרי מבואר דגם אלקים שהוא מן הכינוים אלא שאינו נמחק איתי' בכלל איסור זה. וכדברי הריב"ש. מיהו ראי' זו האחרונה אינה מכרעת לפי מה שיתבאר לפנינו. אבל ראי' ראשונה מוכרחת. וע"כ שמות המיוחדין שכתבו הרמב"ם והסמ"ג ושאר פוסקים בזה כוונתם לכל השמות שאינם נמחקין. ועי' בתשב"ץ קטן (סי' תי"ט) דמוכח לכאו' דס"ל דדוקא שם בן ד' דהיינו שם הויה אסור להזכירו לבטלה ולא שאר שמות עיי"ש. אבל יש לדחות. ועכ"פ כינוים הנמחקין ודאי לא הוו בכלל איסור להוציא שם שמים לבטלה. וא"כ הדבר תמוה אמאי לא יהי' מותר לחזור ולברך מספק. אלא שבמקום השם יאמר אחד מכל הכינויים הנמחקין דבזה יוצא ידי ספיקו ושום חשש איסור ליכא:

וראיתי להר"ב פ"י ברכות (י"ב ע"א) על דברי התו' ד"ה לא לאתויי כו' שהעיר כעין זה. שהעלה שם לדבר ברור דמה שכתבו הפוסקים דספק ברכה אינו חוזר ומברך היינו רק לומר שאינו צריך להחמיר ולחזור ולברך אבל ודאי ליכא שום איסורא אם יחזור ויברך משום ברכה שאינה צריכה. וכתב ראי' לזה דהא לכ"ע יכול לברך בלא הזכרת השם אלא בלשון תרגום ובכה"ג לא שייך איסורא דלא תשא וידי ברכה יוצא שפיר. כדאשכחן (בפרק כיצד מברכין) גבי בנימין רעיא דאמר בריך רחמנא מרא דהאי פיתא וקיי"ל דיצא. דבריך רחמנא היינו הזכרת השם. אלא ע"כ דלא אמרינן אלא שאינו צריך ואי בעי לברך מצי לברך עכת"ד עיי"ש. ודבריו מתמיהים דהדבר פשוט ומבואר בכל הראשונים ז"ל דכל ספק ברכה אסור לחזור ולברך משום איסור לא תשא. וכמו שהבאתי לעיל. וכן נקטו בפשיטות כל גדולי הפוסקים האחרונים ז"ל. ועדיפא מינה מבואר בתרומת הדשן בפסקים (סי' למ"ד) דאפי' בגוונא דודאי ליכא משום מוציא ש"ש לבטלה. וכגון להוסיף דבר שנסתפק בברכתו. בכלל ברכה אחרונה שמברך אחר דבר שנתחייב בודאי בברכתו אסור. אע"פ שאין בה תוספות שם ומלכות בשביל דבר המסופק עיי"ש. ופסק כן להלכה בש"ע או"ח (סי' ר"ח סעי' י"ח) עיי"ש. והיינו ע"כ משום דעכ"פ מתכוון בשם ומלכות של הברכה גם משום דבר המסופק ונמצא מוציא שם שמים גם לצורך דבר שאינו צריך ברכה וזה אסור משום לא תשא. ודלא כמש"כ הר"ב פ"י בפשיטות איפכא:

ובעיקר מה שעמד שם הרפ"י על דברי התוס' גבי בעיא דפתח בדשיכרא וסיים בדחמרא דלא איפשיטא וכתבו שם בשם ר"י דפסק לחומרא דצריך לברך פעם אחרת עיי"ש. לא ראה שכבר עמד בזה במג"א (סי' ר"ט ס"ג) בשם תשו' משפט צדק ועיי"ש מה שתי' בזה. ועי' בהגהות מיימוני (פ"ח מהלכות ברכות הלכה י"א) ובהלכות ברכות להראבי"ה (סי' ל"ח) שהביאו בשם רבינו חננאל דפסק ג"כ דלא יצא וצריך לחזור ולברך עיי"ש. ובאו"ז ח"א (סי' כ"ו) הביא בשם בה"ג ורבינו יהודא בר יצחק שירלאון ז"ל דהשתא דלא אפשיט בעיין אזלינן לחומרא וכן הוא לפנינו בתוס' ברכות המיוחסות לרבינו יהודא חסיד שפסק כן עיי"ש. ובזה אין מקום לתירוצו של המג"א כמבואר. ויותר יקשה דהרי בתוס' רי"ח גופי' לקמן (כ"א ע"א) כתב דכל ספק ברכה אינו חוזר ומברך עיי"ש. ועכצ"ל דרק הכא לענין פתח בדשיכרא וסיים בדחמרא הוא דמסתברא להו דהעיקר מדינא דחוזר ומברך. וכן משמע בהדיא מלשון הבה"ג והר"ח ז"ל שהביאו שם עיי"ש. וכיו"ב צ"ל במש"כ התוס' בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה ר"מ כו' בשם ר"י וכ"כ בתוס' ישנים יומא (ע"ט ע"ב) עיי"ש. ושם ג"כ לא שייך תי' המג"א ואין להאריך. ומש"כ להכריח זה מדלכ"ע יכול לברך בלשון תרגום ובכה"ג לא שייך איסורא דלא תשא

הא ודאי קושיא היא אלא שדבריו תמוהים במה שתלה הדבר בלשון תרגום. דבההיא דבנימין רעיא אפילו כי אמרה בלשון קודש לית בה משום מוציא שם שמים לבטלה. דכנוי רחום הוא מן הכינוים הנמחקים דלית בי' משום מוציא ש"ש לבטלה. ולא הוצרך להקשות מלשון תרגום אלא גם בלשון קודש קשה דיכול לברך מספק ואומר אחד מן הכינוים הנמחקין במקום שם. ובעיקר הדבר אשתמיטתי' דברי הטור או"ח (סי' ריי"ט) שכתב על עובדא דרב חנא בגדתאה ורבנן דאמרי בריך רחמנא מלכא וכו' וז"ל ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו דבלא"ה הוה אסור בזה משום ברכה לבטלה אע"ג דאמרוה בלשון תרגום. ובאמת שיש לתמוה על הטור דהרי אפי' בלשון קודש כיון דאין כאן אלא הזכרת כינוי הנמחק אין בזה משום הזכרת שם שמים לבטלה. וכ"ש דבלשון תרגום אמרוה דאפי' שם המיוחד בשאר לשונות לא עדיף מכינוין הנמחקין ולית בה משום מוציא שם שמים לבטלה. והוא תמוה טובא לכאורה. עוד יש לתמוה במש"כ רבינו ירוחם (נתיב י"ד חלק שמיני) וז"ל השומע הזכרה מפי חבירו כלומר שמוציא שם שמים לבטלה. פי' אפי' בלע"ז. חייב לנדותו וכו' עכ"ל. הרי דס"ל דאפי' בכל לשון אסור להוציא שם שמים לבטלה והוא תמוה. דהא בכל לשון לא עדיף משמות הנמחקין דלית בהו איסורא דמוציא ש"ש לבטלה כמו שביארנו. ואמת שראיתי בתשובות הגאונים המכונות שערי תשובה (סי' קמ"ב) שכתוב שם ז"ל השומע אזכרה מפי חבירו בכל ל' צריך לנדותו או דילמא אין מנדין אלא על לשון הקודש בלבד. תשובה. מי שמנדה בכל לשון מנדה וחסידים הראשונים עושים כן עכ"ל וכן הוא ג"כ בתשובות הגאונים דפוס ליק (סי' ל"ו) עיי"ש. וכפי הנראה מקור דברי רבינו ירוחם הוא מתשובה זו של גאון. אלא דנראה דתשובה זו נתקצרה מתשו' שבתשובות גאוני מזרח ומערב שהבאתי לעיל. וכבר ביארתי דיש לה פנים אחרים דלא מיירי אלא לענין ברכת השם. אבל דברי רבינו ירוחם תמוהים לכאורה:

עוד יש לתמוה במאי דאמרינן ביומא (ע' ע"א) ובסוטה (מ"א ע"א) בההיא דתנן ובעשור קורא על פה ופרכינן עלה וליתי ס"ת אחרינא וליקרי ומשני אמר ר"ל משום ברכה שאינה צריכה עיי"ש. וקשה מה בכך אכתי הו"ל לברך בכינוי דליכא משום ברכה שאינה צריכה שאין בזה איסור מוציא ש"ש לבטלה. ועוד קשה בההיא דאמרינן בירושלמי ברכות (פרק כיצד מברכין ה"א) רבי ירמי' לא הוה אכל סולת מן יומוי משום דמספקא מהו למיברכה בסופה עיי"ש. והובא בתוס' ברכות (ל"ז ע"א סוף ד"ה הכוסס) וברא"ש ושאר ראשונים

שם עיי"ש. והשתא ק' אמאי לא אכל כיון שהי' יכול לברך בכינוי רחום וחנון וכיו"ב במקום השם דלית בה משום לא תשא:

עוד יש לתמוה טובא במה שמבואר בפוסקים בכמה דוכתי שבמקום שיש חשש ברכה שאינה צריכה צריך לברך בלא שם ומלכות. כמבואר בספר המנהיג לאבן ירחי הלכות סוכה (סי' ס"א) בשם רבינו סעדיא גאון ובארחות חיים הלכות קריאת ס"ת (סי' נ"ח) ובהלכות סעודת שבת (סי' א') ובהלכות ר"ח (סי' ד') ג"כ בשם רבינו סעדיא גאון ובכלבו (סי' ל"ט ובסי' מ"ג) עיי"ש. וכן נראה מדברי הראב"ד ז"ל בהשגותיו על הרז"ה סוף מס' ברכות עיש"ה. וכן מבואר בתרומות הדשן שהבאתי לעיל וביש"ש להרש"ל פ"ק דכתובות (סי' כ"ג) עיי"ש. ועוד בהרבה מקומות ומבואר ג"כ בכמה מקומות בשו"ע או"ח כמו בסי' (ר"ח ריי"ח ריי"ט רכ"ה ועוד) עיי"ש. והדבר מתמיה הרבה בהזכרת מלכות איזה חששא איכא. וכבר ראיתי להריב"ש ז"ל בתשובה (סי' ת"ח) שנשאל כיוצא בזה וז"ל שאלת שנהגו לארס מיד כשמשדכין וכו' ורוב החכמים אשר שם מלמדין אותן שלא לברך כל עיקר או שיזהרו שלא לברך לא במלכות ולא בשם כו'. תשובה. החכמים ההם המונעין מלברך יפה הם עושים מדאמרינן פרק אין עומדין רב ושמואל דאמרי תרווייהו המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא כו'. אבל מה שמונעין מלהזכיר מלכות בזה איני מבין טעמם. שאין המלכות שם שמים ואפשר לברך בלשון זה ברוך אתה השם מלך העולם אקב"ו וכו' עכ"ל עיי"ש. הנה ראינו שכבר נתעורר בעיקר תמיהא זו. ומ"מ לא כתב הריב"ש ז"ל דבריו דרך השגה ודחי' אלא כמתמיה ומשתומם על רוב החכמים ההם ואמר שאינו מבין טעמם. אבל מ"מ רוב חכמים אלו ג"כ לאו קטלי קניא באגמא הוו ובודאי טעמם ונמוקם עמם. ועי' ברכות (מ"ט ע"א) ובחי' הרשב"א ושאר ראשונים שם ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' של"ט) ובהלכות ברכות להריטב"א פרק ששי (סי' י"ב י"ג) ובמש"כ הב"י בטור או"ח (סי' קפ"ח) במה שנחלקו הפוסקים לענין מלכות בברכה הסמוכה לחבירתה אם היא רשות או אסורה עיי"ש בדבריהם ז"ל. אבל אין זה ענין לכאן. דהתם שפיר יש מקום לאסור ע"פ הטעם שכתבו הרא"ש ורבינו יונה ז"ל הביאם בב"י שם ובטור (סי' קפ"ט) אבל משום ברכה שאינה צריכה ודאי התם אין מקום לאסור שהרי עיקר הברכה צריכה היא. אבל כאן דלא אתינן לאסור אלא מצד ברכה שאינה צריכה משום איסור מוציא שם שמים לבטלה. ואם הי' ברור לנו שנתחייב בברכה זו צריך הי' מדינא להזכיר בה שם ומלכות השתא נמי דמספקא לן נהי דשם לא מצי להזכיר בה מספיקא מחשש מוציא ש"ש לבטלה אבל מלכות דלא שייכא בה ההיא חששא מאיזה טעם יהא אסור להזכיר בה. ועי' באה"ע (סי' ל"ד) בהג"ה שכתב וז"ל

ואם בירך כבר ברכת אירוסין בשעת קידושין הראשונים יש אומרים דחוזרים ומברכים בשעת החופה בלא הזכרת שם משום הרואים עכ"ל עיי"ש. והוא מדברי הריב"ש (סי' פ"ב) ובחלקת מחוקק וב"ש ובית הלל שם העירו על זה וכתבו דמשמע אבל מלכות מזכירין. ובדוכתי אחריני כתוב בשו"ע בכיו"ב שטוב לברך בלא שם ומלכות. עיי"ש בדבריהם ז"ל. והנה מה שכתבו דמשמע הכי. במח"כ אשתמיטתייהו תשובת הריב"ש (סי' ת"ח) שהבאתי לעיל שמבואר שם בהדיא כן. ותמה על האוסרים להזכיר מלכות. וגם יש לתמוה עליהם מדוע לא עמדו לחקור בעיקר הדבר איזה איסור שייך בהזכרת מלכות לבטלה. וראיתי להט"ז או"ח (סי' רי"ט סק"ג) דמבואר דפשיטא לי' ז"ל דגם במוציא מלכות לבטלה איכא איסורא עיי"ש. ולא ביאר לנו מאיזה טעם הוא וגם הוא ז"ל לא ראה דברי הריב"ש שהבאתי דפשיטא לי' איפכא. וגם הפמ"ג במשבצות שם אשתמיטתי' דברי הריב"ש שם עיי"ש. ובלא"ה דבריו תמוהים ואין להאריך:

וראיתי להלבוש לבוש הבוץ (סוף סי' ל"ד) שכתב וז"ל ואם ברך כבר בשעת אירוסין אע"פ שחוזר ומקדש תחת החופה יברכו תחת החופה בלא שם אלא אומר ברוך אתה השם אלהינו מלך העולם אקב"ו וכו'. והוא מתמיה מאוד דכיון דמדינא ברכה שאינה צריכה היא דמהאי טעמא צריך לברך בלא שם משום דהו"ל כמוציא שם שמים לבטלה א"כ איך יזכיר בברכתו אלקים דאסור ג"כ להזכירו לבטלה וכמבואר בגוף דברי הריב"ש שממנו עיקר מקור דין זה עיי"ש. גם כבר הבאתי ראי' מוכרחת ומפורשת כדברי הריב"ש בזה. וגם דברי הלבוש גופי' סותרין זא"ז למש"כ הוא גופי' באו"ח (סי' רי"ח ורכ"ה) שבמקום חשש ברכה לבטלה צריך שיברך בלא שם ומלכות עיי"ש. הרי דאפי' במלכות ס"ל דאסור להוציא לבטלה וכ"ש אלקים. ואילו כאן ס"ל דבין מלכות ובין אלקים אין בהן חשש מוציא שם שמים לבטלה. ועל דברי הרמ"א שם באה"ע לא תקשה כ"כ דאפשר דנקט שם וה"ה למלכות דשם ומלכות בחדא מחתא מחתינהו בכמה דוכתי בשו"ע. אלא דכאן לישנא דהריב"ש נקט. ועי' ברשב"א ברכות (מ"ט ע"ב) במש"כ שם בשם הראב"ד דגם שם לא הזכיר אלא שם אף דכוונתו ודאי גם למלכות. ובטור או"ח (סי' קפ"ח) כשהביא דברי הראב"ד אלו הזכיר באמת גם מלכות עיי"ש. והכי נמי אפשר לומר בכוונת הרמ"א ז"ל. אבל דברי הלבוש ודאי סותרים זא"ז ונפלאים בעיני:

ולכאורה הי' נראה לי לומר דאפי' אותן רוב החכמים שהביא הריב"ש מודו ודאי דבמלכות עצמה לית בה משום מוציא ש"ש לבטלה ומה שהיו מלמדין שלא לברך לא במלכות ולא בשם יש לזה פנים אחרים. והוא עפמש"כ רבינו יונה ז"ל בפרק כיצד מברכין וז"ל וכן למדנו מהירושלמי שמי שמברך ברכה שאינה צריכה יש לו לומר

בשכמל"ו כו' ויש אומרים שזהו לאחר שאמר אלקינו מלך העולם אבל אם לא הזכיר עדיין מלכות אלא ברוך אתה ה' בלבד יש לו לסיים ולומר למדני חוקיך כדי שיהא כקורא פסוק ולא יהי' מזכיר ש"ש לבטלה עכ"ל עיי"ש. שכתב כן בשם גאון ז"ל. וכן הביאו גם בארחות חיים (הלכות ברכות סי' ל"א) עיי"ש. ומשמע בהדיא מלשונו זה דס"ל דמלכות היינו אלקינו מלך העולם דאלקינו ג"כ מכלל מלכות הוא. ובכלל מה שאמרו כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה היינו שיאמר אלקינו מלך העולם ולא סגי שיאמר מלך העולם בלבד למלכות. וכן נראה מדברי הריטב"א ז"ל בהלכות ברכות שלו (פרק ששי סי' י') שכתב שם וז"ל כל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה וצריך לומר אלקינו מלך העולם עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דס"ל דאלקינו שייך למלכות. וכן מבואר בהדיא בארחות חיים (הלכות ברכות סי' ס"ח) וז"ל שם וכל הברכות שאמרנו צריך לומר בהם שם ומלכות שהרי אמרו כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות שמים לא שמה ברכה ואף מה שהביאו בגמרא בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא ובריך רחמנא דיהבך לן כבר פירשו המפרשים שהזכרת שם ומלכות הי' בהם. וכך הנוסחא בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא וכו' ובהדיא אמרו כן בירושלמי דגרסינן התם כו' כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר רבי תנחומא אנא אמרית טעמא דכתיב ארוממך אלקי המלך. אבא אמר צריך לומר אתה. ושמואל אמר צריך לומר אלקינו כו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דס"ל דלא סגי למלכות בלא הזכרת אלקינו. דהרי משום שם מבואר בגמרא שלנו בהדיא דסגי בכינוי דרחמנא לחוד. אלא משום דקיי"ל כר"י דבעינן נמי מלכות לכן הוסיף שצריך לומר נמי אלקנא מלכא דעלמא. ובאמת דגם מהירושלמי שהביא לפי גירסתו משמע הכי. אבל לפנינו ליתא הכי בירושלמי ריש פרק הרואה דשם מקומו עיי"ש. ולפי הנראה לכאורה ע"כ מוכרח שכן דעת שאר גדולי הראשונים ז"ל. דהרי הרי"ף והרא"ש (בפרק כיצד מברכין) והרמב"ם (בפ"א מהלכות ברכות) וכן הבה"ג (ריש פ"ו מהלכות ברכות) והסמ"ג (עשין כ"ז) ובפסקי הרי"ד ובפסקי הריא"ז (פרק כיצד מברכין) ובאו"ז (ח"א סי' קע"ג קע"ד) ובהלכות ברכות למהר"ם מרוטנבורג הובאו בתשב"ץ קטן (סי' שכ"ג) ובתשובותיו החדשות שנדפסו בברלין. וברבינו ירוחם (נתיב י"ג ח"א) ועוד בכמה ראשונים לא הזכירו כלל להלכה הך מימרא דירושלמי בשם שמואל דאמר דצריך נמי שיאמר אלקינו. והי' משמע לכאורה מזה דס"ל דלא קיי"ל הכי משום דמשמע דתלמודא דידן דלא מזכיר אלא שם ומלכות פליגא אדירושלמי בזה. דהרי אפי' במלכות פליג רב ואמר דלא צריך אלא שם בלבד ואביי קאמר דכוותי' מסתברא. וגם רבי יוחנן אינו מוסיף אלא מלכות משמע ודאי לכאורה דטפי מהכי לכ"ע לא צריך. ובפרט לפי גירסת

הספרים שהביאו הרא"ש ושאר ראשונים ז"ל וכן הוא הגירסא בש"ס כת"י כמש"כ בד"ס שם בעובדא דבנימין רעיא. דפריך ולר"י דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה ומשני דאמר בריך רחמנא מלכא מרי' דהאי פיתא עיי"ש. הרי מבואר דלא בעינן אלא שם ומלכות אבל אלקים לא בעינן. ולא כהירושלמי בשם שמואל. והילכך השמיטוה מהלכותיהם. אלא שראיתי גם לכולהו הנך פוסקים שהבאתי שכשמביאים נוסח איזה ברכה בהלכותיהם כותבים נוסחתה תמיד בא"י אמה"ע וכו'. הרי דס"ל ג"כ דצ"ל אלקינו. וזה דבר מוסכם לכל הפוסקים ואין שום חולק בזה כלל. וזה תמוה דא"כ ע"כ פסקו בירושלמי וכגירסת הר"ב ארחות חיים. וכ"ה גירסת הראבי"ה (הלכות ברכות סי' קי"ד) וכן הביא האבודרהם (בהלכות ברכות המצות שער שלישי) וכך היא הגירסא בירושלמי של הר"ש שירליאון ז"ל. וא"כ אמאי לא הביאוהו בהלכותיהם כמו שהביאו פלוגתא דרב ור"י לענין שם ומלכות בתלמודין. ולא מצאתי בכל הפוסקים מי שיביא להלכה מימרא זו דשמואל בירושלמי זולת הראבי"ה והארחות חיים ואבודרהם שם והדבר מתמיה מאוד לכאורה. אם לא שנאמר דס"ל כנראה מדברי רבינו יונה והארחות חיים דהזכרת אלקינו הוא בכלל מלכות. ובכלל מאי דקאמר רבי יוחנן כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה היינו ג"כ שיאמר אלקינו דבלא"ה לא חשיבא מלכות. וס"ל דאין תלמודנו חולק בזה על הירושלמי. ומה שחסר זה גילה זה ויבוא המפורש וילמד על הסתום. ואע"ג דבירושלמי שם בתר דאמר רב כל ברכה שאין בה מלכות כו' קאמר שמואל דצ"ל אלקינו. דמשמע מזה דרב דקאמר מלכות אין אלקינו בכלל. אפשר לומר דס"ל דשמואל לא לפלוגי עלי' דרב קאתי אלא לאוסופי ולפרושי דגם אלקינו שייך למלכות. והכי משמע קצת מדמפרש רבי תנחומא טעמא דרב מדכתיב ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך וגו'. וא"כ מהך קרא גופי' איכא למשמע נמי הזכרת אלקים עם המלכות:

אמנם באמת אי אפשר לומר כן בדעת כל הנך פוסקים שהבאתי. דאם איתא ודאי הי' להם להביא בהלכותיהם הך מימרא דשמואל שבירושלמי כמו שהביאו פלוגתא דרב ושמואל שבתלמודין לענין שם ומלכות. לאשמעינן הא גופא דהזכרת אלקים בכלל מלכות היא כדאיצטריך שמואל בירושלמי לאשמעינן הכי. ועוד שהרי בהדיא מבואר ברא"ש (פרק כיצד מברכין) שם דסגי באמירת בריך רחמנא מלכא דעלמא מרי' דהאי פיתא ולא הצריך לומר אלקנא. וכן מבואר בסמ"ג (עשין כ"ז) ובפסקי ריא"ז והובא בשלטי הגבורים שם ובפקודת הלוים להרא"ה שם ובטוש"ע או"ח (סי' קס"ז ובסי' רי"ט) עיי"ש. ובאשכול (ח"א סי' י"ט) ובחי' הרשב"א ברכות ובשיטה מקובצת לברכות שם עיי"ש. וכן מבואר בדברי רבינו ירוחם (נתיב ט"ו ח"ה) שכתב וז"ל ואם אמר על הפת

ברוך המקום שבראה יצא בין בברכת המוציא ובין בברכה ראשונה של בהמ"ז והוא שיזכיר בה שם כגון דאמר בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא. ויש שנסתפקו אם צריך מלכות וכתבתי בנתיב י"ג בדין ברכת המצות ח"א עכ"ל. ושם (בנתיב י"ג ח"א) כתב וז"ל כל ברכה שלא הזכיר בה שם אינה ברכה כך אמר רב. ור"י אמר שצריך להזכיר ג"כ מלכות. רבינו האי פסק כר"י דצריך ג"כ מלכות. כלומר מלך העולם וכן פסק ריי"ף כו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דס"ל לרבינו ירוחם דמלכות היינו רק מלך העולם בלבד וכדעת רוב הראשונים ז"ל. וא"כ משכ (בנתיב ט"ו) גבי בריך רחמנא דצריך מלכות. היינו ג"כ ע"כ רק שיאמר מלכא דעלמא ואין צ"ל אלקנא. איברא דמש"כ רבינו ירוחם דגבי ברוך המקום שבראה צריך שם. וא"כ ס"ל דמקום לחוד במקום שם לא סגי. צ"ע דודאי לא גרע משאר כינויים הנמחקין דסגי בהו במקום שם. וכן משמע מכל שאר ראשונים דמקום עצמו הרי הוא כשם לברכה. וכן מבואר להדיא בספר השלמה (פרק כיצד מברכין) דכתב שם וז"ל תניא ראה פת ואמר כמה נאה פת זה ברוך המקום שבראה יצא ראה תאנה ואמר כו' ברוך המקום שבראה יצא דברי ר"מ. רבי יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו והילכתא כר"י משום דלא אדכר בה מלכות וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דלא מצריך אלא מלכות לחודא והיינו משום דמקום גופא מהני במקום שם. רק משום חסרון מלכות הוא דלא קיי"ל כר"מ לפי שיטת בעל ההשלמ'. ואף דכל שאר ראשונים פסקו בזה הלכה כר"מ משום דס"ל דבהכי לא פליגי ר"מ ור"י ולרבי יוחנן דבעי מלכות מיתוקמא בדאמר נמי מלכות. אלא דס"ל לר"י דאפי' הכי מיקרי בהכי משנה ממטבע שטבעו חכמים. וכן משמע בהדיא בסוגיא דגמרא שם. דמבואר שם דבין לר"ה ובין לר"י אין טעמו של ר"י אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן. דס"ל דלאו דוקא שם ומלכות אלא גם כל נוסח הברכה מעכב ובכל מאי דשינה הו"ל בכלל כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא ידי חובתו. עיי"ש. ותמיהני על מרן בכ"מ (פ"א מהלכות ברכות הלכה ה') שהעלה ג"כ בשיטת הרמב"ם ז"ל לחד תירוצא כעין דעת הר"ב ההשלמה עיי"ש. וזה תמוה לדעתי מהסוגיא בדוכתא וגם כל הראשונים ז"ל לא כתבו כן. ואין להאריך כאן בזה. ומ"מ במאי דס"ל להר"ב ההשלמה דמקום מהני לברכה במקום שם ודאי כן נראה מדעת כל הראשונים. וכן נראה מוכרח. דאל"כ למה הוזכר מקום כלל בנוסח הברכה שבברייתא בגמרא בפלוגתא דר"מ ור"י כיון דעדיין צריך שם. ומקום מצד עצמו בלא שם לאו כלום הוא. אבל ראיתי להריטב"א ז"ל (בהלכות ברכות פרק ב' סי' כ"ב) דס"ל ג"כ כדעת רבינו ירוחם בזה. שכתב בתוך דבריו ז"ל וכן אם ראה תאנה וכיו"ב ואמר ברוך המקום שבראה יצא והוא שהזכיר שם

ומלכות וכו' עכ"ל עיי"ש. ומיהו נראה דט"ס הוא כמו שנראה ממה שסיים הריטב"א שם וז"ל שכל ברכה של מצות או של נהנין כו' אם לא אמר מלך העולם לא יצא עכ"ל עיי"ש. נראה מסיום דבריו שאינו מצריך אלא לשון מלכות בלבד וע"כ משום דמקום גופי' סגי במקום שם. וא"כ ע"כ דלעיל נפל ט"ס בדברי הריטב"א וצ"ל והוא שהזכיר גם מלכות. ומ"מ בדברי רבינו ירוחם מבואר כן בהדיא. וכן ראיתי למרן בכ"מ (פ"א מהלכות ברכות) שהבאתי לעיל שכתב מדעת עצמו דגבי ברוך המקום שבראה צריך גם כן שם. עיי"ש. ולענ"ד תמוה טובא. ועי' בראשית רבה (פרשה ס"ח) ובמגן אבות להרשב"ץ (פ"ב דאבות מ"ט) עיי"ש. ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר גם בדברי רבינו ירוחם דמלך העולם בלבד היינו מלכות. ודברי הרא"ש בזה צ"ע לכאורה. דלפי מה שביארנו לעיל ס"ל דמלכות היינו רק מלך העולם בלבד. ואילו בריש פרק הרואה כתב הרא"ש ז"ל וכל הברכות השנויות בזה הפרק צריך להזכיר בהם שם ומלכות והכי איתא בירושלמי דפירקין ר"ז ור"י כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה א"ר תנחומא כו' רב אמר צ"ל אתה. שמואל אמר אלקינו מלך העולם עכ"ל עיי"ש. משמע לכאורה שפסק כירושלמי. וא"כ ע"כ ס"ל דמלכות היינו אלקינו מלך העולם כמו שביארנו. וא"כ נמצאו דברי הרא"ש סותרים זא"ז. אלא שראיתי להר"ב תוס' יו"ט (בדברי חמודות שם ס"ק ז') שכבר עמד בזה על דברי הרא"ש במה שכתב בשם הירושלמי שצ"ל אתה וכתב על זה שם וז"ל צ"ע דלא פסק כן לעיל פרק כיצד מברכין (סי' כ"ג) וגם לקמן (סי' ג') גבי ר"י חלש לא הזכיר תיבת אתה. וצ"ל כיון דבגמרא דידן לא הקפידו אלא על שם ומלכות לא קיי"ל כהירושלמי עכ"ל עיי"ש. וקיצר בדבריו יותר מדאי וכוונתו לומר דכאן לא הביא הרא"ש דברי הירושלמי להלכה אלא אגב גררא הוא דכתבו כדי להביא ראי' ממנו דכל ברכות דפירקין בעו שם ומלכות כשאר ברכות דעלמא. אבל ודאי לענין הלכה קיי"ל כתלמודין דלא מעכב אלא שם ומלכות אבל אתה אין בו עיכוב. וא"כ אף אנן נימא הכי לענין אמירת אלקינו. ותמיהני על הר"ב תויו"ט שלא העמיד קושייתו גם לענין הזכרת אלקינו. וע"כ דגם לזה צ"ל כתירוצו. ובאמת שכן מתבאר בקיצור פסקי הרא"ש שם שלא הזכיר שֵׁם אלא שם ומלכות בלבד עיי"ש. וכן בחי' הרשב"א פרק הרואה (ברכות נ"ד ע"ב) הביא הך ירושלמי להוכיח משם דכל הנך ברכות צריכות שם ומלכות ולאפוקי מהראב"ד ז"ל דלא ס"ל הכי עיי"ש. אף דלדינא ס"ל להרשב"א דמלכות לא הוי אלא מלך העולם בלבד ואלקינו אינו מעכב וכמשכ"ל וכדמוכח מדברי הרשב"א גופי' בההיא דפרק הרואה עיי"ש. וראיתי לרבינו יונה ז"ל ריש פרק הרואה גבי ההיא דבריך רחמנא דיהבך לנא כו'. שכתב וז"ל ונראה ששם ומלכות היו מזכירין בה והיו אומרים

בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא וכו' עכ"ל עיי"ש. ופשוט דרבינו יונה ז"ל בזה לשיטתו אזיל דס"ל דמלכות היינו אלקינו מלך העולם כמשכ"ל ופסק כירושלמי בזה וא"כ בודאי לא יצא אם לא שיאמר גם אלקנא. דאל"כ הו"ל כאילו לא הזכיר מלכות. ותמיהני על הט"ז (או"ח סי' רי"ט סק"ב) שעל מה שכתוב בשו"ע שם שיאמר בריך רחמנא מלכא הביא דבדברי רבינו יונה כתוב שיאמר אלקינו מלכא כו' עיי"ש. ודברי תימא הם. דרבינו יונה לטעמי' אזיל דס"ל גם בההיא דלעיל (סי' קס"ז וקפ"ז) כן. אבל בשו"ע שלא פסק כן שם גם כאן אין אלקנא מעכב ואם אמר ברוך רחמנא מלכא ג"כ יצא י"ח כדס"ל לרוב הראשונים ז"ל כמשכ"ל והוא ברור ופשוט:

ועכ"פ מבואר דלדעת רוב הראשונים ז"ל אין אלקינו בכלל מלכות ואינו מעכב. וע"כ שדחו דברי הירושלמי מקמי תלמודא דידן. ומש"כ בכל מקום בנוסחי הברכות אלקינו מלך העולם אין זה משום דאלקינו מעכב כמו שם ומלכות. אלא דלכתחילה נוסח הברכה הכי איתקן. אבל בדיעבד אינו מעכב. בשאר נוסח הברכה זולת שם ומלכות שאינו מעכב. והיותר נראה דסבירא להו דגם הירושלמי לא אמר כן אלא לענין שכן צריך להיות נוסח הברכה לכתחילה אבל לא לעיכוב. ולהכי לא כתבו שמעכב אלא בשם ומלכות משום דבזה ודאי איכא עיכובא כמבואר בתלמודין ובירושלמי שם. אבל אתה אלקינו בכלל שאר נוסח הברכה הוא שאינו מעכב בדיעבד. וכן נראה מוכרח מדברי הריטב"א (בהלכות ברכות פ"ו סי' י') שכתב שצ"ל אתה וצ"ל אלקינו מלך העולם עיי"ש והיינו כהירושלמי. ואילו לעיל (בפ"ב סי' כ"ב) כתב דאם אמר על התאנה ברוך המקום שבראה והזכיר בה מלכות יצא. וביאר שם בהדיא דמלכות והיינו מלך העולם וכמשכ"ל. ודבריו נראין כסותרין זא"ז דהרי לפי דעתו צריך ג"כ לומר אתה ואלקינו. אבל לפמש"כ אתי שפיר דאע"ג דלכתחילה צ"ל כן כדאיתא בירושלמי מ"מ אין זה מעכב בדיעבד כשם ומלכות. ולפ"ז אפשר לומר דגם הראבי"ה והאבודרהם אע"ג שהביאו הירושלמי להלכה מ"מ אין זה אלא לענין נוסח הברכה לכתחילה אבל לא לעיכובא. וכן מתבאר בהדיא מדברי האבודרהם (לקמן בהלכות ברכות שאין תלויות בזמן שער שמיני) שכתב שם וז"ל הרואה את חבירו לאחר שנתרפא מחליו אומר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן כו' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתב אלקנא מלכא והיינו משום דס"ל דכיון דאלקינו אינו מעכב אפי' בברכת חובה הילכך שם במברך על הצלת חבירו אפי' לכתחילה סגי בלא אלקינו. ולא בעינן אלא שם ומלכות דמעכב בברכת חובה אפי' דיעבד. ובלא זה אינה תשובה ברכה כלל. ועי' בטור וב"י ושאר אחרונים בסי' רי"ט עייש"ה:

ועפ"ז ניחא שפיר נמי מה שהקשה הר"ב תוס' יו"ט בד"ח על הרא"ש שדבריו סותרים זא"ז כמו שהבאתי לעיל דאפשר לומר דגם הרא"ש הכי ס"ל דגם בירושלמי לא בא לומר אלא דאתה ואלקינו הוא מנוסח הברכה. והיינו לענין לכתחילה בלבד אבל עיכובא ליכא אלא בשם ומלכות וכמש"כ הרא"ש בפרק כיצד מברכין ובפרק הרואה ולק"מ. ולפ"ז אפשר לומר ג"כ דשאר הפוסקים שלא הביאו דברי הירושלמי אלו להלכה היינו רק משום דכיון דאין זה אלא מנוסח הברכה ולענין לכתחילה אבל עיכובא ליכא לכן לא הוצרכו להביאו כיון שכבר הביאו נוסח כל הברכות בכמה דוכתי וכתבו שצריך לומר בכולן ברוך אתה ה' אמה"ע. רק לענין שם ומלכות הוצרכו להביא פלוגתא דרב ור"י כיון דאיכא נפ"מ לענין עיכוב בדיעבד. ומיהו רבינו יונה והארחות חיים ודאי ס"ל דאלקינו מעכב אפי' דיעבד והוא מכלל מלכות. וכמתבאר מדבריהם ז"ל שהבאתי. וכן משמע לי מדברי מהרמב"ז בצדה לדרך (מאמר ראשון כלל שלישי פרק כ"א) שכתב וז"ל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא וצריך לומר ברוך שם כמל"ו ואם לא אמר שם ומלכות יסיים למדני חוקיך שכתוב בתחילתו ברוך אתה ה' עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים. ונראה שהלשון מסורס וכצ"ל ואם אמר שם ולא מלכות יסיים ויאמר למדני חוקיך וכו'. ובזה באו הדברים מתוקנים והוא ממש כלשון רבינו יונה ז"ל שהבאתי לעיל. וא"כ מתבאר מדבריו דס"ל ג"כ דאלקינו הוא מכלל מלכות:

והשתא עפ"ז מתבאר על נכון דעת אותן רוב החכמים שהביא השואל להריב"ש בתשו' שהבאתי לעיל שמיחו שלא לברך בשם ובמלכות משום ברכה שאינה צריכה והריב"ש תמה ואמר שאינו מבין במלכות מאי חששא איכא. אבל לפי מה שביארנו בזה הדבר מבואר יפה דאותן החכמים ז"ל ס"ל דגם אלקינו בכלל מלכות הוא וא"כ ודאי דגם במלכות אית בי' חששא דמוציא ש"ש לבטלה ולכן שפיר עשו שמיחו שלא לומר גם מלכות. אבל הריב"ש פשיטא לי' כדעת הסוברין דאין אלקינו בכלל מלכות וגם אינו מעכב כלל וכדעת רוב הראשונים ז"ל שהבאתי ולזה פשוט אצלו ז"ל דבמלכות לא שייכא חששא משום מוציא ש"ש לבטלה:

אלא דמ"מ הרי עכ"פ כבר ביארנו דדעת רוב גדולי הראשונים ז"ל ומכללם גם דעת הטור ושו"ע דאלקינו אינו מכלל מלכות ואינו מעכב ומאי דאמרו בירושלמי דצ"ל אלקינו לאו לעיכובא הוא אלא לומר דגם זה הוא מנוסח הברכה דאתקינו רבנן כמו אתה ושאר תופס הברכה. שאינו מעכב זולת שם ומלכות. וא"כ מה שכתבו בהרבה מקומות במקום חשש ברכה שאינ' צריכה שצריך לומ' הברכה בלא שם ומלכות הוא תמוה הרבה דלדעתם מאי חששא איכא במלכות דהרי לית בה צד איסור מוציא ש"ש לבטלה. וכמו שתמה

הריב"ש ז"ל על רוב החכמים שהביא השואל שמיחו מלומר מלכות במקום חשש ברכה שאינה צריכה:

אמנם עיקרן של דברים ליישב כל זה הוא ע"פ מה שביארנו דעד כאן לא אמרו דמוציא שם שמים לבטלה אינו אלא באזהרת עשה דאת ה' אלקיך תירא אלא בהזכרת שם שמים גרידא לחנם וללא שום צורך. אבל מזכיר שם שמים לדברי הבאי ובכלל שיחה בטלה. ישנו בכלל אזהרת לאו דלא תשא כשבועת שוא ממש. וכמש"כ הגאונים ז"ל ושאר ראשונים שהבאתי. והשתא כמו דלענין שבועה איתרבו כולהו כינוים לחיובא. וכדתנן בפרק שבועת העדות. הכי נמי אם הזכיר אחד מכל הכינוים בכלל דברי הבאי ושיחה בטלה עובר בלא תשא. דלענין אזהרת לאו דלא תשא איתרבו כולהו כינויים אפי' רחום וחנון ארך אפים וכיו"ב וההיא נמי בכלל אזהרת לא תשא הוא. וכיון דברכה שאינה צריכה הו"ל בכלל אזהרת לא תשא וכמו שביארנו לעיל ממילא מבואר דלא מיבעיא כשמברך בהזכרת שם המיוחד אלא אפי' כשמברך באחד מכל הכינוים ברכה שלא לצורך עובר בלא תשא. דלענין אזהרת לא תשא אין חילוק בין שם המיוחד ובין אחד מכל הכינוים. ומהאי טעמא אין תקנה בספק ברכה שיברך באחד מן הכינוים הנמחקין משום דאין שום נפק"מ לענין זה בין שם המיוחד לכינוים אפי' הנמחקין. וגם מלכות לחוד דהיינו מלך העולם ישנו בכלל אזהרת לא תשא. ועי' ג"כ בחי' הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן שבועות (ל"ה ע"ב בד"ה כל שלמה) דלא גרע מכינויים הנמחקין וכמבואר בההיא דמארי כולה לא טעימנא דחשיבא שבועה בשם כמשכ"ל. ולהכי שפיר כתבו הפוסקים בכל ספק ברכה לברך בלא שם ובלא מלכות. דגם מלכות אסורה שלא לצורך כמו השם. כיון דמשום אזהרת לא תשא אתינן עלה. ולפ"ז דעת אותן רוב החכמים שהביא הריב"ש שאסרו להזכיר גם מלכות במקום חשש ברכה שאינה צריכה היא ברורה ונכונה מאוד. ונוסדה על קבלת הגאונים ז"ל והרבה ראשונים ז"ל ומבוארת בגמרא כמו שביארנו ויתבאר עוד לפנינו:

ועפ"ז מתבארים על נכון דברי הרמב"ן ז"ל בחי' לנדרים שהבאתי לעיל מס' חרדים. והוא דס"ל ג"כ כדעת תוס' רי"ד דההיא דפ"ק דנדרים דאמרינן השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו ואם לא נדהו הוא עצמו יהא בנדוי. היינו דוקא בהזכרת השם לצורך שבועת שוא ושקר וכיו"ב שעובר בלא תשא ובלא תשבעו בשמי לשקר שהיא מן החמורות ביותר. אבל בהזכרת השם לחוד לתנם דאינו עובר אלא בעשה דאת ה' אלקיך תירא לא אמרו דאם לא נדהו הוא עצמו יהא בנדוי. וכבר ביארנו דגם מזכיר שם שמים לצורך דברי הבאי ושיחה בטלה הו"ל בכלל אזהרת לא תשא וגם כבר ביארנו דכל

שהוא בכלל אזהרת לא תשא אין בו חילוק. בין שם המיוחד לאחד מכל הכינויים בין מהנמחקין בין משאינם נמחקין. וזהו שכתב הרמב"ן ז"ל ואם לאו עלי' אתמר אם לא תשמור לעשות ליראה את השם הנכבד והנורא והפלא ה' את מכותך וכו' עיי"ש. והיינו משום דודאי שבועת שוא וכל כיו"ב שישנם בכלל לא תשא ישנם ג"כ בכלל ההוא קרא דאם לא תשמור וגו'. דהרי כתיב בי' ליראה את השם הנכבד וגו' דמבואר דקאי על כל הנך שעבירתן משום איסור מוציא ש"ש לבטלה. ולא מוקמינן לי' למקלל חבירו בשם אלא משום דלשבועת שוא ואינך דהו"ל בכלל אזהרת לא תשא לא צריך קרא לאשמעינן דלקי דכבר נפק"ל מדכתיב בי' בההוא קרא דלא תשא כי לא ינקה ה' וגו' דדרשינן ה' הוא דאינו מנקה אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. ובאא"ע מוקמינן להההוא קרא דוהפלה ה' את מכותך למקלל חבירו בשם לאשמעינן דאיהו נמי לקי אע"פ שאין בו מעשה ולא חמיר כ"כ כהנך דהו"ל בכלל אזהרת לא תשא וכמו שביארנו לעיל. אבל ודאי דגם כל הנך שהם בכלל אזהרת לא תשא הו"ל בכלל הך קרא דאם לא תשמור וגו'. שהרי ודאי קרינן בהו אם לא תשמור לעשות ליראה את השם הנכבד והנורא וגו'. אלא משום דלהנך קרא יתירא הוא אמרינן דאתי לרבות נמי מקלל חבירו בשם. וזהו שסיים הרמב"ן ז"ל וכתב וז"ל ואיזו הזכרת השם לבטלה (פי' דאמרי' בי' דחייב לנדותו ואם לא נדוהו הוא בעצמו יהא בנדוי) בכל לשון הוא. בין בשבועת חנם שלא השביעוהו ב"ד בין בשבועת שקר או בקללה או בדברי הבאי או שברך ברכה שאינה צריכה עכ"ל. ודבריו ז"ל מבוארים ומדוקדקים היטב עפ"מ שביארנו. דכל הני בכלל אזהרת לא תשא או לא תשבעו בשמי לשקר נינהו. דשבועת חנם שלא השביעוהו ב"ד מדין שבועת שוא אתי עלה. וכהדין דמשתבע על תרין דאינון תרין דהו"ל שלא לצורך. וכמו דאמרינן המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא הכי נמי ס"ל בשבועה שאינה צריכה והיא היא. וכן מבואר בפסיקתא רבתי (פרשה כ"ב) פיסקא תניינא דעשרת הדברות ובביאור מהראז"מ (ס"ק ע"א) עיי"ש ובשערי תשובה לרבינו יונה (שער שלישי סי' מ"ה) עיי"ש. ובשערי שבועות דרב אלפס בפתיחה ובהגהות מיימוני (פי"א מהלכות שבועות הי"ח) ובפירוש הרע"ב והרשב"ץ לאבות (פ"ד מ"ז) ובריטב"א שבועות (מ"ז ע"ב) ובפ"ג דמציעא עיי"ש בתשובת רבינו הגאון שהבאתי לעיל ובמשכ"ל בשם הרמב"ם (פ"א מהלכות טוען ונטען) ואין להאריך בזה כאן. ושבועת שקר היא באזהרת לא תשבעו בשמי לשקר. ועיקר טעמא דיהבינן משום דכל מקום שהזכרת ה' מצויה שם עניות מצויה וכו' בשבועת שקר הוא דאיתא. דבה הוא דכתיב קרא דוכלתו ואת עציו וגו' וכמש"ל. גם נראה דבתר דגלי קרא לא תשבעו בשמי לשקר ואיתרבאי נמי למלקות מלשוא לשוא שני פעמים הו"ל

נמי בכלל לא תשא. וכן נראה מההיא דר"פ שבועות הדיינין (שבועות ל"ט ע"א) עיי"ש ובמש"כ הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (ח"ב סי' קס"ב) ובשאילתות פ' יתרו שהבאתי לעיל ובמש"כ הרמב"ן ז"ל בחי' לשבועות שם עיש"ה. וקללה בשם ג"כ הו"ל בכלל לא תשא לבתר דגלי קרא לאיסורא כמו שביארנו לעיל. וכן מזכיר שם שמים בדברי הבאי בכלל לא תשא הוא כמו שנתבאר. ומברך ברכה שאינה צריכה מפורש בגמרא דעובר בלא תשא. ומבואר דס"ל להרמב"ן ז"ל דהוא מדאורייתא. ודוקא בכל הני ס"ל דאמרו דחייב לנדותו ואם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנדוי. ומשום הכי ס"ל נמי דבכל לשון הדין כן. משום דכל הני דאיתרבו בכלל אזהרת לא תשא איתרבו בהו נמי כולהו כינויין אפי' הנמחקין. וממילא נמי שאר לשונות דהו"ל ככינוים הנמחקין כמשכ"ל. ובזה עלו דברי הרמב"ן ז"ל כהוגן ובלא שום גמגום והדברים ברורים:

ומעתה עפ"ז יתבארו על נכון גם דברי הרמב"ם (סוף הלכות שבועות) המוקשים הרבה שעמדנו עליהם לעיל. דנראה ברור דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל כשיטת התוס' רי"ד והרמב"ן ז"ל דמה שאמרו דהשומע הזכרת השם מפי חבירו חייב לנדותו וכו' היינו דוקא לצורך שבועת שקר ושוא וכיו"ב. דהו"ל בכלל אזהרת לא תשבעו בשמי לשקר ואזהרת לא תשא. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שברך ברכה שאינה צריכה כו'. ולא הוסיף הרמב"ם בזה כלום על האמור שם בגמרא. אלא שכן הוא פירוש מימרא דרב לדעתו ז"ל. וכשיטת תוס' רי"ד שם ומטעם שביארנו לעיל שהכריחו לפרש כן. ודקדק בלשונו וכתב השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא. שכולל בין שבועת שוא ובין שלא בדרך שבועה אלא לדברי שוא והבאי בעלמא. דגם שבועת שוא אינה אלא דברי הבל והבאי ומשום זה הוא שהקפיד עלה הכתוב והזהיר עלי' בלאו דלא תשא. וכמו שביארנו לעיל. ומשום דהשתא לא בשבועה מיירי כתב אח"כ או שנשבע לפניו לשקר והוא קיל משבועת שוא ודברי הבל והבאי כמשכ"ל אלא דרביי' קרא דלא תשבעו בשמי לשקר ומדייק למינקט לישנא דקרא כדרכו ז"ל. דבקרא דלא תשא לא נזכר לשון שבועה כלל אלא שוא סתם אבל בקרא דשקר כתיב לא תשבעו וגו'. והדר כתב או שברך ברכה שא"צ שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא וכו'. דבכל הני יש בהם אזהרת לא תשא ולא תשבעו בשמי. ובזה הוא שאמרו דחייב לנדותו ואם לא נדוהו הוא בעצמו יהא בנדוי. אבל מזכיר ש"ש גרידא לחנם דאין בו אלא עשה אינו בעצמו בנדוי אם לא נדהו. ולא מיירי מיני' השתא הכא. ולהכי כתב שֵׁם סתמא שכולל כל השמות והכינוים אפי' הנמחקין משום דבהנך שנכללו באזהרת לא תשא ולא תשבעו איתרבו גם כל הכינוים לחיובא. וכדדרשינן בשמי כל שם שיש לי. ואח"כ

(בהלכה י"א) הוסיף וכתב ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע וכו'. ונקט כאן לישנא דגמרא דבכל מקום נקט אזהרה דלא תשא בשבועת שוא מטעם שביארנו לעיל. ובא להשמיענו כאן דאפי' הזכרת שם גרידא לחנם דאינו בכלל אזהרת לא תשא מ"מ אסור. ובזה היינו דוקא בשם המיוחד דהיינו שמות שאינם נמחקין כמשכ"ל דכולהו שמות שאינם נמחקין אפי' כינויין בכלל זה. וכיו"ב כתב הרמב"ם (בפ"ג מהלכות ק"ש הלכה ה') וז"ל שם. אבל השמות המיוחדין והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירם בבה"כ וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא קרי לכולהו שמות שאינן נמחקין שמות מיוחדין. אבל כינויין הנמחקין אינן בכלל איסור זה כמו שביארנו לעיל. ובזה ליכא אלא איסורא בעלמא. דהיינו איסור עשה דאת ה' אלקיך תירא ולא חמיר משאר איסורין ולא החמירו בה לומר שאם לא נידהו הוא בעצמו יהא בנדוי. ומשום דמקרא דאת ה' אלקיך תירא דדרשינן מיני' אזהרה לאיסור זה אין ראי' מוכחת כ"כ דהרי מלישנא דקרא ליכא למשמע אלא מצות יראה מפני ה' יתעלה בלבד. אבל יראה מפני שמו אין לנו. לזה בא הרמב"ם להסביר הדבך וכתב שהרי הכתוב מְצַוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא דמפורש בההוא קרא יראת שם ה'. ואע"ג דההוא קרא לא קאי אלא אהנך דאית בהו אזהרת לאו. כמבואר בסוגיא דריש פ"ק דתמורה ובירושלמי סופ"ג דשבועות. מ"מ שמעינן מינה גילוי מילתא דגם יראת שם ה' בכלל יראת השם היא. וממילא שמעינן דהו"ל בכלל משמעותא דקרא דאת ה' אלקיך תירא מיהת לאיסור עשה אפי' להזכרה לחנם גרידא. דסתמא כתיב קרא ולא פרט בי' הכתוב לשוא. ובזה באו כל דברי הרמב"ם ז"ל מדוקדקים. ויותר הי' נראה לי דמש"כ הרמב"ם שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם וכו' אין כוונתו בזה להביא ראי' מהך קרא אלא לישנא בעלמא דקרא נקט דרך צחות הלשון. וכן הוא לשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות יסודי התורה ה"א) וז"ל האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבה וליראה אותו שנאמר וכו' ונאמר את ה' אלקיך תירא עכ"ל עיי"ש. הרי דנקט לישנא דקרא דליראה את השם הנכבד והנורא הזה וגו' ומייתי ראי' מקרא דאת ה' אלקיך תירא. וכן כאן כוונתו רק לומר שהרי הכתוב מצוה ואומך לנו ליראה את שמו הנכבד והנורא והיינו מקרא דאת ה' אלקיך תירא ובכלל יראתו שלא יזכירוהו לבטלה. כן נראה לי יותר קרוב למשמעות לשון הרמב"ם ז"ל ואין להאריך. ועכ"פ כל דברי הרמב"ם בזה נכונים ע"פ דברינו. ועי' בס' חסידים השלם (סי' תתתמ"א) שדבריו תמוהים לכאורה ועפמש"כ דבריו מבוארים על נכון עיי"ש:

ובזה ממילא אתו נמי שפיר דברי הטור (סי' רי"ט) שהבאתי לעיל. דשפיר ס"ל דגם גבי בריך רחמנא וכו' שייך איסור ברכה שאינה צריכה אע"ג שאינו אלא אחד מן הכינוים הנמחקין וגם לשון תרגום. מ"מ כיון דמשום אזהרת לא תשא אתינן עלה מטעם שביארנו גם כל לשון וכל הכינוים בכלל האיסור כמו לענין שבועה וכמו שביארנו והדברים פשוטים וברורים. וגם דברי רבינו ירוחם אתו שפיר די"ל דס"ל כשיטת הרמב"ם ורמב"ן ותוס' רי"ד דהא דאמרינן השומע הזכרת ה' מפי חבירו צריך לנדותו וכו' היינו דוקא כגון דרך שבועת שוא ושקר ודברי הבאי או דרך קללה וכן משמע מדברי רבינו ירוחם שם שבכל הענין שם מיירי בקללה ומגדף ונשבע עיי"ש. וא"כ דבר הלמד מענינו דגם הכא בהני גווני הוא דמיירי. ולכן שפיר כתב דאפי' בלשון לעז חייב לנדותו ואם לא נדוהו הוא עצמו יהא בנדוי דכל הני דהו"ל בכלל הנך לאוי דלא תשא ואינך מתחייב אפי' בכינויים הנמחקין כמו שנתבאר. ולשון לעז לא גרע מכינוים הנמחקין. וראיתי בהגהות אלפסי פרק כל כתבי בשם ריא"ז וז"ל ויש לשאול על ספרים שכותבים היום בלשונם והם כתבי הקודש שלנו אם טעונין גניזה בחול ואם יש לחוש על אזכרותיהן שלא לישבע בהן לשקר ושלא למחוק אותן שהמוחק את השם עובר בלא תעשה ונראה בעיני שטוב להחמיר בדבר כמבואר בקונטרס הראיות עכ"ל עיי"ש. ומבואר לכאורה מזה דס"ל להריא"ז דגם בשאר לשונות יש בו משום מוחק את השם ועובר בלאו דלא תעשון כן. והדבר תמוה לכאורה על הש"ך דפשיטא לי' איפכא ואיך אשתמיטתי' דברי הריא"ז אלו. ואמנם כבר הבאתי דברי הרמב"ם (פכ"ו מהלכות סנהדרין) והנמוק"י פ"ק דנדרים בשם הריטב"א והרשב"ץ ז"ל שכתבו ג"כ דבשאר לשונות לא עדיף מכינוים הנמחקים. אלא דמ"מ הרי הדבר תלוי בפלוגתא דרבוותא ז"ל. מיהו נראה שאין כאן מחלוקת אלא דס"ל להריא"ז כדעת רבינו סעדי' והראב"ד ז"ל והביאם בבדה"ב (יו"ד סי' רע"ו) וז"ל כתב בארחות חיים כתב רבינו סעדי' הכינויים אם טעה בהם הסופר וכתבן שלא במקומן נמחקים כתב הראב"ד ואם לא טעה אסור למחקן או אם כתב כל הפסוק אסור למחקן ואפי' טעה עכ"ל עיי"ש ולפ"ז בכתבי הקודש הכתובים בשאר לשונות אע"ג דהזכרות הכתובים בשאר לשונות הרי הם ככינוים הנמחקין. מ"מ הרי בזה כיון שכתובים במקומם בפסוקים של כתבי הקודש אפי' אחד מכל הכינוים אסור למחוק. ואפי' טעה לדברי הראב"ד. מיהו אין מזה הכרח לומר דלדעתם עובר על זה בל"ת. דאפשר שלא כתבו כן אלא לאיסורא בעלמא וכדעת הרשב"ץ ז"ל בתשב"ץ שם עיי"ש היטב. ואכמ"ל בזה יותר. ועכ"פ נכונים דברי רבינו ירוחם ז"ל כמש"כ:

ונראה דגם הגאונים שהביא הרב הנמוק"י בפ"ק דנדרים דס"ל דה"ה על הכינויים חייב לנדותו ואם לא נדוהו כו' היינו ג"כ משום דקיימי בשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דהזכרת השם דהתם היינו דרך שבועה וכיו"ב דעובר בלא תשא. ובזה ודאי אפי' על כל הכינוים עובר ודינם שוה. ומש"כ הנמוק"י צריך לנדותו לפי שעבר דהכי אמרינן בתמורה את ה' אלקיך תירא וכו' עיי"ש. אין זה סיומא דדברי הגאונים דלשיטתם לא מיירי התם באיסור עשה דאת ה' אלקיך תירא לחוד. אלא הוא מלשון הנמוק"י עצמו ומתחיל דבור אחר וקאי על לשון הגמרא דאמר צריך לנדותו. וכן ודאי נוטה משמעות לשון הנמוק"י עיש"ה. וכ"ה בדפוס ראשון שי"ל בליוורנא דמצויין כאן ציון חדש עיי"ש ואין להאריך. ועפ"ז יש ג"כ מקום אתי לפרש תשובת גאון ז"ל שבתשובות גאוני מזרח ומערב שהבאתי לעיל ע"פ דרך זה. אלא שאין להאריך. וגם מדברי השאילתות ודברי הבה"ג שהבאתי לעיל משמע בהדי' דההיא דהשומע הזכרת השם מפי חבירו וכו' היינו דוקא בהנך גווני שעובר בלא תשא כמבואר להמעיין ואין להאריך:

ועם זה ניחא לי מאי דאמרינן ברישׁ פ"ק דמגילה ובסנהדרין (מ"ד ע"א) א"ר יוחנן אסור לו לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה חיישינן שמא שד הוא. ופירש"י שם וז"ל שמא שד הוא ואין מוציאין שם שמים על המזיק ושלום שם שמים הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע ודאי דהיינו משום מוציא שם שמים לבטלה. דאל"כ איזה טעם לאסור לקרא ש"ש על המזיק. וא"כ הדבר תמוה לכאורה דהרי אין איסור מוציא ש"ש לבטלה אלא בשמות שאינם נמחקין. ושלום אינו משמות שאינם נמחקין. הן אמת דמדברי התוס' בסוטה (י' ע"א בד"ה אלא מעתה וכו') מתבאר דס"ל דשלום אינו נמחק והא דלא חשיב לי' בין שמות שאינם נמחקין היינו משום דתני ושייר עיי"ש. אבל כבר הביא הש"ך (ביו"ד סוף סי' רע"ו) מתשובות הרא"ש (כלל ג' סי' ט"ו) שכתב דלית מאן דחש לה עיי"ש ובנקוה"כ שם. וכן הביא הר"ב ברכ"י שם ובאו"ח (סי' פ"ה) בשם הריטב"א בחי' לשבת כת"י שהביא בשם התוס' דשלום מן השמות הנמחקין הוא. אלא שמחידושי שבת המיוחסים להר"ן (ד"י ע"ב) מבואר דס"ל דשלום אינו נמחק וכן נראה מדברי רבינו יחיאל שהביא הר"ן שם עיי"ש והביאו ג"כ בברכ"י שם עיי"ש. ועכ"פ לרוב הפוסקים דס"ל דשלום נמחק. וא"כ ליתּ בי' איסורא דמוציא ש"ש לבטלה. מאי חששא איכא בנתינת שלום בלילה:

ועפ"ז הי' נראה לכאורה לתרץ מה שהוקשה לי על הרמב"ם ז"ל ושאר הפוסקים שהשמיטו הך מימרא דר"י דאסור ליתן שלום לחבירו בלילה ולא הביאוה להלכה אף שאין מי שחולק עליו וזה תימא. ולא מצאתי כעת מי שיתעורר בזה אבל לפמש"כ אפשר לומר עפמש"כ הר"ב פרי חדש (באו"ח סי' פ"ה) לתרץ מה שהשמיט הרמב"ם (בפ"ג

מהלכות ק"ש) מאי דאמרינן בפ"ק דשבת (ד"י ע"ב) דאסור ליתן שלום בבה"כ ובבה"מ משום דשם גופי' איקרי שלום. וכבר הקשו כן בכ"מ ובלח"מ שם. ועל זה תירץ הפר"ח עפ"מ דאמרינן בפ"ק דסוטה אר"י שמשון על שמו של הקב"ה נקרא ופריך אלא מעתה לא ימחה ומשני אלא מעין שמו של הקב"ה עיי"ש. הרי דכל דשם גופי' איקרי הכי אינו נמחק. א"כ למאי דס"ל לעולא דשם גופי' איקרי שלום ע"כ אינו נמחק וכיון דחזינן במס' סופרים ובפרק שבועת העדות דלא חשיב לי' בין שמות שאינם נמחקין מוכח דלא קיי"ל כעולא בהכי. ולא ס"ל כמש"כ התוס' בסוטה שם דתני ושייר וס"ל כסברת המקשה בשבת שם דהו"ל כהימנותא דשרי דהקב"ה לא איקרי הכי ולהכי נמחק ושרי להזכירו בבה"כ ובהמ"ד עיי"ש שהאריך. ובדרך זה הלך גם מהר"י עייאש בלחם יהודא שם עיי"ש. ומעתה אפשר לומר דר"י ס"ל ג"כ כעולא בהא דשם גופי' מיקרי שלום ואינו נמחק. וכיון שאינו נמחק שייך בי' איסור מוציא שם שמים לבטלה. והילכך אסור ליתן שלום לחבירו בלילה דחיישינן דילמא שד הוא והו"ל מוציא ש"ש לבטלה. אבל הרמב"ם לטעמי' אזיל דפסק דלא כעולא וס"ל דשם גופי' לא איקרי שלום ונמחק וא"כ לא שייך בי' חששא דמוציא ש"ש לבטלה וא"כ מותר ליתן שלום בלילה ולכן השמיט מימרא דר"י מהלכה:

איברא דמלבד דעדיין אין זה מספיק לתרץ שאר הפוסקים שהשמיטוה. גם לדברי הרמב"ם אין זה מספיק. דעיקר דברי הפר"ח לענ"ד אינם מספיקים ואינם מוכרחים כלל. והיותר מחוור ונכון לומר דס"ל להרמב"ם כדעת התוס' דשלום אינו נמחק וטעמי' דעולא היינו משום הא גופא דשם גופי' איקרי שלום ואינו נמחק. וזהו כוונת הרמב"ם במש"כ שם (בפ"ג מהלכות ק"ש הלכה ה') וז"ל וכן הכינויים כגון רחום ונאמן וכיו"ב מותר לאמרן בביה"כ אבל השמות המיוחדין והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירן בביה"כ ובבית המרחץ ישן עכ"ל. דמש"כ דהכינויין כגון רחום ונאמן וכיו"ב מותר היינו מדאמרינן בגמרא דהימנותא שרי. וס"ל דה"ה לכל הכינויים כיו"ב הנמחקין כמש"כ במגדל עוז שם עיי"ש. ומש"כ דשמות שאינן נמחקין אסור היינו ההיא דעולא דאסור ליתן שלום בבה"מ. וה"ה לכל כיו"ב מכינויים שאינם נמחקין. ולא השמיט הרמב"ם כלום. אדרבה ביאר דבריו ביותר. ולק"מ. ולפ"ז מה שלא הביא ההיא דאסור ליתן שלום בלילה צ"ע כעת ואכמ"ל בזה. עכ"פ הא ודאי קשה להסוברין דשלום נמחק איזה חששא איכא בנתינת שלום בלילה. ואפי' אם ודאי שד הוא מאי איסורא איכא. כיון דנמחק ולית בי' איסורא משום מוציא שם שמים לבטלה. אבל הוא הדבר אשר דברנו דכל שמוציא שם שמים דרך שיחה בטלה ודברי הבאי הרי זה עובר בלא תשא. וכמבואר להדיא בדברי

הרמב"ן ז"ל שהבאתי ומתבאר ג"כ מכל גדולי הראשונים ז"ל וכמו שביארנו. וממילא אפי' באחד מכל הכינויים עובר כמו לענין שבועה. והילכך כאן שמזכיר את השם דרך נתינת שלום לשד דלאו בר נתינת שלום הוא הו"ל כמזכיר שם שמים לצורך שיחה בטלה ודברי הבאי והרי זה בכלל אזהרת לאו דלא תשא אפי' באחד מכל הכינוים הנמחקין ושפיר קאמר רבי יוחנן דאסור. וזה ראי' כמש"כ:

מיהו יש מקום לדחות לפמש"כ הרמ"ה ז"ל בסנהדרין שם וז"ל חיישינן שמא שד הוא ונמצא כמשתחוה לשעירים ויש אומרים לפי ששלום שמו של הקב"ה הוא ואין מוציאין שם שמים על החול עכ"ל עיי"ש. ונמצא דלפי פי' ראשון לאו משום מוציא ש"ש לבטלה אתינן עלה. וא"כ הסוברים דשלום הוא מהכינוים הנמחקין מצו סברי כפי' הרמ"ה וא"כ לק"מ. וביאור דברי הרמ"ה בזה הוא ע"פ מש"כ רבינו ירוחם (ח"ג נתיב ג') במה שאמרו בפ"ב דברכות כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כו' וכתב על זה. פי' שלום כמו כריעה אבל שלום בפה מותר וכו' וכ"כ גאון בתשובה עכ"ל. וכ"כ בארחות חיים בשם תשובה דקמאי והובא בב"י (או"ח סי' פ"ט) עיי"ש. וזהו כוונת הרמ"ה שכתב דנמצא כמשתחוה לשעירים. שנתינת שלום היינו בכריעה. ואין להאריך בזה. ועכ"פ לפ"ז אין מכאן הכרע. ועי' בשיטה מקובצת לסנהדרין שנדפס סוף ס' חמרא וחיי להרב כנה"ג שהביא בשם המאירי שכתב וז"ל אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה חיישינן שמא שד הוא עובדי האלילים וזובחי השעירים והשדים וכיוצא באלו מאותן האמונות הקדומות ראוי לנו שלא להתחבר עמהם כ"כ בדברי חיבה ואהבים וכל שאנו צריכין ליתן להם שלום אין ראוי להזכיר להם אחד משמותיו של הקב"ה והיאך נזכירהו יתברך למי שכופר מציאותו או מכחיש יכלתו ומסלק השגחתו עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דשדים לאו דוקא. אלא כן מכנה הכופרים ועובדי אלילים שזובחים לשעירים ולשדים. וא"כ לדבריו לא שייך טעמא דהרמ"ה כלל ועכצ"ל כפירש"י:

והנה בההיא דתנן ריש פרק בתרא דברכות התקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם וכו' פירש"י ז"ל בשמו של הקב"ה ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד אדם להוציא שם שמים עליו ולמדו מבועז וכו' עכ"ל עיי"ש מבואר דס"ל דהתקנה לא היתה אלא להתיר ולא לחובה. וכן פירש"י סוף מכות (כ"ג ע"ב בד"ה ושאילת שלום) וז"ל ושאילת שלום בשם דמותר לאדם לשאול בשלום חבירו בשם כגון ישים ה' עליך שלום ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה מ"ר. ל"א שאילת שלום בשם דחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם ואנו נמי כי שיילינן אהדדי מדכרינן שם דשלום שמו של הקב"ה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולשון ראשון היינו כמו שפי' בברכות שם וכן פירש הרע"ב.

וללשון שני התקינו היינו שהתקינו לחובה שיהא חייב לשאול שלום חבירו בשם. וכן פירש בערוך (ערך עת) עיי"ש. והנה ללשון ראשון פירש"י בשם שם המיוחד כמו ישים ה' עליך שלום ובלשון שני כתב דסגי בשלום לחוד. וכן כתב הערוך שם. והדבר פשוט דהיינו משום דהא בהא תליא. והנה שני הפירושים באו לתרץ מאי דקשה אמאי האידנא אין שואלים שלום בשם כדאתקינו עזרא וסייעתו. ולזה פירש"י בפי' הראשון דלא התקינו כן לחובה אלא להתיר באו שאם ירצה לשאול בשם רשאי ואינו עובר על איסור מוציא ש"ש לבטלה. וכיון דאינו אלא רשות אין בזה שום קושיא מאי דהאידנא לא נהוג לשאול לשלום בשם. ואין ה"נ דאי בעו לשאול בשם רשאין אף עכשיו. אבל לפירוש השני שהוא גם פי' הערוך ס"ל דלעולם תקנתא הוה לקבוע חובה לשאול דוקא בשם. ואנן האידנא נמי מדכרינן שם משום דשלום גופי' שם הוא דשמו של הקב"ה שלום:

ואמנם ראיתי להרמב"ם (בפיה"מ פרק הרואה) שכתב וז"ל וכשאמר בכלל התקנות שתקנו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם האל מפני שמלת שלום הוא שם משמות הקב"ה. והביאו ראיה שהדבר ההוא מותר מענין בועז שאמר ה' עמכם והשיבוהו יברכך ה' עכ"ל ע"ש. מתבאר מדבריו ז"ל דמפרש בשם דקתני מתני' היינו שלום דהוא גופי' שם משמותיו של הקב"ה. וכפי' הערוך ופי' האחרון של רש"י. ומ"מ מפרש דלא באה התקנה להטיל חובה אלא להתיר לשאול שלום בשם והראי' שהביאו מבועז לא לחיוב אלא להיתר הוא שהביאוה ובזה נקט כפי' הראשון של רש"י. וארכבה אתרי רכשי. דהדברים נראין לכאורה כסותרין זא"ז. דאם מפרש בשם דקתני מתני' היינו שם שלום ע"כ צריך לפרש דהתקנה היתה לחיובא שנהי' חייבין לשאול שלום בשם. דלהתיר אין צורך לתקנה דמהיכא תיתי לאיסורא דהרי שלום לא עדיף משאר כינויים הנמחקין דלית בהו איסורא דמוציא ש"ש לבטלה. וכיון שהרמב"ם מפרש דהתקנה היתה להתיר ולא לחובה ע"כ צ"ל דבשם היינו בשם המיוחד שאינו נמחק ושייך בי' איסורא דמוציא ש"ש לבטלה ולכן הוצרכו לתקן להתיר מפני תיקון העולם כמשכ"ל. והשתא א"כ הרמב"ם שמפרש התקנה להתיר. ובשם היינו שלום. הוא תרתי דסתרי אהדדי. והוא תימא לכאורה. ומיהו אפשר לומר דגם דעת הרמב"ם לפרש דהתקנה היתה לחובה כפי' הערוך ולזה הוצרך על כרחך לפרש דבשם היינו שלום וזהו שכתב מפני שמלת שלום הוא שם וכו' דהוא מגומגם לכאורה. אלא דכוונתו לתרץ בזה דכיון דחובה הוא אמאי אנן האידנא לא מדכרינן שם בנתינת שלום. ולזה כתב מפני שמלת שלום הוא שם וכו'. אלא משום שהוקשה לו להרמב"ם ז"ל דאיך הביאו ראי' לזה מבועז שאמר ה' עמכם ומנ"ל דבועז בתורת חובה אמר הכי ודילמא אינו אלא רשות. ולזה כתב דבאמת לא

הביאו ראי' מבועז לענין שהוא חובה. אלא משום דלא תקשה איך תקנו להזכיר שמו של הקב"ה בנתינת שלום והתירו בקום ועשה איסור מוציא ש"ש לבטלה. לזה הביאו ראי' מבועז שהוא מותר. ואין בדבר איסור משום מוציא ש"ש לבטלה. ולכן שפיר מצו לתקן הדבר לחובה לעשות כן לדורות. אלא דאכתי לא פלטינן מהקושיא דלמה לי ראי' להתיר ומהיכא תיתי לומר דאסור דהא לא עדיף שלום משאר כל הכינויין שאין בהן איסור מוציא שם שמים לבטלה. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר דכאן בדרך נתינת שלום אם איתא שיש בו איסור הו"ל בכלל אזהרה דלא תשא כמשכ"ל. וא"כ גם בכל הכינויים אפי' הנמחקין שייך איסור זה. ולזה שפיר הוצרכו להביא ראי' מקרא דבועז דמותר. ומיהו לפמשכ"ל דלדעת הרמב"ם שלום הוא מן השמות שאינן נמחקין א"כ בלא"ה ניחא דהרמב"ם לטעמי' אזיל דשלום אינו נמחק. וא"כ הו"ל בכלל איסור מוציא ש"ש לבטלה דנפק"ל מקרא דאת ה' אלקיך תירא דאפי' בהזכרה בעלמא לחנם עובר בעשה זו. ולהכי שפיר איצטריך קרא דבועז למיגמר מיני' דשרי. ואין להאריך בזה:

וע"פ דברינו ניחא נמי מאי דקשה טובא לכאורה בההיא דאמרינן בפ"ק דנדרים (דף י' ע"א) אתמר כינויין רי"א לשון נכרים הן רשב"ל אמר לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו כו' וטעמא מאי תקינו רבנן כינויין דלא לימא קרבן. ולימא קרבן. דילמא אמר קרבן לד' ולימא קרבן לד' דילמא אמר לד' ולא אמר קרבן וקא מפיק ש"ש לבטלה ותניא רש"א מנין שלא יאמר אדם לד' עולה לד' מנחה וכו' עיי"ש. וכל הראשונים ז"ל הביאו ראי' מההיא סוגיא דשבועה לא בעי שם דאם איתא דבלא שם לאו שבועה היא א"כ מאי מהני במה שתיקנו כינויין לשבועה כיון דהשתא נמי בעי לאדכורי שם שמים בהדי כינוי ואכתי איתא לחששא דילמא אמר לד' ולא אמר לכינוי של שבועה ונמצא מוציא ש"ש לבטלה. כמבואר בכל הראשונים ריש פ"ק דנדרים ובפרק שבועת העדות עיי"ש. והדבר תמוה טובא לכאורה דהרי אפי' נימא דבלא שם לא הוי שבועה מ"מ פשיטא דבאחד מכל הכינוים סגי במקום שם כדתנן בהדיא בפרק שבועת העדות כמשכ"ל. והרי בכינויים הנמחקין כחנון ורחום ארך אפים וכיו"ב לית בהו איסורא דמוציא שם שמים לבטלה. וא"כ אפשר דלעולם שבועה בעי שם ואהני כינויין כי היכי דלא לימא שבועה. שאם יאמר שבועה איכא למיחש דלא לימא נמי שבועה בה' כלישנא דקרא ואתי לומר בה' ולא אמר שבועה דהו"ל מוציא ש"ש לבטלה. אבל השתא דתקון כינויין מצי למשבע באחד מן השמות הנמחקין כרחום וחנון וכיו"ב דתו ליכא שום חששא דמוציא ש"ש לבטלה. דאפי' יאמר אחד מן השמות שנמחקין ולא יסיים שבועתו לא עביד איסורא. ולהכי איצטריכו לתקן כינויין לשבועה. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהרגיש

בכעין זה. אבל כל מש"כ בזה שם בין בקושייתו ובין בתירוצו דברי שגיאה וטעות הם ואינם כדאין לטפל בהם. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר דכאן כשבא לשבע על איזה דבר ואומר בד' או לד' ואינו מסיים שבועתו הרי זה בכלל הזכרת שם שמים לצורך דברי הבאי בעלמא ואין זו הזכרה גרידא שתהי' בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא. דהא לא אמר ה' לבד אלא אמר בד' או לד' שמורה על דברים אחרים שרוצה להזכיר עם השם ונמצא דהו"ל בכלל אזהרה דלא תשא ולענין זה כינויין הנמחקין ככינויים שאינם נמחקין דבכל ענין עובר בלא תשא ואתו שפיר דברי הראשונים ז"ל שהוכיחו משם דשבועה לא בעי שם:

ועפ"ז ניחא מאי דאמרו בבראשית רבה (פ"א) אמר רשב"י מנין שלא יאמר אדם לה' עולה לה' מנחה לה' שלמים אלא עולה לה' מנחה לה' שלמים לה' ת"ל קרבן לה' והרי דברים ק"ו מה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שם שמים להקריב המחרפים והמגדפים והעובדי עכו"ם עאכ"ו שימחו מן העולם. וכתב ע"ז הר"ש יפה ז"ל ביפה תואר וז"ל קשה למה לי ק"ו לזה דהא כל אלו מפורשים בתורה וענשם בצדם. ועוד קשה היכי יליף מק"ו שימחו מן העולם שאע"פ שאמת הוא לא אתי מהכא. דאין באומר לה' עולה אלא איסורא ולא עונש זה ודי לבא מה"ד להיות כנדון וכו'. ולישנא דת"כ אתי שפיר דקתני עאכ"ו שאין מזכירין שם שמים לבטלה. ואע"פ שכבר נאמר לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא פשטי' ליתא אלא בשבועת שוא עכ"ל עיי"ש. וע"פ דברינו נראה נכון דקתני שלא יאמר לד' עולה וכו' אלא עולה לה' מנחה לה'. ומשמע ודאי דליכא שום תקון אחר אלא זה שיאמר שם הקרבן תחילה ואחריו השם ואפי' באחד מכל הכינויים לא הותר אלא להזכירו אחר הקרבן. והרי באחד מכל הכינויים לא שייך איסור מוציא שם שמים לבטלה דנפיק מקרא דאת ה' אלקיך תירא. וע"כ משום אזהרת לא תשא אתי עלה. דגלי לן קרא דהו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תשא מטעם שביארנו לעיל:

והנה בפ"ב דשבת (ל"ג ע"א) תניא בעון שבועת שוא ושבועת שקר וכו' חיה רעה רבה ובהמה כלה ובני אדם מתמעטין עיי"ש. וגם מקרא כתוב בשבועת שקר וכלתו ואת עציו ואת אבניו ומבואר ר"פ שבועת הדין (ל"ט ע"א) דגם בשבועת שוא כן הוא. וכמשכ"ל בשם הרמב"ן והרדב"ז ז"ל. והיינו דקאמר והרי דברים ק"ו ומה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שם שמים להקריב. פי' דאפי' אם ימלך לפעמים ולא וסיים נדרו והקדשו מ"מ הרי בשעה שהוציא השם מפיו על דעת להקדיש ולידור הוציאו מפיו ולא דרך שיחה בטלה והבאי ודברים של דופי ומ"מ אסרה תורה. המחרפים והמגדפים. פי' המוציאים שם שמים בדברי חרוף וגדוף שמחרפים ומגדפים את חבריהם ומערבבים

שם שמים בתוך דבריהם עאכ"ו שימחו מן העולם פי' דכ"ש דהו"ל בכלל אזהרת לא תשא שענשו שימחו מן העולם. כמו שאמרו בשבועת שוא שענשו משום אזהרה דלא תשא דבני אדם מתמעטין מן העולם והולכין וכלין. ומאי דקאמר והעובדי כו"ם. היינו ג"כ שמערבבין שם שמים בדברי כעסם וריבם דכל הכועס כעובד ע"ז. או בעובדי כו"ם ממש שמערבין שם שמים בעבודתם:

וראיתי בכסא רחמים להרב אזולאי (על מס' סופרים פ"א) שכתב בשם לקוטי רבינו בצלאל אשכנזי שהביא בשם רבינו אליעזר מטוך וז"ל בב"ר איתא דלהכי לא כתב רחמנא אלהים ברא בראשית ללמדך שלא יזכיר שם שמים על לא כלום שכך אמרו רז"ל אל יאמר אדם לה' עולה לה' שלמים אלא עולה לה' שלא יוציא שם שמים לבטלה על לא דבר מכאן אתה מוציא לגדפנים הללו שנשבעים לשקר ומוציאין ש"ש לבטלה עאכ"ו שמתחייבים בנפשותם עכ"ל עיי"ש. ודבריו מראים להדיא שהבין דברי המ"ר כמו שביארנו. ומשמע דלא הי' בגירסתו במדרש עובדי כו"ם. ועכ"פ דברי המדרש מתבארים יפה ע"פ דברינו וקושיות היפ"ת לק"מ. ומש"כ היפ"ת ואע"פ שכבר נאמר לא תשא וכו' דבריו תמוהים לכאורה דמוציא ש"ש לבטלה לא מלא תשא נפק"ל אלא מקרא דאת ה' אלקיך תירא וכמבואר בגמרא ריש פ"ק דתמורה ובסנהדרין (נ"ו ע"א). אלא דמ"מ דבריו נכונים עפ"מ שהעלינו עד כה. אם כי ודאי לא נתכוון לזה ואין להאריך:

והנה בפרק לולב הגזול (סוכה ל"ח ע"ב) אמרינן אמר רבא לא לימא אינש ברוך הבא והדר בשם ה' אלא ברוך הבא בשם ה' בהדדי אמר רבא לא לימא אינש יהא שמיה רבה והדר מברך אלא יהא שמיה רבה מברך בהדדי וכו' ופירש"י לא לימא ברוך הבא וינשום בנתים והדר בשם ה' דלא קיימא אזכרה אמילתא דלעיל ומיחזי כמוציאו לבטלה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה בההיא דיהא שמי' רבא מאי חששא איכא. דשמי' רבא פשיטא דלא עדיף מאחד מכל הכינויים הנמחקין דלית בהו איסורא דמוציא שם שמים לבטלה. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר דההיא דהתם דלא הוי הזכרת שם גרידא דקאמר יהא שמי' רבא ולא מסיים והו"ל כמזכיר שם שמים על דברים בטלים דהו"ל בכלל אזהרת לא תשא שאין בה חילוק בין שמות נמחקין לשאינן נמחקין ושמי' רבא הו"ל עכ"פ כאחד מכינויים הנמחקין והילכך הוה ס"ל לרבא דאסור להפסיק אפי' כדי נשימה בנתים דמיחזי כעובר בלא תשא את שם ה' לשוא. אלא דרב ספרא פריך לה ומסיק דאסוקי מילתא היא ולית לן בה. ומ"מ כתב באו"ז (ח"א סי' צ"ז) דדוקא בין רבא למברך אבל בין שמי' לרבא גם למסקנא אסור להפסיק והובא בהגהת אשרי (פ"ג דברכות) עיי"ש. והיינו מטעם שביארנו:

והשתא לפי דברינו ממילא מבואר נמי דכל מקום שיש חשש ברכה שאינה צריכה אין חילוק בין לשון הקודש לכל הלשונות דבכל ענין אסור. משום דאין חילוק בין לשה"ק לכל לשון אלא במקום דליכא איסורא אלא בשמות המיוחדין. אבל כל היכא דהאיסור הוא אפי' בשמות הנמחקין כל הלשונות שוין לאיסורא. וממילא מבואר דגם בריך רחמנא מלכא וכו' אסור לומר במקום חשש ברכה לבטלה. משום דברכה שאינה צריכה דהו"ל בכלל אזהרת לא תשא אין חילוק בין שמות המיוחדין לכינויין הנמחקין וממילא ג"כ אין חילוק בין לשה"ק ללשון תרגום. ואתי שפיר בזה דברי הטור או"ח (סי' רי"ט) שעמדנו עליו לעיל במאי דס"ל דגם בריך רחמנא מלכא אסור לומר במקום חשש ברכה שאינה צריכה. ולפי מה שנתבאר דבריו מוכרחין. והילכך סתמו כל הראשונים ז"ל ופסקו דבכל ספק ברכה אסור לברך. ומבואר דס"ל דאין שום תקנה לדבר לפי מאי דקיי"ל דכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. והיינו משום דגם בכינויין הנמחקין ובכל לשון לא פלטינן מאיסור ברכה שאינה צריכה כיון דמשום אזהרה דלא תשא אתינן עלה וכמו שביארנו:

וממילא מתבאר נמי עפ"ז שאין מקום כלל למה שנתקשינו לעיל לדעת הסוברין דאפי' באחד מכל הכינויין חייבין משום מקלל חבירו בשם. והא כיון דלא נפקא לן למקלל חבירו בשם דלוקה אלא מקרא דאם לא תשמור לעשות ליראה את השם הנכבד וגו'. והיינו משום שמוציא שם שמים לבטלה. וא"כ התינח מקלל בשם מהשמות המיוחדין דהזהיר עליו הכתוב עכ"פ בעשה דאת ה' אלקיך תירא. אבל מקלל באחד מכל הכינויים דלא מיתסר להוציאן לבטלה ולא הוו בכלל את ה' אלקיך תירא היכי משמע לן מההוא קרא דלקי. אדרבה לכאורה איכא למידק מיני' דבזה לא לקי. דמשמע דלא חייב הכתוב מלקות אלא במקלל שיש בו נמי איסורא דמוציא ש"ש לבטלה. דלפי מה שנתבאר לנו ל"ק מידי. משום דבמקלל חבירו שמוציא שם שמים לצורך דבר שאסרתו תורה הו"ל בכלל מין השני של מוציא שם לבטלה שנכלל בכלל אזהרת לאו דלא תשא. דהיינו מוציא ש"ש לצורך דברי הבאי ודברים מגונים. ובזה רבי קרא אפי' כינויים הנמחקין. ואע"ג דאי לאו דגלי קרא דליראה את השם וגו' והפלה ה' את מכותך וגו' לא הוה נפק"ל מלקות במקלל בשם מקרא דלא תשא וגו' כי לא ינקה ה' וגו'. מטעם שביארנו לעיל דקללה אינה דברי הבאי מצד עצמה אלא מצד איסורה שאסרתה תורה. מ"מ לבתר דגלי קרא דוהפלה ה' את מכותך שלוקה כמו הנך שנכללו באזהרת לא תשא שוב הו"ל גילוי מילתא בעלמא שאין לנו לחלק כלל בין קללה לשאר דברי הבאי. וכמו דבהנך לקי גם

על הכינויים הנמחקין ה"נ בקללה כן הוא. דבזה גלי קרא דהו"ל ג"כ בכלל קרא דלא תשא לאזהרה ולעונש. ואין לחלק בינייהו:

ועפ"ז ממילא מבואר נמי מה שהקשינו לעיל לרבינו הגאון ז"ל אחר שמנה עשה דאת ה' אלקיך תירא דנפק"ל מיני' אזהרה למוציא ש"ש לבטלה לא הו"ל לפי דרכו ז"ל למנות לאו דלא תקלל חרש לאזהרת מקלל חבירו בשם. ולפ"ז לק"מ דהא איצטריך לענין מקלל באחד מכל הכינויים דלית בהו עשה דאת ה' אלקיך תירא. ורק מצד מקלל הוא דאית בהו איסיר מוציא ש"ש לבטלה ממין השני וכמו שנתבאר. מיהו אין צורך לזה דבלא"ה לק"מ קושיא זו לרבינו הגאון ז"ל וכמשכ"ל. וממילא ניחא בזה נמי מה שהקשינו לעיל דכיון דלשבועה לכ"ע סגי בכינוי מכל הכינויים היכי קאמר בירושלמי דלשבועת שקר דלקי נפק"ל מקרא דליראה את השם וגו' והרי בכינויים הנמחקין ליכא עשה דאת ה' אלקיך תירא ואינן בכלל מוציא ש"ש לבטלה. ולפי מה שנתבאר אין מקום לקושיא זו. וכמש"כ לענין מקלל חבירו בשם והיינו הך כמבואר ואין צורך להאריך:

ולפ"ז נכון היטב מאי דמבואר בראשונים בכל דוכתי דאיסור שבועה הוא משום מוציא שם שמים לבטלה. שהדבר מתמיה הרבה לכאורה. דהא מוציא ש"ש לבטלה אינו אלא באיסור עשה וכמשכ"ל אבל לפי מה שביארנו הדבר נכון משום דמוציא שם שמים לבטלה דומיא דשבועה שמשתמש בשם שמים לצורך שיחה בטלה ודברי הבאי ושקר ודאי קאי באזהרת לאו דלא תשא את שם ה' אלקיך לשוא. ובודאי דמלישנא דקרא הכי משמע דזהו עיקר טעם חומר שבועה. וכן בשבועת שקר כתיב לא תשבעו בשמי לשקר והיינו שמשתמש בשם שמים לצורך שקריו. וכבר כתבנו לעיל בשם הבה"ג ותוס' רי"ד דגם בשבועה בלא שם כלל הרי הוא כמוציא שם שמים לבטלה דמסתמא בשבועה האמורה בתורה קאמר. דהיינו בה' אלקי השמים ואלקי הארץ. ולפ"ז הו"ל שבועה סתם כאחד מהכינויים הנמחקים דהו"ל בכלל אזהרת לא תשא. ומתבאר ג"כ לפ"ז דמש"כ בה"ג ובמרדכי ובחוקות הדיינים דכל המוציא ש"ש לבטלה מיפסל לשבועה היינו מוציא ש"ש לצורך דברי הבאי ושיחה בטלה או שקר דהו"ל בכלל לא תשא והיינו דמייתי ראי' מדתנן שכנגדו חשוד על השבועה כיצד וכו' ואפי' שבועת שוא שכנגדו נשבע ונוטל. משום דגם שבועת שוא אין איסורו אלא משום מוציא ש"ש לבטלה דהיינו לצורך דברי הבאי ושיחה בטלה כמו שביארנו לעיל מדברי הראשונים ז"ל. דשבועת שוא לאו כלום הוא אלא דברי הבאי בעלמא. וגם בשבועת שקר כבר כתבתי דלדעת הרבה ראשונים ז"ל עיקר איסורו מצד מוציא ש"ש לבטלה הוא. וגם במוציא ש"ש עם דברי הבאי ושיחות בטלות עובר בלא תשא אפי' שלא בדרך שבועה. אבל מזכיר ש"ש בלבד שלא לשום

צורך דאינו עובר אלא בעשה דאת ה' אלקיך תירא ודאי לא מיפסל לשבועה דמקילתא לחמירתא לא מחזקינן לי' בפסול. כדמוכח מהך מתניתין גופא דלא קתני דנעשה חשוד על השבועה אלא ע"י שבועת שקר ושוא. וזה ברור. וזו היא ג"כ כוונת השו"ע (חו"מ סוף סי' פ"ז) שפסק כהבה"ג עיי"ש בב"י שהביאו מהגהות מרדכי שהביאו מהבה"ג. ואפי' לאותה נוסחא שהי' לקצת ראשונים בדברי הבה"ג דעל מאי דאמרינן בגמרא בפרק הכותב ידענא בה דמפקא ש"ש לבטלה ואפכה לשבועה אשכנגדה לפי גירסתו של הבה"ג ומפרש שנשבעת ואינה מקיימת כגון שלא תאכל ואוכלת ע"כ מוכרח דין זה דהא בגמרא קאמר דמפקא ש"ש לבטלה ומבואר ע"כ דבהוצאת ש"ש לבטלה נמי מיפסל. ומה שמפרש בשנשבעת ואינה מקיימת ע"כ היינו לרבותא דאפי' בהכי מיפסל לשבועת הדיינין אע"ג דבשעה שנשבע לא יצא שקר מפיו. וקצת ראשונים ס"ל דבאמת לא מיפסל מה"ט. אבל ודאי מוציא ש"ש לצורך שיחה בטלה והבאי דמשיצא מפיו עובר בלא תשא כנשבע לשוא פשיטא דמיפסל. אלא דלפי הך נוסחא ס"ל לבה"ג דגם שבועת ביטוי להבא יש בה עבירת מוציא ש"ש לבטלה והו"ל ג"כ בכלל מוציא ש"ש לבטלה מטעם שביארנו לעיל. ועי' ג"כ ברמב"ם (פ"ו מהלכות ת"ת הי"ד) שבין כ"ד דברים שמנדין עליהן חשב המזכיר ש"ש לבטלה או לשבועה בדברי הבאי עיי"ש והביאו ג"כ בטור (יו"ד סי' של"ד) ובשאר ראשונים. והלשון תמוה ואינו מובן מאי ענין להוספה זו שהוסיף וכתב או לשבועה בדברי הבאי חדא דבגמרא לא נזכר אלא מזכיר שם שמים לבטלה. ועוד דאם מוציא ש"ש לבטלה בלא שבועה מנדין אותו כ"ש כשנשבע ג"כ. אבל זה מבואר יפה עפמשכ"ל בשיטת הרמב"ם דס"ל דמאי דאמרינן השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו הוא כלל כולל לכל מוציא שם שמים לבטלה בין דרך שיחה בטלה ודברי הבאי בין ברכה שאינה צריכה ובין בשבועת שוא ושקר. דכל הני הו"ל בכלל לא תשא ולא תשבעו בשמי לשקר. אבל במזכיר שם שמים חנם בלבד לא אמרו כן. דלא חמיר כולי האי ואין בו אלא איסור עשה. וזהו שכתב כאן המזכיר ש"ש לבטלה או לשבועה בדברי הבאי. דבשניהם מיירי בגמרא ולטעמי' אזיל. ומ"מ מבואר מדבריו דשניהם שקולין. והיינו משום דבין מזכיר שם שמים על דברי הבאי ושיחה בטלה בעלמא ובין שמזכירו על שבועה של שקר או שוא דג"כ דברי הבאי בעלמא נינהו הרי זה עובר בלא תשא ולא תשבעו בשמי לשקר. ועיקר כולן משום מוציא ש"ש לבטלה:

ובזה מבואר נמי שאין שום סתירה בדברי הר"ב חוקת הדיינים. דמש"כ (בסי' קפ"ד) וכל מי שרגיל להוציא ש"ש לבטלה בין בשבועת שוא בין בשבועות אחרות וכו' עיי"ש. שבועות דנקט לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט. כמשכ"ל דמה"ט נקט נמי בגמרא

לענין אזהרת לאו דלא תשא שבועת שוא. וזה מוכרח מיני' ובי' מדכתב וכל מי שרגיל להוציא ש"ש לבטלה בין בשבועת שוא וכו' ואם איתא דס"ל הכא דמוציא ש"ש לבטלה שלא בדרך שבועה לא מיפסל היכי תלי שבועת שוא ושקר בהוצאת ש"ש לבטלה דמשמע דעיקר הפסול והאיסור משום הכי הוא. הכי הו"ל לומר וכל מי שרגיל בין בשבועת שוא בין בשבועות אחרות כיון דעיקר האיסור ופסלותן משום שבועה מצד עצמה הוא. אלא ודאי ע"כ גם בשבועת שוא ושקר ס"ל דעיקר איסורן משום מוציא שם שמים על דברי הבאי ושיחות בטלות הוא. וא"כ ע"כ גם שלא בדרך שבועה כל שמוציא שם שמים משום דברי הבאי קאי באיסור זה עצמו ומיפסל. ואין להאריך בזה יותר. כי הדבר נגלה ומבואר דע"פ זה מתבארים בפשיטות כל דבריהם של הראשונים ז"ל כולם אשר העירותי עליהם שנראין תמוהין ונפלאים לכאורה. ואין לדבריהם באור אם לא ע"פ מה שביארנו. והוא מוכח ג"כ מתלמודין ומהירושלמי ע"פ מה שנתבאר. ואם כי דבר חדש הוא אבל נכרין דברי אמת. ועי' ג"כ בדברי בעל הטורים (פרשת ואתחנן) על קרא דלשומרי מצותי וגו' שדבריו תמוהים מאוד. ולפמש"כ ניחא שפיר:

ומעתה נחזור לדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דיפה עשה במה שמנה לאו דשבועת שוא ושבועת שקר. דהיינו אזהרות לא תשא ולא תשבעו בשמי לשקר. דאע"ג דס"ל דאין שבועה בלא שם. כמו שהוכחנו מתשובת רבינו הגאון ז"ל בשערי צדק. הרי סגי עכ"פ גם באחד מכל הכינויים. והרי כינויים הנמחקים לית בהו עשה דאת ה' אלקיך תירא. וא"כ אע"ג שכבר מנה עשה דאת ה' אלקיך תירא הוצרך ג"כ למנות לאוי דלא תשא ולא תשבעו בשמי לשקר. ואע"ג דמוכרח מתלמודין (פ"ק דתמורה) ומהירושלמי דשבועות ומכל גדולי הראשונים ז"ל שהבאתי דגם בשבועה בכינויים הנמחקין ואפי' בשבועה סתם להסוברין דשבועה לא בעי שם יש בה משום מוציא ש"ש לבטלה. מ"מ כבר ביארנו לנכון דהיינו מין אחר של מוציא ש"ש לבטלה. ובכלל אזהרת לאו דלא תשא הוא. ובכל הנכללים בלאו דלא תשא אין חילוק בין שם המיוחד לכינוי. אבל בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא ליכא אלא דוקא שמות המיוחדין כמו שביארנו. וא"כ ישנן לאזהרות דלא תשא ולא תשבעו בשמי לשקר בלא עשה דאת ה' אלקיך תירא. והילכך הוצרך למנות הנך לאוין בפ"ע. ועי' בתי' הרשב"א שבועות (ל"ה ע"ב) שהביא דברי הר"י הלוי ז"ל שכתב דשבועה בלא שם ובלא כינוי לאו שבועה היא כלל. והוא ז"ל תמה עליו וכתב ושמא כוונת הרב ז"ל לומר דווקא שבועת הדיינים עכ"ל עיי"ש. וא"כ בלא"ה הי' אפשר דמש"כ רבינו הגאון בתשובה שם דשבועה בעי שם היינו משום דמיירי בשבועת הדיינים. אבל בשבועת שוא ושקר אפשר דס"ל כדעת הסוברין דגם בלא שם מתחייב:

גם אפשר לומר ע"פ מאי דלכאורה לשון הגאון לקמן בלאוי דשבועת שוא ושקר צ"ע. שכתב שם וז"ל הנזרו פן תשבעו לשוא ולשקר עכ"ל. ומלשון זה משמע שבא לומר שינזרו מאיזה דבר פן ע"י כך יבואו לשבע לשוא או לשקר. ומהו זה ואיזהו הוא. והנראה דכוונת הגאון בזה למה ששנינו במכילתא (יתרו. מסכת דבחודש פ"ז). לא תשא למה נאמר. לפי שהוא אומר לא תשבעו בשמי לשקר. אין לי אלא שלא ישבע. מנין שלא יקבל עליו להשבע. תלמוד לומר לא תשא את שם ה' אלקיך. עד שלא קבלת להשבע הריני לך אלקים. משקבלת עליך להשבע הריני לך לדיין עיי"ש. ובשערי תשובה לרבינו יונה ז"ל כתב וז"ל. ואם חייבו ב"ד את האדם להשבע שבועה. והוא יודע אשר פיו דבר שוא אסור לקבל עליו השבועה לאמר אנכי אשבע למען הפחיד את חבירו. אע"פ שאין בלבו להשבע. שנאמר לא תשא. ויש בכלל משמעו לא תקבל להשבע לשוא. וכן אמרו במכילתין. ותרגום לא תשא שמע שוא לא תקבל עכ"ל עיי"ש:

ולפ"ז מדוקדק לשון רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן בפ"ב דשבועות (י"ח ע"ב) והזרתם את בני ישראל מטומאתם אמר רבי יאשי' מכאן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמיך לווסתן וכו' עיי"ש. הרי דלשון נזירה היינו להפריש עצמו מדבר המותר שיכול לבוא על ידו להכשל באיסור. ולשון זה נקט רבינו הגאון ז"ל וכתב הנזרו פן תשבעו לשוא או לשקר. והכוונה לומר שיתרחקו אפי' לקבל על עצמן לישבע אעפ"י שאין בלבם באמת לישבע. שמא ע"י כך יבואו לישבע לשקר או לשוא. וכדתניא במכילתא וכמו שביאר רבינו יונה ז"ל שהבאתי. והשתא א"כ אפי' נימא דשבועת שוא ושקר הו"ל נמי בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא. מ"מ שפיר מנה הגאון לאוין אלו דשבועה. דנפ"מ שפיר לענין האזהרה שלא לקבל על עצמן לישבע. דמשעת קבלה עבר על לא תשא. אע"ג דאכתי לא עבר בעשה דאת ה' אלקיך תירא. כיון דאכתי לא נשבע ולא הוציא ש"ש לבטלה:

אלא דאין זה מספיק דאכתי הא תינח בלאו דלא תשא. דהיינו אזהרה דשבועת שוא. דהא מקרא דלא תשא הוא דשמעינן אזהרה שלא יקבל על עצמו לישבע. אבל באזהרה דשבועת שקר דאין לנו אלא שלא ישבע כדכתיב לא תשבעו בשמי לשקר. ואע"ג דאיכא למימר דגמרינן לענין זה שוא משקר מ"מ לאו מפורש אין לנו אלא בשבועת שוא. אבל בשבועת שקר אין לנו אזהרה אלא שלא להשבע לחוד. וא"כ עדיין קשה למה הוצרך למנות לאו דלא תשבעו בשמי לשקר. דלענין שבועה עצמה כבר מנה עשה דאת ה' אלקיך תירא. מיהו לזה הי' אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דעובר על שבועת ביטוי להבא כגון אוכל ולא אכל או שלא יאכל ואכל כיון דבשעה שנשבע אהניא לי' שבועתו למיחל עלי' איסור להבא. ומתחייב בכך לעשות או שלא לעשות מה שנשבע עליו אין בזה

משום מוציא שם שמים לבטלה. דהרי בשעה שיצאה שבועה מפיו לא היתה לבטלה. ואם אח"כ עבר על שבועתו מילתא אחריתא היא ולא חשיב משום הכי בשעת שבועתו מוציא ש"ש לבטלה. ואע"ג דהתוס' והאו"ז לפי נוסחתם בדברי הבה"ג שהבאתי לעיל ס"ל דגם בזה חשיב מוציא ש"ש לבטלה. מ"מ שפיר יש מקום לומר דרבינו הגאון לא ס"ל הכי. ולהכי לאו דשבועת שקר שפיר הוצרך למנות משום אזהרה דשבועה עצמה דלא הויא בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא. ולאו דשבועת שוא הוצרך למנות משום אזהרה דקבלת שבועה כמש"כ:

אמנם זה אינו דהרי ע"כ מה שמנה רבינו הגאון לאו דשבועת שקר אין זה משום שבועת ביטוי להבא. דלעניין זה כבר מנה הגאון לאו דבל יחל דקאי בין אנדר ובין אשבועה כמפורש בקרא בהדיא. ועי' ריש פ"ג דשבועות וברמב"ם (פ"א מהלכות שבועות ה"ג) ובכ"מ שם עיש"ה ואכמ"ל בזה. וא"כ ע"כ כי מנה רבינו הגאון לאו דשבועת שקר היינו משום שבועת שקר לשעבר כגון אכלתי ולא אכלתי. וס"ל דקיי"ל כרבין (ברפ"ג דשבועות שם) דאכלתי ולא אכלתי שקר ואזהרתו מלא תשבעו בשמי לשקר. וכן פסק הרמב"ם שם וכמש"כ הכ"מ שם בשם הריב"ש עיי"ש. וא"כ ודאי קשה טובא מה שמנה לאו דשבועת שקר אחר שכבר מנה עשה דאת ה' אלקיך תירא. וגם מה שכתבתי לתרץ ע"פ דברי הרשב"א אינו נכון. דמלשון רבינו הגאון בתשובה שם לא משמע הכי. ולכן אין לנו אלא מה שהעלתי לעיל בדעת רבינו הגאון ז"ל. ועפ"ז יהיו דבריו ז"ל מסכימים עם דעת שאר הגאונים כמו השאילתות והבה"ג ותשו' הגאונים שהבאתי. וכן נראה עיקר:

ועפ"ז ניחא לי מה שלא מנה רבינו הג' לאו דנביא השקר. ואף דכבר מנה נביא השקר במנין העונשין בחשבון הנחנקין עיי"ש. מ"מ דרכו של רבינו הגאון ז"ל למנות כל לאוי העונשין בפ"ע במספר הלאוין כמו שנתבאר בשרשים וכמו שיתבאר לפנינו במקומו בס"ד. וא"כ קשה מה שהשמיט לאו זה ממנין הלאוין. ועי' סה"מ להרמב"ם (לאוין כ"ז) ובספר יראים להרא"ם ז"ל (סי' ל"ד) שכתבו דאזהרתו הוא מדכתיב והנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי אשר לא צויתיו עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ בזהר הרקיע (לאוין שכ"ו) עיי"ש. והי' לו לרבינו הגאון למנותו. אבל לפי מה שביחרנו ניחא שפיר דהרי נביא השקר המתנבא בשם ה' לשקר עובר נמי בלאו דלא תשא דהא משתמש בשם לצורך שקריו. כדכתיב אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי וגו'. ואפי' תימא דמתחייב אפי' כשמתנבא באחד מכל הכינויים וכמו שדרשו בת"כ לא תשבעו בשמי כל שם שיש לי אפי' בכינויים. מ"מ כבר ביארנו דגם זה הו"ל בכלל לא תשא. ואם הזכיר שם המיוחד עובר נמי בעשה דאת ה' אלקיך תירא. וא"כ אתר שמנה רבינו הגאון עשה דאת ה' אלקיך

תירא וגם מנה לאו דלא תשא לא הי' צריך עוד למנות אזהרת לאו דנביאות שקר. מיהו אין מזה הכרע דבלא"ה אתי שפיר לפי המבואר בירושלמי (סו"פ הנחנקין) דאזהרת נביא השקר נפק"ל מקרא דלא תענה ברעך עד שקר עיי"ש. ובסמ"ג (לאוין ל"ד) כתב אזהרתו מקרא דלא תכחשו עיי"ש ובמש"כ הר"ב פרי חדש בביאורו להלכות ע"ז להרמב"ם (פ"ה ה"ד) ואכמ"ל בזה. וא"כ הרי כבר מנה הגאון במנין הלאוין לאו דלא תכחשו וגם לאו דלא תענה. וא"כ אפשר דס"ל דאחד מלאוין אלו כוללים ג"כ אזהרה לנביא השקר וא"כ כבר מנה אזהרתו. ועי' מש"כ לקמן (לאוין ל"ד):

והנה ראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שמנה במנין העשין עשה לצפון השם ולעלמו עיי"ש. וכוונתו למאי דדרשינן בפסחים סו"פ אלו עוברין (נ' ע"א) ובפרק בתרא דקידושין (ע"א ע"א) כתיב זה שמי וכתיב וזה זכרי אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת עיי"ש. ויש לתמוה לכאורה על רבינו הגאון ושאר כל מוני המצוות שלא מנאוה וכבר עמד בזה הר"מ מועטי ז"ל מפרש אזהרות ר"י אלברגלוני. וכתב שם דלהרמב"ם לא תקשה שכבר ביאר בשרשיו (שורש שני) שאין למנות אלא המצוות המפורשות בכתוב אבל כל מידי דאתי רק מדרשא אינו בא במנין המצות אם לא שפירשו חז"ל בפירוש שהוא מדאורייתא עיי"ש. וא"כ איסור זה דלא נפקא לן אלא מדכתיב לעלם חסר וא"ו לכך לא מנאו. כשאר מילי דאתיין מדרשא. אבל לדעת הבה"ג וסייעתו דלא ס"ל שורש זה של הרמב"ם קשה אמאי לא מנאוה. ולזה העלה דאפשר לומר שדעתם דמצוה זו בכלל מצות יראת ה' שכבר מנו. דזהו מענין יראת ה' שנהיה יראים משמו שלא להגותו ככתבו. ומשום זה הניח דברי הר"י אלברגלוני בצ"ע. שאחר שמנה עשה דמורא שמים חזר ומנה גם מצוה זו לצפון השם ולעלמו עכת"ד עיי"ש. והנה אין קושייתו רק על הבה"ג. כי גם על הרמב"ן ז"ל שהרבה להעיר אפו על שורש שני של הרמב"ם ודחאו בשתי ידים ומ"מ לא מנה מצוה זו קשה טובא לכאורה. ומה שתי' לזה אם כי ודאי יש לומר דזה הו"ל בכלל יראת שמים. וכן מתבאר בסמ"ג (עשין ד') שכללו בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא. וכן מבואר בהגהת הר"פ ז"ל לסמ"ק (סי' ד') עיי"ש. וכן משמע מדברי הרמב"ם (הלכות תפלה פי"ד ה"י) וביותר ביאור מבואר כן בדברי הרב המאירי ז"ל שהביא בחמרא וחיי לסנהדרין (נ"ו ע"א). שכתב וז"ל אסור לקרות שם המיוחד ככתבו ולהזכירו באותיותיו ופרושיו אלא במקום המיוחד לו וכראוי לו. וכל העושה כן עובר על עשה של דברי סופרים. והוא נכלל בענין יראת השם. שזה וכיוצא בו הוא עזות מצח ופירוק עול יראת שמים וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דהוא עשה

של דברי סופרים טעמו בזה משום שהולך בעקבות הרמב"ם ז"ל דכל מה דאתי מדרשא ואינו מפורש בתורה קרי להו דברי סופרים כנודע. אבל ודאי דאורייתא הוא:

ועכ"פ מבואר בהדיא בדברי המאירי דזה הו"ל בכלל עשה של מורא שמים. מ"מ אין זה מספיק כלל לתרץ דעת הבה"ג וסייעתו ודברי הרמב"ן ז"ל דאע"ג דהו"ל נמי בכלל עשה דמורא שמים מ"מ הי' להם למנות עשה זו שבאה בפרטות על עלום שם המיוחד שלא לקרותו ככתבו. וכדרכם ז"ל בהרבה מ"ע כיו"ב. כמו שמנו מ"ע דואהבת לרעך כמוך ומנו ג"כ עשה דואהבתם את הגר אע"ג שכבר הוא בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך שהרי דינו כישראל לכל דבר. אלא שבא הכתוב להוסיף עשה פרטית בגר צדק בפ"ע וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ר"ז) ובסמ"ג (עשין י') עיי"ש. וכן מנו הבה"ג וסייעתו לאו דלא תעשוק שכיר אף שכבר מנו לאו דלא תעשוק את רעך. והרי שכיר לא גרע משאר ישראל שעובר עליו בלא תעשוק את רעך וליכא נפקותא בלאו זה אלא לעבור עליו על השכיר בשני לאוין. וכן פירש"י בפרשת תצא עיי"ש. והר"ב מל"מ (בפ"ד ח"ב) תמה על הרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו לאו דלא תעשוק שכיר עיי"ש. וזה באמת צ"ע דלפי דרכם ראוי למנותו. אלא שמה שכתב שם שלא ראה לשום אחד ממוני המצות שמנאוהו אשתמיטתי' דברי הבה"ג וכל הנמשכים אחריו שמנאוהו. וכן מנו הבה"ג וסייעתו לאו דלא תטה משפט גר יתום ולאו דלא תטה משפט אביונך אע"פ שכבר מנו לאו דלא תטה משפט האמור בפרשת שופטים שכולם בכלל. ועי' בסה"מ להרמב"ם (לאוין ר"פ) ובסמ"ג (לאוין ר"ה ר"ו) עיי"ש. וכן מנו לאו דלא תשקרו שהוא אזהרה לנשבע לשקר על כפירת ממון אף שכבר מנו לאו דלא תשבעו בשמי לשקר שכולל כל מיני שבועת שקר:

וראיתי להר"ב מל"מ (בפ"ד שם) שתמה על הרמב"ם (לאוין רמ"ט) והסמ"ג (לאוין רמ"א) שמנו ג"כ לאו זה דלמה לי לאו זה תיפוק לי' מדכתיב ולא תשבעו בשמי לשקר והפליג בתמיהא זו והניחה בצריך תלמוד עיי"ש. ודבריו מתמיהים בעיני שהרי כבר ביאר הרמב"ם (לאוין רמ"ט) דלא איצטריך אלא כדי לעבור עלה בשני לאוין. ומה שהוצרכו למנותה בפ"ע אין כאן סרך קושיא שהרי כן דרך הרמב"ם והסמ"ג בכל מקום למנות לאו הפרטי אע"ג שכבר נכלל בלאו הכללי משום דהו"ל כשני שמות. והרי הרב ז"ל שם גופי' לעיל תמה לאידך גיסא על הרמב"ם שלא מנה לאו דלא תעשוק שכיר מלבד מה שמנה כבר לאו דלא תעשוק את רעך כמשכ"ל. וגם בת"כ דמייתי אזהרה לשבועת הפקדון מקרא דלא תשקרו לק"מ די"ל דאיה"נ דמצי מייתי אזהרתו מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר אלא משום שיש בו לאו פרטי מייתי לי'. והדברים פשוטים ואכמ"ל בזה:

עכ"פ מבואר שכן דרך הבה"ג וכל סייעתו. וכן דרך הרמב"ם והרמב"ן וסייעתם בכל כיו"ב למנות המצוה הכללית וגם הפרטית כיון שבא עלי' בתורה לאו או עשה בפ"ע והו"ל כשני שמות. וא"כ כאן לפי דרכם ראוי למנות עשה זו דזה שמי לעלם אע"פ שכבר מנו עשה דאת ה' אלקיך תירא שנכללה בה גם מצוה זו. וליכא נפקותא בעשה זו אלא כדי לעבור עלי' בשתי עשין:

איברא דלרבינו הגאון ז"ל שפיר יש מקום לתרץ כן. שכן דרכו בכל כיו"ב שלא למנות אלא העשה או הלאו הכללי. ומה"ט באמת לא מנה עשה דואהבתם את הגר משום שכבר מנה עשה דואהבת לרעך כמוך וגם גר צדק בכלל. וכן לא מנה לאו דלא תעשוק שכיר משום שכבר מנה לאו דלא תעשוק את רעך. וגם שכיר בכלל רעך. וכן לא מנה לאו דלא תטה משפט אביונך ולאו דלא תטה משפט גר יתום משום שכבר מנה לאו דלא תטה משפט שבפרשת שופטים שכולם בכלל. ולא נפק"מ אלא לעבור בהנך משום שתי עשין. וכן לא מנה לאו דלא תשקרו משום שכבר מנה לאו דלא תשבעו בשמי לשקר. וכן בהרבה מאוד לאוין ועשין אחרים כיו"ב כמו שביארנו בשרשים וגם בכל אחד ואחד במקומו. ומה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תונה גר ולאו דלא תלחצנו אע"פ שכבר מנה לאו דלא תונו איש את עמיתו וגם גר צדק בכלל. כבר נתבאר אצלנו שם במקומו. וא"כ ודאי דתי' זה מספיק לתרץ דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה זו דזה שמי לעלם.

אבל לשאר מוני המצות ודאי הדבר תמוה לכאורה מה ראו על ככה להשמיט מצוה זו:

ולכאורה הי' נראה לי לומר בזה ע"פ מאי דלכאורה בעיקר הך מילתא קשה טובא מהא דאמרינן פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ט ע"א) אמר ריב"ח כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודא עיי"ש. והשתא קשה הרי איכא נמי הך מצוה דזה שמי לעלם דנאמרה קודם הדיבור ולא נשנית בסיני דלישראל נאמרה ולא לבני נח. ומיהו לכאורה הי' אפשר לומר לזה ע"פ מאי דאמרינן בסוטה פרק אלו נאמרין (סוטה ל"ח ע"א) תניא כה תברכו בשם המפורש אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינוי ת"ל ושמו את שמי המיוחד לי יכול אף בגבולין כן נאמר כאן ושמו את שמי ונאמר להלן לשום את שמי שם מה להלן בית הבחירה אף כאן בית הבחירה. רבי יאשי' אומר אינו צריך הרי הוא אומר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך בכל מקום ס"ד. אלא מקרא זה מסורס הוא בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתיך שם אזכיר את שמי והיכן אבוא אליך וברכתיך בבית הבחירה שם אזכיר את שמי בבית הבחירה עיי"ש. ומבואר מזה דאסרה תורה להזכיר את שם המפורש דהיינו שם הוי"ה ככתבו

אפי' בברכת כהנים בגבולין אע"ג דבמקדש מותר. וא"כ נמצא דנשנה שפיר איסור זה בסיני. דהרי עדיפא מינה אסרה תורה מסיני דאפי' בברכת כהנים בגבולין אסור. אלא דלפ"ז תקשה לאידך גיסא היכי קאמרינן דכל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה והאיכא הך מצוה דזה שמי לעלם דנאמרה לבני נח ונשנית בסיני ולישראל נאמרה ולא לבני נח מדלא חשיב לה בהדי שבע מצות בני נח והו"ל תמניא:

ולכן הי' נראה לומר דמאי דאמרינן לא כשאני נכתב אני נקרא וכו' לא שיהא בזה איסור עשה לקרותו ככתיבתו דבאמת לא כתיב קרא בלשון עשה. דלא כתיב אלא זה שמי לעלם וזה זכרי דמשמע שכן הוא שמי בכתיבה ולא בקריאה. דקריאתו אינו ככתיבתו. אלא נקרא באל"ף דל"ת. ואם קרא אותו ככתיבתו ביו"ד ה"א הרי קראו בשבוש ואין בקריאתו כלום. ואם קריאת חובה היא כגון ברכת כהנים לא יצא ידי חובתו. ואם קריאה דרשות היא עכ"פ הו"ל מוציא שם שמים לבטלה. כיון שאין זו דרך קריאתו ועבר בעשה דאת ה' אלקיך תירא. ולפי מה שביארנו לעיל עבר נמי בלאו דלא תשא דהו"ל קריאה בשבוש וכדברים בטלים בעלמא. אבל עשה מצד עצמה משום שקראו ככתיבתו לית בה. דלא כתיב קרא בלשון ציווי שיהא קורא כך ולא כך אלא הודיענו הכתוב שכן הוא דרך קריאתו בכינוי ולא ככתיבתו. וממילא כשקראו ככתיבתו הרי קריאתו בשבוש. וכנראה זו היא דעת המהרי"ט (בתשו' ח"א סי' קמ"ט) שכתב שם וז"ל ובפרק כל כתבי אמר רבי יוסי יודע אני בעצמי שאיני כהן ואם יאמרו לי עלה לדוכן אני עולה. וכתבו התוס' לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן. אם לא משום ברכה לבטלה עכ"ל. והוקשה לי כו' מה שכתבו כו' אם לא משום ברכה לבטלה. משמע דקשיא להו הא אם לא ברך אין שום איסור בעלייתו לדוכן גרידא ומאי רבותי' דקאמר הייתי עולה כיון שהעיקר הוא משום הברכה. ותמה אני איך אשתמיטתי' למרן ז"ל הא דאמרינן בפרק שני דכתובות ה"מ תרומה דעון מיתה אבל נשיאות כפים דאיסור עשה לא. ופירש"י מדכתיב כה תברכו אתם ולא זרים ולאו הבא מכלל עשה עשה. וסבור אני לומר שר"י ז"ל לא ס"ל הא דפירש"י דעשה היינו אתם ולא זרים. דזר המברך מה בכך אם לא משום ברכה לבטלה. דלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל והיינו בשם המפורש אבל זר שברך אותה ברכה בשם כיון שאינו חייב הו"ל הוגה את השם שלא במקום מצוה. ואמרינן בפרק ארבע מיתות כו' ואימא פרושי שמא הוא דכתיב אשר נקבו בשמות ואזהרתי' מהכא את ה' אלקיך תירא. ומסיק דאזהרת עשה לא שמה אזהרה. אלמא פרושי שם אזהרת עשה הוא. והיינו דאמרינן בכתובות דנשיאות כפים איסור עשה. ולפ"ז צ"ל דאין האיסור אלא בזמן המקדש שהיו אומרים את השם ככתבו. אבל לאחר החורבן בזמן רבי יוסי ליכא האי

איסורא ומאי למימרא עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל להרב ז"ל דמצד קרא דזה שמי לעלם וזה זכרי דדרשינן לא כשאני נכתב אני נקרא אין בזה איסור עשה במה שקרא השם ככתיבתו. אלא שקרא הכתובים של ברכת כהנים בשבוש וטעות. ואין בה אלא משום עשה דאת ה' אלקיך תירא כמוציא שם שמים בעלמא לבטלה דאזהרתו מהכא. דאם לא אתי קרא דזה שמי לעלם וגו' אלא לאיסור עשה שלא להגות השם באותיותיו ואינה אלא כשאר עשה דרמיא איסורא אכתפא דגברא שלא לקרותו ככתיבתו. אבל שבוש וטעות ליכא בקריאתו שהרי במקרא כתוב כן. א"כ הי' ראוי לומר להיפוך דעשה דאת ה' אלקיך תירא לא שייכא בה. דאף דאיסור עבד מצד הוגה את השם באותיותיו מ"מ מוציא שם שמים לבטלה לא הוי דהו"ל כקורא פסוקים בעלמא כי היכי דלא חשיב מוציא שם שמים לבטלה כשקרא השם בכינויו לפמש"כ מהרי"ט שם. אבל עבר בעשה דזה שמי לעלם. אבל השתא דאמרינן דקרא דזה שמי לעלם לא בא אלא ללמדנו קריאת השם איך היא אבל עשה לית בה. א"כ כשעבר וקראו ככתיבתו הו"ל קריאה בשבוש ושלא כראוי והו"ל שפיר כמוציא ש"ש לבטלה והו"ל בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא:

וראיתי להמהרי"ט שם שכתב עוד בזה וז"ל ועוד י"ל דברכה לבטלה ממש קאמר ולא עבר משום לא תשא לשוא דדרך הודאה הוא אומר אלא אזהרתי' מאת ה' אלקיך תירא דהו"ל אזהרת עשה. והיינו דאמרינן בכתובות דאית בה איסור עשה משום ברכה. מ"מ קשיא להו דיכול לעלות ולא יברך עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו נפלאים בעיני דכיון דס"ל דלא תשא לית בה כבברכה שאינה צריכה משום דדרך הודאה הוא אומר א"כ גם עשה דאת ה' אלקיך תירא לית בה. דהא לא חשיב מוציא ש"ש לבטלה כיון שאומרה דרך הודאה. ומה יש בין זה לזה. ומלבד זה דברי הרב ז"ל מתמיהים בעיני היכי שייך לומר בזה שאומר בדרך הודאה. ושלא יחשב מטעם זה ברכה שאינה צריכה. שהרי כיון שהוא זר ומברך ואומר ברוך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו אין לך דובר שקרים ודברי הבאי יותר מזה. וגם חוץ מזה יש לי כמה הוויות בדבריו אלו אלא שאכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דס"ל דדרשא דזה שמי לעלם וגו' אינה באה אלא ללמד אופן קריאת השם ושאם קראו ככתיבתו הרי זה קורא שלא כראוי ובשבוש וכדכתיבנא. ולפ"ז הוה אתי שפיר מה שלא מנאוה מוני המצוות שהרי אין בזה מצוה. אלא דממילא הו"ל בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא והרי כבר מנו כולם עשה זו:

וכן נראה לכאורה מדברי התוס' בפ"ק דסוכה (ה' ע"א) בההוא דאמרינן התם ציץ דומה לטס של זהב כו' וכתוב עליו שתי שיטין יו"ד ה"א מלמעלה וקודש למ"ד מלמטה. וכתבו התוס' שם וז"ל יו"ד ה"א מלמעלה. אע"פ שיו"ד ה"א שם גמור אין זה הוגה שם באותיותיו

אם מזכיר שתי אותיות כיון דאינו מזכירה לשם שם שלם. ועוד ההוגה שם באותיותיו פי' בקונטרס שדורש אותיות של שם בן מ"ב. ואעפ"כ נזהרין בכל השמות עכ"ל עיי"ש. והנה בפ"ק דע"ז (י"ח ע"א) בתוס' ד"ה הוגה את השם כתבו וז"ל. פירש הקונטרס שדורשו במ"ב אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ. ורוב העולם מפרשים שהי' קורא בפירוש אותיות של שם המיוחד באותיות של שאר התיבות וזה אין לעשות כדאמרינן בפסחים (סו"פ אלו עוברין) לא כשאני נכתב אני נקרא. אני נכתב ביו"ד ה"א ונקרא בא"ד. ונראה לר"י שאין להזכיר אף אותיות יו"ד ה"א כמו שרגילין העולם שהרי י"ה הוא שם המיוחד. ועוד נראה לר"י כי גם אין להזכיר א"ד מאדני דהא א"ד מאדני י"ה מהשם אין נמחקין כו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריהם ז"ל דס"ל דגם לקרות האותיות של השם במילואם זא"ז בשמם הרי זה בכלל לא כשאני נכתב אני נקרא. וזהו כוונתם במש"כ שהי' קורא בפירוש אותיות של השם המיוחד באותיות של שאר התיבות וזה אין לעשות וכו'. דהא י"ה ואדני שכתבו דאין להזכיר היינו האותיות זא"ז בשמותיהם. דאילו קריאת כל התיבה כולה ביחד ככתיבתה ודאי שרי וכמש"כ הרש"א ז"ל שם עיי"ש. והשתא א"כ תמוה מש"כ כאן ועוד ההוגה שם באותיותיו פירש"י שדורש אותיות של שם מ"ב. ומה בכך. נהי דלפ"ז אין בזה משום הוגה את השם באותיותיו דאמרינן שאין לו חלק לעה"ב. הרי אכתי אסור מטעמא דדרשינן זה שמי לעלם לא כשאני נכתב אני נקרא דזה ודאי קאי על שם בן ארבע דהא בשם הוי"ה כתיב קרא וא"כ עדיין קשה היכי קאמרי יו"ד ה"א מלמעלה והרי זה קורא השם ככתבו. וע"כ צריכין אנו לתירוצם הראשון דשרי משום דאינו מזכירם לשם שם שלם. וא"כ מה הועילו בתירוצם האחרון:

ולכן נראה לכאורה מוכרח מזה דס"ל דהא דילפינן מקרא דזה שמי לעלם לא כמו שאני נכתב אני נקרא לא לאיסור עשה ילפינן לה אלא לענין שכן היא קריאתו ולא ככתיבתו. ואם קראו כשנכתב לא קראו כראוי וכאילו קרא שם אחר לגמרי דהו"ל קריאה משובשת. ועי' סוטה (ל"ח ע"א) בתוס' ד"ה או אינו עיי"ש אבל איסורא מצד עצמה לית בה. אלא דמשכחת בה איסורא מצד מוציא שם שמים לבטלה היכא דשייך כמשכ"ל:

ולפ"ז נכונים דברי התוס' דמעיקרא לפום תירוצם הראשון דהוה ס"ל דכגון זה הו"ל בכלל הוגה את השם באותיותיו דחשיב לי' בהדי הנך שאין להם חלק לעה"ב א"כ איסור חמור יש בדבר מצד עצמו שפיר הוקשה להם למאי דקתני יו"ד ה"א מלמעלה. אבל למאי דמסקו בתי' השני דאין זה בכלל הוגה את השם באותיותיו אלא כשדורש אותיות של שם בן מ"ב שוב ל"ק להו מידי דההיא דזה שמי לעלם וגו' דדרשינן מיני' לא כשאני נכתב אני נקרא לא שמעינן מינה איסורא. אלא בא ללמדנו איך היא קריאתו. וגם מצד מוציא

ש"ש לבטלה לא שייך הכא איסורא כיון דלא מיירי הכא בקריאת כל התיבה כאחת אלא בהזכרת האותיות בפ"ע זא"ז בשמותיהן. כדקתני יו"ד ה"א מלמעלה. וליכא בזה הזכרת שם שמים אלא הזכרת אותיות של שם שמים. ולכן לא הוקשה להתוס' בזה מעיקרא אלא משום הוגה את ה' באותיותיו. לפי מאי דהוה ס"ל מעיקרא. אבל הזכרת ש"ש לבטלה לא שייכא הכא כלל. ולהכי לפום תירוצם האחרון דהוגה את השם באותיותיו היינו דוקא כשדורש אותיות של שם בן מ"ב ל"ק שוב מידי דבמאי דקאמר אותיות יו"ד ה"א ליכא שום חששת איסור. וראיתי להרש"א בח"א בסוכה שם שהקשה לתירוצם השני של התוס' אמאי לא נקט תנא השם כולו שלם בארבע אותיותיו. ותי' דנהי דליכא איסורא לפום הך תירוצא משום הוגה את השם באותיותיו אלא בשם בן מ"ב מ"מ בשם בן ד' גם לתי' זה איכא איסורא מיהת משום זה שמי לעלם עיי"ש בדבריו. והם תמוהים לדעתי דא"כ גם השתא ע"כ אנו צריכים לתירוצם הראשון דלהכי שרי להזכיר אותיות יו"ד ה"א משום דאינו מזכירם לשם שם שלם. ומה הועילו א"כ בתירוצם השני. ועיקר דיוקו לדעתי אינו כדאי. די"ל דודאי אין הכי נמי דהוה מצי למינקט השם כולו בארבע אותיותיו אלא משום דממילא מובן קיצר בלישני' כאורחי' דתנא בכל דוכתא כיו"ב. ואין להאריך. וע"כ צ"ל כדכתיבנא דס"ל להתוס' דמקרא דזה שמי לעלם לא שמעינן אלא קריאת שם בן ארבע איך היא לענין שאם קראו ככתיבתו הרי קריאתו בשבוש. אבל איסורא ליתי בה:

איברא דלכאורה לפמש"כ התוס' בפ"ב דע"ז שם דמאי דדרשינן מקרא דזה שמי לעלם לא כמו שאני נכתב אני נקרא כולל נמי קריאת האותיות כל אחת בשמה בפ"ע א"כ ע"כ צ"ל דקרא לאיסור עשה אתי. דאילו לענין אופן הקריאה למאי נפקא מינה בקריאה כזו אם היא בשבוש או נכונה דהרי אפי' תהי' קריאה נכונה אין דרך קריאה בכך ואינו יוצא ידי קריאה בקריאת האותיות כל אחת בפ"ע במילואה. וע"כ אין לנו אלא לומר דלאסור קריאה זו בא הכתוב ולעבור עלה בעשה. וא"כ ע"כ צ"ל דהתוס' בפ"ק דסוכה שם לא ס"ל כדעת התוס' בע"ז שם. שתהא קריאת האותיות ג"כ בכלל קרא דזה שמי לעלם דדרשינן מיני' לא כשאני נכתב אני נקרא. וס"ל דההיא דרשא לא קאי אלא על קריאת התיבה כולה יחד ככתיבתה. אבל קריאת האותיות בשמותיהן כל אחת בפ"ע אין לאסור אלא מצד הוגה את השם באותיותיו. והוא איסור אחר ולא מההיא דרשא נפקא. וכן ע"כ צ"ל לפי' הקונטרס דס"ל דהוגה את השם באותיותיו היינו דוקא בשם בן מ"ב אותיות שדורש אותיותיו ועושה בו מה שהוא חפץ ואי מקרא דזה שמי לעלם נפקא הרי הך קרא בשם בן ד' מיירי:

ולפ"ז אתי שפיר דברי התוס' דודאי לפי תירוצם השני דאסיקו כפי' הקונטרס דבשם בן ד' אותיות ליכא איסורא דהוגה את השם באותיותיו שוב ליכא קושיא כלל דלא משום הוגה את השם באותיותיו וגם לא משום זה שמי לעלם ליכא הכא כיון דמיירי בקריאת האותיות כל אחת בפ"ע בשמה. ולפ"ז מעתה אין שום ראי' מדברי התוס' דפ"ק דסוכה לומר דזה שמי לעלם לא לאיסור עשה אתי. אדרבה מדברי התוס' דפ"ב דע"ז שם מוכרת דס"ל דקרא לאיסור עשה אתי וכמש"כ:

גם אפשר לומר דאפי' את"ל דגם כאן בסוכה ס"ל להתוס' כמש"כ התוס' שם דגם קריאת האותיות בשמם בפ"ע הו"ל בכלל לא כשאני נכתב אני נקרא. מ"מ במאי דס"ל שם להתוס' דגם בשם י"ה ובשם א"ד איכא איסורא בקריאת האותיות זה אחר זה בשמם מיהת משום לא כשאני נכתב אני נקרא. לא ס"ל להתוס' דהכא כן. דבאמת לענ"ד דברי התוס' שם תמוהים טובא אצלי בזה. דכיון דלענין קריאת התיבה כולה כאחת לא הושווה דין שמות של י"ה ואדני עם שם בן ארבע. היכי ניקום ונגמר מיני' להנך שמות איסורא לענין קריאת האותיות. הרי בודאי ראוי לומר דבשם בן ארבע דמיירי מיני' קרא דזה שמי לעלם אסר הכתוב לקרותו ככתיבתו בכל ענין בין קריאת התיבה ובין קריאת האותיות. אבל שאר שמות לא אסר הכתוב כלל לא קריאת התיבה ולא קריאת האותיות. דכיון שאינן בכלל קרא דזה שמי לעלם לענין קריאת התיבה מהיכא תיתי לן איסורא בהו לקריאת האותיות. ודבריהם צ"ע אצלי כעת. ומטעם זה נראה דהתוס' דהכא לא ס"ל כן. ועפ"ז נכונים דבריהם כאן דמעיקרא הוקשה להם במאי דקתני יו"ד ה"א מלמעלה והא נהי דבשם י"ה ליכא איסורא מצד קרא דזה שמי לעלם מ"מ ליתסר משום הוגה את השם באותיותיו דס"ל השתא דאיסור זה נוהג בכל השמות המיוחדין. ולזה תירצו דכיון שאינו מזכירם לשם שם שלם. דהיינו לשם שם בן שתי אותיות. אלא לשם שם בן ארבע אין זה בכלל הוגה את השם באותיותיו כיון שלא גמרו כולו ולא הגה אלא שתי אותיות מן השם בלבד. ותו תירצו דההוגה שם באותיותיו פי' בקונטרס שדורש אותיות של שם בן מ"ב וא"כ בשאר שמות ליכא איסור זה ונמצא דכאן בשם בן שתי אותיות אפי' מזכירם לשם שם שלם ליכא שום חשש איסור לא משום הוגה את השם באותיותיו. ולא משום קרא דזה שמי לעלם ולק"מ. ועפ"ז יש לכוון גם דברי רש"א ז"ל. אלא שלפ"ז קיצר במקום שאמרו להאריך וכמבואר:

ועכ"**פ** אין מדברי התוס' שום ראי' לומר דזה שמי לעלם לא אתי לאשמעינן איסור עשה. אלא דמ"מ אכתי אפשר לומר כן בדעת מוני המצות שלא מנו עשה זו במנין העשין. אלא דלכאורה הדבר מבואר להיפוך בסוגיא דפרק בתרא דקידושין שם דאמרינן התם אמר

רבב"ח אר"י שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרים אותו לתלמידיהם פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעמים בשבוע. אמר רנב"י מסתברא כמ"ד פעם אחת בשבוע דכתיב זה שמי לעולם לעלם כתיב. רבא סבר למידרשי' בפירקא א"ל ההוא סבא לעלם כתיב עיי"ש. הרי מבואר לכאורה בהדיא דמהך קרא דלעלם שמעינן איסור עשה וחיובא להעלימו ומטעם זה אסרו להודיע השם לתלמידיהם יותר מפעם אחת בשבוע. ולמידרשי' בפירקא. מיהו נראה דאין מזה הכרח. דהרי בלא"ה קשה לכאורה מההיא דאמרינן שם לקמן. ת"ר בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם. משרבו הפרוצים היו מוסרים אותו לצנועין שבכהונה. והצנועין שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים. והדבר קשה איך היו מוסרים אותו לכל אדם והא כתיב לעלם דילפינן מיני' שחייבין להעלימו. דמה"ט אסר לי' ההוא סבא לרבא מלמידרשי' בפירקא. וכבר עמד בזה הרש"א ז"ל בח"א שם. ונדחק מאוד בזה לומר דלכל אדם דקתני בברייתא היינו דוקא לכהנים עיי"ש. ולא יתכן כלל לומר כן. אבל עיקר קושייתו כבר ביאר הרמב"ם ז"ל (במורה ת"א פרק ס"ב) דקרא דזה שמי לעלם לא קאי אלא על שם המפורש דהיינו שם בן ארבע אותיות שהוא עיקר השם. אבל השם בן י"ב אותיות אין צריך להעלימו והיו מוסרים אותו לכל אדם מבעלי החכמה. דשם זה אינו אלא אחד מהכינויים של בן ארבע אותיות ככינוי של אל"ף דל"ת עיי"ש. והרש"א שם הקשה עוד בההיא דתניא התם אמר ר"ט פ"א עליתי אחר אחי אמי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים עיי"ש. והרי ר"ט סמוך לחורבן הי' ובריש פרק טרף בקלפי תניא דמשמת שמעון הצדיק נמנעו הכהנים מלברך בשם וגם בזה נדחק הרבה. אבל הדבר מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל במורה שם דלא נמנעו הכהנים מלברך בשם משמת שמעון הצדיק אלא בשם בן ארבע אותיות דוקא. אבל בשם בן י"ב אותיות שאינו אלא כינוי. ברכו גם אח"כ עיי"ש. ועי' ג"כ בתשו' יכין ובועז לנכדי הרשב"ץ ז"ל (ח"א סי' קל"ה) עיי"ש. וא"כ לק"מ קושית הרש"א:

אמנם ראיתי לרש"י שפירש שם אהא דתניא בראשונה שם בן י"ב אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם משרבו הפרוצים היו מוסרים אותו לצנועין שבכהונה והצנועין שבכהונה מבליעין אותו בנעימת אחיהם הכהנים וז"ל מבליעין אותו בנעימת אחיהם הכהנים אותן שלא היו בקיאין בו ומברכין בשם בן ארבע אותיות כשהיו מושכין את קולם בנעימה היו אלו ממהרים להבליע את השם בן י"ב ולא היה נשמע לרבים מקול נעימת חבריהם וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דשם בן י"ב אותיות חמור יותר משם בן ארבע אותיות והיו נזהרין יותר בהעלמת שם בן י"ב אותיות אחר שרבו הפרוצים מבשם בן

ארבע אותיות. וכן בשם בן מ"ב אותיות ס"ל להרמב"ם ז"ל דאינו אלא כינוי משאר הכינויים של שם בן ארבע אותיות כמבואר בדבריו ז"ל שם עיי"ש. אבל רש"י לא ס"ל הכי כמבואר בדבריו בפרק בתרא דסנהדרין (ק"א ע"ב) ובע"ז (י"ז ע"ב) עיי"ש. וכדעת רש"י כן היא דעת רבינו האי גאון ז"ל הביאו הרא"ש בפרק בתרא דיומא (סי' י"ט) ובטור או"ח (סי' תרכ"א) ובאשכול (ח"ג הלכות ע"ז סוף סי' מ"ה) עיי"ש. דס"ל דעיקר שם המפורש היינו שם מ"ב. והרא"ש שם מבואר דס"ל כדעת הרמב"ם עיי"ש. וצ"ע לדבריהם סוגיא דסנהדרין (ס' ע"א) עיי"ש ואכמ"ל בזה. ולפ"ז לפירש"י ורב האי גאון ז"ל הדרא קושיא לדוכתא. דודאי לרב האי גאון ג"כ כמו דס"ל דבשם מ"ב יש בו קדושה יותר מבשם בן ארבע הכי נמי בשם בן י"ב ס"ל הכי כפירש"י. וא"כ קשה כיון דאפי' שם בן י"ב אותיות היו מוסרין אותו בראשונה לכל אדם כ"ש שם בן ארבע והרי כתיב לעלם דחייבה תורה להעלימו:

ולכן הי' נראה לי לומר בזה דודאי מדאורייתא ליכא שום חיובא להעלים קריאת השם וקרא דזה שמי לעלם לא אתי אלא לומר דלא כמו שאני נכתב אני נקרא דכתיבתו ביו"ד ה"א וקריאתו בא"ד ולאשמעינן דאם קראו ככתיבתו הו"ל קריאה בטעות ושבוש הוא בידו. אבל איסורא לא עביד בהכי. אלא דממילא הו"ל מוציא שם שמים לבטלה ועבר בעשה דאת ה' אלקיך תירא. ובלאו דלא תשא היכא דשייך. אבל מצד עצמו ליכא שום איסורא בהכי. אלא דמ"מ משרבו הפרוצים גזרו עלה מדרבנן איסורא לפרסמו לכל אדם ואסמכוה אקרא דלעלם ואין זו אלא אסמכתא בעלמא אבל מדאורייתא אין איסור בדבר כדמבואר בהדיא בברייתא. ובהכי ניחא מאי דהוה סבר רבא למידרשי' בפירקא דקשה אטו לא הוה ידע רבא מתניתין דפרק אלו נאמרין ופרק בתרא דתמיד דתנן דאפי' בברכת כהנים אסור להזכירו בגבולין. והיינו משום דחייב להעלימו. ורק במקדש התיר הכתוב לצורך ברכת כהנים. אבל הוא הוא הדבר אשר אמרנו דהתם לא משום איסורא נגעו בה. אלא שהכתוב למדנו סדר ואופן קריאתו. דבמקדש נקרא כך ובגבולין כך. ואם שינה לא קרא כראוי ומשתבש בקריאת הכתובים. וממילא חשיב מוציא ש"ש לבטלה. אבל למידרשי' בפירקא דלא שייך איסור מוציא ש"ש לבטלה ליכא למשמע מינה שום איסורא. אלא דההוא סבא חידש לו דאסור מאסמכתא דקרא דלעלם. ועיקר איסורא אינו אלא משום שרבו הפרוצים וכדקתני בברייתא. וא"כ לפ"ז לא זו שאין קושיא מההיא סוגיא לשיטה זו אלא אדרבה משם יש ראי' לזה ע"פ דעת רב האי גאון ורש"י ז"ל:

ומצאתי ראי' ברורה לזה בירושלמי סנהדרין (פרק כל ישראל סוף ה"א) דגרסינן התם אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו. רבי מנא אמר כגון אלין כותאי

דמשתבעין. רבי יעקב בר אחא אמר נכתב ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת. ופי' הר"ב פ"מ וז"ל דמשתבעין והוגין את השם וכתיב זה שמי וזה זכרי לא כשאני נכתב אני נקרא וכדדריש רבי יעקב נכתב ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה טובא מאי ענין שבועה לכאן דמיירי בהוגה את השם באותיותיו. ואם רצה לומר דמשתבעין בשם ד' והוגין אותו באותיותיו וכעין שפירש בפ"מ. הדבר תמוה דמאי איריא שבועה. הרי כיון דכותאי לית להו דרשא דזה שמי לעלם והוגין את השם באותיותיו ככתבו א"כ לעולם עושין כן בקריאתם בתורה ובתפלותיהם וברכותיהם כמו בשבועותיהם בכל מקום שצריכין להזכיר שם בן ד'. ואמאי נקט רק שבועה לחוד. הכי הול"ל כגון אלין כותאי. והי' פירושו כמו הכותאים שהוגים את השם באותיותיו בכל מקום שצריכין להזכיר את השם. ובאמת שכן עושין הכותים מעולם. וכמש"כ בס' כרמי שמרון (פרק שני דף כ"ה כ"ו) עיי"ש. אבל נראה דהוא הדבר אשר כתבנו דמאי דדרשינן מקרא דזה שמי לעלם וגו' לא כשאני נכתב אני נקרא לא אתי לאיסור עשה. אלא לומר דזהו סדר קריאתו של שם זה. ואם קראו ככתבו הרי זו קריאה משובשת. דהו"ל כאילו החליף שם אחר במקום השם שהי' ראוי לו לומר. וממילא חשיב מוציא שם שמים לבטלה. שהרי בשם זה שקרא לא יצא ידי חובתו ונמצא שאמר אותו לבטלה בעלמא. והנה כבר ביארנו לעיל באריכות דלדעת גדולי הראשונים ז"ל. ובראשם השאילתות והבה"ג. עיקר איסור שבועה לשוא ולשקר אינו אלא משום מוציא שם שמים לבטלה. ומזכירים תמיד מוציא שם שמים לבטלה במקום לשון שבועה. וכן להיפוך שבועה במקום לשון מוציא שם שמים לבטלה. כמו בההיא דפרק הכותב (כתובות פ"ה ע"א) דא"ל בת ר"ח ידענא בהיא איתתא דחשידא אשבועה כתב עלה הבה"ג ומפרשי רבנן דקא חזיא לה דהות מפקא שם שמים לבטלה וכמש"ל. הרי דמקום דנקט בגמרא לשון שבועה פירשוה הנך רבנן במוציא שם שמים לבטלה. וגם כבר העלתי מה שמוכרח לומר לדעת הראשונים ז"ל דמה שאמרו כל ל"ת שבתורה אין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע וכו'. כולל נמי מוציא שם שמים לבטלה לצורך דברי הבאי ושיחה בטלה. וכמו שנתבאר אצלנו באורך:

ולפ"ז מתבאר על נכון הירושלמי דאמר כגון אלין כותאי דמשתבעין. שרצה לומר שמוציאין שם שמים לבטלה. וכאילו אמר כגון אלין כותאי דמפקין שם בן ד' לבטלה. כלומר שקורין אותו ככתיבתו תמיד. והיינו דמסיים עלה ריב"א אמר נכתב ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת. כלומר וכיון שהם קורין אותו ככתיבתו בשבוש הרי מוציאין אותו לבטלה. וזה נכון ומוכרח בפי' הירושלמי. ומזה ראי' ג"כ דס"ל להירושלמי דהוגה את השם באותיותיו היינו דוקא בקריאת התיבה ככתיבתה ולא בקריאת האותיות בשמותן

זא"ז. וזהו כוונת הירושלמי דקאמר כגון אלין כותאי דמשתבעין. כלומר שמוציאין את השם לבטלה ע"י שאומרים אותו ככתיבתו. אבל בקריאת האותיות זה אחר זה במילואם דלית בה משום מוציא שם שמים לבטלה. שהרי אינו קורא אלא אותיות של השם ולא את השם וכדכתיבנא לעיל. לא הוי בכלל הוגה את השם באותיותיו שאין לו חלק לעוה"ב:

ובלא"ה דברי התוס' שרצו לומר דהוגה את השם באותיותיו איסור בר"ע הוא ולא משום זה שמי לעלם כמשכ"ל הם נגד דברי הירושלמי אלו וגם הם נגד המדרש (בשמות רבה פ"ג) דדריש זה שמי לעלם זה ההוגה את השם באותיותיו עיי"ש. ומיהו לפמש"כ הרב מהר"ש יפה ז"ל ביפ"ת שם אין משם הכרח עיי"ש. ואכמ"ל בדבריו שם. ומ"מ מאי דס"ל להתוס' בסוכה ובע"ז שם וכן בשבועות (ל"ה ע"א בד"ה באל"ף וכו') דגם כשקורא האותיות זא"ז במילואם בכלל הוגה את השם באותיותיו. ודאי הוא נגד הירושל מי שם. וגם לא מצאתי להם כעת חבר בראשונים ז"ל וצ"ע ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מדברי הירושלמי אלו ראי' מוכחת למה שהעלינו בדעת הראשונים ז"ל מוני המצוות דקרא דזה שמי לעלם לא אתי לאיסור עשה אלא לאשמעינן אופן קריאתו איך הוא לענין שאם שינה וקראו ככתיבתו קריאה משובשת היא. ומהאי טעמא שפיר השמיטוה ממנין המצוות. ולא כהר"י אלברגלוני ז"ל שמנאה. ולא תקשה אם איתא דהכי הוא במקדש היכי קראו השם ככתיבתו. והרי כיון שאין קריאתו כך הרי זה לגמרי שם אחר. דהא ליתא דבמקדש גזירת הכתוב הוא לקרות שם זה אע"פ שאין קריאתו כך. תדע לך דהא לרבינו האי גאון ז"ל קראו במקדש שם של מ"ב אותיות אע"ג דשם זה ודאי אינו זה שכתוב בתורה. וכן להרמב"ם ז"ל אחר מיתת שמעון הצדיק היו אומרים של י"ב אותיות וע"כ שאני מקדש. אבל בגבולין צריך לקרות דוקא השם הכתוב בתורה כקריאתו המיוחדת לו ואם שינה אינו אלא כמשבש הכתוב לפי דעתו דלא עשה כלום. ועי' סוטה (ל"ח ע"א בתוס' ד"ה או אינו וכו') עיש"ה ואין להאריך יותר:

ואמנם לכל זה לא הוצרכנו אלא לתרץ דעת שאר מוני המצוות. אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אין אנו צריכין לכל זה דבלא"ה מתורץ ברווחא כמו שביארנו לעיל דהו"ל בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא. כמו שהבאתי בשם הסמ"ג והרב המאירי ז"ל. ושוב מצאתי מבואר כן בהדיא במדרש תהלים (מזמור פ"ז) על הפסוק נכבדות מדובר בך. דאמרינן התם נכבדות מדובר בך אמר רב הונא אמר רב אידי למה היו ישראל מזכירין את השם במקדש בפירוש ובמדינה בכינוי. דכתיב ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלקיך. הוי נכבדות מדובר בך. ואן מתאמר בקרייתא דאלהא. בקרייתא דציון. ואיכן עיר אלהים סלה עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דהו"ל בכלל מצוה דמורא שמים.

והיינו אפי' במקום קיום עשה דברכת כהנים וכ"ש בעלמא. ועדיפא מינה קאמר במדרש דהו"ל בכלל קרא דליראה את השם הנכבד וגו' דכתיב בי' והפלה ה' את מכותך וגו' וא"כ ע"כ הו"ל בכלל אזהרת לא תשא. דאל"כ הו"ל אזהרת עשה ולא שמה אזהרה ולית בה מלקות. וכדאמרינן בסוגיא דריש פ"ק דתמורה שהבאתי לעיל. ובאמת דזה קשה לכאורה דאיך שייך בזה אזהרת לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא. הרי לצורך ברכת כהנים הוא מזכיר את השם בע"כ. ואם לא יזכיר השם ככתבו. בע"כ צריך עכ"פ להזכיר כינויו דהו"ל ג"כ בכלל אזהרת לא תשא. וכיון דבין כך ובין כך הוא מזכיר שם ה' היכי שייך בה אזהרת לא תשא. והי' נראה לכאורה מזה ראי' דזה שמי לעלם דילפינן מיני' דלא כשאני נכתב אני נקרא היינו כמשכ"ל לומר דזה הוא אופן קריאתו. ואם קראו ככתיבתו הרי זה קריאה משובשת ומוטעת אבל איסורא ליכא בהכי מההוא קרא. אלא דממילא הו"ל בכלל מוציא ש"ש לבטלה:

ומעתה לפ"ז אתי שפיר דברי המדרש. דהנה לכאורה מה זו שאלה ששאל למה היו ישראל מזכירין את השם במקדש בפירוש ובמדינה בכינוי. והוצרך ללמדה מקרא דליראה את ה' וגו'. ותיפוק לי' מהני קראי דילפינן בברייתא דספרי (פ' נשא) והיא הברייתא דמייתי בתלמודין (בפרק אלו נאמרין) דלת"ק ילפינן לה מגז"ש ולרבי יאשי' יליף לה מקרא דבכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו'. ודרשא זו דמייתי במדרש שם היא דלא כמאן. ועוד הרי מהך קרא דליראה את השם וגו' אכתי לא שמעינן שום חילוק בין מקדש למדינה. ודילמא אסור נמי במקדש כבמדינה מהך קרא גופי'. אבל נראה דודאי גם במדרש על הנך דרשות דספרי קסמיך. אלא משום דע"פ הנך קראי דהתם. דשמעינן דבמדינה לא התיר הכתוב לברך בשם המפורש. שלא ניתן שם המפורש לברך בו אלא במקדש אבל במדינה גם בברכת כהנים אין להזכיר השם אלא באופן קריאתו המיוחדת לו בכל שאר מקומות כדילפינן מקרא דזה שמי לעלם וגו'. ממילא הו"ל קריאה משובשת. והרי זה מוציא ש"ש לבטלה כיון דלא יצא ידי חובתו בקריאה זו. וא"כ קרינן בי' אם לא תשמור לעשות ליראה את השם וגו' וכגון זה ודאי הו"ל נמי בכלל אזהרת לא תשא וכמו שביארנו לעיל. להכי נקט המדרש הך קרא דליראה את השם הנכבד. אף דודאי עיקר טעמא לאו משום הכי הוא. והיינו משום דלא מיירי הכא בהך מילתא. ועיקרו לא בא אלא לדרוש קרא דנכבדות מדובר בך דקאי עלי'. דמפרש לי' נכבדות. דהיינו השם הנכבד. דבגבולין אסור להזכירו אפי' בברכת כהנים דהו"ל בכלל אם לא תשמור לעשות ליראה את השם הנכבד וגו'. מדובר בך. דהיינו במקדש שבעיר אלקים. דשם הותר להזכיר שם המפורש בברכת כהנים. ולפי שעיקר הך דרשא תליא במאי דבגבולין

הו"ל בכלל ליראה את השם הנכבד וגו' להכי מייתי טעמא מהך קרא. מאחר דלפי האמת הו"ל נמי בכלל הך קרא. אע"ג דעיקר טעמא דמילתא לא מהך קרא נפקא. וא"כ מוכח מזה דזה שמי לעלם לא לאיסור עשה אתי אלא ללמדנו אופן קריאת השם בלבד:

ואמנם הי' אפשר לכאורה לדון ולומר דאפי' תימא דזה שמי לעלם אתי לעשה מ"מ אתי שפיר. דאע"ג דאם אמרינן דקרא אתי לעשה להעלים השם אין לנו הכרח לומר דאם עבר וקראו ככתיבתו שיהא מיחשב כקורא בטעות ושבוש. דמהיכא תיתי. מ"מ אפשר לומר דכיון דע"י קריאתו זו עובר מיהת בעשה דזה שמי לעלם הו"ל מצוה הבאה בעבירה ולא יצא ידי חובתו. וא"כ שוב הדר הו"ל כמוציא שם שמים לבטלה והו"ל בכלל לא תשא ובכלל קרא דליראה את השם הנכבד והנורא וגו'. אבל נראה דז"א לפמש"כ התוס' (בפרק לולב הגזול) דלא חשיב מצוה הבב"ע אלא היכא דמחמת העבירה באה המצוה ואי לאו העבירה לא הי' יכול לקיים מצותו עיי"ש. וא"כ כאן דאין העבירה גורמת להמצוה. דהרי שפיר הי' יכול לקיים המצוה גם בלא העבירה שהי' בידו להעלים את השם ולאמרו בכינו. לא חשיבא מהבב"ע ושפיר יצא ידי חובתו ואין כאן מוציא ש"ש לבטלה ושוב לא הוי בכלל קרא דליראה את השם הנכבד וגו'. מיהו נראה דבלא"ה אין משם הכרע דנראה דעיקר כוונת המדרש אינה אלא לומר דדבר זה הו"ל בכלל מורא שמים שלא להזכיר שם המפורש בכל מקום אפי' לצורך מצוה כברכת כהנים. לבד במקדש שהוא מקום הנועד ומיוחד להשראת השכינה ולכל דבר שבקדושה. ולא הי' לו להביא כאן אלא קרא דאת ה' אלקיך תירא שהוא עיקר עשה דמורא שמים. ולא הביא קרא דליראה את השם הנכבד וגו' אלא משום דבהך קרא מתואר השם בתואר הנכבד. כדי לפרש בזה קרא דנכבדות מדובר בך דקאי עלי'. אבל ודאי לעולם אימא לך דאין זה בכלל אזהרת לא תשא ולא בכלל קרא דאם לא תשמור לעשות ליראה וגו'. משום דקרא דזה שמי לעלם וגו' לא בא אלא לאזהרת עשה נוספת מלבד עשה דמורא שמים. אבל אם עבר בברכת כהנים בגבולין וקרא השם כמו שהוא נכתב לא מיחשב קריאתו שבוש ויצא ידי חובתו ואין כאן מוציא שם שמים לצורך דברים בטלים. אלא שעבר בעשה דזה שמי לעלם ובעשה דאת ה' אלקיך תירא. אלא דעכ"פ גם לפ"ז מתיישבת על נכון דעת רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו ושיטתו:

ועפ"ז אתי שפיר מה שהקשיתי לעיל דאם איתא דקרא דזה שמי לעלם אתי לאיסור עשה א"כ הו"ל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני. ואמאי אמרו בפרק ארבע מיתות דאנו אין לנו אלא גיד. הנשה ואליבא דר"י. והנה כבר תירצנו בזה לעיל ע"פ סוגיא דסוטה (ל"ח ע"א). אבל יש מקום לפקפק בזה. דהרי הא דדרשינן מקרא דכה תברכו

את בני ישראל דבשם המפורש מדכתיב ושמו את שמי שמי המיוחד לי. משמע דהיינו לומר דבמקדש חייבין לברך בשם המפורש דוקא. דהא קרא דושמו את שמי חשיב לי' התם בכלל שלשה עשה שבברכת כהנים דקאמר שם כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה כה תברכו אמור להם ושמו את שמי עיי"ש. וא"כ ודאי לישנא דחובה היא. ומה שאמרו דמשמת שמעון הצדיק נמנעו אחיו הכהנים מלברך בשם המפורש. כבר כתבו התוס' בסוטה שם בד"ה הרי הוא וכו'. דהיינו מדכתיב בכל מקום אשר אבוא אליך וגו'. והיינו כרבי יאשי' דאמר התם מקרא זה מסורס הוא. ומשמע דבעינן דוקא מקום שיש בו גילוי שכינה. ומשמת שמעון הצדיק שוב לא זכו לגילוי שכינה עיי"ש. ומבואר דבלא"ה לא היו רשאין לברך במקדש בכינוי אלא בשם המפורש דוקא. והשתא וא"כ בין לת"ק דגמר לה מגזירה שוה ובין לרבי יאשי' דגמר לה מקרא דבכל מקום אשר אזכיר את שמי דהא דמברכין בשם המפורש היינו בבית הבחירה. אכתי אין לנו אלא לומר דמה שצוה הכתוב לברך בשם המפורש דוקא. היינו רק בבית הבחירה אבל בגבולין סגי בכינוי. אבל מהיכא תיתי לך לומר שיהא אסור בגבולין לברך בשם המפורש דהיינו בשם בן ארבע אותיות ככתבו. וע"כ צ"ל דאין ה"נ. אלא דמאחר דבגבולין ליכא מצוה לברך בשם המפורש ככתבו ויכולין לברך ברכת כהנים בכינוי שוב ממילא מיתסר מקרא דזה שמי לעלם לא כשאני נכתב אני נקרא. דכיון דליכא מצוה להזכיר השם ככתבו הדרינן לאיסורא קמא. דאסור כבכל דוכתי. ומעתה א"כ שוב ליכא למימר דמצוה דזה שמי לעלם נשנית בסיני בהך גזירה שוה דשימה שימה לת"ק. או לר"י בקרא דבכל אשר אזכיר את שמי וגו'. דגמרינן מזה דאין להזכיר השם ככתבו אלא במקדש. דהרי שם גופא לא שמעינן איסורא אלא מהך קרא גופא דזה שמי לעלם. דבלא"ה לא הוה שמעינן אלא דליכא מצוה בגבולין להזכיר השם ככתבו. אבל אי בעי להזכיר רשאי ואין איסור בדבר. וא"כ הדק"ל אמאי קאמר התם דאין לנו מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני אלא גיד הנשה ואליבא דר"י והא איכא נמי מצוה דזה שמי לעלם ואליבא דכ"ע. אבל לפי מאי דכתיבנא דיש בזה גם עשה דאת ה' אלקיך תירא א"כ הרי נשנית בסיני בכלל קרא דאת ה' אלקיך תירא. והו"ל מ"ע שנאמרה ונשנית:

איברא דאכתי לא פלטינן לכאורה מקושיא. דהא אכתי תקשה דא"כ הוה לן למימר דלזה ולזה נאמרה כדין מצוה שנאמרה ונשנית. והו"ל שמונה מצות לבני נח ואנן שבע תניא. וכמו שהקשינו לעיל. אם לא שנאמר להוכיח מזה דזה שמי לעלם לא אתי לאיסור ולמיקם עלה בעשה. אלא ללמדנו איך הוא נקרא ואם שינה פסל וקריאתו משובשת. וכמשכ"ל. מיהו נראה דאין מזה הכרע. דאפשר לומר כההיא דפרכינן התם בסוגיא

דסנהדרין והרי מילה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני ולישראל נאמרה ולא לבני נח ומשני ההוא למישרי שבת הוא דאתי. וכן מפרי' ורבי' דנאמרה לב"נ ונשנית בסיני פריך התם ומשני כה"ג עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא דמשום קרא דאת ה' אלקיך תירא לא חשוב נשנית בסיני לומר דלזה ולזה נאמרה. משום דההוא לעיקר מצות מורא הוא דאיצטריך שיש בכללה כמה דברים. ומ"מ לא תקשה הא דאמרינן התם דאין לנו נאמרה ולא נשנית אלא גיד הנשה ואליבא דר"י. משום דלא קאמר הכי אלא בנאמרה ולא נשנית כלל דבזה ודאי לא אשכחן אלא גיד הנשה אליבא דר"י. אבל כגון זו שנשנית אלא שלא נשנית רק לצורך ודאי אשכחן נמי אחריני. דהא איכא נמי מילה ופו"ר שלא נשנו אלא לצורך. וכדקאמר התם בגמרא בהדיא עיי"ש. ועי' בתשו' זכרון יהודה לרבינו יהודה בנו של הרא"ש ז"ל (סוף סי' צ"א) שכתב וז"ל גם על שבועת שוא שנשבעין בשם המפורש כבר ידוע ענין השבועה כמה הוא חמור כו' גם אמרו ז"ל בשילהי יומא אלו הן קלות עשה ול"ת חוץ מלא תשא ואלו הן חמורות כריתות ומיתות ב"ד ולא תשא עמהן הרי שהחמירו בה הרבה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה מלשונו שכתב שנשבעין בשם המפורש נראה ודאי דכוונתו שהיו נשבעין בשם בן ארבע אותיות ככתיבתו. ולפ"ז הדבר תמוה שלא הזכיר בזה אלא איסור לאו דלא תשא בלבד ואמאי לא הזכיר נמי איסור עשה דזה שמי לעלם שחייבין להעלימו ולא לקראו ככתיבתו אפי' במקום שהותר להזכיר את השם דלא כשאני נכחב אני נקרא. ובשלמא מה שלא הזכיר בזה איסור הוגה את השם באותיותיו דחשיב לי' במתניתין בר"פ חלק בין הנך שאין להסתלק לעה"ב. לא תקשה דאפשר לומר דס"ל בזה כפי' רב האי גאון ורש"י ז"ל ללשון אחרון דהיינו דוקא בשם של מ"ב אותיות וגם דוקא בלשון עוגה. אבל הא ודאי קשה אמאי לא נקט נמי חומר האיסור משום עשה דזה שמי לעלם לא כשאני נכתב אני נקרא. אם לא שנאמר דס"ל דזה שמי לעלם לא אתי למיקם עלה בעשה אלא בא ללמדנו איך הוא נקרא ואם קראו ככתבו הו"ל כקורא בטעות ובשבוש דלאו כלום הוא. אלא דממילא הו"ל מוציא שם שמים לבטלה ועבר בלא תשא כמשכ"ל:

ולפ"ז אתי שפיר דבשבועת שוא בשם המפורש ליכא יותר מלאו דלא תשא. ואף דאכתי גם השתא קשה דהו"ל להזכיר נמי עשה דאת ה' אלקיך תירא. כיון שבא להגדיל חומר האיסור. שהרי כיון שמזכירין את השם לבטלה גם בלא שבועת שוא הו"ל בכלל עשה זו דאת ה' אלקיך תירא ומשום שבועת שוא אית בה נמי לאו דלא תשא ואית בה תרתי. מיהו לזה הי' אפשר לומר דאשיגרת לישנא דגמרא נקט דבכל דוכתי לא מדכר בשבועת שוא אלא לאו דלא תשא לחוד. והתם היינו משום דמילתא פסיקתא נקט דלעולם אית

בה משום לא תשא. אבל עשה דאת ה' אלקיך תירא ליכא אלא בשנשבע בשם מן השמות שאינם נמחקין. אבל כשנשבע באחד מכל הכינוים לית בה אלא לא תשא גרידא וכמו שביארנו לעיל. אבל עשה דזה שמי לעלם מאחר שדקדק לכתוב שנשבעין בשם המפורש דמבואר שכוונתו בזה להגדיל חומר האיסור שעושין דלא די שנשבעין לשוא בשם אלא שנשבעין בשם המפורש א"כ ודאי הו"ל להזכיר החומר שבשם זה יותר משאר שמות שאסור לקראו ככתיבתו ועובר עלה בעשה זו נוספת על לאו דשבועת שוא. אבל לפמש"כ ניחא ואין להאריך:

מצוה ב

ואותו תעבוד בתפלה. זו מ"ע דתפלה. ומשמע דכוונת הגאון למשנתו של ר"א בנו של ריה"ג דקתני את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד עבדוהו בתורתו עבדוהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל. וכמו שביארה הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ה') ולא כמו שנטה הרמב"ן ז"ל בהשגותיו שם לפרשה באנפא אחרינא עיי"ש. וכיו"ב דרשו בספרי (פרשת עקב) לעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה ובגמרא (ריש פ"ק דתענית) דרשוה ג"כ מהך קרא עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (ריש פרק תפלת השחר) עיי"ש. ובמדרש שמואל (פ"ב) עיי"ש ובב"ק (צ"ב ע"ב) ובב"מ (ק"ז ע"ב) דרשו אקרא דועבדתם את ה' אלקיכם זו ק"ש ותפלה עיי"ש. ובמדרש תהלים (מזמור ס"ו) איתא לעבדו שכם אחד אמר רבי יוחנן מהו עבודתו של הקב"ה תפלה. וכן משה אמר והי' אם שמוע וגו' ולעבדו בכל לבבכם. מה היא עבודה שאדם עושה אלא תפלה שנאמר עבדו את ה' בשמחה באו לפניו ברננה וכו' עיי"ש. ובמדרש משלי (פ"א) ר"ל אמר אין עבודה אלא תפלה שנאמר עבדו את ה' ביראה עיי"ש. וראיתי להבה"ג שלא מנה בפירוש מצות תפלה. אלא מנה מצות עבודת השם. ואפשר שכוונתו למצוה זו של תפלה שנקראת עבודה. אבל יתכן גם כן שנתכוון בזה לענין אחר. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל בהשגותיו שם עיי"ש. ומצות תפלה אפשר שכולל הבה"ג במצות מאה ברכות שמנה שם. שבכללן גם שלש תפלות של כל יום כמבואר בגמרא מנחות (סו"פ התכלת) עיי"ש. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל מנה מצות תפלה לבד ומצות מאה ברכות לבד. ומצות עבודה לא מנה בפ"ע עיי"ש. והיינו משום דס"ל דעבודה היינו תפלה. ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל מנה מצות תפלה וגם מצות מאה ברכות וגם מנה מצות עבודה עיי"ש ובמש"כ המפרש מהר"ם מועטי ז"ל שם בזה. והרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (ל"ה ע"א). ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל מנה מצות תפלה ומצות עבודה ולא מנה מצות מאה ברכות. והרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (סי' י"ב) תמה עליו וכתב שלא אמרה אדם מעולם כלל למנות תפלה

וגם עבודה עיי"ש. ותמיהני שלא ראה דגם הר"י אלברגלוני מנה שתיהן. והנה אותן שמנו מצות תפלה לבד ומצות מאה ברכות לבד. אע"ג דהתפלות הן בכלל המאה ברכות. נראה דהיינו משום דס"ל דתפלה היא מדאורייתא ולכן באה במנין בפ"ע. כברכת המזון דלכ"ע נמנית בפ"ע אע"ג דהוי"ל ג"כ בכלל מאה ברכות. כמבואר במנחות שם עיי"ש. והיינו דמשום דמ"ע דאורייתא היא אינה נכללת בכלל מצות מאה ברכות שהיא דרבנן דאסמכוה אקרא דמה ה' אלקיך שואל מעמך וגו'. ועניינה הוא רק להשלים הברכות למנין מאה. והבה"ג שמנה מצות מאה ברכות ולא מנה מצות תפלה. היינו משום דס"ל דתפלה אינה אלא מדרבנן. ולכן נכללת בכלל מצות מאה ברכות. ואם נאמר דמצות עבודת השם שמנה הבה"ג הכוונה לתפלה. צ"ל דס"ל תפלה דאורייתא היא. ועפ"ז יש קצת הכרעה בדעת הבה"ג לומר דמצות עבודת השם שמנה כוונתו למצות תפלה. לפמש"כ הבה"ג (בפ"ב דברכות) וז"ל רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש אלא יקנח בעפר ויקרא ק"ש בעונתה. אבל לתפלה בעי אהדורי. דתפלה רחמי וכל אימת דבעי מצלי לה עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים טובא לכאורה דאטו תפלה אין לה זמן קבוע. וכבר הזכירו כל הראשונים ז"ל בפ"ב דברכות (ט"ו ריש ע"א) סברא זו ודחאוה בשתי ידים מהאי טעמא עיי"ש. ואף דגם בפירש"י שם איתא לפנינו כדברי הבה"ג עיי"ש. אבל מדברי כל הראשונים ז"ל שם מבואר בהדיא שלא הי' כתוב כן בפירש"י שלפניהם. וכ"כ כבר הר"ב תוס' יו"ט במע"מ על דברי הרא"ש שם עיי"ש בדבריו. אלא שראיתי באו"ז (ח"א סי' נ"ד) שמבואר בדבריו שהי' נמצא כן כבר בפירש"י שלפניו עיי"ש. אלא דגם הוא ז"ל דחה סברא זו מהך טעמא עיי"ש. ולכן הי' נראה בדעת הבה"ג דס"ל תפלה דאורייתא אלא דמ"מ זמן תפלה אינו אלא מדרבנן. וכמבואר להדיא בתוספתא דברכות (ריש פ"ג) וכ"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות תפלה) ובסה"מ (עשין י') עיי"ש. וא"כ זהו שמחלק הבה"ג דלק"ש לא מהדר כדי לקרות ק"ש בעונתה שקבועה לה מדאורייתא. אבל לתפלה דרחמי היא. ומשום הכי מדאורייתא כל אימת דבעי מצלי לה. לא מהדר. אע"ג דמדרבנן מיהת יש לה זמן קבוע. ועפ"ז מתבאר אצלי מה שפירש"י בפ"ג דברכות (כ' ע"ב) בההיא דתנן התם נשים ועבדים פטורין מק"ש ומן התפילין וחייבין בתפלה כו'. ואמרינן עלה בגמרא. לפי הגירסא הישנה שהביאו התוס' שם. בתפלה פשיטא. מהו דתימא כיון דכתיב ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה כמ"ע שהז"ג הוי קמ"ל. ופירש"י עלה וז"ל ה"ג תפלה דרחמי נינהו ולא גרסינן פשיטא. דהא לאו דאורייתא היא עכ"ל. ובתוס' שם כתבו וז"ל ורש"י לא גריס לי' שהרי תפלה דרבנן היא ומאי מ"ע שייך בה. ומ"מ יש ליישב דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמ"ע שהז"ג היא. כדאמרינן

פ"ג דסוכה כו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז דברי רש"י תמוהים. ובתוס' רבינו יהודא חסיד ובתוס' הרא"ש הוסיפו להקשות ממגילה ונר חנוכה ומארבע כוסות שהוצרכו בגמרא לחייב נשים משום שאף הן היו באותו הנס. מכלל דבלא"ה הו"ל למיפטרינהו משום מ"ע שהז"ג אע"ג דמדרבנן נינהו עיי"ש. ואמנם לפי מה שהבינו התוס' דברי רש"י כמו שהם לפנינו תמוהים טובא במש"כ דלא גרסינן פשיטא דהא לאו דאוריית' היא. וזה תימא דהרי אדרבה כיון דלרש"י במצוה דרבנן לא שייך לפטור נשים ועבדים משום מ"ע שהז"ג. א"כ שפיר גרסינן פשיטא דחייבין. ועוד דמשמע מלשונו דלא מחק מגירסא הישנה אלא פירכא דפריך פשיטא. אבל מאי דקאמר מ"ד הואיל וכתיב בה ערב ובוקר וצהרים וגו' כמ"ע שהז"ג הוי קמ"ל. שפיר גריס לי' רש"י. וכמו שהוא באמת הגירסא לפנינו בגמרא. שהיא ע"פ גירסת רש"י. וזה תימא. דהרי לרש"י בתפלה שהיא דרבנן לא שייכא פטורא דמ"ע שהז"ג כלל. ולכן לולא דברי הראשונים ז"ל הייתי אומר דכוונת רש"י איפכא. דודאי ס"ל לרש"י דגם במצוה דרבנן שהז"ג נשים ועבדים פטורין. דלא עדיפא ממצוה דאורייתא. אלא משום דאם נימא דתפלה היא מדאורייתא ודאי הו"ל מ"ע שאין הזמן גרמא. שאין לנו בתורה זמן קבוע לתפלה. דאפי' נימא דדרשא דלעבדו בכל לבבכם וקרא דואותו תעבוד דרשא גמורה היא. מ"מ אין לנו מה"ת אלא עיקר מצות תפלה בלבד. אבל זמנה אינו אלא מדרבנן. וכמשכ"ל מהתוספתא ומדברי הרמב"ם. להכי כתב רש"י דלא גרסינן פשיטא. דהא לאו דאורייתא היא. כלומר שאם היתה תפלה דאורייתא שפיר הוה פריך פשיטא דנשים ועבדים חייבין בה. שהרי מדאורייתא הו"ל מ"ע שאין הז"ג. ומשום דרבנן תקנו לה זמן לית לן למיפטרינהו. שלא באו להקל על דברי תורה אלא להחמיר. אבל כיון דלפי האמת אין תפלה אלא מדרבנן. וכיון דמדרבנן יש לה זמן קבוע הו"ל מ"ע דרבנן שהז"ג. דהם אמרו והם אמרו. וא"כ אדרבה רבותא גדולה אשמעינן מתניתין דמחייבי בה אע"ג דהו"ל מ"ע שהז"ג. ולא שייך למיפרך פשיטא. וע"כ דלא גרסינן לי'. ואדרבה בעי טעמא למיחייבינהו. והיינו משום דרחמי נינהו. וזהו דמסיים ואזיל מ"ד הואיל וכתיב בה ערב ובוקר וצהרים כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל. ורצה לומר דלהכי מצרכינן לטעמא דרחמי נינהו. משום דאי לא"ה הי' לנו לומר דמיפטרי משום דהו"ל מ"ע שהז"ג כדכתיב ערב ובוקר וצהרים. דעלי' דההוא קרא אסמכוה לזמני תפלה. כמבואר בברייתא דר"פ אין עומדין ובתוספתא (פ"ג דברכות) וירושלמי (ר"פ תפלת השחר) עיי"ש. זה ברור לדעתי בכוונת רש"י שם. ועפ"ז מבואר ע"כ דההיא דפ"ב דברכות (ט"ו ע"א) דמחלק בין ק"ש לתפלה משום דתפלה אין לה זמן קבוע. אינה מדברי רש"י. וכנוסחת כל הראשונים ז"ל שהבאתי. ולהאו"ז שהי' כן לפניו בפירש"י שם ע"כ ההיא דהכא מנוסחא אחרינא של

פירש"י היא. ומי ששנה זו לא שנה זו. דבלא"ה ע"כ שתי נוסחאות יש בפירש"י בזה כמו שנתבאר. ואין להאריך. ומעתה לפ"ז ממילא מתבאר דע"כ מצות עבודת השם שמנה הבה"ג כוונתו בזה למצות תפלה. דכיון דהכרחנו דע"כ ס"ל תפלה דאורייתא. א"כ הדבר יפלא מה שלא מנה מצות תפלה במנין העשין. כמו שמנה עשה דבהמ"ז לבד מה שמנה מצות מאה ברכות. אם לא שנימא דעבודת השם שמנה היינו באמת מצות תפלה. איברא דלפ"ז יש לתמוה במש"כ הבה"ג (פ"ג דברכות) טעמא דנשים חייבות בתפלה משום דרחמי נינהו עיי"ש. והשתא כיון דס"ל להבה"ג דתפלה דאורייתא תיפוק לי' משום דהו"ל מ"ע שאין הז"ג. ובגמרא שם יש שם חלופי גירסאות. וכמבואר בתוס' רבינו יהודא חסיד ז"ל שכתב אית דגרסי וחייבין בתפלה משום דהו"ל מ"ע שלא הז"ג וכל מ"ע שלא הז"ג נשים חייבות. וזו היא ג"כ גירסת הרי"ף שם והאשכול (ח"א סי' ז') והארחות חיים הלכות תפלה (סי' ס"ד). והיא ג"כ גירסת הרמב"ם (פ"א מהלכות תפלה) ורבינו ישעי' מטראני הראשון ז"ל (בפסקי ברכות פ"ג) עיי"ש. וכל הנך דגרסי הכי ע"כ ס"ל דתפלה דאורייתא. ומשום דמה"ת אין לה זמן קבוע הו"ל מ"ע שלא הז"ג ומיחייבי נשים אע"ג דמדרבנן יש לה זמן קבוע. ורש"י ותוס' ובפסקי רבינו ישעי' האתרון ז"ל שם ובשיטה מקובצת ובחי' הרא"ה ז"ל לברכות שם גרסי כגירסא שלפנינו דחייבות בתפלה משום דרחמי נינהו עיי"ש. וזה אתי שפיר גם להסוברין תפלה דרבנן. ואדרבה לפי גירסא זו מוכרח לכאורה דתפלה לאו דאורייתא. דאל"כ תיפוק לי' בפשיטות מטעמא דהו"ל מ"ע שלהז"ג. ואין לומר דהוצרך למנקט טעמא דרחמי נינהו כדי לחייבן גם בתפלת המנחה דודאי לאו דאורייתא היא אחר שכבר התפלל שחרית. דהא לכ"ע אין לתפלה שיעור מה"ת. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם ועי' בכ"מ שם. דזה ליתא. דאם איתא דבעיקר מצות תפלה נשים חייבות כאנשים משום דהו"ל מ"ע שלהז"ג מדאורייתא. ממילא מיחייבי נמי בתפלת המנחה. אע"פ שאינה אלא מדרבנן ומדרבנן הו"ל מצוה שהז"ג. דלא שייך למיפטרינהו מהך טעמא אלא במצוה בפ"ע. אבל תפלת מנחה לאו מצוה בפ"ע היא אלא חכמים תקנוה כתוספות על עיקר מצות תפלה שהיא דאורייתא. וא"כ ודאי פשיטא דכל מי שישנו בעיקר מצות תפלה ישנו ג"כ בתפלת מנחה. ובפרט דנשים שייכי נמי בתפלת מנחה מדאורייתא היכא שלא התפללו שחרית. וכמבואר בפ"ד דתענית (כ"ח ע"א) דתפלת מנחה מדאורייתא. והרב המבי"ט בקרית ספר (ריש הלכות תפלה) הקשה משם להרמב"ם ז"ל שכתב שם דאין מנין התפלות מה"ת. ולזה תי' דהתם היינו כשלא התפלל שחרית עיי"ש. וא"כ פשיטא דאין מקום לחלק בזה בין אנשים לנשים אפי' בגוונא דליכא חיובא אלא מדרבנן. וא"כ הבה"ג שהיתה לפניו גירסת רש"י וסייעתו. נמצאו

דבריו סותרים זא"ז. וגם מוקשים מסוגיא דגמרא לכאורה. וגם על הרא"ה ז"ל ושיטה מקובצת יקשה כן. דהרי בדברי הרא"ה ז"ל להדיא מבואר דדעתו דתפלה דאורייתא. כמש"כ שם בפ"ק (דף י' ע"א) ובשאר דוכתי. וכ"כ בש"מ בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב) עיי"ש. ומ"מ נקטו כגירסת רש"י ותוס'. אבל נראה דלק"מ. דלפי לשון הבה"ג (פ"ב דברכות) שהבאתי שכתב דתפלה רחמי נינהו וכל אימת דבעי מצלי לה. מבואר דמשום דרחמי נינהו הילכך אין לה זמן קבוע. וא"כ אפשר דהיינו גופא טעמא דקיהיב בגמרא לגירסת הבה"ג לחיובי נשים בתפלה משום דרחמי נינהו. ולהכי אין לה זמן קבוע מה"ת והו"ל מ"ע שלהז"ג מדאורייתא. ולהכי נשים חייבות בה כבמזוזה ובהמ"ז. עכ"פ מבואר לפ"ז דמצות עבודת השם שמנה הבה"ג כוונתו למצות תפלה. אלא שיש אתי מקום לדון כוונה אחרת בדברי הבה"ג פ"ב דברכות שם. ע"פ מאי דאמרינן (ריש פרק תפלת השחר). איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שתים כו'. תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל עיי"ש. וראיתי לרבינו משולם זה בס' ההשלמה שם שכתב להוכיח מזה דדוקא לתפלה דרחמי היא מהני תשלומין אם לא התפלל בזמנו. אבל לק"ש לית לה תשלומין עיי"ש. ועי' בב"י ובש"ע או"ח (סי' נ"ח) שהביא מחלוקת הפוסקים בזה עיי"ש. והשתא א"כ נראה דזו היא ג"כ כוונת הבה"ג בפ"ב דברכות שם שכתב דלתפלה בעי אהדורי דתפלה רחמי וכל אימת דבעי מצלי לה. והיינו ממש לשון הגמרא ר"פ תפה"ש שם. ורצה לומר דלתפלה מהני לפחות תשלומין אם יאחר זמנה באונס משום חסרון מים ויתפלל מנחה שתים. משא"כ ק"ש דלית לה תשלומין לא מהדר אמיא. ולפ"ז אין הכרח מדברי הבה"ג לומר דס"ל תפלה דאורייתא. וא"כ אפשר דכללה בכלל מצות מאה ברכות שמנה. ומצות עבודת השם שמנה. כוונתו כמו שביאר הרמב"ן ז"ל שם. ועי' ג"כ בפסקי הריא"ז (בפ"ג דברכות שם) עיי"ש היטב. דגם לפי דבריו יש לפרש דברי הבה"ג שם בדרך אחר ואין כאן מקום להאריך בזה יותר:

והנה הרשב"ג שמנה מצות תפלה ומצות עבודת השם. צ"ע לכאורה אמאי לא מנה מצות מאה ברכות. שהרי דרכו ז"ל למנות גם מצוות דרבנן. כמו שמנה מצות נר שבת ומצות עונג שבת שהם מדרבנן. וכן מנה מצות נר חנוכה וקריאת מגילה. ודברי הרשב"ג לא יתכן לפרש כמו שנתבאר לקמן דברי רבינו הגאון ז"ל בזה כמבואר עיי"ש. וזה תימא לכאורה. והנראה לי בדעתו ז"ל דס"ל דהנה עיקרא דהך מילתא נפקא לן מדתניא במנחות פרק התכלת (מנחות מ"ג ע"ב) תניא הי' ר"מ אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך וגו' רב חייא ברי' דר"א טרח וממלא להו בשבתא

וביו"ט באספרמקי ומגדי עיי"ש. וקשה לכאורה כיון דאיכא חיובא לברך מנין מאה ברכות בכל יום מאי קאמר דר"ח ברי' דר"א טרח וממלי להו הרי על כל אדם מישראל איכא חיובא למיעבד הכי. ור"ח בדר"א לא עביד מילתא יתרתא בהכי. אבל נראה דהנה עיקר הך ברייתא שנויה בתוספתא (פרק בתרא דברכות). והתם הכי גרסינן לה. הי' ר"מ אומר אין לך אדם מישראל שאינו עושה מאה מצות בכל יום קורא שמע מברך לפני' ולאחרי' אוכל פתו ומברך לפני' ולאחרי' וכו' עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (סוף ברכות) עיי"ש. ולפי לשון זה לא משמע דאיכא חיובא בהכי לברך מאה ברכות. אלא דקאמר שכן הוא מספר הברכות שכל אדם לפום אכילתו ושתייתו ומצוות המוטלות עליו ותפלותיו הוא מברך בכל יום. ואין הכי נמי שהרשות בידו לישב בתענית או לאכול דברים שאינן טעונין ברהמ"ז לאחריהם. וכן בשבת ויו"ט ליכא חובה מדינא למלאות המספר של מאה ברכות. אלא דאורחא דמילתא הכי הוא שכל אדם מישראל לפום צרכיו וחובותיו מברך מאה ברכות. ולפ"ז גם לשון הברייתא שבגמרא צריך לפרש כן. דמאי דקתני חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום. לא שיהא החובה להשלים מספר מאה ברכות. אלא לומר דכל אדם מישראל לפי דרכו באכילתו ושתייתו שבכל יום ולפי המצוות והתפלות המוטלות עליו ממילא נתחייב במאה ברכות בכל יום. שכשמניח חפילין חייב לברך שתי ברכות. וכשמתפלל שלשה פעמים ביום מברך נ"ז ברכות. ועל אכילתו מברך כמה ברכות. וכן כולם עד שעולים במספר מאה. ואין כאן חובה אלא עיקר הברכה על כל דבר בפ"ע. אבל המספר רשות הוא. אלא דממילא אתי. וכן משמע ביותר לפי גירסת הרבה ראשונים ז"ל בגמרא שם מאה ברכות חייב אדם לברך בכל יום וכו'. וזו היא גירסת הבה"ג (סוף הלכות ברכות) בנוסחת הבה"ג שלפנינו עיי"ש. וכן הוא גירסת הערוך (ערך מאה) ובסמ"ג (עשין י"ט) ובטור (או"ח סי' מ"ו) ובארחות חיים (דיני מאה ברכות סי' א') עיי"ש. ועוד בכמה ראשונים. דלפי גירסא זו משמע יותר דלא בא לומר אלא דהברכות שמתחייב בהם בכל יום. עולות למספר מאה. וה"ק מאה ברכות הן שחייב אדם לברכן בכל יום. והיינו דהכי אורתא דמילתא מסתמא. ואיה"נ דכשעסק בדבר הפוטרו מק"ש ותפלה ותפילין וכן בשבת ויו"ט וכיו"ב דבצרו להו ברכות ליכא מדינא שום חיובא להשלים מספר מאה ברכות. ומקרא דמייתי דכתיב מה ה' אלקיך וגו' ג"כ אין הכרח לחייב במספר מאה אלא דקאמר קרא דעל כל הנאותיו של אדם ומצותיו שעושה חייב לברך באופן שבכל יום עולים במספר מאה לפי דרכו של אדם ברוב הימים. וכמו שנמנו בראשונים ז"ל בפרטות. ובלא"ה קרא אסמכתא בעלמא הוא כידוע. וגם מה שהביאו הראשונים ז"ל. והוא מן המדרש (במדבר רבה פ' קרח). דדוד

המלך תקן מאה ברכות בכל יום לפי שמתו מאה אנשים במגפה בכל יום. ומייתי לה מקרא דכתיב נאום הגבר הוקם על. דעל בגימטריא מאה. ג"כ אין ראי' שהתקנה היתה על מספר מאה. אלא דדוד המלך תקן לברך ברכת הנהנין כולם. וגם תקן המספר של ברכות התפלה וק"ש באופן דממילא עלו בערך למספר מאה בכל יום. אבל מספר מאה. ודאי אינו מן התקנה. ואם אירע לו שנפטר מכמה ברכות שדרך להתחייב בהם בכל יום לא מחייב למיטרח ולאשלמינהו. וכן מבואר בהדיא דעת הראב"ע ז"ל (בס' יסוד מורא שער שני) עיי"ש בלשונו. ועי' מש"כ עוד שם (בשער ששי) דשם כוונתו רק על עיקר מצות הברכות עיי"ש. ולפ"ז ניחא שפיר מאי דאמרינן במנחות שם דר"ח ברי' דר"א בשבת ויו"ט טרח וממלי להו כי היכי דלא לבצרו להו מן השיעור כבשאר ימות השבוע. ואין זה אלא ממדת חסידות:

ועפ"ז מתבארים אצלי על נכון דברי רבינו ירוחם (נתיב י"ב ח"א) שכתב וז"ל שלש סעודות צריך אדם לאכול בשבת וכו' יש מן המפרשים שאמרו שצריך לאכול פת בסעודה שלישית כו' ויש מהגדולים שכתבו שיכול להשלימן במיני תרגימא כלומר בפירות והביאו ראי' ממסכת מנחות (פרק התכלת) רב חייא ברי' דר"א בשבת וביו"ט טרח וממלא באספרמקי ומגדים עכ"ל עיי"ש. והדברים סתומים וחתומים לכאורה איזה משמעות מצא שם לדין זה. גם לא מצאתי מקור דברי ר"י אלה כעת ולא ראיתי לשום אחד מהראשונים ז"ל שיביא ראי' לדין זה מההיא סוגיא דמנחות. אע"פ שהרבה ראשונים שקלו וטרו בדין זה הרבה. לבד ראה זה מצאתי בס' יחוסי תנאים ואמוראים לאחד מגדולי הראשונים (בערך ביריא) שכתב וז"ל הילכך הרוצה להשלים סעודה שלישית בשבת במיני פירות הרשות בידו וכו' וגרסינן נמי במנחות (פרק התכלת) הי' ר"מ אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום ר"ח ברי' דר"א בשבתא וביו"ט טרח וממלא להו באספרמקי ומגדים פי' בשמים ופירות וכו' ושמא לסעודה שלישית הי' עושה כך מדקאמר טרח וממלא עכ"ל עיי"ש. הנה גם הוא ז"ל הביא ראי' לדין זה מסוגיא דמנחות שם והוסיף לגלות לנו דעתו ז"ל דראייתו מדקאמר טרח וממלא. אבל גם אחר כל זה הדברים סתומים וחתומים כדמעיקרא. אבל ע"פ דברינו הדברים מתבארים על נכון. וזה ע"פ מה שביארנו דעת קצת ראשונים ז"ל דליכא שום מצוה לברך מספר מאה ברכות בכל יום. אלא דכך עולה מספר הברכות שהאדם מתחייב לברך בכל יום ויום לפי אכלו ושתייתו ותפלתו ועסקו בתורה ובמצות. וכשאינו אוכל ושותה או אירע לו איזה ענין הפוטרו מתפלה ותפילין ונתמעטו בזה הרבה ממספר מאה ברכות אין שום מצוה להשלים המספר על איזה דרך אחר. וכבר כתבנו שכן מבואר לפי נוסחת הברייתא

שבתוספתא וירושלמי סוף ברכות. ומעתה נראה דזו היא ג"כ דעת אותן הגדולים. שהוקשה להם במאי דקאמר טרח וממלא להו. ואם קאי על מאה ברכות מאי ממלא שייך בהו לפי מה שביארנו דאין בהן לפי האמת שום שיעור קצוב כלל. ומספר מאה ממילא אתי וכמו שכבר הרגשנו בזה לעיל. ומה שכתבנו לסלק זה הוא קצת דוחק כמבואר. ולכן מפרשים דטרח וממלא להו דקאמר קאי אשבתא ויומא טבא דסמוך לה. ורצה לומר דבשבתא ויומא טבא טרח וממלא מספר הסעודות באספרמקי ומגדים. משום דמסתמא קשה לאכול סעודה שלישית אחר אכילתו סעודת שחרית ולכן טרח וממלא להו באספרמקי ומגדים דברים קלים ונוחים לאכול כדי לקיים שלש סעודות בשבת. ולהכי מייתי לה התם משום דקאי על הברייתא דקתני מאה ברכות חייב אדם לברך בכל יום. וקשה תינח בימות החול אבל בשבת ויו"ט הא חסרי להו והיכי קתני דבכל יום מתחייב במאה ברכות. ולזה מייתי דר"א טרח וממלא להו באספרמקי ומגדי. וכיון דרווחי לבסומי שכיחא מסתמא אוכלין מהן הרבה מינים וכיון דלכל מין ומין צריך ליתן מעין ברכתו נמצא דנפישי להו ברכות. ונמצא דממילא גם בשבת לא יחסר מחשבון מאה ברכות. וא"כ יש לנו מכאן ראי' דסעודה שלישית יוצא בה י"ח בפירות. וזו היא כוונת רבינו ירוחם ז"ל:

ומעתה לפ"ז נראה לפי מה שהקשה הרמב"ם (בסה"מ שורש ראשון) על הבה"ג שמנה מצוות דרבנן במנין העשין. כמו שמנה מקרא מגילה ונר חנוכה ומאה ברכות הו"ל למנות ג"כ במנין הלאוין כל שני' ושני' לל"ת מדרבנן. וכן הו"ל למנות אחות חלוצה שהיא מדברי סופרים עיי"ש. ועל זה השיב הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ודעת בעל ההלכות בזה לא נפלאת ולא רחוקה היא שכל גזירה שגזרו חכמים לעשות סייג לתורה דלא ליגע באיסורא דאורייתא אינה באה בחשבון הזה וכו' זו אינה מצוה בפ"ע שתהא ראויה להמנות אבל הוא גדר למצוה של תורה וחלק ממנה. והשניות כולן משום סרך הם ומטעם גזירה אסרו אותן כו'. אבל מקרא מגילה ונ"ח והלל ומאה ברכות וכל שמנאן בעל הלכות מצות בפ"ע הן שנצטוינו בהן מב"ד הגדול. ואין בהן משום גזירה והרחקה משום איסורי תורה וכו' עכ"ל והר"ב מג"א הודה לו בזה. וכתב ז"ל נ"ל כי הצלת הרמב"ן את בה"ג שלא הכניס שניות במנין טובה היא מאוד. ואין מקום לתפיסת הרב (הרמב"ם) כלל. כי מאחר שהשניות נתקנו לגדר וסייג על העריות של תורה הרי הן כחלק מהמצוה ואין למנותם וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אני אומר שאין צד למנות הברכות במנין המצוות. דברכת המצוות לא באו אלא לתקון המצוות עצמן. ועי' באור זרוע (ח"א סי' ק"מ) שכתב שלא נתקנה ברכת המצוות אלא משום חיבוב מצוה. ולכן אין מברכין אלא על מצוות שיש

עתים למצותה ולא על מצות שחייב בהן לעולם ואין עתים להפטר מהן עי"ש באריכות. ובמש"כ הרב המבי"ט בס' בית אלקים שער התפלה (פרק י"ט) עיש"ה. וא"כ הו"ל כשניות ואחות חלוצה וכיו"ב שאינן באין במנין המצוות אפי' להמונים מצוות דרבנן במספר המצוות. וברכת הנהנין ג"כ אין למנות דהו"ל בכלל מצות תפלה דמצות תפלה היא שבח והודאה ובקשה על כל מה שנהנה מן העולם בדרך כלל ומשום זה דרשו בפ"ק דברכות (י' ע"א) מקרא דלא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם עיי"ש. וברכת הנהנין היא הודאה ושבח על כל הנאה והנאה בפרט תיכף להנאתו. ובפסיקתא זוטרתא (פרשת עקב) דריש על קרא דהשמר לך פן תשכח את ה' אלקיך זה הפורק עול מלכות שמים אוכל בלא תפלה בלא ברכה עיי"ש. הרי דתרווייהו משם אחד הן. לא מיבעיא להסוברין דתפלה דאורייתא דלפ"ז ודאי הו"ל ברכת הנהנין כשניות לעריות של תורה. דהכא נמי ברכת הנהנין היא רק כהוספה ותקון למצות תפלה דאורייתא כמש"כ. אלא אפי' להסוברין דתפלה דרבנן אפשר לומר ג"כ דבכלל מצות תפלה היא ואינה מצוה בפ"ע. ועי' סמ"ג (סוף עשה י"ט). ואין מקום למנות מצוה בפ"ע אלא החובה לברך מאה ברכות בכל יום כדעת רוב הראשונים ז"ל. ובאמת שכן נראה מוכרח לפי גירסת הרי"ף והרא"ש והרא"ה (פרק בתרא דברכות). דגרסי שם במנחות אמר ר"ת ברי' דר"א בשבתא וביו"ט טרח וכו'. וכ"ה באבודרהם. דלפ"ז דינא קמ"ל ר"ח ברי' דר"א דבשבת ויו"ט חייב למטרח ולמלינהו באספרמקי ומגדי. אבל לגירסא שלפנינו דגרסינן ר"ח ברי' דר"א טרח וממלי וכו'. והיא גירסת הבה"ג (סוף הלכות ברכות). וכן היא גירסת הערוך (ערך אספרמק) עיי"ש. וילקוט (פרשת עקב) ובארחות חיים בדיני מוסף שבת (סי' ד') ועוד בכמה ראשונים ודאי משמע דשיעור מאה לאו חובה הוא וכדכתיבנא. וזו היא דעת הרשב"ג ז"ל ולכן לא מנה מצות מאה ברכות אע"ג שדרכו למנות מצות דדבריהם:

והנה גם רבינו הגאון ז"ל מנה כאן מצות תפלה ולא מנה מצות מאה ברכות אבל דבריו ז"ל בזה ברורים בלא"ה דלטעמי' אזיל שאינו מונה אלא מצות דאורייתא דוקא וכדרכו של הרמב"ם ז"ל בזה כמו שיתבאר לפנינו לקמן. וא"כ מה שמנה מצות תפלה אין זה אלא משום דס"ל תפלה דאורייתא. אבל מאה ברכות דלא הו"ל אלא מצוה מדבריהם לכ"ע אין למנותה לפי דרכו ז"ל. ובהדיא מבואר בדברי רבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדיעות דס"ל תפלה דאורייתא וכמו שיתבאר לפנינו. ומה שהאריך הרמב"ן ז"ל בהשגותיו על סה"מ להביא ראיות מכמה דוכתי בגמרא דאמרי' תפלה דרבנן כבר האריכו האחרונים ז"ל בזה לשום כל העקוב למישור ואין להאריך במה שכבר האריכו בו. וראיתי להרא"ה ז"ל בביאורו להלכות הרי"ף ז"ל פרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב) שכתב וז"ל ותימא

דהא קיי"ל ברהמ"ז דאורייתא והיכי אמרינן דמשה ויהושע ודוד ושלמה תקנום. וכ"ת כי אמרינן אנן דאינהו תקנוה מטבע שלה אמרינן דתקון אבל ברהמ"ז גופא דאורייתא. והרי תפלה דעיקרה דאורייתא כדאמרינן ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה ומשום דמטבע שלה דרבנן אמרינן בכל דוכתי בכולהו דינאה דתפלה דרבנן. הכי נמי נימא דברהמ"ז דרבנן כיון דרבנן תקון מטבע שלה. איכא למימר דתפלה אין לה עיקר במטבע שלה כלל מן התורה. אלא כל דהוא מודה כלל סגי ולית לה משום נוסח הילכך האי תפלה בהאי נוסח ודאי דרבנן הוא. אבל בהמ"ז יש לה קצת נוסת מן התורה שהוא צריך לברך על מזונו ולהזכירו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת ולהזכיר הארץ וירושלים כדכתיב על הארץ הטובה כו' אשתכח דכולהו בקרא כתיבי בהדיא כו' אשתכת דבהמ"ז כולה דאורייתא שהרי נוסח זה שלנו אינו אלא דברים אלו. ובודאי אי אמרינהו באנפא אחרינא נפיק עכ"ל וכ"כ בשיטה מקובצת לברכות שם במעט שינוי עיי"ש. והנה מש"כ דתפלה משום דמטבע שלה דרבנן אמרינן בכולהו דינאה דתפלה דרבנן אע"ג דעיקרה דאורייתא ודאי צריך ביאור דכפי המבואר בא לסלק בזה כלאחר יד כל קושיות וראיות הרמב"ן ז"ל שם והאחרונים ז"ל להוכיח דתפלה דרבנן. אבל אינו מובן לכאורה כיון דעיקרה מדאורייתא איך אפשר דמשום דנוסח ומטבע שלה רבנן תקנוהו יהא דינה לכל דבר כדרבנן. ונראה דכוונתו ז"ל דכיון דתפלה אין לה מטבע כלל ואין לה שום שיעור מן התורה אלא בכל דהוא סגי. וכמו שסיים הרא"ה וכתב דכל דהוא מודה כלל סגי. הילכך אית לן למימר דודאי אי אפשר לכל אחד מישראל שלא יהא שם שמים שגור על שפתיו לומר יעזרני ה' או יושיעני ה' וכל כיו"ב בכל יום ויום עכ"פ פעם אחת. וזמנין כמה פעמים ביום. וא"כ כבר יצא בזה ידי חובת תפלה מה"ת. ולהכי ודאי מה"ט תפלה זו שתקנו רבנן מטבע שלה לכל דיניה הרי היא כדרבנן ולא כדאורייתא. ובזה ודאי סרו מהר כל הראיות שהביאו הראשונים והאחרונים להוכיח דתפלה דרבנן וכמבואר ואין להאריך:

והנה כבר הבאתי לעיל מהתוספתא (רפ"ג דברכות) דזמן תפלה אינו אלא מדרבנן וכמו שכתב ג"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות תפלה). אבל נראה דהיינו רק לפי גירסת תוספתא כת"י שנדפסה מקרוב דגרסינן שם כשם שניתנה קבע לק"ש כך נתנו חכמים זמן לתפלה עיי"ש. וזו היא ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל כמבואר בסה"מ (עשין י') עיי"ש. אבל לפי הגירסא שלפנינו בתוספתא שם דגרסינן כשם שנתנה תורה קבע לק"ש כך נתנו חכמים קבע לתפלה עיי"ש. אין זה מוכרח כ"כ. דאפשר דלא קאי אלא על מנין התפלות שאינו מה"ת כק"ש שהתורה קבעה לה מנין פעמים בכל יום. וכמו שפירש בכ"מ (פ"א מהלכות תפלה) עיי"ש. ואף שכתב שם דגם זמן תפלה הוא בכלל קבע דתוספתא שם

מ"מ אין זה מוכרת דמאי דמסיים שם בתוספתא וקתני מפני מה אמרו תפה"ש עד חצות. איכא למימר דמילתא אחריתא היא ולא קאי אארישא. דברישא לא מיירי בזמן. ודברי הכ"מ יש להם מקום ע"פ מש"כ רבינו יונה ז"ל (פרק תפלת השחר) עלה דתנן תפלת הערב אין לה קבע ובגמרא (כ"ז ע"ב) דאמרינן מאי אין לה קבע וכו' כמ"ד תפלת ערבית רשות. והעלה שם דהך לישנא תרתי משמע שאינה חובה וגם דזמנה כל הלילה עיי"ש. וכ"כ הרשב"א ז"ל בתשו' ח"א (סי' רס"ט) עיי"ש. הרי דהך לישנא עכ"פ זמן נמי משמע. אבל לא כן דעת הרא"ה ז"ל והשיטה מקובצת שם. וקושית הרשב"א ורבינו יונה יישבו שם בדרך אחר עיי"ש. באופן דאין זמן במשמע לשון קבע דמתניתין שם. וא"כ לפ"ז אין הכרח מהתוספתא לפי גירסתנו לומר דזמן תפלה לאו דאורייתא. אלא שראיתי בירושלמי (פ"ק דברכות ה"ב) דגרסינן התם תמן תנינן מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה אמר רבי אחא ק"ש דבר תורה ותפלה אינה דבר תורה. אמר רבי בא ק"ש זמנה קבוע ותפלה אין זמנה קבוע עיי"ש. ועי' למהר"א אזקרי ז"ל בפירושו שפי' דס"ל לרבי בא דתפלה דאורייתא וזמנה אינה אלא מדרבנן עיי"ש. ולפי' הר"ש סירליאון ז"ל גם לרבי אחא הכי ס"ל ומאי דקאמר ק"ש דבר תורה ותפלה אינה דבר תורה. קושיא היא ובתמיה קאמר לה עיי"ש. ומ"מ מבואר לכאורה בהדיא דזמן תפלה לכ"ע מדרבנן הוא. אבל נראה דגם מהא לא איריא דאפשר לפרש דברי הירושלמי עפמשכ"ל בביאור דברי הבה"ג דמחלק לפי גירסתו בין ק"ש לתפלה דלק"ש לא מהדר אמיא משום דאין לה תשלומין אבל לתפלה בעי אהדורי משום דיש לה תשלומין. וא"כ אפשר לפרש גם דברי הירושלמי עפ"ז. דלק"ש מפסיקין משום שאין לה תשלומין ואין מפסיקין לתפלה משום דיש לה תשלומין. והיינו דקאמר ק"ש זמנה קבוע ותפלה אין זמנה קבוע. וע"כ מוכרח לפרש כן לדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל הסוברין דתפלה דרבנן לגמרי. ולא משמע כלל לפרש דפליגי בה הנך אמוראי בירושלמי. וא"כ אין לנו ראי' מירושלמי לומר דזמן תפלה דרבנן. ואדרבה יש מקום להביא ראי' דגם זמן תפלה דאורייתא אם איתא דעיקר תפלה דאורייתא מההיא דפ"ג דברכות לפי הגירסא שלפנינו דקיהיב טעמא דנשים חייבות בתפלה משום דתפלה רחמי נינהו ואם איתא דתפלה דאורייתא ואין לה זמן קבוע כלל מן התורה א"כ הו"ל מ"ע שאין הז"ג דודאי נשים חייבות. ולמה לי טעמא דרחמי נינהו. ואע"ג דיש שם חלופי גירסאות בגמרא שם וכמבואר בראשונים כמשכ"ל ועי' ג"כ בדקדוקי סופרים ובבית נתן שם עיי"ש. מ"מ בלא"ה טעם זה מבואר בירושלמי (פ"ג דברכות ה"ג) דגרסינן התם עלה דהך מתניתין וחייבין בתפלה כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו עיי"ש. וע"כ מוכרח לכאורה מזה דאם נימא תפלה דאורייתא

גם זמנה הוי מדאורייתא. אם לא שנפרשה על דרך שביארנו לעיל לדברי הבה"ג דהא גופא קאמר דרחמי נינהו והילכך אין לה זמן קבוע מה"ת והו"ל מ"ע שאין הז"ג. אלא דראיתי שם בירושלמי לקמן דגרסינן התם רבי יוסי ורבי יודא בן פזי הוו מתיבין אמרו לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו לא מסתברא בתפלה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו. ומפרש הר"ב פ"מ שם דפריך מ"ש ק"ש דקתני מתניתין דפטורין. מתפלה דחייבין. דכי היכי דחייבין בתפלה משום טעמא כדי שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. הכי נמי הול"ל בק"ש שחייבות כדי שיהא כל אחד משנן בפיו עיי"ש. והשתא מאי ענין זה לזה. תפלה הו"ל מ"ע שאהז"ג אבל ק"ש הרי ודאי סברא דיהא כאו"א משנן בפיו אינה עושה אותה למ"ע שאין הז"ג. דע"כ הו"ל מ"ע שהז"ג. דבהדיא כתיב בקרא בשכבך ובקומך. דהיינו בזמן שכיבה ובזמן קימה. ולהכי פטורות. אלא ודאי מוכרח מזה דדברי הירושלמי כפשוטן דגם תפלה יש לה זמן קבוע מדאורייתא. אלא דחייבו לנשים משום דרחמי נינהו. והשתא פריך שפיר. דא"כ גם בק"ש אע"ג דמ"ע שהז"ג היא הו"ל לחייבן בה משום סברא שיהא כל אחד משנן בפיו. מיהו שאר המפרשים לא פירשו דברי הירושלמי אלו כהפ"מ דקאי אמתניתין אלא אדסמיך לי' קאי עיי"ש. ולפ"ז אין מזה הכרח. ומ"מ לפי פשוטן של דברי תלמודא דידן והירושלמי משמע ודאי דאם נימא דתפלה דאורייתא גם זמנה דאורייתא כדכתיבנא:

והנה הרמב"ם (בפ"א מהלכות תפלה) כתב דהמצוה מה"ת היא להתפלל בכל יום אלא שאין למנין התפלות ולא לזמן התפלה שיעור קבוע מה"ת עיי"ש. וצ"ע לכאורה דהרי מה שכתב הרמב"ם דמצוה מה"ת להתפלל בכל יום כתב הרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר ריש הלכות תפלה) דנפק"ל מדכתיב ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לתמך ואת מימיך. ולחם ומים צריכין בכל יום ויום. ואיתקיש תפלה ללחם ומים. לומר שחובתה בכל יום כלחם ומים שיש בהן צורך לאדם מידי יום ביום עיי"ש. והביאו הר"ב לח"מ (ריש הלכות תפלה). והר"ב פר"ח (או"ח סי' פ"ט סק"א) הוסיף ביאור לזה ע"פ מאי דדרשינן בב"ק (צ"ב ע"ב ובב"מ ק"ז ע"ב) וברך את לחמך ואת מימיך זה פת במלח וקיתון של מים שחרית עיי"ש. ולפ"ז יש לתמוה דא"כ גם זמן תפלה ומנין התפלות איכא למשמע מהך קרא. דאם לא קאי קרא אלא על פת שחרית כדדרשינן לי' בגמרא שם. ודרשא גמורה היא. א"כ מהך היקישא איכא למשמע דתפילה היא רק פעם אחת ביום וזמנה קבוע קודם זמן אכילת פת שחרית. ואם נימא דההיא דרשא אסמכתא בעלמא היא. ועיקר קרא כפשטי' דלא מיירי אלא בצרכי האדם באכילה ושתיי' דרך כלל שכולם נקראים על שם הלחם והמים. ובודאי שכן נראה עיקר. א"כ הו"ל למילף מהך קרא דהמצוה מה"ת

היא להתפלל לא פתות משני פעמים ביום אחת שחרית עד ארבע שעות על היום דזה הוא זמן סעודת כל אדם בבוקר כדאמרינן בפ"ק דשבת (י' ע"א) ובפ"ק דפסחים (י"ב ע"ב) ובשאר דוכתי. וכדקיי"ל באמת כר"י (ר"פ תפלת השחר) דזמנה עד ארבע שעות. והשניי' בזמן סעודת ערבית. שכן הוא דרכן של כל אדם לאכול שתי סעודות בכל יום. כמבואר בפ"ב דסוכה (כ"ז ע"א) ובכתובות (ס"ד ע"ב) ושאר דוכתי ובמתניתין (דפ"ח דפאה מ"ז). ומקרא מלא הוא דכתיב (בפ' בשלח) בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר לשבוע. ועי' מש"כ רבינו בחיי שם. ועפ"ז אתי שפיר לנכון סוגיא דפ"ד דתענית שהבאתי לעיל דמבואר לפירש"י ותוס' שם דתפלת מנחה היא מדאורייתא. ומש"כ בזה הרב המבי"ט בק"ס הם דברים דחוקים טובא. ולא משמע כן מן הסוגי' שם. ועפמש"כ הדברים כפשטן. אלא דהרמב"ם ז"ל לא כתב כן. וכ"ש שיקשה להרמב"ן וסייעתו ז"ל הסוברים דעיקר תפלה אינו אלא מדרבנן. ומיהו אפשר לומר דס"ל בפי' הסוגיא דתענית כמו שפירשה רבינו ישעי' מטראני הזקן ז"ל בחי' תענית שם עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ בג"א להר"ב ש"א שם עיי"ש ואכמ"ל בזה. ומ"מ לפירש"י ותוס' מבואר דגם תפלת מנחה דאורייתא היא והיינו משום דהמ"ע מה"ת היא להתפלל לא פחות משני פעמים ביום. וזה יתכן רק עפ"מ שביארנו. ועכ"פ דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע. דאם מש"כ דמ"ע מה"ת להתפלל בכל יום מהך היקשא א"כ שמעינן גם זמן תפלה מה"ת וגם המנין לא פחות משני פעמים ביום הוא מה"ת. וגם קשה לכאורה דא"כ ביוה"כ דליכא אכילה ושתיי' נימא דליכא מ"ע מה"ת להתפלל בו. והרי כתב הרמב"ם דמ"ע מה"ת להתפלל בכל יום. וא"כ ודאי גם יוה"כ בכלל. ומיהו לזה אפשר לומר ע"פ פירש"י (בפ"ק דשבועות י"ג ע"א) דמדכתיב בי' מקרא קודש שמעינן דחייבה תורה לקבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ עיי"ש. וכן דעת הראב"ד ז"ל בפי' לת"כ (פ' אמור פי"ד) עיי"ש. וכן פירש"י (בפי' עה"ת פ' אמור). והביאו המרדכי (ריש פ"ק דר"ה) עיי"ש. ועי' במש"כ התוס' בשבועות שם על פירש"י בזה עיי"ש. וברי"ב שם ובפי' הר"ש משאנץ לת"כ שם הביאו שני הפירושים ולא הכריעו עיי"ש. וא"כ לתפלת יוה"כ אית לן קרא מיוחד. ועי' מש"כ הרא"ם ז"ל על פירש"י (בפ' אמור שם) עיי"ש. אלא דאכתי קשה דא"כ נימא דהיושב בתענית ליתי' במ"ע דתפלה. וע"כ צ"ל דלא מסתברא להקיש אלא למנהגו של עולם באכילה ושתיי' שבכל יום ואף דהוא אינו אוכל ושותה מ"מ מנהגו של עולם באכילה ושתיי' בכל יום ולהכי אקשה רחמנא נמי לתפלה. וא"כ גם מיוה"כ בלא"ה לק"מ. דמה דאין בו אכילה ושתיי' אינו אלא מצד איסור שאסרה תורה אבל מצד מנהגו של עולם אין בו חילוק משאר ימים. ומה"ט נמי ל"ק דנימא דבשבת דאית בי' שלש סעודות יהיו בו שלש

תפלות מה"ת. דזה נמי אינו אלא מצד המצוה. אבל מצד מנהגו של עולם אינו חלוק מכל שאר הימים. ואין זה בכלל ההיקש. ומ"מ קושייתנו ודאי קשה לדברי הרב המבי"ט:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות שכתב (בדבור אנכי). ושלש תפלות למדי עיי"ש. ומשמע לכאורה דס"ל דכולהו שלש תפלות דאורייתא נינהו. ולכן מנאן במנין המצוות. אבל נראה דאין מזה הכרע לפי מה שנתבאר אצלנו במק"א דשם באזהרותיו נמשך רבינו הגאון ז"ל אחר הבה"ג למנות גם מצוות דרבנן במנין המצוות. ולכן כתב שם שלש תפלות. דעכ"פ כולהו יש בהן חיובא מדבריהם. ואף בתפלת ערבית דקיי"ל רשות. מ"מ ס"ל דאית בה מצוה ואסור לבטלה לכתחילה אם לא לצורך. כמש"כ הראשונים ר"פ תפה"ש ושאר דוכתי. ועי' בתשובת רבינו שרירא גאון ז"ל שבתשובות גאוני מזרח ומערב (סי' קמ"א) עיי"ש. אבל במנין המצות כאן חזר בו הגאון ז"ל ואינו מונה אלא מצוות דאורייתא וכמו שביארנו. ואפשר דס"ל כמש"כ הרמב"ם דאין מ"ע מה"ת אלא להתפלל פעם אחת בכל יום ואין לה זמן קבוע מה"ת. אלא שראיתי לרבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר חמישי) שכתב וז"ל אך העובד הוא אשר יחד לו מצוה אחת לא יעברנה כל ימי חייו כו' כאלו שם לעצמו שלא יאבד תפלה בזמנה וכו' עכ"ל עיי"ש בכל דבריו. דמבואר דס"ל דתפלה יש לה זמן קבוע מדאורייתא. ויותר מזה מבואר בדבריו שם לקמן וז"ל כאשר צונו להקדיש הביכורים והבכורים וכהתפלל בבוקר כזרוח השמש כי אלה הדברים יקרים אצלנו כמש"כ וכל מבחר נדריך אשר תדור לה' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דמדאורייתא תפלת השחר זמנה קבוע בבוקר מה"ת. אבל דבריו תמוהים טובא לכאורה דהרי הא דמצוה להתפלל עם זריחת החמה אינו אלא לותיקין ולמצוה מן המובחר מדרבנן בעלמא. אבל מעיקר דינא תפה"ש זמנה עד ארבע שעות לר"י ולרבנן עד חצות. כמבואר ר"פ תפלת השחר עיי"ש. מיהו לזה אפשר לומר דכזרוח השמש הוא יותר מנץ החמה דותיקין. כמו כזרוח השמש האמור ביונה דכתיב ויהי כזרוח השמש וגו' ותך השמש על ראש יונה ויתעלף. ואמרי' בפרק תפלת השחר (ברכות כ"ז ע"א) וחם השמש ונמס איזהו שעה שהשמש חם והצל צונן הוי אומר בארבע שעות עיי"ש. והרי דבארבע שעות השמש חם והצל עדיין צונן. וא"כ ביונה עכ"פ לא הי' פחות מארבע שעות וכתיב כזרוח השמש. ועי' רד"ק שם. ועכ"פ מבואר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דזמן תפלת השחר הוא מדאורייתא. ואולי אפשר לומר דכוונת רבינו הגאון שם אינה לתפלה אלא לק"ש. דודאי זמנה קבוע מדאורייתא בבוקר עד שלש שעות. וכה"ג מצינו בפרק במה מדליקין (שבת ל"ג ע"ב) דאמרינן בעידן צלויי לבשו מיכסו ומצלו כו' ולדעת התוס' שם לעיל (י"א ע"א) בד"ה כגון כו' היינו

ק"ש ולא תפלה עיי"ש. וברא"ה ברכות (ט"ו ע"א וכ"ב ע"א) דגריס צלותא. ומפרש לה בק"ש דוקא. ועי' ג"כ בשיטה מקובצת שם (ט"ו ע"א) עיי"ש. אבל שאר כל הראשונים שם לא ס"ל הכי. וגם הרא"ה ז"ל גופי' (ריש ברכות) נקט על ק"ש לשון תפלה עיי"ש ומש"כ המפרש שם ואין להאריך. אלא דמלבד דזה דחוק קצת. הנה ראיתי עוד לרבינו הגאון ז"ל שם לעיל (מאמר שלישי) שכתב וז"ל ואומר כי מתועלת קדוש קצת הזמן (כשבתות ומועדים) תחלה בעזיבת המעשים להגיע אל המנוחה מרב היגיעה וכו' וחלק מן התוספות בתפלה עכ"ל עיי"ש. הנה מבואר מדבריו אלה לכאור' דס"ל דגם תפלת מוסף דשבת ודמועדים היא מדאורייתא. וזה ודאי צ"ע מהיכא תיתי. אם לא שנאמר דס"ל כמשכ"ל דכיון דבשבת ויו"ט אוכלים שלש סעודות אף דמשום מצוה הוא ולא מצד מנהגו של עולם הו"ל בכלל ההיקש דתפלה ללחם ומים להצריך בהן תפלה אחת יותר מבשאר הימים של חול. וזו היא תפלת מוסף שהוסיפו בשבתות ובמועדים נוסף על שאר ימות החול. ולפ"ז צ"ל דס"ל לגאון דגם ביו"ט המצוה לאכול שלש סעודות כבשבת כדעת קצת פוסקים דס"ל הכי כמש"כ הטור (או"ח סי' תקכ"ט) עיי"ש. וכן דעת הסמ"ג (עשין ל') ומש"כ המג"א (שם סק"ה) להכריח דליכא חובת שלש סעודות ביו"ט מסוגיא דסוכה (כ"ז ע"א) דבריו תמוהים וכמו שהרגיש כבר במחה"ש שם. ומש"כ שם לפרש כוונתו בדרך אחר ע"פ פירש"י בההוא דאמרינן שם חזר בו ר"א עיי"ש. דבריו תמוהים שלא הרגיש דרש"י גריס במתניתין שם מי שלא אכל בליל יו"ט ראשון עיי"ש ובמהרש"א שם. ובזה בטלו דבריו שם. ומה שהביא המג"א מדברי התוס' יו"ט (פרק בתרא דמע"ש) שכתב להוכיח מדברי הירושלמי שם דליכא ג' סעודות אלא בשבת. הנה דברי התוס' יו"ט שם תמוהים. דמדברי הירושלמי שם איפכא מוכח. וכמו שכבר הרגיש עליו הר"ש עדני ז"ל במלאכת שלמה שם ובתוס' חדשים שם עיי"ש. גם לפ"ז נצטרך לומר דס"ל לגאון דחובת שלש סעודות מדאורייתא היא. ודרשא דקרא דמייתינן עלה בפרק כל כתבי (שבת קי"ז ע"ב) דרשא גמורה היא ולאו אסמכתא בעלמא היא. ובודאי פשטא דסוגיא הכי משמע. אלא דבכמה ראשונים ז"ל מבואר דפשיטא להו איפכא. ומההיא דאמרינן התם לקמן (קי"ח ע"ב) אר"י יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות בשבת. וכן מההיא דאמרינן התם אר"נ תיתי לי דקיימית שלש סעודות בשבת עיי"ש. אין הכרע לומר דאינו אלא מדרבנן. ואין להאריך בזה כאן. עכ"פ מתבאר לפ"ז דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דיש מנין לתפלות מן התורה וממילא נמי זמן התפלות הוא מה"ת. דהא מנין התפלות אין לנו אלא מהיקשא דתפלה ללחם ויין. וא"כ מההיא היקשא גופא איכא למשמע נמי זמן התפלות כמו שביארנו לעיל. וכבר ביארנו דמן התוספתא אין הכרע לומר דזמני

התפלות אינן אלא מדבריהם. אלא שהדבר תמוה דהרי עכ"פ חדא מתרתי איכא למשמע מהך ברייתא דתוספתא. או דזמני התפלות דרבנן או דעכ"פ מנין התפלות מדרבנן הוא. דאל"כ לענין מאי קתני שנתנו חכמים קבע לתפלה. וא"כ דעת רבינו הגאון ז"ל דזמן התפלה וגם מנין התפלות הן מדאורייתא עכ"פ היא נגד הך ברייתא דתוספתא. אם לא שנאמר לפרש התוספתא לענין מטבע התפלה לומר שכמו שנתנה התורה קבע. דהיינו נוסחא קבועה ושיעור קצוב. לק"ש. כך נתנו חכמים קבע לתפלה. דהיינו מטבע ידועה ושיעור קצוב י"ט ברכות וענין כל אחת ואחת בפרט. אלא דאכתי קשה ממה שאמרו (ריש פרק תפלת השחר). תפלות אבות תקנום או תפלות כנגד תמידים תקנום. לכל מר כדאית לי' עיי"ש. ולהסוברים עיקר תפלה דאורייתא ע"כ צריך לפרש זה עכ"פ לענין זמני התפלות. וכמו שפירש הר"ב מגדל עוז (פ"א מהלכות תפלה) עיי"ש. וא"כ מבואר דעכ"פ זמן תפלה אינו אלא תקנת חכמים. ומדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות תפלה הלכה ה') שכתב וז"ל וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות שתים תפלות בכל יום כנגד שני תמידין וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דסבירא ליה דמה שאמרו תפלות כנגד תמידין תקנום היינו לענין המנין שתקנו התפלות כמנין הקרבנות. ולכאורה זהו דלא כדברי הר"ב מגדל עוז. אבל לק"מ דהא והא איתא. וכמפורש בברייתא שם מפני מה אמרו תפה"ש עד חצות שכן תמיד של שחר קרב והולך עד חצות וכו'. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות תפלה ה"ב) עיי"ש וכן הוא בסמ"ג (עשין י"ט) עיי"ש. אלא דמ"מ לדברי רבינו הגאון ז"ל קשה כיון דס"ל דגם הזמן וגם המנין מה"ת הן. וראיתי להרא"ה ז"ל (ר"פ תפה"ש) שם שכתב וז"ל אתמר ריב"ח אמר תפלות אבות תקנום. פי' אברהם אבינו שחרית וכו' כדאיתא בגמרא ולאו בנוסח זה קאמרינן אלא כלומר שהתפללו וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מלשונו זה דס"ל דעיקר מצות תפלה תקנו האבות לריב"ח. והדבר קשה לכאורה דהרי הרא"ה גופי' ס"ל דעיקר תפלה דאורייתא. ונמצאו הדברים כסותרים זא"ז. אבל נראה דהרא"ה ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דאע"ג דודאי עיקר תפלה דאורייתא מ"מ סתם תפלה לאו דאורייתא היא דמסתמא אי אפשר לכל אדם מישראל שלא יהא שם שמים שגור על שפתיו בכל שעה ושעה לומר יעזרני ה' או ירצה השם וכיו"ב. ובזה כבר יצא ידי חובת תפלה מדאורייתא. אלא דמ"מ רבנן תקנו לחובה להתפלל בתורת תפלה באיזה נוסח ידוע תלת זמנין ביומא ובזה הוא דנחלקו מאן תקנה למר אבות תקנוה ולמר אנשי כנה"ג הם שתקנוה כנגד תמידין של כל יום. וא"כ דברי הרא"ה ז"ל לשיטתו נכונים. וממילא נכונים נמי דברי רבינו הגאון ז"ל אם נימא דאזיל בשיטת הרא"ה ז"ל. ועפ"ז גם ברייתא דתוספתא שם ניחא שפיר בפשיטות וכמבואר. ועפ"ז ניחא גם מה

שיש להקשות לכאורה לדעת הגאון מסוגיא דר"פ תפה"ש דפריך וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר ר"י טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים. ומשני כולי יומא מצלי ואזיל. עד חצות יהבי שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך שכר תפלה יהבי לי' שכר תפלה בזמנה לא יהבי לי' עיי"ש. ומדמחלק בין עיקר מצות תפלה לזמן תפלה משמע דהיינו משום דמה"ת אין לתפלה זמן קבוע. ולהכי גם כשמתפלל לאחר זמן שקבעו לה חכמים עביד מיהת מצוה מה"ת. אבל אם נימא דזמן תפלה ג"כ מה"ת הוא א"כ ודאי הי' ראוי לומר דלאחר זמנה לא קיים מצוה כלל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ג ה"א מהלכות תפלה) עיי"ש. וכן הוא בכל מצוות שבתורה שזמנם קבוע מה"ת כמו שיושב בסוכה לאחר החג ואוכל מצה אחר זמנה וכל כיו"ב. ומיהו להסוברים דעיקר תפל' נמי אינו אלא מדבריהם לא תקשה דאע"ג דמדרבנן היא והם קבעו לה זמן והי' ראוי לומר דלאחר זמנה אין בה מצוה כלל. מ"מ אפשר דמעיקרא הכי אתקינו דגם לאחר זמנה יש לו להתפלל אע"ג דלא עביד מצוה כתיקונה. אבל אם איתא דתפלה זמנה קבוע מדאורייתא ודאי לא עביד מצוה כלל ואם מתפלל בתורת חובה עבר נמי בבל תוסיף מידי דהוי איושב בשמיני בסוכה. או אוכל מצה לשם מצוה אחר זמנה וכיו"ב. אבל לפי מאי דכתיבנא לק"מ וכמבואר. מיהו בלא"ה יש לצדד הרבה בההיא סוגיא דר"פ תפה"ש. ויש מקום לדון אדרבה משם ראי' להגאון בזה להמעיין בטוש"ע או"ח (סי' פ"ט) ובמה שהאריכו שם האחרונים ז"ל כולם. אלא שאכמ"ל בזה. מאחר דבלא"ה לק"מ לרבינו הגאון מההיא דהתם לפי שיטתו שביארנו דקאי בשיטת הרא"ה ז"ל:

אלא דיש לי מקום עיון עדיין במש"כ רבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדיעות עוד שם (במאמר שלישי הנקרא ציווי ואזהרה) וז"ל ומתועלת הטומאה והטהרה כו' שתיקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה ימים וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים לכאורה. לא מיבעיא לפי מה שנתבאר אצלנו דעת רבינו הגאון ז"ל גופי' שם דגם מנין התפלות וזמן התפלות שבכל יום ויום דאורייתא נינהו. אלא אפי' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. הרי עכ"פ המצוה מה"ת להתפלל בכל יום לפחות פעם אחד. וא"כ איזה תועלת יש בזה בטומאה וטהרה במה שתיקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה כמה ימים. והרי יצא שכרו בהפסדו. שהרי הוא מפסיד כל התפלות של כל הימים ששהה בטומאתו. ומוכרח לכאורה מזה דס"ל לגאון ז"ל דגם בכל יום ליכא מצוה מה"ת להתפלל. וזה סותר מקצה לקצה למה שהכרחנו מדבריו ז"ל דגם מנין התפלות שבכל יום הוא מה"ת:

איברא דעיקר דברי הגאון ז"ל שם בלא"ה תמוהים הרבה. דבאיזה טומאה מיירי. אם מיירי בכל שאר הטומאות שחוץ מבעל קרי הרי להדיא מבואר בברייתא פ"ג דברכות

(כ"א ע"א) ובתוספתא (פ"ב דברכות) וכן הוא ג"כ משנה ערוכה שם (סוף פ"ג כ"ו ע"א) דכל הטמאים מותרים לקרות בתורה עיי"ש. וה"ה לתפלה. ואם מיירי בבעל קרי. מלבד דאינו אלא טומאת ערב ואיך כתב הגאון שתיקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה ימים. בלא"ה תמוה דהרי אף בעל קרי אינו אסור אלא מתקנת עזרא כמבואר שם ובב"ק (סוף פרק מרובה) אבל מה"ת אין דברי תורה מקבלין טומאה. אם לא שנאמר דס"ל דלא תיקן עזרא אלא לדברי תורה ולק"ש שהיא בכלל דברי תורה אבל לתפלה מה"ת אסור. וזו היא ג"כ דעת הראב"ע ז"ל בספרו יסוד מורא (שער עשירי) עיי"ש בדבריו. ובאמת לא מצינו שנזכרה תקנה זו של עזרא בשום מקום אלא לדברי תורה ולק"ש שהיא בכלל דברי תורה. והרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות תפלה) כתב דעזרא לא תיקן אלא לדברי תורה אבל ב"ד שלאחריו תקנוה גם לתפלה עיי"ש. וכבר תמה עליו מרן בכ"מ שם מהיכן יצא לו דבר זה. וכן שאר האחרונים נלאו למצוא מקור לדבריו ז"ל בזה. ומה שרצו קצת אחרונים להביא קצת סמך לדבריו אין בו כדי שביעה ואין סופו להתקיים ואכמ"ל בזה. עכ"פ הא ודאי דברי הרמב"ם ז"ל ברורים בזה דמיהת לא מצינו תקנת עזרא אלא בדברי תורה ובק"ש בלבד. ומאחר דמבואר במתניתין פ"ג דברכות שם (כ"ב ע"ב) דבע"ק אסור גם בתפלה לזה הוכרח הרמב"ם ז"ל לחדש ולומר דאע"ג דודאי עזרא לא תיקן טבילה אלא לדברי תורה בלבד וק"ש בכלל. מ"מ ב"ד שלאחריו חזרו ותקנו גם לתפלה. אלא דזו היא מן התימא היכן מצינו תקנת זו דב"ד שעמדו אחר עזרא וכמו שתמה בכ"מ שם. אבל אם לא נחליט כדברי הרמב"ם א"כ הדרא קושיא לדוכתה מנין לנו איסור בע"ק לתפלה כיון דעזרא לא תיקן. ותקנה של ב"ד אחר לא מצינו בזה. וגם קשה לאידך גיסא אמאי לא תיקן עזרא גם לתפלה. מיהו להרמב"ם אין זה קשה דס"ל דתפלה קילא בזה טפי מדברי תורה ולטעמי' אזיל דס"ל דלבתר דבטלוה לתקנת עזרא גם לתפלה שרי. אבל להגאונים הסוברים דלא בטלוה לטבילותא אלא לדברי תורה אבל לתפלה עדיין האיסור במקומו קאי וא"כ תפלה חמירא טפי מדברי תורה. א"כ קשה עזרא אמאי שביק תפלה החמורה ותיקן לדברי תורה דקילי. אם לא שנאמר לפ"ז להיפוך מדברי הרמב"ם דלתפלה כבר היתה תקנה קדומה מהנביאים הראשונים שקדמו לעזרא עד דאתי עזרא ותיקן גם לד"ת. וזהו לפי דרכו של הרמב"ם ז"ל. אבל דא עקתא תקנה זו הקדומה היכן נמצאת ולא נזכרה בשום מקום. וכתמיהת הכ"מ. אם לא שנחליט ונאמר דאיסור בע"ק לתפלה דאורייתא הוא ולא משום תקנה הוא:

אלא דהדבר תמוה דא"כ סוף מרובה (בבא קמא פ"א ע"ב) בעשרה תקנות שתיקן עזרא דחדא מינייהו שתיקן טבילה לבעלי קריין. ופרכינן עלה דאורייתא היא דכתיב ואיש

כי תצא ממנו וגו'. ומשני דאורייתא לתרומה וקדשים. אתא הוא ותיקן אפי' לדברי תורה עיי"ש. מבואר דליכא טבילה דאורייתא לבעלי קריין אלא לתרומה וקדשים בלבד. ואם איתא הו"ל לומר נמי לתפלה. גם תמוה מסוגיא דברכות לקמן (כ"ב ע"א) דאמרינן אריב"ל מה טיבן של טובלי שחרית ופריך מה טיבן הא איהו אמר בע"ק אסור בדברי תורה ומשני הכי קאמר מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה עיי"ש. והשתא אם איתא דלתפלה דאורייתא היא א"כ הדבר תמוה הרי כיון דלתפלה צריך טבילה מדאורייתא א"כ פשיטא דצריך ארבעים סאה דוקא ובמי מקוה. וא"כ מאי קמתמה וקאמר מה טיבן בארבעים סאה כו' מה טיבן בטבילה. תיפוק לי' דצריכין טבילה במקוה של ארבעים סאה משום תפלה. וגם מעיקרא דפריך מה טיבן הא איהו דאמר בע"ק אסור בדברי תורה טפי הו"ל למיפרך דתיפוק לי' דבע"ק אסור מן התורה לתפלה. משא"כ לדברי תורה אין איסורו אלא מדבריהם מתקנת עזרא. כדאמר ריב"ל גופי' בב"ק שם. מיהו לזה הי' אפשר לומר דכיון דטבילה לתפלה מדאורייתא היא א"כ בעי נמי הערב שמש ככל הטובלין מה"ת. והיינו דקמתמה ריב"ל וקאמר מה טיבן של טובלי שחרית. כלומר דלתפלה דמדאורייתא לא סגי לי' בטבילה לחוד שטובל בשחרית דהא אינו טהור עד שיעריב שמשו. וא"כ מה להם למהר כ"כ בטבילתן בשחרית. עוד היום גדול. ואם לדברי תורה הא לא בעי טבילה. ועל זה פריך שפיר הא איהו דאמר בע"ק אסור בדברי תורה. ומשני לי' שפיר ה"ק מה טיבן בארבעים סאה דלדברי תורה. דמדבריהם אפשר בתשעה קבין ובנתינה. וגם לסוגיא דב"ק אפשר לומר דנקט תרומה וקדשים משום דאיסור טומאת הגוף מפורש בהו בקרא בהדיא. משא"כ בתפלה דעכ"פ לא מפורש בה הכי בקרא. וגם אין להקשות על זה מסוגיא דברכות (כ"א ע"א) דפריך והרי תפלה וכו' הא לא התחיל לא יתחיל וכו'. ואם בתפלה מדאורייתא אסור מאי קושיא ודילמא שאני תפלה דאיסורו דאורייתא משא"כ ק"ש דאיסורו אינו אלא מתקנת עזרא להכי לא החמירו בהרהור. דזה לק"מ דגם בלא"ה יש מקום להקשות כן וכמש"כ האחרונים ז"ל עיי"ש ואין להאריך:

אמנם הדבר תמוה לומר כן. דמלבד דאין לנו שום רמז ורמיזא לאיסור זה מן התורה. ומאין הרגלים לומר כן. ואדרבה לדברי תורה הי' מקום קצת לצדד בזה ע"פ פשטות הסוגיא (דפ"ג דברכות כ"א ע"ב). ועי' מש"כ הראשונים ז"ל שם ובפרט במש"כ הראבי"ה ז"ל בהלכות ברכות (סי' קנ"א) עיש"ה. אבל לתפלה אין לנו שום צד כלל לאסור מדאורייתא. גם תמוה מש"כ הגאון שתיקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה ימים. דמשמע דלא מיירי בטומאת בע"ק שאין טומאתו נמשכת יותר מיום אחד וכמשכ"ל. אם

לא שנאמר דקאי על ימים דעלמא וכוונתו דטומאת קרי מילתא דשכיחא היא וכמה ימים בשנה יצטרך להפסיק מלהתפלל משום טומאה זו. ומשום זה תיקר בעיניו. אלא דבלא"ה אינו נראה לפרש דברי הגאון בטומאת קרי לחוד שאינה נזכרת שם בדבריו בפרטות כלל. ואדרבה ממשמעות דבריו ז"ל נראה בהדיא דבא לפרש תועלת כל הטומאות כולן בדרך כלל. ונצטרך לומר לפי דרך זו דס"ל לגאון ז"ל דאין ה"נ כל הטמאים בין טמאי מת ומצורע וזב ובין טמאי נבלה ושרץ כולן אסורין מה"ת בתפלה. והא דמבואר במתניתין דסופ"ג דברכות דכל שאר הטמאים חוץ מבע"ק מותרין וכמו שהכריחו משם הרי"ף ז"ל ושאר ראשונים שם. היינו רק לדברי תורה דליתא אלא מתקנת עזרא שלא תיקן אלא לבע"ק כדי שלא יהיו מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים. אבל לתפלה דאיסורו מדאורייתא לדעת גאון ז"ל כל הטמאים כולן שוין לאיסור זה. ובאמת דלפי מש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות תפלה) לפרש טעם הסוברין לאחר שבטלה תקנת עזרא לחלק בין ק"ש ותורה לתפלה משום דכתיב הכון לקראת אלקיך עיי"ש אין טעם לכאורה לחלק בין בע"ק לשאר הטמאים. דהרי גם לענין הנצרך לנקביו אמרו שם (כ"ג ע"א) דלא יתפלל משום שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רבינו חננאל ז"ל הביאו באו"ז (ח"א סי' קי"ז) שכתב וז"ל מיהו להתפלל כולי עלמא מחמירין ולא מצלו ואפי' בעל קרי עד שיתן עליו תשעה קבין מים מדתנן הי' עומד בתפלה ונזכר שהוא בע"ק וכו' עיי"ש בדבריו ומדכתב אפי' בע"ק מתבאר דס"ל דכ"ש שאר טמאין דאסורין בתפלה:

איברא דדבריו תמוהים טובא לכאורה דנהי דס"ל דלפום מאי דמחלקינן בין דברי תורה לתפלה אין חילוק בין בע"ק לשאר כל הטמאים מ"מ איזה רבותא איכא בבע"ק יותר מבשאר כל הטמאין דכתב ואפי' בבע"ק. הרי ודאי בע"ק חמיר טפי משאר כל הטמאים וכדתניא בתוספתא (פ"ב דברכות) ומייתי לה התם בגמרא (כ"ב ע"א) והודעתם לבניך ולב"ב וכתיב בתרי' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב מה להלן באימה וביראה ברתת ובזיע אף כאן וכו'. מכאן אמרו הזבין והמצורעין ובועלי נדות מותרין לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים וכו' אבל בעלי קריין אסורין עיי"ש. ופירש"י ז"ל מכאן אמרו כל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת אבל בע"ק אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת עכ"ל עיי"ש. הרי דגם מעיקרא לא אסרו לדברי תורה אלא בע"ק דוקא אבל שאר הטמאים מעולם מותרין היו. וא"כ איזה רבותא יש בבע"ק לאסרו בתפלה יותר מבשאר כל הטמאים:

ואמנם נראה בביאור דבריו ז"ל ע"פ מה שראיתי בתשובת רבינו שרירא גאון ז"ל שהובאה בתשובות גאוני מזרח ומערב (סי' מ"ד) שכתב וז"ל ואפי' בתפלה מוזהרים ישראל לטהר עצמן דהא תנן הי' עומד בתפלה ונזכר שהוא בע"ק וכו' ותניא והודעתם לבניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך מה להלן באימה וביראה ברתת ובזיע אף כאן באימה כו' מכאן אמרו הזבין והזבות ומצורעים ובועלי נדות מותרים לקרות בתורה כו' אבל בע"ק אסורין בכולן. ומאי שנא בעל קרי שהוא אסור כי אלו אין להם תקנה בשעתן וביומן וזה יש לו תקנה בשעתו וביומו לפיכך אסרוהו וכו' עכ"ל עיו"ש. והדברים תמוהים הם לכאורה הרבה. דמאי הוקשה לגאון ז"ל מ"ש בע"ק והוצרך לחדש טעם מסברא בין בע"ק לשאר טומאת. והרי הטעם מפורש להדיא בהך ברייתא גופא דקתני מה להלן באימה וביראה ברתת ובזיע אף כאן וכו'. הרי מבואר דאימעיט בע"ק רק משום דבא מתוך קלות הראש וזחות הדעת וכפירש"י וכן פירשו כל הראשונים ז"ל וכדמוכרח מעיקר הברייתא. וגם תמוה טובא דלדברי הגאון ז"ל גם לשאר הטמאים שיש להם תקנה בשעתן וביומן כטמאי שרץ ומגע נבלה וכיו"ב שאין טמאין אלא טומאת ערב. וכן אפי' זב וזבה וטמא מת ומצורע בשביעי שלהן דהיינו יום טהרתן אית לן למימר דדינן כבע"ק ליאסר בדברי תורה. והרי זה נסתר מגוף הברייתא דלא אסר בע"ק אלא משום שאינו באימה וביראה ברתת ובזיע. וא"כ שאר הטמאים כולן שיכולין להיות באימה וביראה כו' ודאי מותרין. אפי' הם דומיא דבע"ק שיש להם תקנה בשעתן וביומן. וקצת הי' נראה לומר דלא בא הגאון אלא לחלק בין בע"ק לבועלי נדה. דאפי' לפמש"כ התוס' (במו"ק ט"ו ע"א) והרשב"א בברכות שם בשם הראב"ד דמיירי בשטבלו לקריין ע"ש. מ"מ גם עיקר טומאתן שמצד בעילת נדה גריעא טפי מטומאת קרי. דאין לך קלות ראש יותר מזה. וכבר הרגיש בזה הר"ב ט"ז (בספרו דברי דוד פ' יתרו) ונדחק שם לפרש דמיירי בשבעל בשוגג עיי"ש בדבריו. והוא דחוק טובא. ולכן כתב גאון ז"ל לחלק דתרתי בעינן דמלבד טעמא דאימה ויראה וכו' בעינן נמי שיהא לו תקנה בשעתו וביומו וזה שייך בבע"ק אבל בועלי נדה דטומאתן שבעה לא מיתסרי. ואין ה"נ דבשביעי שלהן בכלל בע"ק נינהו לאיסורו. אלא דברייתא בסתם בועלי נדה מיירי דהיינו בתוך ימי טומאתן. כן הי' אפשר לידחק קצת. אבל אין זה נכון כלל לא במשמעות לשון הגאון ולא בלישנא דברייתא. אבל ברורן של דברים נראה ע"פ מה שראיתי באשכול (ח"א סי' ב') שהביא שם תשובה זו לגאון ז"ל ושם כתוב וז"ל ותניא והודעתם לבניך ולבני בניך וגו' וסמיך לי' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך מה להלן באימה וברתת ובזיע אף כל באימה וברתת ובזיע ומה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בע"ק אסורין מכאן אמרו וכו' ומ"ש בע"ק דאסור וכו'

עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דגירסא אחרת היתה לפני הגאון ז"ל בברייתא זו. ובלתי ספק שכן היא עיקר הנוסחא בתשובת גאון. והמעתיק ומסדר תשובות גאוני מזרח ומערב הוא שקלקל ע"מ לתקן דברי הגאון ע"פ הגירסא שלפנינו בגמרא בשגגה. ולפי גירסא זו משמע דתרתי מילי קתני בברייתא חדא דכמו שהיתה קבלת התורה באימה וביראה ברתת ובזיע כך כל שעה שעוסק בתורה צריך שיהי' באימה וביראה וכו'. ואידך מה התם בע"ק היו אסורין אף לדורות בע"ק אסורין בדברי תורה. ולפ"ז אינו מבואר בברייתא שום טעם למאי דמחלק תנא בין בע"ק לכל שאר הטמאים. ולזה הוא שבא הגאון ז"ל לחלק מסברתו מהטעם שביאר. וא"כ דברי הגאון פשוטים וברורים. ולפי טעמו של הגאון ודאי דה"ה לכל שאר הטמאים ביום טהרתן. ולא נקט בע"ק אלא לרבותא אע"ג דקיל משאר הטמאים אסור וכ"ש אינך אחריני דומיא דבע"ק שיש להם תקנה בשעתן וביומן. וכן מבואר בתשובת הגאונים שערי תשובה (סי' ק"ע) עיי"ש ובמש"כ באיי הים שם דלא דק. ואע"ג דבגמרא בסוגיא דברכות (כ"ב ע"א) אמרינן טעמא משום שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים. וזה לא שייך אלא בבע"ק לחוד. מ"מ כבר כתב הר"ב מע"מ (בפ"ג דברכות) על דברי הרא"ש (סי' נ"ח) דלא אמרו הך טעמא בגמרא אלא למאי דקתני בברייתא התם ת"ר בע"ק שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור. נחום איש ג"ז לחשה לר"ע ור"ע לחשה לבן עזאי וכו'. וע"ז קאמרינן מאן דתני לחשה שלא יהיו ת"ח מצויים אצל נשותיהן כו' עיי"ש. אבל ודאי עיקר איסורא לא משום הכי הוא. עיי"ש בדבריו. ובודאי דהכי נראה מדקתני בברייתא שם לעיל ריב"ב אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה כו' שנאמר הלא כה דברי כאש וגו' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אין מקבלין טומאה עיי"ש דמשום זה פליג אהנך דאסרי בע"ק בתורה. וא"כ הנך דאסרי ע"כ משום טומאה הוא דאסרי. דאי משום שלא יהיו מצויים כו' א"כ טעמא דריב"ב לא שייך הכא כלל. וכן מוכח ממתניתין דסופ"ג דברכות עיי"ש ואין להאריך. וכבר הרגיש הר"ב מע"מ שם בדברי הרמב"ם (פ"ד מהלכות תפלה) שנראה מדבריו דס"ל דעיקר התקנה משום האי טעמא שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם הוא עיי"ש. אבל אשתמיטתי' להר"ב מע"מ דמקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה הוא מירושלמי (פ"ג דברכות ה"ד) שכן מבואר שם בהדיא דאמרינן התם א"ר יעקב בר אבון כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהיו ישראל כתרנגולין הללו וכו' עיי"ש. אבל מתלמודא דידן ודאי אין שום ראי' לזה. אדרבא איפכא משמע שם. ועי' מש"כ הרב פ"מ במרה"פ על דברי הירושלמי שם ובמש"כ שם בדברי הרמב"ם עיי"ש. ובאמת דמדברי הרמב"ם שם משמע להדיא כדבריו להמעיין היטב בדברי הרמב"ם (בהלכות תפלה שם ה"ד ובסוף הלכות ק"ש) עיי"ש.

באופן דגם לדברי הרמב"ם עיקר תקנת עזרא לא משום הך טעמא הוא. אלא דמדברי הירושלמי לא משמע כדבריו עייש"ה ואין להאריך. גם לפום פשטות ד' הירושלמי יש לצדד ולומר דאף דודאי כל עצמן מעיקרא לא היתה התקנה אלא שלא יהיו כתרנגולין מ"מ לא שייכא טבילה אלא במקום טומאה. וא"כ כדי להצריך טבילה לדברי תורה ולתפלה בע"כ הוצרכו לגזור איסור טומאה לד"ת ולק"ש ותפלה וא"כ ע"כ א"א מבלי שיגזרו על כל הטמאים. אלא דכיון דעיקר התקנה לא היתה אלא משום טומאת קרי לכן לא תקנו אלא דומיא דבע"ק שיש לו תקנה ביומו. כן נראה בבאור דברי רבינו שרירא גאון ז"ל. ועפ"ז מתורצת על נכון תמיהת הבעל העיטור (סוף הלכות מילה) על דברי רבוותא קמאי עיי"ש. ועי' בפי' הר"ח לפסחים (פ"ק ד"ז ע"א) עייש"ה:

ומעתה א"כ מתבארים ג"כ על נכון דברי רבינו חננאל ז"ל שכתב דמחמירין ולא מצלו אפי' בע"ק וכו' ורצה לומר דכ"ש זב ומצורע וכיו"ב ביום טהרתן שטומאתן חמורה דאסירי בלא טבילה כיון שיש להם תקנה ביומן. ואם כן עכ"פ מבואר מדברי רש"ג והר"ח ז"ל דגם בשאר הטמאין הדין כן ובדברי רש"ג ז"ל מבואר דגם לדברי תורה ס"ל הכי. וכן דעת הר"ח לפי מה שביארנו. ולטעמי' אזיל לפי המבואר בפי' לפסחים שם דהוא מכלל הנך רבוותא קמאי. אלא דמדבריהם ז"ל אין לנו אלא בהנך טמאים שיש להם תקנה ביומן בלבד. אבל ראיתי להבה"ג שנדפס מחדש ע"פ כת"י רומי בהלכות ברכות (סוף דף מ"ב) שכתב שם וז"ל ומאן דאחדתי' צמירתא כו' אי אפשר לי' לצלויי לבתר דפסקין מי רגלים דילי' ומשי ומצלי שפיר דמי ואי לא אפשר לי' ואניס הוא שפיר דאמי לצלויי ולא ליבטל מתפלה דלא ניתנה תורה למלאכי השרת. ולא משפעין (נראה דיש כאן חסרון והשמטת מלה אחת וכצ"ל ולא חמירי משפעין) מי רגלים טפי מנדה וזבה דקא שפעין דמא ואעפ"כ מצלאן וכן בעל קרי. ולא הוי טומאה אלא אשה לבעלה ומשכבה ומושבה לבית המקדש. אבל לענין תפלה לא אסירין דאניסין אינון דלא נתנה תורה למלאכי השרת. וכל שכן האידנא דהכל טמאין אינון טומאת מת ומתפללין ושפיר דאמי עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דהיכא דלא אפשר לי' לצלויי בתר דפסקין מי רגלים שפיר דמי לצלויי ולא ליבטל מתפלה. מבואר דס"ל דמאי דתניא בפ"ג דברכות (כ"ב ע"ב) הי' עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל עיי"ש. היינו משום שאפשר לו להתפלל אחר שיפסוק וכדקתני וחוזר ומתפלל אבל היכא דלא אפשר כגון דבינתים יעבור זמן תפלה ס"ל דאינו צריך להפסיק בתפלתו אלא מתפלל והולך. או יתכן דס"ל דלא מיקרי לא אפשר אלא היכא דלא אפשר לו נמי בתשלומין בתפלה הסמוכה כגון שיודע דגס אז עדיין לא יפסקו מי רגלים. ועי' בתשו' הרא"ש

שהביא הטור או"ח (סי' פ') ובתשו' הרמ"א (סי' צ"ח) והביאה המג"א (סי' ע"ח סק"ב) ובאלי' רבא (סי' פ' סק"א) ובתשו' הרדב"ז שהביאו האחרונים ז"ל שם ובתשו' רה"ג שהביא באשכול (ח"א סי' ג') ובתוס' יומא (פ"ח ע"א) ד"ה קסברי עיי"ש ואכמ"ל בזה. אמנם מש"כ וכ"ש האידנא דהכל טמאין אינון טומאת מת ומתפללין. הדבר תמוה מאי ראי' מביא מטומאת מת למי רגלים ובע"ק. והרי טמאי מת מעולם לא נאסרו להתפלל אפי' בזמן שהיתה טהרה בישראל. דגם עזרא לא תיקן אלא לבעלי קריין. וגם לרבינו שרירא והר"ת ז"ל לפי מה שביארנו לא נאסרו טמאי מת וכיו"ב אלא ביום טהרתן. ומשום שיש להם תקנה ביומן. אבל טמאי מת בזמן הזה לעולם הם בתוך ימי טומאתן. והרי להדיא מפורש במתניתין ובברייתא דזבין ומצורעין וכל כיו"ב מותרין. והוא תימא גדולה על הבה"ג. אם לא שנאמר דס"ל דבמתניתין ובברייתא לא מיירי אלא לק"ש ודברי תורה. אבל לתפלה גם טמאי מתים ושאר כל הטמאים אסורין. אפי' אין להם תקנה ביומן. מיהו נראה דכיון דס"ל להבה"ג דהיכא דלא אפשר לו לצלויי לאחר דפסק או לאחר שטהר עצמו. שרי לצלויי גם השתא קודם שפסק ובעודו בטומאתו. א"כ ממילא מבואר דע"כ ס"ל דזב ומצורע וטמא מת בתחילת ימי טומאתן דלית להו תקנתא הו"ל כאנוס ושפיר דמי לצלויי ולא ליבטל מתפלה. והיינו ממש כדעת רבינו שרירא גאון והר"ח ז"ל. ומקורו מהך ברייתא גופא דקתני מכאן אמרו הזבים והמצורעים כו' מותרים לקרות בתורה וכו'. אבל בע"ק אסורין. וס"ל דטעמא דמחלקינן בין בע"ק לשאר הטמאים. היינו משום דיש לו תקנה ביומו. וה"ה לשאר כל הטמאים כיו"ב. כדברי רש"ג ז"ל וכמו שביארנו. ומזה הוא דלמד הבה"ג דינו שחידש בזה וביאר טעמו. וזה ברור. ולפ"ז מתבאר כאן דדעת הבה"ג כהסוברין דאע"ג שבטלה תקנת עזרא לדברי תורה לא בטלה לתפלה. וא"כ זו היא ג"כ אחת מן הסתירות שנמצאו בדברי הבה"ג בכמה מקומות כנודע. שהרי לעיל (בפ"ג) מבואר להדיא בדברי הבה"ג וגם בנוסחת הכת"י מפורש בדברי הבה"ג. דגם לתפלה בטלה תקנת עזרא. וכן הביא בשמו בטור או"ח (סי' פ"ח) עיי"ש. ועכ"פ מבואר דעת הבה"ג כדעת רש"ג והר"ח ז"ל דטעמא דבע"ק אינו אלא משום שיש לו תקנה ביומו. וא"כ ה"ה לשאר כל הטמאים כיו"ב. ועי' ברמב"ם (סוף הלכות ק"ש) שכתב וז"ל כל הטמאים חייבין בק"ש כו' אע"פ שאפשר להן לעלות מטומאתן בו ביום כגון הנוגעין בשרץ או בנדה וזבה ומשכבה וכיו"ב. ועזרא ובית דינו תקנו שלא יקרא בדברי תורה בעל קרי לבדו. והוציאוהו מכלל שאר הטמאין וכו' עכ"ל. וכך הם דבריו ז"ל (בפ"ד מהלכות תפלה ה"ד) עיי"ש. ונראה ברור אצלי דלא בא בזה אלא להוציא משיטת הבה"ג ורש"ג ור"ח ז"ל דס"ל דלאו דוקא בע"ק אלא ה"ה לכל שאר הטמאין שיש להם תקנה ביומן.

ולאפוקי מדבריהם אלו הוא שהוצרך הרמב"ם לבאר ולומר אע"פ שאפשר להן להעלות מטומאתן בו ביום וכו' ועזרא וב"ד תקנו שלא יקרא בד"ת בע"ק לבדו וכו'. מה שאין דרכו של הרמב"ם בשאר מקומות לכתוב אלא מה שמבואר בגמרא בהדיא כנודע. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ לדעת רבינו הגאון ז"ל ע"כ צ"ל דס"ל דכל הטמאים אסורים בתפלה. וגם דאיסורו הוא מדאורייתא. אבל כבר כתבנו דהדבר תמוה לומר אפי' בבע"ק שיהא איסורו דאורייתא. וכ"ש שנאמר כן בכל הטמאים. דמהיכא תיתי. ואמנם אם היה אפשר לפרש דברי הגאון בטומאת בע"ק לחוד. הי' מקום לדון ולומר דאיסורו דאורייתא לתפלה ע"פ מה שראיתי להבה"ג כת"י רומי שם שכתב וז"ל ושאילו מקמי דריש מתיבתא מנין לנדה שתתפלל. אמר להון את למד שבשעה ששמעו ישראל את הדיברות מפי הגבורה היו בכלל (כצ"ל) אנשים ונשים וטף שנאמר הקהל את העם האנשים והנשים והטף עכ"ל עיי"ש. ונראה שיש השמטת המעתיק וכצ"ל. שנאמר הקהל לי את העם (דברים ד' י') וכתיב הקהל את העם האנשים וגו'. וכוונתו דכיון דבפרשת הקהל כתיב הקהל את העם. ומסיים קרא האנשים והנשים והטף ש"מ דגם נשים וטף בכלל מקהלת עם. וכיון דבקבלת התורה כתיב נמי (בפרשת ואתחנן) הקהל לי את העם. ש"מ דגם נשים וטף היו בקבלת התורה. והרי ודאי הרבה נשים נדות היו שם. ומדלא הוציאן הכתוב מן הכלל ש"מ דנדות מותרות. ואע"ג דגם בפרשת הקהל כתיב הקהל את העם. וגם בפירוש גלי קרא דנשים נמי בכלל. ופשיטא דנדות אסורות ליכנס למקדש. ובודאי אי אפשר שלא יהיו בתוכן הרבה נשים שהגיעו עונת וסתן. ומ"מ לא הוציאן הכתוב מן הכלל. שאני התם דכבר גילה הכתוב במקום אחר דטמאין אסורין ליכנם למקדש. ולא הוצרך הכתוב לפרש. וסתמו כפירושו בטהורות ולא בטמאות. אבל בשעת קבלת התורה ודאי הי' צריך הכתוב לפרש. ומדסתם ולא פירש ש"מ דשריין. אבל תמוה לכאורה למה הוצרך לכך ולא הביא יותר מדכתיב בקרא אל תגשו אל אשה שלשת ימים. והיינו משום פולטת ש"ז וכמבואר במתניתין דפרק ר"ע (שבת פ"ו ע"א) עיי"ש. וא"כ מבואר דנשים היו בקבלת התורה. מיהו אפשר דראי' זו חשיב לה גאון ליותר פשוטה ואין להאריך. אבל צ"ע מדלא שאלו אלא לתפלה בלבד משמע דלדברי תורה פשיטא להו דכל הטמאים מותרים וכמפורש במתניתין ובברייתא פ"ג דברכות. ואף בע"ק אינו אלא מתקנת עזרא דבטלוה. וא"כ איזה ראי' מייתי להו ריש מתיבתא מסיני דלא מיירי אלא בדברי תורה. ונראה דכוונתו ז"ל בזה. דהנה עיקר החומרא שבתפלה יותר מבדברי תורה מבואר בפירש"י בפ"ג דברכות (כ"ה ע"א) בד"ה אבל לתפלה וז"ל לתפלה צריך הוא להראות את עצמו

כעומד לפני המלך ולעמוד באימה אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (עשין י"ח) שכתב שם וז"ל אבל לתפלה שהוא מדבר להקב"ה צריך לחזור אחר המים עכ"ל עיי"ש. ומעתה א"כ בסיני אף שלדברי תורה הוא שבאו. מ"מ הרי נדברו עם הקב"ה ועל מנת כך באו. שפיר ילפינן מינה לתפלה דשריא בנדותן. ומעתה לפ"ז התינח נדות וזבות וכיו"ב. אבל בע"ק דאסר הכתוב גם בסיני נהי דלענין ק"ש ודברי תורה לא ילפינן מסיני אלא בדרך אסמכתא בעלמא. מ"מ לענין תפלה שפיר איכא למילף מסיני דאסור מן התורה:

אלא דיש לתמוה לפ"ז מדתניא (סוף יומא) כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יוה"כ בע"ק טובל כדרכו והולך עד המנחה רבי יוסי אומר כל היום כולו עיי"ש דמבואר דפלוגתייהו היא אי תפלת נעילה ביום או אפי' בלילה דלת"ק אפי' בלילה שפיר דמי והילכך אינו טובל אלא עד המנחה כדי שיתפלל תפלת המנחה בטהרה אבל אחר המנחה אסור לטבול ביוה"כ דנעילה מצי להתפלל בלילה ומצי לטבול בהיתר במוצאי יוה"כ. ולר"י דאין תפלת נעילה אלא ביום שרי למטבל גם אחר המנחה משום תפלת נעילה עיי"ש. והנה לכאורה הי' מההיא דהתם ראי' מוכרחת לשיטת הבה"ג ורבינו שרירא גאון ור"ח ז"ל שהבאתי לעיל דס"ל דלאו דוקא בע"ק אסור בתפלה וד"ת אלא גם כל שאר הטמאין שיש להן תקנה בשעתן וביומן. שהרי כבר תמהו שם הרבה בתוס' רי"ד ובמאירי שם לפי מאי דמסקינן התם לקמן דהך ברייתא מיירי בדלא צלי תפלת נעילה ואפ"ה קאמרי רבנן דאחר מנחה לא יטבול. משום דס"ל תפלת נעילה בלילה. וא"כ ס"ל טבילה בזמנה לאו מצוה. וא"כ למה מתירין לכל חייבי טבילות לטבול כדרכן ביוה"כ. והא כל הטמאים חוץ מבע"ק מותרין בתפלה ובק"ש. ומשום זה מחקו גירסא זו עיי"ש. אבל לשיטת הגאונים ז"ל ניחא שפיר דכיון דהך ברייתא בטמאים שיש להם תקנה ביומן מיירי בהך ברייתא א"כ ודאי דינם כבע"ק להיות אסורין בתפלה ובק"ש. והילכך מותרין לטבול ביוה"כ כדרכן. והא דהוצרך למינקט בפלוגתא דר"י ורבנן בע"ק ולא נקט לה בכל שאר הטמאים חייבי טבילות דמיירי בהו תנא עד השתא. היינו משום דבע"ק משכחת לי' שפיר להיות מותר כל היום וליאסר מן המנחה ולמעלה כגון שראה קרי אחר המנחה וכפירש"י. משא"כ שאר הטמאים שטמאים שבעה לא משכחת להו שיהיו בני טבילה ביוה"כ אלא כשנטמאו כבר מקודם יוה"כ. וא"כ איך התפללו שאר התפלות של חובת היום. אם לא שעברו והתפללו באיסור או בשגגה וזו גוונא רחיקא ולא מיירי בה תנא ולהכי הוכרח למינקט בע"ק. ואע"ג דאכתי משכחת לה גם בשאר טמאים טומאת ערב כמגע שרצים ונבלות וכיו"ב מ"מ י"ל דהני בכלל בע"ק נינהו

ונקט בע"ק כדנקט תנא בכל דוכתי בהך ענינא מטעם שביארנו לעיל. ומעתה יש לנו ראי' גדולה לכאורה מכאן לשיטת הגאונים ז"ל ומיהו לפמש"כ התוס' בפרק כל כתבי (שבת קכ"א ע"א) בד"ה ה"ג וכו' ובפ"ב דביצה (י"ח ע"ב) בד"ה כל חייבי וכו' אין זו ראי' עיי"ש. אבל לשאר ראשונים ראי' נכונה היא. ועי' טור או"ח (סי' תקנ"ד) ובב"י שם ואכמ"ל בזה:

ואמנם אם איתא דבע"ק מה"ת אסור בתפלה הדבר קשה דא"כ הו"ל למימר דבעי נמי הערב שמש כמשכ"ל וא"כ אמאי ס"ל לרבנן דאינו יכול לטבול מן המנחה ולמעלה משום שיכול לטבול בלילה לתפלת נעילה. והרי כשיטבול בלילה נמצא מחוסר הערב שמש וע"כ אין לו תקנה אלא לטבול ביום קודם הערב שמש. ואין לומר דתפלה יש לה דין מעשר דאסור לטמאים וקודש קרי' רחמנא ואפי' הכי מותר לטבול יום. כדתנן בפרק בתרא דנדה (ע"א ע"ב) ובפי"ד דנגעים מ"ג דמותר לטבול יום וכדגמרינן לה מקראי בפרק הערל (יבמות ע"ד ע"ב) עיי"ש. דא"כ הדרא קושייתינו לדוכתה מה שהקשינו לעיל מסוגיא דברכות (כ"ב ע"א) דפרכינן אריב"ל דאמר מה טיבן של טובלי שחרית והא איהו דאמר בע"ק אסור בדברי תורה. ואם איתא הו"ל למיפרך דעדיפא מינה. דהא צריכי טבילה במקוה של ארבעים סאה לתפלה שהיא מה"ת. והשתא אזדא לה מה שתירצנוה לעיל. ובלא"ה יש להוכיח דלא בעי הערב שמש לתפלה כיון דכל עיקר לא באנו לידי מדה זו לומר דבע"ק אסור מה"ת לתפלה רק משום דילפינן לה מסיני וכמו שביארנו. והרי בסיני גופא אמרינן (בפרק ר"ע פ"ו ע"ב) דראויה היתה תורה ליתן לטבולי יום עיי"ש. וא"כ ודאי קשה טובא לפ"ז סוגיא דברכות אם לא שנדחוק לומר דניחא לי' טפי לאקשויי מדריב"ל אדריב"ל גופי'. אבל זה אינו דהא גם למאי דמשני עלה דה"ק מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה עיי"ש. אכתי קשה טובא דהרי צריכין ארבעים סאה ובטבילה לתפלה דבעי טבילה מדאורייתא. אלא ודאי מוכרח מזה דגם לתפלה סגי בתשעה קבין בנתינה. וא"כ ע"כ דגם איסור בע"ק לתפלה לא הוי אלא מדרבנן:

וכן מוכרת ע"כ מדאמרינן בירושלמי (ריש פרק בתרא דיומא) דגרסינן התם עלה דתנן התם יוה"כ אסור באכילה ושתייה וברחיצה כו' ובתהמ"ט. ואמרינן עלה אית תמי ברחיצה אסור בתהמ"ט לא כ"ש. ומשני תפתר במקום שאין טובלין או קודם שתקן עזרא טבילה לבעלי קריין וכו' עיי"ש. ומבואר מזה להדיא דגם לתפלה ליכא איסורא לבע"ק אלא מתקנת עזרא לחוד. ולא מיתסר אלא במקומות שנתפשטה תקנה זו. ובדוכתא דלא נהוג שרי לגמרי. דאם איתא דלתפלה מדאורייתא אסור הדרא קושיא לדוכתה. דהרי אם

ישמש מטתו יצטרך טבילה לתפלה וזה אסור משום רחיצה. וכיון דקתני רחיצה למה לי למתני תהמ"ט. ולכל זה לא הוצרכנו אלא אם היינו יכולים לפרש דברי רבינו הגאון ז"ל באמונות ודעות שם בטומאת בע"ק לחוד. אבל כבר כתבנו דלא יתכן לפרש כן דבריו ז"ל שם אלא על כל הטומאות קאי אפי' על טומאת מת זב ומצורע וכיו"ב ובטומאת אלו אין לנו שום שורש ויסוד לומר שיהיו אסורין בתפלה מן התורה:

ומלבד זה לא יתכן כלל לומר כן דאם איתא א"כ בטלה לגמרי מצות תפלה בזמן הזה שכולנו טמאי מתים דליכא תקנה בטבילה. ואין לומר דכיון דטומאה הותרה או עכ"פ דחויה היא בצבור הכא שכל הצבור טמאים נדחית הטומאה מקמי מצות תפלה. דזה אינו דהרי כל הנך דדחו טומאה אי לאו דגלי בהו קרא בכל חד מינייהו בפרט בפני עצמו לא הוה גמרינן חדא מאידך. וכמבואר בפרק כיצד צולין (פסחים ע"ז ע"א) עיי"ש. וכ"כ התוס' שם בפרק אלו דברים (פסחים ע' ע"ב) בד"ה הא ודאי וכו' דגם חגיגה אע"ג דקרבן צבור היא אי לאו דגלי קרא דכייל לה בכלל שאר קרבנות דגלי בהו קרא בהדיא דדחו שבת וטומאה לא הוה לן למימר דדחיא עיי"ש בדבריהם. והשתא א"כ כאן בתפלה אם איתא דמן התורה אסורה לטמאי מתים כיון דלא גלי בה קרא דבצבור דחיא טומאה מהיכא תיתי לומר דדחיא. ומיהו קצת הי' אפשר לומר בזה לכאורה דדוקא התם גבי קרבנות לענין דחיית שבת וטומאה דהו"ל לאו שיש בו כרת דבעלמא קיי"ל אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת להכי כל כמה דלא גלי קרא בהדיא אין לנו לומר דדחו. אבל כאן גם בלאו קרא יש מקום לומר דאתי עשה דתפלה ודחי איסור טומאה. אבל זה אינו דאם איתא דטמאי מתים אסורים להתפלל ע"כ יש לנו לזה איזה גילוי בקרא. וא"כ לא שייך כאן לומר שידחה איסור טומאה מקמי עשה דתפלה. ואפי' נימא דסתמא גלי קרא דאסור להתפלל בטומאת הגוף ואיכא לקיומי ההוא קרא בתפלת הרשות דוקא. אבל תפלת חובה של כל יום אפשר דאתי עשה דידה ודחי איסור טומאה. ונימא דדינו כל"ת דמידחי מקמי עשה. אכתי קשה דא"כ גם בזמן הבית שהי' טהרה לטומאת מת אית לן למימר הכי ואפי' בטומאת יחיד דאע"ג דאפשר בטהרה ע"י טבילה והזאה הרי מכל מקום מתבטלת מצות תפלה בכל אותן הימים שעומד בטומאתו שהרי המצוה היא להתפלל בכל יום ויום. ולא משכחת לה שתפסוק התפלה ע"י טומאתו כמה ימים כדי שתיקר בעיניו משום זה אחרי טהרתו כמו שכתב רבינו הגאון ז"ל שם:

ולכן הי' נראה לי לצדד כוונה אחרת בדברי רבינו הגאון ז"ל שם והוא ע"פ מאי דחידש בתשובות בשמים ראש (סי' כ"א) דאסור ללבוש תפילין בימי טומאה כלל מפני שני טעמים. חדא מפני שהתפילין צריכין גוף נקי ונקיות סניף מטהרה ואין הטמא נקי. ועוד

לפי מאי דקיי"ל כרבה בר"ה דאמר (בפ"ק דשבת) ובשאר דוכתי דחייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ק"ו מציץ שאין בו אלא אזכרה אחת ואמרה תורה והי' על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן כמה אזכרות על אחת כו"כ עיי"ש. ומעתה לפי מאי דתנן שלהי עירובין שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיינו שלא להשהות הטומאה דברי ריב"ב. ר"י אומר בצבת של עץ שלא לרבות הטומאה. ופירש"י ז"ל כהן מוציאו בהמיינו ואע"ג דמטמא לי' לאבנט שהוא קודש הכי עדיף שלא להשהות הטומאה בעזרה עכ"ל וכן בגמרא שם בד"ה שהויי טומאה כו' כתב וז"ל שהויי עדיף מאפושי טומאה דהא אבנט נמי מידי דקודש הוא עכ"ל עיי"ש ומבואר מזה דאיכא איסורא דאורייתא לטמא בגדי כהונה. וק"ו לציץ שיש בו אזכרה וק"ו בן ק"ו לתפילין שיש בהן כמה אזכרות כדברי רבה בר"ה. וכיון דהאידנא אי אפשר לשמרן בטהרה מוטב שלא להניחם עכת"ד שם. אלא שבאו שם שני הטעמים כאחד בערבוביא. והוא תמוה טובא. דבאמת המרחק רב ביניהם ונפק"מ טובא לדינא. דלטעם השני אין האיסור אלא משום דאסור לטמא את התפילין וא"כ היכא דכבר נטמאו התפילין שוב ליכא שום איסורא בהנחתן. ודוקא בהנחת תפילין טהורין הוא שיש מקום לאסור מהאי טעמא. אבל לטעם ראשון אין חילוק בזה ובכל ענין אסור לטמא להניח תפילין. ועוד דלטעם השני אין לנו לאסור להניח תפילין אלא לזב ומצורע וטמא מת וכיו"ב שהם אב הטומאה לטמא אדם וכלים. אבל טמא שרץ ונבלה וכיו"ב כיון דאינם אלא ראשון לטומאה ולא מטמאי אדם וכלים אין מקום לאסרם בהנחת תפילין. דהרי תפילין דין כלים יש להם דלא מקבלי טומאה אלא מאב הטומאה. וכמבואר להדיא במתניתין דכלים (פי"ח מ"ח) דתנן תפלה ארבעה כלים וכו' עיי"ש. ולפ"ז למאי דכתב שם בבשמים ראש מיד אחר זה וז"ל ואמנם לא משום שאנו טמאי מתים יאסור דטומאת המת דחויה היא בצבור וכמו דנדחה בעבודה וביאת מקדש ה"ה נמי למצוה שזמנה קבוע ואי אפשר בלא"ה וכל יום זמנה אבל טומאת קרי לא נדחה בעבודת צבור עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז לדבריו אין מקום לאסור הנחת תפילין אלא לבע"ק. וא"כ הדבר תמוה דהרי לטעם השני אין מקום כלל לאסור בע"ק בהנחת תפילין. דהרי משנה ערוכה היא בפרק בתרא דזבים (משנה י"א) דבע"ק כמגע שרץ. ומבואר בפיה"מ להרמב"ם והרע"ב שם דהיינו לומר דאינו אלא ראשון לטומאה כמגע שרץ עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות אבות הטומאה ה"א) עיי"ש וברא"ש (ריש פ"ק דכלים) וכן כתב בפי' הרא"ש שם עיי"ש. וכ"כ התוס' בנדה פרק המפלת (נדה כ"א ע"א) בד"ה אלא מעתה כו' ובמאירי פ"ק דיומא (ו' ע"א) עיי"ש. וכן העלה באריכות באור זרוע ח"א (ס' קי"ח) עיי"ש בדבריו ז"ל. וא"כ אין בע"ק מטמא

תפילין שיש להם דין כלים דלא מקבלי טומאה אלא מאב הטומאה. ואין מקום לאסור בע"ק בתפילין אלא לפי טעם הראשון דתפילין צריכין גוף נקי. וא"כ למה הביא הטעם השני דהרי לפי טעם זה אדרבה יש להתיר בע"ק בהנחת תפילין. מיהו י"ל דנפק"מ לענין שאר הטומאות שאין נדחין בצבור כזבין וטמאי שרץ ונבלה כמש"כ הרמב"ם (בפ"ד מהלכות ביאת מקדש הי"ב) עיי"ש ובמש"כ הר"ב לח"מ (ריש פ"ז מהלכות ק"פ) עיי"ש. וכן נפק"מ לענין מצורעים. דאע"ג דבזה"ז אין נזקקין לטומאת נגעים דליכא כהן מיוחס. מ"מ לפי מה שהעלה הר"ב שאילת יעבץ (ח"א סי' קל"ח) דבסימנים מובהקים לא בעי כהן עיי"ש. וא"כ איכא טומאת נגעים גם לדידן בזה"ז. וטומאת נגעים אינה נדחית אפי' בצבור. וגם כי בטומאות הללו אין לדון אף בזה"ז משום טומאה דחויה בצבור. דדוקא טומאת מת היא טומאת צבור בזה"ז אבל טומאת שרץ ונבלה וזבין ומצורעין ובועלי נדות אינה ברוב צבור גם לדידן בזה"ז. מיהו לפי מה שפסק הרמב"ם (בפ"ד ה"ט מהלכות ביאת מקדש) גם קרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה. וכ"כ התוס' בפסחים (ע' ע"ב) בד"ה הא ודאי וכו' עיי"ש. ועכ"פ כיון דטומאות הללו אינן נדחות לעולם א"כ גם לפי טעם השני זבין ומצורעין ובועלי נדות אסורין בתפילין. דהו"ל אב הטומאה ומטמאין את התפילין. אלא דבע"ק וטמאי שרץ ונבלה דלא הו"ל אלא ראשון לטומאה לא מיתסרי אלא לפי טעם ראשון. אבל לפי טעם השני מותרין:

אלא דעיקר דבריו בזה לדון בתפילין משום מצוה שזמנה קבוע לדחות את הטומאה אפי' בטומאת מת. הוא תמוה דמהיכא תיתי. דהרי גם בכל הקרבנות בעינן קרא בכל חד לומר דדחי שבת וטומאה. ואפי' בחגיגה אי לאו דהו"ל בכלל שאר קרבנות המועדים לא הוה אמרינן בה דדחיא שבת וטומאה וכמשכ"ל בשם התוס'. וא"כ בתפילין מהיכא תיתי לן למידחי טומאה. ואין לנו לדון בזה אלא מצד דכיון דהא דאסור לטמא תפילין לא למדנו אלא מבגדי כהונה והתם גופא עכ"פ לא חמיר מאיסור לאו. דודאי אין לנו יסוד אחר לאיסור זה אלא לומר דהו"ל בכלל קרא דבכל קודש לא תגע. ועי' סוגיא דפ"ג דמכות (י"ד ע"ב) עיש"ה. ולפנינו יתבאר בזה בס"ד. וא"כ איכא למימר דאתי עשה דתפילין ודחי איסור טומאה כיון דא"א לקיים שניהם כשאין לו אלא תפילין טהורין. ואפי' בזמן שהי' להם אפר פרה והי' אפשר ליטהר מטומאת מת לא מיתסר אלא בשביעי שבידו ליטהר דמיד משטבל הרי הוא מותר. דטבול יום אין לו אלא דין שני לטומאה. ואפי' שני גמור לא הוי לפמש"כ התוס' בפ"ק דפסחים (י"ד ע"ב) בד"ה ואילו הכא עיי"ש. ולא מטמא תפילין. וא"כ ליתי בי' שום איסורא מיד בתר טבילה. אבל מקמי שביעי דא"א להניחן בטהרה איכא למימר אתי עשה ודחי ל"ת. אלא דגם בזה יש לדון מטעם דבעידנא דמיעקר

לאו לא מקיים עשה דמיד משעת נגיעה עבר בל"ת והעשה לא מיקיימא עד הקשירה. ותליא בפלוגתא דרבוותא בפ"ב דמציעא (ל' ע"א) באס"ז ובנמוק"י שם ובפסקי תוס' זבחים סו"פ דם חטאת עיש"ה ובמש"כ הר"ב ט"א (בר"ה כ"ח ע"א) עיי"ש. והדברים עתיקין ואכמ"ל בזה. ומבואר עכ"פ לפ"ז דשפיר יש מקום לדון לאסור בתפילין כל הטמאים בטומאה שנעשין בה אב הטומאה:

ואמנם מש"כ בטעם הראשון לאסור משום דתפילין צריכין גוף נקי הוא תמוה לדעתי והוא נגד הסוגיא במקומה דאמרינן בפרק במה טומנין (שבת מ"ט ע"א) עלה דההיא דאמר ר"י תפילין צריכין גוף נקי. מאי היא אביי אמר שלא יפיח בהן רבא אמר שלא יישן בהם עיי"ש. והשתא אם איתא דגם כל הטמאים קודם שטבלו הו"ל בכלל גוף שאינו נקי א"כ אמאי לא קאמרי נמי לענין שלא להניחם בימי טומאתו. ואע"ג דפירש"י שם בד"ה שלא יישן כו' דהיינו נמי משום חששא דשמא יראה קרי עיי"ש. מ"מ אכתי מאי איריא קרי דמחמת שינה תיפוק לי' דאפי' כשאינו ישן צריך להזהר מכל הטומאות כמגע נבלה ושרץ טומאת מת זב ומצורע וכיו"ב. אלא ודאי אין זה בכלל גוף נקי שאמרו. ובפרט לפי מה שהוכיח בתשו' הרמ"ע מפאנו (סי' ל"ט) דיותר צריך גוף נקי לתפלה מלתפילין עיי"ש. וא"כ ודאי אין להחמיר בזה בתפילין יותר מבתפלה והרי כל הטמאים מותרים בתפלה. ואפי' בע"ק אינו אלא מתקנת עזרא דאינה אלא מטעם שלא יהיו ת"ח מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים לדעת הרמב"ם ז"ל כמשכ"ל. ועכ"פ ודאי אינה מטעם דצריכה גוף נקי דלזה לא צריך לתקנת עזרא דמדינא הוא אפילו בתפילין דקילי מתפלה. וגם תקנת עזרא בטלה אפילו לתפלה לדעת רוב הפוסקים. אבל דין גוף נקי לכל הפוסקים איתא גם האידנא דלאו משום תקנה נגעו בו. וא"כ אם מצד גוף נקי אתינן עלה ודאי ליתא דכ"ש הוא מתפלה. ועי' עוד שם בתשו' רמ"ע מפאנו (סי' ס') שהעלה דלא אמרו דצריך גוף נקי אלא לתפלה של ראש דוקא ולא לתפלה של יד עיי"ש בדבריו ז"ל. וא"כ לדבריו אפי' אי הוה שייך כאן הך טעמא לא הי' מקום לאסור אלא תפלה של ראש בלבד ולא תפלה של יד ואכמ"ל בפרט זה. דבלא"ה כבר הכרחנו דלא שייך הך טעמא הכא:

וראיתי בתשובה לאחד מגדולי האחרונים ז"ל שגם הוא הביא דברי הבשמים ראש אלו דאסר בע"ק בתפילין כל זמן שלא טבל לקריו. וכתב עלה דדבר מפליא הוא דלפ"ז מה הועילו חכמים בביטולן לתקנת עזרא. שהרי הוא כמעיד עדות שקר שקורא ק"ש בלא תפילין. ולתפילין לא סגי דלא טבל. אע"כ דליתא ולא הרא"ש חתים עלה עכת"ד עיי"ש. ולא צדק בהשפטו כלל במח"כ בזה. דודאי הועילו חכמים הרבה בביטול תקנת עזרא היכא דלית לי' תפילין דפשיטא דחייב בק"ש ואין בזה משום עדות שקר. או בימי אבלו

או במועד להסוברין דאין מניחין תפילין בחוה"מ. ובשבת ויו"ט לכ"ע. ובלילה בק"ש של ערבית. ואי לאו דבטלוה לתקנת עזרא הוה אסור בק"ש. וגם בזמן שמניחין תפילין ג"כ נפק"מ לענין היכא דלא נזדמן לו דוכתא למיטבל או שיעבור זמן ק"ש אם לא יקרא ק"ש עד דטביל. דפשיטא דלא שייך בזה משום עדות שקר כשיקרא ק"ש בלא תפילין. כיון דאסור בתפילין מקמי דטביל לקריו. וחוץ מזה נפק"מ ג"כ להתיר לו שאר דברי תורה מקמי טבילה. וראיתי להראבי"ה ז"ל (בסי' ע"ט) שכתב עלה דההיא דאמרינן בפ"ג דברכות (כ"ד ע"א) אמר ר"ה ברי' דר"י זימנא חדא הוה קאימנא קמי' דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין וכו' והוה ידענא דיום טבילה הוה וכו' עיי"ש. וכתב הראבי"ה שם ז"ל ואע"ג ששימש מותר ולפי דבריהם יש לפרש יום טבילת אשתו הוה וכו' ומינה שמעינן דבע"ק מותר בתפילין והכי נמי מסקנא בפ"ב דסוכה דמשני אביי בילדים בעלי נשים עסקינן וכו'. ויש שאמרו לאיסור ואמרו דהך דסוכה דחיי' בעלמא הוא למימר דמהתם לא תפשוט לאיסור ומיהו אסור בתפילין ומפרש הכא יום טבילת רבא הוה וטבל כדי להניח תפילין עכ"ל עיי"ש. ושני פירושים אלו כתבן ג"כ רבינו יונה ז"ל בביאורו על הרי"ף שם עיי"ש. ומבואר מזה דלענין בע"ק מחלוקת ישנה היא בין הראשונים ז"ל אי מותר בתפילין. ומשמע מדברי הראבי"ה דאין זה תלוי בתקנת עזרא כלל. ומאן דשרי אפי' מקמי דבטלוה לתקנת עזרא שרי דלא היו תפילין בכלל התקנה. ולמאן דאסר אפי' האידנא לבתר דבטלוה להך תקנתא ס"ל דאסור וכדעת הבשמים ראש. וכן מוכרח דהרי דעת הראבי"ה לעיל (סי' ס"ח) ולקמן (סי' פ"א) דלגמרי בטלה תקנת עזרא לכל דבר עיי"ש. וא"כ ע"כ הא דמייתי הכא דעת האוסרים בע"ק בתפילין היינו משום דלא תליא מידי בתקנת עזרא. אלא למ"ד דאסור מדינא אסור אפי' מקמי תקנת עזרא וגם לבתר דבטלוה. ואמנם ראיתי בפסקי מסכת סוכה לרבינו ישעי' הראשון ז"ל מטראני (בפ"ב דף כ"ו ע"ב) שהעלה דבע"ק אסור בתפילין והכריח כן מתוך הברייתות דמייתינן התם ומאי דאמרינן התם לימא קסבר ר"י בע"ק אסור בתפילין ודתי הכא בילדים ונשותיהם עמהם עסקינן אין זה אלא לדיחויא בעלמא. וכמש"כ הראבי"ה שהבאתי. אלא שכתב דהנך תנאי סברי בע"ק אסור בד"ת ולהכי אסור נמי בתפילין אבל לדידן דנהוג עלמא כריב"ב ובטלוה לתקנתא דעזרא בע"ק מותר בתפילין כמו שמותר בד"ת עיי"ש בדבריו ז"ל. ולפי דבריו ז"ל הי' אפשר לומר דהאוסרים ס"ל דתפילין יש להם דין תפלה וסבירא להו כדעת הגאונים ז"ל דלתפלה לא בטלוה לתקנת עזרא והוא הדין לתפילין. והמתירים סבירא להו דלגמרי בטלוה. או דס"ל דתפילין דינייהו כד"ת וכשם שבטלוה לד"ת בטלה

נמי לתפילין. אלא דמדברי הראבי"ה לא נראה כן כדכתיבנא ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מצד זה אין שום גמגום בדברי הבשמים ראש:

אלא דבעיקר דבריו מלבד מה שכבר כתבנו דטעמו הראשון הוא תמוה טובא ואין לו מעמד. ואין לנו לדון בזה אלא מטעם האחרון דאסור לטמא התפילין. אלא דגם בטעם זה יש לתמוה הרבה לכאורה וכמו שנבאר. והנה עיקר חידוש דין זה נשען על יסוד פירש"י ז"ל (סוף עירובין) דתנן התם שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיינו שלא להשהות את הטומאה דברי ריב"ב. ר"י אומר בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה. ולפירש"י ס"ל הא דקאמר ר"י שלא לרבות את הטומאה היינו שלא להרבות טומאה בדברים המקודשים דהיינו שלא לטמא גם את האבנט שהוא כלי שרת ואסור לטמאו ומוטב להשהות הטומאה במקדש מלהוציאו בהמיינו דמטמא נמי האבנט. ומזה הוא דלמד בעל בשמים ראש ק"ו לציץ וק"ו בנו של ק"ו לתפילין. אבל דברי רש"י גופי' תמוהים לכאורה מהיכא תיתי לן הך מילתא דאסור לגרום טומאה לבגדי כהונה. וכפי הנראה ס"ל דהו"ל בכלל אזהרה דבכל קודש לא תגע דאע"ג דעיקר קרא בתרומה וקדשים כתיב מ"מ שמעינן נמי לכלי שרת דג"כ בכלל קודש נינהו. אלא שראיתי להר"ב גאון יעקב שם שתמה בזה על פירש"י דילמא דוקא תרומה וקדשים הוא דאסר קרא לטמאות משום דקמפסיד להו לגמרי דלית להו טהרה במקוה. אבל לעולם בגדי כהונה ושאר כלי שרת דאית להו טהרה במקוה דלא מיפסדי בטומאתן אפשר דליכא איסור לטמאן עיי"ש. מיהו לדידי אי מהא לא קשה כולי האי דהא ע"כ לא משום דרדא דפסידא תליא מילתא. דאם איתא מאי איריא דנקט קרא אזהרה זו בטומאה לחוד הו"ל למינקטה דרך כלל בכל ענין פסידא דאוכלי קודש. ואין לומר דגלי קרא בפסידא שעל ידי טומאה וגמרינן מינה לכל ענין פסידא דא"כ למה לי אזהרת לא תותירו גבי נותר ואזהרת לא ילין לאימורין תיפוק לי' מלאו דבכל קודש לא תגע דהו"ל אזהרה שלא להפסיד קדשים ולא מיבעיא לר"ל דס"ל בפ"ג דמכות (י"ד ע"ב) דטמא שנגע בקודש לקי דקשה. אלא אפי' לר"י דאמר התם דלא לקי רק איסורא דאורייתא הוא דאיכא וכמש"כ הרמב"ם (בפי"ח מהלכות פסהמו"ק הי"ב) ובכ"מ שם ובלח"מ (ריש פי"ט מהלכות סנהדרין) עיי"ש. מ"מ קשה הרי גם לאוי דנותר ולינת אימורין אין בהם מלקות משום ניתק לעשה או משום שאין בו מעשה ולית בהו טפי מאיסור לאו בעלמא. גם יש להקשות לכאורה לר"ל אמאי תנן בפרק כיצד צולין (פסחים פ"ד ע"א) ומבואר בכמה דוכתי דהמותיר אינו לוקה ואמאי לא ילקה מלאו דבכל קודש לא תגע דלא ניתק לעשה. ועי' סוגיא דפ"ק דתמורה (ג' ע"ב) עיי"ש. ואף דמותיר לא עביד מעשה מ"מ קשה לפמש"כ הה"מ (פי"ג מהלכות שכירות

ה"ג) דכל לאו דשייך בו מעשה לוקה עליו אפי' לא עביד מעשה עיי"ש. והרי לאו זה דבכל קודש לא תגע שייכא בו מעשה בהפסד בידים הלכך גם מותיר ולן הול"ל דלקי מאזהרה זו אם איתא דמטעם הפסד קדשים נגע בי' קרא. מיהו אי מהא לא תקשה דאיכא למימר דר"ל לטעמי' אזיל דס"ל חסמה בקול אינו לוקה. ולא כתב הה"מ שם סברתו אלא למאי דקיי"ל התם כר"י דלקי עיי"ש בדבריו ואכמ"ל בזה. אבל קמייתא ודאי קשה אם לא שנאמר דטומאה איסור בפ"ע הוא ולא משום פסידא נגע בי' קרא. איברא דלכאורה בלא"ה קשה למש"כ הרמב"ם (ריש פי"ח מהלכות פסהמו"ק) וז"ל כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בל"ת שנאמר לא יחשב מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים ואעפ"כ אינו לוקה שאין המחשבה מעשה עכ"ל. הרי דס"ל דלאו זה דלא יחשב הוא אזהרה כוללת לכל מפסיד קדשים אפי' במחשבה. וכן לאו דמטיל מום בקדשים משום הפסד קדשים הוא לדעתו ז"ל. וא"כ יקשה כקושייתנו לאו דמותיר ומלין למה לי. וע"כ צ"ל דהרבה עניני הפסד קדשים יש ולא גמרינן חד מאידך ולזה באה בכל חד אזהרה מיוחדת בפ"ע. וא"כ שפיר יש מקום לומר דאזהרה דבכל קודש לא תגע משום דררא דהפסד קדשים ע"י טומאה היא באה. ולזה ליכא למילף מינה אזהרת איסור שלא לטמאות בגדי כהונה כיון דאית להו טהרה במקוה ולא מיפסדי כ"כ:

מיהו אכתי אפשר דאע"ג דקרא דבכל קודש לא תגע באוכלי ומשקה קודש הוא דכתיב מ"מ שפיר איכא למגמר מיני' נמי לכלי שרת אע"ג דאית להו טהרה במקוה. דהא ודאי דעכ"פ מדכתיב בכל קודש כייל קרא לכולהו אוכלין ומשקין דקודש. וא"כ גם מי כיור ומים המתנסכין בחג בכלל אזהרה זו. ובהדיא מבואר בפירש"י זבחים (כ"א ע"ב) בד"ה איכא בינייהו כו' ובתוס' שם ד"ה מאי אין מעליהו כו' דאסור לגרום להן פסול דמוזהרין על שמירתן של מי כיור כשאר קדשים משהוקדשו בכלי שרת עיי"ש. וכ"ש מים המתנסכין ע"ג המזבח דהו"ל בכלל שאר אוכלין ומשקין דקודש לכל דבר. והשתא הרי מדאורייתא מהני להו טהרה במקוה ע"י השקה. דמאי דאמרינן בפ"ב דפסחים (ל"ד ע"ב) מי החג שהקדישן ואח"כ השיקן טמאים דאין זריעה להקדש עיי"ש. אין זה אלא מעלה בעלמא מדבריהם וכמבואר שם. וא"כ מה"ת לא מיפסדי במגע טומאה ואפה"כ אזהר עלייהו קרא שלא לטמאן. וא"כ שפיר נשמע מינה דה"ה לכלי שרת דאע"ג דאית להו טהרה במקוה אסור לטמאן. ואע"ג דלפי' התוס' שם בד"ה ונתן מבואר דלמסקנא מדאורייתא אין השקה להקדש עיי"ש. מ"מ הא מבואר שם בפירש"י דלא ס"ל הכי עיי"ש. וא"כ רש"י כאן בעירובין לטעמי' אזיל ולק"מ. ובאמת דגם התוס' בזבחים (ע"ח

ע"ב) בד"ה הא דרבי' וכו' מבואר דס"ל התם כפירש"י דאין זה אלא חומרא בעלמא מדבריהם עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פ"ו מהלכות איסורי מזבח ה"ח) דאין זה אלא מעלה יתירה שעשו חכמים בהקדש עיי"ש. ואף דלא מיירי התם אלא בזריעה מ"מ הרי השקה אינה אלא מדין זריעה כמבואר בסוגיא דפסחים שם עיי"ש:

הן אמת דלכאורה יש לדון בזה ולומר דמאי דאמרינן דאין בזה אלא מעלה מדבריהם היינו דוקא היכא שכבר נטמאו קודם שהקדישן דהו"ל דיחוי מעיקרא דקיי"ל דלא הוי דיחוי וחוזר ונראה מדאורייתא אחר טבילה. אבל כשהוקדשו קודם שנטמא דהו"ל נראה ונדחה דאינו חוזר ונראה פסילי מדאורייתא. וכן העלה הר"ב צל"ח בסוגיא דפסחים שם בדעת הרמב"ם ז"ל (שם הלכה ו') עיי"ש. וא"כ לפ"ז כאן בקרא דבכל קודש לא תגע דמיירי בטומאה שאחר שהוקדשו מדאורייתא לא מהני להו השקה משום דהו"ל נראה ונדחה דאינו חוזר ונראה ושפיר מיפסדי לגמרי מה"ת ושוב אין ללמוד משם לכלי שרת כיון דאית להו טהרה במקוה ולא מיפסדי:

ואמנם לדידי הא ליתא כלל. דע"כ משום טומאה דלמיטבל קאי ואיכא מיא בשקעתא דנהרא לא מיחשב דיחוי כלל. דאלת"ה א"כ גם בכלי שרת שנטמאו הו"ל למימר דלית להו טהרה במקוה משום דהו"ל נראה ונדחה ואינו חוזר ונראה והרי משנה ערוכה היא בפרק בתרא דחגיגה (כ"ו ע"ב) דכל הכלים שהיו במקדש סגי להו בטבילה כשנטמאו עיי"ש. וכן מבואר במתניתין דפרק בתרא דשקלים. ובודאי לא יתכן כלל לאפוקי הנך מתניתין מהילכתא ולומר דאתיין כחנן המצרי (בסוגיא דזבחים ל"ד ע"ב ובשאר דוכתי) דלית לי' דחויין כלל עיי"ש. וגם הרמב"ם ז"ל פסק כן (בפ"ז מהלכות כלי מקדש ובפי"א מהלכות מטמאי משכב ומושב עיי"ש). והיא הלכה רווחת בכמה דוכתי בלא שום פקפוק כלל. אף על גב דלא קיימא לן כחנן המצרי דלית ליה דחויין כלל. גם מן הסוגיא דפסחים גופא ע"כ מוכרח כן מדקאמר ר"ל מי החג שנטמאו השיקו ואח"כ הקדישן טהורין הקדישן ואח"כ השיקן טמאין עיי"ש. ואמרינן עלה א"ל אביי הקדישן בכלי קאמר אבל בפה לא עבוד רבנן מעלה או דילמא בפה נמי עבוד רבנן מעלה. א"ל זו לא שמעתי וכו' עיי"ש. והשתא מאי קא מספקא להו. והרי ע"כ הקדישן בפה קאמר. דאם איתא דהקדישן בכלי שרת קאמר גם בהשיקן ואח"כ הקדישן בכלי שרת משכחת לה דטמאין ואינן ראויין עוד לניסוך. כגון שהקדישן בפה קודם שנטמאו. וכיון דקיי"ל דיש דיחוי בקדושת דמים כמבואר בכמה דוכתי. ולפי מה שביאר הר"ב לח"מ (בפט"ו מהלכות מעה"ק) לדעת הרמב"ם אדרבה יותר שייך דיחוי בקדושת דמים מבקדושת הגוף עיי"ש. וא"כ הו"ל נראה ונדחה שאינו חוזר ונראה ומדאורייתא לא סגי להו בהשקה. וכ"ש לפי

מה שהעלה הר"ב לח"מ בדעת הרמב"ם שם דבקדושת דמים אפי' דיחוי מעיקרא הוי דחוי עיי"ש. וא"כ היכי קאמר השיקן ואח"כ הקדישן טהורין ולא משכח גוונא דטמאין אלא בהקדישן בכלי שרת ואח"כ השיקן. אלא ודאי ע"כ הקדישן בפה קאמר ריש לקיש. ולהכי שפיר קאמר השיקן ואח"כ הקדישן קדושת פה דנמצא דבשעה שנטמאו אפי' קדושת דמים אכתי לא חיילא עלייהו והלכך טהורין. אבל אם הקדישן אפי' רק קדושת פה ואח"כ השיקן טמאין לניסוך. דאע"ג דודאי אפי' אם נימא דאינן חוזרין ונראין היינו דוקא למזבח אבל מ"מ מה"ת עולין מידי טמאתן בהשקה. מ"מ הרי בלא"ה כבר העלה בצל"ח גופי' שם דטמאין וטהורין דקאמר ר"ל לא טמאין וטהורין ממש קאמר אלא טמאין וטהורין למזבח קאמר עיי"ש בדבריו. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דמשום טומאה לא חשיב דיחוי כלל. והילכך שפיר מספקא להו אם הקדישן בפה או הקדישן בכלי קאמר ר"ל. ובשום דוכתא לא אשכחן דיחוי מחמת טומאה:

איברא דאשכחן פרק שלשה שאכלו (ברכות נ"א ע"א) דאמרינן התם בעו מיני' מר"ח מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך וכו' אמר רבינא הילכך אפי' גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אקב"ו על הטבילה. ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי. ופירש"י וז"ל התם מעיקרא לא חזי דרוב טבילות משום קרי הם ובעלי קריין אסורין בברכות שהם ד"ת כדאמרינן בפרק מי שמתו ודיחוי מעיקרא לאו דיחוי הוא ולכי מתקן הדר מברך אבל האי מעיקרא איחזי וכיון דגמיר אידחי והואיל ואידחי אידחי עכ"ל עיי"ש. ומבואר לכאורה דגם מחמת טומאה דוקא משום דהו"ל דיחוי מעיקרא אבל אי הו"ל נראה ונדחה אינו חוזר ונראה. אבל זה אינו ולא יתכן כלל. דא"כ הגע בעצמך כהן שנטמא ואידחי ממזבח נימא דלא מהני לי' טהרה במקוה דהו"ל נראה ונדחה ואינו חוזר ונראה עוד לעולם. אלא ודאי הא ליתא. והתם לישנא בעלמא נקט הכי ולאו דוקא. ועיקר הכוונה אינה אלא לחלק דהתם בבע"ק כיון דאסור בד"ת מעיקרא לא תקנו הברכה אלא לאחר טבילה וגם אחר דבטלוה לתקנת עזרא נשארה התקנה בזה כדנהגו מעיקרא וכמש"כ הרא"ש שם עיי"ש. אבל הכא בברכת הנהנין עיקר תקנתא דרבנן היתה לברך מעיקרא קודם אכילה ושתי' וכיון דגמיר ולא ברך כדתקון רבנן מקמי אכילה או עכ"פ קודם שגמר אכילתו הואיל ואידחי אידחי ולית לי' תקנתא. אבל ודאי משום טומאה לא מיחשב דיחוי. ולא מיבעיא לר"י דס"ל (בפ"ו דיומא ס"ד ע"א) דבע"ח נדחין וגמר לה התם מבעל מום עובר דאע"ג דהשתא לא חזי כי הדר מיחזי שפיר דמי דכתיב כי משחתם בהם מום בם ודרשינן מום בם הוא דלא ירצו הא עבר מומן ירצו ומיעט רחמנא בהם. בהם הוא דאם

עבר מומן ירצו הא כל דחויין אפי' בבעלי חיים הואיל ונדחו ידחו עיי"ש. הרי דלדידי' גלי קרא בבע"מ דלא חשיב דיחוי. דהא לדידי' אין חילוק בין בעלי חיים לשאינן בע"ח אלא בין דיחוי שמחמת מום לשאר כל דחויין. והשתא כיון דאמרי' במנחות (ריש פרק המנחות והנסכים (מנחות ק' ע"ב)) דטמא כבע"מ דמי משום דבעל מום קריי' רחמנא טמא מדכתיב ואם כל בהמה טמאה וגו' ובבע"מ שנפדו הכתוב מדבר עיי"ש. א"כ אית לן למימר דכמו דבע"מ לא מיחשב דיחוי הכי נמי טומאה לא חשיבא דיחוי. אלא אפי' לרב דס"ל דבע"ח אינם נדחין וגמר לה מבע"מ דגלי קרא דאם עבר מומם ירצו. וא"כ לדידי' גם מום חשיב דיחוי. ורק משום דבע"ח נינהו הוא דלא מידחו. ואין חילוק בין מום לשאר דחויין. וליכא למשמע משם לטומאה דלא תיחשב דיחוי. מ"מ בהא לא פליג. ולכ"ע משום טומאה כיון דלטבילה קאי לא חשיב דיחוי. וכדאמרינן במנחות (ק"א ע"א) דכלי שרת הואיל ואית להו טהרה במקוה אע"ג דנטמאו כטהורין דמו עיי"ש. וא"כ הא דלא מהני השקה למי החג שנטמאו ע"כ ליכא טעמא אחרינא אלא משום דמעלה עשו מדבריהם דאין זריעה להקדש. וא"כ לא מיפסדי במגע הטומאה מדאורייתא ואפי' הכי איכא איסורא דאורייתא שלא לטמאן מדכתיב בכל קודש לא תגע. ומינה נשמע נמי לכלי שרת דאע"ג דאית להו טהרה במקוה אסור מה"ת לטמאן. וגם הרי לר"י בסוגיא דמכות שם עיקר הך קרא דבכל קודש לא תגע בתרומה הוא דכתיב ומ"מ שמעינן מיני' נמי איסורא מיהת לקדשים. והיינו משום דאפקי' קרא בלשון קודש. וא"כ גם בגדי כהונה ושאר כלי שרת דקרינהו רחמנא קודש הו"ל בכלל קרא דבכל קודש לא תגע מיהת לענין איסורא. כן הי' נראה לענ"ד לדון בכוונת רש"י ז"ל בזה:

ואמנם יש להקשות לפירש"י מעיקר משנתנו דעירובין שם. ע"פ מאי דקשה לכאורה מאי שנא דנקט שרץ שנמצא במקדש ואמאי לא נקט נבלה. וכיו"ב דקדקו התוס' (פ"ק דסוטה כ' ע"ב) בד"ה לא ט"מ וכו' על ההיא דאמרינן בעירובין שם אמר רטב"ק א"ש המכניס טמא שרץ למקדש חייב שרץ עצמו פטור מ"ט אמר קרא מזכר עד נקבה תשלחו מי שיש לו טהרה במקוה כו' והקשו התוס' שם אמאי נקט שרץ ולא נבלה. ותירצו דנקט שרץ שאינו מטמא במשא משא"כ נבלה שמטמאה במשא ונטמא המכניס וא"כ חייב מיהת משום שנכנס בטומאת הגוף עיי"ש. ואכתי קשה במתניתין אמאי דקדק תנא למינקט שרץ ולא נבלה. ולכאורה גם בזה אפשר לומר כעין תי' התוס' שם. דבנבלה כיון דמטמאה במשא לא הוה פליג רבי יהודה ואמר שצריך לחזור אחר צבת של עץ כדי שלא לרבות הטומאה דאין שום תקנה שלא יטמא הכהן ובגדיו במשא הנבלה. ולכ"ע מוציאה הכהן אפי' בידו כדי שלא להשהות הטומאה במקדש בחנם. אבל זה אינו דאכתי

שפיר מצי למינקט פלוגתייהו גם בשאר טומאות אפי' המטמאות במשא. דלריב"ב דס"ל דשהויי טומאה עדיף מוציאה הכהן אפי' בידו אע"ג דמטמא גופו ובגדיו. ולר"י דס"ל אפושי טומאה עדיף חייב להפשיט את בגדיו בגדי הקודש וללבוש בגדי חול כדי שלא לטמא בגדי כהונה מיהת שהם קודש ואסור לטמאן לפירש"י. אלא ודאי מוכח מזה דלא כפירש"י. ומאי דקאמר ר"י שלא לרבות הטומאה היינו שלא להרבות דברים טמאים במקדש שכשמוציאו בהמיינו מוסיף על השרץ גם את ההמיין שנטמא במגע השרץ. אבל איסור מצד עצמו ליכא במאי דמטמא האבנט. ולפ"ז ניחא דלא הוה מצי למינקט פלוגתייהו אלא בשרץ. דאילו נבלה דמטמאה במשא לא פליג ר"י. כיון דסוף סוף טמא הוא ובגדיו במשא והטומאה מתרבה במקדש. ואין שום עצה להנצל מזה. ומוטב שלא להשהות הטומאה בחנם ולהוציאה אפי' בידו מיד אבל לפירש"י קשה:

אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"ב) שכתב וז"ל כל מקום שחייבין על זדונו כרת וכו' אם נמצאת שם טומאה בשבת מוציאין אותה כו'. וכשהן מוציאין אין מוציאין אותה אלא בפשוטי כלי עץ שאין מקבל טומאה שלא לרבות את הטומאה עכ"ל עיי"ש. ומבואר דשינה הרמב"ם ז"ל לישנא דמתניתין ונקט הך דינא בטומאה סתם ולא בשרץ לבד כלישנא דמתניתין. והדבר מתמיה טובא לכאורה שהרי בטומאות המטמאות במשא לא מהני כלום פשוטי כלי עץ. וכבר תמה בזה הר"ב מל"מ שם והניח בצ"ע עיי"ש. והנראה לי דס"ל להרמב"ם דשרץ דנקט במתניתין לאו דוקא דה"ה לשאר טומאות אע"ג דמטמאות במשא. ואע"ג דבזה פשוטי כלי עץ לא מהני כלום. מ"מ נפק"מ לענין שצריך להפשיט מעליו בגדי הקודש וללבוש בגדי חול כדי שלא לטמא בגדי קודש. והא דנקט במתניתין צבת של עץ היינו משום דמיירי בשרץ דאינו מטמא במשא וסגי לי' בהכי. ואין ה"נ דמינה נשמע לנבלה דלר"י דס"ל אפושי טומאה עדיף חייב לעשות תקנה דשייכא בה. דהיינו לפשוט בגדי הקודש לגמרי וללבוש בגדי חול. אע"ג דאיכא בזה אשהויי טומאה. והיינו דנקט הרמב"ם טומאה סתם לאשמעינן דבכל הטומאות שייך דין זה. אלא דנקט הרמב"ם תקנה דפשוטי כלי עץ דלא שייכא אלא בטומאת שרץ משום שנמשך בזה אחר לישנא דמתניתין. וממילא נשמע דבטומאת נבלה בעינן תקנה השייכא בה כמש"כ. ולפ"ז מבואר דס"ל להרמב"ם כפירש"י בזה. וממילא מתבאר נמי דלק"מ לפירש"י ממה שהקשינו:

אבל אכתי יש להקשות לפירש"י מדקאמר רבי יהודה דמוציאו בצבת של עץ שלא לרבות הטומאה. ולמה לי צבת של עץ שהוא פשוטי כלי עץ הרי אפי' בכלי קבול ג"כ שרי ובלבד שיהיו כלי חול שאין איסור לטמאן. וגם למה לי של עץ אפי' של מתכות והיא

של חול אע"ג דפשוטיהן טמאין שפיר דמי לפירש"י. וכבר עמד גם בזה הר"ב גאון יעקב שם עיי"ש. אבל נראה לי דגם הא לא קשה ע"פ מאי דבלא"ה לכאורה יש מקום להקשות לפירש"י דמדקתני בצבת של עץ סתם ולא קתני בהדיא של חול משמע ודאי דאפי' מעצי המערכה שבמקדש עושה כעין צבת ומוציא בו את השרץ. והשתא הרי אמר מר והבשר לרבות עצים ולבונה דאע"ג דלאו בני אכילה נינהו חיבת הקודש משויא להו אוכלא כמבואר בפ"ב דפסחים ובפ"ב דחולין ובשאר דוכתי. וא"כ עצי מקדש אפי' עצים בעלמא מקבלי טומאה כאוכלי קודש. ובפ"ב דחולין בעינן למימר דמונין בהן נמי ראשון ושני עיי"ש. וא"כ מאי מהני צבת של עץ אכתי הוא מרבה טומאה במאי דקמטמא עצי קודש. בשלמא אם נפרש למתניתין דהא דקאמר ר"י שלא לרבות הטומאה היינו שלא להרבות דברים טמאים במקדש ודלא כפירש"י. הי' אפשר לומר דס"ל לר"י דמוטב לטמא עצי מקדש דאין איסור בכניסתן למקדש אלא מדרבנן דמאחר דלא איתרבו לטומאה אלא מתורת טומאת אוכלין א"כ אין נעשין אב הטומאה כמו אוכלין. ואימעטו מדאורייתא מדין טומאת מקדש ככלי חרש דממעטינן התם בעירובין מה"ט שאין נעשין אב הטומאה עיי"ש. ולא מיבעי למסקנא דלכ"ע המכניס שרץ למקדש חייב דודאי מוטב לטמא עצים דליכא בביאתן למקדש יותר מאיסור דדבריהם כדי להוציא השרץ דאית בי' עשה ול"ת דאורייתא. אלא אפי' לס"ד דלר"י המכניס שרץ למקדש פטור. מ"מ י"ל דס"ל לר"י דמוטב יותר לטמא עצים שאין נעשין אב הטומאה כדי להוציא השרץ שהוא אב הטומאה אף דגם איסורו אינו אלא מדבריהם. מלטמא את האבנט שיש בהכנסתו למקדש עשה ול"ת דאורייתא. אבל לפירש"י קשה טובא לכאורה. דהרי ודאי כמו דאסור לטמא את האבנט מפני שהוא קודש והו"ל בכלל קרא דבכל קודש לא תגע. או מטעם שפירש"י בריש פ"ק דחולין (ב' ע"ב) בד"ה ובמוקדשין עיי"ש. הכי נמי דאסור לטמא עצי מקדש. וכ"ש הוא דהא לית להו טהרה במקוה כיון דמתורת אוכלין הוא דאיתרבו לטומאה. ודמיין טפי לאוכלי קודש מאבנט דאית לי' טהרה במקוה. וא"כ תמוה לכאורה במאי עדיף לי' לר"י צבת של עצי מקדש מהאבנט להוציא בו את השרץ:

ואמנם נראה דרש"י לטעמי' אזיל דס"ל בכל דוכתי דטומאת עצים ולבונה מדרבנן בעלמא היא וכמבואר בפסחים (ל"ד ע"א) ובזבחים (מ"ו ע"ב) ובשאר דוכתי עיי"ש ובמש"כ התוס' בפסחים (י"ט ע"א) ד"ה אלמא ובזבחים (ל"ד ע"ב) ד"ה ואפי' עיי"ש ובשאר דוכתי. ובמנחות (ק"א ע"א) מבואר בפירש"י דכל כמה דלא משפי לעצים בקרדום לא מתכשרי אפי' מדרבנן עיי"ש. והוא מוכרח לפי שיטתו דעיקר טומאתן אינה אלא מדרבנן. וא"כ ע"כ מאי דאמרינן התם בגמרא דכל כמה דלא משפי להו לגזירין

לא מתכשרי היינו לומר דאפי' מדרבנן לא מתכשרי. ועי' מש"כ התוס' שם ד"ה אע"ג וכו' עיי"ש. ומעתה לפ"ז לק"מ לפירש"י. דלא מיבעי אם נימא דצבת של עץ דקאמר ר"י היינו של עץ דלא משפי בקרדום דלא מקבלי טומאה כלל. וסתם עצים הכי משמע. וכדמתבאר מסוגיא דמנחות שם עיש"ה. אלא אפי' אחר דמשפי להו אכתי מדאורייתא מיהת לא מקבלי טומאה לפירש"י. ואע"ג דמדרבנן מיהת מקבלי טומאה. מ"מ הרי ודאי עדיף לטמא העצים דלא מקבלי מיהת טומאה מדאורייתא ממאי דנטמא האבנט שטומאתו מדאורייתא:

ומעתה לפ"ז ממילא ניחא נמי מאי דנקט תנא צבת של עץ ולא נקט אפי' כלי קבול של חול. דאפשר לומר דאפי' לר"י לא ס"ל דמהדרינן אלא אעצים דאיתנייהו במקדש גופי'. ולא אכלים שמחוץ למקדש. דכלי חול במקדש ליכא. ועפ"ז ממילא מיתרצא נמי קושייתנו הראשונה שהקשינו לעיל לפירש"י מעיקר משנתנו וכמבואר. וגם אפשר לומר לרש"י דרבותא אשמעינן במאי דנקט צבת של עץ. לומר דאפי' בעצי המקדש שפיר דמי להוציאו. אבל לא בהמיינו:

אבל קשה לכאורה לפירש"י מדתנן (סוף חגיגה כ"ו ע"ב) כיצד מעבירין על טהרת העזרה כו' ואומרים להם הזהרו שלא תגעו בשולחן כו'. ואמרינן עלה בגמרא תנא הזהרו שלא תגעו בשולחן ובמנורה. ותנא דידן מ"ט לא תנא מנורה שולחן כתיב בי' תמיד מנורה לא כתיב בה תמיד עיי"ש. הרי דרק משום דכתיב בי' תמיד הזהירו שלא יגעו בשולחן משום שלא יוכלו להטבילו. ובמנורה דלא כתיב בה תמיד לא הזהירו לתנא דמתניתין. וגם לתנא דברייתא היינו רק מטעמא דס"ל דגם במנורה בעי תמיד כדמפרש בגמרא שם עיי"ש. אבל איסור במגע טומאה מצד עצמו ליכא. ובהנך כלי שרת שאפשר בקל להטבילן כגון בגדי כהונה וכיו"ב שרי ליגע ולטמאן אפי' לכתחילה. איברא דהא לק"מ דשאני התם בטומאת עמי הארץ דבשעת הרגל עשאן הכתוב לכולם חברים ורשאין אפי' ליכנס להיכל להשתחוות וכמבואר שם אע"ג דענש הכתוב כרת הבא אל המקדש בטומאת הגוף. אלא דמ"מ החמירו לאחר הרגל לטהר את כל הכלים דחשבינן להו כטמאים למפרע במגע עם הארץ. ומ"מ בשעת הרגל כטהורין גמורין חשיבי וליכא שום חשש איסור אפי' בכניסתן למקדש. וכ"ש במגען. ורק בהנך כלים דכתיב בהו תמיד הוא דהזהירום שלא ליגע משום שאין יכולין לטהרן בטבילה אחר הרגל כשמעבירין על טהרת העזרה. ויש להביא ראי' לכאורה לפירש"י. ממתניתין דפ"ק דתמיד (כ"ח ע"א) דתנן מי שזכה לתרום את המזבח הוא יתרום ואומרים הזהר שלא תגע בכלי עד שתקדש ידיך ורגליך מן הכיור וכו'. ופי' המפרש וז"ל ואע"פ שהוא יודע בדבר צריך להזהירו

שהוא הולך יחיד ושמא ישכח ויגע ומתוך שמזהירין אותו הוא נזהר עכ"ל עיי"ש. וזה מפורש לכאורה כפירש"י. אבל אין מזה הכרח. די"ל דהתם טעמא משום שמא ישכח ויגע ולאו אדעתי' ויבא לתרום אח"כ במחתה זו שנטמאה במגעו. אבל במגע מצד עצמו לעולם אימא לך דליכא שום איסורא. ובפרט דהתם לאו טמא הוא לטמא כלים במגעו אלא שטעון במקדש רחיצת ידים ורגלים. ועי' במש"כ הרע"ב בהך מתניתין שם עיי"ה. ובלשון הרמב"ם (בפ"ב מהלכות תמידין ומוספין הי"ב) ואין להאריך בזה. שוב ראיתי להראב"ד בפירושו לתמיד שכתב שם וז"ל והא דתנן אומרים לו הזהר שלא תגע בכלי כו' לא בעבור זה שיהא פוסל את הכלי במגע. שהרי טהור גמור הוא אפי' בלא טבילה כ"ש כשטובל עתה. אבל על זה היו מזהירין אותו שלא תגע בכלי ויחתה קודם קידוש. וי"ל מפני שיחיד הי' שם כו' היו יראים פן יטעה וישכח ויחתה קודם קידוש כו' עכ"ל עיי"ש והיינו כדכתיבנא:

אמנם נראה ראי' לפירש"י מדתנן ריש פ"ג דזבחים (ל"א ע"ב) כל הפסולין ששחטו שחיטתן כשרה ששחיטה כשרה בזרים בנשים ובעבדים ובטמאים ואפי' בקדשי קדשים ובלבד שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר וכו' ופירש"י ז"ל ובטמאים בטמא שרץ קאמר שאינו מטמא כלי דלאו אב הטומאה הוא. או בטמא מת וכגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה. אבל בסכין לא שהוא מטמא את הסכין והסכין מטמא את הבשר וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא מבואר בסוגיא דגמרא רפ"ק דחולין (ג' ע"א) עיי"ש. והרי דעת רש"י גופי' בכל דוכתי דשחיטת קדשים טעונה כלי שרת. וכמבואר בפירש"י פ"ב דסוטה (י"ד ע"ב) בד"ה סכין ובזבחים (צ"ח ע"א) בד"ה אלא סכין. ובמנחות (ע"ח ע"ב) בד"ה ר"פ אמר ובד"ה דאע"ג עיי"ש. וכן דעת התוס' בפסחים (ס"ו ע"א) בד"ה תוחב. ובזבחים ר"פ איזהו מקומן. וכתבו שם דהא דמוקמינן בסוגיא דחולין שם כגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה. היינו לומר דמיתוקמא מתניתין כריב"י דאמר (בפרק החליל ובפרק הי' מביא) דעושין כלי שרת של עץ. אבל למאי דקיי"ל כרבי דאין עושין כלי שרת אלא של מתכת ודאי ליתא להך אוקימתא עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז הדבר קשה לכאורה דלמה לי' לאוקמי למתניתין שלא כהילכתא כרבי יוסי ב"י. הרי אפי' אליבא דרבי דקיי"ל כוותי' דאין עושין כ"ש אלא של מתכות הוה מצי לאוקמי. וכגון שאחז הסכין בפשוטי כלי עץ. וכמו שכתבו התוס' בפסחים בפרק כיצד צולין (פסחים ע"ט ע"א) ד"ה בטומאת הגוף כו' דשפיר מצי למישחט כה"ג עיי"ש. והיינו אפי' לרבי דכלי שרת של מתכות בעינן וגם בעינן לשחיטת קדשים כלי שרת. דהא ע"כ בשיטה זו קיימי התוס' שם. דאל"כ למה להו למינקט קושייתם בשאחזו בפשוטי כלי עץ הו"ל למינקט בפשיטות בששחט בקרומית של קנה

דהו"ל סכין גופי' פשוטי כלי עץ. וכאוקימתא דגמרא בר"פ קמא דחולין. אלא ודאי ס"ל דסכין כלי שרת בעינן. ולפי מאי דקיי"ל כרבי דכלי שרת אין נעשין אלא של מתכות. ובלא"ה כבר כתבתי שכן מבואר בתוס' בפסחים בפרק כיצד צולין דס"ל דסכין כלי שרת בעינן. ובאמת דגם מגוף הסוגיא שם הכי משמע בהדיא. דהא בברייתא שם קתני כלי שרת טמאין ומפרש לה רב חסדא התם בסכין עייש"ה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר בדברי התוס' דאע"ג דבעינן סכין כלי שרת מ"מ מצי למינקטי' בפשוטי כלי עץ ולשחוט. וע"כ דס"ל דאע"ג דכלי שרת בעינן לשחיטה מ"מ אין חציצה פוסלת בה. דשחיטה לאו עבודה היא וכשרה בזר. ועי' ג"כ בתוס' יומא (נ"ח ע"א) ד"ה מין במינו ובסוכה (ל"ז ע"א) בד"ה בעינן עייש"ה. ובלא"ה לפי מאי דפירש"י סו"פ מקום שנהגו (נ"ז ע"א) בד"ה כריך ידי' כו' דטעמא דחציצה פוסלת בקדשים היינו מדכתיב ולקח הכהן שיקח בעצמו עיי"ש. וא"כ אין לנו אלא בעבודת המיוחדות לכהנים אבל לא בשחיטה דלא בעי כהונה. ומעתה א"כ הדבר תמוה דבסוגיא דחולין שם הו"ל לאוקמי בסכין של מתכות אלא שאוחזו בפשוטי כלי עץ. דבזה אתי שפיר כמ"ש אפי' לרבי דקיי"ל כוותי' אבל נראה דלא הוה מצי לאוקמי בהכי. משום דא"כ קשה מאי דקתני במתניתין דזבחים ובלבד שלא יגע בבשר דמשמע דמיירי דליכא שום חששא אחרינא אלא שלא יגע בבשר. ואם איתא הו"ל למיתני נמי ובלבד שלא יגע בסכין. ובהכי איכא חששא טפי. שהרי אוחזו בידו וקרוב ליגע טפי מן הבשר. וגם הך חששא שייכא מיד מקמי שחיטה. ועבר בהכי אאיסורא דאורייתא דמטמא סכין שהוא כלי שרת. ולהכי ע"כ הוכרח לאוקמי לפי מאי דקאי השתא בטמא מת בששחט בקרומית של קנה דסכין גופי' הו"ל פשוטי כלי עץ. ולא אתיא אלא כריב"י דעושין כלי שרת של עץ. וליכא שוב שום חששא אלא שלא יגע בבשר לחוד. והשתא א"כ אליבא דרש"י גופי' לשיטתו מוכרח מזה דאיכא איסור דאורייתא שלא לטמא כלי שרת. ויש ג"כ קצת ראי' לפירש"י מההיא דאמרינן בפ"ב דיומא (כ"ג ע"א) ת"ר מעשה בשני כהנים וכו' ועדיין בני מפרפר ולא נטמאה סכין ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכת דמים. ומסקינן התם דשפיכות דמים הוא דזל וטהרת כלים כדקיימא קיימא עיי"ש ובריטב"א שם. ומשמע ודאי דאיכא עכ"פ איסור דאורייתא בטומאת כלי שרת. דאל"כ ודאי לא הוה מחמרי כולי האי במילתא דמדאורייתא אפי' לכתחילה שרי ולית בה שום חשש איסור כלל. ועכ"פ מתבאר לנו דאין שום פקפוק בפירש"י בעירובין שם ויש יסוד לסברתו ז"ל. וכן דעת הרע"ב בפיה"מ בעירובין שם עיי"ש. וכבר הוכחנו שכן ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש):

אלא דמ"מ מה שבא הר"ב בשמים ראש לדון מזה ק"ו לתפילין שיהא אסור מה"ת לטמאן במגע טומאה. לכאורה איכא למישדי נרגא. דהרי קיי"ל כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין כדאמרינן בפ"ב דפסחים ובפ"ג דסוכה ובספרא (ריש פרשת תזריע) ובירושלמי (פ"ב דפסחים ה"א) עיי"ש. והכא נמי הו"ל סופו להקל שאם יטמא ולא ימצא תפילין טמאים יהא יושב ובטל ממצות תפילין כל ימי טומאתו. והרי בההיא דפסחים שם חשיב לי' סופו להקל משום שאם לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל. אע"ג דודאי עצי שרפה משכח שכיחי. וכ"ש הכא דאם איתא דאסור מדאורייתא לטמא תפילין ומוזהרין על שמירתן. ודאי אין תפילין טמאין שכיחי כלל אלא ע"פ מקרה רחוקה במציאות. דודאי חשיב בהכי סופו להקל:

אמנם נראה דאי מהא לא תברא. דהנה עיקר הך כללא טעמא בעי דלכאורה כיון דק"ו ניתן לידרש מה בכך שסופו להקל הרי מאחר דעיקרו בא להחמיר א"כ ק"ו גמור הוא והקולא שבסופו ממילא אתי. והנה בפרק לולב הגזול (סוכה ל"ו ע"ב) בד"ה אמרו כו' בפירש"י כתב וז"ל ק"ו שאתה מתחיל לדרוש ע"י חומר שיש בו להביא לו חומר אחר בק"ו מן הקל וסופו שאתה מיקל עליו בחומר זה שהבאת בו שהוא נהפך להקל אינו דין. שהרי הדין מלמד עליו חומר ואתה מביא עליו קל עכ"ל עיי"ש. וכזה הם דבריו ז"ל בפ"ב דפסחים (כ"ז ע"ב) בד"ה כל דין וכו' עיי"ש. הנה האריך רש"י להסביר לנו טעמא דמילתא. אבל עדיין אין הדברים מובנים לכאורה. דהרי הק"ו ודאי ק"ו גמור הוא מן הקל על החמור להחמיר עליו. ואם ממילא נמשך מתוך זה ביטול המצוה לפעמים. הרי קולא זו מחמת החומר היא שבאה והדין נותן כן. ובמאי איפריך הק"ו. והנה בברייתא דספרא שם קתני אמר ר"י הריני דן ומה אם ביוצא חי שאינו מטמא את אמו ואת הבא עם אמו אל האהל טומאת שבעה הרי הוא מטמא את אמו טומאת לידה היוצא מת כו' אינו דין שיטמא את אמו טומאת לידה. אמרו לו לר"י כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. אם טיהר החי את אמו יטהר המת את אמו כו' עיי"ש. וכתב על זה הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לת"כ וז"ל אם טיהר החי את אמו שיושבת על דם טוהר יטהר המת את אמו בתמי'. כלומר אם אתה בא ביוצא מת לטמא אמו טומאת לידה מק"ו בלא קרא א"כ לדין טהרת אמו לא יהי' לדון ק"ו. וכ"ת כיון שהשוה מת לחי לענין טומאת לידה כמו כן תשוינהו לטהרת אמו. איכא למיפרך אם טיהר החי את אמו כו' עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו מובנים לכאורה. מה השיב על שאלתו במש"כ דאיכא למיפרך אם טיהר כו'. שהרי ודאי אין אנו באים אלא לדון ק"ו לטמא את אמו טומאת לידה אלא דממילא כיון שהשוה את המת לחי לטומאת לידה אית לן למימר דכמו כן תשוינהו לטהרת אמו.

וא"כ מה תירץ על זה במש"כ דאיכא למיפרך אם טיהר החי את אמו וכו'. הרי ודאי אין הק"ו על הטהרה אלא על הטומאה ועל הטומאה ליכא שום פירכא. וטהרה ממילא נשמע. ועדיין שאלתו שכתב וכ"ת כיון שהשוה וכו' במקומה עומדת ולא תירץ כלום:

וראיתי ג"כ להר"ש מקינון ז"ל בספר כריתות בבתי מדות (בית א' סי' כ"ג) שכתב וז"ל מצינו ק"ו שאין עליו פירכא אך יש בדין להפך מאותו ק"ו שאם הק"ו להחמיר ומתוך הדין ההוא יש צד קולא דאין לדון האי ק"ו. מהא דתניא בתורת כהנים אר"י הריני דן ומה אם ביוצא חי כו' א"ל לר"י כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין הא אם טהר החי את אמו יטהר המת וכו'. כלומר אם תתן לו דין לידה לטמא את אמו כך תתן לו דין לידה לטהרה ויש בי' פירכא שהחי אינו מטמא באהל את אמו עכ"ל עיי"ש. וגם דבריו ז"ל צריכין ביאור כדברי הר"ש משאנץ. והנראה אלי בכוונתם הוא דכיון דלטהרה אי אפשר ללמוד יוצא מת מיוצא חי. דלזה דהו"ל קולא איכא פירכא מה ליוצא חי שהקלנו בו שכן אינו מטמא את אמו ואת הבאים עמה באהל. אלא שאנו באים לומר דנילוף בק"ו לטומאת לידה. וממילא יהי' לו ג"כ דין לידה לדם טוהר. וא"כ החומר הזה שאנו באין למילף ביוצא מת מיוצא חי מק"ו יש בו ג"כ צד קל. שהרי ע"י החומר הזה של טומאת לידה אנו מביאין לו ג"כ קולא של ימי טוהר. ומעתה גם עיקר הק"ו לטומאת לידה אין לנו לדון משום הך פירכא גופא. דאיכא למיפרך מה ליוצא חי שכן אינו מטמא באהל והילכך אחשבי' קרא לידה לטומאה ולטהרה. אבל ביוצא מת דחמיר שמטמא באהל איכא למימר דלא אחשבי' קרא לידה לטומאה כדי שלא יהי' לו דין לידה גם לטהרה. וזה מדוקדק בלישנא דברייתא וגם בלשון הר"ש מקינון. אבל מלשון הר"ש משאנץ ז"ל משמע שכוונתו לומר שאם באנו לדון הדבר רק מק"ו ולא מקרא לא הי' אפשר לנו לרבות יוצא מת אלא לטומאת לידה בלבד דלחומרא. אבל לא לימי טוהר דהו"ל קולא ואית בה פירכא מה ליוצא חי שכן אינו מטמא באהל. ולזה ס"ל לרבנן דמיתורא דקרא דזכר הוא דילפינן לה. דהשתא איתרבי שפיר יוצא מת לכל דבר כיוצא חי בין לטומאה בין לטהרה. אבל לפ"ז דברי הר"ש תמוהים חדא דאיך אפשר שתהי' לידה לחצאין. דהיינו רק לטומאה ולא לימי טוהר. ועוד דלפ"ז נמצא דמיהת לענין טומאה גם רבנן מודו לר"י דשפיר מצינן למילף בהך ק"ו. ומלבד מאי דקשה לפ"ז לישנא דרבנן דא"ל לר"י כל דין שאתה דן כו' אינו דין. ולדברי הר"ש מאי אינו דין דקאמרי כיון דליכא הכא ק"ו אלא לטומאה לחוד. ובזה הרי מודו רבנן דשפיר איכא למיגמר הך ק"ו. ולא איצטריך להו קרא אלא לימי טוהר בלבד דליכא ק"ו. ועוד דא"כ בההיא דפ"ב דפסחים אמאי אמרו שאינו דין משום דסופו להקל שאם לא מצא עצים לשרפו יהא

יושב ובטל. נימא דלחומרא מיהת גמרינן להצריך שריפה. דבזה איכא ק"ו. אבל לקולא כשלא מצא עצים שיהא יושב ובטל לא גמרינן. דלזה ליכא ק"ו. דאיכא למיפרך מה לנותר הוא דאם לא מצא עצים לשרפו יושב ובטל משום שהוא קל. אבל חמץ דחמיר לא מיפטר בהכי ממצותו. וחייב מיהת לבער בכל דבר שיוכל. וכיו"ב קשה בההיא דפרק לולב הגזול כיון דמודו רבנן דלהחמיר מיהת שפיר דנין הך ק"ו. ואם כי יש מקום לחלק קצת בין הך ק"ו דספרא להנך דפ"ב דפסחים ופ"ג דסוכה. אבל אינו נכון ואין להאריך:

ולכן נראה דע"כ גם כוונת הר"ש משאנץ ז"ל היא כדכתיבנא. ורצה לומר דכיון דאין לדון מק"ו זה אלא לתומרא א"כ אין ק"ו זה מספיק. דהרי אכתי ימי טהר לא שמענו. ואם נימא דכיון דשמעינן מהך ק"ו לימי טומאה שוב ממילא נשמע ג"כ דיש לו דין לידה נמי לימי טוהר דאין לידה לחצאין. א"כ שוב ליכא ק"ו כלל אפי' לימי טומאה. דהרי כיון דחומר הטומאה כולל בתוכו נמי קולא דימי טוהר שוב מיפרך הק"ו גם לענין ימי טומאה וכמו שביארנו. וכן בההיא דפרק כל שעה ובההיא דפרק לולב הגזול כיון דמהחומרא נמשך ג"כ צד קולא כשלא מצא עצים או ארבעה מינים ממילא מיפרך ק"ו. דיש לחומר זה דין קולא ואין דנין חמור מקל להקל עליו. ובטל הק"ו לגמרי. ולזה כיון ג"כ רש"י בפסחים ובסוכה שם להמדקדק בלשונו ז"ל. וראיתי למהר"ם ב"ח בכפות תמרים בפרק לולב הגזול שם שנתקשה הרבה בדברי הר"ש מקינון ז"ל שם והניחם בתימא עיי"ש. גם המפרש לספר כריתות הניח דבריו בצע"ג עיי"ש. אבל הדברים ברורים כדכתיבנא. שוב מצאתי להגרע"א בתשובותיו החדשות (סי' קי"ב) שכבר העיר על עיקר סברא זו עיי"ש בדבריו. ויש אתי כמה ראיות לסברא זו אלא שאכמ"ל בזה:

ומעתה לפ"ז שפיר איכא למילף ק"ו מציץ לתפילין דאסור לטמאן אע"ג דסופו להקל שיהא יושב ובטל מתפילין בימי טומאתו כשלא ימצא תפילין טמאים. והיינו משום דהרי לענין שיהא אסור לטמאן ודאי ק"ו גמור הוא. וממילא הדין נותן שיהא אסור בתפילין טהורין בימי טומאתו. ולא שייך כאן לומר דמשום צד הקל מיפריך ק"ו. שהרי הציץ משום שאין בו אלא אזכרה אחת אין עיקר מצותו קלה יותר מאילו היו בו הרבה אזכרות. ואין שום מעלה וחומרא בעצם המצוה שיש בה כמה אזכרות על מצוה שאין בה אלא אזכרה אחת או אפי' אין בה שום אזכרה כלל. אלא שבמה שיש בו כמה אזכרות צריך זהירות בטהרתו ושלא יסיח דעתו ממנו יותר ממה שאין בו אלא אזכרה אחת כדי שלא יענש על כל אזכרה ואזכרה בפ"ע. וא"כ פשיטא דלא שייך כאן למיפרך מה לציץ להכי לא חששה תורה שמא ע"י חומר זה דאסור לטמאו יהא יושב ובטל ממצות לבישת הציץ שכן אין בו אלא אזכרה אחת. דאטו משום זה שאין בו אלא אזכרה אחת קילא

מצותו כדי שלא תחוש התורה לביטולה. הא ודאי ליתא שהרי מצותו בכך. ואדרבה אם ריבה בו אזכרות הרבה שינה צורתו שיחדה לו תורה ופסול. והילכך אע"ג דסופו להקל ק"ו גמור הוא כיון דלית בי' שום פירכא וכמו שנתבאר:

איברא דאכתי קשה דהא בציץ לכאורה לא משכחת לה שיהא סופו להקל במה שאסור לטמאו. דהא ליכא מצוה בלבישתו וכן בלבישת שאר בגדי כהונה אלא בשעת עבודה לחוד. כמתבאר בסוגיא דיומא ריש פרק בא לו (יומא ס"ט ע"א) עיי"ש ובשאר דוכתי. וכן מבואר ברמב"ם (סוף הלכות כלאים ובפ"י מהלכות כלי מקדש ה"ד) ובדברי הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ (עשין ל"ג) עיי"ש. וא"כ כשנטמא הכהן גדול דאינו ראוי לעבודה שוב ליכא מצוה בלבישת בגדי כהונה אם לא בגוונא שהותרה עבודה בטומאה. והרי אז שוב הותר לטמא הציץ כמו כל בגדי כהונה וליכנס בטומאה ולעבוד עבודה במקדש. ונמצא לפ"ז דלעולם לא משכחת לה גוונא שיהא יושב ובטל ממצות לבישתו ע"י זה שאנו אוסרין לטמאו. דבשעה שאסורה העבודה בטומאה הו"ל שלא בשעת העבודה דליכא מצוה בלבישת הבגדים ולא בציץ. ובשעת היתר העבודה בטומאה הרי ליכא שום איסור בלבישת הבגדים והציץ ואינו בטל כלל ממצותו. והשתא א"כ הקושיא במקומה עומדת איך נילוף לתפילין שיהא אסור לטמאן בק"ו מציץ והרי הו"ל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל שאם יטמא ולא ימצא אלא תפילין טהורין יהא יושב ובטל ממצותו. וא"כ איכא למיפרך מה לציץ הוא דאסור לטמאו שכן אין סופו להקל ולבטל ממצותו ע"י איסור זה. משא"כ תפילין דעי"ז סופו להקל ולבטל ממצותו אפשר דלא החמירה תורה בכך משום דהו"ל חומרא דאתי לידי קולא. ואין זו חומרא. והו"ל כבא לדון מן הקל על החמור להקל עליו. מיהו לפי מה שהעלה הר"ב באר שבע (בספרו צדה לדרך פרשת תצוה) בדעת ר"ת שהביאו התוס' בקידושין (ס"ו ע"א) בד"ה הקם וביומא (ס"ט ע"א) בד"ה בגדי כהונה וכו' דלמ"ד בפ"ק דיומא דציץ עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה חייבו הכתוב לכה"ג ללבוש את הציץ בכל עת כדי לרצות. וכפשטי' דקרא דכתיב והי' על מצתו תמיד. בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה. ואע"ג דשאר בגדי כהונה אסור לצאת בהן למדינה כמבואר ריש פרק בא לו. ואפי' במקדש איכא איסורא בלבישתן שלא בשעת עבודה לכתחילה לדעת התוס' שם עיי"ש. מ"מ ציץ לא מיבעי דאיסורא ליכא אלא גם מצות עשה איכא בלבישתו אפי' שלא בשעת עבודה ואפי' במדינה עיי"ש. וא"כ לפ"ז גם בציץ שייך שפיר סופו להקל ולבטל ממצותו ע"י מה שהחמירה תורה לשמרו בטהרה שלא לטמאו. ומעתה שוב שפיר ילפינן מיני' לתפילין בק"ו דאסור לטמאן דאע"ג דסופו להקל מ"מ ליכא שום פירכא וגמרינן מיני':

אלא דכל שאר ראשונים ז"ל לא ס"ל הכי ולדעתם ז"ל אין שום חילוק בין ציץ לשאר בגדי כהונה כמבואר ברמב"ם (פ"ח מהלכות כלי מקדש ה"י) עיי"ש. ובפירש"י בסוגיא דקידושין שם וכן הוא בחי' הרמב"ן והרשב"א וריטב"א ותוס' רי"ד שם עיי"ש. והראי' שהביא ר"ת לדעתו מסוגיא דפ"ק דיומא ממנה הוכיח הרמב"ן ז"ל איפכא עיי"ש ובשאר ראשונים בזה. גם מדברי התוס' ביומא שם מבואר דלא ס"ל הכי עיי"ש גם מדברי ר"ת ז"ל גופי' לא משמע כמו שהבין הר"ב באר שבע. ועי' במש"כ עליו הר"ב שיח יצחק על דברי התוס' ישנים (פ"ק דיומא ז' ע"ב) סוף ד"ה אלא תמיד וכו' עייש"ה. איברא ודאי הסברא הפשוטה נותנת כדברי הר"ב באר שבע. ויש מקום לומר דבעל התשובה שבבשמים ראש ס"ל הכי. אבל אין דעת הראשונים ז"ל כן וכדכתיבנא. ועי' בפירש"י עה"ת (פ' תצוה) על קרא דוהי' על מצחו תמיד שכתב וז"ל אי אפשר לומר שיהא על מצחו תמיד שהרי אינו עליו אלא בשעת עבודה אלא תמיד לרצות וכו' עכ"ל עיי"ש אבל במקור הך דרשא בפ"ק דיומא (ז' ע"ב) ליתא הכי. אלא הכי גרסינן התם מאי תמיד אלימא תמיד על מצחו מי משכחת לה מי לא בעי מיעל לביה"כ ומי לא בעי מינם וכו' עיי"ש. וכן בפסיקתא זוטרתא שם כתב וכי לא הי' הולך לביה"כ או לבית המרחץ וכו' עיי"ש. ולפ"ז משמע קצת דזולת זה ודאי המצוה שילבשנו אפי' שלא בשעת עבודה. ואף דדרשינן לי' לתמיד מרצה או שלא יסיח דעתו ממנו מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ועי' מש"כ הריטב"א שם על דברי ר"ת ואין להאריך:

ואמנם גם אם נחליט כדברי הר"ב באר שבע. בלא"ה קשה טובא לכאורה בעיקר ק"ו זה דהרי שנינו (ריש פרק כ"ג דכלים) הכדור והאמום והקמיע והתפילין שנקרעו הנוגע בהן טמא ובמה שבתוכן טהור. ופירשו הרמב"ם והרע"ב ז"ל שם שאם נטמא אחד מאלו במת ואח"כ נקרע ונגע אחד במה שבתוכן טהור לפי שאין מה שבתוכן חבור להן ואין מה שבתוכן טמא כמותן עכ"ל עיי"ש. ומבואר דאע"ג דבתי התפילין מקבלים טומאה כשאר כלים מ"מ הפרשיות שבתוכן לאו בני קבולי טומאה נינהו. דהא אע"ג דהבתים נטמאו במת לא נטמאו הפרשיות במגען. ואף דלפי' הר"ש שם אין ראי' ואדרבה משמע קצת להיפוך עיש"ה. מ"מ הרי להדיא מפורש בתוספתא דכלים (בב"מ פ"א) דהעור שכתב עליו הקמיע טהור עיי"ש. ופסקה הרמב"ם (בפ"ז דכלים הלכה י"א) עיי"ש. ועדיפא מינה מבואר בפ"ב דב"ב (כ' ע"א) והוא ברייתא בתוספתא (פי"ד דאהלות). דספר תורה חוצץ בפני הטומאה עיי"ש. והיינו ע"כ משום דאינו מקבל טומאה. דדבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה. וא"כ כ"ש לפרשיות שבתפילין דבציר שיעורן טובא. והשתא לפ"ז בטל ק"ו זה לגמרי כיון דבפרשיות ליכא חשש טומאה בלבישת התפילין אפי' לטמא מת

וזב ומצורע וכיו"ב. ורק בבתים הוא דאיכא חשש טומאה. ובבתים שוב ל"ש לדון ק"ו ולומר מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת דהרי בבתי התפילין אפי' אזכרה אחת ליכא וליכא אלא שי"ן בבית של ראש דלא הוי אזכרה שלמה. ואין לך לדון ק"ו אלא משאר בגדי כהונה דאפי' מקצת אזכרה לית בהו. וא"כ שוב אפי' לסברת הר"ב באר שבע בדעת ר"ת ז"ל הדרא קושיא לדוכתה. דהרי בשאר בגדי כהונה לכ"ע ליכא מצוה בלבישתן אלא בשעת עבודה. וא"כ ק"ו פריכא הוא כמו שביארנו. אלא דלזה אפשר לומר דאע"ג דכל הני דחשיב במתניתין דכלים לא מקבלי טומאה באנפי נפשייהו. ולהכי גם כשנקרעו הכדור ואמום והקמיע והתפילין מה שבתוכן טהור משום דמשנקרעו הו"ל כאילו קיימי בפני עצמן דלאו בני קבולי טומאה ניהו. אבל כשהתפילין תפורין כדינן וכן הכדור כשהוא תפור הו"ל כולו כגוף ועצם אחד וכולו טמא. אפי' הפרשיות שבתפילין והשער והמוך שבתוך הכדור וכן באינך. אע"ג דכשהן באנפי נפשייהו לא מקבלי טומאה. וכיו"ב כתב הראב"ד ז"ל בהשגות (פ"ה מהלכות סוכה ה"ד) דאניצי פשתן אע"ג דכשהן באנפי נפשייהו לא מטמאי מ"מ כשהן בתוך כרים וכסתות מקבלי טומאה אגב הכר והכסת עיי"ש. והביאו הר"ן בפ"ק דסוכה עיי"ש. וכן פירשו קצת מפרשים במשנה שם. וא"כ ודאי איכא למילף בק"ו מציץ דאסור לטמאן. וממילא אסור לטמא להניחן:

אלא דלפ"ז א"כ בטלה לגמרי מצות תפילין בזה"ז שהרי כולנו טמאי מתים וליכא טהרה בזה"ז ונמצא דאסור להניח תפילין. וביותר תמוה דהרי אפי' לעשות התפילין אסור. דהא קודם הנחת הפרשיות בבתים ותפירתן לא מקבלי הפרשיות טומאה ורק לאחר שתפרן וגמר תיקונם מיד נטמאו במגע טמא מת. והרי אסור מה"ת לטמאן וא"כ אסור לתפרן ולגמור תיקונם. והרי כל האמוראים בבבל אפי' בזמן שלא הי' להם עוד אפר חטאת הניחו תפילין כמבואר בכמה דוכתי. מיהו לזה הי' אפשר לומר שהם הניחו תפילין מעור העוף דכשר לתפילין ואינו מקבל טומאה אפי' עשה ממנו כלים גמורים. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות כלים ה"ד) וז"ל יראה לי שהכלים העשוים מעור העוף אין מקבלין טומאה כמו עצמותיו. וא"ת והרי הוא כשר לכתוב עליו תפילין כעור בהמה וחיה וכו' שאף דבר שאינו מקבל טומאה כשר לתפילין וכו' עכ"ל עיי"ש. והר"ב מל"מ שם הביא ראי' לזה ממשנה ערוכה (פי"ז דכלים מי"ד) עיי"ש. ומשם מבואר דאפי' טומאה דרבנן ליכא בכלים הנעשה מעור העוף עיי"ש. וא"כ כשעשה הבתים והפרשיות מעור העוף ליכא בהן שום טומאה במגע הטמאים. ובפרט לפמש"כ הרמ"ע מפאנו ז"ל בתשו' (סי' ל"ז) בשם הקנה בטעמי המצות דעור העוף משובח יותר לתפילין מעור בהמה עיי"ש. וא"כ שפיר אפשר לומר שנזהרו לעשות התפילין מעור העוף דלא

מקבל טומאה כלל וליכא שום איסור לא בעשייתן ולא בהנחתן. ובהכי ניחא לי מאי דקשה לכאורה בברייתא דפרק שמונה שרצים (ק"ח ע"א) דתניא כותבין תפילין על גבי עור בהמה טהורה וע"ג עור חיה טהורה וכו' עיי"ש. ואמאי לא קתני נמי על גבי עור עוף טהור. וכדאמר ר"ה לעיל התם כותבין תפילין ע"ג עור של עוף טהור עיי"ש. אבל לפמש"כ אתי שפיר דנקט עור בהמה וחיה לרבותא. דסד"א דלכתחילה מיהת לא יכתבו אלא על גבי עור העוף משום דחזו נמי בימי טומאתו. וגם כיון דאפשר לכתוב ע"ג עור העוף אין לכתוב לכתחילה על עור בהמה וחי' משום חששא דמגע מומאה כיון דידים ממשמשות בהן ומגע טמאים שכיח בהו. לזה איצטריך תנא דברייתא לאשמעינן דאפי' הכי כותבין לכתחילה נמי ע"ג עור בהמה וחי'. אבל ודאי דכ"ש דכותבין ע"ג עור של עוף טהור. ומה"ט נמי לא פריך הכא אברייתא דעור בהמה וחי' מאי קמ"ל כדפרכינן התם לעיל אמילתא דרב הונא בעור העוף עיי"ש. אף דיש לדחות דבברייתא לא קתני לה אלא איידי דבעי לאשמעינן דינא דסיפא עיי"ש. מ"מ דוחק הוא. ועי' בשבע מסכתות קטנות ריש מס' תפילין וריש מס' ס"ת עיש"ה. אבל לפמש"כ ניחא טפי ברווחא:

אבל מ"מ דתיקא מילתא טובא לומר כן שלא עשו תפילין אלא מעור העוף. דאם איתא לא הוה מישתמיט בתלמודין מלאשמעינן בשום דוכתא הך מילתא בהדיא. אדרבא מפשטות התלמוד בכל דוכתי לא משמע הכי. וגם הלכה רווחת ומסורת אבות מימות עולם מהגאונים הראשונים עד עתה אינם כן. וגם עיקר הך דינא דכותבין תפילין על עור העוף הנני רואה דרוב גדולי הראשונים ז"ל השמיטוהו מהלכותיהם. דבשימושא רבא שהוא מן הגאונים הראשונים ז"ל. ובהלכות קצובות דרב יהודאי גאון שבתורתן של ראשונים (ת"א דף ל"ה). ובהלכות גדולות הלכות תפילין. וכן בהלכות קטנות להרי"ף הלכות תפילין וגם בהלכות ס"ת. וכן בס' יראים (סי' ט"ז) ובסמ"ג (עשין כ"ב וכ"ה) לא הזכירו מזה כלל עיי"ש. וכן בסמ"ק (סי' קנ"ג) וגם בשבולי הלקט ובס' המנהיג ובברוך שאמר וגם רבינו ירוחם (בנתיב ב' ח"ב ובנתיב י"ט ח"ד) לא הביאוהו כלל. וגם בס' התרומה הלכות תפילין השמיט עיקר הדין. ולא הביא סוגיא דשבת שם אלא לראי' על עור השליל דכשר עיי"ש. והוא תמוה לכאורה מה ראו על ככה. ואולי ס"ל דשמואל וכן רב דאמרי התם דאין כותבין תפילין אלא על גבי עור בהמה טהורה. וכן רב יוסף דתני בפ"ב דשבת (כ"ח ע"ב) דלא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד לא ס"ל ההיא דרב הונא דמכשיר נמי עור העוף. אלא דא"כ מאי פריך רב יוסף גופי' עלי' דר"ה מאי קמ"ל דאית לי' עור תנינא וכו' והרי טובא קמ"ל. והרי רב יוסף גופי' לא ס"ל הכי. ואף דהתם (בפרק במה מדליקין) מוקי לה לעורן. היינו רק לומר דעיקרו אתי

לאשמעינן משום עורן. אבל ודאי דכל מלאכת התפילין בכלל מלאכת שמים דנקט. ולזה הי' נראה דבלא"ה מאי דאמר רב יוסף מאי קמ"ל דאית לי' עור וכו' קשה דמהיכא תיתי לומר כן הרי מלישנא דרב הונא ודאי לא משמע הכי. אלא משמע דעיקר דינא דכותבין תפילין על עור העוף הוא דאתי לאשמעינן. ולכן אפשר לומר דבאמת לא משכתת לה לתקן עור העוף הטהור ולעבדו שיהי' ראוי לכתוב עליו פרשיות של תפילין. וע"כ לא אתי ר"ה אלא לאשמעינן דאם הי' אפשר לעבדו ולתקנו הי' ראוי לכתוב עליו תפילין. ולזה שפיר קאמר ר"י מאי קמ"ל דאית לי' עור תנינא וכו'. דהרי לכתוב עליו ודאי אי אפשר. ועל זה משני שפיר דלא אתי אלא לאשמעינן דכל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב. ולהכי אע"ג דאית בי' נקבי נקבי הי' ראוי לכתוב עליו תפילין אם היינו יכולין לתקנו לכך. ובהכי ניחא דלא תקשי לר"ה מדרב שמואל ור"ה תלמידי' דרב הוה ובעלמא פרכינן מרב אר"ה. וכן ניחא מה שהקשתי לעיל בברייתא דלא נקט נמי עוף. ומצאתי כעת שכבר עמד בזה הגרע"א בדו"ח והניחה בקושיא עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא. דבאמת לא משכחת לה. ור"ה לא בא אלא לאשמעינן דנקב כזה שבעור אינו פוסל. כן הי' נראה לומר בדעת הפוסקים שהשמיטוה. אלא דדוחק הוא. ויותר נראה לומר דאע"ג דאפשר לעבד ולתקן עור העוף לכתיבה. מ"מ דבר קשה הוא וצריך לזה אומנות יתירה. והוא דבר שאינו מצוי למצוא אומן כזה. ולזה השמיטוה כדרכו של הרי"ף ז"ל בהרבה מקומות כיו"ב. ואפשר דהיינו נמי טעמא דברייתא דלא נקטה נמי עור העוף משום דלאו אורחי' בהכי:

אמינא עוד דבלא"ה אם איתא דאסור לטמא תפילין ליכא תקנתא גם בעור העוף. דהא אע"פ שכותבין ע"ג עור העוף מ"מ לעשות כל התפילין מעור העוף אי אפשר דהא אמרינן התם בפ"ב דשבת דהלכה למשה מסיני דבעינן שיהיו נכרכות בשערן ונתפרות בגידן. והיינו שערות וגידין של בהמה דוקא וכפירש"י שם עיי"ש. ולא מיבעיא שערן דליכא אלא בבהמה ולא בעוף אלא אפי' גידין מבואר בשימושא רבא דדוקא של בהמה. וגם בגידין של בהמה דקה מייתי התם פלוגתא ופסק לחומרא עיי"ש. וכן מבואר בכל הראשונים ז"ל דדוקא של בהמה. ועי' בב"י או"ח (סי' ל"ב) ובשו"ע שם (סעי' מ"ט) ועי' בנו"ב תנינא (או"ח ס"ב) עיי"ש ואכמ"ל בזה. והדבר פשוט ומבואר בכל הראשונים ז"ל כולם דדוקא של בהמה. ומעתה א"כ לפי המבואר בתוספתא דכלים (בב"מ פ"ז) דתניא התם העושה כלים מעצמות העוף טהורין חיבר להן מן הגדל בארץ אפי' חוט או משיחה דבר המקבל טומאה טמא עיי"ש. והנה דין זה שנינו במתניתין (פי"ז דכלים משנה י"ג) לענין העושה כלים מן הגדל בים. ועי' בפי' הרמב"ם והרע"ב שם. אבל לענין כלים מן העוף לא תנן הכי. וגם הרמב"ם ז"ל (בפ"ק דהלכות כלים) לא הביאה. ולא ידענא למה.

שהרי כן מפורש בתוספתא באין חולק. והביאה הר"ש (בפי"ז דכלים משנה י"ד) עיי"ש. ועי' מש"כ הר"ב מל"מ (בפ"א. מהלכות כלים ה"ג) עיש"ה ואכמ"ל בזה. עכ"פ הדין ברור. וא"כ כיון דאפי' בתפילין הנעשין מעור העוף אי אפשר בלא שיכרוך בשער בהמה ויתפור הבתים בגידי בהמה. א"כ שוב מקבלי טומאה כתפילין הנעשין מעור בהמה. הן אמת שיש לדון בזה לפי דברי מהר"ם והר"י מסימפונט שהביא בתוס' יו"ט (פי"א דנגעים) עיש"ה. אבל כל שאר ראשונים ז"ל אין דעתם כן. וגם מלשון המשנה והתוספתא קשה לשיטתם. וכמו שהרגישו המפרשים בזה ועי' ג"כ במל"מ שם מש"כ בזה ואכמ"ל בזה. ומעתה לפי המתבאר הדרא קושייתנו לדוכתה דאם איתא דאסור לטמא את התפילין א"כ בטלה בזה"ז לגמרי מצות תפילין. ועכ"פ קשה איך הניחו מעולם תפילין הנעשין מעור בהמה אפי' בזמן שלא הי' להם עוד מי חטאת ולא הי' להם עוד טהרה מטומאת מת:

והנראה בזה ע"פ מש"כ התוס' בשבת (ס"ג ע"ב) בד"ה מנין לאריג כל שהו שהוא טמא כו' וז"ל וא"ת ואכתי בגד כ"ש למה הוא טמא והא בעינן שיטלטל מלא וריקן דומיא דשק. וי"ל דראוי הוא לכוף ולקבל בו מרגליות או מחט. וא"ת א"כ פשוטי כלי עור אמאי טהורין הרי ראויין הן לקפל בהן שום דבר כמו הכא. וי"ל דמיירי בעור שלוק וקשה עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריהם ז"ל דעור רך וראוי לקפל בו שום דבר מטמא בכל שהו אע"פ שהוא מפשוטי כלי עור דכיון שראוי לקפל בו דבר הרי זה חשיב ככלי שיש לו בית קבול שמטמא בכ"ש. והא דמבואר (בפ"ב ופט"ו דכלים) דפשוטי כלי עור טהורין. ואפי' מדרבנן לא גזרו בהן טומאה אלא בחמשה על חמשה כדתנן (בפכ"ז דכלים מ"ב). היינו דוקא בעור שלוק וקשה. והשתא א"כ האידנא דכולנו טמאי מתים לא משכחת לה תפילין טהורין כלל. שהרי מיד משנתקן העור לאחר עיבודו קבל טומאה במגע טמא מת. ואע"ג דפרשיות שבתפילין לא מקבלי טומאה מ"מ הכא הרי קבלו טומאה כבר קודם כתיבה. ואע"ג דכיון שעיבדן לעשות מהן פרשיות לתפילין וא"כ לכאורה לא עדיף מכלי עץ או עור שיש להם בית קבול אלא שלא נעשה לקבלה דטהור כפשוטי כלי עץ. מידי דהוי אקב הקיטע דתנן (בפרק במה אשה ס"ו ע"א) ואם יש לו בית קבול כתיתין טמא. ופירש"י וז"ל טמא מקבל טומאת מגע אבל אם אין לו אלא בית קבול ראש שוקו ואינו מניח שם כתיתין לא בית קבול לטומאה הוא והו"ל כפשוטי כלי עץ דדומיא דשק בעינן שקבול שלו עשוי לטלטל על ידו מה שנותנין לתוכו אבל שוקו אינו מיטלטל ע"ג הכלי עכ"ל עיי"ש. ומשמע מלשונו ז"ל דאע"ג דראוי להניח בו כתיתין אלא דהוא אינו מניח שם כתיתין. לא חשיב בית קבול לטומאה. וזהו שכתב רש"י ואינו מניח שם

כתיתין כו'. דמשמע דיכול להניח וראוי לכך אלא דאין רצונו להניח. וא"כ גם כאן אע"ג דראוי לקפל בו שום דבר כיון דאין דעתו לקפל בו אית לן למימר דלאו כלום הוא. אבל ראיתי להמאירי שם שכתב וז"ל אם יש לו בית קבול כתיתין רצה לומר שחקק בו כ"כ שיש בו להניח בו בגדים רכים ומוכין להניח ראש שוקו עליהן טמא כו' הא אם אין לו אלא בית קבול שוקו אין זה בית קבול לגלגל עליו טומאה כו' עכ"ל עיי"ש. וכן הוא לשון הרע"ב שם ובפירש"י שעל הרי"ף עיי"ש. וכן מטין דברי הרמב"ם בפיה"מ שם. ולפ"ז משמע איפכא דדוקא כשלא חקק בו כל כך כדי שיהא יכול להניח בו כתיתין. אבל אם חקק בו כל כך אע"פ שלא הניח בו אלא ראש שוקו כיון דראוי להניח בו כתיתין חשיב בית קבול לטומאה. דדוקא כשאינו יכול לקבל אלא ראש שוקו בלבד. דהו"ל דבר שאינו מיטלטל ע"ג הכלי ולא הוי דומיא דשק. אבל כל שראוי לקבל גם כתיתין אע"פ שאין דעתו להניחן בו שפיר הו"ל דומיא דשק. וא"כ גם כאן כיון שראוי לקפל בו שום דבר אע"פ שאין דעתו לכך מקבל טומאה. וכן משמע מדברי התוס' שהבאתי. דאל"כ מאי הוקשו א"כ פשוטי כלי עור אמאי טהורין הרי ראויין לקפל בהן שום דבר וכו'. ומאי קושיא אימא אין ה"נ. אלא דטהורין כשאין דעתו לקפל בהן שום דבר רק להשתמש בהן כמו שהן בלא קפול. אלא ודאי כיון שראויין לקפל בהן אפי' אין דעתו לכך ס"ל להתוס' דטמאין. ושפיר הוקשו והוכרחו לתרץ דמיירי בעור שלוק שהוא קשה ואינו ראוי לכך:

אלא שראיתי להתוס' בסוגיא דשבת שם לקמן (ס"ד ע"א) בד"ה מנין לרבות הקיללי והחבק שכתבו וז"ל וא"ת והא לא מטלטל מלא וריקן. ואי משום דאפשר לקפלה. אם אינו עשוי לכך לאו כלום הוא כדאמר לקמן גבי קב הקיטע דאע"ג דיש לו בית קבול לראש שוקו אם אינו עשוי לקבל טהור. וי"ל דהני נמי לשם כל צרכן עשויין עכ"ל עיי"ש. ולא לבד דלפי מה שפירשו הרמב"ם והמאירי והרע"ב איפכא מוכח מהך מתניתין דקב הקיטע. וגם פשטות משמעות לישנא דמתניתין משמע כדבריהם. אלא דגם דברי התוס' עצמן סתרי אהדדי. דמדבריהם דלעיל בסמוך משמע דס"ל דכל שראוי לקפל בו אע"פ שאינו עשוי לכך טמא וכמשכ"ל. ונראה דמוכרח מזה דס"ל להתוס' כפירש"י במתניתין דקב הקיטע. דאע"פ שחקק בו כדי שיעור לקבל כתיתין כיון שאינו מניח שם כתיתין. אין זה בית קבול לטומאה. ומיהו דוקא דומיא דהתם בקב הקיטע שכבר הוא משתמש בקב זה רק לראש שוקו בלבד. והילכך הו"ל מיוחד לתשמיש דבר שאינו מיטלטל על גבו ולא הוי דומיא דשק. אבל כל שעדיין לא נשתמש בו לראש שוקו. כיון דראוי לקבל כתיתין טמא. אע"פ שלא עשאו מתחלה על דעת כך. ולפ"ז הא דתנן ואם יש לו בית קבול כתיתין טמא היינו שיש לו בית קבול שמונחין בו כבר כתיתין. דהו"ל מיטלטל

מלא וריקן. אבל כשלא הניח בו כתיתין ונמצא משתמש בו לראש שוקו בלבד. שאינו דבר המיטלטל ע"ג הכלי. טהור כפשוטי כלי עץ. ולהכי בפשוטי כלי עור דסתמא תנן דטהורין. דמשמע אע"פ שעדיין לא נשתמש בהן כלום. וא"כ לא קבע להן שום תשמיש בפועל. שפיר הוקשו התוס' לעיל דהא ראויין לקפל בהן שום דבר והו"ל כיש לו בית קבול. והוצרכו לתרץ דאין ה"נ. אלא דמיירי בעור שלוק וקשה שאינו ראוי לקפל בו. דאילו עור רך כיון שראוי לקפל בו שום דבר אין זה בכלל פשוטי כלי עור. ולפ"ז מה שתירצו התוס' בקילקלי וחבק דלשם כל צרכן הן עשויין. היינו נמי בשכבר נשתמש בהן נמי ע"י קפול. ורגיל בכך. דומיא דקב הקיטע. דאל"כ כיון שכבר משתמש בהן לצורך הסוס לא הוה חשיבי מיטלטל מלא וריקן אע"פ שראויין לכך. וכן מתבאר להדיא מדברי התוס' ישנים פרק בתרא דיומא (ע"ח ע"ב) בד"ה ואם יש לו כו' עיי"ש היטב. וכן משמע בחי' שבת המיוחסים להר"ן במתניתין דשבת שם עיש"ה. ועי' ג"כ בחי' המיוחסים להריטב"א שבת (ס"ד ע"א) עיי"ש. ולפ"ז גם לדעת התוס' קלף המיוחד לכתוב עליו פרשיות לתפילין מקבל טומאה כיון שראוי לקפל בו שום דבר כל זמן שעדיין לא נכתב עליו:

ולכאורה יש להעיר מדתנן (בפ"ד דמקואות מ"ג) סלון שהוא צר מכאן ומכאן ורחב מן האמצע אינו פוסל מפני שלא נעשה לקבלה עיי"ש. והנה הר"ש פירש שם וז"ל צר מכאן ומכאן במקום יציאת המים הוא צר דהיינו במקום פיו ורחב באמצע אפ"ה לא חשיב לקבלה כל זמן שלא חקק בו לקבל צרורות עכ"ל. וכן פי' הרע"ב שם עיי"ש. ומשמע מלשונם דס"ל דאין חשיב דרך קבלה כלל בענין זה ומאי דתנן שלא נעשה לקבלה היינו שלא נעשה באופן הראוי לקבלה. ועי' באלי' רבא שם עיש"ה. ועי' בתוס' יו"ט שם שהשיג על הרע"ב וכתב דט"ס הוא בר"ש עיי"ש ואין דבריו ז"ל מוכרחין כלל לדעתי. וכן הוא לשון הטור (ביו"ד סי' ר"א) עיי"ש. ולפ"ז משמע דאם הי' זה דרך קבלה הי' פוסל אע"פ שלא נעשה לשם קבלה והיינו כמשכ"ל בשם הרע"ב במתניתין דקב הקיטע ולטעמו אזיל. אבל ראיתי להרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם שכתב וז"ל ואמר שזה הסלון צר הפיות ולא חללות כו'. והיו המים הולכין למקוה עליו והנה הוא כשר. אע"פ שיתקבצו המים בזה החלל והוא מקבל שיעור רב. לפי שלא יכוון לזה החלל שיהיה כלי קבול ואמנם הי' הכוונה שיצאו המים מן המקום הצר בחוזק עכ"ל עיי"ש. ומבואר לפירושו דאע"פ שיש לו בית קבול גמור ומקבל בשיעור רב כיון שלא נעשה מתחילה לצורך קבלה אין דינו ככלי קבול אלא כפשוטי כלי עץ דטהור. וזה היפוך לכאורה ממשכ"ל בדעת הרמב"ם במתניתין דקב הקיטע. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות מקואות ה"ב) כל כלי

שלא נעשה לקבלה אע"פ שהוא מקבל אינו פוסל את המקוה וכו' עיי"ש. מיהו נראה דלק"מ די"ל דלענין לפסול את המקוה אע"פ שהוא חשוב כלי קבול לטומאה מ"מ כיון שאינו עשוי לקבלה אינו פוסל. שהרי מבואר בדברי הרמב"ם שם דאפי' בכלי מתכות כשאינו נעשה לקבלה אינו פוסל את המקוה עיי"ש. אע"ג דלענין טומאה גם פשוטי כלי מתכות טמאים כדתנן (ריש פי"א דכלים) ובשאר דוכתי. הן אמת שראיתי להרא"ש ז"ל בתשו' (כלל כ"ד סי' י"ב) והביאו הב"י (או"ח סי' תרכ"ט) שלמד מהך מתניתין דסילון. לענין קבלת טומאה ולפסול בסכך משום דבר המקבל טומאה עיי"ש. אלא דהרא"ש לטעמי' אזיל דס"ל דכלי מתכות אע"פ שאינו כלי קבול כלל פוסל את המקוה וכדעת הרשב"א ושאר ראשונים ז"ל החולקים בזה על הרמב"ם כמבואר בפי' לפ"ה דמקואות. וכן דעת הטור (ביו"ד סי' ר"א) ועי' בב"י שם עיי"ש. וא"כ לדעתו פסול מקוה תליא בקבלת טומאה ושפיר למד זה מזה. אבל הרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל ולק"מ. איברא דגם לענין טומאה מצינו כן להרמב"ם ז"ל (בפ"ב דכלים מ"ג) דתנן הטהורין שבכלי חרס וכו' וסילונות אע"פ כפופין אע"פ מקבלין. ופירש הרמב"ם וז"ל אע"פ שהן כפופה אשר אפשר שישאר מעט בשוליו או יהי' בו ג"כ בית קבול על זאת הצורה וכדומה לה שהם לא יטמאו לפי שלא נעשה לקבלה לפי שהכוונה מאלו הקנים החלולות שיגר עליהן המים לא שיתקבצו וינוחו בו עכ"ל עיי"ש. הרי דגם לענין טומאה ס"ל להרמב"ם דכל שלא נעשה לקבלה אע"פ שיש לו בית קבול גמור אינו מקבל טומאה. וכן פירש הרמב"ם וגם הרע"ב שם בכולה פירקא בכמה דברים וכן הר"ש והרא"ש עיי"ש. ואע"ג דהתם בכלי חרס מיירי דקילי טפי. מ"מ כן פירש הרמב"ם ז"ל גם בכלי עור (בפט"ז דכלים מ"ו) עיי"ש. מיהו נראה דיש לחלק בין כל הני לקב הקיטע. דבכל הני בית קבול שלהן מיוחד לתשמיש אחר שנעשה בשבילו ולצרכו וגם כבר הוקבע לתשמיש זה ומשתמש בו. אבל בקב הקיטע דלצורך ראש שוקו אין לו צורך כלל שיהא חקוק כ"כ שיוכל להניח בו גם כתיתין. והילכך אע"פ שאינו מניח בו כתיתין ואין דעתו כלל לשום בו כתיתין טמא כיון דראוי לקבל כתיתין כשירצה להניחן בו. שהרי בית קבול זה לא נתייחד לתשמיש אחר ולא הוקבע לצורך אחר. דלראש שוקו אין לו צורך בו והילכך לא נתעקר ממנו שם כלי קבול בהכי. ולפ"ז בעור שהזמין לכתוב עליו פרשיות לתפילין כיון דראוי לקפל בו שום דבר קודם כתיבה הו"ל ככלי קבול לקבל טומאה. ולא מיבעיא להסוברין דאפי' הזמינו לגוף הקדושה קיי"ל דהזמנה לאו מילתא היא וראוי להשתמש בו לכל מה שירצה. וכ"ה דעת הגאונים ז"ל. כמבואר בתשו' הגאונים דפוס ברלין (סי' תל"ב) ובאשכול (ח"ב סי' י"א ובסוף סי' כ"ב) עיי"ש. אלא אפי' להסוברין דהזמנה לקדושה

עצמה גם לדידן מילתא היא. ותליא במחלוקת הראשונים ז"ל בסוגיא דסנהדרין (מ"ח ע"ב). ועי' בתשב"ץ קטן (סי' תכ"א) ובטוש"ע או"ח (סי' מ"ב) ובאחרונים שם. מ"מ הרי ראוי לקפל בו דבר שבקדושה כגון קמיע או מזוזה וכיו"ב. והרי עור שכורכין בו הקמיע טמא כמש"כ הרמב"ם (בפ"ז הי"א מה' כלים). ואף דהתם כשנתפשט טהור. בלא"ה ע"כ צ"ל לדעת התוס' דמיירי בעור שלוק וקשה אלא שבטורח רב כרך בו וכיו"ב תי' קצת מפרשים ההיא דפכ"ו דכלים לדעת התו' עיי"ש. ועי' רמב"ם (פ"ב מהלכות כלים הלכה ה' ובהשגות ראב"ד שם. והילכך מקבל טומאה מיד:

וביותר יש לדון כן עפמש"כ בהגהת מרדכי קידושין (סי' תק"ס) על מקוה שהמשיכוה דרך צינור אע"ג דאין לו לבזבז מארבע רוחותיו והוי כמו סילון הפתוח משני ראשיו. מ"מ מיפסל משום חשש חטטין שבתוכו כדתנן (בפ"ד דמקואות) החוטט בצינור כדי לקבל צרורות בשל עץ בכל שהו ואם היו המים מתחלחלים והרקיב בתוכו פוסלין בכל שהוא (כן כתב לפי גירסתו אבל אין הגירסא כן לפנינו ובשאר ראשונים עיי"ש מ"ב). וכן פסק למעשה המהרי"ק (שורש נ"ו) ולא צדד שם אלא היכא שאין ברור לנו בודאי שנעשה בו בית קבול ע"י רקבון אלא אתינן למיחש להכי מספיקא בעלמא עיי"ש. הרי דאפי' ע"י בית קבול שנעשה ממילא ע"י רקבון חשיב כלי קבול לדעת המרדכי אע"ג דלא נעשה כלל לקבלה ולא ידע ממנו כלל. ועי' בב"י יו"ד (סי' ר"א) שהביאו וכתב עליו וז"ל ויש לתמוה על הרב המחמיר הזה דאפי' היו בו חטטין כיון שלא נעשו על דעת לקבל צרורות כשר. דהיינו מתניתין דסילון שהוא צר מכאן ומכאן וכו' אינו פוסל מפני שלא נעשה לקבלה. וכ"ש כשהרקיב בתוכו דכשר כיון שלא חלו ידים בחטיטה ההיא וכו'. ומיהו אפשר שהוא ז"ל מפרש דמפני שלא נעשה לקבלה היינו שאין דרך קבלת צרורות בכך. שאינם מתעכבים באותו מקום רחב אבל אם היו מתעכבים אע"פ שלא נעשה לדעת כך אפי' נעשה מאיליו נעשה לקבלה מיקרי עכ"ל עיי"ש. וזה אתי שפיר לפמשכ"ל לחלק בין ההיא דקב הקיטע לאינך אחריני דבעינן שיהא נעשה לקבלה. דההיא דהמרדכי נמי הו"ל ממש דומיא דקב הקיטע לפי' הרמב"ם והמאירי וסייעתם. דכיון דלהולכת והובאת המים למקוה אין צורך בבית קבול זה שנעשה ע"י הרקבון כלל הילכך אע"פ שלא נעשה לקבלה וממילא נעשה. שפיר הו"ל כלי קבול כיון שיש בו כדי לקבל צרורות אע"פ שלא נעשה לכך. וע"י המים שעוברין עליו לא נעקר שם כלי קבול מיני'. ולפ"ז מצינו הרבה ראשונים העומדים בשיטה זו. ולא כמו שהקליטו האחרונים ז"ל דיחידאה הוא. דעכ"פ במאי דס"ל דחשיב בהכי כלי קבול ודאי לאו יחידאה הוא כדכתיבנא. ועדיפא מינה ראיתי בארחות חיים הלכות סוכה (סי' י"ד) שכתב וז"ל מסככין בחצים זכרים וכו'

ובחצים נקבות פסולה. פי' שיש להן בית קבול להכניס בתוכן הברזל. ונראה מזה שצריך לאלו שמסככין בקנים שיחתכו הקנים משני ראשיהן סמוך לקשר שלא יהיה להם בית קבול כלל. ועוד דהא אמרו ז"ל קנה של זיתים אם יש קשר בראשו מקבל טומאה מפני שיש לו בית קבול ואם לאו אינו מקבל טומאה. וכן נהגו חסידים ואנשי מעשה עכ"ל. מבואר דס"ל דאפי' בית קבול של קנים שלא נעשה בידי אדם כלל חשיב בית קבול לטומאה. והיינו מטעם שביארנו משמן של הראשונים ז"ל דמאי דבעינן בית קבול שיהא עשוי לקבלה היינו דוקא כשהכלי כבר קבוע לתשמיש אחר שאינו מיטלטל על ידו ולא חשיב קבלה ובזה נעקר שם בית קבול מינה. אבל כל שעדיין לא הוקבע לתשמיש אחר שאינו דרך קבלה שפיר חשיב כלי קבול לטומאה אע"פ שלא נעשה לקבלה:

אלא שדברי הארחות חיים אלו תמוהים אצלי. דקנים אלו כיון דלא נעשה בהם שום מעשה כלל אע"פ שיש להם בית קבול לא חשיבי כלי כלל. מידי דהוי אהא דתנן (בפי"ז דכלים משנה ט"ו) האלון והרימון והאגוז שחקקו התינוקות למוד בהן עפר או שהתקינום לכף מאזנים טמאין מפני שיש להן מעשה ואין. להן מחשבה עיי"ש. ומייתי לה בפ"ק דחולין (י"ג ע"א). ופרש"י שם ז"ל ואין להן מחשבה כגון מצא קליפות אגוז כמו שהי' וחשב עלי' למוד. או אפי' מדד בה אלא שלא עשה מעשה לשם כלי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן פירשו הר"ש והרא"ש דאין להם מחשבה אם מצאום חקוקים וחשבו למוד בהן עפר עיי"ש. הרי דאע"ג דיש להנך אלון ורמון ואגוז בית קבול לא חשיבי כלים לטומאה עד שיעשה בהן מעשה כלי או שיחשוב עליהן בן דעת. ודוקא בשכבר עשאו כלי אלא דבית קבול שלו לא נעשה לקבלה הוא די"ל דאעפ"כ כיון דראוי לקבלה דינו ככלי קבול לטומאה באופן שביארנו. אבל התם לא נעשה כלי כלל עדיין. וכן משמע מדברי הר"ש שם לעיל בד"ה מעור המצה עיי"ש. וא"כ גם קנים הללו אע"ג שיש להן בית קבול מ"מ כיון דלאו מעשה ידי אדם הוא וגם לא חשב עלייהו לקבלה ולעשותן כלי דנימא דיורדין לידי טומאתן במחשבה. ודאי אית לן למימר דלאו בני קבולי טומאה נינהו ומסככין בהן. וגם עיקר מימרא שאמרו רז"ל קנה של זיתים וכו' שהביא הארחות חיים שם. לענ"ד לא מצאתיה בשום מקום ונפלאת היא בעיני:

וראיתי להרדב"ז ז"ל בתשו' (ח"ד סי' צ"ו) שכתב וז"ל שאלת ממני המסכך סוכתו בקנים אם היא כשרה לפי שראית בארחות חיים שצריך לחתוך ראשי הקנים עד הפקק כדי שלא יהא שם בית קבול. תשובה. גם אני ראיתי זה ותמהתי הרבה שהרי הוציא דין זה מחצים נקבות שאסור לסכך בהן מפני שיש להם בית קבול. ואין הנדון דומה לראי' דחצים נקבות עשה אותו בית קבול לקבל אבל חלל הקנים מאיליו נעשה ואינו עשוי

לקבל וכו' עכ"ל. ולדעתי אין בזה שום תימא ושפיר הביא הארחות חיים ראי' מחצים נקבות. והיינו לפי מאי דאמרינן התם בנקבות פסולה פשיטא מהו דתימא בית קבול העשוי למלאות לא שמי' קבול קמ"ל. וכתבו על זה בתוס' שם וז"ל משמע מהכא דשמי' קבול וקשה לפי' הקונטרס דסוף ארבע מיתות גבי כדור ואימום דפי' שם בקונטרס דנחלקו ר"א וחכמים בסדר טהרות דחכמים אומרים אין מקבלין טומאה לפי שכלי עור אינו מקבל טומאה אא"כ יש לו בית קבול דאיתקיש לשק והאי הואיל וקבולו נעשה למלאות ולהיות מילואו לתוכו עולמית לא שמי' בית קבול וכו'. ולפירושו אתיא מסקנא דשמעתין כר"א דשמותי הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכזה תמה הרשב"א ז"ל בתשובותיו (ח"א סי' קצ"ה) ובמיוחסות (סי' רט"ו) על הרמב"ם ז"ל שדבריו סותרים זא"ז דבפרק ה' מהלכות סוכה פסק דסיכך בחצין נקבות פסולה וא"כ ס"ל דבית קבול העשוי למלאות שמי' קבול ובפ"ב מהלכות כלים פסק דבית קבול העשוי למלאות לא שמי' קבול עיי"ש שהניחו בתימא. וכבר האריכו כמה אחרונים ז"ל וחתרו להסיר המבוכה ונדחקו הרבה מאוד בזה. ואין בכל דבריהם דבר מספיק בזה. זולת מה שראיתי לקצת אחרונים שתירצו דודאי בית קבול העשוי למלאות לאחר שמלאוהו לא שמי' קבול לחכמים דר"א והכי קיי"ל ובזה מיירי נמי הרמב"ם (בפ"ב מהלכות כלים ה"ג). אבל קודם שמלאוהו אע"פ שעשאוהו על דעת למלאותו לכ"ע שמי' קבול. ובהכי מיירי בסוגיא דסוכה שם והרמב"ם בהלכות סוכה שם. וכן מתבאר מדברי התוס' בפ"ק דשבת (י"ז ע"א) בד"ה ועל שאר אדם וכו' (ובדף נ"ב ע"ב) בד"ה היא של אלמוג וכו'. דכתבו בפשיטות דבית קבול העשוי למלאות לא שמי' בית קבול עיי"ש. והוא תמוה דהרי בסוגיא דפ"ק דסוכה מבואר איפכא. וכבר עמדו בזה קצת אחרונים. אבל הוא הדבר אשר אמרנו דשם מיירי בשכבר מלאוהו דבזה ודאי לא שמי' קבול. משא"כ בסוגיא דסוכה דמיירי מקמי דמליוהו. וכן הוכיחו מדברי רש"י גופי' (סוף ארבע מיתות) עיי"ש היטב. ואין להאריך. והנה זה הי' נכון. אלא שיש לתמוה טובא שהרי כיון דאמרינן דאחר שנתמלא לא שמי' קבול א"כ גם קודם שנתמלא אית לן למימר דלא שמי' קבול. דהרי בכלי קבול בעינן שיהא נעשה לקבלה וכל שלא נעשה לקבלה לא חשיב קבול. וא"כ כאן כיון שלא נעשה מעיקרא אלא על דעת למלאותו הו"ל נעשה שלא לקבלה. ולכן נראה דאין מקום לזה אלא ע"פ מה שביארנו. דלא אמרינן דכל שנעשה שלא לקבלה לא חשיב קבול אלא כשמשתמש כבר בכלי קבול זה לצורך תשמיש אחר שלא בדרך קבלה. אבל כל זמן שלא הוקבע לתשמיש אחר בפועל אע"פ שדעתו ומחשבתו לכך מ"מ דינו ככלי קבול לטומאה. ולפ"ז גם לענין בית קבול העשוי למלאותו שפיר יש מקום לחלק בין מלאוהו כבר דהו"ל תשמיש שאינו

לקבלה. להיכא דאכתי לא נתמלא דשפיר חשיב קבול אע"פ שאינו נעשה לקבלה. וזהו ממש החילוק שחילקנו ע"פ דברי הראשונים ז"ל:

ומעתה לפ"ז נכונה היטב הוכחתו של הר"ב ארחות חיים מחצין נקבות לדין הקנים. דהא בחצין נקבות אע"ג דבית קבול שלהן נעשה בידי אדם מ"מ הו"ל בית קבול שלא נעשה לקבלה דהא נעשה למלאותו מילוי עולמית דלא שמי' קבול. וע"כ מוכרח מזה דאפי' בית קבול שלא נעשה לקבלה כל זמן שלא הוקבע בו תשמיש אחר שאינו דרך קבלה שפיר חשיב קבול לטומאה וא"כ הוא הדין לקנים אלו דאע"ג דבית קבול שלהן לא נעשה לקבלה שפיר חשיב קבול לטומאה. ואין מצד זה שום מקום קושיא על הארחות חיים כלל. ורוב הראשונים ז"ל עומדים בשיטתו כמו שביארנו לעיל. אלא דמ"מ בדין הקנים דבריו תמוהים מצד אחר וכמשכ"ל. והנה הרדב"ז לפום שיטתו כתב ג"כ שם לקמן בסי' שאחר זה בסמוך. הוא (סי' צ"ז) לענין מחצלת של קנים שיש לה דופן סביב דהו"ל בית קבול אלא שעשאה לסיכוך דפשיטא לי' דמסככין בה. דלא אמרינן בגמרא סופ"ק דסוכה דאי אית לה גדנפא אין מסככין בה אלא במחצלת העשוי' סתם והגדנפא מוכיח עלי' דלכלי עבידא. אבל עשאה להדיא לסיכוך פשיטא דכשרה. ובסוף דבריו הביא שם ראי' ממשנה דסילון שהוא צר מכאן ומכאן ורחב באמצע אינו פוסל שאינו נעשה לקבלה וכתב וז"ל ומזה יש ראי' גמורה. שהרי אין לך בית קבול גדול מזה ואפי' הכי אינו מקבל טומאה מפני שלא נעשה לקבלה וכ"ש מחצלת שעשאה לסיכוך שאע"פ שעשה לה גדנפא אין בכך כלום שהרי אינה עשוי' לקבלה ופשוט הוא עכ"ל עיי"ש. אבל כבר נתבאר ממשכ"ל דאין מההיא דהתם שום ראי' כלל לענין זה דשם כבר הוקבע לתשמיש אחר שאינו לקבלה משא"כ הכא. וכדמוכרח מדברי הראשונים ז"ל שהבאתי. וגם בלא"ה אין משם ראי' כלל לפי מה שפירשו קצת ראשונים שהבאתי לעיל. וגם שאר ראיות שהביא שם אינם מוכרחין כלל. ובפרט במה שרצה להביא ראי' מדברי רבינו ישעי' מטראני ז"ל. דאדרבה מדברי רבינו ישעי' מטראני בפסקיו להלכות סוכה משמע בהדיא דבאית לי' גדנפא בכל ענין פסול עיי"ש וכן משמע משאר ראשונים. וכן פסק בהדיא הלבוש (בסי' תרכ"ט) דאם יש לה שפה אפי' עשאה לסיכוך פסולה עיי"ש ובא"ז וא"ר שם. וזה מבואר ע"פ מה שביארנו לעיל מדברי הראשונים ז"ל:

הן אמת דדברי הלבוש בזה תמוהים אצלי שדבריו סותרים זא"ז. שהרי לעיל מיני' (בסעי' ג') בדין הקנים כתב וז"ל אבל קנים שגדלו מאיליהן בענין שיש בהם בית קבול מותר לסכך בהן שאינם מקבלים טומאה כיון שלא נעשה הקיבול שלהם בידי אדם לצורך קיבול דבר עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דאע"ג שעדיין לא הוקבע לו תשמיש אחר שלא לקבלה

אינו מקבל טומאה מטעם שלא נעשה לקבלה. וזה סותר למש"כ לקמן (בסעי' ו') גבי מחצלת דאית לי' שפה וכמשכ"ל. וזה תמוה. אם לא שנדחוק לומר דלצורך קיבול דבר שכתב הלבוש. לאו דוקא הוא. ועיקר כוונתו אינה אלא משום שלא נעשה הקיבול שלהם בידי אדם לצורך איזה תשמיש בעלמא דלא חשיב כלי כלל. והו"ל דומיא דאלון ואגוז ורמון שמצאם חקוקים מאיליהן וכמשכ"ל. ובאמת דכן הוא בהדיא לשון הר"ב עטרת זקנים שם (בסי' תרכ"ט ס"ק ב') עיי"ש. אלא דמה שהביא כן מדברי הרא"ש בתשובה שם ליתא הכי התם. דבדברי הרא"ש שם מבואר דלא אתי עלה אלא מטעם דחלל הקנים לא נעשה לקבלה והביא ראי' ממשנה דסילון שהוא צר וכו'. וסיים וז"ל וכן כמה משניות מוכיחות כן במסכת כלים עכ"ל. ובאמת דגם דברי הרא"ש ז"ל תמוהים אצלי. למה הוצרך לזה. תיפוק לי' דלאו כלי הן כלל מידי דהוה אאלון ואגוז ורמון וכדכתיבנא. והראי' שהביא ממתניתין דסילון כבר ביארנו דלא מוכח מידי משם. וכן משום משנה דמסכת כלים אין שום ראי' כלל לנדון זה. דבכל מקום שנזכר במשנה הך כללא דאם לא נעשה לקבלה לא שמי' קבול לא מיירי אלא בגוונא שכבר הוקבע לתשמיש אחר שאינו צורך קבלה וכמש"ל. אבל קודם שהוקבע ונשתמש בו לתשמיש אחר שלא בדרך קבלה לא אשכחן בשום דוכתא שלא יהא לו דין קבול לטומאה. ועכ"פ מתבאר דאין לדברי הרדב"ז משענה אלא בדברי הרא"ש ז"ל אלו וכמו שהביאם שם עיי"ש. אבל כל שאר ראשונים לא ס"ל הכי אלא כדברי הארחות חיים:

עוד ראיתי להרדב"ז שם שכתב על דברי הרב ארחות חיים וז"ל עוד הביא ראי' מקנה שהתקינו לזיתים שהוא מקבל טומאה. ואדרבה משם ראי' להיפוך. דודאי קנה שהתקינו לזיתים עשה אותו כלי וחללו יש בו בית קבול שרואה בו אם הגיעו הזיתים לגת או לא. אבל שאר קנים דעלמא אינם כלי כלל ואינם מקבלין טומאה וכו' עכ"ל. והנה ודאי לפי מה שביאר הוא ז"ל מימרא זו שהביא הרב ארחות חיים שם ראי' זו תמוה טובא. אבל כבר כתבתי דעיקר מימרא זו לא ידענו מקורה. וכפי ענ"ד לא מצאנוה בשום מקום. ותמיהני על הרדב"ז ז"ל דעד שהוא דן לדחות הראי' משם מדוע לא הרגיש דעיקר מימרא זו לא נמצאת בשום דוכתא. וכל זמן שלא נתגלה לנו מקורה לא נוכל לדעת פירושה ולא לדון על ראייתו של הרב ארחות חיים משם. ולולא דמסתפינא אמינא דט"ס נפל בדברי הארחות חיים ובמקום קנה של זיתים צ"ל קנה של תבן. וכוונתו למאי דתנן (סו"פ י"ז דכלים) שפופרת הקש ר"ע מטמא וריב"נ מטהר. ופירש הרמב"ם שם וז"ל ושפופרת הקש קנה התבן הוא ג"כ כלי קבול ואע"פ שהוא קטן הנה כבר התבאר שכלי קבול אין לו שיעור אבל כאשר תקבל איזה שיעור שתהי' יקרא כלי קבול עכ"ל עיי"ש.

וכן פירש הרע"ב שם. וכן פסק הרמב"ם (בפ"ב מהלכות כלים הלכה ד') וכר"ע עיי"ש ובמש"כ הכ"מ שם. ומבואר דס"ל דשפופרת הקש היינו קנה אחד של תבן כמו שהוא. ומשום דחשיב כלי קבול משום בית קבול שיש לו. ואע"ג דבית קבול שלו לא נעשה בידי אדם. וא"כ לכאורה הו"ל דומיא דאלון ורמון ואגוז שמצאן חקוקים דטהורין. אע"פ שיש להן בית קבול. משום דלא ירדה להן תורת כלי כלל. וזה ממש כמו שהקשינו לעיל על הארחות חיים והרא"ש. ונראה דמטעם זה נדחק הר"ש שם לפרש שפופרת הקש שעשה מן הקש סל קטן כמו שפופרת עיי"ש. והיינו משום דבזה הו"ל נעשה כלי ע"י מעשה אדם. משא"כ הקש כמו שהוא כך מתולדתו אע"פ שיש לו בית קבול לאו כלי הוא כלל. אבל נראה דס"ל להרמב"ם והרע"ב ז"ל דאע"ג דבית קבול של קנה הקש ממילא נעשה. מ"מ יש בקנה זה גם מעשה ידי אדם. דקציצתן זו היא עשייתן. דמה שקצצו מן הקרקע חשיב מעשה להוריד עליו תורת כלי. ואע"ג דמ"מ בי"ק שלו לא נעשה בידי אדם דממילא נעשה מתולדתו וא"כ לא נעשה לקבלה. מ"מ שפיר תשיב כלי קבול לטומאה כל זמן שלא נעקר שם קבול ממנו לקבעו לתשמיש אחר שלא בדרך קבלה וכמו שביארנו. ובהכי ניחא נמי שפיר מה שהקשינו לעיל על הרב ארחות חיים והרא"ש. משום דגם הקנים הללו אע"ג דמיירי בקנים שיש להם בית קבול מתולדתם מ"מ מסתמא מיירי כשנקצצו מן המחובר ע"י אדם וזו היא עשייתן. אלא דבית קבול שלהם כיון שכך הוא מתולדתם הרי לא נעשה לצורך קבלה. וזהו שהוצרך הרא"ש להכשירן משום דבית קבול שלהם לא נעשה לקבלה. ודעת הר"ב ארחות חיים דלא איכפת לן בהכי גבי קנים. כיון דראויין לקבלה ולא קבע להן תשמיש אחר לקיבולן שלא כדרך חבלה. ואין זה בכלל בית קבול שלא נעשה לקבלה. אע"פ שלא קצצן אלא לצורך סיכוך וכמו שביארנו:

עכ"פ מתבאר דשפופרת הקש להרמב"ם והרע"ב היינו קנה התבן כתולדתו אלא דסתמא כפירושו שנקצץ ע"י אדם ובזה ירדה עליו תורת כלי. וכיון שיש לו בית קבול הו"ל כלי קבול לטומאה. והא דתנן התם בסיפא שפופרת הקנה שחתכה לקבלה טהורה עד שיוציא את כל ?הכביי עיי"ש. לא משום דלא מיקרי כלי קבול עד שיחתכנה לצורך קבלה. דא"כ אמאי לא קתני הכא בשפופרת הקש נמי הכי. אלא משום דהתם מיירי בקנה שאין לו בית קבול כלל מתולדתו אלא כולו סתום הוא. ואם רוצה לעשותו ראוי לקבלה צריך לעשות לו בית קבול בידי אדם. ולזה אשמעינן שאם חתכו לעשותו ראוי לקבלה. אע"פ שעשה לו בית קבול קצת עדיין אינו מקבל טומאה עד שיוציא את כל הלובן שבו כולו לגמרי. דבלא"ה לא חשיב ראוי לקבלה. אבל קנה שיש לו בית קבול מתולדתו ודאי לא בעינן אלא קציצה בידי אדם בלבד ושוב הו"ל ככלי קבול לטומאה כיון

שראוי לקבלה אע"פ שלא נעשה לקבלה וגם לא קצצו כלל לצורך קבלה. ומעתה עפ"ז נראה דזו היא כוונת הר"ב ארחות חיים שהביא ראי' מדתנן שפופרת הקש דהיינו קנה של תבן וכפירוש הרמב"ם והרע"ב והוסיף הארחות חיים לפרש דמיירי בשיש לו בית קבול שנשאר הקשר שבראשו דאל"כ הו"ל חלל יוצא מעבר אל עבר השני וליכא בית קבול. וכיון דקתני דשפופרת הקש דהיינו קנה של תבן מקבל טומאה והיינו ע"כ משום דחשיב כלי קבול אע"פ שלא נעשה לקבלה נשמע מינה ג"כ לקנים אלו דפסולים לסיכוך אם לא יתתוך הקשר דהיינו הפקק שבקנים לבטל בית קבולן. כן נראה לענ"ד בבאור דברי הארחות חיים. ועכ"פ שמעינן מזה דלרוב הראשונים ז"ל כל שראוי לקבלה חשיב כלי קבול אע"פ שלא נעשה לקבלה כל כמה דלא עקר לי' מתורת קבלה ע"י תשמיש אחר שאינו דרך קבלה. והזמנה בעלמא לאו כלום הוא. וכמו שביארנו לעיל. ועי' ג"כ ברמב"ם (פ"ב מהלכות כלים הלכה ה') ובכ"מ שם מש"כ בשם מהר"י קורקוס. ועי' ג"כ בפי' הראב"ד לת"כ (פ' שמיני פ"ח ס"ק ו') עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה יותר. ומתבאר לנו דעור המעובד לשם פרשיות של תפילין מקבל טומאה מדאורייתא ככלי שיש לו בית קבול:

ומעתה א"כ בזה"ז דכולנו טמאים טומאת מת לא משכחת תפילין טהורין כלל שהרי הקלף נטמא מעיקרא מיד בשעת עשייתו ותיקונו. וכל מעשה ומלאכת התפילין מתחילה ועד סוף בטומאה נעשה. ושוב אין מקום לאסור הנחת תפילין בזה"ז משום שאסור לטמאותן מאחר דלדידן אין לך תפילין שלא נטמאו כבר קודם הנחתן הרבה פעמים במגע טמא מת ואין כאן שום תוספת טומאה במגען בשעת ההנחה כלל. ואע"ג דלענין כהן שטימא עצמו לקרוביו. משפירש אסור לכ"ע ליטמא למת אחר אפי' בו ביום אע"פ שאינו מוסיף שום טומאה על טומאתו. ועד כאן לא נחלקו ר"ע ור"ט (בפ"ד דמס' שמחות) אלא אי חייב על זה מלקות אבל לאיסורא כ"ע מודו וכמבואר בהלכות קטנות להרא"ש ז"ל (הלכות טומאה סי' ו') עיי"ש. וכן מבואר בכל הראשונים ז"ל וכדמוכח מעיקר הברייתא שם עיי"ש. שאני התם דאף שאינו מוסיף טומאה על עצמו יש מיהת תוספת בטומאתו השני' בשעת מגע מיהת לענין האדם הנוגע בו. דמשפירש אין הנוגע בו טמא אלא טומאת ערב ומשחזר ונגע במת כל הנוגע בו בשעת מגעו טמא טומאת שבעה משום טומאה בחבורין כמבואר בסוגיא דנזיר (מ"ב ע"ב) ומייתי לה הרא"ש שם עיי"ש. משא"כ בתפילין שכבר נטמאו בטמא מת אין כאן שום תוספת טומאה כשחוזרין ונוגעין בטמא מת אפי' אחר כמה ימים דהרי בכל ענין אין כאן יותר מטומאת ערב והילכך אפי' לכתחילה ליכא שום איסורא במגע טמא מת וכיו"ב. מידי דהוי אנוגע במת

בעודו מחובר במתו שעסק בקבורתו דאפי' לכתחילה שרי משום דליכא תוספת טומאה וכמבואר בברייתא דמס' שמחות שם. וכמש"כ הראשונים שם. ואף לפי מש"כ הראב"ד בתמים דעים (סוף סי' רל"ו) והביאו הרמב"ן ז"ל בחי' פרק בתרא דמכות (כ"א ע"א) דגם בחיבורין נהי דלא מחייב הא איסורא מיהא איכא עיי"ש. היינו דוקא בשטומאה ראשונה הי' באיסור וכמבואר בדבריו שם עיי"ש. אבל כאן טומאה הראשונה היתה בהיתר ועוד דגם להראב"ד לא מיתסר אלא מדרבנן בעלמא. דגם לאחר שפירש למאן דפטר ליכא איסורא לכתחילה אלא מדרבנן. כמש"כ הרמב"ן ז"ל בתורת האדם (שער הכהנים). וכן מבואר ברא"ש שם בשם ר"ת עיי"ש. וכאן משום איסור דרבנן בעלמא אין לבטל כל ישראל ממצות תפילין וכל דברינו בכל זה אינו אלא לשאר כל הראשונים ז"ל דס"ל דק"ו דרבה בר"ה מציץ ק"ו גמור הוא מדאורייתא. דלדעת התוס' בפ"ק דיומא (ח' ע"א) דלאו ק"ו גמור הוא ואין אסור אלא מדרבנן עיי"ש ודאי בלא"ה לק"מ. ועי' בריטב"א שם ובס' יראים (סי' ט"ז) מש"כ לקושית התוס' שם עיי"ש ואכמ"ל בזה. מיהו מהיא דלאחר שפירש למ"ד דפטור אין ראי' דשם בנטמא בהיתר מיירי. ועי' בירושלמי (פ"ג דנזיר הלכה ה') ובמפרשים שם עיש"ה. אלא דבלא"ה הרי כבר כתבנו דהכא נטמא בהיתר הוא:

איברא דלפי שיטת הרמב"ם ז"ל (בפ"ה ה"ג מהלכות טומאת מת) יש מקום לדון דכאן נמי שייך לומר שמוסיף טומאה על טומאתו דמעיקרא כשנטמאו בטמא מת הו"ל אב הטומאה לטמא שבעה כדין כלים שנגעו בטמא מת וכשעבר יום אחד וחזרו ונגעו בטמא מת סותרים אותו יום וצריך להתחיל ולמנות שבעה ימים מנגיעה השנית וכן לעולם. ובכה"ג לכ"ע אסור מדאורייתא ובכהן ונזיר לכ"ע חייב מלקות כמבואר בברייתא דמס' שמחות שם. אבל נראה דבלא"ה אין לדון מההיא דהתם לכאן דהתם בכהן ובנזיר לא כתיב אלא על נפש מת לא יבא וכתיב לנפש לא יטמא ואי לאו דכתיב להחלו וכתיב לא יחללו דממעטינן מיני' פרט לזה שמחולל ועומד הי' לנו לומר דבכל ענין חייב על כל טומאה וטומאה בפ"ע אלא דגלי קרא. ונזיר גמרינן בגז"ש מכהן כמש"כ התוס' בסוגיא דנזיר (מ"ב ע"ב) בד"ה איתבי' עיי"ש. ולהכי לית לן לאוקמי מיעוטא אלא להיכא שאינו מוסיף טומאה על טומאתו הראשונה. משא"כ כאן שאין לנו איסור אלא מקרא דבכל קודש לא תגע וכמשכ"ל. והילכך אין לנו אלא בטהור דעודנו בקדושתו. אבל כשכבר נטמא לא קרינן בי' בכל קודש שכבר הוא מחולל ועומד ואינו בקדושה ואין שום חילוק בין מוסיף טומאה לכשאינו מוסיף. דעיקר אזהרה לא אשכחן אלא בטהור לחוד. ומשנה ערוכה שנינו בפ"ק דפסחים (י"ד ע"א) מימיהן של כהנים לא נמנעו מלשרוף כו' אע"פ

שמוסיף טומאה על טומאתו עיש"ה. ואף דהתם באוכלין ומשקין דלית להו טהרה במקוה ומי חטאת מיירי. וכל שנטמא אפי' טומאה קלה עומד לשריפה כנטמא בטומאה חמורה. ואין בטמא עצמו שום חילוק בין טומאה קלה לחמורה. משא"כ בכלים דנפק"מ בטמא גופי' שמוסיף יום אחד או יותר על טומאתו. מ"מ כיון דאין לנו קרא בכלים של קודש וכ"ש בתפילין אלא מאי דילפינן מההוא קרא דבכל קודש לא תגע. ועיקר הך קרא באוכלין ומשקה דתרומה וקדשים הוא דמיירי אין לנו להחמיר בכלים יותר מבאוכלין ומשקין דקודש. ועוד דאם איתא דיש מקום לחלק בזה הכא. גם באוכלין ומשקין הו"ל לחלק שהרי מ"מ איכא תוספת טומאה לגבי הנוגעין בו וכדמחלקינן התם בנזיר וכהן. אלא ע"כ דהכא שאני משום דאפקי' קרא בלשון קודש גבי אזהרה דטומאה. וא"כ גם בכלים אין לנו לחלק בהכי כלל שהרי אין לנו בהן רמז לאיסורא אלא מההוא קרא גופי'. וההוא קרא לא קאי אלא על מאי דאכתי קאי בקדושתי' ולא במאי דכבר נטמא ונתחלל. מיהו אפי' נימא לדמות ההיא דהכא לטומאת כהן ונזיר. לא תקשה אפי' לשיטת הרמב"ם ז"ל שהבאתי. ע"פ דברי הסמ"ג (עשין רל"א) שכתב דבזה"ז כיון דליכא מי חטאת לא שייך מרבה בטומאה עיי"ש שכתב כן בשם ר"ת ז"ל. אלא דדבריו ז"ל אינם מובנים לי. דאמאי לא. והרי אם יבא אליהו ומהרה יבנה בהמ"ק. לא הי' צריך אלא הזאה ראשונה מיד ויטהר בהזאה שני'. אבל עכשיו שנטמא היום צריך למנות שבעה מהיום ונמצא מרבה ימי טומאתו. ולכ"ע לוקה. וכזה הי' מקום להקשות גם על דברי הראב"ד ז"ל (בהשגות פ"ה הט"ו מהלכות נזירות) עיי"ש. אלא דהוא ז"ל לא כתב הטעם משום דליכא האידנא מי חטאת כמש"כ הסמ"ג. ויש מקום לצדד בכוונתו בדרך אחר ואכמ"ל בזה. ומ"מ כבר ביארנו דאין צריך לזה הכא. דבלא"ה אין זה ענין לטומאת כהן ונזיר:

ועכ"פ מתבאר דבזה"ז לדידן ליכא שום חששא בהנחת תפילין משום איסור טומאה. ואי איכא שום חששא לא שייכא אלא מעיקרא מיד בשעת כתיבת הפרשיות ותיקון התפילין. דכשכותבן ומתקנן בעור טמא הו"ל כמטמאן בידים. וכזה הי' מקום להקשות גם בכתיבת ס"ת. ומזוזה. אבל גם מהא לא תקשה מידי. דכיון דכבר הי' העור טמא וממילא נעשה בטומאה. לא חשיב כמטמאן בידים. מידי דהוי אעיסה וטבל טמאין דמפריש מהן תרומה וחלה בטומאה. וכמבואר בכמה דוכתי. אע"ג דאסור לטמאן מדאורייתא. ואדרבה מבואר (בפ"ב דחלה) דלכתחילה אסור להפריש מן הטהור על הטמא אלא מינה ובה דטמא גופא הוא חייב להפריש עיי"ש. והיינו ע"כ משום דלא חשיב כמטמאה בידים. ואפי' לכתחילה שרי לטמא טבלו למאי דקיי"ל מותר לגרום טומאה לחולין שבא"י. כמש"כ התוס' בע"ז (נ"ו ע"א) בד"ה שמותר. ובפ"ק דנדה (ו'

ע"ב) בד"ה נולד לה כו' עיש"ה. ובמש"כ הר"ש (פ"ב דתרומות ופ"ב דחלה) ובתוס' יו"ט (פ"ה דשביעית) עיי"ש ואכמ"ל בזה. וכן בקדשי מזבח אע"ג דאסור מה"ת להטיל מום בקדשים ועובר בל"ת דכל מום לא יהי' בו ועשה דתמים יהי' לרצון כדאמרי' במנחות (נ"ו ע"ב) ובבכורות (ל"ג ע"ב) עיי"ש. ומ"מ איצטריך קרא בפ"ק דתמורה ללמד שאסור להקדיש בע"מ. ולא אמרינן דתיפוק לי' משום דהו"ל בכלל מטיל מום בקדשים בידים. וליכא להקשות לקושטא דמילתא לאידך גיסא. דאחר דאיכא לאו במקדיש בע"מ למזבח למה לי קרא שלא להטיל בהן מום בידים אחר שהוקדשו. דלק"מ דמלבד דאיצטריך קרא למלקות דאין עונשין מה"ד בלא"ה לק"מ להמעיין בסוגיא דמנחות ודבכורות שם עיי"ש. וכן מוכרחת סברא זו עפמש"כ התוס' בפ"ק דע"ז (י"ג ע"ב) בד"ה ונשחטי' כו' דגם בקדשי בה"ב אסור מיהת מדרבנן להטיל מום. וכ"כ עוד בזבחים (נ"ט ע"ב) בד"ה עד שלא נבנה וכו' עיי"ש. ומ"מ פשיטא שמותר להקדיש בע"מ לבה"ב אפי' לכתחילה כמבואר בכמה דוכתי. וע"כ דלא חשיב בהכי כמטיל בהם מום בידים. ומינה נשמע לדידן דאע"ג דאסור מה"ת לטמא תפילין בידים מ"מ לכתבן ולעשותן ע"ג עור טמא ליכא איסורא אפי' לכתחילה:

וע"פ דברינו אלה יתבארו על נכון דברי רבינו יהודה בר ברזילי ז"ל הובאו בתשובות מהר"ם מרוטנבורג ח"ג (סי' רכ"ג) שכתב וז"ל. דע כי כתב ה"ר יהודה ברבי ברזילי בהלכות בעל קרי שנשאל לקדמונים וז"ל. וששאלת יכול אדם להניח תפילין לאחר ששימש מטתו או לא. כך ראינו שאם יכול לשמור את עצמו שלא יתלכלך בטומאה ויודע לכוון מקום טומאה. רוחץ מקום טומאה ודיו ומניח תפילין. ואם לאו (כצ"ל עיי"ש) יבטל מתפילין היום. ואמר ה"ר יהודה בן ברזילאי ז"ל דברים רחוקים הן ואל תסמוך עליהם. שאין טומאת מגע בזמן הזה. ובמקום שצריך טבילה אין רחיצת אבר אחד מועלת לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים וכו'. אבל דינא דבע"ק ומשמשי מטות מותרים בד"ת ובתפלה אסורים. ה"נ מותר בע"ק ומשמש מטתו לגבי תפילין ואע"ג דאסורים בתפלה. לפי שאין טומאת מגע בזמן הזה וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים מאוד מה שכתב וחזר ושנה הטעם להתיר בע"ק בתפילין משום דאין טומאת מגע בזמן הזה דמשמע מזה דודאי בזמן הבית מודה דאסור בתפילין משום מגע טומאה. והדברים סתומים באין מובן כלל לכאורה. דאם בע"ק אסור בתפילין היינו רק כמו שאסור בתפלה ובד"ת לתקנת עזרא. אבל מאי ענין טומאת מגע לכאן. וגם תמוה מש"כ להקשות מטעם דכל מקום שצריך טבילה אין רחיצת אבר אחד מועלת. וזה תמוה דמנ"ל דדעת הגאונים להצריך טבילה לבע"ק לתפילין ודילמא לא הצריכו הגאונים רחיצת מקום הטומאה אלא משום

נקיות בעלמא וכמש"כ הר"י בר ברזילי ז"ל גופי' שם לקמן עיי"ש. וכן פירש"י בסוכה (כ"ו ע"א) דבעוד שהקרי עליו אסור בתפילין עיי"ש. מיהו לזה נראה דהנה תשובה זו של קדמונים שהביא הר"י בר ברזילי הביאה ג"כ בארחות חיים (הלכות תפילין סי' ב') בשם תשובת הגאונים וז"ל שם אם יכול לשמור עצמו שלא יתלכלך בטומאה ויכול לכוון מקום נגיעת הטומאה רוחץ אותו מקום בלבד וכו' עיי"ש ותשובה זו ישנה ג"כ בתשובות הגאונים המכונות שערי תשובה (סי' קע"ה) וז"ל כך ראינו כו' רוחץ מקום טומאה ודיו ומנית תפילין. ואם אינו יכול לכוון מקום נגיעת טומאה או יטבול או יבטל מתפילין אותו היום עכ"ל עיי"ש. ואין ספק שכן צ"ל גם כאן בדברי הר"י ברזילי. ולזה הבין הר"י ברזילי ז"ל דמדהזכירו הגאונים ז"ל לשון מקום נגיעת הטומאה משמע דמטעם מגע הטומאה הוא דנגעו בה. ולזה שפיר הקשה דהא בזה"ז אין טומאת מגע. וגם מדכתבו הגאונים ז"ל דאם אינו יכול לכוון מקום נגיעת הטומאה או יטבול או יבטל מתפילין. משמע דרחיצת כל הגוף כולו ג"כ לא מהני. אע"ג דגם ברחיצת כל הגוף מתרחץ גם מקום נגיעת הטומאה. ועל זה תמה הר"י ברזילי דא"כ גם כשיודע לכוון מקום נגיעת הטומאה מאי מהני רחיצת אותו מקום בלבד. הרי כיון שצריך טבילה אין רחיצת אבר אחד מועלת. כן נראה ברור בכוונת הר"י ברזילי ז"ל:

ואמנם הא ודאי תמוה טובא מאי ענין טומאת מגע לכאן. וגם דברי הר"י ברזילי גופי' דמבואר דלא בא להקשות אלא משום דבזה"ז אין טומאת מגע נוהגת. משמע הא בזמן הבית מודה להגאונים ז"ל שיש לאסור מטעם זה בתפילין. והוא תמוה ואין לו ביאור לכאורה. אבל על פי דברינו ניחא שפיר דאף דבעל קרי מצד עצמו ודאי מותר בתפילין. וגם משום דמטמא את התפילין במגעו ליכא חששא אפי' בזמן הבית דהרי אין בע"ק אלא כמגע שרץ דאינו אלא ראשון לטומאה. וכדתנן (בפ"ה דזבים משנה י"א). ותפילין שדינן ככלים אין מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה. מ"מ יש לחוש דילמא יתלכלך בשכבת זרע באיזה ממקומות הגוף והדר יגע בתפילין. ושכבת זרע הא הו"ל אב הטומאה כדתנן (ריש פ"א דכלים) ומטמא להו לתפילין וזהו אסור מדאורייתא. ונראה דבאמת זהו דעת הגאונים ז"ל. ומש"כ דיטבול לאו דוקא אלא עיקר כוונתם לומר רק שטעון רחיצת כל הגוף. דמצד טומאת הגוף לא מיתסר בתפילין ולא בעי טבילה אלא כדי לרחוץ השכבת זרע מגופו דלא ליטמאו התפילין במגעה. והר"י ברזילי לא בא אלא לומר דאין לשונם מדוקדק. ועיקר קושייתו אינה אלא ממה שאין טומאת מגע בזמן הזה. ורצה לומר דהאידנא דכולנו טמאי מתים לא משכחת תפילין טהורין כלל וכמו שביארנו. וא"כ לא שייך כאן לאסור משום חשש מגע הטומאה. אבל בזמן הבית ודאי מודה דאיתא

להך חששא. ואפשר ג"כ לומר דהיינו באמת טעמא דאסור בע"ק בתפילין בעוד שהקרי עליו לפירש"י בברייתא קמייתא בסוגיא דסוכה שם. ועי' בפסקי הר"י הזקן מטראני ז"ל בסוכה שם מש"כ על פירש"י בזה עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועכ"פ לפ"ז מבואר דהגאונים ז"ל וגם רבינו יהודא ב"ר ברזילי ס"ל דאיכא איסורא מדאורייתא לטמא התפילין בזה"ב מיהת וכמו שביארנו:

ואמינא תו דאשכחנא לכאורה ברייתא מפורשת דאסור לטמא התפילין דבמסכת תפילין שבשבע מסכתות קטנות ירושלמיות תניא. האומר כא ?.... על פני שהוא כתב או נתן עליו ספר נתן עליו תפילין הרי זה לא ישמע לו שהתפילין מקבלת טומאה מזה ושונה ומטביל. רבי חנינא בן גמליאל אומר צריך הוא להתירה. עד כאן נוסח הברייתא שם. והדברים לכאורה כספר החתום. וכבר ראיתי להמפרש שם שכתב דבכת"י נמחק כתיבה אחת או שתים ולריק יגע למלא את החסרון עיי"ש. והנראה לי דהכי גרסינן האומר כאן מת אבא על פני שהוא חכם או נשיא תן עליו ספר יתן תן עליו תפילין הרי זה לא ישמע לו שהתפילין מקבלת טומאה כו'. ופירושה ע"פ מאי דתניא סופ"ק דב"ק וכבוד עשו לו במותו שהניחו ס"ת על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה עיי"ש. וזהו דקתני הכא שאמר ליתן עליו ספר ותפילין. וקתני דלתפילין לא ישמע לו משום דספר שאינו מקבל טומאה הוא דשומעין לו ושרי להניח על מטתו כשראוי לכך. אבל תפילין שמקבלין טומאה ואסור לטמאן מדאורייתא אין שומעין לו לעבור על איסור דאורייתא משום כבודו. שוב מצאתי לאחד מהמחברים שכבר הרגיש בעיקר כוונת הברייתא דקאי על ההיא דב"ק שם אבל לא כוון יפה לא בהגהתו ולא בפי' הברייתא ואין להאריך. ועכ"פ גם לפירושו וגם למה שפירשתי מבואר להדיא בברייתא זו דאסור מדאורייתא לטמא התפילין. ומאי דמסיים בסיפא דברייתא וקתני מזה ושונה וכו' מילתא אחריתא היא. דס"ל לת"ק דהפרשיות שבפנים אינם חוצצין ומזה ושונה ומטבילן כמו שהם ורחב"ג ס"ל דחוצצין. וכן בפלוגתא דר"א וחכמים (סו"פ ארבע מיתות) נקט להו להנך תרתי דיני קבלת טומאתן וטבילתן כמו שהן כחדא עיי"ש. ואף דהתם לא נזכרו תפילין. בפרק כ"ה מאבות דרבי נתן נקט נמי תפילין עיי"ש. וכן בתוספתא דכלים (בבא בתרא פרק ב') נקט להו לשני דינים אלו כאחת עיי"ש. ועי' במש"כ התוס' בסנהדרין שם בד"ה וטהרתן כו' וברי"ש (פכ"ג דכלים מ"א ובמתניתין דפ"י דמקואות מ"ב) עיי"ש. ולהכי הכא בהך ברייתא נמי כיון שהזכיר דתפילין מקבלין טומאה נקט נמי דינם לענין חציצה. מ"מ שמעינן מהך ברייתא ראי' גדולה לעיקר סברת הבשמים ראש דאסור לטמא תפילין:

אלא דלבי מגמגם בזה דהרי עיקר טעמא דהנחת ס"ת על מטת המת אינו אלא לומר שקיים זה מש"כ בזה וכדאמרינן בפ"ק דב"ק שם וא"כ זה שייך בס"ת דוקא. אבל תפילין דבפרשיות שבתפילין אינם כוללות אלא מצוות מעט. ואין בזה שבת למת לומר שקיים מה שכתוב בהן. ואדרבה נראה כגנאי. דמשמע הנך ולא יותר. וא"כ למה לי הטעם דקאמר משום שהתפילין מקבלות טומאה. תיפוק לי' דבלא"ה כיון דאין בזה שבת למת לכן אין להניחם בחנם על מטתו. ולכן הי' נראה לי קצת לומר דאולי יש עוד ט"ס בהך ברייתא וכצ"ל. התפילין מקבלין טומאה וכו'. ומילתא באנפי נפשה הוא ולא קאי אדלעיל מיני'. ומאי דלא ישמע לו לא משום קבלת טומאה הוא אלא הטעם פשוט כדכתיבנא. ולפ"ז אין ראיה מהך ברייתא לנדון דידן כלל. מיהו אין זה מוכרח כ"כ לשבש הברייתא משום זה. וכל כמה שאין לנו הכרח גמור אין לנו לתלות במשבשתא. ושפיר יש לנו ללמוד מהך ברייתא כדעת הבשמים ראש. שוב ראיתי דהדבר ברור שכצ"ל בההיא ברייתא שם האומר בא וקרי פסוק זה על בני שהוא מתבעת או תן עליו ספר תן עליו תפילין הרי זה וכו'. והן הן דברי הירושלמי פרק במה אשה (סוף הלכה ב') עיי"ש. וזה ברור ואמת באין ספק. וא"כ אין זה ענין לכאן כלל. ושוב ראיתי שכבר קדמוני בזה:

ואמנם יש לכאורה להביא ראי' איפכא מדאמרינן בפ"ק דר"ה (ט"ז ע"ב) אר"י חייב אדם לטהר עצמו ברגל שנאמר ובנבלתם לא תגעו כו' יכול יהיו ישראל מוזהרים על מגע נבלות ת"ל אמור אל הכהנים בני אהרן. בני אהרן מוזהרין בני ישראל אין מוזהרין. והלא הדברים ק"ו ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרין ישראל אין מוזהרין טומאה קלה לא כ"ש. אלא מה ת"ל ובנבלתם לא תגעו ברגל עיי"ש. והשתא הרי ודאי קרא סתמא כתיב ולא רמיזא בי' רגל כלל. אלא משום דאי אפשר לומר שיהיו ישראל מוזהרין על מגע נבלות ע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשי' לומר דלא קאי אלא על רגל. ומטעם שצריך ליכנס למקדש ליראות ולאכול שלמי חגיגה ושלמי שמחה וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות טומאת אוכלין). וז"ל כל ישראל מוזהרין להיות טהורין ברגל מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ולאכול קדשים. וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא תגעו. ברגל בלבד וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב רבינו שרירא גאון ז"ל בתשובתו שבתשובות הגאונים המכונות גאוני מזרח ומערב (סי' מ"ד). והביאה ג"כ באשכול (ח"א סי' ג') עיי"ש. וכ"כ ג"כ בספר חסידים השלם (סי' תתרס"ט) עיי"ש. וא"כ אם איתא דטמא אסור בתפילין. נהי דהא ודאי ליכא להקשות דנימא דקרא דבנבלתם לא תגעו על כל השנה קאי. לומר שחייב לטהר עצמו תדיר משום מצות תפילין. דלק"מ. דהא מגע נבלות לא הוי אלא ראשון ותפילין שדינן ככלים כמשכ"ל. אין מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה. וא"כ לא מתבטל בהכי ממצות

תפילין. ועוד דכיון דשמענו מקרא דבני אהרן למעט דאין בני ישראל מוזהרין אפי' על טומאת מת החמורה בכל שאר ימות השנה. כ"ש דאין מוזהרין בכל ימות השנה על טומאת נבלות. אבל הא ודאי קשה דכיון דמצות תפילין נוהגת תדיר. אם איתא דבטומאת מת מיתסר בהנחת תפילין. הדבר תמוה מאי שנא שהתירה תורה טומאת מת לישראל בכל ימות השנה אע"ג שמתבטל בהכי ממצות תפילין. וברגל הזהירה תורה אפי' על מגע נבלות משום ביטול מצות הרגל. והרי בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"ב) תניא לפדות את בנו ולעלות לרגל פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל. ר"י אומר עולה לרגל ואח"כ פודה את בנו. ואמרי' עלה בשלמא לר"י כדאמר טעמא שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת. אלא רבנן מאי טעמייהו. ומשני אמר קרא כל בכור בניך תפדה והדר לא יראו פני ריקם עיי"ש. הרי דעכ"פ במצוה עוברת לכ"ע אין עלי' דין קדימה למצות הרגל. והשתא א"כ מאחר שהקפידה תורה על הטומאה ברגל משום ביטול מצות הרגל כ"ש דהו"ל להקפיד על הטומאה בשאר ימות השנה משום בטול מצות תפילין. דהו"ל מצוה חמורה הנוהגת תדיר. ומדחזינן דלא הקפידה תורה על הטומאה בשאר ימות השנה. ע"כ שמעינן מזה דבאמת לא מתבטל בהכי ממצות תפילין. דאפי' טמא מת שרי בהנחת תפילין. מיהו יש לצדד בזה עפמש"כ המג"א (סוף סי' תרנ"ז) ובמש"כ עליו הר"ב בית מאיר שם עיי"ש ובחי' קידושין לא נודע למי לחד מהראשונים ז"ל בסוגיא דקידושין שם. ועי' בתשו' בגדי כהונה (חיו"ד סי' י"א) ובמקנה בסוגיא שם עיי"ש ואין להאריך. ובלא"ה לפי מה שביארנו לעיל דאין מקום לאסור הנחת תפילין לטמא אלא משום דאסור מדאורייתא לטמא את התפילין. א"כ אין ביטול מצות תפילין במה שהתירה תורה לישראל לטמא עצמו בכל שאר ימות השנה. דאף דבשל עור העוף שאינו מקבל טומאה לא אפשר כמשכ"ל. מ"מ הרי אכתי אפשר בתפילין שכבר נטמאו דלא הוזהרו עוד על טהרתן בעודן טמאים. וכמו שביארנו לעיל: אבל נראה דאפי' לדעת הבשמים ראש שהבאתי לאסור לטמא הנחת תפילין גם בלא איסור טומאתן מ"מ אין משם הכרע. עפמש"כ הרא"ש בפרק בתרא דיומא (סי' כ"ד) וז"ל ונהגו לטבול בערב יוה"כ כו'. ואמר רב סעדי' ז"ל בעלייתו מלטבול מברך על הטבילה. ואין דבריו נראין בזה שלא מצינו בש"ס רמז לטבילה זו כו'. ואי משום דאר"י חייב אדם לטהר עצמו. היינו לטהר עצמו מכל טומאות ואפי' מטומאת מת ולהזות עליו שלישי ושביעי. והאידנא אין לנו טהרות וכו' עכ"ל עיי"ש. וראיתי להר"ב ש"א (סי' ס"ז) שהפליג לתמוה על הרא"ש בזה. דמשמע מדבריו אם הי' אפשר להטהר מכל טומאה אפי' בזה"ז הי' חייב לטהר את עצמו. ואפי' ביוה"כ יש לטהרה זו חיובא. וה"ה דבר"ה חייב לטהר את עצמו לדברי הרא"ש אם אפשר לו

לטהר עצמו מכל טומאה. והא ודאי ליתא. דהרי הא דמוקמינן להך קרא דובנבלתם לא תגעו דוקא ברגל. ע"כ היינו טעמא משום שצריך לקיים המצוות של חובות הרגל. כראיי' וחגיגה ושמחה שא"א לקיימן בטומאה. וכיון דבר"ה ויוה"כ אין בהם אחד מכל חובות אלו. אין להם ענין שיתחייב בהם לטהר עצמו. דמ"ש אינהו משאר כל ימות השנה. וזהו אפי' בזמן שבהמ"ק קיים. אבל בזה"ז אפי' בשלשה רגלים ואפי' הי' לנו אפר פרה. אין לנו ענין לטהרה זו כיון דבעונותינו אין לנו מקדש ואין אנו יכולין לעלות ליראות ולעשות חובותינו. עכת"ד עיי"ש. והנה דחה דברי הרא"ש בשתי ידים. אבל בזה בא כבמחתרת גם על רבינו סעדי' גאון ז"ל. דמלבד קושית הרא"ש נוספת עליו גם השגה זו כמבואר. ועוד הרבה מגדולי הראשונים ז"ל קיימי בשיטה זו. כי גם הטור באו"ח (סי' תר"ג ובסי' תר"ו) וגם רבינו הראבי"ה ז"ל ס"ל הכי. כמו שכתב הטור בשמו (בסי' תר"ג) שם עיי"ש. דנראה מדברי הראבי"ה דלגמרי ס"ל כדעת רבינו סעדי' גאון ז"ל דאפי' בזה"ז נוהגת טהרה זו. ולפמש"כ הב"ח שם (בסי' תר"ב) גם לדעת הרא"ש והטור כן הוא. ורק לענין ברכה השיג על הגאון משום דאין לברך על טבילה שאינה מטהרת טהרה גמורה עיי"ש. אלא שדבריו תמוהים אצלי דהרי בהדיא כתב הרא"ש שם שאין חובה לטבילה זו בזה"ז. ואינה אלא מנהג שנהגו עיי"ש. וכן דעת הראב"ן הירחי ז"ל בס' המנהיג בהלכות ר"ה (סי' א') דגם בר"ה ויוה"כ איכא חובת טהרה זו עיי"ש. וכ"כ הר"ב שבולי הלקט השלם (סי' רפ"ז) דגם בר"ה וביוה"כ ואפי' בזה"ז איתא לחובת טהרה זו. והיינו ממש כדעת רבינו סעדי' גאון ז"ל ועי' ג"כ שם לקמן סי' ש"י) עיי"ש. ועדיפא מינה כתב שם דר"ה ויוה"כ אתו במכל שכן מרגלים עיי"ש. ולדבריו ז"ל אלו הא דנקט ר"י רגל היינו לרבותא דאפי' ברגל חייב לטהר עצמו וכ"ש בר"ה ויוה"כ. וכן הראב"ן (ריש הלכות רה"ש) הביא דברי רבי יצחק אלו להלכה עיי"ש. ומבואר דס"ל דגם על ראש השנה קאי וגם בזה"ז. שהרי אין דרכו ז"ל להביא בהלכותיו אלא מה שנוהג בזה"ז. וכן דעת רבינו שמחה ז"ל מאישפירא הובא בתניא (סי' ע"ח) וכן דעת הר"ב העיטור. שהביא (בהלכות יוה"כ) הך מימרא דרבי יצחק. אלא דמ"מ כתב שם דטבילת ערב יוה"כ אינה אלא ממנהגא עיי"ש. והיינו משום דס"ל בזה כדעת הרא"ש שהבאתי:

וגם ודאי מעיקר מימרא דרבי יצחק נראה כן. דהא ר"י בזה"ז הוה זמן רב אחר חורבן הבית. וא"כ אפי' נימא דבזמנו של רבי יצחק אכתי הוה להו אפר פרה. מ"מ הרי כבר בטלו כל חובות הרגלים משחרב הבית. והיכי סתים וקפסיק וקאמר חייב אדם לטהר עצמו ברגל. דמשמע דגם לדרי' וזמנו קאמר הכי. ואמת דחזיתי' לדעתי' דהר"ב ש"א דאזיל בזה לטעמי'. דהנה כיו"ב אשכחן ריש פ"ק דמגילה לפי מאי דפירש"י שם בד"ה

בזה"ז נמי עיי"ש. דמבואר דכל האומר מימרא סתם. משמע דאפי' לדורו וזמנו אמר הכי. אלא שבטורי אבן שם השיג על פירש"י בזה. וכתב דאע"ג דהוה בזה"ז מ"מ אפשר דעיקר דינא אשמעינן למה שהי' בזמן הבית עיי"ש. אבל גם שם דבריו הם נגד כל הראשונים ז"ל. דגם הרשב"א והריטב"א ובתוס' הרא"ש ס"ל כפירש"י בעיקר דבריו אף שהרשב"א ובתוס' הרא"ש הקשו על רש"י מצד אחר עיי"ש. והריטב"א ז"ל סילק גם קושייתם זו כלאחר יד עיי"ש:

ולכן נראה בזה עפ"מ שהקשה בט"א שם למה לי קרא דובנבלתם לא תגעו ברגל. תיפוק לי' בלא"ה כיון דבידו לטהר עצמו והוא אינו עושה כן ועי"ז הוא נמנע מלקיים עשה דראי' וחגיגה ושמחה נמצא עובר בידים בעשין אלו המפורשות בתורה בהדיא. ואין לומר דאיצטריך קרא ללאו כדי לחייבו מלקות. שהרי גם השתא אינו לוקה וכמש"כ הרמב"ם שם. והיינו מטעמא דכיון דרגל לא כתיב בקרא. אלא דמוקמינן ברגל משום שמוטל עליו לקיים בו חובות הרגל שא"א לעשותן בטומאה. וא"כ עיקר הלאו לא בא אלא כדי שלא לבטל הנך חובות. וכיון דבעיקר הנך חובות ליכא מלקות דהו"ל עשה. לא שייך נמי מלקות על עבירת לאו זה. וכתב שם לתרץ זה דודאי לענין שלא יטמא עצמו ברגל גופי' לא בעי קרא. ולא איצטריך אלא כדי שלא יטמא עצמו אפי' בערב הרגל. אע"ג דאכתי חובות הרגל לא רמיין עלי'. וקודם כניסת הרגל אכתי מצי למיטבל בהערב שמש בערב הרגל. והא גופא קמ"ל קרא דמתחייב לטהר עצמו קודם כניסת הרגל כדי שיהא טהור ברגל ויהא ראוי לקיים חובותיו. והיינו דקאמר ר"י חייב לטהר עצמו ברגל ולא קאמר דאסור לטמא עצמו ברגל. דהא מקרא לא שמענו אלא איסור לטמא עצמו. ולא חיובא לטהר עצמו אם כבר נטמא אבל לפ"ז ניחא עכת"ד עיי"ש. והם תמוהים אצלי דאכתי לא הועיל בזה כלום. דקושייתו עדיין במקומה עומדת כדמעיקרא. דל"ל הך קרא לחייב שיטהר עצמו קודם כניסת הרגל. תיפוק לי' דבלא"ה חייב לטהר עצמו כדי לקיים העשין דחובות הרגל שעליו. דכיון דבידו לטהר עצמו ועומד בטומאתו הרי הוא מבטל העשין בידים במזיד. ואע"ג דבפסחים (ס"ט ע"ב) תניא בברייתא יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהי' טהור ושלא הי' בדרך רחוקה. ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מנין ת"ל והאיש עיי"ש. ומשמע דדוקא בפסח דגלי קרא. הא בעלמא כה"ג אע"ג דבידו לתקן עצמו לא חשיב כמבטל המצוה במזיד בידים. שאני התם דכתיב בי' והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא הי'. דמשמע דלא חייב הכתוב אלא למי שעומד בטהרה. וגם איננו בדרך רחוקה ואינו מחוסר שום מעשה המעכבתו. ואדרבה מסוגיא דהתם משמע דעיקר ריבויא דקרא לא איצטריך אלא לטמא שרץ וכיו"ב. משום דאין שוחטין וזורקין על

טמא שרץ. וכל שביחיד נדחה בצבור עבדי בטומאה והי' ראוי לומר דכל מאי דליתא בצבור ליתא נמי ביחיד. והילכך לא רמי חיובא עלי'. וכדפירש"י שם דמצות פסח ביחד לכל ישראל נאמרה ומאי דבצבור ליתא גם ביחיד ליתא עיי"ש. ואהכי איצטריך קרא למיחייבי' למיטבל למיעבד פיסחא. ואי לא עביד מחייב כרת אע"ג דהשתא לא חזי. אבל ערלות דאיתא נמי בצבור איתא נמי ביחיד ולא בעי קרא לריבויי. אלא דתנא נקט לי' איידי דטמאים. כאורחי' דתנא בכל דוכתי למינקט ערל בהדי טמא עיי"ש היטב בסוגיא שם. והשתא א"כ בעלמא ודאי כיון דבידו למיטבל כדי לתקוני נפשי' לקיום העשין המוטלות על כל ישראל. אם עבר ולא טבל פשיטא דחשיב כעובר על העשין במזיד בידים:

ועוד יש להקשות דכיון דרגל לא רמיזא בקרא. אלא משום דברגל מוטלות עליו עשין דראי' וחגיגה ושמחה דא"א לעשותן אלא בטהרה. שדינן עלי' קרא דלא תגעו. א"כ מאי שנא רגל דנקט. הרי שפיר מיתוקים קרא נמי בשאר ימות השנה כשמביא שלמי נדר ונדבה ותודה ומעשר בהמה דרמיא חובה עלי' לאכלן דהו"ל בכלל עשה דאכילת קדשים כמבואר בפסחים (נ"ט ע"א) עיי"ש. או כהנים במשמרותם שמוטלת עליהם עבודת המקדש ואכילת שירי מנחות ובשר קדשי קדשים וחזה ושוק וכיו"ב. דאשמעינן קרא דאע"ג דלא ישראלים ולא כהנים מוזהרים כלל על מגע נבלות. מ"מ חייבין לטהר עצמן כדי שלא לבטל עשה דעבודת מקדש ואכילת קדשים המוטלת עליהם חובה:

ולכי נראה דודאי משום חובות הרגל וכן נמי לחובות של שאר ימות השנה לא איצטריך קרא דובנבלתם לא תגעו. דתיפוק לי' דרמיא חיובא עלי' להטהר משום הנך חובות המוטלות עליו שא"א לקיימן אלא בטהרה. ואם לא יטהר הרי הוא כמבטל העשין המפורשי' בהן בקרא בידים. אלא כי איצטריך קרא היינו רק לאשמעינן דמשום קדושת הרגל מחמת עצמן חייב לטהר עצמו בהן. ואפי' קיים כבר כל חובות הרגל. או דמחמת איזה סיבה המעכבתו אינו עתיד לקיימן. הטיל הכתוב חובה עליו לטהר עצמו ברגל מצד קדושת הימים עצמן. והיינו טעמא שנשתנו ימים אלו דרגל משאר הימים. משום דכיון דימי הרגל קבועים ומיוחדים בשנה שמטילים חובה על כל ישראל ליכנס למקדש להראות ושאר החובות הבאות משום קדושת הימים האלו. וע"י זה מטילים חובת טהרת הגוף על כל ישראל. סברא הוא לומר דגם קדושת הימים האלו מחמת עצמן מצריכין טהרת הגוף. ולזה הוא דאתי קרא דובנבלתם לא תגעו. והיינו דפסיק וקאמר חייב לטהר את עצמו ברגל. דמשמע דחובת טהרה נוהגת בכל הרגל כולו ואפי' כבר קיים כל המוטל עליו מחובות הרגל. והיינו ע"כ משום דרגל עצמו מצד עצמו הוא שגורם חובת הטהרה

משום קדושת היום. וכ"כ בפשיטות הרב המבי"ט ז"ל בספרו בית אלקים שער שלישי (פרק ס"ג) עיי"ש בדבריו. וממילא אתי שפיר בזה נמי מה דאמרי' ביבמות (כ"ט ע"ב) אשתו ארוסה לא אוננת ולא מיטמאה לו. ופירש"י ותוס' דהיינו ברגל. ומשום דישראל מוזהרין על הטהרה ברגל מקרא דובנבלתם לא תגעו עיי"ש. וכן פי' הריטב"א בכתובות (נ"ג ע"ב). ותמה על זה בט"א שם דבאשה מ"ש רגל משאר ימות השנה כיון דאשה ליתא לא בראי' ולא בחגיגה וגם בשמחה ליתא לאביי בפ"ק דר"ה עיי"ש. ולפמש"כ לק"מ. דכיון דימי הרגל מצד עצמן הוא שצריכין טהרת הגוף. ואפי' כבר הביא חובותיו. א"כ אין לחלק בין אנשים לנשים. כיון דאפקי' קרא בלשון לאו. ובלאוין אין חילוק בין אנשים לנשים. ובחנם השיג הר"ב ט"א גם בזה על הראשונים ז"ל. ולפ"ז ממילא מבואר ג"כ דחובת טהרה שברגל נוהגת ג"כ בר"ה וביוה"כ. דכיון דחובת הרגל מצד עצמו הוא. הרי הוקשו כל המועדים זה לזה לכל מאי דאפשר להשוותן כמבואר בפ"ק דר"ה ופ"ק דשבועות. וכיו"ב ממש אשכחן בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן כ"ד ע"ב) דאמרינן התם יום אחד לפני עצרת ועצרת הרי כאן ארבעה עשר מדאמר ר"א אמר ר"א מנין לעצרת שיש לו תשלומין כל שבעה שנאמר בחג המצות ובחג השבועות ובחה"ס מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה אף עצרת וכו'. ואמרינן תו התם עלה יום אחד לפני ר"ה ור"ה הרי כאן ארבעה עשר. וכן אמרינן התם לענין יוה"כ ולענין שמיני של חג עיי"ש. ומבואר בבה"ג (הלכות אבל) וכ"כ אחריו כל הראשונים ז"ל דהיינו משום דהוקשו כל המועדים כולן זל"ז עיי"ש. הרי דאע"ג דעיקר טעמא בעצרת אינו אלא משום דיש לו תשלומין לקרבנותיו כל שבעה מדרשא דר"א אר"א. דהיינו קרבנות ראי' וחגיגה. וברה"ה ויוה"כ ושמיני של חג ליכא קרבנות אלו ולית בהו תשלומין כלל. מ"מ ילפינן להו בהיקש מעצרת. והיינו משום דמאי דמהני תשלומין לחובות שבעצרת. מסתברא דעצם קדושת היום הוא שגורם לחלק מקדושתו גם לששת הימים שאחריו שיועילו בהן תשלומין לחובותיו. אע"ג שהן ימי חול. והילכך שפיר ילפינן בהיקישא מיני' גם לכולהו מועדים. והנה התם מבואר דגם בזה"ז דינא הכי. ולא קיי"ל כר"א דאמר במתניתין שם דמשחרב בהמ"ק עצרת כשבת. מטעמא דבזה"ז דליכא קרבנות וליכא תשלומין לעצרת לא מיחשב אלא כיום אחד כשבת. וכפירש"י שם עיי"ש. והיינו משום דס"ל דלא חשבינן לעצרת כשבעה אלא משום דיש לקרבנותיו תשלומין כל שבעה. והילכך האידנא דליכא קרבנות אפי' עצרת לא עדיף משבת. וכ"ש ר"ה ויוה"כ ושמיני של חג. אבל לדידן לא קיי"ל הכי. אלא כרבנן דס"ל דבעצם קדושת היום מחמת עצמו תליא מילתא. דגם בזה"ב לא משום תשלומין של חובות הרגל לחוד הוא דחשבינן לי' כשבעה ימים למנין. אלא משום

קדושת היום מחמת עצמו. שהוא הגורם לקרבנותיו ולחובותיו ולתשלומן. והילכך גם האידנא נהי דחובות הרגל בטלו קדושת היום לא בטלה. ולזה אין לחלק בין בזה"ב לזה"ז. וממילא נמי אין לחלק בין עצרת ושאר רגלים לר"ה ויוה"כ ושמיני של חג. והיינו משום דכיון דקדושת היום מצד עצמה היא שגורמת שוב ילפינן בהקישא דרבי יונה שהוקשו כל המועדים זה לזה לעשות גם ר"ה ויוה"כ ושמיני של חג כעצרת וכמשכ"ל. וא"כ אף אנן נימא הכי בנידון דידן. דחובת טהרה ברגל בעצם קדושת היום הוא דתליא. שהיא הגורמת לחובות שברגל הצריכין טהרה. והילכך אין חילוק בין שאר רגלים לר"ה ויוה"כ ובין זמן שבהמ"ק לזה"ז. דבכל ענין חייב לטהר עצמו. אלא דלדידן דלית לן מי חטאת וליכא טהרה גמורה ס"ל להרא"ש ז"ל דלא מיחייב בטבילה שאינה מטהרת. אבל רבינו סעדי' גאון ז"ל וסייעתו ס"ל דכיון דעכ"פ מהניא הטבילה מיהת לטהרה מטומאת קרי וכיו"ב דלא צריכי למי חטאת. גם בזה"ז איכא הך חיובא. דכל מאי דאפשר למיעבד למעט בטומאה בימים אלו שהקפיד הכתוב על טהרתן אית לן למיעבד. וכמש"כ הב"ח שם. ומה"ט ס"ל דחייב ג"כ בברכה:

ויתבאר בזה ג"כ לשון הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות טומאת אוכלין) וז"ל כל ישראל מוזהרין להיות טהורין בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ולאכול בקדשים וכו'. אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דבכל משך זמן ימי הרגל כולו נוהגת אזהרה זו. ולא הוציא מכללה אלא שאר ימות השנה בלבד. והשתא כיון שאין הטעם אלא משום שצריך ליכנס למקדש ולאכול קדשים. א"כ אחר שכבר נכנס למקדש ואכל קדשיו הו"ל לומר שמותר לטמא עצמו אפי' ברגל. וכן בכל יום מימי הרגל אחר שכבר אכל שלמי חגיגה ושמחה הו"ל לומר דרשאי להטמאות במגע נבלות ושרצים וכיו"ב. ויטהר אח"כ בטבילה והערב שמש לצורך יום המחרת. ונמצא דגם ברגל גופי' אינו מוזהר אלא בשעת אכילת קדשים וכניסה למקדש כבשאר ימות השנה. אבל הוא הדבר אשר ביארנו דבכל רגל כיון שהיום גורם להראות במקדש ולאכול קדשים של חובת היום הזהיר הכתוב להיות טהורים מצד קדושת היום עצמו. אפי' כשאינו נכנס למקדש ואינו אוכל קדשים. וזהו שדקדק הרמב"ם ז"ל בלשונו וכתב מפני שהם נכונים ליכנס למקדש ולאכול קדשים וכו' ולא כתב מפני שהם חייבין ליכנס וכו'. וגם בר"ה ויוה"כ אפשר דס"ל להרמב"ם ז"ל הכי. אלא דנקט רגל כלישנא דגמרא. וכדרכו ז"ל בכל מקום. שוב מצאתי להצל"ח ביצה (י"ח ע"א) שהבין בכוונת הרמב"ם כמש"כ עיי"ש בכל דבריו שם. איברא ודאי בתשובת רבינו שרירא גאון שבתשובות גאוני מזרח ומערב (סי' מ"ד) שהבאתי לעיל ובתשובת רב נטרונאי גאון שבשערי תשובה (סי' קע"ה) משמע

דס"ל דליכא חובת טהרה אלא דוקא ברגל ובזה"ב דוקא עיי"ש. וכן משמע מדברי ס' חסידים שם אלא שדבריו מגומגמים עיי"ש:

ועכ"פ דעת רוב הראשונים ובראשם רבינו סעדי' גאון ז"ל מבוארת על נכון כמו שביארנו. ועיקר מה שטרח הר"ב ט"א בכל זה כדי לתרץ קושייתו מנ"ל דחייב לטהר עצמו כיון דבטומאת כהנים לא אסרה תורה אלא הטומאה אבל אחר שנטמא לא חייבתו תורה לטהר עצמו עיי"ש. לדעתי אין בה סרך קושיא מעיקרא כלל. דכיון דפסיקא לן דישראל אי אפשר שיהיו מוזהרין על מגע נבלות בק"ו מטומאת מת. ומזה הוכחנו דע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשי' דמיירי ברגל. והיינו משום דחובות הרגל אי אפשר לקיימן בלא טהרת הגוף. ואשמעינן קרא דובנבלתם לא תגעו דקדושת היום עצמו גורמת חובת טהרה וכמו שביארנו. והא תינח אם נימא דקרא אטהרה הוא דקפיד. אבל אם נימא דאמגע לחוד הוא דקפיד. ואחר שכבר נטמא לא איכפת לן אם נשאר עומד בטומאתו כל ימי הרגל. א"כ קשה מה לי רגל מה לי שאר ימות השנה. ומהיכא תיתי לן לאוקמי קרא על רגל יותר משאר ימות השנה. כיון דמגע נבלות איסור מצד עצמו הוא ולא משום טהרה. והדרא קושיא לדוכתה איך אפשר שיזהיר קרא על מגע נבלות כיון דאפי' על מגע מת אין ישראל מוזהרים. וזהו שהכריחתו לרבי יצחק לומר דעיקר קרא לא קפיד אלא על הטהרה. ואפי' כבר הי' טמא חייב לטהר את עצמו ברגל. וכ"ש לפי מה שהבין הט"א גופי' דאין חובת טהרה אלא משום תובות הרגל בלבד. וכבר הבאתי לעיל שכן מצינו לקצת ראשונים ז"ל. דלפ"ז פשיטא דאין מקום כלל לומר דלא קפיד קרא אלא על הנגיעה בנבלה מצד עצמה ולא משום טהרת הגוף ברגל. דכיון דמשום חובות הרגל הוא הרי אי אפשר לעשותן אלא בטהרת הגוף. וע"כ מוכרח דלא קפיד קרא אלא שיהא טהור ברגל כדי שיוכל לעשות החובות הבאות בשביל היום:

ומעתה לפ"ז ממילא מיתרצא נמי קושייתנו. די"ל דודאי משום מצות תפילין שבכל יום בכל ימות השנה לא הוצרכה תורה להזהיר על הטהרה. משום דבלא"ה כבר מוזהרין ועומדין משום עשה גופא דתפילין עצמן. שאם ע"י טומאתו לא יכול לקיים מצות תפילין כשיטמא את עצמו הו"ל כמבטל מ"ע דתפילין בידים. והא דהזהירה תורה לכהנים היינו משום דנפ"מ אפי' היכא דבלא"ה לא יקיים מצות תפילין משום איזה טעם וסיבה הפוטרתו מדינא ממצות תפילין בימים אלו של זמן משך ימי טומאתו. דאיסור טומאה בכהנים איסור מצד עצמו הוא ואינו תלוי בשום דבר אחר. וגם י"ל דאיצטריך קרא בכהנים כדי לחייבו מלקות. אבל ברגל שפיר הזהירה תורה על הטהרה אפי' לישראל ואפי' על טומאת נבלות משום קדושת הרגל מצד עצמו. אפי' כשאינו מתבטל בהכי

מחובות הרגל וכמו שביארנו לעיל. דאילו כשמתבטל בכך מחובות הרגל לא הוה צריך קרא להזהיר. דבלא"ה מוזהרים ועומדים משום העשה דחובות הרגל. ומשום מלקות ליכא למימר דצריך קרא. דהרי גם השתא ליכא מלקות בלאו זה וכמשכ"ל. וא"כ אין ראי' מזה לומר דאין איסור לטמא אפי' לטמא מת להניח תפילין:

אבל יש להביא ראי' לכאורה ממשנה ערוכה (ריש פ"ג דברכות) דתנן מי שמתו מוטל לפניו פטור מן הק"ש ומן התפלה ומן התפילין וכו' עיי"ש. והשתא תיפוק לי' דבלא"ה ליתא בתפילין כיון שהוא באהל המת. ואין לומר דמיירי בגוונא שאין המת באהל ולא נטמא מי שהמת מוטל לפניו כדי שיטמאו התפילין במגעו. דהא בברייתא דמייתינן בגמרא שם קתני בהדיא מי שמתו מוטל לפני אוכל בבית אחר. ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל וכו' ופטור מן הק"ש ומן התפלה ומן התפילין וכו' עיי"ש. והרי הכא מבואר דבשהמת בבית מיירי. וא"כ תיפוק לי' דבלא"ה אינו בתפילין דהרי אפי' יצא מאהל המת כיון שכבר נטמא טומאר שבעה אסור בתפילין כל שבעה. והנה הך ברייתא איתא בריש פ"י דמס' שמחות ושם באמת לא קתני אלא פטור מן הק"ש ומן התפלה. ולא גרסינן התם מן התפילין. אע"ג דלקמן בסיפא דהתם גבי נושאי המטה קתני גם מן התפילין עיי"ש. ולפי גירסא זו אדרבה איפכא משמע. וראיתי בתשו' הרמ"ע מפאנו (סי' קי"ג) שכתב בפשיטות דגם במתניתין שם לא גרסינן אלא מן הק"ש ומן התפלה ותו לא. ומוכיח לה מן הירושלמי שם דקאמר עלה דהך מתניתין תני מן התפילין עיי"ש. משמע דבמתניתין לא גרסינן מן התפילין. והנה הרמ"ע מפאנו ז"ל הבין דהירושלמי לפרושי אתי לומר דמאי דתנן שפטור מן התפלה היינו מן התפילין. שכן דרך התנא להזכירן בלשון יחיד כדאשכחן במשנת כלים (פי"ח) ובמקואות (פ"י). דתפלה עצמה לא צריכינן למתני דאי מק"ש דאורייתא פטור כ"ש תפלה עיי"ש בדבריו. ולפ"ז גם לנוסחת הברייתא דמס' שמחות אין ראי' מדלא קתני תפילין. דאפשר דתפלה דקתני היינו תפילין. כדקאמר בירושלמי אמתניתין. אבל אין זה נכון. דהרי לקמן בברייתא שם גבי נושאי המטה קתני תפלה ותפילין. משמע דברישא דוקא נקט תפלה ולא תפילין. מיהו אין הכרח מזה לומר דטמא אסור בתפילין. דבלא"ה אפשר לומר דלא קתני תפילין משום קושית הירושלמי שם דהו"ל משנה שאינה צריכא. דאפי' אבל ביום ראשון פטור מתפילין. ומשני דלא קתני תפילין אלא אגב גררא דק"ש ותפלה עיי"ש. וא"כ י"ל דהיינו טעמא דתנא דברייתא דלא תני להו. הן אמת דלפי גירסת הרמ"ע מפאנו ז"ל ופירושו בירושלמי תירוצו של הירושלמי תמוה. דהרי ע"כ לא ס"ל להירושלמי לומר דתנא דמתניתין אגב גררא נקט. דא"כ למה לו לפרש דתפלה דקתני

במתניתין היינו תפילין משום דתפלה אתי במכ"ש מק"ש. תיפוק לי' דגם תפילין הו"ל משנה יתירא ורק אגב גררא הוא דמצי למינקטינהו. וא"כ נמי מצי לפרושי מתניתין כפשטה בתפלה ממש ונימא דנקטה רק אגב גררא. אלא ודאי ע"כ ס"ל להירושלמי דיש חידוש דין במאי דקתני תפילין. ולגופי' איצטריך. וא"כ מאי משני. ואולי אפשר לומר דאיה"נ דלמסקנא דירושלמי הדר בי' וס"ל דתפלה דמתני' היינו תפלה ממש ולא נקיט לה אלא אגב גררא דק"ש. והיינו דקאמר התם אלא בגין דתני דא תני דא עיי"ש. דהדר בי' ממאי דקאמר מעיקרא דתפלה היינו תפילין ולהכי קאמר אלא. ואולי אפשר לכוון בזה דברי הרשב"א בחי' שם התמוהים והביאוהו מפרשי הירושלמי שם עיי"ש היטב. ולפ"ז יש ראי' לכאורה בין מברייתא דשמחות ובין ממתני' לגירסת הירושלמי דטמא אסור בתפילין. דאל"כ כי היכי דתנא תפלה אגב גררא הו"ל נמי למיתני תפילין. דבכל דוכתי נקט להו כאחת ק"ש ותפלה ותפילין. אלא ודאי תפילין דיש בהן איסור טומאה לא שייך למיתני הכא כלל ולהכי לא קתני להו. איברא דמלבד דאין זה מוכרח כלל יש להוכיח איפכא. דאל"כ היכי הוה בעי בירושלמי לומר לס"ד דתפלה דמתניתין היינו תפילין ולא הדר בי' התם אלא מטעמא אחרינא. אלא ודאי טמא מת מותר בתפילין ושייך שפיר למיתני תפילין במתניתין. מיהו נראה דבלא"ה אין משם הכרע כלל לא מברייתא דמייתינן בתלמודין שם ולא ממתניתין. דאפי' תימא דטמא אסור בתפילין מ"מ י"ל דשפיר נקט תפילין בהך ברייתא ובמתניתין משום דנפק"מ היכא שכבר נטמאו התפילין בלא"ה. וליכא איסור עוד במגע טמא מת וא"כ שרי טמא מת להניחן וכמו שביארנו לעיל:

ולכאורה אפשר להביא קצת ראי' דמותר מדתניא (סו"פ ארבע מיתות) כשחלה ר"א וכו' ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפיליו נער בו ויצא בנזיפה. א"ל לחביריו כמדומה אני שדעתו של אבא נטרפה. אמר להו דעתו ודעת אמו נטרפה. היאך מניחין איסור סקילה ועוסקין באיסור שבות וכו' עיי"ש. ובאבות דרבי נתן (פרק כ"ה). והשתא אם איתא דאסור מדאורייתא לטמא תפילין במגע טמא מת אמאי לא הניחו לחלוץ כיון שתקף עליו חליו שהרי באותו היום מת כמבואר שם ויש לחוש שמא ימות ויטמאו התפילין. ומוטב יותר להתעסק בתפילין שלא יטמאו ומתעביד איסורא דאורייתא מלעסוק בהדלקת הנר והטמנת חמין דאין בהן מצוה דאורייתא. וגם מאי קאמר דעוסקין באיסור שבות. מנ"ל דמשום איסור שבות רצה לחלוץ תפיליו דילמא משום איסור טומאה דאורייתא. ומיהו אין מזה הכרע כלל ויש ליישב ואין להאריך בזה יותר:

ועכ"פ מתבאר לנו מכל זה דשפיר יש מקום לומר דיש איסור דאורייתא בהנחת תפילין לטמא מת ושאר הטמאים שדינם כאב הטומאה כדברי הבשמים ראש. ומעתה אפשר לומר דזהו כוונת רבינו הגאון ז"ל בס' האמונות והדעות שם שכתב דמתועלת הטומאה והטהרה כדי שתיקר בעיניו התפלה אחר שפסק ממנה ימים. ואין כוונתו בזה לתפלה ממש דודאי מה"ת מיהת אין שום איסור בתפלה לטמאים אלא כוונתו לתפילין דמיקרו נמי תפלה בהרבה מקומות. וכבר כתבנו בשם הרמ"ע מפאנו בתשובה שכן דרך התנא להזכירן בלשון יחיד. ושפיר כתב שמתועלת הטומאה כדי שתיקר בעיניו מצות תפילין אחר שפסק ממנה כל ימי טומאתו. דכל הטמאים בטומאת מת וזבין ומצורעים ובועל נדה וכיו"ב שטומאתן אב הטומאה אסורין בתפילין כל ימי טומאתן. ואע"ג דשרו גם בימי טומאתן בתפילין טמאים כמשכ"ל מ"מ בזמן שבהמ"ק קיים דשכיחא טהרה בישראל מסתמא לא הוו שכיחי תפילין טמאים כלל. כיון דאיכא איסור מדאורייתא בטומאתן. ואפי' איתרמי זמנין דנטמאו חוזר ומטהרן והן טהורין. והילכך ליכא תפילין טמאין כלל. וע"כ אי אפשר שלא יפסיק ממצות הנחת תפילין כל ימי טומאתו ונכונים דברי הגאון ז"ל. וא"כ אין שום סתירה בזה בדברי רבינו הגאון ז"ל כיון דלא מיירי שם בתפלה כלל:

איברא דגם לפ"ז אכתי קשה בדברי רבינו הגאון ז"ל לכאורה איזה תועלת יש בזה שתיקר בעיניו מצות תפילין אחר שפסק ממנה כמה ימים. הרי יצא שכרו בהפסדו מה שמפסיד בבטולו מן מצות תפילין כל ימי טומאתו. דהא מצות תפילין נוהגת תדיר ובכל יום ויום מתבטלת עשה דתפילין. וכעין שהקשינו לעיל. מיהו אפשר לומר דבתפילין אין ביטול המצוה ברור דהרי אפשר לקיים המצוה אפי' בימי טומאתו בתפילין טמאים. ואע"ג דלא שכיחי בזמן שבהמ"ק מ"מ אפשר שימצאו ואין זה מן הנמנעות. והילכך חשיב תועלת מה שהוא טמא ויאסר בתפילין בימי טומאתו כשאין לו תפילין טמאים כדי שיהיו יקרים בעיניו כשיטהר מטומאתו. דהו"ל קרוב לשכר יותר מהפסד. דהרי אפי' ימצא תפילין טמאים כיון שקשה למצאם ורוב פעמים בזמן שביהמ"ק צריך טורח רב למצאם. יהיו יקרים בעיניו אחרי טהרתו שיוכל לקיים המצוה אז בלא טורח כלל. כן נראה בכוונת רבינו הגאון ז"ל שם שלא יהיו תמוהים כ"כ. ומ"מ מתבאר דדעת רבינו הגאון ז"ל דגם זמני התפלות ומנינם הוא מדאורייתא. וכבר הראינו לדעת שורש הדבר ע"פ דברי הרב המבי"ט בקרית ספר:

אמנם יש לפקפק בדברי הר"ב המבי"ט ז"ל דהרי לא הוקשה תפלה בהך קרא דועבדתם וגו' אלא לברכת הלחם והמים. דהיינו מה שהקב"ה שולח ברכתו בלחם ובמים כדכתיב וברך את לחמך וגו'. ולא לצורך הלחם והמים. דזה לא נזכר בהך קרא. וא"כ לדברי הר"ב

המבי"ט הי' לנו לומר דאין המצוה מה"ת להתפלל אלא בר"ה דאז האדם נידון בכל צרכיו או בארבעה פרקים בשנה כדתנן בפ"ק דר"ה (ט"ז ע"א) בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן וכו' ועי' בריטב"א ובר"ן שם. ואז שייכא ברכת הלחם והמים ולא בכל יום. אם לא לרבי יוסי דאמר התם דאדם נדון בכל יום. ועוד קשה דלר"נ דס"ל התם דאדם נידון בכל שעה עיי"ש. א"כ תהי' המצוה להתפלל בכל שעה. ונראה דאין מקום לדברי הר"ב המבי"ט ז"ל אלא ע"פ מאי דאמרינן בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב) וברך את לחמך ואת מימיך. אל תקרי וברך אלא וברך. ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו עיי"ש. וכן הוא בירושלמי מגילה (פרק הקורא עומד ה"א) ועי' מש"כ הר"ב קה"ע בש"ק שם עיי"ש. וכפי נוסחת הטור או"ח (סי' קס"ז) בדברי הרמב"ם ס"ל דברכת המזון שלפניו הוא מדאורייתא עיי"ש ובמש"כ הב"י והב"ח שם ובמש"כ הר"ב פ"י (ריש פרק כיצד מברכין) עיש"ה. וכיון דמיירי הך קרא דוברך את לחמך בברכת המזון שלפניו שפיר יש מקום לדברי הר"ב המבי"ט. לומר דהוקשה תפלה לברכה שלפני המזון שהיא בכל יום ויום שהרי אוכלין בכל יום לחם ומברכין לפניו. ולפ"ז לפי דעת שאר הפוסקים דברכת המזון שלפניו אינה אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא. ולדעת הב"י גם דעת הרמב"ם כך היא. ונוסחא משובשת נזדמנה להטור בדברי הרמב"ם עיי"ש. א"כ לא יתכן זה כלל. ולדידי נראה דע"כ מוכרח דלדעת הסוברים דעיקר תפלה דאורייתא המצוה היא להתפלל בכל יום מההוא דאמרינן בפ"ק דברכות (י' ע"ב) אמר ראב"י מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם עיי"ש. ומשמע ודאי דעל תפלה של כל יום ויום קאמר הכי. ובפרט לפי המבואר בסה"מ להרמב"ם (שורש תשיעי) שהיתה גירסתו בגמרא שם מנין לאדם שלא יטעום כלום עד שיתפלל ת"ל לא תאכלו וכו'. וכן גירסת הרשב"ץ בזהר הרקיע לאוין (סי' מ"ח) עיי"ש. וכן נראה מדברי החינוך (פ' קדושים סי' רמ"ח) עיי"ש. והשתא כיון דמצות תפלה דאורייתא היא אם איתא שאין חובה מה"ת להתפלל אלא פעמים בשנה או פעם אחת בימי חייו. א"כ מנ"ל מהך קרא איסור זה לתפלה שבכל יום ויום. ודילמא ליכא איסור אלא קודם שיצא ידי חובת עשה דתפלה דוקא. אבל אחר שכבר יצא י"ח לא אסר קרא לאכול קודם תפלה. ובודאי דהכי מסתברא שלא בא הכתוב לאסור אלא מקמי תפלת חובה. ולא מקמי תפלת רשות דאי הוה בעי לא הוה הוה מתפלל כלל. אלא ודאי מוכרח מזה דהמצוה מה"ת היא להתפלל לא פחות מפעם אחת בכל יום. ושפיר מייתי ראי' מהך קרא על תפלה של כל יום. כיון דכולהו תפלות שבכל יום דאורייתא נינהו וכולן שוין שהן חובה מה"ת. מיהו ודאי לדברי רבינו יונה ז"ל (בפ"ק דברכות) שכתב דעיקר דרשא

זו אינה אלא אזמכתא בעלמא עיי"ש. אין מזה ראי' כמבואר. אבל רוב הראשונים ז"ל ס"ל דדרשא גמורה היא מדאורייתא. כמבואר ברמב"ם וחינוך ורשב"ץ שהבאתי לעיל. וכן דעת הראב"ן ז"ל בספרו (סי' ל"ד) ובחי' הרא"ה (פ"ק דברכות) שם עיי"ש. וכן מתבאר מפסיקתא זוטרתא (פ' קדושים). וכנראה כך היתה גירסתו בברייתא דת"כ שם עיש"ה. וא"כ שפיר מוכח כדכתיבנא:

אלא דעל תנא גופי' קשה. מנ"ל הא לומר דהמצוה נוהגת בכל יום והיכא רמיזא בקרא. והי' אפשר לומר ע"פ מה שראיתי להרא"ה ז"ל שם שכתב וז"ל ואריב"ח מ"ד לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. פי' ותפלה ודאי דאורייתא וכדקיי"ל ועבדתם את ה' אלקיכם בכל לבבכם (ט"ס הוא וצ"ל לעבדו בכל לבבכם) עבודה שבלב זו תפלה וכו' אבל אין לוקין על לאו זה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי לכאורה דמבואר לדבריו דס"ל דלא תתכן הך דרשא אלא אם נימא דתפלה דאורייתא. ואין זה מובן מאי ענין זה לזה דאפי' תמצא לומר דתפלה דרבנן ומה"ת אינה אלא רשות מ"מ שפיר שייכא הך דרשא לומר שאם בא להתפלל אסור לו לאכול תחלה עד שיתפלל אבל ודאי אם אין דעתו להתפלל היום הרשות בידו לאכול ולא יתפלל. ואפי' ירצה אחר אכילתו להתפלל י"ל דרשאי כיון דבשעה שבא לאכול לא הי' דעתו לכך. ולא בא הכתוב אלא לאסור לאכול כשיש תפלה לפניו. דהיינו שדעתו להתפלל. עד אחר שהתפלל. מיהו נראה דס"ל להרא"ה ז"ל דמלישנא דברייתא דקתני לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם. דפסיק ותנא לא תאכלו עד שתתפללו. משמע דס"ל דלעולם איתא לאיסור זה ולאו בדעתי' תליא מילתא. והיינו משום דכיון דתלי קרא בדם וכתב על הדם דדרשינן מיני' עד שתתפללו על דמכם. משמע לי' דלעולם דינא הכי. דגם כשאין דעתו ורצונו להתפלל. על הדם קרינן בי'. שהרי מ"מ אוכל בעוד שלא התפלל על הדם. כן צ"ל בכוונת הרא"ה ז"ל. ולכן הוכרח לפרש טעמא משום דתפלה חובה מדאורייתא. משום דאם איתא דמדאורייתא ליכא מצוה כלל להתפלל אמאי אסר לי' קרא לאכול אפי' כשאין רצונו להתפלל. ומעתה א"כ מוכח מזה דמצות עשה דתפלה נוהגת בכל יום. אלא דמלבד דאין הדברים מוכרחים. בלא"ה אפי' לפ"ז אכתי י"ל נהי דאין מ"ע דתפלה נוהגת בכל יום מ"מ שפיר פסיק ותני תנא דלעולם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם. משום דכיון דעכ"פ מדרבנן איכא חיובא להתפלל בכל יום. וא"כ בע"כ הרי יש תפלה לפניו. ממילא אסור מדאורייתא לאכול עד שיתפלל. אבל איה"נ דמעיקר דינא דאורייתא דוקא כשדעתו היום להתפלל הוא דאסור באכילה קודם שהתפלל. אבל הרשות בידו לאכול ולא להתפלל כלל. דמה"ת ליכא מצוה להתפלל בכל יום. איברא נהי דמדפסיק ותני תנא

אין הכרח די"ל כדכתיבנא. מ"מ כיון דתלי קרא במה שלא נתפלל על דמו. משמע ודאי דבכל יום כשבא לאכול צריך להתפלל על דמו תחילה. ולאו בדעתו תליא מילתא. אלא דמ"מ אין לנו בזה אלא ל"ת לומר דעובר בלאו כשאוכל קודם שנתפלל. אבל כשאינו אוכל דליכא לאו לעולם אימא לך דגם עשה ליכא להתפלל. ולומר דדנין העשה מן הלאו דכי היכי דהלאו איתי' בכל יום הכי נמי העשה שנאמר בה בכל יומא איתא אינו ברור. ועי' בפ"ק דמו"ק (ג' ע"א) ובירושלמי פרק כלל גדול (ה"ב) ובפרק ארבע מיתות (הלכה ה') ובפ"מ וקה"ע שם עיש"ה. ואין להאריך. גם הי' מקום לומר כיון דמ"ע דתפלה מקרא דלעבדו בכל לבבכם גמרינן לה א"כ כיון דרישא דההוא קרא וקראי דלעיל מיני' מידרשי בספרי פ' עקב (פיסקא מ"א) בתלמוד תורה עיי"ש. וא"כ איתקישא תפלה לת"ת. והרי מצות תלמוד תורה נוהגת בכל יום ומינה גם לתפלה דמצותה בכל יום. אלא דקשה דהרי תלמוד תורה מצותה לפחות שני פעמים ביום שחרית וערבית כדאמרינן במנחות (צ"ט ע"ב) אפי' לא שנה אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימיש עיי"ש. ועי' במש"כ הר"ן בפ"ק דנדרים (ח' ע"א) ובשאר ראשונים שם ובטוש"ע יו"ד (סי' רמ"ו) ובתשו' הרדב"ז ח"ג (סי' תט"ז) עיי"ש. וא"כ אמאי כתב הרמב"ם דאין מנין התפלות מה"ת הרי לפ"ז עכ"פ חייבין בשתי תפלות ביום מה"ת אחת שחרית ואחת ערבית. ובפרט דקיי"ל תפלת ערבית רשות. ולכן לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל עדיין צ"ע היכא רמיזא הך מילתא:

אבל כל זה הוא רק לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דגם מנין התפלות וגם זמני התפלות הן מה"ת. נראה לומר בפשיטות דנפקא לן מדקריי' רחמנא לתפלה עבודה. כדדרשינן מקרא דלעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה. ומינה נפקא לן דכל מקום דכתיב מצות עבודה גם תפלה בכלל. כיון דחזינן הכא דקריי' רחמנא עבודה מדכתיב בה בכל לבבכם. ועי' בכ"מ (ריש הלכות תפלה) שנדחק בזה. ואין דבריו ז"ל מובנים אצלי עיי"ש היטב ואין להאריך. וכיון דעבודה קריי' רחמנא אית לן למימר דאיתקישא לעבודה לכל מאי דאפשר להקישן. וכההיא דמנחות (ק"א ע"א) דאמרינן דבע"מ איתקיש לטמא כיון דאשכחן דקריי' רחמנא לבע"מ טמא עיי"ש. וכיו"ב בכמה דוכתי. וכיון דעבודה נוהגת שחרית וערבית דהיינו התמידין. הכי נמי חובת התפלה מה"ת היא כזמני תמיד של שחרית ותמיד של בין הערבים. ומה שקבעו זמן תפלת שחרית רק על ארבע שעות היינו משום דלרבי יהודא דקיי"ל כוותי' גם זמן תמיד של שחר אינו אלא עד ארבע שעות. כמבואר בברייתא ריש פרק תפלת השחר (ברכות כ"ו ע"ב) עיי"ש. ולפ"ז ביום דאיכא קרבן מוסף איכא ג"כ

חיובא להתפלל תפלה יתירתא. והיינו טעמא דרבינו הגאון ז"ל דס"ל דגם תפלת מוסף היא דאורייתא וכמשכ"ל. ודי בזה לבאר דעת רבינו הגאון ז"ל :

מצוה ג

ערב. ובוקר יחדוהו. זו מ"ע דק"ש ומנאוה כל מוני המצוות. ונראה מדברי רבינו הגאון ז"ל דס"ל דמצות ק"ש אינה אלא בפסוק ראשון מפרשת שמע לחוד שיש בה יחוד השם. וכדאמרינן ריש פ"ב דברכות (י"ג ע"ב) שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד זו היא ק"ש של רבי יהודה הנשיא. וכן הוא לשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור אנכי). וז"ל שם דוברות בכל יום ה' אחד וכו' עי"ש. וכוונתו למצות ק"ש ומבואר דס"ל דעד כאן הוא מצות ק"ש. והיינו דאמרינן (ריש פ"ב לברכות) שם אמר רבי אילא משמי' דרב אמר שמע ישראל ה"א ה"א ונאנס בשינה יצא. ואמרינן תו התם א"ל ר"נ לדרו עבדי' בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן אמר רב יוסף לר"י ברי' דרבה אבוך היכי הוה עביד. א"ל בפסוקא קמא הוה מצער נפשי' טפי לא הוה מצער נפשי' עי"ש. ואמרינן התם ת"ר שמע ישראל ה"א ה' אחד על כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ עי"ש. מתבאר מכל זה דמצוה ק"ש מה"ת אינה אלא פסוק ראשון של שמע כדעת הגאון ז"ל. וכ"כ הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו בעשין וז"ל ויותר בני הזהר ליחד את שם הגדול ביחוד שמע פעמים בכל יום תיחדנו עכ"ל. נראה דס"ל ג"כ דמצות ק"ש אינה אלא פסוק ראשון של שמע. ומש"כ שם אח"כ והשואל בין הפרקים בשלומך וכו' עי"ש. לא בא אלא להביא דרך אגב איזה דין מדיני ק"ש וכדרכו ז"ל באזהרותיו שם בהרבה מקומות כיו"ב. אבל למנין המצות לא מנה אלא פסוק ראשון בלבד כמבואר בלשונו. וכן הר"ש בן גבירול באזהרותיו בעשין (עשה ראשונה) כתב ליחד אל איום שני פעמים ביום עי"ש. וכן דעת כמה ראשונים ז"ל כמו הרשב"א ז"ל בחי' פ"ג לברכות (כ"א ע"א) וכ"כ בתשו' (ח"א סי' ש"כ) עי"ש. וכן דעת הרא"ה ז"ל ושיטה מקובצת פ"ב דברכות עי"ש. וכ"כ הטור או"ח (סי' מ"ו) בשם רבינו יהודה חסיד ז"ל. ובב"י שם הביא ג"כ דברי הרא"ה וכ"כ בשם אהל מועד שהביא כן משם הרמב"ן ז"ל עי"ש. ובתשב"ץ קטן (סי' ר"ט) כתב כן בשם התוספות ובשם רבינו ברוך ממגנצא עי"ש. ועי' או"ז (ח"א סי' ל"א ובסי' ל"ה) בשם רבינו חננאל ז"ל עי"ש. ואכמ"ל בזה. ועי' להר"ב מנחת כהן בקונטרס מבוא השמש (מאמר שני פרק י"ג י"ד) עי"ש. מה שהאריך בזה ובמש"כ הר"ב פרי חדש (סי' ס"ז) ובדברי הר"ב שאגת ארי' (ס"ב) עי"ש. ומה שהביא שם ראי' לכל פרשה ראשונה מדאורייתא מדמיבעיא לן (ר"פ היה קורא) בהלל ומגילה מהו שיפסיק כדרך שמפסיקין בק"ש לשאילת שלום מפני הכבוד ומורא. אמרינן ק"ו

ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא וכו' ואי ס"ל דק"ש דאורייתא אינה אלא פסוק ראשון של שמע לחוד קשה הרי בפסוק ראשון אינו רשאי להפסיק לא מפני מורא אביו ורבו ולא מפני הכבוד אם לא מפני שהוא ירא שמא יהרגנו. וכמ"ש הב"י או"ח (סי' ס"ו) וכ"פ בשו"ע שם ומדקאמר ק"ש דאורייתא פוסק וע"כ אשאר הפרשה קאי ולא בפסוק ראשון ש"מ דכל הפרשה דאורייתא ע"ש. ולכאורה ראי' אלימתא היא. אבל אינו מוכרח לדעתי לסתור בזה דעת הראשונים ז"ל. ובפרט דגם רבינו הגי' ז"ל קאי בשיטה זו. דאפשר לומר דמאי דקאמר ק"ש דאורייתא היינו לומר דק"ש עיקרה דאורייתא. דעכ"פ פסוק אחד הוא מדאורייתא. משא"כ הלל ומגילה עיקרן אינו אלא מדבריהם לחוד. ואפי' לדעת הסוברין דהלל מדאורייתא. ומכללן גם רבינו הגאון ז"ל דס"ל דגם ההלל דחנוכה דאורייתא. וכמו שיתבאר לפנינו (עשין נ"ט ס') מ"מ נראה דהנה דברי הב"י שם (בסי' ס"ו) נובעים מדברי הרמ"ך שהביא בכ"מ (פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ט"ו). שכתב שכן מפורש בירושלמי דבאמצע פסוק ראשון לא יפסיק ע"ש. אבל דברי הירושלמי אלו אינם נמצאים לפנינו בירושלמי כלל. וגם שאר ראשונים ז"ל לא הביאוהו. וסתמו דבריהם ולא חילקו כלל בין פסוק ראשון לשאר פסוקים. וכולם הביאו דברי הירושלמי כגירסא שלפנינו דסתם ופסק דאפי' באמצע פסוק רשאי להפסיק. ומשמע אפי' בפסוק ראשון. וא"כ אין לבנות יסוד על זה לסתור דברי הראשונים ז"ל. דנראה דלא שמיעא להו ולא סבירא להו הך מילתא. ומש"כ בש"א שם דודאי טעמא דמסתבר הוא. ויש ללמדו בק"ו מתפלה דתנן אפי' המלך שואל בשלומו לא יפסיק ע"ש. אינו מוכרח כלל וק"ו פריכא הוא. דודאי תפלה חמירא מק"ש. משום דתפלה הרי הוא כעומד לפני המלך ומדבר עמו, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך. וכמבואר בפ"ג דברכות (כ"ה ע"א) ובפירש"י שם ד"ה אבל לתפלה וכו' ע"ש. וכ"כ הסמ"ג (עשין י"ח) ע"ש. גם מה שהביא ראי' מדתניא (ר"פ הי' קורא). הדברים על לבבך יכול יהא כל הפרשה צריכה כוונה וכו'. ומדצריך האלה לר"א למעוטי מכוונה מכאן ואילך. ולר"ע שינה קרא למכתב אשר אנכי מצוך ללמד לכל הפרשה שצריכה כוונה. ש"מ דמה"ת חייב לקרותה כולה ולא סגי בפסוק ראשון לחוד עכת"ד ע"ש שהאריך. לדעתי ג"כ אין בזה שום הכרח כלל. דאפשר לומר דודאי לר"א ור"ע הכי ס"ל. אבל לר"מ דקאמר לקמן בברייתא שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד עד כאן צריכה כוונת הלב. ואמר רבא עלה דהלכה כר"מ. וכן פסקו הפוסקים כרבא דבתראה הוא. ולא כרבי יוחנן דפסק שם לעיל כר"ע ע"ש. ודאי משמע דפליג עלייהו. וס"ל דאין לנו ק"ש דאורייתא אלא בפסוק ראשון לחוד. גם אפשר לומר דאפי' לר"א ור"ע מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. וכה"ג כתבו התוס'

ושאר ראשונים בב"ב (קמ"ז ע"א) ד"ה מנין עיי"ש. ובפ"ק דיומא (ד' ע"א) בד"ה נכנסו כו' עיי"ש. ואין להאריך בזה. ועי' להרשב"ץ בזהר הרקיע (עשין סי' י"ב) שגם הוא ז"ל כתב בפשיטות דאין ק"ש דאורייתא אלא פסוק ראשון של שמע בלבד עיי"ש בדבריו ז"ל. וראיתי עוד להר"ב ש"א שם שכתב דלכאורה יש להביא ראי' לומר דליכא חיובא מדאורייתא אלא בפסוק ראשון מדתנן (ר"פ מי שמתו) קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו. ומסקינן הא דתנן אם יכולין להתחיל ולגמור. היינו אפי' פסוק אחד. וש"מ מזה דאפי' בפסוק ראשון סגי מדאורייתא. דאי ס"ד דכולה פרשה בעינן. כי יכולין לגמור פסוק אחד לאו כלום הוא. ועל זה חזר ודחה דאין זו ראי' די"ל דאע"ג דאינו יוצא בפסוק אחד מ"מ הואיל ופסוק ראשון אית בי' קבלת עול מלכות שמים אם יכולין להתחיל ולגמור יתחילו מדרבנן כדי לקבל עול מלכות שמים עכת"ד. ולדעתי דבריו תמוהים ודיחוי זה חוזר ונראה. דכפי הנראה הבין דהכא מיירי בדליכא שעות לקרוא ק"ש אחר תנחומי האבלים. ולכן כתב דאע"ג שאין יוצאין בפסוק ראשון מ"מ חייבים מדרבנן לקבל מלכות שמים. אבל א"כ אשתמיטתי' במח"כ דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות ק"ש ה"ו) שכתב וז"ל אם יכולין העם להתחיל ולגמור אפי' פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו אלא ינחמו האבלים ואחר שיפטרו מהם יתחילו לקרות עכ"ל. ומבואר דס"ל דבדאיכא שעות ביום לקרות אחר כך עסקינן. וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. וכן פסק בש"ע או"ח (סוף סי' ע"ב) ובלבוש עיי"ש. והנה הכ"מ לא הראה מקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה. אבל כן מפורש במס' שמחות פ"י והביאה הרמב"ן ז"ל בתורת האדם (בשער ההוצאה). דקתני קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה עומדין ואח"כ קורין ואם לאו קורין ומתפללין ואח"כ עומדין. ועל זה כתב הרמב"ן ז"ל שם וז"ל והוא לאו דוקא הוא (רצה לומר דלא דייקא ונפל בה ט"ס) אא"כ יכולין להתחיל ולגמור אפי' פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה מתחילין וגומרים קודם השורה ואם לאו עושין שורתן ואח"כ קורין ומתפללין עכ"ל עיי"ש. וכוונתו להגיה דצ"ל איפכא דאם יכולין וכו' קורין ואח"כ עומדין ואם אין יכולין כו' עומדין ואח"כ קורין. והוא מוכרח. וכן הגיהו הגר"א ז"ל ושאר אחרונים. הרי מבואר דמקורו של הרמב"ם בזה הוא מפורש בהך ברייתא דמס' שמחות. והוא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל. ולפ"ז הא דתנן אם יכולין להתחיל כו' יתחילו. היינו לומר שיכולין להתחיל אם ירצו. אבל חיובא ודאי ליכא. כיון דאכתי איכא שעות לקרות אח"כ ואין השעה עוברת. ואם אין יכולין להתחיל ולגמור לא יתחילו. היינו שאין יכולין להתחיל כיון שלא יספיקו לגמור אפי' פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה

הו"ל כאילו כבר עומדים בשורה. ואסור לעסוק בדבר אחר ולהפסיק באמצע הפסוק כשיגיע לשורה ג"כ אסור. והילכך אסור להתחיל. והשתא א"כ אין מקום כלל למש"כ הש"א דאע"ג דאין יוצאין בפסוק ראשון הואיל ואית בי' מלכות שמים חייבום מדרבנן כדי לקבל עול מלכות שמים. ולפי מה שנתבאר הא ליתא. דכיון דמיירי בדאיכא שעות לקרות ק"ש אח"כ. למה יחייבום רבנן במאי דלא נפיק בי' כלל ידי חובתו. הרי אכתי אין השעה עוברת. ובידם לקיים אח"כ המצוה כתיקונה. וגם באמת לא קתני במתני' שום חיובא אלא דאם ירצו להתחיל רשאין כדכתיבנא. והשתא אם איתא דפסוק ראשון לחוד לאו כלום הוא ולא נפיק בי' י"ח אפי' מדאורייתא. מה לי פסוק אחד מה לי פחות מפסוק. אלא ודאי בפסוק ראשון לחוד כבר יצא מיהת ידי חובתו מדאורייתא אע"ג דמדרבנן לא יצא י"ח עד שיקרא כל השלשה פרשיות. והילכך שפיר אמרינן דאם יכול להתחיל ולגמור אפי' פסוק אחד יתחיל. דהא מה"ת מיהת כבר השלים מצותו עד שלא יגיע לשורה. וא"כ הראי' במקומה עומדת. וראיתי בהגהות מהרל"ח שהשיג על הב"י והרמ"א. ורצה להטות כוונת הרמב"ם שם לכוונה אחרת. ודבריו תמוהים אצלי. דמלבד דלא יתכן כלל לנטות מן הכוונה הפשוטה בדברי הרמב"ם ז"ל. ואין לשון הרמב"ם ז"ל סובל פירושו כלל עיי"ש. אישתמיטתי' ג"כ ברייתא דמס' שמחות ודברי הרמב"ן ז"ל שם. ומה שהוקשה לו מדברי הירושלמי לק"מ לענ"ד. דאפשר לומר דס"ל לתלמודא דירושלמי דודאי ברייתא נמי בדאיכא שעות מיירי דאי ליכא שעות לקרות ולהתפלל אח"כ לא הוה קאמר ת"ק דמפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה. דכיון דהשעה עוברת לא יתכן לבטל אפי' מצות תפלה משום ההספד וליכא למ"ד. אלא ודאי בשאין השעה עוברת מיירי ואפ"ה פליגי רבותינו וס"ל דמפסיקין ההספד בין לק"ש ובין לתפלה. ולזה שפיר פריך ממתניתין ולק"מ. ובלא"ה הרמב"ם השמיט ולא הביא בהלכותיו כלל חילוק זה דירושלמי בין יום ראשון ליום שני. וכבר העיר בזה הר"ב פ"מ על דברי הירושלמי שם עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ ראייתו של הש"א נכונה לכאורה לפי מה שביארנו:

ומלבד זה נראה דאשתמיטתי' להר"ב ש"א מש"כ הרשב"א בחי' שם וכ"כ הב"י (שם סי' ע"ב) בשם ר"י אבוהב ז"ל דהא דאמרינן אם יכול להתחיל ולגמור פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה יתחילו. היינו שיתחילו ויגמרו כל הק"ש כולה. וכתבו שכן נראה מפירש"י ועיי"ש. וכן פסק הלבוש שם עיי"ש. וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ן ז"ל בתורת האדם שם עיי"ש. ולפ"ז אין מקום כלל לעיקר קושייתו שהקשה דאס"ד דכולה פרשה בעינן כי יכולין לגמור פסוק אחד לאו כלום הוא. דהרי באמת לא קרי פסוק אחד אלא כולה ק"ש. וע"כ ליכא להקשות אלא דכיון דכולה פרשה בעינן מדאורייתא א"כ

פסוק אחד לא עדיף מחצי פסוק. דאידי ואידי לאו כלום הוא. וא"כ כי יכולין לגמור פסוק אחד אמאי יתחילו. והשתא א"כ אין מקום למה שדחה ראי' זו כלל וכמבואר. ואין מקום לדבריו אלא לפי דעת הטור ביו"ד (סי' שע"ו) דס"ל דמשיגיעו לשורה פוסקין עיי"ש. וא"כ עכ"פ לשאר הפוסקים הראי' נכונה. ומיהו יש לדון בזה מצד אחר אלא שאין להאריך יותר:

והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מלבד שמנו מ"ע דק"ש מנו ג"כ מ"ע דיחוד לעשה בפ"ע. מקרא דשמע ישראל ה"א ה' אחד. ועניינה הוא שנאמין שבורא העולם הוא יוצר הכל והוא אחד ואין שני לו חלילה. כמו שביאר הרמב"ם בסה"מ (עשין ב') וכתב שם דזהו מה שאמרו כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. רצה לומר ההודאה ביחוד והאמנתו עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז לדעתו צ"ל דאע"ג דשם אין הכוונה אלא למצות ק"ש כדמשמע ודאי בכל דוכתי. דדוחק לפרש דר"ל כדי לקיים נמי מצות יחוד מלבד מצות ק"ש. אלא הכי קאמרינן. כדי לקבל עליו עול מלכות שמים בקריאה בפה. דהיינו מצות ק"ש שהיא בקריאה. מ"מ מייתי הרמב"ם ראי' מלשון זה דהיחוד הוא מצוה בפ"ע. דאל"כ מאי קאמר כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. תיפוק לי' דק"ש מצוה מצד עצמה היא. אלא ודאי הכי קאמר כדי לקבל עליו בקריאה בפה מצות היחוד שנקראת מלכות שמים שנכללת בפסוק זה. שהיא מצוה חשובה מאוד. וכדי להגדיל מצות קריאת פסוק זה נקט הך לישנא. אבל ודאי אין בקריאתו אלא מצות ק"ש בלבד. ודוחק הוא. ואין להאריך. וראיתי להר"ב לח"מ (בריש הלכות תפלה) שכתב וז"ל יש לדקדק למה לא התחיל בהלכות ק"ש מ"ע לקרות ק"ש כמו שהתחיל כאן בהלכות תפלה. וי"ל כמו שתירץ בס' חרדים דמצות יחוד חייב אדם ליחד בכל רגע. ולכך לא חשבה לאחת ממ"ע שבתורה לבד עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים בעיני דהרי מצות יחוד להרמב"ם מצוה בפ"ע היא. ומצות ק"ש מצוה מצד עצמה בפ"ע היא. ואין ענין זה לזה כלל. ומנה מצות יחוד בסה"מ (עשין ב') ומצות ק"ש (בעשין סי' י') וכן בחיבורו הגדול כתב מצות יחוד (בפ"א מהל' יסוה"ת). ומ"ע דק"ש (בהלכות ק"ש). וא"כ אם קושייתם קושיא לא תירצו כלום. וכנראה דס"ל דמצות יחוד מתקיימת נמי בקריאה בפה בכל פעם ופעם שקורא פסוק זה של שמע. וכדמשמע באמת מלשון הרמב"ם בסה"מ שם. וכן נראה מדברי הסמ"ג (עשין ב') שהביא שם מאי דאמרינן בגמרא וצריך שיאריך בדל"ת. ואם אין המצוה אלא בהאמנת היחוד בלבד אין שם כלל מקומו ואין לו ענין אלא לקמן בהלכות ק"ש וצ"ע ואין להאריך:

עכ"פ מבואר לכאורה דמצות ק"ש ומצות יחוד מצות מיוחדות בפ"ע הן. ואין לחשבן כעשין כפולות. ומ"מ לא תקשה לרבינו הגאון שלא מנה מ"ע דיחוד השם. משום דאפשר

לומר דהכא אית בה נמי לאו דלא יהי' לך אלהים אחרים על פני. דלדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו הוא אזהרה שלא להאמין בבורא אחר זולתו. כמש"כ בסה"מ (לאוין א' ובפ"א מה' יסוה"ת ה"ו) עיי"ש. וא"כ מצות יחוד יש בה עשה ול"ת. ורבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. שכן דרכו ז"ל בכל מצוה שיש בה עשה ול"ת שלא למנות אלא אחד מהם במנין המצות. וכמתבאר אצלנו בהרבה מקומות. וכיון שכבר מנה לאו זה דלא יהי' לך לקמן בריש מנין הלאוין לא הי' צריך עוד למנות עשה דיחוד במספר העשין. הן אמת שראיתי להרמב"ן ז"ל בסה"מ (סוף עשה ראשונה) שהכריח בדעת הבה"ג דס"ל דלאו זה דלא יהי' לך וגו' הוא אזהרה בקיום הצלמים. משום שהוקשה לו שהרי כבר מנה הבה"ג לאו בע"ז במספר לאוי העונשין שבסקילה עיי"ש בדבריו ז"ל. וא"כ גם לרבינו הגאון ז"ל לכאורה אנו מוכרחין לומר כן. כיון דגם הוא ז"ל כבר מנה לאו דע"ז במספר הנסקלין. וא"כ לאו דלא יהי' לך מילתא אחריתא הוא ולא בא לאזהרה נוספת על עשה דיחוד. אבל זה אינו דדברי הרמב"ן לא יתכנו אלא לפי דרכו בדעת הבה"ג כמו שביאר באריכות (בשורש י"ד). דאותן העונשין שמנה הבה"ג במספר העונשין שלו כשיטתו. שוב אינו חוזר ומונה אזהרותיהן במנין הלאוין שלו. אם לא שבא בהן ענין חדש שאינו במיתה אלא במלקות. כמו מלאכת שבת שמנה במספר הנסקלין וחזר ומנה לאו דלאו תעשה מלאכה בשבת במספר הלאוין שבמלקות משום לאו דמחמר שאינו במיתה. וכן כל כיו"ב עיי"ש בדבריו. אבל אין זו דרכו של רבינו הגאון ז"ל. כמתבאר אצלנו במקומו. אלא מספר העונשין הוא מונה לבד לאזהרה על הב"ד. לקיים עונשין אלו בהעוברים על הלאוין שבהן ומתחייבים בעונש הראוי להם. ומספר הלאוין שעליהם באו עונשין אלו מונה לבד בכלל מספר שאר הלאוין. לאזהרה על היחידים שלא לעשות המעשים שבאו העונשין עליהם. וא"כ אין שום קושיא במה שהוא מונה עונש סקילה שבע"ז במספר העונשין. ומונה לאו דלא יהי' לך וגו' בכלל מספר הלאוין בפ"ע. אף דלא בא לאו זה אלא למניעה בעיקר ע"ז. וא"כ יפה עשה מה שלא מנה עשה דיחוד השם. כיון שמנה לאו דלא יהי' לך במספר הלאוין לפי דרכו ז"ל. וכבר הכריחו הרמב"ן ז"ל בסה"מ (לאוין ה') והרשב"ץ בזה"ר (לאוין סי' ז') שכן הוא העיקר דלאו זה בא לאזהרה לע"ז עיי"ש. ואף דהי' אפשר לומר דאע"ג דלאו זה בא להזהיר על ע"ז מ"מ אין בכללו אלא איסור ע"ז בלא שתוף. אבל בע"ז בשתוף אין לנו אלא עשה דיחוד השם בלבד מ"מ כבר כתב הסמ"ג (בלאוין א') וז"ל המצוה הראשונה שלא להעלות במחשבה שיש שום אלוה זולתי ה' שנאמר לא יהי' לך אלקים אחרים על פני מכאן אסרה תורה השתוף ותניא במכילתא וכו' ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. ומלשון על פני דורש במדרש כפשוטו שאסור לשתף שם שמים ודבר אחר. וזהו מה

שאומר שם אין מקרא יוצא מידי פשיטו. ובפרק ד' מיתות שאומר שם שכל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר בלתי לד' לבדו. המקרא ההוא בא לעונש וזה לאזהרה עכ"ל עיי"ש. ומש"כ בנוסחת הסמ"ג שלפנינו הקיום והשתוף. כבר כתב הרב כנה"ג בספרו דינא דחיי על הסמ"ג שם דט"ס הוא עיי"ש בדבריו. וכן בקצור סמ"ג שם ליתא אלא השתוף לחוד עיי"ש. ומ"מ מבואר דס"ל דעיקר לאו זה בא להזהיר על השתוף. וכ"כ הרא"ם ז"ל בס' יראים (סי' ס"ג) עיי"ש. וכן מבואר בשאילתות פ' יתרו (שאילתא נ"ב) וז"ל דאסר להון לדבית ישראל למפלח לשום מדעם בעלמא ולאודויי אלא להקב"ה לחודי' שנאמר לא יהי' לך אלקים אחרים על פני עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דמאזהרה זו שמעינן דאסור אלא להקב"ה לחודי'. דהיינו בלא שום שתוף. וכן נראה מלשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין א') ובפ"א מהלכות יסוה"ת ה"ו עייש"ה. וכן מבואר בתשב"ץ (ח"א סי' קל"ט) עייש"ה. וכן מתבאר מירושלמי (פ"ק דברכות הלכה ה'). דגרסינן התם מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום מפני שעשרת הדברות כלולין בהן. אנוכי ה' אלקיך שמע ישראל ה' אלקינו. לא יהי' לך אלהים אחרים על פני ה' אחד וכו' עיי"ש. הרי בהדיא דאזהרה זו באה לעומת מצות יחוד השם. ואפשר שלירושלמי זה כוון הסמ"ג שהבאתי. במש"כ דמלשון על פני דורש במדרש כפשוטו שאסור לשתף ש"ש וד"א עיי"ש. וכבר כתב הר"ב כנה"ג בדינא דחיי שם שלא מצא זה במדרש עיי"ש. וכן נראה מדברי הפסיקתא רבתי (סוף פרשה כ"א) והירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ב) דאמרינן התם מפני מה ראתה אוזן לירצע כו'. אוזן ששמע בהר סיני לא יהי' לך אלהים אחרים על פני ופירקה מעלי' עול מלכות שמים וקבלה עלי' עול בשר ודם וכו' עיי"ש. והרי ודאי פשיטא דמוכר עצמו לא פרק מעליו לגמרי עול מלכות שמים במה שנשתעבד לבשר ודם. ואין זה אלא בגדר שתוף עול בשר ודם ועול מלכות שמים. ומ"מ קאמר דזה הו"ל נגד אזהרת לא יהי' לך וגו'. והיינו ע"כ משום דס"ל דלאו זה בא לאזהרה על השתוף. ומעתה א"כ אפי' את"ל דדעת רבינו הגאון בזה כדעת הרמב"ם דעשה דיחוד עשה בפ"ע היא מ"מ יפה עשה לפי דרכו שלא מנה עשה דיחוד השם אחר שכבר מנה בכלל הלאוין ל"ת דלא יהי' לך וגו':

והנה הרמב"ם ז"ל וכן הרמב"ן ז"ל והנמשכים אחריהם מנו דבור הראשון של עשרת הדברות אנוכי ד' אלקיך וגו' במנין העשין. וכבר קדמם בזה הראב"ע ז"ל ביסוד מורא שער השביעי. וז"ל ומצות הלב תחלתם אנכי ה' אלקיך שיאמין בכל לבו שהשם שהוציאו ממצרים הוא אלקיו והנה הוא מצות עשה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמ"ה ז"ל הביאו מהר"ש יפה (בשמות רבה פרשה ל"ג) וז"ל אנכי מצות עשה לקבלו עלינו לאלוה וכו' עיי"ש.

ומקורם מדאמרינן (סוף מכות) א"ר שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו למשה וכו'. אמר רב המנונא מאי קראה תורה צוה לנו משה. ופריך תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הויין. ומשני אנוכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו עיי"ש. הרי מבואר דדבור אנוכי הוא מכלל מנין תרי"ג. וכמו שהכריח הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשה ראשונה) עיי"ש. אבל הבה"ג וכל הנמשכים אחריו. וכן רבינו הגאון ז"ל. לא מנו עשה זו. והרמב"ן ז"ל בסה"מ שם צדד לומר בדעת הבה"ג שלא מנאה משני טעמים. האחד הוא משום דאין מנין תרי"ג מצות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה. אבל האמונה במציאותו יתעלה הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצות ולא ימנה בחשבונן. והטעם השני הוא משום דלא כתיב הך קרא בלשון עשה. דהיינו בלשון פקודה וצוואה לנוכח. אלא בדרך הודעה בעלמא. ולא בא הכתוב אלא לומר הואיל וקבלתם מלכותי מיציאת מצרים קבלו גזירותי שאני בא עכשיו לגזור עליכם. ואין הפרש בדבור זה למה שכתב גבי צדוק המדות אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים עכת"ד הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. ועל הראי' שהביא הרמב"ם שם מסוגיא דמכות השיב הרמב"ן לדעת הבה"ג. דמאי דמשני התם אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום. לא באו לומר דאנכי נמי הוא בכלל חשבון תרי"ג מצות. אלא בכלל קרא דלא יהי' לך יש בו שתי מצוות להשלים לתרי"ג. והם האחת היא לא יהי' לך ולא תעשה לך. שהם ענין אחד דהיינו המניעה בצלמים. והשנית לא תשתחוה להם ולא תעבדם מניעה בע"ז. וכן באמת ראינו להבה"ג שמנה בע"ז לאו אחד. ומנה בלאוין שבמלקות לא יהי' לך. שהוא אצלו מניעה בקיום הצלמים. ולא הזכיר לאו אחר בעשייתן עכת"ד הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש:

ואמנם לא יתכן תירוצו זה אלא לדעת הבה"ג והנמשכים אחריו. אבל בדעת רבינו הגאון ז"ל אי אפשר לומר כן כלל. שהרי הרמב"ן ז"ל (שם ובלאוין ה') הקשה על הרמב"ם ז"ל שם שמנה ארבעה לאוין מקרא דלא יהי' לך. לא יהי' לך. לא תעשה לך. לא תשתחוה להם. ולא תעבדם. ונמצא דנאמרו חמשה מצות מפי הגבורה. עשה אחת מקרא דאנכי וארבעה לאוין מקרא דלא יהי' לך וגו'. ולא נאמרו מפי משה אלא תר"ח מצות. ואנן דרשינן דמנין תרי"א שמענו מפי משה כמנין תורה. כדכתיב תורה צוה לנו משה וגו'. עיי"ש. והר"ב מג"א השיב בזה להליץ על הרמב"ם. דאף דבדבור לא יהי' לך יש בו ארבעה לאוין. לא יתחייב מזה כי כל הארבעה שמענו מפי הגבורה. דאנכי ולא יהי' לך דוקא שמענו מפיו. ולא כל הדבור של לא יהי' לך עיי"ש. ונמשכו אחריו בזה רוב האחרונים ז"ל. והשתא הרי רבינו הגאון ז"ל מנה ג"כ ארבעה לאוין של דבור לא יהי' לך. כמבואר בדבריו בריש מנין הלאוין עיי"ש. וא"כ ע"כ צ"ל לדעתו ז"ל ג"כ דלא כל הדבור

של לא יהי' לך שמענו מפי הגבורה. אלא קרא דלא יהי' לך בלבד. והשאר מפי משה שמענו. וא"כ ע"כ צ"ל דאנוכי ג"כ מכלל מנין תרי"ג מצות הוא. דאל"כ אין לנו שתים מפי הגבורה. אלא אחת של לא יהי' לך בלבד. וכיון דמפי משה לא שמענו אלא תרי"א מצות כמנין תורה. נמצא דלית לן אלא תרי"ב מצות. ואנן תרי"ג קאמרינן. וא"כ הדבר מתמיה טובא לכאורה מה שהשמיט רבינו הגאון עשה דאנוכי ממנין העשין. ולומר דשמענו מפי הגבורה גם לאו דלא תעשה לך לא יתכן כלל. דכיון דלא אמרו אלא אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו. אין לנו לפרש אלא אחת משתים. או לומר דהכוונה על כל הדיבור של לא יהי' לך. וא"כ כל הארבעה לאוין שבדבור זה מפי הגבורה שמענו. או לומר דאין הכוונה אלא ללאו דלא יהי' לך בלבד. אבל ודאי אי אפשר לפרש דהכוונה רק ללאו דלא יהי' לך ולאו דלא תעשה לך. ולא לשאר השני לאוין שבדבור זה. דא"כ אמאי לא הזכירו אלא לאו דלא יהי' לך לחוד ולא הזכירו נמי לאו דלא תעשה לך:

וגם לפמש"כ קצת מפרשים לתרץ דעת הרמב"ם לומר דודאי כל הארבעה לאוין שבדבור לא יהי' לך שמענו מפי הגבורה. דהיינו כל הדבור כולו. אלא משום דשאר השלשה לאוין שבדבור לא יהי' לך אע"פ ששמענום ג"כ מפי הגבורה חזרנו ושמענו אותם ג"כ מפי משה. כדכתיב במקום אחר אלהי מסכה לא תעשה לך (בפ' כי תשא). וגם כתיב שם לא תשתחוה לאל אחר. וגם כתיב (בפ' ואתחנן) פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל וגו'. וכתיב (בפ' עקב) השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם וגו'. וכתיב (בפ' ראה) ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו וגו'. וכן בשאר מקומות כיו"ב. הרי דשלשה לאוין דלא תעשה לך ולא תשתחוה להם ולא תעבדם חזרו ונשנו ע"י משה. אבל אנכי ולא יהי' לך לא שמענום אלא מפי הגבורה בלבד. והיינו דקאמרינן אנוכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו. ואינם בכלל תורה צוה לנו משה. דלא נאמרו ע"י משה כלל. אבל כל שאר המצות אף אותן שנאמרו לנו כבר מפי הגבורה. מ"מ כיון שחזרו ונשנו ע"י משה קרינן בהו תורה צוה לנו משה. והם במנין תרי"א כגימטריא של תורה. עכת"ד. ויש לי להביא סמך לדבריהם מלשון הפסיקתא רבתי (בפיסקא תנייתא דעשרת הדברות ס"ג) דאמרו שם תורה צוה לנו משה וגו' כל התורה כולה תרי"ג מצות ומנין תורה אינו עולה אלא תרי"א מצות דבר עמנו משה. אנכי ולא יהי' לך לא דבר עמנו משה עיי"ש. ומלשון זה משמע בהדיח כדבריהם. וכן משמע מלשון המדרש (בשיר השירים רבה) עה"פ ישקני עיי"ש. וגם לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים וסותרים זא"ז. דכיון שלא מנה אנכי בכלל תרי"ג מצות א"כ מאי משני בסוגיא דסוף מכות וכן בפסיקתא רבתי ובמ"ר שם דאנכי ולא יהי' לך מפה"ג שמענו

הרי אכתי ליכא אלא תרי"ב מצות. דתורה תרי"א הוא דהוי. ולא יהי' לך דלא שמענו אלא מפי הגבורה חדא הוא דהוי. והו"ל רק תרי"ב מצות. דאין לומר דגם לא תעשה לך הוא בכלל אותן ששמענו מפי הגבורה. דא"כ גם לא תשתחוה להם ולא תעבדם מפי הגבורה שמענו אלא שחזרו ונאמרו לנו מפי משה כלאו דלא תעשה לך. ונמצא דהדרא תמיהת הרמב"ן ז"ל לדוכתה. דהו"ל מפי הגבורה ארבע ומפי משה תר"ט. וע"כ אין לנו אלא לומר חדא מתרתי. או שנאמר דבדבור לא יהי' לך נכללו ארבע מצות. וגם אנכי נמנה במנין תרי"ג. והיינו בכולה כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. או דנימא דאנכי לא חשיב עשה ואינו בא במנין תרי"ג. ובלא יהי' לך נכללו שני לאוין בלבד. והיינו בכולה כדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו. ונמצא דדעת רבינו הגאון ז"ל. שהיא לא כדברי זה ולא כדברי זה. דס"ל דאנכי אינו בא במנין תרי"ג ובלא יהי' לך הוא מונה ארבעה לאוין. כאוחז החבל בתרין ראשין. ודבריו סתרי אהדדי. איברא דיש לפקפק טובא בתי' זה האחרון שתירצו קצת אחרונים להשגת הרמב"ן. אלא שאין רצוני להאריך בזה. ומיהו עכ"פ גם לתירוצו של הר"ב מג"א לא פלטינן מתמיהא זו לדברי רבינו הגאון ז"ל כדכתיבנא:

ואמנם לאחר העיון ראיתי דגם דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל עודם אחוזים בסבך. ודברי הרמב"ן ז"ל. שהוא כמלאך מליץ להצילו מהשגת הרמב"ם ז"ל. אינם מספיקים להסיר התלונה. דמה שתי' לדעת הבה"ג דאע"ג דאנוכי אינו נמנה במספר תרי"ג מצות. מ"מ בדבור לא יהי' לך נכללו בו שתי מצות. דלא יהי' לך הוא אזהרה בקיום הצלמים. ולא תעשה לך ולא תשתחוה וגו' חשיבי אזהרה אחת באיסור ע"ז. הנה זה לא יתכן אלא לפי גירסתנו בנוסחת הבה"ג שלפנינו שנמנה לא יהי' לך במספר הלאוין. ונוסחא שלפנינו היתה לפני הרמב"ן ז"ל. כדמוכח בכמה דוכתי בספרו זה. אבל בנוסחת הבה"ג כת"י רומי לא נמנה לאו זה דלא יהי' לך במספר הלאוין שבבה"ג. ונוסחא זו היתה גם לפני רבינו אליהו הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל. שגם הם לא מנו לאו זה דלא יהי' לך במספר הלאוין באזהרותיהם. ולא מנו אלא לאו דע"ז בכלל מספר העונשין שבסקילה. וזה ממש כדרך הבה"ג לפי נוסחת הכת"י. וכדרכם ז"ל לימשך אחר הבה"ג בכל מקום באזהרותיהם. ולפ"ז ע"כ צ"ל דס"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל דכל הדבור דלא יהי' לך אינו נמנה אלא בלאו אחד. משום דס"ל דגם לא יהי' לך לא בא אלא לאזהרת עבודה זרה עצמה. וכמו שהכריח הרמב"ן ז"ל עצמו מכמה ראיות מוכרחות. וכן מבואר עוד בהרבה מקומות. כמו בפסיקתא רבתי ובירושלמי שהבאתי לעיל. ועוד שם בפסיקתא רבתי (פרשה כ"א סי' ט"ו) ובפסיקתא זוטרתי (פרשת ואתחנן) מפני מה נאמרו עשרת הדברות בלשון יחידי מפני שהיחידים בטלו אותם. אנכי ביטל מיכה. לא יהי' לך ביטל ירבעם וכו' עיי"ש.

הרי דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז שעבר עלי' ירבעם. ולא לקיום הצלמים. וכן מבואר עוד שם לקמן (סי' י"ז) עיי"ש ואין להאריך בזה. ולהכי לא מנו בו אלא לאו אחד. הן אמת דהר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. מנה בכלל הלאוין ג"כ לאו אחד בעשיית אלילים. וז"ל אליל לא יעשה בשקר נסך עכ"ל עיי"ש. ולכאורה משמע דכוונתו ללאו דלא תעשה לך פסל וכל תמונה וגו' שכתוב בדבור לא יהי' לך. ולפ"ז ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנה לאו זה בסה"מ (לאוין ב') לאזהרה על עשיית ע"ז אע"פ שלא עבדה עיי"ש. וא"כ נמצא דאכתי נכללו שני לאוין בדבור דלא יהי' לך. האחד לאזהרת ע"ז עצמה. שמנה אותו במספר העונשין שבסקילה. והשני לאזהרת עשיית ע"ז. שמנה במספר הלאוין שבמלקות. אבל מלשון הר"א הזקן דנקט בלאו זה לשון אליל. נראה דאין כוונתו בזה ללאו דלא תעשה לך פסל וגו'. דא"כ הו"ל למינקט לשון פסל כלישנא דקרא. וכדרכו ז"ל בשאר מקומות באזהרותיו. ולכן נראה ברור דכוונתו בזה ללאו דלא תעשו לכם אלילים וגו' שכתוב בפרשת בהר. או שכוונתו ללאו דאל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו. האמור בפרשת קדושים. והיינו דמסיים בשקר נסך מלישנא דקרא אלהי מסכה. וכדרכו ז"ל. ועכ"פ אין כוונתו לקרא דלא תעשה לך פסל האמור בדבור לא יהי' לך וגו'. והיינו ע"כ משום דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל בסה"מ (לאוין ה') דהשיג שם על הרמב"ם. וכתב דגם קרא דלא תעשה לך פסל וגו' באזהרת ע"ז עצמה מיירי. ולא תעשה לך לעבדם הוא עצמו הוא דקאמר קרא עיי"ש. ולאו דעשיית אלילים כתב שם דלא נפיק אלא מקרא דאל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו עיי"ש בדבריו ז"ל. ומעתה א"כ מבואר דגם להר"א הזקן ז"ל אין לנו בדבור לא יהי' לך וגו' אלא לאו אחד בלבד. וכ"ש להבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל שלא מנו כלל שום לאו בעשיית ע"ז. ומכל הדבור דלא יהי' לך לא מנו אלא לאו דע"ז שמנאוהו במספר העונשין שבסקילה. מבואר ודאי בהדיא מזה דס"ל שאין לנו בדבור לא יהי' לך וגו' אלא לאו אחד בלבד. לאזהרה דע"ז עצמה. ובודאי דדברי הבה"ג והר"י אלברגלוני במה שלא מנו שום אזהרה בעשיית הצלמים צ"ע טובא ואכמ"ל בזה. עכ"פ הדבר מבואר דס"ל שאין לנו בדבור לא יהי' לך אלא מצוה אחת:

ומעתה א"כ השגת הרמב"ם ז"ל עומדת כחומת ברזל מה שלא מנו עשה דאנוכי. דמבואר דס"ל דאיננה בכלל מספר תרי"ג מצוות. וזהו נגד גמרא ערוכה דסוף מכות דקאמרינן בהדיא דאנכי ולא יהי' לך משלימין למספר תרי"ג. דליכא לתרץ כתירוצו של הרמב"ן ז"ל בזה. מאחר שביארנו דס"ל דאין לנו בדבור לא יהי' לך אלא מצוה אחת. וכיון דחסרים לנו שתים ע"כ מוכרח דעשה דאנוכי היא משלמת את המנין:

ולכן נראה לי בדעת הגאונים ז"ל עפ"מ דתניא במכילתא (פ' יתרו) ומייתי לה נמי בפירש"י עה"ת ובפסיקתא דר"כ (פסקא י"ב) ובשמות רבה (פרשה כ"ט) ובפסיקתא זוטרתא שם. אנכי ה' אלקיך למה נאמר לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמות וכו'. ונגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים וכו'. שלא יתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן. אלא אנכי ה' אלקיך. אני על הים אני על היבשה אני לשעבר אני לעתיד לבא אני לעה"ז אני לעה"ב. ר"נ אומר מכאן תשובה למינים שאומרים שתי רשויות הן. שכשעמד הקב"ה ואמר אנכי ה' אלקיך מי עמד ומיחה כנגדו וכו' עיי"ש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פ' משפטים כ"ג כ"א) עיי"ש. וכ"כ בס' והזהיר (פרשת יתרו) עיי"ש הרי לנו מבואר מזה דקרא דאנכי בא להזהיר על האמנת היחוד. והנה כבר הבאתי לעיל דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ב') ובחיבורו (בפ"א מהלכות יסוה"ת) שמנה מצות עשה דהאמנת היחוד מקרא דשמע ישראל ה"א ה' אחד. וכתב שם בסה"מ וז"ל וברוב המדרשות תמצאם אומרים על מנת ליחד שמי ע"מ ליחדני ורבים כאלה. רוצים בזה המאמר. אנחנו אמנם הוציאנו ממצרים ועשה מה שעשה עמנו מן החסדים והטובות על תנאי האמנת היחוד. והרבה מה שיאמרו מצות יחוד ויקראו ג"כ זאת המצוה מלכות שמים. כי הם אומרים כדי לקבל עליו מלכות שמים. רצונם לומר ההודאה ביחוד והאמנתו עכ"ל עיי"ש. ובאמת דבריו ז"ל תמוהים כמשכ"ל. דכל מקום שמצינו נזכר בגמרא מלכות שמים מיירי במצות ק"ש. וכמו שכבר העיר הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' י"ב) עיי"ש. וכיו"ב אני אומר דכל מקום שהזכירו מצות יחוד אין הכוונה אלא למצות ק"ש. וכמתבאר מנוסח תפלתנו בברכה שני' שלפני ק"ש. שאנו אומרים להודות לך וליחדך באהבה וכו'. וכן בתפלת תחנון כתוב וחון אום המיחדים שמך פעמים בכל יום ואומרים שמע ישראל ה"א ה"א. ובקדושת מוסף של שבת ויחון עם המיחדים שמו ערב ובקר בכל יום תמיד פעמים באהבה שמע אומרים וכו'. מכל זה מבואר דמסדרי התפלות הבינו דמצות ק"ש היינו גופא מצות יחוד. וכן בברכת השחר לפי נוסחת המחזור ויטרי (סי' פ"ט) וכן היא נוסחת הרא"ה וש"מ (ברכות י"ג ע"ב) והובא בב"י (סי' מ"ו) כתוב אשרינו שאנו משכימים ומעריבים ומייחדים שמך פעמים בכל יום ואומרים שמע ישראל וגו' עיי"ש. וכיו"ב איתא עוד שם לקמן (סי' קצ"ב) בנוסח קדושתא ליו"ט עיי"ש. וכן מבואר בראבי"ה (סי' קמ"ו) בשם הירושלמי עיי"ש. וכן מבואר בברייתא דמייתי בסדר רב עמרם גאון בתפלת שחרית לאומרה במקום קדושה ליחיד וז"ל ועמו ישראל מיחדים שמו הגדול בכל יום פעמים באהבה ואומרין שמע ישראל וגו' עיי"ש. וכן הוא במדרש תהלים (מזמור ק"ד) דאמרינן התם דבר אחר עליהם עוף השמים ישכון וכו'

שמייחדין שמו של הקב"ה פעמים ביום ואומרים שמע ישראל ה"א ה"א עיי"ש. שוב ראיתי דברייתא שהובאה בסדר רב עמרם לקוחה מפרקי דר"א (סופ"ד) אלא שיש שם קצת ט"ס עיי"ש. וכן מבואר במדרש איכה (עה"פ נשקד עול פשעי וגו') ובכל אילין לא כפרית באלקי אלא עלו על צווארי ומיחדת שמו בכל יום פעמים ואומרת שמע ישראל ה"א ה' אחד עיי"ש. וכ"ה שם עוד עה"פ זכר עניי ומרודי. ועה"פ חסדי ה' כי לא תמנו עיי"ש. וכן הוא במדרש חזית עה"פ דודי לי ואני לו וגו' הוא אמר לי מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ואני מייחדת שמו בכל יום פעמים שמע ישראל ה"א ה' אחד עיי"ש. ובפסיקתא זוטרתא (פ' בראשית) ויהי ערב וי"ב יום אחד לפי שעתידין ישראל לייחד לבורא עולם בלשון אחד שנאמר שמע ישראל ה"א ה' אחד נקרא יום אחד שכל המייחד שמו מודה שהוא ברא עולמו עיי"ש. מכל זה מבואר בהדיא דמצות ייחוד היינו עצמה מצות ק"ש. ובקריאת שמע מתקיימת מצות ייחוד. ואין בזה שום מצוה אחרת זולת זה. דהאמנת היחוד ודאי נכללת ביחוד דק"ש. דכל שאיננו מאמין ביחוד אין בקריאתו כלום. אבל מצות אחרת בפ"ע אין לנו בזה. הן אמת דלכאורה הי' נראה דיש מקום למנות עשה בזה מקרא דפרשת ואתחנן דכתיב וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. ופשטי' דהאי קרא משמע דקאי על אמונת הלב. וכבר ראיתי להראב"ע ביסוד מורא (שער שביעי) שכתב דהך קרא הוא מצות עשה עיי"ש. ועל הרמב"ם וסייעתו ז"ל לא תקשה מה שלא מנאוה למ"ע בפ"ע. משום דלטעמייהו אזלי שכבר מנו עשה בהאמנת היחוד מקרא דשמע ישראל וגו'. ואין זו אלא כאחת משאר העשין הכפולין שאין נמנין בפ"ע כמבואר בשרשים. אבל לפי דעת הגאונים ז"ל דקרא דשמע ישראל וגו' לא אתי אלא למצות יחוד בפה. דהיינו עצמה מצות ק"ש וכמו שביארנו. א"כ הי' להם למנות עשה בהאמנת היחוד בלב מקרא דוידעת היום והשבות אל לבבך וגו' לעשה בפ"ע. איברא דמכל הנך דוכתי במדרשות ובריייתא דפרקי דר"א ופסיקתא שהבאתי מוכרח דלא מתקיימת מצות ייחוד אלא בק"ש שאנו קורין בפה פעמים בכל יום. דאל"כ מאי קאמר דמייחדים פעמים בכל יום. והרי בהאמנת הלב לעולם הם מייחדים ואין זו מ"ע שהז"ג כלל. אלא ודאי דבהאמנת הלב לחוד לא מתקיימת עשה זו כלל. אף דפשיטא ודאי דגם בקריאה בפה לחוד שלא בהאמנת הלב לאו כלום קעביד. וכן מוכרח מכמה דוכתי בגמרא דמבואר דקבלת מלכות שמים אינה אלא בק"ש בפה. והרי לפי מש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם קבלת עול מלכות שמים היינו מצות יחוד השם. וא"כ ממילא מבואר מזה דלא מתקיימת מצות יחוד השם אלא בק"ש בפה עם האמנה בלב. ודברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם באמת תמוהים מאוד במה שרצה להוכיח

מזה להיפוך דמצות יחוד השם מצוה בפ"ע היא. וגם מה שהוכיח ממה שאמרו ברוב המדרשות ע"מ ליחד שמי ע"מ ליחדני. וכ"כ בחנוך (מצוה תי"ז בפרשת ואתחנן) עיי"ש. דבריהם ז"ל תמוהים אצלי הרבה. דמלבד שלא מצאתי לשון זה במדרשות בשום מקום. ואדרבה בהרבה מקומות שהבאתי שנזכרה מצות יחוד מוכרח להיפוך דלאו מצוה בפ"ע היא אלא היינו מצות ק"ש עצמה. בלא"ה אפי' נמצא לשון זה באיזה מקום. עדיין אין מזה שום משמעות לומר דהו"ל מצוה בפ"ע. די"ל שפיר דגם שם אין הכוונה אלא למצות ק"ש. וכלשון המדרשות שהבאתי. וכמו שמבואר ג"כ בנוסח תפלתנו כמשכ"ל. ומזה הוא ג"כ לשון רבינו הגאון ז"ל כאן במ"ע דק"ש שכתב ערב ובקר יחדוהו. וכן הוא לשון הר"י אלברגלוני ליחד את שם הגדול ביחוד שמע פעמים בכל יום תיחדנו. וכן לשון הרשב"ג ז"ל באזהרותיו שכתב לייחד אל איום שתי פעמים ביום עיי"ש. וזהו ממש כלשון המדרשות שהבאתי. ולטעמייהו אזלי דס"ל דמצות יחוד השם אינה מצוה בפ"ע אלא נכללת במצות ק"ש שכבר מנאוה. ומקרא דוידעת היום והשבות אל לבבך וגו'. נראה דאין הכרח לומר דבא הכתוב למצות עשה. דמשמעות הכתובים שם אינה אלא לברר לנו אמתת מציאת ה' ויחודו. כדכתיב שם אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים וגו' מן השמים השמיעך את קולו וגו' ודבריו שמעת וגו' ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים וגו'. ועל זה מסיים הכתוב אח"כ וידעת היום והשבות וגו' ושמרת את חקיו וגו'. כלומר אחר שראית בעיניך ושמעת באזניך כל זה. הרי ידעת היום ותוכל להשיב אל לבבך כי אין אחר מבלעדו עוד. ולכן עליך אך לשמור את חקיו ואת מצותיו. ובודאי המשך הכתובים שם הכי משמע. וא"כ אין כאן מצות עשה בפ"ע:

ודברי הראב"ע ז"ל שהבאתי בלא"ה צריכים ביאור. שהוא ז"ל מנה שם עשה דוידעת היום וגו' וגם מנה עשה דשמע ישראל וגו' וגם מנה שם לעיל (בשער הששי) מצות עשה דק"ש עיי"ש. וכיון שמנה מ"ע דק"ש א"כ מה שמנה עשה דשמע ישראל וגו' היינו מצות יחוד. וכדעת הרמב"ם ז"ל שם. וכבר הזכירה הראב"ע שם בפירוש לעיל (בשער השני) ליחד השם הנכבד עיי"ש. וכנראה דברי הרמב"ם ז"ל בזה לקוחים מדברי הראב"ע אלו. וכן בהרבה דברים בסה"מ נמשך אחר דברי הראב"ע בספרו זה ואכמ"ל בזה. וא"כ לאיזה ענין מנה עוד עשה זו דוהשבות אל לבבך וגו'. וראיתי לרבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי אות י"ז) שכתב דמצות עשה להתבונן בגדולת ה' מהך קרא דוידעת היום והשבות אל לבבך וגו' עיי"ש. ואפשר דזו היא ג"כ כוונת הראב"ע ז"ל. ויתכן ג"כ דגם לדעת הרמב"ם כן הוא. ומה שלא מנאה במנין העשין היינו משום שכבר מנה עשה להתבונן בגדולת ה' מקרא דואהבת את ה' אלקיך. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל בסה"מ

(עשין ג') ובחבורו הגדול (פ"ב מהלכות יסוה"ת ה"ב) דענין אהבת ה' היא להתבונן במעשיו ובברואיו הנפלאים הגדולים וכו'. מיד הוא אוהב ומשבח וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הו"ל כעשה כפולה שאינה באה במנין בפ"ע:

וראיתי להסמ"ק (במצוה ראשונה) שכתב וז"ל לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובארבע רוחות. כדכתיב אנכי ה' אלקיך וגו' וכתיב וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד ודרשו חכמים אפי' באויר וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דקרא דאנכי ה' אלקיך בא לעשה על האמנת היחוד וס"ל דגם קרא דוידעת היום והשבות אל לבבך וגו' ג"כ להכי אתי להזהיר על היחוד. והו"ל כאחת מן העשין הכפולין. ואמנם יש לתמוה דלקמן (במצוה השני') כתב וז"ל ליחד שמו של הקב"ה כדכתיב שמע ישראל ה"א ה' אחד וזהו קבלת עול מלכות שמים וכו' עכ"ל. והיינו כדברי הרמב"ם וסייעתו שמנו מ"ע דיחוד השם מקרא דשמע ישראל וגו'. אלא דהרמב"ם וסייעתו לטעמייהו אזלי שמנו קרא דאנכי לעשה על האמנת מציאות ה' לידע שיש מצוי ראשון הממציא כל הנמצאים. ולזה שפיר מנו קרא דשמע ישראל לעשה על האמנת היחוד. אבל הסמ"ק שכבר מנה מקרא דאנכי ה' אלקיך עשה על האמנת היחוד. איך חזר ומנה עשה זו עצמה מקרא דשמע ישראל וגו'. והרי לפי דעתו הו"ל עשה כפולה עם עשה דאנכי. כמו קרא דוידעת היום והשבות אל לבבך וגו' שכללו עם עשה דאנכי משום דאחת הן כמשכ"ל. ומיהו דברי הסמ"ק שם בלא"ה מגומגמים הרבה במש"כ שם עוד במצוה ראשונה וז"ל לידע פירוש לאפוקי מן הפילסופין שאומרים שהעולם נוהג מאיליו ואין לו מנהיג ולא דבר וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה היכי שייך פירוש זה על מש"כ לפנינו בסמ"ק לעיל לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל וכו'. וכמו שהבאתי לשונו לעיל. דהרי לפ"ז ע"כ לא בא אלא לאפוקי מדעת המאמינים בשני רשויות. אבל האמונה שיש לעולם בורא ומנהיג לא כתב אלא כדבר הידוע ומוסכם. ולכן נראה ברור אצלי שיש השמטה וחסרון בדברי הסמ"ק שם (במצוה ראשונה) ובלא ספק העתיק שם בסוף דבריו לשון הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות יסוה"ת) שכתב וז"ל לידע שיש שם מצוי ראשון והוא הממציא כל הנמצאים וכו' עיי"ש. ועל זה שייך שפיר מש"כ פירוש לאפוקי מהאומרים שהעולם נוהג מאיליו ואין לו מנהיג ולא דבר וכו'. ולפי ביאור זה של הרמב"ם למ"ע של אנכי כתב ג"כ הסמ"ק (במצוה שנייי') עשה דשמע ישראל וגו'. לעשה על האמנת היחוד. אבל ודאי לפי מש"כ הסמ"ק (בראשונ') דקרא דאנכי לא בא להזהיר אלא על האמנת היחוד. אין מקום שוב למנות עשה דשמע ישראל וגו' לעשה בפ"ע על האמנת היחוד דאינה אלא כעשה כפולה

עם קרא דאנכי כקרא דוידעת היום וגו' לפום שיטתו זו וכמשכ"ל. ועכ"פ מתבאר מדברי הסמ"ק אלו שדעתו דקרא דוידעת היום וגו' אתי לאזהרה להאמנת היחוד. ומ"מ דעת הגאונים ז"ל וסייעתם אינה כן אלא כמו שביארנו:

ומעתה לפ"ז נראה ברור דעשה דאנכי ועשה דשמע ישראל ועשה דק"ש. הנך תלת רק חדא מצוה חשיבי לחשבון תרי"ג מצות. דמה שסתם הכתוב בקרא דאנכי חזר ופירש בפרשת שמע. דכתוב בה ודברת בם וגו' בשכבך ובקומך. לומר דלא בהאמנת הלב בלחוד סגי אלא שמוטל עלינו לייחד השם גם בקריאה בכל יום פעמים. בבוקר ובערב. והיינו מצות ק"ש. וכן מתבאר להדיא ממה שאמרו במדרש (דברים רבה ס' ואתחנן) מהיכן זכו ישראל לקרות שמע. אר"פ בר חמא ממתן תורה זכו ישראל לקרות שמע. כיצד את מוצא לא פתח הקב"ה בסיני תחלה אלא בדבר זה. אמר להם שמע ישראל אנכי ה' אלקיך. נענו כולם ואמרו ה' אלקינו ה' אחד. ומשה אמר בשכמל"ו עיי"ש. הרי להדיא דשמע ואנכי אחת הן ממש. וזו היא שיטת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל. ולכן לא מנו במנין תרי"ג לא עשה דאנכי ולא עשה דשמע ישראל אלא מנו רק מ"ע דק"ש. דהיינו גופא מ"ע דאנכי ומ"ע דשמע ישראל שמנאום הראב"ע והרמב"ם ז"ל וסייעתם. אלא דבזה יש חילוק בין רבינו הגאון ז"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל. דלהבה"ג כל הדבור דלא יהי' לך וגו' מפי הגבורה שמענוהו. דכל הדבור כולו אע"פ שיש בו ארבעה לאוין. לא חשיבי במנין תרי"ג אלא במצוה אחת. וא"כ מה שאמרו אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו ומשלימין שתי המצות החסרות מגימטריא של תורה. היינו לומר דשני דבורים אלו כל חדא חשיבא מצוה אחת. עשה ול"ת. אבל לרבינו הגאון ז"ל מה שאמרו אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו היינו עשה דאנכי שהיא כל דבור ראשון. ול"ת דלא יהי' לך. אבל שאר השלשה לאוין שבדבור זה דלא יהי' לך מפי משה שמענום. ונמנין כל אחד בפ"ע במנין תרי"ג. וזכינו בזה להסיר התלונה הגדולה של הרמב"ם ז"ל מעל הגאונים ז"ל הבה"ג ורבינו וסייעתם. שטרחו כל הראשונים והאחרונים ז"ל בתירוצה ולא סלקא להו כהוגן. דלפי מה שביארנו עיקר הקושיא מעיקרא ליתא:

והנה ראיתי להרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין סי' י"א) שכתב וז"ל ואני בענ"ד מצאתי סמך לדברי הגאון (הבה"ג) ז"ל שאין דבור אנכי נמנה מצוה ממה שאמרו בפ"ב דהוריות (ח' ע"ב) דרך חקירה בפרשת כי תשגו וגו' מנ"ל דבע"ז משתעי קרא דבי רבי ישמעאל תנא כתיב למן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם איזו היא מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"ז. והקשו על זה והאמר מר עשר מצות נצטוו במרה אלא מחוורתא וכו'. ואילו הי' דבור אנכי נמנה מתרי"ג לא הי' הדבור בע"ז (דהיינו לא יהי' לך וגו') מצוה

שנאמרה בתחלה עכ"ל עיי"ש. והנה אע"ג דכאן לא קרא ראי' זו אלא סמך. מ"מ בתשב"ץ (ח"א סי' קל"ט) חזר והחליטה לראי' מוכרחת אשר בלתי ספק הבה"ג בנה יסודו על סוגיא זו. וכתב שם שנשאו לבו לחשוד בו שכחה לרבינו הרמב"ן ז"ל שהוצרך לסמוך עצמו על סברא גרידא אשר הוא עצמו מרחיקה. והרי יש לחזק דעת הבה"ג מסוגיא מפורשת וכו' עיי"ש. ומסיים דבריו שם וז"ל ואין ספק אצלי כלל שבעל ההלכות ז"ל סמך על סוגיא זו לחסר אנכי ממנין המצות וכו'. אלא ודאי שמועה זו שבמס' הוריות הזקיקתו לומר כן כו'. זהו דעתו של בעל ההלכות ז"ל בלא ספק כו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם אחר כל זה תמיהני איך יתכן לומר דעיקר מקורו של הבה"ג הוא מההיא סוגיא דפ"ב דהוריות. והרי לפמש"כ הרשב"ץ גופי' בזה"ר שם לקמן. וז"ל לא מפני שאינו מצוה הוציאו אותו (קרא דאנכי. להבה"ג) מן המנין. אלא מפני שהוא יסוד ועיקר ואין לעשות מן הכלל מנין פרטי עכ"ל עיי"ש. והשתא כיון דגם אנכי אפי' להבה"ג מצוה גמורה היא. אלא שאינה בכלל חשבון תרי"ג לדעתו ז"ל לא משום גריעותה אלא אדרבה מפני שהיא יסוד ומצוה כללית ואינה בחשבון התרי"ג. שאינם אלא מצות פרטיות. א"כ עדיין גם להבה"ג הקושיא במקומה עומדת. דנמצא דאזהרת ע"ז. דהיינו קרא דלא יהי' לך. אינה מצוה שנאמרה בתחלה. דהרי אנכי קודמת לה. איברא דבתשובתו שבתשב"ץ שם כתב וז"ל גם הסברא תסייע לזה (שאין אנכי בכלל תרי"ג) שאין ראוי להקרא בשם מצוה אלא גזרת מלך קבלוה העם עליהם. אבל קבלת מלכות אינה מצוה אלא דבר המביא למצוה עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הי' מקום לראי' זו. אבל דברי הרשב"ץ שבזה"ר שם תמוהים ונראין כסותרין עצמן:

וביותר יש לתמוה על ראייתו זו דהרי הרמב"ן ז"ל. וגם הרשב"ץ גופי' בזה"ר שם. וגם בלאוין (סי' ז'). כתבו דלהבה"ג לאו דלא יהי' לך אתי לאזהרה לקיום או עשיית הצלמים. וכדמוכרח מעיקר דברי הבה"ג. וכמבואר בדברי הרמב"ן ז"ל והרשב"ץ שם לפי דרכם ונוסחתם בדברי הבה"ג עיי"ש. וא"כ אפי' נימא דאנכי לאו מצוה היא כלל. מ"מ אין ע"ז מצוה שנאמרה בתחלה. דהא קרא דלא יהי' לך שנאמר בתחלה אינו אזהרה על עבודה זרה עצמה אלא לקיום או עשיית הצלמים ואינו עובדן. דאין בה אלא לאו גרידא לענין מלקות בלבד. וכמבואר ברמב"ם (פ"ג ה"ט מהלכות עכו"ם) עיי"ש. והרי עיקר מילתא דתנא דבי ר"י לא באה אלא כדי ללמד מנ"ל דפרשת כי תשגו וגו' אייר בע"ז כי היכי דנילוף מינה דלא מתחייב קרבן חטאת בע"ז אלא בדבר שזדונו כרת. ואם איתא דמצוה שנאמרה בתחלה היינו לא יהי' לך. נמצא דמתחייב חטאת אפי' בדבר שאין זדונו בכרת אלא בלאו גרידא. וזהו איפוך ממה שבא שם להוכיח. ויותר תמוה שהרי הרשב"ץ גופי'

שם (בלאוין סי' ז') מוכיח מינה לומר דהעיקר דלא יהי' לך אתי לאזהרת עכו"ם עצמה ולא לקיום הצלמים כדעת הבה"ג עיי"ש. וא"כ איך יתכן לומר דהבה"ג בנה יסודו על ההיא דתנא דבי ר"י. וקצת בדוחק אפשר לומר בכוונת הרשב"ץ בזה לפי מה שהביא הרמב"ן ז"ל ואחריו הרשב"ץ שם ברייתא דספרא (ס' קדושים) דאיפליגו בהכי רבנן ורבי יוסי דלרבנן לא יהי' לך לאזהרת ע"ז עצמה אתי. ורבי יוסי פליג וס"ל דאתי לאזהרה לקיום ועשיית הצלמים עיי"ש ובמש"כ הרמב"ן (בפירושו עה"ת פ' יתרו) בזה. וע"כ דהבה"ג וסייעתו ס"ל דהלכה בזה כרבי יוסי. וא"כ אפשר לומר דהבה"ג ס"ל דתנא דבי ר"י ס"ל כרבנן. ולהכי אם נימא דאנכי לא חשיב מצות עשה שפיר קאמר תנא דבי ר"י דע"ז היא מצוה שנאמרה בתחילה. משום דלדידי' לא יהי' לך שנאמר בתחלה אתי לאזהרת ע"ז עצמה. ואע"ג דבהכי לא קיי"ל כוותי' לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. מ"מ במאי דס"ל דקרא דאנכי לא הוי מ"ע לית מאן דפליג עלי'. ובודאי אית לן למינקט כוותי' בהא. והרשב"ץ שהביא מינה ראי' לומר דקרא דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז עצמה. היינו רק לומר דגם תנא דבי ר"י כרבנן דפליגי עלי' דרבי יוסי ס"ל. ואין ראוי לומר דהלכה כרבי יוסי דפליגי עלי' כל הני תנאי. כן אפשר קצת לומר בכוונת הרשב"ץ ז"ל בזה:

אבל באמת לא יתכן לומר כן. שהרי דעת הגאונים ז"ל ומכללם גם הבה"ג דהלכה כר"י מחבירו ולא מחבריו. וכיון דרבנן פליגי עלי' היכי יתכן לומר דפסק כר"י. ולא ידעתי איך נתקררה דעתו של הרשב"ץ לומר בדעת הבה"ג דפסק כר"י במקום רבנן דפליגי עלי'. והרי בהדיא מבואר בה"ג הלכות קצובות דבני מערבא וכן בהלכות סוכה פ"ק וכן בהלכות גיטין ובשאר דוכתי. דאין הלכה כרבי יוסי במקום רבנן עיי"ש. ואע"ג דאשכחן נמי סתם ברייתא במכילתא (ס' יתרו) דס"ל כרבי יוסי. מ"מ הרי ידוע דלא אמרינן הלכה כסתם אלא במתניתין. היכא דנשנה הסתם אחר המחלוקת. אבל לא בברייתא. ועי' בסדר תנאים ואמוראים לגאונים שבמחזור ויטרי. ודברי הרשב"ץ ז"ל שמביא ראי' נגד הבה"ג שפסק כרבי יוסי מברייתא דתנא דבי רבי ישמעאל ודאי תמוהים. דמלבד דמה בכך אם תנא דבי רבי ישמעאל פליג עלי' דרבי יוסי. אטו תנא דבי ר"י עדיף מסתם ברייתא דמכילתא דס"ל כרבי יוסי. בלא"ה תמוה דמהך ברייתא דתנא דבי ר"י אין להוכיח אלא לומר דגם רבי ישמעאל הוא בכלל רבנן דפליגי עלי' דרבי יוסי. וכיון דהבה"ג פסק כאן הלכה כר"י נגד רבנן דפליגי עלי'. אין שום סרך ראי' נגד הבה"ג וסייעתו ז"ל אם גם רבי ישמעאל הוא בכלל הנך רבנן. ועי' בספר התרומות (שער נ"א ח"ו) דכתב דהלכה כר"י אפי' נגד ר"ע עיי"ש. וא"כ כ"ש דהלכתא כרבי יוסי נגד רבי ישמעאל. שהרי רבי ישמעאל ור"ע הלכה כר"ע. דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו ואכמ"ל בזה. עכ"פ ודאי לא יתכן לומר דפסק

הבה"ג כרבי יוסי נגד רבנן. וע"כ צ"ל דס"ל להבה"ג דגם רבנן לא פליגי עלי' דרבי יוסי במאי דס"ל דלא יהי' לך אינו אלא אזהרה לקיום הצלמים. דבאמת לכאורה אין הכרח כ"כ מגוף הברייתא שם לומר דרבנן פליגי עלי'. וכבר ביאר כן הרג"א ז"ל (בפרשת יתרו) והשיג על הרא"ם במש"כ שם דברייתא דמכילתא שם לא אתיא אלא כרבי יוסי ולא כרבנן דפליגי עלי' בהא עיי"ש. ואע"ג דבמה שהשיג על הרא"ם ז"ל לא צדק בזה. ואשתמיטתי' שכן כתב רבינו הרמב"ן ז"ל וכ"כ הרשב"ץ שם. מ"מ בעיקר דבריו לכאורה יש מקום לומר כן. ואפשר שזו היא דעת הבה"ג שפסק כברייתא דמכילתא. ולא משום שפסק כרבי יוסי. אלא משום דס"ל דבעיקר מילתא גם רבנן לא פליגי עלי'. ובברייתא דמכילתא ככ"ע אתיא. ואפשר שזו היא ג"כ דעת הפסיקתא זוטרתי וספר והזהיר ופירש"י עה"ת שהביאו ברייתא דמכילתא. ואם רבנן פליגי עלי' דר"י לא הי' להם להביאה. כיון דאזלא אליבא דר"י דלית הילכתא כוותי' במקום דפליגי עלי' רבנן. והשתא א"כ איך יתכן לומר דהבה"ג בנה יסודו שלא למנות עשה דאנכי על ברייתא זו דתנא דבי רבי ישמעאל. כיון דגם לא יהי' לך לא מיירי במצות ע"ז עצמה אלא בקיום הצלמים. והרי ליכא למימר דרבי ישמעאל כרבנן ס"ל. כיון שביארנו דלדעת הבה"ג גם רבנן לא איפליגו עלי' דרב יוסי בהא. הן אמת דהרמב"ן השיג על הבה"ג מכמה דוכתי דמבואר דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז עצמה. וכן הבאתי לעיל מהירושלמי ופסיקתא. וא"כ ע"כ צ"ל דפליגי רבנן עלי' דר"י בהא. דאל"כ הנך דוכתי דמבואר דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז עצמה אתי דלא כמאן. אבל מ"מ כיון דע"כ צ"ל שכן דעת הבה"ג שוב לא יתכן לומר שבנה יסודו על ההיא ברייתא דתנא דבי רבי ישמעאל (בפ"ב דהוריות) וכמו שנתבאר. אם לא שנדחוק לומר דאע"ג דודאי אין הכרת לומר דרבנן פליגי עלי' דרבי יוסי. מ"מ רבי ישמעאל אפשר לומר דפליג עלי' דר"י בהא. ומ"מ ס"ל דקיי"ל כרבי יוסי. כיון דרבי ישמעאל ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי וכמשכ"ל. ולפ"ז אתי שפיר קצת דלא תקשה מכל הנך דוכתי דס"ל דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז עצמה דאתיין דלא כמאן. דלפ"ז אפשר דאזלי אליבא דרבי ישמעאל דס"ל הכי. איברא דקשה לומר דרבי ישמעאל פליג אסתם ברייתא דמכילתא. כיון דידוע דסתם מכילתא רבי ישמעאל היא. וכמבואר בכמה דוכתי בתלמודא דידן ובירושלמי דמייתי בשם רבי ישמעאל מאי דקתני במכילתא סתם. וכן במבוא התלמוד לרבינו שמואל הנגיד ז"ל. ורבינו נסים בספר המפתח (פרק בתרא דברכות). והרמב"ם בהקדמתו לחיבורו הגדול כתבו דסתם מכילתא רבי ישמעאל היא עיי"ש. ואע"ג דברייתא דהוריות שם תנא דבי רבי ישמעאל היא ולא רבי ישמעאל גופי'. מ"מ הרי כבר הוכיחו התוס' בפ"ק דפסחים (ה' ע"א) בד"ה דברי ר"י וכו' דר"י ותנא דבי ר"י חדא נינהו ובכמה

דוכתי רמינן להו אהדדי עיי"ש. וכן מתבאר מדברי התוס' בפ"ק דשבועות (ה' ע"א) בד"ה דתנא דבי ר"י עיי"ש. וכן הוא במגילה (כ"ג ע"א) ובזבחים (נ"ב ע"א) דפרכינן מתנא דבי ר"י ארבי ישמעאל עיי"ש. ועי' שבת (כ"ז ע"א) וקידושין (ל"ז ע"ב) ובמנחות (ל"ט ע"ב) ובמש"כ בתוס' ותוס' ישנים ובריטב"א יומא (ל"ב ע"ב) עיש"ה ואכמ"ל בזה:

אלא שראיתי דבמכילתא גופא שם איכא נמי סתמא דס"ל דקרא דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז עצמה. דקתני התם לעיל מינה. לא יהי' לך אלקים אחרים על פני למה נאמר. לפי שנאמר אנכי ה' אלקיך משל למלך וכו' עיי"ש. והביאה הרמב"ן והרשב"ץ שם. ופירש הר"ב זית רענן שם ושאר מפרשים דפריך כיון דכבר נאמר אנכי ה' אלקיך שמענו שלא יהי' לך אלקים אחרים ולמה נאמר תו לא יהי' לך וגו' עיי"ש. ומבואר דס"ל דקרא דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז גופא. ותו אמרינן התם לקמן. על פני למה נאמר שלא ליתן פתחון פה לישראל לומר לא נצטוה על ע"ז אלא מי שיצא ממצרים לכך נאמר על פני לומר מה אני חי וקיים לעולם כו' אף אתה ובנך כו' לא תעבוד ע"ז עד סוף כל הדורות עיי"ש. מבואר בהדיא דס"ל דקרא זה הוא אזהרה לע"ז עצמה. והשתא א"כ תו לא תקשה מרבי ישמעאל אסתם מכילתא. דאדרבה אפשר לומר דרבי ישמעאל לטעמי' אזיל במכילתא בההיא סתם ברייתא דדריש התם קרא דלא יהי' לך לאזהרת ע"ז עצמה. ואידך ברייתא דמכילתא דדריש לי' להוא קרא לאזהרה לקיום הצלמים. ע"כ צ"ל דאתיא כתנא אחרינא דפליג עלי' דרבי ישמעאל בהכי. וכיו"ב ממש אשכחן בסוגיא דפ"ק דשבועות (י"ג ע"א) ובפ"ק דכריתות (ז' ע"א) דאע"ג דסתם סיפרא רבי יהודה. מ"מ מייתי התם דבההוא עניינא איכא נמי ברייתא דע"כ לא אתיא אלא כמאן דפליג עלי' דרבי יהודה עיש"ה. ולפ"ז שפיר יש לקיים דברי הרשב"ץ ז"ל אליבא דהבה"ג. לומר דרבי ישמעאל ס"ל דקרא דלא יהי' לך לאזהרת ע"ז עצמה אתי. אע"ג דלא קיי"ל כוותי' בהא לדעת הבה"ג. ולהכי שפיר קרי לע"ז מצוה שנאמרה בתחלה. כיון דאנכי לא הוי מצות עשה:

אמנם לכל זה לא הוצרכנו אלא לפי דרכן של הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל. אבל לפי ענ"ד הי' נראה לומר דודאי לכ"ע פשטי' דקרא דלא יהי' לך וגו' באזהרת ע"ז עצמה מיירי וכמו שתרגם אונקלס. אלא משום דאייתר קרא. דבלא"ה איכא כמה אזהרות על ע"ז. דרשינן לקרא לקיום הצלמים. וכדמשמע לשון המכילתא לא יהי' לך למה נאמר לפי שנאמר לא תעשה לך פסל וכו'. ובהכי אתי שפיר כל מה שהקשו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל על הבה"ג מכמה דוכתי דנקט קרא דלא יהי' לך וגו' לענין אזהרת ע"ז עצמה. די"ל דנקט הכי לפום פשטי' דקרא. דקיי"ל אין מקרא יוצא מפשוטו. והדרשא תדרש. ובהכי ניחא נמי שלא

יהיו דברי המכילתא סותרין זה את זה כמשכ"ל. והיינו משום דאף על גב דמשום יתורא דקרא דרשינן מיני' אזהרה לקיום הצלמים. מ"מ אינו יוצא מפשוטו דמיירי בע"ז עצמה. וממילא נסתלקה בזה השגת הרשב"ץ על הבה"ג מדאמרינן איזו היא מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"ז. ולפמש"כ לק"מ דודאי מידריש מיתורא דקרא אזהרה לקיום הצלמים. ומ"מ כיון דפשטי' דקרא בע"ז עצמה מיירי מוקמינן לקרא דלמן היום אשר צוה ה' והלאה וגו'. על פשטי' דקרא ולא על מאי דנפיק מיני' מדרשא. וכיו"ב פירש"י בפ"ק דסוכה (י"ב ע"א) בד"ה כשרין לדפנות. וכ"כ התוס' שם לעיל בד"ה מחיצה עיי"ש. וכ"כ התוס' בפ"ק דב"ק (ג' ע"א) סוד"ה לא עשר וכו' עיי"ש ובפ"ג דמכות (י"ד ע"א) בד"ה ההוא מיבעי לי' עיי"ש. ובכמה דוכתי. וגם אשכחן כיו"ב גמרא ערוכה בב"מ (צ"ה ע"א) דאמרינן כי כתיב אם בעליו עמו אהנך חיובי דכתיב בהו בהדיא הוא דמיכתב עיי"ש. והכא נמי לא דרשינן אלא איזו מצוה שנאמרה בתחלה לפום פשטי' דקרא. והיינו ע"ז עצמה. ובהכי ניחא נמי דברי הפסיקתא זוטרתי שלא יהיו כסותרין זא"ז דבפרשת יתרו כתב כלשון המכילתא. דמבואר דס"ל דקרא דלא יהי' לך הוא אזהרה לקיום הצלמים. ואילו בפרשת ואתחנן כתב דלא יהי' לך ביטל ירבעם כמשכ"ל. ומבואר דס"ל דלאזהרת ע"ז עצמה אתי. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. ובהכי ניחא נמי שפיר מה שיש להקשות לפי דרכן של הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל בדעת הבה"ג דפסק כרבי יוסי דקרא דלא יהי' לך הוא אזהרה לקיום הצלמים. דמלבד מה שהקשינו לעיל קשה ממאי דמבואר בתשו' הגאונים דפוס ליק (סי' מ"ה) בשם רב יהודאי גאון ז"ל. דכל היכא דפליגי תנאי במילתא ומתרגם אמר כחד מנהון הילכתא כוותי' עיי"ש. וכ"כ בס' תורתן של ראשונים (ח"ב סי' א') בשם רב נטרונאי גאון ז"ל עיי"ש. וא"כ כאן דהמתרגם אמר דלא כר"י אמאי פסק הבה"ג כר"י. ולדברינו ניחא דאין שום הכרח לומר דהמתרגם לא ס"ל כדרשא דרבי יוסי אלא דתרגם לפום משמעותי' דקרא כפשטי'. כדרך התרגום ברוב המקומות כידוע. ובודאי דגם לר"י פשטי' דקרא לא מיירי אלא באזהרת ע"ז עצמה. ומעתה לפ"ז שפיר יש מקום ברווחא לומר כדעת הרשב"ץ ז"ל בדעת הבה"ג שמקורו מברייתא דתנא דבי ר' ישמעאל בפ"ב דהוריות שם וכמבואר:

ועכ"פ מבואר דעיקר ראייתו של הרשב"ץ להבה"ג. קושיא אלימתא היא לדעת המונים גם דבור אנכי בכלל העשין. וכבר ביארנו שכן היא גם דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתם ז"ל. ואין חולק בזה על הרמב"ם וסייעתו ז"ל בעיקר הדבר דאנכי נמנה מצות עשה. וקשה טובא לכאורה מה יענו להה"א ברייתא דפ"ב דהוריות. וראיתי להרשב"ץ ז"ל בתשובה שם שכתב וז"ל אבל הראי' בעצמה אני מפקפק בה אם היא ראי' גמורה.

דשמא י"ל דשפיר מצי למימר דע"ז נאמרה מתחלה שהרי מכלל עשה דאנכי נמי נפקא דמשמע אנכי ולא אחר. אלא שאין זה נכון. דא"כ הי' מתחייב לפי זאת הסברא שמי שאינו מודה באלקות אע"פ שלא עבד ע"ז כלל הוא עובר על דבור זה ואין לתלות סברא זו בתנא דבי רבי ישמעאל כו' לחייב קרבן למי שאינו עובד ע"ז וכו'. וא"כ אי אפשר להעמיד כלל דמצוה שנאמרה בתחלה היא אנכי. אלא לא יהי' לך וגו' וכו'. ומסיק שם בסוף דבריו וז"ל ושמא י"ל שאע"פ שדבור אנכי היא מצוה נמנית. אפי' הכי נקראת ע"ז מצוה שנאמרה בתחלה מפני שאין חיוב קרבן אלא על ל"ת כדמוכחי קראי. ואע"ג דכתיב וכי תשגו ולא תעשו וגו' דמשמע דבעובר על מ"ע קמשתעי קרא וכו'. וכיון שאין חיוב קרבן אלא בלא תעשה א"כ שפיר מצינו למימר דע"ז היא מצוה שנאמרה בתחלה. כלומר נאמרה בתחלה בל"ת ולישנא קיטא נקט. זה אפשר לומר. אבל הגאון בעל ההלכות ז"ל לא רצה זה ותופס הדברים כפשטן. והדין עמו וצורת ההלכה כן מוכיח עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ שאין חיוב קרבן אלא בל"ת הוא תמוה לכאורה. דזהו נגד סוגיא דגמרא (בפ"ג דמכות י"ג ע"ב) דמסקינן דקרבן לא בעי אזהרה עיי"ש. אלא שיש לומר דאין לשונו מדוקדק ועיקר כוונתו אינה אלא לומר דאין קרבן אלא במאי דהוי שב ואל תעשה. משא"כ מ"ע דאנכי דהוא בקום ועשה. והו"ל דומיא דפסח ומילה דלית בהו קרבן משום דהו"ל קו"ע. כמבואר בסוגיא דמכות שם. אלא דלפ"ז יש לתמוה דהרי עיקר הך מילתא דבעינן שב וא"ת לא למדנו התם אלא משום דאיתקיש כל התורה כולה לע"ז מה ע"ז שב וא"ת וכו' עיי"ש. והשתא א"כ כיון דכאן אנו דנין בע"ז גופא מהיכי תיתי לנו לומר דפרשת וכי תשגו וגו' בע"ז שהיא בשב וא"ת מיירי משום דהו"ל מצוה שנאמרה בתחלה בשוא"ת טפי הו"ל לומר דבמצוה שנאמרה בתחלה ממש מיירי. דהיינו במצות אנכי אע"ג שהיא בקו"ע. וממילא נמי קרא דתורה אחת יהי' לכם וגו' במ"ע דאנכי מיירי. ולא איתקיש כל התורה אלא למ"ע דאנכי. ואיה"נ דהול"ל דגם בקו"ע חייבין קרבן. דהא אנן השתא אליבא דתנא דבי ר"י קיימינן דלית לי' ראי' אחרת לומר דההיא פרשה בע"ז הוא דכתיבא אלא מדכתיב בה למן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם איזו מצוה שנאמרה בתחלה וכו'. וא"כ כיון דאנכי מ"ע היא. והו"ל מצוה שנאמרה ממש בתחלה. הול"ל דבה הוא דכתיבי קראי. ואיתקיש כל התורה למצוה דאנכי. מה אנכי בקו"ע אף כל קו"ע מייתי קרבן. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. ודברי הרשב"ץ תמוהים טובא לכאורה. וקצת אפשר לומר בכוונתו ע"פ מה דמתבאר ממאי דאמרינן התם בסוגיא דהוריות דכ"ע מיהת כי כתיבי הני קראי בעכו"ם הוא דכתיבי מאי משמע. אמר רבא כו' דבי ר"י תנא למן היום וכו' עיי"ש בסוגיא. דמבואר דהקושיא קאי לכ"ע בין לרבי דיליף הא דבעינן

בקרבן חטאת שיהי' זדונו כרת מגז"ש דעלי' עלי' מאחות אשה. ובין לרבנן דילפי לה מהיקישא דתורה אחת וגו' דאיתקיש כל התורה לע"ז עיי"ש. והנה בפ"ק דיבמות (ט' ע"א) מבואר בתוס' ד"ה מה ע"א כו' דלרבי דנפק"ל מגז"ש דעלי' ודאי בעינן בחטאת לאו וכרת דומיא דאחות אשה. והא דאמרינן בסוגיא דמכות שם דקרבן לא בעי לאו. היינו דוקא אליבא דרבנן דגמרי לה מדהוקשה כל התורה לע"ז עיי"ש בדבריהם. ומעתה א"כ אפשר דכוונת הרשב"ץ לומר דתנא דבי רבי ישמעאל כרבי ס"ל. ולא מייתי תלמודא מילתא דתנא דבי ר"י אלא לפרוקי אליבא דרבי לחוד. ולפ"ז שפיר קאמר תנא דבי ר"י איזו מצוה שנאמרה בתחלה בל"ת הוי אומר זה עכו"ם. דהיינו ל"ת דלא יהי' לך וגו'. דהא ודאי ליכא למימר דמצוה שנאמרה ממש בתחלה דהיינו עשה דאנכי מאחר שכבר שמענו מגז"ש דעלי' דלא מתחייב חטאת אלא דוקא היכא דאיכא לאו וכרת. דהא אליבא דרבי קיימינן דגמר לה מגז"ש דעלי' וכדכתיבנא. אבל ודאי דאליבא דרבנן דגמרי לה מהיקישא דכל התורה לע"ז ליכא למשמע מהך דרשא דתנא דבי רבי ישמעאל כלל לומר דהני קראי דפרשת וכי תשגו וגו' בעכו"ם כתיבי. דאדרבה לפום הך דרשא דתנא דבי ר"י משמע דלא מיירי אלא במ"ע דאנכי אי הוה ס"ל לרבנן כהך דרשא. וע"כ רבנן לא משמע להו דרשא דתנא דבי ר"י. אלא משאר דרשות דמייתי התם הוא דמשמע להו דהנך קראי דפרשת וכי תשגו בעכו"ם כתיבי. כן הי' אפשר לצדד קצת וללמד זכות על הרשב"ץ שלא יהיו דבריו ז"ל תמוהים כ"כ. אלא שראיתי בירושלמי (ריש פ"ק דיבמות) דמבואר דברייתא דמפקא קרא דעלי' לעריות וצרות אתיא כרבי ישמעאל עיי"ש היטב. וא"כ מבואר דרבי ישמעאל כרבנן ס"ל דנפקא להו דאין חייבין חטאת אלא בדבר שזדונו חטאת מדהוקשה כל התורה לע"ז. וכמבואר בסוגיא דפ"ב דהוריות שם ובסוגיא דפ"ק דיבמות (ט' ע"א) עיי"ש. והשתא א"כ מבואר דליכא למימר כדכתיבנא. ובלא"ה הדברים רחוקים בכוונת הרשב"ץ. ולכן דבריו תמוהים אצלי:

אמנם עיקר דרכו של הרשב"ץ בתירוץ הקושיא אפשר לקיים עפמש"כ התוס' בסוגיא דפ"ג דמכות שם (י"ד ע"א) בד"ה לאפוקי וכו' עלה דההיא דאמרו פסח ומילה דלא מייתי קרבן היינו טעמא משום דאיתקש כל התורה לע"ז מה ע"ז שב וא"ת כו' וכתבו התוס' שם וז"ל קשה למה לי היקישא לאפוקי פסח ומילה תיפוק לי' מדאמרינן בת"כ (וכ"ה בתלמודין בסנהדרין (ס"ה ע"ב) וריש פ"ק דכריתות עיי"ש) ועשה אחת יצא מדיח ומסית ומקלל אביו ואמו ועדים זוממין שאין בהן מעשה דאין בהן קרבן וה"ה פסח ומילה דאי מימנע ולא עביד ליכא מעשה. ושמא י"ל דאיצטריך דרשא דהכא משום דבת"כ איכא דרשא אחריתי וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריהם. מבואר לפ"ז דמאי דהוצרך שם לאפוקי פסח

ומילה מטעמא דהוקשה כל התורה לע"ז וכו' אינו אלא לרווחא דמילתא משום טעמא אחרינא דאיכא בת"כ למעט מסית ומדיח וכו'. ולפי טעם זה ליכא למעוטי פסח ומילה אלא משום דהוקשה כל התורה לע"ז. אבל לפום מאי דיליף למעטינהו מקרא דועשה אחת אין צריך לזה דבלא"ה אימעטו נמי פסח ומילה מה"ט שאין בהן מעשה. ובאמת דהמעיין בת"כ שם (ס' ויקרא דיבורא דחובה פ"א) יראה מבואר דאידך טעמא שהביאו התוס' לא הוצרך שם אלא משום הנך דאית בהו מעשה ולית בהו כרת כמכה אביו ואמו וגונב נפש ובן סו"מ וכיו"ב. אבל הנך דאין בהן מעשה גם למסקנא לא הוצרך לזה. דאימעטו שפיר מועשה אחת לאפוקי הני דאין בהן מעשה עיי"ש. וגם פסח ומילה בלא"ה אימעטו התם לעיל מדכתיב אשר לא תעשנה לאפוקי הני דבקו"ע עיי"ש. וע"כ דהא דנקט בסוגיא דמכות טעמא מדהוקשה כל התורה לע"ז אינו אלא לרווחא דמילתא ומשום דבלא"ה איצטריך להך טעמא לשאר מילי. כמכה או"א וזקן ממרא וכיו"ב כמבואר בת"כ שם. אבל לפסח ומילה ושאר מילי דהו"ל בקו"ע ודאי בלא"ה אימעטו משום דאין בהן מעשה ומדכתיב אשר לא תעשנה. וגם בפרשת ע"ז כתיב והנפש אשר תעשה וגו'. ומעתה א"כ שפיר יש מקום לומר דהכי קאמר תנא דבי ר"י. איזו מצוה שנאמרה בתחלה בל"ת הוי אומר זו ע"ז. דליכא למימר שנאמרה בתחלה ממש דהיינו עשה דאנכי. דהרי זו כבר אימעטא מדאין בה מעשה. ומדכתיב אשר לא תעשנה. ואפשר לכוון בזה ג"כ לשון הרשב"ץ ז"ל וסרה תמיהתנו עליו. ועכ"פ עיקר קושית הרשב"ץ להסוברין דאנכי מ"ע הוא מיתרצא בהכי שפיר:

אלא דמלבד דלפ"ז לישנא קיטא הוא. וכמש"כ הרשב"ץ גופי' שם. בלא"ה נראה דאכתי לדעת הרמב"ם ז"ל הקושיא במקומה עומדת. וביתר שאת. שהרי לדעת הרמב"ם לא יהי' לך וגו' אינה אזהרה לאיסור ע"ז אלא שלא להעלות במחשבה שיש אל אחר זולתו. וכמבואר בסה"מ (לאוין א') עיי"ש. וכן בחיבורו הגדול לא הביא לאו זה בהלכות ע"ז אלא (בפ"א מהלכות יסודי התורה ה"ו) כתב וז"ל וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בל"ת שנאמר לא יהי' לך אלהים אחרים עיי"ש. והרמב"ן ז"ל בסה"מ (לאוין ה') אף שלא השיג עליו בזה בפירוש. מ"מ נטה מדרכו כלאחר יד. וכתב דלא יהי' לך הוא אזהרה לעבודה זרה כהנך דתנן (בפרק ארבע מיתות) העובד ע"ז אחד העובד ואחד משתחוה והמזבח והמקטר והמנסך והמקבלו עליו באלוה ואומר לו אלי אתה עיי"ש. והיינו כל הנך דמחייב עלייהו מיתה. וכן נמשך אחריו הרשב"ץ בזה"ר שם עיי"ש. וא"כ התינח להסוברים כדעת הרמב"ן. אבל להרמב"ם והעומדים בשיטתו אפי' נימא דאנכי לאו מצוה היא כלל קשה. דהא גם לא יהי' לך לא הוי מצוה שבעבודה זרה. והיכי

קאמרינן איזו מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"ז. אם לא שנאמר על דרך שאמרנו לעיל דכיון דילפינן מקראי דבעינן דוקא עבירה שיש בה מעשה. א"כ ע"כ הכי קאמרינן איזו מצוה שיש בה בעבירתה מעשה שנאמרה בתחלה הוי אומר זו עבודה זרה. אלא דזה אינו. דהרי לשיטת הרמב"ם קיימינן דס"ל דלאו דלא תעשה לך פסל וגו' שכתוב אחר קרא דלא יהי' לך וגו'. הוא אזהרה לקיום הצלמים אע"פ שלא נעשו לעבדם כלל וכמבואר בסה"מ (לאוין ד' ובפ"ג ה"ט מהלכות ע"ז) עיי"ש. והוא לאו שיש בו מעשה שהרי לוקין עליו כמש"כ הרמב"ם שם. וא"כ אם לאו דלא יהי' לך וגו' איננו בכלל מצוה שנאמרה בראשונה משום דלקרבן בעינן מעשה. וע"כ שנאמרה בתחלה להנך שיש בהן מעשה קאמרינן. מ"מ הרי לאו דלא תעשה לך פסל לאו שיש בו מעשה הוא. וא"כ לפום הך דרשא דתנא דבי רבי ישמעאל נימא דמחייב קרבן על עשיית הפסל. וגם כרת ליחייב עלה שהרי כתיב בההיא פרשה כרת. וזו לא אמרה אדם מעולם ולא יתכן כלל להעלות על הדעת לומר כן. ותמיהני על הרשב"ץ ז"ל שם שלא הרגיש בזה:

וראיתי עוד להרשב"ץ ז"ל בתשובה שם לעיל מיני' שכתב וז"ל ושמא י"ל שדבור אנכי ולא יהי' לך דבור אחד הוא. כיון שעל ענין אחד הם באים בקבלת האלקות ועזיבת זולתו. ולפ"ז נקראת מצות ע"ז מצוה שנאמרה בתחלה. וא"כ יהי' דבור שני לא תעשה פסל וגו' אזהרה בעשיית הצלמים. ולא תשתחוה להם ולא תעבדם הם פרטי לאו דלא יהי' לך שאין למנותם וכו'. וא"כ היינו יכולים לומר שדבור אנכי אע"פ שהוא מצוה בפ"ע הוא דבור אחד עם לא יהי' לך. והרי א"כ מצות ע"ז נאמרה בתחלה. כלומר דבור ראשון. וכיון שהפרשה תוכיח שחיוב קרבן הוא על ל"ת שנאמר ועשתה וכן והנפש אשר תעשה וגו' ממילא נלמוד שעל הלאו בא הקרבן לא על עשה שבו. ואע"פ שי"ל כן אבל אינו מתקן כלום שהרי ע"כ אין באנכי ולא יהי' לך אלא שתי מצות החסרות מגימטריא דתורה. ואם אנכי ולא יהי' לך אתה מונה לשתים בדבור אחד. ע"כ אתה צריך לעשות דבור שני לא תעשה לך פסל וגו'. ולאיזה דבר יקרא דבור אחר (כצ"ל) אם איננו מצוה בפני עצמו נמנית. והרי אם כן יש לנו שלש מצות מפי הגבורה. ויהיו שס"ו לאוין ונפסיד כוונת רבי שמלאי. ועוד שזה ענין מעורבב (כצ"ל) לעשות אנכי ולא יהי' לך דבור אחד ולא תעשה לך דבור שני וכו' עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד דבריו תמוהים מאוד אצלי במה שדחה תירוצו זה. דמ"ש דא"כ יש לנו שלש מצות מפי הגבורה וכו'. לא ידענא מאי קאמר מר. שהרי אנן השתא קיימינן דאנכי ולא יהי' לך דבור אחד הם. ודבור השני מתחיל מן קרא דלא תעשה לך פסל וגו'. וא"כ כיון דלא אמרו אלא אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו ממילא מבואר דלא שמענו אלא דבור אחד בלבד מפי הגבורה דהיינו דבור הראשון. שהרי לא

הזכירו מדבור שני בזה כלום. אלא אנכי ולא יהי' לך. שהם דבור הראשון. הוא דאמרו דמפי הגבורה שמענו. אבל מלא תעשה לך פסל שהוא דבור שני. ודאי משמע דס"ל דהו"ל כשאר הדברות ששמענום מפי משה רבינו עה"ש. ואיך א"כ יהיו כאן שלש מפי הגבורה. הן אמת שכן היא דעת הרמב"ן ז"ל שכל הפסוקים מלא יהי' לך עד ולשומרי מצותי שמענו מפי הגבורה. משום שלשונם מוכיח כן שכתובים בלשון מדבר על עצמו. ולכן תמה על הרמב"ם ז"ל שמנה ארבעה לאוין בדבור לא יהי' לך. דא"כ נמצא חמש מצות שמענו מפי הגבורה וכמשכ"ל. אלא דלהרמב"ן ס"ל דדבור שני מתחיל מן קרא דלא יהי' לך. ולפ"ז שפיר אפשר לומר דמה שאמרו אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו. היינו כל הפסוקים עד ולשומרי מצותי. אלא דריש הדבור נקט. ור"ל דבור של אנכי ודבור של לא יהי' לך מפה"ג שמעני. אבל כיון דאתינן השתא לומר דאנכי עם קרא דלא יהי' לך דבור אחד הוא. ודבור שני אינו מתחיל אלא מקרא דלא תעשה לך. א"כ ע"כ כיון דלא אמרו אלא אנכי ולא יהי' לך מפה"ג שמענו. היכי יתכן לומר דגם דבור שני שמענו מפי הגבורה. ובלתי ספק אין לנו אלא מה שאמרו דבור ראשון בלבד. ויותר נפלאת בעיני הפירכא השנית של הרשב"ץ ז"ל שכתב ועוד שזה ענין מעורבב לעשות אנכי ולא יהי' לך דבור אחד ולא תעשה לך דבור שני וכו'. ולא זכיתי להבין איזה ערבוב יש בזה יותר ממה שנאמר דאנכי הוא דבור אחד ולא יהי' לך דבור שני. שהרי בין קרא דלא יהי' לך לקרא דלא תעשה לך יש ג"כ הפסק פסוק בינתים כמו בין קרא דאנכי לקרא דלא יהי' לך. ובפרט לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דקרא דלא יהי' לך וקרא דלא תעשה לך הם שני ענינים נפרדים לגמרי. משא"כ בקרא דאנכי עם קרא דלא יהי' לך. שענייניהם קרובים מאוד. כמו שביאר הרמב"ם (בפ"א מהלכות יסוה"ת) עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל עצמו כבר ביאר שם דאנכי ולא יהי' לך על ענין אחד הם באים. משא"כ לא תעשה לך הוא ענין אחר. שבא להזהיר על עשיית הצלמים. ואולי י"ל בכוונת הרשב"ץ בזה לפמש"כ שם דלא תשתחוה להם ולא תעבדם הם פרטי לאו דלא יהי' לך ואין למנותם בפ"ע. וכמו שהבאתי דבריו לעיל. ולהכי ס"ל דכשפרטי הלאו של לא יהי' לך יבואו בדבור אחר וקרא דלא יהי' לך גופי' בדבור אחר. זה הוא ערבוב לדעתו. דבודאי פרטי הלאו בדבור אחד הם עם עיקר הלאו. וא"כ צ"ל דדבור שני מתחיל מקרא דלא יהי' לך. אלא דמלבד דאין זה ברור כ"כ ואינו מוכרח. בלא"ה א"כ לדעת רבינו הגאון ז"ל. והיא ג"כ דעת הרמב"ם. דגם לא תשתחוה להם ולא תעבדם לאוין גמורים בפ"ע הן. ונמנין בפ"ע במספר הלאוין. שפיר י"ל דדבור שני מתחיל מקרא דלא תעשה לך. ועוד הנני אומר שהדבר מפורש בספרי (ס' שלח פיסקא קי"ב) וכן הוא בפסיקתא זוטרתא דקתני התם כי דבר ה' בזה רבי ישמעאל

אומר בע"ז הכתוב מדבר שביזה על דבור ראשון שנאמר למשה מפי הגבורה אנכי ה' אלקיך לא יהי' לך אלקים אחרים ע"פ עיי"ש. והובא ג"כ בפירש"י בסוגיא דפ"ב דהוריות שם (ח' ע"א) בד"ה תורה אחת וכו' עיי"ש. הרי מפורש בהדיא דלא יהי' לך וגו' הוא בכלל דבור הראשון של עשרת הדברות. הן אמת דיש אתי להביא כמה ראיות אפכא דלא יהי' לך וגו' הוא בכלל דבור השני. דהכי מבואר בהדיא בירושלמי (פ"ק דברכות הלכה ה'). דאמרינן התם מפני מה קורין שתי פרשיות אלו בכל יום מפני שעשרת הדברות כלולות בהן. אנכי ה' אלקיך. שמע ישראל ה' אלקינו. לא יהי' לך. ה' אחד וכו' עיי"ש. שהולך ומונה כל עשרת הדברות איך נכללות בפרשיות שבק"ש. הרי מבואר דלא יהי' לך הוא דבור השני. וכן מבואר במכילתא (ס' יתרו פרשה ח') על פסוק לא תענה ברעך וגו' עיי"ש. וכן משמע במכילתא (ס' בשלח פ"א) על פסוק דויקח משה עי"ע עיי"ש. אלא דמשם אין הכרח די"ל מצות בעלמא קחשיב. שהרי חשיב נמי לא תשנא ולא תקום ולא תטור עיי"ש. אבל כן מבואר בכמה דוכתי בפסיקתא רבתי (בפיסקא דעשרת הדברות פכ"א) עיי"ש. ובפסיקתא זוטרתא (ס' ואתחנן) עיי"ש. וכ"כ לעיל שם (בפרשת יתרו) עיי"ש. וע"כ צ"ל דרבי ישמעאל פליג אכל הני דרשי. וס"ל דלא יהי' לך שייך לדבור ראשון. ועי' מש"כ הראב"ע (בפ' יתרו) בהקדמתו לעשרת הדברות ובמש"כ שם הר"ב מנחת שי עיי"ש. ותמיהני טובא על הרשב"ץ שלא הרגיש בכל זה כלום. ומעתה לפ"ז שפיר יש לקיים תירוצו זה של הרשב"ץ. דשפיר קאמר רבי ישמעאל איזו מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זה ע"ז. משום דרבי ישמעאל לטעמי' אזיל דגם לא יהי' לך הוא בכלל דבור ראשון. ואע"ג שכבר הבאתי דבמכילתא מבואר דלא יהי' לך הוא דבור שני. לק"מ דשם אין זה סתם מכילתא אלא רבי תנינא בן גמליאל קאמר לה עיי"ש ובירושלמי (פ"ו דשקלים ה"א). וא"כ אין קושיא אם רבי ישמעאל פליג עלי' בהא. וא"כ שפיר לדידי' מצות ע"ז נאמרה בתחלה דהיינו בדבור ראשון. ומאי דבברייתא דהוריות שם יליף לה ר"י מקרא דלמן היום אשר צוה וגו' ובספרי יליף לה מקרא דדבר ה' בזה לק"מ. די"ל דהא והא איתא. ותרי ראיות אייתי רבי ישמעאל להוכיח דבמצות ע"ז אמורה פרשה זו. ושפיר יש מקום גם לתירוץ של הרשב"ץ ז"ל אע"פ שדחאו הרב ז"ל. דלפ"מ שביארנו חוזר ונראה. אלא דגם תירוץ זה לא יתכן אלא לדעת החולקים על הרמב"ם וס"ל דקרא דלא יהי' לך הוא אזהרה לע"ז. אבל לדעת הרמב"ם וסייעתו הקושיא במקומה עומדת כמשכ"ל וכמבואר ואין להאריך. ובאמת דבלא"ה יש להקשות להרמב"ם מהיא ברייתא דספרי שהבאתי וממקומות אחרים אלא שאכמ"ל בזה. וראיתי בחי' הוריות להרב חיד"א ז"ל בסוגיא שם שהביא מפסקי הרב המאירי כת"י שכתב שם וז"ל ומה שאמרנו בכאן

איזוהי מצוה שנאמרה בתחלה זו ע"ז. לא שדיבור לא יהי' הוא ראשון כמו שדימו רבים. אלא אף דבור אנכי הוא אזהרה על ע"ז. שהרי הכפירה במציאותו יתברך והאמונה בזולתו הכל ע"ז. כי (נראה שכצ"ל עיי"ש) הכפירה במציאותו היא סיבה לעבוד את הגילולים ויתר צבא השמים עכ"ל המאירי עיי"ש. מבואר שכבר עמדו הרבה ראשונים ז"ל וקדמו להרשב"ץ בראי' זו להוכיח כן מברייתא דתנא דבי ר"י שבהוריות שם. ועי' להר"י אברבנאל (בפ' יתרו) שגם הוא ז"ל העיר בראיה זו עייש"ה. ובספרו ראש אמנה (פרק י"ח) הביאה בשם אחרים עיי"ש מש"כ בזה שגם דבריו תמוהים. ולפי תירוצו של המאירי הי' מקום לכאורה לתרץ גם דברי הרמב"ם. אבל הדבר תמוה דא"כ לפי דבריו נימא דיתחייב קרבן על הכפירה לחוד אע"ג שלא עבד ע"ז. וזה ודאי לא יתכן. וכמו שכתב בתשב"ץ שם: ועכ"פ מתבאר דלדעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתם ז"ל גם לפי מה שביארנו שיטתם לק"מ קושית הראשונים ועמהם הרשב"ץ ז"ל מברייתא דפ"ב דהוריות שם. שוב מצאתי עוד ראי' לדעת הגאונים וסייעתם ז"ל. וכפי מה שביארנוה. מדאמרינן בירושלמי (פרק זה בורר סוף הלכה ה'). וכן הוא בפסיקתא רבתי ריש פכ"א וכן הוא במדרש רבה קהלת על פסוק זה עיי"ש. אני פי מלך שמור אני פי מלך מלכי המלכים אשמור שאמר לי בסיני אנכי ה' אלקיך. ועל דברת לא יהי' לך וגו'. שבועת אלקים לא תשא. עיי"ש ביפ"מ שנדחק טובא מ"ש הנך. ולדעתי פשוט דכל שאר המצות כייל בלא תשא שמושבעין עליהן מהר סיני. רק אנכי ולא יהי' לך ששמענו מפי הגבורה כתבן בפ"ע. ואמנם במדרש תנתומא (הובא בילקוט קהלת) איתא הך דרשא בלשון זה אני פי מלך מלכי המלכים אשמור אותו הפה שאמר לי שמע ישראל ה"א ה' אחד וכו' עיי"ש. מבואר דהיא היא וכמו שביארנו:

עוד הי' נראה ליישב עיקר קושית הראשונים ז"ל לדעת הבה"ג וסייעתו מברייתא דתנא דבי ר"י בהוריות שם בפשיטות. דודאי לפום פשטי' דקרא קרא דאנכי לאו מצוה היא כלל ולא נאמר אלא להצעה וטעם ללאוין שאחריו. לומר אנכי ה' אלקיך אשר הראך את ידו החזקה וזרועו הנטוי' בהוציאך ממצרים. ולכן אני מזהירך לא יהי' לך אלהים אחרים ולא תשתחוה להם ולא תעבדם. וכן נראה להדיא מדברי המכילתא והספרא שהביאו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. וכן נראה לענ"ד להדיא מהכתובים בתהלים (מזמור פ"א) דכתיב שמע עמי ואעידה בך וגו' לא יהי' בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים וגו' ולא שמע עמי לקולי וגו'. דמבואר שבא הכתוב לספר בדרך תוכחה שהעיד והתרה המקום בישראל בסיני ואמר להם לא יהי' וגו' לא תשתחוה וגו' כי אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים. ואין לך לפנות לאלהים אחרים. ומ"מ לא

שמע עמי לקולי וישראל לא אבה לי ומיד פנו אלי עורף ועשו להם עגל מסכה וילכו בשרירות לבם. ולכן אשלחם בשרירות לבם ילכו במועצותיהם. אבל לו עמי שומע לי וגו'. זה נראה מבואר בהדיא מהמשך לשון הכתובים. ומתבאר מזה דקרא דאנכי אינו אלא טעם והקדמה ללאוין שבאו אחריו. ועכצ"ל דמה שאמרו דאנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו. ומשלימים שתי מצות החסרים לגימטריא דתורה. דמבואר דס"ל דאנכי הוא אחת מהעשין שבתורה. אינו אלא דרך דרשא מייתורא דקרא. דהוה סגי למיכתב אזהרה דלא יהי' לך בלא הקדמה וטעם זה כשאר אזהרות שבתורה שבאו סתם. ובפרט דכבר כתיב אח"כ כי אנכי ה' אלקיך אל קנא וגו'. ולכן דרשו קרא לעשה והכניסוהו בכלל מספר תרי"ג מצות. אע"ג דודאי פשטי' דקרא לאו הכי הוא. וכמבואר בהדיא בקראי דתהלים שהבאתי. וכבר אשכחן ממש כיו"ב במאי דדרשו קרא דלא ימותו אבות על בנים שלא לקבל עדות קרובים אע"ג דבהדיא מבואר בכתוב (במלכים ב י"ד:ו'. ובדברי הימים ב' כ"ה) דפירושא דקרא כפשטי' שלא להמית אבות בעון בנים. מ"מ דרשו הכי מייתורא דקרא אע"ג דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. וכמו שכבר ביארו הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פ' בחוקותי. ובמשפט החרם שבסוף תשובות המיוחסות להרמב"ן). וכ"כ רבינו יונה והר"ן ז"ל בחי' לסנהדרין (כ"ז ע"ב) עיי"ש בדבריהם ז"ל. וכ"כ הרמב"ן עוד בסה"מ (שורש שני) עיי"ש. וכיו"ב כתב הסמ"ג (עשין קס"ט) עיי"ש וביראים (סי' רמ"ה) עיי"ש ובכמה דוכתי ואכמ"ל בזה. וא"כ שפיר קאמר תנא דבי ר"י איזו מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"ז כיון שכן הוא ודאי לפום עיקר פשטי' דקרא. ומשמע לי' לר"י דקרא דלמן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם על מצוה שנאמרה בתחילה לפום פשטי' דקרא קאי ולא אההיא דנפקא מדרשא בעלמא שאינה מבוארת בכתוב. ולכל זה לא הוצרכנו אלא לפירש"י ושאר ראשונים ז"ל בההיא דהוריות שם. אבל לפי מה שדחה הר"ב באר שבע בהוריות שם פי' זה. והכריח לפרש דמצוה שנאמרה בתחלה לאדם הראשון קאמר עיי"ש שהאריך בזה. א"כ אין התחלה לקושיא זו וקושיא מעיקרא ליתא. אלא שיש לדון בזה. אבל איני רוצה להאריך בזה יותר. דבלא"ה כבר סילקנו קושיא זו מדעת הגאונים ז"ל:

והנה ראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' י"א) שכתב וז"ל כתיב בפרשת ואתחנן השמר לך פן תשכח את ה'. פי' שלא ישכח אדם מלקבל עליו עול מלכות שמים ולקרוא ק"ש בכל יום וכו'. ופן תשכח לאו הוא כדר"א דאר"א כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת עכ"ל עיי"ש. והנה זה דבר חדש דמלבד עשה דק"ש יש בה נמי לאו. וכתב כן לפרש כוונת הבה"ג שמנה לאו זה במספר הלאוין. וכדרכו ז"ל שסובב הולך על מנין המצות

להבה"ג לבאר ענינם. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. והטעם פשוט דלטעמיה אזיל דכל מצוה שיש בה לאו ועשה אינו מונה אלא אחד מהן הלאו או העשה כמשכ"ל וכמו שיתבאר לפנינו בהרבה מקומות כיו"ב. והילכך אחר שמנה כאן עשה דק"ש שמבוארת יותר מהלאו לא הוצרך עוד למנות הלאו לפי דרכו ז"ל. וגם לפמש"כ הרמב"ן ז"ל בסה"מ בלאוין הנוספין לדעתו (סי' א') לבאר לאו זה שמנה הבה"ג שהוא לאו נוסף על עשה דאנכי ייי"ש שהאריך וכתב שנכפל לאו זה בפרשת עקב דכתיב השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך לבלתי שמור מצותיו וגו' ייי"ש. ג"כ לק"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל מטעם שביארנו. שהרי לדעתו עשה דאנכי היא גופא עשה דק"ש כמו שביארנו. וא"כ אחר שמנה עשה דק"ש אין לו לפי דרכו למנות עוד לאו זה. וראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' עקב) בקרא דהשמר לך פן תשכח את ה' אלקיך שכתב וז"ל זה הפורק עול מלכות שמים אוכל בלא תפלה בלא ברכה עכ"ל ייי"ש. והנה מש"כ בלא ברכה ודאי אין כוונתו על ברכות הנהנין דלפני אכילה. דהנהו מדרבנן בעלמא נינהו. וע"כ אין כוונתו אלא לברכת המזון שלאחריו. וגם ההוא קרא סליק מיניה. דלעיל מיני' כתיב ואכלת ושבעת וברכת שהיא עשה דבהמ"ז ולפ"ז לדעתו הך קרא הוא לאו נוסף לתפלה וברהמ"ז. וגם לפ"ז לק"מ לרבינו הג' ז"ל לפי דרכו. שהרי כבר מנה במספר העשין עשה דתפלה ועשה דברהמ"ז ולא הוצרך עוד למנות הלאו. ובלא"ה יש לתמוה לדעת הפסיקתא זוטרתא והיראים מסוגיא דברכות פרק מי שמתו (ברכות כ' ע"ב) עלה דתנן נשים ועבדים פטורים מק"ש ומן התפילין וחייבין בתפלה ובברכת המזון. ופרכינן ק"ש פשיטא מ"ע שהזג"ג היא וכל מעשהזג"ג נשים פטורות. ומשני מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל. והשתא להיראים מאי פריך ולמאי הוצרך לדחוקי ולפרוקי. הרי קושיא מעיקרא ליתא. דהא כיון דבק"ש לאו נמי אית בה א"כ ודאי אית לן לחיובי נשים משום הלאו שבק"ש. דבכל הלאוין הנשים חייבות כאנשים. וכדתנן בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א) כל המצות ל"ת בין שהזמ"ג בין שלא הזמ"ג אחד האנשים ואחד הנשים חייבין ייי"ש. וא"כ רבותא גדולה אשמעינן מתניתין דפטורות. ואדרבא איפכא איכא לאקשויי אמאי פטורות דהו"ל למיחייבינהו משום הל"ת שבה. אם איתא דיש בה ל"ת כדעת היראים. מיהו לזה אפשר קצת לומר דמאי דקתני במתניתין דפטורות מק"ש היינו רק לומר דפטורות מחובת ק"ש כאנשים. דהיינו בזמן שכיבה ובזמן קימה כדכתיב בקרא בשכבך ובקומך. אבל מצד הלאו דהשמר לך פן תשכח הרי אין זמן קבוע בתורה. וכל שקיבל עליו עול מלכות שמים וקרא ק"ש עכ"פ פעם אחת ביום באיזה זמן שיהי' כבר נפטר מחיובו. דכמו שאין זמן קבוע גבי לאו הכי נמי אין מנין ומספר קבוע בו. ועכ"פ בפעם אחת ביום ודאי יצא

י"ח משום לאו זה ושפיר קתני במתניתין דפטורות מחובת ק"ש של אנשים אע"ג דאכתי חייבות מצד הלאו. דהו"ל חיובא אחרינא ודין אחר יש לו שלא כדין עיקר מצות ק"ש. וכן משמע ודאי מלשון היראים שם שכתב. רק שלא ישכח מלקבל עליו עול מלכות שמים ולקרוא ק"ש בכל יום. ומבואר דכל שקרא פעם אחת מיהת ביום באיזו שעה שתהי' שוב נפטר מצד הלאו. וא"כ משום הא לא הוה קשה כ"כ. אבל הא ודאי קשה מאי פריך פשיטא דפטורות משום דהו"ל מצוה שהזז"ג. הרי כיון דאית בה לאו אם לא קרא כלל שוב אין זה פשוט כ"כ לפוטרן דתקשה פשיטא. אימא דהא גופא קמ"ל מתניתין דאע"ג די"ל כיון דבעיקר חובת ק"ש מיחייבי מצד הלאו. יש לחייבן ג"כ מצד העשה כאנשים. או נימא דמיהת עכ"פ מדרבנן ליחייבינהו לגמרי כאנשים משום גזירה שלא תקרא כלל ותעבור על הלאו מדאורייתא. קמ"ל דלא אמרינן הכי. ואולי אפשר לומר קצת גם לזה ע"פ מאי דיש לדקדק לכאורה במאי דמשני מאי דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל עיי"ש. ולכאורה מה בכך דאית בה מלכות שמים. הרי הא גופא אינו אלא עשה שהזז"ג לקבל עליו עול מלכות שמים בבוקר ובערב והו"ל מ"ע שהזז"ג דנשים פטורות. דהרי בכל מעשהזז"ג קיי"ל דנשים פטורות ל"ש קלות ל"ש חמורות. אם לא היכא דגלי קרא למיחייבינהו בהדיא וא"כ מאיזה צד איכא למיטעי למיחייבינהו הכא בק"ש יותר מבשאר מ"ע שהזז"ג. ולכן הי' נראה לפרש דה"ק מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים. דיש בה לאו דהשמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים. ובלאוין אפי' הזז"ג מיחייבי נשים והו"ל לומר דמיחייבי בק"ש. קמ"ל דפטירי מטעם שביארנו. והשתא אדרבה מכאן ראי' להיראים:

אמנם אין מזה הכרח כלל די"ל בפשיטות דמאי דקאמר מ"ד הואיל ואית בה מלכות שמים. היינו משום די"ל דאין סברא לפטור נשים מקבלת עול מלכות שמים. דכל מי שמוזהר על איסור ע"ז הדין נותן שיהא מוזהר על קבלת עול מלכות שמים. ובפרט לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דקרא דשמע ישראל וגו' הוא מ"ע פרטית על אמונת היחוד. ובזו פשיטא דנשים מחייבות כאנשים. וגם לא הוי מ"ע שהזז"ג. וא"כ ודאי אית לן למימר דמאן דאיתי' באמונת היחוד איתי' נמי בקבלת עול מלכות שמים. דהרי עלה קאי מאי דכתיב בתרי' והיו הדברים האלה על לבבך וגו' ודברת בם וגו' בשכבך ובקומך. מיהו כבר כתבנו דהבה"ג וסייעתו. ומהם ג"כ היראים. לא קיימי בשיטה זו. אלא דאין צורך לזה. דבלא"ה ניחא. וגם לישנא דמתניתין לא משמע לפרש דפטורות מק"ש בזמנה וחייבות פעם אחת ביום בלא קביעות זמן. דודאי פטורות לגמרי משמע. וא"כ ודאי קשה לקושטא דמילתא אמאי פטירי נשים ועבדים. כיון דאית בה לאו ובל"ת אין חילוק בין

זמן גרמא או לא. וגם הא קתני נשים ועבדים וקטנים. דמשמע נשים ועבדים דומיא דקטן דלגמרי פטור. מיהו אי משום הא הי' אפשר לצדד עפ"י דברי התוס' שם בד"ה וקטנים ובשאר ראשונים שם עיי"ש. אלא דבלא"ה ודאי הכי משמע ממתניתין דלגמרי פטורות. ואם איתא דאית בה ל"ת אמאי פטורות. ולא מיבעיא לדעת הסוברין דכל מצוה שהזג"ג שיש בה לאו מיחייבי נשים גם בעשה. ודלא כדעת התוס' בפ"ק דקידושין (ל"ד ע"א) בד"ה מעקה וכו'. דס"ל דגם בכה"ג מיפטרו מהעשה. דלפ"ז כאן גם בעשה דק"ש מיחייבי נשים ועבדים. אלא אפי' לדעת התוס' שם נהי דמהעשה פטירי מ"מ הרי מיהת מיחייבי בלאו. ועכ"פ לא מיפטרי לגמרי ממצוה זו אם איתא כדברי הרא"ם ז"ל דיש בה לאו. מיהו לזה אכתי הי' אפשר קצת לומר דס"ל להרא"ם ז"ל דאע"ג דקיי"ל השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. ומהאי טעמא אמרינן בפ"ק דקידושין (שם ל"ה ע"א) דבלאוין אפי' הזג"ג נשים חייבות. מ"מ היינו דוקא בלאוין שלוקין עליהם. כמבואר לכאורה מפירש"י בקידושין שם בד"ה לכל עונשין כו' עיי"ש. אבל לאוין שאין לוקין עליהם הו"ל כעשין דבהנך שהזמן גרמא נשים פטורות. וכבר נתעוררו קצת אחרונים ז"ל בחקירה זו. והנה דברי הרמב"ם ז"ל ברור מללו (בפי"ב מהלכות ע"ז ה"ג) וביותר ביאור בפיה"מ (פ"ק דקידושין שם) דבכל הלאוין כולן שבתורה. חוץ מהנך שפרט שם. הנשים חייבות עיי"ש. וכן מבואר להדיא בתשב"ץ (ח"א סי' ג') ובחנוך פ' בא (סי' ח' ובסי' י"א ובסי' י"ג וי"ד) ובשאר דוכתי. דאפי' לאוין שהזג"ג ואין בהן מעשה נשים חייבות עיי"ש. וכן מבואר להדיא בסה"מ להרמב"ם. שבסוף מנין העשין מנה בפרט כל עשה ועשה שאין הנשים חייבות בהן ושחייבות בהן. משא"כ בלאוין שלא הוציא הנשים מכללן אלא בהנך שלשה לאוין בלבד המבוארים במתניתין דקידושין שם. דהיינו לאו דלא תקיפו (בלאוין מ"ג) ולאו דהשחתת זקן (בלאוין מ"ד). ולאו דלא יטמאו הכהנים למת (בלאוין קס"ו) עיי"ש. ומבואר דבכל שאר הלאוין שבתורה הנשים חייבות בהן כאנשים. ואין שום חילוק בהן לענין זה. ועי' יבמות (כ"ט ע"ב) בפירש"י ותוס'. וכ"ה ג"כ בריטב"א כתובות (נ"ג ע"ב) דפשיטא להו דנשים איתנייהו בכלל אזהרת לאו דובנבלתם לא תגעו ברגל אע"ג דלפמש"כ הרמב"ם (סוף הלכות טומאת אוכלין) הוא לאו שא"ב מלקות עיי"ש. ומפרש"י (בפ"ק דקידושין שם) אין הכרח. אדרבה משמע איפכא מדכתב ולאוין עונשין מלקות הן עיי"ש. ואם איתא הול"ל ולאוין נמי בשיש בהן מלקות מיירי. אבל מלשונו זה משמע דכולהו לאוי עונש מלקות הן. וזה ודאי אינו מובן לכאורה. דהרי הרבה לאוין יש לנו בתורה שאין לוקין עליהם. ולכן נראה בכוונתו דהוקשה לו דהרי ודאי מלישנא דמתניתין משמע דבכולהו לאוין שבתורה נשים חייבות חוץ מהנך תלתא

לאוי דחשיב להו תנא. וא"כ היכי קמפרש טעמא משום דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. תינח אותן לאוין שעונשין עליהן מיתה מלקות וכרת. אבל בהנך דלית בהו אפי' מלקות מאי איכא למימר. ולזה קאמר דלאוין עונשין מלקות הן. כלומר דאפי' הנך לאוין שאין לוקין עליהן בב"ד מ"מ בני עונשין מלקות הן. דהרי אי לאו דסמכה קרא לפרשת מלקות אצל לאו דחסימה הי' ראוי לומר דכולהו לאוין בכלל מלקות הן מיהת. אלא דמדסמכה קרא ללאו דחסימה אימעיטו כל הנך דלא דמו ללאו דחסימה. וא"כ אין לנו אלא לומר דלא מעטינהו קרא אלא לענין שאין ב"ד חייבין ליזקק להן מה"ת לעונשין. אבל בדיני שמים מיחייבי מלקות. משא"כ בעשה דגם בדיני שמים לית בהו עונש מלקות דהיינו עונש הגוף. ועי' במש"כ התוס' במכות (י"ג ע"ב) סוף ד"ה ר"י עייש"ה. ובפיה"מ להרמב"ם (ריש פ"ג דמכות). כן נראה לי בכוונת רש"י שם. וכן ריהטא לשון רש"י ביבמות (פ"ד ע"ב) בד"ה עונשין עייש"ה. ועפ"ז מתפרשין ג"כ דברי הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל שכשבאו למנות מספר הלאוין כתבו אלו הן לאוין שבמלקות ארבעים ומנו מאתים שבעים ושבעה לאוין עיי"ש. אע"ג שהרבה מהן אין בהן מלקות ולפמש"כ ניחא. וזו היא ג"כ כוונת הרשב"ץ שם עייש"ה. וא"כ איפכא מוכח מפירש"י ואכמ"ל בזה יותר. באופן דלא מצינו לשום אחד מהראשונים ז"ל דלשתמיט לומר איפכא. ואדרבה מכל הראשונים ז"ל משמע דבכל הלאוין כולן מיחייבי נשים חוץ מהנך שמנו במתני' שם. ועי' ג"כ מש"כ הרב המאירי ביבמות שם. ועי' בריטב"א שם דלכאורה משמע להדיא מדבריו דס"ל דדוקא לאוין שבמלקות עיי"ש. אבל לפמש"כ גם מדבריו אין הכרח ואין להאריך. עכ"פ לדעת היראים הי' מקום קצת לומר כן. כדי שלא יהיו דבריו מוקשים כ"כ:

וכן יש להקשות להפסיקתא זוטרתא שהבאתי מההיא סוגיא דברכות. דקאמרינן התם וחייבין בתפלה דרחמי נינהו מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובוקר וצהרים כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל. ותו אמרינן התם ובברכת המזון פשיטא מהו דתימא הואיל וכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר לשבוע כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל עיי"ש. והשתא לדעת הפסיקתא זוטרתא אפי' יהיו תפלה וברהמ"ז מ"ע שהז"ג כיון דאית בהו נמי לאו דהשמר לך פן תשכח וגו' מיחייבי עכ"פ משום הלאו. וכ"ש לדעת הרמב"ם בסה"מ (סוף מנין העשין) והרמב"ן והר"ן בסוגיא דקידושין שם והחינוך (בפ' יתרו ובפ' אמור) ובתשב"ץ שהבאתי. דס"ל דהיכא דאיכא לאו כיון דמחייבי בלאו מחייבי נמי בעשה. אע"ג שהיא מ"ע שהז"ג. וא"כ למה לי טעמא בתפלה משום דרחמי נינהו תיפוק לי' דחייבי משום הלאו האמור בה. וכן בברהמ"ז אכתי קשה פשיטא כיון דטעמא

דמעשהז"ג לא סגי הכא לפטורא. אם לא דנימא דלהפסיקתא ג"כ ס"ל כמש"כ לדעת היראים דגם מלאוין שאין לוקין מיפטרי נשים כמ"ע שהז"ג. איברא דהא ליתא דהתינח בבהמ"ז. דכיון דרק משום דכתיב בערב בשר לאכול ולחם בבוקר הוא דבעינן לומר דהו"ל מ"ע שהז"ג. א"כ מה"ט גם הלאו לענין בהמ"ז הו"ל לאו שהז"ג. אבל ענין תפלה אע"ג דכתיב בה ערב בוקר וצהרים. מ"מ היינו רק משום עשה דתפלה. אבל משום הלאו דהשמר לך פן תשכח את ה' אלקיך פשיטא דלית לה שום זמן קבוע. וכל שהתפלל מיהת פעם אחת ביום שוב לא עבר בלאו. וא"כ אין זה לאו שהז"ג ולא גרע ממ"ע שאין הז"ג דנשים מיחייבי. וממילא מבואר דגם להיראים לא יתכן לתרץ כמשכ"ל מה"ט גופא. מיהו להפסיקתא אפשר לומר דגם מתפלה לא קשה. דהרי לא כתב בפסיקתא זוטרתא שם לאו זה אלא כשאוכל בלא תפלה. וא"כ עכ"פ כשאינו אוכל ליכא לאו. ושפיר איצטריך מתניתין לאשמעינן דחייבות בתפלה כאנשים מצד מ"ע דתפלה אפי' כשאינן אוכלות. תדע דהא בלא"ה קשה דהא איכא לאו דלא תאכלו על הדם דדרשינן מיני' לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. ועכצ"ל כדכתיבנא. וא"כ גם להפסיקתא לק"מ. וגם י"ל דכיון דאזהרה זו תליא באכילה א"כ שוב הו"ל לאו שהז"ג מדכתיב בתת ה' לכם בערב וגו' כדאמרינן לענין בהמ"ז. ולא מצרכינן לטעמא דקרא דערב בוקר וצהרים אלא לענין מ"ע דתפלה דלא תליא מידי באכילה. אבל לענין לאו דהשמר לך או לאו דלא תאכלו על הדם. כיון דבאכילה תלי א"כ שפיר סד"א דהו"ל כמ"ע שהז"ג. ואע"ג דכיון דהאכילה הוא שאסר הכתוב וא"כ הו"ל לאו שיש בו מעשה דודאי מיחייבי נשים כאנשים אפי' הו"ל זמן גרמא. מ"מ כיון דאין לוקין על הלאו דלא תאכלו על הדם משום דהו"ל לאו שבכללות. אע"ג שיש בו מעשה לא מיחייבי בי' נשים אם איתא דהו"ל שהז"ג לשיטה זו דס"ל דלא השוה הכתוב אשה לאיש אלא לעונשין שבתורה. דהיינו לאוין שבמלקות. וכן לאו דהשמר לך פן תשכח וגו' נראה שאין לוקין עליו מטעם שביאר המל"מ (סוף הלכות טומאת אוכלין) עיי"ש. והילכך אם איתא דהו"ל לאו שהז"ג לא מחייבי בי' נשים לשיטה זו. ולהכי שפיר איצטריך מתני' לאשמעינן דמחייבי:

אלא דכל זה לא יתכן אלא להפסיקתא זוטרתא. אבל להרא"ם ז"ל ביראים ודאי קשה טובא כיון דמצד הלאו דהשמר לך פן תשכח אין זה בכלל זמן גרמא. הן אמת שראיתי במנהגי מהרי"ל (סוף הלכות ערב יוה"כ) דמבואר דס"ל דכל ל"ת שאין לוקין עליו הנשים פטורות אפי' אין הזמ"ג. וכן ראיתי להר"ש אלגזי ביבין שמועה (כלל קצ"ה) שהעלה בלאו שאין בו מעשה דנשים פטורות. ומבואר שם דמיירי אפי' בשאין הז"ג עיי"ש. וא"כ הוה ניחא. אבל לענ"ד לא יתכן כלל ויש הרבה תשובות לדבר וראיות רבות להיפוך.

ואין עת ומקום האסף פה. ודברי המהרי"ל שם בלא"ה תמוהים ונפלאים מאוד בעיני מכמה טעמים ואכמ"ל בזה. ולכן לא יעלה על הדעת לומר כן בדעת היראים. עוד יש לתמוה על היראים מדתנן בפ"ק דברכות (ט' ע"ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. והשתא להיראים נהי דכבר עבר זמן ק"ש ולית לי' תו תקנתא לקיים מ"ע דק"ש. מ"מ הרי אכתי חייב לקרות כדי שלא לעבור על הלאו דהשמר לך פן תשכח וגו'. דלענין זה ליכא זמן קבוע. ואולי אפשר לומר לזה דמתניתין מיירי בשכבר התפלל ערבית אתמול בלילה. וא"כ כבר קרא ק"ש ביום זה. דהלילה הולכת אחר היום הבא. ונמצא דמצד הלאו תו לא רמיא חיובא עלי' ביום זה. ושפיר קתני מתני' דאינו אלא כאדם הקורא בתורה. ואורחא דמילתא נקט. ואיה"נ דאם שכח או הזיד ולא קרא ק"ש בערבית. אם לא קרא למחרת ק"ש של שחרית בזמנה מיחייב לקרותה כל היום כדי שלא לעבור מיהת על הלאו דהשמר לך פן תשכח. אלא דלא משמע הכי ואין להאריך. וקצת יש מקום לכאורה לומר בזה עפמש"כ הרמב"ן ז"ל בקידושין (ל"ד ע"א) לתרץ מה שהוקשו התו' שם במאי דקתני התם איזהו מ"ע שלא הז"ג מעקה ושלוח הקן כו'. והרי ל"ת נמי איכא במעקה לא תשים דמים בביתך. ובין שהז"ג ובין שלא הז"ג נשים חייבות. ותי' הרמב"ן שם וז"ל ולי נראה שעיקר מצותו עשה שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה דכתב רחמנא ועשית מעקה תחילה והדר לא תשים דמים בביתך. כלומר לא תעכב שלא תעשה מצוה זו. ולאו שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא. ואילו היו נשים פטורות מעשה. היו פטורות אף מלאו. שאין הלאו אלא קיום העשה. אבל בשאר מ"ע שיש בהם לאו. חייבות הן בשניהן כדאמרינן בשבת שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה. ואיש ואשה שוין בדבר זה עכ"ל עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא הכי דלאו דהשמר לך פן תשכח וגו' לא בא אלא לקיים העשה דק"ש. ומאן דפטור מעשה דק"ש גם מן הלאו דהשמר לך וגו' פטור. והשתא כיון דנשים פטורות מעשה דק"ש משום דהו"ל עשה שהז"ג גם בלאו דהשמר לך וגו' לא מיחייבי. וכן אפי' באנשים כשכבר עבר זמן ק"ש ופקע חיובו דהו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן. גם חיובא דלאו לית בי'. אלא דדברי הרמב"ן ז"ל עצמן צריכין ביאור מה בין עשה ול"ת דמעקה לעשה ול"ת דשאר מצות. וראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהבין דהחילוק הוא בין היכא דהעשה היא בקום ועשה כמעקה דאז אמרינן דגם הלאו לא בא אלא לחזק העשה. משא"כ בל"ת ועשה דיו"ט וכיו"ב דגם העשה אינה אלא בשב ואל"ת. לא אמרינן דהלאו לא בא אלא משום העשה. ולפ"ז גם הכא כיון דעשה דק"ש היא בקו"ע שפיר אית לן למימר דהלאו דהשמר לך פן תשכח לא בא אלא לומר שלא תעכב מלקיים העשה. וכיון דנשים פטורות מהעשה גם

הלאו ליתא גבייהו. ולפ"ז גם דברי הפסיקתא זוטרתא אתי שפיר. אלא דלא משמע לי הכי מדברי הרמב"ן ז"ל. ולא מדברי הריטב"א ז"ל שם שהביאו. דאין שום רמז בדברי הרמב"ן והריטב"א לחילוק זה שבין קו"ע לשוא"ת. גם אין שום טעם וסברא לחלק בזה. והעיקר הנראה מלשון הרמב"ן והריטב"א ז"ל הוא. דמענינא ולישנא דקרא הכי משמע במעקה ושלוח הקן ואבידה דהעשה היא העיקר במצות אלו והלאו שבהן לא בא אלא שיקיים העשה. משא"כ בל"ת ועשה דשביתת יו"ט וכיו"ב וצ"ע. ואכמ"ל בזה ויבואר אי"ה במק"א. ועכ"פ ודאי נראה דדברי הרמב"ן לא שייכי אלא בל"ת ועשה הסמוכין זה אצל זה. משא"כ בל"ת ועשה המרוחקים זה מזה כההיא דהכא ודאי לא שייך לומר דלא בא הלאו אלא משום העשה. ולכן צ"ע בזה ואכמ"ל בזה יותר. ועי' מש"כ בזה לקמן (עשה ל'). ועכ"פ לדעת רבינו הגאון ז"ל אין מקום קושיא מזה כלל:

נשאר לנו לבאר מה שנראה מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שהוא מונה ק"ש שחרית וערבית לשתי מצות. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל מונים ק"ש במצוה אחת. וכן מצות הקרבת התמיד שחרית וערבית. וקטורת שחרית וערבית. אחת אחת. וכן דעת הרמב"ם וסייעתו. זולת הרמב"ן שהסכים למנות ק"ש שחרית וערבית ושני תמידין של כל יום וקטורת של כל יום שתים שתים. משום דאין מעכבין זא"ז וזמנו של זה אינו כזמנו של זה. כמש"כ בסוף ספרו ובסוף שורש תשיעי עיי"ש. והשתא רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה כאן ק"ש שחרית וערבית לשתי מצות כדעת הרמב"ן. ומנה מצות הקרבת התמידין לקמן במספר הפרשיות למצוה אחת. וכן הקטורת לא מנה שם במספר הפרשיות אלא במצוה אחת. נראין דבריו לכאורה כסותרין זה את זה. והנה לענין מצות הקטורת עוד יותר יש לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל דלא מנה כלל המצוה להקטיר קטורת על מזבח הזהב. אלא מנה מעשה הקטורת בלבד דזהו כוונתו במה שמנה שם במספר הפרשיות הממולח עיי"ש. דהיינו פרשת הכנת ועשיית הקטורת שקראה הכתוב ממולח טהור קודש. ומנה ג"כ עשיית מזבח הקטורת למצוה בפ"ע. שבאה עלי' בתורה פרשה בפ"ע (סוף ס' תצוה) אבל המצוה להקטיר על המזבח פעמים בכל יום בבוקר ובערב לא הזכיר כלל. לא בעשין ולא במספר הפרשיות. וכן משמע ג"כ מלשון הבה"ג שמנה פרשת קטורת הסמים עיי"ש. הרי דלא ההקטרה מנה מצוה. אלא הקטורת. דהיינו עשייתה והכנתה. והכוונה לפרשת קח לך סמים וגו' שבס' תשא. ואולם אפשר לומר דהבה"ג וגם רבינו הגאון ז"ל שניהם לדבר אחד נתכוונו. למנות פרשת הקטורת דהיינו פרשת קח לך סמים שכתוב בה ג"כ מצות ההקטרה על מזבח הקטורת. כדכתיב ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדות באהל מועד וגו'. דהיינו מצות הקטרה של כל יום בבקר ובערב על מזבח

הזהב. כדפירש"י והראב"ע (בס' תשא) עיי"ש. ואע"ג שהרמב"ן ז"ל שם נסתפק בזה. מ"מ גם דעתו ז"ל נוטה לזה במסקנא עיי"ש. וכן נראה לענ"ד מוכרח מברייתא דפרק טרף בקלפי (יומא מ"ה ע"א) דתניא התם תנו רבנן דקה מה ת"ל והלא כבר נאמר ושחקת ממנה הדק אלא להביא דקה מן הדקה עיי"ש. ומבואר מזה להדיא דקרא דושחקת ממנה הדק בקטורת דמזבח הזהב קאי דלא בעינן אלא דקה ועיי"ש בפירש"י. וא"כ מנו עשיית הקטורת וההקטרה על המזבח מצוה אחת כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וראיתי להרמב"ם ז"ל (בשורש עשירי) שהשיג על הבה"ג וסייעתו שמנו מצות קח לך סמים דהיינו עשיית הקטורת וההקטרה בכל יום על המזבח בשתי מצות. וכתב שאין למנות אלא ההקטרה שבכל יום כדכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים וגו'. דמעשה הקטורת אינה אלא לתכלית ההקטרה עיי"ש. ולענ"ד לא ראיתי לא להבה"ג ולא לרבינו הגאון ז"ל שמנו מעשה הקטורת וההקטרה לשתים. דהבה"ג לא הזכיר אלא פרשת קטורת סמים ומה שמנה הבה"ג בין מצות הכהנים הקטרות. אין כוונתו אלא להקטרת קומץ ואימורין עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל מנה פרשת הממולח. דהיינו פרשת קח לך סמים וגו' ועשית אותה קטורת וגו' ממולח טהור קודש. וא"כ מבואר שלא מנו מעשה הקטורת וההקטרה שכתובה בפרשה זו אלא במצוה אחת כדעת הרמב"ם ז"ל. ובכוונה מכוונת לא מנו רבינו הגאון והבה"ג ז"ל מצות ההקטרה מפסוק המוקדם (סוף ס' תצוה). דכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו וגו'. כמו שכתב הרמב"ם (שם ובעשין כ"ח) עיי"ש. אלא מנו פרשת קח לך סמים וגו'. משום דקרא דבבוקר בבוקר וגו' לא נאמר עיקרו משום מצות ההקטרה. דלא כתיב אלא בפרשת מעשה מזבת הקטורת. ולא בא אלא להורות לאיזה צורך נצטוו על עשיית מזבח זה ואופן השמוש והעבודה שעליו. ועיקר מצות ההקטרה לא נאמרה אלא בפרשת הקטורת עצמה. דהיינו בפרשת קח לך סמים וגו'. הכתובה אח"כ (בס' תשא). דשם הוא עיקר מקומה המיוחד לה. ובזה ממילא מבואר לנו טעם למה שמנו רבינו הגאון והבה"ג ז"ל קטורת שחרית וערבית במצוה אחת. אע"ג שבאה בכל אחת מצוה בפ"ע. כדכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה. ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה. ולפמש"כ ניחא שפיר לדרכם ז"ל דס"ל דעיקר מצות הקטרה לא מההוא קרא שמענו. דכל ההיא פרשה תחילתה וסופה לא באה אלא למעשה מזבח הזהב ואופן השמוש בו. ולא זו היא מצות ההקטרה. אלא בפרשת הקטורה הוא שנאמרה מצוה זו. ושם כללה הכתוב במצוה אחת בלבד. כדכתיב ונתתה ממנה לפני העדות באהל מועד וגו'. ולכן אין מן הדין למנותה אלא במצוה אחת בלבד. ואמנם אפי' אם כוונתם למנות העשייה עצמה.

ג"כ אתי שפיר. דודאי מה שמנו מעשה הקטורת ולא ההקטרה. היינו משום דאין לנו במנין המצות אלא לשון הכתוב וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (סוף ספר המצות) עיי"ש. וגם כאן לפי לשון הכתוב ודאי נראה דעיקר הפרשה לא מיבעיא פרשת עשיית המזבח. אלא גם פרשת מעשה הקטורת לא באה אלא לצוות על מעשה הקטורת כמבואר מלשון הפרשה של קח לך סמים וגו' מתחילתה עד סופה. ומה שכתוב ונתתה ממנה לפני העדות וגו' אינו אלא להראות צורך הקטורת ומה יעשו בה. ולכן לא נתפרשו בה כל דיני ההקטרה אלא מקצתן. וכ"ש בפרשת עשיית המזבח מקטר קטורת שלא נזכרה שם ההקטרה אלא בכדי להראות אופן השמוש במזבח זה כמשכ"ל. ולכן לא מנו ההקטרה שלא באה בה מצוה פרטית בפ"ע בתורה אע"פ שממילא מובן דעיקר המזבח והקטורת לא הוצרכו אלא משום ההקטרה. דאין לנו במנין המצות אלא כמו שנאמרו למשה מסיני. ועיקר המצוה שנאמרה בסיני היא מעשה המזבח ומעשה הקטורת. שנאמרה בכל אחת פרשה פרטית בפ"ע. וכן כוונת הגאון בפרשיות אחרות כיו"ב. ויתבאר במקומו. וא"כ מעתה אין מקום קושיא במה שמנו הקטרה דשחרית וערבית במצוה אחת. כיון דלא ההקטרה היא המצוה שנמנית אלא מעשה הקטורת. ובודאי אין בזה אלא מצוה אחת:

והנה בפ"ק דכריתות (ו' ע"ב) גרסינן ת"ר וכו' היו מפטמין אותה לחצאין לפיכך יחיד שפיטם לחצאין חייב כו' אבל לשליש או לרביע לא שמעתי. וחכ"א בכל יום מתקן במתכונתה והי' מכניס. מסייע לי' לרבא דאמר רבא קטורת שפיטמה לחצאין חייב דכתיב והקטורת אשר תעשה כל שתעשה והא אפשר דעבדה פרס בשחרית ופרס בין הערבים. ופירש"י וז"ל במתכונתה לישנא דקרא אם הי' רוצה לפטם הקטרת דבר יום ביומו עושה. הילכך יחיד שלא פיטם אלא מנה חייב עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דלא מחייב אלא כשמפטם כשיעור של כל היום כולו. אבל כשפטם רק כשיעור של הקטרה דשחרית או דערבית לחוד לא מחייב וכמבואר בפירש"י. והוא מוכרח מגוף הסוגיא. דהרי בהדיא קאמרי חכמים בכל יום הי' מתקן במתכונתה והי' מכניס. דמבואר דלחכמים צריך מיהא לפטם כשיעור של כל היום דבר יום ביומו. והי' מכניס כדי שיעור שלם של כל היום בבת אחת. ומקטיר ממנו מחציתו בבוקר ומחציתו בערב אבל בפחות מזה לא יפטם אפי' לחכמים ועלה קאמרינן מסייע לי' לרבא דאמר פטמה לחצאין חייב דכתיב והקטורת אשר תעשה כל שתעשה. כלומר כל השיעור שאתה מפטם בפנים. והא אפשר דעבדה פרס בשחרית ופרס בין הערבים. כלומר דאפשר דמפטם כשיעור פרס דשחרית ופרס של בין הערבים. דהיינו כשיעור של אותו יום בלבד. אבל ודאי בפחות משיעור של כל היום דהיינו שיעור שתי הקטרות לא מיחייב. והיינו כפירש"י.

אלא שראיתי לרבינו גרשון מאוה"ג הובא בש"מ שם שפירש שם וז"ל כל אשר תעשה הוא דמחייב אם עשה כמוה להריח ואפשר דמפטם מנה של יום פרס שחרית ופרס ערבית עכ"ל עיי"ש. משמע מלשונו ז"ל דמפרש מאי דקאמר והא אפשר דעבדה פרס שחרית ופרס ביה"ע. היינו לומר דאפשר דמפטם פרס של שחרית בפ"ע ואח"כ פרס של ערבית בפ"ע. וכנראה שכתב כן משום דמפרש מאי דקאמר רבא פיטמה לחצאין חייב. היינו חצאין דוקא. דהיינו חצי של שיעור היום. ולא כפירש"י שפירש לפום שיטתו דחצאין דרבא לאו דוקא עיי"ש. אבל יש לתמוה דא"כ מאי קאמרינן מסייע לי' לרבא וכו'. ואיזו סייעתא איכא מדברי חכמים לרבא. הרי אדרבה מדברי חכמים איכא למשמע דלא מיחייב אלא בשיעור של שתי הקטרות. דהיינו של כל היום וכמש"כ. והרגמ"ה ז"ל גופי' כתב שם על דברי חכמים וז"ל וחכ"א בכל יום הי' מתקן במתכונתה. שלא הי' מפטם של כל השנה כולה ביחד. אלא בכל יום הי' מתקן לצורך שיעור היום ומכניס עכ"ל עיי"ש. וא"כ היכי מייתי סייעתא מדברי חכמים לרבא דאפי' בחצי שיעור היום מחייב. והי' נראה לכאורה לומר בכוונת הרגמ"ה ז"ל דגם כוונתו כן היא. דמש"כ ואפשר דמפטם מנה של יום וכו'. ר"ל דאפשר דלא מפטם אלא כשיעור מנה של יום כפי מה שצריך לפרס שחרית ופרס ערבית. אלא שראיתי לעיל (ה' ע"א) דגם שם מייתינן בגמרא מילתא דרבא. אלא דהתם הגירסא משונה מדהכא. והכי גרסינן התם בסיומא דמילתא דרבא. גבי קטורת דכתיב והקטורת אשר תעשה כל עשייה דקטורת אפשר דמקטיר פרס שחרית ופרס בין הערבים. ועל זה פי' שם הרגמ"ה ז"ל וז"ל אשר תעשה כתיב. כלומר כל עשייה דקטורת. כל אותו שיעור שאתה מקטירו אסור לפטם כמוהו. ואפשר דמקטיר קטורת לחצאין פרס בשחרית ופרס בין הערבים. דמנה הי' מקטיר בכל יום. משום הכי כי מפטם לחצאין חייב עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו אלו בהדיא דחצאין דרבא דוקא ובשיעור הקטרה אחת חייב לרבא. ובאמת שכן נראה נמי מלשון הסוגיא שם לפי הגירסא דהתם. ובלתי ספק דאין זו גירסת רש"י. ולרש"י גרסינן גם התם כגירסא דהכא. ובאמת דגירסא זו שלפנינו תמוה טובא. דמאי האי דקאמר והא אפשר דמקטיר פרס שחרית ופרס ביה"ע. והרי ודאי פשיטא דאי אפשר בענין אחר. דכך היא מצותה מה"ת שלא להקטיר כולו בפעם אחת. אלא חייב להקטיר בשחרית וביה"ע. כדכתיב בקרא בהדיא. וגם עשייה דקרא לא משמע הקטרה אלא פטום. דומיא דעשיי' דכתיב בסיפא דקרא לא תעשו לכם וגו' איש אשר יעשה וגו'. דהיינו פטום. ועי' בש"מ שם שכתב על גירסא שלפנינו דבנוסחא אחרינא גרסינן ואפשר דמפטם פרס וכו' עיי"ש. ובלתי ספק זו היא גירסת רש"י. והיותר תימא דמלשון הרגמ"ה ז"ל הכא משמע דגם גירסתו

כך היא עיי"ש. ועכ"פ מדברי הרגמ"ה שם מבואר בהדיא דבשיעור הקטרה אחת של שחרית או של ערבית מחייב לרבא. וא"כ הדבר מתמיה מאי סייעתא מייתי הכא לרבא מדברי חכמים. אם לא שנאמר דרגמ"ה ז"ל לא הוה גריס מסייע לי' לרבא אלא מימרא באנפי נפשה היא. ולפ"ז אפשר לידחק ולומר בכל יום דקאמרי חכמים לאו דוקא. אלא בכל הקטרה והקטרה ואין להאריך. ועכ"פ לפום גרסא שלפנינו הכא ודאי מוכרח דלא מפטמי לחכמים פחות משיעור של כל היום. ולרבא נמי לא מחייב המפטם כמוה בפחות משיעור שתי הקטרות דהיינו שיעור של היום כולו. והנה הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות כלי המקדש ה"ח) כתב וז"ל פטמה מעט מעט במתכונתה כשרה אפי' פיטם פרס בשחרית ופרס בין הערבים עכ"ל. ולכאורה משמע דס"ל כדעת הרגמ"ה ז"ל. אבל אינו מוכרח דאפשר דרצה לומר דאפי' פיטם בפעם אחת פרס שצריך לשחרית ופרס של ביה"ע. ובנוסחת הרמב"ם כת"י (שיצאו לאור בפ"פ זה לא כביר) יש נוסחא אחרת לגמרי בדברי הרמב"ם אלו. דלא כתב אלא כלישנא דרבא פטמה לחצאין כשרה עיי"ש. ועכ"פ גם נוסחא שלפנינו יש לפרש כן. וכן נראה מדברי מרן בכ"מ שם שהביא לשון רש"י על דברי הרמב"ם עיי"ש. וא"כ מבואר דס"ל דלא פליגי. ובלתי ספק ראה רש"י גירסת הרגמ"ה ופירושו ודחאה מטעם שביארנו. וראיתי להר"ב מל"מ על דברי הרמב"ם שם שהביא דברי רש"י בסוגיא דכריתות שם ותמה עליו וכתב שלא ידע מנ"ל הא. וגם כתב דמסוגיא דגמרא שם מוכרח דלא כפירש"י. מדקאמרינן והא אפשר דעבדה פרס בשחרית ופרס בין הערבים. משמע דבעשיית פרס לבד סגי. וא"כ יחיד המפטם פרס חייב עיי"ש. ודברי הרב במח"כ שלא בעיון. דלא לבד שאין שום סרך גמגום לפירש"י מזה. אלא אדרבה דברי רש"י מוכרחים מההיא סוגיא וכמו שביארנו. ומעתה לפ"ז מתבאר מזה דקטורת שחרית וערבית חדא מצוה היא. דאל"כ אמאי בעינן לחכמים שיפטם כשיעור שחרית וערבית כאחת. וגם יחיד אמאי לא מחייב בשיעור פרס. דהוא שיעור הקטרה אחת דהו"ל מצוה שלמה. א"ו מוכרח מזה דהקטרת שחרית וערבית חדא מצוה היא. וכ"כ המל"מ שם דהא בהא תליא עיי"ש. ועי' במל"מ (פ"ג ה"ב מהלכות תמידין ומוספין) שהכריח מדברי רש"י אלו דמנה שמקטירין בכל יום מדאורייתא הוא. הלכה לממ"ס פרס בשחרית ופרס ביהע"ר עיי"ש שהביא כן גם מפסקי תוס' פ"ק דכריתות. ואמנם הביא שם מפירש"י בסוגיא דזבחים (ק"ט ע"ב) דכתב דשיעורא דפרס אינו אלא מדרבנן והבין שם שהדברים סותרין זא"ז עיי"ש. ולדעתי נראה שאין בזה סתירה. דאפשר לומר דאע"ג דשיעור המנה שבכל יום דאורייתא הוא. מ"מ שיעור הפרס שפיר אפשר לומר כמש"כ רש"י שם דאינו אלא מדרבנן. דמה"ת לא בעינן אלא שיקטיר מנה בכל יום אבל

רשאי להקטיר בבוקר כזית וכל הנותר בערב. או להיפוך. ומדרבנן הוא שחלקו המנה לשני חלקים שוים. פרס בבוקר ופרס ביה"ע. ואין שום סתירה בדברי רש"י כלל אפי' לפי הבנת הר"ב מל"מ. ובהכי ניחא נמי מה שתמה במל"מ שם מה ראו חכמים לעשות תקנה זו שיקטיר פרס ולאיזה דבר סמכו השיעור הזה לפירש"י עיי"ש. ולפמש"כ ל"ק ולא מידי. דכיון דשיעור המנה מדאורייתא הוא שפיר י"ל שראו חכמים לחלק המנה בשוה בין שתי ההקטרות. שיהי' להן שיעור קבוע תדיר ולא יעשה פעמים כך ולפעמים כך. ולפ"ז מוכרח עוד יותר דשתי ההקטרות מצוה אחת הן. כיון דמה"ת שתיהן מצטרפות לשיעור אחד. ואין נפ"מ אם יקטיר באחת מהן הרבה ובשני' מעט. ובלבד שישלים בין שתיהן שיעור מנה ליום. ומיהו נראה שאין הכרת מדברי רש"י דהכא לומר דשיעור המנה הוא מדאורייתא. דאפשר לומר דמש"כ רש"י דיחיד שלא פיטם אלא מנה חייב. עיקר כוונתו אינו אלא לומר שלא פיטם אלא כשיעור של היום. ומשום דלפי תקנת חכמים שיעור הקטרה של דבר יום ביומו הוא מנה נקט רש"י מנה. אבל איה"נ דבשיעור שני זיתים שהוא שיעור הקטרת כל היום מדאורייתא חייב היחיד. ועיקר כוונת רש"י אינה אלא לומר דבשיעור הקטרת יום אחד מתחייב. ולא בעינן יותר לחכמים דס"ל שלא הי' מפטם אלא דבר יום ביומו. ואין להאריך. דבלא"ה לק"מ. ועכ"פ מוכח מזה דקטורת שחרית וערבית מצוה אחת היא:

וכן מתבאר מדאמרינן במנחות פרק התכלת (מנחות נ' ע"א) לא הקריבו כבש בבוקר לא יקריבו בין הערבים וכו' בד"א שלא נתחנך המזבח אבל נתחנך המזבח יקריבו ביה"ע לא הקטירו קטורת בבוקר יקטירו בין הערבים אמר ר"ש וכולה היתה קריבה ביה"ע עיי"ש. וכתבו התוס' שם בד"ה בד"א כו' וז"ל אבל נתחנך יקריבו כבש אחד ולא שנים מדלא קתני ושנים היו קרבים לר"ש אע"ג דגבי קטורת קרב כולה לא דמי כלל דהתם חדא מילתא היא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דקטורת שחרית וערבית חדא מילתא היא ומשום הכי אע"ג דגבי תמיד אם לא הקריב של שחר בזמנו חשיב עבר זמנו ובטל קרבנו בערב בשעת הקרבת תמיד של ביה"ע. מ"מ בקטורת כיון שעליו עדיין להקטיר קטורת של ביה"ע מקטיר נמי של שחרית. דלא חשיב עדיין עבר זמנו דקטורת של שחרית ושל ביה"ע חדא מילתא היא. וא"כ מבואר דחדא מצוה היא. ואע"ג דר"ש הוא דקאמר לה. ומשמע לכאורה דרבנן פליגי עלי' וס"ל דגם בקטורת רק המחצית של ביה"ע היתה קריבה. וכן מתבאר מפיה"מ להרמב"ם והרע"ב ז"ל שם עיי"ש. מ"מ אין הכרח לומר דהיינו משום דס"ל דלאו חדא מילתא היא. אלא אדרבה אית לן למימר דבהכי לא פליגי. ולא ס"ל דלא היתה קריבה כולה אלא משום דס"ל דקרא דכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו

וגו' עיכובא הוא. ואם לא הקטיר בבוקר לית לי' תקנתא דומיא דתמיד. ויש להכריח כן מדאמרינן בפ"ב דיומא (כ"ו ע"א) עלה דתנן הפייס השלישי חדשים לקטורת באו והפיסו וכו'. ואמרינן בגמרא אר"י אין מפייסין על תמיד של ביה"ע אלא כהן שזכה בו בשחרית זוכה בו ערבית. מיתיבי כשם שמפייסין שחרית כך מפייסין בין הערבים. כי תניא ההיא בקטורת. ופירש"י לפי שלא שנה אדם בה עיי"ש. ופרכינן תו והתניא וכו'. ומסיק ארשב"י הכא בשבת עסקינן הואיל ומשמרות מתחדשות עיי"ש. וכתב הריטב"א שם וז"ל וא"ת ולמאי דמסיק שאין מפייסין על תמיד של ביה"ע אלא כהן שזכה בו שחרית זכה בו ערבית. ניחא בשאר פייסות אבל בקטורת מאי איכא למימר. דהא לא שנה בו אדם מעולם. ויש מתרצים וכו' אבל במס' מנחות משמע שלא אמרו חדשים לקטורת אלא לבקרים. אבל בו ביום חוזר ושונה בה מי שזכה בה שחרית. דתרוייהו כחדא חשיבי. ובהא אתיא שמעתין כפשוטה. וכן פי' בתוספות במס' מנחות עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דקטורת של שחרית ושל ביה"ע כחדא מילתא חשיבי אליבא דכ"ע. דהא בהכי לא אשכחן מאן דפליג וסתמא דגמרא ס"ל הכי. דלא היו מפייסין על קטורת של ביה"ע אע"ג דמתניתין דחדשים לקטורת הלכה פסוקה היא באין שום חולק ולא שנה בה אדם מעולם. והיינו משום דשל שחרית ושל ביה"ע לא מיקרי חוזר ושונה. דחדא מילתא נינהו וחדא מצוה חשיבי. ועי' מש"כ הרב המאירי ז"ל שם ובמש"כ הרב המגיה על דברי הריטב"א שם. ובמש"כ הר"ב שיח יצחק בסוגיא שם עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. עכ"פ ודאי שכן מוכרח לפי דברי הריטב"א ז"ל שם. ובלא"ה כבר נתבאר אצלי באריכות במק"א דאין זה מוסכם לומר דר"ש לפלוגי אתי ויש קצת ראשונים דס"ל דר"ש לא אתי אלא לפרושי מילתא דת"ק. וכ"ע מודו בה. וכן משמע מהתוספתא (פ"ז דמנחות) עיש"ה ואכמ"ל בזה:

ועפ"ז נראה להוכיח ג"כ דתמיד של שחרית ושל ביה"ע נמי מצוה אחת הן כיון דאר"י אין מפייסין על תמיד של ביה"ע אלא כהן שזכה בו שחרית זוכה בו ערבית ואם איתא דשתי מצות באנפי נפשייהו נינהו אמאי לא יפייסו בו ערבית. מאי שנא תמיד של ביה"ע מתמיד של שחרית ביום שלאחריו. אלא ודאי ע"כ חדא מילתא נינהו וחדא מצוה. וקיי"ל המתחיל במצוה אומרי' לו גמור. וכמבואר בראשונים ז"ל בכמה דוכתי. כמו בפסיקתא זוטרתא (פ' מטות עה"פ וישלח אותם משה) שכתב שם מפני מה הלך פנחס להלחם במדין. מפני שהוא הכה כזבי בת צור המדינית אמר הקב"ה אתה התחלת במצוה עליך לגמרה כשם שהרגת הבת תהרוג את האב עיי"ש. וכ"כ רבינו מנוח (בפ"ג הלכה י"א מהלכות ר"ה) דמש"כ הרמב"ם דמי שתוקע כשהן יושבין הוא שתוקע על

סדר הברכות כשהן עומדין. היינו משום דכיון דכולהו תקיעות בין דמעומד ובין דמיושב חדא מצוה נינהו נמצא דשירי מצוה נינהו. והרי שנינו המתחיל במצוה אומרים לו גמור והכל הולך אחר הגומר עכ"ל בקיצור עיי"ש וכן ממש כתב בארחות חיים הלכות ר"ה (סי' ט"ז) ובכלבו (סי' ס"ד) עיי"ש. והובא בב"י ובשו"ע או"ח (סי' תקפ"ה) עיי"ש. ועי' בתנחומא (פ' עקב) והובא מקצתו בפירש"י שם. כל המצוה וגו' תשמרו לעשות אם התחלת במצוה הוי גומר את כולה למה אר"י כל מי שמתחיל במצוה ואח"כ בא אחר וגמרה נקראת על שם גומרה וכו' עיי"ש. ובגמרא סופ"ק דסוטה (י"ג ע"ב). וזו היא כוונת רבינו מנוח במש"כ והכל הולך אחר הגומר. ובירושלמי (פ"ק דר"ה ה"ח ובפ"ק דביצה ה"ג ובפ"ב דמגילה ה"ז) אמרינן נמי מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרוק עיי"ש. ואע"ג דההיא דפ"ק דביצה ופ"ב דמגילה לכאורה אינה ענין לכאן. דאין הכוונה אלא לומר דכיון שכבר דחתה קצירת העומר את השבת לכן אמרינן דאידחי נמי משום המכשירין דאח"כ. וכההיא דאמרינן נמי בתלמודין במנחות (סו"פ רבי ישמעאל) דכיון שכבר דחתה שחיטה את השבת הותר נמי להקטיר האמורין אע"ג שכשרין כל הלילה ואפשר לעשותה אחר שבת עיי"ש. וכיו"ב נמי בשבת (קל"ג ע"ב) עיי"ש. מ"מ מלישנא דירושלמי דקאמר מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרוק משמע ודאי שבא ליתן טעם לדבר. דלהכי שרי אחר שכבר התחיל בקצירה. ולא אמרינן כיון דמלאכת שבת לצורך מקדש היתרא הוא. כדאמרינן ביומא (סו"פ טרף בקלפי) דשבת הותרה בצבור עיי"ש ובשאר דוכתי. למאי דאשתראי אישתראי ולמאי דלא אישתרי לא אישתרי. כדאמרינן בפ"ב דזבחים (ל"ב ע"ב) מצורע היתירא הוא להא אישתראי ולהא לא אישתראי וכו' עיי"ש. ולזה קאמר בירושלמי דמכיון שהתחיל במצוה אומרים לו לגומרה. וא"כ התחלת המצוה מטלת עליו חוב לגמרה. שפיר אית לן למימר דההיתר שהי' בתחילת עשיית המצוה מהני ג"כ להתיר סופה. אע"ג דמצד עצמה לא הי' רשאי לעשותה בשבת. אבל בלא"ה ודאי לא הוה לן להתיר חלול שבת בסופה משום שכבר דחתה שבת בתחילה. דאל"כ לא הו"ל לומר מכיון שהתחיל במצוה וכו'. דאיזה טעם יש בזה. והכי הול"ל מכיון שכבר דחה שבת אומרים לו מרוק. אלא ודאי כדכתיבנא. וכ"ש בההיא דפ"ק דביצה שם דבא לומר מכיון שהתחיל במצוה שכבר שחט לצורך יו"ט אומרין לו מרוק לכסות הדם. אע"ג דמצד עצמו אין מלאכת יו"ט נדחה מפני מצות כיסוי הדם וכמבואר שם עיי"ש. והרי שחיטה ביו"ט אין בה שום דיחוי. דהא מלאכת אוכל נפש ביו"ט מעולם לא אסר הכתוב. ולא נדחה יו"ט בשחיטה כלל. והיכי שייך להתיר הכיסוי משום שכבר נדחה יו"ט בשחיטה. אלא ודאי עיקר היתר אינו אלא משום הך טעמא לחוד דהמתחיל במצוה

אומרים לו גמור. ולכן היתר השחיטה גורם נמי להתיר הכיסוי. אע"ג דכיסוי מצד עצמו אין לו היתר מדינא. עכ"פ מתבאר מזה דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור הלכה רווחת היא בירושלמי. וזהו שכתבו רבינו מנוח ז"ל והארחות חיים והכלבו ששנינו המתחיל במצוה אומרים לו גמור. וכבר העיר הגר"א ז"ל על דברי הש"ע שם מדברי הירושלמי אלו בקצרה עיי"ש. אלא שהדברים צריכין ביאור כמו שביארנו ואכמ"ל בזה יותר:

ומעתה לפ"ז מבואר דתמיד של שחר ושל ביה"ע מצוה חדא נינהו. והילכך אין מפייסין על תמיד של ביה"ע משום דכל חד בחלקו שזכה בו שחרית זכה בו נמי בשל ביה"ע. דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. דתמיד של ביה"ע אינו אלא גמרו של שחר. והיינו ממש כדברי רבינו מנוח לענין תקיעות שהבאתי. ובאמת דגם מלישנא דקרא בפרשת תמידין משמע דמצוה אחת הן. דכתיב את קרבני לחמי וגו' תשמרו להקריב לי במועדו. הרי שכלל שניהם במצוה אחת. וגם בתר הכי כתיב ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עולה תמיד. הרי דגם מקרא זה כולל שניהם יחד במצוה אחת. אלא דאח"כ מפרש קרא דין הקרבתן שלא יקריבם שניהם כאחת. אלא את הכבש האחד תעשה בבוקר וגו'. ואין זה אלא ביאור של המצוה שנאמרה בקרא דלעיל מיני'. וא"כ מבואר דמצוה אחת היא. וראיתי שכבר הרגיש בזה הר"ב לב שמח (בשורש י"א) עיי"ש. וגם בלא"ה יש לדון בזה מדאמרינן במנחות (נ"א ע"א ונ"ב ע"א) דאיתקישא מנחת חביתין לתמיד מדכתיב סלת מנחה תמיד ודרשינן מזה דהרי היא כמנחת תמיד דדחי שבת כתמיד. וגם דאפי' הקריבו עשרון שלם בבוקר כגון כשמת כה"ג ולא מינו עדיין אחר תחתיו. מ"מ מקריבין נמי ביה"ע. דמה תמיד אינו בטל לעולם בבוקר וביה"ע אף חביתין כן עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא דכיון דקיי"ל אין היקש למחצה איתקישו נמי תמידין לחביתין מה חביתין בבוקר וביה"ע מצוה אחת הן לכ"ע. אף תמידין מצוה אחת הן. ונפק"מ לענין דלא ניבעי פייס וכמשכ"ל. ואע"ג דלא ילפינן זה מזה לענין שאם לא הקריב שחרית שיקריבו ביה"ע עם תמיד של ביה"ע. כמש"כ לעיל מדברי התוס' שהכריחו כן מסוגיא דמנחות שם. דבחביתין מבואר בתוספתא (פ"ז דמנחות) שאם לא הקריב חצי' בבוקר מקריב כולה ביה"ע חובת בין הערבים עיי"ש. עכצ"ל דבזה נפקא להו מאיזה מיעוטא לחלק בין תמידין לחביתין. ובלא"ה כבר ביארתי במק"א באריכות דאין דברי התוס' בזה מוכרחין. ומסוגיא דר"פ תפלת השחר לא משמע הכי עייש"ה ובמש"כ הרא"ה ז"ל שם. ומש"כ להוכיח כן מדלא קתני ושניהם היו קריבין לר"ש כדקתני בקטורת דכלה קריבה לר"ש עיי"ש. איכא למימר דודאי כשנתחנך המזבח. בין בתמידין בין בקטרת לכ"ע כולן קריבין ביה"ע אפי' לת"ק. ולא פליגי אלא בשלא נתחנך המזבח.

דבתמידין אין קריבין כלל משום דאין מחנכין המזבח אלא בתמיד השחר. ובקטורת לת"ק מקטיר רק של ביה"ע. ור"ש פליג וס"ל דכולה קריבה. וא"כ אין מקום להוכחת התוס' ובלא"ה יש מקום לומר דר"ש פרושי קמפרש למילתא דת"ק ולא לאיפלוגי אתי כמש"כ שם ואכמ"ל בזה. מיהו בלא"ה איכא מילי אחריני דלא שוו תמידין לחביתין ועכצ"ל דגלי קרא למעט דלא נילפינהו מהדדי לענין זה. אלא דלמאי דגלי גלי אבל למאי דלא גלי שפיר מקשינן להו להדדי כיון דאקשינהו קרא. וא"כ שפיר איכא למילף מזה דהתמידין מצוה אחת הן. ולפ"ז כ"ש דקטורת שחרית וביה"ע חשיבא מצוה אחת. שהרי לדברי התוס' במנחות שם יותר חשיבא קטורת חדא מילתא מתמידין. וא"כ מתמידין נשמע ק"ו לקטורת. ועי' להר"ב מל"מ (בדרך מצותיך ח"א) שהפליג לתמוה באיזה מדה מן המדות אפשר ללמוד מחביתין לקטורת ודחה בשתי ידים מי שאמר כך עיי"ש. ועל כיו"ב נאמר אל תפליג לכל דבר. שהרי כבר ראינו לדעת דשפיר יש בזה מדה מן המדות ללמוד זה מזה כמו שביארנו. מיהו אין אנו צריכין לזה לדעת רבינו הגאון ז"ל דבלא"ה ניחא. וממילא מבואר דאע"ג דתמידין וקטורת שחרית וביה"ע אין נמנין אלא אחת אחת. מ"מ ק"ש שחרית וערבית שפיר נמנין בשתי מצות חלוקות מטעם שכתב הרמב"ן ז"ל דאין מעכבות זו את זו וגם זמנה של זו אינו זמנה של זו. דזו ביום וזו בלילה. כיון דבשום דוכתא לא כללן הכתוב כאחת אלא הוזכרו כל אחת בפרט. ודברת בם בשכבך ובקומך. אע"ג שלא כתב קרא ודברת בכל אחת בפ"ע. דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל שדרכו למנות כל פרט ופרט שנזכר במצוה בפ"ע. כמו עמוני ומואבי נא ומבושל. וכן דרכו בעשין זולת היכא שנכנסין תחת שם אחד. כמו כבוד אב ואם וכן מורא אב ואם. שמנאן אחת אחת משום דכוונת הכתוב גלויה לכבד ולירא מפני הוריו ומולידיו שהולידוהו וגדלוהו וחנכוהו. וכך לי אב כאם. וכן מנה גניבת ממון וגניבת נפשות באזהרה אחת. אע"ג שבאה אזהרה בכל אחת בפ"ע. משום דכל מיני גניבה אסר הכתוב. ושם אחד להן כמו שיתבאר עוד לפנינו. אבל ק"ש אע"ג דזו וזו ק"ש. מ"מ כיון דזמניהן חלוקים לא משם אחד הן. וראיתי להרב מהר"ח קאזיס ז"ל בקנאת סופרים (עשין ל"ט) שתמה על הרמב"ן ז"ל דא"כ לר"א דאמר (בפ"ב דסוכה) די"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה וכי יעלה על הדעת לומר דלדידי' כל אחת מן הסעודות חשיבא מצוה בפ"ע עיי"ש. ואין זה צריך תשובה כלל. דמלבד דשם לא באה בכתוב אלא מצוה אחת כללית דכתיב בסכות תשבו. ואנן הוא דגמרינן תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה וכו'. וא"כ עכ"פ בכתוב אין לנו אלא מ"ע אחת. משא"כ כאן דבהדיא כתיב בשכבך ובקומך. בלא"ה הרי שם אע"ג דאחת ביום ואחת בלילה מ"מ אין זה זמנים חלוקים. דלא

קאמר הכתוב אלא דחובה לאכול בסוכה כל זמן סעודה שבדירה של כל ימות השנה. וכיון דבדירה דרכו לקבוע סעודה אחת ביום ואחת בלילה. אף בסוכה זו היא זמן חובתו לר"א. וא"כ אין לנו אלא זמן אחד לכל ימי החג. דהיינו זמן קביעות סעודה ולא היום והלילה גורמין. דלא כתיב יום ולילה בקרא אלא דממילא כך הוא. כיון דאז הוא זמן קביעות סעודה. וא"כ אין כאן חילוק זמנים כלל. גם מה שתמה שם על הרמב"ן ז"ל דאחר שהודה לשרש י"ג של הרמב"ם שהמצות לא ירבה מספרן כמספר הימים שתתחייב בהן המצוה ההיא. א"כ איך מנה ק"ש ותמידין וקטורת שתים שתים. מאי שנא הפסק זמן קצת שעות ביום אחד מהפסק מיום אחד לחבירו. עיי"ש שהפליג בתמיהתו זו גם לעיל (בשורש י"ג) עיי"ש. ולחנם נתלבט בזה שאין כאן ריח קושיא. דחילוק גדול יש בדבר. ולדבריו מק"ש גופא הו"ל להקשות דק"ש דשחרית לא נמנית אלא במצוה אחת אע"ג שנוהגת בכל ימות השנה. וכן ק"ש דלילה שנוהגת בכל לילה ולילה. ואילו שחרית וערבית נמנות שתים. וכן בתמידין ובקטורת לדעת הרמב"ן ז"ל. ומאי שנא. וא"כ נוסיף להתפלא על הרמב"ן דלדבריו יהיו בק"ש לבד יותר מתרי"ג מצות. אלא דהא בורכא. דבק"ש של כל יום. וכן בשל כל לילה. לא באה בתורה אלא מצוה אחת. דלא כתיב אלא ודברת בם בשכבך ובקומך. וכל השנה כולה בכלל המצוה. משא"כ דיום ודלילה דזמניהם מתחלפין והוצרך הכתוב לפרוט שניהן בפירוש. שפיר נמנין כל אחד בפ"ע. כיון שאין מעכבין זא"ז ולא שייכי זה לזה. וכן מוספי ר"ת לא נמנו אלא במצוה אחת אף די"ב ר"ח בשנה. וכן בשאר מוספי המועדים משום שלא באה בהם אלא מצוה אחת. ובראשי חדשיכם תקריבו. וכן בסוכות תשבו שבעת ימים נמנה מצוה אחת. שלא באה בכל ימות החג אלא מצוה אחת לבד. ובודאי אילו הוה כתיב בסוכות תשבו ביום הראשון וביום השני וכו'. וכן כל הימים בפרט. כדכתיב הכא בשכבך ובקומך. הי' מקום לדמות זל"ז. אבל כיון דלא כתיב אלא תשבו שבעת ימים לא בא הכתוב אלא לקבוע המשך זמן המצוה. אבל אין לנו בה בתורה אלא מצוה אחת. ואין הימים מחלקין אותה למצות חלוקות כמספר הימים שנוהגת בהן. וכן בכל כיו"ב. וזהו שכתב הרמב"ן ז"ל בטעמו למנות שני תמידין וקטורת וק"ש ערב ובוקר שתים שתים משום שאין מעכבין זא"ז וזמנה של זו לא זמנה של זו. כוונתו דמשום דזמניהן מתחלפין הוצרך הכתוב לצוות על כל זמן בפ"ע. שא"א לכוללם במצוה אחת כמוספי ר"ח דכתיב ובראשי חדשיכם תקריבו וגו'. שנכללו בה כל חדשי השנה וכן ובחמשה עשר לחודש הזה וגו' והקרבתם וגו' וביום השבת תקריבו וגו'. שכולל המצוה תדיר ובכל שבתות השנה וכן כל כיו"ב. משא"כ בהנך דמשום חילוף הזמן מיום ללילה ע"כ הוצרך הכתוב לצוות על המצוה ביום בפ"ע

ובלילה בפ"ע. וכמו בק"ש דכתיב בשכבך ובקומך. ובתמידין את הכבש האחד תעשה בבקר וגו'. ובקטורת בבקר בבקר וגו'. וממילא הם שתי מצות נמנות בפ"ע. והנה הרמב"ן ז"ל לטעמו שהוא מונה גם תמידין וקטורת שתים שתים יפה כתב טעמו זה. אבל רבינו הגאון דאע"פ שמנה ק"ש שתים מ"מ תמידין וקטורת לא מנאן אלא אחת אחת מעעם שביארנו. ע"כ לאו כללא הוא. אלא אע"ג שזמנה של זו לא זמנה של זו יתכן שתהי' מצוה אחת לדעת הגאון ז"ל כשכללה הכתוב לכל המצוה כולה כאחת ואח"כ פרט לך הכתוב הזמנים שתעשה בהם המצוה. כמו בתמידין דכתיב את קרבני לחמי תשמרו להקריב לי במועדו. וזה כולל בין של שחר ובין של ביה"ע. ואח"כ מפרש הכתוב בפרט את הכבש האחד תעשה בבוקר וגו'. או בקטורת. שבמקומו בפרשת הקטורת כללה הכתוב של שחרית ושל ביה"ע כאחת. ובמקום אחר. דהיינו בפרשת מזבח הזהב. פרט הכתוב הקטרה של שחר ושל ביה"ע בפ"ע. וזה יתכן יותר לדעת רבינו הגאון ז"ל דאפי' בל"ת ועשה שנאמרו במצוה אחת אין דרכו למנות אלא רק האחד משניהן שכולל יותר מהשני. כמו שביארנו בכמה מקומות. וכן בשתי עשין שאחת כללית והשנית באה על פרט אחד בפ"ע שכבר נכללה בכלל העשה השני' דרכו למנות רק העשה הכללית בלבד. ולא כשאר מוני המצות שדרכם למנות שתיהן. משום שהן שתי שמות. וא"כ הכא נמי הו"ל כעשה אחת כללית ושתי עשין פרטיות. ומונה העשה הכללית ומניח מלמנות הפרטיות שכבר נכללו בעשה הכללית וכדרכו ז"ל. וממילא מבואר דק"ש שחרית וערבית שלא נאמרו בשום מקום בתורה אלא דרך פרט. ע"כ צריך למנותן שתי מצות בפ"ע. והדברים ברורים. ועוד יתבאר לפנינו בשורש זה:

מצוה ה

באות. וטוטפות לתהלה. דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל למנות תפילין של יד ושל ראש בשתי מצות. כיון שאין מעכבות זו את זו. ובכל אחת באה מצוה בפ"ע. בשל יד וקשרתם לאות על ידך. ובשל ראש והיו לטוטפות בין עיניך. וגם בפרשת קדש דכתיב והי' לאות על ידך ולזכרון בין עיניך וגו' והי' לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך וגו' שכולל שתיהן בחד והי'. מ"מ גם זה חשוב פרט לדעת רבינו הגאון שכל הנפרטים במצוה אחת בין בלאו ובין בעשה דרכו למנות כל פרט ופרט בפ"ע. אם לא ששניהם ענין אחד ממש שפרט האחד מחייב גם את השני. דבזה אפי' באה בכל אחד מצוה בפ"ע לגמרי אינן נמנות אלא אחת כמש"כ לעיל. ונטה רבינו הגאון בזה מדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו בתפילין אלא מצוה אחת. והנה הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין י"ג) הביא ראי' דתפילין של יד ושל ראש אינם נמנין מצוה אחת כדעת הבה"ג מדאמרינן בפרק התכלת

(מנחות מ"ד ע"א) עלה דתנן תפלה של יד אינה מעכבת של ראש וכו'. אמר ר"ח ל"ש אלא שיש לו אבל אין לו מעכבת. אמרו לו אמרת אמר להו לא אלא מאן דלית לי' תרי מצות חד מצוה נמי לא ליעביד. ומעיקרא מאי סבר גזרה כו' עיי"ש. וסיים עלה הרמב"ם שם וז"ל הנה התבאר לך שקראו לתפילין של יד ושל ראש שתי מצות עכ"ל עיי"ש. והרשב"ץ בזה"ר (עשין סי' י"ח) השיג עליו בזה וכתב וז"ל וכן הסכים הרמב"ן ז"ל עמו למנותן שתים. אע"פ שהגאון ז"ל (הבה"ג) לא מנאן אלא אחת. וראייתו של הרב ז"ל (הרמב"ם) אינה קושיא על הגאון ז"ל לפי דעתי שגם בלולב שאינו אלא מצוה אחת עם ארבעה (צ"ל שלשה) מיניו כמו שהוא מוסכם מהכל אמרו בגמרא סוכה (ל"ז ע"ב) אתרוג בשמאל ולולב בימין מ"ט האי תלת מצות והאי חדא מצוה הנה שחז"ל קורין כל חלק מחלקי המצוה מצוה אחת עכ"ל עיי"ש. והנה כבר נשאל בזה בנו של הרמב"ם רבינו אברהם מיימון ז"ל בספרו מעשה נסים (סי' ה') מאת הרב ר' דניאל הבבלי ז"ל עיי"ש. אבל תשובתו שם אינה מובנת כלל. שכתב שם בתוך דבריו וז"ל אמנם אמרם בלולב ארבעה מצות וידוע כי הם חלקי מצוה. וההבדל בין זה ובין אמרם בתפילין שתי מצות. כי ארבעה מינים שבלולב מעכבין זא"ז. ואם מצא דרך משל שלשה מהם ונמנע למצוא הרביעי. לא קיים באשר נמצא מהם מצוה כלל. ועל כן לא תתכן הברכה אך על כולם יחד. והתפילין אינם כזה וכו'. והתבונן מאמרם בתפילין מאן דלית לי' שתי מצות חדא מצוה לא נעביד. ולא יאמר כזה בלולב אבל הדין בהפכו עכ"ל עיי"ש. והדברום נפלאים דנראה שהבין דהשגת הר"ד ז"ל על הרמב"ם היא כיון דבין בלולב ובין בתפילין קראו כל חלק וחלק מצוה אחת מאי שנא לולב שלא מנאו אלא מצוה אחת מתפילין שמנאן שתים ועל זה תירץ שיש הבדל ביניהם. דבלולב הארבעה מינים מעכבין זא"ז ולכן אין נמנין אלא במצוה אחת. משא"כ תפילין שאין מעכבין זא"ז. אבל הדבר פשוט ומבואר להדיא בלשון הר"ד ז"ל שם שלא נעלם ממנו חילוק זה כלל. וגם אי אפשר שיהי' נעלם ממנו שהרי קאי על דברי הרמב"ם (בשורש י"א) שמבואר שם בהדיא חילוק זה. ואין השגתו אלא על ראייתו של הרמב"ם מסוגיא דמנחות שם. דמאי ראי' היא מאחר שמצינו לשון זה ג"כ בלולב. אע"ג דשם ודאי מצוה חדא היא ממש כהשגתו של הרשב"ץ. וכמבואר בלשון הר"ד ז"ל בהשגתו שכתב וז"ל אמנם מה שנתן ז"ל סיבה למנות תפילין שתי מצות בחלוף מציצית ואף כי התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת כמו תפילין של יד שאינה מעכבת של ראש וש"ר אינה מעכבת ש"י. במאמרם בגמרא מנחות כו'. אי משום הא לא איריא מפני שכבר מצאנו להם כמו זה הלשון ואינה אלא מצוה אחת. וזה שאמרו בסוכה וכו' ואין ספק כי מצות לולב יחידית כוללת ארבעת

המינים ועם כל זאת קראום ארבע מצות כיון שהם חלקים למצוה. ויתכן שיהי' מאמרם בתפילין שתי מצות על זה ההיקש וזאת הכוונה עכ"ל עיי"ש. הרי להדי' שלא בא להשיג אלא על ראייתו של הרמב"ם בלבד. ועל זה לא השיב הר"א מיימון ז"ל כלום. והוא תימא: **ואמנם** בעיקר השגת הר"ד הבבלי והרשב"ץ ז"ל נראה ברור לדעתי דלא מן השם הוא זה שבא הרמב"ם להביא ראייתו. דודאי ממה שקראוהו מצוה לכל אחד מן התפילין אין הכרח לומר שיהא נמנה מצוה בפ"ע. אלא מעיקר סוגיא דגמרא שם הביא ראייתו. ואע"ג דמלשון הרמב"ם שם שסיים וכתב הנה התבאר לך שקראו לתפילין כו' שתי מצות עיי"ש. משמע לכאורה דראייתו היא רק מקריאת השם בלבד. אין זה מוכרח. דאפשר לומר שפיר דכוונתו לומר שקראום שתי מצות לענין דינא. דהיינו שנתנו להם דין שתי מצות. וכן משמע להדיא מריש דבריו שם שכתב וז"ל והראי' על היות תפילין של ראש וש"י שתי מצות אמרם בגמ' מנחות על צד התימה ממי שיחשוב שתפילין ש"ר וש"י לא יונח האחד מהם בלתי האחר אלא אם יהיו שתיהן יחד וכו' עיי"ש בכל דבריו. משמע בהדיא דמעיקר הסוגיא הוא דמייתי ראי'. דאילו ממשמעות לישנא דשתי מצות לחוד לא הי' צריך להאריך כ"כ. אלא בקיצור הי' לו לומר והראי' שהרי קראום בגמ' מנחות שתי מצות באמרם מאן דלית לי' שתי מצות וכו'. ולכן נראה פשוט דכוונתו להכריח מדקא מתמה כ"כ בפשיטות וקשאיל אלא מאן דלית לי' תרתי מצות חדא נמי לא ליעביד. ואם איתא דתפילין ש"י וש"ר חדא מצוה נינהו מה זו תימא. הרי ודאי דינא הכי ברוב המצות שאם אין לו אלא פלגא דמצוה לא בעי למיעבד כלום. כמו בלולב שאם אין לו כל הארבעה מינים אע"פ שיש לו מקצתן פטור מכל המצוה לגמרי. וכן בתפילין גופייהו אם אין לו כל הארבע פרשיות אע"ג שיש לו מקצתן פטור לגמרי וכיו"ב טובא. ולא הו"ל להקשות אלא מיני' וביי'. דכיון דביש לו שתיהן ש"י וש"ר תנן במתניתין דאין מעכבין זא"ז גם בשאין לו שתיהן הו"ל לומר דאין מעכבות. אבל הקושיא ממאן דלית לי' שתי מצות אין לה ענין לכאן. דהכא חדא מצוה היא דאיכא אפי' כששתיהן לפניו. והשתא דלית לי' אלא חדא לא הוי אלא פלגא דמצוה. ובפרט לפי דעת הבה"ג שמפרש בההיא דאמרינן התם לעיל (כ"ז ע"א) עלה דתנן התם ארבעה מינים שבלולב מעכבין זא"ז. ואמרינן עלה לא שנו אלא כשאין לו אבל יש לו אין מעכבין. ומפרש הבה"ג דהיינו לומר דלא תימא דלא נפיק עד דמגבה להו בהדי הדדי אלא אפי' מגבה להו כל חד לחודי' נמי נפיק. והביאוהו התוס' שם ובפרק לולב הגזול (סוכה ל"ד ע"ב) ובשאר ראשונים שם עיי"ש. וא"כ שפיר מתקיימת מילתא דר"ח גם הכא לענין תפילין ממש כההיא דהתם לענין לולב. ואמאי הוקשה לו הכא טפי מהתם. הן אמת דאכתי הוה מצי לאקשויי דא"כ מאי

איכא בין ארבעה מינים שבלולב ששנינו במתניתין דמעכבין זא"ז לתפילין ש"י וש"ר דקתני במתניתין דאין מעכבין זא"ז. אלא דמ"מ עכ"פ הך קושיא דמקשה השתא ממאן דלית לי' תרי מצות וכו' לאו קושיא היא כלל. כיון דהכא פלגא מצוה היא דאיכא. אם איתא דתפילין ש"י וש"ר חדא מצוה נינהו. אלא ודאי מוכרח מזה דתפילין ש"י וש"ר תרי מצות גמורות בפ"ע נינהו. והיינו דפריך אלא מאן דלית לי' תרי מצות חדא מצוה נמי לא ליעביד. הרי פשיטא דכל איזה מצוה ממצות שבתורה שבאה לידו עליו לעשותה ולא להמתין עד שיזדמנו לו הרבה מצות בבת אחת. והכא נמי תפילין ש"י וש"ר אע"פ שאין לו אלא אחת מהן חייב בה. כן נראה אצלי ברור בכוונת הרמב"ם ז"ל בראייתו זו. וראי' נכונה ומוכרחת היא. ובאמת דגם להבה"ג אין הדבר מוסכם אם ס"ל דמצוה אחת הן. דאע"ג שכן דעת הרמב"ן ז"ל. וגם הר"י אלברגלוני והרשב"ג באזהרותיהם לא מנו בתפילין אלא מצוה אחת. שהר"י אלברגלוני לא הזכיר אלא פאר. וכוונתו ע"פ מאי דאמרינן בפ"ב דברכות ושאר דוכתי שתפילין נאמר בהן פאר. והרשב"ג לא הזכיר אלא טוטפות. ועי' מש"כ עליו הרשב"ץ בזהר הרקיע שם. עכ"פ כיון ששניהם שנמשכים תמיד אחר הבה"ג לא מנו בתפילין אלא עשה אחת. מבואר שכן הי' לפניהם בנוסחת הבה"ג. מ"מ הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שהולך ג"כ תמיד בעקבות הבה"ג מנה בתפילין שתי עשין. של יד בפ"ע ושל ראש בפ"ע עיי"ש. וכן משמע מדברי רבינו ישעי' הראשון ז"ל בס' המכריע (סי' פ"ז) עיי"ש היטב. ונראה שכן היתה נוסחתם בדברי הבה"ג. ועי' ג"כ בדברי הר"ד הבבלי והר"א מיימון ז"ל במעשה נסים (סי' ה') עיי"ש היטב ואין להאריך:

איברא דלכאורה מהיא סוגיא גופא דמנחות שם יש להכריח להיפוך דש"י וש"ר חדא מצוה נינהו. לפי מה שכתב באור זרוע (ת"א סי' תקע"ח) וז"ל בפרק התכלת תנן תפלה ש"י אינה מעכבת ש"ר וש"ר אינה מעכבת את ש"י. ואמר בגמרא א"ר חסדא ל"ש אלא שיש לו אבל אין לו מעכבות אמרו לו אמרת וכו' אמר להו לאו אלא מאן דלית לי' תרי מצוה חדא מצוה נמי לא ליעבד. פי' דהדר בי' משום האי טעמא דאי אמרינן אבל אין לו מעכבות דאין יכול להניח כלל איכא למימר מאן דלית לי' תרי כו'. אלא אפי' אין לו אין מעכבות כו'. הילכך בין יש לו שניהם בין אין לו אלא אחת מהן בין כך ובין כך לא מעכבי אהדדי וכו'. ומורי ה"ר שמחה כתב וכשיש לו שתיהן חייב בשתיהן ומעכבות זו את זו דתניא בתוספתא תפילין של יד וש"ר מעכבין זא"ז ואם אין לו אלא אחת מהן הרי זה יתן. ורב חסדא החליף השיטה והכי הו"ל לומר ל"ש אלא שאין לו אבל יש לו מעכבות. ולא מסתבר לי מדלא אייתי לה בגמרא דידן ולא פריך מינה לר"ח אלא נראה בעיני כדפרי' דבין יש לו שתים בין אין לו אלא אחת מהן בין כך ובין כך אינם מעכבות עכ"ל עיי"ש.

המבואר מלשונו ז"ל דנחלקו בפי' הסוגיא. דלהאו"ז למסקנא דאמר להו לאו. הדר בי' ר"ח רק ממאי דהוה ס"ל דכשאין לו אלא אחת מעכבין זא"ז. וס"ל השתא דגם כשאין לו אלא אחת אין מעכבין. אבל לרבינו שמחה ז"ל ס"ל למסקנא איפכא ממאי דהוה ס"ל מעיקרא. ומוחלפת השיטה דל"ש אלא בשאין לו אבל יש לו שתיהן מעכבות זא"ז. ולגמרי הדר בי'. ואפשר דר"ח הוה שמיעא לי' דיש חילוק בזה בין יש לו שתיהן לאין לו אלא אחת מהן. ולפום ריהטא החליף השיטה ואמר דביש לו שתיהן אין מעכבין ובאין לו מעכבין. וכאשר תמהו עליו ושאלו אותו אמרת. נזכר שמועתו והדר בי' דאיפכא הוא וכדתניא בתוספתא. ולא הוצרכו למיפרך עלי' מהתוספתא מאחר דהסברא הפשוטה היא להיפוך. ור"ח גופי' כדאמרו לי' אמרת מיד הדר בי'. והא דלא אייתו בגמרא הך ברייתא לסייעתא למסקנא דר"ח. נמי לא קשיא כולי האי. וכבר אשכחן כיו"ב בכמה דוכתי. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל (בחולין ע"ד ע"א) עיש"ה וביותר במש"כ הר"ש (בפ"ק דפאה סוף מ"ג) עיש"ה. ועכ"פ ודאי כל ברייתא שאינה סותרת מאי דמבואר בתלמודין ואפשר לפרש סוגיא דגמרא כוותה אין לדחותה בלא ראי' מוכרחת אע"פ שלא הובאה בתלמודין. וכמבואר בראשונים ז"ל בהרבה מקומות. כן נראה ביאור דעת רבינו שמחה ז"ל. וראיתי לרבינו פרץ ז"ל בהגהות סמ"ק (סי' קנ"ג) דעל מש"כ בסמ"ק שם תפילין של יד אין מעכבין של ראש וש"ר אין מעכבין ש"י כתב שם בהג"ה וז"ל ודוקא שאין לו אבל יש לו מעכבין עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים טובא לכאורה ע"פ סוגיא דמנחות שם. וכבר הרגיש בזה מרן בב"י או"ח (סוף סי' כ"ו) ונדחק מאוד לפרש דבריו עיי"ש. והרואה יראה דלשון אבל יש לו מעכבין קשה מאוד לפרש ע"פ פי' הב"י שם. אבל הדבר ברור בלא ספק דמקור הג"ה זו היא מדברי רבינו שמחה ז"ל ע"פ התוספתא. והדברים כפשטן ע"פ מסקנא דגמרא בסוגיא דמנחות וכמו שביארנו:

והנה טעמא דמילתא דביש לו שתיהן מעכבין ובשאין לו אין מעכבין. צריך ביאור. דכיון דבאין לו אלא אחת אין מעכבין זא"ז ויוצא מיהת בזו שיש לו. א"כ גם בשיש לו שתיהן והניח רק אחת מהן אית לן למימר דיוצא מיהת בזו שהניח. דאטו מאן דאית לי' כמה מצות למיעבד ולא עבד אלא חדא לא נפיק אפי' בזו דעביד. הא ודאי ליתא דהנך דלא עביד לא עביד אבל זו דעביד פשיטא דנפיק בה. וזה ממש כקושית הגמרא לאוקימתא דרב חסדא מעיקרא. ונראה דהיינו טעמא דמעכבין ביש לו שתיהן. משום דכשמניח אחת עבר בלאו דלא תגרע. דכיון דשתים חייבתו תורה להניח ולא הניח אלא אחת קם לי' בבל תגרע. והילכך אין לו להניח אלא שתיהם או שלא יניח אפי' אחת מהם. אבל כשאין לו אלא אחת כיון דמעיקר דינא אין מעכבין זא"ז אתי עשה דהנחת תפילין ודחי

לאו דבל תגרע. כיון דאי אפשר לו לקיים שתיהן. אבל כשיש לו שתיהן דיש בידו לקיים העשה בלא עבירת לאו דבל תגרע שהרי יכול להניח שתיהן. וקיי"ל דכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהן לא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת הילכך מעכבין זא"ז. ועליו להניח שתיהן או שלא יניח כלום. וכבר הרגיש בסברא זו לענין אחר הר"ב ט"א באבני מילואים (ר"ה כ"ח ע"א) עיי"ש:

ולכאורה הי' נראה לומר דאין צריך לזה. דבלא"ה נראה דכל שאין לו אלא אחת אין זה בכלל בל תגרע. דדוקא כשיש בידו שתיהן ויכול לקיים המצוה בשלמות והוא מגרע משיעור המצוה ואינו מניח אלא האחת שייך בזה לאו דבל תגרע. אבל כשאין בידו אלא אחת באופן שאם לא יניח זו שבידו לא יעשה מצוה זו כלל. ונמצא שלא בא לגרוע משיעור המצוה אלא אדרבה עושה כל מה שבידו לעשות. אין זה בכלל אזהרת לאו דלא תגרע. והי' נראה לכאורה להכריח כן עפמש"כ הרשב"א ז"ל בחי' לר"ה (פ"ק ט"ז ע"א) להקשות בהא דגזרו ביו"ט של ר"ה שחל בשבת שלא לתקוע. הרי כיון דאמרה תורה תקעו נמצאו עוברים בלאו דלא תגרע כשאין תוקעין. ותירץ דאינו עובר בבל תגרע אלא כשגורע מדעת עצמו. אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין זה בכלל בל תגרע דכבר נאמר ע"פ התורה אשר יורוך וכן לענין בל תוסיף עכת"ד שם עיי"ש. ומתבאר מדבריו ז"ל לכאורה דס"ל דהמבטל מצות עשה כגון שאינו תוקע בר"ה שחל בחול או שלא עשה אחת משאר מצות עשה. מלבד שעובר בעשה עובר נמי בלאו דבל תגרע. וראיתי להר"ב ט"א שם שתמה עליו בזה דא"כ לפ"ז כ"ש אם עשה שלש פרשיות בתפילין או לא לקח אלא שלשה מינים בלולב אע"ג דמעכבין זא"ז עובר נמי בבל תגרע. וא"כ הא דתניא בפ"ג דסוכה (ל"ג ע"א) ארבעה מינים שבלולב כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון כו'. ופריך פשיטא ומשני סד"א ליתי כי היכי דלא לשתכח תורת אתרוג קמ"ל זמנין דנפיק מיני' חורבה דאתי למיסרך עיי"ש. והשתא אם איתא דאפי' בדמעכבין זא"ז יש בו לאו דבל תגרע אם חיסר אחד מהן. א"כ היכי ס"ד דלייתי פריש או רימון משום דלא לשתכח תורת אתרוג. הא ודאי פריש או רימון דמייתי כמאן דליתא דמי. ואין כאן אלא שלשה מינים ועבר בלאו דלא תגרע. וגם למה לו לומר דלא לייתי כי היכי דלא תיפוק מיני' חורבה דאתי למיסרך. תיפוק לי' משום דעבר בזה בלאו האמור בתורה. אלא ודאי מוכרח מזה דבזה וכל כיו"ב דמעכבין זא"ז אם חיסר אחד מהן ליכא משום בל תגרע. דלאו כלום עבד. וכ"ש כשלא עשה המצוה כלל דליתי' בכלל אזהרת לאו דבל תגרע. עיי"ש בדבריו. והיא קושיא עצומה לכאורה על הרשב"א ז"ל. והקושיא הלזו מתעצמת עוד יותר לפי מה שהביא הרב ז"ל

גופי' שם מדתניא בספרי (פ' ראה) לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו מנין שאין מוסיפין לא על הלולב ולא על הציצית ת"ל לא תוסיף עליו. ומנין שאין פוחתין מהם ת"ל לא תגרע עיי"ש. הרי מבואר כהרשב"א ז"ל דגם בלולב וציצית דמעכבין זא"ז עובר בלא תגרע אם חיסר קצת מן המצוה. וא"כ אין אחריות קושיא זו על הרשב"א ז"ל. מאחר שמפורש כדבריו בברייתא דספרי. ולכן הי' נראה לכאורה להכריח מזה דדוקא כשיש בידו לעשות כל המצוה. והוא גורע מדעתו. שייך לאו דבל תגרע. אבל כשאין לו יותר מזה איננו בכלל לאו דבל תגרע. וכיון דבברייתא דפ"ג דסוכה שם מיירי בשלא מצא אתרוג. שפיר הוה רשאי להביא פריש או רימון. אי לאו משום חששא דאתי למיסרך. וא"כ גם הא דקתני בתוספתא דבאין לו שתיהן אין מעכבין זא"ז. הי' מקום לומר לכאורה דהיינו מהאי טעמא. דכיון דאין לו לא עבר בבל תגרע:

אבל אין זה נכון אצלי. דמהיכא תיתי לן להקל בכך. ודילמא הקפידה תורה שלא לשנות מתורת המצוה כלל אלא יעשנה כולה או לא יעשנה כלל. וכן נראה מוכרח מההיא ברייתא דספרי שהבאתי. דקתני מנין שאין פוחתין מהם ת"ל ולא תגרע עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה שהרי כיון שמפורש בהדיא בקרא דלולב טעון ארבעה מינים וציצית אינו פחות מארבעה. וכן פרשיות של תפילין גמרינן מקרא דארבעה בעינן וגם גמרינן מקראי דמעכבין זא"ז. מהיכא תיסק אדעתין לומר שיהא רשאי לפחות מהן. ועכצ"ל דמיירי בגוונא שאין לו יותר. דסד"א דאע"ג דודאי כולהו בעינן לעיכובא. מ"מ כשאין לו יותר מוטב לו לעשות מקצתה. אע"פ שאינו יוצא בזה ידי חובתו. ממה שיהא יושב ובטל לגמרי מן המצוה. ועכ"פ אין הפסד בדבר אם יעשה מה שבידו. ולזה שפיר איצטריך תנא דספרי לאשמעינן דמ"מ אית בה משום לאו דלא תגרע. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דשייך לאו דבל תגרע אע"פ שאין לו יותר. ומעתה הקושיא לא איפריקא:

ולכן נראה דעיקר מה שהבין הר"ב ט"א. ונמשכו אחריו הרבה מהאחרונים ז"ל. דלדברי הרשב"א ז"ל בכל בטול עשה בעלמא שייכא אזהרת לאו דבל תגרע. לא יתכן כלל ואין זו כוונת הרשב"א כלל. דמלבד קושיא זו. ומלבד מה שתמה עליו עוד הט"א שם דא"כ למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ילקו על ביטול כל עשה ועשה. דהא אין לך עשה דלדברי הרשב"א אין עם ביטולה עבירת לאו דבל תגרע. אלא ע"כ ש"מ דאין לשון גרעון נופל אלא בעשיית המצוה שלא בשלמות עיי"ש בדבריו. בלא"ה תמוה לי מסוגיא ערוכה (ריש פ"ג דמכות י"ג ע"ב) דאמרינן אמר לי' רב מרדכי לר"א כו' חייבי כריתות לא צריכי אזהרה שהרי פסח ומילה ענש אע"פ שלא הזהיר. ודילמא אזהרה לקרבן. שהרי פסח ומילה דלית בהו אזהרה לא מייתי קרבן וכו' עיי"ש. והשתא לפי מה שהבינו בכוונת

הרשב"א מאי ראי' מייתי מפסח ומילה. הרי גם בעבירת פסח ומילה איכא לאו דבל תגרע. דלא גרע משאר ביטול עשה דעובר בבל תגרע. וכן יש לתמוה ממתניתין דריש פ"ק דכריתות דקתני הפסח והמילה מצות עשה. פי' ולהכי לית בהו קרבן. ולא מיבעיא לפירש"י והרמב"ם בפיה"מ שם ובשאר דוכתי. וכן דעת התוס' (בב"ק ק"ה ע"ב) ד"ה מאי לאו. ובשבועות (י"ח ע"ב) בד"ה ל"ת כו' דפירושא דמתניתין כפשטא דפסח ומילה דלית בהו לאו אלא עשה להכי אין בהן קרבן. דלקרבן בעינן ל"ת עיי"ש. דלפ"ז ודאי קשה לפי דברי הרשב"א. דהרי גם בפסח ומילה אית בהו נמי לאו דבל תגרע. אלא אפי' להסוברים דפירושא דמתניתין אינו אלא דפסח ומילה עבירתן הוא בשוא"ת כיון שהן מ"ע ולענין קרבן בעינן מעשה שתהא עבירה בקו"ע. מ"מ הרי ע"כ מלישנא דמתניתין משמע נמי דבפסח ומילה ליכא שום לאו אלא עשה לחוד וכמבואר להדיא בסוגיא דעירובין (צ"ו ע"א) ובסוגיא דזבחים (ק"ו ע"ב) וכמש"כ התוס' ריש פרק השוחט והמעלה סוף ד"ה אזהרה. ובשיטה מקובצת ריש פ"ק דכריתות בשם תוס' הרא"ש עיי"ש. וא"כ ודאי קשה טובא לפי מה שהבינו בדעת הרשב"א הרי לאו נמי איכא בפסח ומילה. וכן יש לתמוה מדפרכינן בפרק בתרא דיומא (פ"ה ע"ב) עלה דתנן תשובה מכפרת על עשה ועל ל"ת. השתא על ל"ת מכפרת על עשה מיבעיא עיי"ש. והשתא להרשב"א מאי פריך והרי כל שעבר על עשה עבר נמי בלאו דלא תגרע. ונמצא דיש כאן ל"ת ועשה ושפיר איצטריך לאשמעינן דמכפרת אע"ג דכבר תני דמכפרת על ל"ת גרידא. ואדרבה קשה לאידך גיסא השתא על עשה מכפרת. אע"ג דהו"ל ל"ת ועשה. על ל"ת גרידא מיבעיא ולזה שוב לא מהני מאי דמשני בגמרא שם. גם יש להקשות מדתניא התם לקמן (פ"ו ע"א) עבר על עשה ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו. עבר על ל"ת ועשה תשובה תשובה תולה ויוה"כ מכפר עיי"ש. והשתא הרי כשעבר על עשה עבר גם על ל"ת דלא תגרע. ואמאי אינו זז משם עד שמוחלין לו. ומי גרע עשה ול"ת מל"ת גרידא. וכן קשה מהא דאמרינן בפ"ק דיבמות (ח' ע"א) אטו מאי דקיי"ל עשה דחי ל"ת לאו ל"ת חמור מיני' עיי"ש. והשתא מאי חומרי' דל"ת מעשה. הרי גם בכל עשה יש בה נמי ל"ת דבל תגרע. ואע"ג דלפירש"י שם מאי דפשיטא לי' דלאו חמור מעשה היינו משום שלוקין עליו עיי"ש. וכיון דבל תגרע הו"ל לאו שאין בו מעשה דקיי"ל שאין לוקין עליו. לכאורה יש מקום לומר דלאו שיש בו מלקות חמיר מעשה ול"ת שאין בו מלקות. ולהכי פשיטא לי' לתלמודא דל"ת חמור. דהיינו ל"ת שבמלקות אבל זה אינו דהרי ל"ת סתמא קאמרינן וכל הלאוין בכלל אפי' שאין לוקין עליהם. וכוונת רש"י אינה אלא לומר דלהכי פשיטא לן דל"ת חמור מעשה משום דאין מלקות אלא בלאו. אבל בשום עשה ליכא מלקות. ואם

כן ודאי קשה לסברת הרשב"א ז"ל. וגם יש לתמוה מדתניא בספרא (ויקרא פ"ד) ונרצה לו לכפר עליו וכו' על מה המקום מרצה לו על מ"ע ועל מצות ל"ת שיש בה קום ועשה עיי"ש. והובא נמי בפירש"י עה"ת שם. והשתא קשה כיון שמכפרת על עשה אע"פ שיש עמה לאו דבל תגרע. למה איצטריך לאשמעינן דמכפרת על ל"ת שיש בה קו"ע דהיינו לאו הניתק לעשה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דבעבירת עשה ליכא לאו דבל תגרע. ודלא כהרשב"א ז"ל. ולכאורה יש לתמוה ג"כ מסוגיא דסוף חולין (קמ"א ע"א) דאמרינן לא צריכה דעבר ושקלה לאם או שנטלה ע"מ לשלחה דלאו ליכא עשה הוא דאיכא עיי"ש. ולסברת הרשב"א הרי אכתי איכא לאו בהדי עשה. דהיינו לאו דבל תגרע. ואין לומר דהתם גם בעשה דמצורע איכא או דבל תגרע דז"א דל"ת אינו מסייע לעשה לדחות ורק העשה היא שדוחה כידוע. וכמש"כ הרי"ף פ"ב דמציעא. וכן פירש"י שם (דף ל' סוף ע"א) בד"ה האי עשה עיי"ש. ובשאר ראשונים שם. ומיהו הרב המאירי ז"ל ביבמות (כ' ע"ב) כתב דעשה ול"ת דחו ל"ת ועשה עיי"ש. אלא שדבריו ז"ל תמוהים טובא אצלי ואכמ"ל בזה. ועי' בתוס' שם בד"ה אמר קרא כו' שכתבו דאפי' תרי עשה לא ?דמי ל"ת ועשה עיי"ש. מיהו נראה דמהתם בלא"ה לא תקשה לסברת הרשב"א אפי' לפי הבנת האחרונים ז"ל. דאע"ג דבעלמא קיי"ל אין עשה דוחה ל"ת ועשה היינו דוקא כשהל"ת עומד בפ"ע ואינו תלוי בהעשה. אבל לאו דבל תגרע אינו אלא אזהרה על קיום העשה וכל דליתא לעשה גם הלאו ליכא. וא"כ התם כיון דעשה דמצורע דחי לעשה דשלוח הקן ממילא אין מקום ללאו דלא תגרע. ולהכי לא מצי לאקשויי התם אלא מצד מאי אולמא דהך עשה מהך:

ומ"מ כבר ראינו לדעת דלא תתכן סברא זו כלל. ולכן נראה ברור ופשוט דמעולם לא עלתה כזאת על דעת הרשב"א ז"ל. ואין ספק כלל דבעובר על עשה באקראי אין בזה אלא עבירת העשה לחודא. ולא שייך בזה לאו דבל תגרע כלל. אבל כוונת הרשב"א ז"ל היא כמו שאבאר. והנה גם לענין אזהרה דבל תוסיף לכאורה הי' ראוי לומר דלא שייכא אזהרה זו אלא כשעושה המצוה שבתורה ומוסיף עלי' יותר ממה שאמרה תורה. כגון חמשה מינים בלולב חמשה פרשיות בתפילין וכל כיו"ב. אבל כשעושה מדעתו מצוה חדשה שלא נאמרה בתורה כלל איזה בל תוסיף שייך בזה. אלא דמ"מ ראיתי בפסיקתא זוטרתא (ס' ואתחנן) שכתב דגם בזה עבר בבל תוסיף. וכגון שעשה חג כמו ירבעם בן נבט בחדש שבדא מלבו עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת ואתחנן) וז"ל ולפי דעתי בדא לעשות מצוה בפ"ע כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו. וכן אמרו לענין מקרא מגלה וכו'. הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם א"כ היא בכלל לא תוסיף

עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הריטב"א ז"ל סוף מכות (כ"ג ע"ב) דגם במצוה מחודשת איכא לאו דבל תוסיף עיי"ש. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ט מהלכות יסוה"ת ובסוף פ"ב מהלכות ממרים) עיי"ש. ובמש"כ בעקרים (מאמר שלישי פי"ד) עיי"ה. וביאור הדבר הוא דלאו זה דבל תוסיף כולל שני ענינים. האחד הוא ההוספה על מצוה פרטית שהוא עושה כגון שמוסיף בלולב מין חמשי. בזה אפי' בפעם אחת שנטל לולב בהוספת מין חמשי עובר בבל תוסיף וכל כיו"ב. והענין השני הוא הוספה כללית שמוסיף על מנין מצות התורה. כגון שבדא מלבו חג בחדש שבדא מלבו כירבעם. דאף שאין בזה תוספות למצוה פרטית. מ"מ גרוע מזה יש כאן. שמוסיף מצוה חדשה על המצות שבתורה. ועי' בפי' עה"ת להגר"א ז"ל (פ' ראה) שלדעתו יש בזה לאו מיוחד. דלא תוסיפו ולא תגרעו דכתיב בפרשת ואתחנן הוא אזהרה לתוספות וגרעון על תרי"ג מצות. אבל לא תוסיף ולא תגרע שבפרשת ראה קאי על תוספות וגרעון במצוה פרטית עיי"ש בדבריו ז"ל. אבל אין זו דרך הראשונים ז"ל אלא כדכתיבנא. וכמבואר מפירש"י והרמב"ן ז"ל (בפ' ואתחנן) שהבאתי. אבל מדברי הפסיקתא זוטרתי נראה בהדיא כדעת הגר"א ז"ל. וכנראה דבריו לקוחים משם. דבקרא דלא תוסיפו דפרשת ואתחנן כתב בפסיקתא כגון חג שעשה ירבעם. ובקרא דלא תוסיף דפרשת ראה כתב שלא להוסיף על הלולב ובציצית עיי"ש. ועפ"ז מתבאר שפיר מה שפירש"י בפרק בתרא דר"ה (ל"ג ע"א) דנשים במ"ע שהז"ג קיימי בבל תוסיף למ"ד בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות עיי"ש. ותמה הרש"א ז"ל שם וכתב דלא ידע מאי בל תוסיף שייך הכא. דלא שייך בל תוסיף אלא כשעושה מצוה ומוסיף עלי' עיי"ש ובמש"כ הר"ב פ"י על זה. אבל עם כל דבריו קושית הרש"א לא איפריקא עיי"ש. ועי' ג"כ בסמ"ג (עשין מ"ב) שהביא ג"כ בשם ר"ת שכתב דנראה דלא שייך בזה ב"ת עיי"ש. אמנם כבר תי' בזה רש"י ז"ל גופי' בעירובין (צ"ו ע"א) בד"ה ולא מיחו כו'. שכ' שם וז"ל דהוי כתוספות על דברי התורה שפטרה נשים ממ"ע שהז"ג עכ"ל עיי"ש. וזה מבואר היטב ע"פ דברינו. שהוא מענין השני של איסור בל תוסיף. דכשעושה מ"ע שהז"ג שלא נצטוו בהן הנשים נמצאת מוספת על מנין המצות שנתחייבו בהן הנשים מה"ת. וכדברי הפסיקתא זוטרתי והרמב"ן והריטב"א ז"ל שכתבנו. דס"ל דגם זהו בכלל אזהרת בל תוסיף. דהיינו הוספה לגבי כלל המצות שבתורה. ומאי דמשמע מפירש"י שם שאין בזה איסור גמור לגבי נשים היינו רק משום דכיון שניתנה מצוה זו לאנשים מיהת הילכך גם לגבי נשים אע"פ שפטורות אין זה חשוב מצוה חדשה כ"כ שתהא בכלל אזהרה דבל תוסיף. ובפרט די"ל שלא בא הכתוב להחמיר על הנשים אלא להקל משום שאין סיפוק בידיהן לעשות. ועי' בס' המכריע

(סי' ע"ח) דמשמע דס"ל דגם בזה מדינא עברי בב"ת עיי"ש. ועכ"פ מבואר דגם בתוספות מצוה חדשה לגמרי הו"ל בכלל אזהרה דב"ת. ומינה דדומיא דהכי בלאו דבל תגרע אם מבטל אחת ממצות שבתורה ודאי הו"ל בכלל אזהרה דבל תגרע. אלא דממילא מבואר דהיינו דוקא כשעושה כן דרך קבע. כגון נשים במ"ע שהז"ג שרוצים להתנהג כן תדיר במצות אלו כאנשים. וכן לענין בל תגרע דוקא בדרך קביעות. אבל באקראי בעלמא אין עליו תורת מצוה שיהא כמוסיף על מצות שבתורה או גורע מהן אלא במוסיף לאו כלום קעביד. ובגרעון אין זה אלא כמבטל מ"ע. ועובר בעשה בלבד. אבל בבל תגרע לא עבר. דמשום דביטל באקראי בעלמא אחת מן המצות פשיטא דאכתי אין זה כפוחת אחת מכלל המצות שבתורה. שהרי לא פרק מעליו לגמרי עול מצוה זו ורק לשעה משום איזה צורך בזדון או שלא בזדון לא קיים עשה זו. והילכך רק עון ביטול עשה בידו:

ומעתה ממילא מבוארים אל נכון דברי הרשב"א ז"ל. דכיון שעושין כן בדרך קביעות שלא לתקוע בכל ר"ה שחל להיות בשבת ודאי יש בה אזהרה דבל תגרע לגבי כללות המצוה. דמאחר דעיקר המצוה מה"ת היא לתקוע בר"ה לעולם בין בחול ובין בשבת. ואנחנו באים להגביל המצוה רק לכשיחול באחד מימי החול ולא כשיחול בשבת. ודאי הרי זה בכלל גרעון. והוא נכלל באזהרת לא תגרע. והרי זה ממש כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם שאם יעשה החג ששה עובר ג"כ בבל תגרע עיי"ש. דפשוט ג"כ דכוונתו כשעושה כן דרך קביעות. אבל דרך אקראי ודאי אינו עובר אלא בעשה דשבתון ובלאו דמלאכת יו"ט לחוד. או כשלא אכל בסוכה בשביעי של חג לא עבר אלא בעשה דבסוכות תשבו שבעת ימים. אבל גרעון מצוה ליכא ולא עבר בבל תגרע. והן הן דברי הרשב"א ז"ל וממילא סרו מהר כל מה שהקשו האחרונים ז"ל ושהקשינו אנחנו על דבריו ז"ל. דכל זה לא פגע ולא נגע בדברי הרשב"א כלל וכמבואר ואכמ"ל בזה יותר:

איברא דלפ"ז תחזור קושית הט"א ביתר שאת בההיא דקתני בספרי מנין שאין מוסיפין לא על הלולב ולא על הציצית כו' ומנין שאין פוחתין מהם ת"ל לא תגרע עיי"ש. והרי ארבעה מינים שבלולב וארבע ציצית מעכבין זא"ז. ונמצא דכשפוחת מהם הרי זה מבטל את המצוה לגמרי ולאו כלום קעביד. והרי במבטל עשה ליכא בל תגרע אם לא שעושה כן דרך קביעות. והך ברייתא ע"כ בשאין לו יותר הוא דמיירי וכמו שביארנו לעיל. דביש לו כולן פשיטא דאסור לפחות מהן. ומאי קאמר ומנין שאין פוחתין מהם. והרי בזה הוא מבטל העשה במזיד בידים. וכיון דמיירי בשרק משום שאין לו כולן הוא רוצה לעשות מיהת מה שבידו א"כ אין זה אלא דרך אקראי בעלמא. ובכה"ג לא שייך לאו דבל תגרע. ואינו עובר אלא בעשה כמו שנתבאר. ובע"כ יהי' מוכרח מזה דאפי' מבטל

עשה באקראי בעלמא עובר בבל תגרע. מיהו נראה דע"כ ז"א. דמהך ברייתא גופא ע"כ מוכרח דבמבטל עשה לגמרי ליכא אזהרת בל תגרע. דאל"כ בלא"ה קשה טובא דכיון דאפי' מבטל המצוה לגמרי ולא הטיל ציצית כלל בבגדו ולא לקח מהמינים של לולב כלל הרי זה בכלל אזהרת בל תגרע. א"כ ביש לו קצת ציצית או ממיני הלולב אמאי יהא אסור בהן משום בל תגרע. כיון דגם השתא שלא יעשה כלום ממצוה זו עדיין לא ימלט מחששא דבל תגרע. אלא דפטור משום דאנוס הוא ורחמנא פטרי'. וא"כ אמאי לא יהא שרי ליקח קצת המינים שישנם בידו ולהטיל קצת הציצית שיש לו בבגדו אם ירצה. כיון דבין כך ובין כך אנוס הוא לעבור בבל תגרע. וע"כ מוכרח לומר דבמבטל מ"ע לגמרי ליכא עבירת בל תגרע. ורק במקיים מקצת ומבטל מקצת הוא דהו"ל בכלל אזהרת בל תגרע. והיינו דקתני תנא דספרי מנין שאין פוחתין מהם ת"ל ולא תגרע. דאע"ג דבאין לו יותר מיירי ואם לא יעשה בפחות לא יעשה כלום. מ"מ מוטב שלא לעשות כלום שלא יעבור מיהת על לא תגרע ממה שיעשה קצת ויעבור נמי על לא תגרע. והשתא א"כ הדבר תמוה מיני' ובי' בהך ברייתא גופא. דכיון דבמבטל מ"ע לגמרי ע"כ ס"ל לתנא דלא הו"ל בכלל אזהרת בל תגרע. א"כ גם כדעביד מקצת המצוה היכא דמעכבין זא"ז. כלולב וציצית דפחות מארבע ציצית וארבעה מינים שבלולב אין בהן מצוה כלל. והו"ל כאלו לא עשה כלום הול"ל דלית בהו משום בל תגרע. והיכי קתני מנין שאין פוחתין מהם ת"ל לא תגרע דמבואר דבעשה מקצת אפי' בלולב וציצית קאי בלא תגרע. אע"ג דבדלא עבד כלום ס"ל דליכא בל תגרע. ולומר דמאי דקתני בספרי מנין שאין פוחתין מהם וכו' אפי' ביש לו מיירי. ולא אתי אלא לומר דמנין שאם פיחת מהם שעובר נמי בלאו חוץ ממה שעובר בעשה. ולפ"ז הי' אפשר לומר דמיירי בשעושה כן דרך קביעות תדיר דשייך בי' שפיר בל תגרע אע"ג דהו"ל כמבטל העשה לגמרי. אינו נראה כלל. דמלבד דמלשון הברייתא לא משמע הכי כלל. דרק לענין איסורא מיירי. לומר מנין שאין רשאי לפחות מהם. והיינו ע"כ בשאין לו יותר כדכתיבנא. בלא"ה קשה עפ"ז דמאי שנא דקשאיל מנין שאין פוחתין ואם פיחת שעובר בלאו. הו"ל לשאול בעיקר מילתא מנין שאם לא קיים העשה לגמרי שעובר בלאו מלבד העשה. דאם איתא דבמבטל העשה לגמרי פשיטא לי' דעובר בלאו דלא תגרע. א"כ גם בשפיחת כיון דמעכבין זא"ז והו"ל כאילו לא עשה כלום מאי קמיבעיא לי' מנין שעובר בלאו. ואם קים לי' התם דאינו עובר. א"כ בפיחת כיון דהו"ל כלא עשה כלום אמאי עובר. ואין לומר דודאי קים לי' במבטל העשה לגמרי דעובר אלא דלרבותא נקט פיחת. לומר דאפי' עשה קצת מן המצוה ג"כ עובר בלאו מלבד העשה. דהרי אין בזה שום רבותא כלל כיון דמעכבין זא"ז ומקצתה לאו כלום הוא:

אשר לכן נראה לענ"ד מוכרח מזה לומר דודאי הך ברייתא בשאין לו יותר מיירי. ובודאי פשיטא דבמבטל העשה לגמרי אינו עובר אלא בעשה בלבד ולא שייך בזה לאו דלא תגרע. כיון שאינו עושה כן אלא באקראי בעלמא וכמו שביארנו. אלא דהיכא דמקיים מקצת שיש לו ומבטל מקצת משום שאין לו יותר ס"ל לתנא דספרי דאע"ג שאינו עובר בעשה. דאנוס רחמנא פטרי'. מ"מ עובר בלאו דלא תגרע בעשיית מקצתה. דהו"ל כמשנה המצוה ממה שצותה תורה. וגרע ממי שאינו עושה כלל. דעכ"פ אינו משנה תורת המצוה. אבל זה שעושה מקצתה נראה כתורה חדשה לעצמו. ואין עליו אלא או שיעשה כל המצוה כמו שנצטוה או שלא לעשותה כלום. דאנוס רחמנא פטרי'. וכן נראה מלשון הרא"ם ז"ל בס' יראים (סי' ל"ב) שכתב וז"ל ויראת מאלקיך שלא לשנות מצות דכתיב את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דעיקרו משום שינוי המצוה הוא. וא"כ אפי' בשמעכבין זא"ז דהו"ל כאינו עושה כלום. מ"מ שינוי מצוה יש בעשיית מקצת וביטול מקצת ועובר בבל תגרע. אע"ג דכשמבטל כולה באונס לא עבר כלום. ואפי' ברצון נהי דעובר בעשה אבל לא תגרע לא שייך בי'. איברא דלפ"ז הדרא קושית הט"א לדוכתה מההיא דפרק לולב הגזול דקתני בברייתא לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון ולא ד"א ופרכינן עלה פשיטא. ומשני מ"ד לייתי כי היכי שלא תשתכח תורת אתרוג קמ"ל זימנין דנפיק חורבא מיני' דאתי למסרך עיי"ש. והשתא למה לי' טעמא דאתי למסרך תיפוק לי' דעבר עלה מדאורייתא בלאו דלא תגרע. כיון דה"ל שינוי וגרעון בתורת קיום המצוה. וגרע מיושב ובטל ואינו עושה כלום. מיהו נראה די"ל ע"פ מאי דבלא"ה קשה לכאורה דהרי מדפריך פשיטא ע"כ צ"ל דמשמע לי' דמאי דקתני לא יביא לא רימון כו' היינו לומר שאינו צריך להביא. דאם הוה ס"ל דאיסורא קתני לומר דאסור להביא מינא אחרינא במקום אתרוג א"כ טובא קמ"ל. דהא כיון דלא משמע בזה איסור אלא משום חששא דאתי למיסרך. וכיון דהשתא אכתי לא הוה סלקא אדעתי' סברא זו דאתי למיסרך ודאי הול"ל דשרי. ואדרבה איפכא הו"ל למיפרך ואמאי אסור. והשתא א"כ למסקנא מי הזקיקו לחזור בו מזה ולומר דאסור משום דאתי למיסרך. הרי בלא"ה שפיר משני סד"א לייתי כי היכי דלא לשתכח תורת אתרוג קמ"ל דלא חייבוהו בכך. ואין ה"נ דאי בעי לאייתויי שפיר דמי כדהוה ס"ל לס"ד. וכבר ראיתי מי שנתקשה בזה. אבל נראה דעפמש"כ לק"מ וחדא באידך מיתרצא. די"ל דודאי משמע לי' למקשה כפשטא דלישנא דברייתא דמשמע דאסור להביא פריש או רימון. ומ"מ פריך שפיר פשיטא משום דישנו בכלל אזהרת בל תגרע. ומהיכא תיתי יהא מותר. ועל זה משני סד"א לייתי כי היכי דלא תשתכח

תורת אתרוג. דהיינו לומר דאע"ג דודאי לשם מצות נטילת לולב אסור משום בל תגרע. מ"מ סד"א דלייתי מיהת וליכוין שלא לשם מצוה אלא כדי שלא תשתכח תורת אתרוג. דבזה לא שייך בל תגרע. וכמו דבאמת דעת הראב"ד ז"ל. והביאו הרא"ש פרק לולב הגזול (סי' י"ד) דבמקום שיש לו לולב ואין לו אתרוג מצוה ליטול את הלולב לבדו מיהת לזכרון בעלמא כדי שלא תשתכח תורת לולב עיי"ש. וכן הוא בתמים דעים להראב"ד (סי' רל"ג) עיי"ש. קמ"ל דאסור משום דגם בזה נהי דמשום איסור בל תגרע ליכא וגם לא שייך לחוש שמא יכוין לשם מצוה ויעבור בבל תגרע. דהרי עכשיו אנו מתירין לו ליטלו ובתנאי שיכוין בו שלא לשם מצוה ומהיכא תיתי שנחוש שיעבור במזיד ליטלו לשם מצוה. דא"כ לא הי' בא לפנינו לשאול להתיר לו. אלא דאפשר לחוש אם נתיר לו עכשיו ליטול בכוונה שלא לשם מצוה אלא כדי שלא תשתכח תורת אתרוג יתרגל בכך ויבוא לעתיד לבוא הוא עצמו ליטלו נמי לשם מצוה. שישכח דרק בכוונה שלא לשם מצוה הוא שהתרנו לו עכשיו. או אחר שלא ידע הטעם שהתרנו ובאיזה אופן התרנו יבוא ליטלו נמי לשם מצוה. אלא דהיינו באמת בכלל מאי דקאמר דאסרוה משום דזמנין דנפיק חורבא מיני' דאתי. למיסרך. כלומר שיתרגל בכך ואתי למיעבד נמי הכי לשם מצוה ויעבור בבל תגרע. ואפי' כשיהי' לו אתרוג אתי ליטול פריש או רימון. דמשום דאתרוג אינו מפורש בקרא אתי למיסרך ולומר דגם פריש ורימון בכלל פרי עץ הדר דקרא וכמש"כ הראב"ד ז"ל. ולק"מ קושית הט"א. ומעתה לפ"ז אין שום סתירה מסוגיא דגמרא בתלמודין לברייתא דספרי. ואדרבה גם מסוגיא דהתם מוכרח דגם היכא דמעכבין זא"ז איכא לאו דלא תגרע. ואפי' באין לו וכמו שביארנו. ועפ"ז ניחא מה שהקשה בק"נ שם לפי גירסת הרי"ף והרא"ש שם בברייתא ארבעת מינים שבלולב אין פוחתין מהם ואין מוסיפין עליהן עיי"ש. דא"כ אמאי לא פריך התם פשיטא אלא אאין מוסיפין ולא פריך הכי נמי אירשא דאין פוחתין. עיי"ש מה שנדחק בזה. ואין דבריו נכונים ואין להאריך. אבל לפמש"כ לק"מ. דודאי אירשא אין כאן מקום קושיא כלל דטובא קמ"ל. דאפי' היכא דמעכבין זא"ז. דאם פיחת הו"ל כלא עבד כלום. וסד"א דהו"ל כמבטל עשה בעלמא דאינו בכלל אזהרת בל תגרע אי לא עבד הכי אלא באקראי בעלמא. קמ"ל דגם זה הו"ל בכלל בל תגרע ואפי' אין לו יותר:

והנה ראיתי להרבה אחרונים ז"ל ובראשם בתשו' שבות יעקב (ח"ב סי' י"ח) והר"ב בני חייא בהגהות הטור או"ח (סי' תע"ה). שחקרו במי שאין לו בליל פסח אלא חצי זית מצה אם חייב לאכלו משום דחצי שיעור ג"כ יש בו מצוה דאורייתא. כמו בחצי שיעור דאיסורין דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת. או דילמא חצי שיעור במצוה לאו כלום הוא.

ואחריהם נמשכו כמה מגדולי האחרונים ז"ל והאריכו בזה טובא. ותמיהני על כולם שלא נתעוררו בזה מאיסור דאורייתא שיש בה משום לאו דלא תגרע. לפי המפורש בברייתא דספרי ומבואר ג"כ בפסיקתא זוטרתא ופירש"י והרמב"ן ז"ל (בפרשת ראה) והרשב"א בחי' לר"ה שם. דס"ל דאפי' בדמעכבין זא"ז הו"ל בכלל אזהרת לאו דבל תגרע. וא"כ בנדון זה כשאוכל חצי זית. כיון דשיעורו מה"ת הוא כזית כשאוכלו לשם מצות מצה הרי הוא עובר בל"ת דבל תגרע מדאורייתא. ולפ"ז אדרבה יותר יש חשש איסור אם נימא דחצי שיעור אצל מצות דינו כחצי שיעור אצל איסורין דכמו דהתם יש בו איסורא דאורייתא הכי נמי הכא יש בו מצוה דאורייתא מאילו נימא דח"ש במצות לאו כלום הוא. דהא לפי דעת הט"א דבמעכבין זא"ז ליכא לאו דלא תגרע משום דהו"ל כמבטל עשה לגמרי ובבטל ממ"ע אינו עובר אלא בעשה בלבד. א"כ אם נימא דבחצי זית ליכא מצוה כלל נהי דלא מיחייב לאכלו. מ"מ איסורא מיהת ליכא מדאורייתא לאכלו. ואי בעי מצי למיכלי'. אבל אם נימא דחצי שיעור לענין מצות נמי יש בו מצוה מדאורייתא באכילתו א"כ הו"ל כמצוה דאמרינן בה שאין מעכבין זא"ז. כיון דבכל חצי זית עביד מצוה דאורייתא אפי' לית לי' יותר. והו"ל ממש כציצית דאע"פ דמצוה אחת היא קיי"ל דתכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. וכן תפילין של יד ושל ראש להסוברין דמצוה אחת הן ומ"מ אין מעכבין זא"ז. דלכ"ע הו"ל בכלל בל תגרע גם לדעת הט"א. אע"ג דלכאורה בלבן בלא תכלת לא מקיים אלא מצות לבן. ויבואר לפנינו במקומו בס"ד. וכן בתפילין לא מקיים אלא מצוה של זו שבידו ושמניחה. והכי נמי בחצי שיעור של מצה וכיו"ב. אע"ג דאין מקיים אלא מצות אכילת חצי שיעור. מ"מ הרי עביד מצוה והו"ל בכלל אזהרת בל תגרע. ואסור באכילתו מדאורייתא וזה איפוך ממש ממאי דנקטו כל האחרונים ז"ל והדבר מתמיה מאוד. אם לא דנימא דס"ל לדבר פשוט דהיכא דלית לי' יותר ממקצת שיעור המצוה אינו בכלל אזהרת בל תגרע. אלא שכבר בארתי דהא ליתא. ואין שום חילוק בין יש לו לאין לו לענין בל תגרע:

אלא שיש לדון בזה לכאורה דאם נימא דבחצי שיעור אצל מצוה יש בה מצוה מה"ת א"כ היכא דאין לו יותר אפשר לומר דאתי עשה ודחי ל"ת דבל תגרע. וכמש"כ התוס' בפרק בתרא דעירובין (ק' ע"א) בד"ה מתן עיי"ש. וכמש"כ לעיל לענין תפילין. ואע"ג דהכא בחצי שיעור אפי' נימא דיש בה מצוה מה"ת לאו מצוה גמורה הוא כמו לענין איסורין דאע"ג דאסור מה"ת מ"מ איסורא בעלמא הוא ואין בו איסור גמור. וא"כ ראוי לומר דמצה כזו לא דחי ל"ת. מ"מ כן נראה לכאורה מדברי בעל העיטור (שער ב' ח"א) מהלכות ציצית דגם בכה"ג אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת. דעלה דההיא דאמרינן במנחות

פרק התכלת (מנחות מ' ע"א) בהא דתניא סדין בציצית ב"ה מחייבין אמר רבי א"כ למה אסרוהו לפי שאין בקיאין כו' גזרה משום קלא אילן ופריך ולא יהא אלא לבן ומשני כיון דאפשר במינן לא כדר"ל דאר"ל כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב וכו' עיי"ש. ובתוס' שם בד"ה לא יהא אלא לבן כתבו וז"ל ואע"ג דאליבא דרבי קיימינן דס"ל התכלת מעכב את הלבן כו' עיי"ש שנדחקו בזה. אבל הר"ב העיטור שם. דג"כ הרגיש בקושיא זו של התוס'. כתב עלה וז"ל ולא יהא אלא לבן אפי' למ"ד מעכבין קא פריך. כלומר לא יהא בו תכלת אלא נדיננו כצמר לבן בלא תכלת דהא חוטי צמר פוטרין בשל פשתן במקום מצוה כו'. ונהי דכולה מצוה לית בה פלגא דמצוה איכא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאפי' למ"ד תכלת ולבן מעכבין זא"ז מ"מ לבן לחודי' נמי חשיב מיהת פלגא דמצוה ומצי למידחי לאו דכלאים אי לא משום דאפשר במינו דהו"ל אפשר לקיים שניהם. וא"כ הכא נמי כיון דחצי זית פלגא דמצוה אית בי' שפיר דחי ל"ת דלא תגרע. אלא דבאמת אי אפשר כלל לומר כן דודאי נהי דאפשר לומר דחצי שיעור נמי קצת מצוה מה"ת יש בו. מ"מ לומר דדחי ל"ת מהיכא תיתי לן. דלא שמענו עשה דוחה ל"ת אלא בעשה גמורה דגלי קרא. אבל בקצת מצוה דומיא דחצי שיעור באיסורין אין לנו לומר דדחי לאו גמור דחמור נמי מעשה גמורה. אלא דחידוש חידשה תורה דמידחי מקמי עשה גמורה. ומאי דגלי קרא גלי ומאי דלא גלי לא גלי. וגם עיקר דברי בעל העיטור תמוהים דהרי להדיא אמרי' ר"פ התכלת (מנחות ל"ח ע"ב) מאי חיסר מצוה אי לימא חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת לרבי עיכובא מעכבי עיי"ש. והביאה הבעל העיטור גופי' לעיל (שער ראשון סוף ח"א) עיי"ש. ומבואר להדיא דלרבי תכלת כשאין לבן ולבן בלא תכלת לאו מצוה היא כלל. מיהו משום הא הי' אפשר לומר דקשיא לי' דמדקתני יצא אלא שחיסר מצוה משמע דיצא ידי מצוה גמורה מיהת מחדא. והיינו דפריך לרבי עיכובא מעכבא ואין כאן אלא כחצי שיעור ואפי' ידי תכלת לא יצא אלא שעשה מצוה קצת כחצי שיעור באיסורין. מ"מ ודאי אין בו כדאי לדחות ל"ת גמורה. ועדיפא מינה כתב הלבוש (באו"ח סי' י"א) דאפי' לדידן דקיי"ל תכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. מ"מ חדא מינייהו לא הוי אלא פלגא דמצוה ולא דחי ל"ת דכלאים עיי"ש בדבריו. ואע"ג דודאי דבריו ז"ל תמוהים כמבואר בכל הסוגיא דמנחות שם ובכל הראשונים ז"ל. וכבר הרגישו עליו בזה קצת אחרונים ז"ל. מ"מ היינו דוקא לרבנן דס"ל דאין מעכבין זא"ז דלדידהו ודאי תכלת בלא לבן ולבן בלא תכלת כיון דאין מעכבין זא"ז הו"ל כמקיים עשה גמורה ודחיא ל"ת כשאר עשין. אבל לרבי דס"ל דמעכבין זא"ז נהי דס"ל לבעל העיטור דמיהת יש לכל חדא תורת מצוה קצת כחצי שיעור. מ"מ לדחות ל"ת אין לנו אלא במ"ע

גמורה ולא בקצת מצוה כחצי שיעור. וכבר העיר בזה קצת המפרש שם עיי"ש. אבל נראה דגם כוונת הר"ב העיטור שם אינה אלא לומר דהכי הוה ס"ד דמקשה התם לומר דשייך בזה נמי עשה דחי ל"ת. אבל לקושטא דמילתא ודאי ליתא. וזו היא כוונת בעל העיטור שם במש"כ בשינויא דגמרא שם כיון דאפשר במינו וכו'. וז"ל שם כיון דאפשר במינו. כלומר בהא ודאי אפי' למ"ד אין מעכבין זא"ז לבן בלא תכלת כה"ג איסור כלאים אית בי'. דהא אפשר למיעבד לבן מפשתן וכו' עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר בזה לדעתי דודאי אליבא דרבי דקיימינן אליבי' דס"ל מעכבין זא"ז לא הוצרך להך שינויא. דבלא"ה לא שייך לדידי' בזה עשה דוחה ל"ת. אלא דאתי לשנויי לרווחא דמילתא באופן דאתי שפיר לדברי הכל אפי' למ"ד תכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. ומ"מ נשמע מדברי בעל העיטור אלו ראי' מבוארת לדעת האחרונים ז"ל הסוברין דבחצי שיעור דמצוה ג"כ יש בה קצת מצוה מה"ת ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דלא שייך כאן לדון מצד דחיית עשה לל"ת דבל תגרע. וא"כ ודאי הדבר תמוה לומר דאם לית לי' כל שיעור המצוה יעשה מקצת שיש לו. דהרי יש בזה לאו דבל תגרע. ויותר יש להתפלא על האחרונים ז"ל שעם כל אריכותם בענין זה לא נתעוררו כלל אף אחד מהם מענין לאו דבל תגרע ואכמ"ל בזה. וגם ראיתי להרב חיד"א ז"ל בתשו' חיים שאל (ח"א סי' ד') שכתב דאפי' אם לא יהי' בחצי שיעור מצוה כלל. מ"מ חייב לאכול חצי זית שבידו מיהת כי היכי דלא תשתכח תורת המצוה לגמרי עיי"ש בדבריו. ולדעתי כיון דשיעור כזית אינו מפורש בקרא הו"ל כפריש ורימון דאסור ליטלו משום דאתי למיסרך. וכמש"כ הראב"ד והרא"ש שהבאתי לעיל ואכמ"ל בזה. ועפ"ז תתבאר לנו בפשיטות טעמא דברייתא דספרי דס"ל דאפי' בהנך דמעכבין זה את זה איתי' בכלל בל תגרע ולק"מ קושית הט"א. משום דאע"ג דמעכבין זא"ז מ"מ קצת מצוה יש במקצתה כחצי שיעור. וכמבואר בבעל העיטור. והילכך אין זה כיושב ובטל ממ"ע לגמרי. באקראי דלית בי' משום בל תגרע. דהתם לא שייך גרעון שהרי לא עבד כלום. משא"כ כאן דקצת מצוה מיהא עביד והו"ל שפיר בכלל גרעון:

ומעתה מתבאר לנו דאין לנו לפרש בטעמא דתוספתא דמנחות שם דקתני באין לו דאין מעכבות אלא משום דכיון דהא דמעכבות זא"ז ביש לו שתיהן היינו משום דעבר בבל תגרע. והילכך באין לו אית לן למימר דאתי עשה דתפילין ודחי לאו דבל תגרע. כיון דאי אפשר לו לקיים שניהם וכמו שביארנו. והשתא לפ"ז ע"כ מוכח לכאורה מזה דתפילין ש"י וש"ר מצוה אחת הן. דאם איתא דשתי מצות בפ"ע נינהו. א"כ גם בשיש לו שתיהן אמאי מעכבות זו את זו משום איסור לאו דבל תגרע. הרי כיון דמצות בפ"ע נינהו וכל חדא באנפי נפשה מצוה שלמה היא. אין כאן ענין כלל ללאו דלא תגרע. אלא דאין זו

ראי' אלא לדעת רבינו שמחה וסייעתו ז"ל דס"ל דהך תוספתא הילכתא היא וכמסקנת סוגיא דגמרא במנחות שם. אבל להאו"ז וסייעתו ז"ל דס"ל דהך תוספתא לאו דסמכא היא. דלמסקנא דתלמודין קיי"ל דבין יש לו ובין אין לו אין מעכבין זא"ז. א"כ אדרבה לכאורה מוכרח איפכא דע"כ שתי מצות באנפי נפשייהו נינהו. דאל"כ אמאי אין מעכבין זא"ז מיהת ביש לו שתיהן. דכיון דאפשר לקיים שתיהן ליכא למימר אתי עשה ודחי ל"ת דבל תגרע. וא"כ עכ"פ מצד לאו דבל תגרע הו"ל למימר דמעכבין זא"ז. אם לא דנימא דתרתי מצות נינהו. וכל חדא מצוה שלמה לעצמה היא. ולהכי לא שייך הכא לאו דבל תגרע. ואע"ג דאכתי איכא חששא דכל זמן שבין עיניך יהיו שתים. כדגמרינן מקרא (פ"ג דמנחות ל"ו ע"א) עיי"ש. כבר כתבו התוס' (בפ"ק דערכין ג' ע"ב) בד"ה של יד כו' דהיינו רק לענין שכשמניח שתיהן חייב להקדים של יד לשל ראש אבל הרשות בידו להניח רק אחת איזו שירצה. כיון דתפילין של יד אינה מעכבת של ראש עיי"ש. וכ"כ בס' התרומה בהלכות תפילין שאפי' יש לו שתיהן ורוצה להניח רק אחת מהן הרשות בידו עיי"ש. ובודאי כונתו דאח"כ מיהא חייב להניח גם את השניי' דהא מה"ת חייב בשתיהן. אלא דמ"מ אין מעכבות זו את זו דשתי מצות בפ"ע הן ויכול לקיים עכשיו מצוה זו ואח"כ את השניי'. רק כשרוצה לקיים שתיהן כאחת גלי קרא דחייב להניח ש"י ואח"כ ש"ר וכשחולצן יחלוץ ש"ר תחילה ואח"כ ש"י. משום דכל זמן שבין עיניך יהיו שתים. איברא דלפ"ז שוב אין ראי' מזה לומר דשתי מצות הן דאפי' את"ל דמצוה חדא נינהו מ"מ איכא למימר דמיירי הכא בגוונא דלא שייך בל תגרע. וכגון שדעתו להניח אח"כ גם את השניי'. דכה"ג ליכא משום בל תגרע. דהא ארבע מינים שבלולב לכ"ע חדא מצוה נינהו. ומ"מ אמרינן בגמרא דכשיש לו כולן אין מעכבין זא"ז. ולפי' הבה"ג ורוב הראשונים ז"ל היינו לומר שיכול ליטלם בזה אחר זה כל חד וחד לחודי' וכמשכ"ל. הרי דכיון דדעתו להשלים אח"כ וליטול כולם לא שייך בזה בל תגרע וא"כ אין מזה הכרח לומר דתרתי מצות נינהו. מיהו לפמש"כ התוס' (בפרק לולב הגזול ל"ד ע"ב) בד"ה שתהא כו' וז"ל ודבר תימא הוא לומר כן (כדברי הבה"ג) דכיון דכולו מצוה אחת איך יועילו בזה אח"ז וכו' עיי"ש. א"כ כאן בתפילין לפי' ס' התרומה והתוס' בערכין דמועיל בזה אחר זה אפי' לכתחילה אכתי מוכח דתרתי מצות נינהו והבה"ג דס"ל דמצוה אחת הן לטעמי' אזיל דלדידי' לא מוכח מידי. דהא גם בלולב ס"ל באמת דמועיל בזה אחר זה כל חד באנפי נפשי'. ועי' ג"כ במש"כ הרא"ש הלכות קטנות הלכות תפילין (סוף סי' ט"ו) ובטוש"ע או"ח (סוף סי' כ"ו) ובב"י שם ובמש"כ המג"א (שם ס"ק א') עיי"ש ואין להאריך:

ועכ"פ לשיטת רבינו שמחה וסייעתו ז"ל נראה לכאורה מוכרח משם דתפילין ש"י וש"ר מצוה חדא נינהו כדעת הבה"ג וסייעתו. אלא שראיתי בארחות חיים הלכות תפילין (סי' כ"א) שכתב וז"ל. תפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד לפי שהם שתי מצות. ויש אומרים דוקא כשיש לו אבל כשאין לו את שתיהן מעכבין. וי"מ איפכא כשיש לו את שתיהן מעכבין משום בזויי מצוה אבל כשאין לו אנוס נקרא ואין מעכבין. והבעל התרומה כתב וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה סברא ראשונה שכתב נראה דכוונתו לדעת הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ ר"פ התכלת) שכתב וז"ל. ומה שאמרו תפלה ש"י אינה מעכבת ש"ר ע"מ שיהיו אצלו שתיהן ואז יניח איזה משתיהן שירצה לבדה כל זמן שירצה. אבל אם אין אצלו אלא של ראש או של יד אז אין מותר לו להניחה עד שיעשה האחרת שמא יטעה ויסמוך על האחד תמיד כו' עכ"ל עיי"ש. והנה הדברים תמוהים טובא לכאורה. דהרי הכי הוה ס"ד דר"ח מעיקרא למימר והדר בי' איהו גופי'. והיכי פסק הרמב"ם להלכה כס"ד דר"ח וכבר כ' מרן הב"י (בסי' כ"ו) ובכ"מ (פ"ד מה' תפילין ה"ד) דתלמיד טועה כ' או ט"ס הוא עיי"ש. ותמיהני עליו מה יענה לדברי הארחות חיים שהבאתי שכתב סברא זו לדינא בשם יש מפרשים. הן אמת שהעיד הב"י שם דבנוסחת הערבי ליתא. וגם בהלכותיו לא הביא הרמב"ם ז"ל חילוק זה להלכה. מ"מ אין מזה הכרח אלא לומר דחזר בו הרמב"ם מסברתו זו. ולכן גם בקצת נוסחאות של פיה"מ להרמב"ם השמיטוה המעתיקים. אבל עדיין אין לומר דתלמיד טועה כתבו מאחר דהארחות חיים הביאו להלכה. וכנראה ראה גם לקצת ראשונים ז"ל אחרים שעומדים בשיטה זו. ולכן כתבה סתם בשם יש מפרשים. ולכן נראה ע"פ מאי דקשה לכאורה במאי דקאמר ומעיקרא מאי סבר גזרה שמא יפשע. דלפ"ז אינו מובן אמאי הדר בי' ממאי דהוה אמר מעיקרא משים טעמא דקאמר אלא מאן דלית לי' תרי מצות חדא מצוה נמי לא ליעביד. ומאי קושיא והרי ודאי אע"ג דמדינא אמת הוא דגם באין לו אינן מעכבין זא"ז מה"ט דקאמר. מ"מ שפיר איכא למיגזר מיהת באין לו מדרבנן משום שמא יפשע ולעולם לא יעשה לו ולא יקנה אחרת. ואמאי כדאמרו לי' אמרת אמר להו לא. ולכן נראה דודאי לקושטא דמילתא לא הדר בי' ממאי דהוה ס"ל דבאין לו מדרבנן מיהת מעכבין זא"ז משום גזירה דשמא יפשע. אלא משום דמסתימת לישנא דר"ח משמע דמדינא באין לו מעכבין זא"ז. דאל"כ כיון דאמורא צריך לפרש דבריו הו"ל למימר בהדיא דרק מדרבנן בעלמא ומשום גזירת פשיעה בלבד הוא דקאמר. להכי אתמוהי קמתמהי עלי' ואמרי לי' אמרת. כלומר אמרת הכי דמדאורייתא באין לו מעכבין ומי אפשר לומר כן. ועל זה הוא שהשיב להם ואמר לא וכו'. ועל זה פריך ומעיקרא מאי סבר. כלומר מאי הוה

סלקא אדעתי' מעיקרא לומר דמעכבין מדינא באין לו. ולזה משני דגם מעיקרא באמת לא מדינא הוה קאמר הכי. אלא מדרבנן בעלמא משום גזירת פשיעה. אלא שלא ביאר דבריו כראוי. ומהא באמת לא הדר בי' וקאי הכי במסקנא לקושטא דמילתא. כ"נ אצלי ברור בדעתו של הרמב"ם בפיה"מ שם. אלא שיש לי מקום עיון בזה לפמש"כ הראב"ד והרא"ש שהבאתי לעיל להוכיח מסוגיא דפרק לולב הגזול שהבאתי דדוקא לענין להביא פריש או רימון במקום אתרוג אם לא מצא אתרוג הוא שאסרו משום גזירה דילמא אתי למיסרך. אבל ליטול מקצת המינים כשאין לו כולם לא זו דליכא איסורא אלא אדרבה מצוה איתּ בה כי היכי דלא לשתכח תורת לולב. משום דארבעה מינים מיפרשי בקרא ולא אתי למיסרך. משא"כ פריש או רימון כיון דאתרוג לא אתפרש בקרא קסברי אינשי דהיינו פרי עץ הדר דקרא ואתי למיסרך עיי"ש. והשתא א"כ הכא לענין תפילין אמאי יהא אסור להניח אותה האחת שיש לו משום גזירה דאתי למיפשע. והרי כיון דשל יד ושל ראש תרווייהו מיפרשי בקרא ליתּ לן למיחש להכי. ואולי אפשר לומר דמה"ט באמת ס"ל לשאר ראשונים ז"ל דלא קיי"ל כר"ח גם במאי דס"ל דבאין לו מעכבין זא"ז מדרבנן מיהת משום גזירה דשמא יפשע. וגם לדידהו פירוש סוגיא דמנחות שם היא כמו שפירשתי לדעת הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם. אלא דלדינא ס"ל דאידחי מילתא דר"ח מקמי ברייתא וסוגיא דסתמא דתלמודא בפרק לולב הגזול שם כדכתיבנא. אלא דצ"ע בזה לכאורה דברי הרמב"ם ז"ל בהלכותיו. דלענין תפילין סתם ופסק (בפ"ד מהלכות תפילין ה"ד) דתפילין ש"י וש"ר אין מעכבין זא"ז עיי"ש. והיינו ע"כ משום דס"ל דלמסקנא אין חילוק בין יש לו לאין לו וכמש"כ בכ"מ שם. וא"כ אפי' מדרבנן ס"ל דלא גזרינן בתפילין. ואילו בהלכות לולב כתב (בפ"ז הלכה ה') וז"ל ארבעה מינים אלו מצוה אחת הן ומעכבין זא"ז כו'. ואם לא נמצא אחד מהן אין מביאין תחתיו מין אחר הדומה לו עכ"ל עיי"ש. והיינו הך דינא דברייתא שם דקתני לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון כו'. ואח"כ (בהלכה ה') כתב וז"ל אבל אם לא הי' לו אלא מין אחד או שחסר לו מין אחד לא יטול עד שימצא השאר עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דגם בחסר לו אחד מן המינים אסור ליטול השאר משום דס"ל דגם בזה שייכא גזירה דאתי למיסרך. וצ"ל דס"ל דמאי דקתני בברייתא לא יביא פריש או רימון אינו אלא לרבותא לומר דאע"ג דהני דומים לאתרוג והו"ל ג"כ פרי עץ הדר לפום פשטי' דקרא. והוה סד"א שיטלם מיהת בשעת הדחק כשאין לו אתרוג דמתקיימת המצוה מיהת לפום פשטי' דקרא קמ"ל דלא יטלם משום דאתי למיסרך. אבל ודאי גם ליטול קצת המינים שיש לו אסור מה"ט. ועכ"פ מבואר דפליג על הראב"ד והרא"ש ז"ל בזה וס"ל דגם בנטילת קצת המינים איתא לגזירה דאתי למיסרך. וא"כ אמאי

בתפילין פסק דגם מדרבנן ליכא עיכובא ליטול אותה שיש לו בלבד. וגם אזיל בתר איפכא דלענין לולב משמעות הסוגיא דבאין לו לא גזרינן וגבי תפילין משמעות סוגיא דמנחות היא דגזרינן וכמו שביארנו והרמב"ם פסק ההיפוך מקצה לקצה. מיהו נראה דאפשר לומר דס"ל לחלק בין ארבעה מינים שבלולב דקיי"ל דמעכבין זא"ז וא"כ גם עכשיו כשנוטל קצת המינים שבידו לא עביד שום מצוה בהכי. אלא דבעי ליטלם לזכר בעלמא כי היכי דלא לשתכח תורת לולב ולהכי גזרו שפיר שלא ליטול כלל מחששא דילמא אתי למיסרך. אבל בתפילין דקיי"ל דאין מעכבין זא"ז. וא"כ גם בהנחת האחת שבידו מקיים מ"ע גמורה ומחייב בה מדאורייתא ואם לא יניחנה הרי זה מבטל עשה דאורייתא. והילכך לא רצו לגזור בה ולבטלו ממ"ע דאורייתא משום חששא בעלמא דשמא יפשע. ולענין פירוש סוגיא דמנחות שם ס"ל דלגמרי הדר בי' ר"ח כדס"ל לרוב הפוסקים דבין יש לו ובין אין לו אין מעכבין ואפי' מדרבנן. אבל בפירוש המשניות שם לא הוה ס"ל הכי אלא כמו שביארנו. ובההיא דפרק לולב הגזול לענין ארבעה מינים ס"ל דלא כהראב"ד והרא"ש אלא לטעמי' אזיל דלא נקט פריש או רימון אלא לרבותא כמו שביארנו ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דזו היא סברא הראשונה שהזכיר הארחות חיים. אף דלפ"ז לשון הארחות חיים סתום קצת יותר מדאי. דמריהטת לישני' משמע קצת דמעכבין זא"ז באין לו מדאורייתא. ואין להאריך בזה יותר. ואמנם הסברא השניי' שהביא הארחות חיים הדבר ברור דכוונתו לדעת רבינו שמחה ז"ל שהביא באו"ז דס"ל ע"פ התוספתא דלמסקנא דר"ח כשיש לו שתיהן מעכבין זא"ז וכשאין לו אין מעכבין. דאל"כ אין שום ביאור לדברי הא"ח אלו. אלא דנראה להדיא מדברי הא"ח דהא דביש לו שתיהן מעכבין זא"ז לא משום בל תגרע נגעו בה כדביארנו לעיל. אלא משום בזויי מצוה הוא. ולפ"ז אין מכאן ראי' אפי' לדעת רבינו שמחה ז"ל וסייעתו לומר דתפילין ש"י וש"ר מצוה אחת הן כאשר ביארנו לעיל. די"ל דודאי תרתי מצות נינהו. ולהכי ליכא בהנחה דחדא מינייהו משום לאו דבל תגרע אע"ג שיש לו שתיהן. וטעמא דמעכבין זא"ז ביש לו שתיהן. היינו רק משום דהו"ל ביזוי מצוה. ונראה דכוונתו בזה היא דכיון דהמצוה היא להניח תפילין על היד ועל הראש והוא אינו מניח אלא האחת אע"פ שיש לו שתיהן מראה בזה לדעת כי המצוה עליו לעול ולמשא ולהכי בורר לו האחת מהן שהיא העיקרית לדעתו כדי להפטר מן החובה המוטלת עליו בלא טורח רב. ונמצא דהמצוה בזויה אצלו. והילכך מוטב שלא להניח תפילין כלל דליכא ביזויי מצוה כ"כ משיניח האחת מהן דאיכא ביזוי מצוה אם לא כשאין לו אלא אחת דאז ליכא ביזוי מצוה כלל כיון דרק משום דלית לי' האחרת הוא

דאינו מניחה. איברא דלא אדע שום מקור לסברא זו. ועוד דלפ"ז גם בכל שאר שתי מצות דעלמא. כשאפשר לו לקיים שתיהן נימא דמעכבות זא"ז דיש בזה משום ביזוי מצוה כשעושה רק אחת מהן שביררה לו. וזה ודאי ליתא. אם לא דנימא דיש חילוק בזה בין מצוה אחת לשתים. וא"כ הדר יהי' מוכח מזה דלסברא זו דרבינו שמחה וסייעתו ע"כ מצוה אחת הן. אלא דא"כ מלבד שאין הדברים ברורים יקשה למאי נקט הא"ח סברא זו כלל. טפי הו"ל למינקט טעמא משום לאו דלא תגרע המפורש בתורה. דכיון דמצוה חדא נינהו ודאי יש בה עבירת לאו דלא תגרע. ואולי אפשר לומר דט"ס הוא בא"ח ובמקום בזויי מצוה צ"ל גרוע מצוה. וכוונתו באמת לטעמא דאיסור בל תגרע ואתי שפיר. ומ"מ מבואר דלשיטה זו צ"ל דתפילין ש"י וש"ר מצוה אחת הן:

והנה בפרק התכלת (מנחות מ"ה ע"א) תניא לפי שנאמר בתורה פרים מנין שאם לא מצא שנים מביא אחד ת"ל פר. ששה כבשים מה ת"ל לפי שכתוב בתורה שבעה ומנין שאם לא מצא שבעה יביא ששה ת"ל ששה. ומנין שאם לא מצא ששה יביא חמשה חמשה יביא ארבעה ארבעה יביא שלשה שלשה יביא שנים ואפי' אחד ת"ל וכו'. ומאחר דכתיב הכי ששה כבשים למה לי. דכמה דאפשר להדורי מהדרינן. ומנין שמעכבין זא"ז ת"ל יהיו. ופירש"י ותוס' שם דהיינו לומר שאם יש להם כולם ככל הצורך מעכבין זא"ז דאין יכולין להקריב זה בלא זה. וכתבו התוס' שם דכה"ג דרש נמי בספרי עיי"ש. ולפי מה שנתבאר יש לתמוה לכאורה דלמה לי קרא לומר דאם יש להם כל הצורך שמעכבין זא"ז. ותיפוק לי' דמעכבין זא"ז משום לאו דבל תגרע. מיהו נראה די"ל דודאי אין ה"נ דלענין אם יש לו פרים שנים ושבעה כבשים לא איצטריך קרא לומר שמעכבין זא"ז דמאזהרת לא תגרע נפקא כדכתיבנא וכי קאמר מנין שמעכבין זא"ז וכו' אינו אלא לענין היכא שיש לו פחות משבעה כבשים. דכיון דגם השתא לית לי' כל המצוה כולה דהיינו שבעת כבשים אלא ששה או פחות. לא שייכא בה אזהרת בל תגרע והוה סד"א דאין מעכבין זה את זה אפי' בהנך שישנן בידם. קמ"ל מקרא דתמימים יהיו דגם בכה"ג מעכבין זא"ז. איברא דמלשון רש"י שכתב וז"ל ומנין שמעכבין זא"ז אם יש להם פרים שנים או כבשים שבעה דאין יכולים להקריב זה בלא זה כו' עכ"ל עיי"ש. וכן לשון התוס' שם. שכתבו ומנין שמעכבין זא"ז. פירוש כשיש להם כל הצורך עיי"ש. משמע מדבריהם ז"ל דלקושטא דמילתא לא אמרינן דמעכבין זא"ז כשיש להם אלא כשיש להם כל הצורך. אבל היכא דגם השתא אין בידם אלא פחות מהשיעור הקצוב בתורה לא ילפינן מקרא דתמימים יהיו שיעכבו זא"ז. וכנראה משמע להו הכי מלשון הספרי שהביאו התוס' שם לעיל סוף ד"ה כמשפט

וכו'. דקתני יכול אפי' כולן מצויין ת"ל וכו' עיי"ש. דמשמע דלא נפקא לן עיכובא אלא בשכולן מצויין. וא"כ הדק"ל. ויש מקום ליישב אלא שאכמ"ל בזה יותר:

מצוה ז

בכנפיך ציצית נצח. נראה פשוט דרבינו הגאון ז"ל רק לישנא דקרא נקט בזה. וכדרכו ז"ל בכל דוכתי כיו"ב לכלול בכל מאי דאפשר בכל מצוה כלשון האמור בה בתורה. ובמצות ציצית כתיב ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם. וזה שכתב בכנפיך ציצית נצח. דנצח זה הוא במקום לדורותם האמור בתורה. אבל ודאי פשיטא דגם לרבינו הגאון ז"ל ס"ל כמו שהכריחו כל הראשונים ז"ל מכמה דוכתי דקיי"ל דלא כמאן דאמר דציצית נוהגת ביום ובלילה. ואין חולק בזה. הן אמת שהי' מקום לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל כדעת הפוסקים דכסות יום חייבת בציצית אפי' בלילה. כמו שהאריך הרא"ש בהלכות קטנות הלכות ציצית (סי' א'). וזהו שכתב בכנפיך ציצית נצח. לומר דטלית המחוייבת בציצית חיובה נוהג תדיר בלא הפסק כלל. והא דקיי"ל דציצית הו"ל מ"ע שהז"ג היינו רק משום דס"ל דכסות לילה פטור מציצית אבל כסות יום חייב אפי' בלילה. וכמו שביארו התוס' במנחות (מ' ע"ב) בד"ה משום עיי"ש. אבל אין הכרח מזה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל כן. ובפרט דרוב הראשונים ז"ל לא ס"ל הכי ואכמ"ל בזה. ויותר נראה דכוונת רבינו פשוטה כמשכ"ל. ואמינא תו דאפשר לומר עפמש"כ מרן הב"י בפירושו עה"ת שבספר אור צדיקים (פ' שלח). וכ"כ מהר"ם אלשיך שם. דלהכי כתיב בלבן לדורותם ולא בתכלת משום דלבן יהא נמצא תדיר. משא"כ תכלת שלא בכל הדורות ימצא לנו דם חלזון לצבוע בו תכלת עיי"ש בדבריהם. וכ"כ מהר"ח בן עטר ז"ל באור החיים שם. ואכתי צריך טעם למה לי דכתב קרא לדורותם כלל אפי' בלבן. ונראה דהדבר נכון. דלא מיבעי לרבי דס"ל דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. דלדידי' בפשיטות איכא למימר דאיצטריך כדי לאשמעינן דאפי' בזמן דליכא תכלת והוה סד"א דגם מצות לבן בטלה. קמ"ל דגם אז נהי דתכלת ליכא מ"מ מצות לבן נוהגת. ודוקא בזמן דאיכא תכלת בעולם הוא דלבן ותכלת מעכבין זא"ז. אבל בזמן דליכא תכלת כלל אין התכלת מעכבת מצות לבן. וכיו"ב אשכחן ריש פ"ב דכריתות (ט' ע"א) לענין קרבנו של גר. דאע"ג דבזמן שבהמ"ק קיים לא מישתרי בקהל עד שיביא קרבנו וכמבואר לעיל (שם ח' ע"ב). וכעכו"ם הוא לכ"ע. וכמבואר בפירש"י ובשיטה מקובצת שם וברמב"ם (פ"א מהלכות מחוסרי כפרה ה"ב) ובפיה"מ (ריש פ"ז דברכות) ובהקדמתו לפיה"מ סדר קדשים עיי"ש. ואף דבפיה"מ בכריתות שם לא כתב כן עיי"ש. כבר הרגישו האחרונים ז"ל בדבריו שהם תמוהים מהסוגיא במקומו. ובמק"א הארכתי בזה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ גם הרמב"ם

חזר בו בהלכותיו וכמשכ"ל. וגם בפיה"מ גופי' דבריו סותרים זא"ז. ומבואר דגר כל זמן שלא הביא כפרתו הרי הוא עדיין אסור לבוא בקהל. ומ"מ מבואר בסוגיא דהתם דהיינו דוקא בזמן הבית. אבל בזה"ז הותר בקהל במילה וטבילה. דפרכינן התם אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים ומשני אמר רבי אתא ב"י וכי יגור אתכם גר אשר בתוככם לדורותיכם. ופירש"י לדורותיכם אע"ג דליכא מקדש עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בשיטה מקובצת שם דמלדורותיכם הוא דנפק"ל עיי"ש. וכן כתבו התוס' בקידושין (ס"ב ע"ב) בד"ה גר עיי"ש. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והנמוק"י ביבמות פרק החולץ (יבמות דף מ"ו ע"ב) עיי"ש. וכן הוא בבה"ג (הלכות כריתות) עיי"ש. הרי דאע"ג דמעיקר דינא דאורייתא בזמן המקדש אינו גר בלא קרבן. מ"מ גלי קרא מלדורותיכם דבזה"ז דליכא מקדש אין כפרתו מעכבתו. וכן מבואר בתוס' ורמב"ן וריטב"א ונמוק"י שהבאתי דאפי' אם מדאורייתא בעינן מומחין בגרות. ואם נתגייר לפני הדיוטות אינו גר. מ"מ בזה"ז דליכא מומחין אינו מעכב כיון דכתיב לדורותיכם עיי"ש בדבריהם. אלא שראיתי להרשב"א ז"ל שם שכתב וז"ל איכא למידק כיון דגר צריך שלשה מדכתיב בי' משפט א"כ אדרבה ע"כ נבעי מומחין וכו'. ואפשר דנפק"ל דלשלשה לחוד כתב בי' רחמנא משפט ולא למומחין מדכתיב לדורותיכם לומר דבכל הדורות מקבלין גרים ואפי' בזה"ז דליכא מומחין. ומהאי קרא הוא דנפקא לן בפרק ארבע מחוסרי כפרה דמקבלין גרים בזה"ז אע"ג דליכא הרצאת דמים עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דמדלא מעכבא בזה"ז איכא למשמע דגם בזמן המקדש לא הוה מעכבא. וע"כ אינו אלא למצוה בעלמא מאי דהוה בעי התם בגמרא לומר דבעינן מומחין עיי"ש. ודבריו תמוהין לכאורה דהרי לענין קרבן אע"ג דבזמן המקדש מעכב. מ"מ בזמן הזה נפק"ל מלדורותיכם דלא מעכב. ואולי י"ל דלהרשב"א ס"ל באמת דגם הקרבן לא מעכב אפי' בזמן המקדש ואינו אלא למצוה בעלמא ומהך טעמא גופא. וכן משמע מלשון הרשב"א שם לעיל בד"ה הא דאמרינן וכו' עיש"ה. וכדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ בכריתות שם שהבאתי לעיל. ובזה אתי שפיר מאי דיש לתמוה עליו מסוגיא דגמרא שם וכמשכ"ל. אבל עם דברי הרשב"א ניחא. די"ל דהיינו רק לפי ס"ד אבל למסקנא דפריך אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים ומשני מלדורותיכם איכא למימר דהדר בי' ממאי דהוה ס"ד מעיקרא וכפי' הרשב"א ז"ל. ואפשר נמי דעיקר פירכא דפריך אלא מעתה וכו'. עלה קאי למיפרך למאי דהוה ס"ד מעיקרא דעיכובא הוא. ולזה מסיק ראב"י דליתא דמלדורותיכם שמעינן דלאו לעיכובא הוא. אלא דבאמת לא משמע הכי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ כבר הבאתי דכל שאר ראשונים לא ס"ל הכי. וגם הרמב"ם ז"ל חזר בו. וא"כ מתבאר לנו מזה דאע"ג דבזה"ב מעכב.

מ"מ מדכתיב לדורוחיכם שמעינן דבזה"ז לא מעכב. ומשום דיודע הי' הקב"ה שאין לנו לדורות הרצאת דמים. וכלשון הנמוק"י ביבמות שם עיי"ש. וכיו"ב אי' נמי במנחות (פ"ד ע"א) רחמנא אמר לך לדורותיכם ואת אמרת תיבטל עיש"ה. וכזה איתא נמי סופ"ק דבכורות (י"ב ע"ב) עיש"ה. וא"כ הכא נמי אע"ג דבזמן דהוה תכלת ס"ל דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. מ"מ האידנא דליכא תכלת לא מעכבא. ולא בטלה מצות לבן מדכתיב בי' לדורותם. וכן מבואר בדברי רבינו בחיי ז"ל (פ' שלח) שכתב וז"ל והנה הציצית והתכלת בדמיון הלולב והאתרוג. וכשם שהלולב והאתרוג מעכבין זא"ז. כן הציצית והתכלת מעכבין זא"ז בזמן שהי' התכלת מצוי. אבל עכשיו שאין לנו תכלת מניח הלבן בלא תכלת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל כדעת הפוסקים להלכה כרבי דתכלת ולבן מעכבין זא"ז בזמן שהי' תכלת מצוי בעולם. ומ"מ כתב דבזה"ז אין התכלת מעכב את הלבן. וזה מבואר עפמש"כ. ועי' במש"כ רבינו בחיי שם לעיל מיני' וז"ל ועכשיו שאין לנו תכלת עושין לבן בלא תכלת דקיי"ל התכלת אינה מעכבת את הלבן. וכן הלבן אינו מעכב את התכלת כלומר שאם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן כו' ונשאר התכלת לבדו כשר עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל מגומגמים וגם נראין כסותרין זא"ז. שהרי הוא ז"ל פסק לקמן כרבי דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. וגם כיון דמיירי מדינא דעכשיו בזה"ז שאין לנו תכלת היכי מסיים וכתב וכן הלבן כו'. שאם עשה לבן ותכלת כו' ונשאר התכלת כו'. והרי עכשיו לית לן תכלת ואין לזה ענין לכאן. ולפי הנראה יש שם ט"ס. ובמקום דקיי"ל צ"ל וקיי"ל. ולפ"ז מילתא אחריתא היא. וקאי על זמן שהי' תכלת מצוי. לומר דאע"ג דקיי"ל דתכלת ולבן מעכבין זא"ז כרבי. מ"מ לענין גרדומין אין מעכבין זא"ז. כמבואר ר"פ התכלת עיי"ש. וזהו שכתב כלומר שאם עשה לבן ותכלת וכו'. ורצה לומר דודאי מעכבין זא"ז מעיקרא. אלא דלענין השיריים קיי"ל דאין מעכבין זא"ז. דבזה אפי' רבי מודה כן נראה מוכרח לפרש בכוונתו. אם כי לכאורה הי' נראה דקאי בשיטת הרמב"ם (בפ"א מהלכות ציצית ה"ד). ועי' מש"כ הכ"מ שם ולקמן (שם הלכה י"ח) עיש"ה ואכמ"ל. אלא דלפ"ז יהיו דבריו ז"ל סותרין זא"ז. וע"כ צ"ל כמש"כ. וא"כ עכ"פ מבואר דאע"ג דס"ל לרבינו בחיי ז"ל כדעת הרב הנשיא רבינו יצחק ב"ר ברוך ז"ל וסייעתו דקיי"ל כרבי דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. מ"מ בזה"ז דליכא תכלת יוצאין בלבן בלבד. והיינו ע"כ משום דכתיב בי' לדורותם וכמו שביארנו:

ועפ"ז מתבאר דעת הבה"ג. דהנה הרז"ה ז"ל במאור (פ"ב דשבת) כתב דמדברי הבה"ג שהשמיט בהלכותיו דינא דמתניתין דתכלת אינה מעכבת את הלבן מוכח דס"ל דקיי"ל כרבי דתכלת ולבן מעכבין זא"ז עיי"ש. אבל ראיתי לרבינו הר"א אב"ד ז"ל רבו של הרז"ה

באשכול (ח"ב סי' ל"א) שכתב איפכא. דבבה"ג מוכח דס"ל כדעת השאילתות והרי"ף וסייעתם דהתכלת והלבן אין מעכבין זא"ז עיי"ש. ונראה דכוונתו פשוטה משום דמכל דברי הבה"ג בהלכות ציצית משמע בהדיא דס"ל דגם בזה"ז דלית לן תכלת מ"מ מצות ציצית גם לדידן מצוה דאורייתא היא אע"ג דאין לנו אלא לבן בלבד. כמבואר להמעיין שם. וא"כ ע"כ ס"ל דקיי"ל כרבנן דאין תכלת מעכבת את הלבן. ומעתה א"כ הדבר יפלא אנן היכי ניעביד. ואיך נצא ידי חובתנו בביאור דעת הבה"ג. שיש לנו שתי הוכחות מתנגדות וסותרות זו את זו. וממנ"פ דברי הבה"ג תמוהים. אבל עם מה שביארנו הרי דעת הבה"ג מבוארת על נכון. דס"ל דבזה"ז דליכא תכלת לכ"ע יוצאין בלבן בלבד וחייבין מדאורייתא מדכתיב בי' לדורותם. ואפי' רבי מודה בזה. וא"כ לא הוצרך להביא כלל פלוגתא דרבי ורבנן. דלא שייכא בזה"ז לדידן וממילא מבואר דליכא שום קושיא בדברי הבה"ג. וגם אין שום ראי' מדבריו לשום צד. דאפשר דס"ל להלכה כרבי וגם יתכן דס"ל דהלכה כרבנן. אלא דצ"ל דהר"א אב"ד והרז"ה ז"ל תרווייהו ס"ל כדעת הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל דפשיטא לי' דמאי דאינו מעכב בזה"ז גם בזמן הבית לית לן למימר דמעכב. ולהכי שפיר הוכיח כל חד כטעמי'. והרמב"ן ז"ל במלחמות שם שהשיג שם על הרז"ה דס"ל דקיי"ל דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. וכתב עליו שם וז"ל והנה הוא פוטר כל העולם כולו מן הדין. שאם כדבריו אנו שאין לנו תכלת אין אנו צריכין להטיל לבן וכו'. והנה לבעל המאור עכשיו במקומות הללו אין אדם צריך להטיל לבן לבדו וכו' עיי"ש. נראה שלא הקשה כן אלא להרז"ה לפי דעתו דס"ל דפלוגתא דרבי ורבנן שייכא גם לדידן בזה"ז. אבל הרמב"ן ז"ל גופי' דס"ל דאפי' במידי דמעכב כשישנו אפשר דאינו מעכב כשאינו בעולם היכא דגלי קרא כמשכ"ל. א"כ לק"מ וכמבואר. ועי' בתמים דעים (סי' רכ"ד) בתשובת הנשיא רבינו יצחק ב"ר ברוך ז"ל דגם הוא ז"ל כתב דקיי"ל תכלת ולבן מעכבין זא"ז וציצית האידנא אינו נוהג אלא מדרבנן עיי"ש. והביאו הבעל העיטור הלכות ציצית (שער א' סוף ח"א) עיי"ש. וצ"ל ג"כ דס"ל כהרשב"א דכל דמעכב בזמן הבית גם האידנא מעכב. ובאמת דקשה להך סברא לרבי דאמר תכלת ולבן מעכבין זא"ז מדכתיב לדורותם. הרי דלבן נוהג אפי' בזמן דליכא תכלת. וא"כ מוכח ע"כ לשיטה זו דאין מעכבין זא"ז. וע"כ מוכרח מזה דאפי' לרבי אע"ג דבזמן שהי' תכלת ס"ל דמעכבין זא"ז. מ"מ האידנא דלית לן תכלת מודה דאין התכלת מעכבת את הלבן מדכתיב בי' לדורותם. ואכמ"ל בזה:

עכ"פ מבואר דאליבא דמ"ד תכלת ולבן מעכבין זא"ז שפיר איצטריך קרא דלדורותם לאשמעינן דאפי' הכי האידנא נוהגת מצות לבן מדאורייתא. ואפי' למ"ד דגם בזמן דהוה

תכלת אין התכלת מעכבת את הלבן. מ"מ שפיר איצטריך קרא דלדורותם לאשמעינן דהאידנא מותר בלבן בלא תכלת. וכמו שאבאר. דהנה בריש פרק התכלת (מנחות ל"ח ע"ב) אמרינן ומאן תנא דפליג עלי' דרבי האי תנא הוא דתניא ר"י אומר משום ר"נ שאמר משום ריה"ג שאמר משום ר"י בן נורי אין לו תכלת מטיל לבן עיי"ש. והלשון קשה טובא לכאורה דכיון דהיינו תנא דפליג עלי' דרבי דאמר התכלת והלבן מעכבין זא"ז. ואיהו דאמר אין מעכבין. והיינו חכמים דברייתא דמייתי התם לעיל דקתני וחכ"א אין מעכבין עיי"ש. א"כ הכי הול"ל התכלת אינה מעכבת את הלבן. ועוד מאי שנא דלא קתני אלא אין לו תכלת מטיל לבן. ולא קתני נמי אין לו לבן מטיל תכלת. והנה לפי שיטת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהל' ציצית ה"ד) אתי שפיר וכפי הנראה על זה בנה יסוד שיטתו עיי"ש ואכמ"ל בזה. אבל כל שאר הראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. ונראה ע"פ מה שהקשה הר"ב ש"א (סוף סי' ל"ב) היכי קתני דאם אין לו תכלת מטיל לבן הרי נהי דס"ל דאין מעכבין זא"ז מ"מ האיך מטיל לבן ולובש טלית זה. הא קעביד איסורא בלבישתו דעבר על מ"ע דתכלת בידים. וליכא למימר דכיון דאין לו תכלת ותכלת אינו מעכב את הלבן אתי מ"ע דלבן ודחי לעשה דתכלת כמו דמ"ע דתכלת דוחה ל"ת דכלאים. דזה ליתא דמאי אולמא דהך עשה מהך עשה לדחות זו מפני זו עיי"ש מה שתי' ע"פ דעת המרדכי בשם הר"י. אבל לדעת הר"ש מטריי"ש שחולק עליו וכן דעת התוס' ביבמות נשאר שם בקושיא עיי"ש. וכן ראיתי להר"ב פמ"ג (בפתיחה כוללת להלכות ציצית) שהקשה כן אלא שהוא לא הקשה כן רק למ"ד תכלת ולבן מעכבין זא"ז עיי"ש. נראה דס"ל דלמ"ד אין מעכבין זא"ז כיון דגלי קרא מדכתיב וראיתם אותו ולא כתיב אותם כל חד לתודי' משמע. כדאמרינן בר"פ התכלת עיי"ש. א"כ הרי שרי קרא ללבוש הבגד בחד מינייהו. אבל נראה דיפה הקשה הר"ב ש"א. דמלבד די"ל דלא גלי קרא אלא דאין מעכבין זא"ז. ונפ"מ לענין שאם יצא בה בשבת דלא מחייב משום שבת כדין היוצא בשבת בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה וכן לענין דלא מתחייב עלה משום כלאים. דבחדא נמי מקיים עשה. אבל אכתי מנ"ל שיהא מותר ללבשה לכתחילה אע"ג דמבטלה לעשה דאידך בידים. בלא"ה נראה דמאי דקאמרי רבנן וראיתם אותו כל חד לחודי' משמע. לא אתו למימר דמהכא ילפי' דאין מעכבין זא"ז. דודאי קרא לא אייתר להכי דהא איצטריך לכדדרשינן לקמן (מ"ג ע"ב) עיי"ש. אלא ודאי לא באו אלא לומר דמהכא ליכא למשמע מינה לומר דמעכבין זא"ז. ולמידחי ראייתו של רבי דיליף מהכא דמעכבין זא"ז קאתו. לומר דאין הכרח מהך לישנא דקרא דוראיתם אותו לומר דעד דאיכא תרוייהו בחד. די"ל דאותו כל חד לחודי'. והא דאין מעכבין זא"ז ע"כ מסברא הוא דנפק"ל לרבנן. משום דהכי משמע

פשטי' דקרא דכתיב ועשו להם ציצית וגו' דהיינו לבן. והדר כתב קרא ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והי' לכם לציצית. הרי כתיב ציצית בכל חדא באנפי נפשי' דמשמע דבחדא נמי ציצית מיקריא. ומיהו מדברי מחזור ויטרי (דף תרל"ג) ומבעל העיטור הלכות ציצית (שער א' ח"א) נראה דס"ל דלרבנן מהך קרא גופי' דוראיתם אותו ילפינן דאין מעכבין עיי"ש. וכ"ה בפרדס לרש"י (סי' ל"ו) ובחי' רשב"א מנחות (ל"ח ע"א). ועכ"פ ליכא למשמע מינה התירא ללבוש לכתחילה בלבן לחוד או תכלת לחוד ולבטל מ"ע דחדא בידים. ובודאי שפיר הקשה הר"ב ש"א:

ואמנם נראה לפמש"כ רבינו בחיי שם דעיקר מצות ציצית היא בלבן עיי"ש. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ציצית) עיי"ש. וא"כ מצות לבן הו"ל לגבי מצות תכלת כעשה חמורה לגבי עשה קלה. וכן משמע בגמרא מנחות (ל"ט ע"א) ועי' בפירש"י שם ד"ה משום מעלין עיי"ש. ומעתה שפיר אפשר לומר דעשה דלבן דוחה עשה דתכלת. כיון דאין מעכבין זא"ז ואי אפשר לקיים מ"ע דלבן מבלי שיעבור על עשה דתכלת. מאחר שאין לו תכלת. דקיי"ל עשה חמורה דוחה עשה הקלה וכמבואר בסוגיא דפסחים (נ"ט ע"א) ובפרק בתרא דחולין (קמ"א ע"א) עיי"ש. דרק מטעם מאי אולמא דהך עשה מהך הוא דאמרינן דאין עשה דוחה עשה. אבל היכא דהאחת אלימא מחבירתה שפיר דחיא. ומעתה לפ"ז מדוקדק היטב מאי דקאמר רבי יוחנן בן נורי אין לו תכלת מטיל לבן. דבזה שפיר אפשר ללבוש הבגד ואין בזה משום מבטל עשה דתכלת בידים משום דכיון דאין מעכבין זא"ז אתי עשה דלבן ודחיא עשה דתכלת. ומהאי טעמא נמי פרכינן שפיר לקמן שם ולא יהא אלא לבן. משום דלבן בלא תכלת במקום שאין תכלת שפיר מותר ללבוש. אבל איפכא דהיינו תכלת במקום שאין לו לבן ודאי אסור. דנהי דמעיקר דינא כמו שאין התכלת מעכבת את הלבן הכי נמי אין הלבן מעכב את התכלת. מ"מ הרי אסור ללבוש הבגד משום דמבטל עשה דלבן בידים. דאע"ג דמצות תכלת קיים כיון דאין מעכבין זא"ז הרי עובר על עשה דלבן במה שלבש טלית בת חיובא ולא הטיל בו לבן. ועשה דתכלת לא דחיא עשה דלבן דחמירא טפי. ואע"ג דגם לבן בלא תכלת לא הותר אלא כשאין לו תכלת. אבל כשיש לו ודאי נהי דבלבן עבד מצוה מ"מ אסור ללבוש הבגד. דהו"ל כמבטל עשה דתכלת בידים. מ"מ פריך שפיר התם בההיא דבעי למימר דלהכי אסרו סדין בציצית דגזרו משום קלא אילן. ולא יהא אלא לבן עיי"ש. דאע"ג דכשיש לו תכלת ודאי לא מהני הך סברא דלא יהא אלא לבן אפי' לרבנן דס"ל דאין מעכבין זא"ז. משום דנהי דמצד איסור כלאים שרי מ"מ איכא איסור מצד ביטול עשה דתכלת בידים. מ"מ פריך דאמאי אסרוה. דהרי משום חשש ביטול עשה דתכלת בידים ודאי ליכא למיגזר

דילמא אתי למירמי קלא אילן בבגד במקום תכלת. דאטו משום חששא בעלמא דילמא אתי לבטל מ"ע דתכלת נבטל אנן בודאי לעולם מצות תכלת בבגדי פשתן. ועוד דא"כ גם בבגדי צמר נגזור הך גזירה. דגם בהו שייכא גזירה דאתי למירמי בהו קלא אילן במקום תכלת ומבטל עשה דתכלת בידים. ונמצאת מצות תכלת מתעקרה לגמרי. וע"כ מוכרח דאין לנו לגזור גזירה זו אלא מצד חשש איסור כלאים שלא במקום מצוה. וא"כ שפיר פריך ולא יהא אלא לבן דדחי נמי לאו דכלאים לרבנן דאין מעכבין זא"ז. אבל ודאי כשיש לו תכלת ולבן ואינו מטיל בבגדו אלא אחד מהם אפי' לרבנן עביד איסורא כשלובשו כעובר בעשה בידים. אלא דכשאין לו אלא אחד מהן יש חילוק בין תכלת ללבן. דכשאין לו אלא תכלת בלבד אסור ללבשו דמשום מצות תכלת אין לו לעבור בידים על עשה דלבן. אבל כשיש בידו רק לבן שרי בלבישתו. דאע"ג דעובר בידים על עשה דתכלת אתי עשה דלבן ודתי עשה דתכלת המעכבתו מלקיים מצות לבן שהיא העיקר במצות ציצית:

ועפ"ז יתבארו על נכון דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ציצית ה"ד) שכתב וז"ל והתכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר עכ"ל. ודבריו ז"ל תמוהים מאוד דכפי הנראה מלשונו פסק דלא כרבי ולא כרבנן. דהרי לרבנן כשם שאין התכלת מעכבת הלבן ואם אין לו תכלת מטיל לבן לבדו. הכי נמי אין הלבן מעכב את התכלת. שאם אין לו לבן מטיל תכלת לבדו. ולרבי ס"ל דתרוייהו מעכבי אהדדי ואי אפשר לזה בלא זה. אם לא לגרדומין. דבגרדומין מודה רבי דאי איגרדום תכלת וקאי לבן ואי נמי איגרדום לבן וקאי תכלת לית לן בה. כאוקימתא דרבא התם ר"פ התכלת עיי"ש. והרמב"ם ז"ל הא דתכלת אינה מעכבת את הלבן נקט לה כפשטא לענין שאם אין לו תכלת עושה לבן לבדו. והא דלבן אינו מעכב את התכלת נקט רק לענין גרדומין דוקא דהיינו כשנשאר התכלת לבדו ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף. אחרי שהטיל שניהן התכלת והלבן. ומבואר דבתחילה כשאין לו אלא תכלת לבדו ואין לו לבן אינו מטיל תכלת. וא"כ ס"ל דהתכלת אינו מעכב את הלבן כרבנן והלבן מעכב את התכלת כרבי והוא תימה רבה. וכבר הרגיש בזה מרן בכ"מ שם ובסוף הפרק שם. ובב"י (או"ח סי' י"ב). עיי"ש שנדחק מאוד בהבנת דברי הרמב"ם אלו. וסוף סוף אי אפשר להעמיד דבריו בלשון הרמב"ם ז"ל. ויותר הי' נכון מש"כ הכ"מ בתחילה במקומו (בהלכה ד') עיי"ש דזה מכוון יפה בלשון הרמב"ם שם. אלא דלפי דבריו שם נצטרך לומר דגם רבנן לא פליגי עלי' דרבי אלא בתכלת מעכבת הלבן. אבל בלבן שמעכב את התכלת מודו חכמים לרבי עיי"ש. ובאמת דלישנא דרבי יוחנן בן נורי דאמרינן התם דהיינו תנא

דפליג עלי' דרבי ודאי משמע הכי וכמשכ"ל. אלא דלישנא דברייתא דמייתינן בריש הסוגיא דהתם וגם כולה סוגיא דגמרא שם לא משמע הכי כלל. וכבר דברו בזה כמה אחרונים ז"ל ואין להאריך:

ואמנם עפמש"כ דברי הרמב"ם ז"ל מתבארים על נכון. דודאי מעיקר דינא קיי"ל כרבנן דאין התכלת מעכב את הלבן ולא הלבן מעכב את התכלת לענין דבחדא מינייהו ג"כ מקיים מצותו. אבל מ"מ לענין ההיתר לכתחילה יש חילוק בין תכלת ללבן. דלבן במקום שאין לו תכלת מותר אפי' לכתחילה להטיל בבגדו וללבשו. דאע"ג דהו"ל בלבישתו כמבטל מצות תכלת בידים. מ"מ כיון שאין לו ואי אפשר בענין אחר אתי עשה דלבן ודחי לעשה דתכלת וכמו שביארנו. אבל בתכלת במקום שאין לו לבן נהי דגם הלבן אינו מעכב את התכלת ומקיים מצותו. ונפק"מ לענין שבת וכלאים. מ"מ לכתחילה אסור ללבשו משום דמבטל מצות לבן בידים. דקלביש טלית של ארבע כנפות דבת חיובא ואינו מטיל בו לבן. ועשה דתכלת לא דחיא עשה דלבן. ומיהו לענין גרדומין אפי' בתכלת בלא לבן שפיר דמי. וכמבואר בגמרא שם דאפי' לרבי דס"ל מעכבין זא"ז בגרדומין מודה. ומכ"ש לרבנן בגרדומי תכלת בלא לבן. ולפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל מדוקדקים. ועוד יתבאר לפנינו בזה ואכ"מ:

ועכ"פ לפ"ז מדוקדק היטב לישנא דריב"נ דאמר אין לו תכלת מטיל לבן ולא אמר נמי איפכא. איברא דאכתי קשה לכאורה גם בלבן במקום שאין לו תכלת. נהי דמצד בטול בידים עשה דתכלת לא תקשה. משום דעשה דלבן דחיא עשה דתכלת וכמו שנתבאר. מ"מ קשה דהרי איכא נמי לאו דבל תגרע. דכיון דתכלת ולבן מצוה אחת הן נמצא כשמטיל חדא מינייהו הו"ל בכלל אזהרת לאו דבל תגרע. וכבר ביארנו לעיל במצות תפילין דאפי' באין לו שייך לאו דבל תגרע עיי"ש. ולכאורה הי' נראה לומר דעד כאן לא שייכא אזהרה דבל תגרע אלא היכא שעושה מצוה חסרה בתורת שלמה. כגון שבשלשה מינים שבלולב רוצה לצאת ידי חובת המצוה כולה לגמרי. דזהו ודאי בכלל גרעון. שהרי מן התורה אין מצוה זו נגמרת אלא בארבעה מינים. והוא גורע מין אחד ורוצה לקיימה רק בשלשה מינים. אבל כשבא לעשות מקצת מהמצוה בתורת מקצתה בלבד. וכגון במצוה שאין חלקיה מעכבין זא"ז ובא לעשות חלק אחד מן המצוה רק בתורת חלק בלבד. וכגון הכא במצות ציצית לדידן דקיי"ל דתכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. ויש בידו לבן בלבד ורוצה לצאת בו מיהת ידי חובת לבן לבד. לא שייכא בזה אזהרת בל תגרע. שהרי אין כוונתו לצאת בו ידי חובתו מכל המצוה של עשה דציצית. דיודע הוא שאין כל מ"ע דציצית מתקיימת אלא בתרי מיני. דהיינו תכלת ולבן. אלא כוונתו נצאת ידי חובתו

מיהת מחצי מצוה בלבד בלבן או תכלת שנמצא עכשיו בידו. ועפ"ז הוה אתי שפיר משכ"ל בענין מה שחקרו האחרונים ז"ל בחצי שיעור לענין מ"ע אם יש בו מצוה מה"ת באכילתו כמו ח"ש לענין איסורין דאסור מה"ת. והעירותי לעיל לתמוה דהרי אפי' תהא באכילתו מצוה מה"ת אכתי איכא איסורא דאורייתא באכילתו משום לאו דבל תגרע. אבל לפ"ז אתי שפיר דהרי אנן לא אתינן למימר שיאכל חצי שיעור זה שבידו בתורת שיעור שלם. ושיהא יוצא בו ידי חובתו לגמרי. שהרי פשיטא שאין המצוה מתקיימת אלא בשיעור שלם. אלא דבעינן למימר שיקיים מיהת קצת מצוה באכילת חצי שיעור שבידו והילכך אין זה בכלל אזהרת בל תגרע. ועפ"ז יש ג"כ לדון במשכ"ל להביא ראי' דתפילין של יד וש"ר תרי מצות נינהו מדאין מעכבין זא"ז אפי' יש לו שתיהן. ולא אמרינן דמעכבין משום לאו דבל תגרע עיי"ש. אבל לפי דברינו אלה לא שייך כאן לאו דבל תגרע. משום דהרי ודאי כשאינו לובש אלא של יד אין כוונתו לקיים בה אלא מצות של יד בלבד ולא כל המצוה של תפילין כולה. דהא בהדיא כתיב נמי בקרא של ראש. הילכך אין זה בכלל אזהרת בל תגרע. ואין להקשות לסברא זו מדתנן בפ"ח דזבחים (פ' ע"א) הנתנין במתנות ארבע שנתערבו במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ארבע ר"י אומר ינתנו במתנה אחת. א"ל ר"א לר"י הרי הוא עובר על בל תגרע א"ל ר"י הרי הוא עובר על בל תוסיף וכו' כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך עיי"ש. והנה לכאורה הך מתניתין מסייע להרשב"א וכפי מה שהבינו האחרונים ז"ל מדבריו דס"ל דגם במבטל מ"ע לגמרי איכא עבירת לאו דבל תגרע. דאל"כ מאי קאמר ר"י לר"א כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך. הרי ודאי גם כשלא נתן אלא מתנה אחת עובר על בל תגרע במעשה בידים. דהא אם לא קיים מצות זריקה כלל אפי' במתנה אחת. לא עבר על לאו דבל תגרע אע"ג שכבר נשחט הקרבן ונתקבל הדם וחיובא רמיא עלי' מדאורייתא לזרוק הדם על המזבח. ורק על ידי זריקתו במתנה אחת הוא שעובר על בל תגרע. וא"כ נמצא דהו"ל עבירה בקום ועשה בידים כמו בעבירה דבל תוסיף. אלא ודאי כשלא נתן כלל ג"כ עובר בבל תגרע ולהכי אין מעשיו גורמים לעבירת בל תגרע. וא"כ מוכח מזה דבאינו מקיים מ"ע המוטלת עליו ג"כ איכא לאו דבל תגרע. אבל נראה דאין מזה הכרח כלל. דבלא"ה נראה דאפי' לסברא זו ליכא לאו דבל תגרע בשאינו זורק דם הזבח. דכיון דבלא זריקה אינו מרצה והקרבן מיפסל בלינה ויוצא לבית השריפה ומתחייב בקרבן אחר. אם היא עולת חובה או שלמי חובה ? וכיו"ב. א"כ אין כאן אלא איסור מביא קדשים לבית הפסול בלבד. אבל על עשה דזריקה לא עבר. שאין כאן מצוה דרמיא על קרקפתא דגברא כשאר עשין של חובת הגוף. אלא

הכשר הקרבן בלבד. וצ"ע בפרט זה ואכמ"ל בזה. ולפנינו יתבאר בזה קצת. ולפ"ז ממילא פשיטא דגם לאו דבל תגרע לא שייך כאן. אלא דמ"מ לא חשיבא עבירה במעשה בידים. משום דכיון דבידו להשלים מתנותיו ולא יעבור. נמצא דאין כאן עבירת בל תגרע אלא במה שאינו משלים עוד שלש מתנות. וא"כ הדר הו"ל רק עבירה בשב וא"ת. וזה פשוט. ואמנם אם נימא דכל שאין כוונתו לקיים באותו מקצת מן המצוה שהוא עושה אלא אותו מקצת בלבד. ולא בא לצאת בזה ידי חובת כל המצוה כולה. ליכא לאו דבל תגרע. א"כ מאי קא"ל ר"א לר"י לדבריך הרי הוא עובר בבל תגרע. הרי כבר אפשר שיזרוק במתנה אחת שלא בכוונה לצאת ידי כל חובת הזריקה המוטלת עליו מדאורייתא. אלא יזרוק מתנה אחת רק כדי לקיים קצת ממצות זריקה כפי מה שאפשר לו לעשות. אלא ודאי מוכח מזה דגם בכי האי גוונא קם לי' בבל תגרע. אבל ז"א דהתם כיון דעיקר זריקה אינה אלא כדי לרצות על הקרבן. וכיון דלר"י אסור ליתן יותר ממתנה אחת משום איסור בל תוסיף א"כ כוונתו לרצות על הקרבן להכשירו במתנה האחת בלבד. ונמצא דבמתנה האחת כוונתו לעשות כל המצוה כולה. שהרי הכשרו של קרבן זו היא מצותו וזו היא שרצה לעשות במתנה זו האחת אע"ג דמצותו מה"ת היא בארבע מתנות. ולהכי שפיר הו"ל בכלל אזהרת בל תגרע:

ועפ"ז ניחא נמי קושית הר"ב ט"א שהבאתי לעיל בההיא דפרק לולב הגזול דקתני לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון. ואמרינן עלה בגמרא דאשמעינן דסד"א לייתי כי היכי דלא לשתכח תורת אתרוג קמ"ל משום דאתי למיסרך. וקשה דטפי הו"ל לפרש דחיישינן שמא יכוון לשם מצוה ונמצא עובר על בל תגרע. ועי' משכ"ל במצות תפילין בזה. אבל לפמש"כ כאן בלא"ה לא תקשה. לפמשכ"ל בשם הראב"ד והרא"ש ז"ל דלא חיישינן דילמא אתי למסרך אלא בפריש ורימון במקום אתרוג. משום דאתרוג לא מפורש בקרא אלא פרי עץ הדר. ופריש ורימון נמי פרי עץ הדר נינהו. אבל ודאי צריך ליטול מקצת המינים שיש לו דבזה לא שייך חששא דאתי למסרך משום דארבעה מינים מפורשי' בתורה עיי"ש. והשתא א"כ לק"מ דלא מצי למיתלי טעמא בחששא דחורבה בשעתי' דמיד עכשיו יכוון לשם מצוה ויעבור בבל תגרע. דזה ליתא דהרי עכשיו כל זמן שלא הורגל בפריש ורימון הרי הוא יודע דאין יוצאין אלא באתרוג. שהרי בקש למצוא אתרוג ולא מצא. וכדקתני בברייתא לא מצא אתרוג וכו'. משמע שחפש אלא שלא מצא. וא"כ אפי' יתכוון לשם מצוה ע"כ לא תהי' כוונתו אלא כדי לצאת מיהת ידי חובתו דלולב הדס וערבה בלבד. דהא ארבעה מינים מפורשים בקרא ולא אתי למיטעי שיוכל לצאת במקצת מינים אלו ידי כל חובתו במצוה זו. וא"כ לא שייך כאן איסורא

דבל תגרע וכמו שביארנו וליכא למיחש לחורבה בשעתי' כלל. וכי איכא לחוש היינו רק לחורבה דאחר זמן דאתי למסרך שישכח לשנה הבאה שלא הביא עכשיו לפריש ורימון אלא כי היכי דלא לשתכח תורת אתרוג. ויבוא ליטלן לכתחילה לשם מצוה. ואית בה תרתי שיתבטל ממצות ארבעה מינים וגם יעבור בבל תגרע. דהא יתכוון לצאת ידי מצותו לגמרי בהנך שאין בהן אלא שלשה מינים כשרים. ותמיהני על הר"ב ט"א ז"ל שם שכתב שם לחזק קושייתו עוד דטפי הו"ל למינקט החששא משום חורבה בשעתי' משום דחורבה זו דדילמא אתי למסרך לאחר זמן אינו אלא בשב וא"ת דמבטל מצות לולב לימים ושנים הבאים. אבל חורבא דבשעתי' שיש לחוש שיכוון לשם מצוה עכשיו ויעבור בבל תגרע הו"ל בקו"ע עיי"ש. ותמוהים דבריו בתרתי חדא דגם בחורבה דאחר זמן איכא עבירת בל תגרע וכמש"כ. וא"כ עדיפא חורבא דאחר זמן דמלבד בל תגרע איכא נמי עבירת בטול עשה דארבע מינים. דהרי אתי למסרך ליטול לכתחילה פריש או רימון אפי' כשיהי' נמצא לו אתרוג. ויש בה בטול עשה בידים. משא"כ עכשיו ליכא בטול העשה דהרי בלא"ה לא מצא אתרוג. ואין כאן אלא חשש עבירת בל תגרע בלחוד. ועוד מש"כ דעבירת בל תגרע היא בקום ועשה תמוה. דזהו נגד משנה ערוכה דזבחים שם דמפורש דעבירת בל תגרע אינה אלא בשב וא"ת. והיינו כמשכ"ל משום דהרי אם השלים וגמר כל מצותו אח"כ אין מקום לעבירת בל תגרע. והכא נמי אם חזר ונטל אח"כ גם אתרוג אם הי' מזדמן לו לא הי' מקום לאיסור בל תגרע דהא לפי דעת הבה"ג ורוב ככל הפוסקים יוצאין גם בנטילת המינים זה אחר זה. וא"כ אין העבירה אלא משום שלא גמר המצוה אח"כ והו"ל שב וא"ת. ומיהו יש קצת מקום לדבריו ע"פ דעת ר"ת ז"ל דס"ל דאין יוצאין בזא"ז. אלא דכגון זה הי' לו לבאר ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ לפי מה שביארנו אין מקום כלל לעיקר קושייתו. ומה"ט נמי לא תקשה מה שהקשה שם להוא טעמא דר"י דעדיף לי' מחן אחד ממתן ארבע משום שאינו עושה מעשה בידים משא"כ מתן ארבע שעובר בבל תוסיף בקו"ע. א"כ לא יתן כלל אפי' מתן אחד דאז אינו עובר בבל תגרע. אבל כשנותן מתן אחד גורם לעבור בבל תגרע ואטו משום שלא יפסל הקרבן עובר בבל תגרע והול"ל שלא יתן כלל והעשה נעקרת מאילי' שלא בגרמא דידי'. עיי"ש שנשאר בקושיא. גם בקונטרס אחרון חזר והקשה קושיא זו ולא תירצה עיי"ש בדבריו. והנה מש"כ דבמאי שלא יתן אפי' מתנה אחת העשה נעקרת מאיליו אינו מוכרח. לפמש"כ לעיל לדון בזה דכשאינו זורק כלל אין בזה אלא משום איסור מביא קדשים לבית הפסול. אבל ביטול עשה לית בה שהרי מביא אח"כ קרבן אחר לכפרתו ולחובתו. וגם כשאינו מביא קרבן אחר אין זה אלא חיובא דבעלים. אבל

הכהן שעליו חובת זריקה לא שייכא בי' שום עשה בהכי. ולפ"ז תתעורר הקישיא עוד ביתר שאת. אלא שיש לדון בזה עפ"מ שביאר הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש י"ב) בדעת הבה"ג דס"ל דהמצוה שעל הבעלים להביא קרבן על חטאם איננה בכלל מספר העשין. מטעם שביאר שם. ואין בזה אלא העשה במצות הכהנים כדכתיב והקריבו בני אהרן וזרקו את הדם וגו'. ולכך מנה וכתב יציקות בלילות פתיתות וכו'. ואלה העבודות נמנות מצות עשה שהכהן כשיעשה אחת מאלה עושה מצוה ומברך עליה עכ"ל עיי"ש. ונמצא דלפ"ז משנשחט הזבח והוכשר לעבודות שבכהונה רמיא עשה דזריקה ושאר העבודות אקרקפתא דכהנים. וכל שמניחו ליפסל ולא עביד העבודות של הקרבן הרי הוא עובר בכמה עשין האמורות בעבודות של קרבן זה. וגם לפי מה שביאר הרמב"ן ז"ל שם לפי שיטתו דכל מעשה הקרבנות כולם אין בהן אלא מצות עשה אחת שנאמר ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם ירצה לומר תעבדו בכל עבודת הכהונה עיי"ש בדבריו ז"ל. עכ"פ עובר בעשה זו כשאינו זורק הדם והניחו ליפסל. ולפ"ז שפיר כתב בט"א דיש בה עשה אלא שנעקרת מאיליה:

אלא דלפ"ז אין אני רואה בזה מקום קושיא. דכיון דעשה דעבודה חיילא מהשתא מיד בשחיטת הזבח משהוכשר לעבודת הכהן ודאי אין לו לבטל העשה דרמיא עליו השתא משום חששא דלאו דבל תגרע שיחול עלי' אח"כ לאחר זריקת מתנה אחת. ונהי דל"א בזה אתי עשה ודחי ל"ת מאיזה טעם שיהי' מ"מ כיון דאזהרת לאו דבל תגרע אכתי אין לה מקום לחול שתהי' עומדת כנגד קיום העשה. ודאי יש לו לקיים העשה המוטלת עליו חובה עכשיו ולאו דבל תגרע שיחול אח"כ ממילא מיעקר. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל בחי' שבת (פרק ראד"מ קל"ד ע"ב) וכ"כ בחי' הר"ן שם בשם הרא"ה לענין אם נשפכו קודם המילה חמין שהוזמנו לצורך שאחר המילה אע"ג דקיי"ל דמכשירין שאפשר לעשות ערב שבת אין דוחין את השבת ובחמין שהוחמו לצורך קודם המילה כיו"ב דוחין את המילה לאחר השבת. מ"מ באותן דאחר המילה אין דוחין את המילה אלא מלין בשבת משום שאין למצות אלא שעתן ואין דוחין את המילה מפני שנצטרך אח"כ לדחות את השבת. דבתר הכי פקוח נפש הוא דדחי לי' ולא מכשירי מילה עיי"ש בדבריה' ז"ל והביאן ג"כ בחי' שבת המיוחסים להריטב"א ז"ל שם ובר"ן שעל הרי"ף פראד"מ שם עיי"ש. וא"כ אף אנן הכא אית לן למימר דכיון דהשתא אין דבר עומד בפני עשה דמתן דמים אין למצוה אלא שעתה וחייב להזות מיהת מתנה אחת דבהכי מקיים מצותו. ואע"ג דבתר הכי אי אפשר לו לגמור המתנות וחיילא עלי' דררא דאזהרת בל תגרע. מ"מ הרי אז אנוס הוא מפני חשש בל תוסיף ורחמנא פטרי'. ונראה דאפי' לדעת החולקים שם על הרמב"ן

ז"ל ולפמש"כ האשכול (ח"ב סי' ל"ה) זו היא דעת השאילתות ובה"ג והרי"ף עיי"ש. לא פליגי בעיקר סברא זו של הרמב"ן ז"ל. אלא דגבי מילה כיון דקיי"ל דמילה נדחית מקמי סכנה דאפי' כייבין לי' עיני' לא מהלינן לי'. א"כ ע"כ הא דצוה הכתוב על המילה בשמיני היינו רק משום דיש רפואה למכה זו ע"י חמין וכמון ומציצה וכיו"ב. ולהכי לית בה משום פקוח נפש אע"ג דמילה מצד עצמה יש בה סכנת נפש. והילכך דוקא כשיש בידינו לעשות דברים. אלו המסירים הסכנה אבל כל שאין דברים אלו בידינו הרי המילה מצד עצמה מכה של סכנה היא ולא מיבעיא דבכה"ג ליכא מצוה אלא גם איסורא איכא למול אפי' בחול משום דמילה אינה מן הדברים שעומדים בפני פיקות נפש ומתחייב בנפשו של תינוק ונמצא דמעיקרא אסור למול כל כמה דלא ברירא לן דבידן להסיר הסכנה שמחמת המילה מן התינוק. וכיון שנשפכו החמין דלאחר המילה א"כ ליכא מצוה למול. ואדרבה איסור יש בה. ולא שייכא הכא סברת הרמב"ן ז"ל לומר דאין למצות אלא שעתן. דהכא על זה גופא אנו דנין אם יש כאן מצוה כלל. דכיון דנשפכו החמין שוב אדרבה המילה מצד עצמה עבירה חמורה יש בה. אם לא על סמך שנחמם חמין בשבת לאחר המילה שיהי' מותר משום פקוח נפש. וכיון דכל ההיתר למול אינו אלא משום ההיתר של חלול שבת שאח"כ שוב אית לן למימר דנדחה המילה ולא נחלל שבת דקיי"ל מכשירין שאפשר לעשותן מע"ש אין דוחין השבת. אבל כאן דמתנה ראשונה מצד עצמה לית בה שום דררת איסור כלל ואדרבה מ"ע גמורה יש בה. ואיסורא דבל תגרע לא חייל אלא בתר הכי כשאינו משלים שאר המתנות. בכגון זה ודאי לכ"ע שפיר י"ל אין למצות אלא שעתן וחייב לקיים מצותו בזריקת מתן אחד. ואח"כ כשאינו משלים מתנותיו אנוס הוא בעבירת בל תגרע ואין זה מעכב את המצוה בשעתה. ומה שהביאו ראי' נגד הרמב"ן ז"ל ממתניתין דרפ"ק דביצה דתנן בה"א לא ישחוט אא"כ הי' לו דקר נעוץ מבעו"י ושוין שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה. ואם איתא שמלין מפני שבשעת מילה אין כאן דחיית מכשירין ואח"כ פקוח נפש הוא שדוחה הכא נמי נשחוט משום שאין למצוה של שמחת יו"ט אלא שעתה. ולאח"כ נימא דמצות כיסוי הוא שדוחה. אלא ש"מ כל שאנו יודעים בתחלת הדבר שיבא לידי איסור מלאכה דוחין את המצוה כדי שלא נבוא בסוף לידי כך. כמבואר באורך בר"ן פראד"מ שם עיי"ש. ונראה משום דגבי מצות כיסוי הדם נמי כיון דאמרה תורה וכסהו בעפר מבואר ע"כ שהקפידה תורה שלא לגלות דם של חי' או עוף. ורק על צד ההכרח כדי שיהי' אפשר לאכול בשרן הוא שהתירה תורה לשחטן ולשפוך דמן וחייבה לכסותו ודבר הלמד מענינו הוא שכל שיודע מעיקרא שלא יהי' לו עפר לכסותו איסורא איכא בגילוי הדם ע"י שחיטה. ונראה דזהו טעמו של הראבי"ה

ז"ל שהביא במרדכי סו"פ כיסוי שכתב דאסור להפסיק בין ברכת שחיטה לברכת כיסוי הדם. ולא נודע טעמו כמש"כ במרדכי שם עיי"ש:

וראיתי להראב"ן ז"ל בספרו (סי' רפ"ד) דכתב ג"כ כן דאסור לדבר בין שחיטה לכיסוי עיי"ש. וגם הוא ז"ל לא ביאר טעמו. ולפמש"כ הטעם מבואר דכיון דאסרה תורה לגלות הדם א"כ כל שגמר השחיטה חייב לכסות מיד וכל רגע שמניחו בגלוי עובר בעשה ואסור להפסיק בשום דבר אחר בין שחיטה לכיסוי. ונראה דט"ס הוא במרדכי וצ"ל בין שחיטה לברכת כיסוי. ולענ"ד הי' נראה דזהו ג"כ טעמו של הבה"ג (בהלכות כיסוי) שכתב דבתר דמכסי לי' לדמא מחייב לברוכי וכו' עיי"ש. והוא תמוה טובא דמ"ש מכל הברכות דקיי"ל דמברך עובר לעשייתן. וכבר תמה עליו בזה הרמב"ן ז"ל בחי' לחולין (פ"ו ע"ב) ונדחק לתרצו וז"ל ואפשר מפני שזו מצוה תלויה בשחיטה שאם שחט שחיטה שאינה ראוי' פטור מלכסות וכבר התחיל בה ואינו עובר לעשייתו ולפיכך תקנו לאחר כיסוי שהכשר מצוה היא ומשוה"כ תקינו בה על וכו' עכ"ל עיי"ש. והביאן ג"כ הרשב"א ז"ל בחי' שם ובתורת הבית הארוך (סוף בית ראשון) עיי"ש. ובאמת שאין זה מספיק כלל. וכמעט שאין הדברים מובנים דמאי ענין זה לזה. דנהי דהקפידה תורה על שחיטה ראוי' היינו רק משום דלא חייבה תורה בכיסוי אלא כשהבשר נאכל או עכ"פ ראוי לאכילה. אבל כשאסור באכילה הו"ל כחי' ועוף טמא דמיעטינהו קרא ממצות כיסוי. ואיזה ענין הוא לענין שנאמר משום זה דשחיטה היא התחלת מצות כיסוי שיחשב הכיסוי רק כהכשר מצות שחיטה ושלא יחשב עובר לעשייתה כשמברך בין שחיטה לכיסוי. ועוד דא"כ אכתי קשה דיברך קודם שחיטה על השחיטה ועל הכיסוי. או שיתקנו ברכה אחת הכוללת שחיטה וכיסוי כאחת. אם איתא דשחיטה היא התחלת הכיסוי. וכבר כתב הרא"ה ז"ל בבדק הבית דאין זה נכון ולא אמרה הרמב"ן ז"ל אלא לפרושה למימרא דגאון ז"ל ולא משום דס"ל הכי עיי"ש בדבריו ז"ל. ודברי הרשב"א ז"צ במשמרת הבית שם שדחה דברי הרא"ה ז"ל שם בשתי ידים וכתב עליו שנשאו לבו לדחות דברי הבה"ג בגזרה בלא טעם ובלא ראי' וכו' ושנראה מבואר בדברי הרמב"ן שקבל דבריו עיי"ש. אין דבריו ז"ל מובנים אצלי כלל דמלבד דהרא"ה ז"ל טעמו מבואר להדיא בדבריו שם אף שדבריו קצרים ולא כתב כגזרה בלא טעם ודברים ברורים הם. גם אין שום משמעות בדברי הרמב"ן שם שקבל דברי הבה"ג להלכה. אדרבה מלשונו שכתב ואפשר וכו' משמע שהרגיש בחולשת סברתו ורפיא בידו. ועדיפא מינה כתב הרשב"א ז"ל גופי' בחי' שם על דברי הרמב"ן שם לעיל מינה בההיא ענינא גופי' במש"כ לפרש דברי הבה"ג לענין אם שחיט כמה עופות והפסיק בשיחה בנתים דצריך לחזור ולברך. וכתב הרשב"א

ז"ל דלא משום דס"ל הכי אלא שחשש לדברי הבה"ג אבל לדינא לא ס"ל הכי עיי"ש וכ"כ בתה"א שם. אע"ג דהרמב"ן הביא דעת הבה"ג באחרונה והאריך לפרש דבריו ומסיים שם וכן עיקר עיי"ש:

עכ"פ ודאי דברי הבה"ג סתומין ואינם מובנים. אבל עפמש"כ דברים ברורים הם. וטעמו מבואר דס"ל ג"כ כדכתיבנא דהקפידה תורה על גילוי דם חי' ועוף ורק ע"פ ההכרח התירה תורה שחיטתן כדי להתיר אכילת בשרן. ולכן מיד מששחטן צותה תורה לכסות הדם בעפר. דבדבר אחר לא חשבי' רחמנא כיסוי וכגלוי חשיב. ואע"ג דכסהו ונתגלה פטור. היינו משום דמכיון שנעשה מצותו הו"ל כנשפך דמו מאיליו דאין אחריותו עלינו ולא קפיד קרא אלא שלא יתגלה הדם על ידינו. וממילא מבואר עפ"ז דבכל רגע ורגע שנשאר הדם מגולה עובר השוחט בעשה. וצריך להסמיך הכיסוי לשחיטה בכל מאי דאפשר. ולכן ס"ל דגם הברכה אי אפשר לברך עד לאחר כיסוי כדי שלא להפסיק בה בין השחיטה לכיסוי דאית בה עבירת עשה והו"ל מצוה הבב"ע. ואע"ג דהראב"ן והראבי"ה ז"ל דקיימי ג"כ בשיטה זו ס"ל דהברכה לא חשיבא הפסק ומברך בין שחיטה לכיסוי. י"ל דס"ל דברכה צורך כיסוי היא ואע"ג דאינה אלא מדרבנן אפשר דהעמידו דבריהם. מדפסיק ותנא כל הברכות מברכין עובר לעשייתן. אבל הבה"ג לא ס"ל הכי ואין למדין מן הכללות. דאם איתא הו"ל לפרש בהדיא דגם הכא בעינן עובר לעשייתה. דמסתמא אין לנו לומר שיעבור בעשה דאורייתא משום ברכה דדבריהם. ועפ"ז נראה ג"כ לבאר דברי הבה"ג שהביא הרמב"ן ז"ל שם לעיל שכתב וז"ל והיכא דבעי משחט עשר זגאתא (פי' תרנגולות) ושחט חדא מינייהו ואשתעי חייב לכסות והדר לבריך ולשחוט הנך אחריניתא עכ"ל. וכתב עליו הרמב"ן שם ז"ל ואיני יודע למה אמר לכסיי' והדר ליבריך. אלא ליבריך והדר לישחוט ולכסיינהו לתרוייהו. כענין שאמרו בהב לן וניבריך וכו' ואפשר דגמר לה מדר"י דאמר שחט חי' יכסנה ואח"כ ישחוט את העוף. ולא אמר שחט חי' ישחוט את העוף ויכסה החי' ואח"כ יכסה העוף. דאלמא כיון שמצות חלוקות הן צריך לגמור מצוה ראשונה וכו'. ואע"פ שאין הלכה כר"י גמרינן מינה לרבנן וכו' עכ"ל עיי"ש. הנה נדחק ליישב דברי הבה"ג. וגם לפ"ז עדיין קשה היכי יתכן ללמוד מדר"י לדידן. דאע"ג דלר"י דס"ל דמצות חלוקות הן צריך לכסות דם החי' קודם שחיטת העוף משום שצריך לגמור מצוה ראשונה קודם שיתחיל בשני'. מ"מ לדידן דקיי"ל כרבנן דחי' ועוף חדא מצוה נינהו כחי' וחי' או עוף ועוף דכיסוי אחד לכולם. גם כשהפסיק אית לן למימר דאע"ג דס"ל להבה"ג דחוזר ומברך על השחיטה מ"מ אית לן למימר דכיסוי אחד לכולם. כדאמרינן לענין ברכהמ"ז גבי ההיא דהב לן וניבריך. והקושיא במקומה

עומדת. ועי' בר"ן מה שצדד לחלק בזה עיי"ש. ועכ"פ אינו מוכרח. גם בדר"י גופי' עדיין אינו ברור אמאי לא נימא דכיון דקעסיק במצות שחיטה יגמרנה בכל חיות ועופות שיש לפניו ואח"כ יתחיל במצות כיסוי דכולן כאחת. דחי' ואח"כ דעוף בזא"ז בלא הפסק. אבל לפמש"כ הדברים ברורים. דכיון דמה"ת בעינן תיכף לשחיטה כיסוי ואסור להניח הדם מגולה כלל. הילכך אע"ג דכדשחיט הרבה עופות בלא שום הפסק לא מחייבינן לי' לכסות עד אחר שחיטת כולן. היינו משום דכולהו כחדא חשיבי. והו"ל כדלא גמר השחיטה דאכתי לא רמיא עלי' חובת כיסוי עד שיגמור. אבל משהפסיק בנתים חיילא עלי' מיד חובת כיסוי. דהרי אסור להניח הדם מגולה אף רגע כמש"כ. וכ"ש בההיא דר"י דאתי שפיר בפשיטות דכיון דלדידי' יליף מקרא דבעינן לחי' כיסוי בפ"ע ולעוף בפ"ע. א"כ מיד כשגמר שחיטת החי' רמיא עלי' חובת כיסוי ואסור להניח דמה מגולה עד אחר שחיטת העוף דהרי חלקן הכתוב ולאו כחדא חשיב להו:

ובעיקר דברי הרמב"ן ז"ל אלו. במה שרצה להוכיח מדברי הבה"ג אלו דס"ל דבהפסיק בין שחיטה לשחיטה חוזר ומברך. ונמשכו אחריו בזה הרשב"א בחי' שם ובתוה"ב הארוך שם והרא"ש והר"ן ז"ל בפרק כיסוי הדם. וכ"כ הסמ"ג (עשין ס"ד). לענ"ד לא ירדתי לסוף דעתן של רבותינו ז"ל בזה. ואינני רואה שום משמעות לזה בדברי הבה"ג אלו כלל. שהם ז"ל הבינו דמש"כ הבה"ג ליכסיי' והדר ליבריך ולישחוט וכו' כוונתו לברכת השחיטה. ולא אדע מנ"ל הא. דבפשיטות י"ל דאין כוונת הבה"ג בזה אלא לברכת הכיסוי דהבה"ג לטעמי' אזיל דס"ל דברכת הכיסוי לאחר הכיסוי צריך לברך. וזהו שכתב ליכסיי' והדר ליבריך (ר"ל על הכיסוי כדיני' וכמש"כ הבה"ג שם לעיל מיני' בסמוך) ולישחוט הנך אחרני אתא. ובאמת כוונתו דשוחט בלא ברכה אחריתא. וכן נראה דהרי כאן בהלכות כיסוי הדם קא עסיק. ואילו הי' כוונת הבה"ג בזה לאשמעינן שצריך לחזור ולברך על השחיטה אין זה מקומו. דלעיל בהלכות שחיטה הו"ל לכתבו כמש"כ הבה"ג שם שאר הלכות ברכת השחיטה עיי"ש. אלא ודאי בברכת כיסוי מיירי. וכל עיקר כוונת הבה"ג בזה אינה אלא לאשמעינן דכשהפסיק בין שחיטה לשחיטה אין לו לחזור ולהתחיל בשחיטה עד שיכסה ויברך ברכת הכיסוי תחלה. ודין זה ודאי לא שייך אלא בהלכות כיסוי. ואין לומר דהוכחתם הוא מדכתב הבה"ג בלשונו לכסיי' והדר ליבריך ולישחוט כו'. ואם בברכת כיסוי מיירי הכי הול"ל. לכסיי' וליברך והדר לישחוט. שאין מזה שום הכרח די"ל דמשום דברכת כיסוי משונה משאר ברכות המצות שמברכין עובר לעשייתן דקדק בלשונו למיכתב ליכסיי' והדר ליבריך. אע"ג שכבר כתב דין זה. ובאמת דבספר והזהיר. שכידוע רוב דבריו הם מדברי הבה"ג בלשונו ממש אלא שמעתיקו מלשון

ארמי שבבה"ג ללשון הקודש. כתב בפ' שמיני (דף מ"ט ע"ב) וז"ל והרוצה לשחוט עשר תרנגולות ושחט אחד מהן וסיפר יכסה את הדם ויברך ואח"כ ישחוט עכ"ל עיי"ש. הרי שהי' כן לפניו ז"ל בלשון הבה"ג. ובאמת דמלבד מה שכתבתי אין שום הכרח מלשון זה אפי' לפמש"כ לפנינו בבה"ג. ואכמ"ל בזה יותר. ועכ"פ נראה בטעמו של הבה"ג שסובר דברכת כיסוי הוא לאחר כיסוי כמו שביארנו דעיקר מצות כיסוי היינו משום שאסור לגלות הדם וכעין זה כ' ג"כ החינוך בפ' אחרי (מצוה קפ"ז) ובמאמר השכל המיוחס להראב"ן דבור ראשון (מצוה כ') עיי"ש. וכן דעת בעל ס' והזהיר שם שפסק ג"כ כן עיי"ש:

אלא שראיתי להבה"ג לעיל מינה שם שכתב וז"ל ומותר לשחוט לחולה בשבת ואסור לכסות דמו. מאי טעמא דהא אפשר לכסויי' לאורתא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בס' והזהיר שם עיי"ש. ולפמש"כ דבריהם ז"ל תמוהים דהרי לפי שיטתם חייב מה"ת לכסות תיכף לשחיטה ובכל שעתא קעבר בעשה דוכסהו בעפר. והיכי כתבו דאפשר לכסוייה באורתא. איברא דבלא"ה דבריהם תמוהים לכאורה. דמאן לימא לן דבלילה ישאר עכ"פ מקצת הדם או שיהי' מיהת רישומו ניכר בלילה כדי לקיים מצות כיסוי במקצת. ודילמא בלילה שוב לא יהי' אפי' רישומו ניכר. ובטלה מצות כיסוי לגמרי. גם תמוה דא"כ כוי אמאי אין שוחטין אותו ביו"ט לשחוט וליכסי באורתא. וכן במתני' דרפ"ק דביצה אמאי קתני דלא ישחוט אא"כ יש לו דקר נעוץ מבעו"י כיון דאפשר לכסויי' לאורתא. וגם אמאי קתני ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה. ולמה הקילו כיון דאפשר לאורתא. אלא ודאי ע"כ אי אפשר להמתין עד לאורתא וכמש"כ. גם תמוה מאי דמשמע מדבריהם ז"ל דאי לא הוה אפשר לכסוייה לאורתא הוה מחייבינן לכסויי' בשבת. והיכי לידחי עשה דכיסוי איסור שבת דהו"ל עשה ול"ת. וגם לאו שיש בו כרת וסקילה. וקצת אפשר ליישב זה ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל בחולין (פ"ד ע"ב) גבי ההיא דדרש רב עינא עיי"ש. וכ"כ הרשב"א והריטב"א ז"ל שם עיי"ש. אלא דאינו מספיק ואין להאריך. ולכן נראה דאין כוונת הבה"ג וס' והזהיר אלא לומר דלהכי לא התירו לכסות בשבת אע"ג שהותר לשחוט. משום דאין הכיסוי מעכב אכילת הבשר דאפי' לא מכסה עד לאורתא מותר לאכול הבשר כל היום. ואילו הי' אסור לאכול הבשר עד שיכסה ודאי הוה שרינן לכסות מכ"ש דשחיטה. וכ"כ בארחות חיים ח"ב (סי' כ"ז) ובכלבו (סי' ק"ח) טעם זה וז"ל השוחט לחולה בשבת חייב לכסות אחר שבת אבל אינו מכסה עד אחר שבת לפי שלא ניתנה שבת לדחות אלא למה שהתירו לחולה דהיינו השחיטה. אבל הכיסוי אינו מעכב הבשר מלאכול וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ רבינו יהונתן בחי' לחולין שם וכיו"ב כתב

הר"ן שם עיי"ש. וזהו שכתבו הבה"ג ובס' והזהיר מ"ט דהא אפשר לכסויי' לאורתא. ור"ל דמצד אכילת הבשר אפשר לכסויי' לאורתא ואין מעכב אכילתו אבל ודאי אסור מה"ת להשהות הכיסוי כל עיקר. כן נראה מוכרח בכוונתם אע"פ שהלשון דחוק קצת. והנה בירושלמי (פ"ק דביצה ה"ג) גרסינן עלה דההיא מתניתין דתנן ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה. וקאמר עלה הדא דתימא וכו' חברייא אמרין שמ"ע דוחה למצוה בל"ת. על דעתי' דרבי יונה דו אמר דוחה למצוה בל"ת אע"פ שאינה כתובה בצדה ניחא. על דעתי' דרבי יוסי דו אמר הואיל ואין מ"ע דוחה בל"ת אא"כ היתה כתובה בצדה מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק עיי"ש. פי' דלחברייי' טעמא דמתני' דקתני דאם שחט שיחפור בדקר ויכסה היינו משום דאתי מ"ע דכיסוי ודחי ל"ת דיו"ט. ועל זה פריך הניחא לרבי יונה דאמר דמ"ע דחי ל"ת בכל ענין אפי' אינה כתובה בצדה. אבל לרבי יוסי דאמר דאין מ"ע דוחה ל"ת אא"כ כתובה בצדה מאי איכא למימר. דהרי עשה דכיסוי ול"ת דיו"ט לא כתיבי זה בצד זה. ועל זה משני דהכא אפי' לרבי יוסי דחי משום דמכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרוק. ועי' להר"ב פ"מ שפי' דמכיון שהתחיל במצות שמחת יו"ט אומרים לו מרוק ותכסה הדם עיי"ש. ולכאורה הכוונה לסברת רש"י בחולין פרק כיסוי הדם (פ"ד ע"ב) בההיא דדרש רב עינא השוחט לחולה בשבת חייב לכסות. ופירש"י וז"ל דכיון דניתנה שבת לידחות אצל שחיטה זו נדחית לכל מצותה של שחיטה זו עכ"ל עיי"ש. והיינו ממש כההיא דהכא. דגם שם לא שייך דחיי' דהא שבת עשה ול"ת היא וגם ל"ת שיש בה כרת וסקילה דלא מידחי מקמי עשה דכיסוי. אלא משום שכבר התחיל במצוה אומרים לו מרוק. אלא דלא לבד דבירושלמי גופי' לעיל מיני' נקט בפשיטות. וגם אליבא דרבי יוסי גופי'. דהשוחט לחולה בשבת אין מכסין את דמו עיי"ש. והיינו כמסקנא דסוגיא דחולין שם דאידחי לגמרי מילתא דרב עינא עיי"ש. הרי דלא אמרינן הואיל והתחיל אומרים לו מרוק בכה"ג. בלא"ה כבר דחה הרמב"ן ז"ל סברת רש"י שם בשתי ידים. וכ"כ הריטב"א שם וכ"כ הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ראשון שער חמשי) עיש"ה:

ולכן נראה דגם ביאור דברי הירושלמי אלו הוא ע"פ סברתנו. וזה ע"פ מה שכבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פ' יתרו). וכן מבואר ביסוד מורא להראב"ע (שער שביעי) ובמאמר השכל המיוחס להראב"ן ז"ל (דבור ראשון מצוה י"ג). דקיום מ"ע ודאי עדיפא טפי מקיום מצות ל"ת עיי"ש. אלא דמ"מ עבירת עשה לא חמירא כ"כ כעבירת ל"ת משום דמצות עשה עבירתה היא בשב וא"ת ועובר על ל"ת הוא בקו"ע. והילכך אי לאו דגלי קרא לא הוה אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת כמבואר בתלמודין (רפ"ק דיבמות) עיי"ש.

ולחד מ"ד בירושלמי כאן גם לפי האמת אין עשה דוחה ל"ת אא"כ כתובה בצדה דומיא דכלאים בציצית. אלא דזהו דוקא היכא דאינו עובר על העשה במעשה בידים כלל. אלא שאינו מקיימה כדי שלא לעבור על הלאו בקו"ע. אבל כאן בעשה דכיסוי שיש בכללה ג"כ איסור שלא לגלות הדם אם לא שיש בידו לכסותו מיד בעפר. דמה"ט כשאין לו עפר לכסותו אסור לו לשחוט כלל וכמבואר בתוספתא דחולין (פ"ו) דאם הי' בספינה לא ישחוט אא"כ הי' לו עפר מוכן עיי"ש. ופשוט דספינה אורחא דמילתא נקט. וכן הכריח הרשב"א ז"ל בתורת הבית הארוך שם מסוגיא דפ"ב דחולין (ל"א ע"א) דפריך והא בעי כיסוי עיי"ש. דמבואר דאיכא איסור בשחיטה באופן שלא יוכל אח"כ לכסות כראוי. ואף דמה שהכריח שם הרשב"א ז"ל כן גם מהיא דפ"ק דביצה לענ"ד אינו מוכרח. דלא מיבעיא דממתני' דקתני לא ישחוט אא"כ וכו' אין הכרח. כיון דהתם אם שחט מותר לכסות כדקתני ומודים שאם שחט וכו'. והאיסור דלכתחילה ע"כ אינו אלא משום דהו"ל כמתנה לחלל יו"ט לכתחילה. אלא אפי' מסוגיא דגמרא שם לגבי כוי. אע"ג דהתם גם בדיעבד אסור לכסות ביו"ט. מ"מ אין הכרח כלל משם. דשאני התם דהרי בידו לכסות וחיובא רמיא עלי'. אלא דאיסורא דיו"ט הוא שמעכב עליו. ובפרט לפי מאי דמיירי התם דליכא אלא איסור דרבנן בעלמא או משום גזירה דהתרת חלבו עיי"ש. וא"כ מעיקר דינא חיובא רמיא עלי' מדאורייתא לכסות ודבר אחר הוא שגורם לו. ויש כח בידם לעקור דבר מה"ת בשוא"ת. והילכך לכתחילה אסור לשחוט ולהכניס עצמו לביטול מ"ע דאורייתא דרמיא עלי'. משא"כ היכא דלית לי' עפר מהיכא תיתי לאסור עליו לשחוט כיון דלא אמרה תורה שלא לשחוט בלא כיסוי. אלא שחייבתו תורה כששחט לכסות הדם. וכיון דאין לו עפר ואי אפשר לו לא רמיא חיובא עלי' כלל. ומידי דהוי למאן דלית לי' מזוזה או שאי אפשר לו לעשות מעקה לגגו דליכא למאן דאמר דליתסר עלי' לדור בביתו משום כך. והיינו ע"כ מהאי טעמא דכתיבנא. ודברי הרשב"א ז"ל בראייתו זו צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מסוגיא דפ"ב דחולין שם ודאי ראי' מוכרחת היא. וכן מהתוספתא שהבאתי מבואר כן בהדיא ומה"ט באמת יש להכריח ג"כ כדכתיבנא דבכלל עשה דכיסוי יש ג"כ איסור לגלות דמן של חי' ועוף. ושחיטה לא שריא קרא אלא לצורך אכילת בשרן ומשום דבידו לכסות דמן מיד בגמר השחיטה והילכך ממילא כשאין לו עפר וא"א לו לכסות אסור לשחוט מדאורייתא וקעביד איסורא בידים. ועפ"ז ניחא שפיר מה שנתקשו כמה אחרונים על דברי המרדכי בהלכות קטנות הלכות ציצית (סי' תתקמ"ד) בשם ר"י עיי"ש. ותמהו עליו מההיא דריש פ"ק דביצה דאסרו לשחוט אם לא יכול לכסות ולא עלתה בידם לסלק תמיהא זו. ולפמש"כ אין כאן מקום קושיא כלל ואכמ"ל בזה:

ומעתה א"כ בעשה דכיסוי מיד בשחיטה מתעסק בעקירת עשה דכיסוי אלא שמתקנה אח"כ ע"י הכיסוי. ואם אינו מכסה קעביד איסורא למפרע משעת שחיטה והו"ל עקירת העשה בידים בקו"ע. וא"כ בעשה זו של כיסוי תרתי אית בה. דיש בה מעלת עשה לענין שקיומה היא במעשה בידים. וגם יש בה מעלת ל"ת דעבירתה היא בקו"ע בידים. ובעשה כזו לא צריך קרא לומר שדוחה ל"ת. והילכך אע"ג שאינה כתובה בצדה דלא דמיא לכלאים בציצית דחיא ל"ת לכ"ע אליבא דחברייא. והיינו דקאמר בירושלמי מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו גמור. כלומר מכיון שכבר התחיל משעת שחיטה בעבירת מצוה דכיסוי ואם לא יכסה נמצא עובר למפרע על העשה בידים לכן אומר לו גמור וכסה כדי לקיים העשה ואין חוששין לדחיית הלאו. ובאו"ז שם הביא בגירסת הירושלמי מכיון שהתחיל אומר לו גמור עיי"ש. והך לישנא אתי שפיר טפי עפ"מ שביארנו:

ועכ"פ לפ"ז שפיר הביאו ראי' מההיא דפ"ק דביצה גבי כיסוי הדם לענין מילה דלא נימא דאין לה אלא שעתה. דלפי מה שביארנו דמיין להדדי. אבל בעיקר סברת הרמב"ן ז"ל לומר דאין למצות אלא שעתן בשאר מצות דעלמא. שפיר יש מקום לומר לכאורה דאין חולק עליו בזה. וא"כ הכא לענין מתנות דמים שפיר י"ל דלכ"ע כיון דהשתא חובה רמיא עלי' מדאורייתא להזות. וליכא השתא לפנינו שום דבר עומד נגד מצוה זו. ודאי חייב ליתן מיהת מתנה ראשונה. ואע"ג דבתר הכי תחול עלי' אזהרת בל תגרע כיון שלא יוכל לגמור כל המתנות מחששא דבל תגרע. מ"מ אית לן למימר אין למצוה אלא שעתה ואח"כ לענין בל תגרע אנוס הוא ורחמנא פטרי' ולית לן בה. ולק"מ קושית הט"א. והרב ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דמיד בנתינת מתנה ראשונה הו"ל כעקירת לאו דבל תגרע בידים. אבל כבר ביארנו לעיל דליתא. וא"כ שפיר מיתרצא קושיא זו כדכתיבנא. הן אמת דלכאורה זה לא יתכן אלא לדעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שהבאתי לעיל) אליבא דהבה"ג וכן הכריח הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע עשין (ס"ק מ"ה) עיי"ש בדבריו ז"ל דעשה גמורה יש על הכהן לעבוד כל העבודות שבקרבנות. אבל מפשטות לשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם נראה להדיא דס"ל דאין בזה מ"ע חיובית אקרקפתא דכהן. ואין ענין המצוה בזה אלא שכשיקריב עולה יקריבנה רק על תואר שמבואר בה בתורה בפרשת העולה וכן שלמים וכן אשם וחטאת ותודה וכיו"ב. וכן הוא לשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם לקמן בעשין הללו. שכתב שם (בעשה ס"ג) וז"ל שצונו במעשה קרבן עולה. והוא כשיהיה כל קרבן עולה שיהיה קרב יהי' קרבן יחיד או צבור שיהי' על תנאי כך וכך ועל תואר כך וכו' עכ"ל. ובמצוה ס"ד ז"ל שצונו שיהי' מעשה קרבן חטאת על התואר הנזכר איזה חטאת שיהי' וכו' עיי"ש. וכך הוא לשונו ז"ל שם בעשין (ס"ה ס"ו ס"ז) עיי"ש. ונמצא דלדבריו

ז"ל כשלא יעשה הכהן עבודות הקרבן שלפניו ויניחוהו ליפסל אין בזה משום ביטול עשה. דענין המצוה אינו אלא שכשיקריבנו לא ישנה כלום מסדר ותואר עבודתו שמבואר בתורה. אבל אם לא יטפל בו כלל. באופן שיבוא הקרבן לידי פסול ויתחייבו הבעלים להביא קרבן אחר לא עבר בעשה. וא"כ לפ"ז ודאי הדרא קושיא לדוכתה וכמבואר. אלא שראיתי לבעל מג"א ושאר אחרונים ז"ל (בשורש י"ב) שם שהבינו מדברי הרמב"ם ז"ל דגם הוא לא פליג בעיקר דברי הרמב"ן ז"ל בזה. עיי"ש בדבריהם ובלשון הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (ברמזי המצות שבראש הלכות מעה"ק) עיש"ה ואכמ"ל בזה. ומ"מ לפ"ז ניחא שפיר:

איברא דנראה דע"כ הך סברא דחדית לן רבינו הרמב"ן ז"ל דאין למצוות אלא שעתן לאו כ"ע היא. דהרי עיקר מקור הך קושיא שהקשו על הרמב"ן ז"ל בזה מההיא דפ"ק דביצה גבי כיסוי הדם הוא מדברי הרשב"א ז"ל בשבת (קל"ד ע"ב) ובביצה (ח' ע"ב) עיש"ה. ושם מתבאר בהדיא דהרשב"א ז"ל בעיקר הסברא פליג על הרמב"ן עיי"ש בדבריו ואין להאריך. וגם בלא"ה נראה דאין הדבר מוסכם. דהנה דעת רש"י ז"ל נראה מוכרח דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל מההיא דתנן בפסחים פרק האשה (צ"א ע"א) אין שוחטין את הפסח על היחיד דברי רבי יהודה ורבי יוסי מתיר. ומבואר בפירש"י ז"ל שם בד"ה ואפי' חבורה וכו' דלרבי יוסי דמתיר לשחטו על היחיד אפי' כשאינו יכול לאכול ממנו אלא כזית אחד שרי. וחייב לעשות הפסח אפי' כשא"א לו למצא אחרים שיצטרפו עמו. ונמצא דע"כ יעבור אח"כ בלאו דלא תותירו וגם יביאנו לידי פסול וע"כ היינו מטעמא דהרמב"ן ז"ל דאין למצות אלא שעתן. דאל"כ נהי דרבי יוסי נפק"ל מקרא דשוחטין פסח על היחיד. מ"מ אימא דהיינו רק היכא שיכול לאכלו כולו דלא אתי לעבור בלאו דנותר. אבל היכא דא"א לו לאכול ממנו יותר מכזית דודאי אתי לידי עבירת לאו דלא תותירו. וגם מביא בודאי קדשים לידי פסול. מהיכא תיתי להתיר. אלא ע"כ כסברת הרמב"ן ז"ל. וגם רבי יהודה לא פליג אלא משום דמקרא נפק"ל דאין שוחטין על היחיד ואפי' בשיכול לאכלו כולו. אבל בעלמא ודאי בהך סברא לא אשכחן דפליג. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות ק"פ ה"ב) שכתב דאף דשוחטין הפסח על היחיד. מ"מ היינו דוקא כשראוי לאכול את כולו עיי"ש. וזה דלא כפירש"י וגם דלא כסברת הרמב"ן ז"ל. וכפי הנראה דייק הרמב"ם ז"ל כן מלישנא דברייתא התם דקתני יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהם עיי"ש. דמלישנא דיכולין לאכלו ואין יכולין לאכלו אכילת כולו משמע. אבל רש"י ז"ל פירש שם יכול לאכלו ואין יכולין לאכול כזית ממנו עיי"ש. ולטעמו אזיל. אבל ודאי פשטא דלישנא משמע כדברי הרמב"ם ז"ל.

וכנראה רש"י דייק לה מלישנא דמתני' שם. דקתני בסיפא ואפי' חבורה של מאה שאין יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהם. דמשמע דאפי' יכולין רק לאכול כזית אחד בין כולם שוחטין עליהם. וכן פירש"י שם בהדיא עיי"ש. וכ"ש יחיד שיכול לבדו לאכול כזית דשפיר דמי לר"י. ובאמת דזהו חידוש גדול. דכיון דרק בין כולם הוא שיכולין לאכול ממנו כזית. ונמצא שאין אחד מהם יכול לאכול כזית. הול"ל דהו"ל כנשחט שלא לאוכליו. וכמתבאר לעיל (ע"ח ע"ב) בברייתא עיי"ש. ולכן הי' נראה מוכרח כדעת קצת אחרונים ז"ל דכוונת רש"י במש"כ דמאה ואין יכולין לאכול כזית בין כולם וכו'. היינו שאין בין כולם אחד שיכול לאכול כזית לכן אין שוחטין עליהם. אלא דלא משמע הכי מלשון רש"י. ועכ"פ לפירש"י מוכח כשיטתו. אלא דהרמב"ם (בפ"ב מהלכות ק"פ ה"ג) יש לו פי' אחר במשנה זו כמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. וכן פי' הרע"ב (בפ"ח מ"ז דפסחים) עיי"ש. ולעיל במתני' דהאונן וכו' והחולה והזקן שהן יכולין לאכול כזית שוחטין עליהן ועל כולם אין שוחטין עליהן בפ"ע שמא יביאו את הפסח לידי פסול. ופירש"י וז"ל שמא יטמא אונן למתו וכו' וחולה וזקן שמא יכבד חליו ולא יוכל לאכול כזית עכ"ל עיי"ש. ולכאורה לשיטת רש"י גם שם הו"ל לומר דאין למצות אלא שעתן וכיון דהשתא בשעת שחיטה וזריקה יכולין לאכול כזית אמאי לא ישחטו עליהם. ומ"ש מיחיד דאע"פ שאינו יכול לאכול אלא כזית דודאי יבוא הנשאר לידי פסול ומ"מ שוחטין עליו. אבל לק"מ דמלבד דיש לחוש דשמא בין שחיטה לזריקה יכבד עליו חליו ואנן קיי"ל דבעינן שיהי' גברא דחזי לאכילה גם בשעת זריקה כמבואר לעיל (בפרק כיצד צולין שם) ויפסל הפסח לגמרי שלא יהא יוצא בו ידי חובתו כלל. ואפי' הכביד חליו או נטמא למתו אחר זריקה מיחזי כנשחט לגמרי שלא לאוכליו. ולכן כיון דמעיקרא יש מקום לחוש לזה מקמי שחיטה אסרו לשחוט עליהן בפ"ע. משום דאפשר שלא יהא מי שיאכל ממנו אפי' כזית אחד בשעת אכילה ונראה כדמעיקרא הי' עומד לכך. והו"ל בשעת שחיטה וזריקה שלא לאוכליו דפסול לגמרי. אבל ודאי אם הוה ברירא לן דעכ"פ יאכל ממנו כזית אחד אית לן למימר דאין למצוה אלא שעתה ומותר לשחוט עליהן בפ"ע ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דבסברת הרמב"ן ז"ל איפליגו רש"י והרמב"ם ז"ל וא"כ לדעת החולקים על הרמב"ן אכתי קושית הט"א במקומה עומדת. ויהי' מזה ראי' נכונה לדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל ואכמ"ל בזה יותר:

נחזור למה שרצינו לבאר דלכאורה שפיר יש מקום לומר דלאו דבל תגרע ליתא אלא כשרוצה לצאת ידי חובתו לגמרי כאילו עשה כל המצוה כולה. אבל כשאין כוונתו אלא לעשות מקצת המצוה כפי מה שבידו לעשות לא מיקרי גרעון. ואין זה בכלל אזהרת בל

תגרע. והנה ראיתי ביסוד עולם להר"י הישראלי ז"ל (מאמר רביעי פרק ששי) שכתב בשם רבינו סעדי' גאון ז"ל וסייעתו דהיינו טעמא דראו המעברים שלא יחול ר"ה באחד בשבת. משום דאילו הי' ר"ה בא באחד בשבת היתה הסוכה נעשית ביום הששי ליותר משבעה ימים וכו' עכ"ל. ושם הביא דברי רבינו יצחק ב"ר ברוך ז"ל שדחה דברים אלו וז"ל ומה שאמר לגבי סוכה אינו כן. שהמצות אינו עובר עליהן משום בל תוסיף אלא בזמנן ועוד שהרי כשיחול חג הסוכות ביום השבת היא נשארת שמונה ימים עכ"ל עיי"ש. והנה כל דברי רבינו הגאון ז"ל ודברי רבינו יצחק ב"ב המשיגו ז"ל צריכים ביאור רחב ואכמ"ל בזה ובמק"א עמדתי עליהם. ולא באתי לדון כאן אלא במה שנוגע לענין שלפנינו. והנה מבואר מדברי רבינו הגאון וסייעתו ז"ל דאיסורא איכא בעשיית הסוכה קודם ערב החג בין הערבים. משום שנאמר חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים ומבואר בפ"ק דסוכה (ט' ע"א) דקרא קאי על עשיית הסוכה עיי"ש. ולזה ס"ל דאסור לעשותה ליותר משבעת ימים כדכתיב בקרא. והוא תמוה טובא לכאורה דלא מצינו שום מקור לזה בשום מקום. ובודאי דעכצ"ל דגם לסברא זו לא מיפסלא הסוכה בהכי וליכא בזה אלא איסורא בפ"ע. אבל הכשר סוכה לא מיגרע בהכי. וכדמתבאר להדיא במתניתין ובסוגיא דגמרא בפ"ק דסוכה שם עיי"ש. אלא דמ"מ לכאורה אין לדבר שורש וענף. וגם קשה לכאורה מדתנן במתני' דפ"ק דסוכה שם דשוים ב"ש וב"ה שאם עשאה בתוך שלשים יום סמוך לחג דכשרה אע"ג דלב"ש סוכה ישנה פסולה. והיינו משום דאז עוסקין בהלכות החג הילכך מסתמא לשם חג עשאה עיי"ש. ואם איתא דאיכא איסורא דאורייתא בעשייתה קודם ערב החג א"כ גם בתוך שלשים ע"כ אית לן למימר דלא לשם חג עשאה דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. ובודאי לא עשאה אלא לצל בעלמא אמאי מכשרי ב"ש. ומיהו אי משום הא יש מקום לדחות ע"פ סוגיא דתמורה (כ"ז ע"א) עיי"ש ובתשו' חוות יאיר (סי' נ"ח) עיי"ש ואין להאריך. אבל עיקר הדבר מתמיה מאוד מאין הרגלים לחידוש גדול כזה:

ואמנם נראה דמקור דין זה שחידש לן רבינו הגאון ז"ל והסכים על ידו רבינו יצחק ב"ר ברוך ז"ל הוא ממשנה ערוכה פרק לולב וערבה (סוכה מ"ח ע"א) דתנן התם סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלה כו' עיי"ש. ופירש"י ז"ל גמר מלאכול בשביעי לא יתיר את סוכתו לסותרה דהא כל היום חובתה לישן ולשנן ואי איקלע לי' סעודתא אכיל בגווה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה לפ"ז מתניתין רק עצה טובה קמ"ל שלא יסתור סוכתו משום שמא יצטרך עוד לאכול או לישן או לשנות. דכל זה אסור חוץ לסוכה. אבל אם ברור אצלו שלא יצטרך לשום אחת מאלה

עוד היום. ודאי רשאי לסתור סוכתו. אבל לפ"ז יש לתמוה טובא דהרי הך מתניתין לא באה אלא לפרש מאי דתנן ר"פ לולב וערבה סוכה וניסוך המים שבעה עיי"ש. והיינו דקתני תנא הכא בסיפא סוכה שבעה כיצד. וא"כ מאי ענין הך עצה טובה לכאן. דהרי אין זה ענין למצות סוכה כלל. דהא אין בזה שום איסור ולא מצוה שנוהגין בסוכה לא מדאורייתא ולא מדבריהם. והכי הוא דהו"ל למיתני סוכה שבעה כיצד אפי' ביום השביעי מצוה לאכול ולישן ולשנות בסוכה עד ליל שמיני. וממילא מובן דאם אין לו סוכה אחרת אפי' בשאלה מחבירו. לא יתיר סוכתו אא"כ יודע בודאי שלא תצטרך לו עוד. ואם ברור אצלו שלא תצטרך לו כגון שיוצא לדרך ולא יחזור עד תחילת ליל שמיני מותר לסתור סוכתו אפי' בתוך ימי החג. אבל לשון המשנה כמו שהיא שנויה תמוה וגם משנה שאינה צריכה. וראיתי להר"ן ז"ל שם שנראה שהרגיש בזה. ולזה כתב וז"ל סוכה שבעה כיצד גמר לאכול לא יתיר סוכתו. נ"ל דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה והיינו דקתני סיפא אבל מוריד הוא הכלים וכו'. כלומר שאע"פ שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע היו לו כלים נאים ומצעות נאות וראוי שיהיו בסוכה כל שבעה אפ"ה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג רשאי להורידן עכ"ל עיי"ש. ומשמע מדבריו ז"ל שבא לומר דמתניתין לאו עצה טובה אתי לאשמעינן אלא דינא קתני. דבכלל קרא דבסוכות תשבו שבעת ימים נכלל ג"כ הציווי שתהא לו סוכה כל שבעה והילכך אע"ג שכבר גמר מלאכול. ואפי' ברור לו שלא יהא צריך עוד לישב בסוכתו אסור לו לסתור סוכתו קודם שכלו לגמרי שבעת הימים. שמבטל בזה מצות בסוכות תשבו שבעת ימים. וגם עבר בלאו דבל תגרע. כיון דהמצוה היא שתהא לו סוכה שבעת ימים והוא גרע מקצת מאותן שבעת ימים במה שסתרה מקמי דכלו להו הנך שבעת ימים שלמים. וממילא מבואר נמי לפ"ז דאם עשאה ליותר משבעת ימים הו"ל בכלל אזהרת בל תוסיף. ומכאן הוא שיצא לו לרבינו הגאון ור"י ב"ב ז"ל דבר זה. ואפשר שלזה כוון ג"כ בשאילתות פ' וזאת הברכה (שאילתא קס"ט) וז"ל דמחייבין דבית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וכתיב בסכות תשבו שבעת ימים עכ"ל עיי"ש. דודאי ליכא מצוה לעשות לו סוכה דוקא שהרי אפי' סוכת גנב"ך ורקב"ש קיי"ל דכשרות אפי' לכתחילה. אע"ג דמעולם לא נעשו אלא לצרכיו של כל השנה. וכ"כ בתשו' הרשב"ש ז"ל (סי' של"ד) בפשיטות דעשיית סוכה אין בה מצד עצמה שום מצוה ולא הו"ל אלא הכשר מצוה עיי"ש. ועי' בתשו' מהר"ח או"ז (סי' י"א) עיישי"ה. וכן מבואר להדיא בתשובות הרמב"ם ז"ל (סי' נ"ט) כדבר פשוט עיי"ש בדבריו ז"ל. ועי' בלשון הרמב"ם (בפי"א מהלכות ברכות

ה"ח) דלכאורה לא משמע הכי. אבל באמת אין הכרח משם עיי"ה. ומדברי הירושלמי (פרק בתרא דברכות ה"ג ופ"א דסוכה ה"ב) דאמרינן דהעושה סוכה מברך לעשות סוכה עיי"ש. אין ראי' לומר דגם העשיי' מצוה היא מדאורייתא. דאדרבה דוק מינה להיפוך. דהרי בתלמודא דידן (במנחות מ"ב ע"א) ופרק לולב וערבה (סוכה מ"ו ע"א) מבואר דאין מברכין לעשות סוכה עיי"ש. והכי קיי"ל לדעת רוב ככל הפוסקים. וגם מדברי הירושלמי אין שום ראי' כלל. דע"כ טעמא דירושלמי אינו משום דס"ל דגם העשיי' מצוה בפ"ע אלא משום דס"ל דגם הכשר והכנה דמצוה טעונה ברכה. דהא בירושלמי שם מבואר דגם בעשיית תפילין מברך לעשות תפילין ובעשיית לולב מברך לעשות לולב. אע"ג דבהני ליכא שום רמז ורמיזא בקרא בעשייתן כלל. וע"כ טעמא דירושלמי אינו אלא כדאמרן. ולכן ע"כ כוונת השאילתות היא עפמש"כ דהמצוה שתהי' לו סוכה כל שבעה וגם שישב בה כל שבעה לכל צרכיו. ונקט לשון למעבד כלישנא דקרא חג הסוכות תעשה לך. אבל ודאי דאין המצוה לעשות דהרי יוצאין אפי' בשאולה ואפי' סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרין אפי' לכתחילה. ועי' חרדים במנין מ"ע שמן התורה (סופ"ו) עיי"ש שנמשך אחר פשטות לשון הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות) שם ועיי"ש לעיל (סוף פרק ה'). ואין להאריך בזה כאן. ועפ"ז נראה לומר בההיא דאמרינן בירושלמי (פ"א דסוכה) שם עלה דתנן סוכה ישנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין איזו היא ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום אבל אם עשאה לשם החג אפי' מתחילת השנה כשרה. ואמרינן התם עלה תני צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרו טפח ר"י אמר כל שהו כו' עיי"ש. ולכאורה כיון דטעמייהו דב"ה דמכשרי היינו משום דלא בעו סוכה לשם חג מאי ענין חידוש זה דבעינן אליבא דב"ה. וגם דלכאורה משמע דעל כולה מתניתין קאי להצריך חידוש אפי' בעשאה לשם חג. וכן כתב הב"ח (בסי' תרל"ו) בשם הראבי"ה ז"ל עיי"ש. ובזה למה לי חידוש מאחר שנעשית מעיקרא לשם חג אפי' לב"ש. והב"ח שם נדחק בזה ואין דבריו מספיקים עיי"ש. גם כבר הקשה הר"ב קה"ע בש"ק שם בההיא דאמרינן שם לקמן אף במצה כן וכו'. פי' דאף במצה ישנה פליגי ב"ש וב"ה דלמר כשרה ולמר פסולה. והרי כיון דאפי' ב"ה מודו דצריך מיהת לחדש בה דבר א"כ במצה דלא שייך חידוש דבר לכ"ע פסולה והניחה בצ"ע עיי"ש ומה שרצה שם בתחילה לומר דלא בעינן חידוש אלא למצוה לכתחילה עיי"ש. הן אמת שכן דעת הר"ן שם אבל כבר כתב מרן הב"י (ריש סי' תרל"ו) דאין דעת שאר הפוסקים כן עיי"ש. ואע"ג דהר"ב מג"א שם דחה דבריו. כבר כתב הר"ב אליהו רבה שם שלא ראה מש"כ בשבולי הלקט משם רב יהודאי גאון ז"ל וכ"כ בתניא רבתי בשם רב נטרונאי גאון ז"ל דאם לא חידש בה דבר פסולה עיי"ש. ואני מוסיף שכן הוא גם בס' הפרדס לרש"י

(סוף סי' קפ"ח). וכן הוא דעת הר"ב העיטור בהלכות סוכה (שער רביעי) עיי"ש וכן הוא במחזור ויטרי (סי' ש"ס) בשם הלכות קצובות דרב יהודאי גאון ז"ל שכתב ואם הסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר וכשירה. ואם לאו אסורה עכ"ל עיי"ש. ואם כי לשון ואם לאו אסורה שכתב אינו מובן לכאורה ויתבאר לפנינו. מכל מקום מבואר דס"ל דמעכב גם בדיעבד וכן הוא בהלכות קצובות דר"י גאון שנדפסו בתורתן של ראשונים (ח"א הלכות סוכה) אלא דשם נקט לשון פסולה עיי"ש. וא"כ קושית הר"ב קה"ע קשה טובא. ויפה עשה שהניחה בצ"ע. ועוד תמוה מה שהקשה בשבולי הלקט השלם הלכות סוכה (סי' של"ז) מדתניא בפרק לולב וערבה (סוכה מ"ו ע"א) תנו רבנן העושה סוכה לעצמו אומר ברוך וכו' היתה עשוי' ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך ואם לאו לכשיכנס בה מברך שתים הא למדת שאפי' בלא חידוש כשרה עיי"ש. דמשום זה רצה לומר דליכא בזה אלא מצוה מן המובחר ואם לא חידש כשרה. אבל דברי רבינו יהודאי גאון דכתב דאם לא חידש פסולה הניח בקושיא וסתר דבריו מכח קושיא זו. וראיתי להריטב"א ז"ל שם פרק לולב וערבה שכתב עלה וז"ל העושה סוכה לעצמו וכו'. ומאי דאמרינן היתה עשויה ועומדת היינו אפי' בשהיתה עומדת ועשויה מקודם שלשים יום לשם החג ממש ולא בירך עלי'. ולא כמי שפירש שהיתה עשויה שלא לשם החג אלא לשם צל בלבד עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת שבא לתרץ קושית הר"ב שבולי הלקט שהבאתי ולהכי מוקי לה בשהיתה עשויה ועומדת לשם החג וס"ל דבזה אין צריך חידוש. ויצא לנו מזה דגם הריטב"א ז"ל הוא מהסוברים דבלא חידוש אפי' בדיעבד פסולה. ומ"מ בעיקר תירוצו כבר הבאתי דברי הב"ח בשם ראבי"ה דאפי' סוכה ישנה שנעשית לשם חג צריכה חידוש והכי משמע פשטות לישנא דירושלמי שם. וזו היא דעת השבולי הלקט אשר לכן הקשה שפיר. ומיהו בלא"ה נראה די"ל דלא ניחא לי' להר"ב שבולי הלקט בהך אוקימתא דהריטב"א ז"ל משום דא"כ קשה אמאי לא בירך מעיקרא בשעת עשיי' כיון דלשם חג עשאה מתחילה. והריטב"א ז"ל גופי' הרגיש בזה. ולכן כתב דמיירי בגוונא שלא בירך עלי'. וכוונתו דכך אירע במקרה שלא בירך משום שכחה או אונס וכיו"ב. אלא דא"כ קשה מאי דקפסיק וסתים תנא דברייתא וקתני היתה עשוייה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך וכו'. והרי כיון דלשם החג עשאה מעיקרא ומעיקר דינא מיד בשעת עשיי' בעי לברוכי מסתמא ודאי הכי עבדי. אלא דכאן אירע מקרה שלא בירך. וא"כ לא הו"ל לתנא למסתם הך דינא. והכי הו"ל למיתני היתה עשוייה ועומדת ולא בירך בשעת עשיי' אם יכול וכו' ועוד דעדיפא מינה הו"ל למינקט לשון קצרה ולמיתני העושה סוכה לעצמו אומר ברוך וכו' ואם לא בירך אם יכול לחדש וכו'. דהא רישא בעושה לשם חג

מיירי דאל"כ לא שייכא ברכה בשעת עשיי'. וא"כ אמאי חלקינהו לרישא וסיפא בתרי בבי. הו"ל למיכללינהו בחדא ולמיתני ואם לא בירך וכו' וכמש"כ. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת מי שפירש דבלא עשאה לשם חג מיירי אלא לשם צל בעלמא ואורחא דמילתא נקט תנא. משום דבעשה לשם חג מסתמא הוא נזהר לברך מיד בשעת עשיי' כדינו. ולהכי הוצרך למיפלגינהו בתרי בבי באנפי נפשייהו. וזה נראה מוכרח. ודברי הריטב"א ז"ל שדחה פי' זה צ"ע לכאורה. איברא דהא לא תקשה דהריטב"א ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דהא דמברך בשעת עשיי' מיד היינו דוקא בתוך שלשים יום לחג דחיילא עלי' חובת הרגל אבל אם עשאה מקמי שלשים יום סמוך לחג אינו מברך. כמבואר בדבריו ז"ל ארישא דההיא ברייתא עיי"ש. וא"כ רישא וסיפא לאו בחדא גוונא מיירי. דרישא מיירי בשעשאה תוך שלשים יום סמוך לחג ולכן מברך עלי' מיד. אבל סיפא מיירי בשעשאה קודם שלשים יום סמוך לחג דלא הוה מצי לברוכי מיד בשעת עשייה. ולהכי בע"כ צריך למיפלגינהו בתרתי בבי באנפי נפשייהו אע"ג דכולה ברייתא בשעשאה לשם חג מיירי. ומה"ט ניחא נמי מאי דלא מדכיר בהדיא בסיפא שלא בירך בשעת עשייה. והיינו משום דכיון דבעשאה קודם שלשים יום סמוך לחג מיירי א"כ לא הוה מצי לברוכי ואפי' בירך נראה שלא נפטר אז בברכתו לדעת הריטב"א. אמת דלפ"ז אינו מובן מש"כ הריטב"א וז"ל ומאי דאמרינן היתה עשוי' ועומדת היינו אפי' בשהיתה עומדת ועשוי' מקודם שלשים יום לשם החג ממש וכו' עיי"ש. והרי לפי המתבאר ע"כ מיירי להריטב"א בסיפא דוקא בשעשאה מקודם שלשים יום ומאי אפי' דקאמר. ואין להאריך בזה. עכ"פ ברור דזו היא כוונת הריטב"א ז"ל:

אמנם גם לפ"ז קשה טובא דהיאך לא נרמז בברייתא כל עיקר מהחילוק שבין תוך שלשים לקודם שלשים ונמצא העיקר חסר. וגם בירושלמי סוף ברכות וגם בתוספתא שם דמיירי מהך דינא ליכא שום רמז מזה כלל. גם רואה אנכי דהריטב"א ז"ל יחידאה הוא בדין זה. כי לא מצאתי לו חבר בשום אחד מהראשונים ז"ל כלל. גם בפוסקים לא נזכרה סברת הריטב"א כלל. וגם האחרונים לא שמו זכר לה. וא"כ עכ"פ לפי דעת כל הראשונים קשה טובא מברייתא זו לדינא דהירושלמי וכמו שהקשה בשבולי הלקט:

ולכן נראה דלהגאונים ז"ל דסברי דאפי' לענין עיכובא בדיעבד קאמר בירושלמי דצריך לחדש בה דבר טעמא אחרינא איכא במילתא. והיינו משום דקיימי בשיטת רבינו סעדי' גאון ז"ל ורבינו יצחק ב"ב והר"ן ז"ל דאיכא מצוה מה"ת מקרא דחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים שתהא לו סוכה כל שבעה. ומה"ט אסור לסתור סוכתו אפי' אחר שכבר גמר מלאכול בשביעי בסוכה ועובר בזה משום בל תגרע. ואם עשה סוכתו קודם ערב החג

עובר בבל תוסיף. וא"כ אם יש לו סוכה ישנה כדי שלא יהא נראה כעובר על בל תוסיף ועושה הסוכה ליותר משבעה צריך לחדש בה דבר. להראות דעכשיו הוא עושאה לסוכה לשבעת הימים בלבד. ולפ"ז כשעשאה לשם חג מיגרע גרע מכשלא עשאה מעיקרא אלא לצל בעלמא. דבעשאה לצל נראה דאפי' לשיטה זו ליכא בל תוסיף דאורייתא שהרי אינו מייחד אותה לסוכת מצוה אלא עכשיו בערב החג. אבל כשעושה אותה לשם חג הרבה ימים קודם החג. קאי מדאורייתא באזהרת בל תוסיף לשיטה זו. ומדוקדק בהכי שפיר מאי דנקט בלישנא דרבינו יהודאי גאון ז"ל שבמחזור ויטרי שהבאתי לעיל ואם לאו אסורה. דבאמת הסוכה מצד עצמה כשרה גם בלא שום חידוש. אלא דאיכא איסורא מצד לאו דבל תוסיף. אם לא שמחדש בה דבר. דאז הו"ל כעושה אותה עכשיו לסוכת מצוה. ואפי' כשעשאה מעיקרא לשם חג סגי בהכי לאפוקי מאיסורא דבל תוסיף. דהרי ודאי כשעשאה כמה ימים קודם לחג לשם חג. ולבסוף לא ישב בה בחג אלא בסוכה אחרת שעשה בזמנו. פשיטא דלא הו"ל בכלל אזהרת בל תוסיף. דהרי איגלאי מילתא למפרע דלא הוה קיימא לסוכת מצוה. וא"כ גם כשמחדש דבר בסוכה זו עצמה הו"ל כסוכה אחריתא שעשה מחדש. ואיגלאי מילתא למפרע דלא עבר בבל תוסיף. כן נראה בביאור דברי הירושלמי לשיטת הגאונים ז"ל. ואפשר דגם מירושלמי זה לקחו יסוד לשיטתם זו. ועפ"ז ממילא מבואר דלק"מ קושית הרב שבולי הלקט. דהרי פשיטא דלפ"ז אם קנאה עכשיו או שאלה אע"ג שהיתה עשויה כבר לא שייך בה שום חשש בל תוסיף אפי' מדבריהם. רק היכא שהיתה כבר עשויה אצלו אע"ג שלא עשאה מעיקרא אלא לשם צל בעלמא בזה הוא דאיכא למימר דאית בה משום בל תוסיף מדרבנן מיהת אם לא יחדש בה דבר. משום דמיחזי כמוסיף. אבל היכא שבאה עכשיו לרשותו וכיו"ב ודאי לית בה דררא דבל תוסיף כלל. והיינו דקתני בהך ברייתא אם היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך מיד. ואם לאו וכו' משום דשפיר משכחת לה גווני דמצד בל תוסיף לא צריך לחידושי בה מידי. והך ברייתא לאו בהכי מיירי דלא עסיק אלא בדינא דברכת סוכה בלחוד:

האומנם לכאורה יש להקשות לשיטה זו מדאמרינן בפרק לולב וערבה (סוכה מ"ו ע"ב) אר"י אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר סוכה אפי' בשמיני אסורה וכו' א"ל ר"פ לאביי לרבי יוחנן מ"ש סוכה מ"ש אתרוג א"ל סוכה דחזיא לבין השמשות דאי איתרמי לי' סעודתא בעי מיתב ואכיל בגווה איתקצאי לבין השמשות ומיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא דשמיני אתרוג דלא חזיא לביה"ש וכו' עיי"ש. ולשיטה זו למה לי' להך טעמא דבעי מיתב בגווה ומיכל בגווה תיפוק לי' דבלא"ה בעי לה לסוכה ביה"ש

משום דהמצוה מה"ת היא שתהא לו סוכה כל שבעה וא"כ ביה"ש דאכתי ספק יום שביעי הוא אפי' אם לא הי' איסור סתירה משום ספק יו"ט. אסור לסתור סוכתו משום דאכתי לא גמרה מצותה. ואיתקצאי לביה"ש ומשה"כ איתקצאי נמי לכולי יומא. משא"כ באתרוג דלא שייך לומר כן. מיהו נראה דלק"מ די"ל דחדא באידך מישך שייכא דכיון דאי הוה מתרמי לי' סעודתא אכתי הוה בעי מיתב ומיכל בגווה וא"כ אכתי לא עבר זמן המצוה וממילא חייב שתהא לו עדיין הסוכה אפי' ברור לו בודאי דלא תתרמי לי' סעודתא תו היום אבל אם אפי' כד איתרמי לי' סעודתא לא הוה בעי מיתב ומיכל בגווה עוד היום א"כ ע"כ כבר עברה מצותה בודאי ליכא נמי מצוה שתהא לו סוכה עוד וזהו נמי שכתב הר"ן ז"ל שהבאתי לעיל דכיון שאמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה וכו'. דכוונתו דמאי שאמרה תורה לישב בסוכה כל שבעה יש בכללו נמי להתחייב שתהא לו סוכה כל זמן שאפשר בשום פעם שתצטרך לו לקיום מצותו. אע"ג דעכשיו יודע בברור דלא תצטרך לו עוד בחג הזה. דלא נתנה תורה דברי' לשיעורין ואין להאריך:

ואמנם לכאורה יש לתמוה לשיטה זו מדגרסינן בפ"ב דסוכה (כ"ז ע"ב) תניא ר"א אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחולו של מועד. וחכ"א יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד וכו' מ"ט דר"א א"ק חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים עשה סוכה הראוי' לשבעה ורבנן ה"ק רחמנא עשה סוכה בחג עיי"ש. ולכאורה לא תתכן שיטה זו אלא לר"א דאמר אין עושין סוכה בחוש"מ דבעינן סוכה לשבעה. אבל לרבנן דעושין סוכה בחוש"מ. ע"כ מבואר דאין צריך סוכה לשבעה. וממילא נמי דרשאי לעשותה ליותר משבעה. ונמצא דהגאונים ז"ל שבקו רבנן ונקטי כר"א. ואף דקצת יש מקום לומר דהיינו משום דסתם מתניתין דסו"פ לולב וערבה דקתני גמר מלאכול לא יסתור סוכתו כר"א אתיא ע"פ מה שביארנו לעיל. ונמצא דהו"ל סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא דקיי"ל הלכה כסתם. ועפ"ז הי' מקום ליישב דברי מהרי"ל התמוהים שהביא במג"א (ריש סי' תרל"ז) עיי"ש ובמש"כ הר"ב אלי' רבה שם וכל דבריו אינם מספיקים עיי"ש ואכמ"ל בזה. אבל באמת לא יתכן לומר כן. ובפרט דלהדיא מבואר בפ"ק דסוכה (ט' ע"א) דב"ש כר"א וב"ה כרבנן דמוקמי לקרא דחג הסוכות תעשה לך לומר דעושין סוכה בחוש"מ עיי"ש. והרי קיי"ל דב"ש במקום ב"ה אינה משנה. אבל נראה דבלא"ה אין מזה מקום קושיא. דודאי אפי' לרבנן נהי דמצוה מה"ת היא שתהא לו סוכה כל שבעת ימי החג מ"מ שפיר קאמרי רבנן דמשום זה עדיין אין הכרח לומר שאם שגג או הזיד ולא עשה סוכה בתחילת ימי החג שיהא יושב ובטל ממצות סוכה בשאר ימי החג.

וכמו שאם לא שבת ממלאכה בתחילת יום השבת ויוה"כ ויו"ט דפשיטא דלא נימא דאינו מתחייב תו לשבות בשאר היום. והכא נמי מאי דעבר עבר ומ"מ בשאר ימות החג חייב לעשות לו סוכה אע"פ שא"א לו לעשותה לשבעה. דאין זה אלא מצוה דרמיא עלי' דגברא. אבל אין זה מעכב בהכשר הסוכה. מיהו אכתי קשה דא"כ כמו שאם עשה ליותר משבעה עובר בבל תוסיף לדעת רבינו סעדי' גאון ז"ל וסייעתו. הכי נמי אית לן למימר שאם עשה לפחות משבעת ימים עובר בבל תגרע. ואיך אפשר שיעשה סוכה בחוש"מ. איברא דלכאורה הי' אפשר לומר לזה דמזה יהי' ראי' דגם כשמבטל מ"ע לגמרי ולא עשה ממנה כלום עובר בבל תגרע. וכפי הנראה מפשטות דברי הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל. והילכך כיון דגם אם לא יעשה תו סוכה כלל לא ימלט בזה מעבירת לאו דבל תגרע שפיר אית לן למימר דיעשה מיהת סוכה מכאן ואילך אלא דכבר ביארנו דז"א ולא נתכוון לזה הרשב"א ז"ל. אלא די"ל דהכא גלי קרא דשרי. דהרי לרבנן הכי משמע ייתורא דקרא עשה סוכה בחג וכן מבואר לעיל (ט' ע"א) אליבא דב"ה עיי"ש. וא"כ אין להקשות מאיסור בל תגרע. כיון דבהדיא שרי' קרא. אלא דבאמת הא ליתא דהרי קרא לא מיירי הכא מאיסורא דבל תגרע. ולא גלי קרא אלא דראוי לעשות סוכה אע"ג שאינה לשבעה. ונפק"מ להיכא דליכא חששא דבל תגרע. וכגון שעשה סוכה כבר בערב החג אלא דהשתא רוצה לעשות לו סוכה אחרת מאיזה טעם או סיבה שאירע לו דמשום בל תגרע ליכא דהרי קיים המצוה כהילכתה מתחילת החג. ומ"מ לר"א אין עושין סוכה בחג משום דלדידי' אין יוצאין אלא בסוכה הראוי' לכל שבעה. ואתי קרא אליבא דרבנן וגלי לן דעושין אפי' בתוך החג. אבל עבירת בל תגרע לעולם ודאי במקומה עומדת הכא כבעלמא. ואין לנו ראי' מקרא דשרי הכא. ואין לומר דאין ה"נ דלא שרי רבנן אלא בגוונא דלא שייך בי' אזהרת בל תגרע. דהא תרתי קאמרי רבנן יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחוש"מ. משמע דאפי' עבר ולא עשה סוכה כלל בתחלת החג רשאי וחייב לעשות לו סוכה וכפירש"י שם עיי"ש. והרי בזה איכא אזהרת בל תגרע. ויותר מזה קשה מדאמרינן שם לקמן. ור"א האי כל האזרח מאי עביד לי'. מיבעי לי' לגר שנתגייר בינתים וקטן שנתגדל בינתים. ורבנן כיון שאמרו עושין סוכה בחוש"מ לא איצטריך קרא עיי"ש. ואם איתא הרי צריך וצריך קרא בזה להתיר איסור בל תגרע. דהנך הרי עתה הוא שבאו לעשות סוכה בתוך החג ולא עשו מעיקרא כלל והו"ל בכלל אזהרת בל תגרע אי לאו דשריי' קרא מכל האזרח. ועכ"פ חזינן דגם בכה"ג שרו רבנן וקשה אמאי לא מיתסר מצד איסור בל תגרע:

ולכן הי' נראה דמזה ראי' למה שביארנו לעיל דאזהרת לאו דבל תגרע ליתא אלא אם כוונתו לצאת באותו מקצת משיעור המצוה שהוא עושה. ידי חובת כל המצוה שאמרה

תורה. שנמצא גורע מן השיעור שאמר הכתוב. אבל כל שלא בא אלא כדי לצאת מיהת ידי קצת חובתו שאפשר לו עכשיו. ויודע הוא שאינו יוצא בזה ידי כל חובתו שחייבתו תורה. אין זה בכלל אזהרת לא תגרע. וכיון דבההיא דהתם פשיטא דאין כוונתו לצאת בזה ידי חובתו של כל הימים מתחלת ימי החג שעברו עליו בלא סוכה. ולא בא אלא כדי לקיים מיהת מצות סוכה מכאן ואילך עד סוף ימי החג הילכך אין בזה איסורא דבל תגרע. איברא דאין זה מוכרח. דאפשר לומר דאפי' אם תמצא לומר דשייך בזה לאו דבל תגרע. מ"מ אתי מ"ע דסוכה ודחי ל"ת דבל תגרע. מיהו יש לדון בזה אם סוכה בתוך החג הו"ל דין עשה גמורה כדי לדחות ל"ת כשאר עשין שבתורה דדחו ל"ת. דהרי סוכה בשאר הימים אחר לילה ראשונה היא רשות אלא שאינו רשאי לאכול אכילת קבע חוץ לסוכה. וא"כ הרי אפשר לו שלא לאכול אכילה המחייבתו לאכלה בסוכה. ואע"ג דאכתי אי אפשר לו בלא שינה. דאסורה חוץ לסוכה. מ"מ הא תינח כשיש לפניו עדיין יותר משלשה ימים מימות החג. דאי אפשר לשלשה ימים בלא שינה אבל כשלא נשאר לפניו יותר משני ימים או יום אחד דאפשר לו בלא שינה מאי איכא למימר. והרי רבנן סתמא קאמרי דעושין סוכה בתוך החג בחוש"מ. וגם פסיק וקאמר בגמרא בגר שנתגייר בינתים וקטן שנתגדל בינתים דלא בעי קרא לרבנן למישרי לעשות לו סוכה בחש"מ. ואם איתא הרי אכתי צריך קרא להתיר היכא שלא נשאר מימות החג אלא פחות משלשה ימים. ואע"ג דאנן השתא לדעת הגאונים ז"ל קיימינן דס"ל דיש בכלל המצות שתהא לו סוכה מוכנת כל שבעת ימי החג ואפי' אם ברור לו שלא יצטרך לישב בה עוד. וא"כ אכתי גם בשאר ימות החג איכא עשה חיובית שתדחה ל"ת דבל תגרע. מ"מ אפשר לומר דגם מצד זה לאו כל כמינה למידחי ל"ת. לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ סוף נגעים) דלא אמרינן עשה דחי ל"ת אלא כשמקיים את כל המצוה כולה על השלמות עיי"ש. וכיו"ב כתב הלבוש (או"ח סי' ט') שהבאתיו לעיל במצות תפילין עיי"ש. וא"כ כיון דמצד עיקר עשה דסוכה דהיינו הישיבה בסוכה לא שייך כאן לדחות הל"ת כדכתיבנא. גם מצד הסוכה עצמה אע"ג דלשיטה זו אית בה מצוה מה"ת שתהא לו סוכה מוכנת כל שבעה מ"מ לא דחי ל"ת. דאין זה רק חלק מן המצוה. וצ"ע בפרט זה ואכמ"ל בזה:

האמנם יש לדון בזה ע"פ מאי שביארתי במק"א בההיא דתנן (ריש פ"ב דסוכה) הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו עיי"ש. ולשון המשנה תמוה אצלי דמאי לא יצא ידי חובתו שייך בשינה בסוכה אטו חיובא איכא לישן בסוכה והרי אין חובת סוכה אלא באכילת כזית ראשון של לילה ראשונה של חג. אבל מכאן ואילך רשות גמור הוא. כדגמרינן בפ"ב דסוכה שם לקמן (כ"ז ע"א) ט"ו ט"ו מחג המצות עיי"ש. אלא דאיסורא

איכא בשינה חוץ לסוכה. כמו שאסור באכילה חוץ לסוכה כל ימות החג אבל כל כמה שאינו אוכל אכילת קבע דפת ואינו ישן לא מיחייב כלל בסוכה אחר שאכל כזית ראשון בליל ראשון של חג. ואפשר שיעברו עליו כל ימי החג כולם בלא שינה בסוכה וכגון שירדו גשמים פעם ופעמים וישן מעט בביתו באופן שאפשר לו לעמוד בלא שינה יותר. דאז אין שום חובה כלל עליו לישן בסוכה בכל ימי החג הנותרים. והיכי שייך למינקט בזה לא יצא י"ח. ולא הו"ל למיתני אלא עובר בעשה. דהישן תחת המטה כישן בבית דמי. ונמצא כישן חוץ לסוכה ועבר בעשה. אבל לישנא דלא יצא י"ח לא שייך אלא במקום שיש עליו חובה לעשות דבר בקום ועשה והוא לא עשאו באופן המועיל. והכא לא שייך זה:

ונראה בזה עפמש"כ הרז"ה ז"ל (סוף פסחים) וז"ל ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכין עלי' כל שבעה כמו שמברכין על הסוכה כל שבעה. דהא גמרינן מהדדי דלילה הראשון חובה ושאר הימים רשות בין במצה בין בסוכה. כדאי' בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר הימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהי' נזון באורז ודוחן וכל מיני פירות. משא"כ בסוכה שאינו יכול לעמוד בלא שינה שלשה ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה. והיינו דאמרינן בשבת (פר"א דמילה) מצה וכל מכשירי' דוחין את השבת דברי ר"א. מנ"ל לר"א הא אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים וכו'. וטעם נכון הוא עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לסוגיא דשבת (קל"א ע"ב) עיי"ש. ומשום דקשה מאי קאמר מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים והרי אין חובת סוכה נוהגת אלא בכזית ראשון של ליל ראשון של חג. כמו במצה. ועכצ"ל דהיינו משום דסוכה שאני דא"א לעמוד שלשה ימים בלא שינה ואי אפשר לישון חוץ לסוכה. אבל אין דברי הרז"ה ז"ל אלו מובנים לכאורה דאכתי מאי פירכא היא זו. כיון דבעצם המצוה אין שום חומר בסוכה מבמצה כלל. דבשניהם לילה הראשון חובה ושאר הימים רשות. מאי פירכא היא זו במאי דאי אפשר לעמוד שלשה ימים בלא שינה. אטו משום זה המצוה חמורה יותר דנימא דדחיא שבת יותר ממצה. הרי מה שא"א לעמוד בלא שינה שלשה ימים לא מחמת חומר המצוה הוא אלא טבע הדברים כך הם. וגם לענין הברכה אין הדברים מספיקים. שהרי גם במצה אם אין לפניו מה לאכול אלא חמץ או מצה בע"כ לא יאכל אלא מצה. ואי משום דבסוכה אי אפשר לו שלא יישן עכ"פ פעם אחת בשלשה ימים. משא"כ במצה דאפשר להזדמן לו לאכילתו דברים אחרים שאינם של חמץ ולא מצה. זה אינו. דגם בסוכה אם בסוף שלשה ימים יזדמן שירדו גשמים או ילך בדרך או יעסוק במצוה וכיו"ב. והותר לישן אז מעט בביתו שוב לא יצטרך לישן בסוכתו כל ימות החג.

ונמצא שאין חילוק בין מצה לסוכה. אבל נראה דביאור דברי הרז"ה ז"ל הוא ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דסוכה) שם עלה דתנן ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. וחכ"א אין לדבר קצבה. מ"ט דר"א תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה כו'. ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל וכו' עיי"ש. הרי דבאמת הי' ראוי לומר לפום פשטי' דקרא דסוכה. כדירתו של כל השנה לכל דבר. וחייב אפי' לאכול בה שני פעמים בכל יום. אי לאו דאיכא למימר דגם דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל וברצונו הדבר תלוי. והשתא הא תינח לענין אכילה אבל לענין שינה דאי אפשר לעמוד שלשה ימים בלא שינה. ונמצא דלאו ברצונו הדבר תלוי. דבע"כ יישן בדירתו. ומינה דבסוכה ג"כ חייבהו הכתוב לישן. וחייב בקום ועשה לישן בסוכתו אפי' אפשר לו עכשיו לעמוד בלא שינה. דתשבו כעין תדורו בעינן וכל דבר שמוכרח לעשות בדירתו מצוה עליו רמיא לעשותו בסוכה. ונמצא לפ"ז דשינה חמורה מאכילה. דלא אמרו בשאר הימים רשות אלא באכילה ולענין זה הו"ל סוכה ממש דומיא דמצה. אבל שינה חובה בסוכה כל שבעה. ובזה מבואר על נכון סוגיא דשבת שם. וגם מבואר שפיר החילוק שבין סוכה למצה לענין ברכה. כן נראה ברור בכוונת בעל המאור ז"ל:

ועפ"ז אתי שפיר לנכון מתניתין דרפ"ב דסוכה ומדוקדק היטב לישנא דמתניתין דקתני הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו. דודאי חיובא איכא בקום ועשה כל שמתאוה לישן שילך וישן בסוכתו וכשישן תחת המטה בסוכתו לא יצא בזה ידי חובתו. ויש לי בזה אריכות דברים הרבה ואכמ"ל בזה. ולפ"ז נמצא דגם עיקר מצות ישיבת סוכה נוהגת כל שבעה. ושפיר יש כאן עשה גמורה וכדאי לדחות ל"ת דבל תגרע. ושפיר קאמרינן לרבנן דעושין סוכה בחוש"מ גם בגר שנתגייר בינתים וקטן שנתגדל בינתים. ולא חיישינן לאיסורא דבל תגרע. דמידחי מקמי עשה דסוכה. אלא דמדברי שאר ראשונים ז"ל לא נראה כדעת הר"ב המאור בזה. והי' נראה יותר לומר בדעת הגאונים ז"ל כמשכ"ל דבכהאי גוונא לא שייך איסורא דבל תגרע מטעם שביארנו לעיל:

אמנם נראה עיקר דגם בכהאי גוונא הו"ל בכלל אזהרה דבל תגרע. כיון דעיקר שורש אזהרת בל תגרע היינו שלא לשנות תואר המצוה מכפי שציותה תורה. וכמשכ"ל בשם הר"א ממיץ ז"ל בס' יראים (סי' ל"ב). וא"כ מה בכך שאין כוונתו אלא כדי לעשות קצת מצוה שבידו. מ"מ הרי לא על תואר זה ציותה תורה לעשות מצוה זו. וכן נראה מברייתא דספרי (פ' ראה) שהבאתי לעיל. דקתני מנין שאין מוסיפין על הלולב ועל הציצית ת"ל לא תוסיף עליו ומנין שלא יפחות ת"ל לא תגרע עיי"ש. ולכאורה דכיון דארבעה מינים

שבלולב מעכבין זא"ז כדתנן בפרק הקומץ רבה (מנחות כ"ז ע"א) וגמרינן לה התם מקרא דולקחתם לקיחה תמה עיי"ש. וכן ציצית קיי"ל דארבע ציצית מעכבין זא"ז כדתנן התם (לקמן כ"ח ע"א). והכי ס"ל לסתם ספרי (סו"פ שלח פסקא קט"ו) עיי"ש. וא"כ מהיכא תיתי שיפחות. ולמה לו לעשות כן מאחר שלא יצא ידי חובתו ולא עשה ולא כלום. דאיצטריך קרא להזהיר בהנך שלא יפחות. ועכצ"ל דאיצטריך כדי שלא יאמר נהי דלא יצא ידי חובת המצוה בפחות מארבעה מינים וארבע ציצית. מ"מ כשאין בידו אלא קצתם יעשה מיהת קצת מצוה באותן הנמצאים בידו. קמ"ל קרא דאסור ועובר בבל תגרע. הרי דאפי' בכה"ג הו"ל בכלל אזהרת לא תגרע. וכן יש להוכיח מברייתא דפרק לולב הגזול (סוכה ל"א ע"א) לפי גירסת הרי"ף והרא"ש ושאר ראשונים. דקתני ארבעה מינים הללו אין פוחתין מהן וכו' עיי"ש. דקשה מהיכא תיתי יפחות כיון שמעכבין זא"ז ולאו כלום עבד. אלא ודאי כדכתיבנא. ועי' בלשון הטור (או"ח סי' תרנ"א) ובמש"כ עליו בב"י שם. ודברי הב"ח שם אינם מספיקים ע"ש. ולפמש"כ ניחא. מיהו מההיא דהתם יש לדחות קצת ואין להאריך. ועי' ג"כ מש"כ לעיל במ"ע דתפילין בענין זה עיי"ש:

ומעתה א"כ קושייתנו במקומה עומדת בההיא ברייתא דמנחות דקתני אין לו תכלת מטיל לבן. נהי דעשה דלבן דעדיפא מצי למידחי עשה דתכלת. כדין עשה החמורה שדוחה לעשה הקלה. מ"מ כיון דאיכא נמי לאו דבל תגרע והו"ל עשה ול"ת. וקיי"ל דאפי' בכה"ג לא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה. כמבואר בסוגיא דסוף חולין שם שהבאתי לעיל עיי"ש וכ"כ התוס' בזבחים (ל"ג ע"ב) בד"ה לענין מלקות עיי"ש ועי' פ"ב דמציעא (ל' ע"א) בתוס' ד"ה הא אין וכו' ובמש"כ הרש"א ז"ל שם ובשאר ראשונים שם עייש"ה. ומלבד זה נראה לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ציצית הלכה ה') וז"ל והלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד הרי קיים מצות עשה אחת עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דאע"ג דלכתחילה חייבה תורה להטיל תכלת. מ"מ בדיעבד אין חסרון התכלת מעכב במצוה כלום ומקיים בלבן לחוד כל העשה כולה כמו עם התכלת ממש. והשתא א"כ הו"ל ממש כההיא דהניתנין בארבע מתנות שנתערבו בניתנין מתנה אחת דשייך בה לאו דבל תגרע. כדאי' במתניתין דזבחים שהבאתי לעיל. וא"כ אפי' לפי החילוק שרצינו לחלק בזה איכא הכא לאו דבל תגרע כבמתניתין דזבחים מטעם שביארנו לעיל. וא"כ הו"ל ל"ת ועשה דלא דחי להו עשה. והו"ל לומר דגם מצוה דתכלת לא מידחיא מקמי מצוה דלבן:

ולכאורה הי' נראה לומר בזה עפמשכ"ל במצות תפילין דהכא לא דמי לשאר ל"ת ועשה דלא מידחו מקמי עשה. דשאני לאו דבל תגרע דמיתלי תלי בהעשה וכל דהעשה נדחית

ממילא ליתא נמי ללאו דבל תגרע. וכיוצא בזה ראיתי להר"ב ט"א (בפ"ק דר"ה ה' ע"א) שהקשה לרש"י ותוס' שם דס"ל דבק"פ שייך לאו דבל תאחר. א"כ בפי"ב דזבחים (ק' ע"א) בעובדא דיוסף הכהן שמתה אשתו בעה"פ וטמאוהו בע"כ משום דס"ל לה יטמא חובה. ופירש"י וכיון דטומאת קרובין אין לה תשלומין. ופסח יש לו תשלומין בפסח שני. אלים טומאת קרובים לדחות פסח. ואם איתא דבלא הקריב הפסח בזמנו עובר בבל תאחר הו"ל פסח עשה ול"ת ולא מידחי אפי' מקמי עשה דאלים. כדמוכח שלהי מס' חולין. וע"ז תי' שם דדוקא היכא דהל"ת קאי באנפי נפשה ולא באה מכח העשה כההיא דהתם. אבל הכא אין ל"ת דבל תאחר באה אלא מכח העשה להזהיר שלא יאחר מלקיים העשה בזמנה. וא"כ כשהעשה דלה יטמא דאלים דחיא עשה דפסח שוב ממילא ליתא לל"ת דבל תאחר ומעיקרא לא חייל כלל עיי"ש בדבריו. וא"כ אף אנן נימא הכא הכי לענין לאו דבל תגרע. מיהו נראה דהא ליתא דודאי אי הוה אמרינן דבביטול עשה לגמרי שייך לאו דבל תגרע כפשטות דברי הרשב"א ז"ל. ואנו באין לדחות כל העשה. שפיר שייכא סברא זו. לומר דכיון דהדין נותן לדחות העשה ממילא לא חייל ל"ת דלא תגרע. וכדכתיבנא לעיל בההיא דשלהי חולין. אבל מאחר דאסקינן דבבטול כולה עשה לא שייכא אזהרת בל תגרע אלא בבטול מקצתה וקיום מקצתה. כהכא בעשה דציצית שמטיל לבן בלא תכלת שהוא משנה תואר המצוה מכפי שאמרה תורה. נהי דלא מתסר מטעם שמבטל מצות תכלת בקו"ע כשלובש לבן בלא תכלת. משום דמצות לבן אלים לדחות מצות תכלת. מ"מ ודאי אזהרת לא תגרע אכתי בדוכתה קיימא. שהרי מ"מ הוא עושה מצות ציצית בשינוי לגריעותא ממה שאמרה תורה. וממילא לא מידחי נמי עשה דתכלת. דהו"ל עשה ול"ת ואין עשה ול"ת דקילי נדחין מקמי עשה דאלים. ובאמת דגם לענין ביטול העשה לגמרי אין הסברא ברורה ומוכרחת כ"כ לומר דאם קאי עלה לא תגרע שלא יהא נחשב כל"ת ועשה לענין שלא לידחות מקמי עשה. ויש לפקפק בזה טובא ולא כתבתי כן לעיל אלא בדרך דיחוי קצת. אבל לקושטא דמילתא אין זה מחוור ואין להאריך. ומ"מ עכ"פ למאי דאסקינן דביטול כל המצוה לא הו"ל בכלל אזהרת בל תגרע אלא בביטול מקצת וקיום מקצת ומשום שינוי תואר המצוה. ודאי פשיטא דהו"ל כל"ת ועשה שלא לידחות מקמי עשה דאלים וכמבואר. והשתא א"כ קושייתנו במקומה עומדת:

ולכן הנראה לומר בזה דעד כאן לא שייכא אזהרת בל תגרע אלא בשעושה מקצת מן המצוה שלא על דעת להשלימה כולה אח"כ. אבל כשעושה קצת מן המצוה עכשיו על דעת לגומרה ולהשלימה אח"כ ודאי אין זה בכלל גרעון ולא קאי עלה אזהרת בל

תגרע. ונראה ראי' לזה ממקרא מלא דאמרה תורה במחצית השקל העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל. דקשה טובא לכאורה דבשלמא בעשיר המרבה צריך קרא להזהיר. ולא קשה דתיפוק לי' דאסור להרבות משום אזהרה דבל תוסיף. משום דלא מיבעיא לפמש"כ התוס' (ריש פרק התכלת) בשם רש"י. וכ"כ ברא"ש ומרדכי שם. דבמוסיף כמה חוטין בציצית לית בה משום בל תוסיף. וכ"כ התוס' (בר"ה כ"ח ע"ב) בד"ה ומנא וכו' דבמוסיף הרבה הדסים או ערבות בלולב אין בה משום ב"ת עיי"ש. הכא נמי ליכא משום בל תוסיף בעשיר המרבה יותר ממחצית השקל. דהו"ל ממש דומיא דהתם. אלא אפי' להסוברים דהתם נמי שייכא אזהרת בל תוסיף. מ"מ י"ל לפמש"כ התוס' בר"ה שם ולעיל (ט"ז ע"ב) בד"ה ותוקעין וכו'. וכ"כ שאר ראשונים דבעשיית המצוה שתי פעמים כגון שנטל לולב כמה פעמים ביום או אכל בפסח כמה זיתים מצה או ברך ברכת כהנים כמה פעמים לצבור אחד לא שייך בי' בל תוסיף עיי"ש. וא"כ הי' ראוי לומר דמצד בל תוסיף גם כאן לא מיתסר ליתן כמה חצאי שקלים בזה אחר זה מיהת. ולזה שפיר איצטריך קרא דעשיר לא ירבה. ואפי' למאי דמבואר מדברי הרי"ף ז"ל בההיא דברכות (כ"א ע"א) ועוד הרבה ראשונים בההוא ענינא דלא ס"ל סברא זו עיי"ש. מ"מ נראה דקרא דהעשיר לא ירבה איצטריך משום דסד"א כיון דרבי קרא דהצבור רשאין להוסיף. כמבואר במתניתין (דף"ב דשקלים מ"ד) ובברייתא דבכורות (נ' ע"א) ובספרא (פ' בחוקתי) עיי"ש. הכי נמי יהא מותר ליחיד. קמ"ל דהעשיר היחיד לא ירבה. וכדתנן במתניתין דשקלים שם דבעינן שתהא יד כולם שוה עיי"ש. ועי' מש"כ לקמן (מצוה כ') בענין זה. אבל קרא דהדל לא ימעיט ודאי קשה טובא לכאורה למה לי. ותיפוק לי' משום אזהרת בל תגרע. ולכן נראה דקרא אתי לומר דחייב ליתן מחצית השקל בפעם אחת. ואף אם דל הוא ואין ידו משגת ליתנו בפעם אחת. לא יאמר אתן היום מעט ואחר ימים מעט עד תשלום מחצית השקל. דמשום אזהרת בל תגרע ליכא כיון דדעתו להשלים כולו. קמ"ל קרא דאף הדל לא ימעיט ממחצית השקל בפעם אחת. וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות שקלים ה"א) שכתב כן וז"ל ואינו נותנו בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו בפעם אחת כאחד עכ"ל. ולא הערו המפרשים מקורו מנ"ל הא. לבד זה מצאתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר שם שכתב עלה. וז"ל ואינו נותנו מעט אלא כולו כאחד דכתיב לא ימעיט ממחצית השקל. דאי למימר שיתן חצי שקל. הוה סגי למכתב יתן חצי שקל. וקאמר לא ימעיט דרוצה לומר אפי' בנתינה לא ימעיט ממחצית השקל עכ"ל עיי"ש. אבל אין דבריו ז"ל מספיקים. דאי לא הוה כתיב אלא שיתן חצי שקל לא הוה שמעינן מיני' אלא דחיובא רמיא על כל אחד ליתן מחצית השקל ולא יצא ידי

חובתו בפחות מזה. אלא דמ"מ אם דל הוא ואי אפשר ליתן חצי שקל ומ"מ חפצה נפשו ליתן רביעית השקל או פחות מזה. כפי מה שהשיגה ידו כדי שיהי' לו חלק מעט כפי כוחו בקרבנות צבור. הוה סד"א שיקבלו ממנו. אע"פ שאינו יוצא בזה ידי חובת המצוה של מחצית השקל. קמ"ל קרא דהדל לא ימעיט דפחות ממחצית השקל אין מקבלין. אבל ודאי אם רוצה ליתן מחצית השקל שלם אלא דאינו יכול ליתנו כאחד בפעם אחת ורוצה ליתנו מעט מעט. אכתי לעולם אימא לך דשפיר דמי. אבל לפמש"כ שפיר הכריח הרמב"ם ז"ל דאפי' בכה"ג אין מקבלין. ועכ"פ מוכרח מזה דכל שאפשר לו להשלים ועל דעת כך הוא עושה לית בי' איסורא דבל תגרע:

וכן יש להביא ראי' מדאמרינן בפ"ב דמכות (ד"י ע"א) יודע הי' משה רבינו שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש שבארץ כנען ואמר מצוה שבאה לידי אקיימנה עיי"ש. והשתא כיון דאין המצוה מתקיימת אלא בכל שש הערים. הו"ל לומר דבשלש לא זו שלא עשה מצוה אלא דאיכא נמי עבירת לאו דבל תגרע. אלא ודאי כיון שהי' דעתן להשלים גם השלש שבארץ כנען. ועל דעת כך הפריש משה אותן שלש שבעבר הירדן. לית בה משום דררא דלא תגרע. וכן יש להכריח מסוגיא דמנחות (כ"ז ע"א) לפי פי' הבה"ג שהביאו בתוס' שם ובסוכה (ל"ד ע"ב) בד"ה לא שנו עיי"ש. וכן הוא דעת רוב הראשונים ז"ל. ועי' מש"כ הרי"ף פרק לולב הגזול ובר"ן בשם הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש היטב ואין להאריך. ומעתה לפ"ז נראה ג"כ בההיא דאמרינן בפרק התכלת דאם אין לו תכלת מטיל לבן לא שייך איסורא דבל תגרע. משום דהא בזמנם דהוה שכיחא תכלת מיירי אלא דלפי שעה בדרך מקרה וארעאי בעלמא לא נזדמן לו תכלת. וא"כ ודאי דעתו להטיל בה גם תכלת מיד כשיזדמן לו. ובזה ליתא לאזהרת בל תגרע. כיון דדעתו להשלים המצוה אח"כ וכמו שביארנו. אבל ודאי כשאין דעתו להשלים המצוה ולהטיל בה גם תכלת אחר שיזדמן לו הו"ל בכלל אזהרת בל תגרע. אלא דרבי יוחנן בן נורי לא מיירי בהכי דלאו ברשיעי עסקינן. ולכן נקט בפשיטות וקאמר אין לו תכלת מטיל לבן משום דאין מעכבין זא"ז. ומשום בל תגרע ליכא. ומשום ביטול מצות תכלת בקו"ע ג"כ לא חיישינן מטעם שביארנו לעיל. אבל איפכא לא דמשום מצות תכלת לא מבטלינן בקו"ע מצות לבן וכמו שביארנו.

אלא דלפ"ז הא תינח בזמנם דהוה להו תכלת שפיר מצי להטיל עכשיו מיהת לבן ע"ד להשלים אח"כ המצוה בתכלת. אבל האידנא דלית לן תכלת הי' ראוי לומר דאי אפשר להטיל גם לבן. דנהי דמשום מבטל מצות תכלת בידים לית לן למיחש מטעם שנתבאר. מ"מ אית בה משום עבירת בל תגרע. וכמו שביארנו לעיל דגם בדלית לי' שייך לאו דבל

תגרע. וגם כיון דלית לן תכלת לא שייך לומר שנטיל לבן על דעת להשלים אח"כ בתכלת. ונמצא דרמיא עלה אזהרת בל תגרע. ואין תקנה לקיים מצות ציצית אפי' בלבן לחוד. אלא דאית לן למימר דהיינו דכתב רחמנא גבי לבן לדורותם למישרי להטיל מיהת לבן לחוד אחר שנגנז התכלת ולא ימצא עוד בעולם. ולא נחוש לאיסורא דבל תגרע. ונמצא דשפיר איצטריך קרא דלדורותם אפי' למ"ד דתכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. ועפ"ז מתבאר אצלי על נכון לשון המדרש תנחומא (סוף פרשת שלח) דאמרי' שם ועשו להם ציצית וכו'. מצוה להביא לבן ותכלת ויעשה. אימת כשהיה תכלת ועכשיו אין לנו אלא לבן שהתכלת נגנז עיי"ש. וכן הוא במדרש רבה שם עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דכפי הנראה אתי לאשמעינן דינא דאם אין לו תכלת מטיל לבן וכדאמר רבי יוחנן בן נורי. אלא דא"כ אמאי תלי לה בזמן הזה שאין לנו תכלת שנגנז. אטו בזמן שהי' תכלת מצוי לא שייך דין זה. והו"ל למינקט סתמא כלישנא דר"י בן נורי. והכי הול"ל אימת כשיש לו תכלת. אבל אין לו תכלת מטיל לבן לחוד. אבל עם דברינו מתבאר יפה ומדוקדק היטב. והכי קאמר מצוה להביא לבן ותכלת תרווייהו דוקא. דבלא זה אי אפשר אע"פ שאין מעכבין זא"ז מטעם שנתבאר. ואם אין לו תכלת בזמן שהי' נמצא בעולם אין רשאי להטיל לבן לחוד אלא על דעת להשלים המצוה אח"כ מיד כשיזדמן לו. ואמנם כל זה אימת כשהי' תכלת. אבל עכשיו אין לנו אלא לבן שהתכלת נגנז ומשום הכי שרי בלבן לחוד אע"ג שאין דעתנו להשלים המצוה. והיינו מקרא דלדורותם. ונראה דהמדרש קאי לפרושי קרא דלדורותם דכתיב בסיפא דההוא קרא גופי' דועשו להם וגו':

ומעתה מדוקדק היטב לשון רבינו הגאון ז"ל שכתב בכנפיך ציצית נצח. דרצה לומר דציצית דהיינו לבן. כמבואר בלישנא דקרא דכתיב ועשו להם ציצית וגו' ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (ריש הלכות ציצית) וז"ל ענף שעושין על כנף הבגד הוא הנקרא ציצית וכו'. וזה הענף הוא הנקרא לבן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בעל העיטור (ריש שער א') מהלכות ציצית. וז"ל ולבן הוא שפתח בו הכתוב תחלה וקראו ציצית בלא תכלת. דכתיב ועשו להם ציצית וכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת עכ"ל עיי"ש. הוא נוהג נצח. אפי' בזמן שנגנז התכלת. אע"פ שהי' מקום לומר דהשתא גם לבן אינו נוהג לכ"ע וכמו שנתבאר ואין להאריך יותר:

והנה כבר הקשה הרמב"ן ז"ל (סוף שורש תשיעי) על הרמב"ם ז"ל שמנה תפילין של יד ושל ראש בשתי מצות. א"כ גם הלבן והתכלת שבמצות ציצית ראוי למנותן שתי מצות שהרי שתים אלו נשנו במשנה אחת. התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. תפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד. והבה"ג

שמנה ג"כ ציצית מצוה אחת ניחא. דלטעמי' אזיל שמנה ג"כ מצות תפילין באחת. והיינו משום שהוא ענין אחד שבתשלום התכלת והלבן תשלם לנו הכוונה במצוה הזאת לזכור את כל מצות ה' ולעשותם. וכן בתפילין ש"י וש"ר למען תהי' תורת ה' בפינו שימה כנגד הלב והמוח. והילכך אע"ג שאין מעכבין זא"ז נמנין מצוה אחת. אבל הרמב"ם שמנה תפילין ש"י וש"ר שתי מצות. וע"כ משום שאין מעכבין זא"ז. א"כ גם בציצית הו"ל למנות שתים התכלת והלבן. עכת"ד הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. וקושיא זו בעינה תקשה לכאורה גם לרבינו הגאון ז"ל. דאע"פ שמנה תפילין ש"י וש"ר שתי מצות מ"מ כאן לא מנה בציצית אלא מצוה אחת. ואמנם בעיקר הקושיא כבר הרגיש הרמב"ם ז"ל גופי' (סוף שורש י"א) שכתב שם וז"ל ואמנם מקום הקושיא בדברים שאמרו בהם אין מעכבין זא"ז. כי העולה במחשבה הי' אחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו. שיהי' כל חלק מהם מצוה בפ"ע. כמו אמרם התכלת אינה מעכבת את הלבן וכו'. לולא שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל. נאמר שם. יכול שהם שתי מצות. מצות התכלת ומצות הלבן ת"ל והי' לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה כוונתו דבציצית בהדיא גלי קרא דמצוה אחת היא כדדריש במכילתא שהביא. וכן משמע מלשון הרמב"ם (עשין י"ד) וז"ל ואע"פ שהעיקר אצלנו התכלת אינה מעכבת את הלבן וכו'. אינה נמנית בשתי מצות. שהרי נאמר בספרי יכול שהן שתי מצות וכו' ת"ל והי' לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות עכ"ל עיי"ש. משמע מדבריו שהי' ראוי ודאי לומר דכיון דתכלת ולבן אין מעכבות זא"ז שתי מצות הן. דמה"ט באמת תפילין ש"י וש"ר נמנין בשתי מצות. מ"מ בציצית בהדיא גלי קרא דמצוה אחת היא וא"כ לק"מ לכאורה קושית הרמב"ן ז"ל. וכן כתב באמת לתרץ בזה הרב מג"א שם (סוף שורש תשיעי) עיי"ש בדבריו. אבל באמת זה אינו כלום. ודברי הר"ב מג"א תמוהים מאוד. והרמב"ן יפה הקשה ודבריו ז"ל מדוקדקים כדרכו ז"ל. שהרי בהדיא מסיים הרמב"ם ז"ל (סוף שורש י"א) שם וז"ל הנה כבר התבאר לך שאפי' החלקים שאינן מעכבין זא"ז פעמים יהיו מצוה אחת כשיהי' הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. א"כ כלל הדבר המחוייב בזכרון ימנה אחת הנה לא נשאר לנו א"כ שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אין מעכבין כ"א אל הענין לבד האם הוא לענין אחד או לענינים רבים וכו' עכ"ל עיי"ש הנה להדיא ביאר הרמב"ם ז"ל בשפה ברורה דעיקר הטעם בציצית דחשבה הכתוב מצוה אחת משום דתכלת ולבן שתיהן ענין אחד הם ואין זה גזירת הכתוב בציצית בלבד. אלא אנו למדין מינה לכל כיו"ב למנותה מצוה אחת אע"פ שאין החלקי' מעכבין זא"ז. וא"כ מה מאוד מדוקדקים דברי רבינו הרמב"ן ז"ל שכ' שם וז"ל ואם נביט לענינם

הרי התפילין יחשבו יותר ענין אחד. שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והענין בהם למען תהי' תורת ה' בפיך שימה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה לבד וכו' עכ"ל. ותשובה נצחת הוא. והר"ב מג"א ז"ל לא השגיח לא בדברי הרמב"ן ולא בדברי הרמב"ם ז"ל גופי'. ובזה בטלו גם דברי מהר"ח קזיס ז"ל בקנאת סופרים שם. ולחנם הרחיב פה האריך לשון על רבינו הרמב"ן ז"ל עיי"ש. וכבר נשאל רבינו אברהם מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל בספרו מעשה נסים (סי' ה') בקושיא זו מן רבינו דניאל הבבלי ז"ל. ממש כקושית הרמב"ן ז"ל באריכות יותר עיי"ש. אבל מה שהשיב שם על זה הר"א מיימון ז"ל וז"ל אמנם הוכחתך ממאמרו בתכלת ולבן כי תכליתם אחד ועל כן שתיהן מצוה אחת. והי' ראוי מזה לפי מה שנראה לך כי ימנו שתי מצות של תפילין מצוה אחת כאשר זכרת. זהו טעות. וזה כי יהי' ראוי לפ"ז כי כל המצות אשר יהי' תכליתם אחד מצוה אחת. ויהיו א"כ התרי"ג מצות נמנות במצות מועטות. כי תכלית מאכלות אסורות והייתם קדושים. וכמוהם כל תרי"ג מצות מצוה אחת או שתי מצות. כי תכלית כולם האהבה והיראה. ככתוב בתורה וכו' וזה לא דבר כי אלו שתי מצות של תפילין מחולקים. ואף שהמה לתכלית אחד. ולבן ותכלת בעבור היותם שתיהם לתכלית אחד מדובקים וכו'. עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים טובא שהרי להדיא מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל גופי' כמו שהבין השואל רבינו דניאל הבבלי ז"ל. וכל קושיותיו שעל הר"ד הבבלי על הרמב"ם ז"ל גופי' הו"ל להקשות. אבל הר"ד יפה הקשה לפי המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל. ובאמת הר"ד הבבלי ז"ל גופי' בשאלתו שם כבר הוקשה לו סברת הרמב"ם בזה. וכתב שם וז"ל וכאשר תתבונן בדברי המכילתא לא יראה לנו שיכריע כי ראיית התנא מההסכם בהכוונה. כי כבר מצאנו הרבה מצות מסכימים בכוונה אחת. והוא זכר יציאת מצרים. מצות שבת זכר לי"מ ושאר מועדות זכר ליציאת מצרים ומצות תפילין זכר לי"מ ומצות בכורות זכר לי"מ. ולא יתכן לנו שנעשה כל אלו מצוה אחת. אמנם היותר ראוי שנאמר כי ראיית התנא על התכלת ולבן מצוה אחת ממאמר הפסוק והי' לכם לציצית בלשון יחיד. ולא אמר והיו לשון רבים. ועפ"ז ההיקש בתפילין אשר נאמר בהם בשתיהם והי' לך לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר הקשה השואל ז"ל גופי' ממקומות רבים על מה שהבין הרמב"ם ז"ל בטעם דרשת המכילתא דהכל תלוי באם הם מענין וטעם אחד או מענינים חלוקים. ולזה העלה הוא דאין בזה טעם. אלא דכך גלי קרא דתכלת ולבן מצוה אחת הן ואין למדין מינה לענין אחר. אלא דלפ"ז הקשה ג"כ דראוי לומר עכ"פ בתפילין דגם כן מצוה אחת הן מההיא טעמא גופא דמכילתא שהרי גם בהו כתיב בתרווייהו לשון יחיד והי'. ולא כתיב והיו לשון רבים. וא"כ גם

בתפילין גלי קרא דמצוה אחת הן כציצית. וזה עכ"פ דלא כהרמב"ם שמחלק בזה בין תפילין לציצית. ועל זה לא השיב הר"א מיימון ז"ל כלום. ואמנם לענ"ד אם הי' מקום לפרש כך המכילתא לדעת הרמב"ם לא הוה קשה מידי. דאין דמיון בזה ציצית לתפילין. משום דבציצית כיון דמעיקרא כתיב בקרא לבן ותכלת כדכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. ומסיים קרא עלה וכתב והי' לכם לציצית. שפיר הוכיח מינה במכילתא דהלבן עם התכלת כאחת אינם אלא מצוה אחת. משא"כ בתפילין דבין בפרשת קדש ובין בפרשת והי' כי יביאך. דכתיב והיה לאות וגו'. לא כתיב מעיקרא מקמי הך קרא תפילין כלל. אלא קאי על הגדת ספור יציאת מצרים. ועלה הוא דקמסיים קרא ואזיל והי' לך לאות וגו'. וכפירש"י ז"ל שם יציאת מצרים תהי' לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך. רצה לומר שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע עכ"ל עיי"ש. וא"כ שפיר כתב קרא לשון יחיד והיה. דהספור של יצ"מ אחד הוא. שחייבנו הכתוב לכתבו בתפילין של יד ובשל ראש. ולא שייך בי' והיו לשון רבים. אבל התפילין ש"י וש"ר עצמן שפיר אימא לך דלעולם תרתי מצות נינהו. ואדרבה מהך ברייתא דמכילתא גופי' יש מקום להוכיח דתפילין תרתי מצות נינהו. דאל"כ אמאי דריש הכי מקרא דציצית המאוחר ולא מקרא דתפילין המוקדם לו הרבה. אלא ודאי בתפילין לא שייך למידרש הכי. ובאמת תרתי מצות נינהו. ורק מקרא דציצית שפיר דריש דמצוה אחת היא ומטעם שביארנו:

ומעתה א"כ שפיר הי' מקום לתרץ ע"פ דרך זו דברי הרמב"ם. לולא שאין זו דרכו של הרמב"ם גופי' בכוונת המכילתא. שהרי בהדיא כתב שם דלא נשאר לנו שנביט בזה אלא אם הן מענין אחד או ענינים חלוקים. וא"כ השגת הר"ד הבבלי ז"ל במקומה עומדת על הרמב"ם ז"ל. וכמו שהרשה ג"כ הרמב"ן ז"ל. ודברי הר"א מיימון ז"ל תמוהים אצלי. וגם זולת זה ראיתי בדבריו ז"ל דברים תמוהים אצלי טובא בהך ענינא אלא שאכמ"ל בזה. ואמנם לפי מה שנתבאר אף דלדעת הרמב"ם ז"ל לא סלקא לן פירוקא בהכי. מ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל שפיר יש מקום לתרץ ע"פ דרכו של הר"ד הבבלי ז"ל בכוונת המכילתא. דכבר ביארנו דלפ"ז אין שום סתירה וקושיא מציצית לתפילין. ולא ראי זה כראי זה. ודברי הר"ד הבבלי ז"ל דמחית להו בחדא מחתא תמוהים אצלי. וא"כ שפיר י"ל דבתפילין דלא גלי קרא הא לא גלי. ואית לן למימר דתרי מצות נינהו. כיון שאין מעכבין זא"ז. ושאני ציצית דבהדיא גלי קרא דחדא מצוה היא. כדדריש לה במכילתא:

איברא דבעיקר ראייתו של הרמב"ם מההיא ברייתא דמכילתא שדי בה נרגא הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין סי' כ') וז"ל ואינה ראי'. שהברייתא הזאת לדעת רבי נשנית שאמר בפרק התכלת שהתכלת מעכבת את הלבן. וזהו פי' של הברייתא זו יכול שהן שתי מצות

ולא יעכבו זה את זה. ת"ל והי' לכם לציצית. דמשמע שהיא מצוה אחת ויעכבו זא"ז. וכן אמרו בספרי ובמשנה במס' מנחות ארבע ציצית מעכבין זא"ז שארבעתן מצוה אחת רבי ישמעאל אומר ארבעתן ארבע מצות. כלומר אין מעכבות זא"ז. והנלמד מזה שבכל מקום שהם אומרים שהן מצוה אחת לא יאמרו כן אלא לדעת רבי שאמר מעכבין זא"ז. אבל למ"ד שאין מעכבין זא"ז הם שתים. והי' ראוי לפי שורש הרב ז"ל למנותן שתי מצות כמו שמנה תפילין שתי מצות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בתשובות הרשב"ץ (ח"ג סי' קל"ז). אלא דשם כתב זה בשם הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ובאמת בדברי הרמב"ן ליתא כלל דחיי' זו לראייתו של הרמב"ם. וגם בזהר הרקיע שם מדעת עצמו כתבה ולא משם הרמב"ן עיי"ש. והוא תמוה. ועכ"פ דחייה גמורה היא לכאורה לראייתו של הרמב"ם ז"ל מהמכילתא. אלא דמה שהכריח הרשב"ץ ז"ל שם מהספרי וממתניתין דמנחות (סו"פ הקומץ רבה) דכל מקום שאמרו שהן מצוה אחת לא אמרו כן אלא למ"ד דמעכבין זא"ז. אבל למ"ד אין מעכבין זא"ז הם שתים. מדקתני התם ארבע ציצית מעכבין זא"ז שארבעתן מצוה אחת. רבי ישמעאל אומר ארבעתן ארבע מצות. כלומר אין מעכבות זא"ז עיי"ש. לכאורה אין מזה שום הכרח. דמה שהבין הרשב"ץ ז"ל דלר"י דאמר ארבעתן ארבע מצות ס"ל דאין מעכבין זא"ז. הנה ראיתי בחי' הרשב"א למנחות (סו"פ הקומץ רבה) שהכריח מסוגיא דהתם דלענין עיכובא גם רבי ישמעאל מודה דמעכבין זא"ז וכל כמה דליכא ארבע ציצית לא קיים מצוה כלל. דאל"כ מאי פריך התם מאי בינייהו. ושקיל וטרי לאשכוחי מאי איכא נפקותא בין רבי ישמעאל לת"ק. ואם איתא הרי איכא בינייהו טובא דלת"ק מעכבין זא"ז ולר"י אין מעכבין. ואם יש לו שתים שלש ציצית חייב להטיל מיהת אותן שיש לו עיי"ש. ומעתה לפ"ז לאו הא בהא תליא. דכבר אפשר שיהיו שתי מצות או יותר ויעכבו זא"ז. וא"כ ממקום שבא הרשב"ץ להביא ראי'. משם איפכא מוכח. וממילא נמי ע"כ הא דקתני במכילתא יכול שהן שתי מצות וכו'. ע"כ לא לענין שיהיו מעכבין קאמר לה. דא"כ הכי הו"ל למימר בהדיא. כיון דלאו הא בהא תליא. דכבר אפשר שיהיו שתי מצות ומ"מ יעכבו זא"ז. וא"כ ראייתו של הרמב"ם ז"ל נכונה לכאורה. מיהו גם לפ"ז אכתי אפשר לקיים דברי הרשב"ץ ז"ל. די"ל דנהי דלרבי ישמעאל לאו הא בהא תליא. דס"ל דאע"ג דמעכבין זא"ז מ"מ ארבע מצות הן. מ"מ ת"ק דקאמר התם ארבע ציצית מעכבין זא"ז שארבעתן מצוה אחת הן. מבואר דס"ל דהא בהא תליא. דכל שהם מצוה אחת מעכבין זא"ז. ואם אינם מצוה אחת אין מעכבין. וא"כ אפשר דהך מכילתא אתיא כת"ק דס"ל דהא בהא תליא. ושפיר יש מקום לפרש הך ברייתא כפי' הרשב"ץ ז"ל ואידחי לה ראייתו של הרמב"ם ז"ל. מיהו כיון דכתב הרמב"ם שם (סוף שורש י"א) דהך ברייתא

היא שנויה במכילתא דרבי ישמעאל. וכן הרשב"ץ כתבה בשם המכילתא. וא"כ רבי ישמעאל לטעמי' אזיל דס"ל דלאו הא בהא תליא. ושפיר הביא הרמב"ם ראי' מהתם. אלא דבמנין המצות (עשין י"ד) כתב הרמב"ם גופי' דהך ברייתא היא שנויה בספרי עיי"ש וכ"כ במגדל עוז (פ"א מהלכות ציצית) עיי"ש. וגם לפמש"כ הרמב"ם בשרשים דאיתא במכילתא דר"י. מ"מ אין הכרח לומר דאתיא אליבא דרבי ישמעאל גופי' דזה לא שייך אלא בסתם ברייתא שבמכילתא. אבל הך ברייתא לפי מה שהובאה במחזור ויטרי הלכות ציצית (סי' תק"ט) לאו סתמא היא אלא רבי שמעון בן אליעזר הוא דקאמר לה עיי"ש. וא"כ שפיר יש מקום לומר דרשב"א ס"ל כת"ק דר"י. ויפה דחה הרשב"ץ ראייתו של הרמב"ם משם:

ואמנם לא הוצרכנו לכל זה אלא לפי דרכו של הרשב"א ז"ל אלא דאני רואה דמלבד דעיקר דברי הרשב"א שם אינם ברורים. וקשה טובא להעמידם בסוגית הגמרא שם ואכמ"ל בזה. אם כי ראיתי להר"ב קרן אורה שם דגם הוא הלך בדרך זו עיי"ש בדבריו. בלא"ה כל הראשונים ז"ל ס"ל כדברי הרשב"ץ ז"ל דלרבי ישמעאל דאמר ארבע מצות הן ס"ל דאין מעכבין זא"ז. דמלבד שכן מבואר בד' הרמב"ן ז"ל (שורש תשיעי שם) עיי"ש. הנה מבואר כן גם בשאילתות פ' שלח (שאילתא קכ"ז) ובהלכות גדולות הלכות ציצית. וביותר ביאור בה"ג כת"י רומי שם עיי"ש. וכן מתבאר מתשו' הגאונים מהדורת רנ"ק (סי' ל"ט) עיש"ה. וכן הוא ג"כ ברוקח (סוף סי' שס"א) ובתשו' מהר"מ מר"ב (ח"א סי' רפ"ז). עיי"ש שכתב כן בשם הר"ש משאנץ ז"ל. ויותר מזה ראיתי שכן מפורש בברייתא ערוכה במסכת ציצית שבכלל שבע מסכתות קטנות. דקתני התם טלית שנטלה אחת מציציותי' אוחז בה ויוצא. ניטלו שתים מכסה כמין טריגון. ניטלו שלש אסור לצאת בה עיי"ש. והדבר מבואר דהך ברייתא אתיא כרבי ישמעאל דס"ל דארבע ציציות ארבע מצות הן ואין מעכבות זו את זו. והילכך ס"ל דמדינא רשאי לצאת בבגד זה אע"פ שאין בו ארבע ציציות כולן אלא מקצתן כיון שאין מעכבות זא"ז אלא דאסרוהו מפני מראית עין. שנראה כלובש בכוונה טלית שאינה מצוייצת כהילכתה. אם לא כשרובה או מיהת מחציתה מצוייצת ובצנעא וכן הוא מסקנת המפרש שם. ומה שרצה לפרש מתחלה אינו נכון כלל. וגם דלפ"ז אתיא דלא כת"ק ולא כר"י וכמו שכתב המפרש גופי' שם עיי"ש. ועכ"פ נשמע להדיא מזה דלרבי ישמעאל אין מעכבין זא"ז. וגם לפי' הראשון של המפרש שם יש להכריח כן עיש"ה ואין להאריך. ומבואר מזה כדעת כל הראשונים ז"ל שהבאתי ודלא כהרשב"א והק"א. וכבר ידוע דחי' מנחות אלו אינם להרשב"א הקדמון ז"ל הנודע ומעתה א"כ ודאי דברי הרשב"ץ ז"ל נכונים במה שדחה לראייתו של הרמב"ם

ז"ל מהמכילתא. ואם כי ראיתי להר"ב קנאת סופרים (סוף שורש י"א) שהרחיב פה ודבר גדולות על הרשב"ץ ז"ל בזה. אבל כל דבריו שם אין בהם ממש במח"כ ואין כדאי לטפל בהם עיי"ש בדבריו. וכיון דראייתו של הרמב"ם ז"ל נדחית ממילא קמה קושית הרמב"ן ז"ל כחומה בצורה. מ"ש ציצית מתפילין שמנאן בשתי מצות. ומיהו לכאורה עיקר קושיא זו ליתא אלא לפי דעת הסוברים דלרבנן דסברי דתכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. היינו לומר דאם אין לו תכלת אין לו להטיל בבגדו אלא שני חוטים של לבן בלבד. וכן אם אין לו לבן מטיל רק שני חוטים של תכלת. וא"כ הו"ל ממש דומיא דתפילין של ראש ושל יד שאין מעכבין זא"ז ומניח רק אותה האחת שיש לו. אבל לדעת רש"י (ר"פ התכלת) וסייעתו ז"ל דס"ל דנהי דלרבנן אין צבע תכלת מעכב. מ"מ אם אין לו תכלת חייב להטיל ארבעה חוטין של לבן. ואם אין לו לבן חייב להטיל בו ארבעה חוטין של תכלת. ולא סגי בפחות מארבעה חוטין. אלא דמעיקר המצוה הוא להטיל בו שני חוטי תכלת ושני חוטי לבן ואם אין לו אין זה מעכב לרבנן. וסגי לי' בארבעתן של לבן או ארבעתן של תכלת עיי"ש בתוס' ושאר ראשונים מש"כ בזה. והשתא לפ"ז לא דמי כלל ציצית לתפילין דבתפילין כיון דבשאין לו מניח רק האחת. אותה שנמצאת בידו. ויוצא בה ידי חובתו. וכן ביש לו והניח אחת מהן יצא ידי חובתו בה אפי' לא יניח האחרת. ועכ"פ לא מתחייב אלא בזו שעדיין לא הניח. אבל אותה שהניחה כבר יצא בה י"ח. דלא מעכבי זא"ז כלל. להכי שפיר חשיבי תרתי מצות באנפי נפשייהו. משא"כ בציצית דגם רבנן מודו דכל הארבעה חוטין מעכבין זא"ז. ואם אין לו שני חוטין של תכלת לא סגי לי' בשני חוטין של לבן בלבד. אלא חייב להטיל ג"כ שני חוטי לבן במקום שני חוטין של תכלת. וכן אם לא היו לו שני חוטי לבן חייב להטיל ארבעה חוטי תכלת. דהיינו שני חוטי תכלת כמצותו. ועוד שני חוטי תכלת במקום שני חוטי לבן החסרים לו. הילכך ודאי נראה לומר דחדא מצוה נינהו אפי' לרבנן. אלא דמעיקר המצוה הוא שיהיו מחצית מספר החוטין מראה תכלת. ומחציתן מראה לבן או שאר מראות. ומיהו כשאין לו יוצא י"ח במראה אחת. כולן לבן או כולן תכלת. ואין זה ענין כלל לתפילין ש"י וש"ר דחשבינן להו תרי מצות:

אלא דבאמת אין זה מוסכם. כי לפי המבואר בדברי הראשונים ז"ל שם לקמן (ל"ח ע"ב) באוקימתא דגרדומין נחלקו הראשונים בזה. ואפי' בהנך ארבעה חוטי לבן שמטילין במקום שאין תכלת ס"ל לקצת ראשונים דכיון דשני חוטין במקום תכלת ושנים במקום לבן. חשיבי תרתי מצות באנפי נפשייהו לרבנן דאמרי התכלת והלבן אין מעכבין זא"ז. וכמש"כ התוס' והרא"ש שם דמאי דאמרינן שם דאי איגרדום תכלת וקאי לבן אי נמי

איגרדום לבן וקאי תכלת לית לן בה. היינו משום דקיימינן התם אליבא דרבי דאמר דתכלת ולבן מעכבין זא"ז אבל לרבנן דאמרי דאין מעכבין זא"ז גם האידנא דאין לנו תכלת ומטילין ארבעה חוטי לבן. אם נפסקו שנים מהן פסול. משום דדוקא לרבי דמעכבין זא"ז וא"כ חדא מצוה נינהו. מגין האחד על חבירו דתסגי לי' בגרדומין. אבל לרבנן דאין מעכבין זא"ז ותרתי מצות באנפי נפשייהו נינהו. אי איגרדום חד וקאי אידך אין מועילין זה לזה. ולרבינו תם ס"ל התם דגם לרבנן מגינין זה על זה להכשיר גרדומין עיי"ש בדבריהם ז"ל. ובמה שהאריכו שם האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. ועכ"פ חזינן דלר"ת ז"ל אליבא דרבנן חדא מצוה נינהו כמו לרבי. והיינו מטעם שביארנו כיון דגם לרבנן מיהת מספר החוטין מעכבין זא"ז. אבל החולקים ס"ל כיון דהשנים במקום תכלת ושנים במקום לבן תרתי מצות נינהו לרבנן. ועדיפא מינה ראיתי לבטל העיטור ז"ל דדעתו דגם לרבנן דאמרי דתכלת ולבן אין מעכבין זא"ז מ"מ מודו דכשאין לו תכלת חייב להטיל צמר לבן במקום צמר צבוע תכלת. ומאי דקאמר רבי יוחנן בן נורי התם דאם אין לו תכלת מטיל לבן. היינו צמר לבן במקום צמר תכלת מלבד שני חוטי לבן כדינו. וכמו שהביאו הרא"ש ז"ל בהלכות ציצית (סי' י"ז) עיי"ש. הרי דאפי' צמר במקום תכלת מעכב לרבנן. ורק הצבע לחוד הוא דס"ל לרבנן דאינו מעכב לדעת בעל העיטור. ומ"מ מבואר בדברי בעל העיטור ז"ל בהדיא דלרבנן תרי מצות נינהו. כמש"כ בהלכות ציצית (שער ראשון) וז"ל תניא וראיתם אותו מלמד שמעכבין זא"ז. דתרווייהו חדא מצוה כערבה שבלולב דברי רבי. וחכ"א שניהם אין מעכבין זא"ז כתפילין של ראש ושל יד. ולכתחילה בעי שני מינים למצוה. ואי לית לי' תכלת עביד לי' צמר במקומו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דלרבנן הו"ל תרי מצות כתפילין ש"י וש"ר. אע"ג דגם לדידהו תרי חוטי צמר מיהת במקום תכלת מעכב. מיהו אין מדברי בעל העיטור ז"ל הכרח. דכפי הנראה מדבריו שם בכמה מקומות יש לו שיטה אחרת לגמרי בזה. דלדידי' לרבנן לגמרי אינו מעכב. דבשני חוטי לבן ג"כ יוצא מיהת י"ח בלבן. וכן בתכלת יוצא ידי חובת תכלת בשני חוטין של תכלת בלבד. אלא דמ"מ דעתו ז"ל דאם אין לו תכלת חייב להטיל שני חוטי צמר לבן במקום שני חוטי תכלת משום מצות תכלת והיינו דקאמר ר"י בן נורי אם אין לו תכלת מטיל לבן. דהיינו צמר לבן במקומה ואם לא עשה כן מצות לבן מיהא קיים. דאין מעכבין זא"ז כלל עיי"ש בכמה מקומות ולענין גרדומין ואכמ"ל בזה. ומ"מ מדברי שאר ראשונים ודאי מתבאר כדכתיבנא ובתוס' שם נסתפקו בזה עיי"ש. ודברי הצ"ק שם כבר דחו האחרונים ז"ל שם עיי"ש שאכמ"ל בזה:

וראיתי במס' ציצית שבשבע מס' קטנות דתניא התם. שייר את התכלת ולא שייר את הלבן. את הלבן ולא את התכלת. מעכב. שהתכלת והלבן מעכבין זא"ז. רבי אומר אינם מעכבין ע"כ עיי"ש. ופירושה מבואר דמיירי לענין גרדומין. וכדאמרינן בסוגיא דמנחות שם (ל"ט ע"א) דנקט שיוריו לאשמעינן דבעי שיורא לגרדומיו עי"ש. וקמ"ל בהך ברייתא דלענין גרדומין הו"ל איפכא. דרבי לקולא ורבנן לחומרא דלרבי דס"ל דבתחלה התכלת והלבן מעכבין זא"ז וחדא מצוה נינהו. מגינין זה על זה ומכשיר באיגרדם לבן וקאי תכלת או איגרדם תכלת וקאי לבן. אבל לרבנן דסברי דבתחילה אין התכלת והלבן מעכבין זא"ז ותרתי מצות נינהו אין מועילין זה לזה. והילכך הך דאיגרדם הו"ל כליתא כלל. וזה ראי' מפורשת לשיטה זו וסתירה מבוארת לדעת החולקים בתוס' וברא"ש שם ובטור (סי' י"ב) ושאר ראשונים ז"ל ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דהך מילתא אי תכלת ולבן מצוה אחת או תרי מצות הן. תליא בפלוגתא דרבי ורבנן וכמו שכתב ג"כ הר"ב העיטור שהבאתי דהו"ל לרבנן כתפילין ש"ר וש"י. וזהו כדברי הרמב"ן ז"ל. והוא מוכרח מאותה ברייתא של מס' ציצית. אלא דמ"מ אין מזה קושיא לרבינו הגאון ז"ל. משום דאפשר דס"ל כדעת הנשיא ריב"ב ז"ל והרז"ה ז"ל דפסקו כרבי דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. וכבר הבאתי לעיל מדברי הרז"ה שהוכיח שכן גם דעת הבה"ג ז"ל ושדבריו מוכרחים. והוכחתו של הר"ב האשכול מדברי הבה"ג להיפוך כבר ביארנו על נכון דאינה ראי'. ואם כי ראיתי לקצת אחרונים שהוכיחו מדברי הבה"ג דדעתו כרוב הפוסקים דקיי"ל כרבנן דאין התכלת והלבן מעכבין זא"ז ממה שהביא הא דתניא בפרק התכלת ר"מ אומר קשה עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת וכו' עיי"ש. ונמשך אחריהם גם המפרש של האשכול שם. וכתב שם שזו היא גם הוכחת האשכול עיי"ש. אבל לדעתי אין בזה סרך ראי' כלל. דודאי גם ר"מ כרבי ס"ל דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. והכי קאמר גדול עונשו של המבטל מצות ציצית משום חסרון הלבן. יותר מעונש המבטלה משום חסרון התכלת. דמי שיש לו תכלת ולא טרח למצוא גם לבן כדי לקיים המצוה. עונשו גדול ממי שיש לו לבן ואינו טורח למצוא גם תכלת כדי שיוכל לקיים המצוה. משום שזה מצוי ונוח להשיגו ואין לו שום התנצלות על ביטול המצוה משא"כ תכלת שאינו מצוי ודמיו יקרים. ונראה שכן מוכרח מדתניא בספרי (סו"פ שלח) רבי מאיר אומר וראיתם אותם לא נאמר אלא וראיתם אותו מגיד שכל המקיים מצות ציצית כאילו הקביל פני השכינה וכו' עיי"ש. ולכאורה קשה בהך דרשא לפי מאי דאמרינן בסוגיא דריש פרק התכלת אההיא דתניא וראיתם אותו מלמד שמעכבין זא"ז דברי רבי וחכ"א אין מעכבין. מ"ט דרבי דכתיב הכנף מין כנף וכתיב פתיל תכלת ואמר רחמנא וראיתם אותו עד דאיכא תרוייהו בחד. ורבנן

וראיתם אותו כל חד לחודי' משמע עיי"ש. וכבר הבאתי לעיל מדברי מחזור ויטרי וספר הפרדס ובעל העיטור וחי' הרשב"א שם דטעמא דרבנן דאמרי אין מעכבין זא"ז. היינו מהך קרא גופי' דכתיב וראיתם אותו דכל חד לחודי' משמע. וז"ל הר"ב העיטור שם ורבנן דאמרי לא מעכבי אדרבה מדכתיב אותו חד בלא חברי' משמע ובלבן קיים מצות ועשו וכן בתכלת עכ"ל עיי"ש. ומדברי מחזור ויטרי וספר הפרדס שם נראה שכן הי' הגירסא לפניהם בהדיא בספרי. וז"ל שם ד"א גדילים תעשה לך זה לבן מנין לרבות התכלת ת"ל ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת ומנין שאם אין לו תכלת שמטיל לבן ואם אין לו לבן שמטיל תכלת ת"ל וראיתם אותו אפי' מין אחד עכ"ל עיי"ש והנה רישא דהך ברייתא הוא לפנינו בספרי פ' תצא (פיסקא רל"ד) עיי"ש. ומשמע דגם הסיפא היתה לפניהם בספרי שם. ועכ"פ מבואר לפ"ז דלכ"ע בין לרבי ובין לרבנן איצטריך קרא למיכתב אותו ולא אותם. למר לאשמעינן דעד דאיכא תרווייהו בחד דמעכבין זא"ז. ולמר אדרבה לאשמעינן דאין מעכבין זא"ז. דאותו כל חד לחודי' משמע. וא"כ לכאורה ר"מ דלא כמאן. וע"כ צ"ל לפ"ז דבאמת לענין דנימא דתכלת ולבן מעכבין זא"ז לא צריך קרא. דכיון דכתיב ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת ע"כ אית לן למימר דמצותו בכך ובלא זה לא עשה כלום. דלא בעינן שינה עליו הכתוב לעכב אלא בקדשים בלבד. אלא דמדכתיב בלישנא דקרא וראיתם אותו. דמשמע בכל חד לחודי' נמי נפיק ידי חובתו. איכא למשמע לכאורה דאין מעכבין זא"ז ולהכי איצטריך לומר אליבא דרבי דמהך לישנא דקרא אין הכרע. דשפיר איכא לפרושי אותו דעד דאיכא תרוייהו בחד. אבל אין הכי נמי דגם בלא שום קרא אית לן למימר דמעכבין זא"ז. וכן כתב בהדיא בחי' הרשב"א שם בתחלת דבריו וז"ל מ"ט דרבי. דאי משום וראיתם אותו לא משמע דקאי אלא אחדא מינייהו דלאו לשון רבים הוא. דאי כתב רחמנא וראיתם אותם. אע"ג דהוה מצינן למימר דקאי לשון רבים אציציות. מ"מ כיון דנוכל לומר כמו כן דקאי אלבן ואתכלת נימא דקאי אכולהו. ועוד דמסתמא אית לן למימר דקאי טפי אלבן כו'. אבל אותו ציצית שנעשה משני מינים יכול לומר בהם אותם דליקו לשני המינים אבל השתא דכתיב אותו דהוי לשון יחיד. משמע דקאי אחדא מינייהו אתכלת או אלבן דלא מעכבי וכו' עכ"ל עיי"ש. אלא דסוף דבריו שם מגומגמים. דמסיק שם אליבא דרבי דאדרבה אי לא כתיב קרא ה"א דאין מעכבין משום דלא כתיב אלא חדא זימנא וה"א דהוי למצוה עיי"ש. והוא תימא דהא ידוע דלא בעינן שנה עליו הכתוב לעכב אלא בקדשים דוקא. אבל בעלמא גם בחדא זימנא שמעינן עיכובא. וכמש"כ התוס' שם בההיא סוגיא ד"ה ואם הקדים עיי"ש. ומיהו יש מקום לצדד בזה ואכמ"ל בזה. אלא דעיקר הדברים אינם מוכרחין. דבלא"ה לפמש"כ לק"מ

מה שהקשה שם עיי"ש ואין להאריך. ומעתה א"כ גם אי לאו דכתיב אותו בלשון יחיד. אלא הוה כתיב בלשון רבים אותם. שפיר הול"ל דמעכבין זא"ז וכמש"כ הרשב"א שם. וא"כ שפיר קאמר ר"מ דהו"ל למכתב וראיתם אותם דעדיף טפי. דתו ליכא למיטעי כלל לומר דלא לעכבו זא"ז. ולזה שפיר דריש מינה לומר דהו"ל כאילו הקביל פני השכינה. ומעתה ע"כ מוכח מזה דס"ל לר"מ כרבי דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. דאילו לרבנן ודאי ע"כ הוכרח למיכתב וראיתם אותו כדי לאשמעינן דאין מעכבין זא"ז. וע"כ הא דקאמר ר"מ גדול ענשו של לבן וכו' היינו כמו שביארנו:

וכן נראה להדיא מפירש"י ז"ל שפירש שם וז"ל גדול עונשו של לבן למי שאינו מטיל ציצית ותכלת עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה למה הוזקק לפרש שאינו מטיל גם תכלת כיון דלא קיימינן השתא אלא בעונשו של לבן לחוד. וכבר ראיתי להמהרש"א ז"ל בח"א שעמד בזה וז"ל ומיהו הוה מצי לפרושי הכא נמי בשני אנשים ובמי שיש לו לבן אין לו תכלת ושיש לו תכלת אין לו לבן. ולמאי דמסיק לעיל לכ"ע דהתכלת אינו מעכב הלבן והלבן אינו מעכב התכלת עכ"ל עיי"ש. הרי שהרגיש בדברי רש"י אלו. אלא דכפי הנראה הוה ניחא לי' לומר דרש"י נקט הכי כי היכי דתיתי שפיר גם אליבא דמ"ד התכלת והלבן מעכבין זא"ז. וכוונת רש"י היינו על דרך שפירשתי לעיל. ולזה פי' בשלא הטיל לא לבן ולא תכלת. אלא דהוקשה לו ז"ל דהא מסיק לעיל דלכ"ע תכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. וא"כ טפי הו"ל לפרש כפשטה. בשלא הטיל אלא לבן לחוד או תכלת לחוד. אבל דבריו ז"ל תמוהים מאוד. דמסקנא כזו ליתא כלל לא לעיל ולא בשום דוכתא. ואדרבה לעיל מסקינן דאפי' מתניתין דקתני התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת מצי אתיא כמ"ד דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. וכי קתני מתניתין אין מעכבין למילתא אחריתא היא. לענין הקדמה או לענין גרדומין עיי"ש. אבל ודאי פשיטא דאיפליגו תנאי בהכי אי תכלת ולבן מעכבין זא"ז או לא. כמפורש בברייתא. ואמרינן נמי התם במסקנא מאן תנא דפליג עלי' דרבי וכו' עיי"ש. וגם מחלוקת הפוסקים הראשונים ז"ל בזה כמאן הילכתא. וא"כ לחנם הניח הרש"א ז"ל דברי רש"י בקושיא. דשפיר י"ל לפי דרכו דרש"י נקט הכי כדי לפרושי אליבא דכ"ע גם למ"ד דמעכבין זא"ז. עכ"פ כבר הרגיש גם הרש"א ז"ל דלפירש"י אתי שפיר מילתא דר"מ לכ"ע אפי' למ"ד מעכבין זא"ז וכמש"כ. אלא דלפמש"כ אתי שפיר ברווחא. דרש"י הוכרח לפרושי הכי משום דבאמת מוכרח דס"ל לר"מ דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. וא"כ ע"כ צריך לפרש בשאינו מטיל לא תכלת ולא לבן. וגדול עונש לבן מעונשו של תכלת. היינו לומר שגדול עונש המבטל המצוה כולה משום חסרון הלבן מהמבטלה משום חסרון התכלת. ועי' בצ"ק שם שגם הוא כבר

הרגיש בדברי רש"י אלו ושלח ידו להגיה בלשון רש"י עיי"ש. ואין צורך. ועי' ג"כ בלשון רש"י שעל הרי"ף דשם ליתא כלל בסוף לשון רש"י ותכלת עיי"ש. אלא דגם לפי לשון זה משמע דרש"י מפרשה בשאינו מטיל ציצית כלל. דאל"כ הכי הו"ל לומר גדול עונשו של לבן למי שאינו מטיל לבן. ואמאי התחיל בלבן ומסיים בציצית סתם. אלא ודאי שאינו מטיל ציצית כלל קאמר. דסתם ציצית שבלשון חז"ל כולל בין לבן ובין תכלת. וע"כ אין לנו אלא על דרך שביארנו. ועכ"פ מבואר דמההיא דר"מ דגדול עונשו של לבן וכו' אין שום ראי' כלל לומר דתיתי אליבא דמ"ד דתכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. וא"כ ממילא אין הכרח כלל ממה שהביאה הבה"ג ז"ל לומר דפסק כמ"ד תכלת ולבן אין מעכבין זא"ז. וגם האשכול לא לכך נתכוון אלא כמשכ"ל. וכבר ביארנו לעיל מה שיש לדון בראייתו של האשכול. וא"כ דברי הרז"ה ז"ל מוכרחים בדעת הבה"ג. וגם הרמב"ן ז"ל במלחמתו הודה לו בזה. דמדחזינן דהביא הבה"ג בהלכותיו (בהלכות תפילין) הא דתנן תפילין של ראש ושל יד אין מעכבין זא"ז. וכן הביא הא דארבע פרשיות שבתפילין מעכבין זא"ז. וכן הביא מאי דתנן ארבע מינים שבלולב מעכבין זא"ז. וגם הביא בהלכות ציצית מאי דתנן ארבע ציצית מעכבין זא"ז. ואמאי לא הביא נמי מאי דתנן התכלת אין מעכבת את הלבן. אלא ודאי פסק כמ"ד מעכבת. ומה שלא הביא הך דינא דמעכבת. היינו משום דמדרבנן מיהת לכ"ע חייבין בלבן אע"פ שאין תכלת. וכמש"כ הנשיא ריב"ב והרז"ה ז"ל. או כמשכ"ל לפי דעת האשכול. וכדמשמע באמת מלשון הבה"ג ואין להאריך:

ומעתה לא נפלאת היא ולא רחוקה לומר שכן גם דעת רבינו הגאון ז"ל לפסוק הלכה כרבי דתכלת ולבן מעכבין זא"ז. ואתי שפיר בפשיטות מה שמנאן מצוה אחת אף דתפילין מנה בשתי מצות:

אמנם לכל זה לא הוצרכנו אלא כפי דרכו של הרמב"ם ז"ל וסייעתו אבל לפום דרכו של רבינו הגאון ז"ל בלא"ה אתי שפיר לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (סוף שורש תשיעי) וז"ל. ואולי יטעון הרב (הרמב"ם) שזה מעשה אחד לבישת התכלת והלבן כאחד והתפילין שני מעשים. מה שבאמת לא יחשבו שני מעשים שאינן מעכבין זא"ז כאלו שתי מצות. שהרי הוא מונה ק"ש שחרית וערבית מצוה אחת. והקטרת בוקר וערב אחת. ושני תמידין אחת עכ"ל עיי"ש. והנה סברא זו וחילוק זה ודאי ברור ונכון הוא לחלק בין ציצית לתפילין. אלא שהרמב"ן ז"ל מסיק דלא יתכן לדעת הרמב"ם גופי' שהוא מונה ק"ש שחרית וערבית וכן קטורת ושני תמידין אחת אחת. ותקשה אכתי לדידי' מ"ש תפילין מהנך. דהו"ל ג"כ שני מעשים. אבל כל זה לא יקשה לדעת רבינו הגאון ז"ל דק"ש שחרית וערבית באמת מנאן שתי מצות כמו שביארנו לעיל. וקטורת ותמידין אע"פ שמנאן אחת אחת. כבר

ביארנו לעיל טעמו על נכון. ואין להן ענין כלל לתפילין. כמו שנתבאר לעיל במצות ק"ש ובמצות תפילין עיי"ש. וא"כ החילוק שכתב הרמב"ן ז"ל לחלק בין ציצית לתפילין חילוק ברור הוא שאין עליו תשובה. דודאי ציצית כיון דתכלת ולבן נכללו במעשה אחת. אע"פ שאינן מעכבין זא"ז אין למנותם אלא במצוה אחת. ובפרט לפי דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דהתכלת אינה אלא חצי חוט אחד מארבעה חוטי הלבן. ועיקרו לא בא אלא כדי לכרוך בו את הלבן. וכמש"כ הרמב"ם (בפ"א ה"ב) ובתשובתו לחכמי לוניל הביאה הכ"מ שם (בהלכה ח') עייש"ה. ועי' מה שהאריך בזה הר"ב משכנות יעקב (או"ח סי' י"ב ובסי' י"ז) עיש"ה בארוכה. וא"כ ודאי אינו אלא חלק מחלקי המצוה ואין מקום כלל למנותו מצוה בפ"ע. אע"פ שאינו מעכב את הלבן ולא הלבן מעכבו. ולא דמי כלל לתפילין ש"י וש"ר דכל חדא מעשה בפ"ע. ומקום מיוחד להנחת כל חדא בפ"ע. לזה שפיר חשיבי כל חדא מצוה בפ"ע כיון שאין מעכבין זא"ז:

ומלבד זה לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל גם לזה לא הוצרכנו. דלטעמי' אזיל דכל שתי עשין שבאו במצוה אחת ואפי' ל"ת ועשה. אין דרכו למנות אלא אותה שכוללת יותר והאחרת נכללת בה. כמו שנתבאר אצלנו במקומות הרבה. וא"כ כאן אע"ג דבפרשת ציצית (סו"פ שלח) בא בלבן ציווי בפ"ע ובתכלת בפ"ע. מ"מ בפרשת תצא באה עשה אחת כוללת הלבן והתכלת כאחת. דכתיב גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך וגו'. ודרשינן גדיל שנים גדילים ארבעה (במנחות ל"ט ע"ב) עיי"ש. וא"כ בהך קרא נכללו לבן ותכלת. דבשניהן יחד הו"ל ארבעה חוטין. וא"כ יפה עשה לפי דרכו ז"ל שלא מנאן אלא במצוה אחת. והו"ל ממש כהקטרת שחרית ובין הערבים ושני תמידין שלא מנאן אלא אחת אחת מהך טעמא גופא. כמו שביארנו לעיל במצות ק"ש עיי"ש. ועי' בנתיב מצותך שהבין בדעת הר"י אלברגלוני שהוא מונה לבן ותכלת בשתי מצות עיי"ש. ואינו מוכרח. והמפרש הראשון הר"ם מועטי לא הבין כך אלא שגם הוא שגה במה שהביא בשם הרמב"ן ז"ל שמנה בה שתי מצות עיי"ש. וזה טעות. ועי' מנחות (מ"ד ע"א) דאמרי' שם מצוה אחת ציונו ד' אלקינו וציצית שמה עיי"ש:

מצוה ח

ובפתחיך מזוזה סלה. מצות מזוזה. ונקט רבינו הגאון לשון רבים ובפתחיך. אף דבקרא כתיב ביתך לשון יחיד. וגם שינה מלשון הכתוב דכתיב ביתך וכתב בפתחיך. כדי לכלול נמי בשעריך דכתיב בקרא. ולא הוה מצי למיכתב גם בשעריך דהוה משמע שמונה אותן בשתי מצות מזוזה דבתים ומזוזה דשערים. ומה דבאמת לא נמנו בית ושער בשתי מצות. לדעת הסוברים דבכל כיו"ב בדברים הנפרטים בעשה אחת או בלאו אחד שנמנין כל

אחד בפ"ע. וכמש"כ הרמב"ן (שורש תשיעי) וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כמתבאר אצלנו בכמה מקומות. היינו משום דשאני הכא דביתך ובשעריך לא באו משום פרט לעצמן. אלא להשלים הענין. ולגלויי לן באיזה פתח חייב ובאיזה פטור. וכדתניא בספרי (ואתחנן פיסקא ל"ו) ובשעריך שומע אני שערי בתים והלולים וכו' ת"ל ביתך. מה ביתך מקום כבוד ובית דירה וכו'. שומע אני אפי' שערי בסילקאות ובמסיאות וכו'. ת"ל ביתך מה ביתך וכו'. שומע אני אפי' שערי ביהמ"ק ת"ל ביתך וכו' עיי"ש. ובפ"ק דיומא (י"א ע"א) ובפ"ג דמנחות (ל"ב ע"ב) עיי"ש. וכיו"ב כתב הרמב"ן ז"ל (ריש שורש תשיעי) לענין לאוין דלא תלבש ולא יעלה עיי"ש בדבריו. ומצאתי ראי' לזה בירושלמי פסחים (פ"א ה"ג) דאמרינן מכיון שזה צריך לזה וזה צריך לזה כמו שכולן אחד וכו' עיי"ש. והכא נמי כיון דביתך צריך לבשעריך ובשעריך צריך לביתך חדא נינהו. ועיקר ענין המצוה אחד הוא שכל הפתחים חייבים במזוזה חוץ מאותן שנתמעטו מדיוקא דקראי וכמבואר התם. וגם דין ותואר ואופן עשייתן ומקום קביעותן של כל המזוזות בכל הפתחים שוה ממש לכל פרטיהן. ואין זה ענין כלל לתפילין ש"י וש"ר שנמנו בשתי מצות. וזה פשוט. ומש"כ הגאון סלה. פשוט דר"ל דמזוזה הו"ל מצוה הנוהגת תדיר בלא הפסק בלילה כביום ובשבת ויו"ט כבימות החול. ואע"ג דקיי"ל דמזוזה חובת הדר היא. וא"כ לכאורה לא מחייב בה אלא כשהוא בביתו ובחצירו אבל כשיוצא מביתו לא רמיא חיובא עלי' ז"א דמ"מ כיון דכליו ובני ביתו אכתי קיימי התם לא גרע מבית האוצר דחייב במזוזה ולא פקע חיובו בצאתו מביתו. וכמש"כ כבר האחרונים ז"ל. ולא כקצת אחרונים דלא ס"ל הכי. ויותר מזה נראה לי דכל שקבע בית לדירתו מיד מתחייב במזוזה אע"פ שעדיין לא דר שם כלל. וראי' לזה מברייתא דמסכתא מזוזה שבשבע מסכתות קטנות (פ"ב) דקתני התם בית חדש כיון שגמרו חייב במזוזה עיי"ש. ומייתי לה הבה"ג בהלכות מזוזה. ובהלכות פסוקות להגאונים (סי' קצ"ה) וכן באשכול (ח"ב סי' כ"ח) עיי"ש. וכ"כ בתשובות הגאונים שערי תשובה (סוף סי' קנ"ז) בשם רב כהן צדק גאון ז"ל עיי"ש. הרי דמיד משגמר בניינו מתחייב במזוזה. אע"פ שעדיין לא נכנס לה ואיננו דר בה. דאל"כ הו"ל למימר כיון שדר בה או הכניס שם כליו חייב במזוזה. אלא מכיון שגמר בדעתו לדור שם. ועל דעת כך בנאו מכיון שנגמר הבנין וראוי לדירה מיד חייב במזוזה אע"ג שעדיין לא נכנס לה. וכ"ש כשכבר דר בו אלא שיצא לדרכו דלא פקע ממנו חיוב מזוזה מביתו וחצירו. שכן הוא דרך דירה לדור שם ולצאת בדרך ולחזור למקומו. ועי' ביראים להר"א ממיץ ז"ל (סוף סי' י"ח) שכתב וז"ל מזוזה חובת הדר היא וטעמא דכתיב ביתך ודרשינן דרך ביאתך. אלמא ביוצא ובא הקפידה תורה עכ"ל עיי"ש. וכן הוא לשון רש"י בפ"ק

דפסחים (ד' ע"א) ובב"מ (ק"א ע"ב) ובע"ז (כ"א ע"א) בד"ה חובת הדר עיי"ש. הרי דגם בשעת יציאה הקפידה תורה שתהי' מזוזה בדירתו. ואין חיוב מזוזה דוקא בשעה שיושב בביתו. וז"ל הרמב"ם (סוף הלכות מזוזה) חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד. וכל זמן שיכנס ויוצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דהמצוה מה"ת היא שתהי' המזוזה קבועה בפתחו כשבא לביתו אע"פ שעד עתה לא הי' בביתו. והיינו מדכתיב ביתך ודרשינן דרך ביאתך. וכפירש"י והרא"ם ז"ל. וכדכתיבנא דמקום הקבוע לו לדירתו ועתיד לבא ובתוכו וכשיצא מתוכו לא יצא אלא על דעת לחזור חייב במזוזה. אע"פ דעכשיו איננו בתוכו. וכן מבואר באס"ז (בב"מ ק"א ע"ב) בשם רבינו יהונתן ז"ל שכתב וז"ל מזוזה חובת הדר. כלומר על השוכר לעשותה לפי שהיא עשויה לשמירת מי שהוא עומד בבית וכו'. אבל ליכא לפרושי חובת הדר לפי שאין בית חייב במזוזה אא"כ דר בה. דהא קיי"ל אפי' יש לו עשרה בתים שאינו דר בהן דירה קבועה אלא שנכנס בהן פעם אחת בשנה חייבות כולן במזוזה וכו' עכ"ל ה"ר יונתן ז"ל עיי"ש. משמע להדיא מדבריו ז"ל דמשום שכולן עומדין מוכנין לדירתו אע"פ שאינו נכנס לכל חד אלא לעתים רחוקות חייבין כולן במזוזה לעולם כל זמן שמיוחדין לדירתו. והיינו כדכתיבנא:

ולכאורה קצת קשה לפ"ז מההיא דאמרינן בירושלמי (סוף מגילה) ומייתי לה הרא"ש בהלכות תפילין (סי' ל') תפילין ומזוזה שמואל אמר מזוזה קודמת. ר"ה אמר תפילין קודמין. טעמא דר"ה שכן נוהגין במפרשי ימים והולכי מדבריות עיי"ש. ואם איתא הרי גם מזוזה נוהגת גם במפרשי ימים והולכי מדבריות. דמשום דהשתא הולך במדבריות ופירש לים לא בטלה ממנו חובת מזוזה מביתו ודירתו. אבל לק"מ די"ל דמפרשי ימים והולכי מדבריות דהתם. היינו שכל ימיו הוא כך עסקו. שהולך במדבריות או פורש לים ואין לו בית דירה ביבשה. וכגון זה ודאי לאו בר חיוב במזוזה הוא כלל. וכל עיקרו לא אתי בירושלמי שם אלא לומר דתפילין חובת הגוף נינהו. ולא מיפטר מיניהו בזמן חיובן בשום גוונא. משא"כ מזוזה דהו"ל חובת דירה וכדלית לי' דירה לא מיחייב בה. ואדרבה נראה דמשם איכא ראי' איפכא. דאם איתא דלא מיחייב במזוזה אלא בשעה שיושב בביתו. טפי הו"ל לומר בטעמא דר"ה דתפילין עדיפי שכן נוהגין ומתחייב בהן בכל מקום שהוא. משא"כ מזוזה אינה נוהגת אלא בשעה שהוא נמצא בדירתו. וזהו שכיח טובא ובכל אדם. משא"כ מפרשי ימים והולכי מדבריות דלא שכיחי וליתנייהו ברוב בני אדם. אלא ודאי כדכתיבנא. דאפי' בשעה שהוא חוץ לביתו לא נסתלקה מעליו חובת מזוזה מביתו. אם לא שאין לו בית מיוחד לדירתו כלל. וזה לא שכיח אלא במפרשי ימים

והולכי מדבריות. ואורחא דמילתא נקט בירושלמי הני. אע"ג דודאי משכחת לה כמה גווני דלא מיחייב במזוזה וחייב בתפילין. כגון דר בבית שאינו שלו להסוברין דשוכר לא מחייב במזוזה לעולם מה"ת. או לכ"ע מיהת בתוך שלשים יום. או שדר בבית שאין בו ד' אמות וכיו"ב אלא דלא שכיחי כ"כ. וניחא לי' טפי למינקט דבר ההוה דמפרשי ימים והולכי מדבריות תדיר אורחא דמילתא דלית להו בית דירה להתחייב במזוזה. אבל אם איתא דביציאתו מביתו מיפטר מחובת מזוזה ודאי קשה דהו"ל טפי למינקט ענין ההוה ורגיל תדיר. שהרי אי אפשר לאדם לישב תמיד בביתו שלא לצאת ממנו כלל לעסקיו ולדרך. אלא ע"כ דבזה לא נפקע ממצות מזוזה:

איברא דלכאורה קשה למש"כ לעיל בשם רבינו יהונתן ז"ל דאפי' בתים שאינו דר בהן דירה קבועה אלא שנכנס בהן פעם אחת בשנה חייבין במזוזה מסוגיא דפ"ק דיומא (י' ע"א) דת"ר כל הלשכות שהיו במקדש לא הי' להן מזוזה חוץ מלשכת פרהדריא שהי' בה בית דירה לכהן גדול. אמר רבי יהודה והלא כמה לשכות הי' במקדש שהי' בהן בית דירה ולא הי' להן מזוזה וכו'. מ"ט דר"י אמר רבה וכו' איתבי' אביי סוכת החג בחג רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרין וכו'. אלא אמר אביי בשבעה דכ"ע לא פליגי דמחייבא. כי פליגי בשאר ימות השנה. רבנן סברי גזרינן שאר ימות השנה אטו שבעה. ור"י סבר לא גזרינן. א"ל רבא והא סוכת החג בחג קתני. אלא אמר רבא בשאר ימות השנה כ"ע לא פליגי דפטורה כי פליגי בשבעה וכו' עיי"ש בסוגיא. ומבואר עכ"פ להדיא דלכ"ע משום דירה של שבעת ימים בשנה לא מהני להתחייב במזוזה בכל השנה כולה. וזה לכאורה ראי' מבוארת איפוך דעת ה"ר יהונתן ז"ל שהבאתי. מיהו נראה דלק"מ דודאי כל שהבית מיוחד לדירתו אע"פ שיש לו כמה בתים שקבועים ומיוחדים לדירתו. ואינו צריך לכולם כאחת. אלא נכנס פעמים לזה ופעמים לבית אחר כאשר יזדמן לו לפי רצונו וצרכיו. חייבי' כולן תדיר במזוזה מדאורייתא. אע"פ שיש מהן שאינו נכנס להן אלא לעתים רחוקות. כיון שאין זמן קבוע לדירתו בהן אלא כפי המקרה וההזדמן. דנמצא דלעולם מוכנים הם לדירתו. אבל סוכת החג שזמן דירתו בה ידוע וקבוע דוקא בשבעת ימי החג לצורך מצות סוכה. וכן בלשכת פרהדרין. שדירת כהן גדול בה אינה אלא בשבעת הימים קודם יוה"כ לצורך פרישתו מביתו. שנמצא דבכל שאר ימות השנה הו"ל כיוצא לגמרי מדירתו לדור בדירה אחרת. דבזה ודאי פקע ממנו חובת מזוזה מדירה זו שיצא ממנה ונסתלק מינה לגמרי. ובלא"ה דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות מזוזה ה"ו) דלשכת פרהדרין כל השנה היתה חייבת במזוזה. וכמש"כ שם וז"ל כל השערים שהיו במקדש לא היה להם מזוזות חוץ משל לשכת פרהדרין. מפני שהלשכה הזאת היתה

בית דירה לכה"ג בשבעת ימי ההפרשה עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מלשונו דמשום שבעת ימי הפרישה היתה חייבת במזוזה כל השנה. וכבר הרגיש בכ"מ שם דמסוגיא דגמרא שם מתבאר דאינה חייבת אלא בשבעת ימי הפרישה עיי"ש. ועי' להר"ב שיח יצחק ביומא שם מש"כ בישוב דעת הרמב"ם דס"ל דשם בסוגיא לא קאי אלא על סוכת החג אבל לשכת פרהדרין לעולם תייבת עיי"ש בדבריו. אלא דמש"כ שם דגם לדעת הרמב"ם לא מיחייבא בכל השנה אלא משום גזירה דמיחלפא בבית גמור עיי"ש. הוא תמוה דמלבד דמדברי הרמב"ם ז"ל לא משמע הכי כלל. דמלשונו ז"ל משמע בהדיא דמדינא הוא וכמבואר. בלא"ה מהיכא תיתי לחדש גזירה שלא נזכרה בגמרא כלל. גם צ"ע מי הכריחו להרמב"ם ליכנס בפרצה דחוקה זו בפירוש הסוגיא. מיהו לזה נראה דמקור דבריו בזה הוא ממס' מזוזה (סוף פ"א) דקתני התם וכל (כצ"ל עיי"ש) הלשכות שהיו במקדש היו פטורות מן המזוזה והלשכה של פרהדרין (כצ"ל וכן הגיה המפרש שם עיי"ש) שהיתה בית דירה לכה"ג שבעת ימים בשנה וכו' הרי אלו חייבות במזוזה עיי"ש. וזה כמעט ממש כלשון הרמב"ם ז"ל. ומשמע שם להדיא דמשום הנך שבעת ימים חייבת כל השנה במזוזה. וע"כ צריך לחלק בין זה ובין סוכת החג. דשבעת ימי החג בסוכה בע"כ יתיב בה משום חובת המצוה. והילכך סגי למיחייבי' במזוזה בימי החג שיושב בה. אבל משום זה לא חשיבא כדירתו לכל השנה דליכא מצוה. משא"כ בלשכת פרהדרין נהי דפרישה מצוה מה"ת נמי היא. וכמבואר ברמב"ם (פ"א מהלכות עבודת יוה"כ) עיי"ש. מ"מ ליכא מצוה דרמיא עלי' דכה"ג שהוא יהי' כה"ג. דהרי אפשר באחר. והילכך הו"ל ישיבתו בה בשבעת ימים אלו כישיבת רשות. ולהכי משום הנך שבעת ימים מתחייב במזוזה בכל השנה כולה כמו בדירת רשות. יהי' איך שיהי' עכ"פ אין משם קושיא. אדרבה לפי דעת הרמב"ם ז"ל יש מקום ראי' למש"כ בשם רבינו יהונתן ז"ל. ואין כאן מקום להאריך בזה:

ועכ"פ הדבר ברור לענ"ד כמש"כ דאין חובת מזוזה תליא בדירה ממש. אלא אפי' אינו דר בה רק שהכינה והזמינה לדירתו. וכ"ש כשכבר דר בה אלא שיצא ממנה לדרך או לשאר צרכיו. לא פקע ממנו חובת מזוזה מביתו בכך וכמו שביארנו. ועפ"ז מתורץ היטב קושית המג"א (ריש סי' י"ט) מ"ש דגבי ציצית אינו מברך על עשיית ציצית. מטעמא דליכא מצוה אלא בלבישתו. ואילו במזוזה קיי"ל דצריך לברך מיד כשקובעה. והרי התם נמי קיי"ל חובת הדר הוא. דכל זמן שאינו דר בתוכה פטור ממזוזה וכמש"כ התוס' במנחות (מ"ד ע"א) עכת"ד עיי"ש. ולפמש"כ אין כאן מקום קושיא. דבמזוזה כשקובעה ודאי כבר גמר בדעתו לדור בה והזמינה לכך. ובזה כבר נתחייב במזוזה בבית זה וכמו

שביארנו. ושפיר מברך מיד. משא"כ בציצית דלא מטא עידן חיובי' עד לבישה. ומה שהביא המג"א ראי' מדברי התוס' דמנחות שם. אין זה ענין לכאן. דלא כתבו התוס' שם כן אלא לענין המשכיר את ביתו לאחר. דלא מחייב במזוזה כיון שאינו דר שם עיי"ש בדבריהם. ובזה ודאי פשיטא דלא מיחייב כיון שיצא לגמרי מביתו ומשכירהו לאחרים שידורו בו. אבל כשקבע בית לדירתו אע"פ שעדיין לא נכנס לה. כיון שגמר בדעתו לדור בה והכינה לכך. כבר חשובה דירתו להתחייב במזוזה. כמבואר בברייתא דמס' מזוזה שהבאתי. דלא אשכחן בפוסקים מי שחולק בזה על הגאונים ז"ל שפסקוה להלכה. אע"פ שלא ראיתי לשאר ראשונים שהביאו ברייתא זו:

והנה הר"ב מג"א ז"ל לפי דעתו העלה שם בסוף דבריו דין חדש דאם קבע מזוזה בדירתו קודם שדר בתוכה כשנכנס לדור בתוכה צריך לברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה עיי"ש. וכבר תמהו כמה אחרונים ז"ל על דבריו במה שבא לתקן ברכות מדעתו. וגם חתרו ליישב קושייתו בכמה דחוקים ואין להאריך כאן. אבל לפמש"כ עיקר דינא ליתא. דודאי עיקר חיוב מזוזה היינו משגמר בדעתו וגם כבר עומדת מוכנת שידור בה. וא"כ משקובע המזוזה כבר הגיע זמן חיובא ומברך לקבוע מזוזה ונפיק ידי חובתו כמצותו. וכשנכנס אח"כ לדור בה שוב ליכא שום חיוב חדש ואין מקום עוד לשום ברכה אחריתא כלל. דגם קודם שנכנס לה כבר מיקרי דייר שלה משהכינה לדירתו. וממילא אין מקום כלל לקושית המג"א כמשכ"ל:

וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל. (בפי"א מהלכות ברכות ה"ח) שכתב וז"ל כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה. וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד העושה סוכה או וכו' או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה אקבמ"ו לעשות סוכה וכו' או לכתוב תפילין. מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר. ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה וכו' ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת המזוזה עכ"ל עיי"ש. הרי דבשעת קביעת המזוזה כבר הגיע זמן עיקר חיובו ושוב לא משכחת אח"כ שום ציווי אחר. וכ"כ בהלכות מזוזה (פ"ה ה"ז) ובסמ"ג (עשין כ"ג) שקביעתה של מזוזה היא המצוה עיי"ש. והדברים כפשטן מבוארים כדכתיבנא. אם כי יש קצת מקום לדחות לפמש"כ במג"א שם דמסתמא אינו קובע המזוזה אלא לאחר שנכנס לדור בתוכה עיי"ש. אבל לא נראה כן כלל מלשון הרמב"ם ז"ל ואין להאריך. וא"כ מדוקדק שפיר לשון רבינו הגאון ז"ל שכתב בלשון המצוה ובפתחיך מזוזה סלה. דכל זמן שהם פתחיך. דהיינו שהוא מקום דירתו ונכנס

ויוצא בהן. חייב לעולם במזוזה בלא שום הפסק אפי' בשעה שאיננו בביתו. וכמו שנתבאר:

אלא דעדיין יש להעיר קצת בלשון רבינו הגאון ז"ל לפמש"כ הרמב"ם ז"ל בתשובותיו (סי' כ"ז) והביאה הכ"מ בהלכות מזוזה (פ"ו הלכה ה') וז"ל תדעו שעיקר המצוה (של מזוזה) לא תלה אותה אלא בשער שנאמר על מזוזות ביתך ובשעריך וכו'. וכן אמרו רז"ל אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות וכו'. ולא אמרו פתחי בתים. שכל פתח שאין לו דלתות פתח מיקרי. שער לא מיקרי. וכן מוכח בריש עירובין. ולא נסתפק זה לשום חכם בעולם שאין החיוב תלוי אלא בשער. כפשטי' דקרא וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא לפ"ז איך שינה הגאון לכתוב בלשון המצוה פתחיך במקום ביתך ובשעריך דכתיב בקרא. כיון דיש בזה נפקותא רבא לדינא. דפתחיך משמע אפי' בלא דלתות חייבין במזוזה. וזה ליתא דבעינן שער. דהיינו דלת כדכתיב בקרא. והנה רבינו הגאון ז"ל איננו יחיד בזה. דגם באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל נקטו בלשון המצוה פתחים עיי"ש. אלא דבאמת אין בזה קושיא. דבלא"ה רוב הפוסקים חולקים בזה על הרמב"ם ז"ל. כמבואר בטור (יו"ד סי' רפ"ו) ובשאר ראשונים ז"ל בזה. וא"כ אדרבה יפה דקדקו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו לכתוב בלשון המצוה פתחים. דזה הוא העיקר. דפתח לחוד ג"כ מחייב במזוזה אפי' ליכא דלת. ולא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל. ומזה ראי' לדעת החולקים על הרמב"ם ז"ל בזה:

ובאמת דדברי הרמב"ם ז"ל אלו שבתשובה שם. אם כי הראשונים וגם כל האחרונים ז"ל עברו עליהם בשתיקה ומרן בב"י (יו"ד סי' רפ"ו) כתב שנראין דבריו. ולולא שרוב הפוסקים חולקים עליו והם מחמירים הוה פסק הכי להלכה עיי"ש. לענ"ד דבריו תמוהים אצלי טובא. דמלבד דמש"כ דכן מוכח בריש עירובין דפתח שאין לו דלתות פתח מיקרי שער לא מיקרי. לענ"ד אינני רואה בכולה סוגיא דהתם שום ראי' והוכחה לזה כלל. ואדרבה מדקאמר התם חמש ברחב עשרים פתח שער איקרי פתח סתמא לא איקרי עיי"ש. משמע בהדיא דרוחב עשרים אפי' דומיא דמבוי שאין לו דלתות שפיר מיקרי פתח שער. וגם בחצר המשכן גופי' לא היו לו דלתות וקרי לי' קרא פתח שער. וא"כ איפכא מוכח מהתם. ואם נבוא להוכיח מהתם יש להוכיח יותר דפתח לא מיקרי אלא כשיש לו דלתות. וכמתבאר עפמש"כ התוס' שם בד"ה אשכחן משכן וכו' בשם הר"ר נתנאל ז"ל עיי"ש היטב. אלא דגם זה אינו מוכרח ואכמ"ל בזה. ועכ"פ הוכחת הרמב"ם ז"ל נפלאה בעיני. וצל"ע טובא בכוונת הרמב"ם ז"ל בזה. גם קשה להך כללא דרבינו הרמב"ם ז"ל מדאמרינן בב"מ (פ"ח ע"א) א"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר

עד שיראה פני הבית שנאמר ביערתי הקדש מן הבית. ורבי יוחנן אמר אפי' חצר קובעת שנאמר ואכלו בשעריך וגו'. ור"י נמי אמר לך חצר דומיא דבית מה בית המשתמר אף חצר המשתמרת. ורבי ינאי נמי הא כתיב בשעריך. ההוא מיבעיא לי' דמעייל לי' דרך שער. לאפוקי דרך גנות וקרפיפות עיי"ש. והשתא לדעת הרמב"ם תיפוק לי' דאיצטריך בשעריך לאשמעינן דמעייל דרך פתח שיש לו דלתות. דאילו לא הוה כתיב אלא מן הבית ה"א דאפי' בפתח בלא דלתות מתחייב במעשר. והיינו ממש דומיא דמזוזה דכתיב בה מזוזות ביתך ובשעריך וגמרינן מזה לדעת הרמב"ם דעיקר המצוה לא תלה אותה הכתוב אלא בשער. דהיינו בדלת. ולמה לי' לאוקמי' לאפוקי גגין וקרפיפות. כיון דלפתח הבית גופי' איצטריך קרא. לאפוקי פתח בלא דלת. אלא ודאי מוכרח מזה דמקרא דבשעריך ליכא למעוטי פתח בלא דלתות. ובאמת לא אשכחן בשום דוכתא שיהא קביעות טבל למעשרות תלוי בדלתות. ולא אימעיט אלא דרך גגין וקרפיפות בלבד. כהכא ובמנחות (ס"ז ע"ב) ובברכות (ל"ה ע"ב) ובגיטין (פ"א ע"א) עיי"ש. ומבואר דדרך הפתח אפי' בלא דלתות הוקבע למעשר. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דשפיר מיקרי שער אפי' בלא דלתות. וכן מתבאר לענ"ד מהמתרגם. שבכל מקום מתרגם על פתח. תרעא. וכן על שער מתרגם בכל מקום תרעא. דמבואר להדיא מזה דס"ל להמתרגם דשער אינו אלא החלל. והיינו ממש כלשון פתח והוא הוא. וכן מבואר מההיא דאמרינן בפרק הקומץ רבה (מנחות ל"ב ע"ב) אמר ר"י א"ש מצוה להניחה בתוך חללו של פתח. ופריך עלה פשיטא. בשעריך אמר רחמנא. ומשני סד"א הואיל וכו' עיי"ש. ומבואר להדיא מזה דשער לאו היינו הדלת. אלא חללו של פתח היינו שער. דאל"כ אין כאן מקום קושיא כלל וכמבואר. וממילא מבואר נמי מזה דפי' הקרא דבשעריך היינו בשעריך ממש. דהיינו בחלל הפתח. דאם נימא כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בתשובה שם דהו"ל כאילו כתוב על מזוזת שעריך. א"כ מאי פריך פשיטא בשעריך בעינן. ואיזה הוכחה יש מזה יותר מרישא דקרא דכתיב על מזוזת ביתך. וכזה הי' אפשר לתמוה נמי מדאמרינן התם לעיל מינה. אר"י א"ש תלאה במקל פסולה מ"ט בשעריך בעינן עיי"ש. ומאי ראי' מייתי מבשעריך דכתיב בסיפא דקרא יותר מרישא דקרא דכתיב על מזוזת ביתך. וע"כ צ"ל דגם תלאה במקל על המזוזה. קרינן בי' שפיר על מזוזת ביתך. ולא משמע מיני' מיעוטא לתלאה במקל. וא"כ גם מסיפא דקרא ליכא שום משמעות מיעוטא. כיון דפירוש הכתוב הו"ל כאילו כתיב על מזוזת שעריך כמש"כ הרמב"ם. אלא דמדברי הראשונים ז"ל משמע דלא הי' בגירסתם הנך ארבע תיבות מ"ט בשעריך בעינן. וכן ליתא בש"ס כת"י כמש"כ בד"ס שם עיי"ש. וא"כ מההיא לא איריא. וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' הלכות מזוזה (פ"ה ה"ו) שלא הי' כן בגירסתו

עייש"ה. אבל מההיא דלקמן שהבאתי ודאי קשה טובא. ועוד תמיהא בעיני דאשכחן בקראי בהדי' בכמה דוכתי דכתיב שער אפי' בגוונא דליכא דלתות. כמו בפרשת תרומה ויקהל פקודי. דכתיב כמה פעמים שער החצר גבי חצר המשכן אע"ג דידוע דחצר המשכן לא היו לו דלתות כלל. וכן בשופטים (ט"ז פסוק ג') ובשמואל (א' כ"א פסוק י"ד) וכן בשאר מקומות כתיב בקרא דלתות השער מכלל דשער גופי' לאו היינו הדלתות. אלא הבנין והחלל שבו שהדלתות תלויים עליו וסוככים בעדו. ויותר מזה מפורש בקראי דנחמי' (ג' ב') דכתיב ואת שער הדגים בנו בני הסנאה המה קרוהו ויעמידו דלתותיו מנעוליו ובריחיו וגו'. וכן כתוב שם בשער הישנה ובשער הגיא ובשער האשפות ובשער העין עיי"ש. הרי בהדיא כמש"כ. ואין חילוק בין שער לפתח אלא דשער הוא גדול ביותר ופתח אינו גדול כ"כ. וכמבואר בסוגיא דריש עירובין עיי"ש ובתוס' ד"ה ואיבע"א וכו'. ויש לזה הרבה ראיות אלא שאין להאריך בזה יותר. והא דאשכחן בכמה דוכתי בקרא פתח השער אין פירושו פתח של השער אלא פתח שהוא השער. דהו"ל כאילו כתיב פתח הגדול. דפתח ושער אחד הם אלא דזה גדול וזה אינו גדול. ולכן מצאנו בשער חצר המשכן דכמה פעמים נקרא שער וכמשכ"ל. וגם נקרא פתח בפרשת במדבר וגם נקרא פתח שער כמו בפרשת נשא עיי"ש. וגם מש"כ הרמב"ם ז"ל שם לדקדק מדקתני בברייתא דפ"ק דיומא שם אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות וכו' ולא אמרו פתחי בתים. וע"כ היינו משום דפתח משמע שאין לו דלתות עיי"ש. ג"כ תמוה אצלי דמלבד דאינה ראי'. די"ל דנקט שערי בתים משום דקאי אקרא דבשעריך ולישנא דקרא נקט. וגם בלא"ה לשון שער לאו דוקא נקט בבתים. דבבתים נקט בכל דוכתי לשון פתח ודלת ולא שער. אלא משום לישנא דקרא או אגב אחריני דאזיל וחשיב נקט הכי הכא. ועוד אטו במזוזה לא נקט תנא לישנא דפתחים סתם. הרי בתוספתא (פ"ו דברכות) ומייתי לה בפרק התכלת (מנחות מ"ג ע"ב) וכן בספרי (סוף ואתחנן) וכן בשבת (ל"ב ע"ב) ובפרק הקומץ רבה ובמס' מזוזה (פ"א) נקט כמה פעמים לשון פתח אצל דיני מזוזה. ולא קפיד למינקט לשון שער. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים אצלי וצ"ע טובא כעת. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב. וכן השאילתות (ריש פ' עקב שאילתא קמ"ה) נקט ממש כלשון רבינו הגאון ז"ל וז"ל דמחייבין דבית ישראל למיקבע מזוזה בפתחהון שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך עכ"ל עיי"ש. הרי דגם השאילתות לא נקט לא בתים ולא שערים. אלא בלשון פתחים כולל שניהם כדברי רבינו הגאון וסייעתו ז"ל:

מצוה ט

כבד הוריך ירא מהם כו'. מצות כבוד ומצות מורא אב ואם שתי מ"ע הן להסכמת כל הראשונים ז"ל מוני המצוות כולם. הבה"ג וסייעתו והרמב"ם וכל סייעתו ז"ל. וכן מנה רבינו הגאון ז"ל כאן. אבל צ"ע בזה טובא לפי דרכו ז"ל וכמו שנבאר. דלכאורה נראה ברור דהעובר על מ"ע דמורא אב ואם לא על עשה דמורא בלבד הוא עובר. אלא גם על עשה דכבוד. דכל שהוא עושה דברים המראים לדעת שאין יראת הוריו על פניו אין לך זלזול בכבודם יותר מזה. והא דתניא בסיפרא (פרשת קדושים פ"א) ומייתי לה נמי בתלמודין (פ"ק דקידושין ל"א ע"ב) ובירושלמי (פ"ק דפאה ה"א ופ"ק דקידושין ה"ז) איזהו מורא ואיזהו כיבוד. מורא אינו עומד במקומו ולא יושב במקומו ואינו סותר את דבריו ולא מכריעו. כיבוד מאכיל ומשקה ומלביש ומנעיל מכניס ומוציא עיי"ש. אין זה אלא לפרש הדברים הנכנסים תחת שם כיבוד. ודברים דשייך בהם שם מורא. אבל כל שיושב במקום אביו וסותר את דבריו ומכריעו. לא בלבד שהוא עובר בעשה דמורא. עובר נמי בעשה דכיבוד. שהרי פוגע בזה בכבודו. וע"כ ליכא נפקותא בעשה דמורא אלא כדי לעבור עליו בשתי עשין. וכן משמע מדאמרינן פ"ק דקידושין. בעו מיני' מרב עולא עד היכן כיבוד אב ואם. א"ל צאו וראו מה עשה כו' והי' מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו וכו'. שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם. א"ל צאו וראו כו' והי' מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו וכו' עיי"ש. והרי זה ודאי מה שאינו מצער את אביו להעירו משנתו בכלל מורא הוא. וא"כ היכי מייתי לה לענין כיבוד למילף מינה עד היכן כיבוד אב ואם. אלא ודאי ע"כ היינו משום דבעבירת עשה דמורא איכא נמי עבירת עשה דכיבוד ולהכי שייכא נמי לעשה דכיבוד. וכן מוכח מדאמרינן התם (ל"ב ע"א) שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם א"ל כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו עיי"ש. והרי כשאינו מכלימו ודאי אין בדבר זה עשה דכבוד ולא שייך בזה אלא עשה דמורא. ואמאי קרי לה כיבוד. אלא ודאי משום דכשמכלימו מלבד שעובר בעשה דמורא עבר נמי בעשה דכבוד. שהרי מזלזל ופוגע בכבודו. הילכך קרי לה כיבוד. וכן מדפריך התם בעובדא דר"ה ודילמא רתח וקעבר אלפני עור וכו' ופירש"י ז"ל ודילמא רתח ואמר לאבוה מידי בריתחי' וקא עבר ר"ה משום ולפני עור שגורם לבנו לחטא עכ"ל עיי"ש. והרי שלא יזלזל את אביו בדברים בכלל עשה דמורא הוא. דבמה שנזהר מלפגוע בכבוד אביו בדברים קשים עדיין אין בזה קיום עשה דכיבוד. אלא משום אזהרת עשה דמורא יש בה. ומדקמשני התם עלה דמחיל לי' ליקרי'. משמע דחשיב לי' בכלל עשה דכיבוד. אלא ודאי מוכח מזה דכשמזלזל אביו עובר נמי בעשה דכיבוד כבעשה דמורא.

ולהכי קרי לה יקרא. שהוא תרגומו של כיבוד בלשון ארמי. ומעתה א"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל כיוצא בזה אינו מונה אלא העשה שכוללת יותר. וכיון דעשה דכיבוד כוללת נמי מצות מורא. וליכא נפ"מ בעשה דמורא אלא כדי לעבור עלה בשתי עשין כמו שביארנו. אחר שמנה עשה דכיבוד לא הי' לו למנות עוד עשה דמורא:

אלא דיש מקום עיון בזה בסוגיא דפ"ק דיבמות (ה' ע"ב) דתניא יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת ת"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו כולכם חייבים בכבודי. ודייק מינה התם מאי לאו בדאמר לו שחוט לי בשל לי בשבת וטעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו הא לא"ה דחי וש"מ דבעלמא עשה דחי ל"ת שיש בו כרת עיי"ש. והשתא אם איתא דבעירת עשה דמורא איכא נמי עבירת עשה דכבוד. וא"כ כשא"ל שחוט לי בשל לי. אם לא ישמע לו מלבד שעובר בזה בעשה דאיש אמו ואביו תיראו. עובר נמי בעשה דכבוד. וא"כ היכי מייתי מהתם ראי' דבעלמא עשה גרידא דחי ל"ת שיש בו כרת. ודילמא דוקא התם דאיכא תרי עשה הוא דאי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר דדחו ל"ת דשבת שיש בו כרת. אבל בעלמא דליכא אלא חדא עשה. כגון עשה דיבום דמיירי בה התם. לא דחי ל"ת דעריות שיש בו כרת. וכבר כתב הריטב"א ז"ל בפ"ב דמציעא (ל"א ע"א) לחלק בין חדא לתרתי עשה לענין למידחי ל"ת ועשה. דאע"ג דקיי"ל דאין עשה גרידא דוחה ל"ת ועשה תרתי עשה דחו עיי"ש. וא"כ התם היכי מייתי ראי' מתרתי עשה לחדא עשה לענין לדחות ל"ת שיש בו כרת. ואע"ג דדעת התוס' ביבמות (כ' ע"ב) בד"ה אמר קרא כו' אינה כן שכתבו שם בפשיטות דגם תרי עשה לא דחו ל"ת ועשה עיי"ש. מ"מ נראה דהיינו דוקא לענין לדחות ל"ת ועשה. דכיון דהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה היינו רק משום דכל כמה דלא אשכחן ראי' דדחי אית לן למימר דלא דחי. כמבואר בסוגיא דפ"ק דיבמות (ה' ע"א) ובנזיר פרק שני נזירים (נזיר נ"ח ע"ב) ובתוס' שם ד"ה נזיר מכהן עיי"ש. ועי' מש"כ התוס' בפ"ק דיבמות (ו' ע"א) סוף ד"ה טעמא דכ"ר עייש"ה ואכמ"ל בזה. והילכך גם בתרי עשין ס"ל לתוס' דאית לן למימר הכי מהאי טעמא גופא. דכל כמה דלית לן גילוי מקרא לזה לומר דדחי אית לן למימר דלא דחי. ל"ש חדא ל"ש תרתי עשה. אבל הכא כיון דלא אשכחן דדחי עשה ל"ת שיש בו כרת אלא התם דאיכא תרתי עשה. ודאי גם לסברת התוס' אית לן לחלק ולומר אין לך בו אלא חידושו. דוקא תרי עשין אבל חדא עשה לא דחיא ל"ת שיש בו כרת כל כמה דלא אשכחן ילפותא מקרא להכי בהדיא:

איברא דלכאורה יש מקום לצדד בזה עפמש"כ קצת אחרונים ז"ל להשוות דעת הריטב"א לדעת התוס' וכתבו דלא אמרה הריטב"א אלא בתרי עשין של שתי מצוות חלוקות לגמרי.

וכגוונא דמיירי התם הריטב"א בתרי עשין דטהרת מצורע וכבוד אב ואם עיי"ש. אבל בתרי עשין שנאמרו במצוה אחת. וכגוונא דמיירו התוס' שם בתרי עשין דמצות יבום גופא. גם להריטב"א לא דחו ל"ת ועשה. דכחדא חשיבי. ולפ"ז הי' אפשר לומר דגם כאן בתרי עשין דכבוד ומורא הו"ל תרי עשין דמצוה אחת. משום דמצות מורא מצד עצמה שייכא בה נמי עשה דכבוד כעשה דמורא. והו"ל ממש כנדון של התוס' ביבמות שם דעשה דוהתקדשתם דשייכא נמי במצות יבום הו"ל עם עשה דיבום תרי עשין במצוה אחת וכחדא עשה חשיבי. והילכך אע"ג דבא"ל שחוט לי בשל לי איכא תרתי עשה דמורא ודכבוד מ"מ שפיר יליף מינה בעלמא דאפי' עשה גרידא דחי ל"ת שיש בו כרת. דכיון דהו"ל תרתי עשה במצוה אחת לא עדיפי מחדא עשה לחודא. ולכאורה נראה דחילוק זה מוכרח מגוף דברי הריטב"א בב"מ שם. שכתב דבאמר לו אביו אל תשלחם שצריך להם לטהרת מצורע אית בה תרתי עשה עיי"ש. והרי לפי מה שביארנו לכאורה אית בה תלתא עשין. חדא דטהרת מצורע ותרתי דכבוד ומורא. ויותר יקשה במש"כ הריטב"א שם דמאי דתנן א"ל אביו הטמא או שאמר ליה אל תחזיר לא ישמע לו. היינו דוקא בשאמר לו הטמא לחודי' בלא השבת אבידה. דליכא אלא חדא עשה דומיא דאל תחזיר דליכא אלא חדא וכו'. אבל כי איכא תרי כגון שא"ל הטמא להשיב אבידה. ודאי ישמע לו ותדחה טומאה אע"ג דאית בה ל"ת ועשה עיי"ש. והשתא הרי גם בהטמא לחוד איכא תרתי עשין דכבוד ודמורא. וא"כ לשיטתו דיש חילוק בין חדא עשה לתרתי גם בהטמא לחוד הו"ל לומר דישמע לו. אלא ודאי ע"כ צריך לחלק לדעת הריטב"א ולומר דעשה דכבוד ודמורא דהו"ל תרי עשין במצוה אחת לא חשיבי אלא כחדא. וא"כ עכ"פ לפ"ז מתיישבת קושייתנו בסוגיא דיבמות:

ואמנם לקושטא דמילתא אין זה נכון כלל. דודאי אם איתא דתרי עשין דחו ל"ת ועשה גם בעשה דוהתקדשתם עם עשה דיבום וכן בעשה דמורא וכבוד הול"ל דדחו ל"ת ועשה. דכיון דיש מקום לעשה דכבוד גם בלא עשה דמורא. וכן לעשה דוהתקדשתם בלא עשה דיבום. הו"ל כעשין חלוקות לגמרי כעשה דכבוד עם עשה דטהרת מצורע. דכיו"ב בלאוין חשיבי נמי שני שמות מוחלקין ולקי תרתי אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שורש תשיעי) דס"ל בשני לאוין האמורים במצוה אחת דלא לקי אלא חדא. וכמבואר שם ובכמה דוכתי שם עיי"ש. וכ"ש לפי דעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל שם דס"ל דאפי' בשני לאוין דמצוה אחת ממש לקי תרתי כשאר שני לאוין בעלמא עיי"ש. וא"כ גם בעשין דומיא דהכי אית לן למימר דגם שתי עשין דמצוה אחת לא גריעי משתי עשין דשתי מצוות חלוקות. וגם מלשון התוס' ביבמות שם ודאי משמע דבכל ענין ס"ל דאין תרי

עשין דוחין ל"ת ועשה. ודלא כדעת הריטב"א בזה. וגם ממשמעות לשון הריטב"א נראה דס"ל דבכל ענין תרי עשה דחו ל"ת ועשה. ולא תקשה להריטב"א קושית התוס' ביבמות שם. דבאמת בלא"ה דברי התוס' מגומגמים אצלי דלמה הוצרכו לכך. תיפוק להו דכיון דעשה דוהתקדשתם שעם עשה דיבום היא עצמה היא העשה שעם הלאו. היכי שייך לומר בזה שתסייע עשה דוהתקדשתם לדחות ההיא עשה גופא דוהתקדשתם. והיכא מצינו כיו"ב שתדחה העשה גופא את עצמה. ונראה דמהאי טעמא לא חשש הריטב"א ז"ל לקושית התוס' שם. אלא דהתוס' משום דס"ל בפשיטות דאין לחלק לענין דחיי' בין חדא לתרתי עשה לא הוצרכו לזה. וסילקו הקושיא בפשיטות כלאחר יד דאין לחלק בין חדא עשה לתרתי. עכ"פ נראה עיקר דאין לחלק לענין זה בין חדא מצוה לתרין מצוות. ומה שקשה לפ"ז בדברי הריטב"א ז"ל. יתבאר לפנינו בסייעתא דשמיא:

ואשר הוקשה לנו ע"פ דברינו מסוגיא דיבמות. נראה דלא זו שאין סתירה משם לדברינו אלא אדרבה משם יש מקום לסייע סברתנו. ע"פ מאי דבלא"ה לישנא דברייתא דהתם צריכה ביאור. דקשה לכאורה דפתח תנא בכבוד דקתני יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת כו' ומייתי קרא דמורא. דקתני ת"ל איש אמו ואביו תיראו וגו'. ושוב חוזר ומסיים בכבוד. כולכם חייבים בכבודי. והדבר תמוה לכאורה דכיון דלא אשכח ראי' להך דינא אלא מקרא הכתוב במצות מורא. אפי' אם תמצא לומר דפשיטא לי' לתנא דממורא איכא למשמע נמי למצות כבוד. מ"מ לא הו"ל לתנא למינקט מעיקרא הך דינא אלא במורא דמיירי בה קרא דמייתי מיני' ראי'. מאחר דקרא לגופי' איצטריך דאי לאו קרא. גם במורא לא הוה ידעינן דלא דחי שבת. והדר ליהדר ולילף ממורא לכבוד. כאורחא דתנא בכולהו דוכתי כיו"ב. וכ"ש דקשה טפי לפום ס"ד דסוגיא דהתם דבין לכבוד ובין למורא לא איצטריך קרא לאשמעינן דלא דחי שבת. ועיקר קרא לא אתי אלא כדי לאשמעינן דיוקא דבעלמא דחי. והא דקתני יכול יהא כבוד או"א דוחה שבת כו' לאו דוקא. אלא כלומר אפי' את"ל דדחי הא כתיב קרא. וכמו שביארו התוס' ושאר ראשונים שם עיי"ש. ולפ"ז ודאי קשה טובא אמאי נקט הך מילתא בכבוד דלא מיירי בי' קרא אלא במורא. ולקושטא דמילתא לא איצטריך שום קרא לא למורא ולא לכבוד שלא ידחו שבת ולא כתיב קרא במורא אלא למידק מיני' דבעלמא עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. ומאי ענין כבוד לכאן:

ולכן נראה ע"פ מאי דצריך ביאור גם לפי מאי דמוקי לה התם בלאו דמחמר וקרא לגופי' איצטריך. דבלאו קרא הו"ל לומר דדחי. וכן באידך ברייתא דמייתי התם דקתני א"ל אביו הטמא או שאמר לו אל תחזיר יכול ישמע לו ת"ל כו' כולכם חייבים בכבודי עיי"ש. והדבר קשה לכאורה. דהרי נראה ברור דבמקום עבירה לא שייכא כלל עשה דמורא אב

ואם. דכיון דיש בדבר עבירת לאו דאורייתא אין זה נגד עשה דמורא אם איננו שומע לאביו. דמה שאיננו שומע לאביו אין זה משום זלזול במוראו אלא משום דמורא שמים גדולה אצלו יותר ממורא אביו. ולא שייך בטול עשה דמורא אב ואם אלא במקום שנראה כמתנהג בחוצפא ועזות נגדם. משא"כ במקום עבירת איסור דאורייתא או אפי' דרבנן. אין בזה שום חוצפה ופגיעה במוראם. שהרי ירא הוא מהם אלא שעוד יותר הוא מתיירא מאת המקום ב"ה. ולכן נראה דאע"ג דודאי אין כאן מקום לעשה דמורא מ"מ אכתי יש כאן עשה דכבוד. דכבוד האבות הוא שיעשו בניהם את פקודתם. וכשאינם עושים עוברים בעשה דכבוד. ולהכי הוה סד"א דעשה דכבוד תדחה ל"ת דמחמר או דטומאה. להכי איצטריך קרא לאשמעינן דכולכם חייבים בכבודי. ולפ"ז מדוקדק היטב לישנא דברייתא ושפיר נקט כבוד אע"ג דקרא דמייתי מיני' ראי' במורא הוא דמיירי. והיינו מטעם שביארנו דעשה דמורא לא שייכא הכא כלל במקום עבירה על דברי תורה. ולא שייך כאן אלא עשה דכבוד בלבד. דכיון שאמר לו אביו הרי רמיא עלי' חובה לעשותו מצד עשה דכבוד וכשאינו עושה מאיזה טעם שיהי' הרי אינו מכבדו ונמצא שעובר בעשה זו. אם בזדון או בשגגה באונס או ברצון. עכ"פ יש כאן ביטול העשה. והיינו דקתני יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת כו'. דלמורא לא איצטריך לי' ילפותא דקרא כלל. דלא שייכא כאן מצות מורא כלל דאין מורא שמים מבטל מורא אב ואם כמו שביארנו אבל עשה דכבוד ודאי יש כאן. דכל שמצוהו ואינו עושה נמצאת עשה דכבוד בטלה. אע"פ שעושה כן ליראת המקום. והיינו דמייתי ראי' מדכתיב איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו וגו'. דכיון דגלי קרא דאם א"ל לחלל שבת לא ישמע לו נשמע מזה דאין עשה דכבוד אב דחי שבת. דכל שאינו עושה פקודת אביו ואמו. מלבד מה שעובר בעשה דמורא עבר נמי בעשה דכבוד. וכמו שביארנו דליכא נפקותא בעשה דמורא אלא כדי לעבור עליו בשתים. דבביטול עשה דמורא איכא נמי ביטול עשה דכבוד. ואע"ג דכאן ליכא בזה זלזול בכבודו כשאינו מחלל שבת ע"פ פקודתו מפני מורא שמים. מ"מ כשאומר לו לעשות דבר לצרכו רמיא עלי' חובה לעשותו משום עשה דכבוד ואם אינו עושה יש בזה בטול העשה מלבד מה שעובר בעשה דמורא. וגם כאן נהי דמשום מצות מורא ליכא מ"מ משום מ"ע דכיבוד איכא וכמו שביארנו. וכיון דגלי קרא דלא ישמע לו שמעינן מינה דאין עשה דכבוד דוחה שבת. והיינו דקמסיים וקתני כולכם חייבים בכבודי. משום דאין אנו דנין כאן אלא לענין מצות עשה דכבוד אי דחיא שבת. דעשה דמורא בלא"ה לא שייכא הכא כדכתיבנא. והא דאיצטריך לאוקמה בדאמר לו שחוט לי בשל לי. אע"ג דלענין עשה דכבוד גם בלא אמירת אביו ואמו כששוחט ומבשל לצרכם

איכא עשה דכבוד. היינו משום דהכא במקום עבירה על דברי תורה אי לאו דא"ל אביו כן בפירוש אפי' מצות כבוד ליכא. דמסתמא אין לנו לומר שרצון אביו שיחלל בנו שבת בשבילו לשחוט לו ולבשל לו בשבת. ופשיטא דלא דחי שבת. ולא בעי קרא לזה אלא בדא"ל כן בפירוש. דבזה נהי דמצות מורא ליכא מצות כבוד איכא ואיצטריך קרא דלא דחי. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שנתקשו בכל זה אבל לפמש"כ אתי שפיר הכל בפשיטות. וממילא ניחא לפ"ז דברי הריטב"א שהבאר לעיל וכמבואר:

ובהכי ניחא שפיר מש"כ התוס' שם בד"ה טעמא וז"ל פי' דמהכא ילפינן דבעלמא דחי. דלא איצטריך הכא למיכתב דלא דחי דמהיכא תיתי. דמפסח מילה ותמיד לא אתי. דמה לכבוד שכן הכשר מצוה וכו' עכ"ל. ובמהרש"א שם ביאר דבריהם דמה שהוצרכו לכך ולא כתבו דמפסח תמיד ומילה ליכא למילף שכן לפני הדבור וכדפריך בהדיא בסוגיא דהתם היינו משום דגם כבוד אב ואם במרה נצטוו דהו"ל לפני הדבור עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה. דהרי הך קרא דהכא במורא הוא דכתיב. ולא נצטוו במרה אלא במצוות כבוד. דבה הוא דכתיב כאשר צוך ודרשינן כאשר צוך במרה. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"ב) עיי"ש. אבל מורא לא נפק"ל אלא מקרא דאת אמו ואביו תיראו דלא כתיב בה כאשר צוך. ודברי התוס' תמוהים. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דודאי קרא דאת שבתותי תשמורו לא אתי אלא לכבוד שלא ידחה שבת וכלישנא דברייתא אע"ג דקרא דמייתי מיני' ראי' במורא הוא דכתיב וכמו שביארנו. וא"כ נכונים היטב דברי התוס' ע"פ דברי הרש"א ז"ל. ומ"מ מתבאר דמסוגיא זו אין סתירה לדברינו אלא אדרבה מהתם יש כעין סיוע לדברינו דבמקום עשה דמורא איתא נמי לעשה דכבוד וכמו שנתבאר. הן אמת דראי' גמורה ליכא מהתם דיש לחלק בין הענינים. דודאי בא"ל שחוט לי בשל לי וכל כיו"ב אית בה עשה דכבוד מלבד דאית בה נמי עשה דמורא במקום שהוא דבר הרשות. ולית בה עבירה. כגון בחול כיון שעושה דבר בפועל להנאת וצורך אביו ואמו. והיינו עיקר מצות כבוד. מה שאין כן בשאר ענייני מורא כגון שיושב במקומו ומכריעו וסותר את דבריו. לעולם אימא לך דלית בהו אלא משום עשה דמורא בלבד. אלא דעכ"פ שמעינן מהתם דקרא דמורא מיירי נמי במצות כבוד. וזהו נכון ע"פ דברינו דכשעובר בעשה דמורא אי אפשר מבלי שיעבור נמי בעשה דכבוד. ומ"מ מתבאר דסתירה ודאי ליכא מהתם לדברינו. וזהו מה שרצינו:

עוד נראה ראי' לזה מדאמרינן בפ"ק דקידושין (ל"ד ע"ב) מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות מנ"ל יליף ממורא. מה מורא נשים חייבות אף כל מ"ע שלא הז"ג נשים חייבות עיי"ש. וכתב הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ואי קשיא כבוד נמי כתיב למען יאריכון ימיך

והוי מורא וכבוד שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. איכא למימר מורא וכבוד חד הוא ולא מיקרו שני כתובים הבאים כאחד עכ"ל עיי"ש. והנה הקושיא ודאי קושיא גדולה היא. אבל תירוצו תמוה ואינו מובן כלל לכאורה. דהרי ודאי אין כוונתו לומר דמורא וכבוד הו"ל ממש דבר אחד דהא תרי עניני נינהו וכדתניא איזהו כבוד כו' ואיזהו מורא כו' כמשכ"ל. וגם שתי מצות מיוחדות הן לכ"ע ונפקי ממקראות חלוקין. וע"כ אין כוונת הרמב"ן ז"ל אלא לומר שקרובין ענייניהם כ"כ עד דחשיבי כחדא מילתא. והילכך לא מיקרו שני כתובים הבאים כאחד. וא"כ הדברים תמוהים מאוד דהרי אדרבה לענין שני כתובים הבאים כאחד כל שענייניהם קרובים יותר חשובים עוד יותר שני כתובים הבאים כאחד. דהרי עיקר טעמא דאמרינן שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. היינו משום דכיון דמצינו למילף חדא מאידך. אם איתא שניתנו לידרש ולמילף מינייהו לעלמא למה לי קרא בפ"ע בכל חד וחד. לא לכתוב אלא חד קרא ותיתי חדא מאידך. ומזה הוא דשמעינן דאין לך אלא מה שאמור בהן בפירוש. אבל לעלמא לא ילפינן מינייהו. ומעתה ודאי יותר שהענינים קרובים זל"ז ויותר שהם שוים. יותר יש להם דין שני כתובים הבאים כאחד. כיון דבזה נקל יותר ללמדם זה מזה. ואמנם נראה בכוונת הרמב"ן ז"ל עפמש"כ דאי אפשר לעשה דמורא בלא עשה דכבוד וליכא נפק"מ בעשה דמורא אלא כדי לעבור עליו בשתי עשין. והנה הא ודאי ליכא למימר דחשיבי שני כתובים הבאים כאחד משום דהו"ל למיכתב ריבויא לחייב נשים רק במורא ונילוף כיבוד ממורא. ואייתר קרא דכבוד. שהרי לית לן גבי כבוד ריבויא בקרא בהדיא לחייב נשים. אלא דממילא ש"מ מדכתיב בה למען יאריכון ימיך וגו' ואטו גברא בעי חיי נשי לא בעו חיי. כדאמרינן התם לעיל גבי מזוזה. ועיקר קרא דלמען יאריכון ימיך אינו מיותר כלל. דאיצטריך לגופי' להודיע מתן שכרן של מצות וגם שתהי' מתן שכרה בצדה. ואף ע"ג דהרמב"ן ז"ל גופי' שם לעיל בסמוך כתב וז"ל ואיכא למידק ולימא דהוו שלוח הקן ומזוזה ומורא שלשה כתובים הבאים כאחד. איכא למימר מורא הא אצרכיני' לקמן סד"א כיון דאין סיפק בידי' לעשות. מזוזה נמי איצטריך דלא תקישי' לתפילין. אי נמי לתלמוד תורה עכ"ל עיי"ש. והשתא תיפוק לי' דלית לן ריבויא במזוזה לחייב נשים אלא דממילא שמעינן לה מדכתיב בה למען ירבו ימיכם וגו'. ועיקר קרא לא אייתר דאיצטריך לגופי'. וכ"כ באמת בתי' קושיא זו בריטב"א ובתוס' הרא"ש (שם ל"ה ע"א) עיי"ש. וכ"כ בחידושין לא נודע שמו כאן עיי"ש. אבל נראה דודאי גם הרמב"ן ס"ל הכי. אלא דלא הוצרך לזה. דבלא"ה אשכח צריכותא פשוטה במזוזה. ועיקרו לא בא לעשות צריכותא אלא משום מורא. וכן כתב הר"ב עצמות יוסף כאן על דברי התוס' עיי"ש. והוא מוכרח ע"כ בדברי הרמב"ן ז"ל.

דאל"כ תמוה דאכתי מה תירץ משלוח הקן. דליכתב מזוזה ומורא דצריכי ולא ליכתוב שלוח הקן. ואכתי הו"ל מיהת שני כתובים הבאים כאחד. אלא ודאי מוכרת דהיינו משום דבשלוח הקן לא כתב קרא ריבויא לנשים אלא דממילא נשמע מדכתיב בה והארכת ימים. וא"כ מה"ט גם במזוזה ניחא. אלא ודאי כדכתיבנא. וכן מוכרח בהדיא מדברי הר"ב החידושין לנ"ש דבתחילה הקשה ממורא ומזוזה דליהוו שני כתובים הבאין כאחד ותי' כמש"כ הרמב"ן ואח"כ חזר והקשה ממורא ושלוח הקן. ותי' כמש"כ דשלוח הקן לא אייתר עיי"ש. וא"כ למה הוצרך במזוזה צריכותא אחרת. אלא ודאי כדכתיבנא. והשתא א"כ גם כאן בשני כתובים דכבוד ומורא ע"כ אין לנו לעשותן שני כתובים הבאים כאחד אלא משום דהו"ל למיכתב בכבוד ולמה לי ריבויא לנשים גבי מורא. כדדרשינן לעיל שם (ל' ע"ב) מדכתיב תיראו הרי כאן שנים עיי"ש. נילוף למורא מכבוד. ושמעינן מזה דלא ילפינן מינייהו לעלמא. כדין שני כתובים הבאים כאחד. והשתא א"כ שפיר כתב הרמב"ן ז"ל לתרץ דמורא וכבוד חד הוא ולא מיקרו שני כתובים הבאים כאחד. משום דכיון דאי אפשר למורא בלא עשה דכבוד א"כ ודאי אין צריך שום ילפותא למילף מורא מכבוד. דהרי מורא כבוד עצמה היא. דאי אפשר לעבור על עשה דמורא מבלי שיעבור ג"כ על עשה דכבוד. ולעיקר חיובא דנשים במצות מורא לא איצטריך קרא דתיראו. דתיפוק לי' משום עשה דכבוד דאית בה. וכי איצטריך הך קרא אינו אלא לחייבינהו גם משום עשה דמורא ושיעברו עלה בשתי עשין כאנשים. ומשום זה לא מיקרו שני כתובים הבאים כאחד. דאפי' את"ל דילפינן מינייהו לעלמא מ"מ איצטריך קרא במורא משום דהוה סד"א נהי דחייבינהו קרא במ"ע שלא הז"ג. היינו רק בעיקר חיובא לבד. אבל היכא שכבר נתחייבו בעיקר חובת המצוה כאנשים אין לנו לומר שיעברו גם בשתי עשין ממש כאנשים. דכיון דחזינן בעלמא שמיעט בהן הכתוב בחובות המצות מבאנשים יש לנו למעט בחיובן כל מאי דאפשר. כל כמה שאין לנו ריבויא מקרא בהדיא. והילכך במצות מורא אחר שכבר נתחייבו בה מצד עשה דכבוד. לא הי' לנו לומר שעוברים גם בעשה דמורא אי לאו דגלי קרא דתיראו. וא"כ אין לנו בזה שני כתובים הבאים כאחד ושפיר ילפינן ממורא לעלמא לחייבן בכל מ"ע שלא הז"ג. כן נראה לענ"ד בכוונת הרמב"ן ז"ל. ולפ"ז מתבאר כמו שהעלינו דמורא בכלל כבוד. ואם עבר על עשה דמורא עבר נמי בעשה דכבוד. אף דכבוד ליתי' בכלל מורא:

אלא דלכאורה קשה לפ"ז בההיא דאמרינן התם לעיל (ל' ע"ב) עלה דתנן כל מצות האב על הבן אחד אנשים ואחד נשים חייבין. ומקשינן מאי כל מצות האב על הבן אילימא כל מצותא דמיחייב אבא כו'. אמר רב יהודא ה"ק כל מצות האב המוטלת על הבן לעשות

לאביו אחד אנשים ואחד נשים חייבין. תנינא להא דת"ר איש אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דקרא דמורא לא אתא אלא כדי לעבור עלה בשתי עשין. משום דבלא"ה אית בה עשה דכבוד. וא"כ תנא דברייתא דדריש מתיראו הרי כאן שנים לרבות נשים היינו רק לאשמעינן דכמו דאנשים עוברים על מצות מורא בשני עשין אף נשים איתרבו לענין זה שיעברו עלה בשתי עשין. דלעיקר חיובא במצות מורא לא צריך קרא לרבות נשים. דתיפוק לי' משום מצות כבוד דאיתא גם בנשים משום דכתיב בה אריכות ימים ונשי כגברי בעו חיי. וא"כ איזה סייעתא מייתי ממתניתין למאי דקתני בברייתא. דהרי במתניתין לא קתני אלא עיקר חיובא דאחד אנשים ואחד נשים חייבים. וזה ודאי אמת הוא אפי' אם תמצא לומר דמצות מורא אינה נוהגת בנשים. דעכ"פ מתחייבות בה מדין כבוד. אלא דהאנשים עוברים על מורא בשתי עשין מצד כבוד ומצד מורא. והנשים אינן עוברות אלא בעשה אחת מצד כבוד בלבד. וא"כ אין שום ראי' ממתניתין להך ברייתא ומאי תנינא להא דת"ר דקאמר:

וראיתי להרא"ם ז"ל (בפרשת קדושים) במה שהביא רש"י שם דרשא דהך ברייתא איש אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים וכו'. וכתב שם עלה וז"ל אך קשה בשלמא במצות כבוד יש הפרש בין נתגרשה ללא נתגרשה. דבנתגרשה שאין רשות אחרים עלי' חייבת להאכילו ולהשקותו ולהלבישו וכו'. כדתניא איזהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש וכו'. וכשלא נתגרשה שאינה מצוי' אלא אצל בעלה כו' פטרה הכתוב מכל אלה. אלא במצות מורא שאינה לעשות שום שירות לאביה אלא שלא תשב במקומו ושנא תדבר במקומו כו'. וכדתניא איזהו מורא לא ישב במקומו וכו'. מה הפרש יש בין נתגרשה ללא נתגרשה. ועוד מאי שהאיש סיפק בידו לעשות דקתני בברייתא הא לא שייך לעשות אלא בכבוד לא במורא דקאי עלה. ושמא י"ל שהברייתא סוברת שכיון שמקושית המקראות דאיש למעוטי אשה ותיראו לרבויי אשה. אנו צריכין לומר כאן בעודה תחתיו דאז רשות אחרים עלי'. וכאן בנתגרשה דאז אין רשות אחרים עלי'. וזה החילוק לא שייך אלא בכבוד ולא במורא. הוצרכו לומר אם אינו ענין למורא תנהו ענין לכבוד. כאילו כתיב איש אמו ואביו תכבדו. וכן שנינו בהדיא בברייתא דלקמן יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת ת"ל תיראו ואת שבתותי תשמרו כלכם חייבים בכבודי עכ"ל עיי"ש. ונמצא דלפי דבריו ז"ל קרא דאיש אמו ואביו תיראו ודרשא דברייתא לא קאי על מצות מורא אלא על מצות כבוד קאי. וכ"כ המהרש"א ז"ל (בקידושין ל"ד ע"א) על דברי התוס' בד"ה גברא. והקשה לפ"ז דלמה לי תיראו לרבויי נשים תיפוק לי' משום דכתיב גבי כבוד יאריכון ימיך וכי גברי בעו חיי כו' ותי' דאי לאו רבויא דתיראו הוה ממעטינן

נשים ממיעוטא דאיש דמפקא מהך סברא דגברי בעו חיי וכו' עיי"ש. ולפ"ז הוה אתי שפיר מה שהקשינו. דכיון דעיקר דרשא דברייתא אינה אלא לענין כבוד. שפיר קאמר תנינא להא דתנו רבנן וכו'. דהרי לענין עיקר חיובא מיירי בברייתא. לאשמעינן מקרא דנשים חייבות בעשה דכבוד. דבלא"ה ה"א דפטורות. והיינו דינא דמתניתין:

אבל דברי הרא"ם ז"ל דחוקים מאוד. וכבר הרגיש הוא ז"ל בעצמו בדוחק העצום שיש בפירושו בברייתא זו. ולכן כתב ושמא י"ל וכו'. אבל לדעתי לא יתכן כלל לומר דדריש לה באם אינו ענין לענין כבוד ולא זכר תנא כלל כבוד אלא מורא לחוד. דמשמע ודאי דנקט קרא כפשטי' ומשמעו. ומה שהביא ראי' לדבריו מברייתא דקתני יכול יהא כבוד או"א דוחה שבת וכו' דבריו תמוהים מאוד בעיני. דהרי ודאי אפי' לפי דבריו עיקר קרא לא מיירי אלא במצות מורא ולגופי' איצטריך לאשמעינן מצות מורא שהיא עשה בפ"ע לכל הראשונים ז"ל. והוא מבואר בברייתא שהביא הרא"ם ז"ל גופי' שם איזהו מורא כו' ואיזהו כבוד וכו'. ותניא נמי בברייתא שם גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שהבן מכבד את אמו יותר מאביו לפיכך הקדים הקב"ה כיבוד אב לכיבוד אם. וגלוי וידוע לפני כו' שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו כו' לפיכך הקדים הקב"ה מורא האם למורא האב עיי"ש. הרי דעיקר קרא כפשטי' דלא מיירי אלא במורא בלבד. אלא דדיוקא דאיש דממעט אשה. הוא דיש מקום לומר דאתי באם אינו ענין לכבוד כשאין סיפק בידה לעשות. וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת מאי דפתח תנא ומסיים בכבוד אף דעיקר קרא דמייתי מיני' ראיה לא מיירי אלא במורא. וע"כ דמהא ליכא למשמע מינה מידי. וכבר כתבנו לתרץ זה ע"פ דרכנו. ודברי המהרש"א בלא"ה. אפי' לפי מה שנשען על דברי הרא"ם ז"ל הם תמוהים מאוד במש"כ דאי לאו ריבויא דקרא דתיראו ה"א דממיעוטא דאיש ממעטינן אשה ומפקא מסברא דגברא בעי חיי כו'. וזה תימא דהרי אפי' להרא"ם לא מוקמינן מיעוטא דאיש לענין כבוד באם אינו ענין למורא אלא לבתר דגלי קרא דתיראו במורא גופא לרבות נשים דלפ"ז ע"כ אנו צריכין לומר דמיעוטא דאיש לא אתי למעט אלא אשה שאין סיפק בידי' לעשות וכיון דבמורא לא שייך אין סיפק בידי' לעשות. לפי סברת הרא"ם ז"ל. ולכן ע"כ אם אינו ענין למורא תנהו ענין לכבוד. אבל אי לאו קרא דתיראו פשיטא דלא הוה מוקמינן מיעוטא דאיש למעט אשה אלא למורא לחוד דקאי בי'. דמהיכא תיתי למעט נשים מכבוד. דמסברא פשוטה דגברא בעי חיי כו' אית לן לחייבן כאיש. מאחר דמיעוטא דאיש לא כתיב אלא גבי מורא. דהרי אין לנו השתא שום הכרח כלל לאוקמי מיעוטא לכבוד. דשפיר מיתוקים במורא גופא ולמעט כל הנשים בין פנויות בין נשואות. וממילא מתבאר עפ"ז דעיקר קושייתו אפי' לפי דרכו לק"מ ואין לה

מקום כלל. דהרי אי לאו ריבויא דתיראו ע"כ הי' לנו לומר דמיעוטא דאיש דכתיב גבי מורא אתי למעט לגמרי נשים ממצות מורא אפי' פנויות שיש סיפוק בידיהם לעשות. דהרי לפי סברת הרא"ם והרש"א במורא לא שייך אין סיפק בידי' לעשות. ולכבוד אין לנו השתא שום הכרח לאוקמי קרא באא"ע. ולזה שפיר איצטריך למיכתב תיראו לרבות אשה. דהשתא כיון דגבי מורא גופי' גלי קרא לרבות נשים ע"כ מיעוטא דאיש דכתיב בה דממעט אשה לא מיתוקים אלא בשאין סיפק בידי' לעשות וכיון דבמורא לא שייך זה ע"כ אא"ע למורא תנהו ענין לכבוד. וממילא במורא דלעולם יש סיפק בידי' לעשות. חייבות נשים בכל ענין. ובאמת דזהו בכלל התירוץ שדחה הרש"א דאריכות ימים לא כתיב אלא בכבוד. אבל אי לאו דגלי קרא דתיראו לחייב נשים ודאי הוה ממעטינן להו מאיש. דלא שייך הכא סברא דגברא בעי חיי כו'. דהא לא כתיב בה אריכות ימים. ומה שדחה הרש"א ז"ל תי' זה מדקתני בסיפא מה ת"ל איש איש סיפק בידו לעשות כו' וזה בכבוד שייך ולא במורא עיי"ש. ורצה לומר וא"כ בע"כ קאי אכבוד דכתיב בה אריכות ימים. כבר כתבתי שדבריו הם תמוהים מאוד. דודאי למאי דמוקי לקרא דאיש באין סיפק בידי' לעשות ע"כ לפי דרכו של הרא"ם לא מיתוקים אלא בכבוד באא"ע. והיינו דוקא לקושטא דמילתא בתר דכתיב תיראו דמרבה נשים. אבל השתא דקיימינן לפום קושיין דלא לכתוב תיראו. ודאי לא הוה מיתוקים קרא דאיש למעט נשים רק במורא גופא. ובאמת לא הוה מחלקינן בין סיפק בידי' לעשות או לא. חדא דלא שייך במורא. ועוד דהשתא אין לנו שום הכרח לזה. וזה פשוט ומבואר:

ובאמת דעפ"ז עיקר דברי הרא"ם ז"ל אית להו פירכא מגמרא ערוכה דהתם לקמן (ל"ה ע"א). דפרכינן ולריב"ב דאמר נשים חייבות בפו"ר ניהוו פו"ר ומורא שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. ומשני צריכי דאי כתב רחמנא מורא ולא כתיב פו"ר ה"א כו'. ואי כתב פו"ר ולא כתיב מורא ה"א איש דסיפק בידו לעשות אין. אשה דאין סיפק בידי' לעשות לא. וכיון דאין סיפק בידי' לעשות לא תתחייב כלל צריכא עיי"ש. והשתא לפי דברי הרא"ם דבמורא גופא לא שייך כלל אין סיפק בידי' לעשות. אלא דמדכתיב תיראו לרבות נשים ואנו מוכרחין לחלק בין יש סיפק בידי' לעשות או לא. מוקמינן קרא לכבוד באם אינו ענין למורא. וא"כ השתא דקיימינן לפום מאי דלא כתיב קרא דתיראו לחייב נשים במורא. דלית לן שוב שום הכרח כלל למיעקרי' לקרא ממורא ולאוקמי' לכבוד באא"ע. וא"כ פשיטא דלא הוה מיתוקים קרא אלא במורא גופא דכתיב גבי'. וא"כ איזה ענין יש כאן להההיא דיש סיפוק בידי' לעשות או אין סיפק בידי' לעשות. הרי לפי דברי הרא"ם והמהרש"א שנמשך אחריו לא משכחת במורא כלל אין סיפק בידיה לעשות.

והכי הוא דהו"ל למימר ואי כתב רחמנא פו"ר ולא כתיב מורא הוה ממעטינן אשה ממורא מקרא דאיש ובכבוד הוה מחייבינן אשה אפי' אין סיפק בידי' לעשות מדכתיב בה אריכות ימים דגברי בעו חיי כו'. לכך איצטריך תיראו. דהשתא ע"כ מיתוקים קרא לכבוד באא"ע. ושמעינן תרתי דמכבוד מיפטרי כשאין סיפק בידי' לעשות. ובמורא מיחייבי בכל ענין. דהא לא שייך במורא אין סיפק בידי' לעשות. אלא ודאי מוכרח מזה דגם במורא גופא שייך שפיר אין סיפק בידי' לעשות. ודלא כהרא"ם והרש"א ז"ל וזה מוכרח. וכבר ביארנו לעיל דלדעתי כשאמר לו אביו שיעשה לו איזה דבר ואינו שומע לו הו"ל בכלל עשה דמורא. ולפ"ז משכחת לה שפיר כשצוה עלי' אביה לעשות לו איזה דבר שרשות בעלה מעכב עלי' מלעשותו. דנמצא שאין סיפק בידי' לעשותו. ומאי דלא חשיב לה בין עניני מורא בברייתא דאיזהו מורא. היינו משום דתנא לאו כרוכלא אזיל ומונה כל פרטי עניני מורא כולם. אלא קתני הנך וה"ה לכל כיו"ב. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם עיי"ש. וגם אפשר דהו"ל בכלל ולא סותר את דבריו דקתני התם. ושוב ראיתי להרג"א ז"ל (בפ' קדושים) שהשיג בזה על הרא"ם ותמה עליו דשפיר משכחת לה גם במצות מורא שאין סיפק בידי' לעשות כדרך שכתבתי עיי"ש. אלא דמש"כ שם דהא דלא קתני הך גוונא בברייתא דאיזהו מורא היינו משום דלא קתני אלא הנך גווני דאית בהו משום מורא בלא כבוד וכבוד בלא מורא עיי"ש. כבר ביארנו דגם בהנך גווני דקתני בברייתא. וכן בכל עניני מורא אי אפשר מבלי שיעבור נמי בעשה דכבוד. וגם אין צורך לזה. דבפשיטות ניחא כמשכ"ל. ועכ"פ אחר שנדחו דברי הרא"ם והרש"א ז"ל הקושיא במקומה עומדת לפי דרכנו. מאי קאמר תנינא להא דת"ר כיון דמתניתין לא אשמעינן אלא עיקר חיובא דכל מצות האב עה"ב לעשות לאביו אחד האנשים ואחד הנשים חייבין לעשותן. ולעולם אימא לך דלא מחייבי נשים בכל ענינים שנמנו בכלל מורא אלא מצד עשה דכבוד בלבד. אבל בעשה דמורא אפשר שלא נתחייבו הנשים כלל. אלא דמ"מ כיון דמחייבי מיהת בכל עניני מורא מצד עשה דכבוד שפיר קתני בהו דאחד האנשים ואחד הנשים חייבין:

מיהו אפשר לומר בזה קצת דאע"ג דבכל דוכתי דאמרינן תנינא להא דת"ר פירושו תנינא במתניתין ראי' להא דת"ר בברייתא. וכמש"כ הריטב"א ז"ל (בקידושין כ"ט ע"א) עיי"ש. מ"מ אשכחן בסוגיא דע"ז (ל"ט ע"א) דקאמרינן תנינא להא דת"ר אשת חבר הרי היא כחבר וכו' אע"ג דהך מילתא ליתא כלל במתניתין. אלא מימרא דאמוראי שמואל ורבי יוחנן היא התם עיי"ש. וע"כ ההיא דהתם פירושו דתנינא בברייתא להא מילתא דהנך אמוראי. וכבר כתבו כן קצת מבעלי הכללים. וא"כ אף אנן נימא הכא דאין הכוונה

לומר דתנינא במתניתין ראי' למאי דת"ר. דודאי ליכא שום ראי' ממתניתין כמש"כ. אלא הכוונה להביא מהך ברייתא ראי' לאוקימתא דרב יהודא. והיינו דקאמר תנינא להא דת"ר. פי' תנינא בברייתא להא דאמר רב יהודא. דת"ר איש אין לי וכו'. ואע"ג דבהך ברייתא לא מיירי אלא במורא לחוד. מ"מ כיון דמיהת במורא דריש בברייתא מקרא דתיראו דאף הנשים חייבות ממילא נשמע דאף בכבוד הנשים חייבות כאנשים. דאפי' את"ל דליכא שום טעם אחר לחייב הנשים בעשה דכבוד מ"מ מדרבי קרא נשים לעשה דמורא שמעינן נמי לכבוד. דאיכא למילף שפיר כבוד ממורא בבנין אב. וא"כ מהך ברייתא שמעינן שפיר בין לכבוד ובין למורא דנשים חייבות. ואפשר דזו היא כוונת הר"ב החידושין לא נודע שמו שכתב שם וז"ל תיראו הרי כאן שנים וכבוד אתי ממורא במה מצינו עכ"ל עיי"ש. ולכאורה דבריו ז"ל מתמיהים הרבה דהדבר פשוט דלא איצטריך קרא אלא למורא אבל כבוד דכתיב בה אריכות ימים לא איצטריך קרא לחייב נשים. דתיפוק לי' מטעמא דאטו גברי בעו חיי כו'. וכדאמרינן בגמרא שם לקמן לענין מזוזה. והרב ז"ל גופי' כתב כן לקמן לענין שלוח הקן עיי"ש. אבל עם מש"כ דבריו ז"ל מבוארים על נכון. דכוונתו דע"כ הך תנינא להא דת"ר ליכא לפרש כבעלמא. דהא כאן ליכא שום משמעות ראי' ממתניתין לברייתא. וע"כ אין פירושו אלא כההיא דסוגיא דע"ז שם. דבעי לאתויי ראיה מברייתא לרב יהודא. ולזה הוקשה לו דהא ברייתא לא קאי אלא על מורא בלבד. ולזה כתב דאפי' הכי שפיר מוכח מהך דרשא דתיראו גם לכבוד. משום דכבוד אתי ממורא במה מצינו. איברא דנראה דאין צורך לזה דאפי' נימא דהא דקאמרינן הכא תנינא להא דת"ר פירושו כפשטי' כבכל שאר מקומות שנזכר לשון זה. מ"מ י"ל דלא בא להביא ראי' ממתניתין אלא לעיקר דינא דס"ל להך תנא דברייתא דבמורא איתרבי מקרא דאחד הנשים ואחד האנשים חייבין. וממילא דה"ה לכבוד. שהרי אפי' לא הי' שום טעם אחר לחייב נשים בכבוד הוה שמעינן לה שפיר מהך דרשא גופא דתיראו האמור במורא. משום דאיכא למילף כבוד ממורא במה מצינו וכדכתיבנא. ועל זה הוא דקאמרינן דתנינא במתניתין סייעתא להא דת"ר. שהרי עכ"פ תנן דכל מצות האב המוטלות עה"ב לעשות לאביו אחד אנשים וא' נשים חייבין. אף דודאי לענין מאי דדריש הך תנא דברייתא לחייב נשים בעשה דמורא ליכא ראי' ממתניתין. דאפשר דאע"ג דמחייבי בכל עניני כבוד ומורא כאנשים. מ"מ לתנא דמתניתין בכל זה לא מחייבי אלא מצד עשה דכבוד בלבד. דגם עניני מורא איתנייהו בכלל עשה דכבוד. אלא דאנשים מחייבי בעניני מורא משום עשה דמורא מלבד עשה דכבוד. אבל נשים לא מחייבי בהו אלא משום עשה דכבוד בלבד. מ"מ הרי שמענו ממתניתין דלעיקר חיובא נשים חייבות בכל הני כאנשים. ובזה שפיר

איכא סייעתא ממתניתין לתנא דברייתא ולק"מ. וגם עפ"ז יש לכוון דברי הר"ב החידושין אלא שאין להאריך:

עוד נראה להביא ראי' למש"כ דאי אפשר לעשה דמורא בלא עשה דכבוד מדתנן בפ"ו דכריתות (כ"ח ע"א) האב קודם לאם בכל מקום יכול מפני שכיבוד אב קודם על כבוד האם ת"ל איש אמו ואביו תיראו מלמד ששניהם שקולין. אבל אמרו חכמים האב קודם לאם בכל מקום מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו עיי"ש. ואינו מובן לכאורה היכי מייתי ראי' מקרא דמורא לענין ששניהם שקולין לענין כבוד. הרי שני ענינים חלוקים הן. ואפשר דלענין מורא האם קודמת לאב ולענין כבוד האב קודם לאם. ושני הכתובים בדוקא נינהו. וכבר עמד בזה הר"ב באר שבע. ומש"כ לתרץ וז"ל דפשוט דכבוד ומורא שוין כדאיתא בפר"ק דקידושין עכ"ל עיי"ש. וכוונתו למאי דתניא התם (ל"א ע"א) תניא רבי אומר גלוי וידוע כו' שהבן מכבד את אמו יותר מאביו כו' לפיכך הקדים הקב"ה כיבוד אב לכבוד אם. וגלוי וידוע כו' שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו כו' לפיכך הקדים הקב"ה מורא אם למורא האב עיי"ש. אין זה מספיק כלל דהא גופא קשיא מנ"ל הא ודילמא חלק הכתוב בין כבוד למורא דבכבוד נתן הקדימה להאב ובמורא להאם. שהרי שני ענינים חלוקין הם. וגם הב"ח ביו"ד (סי' ר"מ סעיף ג') הקשה כן. ותי' ג"כ כהרב ב"ש עיי"ש. אלא שהקשה שם כן רק על הרמב"ם והטור עיי"ש. והוא תמוה שהרי דברי הרמב"ם והטור לקוחים ממשנה דכריתות שם. ואמתניתין הי' לו להקשות כן. ועכ"פ לא תירצו כלום. וגם אשתמיטתייהו ברייתא ערוכה במכילתא (פ' יתרו פ"ח) דתניא התם ר"א אמר גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שאדם מתיירא מאביו יותר מאמו לפי שהוא מלמדו תורה לפיכך הקדים אם לאב במורא. וגלוי וידוע כו' שאדם מכבד את אמו יותר מאביו לפי שהיא משדלתו בדברים לפיכך הקדים אב לאם לכבוד. מקום שחסר השלים. או כל הקודם במקרא קודם במעשה. תלמוד לומר איש אמו ואביו תיראו. מגיד ששניהן שקולין זה כזה עיי"ש. הרי דאחר שכבר נתן טעם זה ששנינו בברייתא בתלמודין למה שהקדים הכתוב האב לאם בכבוד והאם לאב במורא. חזר ושאל דנימא כל הקודם במקרא קודם במעשה. ולזה הוצרך להכריח דשניהם שקולים מדהקדים אם לאב בקרא דמורא. וזה מבואר להדיא כמש"כ דטעם זה אין לו מקום אלא אחר דקים לן כבר מהכרח הכתובים דשניהם שקולים. וכיון דשניהם שקולים צריך טעם אמאי הקדים בענין אחד אב לאם ובענין אחר אם לאב ולא באיפוך. אבל מחמת טעם זה מצד עצמו אכתי לא הי' לנו לומר דשניהם שקולים נגד לשון הכתוב. דטעם זה גופא מנ"ל. ודילמא לשון הכתובים עיקר והקודם במקרא קודם במעשה. וא"כ כל ההכרח לומר דשניהם שקולים

אין לנו אלא מדהקדים אם לאב במורא. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. וכן ודאי מתבאר מלישנא דמתניתין דכריתות שם ומברייתא דסיפרא (ריש פ' קדושים) ומכילתא (ריש פרשת בא) דרק מכח הכרח לשון הכתובים דמקדים כאן אב לאם וכאן אם לאב הוא דמייתי ראי' דשניהם שקולים עיי"ש. וזה קשה טובא לכאורה. ולכן נראה דמזה ראי' למש"כ דגם מורא בכלל כבוד הוא. וכשעובר על עשה דמורא עובר נמי בעשה דכבוד. וליכא נפקותא בעשה דמורא אלא כדי לעבור עלה בשתי עשין. וא"כ ע"כ אי אפשר לומר דגבי מורא הקדים הכתוב אם לאב ובכבוד אב לאם. דכיון דבכבוד לחוד האב קודם לאם איך יתכן לומר דכשנוסף עלה גם עשה דמורא מלבד עשה דכבוד. תהא האם קודמת להאב. וכי משום שנתוסף עלה עשה יתירא מיגרע גרעה עשה דכבוד גבי האב. ולכן הכריחו מזה דשניהם שקולין. וא"כ מכל זה מבואר דדברי רבינו הגאון כאן צ"ע דלפי שיטתו לא הו"ל למנות עשה דמורא. כיון דלית בה נפקותא אלא כדי לעבור עלה בשתי עשין:

והנה ראיתי להתוס' (בפ"ק דקידושין ל"ב ע"א) ד"ה ורי"א כו' שכתבו וז"ל מדקדק ר"י למ"ד משל בן אם נזדמן לו כיבוד אב ואבידת עצמו ואבידת חבירו כיצד יעשה. אם יעסוק בכבוד אביו הלא אבידת חבירו קודמת. כדאמרינן באלו מציאות יכול א"ל אביו הטמא או אל תחזיר ישמע לו ת"ל כו'. והיינו אל תחזיר שאמר לו עסוק בכבודי. דאל תחזיר בחנם לא איצטריך קרא. משמע א"כ דאבידת חבירו קודמת לכבוד אב וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ התוס' דכשאמר לו אל תחזיר בחנם פשיטא דלא ישמע לו ולא בעי קרא להכי. ראיתי להר"ב פ"י ושאר אחרונים שהבינו דהיינו משום דבחנם כיון שאין לו בזה שום הנאה אינו מתכוון אלא להכעיס ולצער את בעל האבידה. והו"ל אינו עושה מעשה עמך ואפי' לבזותו שרי. וכ"ש שלא ישמע לו עיי"ש. ולפום ריהטא הי' נראה לי שאין סברתם מוכרחת. דאף שאינו אומר לו שלא יחזיר כדי לעסוק בכבודו. מ"מ עדיין אין מזה הכרח לומר שאינו מתכוון אלא להכעיס ולצער את בעל האבידה. דאטו מי לא מצינו לומר שאינו רוצה שיחזיר משום דלא ניחא לי' בטורח הבן ובבטול מלאכתו בחזרת האבדה. אלא שראיתי להרב המאירי ז"ל (ביבמות ה' ע"ב) שכתב בתוך דבריו וז"ל דתניא יכול א"ל אביו היטמא והוא כהן או שא"ל אל תחזיר אבדה ישמע לו ת"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו כולכם חייבים בכבודי. ואפי' במקום כבוד כגון שאמר לו להביא לו פירות משם או שהי' לאביו אבדה או שהיתה אבדת אחרים לפניו והאב צריך לאכול וא"ל הכן לי לאכול ולא תשיב לו אבדה. דלא אתי עשה דכבוד למידחי לאו דלא יטמא ולא תוכל להתעלם אע"ג דאיכא הכשר מצוה וצורך לאביו בכך שאם

אין כאן שום צורך אצלו אלא דלאעבורי בלחוד קמכוון לא איצטריך קרא דהא רשע הוא ואקרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהכריח דלא צריך קרא שלא ישמע לו אלא בשאמר לו עסוק בכבודי רק מטעמא דאל"כ הו"ל אינו עושה מעשה עמך וכמו שהבינו האחרונים ז"ל בכוונת התוס'. וכן מבואר ברבינו ירוחם (נתיב א' ח"ד) שכתב שם וז"ל א"ל אביו שחוט לי בשל לי בשבת וכו'. וכן אם א"ל הטמא והחזר לי אבדתי שהיא בבית הקברות ואפי' א"ל אל תחזיר אבדה לפלוני או לא תעשה מצוה פלונית עד שתאכילני ותשקני אינו שומע לו. דאין הכשר מצוה דוחה שום דבר מזה. וכ"ש אם א"ל בלא הכשר מצוה כדי להעבירו ואל תחזיר ולא תעשה מצוה פלונית דכתיב ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך עכ"ל עיי"ש. והיינו כדברי המאירי דכל שא"ל אל תחזיר בחנם. מיפטר מלשמוע לו. משום דלא מתכוון אלא כדי להעבירו והו"ל אינו עושה מעשה עמך ולא צריך קרא למעטי'. ולפ"ז מתבאר מדבריהם ז"ל דאם צוה לו בדבר הרשות. אע"פ שאין להאב שום הנאה מזה חייב לשמוע לו:

אלא שראיתי להרמב"ן ז"ל (בפ"ק דיבמות ו' ע"א) שכתב בתוך דבריו וז"ל שהמחמר אחר בהמתו להביא גוזלות לאביו או דבר אחר אין זה כבודו אלא הכשר כבודו כו'. וא"ת והלא מכיון שא"ל אביו לחמר אחר בהמתו הוי כבודו. אין זה עיקר כבוד אלא מה שאמרו בקידושין איזהו כבוד מאכילו ומשקהו ומלבישו ומנעילו וכו' וכל דבר שיש לו הנאה בו. אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו הנאה של כלום אין זה כבוד שאמרה תורה. וכן מה שאמרו יכול אמר לו אביו הטמא וכו' להביא לו פירות קאמר. אבל הטמא לחנם אין צריך לומר שלא ישמע לו עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו ז"ל דכשאמר לו לעבור על המצוה בחנם היינו טעמא דלא צריך קרא שלא ישמע לו משום שאינו חייב לשמוע לו בדבר שאין להאב הנאה של כלום ממנו אפי' בדבר הרשות. משום שאין זה בכלל כבוד שאמרה תורה. וכן מבואר בדברי הרשב"א ז"ל ביבמות שם שכתב שם כדברי הרמב"ן ז"ל ועוד ביותר ביאור עיי"ש. וכן מבואר בדברי הריטב"א ז"ל שם שכתב וז"ל יכול א"ל אביו הטמא או שא"ל אל תחזיר פירש"י ז"ל שא"ל כן לבטלה ולא לשום צורך. ואינו נכון דא"כ למה ישמע לו אפי' בדברים של רשות וכ"ש לעשות עבירה או לדחות מצוה שאין עושה כבוד אלא בעושה דבר להנאתו. כדאמר התם איזהו כבוד אב מאכילו ומשקהו מלבישו ומנעילו. לכן פי' ר"ת ור"י ז"ל שא"ל הטמא לכבודי לבשל לו במקום טומאה כשאי אפשר זולת כן. או שא"ל אל תחזיר אבדה זו ובשל לי או שחוט לי עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב בפירוש שאפי' בדבר הרשות אינו צריך לשמוע לו בדבר שאין להאב הנאה ממנו משום שאין זה בכלל כבוד שאמרה תורה. וע"כ דס"ל דגם בכלל מורא אינו.

דאל"כ תיפוק לי' שחייב לשמוע לו בכיו"ב בדבר הרשות מיהת משום עשה דמורא. וכן מוכרח מדברי רבינו חננאל והר"י ז"ל שהביאו התוס' שם בד"ה שכן הכשר מצוה כו' וז"ל ונראה לר"י וכן פירש רבינו חננאל ז"ל דבלאו דמחמר מוקי לה. ומהכא לא נילוף בעלמא דלא לידחי לאו גרידא דמה לכבוד שכן הכשר מצוה כשמחמר ומטמא ומניח מלהחזיר אבידה כדי להביא גוזלות לאביו. בשעת דחיית הלאו אינו מאכילו ומלבישו. אבל בעלמא דעביד גוף המצוה ילפינן מכלאים בציצית דדחי עכ"ל עיי"ש. והשתא הרי כיון דבאמר לו אביו הטמא ואל תחזיר או חמר בשבת נקט לה תנא דברייתא וסתמא דגמרא שם. והיינו משום דכשלא אמר לו כן אביו בפירוש לא שייך כאן לא עשה דכבוד ולא עשה דמורא כמשכ"ל. משום דמסתמא ודאי לא ניחא לי' לאב שיעבור בנו על לאו שבתורה על ידו. אם לא שצוה לו כן בפירוש. וא"כ נהי דס"ל לר"ח ור"י ז"ל דכשאין לאביו הנאה ותועלת במעשה זו לית בה עשה דכבוד. הרי מ"מ עשה דמורא יש כאן מיד כשאמר לו הטמא ואל חחזיר. וא"כ מאי משני מה להנך שכן הכשר מצוה. הרי עכ"פ לגבי עשה דמורא גוף מצוה היא מיד באמירה ולא הכשר בלבד. אלא ודאי ס"ל לר"ח ור"י דכשאינו עושה מאמר האב בדבר שאין לאב תועלת והנאה ממנו גם בכלל עשה דמורא ליתא. וכן מבואר באס"ז (בפ"ב דמציעא ל"ב ע"א) בשם התוס' וז"ל יכול א"ל אביו אל תחזיר וכו' איכא למידק פשיטא שלא ישמע לו שהרי אין לאביו כבוד כשאינו מחזיר וכיון שכן ליכא עשה כלל דנידחי. פירשו בתוס' דהכא כשאמר לו אביו אל תחזיר אלא עסוק בכבודי להביא לי גוזלות או לשמשני כו' הרמב"ן והרשב"א עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא להו להתוס' דאין בזה לא עשה דכבוד ולא עשה דמורא. ומבואר ממילא מזה דכוונת התוס' בפ"ק דקידושין שהבאתי לעיל אינה כמו שהבינו האחרונים ז"ל שהבאתי. אלא הדברים כפשטן. דס"ל דבמידי דליתא לצורך הנאת אביו לא שייכא לא עשה דכבוד ולא עשה דמורא. והתוס' לטעמייהו אזלי בזה. ובטור (יו"ד סי' ר"מ) הביא בשם הרא"ש בתשובה שכתב דהאב שצוה לבנו שלא ידבר עם פלוני ולא ימחול לו על מה שעשה לו עד זמן קצוב. והבן הי' רוצה להתפייס עמו אלא שחושש לצוואת אביו. אין לו לחוש לצוואתו שאסור לשנוא לשום ישראל כו'. והאב שצוה לו לשנוא לאו כל כמיני' להעבירו על דברי תורה עכ"ל. והוא בתשו' הרא"ש (כלל ט"ו סי' ה'). ושם הוא ביותר ביאור וז"ל שם. לאו כל כמיני' לצוותו לעבור על דברי תורה שנאמר אני ד' מוראי למעלה ממוראכם. ועוד לא הי' האב בזה הדבר עושה מעשה עמך ואינו צריך לכבדו עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דאם הי' דבר הרשות אע"ג דלא מטא להאב שום הנאה במה שאינו מדבר עם פלוני ואינו מוחל לו. מ"מ חייב לשמוע לו. והיינו כדעת המאירי

ורבינו ירוחם ז"ל. וכיו"ב ראיתי בס' חסידים (סי' תקס"ב) שכתב דהאב המצוה לבנו לקחת בת בנו או בת בתו והוא אינו חפץ בה וירא אם יקחנה שישנא אותה וכו'. מוטב שלא יקחנה עכ"ל עיי"ש ובס' חסידים השלם (סי' תתקנ"א). מבואר דקאי ג"כ בשיטת הרא"ש וסייעתו דדוקא משום דהו"ל כדבר עבירה. אבל בדבר הרשות כיו"ב אע"פ שאין בו צורך האב עצמו חייב לשמוע לו:

וראיתי להמהרי"ק בתשו' (שורש קס"ו ענף ג') שכתב וז"ל ואשר נסתפקת אם יש כח ביד האב למחות ביד בנו לישא אשה אשר יחפוץ בה הבן. לענ"ד נראה שאם היא אשה ההוגנת לו שאין כח ביד האב למחות ביד הבן. חדא דאפי' לענין ממון אורו לו רבנן לר"י כמאן דאמר משל האב. וכ"פ כל פוסקי הלכות אשר ראיתי. כ"ש הכא שהוא דבר השייך בצערא דגופא להניח אשה אשר חפץ בה ויצטרך לקחת אשה אחרת אשר לא תישר בעיניו כ"כ. ועוד דקרוב בעיני הדבר להיות כמצוה לעבור על דברי תורה. שהרי אמרו רבותינו ז"ל אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה כו'. הרי שהקפידו שיקח אשה אשר יחפוץ בה כו' וכבר השיב רבינו אשר דאם האב מצווה על בנו שלא ידבר עם פלוני כו'. ועוד דעד כאן לא מיפליגי אם משל אב או משל בן אלא בדבר דשייך האב בגווה. פרנסת האב שצורך גוף האב וקיומו הוא. אבל במילתא דלא שייך בגווי' כי הכא פשיטא דאין כח לאב למחות בבן לא משום כבוד ולא משום מורא עכ"ל עיי"ש. והובא בהגהת רמ"א (יו"ד סוף סי' ר"מ) בקיצור ובד"מ שם הביאו ביותר ביאור ע"ש. ותמיהני על הגהת דרישה שכתב על דברי הרמ"א בהג"ה בשם מהרי"ק דטעמו משום דהו"ל כמצוה לעבור על ד"ת עיי"ש. וכן ראיתי להלבוש שם שנתן טעם לדין זה וז"ל שלא מכל אשה אדם זוכה להוליד בנים והו"ל כמונעו מפו"ר עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריהם דבדבר הרשות כיו"ב חייב לשמוע לאביו. ודבריהם תמוהים דהרי הדברים לקוחים מדברי המהרי"ק שם. והרי שם מפורש בהדיא דאפי' בדבר הרשות כיו"ב אינו צריך לשמוע לאביו. דאין זה לא בכלל כבוד ולא בכלל מורא. והביאו בד"מ שם. וגם הטעם שנתן הלבוש אין לו רמז בדברי המהרי"ק. וגם עיקר הדברים תמוהים שיחשב משום זה עבירה שמונעו מפ"ו. אטו ידוע לן דזו שמצוה לו האב אינה בת בנים וזו שרוצה הוא ליקח בת בנים הוא. ודילמא איפכא הוא והו"ל דבר מצוה. ולכן לא ירדתי לסוף דעתו ואין להאריך. ומ"מ מבואר מדברי המהרי"ק דבדבר שאין בו צורך גוף האב וקיומו כפרנסתו וכיו"ב. אין בו לא משום כבוד ולא משום מורא. ואינו חייב לשמוע לאביו. ועי' בתשו' מהר"ם לובלין (סי' קל"ו) שנשאל באב שצוה לבנו הגדול ליתן שטר חליצה לבנו הקטן. והשיב ע"פ דברי מהרי"ק אלו שאינו חייב לשמוע לאביו בזה לא מצד כבוד ולא מצד מורא עיי"ש.

ובאמת שאין זה מוסכם כמו שביארנו. ומדברי הרא"ש גופי' שהביא במהרי"ק שם מוכח דלא ס"ל הכי כמשכ"ל. אלא שכבר הבאתי ג"כ כת של ראשונים ז"ל דס"ל הכי. ולא ראיתי לאחד מן הפוסקים שהעיר על חלוקי דעות אלו:

ולכאורה יש לעיין בזה מסוגיא דפרק אלו נערות (כתובות ל"ט ע"ב) דתניא א' האונס ואחד המפתה בין הוא בין אביה יכולין לעכב. ופרכינן עלה בשלמא מפותה כתיב אם מאן ימאן אביה אין לי אלא אביה היא עצמה מנין ת"ל ימאן מ"מ. אלא אונם בשלמא איהי כתיב ולו תהי' לאשה מדעתה. אלא אביה מנ"ל וכו' עיי"ש. ויש לתמוה דכיון דקים לן מקרא דהדבר תלוי בדעתה ויכולה לעכב. ממילא פשיטא דגם אביה יכול לעכב. דכיון דהוא אינו רוצה שתנשא לו שוב אסורה להנשא לו מצד עשה דכבוד ומורא. ותייבת למאן מלהנשא לו. ומאי פריך אביה מנ"ל דיכול לעכב. ולכאורה הי' נראה לומר דנפ"מ לענין היכא דהאב אינו עושה מעשה עמך. דמצד עשה דכבוד ומורא ליכא. ואשמעינן דבלא"ה מדינא יכול האב לעכב. אלא דאכתי קשה מאי פריך אביה מנ"ל דיכול לעכב. אימא דמאי דקתני בברייתא דאביה יכול לעכב אין זה אלא מצד עשה דכבוד ומורא. ובאמת היכא דליכא משום עשה דכבוד ומורא. וכגון שאינו עושה מעשה עמך. אפשר דאינו יכול לעכב. וכ"ש דקשה לפי דעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל וסייעתם דס"ל דאפי' הי' אביו רשע ובעל עבירות חייב בכבודו ובמוראו. ואף דהסמ"ג והטור שם הקשו לשיטה זו מסוגיא דפרק איזהו נשך עיי"ש. כבר תירצוה האחרונים ז"ל יפה ואכמ"ל בזה. מיהו אכתי הי' אפשר לומר גם לשיטה זו דנפ"מ לענין היכא שמחל לה אביה על כבודו ומוראו במה שנוגע לנשואיה. דקיי"ל אב שמחל על כבודו כבודו מחול. וא"כ אין בזה משום עשה דכבוד ומורא. ומ"מ אשמעינן דיש לו כח לעכב מדינא. אלא דגם לזה קשה הא גופא מנ"ל. ודילמא ברייתא דאשמעינן דאביה יכול לעכב היינו רק משום העשה דכבוד ומורא. ואם מחל אין ה"נ דלאו כל כמיני' לעכב. ואין לומר אונס דומיא דמפתה משמע לי'. ובמפתה כיון דאביה כתיב בהדיא בקרא דיכול לעכב. כדכתיב אם מאן ימאן אביה וגו'. אית לן למימר דלאו מצד מצות כבוד ומורא הוא. אלא זהו אחד מן הדברים שזכתה תורה לאב בבתו. וא"כ דומיא דהכי אונס אית לן למימר דלא מצד כבוד ומורא הוא. ואפי' מחל על כבודו ומוראו מצי לעכב. והיינו דפריך בשלמא מפתה כו' אלא אונס מנ"ל. דהא ליתא. שאני אומר במפתה גופי' מנ"ל דמה דיכול לעכב לאו מצד כבוד ומורא הוא דיכול האב לעכב. דהא לא כתיב קרא יתירא לאשמעינן הך מילתא דיכול לעכב כי היכי דתקשה לן אם איתא דמצד כבוד הוא ל"ל קרא. דהא קרא דאם מאן ימאן לגופי' הוא דאיצטריך. לאשמעינן דאפי' אם רק מצד מיאון האב או הבת לא

נשאה חייב לשלם קנס. וגם שאינו חייב בתשלומי קנס אלא לכשלא יכנוס. ולא כאונס שנותן מיד כמבואר שם עיי"ש. וא"כ שפיר י"ל דגם במפתה אין לו לאב זכות למאן אלא מתורת כבוד ומורא בלבד. וכשמחל על כבודו אין ה"נ דאינו יכול לעכב. אשר לכן נראה דמזה ראי' להמהרי"ק דכל כיו"ב לית בה לא משום כבוד ולא משום מורא. ואין כח ביד האב למחות ביד בנו או בתו מלהנשא כרצונם ולאשר ישר בעיניהם. וזהו לפי סברא האחרונה של מהרי"ק דכיון דאין זה צורך גוף האב דומיא דפרנסתו. אין זה לא בכלל כבוד ולא בכלל מורא. דלפ"ז אין חילוק בין הוגנת לו או לא. אבל לפי סברא ראשונה של מהרי"ק דלהכי אינו יכול למחות בידו משום דהו"ל כמצוהו לעבור על דברי תורה ודוקא בהוגנת לו. א"כ אפשר לומר דהכא באונס ומפתה אינו חשוב הגון לה. כיון שהוא איש האונס ומפתה את הבתולות. וכן לא יעשה. ואע"ג שאמרה תורה ולו תהי' לאשה. אין זה אלא בתורת קנס. והרי תלתה תורה בדעתה אם תחפוץ בו. וא"כ שוב הדר הו"ל בכלל כבוד ומורא ושפיר יכול למחות בידה והדק"ל. אבל לסברא אחרונה של מהרי"ק אתי שפיר. וכן פסק הרמ"א שם כסברא אחרונה של מהרי"ק. מדסתם ופסק שאם האב מוחה בבן מלישא אשה איזה שיחפוץ בה הבן אינו צריך לשמוע אל האב עיי"ש. ולא הזכיר דדוקא באשה ההוגנת לו כמש"כ במהרי"ק לפי סברתו הראשונה בריש דבריו. והיינו משום דפסק כסברא אחרונה דמהרי"ק. דלפ"ז אין חילוק. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא נתעוררו בזה. ועי' בבית הלל יו"ד (סוף סי' ר"מ) בהג"ה מבנו דאזיל בתר איפכא. ואין דבריו נכונים. ומה שהביא מדברי הרשד"ם אין הכרח כלל. דכוונת הרשד"ם פשוטה דאם אינה כשרה כשאר בנות ישראל הכשרות. בלא"ה גם בלא עשה דכבוד אב אסורה לו. אבל מאחר שהיא כשרה מותר לישאנה ואין חשש. משום עשה דכבוד. עיין בתשו' הרשד"ם גופיה (והיא בחאה"ע סי' צ"ה) ואין להאריך והוא פשוט. עכ"פ מתבאר דמסוגיא דכתובות יש לנו ראי' מוכחת לדעת הסוברין דכל מאי דלא שייך האב בגווה ולאו לצרכו הוא. אין בעשייתו לא משום כבוד ולא משום מורא. אפי' גזר עליו לעשותו. וצ"ע טובא לכאורה להרא"ש והמאירי ורבינו ירוחם וס' חסידים דלא ס"ל הכי כמו שביארנו. ואין לומר דכיון דקתני בין היא בין אביה יכולין לעכב. משמע לי' לתלמודא דאביה דומיא דהיא קתני דמה היא יכולה לעכב מדינא אף אביה מעיקר דינא יכול לעכב ולא מצד כבוד לחוד. שהרי לפי תי' האחרון של התוס' שם בד"ה אין לי אלא אבי' כו'. בלא"ה היא ואביה לאו בחדא גוונא מיירי. דהיא אינה יכולה לעכב אלא לאחר שבגרה או מת אביה. ואבי' לא מצי לעכב אלא בנערותה עיי"ש ובמש"כ כל האחרונים ז"ל על דברי התוס' שם. וכן פסק הרש"ל ביש"ש שם להלכה כתי' זה האחרון

של התוס' עיי"ש. וידענא כי יש עוד לבנות ולסתור בזה ע"פ דברי התוס' והאחרונים ז"ל שם עיי"ש היטב. אלא שאין רצוני להאריך בזה. ולאחר העיון הראי' נכונה. ומ"מ יש לצדד בזה לישב דעת הרא"ש והמאירי וסייעתם ואין להאריך. ועי' בסוגיא דפ"ב דקידושין (מ"ה ע"ב) בההיא דאמרינן התם אפי' למ"ד חיישינן שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן לא אמרינן. ופירש"י ז"ל שמא נתרצה הבן בקידושין שקידש לו האב שלא מדעתו לא אמרינן. דאב בקידושי בתו בכל דהוא ניחא לי' כו'. אבל גברא דייק ונסיב ובן אינו ברשות אביו לקדש לו אשה שלא בשליחותו עכ"ל. ולכאורה אם איתא דגם זה הוא בכלל כבוד ומורא אם יגזור עליו לקחת לו האשה אשר יבחר לו האב. הי' ראוי לומר איפכא אפי' למ"ד לא חיישינן שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן חיישינן. משום דמדאורייתא מיחייב לקחת אשה זו שבחר לו אביו. אלא ודאי כדעת מהרי"ק וכסברתו האחרונה שאין זה בכלל כבוד ומורא. אלא דג"ז יש לדחות ואין להאריך:

ואמנם בעיקר דברי המהרי"ק שהחליט דבכל מידי דלא שייך האב בגווי' לית בי' לא משום כבוד ולא משום מורא אם כי יש לו מקור נפתח מדברי הראשונים ז"ל שהבאתי. צ"ע טובא אצלי מאין הרגלים לומר כן. ואמאי לא נימא דהא גופא הנאה היא לו במה שדבריו נשמעים לבניו וצייתי לי'. ורצונו של אדם זהו כבודו. וגם בעיקר הדבר מנ"ל דבעינן שיהי' לו הנאה. הרי אין לנו בקרא אלא כבוד דכתיב כבד את אביך וגו'. וכל מה שהוא לו לכבוד בכלל המצוה הוא. ובודאי דכל אדם מתכבד במה שדבריו נשמעים. ומשה"כ אמרו (בפ"ב דשבת כ"ג ע"ב) מאן דדחיל מרבנן איהו גופי' הוי צורבא מרבנן. ואי לאו בר הכי הוא משתמעין מילי' כצורבא מרבנן עיי"ש. וא"כ אית לן למימר דהו"ל בכלל כבוד דקרא. הן אמת דמצינו במכילתא (יתרו פ"ח) דתניא התם כבד את אביך ואת אמך שומע אני בדברים. ת"ל כבד את ה' מהונך במאכל ובמשתה ובכסות נקיי' עיי"ש. אבל ע"כ לא בא למעט דברים אחרים מכלל כבוד. אלא משמיענו דגם דברים אלו בכלל כבוד הם. אע"ג שאין בהם אלא הנאת הגוף. אבל ודאי דכל דבר שמתכבד בו בפני הבריות הוא בכלל כבוד. וכן מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל ורבינו בחיי (פ' יתרו) עיי"ש שכתבו שסתם הכתוב בכבוד אב ואם מה הוא. משום דכל מה שנצטוינו בכבוד האב של מעלה ב"ה אנו חייבים בכבוד אב ואם עיי"ש באורך. וא"כ כשם שנצטוינו לשמור ולעשות כל פקודיו וכל חוקיו ומצותיו. כן נתחייבנו לעשות גזירות אב ואם בין יש להם איזה הנאה מן הדבר או לא. ובפ"ק דקידושין (ל' ע"ב) ת"ר נאמר כבד את אביך וגו' ונאמר כבד את ה' מהונך השוה הכתוב כבוד או"א לכבוד המקום כו'. אבל בהנאה ודאי אי אפשר וכן בדין ששלשתן שותפין בו עיי"ש. מבואר דלכל מאי דאפשר יש לנו להשוותן.

והרי אמרו דמכבדו בחייו ומכבדו במותו (שם ל"א ע"ב). והרי במותו לא שייכא הנאה ואין בו אלא כבוד בעלמא. ואפי' הכי הו"ל בכלל עשה דכבוד. ועי' בחובת הלבבות (שער עשירי) שכתב דיש מצות תלויות בדברים כשימצאו מתחייבים בה וכשיפקדו יסתלקו. כמצות מילה למי שאין לו בן. ופדיון הבן למי שאין לו בכור. ומצות מעקה למי שאין לו בית. ומצות כבוד אב ואם ליתום כו' עכ"ל עיי"ש. והדבר מתמיה דהא בהדיא תניא התם דמכבדו בחייו ומכבדו במותו. וא"כ גם היתום ישנו במצות כבוד אב ואם. ואולי אפשר דס"ל דמה"ת אין כבוד אלא מחיים דוקא ורק מדרבנן מכבדו אף במותו. וקצת יש ראי' לזה ממה שאמרו שם אי ידעי לא נפקית עיי"ש ובמהרש"א ועצמות יוסף ופ"י שנתקשו בזה. אבל לפ"ז ניחא כמבואר. וכן משמע מירושלמי (פרק ואלו מגלחין ה"ח) דאמרו דבאב ואם מגלה כל לבו משום שבטלה ממנו מצות כבוד עייש"ה. ובזה ניחא ג"כ מה שקשה בההיא שאמרו בכתובות (ק"ג ע"א) דלא מיחייב בכבוד אשת האב אלא בחיי האב ולא לאחר מותו עיי"ש. והרי כיבוד אשת האב אינו אלא משום כבוד אב. והא קיי"ל דמכבדו בחייו ומכבדו במותו. אבל לפמש"כ ניחא די"ל דכיון דאינו אלא מדרבנן לא תקנו אלא באב גופי' ולא באשתו ובבנו הגדול. ועי' באס"ז שם בשם רש"י מהדו"ק עייש"ה. ועי' תשו' רע"א (סי' ס"ח) שעמד בזה וכתב לחלק בין מה שהוא כבוד וגדולה בעצמותו דבזה מכבדו גם במותו. משא"כ ענין כיבוד שאינו אלא לעשות נחת רוח לאביו ולמנוע צערו. כמו מלביש ומשקה מכניס ומוציא וכן לכבד אשתו ובנו הגדול. בזה י"ל דלא שייך לאחר מיתה עיי"ש. וחילוק זה ודאי מוכרח לפי מה שנראה מכל הראשונים ז"ל דגם כיבוד דאחר מותו מדאורייתא הוא. והכי משמע בהדיא בפ"ט ממס' שמחות עייש"ה. ולפ"ז משמע ודאי דעיקר כיבוד היינו רק מה שהוא כבוד וגדולה בעצמותו. ובזה הוא שאמרו מכבדו בחייו ומכבדו במותו. ובודאי שכן מוכרח מכמה דוכתי. והכי אמרינן התם אמר רבי אבהו כגון אבימי ברי קיים מצות כיבוד חמשה בני סמכי הו"ל לאבימי בחיי אביו וכי הוה אתי רבי אבהו קרי אבבא רהיט ואזיל ופתח לי' וכו' עיי"ש. ואיזה הנאת הגוף הי' לו לר"א בהכי. ומה לו בין אי הוה פתח לי' אחד מבני אבימי או הוא עצמו. אין בזה אלא משום שנהג בו ענוה ושפלות לפתוח לו בעצמו ולא ע"י אחר. ובזה קאמר דקיים מצות כיבוד. הרי דמצות כבוד לא תליא בהנאה כלל. אלא כל שנכנע לפניו וממהר לעשות רצונו זהו עיקר כיבוד. וא"כ גם כשצוה עליו לעשות דבר שאינו לצרכו ודאי יש לנו לומר דבכלל כיבוד הוא לעשות מצותו ולא לעבור על פקודתו וצ"ע אצלי בזה:

ואמנם אפי' נימא דאין זה בכלל כיבוד. עכ"פ הא ודאי תמוה ביותר אמאי לא יהי' זה בכלל מורא. שהרי בזה נראה שאינו חושש לדבריו. וזה גרוע מסותר את דבריו ומכריעו. דהתם אינו מתנגד לרצון אביו אלא שמגלה דעתו לפי הנראה לו לאמת שאין הדבר כדברי אביו. וכ"ש לפי דעת הרמ"ה שמביא הטור (יו"ד סי' ר"מ) ורבינו ירוחם שם דמכריעו היינו אפי' לזכות שאומר נראין דברי אבא עיי"ש. אבל כאן שאינו סר למשמעתו ועובר על פקודתו נראה כאינו חושש לדבריו ופונה לו עורף. וכבר כתבתי לעיל לתמוה בזה על הרא"ם ז"ל. וכבר הבאתי לעיל שכבר תמה בזה הרב בעל ג"א ז"ל. על הרא"ם. והנה לפנינו שכן דעת הרבה מהראשונים ז"ל. איך שיהי' ודאי הדבר תמוה טובא. והנה לדברי התוס' והרמב"ן והרשב"א ז"ל הי' מקום לומר דאין הכרח מדבריהם ז"ל לומר דס"ל שאין זה בכלל עשה דמורא. דאפשר לומר דהתם בההוא דמתמר והטמא ואל תחזיר כיון דהו"ל במקום עבירה על דברי תורה. בלא"ה לא שייכא בי' עשה דמורא אב ואם מטעם שביארנו לעיל. ולהכי שפיר כתבו דמשום דעשה דכיבוד ליתא במידי דלית לי' לאבוה הנאה ממנו פשיטא דלא ישמע לו ולא בעי קרא. דמשום עשה דמורא אע"ג דבדבר הרשות כיו"ב שייכא עשה דמורא דלא תליא מידי בהנאה אלא שתהא יראתו על פניו. מ"מ כאן במקום עבירה על דברי תורה אין מקום בלא"ה לעשה זו. וא"כ אין הכרת לומר להתוס' והרמב"ן ורשב"א ז"ל דפליגי על הרא"ש והמאירי וסייעתם בזה. ובפרט להתוס' דבלא"ה מוכרת כן מדבריהם בסוגיא דריש פ"ק דיבמות דבמקום עבירה לא שייכא עשה דמורא וכמו שביארנו לעיל. וא"כ לטעמייהו אזלי. אבל בדברי הריטב"א שהבאתי לעיל מבואר בהדיא דאפי' בדבר הרשות כיו"ב אינו חייב לשמוע לאביו. וא"כ מבואר דס"ל שאין בזה לא משום כבוד ולא משום מורא. וזה מבואר כדברי המהרי"ק וכדברי הרא"ם ז"ל דאומר ואינו עושה לא הוי בכלל עשה דמורא. וביותר תמוה על דברי המהרי"ק שהרי מדברי הרא"ש שהביא הוא גופי' שם מוכח דבדבר הרשות אע"ג דלא שייך האב בגווי' חייב לשמוע לו. וא"כ בע"כ ס"ל דעכ"פ הו"ל בכלל מורא וכמשכ"ל. ואולי אפשר לומר דס"ל דההיא עובדא שנשאל עליה הרא"ש מיירי במידי דשייך האב בגוויה. וכגון שצוה שלא ידבר עם פלוני עד שיפרע לו חובו או עד שיפייסנו משום איזה טענה ותביעה שיש להאב עליו. וכנראה קצת מלשון השאלה שכתב ולא ימחול לו על מה שעשה לו עד זמן קצוב עיי"ש. אבל באמת מלשון השאלה והענין משמע יותר שהי' המעשה בנדון שלא להאב אלא להבן עצמו עשה אותו האיש איזה דבר היזק. והאב צוה עליו שלא ימחול לו הבן העול שעשה לו גופי'. וא"כ הו"ל מידי דלא שייך האב בגווי'. וא"כ ודאי מוכח דדעת הרא"ש והטור שהביאו דבדבר הרשות כיו"ב חייב לשמוע לאביו עכ"פ משום

עשה דמורא ודלא כמהרי"ק. סוף דבר דברי המהרי"ק וביותר דברי הריטב"א שכתב כן בפשיטות כ"כ עד שתמה מזה על פירש"י. לא ידעתי להם מקור ולא משמעות בשום דוכתא וצ"ע טובא לענ"ד:

ומעתה נאמר דאם דעתו של רבינו הגאון ז"ל כדעת הסוברין דעשה דכבוד לא שייכא אלא במילתא דשייך האב בגווי'. אבל במורא ס"ל דבכל מה שצוה האב לבנו אף ע"ג דלא שייך בגווי' כלל שייך בי' עשה דמורא. דהו"ל כסותר את דבריו וכדעת הרא"ש והמאירי וסייעתם. א"כ אתי שפיר מה שמנה עשה דמורא בפ"ע במנין העשין. דהא משכחת לה שפיר לעשה דמורא אף במקום דליתא בכלל עשה דכבוד. והנה ראיתי להר"ב כנה"ג (יו"ד סי' ר"מ) בהגהות הטור שכתב על דברי מהרי"ק שהבאתי וז"ל אבל מדברי מהרש"ך (ח"א סי' קל"ה) נראה דדוקא אם האב לא ציוה לו בפירוש אל תקחנה אלא שמתוך דבריו נראה שאינו רוצה בה. אבל אם אמר לו בפירוש לא תקח אשה זו חייב לשמוע לדברי אביו עכ"ל עיי"ש. והנה אף כי אחר שעיינתי בדברי הרש"ך שם ראיתי שאין זה מוכרח כלל מדבריו עיי"ש היטב. אבל עיקר הדבר ברור לדינא מטעם שביארנו. דכשלא אמר לו בפירוש אלא שנראה כן מתוך דבריו לא שייך כאן עשה דמורא. דאין בזה משום סותר את דבריו שהרי לא א"ל שלא יקחנה. וכיון דהו"ל דבר דלא שייך האב בגווי' ולית כאן עשה דכבוד. וכדעת התוס' ורמב"ן וסייעתם ז"ל להכי שרי לבן לקחתה. משא"כ כשא"ל בפירוש שלא יקחנה דאף דמשום עשה דכבוד ליכא. איכא מיהת משום עשה דמורא דהו"ל סותר את דבריו. ולהכי אסור לו לקחתה. והיינו ממש כמו שהעלתי בדעת רבינו הגאון. עכ"פ לפ"ז אתי שפיר דברי הגאון כאן:

ועוד הי' נראה לומר בזה עפמש"כ הריטב"א בההיא דאמרינן (שם ל"ד ע"ב) ותו מ"ע שלהז"ג נשים חייבות מנ"ל דילוף ממורא מה מורא נשים חייבות אף כל מ"ע שלהז"ג נשים חייבות ונילוף מת"ת כו'. והקשו בתוס' שם וז"ל ונילף מת"ת וא"ת אדרבה אית לן למילף ממורא לחיוב דהא אמר בפ"ק דיבמות כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן עכ"ל עיי"ש. והריטב"א שם כתב לתרץ וז"ל ואיכא למימר דקסבר דממורא ליכא למיגמר דשאני מורא דחמיר טובא דהוקש כבודו לכבוד המקום. דהא מה"ט הוה ס"ד דלידחי עשה דמורא עשה ול"ת דאבידה אי לאו דכתיב אני ד' כולכם חייבים בכבודי כדאי' בפ' אלו מציאות. משא"כ בעשה דעלמא דלא דחי עשה ול"ת. וכיון דחמיר כולי האי לא גמרינן מיני' לחומרא לאידך דלא חמירי כוותי'. וגמרינן מת"ת כל היכא דאפשר עכ"ל עיי"ש. וכזה ממש תי' בתוס' הרא"ש שם עיי"ש. וזה ג"כ בלא ספק כוונת התוס' שם שכתבו בקיצור וז"ל עי"ל דסברא למילף טפי מת"ת ממורא דשאני

אב ואם דהוקש כבודם לכבוד המקום ואין למילף שאר מצות מינה עכ"ל עיי"ש. וראיתי לקצת אחרונים ז"ל שהקשו על הריטב"א ממה שאמרו סופ"ק דמגילה גדולה ת"ת יותר מכבוד אב ואם. ולזה כתבו לחלק בין כבוד למורא דת"ת אינה גדולה אלא מכבוד. אבל מורא עדיפא מת"ת. ואע"ג דעיקר טעמם היינו משום דהוקש כבודם לכבוד המקום. והרי גם כבוד או"א הוקש לכבוד המקום כמורא או"א. מ"מ שאני מורא שהוקש בתורה למורא המקום. משא"כ בכבוד דאין ההיקש אלא מקרא דדברי קבלה דכתיב כבד את ה' מהונך. כמבואר בפ"ק דקידושין (ל' ע"ב) עיי"ש. ומעתה א"כ אפשר לומר דלהכי מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דמורא בפ"ע משום דיש מקום לעשה דמורא גם בלא עשה דכיבוד. וכגון במקום שעומדת כנגדה עשה דתלמוד תורה. דעשה דכבוד ליתא משום שנדחית מקמי עשה דתלמוד תורה. ועשה דמורא איתא. ומתחייב לבטל מת"ת ולעסוק במצות אביו ואמו משום עשה דמורא דעדיפא מת"ת:

איברא דאין חילוק זה בין כבוד למורא ברור אצלי. והרב תה"ד (סי' מ') כתב בפשיטות שאין לחלק בזה בין כבוד למורא. וז"ל תלמיד רוצה לצאת ממדינתו ללמוד תורה לפני רב אחד כו'. ואביו מוחה בו בתוקף כו' תשובה. יראה דאין צריך לשמוע כה"ג לאביו. וראי' מהא דאמרינן פרק מי שהוציאוהו כו' אלמא לצאת לת"ת אע"פ שמוצא ללמוד תורה במקומו עדיף מכבוד אב ואם שהרי יעקב אבינו לא נענש על כבוד אב ואם כל השנים שלמד תורה בבית עבר כו'. ואין נראה לחלק בין כבוד אב ואם ובין מה שאביו מוחה בידו ושמצערו במה שעובר על צוואתו. דהא תרווייהו מ"ע שוה נינהו כבודו ומוראו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא לי' שאין לחלק בזה בין כבוד למורא. גם נראה שאין חילוק זה מספיק לתרץ הקושיא. דנראה דזה תלוי במה שנחלקו הראשונים ז"ל (סופ"ק דקידושין ובסופ"ק דב"ק) במה שאמרו דתלמיד גדול ממעשה. דלהשאילתות וסייעתו ס"ל דדוקא תלמוד תורה דידי' גופא הוא דגדול ממעשה. אבל לאגמורי תורה לאחרים מעשה גדול. אבל דעת רש"י והתוס' הוא איפכא דהא דקיי"ל דתלמוד גדול ממעשה היינו דוקא תלמוד תורה דאחרים אבל למגמר איהו גופי' מעשה גדול מתלמוד. ולפ"ז הא דתנן (בפ"א דפאה) תלמוד תורה כנגד כולם. ואמרינן עלה בירושלמי שם אפי' כל מצוות' של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה עיי"ש. היינו לדעת השאילתות וסייעתו רק בתלמוד תורה דידי' גופי'. ולדעת רש"י ותוס' וסייעתם דוקא בת"ת דאחרים דהיינו לאגמורי. והנה לדעת השאילתות וסייעתו הא דאמרינן (סופ"ק דמגילה) גדול ת"ת יותר מכבוד אב ואם. והתם מיירי בת"ת דידי' גופי' דהיינו למגמר. שהרי יליף לה מיעקב והתם למגמר הוה. והרי בת"ת דידי' לאו דוקא כבוד אב ואם אלא גם בכל שאר

מצוות קיי"ל דת"ת קדים למעשה. צ"ל דכבוד אב ואם איצטרך לי' לאשמעינן. דסד"א כיון דהוקש כבודם לכבוד המקום נימא דבזה גדול המעשה מהתלמוד. קמ"ל דאפי' הכי גם בזה תלמוד גדול ממעשה. וכן מפורש בהדיא בשאילתות גופי' (סוף פרשת תולדות) עיי"ש. אבל לדעת רש"י ותוס' וסייעתם קשה טובא לכאורה. דכיון דס"ל דבתלמוד תורה דנפשי' מעשה גדול מת"ת אפי' בשאר מצוות א"כ כ"ש בכבוד או"א דאית לן למימר דמעשה עדיף מת"ת שהרי הוקש כבודם לכבוד המקום. והיכי קאמרינן התם דגדול ת"ת יותר מכבוד או"א. ונראה לומר דלרש"י ותוס' וסייעתם ס"ל דאע"ג דודאי כבוד או"א עדיף משום דהוקש כבודם לכבוד המקום. ומה"ט אפי' עשה ול"ת הוה ס"ד לומר דדחי. מ"מ לענין לדחות שאר מצוות מפני'. בתר דגלי קרא דאני ד' דכולכם חייבים בכבודי. דמיני' שמעינן שאין שום מצוה נדחית מפני עשה דכבוד ואפי' עשה דדבריהם. וכמבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות ממרים) ובטוש"ע (יו"ד סי' ר"מ). וכמו שביאר הר"ב תה"ד שם עיי"ש. שוב אית לן למימר דעשה דכיבוד או"א גריעא משאר מצוות שבתורה. כיון דחזינן שהקפיד הכתוב על כבוד שמים לענין זה יותר מכבוד או"א. והשתא א"כ שפיר קאמרינן דאע"ג דלענין שאר מצוות אמרינן דמעשה עדיף מת"ת דנפשי'. מ"מ לענין כבוד או"א ת"ת עדיף. וכן נראה מדברי התה"ד שם עיי"ש. ומעתה א"כ להשאלתות וסייעתו יש מקום לומר דכיון דגם לגבי כל שאר מצוות ת"ת עדיף ממעשה. אלא דכבוד או"א איצטריך לאשמעינן משום דסד"א דכיון דהוקש כבודם לכבוד המקום מעשה דכבוד עדיף מת"ת דנפשי'. ולזה אשמעינן דאפ"ה תלמוד תורה גדול מכבוד או"א. א"כ י"ל דדוקא כבוד דלא איתקיש אלא בדברי קבלה. אבל מורא דהוקש בתורה. גם אליבא דקושטא דמילתא עדיף מת"ת אפי' דנפשי'. אבל לרש"י וסייעתו כיון דס"ל דבת"ת דנפשי' אפי' בשאר מצוות מעשה עדיף. אלא דמ"מ בכבוד או"א ת"ת אפי' דנפשי' עדיף מטעם שביארנו. דלפי האמת כבוד או"א גרע משאר מצוות לענין לדחות מצוות אחרות מפניו בתר דגלי קרא דאני ד' דכולכם חייבים בכבודי שהקפיד הכתוב על כבוד שמים יותר מכבוד או"א. א"כ כ"ש דבמורא איית לן למימר דת"ת עדיף ממעשה. דהרי עיקר קרא דאני ד' במורא הוא דכתיב. ואין שום מקום לחלק בזה בין כבוד למורא. והשתא א"כ הרי התוס' גופייהו בסופ"ק דקידושין קיימי בשיטת רש"י. ואיך א"כ יתכן לומר כאן דס"ל לחלק בין כבוד למורא. וא"כ הקושיא במקומה עומדת לדברי התוס'. מיהו להריטב"א יש מוקם לחלק כן. דהריטב"א לטעמי' אזיל שכתב בסופ"ק שם לפרש כדעת השאילתות עיי"ש. אבל להתוס' קשה דנמצאו דבריהם סתרי אהדדי. אם לא שנדחוק לומר דהתוס' כאן בתירוצם זה קיימי לפי התי' השני שכתבו שם לקמן (סופ"ק) לחלק בין

אדם שלמד כבר לאדם שעדיין לא למד. ונימא דיעקב עדיין לא למד אז. ועי' במהרש"א שם עיי"ש ואין להאריך:

אלא שכבר כתבתי דבלא"ה אין נראה לחלק בזה בין כבוד למורא מטעם דמורא הוקש מוראם למורא המקום בתורה ואילו בכבוד לא הוקשו אלא בקרא דדברי קבלה. דמה בכך הרי מ"מ חזינן דגם בכבוד הוה בעינן לומר דלידחי ל"ת ועשה. ואדרבה עיקר מילתא לענין כבוד נקט לה (בפ"ב דמציעא ל"ב ע"א) עיי"ש. וזו היא עיקר הראי' וההוכחה שהביאו התוס' והריטב"א והרא"ש שם לומר דכבוד עדיף מת"ת. אמנם השתא דאתינן להכי עיקר הקושיא מההיא דסופ"ק דמגילה ליתא. דדוקא לענין לדחות מצוה אחרת מפני כבוד או"א הוא דאמרינן התם דת"ת גדולה מכבוד או"א. משום דבתר דגלי קרא דאני ד' דכולכם חייבים בכבודי. ומוראי למעלה ממוראכם. שוב אפי' מ"ע דדבריהם אינה נדחית מקמי כבוד ומורא או"א כמשכ"ל. דהקפיד הכתוב על כבוד שמים שלא יהא נדחה מקמי כבוד ומורא אדם. אבל מ"מ אנן השתא דקיימינן לענין חיוב נשים במ"ע שלא הז"ג שפיר חשיבא מורא מצוה חמורה טפי טובא מת"ת מטעם שהוקש מוראם למורא המקום. וכשמקיים מ"ע דמורא או כבוד מקיים מ"ע יותר גדולה מעשה דת"ת ושאר עשין. והילכך עדיף טפי למילף מת"ת לפטור נשים ממ"ע שלא הז"ג מדנילף ממורא לחיובא. משום דחמורה מורא משאר עשין שבתורה כל היכא דלא קאי מצוה אחריתא כנגדה מטעם שביארנו. וא"כ אין שום מקום לחלק בזה בין כבוד למורא. וכ"ש לפי מה שהעליתי לעיל דבמקום עבירה לא שייכא כלל עשה דמורא. וא"כ סוגיא דפ"ב דמציעא שם ע"כ לא קאי אלא אכבוד דוקא. וא"כ פשיטא שאין מקום כלל לחילוק זה. אלא דאפי' לפי פשטן של דברים ג"כ אין חילוק זה מתקיים. ולכן אין דברי הגאון ז"ל מכוונים עפ"ז:

אמנם אפשר לומר עפמש"כ הר"ן (בפ"ק דקידושין) בההיא דאיפליגי אמוראי כבוד משל מי. וז"ל ומסקנא משל אב. דכיון דעבדו בה עובדא הכי הילכתא. וכ"ת א"כ תקשה לן הא דאמרינן לעיל עד היכן כבוד אב ואם צאו וראו מה עשה עכו"ם אחד באשקלון שהפסיד בשבילו ששים רבוא שכר. איכא למימר דכי אמרינן דוקא משל אב ה"מ לכבדו. אבל שלא לצערו יש לו לאבד כל ממון שבעולם עכ"ל עיי"ש. וכך העלה הב"י (בסי' ר"מ) בדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל. וכ"כ בכ"מ (פ"ו מהלכות ממרים ה"ז) עיי"ש. והרמ"א ז"ל בדרכי משה שם (ס"ק ג') הבין דעיקר החילוק היינו משום דלא נחלקו אמוראי אם משל בן או משל אב אלא לענין כבוד דוקא. דבגמרא לא נזכר בההיא פלוגתא התם אלא כבוד אבל שלא לצערו היינו מורא. ועל עשה דמורא לכ"ע חייב לאבד אפי' כל ממונו עיי"ש.

וכן מבואר בתרומת הדשן שהבאתי דשלא לצערו הוי בכלל מורא עיי"ש. ואע"ג דעיקר דברי הר"ן קאי על עובדא דעכו"ם באשקלון. וההיא עובדא מייתינן לה התם לפרש עד היכן הוא כבוד אב ואם. לק"מ דכבר כתבתי לעיל דלהכי קרי לי' כבוד משום דבמורא איתא נמי לעשה דכבוד. דכשעובר בעשה דמורא נמצא מזלזל בכבודו ועבר נמי בעשה דכבוד. אלא דיש כאן מקום עיון לכאורה. דהרי עיקר מה שהכריחו להב"י לומר בדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל דס"ל דכדי שלא יצערו חייב לאבד כל ממון שבעולם. היינו משום דקשה במה שכתבו עד היכן הוא כבוד אב ואם כדי שיטול ארנקי שלו ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו. והא כיון דקיי"ל כבוד משל אב ולא משל בן. איך פסקו כדי שיטיל ארנקי של בן לים. ולזה כתב לחלק בין לכבדו ובין כדי שלא לצערו. והשתא אם איתא דשלא לצערו הו"ל בכלל מורא היכי קתני לה אכבוד. דקתני עד היכן היא כבוד אב ואם א"ל כדי שיטול ארנקי וכו'. מיהו בעיקר הברייתא לק"מ. דגם שם י"ל כמשכ"ל דמשום דמורא נמי בכלל כבוד הוא ואם מכלימו מלבד שעבר בעשה דמורא עבר נמי בעשה דכבוד להכי קתני לה אכבוד. אך מה שקשה הוא בלשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ממרים ה"ז) שכתב וז"ל עד היכן הוא כיבוד אב ואם אפי' נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדן אלא יקבל גזה"כ וישתוק. ועד היכן מוראן אפי' הי' לובש בגדים החמודות ויושב בראש הקהל ובאו אביו ואמו וקרעו בגדיו והכוהו בראשו וירקו בפניו לא יכלימם אלא ישתוק ויירא ויפחוד ממלך מלכי המלכים שצוה בכך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שדקדק בלשונו. ברישא כתב עד היכן הוא כבוד ובסיפא כתב עד היכן הוא מוראן. וא"כ מבואר לכאורה דדוקא הוא. וכן מבואר בלשון הסמ"ג (עשין קי"ג) עיי"ש. וא"כ ע"כ צ"ל דההיא דכדי שיטלו ארנקי שלו ויזרקוהו לים לא משום מורא אלא משום כבוד דוקא הוא. והדק"ל. מיהו נראה דגם הא לא תברא. דודאי בלא"ה צריך ביאור דכיון דבין ברישא ובין בסיפא האיסור היינו שלא יכלימם ולא יכעוס כנגדן. מאי שנא דההיא דרישא קרו לה כבוד וההיא דסיפא קרו לה מורא. אבל נראה דהוא הדבר אשר ביארנו. דודאי גם בההיא דארנקי דרישא כיון דאינו אלא כדי שלא לצערן יש בה משום עשה דמורא. אלא דמשום דאית בה נמי משום כבוד מטעם שביארנו להכי שייכא נמי בכבוד. ויש לנו שפיר ללמוד מינה עד היכן היא כבוד. אבל בההיא דסיפא ס"ל להרמב"ם והסמ"ג דלית בה אלא משום מורא בלבד ולא משום כבוד. משום דאין כבוד אלא להמכובד דהיינו למי שנוהג כבוד בעצמו. אבל לא נאה לכסיל כבוד. ואב ואם הנוהגין מנהג בזיון כזה בעצמם לבוא בפני כל הקהל למחוץ ראשו ולרוק בפניו של הבן היושב בראש הקהל לבוש בבגדיו החמודות ולקרעם מעליו.

וכזה ודאי לא יעשה אפי' הפחות שבפחותין והירוד שבירודין. ולכן ס"ל דלא שייכא בכגון זה עשה דכבוד כלל. ולית בה אלא משום עשה דמורא בלבד. ומש"כ הרמב"ם (שם הלכה י') עיי"ש. אינו אלא משום עשה דמורא בלבד. ומש"כ שיצוה אחרים להנהיגם. היינו להאכילם ולהשקותם וכיו"ב. דבזה ודאי חייב אפי' בשוטה. ועי' ב"ח (בסי' ר"מ). ובפרט לרש"י והרמב"ם ז"ל וסייעתם דס"ל דגם לענין חיוב בושת לא מיחייבי אלא על מי שמקפיד על בושתו ובזיונו. אבל מי שאינו מקפיד על בשתו אין לו בושת. כמבואר בפרק החובל (בבא קמא פ"ו ע"ב) וברמב"ם (פ"ג מהלכות חובל) ובטוש"ע (חו"מ סי' ת"כ) עיי"ש. ואפי' להחולקים התם. היינו דוקא לגבי חיוב בושת דהו"ל כמזיק בידים. אבל לענין כבוד אפשר דלכ"ע לא שייך כבוד אלא למי שחושש על כבודו ואינו מבזה עצמו בפני הבריות במעשים מגונים. וראיתי להר"ב עצמות יוסף שהעיר על דברי הרמב"ם וסמ"ג שכתבו ועד היכן היא מוראן אפי' היה לובש בגדיו החמודות כו' והכוהו בראשו כו' והרי בגמרא מייתי לה בכלל כבוד. דאמרינן התם (ל"א ע"א) בעו מיני' מרב עולא עד היכן כיבוד אב ואם אמר להם כו'. שאלו את ר"א עד היכן כבוד אב ואם. א"ל צאו וראו מה עשה נכרי אחד באשקלון כו'. כי אתא רב דימי אמר פעם אחת הי' לבוש קרקון של זהב והי' יושב בין גדולי רומי כו' עיי"ש. ואיך כתבוה הרמב"ם וסמ"ג בכלל מורא. ומסיק שם דס"ל להרמב"ם וסמ"ג דאע"ג דעובדי קמאי מייתי התם לענין כיבוד. מ"מ הך עובדא דרב דימי לא מייתי תלמודא אלא לאשמועינן דין המורא עיי"ש בדבריו:

ואמנם לדידי לכאורה הדבר יפלא מדאמרינן בירושלמי (פ"ק דפאה ה"א ובפ"ק דקידושין ה"ז) ובפסיקתא רבתי (פרשה כ"ג) פיסקא רביעתא דעשרת הדברות. שאלו את ר"א עד היכן כבוד אב ואם א"ל ולי אתם שואלין לכו ושאלו את דמה בן נתינה ראש פטרכולי הי' פעם אחת היתה אמו מסטרתו בפני כלכולי שלו ונפל קרדוקון שלה מידה והושיט לה שלא תצטער עיי"ש. והיינו הך עובדא דמייתי לה בתלמודין בשם רב דימי. ומבואר בהדיא דלפרש ענין כבוד הוא דמייתי לה. איברא דלפי מאי דמייתי בהך עובדא התם שאע"פ שסטרתו בפני כלכולי שלו מ"מ הושיט לה הקרדוקון שלה שנפל מידה כדי שלא תצטער. ודאי דשפיר שייכא הך עובדא לענין כבוד. אלא דלפמש"כ בדעת הרמב"ם וסמ"ג דס"ל דבכגון זה לא שייכא עשה דכבוד. ודאי תמוה לכאורה מההיא דהתם דמבואר דגם בכה"ג אכתי איתא לעשה דכבוד. וכ"ש דיקשה לפמש"כ התוס' בקידושין שם בשם המדרש דהיתה מטורפת מדעתה עיי"ש. והרי קיי"ל דשוטה אין לו בושת. ואפי' בושת דבני משפחה לית בי'. משום דשוטה אין לך בושת גדולה מזו. כמבואר בפרק החובל שם עיי"ש. וא"כ ודאי לא שייך בה כבוד לפי דעת הרמב"ם וסמ"ג. והנראה

בזה הוא דס"ל להרמב"ם וסמ"ג דכיון דבתלמודין דמייתי הך עובדא גופא לא הביא מה שהושיט לה הקרדוקון שנפל מידה שלא תצטער. עכצ"ל דס"ל דאף דאותו נכרי עבד הכי. לא ילפינן מיני' הך מילתא. משום דעשה דכבוד לא שייכא בזה. ועי' ביפה מראה להר"ש יפה ז"ל שכתב שם וז"ל קשה איך נלמוד מנכרי אשר לא ראה אור תורה. ומסברא דנפשי' עבד. וי"ל דר"א גמרא גמיר מרבותיו דעד פה כבוד או"א. ולא מייתי מדמה בן נתינה אלא שלא יקשה איך החמירה תורה כ"כ וכו' עכ"ל עי"ש. ולדעתי אין צורך לזה. אלא דמייתי מההיא עובדא רק לאשמעינן דכל זה הוא בכלל מצות כבוד מדינא אבל פשיטא ודאי דלא מיני' יליף לה. וא"כ בתלמודין דפליג אדירושלמי. וס"ל דמצות כבוד לא שייך בה. השמיט הך מילתא ולא אייתי לה בההיא עובדא. משום דנכרי לגרמי' הוא דעבד ולאו דינא הוא. ולכן פסקו כתלמודא דידן בזה דליכא בכה"ג מצות כבוד. וע"כ מאי דמייתי לה בתלמודא דידן. היינו רק לענין מורא בלבד. ולזה הביאוה הרמב"ם וסמ"ג רק לפרושי ענין עשה דמורא. משום דבענין זה משכחת לה מצות מורא בלא מצות כבוד. אבל בשאר עניני מורא איכא בהו נמי עשה דכבוד כמו שביארנו:

וראיתי להר"ב מל"מ (בפ"י מהלכות מלכי' ה"ז) שהביא משם הראנ"ת שכתב לתרץ קושית התוס' (בפרק ארבע מיתות נ"ו ע"ב) גבי עשרה מצות שנצטוו ישראל במרה אמאי לא חשיב נמי מילה שניתנה לאברהם משום דאיכא למימר דקו"ע לא קחשיב. וכבוד אב ואם דחשיב בהדייהו קו"ע ושוא"ת הוא. וכתב עליו המל"מ הנה מש"כ דכבוד או"א הוי קו"ע ושוא"ת. הם דברים ברורים דבכלל הכבוד הוי נמי מורא. דהיינו שלא יסתור את דבריו ולא יכריע את דבריו וכיו"ב. ופשיטא דבכלל הכבוד שייך נמי שוא"ת וכו'. הן אמת שמדברי הרב נראה דס"ל דבמרה לא הוזהרו כי אם על כבוד אב ואם לא על מורא. שהרי כשצדד לבקש שוא"ת גבי כבוד. כתב דהיינו ההיא דאמרינן בפ"ק דקידושין שאלו את ר"א עד היכן כבוד או"א וא"ל כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים לפניו ואינו מכלימו דהיינו שב וא"ת. וכן הביא ההיא דאמרינן מכבדו בחייו ומכבדו במותו. בחייו כיצד הנשמע בדבר אביו למקום לא יאמר שלחוני בשביל עצמי כו' וגם זה שוא"ת הוא למתבונן בו ע"כ. מוכח מדבריו דס"ל דמורא לא נצטוו במרה ועוד יש לדקדק בדבריו כו' עכ"ל עיי"ש. ואני אומר דנכונים מאוד דברי הראנ"ח ז"ל. דודאי הדבר ברור ופשוט דלא נצטוו במרה אלא על כבוד בלבד ולא על מורא. דהא הא דעל הכבוד או"א במרה נצטוו לא נפק"ל התם אלא מדכתיב בה כאשר צוך ד' אלקיך ודרשינן כאשר צוך במרה עיי"ש. והך כאשר צוך לא כתיב אלא בקרא דכבוד בעשרת הדברות. אבל בקרא דאיש אמו ואביו תיראו דכתיב בפרשת קדושים דמיני' נפק"ל מצות מורא. לית לן בי' שום רמז

ורמיזא לומר דבמרה נצטוו. ומהיכא תיתי לומר שיצא מכלל שאר מצות שלא נאמרו אלא בסיני. אלא דמ"מ כבר נצטוו בכל פרטי עניני מורא שלא ישב במקומו ושלא יסתור את דבריו וכו'. מצד עשה דכבוד שנצטוו עלי' במרה. כמו שכבר ביארנו דבכל הני אית בהו נמי עשה דכבוד. וא"כ אם לא נתחייבו בהן משום עשה דמורא שעדיין לא נתחייבו בה. מ"מ נתחייבו בהן משום עשה דכבוד. ושפיר שייך בעשה דכבוד שוא"ת גם משום הנך פרטים. אלא דמ"מ יפה דקדק הראנ"ח ז"ל להביא רק מההיא דשאלו לר"א עד היכן כבוד או"א כו'. ומההיא דמכבדו בחייו כיצד וכו'. משום דבהנך מפורש בהדיא בגמרא דהוו נמי בכלל עשה דכבוד. משא"כ בהנך דלא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו ואינו מכריעו. שנשנו בברייתא דאיזהו כבוד ואיזהו מורא. אין משם הכרע דאית בהו נמי עשה דכבוד. אדרבה לפום פשטא דלישנא דברייתא משמע דאין בהן אלא משום מורא בלבד ולא משום כבוד. וכבר ביארנו לעיל דמההיא דשאלו לר"א כו' הדבר מוכרע דפרטי עניני מורא יש בהן ג"כ עשה דכבוד. ובדקדוק נקט הראנ"ח ז"ל ההיא דשאלו לר"א וההיא דמכבדו בחייו וכו'. והוא פשוט. עכ"פ מבואר דנכונים דברי הרמ"א ותה"ד ז"ל דשלא לצערו הו"ל בכלל מורא. ועולה יפה שיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. דלא פליגי אמוראי אי משל אב אי משל בן אלא דוקא בכבוד דמיירו בי'. אבל במורא כ"ע מודו דחייב לאבד כל ממון שבעולם כדי שלא לצערן. ומעתה א"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שמנה עשה דמורא בפ"ע אחר שכבר מנה עשה דכבוד. משום דנפ"מ לענין היכא שצריך לאבד כל ממונו. דמשום כבוד לא הוה מיחייב. דהא קיי"ל דכבוד משל אב. אבל השתא דאיכא מ"ע דמורא מחייב לאבד אפי' כל ממונו כדי שלא לעבור עלי':

אלא שיש מקום לדון בזה דמה שחלקו בזה בין כבוד למורא. אין זה משום שיש חילוק מצד עצם שתי מצוות אלו. אלא משום דכבוד עבירתו מסתמא בשב וא"ת. וסתם מורא עבירתו בקו"ע. ואין ה"נ איפכא כשיש לפניו ענין כבוד דעבירתו היא בקו"ע. אז יאבד כל ממונו ולא יעבור. ואם אירע לפניו ענין מורא שעבירתו בשוא"ת אין עליו להפסיד כלום. כמו בכבוד דקיי"ל משל אב ולא משל בן. וכן משמע מדברי הר"ב החידושין לא נודע שמו (ל"ב ע"א) שכתב וז"ל ול"ק לי' (למ"ד כבוד משל אב) הא דא"ר אליעזר צאו וראו מה עשה עכו"ם אחד באשקלון פעם בקשו ממנו אבנים לאפוד כו'. דשאני התם דאין לו לעשות מעשה לצער את אביו כו' עכ"ל עיי"ש. הרי דתלי לה בעשיית מעשה. וכן נראה לכאורה מוכרח ממש"כ הרשב"א (בפ"ק דבב"ק ט' ע"ב) והר"ן (פרק לולב הגזול) והריב"ש בתשובה (סי' שפ"ז) לחלק בין עשה לל"ת דבעשה אינו מחוייב לפזר יותר מחומש או שליש אבל בל"ת מחייב ליתן כל ממונו ולא יעבור. ומשמע מדבריהם

ז"ל שם דעיקר החילוק אינו אלא משום דעבירת סתם עשה אינה אלא בשוא"ת. משא"כ לאו עבירתו בקו"ע עיי"ש. וא"כ בעשה אם העבירה בקו"ע צריך למסור כל ממונו ולא יעבור. ולאיפוך בל"ת אם העבירה היא בשוא"ת אינו חייב למסור כל ממונו כדי שלא יעבור. ועי' ברשב"א וריטב"א ור"ן (שבת מ"ט ע"א) עייש"ה. וכבר חקרו כמה אחרונים ז"ל בזה על דברי השו"ע או"ח (סי' תרנ"ו) וביו"ד (סי' קנ"ז) עיי"ש. וכולם לא העירו מהא דכתבו הראשונים ז"ל גבי מורא דחייב לאבד כל ממונו ולא יעבור. אע"ג דאין בזה אלא עשה. וע"כ הטעם משום דהו"ל עבירה בקו"ע. וא"כ מבואר דאפי' בעשה חייב למסור כל ממונו ולא יעבור בקו"ע. וע"כ אין החילוק בין עשה לל"ת אלא משום דסתם עשה עבירתה בשוא"ת וסתם ל"ת עבירתו בקו"ע. ואכמ"ל בזה. ומעתה א"כ גם בכבוד מחייב לאבד כל ממונו כדי שלא יעבור כשעבירתו היא בקו"ע. וא"כ כשעובר על עשה דכבוד ע"י מה שיושב במקומו וסותר את דבריו וכל כיו"ב מעניני מורא דאית בהו ג"כ עבירת עשה דכבוד לפי מה שביארנו. חייב לאבד כל ממונו כדי שלא לעבור אעשה דכבוד. גם זולת עשה דמורא. ולא מחלקינן בזה בין עשה דכבוד לעשה דמורא אלא משום דע"י עבירת עניני מורא בין מצד כבוד ובין מצד מורא מחייב לאבד כל ממונו ולא יעבור. והשתא א"כ מצד זה לא איפריקא קושייתינו על רבינו הגאון ז"ל. דהרי אפי' מצד עשה דכבוד לבד חייב לאבד כל ממונו ולא יעבור וליכא נפקותא בזה בעשה דמורא כלל ועדיין צ"ע בפרט זה. אלא דהשתא דאתינן להכי בלא"ה אפשר לומר דנפק"מ בעשה דמורא לענין היכא דנוהג בזיון בעצמו. או בשוטה. דלא שייכא עשה דכבוד לפי מה שביארנו דעת הרמב"ם והסמ"ג. אבל עשה דמורא איכא. ואם גם דעת רבינו הגאון ז"ל כך היא שפיר מנה עשה דמורא בפ"ע אע"ג שכבר מנה עשה דכבוד:

והנה ראיתי להר"ב ברכ"י יו"ד (סי' ר"מ ס"ק י"ג) שהביא בשם אמרי נועם שכתב דהא דקיי"ל האב שמחל על כבודו כבודו מחול היינו דוקא כבודו אבל מורא לא ניתן למחילה. ושם גמגם על זה מדברי הריב"ש (סי' ר"ך) שכתב בשם הראב"ד ז"ל דאע"ג דאמרינן האב שמחל על כבודו כבודו מחול. ליכא למימר שיהא האב יכול למחול לבן לומר לו דברי חרופין וגדופין עיי"ש. ומזה דייק דמשמע דדוקא בזיונו אינו יכול למחול אבל מוראו מחול עיי"ש. ואין מזה שום ראי' לדעתי. די"ל דבזיונו שאינו מחול להראב"ד היינו משום דהו"ל בכלל מורא דלא ניתן למחילה. ומאי דנקט דברי חרופין וגדופין אינו אלא כדי להפליג הדבר ולאלומי ראייתו ביותר. דלא מסתבר שתועיל מחילתו לומר לו דברי חרופין וגדופין עיי"ש היטב בלשון הראב"ד. ואיה"נ דממילא נשמע דלכולהו פרטי עניני מורא לא מהני מחילה. דאל"כ אמאי באמת לא תועיל מחילה גם לזה. ואיזה שיעור תתן

לדבר לומר דלזה מועלת ולזה אינה מועלת מחילה. וגם לדידי' תקשה אמאי נקט דברי חרופין וגדופין. אטו ליכא בזיון קל יותר מחרוף וגדוף. וכיון דלדעת הראב"ד אין בזיונו מחול. באיזה בזיון שיהי' הי' לנו לומר שלא תועיל מחילתו. אלא ודאי כדכתיבנא. וכן משמע בהדיא מלשון הראב"ד ברישׁ דבריו שכתב שם וז"ל ואע"פ שאמרו כו' כבודו מחול כו'. היינו במידי דלית בי' בזיון אלא שבאותן דברים שחייב אדם לנהוג בו כבוד כגון לעמוד מפניו וכיו"ב. בהנהו יכול למחול. אבל על בזיונו אינו יכול למחול כו' עכ"ל בקיצור עיי"ש. הרי שלא הוציא מן הכלל אלא דברים שחייב לנהוג בו כבוד דומיא דקימה וכיו"ב. וכל שאר ענינים הכניס בכלל בזיון. דבאמת בכל הנך פרטי עניני מורא יש בעשייתן מענין בזיון וכמבואר. ולחנם טרח שם בכל דבריו להפריד בין בזיון למורא. ופשוט דזה ליתא. והיא היא. ומש"כ בכנה"ג בשם צפחת המים דאין בזיונו מחול. פשוט דכוונתו דאין מוראו מחול וכדברי אמרי נועם. ולא כמו שרצה לדייק מזה איפכא הא מוראו מחול. גם ראיתי שהביא שם לאחד מהראשונים ז"ל בפסקיו כת"י שהביא בשם השאלתות דאב שמחל על כבודו כבודו מחול אבל צערו אינו מחול. וגם מזה הבין דדוקא צערו אבל מוראו מחול עיי"ש בשיוריו (ס"ק ח'). אבל אשתמיטתי' דברי הרמ"א בד"מ ודברי התה"ד שהבאתי לעיל דפשיטא להו דצערו משום מורא הוא דאתינן עלה. ואם כן השאלתות שמחלק בין כבודו לצערו. היינו ממש הך חילוקא גופא שבין כבוד למורא. וס"ל דמאי דקאמרינן בגמרא כבודו מחול דוקא הוא כבודו ולא מוראו. ובאמת דכל עניני מורא יש בהם מענין צער לאב כשרואה שמתנהג עמו כזר ואינו חושש לישב במקומו ולסתור דבריו ולהכריעו וכיו"ב. וגם ראיתי שהביא שם ראי' מהא דאמרי' (שם ל"ב ע"א) דר"ה קרע שיראין באנפי רבה ברי' אמר איזיל איחזי אי רתח אי לא רתח. ופרכינן עלה ודילמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול. ומשני דמחיל לי' ליקרי'. ופירש"י ודילמא רתח ואמר לאבוה מידי ברתחי' עכ"ל עיי"ש. אלמא דאפי' על מוראו מהני מחילה דהא אי אמר מידי ברתחי' פשיטא דעבר על מורא אב. דמורא הוא לא סותר דבריו וכ"ש לדבר כנגדו. ומ"מ משני דמחיל ליקרי'. משמע מזה דמהני לזה מחילה עיי"ש. והנה מעיקר סוגיא דגמרא ודאי אין ראי'. די"ל דודאי לא הוה חשיד רבה ברי' דר"ה לומר לאביו דברי קנטור. אלא מאי דהוה רתח הא גופי' הו"ל נגד עשה דכבוד. ואף דבטול מורא אין בזה. מ"מ אין זה כבוד אם מראה אותות כעס ורתיחה בפני האב. וכן נראה שהבין הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ממרים ה"ז). ומכאן הוא מקור דבריו במש"כ שם שלא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם עיי"ש. וכ"כ בשו"ע (שם סעי' ח') עיי"ש. הרי דס"ל דבמה שמראה אותות צער וכעס בפניו עובר בעשה דכבוד שאין זה כבודו כשנראין

אותות צער ואי רצון וכעס על מעשה אביו ואמו. וכ"כ הטוש"ע (שם סעי' ד') שלא יראה לו פנים זועפות עיי"ש. ועפ"ז מדוקדק היטב לישנא דגמרא שם דמשני דמחיל לי' ליקרי'. דמשמע דאין בזה אלא כבוד. דיקר היינו כבוד. אבל מורא לעולם אימא לך דלא ניתן למחילה. ואמנם אפי' לפירש"י אין מזה הכרח כלל. לפמש"כ הוא גופי' בשיורי ברכה שם לתרץ קושית הט"א עיי"ש היטב ואין להאריך והוא פשוט. והשתא א"כ אפשר לומר דנפ"מ בעשה דמורא לענין היכא שכבר מחל על כבודו. דמשום עשה דכבוד ליכא. ומ"מ עדיין מוזהר על עשה דמורא דלא ניתנה למחילה. ולכן שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דמורא בפ"ע. אלא שיש לפקפק בזה. דכיון דלא מהני מחילה למורא. וע"כ היינו אי משום דהו"ל עבירתו בקו"ע או משום דחמורה טפי מכבוד. משום שבעניני מורא אית בהו משום בזיון כמשכ"ל. וא"כ גם על עבירת עשה דכבוד שעם פרטי עניני מורא אית לן למימר דלא מהני מחילה מהאי טעמא גופא. אי משום דאם יושב במקומו או סותר את דבריו וכיו"ב הרי הוא עובר על עשה דכבוד בידים. ולא מהני מחילה לעבור בקו"ע דומיא דמורא. או משום דעובר על עשה דכבוד דרך בזיון שיושב במקומו או סותר את דבריו. וא"כ לא קילא ממורא. ולא מהני מחילה אלא בשאר עניני כבוד דעבר בשב וא"ת. וצ"ע בזה. ועי' להרמ"א בד"מ (סי' ר"מ) שעמד לתמוה על הרא"ש בתשו' דפסק דאח גדול שחירף וביזה את אחיו הקטן ממנו בשנים והוא ת"ח ונידה הקטן את הגדול. דיפה עשה. משום דכיון דאין הגדול נושא פנים לתורה הו"ל אינו עושה מעשה עמך ואינו חייב לכבדו. והקשה עליו מדקיי"ל דאין הבן נעשה שליח לאביו לקללו ולנדותו אע"פ שראויים לכך ולא עשו תשובה כמבואר לקמן (סי' רמ"א) והניח בצ"ע. וראיתי להר"ב בית מאיר שם שכתב דהעיקר בזה הוא דמאי דאסור לנדות אביו רשע אינו אלא מצד מצות מורא. ואחיו הגדול לא נתרבה אלא למצות כבוד ולא למורא עיי"ש. ולפ"ז הוה אתי שפיר מה שמנה הגאון עשה דמורא בפ"ע. משום דנפ"מ לענין לנדותו. דמשום כבוד ליכא משום מורא איכא. אלא שדבריו תמוהים דהיכי ס"ד לומר דהמנדה אביו אין בו אלא משום מורא ולא משום כבוד. והרי אפי' כשאינו עומד מפניו וקוראו בשמו עובר בעשה דכבוד. ואם נידהו נאמר דאי לאו עשה דמורא לא עשה עבירה כלל ולא נגע ולא פגע בעשה דכבוד. זהו דבר זר לדעתי. ולא יתכן כלל. ובפרט לפי מה שהעלינו דבכל עניני מורא יש בהם גם משום עשה דכבוד. ועי' במש"כ הט"ז ביו"ד (סי' ר"מ ס"ק י"ז) דלפי דבריו י"ל נפ"מ בין כבוד למורא לענין או"א רשעים. דמשום כבוד ליכא אבל במורא חייב אפי' על רשעים עיי"ש היטב. ולפ"ז א"ש דברי הגאון בפשיטות דלהכי מנה מורא בפ"ע. וצ"ע בזה:

ועוד נראה עפמש"כ הרמב"ם (סופ"ה מהלכות ממרים) וז"ל כל המבזה אביו או אמו אפי' בדברים ואפי' ברמיזה כו' ויש לב"ד להכות על זה מ"מ ולענוש כפי מה שיראו עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו נראה דאע"ג דכבוד או"א הו"ל מ"ע שמתן שכרה בצדה ואין ב"ד מוזהרין עלי'. מ"מ בזיון הו"ל בכלל מורא שאין מתן שכרה בצדה. וכן הבין בתשו' חתם סופר (חלק חו"מ סי' קע"ז) עיי"ש. איברא שיש לתמוה על הרמב"ם שהשמיט עיקר הדין המבואר בגמרא פרק כל הבשר (חולין ק"י ע"ב) דלכבוד אין כופין ולא כתב אלא דלמורא כופין. מה שאין לו מקור מבואר בגמרא כלל. וכן יש לתמוה על הטוש"ע (יו"ד סי' רמ"א) שדבריהם כדברי הרמב"ם שם. ואילו בכבוד לא הביאו דינא דגמרא. רק הרמ"א בהג"ה (ריש סי' ר"מ) כתבו עיי"ש. וצ"ע בזה. וראיתי להר"ב פ"מ במה"פ בירושלמי (סו"פ המוכר את הספינה) שהבין בדעת הרמב"ם שם דטעמו משום דס"ל כדעת הסוברין ע"פ הירושלמי שם דאם רצו ב"ד כופין אלא דלא מיחייבי עיי"ש. אבל מלשון הרמב"ם והטור משמע דב"ד חייבין לענוש על זה. וכן מפורש בצדה לדרך (מאמר ראשון כלל רביעי פרק ט"ו) עיי"ש. וע"כ היינו כמש"כ דהו"ל בכלל מורא שאין מתן שכרה בצדה. וגם לפי דבריו תמוהים דברי הרמב"ם ביותר. דטפי הו"ל לאשמעינן דין זה בכבוד. חדא דבגמרא בכבוד הוא דאיתא הכי. ועוד דבכבוד הו"ל רבותא טפי טובא דעיקר מתן שכר מפורש בה. וגם בתוס' בכתובות (פ"ו ע"א) בד"ה פריעת בע"ח כו' שחילקו ג"כ לענין כפיי' בין כבוד לקלון. וכן כתב הרא"ש (פרק הכותב סי' י"ד) דעל כבוד אין כופין משום דמתן שכרה בצדה אבל על קלון כופין וכ"כ בנמוק"י שם עיי"ש. ופשוט דהיינו ג"כ משום דקלון הו"ל בכלל מורא דאין מתן שכרה בצדה. ולפ"ז ס"ל דכמו דעל כבוד מוזהר אפי' לאחר מיתה הכי נמי במורא. ובודאי שכן נראה דהא מורא לא גרע מכבוד. ועי' בסמ"ג (לאוין רי"ט) דאף דהביא ריש דברי הרמב"ם בהלכות ממרים שם מ"מ השמיט סוף דבריו במש"כ ויש לב"ד להכות ע"ז וכו' עיי"ש. משמע לכאורה דלא ס"ל הכי. אבל אין זה מוכרח ואין להאריך. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דהיינו טעמא דרבינו הגאון ז"ל שמנה עשה דמורא בפ"ע. משום דנפ"מ לענין שיתחייבו ב"ד לכופו. דמשום כבוד הו"ל מ"ע שמתן שכרה בצדה שאין ב"ד מוזהרין עלי'. והילכך היכא דליכא אלא משום עשה דכבוד לחוד ודאי אין כופין. אבל במורא דאיכא נמי עשה דמורא שאין מתן שכרה בצדה כופין בע"כ ולכן באה בחשבון בפ"ע. ועי' בשערי תשובה לרבינו יונה (שער שלישי סי' כ"א) דמבואר דארור מקלה אביו ואמו קאי על בטול מ"ע דמורא עיי"ש בדבריו ז"ל. והיינו כמש"כ דקלון ובזיון משום מורא הוא. ולפ"ז נ"ל דמגופי' דקרא מוכרח דמורא הו"ל עשה שאין מתן שכרה בצדה. דאל"כ היכי כתב קרא ארור מקלה וגומר והרי מצות

עשה שמתן שכרה בצדה דאין ב"ד מוזהרין עלי' היינו כמו שפירש"י בחולין שם דלהכי כתב קרא גבה מתן שכרה לומר שאם יעבור זהו ענשו שלא יקבל שכרו ולא יותר עיי"ש. וא"כ היכי לייט לי' קרא בארור. אלא ודאי מוכרח כמש"כ. ודברי הר"ב פ"מ שם הם נגד מקרא מלא. שוב מצאתי כן מפורש בתשובות מהר"ם מינץ (סי' ל"ב) דמצות איש אמו ואביו תיראו הו"ל מ"ע שאין מתן שכרה בצדה וכופין עלה עיי"ש:

מצוה יא

גדולה לזקני. והדרתם. מצות מפני שיבה תקום והדרת פני זקן. ומונה רבינו הגאון מצות קימה והידור בשתי עשין. וכנראה מלשונו. וכן נראה דעת הבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש ב"ג ז"ל באזהרותיהם. וכן משמע באזהרות אתה הנחלת עיי"ש. וכן ראיתי להסמ"ק שמנאן בשתי עשין (בסי' נ"א ובסי' נ"ב) עיי"ש. ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל וכל הנמשכים אחריו שמנאום בעשה אחת לבד. אבל ראיתי לרבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות שמנה רק מצות הידור זקן בלבד. שכתב שם בדבור כבד וז"ל גן חכמת קן זקן הדרהו עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לעשה דוהדרת פני זקן וכריה"ג בפ"ק דקידושין (ל"ב ע"ב) דאמר אין זקן אלא מי שקנה חכמה וכו' עיי"ש. וזש"כ גן חכמת קן זקן. כלומר זקן שקנה גן החכמה הדרהו. מצוה עליך להדרו. אבל מצות מפני שיבה תקום לא הזכיר שם כלל לא שיבה ולא קימה:

והנה גם כאן לא הזכיר הגאון אלא זקן בלבד ולא שיבה. והוא תימא לכאורה. דהרי בפ"ק דקידושין שם גרסינן ת"ר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן יכול אפי' מפני זקן אשמאי ת"ל זקן ואין זקן אלא חכם שנאמר אספה לי וגו'. ריה"ג אומר אין זקן אלא מי שקנה חכמה שנאמר ה' קנני וגו'. איסי בן יהודה אומר מפני שיבה תקום אפי' כל שיבה במשמע. ואמרינן עלה ריה"ג היינו ת"ק. איכא בינייהו יניק וחכים. ת"ק סבר יניק וחכים לא וריה"ג סבר אפי' יניק וחכים. ואמרינן תו התם מ"ט דריה"ג. אמר לך אי ס"ד כדקאמר ת"ק א"כ נכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת. מ"ש דפלגינהו רחמנא. למימרא דהאי לאו האי. ש"מ אפי' יניק וחכים. ות"ק משום דבעי למיסמך זקן ויראת. ות"ק מ"ט. אי ס"ד כדקאמר ריה"ג א"כ נכתוב רחמנא מפני שיבה תקום והדרת תקום והדרת פני זקן. ומדלא כתב הכי ש"מ חד הוא. ופירש"י וז"ל אי ס"ד כדאמר ת"ק דחד הוא דאייר בי' קרא. שיבה והוא חכם. נכתוב קרא מפני שיבה תקום והדרת ונגמר גז"ש. מ"ש דפלגינהו. ש"מ תרתי מילי נינהו. וה"ק מפני שיבה תקום והדרת. תקום והדרת פני זקן שקנה חכמה אפי' יניק וחכים. ומדקפיד אחכמה אמרינן נמי שיבה לאו זקן אשמאי קאמר. דליכא למימר ריה"ג אזקן אשמאי נמי פליג דא"כ היינו איסי בן יהודה עכ"ל

עיי"ש. והשתא לרבינו הגאון ז"ל שלא כתב אלא זקן לחוד ע"כ אין לנו אלא לומר לדעתו ז"ל חדא מתרתי. או דס"ל הלכה כת"ק דממעט זקן אשמאי וגם יניק וחכים. אלא זקן שהוא חכם בעינן. או דס"ל דהלכה כריה"ג דאפי' יניק וחכים. דאין זקן אלא מי שקנה חכמה. וכבר כתב הרא"ש ז"ל שם (סי' נ"ג) דלת"ק וריה"ג לא איצטריך שיבה אלא כדי לגלויי אזקן. למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'. וז"ל שם וא"ת שיבה למאי איצטריכא בין לרבנן בין לריה"ג. וי"ל דאי לאו שיבה ה"א אפי' זקני השוק. השתא דכתיב זקן בתר שיבה רבנן מצרכי זקן וחכם. וריה"ג סבר אפי' יניק וחכים עכ"ל עיי"ש. והילכך לענין מנין המצות לא הוצרך רבינו הגאון להזכיר אלא זקן. אבל הדבר מתמיה הרבה לכאורה דהרי בהדיא איפסיקא בגמרא הילכתא כאיסי ב"י דפליג אתרווייהו ואמר מפני שיבה תקום ואפי' כל שיבה במשמע. אפי' זקן אשמאי:

איברא דרבינו הגאון איננו יחיד בדבר זה. שאני רואה כמה מגדולי הראשונים דג"כ פסקו כן. דהשאילתות פרשת קדושים (שאילתא ק"א) לא הזכיר מצות קימה אלא מפני חכם עיי"ש. ומבואר דס"ל דהלכה כריה"ג דאין זקן אלא שקנה חכמה. וכן בפסיקתא זוטרתי (פ' קדושים) לא הביא אלא דברי ת"ק וריה"ג בלבד. ודברי איסי ב"י לא הזכיר כלל. וע"כ דס"ל דלית הילכתא כאיסי אלא כת"ק או כריה"ג. וכן נראה דעת רש"י (בפי' עה"ת שם) עיי"ש. וכבר תמהו הרא"ם ז"ל ושאר מפרשים על דבריו דהא איפסיקא בגמרא הילכתא כאיסי. ונדחקו הרבה בזה. אבל כבר ראינו דרש"י לאו יחידאה הוא בזה. וכן הר"י מווינא ז"ל בפשטים ופירושים שלו עה"ת (סו"פ קדושים) וגם רבינו בחיי ז"ל שם מבואר דפסקו כריה"ג עיי"ש. וגם הריא"ז ז"ל הביאו בהגהות אלפסי (בפ"ק דקידושין שם) מבואר דפסק דלא כאיסי ב"י. שכתב וז"ל חייב אדם לכבד תלמידי חכמים ולעמוד מפניהם שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן אין זקן אלא חכם כמו שכתוב וכו' ותנוק חכם אין חייבין לעמוד מפניו עכ"ל עיי"ש. הרי שפסק כת"ק ולא כריה"ג ולא כאיסי ב"י. וכן ראיתי להראב"ן ז"ל בספרו (דף קל"ד ע"ד) שכתב וז"ל ת"ר מפני שיבה תקום זקן שקנה חכמה תקום קימה שיש בה הידור וכו' עיי"ש. דמבואר להדיא דדעתו להלכה כריה"ג או כת"ק. אלא דאח"כ בסוף דבריו שם כתב וז"ל ומה שנהגו לעמוד אפי' בפני זקן שאינו חכם כאיסי נהגו. דתניא מפני שיבה תקום איסי אומר כל שיבה במשמע ואמרינן הלכה כאיסי. ואבייה הוה קאי מקמי סבי דארמאי עכ"ל עיי"ש. ומ"מ גם בזה מבואר דלעיקר הלכה פסק כת"ק אלא דאותן שנהגו לעמוד אפי' מפני זקן הדיוט נהגו כאיסי. והדברים תמוהים מאוד לכאורה דמאחר דאיהו ז"ל גופי' מייתי דאמרינן בגמרא דהלכה כאיסי. א"כ אין זה מנהג שנהגו לחוד. אלא עיקר ההלכה כך הוא. וגם הרמב"ם

ז"ל בספר המצות (עשין ר"ט) מבואר דפסק כריה"ג דהכל תלוי רק בחכמה בלבד עיי"ש. ואף דכבר חזר בו מזה בחיבורו הגדול (פ"ו ה"ט מהלכות תלמוד תורה) ופסק שם כאיסי ב"י עיי"ש. מ"מ הדבר תמוה מעיקרא מאי סבר שפסק נגד מאי דמפורש בגמרא בהדיא דהילכתא כאיסי בן יהודה:

הן אמת דגם בדברי הרמב"ם ז"ל שבחיבורו הגדול גופי' ראיתי מבוכה בזה דבמנין המצות הקצר שבריש חיבורו כתב (בעשה ר"ט) וז"ל לכבד החכמים שנאמר מפני שיבה תקום עכ"ל עיי"ש. ומלבד מאי דקשה דנקט ראי' מקרא דמפני שיבה תקום לענין כבוד החכמים. ונמשך בזה אחר תרגום אונקלוס שתרגם מפני שיבה תקום מן קדם דסבר באורייתא תקום. והוא דלא ככולהו תנאי וסוגיא דגמרא. כמש"כ הראשונים ויתבאר לפנינו. בלא"ה תמוה דמבואר מדבריו אלה לכאורה דפסק כריה"ג ודלא כאיסי ב"י. ואילו בפנים בהלכותיו פסק כאיסי ב"י. ויותר יש לתמוה דגם בפנים (בריש הלכות ת"ת) כשבא למנות המצות שנתבארו בהלכות אלו. וכדרכו ז"ל בכל חיבורו. כתב וז"ל הלכות ת"ת יש בכללן שתי מצות. עשה ראשונה ללמוד תורה. שני' לכבד מלמדיה ויודעיה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דליכא מצוה אלא בכבוד החכמים לומדי תורה. והיינו דלא כאיסי ב"י דאמר אפי' זקן אשמאי במשמע. וזה איפוך ממאי דפסק במקומו לקמן כאיסי ב"י. ותמיהני על כל האחרונים ז"ל איך לא הרגישו בכל זה כלל:

אבל לזה נראה שכבר הרגיש בזה הר"ב החינוך בפרשת קדושים (מצוה רנ"ז) שכתב שם וז"ל לכבד החכמים ולקום מפניהם שנאמר מפני שיבה תקום. ותרגם אונקלוס מן קדם דסבר באורייתא תקום. והדרת פני זקן פירשו ז"ל אין זקן אלא מי שקנה חכמה. וזה שהוציא הכתוב החכם בלשון זקן הטעם מפני שהבחור החכם ראה בחכמתו מה שראה הזקן ברוב שניו. משרשי המצוה לפי שעיקר היות אדם נברא בעולם מפני החכמה כדי שיכיר בוראו. על כן ראוי לבני אדם לכבד מי שהשיג אותה וכו'. ומזה השורש פירש איסי ב"י בגמרא קידושין שאפי' זקן אשמאי כלומר שאינו חכם. הוא בכלל המצוה שראוי לכבדו מפני שברוב שניו ראה והבין קצת במעשי השי"ת ונפלאותיו. ומתוך כך ראוי לכבוד והיינו דאמר רבי יוחנן שם בקידושין הלכה כאיסי ב"י עכ"ל עיי"ש. והנה מה שסיים וכתב והיינו דאמר ר"י וכו' אין לו לכאורה שום ענין והמשך למה שקדם דהא לא כתב עד השתא אלא טעם וסברא לעיקר דברי איסי ב"י. אבל מ"מ שפיר יתכן דאין הלכה כמותו. משום דבלמוד תורה דוקא תליא מילתא. אבל הדבר ברור שבא בדבריו אלו לתרץ לשון הרמב"ם ז"ל. דידוע דסתם דברי החנוך ביסודן ועיקרן הן מדברי הרמב"ם. ומלשונו שבספר המצות. וכן כאן ראשית דבריו הם ממש כלשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ

שם עיי"ש. ומשום שהוקשה לו כמו שהקשינו דהא איפסיקא בגמרא הילכתא כאיסי ב"י לזה כתב דגם טעמא דאיסי ב"י בזקן אשמאי אינו אלא משום דרוב שנים מסתמא הודיעוהו חכמה ע"י מיקרי חייו ומאורעותיו שאירעו לו ויודע קצת מיסודי התורה אע"פ שלא למד. ולכן גם הוא בכלל חכם הוא. אבל ודאי הדיוט אינו ראוי לכבוד מצד רוב שניו מצד עצמן בלבד. ואין ספק דלזה כוון ג"כ הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שם שכתב וז"ל רב להדר ושב תחבולות יקנה עמדו עמודו וכו' עכ"ל ע"ש. וכוונתו דמצוה להדר פני רב כדכתיב והדרת פני זקן דהיינו זקן שקנה חכמה כריה"ג וגם מפני שיבה דבכללו גם זקן אשמאי כאיסי ב"י חייב לעמוד. דאף שלא למד תורה. מ"מ קנה חכמה ע"י תחבולות ומאורעות התבל. והנראה דמקור דברי הר"א הזקן והחינוך בזה הוא מדאמרינן בגמרא שם רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו. ופירש"י ז"ל מקראות וצרות וראו נסים הרבה ומופתים עכ"ל. והן הן דברי הר"א הזקן והחינוך. ועפ"ז מתורץ שפיר קושית התוס' (שם ל"ב ע"ב) ד"ה מ"ש וכו' דלמה לו למיתלי בכמה הרפתקי עדו עלייהו ולא קאמר משום דאיסי עיי"ש. ולפ"ז אין כאן מקום קושיא כל עיקר דהיינו גופא באמת טעמא דאיסי. והא גופא אתי ר"י לאסבורי טעמא דמילתא לפני התלמידים שלפניו. וממילא נפלה בזה גם קושית הר"ב לח"מ על הרמב"ם (בפ"ו ה"ט מהלכות ת"ת) עיי"ש ואין להאריך. ומעתה ודאי עיקר המצוה אפי' למאי דקיי"ל כאיסי אינו אלא לכבד החכמים. וזהו שמסיים החינוך וכתב. והיינו דאמר ר"י הלכה כאיסי ב"י. משום דכל עיקר דבריו בזה לא באו אלא כדי לתרץ קושיא זו דאקשינן בלשון הרמב"ם מדקיי"ל כאיסי. ולזה מסיק דבזה אתי שפיר דאין מזה קושיא. וזה ברור בכוונתו ז"ל:

ובזה מדוקדק שפיר לשון הרמב"ם ז"ל (בריש הלכות ת"ת) שכתב בלשון המצוה לכבד מלמדיה ויודעיה. והיינו משום דהמופלג בזקנה אע"פ שלא למד מ"מ בכלל יודעיה הוא במקצת וכמש"כ החינוך. וכן לשונו שבמנין הקצר (בריש ספרו הגדול) הוא נכון במה שכתב לכבד החכמים. והיינו משום דגם זקן אשמאי בכלל חכם הוא מחמת כמה הרפתקי דעדו עלייהו. וגם מה שהביא מקרא דמפני שיבה תקום נכון הוא ע"פ התרגום כמש"כ החינוך. ואין סתירה לזה מתלמודין אפי' למאי דקיי"ל כאיסי וכמו שנתבאר:

אלא דמ"מ אף דזה מספיק ליישב דברי הרמב"ם שבחיבורו הגדול שלא יהיו דבריו סותרים זא"ז. אבל קשה ליישב בזה דבריו שבספר המצות שם. דכגון זה ודאי הו"ל לבאר ולא לסתום כ"כ במקום שדרכו לבאר דבריו כראוי. אלא ודאי הדברים כפשטן דדעתו ז"ל הי' שם להלכה דלא כאיסי ב"י. וכ"ש שאין מקום כלל לפרש עפ"ז דעת שאר ראשונים

ז"ל שהבאתי. וא"כ הדבר יפלא מאוד לכאורה מה ראו לפסוק הלכה דלא כאיסי ב"י נגד מאי דמפורש בגמרא בהדיא דהילכתא כוותי':

והנראה לדעתי דהנך ראשונים ז"ל ס"ל דמאי דאמר רבי יוחנן הלכה כאיסי ב"י אינו מוסכם. ואין זו מסקנת תלמודין להלכה. דבגמרא שם הכי גרסינן אר"י הלכה כאיסי ב"י. רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני. רבא מיקם לא קאי הידור עביד להו אביי יהיב ידא לסבא וכו' עיי"ש. והנה הראשונים ז"ל נחלקו בפירושא דהך סוגיא. דלדעת התוס' והסמ"ג והרא"ש והר"ן ז"ל ושאר העומדים בשיטתם. ס"ל דאפי' לאיסי ב"י אין סבי דארמאי בכלל שיבה. ור"י דהוה קאי מקמי סבי דארמאי וכן רבא דהוה עביד להו הידור ואביי דיהיב להו ידא. משום דרכי שלום בעלמא הוא דהוו עבדי הכי. דאל"כ קשה אמאי רבא ואביי לא הוו קיימי מקמייהו. דהא בקרא קימה הוא דכתיב מפני שיבה תקום. ולא הידור ולא נתינת יד. אבל דעת הרמב"ם ז"ל שם וכן דעת הרא"ם ז"ל ביראיס (סי' ל"ו) ובחי' קידושין לחד מקמאי ז"ל לא נודע שמו וכן משמע מדברי הרמב"ן ז"ל בקידושין שם. ס"ל דאפי' זקני ארמאי בכלל שיבה לאיסי ב"י עיי"ש. ולפ"ז הא דאביי ורבא לא הוו קיימי מקמייהו הוצרך הרמב"ם לידחק הרבה והעלה מזה דינים חדשים. וכמו שביאר בכ"מ (פ"ו מהלכות ת"ת ה"ט) ובב"י (יו"ד סי' רמ"ד) עיי"ש. אשר לזאת נראה דהנך ראשונים ז"ל שהבאתי דפסקו דלא כאיסי ב"י. אף דקיימי בשיטת הרמב"ם וסייעתו לענין דגם סבי ארמאי בכלל שיבה לאיסי ב"י. מ"מ לענין ביאור הסוגיא לא ס"ל כוותייהו. אלא ס"ל דרבא ואביי דלא הוו קיימי מקמייהו היינו משום דפליגי עלי' דר"י בעיקר דינא במאי דפסק הילכתא כאיסי ב"י דאפי' זקן אשמאי בכלל. ולהכי לא הוה קאי רבא וכן אביי מקמייהו. אלא דמ"מ משום דרכי שלום ודרך ארץ הוה עביד להו רבא הידור קצת. ואביי הוה יהיב להו ידא משום דס"ל דאין זקן אשמאי בכלל וכרבנן דפליגי עלי' דאיסי ב"י ורבי יוחנן דהוה קאים מקמייהו. היינו משום דלטעמי' אזיל דפסק הילכתא כאיסי ב"י דכל שיבה במשמע אפי' זקן אשמאי. ופשיטא דאנן קיי"ל כרבא ואביי לגבי רבי יוחנן. דבתראי נינהו. והנה ברי"ף הגירסא שם דאביי הוא דפסק הילכתא כאיסי ב"י ובקצת ראשונים. כמו בראב"ן שם ובסמ"ג ובהגהות מיימוניות (פ"ו מהלכות ת"ת). אף דגירסתם כדאיתא לפנינו דר"י הוא דפסק הילכתא כאיסי ב"י. מ"מ במאי דאיתא בגירסתינו ר"י הוה קאי מקמי סבי דארמאי. בגירסתם איתא במקום ר"י אביי עיי"ש. ולפ"ז כ"ש די"ל דכיון דפלוגתא דאביי ורבא היא. הרי קיי"ל בכל דוכתי לבר מיע"ל קג"ם הלכה כרבא לגבי אביי. אלא דלפ"ז נצטרך לומר דהא דאביי יהיב ידא לסבי אין לו ענין לכאן. ולא קאי אדלעיל מיני'. אלא

אדלקמן דאמרינן רבא משדר שלוחיו ר"נ משדר גוזאי עיי"ש ובפירש"י. וכעין שפירש בשאילתות פרשת קדושים (שאילתא ק"א) עיי"ש ואין להאריך. ועכ"פ נכונים היטב דברי הנך ראשונים ז"ל שפסקו דלא כאיסי ב"י כפי שיטתם וכמו שביארנו:

ואמינא עוד יותר דהך מילתא מיתלא תליא בפלוגתא אחריתא דאיפליגו הראשונים ז"ל בפירושא דזקן אשמאי. דהנה רש"י פירש אשמאי רשע ועם הארץ. ובנוסחת רש"י שעל הרי"ף איתא עוד ביותר ביאור אשמאי אשם רשע ועם הארץ שמלא אשמות עיי"ש. והתוס' שם וכל שאר ראשונים ז"ל תמהו עליו דא"כ למה הוצרך ת"ק למעט זקן אשמאי מקרא. וכ"ש לאיסי ב"י דס"ל לקושטא דמילתא דאפי' זקן אשמאי בכלל ואמאי והא אפי' לבזותו ולזלזלו מותר. ואפי' אביו רשע לא מיחייב לכבדו אלא בעושה מעשה עמך. והרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל הוסיפו לתמוה מדאמרינן בגיטין (סו"פ כל הגט ובסו"פ הניזקין) ומקמי פלגאה ניקום. בתמיה. עיי"ש. הרי דבאינו עושה מעשה עמך אין צריכין לקום מפניו אע"ג דקיי"ל כאיסי דאפי' זקן אשמאי במשמע. ולכן דתו פירש"י בשתי ידים. וראיתי להמרדכי (פ"ק דקידושין) שהקשה על פירש"י עוד ביתר שאת וז"ל זקן אשמאי פירש"י וכו' ולא נהירא דא"כ היכי קאמר איסי ב"י כל שיבה במשמע אפי' זקן אשמאי והלא מצוה הוא להכותו ולקללו. לכ"נ כפיר"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש לקידושין שם עיי"ש. אבל דבריו תמוהים אצלי טובא דהא לא מצינו שתהא מצוה להכותו ולקללו אלא כשנתחייב מלקות או נידוי. ואי משום זה אתי עלה א"כ אפי' בשעשה תשובה גמורה לא יהא מוזהר על כבודו. דהרי כשנתחייב מלקות או נידוי אינו נפטר עד שילקה ויתנדה ולא סגי לי' בתשובה. דאין ב"ד של מטה מותלין לו. ועי' יבמות (כ"ב ע"ב) בתוס' ד"ה כשעשה. ופשיטא דזה ליתא ולא אמרה אדם מעולם. דודאי כל שעשה תשובה גמורה עושה מעשה עמך קרינן בי'. והרי הוא ככל ישראל הכשרים לכל דבר. אלא שעליו לקבל ענשו שנתחייב בו בדין. וא"כ מהכאה וקללה של מצוה ליכא שום ראי' כלל. ואין לה ענין לנידון דידן. ולכן דברי המרדכי ותוס' הרא"ש צ"ע אצלי כעת. וראיתי להר"ב פ"י בחי' לקידושין שם שמבואר מדבריו שהבין גם בכוונת התוס' בקושייתם כדברי המרדכי. ולכן כתב מה שכתב לתרץ פירש"י עיי"ש בדבריו. אבל לא עיין בכל שאר ראשונים. שלפי מה שמבואר בדבריהם בלשון השגתם על פירש"י אין מקום לדבריו כלל. ואין ספק שגם כוונת התוס' שם בקושייתם כן הוא. ועי' בב"י יו"ד (סי' רמ"ד) שגם הוא הבין בכוונת התוס' כהמרדכי עיי"ש. ואמנם נראה בעיקר השגתן של הראשונים ז"ל על פירש"י דלקמ"מ. והראשונים ז"ל שהקשו עליו לעצמן הקשו. אבל לרש"י ז"ל גופי' ליכא שום הכרח מזה. דהנה הראשון שהשיג בזה על פירש"י ז"ל הוא

ר"ת ז"ל כמבואר בתוס' ובמרדכי שם. ור"ת לטעמי' אזיל דס"ל דבאינו עושה מעשה עמך אפי' איסורא לכתחילה ליכא לקללו ולהכותו. וההיא דאמרינן (בפרק הנחנקין) לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו. מוקי לה דוקא בשעשה תשובה. וכמבואר במרדכי (פ"ב דיבמות) בשם ר"ת עיי"ש. וכן דעת התוס' (שם כ"ב ע"ב) בד"ה כשעשה וכו' עיי"ש. וכן דעת הר"ן ז"ל בחי' לסנהדרין (פ"ה ע"א) עיי"ש בדבריו. וכן דעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' נ"ו ובסי' נ"ח). ואם כי יש לו בזה שיטה אחרת וגם גירסא אחרת בסוגיא דסנהדרין שם. וכמבואר בדבריו שם (לקמן סי' נ"ט) עייש"ה. וביארתי בזה במק"א ואכמ"ל. מ"מ בעיקר הדבר ס"ל ג"כ דבאינו עושה מעשה עמך מותר לקללו ולבזותו. ואינו חייב כלל בכבודו אפי' באב. כמבואר בדבריו שם עיי"ש. וכן דעת הריטב"א כנראה מדבריו בפרק הזהב (בבא מציעא מ"ח ע"ב). בההיא דאמרינן אבל אמרו מי שפרע כו' איתמר אביי אמר אודועי מודעינן לי' רבא אמר מילט לייטינן לי'. אביי אמר אודועי מודעינן לי' דכתיב ונשיא בעמך לא תאור. רבא אמר מילט לייטינן לי' דכתיב בעמך בעושה מעשה עמך עיי"ש. וכתב באס"ז שם בשם הריטב"א ז"ל שכתב וז"ל ולאו למימר דאביי לא דריש בעושה מעשה עמך דהא כ"ע היא בכולי תלמודא. אלא דאביי סבר דכיון דמחמת יוקרא וזולא הוא או דלא צריכא לי' הוא דהדר בי'. לא יצא מכלל שארית ישראל לא יעשו עולה עכ"ל הריטב"א עיי"ש. והשתא אמאי הוצרך לזה כלל תיפוק לי' דבפשיטות לק"מ. דאע"ג דגם אביי ודאי דריש ההוא דרשא דבעמך בעושה מעשה עמך. מ"מ היינו דוקא לפטרו ממלקות בלבד אבל איסורא דאורייתא ס"ל דאיכא. וכדס"ל להרי"ף וסייעתו בפ"ב דיבמות גבי מכה ומקלל אביו ואמו. דאע"ג דאמרינן התם דפטור באינו עושה מעשה עמך מהך דרשא דבעמך. מ"מ איסורא איכא ולא ממעיטינן לי' אלא מחיוב מיתה עיי"ש. אלא ודאי הריטב"א ז"ל הוא מכת הסוברים דגם שם אפי' לכתחילה מותר. וההיא דפרק הנחנקין דאמרינן לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו כו' שהביאו ממנה הרי"ף וסייעתו ראי' דאיסורא מיהת איכא. מוקי לה הריטב"א דוקא בשעשה תשובה. וכדעת ר"ת וסייעתו ז"ל. ולהכי שפיר הוקשה לו להריטב"א ז"ל שם לאביי כיון דלא אשכחן בשום דוכתא שיהי' בזה איסורא אפי' רק לכתחילה. ובכולי תלמודא לכ"ע נקט הך מיעוטא דבעמך מיעוט גמור לגמרי אפי' לענין לכתחילה. וכן דעת רבינו ירוחם ז"ל (בנתיב ראשון חלק ד') דאפי' בן לגבי אב שרי אפי' לכתחילה באינו עושה מעשה עמך. וההיא דהנחנקין דאמרינן לכל אין הבן נעשה שליח לאביו וכו'. היינו דוקא בעשה תשובה עיי"ש. ואף דדבריו תמוהים לכאורה. דהרי לעיל מיני' שם כתב בהדיא איפכא דאפי' לא עשה תשובה איכא איסורא. ומייתי ראי' מההיא דהנחנקין

ע"ש. והדברים סותרים זא"ז. וכבר עמדו בזה השלטי גבורים סוף סנהדרין והב"ח ביו"ד (סי' רמ"א) והר"ב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין ריי"ט) ובברכ"י יו"ד שם עיי"ש. שכולם טרחו וסירסו והגיהו לשון רבינו ירוחם ועדיין הדברים יגעים. ואינם מספיקים כלל להעלות ארוכה ואין כדאי להאריך בזה. ויותר נראה דאין זה מדברי רבינו ירוחם אלא היא הגהה נוספת מבחוץ והכניסוה לפנים. ועי' במישרים (נתיב א' סוף חלק י"ב) דמשם לכאורה קצת ראי' להאחרונים ז"ל עייש"ה. אבל אין זו ראי' כלל. דמשום דשם אין עיקר מקומו של דין זה לכן לא ביאר בהדיא דדוקא בעשה תשובה. וסמך על מה שכבר ביאר במקומו ואין להאריך. והעיקר נראה כמש"כ. וכבר אשכחן כיו"ב גם במקומות אחרים בדברי רבינו ירוחם ז"ל כידוע. ועי' שם עוד לעיל מיני' שכתב דאם אמר לו אביו בלא הכשר מצוה כדי להעבירו על דת ואל תחזיר ולא תעשה מצוה פלונית לא ישמע לו משום דכתיב ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך עיי"ש:

ומעתה לפ"ז שפיר הקשו ר"ת והריטב"א והר"ן ז"ל בקידושין שם לפירש"י. וכן הרא"ם ביראים (סי' ל"ו) ורבינו ירוחם (בנתיב ראשון חלק חמישי) דחו שפיר פירש"י משום דכל הנך ראשונים ז"ל לטעמייהו אזלי דאפי' באב כשאינו עושה מעשה עמך מותר לדעתם ז"ל אפי' לבזותו ולקללו. וכ"ש שאינו מוזהר על כבודו. וק"ו לזקן. ולכן שפיר השיגו על פירש"י דאשמאי היינו רשע. דהיכי ס"ד שיהא מוזהר על כבודו. דכיון דאינו עושה מעשה עמך אפי' לבזותו ולקללו רשאי. אבל רש"י ס"ל דאע"ג דממעטינן שאינו עושה מעשה עמך. היינו רק לענין חיובא דלא ללקי בנשיא ודיין וחבירו ולא ליחייב מיתה באביו ואמו. אבל איסורא דאורייתא איכא. ולהכי שפיר י"ל דליחייב בכבוד זקן אשמאי אע"פ שאינו עושה מעשה עמך. וכיו"ב כתב הכ"מ (בפ"ו מהלכות ממרים הי"א) לדעת הרמב"ם ז"ל שם שפסק דאפי' הי' אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתיירא ממנו וכו' עיי"ש. דטעמו משום דלטעמי' אזיל דקאי בשיטת הרי"ף וסייעתו ז"ל דאפי' אינו עושה מעשה עמך לא אימעיט אלא מעונשין אבל איסורא איכא עיי"ש. וכ"כ בב"י (יו"ד סי' ר"מ) עיי"ש. וכזה ממש נימא לדעת רש"י הכא. ואע"ג דאפי' להרי"ף וסייעתו ז"ל לא אמרינן דלענין איסורא גם כשאינו עושה מעשה עמך לא אימעיט. אלא באביו ואמו. אבל באחר לכ"ע שרי אפי' לכתחילה להכותו ולקללו ולבזותו כשאינו עושה מעשה עמך. וכמתבאר בסוגיא דפרק הזהב שהבאתי דאמרינן רבא אמר מילט לייטינן לי' דכתיב בעמך בעושה מעשה עמך. וכתב עלה הרי"ף ז"ל שם והילכתא כרבא. ושמעינן מהא דבכה"ג לאו עושה מעשה ישראל הוא עכ"ל עיי"ש. ומבואר דאפי' לכתחילה שרי לקללו כשאינו עושה מעשה עמך. דהא התם לכתחילה קאמר רבא דמילט לייטינן לי'. ואף

דמגוף הסוגיא דהתם אין הכרח כ"כ. דיש מקום לדחות ע"פ דברי התוס' שם בד"ה בעושה מעשה וכו' עיי"ש היטב. מ"מ מדברי הרי"ף נראה בהדיא דהדברים כפשטן. וכן מתבאר מדברי הנמוק"י והרא"ש שם עיי"ש ואין להאריך. והרא"ש והר"ב נמוק"י ז"ל קיימי בשיטת הרי"ף בפ"ב דיבמות שם דגם באינו עושה מעשה עמך איסורא איכא וכמבואר שם עיי"ש. וע"כ דמחלקי בין אב לאחר. וכן מבואר להדיא מלשון הרי"ף והרא"ש שם עיי"ש. וכן מבואר להדיא בפ"ק דב"ב (דף ד' ע"א) בעובדא דבבא בן בוטא דאמרינן א"ל נלטיי' מר וכו'. א"ל ולא יהא אלא נשיא וכתיב ונשיא בעמך לא תאור. א"ל בעושה מעשה עמך והאי לאו עושה מעשה עמך הוא. א"ל מסתאפינא מיני' עיי"ש. הרי דשרי אפי' לכתחילה לקללו כשאינו עושה מעשה עמך. דלגמרי אימעיט. וכן מבואר בהדיא בשאילתות פרשת קרח (שאילתא קל"ד) שכתב וז"ל דאסור להון לדבית ישראל למילט איניש תברי' וכו'. וה"מ היכא דעושה מעשה עמך אבל אינו עושה מעשה עמך שרי למילטיי' דכתיב ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך וכו'. ברם צריך למימר מהו שיעשה שליח לאביו להכותו ולקללו. מי אמרינן כו'. או דילמא כיון דהוא מחייב בכבוד אביו ליעביד אחר דלא מיחייב בכבודו ולא ליעביד איהו. ת"ש דאמר רבר"ה וכו' לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא כדכתיבנא. ועי' ג"כ שם לעיל פרשת וישב (שאילתא כ"ז) עיי"ש. וכן נראה מוכרח מדברי הגאונים ז"ל שהביא בסמ"ג (לאוין רי"ט) וז"ל הורו הגאונים ז"ל שמי שנתחייב שבועה לבנו אינו משביעו בשבועת האלה כמו שרגילים להחרים באלה ובנידוי ובשמתא וכיו"ב. שהרי זה בא לקללת אביו אלא משביעו שבועה שאין בה אלה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות ממרים) והביאו ג"כ בטיו"ד (סי' רמ"א) עיי"ש. וכיו"ב איתא בתשו' הגאונים הביאה הב"ח שם והט"ז שם (סק"ב) עיי"ש. וראיתי להכנה"ג ביו"ד בהגהות הטור שם וכ"כ בביאורו לסמ"ג שם שכתב עלה וז"ל ונ"ל דזהו לפי סברתם דאפי' בלא עשה תשובה איסורא מיהא איכא. אבל לדעת התוס' ורבינו ירוחם דבלא עשה תשובה מותר להכותו ולקללו אפשר דמשביעו אפי' בשבועת האלה. שהרי אם נשבע באמת אין כאן אלה ואם נשבע לשקר אינו עושה מעשה עמך הוא ומותר להכותו ולקללו. ומיהו אפשר דאפי' לדעת התוס' ורבינו ירוחם נמי אינו משביעו בשבועת האלה. דאינו דומה למקלל ומכה אביו אחר שעשה העבירה למקלל ומכה אם יעשה העבירה עכ"ל. ואומר אני דלענ"ד אע"ג דודאי סברתו האחרונה אמת. ולדעתי משנה ערוכה היא (בפרק שבועת העדות ל"ה ע"א) דתנן דמקלל עצמו לוקה. והיכי משכחת לה. והרי כיון דמקלל עצמו ועובר בלאו דהשמר לך וגו' הו"ל אינו עושה

מעשה עמך וליכא למ"ד דלוקה. וע"כ מוכרח לומר דלא מיקרי אינו עושה מעשה עמך אלא אחר שכבר עשה העבירה. משא"כ הכא דעכשיו בעבירה זו הוא שעושה מה שאינו מעשה עמך. שפיר חייב על קללת עצמו. דבשעת קללה אכתי בכלל עושה מעשה עמך הוא. וא"כ ההיא דהגאונים נמי הו"ל ממש כנידון זה. דבשעה שמקללו אכתי בכלל עושה מעשה עמך הוא אלא דבשבועה זו עצמה עכשיו הוא שבא להוציא עצמו מן הכלל שפיר מתתייב הבן על קללתו. אלא דמ"מ ע"כ מוכרח דהגאונים ז"ל קיימי בשיטת הרי"ף וסייעתו ז"ל וגם הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דקאי בשיטה זו. דאל"כ קשה מ"ש בנו מאחר. דהרי אחר נמי דאינו מתחייב מיתה על קללת חבירו. מ"מ מיהת עובר בלאו ובר מלקות הוא. אלא ודאי ע"כ היינו טעמא דאחר ממנ"פ שרי. משום דהרי אין כאן אלה אלא בנשבע לשקר. וא"כ הו"ל אינו עושה מעשה עמך. לא משום שבועתו. דודאי בזה לא מיפטר מצד אינו עושה מעשה עמך וכמו שביארנו. אלא מצד כפירתו שכופר הטענה דעובר בלא תעשוק ולא תגזול. דודאי אין דעתו לפרוע עוד מכיון שכופר בב"ד ומקבל עליו שבועה. ולענין זה הו"ל עבירה שכבר עשה קודם הקללה. דשפיר הו"ל בכלל אינו עושה מעשה עמך. ומותר אפי' לכתחלה לקללו וליכא בזה שום חשש איסור. משא"כ באביו דנהי דלא מיחייב מיתה באינו עושה מעשה עמך. מ"מ איסורא איכא לכתחילה. ולהכי אסרו הגאונים והרמב"ם ז"ל וכמו שביארנו דאפי' לדעת הרי"ף והרמב"ם וסייעתם מ"מ באחר מודו דבאינו עושה מעשה עמך אפי' לכתחילה שרי. והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתה לפירש"י ז"ל כמו משהקשו כל הראשונים ז"ל:

אבל נראה דס"ל לרש"י דאע"ג דלקושטא דמילתא הכי הוא. מ"מ שפיר קאמר ת"ק יכול אפי' מפני זקן אשמאי והוצרך למעוטי' מקרא. משום דשפיר הוה סד"א דאע"ג דפטרי' קרא באינו עושה מעשה עמך מ"מ איסורא איכא כמו באב. והילכך חייב נמי בכבודו ולזה איצטריך קרא למעוטי'. ולפ"ז לאיסי ב"י דלא משמע לי' קרא למעוטי אשמאי. ואמר דכל שיבה במשמע. ע"כ צ"ל דאין הכי נמי דלקושטא דמילתא דגם באחר איכא מיהת איסורא לכתחילה אפי' באינו עושה מעשה עמך. ומהכא גופא שמעינן לה. כיון דכל שיבה במשמע אפי' אשמאי. ולק"מ קושית הראשונים ז"ל לפירש"י לשיטתו. ומעתה א"כ ממילא מבואר דע"כ לא קיי"ל כאיסי ב"י. כיון דסתמא דגמרא בפ"ק דבב"ב ובפרק הזהב נקט בפשיטות דבאינו עושה מעשה עמך באחר מיהת אפי' לכתחילה שרי לקללו. והיינו ע"כ דלא כאיסי ב"י לפירש"י ז"ל. ועפ"ז אתי שפיר לפי גירסת קצת ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. ולפי מה שביארנו לעיל דרבא פסק דלא כאיסי ב"י ואביי פסק הלכתא כוותי'. דהשתא רבא ואביי בסוגיא דפרק הזהב שם לשיטתייהו אזלי. דרבא דאמר מילט

לייטינן לי' משום דאינו עושה מעשה עמך לשיטתו אזיל דס"ל דלא קיי"ל כאיסי ב"י. וא"כ אפי' לכתחילה ליכא איסורא באחר שאינו עושה מעשה עמך. אבל אביי דאמר אודועי מודעינן לי' ולא לייטינן לי' לשיטתו אזיל דפסק כאיסי ב"י. וא"כ אפי' באחר ע"כ איכא איסורא מיהת לכתחילה ולהכי ס"ל דלא לייטינן לי'. ומתורץ בהכי שפיר קושית הריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל ברווחא. והשתא ממילא מיתרץ בהכי מה שהקשו הראשונים ז"ל לפירש"י מההיא דפרק כל הגט ופרק הנזקין דאמרינן בתמי' ומקמי פלגאה ניקום. דלפי מה שנתבאר לק"מ. ואדרבה מזה תהי' עוד ראי' נוספת לדעת רש"י וסייעתו ז"ל דאין הלכה כאיסי בן יהודה. ורש"י לטעמי' אזיל. וראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל במנין הלאוין בלאו דקללת דיין שכתב וז"ל והמקלל דיין ונשיא עושה מעשה אמוני זך להיות המקלל דיין אשמאי. ונשיא עובר נכון ונאה לפני הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה' עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו תמוהים מאוד לכאורה. דמבואר מדבריו ז"ל דס"ל דאשמאי היינו רשע כפירש"י ז"ל מדכתב דמקלל דיין אשמאי פטור וזך מפשע. וא"כ גם בההיא דקאמר איסי ב"י דאפי' זקן אשמאי במשמע היינו אפי' רשע. ואיך כתב ונשיא עובר נאה ונכון לפני הניחו לו ויקלל וכו'. דמבואר דס"ל דאפי' לכתחילה שרי לקללו כיון דקיי"ל כאיסי ב"י דאפי' לכבדו חייב. והדברים סותרים זא"ז. אבל לפי מה שביארנו הדבר נכון מאוד דבאמת ס"ל לרבינו הר"י אלברגלוני ז"ל כדעת הסוברים דלא קיי"ל כאיסי ב"י. ובזה הנה אשכחן חבר לרש"י ז"ל בכל שיטתו ופירושו:

והנה גם הרא"ש בקידושין שם וכן הסמ"ג (בעשין י"ג) דחו פירש"י מטעם הנ"ל אע"ג דהרא"ש והסמ"ג הם מהסוברים כדעת הרי"ף וסייעתו. וא"כ לכאורה לק"מ לפמשכ"ל. אבל לק"מ לפי מה שביארנו דאפי' להרי"ף וסייעתו היינו דוקא באב אבל באחר מודו דאפי' איסורא לכתחילה ליכא. וא"כ שפיר הקשו לפי שיטתם. וגם כי הרא"ש והסמ"ג לטעמייהו אזלי דס"ל דאפי' באב שאינו עושה מעשה עמך עכ"פ לא מיחייב בכבודו. וכפשטות סוגיא דב"ק (צ"ד ע"א) וב"מ (ס"ב ע"א) דפרכינן והני מפני כבוד אביהם מי מיחייבי עיי"ש. וכמבואר בסמ"ג (עשין קי"ג) ובהרא"ש בתשובתו (כלל ט"ו סי' ה') והובאה בקצור בטיו"ד (סי' ר"מ) עיי"ש. וא"כ כ"ש באחר דלא מיחייבי בכבודו כשאינו עושה מעשה עמך ושפיר הוקשו לפירש"י לפי שיטתם. ומ"מ לפי מה שביארנו שיטת רש"י וסייעתו לק"מ וכמו שנתבאר. והנה הרמ"א (בד"מ סי' ר"מ) הקשה למש"כ הרא"ש בתשובה דאח גדול שביזה אחיו הקטן שהוא תלמיד חכם ונידהו הקטן דיפה עשה דכיון שאינו נושא פנים לתורה הו"ל אינו עושה מעשה עמך ואינו חייב בכבודו. ותמה הרמ"א ז"ל שם דמ"ש מאב שעבר עבירה דס"ל להרא"ש גופי' דאסור לבן לנדותו אע"פ שלא

עשה תשובה והניח בצ"ע עיי"ש. ועי' מש"כ בזה כבר לעיל במצות כבוד אב אבל לפי מה שביארנו לק"מ דדוקא בבן לגבי אביו הוא דס"ל להרא"ש הכי אבל באחר שחייב בכבודו כרב ונשיא וזקן כל שאינו עושה מעשה עמך אפי' לכתחילה שרי לבזותו ולקללו והילכך באחיו הגדול נמי ס"ל להרא"ש דנהי דרביי' קרא לכבוד מקרא דכבד את אביך מ"מ די לנו לאוקמי ריבויא לחייבו שינהוג בו כבוד כבזקן ודיין ונשיא אבל לא שיתחייב בכבודו ממש כבאביו. וזה פשוט. ולפמש"כ הב"ח (בסי' רמ"א) דאפי' להרי"ף וסייעתו בלא עשה תשובה ליכא איסורא אלא מדרבנן עיי"ש בלא"ה לק"מ דלא אשכחן דהחמירו אלא באב אבל באחיו הגדול לא אשכחן ומהיכא תיתי. אלא דלא ידענא מנ"ל הא להב"ח.

ומדברי כל הראשונים ז"ל נראה דמדאורייתא הוא דאסור באב ואין להאריך בזה כאן:

ועכ"פ מתבאר דלפי מאי דפירש"י דזקן אשמאי היינו רשע מלא אשמות ע"כ מוכרח דאין הלכה כאיסי ב"י. ולכן רש"י לטעמי' אזיל ונקט בפירושו עה"ת דלא כאיסי ב"י. ובשיטה זו קיימי גם שאר ראשונים שהבאתי. ומעתה לפ"ז הי' אפשר לומר גם לדעת רבינו הגאון ז"ל דקאי בשיטה זו. ומהאי טעמא לא הוצרך להזכיר אלא זקן דפירושו כת"ק או כריה"ג ולדידהו שיבה לא כתיב בקרא אלא כדי לאשמעינן פירושא דזקן. וכמו שכתב הרא"ש שהבאתי לעיל. ולולא דברי רבינו הגאון ז"ל שבאזהרותיו על סדר עשרת הדברות שהבאתי לעיל. הוה אפשר לומר ג"כ בפשיטות דס"ל כדעת הרי"ף ז"ל דלמאי דקאמר איסי ב"י דכל שיבה במשמע אין הדבר תלוי אלא בזקנה בלחוד. וזקן דכתיב בקרא זקן ממש הוא. דאיסי ב"י פליג בין את"ק ובין אריה"ג. ולא תליא מידי בחכמה לדידי'. וכבר ביאר הרמב"ן ז"ל בחי' שם שיטה זו על נכון והביאו הר"ן שם עיי"ש. והילכך לא הביא שיבה כלל. דהיינו הך. אלא דשם באזהרותיו מבואר בהדיא דעת רבינו הגאון ז"ל דבחכמה הוא דתליא מילתא. וא"כ ע"כ אין לנו בדעת רבינו הגאון ז"ל אלא כמו שביארנו דקאי בשיטת הסוברין דאין הלכה כאיסי ב"י:

אלא דלא מתיישב בכל זה רק מאי דלא הזכיר הגאון הכא והתם אלא זקנה בלבד ולא שיבה. אבל מה שלא הזכיר שם אלא הידור בלבד ולא קימה הוא תמוה לכאורה. דאע"ג דגם הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו לא מנו בזה אלא מצוה אחת. הרי כבר ביאר הרמב"ם טעמו בספר המצות שם שכתב וז"ל שצונו לכבד החכמים ולקום מפניהם ולגדל אותם והוא אמרו יתעלה מפני שיבה תקום והדרת פני זקן. ולשון ספרי תקום והדרת קימה שיש בה הידור וכו' עכ"ל עיי"ש. ופשוט דמה שהביא לשון הספרא היינו כדי לתת טעם אמאי לא נמנה קימה והידור בשתי מצות שהרי בא ציווי בכל אחד בפ"ע. ולזה הביא לשון הספרא דמתבאר משם דאין הידור ענין בפ"ע. ולא נכתב אלא כדי לפרש מצות קימה

איך היא ובאיזה ענין מתקיימת. וכדדריש תקום והדרת קימה שיש בה הידור. ולמעוטי שלא יקום מפניו בבה"כ ובביה"מ ולא מרחוק. וכדאי' נמי בברייתא בפ"ק דקידושין שם. אבל רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו שלא הזכיר אלא הידור בלבד. ולא הזכיר קימה כלל הוא מתמיה לכאורה שהניח את העיקר. דהיינו קימה שהיא עיקר המצוה. ולא הזכיר אלא את הטפל. דהיינו הידור דלא נכתב אלא כדי לפרש מצות קימה. מיהו קצת אפשר לומר דכיון דלא אמרה תורה קימה אלא במקום שיש הידור ממילא מבואר דקימה גופא בכלל הידור היא. והא דאיצטריך קרא למיכתב כלל קימה ולא כתב הידור לחוד. היינו רק כי היכי דלא נימא דיהדרנו בממון וכדאמר בברייתא שם עיי"ש. אבל ודאי דמהידור שמעינן נמי קימה. כיון דאין קימה אלא במקום שיש הידור בקומו. ולהכי שפיר הזכיר הגאון הידור דהוי נמי בכללו קימה. וממילא נשמע דליכא מצוה אלא במקום ובגוונא שיש בו הידור. משא"כ אם לא הי' מזכיר אלא קימה לא הוה שמעינן מענין המצוה ואופן קיומה כלום. דהוה סד"א דבכל מקום ובכל גוונא מתקיימת המצוה. ואע"ג דאכתי גם השתא בהידור איכא למיטעי דיהדרנו בממון. איכא למימר דלא חשש הגאון לזה כ"כ. דאין כאן מקומו לבאר כל פרטי דיני המצוה. ולהכי ניחא לי' טפי למנקט לשון הידור דמתבאר מיני' טפי מענין המצוה ממה שמתבאר מלשון קימה. ותרווייהו לא רצה הגאון להזכיר כי היכי דלא נטעה לומר שמונה אותם בשתי מצות. ולא כן הי' דעת הגאון שם אלא קאי שם בשיטת הרמב"ם וסייעתו למנותם רק במצוה אחת. איברא דלפי מאי דמשמע מפירש"י בקידושין שם (ל"ג ע"א) דמאי דקאמר בברייתא יכול יהדרנו בממון היינו בממון דוקא ולא בהידור אחר. וכן פי' הר"ב קרבן אהרן בספרא שם עיי"ש. א"כ אין זה מספיק לתרץ דברי רבינו הגאון שם. דלפ"ז טפי הו"ל למינקט קימה דהוי עיקר המצוה משא"כ הידור דמשמעותו רק בממון. ואין זה לפי האמת ענין המצוה כלל. אלא דלזה אפשר לומר דהגאון אינו מפרש כן אלא ס"ל דמאי דקאמר יכול יהדרנו בממון. אפי' בממון קאמר. ומדברי המהרי"ט ז"ל בחי' שם נראה שהבין כן גם בכוונת פירש"י שם עיי"ש בדבריו. ואף דמפירש"י לא משמע הכי. מ"מ בדעת רבינו הגאון ז"ל שפיר יתכן לומר כן:

אלא דמלבד דכל זה דחוק. בלא"ה לשון רבינו הגאון שם באזהרותיו מגומגם וקשה להלמו. ויותר הי' נראה לי דט"ס נפל שם בהעתקה ובמקום קן צ"ל קם. וביאור דבריו שם הוא ע"פ המכילתא שהביא בילקוט שה"ש עה"פ גן נעול וגו'. דאמרינן התם גן נעול אחותי כלה זו התורה שנעולה עד שבא משה ופתחה תורת חכם מקור חיים עיי"ש. וזהו שכתב הגאון גן חכמת קם (ר"ל אם חכמת בתורה הנקראת גן אז צויתי עליך מצות

קימה לקום מפניך) זקן הדרהו. (ר"ל והדרת פני זקן). ובזה דברי רבינו הגאון ז"ל שם מסכימים עם מש"כ כאן דגם שם מונה קימה והידור בשתי מצות. אלא דשם הזכיר גם שיבה. רק שנמשך אחר תרגום אונקלוס שתרגם מן קדם דסבר באורייתא תקום ותהדר אפי סבא. והיינו ממש כדברי הגאון שם. והנה בכוונת המתרגם נסתפק הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פרשת קדושים) דמתחלה כתב שם דס"ל להמתרגם כריה"ג דאין זקן אלא מי שקנה חכמה. וכוונתו כדפירש"י ושאר ראשונים שם (בסוגיא דפ"ק דקידושין ל"ב ע"ב) דלריה"ג מדקפיד אחכמה אמרינן שיבה נמי לאו זקן אשמאי קאמר עיי"ש. ולהכי תרגם נמי בשיבה דסבר באורייתא. ושוב צדד לומר דגם דעת אונקלוס כאיסי ב"י וכדאיפסיקא בגמרא הילכתא כוותי' דאפי' זקן אשמאי. וז"ל שם. ויתכן שגם דעת האונקלום כן. אבל יתרגם יניק וחכים בשיבה. שבכללה כל השיבות בין שיבת התורה ובין שיבת הימים עכ"ל עיי"ש. וגם בחי' בסוגיא דקידושין שם כתב הרמב"ן כפירושו האחרון. וז"ל שם מדקיי"ל כאיסי ב"י תימא היכי מתרגמינן מן קדם דסבר באורייתא תקום. ואפשר דס"ל כמ"ד אפי' יניק וחכים ואע"ג דאנן מזקן מרבינן לי'. מתרגמינן הכי למימר קימה אף איניק וחכים. דאתי זקן וגלי אשיבה דבין יניק וחכים בין זקן ובור במשמע עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב הבין גם הריטב"א בחי' שם בדעת התרגום עיי"ש. וכן הר"ן נסתפק בדעת המתרגם אלא דנראה דדעתו נוטה יותר לפי' הראשון של הרמב"ן ז"ל. וז"ל וכן נראה דעת אונקלוס שתרגם מפני שיבה תקום מן קדם דסבר באורייתא תקום. ואע"פ שתרגם שיבה סבר באורייתא וזקן תרגם סבא. ושמיעתנו לדברי הכל שיבה מדנפשי' אפי' אשמאי במשמע. אי לאו דגלי עלי' זקן. אפשר שעשה כך כדי לסמוך קימה לת"ח. לפי שהכתוב סמך קימה לשיבה. או שהי' אונקלוס חולק על התנאים הללו ואנן קיי"ל כמאי דפסקינן בגמרא עכ"ל הר"ן ז"ל עיי"ש. מבואר דמתחילה בעיקר כוונת המתרגם הוה ס"ל כפי' האחרון של הרמב"ן ז"ל. אלא דבביאור לשון התרגום הי' לו דרך אחרת. דס"ל דהמתרגם שתרגם זקן סבא היינו סבא הדיוט. ולהכי הוקשה לו דהא לכולהו תנאי שיבה מדנפשי' אפי' אשמאי במשמע אלא דלת"ק וריה"ג ס"ל דכיון דגלי לן קרא דזקן דקפיד אחכמה אית לן למימר דגם שיבה לאו אשמאי הוא. ומכיון דלהתרגום זקן פירושו אשמאי מהיכא תיתי לי' לומר דשיבה היינו דסבר באורייתא. ועל זה מתרץ הר"ן דלפי האמת גם להמתרגם פירושא דקרא הוא דזקן היינו חכם ושיבה היינו אשמאי. וכדס"ל לאיסי ב"י דקיי"ל כוותי'. אלא דכדי לסמוך קימה לת"ח הפך בתרגומא דקרא. אבל הרמב"ן והריטב"א ז"ל ס"ל דגם להמתרגם זקן אינו אלא חכם ובשיבה ס"ל דאפי' אשמאי במשמע כאיסי ב"י. אלא דתרגם בשיבה דסבר באורייתא לרבותא בעלמא. לומר דאפי' חכם בכלל קימה.

אע"ג דבקרא גבי זקן דהיינו חכם לא כתיב אלא הידור. והיינו משום דאתי זקן וגלי אשיבה דגם חכם בכלל. ובאמת דזהו דחיק טובא. דלפ"ז לא הזכיר המתרגם אשמאי כלל והיכי יתכן לומר דסבר כאיסי. ולדרכו של הר"ן אתי שפיר טפי. אלא דגם פירושו דחוק הרבה כמבואר. ולכל הדוחק הזה לא הוצרכו אלא משום שהוקשה להם ז"ל מדקיי"ל כאיסי ב"י. ולא ניחא להו לומר שיתרגם המתרגם שלא כהילכתא. אבל לפי דעת הסוברין דלקושטא דמילתא אין הלכה כאיסי ב"י דברי המתרגם אתו כפשטן. ואין צריך לכל הדוחק הזה. וזה סייעתא נכונה לדעתם. הן אמת כי הר"ן ז"ל שם בסוף דבריו כתב וז"ל או שהי' אונקלוס חולק על התנאים הללו ואנן קיי"ל כמאי דפסקינן בגמרא עכ"ל. הרי דאפי' אם יהיו דברי התרגום כפשטן ניחא לי' דאונקלוס חולק ואנן לא קיי"ל כוותי'. מ"מ הרי ראינו דהרמב"ן ז"ל לא ניחא לי' שיהיו דברי התרגום שלא כהילכתא. וכן דעת הריטב"א שם. וכ"כ בתשובת רב יהודאי גאון ז"ל שהובא בתשובות הגאונים (דפוס ליק) דכל היכא דפליגי רבנן במילתא ומתרגם אמר קרא כחד מנהון הילכתא כוותי' עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בתורתן של ראשונים (ח"ב) בשם תשובת רב נטרונאי גאון עיי"ש. ועי' בהשגות הרמב"ן על סה"מ להרמב"ם (שורש חמשי). ומש"כ המפרשים שם לתרץ דעת הרמב"ם עיש"ה. ואין להאריך. ובלא"ה דברי הר"ן מגומגמים אצלי במש"כ דאונקלוס חולק על התנאים הללו. דהרי לפי דרכו ז"ל אין נפקותא לדינא בין המתרגם לאיסי ב"י דפסקינן כוותי' בגמרא. דלא פליגי אלא בפירושא דקרא דלהמתרגם שיבה הוא חכם. וזקן הוא אשמאי. ולאיסי ב"י הוא איפכא. ומה הוא זה שכתב דאנן קיי"ל כדפסקינן בגמרין. והרי ליכא בינייהו אלא משמעות דורשין. ולכן נראה דמש"כ הר"ן או שהי' אונקלוס חולק על התנאים הללו וכו'. כוונתו לומר דנאמר דדברי התרגום כפשטן כפירוש הראשון של הרמב"ן ז"ל דס"ל כריה"ג דאפי' יניק וחכים אבל אשמאי לא. וחולק על ת"ק דאמר זקן והוא חכם בעינן. וגם פליג על איסי ב"י דאמר כל שיבה במשמע ואפי' אשמאי. ולפי שראה הר"ן ז"ל כמה יש מן הדוחק בפירושו הראשון בדברי המתרגם לכן הוסיף וכתב דאפי' אם נקבל הדברים כמשמען מ"מ כיון דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי אין לנו אלא כדפסקינן בגמרין הילכתא כאיסי. כלומר ודברי המתרגם הם דלא כהילכתא. וכן ראיתי לרבינו בחיי ז"ל (פרשת קדושים) דהבין דברי המתרגם כפשטן ודלא כאיסי ב"י עיי"ש. ועכ"פ דברי רבינו הגאון באזהרותיו שם מכוונים ממש עם התרגום כמעט מלה במלה. וכל מה שנפרש בדברי התרגום נוכל לפרש גם בדברי רבינו הגאון שם ע"פ מה שהגהתי וביארתי דבריו. ואין להאריך:

ועכ"פ מבואר דעת רבינו הגאון ז"ל כאן וסייעתו למנות קימה והידור בשתי מצות. ולפי מה שביארתי לעיל גם באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות כן דעתו. מיהו גם לפי הנוסחא אשר לפנינו שם דמבואר דדעתו ז"ל שם למנותן במצוה אחת כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אין בזה תימא מה שדבריו דהתם סותרין לדבריו דהכא דס"ל דשתי מצות הן. די"ל דחזר בו הכא ממה שהי' דעתו ז"ל שם. וכיו"ב מבואר אצלנו עוד בכמה מקומות אחרים. והנה כבר הבאתי לעיל דברי הרמב"ם ז"ל מה שביאר טעמו למנותן במצוה אחת מדתניא בספרא תקום והדרת קימה שיש בה הידור. דמבואר דקימה היא המצוה ולא נכתב הידור אלא כדי ללמד על קימה. אלא דדברי הרמב"ם ז"ל תמוהים אצלי לכאורה מדאמרינן בההיא ברייתא גופא יכול יהדרנו בממון ת"ל תקום והדרת מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בו חסרון כיס. ובגמרא בסוגיא דקידושין שם (ל"ג ע"א) פרכינן עלה וקימה אין בה חסרון כיס מי לא עסקינן דקא נקיב מרגניתא אדהכי והכי קאים מקמי' ובטיל ממלאכתו. ומשני אלא אקיש קימה להידור מה הידור שאין בו ביטול מלאכה אף קימה שאין בה ביטול ואקיש נמי הידור לקימה מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בו חסרון כיס עיי"ש. ומבואר מזה לכאורה בהדיא דקימה והידור שני ענינים חלוקים בפני עצמן הן. וכמו דהידור מלמד על קימה הכי נמי קימה מלמדת על הידור. והיינו מתורת היקש ככל שני דברים דאיתקישו להדדי אף דכל אחד ענין לעצמו וע"כ הא דדרשינן ברישא נמי תקום והדרת לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור היינו ג"כ רק מתורת היקש בעלמא. אבל ודאי הידור ענין מיוחד בפ"ע הוא. וא"כ ממקום שבא הרמב"ם ז"ל להביא ראי'. משם סתירתו. מיהו לזה אפשר לומר עפ"מ דפירש"י שם בד"ה אף הידור שאין בו ח"כ. וז"ל וע"כ לא נכתב הידור אלא לדרוש כדאמרן למעוטי עמידה מרחוק ולמעוטי בית המרחץ וכדאמרן עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו סתומים ואין מובן לכאורה מאי בעי רש"י בזה ולאיזה צורך כתב כן. וכבר עמד בזה הרב מהרי"ט ז"ל בחי' שם. וכתב עלה וז"ל וקשה דלמה לו לרש"י לומר שנכתב להההיא דלעיל. הא איצטריך שפיר לגלויי על קימה דפטור בשעת מלאכה וכו'. וי"ל דרש"י הוקשה לו דהא בין קימה בין הידור יש במשמען חסרון כיס (ר"ל דבקימה שייך ביטול מלאכה ובהידור שייך הידור בממון) והיאך נלמוד סתום מן הסתום ממנו. ועוד כיון דקימה במקום הידור קאמר א"כ לאו מילתא אחריתא היא והיכי מקשינן להו. לכך פירש"י דודאי קימה שיש בה הידור קאמר. והא דאמרינן מה קימה שאין בה חסרון כיס. כלומר לאו דמילתא באנפי נפשה היא אלא תנאי של קימה שתהא במקום הידור. ואין לך לדרוש הידור בפני עצמו. דהוה משמע בכל מיני הידור אף בממון. שלא נכתב לרבות אלא למעט ממשמעות

דקימה דהוה משמע בכל מקום עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מבואר דלפירש"י הא דאמרי' ואקיש נמי הידור לקימה מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור וכו'. הך לישנא לאו דוקא. דודאי הידור דכתיב בקרא לאו ענין בפ"ע הוא ואינו אלא דקדוק ותנאי של קימה בלבד. והא גופא קאמר בברייתא. מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור כו'. כלומר שאינו ענין בפ"ע שתוכל לרבות בו יותר ממה שיש בכלל קימה. אלא אינו אלא תנאי של קימה. ולא אתי אלא למעט ממשמעות דקימה דמשמע בכל ענין ובכל מקום. ומעתה זו היא ג"כ דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ושפיר הביא הרמב"ם ז"ל ראי' דכיון דאמרינן תקום והדרת לא אמרתי לך קימה אלא במקום שיש הידור שמעינן דהידור לאו מילתא באנפי נפשי' הוא שיהא נמנה מצוה לעצמו אלא תנאי של קימה הוא בלבד ואין כאן אלא מצות קימה:

אמנם מלבד דפשטן של דברים בברייתא ובסוגיא דגמרא לא משמע הכי כלל. יש לתמוה על זה דבהדיא מבואר בספרא (פרשת קדושים) דקתני איזהו הידור לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו וכו' עיי"ש. והרי זה מבואר בהדיא דהידור ענין בפני עצמו ואינו תנאי של קימה בלבד. וכן במדרש (במדבר רבה פט"ו) קתני הלכה בתוך כמה אמות חייב אדם לעמוד מפני הזקן. כך שנו חכמים בתוך ד' אמות חייב אדם לעמוד מפני הזקן שנאמר מפני שיבה תקום ושואל בשלומו בתוך ד' אמות. ואיזהו הידור אמרה תורה והדרת שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו ולא יהא סותר את דבריו וכשהוא שואל הלכה שואל ביראה ולא יקפוץ להשיב ולא יהא נכנס לתוך דבריו וכו' עיי"ש. וכן הוא בתנחומא שם עיי"ש. ויותר מבואר בתוספתא (פרק בתרא דמגילה) דקתני איזהו קימה שאמרה תורה מפני שיבה תקום עומד מפניו שואל ומשיב בתוך ד' אמות. איזהו הידור שאמרה תורה והדרת פני זקן לא עומד במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו נוהג בו מורא ויראה משא ומתן כניסה ויציאה והן קודמין לכל אדם עיי"ש. הרי מפורש להדיא דהידור הוא ענין מיוחד לעצמו כמו קימה. וזה דבר מתמיה טובא על הרמב"ם וסייעתו ז"ל. הן אמת שלא ראיתי להרמב"ם ז"ל ולא להסמ"ג ולא להטור ביו"ד (סי' רמ"ד) שמביאין דיני הידור כלל. רק בדיני כבוד רבו (פ"ה מהלכות ת"ת ה"ו) כתב הרמב"ם וז"ל ולא ישב במקום רבו ולא יכריע דבריו בפניו ולא יסתור את דבריו וכו' עכ"ל עיי"ש בכ"מ ובלח"מ. אבל לקמן (בפ"ו) דמיירי מדיני קימה והידור לשיבה וזקן לא הביא מכל זה כלום. וכן הטור לא הביא זה אלא לעיל (בסי' רמ"ב) דמיירי בכיבוד רבו ולא בסי' רמ"ד דמיירי מדיני קימה והידור. והדבר תמוה מאוד דהרי בהדיא מבואר כן בספרא ובתוספתא ובמדרש רבה ותנחומא לענין הידור זקן. דעל קימה והידור דקרא קאי התם:

וראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' ל"ו) שחידש בזה שיטה חדשה לעצמו וכתב דלמאי דקיי"ל כריה"ג דאין זקן אלא מי שקנה חכמה. היינו לומר שקנה חכמה ממנו. דהיינו שהוא רבו. ומביא ראי' לזה מדאמרינן התם על ברייתא זו אמר אביי לא שנו אלא ברבו שאינו מובהק אבל רבו מובהק כמלא עיניו. משמע דמ"מ רבו בעינן. ואמרינן נמי (במס' אבות) הלומד מחבירו פרק אחד הלכה אחת אפי' אות אחד צריך לנהוג בו כבוד. ומשמע אבל לא למד ממנו אינו צריך. ואמרינן בקידושין (בפ"ק) שני שלישי שניתי לו בספר תהילים ולא עמד מפני. תימה. אלמא מטעם לימוד הי' צריך לעמוד עכת"ד עיי"ש. ושוב מסיק בסוף דבריו דמ"מ מדרבנן אפי' לא למד ממנו אלא יודע יותר ממנו צריך לקיים בו קימה והידור. כדאמר רבא (בפרק ואלו הן הלוקין) כמה טפשאי הני שאר אינשי דקיימי קמי ס"ת ולא קיימי קמי גברא רבא וכו' עכ"ל עיי"ש. והביאו ג"כ בסמ"ג (עשין י"ג) בקיצור. ומשמע דמסכים עמו בזה עיש"ה. וכן הביאו בהגהות מיימוניות (פ"ה מהלכות ת"ת ה"ט). אלא דשם הוסיפו עוד בדברי הרא"ם דאינו חייב מן התורה לעמוד אלא מפני רבו מובהק עיי"ש. וזה תימא. דמלבד דליתא הכי בדברי הרא"ם ז"ל גופי' בספר יראים שם ולא בסמ"ג שם. לא יתכן כלל לומר כן כמבואר בסוגיא דקידושין גופא שמביא הרא"ם ז"ל עיקר ראייתו משם. דהרי הא דיליף בברייתא מקרא דתקום והדרת דלא יעמוד מפניו אלא בתוך ארבע אמות. מוקי לה אביי ברבו שאינו מובהק וא"כ מבואר דאפי' רבו שאינו מובהק דאורייתא הוא. וכן מוכרח ע"כ מהראי' שהביא הרא"ם ז"ל ממה ששנינו באבות הלומד מחבירו אפי' פרק אחד הלכה אחת או אפי' אות אחד צריך לנהוג בו כבוד. וכן מהראי' שהביא הרא"ם מההיא דשני שלישים שניתי לו וכו'. מבואר בהדיא דאפי' אינו מובהק. דהא רבו מובהק אינו אלא שרוב חכמתו ממנו. ולכן דברי הגה"מ אלו תמוהים אצלי אם אין שם ט"ס בזה ואין להאריך. ועי' בריטב"א שם שהביא ג"כ דברי הרא"ם ז"ל אלו והשיג עליו והשיב על ראיותיו עיי"ש בדבריו. ובאמת דבמ"ר ותנחומא (פ' בהעלותך) שהבאתי לעיל משמע כדעת הרא"ם ז"ל. דאחר דמבאר והולך שם דיני קימה והידור מסיים עלה וקאמר שכל מי שאינו נוהג ברבו כל המדות האלו נקרא רשע לפני המקום וכו' עיי"ש. נראה בהדיא דכל דינים אלו של קימה והידור אינם נוהגים אלא ברבו. ואין להאריך כעת. ועכ"פ מבואר דעת הרא"ם ז"ל דמדאורייתא ליכא מצוה בקימה והידור אלא ברבו מובהק או שאינו מובהק או מפני שיבה לפי מאי דפסק כאיסי ב"י דכל שיבה במשמע. ודברי המ"ר ותנחומא שם הם דלא כאיסי ב"י כמבואר. וא"כ גם להרא"ם ז"ל דינים אלו דקתני בספרא ובתוספתא ובמ"ר ותנחומא שייכי לענין מורא וכיבוד רבו. וכמש"כ הרמב"ם והטור ושאר פוסקים. אלא דדברי הרא"ם ז"ל לשיטתו

נכונים הם. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דדיני קימה והידור שאמרה תורה הם נוהגים בכל ת"ח אפי' אינו רבו. וא"כ שני ענינים נפרדים הם. ולכן חלקום לשני חלקים. דמורא וכבוד רבו כתבן הרמב"ם (בפ"ה מהלכות ת"ת) ודיני קימה והידור כתבן (בפ"ו). וכן הטור דיני מורא וכבוד רבו כתבן (בסי' רמ"ב). ודיני קימה והידור כתבן (בסי' רמ"ד). וכן הוא בשאר הפוסקים העומדים בשיטתן. א"כ הדבר תמוה מאוד דדינים אלו דלא ישב במקומו ולא יכריע דבריו ולא יסתור את דבריו וכו' הו"ל למיכתב בדיני קימה והידור. שכן נשנו בספרא ובתוספתא ובמ"ר ובתנחומא בפרטי דיני הידור. ומפורש שם בהדיא דזה הוא הידור האמור בתורה. וכל שישנו בכלל קימה והידור אפי' אינו רבו שייכי בי' דינים אלו ולא ברבו בלבד. וא"כ הרמב"ם והטור וסייעתם שכתבו דינים אלו רק לענין כבוד רבו נמצאו דבריהם נגד הספרא והתוספתא ומ"ר ותנחומא. והוא תימא גדולה. ויש לתמוה גם על כל האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה. וביותר נפלאים בעיני דברי הגר"א ז"ל (בביאוריו יו"ד סי' רמ"ב סעי' י"ו ס"ק נ') דעל מש"כ בשו"ע שם ולא ישב במקומו וכו' ציין שם מדרש רבה פרשת בהעלותך דקתני ואיזהו הידור וכו' עיי"ש. והוא תימא דאם משם הוא מקור הדברים א"כ הו"ל בכלל דיני הידור שנוהגים גם בחכם שאינו רבו וגם בזקן אשמאי שכתבן בשו"ע שם לקמן (בסי' רמ"ד) ולא שייכי הכא (בסי' רמ"ב) דמיירי מדיני כבוד התלמיד לרב. וא"כ ממקום שבא הגר"א ז"ל להביא ראי' משם תיובתא. גם תמיהני דמייתי מדברי המ"ר וטפי הו"ל להביא מהספרא ותוספתא:

והנה לדברי הרמב"ם ז"ל יש קצת מקום ליישב ולומר דלשיטתו אזיל במש"כ (בפ"ו ה"ט מהלכות ת"ת) וז"ל מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו וכו' ואינו תייב לעמוד מלא קומתו אלא כדי להדרו ואפי' זקן עכו"ם מהדרין אותו בדברים ונותנין לו יד לסמכו שנאמר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע עכ"ל. וכתב בכ"מ שם וז"ל אבל קשה שכיון שרבינו סובר דכל שיבה במשמע ואפי' זקן אשמאי מרבי אפי' עכו"ם. מאן פלג לי' לחלק בין זקן עכו"ם לזקני ישראל. וי"ל דכיון דחייב אדם בכבוד ישראל יותר מכבוד העכו"ם. כשאמרה תורה תקום אין להשוותם אלא ישראל לקום מפניו ועכו"ם להידור דברים וליתן יד. אבל לא לקום מפניו וכו' עכ"ל עיי"ש. שמבאר שיטתו בסוגיא דגמרא וכבר דברתי קצת מזה לעיל ואין להאריך. ומעתה לפ"ז יש מקום קצת לומר דגם רבו בכלל והדרת פני זקן. וכל חד כפי מדרגתו וערכו ששיערו חז"ל. דלחכם שהוא רבו חייב בכל דיני קימה מלא קומתו וכל דיני הידור לפרטיהן שנמנו בספרא ותוספתא ובמדרש שם. ולחכם שאינו רבו לא חייבו אלא בקימה מלא קומתו ולא בשאר דיני הידור. ולזקן אשמאי לא נתנו לו אלא קימה ולא מלא קומתו. ולזקני

עכו"ם נתנו רק הידור בדברים ונתינת יד לסומכן. וכל זה בכלל קימה והידור דקרא. אלא שנמסר הדבר לחכמים לחלק לכל חד כראוי לו לפי ערכו. ועפ"ז אתי שפיר מאי דנקטו במ"ר ותנחומא שם דיני הידור אלו ברבו כמשכ"ל. ואין צורך לבא בזה לשיטת הרא"ם ז"ל. ועפ"ז נכונים דברי הרמב"ם ז"ל וגם דברי המחבר בשו"ע שעומד בשיטת הרמב"ם בכל זה. ועפ"ז יש מקום גם לדברי הגר"א ז"ל. ויהיו ג"כ דבריו ז"ל מדוקדקים במה שהביאה מדברי המ"ר ולא מהתוספתא וספרא. והיינו משום דבמ"ר שם מבואר כן ברבו אבל בספרא ותוספתא לא נזכר רבו כלל. ואין להאריך בזה. אבל לא יתכן כל זה אלא לדברי הרמב"ם ז"ל והעומדים בשיטתו. אבל כל שאר ראשונים לא ס"ל כדברי הרמב"ם בזה. ובאמת דהדברים מוקשים מאוד להעמידם. ובדברי הרמב"ם גופי' לא ניחא להטור לפרש כן וכמו שהביאו בכ"מ שם עיש"ה. ולכן צ"ע טובא אצלי בזה:

ואמנם איך שיהי' עכ"פ מתבאר לן בהדיא מהספרא והתוספתא ומ"ר ותנחומא דהידור ענין בפ"ע הוא. ואיננו תנאי של מצות קימה בלבד כמש"כ המהרי"ט ז"ל. והיא דעת הרמב"ם ז"ל וכל הנמשכים אחריו. אשר לכן מנו קימה והידור רק במצוה אחת בלבד וכמש"כ בהדיא הרמב"ם ז"ל בסה"מ שהבאתי לעיל. וזה מבואר כדעת הגאונים ז"ל והנמשכים אחריהם שמנאום בשתי מצות. דקימה והידור כל חדא ענין בפ"ע. ומאי דגמרינן דלא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור. לא משום דעיקר הידור להכי הוא דאתי. אלא מסמיכות המקראות הוא דדרשינן הכי אע"ג דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו דגם הידור כקימה. דעיקרו לא בא אלא ללמד על עצמו ולגופי' איצטריך. ודברי הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו לא נתבררו אצלי ותמוהים מאוד לענ"ד:

ובאמת דגם זולת זה אפי' לפי טעמו של הרמב"ם שלא למנות קימה והידור בשתים. יש לתמוה דכיון דפסק הרמב"ם ז"ל כאיסי ב"י וכריה"ג דאפי' יניק וחכים. וטעמא דריה"ג אמרינן התם משום דאי ס"ד כדקאמר ת"ק א"כ נכתוב רחמנא מפני שיבה זקן תקום והדרת. מאי שנא דפלגינהו רחמנא. למימרא דהאי לאו האי והאי לאו האי. ש"מ דאפי' יניק וחכים. ופירש"י וז"ל אי ס"ד כדאמר ת"ק דחד הוא דאיירי בי' קרא שיבה והוא חכם. ניכתוב רחמנא מפני שיבה זקן תקום והדרת. ונגמר ג"ש. מאי שנא דפלגינהו ש"מ תרתי מילי נינהו. וה"ק מפני שיבה תקום והדרת. תקום והדרת פני זקן שקנה חכמה אפי' יניק וחכים וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ הרי יש לנו שני ציווים בהך קרא. מפני שיבה (דהיינו אפי' זקן אשמאי דכל שיבה במשמע) תקום והדרת. תקום והדרת פני זקן שקנה חכמה. ושתי מצות הן. אחת לשיבה אפי' אשמאי. ואחת ליניק וחכים. ומיהו אפשר לומר דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל (בשורש תשיעי משרשיו) דכל שני דברים

הנפרטים בלשון אזהרה אחת כנא ומבושל או שאור ודבש או אתנן ומחיר וכיו"ב אין נמנין אלא במצוה אחת. וזו היא דרכו בכל ספרו סה"מ. וא"כ גם כאן נהי דמדלא כתיב מפני שיבה זקן וגו' שמעינן דהאי לאו האי וכו'. מ"מ הרי לא כתיב בהדיא קרא רק חד זימנא תקום והדרת אתרוייהו. אשיבה ואזקן. אלא דאי לאו דיוקא דקרא הוה סד"א דשיבה וזקן חדא מילתא נינהו. והשתא שמעינן דלאו הכי הוא. אלא האי לאו האי. ותקום והדרת על כל חד באנפי נפשי' קאי. ומ"מ כיון דחד זימנא הוא דכתיב תקום והדרת אין לנו אלא ציווי אחד לשיבה ולזקן. משום דקימה והידור חדא נינהו. דהידור אינו אלא תנאי של קימה להרמב"ם וסייעתו. והילכך אין לנו למנותן אלא במצוה אחת בלבד לפי שרשי הרמב"ם ז"ל גופי'. ואמנם להסמ"ג והרמב"ן ז"ל שחולקים בזה על הרמב"ם ובכל כיו"ב מונים כל חד באנפי נפשי'. א"כ גם כאן הו"ל למנות שיבה וזקן בשתי מצות. הן אמת דבקיצור סמ"ג (עשין י"ג) מבואר דפסק דלא כאיסי ב"י. אלא כריה"ג דהכל תלוי רק בחכמה בלבד. וא"כ שיבה וזקן חדא מילתא נינהו. ושפיר מנאן רק באחת. וזה אתי שפיר לפי מה שביארנו לעיל דיש מקום לפסוק דלא כאיסי ב"י אע"ג דאיפסיקא בגמרא הילכתא כוותי'. וביארנו שכן דעת כמה ראשונים ז"ל. אלא דמ"מ הרי בסמ"ג הארוך אין דעתו כן. וע"כ דהדר בי' בחד מינייהו. וא"כ ודאי קשה עכ"פ להסמ"ג הארוך. ועי' להר"ב מל"מ בפרשת דרכים (בדרך מצותיך סוף ח"א) שתמה כיו"ב מצד אחר על הסמ"ג והרמב"ן ז"ל עיי"ש. אלא שראיתי להרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין סי' כ"ד) שמתבאר מדבריו דס"ל דעד כאן לא נחלקו הרמב"ן והסמ"ג עם הרמב"ם אלא בלאוין אבל בעשין כיו"ב שנכללו שני דברים בלשון עשה אחת כגון השבת גזל ועשק ופקדון דכתיב בקרא חד והשיב אכולהו. לכ"ע אין נמנין אלא בעשה אחת. ובהדיא הזכיר שם לדוגמא גם שיבה וזקן עיי"ש. וגם כבוד ומורא אב ואם הזכיר הרשב"ץ ז"ל שם. וכתב דמה"ט הסכמת כולם שלא למנות אב ואם אלא באחת עיי"ש. ונסתלקה בזה תמיהת המל"מ שם. ועדיפא מינה מבואר בדברי הרשב"ץ בקונטרס אחרון שם דאפי' במקום שיש ייתור בכתוב לחלק. דבלאוין כהאי גוונא גם הרמב"ם מודה שיש למנות כל פרט ופרט בפ"ע. כמבואר (בשורש תשיעי ובלאוין ט') עיי"ש. מ"מ בעשין אפי' כהאי גוונא לכ"ע אינן נמנין אלא במצוה אחת עיי"ש בדבריו. וא"כ אין בזה מקום קושיא להרמב"ם וסייעתו ז"ל. אם כי לא אכחד כי לענ"ד לא נתברר אצלי שום טעם כלל לחלק בזה בין לאוין לעשין. ומאיזה שורש יצא להם לרבותינו ז"ל אלו חילוק זה. ואין כאן מקומו להאריך בזה. וכבר נתבאר אצלנו בכמה מקומות דרבינו הגאון ז"ל לא הלך בדרך זו כלל.

ועכ"פ בענין שלפנינו כבר נתבאר דדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו ברורה ונכונה מכל צד ודעת החולקים נפלאת היא בעינינו. וצע"ג.

וע"פ דברינו אלה ניחא לי נמי מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דמורא ת"ח שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל דנפקא לן מריבויא דקרא דאת ה' אלקיך תירא. וכבר עמדנו בזה לעיל בעשה דמורא שמים עיי"ש מש"כ בזה. אבל עם דברינו אלה אפשר ליישב ע"פ מאי דיש להקשות לכאורה למה לי ריבויא למורא ת"ת מקרא דאת ה' וגו'. תיפוק לי' מדכתיב והדרת פני זקן. לפי המבואר בספרא יתוספתא ובמדרש רבה ותנחומא וכן פירש"י (עה"ת פ' קדושים). דהידור היינו שלא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו וכו'. והיינו מורא. וכמבואר בפ"ק דקידושין (ל"א ע"ב) מורא לא עומד במקומו ולא ישב במקומו ולא סותר את דבריו וכו' עיי"ש. וכן הוא בספרא שם ובמקומו במ"ר ותנחומא שם דזהו מורא עיי"ש. הרי בהדיא מבואר בקרא מצות מורא ת"ח. כדקיי"ל דזקן היינו חכם. וראיתי להתוס' (בב"ק מ"א ע"ב) בד"ה לרבות ת"ת שכתבו וז"ל וא"ת מפני שיבה תקום למה לי. תיפוק לי' מהכא. וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן מורא רבך כמורא שמים או ברב מופלג דהוי כעין רבו עכ"ל עיי"ש. ודבריהם ז"ל תמוהים מאוד אצלי דמאי קשה להו מקרא דמפני שיבה תקום. דהא ודאי איצטריך טובא לפי מאי דקיי"ל דכל שיבה במשמע ואפי' זקן אשמאי דליכא למשמע כלל מקרא דאת ה' אלקיך תירא. דלא רבינן מיני' אלא ת"ח דוקא. ואפי' תמצא לומר דדעת התוס' ג"כ כהסוברים דלא קיי"ל כאיסי ב"י כמו שביארנו לעיל. מ"מ אכתי קשה מי לא מצינן למימר דר"ע דדריש הך דרשא דאת לרבות ת"ח ס"ל כאיסי ב"י. ואין כאן מקום קושיא כלל. ויותר הו"ל להקשות למה לי קרא דוהדרת פני זקן. דהיינו ת"ח. ותיפוק לי' מקרא דאת ה' אלקיך תירא. אלא דגם בזה אין להקשות אלא לאידך גיסא. למה לי יתורא דקרא דאת ה' וגו' לרבות ת"ח ותיפוק לי' ממקרא מלא דכתיב והדרת פני זקן. דודאי אין להקשות למה לי קרא דמפני שיבה תקום או קרא דוהדרת פני זקן ות"ל מיתורא דקרא דאת ה' וגו'. דהיכי נימא לי' לקרא להניח מקרא מלא ולסמוך על איזה יתורא דקרא בעלמא. שאינו מבואר בקרא כלל ודרשא בעלמא הוא. וכבר מבואר בראשונים ז"ל בכמה דוכתי שיש חילוק והפרש גדול בין מידי דמפורש בהדיא בקרא למידי דלא אתי אלא מדרשא בעלמא. וכמו שכתב הר"ן ז"ל (בפ"ג דשבועות) ובפ"ק דנדרים (ח' ע"א) דכל מידי דלא מפורש בקרא ולא אתיא אלא מדרשא שבועה חיילא עליו עיי"ש. וברא"ש (ריש פ"ד דביצה) בשם הר"ב העיטור ז"ל כתב דבמידי דלא מפורש בקרא ולא אתיא אלא מדרשא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין וכו' ולא מחינן בהו אבל מידי דמפורש בקרא מחינן וענשינן להו עיי"ש. וכן בשאר מקומות

ואכמ"ל בזה. והשתא א"כ ממילא אין מקום גם לתירוץ התוס'. דלא שייך תירוצם אלא לפי מאי דנקטו קושייתם אקרא דמפני שיבה תקום אבל לא לאידך גיסא. ובאמת דלפ"ז אפי' אם נימא דשפיר הקשו התוס' מ"מ קשה לתירוצם. דאכתי נכתוב קרא דמפני שיבה תקום ולמה לי ריבויא דאת ה' וגו' דהא מהתם שמעינן דאפי' כשאינו רבו מובהק חייב בכבודו ומוראו וכ"ש רבו מובהק. גם תמיהא לי בעיקר קושייתם דהיכי איכא למשמע קימה דהיינו כבוד מריבויא דאת ה' אלקיך תירא דמירי ממורא. דנהי דשמעינן מההיא דרשא דישנו בכלל מורא. היינו משום דכשאינו מתייירא ממנו ונוהג בו דברים המראים לדעת שאינו ירא מפניו כגון שסותר את דבריו ומכריעו ויושב במקומו וכיו"ב הרי זה כמבזהו. ועל בזיונו י"ל שהקפיד הכתוב. אבל מהיכא תיתי לן שמזהיר הכתוב על כבודו. וכמו שכבר ביארנו לעיל (במצוה דכבוד אב ואם) דמורא ישנו בכלל כבוד אבל אין כבוד בכלל מורא עיי"ש. ואולי י"ל דס"ל להתוס' דגם קימה בכלל מורא הוא. וכן נראה מדברי התוס' בפ"ק דקידושין שם (ל"ג ע"ב) בד"ה ואימא מורא וכו' עיי"ש. וראיתי להרשב"א ז"ל בחי' לב"ק שם שגם הוא הקשה ממש כקושית התוס' ותי' כתירוצם. אלא דבתי' השני יש בו קצת שינוי שכתב וז"ל ואי נמי רב מובהק אבל שאר ת"ח לא. כתב רחמנא מפני שיבה תקום כו' עכ"ל עיי"ש. ומסוף דבריו אלו משמע קצת דעיקר קושייתו ותירוצו אינו אלא מסיפא דההוא קרא דהיינו מדכתיב והדרת פני זקן. וא"כ בלא"ה ניחא דהא הידור היינו מורא כמשכ"ל. אבל ראיתי בתוס' הרא"ש לקידושין (נ"ז ע"א) שדבריו הם ממש כדברי התוס' בב"ק שם עיי"ש. ואיך שיהי' עכ"פ דבריהם ז"ל צ"ע אצלי והקושיא לא איפריקא כמשכ"ל. וראיתי להר"ב יפה מראה (סוף ברכות) בההיא דאמרינן בירושלמי שם א"ל נחמי' העמסוני לר"ע מה הוא ההן דכתיב את ה' אלקיך תירא א"ל אותו ואת תורתו. וכתב עלה ביפ"מ שם וז"ל פי' לרבות ת"ת וכדתניא פ' האיש מקדש. וא"ת דבהדיא כתיב והדרת פני זקן. וי"ל דההוא כבוד והכא מורא. וכבוד לחוד ומורא לחוד כדתניא בפ"ק דקידושין עיי"ש. הרי שהקשה כקושייתנו. אלא דמה שתי' דהידור היינו כבוד. אישתמיטתי' ברייתא דספרא ותוספתא ומ"ר ותנחומא שהבאתי לעיל דמפורש איפכא. דהידור היינו מורא והקושיא במקומה עומדת. ועי' בירושלמי (פ"ה דסוטה סוף הלכה ה') ובמש"כ שם הרב קה"ע בש"ק שם על דברי היפ"מ אלו עיש"ה. דגם דבריו אין להם יסוד עפ"מ שביארנו ואין להאריך:

ואמנם הנראה בזה דלא מיבעיא לפמש"כ הרא"ש (בפ"ק דקידושין סי' נ"ו) וז"ל רב אלפס ז"ל לא הביא הא דר"א אמר רבי ינאי אין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים. משום דמשמע לי' דר"א דאמר כל ת"ח

שאינו עומד מפני רבו נקרא רשע וכו'. פליג אדרבי ינאי. וס"ל דהילכתא כר"א שלא נתן קצבה. וגם ר"ע השוה מורא החכם למורא שמים ואם אדם מקבל פני שכינה כמה פעמים ביום צריך לעמוד באימה וביראה וכו' עכ"ל עיי"ש ובטור יו"ד (סי' רמ"ב). הרי דס"ל דלר"ע דמרבה ת"ח מקרא דאת ה' אלקיך תירא מורא החכם שוה ממש למורא המקום. וכן כתב ביותר ביאור באס"ז ב"ק שם בשם רבינו ישעי' ז"ל על הא דאמרינן שם כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש וכו'. וז"ל ומה שלא פירש וכו' אע"ג דדרשינן בפ"ק דקידושין כתיב את ה' אלהיך תירא וכתיב איש אמו ואביו תיראו השוה הכתוב מורא דאביו ואמו למורא המקום. התם לא השוה ממש קאמר דאינם סמוכים זה לזה. אבל הכא אי הוה דריש את ה' לרבות הוה משמע שמשוהו למורא של מקום עכ"ל רבינו ישעי' ז"ל. ומעתה א"כ גם קושייתנו וקושיית התוס' לק"מ. דאע"ג דכבר כתיב והדרת פני זקן והידור היינו מורא. מ"מ איצטריך ריבויא דאת ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח כדי להשוותו ממש למורא של מקום וכמש"כ הרא"ש לדעת הרי"ף ז"ל. דהא לא עדיף מאביו ואמו דכתיב בהדיא בקרא איש אמו ואביו תיראו. מ"מ לא אמרינן דהשוה הכתוב מוראן ממש למורא שמים. ואפי' לרביינהו מקרא דאת ה' אלקיך תירא לא משמע לי' לענין זה וכמש"כ ה"ר ישעי' ז"ל:

ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל דמשמע דס"ל דגם אחר דרבי קרא ת"ח מאת ה"א תירא אין להשוותו ממש למורא המקום. וכמבואר בטור יו"ד שם עיי"ש. מ"מ נראה דאתי שפיר עפמש"כ בש"מ בכורות (ו' ע"א) בשם הרא"ש וז"ל כיון שהגיע לאת ה"א תירא פירש וכו' וא"ת לוקמה על מוראת אב ואם דהשוה הכתוב כבודן לכבוד המקום וכו' ולעבור בתרי עשה. וכדאמר גבי תפילין (במנחות מ"ד ע"א) שיש שמונה עשה. וי"ל דלא משמע לי' להשוות מורא בשר ודם למורא המקום עד שבא ר"ע ודרש לרבות ת"ח לפי שמצינו בהם ל' זה ומורא רבך כמורא שמים וכו' עכ"ל עיי"ש. ומעתה א"כ לק"מ דאע"ג דכבר כתיב והדרת פני זקן. מ"מ מוקמינן נמי קרא דאת ה"א תירא לרבות ת"ח. ולעבור בתרי עשה. דהא גם באביו ואמו הוה מוקמינן הך ריבויא דאת ה"א תירא אע"ג דכבר כתיב בהו בהדיא בקרא אמו ואביו תיראו. אלא דלא משמע לי' לאוקמי הך קרא אלא ברבו דשייך בי' כעין יראת שמים. וכיו"ב כתב ג"כ באס"ז (ב"ק מ"א ע"ב) בשם הרא"ש וז"ל דלא ניחא לי' לריבויא מאת הסמוך לשם אלא כעין יראת השם עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ ברבו שפיר מוקמינן לי' אע"ג דכבר כתיב בי' מורא בקרא דוהדרת פני זקן ונפק"מ לעבור עליו בתרי עשה. והתוס' בב"ק שם שהקשו כקושיא זו ולא ניחא להו לתרץ כן לטעמייהו אזלי. דשם לעיל מיני' בההיא סוגיא בד"ה כיון שהגיע וכו' הקשו ג"כ קושיא זו של

הרא"ש. ותי' וז"ל אע"ג דבפ"ק דקידושין דריש נאמר איש אמו ואביו תיראו ונאמר את ה"א תירא השוה הכתוב מורא אב ואם למורא שמים לא הוה ניחא לי' לאוקמה לעשה יתירא עכ"ל עיי"ש. ולהכי שפיר הקשו בדבור שאח"כ בסמוך. מפני שיבה תקום ל"ל תיפוק לי' מהכא וכו'. דכיון דהא דלא מוקי ריבויא דקרא באביו ואמו. היינו רק משום דלא ניחא לי' לאוקמה לעשה יתירא. א"כ גם בת"ח היכי מוקי לי' כיון דלא אתי אלא לעשה יתירא. ולזה הוצרכו לתרץ מה שתירצו. אבל להרא"ש ז"ל אין צריך לזה דקושיא מעיקרא ליתא כמבואר:

הן אמת דלפ"ז קשה לכאורה מה שראיתי להרא"ש ז"ל בתוספותיו לקידושין (נ"ז ע"א) שכתב וז"ל כיון שהגיע וכו' אע"ג דאמרינן בפ"ק וכו' לא ניחא לי' לאוקמי לעשה יתירא. א"נ לא משמע לי' לרבות מאת הסמוך לשם אלא כעין יראת שמים וכו' וא"ת מפני שיבה תקום למה לי תיפוק לי' מהכא וכו' עכ"ל ולפי מה שנתבאר נמצאו דבריו ז"ל סותרים זא"ז. אבל לק"מ דבבכורות ובב"ק שם נקט הרא"ש לעיקר כתירוצו השני בקידושין שם. דלפ"ז ודאי הוה מוקמינן לי' לעשה יתירא באביו ואמו אי לאו מטעמא דלא ניחא לי' לריבויי אלא ת"ת דהו"ל כעין יראת שמים. ולפ"ז באמת לק"מ מה שהקשו התוס' מפני שיבה תקום ל"ל. אלא דבתוספותיו לקידושין שם נקט הרא"ש גם דרכן של התוס' בב"ק שם. וכדרכו של הרא"ש ז"ל בתוספותיו כידוע. ואין להאריך. ובאמת דדברי התוס' בב"ק שם צ"ע אצלי דהרי ע"כ אי אפשר לנו מבלי שנאמר כאן דקרא אתי לעבור בתרי ותלתא עשה ולא סגי בלא"ה. דהרי תרתי קראי כתיבי את ה"א תירא. חד בסדר ואתחנן ואידך בסדר והי' עקב. וע"כ את דתרתי הנך קראי לריבויי ת"ח אתו ולעשה יתירא. וכן כתיב עוד בסדר ואתחנן למען תירא את ה' אלקיך ובסדר והי' עקב כתיב תו מה ה"א שואל מעמך כ"א ליראה את ה' אלקיך וגו' וע"כ לא סגי מבלי שנאמר דגם הנך את ה' לריבויי ת"ח אתו. ושמעון ונחמי' העמסוני ור"ע נקטי חד וה"ה לאינך. דאל"כ בהנך כולהו את דכתיבי במורא ה' מאי דרשי וע"כ לאפושי כמה עשה קאתו. ולתוספות אזהרה יתירי לחומר המצוה ועונשה. כמו שצ"ל ע"כ לעשה דמורא שמים עצמה וכדאשכחן בכמה מצות כיו"ב. וא"כ דברי התוס' תמוהים בזה. וע"כ אין לנו אלא כדברי הרא"ש ז"ל שהבאתי. וכן נראה מוכרח לכאורה מדלא פירש כשהגיע לקרא דאהבה דכתיב ואהבת את ה' אלקיך. וכבר הקשה כן הרש"א ז"ל בח"א פסחים (כ"ב ע"א) ותי' דבהך קרא דאהבה שפיר הוה ידע דאיכא לרבויי ת"ח. משא"כ בקרא דמורא שהוא מפני שכר ועונש שאינו אלא ביד הקב"ה לא רצה לרבות ת"ח עיי"ש. וכבר קדמהו בזה בתוס' הרא"ש בקידושין שם שכתב וז"ל ואע"ג דואהבת את ה' קדים לאת ה' אלקיך תירא. לענין אהבה הוה ניחא לי' למידרש

לריבויי אב ואם או ת"ח אבל לא לענין יראה עכ"ל עיי"ש. וכן הביא באס"ז ב"ק שם בשם הרא"ש עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דהרי לענין אהבה כבר יש עשה בכל ישראל דכתיב ואהבת לרעך כמוך. ואב ואם ות"ת לא גרעי משאר כל ישראל. ולמה לי קרא לרבותן מקרא דואהבת את ה"א. ועכצ"ל דנפק"מ לעבור באב ואם או ת"ח בתרי עשה. דהיינו עשה נוספת בהן מלבד העשה האמורה באהבת כל ישראל. וא"כ לדברי התוס' בב"ק שם אמאי פירש כשהגיע לאת ה"א תירא ולא מוקי לי' באב ואם ולעשה יתירא. ואם לא ניחא לי' לאוקמי' לעשה יתירא א"כ הדק"ל דמשהגיע לואהבת את ה"א דקדים הו"ל לפרוש. מיהו נראה דאי מהא אין הכרע כ"כ דמלבד די"ל דהתוס' ס"ל דמאי דלא פירש משהגיע לואהבת את ה"א לאו היינו מטעם שכתב הרא"ש. אלא מטעם שכתב רבינו ישעי' ז"ל הובא באס"ז בב"ק שם עייש"ה. או מטעם שכתב המהרי"ל ז"ל בתשובותיו (סי' א') עיי"ש באריכות וא"כ לק"מ. ובלא"ה מש"כ הרא"ש דקרא דואהבת את ה"א קדים לקרא דמורא הוא תמוה לענ"ד. שהרי שני פעמים כתיב בתורה מצות אהבת ה' ובשניהם כתיבא מצות מורא ה' תחילה. דבסדר ואתחנן דכתיב בפרשת שמע ואהבת את ה' אלקיך כתיב לפני' למען תירא את ה' אלקיך וגו'. וע"כ גם את זה לרבויי ת"ת אתי. והוא בכלל דברי ר"ע. וכן בסדר עקב כתיב ואהבת את ה' אלקיך וגו' ולפני זה בריש הפרשה כתיב ועתה ישראל מה ה"א שואל מעמך כ"א ליראה את ה"א וגו'. ובתר הכי כתיב את ה"א תירא וגו'. ואח"כ הוא דכתיב קרא דואהבת את ה"א וגו'. ונמצא דלעולם את ה' אלקיך דכתיב במורא מקמי את ה"א דכתיב באהבת ה' הוא דכתיב. ונמצא דשפיר קתני בברייתא דמכיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא דהיינו לאת ה' אלקיך דכתיב במורא המקום פירש. משום דהו"ל מוקדם לאת ה' אלקיך דכתיב באהבת ה'. ואחר שבא ר"ע ודרש את ה' אלקיך דכתיב בקרא דמורא לרבות ת"ח דרשינן נמי את ה' אלקיך דכתיב בקרא דאהבת ה' להכי. אבל מקמי הכי גם מאת דאהבת ה' פירש. וא"כ עיקר הקושיא מעיקרא ליתא:

אלא דבאמת אין זה מספיק ליישב בזה דברי התוס' בב"ק שם. דהרי מ"מ אתה צריך לומר עכ"פ דקרא דאת ה' אלקיך דכתיב באהבת ה' לרבויי ת"ח אתי. וא"כ אכתי קשה תיפוק לי' ממצות אהבה דכל ישראל דכתיב ואהבת לרעך כמוך. וע"כ צ"ל דלאפושי עשה יתירא לת"ח אתי. וא"כ אמאי פירש נחמי' העמסוני מלדרוש את ה' אלקיך דכתיב במורא לרבות אב ואם לעשה יתירא כמש"כ התוס'. וגם דברי רבינו ישעי' והמהרי"ל ז"ל אינם מספיקים. כיון דתרי קראי כתיבי ואהבת את ה"א. בפרשת שמע בס' ואתחנן ובס' עקב. וא"כ נהי דבחד קרא י"ל כפי' רבינו ישעי' ז"ל או כפי' המהרי"ל. מ"מ קשה אידך

למה לי. אם לא שנאמר דלעבור בתרי עשה איצטריך ואולי י"ל לדעת התוס' דננקוט כתרווייהו כרבינו ישעי' והמהרי"ל דחד ואהבת את ה"א איצטריך כמש"כ רבינו ישעי' ז"ל ואהבת את עבודת אלקיך. ואידך ואהבת את ה"א איצטריך להוסיף אהבה יתירא לת"ח כמש"כ המהרי"ל. וא"כ אין כאן עשה יתירא. ואין להאריך בזה יותר:

ועכ"פ מתבאר לנו דעיקר מאי דדרשינן מקרא דאת ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח. לא איצטריך אלא או להשוות מורא ת"ח ממש למורא שמים או לעבור עליו בתרי עשה. אבל עיקר מורא ת"ח ודאי כבר שמעינן ממקרא מפורש דכתיב והדרת פני זקן והידור היינו מורא כמו שנתבאר. ומעתה ממילא ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דמורא ת"ח במספר העשין. דאחר שכבר מנה מצות הידור בעשה בפ"ע וכמו שנתבאר. א"כ היינו מצות מורא ת"ח. וכבר מנאה וקרא דאת ה' אלקיך דרבי ת"ח. אם לא אתי אלא להשוות מורא ת"ח ממש למורא שמים. א"כ אין בזה מצות עשה בפ"ע. דלא אתי אלא לפרושי עשה דהידור ביותר ביאור. ואינו אלא דין מדיני המצוה וא"כ אין מקום למנותה. ואם לאפושי עשה יתירא אתי. כ"ש שאין למנותה בפ"ע ככל עשה כפולה שאינה באה במנין לכ"ע. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשורש תשיעי:

מצוה יג

ומורא למקדש תקים. היא מצות מורא מקדש דנפקא לן מדכתיב (בפרשת קדושים) ומקדשי תיראו. ולכאורה לשון רבינו הגאון ז"ל בזה צ"ע. דמשמע לכאורה דבא לומר דאין מצות מורא אלא למקדש אשר תקים דהיינו כשנזכה במהרה מן השמים להקימו ולבנותו על תלו. ולא כשהוא עתה בחרבנו. וזה תמוה דהרי בהדיא שנינו בספרא (פ' קדושים פרק ז') ומייתי לה בגמרא פ"ק דיבמות (ו' ע"ב) אין לי אלא בזמן שבהמ"ק קיים בזמן שאין בהמ"ק קיים מנין ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו. מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם עיי"ש. ובפסיקתא זוטרתא (פ' קדושים) מוסיף בה וכתב וכן הוא אומר והשמותי את מקדשיכם (ויקרא כ"ו) אע"פ ששממו קדושתם עליהם עיי"ש. והך דרשא משנה ערוכה היא בפרק בתרא דמגילה (כ"ת ע"א) דקתני והשימותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין עיי"ש. אלא דשם לא מיירי בקדושת מקדש אלא בקדושת בית הכנסת עיי"ש. אבל יש ללמוד מזה דכ"ש לענין קדושת המקדש. דעיקר קרא במקדש הוא דמיירי. אלא דבספרא (פ' בחוקותי פ"ו) דריש מדלא כתיב מקדש או מקדשי. וכתיב מקדשיכם לרבות בתי כנסיות וב"מ עיי"ש. ומשום זה דריש מיני' (במתניתין דמגילה שם) גם לקדושת ביהכ"נ. אבל ודאי עיקר קרא בקדושת המקדש מיירי. וכמש"כ בפסיקתא זוטרתא שם. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות

בית הבחירה הלכה ט"ז) עיי"ש. ואולי אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דהנך דרשות אינן אלא למ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. ומהכא הוא דנפקא לי' הכי. אבל למ"ד לא קידשה לעתיד אין מצות מורא מקדש נוהגת אלא בזמן שבהמ"ק קיים דוקא ולא בחורבנו. וכך העלה הר"ב טורי אבן במגילה שם עיי"ש. וס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הראב"ד ז"ל בהשגות שם וסייעתו דאפי' בקדושת המקדש וירושלים קיי"ל דלא קדשה לעתיד לבוא עיי"ש. ולזה שפיר דקדק הגאון כאן במש"כ ומורא למקדש תקים. אלא דאכתי צ"ע בלשון הגאון מהמבואר בסוגיא דר"ה (פרק בתרא דף ל' סוף ע"א) וכן הוא בסוכה פרק לולב הגזול (סוכה דף מ"א סוף ע"א). כמו שהכריחו רש"י ותוס' שם. דמקדש דלעתיד לא יהי' בנוי בידי אדם. אלא יגלה ויבא מן השמים בנוי ומשוכלל. שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך עיי"ש. וכן הכריחו התוס' בשבועות (ט"ו ע"ב) בד"ה אין בנין וכו'. וכתבו שכן מפורש במדרש תנחומא עיי"ש. וכן כתבו בתוס' הרא"ש ובחי' הריטב"א שם עיי"ש. וכן בסוכה שם כתב בחי' הריטב"א ז"ל דאין לנו לפרש בזה אלא כפירש"י עיי"ש. ולפנינו ליתא הכי בתנחומא. אבל עכ"פ מוכרח כן מסוגיא דר"ה ודסוכה שם. וא"כ קשה לשון הגאון שכתב ומורא למקדש תקים. שהרי לא נקים עוד מקדש אלא יגלה ויבא לנו בנוי ומשוכלל מן השמים. ועכצ"ל דלרבינו הגאון ז"ל לא ס"ל בזה כדעת רש"י וסייעתו ז"ל. אלא גם ביהמ"ק דלעתיד יבנה ע"י בני אדם כמקדש ראשון ושני. וא"כ צ"ע מסוגיא דר"ה שם וסוכה שם:

והנה עיקר הוכחת הראשונים ז"ל שהבאתי היינו מדתנן התם התקין ריב"ז שיהא יום הנף כולו אסור. ואמרינן עלה בגמרא. מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרת וכו' ולא ידעי כו' השתא דאיכא עומר עומר מתיר. ופריך תו דמיבני אימת וכו'. לא נצרכא דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בליליא עיי"ש. ועל זה הקשה רש"י היכי משכחת לה דאיבני בחמיסר ביו"ט ודאיבני בליליא. והא קיי"ל במס' שבועות דאין בנין ביהמ"ק לא ביו"ט ולא בלילה. ותי' הני מילי בנין בידי אדם. אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך עכ"ל עיי"ש. ובסוכה שם בתוס' ד"ה אי נמי וכו' כתבו ז"ל וי"מ דמיירי בערב יו"ט סמוך לשקיעת החמה ולא יכלו לבקר ביו"ט מהיכן יקצרו את העומר וכו' דאי סמוך לשקיה"ח דחמיסר קאמר שהוא יו"ט. הא אין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט וכו' ולאו פירכא היא. דתקשה לן הא דקאמרינן לא צריכא דאיבני בליליא הא נמי אמרינן התם דאין בנין ביהמ"ק בלילה וכו'. אלא ע"כ צריך לחלק כמו שפי' בקונטרס דה"מ בנין הבנוי בידי אדם וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה דברי הנך יש מפרשים שהביאו התוס'

ודאי תמוהים מאוד וכמש"כ התוס'. דמה הועילו בזה כיון דאכתי אידך קושיא שהקשה רש"י מדאין בנין ביהמ"ק בלילה במקומה עומדת. וע"כ נצטרך לדברי רש"י וממילא גם מהא לק"מ. ועי' מש"כ בזה מהר"ם ב"ח ביום תרועה שם ודבריו דחוקים ואין מספיקים כלל עיי"ש. וראיתי לקצת אחרונים ז"ל שחידשו בזה לומר דכיון דהא דאין בנין ביהמ"ק בלילה גמרינן לה (בפ"ב דשבועות שם) מקרא דכתיב וביום הקים את המשכן. ביום מקימו בלילה אינו מקימו עיי"ש. א"כ אין לנו אלא משכן ולא כלי המשכן. דכלי המשכן אינם בכלל משכן. כדאשכחן בהדיא בקרא בכל מקום דכתיב את המשכן ואת כל כליו. וא"כ כלי המשכן מותר לעשותם אפי' בלילה. וא"כ גם מזבח שהוא בכלל כלים. כנראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות בית הבחירה ה"ו) שכתב ועושין במקדש כלים מזבח לעולה ושאר קרבנות וכו' עיי"ש. מותר לעשותו בלילה. וא"כ לפמש"כ התוס' בסוכה שם ד"ה דאשתקד דהקרבת קרבנות צבור לא תליא אלא במזבח בלבד אע"פ שאין בית לר"י עיי"ש. א"כ י"ל דריב"ז כר"י ס"ל. ומאי דקאמר דאיבני בלילה היינו המזבח בלבד. וא"כ אין אנו צריכין לפירש"י. דגם אם ביהמ"ק דלעתיד יבנה ע"י בני אדם לק"מ עכת"ד. ולפ"ז גם דברי רבינו הגאון כאן ניחא:

אלא דלפ"ז כיון דקיי"ל כתקנת ריב"ז א"כ ע"כ יהי' מוכרת מזה דקיי"ל נמי כר"י דמקריבין אע"פ שאין בית. והיינו משום דעכ"פ בקדושת המקדש אמרינן קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. וא"כ נמצא דדברי רבינו הגאון ז"ל כאן תמוהים. דהרי לפי מה שהכרתנו לעיל ע"כ ס"ל כדעת הראב"ד ז"ל דאפי' בקדושת מחיצות מקדש וירושלים קיי"ל דלא קידשה לעתיד לבא. ונמצאו דבריו מיני' ובי' סתרי אהדדי. מיהו לזה הי' אפשר לומר דס"ל כדעת הנך יש מפרשים שהביאו התוס' שם דמאי דקאמר דאיבני סמוך לשקיה"ח לאידך שינויא. היינו בערב יו"ט. ולא גרסי דאיבני בחמיסר ובגירסא שלפנינו בסוכה שם. וא"כ י"ל דלמאי דקיי"ל לא קידשה לעתיד לבא נקטינן כהך שינויא דאיבני סמוך לשקיה"ח ושפיר משכחת לה שיש בהמ"ק. גם י"ל בפשיטות דס"ל כאוקימתא דרנב"י דריב"ז כר"י ס"ל ומאי התקין דרש והתקין. וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם ושאר פוסקים. אלא דעיקר הדבר לענ"ד מעיקרא ליתא. והנה מה שהביאו ראי' מלשון הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות ביהב"ח) דמזבח החיצון בכלל כלים הוא ולא בכלל בנין. אשתמיטתייהו משנה ערוכה (בפי"ז דכלים מ"י) ומייתינן לה בגמרא בכמה דוכתי דתנן התם רמ"א כל אמות שהיו במקדש בינונית חוץ ממזבח הזהב והקרן והסובב והיסוד. רבי יהודה אומר אמת בנין ששה טפחים ושל כלים חמשה. ופירש הרע"ב דאמת בנין היינו חומת הבית ומזבח העולה עיי"ש. וכן הוא בגמרא בסוגיא

דמנחות (צ"ז ע"ב) ובשאר דוכתי עיי"ש. הרי דאין מזבח העולה דהיינו מזבח החיצין בכלל כלים אלא בכלל בנין. וכן בסוגיא דחולין (ר"פ כיסוי הדם) קרי למזבח העולה בנין. דקאמר היכי ליעביד ליתיב וליבטלי' קמוסיף אבנין וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל עיי"ש. ובמזבח מירי התם. ובאמת אין צריך ראי' לזה. דפשיטא דמזבח של שלמה שהי' כ"ח על כ"ח אמות גובה עשרה של אבנים וסיד. וכ"ש מזבח של בית שני שהי' ל"ב על ל"ב אמות. בנין גמור הוא ולא כלי. אלא דמזבח הנחושת של משה שהי' חמש על חמש ודאי כלי הי' ולא בנין. ומשנה ערוכה היא סוף חגיגה. דתנן התם כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת עיי"ש. וכן אמרינן בהדיא בזבחים (ס' ע"א) דנין כלי מכלי (דהיינו מזבח החיצון של נחושת ממזבח הזהב). ואין דנין כלי מבנין. דהיינו מזבח הנחושת של משה דהו"ל כלי ממזבח של אבנים דיחזקאל דהיינו מזבח של בית שני. עיי"ש. הרי בהדיא דמזבח של משה כלי הוא ומזבח דבית שני בכלל בנין הוא. ועי' שם לעיל (נ"ט ע"א) ובתוס' שם ד"ה פנוי מכלים עיי"ש. ולפ"ז ודאי צ"ע לכאורה בלשון הרמב"ם ז"ל שם (בפ"א מהלכות בית הבחירה) שכתב ועושין במקדש כלים מזבח לעולה ושאר הקרבנות וכו'. והרי הדבר מבואר כדכתיבנא דמזבח של בית עולמים לאו בכלל כלים הוא אלא בכלל בנין. והנה בנוסחת הרמב"ם כת"י ישן שנדפס מקרוב ליתא כלל לשון זה בדברי הרמב"ם עיי"ש. אבל גם לפי הנוסחא שלפנינו נראה דלק"מ. דמש"כ הרמב"ם ועושין למקדש כלים לא קאי אדלקמי'. ומש"כ אח"כ מזבח לעולה וכו'. לא לפרושי כלים שהזכיר תחלה קאתי. דכלים רבים היו במקדש זולת הנך דחשיב ואזיל הרמב"ם שם. אלא כללא כייל הרמב"ם וכתב שעושין במקדש כלים. ומילתא באנפי נפשי' הוא. ולא נחית השתא לפרושי כל הנך כלים בפרטות. אלא סתומי סתים וכתב כלים סתם. דהיינו כל הכלים הצריכין לעבודת המקדש. ואח"כ כתב מילתא באנפי נפשה מזבח לעולה וכו'. כלומר שעושין ג"כ מזבח לעולה ושאר הקרבנות וכו' והולך ומונה עיקר הדברים שהכלים צריכים להם. דהיינו מזבח העולה ומזבח הקטורת והשולחן והמנורה שבכולם כתיב כלים. כדכתיב בקרא את המשכן ואת כל כליו את השולחן ואת כל כליו את המנורה ואת כל כליה את מזבח העולה ואת כל כליו. כמבואר בפרשת ויקהל ופקודי ושאר מקראות. ודברי הרמב"ם הם על דרך לשון הכתוב ואין להאריך והוא פשוט:

ועב"פ מבואר דמזבח של בית עולמים פשיטא דלאו בכלל כלי הוא. וגם מבואר בפירש"י (מלכים א' ח' ס"ד) ובדה"י (ב' ז' ז') שהי' מחובר לקרקע. וכמש"כ בתוס' יו"ט (פי"ז דכלים) שהי' מחובר לקרקע בסיד כדרך שאר בנין עיי"ש. ואפי' ע"ג כיפין ומחילות

הי' אסור לבנותו. דדרשינן מזבח אדמה שיהא מחובר לאדמה. וכיון דהו"ל בכלל בנין. וקיי"ל דאם מזבח אבנים תעשה וגו' חובה הוא כדדרשינן במכילתא דבבית עולמים אסור בענין אחר. וכדפסק הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכו' ביה"ב הי"ג) עיי"ש. א"כ הרי זה בכלל בנין בהמ"ק שאינו אלא ביום. ומיהו באמת לא היו צריכין ליכנס לפרצה דחוקה זו לומר דמזבח העולה בכלל כלי הוא כלל. דבלא"ה לפי דרכם הי' להם להביא ראי' יותר מפורשת דאין מזבח בכלל משכן. ואפילו בכלל כלי המשכן אינו כדכתיב (בפרשת פקודי) ומשחת את המשכן וגו' ואת כל כליו וגו' ומשחת את מזבח העולה וגו' ובפ' במדבר וקלעי החצר וגו' אשר על המשכן ועל המזבח וגו'. ובפ' נשא את המשכן וגו' ואת כל כליו ואת המזבח וגו'. וכיו"ב בשאר דוכתי טובא:

אבל נראה דאין מכל זה הכרע לומר דאין מזבח בכלל משכן לומר שיהיו רשאין לבנותו בלילה. ואדרבה ממקומו מוכרע להיפוך. דהרי לכאורה יקשה מאי דמייתי אביי ראי' לומר דאין בנין ביהמ"ק בלילה מקרא דוביום הקים את המשכן. אמאי הוצרך להביא מהך קרא המאוחר (בפרשת בהעלותך). טפי הו"ל להביא מקרא המוקדם (בפרשת נשא) דכתיב ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן וגו'. ועוד דהו"ל להביא מהקרא המוקדם הרבה יותר (והוא בפרשת פקודי) דכתיב ביום החודש וגו' תקים את המשכן וגו'. ומיניה הו"ל להביא ראי' ולמידרש ביום ולא בלילה. והך קרא עדיף טפי דכתיב בלשון ציווי. דמשמע ביום תקימהו ולא בלילה. ולזה נראה לומר ע"פ מאי דמבואר וידוע דזמנין אשכחן לשון משכן משתמש רק לשם פרטי. ליריעות שש תכלת וארגמן ותולעת שני. כדכתיב ואת המשכן תעשה עשר יריעות וגו' והי' המשכן אחד. (פ' תרומה כ"ו א' ו') וכן בשאר מקומות. וזמנין אשכחן משכן שם כללי לכל המשכן כולו. כמו את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו (תרומה כ"ה ט'). וכן בכל מקום דכתיב חצר המשכן פתח המשכן עבודת המשכן. פירושו כל המשכן כולו. והרבה כיו"ב. וגם אשכחן לשון משכן שכולל לא לבד את כל בנין המשכן כולו אלא גם כל אשר בו וכל השייך לו כארון ומזבחות וכיו"ב. כמו (בפרשת קרח) דכתיב ויאמרו ב"י וגו' הן גועגנו וגו' כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות האם תמנו לגוע וגו' ויאמר ה' וגו' ושמרתם את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח ולא יהי' עוד קצף וגו'. הרי שתלונות ב"י הי' רק על המשכן ומ"מ יש בכללו גם כל משמרת הקודש וגם משמרת המזבח. וכן בפרשת מטות כתיב הלוים שומרי משמרת משכן ה'. וידוע ששמרו גם כל אשר במשכן וגם את המזבח. כמפורש (בפרשת קרח) דכתיב ושמרו משמרת כל האוהל לכל עבודת האוהל. ודרשינן בספרי מנה מהם גזברין ואמרכלין עיי"ש. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין כ') וז"ל שצונו

לבנות בית הבחירה לעבודה כו'. והוא אמרו יתעלה ועשו לי מקדש וכו'. הנה התבאר שבנין בית הבחירה מצוה בפ"ע היא. וכבר ביארנו שזה הכלל כולל מינים הרבה שהם המנורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דמקדש כולל גם המזבח וכל כלי המקדש. וא"כ ה"ה למשכן. והך קרא גופי' דועשו לי מקדש דמייתי הרמב"ם שם במשכן כתיב. ומיני' גמרינן (בפ"ב דשבועות ט"ז ע"ב) דמשכן איקרי מקדש עיי"ש. עוד כתב שם הרמב"ם ז"ל בסה"מ וז"ל אמנם אמרו במזבח מזבח אדמה תעשה לי. שיחשב בזה שהיא מצוה בפ"ע חוץ ממצות מקדש. הענין בו כאשר אספר לך. פשטי' דקרא הנה הוא מבואר כי הוא מדבר בשעת היתר הבמות שהי' מותר לנו בזמן ההוא שנעשה מזבח אדמה בכל מקום ונקריב בו. וכבר אמרו כי ענין זה הוא שצוה לבנות מזבח שיהא מתובר בארץ ושלא יהא נעתק ומטולטל כמו שהי' במדבר והוא אמרם במכילתא דר"י בפי' זה הפסוק כשתכנס לארץ עשה לי מזבח מחובר באדמה. וכאשר הי' הדבר כן הנה הצווי נוהג לדורות ויהי' מחלקי המקדש וכו' עכ"ל עיי"ש. ומדבריו אלו מבואר בהדיא כמשכ"ל. דאע"ג דמזבח של משה איננו בכלל מקדש ומשכן. ומצוה בפ"ע הוא. מ"מ מזבח של בית עולמים אינו אלא חלק מחלקי בנין המקדש מטעם זה ממש שכתבתי לעיל. ועכ"פ מבואר דמשכן ומקדש כולל גם כל כלי המשכן והמקדש. וגם המזבח החיצון בכללם. ואפי' להרמב"ן ז"ל שחולק שם לקמן (בעשין ל"ג) על הרמב"ם בזה עיי"ש. היינו דוקא לענין מנין המצות. ומשום דכתיב בכל חד מצוה בקרא בפ"ע. וגם אין מעכבין זא"ז לדעתו ז"ל. כמבואר בדבריו ז"ל שם עיי"ש. אבל ודאי בהא לא פליג דשם משכן סתמא במקום שאין הוכחה לאיפוך כולל גם כל השייך למשכן. והא דאמרינן (בפ"ב דשבת כ"ח ע"א) ועשית קרשים למשכן. משכן קרוי משכן ואין קרשים קרויים משכן עיי"ש. אין זה ענין לכאן. דשם בעינן לאשכוחי שיהיו הקרשים גם בפ"ע קרויין משכן. ולזה קדחי לי' דליתא. דדוקא משכן דהיינו ירעות שש משזר. כפירש"י שם. הוא דקרוין משכן בפרט אפי' בפ"ע. ואין קרשים קרויין משכן בפרטות בפ"ע. אבל פשיטא דגם הקרשים בכלל משכן סתמא נינהו בדרך כלל לכל המשכן כולו. וכן מתבאר מדברי התוס' שם בד"ה ואין קרשים וכו' שכתבו וז"ל וקשה לר"י הא כתיב יהי' סרוח על צדי המשכן וגומר ואמר לקמן בהזורק לכסות אמה של קרשים. ואיכא למ"ד אמה של אדנים וי"ל וכו' עכ"ל עיי"ש. ולמה להו להביא ההיא דהזורק. הרי מקרא גופי' ג"כ מוכח שפיר דקרשים איקרו משכן. דהא על היריעות שש משזר קאי קרא ואמר דהאמה היתר של היריעות יהי' סרוח על צדי המשכן. וא"כ ע"כ לומר דעל הקרשים הוא דקאי. וקרי להו משכן. אלא ודאי דאע"ג דמוכח דהקרשים בדרך

כלל. דהיינו כשהכתוב מדבר מהמשכן כולו. ג"כ בכלל משכן נינהו. מ"מ אנן בעינן שיהיו נקראים משכן גם בפרט. דהיינו היכא דמיירי קרא מקרשים לבד. ולזה הוכרחו להביא ההיא דהזורק דמבואר דלא מיירי קרא מהמשכן בכללו. אלא ממקום מיוחד של הקרשים דהיינו האמה של קרשים שנשאר בלתי מכוסה או אמה של אדנים. וא"כ מוכח שפיר דהקרשים עצמן גם היכא דלא מיירי אלא מקרשים בלבד. ג"כ מיקרו משכן:

הן אמת דלפ"ז יש לתמוה בההיא דאמרינן שם לעיל. מנ"ל דאין מטמא טומאת אהל אלא פשתן. אר"א גמר אהל אהל ממשכן. כתיב הכא כי ימות באהל וכתיב התם ויפרוש את האהל על המשכן מה להלן של פשתן קרוי אהל אף כאן וכו'. ועל זה פריך אי מה להלן קרשים אף כאן קרשים. ועל זה משני אמר קרא ועשית קרשים למשכן כו'. ואין קרשים קרויים משכן עיי"ש. ומעתה כיון דמתבאר דבאמת קרשים בכלל משכן אלא דבעינן דגם מצד עצמן יהיו נקראים משכן. א"כ גם פשתן דגמרינן אהל אהל ע"כ בעינן דמצד עצמו יהא נקרא אהל ולא שיהא נקרא אהל רק בדרך כלל. והרי לפרש"י שם בד"ה משכן קרוי וכו'. וכן לדברי התוס' סוף ד"ה ויפרוש וכו'. עיקר הראי' דמשכן קרוי אהל אינו אלא מקרא דכתיב את משכן אהל מועד עיי"ש. והא מהתם אין לנו ראי' אלא שבדרך כלל כל המשכן כולו אשר בכללו גם יריעות שש משזר נקרא אהל. דהא פשיטא דלא מיקרי אהל מועד אלא כל הבנין של המשכן כולו. וא"כ היכי מייתי משם ראי' דיריעות שש משזר מצד עצמן שמן הפרטי ג"כ הוא אהל. ועוד דגם משכן דההוא קרא דמשכן אהל מועד. לא מיירי ביריעות שש משזר עצמן בפרט. אלא בכל המשכן כולו מיירי. וא"כ כל מאי דנקרא משכן אפי' רק דרך כלל ג"כ שמעינן מהתם דנקרא אהל. מיהו זה לא יקשה אלא לפירש"י ולתי' השני של התוס'. אבל לתירוצם הראשון דעיקר הראי' היא מקרא דויפרוש את האהל על המשכן. וכפשטי' דתלמודא. וכוונתם שם דע"כ מקרא קצר הוא. והו"ל כאילו כתיב ויפרוש את האהל ויפרוש על המשכן. כלומר פרש את האהל דהוא יריעות שש משזר. ופרש עליהן עוד אהל אחר מיריעות עזים. וכמבואר ביותר ביאור בחי' הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. א"כ לק"מ דודאי שם מיריעות שש משזר עצמן בפרטות מיירי ושפיר מייתי ראי'. וכן לשאר הפירושים בסוגיא שם שהביא בחי' שבת המיוחסים להר"ן ז"ל שם ניחא עיש"ה. אבל לפירש"י ותי' אחרון של התוס' צ"ע כעת:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (בפיעה"ת ר"פ ויקהל) שכתב וז"ל אלה פקודי המשכן משכן העדות. אמר המשכן משכן העדות. בעבור כי יריעות שש משזר הם שיקראו משכן במצוה ובמעשה. אבל משכן העדות כולל הבית בכללו שהוא המשכן הנעשה ללוחות העדות עכ"ל עיי"ש. וכן כתב שם לקמן (בפרשת פקודי) עה"פ ויביאו את המשכן וגו'

וז"ל יריעות שש משזר הן ששמן משכן כמו שאמר ואת המשכן תעשה עשר יריעות שש משזר ואמר בהן וחברת את היריעות והי' המשכן אחד וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע לכאורה מדבריו ז"ל דלעולם אין שם משכן בא בכתוב אלא דוקא על היריעות שש משזר ורק לשון משכן העדות הוא שכולל כל הבית בכללו. אבל זה ודאי לא יתכן. וכמשכ"ל דאשכחן בהרבה מקומות בכתוב משכן סתמא על כל המשכן כולו. וכבר ראיתי להרמב"ן ז"ל גופי' (בפרשת בהעלותך) על קרא דוביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדות וגו'. שכתב שם וז"ל וטעם כסה הענן את המשכן לאהל העדות להגיד שלא הי' הענן מכסה אלא אהל העדות לא חצר המשכן עכ"ל עיי"ש. הרי דאי לאו קרא דלאהל העדות הוה משמע לשון משכן סתמא דקאי גם על חצר המשכן. ומבואר דלא מיבעיא שכולל כל המשכן דהיינו כל הבית בכללו. אלא כולל גם כן כל חצר המשכן. ובלא"ה הדבר פשוט ומבואר במקומות הרבה בכתוב דכל מקום שנאמר משכן סתם הוא כולל כל הבית והחצר בכללן. וכן כתב הראב"ע (ריש פרשת ויקהל) כי מלת המשכן כוללת הכל וגם כולל כל הכלים עיי"ש בדבריו. אבל כוונת הרמב"ן ז"ל שם (ריש פרשת ויקהל) הוא רק לומר דבמצות המשכן. דהיינו כשבא הכתוב לצוות על מלאכת המשכן. ובמעשה המשכן דהיינו כשבא הכתוב להגיד שכן וכן נעשה. אז יקרא הכתוב כל חלק וחלק של מעשה המשכן בשמו הפרטי. ולכן יריעות שש משזר הם הנקראים משכן. שזהו שמם הפרטי. וכמבואר מהראי' שהביא הרמב"ן ז"ל (בפרשת פקודי) שם. וזהו שכתב הרמב"ן שם (ר"פ ויקהל) כי יריעות שש משזר הם שיקראו משכן במצוה ובמעשה וכו'. דקדק ז"ל במצוה ובמעשה. משום דודאי כל מקום שנאמר משכן סתם כולל כל הבית כולו והחצר וכל אשר בו כמש"כ. ומה"ט משכן קרוי מקדש ומקדש קרוי משכן. דכמו שמקדש כולל הכל הכי נמי משכן. אלא דבמציה ובמעשה כיון שמוכרח הכתוב לדבר על כל חלק וחלק בפ"ע. ממילא ע"כ צריך לקרוא לכל חלק בשמו הפרטי. ומשכן הוא השם הפרטי ליריעות שש משזר:

ומעתה א"כ ממילא אתי שפיר מה שמביא אביי ראי' דאין בנין בית המקדש בלילה מקרא דוביום הקים את המשכן וגו' המאוחר. ולא מייתי מהמקראות המוקדמים כמו שהקשינו לעיל. והיינו משום דאביי בעי לאתויי ראי' דאפי' מזבח וכבש שלו וכל כיו"ב שנכלל בכלל ביהמ"ק אין בונין אותן אלא ביום. ולהכי מקרא דפרשת נשא דכתיב ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן. לא הוה מצי להביא ראי'. דבההוא קרא מוכח מתוכו דלא מיירי אלא במשכן גופי' ולא במזבח ושאר כלים. דהא בההוא קרא גופי' מסיים וכתב וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו וימשחם ויקדש

אותם. הרי דמשכן דכתיב ברישא דההוא קרא במשכן לחודי' הוא דמיירי. וכן מקרא דפרשת פקודי דכתיב ביום החודש הראשון וגו' תקים את משכן אהל מועד וגו'. לא מצי להביא ראי'. שהרי בההיא פרשה מסיים קרא ואזיל וכתב ושמת שם את ארון העדות וגו' והבאת את השולחן וגו' והבאת את המנורה וגו' ונתת מזבח הזהב וגומר ונתת את מזבח העולה וגו' ושמת את החצר סביב וגו'. הרי דלא מיירי קרא דריש הפרשה. דכתיב תקים את המשכן אלא במשכן עצמו בלבד לא במזבח ושאר כלים ולא בחצר. ולהכי לא מייתי אביי ראייתו אלא מקרא דביום הקים את המשכן וגו' דפרשת בהעלותך. דכתיב משכן סתמא. דמשמע כל המשכן כולו והחצר וכל אשר בו. דהכל נכלל בכלל סתם משכן כמו שנתבאר. ועוד דמדמסיים קרא וכתב כסה הענן את המשכן לאהל העדות וגו'. דמדפרט בסיפא גבי כיסוי הענן משכן לאהל העדות לאפוקי חצר המשכן כמש"כ הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל. מכלל דמשכן סתמא דרישא דקרא כייל נמי החצר וכל אשר בו. וא"כ מוכח מזה שפיר דכל המשכן בכללו וכל אשר בו אין נבנין אלא ביום. ומעתה א"כ ממילא מבואר דאין מקום לחלק בזה בין משכן ומקדש למזבח. וא"כ דברי רש"י (בר"ה ובסוכה) ודברי התוס' (בשבועות) שם לכאורה מוכרחין דביהמ"ק העתיד לא יבנה ע"י בני אדם אלא יגלה מן השמים בנוי ומשוכלל:

והנה בפ"ק דברכות (ב' ע"ב) אמרינן בברייתא מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית וכו'. סימן לדבר צאת הכוכבים. ואע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר שנאמר ואנחנו עושים במלאכה וגו' מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ואומר והי' לנו הלילה משמר והיום מלאכה. ואמרינן עלה מאי ואומר. וכי תימא מכי ערבא שמשא לילה הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי. ת"ש והי' לנו הלילה משמר והיום מלאכה עיי"ש. וכיו"ב איתא נמי בסוף פ"ב דמגילה (כ' ע"ב) עיי"ש. והדבר קשה טובא לכאורה היכי אפשר לומר דמכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי. וגם משעלה עמוד השחר אכתי לאו יממא הוא ואינהו דמקדמי. והרי כיון דבבנין בית המקדש מיירי בההוא קרא הא אין בנין בית המקדש בלילה. ואי אפשר לעשות המלאכה אלא ביום דוקא. וכבר ראיתי מי שהרגיש בזה. ורצה להוכיח מזה דמזבח ושאר כלי המקדש אפשר לעשות אפי' בלילה. וא"כ אפשר דהוו מקדמי קודם היום ומחשכי בלילה לבנות המזבח ולעשות שאר כלי הקודש. דשרי אפי' בלילה. אבל כבר ביארנו שאינו נראה כן. ובעיקר הקושיא הנה ראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות בית הבחירה הי"ב) שכתב וז"ל אין בונין בית המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימין לא בלילה ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכו' עכ"ל. וכתב עלה בכ"מ שם וז"ל ועוסקין בבנין מעלות

השחר ועד צאת הכוכבים הכי כתוב בעזרא עכ"ל עיי"ש. מבואר דהבין דכוונת הרמב"ם ז"ל בזה לקרא דנחמי' ד' דמייתינן בברכות שם ובסוגיא דפ"ב דמגילה. דכתיב ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ומפרש דהיינו משום דאין בונין בנין ביהמ"ק אלא ביום. ולפ"ז הא דלא מייתי מהך קרא בפ"ב דשבועות שם היינו משום דעדיפא לי' להביא ראייתו מקרא דאורייתא. ומעתה לפ"ז לק"מ. די"ל דבאמת היינו גופא דקאמרינן התם בברכות ובמגילה וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא ומשיעלה עמוד השתר לא יממא הוא ואינהו דמקדמי ומחשכי. ת"ש והי' לנו הלילה משמר והיום מלאכה כלומר דגמרינן מזה דאין בונין ביהמ"ק אלא ביום. וא"כ אי אפשר לומר דמקדמי ומחשכי בלילה. והא דלא מייתי מקרא דביום הקים את המשכן דאורייתא. י"ל דהיינו משום דמעיקרא כבר אייתי מקרא דמעלות השחר וגו' להוכיח דמעלות השחר יממא. להכי ניחא לי' טפי לאלומי ראייתו מקרא דסמיך לי' בנחמי' שם גופי'. ובלא"ה הי' מקום לחלק בזה. דכיון דלא גמרינן הך דינא אלא מקרא דוביום הקים את המשכן. א"כ אין לנו אלא בגמר בנין בית המקדש דאינו אלא ביום. משום דהגמר הוא העיקר. שעושה אותו ראוי להשראת השכינה. וכן משמע ודאי לפי גרסת ש"ס כת"י שמביא בד"ס שם. דגריס ביום מקיימין אותו בלילה אין מקיימין. וכן הוא בילקיט (פ' בהעלותך) עיי"ש. והיינו גמרו שהוא קיומו. אבל התחלתו ואמצע מלאכת בנינו שרי אפי' בלילה וא"כ לק"מ. אבל באמת אין צריך לכל זה דעיקר הקושיא מעיקרא טעותא היא וליתא כלל. דבאמת הך קרא דנחמי' לא מיירי מבנין ביהמ"ק כלל. דכולהו קראי דנחמי' לא מיירי אלא מבנין חומת העיר ירושלים כמבואר. ונחמי' לא עסק כלל בבנין ביהמ"ק. שכבר הי' בנוי אז ע"י עזרא וסייעתו. וכמו שפירש"י בריש ס' נחמי' עיי"ש. וכן כתב הרלב"ג שם עיי"ש. והוא מבואר בגוף הכתובים. ומהאי טעמא תמוהים לי טובא דברי הכ"מ שהבאתי דהבין בדברי הרמב"ם ז"ל דכוונתו להביא ראי' מקרא דנחמי' שם. דהרי לא מיירי בההוא קרא אלא בבנין העיר ולא בבנין ביהמ"ק. ואין הטעם משום דאין בונין אלא ביום. דבבנין חומת העיר אין חילוק בין יום ללילה. ואין כוונת הרמב"ם ע"כ כלל לקרא דנחמי' אלא לישנא בעלמא דקרא נקט. וזה פשוט. והשתא א"כ אחר שאין שום יסוד לחלק בזה בין מקדש למזבח. ואדרבה הדברים מראים להיפוך וכמו שנתבאר. נמצאו דברי רש"י וסייעתו ז"ל שהעלו דבנין דלעתיד יגלה בנוי ומשוכלל מן השמים. לכאורה מוכרתים. כי היכי דלא ליסתרו הנך סוגיות דשבועות ודר"ה וסוכה אהדדי. דשם מבואר דאין בנין בהמ"ק בלילה והכא מבואר איפכא. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן דלא ס"ל הכי צ"ע לכאורה:

אמנם באמת פירש"י וסייעתו בסוגיא דר"ה ודסוכה שם קשה מאוד. דאין לנו שום מקור לזה לומר דבנין בהמ"ק דלעתיד לא יהי' בנוי ע"י בני אדם כמקדש ראשון ושני. ודבר כזה הו"ל לתלמודין לאשמעי' בהדיא כיון דעיקר שינויא דגמרא שם עלה סמיך. ואיך יסתום בחידוש גדול כזה כאילו דבר פשוט וידוע הוא. אף דלא שמענוהו בשום דוכתא בגמרא. וגם אין מקום כלל להך שינויא בלא זה. והנה בפסחים (פרק מקום שנהגו נ"ד ע"א) ובנדרים (ל"ט ע"ב) אמרינן שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה וכו' ובית המקדש וכו' עיי"ש וכן הוא בספרי פ' עקב ופדר"א פ"ג ולכאורה ע"כ הכוונה לביהמ"ק דלעתיד. דאילו ביהמ"ק ראשון ושני נבנו ע"י בני אדם. אבל כבר פירש הר"ן בנדרים שם דלא שנבראו. אלא שעלו במחשבה להבראות קדם שנברא העולם עיי"ש. ואף דמהרש"א בח"א שם גמגם בפירושו עיי"ש. אבל כן מפורש בתחלת בראשית רבה עיי"ש. וכן הוא במדרש שוח"ט (מזמור צ"ג) עיי"ש. ואפי' אם נבראו ממש כבר ביאר בש"מ בנדרים שם בשם הרא"ם ז"ל דאין הכוונה אלא למקום ביהמ"ק. כדיליף מקרא דכתיב מרום מראשון מקום מקדשנו עיי"ש. ועוד דהרי חשיב נמי התם תורה. אע"ג דהתורה ניתנה ונכתבה ע"י אדם. ועוד דבתנחומא (פ' נשא) מפורש דאין הכוונה שם אלא על מקדש שלמעלה דהיינו ביהמ"ק העליון שמכוון כנגד ביהמ"ק של מטה עיי"ש. ובתנחומא (בראשית) אמרו ויש אומרים אשר ברא אלקים לעשות זה בית המקדש העתיד להיות עיי"ש. וכנראה שהכוונה כפי הדרש שדרשו שם לעיל אשר ברא ועשה אין כתיב כאן אלא אשר ברא לעשות. שקדמה השבת ולא נגמרה מלאכתן עיי"ש. ולזה אמרו הנך יש אומרים דזה ביהמ"ק העתיד להיות שעלה במחשבה להעשות וקדמה השבת ולא נגמר. ועתיד להבנות ע"י בני אדם. ובבראשית רבה (ס' תולדות סוף פרשה ס"ד) מבואר דבימי רבי יהושע בן חנניא ניתן מהמלכות רשות לבנות בית המקדש. ונאספו כל עולי הגולה לבנותו אלא שנשבתה העבודה ע"י שונאי ישראל שקטרגו עליהם לפני המלכות והוצרך רבי יהושע בן חנניא לנחמם ולדבר על לבם עיי"ש כל העובדא. הרי דגם בנין דלעתיד יבנה ע"י בני אדם. דאל"כ מעיקרא לא הי' להם לקבל לעסוק בבנינו כיון שאינו עתיד להיות נבנה ע"י בני אדם. אלא יגלה בנוי ומשוכלל מהשמים. ועוד דבתוספתא (פ"ח דפסחים) קתני ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה היחיד עושה פסח שני ואין הצבור עושה פסח שני עיי"ש. וכן איתא בירושלמי (פ"ט דפסחים ה"א) עיי"ש. ופירושו פשוט דאם ניתן רשות לישראל שיבנו בית הבחירה ובנאוהו בין זמן פסח ראשון לשני. מ"מ לא אמרינן שיעשו פסח שני כדין מי שנאנס ולא הביא בראשון שמביא בשני. משום דהיינו דוקא ביחידים. אבל הצבור אין עושין פסח שני. ומפרשי

הירושלמי שם נדחקו בזה בפירושים זרים מאוד עיי"ש. אבל הדברים פשוטים מאוד כמש"כ. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה והוא מוכרח. ומבואר מזה דביהמ"ק דלעתיד נבנה ע"י ישראל ולא שיבנה מאיליו מן השמים. וכדקאמר בהדיא בתוספתא וירושלמי ניתן להם לישראל לבנות בית הבחירה וכו'. הרי דאי אפשר שיבנה אלא ע"י ישראל. דאל"כ הכי הו"ל למיתני נבנה להם לישראל ביה"ב וכו' או נתגלה להם וכו'. וזו תמיהא על פירש"י וסייעתו ז"ל. ועוד תמיהני ממקרא מלא שהרי בנין הבית דיחזקאל היינו בנין המקדש דלעתיד כידוע. וכמבואר ברמב"ם (ריש פ"א מהלכות בית הבחירה) ובסמ"ג (עשין קס"ג) עיי"ש ובשאר דוכתי. והנה שם ביחזקאל (מ"ג י"א) אחר שסידר ענין כל הבית כתיב צורת הבית ותכונתו מוצאיו ומובאיו וכל צורתו ואת כל חוקותיו וכל תורתו הודע אותם וכתוב לעיניהם וישמרו את כל צורתו ואת כל חוקותיו ועשו אותם. הרי להדיא מפורש בקרא דבית המקדש דלעתיד יהא נעשה ע"י ישראל. ולכן הודיענו הכתוב כל צורתו ותבניתו ומדותיו כדי שנדע איך לעשותו לעתיד. וזה תימא גדולה על פירש"י וסייעתו ז"ל בזה:

וכן מבואר במדרש רבה (ויקרא סדר צו פ"ט) דדרשו שם ושובבתיך וגו' מארץ צפון מלך המשיח שנתון בצפון יבוא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום עיי"ש. וכן בס' במדבר (פרשת נשא פי"ג) ובמדרש שיר השירים עה"פ עורי צפון עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פי"א מהלכות מלכים) דמלך המשיח יבנה בית המקדש עיי"ש וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת בלק) עה"פ אראנו ולא עתה וגו' עיי"ש. וכן כתב בויכוח הרמב"ן ז"ל (דפוס שטעטין דו"ז) עיי"ש. אבל בירושלמי (פ"ק דמגילה הלכה י"א) איתא הך דרשא גופא בדרך אחר. שאמרו שם לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון ויבואו ויבנו ביהמ"ק שהוא נתון בדרום עיי"ש. הרי דלפי הירושלמי ישראל עצמם יבנוהו. ואפשר דהיא היא שישראל יבנוהו ע"פ פקודת וציווי מלך המשיח. דהוא עצמו ודאי לא יבנהו. אלא משום שנבנה על פיו נקרא על שמו. ועכ"פ מתבאר מזה דבנין ביהמ"ק דלעתיד יהי' נבנה ע"י בני אדם כמקדש ראשון ושני. וכן כתב הרמב"ם ז"ל עוד (בהקדמתו לפיה"מ ס' זרעים) וז"ל שם והתועלת שיש בענין ההוא (המבואר במשניות דמס' מדות) כי כשיבנה במהרה בימינו יש לשמור ולעשות התבנית ההוא וכו'. מפני שהוא ברוה"ק כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל עכ"ל עיי"ש. ועי' מש"כ התוס' יו"ט (בהקדמתו למס' מדות) בביאור דבריו בזה באורך עיי"ש:

והנה עיקר ראייתו של רש"י וסייעתו ז"ל הוא מקרא דמקדש ה' כוננו ידיך. וכוונתו בזה למה שדרשו במכילתא (בשלח פרשה י') והובא בקיצור בפירש"י עה"ת על מקרא זה

(בפרשת בשלח) וז"ל חביב בית המקדש שהעולם נברא ביד אחת שנאמר וכו' ומקדש בשתי ידים. ואימתי יבנה בשתי ידים. בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבוא שכל המלוכה שלו עיי"ש. וכן התוס' והרא"ש והריטב"א שהביאוה ממדרש תנחומא אין ספק דהכוונה להההיא דרשא גופא. וכבר כתבתי דבמדרש תנחומא שלפנינו ליתא אבל נראה דאינה ראי' לפי מאי דאמרינן בפ"ק דכתובות (ה' ע"א) גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ. ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב מקדש ה' כוננו ידיך עיי"ש בפירש"י. וראיתי באס"ז שם שכתב וז"ל ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב מקדש ה' וגו' וא"ת והא קרא במקדש של מעלה כתיב שאינו מעשה צדיקים. י"ל בשביל צדיקים עשאו. ומה שעשה בשביל צדיקים חשוב לפניו כאילו עשאו בשתי ידיו. א"נ קרא במקדש של מטה כתיב ומעשה צדיקים קרי מעשיו של הקב"ה. שיטה ישנה. ורש"י ז"ל פי' כפי' בתרא עכ"ל עיי"ש. והנה מאי דפשיטא ליה מעיקרא דקרא במקדש של מעלה כתיב. פשוט דהיי"נו משום דבקרא כתיב כוננו ידיך. שנעשה ע"י הקב"ה. ואילו מקדש של מטה אינו נעשה לעולם ואפי' מקדש דלעתיד אלא ע"י בני אדם. וכן ראיתי במדרש אגדה (פ' בשלח שם) שכתב דקרא במקדש של מעלה מיירי עיי"ש. ונראה דהיינו נמי מה"ט דכתיבנא. ולכן לפי' בתרא שפי' דבמקדש של מטה כתיב קרא הוצרך לפרש דמעשה צדיקים קרי מעשיו של הקב"ה. והילכך אע"ג דמקדש של מטה לעולם נעשה ע"י בני אדם. דלהכי קרי לי' בגמרא שם מעשה צדיקים. מ"מ שפיר כתב קרא כוננו ידיך משום דמעשה צדיקים שנעשה בסייעתא דשמיא קרי מעשיו של הקב"ה. ומעתה א"כ לא מיבעיא אם נפרש הך דרשא דמכילתא במקדש של מעלה. פשיטא שאין שום ראי' למקדש של מטה דלעתיד שיהא נעשה בידי שמים. אלא אפי' נפרש לה במקדש של מטה מ"מ אין שום ראי' לומר דמקדש דלעתיד יהא נעשה בידי שמים. דאע"ג דבידי אדם יהא נעשה. מ"מ קרי לי' מעשיו של הקב"ה. משום דמעשיהם של צדיקים מעשיו של הקב"ה קרי להו. ושפיר קרינן בי' כוננו ידיך. אלא דברייתא דמכילתא מוקי קרא דוקא במקדש דלעתיד שיהא נעשה בסיוע גמור מן השמים שלא יבטל לעולם. ולכן כנהו הכתוב נבנה בשתי ידים. עשא"כ מקדש ראשון ושני שנחרבו. אבל בתלמודין בכתובות שם מוקי לקרא בכולהו מקדשים. משום דמעשיהם של צדיקי' הם בכלל מעשה ידיו של הקב"ה. ועי' להרג"א ז"ל (בפ' בשלח שם) שרצה להרכיב שתי דרשות אלו יחד. ודבריו תמוהים ואין להאריך עיי"ש. ומה שהוקשה לו לרש"י דשבק תלמודין ונמשך אחר המכילתא. אין בזה שום קושיא. שכן דרכו של רש"י בהרבה מקומות בפי' עה"ת כידוע. ועי' בפסיקתא זוטרתא דנקט

נמי כדרשת המכילתא. אלא דמ"מ מפרש קרא דמקדש ה' כוננו ידיך במקדש ראשון ושני שנחרבו עיי"ש. כנראה הי' לפניו גירסא אחרת במכילתא. וסיפא דקתני ואימתי תבנהו בשתי ידיך וכו' לא הי' בגירסתו עיי"ש ואין להאריך. ועכ"פ מבואר דאין מההיא ברייתא דמכילתא ראי' לומר דביהמ"ק דלעתיד יבנה בידי שמים. ועי' במ"ר (ר"פ ויקהל) שאמרו שם ובשלשה דברים הללו נבנה ביהמ"ק שנאמר וכו'. וכן כשיעמוד הקב"ה לבנותו לעתיד לבוא בשלשה דברים הללו נבנה שנאמר וכו' עיי"ש. אבל גם מלשון זה אין שום ראי' כלל. דכשיעמוד הקב"ה לבנותו אין הכרע לומר שיבנהו בכבודו ועצמו אלא רצה לומר דכשתבוא עת רצון לפניו שיבנה לא יתן לבנותו אלא בשלשה דברים אלו בחכמה בתבונה ובדעת. ובתנחומא שם איתא ג"כ הכי בשינוי לשון. והכי אמרי' התם ואף לעוה"ב יבנה ביהמ"ק בשלשה דברים אלו וכו' עיי"ש. ועי' בבאר הגולה (פרק כ"ה סי' ט') שמביא ג"כ ראי' דבהמ"ק דלעתיד יבנה ע"י הקב"ה בעצמו מן הכתוב ביום ההוא אקים את סוכת דוד וגו' עיי"ש. ואין לדבריו מקור. ובראייתו מצד עצמה חלושה מאוד אינה צריכה תשובה ואין להאריך בזה:

ואמנם מלבד כל זה עיקר דברי רש"י וסייעתו ז"ל במה שרצו לתרץ סתירת הסוגיות דשבועות ור"ה וסוכה שם. אפי' אם נחליט בגוף הדבר כדעתם ז"ל דמקדש דלעתיד יבנה בידי שמים הם תמוהים טובא לענ"ד. דנהי דלענין מאי דאין בנין המקדש דוחה יו"ט יפה תירצו. דכיון דבנין המקדש דלעתיד בידי שמים הוא לא שייך בי' איסור בנין ביו"ט. ועי' להחת"ס בתי' לסוכה שם שגמגם גם בזה. עיי"ש מש"כ בזה ואכמ"ל בו. אבל מה שתירצו בזה גם למה שהקשו מדאין בנין ביהמ"ק בלילה הוא תמוה מאוד אצלי. דמבואר דס"ל דהא דאמרינן אין בנין ביהמ"ק בלילה. היינו מצד איסור. שאסור לבנותו בלילה. ומלבד דגם בזה קשה כקושית החת"ס שם ותירוצו לא שייך כאן עיי"ש. ועי' בראב"ן (דף פ' ע"ג) עיי"ש דלדבריו לק"מ. והחת"ס אישתמיטתי' דברי ראב"ן. ביותר קשה טובא לענ"ד דאיסורא מהיכא תיתי. והרי לא נפקא לן הך מילתא אלא מקרא דוביום הקים את המשכן. ולא ידענא איזה משמעות איסור יש כאן מדיוקא דהך קרא. דאין לנו למילף מהך קרא אלא לומר דפסול כשבנאו בלילה. ולהכי לא הקימו אלא ביום. אבל איסורא ליכא למשמע מיני' כלל. וכן מפורש בהדיא בירושלמי (פ"ק דיומא ה"א) דאמרינן שם א"ר זעירא זאת אומרת שהקמת הלילה פסולה לעבודת היום עיי"ש. וכן הוא במדרש רבה (ס' נשא פי"ב) ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן. אמר רבי זעירא מהו ביום מכאן שהקמת הלילה פסולה לעבודת היום. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא (פסקא א') עיי"ש. והנה הא דיליף לה התם מקרא דביום כלות משה וגו'. ואילו בתלמודא דידן

בסוגיא דשבועות שם לא יליף לה אלא מקרא דוביום הקים וגו' המאוחר. אתי שפיר ע"פ מה שביארנו לעיל דבתלמודין נקט אביי הקרא המאוחר משום דבעי למילף מיני' נמי למזבח ולכלי המקדש. אבל ודאי למשכן ולמקדש גופי' שפיר איכא למילף מקרא דביום כלות המוקדם. ולכן שם דמיירי במשכן גופי' בלחוד שפיר נקט קרא המוקדם. ומיהו עכ"פ מבואר דלא משום איסורא נגעו בה. אלא דהקמת הלילה פסולה לעבודת היום. ומבואר מזה דמיהת כשרה לעבודת הלילה כגון הקטרת אימורין והרמת הדשן. ואפי' לכתחילה הי' מקימו בלילה לצורך עבודת הלילה. וכן כתב בהדיא בפי' הראב"ד ז"ל לת"כ (סו"פ צו) עיי"ש. ורק לעבודת היום פסולה הקמת לילה כהעבודה עצמה שפסולה בלילה. ומעתה א"כ איזה חילוק יש כאן בין בנין דבידי אדם לבנין שבידי שמים. הרי כיון דמיעט הכתוב הקמת לילה לעבודת היום שפסולה מה לי אם היתה ההקמה בידי אדם מה לי בידי שמים. הרי סוף סוף הקמת לילה היא ופסולה לעבודת היום. ועוד לפי המבואר בתנחומא ובמדרש רבה (פ' פקודי) ובריש מדרש שיר השירים דהמשכן מעשה נסים נעשו בו ועמד מעצמו שנאמר הוקם המשכן עיי"ש. והביאו ג"כ בפירש"י עה"ת (פ' פקודי) עיי"ש. וא"כ כיון דמקרא דמשכן ילפינן לה אימעיט הקמת לילה אפי' בהקמה בידי שמים. וא"כ אפי' יהי' בנין ביהמ"ק דלעתיד בידי שמים אי אפשר שיהא נבנה בלילה. ולכן נראה בעיקר הקושיא שהקשו רש"י וסייעתו ז"ל בסוגיא דר"ה ובסוכה שם. דכיון דעיקרו לא אתי אלא לאשכוחי גוונא שיהא המקדש בנוי כשהאיר המזרח ולא יהא האיר המזרח מתיר. וגם שיהא הזמן קצר מלהקריב העומר עד לאחר חצות. א"כ בפשיטות אפשר לומר דמאי דאמרינן לא צריכא דאיבני בליליא. אין הכוונה לומר שנבנה ונגמר כולו כליל לגמרי בלילה. דזה ודאי לא אפשר. דהרי הקמת לילה פסולה לעבודות של יום. ואיך נקריב בו העומר ושאר עבודות של יום. דמה"ט קאמר אביי דאין בנין ביהמ"ק בלילה. אלא הכוונה לומר דאיבני כולו בלילה והשאירו בו מעט. באופן שיספיקו לגמרי קודם שהאיר המזרח למחר. דהיינו נץ החמה. כדפירש"י במנחות (ס"ח ע"א) עיי"ש. והרי מעלות השחר עד נץ החמה יום גמור הוא מן התורה לכל דבר. וכמבואר במתניתין (דפ"ב דמגילה כ' ע"א) ובכמה דוכתי. וכבר ביארנו לעיל דאין לנו ראי' לפסול בנין בלילה אלא גמר הבנין אבל אפשר להתעסק בבנינו אפי' בלילות ובלבד שיגמרנו ביום כמשכ"ל. ומעתה שפיר משני דאיבני בליליא. דהיינו דעיקר בנינו נבנה בלילה. אלא דנשתייר מעט כדי שיספיק לגומרו למחר אחר עמוד השחר קודם שיאיר המזרח. וכההיא דפרכינן בסוגיין דפ"ב דשבועות שם ניבנייה ממעלי יומא ונשייר בי' פורתא וכו' עיי"ש. גם אפשר לומר דהא דקאמר דאיבני בליליא היינו מעלות השחר

עד הנץ החמה דמיקרי עדיין לילה בלשון בני אדם. וכמבואר בפ"ק דברכות (ח' ע"ב) ובירא"ש (שם סי' ט') עיי"ש. וכן משמע מלישנא דתלמודא התם דפריך אילימא דאיבני בשיתסר הרי התיר האיר המזרח עיי"ש. הרי דקודם שהאיר המזרח אפי' באותו יום אכתי לא קרי לי' שיתסר. ואפשר דזו היא דעת היש מפרשים שהביאו התוס' בסוכה שם. ובזה סרה מעליהם תלונת התוס' שם שהבאתי לעיל. גם אפשר לומר ע"פ מאי דמתבאר מדברי הירושלמי (פ"ק דיומא שם) דהך מילתא אי הקמת לילה פסולה פלוגתא דתנאי היא. דלא קאמרינן התם הקמת לילה פסולה אלא אליבא דרבי יוסי ברבי יהודא דאמר אף בשמיני העמידו ומשחו ופירקו. אבל לת"ק ס"ל דהקמת לילה כשרה אפי' לעבודת היום עיי"ש ובקה"ע שם. וכן מבואר להדיא בדברי הראב"ד ז"ל שהבאתי לעיל עיי"ש. וא"כ הא דאמרינן בסוגיא דפ"ב דשבועות שם אין בנין בהמ"ק בלילה היינו רק לומר דרב"ח דאזלינן התם אליבי' לתרוצי למילתי' דאמר אין העזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה עיי"ש. ס"ל כריב"י דהקמת לילה פסולה לעבודת היום. ולהכי לא אפשר לקדושי בשתי הלחם בעצרת עיי"ש. ומעתה א"כ היינו דקמשני בסיגיא דסוכה ובר"ה שם לא צריכא דאיבני בלילי' אי נמי סמוך לשקיעת החמה. ורצו לומר בזה דלת"ק מיתוקמי דאיבני אפילו בליליא. דהא מכשיר הקמת לילה אפילו לעבודת היום. ולריב"י דפסיל הקמת לילה לעבודת היום מיתוקים בדאיבני סמוך לשקיעת החמה. ולהכי איצטריכו שפיר הנך תרי אוקימתא אע"ג דלכאורה היא היא. וכמש"כ רש"י שם בסוכה בד"ה א"נ עיי"ש. ונתבאר א"כ דאין שום הכרח מסוגיא דר"ה וסוכה לחדש ולומר דבנין ביהמ"ק דלעתיד יהיה בידי שמים. ואין להאריך בזה יותר. ולפ"ז אין שום גמגום בדברי רבינו הגאון ז"ל במש"כ בלשון המצוה מורא למקדש תקים. דס"ל דבנין ביהמ"ק דלעתיד יבנה בידי אדם ולא בידי שמים וכמו שנתבאר. והנה לפום ריהטא היה נראה לי לידחק ולומר דרבינו הגאון ז"ל נקט בזה לשון המצוה כמו שנאמרה בסיני קודם שנבנה המקדש הראשון והשני והמשכן. ואתי שפיר אפי' נימא דדעת רבינו הגאון ז"ל כרש"י וסייעתו ז"ל. אלא דאין זה נכון דלא היה לו לרבינו ז"ל לדקדק בזה בלשונו למינקט רק המקדשים שנבנו ע"י אדם. דמשמע שבא למעט מקדש דלעתיד שלא נקימהו אנחנו אלא יהי' בנוי בידי שמים שלא תנהוג בו מצות מורא מקדש. וזה ודאי ליתא. אם לא שנדחוק בזה לומר דלרבותא נקט הכי או דנקטי' רק לצורך החרוז. אבל אין צורך לזה כי לפי מה שביארנו באו הדברים מדוקדקים וברורים. שוב ראיתי בספר האמונות והדעות לרבינו הגאון ז"ל (במאמר השמיני) שכתב שם בהדיא דבנין דלעתיד יבנה ע"י בני אדם וז"ל שם

והשלישי שהעמים יבנו חומות בית המקדש וכמו שאמר ובנו בני נכר חומותיך עכ"ל עיי"ש בדבריו:

והנה הרמב"ם בסה"מ (עשין כ"ב) מנה בכלל העשין מ"ע דשמירת המקדש מדכתיב ושמרו את משמרת אהל מועד עיי"ש. והסכימו לזה כל סייעתו ז"ל הסמ"ג והרמב"ן והחינוך והרשב"ץ ז"ל. אבל רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וכל הנמשכים אחריו לא מנו עשה זו כלל. והך מילתא טעמא בעי. ועוד מנה הרמב"ם ז"ל (שם בלאוין ס"ז) בזה מצות ל"ת שלא להתעצל בשמירת המקדש מקרא דכתיב ושמרתם את משמרת הקודש. והביא ראי' לזה מהמכילתא דאמרו שם ושמרו את משמרת אהל מועד אין לי אלא בעשה. בל"ת מנין ת"ל ושמרתם את משמרת הקודש עיי"ש. וכן כתב בחיבורו הגדול (פ"ח מהלכות בית הבחירה) עיי"ש. וכן נמשכו אחריו הרמב"ן והחינוך (פרשת קרח) עיי"ש מש"כ בזה. והרשב"ץ בזהר הרקיע. זולת הסמ"ג שלא מנה לאו זה. ועי' בפר"ד (דרך מצותיך ח"ב) שכתב דלשון הספרי מורה להדיא כדברי הרמב"ם ז"ל. ולענ"ד לא ראיתי שום משמעות לדברי הרמב"ם ז"ל בספרי כלל. אדרבה מלשון הספרי משמע בהדיא דהך קרא דושמרתם את משמרת הקודש איננו לאו אלא עשה. אלא דמוקי לה התם למילתא אחריתא לגמרי ולא למצות שימור. דקתני התם (ס' קרח פיסקא קט"ז). ושמרתם את משמרת הקודש ואת משמרת המזבח. הרי זו אזהרה לב"ד של ישראל להזהיר את הכהנים שתהא העבודה נעשית כתיקנה שכשהעבודה נעשית כתיקנה הם מכלים את הפורעניות מלבוא לעולם עיי"ש. הרי דמוקי הך קרא למ"ע בקום ועשה וכדעת הסמ"ג (עשין קס"ה). אלא דבספרי מוקי לי' לעבודה גופי' ולב"ד. ולא לענין שמירת המקדש. ומיהו במכילתא שהביאו הרמב"ם והחינוך והרשב"ץ ז"ל מבואר בהדיא כדברי הרמב"ם ז"ל. אלא דלפי הידוע דמכילתא שמביא הרמב"ם במקומות הרבה בסה"מ. היינו ספרי זוטא שמביא בילקוט ובשאר ראשונים. והנה בילקוט (פ' קרח) הביא בשם ספרי זוטא הך ברייתא ע"פ גירסא אחרת לגמרי ממה שהביאה הרמב"ם ז"ל. והכי גרסינן התם וזר לא יקרב אין לי אלא בל"ת בעשה מנין אמרת ושמרתם את משמרת הקודש. גדולה למקדש שיש עליו שומרים. לא דומה פלטרין שאין עליו שומרים לפלטרין שיש עליו שומרים עיי"ש. הרי בהדיא לפום גירסא זו דקרא דושמרתם את משמרת הקודש הוא עשה כדעת הסמ"ג. ולא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. איברא דלשון זה של הספרי זוטא לגירסת הילקוט הוא תמוה. דמשמע דס"ל דקרא דוזר לא יקרב אליכם הוא אזהרה לשמירת המקדש. ואין לו מובן כלל. היכי מתפרש הך קרא לענין זה. ולכן נראה ברור דט"ס הוא. וצריך לציין על רישא דההוא קרא דכתיב ושמרו את משמרת אהל מועד

לכל עבודת האוהל וזר לא יקרב אליכם. ועל רישא דקרא הוא דקאמר בספרי זוטא אין לי אלא בל"ת וכו'. והשתא הרי זה איפוך ממש מדברי הרמב"ם וסייעתו דלדידהו קרא דושמרו את משמרת וגו' הוא עשה וקרא דבתרי' ושמרתם את משמרת הקודש הוא ל"ת. וע"כ דגירסתם בההיא ברייתא היא להיפוך אין לי אלא בעשה בל"ת מנין וכו'. ועכ"פ ההיא ברייתא היא איפוך מדברי הסמ"ג דנקט הנך תרתי קראי בכלל העשה. וס"ל דאין בה ל"ת כלל. ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ הר"ב באר שבע בריש תמיד על דברי המפרש עייש"ה. ועכ"פ רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתם שלא מנו בזה לא העשה ולא הל"ת הוא תמוה אליבא דכ"ע. ופרט דבאזהרותיו שע"פ עשה"ד (בדבור כבד) מנה רבינו הגאון עשה זו עיי"ש. ומה ראה כאן שחזר בו מזה. אמנם נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל לפי המבואר בספרי זוטא שהבאתי לעיל שאין שמירת המקדש אלא משום דזלזול הוא למקדש להניתו בלא שמירה דאינו דומה פלטרין שאין לו שומרין לפלטרין שיש לו שומרין. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם ובפ"ח מהלכות בית הבחירה) עיי"ש. וכן כתב הרא"ש ז"ל בפירושו לתמיד (ריש פ"ק) וז"ל כבוד המקדש הוא שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה. כדכתיב ביהוידע ושמרת את הבית מסח עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הראב"ד ז"ל בפי' לריש פ"ק דתמיד עיי"ש. וא"כ לכאורה למה לי עשה ול"ת זו תיפוק לי' משום עשה דמורא מקדש. וע"כ צ"ל דלא איצטריך אלא לתוספות איסור ולעבור על שמירת מקדש בשני עשין ול"ת. והשתא א"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה עשה דמורא מקדש שהיא עשה הכוללת כל עניני כבוד המקדש ומוראו. שוב לא הוצרך למנות עשה ול"ת אלו שהוסיף הכתוב בשמירת המקדש. וכמו שביארנו בכמה דוכתי כיו"ב לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. ונראה דזו היא דעת המפרש לתמיד (ריש פ"ק) דתנן התם הרובים היו שומרים שם. ומפרשינן בגמרא שם דהיינו דקרי להו רובים משום דלא מטו למיעבד עבודה עיי"ש. ופירש המפרש שם דהיינו פחותים מבני י"ג שנה עיי"ש (כ"ה ע"ב וכ"ז ע"א) והר"ב מל"מ (בפ"ח מהלכות ביה"ב הלכה ה') תמה עליו דאיך יתכן דשמירת המקדש שהיא מ"ע יניחוה לעשותה לקטנים דלא בני מצות נינהו. עיי"ש שהניחה בתימא. אבל נראה ברור דס"ל להמפרש כדכתיבנא דמצוה דשמירת מקדש אינה אלא משום דאין כבוד למקדש להניתו בלא שומרים וכדאמר בספרי זוטא אינו דומה פלטרין שאין לו שומרין וכו'. ומשום מורא מקדש נגעו בה. וא"כ מה שאין אנו מניחין המקדש בלא שומרין אלא מעמידין עליו שומרין היינו קיום המצוה ובזה יצאנו ידי חובתנו. ונמצא דעיקר המצוה מתקיימת על ידי הגדולים שמעמידין השומרים על המקדש. אע"ג דהשומרים גופייהו לאו בני מיעביד מצוה נינהו ולק"מ קושית המל"מ.

ועי' בפי' הראב"ד והרא"ש ז"ל לתמיד שם שגם הם פירשו כפי' המפרש עיי"ש. וגם מה שהקשה הר"ב באר שבע שהביא במל"מ שם על דברי המפרש כבר הרגיש בה הראב"ד ז"ל גופי' שם ותירצה כלאחר יד עיי"ש. והוא כמו שתי' הר"ב חק נתן בחי' לתמיד שם לקושית הב"ש עיי"ש. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שהשמיט עשה ול"ת דשמירת מקדש לפי דרכו.

והנה הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ד') מנה לאו דלא תעשון אתי וגו' לאזהרה שלא לעשות צורות לנוי אפי' ע"מ שלא לעבדן. וכן מנוהו הסמ"ג והרמב"ן והחינוך והרשב"ץ עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה במספר הלאוין. והוא תימא גדולה לכאורה. דהרי זה לאו המפורש בתורה ומבואר במכילתא ובגמרא (בפ"ב דר"ה כ"ד ע"ב. ובפ"ג דע"ז מ"ג ע"א) עיי"ש. ואמנם גם הבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. והדבר תמוה. ואמנם כדי לתרץ דעת רבינו הגאון ז"ל אומר דהנה בלא"ה ראיתי בזה מבוכה גדולה אצל הראשונים ז"ל. דלפי המבואר בסוגיא דר"ה ודע"ז שם מהך קרא דלא תעשון אתי לא נפקא לן אזהרה אלא שלא לעשות כדמות המשמשין במרום במדור העליון. כגון אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת. ושבמדור התחתון. כחמה ולבנה כוכבים ומזלות. או בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם. חצר תבנית עזרה. שולחן תבנית שולחן. מנורה תבנית מנורה וכן פרצוף אדם בכלל דדרשינן. לא תעשון אתי לא תעשון אותי עיי"ש. אבל כל שאר הפרצופין וצורות של בהמות וחיות ואילנות ופרחים וצמחים מותרים. וכל זה כשעושה אותן רק לנוי בעלמא. אבל כשעושה אותן כדי לעובדן בין לעצמו בין לאחרים יש בזה אזהרה אחרת. דהיינו לאו דלא תעשה לך פסל וגו'. ובזה אין שום חילוק כלל דהכל אסור. דבהך קרא כתיב כל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ. וכמבואר בע"ז ובר"ה שם דלמאי דהוה ס"ד שם לומר דלא אסרה תורה בכלל לאו דלא תעשון אתי אלא שמשין שבמדור העליון. פרכינן התם ושבמדור התחתון מי שרי. והתניא אשר בשמים לרבות תמה ולבנה כוכבים ומזלות. ממעל לרבות מלאכי השרת. ומשני כי תניא ההיא. לעובדם. ופריך תו אי לעובדם אפי' שלשול קטן נמי. ומשני אין הכי נמי ומסיפא דקרא נפקא. דתניא אשר בארץ לרבות ימים ונהרות הרים וגבעות מתחת לרבות שלשול קטן עיי"ש. הרי להדיא דאזהרת לא תעשה לך פסל דמסיים בי' קרא אשר בשמים וגו' מיירי לעובדם. ולהכי כוללת כל התמונות כולם שבכל העולם כולו בכלל האיסור. אבל כשאינו עושה אותם כדי לעובדם ליכא איסורא אלא בהנך תמונות ופרצופין הנכללים בכלל אזהרת לא תעשון אתי. ואינו עובר על עשייתן

אלא בלאו זה דלא תעשון אתי. דאילו לאו דלא תעשה לך פסל ליתא אלא בשעושה כדי לעובדן. וכמו שביארנו והוא פשוט בסוגיא דגמרא שם:

ומעתה א"כ מה מאוד יש להתפלא על מה שראיתי בתוס' יומא (נ"ד ע"א) בד"ה כרובים דצורתא שכתבו וז"ל נשאלתי על אותם שמציירים במחזורים צורות חיות ועופות אם יפה הם עושים. והשבתי וכו' מיהו אין כאן איסור דלא תעשה לך פסל וגו' דהא מסקינן בפרק כל הצלמים שאני ר"ג דאחרים עשו לו וכו'. ונ"ל דאפי' ישראל מותר לצור צורות במיני צבעים ואין בזה משום לא תעשה לך פסל. דלא אסר אלא פרצוף גמור חקוק וכו'. והא דתניא במכילתא לא תעשה לך פסל וכו' עד לא יעשה לו גלופה אבל יעשה לו אטומה ת"ל וכל תמונה וכו' עד אפי' בהמה תי' ועוף דגים וחגבים וכו' נ"ל דה"פ וכו' עיי"ש. והוא מתמיה מאוד מאי ענין לאו דלא תעשה לך פסל וגם ההיא ברייתא דמכילתא דקאי עלי' דהך קרא לכאן. דשם לא מיירי אלא לעובדן. ואין זה ענין כלל להנך צורות שמציירים במחזורים. ואף דהתוס' גופי' שם בתי' בתרא הזכירו כולה סוגיא דפ"ב דר"ה ופ"ג דע"ז שם. מ"מ לא דחו סברא ראשונה אלא שכתבוה בלשון ועוד נראה לי וכו' עיי"ש. דמשמע בהדיא דיש מקום גם לסברתם הראשונה. והוא תימא דהרי זה סותר לגמרי סוגיות אלו דמפורש בהדיא דלית בה לאו דלא תעשה לך פסל. ולא שייך הכא כלל. וגם משום לאו דלא תעשון אתי דשייך בי' ליכא למיסר. ויותר יש לתמוה דבהגהות מיימוניות (סופ"ג מהלכות ע"ז) מבואר דס"ל הכי אליבא דאמת דלא תעשה לך פסל קאי לאזהרה לעושה צורות לנוי. ומייתי שם כן גם משם רבינו שמחה ז"ל עיי"ש. וגם במרדכי פרק חזקת הבתים (סי' תקמ"ט) ובפ"ג דע"ז מבואר דס"ל לקושטא דמילתא הכי עיי"ש. ובתשובות מהר"ם מר"ב ז"ל (ח"ב סי' כ"ד) וכן בתשובותיו החדשות המכונות שערי תשובה (שער שני סי' צ"ז) מבואר דגם הרא"ש ס"ל הכי עיי"ש. וכן מבואר דעת רבינו טובי' ז"ל בעל פסיקתא זוטרתא (פרשת תרומה) שכתב וז"ל ועשית שנים כרובים זהב כשאמר משה רבינו לא תעשה לך פסל כל תמונה נאמר לו ועשית שנים כרובים זהב וכן כיו"ב וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן ממש איתא במדרש אגדה שם עיי"ש. הרי דס"ל דגם דומיא דכרובים דנעשו שלא לעובדם הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תעשה לך פסל. וכן דעת רבינו יעקב אנטולי ז"ל בעל המלמד שכתב (בפ' יתרו). וז"ל המצוה השני' שלא לעשות פסל וכל תמונה לדמות אחד מן הנבראים כדי להנהיג בו שום כבוד. ואפי' תהי' הכונה בו לשם שמים וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ שם עוד סו"פ תשא עיי"ש. הרי דס"ל דאפי' לשם שמים יש בו אזהרה דלא תעשה לך פסל. וכן מבואר מדברי רבינו בחיי ז"ל שם עיי"ש בדבריו. וכל זה תמוה מאוד שהוא נגד המפורש בסוגיא דפ"ב דר"ה ופ"ג דע"ז שם וכמו שנתבאר. וגם

נפלאתי במה שראיתי להסמ"ק (סי' קס"ב) וז"ל שלא לעשות צלם דכתיב לא תעשו לכם אלילים אמרו רבותינו אפי' שלא לעבוד גם לנוי אסור ואין אסור רק צורת אדם וכו'. וכן אסור לעשות צורת חמה ולבנה כו'. וכן אסור לעשות בית תבנית היכל אכסדרא תבנית אולם וכו' תבנית של ארבע פנים כגון תיות הקודש וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו מתמיהים מאוד בעיני דזו לא אמרה אדם מעולם. ואין לדבריו שם מקור כלל דבגמרא לא נפקא לן אזהרה זו אלא מקרא דלא תעשון אתי. והראשונים ז"ל שהבאתי נפקא להו אזהרה לעושה צורות לנוי מקרא דלא תעשה לך פסל. ובעל הסמ"ק מנה לאו דלא תעשה לך פסל (לעיל סי' קס"א) לאזהרה שלא לעשות צורות לע"ז עיי"ש. ולאו דלא תעשון אתי לא מנה כלל. ואזהרה לעשיית צורות לנוי נפקא לי' מלא תעשו לכם אלילים. ומיני' נפק"ל נמי שלא לעשות בית תבנית היכל וכו'. והדברים נפלאים. אם לא שנאמר דט"ס הוא בסמ"ק ובמקום קרא דלא תעשו לכם אלילים צ"ל לא תעשון אתי אלהי כסף וגו'. מיהו בלא"ה דברי הסמ"ק שם מתמיהים אצלי במש"כ שם ואמרינן בפרק כל הצלמים גבי מוצא שעל המכובדין אסורין שעל המבוזין מותרין וכו' עיי"ש. ומאי ענין זה לכאן באזהרה זו דלא מיירי אלא באיסור עשיית צורות לנוי או בית תבנית היכל וכו'. דההיא דפרק כל הצלמים שם לא מיירי אלא בצורות הנעבדין ולענין איסור הנאה. דבמכובדין מחזקינן להו בעכו"ם שנעבדין ואסורין בהנאה עיי"ש. ואין מקומו אלא לעיל באזהרה דלא תעשה לך פסל וגו'. ועי' מש"כ הר"ן שם בשם הרמב"ן ז"ל שמחלק גם בצורות העשויות לנוי בין מכובדין למבוזין עיי"ש. אבל אין זו שיטת הסמ"ק דקאי בשיטת הרמב"ם ז"ל עיי"ש היטב ובשלטי הגבורים שם ואכמ"ל בזה. ומיהו זה יש ליישב קצת ואין להאריך. ומ"מ דברי שאר כל הראשונים ז"ל שהבאתי בזה ודאי תמוהים לכאורה טובא. ונפלאת הוא בעיני על כל האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה. זולת הרדב"ז ז"ל בתשו' (ח"ד סי' ק"ז) שראיתי שהרגיש קצת בזה. אבל גם דבריו תמוהים שכתב שם על דברי המרדכי פרק כל הצלמים בשם רבינו אליקים ז"ל שכתב ג"כ וז"ל ובמכילתא אוסר אפי' לעשות פרצוף בהמה וצפור ודגים וחגבים שנאמר כל אשר בארץ וכו' עיי"ש. ועל זה כתב הרדב"ז שם וז"ל אבל ראייתו ממכילתא איני מכיר דבמכילתא דורש הכתוב. והכי איתא התם לא תעשה לך פסל לא יעשה לו גלופה אבל יעשה לו אטומה ת"ל וכל תמונה וכו'. וממה נפשך אי קרא מיירי בלשם עכו"ם א"כ ליכא ראי'. ואי מיירי בעושה לשם נוי מאי מייתי ממכילתא יותר מקרא. וי"ל בדוחק דמדנחית מכילתא לפרושי כל הני. משמע דקרא אפי' בעושה לשם נוי אסור. דאי לשם עכו"ם מאי איריא הני אפי' שלשול קטן נמי. ועדיין ראיתו צ"ע עכ"ל עיי"ש בדבריו. הרי שהרגיש קצת. אלא שדבריו ז"ל מתמיהים

מאוד שהוצרך להקשות מכח ממנ"פ. והרי אין ספק כלל. דבהדיא מבואר בסוגיא דר"ה ודע"ז שם דקרא דלא תעשה לך פסל בעשויין לשם עכו"ם מיירי. וביותר דבריו מתמיהים במש"כ לתרץ דמדנחית לפרושי כל הני משמע אפי' עושה לנוי. דאי לשם עכו"ם אפי' שלשול קטן נמי. דהרי זה נגד סוגיא דגמרא שם דמוקי לה דוקא בלעבדן. ומה שהוכיח דא"כ אפי' שלשול קטן נמי. קושית הגמרא היא שם. דפריך התם אי לעובדן אפי' שלשול קטן נמי. ומשני אין ה"נ ומסיפא דקרא נפקא וכו' עיי"ש. גם מה שהקשה דאי מיירי לשם נוי מאי מייתי ממכילתא טפי מקרא לק"מ כמבואר. וגם כזה הו"ל להקשות על סוגיא דגמרא שם בר"ה ובע"ז עיי"ש ואין להאריך. גם ראיתי למרן בב"י (יו"ד סוף סי' קמ"א) שהרגיש קצת מזה וכתב על דברי המרדכי שם וז"ל ולענ"ד נראה לומר דבמכילתא מיירי בעושה אליל ממש ואפי' לעכו"ם אי נמי בצורות שמנהג העכו"ם לעבדן. והיינו דמייתי לה מלא תעשה לך פסל וכו' עכ"ל עיי"ש. דמה"ע דחה דברי המרדכי שם. אבל כבר הבאתי דעת כמה גדולי הראשונים דס"ל דלאו דלא תעשה לך פסל קאי על עשיית צורות לנוי אפי' אינם נעבדים כלל ולא לשם כך נעשו. ובאמת דהדבר תמוה מאוד לכאורה:

אמנם לבאר דברי הראשונים ז"ל נראה עפמש"כ באור זרוע ח"ד (בפסקי ע"ז סי' ר"ג) שכתב וז"ל תניא אשר בשמים ממעל לרבות חמה ולבנה וכוכבים. ממעל לרבות מלאכי השרת. אשר בארץ לרבות ימים ונהרות הרים וגבעות. מעשה בקלוניא שציירו בחלונות של ביהכ"נ צורות אריות ונחשים. ושאלו להרב רבינו אליקים זצ"ל והשיב הוזהרנו בדבור שני מלעשות כן. דכתיב לא תעשה לך פסל. ותניא יכול לא יעשה לו גלופה אבל יעשה לו אטומה ת"ל וכל תמונה וכו' יעשה לו מטע ת"ל לא תטע לך וכו'. ומסקנא לא יעשה לו תמונת כל אלה אבל יעשה לו תמונת חיה ועוף ת"ל וכו'. יעשה לו דמות דגים וחגבים שקצים ורמשים ת"ל כל רמש האדמה וגו'. נמצינו למדים מכאן שאסור לעשותם. ואם יעלה על לב אדם לומר והלא מצינו בבית עולמים שהיו שם כרובים ושאר צורות. הואיל והותרו לשם הותרו נמי בבכ"נ וב"מ. הלא מקרא מלא שאסור לעשות כן. דתניא לא תעשו לכם וכו'. ואם ראייתן ממה ששנינו כל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם. והיינו בעושה כדמתרץ אבייי. יש להשיב האי כל לאו דוקא הוא להתיר עשיית כל הפרצופין חוץ מפרצוף אדם. מדפריך ואי במוצא פרצוף אדם מי אסור. והתנן כו' ואם איתא דהאי כל דוקא הוא. אדמותיב לי' מסיפא לותיב לי' מרישא. דקתני כל הפרצופין מותרין וכללא הוא והתנן המוצא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה וצורת דרקון יוליך לים המלת כדקא מותיב לי' בריש הברייתא כל המזלות מותרין וכו'. במאי עסקינן אילימא בעושה כל המזלות מי שרו. אלא לאו ש"מ דהאי כל לאו דוקא הוא. ואע"ג דקתני כל

הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם צורת חמה ולבנה ודרקון בכלל האיסור וכו'. ונחש בכלל דרקון הוא ואסור לעשותו. ומדרבא נמי איכא למשמע דהאי כל לאו דוקא הוא. מדקא מוקי למציעתא כרבי יהודה. ור"י מוסיף הוא אמתניתין דקתני המוצא כלים ועליהם צורת תמה ולבנה וצורת דרקון. אלמא האי כל דקתני גבי פרצופות לאו דוקא הוא בין למר בין למר וכו'. ואפי' את"ל דהאי כל דוקא הוא יש להשיב ולומר דאביי הוא דמוקי לה בעושה. אבל רבא מוקי כולה במוצא. ומציעתא ר"י הוא וכו'. אבל בעושה כמעשה דר"ג ליכא למילף היתירא בדבר זה. דקא מסיים ואזיל להתלמד עבד אבל בעשייה שלא להתלמד אסור וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר הובאו דברים אלו בקצרה במרדכי פרק כל הצלמים עיי"ש. אלא שראיתי להביא הדברים ממקורן דמשם מתבאר לנו יותר שיטת רבינו אליקים ז"ל וטעמו כמו שיתבאר. והנה ראיתי למרן הב"י (ביו"ד סי' קמ"א) שהביא דברי המרדכי שם בשם רבינו אליקים. והפליא להשיג עליו. וכתב וז"ל ומה שפירש רבינו אליקים דהא דתניא כל הפרצופים מותרים חוץ מפרצוף אדם. האי כל לאו דוקא הוא דהא צורת חמה ולבנה ודרקון בכלל האיסור. איני יודע מה הועיל בכך. דמ"מ שאר פרצופין חוץ משלשה פרצופין אלו מיהא מותרים. וההיא עובדא שציירו בביהכנ"ס כיון שלא היו מצורות אלו ודאי שרי עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד דבריו ז"ל תמוהים מאוד אצלי ולא אדע אמאי לא ידע מה הועיל בכך. דהרי הדברים פשוטים ומבוארים בדברי רבינו אליקים ז"ל גופי'. דמסיים וכתב וז"ל ונחש בכלל דרקון הוא ואסור לעשותו עכ"ל. וכוונתו דעכ"פ צורות נחשים שעשו בההיא ביהכנ"ס בקלוניא הי' להם לאסור. דהוא אחד משלשה פרצופין שאסרו לעשותם אף לפי דבריהם שסמכו על מה ששנינו כל הפרצופים מותרים וכו'. ומבואר מזה דדעת רבינו אליקים ז"ל דדרקון דקתני לאו דוקא אלא גם שאר נחשים בכלל. הן אמת דקשה לכאורה על זה מדאמרינן עלה בגמרא שם (פרק כל הצלמים מ"ג ע"א) ת"ר איזו צורת דרקון. פירש רשב"א כל שיש לו ציצין בין פרקיו. מחוי ר"א בין פרקי צואר. אמר ר"ח בר"ח הלכה כרשב"א עיי"ש ובפירש"י שם. וכן הוא בתוספתא (פ"ו דע"ז). איזהו מין דרקון שאסור. רשב"א אומר כל שהציצין יוצאין מצוארו. אם הי' חלק הרי זה מותר עיי"ש. וביתר ביאור בירושלמי (פ"ג דע"ז ה"ג) דאמרינן התם לא שנו אלא דרקון הא כל הנחשים לא. איזה דרקון כל שציצין יוצאין בצוארו. ותני כן רשב"ע אומר כו' החלק מותר עיי"ש. וא"כ איך כתב רבינו אליקים דנחש בכלל דרקון הוא והביא מזה ראי' לאסור צורות הנחשים שעשו בביהכ"נ. ואמנם רבינו אליקים ז"ל איננו יחיד בזה. דגם מדברי המרדכי עצמו שם מבואר כן. שכתב שם לעיל וז"ל אמנם יש סמך מה"ג שמעמידות ההיא דרב יהודה בדרקון פי' נחש דוקא כו' אבל

שאר צורות שרו כו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל ג"כ דדרקון היינו נחש. ולא אתי לאפוקי אלא שאר צורות אבל נחשים כולם בכלל. וכן מבואר מדברי רבינו אפרים ז"ל שהביא שם שכתב וז"ל ודרקון הוא נחש בריח בשמים ושמו תלי הגדול ומושל במזלות. ומשה"כ חשיב לי' בהדי חמה ולבנה. אבל צורת עופות וסוסים אין העכו"ם עובדין להם עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל ג"כ דדרקון היינו נחש ולפי שיש צורתו בשמים נחש בריח עובדין לצורת נחש משא"כ שאר צורות כגון עופות וסוסים. ולא מפיק אלא הני אבל נחשים כולם בכלל דרקון. וכן ראיתי להערוך בערוך דרקון שפירש דדרקון היינו נחש עיי"ש שכתב כן גם על ההיא דפרק כל הצלמים שם. ומבואר דס"ל דאינו אלא סתם נחש וכל הנחשים כולם בכלל. וכן הרמב"ם ז"ל. (בפ"ז מהלכות ע"ז ה"ח) סתם וכתב דרקון סתם כלישנא דמתניתין. ולא חילק כלל בין חלק לשיש לו ציצין בין פרקי צוארו עיי"ש. וכבר עמד בזה הרב לח"מ שם על דברי הרמב"ם בזה והניחו בצ"ע עיי"ש. ומש"כ בזה. הפר"ח בביאורו להלכות ע"ז שם אינו נכון. וגם אשתמיטתי' לשון התוספתא שהבאתי עיי"ש. וכן ראיתי להאשכול והאו"ז הלכות ע"ז שסתמו וכתבו דרקון. ולא הביאו דברי רשב"א להלכה עיי"ש. ובודאי דהדבר צ"ע. וקצת אפשר לומר עפמש"כ התוס' שם בסוגיא דע"ז וז"ל הלכה כרשב"א. פי' רשב"ם ואפי' אי משכחת תנא דפליג עכ"ל עיי"ש. וכתבו כן משום שהוקשה להם דמדקאמר הלכה מכלל דפליגי. והרי לא אשכחן מאן דפליג עלי' דרשב"א. ולזה תירצו בשם רשב"ם דאתי למימר דאפי' אי משכחת מאן דפליג הילכתא כוותי'. וזה ודאי דחיק טובא. מלבד מה שכבר תמה על זה המל"מ (בפ"ז מהלכות ע"ז ה"ח) דהא בכמה דוכתי אשכחן דפריך בגמרא הלכה מכלל דפליגי ואם איתא מאי קושיא. והניחה בתימא עיי"ש. ולזה הי' נראה דגירסת הנך ראשונים ז"ל היתה בגמרא שם אין הלכה כרשב"א. דס"ל לרחב"ח דרשב"א לפלוגי אתי על תנא דמתניתין דסתם וקתני דרקון סתמא דמשמע דכל הנחשים בכלל ואין חילוק בין חלק לשיש לו ציצין בצוארו. ואע"ג דלפי גירסא שלפנינו דקתני פירש רשב"א וכו' משמע דלפרושי הוא דאתי ולא לפלוגי מ"מ כבר הביא בדקדוקי סופרים שם גירסת ש"ס כת"י דקתני רשב"א אומר. וכלשון התוספתא וירושלמי שהבאתי וכן הגירסא בה"ג כת"י רומי עיי"ש. מיהו לפ"ז גם לפי גירסא שלפנינו דגרסינן הלכה כרשב"א ג"כ ניחא קושית רשב"ם ז"ל וכמבואר. אלא דגם בלא הכרח זה אפשר שכן היתה גירסתם בגמרא ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ דברי רבינו אליקים ז"ל בזה מבוארים ואין מצד זה שום גמגום על דבריו ז"ל:

עוד כתב מרן בב"י שם וז"ל ומש"כ ועוד י"ל דדוקא אבייי הוא דמוקי לה בעושה. אבל אנן קיי"ל כרבא דאמר כולה במוצא וכו'. אלמא במוצא מותרין ובעושה אסורים. יש לומר

דרבא לא נד מאוקימתא דאביי אלא משום דדחיקא לי' לאוקמי רישא וסיפא בחד גוונא ומציעתא בחד גוונא וכו' אבל לענין דינא איה"נ דס"ל כאביי דשרי לעשות כל הפרצופין חוץ מפרצוף אדם וכו'. ותדע מדאמרינן בגמרא אמציעתא אלא פשיטא בעושה וכדר"ה ברי' דר"י. כלומר דאסר פרצוף אדם מלא תעשון אתי. ומדלא איצטריך לאתויי ראי' להתיר שאר פרצופין ולאסור פרצוף אדם הוא דאיצטריך לאתויי מדר"ה משמע דשאר פרצופין מיפשט פשיטא להתיר דאפי' פרצוף אדם הוה שרי אי לאו קרא דר"ה וא"כ באינך פרצופין דלא אשכחן מאן דמייתי להו מקרא לאיסורא ודאי מישרי שרי לכ"ע עכ"ל הב"י עיי"ש. ולענ"ד גם בזה אינני רואה שום השגה על דברי רבינו אליקים ז"ל ואדרבה דברי מרן הב"י תמוהים אצלי. דהרי רבינו אליקים ז"ל לא בא להביא ראי' והכרח לדעתו משם. ולא בא אלא לדחות שלא להביא מההיא סוגיא ראי' לאידך גיסא להתיר. וכמבואר בהדיא בדברי רבינו אליקים ז"ל בעיקר לשון תשובתו באו"ז שם. שכתב וז"ל ואם ראייתן ממה ששנינו כל הפרצופין וכו' והיינו בעושה כדמתרץ אביי יש להשיב האי כל לאו דוקא וכו'. ואפי' את"ל דהאי כל דוקא הוא יש להשיב ולומר דאביי הוא דמוקי לה הכי בעושה. אבל רבא אמר כולה במוצא וכו'. אבל בעושה כמעשה דר"ג ליכא למילף היתירא בדבר זה עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר כדכתיבנא. ובודאי גם מרבינו אליקים ז"ל לא נעלם דבר זה שיש לומר דרבא לא למיפלג עלי' דאביי לענין דינא אתי. אבל אין לנו הכרח לומר כן. ולהכי אין מקום ראי' משם להיתר. ומש"כ הב"י ותדע כו' ומדלא הוצרך לאתויי ראי' להתיר שאר פרצופין ולאסור פרצוף אדם הוא דאיצטריך וכו'. לענ"ד אינני רואה שום הכרח מזה כלל. דהדבר פשוט דמשום דלעיל באוקימתא דמוצא פריך לי' אי במוצא פרצוף אדם מי אסור וכו' עיי"ש. הילכך השתא דמוקי לה בעושה הוצרך להביא מדר"ה דבעשיי' מיתסר פרצוף אדם. כי היכי דלא נימא דעושה כמוצא לא נאסר בפרצוף אדם. אבל ודאי איה"נ דגם היתירא דשאר פרצופין אינו פשוט. וגם מש"כ הב"י דכיון דאפי' פרצוף אדם הוה שרי אי לאו קרא דר"ה וא"כ באינך פרצופין דלא אשכחן מאן דמייתי להו מקרא לאיסורא. ודאי מישרא שרו לכ"ע. גם כן אין שום הכרח מזה כלל. דהרי באמת כבר הביא רבינו אליקים מהמכילתא דדריש מקרא לאסור אפי' צורת בהמה ועוף דגים וחגבים שקצים ורמשים וכיו"ב. הרי דכבר דרשו מקראי לאסור גם כל שאר הפרצופין. ולפי המבואר בלשון תשובת רבינו אליקים ז"ל שבאו"ז שם כל עיקר יסודו בנוי על ברייתא זו דמכילתא:

איברא שכבר הבאתי דברי מרן הב"י שהשיג גם על זה וכתב וז"ל ולענ"ד נראה לומר דבמכילתא מיירי בעושה אליל ממש וכו'. והיינו דמייתי לה מלא תעשה לך פסל עכ"ל.

ואני תמה על מרן ז"ל דהו"ל לתמוה ביתר שאת מסוגיא ערוכה דר"ה ודע"ז שם. דמייתינן התם הך ברייתא דמכילתא ומוקי לה בלעבדן. ממש כדברי הב"י. דפרכינן התם והתניא אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ממעל לרבות מלאכי השרת. ומשני כי תניא ההיא לעובדם. ופריך אי לעובדם אפי' שלשול קטן נמי. ומשני איה"נ ומסיפא דקרא נפקא. דתניא אשר בארץ לרבות ימים ונהרות הרים וגבעות מתחת לרבות שלשול קטן עיי"ש. והנך ברייתות היינו ברייתא דמכילתא שם על קרא דלא תעשה לך פסל וכמבואר להמעיין שם. והרי זה מפורש כדברי הב"י וכמשכ"ל. אמנם באמת אין מזה הכרע כלל ואדרבה עיקר דברי רבינו אליקים ז"ל נוסדים על סוגיא זו. וכמבואר בדברי רבינו אליקים ז"ל גופי' בתשו' שבאו"ז שם וכמו שיתבאר. דבאמת לכאורה יפלא דקארי לה מאי קארי לה וכי לא ידע דהך קרא דאשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת דהוא סיפא דקרא דלא תעשה לך פסל וגו' בפסילים הנעבדים הוא דמיירי. אבל נראה דלק"מ. דודאי פשיטא לי' למקשה דקרא דלא תעשה לך פסל כולל ג"כ אזהרה שלא לעשות פסילים וכל תמונה אפי' לנוי. וכן משמע ודאי מלישנא דברייתא דמכילתא שם דקתני התם לא תעשה לך פסל לא יעשה לו גלופה אבל יעשה לו אטומה. ת"ל כל תמונה. לא יעשה לו אטומה אבל יעשה לו מטע. ת"ל לא תטע לך אשרה. לא יטע לו מטע אבל יעשה לו של עץ. ת"ל כל עץ לא יעשה לו של עץ אבל יעשה לו של אבן ת"ל ואבן משכית עיי"ש. והרי אבן משכית אסור לעשות אפי' להשתחוות עליו לשמים חוץ למקדש. וכן לאו דלא תטע לך וגו' כולל ג"כ איסור לנטוע אילן וכל עץ במקדש וא"כ דבר הלמד מענינו דגם כל הנך לא מיירי דוקא בלעבדן. ואע"ג דכבר כתיב קרא דלא תעשון אתי וגו' לאזהרה לעשיית צורות לנוי. אפשר לומר דתרי לאוי כתיבי בה. ובאמת דבמכילתא על קרא דלא תעשון אתי מבואר דגם ההוא קרא כולל נמי הנך שנעשין לעבדן. דקתני התם לא תעשון אתי שלא תאמר עושה אני כמין דמות ואשתחוה לו. ת"ל לא תעשון אתי וכן הוא אומר ונשמרתם מאוד עיי"ש. ובפרט לפי הגירסא שבספר והזהיר שם עיי"ש. וכן בדרשת המכילתא על קרא דלא תעשה לך פסל קתני לא יעשה של אבן אבל יעשה לו של כסף ת"ל אלהי כסף. לא יעשה לו של כסף אבל יעשה לו של זהב ת"ל ואלהי זהב וכו' עיי"ש. והרי הך קרא דאלהי כסף ואלהי זהב היינו בקרא דלא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב ומבואר מזה דהנך תרתי קראי כחדא נינהו ומאי דכייל זה כייל אידך. ומה שחסר זה גילה זה. וא"כ שפיר הקשה המקשה. אלא דמעיקרא דחי לי' כי תניא ההיא לעובדן. והיינו לפום סברת אביי דכולה סוגיא אזלא אליבי' התס. אבל לבסוף הסוגיא דמסיק בשינויא בתרא דלהתלמד שאני וכו'. אין אנו צריכין לדחוק בזה. והדרינן

לדמעיקרא דקרא דלא תעשה לך פסל וגו' אשר בשמים ממעל וגו' ומאי דדריש מיני' בברייתא דמכילתא לא מיירי בלעובדן דוקא. אלא אפי' בעשייתן לנוי בעלמא וכפשטא דברייתא דמכילתא כדכתיבנא. וא"כ כל הפרצופות אסורות ובריית דכל הפרצופין מותרין וכו' מיירי במוצא וכאוקימתא דרבא ודלא כאביי וס"ד דסוגיא בר"ה ובע"ז שם אזלא אליבא דאביי אבל מסקנא כרבא והדר בי' ממאי דקאמר מעיקרא. וכיו"ב ממש העלה הר"ן ז"ל שם לדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל וכתב דשיטה נכונה היא עיי"ש:

והן הן דברי רבינו אליקים ז"ל באותה תשובה שם שסיים וכתב וז"ל דאביי הוא דמוקי לה הכי בעושה. ורבא אמר כולה במוצא וכו' אבל בעושה כמעשה דר"ג ליכא למילף היתירא בדבר זה דקא מסיים בה ואזיל להתלמד עבד אבל בעשייה שלא להתלמד אסור. ולא מיבעיא באיסור לאו דקל אלא אפי' באיסור חמור כגון בחייבי מיתות ב"ד מצינו דלהתלמד מותר. שהרי נטיעת קישואין חייב סקילה אפי' הכי להתלמד שרי. וכן לענין הוגה את השם בשפתיו אע"פ שיש בו איבוד עולם שכולו טוב שימש בו רבי חנניא בן תרדיון להתלמד ובכולם ליכא איסור הכא נמי לא שנא עכ"ל עיי"ש. ולכאורה מההיא דלהתלמד עבד ליכא למיגמר איסורא אלא לצורת לבנה כוכבים ומזלות דמיירי בי' בההיא דרבן גמליאל ולא בשאר צורות. אבל הוא הדבר אשר ביארנו בדעתו ז"ל דלפום שינויא בתרא דמסיק דשאני ר"ג דלהתלמד עבד שוב אין לנו לידחק בכל מאי דנדחקנו לפום מאי דס"ד מעיקרא. משום דהך שינויא דלהתלמד עבד שינויא רויחא הוא ו סברא ברירא היא. דגם בעלמא אפי' באיסורין החמורים ביותר שרינן להתלמד. והילכך אין לנו להמציא שום דין חדש ולסבול שום דוחק מחמת קושיא זו דאקשינן מעיקרא עלי' דר"ג. והדרינן לכל מאי דהוה סבירא לן מעיקרא דבכל ענין אסור. וגם קרא דלא תעשה לך פסל וגו' לא מיירי דוקא לעבדם אלא אפי' לנוי בכלל אזהרה זו. כדהוה פשיטא לסתמא דגמרא מעיקרא וכדמשמע ברייתא דמכילתא כדכתיבנא. ורק לאביי דמוקי ברייתא דכל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם בעושה הוא דאנו נזקקין לכך לאוקמי קרא דלא תעשה לך פסל וגו' ובריית דמכילתא דמייתינן עלה בלעובדן. אבל סתמא דגמרא כרבא ס"ל דבמוצא הוא דעסקינן. וכדפריך המקשה בפשיטות מברייתא דאשר בשמים לרבות חמה ולבנה וכו' לנידון דידן דקיימינן בעושה. ורק משום דהוקשה לן ההיא דר"ג במשנתנו הוצרך לאוקמה בלעובדן וכאביי דקאי אליבי'. אבל לשינויא בתרא דלהתלמד עבד דאין אנו זקוקין שוב כלל לשינויא דאביי. הדרינן לדמעיקרא וכדמוכח ברייתא דמכילתא כמו שביארנו. ובזה נסתלקה הוכחת מרן הב"י שם שכתב דכיון דלא אשכחן לרבא (כצ"ל שם עיי"ש) דפליג בהכי לדינא עלי' דאביי לא מוקמינן פלוגתא

בינייהו עיי"ש. ולפמש"כ הרי אשכחן סתמא דגמרא בסוגיא דלקמן ובסוגיא דר"ה שם דפשיטא לי' דברייתא דאשר בשמים לרבות חו"ל כו"מ וכו' מיירי בעושה. וא"כ ע"כ ס"ל לדינא דכל הפרצופין אסורין. והיינו משום דברייתא דכל הפרצופין מותרין וכו' מוקי לה במוצא כרבא ולא דחקינן לאוקמה בלעובדן אלא כדי לתרוצי מתניתין. אבל במסקנא דלא צרכינן לדחוקי בהכי ודאי משמע דהדרינן לדמעיקרא. וא"כ ע"כ רבא לדינא פליג עלי' דאביי. וכרבא קיימא לן דפשטא דברייתא הכי משמע וגם סתמא דתלמודא הכי סבירא ליה. כל זה נראה ברור בשיטת רבינו אליקים ז"ל. וכן האו"ז החליט שם כדעתו דמסיק שם (בסי' ר"ד) להלכה וכתב וז"ל השתא איתבריר לן דכולהו אסירי בעשייה כגון הפרצופין דהיינו אדם ובהמות וחיות וצורות כגון עופות ודגים ונחשים ותולעים וצלמים כגון תבנית כל דבר העשוי בדמות כולהו העושה אותם עובר בלאו וכו' עכ"ל עיי"ש. והיינו ע"כ מלאו דלא תעשה לך פסל וכברייתא דמכילתא. דאילו מקרא דלא תעשון אתי ליכא למשמע כל הני וכמבואר בגמרא שם. וזו היא ג"כ דעת כל הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל דכתבו דלאו דלא תעשה לך פסל מזהיר אפי' על עשייה לנוי בלבד. וממילא אתי שפיר בזה דברי התוס' ביומא שם דמייתו ג"כ לענין עשייה מלאו דלא תעשה לך פסל ולאסור כל הפרצופין כולן. ולהכי אפי' לתירוצם בתרא דמייתו שם מסוגיא דר"ה וע"ז שם להתיר שאר הפרצופין. לא כתבו כן אלא בדרך תירוץ. אבל לא דחו לגמרי סברא ראשונה. כמו שהעירותי לעיל. והיינו משום דידעו דאין הכרח גמור מההיא סוגיא דהתם. ואדרבה לשיטת רבינו אליקים ז"ל וסייעתו מוכח משם איפכא כמו שנתבאר. אלא דנראה להם כן דגם למסקנא קאי הכי מדלא קאמר אלא עיי"ש:

ולפ"ז ממילא אתי שפיר על נכון מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תעשון אתי די"ל דגם רבינו הגאון ז"ל קאי בשיטת רבינו אליקים וסייעתו ז"ל. והילכך אחר שכבר מנה לאו דלא תעשה לך פסל בריש מנין הלאוין לא הוצרך להביא תו לאו דלא תעשון אתי. דהיא היא. וראי' גמורה מברייתא דמכילתא וכמו שנתבאר. הן אמת דלכאורה לא משמע הכי לשון רבינו הגאון ז"ל לקמן בלאו דלא תעשה לך פסל. שכתב שם בריש מנין הלאוין וז"ל. אלהים אחרים לא יהי' לך (היינו לאו דלא יהי' לך אלהים אחרים). לא תעשם (היינו לאו דלא תעשה לך פסל וגו'). ותשתחוה להם (היינו לאו דלא תשחוה להם). ותעבדם (היינו לאו דלא תעבדם) עיי"ש. ומדנקט לשון לא תעשם משמע ודאי דקאי על אלהים אחרים שהזכיר תחילה בלאו שלפניו. וא"כ משמע דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דלאו דלא תעשה לך פסל לא קאי אלא על פסילים הנעשים ע"מ לעובדם. והיינו כפשטא דסוגיא דר"ה וע"ז שם דמוקמינן לה בלעובדם. וכדעת שאר ראשונים ז"ל החולקים על

שיטת רבינו אליקים ז"ל וסייעתו. מיהו יתכן לומר דכיון דודאי טעמא דאסרה תורה עשיית הצורות אפי' לנוי אינו אלא משום הרחקה וגדר לע"ז. וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ (לאוין ד') עיי"ש (ובפ"ג מהלכות עכו"ם הלכה י') ובסמ"ג (לאוין כ"ב) עיי"ש. וכדמסיים במכילתא שם. כל כך רדף הקב"ה אחר יצר הרע שלא ליתן פתחון פה למצוא לו מקום מתלא של היתר עיי"ש. וכן בקרא דלא תעשון אתי. דלכ"ע לא בא להזהיר אלא על עשיית צורות לנוי. כתיב בי' לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם. הרי דלפי פשוטו של מקרא אע"פ שלא עשאן אלא לנוי קראן הכתוב אלהי כסף ואלהי זהב. ולכן גם הגאון בלשונו כנה אותם אלהים אחרים על שם העתיד. ולרמוז על טעם הכתוב שאסרן מפני שאפשר שיבוא לידי כך לעשותן אלהות אם יהא מותר לעשותן. וגם מפני הקצור כדרכו ז"ל הוצרך לכך. כדי שלא יצטרך להאריך ולכתוב לא תעשה פסל וכיו"ב. והוא פשוט ואין להאריך:

ואמנם עדיין לא נתיישב בזה מאי דקשיא טובא לכאורה דהרי בכלל אזהרה זו דלא תעשון אתי נכלל ג"כ שלא יעשה בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר תבנית עזרה שולחן תבנית שולחן מנורה תבנית מנורה. וכמבואר בר"ה ובע"ז שם דנפק"ל מקרא דלא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני עיי"ש. והך מילתא פשיטא דאינו נכלל בכלל לאו דלא תעשה לך פסל וגו'. דמאי ענין בנין ביהמ"ק שולחן ומנורה היכל ועזרה לפסל ותמונה דאיירי בהו ההוא קרא. וע"כ אין לנו איסור זה אלא מקרא דלא תעשון אתי וגו'. וא"כ עדיין הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות לאו זה דלא תעשון אתי כיון שכולל ענין חדש שאינו בכלל לאו דלא תעשה לך פסל. וקצת הי' נראה לומר בזה עפמש"כ בפירש"י (פ"ג דמגילה כ"ב ע"ב) בההיא דתניא התם ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עלי' עלי' אי אתה משתחוה בארצכם אבל אתה משתחוה על אבנים של ביהמ"ק. ואמר עולא לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד. ובפירש"י וז"ל לא אסרה תורה בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבית הכנסת דוגמת של מקדש עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו ז"ל דס"ל דעיקר איסור אבן משכית חוץ למקדש אינו אלא משום שאסר הכתוב לעשות במדינה דוגמא של מקדש. ועי' מש"כ מרן ז"ל בכ"מ (בפ"ו מהלכות עכו"ם ה"ו) דהרמב"ם לא ס"ל בזה כפירש"י עיי"ש. ולכאורה צ"ע לפירש"י דא"כ ממילא נשמע מזה לאסור נמי בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר תבנית עזרה וכל כיו"ב. ולמה לי למידרשי' מקרא דלא תעשון אתי וגו' דלא מייתר. דאיצטריך לאזהרת עשיית פרצופין וצורות לנוי. וטפי הו"ל להביא מקרא דאבן משכית. דמבואר בי' בהדיא איסור שלא לעשות במדינה דוגמא של מקדש. ואית לן למימר דלא

ללמד על עצמו יצא ואבן משכית בלבד. אלא ללמד על הכלל כולו של כל מה שבמקדש יצא. דמאי שנא. ולזה נראה לומר עפמש"כ הר"ן (בפ"ג דע"ז שם) בההיא דאמרינן התם עלה דתנן דמות צורות לבנות היו לו לר"ג וכו'. ופרכינן ומי שרי והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון דמות שמשי. ומשני אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן. כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל וכו'. ופריך תו ושמשין שא"א לעשות כמותן מי שרי והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום. ומשני אמר אביי לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדדי עיי"ש. וכתב שם הר"ן בשם מהר"ם מרוטנבורג ז"ל דמדלא קאמר אלא אמר אביי מבואר דאביי גופי' לא הדר בי' ממאי דאמר מעיקרא. וע"כ לאו לפרוקי הך קושיא אמר הכי אלא דגמרא מייתי מימרא דאביי לפרוקי מאי דקשיא לי'. והכי פירושא אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כדתניא וכו'. והוה ס"ל לתלמודא הכא דאביי ס"ל דכל שאר שמשין שרו לגמרי עד דמקשה לי' מברייתא דתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום. והשתא ודאי תזינן דאביי כשאמר מימרא זו לא נתכוון למה דס"ד מעיקרא. אלא לומר דלא אסרה תורה במדור התחתון לקיימן אפי' כשנעשו ע"י אחרים אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן בית תבנית היכל וכו'. דהני כיון דלתשמיש עבידי ודאי כדרך תשמישן אסרה אותן תורה ואפי' כשאחרים עשו לו. וכן דעת הרשב"א ז"ל עכת"ד שם עיי"ש. ומבואר דלס"ד מעיקרא הוה ס"ל לתלמודא דגם בבית תבנית היכל וכיו"ב אין האיסור תלוי אלא בעשייה בלבד. ולמסקנא הדר בי' וס"ל דלאו בעשיי' תליא אלא בתשמיש אע"פ שלא עשאן. ולכאורה אינו מובן דלמסקנא כיון דמקרא דלא תעשון אתי הוא דנפק"ל מהיכא תיתי לן לומר דבתשמישן תליא איסורא. והרי בקרא עשיי' כתיבא. ועי' מה שנדחק בזה הר"ן שם. ובמש"כ הריטב"א ז"ל בסוגיא דר"ה ובע"ז שם בזה. אבל נראה לזה דודאי לפום ס"ד דגם בבית תבנית היכל וכל כיו"ב האיסור תלי בעשיי' בלבד הוה ס"ל דמקרא דלא תעשון אתי נפק"ל נמי הך מילתא. אבל למסקנא דאין האיסור תלי אלא בתשמישן. ע"כ לא מהך קרא הוא דנפק"ל. אלא מקרא דאבן משכית. דהתם כתיב ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עלי'. דאין האיסור אלא בהשתחוואה. דהיינו כדרך תשמישו. וכמתבאר מסוגיא דפ"ב דמגילה שם וברמב"ם (פ"ו מהלכות עכו"ם שם) ובשאר פוסקים. וכ"כ הרב המאירי ז"ל במגילה שם. אלא שהביא שם בשם קצת אחרונים דהאיסור אף בעשיי' עיי"ש. ואכמ"ל בזה. וא"כ שמעינן מינה שפיר דה"ה לשאר דוגמאות של מקדש דאסורין להשתמש בהן בחוץ. אלא דבס"ד מעיקרא דהוה ס"ל דגם בהנך דבית תבנית היכל וכיו"ב האיסור תלוי רק בעשיי'.

א"כ ע"כ לא מאבן משכית נפק"ל דהתם בתשמיש תליא. ולזה הוה ס"ל דמלא תעשון אתי נפק"ל. אבל למסקנא ע"כ ליתא אלא מאבן משכית הוא דגמרינן לה. ובאמת דלא אשכחן הך דרשא מלא תעשון אתי בשום ברייתא. ובכל הנך ברייתות דמייתינן בגמרא שם לא למדו מהך קרא אלא למשמשי מרום וחמה ולבנה וכו"מ וכיו"ב. ורק בס"ד הוה ס"ל לסתמא דגמרא הכי. ואף דבמכילתא (יתרו פ"י) דרשו מהך קרא דלא תעשון אתי וגו' לענין כרובים שלא תאמר הואיל ונתנה תורה רשות לעשותם בביהמ"ק הריני עושה בבתי כנסיות ובבמ"ד ת"ל לא תעשו לכם עיי"ש. והובאה ג"כ בפירש"י עה"ת שם עיי"ש. מ"מ אין זה ענין לכאן. ואדרבה מדלא נקט הך דרשא אלא לענין כרובים. נראה דשאר דוגמאות של מקדש לא נפקי מההוא קרא. אלא כרובים שיש להם פרצוף ומידי דהוי אשאר צורות שאסרן הכתוב בעשיי' אפי' לנוי מאזהרה זו. אלא דבכרובין הוה סד"א דכיון דשרי במקדש אישתרו נמי בחוץ קמ"ל דלא. וכדקאמר בהדיא שלא תאמר הואיל ונתנה תורה רשות וכו'. אבל מצד איסור דוגמאות של מקדש שאין תלוי אלא בתשמישתן לא מיירי התם. ולא נפק"ל אלא מקרא דאבן משכית:

ומעתה א"כ לא זו דלא קשה מידי מה שהקשינו לפירש"י מסוגיא דר"ה וע"ז שם. אלא אדרבה יש ראי' משם לפירושו דאיסור אבן משכית משום דוגמא של מקדש נגעו בה. ונפק"ל מיני' גם שאר דוגמאות של מקדש. והשתא לפ"ז ממילא ניתא נמי מה שהקשינו לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו דלא תעשון אתי לענין דבר שנתחדש בו לבית תבנית היכל וכו'. דלפי מה שנתבאר לא נפקא לן הך מילתא למסקנא אלא מלאו דאבן משכית שכבר מנאו הגאון במנין הלאוין:

אמנם יותר נראה בזה עפ"מ שכבר העירו קצת אחרונים ז"ל על הרמב"ם ז"ל דבשום מקום לא הביא הך איסורא דלא יעשה בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם וכו' בכלל לאו דלא תעשון אתי וגו'. ובשום מקום לא כתב שאם עשה כן עובר בלאו רק בפ"ז מהלכות בית הבחירה. דמיירי בעשה דמורא מקדש. הביא דין זה (בהלכה י') עיי"ש. ולכן הכריחו מזה דס"ל להרמב"ם ז"ל דמאי דאמרינן התם בסוגי' דר"ה ודע"ז דהא דתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל וכו' היינו מקרא דלא תעשון אתי וגו'. אינו אלא לפום מאי דס"ד. אבל למסקנא לאו מהאי טעמא הוא. אלא מצד עשה דמורא מקדש אתינן עלה ולית בה אזהרת לאו. והיינו נמי על דרך שהעליתי בזה לעיל לדעת רש"י. אלא שלא ביארו האחרונים ז"ל מהיכא נפקא לי' להרמב"ם ז"ל לומר כן דבמסקנא אידתי מאי דהוה ס"ל בזה מעיקרא. עי' בתשו' בית אפרים (חלק או"ח סי' י') ובמשנת חכמים (סי' י"ח) עיי"ש. אבל הדבר מבואר לנכון ע"פ דברי הר"ן ז"ל בסוגיא דע"ז שהבאתי לעיל. ועדיפא מינה

ראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר (פ"ג מהלכות ע"ז) שנסתפק לומר דעיקר האיסור לדעת הרמב"ם ז"ל אינו אלא מדרבנן עיי"ש. וע"כ היינו ג"כ משום דס"ל דלמסקנא בסוגיא דר"ה וע"ז שם הדר בי'. דהרי לס"ד דסוגיא התם מפורש דס"ל דמדאורייתא הוא עיי"ש. וכן ראיתי בתשו' ב"א שם נקט בפשיטות דלדעת הרמב"ם אין איסור זה אלא מדרבנן עיי"ש. ואין זה נראה לענ"ד דכיון דבסוגיא דר"ה ובע"ז שם נקטי' בפשיטות לאיסור דאורייתא היכי ניקום ונימא דבמסקנא הדר בי' מזה לומר דמדאורייתא שרי בלא שום ראי' מוכרחת. ואפי' קצת ראי' ליכא. ובפרט דלכל הראשונים ז"ל ובראשם השאילתות (סו"פ יתרו) ס"ל דאפי' איסור לאו אית בי' עיי"ש. וגם מלשון הרמב"ם ז"ל גופי' בהלכות בית הבחירה שם משמע דס"ל דעכ"פ איסור גמור מדאורייתא אית בה עיי"ש. ואין להאריך בזה כאן. ומ"מ מבואר דלדעת הרמב"ם ז"ל אין באיסור זה אלא עשה דמורא מקדש בלבד. ואינו בכלל לאו דלא תעשון אתי. ומעתה א"כ אפשר לומר דגם רבינו הגאון ז"ל קאי בשיטה זו. ולזה שפיר עשה שלא מנה לאו דלא תעשון אתי וגו'. דכיון דאין נפק"מ בלאו זה אלא לענין איסור דבית תבנית היכל וכו'. והרי במסקנא לא נפק"ל הך איסורא מלאו זה אלא מעשה דמורא מקדש שכבר מנאה רבינו הגאון ז"ל כאן. ואמינא עוד דאפי' נימא דדעת רבינו ז"ל כדעת שאר ראשונים ז"ל וכפשטא דסוגיא דגמרא שם דיש בזה לאו דלא תעשון אתי וגו'. מ"מ נראה לומר דמיהת כ"ע מודו להרמב"ם בזה דגם עשה דמורא מקדש נמי אית בה. ועובר בזה בעשה ול"ת. וא"כ הדבר מבואר דרבינו הגאון לטעמי' אזיל. דבכל מקום שיש עשה ול"ת במצוה אחת אין דרכו ז"ל למנות אלא חד מיניהו הכולל יותר מחבירו. וכמו שביארנו בהרבה מקומות. ולכן אחר שכבר מנה עשה דמורא מקדש שכוללת כל עניני מורא. לא הוצרך עוד למנות. משום פרט זה. ל"ת דלא תעשון אתי וגו'. וכן נראה עיקר בדעת רבינו הגאון ז"ל. ולפ"ז נראה דע"כ אין דעתו כדעת רש"י ז"ל בפ"ג דמגילה שם. דא"כ לא הי' לו למנות לאו דאבן משכית אחר שכבר מנה עשה דמורא מקדש. אלא ס"ל בזה כטעמו של הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות עכו"ם ה"ו) עיי"ש. ועי' מש"כ לקמן (לאוין י'):

והנה ראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' צ"ח) שמנה מצות מורא שבת וז"ל כשם שציוה הקב"ה לתת מורא למקדש כך צוה הקב"ה לתת מורא לשבת. שהרי הוקשו זה לזה. דכתיב את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו. ומהו מורא שבת. שיחשוב אדם בלבו לכבד את השבת ולשמור אותו ולהיות חרד על הדבר. ולא מן השבת אתה ירא אלא ממי שהזהיר על השבת עכ"ל עיי"ש. וזה דבר חדש לא ראיתי לו חבר בראשונים ז"ל. זולת מה שראיתי להרוקח (סי' רצ"ו) שכתב וז"ל ובתחילת התורה רמז שבת ירא בראשי"ת

אותיות שב"ת יר"א על שם את שבתותי תיראו עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים וסתומים לכאורה. אבל דבריו ז"ל מבוארים על נכון ע"פ דברי הרא"ם ז"ל שהבאתי. וא"כ דעתו כדעת הרא"ם ז"ל רבו. מיהו אין זה מוכרח דאפשר לפרש דבריו עפמש"כ בס' חסידים (סי' תקס"ה). אמו ואביו תיראו ואת שבתותי מכאן אמר ר"י וכו' עיי"ש היטב. ולזה נראה שנתכוון ג"כ בס' חסידים השלם (סי' תקצ"ב) עיי"ש. ואחריהם נמשך ג"כ בעל הטורים ריש פ'. בראשית עיי"ש. ומ"מ דברי הרא"ם ז"ל מבוארים להדיא דס"ל דמורא שבת הו"ל מצות עשה כמורא מקדש ובלתי ספק שכן היתה נוסחת היראים במנין המצות להבה"ג. כי כל דברי הרא"ם ז"ל ביראים סובבים הולכים על דברי הבה"ג במנין המצות. כמבואר למי שרגיל בספר היראים. אבל לפנינו ליתא מצוה זו בה"ג ולא בשום אחד ממוני המצות ההולכים בדרכו. ועיקר הדבר תמוה בעיני מדתניא בספרא (פ' קדושים) ומייתי לה בפ"ק דיבמות (ו' ע"א) יכול יתיירא אדם ממקדש ת"ל את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל לא משבת אתה מתיירא דלא כתיב בי' מורא עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר ביותר ביאור בפי' הראב"ד לספרא (פ' קדושים) שם עיי"ש. וא"כ מבואר להדיא בהך ברייתא דליכא בשבת מצות מורא. דאל"כ מאי האי דקאמר מה שבת לא משבת אתה מתיירא וכו' אימא גם ענין מצות מורא של שבת היינו שיתיירא מן השבת. ומהיכא פשיטא לי' בשבת יותר מבמקדש דלא משבת אתה מתיירא. אלא ודאי ע"כ כפירש"י והראב"ד ז"ל דבשבת ליכא כלל מצות מורא. הן אמת דצריך להבין גם לפ"ז הא גופא מנ"ל דבשבת ליכא מצות מורא. אימא דמדאיתקיש שבת למקדש אין היקש למחצה. וילפינן שבת ממקדש למצות מורא. אע"ג דלא כתיבא בי' בהדיא. מיהו נראה דכיון שחלקן הכתוב. וכתב שמירה בשבת ומורא במקדש. ולא ערבינהו כחדא וכתב את שבתתי ומקדשי תשמרו ותיראו. דהרי גם במקדש איכא מצות שמירה כדגמרינן מקראי (ריש פ"ק דתמיד) עיי"ש. אלא ע"כ משום דחלוקין לענין מורא דליתא אלא במקדש ולא בשבת. וזה מדוקדק בלישנא דברייתא. דקתני נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש וכו'. דלכאורה אינו מובן מאי בעי בהקדמה זו. אבל לפמש"כ מזה הוא עיקר הראי'. וה"ק נאמרה שמירה לחוד בשבת ונאמרה מורא דק במקדש ומדחלקן הכתוב ש"מ דבשבת ליכא מורא ומזה יליף נמי למקדש דלא ממקדש אתה מתיירא. ועכ"פ מבואר מהך ברייתא דבשבת לא ניתנה מצות מורא ודברי הרא"ם והרוקח צ"ע. וביותר דהרא"ם ז"ל גופי' רמז להך ברייתא במש"כ ולא מן השבת אתה ירא וכו' וכמבואר. והנה

יש מקום להביא קצת ראי' להרא"ם מדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ט ע"א) ליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. וכתבו ע"ז בתוס' שם וז"ל בדבר שהוא מצוה לישראל לא אמרינן הכי. דעכו"ם ששבת חייב ולישראל מצוה. אע"ג דבשני בשבת אין מצוה לישראל מ"מ יש עליו מצות שביתת שבת עכ"ל עיי"ש. הנה נדחקו התוס' הרבה ליישב מאי דקשה דעכו"ם ששבת אפי' בשני בשבת חייב מיתה אע"ג דלישראל שרי וגם ליכא בזה מצוה לישראל לשבות. ובאמת אין תירוצם מובן אצלי כל צרכו. דמה בכך דיש עליו מצות שביתת שבת. הרי מ"מ כיין דליכא עליו מצות שביתה בשני בשבת א"כ נמצא דהו"ל מילתא דלישראל שרי ולעכו"ם אסור דבשלמא שבת גופי' ניחא דלא שייך בי' סברא דליכא מידעם וכו'. משום דטעמא דליכא מידעם וכו' היינו כפירש"י שם. וז"ל שכשיצאו מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם עכ"ל עיי"ש. וא"כ בשביתת שבת כיון דמצוה היא לישראל לא שייכא סברא זו. דהרי תחת האיסור לשבות שבבני נח ניתנה לישראל מצוה לשבות. ולא קולא היא לישראל שביתה זו אלא חומרא. דאם יעבור ולא ישבות יתחייב סקילה וכרת. אבל שני בשבת דהוא רשות גמור לישראל. ודאי הו"ל מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור דתחת האזהרה שלבני נח לית בי' לישראל שום מצוה כלל היום. ומאי דלישראל איכא מצוה לשבות בשבת אין לו ענין לזה דמילתא אחריתא היא לגמרי. דאל"כ נפל פותא בבירא דעיקר סברא דליכא מידעם וכו' ליתא. דהרי אפי' יהיו מקצת דברים דשרי לישראל מה דלבני נח אסור מה בכך. הרי תחת זה ניתנו לישראל תרי"ג מצות ונתקדשו בקדושה יתירה בקבלת כל התורה. אלא ודאי ע"כ היא הנותנת שלא יהא נמצא שום דבר שיהיו ב"נ מוזהרים בו יותר מישראל. ויהי' חובה לב"נ ורשות לישראל. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. אמנם להרא"ם ז"ל אתי שפיר. דכיון דמצות מורא בשבת כמצות מורא במקדש. ונמצא דלדעת הרמב"ם ז"ל דהא דתניא לא יבנה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם וכו' למסקנא לא הוי טעמא אלא משום מצות עשה דמורא מקדש. כמשכ"ל שכן הוא גם דעת רבינו הגאון ז"ל. א"כ מינה דגם לענין שבת אם נוהג ביום אחר מימות החול כבשביתת שבת הרי זה עובר על מצות עשה דמורא שבת. וא"כ נמצא דגם ישראל ששבת בשני בשבת נהי דלית בי' לאו דיום ולילה לא ישבתו וגם לא מחייב מיתה כב"נ. מ"מ עבר בעשה דמורא שבת. והוא דבר חדש. והשתא א"כ ממילא לק"מ קושית התוס'. דלפ"ז גם בשני בשבת לא שייכא סברא דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. דהרי גם לישראל אסור מיהת משום עשה דמורא שבת. ומיהו אין מזה הכרח. דבלא"ה אפשר לומר דגם ישראל ששבת באחד מימי החול לשם שביתה עובר בלאו דבל תוסיף כהיושב בשמיני בסוכה לשם מצוה. וכמש"כ

בפסיקתא זוטרתא והרמב"ן ז"ל (בפ' ואתחנן) שאם עשה לו תג שבדא מלבו הוא בכלל אזהרת בל תוסיף עיי"ש. וא"כ הו"ל מידי דגם לישראל אסור. ובפרט לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות מלכים ה"ט) דעיקר איסור דעכו"ם ששבת אינו אלא משום שהוא אסור להוסיף או לגרוע משבע מצות שלו עיי"ש ובמש"כ עליו הרמ"ה ז"ל (בסנהדרין נ"ח ע"ב). וא"כ איסור זה עצמו איתא גם בישראל ואף שיש מקום לדון בזה לפמשכ"ל (עשין ה' ו') בביאור דברי הפסיקתא זוטרתא והרמב"ן ז"ל עיי"ה. מ"מ ניחא שפיר ע"פ דברי הרמ"ה שם עיי"ש היטב. ולפ"ז אפשר לומר ג"כ במה שטרח הרמ"א ז"ל (באו"ח סי' רע"א) ליתן טעם למה שנהגו לעמוד בתחילת קידוש של שבת עיי"ש ובשאר אחרונים בזה. ולפ"ז י"ל שנהגו כך ע"פ הרא"ם ז"ל דגם בשבת איכא מצות מורא. וא"כ י"ל לפי מאי דמבואר מדברי הרמב"ם (פ"ז מהלכות בית הבחירה ה"ז) ובסמ"ג (עשין קס"ד) דהא דקיי"ל דאין ישיבה בעזרה משום מצות מורא מקדש הוא דנגעו בה עיי"ש. וא"כ גם בשבת נהי דאין צריך לעמוד בכל יום השבת כיון דאיכא מצות עונג שבת ואין זה עונג. מ"מ מיהת בשעה שמקדש השבת צריך לעמוד משום מצות מורא. כן אפשר לומר. אבל כבר כתבתי דעיקר דברי הרא"ם בזה צ"ע טובא. ולא נמצא כן לשום אחד משאר ראשונים ז"ל. וכ"ש למנותה במנין המצות ועי' בשבע מסכתות קטנות במס' ס"ת (פ"ג ה"י) דמשמע שם כדעת הרא"ם ז"ל עיי"ש. וכן הוא במס' סופרים (פ"ג) עיי"ש היטב. והכי נמי משמע מדתניא (יבמות צ"ג ע"א) למען תלמד ליראה את ה"א כל הימים אלו שבתות וימים טובים עיי"ש ובפירש"י שם. ומשמע שם דדרשא גמורה היא. וכן הכריח הרשב"א ז"ל בתשובה (ח"א סי' קכ"ז) עיי"ש. ולפ"ז צ"ל דבפסחים (ס"ח ע"א) דאיצטריך למילף עונג שבת מקרא דדברי קבלה. היינו רק משום דדרשא הפשוטה נקט. וכדרך שכתבו התוס' בסוכה (כ"ד ע"ב) ובשאר דוכתי. אבל עיקרו אקרא דאורייתא סמיך. ועכ"פ מתבאר לכאורה מברייתא זו דאיכא מצות מורא בשבת ויו"ט. ומאי דכתיב ליראה את ה"א. היינו כמש"כ הרא"ם ז"ל שם שלא מן השבת אתה מתייירא אלא ממי שהזהיר על השבת. ועפ"ז יש מקום עיון בדברי הרא"ם ביראים שם ובסי' צ"ט עיי"ש. ויש לדחות. ומיהו אפי' לדברי הרא"ם ז"ל אין מקום קושיא לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה מצוה זו משום דלשיטתו כל כיו"ב אינה נמנית כמו שביארנו במבוא בשורש שני עיי"ש ואין להאריך בזה:

מצוה יד

ללמוד. וללמד. מצות תלמוד תורה. ומנאה רבינו הגאון ז"ל בשתי מצות ללמוד לעצמו מצוה בפני עצמה. וללמד לאחרים מצוה בפ"ע. דבכל חדא כתוב מקרא מיוחד בפ"ע.

דבללמוד לעצמו כתיב (בפרשת ואתחנן) ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. ובללמד לאחרים כתיב שם (בפרשת שמע) ושננתם לבניך וגו'. ובסדר עקב (בפרשת והי') כתיב ולמדתם אותם את בניכם וגו'. והכי אמרינן בהדיא בגמרא פרק קמא דקידושין (כ"ט ע"ב) ללמדו תורה מנ"ל דכתיב ולמדתם אותם את בניכם. והיכא דלא אגמרי' אבוה מחייב איהו למיגמר נפשי' דכתיב ולמדתם. ופירש"י וז"ל דכתיב ולמדתם קרא אחרינא הוא ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ת"ת ה"ג) וז"ל מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר. שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (עשין י"ב) וביראים (סי' כ"ה) עיי"ש. וכיון דבכל חדא כתיבא מצוה בפ"ע ודאי יש למנותן בשתי מצות עשה לעצמן. וכן הבה"ג וכל הנמשכים אחריו מנאום כל חדא למצות עשה מיוחדת בפ"ע. וכן הסמ"ק מנאן בשתי עשין בפ"ע (בסי' ק"ה. ק"ו) עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל וכל הנמשכים אחריו מנו בזה רק מצות עשה אחת. וס"ל דאין זה אלא כעשין כפולין. ואין לנו למנות בזה אלא עשה אחת והוא עשה דת"ת. וכמש"כ בסה"מ (עשין י"א). ובחינוך סדר ואתחנן (סי' תי"ט) ובזהר הרקיע להרשב"ץ (עשין סי' י"ז) עיי"ש. והוא תמוה דכיון דבאו בכל חדא בתורה מקרא בפ"ע אמאי לא נחשבינהו למצות מיוחדות בפ"ע. ואין זה ענין לעשין כפולין מאחר דכל חדא ענין אחר הן. דזו מיירי בלמוד לעצמו. וזו בללמד לאחרים. הן אמת דגם לרבינו הגאון ז"ל והסמ"ק צ"ע לכאורה. דלדעתם ז"ל הו"ל למנות בזה שלש עשין ללמוד לעצמו. מקרא דולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. וללמד לבנים. מקרא דולמדתם אותם את בניכם. וללמד לתלמידים אחרים מקרא דושננתם לבניך וגו'. דדרשינן בספרי אין בניך אלא תלמידיך וכו' עיי"ש. וכן מוכח בסוגיא שם. דאמרינן ללמדו תורה מנ"ל דכתיב ולמדתם אותם את בניכם. ועי' להר"ב פ"י שם שהקשה אמאי לא מייתי מקרא המוקדם דכתיב ושננתם לבניך וגו'. ותי' דההיא בללמד לתלמידים כתיב כדדרשינן בספרי. וכ"כ בפירש"י עה"ת (פ' ואתחנן). והוא מוכרח דהא מלשון ושננתם דרשינן בשמעתין שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך. וזה לא שייך אלא בתלמידים. דבחיוב האב על הבן הא מסקינן בסמוך דאינו חייב ללמדו לא משנה ולא גמרא אלא מקרא בלבד. ומה"ט נמי לא שייך באב הך דרשא דדרשינן לקמן אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם וכו'. אע"כ בתלמידים איירי וכו' עיי"ש בדבריו. וכן העלה ביראים (סי' כ"ט) דושננתם לבניך קאי על למוד רב לתלמידיו. וקרא דולמדתם אותם את בניכם בבנים ממש עיי"ש. וא"כ כיון דאית לן קרא מיוחד למצות למוד עם תלמידים הו"ל למנותה מצוה בפ"ע. כמו שמנו למוד הבנים מצוה בפ"ע. והבה"ג וכל הנמשכים אחריו מנו באמת גם מ"ע דושננתם לעשה מיוחדת

בפ"ע. אבל לרבינו הגאון ז"ל והסמ"ק צ"ע לכאורה. דכנראה ארכבוה אתרי רכשי דאם קיימי בשיטת הבה"ג הו"ל למנות שלש עשין בתלמוד תורה. ואם קיימי בשיטת הרמב"ם לא הו"ל למנות אלא חדא:

והי' נראה לומר בזה קצת דרבינו והסמ"ק לטעמייהו אזלי. דהנה הסמ"ק (בסי' קי"א) מנה עשה להורות. וז"ל להורות. דכתיב להורות את בני ישראל. מצוה לאדם להשיב לשואל דבר הוראה אם יודע אפי' לא הגיע להוראה אם אין גדול בעיר כמותו וכו'. אם מניח בשביל ענוה זו היא ענוה שלא לשמה. ועון יש בדבר עכ"ל עיי"ש. והנה לא מצינו לאחד משאר מוני המצות שימנו עשה זו במספר העשין. זולת רבינו הגאון ז"ל דנראה לכאורה שמנה ג"כ לקמן עשה דולהורות במנין העשין. ולכאורה ע"כ כוונתו כדברי הסמ"ק. דאין לומר דכוונתו כמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ע"ג) דשכרות חכמים בהוראתם דנפק"ל בפ"ג דכריתות (י"ג ע"ב) מקרא דלהורות עיי"ש. אינה אלא בלאו הבא מכ"ע. שצוה הכתוב אחר אזהרתו מן היין בבואם אל הקודש להורות את בני ישראל את כל החוקים ולא בהיותם שכורים ולאו הבא מכ"ע עשה עיי"ש. דז"א דמלבד דלא רמז הגאון ז"ל שם לשכרות כלל ולא מיירי מינה התם כלל. ואי אפשר שיסתום כ"כ. הן אמת שראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות שכתב (בדבור כבד) וז"ל הכהנים וכו' בל ישכרו. להבדיל ולהורות הלכה עכ"ל עיי"ש. דמשמע לכאורה דמונה מצוה דלהורות לענין שכרות. אבל אין זה ראי' כלל. די"ל דשם כתבן סמוכים זה לזה משום שכן הם סמוכים בתורה שתי מצות אלו. ובאזהרותיו שם העשין עם הלאוין מעורבין זה בזה. ולא חלקן בפ"ע כהכא. ולכן כשכתב הלאו האמור בכהנים לבל ישכרו בבואם אל אהל מועד סמך לו ג"כ עשה זו דלהורות שסמוך לו בקרא. ולא מיירי בשכרות. אלא כמו שביאר הסמ"ק עשה זו. וכדמשמע מדברי הגאון דהכא כמש"כ. ומלבד זה אי אפשר לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל לפי מה שיתבאר לפנינו דמונה לאוין הבמכ"ע במספר הלאוין ולא בעשין. וא"כ אם הי' סובר כדעת הרמב"ן ז"ל בזה. ולזו היתה כוונתו בעשה דלהורות. לא היה מקומה כאן לפי דרכו אלא לקמן במספר הלאוין הו"ל למנותה. ומאי דקשה לכאורה אמאי לא מנה הגאון לאו בשכרות לחכמים בהוראתם לפי דרכו ז"ל בכל שני פרטים או יותר שנכללים בלאו אחד למנות כל אחד ואחד בפרטות בפ"ע. יתבאר לפנינו בס"ד במקומו ואכמ"ל בזה. ועכ"פ בעשה דולהורות ע"כ כוונת הגאון כדכתב הסמ"ק. הן אמת דאכתי יש מקום לכאורה לומר דכוונתו בזה לעשה דלהורות ביום הטמא וביום הטהור שכתב ג"כ הרמב"ן ז"ל שם שהיא מצוה שיורו בימי הצרעת כפי התורה בהסגר ובהחלט עיי"ש בדבריו. ובאמת דהכי משמע מדברי רבינו הגאון

ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר עשירי) שכתב שם וז"ל ואיזה דבר יקיים המתבודד ממצות המדות והמשקלים כמש"כ מאזני צדק וגו'. ואיזה דבר יקיים ממצות הדינין וכו'. ואיזה דבר יקיים ממצות טומאה וטהרה כאמרו להבדיל בין הטמא ובין הטהור. ועוד להורות ביום הטמא וביום הטהור וכו' עכ"ל עיי"ש. אלא שראיתי לרבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העשין שם דאתר שמנה עשה דלהורות כתב עוד ולהורות מראה עור הבשר עיי"ש. ומשמע דכוון בזה לעשה זו דלהורות ביום הטמא וגו'. וא"כ להורות שמנה בראשונה לכאורה כוונתו כמש"כ הסמ"ק. ועוד יתבאר בזה לפנינו בע"ה ואכמ"ל בזה. ואין להקשות לפ"ז דאחר שכבר מנה הגאון ז"ל מצוה כוללת להורות בכל התורה כולה. איך מנה תו אח"כ עשה פרטית להורות בנגעים. הרי בכל כיו"ב דרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא למנות אלא העשה הכללית בלבד. כיון דבעשה הפרטית ליכא נפק"מ אלא כדי לעבור עלה בתרי עשין. ועיקר המצוה כבר ידענו בלא"ה ע"י עשה הכללית. כמו שנתבאר אצלנו בכמה מקומות. דלק"מ דהוראת נגעים שאני משאר הוראות שבתורה. דבכל ההוראות שבתורה הדבר תלוי בחכמה וידיעה. וכל שאינו חכם או שאינו יודע הוראה זו שנשאל עלי' לא רמיא עלי' מצוה זו. משא"כ בהוראת נגעים שהדבר תלוי רק בכהן דוקא. ואפי' אינו בקי כלל בהן ובשמותיהן אומר לו חכם אמור טהור והוא אומר טהור. אמור טמא והוא אומר טמא. כמבואר בריש פ"ק דערכין (ג' ע"א) ובתוס' שם ד"ה דמסברי לי' עיי"ש. ובריש פ"ג דנגעים. וברמב"ם (פ"ט מהלכות טומאת צרעת ה"ב) עיי"ש. וא"כ מבואר דאפי' בגוונא דמצד העשה הכללית לא מיחייב מ"מ מצד עשה דהוראת נגעים חייב לשאול לחכם ולהורות. ולהכי שפיר גם לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל יש למנותה בפ"ע כיון שנתחדש בה ענין חדש שאינו נכלל בהעשה הכללית. מיהו העיקר בכוונת רבינו הגאון שם כמש"כ לקמן (סוף עשה קפ"ה) עיי"ש:

איברא דבעיקר דברי הסמ"ק צ"ע לכאור'. דהרי בסוגיא דפ"ג דכריתות (י"ג ע"ב) מבואר דקרא דלהורות איצטריך לאסור שכרות בהוראה. דאמרינן התם ולהורות זו הוראה את כל החוקים אלו מדרשות אשר דבר ה' זו הלכה ביד משה זו גמרא יכול אף המשנה ת"ל ולהורות. ריבר"י אומר יכול אף גמרא ת"ל ולהורות. כמאן אזלא הא דתניא יצא שרץ טמא וצפרדע טהור ששתויי יין מורין בהן הוראה נימא ריבר"י הוא ולא רבנן. אפי' תימא רבנן ושאני הכא דזיל קרי בי רב הוא עיי"ש. ומבואר לכאורה בהדיא מהתם דלא מיתוקים הך קרא אלא לענין איסור שתיית יין בהוראה. ואמנם ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' שמיני) דאיתא התם ולהבדיל בין הקדש ובין החול. מכאן אמרו שתה רביעית יין אל יורה שנאמר ולהורות את בנ"י להורות אלו ההוריות החוקים אלו המדרשות אשר

דבר ה' אליהם אלו ההלכות ביד משה זה המקרא ומנין שאף התרגום ת"ל ולהורות. מלמד שניתנו כולם למשה בסיני עכ"ל עיי"ש. וכפי הנראה דזו היתה גירסתו בסיפרא שם עייש"ה. והוא תמוה טובא לכאורה דמקרא ותרגום ליכא למ"ד שיהא שתוי יין אסור בהן. וגם תמוה היכי משמע לי' הכי מקרא דלהורות. אדרבה טפי משמע למעוטי מקרא ותרגום מלהורות. דאין זו הוראה אלא אסבורי קראי בעלמא. וכדאי' באמת לפנינו בסיפרא שם עיי"ש. אבל נראה ברור דלפום הך ברייתא דמייתי בפסיקתא זוטרתא לא מיירי כלל באיסורא דשתוי בהוראה. אלא דריש הך קרא לענין המצוה להורות וללמד תורה ומצותיה לאחרים. ומפרש קרא דלהורות כפשטי' דהיינו ללמד לאחרים דרך כלל כל מה שראוי ללמוד. ודריש מיני' כולהו. הוריות ומדרשות והלכות ומקרא ותרגום. והיינו ממש כדעת הסמ"ק. אבל א"כ גם דברי הפסיקתא הם נגד סוגיא דכריתות. ולכן נראה לפמש"כ הסמ"ק (בסי' קל"ג) גבי לאו דיין ושכר אל תשת וגו' וז"ל שלא יורה שתוי יין דכתיב יין ושכר אל תשת וסמיך לי' ולהורות את בני ישראל וכו' עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו ז"ל דעיקר איסור שלא יורה שתוי אינו אלא מסמיכות קרא דלהורות לקרא דיין ושכר אל תשת וגו'. אבל עיקר קרא דלהורות לאו בהכי מיירי. ולטעמי' אזיל דס"ל דעיקר קרא דלהורות אינו יוצא מידי פשוטו. דמצוה בפ"ע היא לגמרי להורות את בני ישראל ולהדריכם בדרכי התורה. וכמפורש בברייתא דמייתי בפסיקתא זוטרתא שם. ולפ"ז הא דפליגי בברייתא דכריתות שם ת"ק וריב"י דמר ממעט משניות ומר ממעט אפי' גמרא. ע"כ צ"ל דבסברא הוא דפליגי וקרא אסמכתא בעלמא הוא. דפשטי' דקרא לאו בהכי מיירי אדרבה לפום עיקר פשטי' דקרא מרבינן אפי' מקרא ותרגום וכ"ש משנה וגמרא. כמתבאר בברייתא דפסיקתא זוטרתא שם. ועדיפא מינה מבואר בסוגיא דפ"ב דזבחים (י"ח ע"א) דאיסורא דשתויי יין בהוראה לא נפקא לן אלא מקרא דלהבדיל בין הקודש ובין החול עיי"ש. ועכצ"ל לפום ההיא סוגיא דקרא דלהורות וגו' איצטריך לגופי'. למצוה להורות את בני ישראל. וכפשטי' דקרא וכמש"כ הסמ"ק. ומאי דנקט בברייתא דכריתות שם קרא דלהורות לענין איסורא דשתויי יין בהוראה אסמכתא בעלמא הוא. ועיקרו אקרא דלהבדיל סמיך. והנה התם בברייתא דכריתות דריש מקרא דלהבדיל דמים וערכין תרמין והקדשות. ופירש"י וז"ל הדמין והערכין והקדשות שאסורים שתויי יין לשום אותן לבעלים לפדותן דדילמא לא שיימי להו שפיר עכ"ל עיי"ש. עוד קתני התם בין הטמא ובין הטהור אלו טומאות וטהרות עיי"ש. אבל לא ראיתי להרמב"ם שהביא בהלכותיו (בפ"א מהלכות ביאת מקדש) אלא הוראה בלבד דדרשינן התם מלהורות עיי"ש. אבל דמים וערכין והקדשות וטומאות וטהרות לא הזכיר שם כלל. אף דבברייתא

שם מצרכינן להו קרא באנפי נפשייהו. ועכצ"ל דס"ל להרמב"ם ז"ל דלפי האמת הכל בכלל הוראה הוא. דגם הדמים והערכין וההקדשות כיון דבעו שלשה. כדתנן ריש פ"ק דסנהדרין. הו"ל דין וא"כ הו"ל הוראה. וכ"ש טומאות וטהרות דאיסור והיתר תלי בהו דחשיבי הוראה. וכן מתבאר להדיא ממש"כ הרמב"ם שם דבדבר שהצדוקין מודים בו כגון שהשרץ טמא וצפרדע טהור ודם אסור. מותר לשכור להורות עיי"ש. והוא מברייתא בסוגי' דכריתות שם עיי"ש. וא"כ מבואר דגם טומאות וטהרות כייל להו בכלל הוראה. וע"כ צ"ל דהא דדריש להו בברייתא שם כל חד וחד מקרא אחרינא. ס"ל להרמב"ם ז"ל דאין זה לדרשא גמורה. דודאי כולהו מחד קרא נפקי. אלא לרווחא דמילתא בדרך אסמכתא מייתי לכל חד קרא באנפי נפשי'. וכמבואר בסוגיא דזבחים שהבאתי. דמקרא דלהבדיל נפק"ל נמי הוראה. וכן נראה מדברי הרמב"ן ז"ל בהשגותיו לסה"מ שם. שכתב וז"ל והכתוב הקודם לזה להבדיל בין הקודש ובין החול ג"כ מצוה שיבדילו בין עבודה קדושה למחוללת וכן להבדיל בין הטמא ובין הטהור וכו' עכ"ל עיי"ש. והרי בברייתא שם מבואר דקרא דלהבדיל מידריש לענין שומת דמים וערכין והקדשות שלא יהי' בשעת שכרות. וכן בין הטמא ובין הטהור. אלא ודאי ע"כ ס"ל דאין זה אלא אסמכתא בעלמא. ולקושטא דמילתא כולהו מחד קרא נפקי. וס"ל להרמב"ן ז"ל דעיקר הך דרשא היינו רק מקרא דלהורות. אבל הסמ"ק ס"ל איפכא. דעיקר ההיא דרשא היינו מקרא דלהבדיל. כמבואר בסוגי' דפ"ב דזבחים שהבאתי. מיהו אפי' לדעת הרמב"ן י"ל דלא דריש הכי אלא מסמיכות קראי. אבל עיקר קרא אינו אלא כפשטי' וכמש"כ הסמ"ק. ואין להאריך בזה:

והנה לפי משמעות לשון הסמ"ק נראה דס"ל דאין בכלל מצוה זו אלא הוראת הלכה למעשה באיסור והיתר עיי"ש. אבל לפי ברייתא דפסיקתא זוטרתא מבואר דלמוד כל התורה ומדרשות ומקרא ותרגום ג"כ בכלל. כדמשמע ודאי פשטי' דהך קרא. ומעתה א"כ אפשר לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל במצוה דלהורות שמנה לקמן. ולפ"ז שפיר מנה רבינו הגאון שלש עשין בתלמוד תורה כדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל. אלא דהמצוה דתלמוד תורה לאחרים לא מנה מקרא דושננתם לבניך. דההוא קרא לא אתי אלא כדדרשינן שיהיו מחודדין בפיך שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם אלא אמור מיד. והילכך אמרו אין בניך אלא תלמידי' והוציאוהו מפשטי'. משום דאב לבנים לא מיחייב כולי האי. ואין זו מצוה בפ"ע. דלא אתי אלא לפרש ולבאר עניך מצות תלמוד תורה לאחרים דנפק"ל מקרא דלהורות. שתהי' באופן שיהיו מחודדים בפיהם. ואי לאו קרא דלהורות לא הוה משמע לן הכי מושננתם דגם למוד סתם בכלל לשון שנון הוא כידוע ומבואר בכמה

דוכתי. מיהו כבר כתבתי לעיל דהעיקר בכוונת רבינו הגאון ז"ל שם הוא כמו שביארנו לקמן במקומו עיי"ש:

איברא דראיתי בתשובות הגאונים (דפוס ליק סי' ק"כ) שכתבו שם וז"ל כתב רבינו סעדי' גאון ז"ל שלשים מצות הן שהאנשים חייבים והנשים פטורות. ולא פירש אותן. והרב רבינו יצחק אבן גיאת כתב פירושן ואלו הן מילה. והראי'. ויוצא צבא כל זכר. ושקלים כל העובר על הפקודים. פדיון בכור. ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע. והכהן שלא יטמא לקרובו (ט"ס הוא וצ"ל שיטמא לקרובו. או דצ"ל שלא יטמא אלא לקרובו) בני אהרן ולא בנות אהרן. וחייב האב למול את בנו. ולפדותו. וללמדו תורה. אבל לא האם. סוכה. לולב. שופר. ציצית. ק"ש. תפילין. ותלמוד תורה. פריה ורביה. מורא אב ואם. וכבוד אב ואם. שכיון שנשאת רשות אחרים עלי'. הקפת הראש. השחתת זקן. הסמיכות. והתנופות. וההגשות. והקמיצות. וההקטרות. והמליקות. והקבלות. וההזאות. נוהגות באנשים ולא בנשים כל אלו שלשים מצות עכ"ל עיי"ש. הנה ראינו מדברים אלו דכפי מה שהבין רבינו יצחק אבן גיאת ז"ל בדברי רבינו הגאון איננו מונה בתלמוד תורה אלא שתי מצות עשה. למוד עצמו. וללמד לבנים. דאל"כ הרי יש כאן עוד מצוה אחת בתלמוד תורה. דהיינו תלמוד תורה לתלמידים שנוהגת באנשים ולא בנשים. ונמצא דהו"ל שלשים ואחת:

אמנם בלא"ה כל דברי הר"י אבן גיאת ז"ל נפלאים מאוד בעיני. וחזינא בהו כמה תיוהי. והנה מה שמנה מילה בכלל מצות שהנשים פטורות. תמוה לכאורה דהא מילה בנשים לא שייכא כלל. ולא יתכן בה לא חיוב ולא פטור. ואולי אפשר לומר דכיון דאיכא אנדרוגינוס שיש לו זכרות. ומ"מ הו"ל ספק אשה. א"כ שפיר נפק"מ בפטור הנשים כדי לעשותו לאנדרוגינוס ספק ערל. דאם לא היו הנשים פטורות רק משום דלא שייכא בהן. א"כ האנדרוגינוס הוה בר מילה. ואפי' שבת הו"ל לומר דדחי. דערל ודאי הוא. גם אפשר לומר דנפק"מ לענין עבדים שיש להם דין נשים לענין מצות. דאם לא הוה אמרינן דנשים ליתנייהו במצוה זו רק משום דלא שייכא בהן א"כ עבדים דשייכא בהו הול"ל דמחייבי. דומיא דמאי שכתב הרמב"ם ז"ל (בפי"ב מהלכות ע"ז ה"ב) לענין השחתת זקן דנשים לא מיפטרי אלא משום דלית להו זקן לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורין בהשחתה ומינה נמי בהקפה מהיקישא עיי"ש. וכבר תמה עליו שם הר"ב מל"מ מסוגיא דפ"ק דקידושין (ל"ה ע"ב) דמבואר דלמסקנא הא דנשים פטורות מהשחתה לאו משום דלית להו זקן אלא משום דאימעיטו מג"ש דפאת פאת מבני אהרן. וא"כ אין לחלק בין נשים לעבדים עיי"ש. וא"כ אף לענין מילה מצד דלא שייכא בנשים אין לפטור עבדים. וכיו"ב כתב ג"כ בתוס' רי"ד (בב"ב י"ג ע"א) עיי"ש. אבל אם מדינא אימעיטו נשים

גם עבדים לאו בני חיובא במצוה זו נינהו אע"ג דשייכא בהו. וס"ל להרי"ץ גיאת ז"ל דנשים מלבד מאי דלא שייכא בהן מצות מילה. אימעיטו ג"כ מצד הדין משום דהו"ל מ"ע שהזז"ג. כדעת התוס' בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א) בד"ה אותו כו' ושאר ראשונים ז"ל שם עיי"ש ובאו"ז (ח"ב סי' צ"ו). וממילא אימעיטו נמי עבדים ממילת עצמן. ואין מילתן אלא מצות האדון. אבל אינהו גופייהו לא מיחייבי. ועי' שעה"מ (פ"א מהלכות מילה) ובשאר אחרונים ואכמ"ל בזה. וא"כ שפיר מנה מילה בכלל מצות שהנשים פטורות:

ואמנם יש לתמוה במה שמנה הראיה ולא מנה ג"כ מצות חגיגה שהיא מצוה בפ"ע ולכ"ע נשים פטורות. ובשלמא מצות שמחה אפשר דס"ל כדעת הפוסקים כר"ז בפ"ק דר"ה (ו' ע"ב) וכסתמא דגמרא בפ"ק דקידושין (ל"ד ע"א) דנשים חייבות בשמחה עיי"ש. אבל חגיגה לית מאן דפליג דפטורות. ומה שמנה מצות ויוצא צבא כל זכר. אינו מובן לכאורה לאיזו מצוה נתכוון בזה. דבמלחמת מצוה שנינו סוף פ"ח דסוטה (מ"ד ע"ב) דאפי' תתן מחדרו וכלה מחופתה חייבין לצאת עיי"ש. ומבואר דאפי' הנשים חייבות. ובמלחמת הרשות הרי ליכא מצוה. דאפי' במלחמה שהיא למעוטי נכרים דלא ליתו עלייהו אמרינן בסוגיא דסופ"ח דסוטה (שם מ"ד ע"ב) דאף דלר"י קצת מצוה היא לענין עוסק במצוה שפטור מן המצוה. ומ"מ דין מלחמת הרשות יש לה. ומשמע ודאי דהנשים פטורות. מ"מ הרי לא מיבעיא לרבנן דפליגי עלי' דר"י התם וס"ל דגם מלחמה כזו רשות גמור היא אפי' לענין עוסק במצוה פטור מה"מ. וקיי"ל כוותייהו. אלא אפי' לר"י. נהי דס"ל דהעסק במלחמה כזו כעוסק במצוה חשוב ליפטר מה"מ. ליכא חיובא לכתחילה לעסוק בה דנימא דהנשים פטורות. מאחר דאפי' אנשים לא מיחייבו בה. והא דכתיב יוצא צבא כל זכר. ע"כ אין זה אלא במלחמת הרשות שאין נשים יוצאות למלחמת הרשות שאין דרכם לכבוש. וא"כ לית כאן מצוה דנימא שהנשים פטורות ותהי' נמנית בין המצות שהנשים פטורות. ואולי אפשר לומר דכוונת הרי"ץ גיאת ז"ל בזה היא ללאו דלא יצא בצבא שמנאו רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הלאוין. והיינו במלחמת הרשות דבמלחמת מצוה אפי' חתן יוצא מחופתו. כדתנן בסוטה שם. וכיון דבלא"ה אין הנשים יוצאות למלחמת הרשות כדכתיב יוצא צבא כל זכר. לית בהן לאו זה. ומה שלא מנה ג"כ עשה דנקי יהי' לביתו שנה אחת. ויהיו א"כ שתי מצות במלחמת הרשות שהנשים פטורות. אפשר לומר משום דאליבא דרבינו הגאון קיימינן דלאו ועשה בחדא חשיב להו במנין המצות כמו שביארנו בכמה דוכתי. ובאמת לא מנה הגאון עשה זו דנקי יהי' לביתו במספר העשין. והיינו משום שכבר מנה הלאו דלא יצא בצבא במספר הלאוין. ומה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הפרשיות העשה להשיב המחנכים מן צבאם עיי"ש. היינו העשה

דמי האיש אשר בנה בית ולא חנכו וגו'. והוא עשה המיוחדת ומוטלת על הצבור. וכ"כ הרמב"ם בסה"מ (עשין קצ"א) עיי"ש. ולכן מנאה הגאון במספר הפרשיות שהם חוקים המסורים לצבור. ומש"כ הגאון המחנכים. כוונתו שעתידים ועומדים לחנך ועדיין לא חנכו. ולכן חוזרין מעורכי המלחמה. אבל אותן שכבר חנכו או לקח אשה אינן זזין ממקומן כלל. וכמבואר במתניתין דסוטה פרק משוח מלחמה (סוטה מ"ג ע"א) עיי"ש. ובהו הוא דכתיב לאו דלא יצא בצבא ועשה דנקי יהי' לביתו. אבל בהנך שעדיין לא חנכו ליכא לאו זה וכמבואר שם. וא"כ אין לנו בזה לדעת הגאון ז"ל אלא מצוה אחת. דהיינו לאו דלא יצא בצבא שנכללה בו גם עשה דנקי יהי' לביתו. דעשה דמי אשר בנה בית וגו' מצות הצבור היא. ואפי' באנשים ליתא באיש פרטי. ומה"ט נמי ניחא שלא מנה ג"כ עשה דכי תקרב אל עיר וגו' יהיו לך למס ועבדוך וגו' אם לא תשלים עמך וגו'. וכתב הרמב"ם בסה"מ (עשין ק"צ) דנוהגת רק במלחמת הרשות עיי"ש. והיינו משום דהו"ל ג"כ מצוה המסורה לצבור ולא לכל יחיד. ולכן מנאה הגאון לקמן במספר הפרשיות עיי"ש. מיהו בלא"ה דעת הרמב"ן ז"ל בפי' עה"ת (בפרשת שופטים) דמצוה זו נוהגת גם במלחמת מצוה. וגם הרמב"ם ז"ל חזר בו בחבורו כמבואר בפ"ו מהלכות מלכים עיי"ש. וא"כ גם נשים בכלל המצוה. ואין כאן מקום להאריך בזה:

ומש"כ עוד הרי"ץ גיאת ז"ל ושקלים כל העובר על הפקודים. וכוונתו דמדכתיב כל העובר על הפקודים אימעטו נשים דנשים לא נמנו. תמוה דא"כ הול"ל דהדבר תלוי בפלוגתא דבן בוכרי וריב"ז דאיפליגי (בפ"א דשקלים מ"ד) בכהנים ולוים אם שוקלין. ומפרש בירושלמי שם דאיפליגי בקרא דכל העובר על הפקודים. דבן בוכרי ממעט להו מדכתיב כל העובר על הפקודים מבן עשרים וגו' ושבט לוי לא התפקדו מבן עשרים. וריב"ז ס"ל דכל העובר על הפקודים היינו כל העובר בים סוף עיי"ש. והשתא א"כ אם איתא דפטורא דנשים מקרא דכל העובר הוא דנפק"ל א"כ ע"כ היינו דוקא לבן בוכרי. אבל לריב"ז אית לן למיחייבינהו ככהנים ולוים. דגם נשים עברו בים סוף. וא"כ לפי מאי דקיי"ל כריב"ז. כמו שפסקו הרמב"ם והרע"ב ז"ל שם ושאר ראשונים. הול"ל דגם הנשים חייבות. מיהו לזה אפשר הי' לומר דלרי"ץ גיאת ז"ל ס"ל דקיי"ל כבן בוכרי וכן דעת הר"י אבן מיגאש ז"ל. כמש"כ בשמו בפיה"מ להרמב"ם (פ"ד דאבות) עיי"ש. משום דכיון דתנן העיד בן בוכרי וכו' כל עדות הלכה היא אפי' אותן שלא נשנו בעדיות. כמו שפירש"י בחולין (י"ח ע"ב) וכ"כ הרמ"ה ז"ל. כמו שהביא משמו הה"מ (בפי"ז מהלכות מלוה ולוה ה"ב) עיי"ש. והרמב"ם לטעמי' אזיל דגם שם בהלכות מו"ל לא ס"ל הכי עיי"ש. אלא דהדבר תמוה בלא"ה ממשנה ערוכה (דפ"א דשקלים שם משנה ג') דתנן

את מי ממשכנין לוים וישראלים כו' אבל לא נשים ועבדים עיי"ש. והך מתניתין ע"כ כריב"ז אתיא דמחייב כהנים ולוים. ומ"מ קתני דנשים ועבדים פטורין. ומבואר בהדיא מזה דבנשים כ"ע לא פליגי והכל מודים שפטורים. וא"כ ע"כ לאו מקרא דכל העובר על הפקודים אימעטו נשים. אלא מדכתיב בני ישראל ודרשי' בני ישראל ולא בנות ישראל. או מדכתיב ונתנו איש כופר נפשו וגו' איש ולא אשה. כדפי' הרע"ב:

ואמנם לזה אפשר לומר עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפיעה"ת פ' תשא) דלא פליגי בן בוכרי וריב"ז אלא בכהנים דוקא. אבל לוים לכ"ע חייבין עיי"ש. והוא תמוה דהא לפי המבואר בירושלמי שם ע"כ אין חילוק בין כהנים ללוים. דלמאן דפטר ס"ל הכי אפי' בלוים. כיון דלא נפק"ל אלא מדכתיב כל העובר על הפקודים. דס"ל כל דעבר על פיקודיא. ושבט לוי לא נפקדו. א"כ אימעיט כל שבט לוי בין כהנים ובין לוים. וכן פירש"י ותוס' בפ"ק דערכין (ד' ע"א) ובפ"ג דמנחות (כ"א ע"ב) עיי"ש. וכן מבואר להדיא בירושלמי שם מדאמרינן התם אמר רבי ברכיה טעמא דריב"ז זה יתנו שנים עשר שבטים יתנו עיי"ש. מבואר מזה דלבן בוכרי דפליג אדריב"ז ס"ל דאין חייבים ליתן אלא אחד עשר שבטים. דשבט לוי כולו פטור וכבר עמדו בזה קצת אחרונים והר"ש יפה ז"ל ביפה מראה בשקלים שם עיי"ש. דמש"כ בזה אין דבריו מספיקים. והנכון מש"כ בזה הרב המגיה שם דס"ל להרמב"ן ז"ל דאע"ג דלהירושלמי ודאי בכל שבט לוי פליגי. מ"מ ע"כ תלמודא דידן לא ס"ל הכי מדאמרינן בתלמודין במנחות (פרק הקומץ רבה כ"א ע"ב) תנן התם התנו ב"ד על המלח ועל העצים שיהיו הכהני' ניאותין בהן. אמר שמואל לא שנו אלא לקרבנם אבל לאכילה לא וכו'. ופרכינן טעמא דאתנו ב"ד הא לא אתני ב"ד לא. השתא לישראל יהבינן לכהנים לא יהבינן דתניא וכו'. ומסקינן א"ל רב מרדכי לרב אשי ה"ק רב שישא ברי' דר"א לא נצרכה אלא לבן בוכרי דתנן אר"י העיד בן בוכרי ביבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא א"ל ריב"ז לא כי אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן וכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים משלנו הן היאך נאכלין וכו'. סד"א כי זכי להו רחמנא לישראל דאית להו לשכה. לכהנים דלית להו לשכה לא זכי להו רחמנא קמ"ל עיי"ש. ואם איתא דגם בלוים פליגי קשה לפ"ז אמאי לא הוצרכו ב"ד להתנות אלא בקרבנות של הכהנים. והרי גם הלוים לית להו לשכה וצריך תנאי ב"ד גם על מליחת קרבנותיהם. ואין לומר דהלוים באמת היו צריכים להביא מלח מבתיהם דזה לא אשכחן. ובודאי הלוים בכלל כל ישראל דניאותין מן המלח לקרבנם בלא תנאי ב"ד. משום דאית להו לשכה אפי' לבן בוכרי. וא"כ מבואר

מזה דע"כ לתלמודא דידן לא איפליגו בן בוכרי וריב"ז אלא בכהנים דוקא אבל לוים לכ"ע היו שוקלין. וכפשטא דמתניתין דשקלים שם:

איברא דלענ"ד בירושלמי גופא איפליגו אמוראי בהכי. דאמרינן התם רבי טבי בשם רב המנונא כן משיבין חכמים לרבי יהודה חטאת יחיד מתה אין חטאת צבור מתה מנתת היחיד קריבה כליל ואין מנחת הצבור קריבה כליל וכו' עיי"ש. ומבואר מזה דלרב המנונא טעמי' דרבי יהודה משמי' דבן בוכרי דאין הכהנים שוקלין היינו מהך קרא דוכל מנחת כהן כליל תהי' וגו' וריב"ז ס"ל דיש חילוק בין מנחת יחיד למנחת צבור כמו שיש חילוק בין חטאת יחיד לחטאת צבור לענין מיתה. והשתא א"כ ע"כ לרב המנונא לא פליגי בן בוכרי וריב"ז אלא בכהנים דוקא ולא בלוים. דהך קרא דוכל מנחת כהן וגו' בכהן דוקא כתיב. אבל לוים לכ"ע חייבין בשקלים. משום דקרא דכל העובר על הפקודים כייל נמי לוים שגם הלוים נפקדו. אע"ג שלא נפקדו עם כל ישראל אלא לבדם. וכמש"כ התוס' במנחות שם עיי"ש. ואע"ג דכתיב כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה. והלוים לא נפקדו אלא מבן חודש. י"ל דס"ל דהך קרא לא קאי אלא לתרומת אדנים למשכן. אבל תרומת שקלים לקרבנות לדורות לא נפקא אלא מקרא קמא. דכל העובר וגו' תרי זימני כתיבי בפרשה. ובקרא קמא לא כתיב מבן עשרים שנה. ולפ"ז מאי דאמרינן בתר הכי בירושלמי שם כל העובר על הפקודים ר"י ור"נ חד אמר כל דעבר בימא יתן. וחרנא אמר כל דעבר על פיקודיא יתן. מאן דאמר כל דעבר בימא יתן מסייע לריב"ז. מ"ד כל דעבר על פיקודיא יתן מסייע לבן בוכרי עיי"ש. דמבואר לכאורה מזה דמוקי פלוגתא דב"ב וריב"ז אף בלוים. ע"כ צ"ל דסתמא דתלמודא בירושלמי אתי לפלוגי בהכי אדרב המנונא דלא מוקי פלוגתייהו דב"ב וריב"ז אלא בכהנים דוקא. ואמנם יש מקום אתי לומר דאפי' סתמא דתלמודא דירושלמי שם אפשר דלא פליג בהכי אדרב המנונא. ואין מקום סתירה מזה על הרמב"ן ז"ל. אדרבה יש קצת ראי' משם לדברי הרמב"ן. דלפי מה שהבינו שאר ראשונים ז"ל בפי' הירושלמי שם קשה לכאורה מאי דקאמר מאן דאמר כל דעבר בימא יתן מסייע לריב"ז ומ"ד כל דעבר על פיקודיא יתן מסייע לבן בוכרי. ואם איתא כפירש"י ותוס' והרע"ב מאי מסייעא דקאמר. הרי זהו עיקר פלוגתייהו דריב"ז ובן בוכרי. והיינו הך. והיכי שייך כאן לישנא דמסייעא. הכי הול"ל מ"ד כל דעבר בימא כריב"ז. ומ"ד כל דעבר על פיקודיא כבן בוכרי. וגם זהו כשפת יתר. דהרי ודאי היינו פלוגתייהו דריב"ז ובן בוכרי. ולכן נראה דודאי לאו היינו טעמא דריב"ז וב"ב. דפלוגתייהו אינה אלא בכהנים דוקא ולא בלוים. וטעמייהו כדפריש רב המנונא התם כמשכ"ל. וכדמשמע ודאי פשטא דמתניתין. ור"י ור"נ בפרושא דקרא הוא דפליגי. ולזה קאמר מ"ד כל דעבר

על ימא יתן מסייעא לריב"ז. דהרי לפום הך פירושא גם הכהנים בכלל. שגם הם היו מהעוברים בימא. ומ"ד כל דעבר על פיקודיא יתן מסייעא לבן בוכרי. והוא ע"פ מאי דמייתי בילקוט (תשא) ברייתא דתניא כל העובר על הפקודים בימה של עץ היתה נתונה בעזרה לא הי' עובר לפנים ממנה אלא מבן עשרים שנה ומעלה עיי"ש. והיא מפסיקתא דרב כהנא (פסקא ב') עיי"ש. ואפשר שהכוונה לבימה של עץ שהיו עושין בעזרה למלך לקריאת פרשת המלך כדתנן בסוטה (מ"א ע"א) עיי"ש. ולמצות הקהל נאספו כל ישראל אנשים נשים וטף ולא הי' עובר לפנים מהבימה אלא מאותן שהיו מבני עשרים שנה ומעלה. והנשים והטף נשארו מהבימה ולחוץ. (ולחנם גמגם בה המפרש שם. ולא ראה שכבר הי' הגירסא כן גם לפני בעל הילקוט שהי' מגדולי הראשונים ז"ל כנודע). והשתא היינו דקאמר בירושלמי מ"ד דעבר על פקודיא יתן מסייע לב"ב. כלומר דלפ"ז ע"כ לא קאי קרא אלא על לוים וישראלים ולא על הכהנים. משום דכהנים קיי"ל בפ"ק דחולין (כ"ד ע"ב) דמבן י"ג שהביא שתי שערות כשר אפי' לעבודת מזבח. וא"כ ודאי כ"ש דאין חילוק בינם לגדולים שבכהונה לענין לעמוד במקום שרגלי הכהנים עומדות. ואפי' הפחותים מי"ג שנה כיון שאוכלים קדשי קדשים שכל זכר בכהנים אוכלים אותם אפי' הקטנים. א"כ ודאי רגילים תמיד להיות במקום הגדולים. והיינו דקאמר דמ"ד דעבר על פקודיא יתן מסייעא לבן בוכרי דלא קאי קרא על כהנים. דכהנים אינם בכלל עובר על הפקודים דקרא. וא"כ מבואר דאדרבה משם ראי' להרמב"ן ז"ל. מיהו יש לפקפק בזה לפמש"כ לפרש הפסיקתא דקאי על מצות הקהל. א"כ גם בכהנים אין רחוק לומר דאע"ג דבכל השנים יש להם הרשות לפרחי כהונה פחות מבני עשרים לעמוד במקום שרגלי כל הכהנים עומדות. מ"מ בשעת קריאת פרשת הקהל יש להם מדור בפ"ע יחד עם נערי בני ישראל פחותים מבני עשרים שנה. חוץ לבימה של עץ. וא"כ אין הכרח לומר דלא קאי קרא על כהנים כישראלים. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ רב טבי בשם רב המנונא ודאי ס"ל כתלמודא דידן דפלוגתייהו דריב"ז ובן בוכרי ליתא אלא בכהנים דוקא. וכדמשמע פשטא דמתניתין. וכן רבי ברכיה דאמר התם טעמא דריב"ז מדכתיב זה יתנו אפשר דס"ל נמי הכי. וראייתו. דאם איתא דכהנים פטורי אין כאן י"ב שבטים אלא י"א וחצי. ולכן נקט הרמב"ן ז"ל כן לעיקר ומשום דפשטא דמתניתין ריהטא הכי וגם תלמודא דידן הכי ס"ל. ולפ"ז י"ל דלכ"ע קרא דכל העובר על הפקודים היינו כל דעבר על פיקודיא. בין אותן שנמנו לבדן בפ"ע ובין אותן שנמנו עם כל ישראל. ומ"מ לא איתרבו לבן בוכרי אלא לוים. דאילו כהנים אימעיטו מדכתיב וכל מנחת כהן כליל תהי'. ומעתה א"כ שפיר כתב הרי"ץ גיאת ז"ל דנשים אימעיטו משקלים מקרא דכל העובר על הפקודים. הן אמת

דאכתי יש מקום להקשות דכיון דלמ"ד כל העובר עה"פ כל דעבר בימא יתן ע"כ צ"ל דנשים וקטנים ועבדים לא אימעיטו אלא מקרא דונתנו איש וגו'. דהרי גם הם עברו בימא ומ"מ לכ"ע פטורין משקלים. וא"כ מי הכריחו למינקט הך קרא דכל העובר וגו' דתלי בפלוגתא. טפי הו"ל למינקט מיעוטא מקרא דונתנו איש כופר וגו' דהוי אליבא דכ"ע:

איברא דהך דרשא דונתנו איש כופר וגו' איש ולא אשה לא מצאתי מקורה. רק הרע"ב הוא שכתב כן בשקלים שם. וקשיא לי בגוה מדאמרינן בפ"ק דקידושין (ל' ע"ב) ת"ר איש אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים א"כ מה ת"ל איש. איש סיפק בידו לעשות אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עלי' עיי"ש. וא"כ הכא נמי הו"ל ממש דומיא דהתם. דכיון דכתיב ונתנו הרי כאן שנים. א"כ מה ת"ל איש. שהאיש סיפק בידו לעשות אשה אין סיפוק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עלי'. וא"כ כשהיא פנוי' מיהת חייבת. או אפי' נשואה כשנתנו לה מעות באופן שאין לבעלה זכות בהם. ואע"פ שכתבו התוס' שם וז"ל שיש רשות אחרים עלי' ואע"ג דמעשה ידי' לבעלה מדרבנן בעלמא מ"מ אינה מצויה אצל אבי' אלא אצל בעלה עכ"ל. וכ"כ בתוס' הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז התינח שמוש וכיו"ב. אבל נתינת מחצית השקל שיכולה ליתנו גם כשהיא אצל בעלה לא שייך לכאורה לומר אין סיפק בידה לעשות. דהא דמה שקנתה אשה קנה בעלה מדרבנן בעלמא הוא דכל נכסי אשה משועבדים לבעלה לאכילת פירות. ומה"ת אין רשות בעלה מעכב עלי' לעשות בנכסי' מה שתרצה. וא"כ כיון דכתיב הכא איש ע"כ אימעטא אשה וליכא לריבויא מדכתיב ונתנו. אבל זה אינו לפי מאי דאמרינן בגיטין (סו"פ השולח מ"ז ע"ב) המוכר שדהו לפירות רי"א מביא וקורא קנין פירות כקנין הגוף דמי וכו'. איתבי' רשב"ל לר"י ולביתך מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא. א"ל טעמא דידי נמי מהכא קאמינא. וכתבו בתוס' שם בד"ה ולביתך כו' וז"ל וא"ת והא מה"ת אין לבעל פירות בנכסי אשתו אלא תקנתא דרבנן בעלמא היא וכו'. וי"ל דרך נשים שנותנות פירות לבעליהן וכה"ג איירי קרא. וכענין זה אמרינן בריש קידושין אי כתב רחמנא מעשה ידי' לאבי' דקא מיתזנא מיני'. ואע"ג דמדאורייתא אינו חייב במזונות בתו אלא דאורחא דמילתא הוא שהוא זן אותה עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל שם עיי"ש וכ"כ הר"ן שם. והשתא א"כ אף כאן הו"ל אפי' מדאורייתא אין סיפוק בידי' לעשות. כיון דאורחא דמילתא הוא שנכסי האשה משועבדים לבעלה לאכילת פירות ומה שקנתה אשה קנה בעלה. לכך כתב קרא איש גבי שקלים. כמו דאמרינן לענין מורא. דאע"ג דמשכחת לה שבעלה אינו מקפיד עלי'. מ"מ כיון דאורחא דמילתא שאינה מצוי' אצל אבי' כתב רחמנא איש. ועוד דהתם הרבה עניני מורא יש שסיפק בידה לעשותן.

כגון לא ישב במקומו. ולא יסתור את דבריו. ולא עומד במקומו. ולא מכריעו וכיו"ב. מ"מ כיון דיש עניני מורא שאין סיפק בידה לעשות. כתב רחמנא איש. וכמו שביארנו לעיל במצות כבוד ומורא עיי"ש. וא"כ כ"ש הכא במחצית השקל כיון דאורחא דמילתא דהכל לבעל שפיר כתב רחמנא איש משום דאין סיפק בידה לעשות. ואין מכאן שום משמעות למעוטי אשה ממחצית השקל. וגם ממיעוטא דבני ישראל אין הכרח מה"ט למעוטי בנות ישראל. דאע"ג ddרשינן הכי בעלמא. מ"מ כאן י"ל דהא דכתיב בני ישראל היינו משום דאין סיפק בידה לעשות. ומדכתיב ונתנו איתרבאי אשה. דונתנו הרי כאן שנים. ודברי הרע"ב צ"ע. ומה שהקשינו למ"ד כל העובר על הפקודים כל דעבר בימא יתן אפי' נשים נמי הו"ל לריבויי. אפשר לומר עפ"מ דמבואר במכילתא (פ' יתרו) דרבי ישמעאל מרבה נשים למצות מורא משום דילפינן מורא מכבוד. ורבי יהודה בן בתירא יליף לה בהיקשא דמורא לשבת דכתיב איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו מה שבת לא חלק בין איש לאשה אף מורא וכו' עיי"ש. ומבואר מזה דרבי ישמעאל ורבי יהודה בן בתירא ס"ל דאין לרבות אשה מדכתיב בלשון רבים תיראו. א"כ הכא נמי אפשר לומר דמ"ד כל דעבר על ימא לא משמע לי' ריבויא דונתנו לאפוקי ממשמעותא דאיש דממעט אשה. כרבי ישמעאל ור"י בן בתירא דהתם. דאי לאו דילפי' מורא מכבוד או מהיקישא דמורא לשבת לא משמע להו מקרא דתיראו לאפוקי ממיעוטא דאיש. ואמנם לדידן דקיי"ל כדרשא דתיראו הרי כאן שנים ומפקא ממיעוטא דאיש. וכמבואר בברייתא דמייתי בתלמודין בפ"ק דקידושין שם סתם תנו רבנן. וכל ברייתא דאמרו בה ת"ר נשנית בשם רבים ומיתנייא בי ר"ח ור"א. והיא עיקר וכמבואר בתשובת רבינו שרירא גאון ז"ל שבס' יוחסין עיי"ש. וכן הוא בתשו' הגאונים המכונות זכרון לראשונים (סי' רי"ח) עיי"ש. ובתשו' רמ"ע מפאנו (סי' כ"ה) ובשיטה מקובצת (ב"ק י"ט ע"א) בשם תוס' שאנץ עיי"ש. וכ"ש דברייתא דמכילתא שם לא הובאה בגמרא כלל. א"כ אין לנו שום משמעות מיעוטא מקרא דונתנו איש וגו' למעט נשים ממצות מחצית השקל. אדרבה יש לנו לרבויי נשים מדכתיב ונתנו דהרי כאן שנים. וע"כ אין לנו למעטינהו אלא מקרא דכל העובר על הפקודים. וכמ"ד כל דעבר על פיקודיא יתן. וכדברי הרי"ץ אבן גיאת ז"ל:

וליישב דברי הרע"ב ז"ל אפשר לומר קצת במאי דלכאורה בלא"ה קשה היכי ממעט נשים מקרא דאיש. והרי כיון דקרא דבני ישראל נמי ממעט נשים כדאמרינן בעלמא בכמה דוכתי. וא"כ הו"ל מיעוט אחר מיעוט וקיי"ל דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ונמצא דאדרבה מהך מיעוטא דאיש איתרבו נשים. ולכן נראה דחדא בחברתה מיתרצא. דאי לא הוה כתיב אלא מיעוטא דבני ישראל הוה מצינן שפיר למימר דכיון דהדר כתב

קרא ונתנו הרי כאן שנים. והא דכתיב בני ישראל היינו משום דאין סיפק בידה לעשות. וא"כ אין לנו מיעטא לנשים. אבל כיון דהדר כתיב איש אימעיטו נשים שפיר מהך מיעוטא. דכיון דכתיבי תרי מיעוטא לנשים לית למימר תו דלא נכתבו אלא משום דאין סיפק בידה לעשות. אלא ודאי לגמרי אימעיטו אפי' כשיש סיפק בידה. וממילא מבואר דלא שייך כאן לומר אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. דהא הנך תרי מיעוטא חדא נינהו דמחד מיעוטא לא הוה ממעטינן כאן נשים. אלא דאכתי יש לפקפק בזה. דאפשר לומר דכיון דשייך כאן לומר דלהכי כתיב קרא באנשים משום דנשים אין סיפק בידן לעשות. השתא נמי דכתיבי תרתי זימני איש בקרא אית לן למימר הכי. ונראה דזו היא דעת הרי"ץ גיאת ז"ל. ולכן ס"ל דמיעוט לנשים לא נפקא לן אלא מכל העובר עה"פ. דהך קרא ודאי משמעותו למעט נשים לגמרי. דדוקא כדכתיב בקרא איש או בני ישראל וכיו"ב. הוא דיש לומר דלהכי לא הזכיר הכתוב אלא אנשים בלבד. לא משום דהנשים פטורות אלא משום דעיקר מקיימי מצוה זו אינם אלא אנשים. משום דנשים ע"פ הרוב אין סיפק בידן לעשות. ולאו מיעוטא הוא. אלא הו"ל כדכתיב לשון זכר בעלמא דלא ממעטינן נשים. משום דכל התורה בלשון זכר נאמרה. וכמש"כ הראשונים ז"ל בכמה דוכתי. אבל קרא דכל העובר על הפקודים ודאי מיעוט גמור הוא למעט מכלל המצוה כל מי שלא עבר על הפקודים ולא נפקד. וממילא אימעיטו נשים דלא נפקדו:

אמנם נראה דמ"מ דברי הרע"ב נכונים. דמש"כ דאשה אין סיפק בידה לעשות לענין שקלים. לאו מילתא פסיקתא היא. ונראה דהך מילתא תליא במה שנחלקו הראשונים ז"ל במאי דתנן בפרק בתרא דנגעים. רבי יהודה אומר אף ע"י אשתו מביא קרבן עשיר וכן כל קרבן שהיא חייבת עיי"ש. וכתבו הר"ש משאנץ והרא"ש ז"ל שם דדוקא קרבנות המכשירין. כגון קרבנות לידה וזיבה ומצורע. המכשירין לקודש ומקדש. או קרבן סוטה שמתיר אותה לבעלה. הוא דחיובא רמיא על הבעל להביאן על אשתו. אבל אם אכלה חלב או חללה שבת דאין הקרבן בא אלא לכפרה. לא מיחייב הבעל להביאן לכפרת אשתו. ומייתי שם הר"ש מדתניא הכי בהדיא בספרי זוטא. דקתני והביא את קרבנה עלי' יכול אף בזמן שחללה שבת. ת"ל קרבנה כשאמר את קרבנה לרבות קרבן נגעה וזיבתה. ומה ראית לרבות את אלו ולמעט את אלו. מרבה אני את אלו שהן באין לטהרה. וממעט אני את אלו שאין באין אלא לכפרה עיי"ש. וכן מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם דדוקא קרבן לידה וזבה וכיו"ב עיי"ש. אמנם מדברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות שגגות פ"י ה"ו) מבואר דכל הקרבנות שהאשה תייבת תייב הבעל להביא עלי' עיי"ש. ולא חילק כלל. וכ"כ בפי' הרא"ש לנדרים (ל"ה ע"ב) דאפי' אכלה חלב מביא עלי' חטאת עיי"ש.

והנה לדעת הר"ש נראה ודאי דכ"ש בשקלים שהם באים לצורך קרבנות צבור דאפי' אם אשה מתחייבת בהן לא הי' הבעל חייב ליתן בשבילה. וא"כ שפיר שייך לומר בזה שאין סיפק בידה לעשות כדכתיבנא. אבל להסוברין דלאו דוקא בקרבנות המכשירין. אלא גם בכל הקרבנות שהיא חייבת בהם מתחייב הבעל בהבאתן. לא שייכא כאן סברא זו כלל. דכיון דחיובא עלי' דבעל רמיא הרי סיפק בידו לעשות. ומעתה יתכן דהרע"ב ז"ל ס"ל כדעת הסוברין דהבעל חייב בהבאת כל קרבנות אשתו. וא"כ גם שקלים שבאים לקרבנות צבור אם היתה אשה חייבת בהן היה בעלה חייב בנתינתן. ולא שייך כאן סברא דאין סיפק בידה לעשות. ולהכי שפיר כתב דאימעטא אשה משקלים מדכתיב ונתנו איש וגו' ולא אשה:

והנה באמת כן מבואר בהדיא בירושלמי (פט"ו דיבמות ה"ג ובפ"ב דסוטה ה"א ובפ"ד דכתובות ה"ח) ובתוספתא (פ"ד דכתובות) דאפי' אכלה חלב וחללה שבת קאמר ר"י דחובת בעלה להביא חטאתה עיי"ש. וכן מבואר בהדיא גם בתלמודא דידן (בפ"ד דנדרים ל"ו ע"א). מדפרכינן התם אלא מעתה יביא אדם חטאת חלב על חבירו שכן אדם מביא על אשתו שוטה כרבי יהודה עיי"ש. הרי דאפי' חטאת חלב מביא הבעל על אשתו לר"י. אלא דבסוגיא דפ"ד דנזיר (כ"ד ע"א) מבואר דרבנן פליגי עלי' דר"י בהא ואפי' בקרבנות המכשירין פליגי רבנן עלי' דר"י וס"ל דלא משתעבד הבעל כלל להביאן בשביל אשתו להמש"כ התוס' שם ד"ה דתניא וכו' ובמש"כ הרב המאירי שם. ועי' בריטב"א (ב"מ סו"פ השואל) שכתב בשם הב"ת וז"ל ומה שמצאנו כתוב שהורה רב אחד וכו'. אין בדבר הזה ממש וכו'. ואפי' לפום ההוא שבשתא מנא לי' לפסוק כרבי יהודה. הא פליגי רבנן עלי' כדמוכח פרק מי שאמר הריני נזיר וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בש"מ במ"מ (ק"ד ע"א) בשם הרא"ש ז"ל עיי"ש. ולפ"ז מתורץ מה שהקשינו לעיל להרי"ץ אבן גיאת ז"ל דכיון דלמ"ד כל העובר על הפקודים כל דעבר בימא. ע"כ לא אימעיטו נשים אלא מקרא דונתנו חיש וגו'. א"כ טפי הו"ל למינקט טעמא דנשים פטורות מההוא קרא דהוי ראי' מספקת אליבא דכ"ע. משא"כ הראי' מקרא דכל העובר דתליא בפלוגתא. אבל לפ"ז ניחא שפיר. לפי המבואר בפסיקתא דרב כהנא דרבי יהודא הוא ניהו מ"ד כל דעבר בימא ורבי נחמי' הוא דס"ל כל דעבר על פיקודיא עיי"ש. וא"כ י"ל דרבי יהודה לטעמי' אזיל דס"ל דכל הקרבנות שהאשה חייבת חובת הבעל היא להביאן. וא"כ לדידי' לא שייך בשקלים סברא דאשה אין סיפק בידה לעשות. ולהכי שפיר אימעיטא אשה מקרא דונתנו איש וגו'. אבל לדידן אפשר דלדעת הרי"ץ חבן גיאת ז"ל קיי"ל כרבנן דפליגי עלי' דר"י. וא"כ שייכא שפיר בשקלים סברא דאשה אין סיפק בידה לעשות. וליכא שוב שום משמעות מיעוטא

לנשים מקרא דונתנו איש וגו'. ולהכי שפיר הוכרח להביא ראי' לפטור נשים מקרא דכל העובר וגו'. ולפ"ז ע"כ הא דשבט לוי חייב. לדידן ע"כ לא משום דדרשינן כל דעבר בימא. אלא משום דדריש כל דעבר על פיקודיא. וס"ל דכיון דגם הלוים נפקדו מיהת בפ"ע. אע"ג שלא נפקדו עם כל ישראל ביחד. עובר על הפקודים קרינן בהו. ולא אימעיטו אלא נשים שלא נפקדו כלל. או גם כהנים מקרא דוכל מנחת כהן וגו'. למ"ד הכי. ועפ"ז ניחא נמי מאי דקאמר בירושלמי שם מ"ד כל דעבר בימא יתן מסייע לריב"ז וכו'. וכבר הקשינו לדעת שאר ראשונים מאי מסייע דקאמר הרי היינו גופא עיקר פלוגתייהו דריב"ז ורבי יהודה משום בן בוכרי לפי מה שהבינו שאר ראשונים ז"ל. אבל לדעת הרמב"ן ז"ל וכפי מה שביארנו ניחא שפיר. והנה בלא"ה יש להקשות לפי מאי דמסיימי מילתייהו בפסיקתא דר"כ שם דרבי יהודה הוא ניהו דקאמר כל דעבר בימא יתן. א"כ היכי אפשר לומר דמ"ד כל דעבר בימא יתן מסייע לריב"ז. והרי רבי יהודה גופי' כבן בוכרי ס"ל. ואין נראה לומר דמשמי' דבן בוכרי קאמר ולי' לא ס"ל. ועוד דבירושלמי שם לעיל משמע בהדיא דר"י גופי' הכי ס"ל. מדקאמר התם וקשיא משיבין לאדם דבר שאינו מודה בו דתנן וכו' עיי"ש. ואם איתא מאי קושיא ודילמא הוה שמיע להו לחכמים דבן בוכרי לא ס"ל כר"י. אלא כחכמים ס"ל בהא דאין חטאת צבור מתה. אלא ודאי משמע לי' לתלמודא דגם ר"י גופי' הכי ס"ל. ומדקאמר רב המנונא כן משיבים חכמים לר"י משמע דלר"י גופי' קאמר דהכי השיבוהו. וע"ז שפיר מקשה משיבין לאדם וכו'. והשתא א"כ קשיא דר"י אדר"י. ואע"ג דבירושלמי גופי' שם לא מסיימי מילתייהו דר"י ור"נ. מ"מ ודאי לא פליג על הפסיקתא. ועוד דכיון דלא מסיים מילתייהו וקאמר ר"י ור"נ חד אמר כו' וחרנא אמר כו' משמע ודאי דאפשר מיהת דר"י הוא ניהו דקאמר כל דעבר בימא. דאל"כ הו"ל לסיים למילתא דידהו. ולמימר דר"י קאמר כל דעבר על פיקודיא ור"נ אמר כל דעבר בימא. וא"כ הדבר קשה דהרי ר"י ודאי לא כריב"ז אלא כב"ב ס"ל כמבואר במתניתין:

אבל לפמש"כ ניחא. דודאי אין הכרע לומר דמ"ד כל דעבר בימא יתן ס"ל כריב"ז. דאע"ג דדריש כל דעבר בימא. מ"מ אפשר דלא אתי לרבות אלא לוים אע"פ שלא נפקדו עם כל ישראל. אבל כהנים אימעיטו מקרא דוכל מנחת כהן וגו'. כדאימעטו נשים מקרא דונתנו איש וגו'. אלא דמ"מ סייעתא איכא. דכיון דקאמר קרא כל דעבר בימא יתן. יש לנו לרבות בכלל המצוה כל מאי דאפשר טפי. ומ"ד כל דעבר על פיקודיא יתן. ג"כ ודאי אין הכרע לומר דס"ל כב"ב. דאפשר לומר דגם שבט לוי כולו בכלל עבר על פיקודיא. כיון דגם אינהו נפקדו. אף דלא נפקדו אלא בפ"ע וקרא י"ל דלא אתי אלא למעוטי נשים שלא נפקדו כלל. ומקרא דונתנו איש וגו' ס"ל דאין הכרע למעוטי נשים וכדכתיבנא. אלא

מ"מ סייעתא קצת איכא. דכיון דלפ"ז משמע דקרא למעוטי אתי. קרוב לומר דלמעוטי כל שבט לוי אתי שלא נפקדו עם כל ישראל אלא בפ"ע. ואע"ג דלא מסתבר למעט לוים ולחלק ביניהם לכל ישראל. מ"מ עכ"פ אית לן למעט כהנים כיון דאיכא סברא וטעם משום דכל מנחת כהן כליל וגו'. מיהו ודאי ראי' מוכרחת ליכא מכאן אפי' לכהנים ולא זהו טעמי' דבן בוכרי. ולהכי לא קאמר אלא דמסייעא לבן בוכרי. וא"כ מזה ראי' לדעת הרמב"ן ז"ל:

והנה בספרי (פ' נשא פיסקא ח') ובמדרש רבה (פ' נשא פ"ט) גרסינן והביא את קרבנה עלי' כל קרבן שעלי' דברי ר"י. וחכמים אומרים קרבן שמכשירה לו כגון זבה ויולדת הרי זו מביאה משלו ואינו מקיץ (ובמ"ר שם ואין מנכה עיי"ש) מכתובתה וקרבן שאין מכשירה לו כגון שקיפחה נזירות בראשה או שחיללה את השבת הרי זה מביאה משלה ומקיץ מכתובתה ע"כ עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דפלוגתא דתנאי היא בהך מילתא. ובודאי דלרבי יהודה חייב הבעל להביא על אשתו כל קרבנות שהיא חייבת אפי' קרבנות שאינן מכשירין אותה. כגון אכלה חלב או חללה שבת וכיו"ב מביא עלי' חטאת. וכמבואר בירושלמי ותוספתא ובתלמודא דידן כמש"ל וכמש"כ התוס' בב"מ (ק"ד ע"א) ובש"מ בסוגיא דנזיר שם עיי"ש. אלא דרבנן פליגי עלי' בקרבנות שאין מכשירין. ולפ"ז אתי שפיר דההיא ברייתא דספרי זוטא שהביא הר"ש שם אתיא כחכמים דפליגי עלי' דר"י אבל לר"י ודאי אפי' אכלה חלב או חללה שבת חייב. ודברי הר"ש שהביא ההיא דספרי זוטא אליבא דר"י. הוא תמוה. וכבר הרגישו קצת אחרונים ז"ל בזה ואכמ"ל בזה. ולפ"ז אפי' לחכמים י"ל דלא שייך לומר בשקלים סברא דאין סיפק בידה לעשות. כיון דעכ"פ גם לדידהו חייב הבעל להביא עלי' אפי' שאר קרבנות אלא שמנכה לה מכתובתה. וכ"ש מנכסי מלוג שלה. וזה דלא כמש"כ לעיל. אלא דנראה דזה ודאי אינו אלא מדרבנן מתנאי כתובה. אבל מדאורייתא ליכא שום חיובא על הבעל. והרי אנן אקרא קיימינן ובלא"ה אפי' לרבי יהודה נסתפק הראב"ד ז"ל לומר דחובת הבעל בקרבנות אשתו מדרבנן בעלמא הוא וקרא אסמכתא בעלמא. כמו שהביאו משמו הריטב"א בב"מ שם (סו"פ השואל בהשמטות) ובש"מ שם עיי"ש. אלא שיש להסתפק בזה דכיון דמה"ת לא אמרינן דמה שקנתה אשה קנה בעלה אלא מצד מנהג שנהגו כן מעולם כמש"כ לעיל. נראה לכאורה די"ל דבמקום חיובא דאורייתא שעלי' כגון להביא קרבנות לכפרתה או שקלים לקרבנות צבור וכיו"ב לא נהגו. וא"כ אכתי הו"ל סיפק בידה לעשות וצ"ע ואכמ"ל בזה יותר:

עוד מנה הרי"ץ גיאת ז"ל מצות ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע. ודבריו ז"ל מתמיהים הרבה בעיני. והנה למ"ד דבעל קרי נוגע הוי (בפרק המפלת כ"ב ע"א) ובפסחים (ס"ז ע"ב) עיי"ש. ואין טומאתו אלא משום שנוגע בש"ז עם יציאתו ממנו. ולכך בעי שיעורא כחתימת פי הרמה. א"כ פשיטא דאין שום חילוק בזה בין אשה לאיש. דהרי גם באשה הנוגעת בש"ז מצותה ליטמא טומאת ערב ולטעון טבילה כאיש. וע"כ צ"ל דס"ל להרי"ץ אבן גיאת ז"ל דקיי"ל דבע"ק רואה הוי ומטמא במשהו. וכבר האריך בא"ז (ח"א סי' קי"ח) להוכיח דהכי קיי"ל עיי"ש בדבריו. ולפ"ז כוונתו ז"ל לומר דמצות ואיש כי תצא וגו' דקאי אבע"ק עצמו דטמא במשהו משום רואה. ליתא אלא באיש ולא באשה. והיינו ע"כ משום דס"ל דלא שייכא הך מילתא באשה. אלא דמלבד דהדבר תמוה למנות במצות שהאשה פטורה מצוה דלא שייכא באשה כלל. בלא"ה תמוה דהרי באמת שייכא בנשים מצוה זו וגם נוהגת בהן כבאנשים. דהא מסקינן בנדה (פרק יוצא דופן מ"ב ע"א) דפולטת ש"ז רואה הויא ליטמא במשהו ולסתור בזיבה ולטמא בפנים כבחוץ עיי"ש. וא"כ מבואר דמצוה זו נוהגת בנשים כמו באנשים אפי' ברואה. והרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ק"ה) כתב וז"ל שצונו להיות שכבת זרע טמא ומצוה זו כוללת משפטי ש"ז עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז פשיטא דאין שום מקום לחלק במצוה זו בין אנשים לנשים. אלא דנראה דצ"ל דהרמב"ם בסה"מ הוה ס"ל להלכה דבע"ק נוגע הוי ולא מטמא אלא כחתימת פי האמה. דאל"כ נמצא שהשמיט עיקר המצוה. שהיא ברואה דטמא מצד עצמו אע"פ שאין לטמאו משום ש"ז. וכגון דליכא שיעורא כדי לטמא. אבל בחבורו (ר"פ ה' מהלכות אבות הטומאה) פסק דבע"ק רואה הוי וטמא בכל שהוא עיי"ש ובכ"מ שם. מיהו אפשר לומר לפי המבואר ברמב"ם שם דאע"ג דרואה הוי מ"מ אינו אלא ראשון לטומאה כנוגע עיי"ש. וכן העלה באו"ז שם. ועי' מש"כ בזה בתוס' נדה (כ"ב ע"א) בד"ה אלא מעתה וכו' ובר"ש (פ"ק דכלים) עיי"ש. א"כ אפשר לומר דגם רואה נכלל בכלל משפטי ש"ז. כיון דמ"מ לא הוי אלא כנוגע בש"ז להיות רק ראשון לטומאה לטמא אחד ולפסול אחד. ואין כאן אלא דקדוקי המצוה. דלנוגע בעי שיעורא ולרואה מטמא במשהו. ועי' בחינוך (מצוה ק"פ) שדבריו הם כדברי הרמב"ם עיי"ש. ואמנם רבינו הגאון ז"ל מנה לקמן נוגע בש"ז לבד ורואה לבד. ולפנינו יתבאר בזה עוד בע"ה. ועכ"פ אפי' רואה שייך בנשים. וא"כ דברי הרי"ץ אבן גיאת ז"ל תמוהים וצ"ע:

עוד יש לתמוה במה שמנה עוד מצוה לפדות הבן. והוא תימה. שהרי כבר מנה עשה דפדיון בכור. ואנו אין לנו בכתוב אלא מצוה אחת לפדות בכור אדם. אלא דמריבויא דקרא נפק"ל בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א) דהיכא דלא פרקי' אבוה מיחייב למיפרק נפשי'

עיי"ש. ועכ"פ לא אישתמיט חד ממוני המצות שימנו בזה שתי מצות. ומכללם גם רבינו הגאון ז"ל לא מנה בזה אלא מצוה אחת. והנה גם במילה לא מנו כל שאר מוני המצות אלא מצוה אחת. אלא דרבינו הגאון ז"ל מנה בה שתי מצות מילת בנים לבד ומילת עבדים לבד. וגם באו בתורה על זה שני כתובים בכל אחת בפ"ע. וא"כ מצד זה אין כאן מקום תלונה על הרי"ץ גיאת ז"ל. וע"י מש"כ בזה במקומו לקמן (עשה ל"א ל"ב). אבל במצות פדיון בכור ודאי דבריו תמוהים. אם לא שנא' דהרי"ץ אבן גיאת ז"ל הבין בד' רבינו סעדי' גאון ז"ל דלא קאי על מנין תרי"ג מצות. אלא מצות בעלמא קחשיב. וכיון דאיתרבי מקרא דאי לא פרקי' אבוה מיחייב איהו גופי' למיפרק נפשי' להכי מנאן בשתים. פדיון נפשו. ופדיון בנו. דתרווייהו ליתנייהו בנשים. ועפ"ז ניחא נמי מה שמנה הרי"ץ אבן גיאת ז"ל מצות מורא אב ואם ומצות כבוד אב ואם. והוא תימה לכאורה. דהרי ודאי אחד אנשים ואחד נשים חייבות במצות מורא וכבוד. וכדאמרינן בהדיא בברייתא דפ"ק דקידושין (ל' ע"ב) כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים אלא שהאיש סיפק בידו וכו' עיי"ש. ואינה פטורה אלא כשהיא בבית אישה. דהו"ל כאנוסה דאין סיפק בידה לעשות. אבל פנוי' ודאי חייבת כאיש. וכ"ש במצות מורא בגוונא דליכא טעם דאין סיפק בידה. כגון לישב במקומו ולעמוד במקומו ולסתור ולהכריע את דבריו וכיו"ב. שהן בכלל מורא. אין שום חילוק בין אשה לאיש אפי' אשת איש. ובהדיא אמרינן התם לקמן ל"ד ע"ב) דמ"ע שלא הז"ג דנשים חייבות ילפינן ממורא. מה מורא נשים חייבות אף כל מ"ע שלא הז"ג נשים חייבות עיי"ש. והיכי מנאן הרי"ץ גיאת ז"ל בין מצות שהנשים פטורות. ועפמש"כ אפשר לומר דכיון דלא מיירי בעיקרי המצות כמו שנמנו בכלל תרי"ג מצות. הילכך כיון דאיכא גוונא במצות אלו שהנשים פטורות במקום דאנשים חייבין מנאן בכלל אותן דאיש חייב ואשה פטורה. וכוונתו רק לומר דשלשים מצות אלו יש מהן שהאנשים חייבין ונשים פטורות וכדמסיים הרי"ץ גיאת ז"ל גופי' שם וכתב שכיון שנשאת רשות אחרים עלי'. ור"ל דבכה"ג הוא דיש חילוק בזה בין נשים לאנשים:

עוד יש לתמוה במש"כ תו הסמיכות והתנופות וההגשות וכו' נוהגות באנשים ולא בנשים. וכוונתו בזה למאי דתנן (בפ"ק דקידושין ל"ו ע"א) הסמיכות והתנופות וכו' עיי"ש. אבל תמוה דהרי כבר הקשה בתוס' רי"ד שם אמאי לא תני כל סדר המערכה הרמת הדשן שני גזרי עצים הטבת הנרות והדלקתן וקטורת שחרית וערבית עיי"ש שהניחה בקושיא. ועכצ"ל דתני ושייר טובא. וא"כ מבואר עכ"פ דאיכא נמי כמה עבודות שבמקדש אחריני דליתנייהו בנשים. וא"כ אם לזה נתכוון הגאון הו"ל טפי טובא משלשים מצות שהנשים פטורות וגם התוס' שם כתבו וז"ל הקבלות כו' והולכה וזריקה

לא קתני דהולכה בכלל קבלה. שהרי מוהקריבו הכהן נפקא כמו קבלה. וזריקה בכלל הזאה עכ"ל עיי"ש. וא"כ עכ"פ לענין מנין המצות שהנשים פטורות יש לנו למנות עוד הולכות וזריקות. דנהי דהתנא במשנתנו קיצר בלישני' וכייל הולכה בכלל קבלה. משום דמחד קרא שמעינן להו. וכן כייל זריקה בכלל הזאה. מ"מ ודאי כל חדא מילתא באנפי נפשייהו נינהו. ויש למנותן בכלל המצות דאינן נוהגות בנשים. וכן תמוה דהאיכא נמי השקאת סוטה. עריפת עגלה וטהרת מצורע ונשיאת כפים בפנים ובחוץ שהם מעבודות המסורות דוקא לבני אהרן ולא לבנות אהרן. והם כולם מצות מנויות במנין תרי"ג מצות לרבינו הג' והבה"ג ושאר מוני המצות. ועי' מנחות (י"ח ע"ב) ובחולין (קל"ב ע"ב) עיי"ש. ועוד הרבה מצות כגון כל המצות המוטלות על המלך. וכל המצית המוטלות על השופטים. וכל המצות שעל העדים. דכל הנך מצות ליתנייהו בנשים כלל. שאינן ראויות לא למלך ולא להיות שופט ואינה כשרה לעדות. וכן כל המצות הנוהגות בכהן גדול לא שייכי בנשים. וכל אלו ראוי למנותם כאן לפי דרכו של הרי"ץ אבן גיאת ז"ל. וגם יש כמה מצות דשייכי רק באנשים ולא בנשים כמו לאוין ועשין האמורים באונס ומפתה ומוציא ש"ר ויפ"ת וכיו"ב. דלפי דרכו של הרי"ץ גיאת ז"ל יש למנותם כאן. וחוץ מזה יש כמה מצות דהנשים פטורות מהן כגון וידוי מעשר. וקריאה דביכורים. וספירת העומר. ופסח שני דקיי"ל דלנשים הוא רשות. ועוד כמה מצות. אלא שאין כדאי להאריך בזה יותר ודברי רבינו הרי"ץ אבן גיאת ז"ל אי אפשר לי להולמם וצע"ג אצלי. ולבאר דברי רבינו הגאון ז"ל שם ולצמצם חשבונו ולבאר גדרן של שלשים מצות אלו אכמ"ל. ויתבאר אצלנו במק"א בזה:

ועל כל פנים מדברי הרי"ץ גיאת אלו אין לנו לעמוד על דעת רבינו הגאון ז"ל. ושפיר יתכן לומר דלדעת רבינו הגאון ז"ל נמנות שלש עשין בתלמוד תורה ע"ד שביארנו. אלא דקשה לפ"ז דלא הו"ל לרבינו הגאון לכתוב ולסתום ללמד דת כיון דכוונתו שם רק ללמד לבנים. ואמנם נראה דאפי' לדעת הרי"ץ גיאת ז"ל אפשר לומר בדעת רבינו הגאון עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ת"ת ה"ב) וז"ל כשם שחייב אדם ללמד את בנו וכו' אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים. אע"פ שאינם בניו שנאמר ושננתם לבניך מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידיך שהתלמידים קרואים בנים כו'. א"כ למה נצטווה על בנו ועל בן בנו להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חבירו. וחייב להשכיר מלמד לבנו ללמדו ואינו חייב ללמד לבן חבירו אלא בחנם עכ"ל עיי"ש. והנה מרן בכ"מ שם כתב עלה וז"ל א"כ למה נצטוה וכו'. כוונת רבינו לתת שני הבדלים בין בנו לבן חבירו אחד דבנו קודם. שני דבנו חייב לשכור לו מלמד אם הוא אינו יכול אבל

בן חבירו אינו חייב להשכיר לו מלמד. דדוקא בטורח גופו נתחייב אבל לא בהוצאות ממונו עכ"ל עיי"ש. והנה משום ההבדל הראשון בלבד פשוט דלא הי' לנו למנותם בשתי מצות. דהא גם אי לאו דהוא בנו הוה חייב ללמדו משום בן חבירו. אלא דבבנו הטיל הכתוב עליו להקדימו לאחר. והנה באמת אין לנו רמז בכתוב להקדים בנו לבן חבירו. אלא דממילא משמע דכיון דבבן חבירו ליכא אלא עשה אחת ובבנו איכא תרי עשין. חדא דבנו דכתיב ולמדתם אותם את בניכם. ואידך דבן חבירו דנפק"ל מקרא דושננתם לבניך אלו תלמידיך. דמשום דהוא בנו לא גרע מבן חבירו. ואית בי' ג"כ עשה דבן חבירו. והילכך אם יש לפניו בנו ובן חבירו בע"כ צריך להקדים בנו דאית בי' תרין עשין לבן חברו דלית בי' אלא עשה אחת. והשתא א"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב במצוה שיש בה תרי עשין האחת כללית והשנית פרטית אין דרכו למנות אלא הכללית בלבד כמו שנאבאר אצלנו בכמה מקומות כיו"ב. הכא נמי אין למנות אלא עשה דללמוד תורה לאחרים שנכלל בה גם בנו. ולכן לא כתב כאן אלא מצוה ללמד דת. דמשמעו ללמד לכל ישראל. דהיינו עשה דתלמוד תורה לאחרים. ואמנם לפי ההבדל השני דלבן חבירו אינו חייב להשכיר לו מלמד אבל לבנו חייב להוציא הוצאות להשכיר לו מלמד. א"כ ודאי אפי' לדרכו של רבינו הגאון ז"ל יש למנות עשה דת"ת לבנים לעשה בפ"ע. כיון דיש ג"כ בעשה דת"ת לבנים מה שאין בעשה דת"ת לאחרים. דהא אם אינו יודע בעצמו ללמד. דמת"ת דאחרים פטור ולית בי' עשה דושננתם לבניך. אבל מת"ת דבניו לא מיפטר. ואית בי' עשה דולמדתם את בניכם. ובכל כיו"ב דיש בזו מה שאין בזו ובזו מה שאין בזו לדרכו של רבינו הגאון ג"כ נמנות שתיהן. אלא שכבר העלה הלח"מ דהא דחייב להשכיר לבנו מלמד אינו אלא מדרבנן בעלמא. כדמשמע בפ"ב דבב"ב (כ"א ע"א) עייש"ה. ולפ"ז ע"כ דמש"כ הרמב"ם ז"ל וחייב להשכיר וכו'. מילתא באנפי נפשה היא. ועיקר ההבדל אינו אלא בלהקדים. וכן מבואר בהגהות מיימוניות על דברי הרמב"ם שם. דעל מש"כ הרמב"ם וחייב להשכיר מלמד לבנו וכו'. כתב שם בהג"מ וז"ל וכן פסק רבינו שמחה מתקנת יהושע בן גמלא ואילך אם אינו יודע ללמוד בעצמו עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא שהבין דמש"כ הרמב"ם ז"ל וחייב לשכור מלמד וכו'. היינו רק מדרבנן מתקנתו של יהושע בן גמלא. וכן דעת רבינו שמחה ז"ל. הן אמת דדברי הגה"מ אלו והלח"מ תמוהים אצלי. דאם מההיא דפ"ב דבב"ב שם אתינן עלה הרי גם בבן חבירו מבואר שם דחייב לשכור לו מלמד. דהא תקנת יהושע בן גמלא כך היתה שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר לכל התינוקות שבעיר. ועוד דמבואר שם דעיקר התקנה מעיקרא לא נתקנה אלא משום התינוקות שאין להם אב. כדאמרינן התם שבתחלה מי

שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא הי' למד תורה. מאי דרוש ולמדתם אותם ולמדתם אתם. התקינו שיהיו מושיבין מלמדים וכו' עיי"ש. ובודאי דמהך לישנא משמע שאין לו אב כלל קאמר. וא"כ מבואר דעיקר התקנה לא נתקנה אלא משום בן חבירו. וא"כ אמאי כתב הרמב"ם ז"ל דאינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם. והרי מדרבנן גם בן חבירו חייב ללמדו אפי' בשכר. ועוד דמהתם אדרבה יש מקום להוכיח דמדאורייתא מחייב האב לשכור מלמד לבנו. מדקאמר התם שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא הי' למד תורה וכו'. ואם איתא אמאי תלי לה במי שיש לו או אין לו אב. והרי גם ביש לו אב הוה מצי למיפלג. ונימא מי שאביו יודע ללמדו תורה הי' מלמדו. ומי שאין אביו יודע ללמדו לא הי' למד תורה. אלא ודאי ה"ק שבתחלה מי שהי' לו אב הי' מלמדו תורה. בין יודע ללמד תורה שהי' מלמדו הוא עצמו. ובין שאינו יודע. דהי' שוכר לו מלמד אחר ללמדו תורה. מי שאין לו אב לא הי' למד תורה. משום דלבן חבירו אינו חייב ללמדו אלא בחנם. מאי דרוש ולמדתם אותם ולמדתם אתם. כלומר דאין חובת הלמוד אלא על האבות עצמם. אם בגופם ואם בממונם. אבל לא על אחרים. ואע"ג דבחנם. דהיינו מי שיודע בעצמו ללמד. גם בבן חבירו מיחייב. מ"מ הי' קשה למצוא מלמדים בחנם ולא שכיחי משום טרדא. או משום דרובן עסקי בלמוד עצמן. או טרידי בלמוד בניהם וכיו"ב. והילכך מי שאין לו אב לא הי' לומד תורה עד שעמדו והתקינו וכו'. וא"כ אם איתא דמקור דברי הרמב"ם הוא מההיא דהתם. ראוי יותר לומר דמש"כ הרמב"ם וחייב לשכור מלמד לבנו היינו מדאורייתא. אבל מדרבנן גם לבן חבירו חייב. כדאי' התם מתקנת ר"י בן גמלא. והביאה הרמב"ם ז"ל שם לקמן (ריש פ"ב) עיי"ש. מיהו אפשר לומר דקרא דולמדתם אותם את בניכם. כיון דלאב גופי' מדבר הכתוב ומידריש ולמדתם אתם למעט אחר. משמע דאין המצוה מתקיימת אלא באב גופי' דוקא. וכשאינו יודע ללמד את בנו אין המצוה מוטלת עליו ללמדו ע"י אחר. וא"כ ע"כ מאי דקאמרי' מי שאין לו אב וכו' לא שאין לו כלל קאמר. אלא שאין לו אב שיודע ללמדו קאמר. וא"כ ודאי מתבאר לפ"ז דמה"ת לא מיחייב לשכור מלמד לבנו. אלא דמ"מ מש"כ בהגה"מ ובלח"מ דכוונת הרמב"ם במש"כ וחייב לשכור מלמד לבנו. היינו מתקנת יהושע בן גמלא. הוא תמוה מאוד לענ"ד כדכתיבנא. דהרי מתקנה זו כל בני העיר חייבין אפי' מי שאין לו בנים ללמדם. ועוד דתקנה זו אין לה ענין לכאן. דאינה אלא חובת הצבור. אבל אם הצבור לא הושיבו מלמד. לעולם אימא לך דאין היחיד לעצמו חייב בכך כלל. ולא מיבעיא לדעת התוס' שם והרא"ש והטור וסייעתם דס"ל דאין התקנה בפחות מסך כ"ה תינוקות. וכל דליכא אלא כ"ד או פחות לא כייפינן להו להושיב מלמד בעיר. וגם אין יכולין לכוף זה

את זה לכך. א"כ להדיא מבואר דאין היחיד חייב לשכור מלמד לבנו אפי' מדרבנן. וכן מבואר להדיא לפום סברא זו בדברי הרמב"ן ז"ל בחי' שם שכתב וז"ל שמעתי פירושו שאם היו בעיר עשרים וחמשה כופין בני העיר זא"ז להושיב ביניהם מלמד תינוקות. ואם לא הי' שם אלא כ"ד אין כופין. ומי שירצה ישכור רב לבנו וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא מוכרח. דאם היו חייבין כל אחד בפ"ע מיהת לשכור. אמאי אין כופין עכ"פ אותן שיש להם בנים אלא ודאי אין זה אלא רשות ולא חובה. אלא אפי' לדעת הרמב"ם והרמב"ן וסייעתם ז"ל דס"ל דאפי' בפחות מכ"ה היתה התקנה. וכופין אותן. מ"מ היינו דוקא לצבור שכך היתה תקנת יהושע בן גמלא וכמבואר שם. וכך מבואר ברמב"ם שם (לקמן בפ"ב) עיי"ש. אבל בחובת כל יחיד לעצמו לא מיירי שם כלל. ולדברי רבינו שמחה ז"ל גופי' ליכא קושיא כלל. די"ל דס"ל דבאמת ליכא שום חיובא על האב כשאינו יודע ללמדו בעצמו לא מדאורייתא ולא מדרבנן. אלא מתקנת יהושע בן גמלא בלבד. דהיינו חובת הצבור להושיב מלמד תינוקות בכל עיר ועיר. אבל דברי הגהות מיימוניות שהשוה והרכיב דברי רבינו שמחה והרמב"ם ז"ל לזה לזה. וכן דברי הלח"מ שכתב דטעמו דהרמב"ם כאן הוא מתקנת יהושע בן גמלא הוא תמוה הרבה לע"ד. דהרמב"ם כאן מחובת כל יחיד לעצמו מיירי. ואין זה בכלל תקנת יהושע ב"ג. ולא מיירי הרמב"ם כאן מתקנת יהושע ב"ג. ולקמן בפ"ב הוא שהביאה לתקנה זו. וכאן אין לה ענין כלל. ועוד דלתקנה זו אין חילוק בין בנו לבן חבירו בין יש לו בנים לאין לו כמו שביארנו. והרי הרמב"ם ז"ל שם מחלק בכך:

ועכ"פ מבואר דאין לנו שום הכרח לומר שיהי' חובת האב מדאורייתא לשכור מלמד לבנו אם אינו יודע בעצמו ללמדו. ואפי' לענין חיובא דרבנן אין כל הראשונים ז"ל מודים להרמב"ם בזה וכמו שנתבאר. ונראה דגם מדברי מהר"ם מרוטנבורג ז"ל שהביאו בהגה"מ שם שכתב וז"ל כתב מהר"ם זצ"ל דכפינן לי' לאב ללמדם או להשכיר להם מלמדים. דמאי שנא האי עשה דולמדתם אותם את בניכם משאר עשין דכפינן לקיים עשה דסוכה וכו' עכ"ל עיי"ש. ומזה הכריח הר"ב לח"מ שם דס"ל דמדאורייתא חייב לשכור מלמד דאי שכירות אינה אלא מדרבנן. א"כ היכי קאמר מ"ש האי עשה של ולמדתם וכו'. הא אין זה אלא מדרבנן עיי"ש בדבריו ז"ל שנדחק בזה הרבה. ולדעתי איני רואה שום משמעות לזה בדברי מהר"ם ז"ל. דכוונתו פשוטה דעל עשה דולמדתם אותם ודאי כופין. דמ"ש משאר עשין שבתורה. והילכך ממילא דכופין נמי לשכור מלמד כשאינו יודע ללמד בעצמו. דאע"ג דאין זה אלא מדרבנן. מ"מ כיון דעל עיקר העשה כופין. כשאר עשין שבתורה. כופין נמי על השכירות דרבנן. דהא הו"ל דבר שעיקרו

מדאורייתא. ובכיו"ב קיי"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון לכ"ע. כמבואר בגיטין (ס"ד ע"א) ושאר דוכתי עיי"ש. וא"כ אין לנו הכרח מדברי מהר"ם ז"ל אלא לענין דאיכא עכ"פ חיובא מדבריהם על האב לשכור מלמד לבנו אם אינו יודע הוא עצמו ללמדו. וראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר שכתב על דברי הרמב"ם שם וז"ל וחייב לשכור מלמד לבנו כו'. אבל אינו חייב לשכור מלמד לבן אחרים. כי חיוב לשכור מלמד לבנו הוא מולמדתם אותם את בניכם ומוהודעתם לבניך והוא עשה. וכפינן עלי' כמה דכפינן לעשות סוכה או מצוה אחרת. אבל חיוב לעיד בן חברו הוא מפסוק ושננתם לבניך. ומשמע שיהיו מחודדים בפיך כו'. וזהו ללמד הוא עצמו לאחרים לא לשכור לו מלמד עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דמדאורייתא הוא. אבל דבריו תמוהים בעיני. דאיזה משמעות מצא מקרא דולמדתם אותם את בניכם לענין חיובא לשכור מלמד לבנו הרי אדרבה מהך קרא דרשו בפ"ב דבב"ב שם ולמדתם אתם ולא אחרים וכבר כתב הרא"ש בתוספותיו. הובא בש"מ שם. דהכי משמע להו מפשטי' דקרא עיי"ש. וכ"כ התוס' שם עיי"ש. וא"ר היכא דאיהו גופי' לא ידע ללמדו משמע דלא חייבו הכתוב יותר. ומה"ט נמי מקרא דוהודעתם לבניך ליכא שום משמעות לזה כמבואר. ומאי דכפינן על קיום העשין שבתורה אין לו ענין לכאן. דהרי על זה גופא אנו דנין אם יש כאן עשה כלל. גם לא ידענא איזה משמעות מצא בקרא דושננתם לבניך דדרשינן שיהיו מחודדים בפיך וכו'. למעט בן אתרים מלשכור לו מלמד. דהרי גם כאן ושננתם לבניך הוא דכתיב. דהיינו שישננם לבניו שיהיו מתודדים בפיהם. ואם מקרא דולמדתם אותם את בניכם משמע לי' בין בגופו בין בממונו שישכור לו אתר אם הוא אינו יודע. הכי נמי בקרא דושננתם לבניך אית לן למימר הכי. דחייבו הכתוב לשננם לבנים בין בגופו בין בממונו. ואינני רואה שום הבדל בין משמעותן של הנך תרי קראי כלל לפי דרכו של הרב ז"ל. אלא דיש מקום אתי לומר דכיון דאפקי' קרא בלשון בניך. דדרשינן אלו תלמידיך. א"כ משמע דהיינו דוקא בגופו דהו"ל תלמידו. משא"כ כששוכר לו מלמד אחר הרי איננו תלמידו. מיהו גם זה אינו מוכרח. דאפשר לומר דכיון דמ"מ בניך הוא דכתיב בקרא. גם כשמלמדו ע"י אחר אחשבי' קרא כבנו. דהא דאמרינן בפ"ב דסנהדרין המלמד את בן תבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו שייך נמי כשלמדו ע"י אחר. ועכ"פ אין לנו בזה שום הכרח מדאורייתא שיתחייב האב לשכור מלמד לבנו:

והנה הרב לח"מ שם הקשה דכיון דכתב הרמב"ם ז"ל דחייב לשכור מלמד לבנו ולא לבן חבירו. א"כ מה הוקשה לו להרמב"ם למה נצטוה על בנו ובן בנו ויליף מזה דחייב להקדים בנו וב"ב לבן חבירו. תיפוק לי' דאיצטריך קרא לומר דבנו וב"ב אפי' בשכר.

משא"כ בן חבירו דליכא מצוה אלא בחנם. ומזה רצה להוכיח דבשכר ליכא מצוה אלא מדרבנן אפי' בבנו עיי"ש. וראיתי להחת"ם בנדרים (ל"ז ע"א) ובפ"ב דבב"ב שם שכתב לתרץ דודאי אין שום סברא לומר דאתי קרא דולמדתם אותם את בניכם. וכן קרא דוהודעתם לבניך וגו'. לומר שצריך לשכור להם מלמד. שאין זה בכח משמעות לישנא דקרא. אלא להקדימם אתי קרא. אלא דקשה הא למה לי קרא. פשיטא. דהא אפי' בצדקה דממון קרוב קודם. כ"ש בלימוד תורה דהו"ל צרכי הנפש. ואמנם כיו"ב אמרינן (בפרק איזהו נשך ע"א ע"א) אם כסף תלוה את עמי וגו' עמי ונכרי עמי קודם וכו'. ופרכינן פשיטא. ומשני לא נצרכא דאפי' נכרי ברבית ולישראל בחנם עיי"ש. והכא נמי דכוותי' לא נצרכה אלא לבניו בשכר ולאחר בחנם. אפי' הכי בניו קודמים. וא"כ מוכח דצריך לשכור מלמד לבנו ולא לאחר עכת"ד שם עיי"ש. וא"כ לפ"ז מוכח דמדאורייתא איכא חיובא לשכור מלמד לבנים. איברא דלדעתי אין מזה שום הכרח כלל. דמלבד רבעיקר קושייתו י"ל דאיצטריך קרא להקדים בנו לבן חבירו. אפי' היכא דבן חברו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו יותר מבנו. דבכה"ג אמרינן בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"ב) דאע"ג דאם הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו מ"מ כשהי' בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו. וקמ"ל קרא דבנו לגבי בן חבירו אפי' בכה"ג בנו קודם. וכן נראה מדברי הרמב"ם ושאר פוסקים. שלא חילקו בכך אלא באב לגבי בנו בלבד. אבל בבן חבירו לגבי בנו סתמו וכתבו דבנו קודם. ומשמע ודאי דלעולם בנו קודם. ומילתא פסיקתא היא אפי' היכא דבן חבירו זריז וממולח ותורתו מתקיימת בידו טפי מבנו. וא"כ אדרבה יש מקום להוכיח מכאן דלענין שכר עכ"פ מדאורייתא אין חילוק בין בנו לבן חבירו. דאל"כ מנ"ל דין הקדמת בנו לבן חבירו בכה"ג דבן חבירו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו. דהא דאיצטריך קרא להקדים בנו י"ל דהיינו רק לענין לשכור לו מלמד. אלא ודאי גם בנו לא מיחייב מה"ת לשכור לו מלמד. ולא איצטריך קרא להקדים בנו לב"ח אלא לאשמעינן דאפי' בן חבירו זריז וממולח בנו קודמו. בלא"ה אפי' לפי דרכו של הר"ב חת"ס נראה דאין כאן סרך ראי' כלל. דגם לפ"ז אין לנו אלא לומר דצריך קרא להקדים בנו אפי' בחנם לבן חבירו אפי' בשכר. כגון דבן חבירו רוצה לשלם לו שכר לימודו אפי' באופן המותר. כמבואר ברמב"ם שם ובטוש"ע יו"ד (סי' רמ"ו) עיי"ש. ואשמעינן קרא דבנו בחנם קודם לב"ח בשכר. דהו"ל ממש דומיא דהתם דמוקמינן לקרא בלישראל בחנם ולעכו"ם ברבית. דאין כאן אלא מניעת ריוח בעלמא. אבל לשכור מלמד לבנו. ובן חבירו אפשר לו ללמדו בחנם. אין לנו דין הקדמה בבנו על בן חבירו. דומיא דהתם. דודאי לישראל במתנה ולעכו"ם בהלואה אין לישראל דין קדימה על העכו"ם. דהרי אם

כסף תלוה כתיב בקרא דמבואר דוקא בששניהם בהלואה איכא דין קדימה. והכא נמי לשכור לבנו ולבן חבירו בחנם הו"ל כמו לזה במתנה ולזה בהלואה וזה לא שמענו. ואפשר דלשכור לא מיתחייב כלל. ואע"ג דאמרינן בפ"ב דפסחים (כ"א ע"ב) ובפ"ק דע"ז (כ' ע"א) ור"מ ההוא לאקדומי נתינה דגר למכירה דעכו"ם. ור"י כיון דגר אתה מצווה להחיותו ועכו"ם אי אתה מצווה להחיותו. להקדים לא צריך. קרא עיי"ש. ומבואר בתוס' בסוגיא דפסחים שם בד"ה בשלמא וכו' דבעיקר הסברא גם ר"מ מודה דלאקדומי נתינה דגר למכירה דנכרי לא צריך קרא. ודוקא התם משום דאיכא למיטעי במשמעותא דקרא. ס"ל דבעי קרא להכי עיי"ש בדבריהם. הרי דיש דין הקדמה לגר אפי' במתנה. לעכו"ם במכירה. אלא דכבר כתבו התוס' בע"ז שם בד"ה ור"מ וכו' וא"ת וכי אם יש לאדם חפץ למכור יתננו לגר קודם שימכרנו לעכו"ם. והלא אפי' לישראל אינו מצווה על כך. וי"ל דוקא נבילה שאינה שוה אלא דבר מועט לישראל. שלא היו עכו"ם מצויין ביניהן. ולגר היא שוה הרבה כשאר בשר עכ"ל עיי"ש. וכ"כ התוס' בחולין (קי"ד ע"ב) סוד"ה עד. ובפסקי תוס' שם עיי"ש. והוא מוכרח דאל"כ תמוה אמאי התם אמרינן דלא צריך קרא. ואילו התם בב"מ בעי קרא להקדים ישראל לעכו"ם. וכבר הקשה כן הרא"ם ז"ל (בפרשת משפטים) והניחה בצ"ע עיי"ש. אבל כבר קדמוהו בקושיא זו בתוס' עה"ת. ובפי' רבינו יעקב מווינא ז"ל עה"ת (פ' משפטים) עיי"ש שתירצוה כסברת התוס' שהבאתי דסוגיא דע"ז היינו דוקא בנבילה לגר עיי"ש. ובלא"ה מוכרח מסוגיא דב"מ שם גופא דבמתנה ליכא קדימה אפי' לישראל כמשכ"ל:

ועדיפא מינה נראה דמוכרח שם דדוקא לגבי ריוח דרבית. דאינו אלא אגר נטר. הוא דיש לישראל דין קדימה. אבל ריוח אחר שאפשר לו להרויח בכסף זה אין לו להניח בשביל הלואת ישראל. דאל"כ תמוה אמאי אשמעינן קרא דין הקדמה זו רק לגבי עכו"ם ברבית. טפי הו"ל לאשמעינן דאפי' לגבי נפשי' בהפסד ממונו יש לחבירו דין קדימה. וכגון שמזומן לפניו מקח שיכול לקנות ולהרויח במעות אלו. שיקנה בזול וימכור ביוקר. ואפ"ה הלוואת חבירו קודמת. אלא ודאי דבכגון זה ליכא דין קדימה לחבירו לגבי נפשי'. דחייך קודמין לחיי חברך. דכיון דעיקר מצוה זו דהלואת חבירו אינה אלא משום הרוחה דחבירו. בכל כיו"ב אמרינן דחייך קודמין. וכן מוכרח. דאל"כ קשה לדעת רוב הראשונים ז"ל דסברי דליכא שום מצוה כלל בהלואת רבית לעכו"ם. ורשות גמור היא. ודלא כהרמב"ם ז"ל. א"כ מאי משני לא נצרכה אלא לישראל בחנם ולעכו"ם ברבית. הרי אכתי קשה למה לי קרא. תיפוק לי' דלישראל בחנם איכא מצוה גמורה דאורייתא. ולעכו"ם ברבית אינה אלא רשות. ואין לו לבטל המצוה משום ריוח ממון. אלא ודאי

מוכרח כדכתיבנא דמצוה זו דאינה אלא משום רווחא דחברי' אי לאו קרא הו"ל למימר דאפי' במקום רבית דעכו"ם חייך קודמין. ושפיר איצטריך קרא לאשמעינן דבמקום ריוח כזה המצוה קודמת. וראיתי להר"ב פ"י שם שכתב להקשות דבאמת אמאי ישראל בחנם קודם. הא בכל מקום היכא דאיכא פסידא דידי' שלו קודם לכל אדם כדילפינן מקרא דאפס כי לא יהי' בך אביון. ותי' דהיינו דוקא היכא דעיקר המצוה אינה אלא משום הפסד חבירו. משא"כ הכא דעיקר המצוה. להלוות לעני כדי להחיותו. פשיטא דלא שייך בכה"ג שלו קודם עיי"ש. ועפ"מ שביארנו דבריו תמוהים ונסתרים מעיקר הסוגיא גופא שם. ובלא"ה דבריו תמוהים דכיון דפשיטא דלא שייך בכה"ג שלו קודם. א"כ הדק"ל למה לי קרא להקדים ישראל בחנם לעכו"ם ברבית. וע"כ מוכרת כדכתיבנא דגם בזה אין המצוה אלא משום הרווחה דחברי'. ושייך בו לומר תייך קודמין. וע"פ דברים אלו צ"ע דברי התשב"ץ (ח"ג סי' קנ"א) ודברי הרמ"א בתשו' (סי' י') ביסוד השלישי עיש"ה. ובמש"כ הראשונים ז"ל בב"ק (קי"ד ע"א) ובב"מ (ק"ח ע"ב) ובב"ב (כ"א ע"א) ובטוש"ע (חו"מ סי' קנ"ו סעיף א'. ובסי' קע"ה סעיף מ"א) עיש"ה. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דמצד זה אין שום ראי' לומר דמה שחייב לשכור מלמד לבנו מה"ת הוא:

ואמנם לכאורה יש להכריח דמדאורייתא הוא מדאמרינן בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א) למולו מנ"ל דכתיב וימל אברהם וגו'. והיכא דלא מהלי' אבוה מיחייבי בי דינא למימהלי' דכתיב המול לכם כל זכר. והיכא דלא מהלי' בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשי' דכתיב וכו'. ובתר הכי גרסינן התם ללמדו תורה מנ"ל דכתיב ולמדתם אותם את בניכם. והיכא דלא אגמרי' אבוה מיחייב איהו למגמר נפשי' דכתיב וכו' עיי"ש. וראיתי בשיטה לא נודע למי שכתב שם. וז"ל מחייב איהו כו'. ובתלמוד תורה לא אשכחן קרא דמייתר להזהיר ב"ד היכא דלא אגמרי' אבוה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו פשוטה דהוקשה לי אמאי בת"ת לא קאמרינן כמו במילה דהיכא דלא אגמרי' אבוה מיחייבי בי דינא לאגמורי'. ולזה תי' דבת"ת לא גלי קרא שיהיו ב"ד מוזהרים עלה. אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי. דהא ודאי מאי דאמרינן לענין מילה דאי לא מהלי' אבוה מיחייבי ב"ד למימהלי' ע"כ לאו דוקא ב"ד. דאטו ב"ד כתיב בקרא. הרי סתמא כתיב המול לכם וגו'. ולכל ישראל קמזהיר קרא. אלא משום דב"ד אביהם של ישראל נינהו. וכיון שאין המצוה מיוחדת לאדם פרטי וכל חד מצי מדחי. לכן ממילא על הב"ד רמיא חיובא להשתדל בדבר. וכן מבואר ברא"ש (פרק כיסוי הדם סי' ת') עיי"ש. ובפיה"מ להרמב"ם ז"ל בשבת (סו"פ ר"א דמילה) עיי"ש. והשתא א"כ הרי גם בת"ת גלי קרא דושננתם לבניך ודרשינן בספרי אין בניך אלא תלמידיך. וא"כ כל ישראל מיחייבי אי לא אגמרי' אבוה. וכמש"כ הרמב"ם

ז"ל (בפ"א מהלכות ת"ת) ושאר פוסקים. וא"כ ודאי קשה אמאי לא נקט נמי גבי ת"ת דאי לא אגמרי' אבוה מיחייבי ב"ד למגמרי' כדנקט גבי מילה. ולכן הי' נראה דמזה ראי' למש"כ הרמב"ם דבנו חייב לשכור לו מלמד. משא"כ בן חבירו דאינו חייב ללמדו אלא בחנם. ולהכי ניחא דלא נקט בת"ת נמי כבמילה דאי לא אגמרי' אבוה מיחייבי ב"ד למגמרי'. משום דלא כל חובת האב מתרוקן לב"ד. דאם אי אפשר ללמדו אלא בשכר לא מיחייבי כל ישראל ולא ב"ד. אלא איהו גופי' במקום אבוה קאי לגמרי. דאי לא אגמרי' אבוה מיחייב איהו למיגמר נפשי' אפי' בשכר. ומצאתי שוב להגר"א ז"ל ביו"ד (סי' רמ"ה) שכבר הרגיש בראי' זו עיי"ש. אלא דאכתי קשה דהרי גם במילה מבואר בתשו' הרשב"א ז"ל (ח"א סי' תע"ב) דחייב האב לשכור מוהל אם אפשר לו. והובא בב"י (סי' רס"ד) וברמ"א (סי' רס"א) עיי"ש. ודוקא כשאין יד האב משגת כתב שם דהו"ל כאילו אין אב דמצוה רמיא על הב"ד. והילכך כופין את המוהל. מבואר דכשיד האב משגת חייב לשלם שכרו. ונראה דע"כ צ"ל דההיא אינה אלא מדבריהם. אבל מה"ת לא מחייב אלא בגופו אם יכול למול. וא"כ מבואר מזה לכאורה דבתלמוד תורה מיחייב מדאורייתא גם בממונו. דהיינו אם אינו יודע ללמדו חייב לשכור לו מלמד:

אמנם נראה דגם מההיא לא איריא לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות מילה ה"א) וז"ל ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף. עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מ"ע וכו'. וב"ד מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ובעבדיהן עכ"ל. ובהלכה ב' כתב ז"ל אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אא"כ עבר ונמנע למולו שב"ד מלין אותו בע"כ וכו' עכ"ל עיי"ש. וראיתי להר"ב מגדל עוז שם שכתב וז"ל ומש"כ ר"מ שאין מלין בנו של אדם שלא מדעתו כו'. דקדק יפה מדקתני בקידושין סופ"ק עבר האב ולא מל ב"ד מצווין למולו. משמע דוקא כשעבר אבל קודם לא. ועוד מדאשכחן פ"ק דר"ה דצריך קרא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך. מכלל דהיכא דלא איכתוב אין מעשים. וכן בתלמוד אינו מפורש כמו מפרנסין וכו' עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר דאם איתא דמלין אותו אפי' בע"כ דאב הו"ל לפרושי הכי בהדיא. כדאשכחן בשאר דוכתי. ומדקתני סתמא משמע דדוקא מדעתו. ובכ"מ שם כתב וז"ל ומש"כ אין מלין בנו של אדם פשטא דסוגיין הכי משמע דקאמר היכא דלא מהלי' אבוה מחייבי ב"ד למימהלי'. וסברא נמי הוא דמצוה המוטלת על האדם אין לאחר לעשותו שלא מדעתו עכ"ל עיי"ש. הרואה יראה כמה נדחקו להראות מקור דברי הרמב"ם ז"ל אלו. ואחר כל זה דבריהם ז"ל תמוהים אצלי טובא. דמלבד מה שתמוה לפי דבריהם אמאי שביק הרמב"ם ז"ל עבדים בדין זה דהרי עד עכשיו בכל דבריו נקט הרמב"ם גם

מילת עבדו בהדי מילת בנו. ומ"ש בדין זה דאין מלין שלא מדעתו נקטי' רק במילת בנו בלבד. והרי לפי הבנת המ"ע והכ"מ שייך הך דינא נמי במילת עבדו כמו במילת בנו מהך טעמא גופא. ועוד תמוה במה שהביא המ"ע מפ"ק דר"ה. דלפ"ז א"כ גם ב"ד אין להם רשות למולו בע"כ דאב. והרי בהדיא מבואר ברמב"ם דב"ד מוהלין אותו בע"כ דאב. וכן בשאר מצות עשין ב"ד כופין אותו בע"כ כמבואר בכמה דוכתי. אע"ג דלא גלי בהו קרא בהדי' הכי. גם תמוה במש"כ במ"ע שדקדק כן מדקתני עבר האב וכו' משמע דוקא כשעבר כו'. דהרי לשון זה ליתא כלל בפ"ק דקידושין שם. וע"כ כוונתו כמש"כ הכ"מ מדקאמר היכא דלא מהלי' אבוה מחייבי ב"ד למימהלי'. וכוונתם בזה נראה דמלישנא דגמרא דקאמר היכא דלא מהלי' אבוה כו'. משמע דכל זמן שהאב רוצה למולו ובדעתו לקיים המצוה אסור לב"ד למולו. אם לא שאנו רואין שהחליט בדעתו שלא למולו. ואמנם דבריהם תמוהים בעיני. דמלבד דאין מלשון זה הכרח. וכנראה כבר הרגיש בזה מרן בב"י (יו"ד סי' רס"א) דשם כתב בראי' זו דהכי משמע קצת מפשטא דסוגיא עיי"ש. בלא"ה תמוה דהרי הך לישנא איתא נמי שם לענין פדיון דקאמרינן והיכא דלא פרקי' אבוה מיחייב איהו למיפרק נפשי' עיי"ש. וכן לענין תלמוד תורה אמרינן דהיכא דלא אגמרי' אבוה מיחייב איהו למיגמר נפשי' עיי"ש. והשתא נימא נמי דאין לו למיפרק נפשי' ולא למיגמר נפשי' שלא מדעתו דאב. כל זמן שאין אנו רואין שהחליט בדעתו שלא לקיים הוא המצוה. וכ"ש דאחרים אינם רשאין. ואמאי לא כתב כן הרמב"ם אלא במילה ולא בפדיון ובת"ת. ועוד דלגבי נפשי' ודאי לא יתכן לומר דלא יהא רשאי לקיים המצוה בגופי' בלא דעתא דאבוה. וגם א"כ גם גבי מילה הו"ל לומר דדוקא כשעברו ב"ד והחליטו שלא לקיים המצוה. הוא דרשאי וחייב למימהל נפשי'. דהרי בהך לישנא גופא אמרינן נמי התם והיכא דלא מהלי' בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשי' עיי"ש. ומלבד דזה מצד עצמו לא יתכן. הרי בהדיא כתב הרמב"ם גופי' שם וז"ל נתעלם מב"ד ולא מהלו אותו. כשיגדל חייב הוא למול את עצמו וכו' עיי"ש. וכתב עלה מרן בכ"מ שם וז"ל ודקדק רבינו לכתוב גבי אב עבר וגבי ב"ד נתעלם. משום דליכא למימר בב"ד עברו והם עיני העדה והיאך יעברו. ולכך שינה וכתב גבי ב"ד נתעלם עכ"ל עיי"ש הרי דאפי' רק נתעלם מב"ד ואילו נודע להם ודאי שלא היו מעכבים מלקיים המצוה מיד. מ"מ אמרינן דמיחייב איהו למימהל נפשי' וא"כ דומיא דהכי אית לן למימר דמאי דקאמר ברישא דהיכא דלא מהלי' אבוה מחייבי ב"ד וכו'. היינו אפי' רק נתעלם מאבוה. וכגון שלא הי' כאן. ואפשר שלא ידע או שהיתה סיבה אחרת מונעתו. מחייבי ב"ד או אחרים למולו. דהרי הך לישנא גופא נקטו בזה כמו בזה. ואמאי כתב הרמב"ם כאן שאין מלין בנו של

אדם שלא מדעתו אא"כ עבר ונמנע למולו. גם מש"כ הכ"מ. וכ"כ בב"י שם. דסברא הוא דמצוה המוטלת על איש אחד אין לאחר לעשותו שלא מדעתו עיי"ש. אני תמה דאם מהך סברא הוא דנפקא לי' להרמב"ם ז"ל הך דינא אמאי לא כתבו אלא במילה בלבד ולא בכל המצות כיו"ב המוטלות על איש אחד. וגם ידוע שאין דרכו של הרמב"ם ז"ל להוציא דינים מסברתו ולכתבם בחבורו סתם. וגם להב"ח (בסי' רס"א) ראיתי שכתב על דברי הרמב"ם אלו שלמדו מדאמרינן (בפרק כיסוי הדם פ"ז ע"א) ושפך וכיסה מי ששפך הוא יכסה ומעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכיסה וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים. וא"כ גם כאן דקתני האב חייב בבנו למולו. כיון דעלי' המצוה רמיא אין כח לאחר לחטוף המצוה מידו עיי"ש בדבריו. וגם זה תמוה מה"ט גופא כמבואר. וביותר תמוה דהרי גם בכיסוי הדם גופא לא כתב הרמב"ם שאין מכסין הדם בלא דעת השוחט. כמו שכתב כאן גבי מילה. ואדרבה מדכתב שם סוף הלכות שחיטה וז"ל מי ששחט הוא יכסה. ואם לא כסהו וראהו אחר חייב לכסות. שזו מצוה בפ"ע היא ואינה תלויה בשוחט בלבד עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דאפי' אין דעתו שלא לכסות ולא ידענו כלל אם הוא מונע עצמו מלקיים המצוה. כל שלא כיסה מיד בגמר השחיטה חייבין אחרים לכסות. ואין צריכין כלל לדעתו של השוחט. וגם אין זה ענין כלל לחוטף המצוה מידו דחייב ליתן לו עשרה זהו'. דשם הי' מוכן לקיים המצוה ומתעסק בעשייתה וזה קדם וחטפה מידו. ועכ"פ חזינן דכאן גבי מילה דייק הרמב"ם וחידש יותר ממש"כ גבי כיסוי. דאע"ג דגם שם כתב מי ששפך הוא יכסה כלישנא דברייתא שם. מ"מ אין מלשון זה הכרע לומר דאסור לאחר לכסות. דאפשר לומר דאין דין זה אלא לענין השוחט גופי'. דאסור לו להניח את הדם בלא כיסוי ולסמוך על אחרים שיכסוהו. אבל אין ה"נ דאם בא אחר ומזרז עצמו לקיים המצוה תיכף. אפשר דשרי גם בלא דעת השוחט. ואף דכבר ביאר הרמב"ם (בפ"ז מהלכות חובל הי"ד) דכשבא אחר וכיסה שלא מדעת השוחט חייב לשלם כמו שיראו הדיינים עיי"ש. מ"מ גם שם לא כתב בזה אלא דינא דגמרא שם. ולא כתב כלל דאסור לעשות המצוה לכתחילה שלא מדעת השוחט. והיינו משום דגם בגמרא שם אין דין זה מבואר כלל. ובאמת דלפמש"כ בש"מ (ב"ק צ"א ע"ב) בשם ה"ר יהונתן ז"ל דהנך תשלומין תקנתא בעלמא היא כדי לחבב המצות על בעליהן עיי"ש. יש מקום לומר דודאי ליכא שום איסורא לכתחילה לחטוף את המצוה ולעשותה שלא מדעת הבעלים. אדרבה הוא זריז ונשכר והראה לדעת שהמצות חביבות עליו ביותר אלא דמ"מ צריך לשלם לבעלים עשרה זהו' או כפי שיראו הדיינים מתקנת חכמים כדי לחבב המצות עליהן ולהחשיבם בעיניהם. וכבר אשכחן כיו"ב דאע"ג דחייב בתשלומין. מ"מ

שרי לכתחילה שלא מדעת בעלים ואפי' בע"כ. כההיא דכתובות (י"ט ע"א) ובראשונים שם ובב"ק (ס' ע"ב) ובתוס' שם ד"ה מהו להציל וכו'. וברא"ש שם (סי' י"ב) עיי"ש היטב. אלא דלדעת הסוברים דהנך עשרה זהו' שכר מצוה קנסא נינהו. והיא הסברא האחרונה שהביא הרמב"ם ז"ל שם. ודאי צ"ל דאיכא בזה איסורא לכתחילה. ובכפתור ופרח (פרק ט"ז) ראיתי שכתב דיש בזה איסורא דאורייתא והוא בכלל ל"ת דלא תגזול. דלא יהא הגוזל מצוה מחבירו פחות מהגוזלו שוה פרוטה עיי"ש בדבריו. ודבריו צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. ובלא"ה מלישנא דברייתא בתרייתא דפרק כיסוי הדם שם דקתני ושפך וכיסה מי ששפך הוא יכסה מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכיסה וכו' עיי"ש. משמע לכאורה דדריש מי ששפך יכסה לענין איסורא לאחר לחטוף המצוה מהשוחט. וכן פירש רבינו יהונתן הכהן ז"ל בפי' על הרי"ף לחולין שם עיי"ש. ומ"מ אין זה מוכרח כ"כ. ובפרט לפי הגירסא שלפנינו בחולין שם דגרסינן מעשה באחד וכו'. וכן הגירסא בילקיט וברי"ף ועוד בכמה ראשונים ז"ל. דלא כדאיתא לפנינו הגירסא בב"ק שם ומעשה באחד וכו' בוא"ו המחבר. עיי"ש. ואפי' לפי גירסא זו אפשר לומר דדרשא דרישא מושפך וכסה אינה אלא לענין השוחט דאסור לו להסתלק מן הדם בלא כיסוי דהו"ל כמזלזל במצוה. ועל זה קמסיים ומעשה באחד וכו' דמזה ראי' דהמצות צריך שיהיו חביבות על בעליהן. מדתקנו בהן תשלומין למי שמפקיעין מהבעלים וכמשכ"ל בשם הר"י בש"מ שם. וכן נראה מדברי הסמ"ק (סי' קנ"ו) שכתב וז"ל שחט ולא כסה וראהו אחר חייב לכסות. אבל בעוד שהוא עסוק במצוה לא יכסה אחר. ואם כסהו אחר חייב ליתן לו עשרה זהו'. אע"פ שאין אנו דנין דיני קנסות מ"מ אנו למדין כי לא טוב עשה וצריך לפייס חבירו עכ"ל עיי"ש הרי דהוצרך ללמוד דבר זה רק מדקנסוהו לשלם עשרה זהו'. והיינו משום דס"ל דקנסא הוא. ולפ"ז מוכח שפיר דאיסורא איכא במילתא. אבל מעיקר דרשא דושפך וכסה מי ששפך הוא יכסה לא משמע לי' להוכיח כן. וכ"כ בארחות חיים (ח"ב סי' צ"ז) ובכלבו (סי' ק"ח) עיי"ש. ועי' בת"כ (פ' אחרי פי"א) דקתני התם ושפך וכסה מי ששפך הוא יכסה. ולא יקפיד אם אחר יכסה. ומנין שאף אחרים מוזהרים כו' עיי"ש. משמע בהדיא דהיינו לומר דאע"ג דהשוחט מוזהר שתהי' המצוה חביבה עליו לקיימה הוא עצמו בזריזות. מ"מ לא יקפיד על חבירו שהי' זריז יותר ממנו וקדם וכסה. וכן פירש הר"ב ק"א שם עיישי"ה. וא"כ משמע בהדיא דמותר לכתחילה לחטוף המצוה ולהקדים ולזכות בה אלא דאם השוחט תבע ממנו הפסד שכר מצותו תקנו בה תשלומין משום חבוב מצוה. ובק"א שם הביא גירסא אחריתא דגריס שם ולא יפקיד אחר שיכסה עיי"ש. ולפ"ז מבואר ג"כ דאין בזה אלא אזהרה לשוחט שלא יזלזל במצוה להניחה לאחרים.

ובעל אות אמת הביא הגירסא ויקפיד אם אחר יכסה עיי"ש. וגם לפ"ז מבואר דרק אזהרה לשוחט עצמו הוא. אבל לא לאותו שקדם ונזדרז במצוה וכסה. ואין להאריך בזה. ועכ"פ חזינן דגם בכיסוי הדם גופא לא ביאר הרמב"ם ז"ל דעתו בפירוש דאסור לכתחילה לאחר לכסות בלא דעת השוחט אא"כ עבר ונמנע מלכסות. כמו שביאר כאן לענין מילה. והיכי יתכן לומר דמקורו של הרמב"ם כאן הוא מההיא דהתם. ובפרט דמלשונו שכתב כאן אא"כ עבר ונמנע למולו שב"ד מלין אותו בעל כרחו וכו'. מבואר בהדיא דכל זמן שדעתו עדיין למולו אלא שמתעצל עכשיו. אין רשות לב"ד למולו בע"כ. ואילו בכיסוי משמע בהדיא דבכה"ג אפי' אחר שאינו ב"ד רשאי לכסות כמשכ"ל. ועי' בסמ"ק (סי' קנ"ז) שכתב באמת דגם אם רק נתעצל האב או שאינו בעיר. נתחייבו ב"ד למולו עיי"ש. אבל מבואר שאין דעת הרמב"ם ז"ל כן. ודברי השו"ע יו"ד (סי' רס"א) סתומין בזה. והרמ"א בהגה שם סתם כדעת הרמב"ם. ונמשך בזה אחר הטור שם. ולא הביא כלל דעת הסמ"ק. והאחרונים לא העירו כלום בזה. ולא אדע מדוע. ובאמת דמש"כ הסמ"ק דגם כשאינו בעיר. צ"ע מסוגיא דיבמות (פרק הערל ע"א ע"ב) בההיא דאמרינן דמשכחת לה זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנייהו בשעת עשיי'. בשהיו חבושין בבית האסורין עיי"ש. דמשמע ודאי דבכה"ג לא רמיא חיובא על הב"ד. דאל"כ היו הב"ד מלין אותו. ונמצא דליתנייהו נמי בשעת אכילה. וכן הוכיח משם בתשובות מהר"ח אור זרוע (סי' י"א) עיי"ש בדבריו. ואולי יש לדחות לדעת הסמ"ק דמיירי בשנתעלם מב"ד ולא מלוהו. אלא דמדברי מהר"ח או"ז שם מבואר דכל שחלה חובת המצוה על אחר שוב לא פקע ממנו אפי' אחר שבא האב. ולא רמיא תו חיובא על האב עיי"ה. וא"כ שוב הו"ל ליתנייהו אף בשעת אכילה. דנהי דנתעלם מהם מ"מ כבר רמיא חיובא עלייהו ואכמ"ל בזה. ועכ"פ ע"כ מבואר דאי אפשר לומר דמקורו של הרמב"ם כאן הוא מכיסוי. מלבד מאי דקשה לפ"ז דא"כ לא הו"ל למיכתב דין זה גבי מילה בלבד. דהרי כמו כן הו"ל לכתבו גם בשאר כל המצות כיו"ב:

והי' נראה לכאורה לומר בדעת הרמב"ם ז"ל בזה דהוקשה לו מאי דקאמר והיכא דלא מהלי אבוה מחייבי ב"ד למימהלי' וכו'. אמאי נקט ב"ד. כיון דבקרא לא נזכר ב"ד כלל. וכל ישראל בכלל קרא דהמול לכם כל זכר. ואע"ג דב"ד הן אביהן של ישראל. ועליהם מוטל לטפל בכל כיו"ב כדכתיבנא לעיל. מ"מ לא הו"ל למינקט ב"ד דמשמע דלאפוקי אחריני קאתי. אלא הו"ל למינקט כל ישראל. וממילא ידעינן דכל שאין לפנינו מי שרוצה לטפל במצוה זו מדעתו. רמיא חיובא על הב"ד לטפל בה. אם ע"י עצמן ואם ע"י שיכופו אחרים לעשותה. כמו בכל המצות שבתורה כיו"ב. ולכן ס"ל להרמב"ם ז"ל דבמילת הבן

אין רשות לשום אדם אפי' לב"ד למולו בלא דעתו של האב. כל כמה דלא גילה דעתו שאינו רוצה למולו. כגון שחס על בנו וירא על נפשו שלא להביאו לידי סכנה וכל כיו"ב. והיינו דקאמרינן אם לא מהלי' אבוה. כלומר דגילה דעתו שאינו רוצה במילתו. מחייבי ב"ד למימהלי' בעל כרחו. וכיון דהכא במילה בע"כ דאב מיירי. ממילא מבואר דלא הוה מצי למינקט אחריני זולת ב"ד שהכח והשלטון בידם לכופו ולמול בעל כרחו. משא"כ בכל ישראל זולתם. והיינו דנקט הרמב"ם למיכתב שבית דין מלין אותו בעל כרחו. מה שאינו מבואר במקור הדין בגמרא. ולא רמיזא התם כלל. אבל לפי מה שכתבתי הוא מבואר. דכיון דהזכירו בה ב"ד הרי זה כמפורש בע"כ דאל"כ אין שום חילוק בין ב"ד לאחר. דהכל חייבין בה. והא דאין רשאין למול שלא מדעתי' דאבוה כל כמה דאפשר דדעתו למולו בעצמו. אפשר דהיינו משום דכיון דאיכא סכנה בדבר אין רשות לאחר להכניס בנו של זה בסכנה בלא דעתו כל כמה דאפשר לנו לומר דדעתו עדיין למולו בעצמו או ע"י אחר בזהירות יתירה. כרחם אב על בן. או אפשר דממשמעותא דקרא נפקא לן הכי במילה. ואין להאריך בזה:

וראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר (ריש הלכות מילה) שם שכתב בזה וז"ל אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אא"כ עבר ונמנע למולו שב"ד מלין אותו בע"כ. ונראה טעמא משום דבאביו כתיב יום ח' ובב"ד לא כתיב אלא סתם המול לכם. משמע דמילה בזמנה על האב. ואם נמנע הוא מלין אותו ב"ד עכ"ל עיי"ש. מבואר דכוונתו לומר דטעמו של הרמב"ם שאין מלין בנו של אדם שלא מדעתו היינו משום דעד שמונה מצות האב היא. ולא רמיא על אחרים כלל אפי' על הב"ד. והילכך אין רשות לאחרים אפי' לב"ד למולו שלא מדעתו של אב. אבל משעבר יום השמיני פקע מצות האב וחיילא על הב"ד וכל ישראל. ולא עדיף האב מאחר. והילכך מלין אותו אפי' בע"כ דאב. ולפ"ז מש"כ הרמב"ם אא"כ עבר ונמנע למולו. היינו כשעבר יום השמיני. ומש"כ הרמב"ם ז"ל (שם בהלכה א') וב"ד מצווין למול את הבן או העבד בזמנו כו'. אין הכוונה לומר בזמן המצוה דהיינו בשמיני. אלא בזמן שחלה המצוה עליהן. דהיינו מיד שעבר שמיני. דאילו ביום שמיני עדיין חובת האב היא. ולא רמיא חיובא על הב"ד. ועפ"ז מדוקדק מש"כ הרמב"ם דין זה דאין מלין שלא מדעתו רק בבן ולא בעבד. והיינו משום דכמו דבבן יש מקרא מיוחד לב"ד מדכתיב המול לכם כל זכר. דמיירי בבנים כדכתיב בהדיא בההוא קרא ובין זרעך אחריך המול לכם וגו'. הכי נמי בעבדים יש מקרא מיוחד לב"ד כדכתיב ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר יליד בית ומקנת כסף וגו'. דכמו דקרא דהמול לכם וגו' משמע להו דקאי אב"ד וכל ישראל מדכתיב בי' לכם. הכי נמי בקרא דיליד בית ומקנת כסף דהיינו עבדים

כתיב בי' ימול לכם. דמשמע ב"ד וכל ישראל והדר כתיב קרא מיוחד באדון דכתיב המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך וגו'. ועי' מש"כ בזה לקמן (עשה ל"ב) והשתא א"כ ממילא מבואר דבעבדים גם בשמיני רמיא החובה על הב"ד כמו על האדון. דהרי אדרבה עיקר זמן שמיני דעבדים בב"ד הוא דכתיב. והילכך גם בשמיני רשאין הב"ד למול את העבד אפי' שלא מדעת האדון. ולא דמיא למילת הבן דלא חיילא חיובא על הב"ד אלא לאחר שמיני כמש"כ המבי"ט. ודברי הרמב"ם ז"ל באו עפ"ז מדוקדקים היטב. ובעיקר דברי המבי"ט דלאחר שמונה פקע חובת האב ולא עדיף מאחר. אף דלכאורה יש מקום עיון בזה. אבל כן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (סו"פ ראד"מ) שכ' שם וז"ל. וממה שאני חייב להזכירך בכאן שהאדם כשעבר ולא מל את בנו או יליד ביתו וחס עליו ביום השמיני עבר על מצות עשה גדולה וכו'. ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה וכו'. אחר שעבר יום שמיני לא נפטר מזו המצוה אבל הוא מצווה ומוכרח למולו תמיד וכו'. וכן כל מי שיראה זה הילד הערל ולא ימול אותו עובר על מצות עשה עד שימול אותו כאילו הי' בנו עכ"ל עיי"ש. ומלשונו זה מבואר ככל דברי המבי"ט ז"ל. דעד שמיני החובה רמיא על האב לבדו. ומשעבר שמיני פקע חיובו המיוחד לו ואין לו תשלומין עוד לעולם. ומ"מ הרי הוא בכלל כל ישראל שעוברין עליו משעבר שמיני ואילך. ואף דשם השוה הרמב"ם ז"ל מילת עבדו למילת בנו. אין בזה גמגום. דאפשר דשם לא נחית עדיין בביאור החילוק שביניהם. ובחבורו הגדול הוא דנחית לזה לבאר הכל כראוי. ועדיפא מינה אשכחן בכמה דוכתי שדבריו ז"ל בפיה"מ סותרים למה שכ' בחבורו הגדול כידוע. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל גופי' בתשובה דבפירושו למשנה לא דקדק כראוי. ועכ"פ חזינן לדעתי' דמשמיני ואילך פקע חובת האב. והרי הוא כאחד מכל ישראל. וכן מתבאר להדיא מתשובת גאון בשערי צדק (שער חמשי סי' א') עיש"ה. וכן מבואר בפירש"י שבת (קל"ב ע"ב) בד"ה בינוני כו' וז"ל כגון שלא בזמנה דלאו בר עונשין ואביו מצווה עליו נפקא לן מהמול לכם כל זכר עכ"ל עיי"ש. ולכאורה תמוה דהרי הך קרא בב"ד הוא דמוקמינן לי' בסוגיא דקידושין שם ולא באב. אבל הוא הדבר אשר העלה המבי"ט דמשמיני ואילך פקע חובת האב ואינו אלא בכלל כל ישראל דנפק"ל מהמול לכם כל זכר. ולרבותא נקט רש"י אביו לומר דאפי' האב אע"ג דפקע ממנו חובת האב. מ"מ הרי הוא מצווה עליו עדיין ככל ישראל מקרא דהמול לכם כ"ז. ועפ"ז תתבאר לנו כוונת רבינו האי גאון ז"ל בתשובתו שבתשובות הגאונים (דפוס ליק סי' א'). שכתב שם בתוך דבריו וז"ל. וכמה מצות צוה הקב"ה על הספיקות. כי אין אנו יודעים נסתרות. אם נולד ולד בין השמשות שעה שהוא ספק אם מיום זה. הלא יש בו מצוה. וכי נעשה כאשר צוונו את מצות ה' אנו מקיימין וכו'

עכ"ל עיי"ש. והדברים ע"פ פשוטן הם תמוהים מאיד לכאורה. דהרי במילה אפי' היכא דודאי עבר יום השמיני ואפי' הוא כבר בן שנה ושנתים ויותר איכא מצוה מדאורייתא על האב ועל כל ישראל למולו מקרא דהמול לכם כל זכר. ונהי דמצות האב משעבר יום שמיני הו"ל מעוות שאינו יכול לתקן ואין לו תשלומין לעולם. כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ שם. הרי מ"מ איכא חובת ב"ד וכל ישראל והאב בכללם למולו מעתה. ואף זו מ"ע דאורייתא היא ממש כמצות יום השמיני באב. וכמבואר בסוגיא דשבת (שם קל"ב ע"ב) ובפ"ב דשבת (כ"ד ע"ב) ובכמה דוכתי אחריני כמו שם (קל"ז ע"א) ושאר דוכתי עיי"ש. וא"כ איזה ראי' מייתי הגאון ז"ל מנולד ביה"ש דהו"ל ספק מילה בזמנה דיש מצוה במילתו. כיון דאפי' ודאי שלא בזמנה אית בה מ"ע גמורה דאורייתא. אבל עם מה שביארנו אפשר לומר בדעת רבינו האי גאון ז"ל. דס"ל כדעת הרמב"ם לפי מה שביאר הרב המבי"ט ז"ל. וכוונתו דגם בתשיעי ספק שמיני עדיין מצות האב הוא כאילו לא עבר זמנה עדיין ואסור לאחר ואפי' לב"ד למולו בלא דעת האב. ועכ"פ נשמע מדברי רה"ג ז"ל דגם לדעתו משעבר שמיני עברה מצות האב לגמרי ואין לה תשלומין עוד. ולא נתחייב בה יותר משאר כל ישראל. וזהו דלא כמש"כ הר"ב קה"ע בפירושו לירושלמי יבמות (פרק הערל הלכה א') בההיא דאמרינן התם בנך איש אין אתה מוהלו בע"כ עיי"ש ובש"ק שם. דמבואר לפי פירושו דעד שיגדל הבן לא בטלה מצות האב על הבן עדיין עיי"ש בדבריו. ולכאורה הכי משמע מפשטא דסוגיא דשבת (פראד"מ קל"ב ריש ע"א) דאמרינן מה להנך שכן אם עבר זמנה בטלה עיי"ש. אבל אין זו ראי'. דשם בעיקר המצוה קאמרינן דבמילה לא בטלה. אבל ודאי מצות האב בשמיני בטלה לגמרי ואין להאריך. ועי' שם לעיל (קל"א ע"א) בתוס' ד"ה ושוין עיש"ה. ובקידושין (כ"ט ע"א) בתוס' ד"ה אותו כו' עיש"ה:

והשתא לפי מה שביארנו עכ"פ אין ראי' כלל מסוגיא דקידושין שם לומר דבת"ת יש חילוק מדאורייתא בין האב לאחרים לענין לשכור מלמד לבנו. דלעולם אימא לך דגם אבוה לא מיחייב בהכי מדאורייתא. והא דלא קאמרינן בת"ת כדאמרינן גבי מילה דאי לא אגמרי' אבוה מיחייבי ב"ד למיגמרי'. בלא"ה לק"מ. דלא מיבעיא לפי מה שכתב הרב המבי"ט ז"ל דבמילה מדכתיב באב יום שמיני ובב"ד כתיב סתם המול לכם. שמעינן דעד יום שמיני מצות האב היא. ואסור אפי' לב"ד למולו שלא מדעתו וכ"ש בע"כ. ולאחר שמיני הוא דחיילא חיובא על הב"ד וכל ישראל כמו על האב. ולהכי רשאין ב"ד וחייבין למולו אפי' בע"כ. ומעתה א"כ הא דקאמרינן דהיכא דלא מהלי' אבוה מיחייבי ב"ד למימהלי'. היינו לאשמעינן הך מילתא. דאע"ג דבשמיני מצות האב היא ואסור אפי'

לב"ד למולו שלא מדעתו. מ"מ כשעבר שמיני חיילא המצוה גם על כל ישראל כמו על האב. והילכך רשאין למולו אפי' בע"כ. וא"כ זה שייך רק במילה. אבל בת"ת דאין שום חילוק בקרא בין האב לכל ישראל. דכמו דקרא דושננתם לבניך דגמרי' מיני' חיובא לאחרים. כתיב סתמא ולא תלי בשום זמן. הכי נמי קרא דולמדתם אותם את בניכם דגמרי' מיני' חובה לאב כתיב סתמא. דנמצא דחיובא דאחרים וחיובא דאבוה חיילי כחדא. ונמצא דמיד מתחילת חיילות המצוה הו"ל ת"ת כמילה לאחר שמיני. וכמו דבמילה לאחר שמיני אין שום חילוק בין ב"ד לאב בחובת המצוה. הכי נמי במצות ת"ת מיד מעיקר התחלת החיוב הכי הוא. ולא כתיבא מצוה זו באב אלא לומר שחייב להקדים בנו לבן חבירו. כמש"כ הרמב"ם ז"ל. וא"כ בת"ת לא שייכא הך מילתא כלל. דכיון דחיובן של אב וב"ד שוה במצוה זו לא שייך לומר דאי לא אגמרי' אבוה מיחייבי ב"ד למיגמרי'. דהכי נמי הוה שייך לומר איפכא דאי לא אגמרוהו ב"ד מחייב אבוה למיגמרי'. אלא דלא הא ולא הא שייך לומר כאן. דבאמת כולן חייבין במצוה זו בשוה. וכל מי מהם דקדם וזכה במצוה ואגמרי' ממילא נפטרו אינך אחריני. כמו בכל המצות שבתורה כיו"ב ודוקא במילה הוא דשייך דין זה כמו שנתבאר. ואפי' למה שביארנו אנחנו בדעת הרמב"ם ז"ל. אפשר לומר דלא נקט הכי אלא במילה. משום דלכתתילה איסורא איכא למולו בלא דעת האב אפי' ע"י ב"ד. ואתי לאשמעינן דאפי' הכי היכא דגלי דעתי' דאינו רוצה שיהי' נמול ימולו אותו ב"ד בעל כרחו. משא"כ בת"ת דפשיטא דרשאין אחרים ללמדו תורה אפי' לכתחילה בלא דעת האב. ומצוה קא עבדי בהכי. והילכך לא איצטריך לאשמעינן דאי לא אגמרי' אבוה דמחייבי אחריני. דזו פשיטא לי' דמחייבי בי' אחריני כאבוה. ולא כתבי' רחמנא גבי אב אלא לענין שחייב להקדים בנו לבן חבירו. אבל לענין עיקר המצוה כך לי אב כמו אחר. וא"כ מההיא ליכא למשמע מינה מידי לענין חיובא לשכור לו מלמד:

ונראה עוד דאדרבה משם יש מקום להביא ראי' איפכא דלענין שכירות מלמד מה"ת האב לא עדיף מאחר. מדאמרינן התם ואיהי מנ"ל דלא מחייבא למילף נפשה דכתיב ולימדתם ולמדתם. כל שאחרים מצווים ללמדו מצווה ללמד א"ע וכל שאין אחרים מצווים ללמדו אינו מצווה ללמד את עצמו עיי"ש. וכתב עלה בתוס' הרא"ש שם וז"ל ולא ניחא כולי האי כי הך דתפדה דלעיל (כ"ט ע"א) (דאמרי' תיפדה תפדה כל שמצווה לפדות עצמו וכו'. כל שאחרים מצווים לפדותו וכו' עיי"ש). דהתם חדא תיבה היא. דכתיב תפדה וקרינן תיפדה. הילכך שייך למימר כל שמצווה לפדות עצמו וכו'. אבל הכא שתי תיבות הם ושתי מצוות הם ללמוד (דנפק"ל מקרא דולמדתם אותם ושמרתם לעשותם) וללמד (דנפק"ל מקרא דולמדתם אותם את בניכם) ולמה אמרינן שיהיו תלויות

זו בזו. וצריך לומר דמסתברא למימר הכי דאם לא למד היאך ילמד לאחרים עכ"ל עיי"ש. והשתא הא תינח אם נימא דמה"ת לא מחייב אפי' האב אלא ללמדו בעצמו. וכדדרשינן (בפ"ב דבב"ב שם) מולמדתם אותם ולמדתם אתם. אבל אם נימא דגם כשאינו יודע ללמדו בעצמו מיחייב לשכור לו מלמד. וזהו בכלל קרא דולמדתם אותם את בניכם. א"כ אף אשה נהי דלא למדה מ"מ הרי אפשר לה לשכור לו מלמד כמו איש. ואין כאן שום סברא למעט אשה. הן אמת דעיקר קושית הרא"ש ז"ל כבר תיקן רש"י ז"ל שם. שכתב. בד"ה דלא כו'. וז"ל דלא מיחייבא ללמד את בנה דכתיב ולמדתם את בניכם קרי ביה ולימדתם לאקושינהו דלא מיפקדא ללמד (כצ"ל. ועי' הגהות הב"ח ובפירש"י שברי"ף ובר"ן שם עיש"ה) עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דאע"ג דודאי בת"ת דנפשי' כתיב קרא אחרינא ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. מ"מ הך מילתא דמקשינן כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד וכו'. מהך קרא גופי' דולמדתם אותם את בניכם ילפינן מדכתיב בי' ולמדתם וקרינן ולימדתם. וא"כ הו"ל ממש דומיא דהיקישא דתפדה תיפדה. דחדא תיבה היא. וא"כ איפוא לא אדע במאי נתקשה הרא"ש ז"ל. ואפשר דס"ל דלא דרשינן מקרא ומסורת כה"ג. אלא היכא דלא כתיב בכל חדא קרא באנפי נפשה דנמצא דתרווייהו לא נפקי אלא מהך קרא גופי'. אבל הכא דבת"ת דנפשי' כתיב בהדיא קרא מיוחד בפ"ע. לא דרשינן מקרא ומסורת כדי לאקשינהו זה לזה. ואין לנו בקרא דולמדתם את בניכם אלא כפשטי' בת"ת דבנים. ודלא כפירש"י. ואע"ג דלפמש"כ בתוס' רי"ד שם (לעיל כ"ט ע"א) גם בפדיון כתיבי תרי קראי. חד בפדיון הבן ואידך בפדיון נפשי' עיי"ש. מ"מ לא דמי. דהתם מ"מ תרתי הנך קראי בפדיון הבן כתיבי אלא דמייתורא מוקמינן חד לפדיון נפשי'. והילכך שפיר גמרינן היקישא זה מזה. משא"כ כאן דבכל חד כתיב בהדיא קרא מיוחד באנפי נפשי'. הרי שחלקן הכתוב. אין לנו למידרש מקרא ומסורת כדי למיכללינהו בחד קרא למידרש היקישא. וצ"ע עדיין. ועי' בלבוש (סי' רמ"ה סעי' א') דנקט בפשיטות מדעתו כפי' הרא"ש שם עיי"ש. ועכ"פ מבואר דלפי דעת הרא"ש ז"ל מוכרת מההיא דהתם דאפי' באב אין מה"ת מצוה אלא ללמדו בעצמו ולא לשכור לו מלמד כשאינו יודע ללמד:

והנה בפ"ק דקידושין (ל' ע"א) מסקינן כברייתא דאם למדו האב מקרא אינו מלמדו משנה. ופירש"י וז"ל אינו מלמדו משנה אין חובת בנו עליו אלא במקרא מכאן ואילך ילמוד הוא לעצמו עכ"ל עיי"ש. והרש"א ז"ל בח"א שם עמד בזה מדתניא לקמן שם ושננתם לבניך אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם. לעולם ישליש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד עיי"ש. הרי דחייב מה"ת ללמדו אפי' משנה

ותלמוד. ורצה לתרץ דההיא דלעיל מיירי דוקא בבן בנו. אבל בבנו חייב בכל. אלא דחזר וכתב דמדברי הרא"ש מבואר דאפי' בבנו אמרינן הכי עיי"ש. ותמיהני עליו ז"ל שלא הוקשה לו אלא מהרא"ש. והרי גם בפירש"י והר"ן שם מבואר בהדיא כן. וכן מבואר ברמב"ם (פ"א מהלכות ת"ת) ובכל שאר הפוסקים. דזה קאי אפי' לבנו עיי"ש. ובאמת דלפי דברי הרמב"ם ז"ל שם בלא"ה לק"מ קושית הרש"א. דהרי מדכתב שם (בהלכה ז') וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה וכו' עיי"ש וכ"כ הטור שם. מבואר דס"ל דמאי דאמרינן למדו מקרא אין מלמדו משנה היינו רק לענין ללמדו בשכר. אבל בחנם ודאי חייב ללמדו הכל וכ"כ הר"ב לח"מ שם. וא"כ אין כאן מקום קושיא דההיא דרשא דושננתם ושלשתם י"ל דמיירי כדאפשר לו ללמדו בחנם. אלא דמרן בכ"מ שם לא הבין כן בדעת הרמב"ם עיי"ש. אבל ודאי פשטות דברי הרמב"ם והטור משמע הכי. וכ"ש לפמש"כ הטור שם בשם הרמ"ה ז"ל דדוקא בדלא אפשר לי' דדחיקא לי' שעתא אבל היכא דאפשר לי' חייב ללמדו אפי' בשכר גם משנה וגמרא עיי"ש. והרש"ל ז"ל ביש"ש (פ"ק דקידושין סי' נ"ו) תקע בה מסמורת וכתב דדבריו מוכרחין מסוגיא דגמרא שם עיי"ש. א"כ ודאי דלק"מ כמבואר. דההיא דושננתם ושלשתם מיתוקמא שפיר בדאפשר לי' דחייב ללמדו הכל אפי' בשכר. ומ"מ אין הכרח מזה לומר דמדאורייתא מחייב לשכור לו מלמד. די"ל דודאי מדאורייתא חיובי מתייב ללמד את בנו הכל. אפי' גמרא הלכות ואגדות. אם אפשר לו ללמדו בעצמו. אלא דמדרבנן חייבוהו. אפי' אם הוא בעצמו לא מצי ללמדו. שישכור לו מלמד אחר. והם לא ראו לחייבו אלא למקרא לחוד אם לא היכא דרויחא לי' שעתא וידו משגת. דאז אפי' בשכר חייבוהו בכל. וא"כ ההיא דלקמן דדרשינן ושננתם ושלשתם היינו מדאורייתא היכא דמלמדו בעצמו. אבל מדרבנן בשכר ע"י אחר. היינו דוקא כשידו משגת. אבל היכא דדחיקא לי' שעתא לא מיחייב ללמדו אלא מקרא בלחוד. וראיתי להר"ב פ"י שם שכתב לתרץ קושית הרש"א דההיא דלקמן דדרשינן ושננתם ושלשתם מיירי בבן חבירו. כדדרשינן בספרי. ושננתם לבניך אין בניך אלא תלמידיך וכמש"כ ג"כ הרמב"ם שם. אבל הכא בברייתא דלמדו מקרא אינו מלמדו משנה מיירי בבנו ממש. עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ודאי תמוה לכאורה דאטו בנו מיגרע גרע מבן חבירו. ועכצ"ל דנפ"מ לענין לשכור לו מלמד. דלבן חבירו לא מיחייב כלום אפי' למקרא. אבל לבנו מיחייב מיהת לשכור לו מלמד ללמדו מקרא. ולפ"ז שוב לא הועיל כלום בתירוצו. דכיון דע"כ בלא"ה מוכרח לומר דההיא דושננתם ושלשתם במלמדו בעצמו מיירי א"כ אפי' תימא דמיירי בבנים ממש לק"מ וכמו שביארנו:

איברא דלפי דעת הכ"מ (שם בהלכה ז') דיותר ממקרא אינו חייב ללמד את בנו אפי' בחנם עיי"ש. ודאי קושית הרש"א ז"ל קושיא גדולה היא לכאורה. והי' נראה לומר דאין דעתו ז"ל לומר דלא מיחייב לגמרי בלמוד בנו יותר ממקרא. אלא רצה לומר רק דמצד חובת אב לבנו לא מיחייב יותר ממקרא אפי' בחנם. ונפק"מ לענין מאי דמחייב להקדים בנו לבן חבירו. כמש"כ הרמב"ם ז"ל. דלמקרא חייב להקדימו אבל לא למשנה. דאפי' הוא עצמו יודע ללמדו רשאי להקדים בן חבירו לבנו אם לפי דעתו הוא ראוי יותר לכך מבנו דאין בזה דין קדימה לבנו. ובדעתו הדבר תלוי. ואף דלענין צדקה קיי"ל דהקרוב קרוב קודם. כמבואר בטוש"ע (סי' רנ"א) עיי"ש. מ"מ ת"ת שאני דבדעת ובכשרון תליא מילתא. וכל דלדעתו בן חבירו זריז וממולא יותר מבנו. רשאי להקדימו לבנו מלמוד המשנה ואילך. ובמקרא דגלי קרא להקדים בנו גלי. אבל ממשנה ואילך אין לנו דין קדימה בבנו. ובזה ממילא נדחו דברי החת"ס שהבאתי לעיל כמבואר. וגם קושית הרש"א ז"ל לק"מ. דההיא דושננתם ושלשתם בעיקר מצות ת"ת בין לבנים ובין לתלמידים מיירי. אבל מצד חובת האב לבנו לא מיתייב אלא במקרא בלבד. ובזה מיירי ההיא ברייתא דלמדו מקרא אינו מלמדו משנה. ובזה ממילא ניחא נמי מה שהקשה הר"ב לח"מ שם (בה"ב ובה"ז) במאי דפרכינן מברייתא דלמדו מקרא אינו מלמדו משנה לריא"ש דאמר עד היכן תייב האב ללמד את בנו תורה כגון זב"ד שלמדו אבי אביו מקרא משנה וגמרא הלכות ואגדות. והוצרך לדתוקי ולשנויי דכזב"ד ולא כזב"ד קאמר. כזב"ד שלימדו אבי אביו. ולא כזב"ד דאילו התם מקרא משנה וכו'. ואילו הכא מקרא לבד. ולפ"ז נצטרך לומר דמאי דקאמר עד היכן חייב וכו'. היינו עד כמה דורות חייב אי בנו דוקא קאמר קרא או גם לדורות שאחריו. ואמאי לא תי' בפשיטות. דההיא דלמדו מקרא אינו מלמדו משנה היינו בשכר. וההיא דריא"ש דמלמדו משנה הלכות ואגדות. היינו בחנם כגון שמלמדו בעצמו. אי נמי ההיא דאינו מלמדו משנה היינו בדחיקא לי' שעתא. וההיא דריא"ש בגברא דרויחא לי' וידו משגת עיי"ש. ולפמש"כ בדעת הכ"מ ל"ק ול"מ. דלישנא דברייתא דלימדו מקרא אינו מלמדו משנה משמע אפי' בחנם לא. וכמש"כ הכ"מ. והיינו ע"כ לענין דין קדימה. דאל"כ לא גרע מבן תבירו דהמצוה היא ללמדו הכל. כדדרשינן אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם. וא"כ שפיר פריך. מיהו לדעת הרמ"ה ז"ל דבלא דחיקא לי' שעתא מיחייב לשכור מלמד לבנו אפי' למשנה וגמרא הלכות ואגדות. לכאורה יפה הקשה הלח"מ שם. דלישני לי' דההיא דריא"ש היינו בדלא דחיקא לי' שעתא. אבל נראה דלק"מ. דאיה"נ אלא דקושטא דמילתא משני לי'. דודאי גם בלא"ה ע"כ ההיא דר"י א"ש דקאמר עד היכן תייב אדם וכו'. עד כמה דורות קאמר. מדקאמר

כגון זב"ד שלימדו אבי אביו וכו' ולמה הזכיר אבי אביו כלל כיון דעיקר השאלה לא היתה אלא לענין הדברים שחייב ללמדו. ולא הול"ל אלא כגון זב"ד שלמדוהו מקרא משנה וכו'. אלא ודאי עד כמה דורות הוא דקאמר. ולהכי משני לי' קושטא דמילתא. וגם מה שהקשה בלח"מ שם למסקנא דעד כמה דורות. הרי מבואר בספרי דאפי' לתלמידים אחרים חייב מדאורייתא ללמדם אע"ג דליכא דורות כלל. לק"מ דאנן בחיובא מצד אבות קאמרינן. וכדקאמר עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה. וע"ז שפיר קאמר דאפי' אבי אביו. ונפק"מ לענין דין קדימה. דבנו וה"ה בן בנו חייב להקדימן לתלמידים אחרים. אבל אין ה"נ דגם תלמידים אחרים חייב ללמדם כדאפשר לי'. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מבואר שאין לנו שום ראי' לומר דמדאורייתא מיחייב האב להשכיר לו מלמד לבנו. וגם מדרבנן אין לנו ראי' מוכרחת. וכ"כ מרן בב"י (יו"ד סי' רמ"ה) דרק מסברא נפק"ל להרמב"ם ז"ל הך מילתא. וכ"כ הרש"ל ביש"ש (פ"ק דקידושין סי' נ"ח) דלא מצינו זה להדיא עיי"ש. וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות מתנות עניים הלכה ט"ז) שכתב וז"ל הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהן כדי ללמד הזכרים תורה וכו'. הרי זה בכלל הצדקה וצדקה גדולה היא שהקרוב קודם עכ"ל עיי"ש ובכ"מ שם דגדולים שכתב היינו יותר מבני שש. ומקורו מדאמרינן (בפ"ד דכתובות) אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת. וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת. דרשו רבותינו שביבנה וכו' זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים עיי"ש. וכן הוא בטוש"ע יו"ד (סי' רנ"א סעי' ג') עיי"ש. ומדכתב כדי ללמד הזכרים תורה משמע דעדיין לא למדו. וא"כ תיפוק לי' מצד מ"ע דת"ת. ולמה לו לאשמעינן דבכלל צדקה היא. וגם משמע מדבריו דבפחות מבני שש דחייב במזונותיהן. מה שנותן להם כדי ללמדם תורה ג"כ בכלל מזונות הוא. והשתא הרי בכלל מ"ע דת"ת הוא. וחייב בה מדאורייתא. דהרי אפי' לשכור מלמד לבניו כשאי אפשר לו ללמדם בעצמו חייב. אלא ודאי מוכרח לכאורה דגם לדעתו ז"ל לא מיחייב מדאורייתא לשכור להם מלמד לבניו. ולא רמי' עלי' חיובא מקרא דולמדתם את בניכם אלא בגופו. ולא בממונו אלא מצד מזונות ומדין צדקה. ומיהו אפשר דהתם בלמוד משנה ותלמוד מיירי. דלא מיחייב לשכור מלמד אלא למקרא כמבואר בדבריו כאן. אלא דמסתימת דבריו ז"ל שם לא משמע הכי ואין להאריך. וראיתי בתשובות הגאונים (דפוס ברלין המכונות זכרון לראשונים סי' תקנ"ג) בתשובה לרבינו סעדי' גאון ז"ל שכתב שם וז"ל איש שמתה אשתו והניחה בן וכו' כמו ששנו רבותינו הבן אביו חייב בו מצות למולו ולפדותו וללמדו תורה וכו'. אלו המצות האב עושה אותם בבנו לא האם כו' כי מה ידעו הנשים בתלמוד תורה כו' שילמדו את בניהן אלא האב הוא שהוא עומד בכל הדברים

הללו וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים לכאורה. דהרי מקרא ממעטינן אשה ממצות ללמד את בנה כדאמרינן התם (כ"ט ע"ב) איהי מנ"ל דלא מיחייבא (ללמדו תורה) דכתיב ולימדתם ולמדתם כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד. ופירש"י דכתיב ולמדתם קרי בי' ולימדתם לאקושינהו עיי"ש. הרי דמהיקשא ילפינן לה ולא מסברא בעלמא כדכתב הגאון ז"ל. אבל נראה ברור דדעת הגאון כמו שפירש בתוס' הרא"ש שם והבאתיו לעיל. דלא מקרי וכתיב ילפינן לה כדפירש"י. אלא עיקרו מסברא הוא דנפק"ל דאם לא למד האיך ילמד אחרים עיי"ש. וכמו שביארנו דבריו לעיל. וכוונתו לומר דאע"ג דודאי משכחת לה ג"כ נשים שלמדו מ"מ כיון דסתם נשים לא למדו ואינן יודעין ללמד לבניהם אין סברא לומר שגם הן בכלל המצוה ללמד הבנים תורה אפי' אותן שלמדו. וזו היא ג"כ דעת הגאון ז"ל. ומעתה א"כ מוכרח מזה דעכ"פ מדאורייתא לא מיחייב האב לשכור מלמד לבנו. דאם איתא דבכלל המצוה איתא ג"כ לשכור מלמד לבנו כשהוא לא למד ואינו יודע ללמד. א"כ ודאי אית לן למימר דגם הנשים בכלל מצוה זו. דאף אותן שלא למדו אפשר להן לשכור מלמד לבניהן ללמדם. אלא ודאי מוכרח לומר דס"ל דליכא בזה מצוה מה"ת אלא בגופו ולא בממונו וכדדרשינן (בפ"ב דבב"ב) ולמדתם אותם וגו' ולמדתם אתם. ולהכי מסתברא שפיר דאין הנשים בכלל וכמשכ"ל לדברי הרא"ש ז"ל:

ומעתה א"כ הדבר ברור דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דליכא עשה ללמד לבנים אלא בגופו ולא בממונו ונמצא דלא כתיב עשה דת"ת לבנים אלא כדי להוסיף בהם עשה יתירה יותר מהאמור בתלמידים אחרים. ונפק"מ רק לענין קדימה וכבר נתבאר אצלנו דבכל כיו"ב דיש לפנינו במצוה עשה כללית ובאחד מפרטי הכלל הוסיף הכתוב עשה יתירה אין דרכו של רבינו הגאון למנות אלא העשה הכללית בלבד. ולכן יפה עשה שלא מנה כאן אלא העשה הכללית. דהיינו ללמד דת סתם. שכוללת הכל בין בנים בין תלמידים אחרים. ועשה דת"ת לבנים לא ראה לפי דרכו ז"ל למנותה בפ"ע:

ונמצא לפ"ז עיקר דרכו של הרי"ץ גיאת ז"ל נכונה בדעת רבינו הגאון ז"ל במה שכתב דלרבינו הגאון לא נמנה במנין המצות אלא שתי עשין בת"ת. אבל מ"מ מש"כ דלרבינו הגאון השתי עשין שנמנו בת"ת הן למוד עצמו ולמוד בניו. והעשה שהשמיט מהמנין. היא עשה דושננתם לבניך דקאי לתלמידים. מלבד מאי דגוף הדבר קשה מצד עצמו מה ראה על ככה. אי אפשר ג"כ לקיימו ע"פ מנין המצות לרבינו הגאון שלפנינו. שהרי להדיא מבואר לפנינו שלא מנה עשה דת"ת לבנים. אלא כתב סתם ללמד דת. דמשמע לכל ישראל בין בניו בין בני חביריו. שהרי לא הזכיר בנים כלל. וא"כ איפכא מבואר

בדברי רבינו הגאון. שהשמיט עשה דולמדתם את בניכם ומנה עשה דושננתם דקאי על ת"ת לתלמידים. אלא שראיתי באזהרותיו של רבינו הגאון אשר על סדר עשרת הדברות. דשם מבואר בהדיא כדעת הרי"ץ אבן גיאת ז"ל. דבדבור לא תשא כתב שם וז"ל אקומה ואעלה ללמוד דת הנפלא וכו' עיי"ש. והיינו מצות ת"ת דגופי' דנפק"ל מולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. ובדבור כבד מנה מצות ת"ת לבנים עיי"ש. וזהו ממש כמש"כ הרי"ץ אבן גיאת לדעת הגאון ז"ל. וצ"ל ע"כ דדעת רבינו הגאון שם דכיון דאפקינהו קרא לתלמידים בלשון בנים. וכתב ושננתם לבניך אין לנו בזה אלא מצות ת"ת לבנים בלבד. אלא דגלי קרא דלענין מצות תלמוד תורה גם בן חבירו כבנו הוא. וכשמלמד תורה לבן חבירו מעלה עליו הכתוב כאילו למד תורה לבנו. ומ"מ כיון דבקרא לא אשכחן בהדיא אלא למוד תורה לבנים. אין לנו במנין המצות אלא למנות מצות ת"ת לבנים. ומ"מ הרי אנו רואין דכאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל ממה שהי' דעתו שם והוא העיקר. וכבר ראינו כיו"ב בכמה מקומות שחזר בו כאן ממש"כ שם. כמו שנתבאר אצלנו בכל מקום הראוי לזה. וצ"ל דלפני הרי"ץ אבן גיאת ז"ל לא הי' מנין המצות לרס"ג ז"ל אשר לפנינו בזה. אלא אותן אשר על סדר עשרת הדברות. ולכן כתב מה שכתב. ועכ"פ נתבאר לנו דדברי הגאון ז"ל כאן נכונים ומדוקדקים ע"פ דרכו ז"ל:

והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל מלבד מה שמנו בת"ת שלשה עשין הנ"ל מנו עוד בה כמה עשין. שמנו ושננתם לעשה בפ"ע והכוונה למה שדרשו מינה בפ"ק דקידושין שם שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר אלא אמור לו מיד. וכמו שביאר הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ל') עיי"ש. וגם מנו ודברת בם לעשה בפ"ע. כמבואר בה"ג נוסחת כת"י. אף דבבה"ג הנדפס מכבר ליתא עשה זו. אבל מנאה ג"כ באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל והר"ש בן גבירול עיי"ש. ומבואר שכן הי' לפניהם בה"ג. שהם הולכים תמיד בעקבותיו. ומדברי הרא"ם ז"ל ביראים נראה שלא היתה עשה זו בבה"ג שלפניו. ולכן לא הביאה שם ולא ביארה כדרכו ז"ל. וכן נראה מאזהרות הר"א הזקן עיי"ש. וגם מנו עשה דושמתם את דברי אלה על לבבכם. וביארה הרא"ם ז"ל ביראים (סי' כ"ז) דההכוונה שיזכור דברי תורה וישימם על לבו תדיר ויהגה בהם בלבו. ובכל שעה ושעה שחושב אדם דברי תורה והוגה בהן בלבבו הוא מקיים מצות ושמתם את דברי וגו' עכת"ד שם עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא ראה למנות מצות אלו כמו שלא מנאום שאר מוני המצות. דס"ל דכל זה בכלל עשה דת"ת שכבר נמנית. ובמקראות הללו לא בא הכתוב אלא לתוספות ביאור והו"ל כאחת משאר עשין הכפולות שבתורה שאין באות במנין בפ"ע. עוד מנה בזה לאו אחד מקרא דהשמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח

את הדברים וגו'. וכן מנאוהו הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל באזהרותיהם עיי"ש. ומנאוהו ג"כ ביראים (סי' כ"ח) וביאר האזהרה שלא לפנות לבו לבטלה וליתן דברי התורה על הלב תמיד שלא ישכחם וכדתנן (בפ"ג דאבות) כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעה"כ כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך וגו' פן תשכח וגו' עיי"ש. וכן מנאה הסמ"ג (לאוין י"ג) והסמ"ק (סי' ט"ו) וביארה כן. וז"ל שלא לפרוש מן התורה דכתיב רק השמר לך וגו' פן תשכח וגו' ופן יסורו מלבבך וגו' ביושב ומסיר מלבו הכתוב מדבר עכ"ל עיי"ש. וגם הרמב"ן ז"ל מנה לאו זה. אלא שביארו בדרך אחר שמזהיר שלא לשכוח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו. עי' בדבריו בלאוין הנוספין (סי' ב') שהאריך בזה עיי"ש. וכן דעת הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (לאוין סי' קי"ח) עיי"ש. וכן ביאר הרמב"ן ז"ל בפי' עה"ת (בפרשת ואתחנן) על פסוק זה באריכות עיי"ש בדבריו. ובאמת בהדיא מבואר במנחות (פרק שתי הלחם צ"ט ע"ב) אמר ר"ל כל המשכח דבר אחד מלמודו עובר בלאו שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים וכו'. רבינא אמר השמר ופן שני לאוין נינהו. רב נחמן בר יצחק אמר בשלשה לאוין שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח עיי"ש. והביאה הסמ"ג שם עיי"ש. וצ"ל דלדעת הרמב"ן אין זה אלא אסמכתא בעלמא ולאו דרשא גמורה היא. וכן נראה מדברי הרשב"ץ בזה"ר שם עייש"ה. ועכ"פ לכ"ע יש בו לאו. וראוי לבוא במנין הלאוין. אבל רבינו הגאון ז"ל השמיט לאו זה ולא מנאו. ונטה בזה מדרכו של הבה"ג וסייעתו ז"ל. וגם הרמב"ם והחינוך לא מנאוהו. וכבר השיג עליו הרמב"ן בהשגותיו שם. ועי' להר"ב מג"א מש"כ בטעמו של הרמב"ם וכ"כ הר"ב כנה"ג בדינא דחיי על הסמ"ג שם וכ"כ הר"ב מל"מ (בפר"ד ח"ב) עיי"ש. ולדבריהם צ"ל לדעת הרמב"ם והחינוך ג"כ דההיא דמנחות שם אסמכתא בעלמא הוא ואין בה לאו גמור מדאורייתא. דאל"כ אין מקום לתירוצם כלל. ואין זה ענין למש"כ הרמב"ם בשורש רביעי כלל עיי"ש. וכמו דשייך למנות עשה דת"ת. הכי נמי שייך למנות לאו זה לפורש מתלמוד תורה ושוכח דבר מתלמודו. אבל לא משמע הכי מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ת"ת ה"י). דמבואר שם בהדיא דס"ל דפשטי' דקרא בשוכח תלמודו מיירי עיי"ש. וא"כ ליכא למימר לדעתו דאסמכתא היא:

ואמנם לדעת רבינו הגאון ז"ל נראה דיפה עשה שהשמיט לאו זה לפי דרכו דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד משניהם. כמו שביארנו בכמה מקומות כיו"ב. והנה ראיתי להסמ"ק (סי' ק"ה) שכתב וז"ל ללמוד תורה דכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם וכו'. וחלקתי מצוה זו מלאו דלא תשכח. שאע"פ שלמד צריך ליזהר שלא ישכח. וכן אם הוא נזהר שאינו שוכח מה שלמד אעפ"כ צריך ללמוד דברים אחרים וכו'

עכ"ל עיי"ש. מבואר שבא לתרץ שלא יקשה עליו אמאי מנה הלאו והעשה בשתי מצות חלוקות והי' ראוי לכוללן במצוה אחת. דס"ל ג"כ כדעת רבינו הגאון דמצוה שיש בה לא תעשה ועשה לא יבואו אלא בחשבון מצוה אחת. וכן מבואר בדברי הסמ"ק גם כן לעיל (שם סי' י"ז) עיי"ש. ולזה כתב לתרץ דשאני הכא שיש מקום לעשה בלא הלאו וללאו בלא העשה ואין הלאו בכלל העשה ולא העשה בכלל הלאו. והילכך יש למנות שניהן כמצוות חלוקות. ואמנם דברי הסמ"ק צ"ע במש"כ דאיצטריך לאו דלא תשכח משום דאע"פ שלמד צריך להזהר שלא ישכח. והוא תמוה דהתינח אם לא היתה מצות ת"ת אלא שילמד כל התורה פעם אחת ודיו. אבל הרי ידוע דמצות ת"ת אין לה שיעור ולא הפסק ואין רשאי ליפטר עצמו ממנה לעולם יומם ולילה. ואמרינן ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם אלא אמור לו מיד. וא"כ יש בכלל המצוה ג"כ שילמוד תמיד ושיהיו דברי תורה שגורים על שפתיו. ואם ס"ל להסמ"ק דקיי"ל כמ"ד (בפרק שתי הלחם צ"ט ע"ב) דאפי' לא שנה אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית. ואפי' לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש עיי"ש. א"כ מאי אע"פ שלמד כו' שכתב. הרי אע"פ שלא למד כלל שייך לומר כן. ועכצ"ל דס"ל דההיא דהתם היינו רק לענין חיובא דלא ימוש מפיך והגית בו יומם ולילה. אבל מ"ע דולמדתם אותם לא מיקיימא בהכי. והיינו משום דודאי מ"ע דאורייתא שלא להסתלק מן התורה לעולם. דת"ת הו"ל מ"ע שאין הזמן גרמא כדאמרינן סופ"ק דקידושין. אלא משום דע"כ צריך להפסיק בה כדי חייו. ותורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה. ולא ניתנה תורה למלאכי השרת. הילכך אמרינן דאפי' יהי' מוכרח להפסיק בה איזה זמן משום צרכי חייו דשרי. אסור לעבור עליו יום או לילה בלא תורה כלל משום איסורא דלא ימוש וגו'. ולזה הוא שאמרו אפי' לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש וגו'. אבל ודאי עיקר מצות ולמדתם לא מקיים בהכי. וזו היא כוונת רבינו אליעזר ממיץ ז"ל שהביא בש"מ (פ"ק דנדרים ח' ע"א) בההיא דאמרינן התם כיון דאי בעי פטר נפשי' בק"ש שחרית וערבית חיילא שבועה עלי'. וז"ל שם ואי קשיא מ"מ איכא עשה דולמדתם אותם. ושמא האי חלה דקאמר מדרבנן ולא לחיובי קרבן ביטוי עכ"ל עיי"ש. והדברים מבוארים כדכתיבנא. וזו היא ג"כ כוונת הסמ"ג (עשין י"ב) שכתב וז"ל בשעות דחוקות שהאדם בבלבול ואין לו פנאי ללמוד סומך על מה שאמר ר"י בשתי הלחם אפי' לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש עיי"ש. וכ"כ בהגהות מיימוניות (פ"א ה"ח מהלכות ת"ת) עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל (בפ"ק דנדרים שם) וז"ל הא דאמרינן דאי בעי פטר נפשי' בק"ש שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה. היינו

בדלא אפשר לי' טפי. שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו הא לא"ה לא מיפטר כדאי' במנחות עכ"ל עיי"ש. ומש"כ כדאי' במנחות כוונתו למאי דאמרי' התם שאל ב"ד כו' את רבי ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית קרא עליו המקרא הזה לא ימוש וגו' והגית בו יומם ולילה צא ובדוק שעה שאינה לא יום ולא לילה כו'. ופירש"י דבר שלא יהא בעולם עיי"ש. ומשמע לי' דרבי ישמעאל לא פליג עלה דא"ר יוחנן אפי' לא קרא אלא ק"ש וכו'. מדמייתינן לה עלה סתמא. ולא אמרו דפליגא. אלא ודאי לכ"ע היא. ומאי דאמרינן בתר הכי ופליגא דרשב"נ דארשב"נ אר"י פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה וכו' עיי"ש. לא עלי' דרבי ישמעאל בלחוד קאי. אלא גם על רבי אמי ורבי יוחנן קאי. דס"ל דקרא דלא ימוש וגו' הוא למצוה. ורשב"נ קאמר דאינו אלא לברכה. אבל בעיקר מילתא ודאי לא פליג. וגם רבי ישמעאל עיקר מילתי' לאו אההוא קרא קסמיך. אלא על קרא דאורייתא דולמדתם אותם סמיך. וזה דלא כפירש"י שם עיי"ש ואין להאריך. שוב ראיתי להר"ב ברכ"י (ביו"ד ריש סי' רמ"ו) שכבר העיר בעיקר סברא זו שכתבנו לחלק בין איסורא דלא ימוש למ"ע דולמדתם אותם. וכתב לתרץ בזה מה שהקשו קצת אחרונים ז"ל דרשב"י דמנחות שם דאר"י משמי' דאפי' לא קרא אלא ק"ש וכו' אדרשב"י (בפרק כיצד מברכין ל"ה ע"ב) דאמר אפשר אדם חורש בשעת חרישה כו' תורה מה תהא עלי' וכו' עיי"ש. ודבריו נכונים בזה. עיי"ש שהאריך. אבל לא הרגיש דעיקר שיטה זו מבוארת בדברי הראשונים ז"ל וכמו שביארנו. וכן מבואר בפ"ק דברכות (י"א ע"ב) בתוס' ד"ה שכבר נפטר וכו'. ובמרדכי. וביותר ביאור בדברי תלמידי רבינו יונה ז"ל שם דעיקר מ"ע דת"ת נוהגת כל היום כולו ובקריאה פעם אחת לא נגמרה מצותה. וכ"כ בשיטה מקובצת לחד מקמאי ז"ל בברכות שם ובשבולי הלקט השלם (הלכות תפלה סי' ה') בשם רבינו ישעי' ז"ל עיי"ש. וכיו"ב כתב הר"ן ז"ל בפ"ק דנדרים שם דמה"ת חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו. והא דאמרינן התם דאי בעי פטר נפשי' בק"ש שתרית וערבית. הכי קאמרינן דמצי פטר נפשי' ממאי דכתיב בקרא בהדיא בק"ש שו"ע דכתיב בשכבך ובקומך. דהיינו בקריאת שמע שחרית וערבית חיילא שבועה עלי'. אע"ג דבאמת לא מיפטר בהכי מדאורייתא כדנפק"ל מושננתם דכל מאי דלא כתיב בקרא בהדיא אלא נפק"ל מדרשא אע"ג דמ"ע גמורה מדאורייתא היא חיילא שבועה עלי' עיי"ש בדבריו ז"ל. וכ"כ בש"מ בשם הרנב"י ז"ל תלמידו של הרמב"ן דמידי עשה דת"ת לא פטר נפשי' אא"כ יעסוק בתורה כל היום כולו. אלא דלענין פי' הסוגיא שם יש לו דרך אחר ממש"כ הר"ן עיי"ש. וראיתי להר"ב בית הלל (ביו"ד סי' רמ"ו) שכתב על הר"ן ז"ל שנעלם ממנו גמרא ערוכה במנחות שם עיי"ש בדבריו. ולפי

מה שביארנו אין בזה סרך קושיא כלל. ונהפוך הוא דאשתמיטתי' להב"ה כל דברי הראשונים ז"ל שהבאתי. גם תמיהני על הרדב"ז ז"ל בתשובה (ח"ג סי' תט"ז) שכתב על דברי הר"ן שם שכל המפרשים חלוקים עליו וס"ל דליכא מצוה מה"ת ללמוד כל היום. ומביא שם מדברי הרא"מ ז"ל שהבאתי עיי"ש. והוא תמוה דמלבד דאדרבה חזינן רוב הראשונים ז"ל דקיימי בשיטת הר"ן בזה. בלא"ה מדברי הרא"מ ז"ל שם מבואר דמסיק ג"כ כשיטת הר"ן. ועדיפא מינה ס"ל דאפי' שבועה לא חיילא עלה אלא מדרבנן. וגם מה שהביא שם מדברי רבי' יונה ז"ל. הרי כבר הבאתי מדברי הר"י שהביאו משם רבם ז"ל איפכא. דגם הוא כשיטת הר"ן ס"ל ואכמ"ל בזה יותר:

ועכ"פ לפ"ז נימא דגם הסמ"ק ס"ל דלא יצא ידי חובתו מדאורייתא בק"ש שחרית וערבית. ולכן כתב דאע"פ שלמד כל התורה וקיים עשה דת"ת עדיין קאי בל"ת דלא תשכח. אלא דא"כ תמוה דהרי לשיטה זו לא סגי במה שלמד כל התורה פעם אחת אלא חייב ללמוד תמיד יומם ולילה. ויש בכלל המצוה שלא ישכח כדדרשינן מושננתם שיהיו דברי תורה מחודדים על פיו ואם ישאל אדם דבר אל יגמגם ויאמר אלא יאמר לו מיד. דהיינו שיהי' עוסק בתורה תמיד שלא יבוא לידי שכחה. וכן מש"כ עוד דאיצטריך עשה דת"ת ולא סגי בלאו דלא תשכח. לענין שאם הוא נזהר שאינו שוכח מה שלמד ומקיים בזה ל"ת דלא תשכח. אכתי צריך שילמוד ג"כ דברים אחרים. מכח עשה דת"ת. ג"כ הדבר קשה. דנראה דס"ל להסמ"ק דלאו דפן תשכח היינו רק כשכבר למד ואח"כ שכח מה שלמד. אבל כשעדיין לא למד לא קאי אלא בעשה דת"ת ולא בלאו דפן תשכח. וזה תמוה לענ"ד. חדא דא"כ הו"ל לומר בפשיטות דאיצטריך לעשה דת"ת לענין מי שלא למד עדיין כלל. דבלאו ליתא ובעשה איתי'. ועוד דהרי בקרא לא כתיב פן תשכח את אשר למדת. אלא את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך וגו'. והיינו קבלת התורה אשר ראו כל ישראל בהר סיני. וא"כ גם כשאינו לומד ודאי קרינן בי' פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. דהיינו ששוכח המצוה שנצטוה עלי' ללמוד ולעסוק בתורה כל ימי חייו. והוא מסירה מלבו ואינו עוסק בה. וגם שוכח בזה כל המצוות אשר ניתנו לנו בהר סיני. ולכן דברי הסמ"ק צ"ע אצלי כעת. ולכן נראה דזו היא באמת דעת רבינו הגאון ז"ל. דודאי העשה והל"ת של מצות ת"ת שייכי לעולם ביחד. דכל שלמד ונסתלק מלעסוק בתורה יש בו עבירת העשה כמו הלאו. שמחוייב מצד עשה דת"ת לעסוק בה תדיר יום ולילה. וגם בא לידי שכחה כשאינו עוסק בה. וכן כשעדיין לא למד שייך בו הלאו כמו העשה כמו שביארנו. ועוד דאין לך שכחה גדולה מזו כשאינו מתחיל לעסוק בתורה כלל ואינו רוצה לידע ממנה כלום. דודאי לא עדיף מי שלא למד ואינו מתחיל

ללמוד כלל ממי שלמד ושכח אח"כ. וכיון דהעשה והל"ת שייכי בהדדי. אחר שכבר נמנית העשה שוב לא צריך למנות הל"ת לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל. וכ"ש אם נימא כדעת הסמ"ק דכשלא למד עדיין ליתא אלא בעשה דת"ת ולא בל"ת דלא תשכח. דאתי שפיר טפי לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. דהרי לפ"ז נמצא דהעשה כוללת יותר מהלאו. דשייכא אפי' במקום דליתי' ללאו. אבל הלאו לא שייך אלא במקום דאיתא לעשה. ולכן יש לנו למנות העשה שכוללת גם הלאו ולא הלאו שאין העשה בכללו כמו שביארנו כיו"ב בכמה דוכתי:

מצוה טז

והמלך יקראנה לעם בלהקים. לכאורה הכוונה למצות הקהל. ולהקים כמו קהלים. וזה ממלות המתהפכות ככשב כבש שמלה שלמה. כמש"כ הר"ש פרחון ז"ל. ולפ"ז מנה רבינו הגאון ז"ל מצוה זו כאן במספר העשין שעל כל יחיד. וחזר ומנה מצוה זו לקמן במספר ס"ה פרשיות שהם מצות המוטלות חובה על הצבור. שכתב שם בפרשה עשירית והם (נראה דצ"ל והעם) בתרועת מלך נועדים עיי"ש. ואין ספק דכוונתו שם לפרשת הקהל. והיינו משום דכאן מנה המצוה המוטלת חובה על המלך לקרותה לפני העם שאינה אלא מצות היחיד. ושם במספר הפרשיות מנה המצוה המוטלת על הצבור להקהל ולהיות נועדים לשמוע קריאת המלך. ומבואר בסוטה (פרק ואלו נאמרין) ובסופ"ק דקידושין ובריש פ"ק דחגיגה עיי"ש. לזה כתב שם בתרועת מלך משום שהמלך מקהילם ע"י תרועת החצוצרות. כמבואר בתוספתא (פ"ז דסוטה) ובירושלמי (פ"א דמגילה ה"י. והוריות פ"ג ה"ב) ובספרי (בהעלותך פיסקא ע"ה) לגירסת הילקוט שם עיי"ש. ובמש"כ בזית רענן שם. וברמב"ם (פ"ג מהלכות חגיגה). וכן הבה"ג מנת מצות הקהל במספר העשין. וחזר ומנאה גם במספר ס"ה פרשיות. שהם חוקים ומשפטים המסורים לצבור עיי"ש. והיינו מטעם שביארנו. וכן מבואר בהדיא בספר יראים להרא"ם ז"ל (סי' רפ"ט ר"צ) עיי"ש. וידוע שהוא סובב הולך על מנין המצות להבה"ג ומבאר דבריו. וזה מנהגו בכל ספרו. אלא שראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני והר"א הזקן והרשב"ג ז"ל. שהולכים תמיד בעקבות הבה"ג. וכאן לא מנו מצות הקהל אלא במספר ס"ה פרשיות בלבד. וכנראה כן הי' הנוסחא שלפניהם בה"ג. אבל בנוסחא שלפנינו בין בנוסחת הדפוס ובין בנוסחא שנדפסה מקרוב מכת"י רומי נמנית בפרשיות וגם בעשין. ולדעתם נראה דס"ל דכיון דהמצוה נעשית בכולם יחד העם לשמוע והמלך להשמיע לא חשיבא אלא מצוה אחת שכוללת כל ישראל עם המלך בכלל. וכן דעת הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל:

והנה הבה"ג לטעמי' אזיל שמנה גם מ"ע דברכת כהנים במספר העשין וגם במספר הס"ה פרשיות. ונראה דהיינו ג"כ משום דס"ל דכמו שמצוה על הכהנים לברך את ישראל הכי נמי מצוה על ישראל להתברך מפי הכהנים. וכן ראיתי בתשובות חת"ס (חלק או"ח סי' כ"ב) שכתב כן בשם רבינו אליעזר ממיץ בס' יראים עיי"ש. ולא הראה מקומו בס' יראים היכן הוא. ובאמת לא נמצא כן בשום מקום בס' יראים כלל. וכן לא נמצא כן בפירוש בשום אחד מכל שאר ראשונים ז"ל. אלא שהר"ב החרדים בחלק העשין התלויות בפה (פ"ד עשה י"ח) כתב וז"ל לברך כהן את ישראל שנאמר וכו'. וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכינים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה עכ"ל עיי"ש. ובחת"ס שם הכריח כן מדברי התוס' (פ"ק דר"ה ט"ז ע"ב) בד"ה ותוקעים וכו' שכתבו תימא הא קעבר משום בל תוסיף וכ"ת כיון דכבר יצא הו"ל שלא בזמנו דלא עבר הא אמרינן בסו"פ ראוהו ב"ד גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר זמני' כיון דאילו מתרמי לי' ציבורא אחרינא הדר מברך להו. הכא נמי אי מתרמי לי' ציבורא אחרינא הדר תקע להו עכ"ל עיי"ש. וכ"כ התוס' לקמן (שם כ"ח ע"ב) בד"ה ומנא תימרא עיי"ש. והוא תימא מה ענין זל"ז. דתוקע אי נמי מתרמי לי' ציבורא אחרינא אינו תוקע אלא להוציא הצבור י"ח. שהרי הוא עצמו כבר יצא. וא"כ ודאי עבר זמני' וליכא איסור ב"ת. משא"כ כהן אינו מוציא אחרים י"ח אלא מצוה דידי' בלבד היא שעושה גם בציבורא אחרינא. ומשום הכי כיון דאי מתרמי לי' ציבורא אחרינא הדר מברך להו שפיר חשיב זמני' ועובר בב"ת. ולזה כתב שם בדעת התוס' דס"ל דודאי בציבורא אחרינא לאו מצות כהנים הוא. דאחר שכבר נשא כפיו באותה תפלה מיהת בצבור ראשון. כבר יצא י"ח ולא מיחייב יותר. כמש"כ התוס' (שם בפ"ג דר"ה) בד"ה הכא אי בעי מברך עיי"ש. והא דאמרינן התם אי מתרמי לי' צבורא אחרינא הדר מברך. היינו רק כדי להוציא את הצבור ידי חובתן. דכמו שהמצוה על הכהנים לברך ה"נ מצוה על הצבור להתברך. וא"כ דמי ממש לתוקע עיי"ש בדבריו שנראין מוכרחין בזה. וכן מבואר עוד ממש"כ התוס' שם (ט"ז ע"ב) בתירוצם וז"ל. וי"ל דאין שייך ב"ת בעשיית מצוה אחת פעמים. כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו הצבור עצמו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ שם לקמן שדייקו וכתבו וז"ל וברכת כהנים נמי אפי' מברכין כמה פעמים בצבור אחד אין זה בל תוסיף וכו' עיי"ש מבואר מדבריהם בהדיא דלצבור אחר לא צריך להאי טעמא. דבלא"ה שרי. וכיון דבהדיא כתבו התוס' (שם כ"ח ע"ב) בד"ה הכא וכו' דכיון שעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה כל היום עיי"ש. א"כ ע"כ צבורא אחרינא דשרי היינו רק משום שמברך כדי להוציא את הצבור ידי חובתן. וא"כ מבואר

דס"ל דגם הצבור חייבין כמו הכהנים. ולכאורה נראה להביא ראי' לסברא זו מדאמרינן (סוף ר"ה) ובסוטה (ל"ח ע"א) עם שאחורי כהנים אינם בכלל ברכה ועם שבשדות דאניסי בכלל ברכה הם. והביאה הרמב"ם ז"ל להלכה (בפט"ו מהלכות תפלה) עיי"ש. ולכאורה מאי נפק"מ בהכי להלכה אם לא לענין לצאת הצבור ידי חובתן. לומר שאם היו הצבור אחורי כהנים לא יצאו ידי חובתן. ורמיא אכתי חיובא עלייהו להתברך. וכנראה משם הוא עיקר מקור דברי החרדים. ומיהו קצת יש לדחות דנפק"מ לכהנים גופייהו אם יצאו בהכי י"ח. אבל לא משמע התם הכי עיי"ש. וגם לפ"ז לא שייך טעמא דאניסי במאי דלא מיחייבי אינהו כלל אלא חובת כהנים היא. אלא שאפשר לומר דכיון דמהני טעמא דאניסי לענין שיצאו ידי חובתן בתפלה גופא כאילו היו שם. הכי נמי מהני ג"כ לכהנים שיוכלו לברכם ולצאת בהכי י"ח וצ"ע בזה:

ולכאורה לא משמע כסברת החרדים מנוסח הברכה שתקנו לכהנים. שצונו לברך את עמו ישראל באהבה. כדאמרינן בסוטה (ל"ט ע"א) עיי"ש. והוא תימא לכאורה. היכא אשכחן שנצטוו לברך את ישראל באהבה. וכבר עמד בזה הר"ב באר שבע שם. ובספרו צידה לדרך (פ' נשא) עיי"ש מש"כ בזה. ואין דבריו מספיקים לפרש לשון אהבה דנקטו. ועי' מג"א (סי' קכ"ח) מה שהביא בשם הזוהר עיי"ש. אלא דעדיין הא גופא קשה מנ"ל הא והיכא רמיזא. ועי' מחהש"ק שם שדבריו תמוהים אצלי. ולכן הי' נראה לומר לכאורה ע"פ מאי דאמרינן בסוטה (ל"ח ע"א) כה תברכו פנים כנגד פנים וכו' עיי"ש. ואמרינן בב"ב (צ"ט ע"א) כתיב פניהם איש אל אחיו וכתיב ופניהם לבית. כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום וכאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום. ופרשב"ם וז"ל כאן בזמן שישראל עושין רש"מ הם הופכין פניהם זל"ז דוגמת חיבת זכר ונקבה האוהבים זל"ז. סימן שהקב"ה אוהב את ישראל וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דפנים כנגד פנים הוא סימן אהבה וחיבה. וכ"כ במדרש במדבר רבה (פ' נשא) על קרא דישא ה' פניו אליך. יהפוך פניו כלפי אצלך. אינו דומה וכו' עיי"ש. וא"כ היינו שתקנו לברך וצונו לברך את עמו ישראל באהבה. דהיינו דרך אהבה פנים כנגד פנים. אלא שראיתי להר"ב אלי' רבה (סי' קכ"ח סק"ל) שהעלה בדעת הטור. וכן נראה מפירש"י. דפנים כנגד פנים אינה אלא אזהרה לצבור שלא יסובו פניהם מהכהנים עיי"ש בדבריו. איברא דהדבר קשה כיון דדרשינן לה מקרא דכה תברכו. או מקרא דאמור להם כדאי' התם. א"כ אין עיקר האזהרה אלא לכהנים ולא לישראלים. מיהו בלא"ה העלה הפמ"ג (במשבצות שם סק"ט) דפנים כנגד פנים אסמכתא בעלמא הוא ולא לעיכובא עיי"ש. ועי' מש"כ הפמ"ג גופי' (בא"א שם ס"ק ס"א) וצ"ע בזה. ולכן הי' נראה עפמש"כ התוס' בתענית (כ' ע"א) בד"ה ונעתרות כו'

ובפירש"י עה"ת (פ' תולדות) נעתרות נשיקות שונא דומות למרובות והנם למשא עיי"ש. וא"כ ודאי בברכת שונא לא ניחא לצבור וכההיא דאמרינן התם ובסנהדרין (ק"ה ע"ב) נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא. טובה קללת אחיה השילוני לישראל מברכת בלעם הרשע עיי"ש. וא"כ ודאי הצבור מחלי ולא ניחא להו בברכתן אם איננה מאהבה. וליכא מצוה בברכתן ונמצא דברכתן לבטלה. דכיון דרק לטובתם הוא שנצטוו עלי' אי מחלי מיעקרא מצוה מעיקרא. וזהו שתקנו לומר וצונו לברך אע"י באהבה. וכך העלה הפמ"ג (במשבצות סי' קכ"ח ס"ק ל"ז) דמחילת צבור מהניא לפטרם מחיובם עיי"ש. והוא מוכרח לפי סברת הט"ז שם. וכך העלה הפר"ח שם דכהן אחד עובר בעשה גם בלא קריאה עיי"ה. והשתא א"כ אם איתא לסברת החרדים דכמו שנתחייבו כהנים לברך כך נתחייבו הצבור להתברך. א"כ היכי מצו מחלי כיון דאינהו גופייהו חיובי מיחייבי ולאו בדידהו תליא להפקיע עצמן מן המצוה שעליהם. מיהו יש מקום לפקפק בזה וצ"ע. ועי' בתשו' הרשב"א (ח"א סי' י"ח) ובמיוחסות (סי' קפ"ט) ובבה"ע הלכות ק"ש (שער שלישי) ובאבודרהם (שער שלישי) דמבואר שם דכל מצוה שבין אדם לחבירו ואפשר למיעקרי' כגון מצות מורא וכבוד כיון דאב ורב שמחלו על כבודם כבודם מחול אין מברכין עלי' עיי"ש. וא"כ הכא נמי אם איתא דמהני מחילת צבור קשה אמאי טעונה ברכה. אלא ע"כ מוכח מזה דמצות ברכת כהנים ליתא במחילה וצ"ע כעת ואכמ"ל בזה. ומה שתקנו לומר באהבה אפשר לומר עפ"מ דאמרינן בסוטה שם אריב"ל מנין שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים שנאמר ושמו את שמי וגו'. ופירש"י ז"ל תלה הכתוב הדבר בהם להיות ברכה זו שימת שמו על עמו. ולא עשאה צורך ישראל אלא צורך מקום עכ"ל עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דצונו לברך את עמו ישראל באהבה. היינו לומר שצונו באהבה לברך את ישראל. דהיינו דבאהבתו לברכת כהנים צוה אותם לברך את ישראל:

ועכ"פ מדברי הבה"ג אלו ראי' נכונה לסברא זו של החרדים כמו שביארנו. ולטעמי' אזיל דבכל כיו"ב דרכו ז"ל למנותה שתי מצות. ולכך מנה מצוה שעל הכהנים לברך את ישראל במספר העשין שעל כל יחיד. משום דכל אחד מהכהנים חייב בה. ואפי' ליכא רק כהן אחד חייב לברך. והו"ל מצוה המוטלת חובה על היחיד. אבל מצות הצבור להתברך מפי הכהנים כתבה במספר הפרשיות. שהן מצות וחוקים המסורים רק לצבור. משום דרק הצבור הוא שחייבין במצוה זו ולא היחיד. וכדתנן במגלה (פרק הקורא עומד) דאין נושאין כפים בפחות מעשרה עיי"ש. ובמש"כ עלה הר"ן ז"ל שם. וכך ראיתי להבה"ג שמנה במספר הפרשיות פרשת יבמין אע"פ שכבר מנאה במספר העשין מצות יבום ומצות חליצה. והיינו ג"כ מהאי טעמא. דבמספר העשין מנה המצוה המוטלת

על היבם ליבם או לחלוץ. ובמספר הפרשיות מנה המצוה שעל הצבור והב"ד כדכתיב ואם לא יחפוץ האיש וגו' ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים וגו' וקראו לו זקני עירו ודברו אליו וגו'. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל מנה מצוה זו. דהיינו פרשת יבמין. כדעת הבה"ג. במספר העשין וגם במספר הפרשיות עיי"ש. וצריך לומר דדעתו לחלק בזה בין פרשת הקהל. וכן מצות ברכת כהנים. שלא מנאן אלא אחת אחת לפרשת יבמין שמנאה שתים. משום דמצות הקהל. וכן מצות ברכת כהנים. כיון שאין בהן בכתוב בפרטות ציווי מפורש אלא בברכת כהנים לכהנים. ובמצות הקהל למלך לבד. הילכך אין לנו למנותם אלא אחת אחת. משא"כ פרשת יבמין דכתב בה בהדיא בקרא ציווי מיוחד לזקני העיר בפ"ע מלבד מה שנצטוה היבם. לכן הסכים למנותה שתי מצות. מצות היבם במספר העשין. ומצות הזקנים במספר הפרשיות. אבל לרבינו הגאון ז"ל כיון שמנה במצות הקהל שתי מצות כדעת הבה"ג. קשה אמאי לא מנה ג"כ במצות יבום וחליצה ובברכת כהנים שתים שתים כדעת הבה"ג. ובשלמא בברכת כהנים אפשר לומר דס"ל דליכא מצוה אלא לכהנים בלבד ולא לצבור. ודלא כדעת התוס' והחרדים. וכן מבואר בריטב"א (בסוכה ל"א ע"ב) בהדיא דברכת כהנים אינה אלא מצות הכהנים בלבד. אבל לצבור ליכא שום מצוה להתברך עיי"ש בדבריו. אבל מפרשת יבמין ודאי קשה. ובלא"ה יש להקשות גם להבה"ג דלפי דרכו הו"ל למנות ביבום ובחליצה שתי מצות במספר העשין. דכמו שמנה בפרשת הקהל שתי עשין. האחת במספר העשין משום מצות המלך להקהיל את העם ולהשמיעם. והשנית במספר הפרשיות משום מצות הצבור להקהל ולשמוע. הכי נמי הו"ל למנות ביבום. וכן בחליצה שתים שתים. האחת ליבם שעליו המצוה לייבם את יבמתו או לחלוץ. והשנית משום מצות היבמה להתייבם או להיות חולצת. ועכצ"ל כיון דהמצוה נעשית בשתוף שניהם כאחת אין בזה אלא מצוה אחת בלבד. וא"כ ה"נ במצות הקהל שהמצוה נעשית כאחת בשתוף כולם. זה משמיע ואלו שומעים. זה מקהיל ואלו נקהלים. אין למנותן אלא מצוה אחת. וכן בברכת כהנים ובפרשת יבמין ובכל כיו"ב. והנה הבה"ג לשיטתו כתב ג"כ מצות השקאת סוטה במספר העשין. וחזר ושנאה גם במספר הפרשיות. ולכאורה היינו משום דלטעמי' אזיל. דבמספר העשין כתב המצוה שעל הבעל כדכתיב והביא האיש את אשתו אל הכהן והביא את קרבנה עלי' וגו'. ובמספר הפרשיות מנה מצות ההשקאה והקרבת הקרבן אשר על הכהנים. והנה החינוך בפ' נשא (מצוה שס"ה) מנה המצוה שעל הבעל וכולל בה מצות הכהנים. אבל הרמב"ם ז"ל בקצור מנין המצות (עשין רכ"ג) וכן בקצור מנין המצות להסמ"ג (עשין נ"ו) מנו המצוה שעל הכהן כדכתיב ועשה לה הכהן את

כל התורה הזאת עיי"ש. וכוללים בה גם מצות הבעל. אבל הבה"ג לפי דרכו חלקן לשתים. וכן הבין הר"ב נתיב מצותיך בכוונת הבה"ג עיי"ש. איברא דהא ליתא שהרי הבה"ג מנאה במספר העשין בין המצות שעל הכהנים. והיינו משום דגם זו מצות יחיד היא המוטלת חובה על הכהן. וא"כ מה שמנאה גם במספר הפרשיות שהם רק חוקים ומשפטים המסורים לצבור. עכצ"ל דהיינו משום דאין משקין את הסוטה אלא ע"פ ב"ד הגדול של שבעים ואחד בלשכת הגזית. כדגמרינן מגז"ש (בפ"ק דסוטה ז' ע"ב) עיי"ש. וב"ד שבעירו וב"ד הגדול שבירושלים עושין כל האמור שם במתניתין עד שמסרוה ליד הכהן עיי"ש. וברמב"ם (פ"ג מהלכות סוטה). ומשום מצוה זו שעל הב"ד מנאה במספר הפרשיות. דהב"ד הם במקום הצבור כידוע. וא"כ מצות הבעל ע"כ שכלל הבה"ג ג"כ בכלל מצות הכהן כמו הרמב"ם והסמ"ג:

וראיתי בבה"ג (כת"י רומי) דשם ליתא פרשת סוטה במספר הפרשיות עיי"ש. אבל באזהרות הר"י אלברגלוני נמנית במספר העשין וגם נמנית במספר הפרשיות עיי"ש. ומבואר שהיתה לפניו הנוסחא בבה"ג כלפנינו. ואמנם רבינו הגאון וכן הר"א הזקן ז"ל לא מנאוה אלא במספר העשין בלבד. והוא כנוסחת הבה"ג כת"י רומי. ועכ"פ יקשה על הבה"ג ורבינו הגאון ז"ל דלפי דרכם הי' להם למנות גם בהשקאת סוטה שתי מצות במספר העשין מצות הבעל ומצות הכהן. וכן קשה להר"י אלברגלוני ז"ל שהרי זו דמיא ממש לפרשת יבמין שמנאה בשתים. דגם כאן מפורש בכתוב מצות הבעל וגם מצות הכהן. וכן יקשה בפרשת יבמין גופא כמשכ"ל דהו"ל למנות גם המצוה שעל היבמה. מיהו לזה אפשר לומר דס"ל דאין המצוה אלא על היבם בלבד ולא על היבמה. וכמבואר בתשובת הר"י אבן פלאט ז"ל שהשיב להראב"ד הובאה באבודרהם (שער שלשי) בדיני ברכת המצות ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' י"ח) עיי"ש. וכן הוא בארחות חיים (סי' ע"ב) עיי"ש. וכן מתבאר להדיא בדברי החנוך פ' תצא (מצוה תקצ"ח ובמצוה תקצ"ט) עיי"ש בדבריו. וכן החליטו בפשיטות קצת אחרונים ז"ל. כמבואר בתשו' מהר"י באסאן (סי' ק"ה) ובדברי מהר"ם בן חביב בתוס' יוה"כ ליומא (פ"ו ע"א) עיי"ש. אם כי מדברי התוס' פ"ק דיבמות (ה' ע"א) בד"ה ואכתי ובפ"ב דמציעא בתוס' סוף ד"ה הא אין עשה וכו' (ד"ל ע"א) מבואר דלא ס"ל הכי. מדהקשו דניתי עשה דיבום ולידחי ל"ת ועשה דאלמנה לכה"ג מן הנשואין משום דעשה דחי ל"ת ועשה שאינן שוין בכל עיי"ש. וא"כ ס"ל דעשה דיבמה איתא גם בדידה. דאל"כ גם עשה דיבמה הו"ל עשה שאינה שוה בכל. וכי אמרינן דעשה דחי ל"ת ועשה שאין שוין בכל. פשיטא דהיינו דוקא בעשה השוה בכל. וכן מתבאר מדברי הרשב"א (ביבמות ה' ע"א) שם ובדברי הריטב"א יבמות (ס' ע"א) ובחי' הר"ן

לסנהדרין (י"ח ע"ב) ובחמרא וחיי שם בשם תוס' שאנץ וכ"כ בש"מ בפ"ב דבב"מ שם עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הר"ב ברכ"י יו"ד (סי' שמ"א סק"ו) עיי"ש ואין להאריך:

ועכ"פ כן אפשר לומר בדעת הבה"ג ורבינו הגאון ור"י אלברגלוני ז"ל. ולכן לא מנו בה אלא מ"ע שעל היבם. וכן מה שהקשינו מהשקאת סוטה יש ליישב. ועי' מש"כ לקמן במ"ע דהשקאת סוטה ואכמ"ל בזה. אלא דהדבר תמוה דא"כ מכל חייבי לאוין דעריות דקיי"ל דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. וכן בחייבי לאוין שבכהונה דילפינן מלא יקחו לא יקחו דכל מקום שהוא מוזהר היא מוזהרת. כדאמרינן ביבמות פרק יש מותרות (יבמות פ"ד ע"ב). הו"ל למנות כל מצוה ומצוה מהנך אזהרות שתים שתים. אחת לאיש ואחת לאשה. וכן קשה מלא תקיפו דקיי"ל אחד המקיף ואחד הניקף במשמע. כדאמרינן בפרק בתרא דמכות (כ' ע"ב) עיי"ש. וא"כ הו"ל למנות שתים אחת למקיף ואחת לניקף. דהו"ל ממש כעשה דברכת כהנים וכעשה דהקהל שמנו אותן שתים שתים. וראיתי לקצת אחרונים שכתבו כוונה אחרת להבה"ג במה שמנה מצות ברכת כהנים שתים. אבל אין הדברים נכונים כלל ואין כדאי לדבר בם. ואמנם אפי' לדבריהם עדיין אין זה מוציאנו מן המבוכה בדברי הבה"ג בזה משאר מקומות כיו"ב. ולכן דברי הבה"ג צ"ע אצלי בזה. ועי' ג"כ מש"כ לקמן במנין הפרשיות (פרשה ח'):

ואמנם לדברי רבינו הגאון ז"ל אחר שלא ראינוהו עוד כיו"ב שיעשה כן בשום מקום אחר שכיו"ב אלא כאן. נראה דאין הכרח לומר דכוונתו למנות מצות המלך להקהיל ולקרות. ומצות העם להקהל ולשמוע. בשתי עשין. דודאי כל כיו"ב שהמצוה נעשית בין כולם יחד. ואי אפשר לזה בלא זה. אין למנותה אלא מצוה אחת. ואפי' אם תמצא לומר דאין קריאת מלך מעכבת מצות הקהל. דגם כשאין מלך חייבין להקהל מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה. ויקרא להם אחר. מ"מ כיון דאין לנו בכתוב אלא מצוה אחת ביחד להמלך ולהעם. אין לנו לחלקה לשתי מצות נפרדות בפ"ע. ואין למנותה אלא באחת. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הפרשיות. והעם בתרועת מלך נועדים הי' נראה לכאורה לפרש דאין כוונתו בזה למצות הקהל כלל. אבל כוונתו לפרשת חצוצרות שבפרשת בהעלותך. דכתיב עשה לך שתי חצוצרות כסף וגו'. ומנאוה הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ם בסה"מ (עשין נ"ט) וכל סייעתו. וכן רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות מנאה בדבור אנכי עיי"ש. ולפ"ז לא מנה מצות הקהל אלא במצוה אחת. ואמנם חלוק בזה עם הבה"ג וסייעתו. שהם ז"ל כולם מנאוה במספר הפרשיות שהם מצות המסורות לצבור. משום דמצות הקהל חובת כל ישראל היא. ומתקיימת ג"כ רק בצבור. ובתוכם גם המלך. אלא שהוא הקורא והם השומעים. אבל רבינו הגאון

מנאה במספר העשין המסורות ליחיד. וזה ודאי תמוה טובא. דהרי המצוה מוטלת על כל העם ונעשית ע"י כולם יחד ואין לך מצות צבור יותר מזו. וביותר תמוה שלא הזכיר הגאון מצוה שעל הצבור כלל. שלא כתב כאן אלא המלך יקראנה לעם בלהקים. דמשמע דרק חובת המלך היא בלבד ולא של העם. שהרי לא הזכיר חובת העם כלל אפי' ברמז וזה ודאי ליתא. דהרי להדיא מפורש בכל דוכתי דעיקר מצות הקהל מצות העם היא. וכמבואר פ"ק דחגיגה (ג' ע"א) ובפ"ק דקידושין (ל"ד ע"א ול"ה ע"א) עיי"ש. וראיתי באזהרות רבינו הגאון שעל סדר עשרת הדברות שהביא מצות הקהל (בדבור לא תשא) בזה"ל. רב מהיר יקרא ספר במועד שמטת עדני עכ"ל עיי"ש. ולשון זה אפשר להתפרש גם על חובת העם השומעים כולם כמו על הקורא לפניהם ומשמיעם. די"ל דכוונתו דהצבור חייבים להקהל ושיקרא לפניהם סה"ת במועד שנת השמטה וגם לרב שבעם החובה שיקרא לפניהם. אבל דברי רבינו הגאון כאן תמוהים לפ"ז:

ואמנם גם דברי רבינו הגאון דהתם ג"כ תמוהים לכאורה מצד אחר. דמדכתב רב מהיר יקרא. משמע דלא צריך מלך לקריאה זו שבהקהל. אלא כל רב וגדול שבעם ראוי לכך. והוא תמוה טובא. דנהי דאפשר לומר דאין מלך מעכב במצות הקהל. ואם אין מלך כשר גם ע"י אחר שבעם. מ"מ ודאי לכתחילה המצוה שיקרא המלך. ומשנה ערוכה היא בסוטה (פרק ואלו נאמרין ל"ב ע"א) (ובדף מ"א ע"א). ולהכי קרי לה התם פרשת המלך עיי"ש. ופשטא דמתניתין התם משמע ודאי דאפי' בדיעבד מעכב עיי"ש. וכן נראה לכאורה מדתנן ביומא (סו"פ בא לו ע"א ע"ב) באלו נשאלין באורים ותומים ואין נשאלין אלא למלך ולאב ב"ד ולמי שהצבור צריך לו. ואמרינן עלה בגמרא (שם ע"ג ע"ב) ואין נשאלין אלא למלך. מנא ה"מ אמר רבי אבהו דאמר קרא ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים וגו' הוא וכל ישראל אתו וכל העדה. הוא זה מלך (פירש"י דהא ביהושע משתעי קרא). וכל בני ישראל אתו זה משוח מלחמה. וכל העדה זו סנהדרין עיי"ש. הרי דאי לא דגלי לן בהדיא קרא יתירא לריבויי משוח מלחמה ואב"ד הי' לנו לומר דכיון דלא אשכחן בקרא שאלה באו"ת אלא במלך. אין לנו אלא מלך דוקא ואפי' משוח מלחמה ואב ב"ד לא וא"כ כאן במצות הקהל דכתיב קרא במלך. דהא ביהושע משתעי קרא. כדכתיב בריש הפרשה ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו וגו' תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם הקהל את העם וגו'. וכיון דקרא ביהושע הוא דמשתעי דהוא מלך מהיכא תיתי לן לריבויי אחד משאר גדולי העם. כיון דלית לן יתורא בקרא לריבויינהו:

איברא דהא ל"ק. דאע"ג דכתיב בריש הפרשה ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו וגו'. מ"מ הרי אפסקי' קרא בתר הכי מקמי מצות הקהל. דכתיב ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי וגו' ואל כל זקני ישראל. ובתר הכי כתיב ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים וגו' תקרא את התורה הזאת וגו' הקהל את העם וגו'. וא"כ מבואר דלא אל יהושע הוא שצוה כן. אלא לכהנים ולכל זקני ישראל. דהיינו סנהדרין. ואע"ג דכתיב בלשון יחיד. תקרא את התורה וגו' הקהל את העם וגו'. מ"מ ע"כ עלייהו קאי. כדכתיב קרא בהדיא ויצו משה אותם וגו'. ואפשר דגלי קרא דלחד מינייהו הוא דקמזהיר קרא ולא לכולם כאחד. תדע לך דהרי בהך קרא גופי' דהקהל את העם וגו' שהתחיל בלשון יחיד. חזר וסיים בלשון רבים וכתב את ה' אלקיכם וגו' ליראה את ה' אלקיכם וגו' אשר אתם חיים וגו' אשר אתם עוברים וגו'. וזה מוכרח. וראיתי בתרגום יונתן שתרגם על קרא דתקרא את התורה וגו' תקרון ית אורייתא וכו'. ועל קרא דהקהל את העם וגו' וגרך אשר בשערך וגו' תרגם כנושו ית עמא וכו' וגיוריא דבקרויכון וכו'. הכל לשון רבים עיי"ש. מבואר שתקן לשון הכתוב בלשון הנאות כפי הענין. משום דקאי על הכהנים והזקנים שהם רבים. ולפ"ז יש לתמוה על החזקוני שכתב (בפרשת וילך) שם וז"ל תקרא את התורה הזאת וגו' ליהושע הי' מצוה ולכך הי' קורא אותה המלך עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה דודאי קרא דתקרא וגו' לא קאי על יהושע וכמבואר בקרא גופי' וכמו שביארנו:

ועכ"פ כיון דבהדיא מבואר במשנה דסוטה דפרשת הקהל המלך קורא אותה. ולית מאן דפליג עלה. יש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל דנקט להיפוך מדסתם וכתב רב מהיר יקרא וכו'. דמשמע דבאחד מגדולי העם סגי. מדלא הזכיר מלך כלל אפי' ברמז קל. כמו שעשה שם במצוה שלפני זו עיי"ש. אלא דבאמת הדבר תמוה לפי מה שביארנו מנ"ל הא מילתא דנקטינן דצריך מלך דוקא לקריאת פרשת הקהל. הרי אדרבה בקרא מתבאר בהדיא דיוצאין אף באחד מזקני העם. וראיתי להרא"ם ביראים (סי' רפ"ט) ובסמ"ק (עשין ר"ל) שכתבו וז"ל ומנין שבמלך דבר הכתוב. דבר זה מתורת קבלה למדנו דכתיב וישלח יאשיהו ויאספו אליו וגו' ויקרא באזניהם את דברי ספר הברית הנמצא בבית ה' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ע"כ נצטרך לומר דאין זה אלא מדרבנן. דהא דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן. ולא דמי להיא דאמרינן (בפ"ב דזבחים י"ח ע"ב) ובשאר דוכתי דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו. כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי לשרתני עד שבא יחזקאל מנ"ל גמרא גמירי לה עד דאתא יחזקאל ואסמכי אקרא עיי"ש. דהתם כתיב בקרא דיחזקאל בלשון אזהרה. ובודאי לא חידש יחזקאל

איסור חדש. דאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה כדדרשינן מקרא דאלה המצות וגו'. וע"כ גמרא גמירי לה ויחזקאל אסמכי' אקרא. אבל כאן לא כתיב בקרא בלשון מצוה ולא בלשון אזהרה כלל. אלא מעשה שהי' כתיב בקרא. ואפשר דכשר גם ע"י אחד משאר גדולי העם. אלא דיאשי' מצדקתו נזדרז בדבר לעשותו בעצמו. אם לא שנאמר דמדרבנן בעלמא הוא ואסמכוה אקרא דיאשי'. ולא משמע הכי ממתניתין דסוטה שם. וגם אין רמז בקרא דבפרשת הקהל הוה עובדא. ועי' ברלב"ג שם ואין להאריך. עכ"פ נשמע מדברי היראים והסמ"ג דמקרא דפרשת הקהל דכתיב תקרא את התורה הזאת וגו'. ליכא למשמע מיני' מידי. דלא כהחזקוני שהבאתי. ועי' בקרית ספר להמבי"ט (פ"ג מהלכות חגיגה) שגם דבריו תמוהים עיי"ש ואין להאריך:

אבל העיקר בזה כבר פירש"י ז"ל במתניתין דסוטה (מ"א ע"א) בד"ה שנאמר וכו' וז"ל ואותה קריאה ע"י מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לומר דמדברי הספרי אלו מבואר דס"ל דעיקר מצות כתיבת ס"ת למלך דכתיב (בפרשת שופטים) בפרשת המלך וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו'. היינו רק כדי לקרות בו כנגד כל ישראל ביום הקהל. ומאי דכתיב והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. היינו כל ימי תייו ביום הקהל דגזרה תורה שיהי' לו למלך ספר מיוחד לכך. וכן מבואר יותר מלשון הפסיקתא זוטרתא (בפרשת שופטים) שם. דאי' שם את משנה התורה הזאת משנה התורה כותב. שכן אין קורין ביום הקהל אלא משנה התורה עיי"ש. הרי מבואר דעיקר מצוה זו שחייבה תורה למלך לכתוב לו ס"ת לא באה אלא כדי שיקרא בו ביום הקהל. והילכך כיון שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. אין צריך לכתוב לו אלא משנה תורה בלבד לפי שאין קורין אז יותר. ואפי' למ"ד דצריך לכתוב לו כל התורה הכי ס"ל. אלא דלדידי' גם ביום הקהל צריך שיקרא בכל התורה. כמבואר בספרי שם לפי גירסת המאירי שהביאו בש"מ לסנהדרין (כ"ב ע"א). ומאי דכתיב וכתב לו את משנה התורה ס"ל התם דהיינו לומר שעתיד להשתנן. כלומר שהמלך היה משננן בפרשת הקהל עיי"ש בדברי הרב המאירי ז"ל. ולפ"ז מתניתין דפ"ב דסנהדרין דמשמע דס"ל דהמלך צריך לכתוב לו ס"ת שלמה אתיא כת"ק דספרי שם. ומתניתין דפ"ז דסוטה דתנן דאינו קורא אלא במשנה תורה אתיא כאחרים דפליגי עלי' התם. ועפ"ז יש להאריך בסוגיא דסנהדרין שם עיש"ה. וע"כ שיטת הרמב"ם אינה כן. שהרי (בריש הלכות ס"ת ובפ"ג מהלכות מלכים) פסק כמתניתין דסנהדרין שם. ואעפ"כ פסק (בפ"ג מהלכות חגיגה) כמתניתין דסוטה שם עיי"ש. ולפמש"כ הו"ל תרתי דסתרי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ זו היא שיטת רש"י

והפסיקתא זוטרתא. וזהו שכתב רש"י דמהכא שמעינן דהקריאה ביום הקהל היתה ע"י המלך. והדברים ברורים. ותמיהני על התוס' יו"ט (פ"ז דסוטה מ"ח) שלא ירד לכוונת פירש"י בזה עיי"ש. וגם מש"כ שם דבלא"ה דבר הלמד מענינו הוא דכתיב תקרא וגו' שמשה אמר ליהושע ויהושע מלך הי' עיי"ש. והיינו כדברי החזקוני שהבאתי. וכבר ביארנו שהדברים תמוהים. שוב ראיתי להר"ב פר"ח בס' מים חיים (פ"ג מהלכות חגיגה ה"ג) שהביא דברי התוס' יו"ט והשיג עליו. אלא דגם מש"כ הוא בכוונת רש"י אינו ברור ואינו מספיק עיי"ש ואין להאריך. שוב מצאתי להרב מהר"י נגאר בפי' להספרי שופטים (פיסקא ק"ס) שביאר כן בכוונת רש"י כדכתיבנא עיי"ש מש"כ בזה. והוא הנכון. וכן משמע מלשון הכתוב דכתיב שם גבי מצות כתיבת ס"ת למלך והיתה עמו וקרא בו וגו' למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור וגו'. ולשון זה ממש כתיב ג"כ בפרשת הקהל למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו וגו'. וממה שדרשו בספרי שם וקרא בו כל ימי חייו ימי חייו הימים. כל ימי חייו הלילות עיי"ש. אין הכרח לומר דלא קאי על יום הקהל בלבד וכמבואר ואין להאריך. אלא דצ"ע לפ"ז דברי רש"י (בפ"ק דב"ב י"ד ע"ב) בד"ה ספר עזרה וכו' עיי"ש. ובמש"כ בש"מ שם בשם הראב"ד. ועי' מש"כ הרמ"ה ז"ל שם (בסי' קפ"ב):

ומעתה לפ"ז ממילא מתבארים על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל שם. דלפי מה שביארנו הדבר מבואר מאיליו דמצות הקהל עיקרה נאמרה לישראל ולא נתחייבו כלל שיקרא להם המלך. שכן בפרשת הקהל לא נזכר מלך כלל אלא הכהנים וזקני העדה. אלא דבפרשת המלך גלי קרא דהחובה מוטלת על המלך שהוא יקרא להם ביום הקהל ושיכתוב לו ספר לשם כך. וזו מצות המלך היא בלבד. אבל העם יוצאין אפי' לכתחילה ע"י קריאת אחד משאר גדולי העם. ומעתה א"כ מדוקדקים היטב דברי רבינו הגאון באזהרותיו שם. שבמצות הקהל אשר לכל ישראל לא הזכיר מלך כלל. ומצות המלך לכתוב לו ס"ת לקרוא כנגד כל ישראל ביום המיועד לכך. כבר כתבו שם לעיל מיני' בסמוך. ורמז שם שעיקרה לצורך ללמד את העם שכתב שם וז"ל. השבעת לקצין לכתוב לו פתשגן אך למוד ילמד לצדק וכו' עיי"ש. הרי שלא כתב ילמוד. אלא ילמד דהיינו לאחרים. ואף דאפשר דילמד היינו בפתחות המ"ם וכל' הכתוב למען ילמד. מ"מ יותר נכון לומר דכוונתו כדכתיבנא דעפ"ז דברי הגאון נכונים ומדוקדקים:

ועפ"ז יתבארו לנו גם דברי רבינו הגאון שלפנינו כאן ולקמן במספר הפרשיות. והנה הרמב"ם וכל סייעתו מנו מ"ע לכתוב כל איש ספר תורה לעצמו כמש"כ בסה"מ (עשין י"ח). וגם מנו מ"ע למלך שיכתוב לו ס"ת שני' חוץ מזו שיש לו ככל ישראל. כמש"כ

שם (עשין י"ז) ובשאר מוני המצות ההולכים בעקבותיו. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה שתי עשין הללו במנין העשין שלו ואמנם מ"ע דכתיבת ס"ת לכל איש לא מנאוה גם הבה"ג וכל סייעתו ז"ל. ואין רבינו הגאון יחיד בזה. אלא דלזה לכאורה אפשר לומר עפמש"כ הרא"ש (בהלכות ס"ת) דעיקר מצוה זו אינה אלא משום מצות תלמוד תורה. כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וכ"כ רבינו ירוחם (בנתיב שני ח"ב) בשם הגאונים עיי"ש. ועי' מש"כ הפרישה ביו"ד (סי' ר"ע) והביאו הש"ך (שם ס"ק ה') עיי"ש. ולהכי ס"ל לרבינו הגאון והבה"ג וסייעתו דאינה באה מצוה בפ"ע. דבכלל עשה דת"ת היא שכבר מנאוה במנין העשין. ועי' מה שביארנו בזה לקמן במנין הפרשיות (פרשה ס') עיש"ה וכן ביאר הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש עשירי) שאין ראוי למנות ההקדמות שהם לתכלית אחד מן התכליות. וזו היא ג"כ דרכו של רבינו הגאון ז"ל כמו שיתבאר לפנינו עיש"ה. ואמנם עדיין יש לתמוה על רבינו הגאון שלא מנה עשה דכתיבת ס"ת למלך שהיא מצוה המפורשת בתורה. כדכתיב (בפרשת שופטים) וכתב לו משנה התורה וגו'. ומצוה זו אין לכוללה בכלל עשה דת"ת. שהרי כבר יצא בזה בס"ת האחד שיש לו כמו לכל ישראל. וע"כ דמצוה זו מצוה מיוחדת בפ"ע היא. ומנאוה הבה"ג והר"א הזקן והרשב"ג והיראים. אלא דבאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנאה אלא במנין הפרשיות. ומה ראו על ככה. וביותר תמוה דרבינו הגאון ז"ל גופי' מנאה באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות בדבור לא תשא וכמשכ"ל. ומאיזה טעם חזר בו כאן והשמיטה:

ואמנם עם מה שביארנו לעיל הדברים נכונים מאוד. ומתאימים יחדיו. דמש"כ כאן והמלך יקראנה לעם בלהקים. היינו מצות המלך לכתוב לו ס"ת לעצמו. דככר נתבאר דעיקר מצוה זו היינו שיהי' לו ספר מיוחד כדי לקרות בו כנגד כל ישראל ביום הקהל. שהקפיד הכתוב שיהי' לו ספר מיוחד בפ"ע לכך. ועיקר מאי דתנן שהמלך קורא ביום הקהל היינו רק מהכא וכמו שביארנו. וכיון דעיקר המצות לא באה אלא לכך. לכן לא כתב רבינו הגאון בענין המצוה אלא עיקר יסוד המצוה שיקראנה לעם ביום הקהל. כדי לאשמעינן הך מילתא שלא שמענוהו ממקום אחר. וכמו שפירש"י ע"פ הספרי שהבאתי לעיל. וזה ודאי נמנה מצוה בפ"ע. שהרי באה על זה פרשה מיוחדת בתורה. ואינה ענין לפרשת הקהל שנאמרה לכל ישראל. ויכולין לקיים מצותן אפי' לכתחילה גם בלא מלך. ורק חובת המלך לעצמו היא וכמו שביארנו. ומש"כ לקמן במספר הפרשיות והעם בתרועת מלך נועדים. כוונתו למצות הקהל שעל כל ישראל. ואע"ג דמצות העם ישנה גם בלא מלך כדכתיבנא. מ"מ כתב בתרועת מלך כלישנא דקרא ותרועת מלך בו (במדבר כ"ג:כ"א). שפירושו מלכו של עולם. והכא נמי הו"ל לישנא דמשתמע לתרי אפי.

דמתפרש בתרועת החצוצרות של קודש שמיוחדים לכך. ומשמע נמי מלך ממש. כיון דכשיש מלך המצוה עליו לקרותה לפניהם. וא"כ כל דברי רבינו הגאון נכונים וברורים ומתאימים יחדיו לפי שיטתו. דשפיר עשה שמנאן בשתי מצות מיוחדות בפ"ע שבכל אחת באה בתורה פרשה מיוחדת לעצמה. וגם יפה עשה שלא מנה מצות כתיבת ס"ת למלך שכבר נמנית לשיטתו. ודבריו מכוונים עם דבריו שבאזהרותיו שהבאתי:

אלא דלפ"ז אכתי דא עקא דנמצא שלא מנה כלל פרשת חצוצרות לא במספר העשין ולא במקום הראוי לה במספר הפרשיות. והיא מצוה מבוארת בתורה ומנאוה כל הראשונים ז"ל מוני המצות כולם. והוא תימא לכאורה. ואמנם גם בשאר מוני המצות. אע"פ שמנו עיקר מצוה זו. מ"מ יש בהם מבוכה בענין זה. דבשלשה ענינים כתבה תורה מצוה לתקוע בחצוצרות. למקרא העדה ולמסע המחנות. וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות. וביום שמחתכם ומועדיכם וביר"ח ותקעתם בחצוצרות וגו'. והנה הרמב"ם בסה"מ (עשין נ"ט) לא מנה אלא המצוה דביום שמחתכם ומועדיכם ור"ח. אלא שכלל עם עשה זו ג"כ מצות וכי תבאו מלחמה בארצכם וגו'. וכתב שם וכן אנחנו מצווים לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות וכו' עיי"ש. וכבר תמה הרב המגיד ז"ל (בריש הלכות תענית) על הרמב"ם בזה למה מנאן במצוה אחת. שהרי שני פסוקים הם בכתוב והניח בצ"ע עיי"ש. ובסמ"ג (עשין ק"ע) לא מנה אלא המצוה לתקוע במועדים וביר"ח בשעת הקרבן שנאמר וביום שמחתכם וגו'. וכבר תמה עליו הר"ב מל"מ בפ"ד (דרך מצותיך ח"א) אמאי לא מנה ג"כ המצוה לתקוע בעת הצרות והניח בצ"ע עיי"ש. ומה שלא הזכירו המצוה דלמקרא העדה ומסע המחנות. פשוט דהיינו משום דזה לא נהג אלא במדבר בשעת מסעות. ואין זו מצוה הנוהגת לדורות. ואמנם באזהרות הרשב"ג ז"ל שכתב וחצוצרות עדה עיי"ש. נראה להדיא דכוונתו למנות המצוה דחצוצרות למקרא העדה ולמסע המחנות. וכ"כ ביותר ביאור באזהרות הר"א הזקן. שכתב וז"ל חצוצרות להריע למסע הכריו עכ"ל (ונראה דבמקום הכריו צ"ל מכריו. והוא מלשון חז"ל מכרי כהונה ולוי' ועי' פירש"י (גיטין ל' ע"א) בד"ה במכרי ובפרשב"ם (בב"ב קכ"ג ע"ב) בד"ה ה"ג. ובערוך (ערך מכר הראשון) עיי"ש. וכאן הכוונה לישראל שהם מכריו ואהוביו של הקב"ה. וכל מתנותיו נותן רק להם). עכ"פ מבואר דכוונתו למנות מצוה דחצוצרות למסע המחנות. וכ"כ באזהרות אתה הנחלת. קול להריע בחצוצרות להסיע המחנות (כצ"ל לדעתי עיי"ש). והוא תמוה לכאורה דשבקו מה שנוהג לדורות ונקטו מסע המחנות שלא נהג אלא בעת שהיו ישראל במדבר ואינו נוהג לדורות. ולכאורה נראה לומר בכוונתם עפ"מ דאמרינן בספרי (פ' בהעלותך פיסקא ע"ב) וידבר ה' א"מ

לאמר עשה לך שתי חצוצרות כסף. למה נאמרה פרשה זו. לפי שהוא אומר ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו. שומע אני הואיל ונוסעים ע"פ הדבור וחונים ע"פ הדבור יכול לא יהיו צריכים חצוצרות. ת"ל עשה לך וגו'. מגיד הכתוב שאע"פ שנוסעים ע"פ ה' וחונים ע"פ ה' צריכים חצוצרות עיי"ש. ובברייתא זו תמוה טובא לכאורה וכבר התפלאו עלי' המפרשים ולא עלתה בידם לפרשה. עי' מש"כ בזה בברית אברהם ובזית רענן על הילקוט שם. ובאהלי יהודה להר"י נגאר שבש והגיה ומחק הרבה עיי"ש. והנראה לי דהדברים נכונים. ומתפרש עפ"מ דאמרינן בפרק בתרא דברכות (נ"ד ע"ב) ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדבריות וכו' עיי"ש. הרי דהמסע במדבריות מיקרי שעת סכנה ועת צרה. והילכך כשיצא מן הסכנה צריך להודות ולהביא קרבן תודה ועי' בפירש"י ורשב"ם (פ' צו) עיי"ש. ומעתה א"כ כיון דכתיב לקמן וכי תבאו מלתמה בארצכם וגו' ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם וגו' דגמרינן מינה דעל כל צרה שלא תבוא על הצבור צריך להריע בחצוצרות. וכמש"כ הרמב"ם (בסה"מ ובפ"א מהלכות תענית) שהבאתי לעיל. א"כ גם בעת מסע המחנות במדבר נשמע מינה שצריך להריע בחצוצרות. דהרי עת צרה היא לצבור ולא צריך קרא. שוב ראיתי לרבינו בחיי ז"ל שכתב ג"כ דחצוצרות דמסע המחנות משום מלחמה הוא עיי"ש בדבריו. מטעם אחר. והיינו דקאמר בספרי. למה נאמרה פרשה זו דמסע המחנות להריע בחצוצרות. דכבר הו"ל בכלל מאי דכתיב לקמן על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות וגו'. ולזה קאמר לפי שהוא אומר ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו. שומע אני הואיל ונוסעים ע"פ הדבור וחונים ע"פ הדבור. וא"כ אין כאן מקום חשש סכנה כלל. ואין זה עת צרה. יכול לא יהיו צריכים חצוצרות. דכגון זה ליכא למשמע מקרא דעל הצר הצורר אתכם. ת"ל עשה לך וגו' מגיד לך הכתוב שאע"פ שנוסעים ע"פ הדבור צריכים חצוצרות. וטעמא דכיון דמקום צרה היא לאחרים. וגם להם אי לאו דקב"ה מגין עליהם. צריכין חצוצרות להזכירם לפני ה' שלא יסיר תשועתו מהם. וזה ברור אצלי בפירוש ברייתא זו והדברים פשוטים.

ולפ"ז מתבאר לן מההיא ברייתא דתרועת החצוצרות שבמסע המחנות ג"כ משום חצוצרות בעת הצרות אתינן עלה. ועדיפא מינה. וא"כ אתי שפיר דברי הר"א הזקן והרשב"ג ובעל אתה הנחלת. דכוונתם בזה למנות מצות חצוצרות בעת הצרות. דמסע המחנות ג"כ בכלל הצר הצורר אתכם. ועדיף מיני' וכמו שמבואר בספרי שם. ואפי' הכי הצריך הכתוב חצוצרות וכ"ש בצרות דעלמא. ודבריהם הם ממש כדברי הרמב"ם ז"ל בהלכותיו. דנקט ג"כ עיקר מצוה דחצוצרות לענין תעניות ועת צרות. וכבר עמד עליו הר"ב מל"מ בפר"ד שם עיי"ש. וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר

עשרת הדברות (בדבור זכור). שמנה שם פרשת מסע עיי"ש. וכנראה לכאורה כוונתו לפרשת חצוצרות למקרא העדה ולמסע המחנות. ומבואר דדעתו ג"כ למנות מצות חצוצרות רק לענין מסע המחנות. ולכן קראה בקצור כדרכו ז"ל פרשת מסע. והיינו כדעת הר"א הזקן וסייעתו ז"ל. והדברים מבוארים ע"פ מאי דכתיבנא. והנה במתניתין (דפ"ג דר"ה כ"ו ע"ב) דתנן ובתעניות בשל זכרים וכו'. ושתי חצוצרות באמצע. שופר מקצר וחצוצרות מאריכות. שמצות היום בחצוצרות ופירש"י וז"ל ובתעניות. דאמרינן במס' תענית תקעו הכהנים תקעו וכו'. שמצות היום בחצוצרות דלכנופיא בעלמא נינהו וכל כנופיא בחצוצרות דכתיב והיו לך למקרא העדה עכ"ל. וכ"כ הר"ן ז"ל שם עיי"ש. וכ"ה בגמרא שם לפי גירסת ש"ס כת"י. כמש"כ בדק"ס שם (כ"ז ע"א) עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה היכי נילוף משם לתענית. הרי שם לא קאי אלא על מסעות שבמדבר. ואמרי' בספרי בהעלותך (סוף פיסקא ע"ב) והיו לך למקרא העדה. שתהא מזמן העדה ומסיע את המחנות עיי"ש. כלומר דדבר אחד הוא. שתהא מזמן בהן העדה כדי להסיע את המחנות. וכן פירש"י (בפרשת בהעלותך) ע"פ הספרי עיי"ש ובמזרחי שם. והרמב"ם (בפיה"מ שם) וכן הרע"ב שם כתבו דנפק"ל מקרא דכתיב על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל מדכתיב על הצר הצורר אתכם וגו'. והצר הצורר לרבות כל צרה שלא תבא על הצבור לחצוצרות כגון תעניות עיי"ש. וכך הם דברי הרמב"ן ז"ל במלחמות שם עיי"ש. אבל דברי רש"י והר"ן תמוהים לכאורה. אבל לפי מאי דביארנו ניחא שפיר. ודבריהם עולים בקנה אחד עם דברי רבינו הגאון באזהרותיו שם ודברי הר"א הזקן וסייעתם:

אלא דלפ"ז תגדל התימא עוד ביתר שאת על רבינו הגאון ז"ל כאן שהשמיט פרשת חצוצרות לגמרי ממספר הפרשיות. אחר דאיהו ז"ל גופי' מנאה באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות. ואם חזר בו כאן ממש"כ שם. כדאשכחן כיו"ב בכמה מקומות אחרים. הדבר קשה מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר. ומאיזה טעם הדר בי' שלא למנות פרשה המפורשת בתורה בהדיא. שוב ראיתי דפרשת מסע שמנה רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם (בדבור זכור). ע"כ אין כוונתו לפרשת חצוצרות. דכבר מנה בהדיא פרשת חצוצרות. שם לעיל (בדבור אנכי). שכתב שם וז"ל גשם מים כבירים אם דלקוך חצוצרות על הצר ברפסדו. ולמסע ולריע קרבנות עכ"ל עיי"ש. הרי שמנה פרשת חצוצרות בפירוש וכנראה כוונתו שם למנותה בשלש מצות למסע המחנות. ועל הצר הצורר. ולתרועת הקרבנות. משום דכל חדא כתיבא בקרא מיוחד בפ"ע. וכדעת הרב המגיד בריש הלכות תענית. וכן דעת הרלב"ג ז"ל. והביאו הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין רכ"ב) עיי"ש מש"כ בזה.

אלא שהם לא מנו אלא שתי מצות. משום דמסע המחנות לא הי' אלא לשעה ואינו נוהג לדורות. וכיו"ב אינו בא במנין. אבל רבינו הגאון מנה שלשתן. וזה ודאי קשה. דהרי מסע המחנות לא נהג אלא לשעה כשהיו ישראל במדבר. ואין זו מצוה הנוהגת לדורות. ולדבריו ז"ל שם לא יתכן משכ"ל לדעת הר"א הזקן ובעל אתה הנחלת והרשב"ג ז"ל ע"פ הספרי. שהרי מנה הגאון חצוצרות שבעת הצרות בפ"ע. וע"כ דמסע המחנות שמנה לאו משום עת הצרות אתי עלה. אלא מסע המחנות ממש. וא"כ אין זו אלא מצוה דלצורך שעה בלבד. ואינה באה במנין. ואולי אפשר לומר דס"ל לגאון ז"ל דאין זו חשיבא מצות שעה. כיון דאין זה מן הנמנעות שלא יארע לישראל בזמן מן הזמנים שיהיו במצב כזה שהיו בו במסעות שבמדבר. ואז דינים אלו שבמסעות יהיו נוהגים כמו שנהגו אז במדבר. שהרי אין שום רמז בכתוב שלא ינהגו אלא בדורם בלבד. ועי' מנחות (כ"ח ע"ב) ובספרי בהעלותך (סוף פיסקא ע"ה) עיי"ש היטב ואין להאריך. עכ"פ מה שחזר בו הגאון כאן ולא מנה מצוה דחצוצרות כלל הוא דבר קשה לכאורה:

והנה מה שלא מנה חצוצרות דמסע המחנות הוא פשוט. דהיינו משום דס"ל דהו"ל מצות שעה ולא לדורות. וכדעת כל שאר מוני המצות בזה. וחזר בו ממה שהי' סובר שם דהו"ל בכלל מצות דורות. ולא קשה אלא מה שלא מנה מצות חצוצרות בעת צרה ושעל הקרבנות. אלא שכבר הקשה הה"מ בריש הלכות תענית גם על הרמב"ם ז"ל שלא מנה בזה אלא מ"ע אחת. והו"ל למנות שתים דתרתי קראי כתיבי. וראיתי להר"ב מעה"ח שתי' דס"ל להרמב"ם דתקיעות דבשעת הקרבת הקרבנות צורך הקרבן הן והו"ל חלק ממצות הקרבן. והילכך אין למנותה במנין בפ"ע כמו שלא מנה מצות נסכים אע"פ שכתובה בפרשה בפ"ע. וכמש"כ הרמב"ם בהדיא בשרשיו (שורש י"ב) עיי"ש. ולפ"ז אפשר לכאורה לומר דרבינו הגאון ז"ל שם באזהרות לטעמי' אזיל. שמנה שם גם פרשת נסכים במצוה מיוחדת בפ"ע בדבור לא תגנוב עיי"ש. ולכן מנה שם ג"כ מצות חצוצרות שבשעת הקרבת הקרבנות במצוה מיוחדת בפ"ע. אבל במנין המצות שלפנינו לא מנה פרשת נסכים במספר הפרשיות. ונטה הגאון בזה מדעת הבה"ג וסייעתו שכולם מנו פרשת נסכים במספר הפרשיות. והיינו משום דס"ל בזה כדעת הרמב"ם (בשורש י"ב) שאין הנסכים נמנין מצוה מיוחדת בפ"ע וחזר בו ממש"כ במנין האזהרות שם בזה. ולכן אזיל לטעמי' ולא מנה גם מצות חצוצרות של הקרבנות. אלא שיש לתמוה לפ"ז לפי מה שביארנו בדעת הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל שלא מנו מצות חצוצרות אלא למסע המחנות בלבד. וגם לפי מה שביארנו בדעתם דאין כוונתם אלא לחצוצרות דשעת הצרות. כמש"כ ע"פ הספרי. מ"מ חזינן לדעתם דמצות חצוצרות דקרבנות אינה באה במנין בפ"ע וכדעת

הרמב"ם. והיינו ע"כ מטעם שביארנו דכיון דלצורך הקרבן היא הו"ל בכלל מצות הקרבן. וא"כ אמאי מנו פרשת נסכים במספר הפרשיות. דהרי גם הנסכים מצרכי הקרבן נינהו. ונמצאו דבריהם ז"ל לכאורה סתרי אהדדי. אמנם באמת הדברים נכונים מאד. ואדרבה הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל לטעמייהו אזלי ודבריהם באו מדוקדקים. דהם ז"ל לא מנו סתם פרשת נסכים כמש"כ הבה"ג. אלא מנו רק מצות נסוך המים בחג. כמש"כ בהדיא הר"א הזקן ז"ל במספר הפרשיות וז"ל ימי החג לנסך מים במים תוחן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הרשב"ג ז"ל כתב ונסוך מי קרים עיי"ש. ובמש"כ על זה הרשב"ץ בזהר הרקיע (עשין סי' ע"א) עיי"ש. וכוונתם בזה לפרשת נסכים שמנה הבה"ג במספר הפרשיות. והדבר יפלא לכאורה מאד מה זה שלא מנאוה אלא לנסוך המים של חג ולא לנסכי היין של כל השנה. ובפרט דהבה"ג כתב סתם פרשת נסכים. והם ז"ל עשו מן הכלל פרט לנסוך המים דחג בלבד. אבל באמת דבריהם צרופים. דנסכי היין לא מנו משום דמצרכי הקרבן הן ובכלל מצות הקרבן נינהו. ואין למנותן במצוה מיוחדת בפ"ע. משא"כ נסוך המים בחג דלאו מצרכי הקרבן הן. דאע"ג דתנן (בפ"ב דיומא) דמנסכין אותן עם הקרבת איברי תמיד של שחר. כמבואר שם (כ"ו ע"ב) היינו רק לומר דאז הוא זמן חיובן שלא לאחר. אבל אי בעי מקדים ומנסכן קודם הקרבת התמיד. ואפי' בעוד לילה שאינו ראוי להקרבת התמיד. וכמבואר להדיא בפ"ק דתענית (ב' ע"ב) דאמרינן איבעיא להו ר"א מהיכא גמיר לה וכו'. או מניסוך המים גמר לה. מה ניסוך המים מאורתא דאמר מר ומנחתם ונסכיהם אפי' בלילה וכו'. ועי' בפירש"י שם בד"ה מה ניסוך וכו' ובתוס' שם ד"ה איבעיא להו כו' כתבו וז"ל דאמר מר ומנחתם ונסכיהם בלילה וכו'. פי' דאע"ג דניסוך קרבנות לא הוו עד לאחר הקרבת קרבנותיהם וכו'. ניסוך החג דהוי ממים מצי למיהוי בלילה ראשונה ואע"ג דאמרינן במס' יומא כו' אין מנסכין מים בחג אלא בתמיד של שחר וא"כ לא הוי בלילה ראשונה דהא אינה אלא ביום. י"ל דאינו חייב לנסך אלא בתמיד של שחר. ומ"מ אי בעי עביד בלילה עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות תמידין ומוספין ה"ז) שאם הקדים ניסוך המים לזבח אפי' נסכן בלילה יצא עיי"ש. והר"ב מל"מ שם הביא הסוגיא דתענית שם והביא ג"כ שכן מבואר בהדיא בירושלמי סוכה פרק לולב וערבה הקדימן לזבח כשר נסכן בלילה כשר עיי"ש. הרי מבואר דנסכי המים לא שייכי לתמיד ואין תלויין בו. אלא חובת היום באנפי נפשה נינהו. וכ"כ הריטב"א ז"ל (ביומא כ"ד ע"א) בהא דאמרינן התם ארבע עבודות זר חייב עליהן מיתה זריקה הקטרה ניסוך המים וניסוך היין. וכתב עלה הריטב"א שם וז"ל זריקה הקטרה. פי' יש בכלל זריקה בין זריקת דם ובין הזאות שבפנים ויש בכלל הקטרה בין הקטרת בשר על המזבח בין הקטרת מנחה או

הקטרת קטורת דבפנים. דשם הקטרה אחת היא. והקשו בתוס' מ"ש דהני חשיב בחדא ואילו ניסוך המים וניסוך היין חשיב בתרתי. ולא אמרינן שם ניסוך אחד הוא. ותי' וכו' עוד י"ל משום דניסוך היין הכשר הזבח הוא. ואילו ניסוך המים חובת היום. דינא הוא דקאי באנפי נפשי' עכ"ל עיי"ש. וביותר ביאור מבואר כן בריטב"א סוכה (מ"ט ע"ב) וז"ל שם ואי מייתי במקודשת איפסלו בלינה. לאו משום דאין ראויין ליקרב בלילה כדסבר הראב"ד ז"ל. דהא ליתא מדאמרינן בפ"ק דתענית וכו' אלא לומר וכו'. ואע"פ שאמרו במס' תמורה שלא אמרו נסכים בלילה אלא בנסכים הבאים בפ"ע שלא עם הזבח. ואילו ניסוך המים קרב עם הזבח. הא לא תקשי. דניסוך המים אינו חשוב בא עם הזבח שחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל. שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים אלא שיש חובת היום ג"כ לעשות נסוך המים וזה כפתור ופרח. לרבינו הגדול ז"ל עכ"ל עיי"ש. וכך העלה הר"ב ש"א בחי' לתענית שם דניסוך המים אינו חובת קרבן אלא חובת היום בפ"ע הוא. משא"כ ניסוך היין חובת קרבן הוא ולא חובת היום. עיי"ש בדבריו. אלא שהקשה שם לפ"ז בהא דאמרינן בפ"ב דיומא (כ"ד ע"א) אמר רב ארבע עבודות זר חייב עליהן מיתה. זריקה והקטרה ניסוך המים וניסוך היין. וכיון דנסוך המים כשרה בלילה שקודם הזבח. אמאי זר חייב עלי' מיתה הא אמרינן התם (לקמן כ"ז ע"ב) אמר ר"י זר שסידר המערכה חייב מיתה. מתקיף לה ר"ז וכי יש לך עבודה שכשרה בלילה וזר חייב עלי' מיתה. ופריך והרי איברים ופדרים. ומשני סוף עבודה דיממא היא. והרי תרומת הדשן. ומשני תחלת עבודה דיממא היא. דאר"י קידש ידיו לתה"ד למחר אין צריך לקדש שכבר קידש מתחילת עבודה. אלא כי אתמר הכי אתמר וכו' עיי"ש. שמעינן מזה דעבודה שכשירה בלילה ואינה סוף עבודת היום ולא תחלת עבודת היום. אין זר חייב עלי' מיתה. וא"כ נסוך המים שכשר בליל יו"ט ראשון. וא"כ ע"כ אינו סוף עבודת היום. דהא יום שעבר יום חול הוה. וגם כיון דזמנו הוא עד זמן הקרבת תמיד של שחר. ע"כ אינו תחלת עבודת היום. וע"כ חובה בפ"ע הוא וכשר בלילה. ואמאי זר מחייב עלי' מיתה. עיי"ש שהאריך בזה והניחה בקושיא. ובאמת דקושיא עצומה היא לכאורה. ולדידי נראה לומר דלא מיבעיא לפי מה שנראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"י מתמידין) שם דלכתחילה מיהת אין נסוך המים אלא עם נסוך היין של תמיד של שחר עיי"ש. ובכ"מ הוכיח כן מדאמרינן (יומא כ"ו ע"ב) אין מנסכין מים בחג אלא בתמיד של שחר עיי"ש. אבל אין מזה הכרח. דהתם לא אתי למעוטי אלא תמיד של בין הערבים. דליכא חובת נסוך אלא פעם אחד ליום ולא שני פעמים עיי"ש. אבל אין ראי' שלא יהא רשאי לכתחילה לנסך קודם לתמיד של שחר. מיהו גם התוס' בתענית שם הוכיחו כן משם עיי"ש.

אלא שמלבד זה הוכיח כן שם מהתוספתא (פ"ג דסוכה) עיי"ש. והר"ב לח"מ הכריח כן מלישנא דמתניתין פרק לולב וערבה עיי"ש בדבריו ואין להאריך. דלפ"ז ודאי אפשר לומר דכיון דעיקר מצות נסוך המים לכתחילה היא ביום. חשיבא עבודת היום להתחייב עלי' מיתה יותר מתרומת הדשן ואברים ופדרים דכשרים לכתחילה בלילה. ורק משום דתחלת עבודה דיממא או סופה. חייב הזר מיתה עלייהו. ולא קמתקיף ר"ז וקאמר וכי יש לך עבודה שכשרה בלילה וכו'. אלא בסידור המערכה דנעשה בלילה לכתחילה. ואין שום מצוה כלל לעשותו ביום. ואפי' לדעת רש"י ותוס' (ריש פ"ק דתענית שם) דגם נסוך המים אפי' לכתחלה מותר לנסך בלילה קודם לתמיד. מ"מ הרי גם התוס' שם כתבו דמיהת אינו חייב לנסך אלא ביום בתמיד של שחר. אלא דאי בעי רשאי להקדים אפי' בלילה עיי"ש. וכיון דעיקר חובתו אינה אלא ביום. עבודת יום חשיבא לחייב זר עלי' מיתה. ור"ז לא אתקיף אלא בסידור המערכה דלא תלי ביום כלל:

ואמנם בר מן דין נראה בזה עפמש"כ בתוס' ישנים שם ביומא בד"ה וכי יש עבודה שכשרה בלילה וכו'. וז"ל וא"ת מנין לנו שאין פסול מיתה לפי שכשרה בלילה. הא גבי זר הקרב יומת לא כתיב יום ולא ממעטינן לילה. וי"ל דפשיטא לי' שאין עבודה חשובה לחייב עלי' מיתה אלא של יום. דביום צותו כתיב עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ומעתה לפ"ז נראה דדוקא בעבודות שהן צורך לעבודות היום. הוא דשייכא סברא זו. דכיון דבכל עבודות של יום אימעטא לילה מקרא דביום צותו. כדאמרי' סופ"ב דמגילה (כ' ע"ב) ושאר דוכתי. ועבודה זו אע"פ שהיא באה לצורך היום מ"מ הוכשרה לעשותה בלילה. אית לן למימר דודאי לאו עבודה חשובה היא. והילכך לא הקפיד עלי' הכתוב אם תהי' נעשית בלילה. וממילא נמי מהאי טעמא מסתברא לומר דאין זו עבודה חשובה כ"כ שיתחייב עלי' הזר מיתה. ומה"ט סידור המערכה וכן תרומת הדשן שהן לצורך עבודת היום. וכ"ש הקטרת אברים ופדרים שהם חלקי קרבן שלא הוכשר אלא ביום. ואעפ"כ הכשירן הכתוב בלילה. הי' ראוי לומר דלא מתחייב עליהן הזר. אי לאו מטעם דתה"ד תחלת עבודה דיממא היא. ואברים ופדרים סוף עבודה דיממא היא. ואמרינן דסוף עבודה גורם לתחלתה ותחלתה גורם לסופה שתהי' חשובה להתחייב הזר עלי'. אבל בלא"ה הול"ל דכיון שהן לצורך עבודת היום. אם איתא דעבודה חשובה כשאר כל עבודות היום נינהו. לא הוה מתכשרי לעשותן אלא ביום. כדקפיד קרא כיו"ב מדכתיב ביום צותו. וממילא נמי נשמע לסידור המערכה דכיון דלצורך עבודת היום נעשית. והיא אינה לא תחלת ולא סוף עבודה דיממא ואפי' הכי נעשית בלילה. אית לן למימר דהיינו משום דעבודה גריעא היא ולהכי לא קפיד עלה קרא אם תהי' נעשית בלילה. ומה"ט

אית לן נמי למימר דלא חשיבא עבודה לענין שיתחייב עלי' הזר מיתה. וממילא נמי לפ"ז אפי' בסידור המערכה דלצורך עבודת לילה. כגון שכבו הגחלים וצריך לסדר המערכה מחדש בלילה. ג"כ לא מתחייב הזר מיתה. מאחר דחזינן דעבודה גריעא היא. ועוד שלא יהא הטפל חמור מהעיקר. דעיקר סידור המערכה הוא בבוקר קודם עמוד השחר לצורך עבודת היום. אלא שאם כבו הגחלים אח"כ צריך לחזור ולסדרה מחדש. ועי' מש"כ הריטב"א בסוגיא דיומא שם עיי"ש. וכל זה דוקא בהנך עבודות הלילה. כתרה"ד ואברים ופדרים וסדר המערכה. אבל נסכי המים דכשמנסכן בלילה. משום דאפי' לכתחילה שרי לנסך קודם תמיד של שחר. ואפי' בלילה שלפניו. לאו מצרכי עבודת היום הן. אלא מצוה בפ"ע לגמרי נינהו. כנסכים הבאים בפ"ע. וכמש"כ הריטב"א שהבאתי. והילכך אע"ג דכשרים בלילה אין לנו שום טעם לפטור הזר. כיון דבקרא דוהזר הקרב יומת לא כתיב יום דנמעט לילה. ואין לנו לחלק בין עבודת יום לעבודת לילה. אלא דמסברא הוא דנפק"ל. דכיון דכל עבודות של יום לא הוכשרו אלא ביום דוקא. א"כ אותן עבודות השייכות ליום שהוכשרו בלילה. ע"כ לא חשיבי עבודה גמורה. וממילא אין לנו לחייב עליהן מיתה לזר. וכל זה שייך בעבודות דשייכי ליום. אבל נסוך המים דנסכים הבאים בפ"ע נינהו ומחמת עצמן הן באים. ואין להם שום שייכות עם עבודות שביום. לא שייכא סברא זו. ואין לנו לפטור בהן עבודת זר. כן נראה לענ"ד לפי חומר הנושא בקושית הר"ב ש"א ז"ל:

ועכ"פ נתבאר דנסוך המים חובת היום בפ"ע הוא. ולא דמי לנסכי יין דאין באין אלא מחמת הזבח. ומעתה לפ"ז מבואר דדברי הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל באו מדוקדקים. ולטעמייהו אזלי שלא מנו מצות חצוצרות דקרבנות משום דצורך הקרבן הן. ובכלל מצות הקרבן היא. ואינה נמנית במצוה מיוחדת בפ"ע. והילכך הכא נמי במצות נסכים לא מנו אלא נסכי מים בחג דהו"ל מצוה בפ"ע שאין באין מחמת הזבח. אבל נסכי יין שבאין רק מחמת הזבח אין נמנין למצוה מיוחדת בפ"ע דבכלל מצות הזבח הן. ונראה שכן הוא גם כוונת הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל אע"ג שכתבו פרשת נסכים סתם. משום דאל"כ הדבר קשה מה שמנו פרשת נסכים במספר הפרשיות שהם חוקים ומשפטים המסורין לצבור. והרי נסכי יין איתנייהו בין בצבור בין ביחיד כמפורש בקרא וכדתנן במנחות (פרק שתי מדות צ' ע"ב) כל קרבנות הצבור והיחיד טעונין נסכים עיי"ש. ואדרבה בקרבנות היחיד שייכי נסכים טפי. דחטאתו ואשמו של מצורע טעונין נסכים. משא"כ בחטאות ואשמות הצבור. כמבואר במתניתין שם וברמב"ם (פ"ב מהלכות מעשה הקרבנות) עיי"ש. וא"כ מאי ענין נסכים למספר הפרשיות. במספר העשין שכל ישראל חייבין בהן הו"ל למנותן.

אלא ודאי לא מנו נסכים במספר הפרשיות אלא משום נסכי מים שהם ודאי לא שייכי אלא בצבור ולא ביחיד. אבל נסכי יין אין נמנין כלל בפ"ע. שכבר נכללו במצות הקרבנות כיון דמצרכי הקרבנות הן כמו שביארנו. וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין סי' ע"א) שהשיג על הרשב"ג שמנה נסכי מים. וכתב עליו דאין בו תוספת מנין משום שהוא בכלל הקרבן עיי"ש. ומשמע דכוונתו דכיון שאין מנסכין מים בחג אלא עם תמיד של שחר. הו"ל מצרכי התמיד. ובכלל מצות התמיד היא ואינה נמנית בפ"ע. ודבריו תמוהים אצלי. דהרי ודאי גם הרשב"ג ז"ל ס"ל סברא זו. מדלא מנה נסכי יין אלא נסכי מים בלבד. והיינו כמו שביארנו דבריו דנסכי מים לאו מצרכי הקרבן הן. משא"כ נסכי יין שאין באין אלא מחמת הזבח. ואע"ג דאפשר דהרשב"ץ ז"ל דעתו כדעת הראב"ד שהביא הריטב"א בסוכה שם. דס"ל דגם נסוך המים הוא דוקא ביום. וא"כ ס"ל דגם נסכי מים באין מחמת הזבח. מ"מ ע"כ הרשב"ג ז"ל לא ס"ל הכי וכמבואר. ואין להאריך:

ומעתה לפ"ז רבינו הגאון ז"ל שלא מנה פרשת נסכים כלל. וחזר בו כאן מדבריו באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות. דשם נמשך אחר דעת בה"ג. וכאן ס"ל דגם נסכי מים בחג מצרכי התמיד הן. ובאין רק מחמת הזבח כנסכי היין וכדעת הראב"ד והרשב"ץ ז"ל. א"כ לטעמי' אזיל ושפיר השמיט מלמנות פרשת חצוצרות ממספר הפרשיות מחמת האי טעמא גופא. איברא דהדבר קשה לכאורה לרבינו הגאון והראב"ד והרשב"ץ מהירושלמי דפרק לולב וערבה. דמפורש שם בהדיא כדעת רש"י ותוס' והרמב"ם והריטב"א ז"ל וסייעתם. דנסוך המים כשר בלילה קודם לתמיד של שחר. וא"כ בע"כ מצוה בפ"ע היא ולא מחמת הזבח. אלא שיש לומר דהם ז"ל סמכו על סוגיא דיומא (כ"ז ע"ב) שהבאתי. דמוכח מינה דתלמודין פליגא אדירושלמי. וכקושית הר"ב ש"א ז"ל שהבאתי ואע"פ שתירצנוה לדעת הרמב"ם וסייעתו. מ"מ הם ז"ל לא משמע להו הכי ואין להאריך. ועכ"פ מתבאר דמה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל מצות חצוצרות דקרבנות. אתי שפיר לשיטתי':

אבל אכתי קשה מה שלא מנה עכ"פ מצות חצוצרות בעת צרה. איברא דיקשה כן גם על הסמ"ג. וכמו שכבר הבאתי בשם הר"ב מל"מ שתמה כן עליו והניחה בצ"ע. וכבר ראיתי להר"ב מעה"ח שתי' דס"ל להסמ"ג שאין זו מ"ע רק הבטחה מאת ה' יתעלה שכשיעמוד נגדנו צר הצורר ונריע בחצוצרות נהיה נזכרים לפניו ויושיענו מאויבינו ומצרותינו עיי"ש. והביא ראי' מוכרחת לזה מסוגיא דפ"ק דתענית (י"ד ע"א) דאמרינן במה מתריעין רב יהודה אמר בשופרות ור"י ברי' דרשב"ש משמי' דרב אמר בענינו. ופרכינן עלי' מברייתא דמוכח דהתרעה בשופרות. ומסיק תנאי היא דתניא על אלו מתריעין בשבת

על עיר שהקיפוה גייס וכו'. במאי אילימא. בשופרות שופרות בשבת מי שרי. אלא לאו בענינו וקרי לה התרעה ש"מ עיי"ש. וקשה לפמש"כ הרי"ף (בפ"ק דמגילה) דטעמא דשופר דלא דחי שבת היינו כמו דאמרינן (בפרק לולב וערבה) בלולב דלא דחי משום דלא בקיאינן בקביעא דירחא ואין מצותו ברורה. הילכך גזרו בו משום שמא יעבירנו ד"א ברה"ר. וה"נ בשופר. וביארו דבריו הרמב"ן ז"ל במלחמות (פרק לולב וערבה) והר"ן (שם ובפ"ק דמגילה) עייש"ה. ועכ"פ מבואר דאי לאו דלא הוו ידעי בקביעא דירחא הוה שופר דחי שבת משום דמצותו מה"ת אפי' בגבולין. והשתא א"כ קשה מהיכן פשיטא לי' לתלמודא דתקיעת שופר דתענית לא דחי שבת כיון דמצותו מן התורה. דהא מצות עשה מדאורייתא להריע בעת צרה ובתעניות ול"ש בזה ספיקא. דהא יום צרה הוא דקגרים. אלא ודאי מוכרח דליכא בזה מ"ע. ואין זו אלא הבטחה בלבד. ולכך פריך שפיר בפשיטות שופרות בשבת מי שרי. עיי"ש שהאריך בזה. ולכאורה נראית ראייתו נכונה ומוכרחת. אבל באמת נראה שאין מזה שום הכרח כלל לפי המבואר בלקוטי הרמב"ן ז"ל לתענית שם במקומו. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם. שלא נאמרו חצוצרות אלא בכנופיא דכל ישראל. כגון בשעת מלחמה דכתיב בי' והרעותם בחצוצרות. וכן בתעניות במקדש דהוא כנופיא דכל ישראל. אבל בתענית צרה של עיר אחת או במדינה אחת אין מריעין בחצוצרות אלא בשופרות עיי"ש בדבריהם ז"ל. וכ"כ ג"כ הר"ן (ריש פ"ג דר"ה) וברבינו יונה (בפ"ב דברכות) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן במלחמות (ריש פ"ג דר"ה) שם. וכתבו שכן דעת הגאונים ז"ל עיי"ש. וממילא מבואר דלפ"ז עיקר מצות שופרות בתעניות דעיר אחת או אפי' מדינה אחת. וכ"ש על ספינה אחת המטורפת בים דמיירי בה בברייתא שם. אינה אלא מדבריהם בעלמא. מאחר דעיקר פרשת חצוצרות על הצר הצורר אתכם לא נאמרה אלא בכנופיא דכל ישראל. וא"כ מדינה אחת ועיר אחת וכיו"ב אין לנו מדאורייתא כלל. והשתא א"כ שפיר פריך התם שופרות בשבת מי שרי. דכיון דברייתא דהתם לא קתני אלא עיר שהקיפוה גייס או נהר או ספינה המטורפת בים. וא"כ אינה אלא מדרבנן בעלמא. והילכך אע"ג דלא שייכא בה שום ספיקא לא דחי שבת. וכמש"כ הרמב"ן והר"ן (בפרק לולב וערבה שם) ובפ"ק דמגילה לענין מקרא מגילה עיי"ש בדבריהם. ובזה הלשון מדוקדק היטב בסוגיא דתענית דקאמר במאי אילימא בשופרות שופרות בשבת מי שרי וכו'. והיינו משום דחצוצרות כיון דאינה אלא בכנופיא דכל ישראל. ומצותה מדאורייתא. ודאי שרי אפי' בשבת. אבל שופרות דאינה אלא בעיר או מדינה אחת. וא"כ אינה אלא מדרבנן בעלמא. לא משכחת לה כלל שיהא מותר בשבת. ולהכי שפיר פריך

בפשיטות שופר בשבת מי שרי. וא"כ אין לנו שום ראי' משם דחצוצרות על הצר אין בה מצוה. ואדרבה קצת משמע משם איפכא וכמו שביארנו:

ולא עוד אלא שתמיהני עליו ממשנה ערוכה (פ"ג דר"ה כ"ו ע"ב) דתנן שופר של ר"ה כו' ושני חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים וכו' שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות עיי"ש. הרי בהדיא דחצוצרות דתעניות מצוה היא כשופר בר"ה. וראי' זו כבר כתבה הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע. (עשין רכ"ב סי' ע"ד) וז"ל מצוה לתקוע על הקרבנות בחצוצרות וכו'. וכן בעת מלחמה שנאמר כי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות. והוא הדין לכל צרה שלא תבוא על הצבור. וכבר אמרו בתעניות שמצות היום בחצוצרות. והורה לשון זה שיש בו מצוה עכ"ל עיי"ש. וכנראה הרגיש הרשב"ץ ז"ל דמלשון הכתוב אין הכרע לומר שיש בו מצוה. דיש להתפרש שאינו אלא הבטחה. ולזה הוכיח מלישנא דמתניתין שם דמצוה הוא ולא הבטחה בלבד. ואמנם לכאורה יש מקום לומר דאין זה מוכרח כ"כ. די"ל בזה עפ"מ דתנן (בפ"ק דבכורות י"ג ע"א) מצות פדייה קודמת למצות עריפה. ועפ"ז כתב הרמב"ם (בפרק י"ב מהלכות בכורים ה"א) וז"ל מצוה לפדות כל אדם מישראל פטר חמור בשה ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לערפו שנאמר וכו'. וכתב ע"ז בהשגות הראב"ד וז"ל. א"א אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצות עשה אע"פ שאמרו מצות פדייה קודמת למצות עריפה לא שתחשוב מצוה אבל היא עבירה ומזיק נקרא. ומפסיד ממונו של כהן. ומפני שאמר מצות פדיי' אמר מצות עריפה עכ"ל הראב"ד ז"ל עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא כיו"ב במתניתין דפ"ג דר"ה. דודאי ליכא מצוה בחצוצרות. אלא משום דאמר ברישא מצות שופר אמר נמי בסיפא מצות חצוצרות. ועיקר הכוונה אינה אלא לומר דעיקר צורך היום הוא בחצוצרות והיינו משום ההבטחה שהובטחנו והרעותם בחצוצרות ונזכרתם וגו' ונושעתם וגו'. והילכך חצוצרות באמצע ומאריך בחצוצרות. אבל אין ה"נ דמצוה ליכא ועדיפא מינה כתבו בתוספות חיצוניות. הובאו במהריט"א (סופ"ק מהלכות בכורות). עלה דתנן (סופ"ק דבכורות) מצות יעוד קודם למצות פדיי' וז"ל כלומר מצוה לייעד דודאי בפדייה אינו עושה כלום דבע"כ דאדון הוא עכ"ל עיי"ש. הרי דלפ"ז בפדיי' לא שייכא מצוה כלל. ואפ"ה קרי לה תנא דמתני' מצוה. והיינו איידי דייעוד. ורצה לומר מצות ייעוד קודם למעשה הפדיי'. וא"כ כ"ש כאן דאפשר לומר דמאי דקתני שמצות היום בחצוצרות היינו רק לומר דמעשה היום הוא בחצוצרות ואיידי דמצות שופר דרישא נקט נמי בחצוצרות מצוה. ובלא"ה ע"כ צ"ל דנקט בסיפא איידי דרישא במאי דקתני

סיפא שופר מקצר וחצוצרות מאריכות. והרי כיון דבסיפא בתעניות היו שני שופרות דהא קתני דשתי חצוצרות באמצע. וא"כ ע"כ היו שני שופרות אחד מכאן ואחד מכאן. דאל"כ לא היו החצוצרות באמצע. וכ"כ התוס' שם עיי"ש. וכן מוכח מדקתני ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף כו' לשון רבים. והשתא א"כ שופרות מקצרות הו"ל למיתני. וע"כ צ"ל דאיידי דקתני רישא שופר מאריך דבדוקא הוא דהא לא הוה אלא שופר אחד. קתני נמי סיפא שופר מקצר. ועי' למהר"ם ב"ח ביום תרועה שנדחק בזה וחידש עפ"ז דין חדש. ועיקר דבריו אינם נכונים אצלי לדינא ואכמ"ל בזה. ופשוט כדכתיבנא וא"כ גם מאי דנקט לישנא דמצוה גבי חצוצרות. איננו רחוק לומר דרק איידי דרישא נקטי'. אע"ג דבחצוצרות דתעניות ליכא מצוה:

ובהכי מדוקדק מה שנדחק הרמ"ז ז"ל במאי דברישא נקט שופר של ר"ה וכו'. ובסיפא קתני ובתעניות. ולא קתני ובשל תעניות. עיי"ש בקול הרמ"ז מה שנדחק בזה. אבל לפי דברינו י"ל דבר"ה דשופר שלו הוא חובה ומ"ע דאורייתא. קתני שופר של ר"ה. אבל בחצוצרות דתעניות דלאו תובה נינהו כלל ולית בהו מצוה מדאורייתא. וכ"ש השופרות. ולכך לא קתני בהו של. ועי' בטוש"ע או"ח (ריש סי' תרע"ו) ובאחרונים שם עיי"ש. ולפמש"כ י"ל דבחנוכה כיון דקיי"ל אם כבתה אין זקוק לה אפי' בע"ש קודם קבלת שבת. כמש"כ בתה"ד (סי' ק"ב) ובשו"ע או"ח (סי' תרע"ג סעי' ב') עיי"ש. לכך לא תקנו בה של. משום דהנר גופי' לאו מצוה הוא אלא הדלקתו. ואפי' כבתה מיד אין זקוק לה. משא"כ נר שבת כיון דמשום שלום בית הוא ודאי זקוק לה. ולכך תקנו בה של. משום דהנר גופי' חובה הוא. וגם י"ל כיון דנר תנוכה ונר שבת נר שבת קודם משום שלום בית. וא"כ נ"ח לגבי נ"ש כרשות חשיבא. ולכך שינו בנוסח ברכותיהן בזה לומר של שבת משא"כ בזה. ממש כבמשנתינו כמו שביארנו אבל דברי האחרונים ז"ל שם צ"ע מלישנא דמתני' שם ואכמ"ל בזה. וא"כ לפ"ז אדרבה מלישנא דמתניתין ראי' להסמ"ג:

ומלבד זה נראה לומר דמלישנא דמתניתין שם אין הכרע לומר דחצוצרות יש בהן מצוה מדאורייתא. משום דיש לפרש דה"ק בר"ה שופר באמצע ומאריך בשופר משום דמצות היום. דהיינו מלכיות זכרונות שופרות. צריכה שתהי' בשופר. כדאמרי' התם (ט"ז ע"א) אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות שופרות וכו' ובמה בשופר אבל בתעניות שופר מקצר וחצוצרות מאריכות והן באמצע. משום שמצות היום דהיינו תפלת תענית. דמצוה היא לכ"ע. דאפי' הרמב"ן ז"ל שחולק על הרמב"ם וס"ל דתפלה דכל השנה דרבנן. מ"מ מודה בתפלה בעת צרה. ומה שדרשו ולעבדו זו תפלה היינו להתפלל בעת צרה כמש"כ בהשגות לסה"מ (עשין ו') עיש"ה. ובזהר הרקיע להרשב"ץ (עשין סי' י"ב) עיי"ש. והיינו

דקתני דמצות היום שבתעניות. דהיינו תפלת תענית. היא בחצוצרות. משום ההבטחה שהבטיחנו הכתוב דבזה נזכר לפני ה' ויושיענו מצרותינו. וא"כ לשון מצוה דנקט תנא דמתניתין לא קאי על תרועת החצוצרות. אלא על התפלה שהיא חובת היום מדאורייתא או מדרבנן. אבל חצוצרות אין הכי נמי דלאו מצוה נינהו:

אבל לכאורה לא נראה כן מדתניא בספרי (בהעלותך סוף פיסקא ע"ו) והרעותם בחצוצרות וגו'. ר"ע אומר וכי חצוצרות מזכירות. אלא שאם יכולים להריע ולא הריעו מעלה עליהם הכתוב כאילו לא הוזכרו לפני המקום עיי"ש. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. ויש קצת ספרים גורסים וכי חצוצרות מזכירות והלא דמים מזכירים. וכ"ה בילקוט. וכן הי' לפני הראב"ד ורבינו הלל ז"ל. ופירשוהו דמים היינו דם ישראל השפוך. כדכתיב דורש דמים אותם זכר. כמש"כ מפרשי הספרי. ועי' מש"כ בזה בזית רענן על דברי הילקוט שם. עכ"פ מתבאר מדברי הספרי אלו דודאי גם בלא חצוצרות נזכרים לפני ה'. וחצוצרות אינם אלא תנאי בזכירה זו. שאם לא הריעו בחצוצרות אין הזכירה מועלת להם כלום. והרי הן כאילו לא הוזכרו. אם לא שאירע להם אונס ולא יכלו להריע. ומעתה א"כ ע"כ מוכרח לומר דתרועת החצוצרות מצוה היא ולא הבטחה בלבד. דהרי באמת אין החצוצרות מזכירות אלא שאם לא הריעו בחצוצרות הפסידו הזכירה. והיינו ע"כ משום עונש על שעברו על מצוה זו ולא הריעו בחצוצרות כמו שנצטוו עלי'. דאל"כ אין שום טעם למאי דמניעת החצוצרות תעכב הזכירה. מיהו נראה דאין מזה הכרע. דבאמת פי' הראב"ד ורבינו הלל ז"ל דחוק טובא. וגם קשה דמאן לימא לן דדורש דמים אותם זכר היינו בלא תרועת החצוצרות כיון דבהדיא קאמר קרא והרעותם בחצוצרות ונזכרתם וגו' ונושעתם. ועוד דדורש דמים היינו לאחר שפיכת דמים. שינקום נקמת דם השפוך. אבל זכירה שע"י החצוצרות היינו כדי להושיעם מאויביהם עד שלא ישפך דמם ולמלטם שלא יבאו לידי כך. אבל נראה לענ"ד באור דברי הספרי ע"פ מה שראיתי להראב"ע ז"ל בס' יסוד מורא (שער שמיני) שהולך ומונה שם המצות שנזכרו טעמם מפורש בתורה. וכתב שם בתוך דבריו וז"ל ואזכיר קצת הטעמים הנזכרים בתורה. כתיב קדש לי כל בכור וכתיב על כן אני זובח וגו'. ודבר השבת כי ששת ימים וכו' וכו'. וצוה להריע בחצוצרות על העולות להיות לזכרון בהריעם במלחמה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודברים תמוהים וסתומים הם לכאורה. דהיכן מצינו בתורה טעם זה למצות חצוצרות של קרבנות. ועוד דלמלחמה יש מצוה בפ"ע להריע בחצוצרות כמבואר בקרא. ומאי ענין זה לזה. אבל נראה ברור דכוונתו לפרש הנך קראי כמו שפירש בחזקוני שם. וז"ל וכי תבאו מלחמה על הצר וגו' ונזכרתם לפני ה'. הולך ומפרש היאך יהיו נזכרים וכו'. והי' לכם לזכרון שהרי

ביום שמחתכם דהיינו במועדיכם ותקעתם על עולותיכם. וכשתתקעו ותריעו למלחמה יזכור לכם זכות הקרבנות ונושעתם עכ"ל עיי"ש. מבואר שמפרש דמאי דכתב קרא בקרבנות והי' לכם לזכרון. היינו לומר דזהו הזכרון דכתב קרא לעיל במלחמה. והרעותם בחצוצרות ונזכרתם וגו' ונושעתם וגו'. דע"י תרועת החצוצרות שבשעת מלחמה או בעת צרה אחרת יבוא זכרון זכות של הקרבנות לפני ה'. שגם עליהם מתריעין בחצוצרות. וע"י כך יושיעם. וזו היא בלא ספק כוונת הראב"ע ז"ל שם. אף שבפירושו עה"ת שלפנינו לא פירש כן עיי"ש:

ומעתה נראה דזו היא כוונת הספרי שהקשה ר"ע וכי חצוצרות מזכירות והלא דמים מזכירים. דמלישנא דקרא דכתיב במלחמה והרעותם בחצוצרות ונזכרתם וגו'. משמע ודאי לכאורה דתרועת החצוצרות מצד עצמה מביאה זכרונם לפני ה' להושיעם. והלא באמת רק דמים מזכירים. דהיינו דמי הקרבנות של צבור. וכדמפרש קרא והולך וביום שמחתכם וגו' והיו לכם לזכרון וגו'. וכפי' הראב"ע והחזקוני. ולזה מתרץ וקאמר. אלא שאם יכולים להריע ולא הריעו מעלה עליהם כאילו לא הוזכרו לפני המקום. כלומר דודאי רק זכות הקרבנות מגין עליהם להושיעם. אלא דכך גזירת הכתוב דע"י תרועת החצוצרות הוא שמתעורר זכות הקרבנות לזכרון לפני ה' כדי להושיעם מאויביהם. ולפ"ז נראה דאדרבה מהתם יש להביא ראי' דאין בתרועת החצוצרות מצוה אלא הבטחה בעלמא היא. שכשיריעו בחצוצרות יהיו נזכרים ונושעים ע"י זכות הקרבנות. דאל"כ קשה מאי דפריך ר"ע בפשיטות כ"כ וכי חצוצרות מזכירות והלא דמים מזכירים. ואמאי לא נימא דבאמת החצוצרות מזכירים. כיון דיש מצוה גמורה בתרועת החצוצרות כמו שיש מצוה בהקרבת הקרבנות. ומי הכריחו לפרושי קרא דהזכרון אינו אלא בזכות הקרבנות. ודילמא הא לחוד והא לחוד. אלא ודאי משמע לי' דתרועת החצוצרות בפ"ע לאו מצוה היא כלל. ולכן שפיר הוקשה לו מה יועילו החצוצרות. והלא ע"כ אין הזכרון אלא מצד זכות הקרבנות. ופירושא דקרא הוא כפי' הראב"ע והחזקוני. וא"כ רק הדמים מזכירים. ולזה הוכרח לתרץ כתירוצו. ועי' להר"ב ספרי דבי רב מה שביאר בדברי הספרי הללו עיי"ש היטב ואין להאריך:

אמנם אכתי יש מקום להקשות לכאורה על זה מדברי הספרי שהבאתי לעיל. דקתני עשה לך שתי חצוצרות כסף וגו'. למה נאמרה פרשה זו וכו' עיי"ש. וביארנו לעיל דקשה לו דתיפוק לי' דמסע המחנות ג"כ יש לחייב בחצוצרות משום דהו"ל עת צרה. וכבר כתיב לקמן וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר וגו'. וכמו שנתבאר. והשתא אם איתא דתרועת החצוצרות דעת צרה לאו מצוה היא. אלא הבטחה בעלמא. א"כ ודאי

צריכא פרשה זו דמסע המחנות למצוה ולהטיל עליהם חובה. דאי מחצוצרות דעת צרה לא הוה שמעינן חיובא. ואילו הכא ודאי איכא חיובא במילתא. וכמבואר בהדיא בקראי דכולה פרשה בלישנא דמצוה וחיובא כתיבא. מיהו ודאי לפי הך פירושא שפירשנו מוכרח כן. אלא דהמפרשים לא פירשו כן. וא"כ אין מזה ראי' מוכרחת. ואין להאריך. ומעתה א"כ שפיר אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת הסמ"ג דאין בזה מצוה. וחזר בו ממה שכתב באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות. ולכן לא מנה כאן מצות חצוצרות גם לענין עת צרה. ועדיין צ"ע בזה:

מצוה יז

דחה האלילים. ונתצתם. כוונת רבינו הגאון ז"ל למנות בזה שתי עשין. האחת באבוד והשחתת ע"ז גופא. וכולל בזה כל מיני כליון והשחתה. כל דבר כפי מה שראוי לו. שריפה. גידוע. הריסה. או שבירה. ואף דכמה קראי כתיבי בה בתורה. מ"מ כולם לא נמנו אלא במ"ע אחת ואינן אלא כעשין כפולין. דכולם באבוד ע"ז מיירי. כל מין אליל באבוד וכליון השייך בו. והעשה השנית באבוד משמשי ע"ז. מדכתיב בפ' ראה ונתצתם את מזבחותם. ובדיוק נקט הך קרא. משום דמפורש בגמרא פרק הנחנקין (סנהדרין צ' ע"א) דהוא עשה מיוחדת בפ"ע. דאמרינן התם מתיב ר"ה ללכת זו מ"ע וכו'. ואי ס"ד בעכו"ם עשה בעכו"ם היכי משכחת לה. תרגמה רב חסדא ונתצתם עיי"ש. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות בדבור לא יהי' לך מנה רבינו הגאון שתי עשין אלו עיי"ש. ונטה בזה מדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שכולם לא מנאום אלא בעשה אחת. וכן דעת הרמב"ם וסייעתו. כמש"כ בסה"מ (עשין קפ"ה) עיי"ש. והסמ"ק אם שמנה עשה דונתצתם (בסי' מ"ב). מ"מ לא קאי בשיטת רבינו הגאון ז"ל. דהסמ"ק מנה שם שבע עשין באבוד ע"ז ומשמשין (מסי' ל"ז עד סי' מ"ג) עיי"ש. אבל דעת רבינו הגאון לא כדברי כולם. ודבריו ז"ל מתבארים על נכון ע"פ סוגיא דפרק הנחנקין שם. וכמו שנתבאר אצלנו בארוכה לקמן בחלק הלאוין (בלאו י"ג י"ד) עיש"ה. וכן בכל מה שנוגע לדברי רבינו הגאון ז"ל כאן בשתי עשין אלו ובמסתעף מהן ביארנו שם הכל יפה יפה. ולכן נקצר בזה כאן ועיי"ש:

מצוה יט

וריעך כמוך תחשקם. הוא מ"ע דואהבת לרעך כמוך. והיא עשה פשוטה ומפורשת ומנאוה כל מוני המצות. אלא שיש לתמוה לכאורה לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה איננו מונה אלא אחת משתיהן או הלאו או העשה. וא"כ אתר שמנה כאן עשה זו דואהבת לרעך כמוך שוב לא הי' לו לפי דרכו ז"ל למנות לאו דלא תשנא את אחיך שמנאו לקמן במספר הלאוין. ואמנם כבר ראיתי להסמ"ק. שגם הוא

הולך בזה בשיטת רבינו הגאון ז"ל שלא למנות ל"ת ועשה שבמצוה אחת אלא במצוה אחת. ולא כשאר מוני המצות המונים הלאו במספר הלאוין וגם העשה במספר העשין. אע"ג דהעשה נשמע מכלל הלאו והלאו מכלל העשה. וכמש"כ לעיל בעשה דת"ת. ומ"מ כאן אע"פ שכבר מנה הסמ"ק עשה דואהבת לרעך כמוך (בסי' ח') חזר ומנה גם לאו דלא תשנא אחיך בלבבך (בסי' י"ז) והוא עצמו הרגיש במה שקשה לזה דלאו דלא תשנא כבר הוא בכלל עשה דואהבת לרעך. ואין כאן מצוה חדשה ואין למנותה בפ"ע. אלא נכללת בכלל העשה שכבר מנה. ועל זה כתב שם וז"ל שלא לשנוא את חבירו דכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. ואינו בכלל ואהבת שמזהיר על אותו שמותר לשנאותו. כגון אם עבר עבירה. אפ"ה אסור לשנאותו בלבו ולהראות לו פנים יפות. אלא יראה לו שנאתו עכ"ל הסמ"ק עיי"ש. הרי דלדעת הסמ"ק לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך מזהיר על ענין חדש שאינו בכלל עשה דואהבת לרעך. ולכן יש למנותו למצוה מיוחדת בפ"ע. וא"כ לכאורה אפשר כן לומר גם בדעת רבינו הגאון ז"ל. אלא דדברי הסמ"ק תמוהים טובא לכאורה שהם נגד גמרא ערוכה בפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ג ע"ב) דאמרינן התם כי תראה חמור שונאך וגו' ומי שרי למסניי' והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא. כולי עלמא נמי מיסני סני לי'. אלא לאו כה"ג דחזי בי' איהו דבר ערוה עיי"ש. ומבואר מזה בהדיא דכל שעבר עבירה כשם שאין מוזהרין עליו בעשה דואהבת לרעך הכי נמי אינו בכלל לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. ודלא כהסמ"ק. וכבר ראיתי להר"ב כנה"ג בס' דינא דחיי על הסמ"ג (לאוין ה') שהרגיש בזה. וכתב שם וז"ל ולפי דברי סמ"ק דאפי' ישראל רשע אסור לשנאותו בלב ולהראות לו פנים יפות אלא יראה לו שנאתו בגלוי. צ"ל שכשתירצו אלא לאו כה"ג שראה בו איהו דבר ערוה. פירושו הוא. דאע"פ שאינו רשאי לשנאותו בלב. הכא מיירי שמראה לו שנאתו בגלוי. והעיקר חסר מן הספר עכ"ל עיי"ש. והביא מזה ראי' להסמ"ג דס"ל שם דאפי' בלב שרי לשנאותו לאדם רשע. והוסיף להביא שם ראי' דלא כהסמ"ק מתנא דבי אלי' דתניא התם לא תשנא את אחיך בלבבך וכי באחים הכתוב מדבר. אין הכתוב מדבר אלא כנגד הקב"ה שאין לו אחים וכו' אלא צדיקי עולם שעושים רצונו בתורתו בכל יום תמיד שקרא אותם אחים ורעים ע"כ. משמע שלא אסרה תורה לשנא בלב אלא דוקא אנשים כשרים שהם אחים ורעים להקב"ה. אבל אדם רשע מותר לשנאותו אפי' בלב עכ"ד שם עיי"ש. ואני תמה עליו דא"כ לפי דבריו נלמוד מהתם ג"כ דלא הזהירה תורה בלאו דלא תשנא אלא על אנשים שהם צדיקי עולם ונקראים אחים ורעים להקב"ה. ולא בשאר אנשים פשוטים בינונים. ובאמת דגם עיקר דברי תנא דב"א אינם מובנים לכאורה.

מי הכריחו לאפוקי קרא מפשטי' ומאי הוקשה לו וכי באחים הכתוב מדבר. ואמאי לא נימא דאיה"נ. ואם לא ניחא לי' לומר דבאחים ממש הכ"מ בני אב אחד ואם אחת. מ"מ הרי ודאי גם כל ישראל נקראים אחים בכמה קראי בתורה. ואמאי לא נפרש גם הכא כן. והנה לשון תנא דב"א וכפי מה שהובא בילקוט פ' קדושים הוא. וכי באחים מן האב ומן האם הכ"מ אין הכתוב מדבר אלא וכו' עיי"ש. משמע לכאורה דלא בא אלא לאפוקי דלא נימא דמיירי באחים ממש בני אב ואם אחת. וא"כ קשה סיפא דלמה לי' לאוקמי בצדיקי עולם שהם אחים ורעים להקב"ה. כיון דאפשר לאוקמי בכל ישראל כבשאר דוכתי. ולא אתי אלא לאפוקי עכו"ם. ולכן נראה דהכי מקשה וכי באחים מן האב ומן האם דהיינו אחים מלידה שנולדו מאבות ואמהות שהם מאומה אחת דהיינו ישראל כמוהו. ולא אתי לאפוקי אלא עכו"ם כבשאר דוכתי כיו"ב. הא ודאי לא אפשר. דהרי כבר כתיב קרא ואהבת לרעך כמוך. וכ"ש שלא ישנאנו לזה מסיק דאין הכ"מ אלא כנגד הקב"ה. ולא באחים מלידה. אלא צדיקי עולם שנקראים אחים ורעים להקב"ה שעוסקים בתורתו בכל יום תמיד. ולהוסיף בהם אזהרת לאו. דבשאר ישראל לא עבר על שנאתו אלא בעשה דואהבת לרעך כמוך. אבל בצדיקי עולם כאלו עובר ג"כ בלאו דלא תשנא. ועי' ברבינו בחיי (פ' בא י"א ג' ובפ' צו עיש"ה ובפ' משפטים (כ"ב כ"ה). כן נראה לדעתי בפירושו דתנא דב"א. אלא דלפ"ז ע"כ תלמודא דידן בסוגיא דפסחים שם פליגא אדתנא דב"א. דהא שם מבואר בהדיא דס"ל דאזהרת קרא דלא תשנא על כל ישראל קאי וכמבואר. וא"כ לתלמודא דידן תקשה כקושית תנא דב"א דלמה לי לא תשנא. תיפוק לי' מקרא דואהבת. ועכצ"ל כתי' הסמ"ק שתי' לאידך גיסא. דקרא דלא תשנא קאי אפי' באדם שעבר עבירה דלית בי' מצות אהבה. ולא קאי עלי' קרא דואהבת לרעך. וקמ"ל קרא דאפ"ה בלב אסור לשנאותו. והשתא א"כ מהך דתנא דב"א אין שום קושיא על הסמ"ק:

אמנם מסוגיא דפסחים שם ודאי קשה טובא לכאורה. דמה שתי' הר"ב כנה"ג שם מלבד מש"כ הוא ז"ל גופי' דלפ"ז העיקר חסר מן הספר. בלא"ה אין זה מספיק כלל לענ"ד. דעדיין יש לתמוה על הסמ"ק מעיקר הסוגיא דהתם. דהרי לדעת הסמ"ק עיקר אזהרת לא תשנא את אחיך בלבבך לא באה אלא להזהיר על שנאה שבלב בלבד. אבל כשמראה לו שנאתו בגלוי. ואיננו מסתיר שנאתו בלבו ומראה לו פנים יפות בגלוי. מותר מצד אזהרה זו. א"א דאסור מצד עשה דואהבת לרעך כמוך. והילכך כשעבר עבירה. דלית בי' מ"ע דואהבת לרעך כמוך. מותר לשנא אותו כשמראה לו שנאתו בגלוי. ולא מתסר אלא להטמין שנאתו בלבו ולהראות פנים יפות בגלוי. מכח אזהרה דלא תשנא את אחיך בלבבך. וכמבואר בדברי הסמ"ק שם. והשתא א"כ מאי פריך התם מעיקרא.

ומי שרי למסנייי והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. ומאי קושיא. והא מהאי קרא לא שמעינן איסורא אלא לשנוא בלבו ולהראות פנים יפות בגלוי. ואילו בקרא דכי תראה חמור שונאך רובץ וגו'. שונא סתמא כתיב. דמסתמא מיירי בשונאו בגלוי. וא"כ אין לו ענין כלל לקרא דלא תשנא את אחיך בלבבך. ולא הו"ל להקשות אלא מקרא דואהבת לרעך כמוך. דמשמע בין בגלוי ובין בסתר. אבל מקרא דלא תשנא וגו' ליכא קושיא כלל. ולכאורה הי' מקום קצת לומר בזה עפמש"כ בפסיקתא זוטרתא (פ' נצבים) על אויביך אלו המפורסמים שאויבין בפרהסיא. כענין אמר אויב ארדוף. ועל שונאיך אלו שבסתר. כענין לא תשנא את אחיך בלבבך. ואומר כי יהי' איש שונא לרעהו. שהיתה שנאה טמונה בלבו עיי"ש. וא"כ כיון דהכא כתיב בקרא כי תראה חמור שונאך וגו'. א"כ היינו בסתר דהיינו שנאה בלב. שפיר פריך מקרא דלא תשנא את אחיך בלבבך. אלא דלפ"ז קשה במאי דקאמר שם. רנב"י אמר מצוה לשנאתו שנאמר יראת ה' שנאת רע עיי"ש. והשתא כיון דבההוא קרא כתיב לשון שנאה משמע דמצוה לשנאתו אפי' בלב. והרי לדעת הסמ"ק יש בזה אזהרת לאו דאורייתא. ועוד דאם לשון שנאה סתם הו"ל כאילו כתיב בהדיא בלב. דלהכי פריך מקרא דלא תשנא את אחיך בלבבך אקרא דכי תראה חמור שונאך רובץ וגו'. א"כ למה לי התם למיכתב בלבבך לומר דבשנאה שבלב הכ"מ. כדדרשינן (סופ"ד דערכין ט"ז ע"ב) ובספרא (פ' קדושים) עיי"ש. ותיפוק לי' דבלא"ה כיון דכתיב לשון שנאה שמעינן דבשנאה שבלב הכ"מ. ומדאיצטריך התם להכי קרא יתירא דבלבבך. אית לן למימר דבלשון שנאה סתמא לית לן למשמע מיני' דדוקא בשנאה שבלב הכ"מ. ודברי הפסיקתא זוטרתא צ"ע. ועי' במש"כ הר"ב התורה והמצוה על דברי הספרא פ' קדושים שם עיש"ה. ואכמ"ל בזה. וא"כ הדק"ל:

ולכאורה יש להקשות כן גם על הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות דעות הלכה ה') שכתב וז"ל כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה. שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך. ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה. ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב. אבל המכה את חבירו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר בלא תשנא עכ"ל עיי"ש. והיא ברייתא ערוכה בספרא (פ' קדושים) ומייתי לה בגמרא בערכין (ט"ז ע"ב). והביאה בהג"מ ובכ"מ שם. דתניא ולא תשנא את אחיך יכול לא תכנו ולא תסטרנו ולא תקללנו ת"ל בלבבך. לא אמרתי כי אם שנאה שבלב עיי"ש. וא"כ כיון דלא קאי הך קרא כ"א לשנאה שבסתר מאי פריך ומי שרי למסנייה והכתיב לא תשנא וגו'. הרי אפשר דקרא דכי תראה חמור שונאך וגו' בשנאה גלויה מיירי דשריא. דלא כתב הרמב"ם דמכה ומחרף את חבירו דאינו רשאי אלא משום הכאה וחירוף. אבל בשנאה שבגלוי בעלמא

לכאורה משמע מדבריו דאפי' לכתחילה שריא. ועוד דגם בהכאה וחירוף עכ"פ אינו בכלל קרא דלא תשנא. וכמש"כ הרמב"ם דאינו עובר משום לא תשנא. וא"כ עכ"פ מקרא דלא תשנא אין כאן מקום קושיא. ומאי פריך מההא קרא. הן אמת דראיתי להכ"מ שם שכתב וז"ל אבל המכה את חבירו אע"פ שאינו רשאי מפני שהוא עובר משום לא יוסיף. וכן המחרפו אע"פ שאינו רשאי מאחר שאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו. אינו עובר משום לא תשנא וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דמכה ומחרף שאינו עובר משום לא תשנא. היינו דוקא כשאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו. אבל מכהו ומחרפו משנאתו אותו. אע"פ ששנאתו גלויה לכל. עובר הוא משום לא תשנא. וא"כ לפי דבריו מה שכתב הרמב"ם דלא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב. אין כוונתו למעט שנאה גלויה. אלא לומר דלא הזהירה תורה בלא תשנא אלא על שנאה גמורה ששונאו בלבו. אבל כשאין בלבו שנאה עליו אע"פ שמכהו ומחרפו. כיון שאינו עושה כן משנאתו אותו בלבו אינו עובר באזהרה זו דלא תשנא. וזו היא ג"כ כוונת הברייתא דקתני יכול לא תכנו ולא תסטרנו ולא תקללנו ת"ל בלבבך. לא אמרתי כ"א שנאה שבלב. דאי לאו קרא דבלבבך ה"א דכל שנהג בו מנהג שונא שמכהו ומקללו אע"פ שאין בלבו שנאה עליו. ולא משנאתו עשה כן עובר משום לא תשנא. תלמוד לומר בלבבך. לא אמרתי כי אם שנאה שבלב. דהיינו שהשנאה היא גם בלבו. ואע"פ שאינו מסתיר שנאתו כלל. אדרבה מראה לכל ע"י מעשיו בפועל ששונאו בלבו. הרי הוא בכלל אזהרה זו. והשתא לפ"ז אתי שפיר סוגיא דפסחים שם:

אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ש"ב) שכתב וז"ל הזהיר שלא לשנוא קצתנו את קצתנו. והוא אמרו לא תשנא את אחיך בלבבך. ולשון ספרי לא אמרתי אלא שנאה שבלב. אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על זה הלאו. אבל עובר על לא תקום ולא תטור. ועובר על עשה. והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך. אבל שנאת הלב הוא חטא חזק יותר מן הכל עכ"ל עיי"ש. וכ"כ החינוך (פ' קדושים מצוה רל"ח) וז"ל שלא לשנוא שנאת הלב אחד מישראל שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך. ולשון ספרא לא אמרתי אלא שנאה שהיא בלב. וכמו כן בערכין בשנאה שבלב הכ"מ. אבל כשיראה לו שנאה וידע שהוא שונאו אינו עובר על זה הלאו. אמנם הוא עובר על לא תקום ולא תטור. ועובר ג"כ על עשה שנאמר ואהבת לרעך כמוך. ומ"מ שנאת הלב היא קשה מכל השנאה הגלויה ועליה הזהירה התורה ביותר עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דס"ל דהדברים כפשטן. דמאי דקתני בברייתא לא אמרתי אלא שנאה שבלב. היינו שנאה הטמונה בסתר לבו. ולמעט שנאה גלויה אתי. ולפ"ז דברי הרמב"ם (בהלכות דעות שם)

הן כפשטן דאע"פ שמכהו ומחרפו משנאתו אותו אינו עובר משום לא תשנא. דלא תשנא לא קאי אלא על שנאה שבסתר. אבל שנאה גלוי' אינה בכלל אזהרה זו. אלא שהיא בכלל לאו דלא תקום ולא תטור. ועל הכאתו עובר בלא יוסיף. ועל חרפתו עובר בלא תשא עליו חטא ודלא כהכ"מ. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה על דברי הכ"מ ואין להאריך. ומעתה לפ"ז הד"ק לדוכתה לכאורה בסוגיא דפסחים שם. מאי פריך מקרא דלא תשנא וגו' דלא קאי אלא לשנאה מסותרה בסתר לבו. מיהו אפשר לומר לדעת הרמב"ם והחינוך. דכיון דמיהת גם שנאה גלויה יש בה אזהרה דלא תקום ולא תטור. שפיר פריך ומי שרי למיסנייי' והא כתיב לא תשנא וגו'. וקיצר בקושייתו. דעכ"פ כל שנאה אסרה תורה. ואם מיירי קרא דכי תראה חמור שונאך וגו' בשנאה שבלב. קשה מקרא דלא תשנא את אחיך בלבבך. ואם בשנאה גלוי' מיירי. תקשה מקרא דלא תקום ולא תטור. אלא דהמקשה חדא נקט:

אבל זה לא יתכן אלא לדעת הרמב"ם והחינוך. אמנם לדעת הסמ"ק דס"ל דקרא דלא תשנא את אחיך בלבבך אתי להזהיר רק על שנאה שבסתר. ולמעט שנאה גלויה דשריא לגמרי. ולא אסירא אלא מקרא דואהבת לרעך כמוך. והיינו באדם כשר. אבל כשעבר עבירה גם עשה דואהבת לית בי' ומותרת. ורק שנאה בסתר הוא דאסרה רחמנא מקרא דלא תשנא בלבבך. א"כ קשה מאי פריך התם מהאי קרא. ומאן לימא לן דגם קרא דכי תראה חמור שונאך בשנאה כזו מיירי. ואע"ג דלפי מאי דס"ד השתא דאכתי לא מוקי לה בדחזא בי' דעבר עבירה גם שנאה גלויה אסורה מיהת משום עשה דואהבת לרעך כמוך. מ"מ מהך קרא דלא תשנא וגו' אין מקום קושיא כלל. דלא אסר הך קרא אלא שנאה שבסתר דוקא. ולומר שאם שונא אותו חייב להראות לו שנאתו בגלוי כמש"כ הסמ"ק. ולא הו"ל למיפרך אלא מקרא דואהבת לרעך כמוך שכולל כל מין שנאה. אבל מקרא דלא תשנא ליכא סרך קושיא:

והנה לכאורה אדרבה משם יש להביא ראי' להסמ"ק עפ"מ דיש להקשות במאי דפריך התם על קרא המאוחר. דכתיב כי תראה חמור שונאך וגו' ומי שרי למיסנייי' וכו'. טפי הו"ל להקשות כן על קרא המוקדם. דלעיל מיני' כתיב כי תפגע שור אויבך וגו'. ועלי' הו"ל להקשות ומי שרי למיסנייי' וכו'. ולזה הי' נראה לומר דמזה ראי' להפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל דס"ל דאויב היינו בפרסום ושונא הוא בסתר. דהיינו שנאה הטמונה בלבו. ולפ"ז אתי שפיר דעל קרא דכי תפגע שור אויבך וגו' לא מצי להקשות מדכתיב לא תשנא וגו'. דהרי לא אסר קרא אלא בשנאה. דהיינו בסתר ובטמון בלבו וכמש"כ הסמ"ק. אבל בקרא דכי תפגע וגו' אויבך כתיב דהיינו בגלוי ובפרסום דשרי לדעת הסמ"ק. ואע"ג

דאכתי גם לדעת הסמ"ק שנאה בגלוי אסורה מיהת משום עשה דואהבת לרעך. מ"מ ניחא לי' טפי להקשות מקרא דלא תשנא וגו' דהו"ל אזהרת לאו דחמיר טפי. ולהכי לא הקשה אלא על קרא המאוחר דכי תראה חמור שונאך. אבל לדעת הרמב"ם והחינוך דס"ל דבשנאה גלויה אית בה נמי אזהרת לאו מקרא דלא תקום ולא תטור קשה דא"כ טפי הו"ל למיפרך אקרא דכי תפגע שור אויבך המוקדם. ומי שרי למיסניי' והכתיב לא תקום ולא תטור. ובאמת דדברי הרמב"ם והחינוך בזה הם נגד כל הראשונים ז"ל. דלכל הראשונים ז"ל לאו דלא תקום ולא תטור ליתא אלא בדברים שבממון בלבד. וכדמשמע מברייתא דספרא (פ' קדושים פ"ד) דקתני לא תקום עד היכן היא כחה של נקימה א"ל השאילני מגלך וכו' עיי"ש. וכן מבואר בהדיא מפשטות הסוגיא דפ"ב דיומא (כ"ג ע"א) דאמרינן כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר אינו ת"ח. ופרכינן עלה והכתיב לא תקום ולא תטור. ומשני ההוא בממון הוא דכתיב דתניא איזוהי נקימה ואיזו היא נטירה א"ל השאילני מגלך וכו' עיש"ה. וכך כתב לפסק הלכה הרב המאירי ז"ל בחי' שם עיי"ש. וכ"כ הר"א ממיץ ז"ל (בס' יראים סי' מ') מההיא סוגיא וז"ל שס צוה הקב"ה כו' לא תקום ולא תטור וגו' ותניא בת"כ וביומא בפרק בראשונה בממון הכתוב מדבר. כדתניא איזו היא נקימה וכו'. מנ"ל דבממון משתעי קרא ולא בדברים אחרים צא ולמד מי"ג מדות. במה הענין מדבר בממון. פעולת שכיר עשק וגזל וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ רבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' ל"ח) עיי"ש. וכ"כ בסמ"ק (סי' קל"א) דדוקא בדבר שבממון נוהגות אזהרות אלו. אבל בדברים אחרים אינו אלא מדת חסידות שלא לנקום ושלא לנטור עיי"ש בדבריו. וכ"כ בסמ"ג (לאוין י"ג) עיי"ש:

שוב ראיתי להר"ב חק"ל (ביו"ד ח"ג סי' פ') שכבר הרגיש להקשות על הרמב"ם והחינוך מסוגיא דיומא שם. וכתב לתרץ דלהרמב"ם והחינוך ס"ל דהך שינויא דמשני התם ההוא בממון הוא דכתיב לא קאי במסקנא. שהרי פרכינן התם עלה מדתניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואין משיבין וכו' דאלמא אפי' צערא דגופא אין לנקום. ומשני לעולם דנקט לי' בלבי' עיי"ש. ולפ"ז י"ל דתו לא צריך למאי דמשני לעיל ההוא בממון הוא דכתיב. אלא לעולם קרא דלא תקום ולא תטור בכל דבר מיירי אפי' בצערא דגופא. ומ"מ לא קשה משום דלא אמרינן אלא דנקט לי' בלבי' עיי"ש. אבל מלבד דדבריו נסתרים מעיקר הברייתא. דהרי לדבריו נעלבין ואין עולבין שומעין חרפתן ואין משיבין. מדאורייתא אסור. והוא בכלל אזהרת לאו דלא תקום ולא תטור. וא"כ מאי האי דקתני בהך ברייתא הנעלבין ואינם עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו עיי"ש. ותיפוק לי' מאזהרת

לאו דאורייתא דלא תקום ולא תטור. ועוד דמלישנא דברייתא ומקרא דמייתי עלה מבואר דאין בזה אלא מדת חסידות. כמו עושין מאהבה ושמחין ביסורין. וגם אשתמיטתי' דברי הרמב"ם גופי' (סוף פ"ז מהלכות ת"ת הי"ג) שכתב בהדיא וז"ל אין שבח לת"ח להנהיג עצמו בדרך זה וכו'. וכן הי' דרך חסידים הראשונים שומעין חרפתן ואינן משיבין וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דס"ל להרמב"ם דאין בזה אלא דרך חסידות בלבד. וא"כ ע"כ שינויא דמשני התם מעיקרא ההוא בממון הוא דכתיב. קאי במסקנא. ושוב ראיתי גם להר"ב משנת חכמים (סי' ט') עמד בזה על החינוך מהיא דיומא שם והניח בצ"ע. אלא דמש"כ שם דגם הרמב"ם בסה"מ כתב דלא כהחינוך. דברי שגגה הם. דהדבר מבואר ברמב"ם שם כדברי החינוך כמשכ"ל. וכן מתבאר עוד מלשון הרמב"ם שם (בלאוין ש"ד ש"ה). ואדרבה דברי החינוך בזה נובעים מדברי הרמב"ם ז"ל כדרכו. וראיתי להרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פ' קדושים) דמבואר דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם והחינוך בזה. שכתב שם וז"ל ועניין הנקימה והנטירה כבר פירשוהו רבותינו שהוא בדבר שאין בו חיוב ממון כהשאילני קרדומך. כי בדבר שנתחייב לו חבירו ממון. כגון בנזקין וכיו"ב אינו מחוייב להניח לו אבל יתבענו בב"ד וישולם ממנו מפסוק כאשר עשה כן יעשה לו וכו' וכ"ש בענין הנפש שיהיה נוקם ונוטר לו עד שיגאל דמי אחיו מידו ע"פ ב"ד וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם בעניני נפשות דוקא בגוונא שיש לו עליו חיוב גמור ע"פ ב"ד הוא דאין בו משום לא תקום ולא תטור. כמו שכן הוא גם לענין ממון. אבל בעיקר אזהרה זו אין חילוק בין ענין ממון לענין נפש. ובגוונא דבדבר שבממון עובר באזהרה זו ה"נ בענין נפשות עובר בלאו זה. והוא תמוה מסוגיא דיומא שם וצ"ע כעת בזה ואכמ"ל. ועכ"פ גם מסוגיא דפסחים שם מוכח כדעת החולקים על הרמב"ם ז"ל והחינוך בזה. מדלא הקשה אקרא דשור אויבך המוקדם. וע"כ צ"ל כדעת הסמ"ק דבשנאה גלוי' ליכא לאו דלא תשנא ולא שום לאו אחר כלל:

איברא דגם לדעת הסמ"ק אכתי לא ניחא. דהרי כבר ביארנו דעיקר דברי הפסיקתא זוטרתא לחלק בין לשון איבה ללשון שנאה צ"ע. וביותר יש לתמוה דדברי הפסיקתא זוטרתא גופי' סותרים זא"ז לכאורה תכלית סתירה. שהרי (בפרשת משפטים) על קרא דכי תראה חמור שונאך כתב וז"ל השונא מלשון אויב. אלא ששינה הכתוב בדבור. כמו משפטי ודיני וכמו עצמיו גרמיו עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דשונא ואויב חדא נינהו. ואין שום חילוק ביניהם. ולכן נראה בדעת הפסיקתא דס"ל דלשון שנאה וכן לשון איבה לפעמים נקטי' קרא דרך כלל. ובזה אין שום חילוק בין לשון שנאה ללשון איבה. דבשניהן בין שנאה גלויה ובין שנאה שבסתר בכלל. אבל כלל מקום שכוונת הכתוב

לכתוב דרך פרט לאחת ממיני השנאה דוקא. אז במקום שמכוון לשנאה גלויה נקט דוקא לשון איבה ואויב. ולא לשון שנאה ושונא. ובמקום שמכוון לשנאה שבסתר נקט רק לשון שנאה או שונא דוקא. ולא לשון איבה או אויב. דשם שנאה וכן שם איבה יש בהן שם כללי ושם פרטי. ובמקום מושג כללי דהיינו כשאין הכתוב מקפיד באיזה ממיני השנאה שיהי'. נקט לפעמים לשון איבה ולפעמים לשון שנאה או שניהם יחד. דאין שום חולוק ביניהן. אבל במקום מושג פרטי. אז שם איבה לבד ושם שנאה לבד ולא יתחלפו זה בזה כלל. ובזה באו דברי הפסיקתא זוטרתא על נכון ואין בהן סתירה כלל כמבואר. ולפ"ז ניחא מה שלא הקשו בגמרא שם אקרא דלעיל מיני' דכי תפגע שור אויבך וגו'. משום דאע"ג דלפי האמת לעולם אימא לך דאין נפק"מ בין שנאה גלויה לנסתרה. מ"מ הי' מקום לדחות ולומר דיש לחלק בזה. ולהכי לא הוה מצי לאקשויי אקרא דשור אויבך. דהוה אפשר למידחי ולומר דמקרא דלא תשנא וגו' לא שמענו אלא אזהרה לשנאה שבסתר בלבד. משא"כ קרא דשור אויבך אפשר לומר דהיינו באויב מפורסם. וקרא לישנא דאיבה דוקא נקט. ולהכי עדיפא לי' להקשות אקרא המאוחר דכתיב בי' לשון שנאה. דבזה ליכא למימר דמיירי דוקא בשנאה מפורסמת. דא"כ הו"ל למינקט לשון איבה וכמו שביארנו ומעתה א"כ אין ראי' מזה להסמ"ק. משום דאיכא למימר דלקושטא דמילתא אין חילוק בזה כלל בין בגלוי לבסתר:

ומעתה לפ"ז ממילא ניחא מה שהקשינו לדעת הסמ"ק מדפריך מקרא דלא תשנא וגו' ולא משני דלא אסר קרא אלא בסתר וקרא דכי תראה חמור שונאך וגו' בשנאה גלויה. דזה ליתא דא"כ לא הוה שייך לשון שנאה אלא לשון איבה דוקא. דכל מקום דאין הכוונה אלא דוקא לשנאה גלויה לא שייכא בי' אלא לישנא דאיבה וכמש"כ. אלא דלפ"ז ממילא נדחה מה שרצה הר"ב כנה"ג לתרץ קושייתו בדוחק לומר דלמאי דמשני בדחזא בי' דבר ערוה מיירי במראה לו שנאתו בגלוי. דלפמש"כ אין כאן מקום לומר כן אפי' בדוחק. דהרי א"כ לא הוה מצי קרא למינקט לשון שנאה אלא לשון איבה דוקא. כיון דלא מצי מיירי קרא אלא בשנאה מפורסמת. גם קשה לפ"ז ג"כ מה שהקשינו לעיל דאם איתא דדעת הסמ"ק כדעת הפסיקתא זוטרתא א"כ מאי דקאמר רב נחמן ב"י מצוה לשנאתו שנאמר יראת ה' שנאת רע. ע"כ היינו אפי' שנאה שבסתר. דאם איתא דדוקא שנאה גלויה היכי נקט לשון שנאה. והרי להפסיקתא זוטרתא לא שייך בזה אלא לשון איבה. והשתא א"כ ע"כ מוכרח מזה דאפי' בשנאה שבסתר איכא מצוה אפי' אינו מראה לו שנאתו בגלוי. וזה דלא כסמ"ק. ועכצ"ל דלהסמ"ק ס"ל דאפי' במקום שאין כוונת הכתוב אלא דוקא לשנאה מפורסמת שפיר מצי למינקט לשון שנאה. ודלא כהפסיקתא זוטרתא.

וא"כ הדק"ל ככל מה שהקשינו בזה. והנראה לי בדעת הסמ"ק עפ"מ דבלא"ה קשה דדברי הסמ"ק סותרים זא"ז. דכאן מבואר דס"ל דרשע עובר עבירה בכלל אחיך הוא. שהרי קרא דלא תשנא את אחיך בלבבך מוקי לי' הסמ"ק כאן ברשע שמותר לשנאותו בגלוי ואינו בכלל עשה דואהבת לרעך. אלא דמ"מ בשנאה שבלב דהיינו בסתר הזהיר עליו הכתוב. ואילו לקמן (בסי' רמ"ז) במצות צדקה. כתב הסמ"ק בשם הר"א ממיץ ז"ל דאם הי' העני עובר עבירה במזיד ואפי' לתיאבון אינו חייב לזונו דלא קרינן בי' אחיך ואינו בכלל וחי אחיך עמך. ורב אמי שהי' רוצה לפדות מומר לתיאבון לפנים משורת הדין הי' עושה עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דרשע בעבירה אפי' לתיאבון לאו בכלל אחיך הוא. וכבר תמה בזה הר"ב חק"ל שם והניחה בצ"ע עיי"ש:

ולכן נראה לי דמקור דברי הסמ"ק גם כאן הוא מדברי הרא"ם ז"ל ביראים (סי' ל"ט). וז"ל צוה הקב"ה לא תשנא את אחיך בלבבך וכו' אינך רשאי לשנוא אחיך בלבבך שתאמר בלבבך כן עשה פלוני דבר שלא כהוגן אלא הוכיח תוכיח לו וכו' אם הוא משיב שקר אמרו לך חנם חשדתני. אם אינך יודע ואפשר דאמת ששקר אמרו לך (כצ"ל עיי"ש) אינך רשאי לשנאותו. ואפי' אמר עשיתי ורוצה אני לעשות תשובה כראוי אינך רשאי לשנאותו. ואם תבין כשתוכיחנו שחטא לשמים או נגדך בדבר שהוא ראוי לשנוא אז אתה רשאי לשנאותו. ואינה שנאת הלב אלא שנאה הנראית לעין וכו'. ומנ"ל דבאדם שאינו הגון לא הזהירה תורה. דכתיב לא תשנא את אחיך. אחיך במצות בעינן כדאמרינן בהחובל וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה דברי הרא"ם ז"ל אלו תמוהים לכאורה ונראין כסותרין זא"ז תכ"ד. דמתחלה כתב דאפילו ברשע שמותר לשנאותו לא התיר הכתוב אלא שנאה הנראית לעין. ולא שנאת הלב. ואילו מיד בסמוך אח"כ כתב דלא הזהירה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך אלא באדם הגון ולא באדם שאינו הגון דאחיך במצות בעינן. וא"כ מבואר דאפי' שנאה שבלב שרי באדם שאינו הגון. דהא הך קרא בשנאה שבלב מיירי ואפי' הכי ממעט מיני' אדם שאינו הגון מדכתיב אחיך. ואמנם נראה בביאור דברי הרא"ם דמפרש הא דתניא בברייתא בספרא ובערכין שם יכול לא יכנו ולא יסטרנו ולא יקללנו ת"ל בלבבך וכו'. כפירש"י בערכין שם יכול לא יכנו על דבר תוכחה עיי"ש. ור"ל דלהכותו ולסטרו ולקללו על דבר תוכחה שרי. וכ"ש להראות לו אותות שנאה בגלוי על דבר תוכחה שרי ומצוה עביד בכך לאפרושי' מאיסורא. אבל שנאה שבלב דהיינו שמסתיר שנאתו בלבו ומראה לו פנים יפות בגלוי. דאין בזה שום תוכחה כלל שהרי אין חבירו יודע בה שתחזירנו למוטב. והיינו כשמקבל תוכחה אם הי' מוכיחו. דבהכי מיירי קרא. וכדמסיים קרא הוכח תוכיח את עמיתך. וכן מסיים עלה בברייתא שם (בפ"ג

דערכין) עיי"ש. ומסתמא ודאי הוא בחזקת שמקבל תוכחה. וכגון זה ודאי בכלל אחיך הוא. ולכן שנאה שבלב אסורה והזהירה עליו תורה בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך אלא הוכח תוכיחנו. אבל כשברור אצלו שאינו מקבל תוכחה ודאי מותר לשנאותו אפי' בלב. משום דלאו בכלל אחיך הוא. כן נראה ברור בכוונת הרא"ם ז"ל. והן הן דברי הסמ"ק שם אלא שקיצר בדבריו קצת. וכן נראה להדיא מהגהות סמ"ק לרבינו פרץ ז"ל שם שהבין כך בכוונת הסמ"ק שם. דעל מש"כ הסמ"ק שם אסור לשנאותו בלבו להראות לו פנים יפות אלא יראה לו שנאתו עכ"ל. כתב עלה בהגהת הר"פ וז"ל והוכח תוכיח את עמיתך בצנעא ולא תשא עליו חטא להלבינו ברבים עכ"ל עיי"ש. ולכאורה הוא תימא דמאי ענינו לכאן. דלכאורה לא מיירי הכא במצות תוכחה כלל. ולקמן (בסי' קי"ב) במצות תוכחה הו"ל לכתבו. אבל הדבר ברור שהבין הר"פ ז"ל דברי הסמ"ק כדכתיבנא. דגם קרא דלא תשנא בתוכחה מיירי וכפירש"י והרא"ם ז"ל. ודברי הסמ"ק מקורן מדברי הרא"ם ביראים שם כמש"כ. וגם הרא"ם שם בסוף דבריו כתב וז"ל ואפי' במקום מצות תוכחה אמרה תורה להוכיחו בענין שלא יתבייש וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם הר"פ ז"ל כוונתו לסיים עלה כדברי הרא"ם שמשם מקור דברי הסמ"ק. וזה ברור:

ומעתה א"כ ממילא אין שום סתירה בדברי הסמ"ק. ואדרבה דבריו כאן נשענים על דבריו דלקמן דלא הוי בכלל אחיך. ולהכי מוקי לקרא דלא תשנא אחיך בלבבך דוקא בשמקבל תוכחה דהוי בכלל אחיך. אבל מי שאינו מקבל תוכחה לאו בכלל אחיך הוא. ואפי' בשנאה שבלב אין מוזהרין עליו. וכן מבואר ביראים שם שמביא ראי' ממש"כ לקמן במצות הלואת אביון. (והוא בסי' מ"ז). שכתב שם דאם עבר עבירה במזיד לא הוי בכלל אחיך דאחיו במצות בעינן עיי"ש באריכות. והן הן דברי הסמ"ק דלקמן בשם הרא"ם. הרי דבריו דכאן ודלקמן הם דברים אחדים. אלא דהיינו דוקא בקרא דלא תשנא את אחיך. דדבר הלמד מענינו דמיירי על דבר תוכחה כפירש"י וכמשכ"ל. וא"כ מיירי בשכבר עבר עבירה ואפי' הכי הזהיר עליו הכתוב בלא תשנא בלבבך. והיינו במקבל תיכתה דלא נפיק מכלל אחיך. אבל בקרא דואהבת לרעך כמוך דלא מיירי בדבר תוכחה. דכבר אפסקי' קרא בלא תקום ולא תטור דכתיב בינתים. וכ"ש בקרא דלקמי' בגר דכתיב ואהבת לו כמוך וממעט עוברי עבירה. כמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' ל"ח) מדכתיב כמוך. דמשמע שהוא בעול שמים כמוך. אבל אם הוא רשע אינך מצווה לאהבו כיון שאינו בעול שמים כמותך עיי"ש. הילכך אין לנו לחלק בין מקבל תוכחה או לא. דאפי' מקבל תוכחה כל כמה דלא שב בתשובה כראוי ליכא מצוה לאהבו. דהשתא מיהת

לאו כמוך הוא. כיון דעבר עבירה במזיד ועדיין לא שב. וזה מדוקדק בדברי הרא"ם ז"ל ביראים להמעיין שם. וזו היא ג"כ כוונת הסמ"ק:

ולפ"ז שפיר פריך בסוגיא דפסחים אקרא דכי תראה חמור שונאך וגו' ומי שרי למיסנייי' והכתיב לא תשנא וגו'. והיינו משום דכיון דבעבר עבירה במזיד אלא דמקבל תוכחה אסר קרא לשנאותו בלב אע"ג דשרי להראות לו שנאה בגלוי על דבר תוכחה ואפי' להכותו ולקללו. א"כ ממילא נשמע דכשלא עבר עבירה כלל והוא ככל ישראל הכשרים אסור לשנאותו כלל ואפי' בגלוי. דהרי רק על דבר תוכחה התיר הכתוב ומה"ט שנאה שבלב דאין בה תוכחה כיון שאין חבירו יודע בה אפי' ברשע כזה אסר קרא. א"כ ממילא מבואר דמי שלא עבר עבירה במזיד ואינו בר תוכחה כלל כל מין שנאה אסור לגבי' בגלוי כבסתר דמאי שנא. ושפיר פריך. ולזה משני דקרא דכי תראה חמור שונאך מיירי בדתזא בי' איהו דעבר עבירה דהתיר הכתוב לשנאותו. ואע"ג דיש חילוק בדבר. דאם מקבל תוכחה לא שרי שנאה אלא בגלוי אבל לא בשנאה שבלב. ואם אינו מקבל תוכחה שרי אפי' שנאה שבלב. מ"מ עכ"פ בעבר עבירה במזיד בכל ענין אשכחן בי' היתר לשנאותו. וא"כ קרא דכי תראה חמור שונאך שפיר משכחת לי' בהיתר. דאפי' מיירי במקבל תוכחה עכ"פ שרי בי' שנאה שבגלוי וכ"ש אי מיירי בשאינו מקבל תוכחה דאז בכל גווני שרי לשנאותו אפי' שנאה שבלב. והשתא ממילא מתורץ קושית הר"ב כנה"ג ושאר אחרונים. ואין צורך לדחוקו של הר"ב כנה"ג כלל. דלא נחית לשנויי אלא בעבר עבירה. דעפ"ז אתי שפיר קרא דכי תראה חמור שונאך. כיון שיש צד היתר לשנאותו עכ"פ. ולא הוצרך לפרושי בהדיא דדוקא בשנאה גלויה. דאטו מי לא משכחת בה ג"כ צד היתר אפי' בשנאה שבלב וכגון בשאינו מקבל תוכחה:

ומ"מ אכתי לא איפרקא בהכי מה שהקשינו בסוגיא דפסחים שם דנקט קושייתו על קרא המאוחר. ולא הקשה כן על קרא המוקדם דכי תפגע שור אויבך וגו'. ולדעת הרמב"ם והחינוך ניחא. אבל להסמ"ק וסייעתו קשה כמו שביארנו לעיל. מיהו לכאורה אפשר קצת לומר דאקרא דכי תפגע שור אויבך וגו' דמיירי במצות השבת אבדה לא הוה מצי לאקשויי. לפי מאי דדרשינן (בפ"ב דע"ז כ"ו ע"ב) מדכתיב לכל אבדת אחיך לרבות המומר עיי"ש. והילכך הי' פשוט למקשה דאיכא לשנויי דמיירי במומר דשרי למיסנייי'. ואפ"ה מיחייב להשיב לו אבדתו. אבל במצות פריקה דמיירי בי' בקרא דכי תראה חמור שונאך וגו'. דאכתי לא שמענו ריבויא לרשע כמו באבדה. הוה ס"ד לומר דלא מיירי בעבר עבירה. ולהכי פריך שפיר ומי שרי למיסנייי'. אלא דקשה לפ"ז למאי דמשני דקרא דפריקה מיירי נמי בעבר עבירה. ואע"ג דלית לן ריבויא אררינא לרבות מומר לפריקה.

וע"כ ס"ל דמההוא קרא דכי תראה חמור שונאך גופי' שמעינן לה. וא"כ קשה באבדה למה לי קרא דלכל אבדת אחיך לרבות מומר. תיפוק לי' מדכתיב כי תפגע שור אויבך וגו' דע"כ במומר מיתוקים. דאל"כ לא שרי למיסנייי'. וא"כ מהא גופא שמעינן לרבות מומר כמו בפריקה. מיהו לזה הי' אפשר לומר דמקרא דשור אויבך דמיירי ע"כ דלא אתו סהדי ומסהדי בי'. אלא דחזא בי' איהו דבר ערוה. דאל"כ כ"ע נמי מיסנו סנו לי' ואמאי קרי לי' אויבך. וכדאמרינן בסוגיא דפסחים בם בקרא דחמור שונאך עיי"ש. וא"כ איכא למימר דהוה סד"א דדוקא בכה"ג חייבו הכתוב בהשבה דלאו כל כמיני' לומר דחזא בי' דבר ערוה כדי לפטור עצמו מהשבתו אע"ג דלמיסנייי' שרי. אבל במומר שהוחזק ע"פ עדים. לעולם אימא לך דפטור דלאו אחיך מיקרי. אי לאו דרבי קרא מלכל אבדת אחיך. אלא דבלא"ה אין זה מספיק דהא עיקר מאי דפריך התם ומי שרי למיסנייי' וכו'. לא פריך התם אלא משום דבעי לאוכוחי מזה דכדחזא בחבירו דבר ערוה. אע"ג דלא חזו לי' סהדי. שרי לי' למיסנייי'. והשתא א"כ הקושיא במקומה עומדת. אמאי לא מוכיח כן מקרא דכי תפגע שור אויבך המוקדם:

אמנם נראה עפמש"כ התוס' (בפסחים שם) בד"ה שראה בו דבר ערוה. וז"ל וא"ת דבאלו מציאות אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו. והשתא מאי כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאותו וי"ל וכו' עיי"ש. וכן בפ"ב דמציעא (ל"ב ע"ב) בד"ה לכוף יצרו וכו' הקשו קושיא זו ותי' בדרך אחר עיי"ש. ודבריהם ז"ל תמוהים בעיני טובא. דהרי שונאך דכתיב בקרא משמע דבעל החמור הוא השונא. ששונא את זה שבא לעזרו לפרוק. אבל לא באיפוך. דהא דכתיב כי תראה חמור שונאך וגו' להאיש הבא לפרוק מזהיר קרא. וא"כ בעל החמור הוא השונא אותו. ועל זה הוא דמקשינן היכי שרי לבעל החמור לשנוא את המפרק. והכתיב לא תשנא וגו'. וכי משני דחזא בי' איהו דבר ערוה. היינו דבעל החמור ראה דבר ערוה בזה שבא לעזרו. ולהכי הוא שונאו. וכיון דאיהו שרי לשנוא ממילא אידך. דהיינו זה שבא לעזרתו. לא הותר לו לשנוא את בעל החמור. וא"כ שפיר אמרינן דמצוה בשונא כדי לכוף יצרו. ואין כאן מקום קושיא כלל. ותמהתי על התוס' וכן הרמב"ן ז"ל. הובא בחי' הר"ן בב"מ שם ובש"מ שם שנתקשו בזה. ושוב ראיתי להריטב"א בב"מ שם שכתב וז"ל אוהבו לפרוק ושונאו לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו. וקשיא לן דהאי שונאו ודאי שראה בו דבר ערוה הוא כדאמרינן בערבי פסחים וכו'. וא"כ מאי רוצה לומר בשאמר מצוה בשונאו כדי לכוף יצרו. דמאי כפיית יצר איכא הכא וכו' דהא בדין שונאו. וי"ל דה"ק אוהבו לפרוק ושונאו לטעון. כלומר אותו האיש שראה בו דבר ערוה רוצה לטעון חמורו והי' שם אותו שעשה החטא.

ואוהבו של בעל עבירה רוצה לפרוק מצוה שיסייע לטעון למי שראה בו העבירה שהוא שונא אותו בשביל שראה אותו החטא שהוא שונאו כדין והוא קודם כדי לכוף יצרו עכ"ל עיי"ש. הרי שתי' כמו שתרצתי. ובודאי דלישנא דקרא דכי תראה חמור שונאך הכי משמע. דבעל החמור הוא השונאו לזה העוזרו. וכן לישנא דברייתא דשונא לטעון משמע כן ודברי התוס' והרמב"ן צ"ע אצלי:

ומעתה לפ"ז נראה לומר דהיינו טעמא דלא מייתי בסוגיא דפסחים שם מקרא המוקדם דכתיב גבי אבידה כי תפגע שור אויבך וגו'. משום דבזה לא תקשה ומי שרי למיסנייי'. כדמקשה בקרא דכי תראה חמור שונאך. משום די"ל דאע"ג דלא שרי למיסנייי'. מ"מ מיירי קרא בדאי עבר ושנאו. ואשמעינן דאפי' הכי חייב להשיב לו אבידתו. דהא מסקינן ביבמות (פרק הערל ע"ח ע"א) בדאי לאיסורא מיירי קרא עיי"ש. והכא נמי דאי לאיסורא הוא שאסור למנוע עצמו מלהשיב לו. ואע"ג דבשנאה זו עבר בעל האבידה על לאו דאורייתא דכתיב לא תשנא ועל עשה דואהבת לרעך. מ"מ הרי כבר רבי קרא דלכל אבדת אחיך אפילו אבדת מומר. ואם כן ליכא למשמע מינה מידי שיהא מותר לשנוא למי שראה בו דבר עבירה. אבל מקרא דכי תראה חמור שונאך שפיר מייתי ראי'. דהא בפריקה לא אשכחן ריבויא למומר או אפי' לבעל עבירה בעלמא. וכבר כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' מ"ז) דמאבדה לא ילפינן לעלמא. שאם ריבה להחזיק שלו לא נאמר שריבה לתת לו את שלו עיי"ש בדבריו. והכא נמי למיטרח לפרוק משאו הו"ל כנותן לו את שלו. דפריקה לכ"ע בחנם כמבואר התם (ל"ב ע"א) עיי"ש. אע"ג דשוה כסף שכר עבודתו. דעבודה שהוא עושה לו במקום נתינה היא. ולא דמי לאבדה שהטיל עליו הכתוב להחזיר לו את שלו שמצא דרך מקרה. ואע"ג דלפעמים אי אפשר בלא טורח אינו אלא ממילא. ועיקר המצוה אינו אלא להשיב לו את שלו. משא"כ בפריקה דעיקר המצוה הוא לטרוח בגופו בעבודה זו ומה לי עבודת הגוף מה לי מתן כסף. וא"כ אין לנו לרבות אדם רשע לפריקה. וכן מוכח בספרי פ' ראה (פיסקא פ"ט) דקתני מכלל שנאמר עזב תעזוב עמו יכול אתה עוזב עם זה ת"ל ולא תשמע אליו עיי"ש. משמע דלא ממעט אלא מסית אבל שאר עוברי עבירה חייב לעזוב עמו עיי"ש ובמש"כ לקמן במנין העונשין (עונש כ"ד). וא"כ שפיר פריך ומי שרי למיסנייי' והכתיב לא תשנא וגו'. ואם עבר ושנאו הו"ל רשע ולא מיחייב למיפרק לי'. ולזה הוכרח לאוקמי קרא בדחזא בי' איהו. דהיינו בעל החמור ראה לזה שבא לעזרתו דעבר עבירה והותר לשנאותו. ולהכי שונאו. ושפיר הוכיח מזה דבכה"ג רשאי לשנאותו. דליכא למימר בדאתו סהדי. דא"כ כ"ע מיסני סנו לי' מאי שנא בעל החמור. דמשמע מלישנא דקרא דרק בעל החמור לבדו הוא ששנאו.

ואתי שפיר. אלא דלפ"ז נצטרך לומר דכשבעל המשא והחמור עובר עבירה במזיד אין בו מצות פריקה. ודלא כדעת הרמב"ם (סף הלכות רוצח וש"נ) ושאר פוסקים שנמשכו אחריו וכן דעת התוס' כמשכ"ל. ולא משמע הכי לכאורה מדברי הסמ"ק גופי' במצות פריקה (סי' נ"ד). אבל אינו מוכרח עיי"ש היטב ואין להאריך:

ועכ"פ לפ"ז נתבארו לנו ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל. די"ל דס"ל ג"כ כדעת הסמ"ק. והילכך אף שכבר מנה עשה דואהבת לרעך. שפיר חזר ומנה לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. דנפק"מ לעוברי עבירות. דאע"פ שמקבלים תוכחה לית בהו עשה דואהבת לרעך. ומ"מ נוהג בהו לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך וכמו שנתבאר. וא"כ לאו דלא תשנא כולל יותר מן העשה דואהבת. וכן להיפוך לאידך גיסא יש בעשה דואהבת מה שאין בכלל לאו דלא תשנא. חדא דלאו זה אינו אזהרה אלא לשנאה שבלב דהיינו בסתר ולא בגלוי. אבל עשה דואהבת נוהגת בגלוי כבסתר. ועוד דאזהרת הלאו אינה אלא על השנאה ומשטמה. ואם אין לו שנאה ומשטמה על רעהו. אע"פ שגם איננו אוהבו. לא עבר בלאו אלא בעשה דואהבת לרעך. וכן מתבאר להדיא בספרי (פ' שופטים פיסקא קפ"ז) עיי"ש. ולהכי כל חדא באה במנין המצות בפ"ע:

ועפ"ז ניחא במאי דקשה טובא לכאורה בלשון רבינו הגאון ז"ל לקמן בלאו דלא תשנא. שסתם וכתב חדלו לכם כו' משנוא עיי"ש. דמשמע דהאזהרה קאי על כל שנאה. והרי בקרא כתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. ואמרינן עלה בברייתא בשנאה שבלב הכתוב מדבר. ואפי' לפי מה שהבין הכ"מ בדעת הרמב"ם שהבאתי לעיל דליכא נפקותא בין שנאה שבסתר לשנאה גלויה. ולא אתי לאפוקי אלא הכאה וקללה וחירוף שלא משנאתו אותו עיי"ש. מ"מ כיון דאיצטריך להכי קרא למיכתב בלבבך. משמע דאי הוה כתיב סתמא הו"ל לומר דגם הכאה וקללה וחירוף בכלל אזהרה זו. לא הי' לו להגאון ז"ל לסתום אלא לפרש ולמכתב משנוא בלב כלישנא דקרא. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תשא) כתב רבינו הגאון לשון אזהרה זו כמש"כ כאן עיי"ש. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דבלא"ה בהכאה וקללה וחירוף יש בכל חדא אזהרה בפ"ע שכבר מנאן הגאון לקמן במספר הלאוין. הילכך סתם הגאון כאן בלאו דלא תשנא וכתב שנאה סתם. כדי שלא יהא משמע מלשונו דכל שלא בלב שרי לגמרי. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר ברווחא. דכיון דלרבינו הגאון פירושא דקרא דלא תשנא וגו' היינו כפירש"י והרא"ם והסמ"ק ז"ל. דקאי על דבר תוכחה. וכדמסיים קרא הוכח תוכיח וגו'. וענין האזהרה הוא שאם ראה בו דבר ערוה לא ישטמנו בלבו אלא יוכיחנו על פניו. אלא דממילא יש בכלל האזהרה ג"כ דלאדם כשר אסור לשנאותו כלל ובכל ענין וכמשכ"ל.

והילכך כתב הגאון לשון האזהרה סתם. דלענין עובר עברה שצריך להוכיחו כבר כתב הגאון עשה דתוכחה במספר העשין. כמש"כ לקמן (עשין כ"ח) והוכח לכשרון. ולא הוצרך לכתוב אלא אזהרת שנאה סתם. שכולל אדם כשר ואפי' שנאה גלויה. ומי שצריך תוכחה לשנאה שבלב דהא תוכחה שרי ומצוה קעביד. ומיהו עדיין קשה קצת דאכתי הו"ל למיכתב כלישנא דקרא דכתיב אחיך. והו"ל למיכתב משנוא אחיך. דאימעיט עובר עבירה במזיד דלאו אחיך מיקרי. וכמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים שם שהבאתי לעיל אבל השתא דכ' משנוא סתם משמע שכולל הכל. אלא דא"ז קושי' כ"כ. דהרי כזה יש להקשות גם במש"כ שם לעיל לאור נשיא עיי"ש. והוא לאו דונשיא בעמך לא תאור. והו"ל למיכתב לאור נשיא בעמך. דהא מיני' דרשינן בעושה מעשה עמך ולמעט מי שאינו עושה מעשה עמך. ואמאי סתם וכתב שלא לאור נשיא. ועכצ"ל כיון דלא נפקא מפשטי' דקרא אלא מדרשא בעלמא. לא ראה הגאון להאריך בו בלשון האזהרה ועדיין צ"ע. אלא שאכמ"ל בזה:

והנה לכאורה נראה ראי' לדעת הסמ"ק והרא"ם ז"ל מדתניא (בפ"ק דסוטה ג' ע"א) וקנא את אשתו רבי ישמעאל אומר רשות ור"ע אומר חובה. מ"ט דר"י סבר לה כי האי תנא דתניא ר"א בן יעקב אומר כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך יכול כגון זו. ת"ל ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו. ור"ע קינוי אחרינא כתיב וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל כלפי אחרי שאמרה תורה שאסור להביא עצמו לידי שנאה ותגר. יכול אף זו כן. שיראה את אשתו עוברת על דת יהודית נסתרת עם שכיניה לא יקנא לה וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מדברי רש"י ז"ל דליכא קינוי אלא ע"י שרואה בה דברים מכוערים שנסתרת עם שכיניה. ובודאי שכן מוכרח. דאל"כ לא יתכן כלל לומר וקנא את אשתו חובה. אם היא נוהגת ככל נשים הכשרות. ובחזקת צדקת קיימא. וכן אמרינן התם לעיל מינה. תניא הי' ר"מ אומר אדם עובר עבירה בסתר והקב"ה מכריז עליו בגלוי שנאמר ועבר עליו רוח קנאה ואין עברה אלא לשון הכרזה וכו'. ופירש"י ז"ל אדם עובר עברה כגון אשה פרוצה עוברת בסתר עכ"ל עיי"ש. ומעתה א"כ הדבר קשה מאי דקתני כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך יכול כגון זו וכו'. והרי במי שעבר עבירה ליכא אזהרת לא תשנא וגו' ומצוה לשנאתו. והרי איסור יחוד אשת איש דאורייתא הוא. וכיון שזו נסתרת עם שכיני' נמצאת עוברת עבירה דאורייתא. וליתא בכלל אזהרת לא תשנא וגו'. אדרבה מצוה לשנאותה. ולכן נראה דמזה ראי' להרא"ם וסע"ק דאפי' חזא בי' דעבר עבירה. ולית בי' עשה דואהבת לרעך. מ"מ הרי הוא בכלל לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. דלא הותר לשנאותו אלא בגלוי. אבל בשנאה שבלב מוזהר עליו בלאו

דלא תשנא וגו'. ולהכי שפיר קאמר ראב"י כלפי שאמרה תורה לא תשנא וגו'. יכול כגון זו. ת"ל ועבר עליו רוח קנאה וקנא וגו'. כלומר דאי לאו דגלי קרא ה"א דאסור לקנאות את אשתו. משום שע"י שחושדה תהא מקניטתו ויבוא לשנאותה בלבו ועבר בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. וקמ"ל קרא דשרי:

וראיתי להרב המאירי ז"ל (בריש סוטה) שכתב וז"ל זה שאמרו במשנתנו המקנא לאשתו. שמשמעו לשון דיעבד. לא ללמוד הימנה שלכתחילה יהא אסור לקנאות. אלא כך פירושו כל שבא לקנאות כך הוא עושה. ומ"מ כל שרואה את אשתו צריכה לכך ראוי לו שיוכיחנה תחלה בינו לבינה בנחת ובישוב הדעת. ואם לא נמנעה בכך מצות סופרים היא עליו לקנאות לה בעדים. אין זה אלא רוח טהרה להקפיד על נקיותה ועל נקיות בניו ובנותיו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכנראה כן היא כוונת הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות סוטה) שכתב אין ראוי לאדם לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחלה אלא בינו לבינה בנחת (וכנראה חסרו שם שתי מלות וכצ"ל. אלא יוכיחנה תחלה בינו לבינה בנחת) ובדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר המכשול עכ"ל עיי"ש ובהלכה שלפני'. והן הן דברי המאירי וכדרכו ז"ל לימשך אחר דברי הרמב"ם. אלא שכתבו ביותר ביאור. ומעתה לפ"ז אין קינוי אלא אחר שמוכיחה ואינה מקבלת תוכחה ומוספת ללכת בדרכה הרעה. וכיון שאינה מקבלת תוכחה הרי כבר ביארנו דאפי' להרא"ם וסמ"ק שרי למיסניי' אפי' בשנאה שבלב. וא"כ הדק"ל בסוגיא דרפ"ק דסוטה שם מאי דקתני כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך וגו' יכול כגון זו וכו'. והרי בכגון זו ליתא לאזהרת לא תשנא כלל לכ"ע. ובפרט דהמאירי גופי' כתב שם וז"ל. הקינוי אינה מצוה אלא שהוצרכה תורה להרשותו בקינוי מצד מה שמיחתה במקום אחר לא תשנא את אחיך בלבבך. והוצרכה התורה להרשות בשנאה הבאה מצד מעשיה המכוערים ולהביאה לידי כך כדי להוציאה משטותה לאור עכ"ל עיי"ש. וכיון דאין הקינוי בא אלא מצד מעשיה המכוערים. שוב אינה בכלל אזהרת לא תשנא כלל. ולא צריך קרא למישרי:

ולכן הי' נראה לומר קצת עפ"מ דידוע דבכל איסורין שבתורה כמו שיש איסור לעושה כמו כן יש איסור ואזהרה להמעשה ומכשיל את אחרים באחת מעבירות שבתורה. והכי נמי באזהרת לא תשנא כמו שהשונא עצמו עובר בלאו זה ה"נ הגורם ע"י מעשיו. שישנאוהו אחרים הרי זה עובר באזהרת לפני עור לא תתן מכשול. וא"כ הכא ע"י הקינוי גורם לאשתו שתהא מקניטתו ותשנאהו ועוברת על לאו דלא תשנא וגו'. וממילא קעבר איהו בלאו דלפני עור. והילכך הוה סד"א דאסור לקנאות אי לאו דגלי קרא דוקנא את אשתו דשרי. והיינו דקאמר ראב"י כלפי שאמרה תורה לא תשנא וגו' יכול כגון זו. כלומר

דמשום עבירת אזהרה זו יהא אסור לקנאות. דכיון שהיא עוברת בלא תשנא וגו'. שהרי הבעל לא עבר שום עבירה ומוזהרת עליו בלא תשנא וגו' כעל שאר ישראל. ונמצא דאיהו עובר בלפני עור ע"י קינוי זה. תלמוד לומר וקנא את אשתו. ולפ"ז ממילא ליכא נמי ראי' מכאן לדעת הרא"ם וסמ"ק וכמבואר. ויותר יתכן לומר ע"פ הירושלמי (רפ"ק דסוטה) דמקנא לה אפי' משנים כאחד. ואע"ג דליכא איסור סתירה בשנים וכדתנן (סו"פ בתרא דקידושין) מתייחדת אשה עם שני אנשים עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם (בפ"א מהלכות סוטה ה"ג) עיי"ש ובמש"כ הר"ב מל"מ שם. וא"כ אפשר שיקנא לה ע"י שראה אותה נסתרת עם שנים כאחד דאיסור סתירה ליכא. ולא עברה אאיסור יחוד בהכי. שיהא רשאי לשנאותה בשביל כך. ומ"מ יש בזה כדאי לקינוי. דהרי אפי' כדי להשקותה ולהיות אסורה עליו סגי בסתירה כזו אחר שקינא לה. כ"ש דסגי בהכי לענין הקינוי. ועי' בחינוך (פרשת נשא מצוה שס"ה) שכתב דרוב פעמים יבואו הקנאות בסיבת פריצות האשה עיי"ש. משמע מדבריו דמשכחת לה ג"כ קינוי שלא בסיבת פריצות האשה. וא"כ בלא"ה לק"מ. אלא דלפירש"י והמאירי בסוגיא דרפ"ק דסוטה שם ע"כ מוכרח לומר כדכתיבנא:

ואמנם לכאורה יש להקשות לדעת הסמ"ק מהא דתנן (בפרק זה בורר כ"ז ע"ב) האוהב והשונא. אוהב זה שושבינו שונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. א"ל לא נחשדו ישראל על כך. ופירש"י ז"ל לא נחשדו ישראל ע"כ להעיד שקר משום איבה ואהבה וכו' עכ"ל עיי"ש. ובגמ' (שם כ"ט ע"א) אמרינן עלה ת"ר והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ידיננו. אשכחן שונא אוהב מנ"ל וכו' ורבנן האי והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו מכאן לשני ת"ח מאי דרשי ביי'. חד לדיין אידך כדתניא והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו מכאן לשני ת"ח ששונאין זא"ז שאין יושבין בדין כאחד עיי"ש. והדבר קשה לכאורה לרבנן דמכשרי שונא משום דלא נחשדו ישראל להעיד שקר משום שנאה. אכתי תיפוק להו דאיפסל לעדות מחמת שנאה מצד עצמה. דהרי בשנאה זו עבר בלאו דאורייתא דכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. והא קיי"ל דבעבירות לאו דאורייתא אפי' לית בי' מלקות נפסל לעדות בכך מיהת מדרבנן. וכמבואר בטוש"ע (חו"מ סי' ל"ד) עיי"ש. ואפי' להסוברין דבפסולי דרבנן בעינן חימוד ממון. היינו דוקא בעבירה דרבנן. אבל בעבירה דאורייתא אע"פ שפסולו מדבריהם לכ"ע לא בעינן לא חימוד ממון ולא הכרזה. כמו שהעלה הר"ב מל"מ (בפ"ד מהלכות מלוה ולוה ה"ו) עיש"ה. וביותר קשה לת"ק דאמרו לו דהיינו רבי יהודא דס"ל דשונא פסול ונפק"ל מקרא דוהוא לא אויב לו וגו'. והרי מבואר (ריש פ"ק דמכות ד' ע"ב וט"ז ע"א וריש פ"ק דשבועות ג' ע"ב וש"ד) דס"ל לרבי יהודא לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וא"כ למה לי קרא תיפוק לי' דפסול מה"ת משום דעבר על לאו דלא תשנא

ובר מלקות הוא לר"י. וראיתי להר"ב חק"ל שם שהרגיש בזה. והעלה לתרץ דחטא זה אין מכירו אלא המקום ב"ה. כיון שהתירה רחמנא לשנאותו כדחזא בי' דבר ערוה אע"פ שאינו נאמן להעיד עליו ביחיד. כמבואר בפרק ערבי פסחים שם. וא"כ הכא נמי לא מיפסל משום עבירת לאו דלא תשנא. דאימא דבר ערוה חזא בי' דשרי לשנאותו עיי"ש. ומעתה א"כ לדעת הסמ"ק דאפי' כדחזא בי' דבר ערוה לא הותרה אצלו אלא שנאה גלויה. ולית בי' עשה דואהבת לרעך. אבל לשנאה שבלב אכתי לא נפיק מכלל שאר ישראל. ומוזהר עליו בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך כדמעיקרא. הדרא קושיא לדוכתה. דהרי אפי' אמת הוא דחזא בי' איהו דבר ערוה. מ"מ אכתי קאי על שנאתו בלאו דלא תשנא. ומיפסל בזה לעדות. דאע"ג דמשעברו שלשה ימים שלא דבר עמו באיבה ידעי דשונאו הוא. והו"ל שנאה גלויה דשריא בכה"ג דחזא בי' דבר ערוה. הא מ"מ מקמי הכי ביום ראשון ובשני דאכתי לא איגליא שנאתו הרי עבר באזהרה זו דלא תשנא אע"ג דחזא בי' דבר עבירה ונמצא דמשעברו שלשה ימים שלא דבר עמו באיבה נפסל למפרע מיום ראשון. והקושיא במקומה עומדת בין לרבנן ובין לר"י:

איברא דלפי מה שביארנו דעת הסמ"ק ע"פ דברי הרא"ם ז"ל ביראים שם. והעלינו עפ"ז דכשאינו מקבל תוכחה גם להסמ"ק והרא"ם מותר לשנאותו אפי' שנאה שבלב. דלאו אחיך הוא. א"כ אפשר לומר קצת דגם להסמ"ק והרא"ם אינו נפסל משום עבירת לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. משום דאפשר דחזא בי' דבר ערוה ופסיקא לי' שאינו מקבל תוכחה. או אפשר שכבר הוכיחו ולא קבל תוכחה. והילכך הותר לו לשנאותו אפי' שנאה שבלב. ומיהו אין זה נכון. דהרי ודאי בשאר עבירות כיו"ב וכגון שקלל חבירו בשם או שהכהו דלוקה. ובודאי מיפסל מדאורייתא לעדות אע"ג דאפשר דחזא בי' דעבר עבירה והו"ל אינו עושה מעשה עמך דרשאי לקללו ולהכותו לדעת כמה ראשונים ז"ל. ואפי' לדעת הסוברין דאסור לכתחילה. אינו אלא איסורא בעלמא ואין לפסלו מה"ת. וכן אפי' גזל מחבירו יש לומר דדידי' חטף ולא עבר בלא תגזול. וע"כ צ"ל כיון דעבר בפני עדים לאו כל כמיני' לומר דאינו עושה מעשה עמך או דידי' תטף. וכ"ש דאנן לא טענינן לי' טענת זכות בכיו"ב. ועי' בפ"ג דב"ב (ל"ד ע"א) ובראשונים שם. וכן בכל כיו"ב. והכא בלאו דלא תשנא הוא דגלי קרא דמותר לשנאותו אע"ג דליכא עדים בדבר ואיהו הוא דחזא בי' דבר ערוה. וממילא אין לפסלו לעדות ע"פ שנאתו. כיון דהתורה התירתו. אבל בעלמא כיו"ב לאו כל כמיני' להכות ולקלל חבירו ע"פ עצמו. ואם עשה כן לוקה ונפסל לעדות. תדע לך דהרי אפי' להעיד בו יחידי אסור ולוקה. כמבואר בסוגיא דפסחים שם עיי"ש. ואפי' לדעת הרשב"א (בקידושין ס"ו ע"א) וביאר דבריו הרפ"י בכתובות (כ"ב

ע"ב) ובק"א שם באריכות דלענין עצמו מהני לי' טענת ברי. ואינו לוקה ומת אם אמר כן קודם התראה עיש"ה והדברים עתיקין. היינו דוקא לגבי עצמו בלבד אבל לדידן פשיטא ודאי דמחזקינן לי' בפסול לעדות. ושנאה שאני דגלי קרא שמותר לעשות מעשה לכתחילה ע"פ עצמו לשנאותו. והשתא א"כ אין לנו אלא לומר דהותר לשנאותו שנאה גלויה ע"פ מאי דקאמר דחזא בי' דבר ערוה. דאל"כ היכי מיתוקים קרא דכי תראה חמור שונאך. דמשמע דמשכחת גוונא שמותר למיסנייי'. אבל לומר שיהא רשאי לשנאותו אפי' שנאה שבלב משום דפסיקא לי' שאינו מקבל תוכחה או שיאמר שכבר הוכיחו ולא קבל תוכחתו מהיכא תיתי לן. דהרי אי לאו דגלי קרא דחמור שונאך הו"ל לומר מידי דהוה אשאר עבירות שבתורה דלאו כל כמיני' להתיר לנפשו לעשות רעה עם חבירו ע"פ עצמו אם לא ע"פ עדים שהעידו בב"ד. אלא דהכא גלי קרא דאפי' ע"פ עצמו וכדמוכחינן התם בסוגי' דפסחי' דע"כ מיירי דליכא סהדי. דאל"כ לאו שונאך הוא דכ"ע נמי מיסני סנו לי' עיי"ש. וא"כ די לנו לאוקמי קרא בשנאה גלויה בלחוד. דלא משוי חברי' רשע כ"כ. דאפשר דמיהת מקבל תוכחה. אבל שיהא נאמן לגבי עצמו לעשות חבירו רשע גמור שאינו מקבל תוכחה שיהא מותר לשנאותו אפי' שנאה שבלב ולא יהי' בכלל אחיך כלל. אית לן למימר דלאו כל כמיני'. דמהיכא תיתי להוציאה מכלל שאר איסורין שבתורה כיו"ב דלא מהימנינן לי' להתירן לעצמו ע"פ עצמו. והשתא א"כ הקושיא על הרא"ם וסמ"ק במקומה עומדת:

אלא דכ"ז היינו רק לפום תירוצו של הר"ב חק"ל. אבל באמת אין דבריו נכונים ואשתמיטו מיני' דברי הרמב"ם ז"ל במקומו (בפ"ו מהלכות דעות הלכה ה') שכתב שאין לוקין על לאו זה דלא תשנא משום שהוא לאו שאין בו מעשה עיי"ש. וכ"כ הר"ב החינוך ז"ל (בפ' קדושים מצוה רל"ח) עיי"ש. ומבואר דס"ל דשייך בו מלקות אם הי' בו מעשה. וכן למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו הכי נמי לוקה על לאו זה דלא תשנא. ואם איתא דחטא זה אין מכיר בו אלא המקום ב"ה. דאפשר דחזא בי' דבר ערוה שהותר לשנאותו. א"כ אפי' הוה בו מעשה לא הוה שייך בו מלקות. אבל ביאור הדבר הוא ע"פ מש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות שבועות הי"ב) וז"ל אם נשבע אחד בפנינו שלא יאכל היום ואכל והתרו בו ואמר אני לא הי' בלבי אלא שלא אצא היום וטעה לשוני והוציא אכילה שלא היתה בלבי. ה"ז אינו לוקה עד שיודה בפני עדים קודם שיאכל שעל אכילה נשבע. או שקבל התראה ולא טען שטעה בעת ההתראה. אע"פ שטען אח"כ אין שומעין לו. וכן אם התרו בו ואמר מעולם לא נשבעתי או לא נדרתי על דבר זה. ואחר שהעידו עליו שנשבע או נדר אמר כן הי' אבל לא היו פי ולבי שוין. או תנאי הי' בלבי על הנדר. אין

שומעין לו ולוקה וכו' עכ"ל עיי"ש. ומקורו מתוספתא (סוף פ"ו דטהרות). ומספרא (פ' ויקרא דיבורא דחובה פ"ז). וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. הרי להדיא דכל היכא דודאי עבר על הלאו אלא שיש לו התנצלות מצד אחר אע"ג שנאמן בכך קודם התראה. מ"מ אם התרו בו בעת העבירה ולא טען כך שוב אין שומעין לו אפי' יטעון כן אח"כ. וכ"ש דאנן לא טענינן לי'. וכן כשהוחזק כפרן או שהודה מקודם ההיפוך מהתנצלותו. שוב לאו כל כמיני' למיטען כן. וממילא לא טענינן לי'. ומעתה שפיר משכחת לה מלקות בלאו דלא תשנא אם הוה ס"ל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וכגון שהתרו בו ולא טען דחזא בי' דבר ערוה. דשוב לאו כל כמיני' למיטען כן. וכ"ש דלא טענינן לי' אנן. וכן משכחת לה בשאר גווני וכמבואר. וא"כ שפיר הוצרכו הרמב"ם והחינוך לפרושי טעמא דאינו לוקה עליו משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. אבל למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו הכי נמי דלקי על לאו דלא תשנא. אלא דאנן קיי"ל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. ומעתה א"כ הדרא קושיא לדוכתה כיון דס"ל לרבי יהודה גופי' דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו. קשה למה לי' קרא דוהוא לא אויב לו לפסול שונא לעדות תיפוק לי' דכיון דעבר בלאו דלא תשנא דהו"ל לאו שיש בו מלקות לר"י. נפסל מה"ת לעדות:

מיהו אי מהא לא תקשה די"ל דמ"מ נפק"מ בקרא דוהוא לא אויב לו לענין היכא דלא אבד עדיין טענה זו דדבר ערוה חזא בי'. וכגון שלא התרו בו וכיו"ב. או כגון דאתו סהדי ואסהידו בי' בהדין דעבר עבירה. דשרו כ"ע למיסנייי'. ואיצטריך קרא דוהוא לא אויב לו למפסלי' משום שונא. ובלא"ה דברי הרמב"ם והחינוך שם תמוהים מאוד אצלי. דלמה להו לטעמא דלא לקי אלאו דלא תשנא משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. תיפוק לי' דלא שייך בי' כלל לא התראה ולא מלקות. לפמש"כ הרמב"ם בסה"מ והחינוך גופייהו דלאו דלא תשנא לא בא להזהיר אלא על שנאה שבלב דהיינו בסתר בלבד. ועל שנאה גלויה לא קאי אלא בלאו דלא תקום ולא תטור כמשכ"ל בשמם. וא"כ היכי שייכא התראה ומלקות בלאו זה דלא תשנא. אטו מאן דאכיל תמרי בארבלא לקי. מאן ידע מה שבלבו ומאן מתרי בי'. וכדפרכינן כה"ג בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ט ע"ב) גבי הכובש נבואתו עיי"ש. ושינויא דהתם לא שייך הכא. והיא קושיא עצומה על הרמב"ם והחינוך. וכמדומה לי כי כבר ראיתי לאחד מחכמי הספרדים שהרגיש בזה. ונראה לענ"ד דמשום זה מוכרח לומר דדעת הרמב"ם כמו שהבין מרן כ"מ בכוונתו. דלאו דלא תשנא קאי בין לשנאה שבסתר לבו ובין לשנאה גלויה כמשכ"ל בשמו. וע"כ חזר בו הרמב"ם ממש"כ בזה בסה"מ דשנאה גלויה לא נפק"ל אלא מלאו דלא תקום ולא תטור. וכן משמע מדבריו (סוף פ"ז מהלכות דעות) דלא ס"ל הכי עיי"ש. אבל לפי דבריו שבסה"מ אין ה"נ דבלא"ה לא

שייך כלל מלקות על לאו דלא תשנא. ומה"ט באמת שם לא הזכיר כלום ממלקות. אלא בחבורו הגדול הוא דכתב כן שם אחר דחזר בו וס"ל דלא תשנא קאי גם על שנאה גלויה. אלא דלפ"ז דברי החינוך תמוהים ביותר דנקט כדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ דלא תשנא לא קאי אלא על שנאה שבסתר לבו אבל שנאה גלויה ליתא אלא באזהרה דלא תקום ולא תטור. וכתב ג"כ כטעם הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול דמשה"כ לא לקי על לאו דלא תשנא משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. והם דברים סותרים זה את זה וכמו שנתבאר. וקצת בדוחק אפשר לומר דנקט טעמא דלאו שאין בו מעשה משום דנפק"מ לענין שאינו נפסל לעדות מדאורייתא. ובפרט לדעת הריב"ש דבלאו שאין לוקין עליו אפי' מדרבנן לא נפסל. אבל מטעם דהו"ל דברים שבסתר דלא שייכא התראה ומלקות. הי' לן לומר דנפסל מה"ת משום דאין זה משום קילותא דלאו אלא משום דלא מצינן להתרות בו ולהלקות משום חסרון ידיעה בלבד. וא"כ כדאיגלאי לן מילתא למפרע ששנאו בלבו אית לן למיפסלי'. אי לאו מטעמא דהו"ל לאו שאין בו מעשה. מיהו מתשובת חכמי קשטיליא שהביא בב"י אה"ע (סי' מ"ב) מבואר דגם מטעם חסרון התראה חשוב לאו שאין בו מלקות לענין פסול לעדות עיש"ה. ובלא"ה אין זה נכון כלל וכמבואר ואין להאריך בזה. ועכ"פ לדעת הרא"ם וסמ"ק הקושיא ממתניתין דסנהדרין וסוגיא דגמרא שם בדוכתה קיימא. דהרי לדעתם אפי' חזא בי' דבר ערוה אסור לשנאותו בלבו. וכאן איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא עד האידנא הי' שונאו בלבו ועבר בלא תשנא. ונפסל בכך לעדות. ומדברי הסמ"ק גופי' (סי' רל"ו) מתבאר דס"ל דבכל עבירה דאורייתא נפסל מדאורייתא אע"פ שאינו לוקה עלי'. עיי"ש ובדברי המל"מ שהבאתי לעיל. וא"כ אמאי מכשרי רבנן מטעמא דלא נחשדו ישראל על כך. תיפוק לי' דפסול משום עבירה דשנאה. וכן לר"י ל"ל קרא לפוסלו משום שונא. והרי בלא"ה משום עבירת לאו דלא תשנא איפסל לי':

אמנם נראה דמה שפירש"י במתניתין דא"ל לא נחשדו ישראל על כך להעיד שקר משום איבה ואהבה וכו'. אע"פ שכן פירשו ג"כ שאר ראשונים. מ"מ אין זה מוסכם. וכמו שאבאר. והנה יש לתמוה לפירש"י טובא. דאיך אפשר לומר דמשום שנאה לא חשדינן שיעיד שקר. והרי חזינן דאפי' על שפיכות דמים שויי' רחמנא חשוד. וכמפורש בקרא דשונא אינו גולה. והיינו משום דקרוב יותר לומר דבמזיד הרגו. ולרבי יוסי ס"ל (בפ"ב דמכות) דשונא נהרג מפני שהוא בחזקת ודאי מזיד. אע"ג דלא אשכחן דס"ל כרבי יהודה לענין עדות. ומסתמא ודאי כרבנן ס"ל דלא נחשדו ישראל על כך. דרבי יוסי בכלל רבנן דרבי יהודה הוא. ואפי' לר"ש דאמר התם דיש שונא שגולה. הא מ"מ מודה דכל שאפשר לומר לדעת הרג אינו גולה משום דחשוד הוא על כך להרגו במזיד. וכפירש"י שם עיי"ש.

והוא תימא שתהי' עדות שקר חמורה מרציחה שיהי' חשוד על רציחה ולא על עדות שקר. והרי רציחה הוא מהנך שלשה דיהרג ואל יעבור. משא"כ בשאר עבירות שבתורה. ובכללן גם עדות שקר קיי"ל דיעבור ואל יהרג וכמבואר בהדיא בפ"ב דכתובות (י"ט ע"א) עיי"ש ובמש"כ הראשונים ז"ל שם:

ולכן לולא פירש"י ושאר ראשונים בזה הי' נראה לפרש דמאי דקאמרי רבנן לא נחשדו ישראל על כך לא קאי על כל שונא בדרך כלל. אלא על הך שונא דרבי יהודה בלחוד קיימי. דהיינו שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. ועלה הוא דקאמרי לי' רבנן לא נחשדו ישראל על כך לעבור על לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך ועל עשה דואהבת לרעך כמוך. והילכך משום שלא דבר עמו שלשה ימים או יותר אין לנו להחזיקו בשונאו כל כמה דלא חזינן בי' אותות שנאה נגלים. כגון שרודפו ומבקש רעתו וכיו"ב. אבל ודאי היכא דידוע לנו שהוא שונאו בבירור אפי' על רציחתו חשדינן לי'. וכ"ש שאינו נאמן להעיד לו אליבא דכ"ע. ונראה דמזה הוא מקור דעת התוס' (בפ"ק דסנהדרין ט' ע"ב) בד"ה לרצונו ובפ"ק דמכות (ו' ע"א) בד"ה נרבע ובפ"ב דיבמות (כ"ה ע"א) בד"ה הוא ואחר. שרצו לומר מאי דפריך הרוג יציל נרבע יציל היינו משום שהוא שונאו שפסול לעדות עיי"ש. והוא תמוה. דהא קיי"ל כרבנן דשונא כשר לעדות. וכבר עמד בזה המהרש"ל בסנהדרין שם בשם גליון תוס' והניחה בתימא. והרש"א נדחק שם בזה. וכבר הרגיש בתירוצו הרש"ל גופי' (בתשובותיו סי' ל"ג) ודחאו. וכתב שם וז"ל ולולא דמסתפינא מרבותי וחבירי אמינא דשונא גמור פסול להעיד מדמסקינן (צ"ל מדפרכינן) סופ"ק דמכות הרוג יציל נרבע יציל. ופירשו התוס' משום שהוא שונא לו. וכן פירשו בפ"ק דסנהדרין. ואף שגבי נרבע סתרו זה הטעם ופירשו בע"א. מ"מ גבי הרוג יציל עומד זה הפי' על אופנו מפני שהוא שונא לו. וקשה הלא שונא כשר לעדות. ודוחק לומר דדוקא אליבא דר"י פריך וכו' דא"כ וכו' ועוד מאי פריך לר"ע וכו'. ואמת שמצאתי בתוס' הגליון תוס' הישנים קושיא זו ובתימא עומד. בוודאי תימא וצריכא תלמוד קאמר. והניחו לנו מקום להתגדר בו. דבודאי שונא גמור כהרוג וכדומה לו פסול לעדות. ולא פליגי אלא בסתם שונא שלא דבר עמו שלשה ימים. וכדאיתא התם להדיא במתניתין דבשונא כזה פליגי. אבל שונא גמור שהוא לו כאחד מן הרודפים ומבקש להתנקם ממנו. אין לך נוגע בעדות גדול מזה עכ"ל עיי"ש. ובודאי לפירש"י והמרדכי והנמוק"י והרע"ב והרמ"ה ז"ל שפירשו מאי דא"ל לא נחשדו ישראל על כך היינו שלא נחשדו ישראל להעיד שקר משום שנאה ואהבה. וכן משמע מדברי הרמב"ם (בפיה"מ שם ובסוף פי"ג מהלכות עדות) עיי"ש. לא יתכן לומר כן לחלק בין שונא לשונא. אלא כל שונא כשר לרבנן. וכן

מתבאר מדברי הטור (בחו"מ ריש סי' ל"ג ובסעי' ל"ג) עיי"ש. שלא הביא כלל לענין עדות שיעורא דכל שלא דבר עמו שלשה ימים. וכמו שלא הובא ג"כ ברמב"ם. וע"כ ס"ל דאין שום חילוק בזה כלל. וכל שונא כשר. וכן מבואר מתשובת הרשב"א שהביא בב"י חו"מ (סוף סי' ל"ב) עיש"ה. וכן מתבאר מתשובות מהר"ם מר"ב הארוכות (סי' תתק"כ) בשם הגאונים. שהולך ומונה שם כל פסולי עדות כולם בפרטות. הן הפסולים מצד קורבה הן מצד מעשיהם. ולא מנה שם פסול שונא בין הפסולים מחמת מעשיהם. אדרבה כתב שם דהאוהב והשונא כשרים לעדות משום דלא נחשדו להעיד שקר משום שנאה עיי"ש. ולא חילק כלום. גם לא הזכיר כלל שיעור שלא דיבר עמו שלשה ימים עיי"ש. וכן מוכח מדברי הר"ב העיטור ז"ל (אות ק' קבלת העדות) עיי"ש היטב ואין להאריך. וכן מוכרח ע"כ מדברי התוס' ישנים שהביא הרש"ל גופי' שם וכמבואר. אלא דכל זה רק לפירש"י וסייעתו דמאי דקאמרי רבנן לא נחשדו ישראל על כך. היינו לומר שלא נחשדו להעיד שקר משום אהבה או שנאה. וכבר כתבנו דזה ודאי קשה טובא. דאם חשדינן לי' שיהרוג אדם משום שנאה. כ"ש שיש לנו לחשדו שיעיד שקר משום שנאתו. ואין לומר דשאני התם דהרוג לפניך. אלא שאנו דנין אם במזיד או בשוגג הרגו. משא"כ כאן דאין לנו שום רגלים לדבר לחשדו בעדות שקר. דאפשר דקושטא קמסהיד. דזה אינו דכיון דמסתמא אין ישראל חשודין אפי' להעיד שקר משום שנאה. גם ברציחה כל זמן שאפשר לנו לומר דלא הרגו אלא בשוגג אין לנו להוציאו מחזקתו לומר דבמזיד הרגו. דאל"כ גם בשאינו ידוע לנו שהוא שונאו הי' לנו לומר דכיון דהרי הרוג לפניך מסתמא במזיד הרגו משום שנאה או משום טעם אחר. אלא ודאי מה שהרוג לפניך אין שום מוכיח לומר דבדעת הרגו. אדרבה יותר ראוי לומר דלא הרגו אלא בשוגג. ובשונא ע"כ רק משום שנאתו חשדינן לי' שהרגו במזיד. וא"כ הדבר מתמיה דהרי לרבנן דקיי"ל כויתיהו אפי' להעיד שקר לא חשדינן לי' משום שנאה. וכ"ש לרצוח נפש מישראל דלית לן למיחשדי'. אשר לכן נראה דדעת התוס' לפרש דמאי דקאמרי רבנן לא נחשדו ישראל על כך. אין פירושו כפירש"י וסייעתו ז"ל. דודאי כל שידוע לנו ומוחזק אצלנו בברור שהוא שונאו חשוד הוא אפי' על רציחתו. וכ"ש להעיד עליו בשקר כיון שהוא אויבו ומבקש רעתו. אלא דהכא שאינו ידוע לנו בשנאתו אלא ממה שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה ס"ל לרבנן דלא נחשדו ישראל לעבור בלאו דלא תשנא את אחיך ועשה דואהבת לרעך. והילכך כל זמן שלא הראה לו בגלוי אותות שנאה. המראים בברור שהוא שונאו ומבקש רעתו. אין לנו להחזיקו בשונאו אע"פ שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה או יותר. וא"כ שפיר כתבו התוס' דהרוג פסול להעיד על רוצחו משום שנאתו. דבהורג שהדבר ברור אצלנו

שהוא שונאו של רוצחו. ודאי לית מאן דפליג לומר שיהא כשר להעיד לו. ושפיר כתבו כן בפשיטות לפי פירושם במתניתין דסנהדרין שם:

והנה ראיתי בתשובות גאונים קדמונים (סי' ק') תשובת רבינו שרירא גאון ז"ל שכתב וז"ל. וששאלת הא דתנו רבנן שונא אינו גולה איזהו שונא. (תשובה) שונא שניכר לרבים שהוא שונא את חבירו שהוא יורד עמו לחייו ומוסרו אצל שלטון ומיצר לו במה שיכול. אין הורגין אותו מפני שראוי ליהרג (נראה דצ"ל שאינו ראוי ליהרג) ואין מגלין אותו מפני שאין לו כפרה בגלות שהוא שוגג קרוב למזיד. אלא מניחין אותו. ואם הרגו גואל הדם פטור עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד לכאורה דהרי משנה ערוכה היא (בפרק זה בורר) דתנן איזהו שונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה עיי"ש. ואע"ג דהתם לא מיירי בגלות אלא בעדות ואליבא דר"י. מ"מ מדר"י בעדות נשמע לרבנן לענין גלות. דע"כ לא פליגי רבנן עלי' דר"י אלא בעדות. דמכשרי שונא לעדות. דלית להו קרא למיפסלי'. אבל בגלות בהדיא כתיב קרא למעט שונא מגלות. וכמו דשונא לענין עדות אליבא דר"י דממעט לי' מקרא. היינו כשלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. ה"נ שונא דגבי גלות לכ"ע זהו שיעורו. דבהכי ליכא פלוגתא כלל. ועוד דר"י לא יליף פסול שונא לעדות אלא מייתורא דקרא דכתיב גבי גלות והוא לא אויב לו וגו'. וגם שיעורא דשלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. משם הוא דיליף לי'. מדכתיב והוא לא שונא לו מתמול שלשם. וכ"כ הרמ"ה והאו"ז שם. והביאו מאי דדריש בספרי (פ' שופטים) גבי גלות. מתמול שנים שלשם שלשה עיי"ש. ואע"ג דשם בספרי רבי יהודה גופי' הוא דקאמר לה עיי"ש (בפיסקא קפ"א קפ"ג). מ"מ לא אשכחן מאן דפליג עלי'. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות רוצח וש"נ ה"י) לענין גלות דכל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה זהו השונא עיי"ש. ומקורו ממתני' דפרק זה בורר שם. וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. והוא ודאי מוכרח לכאורה. ודברי רבינו שרירא גאון ז"ל מתמיהים מאוד. דלא זו שתשובה לשאלתו מבוארת להדיא במשנתנו. אלא שתשובת הגאון סותרת למתניתין. דהא להדיא מבואר במתניתין דלא בעינן שנאה גדולה כזו שיהא יורד עמו לחייו ומוסרו לשלטון ומיצר לו בכל מה שיכול. כמש"כ הגאון ז"ל. אלא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה זהו שונא. אע"פ שלא ראינו ממנו שום אותות שנאה זולת זה:

אמנם נראה דדעת רבינו שרירא גאון ז"ל בפירושא דמתניתין דפרק זה בורר שם כמו שביארנו. דמאי דקאמרי רבנן לא נחשדו ישראל על כך. היינו לומר שלא נחשדו לעבור בעשה דואהבת לרעך ול"ת דלא תשנא את אחיך. כל כמה דלא חזינן גבי' אותות שנאה גמורה בברור גמור. כגון שמיצר לו בכל מה שיכול שיורד עמו לחייו ומוסרו אצל

השלטון וכיו"ב. ופשיטא דכ"ש דלא נחשדו ישראל על שפיכת דמים כל כמה דלא חזינן בי' בברור גמור ע"פ מעשים נגלים לכל שהוא שונאו בנפש ומבקש רעתו בכל אשר יפנה. ושונא כזה ודאי לכ"ע חשוד אפי' על שפיכות דם של שונאו. וכ"ש להעיד עליו שקר. והן הן דברי רבינו שרירא גאון ז"ל ודבריו מדוקדקים. ועפ"ז נראה במש"כ בתשובות הגאונים המכונות שערי צדק (שער ששי חלק ה' סי' מ"ב) וז"ל מסור פסול לעדות ולא מיבעיא מוסר גמור. אלא אפי' אינש דסני לחברי'. וא"ל ברבים אזלינא ומסרנא לך. מדיבורי' הו"ל רשע. דכי אמור רבנן לא נחשדו ישראל על כך. הני מילי היכא דסני לי' ושתיק משתק. אבל היכא דקאמר בפרהסיא. ההוא מדיבורי' קמיפסל. ופסול לעדות. הכין איתפסיק במתיבתא עכ"ל עיי"ש. וכזה כתב באו"ז (סנהדרין סי' כ"ג) בשם הלכות גדולות של אספמיא כמעט אות באות עיי"ש. והובא בקיצור בהגהת הרא"ש פרק זה בורר. ומשם הובא להלכה בש"ע חו"מ (סי' ל"ד סעי' כ') עיי"ש. והובאה ג"כ בתשב"ץ קטן (סי' תקס"ט) מספר חפץ עיי"ש. ולכאורה משמע דמשום מסירות פסל לי'. אלא דלפ"ז קשה למאי נקט כאן שנאה. וכבר עמד בזה הסמ"ע (שם ס"ק מ"ט). וכתב דדוקא בשונא חששו שמחמת שנאתו יעשה כן ולא באחרים עיי"ש. והביאו ג"כ בש"ך ושאר אחרונים שם. ונראה דמקורו מדברי הב"י (שם מחו' כ') שכתב על דברי הג"א וז"ל ואפשר דמשום הכי נקט סני לחברי' וגם א"ל בפני רבים. לומר דכיון דסני לי' וגם א"ל בפני רבים. כיון שהעיז פניו כ"כ חזקתו שימסור. והרי הוא פסול עכ"ל עיי"ש. ומה"ט נסתפק הב"י שם אם יש לו ג"כ דין מסור לענין הריגה עיי"ש. ולפעד"נ כל זה תמוה. דאם איתא דמדין מסור פסל לי' הגאון. א"כ מאי הוקשה לו ממאי דא"ל רבנן לר"י לא נחשדו ישראל על כך. הרי שם לא מיירי אלא מדין שונא לומר שלא נחשדו ישראל להעיד שקר משום שנאה או אהבה. אבל מדין מסור לא איירינן התם כלל. ושפיר י"ל דהיכא דצווח ואמר שימסרנו. חזקתו שימסור. ומיפסל מדין מסור. מיהו לזה י"ל דכיון דמשום צירוף שנאה הוא דפסל לי' וכמש"כ הב"י והסמ"ע שפיר הוקשה לו לגאון מדא"ל לא נחשדו ישראל ע"כ. דמשם מוכח דמצד שנאה אין מקום כלל לפסלו. ולא גרע שונא מאחר שאינו שונאו. ולזה העלה לחלק בין שונא בשתיקה לשונא המעיז פנים בפני רבים לומר לו אזילנא ומסירנא לך. דבזה חזקתו שימסור. והרי זה כאילו כבר מסר. ונפסל בכך לעדות כמסור. אבל הדבר תמוה לענ"ד מנ"ל להגאון הך סברא. ובפרט דבאינו שונאו ס"ל לגאון ז"ל דאפי' צווח בפני רבים בפרהסיא לא מיפסל בהכי. וע"כ היינו משום דעביד אינש דגזים ולא עביד. וא"כ אמאי בשונאו לא נימא הכי כיון דשנאה מצד עצמה לאו כלום היא משום דלא נחשדו ישראל על כך. וכבר הביא הרמ"א בדרכי משה חו"מ (סי' שפ"ח)

מדברי הרשב"א והרא"ש והמרדכי דדוקא במוחזק לכך עיי"ש. ודברי המרדכי הם על דברי גאון אלו. שהם דברי רב פלטי גאון. והוקשה לו מדאמרינן דעביד אינש דגזים ולא עביד. ולזה תי' דמיירי במוחזק לכך עיי"ש. ותמיהני דמדברי גאון גופי' ודאי לא משמע הכי כלל. דאין בדבריו שום רמז כלל דניבעי חזקה. וגם אי משום חזקה למה לי שונא דוקא. ובאמת דהרמ"א בהג"ה (בסי' שפ"ח סעי' ח') כשהביא שם דין זה לא הזכיר שונא עיי"ש. וכן בלבוש שם לא הזכיר שונא. והוא תמוה דלא זו דבדברי הגאון וכל הראשונים שהביאוהו הכי איתא. אלא גם בשו"ע ובלבוש גופי' לעיל (סי' ל"ד) איתא הכי עיי"ש. ואולי י"ל דס"ל דשונא דנקט גאון לאו דוקא אלא מסתמא ודאי הכי איתא. דכל שאומר לחבירו כן ודאי שונאו הוא. ובאמת דהכי משמע מדברי הלבוש (בסי' ל"ד) שם עיי"ש היטב. אבל הוא דחוק טובא בלשון הגאון. וגם מר"ן הב"י והסמ"ע ושאר אחרונים לא הבינו כן. שוב ראיתי בתשו' חות יאיר (סי' ס"ה) שהרגיש קצת בזה עיי"ש:

אמנם האמת והברור לענ"ד דרבינו פלטי גאון ז"ל לא משום מסור פסל לי'. דודאי באמירה בעלמא לא נעשה מסור אלא משום שונא הוא דפסל לי'. וכן נראה להדיא מלשון גאון ז"ל גופי'. וע"פ דברי רבינו שרירא גאון ז"ל בתשובתו שהבאתי נרד ג"כ לסוף דעתו של רבינו פלטי גאון ז"ל. דמפרש מאי דתנן א"ל לא נחשדו ישראל על כך. היינו לומר שלא נחשדו לעבור על ל"ת דלא תשנא את אחיך ועשה דואהבת לרעך. כל עוד שלא ראינו ממנו אותות שנאה גלויים לכל. אבל משום שתיקותו לחוד שלא דבר עמו שלשה ימים אין להוציאו מחזקת שאר כל ישראל שדרכן לרחם ולאהוב זא"ז. והן הן דברי רב פלטי גאון שמחלק וכתב דכי אמור רבנן לא נחשדו ישראל על כך ה"מ היכא דסני לי' ושתיק מישתק. אבל היכא דקאמר בפרהסיא. ההוא מדיבורי' קמיפסל לעדות. וכוונתו דאפי' לא הי' בזה רק דבור בעלמא ולא עביד מעשה. מ"מ אי לאו דמיסנא סני לי' בלב שלם לא הוה מגזם עליו בדבר מר כזה. וכיון שכן ודאי לכ"ע מיפסל לעדות משום שונא. ואין כאן שום מקום קושיא מדקיי"ל עביד אינש דגזים ולא עביד וכמבואר:

ולפ"ז הדבר פשוט שאין מקום לפסלו אלא לעדותו בלבד. דהיינו לעדות של זה שהוא שונאו אבל לכ"ע כשר לעדות. וכ"ש דכשר לשבועה דלא שייכא בה טעמא דשנאה כלל. ובאמת דבגוף דברי הגאון שבתשובת הגאונים שערי צדק שם לא נזכר אלא שנפסל לעדות בלבד. ומשמע דהיינו לעדותו של שונאו. דומיא דההיא דמתניתין דסנהדרין דמייתי גאון ז"ל שם. וכן באור זרוע שם לא נזכר בדברי גאון אלא עדות בלבד. וכן הביא לשון גאון בתשובות מהר"ם מר"ב הארוכות (סי' ש"ז) עיי"ש. אלא דבסמ"ג (עשין ע') כשהביא דברי רב פלטי גאון אלו כתב שפסול לעדות וה"ה לשבועה עיי"ש. ונראה ברור

דהך וה"ה לשבועה. היא הוספת הסמ"ג מדעתו על דברי גאון. משום שנראה לו ז"ל דדעת הגאון לפסלו מטעם מסור כאילו כבר מסר. ולכן ס"ל דלעדות שכתב גאון לאו דוקא. אלא ה"ה לשבועה. וכן נמשכו אחריו בתשב"ץ קטן שם ובהגהות מיימוני (בפי"א מהלכות עדות ה"י) ובמרדכי (פרק הגוזל בתרא רמז קפ"ו) עיי"ש. וכן בתשובות מהר"ם מר"ב הארוכות (סי' תפ"ה) הביא כן בהדיא בשם הסמ"ג עיי"ש. ומה"ט נמי דן בה המרדכי שם (לקמן רמז קפ"ח) מההיא דעביד אינש דגזים ולא עביד עיי"ש. והדבר תמוה מאוד לענ"ד לפסול אדם מחמת עבירה קודם שעשאה אלא שאמר לעשותה. והדבר ידוע לן שעדיין לא עשאה. וכזה לא מצינו בכל התורה כולה. ומנ"ל לחדש דבר גדול כזה. ועי' בתשו' חות יאיר (בהשמטה לסי' ס"ה). וגם מצד עצמו תמוה מאוד. דכיון דלא פסלי' הגאון אלא בשונאו דוקא. אבל בשאינו שונאו לא מיפסל משום אמירתו לחוד. וכמש"כ הב"י והסמ"ע והש"ך ושאר אחרונים. א"כ פשיטא דאין לנו לפסול אותו אלא לעדותו של זה שהוא שונאו. אבל לכ"ע אין לפסלו לעדות. דהא טעמא דמסור פסול לעדות כתב הרי"ף ז"ל בתשובותיו (סי' קפ"ו) וז"ל שאם מוסר ממון חבירו לעכו"ם כ"ש שימסור ממון ישראל לישראל בעדות שקר עכ"ל עיי"ש. וא"כ כיון דזה לא מחזקינן לי' במסור אלא לגבי שונאו מחמת שנאתו. היכי נחשדי' לכ"ע שאינו שונאם. וכ"ש דאין מקום לפסלו לשבועה דלא שייך בה פסולא מטעמא דשנאה. ואולי אפשר לומר בדעת הסמ"ג וסייעתו דס"ל כמשכ"ל בדעת הרמ"א והלבוש. דס"ל דשונא דנקט הגאון לאו דוקא הוא. אלא שדבר הגאון בהווה דמסתמא כשמגזם לומר כן לחבירו שונאו הוא בזה. דודאי מעשה שנאה הוא. אבל לא בעינן שיהא מוחזק לן בשונאו מעיקרא מצד אחר. והילכך נחשד גם לאחרים. אבל כבר כתבנו דלא משמע כן מגוף דברי גאון ז"ל כלל. ועכ"פ לפי הבנת מרן הב"י והסמ"ע והש"ך ושאר אחרונים אין מקום לפסלו לאחרים וכ"ש לשבועה. ותמיהני על האחרונים שלא הרגישו בזה כלל מדברי הסמ"ג ושאר ראשונים ז"ל שנמשכו אחריו. ולכן דברי הסמ"ג וסייעתו צ"ע אצלי. וקצת משמע לכאורה כהבנתם ממש"כ הגאון מדיבורי' הו"ל רשע וכו' עיי"ש. דמשמע לכאורה דמשום רשעות פסלי'. וא"כ גם לשבועה יש לפסלו. אבל אין מזה שום ראי'. דכוונת הגאון רק לומר דהו"ל כרשע לענין זה שיש לנו לחשדו בעדות שקר על שונאו. וכדמסיק עלה וכתב דכי אמרו רבנן לא נחשדו ישראל על כך וכו' עיי"ש. וכמו שהבאתי לשונו לעיל. אבל ודאי אין לו דין רשע גמור קודם שעבר ומסר. ואין להאריך. והדבר ברור לענ"ד. לולא דברי הסמ"ג והנמשכים אחריו ז"ל דאחר שנגלו לפנינו דברי רבינו שרירא גאון ז"ל אין לנו בכוונת רב פלטי גאון אלא כפשטי'. דמשום שונא הוא דפסלי' לעדותו של שונאו בלבד. דכיון

שנתברר לפנינו שהוא שונאו לכ"ע פסול כמו שביארנו. אבל משום רשע אין חילוק כלל בין מסור לשאר עבירות שאינו נפסל אלא לאחר שעבר אבל בדיבורא בעלמא לא מפקינן לי' מחזקתו כדקיי"ל בכל התורה כולה:

איברא שיש להקשות לכאורה לפי שיטה זו דמאי דא"ל לא נחשדו ישראל על כך. היינו לומר שלא נחשדו לעבור בל"ת דלא תשנא ועשה דואהבת כל זמן שלא ראינו בו אותות שנאה גלויה. דא"כ קשה במאי דאמרינן בגמרא שם (לקמן כ"ט ע"א) דטעמא דר"י משום דיליף לה מקרא דכתיב והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו. ודריש והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ידיננו. ואמרינן ורבנן האי לא אויב לו וגו' מאי דרשי ביי'. חד לדיין. אידך כדתני' וכו' עיי"ש. ופירש"י ז"ל חד לדיין דבדיין מודו רבנן דשונא לא ידון דלא מצי חזי לי' זכותא עכ"ל עיי"ש. והשתא כיון דטעמא דרבנן היינו רק משום דלא נחשדו ישראל לעבור בלאו דלא תשנא וגו'. מאי שנא עדים מדיינים. דכיון דאמרינן דחזקה שאינו עובר בלאו דלא תשנא ובודאי אינו שונאו. א"כ פשיטא דגם דיין לא מיפסל. ועוד דכיון דכשנתברר לנו ששונאו גם לרבנן פסול. ולא פליגי אלא בשונא דרבי יהודה. דהיינו שלא דבר עמו שלשה ימים. א"כ גם לרבנן שפיר איצטריך קרא דוהוא לא אויב לו לעדות. כשנתברר לנו בברור שהוא שונאו. ועוד לר"י מאי משמע לי' מקרא דוהוא לא אויב לו למילף מיני' לפסול שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. והא בקרא אויב כתיב וליכא למיגמר מיני' אלא לפסול שונא. ואפשר דהיינו דוקא שונא ברור שראינו בו אותות שנאה נגלים לכל. וגם רבנן מודו בזה. אבל משום שלא דבר עמו שלשה ימים לעולם לא מפקינן לי' מחזקתו. מיהו לזה נראה דר"י ס"ל דהיכא שאנו רואים בו אותות שנאה גמורה בגלוי לא איצטריך קרא לעדים. דכיון דחשוד על רציחה כ"ש שחשוד להעיד עליו עדות שקר. וע"כ לא מיתוקים קרא אלא בכה"ג שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. דאע"ג דעל רציחתו לא חשדינן לי'. מ"מ אשמעינן קרא דלעדותו פסול. דחשוד להעיד עליו עדות שקר. והא דדריש שם בספרי מתמול שנים שלשם שלשה. לא קאי בשלא דבר עמו. דמשום זה ליכא למיחשדי' על רציחתו. אלא אפי' בדחזינן בי' אותות שנאה גלוי' בעינן שלשה ימים. דאל"כ לא מחזקינן לי' בשונא גמור שיהא נחשד על רציחתו במזיד. דאפשר דאינו אלא רוגז בעלמא לשעה. וכרגע יעבור זעם. וממילא ניחא נמי בזה לרבנן דשפיר פריך לדידהו קרא דוהוא לא אויב לו מאי דרשי בי'. דליכא לאוקמי' לדידהו נמי לעדות כשנתבררה שנאתו בגלוי. דא"כ לא צריך קרא. דהשתא על רציחתו חשדי' קרא. כ"ש שנחשד להעיד עליו עדות שקר. והילכך מוקי לי' לדיין. דבדין כיון דפסלי' קרא. בכל דהוא מיפסל. אע"פ שאין בו שנאה שיהא עובר עלה בל"ת דלא תשנא. וכדאמרינן

בפרק בתרא דכתובות (ק"ה ע"ב) אר"פ לא לידון אינש דינא למאן דרחים לי' ולא למאן דסני לי'. דרחים לי' לא חזי לי' חובה. דסני לי' לא חזי לי' זכותא עיי"ש. ומשמע דבשנאה מועטת כל דהוא וכן באהבה מועטת פסול לדינא. וכמש"כ הרא"ש (בפרק זה בורר סי' כ"ג) וז"ל אפי' אינו שונאו כל כך וכו' לא לידייני' כדאמר בפרק בתרא דכתובות לא לידון אינש לא למאן דרחים כו'. כי ענין הזכות והחובה מבצבץ באדם בלא כוונת רשע. לפיכך באהבה מועטת לבו נוטה לזכות ובשנאה מועטת הלב נוטה לחובה עכ"ל עיי"ש. ואע"ג דלדעת התוס' בההיא דכתובות שם וכן דעת הרא"ש שם דההיא דר"פ לא מיירי באוהב ושונא דמיירי בי' גבי פלוגתא דר"י ורבנן בסנהדרין שם. דהתם באוהב ושונא ממש ולפסול אפי' בדיעבד. משא"כ ר"פ בכתובות שם דמיירי באהבה ושנאה מועטת כל דהוא. למיחש לכתחילה בלחוד עיי"ש. מ"מ אין דעת הרמב"ם ז"ל כן (בפכ"ג מהלכות סנהדרין ה"ו) שכתב וז"ל אסור לדיין לדון למי שהוא אוהבו אע"פ שאינו שושבינו ולא ריעו אשר כנפשו ולא למי ששונאו אע"פ שאינו אויב לו ולא מבקש רעתו אלא צריך שיהיו שני בעלי הדינים שוים בעיני הדיינים ובלבם וכו' עכ"ל. וכתב בכ"מ שם וז"ל וא"ת בפרק זה בורר גבי הא דתנן דלר"י האוהב והשונא פסולים לעדות איזהו אוהב זה שושבינו והשונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. ופליגי רבנן עלי' לענין עדות. אבל לדון אמרינן התם דמודו דפסולים. משמע דלא פסלי רבנן אלא בשושבינו ושלא דבר עמו שלשה ימים באיבה דוקא. אבל לא שאר אוהבים ושונאים. וא"כ מנ"ל למפסלינהו. ואפשר לומר לדעת רבינו דכיון דאמרינן (בפרק זה בורר) שאינו יכול לדון לאוהבו ושונאו. ואשכחן ר"פ דאמר התם לא למאן דרחים לי' ולא למאן דסני לי'. בסתם ולא חילק. אית לן למימר דכי פסלי רבנן לדין לאו בגוונא דרבי יהודה בלחוד הוא דפסלי אלא בכל גווני דרחים או סני לי' מיפסל עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בב"י בחו"מ (סי' ז' סעי' י') עיי"ש. והוא מוכרח. דהרי הרמב"ם לא הביא כלל הך דאוהבו זה שושבינו ושונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים. ועי' מש"כ הכ"מ (סו"פ ט"ז מהלכות עדות) ובלח"מ שם עייש"ה. וכן מבואר בה"ג (הלכות עדות) דהך דר"פ קאי אליבא דרבנן דר"י במתניתין דפרק זה בורר והיינו הך עיי"ש בדבריו. ובאמת דהדבר קשה להרמב"ם דמפרש מתני' דפרק זה בורר שם כפירש"י וסייעתו. א"כ הא גופא קשיא מנ"ל לר"פ לומר כן דלרבנן פסלי לדין אפי' באהבה ושנאה כ"ד. ואמאי לא נימא דמדר"י לענין עדות נשמע לרבנן לענין דין. וצריך לדחוק דמסברא נפק"ל. דכיון דדין בסברא תלי כיון דפסל קרא אוהב ושונא אין לחלק בין אוהב ושונא ממש לאוהב ושונא כל דהוא וכמש"כ הרא"ש שהבאתי. אבל לשיטה זו שביארנו הדבר מוכרח מעצמו. דאל"כ אין שום ביאור למאי דמוקמי רבנן לקרא דוהוא

לא אויב לו לדיין. דהרי בשונא שלא דבר עמו שלשה ימים כיון דקאמרי רבנן דלא נחשדו ישראל. ע"כ א"כ לאו בשונא מחזקינן לי' כלל. ואמאי פסלי' קרא לדיין. אלא ודאי בדין אפי' בכל דהוא דלא עבר כלל בלא תשנא שייך למיפסלי' ובהכי איירי קרא. משא"כ בעדות לא שייך למיפסלי' אלא בשנאה גמורה. דהרי לא מעיד אלא מה שראו עיניו. ואם לא משום שנאה גמורה או אהבה גמורה לא יהפוך האמת לשקר במזיד. ועכ"פ מבואר דלק"מ מכאן לשיטתנו:

ובלא"ה לק"מ לפמש"כ באו"ז (פ"ג דסנהדרין סי' מ"ז) בשם ריצב"א ז"ל דפסול אוהב ושונא לדין אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא והילכך לא מיפסל אלא לכתחילה אבל בדיעבד כשר. וכתב שכן עשה הלכה למעשה עיי"ש. וכך העלה הדרישה (בסי' ז' סעי' י"א) לדעת הרמב"ם עיי"ש בדבריו. וכ"כ הב"ח שם לדעת הרמב"ם וסמ"ג והביא ראי' לדבריהם עיי"ש ואין להאריך. ועי' בחי' הר"ן בסנהדרין שם שדבריו ז"ל קרובים לדברי הדרישה עיי"ש. ועי' בתשב"ץ (ת"א סי' ק"ס) ובקרית ספר להמבי"ט (הלכות סנהדרין פ' כ"ג) עיי"ש:

אלא שיש להביא קצת ראי' לכאורה לפירש"י וסייעתו ז"ל מדאמרינן התם על הא דתניא והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ידיננו. אשכחן שונא אוהב מנ"ל. ומשני קרי בי' הכי. והוא לא אויב לו ולא אוהב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ולא טובתו ידיננו. ופריך עלה מידי אוהב כתיב. אלא סברא הוא וכו' עיי"ש. והוא תמוה מאוד לכאורה מאי ס"ד מעיקרא לומר קרי בי' והוא לא אויב לו ולא אוהב לו ולא מבקש רעתו ולא טובתו. אטו בידינו הוא להוסיף על המקרא ולחדש בו דינים חדשים אשר לא שמענו. ונראה בזה לפי חומר הנושא עפמש"כ בתשו' חות יאיר (בהשמטה לסי' ס"ד) דלכאורה כיון דאיכא מ"ע ואהבת לרעך כמוך איך הוכשר ישראל לדון חבירו. והא יש לנו לפוסלו משום אוהב. דהא קיי"ל דאוהב פסול לדון. ולזה תירץ דכיון דגם לאידך בעל דין הוא אוהב נמצאו שניהם שקולין עיי"ש. ועפ"ז הקשה שם במאי דדרשינן במכילתא לא תטה משפט אביונך בריבו באחד כשר ואחד רשע הכתוב מדבר שהוא אביון במצות. וכן פסק הרמב"ם (בפ"כ מהלכות סנהדרין הלכה ה') ובטוש"ע (חו"מ סי' כ') ומנאו ג"כ הרמב"ם בסה"מ (לאוין רע"ח) והחינוך (פ' משפטים). וקשה דכיון דאחד רשע שמותר ומצוה לשנאותו. הו"ל שונאו שפסול לדון דינו. עיי"ש מה שנדחק בזה. ולדידי הא לק"מ די"ל דנפק"מ לענין אם בא מעצמו לפניו לדון או שקבלוהו עליו בפירוש דכשר ורשאי לדון. ומ"מ הזהירה עליו תורה בלאו דלא תטה משפטו. ולפי דבריו לא הו"ל להקשות מצד שונא בלחוד. דהוה מצי נמי להקשות עלה מצד אוהב. דדוקא בשניהם כשרים הוכשר

ישראל לדון אותם משום דכיון דאוהב הוא לשניהם נמצאו שניהם שקולין. אבל כאן דהאחד הוא רשע שמותר לשנאותו. אפי' יהא שונא כשר לדון תיפוק לי' דפסול משום שהוא אוהב לכשכנגדו. אבל לפמש"כ לק"מ. דנפק"מ לקבלוהו עלייהו או באו מעצמן בלא כפיי'. דמ"מ מוזהר בלא תטה משפטן:

ובאמת דבלא"ה קשה לי על הרמב"ם והחנוך שמנאוהו במספר הלאוין. והרי לכאורה ע"כ צ"ל דהך מכילתא ס"ל דרשע מותר לשנאותו. אבל מצוה ליכא. דאל"כ מנ"ל ראתי קרא לומר שאסור להטות משפטו. דילמא לא אתי קרא אלא לומר דאינו חייב להטות משפטו. דסד"א כיון דמצוה לשנאותו הכי נמי מצוה להטות דינו. קמ"ל דליכא בזה מצוה והרשות בידו שלא להטות. וכמבואר כיו"ב ריש פ"ק דסוטה (ד' ע"א) ובזבחים (ס"ו ע"א) ובתוס' שם עיי"ש ובשאר דוכתי. והוא אחד מתנאי לאוי השלילה שביאר הרמב"ם ז"ל גופי' בארוכה בשרשיו (שורש השמיני) עיי"ש. והשתא כיון דהרמב"ם גופי' פסק (בפי"ג הי"ד מהלכות רוצח) כמ"ד בפרק ערבי פסחים שם דמצוה לשנאותו. לא הי' לו למנותו במספר הלאוין ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר לפ"ז דהא דישראל כשר לדון ישראל חברו אינו אלא משום דשני בעלי הדין הם אוהביו ונמצאו דשניהם שקולין. הן אמת דראיתי בתשו' בשמים ראש (סי' מ"ד) שכתב בפשיטות איפכא. דאפי' שניהם אוהביו או שניהם שונאיו פסול להם לדין. משום דמאהבתו או שנאתו אותם מטרפא דעתי' מלמחזי להו זכות או תובה עיי"ש. וכנראה הרגיש במאי דיקשה לפ"ז איך הוכשר ישראל לדון ישראל חבירו. ולכן סיים שם וכתב וז"ל ודוקא בשונא גמור ואוהב דהיינו שושבינו. אבל זולת לא עכ"ל עיי"ש. אבל זה לא יתכן לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דאפי' אהבה ושנאה מועטת פוסלת לדין. וכמו שביארנו לעיל. ובאמת דמדברי הרמב"ם (בפכ"ג מהלכות סנהדרין) שהבאתי לעיל מתבאר דבשניהם אוהביו שפיר דמי. שהרי בהדיא כתב שם ז"ל אלא צריך שיהיו שני בעלי הדין שוים בעיני הדיינים ובלבם עיי"ש. ומבואר דדוקא כשלא היתה אהבה או שנאה אלא בבעל דין אחד. דאז אין שניהם שוין בעיני הדיין. אבל כשהיו שניהם אוהביו. דשניהם שוין בעיניו לית לן בה. ואולי גם כוונת בעל ב"ר אינה אלא לומר דדוקא בשונא גמור או אוהב גמור כשושבינו הוא דפסול אפי' שניהם אוהביו או שונאיו. אבל בסתם אוהבים או שונאים. אם שניהם הם אוהביו או שונאיו שפיר דמי. אבל לפ"ז לא ידעתי מנ"ל לחלק בהכי בחילוקים דקים כאלו. בלא שום ראי' וסמך. ואין להאריך בזה:

ולפ"ז נראה נכון לפרש סוגיא דסנהדרין שם. ונימא דלפי מאי דבעי למימר קרי בי' ולא אויב לו ולא אוהב לו וכו'. הוה ס"ד לומר דלר"י ג"כ שונא מצד עצמו כשר להעיד. משום

דלא נחשדו ישראל על כך להעיד שקר משום שנאה. וכדקאמרי רבנן. ולא פליג ר"י ופסיל משום חשש עדות שקר אלא אוהב. דמשום אהבה ס"ל לר"י דנחשדו להעיד שקר. אלא דממילא נפסל נמי לעדות משום שנאת אחד מבעלי הדין. משום דכשהוא שונא לאחד מהם ממילא נפסל משום אהבה לשני כדכתיבנא לעיל. והיינו דקאמר קרי בי' ולא אויב לו ולא אוהב לו כו'. כלומר דהא דכתיב בקרא ולא אויב לו אין זה משום דשונא פסול מצד עצמו הוא. אלא משום דכשהוא אויב לאחד הוא נפסל משום אוהב לשני. וגם ברוצח דמיירי בי' ההוא קרא יש עוד בע"ד כנגדו דהיינו גואל הדם. וכן ולא מבקש רעתו קרי בי' ולא מבקש טובתו. כלומר דאין הפסול משום מבקש רעתו מצד עצמו. אלא משום דממילא מיפסל משום מבקש טובתו של שכנגדו. וא"כ שפיר שמעינן מהך קרא בין פסול שונא ובין פסול אוהב. כאילו נתפרשו בקרא שניהם. אלא דעל זה פריך לי' שפיר מידי אוהב כתיב. כלומר דכיון דמ"מ בקרא לא נזכר בהדיא אלא אויב. אין לנו לומר דאויב אין פסולו מצד עצמו. אלא משום פסול אהבה שכנגדו שלא נזכר בקרא כלל. אלא ודאי אויב הנזכר בקרא פסול מצד עצמו הוא. ואכתי אוהב מנ"ל. דאפשר דמדלא נקט קרא אלא פסול שונא דדוקא נקטי'. ושונא דוקא הוא דחשדי' קרא להעיד שקר על שונאו. אבל משום אהבה לא נחשדו לשקר בעדותן. כן הי' נראה נכון לפרש סוגיא זו החמורה שאין לה מובן לכאורה:

ומעתה ע"כ מוכח מזה כפירש"י וסייעתו במשנתנו שפירשו מאי דא"ל לא נחשדו ישראל בכך היינו שלא נחשדו להעיד שקר משום אהבה או שנאה. דאם פירושו כמו שביארנו לשאר ראשונים דבשנאה לא נחשדו לעבור על לאו דלא תשנא. ולפ"ז בשונא שנתבררה לנו שנאתו בברור. גם רבנן מודו דפסול להעידו. לא יתכן לומר דלס"ד לר"י שונא מצד עצמו כשר להעיד דלא נחשד לשקר משום שנאה. ופסול רק משום אהבת השני. דכיון דשונא לזה נפסל משום אוהב לשני. דז"א דהרי כל שהוא שונאו בברור אפי' רבנן מודו דפסול לפי שיטה זו. וכ"ש לר"י. ולא קאמרי רבנן אלא דלא נחשד להיות שונא לרעהו ולעבור על עשה דואהבת לרעך ול"ת דלא תשנא. וא"כ אם ר"י מודה לרבנן בשונא. אין לך אלא לומר שאינו שונאו אע"פ שלא דבר עמו שלשה ימים בדרך איבה. וא"כ הדר הו"ל שני הבע"ד שקולים ואוהב הוא לשניהם ושוב ליכא למיפסלי' משום אהבת השני. וע"כ דלפ"ז אין לנו אלא כפירש"י וסייעתו ז"ל דגם בשונא לרבנן לא נחשד להעיד שקר משום שנאה אפי' נתבררה לנו שנאתו בברור גמור. ועפ"ז שפיר יש מקום לומר דלמאי דמתרץ קרי בי' וכו' הוה ס"ל דבשונא מודה ר"י לרבנן דלא נחשדו. אלא דס"ל דפסול

משום אהבת השני. דכיון שהוא שונא את זה יש לו דין אוהב לגבי שני. וכמו שנתבאר ע"פ דברי הר"ב חות יאיר שם:

אבל נראה דאין זה מוכרח. דאם איתא דלמאי דס"ד לומר קרי ביי' והוא לא אויב לו ולא אוהב לו וכו' הוה ס"ל דבשונא אפי' ר"י מודה דלא נחשד. ולא פליג אלא באוהב. א"כ גם למאי דדחי לי' מידי אוהב כתיב וס"ל דכיון דבקרא לא נזכר בהדיא אלא אויב ע"כ שונא פסול מחמת עצמו הוא. מ"מ מי הכריחו לחזור מסברתו דמעיקרא דהוה ס"ל דשונא עדיף מאוהב לענין דיותר יש לחשוד אוהב להעיד שקר משונא. אימא דקרא נקט שונא דחשוד וילפינן מיני' קל וחומר לאוהב דפסול. ועוד דמעיקרא למה לי' לכל זה לומר קרי ביי' וכו'. דכיון דס"ל השתא דשונא אינו חשוד להעיד שקר כאוהב. א"כ לימא דאוהב שמעינן אליבא דר"י דפסול מק"ו משונא. לכן נראה דמהכא ליכא למשמע מינה מידי:

אבל יש לי מקום עיון לשיטה זו שביארנו מדתניא בב"ב (סו"פ מי שמת קנ"ט ע"א) הי' יודע לו עדות בשטר עד שלא נעשה גזלן ונעשה גזלן. הוא אינו מעיד על כתב ידו אבל אחרים מעידין. ומקשינן עלה השתא איהו לא מהימן אחריני מהימני. ומשני דילמא כגון שהוחזק כתב ידו בב"ד. אלא אי קשיא הא קשיא הי' יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו הוא אינו מעיד על כתב ידו אבל אחרים מעידין. הוא לא מהימן אחריני מהימני. וכ"ת הכא נמי כגון שהוחזק כת"י בב"ד והאמר ריב"מ א"ר נחמן אע"פ שלא הוחזק כתב ידו בב"ד ומשני ומאי קושיא דילמא גזירת מלך הוא דאיהו לא מהימן ואחריני מהימני ולאו משום דמשקר. דאלת"ה משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא. אלא גזירת מלך הוא עיי"ש וברשב"ם ותוס' שם. והנה לכאורה יש לתמוה לפי מאי דס"ד מעיקרא דפסול קרובים גם כן משום משקר הוא. והיינו משום דמחמת אהבתם לקרוביהם משקרים בעדותן. והרי קיי"ל כרבנן דא"ל לר"י לא נחשדו ישראל על כך להעיד שקר משום אהבה. וע"כ צ"ל דעד כאן לא קאמרי רבנן אלא באוהב כשושבינו וכיו"ב. אבל באוהב גדול כקרובו גם רבנן מודו דנחשדו לשקר בעדותן. ולפ"ז לכאורה ראי' מזה לדעת הרש"ל בתשו' שם שכתב בשונא שלא דבר עמו שלשה ימים הוא דאמרי רבנן דלא נחשדו. אבל בשונא גמור מודו רבנן דפסול. ולפמש"כ יש מכאן ראי' לזה דודאי אוהב דומיא דשונא. וכיון שהוכחנו דבאוהב דוקא בההיא גוונא כגון שושבינו דמיירו בי' התם אמרי דלא נחשדו אבל באוהב גמור מודו. א"כ מינה דגם בשונא הכי הוא. אבל באמת זה אינו. ואדרבה משם ראי' איפכא. דהא למסקנא מסקינן דפסול קרובים לאו משום דמשקר הוא אלא גזה"כ הוא. ומה"ט בנעשה חתנו מכשרינן ע"י אחרים אפי' לא הוחזק כתב ידו בב"ד. משום דלא חשדינן לי' בשיקרא כגזלן. הרי דלמסקנא אפי'

בקרובים אמרינן דלא נחשדו ישראל על כך להעיד שקר משום אהבה. וא"כ דומיא דהכי בשונא אפי' שונא גמור לא מחשדינן לי' במשקר. וע"כ צ"ל דאיה"נ דלס"ד הוה ס"ל לחלק בין אוהב לאוהב. וממילא ודאי ה"ה לשונא. אבל למסקנא הדר בי' מהך סברא וס"ל דאין לחלק בין אוהב לאוהב. וא"כ ממילא הוא הדין לשונא דהוי דומיא דאוהב אפי' בשונא גמור ודלא כמהרש"ל. מיהו נראה דליכא מזה קושיא אלא להרש"ל דקאי לפי פירש"י וסייעתו במתני' דפרק זה בורר שם. אבל לפי שיטתנו אע"ג דלענין דינא ס"ל ג"כ כהרש"ל מ"מ לק"מ. דהרי לפי שיטה זו הא דקאמרי לי' רבנן לא נחשדו ישראל על כך מתפרש בשתי דרכים. לענין אוהב היינו כפשוטו דלא נחשדו להעיד שקר משום אהבה וכפירש"י. אבל לענין שונא אין הכוונה אלא לומר שלא נחשדו לעבור בלאו דלא תשנא ועשה דואהבת לרעך. משום דהרי חזינן דחשדה תורה לשונא אפי' על שפיכות דמים. וכ"ש על עדות שקר שהוא חשוד וכמו שביארנו לעיל. והשתא א"כ ממילא מבואר שאין שום ראי' מאוהב לשונא. דבאוהב כיון דאמרי רבנן דלא נחשדו להעיד שקר משום אהבה ודאי י"ל דאין חילוק בין אוהב לאוהב. אבל בשונא כל שנתבררה לנו שנאתו ודאי פסול לעדות דחשוד על כך מק"ו דרציחה. ולא אמרו רבנן אלא דלא חשידי ישראל לעבור בלא תשנא אפי' לא דבר עמו שלשה ימים דרך איבה. אבל משנתבררה שנאתו ודאי מיפסל. ואין כאן מקום קושיא:

איברא דיש להקשות לכאורה עדיין לשיטה זו מדאמרינן התם בסוגיא דסנהדרין דלרבנן קרא דוהוא לא אויב לו אתי לדיין וכמשכ"ל. והשתא קשה אכתי אוהב מנ"ל לרבנן דפסול לדין. דלר"י שפיר אמרינן התם דיליף אוהב משונא מסברא עיי"ש. אבל לרבנן ע"כ ליכא למילף אוהב משונא. דהא לרבנן ע"כ שונא גרע מאוהב דהא שונא פסול לעדות כל שידוע וברור לנו בשונא. אבל אוהב אפי' אוהב גמור כשר. וכמו שנתבאר מסוגיא דסו"פ מי שמת. ובאמת דמפירש"י במתני' שם סוף ד"ה לא נחשדו וכו' ובגמרא שם בד"ה חד לדיין וכו. משמע בהדיא לכאורה דס"ל דגם בדיין לא מודו לר"י אלא בשונא אבל באוהב פליגי עלי' ומכשרי אפי' לדין עיי"ש. ועי' בתשו' עבודת הגרשוני (סי' ל"ג) ובשמים ראש (סי' מ"ד) שהרגישו בזה עיי"ש מש"כ בזה. ועכ"פ אין זה ברור. ועי' בנמוק"י פרק זה בורר שהביא דבר זה דאוהב או שונא גם רבנן מודו דפסולין לדין מספר חוקות הדיינים. וכן במרדכי שם כתב דבספר חפץ משמע דאוהב או שונא פסולין לדון כדאמרינן בפרק שני דייני גזירות עיי"ש. וכן באו"ז (פרק זה בורר סי' מ"ז) הביא כן בשם רש"י וריב"ן ומפרק שני דייני גזירות. ובתשו' מהר"ם מר"ב הארוכות (סי' תתק"כ) הביא כן בשם רש"י ורב האי ור"ח עיי"ש. ותמוה לכאורה. שהרי כן מפורש בסוגיא דגמרא בסנהדרין

שם דאמרינן התם דרבנן מוקמי קרא לדיין עיי"ש. הרי דבדיין מודו. ועכצ"ל דלא הוצרכו לזה אלא משום אוהב שאינו מבואר בגמרא שם. וס"ל דאין הכרח ללמוד אוהב משונא כל כמה דלא אשכחן הכי בהדיא כמו לרבי יהודה. ומה שהביאו באו"ז ובתשו' מהר"ם מר"ב שם כן בשם רש"י. נראה שדקדקו כן מלשון רש"י במתניתין שם שכתב דדוקא בעדות פליגי רבנן אבל בדין מודו לר"י וכו' עיי"ש. משמע דבדין ליכא שום פלוגתא. ואם איתא הרי גם בדין פליגי מיהת לענין אוהב. וכן מבואר באו"ז שם עייש"ה. ועכ"פ מבואר דמסוגיא דגמרא שם אין לנו הכרח שיהי' אוהב לרבנן פסול מדאורייתא לדין. וההיא דפרק שני דייני גזירות אפשר שאינו אלא מדרבנן. ובלא"ה כבר הבאתי דברי האו"ז בשם ריצב"א ז"ל דאפי' פסול שונא לדין אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא לרבנן דקיי"ל כוותייהו. וכן כתבו הדרישה והב"ח ובתשו' עבודת הגרשוני שם. וא"כ לשיטתנו לק"מ מסוגיא דסנהדרין ולא מסוגיא דבב"ב שם. אבל לדברי הרש"ל קשה לכאורה מסוגיא דבב"ב שם:

ואמנם נראה דגם לדברי הרש"ל אפשר לומר דכיון דחזינן דלמאי דס"ד מעיקרא התם הוה ס"ל בפשיטות דיש לחלק בין אוהב לאוהב. דבאוהב גמור אפי' לדידן דקיי"ל כרבנן דר"י פסול. אית לן למימר דגם למסקנא ס"ל הכי. ולית לן למימר דהדר בי' מדלא קאמר בגמ' הכי בהדיא. אלא דלס"ד דהוה ס"ל דקרובים מטעם אוהבים הוא דנפסלו. א"כ ודאי אין לפסלן אלא לזכות ולא לחובה. ואע"ג דלפי האמת קרובים פסולים בין לחובה ובין לזכות כדגמרינן בפ"ג דסנהדרין (כ"ח ע"א) מקראי. מ"מ י"ל דאין ה"נ דהוה מצי למיפרך לי' הכי ולהוכיח מהאי טעמא דלאו משום אהבה אלא גזרת מלך הוא. אלא דבלא"ה מוכיח שפיר ממשה ואהרן. ובאמת הרמב"ם ז"ל (סופי"ג מהלכות עדות) ובסמ"ג (לאוין רט"ו) ובטחו"מ (סי' ל"ג) הכריחו כן רק מכח הך הוכחה דכתיבנא עיי"ש. ועכ"פ ודאי דלפי מאי דס"ד מעיקרא דלא נפסלו קרובים אלא משום אהבה. אין לפסלם אלא לזכות ולא לחובה. וא"כ ההיא ברייתא דהי' יודע לו עדות עד שלא נעשה חתנו וכו'. ע"כ בעדות שהיא זכות לחותנו מיירי. ולכך פריך שפיר. ואמנם לבתר דדחי לי' במסקנא וקאמר ומאי קושיא דילמא גזרת מלך הוא וכו'. וא"כ פסילי בין לזכות בין לחובה. י"ל דההיא ברייתא דהי' יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו וכו' בעדות של חובה מיירי. דמשום אוהב לא שייך לפסלו אלא משום פסול קורבה לבד. דגזרת מלך הוא ולא משום דמשקר. והילכך שפיר קאמר רב נחמן דאע"פ שלא הוחזק כת"י בב"ד. והא דהוצרך ר"נ לכך ולא ניחא לאוקמה בעדות דזכות ובהוחזק כת"י בב"ד. י"ל דהא גופא אתי לאשמעינן דפסול קרובים גזרת מלך הוא ואפי' בלא הוחזק כת"י בב"ד מהימני אחרים על כת"י. ונפק"מ

לענין עדות חובה דלא שייך אלא פסול קורבה. אבל ודאי לזכות דאיכא נמי פסול דאוהב. לא מהני אא"כ הוחזק כת"י בב"ד. דאוהב גמור כזה גם רבנן מודו דפסול. וא"כ לק"מ על הרש"ל. ואדרבה קצת יש מקום ראי' משם לדעתו. דכיון דלס"ד התם ודאי הכי ס"ל לחלק בין אוהב סתם לאוהב גמור אית לן למימר דגם במסקנא הכי ס"ל מסתמא. כל כמה דלא חזינן בהדיא דהדר בי'. וא"כ שונא דומיא דאוהב דדוקא בסתם שונא. אבל שונא גמור אית לן למימר דכ"ע מודו דפסול לעדות:

והנה שיטה זו לא נפלאת ולא רחוקה. שכבר ראינו להרמ"ה ז"ל ביד רמה לסנהדרין (כ"ט ע"א). דאמרינן עלה דתנן אוהב זה שושבינו וכו' וכמה אמר רבי ירמי' א"ר כל שבעת ימי המשתה. ורבנן משמי' דרבא אמרי אפי' מיום ראשון ואילך עיי"ש ובפירש"י שם. וכתב הרמ"ה ז"ל שם וז"ל ואית דמפרשי לה הכי וכמה יהא פסול אמר רב כל שבעה ימי המשתה אבל לבתר הכי כשר. ורבנן דפליגי עלי' דרבי יהודה היכי ס"ל. א"ר אפי' מיום ראשון כשר לעדות. והאי פירושא ליתא. דמכדי רבנן מילתא פסיקתא קאמרי לא נחשדו ישראל על כך. למה לי' למיבעיא מידי לרבנן. הא ודאי כשר לעולם. ותו היכי קאמר רבא אפי' מיום ראשון דמשמע מיום ראשון ואילך. אלמא ביום ראשון מיהת פסול. וא"כ אית להו לרבנן אוהב דפסול. וכי פליגי בשיעורא פליגי. וא"כ לטעמייהו דרבנן נמי הרי נתשדו ישראל על כך מכל מקום. ומתניתין לא קתני הכי אלא לא נחשדו ישראל על כך כלל. ותו מאי אפי' הא ודאי טפי הוה שייך למיפסלי' ביום שביעי מיום ראשון. דאכתי לא איקרבא דעתי' כולי האי. אלא ודאי ש"מ דליתא להאי פירושא כלל עכ"ל הרמ"ה ז"ל עיי"ש. הרי לפנינו בהדיא דעת קצת גדולי הראשונים ז"ל שיש לחלק בין אוהב לאוהב ולא בכל אוהב ס"ל לרבנן דכשר לעדות. דבאוהב גמור גם רבנן מודו דפסול. דאפו' בשושבינו ס"ל דאינו כשר אלא מיום ראשון ואילך אבל ביום ראשון פסול. וקושיותיו של הרמ"ה ז"ל נראה שאין מוכרחין כ"כ זולת קושייתו השנית. דמה שהקשה דלמה לי' למיבעיא מידי לרבנן ודאי כשר לעולם. נראה דלק"מ די"ל דפשיטא לי' דודאי בשונא ליכא למימר דכשר בכל ענין. דהא חזינן דאפי' על שפיכות דם שונאו חשדתו תורה וכ"ש להעיד שקר. אלא ודאי יש שונא שפסול. ודומיא דהכי באוהב מסתמא אוהב גמור פסול. והיינו דקמיבעיא לי' ורבנן היכי ס"ל בשושבינו. אם גם לדידהו יש גוונא בשושבינין שפסול דחשיב להו כאוהב גמור. ומה שהקשה תו מאי אפי' הא ודאי טפי שייך למיפסלי' ביום שביעי מיום ראשון וכו'. נראה דג"כ אינו מוכרח. די"ל דלהנך אית דמפרשי ס"ל דעיקר קירוב דעת הוא ביום ראשון. ביום כניסה לחופה. וכל הימים שאח"כ תתקרר הדעת והאהבה שביניהם יותר ויותר. אבל קושיא השנית שהקשה

הרמ"ה ז"ל להנך אית דמפרשי דכיון דאמרי רבנן לא נחשדו ישראל על כך להעיד שקר משום אהבה ושנאה ודאי אין מקום לחלק בין אוהב לאוהב ושונא לשונא. דא"כ הרי מ"מ גם לרבנן נחשדו. הא ודאי קשה טובא. ולא יתכן לומר בזה אלא ע"פ שיטה זו שביארנו דלא כפירש"י וסייעתו. דלפ"ז אתי שפיר כמו שביארנו. ואפשר דהנך אית דמפרשי הוכרחו לזה ע"פ סוגיא דבב"ב שם. דמשמע להו מהתם דלרבנן יש חילוק בין אוהב סתם לאוהב גמור וכמו שביארנו. ועפ"ז ניחא שפיר דברי המרדכי בב"ב (פרק גט פשוט רמז תרמ"ג) גבי הא דאמרינן מלאהו בקרובים כשר. שכתב בשם ראבי"ה דלהכי נהגו לחתום השושבינין קודם העדים באויר שני שיטין דמוכחא מילתא דלמלוי חותמין ועוד שהרי כותבין בפירוש שושבין עיי"ש. וכבר תמה עליו הר"ב כנה"ג בחו"מ (בהגהת הטור סי' ד') דהרי קיי"ל כרבנן דאוהב זה שושבינו כשר לעדות עיי"ש. שאין דבריו מספיקים כלל לסלק תמיהא זו. וכזה יש להקשות גם על הרמב"ן ז"ל בחי' לבב"ב (קס"ג ע"ב) והביאי הב"י בחו"מ (סי' מ"ה מחו' י') עיי"ש בדבריו. אבל לפמש"כ ניחא בפשיטות די"ל דהראבי"ה והרמב"ן ז"ל ס"ל כהנך אית דמפרשי שהביא הרמ"ה ז"ל. וא"כ גם לדידן דקיי"ל כרבנן לא הוכשרו שושבינין אלא מיום ראשון ואילך אבל ביום ראשון פסול לעדות וא"כ לק"מ:

וע"פ דברינו אלה יפתח לנו השער הסגור וסתום בדברי המרדכי (פרק זה בורר רמז תרצ"ו) שכתב וז"ל נשאל לרבינו מאיר על העד שעתה נעשה קרוב. והשיב נראה לי דמטעם זה יש לפסול השטר אם לא שראו חתימת השטר ביד שמעון קודם שנעשה קרובו. דאיכא למיחש שמא לאחר שנעשה קרובו כתב וזייף והקדים הזמן קודם שנעשה קרובו וכו'. והא דתניא בתוספתא (פרק זה בורר) הי' חתום על השטר ונעשה תתנו אחרים מעידין עליו ולא הוא. ה"פ אחרים מעידים שראו חתימתו בשטר קודם שנעשה חתנו. דליכא למיחש דאחר שנעשה חתנו זייף. וגם מעידין שזו היא חתימתו דלאו עלי' סמיך כלל. הא לא"ה חיישינן וכו' עכ"ל עיי"ש. ותשובה זו נמצאת בתשו' מהר"ם מר"ב הארוכות (סי' קט"ו) ובת"ג (דפוס לבוב סי' שנ"ה) עיי"ש. והדברים תמוהים מאוד לכאורה שהם נגד גמ' ערוכה דבב"ב (שם סו"פ מי שמת). דמבואר בהדיא דדוקא בנעשה גזלן הוא דחיישינן לזיופא אם לא שהוחזק כת"י בב"ד. או שראוהו עדים קודם שנעשה גזלן. אבל בנעשה קרוב אפי' לא הוחזק כת"י בב"ד או בעדים קודם שנעשה קרובו אחרים מעידין עכשיו על כת"י וכשר. ולא חיישינן לזיופא. דקרובים גזרת מלך הוא ולא משום דמשקרי. וכן פסקו כל הראשונים ז"ל. וכבר עמד בזה מרן הב"י בחו"מ (סי' ל"ג ובסי' מ"ו) ודחאה מטעם זה עיי"ש. וביותר אני תמה ומתפלא דדברי מהר"ם מר"ב ז"ל גופי'

סותרים זא"ז תכלית סתירה דבתשו' מהר"ם מר"ב גופי' הארוכות (סי' תתקי"ט). ואיתא נמי בתשו' מהר"ם מר"ב החדשות (ח"ב סי' ק"א). כתב וז"ל ומה שכתבתם שאחד מן העדים הוא עתה קרוב הא מילתא מפרש שפיר בסו"פ מי שמת הי' יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו הוא אינו מעיד על כת"י אבל אחרים מעידין על כת"י בב"ד קודם שנעשה חתנו ולא חשדינן לי' דבתר שנעשה חתנו זייף וכתב ואקדמי' לשטרא מקמי דנעשה חתנו. דהא דקרובים פסולים להעיד לא משום דלא מהימני אלא מגזירת מלך הוא. אבל הי' יודע לו בעדות עד שלא נעשה גזלן וכו' והוא שהוחזק כת"י בב"ד קודם שנעשה גזלן עכ"ל עיי"ש. הרי דמהר"ם מר"ב ז"ל גופי' פסק בפשיטות כסוגיא דגמרא דסו"פ מי שמת ככל הפוסקים. והוא תימא גדולה. ואם נימא דמהר"ם ז"ל חזר בו. א"כ ביותר יש להתפלא על המרדכי שהביא להלכה ההיא תשובה שהשיב קודם חזרה. דודאי תשובה האחרת היא דאחרנייתא שכתבה אחר שנזכר מסוגיא דסו"פ מי שמת. והיא עיקר להלכה:

ואמנם לפי מה שביארנו ניחא שפיר ולק"מ. דגם דעת מהר"ם ז"ל כהנך אית דמפרשי שהביא הרמ"ה ז"ל. וכבר ביארנו דלפ"ז למסקנא דסוגיא דסו"פ מי שמת לא אמרינן בקרובים דאע"פ שלא הוחזק כת"י בב"ד. אלא בשמעיד לחובתו. אבל אם מעיד לזכותו נהי דפסול קרובים אינו אלא גזרת מלך. כשמעיד לזכותו אית בי' נמי פסול אוהב גמור. דמודו רבנן דפסול משום דחשוד לשקר בעדותו. וההיא דתשובת מהר"ם מר"ב שהביא המרדכי מירי בשמעיד לזכותו. ולכן שפיר כתב דחיישינן בי' לזיופא כמו בנעשה גזלן. ואין זה סותר כלל סוגיא דסו"פ מי שמת. אדרבה משם יש מקום ראי' לזה כמו שנתבאר. ומה שהוקשה למהר"ם ז"ל שם מדתניא בתוספתא דזה בורר הי' חתום על השטר ונעשה חתנו וכו'. היינו משום דמלשון תוספתא זו משמע ודאי שנעשה חתנו של בעל השטר. וא"כ היינו לזכותו של הקרוב. וא"כ הרי איכא למיחש לזיופא מטעם אוהב. ולזה הוצרך לפרשה בשאחרים מעידין שראו חתימתו בשטר קודם שנעשה חתנו. ואם כי בתוספתא שלפנינו ליתא ממש כלשון זה. מ"מ הא חזינן שכן הי' בגירסת מהר"ם ז"ל. אבל בלשון הברייתא דמייתי בסו"פ מי שמת דקתני הי' יודע לו בעדות וכו'. שפיר יש מקום לפרש בעדות לחובתו. וכן מירי נמי בעובדא שבתשובת מהר"ם מר"ב ז"ל האחרת. ולכן שפיר פסק שם כסוגיא דסו"פ מי שמת. ובזה מדוקדק שפיר מה שהביא בתשובה שבמרדכי מברייתא דתוספתא. ולא מההיא דבפרק מי שמת. ואילו בתשובה האחרת הביא לשון הברייתא דמייתי בגמרא שם ולא ההיא דתוספתא. והכל אתי שפיר. ואין להאריך בזה כאן יותר:

והנה בעיקר היסוד אשר הנחנו להכרח נגד פירש"י וסייעתו מדחשדתו תורה לשונא אפי' על שפיכות דמיו של שונאו כ"ש שיהא נחשד על שקר. יש לפקפק לכאורה. והנה ביותר יש לתמוה לפ"ז על הרמב"ם (בפ"ו מהלכות עדות ה"י שכתב שם בהדיא דאיזהו שונא שאינו גולה זה שלא דבר עמו שלשה ימים עיי"ש. וכ"כ הרע"ב (בפ"ב דמכות מ"ג) עיי"ש. והרי לפי' הרמב"ם והרע"ב גופייהו שונא כזה לא נחשד לדידן אפי' להעיד שקר על שונאו. וכ"ש שאין לחשדו על רציחתו. אבל לק"מ לכאורה דאפשר לומר דהרמב"ם והרע"ב לטעמייהו אזלי. דהרי הרמב"ם והרע"ב שם כתבו הטעם דאין השונא גולה משום דחזקתו קרוב למזיד עיי"ש. הרי לכאורה דס"ל דבמזיד גמור ודאי לא חשדינן לי' שיהרוג שונאו. אלא קרוב למזיד. וא"כ אפשר לומר דבעדות כיון דרק על מה שראו עיניו הוא מעיד. הרוצה לשקר עליו להגיד מה שלא ראה בעיניו. או לשנות להעיד הפכו. וא"כ מזיד גמור הוא דמה"ט קאמרי רבנן דלא נחשדו ישראל על עדות שקר משום שנאה. אע"ג דבדיין מודו דחשוד. משום דדין תלי בסברא ועיון. ומצי למיטעי שלא מרצונו. משא"כ בעדות דמה שראה הוא מעיד לא חשיד לשנויי במזיד. וכמש"כ הרמ"ה והרא"ש ז"ל שם עיי"ש. וא"כ להכי שפיר קאמרי רבנן לא נחשדו על עדות שקר במזיד. ואיה"נ דכ"ש דלא חשדינן לי' על שפיכות דמים במזיד גמור. וכי חשדינן לי' התם היינו רק לענין שיהא קרוב למזיד. דג"כ אינו גולה. דרציחה דתליא במעשה שייכי בה כמה גווני שגגה. איברת ודאי גם בעדות שקר שייכא שגגה. דהא בספרא (פ' ויקרא דיבורא דחובה פ"א). ומייתי לה רפ"ק דכריתות ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ה ע"ב) לא אימעיטו עדים זוממין מקרבן חטאת אלא משום דאין בהם מעשה. אע"ג דאין חטאת באה אלא על השוגג. אלא שאפשר לומר דכיון דעדים זוממין לוקין ונהרגין על השוגג כמזיד ואין לעדים זוממין שגגה. כמש"כ הרמב"ם (בפ"כ מהלכות עדות ה"ד) עיי"ש ובתוס' שם בסנהדרין בד"ה יצאו וכו' ובחי' רבינו יונה ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז י"ל דכמו דאינו נחשד על מזיד גמור. ה"נ אין לחשדו שיהא קרוב למזיד. דלענין עדות אין חילוק בין שוגג למזיד. ואין קולא בזה יותר מבזה. משא"כ ברציחה דאינו נהרג אלא מזיד גמור בהתראה. שפיר י"ל דנהי דלא חשיד אמזיד מ"מ אשוגג קרוב למזיד חשדינן לי' שפיר:

אמנם בעיקר דברי הרמב"ם והרע"ב ז"ל אלו דכתבו דלא חשדינן לי' אלא בקרוב למזיד. אם כך היא כוונתם צ"ע אצלי טובא. דהרי לרבי יוסי דאמר במתניתין דמכות שם דהשונא נהרג ע"כ מזיד גמור חשיב לי'. וא"כ מדר"י נשמע לרבנן. דעד כאן לא פליגי רבנן עלי' אלא משום דלר"י ס"ל חבר אינו צריך התראה. ולא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. ולהכי ס"ל דשונא נהרג בלא התראה. ורבנן דפליגי עלי' ס"ל חבר נמי צריך

התראה. והילכך שונא נמי אע"ג דמזיד גמור הוא אינו נהרג בלא התראה. וכדאמרינן בגמרא שם (לעיל סופ"ק) עיי"ש. וכן משמע להדיא בתוספתא (פ"ב דמכות). דקתני התם השונא אינו גולה ואינו נהרג אלא ע"פ עדים והתראה. ר"י בר"י אומר יומת מיד וזו היא התראתו עיי"ש. וכן מבואר בספרי (פרשת מסעי פיסקא ק"ס) דקתני התם והוא לא אויב לו איסי בן עקביא אומר נמצא תומרו קולו וקולו חומרו. לחייבו מיתה אי אתה יכול שמא שוגג הרגו. לחייבו גלות אי אתה יכול שמא מזיר הרגו עיי"ש. הרי דבמזיד גמור חשדינן לי'. וכך מתבאר מפירש"י במתניתין דפ"ג דמכות שם עלה דתנן כל שיכול לומר לדעת הרג אינו גולה וכו'. ופירש"י ז"ל כל הריגה שיכולין לומר על הריגה זו שלדעת היתה אינו גולה לפי שחשוד הוא על כך עכ"ל עיי"ש. הרי דחשדינן לשונא שיהרוג מדעת ובמזיד גמור. וכן פירש רבינו חננאל ז"ל בפי' למכות שם בברייתא דקתני נשמט אינו גולה. וכתב שם ז"ל דכיון שהוא שונאו במזיד שמט עכ"ל עיי"ש. וכן מוכח מדתניא התם (לעיל ז' ע"ב) ת"ר בשגגה פרט למזיד וכו'. ופרכינן עלה במזיד פשיטא בר קטלא הוא. א"ר אימא פרט לאומר מותר. שאני אומר אומר מותר קרוב למזיד הוא. ובתוס' כתבו עלה וז"ל תימא אימא במזיד ולא התרו בו. וי"ל דהאי נמי פשיטא דלא יגלה דע"כ קרא בלא מתכוון איירי כדכתיב והוא לא שונא לו עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דשונא אינו חשוד אלא להיות קרוב למזיד ולא במזיד גמור. א"כ מדכתיב והוא לא שונא לו שמעינן נמי דע"כ קרא בשאינו קרוב למזיד מיירי. וא"כ מאי משני באומר מותר דקרוב למזיד הוא. הא נמי פשיטא. אלא ודאי שונא בחזקת מזיד גמור הוא. והילכך מדכתיב ולא שונא לו לא שמעינן אלא דלא מיירי במזיד גמור. ואכתי אפשר שהוא קרוב למזיד ואפי' הכי גולה. להכי איצטריך מיעוטא דבשגגה למעט אפי' קרוב למזיד. מיהו יש לדחות קצת לפי דברי התוס' (בפ"ג דב"ק ל"ב ע"ב) ד"ה מיתיבי עיישי"ה. ועי' בתוס' (ריש מכות) ד"ה מעידין אנו שחייב גלות עיישי"ה. ואין להאריך. דבלא"ה ביותר יש לתמוה ממקרא מלא דכתיב (בפרשת שופטים) וכי יהי' איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש וגו'. הרי דשונא חזקתו גם להרוג במזיד גמור מדתלי לה הכתוב בשנאתו. דאל"כ הרי לענין מזיד השונא כאוהב. ולא הו"ל לקרא למכתב אלא ואם ארב לו וקם עליו וגו'. אלא ודאי אורחא דמילתא נקט קרא ולא דבר הכתוב אלא בהוה. ועי' בספרי שם על הך קרא עיי"ש. ואין להאריך. ודברי הרמב"ם והרע"ב צ"ע לכאורה. ואע"ג דגם בתשו' רבינו שרירא גאון ז"ל שם כתב שאין לו כפרה בגלות שהוא שוגג קרוב למזיד וכו' עיי"ש. מ"מ יש לצדד בכוונתו דלא בא אלא לומר דאפי' הי' במעשה ההוא שוגג. מ"מ ודאי קרוב למזיד הוא מיהת דודאי ניחא לי' בהריגת שונאו. אבל ודאי חשוד הוא נמי

על מזיד גמור. אבל הרמב"ם והרע"ב ז"ל שכתבו דחזקתו קרוב למזיד. לא משמע הכי. ולכן נראה בכוונתם בזה לתת טעם למש"כ שם דאין ערי מקלט קולטין אותו. וכוונתם דאע"ג דשאר הורגין בשגגה שגלו לערי מקלט ומצאן גואל הדם אפי' בתוך תחום עיר מקלטו והרגו נהרג עליו. השונא אינו כן אלא אפי' בתוך עיר מקלט הרשות ביד גואל הדם להרגו. וכדי שלא יקשה בזה דנהי דהשונא חשוד אפי' אמזיד גמור הא מ"מ אין זה ברור אצלנו דהכי הוה עובדא. וכבר יתכן דכך אירע לו שנהרג על ידו בשוגג. ואיך נתיר דמו של זה על הספק לכתחילה. ולזה כתבו הרמב"ם ואחריו הרע"ב הטעם משום שחזקתו קרוב למזיד. והיינו משום דנהי דאינו ברור אצלנו דבמזיד הרגו. מ"מ חזקתו של שונא שהוא אם איננו מזיד גמור עכ"פ הוא קרוב למזיד. ושוגג קרוב למזיד ג"כ גלי קרא דאין ערי מקלט קולטין אותו. ובזה הותר דמו לגואל הדם. דלענין קרוב למזיד הרי הוא כודאי משום דחזקתו כן הוא. אבל ודאי חשוד הוא גם על המזיד גמור כמו שביארנו. וא"כ הקושיא לפירש"י וסייעתו ז"ל במקומה עומדת. אבל לשיטה זו שביארנו ניחא שפיר כמו שנתבאר:

ומעתה לפ"ז נאמר דגם דעת הסמ"ק והרא"ם ז"ל בפירושא דמתני' דזה בורר שם היא ג"כ כדעת רבינו שרירא גאון ז"ל וסייעתו. דמאי דא"ל לא נחשדו ישראל על כך. פירושו דלא נחשדו לעבור בעשה דואהבת לרעך ול"ת דלא תשנא. דמסתמא חזקה אין ישראל שונא רעהו כל דלא חזינן לי' בברור שמראה לו שנאה גלויה שיורד עמו לחייו וכיו"ב. ולפ"ז לא זו דלא קשה עליהם ממתניתין. אלא אדרבה משם ראי' לדעתם. דאל"כ קשה מאי דא"ל לר"י לא נחשדו ישראל על כך לעבור על עשה דואהבת ול"ת דלא תשנא. ודילמא דבר ערוה חזא בי' דרשאי ומצוה לשנאתו. וא"כ שפיר יש לפסלו לעדות משום שונא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאפי' חזא בי' דבר ערוה והו"ל רשע שרשאי ומצוה לשנאתו. מ"מ היינו דוקא בשנאה גלויה. אבל שנאה שבלב עדיין מוזהר עליו בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. וכאן הרי איננה שנאה גלויה. דמה שלא דבר עמו שלשה ימים עדיין אין זה אות שנאה ברורה לפום הך פירושא דקיימינן בי'. דהא מה"ט לרבנן לא מחזקינן לי' בשונאו וכמבואר. ואפי' לפירש"י. מ"מ בימים הראשונים קודם ששלמו לו ג' ימים אין זו אלא שנאה שבלב. דהו"ל בכלל אזהרת לא תשנא את אחיך בלבבך. ושפיר קאמרי רבנן לא נחשדו ישראל על כך למיקם בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. ולפ"ז ממילא לא תקשה נמי למה לי' לר"י קרא דוהוא לא אויב לו למיפסל שונא לעדות. דתיפוק לי' דמיפסל ע"י עבירת לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך לדעת הסמ"ק וסייעתו כמו שהקשינו לעיל. משום דהא גופא איצטריך קרא לאשמעינן. דחשדינן לי' בעבירת

לאו דלא תשנא וגו' כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. דלשונא גמור לא איצטריך קרא כמשכ"ל. דהרי אפי' על שפיכות דמי שונאו חשדתו תורה. כ"ש להעיד עליו שקר. ולא איצטריך קרא אלא בשלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. ולאפוקי מסברת חכמים דאמרי דלא נחשדו ישראל על כך. השתא א"כ אי לאו קרא לא הי' מקום כלל לפסלו. ודברי הסמ"ק וסייעתו ז"ל נכונים:

וראיתי להרב המאירי ז"ל (ביומא ע"ה ע"א) שכתב וז"ל לעולם לא תהא שנאת אדם מונעתו מלהטיב לחבירו בכל מה שאפשר לו להטיב. והוא שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך וילמד אדם מדת קונו ודרך צחות אמרו בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם מקניט את חבירו יורד עמו עד לחייו. מדת הקב"ה קלל את הנחש עלה לגג מזונותיו עמו יורד לקרקע מזונותיו עמו. קלל את העבד אוכל מה שרבו אוכל ושותה מה שרבו שותה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דאפי' בגוונא דמותר לשנאותו דומיא דנחש ועבד דהיינו כנען. מ"מ היינו דוקא בסתר לבו אבל בגלוי יהיו כל מעשיו עמו כאוהב להטיב עמו בכל מה שאפשר לו להטיב. והוא שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך. וזהו היפוך מדעת הסמ"ק מקצה לקצה. ונראה דמפרש קרא דלא תשנ' את אחיך בלבבך כאילו כתיב בכל לבבך. כלומר שלא ישנאהו כליל לגמרי אלא יתנהג עמו באהבה בכל מעשיו אע"פ ששונאו בלבו. וגם לפ"ז מיירי קרא באדם רשע שמותר לשנאותו. ומ"מ מזהיר הכתוב דלא שרי אלא בסתר ולא במעשיו הגלוים. ונראה דזו היא דעת התוס' (בפרק ערבי פסחים שם) בד"ה שראה וכו'. שכתבו וז"ל וא"ת דבאלו מציאות אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו. והשתא מה כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאותו. וי"ל כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו דכתיב כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם. ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר עכ"ל עיי"ש. ואין דבריהם מובנים לכאורה. הרי מ"מ כיון דשרי ומצוה קעביד בשנאתו היכי שייך בי' כפיית יצר. אבל ברור דכוונתם כדעת המאירי דאע"ג דמצוה לשנאותו. מ"מ לא שנאה גמורה בכל לבו ובכל מעשיו עמו וכשיראה חבירו שמתנהג עמו בשנאה גם חבירו יתנהג עמו כן ובאים מתוך כך לשנאה גמורה. וזה אסרה תורה. וכן ראיתי בשיטה מקובצת (בב"מ ל"ג ע"א) שכתב בשם הריטב"א וז"ל ת"ש אוהב לפרוק וכו' והקשו בתוס' והא במס' פסחים אמרינן דשונא האמור בתורה כאן במקרא היינו שונא מחמת עבירה שמצוה לשנאותו. וא"כ למה יכוף יצרו. ותירצו דאפי' הכי אין לו להראות איבה בגלוי. דא"כ אף הוא ישנאהו דהא כתיב כמים הפנים לפנים. ואולי יבאו לידי שנאה רבה וקטטה גמורה עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי התוס' בפסחים

שם. וכן בש"מ שם הביא אח"כ ממש בלשון התוס' בפסחים שם. וכתבו בשם תלמיד רבינו פרץ. וכתב עליו שהוא כתירוץ הראשון עיי"ש. והיינו כדעת המאירי. ונראה דס"ל דהא דכתיב בפריקה כי תראה חמור שונאך וגו' עזב תעזב עמו. ומוקמינן לי' בפסחים בדחזא בי' איהו דבר ערוה. הו"ל כדבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל דללמד על הכלל כולו יצא. ולאו דוקא בפריקה אלא בכל דבר חייב להתנהג עמו כאוהב להטיב עמו בכל אשר יוכל. והא דאיצטריך באבדה קרא לרבות אבדת מומר להשבה (בפ"ב דע"ז שם). היינו משום דאבדה לא ידע בה בעל האבדה. ואם לא ישיבנה לו משנאתו הו"ל רק כשנאה שבסתר. והילכך אי לאו קרא ה"א דלא מיחייב בהשבה. ולא נפקא מפריקה. אבל בכל שאר מילי דמיין לפריקה. דהו"ל שנאה גלויה. אפי' באדם רשע הוא מוזהר עליו בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. וגם לפום שיטה זו אתי שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דאע"ג שכבר מנה עשה דואהבת לרעך. מ"מ חזר ומנה במספר הלאוין לאו דלא תשנא את אחיך משום אדם רשע שאינו בכלל עשה דואהבת לרעך. ומ"מ מוזהר עליו בל"ת דלא תשנא. לענין שחייב להתנהג עמו בגלוי בכל דרכיו כעם אוהבו. ונראה כעין ראי' לשיטה זו מדכתיב אם רעב שונאך האכילהו לחם (משלי כ"ה:כ"א) והרי גם בזה קשה כדמקשינן בפסחים שם על קרא דכי תראה חמור שונאך. ומי שרי למסניי' והא כתיב לא תשנא וגו'. וע"כ בדחזא בי' דבר ערוה. כדמשני התם. ואפי' הכי כתיב בי' האכילהו לחם והשקהו מים. וקשה הרי מצוה לשנאותו וע"כ מוכת מזה כשיטת התוס' והמאירי. ומיהו אין מזה הכרח. ועי' פ"ב דע"ז (כ"ו ע"ב) בתוס' ד"ה לכל אבדת וכו'. ובספר יראים (סי' מ"ז) עייש"ה ואין להאריך. ועכ"פ לפ"ז ההיא ברייתא דספרא (פרשת קדושים) דמייתי לה בסופ"ג דערכין שהבאתי לעיל דקתני לא תשנא יכול לא יכנו ולא יסטרנו ולא יקללנו ת"ל בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר. ע"כ צריך לפרש על דרך שפירשה מרן בכ"מ שהבאתי לעיל לדעת הרמב"ם וכמבואר. גם אפשר לומר שפירשה כפי' השאילתות (פ' וישב שאילתא כ"ז) עייש"ה ומ"מ לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים:

אמנם אכתי יש מקום עיון בזה דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה עשה דואהבת לרעך כמוך לא הי' לו למנות כמה לאוין שמנה במספר הלאוין. כמו לא תגזול ולא תגנוב ולאו דחובל בחבירו ולאוי דקללת חבירו וכל כיו"ב. דכל הני וכיוצא בהן הו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך. אלא שהוסיף הכתוב בהן לאו בכל פרט ופרט בפ"ע. וכמש"כ בחנוך פ' קדושים (סי' רמ"ג) וז"ל לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש. כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו ועל ממונו שנאמר ואהבת לרעך כמוך ואמרו ז"ל דעלך סני לחברך לא תעביד. ואמרו בספרא אמר ר"ע זה כלל גדול בתורה.

כלומר שהרבה מצות שבתורה תלויים בכך. שהאוהב חבירו כנפשו לא יגנוב ממונו ולא ינאף את אשתו ולא יונהו בממון ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד וכן כמה מצות אחרות תלויות בזה וכו' עכ"ל עיי"ש וכ"כ בפירש"י (שבת ל"א ע"א) בד"ה דעלך סני וכו' עיי"ש. והנה מלאו דלא תנאף ושאר לאוי דעריות כיו"ב התלויין באישות ודאי דלק"מ. שאינן נכללין בעשה דואהבת לרעך. שהרי אפי' מדעת הבעל ורצונו מוזהר עליהן וחייב עליהן מיתה. וכ"ש בהנך שאיסורן נוהג אפי' אחר מיתת הבעל. וכן מלאו דלא יוסיף שהוא אזהרה לחובל בחבירו ומכהו. ומלאוי דמקלל חבירו לק"מ. לפי מה שמתבאר אצלנו לקמן בלאו דמקלל דאפי' מדעת ומרצון חבירו עובר הוא בהנך לאוין דמכה ומקלל. אבל משום עשה דואהבת לרעך לא הוה נפקא לן איסורא כיון דמדעתו ורצונו קעביד. איברא דמדאמרינן (ריש פרק הנחנקין) איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך וכו' ופירש"י וז"ל לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו עכ"ל עיי"ש. הרי דלרב מתנא כל מאי דקרינן בי' ואהבת לרעך כמוך לית בי' שום איסורא גם מצד אחר. ומותר לגמרי. וא"כ הכא נמי אם איתא דמצד מ"ע דואהבת לרעך כמוך לא מיתסר הכאת וקללת חבירו מדעתו גם מצד לאוי דמכה ומקלל לא הוה לן לומר דאסור. אבל ז"א. ולא דמי כלל. דהתם כיון דלרפואה קעביד דמיחייב לעסוק ברפואת חבירו מצד עשה דואהבת לרעך כמוך. ודאי לא שייך לאסור מצד איסור מכה אביו. דכל דמקיים בו עשה דואהבת לרעך לא הו"ל בכלל מכה אביו. דאין זו נקראת מכה אלא רפואה לרב מתנא. אבל מכה או מקלל חבירו רק משום מחילתו. ורצונו בכך. נהי די"ל דלא עבר בכך על עשה דואהבת לרעך כמוך. כיון דברשותו הוא עושה והוא עצמו רוצה בכך. מ"מ הרי אין בזה טובתו של חבירו. ועובר מיהת באזהרת לא יוסיף ואזהרת מקלל חבירו כמו שהכרחנו שם. דהא אפי' מקלל עצמו קיי"ל דלוקה. ואין לך מקלל ברשות המוכה יותר מזה. וכ"ש מקלל חבירו ברשותו. וה"ה למכהו. וכן קיי"ל לדעת רוב הפוסקים דאין אדם רשאי לחבול בעצמו. ואפי' לדעת הסוברין דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. היינו דוקא בעצמו. אבל באחר י"ל דלכ"ע אסור אפי' מדעת ורצון המוכה. וקאי עלי' בלאו דלא יוסיף. ועי' מש"כ בזה לקמן במספר הלאוין בלאו דמקלל עיש"ה. ובלא"ה נראה דהיינו דוקא לרב מתנא. אבל לרב דימי ב"ת דיליף לה התם מהיקישא דמכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם וכו'. משמע דס"ל דמשום ואהבת לרעך ליכא למשמע אלא דמיחייב לרפאות את חבירו מכח עשה זו. אבל מ"מ היינו דוקא בגוונא דליכא חבלה בגופי'. אבל אם צריך לעשות בו חבלה דמוזהר עלה בלאו דלא יוסיף אית לן למימר

דאסור מיהת באביו משום דלא אתי עשה דואהבת לרעך ודחי לאו דחובל באביו שיש בו מיתת ב"ד. אי לאו דגלי קרא דמכה אדם ומכה בהמה. ואין לומר דגם אנן נימא מה מכה בהמה מדעת הבעלים מותר אפי' לכתחילה אף מכה אדם מדעת ורצון המוכה מותר. דזה ליתא דודאי לא לכולא מילתא ילפינן מכה אדם למכה בהמה. דא"כ נילוף נמי דמדעת המוכה אפי' בהכאה שיש בה מיתה מותר דומיא דמכה בהמה. ועוד דלמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו אמאי לא יליף מכה אדם ממכה בהמה דרשאי. אלא ודאי לא לכל דבר גמרינן מיני' להקיש מכה אדם למכה בהמה. וכן מוכרת בלא"ה מסוגיא דגמרא שם עייש"ה ואין להאריך. שכבר הכרחנו מכמה דוכתי דאפי' במחילת המוכה מוזהרין שלא להכותו ולקללו. וכן הכרחנו מההיא סוגיא גופא שם דקאמרינן התם רב לא שביק לברי' למישקל לי' סילוא מר ברי' דרבינא לא שביק לברי' למפתח לי' כוותא דילמא חביל והו"ל שגגת איסור עיי"ש. ואם איתא. כיון דלטובתו הוא והוא רוצה בכך הו"ל למחול ולהרשותו לכך. דליכא אזהרת לא יוסיף. ואע"ג דשם באב לגבי בנו מיירי. מ"מ הרי אחר ואב מחדא אזהרה נפקי. אלא ודאי גם כדעביד מדעתי' ישנו בכלל האזהרה ואכמ"ל בזה. אלא שיש לדון בזה לפי מה שהעלתי שם בל"ת דמקלל לדעת רבינו הגאון ז"ל דקיי"ל כמ"ד אדם. רשאי לחבול בעצמו כדעת הרמ"ה ז"ל וסייעתו. דלפ"ז נראה דברשות המוכה ליכא אזהרת לאו דלא יוסיף כמו שביארנו שם. וא"כ כמו דלית בה עשה דואהבת לרעך ה"נ לית בי' לאו דלא יוסיף ולאו דמקלל:

אלא דבלא"ה אפשר לומר דנפק"מ בהנך לאוין לענין היכא דחזא בי' איהו לחודי' דעבר עבירה. דמצות אהבה ליכא דהרי מצוה לשנאותו. ומ"מ מוזהר על הכאתו ועל קללתו. דאע"ג דקיי"ל ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך. היינו דוקא בידוע ומוחזק לן בכך בעדים שהעידו עליו בב"ד בדבר עבירה וכ"ע נמי מיסני סנו לי'. משא"כ בדחזא בי' איהו לחודי' דבר עבירה. נהי דגלי לן קרא דכי תראה חמור שונאך וכו' דאע"ג דאינו יכול ואינו רשאי להעיד עליו לבדו בב"ד מ"מ רשאי לשנאותו. היינו דוקא לענין איסורא דלא תשנא דגלי קרא. אבל לענין הכאה וקללה אין לנו. דגם לענין שנאה אי לאו דיוקא דקרא דכתיב שונאך. דמשמע אע"ג דכ"ע לא סנו לי' אלא איהו לחודי' משום דחזא בי' דבר ערוה. ה"א דלא שרי למיסניי' עד דאתו סהדי דמסהדי בי' בב"ד. וכמבואר בסוגיא דפסחים שם עיי"ש. וא"כ השתא נמי אין לנו אלא בשנאה דגלי קרא ולא בשאר איסורין כהכאה וקללה וכיו"ב. ובהכי ניחא לי שפיר דברי התוס' בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן י"ד ע"ב) בד"ה מהו שינהוג נדויו ברגל וכו' שכתבו בתוך דבריהם וז"ל והא לאו קושיא היא דהא נידוי דחי לאו דמקלל חבירו דאיכא לאו וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה

דהרי אין מנדין אלא על דבר עבירה. וא"כ הו"ל אינו עושה מעשה עמך דשרי לקללו ואין כאן ל"ת כלל. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהעיר בזה ולא מלא פתרון. ולדידי בלא"ה קשה דהא יש בזה ג"כ עשה דואהבת לרעך כמוך כמו שהבאתי לעיל בשם החינוך. וא"כ הרי יש כאן ל"ת ועשה וקיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. אבל לפמש"כ נראה דכוונתם להביא ראייתם מדקיי"ל דת"ח מנדה לכבודו בלא עדים ובלא התראה כמבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות ת"ת) ובטור וש"ע יו"ד (סי' של"ד) עיי"ש. ובזה אין לו דין אינו עושה מעשה עמך שיהא מואר לקללו. ומ"מ עשה דואהבת לרעך ול"ת דלא תשנא לית בי' דהא אפי' חזא בי' איהו לחודי' דבר ערוה גלי קרא דמותר לשנאותו. וא"כ שפיר כתבו התוס' בזה הטעם דעשה דחי ל"ת דמקלל חבירו. ומ"מ מתבאר דהנך לאוין דמכה ומקלל חבירו שפיר משכחת להו בלא עשה דואהבת לרעך כמוך. גם י"ל דמשכחת לה במאן דרגיל להכות ולקלל עצמו. דלגבי' לא שייכא עשה דואהבת לרעך כמוך בהכאת וקללת חבירו. ועי' בבראשית רבה (סו"פ כ"ד) ובפי' הר"ש משאנץ לספרא (פ' קדושים פרק ד' ברייתא י"ב) ובפי' הראב"ד שם עיי"ש היטב. ואע"ג דאכתי איכא בי' לאו רלא תשנא. מ"מ הרי לפי דברי הכ"מ (בפ"ו מהלכיות דעות) שהבאתי לעיל מבואר דמשכחת לאו דהכאה וקללה גם בלא שיעבור על לאו דלא תשנא עיי"ש:

אלא דאם נימא דדעת רבינו הגאון ז"ל כדעת המאירי והתוס' שהבאתי לעיל דלאו דלא תשנא וגו' קאי אאדם רשע ומזהיר שלא ישנאהו בגלוי אלא חייב להטיב עמו בכל מאי דאפשר. א"כ אין כל זה מספיק. דהא כיון דמוזהר אפי' באדם רשע שלא להמנע מלהטיב לו בכל אשר יוכל. א"כ כ"ש שמוזהר מלאו דלא תשנא שלא יכנו ולא יקללנו. והשתא א"כ נהי דלית בי' עשה דואהבת לרעך. מ"מ תיפוק לי' דהו"ל בכלל אזהרת לא תשנא וגו' שכבר נמנה במנין הלאוין ולא הי' לו למנות עוד לאו דהכאת וקללת חבירו. איברא דבלא"ה יש לתמוה לדעת המאירי ז"ל. דהרי אפי' להסוברין דבאב אפי' אינו עושה מעשה עמך אסור מיהת לכתחילה להכותו ולקללו. והיא ג"ר דעת המאירי גופי' (בפ"ב דיבמות כ"ב ע"ב) עיי"ש מ"מ היינו דוקא באב. אבל באחר ליכא איסורא אפי' לכתחילה לכ"ע. כמו שביארנו באריכות לעיל (מצוה י"ב) עיי"ש. והיכי ס"ד לומר שיהא בזה אזהרת לאו דלא תשנא. אבל הוא הדבר אשר כבר ביארנו לעיל דלדעת המאירי ע"כ מוכרח לפרש ברייתא דספרא ומייתי לה סופ"ב דערכין (ט"ז ע"ב) דקתני לא תשנא וגו' יכול לא תכנו ולא תקללנו ת"ל בלבבך בשנאה שבלב אמרתי לך. כמו שפירשה הכ"מ (בהלכות דעות שם) לדעת הרמב"ם ז"ל. דאתי למעוטי הכאה וקללה שלא משנאתו אותו. דבזה ליכא אלא לאו דקללה והכאה ולא לאו דלא תשנא. וכן הוא לדעת המאירי. והיינו

משום דכיון דעיקר האיסור אינו אלא כדי שלא יראה לו שנאתו בגלוי שלא תתרבה השנאה ביותר כמש"כ התוס'. א"כ כל שמכהו או מקללו או מחרפו שלא משנאתו אותו גם זה שכנגדו אינו רואה בזה אותות שנאה גלויה ואין זה בכלל אזהרה דלא תשנא. והשתא א"כ אתי שפיר. דהא דבאחר שרי לכתחילה לחרפו לקללו ולהכותו כשאינו עושה מעשה עמך. היינו דוקא כשאינו עושה כן משנאתו אותו. אבל ודאי כשעושה כן משנאתו אותו. נהי דלא עבר בזה על לאו דהכאה וקללה. מ"מ עובר בזה על אזהרת לא תשנא שמראה לו שנאתו בגלוי דאסור אפי' באינו עושה מעשה עמך שהותר לשנאותו. והשתא א"כ ממילא מבואר דגם לשיטת המאירי יתכן לבאר בזה דעת רבינו הגאון ז"ל. וע"פ דרך זה שביארנו יש לבאר בכמה לאוין כיו"ב דלא נכללו בעשה דואהבת לרעך ואין להאריך. ובלאוין שבממון בלא"ה אפשר לומר דמשכחת לה באותן שאומרים שלי שלך ושלך שלי. דגם בשלהם אינם מקפידים. דמ"מ גזלנים וגנבים גמורים הם. וכמש"כ בתוס' יו"ט (פ"ה דאבות מ"י) בשם הרמ"ה ז"ל עיי"ש. אע"ג דודאי לא שייך בכזה עשה דואהבת לרעך כמוך. ובלאו דלא תגנובו בלא"ה הרי איתי' אפי' בגונב מאהבה ע"מ לשלם תשלומי כפל. כדאמרינן ר"פ איזהו נשך (בבא מציעא ס"א ע"ב). וכן בגונב ע"מ למיקט כדי שידע להזהר מגנבים. ואפי' גונב את שלו מאחרי הגנב או הגזלן עובר בלא תגנוב. כדברי בן בג בג בספרא (פ' קדושים) ובתוספתא (פ"י דב"ק). ומייתי לה בפ"ג דב"ק (כ"ז ע"ב). ואפי' למ"ד התם דבן ב"ב יחידאה הוא ופליגי רבנן עלי'. היינו רק במאי דאמר שבור את שניו וכו' עיי"ש. אבל בעיקר מילתא ליכא מאן דפליג עלי'. ועי' בפסיקתא זוטרתי (פ' קדושים) בקרא דלא תגנובו ובשערי תשובה לרבינו יונה (שער שלישי סי' פ"ה) ומייתי לה בהגהת סמ"ק (סי' רס"א) עיי"ש. ומלאו דלא תשא עליו חטא שהוא אזהרה למלבין פני חבירו ג"כ לקמ"מ. דהא מיירי אפי' דרך תוכחה להחזירו למוטב וכמבואר בספרא (פ' קדושים). וכ"כ הרמב"ם (בפ"ו מהלכות דעות ה"ח) עיי"ש. וכן בלאו דלא תרצח משכחת לה כמה ענייני רציחה שאינם משנאה ולא שייכא בהועשה דואהבת לרעך וכמבואר ואין להאריך. והרי אפי' לגבי נפשי' כתב בהלכות קטנות (ח"ב סי' רל"א) דעובר בלא תרצח עיי"ש. וכן ראיתי בפסיקתא רבתי (ריש פרשה כ"ה) דדריש לא תרצח לא תתרצח עיי"ש. ועי' בבית מאיר יו"ד (סי' רט"ו סעי' ה') עיי"ש:

והנה בסנהדרין פרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ה ע"א) אמרינן אמר ר"נ אמר רבה ב"א אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה עיי"ש. וכתבו התוס' בד"ה ברור לו וכו' וז"ל י"מ משום דלרעך כמוך לא שייך מחיים משום דחייך קודמין. וי"מ משום דכתיב ברישי' דקרא לא תקום ולא תטור ולשון נקימה היינו מיתה כדאמרינן לקמן

(בפרק ארבע מיתות) גבי נקום ינקם כשהוא אומר והבאתי עליכם חרב וגו' עכ"ל עיי"ש. וכפי הנראה הוקשה להם דכיון דקרא מתפרש שפיר כפשוטו להתנהג עם רעהו בכל דבר באהבה כמנהגו לגבי נפשי'. מהיכא תיתי לן למידרשי' בחייבי מיתות שהוא עוסק ברעתם להמיתם להקל במיתתם. אדרבה מסתברא למימר איפכא דכיון דגזרה עליהם תורה להרע אתם להמיתם יש להחמיר בענשם בכל מאי דאפשר. לזה כתבו לתרץ דלרעך לא שייך מחיים דהא דרשינן וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך. וע"כ לא קאי אלא לאחר מיתה ובחייבי מיתות להקל במיתתם. אבל ודאי אי הוה אפשר למידרשי' מחיים לא הוה מוקמינן לי' על חייבי מיתות מטעמא דכתיבנא. וכן כתב רבינו יונה ז"ל בחי' שם וז"ל איכא מאן דמקשה וכו' (שם חסר הקושיא בדפוס) וי"ל דע"כ בכה"ג מישתעי קרא דבחיים לא מצי לאשתעויי דודאי חייו קודמין לחיי חבירו. אלא כך הוא הפירוש ואהבת לרעך כמוך כשם שתברור לך מיתה יפה כך תברור לו. לפי דמאי דעלך סני לחברך לא תעביד עכ"ל עיי"ש. ומלשונו נראה בהדיא דהוקשה לו הקושיא דכתיבנא. והנה הראי' מההיא דדרשינן דחייך קודמין לחיי חבירך כתבה ג"כ הרמב"ן ז"ל בפי' עה"ת (פרשת קדושים). אלא שהוכיח ממנה פי' אחר בקרא זה. וז"ל שם וטעם ואהבת לרעך כמוך הפלגה כי לא יקבל לב האדם שיאהב את חבירו כאהבתו את נפשו. ועוד שכבר בא ר"ע ולמד חייך קודמין לחיי חברך וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם דברי התוס' ורבינו יונה ז"ל צריכים ביאור דלפי הנראה מפשטות דבריהם נראה דס"ל דקרא דואהבת לרעך כמוך לא קאי אלא לאחר מיתה דוקא ולא מחיים. דמחיים ליתא למצוה זו. וזה תימא. דהרי בכמה דוכתי מבואר להדיא איפכא. ומשנה ערוכה היא (בפ"ט דנדרים ס"ה ע"ב) דתנן ועוד אמר ר"מ פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרים לו אילו היית יודע שאתה עובר על לא תקום ועל לא תטור ועל לא תשנא את אחיך בלבבך ואהבת לרעך כמוך וחי אחיך עמך וכו' עיי"ש. הרי דמצוה דואהבת לרעך נוהגת מחיים כמו מצוה דוחי אחיך עמך. ולא כמו שחילקו התוס' ביניהם. מיהו מהא אפשר לדחות קצת. אבל כן מבואר בהדיא (ריש פ"ב דקידושין) דאמרינן אר"י א"ר אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך עיי"ש. וכיו"ב בנדה (י"ז ע"ב) דאמרינן אסור לשמש מטתו ביום שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו וכתיב ואהבת לרעך כמוך עיי"ש. וכן (ריש פרק הנחנקין) דאמרינן בן מהו שיקיז דם לאביו' רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך עיי"ש. וכן בספרי (פרשת ראה פיסקא פ"ט) דקתני לא תאבה לו מכלל שנאמר ואהבת לרעך כמוך יכול אתה אוהב לזה ת"ל לא תאבה לו עיי"ש. גם הוכחה שניי' שכתבו התוס' מדכתיב לא תקום ולא תטור ונקם

היינו מיתה וכו'. הדברים מתמיהים הרבה דהרי להדיא תניא ביומא (כ"ג ע"א) והיא ברייתא שנויה בספרא (פ' קדושים פ"ד). איזו היא נקימה א"ל השאילני מגלך וכו'. איזו היא נטירה א"ל השאילני קרדומך וכו'. ובהדיא אמרו בגמרא שם דלא תקום ולא תטור בממון הוא דכתיב עיי"ש. ואין בזה חולק. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות דעות ה"ז וה"ח) עיי"ש ובכל שאר ראשונים ז"ל. והיכי יתכן לומר דלא תקום לא קאי אלא אמיתה כי היכי דנגמור מיני' גם לקרא דואהבת לרעך דלא קאי אלא אמיתה. ומה שהביאו ראי' לזה מדאמרינן בפרק ארבע מיתות גבי נקום ינקם (נ"ב ע"ב) נקימה זו איני יודע מה היא כשהוא אומר והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית הוי אומר נקימה זו סייף עיי"ש. אני תמה דא"כ נימא נמי דקרא דואהבת לרעך לא קאי אלא על מיתת סייף דוקא. דהא לא גמרינן דואהבת לרעך לא קאי אלא אמיתה אלא משום דברישא דקרא כתיב לא תקום. והרי התם אמרינן דנקימה זו היינו סייף. והא בפרק נגמר הדין ובפרק ארבע מיתות שם ובשאר דוכתי מבואר דכל חייבי מיתות כולם גמרינן מההוא קרא דואהבת לרעך שיברור לו מיתה יפה. ולא בסייף לחוד. ועוד אני תמה דלדבריהם היכי משמע לי' לתלמודא מקרא דוהבאתי עליכם חרב נוקמת וגו' דאין לשון נקם בכל מקום אלא סייף. אטו משום דכתיב בחד דוכתא בקרא לשון נקמה גבי חרב יש להכריח שכן הוא בכל דוכתי. והרי מקרא מלא בשמשון (שופטים ט"ז כ"ח) דכתיב ואנקמה נקם אחת משתי עיני וגו'. ושם לא הי' סייף אלא סקילה. אבל הדבר פשוט דהתם מגזרה שוה הוא דיליף לה וכמבואר בחי' הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. וכן הוא במכילתא (פ' משפטים) ומייתי לה שם בפסיקתא זוטרתא ובילקוט. דאמרינן התם נקום ינקם מיתה. אתה אומר מיתה או אינו אלא ממון הי' רבי נתן אומר נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקימה והבאתי עליכם חרב נוקמת מה להלן בחרב אף כאן בחרב ר"ע אומר נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקום נקמת בני ישראל מה להלן בחרב אף כאן בחרב עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ז דסנהדרין ה"א וה"ג) עיי"ש. הרי מבואר כמש"כ הרמ"ה ז"ל דמגז"ש הוא דנפק"ל. והשתא א"כ אין כאן שום ראי' כלל מהתם לומר דגם הא דכתיב כאן לא תקום היינו מיתה דשאני התם דאיכא גז"ש. ודברי התוס' צ"ע אצלי:

וראיתי להרמ"ה ז"ל (בפרק ארבע מיתות נ"ב ע"ב) שכתב וז"ל ומפרקינן אמר קרא ואהבת לרעך כמוך וכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל ואפי' רשע שנתחייב מיתה אתה חייב לחזר אחר זכותו לברור לו מיתה יפה. ויש לפרש רעך לשון רעים שבך שנתחייבו מיתה ברור להם מיתה יפה וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה לפי' הראשון מבואר לכאורה דס"ל דודאי קרא דואהבת לרעך כולל בין מחיים ובין בשעת מיתה. ודלא כדעת

התוס' ור"י דס"ל דלא קאי אלא על שעת מיתה דוקא. אלא משום דלשון רעך משמע ישראל בין צדיק בין רשע ומשום דרשע ממש מחיים ודאי אינו בכלל עשה דואהבת לרעך. דהרי מותר ומצוה לשנאותו. ולכן עכצ"ל דהיינו רשע שנתחייב מיתה לענין שצריך לברור לו מיתה יפה. דבשעה שמקבל עונשו אמרינן כיון שלקה הרי הוא כאחיך. והרי הוא בכלל עשה דאהבה והיינו דיליף מהך קרא דחייבין לברור לו מיתה יפה. והנה באס"ז לכתובות (ל"ז ע"ב) הביא דברי הרמ"ה אלו וכתב עליו וז"ל ולשון קמא עיקר. ואל תתמה אם קרא אותו הכתוב ריע דריע אהוב נמי מיקרי כדכתיב ונקלה אחיך לעיניך אחר שנקלה נקרא אחיך ואמרינן נמי במדרש שוחר טוב בשר חסידיך לחייתו ארץ וכי חסידים היו והלא כתיב סוסים מזויינים וגו'. אלא כיון שנעשה בהם דין חסידים היו עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים לענ"ד דהם נגד גמרא ערוכה (בפרק נגמר הדין מ"ז ע"א) דאמרינן התם תדע (דיש חילוק בין מת מתוך רשעו לנהרג) דכתיב מזמור לאסף וגו' נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחייתו ארץ. מאי עבדיך ומאי חסידיך. לאו חסידיך חסידיך ממש. עבדיך הנך דמחייבי דינא מעיקרא. וכיון דאיקטול קרי להו עבדיך. א"ל אביי מי קמדמית הרוגי מלכות להרוגי ב"ד הרוגי מלכות כיון דשלא בדין מיקטלי הוה להו כפרה. הרוגי ב"ד כיון דבדין קא מיקטלי לא הו"ל כפרה וכו' עיי"ש. הרי דמלבד דבתלמודא דידן מבואר דחסידיך דקרא חסידים ממש נינהו. והנך דמחייבי דינא דמעיקרא עבדיך הוא דמיקרו ולא חסידים. ודלא כמדרש שוחר טוב שהביא. ובאמת דכזה יש להעיר ג"כ על פירש"י בתהלים (ע"ט ב') דשבק תלמודא דידן ונקט כהמדרש שם עיי"ש. בלא"ה יש לתמוה דלפי דבריו א"כ לאביי דאית לי' התם דהרוגי ב"ד דבדין קא מיקטלי לא הו"ל כפרה. לית לי' ההוא דרשא דר"נ דדריש ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה. וזה ודאי ליתא ולא יתכן כלל. דהא בכמה דוכתי משני הכי וליכא שינייא אחרינא. וא"כ תקשה לאביי מאי איכא למימר. ובאמת דעיקר קושית האס"ז מה שקראו הכתוב ריע לק"מ. דהרי כבר ביאר הרמ"ה ז"ל גופי' שם דכל מקום דכתיב רעך אפי' ישראל רשע במשמע. וכן מבואר בכל דוכתי דלא ממעטינן מרעך אלא עכו"ם בלבד ולא ישראל רשע. וכן הקדש ממעטינן מרעהו. אבל ודאי כל ישראל בכלל בין צדיק בין רשע. אלא דהא ודאי קשה טובא לאביי. כיון דהרוגי ב"ד לא הו"ל כפרה. ומה"ט אמרינן התם דקרבנם פסול משום דהו"ל בכלל זבח רשעים תועבה עיי"ש. א"כ לא הו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך. דהא גלי קרא דרשע הותר לשנאותו. ולא עוד אלא דאמרינן דמצוה לשנאותו. והיכי ילפינן מיני' לברור לו מיתה יפה. ואפי' למ"ד הרוגי ב"ד הו"ל כפרה הא מבואר התם דמיתה וקבורה ועיכול בשר בעינן עיי"ש. וא"כ

מיהת בשעת מיתה לכ"ע אכתי לא הו"ל כפרה ואכתי רשע הוא. וביותר יש לתמוה לפי' בתרא של הרמ"ה ז"ל דדריש ואהבת לרעך רעים שבך דהיינו רשעים. וא"כ עיקר מצוה זו לא נאמרה אלא לרשעים והוא מתמיה הרבה לכאורה. דהרי קיי"ל דמצוה לשנאותן. ומקרא כתוב משנאיך ד' אשנא:

ונראה דדעת הרמ"ה ז"ל דכיון דמחיים ע"כ ליכא לאוקמי קרא כמו שהוכיחו התוס' מדקיי"ל חייך קודמין לחיי חברך. ע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשי' בחייבי מיתות לענין לברור להם מיתה יפה. ואע"ג דרשע מצוה לשנאותו היינו דוקא בעודו בחיים. ומשום תוכחה. דע"י כך אפשר שיחזור למוטב. וכדמשמע מעניני' דקרא. אבל לאחר מיתה וכשהולך למות לקבל עונשו אפשר שהזהיר עליו הכתוב להתנהג עמו באהבה ולברור לו מיתה יפה. ועוד דאפי' למ"ד דהרוגי ב"ד אין להם כפרה היינו רק לומר דאין מיתתן מספקת לכפר עליהם כיון דבדין קא מיקטלי. ולענין דאין קרבנם יוצא מכלל זבח רשעים תועבה. אבל מ"מ לכ"ע מיתתן התחלת כפרתן היא. דהא תנן התם (מ"ג ע"ב) כל המומתין מתוודין והוידוי מכפר עליו ויש לו חלק לעוה"ב עיי"ש. והילכך שפיר י"ל שהזהיר עליו הכתוב. ולפ"ז גם לפי' הראשון של הרמ"ה ז"ל לא מיירי קרא אלא בחייבי מיתות בשעת מיתתן. וכדעת התוס' ור"י ז"ל. ומש"כ דכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל ואפי' רשע. היינו לומר דכיון דרעך אפי' רשע במשמע שפיר איכא לאוקמי קרא בחייבי מיתות אע"פ שהן רשעים. אבל ודאי לא מיירי קרא אלא בהנך בלחוד. דאילו מחיים אפילו באדם כשר לא מצי מיירי קרא דהא קיי"ל חייך קודמין. אבל אי הוה אפשר לאוקמי הך קרא באדם כשר ודאי לא הוה מוקמינן לי' בחייבי מיתות הרשעים וכמשכ"ל ומ"מ לא הוה ניחא לי' להרמ"ה ז"ל כ"כ שיקרא הכתוב לחייבי מיתות הרשעים רעך. ולכן הוסיף וכתב דיש לפרש רעך מלשון רעים שבך דהיינו חייבי מיתות ב"ד. ועכ"פ מבואר דגם להרמ"ה ס"ל כדעת התוס' ור"י דלא מיירי קרא דואהבת לרעך אלא בחייבי מיתות ב"ד דוקא. וא"כ לכאורה גם להרמ"ה ז"ל יש לתמוה מכל הנך דוכתי שהבאתי לעיל דמבואר משם דקאי נמי על אהבת רעים מחיים. ומיהו נראה דגם להרמ"ה והתוס' נהי דעיקר קרא דואהבת לרעך כמוך לא קאי אלא על חייבי מיתות ב"ד. היינו משום דמחיים לא שייכא כמוך. דהא קיי"ל דחייך קודמין. וכיון דכתיב כמוך ע"כ לא מיתוקים אלא בחייבי מיתות ב"ד לברור להם מיתה יפה. אבל מ"מ שוב שמעינן מינה דק"ו שחייב לאהוב כל ישראל הכשרים בחייהם. והיינו דמייתינן מההוא קרא בכמה דוכתי חובת אהבה גם לחיים. אע"ג דעיקר קרא לא מיירי בהכי אלא בחייבי מיתות ב"ד לברור להם מיתה יפה:

איברא דאכתי לא ניחא בהכי ההיא דריש הנחנקין לרב מתנא דמתיר לבן להקיז דם לאביו מקרא דואהבת לרעך כמוך. ופירש"י ז"ל לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו עכ"ל. ומבואר דמדיוקא דקרא דכמוך הוא דמשמע לי' הכי. וא"כ מתבאר להדיא דגם מחיים שפיר מיתוקם דיוקא דקרא דכמוך. ולא צריך לאוקמי' ברשיעי ובחייבי מיתות לענין לברור להם מיתה יפה. ולכן נראה דאע"ג דודאי גם מחיים שייך קרא דואהבת לרעך כמוך. מ"מ ס"ל לתוס' וסייעתם ז"ל דע"כ לא מיירי קרא מחיים. משום דכיון דקרא מילתא פסיקתא כתב לן ואהבת לרעך כמוך. אם איתא דמיירי מחיים ע"כ אי אפשר אלא לומר דבכל ענין מזהיר הכתוב לאהוב רעך כמוך. וזה לא יתכן. דהא קיי"ל כדדריש ר"ע חייך קודמין לחיי חבירך. וע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשי' בחייבי מיתות ב"ד לברור לו מיתה יפה. ובלאחר מיתה שפיר הו"ל מילתא פסיקתא כוללת כל ענין וכל גווני שאפשר. אלא דממילא נפקא לן מינה בק"ו לחיים. והיינו דוקא דומיא דלאחר מיתה דלא שייכא אז אהבה אלא דרך שלילה ולא דרך חיוב. שהרי גם מיתה יפה אין אדם רוצה בה. אלא דאחר שנתחייב מיתה ניחא לי' יותר במיתה יפה מברעה. ושייך בזה רק לומר מאי דעלך סני לחברך לא תעביד. ודומיא דהכי גמרינן מיני' בק"ו דגם מחיים מאי דסני לך אתה מוזהר דלא תעביד לחברך. וכגון ההיא דר"פ הנחנקין שם. אבל שיתחייב לאהוב חבירו כמוהו ממש דרך חיוב ודאי ליכא למילף בחיים מלאחר מיתה. דדי לבא מה"ד להיות כנדון. בלאחר מיתה אהבה דרך חיוב לא משכחת לה כדכתיבנא. כן נראה בכוונת התוס'. וזה מדוקדק היטב בלשון רבינו יונה ז"ל שהבאתי. ובהכי ניחא שפיר מה שסיים וכתב דמאי דעלך סני וכו' עיי"ש. והוא לכאורה ראי' לסתור דהא ודאי ההיא דפ"ב דשבת שלמד הלל לאותו גר מאי דעלך סני וכו'. משמע אפי' מחיים נצטוה בכך. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. וכן מתבאר מלשון פסיקתא זוטרתא (פ' קדושים) שכתב ואהבת לרעך כמוך מכאן אמר הלל דעלך סני לחברך לא תעביד עיי"ש. ולכאורה הרי הלל לא נתכוון אלא לומר לגר. גופא דקרא דואהבת לרעך כמוך. שזהו פירושו. והיכי שייך בזה לומר מכאן אמר. דמשמעותו רק שמכאן הוכיח או דרש כן. אבל עם מה שביארנו הלשון מדוקדק היטב כמבואר. ועכ"פ מבואר דלהתוס' והרמ"ה ורבינו יונה ז"ל קרא דואהבת לרעך כמוך לא קאי אלא אלאחר מיתה ולא מחיים. אלא דמק"ו ילפינן מיני' דבכיו"ב מצוה נמי מחיים:

ומעתה א"כ ליכא לאקשויי מידי לרבינו הגאון ז"ל בהנך מצות דנפקי נמי מכלל עשה דואהבת לרעך. כגון לא תגזול ולא תנאף וכל כיו"ב. אמאי הוצרך לחזור ולמנותם בפ"ע לפי דרכו ז"ל. שכבר נתבאר אצלנו במק"א דאע"ג דדרכו של רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה

שכבר היא בכלל מצוה אחרת ולא באה בה מצוה בפ"ע אלא כדי להוסיף בה עשה או ל"ת לזריזות יתירא או להגדיל שכרה או עונשה אינה נמנית במנין תרי"ג למצוה בפ"ע. מ"מ היינו דוקא היכא דממילא נפקא ממשמעותא דקרא דההיא מצוה כאחד מפרטי הכלל. אבל היכא דלא הוי במשמעותא דקרא. אלא דילפינן לה מהתם בק"ו או באחד משאר מדות שהתורה נדרשת בהן. כל שבא עלי' ג"כ מקרא מפורש בפ"ע יש למנותה במצוה בפ"ע. משום דגם כי ילפינן לה באחד מי"ג מדות לא חשיבא בכלל ההיא מצוה גופא. דהא אי לאו שנמסרו לנו הנך י"ג מדות מסיני לא הוה שמעינן לה מההיא מצוה. כיון דלא הויא בכלל משמעותא דההוא קרא. והילכך מצוה אחריתא בפ"ע חשיבא ויש למנותה בפ"ע משום קרא המיוחד שבא בה בפ"ע:

אמנם לפ"ז יש מקום עיון דהנה הבה"ג במנין העשין שלו מנה ללכת בדרכיו. להלביש ערומים. לקבור מתים. לנחם אבלים. בקור חולים עיי"ש. וכ"כ כל הנמשכים אתריו באזהרותיהם. והרמב"ם (בשורש שני) השיג עליו בזה. וכתב שיצא לו כן מדדרשי' (בפ"ב דמציעא ל' ע"ב) והודעת להם את הדרך ילכו בה וגו' את הדרך זו גמילות חסדים ילכו זו בקור חולים בה זו קבורה וכו'. וחשב כי כל פועל ופועל מאלו הפעולות מצוה בפ"ע ולא ידע כי אלו הפעולות כולם והדומים להם נכנסות תחת מצות ואהבת לרעך כמוך עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בחבורו הגדול (בהלכות אבל ריש פי"ד) וז"ל מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכנים הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה וכו' ולקבור. וכן לשמח החתן והכלה וכו'. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם. הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים. עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דכל מצות אלו בפרטן לא נזכרו בתירה כלל. ומה שדרשום כל אחת בפרט מקרא דוהודעת להם. אסמכתא בעלמא הוא. דפשטי' דקרא לאו בהכי מיירי כלל. ואין כל אחת מהן ראויות להיות בכלל מצוה בפ"ע אלא מדבריהם. ומ"מ בדרך כלל כולן מדאורייתא נינהו מצד עשה דואהבת לרעך כמוך. וכן ביאר דבריו הרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר שם עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הר"ב מג"א (בשורש ראשון) ושאר אחרונים שם עיי"ש ואין להאריך. והרמב"ן ז"ל בהשגותיו שם (בשורש ראשון) הביא השגת הרמב"ם על הבה"ג. וכתב דודאי הך דרשא שדרשו מקרא דוהודעת להם את הדרך וגו'. אינה אלא אסמכתא בעלמא מדבריהם וכתב עוד שם דבלא"ה אין למנות מהך קרא שום מצוה שאינה אלא אזהרת יתרו למשה בדרך עצה טובה. ולא משם הוציא הרבה"ג מצוות אלו אלא מקרא דוהלכת בדרכיו שהיא מצות עשה באמת. ומנאה ג"כ הרמב"ם ז"ל גופי' בספר המצות (עשין ח').

וזה ממה שאמרו (סופ"ק דסוטה) מאי דכתיב אחרי ה' אלקיכם תלכו. וכי אפשר לו לאדם ללכת אחרי הקב"ה. אלא מה הקב"ה מלביש ערומים אף אתה וכו'. מה הקב"ה מבקר חולים אף אתה כו'. מה הקב"ה קובר מתים כו'. מה הקב"ה מנחם אבלים אף אתה כו'. וכולן מצוה אחת הן ובכלל ואהבת לרעך כמוך הן נכנסות עכת"ד הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש:

והנה רבינו הגאון ז"ל לא מנה מצות אלו כלל. וגם עיקר עשה דוהלכת בדרכיו לא מנה במנין העשין כלל. ועכצ"ל דהיינו משום דהו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך שכבר מנאה. וכמש"כ הרמב"ם והרמב"ן ז"ל. והשתא א"כ הרי לפי מה שהעלינו בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל כדעת התוס' וסייעתם דעשה דואהבת לרעך לא קאי אלא לשלא מחיים. ומצות אהבת רעים מחיים לא נפק"ל אלא בק"ו. א"כ קשה דשפיר הו"ל למנות עכ"פ עשה דוהלכת בדרכיו המפורשת בתורה בהנך מילי דמחיים. וכדרך שביארנו לעיל בשאר מצות כיו"ב שמנאן רבינו הגאון ז"ל אע"ג דהו"ל בכלל אהבת רעים. ומיהו אפשר לומר לזה דדעת רבינו הגאון ז"ל כמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ד') דעיקר קרא דוהלכת בדרכיו לא אתי אלא לעשה יתירה ללכת בדרכי התורה והמצוות ולשמור אותן עיי"ש. וא"כ אינה באה במנין לדרכו של הגאון ז"ל. שהרי בלא"ה כבר נמנו כל מצוה בפ"ע. וכן כתב הראב"ע (פ' תבא) כי תשמור בלב והלכת בדרכיו במעשה עיי"ש. ומה שדרשו מקרא דאחרי ה' אלקיכם תלכו מה הוא מלביש ערומים וכו' מה הוא מבקר חולים כו' מה הוא קובר מתים וכו' אסמכתא בעלמא הוא. דפשטי' דקרא לא מיירי בהכי. וכמש"כ ג"כ הרמב"ם ז"ל (בהלכות אבל) שם וכמשכ"ל:

והנה ע"פ דברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שכתבו דכל הנך שנמנו בפ"ב דמציעא וסופ"ק דסוטה שם הו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך. ובכללן גם קבורת מתים דמני התם. קשה לכאורה להתוס' ורבינו יונה והרמ"ה ז"ל שכתבו דהא דדרשינן בחייבי מיתות ב"ד ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה. היינו דע"כ מוכח דלא קאי אלא אלאחר מיתה. דמחיים גלי קרא דחייך קודמין לחיי חברך. וכמו שביארנו לעיל. דאל"כ לא הוה לן לאוקמי בחייבי מיתות ב"ד הרשעים שנתחייבו מיתה בב"ד. והשתא א"כ נהי דקרא קאי אלאחר מיתה ולא שייך מחיים. מ"מ אכתי מיתוקמא שפיר בכשרים ולמצות קבורה. וא"כ מנ"ל לרבות מהך קרא חייבי מיתות ב"ד דרשיעי למיתה יפה. איברא דלדעת התוס' וסייעתם לק"מ. די"ל דס"ל דלמצות קבורה לא צריך קרא. דכבר יש בזה עשה דכי קבר תקברנו ביום ההוא. ול"ת דלא תלין וגו'. דאיתרבו כל המתים וכמבואר בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ו ע"ב) לגירסת הילקוט (פ' תצא) וכן כתב הרמב"ם בסה"מ (עשין

רל"א) והרמב"ן ז"ל (בשורש ראשון) שם. וכ"כ הרשב"ץ בזהר הרקיע (עשין ל"א סי' כ"ה) עיי"ש. ובחינוך פ' תצא (סי' תקל"ז) ובסמ"ג (עשין ק"ד) ובפי' הרמב"ן עה"ת (פ' תצא) וברמב"ם (פי"ב מהלכות אבל ה"א) עיי"ש. אבל ראיתי לרבינו הגאון ז"ל דל"ת דלא תלין לא מנה כלל. וגם עשה דקבור תקברנו לא מנה במנין העשין. אלא במספר הפרשיות שהם מצות המוטלות חובה על הצבור או הב"ד שהם במקום הצבור כתב. יקברו נבלת התלוי עיי"ש. והנה מה שלא מנה הלאו אין בזה מקום קושיא. שכן דרכו של רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר אצלנו בהרבה מצוות כיו"ב. דכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו מביא במנינו אלא אחד משניהן. אלא שהדבר תמוה טובא דמדמביא העשה במספר הפרשיות ע"כ מבואר דס"ל דלא רמיא מצוה זו אלא על הב"ד בלבד. כדמשמע פשטי' דקרא. וגם בב"ד ליכא עשה זו אלא בנתלין בלבד כפשטי' דקרא. דבנתלין הוא דכתיבא. וגם בטעמא דכתב קרא כי קללת אלקים תלוי מבואר כן. וכן כתב הרדב"ז (בתשו' ח"א סי' שי"א) דליכא עשה דכי קבור תקברנו אלא בהרוגי ב"ד ולא בשאר מתים עיי"ש. ואע"ג דבמה שכתב שלא נזכר לא בגמרא ולא בפוסקים בשאר מתים אלא ל"ת ולא עשה עיי"ש. אשתמיטתי' כל דברי הראשונים שהבאתי. וכבר השיגוהו האחרונים ז"ל בזה. מ"מ חזינן שכן דעת רבינו הגאון ז"ל. ועדיפא מינה ס"ל דגם בהרוגי ב"ד ליכא עשה זו אלא בנתלין בלבד. ולפ"ז הא דאמרינן בגמרא שם רמז לקבורה מה"ת מנין ת"ל כי קבור תקברנו עיי"ש. ס"ל דאין זה אלא רמז בעלמא ואסמכתא ולא מדאורייתא. והשתא א"כ כיון דמבואר להדיא במתניתין שם דתנן ולא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת עיי"ש. ומבואר מזה דעכ"פ הל"ת איתיה בכל המתים. וא"כ הדבר תמוה דהו"ל למנות מיהת ל"ת דלא תלין במספר הלאוין. כיון דגם כל יחיד עובר על מתו בלאו זה כמבואר במתניתין. ואין זה נכלל בכלל העשה. שאינה נוהגת אלא בנתלין ובב"ד בלבד. וכן הבה"ג וכל הנמשכים אחריו מנו לאו זה במנין הלאוין הנוהגים בכל יחיד ויחיד עיי"ש. והי' נראה לומר לזה דאע"ג דלא נכלל לאו זה בעשה דקבר תקברנו. הא מ"מ הו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך שכבר מנה הגאון. וכמש"כ הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שהבאתי דקבורת מתים הו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך. ולפ"ז צ"ל דגם שלא להלינו הו"ל בכלל ואהבת לרעך. דאע"ג דקוברו אח"כ מ"מ בשעתי' אית לי' בזיונא. ואין זו אהבה אלא זלזול. אלא דא"כ מלבד מאי דתמוה לפ"ז דא"כ לא הו"ל למנות גם העשה שבנתלין על הב"ד במספר הפרשיות. דתיפוק לי' דהו"ל בכלל עשה דואהבת לרעך שנוהגת אפי' בכל ישראל. ובכל המתים כולן. ואם לומר שהב"ד עוברין בשתי עשין. דהיינו בעשה דקבר תקברנו מלבד העשה דואהבת לרעך. הרי לדרכו של גאון ז"ל עשה כזו דליכא נפקותא

בה אלא לעבור עלה בשתים אינה באה במנין. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. בלא"ה קשה ג"כ כמו שהקשינו לעיל לדעת התוס' וסייעתם. דלדעת רבינו הגאון ז"ל לא שייך מה שתירצנו לדעתו וכמבואר:

ואמנם ראיתי להר"ב לח"מ (בפי"ב מהלכות אבל ה"א) על מש"כ הרמב"ם שם וז"ל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו עכ"ל. וכתב בלח"מ שם וז"ל וקשה כיון דטעם רבינו דאין שומעין לו משום דהוי בעיא דלא איפשיטא וספק איסורא לחומרא. א"כ לא הי' לו לתלות הטעם משום דהקבורה מצוה. אלא משום דהקבורה משום בזיונא. דזהו הצד מהאיבעיא לומר דאין שומעין לו. וכ"כ הטור (סי' שמ"ח) טעם זה וכו'. וי"ל דרבינו ס"ל דלא בעי הבעיין אלא משום דס"ל דאין קבורה מה"ת וכאיכא דאמרי דא"ר יוחנן רמז לקבורה מה"ת מנין וכו'. אבל ללישנא קמא דר"י דאית לי' דקרא דקבור תקברנו מריבוי דרשינן אפי' שאר מתים והמלין מתו עובר בל"ת ליכא בעיא. דכיון דהיא מצוה מה"ת לקבור מתו לאו כל כמיני' לומר שלא יקברוהו. וכיון דרבינו פסק (בפט"ו מהלכות סנהדרין) כלישנא קמא דר"י דהמלין מתו עובר בל"ת. לכך כתב כאן הטעם משום דהקבורה היא מצוה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דלדעת הרמב"ם ז"ל הנך תרי לישני דאמרינן שם בפרק נגמר הדין אליבא דר"י משום רשב"י פליגי בהכי דל"ק דקאמר מנין למלין את מתו שעובר בל"ת וכו'. ס"ל דמדאורייתא הוא. ומאי דתנן במתניתין דהתם ולא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת. היינו ל"ת גמורה מדאורייתא. וללי"ב דקאמר רמז לקבורה מה"ת מנין וכו'. ס"ל דליכא בזה אלא מצוה מדבריהם בעלמא ואין בזה אלא רמז אסמכתא מן הכתוב. ומאי דתנן במתניתין דעובר בל"ת אינו אלא מדרבנן ול"ת דדבריהם. וכבר אשכחן כיו"ב בכמה דוכתי. וכמש"כ הר"ב באר שבע (סופ"ק דתמיד) ובתשו' חות יאיר (סי' ט') עיי"ש. והא דמיבעיא לן התם קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה. ונפק"מ אם אמר לא בעינא דליקברוה להההיא גברא וכו' עיי"ש. היינו רק ללישנא בתרא דר"י דאין מצות קבורה בשאר מתים אלא מדרבנן בעלמא. אבל ללישנא קמא כיון דיש בזה ל"ת ועשה דאורייתא. פשיטא דלאו כל כמיני' למימר לא בעינא למיקבר:

ומעתה לפ"ז אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. אלא דלהלכה ס"ל איפכא מדעת הרמב"ם. דכיון דסתמא דגמרא דאיבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה. ס"ל כלישנא בתרא דר"י ושקיל וטרי בה התם. משמע ודאי דקיי"ל הכי. וא"כ לפ"ז מדאורייתא בשאר מתים ליכא לא לאו ולא עשה אלא בנתלין בלבד. ולהכי שפיר אחר שמנה הגאון העשה דכי קבור תקברנו במספר הפרשיות לא הוצרך עוד למנות

הלאו דלא תלין. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. ובפרט דכאן העשה כוללת יותר מהלאו. דהלאו דלא תלין אינו אלא בלינת כל הלילה עד בוקר. וכמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רנ"ב) עיי"ש. הן אמת דלפי גירסת היראים שם וכן היא גירסת הסמ"ג (עשין ק"ג) דגרסי במתני' דהתם ומתירין איתו מיד ואם לאו עובר בל"ת שנאמר לא תלין וכו' עיי"ש. משמע דמיד משקיעת החמה עובר בלא תלין. דהתלייי' היתה עם שקיעת החמה כדקתני בברייתא התם עיי"ש. וכן הוא בספרי (פ' תצא) לפי הגירסא שלפנינו עיי"ש. אלא דע"כ אין זה מוכרח. שהרי היראים אע"ג דגירסתו כך מ"מ כתב דאינו עובר בל"ת עד בוקר. וע"כ דמפרש ואם לאו שלא התירו מיד אלא הניחו כך תלוי עובר בל"ת כשיגיע בוקר:

איברא דקשה לכאורה לפ"ז למה לי' לתנא דמתניתין למיתלי בל"ת שאינו אלא אחר לינת כל הלילה עד בוקר. הרי מאחר שבא ליתן טעם למה שמתירין אותו מיד טפי הו"ל למיתני ואם לאו עובר בעשה דכי קבור תקברנו ביום ההוא. דנמצא עובר מיד בעשה משתשקע החמה. וכיון דנתלה סמוך לשקיעת החמה ע"כ מתירין אותו מיד שלא לעבור בעשה. וע"כ אין לנו בזה אלא לומר דגם בל"ת עובר מיד בשקיעת החמה. ולהכי נקט ל"ת דחמיר טפי מעשה וגם כתיב ברישא דקרא. וא"כ הדבר קשה להיראים שכתב דאינו עובר בל"ת עד בוקר. ומיהו יש לדחוק ולומר דהכי קאמר ומתירין אותו מיד. כדכתיב כי קבור תקברנו ביום ההוא. וא"כ בע"כ צריך למהר להתירו כדי לקברו בו ביום קודם שקיעת החמה. ואם לאו אלא שהניחו תלוי עוברים ג"כ בל"ת דלא תלין כשילין עד בוקר מלבד מה שכבר עברו בעשה דתקברנו ביום ההוא. איך שיהי' עכ"פ מבואר דלהיראים אינו עובר בל"ת דלא תלין אלא בלינת כל הלילה עד בוקר. וכך העלה הרדב"ז (בתשו' ח"א סי' שי"א) עיי"ש בדבריו. וכן ודאי משמע לפי הגירסא שלפנינו במתניתין דפרק נגמר הדין דגרסינן ואם לן עובר בל"ת. וכן הוא בספרי לפי גירסת כת"י שהביא בז"א שם עיי"ש. והיא ג"כ גירסת הרמב"ם (בפט"ו מהלכות סנהדרין) עיי"ש. וכן הוא גירסת הרמ"ה בסנהדרין שם עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הר"ב מחזיק ברכה או"ח (סי' תקכ"ו) עיי"ש. ומיהו מדברי הרמ"ה ז"ל בסנהדרין שם נראה דס"ל דגם לאו דלא תלין הוא מיד בשקיעת החמה. שכתב שם על הברייתא דקתני הא כיצד משהין אותו עד סמוך לשקיעת החמה וכו'. וז"ל הא כיצד לא היו תולין אותו שחרית וכו' אלא סמוך לשקיעת החמה. שכיון שאין שהות ביום ממהרין להורידו שלא יעברו בבל תלין נבלתו עכ"ל עיי"ש. משמע דמיד בסוף היום עובר בב"ת. ועכ"פ דעת הרא"ם אינה כן. וא"כ י"ל דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ הלאו אינו חל אלא מבוקר ואילך. אבל העשה

עובר מיד בשקיעת החמה. דבהדיא כתיב בקרא כי קבור תקברנו ביום ההוא. ונמצא דהעשה כוללת יותר מהלאו. והילכך מנה העשה ושוב לא הוצרך למנות הלאו:

אלא דלכאורה עדיין יש מקום עיון בזה. דלפ"ז נמצא דלדעת רבינו הגאון ליכא מדאורייתא שום מצוה בקבורת שאר מתים. ובאמת שכן נראה גם מדברי הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רנ"ב) שכתב וז"ל צוה יוצרנו שמגדף ועובד ע"ז שנסקלו ונתלו שלא תלין נבלתם על העץ וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה להדיא דס"ל דלאו דלא תלין אינו אלא בנתלין בלבד. והנה העשה דכי קבור תקברנו לא הביא הרא"ם ביראים כלל אפי' בנתלין. וגם הבה"ג לא מנה עשה זו. וכבר העיר בזה הרמב"ן ז"ל (בשורש א') וכתב דלזה כוון הבה"ג במה שמנה מצות קבורת מתים. דס"ל דעשה זו שייכא בכל המתים. ובזה השיב על השגת הרמב"ם על הבה"ג (בשורש שני) עיי"ש בדבריו. אבל אליבא דהרא"ם ז"ל לא יתכן לומר כן. דבהדיא מבואר מדבריו ז"ל (ביראים סי' נ') דקבורת מתים לא נפקא לן למצוה אלא מקרא דאחרי ה' תלכו. כדדרשינן סופ"ק דסוטה. ומקרא דוהודעת להם את הדרך ילכו בה כדדרשינן בפ"ב דמציעא עיי"ש. אבל עשה דכי קבור תקברנו האמורה בנתלין לא הזכיר כלל. ואין לומר דלא הוצרך להזכירה אחר שכבר הזכיר מצות קבורה מקראי אחריני. דז"א דמלבד דאין זו דרכו של הרא"ם ז"ל ביראים. בלא"ה תמוה דעכ"פ הו"ל להזכיר עשה זו משום דנפק"מ בהך עשה לענין שחייב לקברו ביום מיתה דוקא. ומשתשקע החמה עבר בעשה זו דכתיב בה תקברנו ביום ההוא. משא"כ מקרא דאחרי ה' תלכו. ומקרא דוהודעת להם כל שקברו אפי' למחרת וליומא אוחרא קיים מצותו. ואין לומר דס"ל להרא"ם ז"ל דכי קבור תקברנו וגו' אינו אלא פירוש הלאו דלא תלין. ולא חשיבא עשה. דהרי בהדיא קתני בספרי (פ' תצא) לא תלין נבלתו מצות ל"ת. כי קבור תקברנו מצות עשה עיי"ש. ואולי אפשר. לומר דס"ל דכיון דבמתניתין דפרק נגמר הדין לא תנן אלא אם לן עובר בל"ת שנאמר לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו וגו' עיי"ש. משמע דתנא דידן פליג על הספרי וס"ל דכי קבור תקברנו בכלל הל"ת הוא ולא חשיב עשה בפ"ע. מדלא קתני דעובר בעשה ול"ת. איך שיהי' עכ"פ חזינן דלדעת הרא"ם ז"ל כולי' קרא דלא תלין וגו' לא קאי אלא אנתלין לחוד. ממש כמו שביארנו לדעת רבינו הגאון ז"ל:

אבל קשה טובא לכאורה לפ"ז דהרי כבר הכריח הרמב"ן ז"ל שם דקבורת כל המתים ע"כ מצוה חמורה. שהרי מבואר בכמה דוכתי שמצות עשה שלו דוחה אפי' לאוי דטומאת כהן גדול ונזיר. ואפי' מצות פסח ומילה שיש בהן כרת. והחמירו בה יותר מבשאר מצות עיי"ש ברמב"ן. והרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין רל"א) הכריח בדרך אחר וז"ל שם ולכן המת

שאין לו מי שיתעסק בקבורתו נקרא מת מצוה. כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו באמרו קבור תקברנו עכ"ל עיי"ש. אמנם דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים טובא אצלי בראייתו זו. דלא זו שאין הכרח מהתם אלא דאדרבה משם יש להביא ראי' איפכא. דהרי בפ"ג דברכות (י"ט ע"ב) עלה דאמרינן אר"י א"ר המוצא כלאים בבגדו פושטו אפי' בשוק. מ"ט אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה' כל מקום שיש חלול ה' אין חולקין כבוד לרב. פרכינן מדתניא ולאחותו מה ת"ל הרי שהי' הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא. אמרת לא יטמא. יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה. ת"ל ולאחותו. לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. אמאי לימא אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'. ומשני שאני התם דכתיב ולאחותו. ולגמר מינה שב וא"ת שאני עיי"ש. ופירש"י וז"ל אבל מטמא הוא למת מצוה והוא כבוד הבריות ודוחה דבר תורה. שב וא"ת שאני. דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות היכא דאינו עיקר דבר במעשה בידים אלא יושב במקומו וד"ת נעקר מאיליו וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא הא תינח אם נאמר דקבורת מת מצוה אין בה אלא משום כבוד הבריו' בלבד דומיא דפושט בגדו בשוק פריך שפיר. אבל אם איתא דבקבורת מת מצוה יש בה ג"כ עשה דאורייתא מקרא דכי קבור תקברנו. א"כ מאי פריך מהתם לרב ומאי ענין זה לזה. ודילמא לעולם אימא לך דאין כבוד הבריות כדאי לדחות שום איסור דאורייתא. דאין חכמה ואין עצה וכו'. ובמת מצוה גלי קרא דעשה דקבורה אלימא כ"כ למידחי כל שאר מצות שבתורה. אלא ודאי מוכרח מזה דליכא שום מ"ע בתורה בקבורת מת מצוה. ואין בה אלא משום כבוד הבריות בלבד. והילכך שפיר פריך מינה לרב דחזינן מזה דגדול כבוד הבריות לדחות עשין חמורות שבתורה כפסח ומילה. וגם כדמשני שאני התם דכתיב ולאתותו פריך לי' שפיר ולגמר מינה. והוצרך לדחוקי ולשנויי שוא"ת שאני. משום דההיא לא עדיפא מפשיטת בגדו בשוק דאין בה שום מצוה אלא כבוד הבריות בלבד. הרי מוכרח לנו מזה איפוך דברי הרמב"ן ז"ל. וביותר תמוה דלפי מאי דמשני שוא"ת שאני משמע ודאי דבשוא"ת שפיר ילפינן גם בעלמא מקרא דולאחותו דמדחינן איסורא דאורייתא אפי' החמורים ביותר מקמי כבוד הבריות למסקנא. ואם איתא דבקבורת מת מצוה מלבד כבוד הבריות יש בה ג"כ עשה גמורה דאורייתא מקרא דקבור תקברנו. הדבר תמוה היכי מצינן למילף מינה לעלמא. ודילמא לא גלי קרא דדחי אלא משום עשה דקבור תקברנו. דגלי לן קרא דעשה אלימתא היא אפי' לגבי עשין חמורות כפסח ומילה. אבל לעולם כבוד הבריות לא דחי שום איסורא דאורייתא כלל אפי' בשוא"ת. דאין חכמה ואין עצה ואין תבונה

נגד ה'. אלא ודאי מוכרח מזה דאין בקבורת מת מצוה אלא משום כבוד הבריות בלבד. ושום עשה דאורייתא לית בה. וראיתי בתשו' שאגת ארי' החדשות (סי' י"ב) שהרגיש מאי דקשה מההיא סוגיא למש"כ הרמב"ם בסה"מ (עשין רל"א) דיש עשה בקבורת כל המתים. וכתב לתרץ דע"כ הא דמת מצוה דוחה פסח ומילה לאו משום עשה דקבורה הוא כמו שאינן נדחין מפני עשה דטומאת קרובים. ובהדיא אשכחן ריש פרק תמיד נשחט (פסחים נ"ט ע"א) דאתי עשה דפסח שיש בה כרת ודחי עשה דהשלמה שאין בה כרת. ובריש פ"ג דזבחים אמרינן אתי עשה דפסח שיש בה כרח ודחי עשה דטבול יום הנכנס במחנה לויה. ולחד פי' בתוס' שם עשה גמורה היא. וע"כ הא דמת מצוה דוחה לפסח ומילה לאו משום עשה דקבורה הוא אלא משום כבוד הבריות. ושפיר רצה הש"ס להוכיח מינה דכבוד הבריות דוחה דבר מן התורה עיי"ש בדבריו שהאריך. ודברי תימא הם לענ"ד. דודאי הי' מקום לדבריו אי לא הוה דרשינן הכי מקרא. אבל כיון דבברייתא דריש הכי מיתורא דקרא דולאחותו א"כ איזה הכרח יש בזה מדשאר עשין נדחין מפני עשה דפסח כמו עשה דטבול יום במחנה לוי' ועשה דהשלמה. לומר דגם עשה דמת מצוה תדחה מקמי עשה דפסח ומילה. הרי הכא גלי קרא דולאחותו. וכיון דס"ל לרב לסברא פשוטה דאין שום איסור דאורייתא נדחה מפני כבוד הבריות דאין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'. אית לן שפיר למימר דגלי קרא דולאחותו דעשה דקבורת מת מצוה אלימא כ"כ למידחי עשה דפסח ומילה החמורות:

והנה בברייתא דהתם קתני ולאחותו מה ת"ל הרי שהי' הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. ופירש"י ז"ל אמרת לא יטמא הואיל ועונת שחיטת פסח היא וחלה עליו חובת פסח שהוא בכרת אם יטמא בטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי מצות כרת היא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ התוס' שם בד"ה אמרת לא יטמא מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכה"ג ועושה פסח משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים. ותימא דבזבחים גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בע"פ וטמאוהו אחיו בע"כ ופריך מהא ברייתא דהכא דקאמר לא יטמא. ומאי פריך דילמא שאני הכא דמיירי דכל קדושות האלו בו כדפרישית. אבל עושה פסת גרידא אימא רשאי ליטמא. על כן נראה לפרש אמרת לא יטמא אפי' עושה פסח גרידא. וא"ת מהיכא פשיטא לי' אמרת לא יטמא. וי"ל כדפירש"י דלא אתי עשה שאין בו כרת כטומאת קרובים וידחה עשה שיש בו כרת כגון עושה פסח ומילה. וא"ת התם דפריך על מעשה דיוסף הכהן מנ"ל לתלמודא דהכא מיירי בעושה

פסח לחוד. וי"ל מדלא כייל גבי עושה פסחו כמו גבי אחרים וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה לכאורה דבריהם ז"ל בקושייתם השנית אינם מובנים. דהרי כבר תירצו דלא אתי עשה שאין בה כרת ודחי עשה שיש בה כרת. וא"כ מכח הך הוכחה גופא שפיר י"ל דפשיטא לי' לתלמודא דברייתא מיירי אפי' בעושה פסח לחוד. וכבר ראיתי להרש"א ז"ל שהרגיש בזה וכתב וז"ל קושיא ראשינה היא לתנא דברייתא מאיזה סברא אוקמא לקרא דולאחותו בעושה פסח לחוד דאפי' הכי אינו מטמא לאחותו. אימא דעושה פסח לחוד מטמא אפי' לקרוביו ולא איירי קרא אלא ביש בו שלש הקדושות. דאפי' הכי לאחותו דוקא אינו מטמא אבל למת מצוה מטמא. ותי' דלא אתי עשה שאין בה כרת כו' אוקמא לקרא אפי' בעושה פסח גרידא. ושוב הקשו דע"כ הך סברא אינה מוכרחת דהא מצינו מת מצוה עשה שאין בה כרת הוא ודוחה עשה דפסח שיש בו כרת. וא"כ מנ"ל לתלמודא למימר דהאי תנא איירי בעושה פסח גרידא דאפ"ה אינו מטמא לאחותו. ותירצו דהכי משמע לי' מדברי התנא מדלא כייל וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו ז"ל מתמיהים אצלי טובא. דא"כ לדבריו הדרא קושיא ראשונה של התוס' לדוכתה. דתנא דברייתא גופי' מנ"ל לאוקמי קרא דולאחותו בעושה פסח לחוד דאפ"ה אינו מטמא לה. אימא דלא מיירי קרא אלא בשיש בו שלש קדושות כה"ג ונזיר ועושה פסח. אבל עושה פסח גרידא מטמא לאחותו. ואי משום דאין עשה שיש בה כרת נדחה מקמי עשה שאין בה כרת. הרי ע"כ אין זו סברא. דהא גם מת מצוה עשה שאין בה כרת הוא ודחי עשה דפסח שיש בה כרת. ועכצ"ל דמן עשה דמת מצוה ליכא להביא ראי' לעשה דטומאת קרובים. וא"כ הקושיא במקומה עומדת דאין מקום לקושיא שניי' של התוס'. אבל נראה דעיקר הקושיא מעיקרא ליתא ודברי התוס' פשוטים. דודאי לתנא דברייתא גופי' שפיר תירצו התוס' ורש"י דמשמע לי' לאוקמי קרא דולאחותו לא יטמא אפי' בעושה פסח גרידא משום דלא אתי עשה דטומאת קרובים שאין בה כרת ודחי עשה דפסח שיש בה כרת. אלא דמ"מ שפיר הקשו לתלמודא דפריך מההיא ברייתא על מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בע"פ וטמאוהו אחיו בע"כ. מנ"ל לתלמודא דברייתא דולאחותו מיירי בעושה פסח גרידא. ואם משמע לי' הכי מכח סברא דאין עשה שיש בה כרת נדחה מפני עשה שאין בה כרת. א"כ לא הו"ל למיפרך אלא מכח ההיא סברא לבד. דהא גם מברייתא זו ליכא שום קושיא אם לא מכח הך סברא. א"כ מכח הך סברא עצמה הוא דהו"ל לתלמודא למיפרך. איך טמאוהו ודחו עשה דפסח שיש בה כרת משום עשה דלה יטמא שאין בה כרת. ועכצ"ל דעדיפא לי' לתלמודא טפי למיפרך מברייתא דולאחותו שמתבאר בה בהדיא איפכא. מלמפרך מסברא בעלמא וא"כ ע"כ בלאו סברא זו מברייתא גופא משמע

לי' לתלמודא הכי דלא מידחי עשה דפסח מקמי עשה דטומאת קרובים. והיינו דמקשו התוס' מנ"ל לתלמודא דברייתא בעושה פסח לחוד מיירי. והוצרכו לתרץ מה שתירצו. וזה פשוט אצלי:

עכ"פ מבואר דלפירש"י ותוס' שם הא דפשיטא לי' לתנא דברייתא דולאחותו לא יטמא קאי אפי' בעושה פסח גרידא. היינו רק משום דלא אתי עשה דטומאת קרובים שאין בה כרת ודחי עשה דפסח שיש בה כרת. והשתא אם כן על כרחך מוכח לכאורה מזה דהא דעשה דפסח נדחית מקמי מת מצוה לא משום עשה דקבורה הוא. דהא אין עשה שיש בה כרת נדחה מפני עשה שאין בה כרת. וע"כ אין זה אלא משום כבוד הבריות דאלים למידחי אפי' עשה שיש בה כרת. וא"כ פריך שפיר מההיא ברייתא לרב דאמר דאין שום איסורא דאורייתא נדחה מפני כבוד הבריות. אלא דמ"מ גם לפ"ז דברי הרמב"ן ז"ל לא מיתרצו. דנהי דאין מכאן ראי' איפוך מדעתו. מ"מ עדיין תמוה הוכחתו מדדחינן פסח ומילה ולאוי דכה"ג ונזיר מפני מת מצוה לומר דעשה דקבורת מתים עשה גמורה היא. שהרי מבואר לפנינו דלא מקמי עשה דקבורה הוא דמידחו אלא מקמי כבוד הבריות. ובלא"ה אכתי גם לפ"ז יש מקום להוכיח משם איפוך מדברי הרמב"ן ז"ל וכמשכ"ל. דאם איתא דעשה דקבור תקברנו בשאר מתים עשה גמורה היא. מאי פריך מהך ברייתא דולאחותו לרב. ודילמא התם היינו משום דגלי יתורא דקרא דולאחותו דעשה דקבורת מתים בהדי כבוד הבריות כקבורת מת מצוה אלימא למידחי אפי' עשה שיש בה כרת כפסח. אבל משום כבוד הבריות לחוד לעולם אימא לך דלא דחינן שום איסור דאורייתא כרב. כי היכי דלא דחינן נמי עשה דפסח מקמי עשה דטומאת קרובים. אלא ודאי מוכרח מזה דליכא עשה דאורייתא בקבורת מת מצוה ואין בה אלא משום כבוד הבריות בלחוד. מיהו לפי פי' השר מקוצי ז"ל שהביאו התוס' שם בהא דפריך בזבחים מברייתא דולאחותו על מעשה דיוסף הכהן שטמאוהו בע"פ. דפריך דע"כ אף בעושה פסח גרידא אינו מטמא לקרובים לתנא דברייתא. דאי ס"ד עושה פסח מטמא לקרובים. למה לי קרא דולאחותו למימר שמטמא למת מצוה. כיון דמטמא לקרובים וכו' פשיטא דמטמא למת מצוה וכו'. דמאי חזית ליתן לו קדושה טפי גבי מת מצוה יותר מן הקרובים עכ"ל ע"ש. לפ"ז ע"כ מוכח כמש"כ הרמב"ן דבאמת מצוה עשה גמורה יש בו. דאל"כ היכי מייתי בק"ו מת מצוה מטומאת קרובים. אימא בטומאת קרובים עשה דטומאת קרובים הוא דדחי לעשה דפסח. משא"כ מת מצוה שאין בו אלא משום כבוד הבריות דאין חכמה ואין עצה וכו'. אי לאו דגלי קרא דולאחותו לא הו"ל למימר דדחי עשה דפסח. הן אמת דגם לפי דברי הרמב"ן יקשה לכאורה היכי מייתי בק"ו מטומאת קרובים למת מצוה הרי

עשה דקבור תקברנו שייכא בכל המתים ולא במת מצוה לחוד. וא"כ נמצא דבטומאת קרובים איכא תרי עשה. דמלבד עשה דטומאת קרובים איכא נמי עשה דקבור תקברנו. דלא גרע מאחר. משא"כ במת מצוה דליכא אלא חדא עשה. ואם מטמא לקרובים דאיכא בקבורתם תרי עשה. היכי נגמר מינה להטמא למת מצוה שאין בו אלא עשה אחת. וביותר יקשה לקושטא דמילתא דלקרובים לא מטמא. ולמת מצוה גמרינן מולאתותו דמטמא. ונמצא יציבא בארעא וכו'. דהרי טומאת קרובים חמורה יותר דאית בה תרי עשה משא"כ במ"מ דליכא אלא חדא עשה. מיהו נראה דמכל מקום מת מצוה חמור יותר דאית בי' נמי משום כבוד הבריות. דגנאי גדול הוא מה שמונח ואין לו קוברין. כמש"כ התוס' (בפ"ב דמציעא ל' ע"ב) בד"ה אלא. ובפרק שבועת העדות (שבועות ל' ע"ב) בד"ה אבל באיסורא עיש"ה. והילכך עשה דידי' בהדי כבוד הבריות חמיר טפי מתרי עשה דטומאת קרובים. ועכ"פ מוכח מזה כדעת הסוברין דיש עשה בקבורת כל המתים. דאל"כ נמצא דאין במת מצוה אלא משום כבוד הבריות בלחוד. וא"כ היכי מייתי מת מצוה בק"ו מטומאת קרובים. מיהו נראה דאין מזה הכרח כלל. דשפיר מייתי בק"ו מנזיר וכה"ג שאין מטמאין לקרובים ומטמאין למת מצוה עושה פסח שמטמא לקרובים אינו דין שמטמא למת מצוה. וכן מבואר בחי' הר"ן סנהדרין (ל"ה ע"ב) בשם ריב"א שתי' ממש כתי' השר מקוצי עיי"ש. ובזה תו ליכא למיפרך מידי. דהא חזינן דהכא כבוד הבריות חמור טפי מעשה שבתורה. דכה"ג ונזיר אע"פ שאין מטמאין לקרובים שיש בה עשה גמורה דאורייתא אפי' הכי מטמאין למת מצוה. א"כ מינה דעושה פסח אם איתא דמטמא לקרובים כ"ש שמטמא למת מצוה משום כבוד הבריות. אע"פ שאין בו עשה כלל:

עכ"פ הרי חזינן דמההיא ליכא שום ראי' לומר דמת מצוה יש עשה בקבורתו. ועי' בתשו' ש"א שם דלפי מה שפירש שם גירסא הישנה שהביאו הראשונים ז"ל בסוגיא דברכות שם. דגרסינן וכ"ת נילוף מכהן מה לכהן שכן לאו שאינו שוה בכל וכ"ת נילוף מנזיר מה לנזיר שכן ישנו בשאלה עיי"ש. היה מוכרח משם דיש עשה בקבורת מת מצוה עיי"ש. אבל כבר כתב הוא עצמו שם דע"כ רש"י ותוס' לא פירשו כן עיי"ש. וגם בדברי הרמב"ן ז"ל גופי' בתורת האדם (שער הכהנים) מבואר בהדיא דלא פירש כן עיי"ש. וכן מבואר בשאר ראשונים. וכן מה שרצה שם להכריח מדקיי"ל במאן דקרי ותני עד שיתא אלפי גברי מטמאין לו כהן ונזיר ומאן דמתני לית לי' שיעורא. אע"פ שאין בזה משום כבוד הבריות. דהא אין כאן בזיון אלא מניעת כבוד עיי"ש בדבריו. אין דבריו מוכרחין כלל לדעתי. דודאי כל שראוי לכבוד כשאין חוששין לתת לו כבודו הראוי לו. יש בזה בזיון.

והרי הוא בכלל גדול כבוד הבריות וכו'. וכן מוכח מההיא דמדלגין היינו ע"ג ארונות וכו' (בסוגיא דברכות שם) עיש"ה. ועדיפא מינה מבואר בראב"ן (סי' שפ"ה) דמשום כבוד צבור שלא ישבו בחושך מותר לשמש להדליק בביהכ"נ קודם הבדלה. משום דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה וכו' עיי"ש. אע"ג דפשיטא דליכא בזה שום בזיון לצבור כשאין מדליקין משום איסור שבת. ואין להאריך בזה כאן:

גם אין להביא ראי' דיש מ"ע בקבורת מתים מדתניא בברכות (ר"פ מי שמתו י"ח ע"א) המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מן הק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה עיי"ש. והיינו דאע"פ שאינו קרובו ולית בי' מ"ע דטומאת קרובים. מ"מ הו"ל עוסק במצוה ופטור מכל המצות. ומבואר לכאורה דגם בקבורת כל המתים איכא עשה. אבל אין זו ראי' די"ל דגם במסייע ונטפל לאחרים במצותן חשיב עוסק במצוה. דנטפל לעושה מצוה כעושה מצוה. כדתנן (סופ"ק דמכות ה' ע"ב) עיי"ש. וכן מבואר מדתניא (פ"ב דסוכה כ"ו ע"א) דכותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה עיי"ש. והרי כל הני אינם אלא מסייעים לעושי מצוה וקחשיב להו עוסק במצוה ליפטר מן המצות. והילכך הכא נמי המשמר את המת אע"פ שאינו מתו חשיב עוסק במצוה משום מצות הקרובים של המת והוא מסייע להם במצותן. אע"ג דבדידי' גופי' ליכא מצוה מיהו לפי דעת הרמב"ם (בפ"ב מהלכות אבל ה"ו) דמצות טומאת קרובים ליתא אלא בכהנים. יש מקום ראי' משם וכמבואר. אלא דרוב הראשונים ז"ל חלוקים עליו בזה כידוע. וא"כ אין משם שום הכרת כלל כמו שנתבאר. ובלא"ה י"ל דאע"ג דלית בה מצוה דאורייתא אית בה מיהת מצוה דדבריהם. וכמבואר בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ו ע"ב) ללישנא בתרא דר"י דקאמר כי קבור תקברנו מכאן רמז לקבורה מה"ת. דאפי' למשכ"ל דאין זו אלא אסמכתא בעלמא. מ"מ חזינן דמדרבנן מיהת יש בה מצוה ואסמכוה אקרא. ולפ"ז לפי מה שהעלו האחרונים ז"ל דאפי' עוסק במצוה דרבנן פטור ממצות דאורייתא. וכן מוכח מדתניא בפ"ב דסוכה שם דהשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפלה ומן התפילין. ולדעת התוס' ושאר ראשונים שם טעמא משום דהו"ל עוסקין במצוה עיי"ש. והרי ודאי שושבינין וכל בני חופה אין מצותן אלא מדרבנן. דמשום מסייע למצוה לא שייך התם. דשמחת חתן גופי' לית בה מצוה דאורייתא ועיקר המצוה שבנשואין לא שייכא בה סיוע באחרים ומבואר מזה דאפי' מצות שמחת חתן וכלה דדבריהם פוטרת מתפילין דאורייתא ואכמ"ל בזה. ולפ"ז בלא"ה אין ראי' משם כלל שיהי' בקבורה מ"ע דאורייתא. גם אין להביא ראי' מדאמרינן (בפ"ב דסוכה כ"ה ע"ב) והעוסק במצוה פטור

מן המצוה מהכא נפקא מהתם נפקא דתניא ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו' אותן אנשים מי היו וכו' רבי יצחק אומר כו' עוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בע"פ וכו' עיי"ש. ומדקרי לי' עוסק במצוה מבואר לכאורה דיש מ"ע מדאורייתא בקבורת מת מצוה. דהא אקרא קאי. אבל באמת לא מוכח מידי. דבלא"ה כבר פירשו רש"י ותוס' והריטב"א ז"ל שם דמת מצוה דנקט התם לאו דוקא. אלא כלומר לקרובים. כגון האמורים בפרשת כהנים שכהן מטמא להן עיי"ש. והיינו משום דקבורת קרובים ודאי מ"ע דאורייתא יש בה דקיי"ל כר"ע דאמר לה יטמא חובה:

והשתא א"כ שפיר אפשר לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל דליכא שום מ"ע בקבורת שאר המתים. חוץ מבנתלין שיש בה מ"ע על הב"ד. ולכן לא מנאה אלא במספר הפרשיות. כמו שביארנו. וגם הראי' שהביא הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם ממה שקראו המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו מת מצוה. כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו באמרו קבור תקברנו עכת"ד עיי"ש. אין מזה הכרע. דמלבד די"ל דקרי לי' מת מצוה משום מצוה דמדבריהם שיש בה כמשכ"ל וכמש"כ הרמב"ם גופי' (בפי"ד מהלכות אבל) דמצוה זו מדבריהם. וכבר הרגישו הפר"ח במים חיים שם ושאר אחרונים בסתירת דברי הרמב"ם בזה ואכמ"ל בזה. בלא"ה י"ל דכיון דדחינן ל"ת דדבריהם מיהת משום כבוד הבריות. ומת מצוה דחי נמי לאוי דכהן ונזיר ופסת ומילה. אע"פ שאין זה אלא משום כבוד הבריות ולית בה מצוה מבוארת בתורה. קרי לה מצוה. מאחר דדינה כמצוה. ועדיפא מינה לדחות אפי' עשין דפסח ומילה שיש בהן כרת ואין להאריך:

אמנם עדיין הא ודאי קשיא טובא דהרי ודאי קבורת מתים הו"ל מיהת בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך. דאף לפום דעת התוס' וסייעתם דקיימינן השתא דהך עשה דואהבת לרעך לא קאי אלא לאחר מיתה. הרי קבורה לאחר מיתה היא. ועשה השוה בכל היא. ותו לא הי' לו להגאון ז"ל למנות במספר הפרשיות העשה שעל הב"ד בקבורת הנתלין. וגם תמוה לפ"ז מנ"ל לאוקמי קרא דואהבת לרעך לחייבי מיתות ב"ד הרשעים. דנהי דלפי מה שהכריחו התוס' וסייעתם לא מיתוקים הך קרא אלא לאחר מיתה. מ"מ כיון דאפשר לאוקמי' לקבורת הכשרים מהיכא תיתי לאוקמי' למיתת חייבי מיתות ב"ד הרשעים. דהא לרבינו הגאון ליכא עשה אחריתא בקבורת כל אדם וכמו שהקשינו לעיל. וזה צ"ע טובא לכאורה לפום דרכנו זו:

ולכן נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דאע"ג דודאי קבורת כל המתים בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך. מ"מ בקבורת הנתלין ע"כ ליכא למימר הכי. דבהדיא אפקינהו קרא מכלל מצוה זו לענין זה. מדכתיב בקרא לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו

ביום ההוא כי קללת אלקים תלוי וגו'. כלומר מפני מה זה תלוי מפני שבירך את השם ונמצא שם שמים מתחלל. וכדתנן (סו"פ נגמר הדין מ"ו ע"א) עיי"ש. הרי דגלי קרא דאי לאו מפני חלול השם הי' ראוי להניחו בנוולו על העץ לגודל חטאו. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) על מקרא זה. וז"ל והנה המלין תלוי על העץ עובר בל"ת ועשה. ורבותינו דרשו כן בכל המלין את מתו וכו'. ולדעתם כי קללת אלקים תלוי לומר אע"פ שזה ראוי לנוולו לגודל חטאו. לא תעשה כן. כי קללת אלקים תלוי עכ"ל עיי"ש. ומעתה א"כ נראה דאע"ג דקבורת כל המתים בכלל עשה דואהבת לרעך היא. וא"כ לפי דעת רוב הראשונים ז"ל יש בהן שתי עשין. עשה דקבור תקברנו. דאיתרבו מייתורא דקרא גם שאר המתים. ועשה דואהבת לרעך כמוך. מ"מ בנתלין ליכא אלא עשה דקבור תקברנו בלבד. דבהדיא גלי קרא דאי לאו טעמא דקללת אלקים תלוי גם בעשה זו לא הוה מזהיר עלייהו. הלכך גם השתא אין לנו בהו אלא עשה זו בלבד:

איברא דלפ"ז קשה לכאו' מהא דאמרי' (בפ' נגמר הדין מ"ה ע"א) אהא דתנן התם בית הסקיל' הי' גבוה שתי קומות וכו'. ופרכינן עלה ומי בעינן כולי האי ורמינהי מה בור שיש בו כדי להמית עשרה טפחים וכו'. אר"נ ארב"א א"ק ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה עיי"ש. והשתא נימא דמגדף ועובד ע"ז שנתלין דאימעיטו מכלל קרא דואהבת לרעך לא יהי' בית הסקילה שלהם גבוה יותר מעשרה טפחים. וזה ודאי ליתא דלא אשכחן חילוק כלל בנסקלין. וכן משמע ודאי ממתניתין דבית סקילה אחד הי' לכל הנסקלין. ואפי' תימא נהי דבנתלין מדינא לא הי' צריך להגביה בית הסקילה שלהם כולי האי. דבעשרה טפחים סגי שיש בו שיעור מיתה. מ"מ כיון דמיהת ליכא איסורא בהכי להגביהו יותר אפי' בנתלין. לא רצו לחלק בזה בין הנסקלין ולתקן שני בתי סקילה שונים. אלא תקנו להם בית סקילה אחד שיהי' ראוי לכל הנסקלין כולם. מ"מ אכתי קשה לר"א דאמר כל הנסקלין נתלין. מי נימא דלדידי' בית הסקילה לא הי' גבוה שתי קומות אלא עשרה טפחים. הא ודאי ליתא דלא אשכחן שום פלוגתא בהכי. וגם מדפליגי בסיפא מכלל דברישא כ"ע מודו עיי"ש. מיהו אפשר לומר לפי המבואר בסוגיא דגמרא (שם מ"ה ע"ב) דאפי' לר"א דאמר כל הנסקלין נתלין מ"מ מודה דקרא דכי קללת אלקים תלוי לא קאי אלא על המגדף ועובד ע"ז. אלא דדריש לקרא בריבויי ומיעוטי. ומשום דמרחקי מהדדי. המיעוט דכי קללת. אלקים תלוי דלא משמע אלא מגדף והדומה לו דהיינו עע"ז. מהריבוי דרישא דקרא דכתיב סתמא והומת ותלית. מרבה מיני' כל הנסקלין לתלייי' עיש"ה. והשתא א"כ גם לר"א ע"כ מאי דמסיים קרא כי קללת אלקים תלוי דלא משמע אלא מגדף ודומה לו. דהיינו עובד ע"ז. היינו כמש"כ הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל דקרא

אתי לפרושי טעמא בהנך. דאע"פ שחטאם גדול מאוד והי' ראוי לנוולם ביותר ולהניחם תלויים ולא לקברם. מ"מ חייב הכתוב לקברם מטעם שקללת אלקים תלוי ויש בדבר חלול השם. והשתא א"כ גם לר"א אין לנו שהוציא הכתוב מכלל עשה דואהבת לרעך אלא מגדף ועובד ע"ז ולא שאר הנסקלין. דבהן לא פירש הכתוב טעם כלל. וי"ל דהיינו משום שהטעם פשוט משום עשה דואהבת לרעך כמוך. והוסיף הכתוב בהן כאן עוד עשה אחת. אבל המגדף ועובד ע"ז שאינם בכלל עשה דואהבת לרעך לגודל חטאם. הוצרך הכתוב לפרש הטעם משום חלול השם. דאע"פ שהם עצמן אין ראויין לכך מ"מ מצד חלול השם חייבין בקבורתם מיד. והשתא א"כ גם לר"א ניחא שפיר כמש"כ אליבא דרבנן. כיון דשאר הנסקלין ע"כ צריך להם בית הסקילה גבוה שתי קומות משום דלא נפקי מכלל עשה דואהבת לרעך. גם למגדף ועובד ע"ז לא תקנו להם בית הסקילה מיוחד בפ"ע נמוך מזה. כיון דנהי דליכא מצוה בהנך להגביה כ"כ מ"מ ליכא איסורא בהכי. ואע"ג דלר"מ דאמר התם (מ"ו ע"ב) בברייתא משלו משל למה הדבר דומה לשני אחין תאומים וכו'. שייך טעם דכי קללת אלקים תלוי בכל הנתלין עיי"ש. מ"מ נראה דודאי מסתמא ר"מ כרבנן ס"ל דאין נתלה אלא המגדף ועובד ע"ז. וא"כ גם לדידי' ניחא שפיר כדכתיבנא. הן אמת שראיתי לרבינו יונה ז"ל בחי' שם שכתב דר"מ אליבא דר"א קאי דאית לי' דכל הנסקלין נתלין. ואפי' מי שאינו פושט ידו בעיקר. דלדידי' ליכא למימר טעמא דמתניתין עיי"ש בדבריו ז"ל. אבל לפי מה שביארנו אין זה מוכרח כלל. דודאי גם לר"א שפיר י"ל כטעמא דמתניתין כמו שביארנו לעיל. גם עיקר דבריו ז"ל תמוהים דהא להדיא מבואר לעיל בברייתא דגם לר"א קרא דכי קללת אלקים תלוי לא קאי אלא אמגדף ועע"ז. וכן מבואר מסוגיא דגמרא שם כמשכ"ל. וכבר ראיתי להרב מהרי"ן באהלי יהודה על הספרי(פ' תצא) שהרגיש בזה והניחו בתימא עיי"ש. ויש אתי ליישב דבריו בדוחק לומר דודאי לפום פשטי' דקרא כי קללת אלקים תלוי לא משמע אלא מגדף ועע"ז. אלא דאחר דאיתרבו מריבוי ומיעוט כל הנסקלין לתליי' יקשה טעמא דקרא דכתיב כי קללת אלקים תלוי. והרי לא מקלל אלקים לבד נתלה אלא כל הנסקלים איתרבו לתליי'. ולהכי ע"כ נצטרך לפרש קרא ע"פ המשל דשני אחין. וע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשי' והיינו דאתי ר"מ לאשמעינן. כן נראה קצת בכוונת רבינו יונה ז"ל. אלא דכבר כתבנו דאין זה מוכרח. גם ודאי דחוק טובא לומר דר"מ כר"א ס"ל. ואין להאריך:

ומעתה לפ"ז שפיר אפשר לומר דגם לרבינו הגאון ז"ל ס"ל דקאי עשה דקבור תקברנו גם בכל המתים. וכן לאו דלא תלין על כל המתים קאי. דאיתרבו מייתורא דקרא. כמבואר בספרי. וכדמשמע נמי לפום פשטא דסוגיא דגמרא שם ובמתניתין דהתם. אלא

דלא הוצרך למנותן במנין העשין והלאוין אחר שכבר נכללו בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך. ולכן לא מנה אלא עשה שבקבורת הנתלין שאינה בכלל עשה דואהבת לרעך כמו שביארנו. ומקומה במספר הפרשיות משום דלא רמיא אלא על הב"ד בלבד. ול"ת דלא תלין שבנתלין לא הוצרך למנות. אחר שמנה העשה שכוללת יותר מהלאו. וכדרכו ז"ל וכמו שביארנו לעיל:

והנה הבה"ג והרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריהם מלבד מה שמנו עשה דואהבת לרעך כמוך ששוה בכל. מנו ג"כ עשה דואהבתם את הגר. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה עשה זו. ואזיל בזה לשיטתי'. דהרי ליכא נפקותא בעשה זו אלא כדי לעבור על הגר בשתי עשין. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ר"ז ובפ"ו מהלכות דעות ה"ד) עיי"ש. וכבר נתבאר אצלינו דדרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא למנות בכל כיוצא בזה אלא עשה אחת בלבד. דהיינו אותה עשה שכוללת הכל. ולכן לא מנה בזה אלא עשה דואהבת לרעך כמוך שכוללת הכל האזרח והגר. והשמיט עשה דאהבת גר שלא באה אלא לחזוק בעלמא ולהגדיל שכרה. ואין כאן מצוה חדשה בפ"ע. הן אמת שראיתי באזהרת הר"י אלברגלוני דנראה מדבריו ז"ל דס"ל דבכלל עשה דואהבתם את הגר נכללת ג"כ המצוה לקבל גרים להכניסם תחת כנפי השכינה. שכתב שם וז"ל יחסה בצלכם גר הבא להתגייר באומרו בך ה' חסיתי. יקבלוהו ויודיעוהו קצת מצות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר ראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין מ') שתמה למה לא הכניסו בכלל המצות קבלת גרים. שהיא מצוה מיוחדת בב"ד לקבלם. כמו שאמרו ביבמות (מ"ז ע"ב) מלין אותו מיד משום דשהויי מצוה לא משהינן וכו'. ואמרו (בפ"ק דכתובות י"א ע"א) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. והוא מפני המצוה הזו שנתחייבו לקבל גרים. וא"כ ראויה היא שתבוא במנין פרטי. ואיני יודע על איזה מצוה נסמוך אותה עכ"ל שם עיי"ש בדבריו. ובקונטרס אחרון שם כתב שהיא בכלל מצות מילה וטבילה של בן ישראל עיי"ש. ודבריו אלו מתמיהים אצלי ואין להם ביאור לענ"ד. מאי ענין זה לזה. וגם כי טבילה בישראל ליכא כלל אם לא מטומאה לטהרה. אבל ערל ישראל אינו טעון אלא מילה בלבד. וכנראה לקח הרב ז"ל סוגיא דפסחים (צ"ב ע"א) כפשטה עיי"ש. אבל הוא תמוה. ועי' מש"כ התוס' שם בד"ה אבל. ובאחרונים שם ואכמ"ל בזה. אבל הרי אנו רואים ????דהר"י אלברגלוני ז"ל מכניס אותה בכלל עשה דאהבת גרים. וא"כ מתורצת תמיהת הרשב"ץ ז"ל:

ומעתה לפ"ז לכאורה הי' ראוי לרבינו הגאון ז"ל למנות גם עשה דואהבתם את הגר למצוה בפ"ע משום שכוללת מצות קבלת גרים. אבל באמת ז"א דאם איתא דקבלת גרים הו"ל בכלל עשה דואהבתם את הגר. ע"כ צ"ל דאע"ג דעכשיו כשבא לפנינו אכתי לאו

גר הוא. מ"מ כיון דבקבלה זו מתגייר קרינן בי' ואהבתם את הגר. א"כ הו"ל נמי בכלל ואהבת לרעך כמוך מה"ט גופי'. דכיון דבקבלה זו נכנס בכלל ישראל קרינן בי' רעך אע"ג דהשתא אכתי לאו רעך הוא. וא"כ שוב גם בקבלת גרים ליכא נפקותא אלא להוסיף בה עשה יתירתא להגדיל שכרה ולזרז ביותר. וכזה אינה באה במנין בפ"ע לדעת רבינו הגאון ז"ל:

ובאמת תמיהני על הרשב"ץ ז"ל בזה שלא ידע על איזה מצוה נסמכת מצות קבלת גרים. ולדעתי י"ל בפשיטות דלדעת מוני המצות היא נסמכת על מצות אהבת ה'. וכמבואר בספרי (פ' ואתחנן פיסקא ל"ב) ואהבת את ה' אלקיך אהבהו על כל הבריות כאברהם אביך. שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן וכו'. מלמד שהי' אברהם אבינו מגיירן ומכניסם תחת כנפי השכינה עיי"ש. והובא בסה"מ להרמב"ם (עשין ג') והוסיף עליו וכתב וז"ל ורצה לומר כמו שאברהם מפני שהי' אוהב כמו שהעיד הכתוב אברהם אוהבי וכו'. קרא בני האדם להאמין בשם מרוב אהבתו. כן אתה אהוב אותו עד שתקרא אליו בני האדם עכ"ל עיי"ש. וגם הרשב"ץ ז"ל גופי' הביאה (בזה"ר עשין ג') עיי"ש. והוא תימא על הרשב"ץ. מיהו לרבינו הגאון ז"ל זה לא יתכן. שהרי לא מנה כלל עשה דאהבת ה' במספר העשין. וכבר ביארתי לעיל (בעשה ראשונה) טעמו בזה עיי"ש מש"כ בזה. ואין כאן מקומו להאריך בזה. ועי' לקמן (בעשה פ"ב) מש"כ שם בזה:

מצוה כ

הביאה כופר. היא מ"ע של נתינת מחצית השקל לצורך קרבנות צבור שנאמר בה ונתנו איש כופר נפשו לכפר על נפשותיכם. והיא מצות עשה נמנית לכל מוני המצות כולם. אלא שצריך לבאר במה שכבר עמד הרמב"ן ז"ל (בפירושו עה"ת פ' תשא) על כל מוני המצות שלא מנו שני לאוין האמורים בתורה במחצית השקל. שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל. והוא באמת תימא גדולה על כל מוני המצות מדוע השמיטו מחשבון המצות שני לאוין אלו המפורשים בתורה. וביותר תימא על הרמב"ן ז"ל גופי' שהעיר על זה. ומ"מ הוא ז"ל גופי' לא מנאן בחשבון הלאוין שלו. וראיתי להרשב"ץ בזוהר הרקיע שהוא ז"ל מנה שני לאוין אלו במספר הלאוין כמבואר במסקנתו בסוף ספרו עיי"ש. אלא שנפל ט"ס במנין הלאוין שלו בקצרה שבראש ספרו. שלא נזכר שם אלא הלאו דהעשיר לא ירבה. ונשמט שם בטעות לאו דהדל לא ימעיט ותחת זה נמנה שם שני פעמים לאו דלא יחלל זרעו האמור בכה"ג הבא על אלמנה. כדי להשלים החשבון עיי"ש. ושבוש הוא ואין להאריך. ועכ"פ שאר כל מוני המצות לא זכרו ולא פקדו שני לאוין אלו. ומכללם גם רבינו הגאון ז"ל. והדבר מתמיה וצ"ע טובא לכאורה:

ולכאורה הי' נראה לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל עפ"מ דקשה לכאורה בקרא זה דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט למה לי קרא. תיפוק לי' דעשיר המרבה עובר בבל תוסיף. דכיון דהמצוה היא במחצית השקל נמצא דכשמרבה ליתן יותר עובר בבל תוסיף. התינח לדעת התוס' ריש פרק התכלת בשם רש"י דבמוסיף חוטין בציצית ליכא בל תוסיף וכ"כ ברא"ש ובמרדכי שם עיי"ש. וכ"כ התוס' בר"ה (כ"ת ע"ב) ד"ה ומנא וכו' דבמוסיף הרבה ערבות או הדסים בלולב אין בה משום בל תוסיף עיי"ש. י"ל דהכא נמי בעשיר המרבה יותר ממחצית השקל ליכא בל תוסיף מהאי טעמא. דהו"ל ממש דומיא דהתם. אבל אכתי קשה לדעת החולקים שם בזה וס"ל דגם בכה"ג שייך בל תוסיף. וכן דעת הרמב"ם (בפ"ז מהלכות לולב ה"ז) עיי"ש ובמש"כ הרב המגיד שם. ובמה שהאריכו האחרונים בזה ואכמ"ל בזה. וכן לדעת התוס' בר"ה שם וכ"כ שם לעיל (ט"ז ע"ב) בד"ה ותוקעין כו'. ובעושה מצוה אחת פעמים כגון שנטל לולב כמה פעמים לשם מצוה. או אכל כמה זיתים פסח או מצה. או ברך ברכת כהנים כמה פעמים לצבור אחד. לא עבר בבל תוסיף. ניחא הכא דצריך קרא לאיסור יותר מחצי שקל אחד. אבל משאר ראשונים שם מבואר דלא ס"ל הכי עיי"ש. וכן מבואר דעת הרי"ף והרבה משאר ראשונים בפ"ג דברכות (כ"א ע"א) דלא ס"ל הכי עיי"ש. אלא דלכאורה י"ל בזה ע"פ מאי דמבואר (בפ"ב דשקלים מ"ד) דהצבור רשאין להוסיף. וא"כ סד"א דגם להיחיד לא מתסר להרבות יותר ממחצית השקל. קמ"ל קרא דהעשיר לא ירבה. וכדתנן במתניתין דשקלים שם דבעינן שתהא יד כולן שוה עיי"ש. וכבר רציתי לומר כן לעיל במצות ציצית עיי"ש. אבל שוב ראיתי דזה ליתא. דהרי באמת גם בצבור לא גלי לן קרא להתיר להרבות יותר ממחצית השקל. אלא דילפי' בספרא (פרשת בחוקותי) ובפרק יש בכור (בבכורות נ' ע"א) מקרא דעשרים גרה יהי' השקל דאם רצו הצבור יכולין להוסיף על השקל. מדכתיב יהי' עיי"ש. וההוא קרא לא כתיב גבי מצות מחצית השקל. אלא בפרשת ערכין הוא דכתיב. וא"כ במחצית השקל דקפיד קרא על הריבוי. וכתיב בי' העשיר לא ירבה מנ"ל דשרי. ועכצ"ל דמסברא הוא דנפק"ל. דכיון דבצבור גלי קרא דאם רצו יכולין להוסיף על השקל. ואחר תקנתם הולכין בכל דבר שצריך ליתן שקלים שאין ליתן אלא שקלים היוצאים באותו זמן לפי תקנתם. ממילא גם לענין מצות מחצית השקל לא נקרא מחצית השקל אלא של אותו שקל היוצא באותו זמן לפי תקנתם. ואין זה מיקרי ריבוי כלל. ולא קרינן בי' לא ירבה כיון דלענין כל דינים שבתורה לא מיקרי שקל אלא זה. וממילא לא שייך כאן דררא דבל תוסיף. ומעתה א"כ ביחיד המרבה לפי דעתו ורצונו מהיכא תיתי לן לומר דשרי ולא עבר בהכי באזהרה דבל תוסיף. דאיצטריך קרא לאשמעינן דהעשיר לא ירבה.

וכ"ש דקשה במאי דאיצטריך למיכתב הדל לא ימעיט. תיפוק לי' דכבר מוזהר ועומד על זה בלאו דבל תגרע. ולענין לפחות משקל האמור בתורה גם בצבור מיעט הכתוב. כמבואר במתניתין דשקלים שם ובספרא ובבכורות שם עיי"ש. ובלא"ה קשה לכאורה תיפוק לי' דכיון דשיעורו מפורש בקרא מחצית השקל. נמצא דאם נתן פחות מזה הרי זה כאילו לא נתן כלום. ולא קיים המצוה ועובר בעשה. ולמה לי קרא דלא ימעיט ממחצית השקל. מיהו הא לא תקשה. די"ל דנפק"מ לעבור עליו בלאו ועשה. גם י"ל דנפק"מ היכא דאי אפשר לי' ליתן מחצית השקל. שאין ידו משגת אפי' ימכור כסותו ואפי' יחזור על הפתחים. דסד"א דיכול ליתן מיהת את אשר השיגה ידו בפחות ממחצית השקל. כדי שיהי' לו מיהת חלק מעט בקרבנות צבור. אע"פ שאינו מקיים בזה המצוה. קמ"ל קרא דאסור ועובר בלאו דהדל לא ימעיט. ומוטב לו שלא ליתן כלום. וכה"ג ע"כ צ"ל בלאו דלא תגרע לפי מאי דמבואר בספרי (פ' ראה) דאיתי' ללאו דבל תגרע אפי' בגוונא דע"י הגרעון מבטל המצוה לגמרי. כגון שחסר אחד מארבעה מינים שבלולב. או אחד מארבעה ציצית שבבגדו דקיי"ל דמעכבין זא"ז ולא עשה כלום עיי"ש. ועכצ"ל כמש"כ אבל הא ודאי קשה דתיפוק לי' דכשנותן פחות עובר בלא תגרע. וכבר נתבאר אצלנו במק"א דגם כשאין לו יותר ישנו בכלל אזהרה דלא תגרע:

הן אמת דלפמש"כ הרמב"ם (בפ"א מהלכות שקלים ה"א) וז"ל ואינו נותנו בפעמים רבות. היום מעט ולמחר מעט. אלא נותנו כולו בפעם אחת כאחד עכ"ל עיי"ש. ולא הערו נושאי כליו מקורו. אלא שראיתי להרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר שם) שביאר טעמו. וז"ל ואינו נותנו מעט אלא כולו כאחד. דכתיב לא ימעיט ממחצית השקל. דאי למימר שיתן חצי שקל. הוה סגי למיכתב שיתן חצי שקל. וקאמר לא ימעיט דרוצה לומר אפי' בנתינה לא ימעיט ממחצית השקל עכ"ל עיי"ש. ולפי מה שביארנו אין דבריו מוכרחין כמבואר. ועכ"פ לפ"ז אתי שפיר מה שהקשינו דתיפוק לי' מלאו דבל תגרע. דאפשר לומר דנפק"מ היכא דדעתו להשלים אח"כ. ורוצה ליתן בפעמים רבות עד שישלים לשיעור מחצית השקל. היום מעט ולמחר מעט. דמשום בל תגרע ליכא. ואשמעינן קרא דהדל לא ימעיט. דהכא קפיד קרא שיתן מחצית השקל כולו בפעם אחת כאחד. ואפשר דזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל. ומכאן הוא שהוציא דין זה ודלא כהמבי"ט. וכבר העליתי כן לעיל במצות ציצית עיי"ש:

אלא דאין דברי הרמב"ם ז"ל מוסכמים בזה. דבערוך (ערך טבע השני) מבואר להדיא דחולק בזה על הרמב"ם. ודעתו דיכול ליתן מחצית השקל בשנים ושלשה פעמים. ומקורו מדברי הירושלמי (פ"ב דשקלים ה"ג). וז"ל הערוך שם. (בפ"ב דשקלים) שכשעלו בני

הגולה היו שוקלים דרכונות. חזרו לשקול סלעים. חזרו לשקול טבעין. בקשו לשקול דינרין. ירושלמי. דרכונות דינרין סלעין כמשמען. טבעים פלגות סלעים. בקשו לשקול דינרין קורטין. ולא קבלו עליהן מן הדא והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית השקל בשנה. יד כולן שוה שיעור כולן שוה. כלומר יש שוקל שקלו בפעם אחד. ויש ששוקל בשנים ושלשה פעמים עכ"ל. ודבריו סתומים ומגומגמים. אבל ברור דט"ס הוא. ויש כאן חלוף שורות בדברי הערוך. ומש"כ יד כולן שוה שיעור כולן שוה. אין מקומו כאן. אלא לבסוף. ומש"כ כלומר יש שוקל וכו'. מקומו לעיל אחר סיום העתקת דברי הירושלמי. ובא הערוך לפרש בזה דברי הירושלמי. מה שמביא ראי' מקרא דנחמי'. ומפרש דהראי' היא למאי דתנן במתניתין שהיו שוקלין דרכונות. דהיינו מחצית הדרכון שהוא שקל שלם. משום דלכאורה קשה מאי דכתיב בקרא והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית השקל בשנה. והרי אי אפשר לפחות ממחצית השקל. לזה ס"ל לירושלמי דלפי שהוצרכו אז לתת שקלים שלמים. משום שלא הספיק הכסף לכל צרכי בית המקדש. והם עניים היו אז. וכמש"כ הראב"ד בהשגות (פ"א מהלכות שקלים) עיי"ש. ולא הי' ידם משגת ליתן כל אחד שקל שלם בפעם אחד. ולכן נתנוהו בשלשה פעמים במשך השנה. כל פעם שלישית השקל. משום דאע"ג דכתיב הדל לא ימעיט ממהש"ק. ואי אפשר לפחות ממהש"ק. מ"מ מותר ליתנו בשנים ושלשה פעמים. ופי' הכתוב לפ"ז הוא שקבלו עליהם לתת שקל שלם בשנה. ולא בפעם אחד אלא לשלשו בשלשה פעמים. כל פעם שלישית השקל. ועי' באחרונים ז"ל שכולם דחקו הרבה לפרש דברי הירושלמי אלו. ופי' הערוך הוא הנכון. ועפ"ז נכון ג"כ סיומא דדברי הירושלמי שם מכאן שצריך אדם לשלש את שקלו וכו' עיי"ש. שנדחקו בו המפרשים אלא שאכמ"ל בזה. ומש"כ הערוך יד כולן שוה וכו'. קאי לפרש סיפא דמתניתין דשקלים שהזכיר בריש דבריו. דקתני אר"ש אעפ"כ יד כולן שוה עיי"ש. וע"ז מפרש הערוך שפירושו שיעור כולן שוה. ובזה דברי הערוך מסודרים ומבוארים. ועכ"פ מבואר מדברי הערוך דלא ס"ל כדעת הרמב"ם. אלא מותר ליתן מחצית השקל בשנים ושלשה פעמים. ומבואר כן לדעתו בדברי הירושלמי. וא"כ לפ"ז הקושיא במקומה עומדת:

ולכן נראה דעכצ"ל דלא איצטריך קרא דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט אלא כדי לעבור עליו בתרי לאוין. דהעשיר המרבה מלבד שעובר בבל תוסיף עבר נמי בלאו דהעשיר לא ירבה. והדל הממעיט מלבד שעובר בבל תגרע. עבר נמי בלאו דהדל לא ימעיט. מלבד שעובר נמי בעשה. דהא כיון דאינו יוצא ידי חובתו בפחות ממחצית השקל הו"ל כאילו לא נתן כלום. ולא קיים העשה דמחצית השקל. מיהו לזה אפשר לומר דנפק"מ להיכא

דאי אפשר ליתן יותר ואנום רחמנא פטרי'. ולא עבר בעשה. ומ"מ עובר בלאו שלא יתן פחות. ומוטב שלא ליתן כלום. אלא דראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' תשא) דכתב זה יתנו לא פחות ולא יותר עיי"ש. משמע דאתי לאשמעינן דאפי' כשאי אפשר לו ליתן אלא פחות ממחצית השקל אסור ליתן כלום. דהקפיד הכתוב על נתינת מחצית השקל דוקא. או שלא יתן כלום כשאין ידו משגת כדי מחצית השקל. דאל"כ למאי צריך קרא שלא יפחות. הרי כיון דהמצוה היא במחצית השקל פשיטא דאינו יוצא י"ח בפחות. ובשלמא בלא יותר י"ל דהוה סד"א דהעשיר נותן יותר. ונפק"מ כדי לעבור עלה בל"ת ועשה. בל"ת דהעשיר לא ירבה ועשה דזה יתנו. אבל לענין לא פחות תיפוק לי' דבלא"ה עובר בעיקר עשה דמחצית השקל. אלא ודאי כדכתיבנא. דגלי קרא דכדלית לי' מחצית השקל לא יתן כלום. דסד"א דקרא דכתיב מחצית השקל היינו רק לומר שאינו יוצא י"ח בפחות מזה. אבל מ"מ רשאי ליתן מה שתשיג ידו. קמ"ל זה יתנו לא פחות. ומעתה א"כ הדק"ל למה לי קרא דהדל לא ימעיט. וע"כ כדי לעבור עליו בל"ת ועשה:

מעתה א"כ לדרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב דכתיבי תרי לאוי האחד כללי והשני פרטי. אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. והפרטי אינו אלא כלאו כפול שאינו בא במנין. כמו שביארנו בכמה מקומות כיו"ב. כאן נמי לטעמי' אזיל. ואחר שנמנו הנך תרי לאוי דבל תוסיף ובל תגרע לא יתכן שוב עוד למנות לאוי דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט. אבל זה ליתא דכבר נתבאר לקמן (לאוין קמ"א קמ"ב) דבאמת לא מנה רבינו הגאון שני לאוין אלו דבל תוסיף ובל תגרע עיי"ש. אמנם נראה דלפי הפסיקתא זוטרתא שהבאתי בלא"ה אתי שפיר על נכון. דמאחר דמדכתיב זה יתנו וגו'. שמעינן דהקפיד הכתוב במצות מחצית השקל שלא ליתן לא פחות ולא יותר. ובכל אופן ששינה ונתן או פחות או יותר ממחצית השקל עובר בעשה דזה יתנו וגו' מחצית השקל. א"כ ליכא נפקותא בהנך תרי לאוי דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט אלא כדי לעבור בלאו ועשה וכמו שביארנו לעיל. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד מהם בחשבון המצות. והילכך אחר שמנה עיקר העשה דמחצית השקל לא הוצרך עוד למנות הלאוין. כיון דא"א לעבור על הנך לאוין מבלי שיעבור נמי על העשה. וכמו שנתבאר לפי הפסיקתא זוטרתא:

עוד הי' אפשר לומר לכאורה בפשיטות. דהנה כבר הרגיש הרמב"ן ז"ל שם דקרא דהעשיר לא ירבה יש מקום לומר דלא אתי לאזהרה. דאינו אלא שלילה לומר שאינו צריך ליתן יותר. אלא שכתב דכיון דהדל לא ימעיט אי אפשר לפרש אלא לשון אזהרה. ממילא גם העשיר לא ירבה אין לפרש דרך שלילה אלא לשון איסור ואזהרה עיי"ש.

ואמנם לענ"ד יש מקום לומר דשאר ראשונים ז"ל ס"ל דאין זה מוכרח. ולאו הא בהא תליא. דודאי קרא דהעשיר לא ירבה אין לפרש אלא דרך שלילה. וכמבואר בסוגיא דריש פ"ק דסוטה (ג' ע"א) וסוף פ"ו דזבחים (ס"ו ע"א) ובתוס' שם ד"ה אלא מעתה כו'. ובסה"מ להרמב"ם (שורש שמיני) באורך עיי"ש. דכל מקום דאי לאו קרא היתה הסברא נותנת לחייבו בדבר. אין לפרש הכתוב הנאמר בו בלשון לאו אלא דרך שלילה. לומר שאין צריך לעשותו ואין עליו חיוב בדבר. אבל היכא דמסברא לא הי' לנו אלא לומר דהדבר מותר. בזה ע"כ אנו צריכין לפרש הכתוב דרך אזהרה. דלשלילה לא צריך קרא. ומעתה א"כ כאן דבלאו קרא ודאי הי' ראוי לומר דעכ"פ העשיר חייב ליתן הרבה יותר. כמבואר במדרש תנחומא (פ' תשא) וכ"ה בפסיקתא זוטרתא שם ובפסיקתא רבתי (בפיסקא דכי תשא פרק ט"ו) דמסברא ראוי להתחייב ככר כסף או מאה כסף כמוציא ש"ר או שלשים כסף כדמי עבד. או כאונס ומפתה. או חמשת שקלים כפדיון בכור עיי"ש. קמ"ל קרא דאפי' העשיר לא ירבה ממחצית השקל. והרי זה ככל לאוי השלילה. ואחר דגלי קרא דמחצית השקל הוא דמי כופר להעשיר. הי' ראוי לומר דדי לדל בפרוטה. לזה כתב קרא דהדל לא ימעיט. והוא אזהרה גמורה. כיון דמסברא ראוי לומר דרשאי למעט. והמשך הכתוב הוא העשיר לא ירבה. (כלומר אין צריך להרבות. וא"כ זהו כופר של עשיר. ואעפ"כ) הדל לא ימעיט. דלא תימא כיון דמחצית השקל הוא ערך של עשיר. א"כ דל יכול להמעיט וליתן פחות. לזה קאמר קרא דאעפ"כ הדל ג"כ אסור ליתן פחות מזה:

אלא דקשה לכאורה למה לי קרא. דכיון דהמצוה היא במחצית השקל ודאי כי יהיב פחות מזה לא יצא ידי חובתו. כיון דשיעורו מפורש בתורה ל"ש דל ל"ש עשיר. והו"ל לקרא למיכתב סתמא כבשאר המצות שבתורה דלא נזכר לא דל ולא עשיר. וממילא ידעינן דא"א לקיים המצוה בפחות מהשיעור. ואע"ג שכבר כתבנו די"ל דנפק"מ לענין היכא דלית לי' ואי אפשר לו בשום ענין ליתן מחצית השקל אלא פחות מזה. ורוצה ליתן מיהת מה שהשיגה ידו. דאשמעינן קרא דאסור ועובר בלאו דלא ימעיט. מ"מ יש לפקפק בזה. דכיון דכתב הרמב"ם ז"ל (ריש הלכות שקלים) דאפי' מתפרנס מן הצדקה חייב ושואל מאחרים או מוכר כסותו שעל כתיפו ונותן מחצית שקל. וכ"כ הסמ"ג (עשין מ"ה) ובחינוך (פ' תשא) עיי"ש. א"כ לא משכחת לה שלא יהי' לו. שהרי אם אין לו חייב לחזור על הפתחים או לשאול מאחרים או למכור כסות שעליו. ועכצ"ל דלא איצטריך קרא אלא כדי לעבור עליו בעשה ול"ת. וא"כ רבינו הגאון לטעמי' אזיל דבכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו מונה אלא האחד משניהם. וא"כ כאן אחר שמנה עיקר העשה

דמחצית השקל שוב לא הוצרך למנות הלאו דלא ימעיט ולאו דהעשיר לא ירבה כבר נתבאר שאינו אזהרה אלא שלילה ואינו בא במנין אליבא דכ"ע:

מיהו לכאורה יש לפקפק בזה דמדברי הרמב"ם והסמ"ג והחינוך שם משמע דעיקר הך מילתא דבמחצית השקל אם אין לו חייב למכור כסותו ולשאול מאחרים או נוטל מן הצדקה ונותן. ילפינן לה מדכתיב הדל לא ימעיט עיי"ש. וא"כ מה שאינו מחוייב מצד העשה מתחייב מצד הלאו ונמצא דיש בלאו דלא ימעיט מה שאינו נכלל בהעשה. ובכל כיו"ב גם לדעת רבינו הגאון נמנין שניהם במנין. וכמו שמתבאר אצלנו בכמה דוכתי. וא"כ הדק"ל למה השמיט כאן לאו דלא ימעיט ממספר הלאוין. אלא שאין הכרח לומר דגם דעת רבינו הגאון ז"ל ושאר ראשונים בזה כדעת הרמב"ם והנמשכים אחריו דבאמת לא אשכחן מקור לדברי הרמב"ם ז"ל בזה. וידוע דאין לנו לדרוש דרשות מדעתנו וקרא דהדל לא ימעיט אפשר דרק ללאו הוא דאתי. ואין הכרח לדרוש ממנו שיתחייב למכור כסותו או לשאול מאחרים או שיטול מן הצדקה. וא"כ שפיר אפשר לתרץ דעתו של רבינו הגאון ז"ל עפמש"כ ואין להאריך:

והנה בירושלמי (פ"ק דשקלים ה"א) אמרינן ר"ח בשם רשב"ג שלשה תרומות נאמרו בפרשה וכו' תרומת המשכן למשכן מה שירצו יעשו. תרומת שקלים לקרבן מה שירצו יעשו כדי שיהא יד כולם שוה. תרומת אדנים לאדנים העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט עיי"ש. נראה מבואר מפשטות דברי הירושלמי אלו דלא נאמר קרא דהעשיר לא ירבה אלא לתרומת אדנים בלבד. ולא לתרומת שקלים. וא"כ אפשר לתרץ עפ"ז בפשיטות דעת מוני המצות שלא מנו הנך לאוין דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט במנין הלאוין. דכיון דלא קאי אלא על תרומת אדנים. דהו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. אינן באין במנין. כמו דעיקר מצות תרומת אדנים אינה נמנית במנין המצות מהאי טעמא. ואם כי דעת הרמב"ם והנמשכים אחריו אין לתרץ בזה. שהרי בהדיא מבואר ברמב"ם ובסמ"ג וחינוך דהך קרא קאי גם לתרומת שקלים לקרבנות ומזה דרשו דאם אין לו שואל מאחרים ומוכר כסותו כמשכ"ל. גם להמבי"ט דרשו מיני' שאין ליתנו מעט מעט. ולא כמו שראיתי לאחד מגדולי הספרדים שרצה באמת לתרץ עם זה דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וזה לא יתכן. מ"מ אפשר לתרץ בזה דעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתם ז"ל. הן אמת דראיתי למפרשי הירושלמי שדחקו הרבה כדי להטות דברי הירושלמי ממשמעותן לכוונה אחרת. דלא ניחא להו לומר דקרא דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט לא קאי אלא על תרומת אדנים. ולא על תרומת שקלים לקרבנות עיי"ש. וגם ראיתי בהגהות הגר"א ז"ל שסרס והגיה לשון הירושלמי שם עיי"ש. מ"מ הרי כן הביאו לשון הירושלמי שם בילקוט (ריש פרשת

תרומה) ובספר והזהיר (פ' תשא) כגירסא שלפנינו עיי"ש. וגם אין זה דבר רחוק כלל לומר דאע"ג דשלש תרומות נאמרו בפרשה זו. מ"מ קרא דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט לא קאי אלא על תרומת אדנים דמיירי בה פשטי' דקרא בההיא פרשה. ולא על תרומת שקלים לקרבנות דלא נפקא אלא מדרשא בעלמא. וכיו"ב פירש"י (בפ"ק דסוכה י"ב ע"א) בד"ה כשרין לדפנות. ובפרק בתרא דיומא (ע"ו ע"ב) בתוס' בד"ה גמר שכר. ובפ"ק דבב"ק (ג' ע"א) בד"ה לא עשרה. ובפ"ג דמכות (י"ד ע"א) בתוס' ד"ה לאפוקי עיי"ש ועוד בכמה דוכתי. ומאי דבעינן בשקלים לקרבנות שתהא יד כולן שוה אין זה משום דכתיב העשיר לא ירבה וגו' אלא משום דהו"ל קרבנות צבור. והילכך צריך שיהי' לכולן חלק שוה. דאל"כ אין זה קרבן צבור וכמבואר להדיא במתניתין (דרפ"ד דשקלים) ובסוגיא דגמרא (פרק בתרא דב"מ קי"ח ע"א) עיי"ש. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא (פ' תשא) שכתב שם וז"ל העשיר לא ירבה בזו תרומת שקלים של אדנים שלא יתרברב העשיר על העני. אבל בשאר מתנות וצדקות כתיב איש כמתנת ידו וכו' עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דקרא דהעשיר לא ירבה לא קאי אלא על תרומת אדנים בלבד. ומה שכתב אבל בשאר מתנות וכו' אע"ג דודאי גם בתרומת שקלים דקרבנות צבור בעינן שתהא יד כולן שוה. היינו משום דהתם ענין אחר הוא. דמאחר דלצורך קרבנות צבור אתי. אי אפשר מבלי שתהא יד כולן שוה חלק כחלק. דאל"כ אין זה קרבן צבור וכדכתיבנא. ובהכי לא מיירי. ועכ"פ מבואר דעת הפסיקתא זוטרתא ג"כ דקרא דהעשיר לא ירבה וגו' לא קאי אלא על תרומת אדנים בלבד:

ונראה ראי' למש"כ ממשנה ערוכה (פ"ב דשקלים מ"ג) דתנן המכנס מעות ואמר הרי אלו לשקלי כו' מותרן חולין. אלו לחטאתי מותרן נדבה. אר"ש מה בין שקלים לחטאת. שקלים יש להם קצבה וחטאת אין לה קצבה. רבי יהודה אומר אף לשקלים אין להם קצבה. שכשעלו ישראל מן הגולה היו שוקלים דרכונות. חזרו לשקול סלעים חזרו לשקול טבעין. ובקשו לשקול דינרים ולא קבלו מהם. אמר ר"ש אעפ"כ יד כולן שוה. אבל חטאת זה מביא בסלע וזה בשתים או בשלש. ופירשו הרמב"ם והרע"ב ז"ל שקלים יש להם קצבה דכתיב העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט. הלכך בודאי לא נתכוון זה אלא לשקל והמותר הוי הקדש טעות. אבל חטאת אין לה קצבה אם ירצה יביא חטאת במעה כסף. ואם ירצה יביא בדמים מרובים. הלכך נתפסו הדמים ומותרן נדבה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה קשה טובא ר"י מאי קסבר. הרי ודאי פשיטא דלית מאן דפליג בהא דבעינן שתהא יד כולן שוה בקרבנות צבור. והיכי מייתי ראי' ממה שהיו שוקלין דרכונות וכו' לכאן דמיירי ביחיד. ולא מיבעי לפי' הרמב"ם והרע"ב שכשעלו מן הגולה שהיו שוקלין

דרכונות. וכן אח"כ שחזרו לשקול סלעים וטבעין. היינו שהיתה אז מטבע היוצאת במדינה כן עיי"ש. דודאי קשה מאי ענין ההיא דהתם לכאן. דהתם כיון דגלי קרא דיכולין להגדיל את השקל כרצונם. כדילפינן מקרא בברייתא דבכורות (פרק יש בכור) ובספרא שהבאתי לעיל. א"כ מחצית השקל הי' אז מחצית הדרכון שהוא הי' אז מטבע היוצאת. ולו דין שקל לכל הדינין שבתורה. ואיזה ראי' מייתי רבי יהודה מהתם לכאן דאין לשקלים קצבה לגבי היחיד. דפשיטא דלאו כל כמיני' לשנות שיעור השקל. אלא אפי' למה שפירש הראב"ד ז"ל (בהשגה פ"א מהלכות שקלים) דלא משום שכן הי' אז מטבע היוצאת היו שוקלין דרכונות. אלא משום שהיו אז מתי מעט ולא הי' מספיק מחצית השקל של תורה לצרכי המקדש והוכרחו לתת יותר עיי"ש. מ"מ הדבר קשה לכאורה אטו מי נימא דלר"י יכול כל אחד ואחד ליתן למצות מחצית השקל כמו שירצה לפי דעתו. ולית לי' כלל דבעינן שתהא יד כולן שוה. הרי לא אשכחן מאן דפליג בהכי כלל. ועכ"פ אינו מובן מאי ראי' מייתי מההיא דהיו שוקלין דרכונות לכאן. דהא ודאי שפיר קאמר ר"ש דשאני התם שהיתה יד כולן שוה. מיהו נראה דאי משום הא לא תקשה. דאפשר לומר דה"ק ר"י דכיון דיכולין כל הצבור להוסיף וליתן יותר ממחצית השקל כרצונם. לדעת הראב"ד ז"ל. א"כ גם זה המכנס מעות ואמר אלו לשקלי. ונמצא שהן יותר ממחצית השקל. אפשר שנתכוון להקדיש כולן כיון דשייך קדושה בכולן אם ירצו כל הצבור כולו ג"כ להוסיף על המחצית השקל. כל אחד בשיעור זה שהוסיף הוא. גם אפשר שכוונתו ליתן יותר ושיתנו גם כולם כמוהו באופן שתהא יד כולם שוה. וא"כ אין לחלק בין שקלים לחטאת. דגם שקלים הו"ל כדבר שאין לו קצבה. מטעם שביארנו. ואפי' לדעת הרמב"ם והרע"ב דס"ל דגם הצבור אין יכולין להוסיף אלא אם כך היא מטבע היוצאת באותו זמן. מ"מ כיון דמיהת משכחת לה גוונא דאפשר ליתן יותר ממחצית השקל. וכגון שיסכימו הצבור כולו ע"פ ב"ד להגדיל השקל. יש מקום לומר שנתכוון איש זה להקדיש כל המעות שבידו למחצית השקל אע"פ שיש בהן יותר מחצי שקל. מאחר דאפשר שגם כל הצבור יוסיפו על שיעור השקל ויגדילוהו בשיעור זה. ונמצא שלא יהיו מעות יותר ממחצית השקל של אותו הזמן. ובאמת דדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל תמוהים אצלי דלכאורה דעת הראב"ד מוכרחת לענ"ד. דמלבד דמלישנא דר"ש דקאמר אעפ"כ יד כולן שוה משמע דכל שיד כולן שוה שפיר דמי ליתן יותר. וא"כ גם כשאין המטבע היוצא באותו זמן כן. כיון דמיהת כולן נותנין בשיעור אחד הרי יד כולן שוה. ואית לן למימר דשרי. בלא"ה נראה להכריח כן מדאיפליגו תנאי (סוף פרק בתרא דמציעא) שם אי חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה עיי"ש. ומבואר דכל שידענו דמסר יפה יפה שפיר

דמי. וליכא למיחש למידי לכ"ע. וכן מבואר במנחות (פרק הקומץ רבה כ"א ע"ב) עיי"ש והשתא קשה נהי דמסר לצבור יפה יפה. מ"מ הרי לא עדיף מהצבור עצמו. דהרי הצבור עצמו אינו רשאי להוסיף על שיעור מחצית השקל. אם לא כשהיתה כן מטבע היוצא באותו הזמן. וא"כ נהי דמסר להו לצבור יפה יפה מה בכך. הרי הצבור כבר נתנו מחצית השקל וכשבא זה ומסר להו יפה יפה. והו"ל כאילו זכו הצבור באותן מעות והם הקדישום לצרכי מזבח. נמצא דהו"ל כמוסיפים עוד על מחצית השקל שנתנו כבר. וזה אסור לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וראי' מוכרחת מזה לדעת הראב"ד ז"ל. דלדידי' כיון דמסר לצבור יפה יפה הו"ל כאילו כל אחד מהצבור זכה בחלקו במעות אלו והוסיפו והקדישו לצרכי קרבנות צבור יותר על מחצית השקל שנתן כבר ונמצא דיד כולן שוה. משא"כ כשלא מסר יפה יפה דנמצא דהו"ל כאילו הוא לבדו מוסיף יותר על מחצית שקלו במעות אלו. וא"כ אין יד כולן שוה. וזה אסור. וצ"ע בזה אצלי כעת ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דשפיר מייתי רבי יהודה ראי' דשקלים ג"כ יש להם דין דבר שאין לו קצבה ממה שהיו שוקלין דרכונות כשעלו מן הגולה. בין לפי' הרמב"ם וסייעתו בין לפירוש הראב"ד. ומה שהשיב לו ר"ש אעפ"כ יד כולן שוה אבל חטאת וכו'. אע"ג דודאי גם ר"י מודה דבעינן שתהא יד כולן שוה. ומ"מ מייתי שפיר ראייתו על דרך שביארנו. היינו משום דס"ל לר"ש דנהי דהצבור כולו יכולין לשקול יותר ממחצית השקל משום דיד כולם שוה. מ"מ אין רשות ליחיד ליתן יותר על סמך שאפשר דגם כל הצבור יתן ג"כ כן. או שיוסיפו על השקל. אא"כ כבר הוסיפו. או שכבר הסכימו ביניהם ע"פ ב"ד ונתחייבו ליתן יותר. אבל מקמי הכי אין ליחיד להוסיף כיון דעכשיו אין יד כולם שוה. והילכך בודאי לא נתכוון זה המכנס אלא להקדיש עד כדי שקלו בלבד והמותר חולין. דהו"ל הקדש טעות:

אלא דאי קשיא הא קשיא אכתי לרבי יהודה. דהרי מקרא כתוב בהדיא העשיר לא ירבה. והוא לאו גמור מיהת ליחיד שלא ירבה יותר ממחצית השקל לדברי הרמב"ן ז"ל. וא"כ בודאי אית לן למימר מהאי טעמא דלא נתכוון זה אלא להקדיש עד כדי שקלו ולא יותר. כדי שלא לעבור בלאו דהעשיר לא ירבה. והמותר הקדש טעות הוא. דאטו משום חששא רחוקה כזו שיתנו כל ישראל ג"כ כמוהו יכניס עצמו בודאי לעבירת לאו דאורייתא. וכ"ש אם נימא דגם לר"י אין לנו לתלות שיעלה על דעתו דבר רחוק כזה. אלא דס"ל לר"י דכיון דמיהת שייך קדושה ביותר ממחצית השקל בצבור אפשר דגם זה היחיד נתכוון להתפיס כל המעות בקדושת מחצית השקל וכמשכ"ל. ובודאי שכן נראה יותר. ולפ"ז ודאי תמוה ביותר דכיון דאיכא במילתא אזהרת לאו דאורייתא ודאי אית

לן למימר שלא נתכוון זה להקדיש יותר מכדי שקלו כדי שלא לעבור בלאו דהעשיר לא ירבה. אלא ודאי ע"כ אין לנו אלא לומר חדא מתרתי. או דקרא דהעשיר לא ירבה אין בו אזהרת לאו כלל. ואינו אלא שלילה. דאין העשיר צריך להרבות בנתינתו יותר ממחצית השקל וכמשכ"ל. או דנימא כדאיתא בירושלמי דהך קרא דהעשיר לא ירבה לא קאי אלא על תרומת אדנים בלבד. ומאי דבעינן בתרומת שקלים לקרבנות שתהא יד כולן שוה. אינו אלא משום דהו"ל קרבנות צבור ומכפרים על כל ישראל כולם. והלכך צריך שלא יהא לאלו יותר זכות בהן מאלו. דאל"כ אין זה קרבן צבור. וכמבואר במתניתין דריש פ"ד דשקלים. ומאי דאין כל הצבור יכולין להמעיט ממחצית השקל של תורה כמבואר במתניתין דפ"ב דשקלים שם. אע"ג דבזה יד כולם שוה. וגם קרא דהדל לא ימעיט לא קאי לפ"ז אלא על תרומת אדנים. ומאי דאמרינן בברייתא דבכורות ובספרא שהבאתי יכול יפחות ת"ל הוא עיי"ש. אין לו ענין לכאן. דהתם לא מיירי אלא לענין שאין יכולין לפחות שיעור השקל מעשרים גרה ולתקנו קטן יותר. ונפק"מ לכל דינין שבתורה שאין ליתן אלא כשקלים של תורה. אע"פ שמטבעת שקל היוצא באותו זמן בכל מקום הוא פחות מזה. ולא מיירי התם במחצית השקל כלל עיי"ש. וא"כ כיון דקרא דהדל לא ימעיט לא קאי אלא על תרומת אדנים בלבד. אבל לתרומת שקלים דקרבנות לא בעינן אלא שתהא יד כולן שוה כדי שיהיו הקרבנות של צבור. א"כ אמאי לא יהיו כל הצבור יכולין להמעיט כדרך שיכולין להרבות. לק"מ דלא מיבעיא אם נימא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דגם להרבות אין הצבור יכולין אלא כשיעור מטבע היוצאת באותו זמן. וא"כ להמעיט כיון שאין ביד הצבור להקטין שקל של תורה. כל שמטבע היוצא באותו זמן הוא קטן משקל של תורה אין לו דין שקל לכל הדינים שבתורה. וממילא אי אפשר להמעיט ממחצית השקל של תורה וליתן מחצית מטבע היוצא באותו זמן. אע"פ שיד כולם שוה. דהרי מחצית השקל אמרה תורה וליכא. אלא אפי' לדעת הראב"ד ז"ל דלהרבות יכולין הצבור כרצונם גם כשאין מטבע היוצא באותו זמן יותר משקל של תורה. כיון שיד כולן שוה. מ"מ להמעיט ודאי אי אפשר. דאע"ג דקרא דהדל לא ימעיט לא קאי על תרומת שקלים לקרבנות. מ"מ הרי כתיב בה מחצית השקל ואי אפשר לפחות משיעור המצוה המפורש בתורה. מידי דהוי אכל מצות שבתורה כל דבצר משיעורו לא יצא י"ח. ורק להרבות הוא דשרי כל שיד כולם שוה:

שוב ראיתי דנראה לומר דגם הרמב"ם לא פליג על הראב"ד במאי דס"ל דרשאין להרבות אפי' שלא ע"פ מטבע היוצא. אלא דמשמע לו דמאי דקתני במתניתין שהיו שוקלין דרכונות כשעלו מן הגולה. היינו שהיו חייבין כן ע"פ הדין. ולזה כתב שכן היתה אז

מטבע היוצא באותו זמן. וכיון דגמרינן מקרא דיכולין להגדיל השקל. וא"כ נשתנה שיעור השקל. ממילא היו חייבין ליתן חצי הדרכון. שזה הי' אז מחצית השקל. אבל ודאי כשירצו מדעתם להרבות על מחצית השקל רשאין גם לדעת הרמב"ם אפי' שלא ע"פ מטבע היוצא. וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות שקלים הלכה ה') עיי"ש. ועפ"ז אין מקום למה שהקשינו לעיל לדעת הרמב"ם ז"ל. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ ע"פ מה שביארנו אתי שפיר דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתם שלא מנו לאו דעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט במספר הלאוין:

ועוד יש מקום אתי לומר בזה ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל גופי' שם שכתב וז"ל והנראה מן הכתוב הזה שאם הביא הדל בשקלו פחות ממחצית השקל שהוא עובר בלאו הזה. שהכתוב הזה מניעה וכו' שתיהן מניעות אם שקל העשיר היחידי יותר ושקל הדל פחות עברו בלאו. ושמא מה שהיו תורמין בקופות על האבוד ועל העתיד לגבות יתקן להם זה. כי הדל הממעיט בנותר עתיד לגבות הוא. ומן העשיר המרבה לא יתרמו הגבאין ביתרון ולא יהיו מזכין במותרות. וראיתי לבעל הלכות ולכל המונים המצות שלא הזכירו הלאו הזה עכ"ל עיי"ש. והנה לפי הנראה מלשון הרמב"ן ז"ל דמה שהיו תורמין על האבוד ועל העתיד לגבות מתקן להם להדל הממעיט והעשיר המרבה שלא יעברו בלאו. עכצ"ל דס"ל דעיקר הלאו אינו אלא שלא יהא להם בקרבנות צבור חלק יותר קטן או חלק יותר גדול משאר כל ישראל. אלא יהי' לכולם חלק שוה. וממילא לפ"ז עכצ"ל דאין בזה לאו על הדל והעשיר. דהם לאו כלום קעבדי. אלא דהדל הממעיט לא קיים העשה דמהש"ק ולא יצא י"ח. אבל מ"מ לא חטא כלום במה שנתן פחות. דהא ביד הגבאים לתרום הקופה באופן שלא יהי' לו חלק מועט בקרבן צבור משאר ישראל. ובהם הדבר תלוי ולא בנותני השקלים. וכ"ש העשיר המרבה שהרי אין בידו להגדיל חלקו בקרבנות צבור ורק ביד הב"ד והגבאין תליא מילתא. וע"כ אין לנו אלא לומר דהך קרא אינו אלא אזהרה לב"ד שיתרמו את הלשכה באופן שלא ירבה חלקו של העשיר המרבה. ולא ימעט חלקו של הדל הממעיט בקרבנות צבור. ולמשה שהוא במקום ב"ד של כל ישראל הוא דהזהיר הכתוב. כדמשמע מלישנא דקרא דכתיב וידבר ה' אל משה וגו' כי תשא את ראש ב"י וגו'. וא"כ אין זה לאו. אלא עשה לב"ד שבקרבנות צבור שיקריבו יהי' לכל ישראל חלק שוה לא פחות ולא יותר ממהש"ק. ולפ"ז ודאי דאין למנותה מצוה בפ"ע. דלא אתי קרא אלא להורות לב"ד דבקרבנות צבור שעליהם להקריב צריך שיהי' לכל אחד מישראל חלק שוה. דאל"כ אין זה קרבן צבור. וא"כ אחר דכל חד מקרבנות צבור כבר נמנה במנין העשין כל אחד בפ"ע. שוב אין מקום למנות מצוה זו דהעשיר לא ירבה וגו'. שהרי זה הוא

בכלל המצוה שיקריבו הצבור בכל יום תמידין. ושיקריבו בימים ידועים מוספין ושיביאו עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת. וכל כיו"ב. ואם ירבה חלקו של העשיר או ימעט חלק העני אין זה קרבן צבור ואין אלו תמידי הצבור אלא קרבנן של יחידים. וכמבואר ממתני' דשקלים שהבאתי לעיל. ולא יצאו הצבור ידי חובתם. וכמו שיש בכלל המצוה שלא יוכל היחיד להתנדב להקריב קרבן צבור. הכי נמי נכלל בה שלא יהא לאחר חלק גדול מחבירו בקרבנות אלו. ולפ"ז למסקנת הרמב"ן ז"ל אין בזה שום מצוה נמנית. וזהו שסיים וראיתי לבעל הלכות וכו' שלא הזכירו הלאו הזה. ורצה לומר דבודאי זו היא דעתם במה שלא מנאוהו:

הן אמת דלכאורה קשה לסברת הרמב"ן ז"ל מהא דפרכינן בפרק הקומץ רבה (מנחות כ"א ע"ב) עלה דתנן העיד בן בוכרי ביבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא וכו'. כיון דלכתחילה לא מיחייב לאיתויי כי מייתי נמי חוטא הוא דקמעייל חולין בעזרה. ומשני דמייתי ומסר להון לצבור עיי"ש. ולסברת הרמב"ן ז"ל מאי קושיא הרי בתרומת הלשכה ע"י הגבאין תליא מילתא שלא יהיו מזכין במותרות ולא יתרמו על הכהן השוקל. דהו"ל מותרות. כיון שאינו חייב. ואין כאן חשש חולין בעזרה. מיהו נראה דלק"מ דמלישנא דמתניתין דקתני כל כהן ששוקל אינו חוטא. משמע לי' לתלמודא דאפי' אזיל שקלו לקרבנות צבור כשקלי ישראל אין בזה חטא. דאל"כ פשיטא ומאי קמ"ל. כיון דלא יתרמו עליו ולא יקנו בו קרבנות צבור אלא נופל לשירי לשכה. ולזה הוכרח לשנויי דמסר להון לצבור דשפיר קונים בו קרבנות צבור עם שקלי כל ישראל. וקמ"ל דלא חיישינן שמא לא ימסור יפה יפה. אלא דאכתי יש מקום להקשות מדתנן (ריש פ"ד דשקלים) שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ר"י אומר אף הרוצה מתנדב שומר חנם. אמרו לו אף אתה אומר אינן באין אלא משל צבור עיי"ש. פי' דמיירי בשומרי ספיחים לצורך עומר או שתי הלחם. ולזה קאמרי לי' רבנן לר"י שאם מוותר על שכרו ושומר חנם נמצא שאין קרבנות צבור באין משל צבור. שהרי בשכר זה שהוא מוותר אין לשאר הצבור חלק בו ויש לו חלק יותר גדול משאר הצבור. והשתא לדברי הרמב"ן ז"ל מה בכך הרי לא יתרמו במותרות ולא יהי' לשומר זה חלק יותר משאר כל ישראל. ושכר שמירתו יפול לשירי לשכה. ובשלמא לאוקימתא קמייתא (סוף פרק בתרא דמציעא) דפליגי אי הבטה בהפקר קני. וכן לאוקימתא דרבא התם דלכ"ע הבטה בהפקר קני. ופליגי אי חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה. לא תקשה מידי דהרי התם הנך ספיחים גופייהו קרבים ע"ג המזבח לעומר או לשתי הלחם. וא"כ לא שייכא כאן שום תקנתא ע"י תרומת הלשכה. אלא דקשה לאוקימתא בתרייתא דפליגי אי חיישינן לבעלי זרועות. דת"ק סבר דתקינו לי' רבנן

ארבעה זוזי כי היכי דלישמעו בעלי זרועות וליפרשו מינייהו. ור"י סבר לא תקינו. ולכ"ע ס"ל הבטה בהפקר לא קני. והכי קאמרי לי' רבנן לר"י מדבריך לדברינו אין באין משל צבור. ופירש"י וז"ל מדבריך דקאמרת ישמרם חנם לדברינו דס"ל דתקינו רבנן ארבעה זוזי מתרומת הלשכה לשומרי ספיחים וזה מוחל עליהם. ונמצאו לו בתרומה ארבעה זוזים שאין לצבור חלק בהם. ואם קונים מהם תמידין ומוספים ושאר קרבנות צבור. אין באין משל צבור עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ודאי קשה להרמב"ן ז"ל הרי הכל תלוי בב"ד והגבאין התורמין את הלשכה. שלא יתרמו במותרות ונמצא שלא יהי' לו בקרבנות צבור אלא חלק כחלק עם שאר הצבור. מיהו נראה דאפשר לומר דהרמב"ן ז"ל יפרש דלא כפירש"י. אלא ה"ק מדבריך שאתה אומר מתנדב ושומר חנם. לדברינו דסבירא לן דחוששין לבעלי זרוע. אין באין משל צבור. שהרי לעולם ימצאו בעלי זרועות שיבאו ויקחום. ואי אפשר להם לצבור למצוא ספיחים לצורך עומר ושתי הלחם בשנת השביעית. ולפ"ז אין כאן מקום קושיא להרמב"ן ז"ל משם:

עכ"פ מתבאר לנו עפ"ז דלמסקנתו של הרמב"ן ז"ל אין בזה מצוה נמנית כלל. ואתי שפיר בזה מה שלא מנה הרמב"ן ז"ל גופי' שני לאוין אלו. ועפ"ז אתי שפיר נמי לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנאום. וכ"ש דאתי שפיר לדעת רבינו הגאון ז"ל. שוב ראיתי מש"כ בזה בחק"ל (יו"ד ח"א סי' ק"ח) עיי"ש דעפ"מ שכתבנו עלתה ארוכה לקושיותיו שם ואין להאריך בזה יותר:

והנה מאזהרות רבינו הגאון אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור אנכי) בחרוז תניף נראה שמנה שני לאוין אלו. שכתב שם ז"ל ובקע לגולגולת לא נעדרה מכופר נפש איש עשרו ורש לא שמע גערה עכ"ל וכוונתו דעשיר אינו רשאי ליתן אלא כופר נפשו ולא יותר דהיינו מחצית השקל. והרש לא יגרע ממחצית השקל. ולפ"ז צ"ל דכאן חזר בו מזה כמש"כ כיו"ב בכמה דוכתי:

ועדיין נשאר לנו לבאר מה שהשיג הרמב"ן בסה"מ בלאוין הנוספין לדעתו ז"ל (מצוה שמינית) על הרמב"ם ז"ל שלא מנה לאו דכתיב ומיד בן נכר לא תקריבו לחם אלקיכם. שהוא אזהרה שלא לקבל שקלים מן העכו"ם. כדדרשינן בספרא (פ' אמור) מנין שאין מקבלין שקלים ת"ל ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלקיכם אין לי אלא תמידין שהן קרויין לחם שנאמר את קרבני לחמי לאשי. שאר קרבנות הצבור מנין ת"ל מכל אלה עיי"ש. והנה כבר דרשו מהך קרא אזהרה שלא לקבל קרבנות בעלי מומין מעכו"ם כמבואר בתלמודין (פ"ק דתמורה ז' ע"א). ואזהרה זו מנאוה כל מוני המצות. אלא שהרמב"ן ז"ל הוסיף בזה ביאור וכתב שם וז"ל שנמנענו שלא נקבל שקלים מהעכו"ם

ולא נצרף אותם עמנו בקרבנות הצבור וכו'. ומקרא מחייב הדרשא. שהי' די באמרו ומיד ב"נ לא תקריבו אלה וגו'. ולפיכך באנו הפירוש המקובל כי לחם אלקיכם רומז לתמיד. יאמר ומיד בן נכר לא תקריבו לחם אלקיכם. ולא תקריבו אלה כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם. ואמר לכם ללמד שאם נקבל מהם שקלים יפסלו התמידין ולא ירצו לנו. שחלקם פסל את הכל עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דאזהרה זו כוללת שני פרטים האחד שלא לקבל שקלים מן העכו"ם כדי שלא יהי' להם חלק בקרבנות צבור. והשני שלא לקבל מהם אפי' נדרים ונדבות בעלי מומין. ומנאן הרמב"ן ז"ל בשני לאוין. אבל כל שאר מוני המצות לא מנו בזה אלא לאו אחד. והר"ב מג"א שם כתב לתרץ דעת הרמב"ם שלא מנה לאו זה שלא לקבל שקלים מהעכו"ם לפי שאין זה אלא אתד מדקדוקי מצות נתינת שקלים. ולא יבוא במנין כנודע בשורש שביעי עיי"ש. ובמח"כ שגה בזה דודאי שני ענינים חלוקים הם לגמרי דמצות נתינת מחצית השקל היא מוטלת על כל ישראל. משא"כ האזהרה שלא לקבל שקלים מבני נכר אינה מוטלת אלא על הגזברים בלבד. ואין ענין זה לזה כלל. ובודאי מצוה בפ"ע היא. וגם אין צורך לזה כלל לתרץ דעת הרמב"ם. דבלא"ה פשוט דהרמב"ם אזיל לטעמי' דכל אזהרה שכוללת שני דברים לא נמנה לדעתו אלא באזהרה אחת בלבד. כמו שמנה שאור ודבש באחת וכן אתנן ומחיר ועמוני ומואבי וכיו"ב. וכן כאן דקרבנות צבור תמימין וקרבנות יחיד בעלי מומין נכללין באזהרה אחת. אין למנותן אלא אזהרה אחת כדרכו ז"ל. והרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב מונה אותן שתים שתים כמבואר בשורש תשיעי. הילכך גם כאן מנאן בשתי אזהרות חלוקות. וכבר כתב כן הרשב"ץ ז"ל (בזהר הרקיע לאוין קכ"ז) בקצרה עיי"ש. ואמנם לפ"ז התינח לדעת הרמב"ם וסייעתו. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל תגדל התימא לכאורה על רבינו הגאון ז"ל שדעתו בזה כדעת הרמב"ן ז"ל. וכן דעת הסמ"ג למנות בכל כיו"ב שתים שתים. ומ"מ כאן לא מנאוה אלא באזהרה אחת:

ואמנם נראה דהסמ"ג גם בזה לטעמי' אזיל וז"ל הסמ"ג (בלאוין שי"ד) שלא להקריב בע"מ מהעכו"ם שנאמר ומיד בן נכר וגו'. ודורש בת"כ מכאן שאין מקבלין שקלים מהעכו"ם לקנות מהם תמידין אין לי אלא תמידין שנקראו לחם וכו' מנין לרבות שאר הקרבנות צבור ת"ל מכל אלה כלומר תמימין ובע"מ שנזכרו במקרא למעלה וכו' עכ"ל. מבואר מזה דלא ס"ל כפי' הרמב"ן ז"ל דס"ל שהפסוק נחלק לשני פרטים. לחם אלקיכם דהיינו תמידין ושאר קרבנות צבור. ומכל אלה דהיינו בעלי מומין. אבל הסמ"ג ס"ל דאין כאן בכתוב שני פרטים חלוקים כל אחד בפ"ע. אלא נפק"ל תרוייהו מדכתיב מכל אלה. דמשמע תמימין ובע"מ שנזכרו במקרא למעלה. ולפ"ז מה שנזכר בקרא לחם אלקיכם

דהיינו תמידין בפ"ע אינו אלא לגלויי דבקרבנות צבור מיירי קרא. וכן מתבאר להדיא מלישנא דברייתא דקתני אין לי אלא תמידין שאר קרבנות צבור מנין ת"ל מכל אלה. הרי דגם קרא דמכל אלה מיירי בתמימין דשאר קרבנות צבור. דאי לאו דכתיב מכל אלה לא הוה מרבינן אלא תמידין שנקראין לחם. והשתא דכתיב מכל אלה גלי לן דלחם אלקיכם על כל הקרבנות צבור קאי. דגם שאר קרבנות בכלל לתם כדכתיב כי את לחם אלקיך הוא מקריב. וכן בכמה דוכתי דגם בשר בכלל לחם כידוע. ובאמת דפירושו של הרמב"ן ז"ל בהך קרא הוא דחוק טובא. דהרי מכל אלה כתיב. ולא ומכל דליהוי משמע דמילתא באנפי נפשה הוא. וגם מדברי הרמב"ן ז"ל גופי' שם משמע שכבר הרגיש דמלשון הספרא לא משמע כפירושו. ולזה כתב אח"כ ולשון ספרא מנין וכו' עיי"ש. אלא דא"כ קשה דלא הי' לו למנותו בשני לאוין כמו שיתבאר. ועכ"פ מבואר דלהסמ"ג לא נתפרשו בקרא שני פרטים. אלא דנכללו שניהם כאחד מדכתיב מכל אלה. וכן מבואר בתוספות במנחות (ע"ג ע"ב) סוד"ה איש וכו'. שכתבו דאי לאו דגלי קרא דאיש איש לא הוה מוקמינן הך קרא דומיד ב"נ לא תקריבו וגו' אלא בתמימין בלבד. אלא דבתר דגלי קרא דאיש איש מסתברא לן לאוקמי' נמי אבע"מ עייש"ה. היינו ע"כ כפי' הסמ"ג. דלהרמב"ן ע"כ מגופי' דקרא מוכרח דאתי נמי לאזהרה על בע"מ. ואין להאריך בזה. ומעתה לפ"ז ודאי אין למנותן אלא באזהרה אחת אפי' לדרכו של הסמ"ג. דדוקא היכא דנזכרו בכתוב שני הפרטים כל אחד בפ"ע כשאור ודבש או אתנן ומחיר או פצוע דכא וכרות שפכה וכיו"ב ס"ל להסמ"ג וסייעתו דהו"ל כאילו נכתבה אזהרה אכל חד וחד בפ"ע. משא"כ כאן דשניהם נכללו כאחת בלישנא דמכל אלה. אין למנותם אלא באזהרה אחת. וכמו לאו דלא תאכלו על הדם שכולל דברים הרבה ומ"מ אינו נמנה אלא באזהרה אחת. משום שלא נתפרשו הפרטים כל אחד בפ"ע ואין לנו במנין המצות אלא לשון החורה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל בשורש תשיעי עיי"ש. וא"כ אפשר לומר כן גם בדעת רבינו הגאון ז"ל:

ובעיקר דברי הרמב"ן ז"ל יש לי לתמוה במאי דמבואר בדבריו דס"ל דמאי דדרשינן שאין מקבלין שקלים מהעכו"ם היינו שלא נצרף אותם עמנו בקרבנות הצבור. וכן כתב בסוף דבריו דאמר קרא לכם ללמד שאם נקבל מהם שקלים יפסלו התמידין מפני שחלקם פסל את הכל. וכן דעת היראים (סי' שע"ט) עיי"ש. והוא תמוה דל"ל קרא בעכו"ם. הרי אפי' ישראל שאינו חייב לשקול כשעבר ושקל נפסלו התמידין. וכדפרכינן (בפרק הקומץ רבה שם) לבן בוכרי דאמר כל כהן ששוקל אינו חוטא כיון דלא מיחייב לאיתויי כי מייתי נמי חוטא הוא. דמעייל חולין בעזרה. והוכרח לשנויי דמייתי ומסר להון לצבור. הרי דכל שלא מסר לצבור ויש לו חלק בתמידין הרי זה כמביא חולין בעזרה ומקריבן.

ובודאי דאין הכוונה על חלקו בלבד אלא על כל התמיד. שכיון שיש בו חלק שאינו של צבור פסל את כל התמיד. וכולו אינו אלא כחולין בעזרה. ולא יצאו בו הצבור ידי חובתן. ומה"ט לא מצי לשנויי דס"ל לבן בוכרי חולין בעזרה לאו דאורייתא וכדמשני בנזיר (כ"ט ע"א) עיי"ש. דמ"מ הרי מכשיל בזה את הצבור דלא יצאו י"ח בקרבנות צבור ועברו בעשה. וא"כ גם הכא בעכו"ם למה לי קרא שלא יקבלו ממנו שקלים. מיהו זה אין להקשות על הרמב"ן דדבריו סתרי אהדדי לפמש"כ איהו ז"ל גופי' דמה שתורמין על האבוד ועל הגבוי וכו' יתקן להם זה שלא יהיו תורמין על המותרות. וא"כ א"א לבוא לידי תקלה שחלקם יפסול הכל. די"ל דאין ה"נ. ולא בא הלאו אלא לענין אם לא יתקנו בדרך זה ויתרמו גם על העכו"ם. אבל הא ודאי קשה פשיטא דאין מקבלין דלא עדיף מישראל הפטור וכדכתיבנא. ונראה דמה"ט כתבו הסמ"ג וכן התוס' במנחות שהבאתי דאשמעינן קרא דאפי' כשמסרו לצבור אין מקבלין מהעכו"ם עיי"ש. ונראה דס"ל להרמב"ן והרא"ם ביראים ז"ל דכשמסרו לצבור אינו נראה כלל שיהי' אסור לקבל. וכ"ש שאין לפסול הקרבן בשביל כך. שהרי אין העכו"ם שייך לקרבן כלל ואין לו בו שום זכות. שכבר נתן שקלו במתנה לצבור ולא לקחו הקרבן אלא בשקלי ישראל. ואין להביא ראי' להסמ"ג והתוס' ממתניתין דפ"ק דשקלים דקתני נשים ועבדים אם שקלו מקבלין מהם. העכו"ם והכותי ששקלו אין מקבלין מידן עיי"ש. והרי נשים ועבדים דמקבלין מידם היינו דוקא בשמסרו לצבור. וכמ"ש הרע"ב שם וכמבואר במנחות שם וברפ"ק דערכין אליבא דבן בוכרי. וא"כ דומיא דהכי דקתני סיפא דמעכו"ם אין מקבלין היינו ג"כ בשמסרו לצבור. דאין מזה הכרע. דאפשר לומר דאין זה אלא מדרבנן. דחיישינן בעכו"ם וכותי לכ"ע שמא לא ימסרו יפה יפה. ובנשים ועבדים לכ"ע לא חיישינן. מטעם שכתבו התוס' ביומא (ל"ה ע"ב) בד"ה ניחוש וכו' אליבא דבן בוכרי עיי"ש ובמש"כ הר"ב מל"מ (בפ"ד מהלכות שקלים ה"ו) בזה עיי"ש. וטעם זה לא שייך בעכו"ם. והכי נמי משמע דקתני עכו"ם דומיא דכותי דאינו אלא מדרבנן. ועוד דמדקתני אין מקבלין מידם. ואם איתא עדיפא הו"ל למימר דעובר בל"ת אם קבלו מהם. אלא ודאי משום דמיירי במסרו לצבור. ובזה ליכא אלא איסורא דדבריהם בעלמא. וא"כ אדרבה משם ראי' להרמב"ן ז"ל ואכמ"ל בזה. וגם י"ל דבנשים ועבדים מטעם שכתבו התוס' ביומא שם. אמרינן דאפי' בסתמא מקבלין מהם. דמסתמא מסרו לצבור יפה. משא"כ בעכו"ם וכותי אין מקבלין מידם בסתמא. אבל כשפירשו בפירוש שמוסרין לצבור אפשר דאפי' מדרבנן שרי. ויש אריכות דברים בזה ואכ"מ:

ועכ"פ עדיין תמוה לפירושו של הרמב"ן ז"ל למה לי קרא. דהא לא עדיף עכו"ם מכהנים לבן בוכרי. ונשים ועבדים לכ"ע. ועכצ"ל דלהרמב"ן נהי דלעיקר דינא לא צריך קרא. מ"מ איצטריך קרא למיקם עלה בלאו. איברא דדברי הרמב"ן ז"ל לא יתיישבו בהכי. שהרי מדכתב דכתיב לכם ללמד שאם נקבל שקלים מהם יפסלו התמידין. מבואר דס"ל דגם לעיקר דינא צריך קרא. וצ"ע כעת. מ"מ עיקר פירושו של הרמב"ן ז"ל יש לקיים עפמש"כ. דאיצטריך קרא למיקם עלה בלאו. ומאי דכתיב לא ירצו לכם י"ל דג"כ אתי ללאו שלא יקריבוהו לרצות עליהם. ושנה עליו הכתוב בלאו כפול כדרך הכתוב בהרבה מקומות כיו"ב. אלא דאכתי קשה לכאורה דהרי אין האיסור תלוי בקבלת השקלים אלא בהקרבת קרבנות צבור שנלקחו משקלים אלו. וכדכתיב בההוא קרא ומיד בן נכר לא תקריבו וגו' לא ירצו לכם. וא"כ תיפוק לי' דכיון דקרבנות אלו בלא"ה פסולים והו"ל כחולין בעזרה בעלמא. א"כ עברו בעשה דתמידין או מוספין. ועכצ"ל דמ"מ איצטריך קרא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה. ל"ת דלא תקריבו. ועשה דתמיד או דמוסף וכיו"ב. והשתא א"כ לפ"ז י"ל דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד מהן. ואם אחד מהן כולל יותר מהשני מונה זה שכולל יותר בלבד. והילכך כאן אחר שמנה כל העשין של קרבנות הצבור לקמן במספר הפרשיות לכן לא הוצרך עוד למנות הלאו הזה שלא לקבל שקלים מהעכו"ם. דהעשין כוללין יותר מהלאו. שנכללה בהן גם עיקר המצוה להקריב קרבנות אלו. ומיהו יש לפקפק בזה ואין להאריך:

אבל נראה עפ"מ דיש להקשות בסוגיא דפ"ק דתמורה (ז' ע"א) דקתני ר"י ברבי יהודה אומר אף קבלת הדם מ"ט דכתיב ומיד בן נכר לא תקריבו זו קבלת הדם. ורבנן איצטריך סד"א הואיל ובני נח אין מצווין אלא על מחוסר אבר בבמה דילהון דילמא אנן נמי נקבל מינהון. קמ"ל מכל אלה דלא מקבלינן עיי"ש. ולכאורה תיפוק לי' דאיצטריך קרא כדדריש בספרא שאין מקבלין שקלים מהעכו"ם. מיהו הא לא קשה דבין להסמ"ג והתוס' שהבאתי ובין להרמב"ן ז"ל עכ"פ מוכרח מקרא דמכל אלה דקרא אתי נמי לאסור שלא לקבל מהם בע"מ. וא"כ שפיר הוקשה לתלמודא ל"ל קרא להכי. והיכי ס"ד דעכו"ם עדיף מישראל. ולזה הוצרך לשנויי כדמשנינן. אלא דיש להקשות בזה כמו שהקשה הרא"ם ז"ל (בפ' אמור). דכיון דמאי דדרשינן דעכו"ם שהביא לכהן קרבן בע"מ להקריבו לשמים אין מקריבין אותו. ואם הי' תמים מקריבין אותו. מיירי בקרבן יחיד. היכי מפיק לי' מההוא קרא דומיד בן נכר שדרשו אותו בספרא לקרבן צבור שאין מקבלין מהם שקלים לקנות בהן תמידין ומוספין עיי"ש שהניחה בצ"ע. ולכן הי' נראה דמוכרח מזה דתלמודין

לא ס"ל ההיא דרשא דספרא. כדאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי. או אפשר דס"ל לתלמודין דאסמכתא בעלמא היא. וא"כ בפשיטות אתי שפיר:

אמנם באמת מלשון רבינו הגאון ז"ל לקמן כשהביא לאו זה דמיד בן נכר לא תקריבו מטין דבריו יותר דס"ל דאזהרה זו לא קאי אלא אתמימין. והיינו ע"כ כדרשת הספרא שאין מקבלין מהן שקלים לקרבנות צבור. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שע"ט) עיי"ש. וכן מתבאר מאזהרות הרשב"ג ז"ל. ואע"ג דהרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם (לאוין סי' נ"א) נדחק לפרש לשונו באופן שיהי' מסכים עם שאר מוני המצות. מ"מ מלשון הרשב"ג ז"ל לא משמע הכי כלל עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה דזהו נגד המבואר בתלמודין (בסוגיא דפ"ק דתמורה שם). ונראה שטעמם שדחו סוגיא דתמורה ע"פ המבואר בההיא דהתם לקמן בסמוך דאיפליגו רבי יוחנן וריש לקיש. דלר"ל מה שאסרה תורה בע"מ למזבח גזה"כ הוא. ולר"י טעמא משום דבזיא מילתא לגבוה דשביק תמים ואקדיש בע"מ. ומסקינן התם אמר רבא השתא דאמור טעמא דבע"מ דלקי משום דבזיא מילתא אפילו אקדיש לי' לדמי נסכים נמי לקי. תניא כוותי' דרבא וכו' עיי"ש דמסיק דתנאי היא דרבנן כר"י ורבי כר"ל. ואנן קיי"ל כרבנן ור"י דקאי כוותייהו. ולפ"ז קשה טובא לכאורה במאי דאמרינן התם דלהכי איצטריך קרא למעוטי שאין מקבלין מעכו"ם קרבן בע"מ למזבח. משום דאי לאו קרא סד"א הואיל ואינהו לא הוזהרו אלא על מחוסר אבר בבמה דילהון אנן נמי נקבל מינהון. וזה תמוה. דהרי כיון דפסיקא לן דטעמא דלקי אבע"מ היינו מטעמא דבזיא מילתא לגבוה. א"כ ע"כ הא דשרי רחמנא להקריב בע"מ לגבוה בבמה דילהון. היינו משום דבבמה קטנה לא מיפרסמא מילתא וליכא בזיון כולי האי לא חששה תורה כ"כ. משא"כ במזבח דידן דכל ישראל התם קיימי. בזיא מילתא טובא. וא"כ הא דלישראל אסרה תורה בע"מ אפי' בבמה קטנה בשעת היתר הבמות. והרי לפ"ז אפי' בשעת איסור הבמות היה ראוי לומר דשרי משום דכל שאינו מתקבל בפנים אין בו משום שחוטי חוץ. וא"כ לישתרי בבמה אפי' לדידן דלא שייך בה טעמא דבזיא מילתא. והרי בהדיא אמרינן בסוגיא דהתם דלא תקריבו דמעוך אתי לאזהרה לדידן בבמת יחיד עיי"ש. וכן מבואר בסוגיא דסוף זבחים דאיסור בע"מ נוהג גם בבמת יחיד עיי"ש. וכן מבואר בפ"ב דבכורות (י"ד ע"ב) עיי"ש. עכצ"ל דהיינו טעמא משום דאע"ג דודאי כיון דעיקר טעמא דאזהרת בע"מ אינו אלא משום דבזיא מילתא א"כ בבמה קטנה מדינא שרי. מ"מ גזרה תורה בבמה קטנה בישראל אטו במה גדולה. כיון דישראל שכיח בבמה גדולה ומזבח. דשם מקריבין כל קרבנות צבור ושאר הקרבנות שאין קריבין בבמה קטנה. כמבואר בפרק בתרא דזבחים (קי"ז ע"א) עיי"ש. משא"כ בעכו"ם. והשתא

א"כ הדבר תמוה היכי תיסק אדעתין לומר דהואיל ואין עכו"ם מוזהרין על בע"מ בבמה דילהון אנן נמי נקבל מנהון להקריבן על המזבח. הרי אדרבה יותר היה ראוי לאסור במה קטנה דידהו אטו מזבח. כמו שאסרה תורה מהאי טעמא בבמה קטנה דישראל. מלהתיר במזבח משום שהותרו בבמה דילהון דלא שייך התם טעמא דאסרה תורה בע"מ במזבח. אלא דגלי קרא דלדידהו לא מיתסר אלא מחוסר אבר. אבל מהיכא תיתי לן להתיר במזבח הואיל והם מותרין בבמה דילהון. ומאי ענין זה לזה. נהי דלא אסרה תורה בבמה דילהון משום דלא בזיא מילתא כולי האי. היכי ניקום ונימא להתיר גם במזבח דשייך בי' עיקר קפידא שהקפידה תורה על הקרבת בעל מום משום דבזיא מילתא לגבי גבוה. ועכצ"ל דההיא סוגיא אזלא אליבא דר"ל דלדידי' טעמא דאזהרת בע"מ לא משום טעמא דבזיא מילתא הוא אלא גזירת מלך הוא. ומשום דרבי יוסי בר"י מוקי ההוא קרא לאזהרת בע"מ לקבלת הדם. מוקמינן נמי ההוא קרא אליבא דת"ק לאזהרת בע"מ. וכרבי וריש לקיש דלא משום בזיא מילתא הוא. ולדידהו איצטריך שפיר להזהיר על קרבנות עכו"ם דלא נימא דשרי הואיל ואין מצווין בבמה דילהון אלא על מחוסר אבר אנן נמי נקבל מינהון. וממילא מבואר דלדידן דקיי"ל כת"ק דר"י בר"י. וכרבנן דרבי ורבי יוחנן דטעמא דאזהרת בע"מ לא הוי אלא משום דבזיא מילתא לגבוה. ע"כ אי אפשר לאוקמי ההוא קרא לאזהרת בע"מ בקרבנות עכו"ם. דפשיטא דלא עדיף לדידן עכו"ם מישראל. וע"כ לא אתי ההוא קרא אלא לכדדרשינן לי' בספרא שם לענין אזהרה שלא לקבל מהם שקלים לצורך קרבנות צבור:

ובלא"ה נראה דע"כ מוכרח דהא דמוקמינן הך קרא לאזהרה דבע"מ בקרבנות עכו"ם. היינו דוקא אליבא דרבי ור"ל. דאל"כ הדבר תמוה היכי תיסק אדעתין דנקבל מינייהו מטעם דב"נ אין מצווין אלא על מחוסר אבר בבמה דילהון. והרי כיון דטעמא דאזהרת בע"מ היינו משום דבזיא מילתא. והרי פשיטא דהשוחט והמקריב בע"מ הוא דלקי משום אזהרת בע"מ. אע"פ שאין הקרבן שלו. וע"כ היינו משום דאיהו הוא דקעביד מילתא דבזיא לגבוה. וא"כ נהי דהעכו"ם לא אזהרי' קרא על כך בבמה דילהון. מ"מ הרי השוחט והכהן המקריב הוזהרו על כך. והיכי ניסק אדעתין לומר שיהא רשאי לשחוט ולהקריב בע"מ דהו"ל מילתא דבזיא לגבי גבוה. וכי משום דהקרבן הוא של נכרי ליכא בזה בזיון. והיכי ניקום ונגמור היתירא לישראל שמוזהר על כך באזהרת לאו דאורייתא מהעכו"ם שלא הוזהר על כך כלל. ועכצ"ל כדכתיבנא דהכא קיימינן אליבא דרבי ור"ל דטעמא דאזהרת בע"מ לאו משום דבזיא מילתא הוא. אלא איסורא בעלמא הוא מגזה"כ. ולזה כיון דהעכו"ם בקרבנו שריא קרא בבמה דילהון. שפיר הוה ס"ד לומר דאנן נמי

במזבח נקבל מיני'. ואיצטריך קרא לאשמעינן איסורא. וא"כ מבואר דלדידן דקיי"ל כרבנן דרבי וכר"י לגבי ר"ל דאזהרת בע"מ משום דבזיא מילתא הוא דאתי קרא עלי'. ע"כ לא איצטריך קרא אלא לכדדרשינן בספרא. ולהכי שפיר נקטי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו עיקר כדרשא דספרא. ודחו דרשא דתלמודין שם מקמי ברייתא דספרא דאתיא אליבא דהילכתא כרבנן דרבי:

ולרווחא דמילתא אמינא תו דאפי' את"ל דסוגיא זו אתיא אליבא דהילכתא כרבנן דרבי וכרבי יוחנן דטעמא דאזהרת בע"מ הוי משום דבזיא מילתא. מ"מ שפיר דחו ההיא סוגיא מקמי ברייתא דספרא. משום דלכאורה קשה דכיון דעיקר טעמא דאזהרת בע"מ היינו משום דבזיא מילתא. א"כ היכי קאמרינן התם סד"א הואיל ובני נח אין מצווין אלא על מחוסר אבר בבמה דילהון אנן נמי נקבל מנהון וכו'. והיכי יתכן למילף היתירא לדידן למיעבד מאי דבזיא מילתא לגבוה מדאישתרי לב"נ למיעביד הכי בבמה דילהון. והרי לרבי יצחק נפחא (בפרק ארבע מיתות נ"ו ע"א) אין בני נח חייבין על ברכת השם אלא על שם המיוחד ולא על הכינוים עיי"ש. הרי דאפי' באיסור מגדף דחמיר טובא לא החמירה תורה על בני נח כעל ישראל. דאע"ג דישראל מוזהר גם על הכינוים מ"מ בני נח לא הוזהרו עליהן. וא"כ כ"ש דלענין אזהרת בע"מ דאינה אלא משום בזיון גבוה בעלמא. דאין מקום כלל לדון ישראל מבני נח. דאע"ג דב"נ בקרבנותיהם בבמה דילהון לא הוזהרו על הביזיון בהקרבת בע"מ. איכא למימר שאני ב"נ דהרי אפי' מגדף דאין לך בזיון יותר מזה. מ"מ לא הוזהר על הכינוים אלא דוקא על שם המיוחד. וכ"ש כאן בבע"מ דאפי' כינוים ליכא הכא. אלא בזיון גבוה בעלמא. שאין מקום לומר שיהא ב"נ מוזהר על כך. אבל ישראל השוחט והמקריב ודאי איכא למימר דכמו שמוזהר במגדף אפי' על הכינוים הכי נמי מוזהר אפי' על קרבן דידהו. דהא בקרבן. ישראל השוחט והמקריב הוא דלקו ולא בעל הקרבן. וא"כ אינהו הוא דהוזהרו בכך. וא"כ אף בקרבן דידהו אית לן למימר דמיחייבי משום בזיון על השחיטה וההקרבה. אע"ג דב"נ גופי' לא הוזהר על כך. מיהו אפשר לומר דההיא סוגיא דפ"ק דתמורה אזלא אליבא דרבי מיאשא דאמר התם (בפרק ארבע מיתות) דבן נח שברך את השם בכינוים לרבנן חייב עיי"ש. וא"כ אין בזה חילוק בין ישראל לבני נח. אדרבה על בני נח החמיר הכתוב התם לרבנן טפי מבישראל. דישראל אינו על הכינוים אלא במלקות. ובני נח הם במיתת ב"ד עיי"ש. ואליבא דידי' שפיר אפשר היה למימר דכיון דב"נ לא הוזהרו על קרבנותיהם בבמה דילהון משום בע"מ אנן נמי נקבל מנהון על גבי המזבח. כיון דגם לענין בזיון דברכת השם לא קיל דין ב"נ מדינא דישראל. אדרבה דינא דב"נ חמיר טפי כדכתיבנא. ועפ"ז אפשר קצת לומר

דהיינו טעמא דפסק הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות מלכים) כרבי מיאשא עיי"ש. ובכ"מ שם הניחה בצ"ע. וגם דברי הלח"מ שם אינם מספיקים כלל עיי"ש בדבריהם. אבל ע"פ מש"כ איכא למימר דמשום דסתמא דסוגיא דפ"ק דתמורה שם אזלא כוותי' דר"מ. להכי ס"ל להרמב"ם ז"ל דהכי נקטינן. ואכמ"ל בזה:

ומעתה לפ"ז נראה דאפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דכללא הוא דכל היכא דאמרינן בגמרא ופליגא דרבי פלוני מסתמא אית למימר דאין הלכה כאותו פלוני. כמו שהביא בשמו ר"ב אשכנזי ז"ל בכלליו. הובא ביעיר אזן (אות ו') עיי"ש. וא"כ כיון דסתמא דגמרא (בסוגיא דפרק ארבע מיתות) שם קאמר ופליגא דרבי מיאשא עיי"ש. אית לן למימר דלית הילכתא כוותי'. דהו"ל סוגיא בדוכתה ומיפרשא בהדיא. ועדיפא מסוגיא דפ"ק דתמורה שם דלא מיפרשא כ"כ. וגם אינה סוגיא בדוכתה. דלא מיירי התם בהכי אלא אגב גררא. והרמב"ם ז"ל דפסק כר"מ איכא למימר דס"ל כדעת רבינו האי גאון ז"ל בתשובות גאונים קדמונים (סי' ע"ב מעלה שביעית) דס"ל איפכא. דאדרבה כל היכא דאמרינן ופליגא דר"פ הלכה כאותו פלוני עיי"ש. ובהכי ניתא בפשיטות דברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות מלכים) שם. ולק"מ קושית הכ"מ. דכיון דקאמרינן ופליגא דר"מ מבואר דקיי"ל הלכתא כוותי'. אבל ראיתי באור זרוע ח"א (הלכות תפילין סי' תקפ"ח) שהביא בשם רבינו חננאל ז"ל שכתב ג"כ כדברי רבינו הגאון ז"ל עיי"ש. ובמק"א הארכתי בהאי כללא ואכמ"ל בזה. ומעתה לפ"ז עכצ"ל דהך קרא דמיד בן נכר לא תקריבו לא אתי אלא לאזהרה שלא לקבל מהם שקלים לקרבנות צבור כדדריש בספרא. דלבע"מ לא איצטריך לדידן דקיי"ל כר"י נפחא. ואידחיא סוגיא דפ"ק דתמורה דאזלא אליבא דרבי מיאשא דלא קיי"ל כוותי':

ועכ"פ ניחא שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דנקטו לעיקר כדרשת הספרא. וכן ראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (בדבור לא יהי' לך) דמבואר דס"ל כברייתא דספרא. שכתב שם וז"ל ואל תבש פה מיד בן נכר משאת בר עכ"ל עיי"ש. ודבריו סתומים מאוד לכאורה ואינם מובנים כלל. אבל נראה ברור דמש"כ תבש פה הוא טעות המעתיק. וצ"ל תדשנה. מלה אחת. והוא מלשון הכתוב ועולתך ידשנה סלה (תהילים כ:ד'). ועי' בפירש"י שם. ומש"כ משאת בר הוא מלשון הכתוב. ומשאת בר תקחו ממנו (עמוס ה' י"א). אלא שנשתמש הגאון ז"ל בלשון הכתוב לכוונה אחרת כדרכו ז"ל. ורצה לומר אל תקבל להקריב מיד בן נכר משאת בר. כלומר מתנת מצוה. והוא מלשון הכתוב מצות ה' ברה. וכמו משאת המלך. והיינו מחצית השקל שנצטוינו על נתינתו בכל שנה לצורך קרבנות צבור ושאר צרכי גבוה. והיינו כדרשת הספרא. ולא

כסוגיא דפ"ק דתמורה שם דקאי לאזהרת בע"מ. ואזיל לטעמי' כאן כמו שנתבאר. ועי' ג"כ מש"כ בזה לקמן (לאוין רי"א):

מצוה כא

וצדק תרדוף. הכוונה לעשה דנפקא מקרא דכתיב (בפ' שופטים) צדק צדק תרדוף. ומנאוה ג"כ הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל לא מנאוה. ולא נתבאר מהו ענין עשה זו. וגם טעם מחלקותן של הראשונים לא נתברר. והנה הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין סי' ט"ו) הבין דהכוונה בעשה זו למאי דדרשו בסנהדרין (ל"ב ע"ב) צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה. אחר ר"א ללוד וכו'. וכן דרשו בספרי (פ' שופטים) עיי"ש. אלא שכתב כמתנצל בעד עצמו שלא מנאה משום שאין ראוי למנותה מצוה בפ"ע. שאינה אלא חלק ממצות דינים שמנאה כבר מקרא דושפטו את העם משפט צדק. ואין חלק מחלקי המצוה נמנה מצוה בפ"ע. כמו שביאר הרמב"ם (בשרשיו שורש י"א) עכת"ד. ודבריו ז"ל תמוהים מאוד לכאורה מדוע חשבה לחלק ממצות הדינים. והא לא קרב זה אל זה. דמצות דינים דנפקא מקרא דושפטו את העם משפט צדק. היא מצוה לדיינים. משא"כ עשה דצדק צדק תרדוף שדרשוה לילך אחר ב"ד יפה. אינה אלא מצוה לבעלי הדין עצמם. דאע"פ שיש להם ב"ד בעירן. מ"מ המצוה עליהם להלך אחר ב"ד יפה. אחר ר"א ללוד אחר ר"ג ליבנה וכו'. וכמש"כ הרמב"ן והחזקוני והרא"ם ז"ל (בפ' שופטים) ועי' בפרט במש"כ הר"ב גור ארי' שם. והרש"א (בח"א בסנהדרין שם) עיי"ש. וא"כ הם שני ענינים נפרדים זה מזה. ויש למנות שתיהן:

אמנם בעיקר הדבר יש לתמוה על הרשב"ץ דס"ל דלהלך אחר ב"ד יפה יש בו מצוה דאורייתא. אלא שאינה באה במנין בפ"ע משום שכבר כלולה במצות דינים. אבל הדבר ברור דאין בזה שום מצוה כלל. וכמבואר בסוגיא דסו"פ זה בורר (ל"א ע"ב) ובפרק הגוזל בתרא (בבא קמא קי"ב ע"ב) ובכל הראשונים ז"ל שם. דלא אמרינן הלך אחר ב"ד יפה אלא לענין שאם טען התובע. ולקצת ראשונים דוקא הנתבע שרוצה לילך לב"ד הגדול טענתו טענה ויכול לכוף את בע"ד לכך. אע"פ שיש להם ב"ד בעיר מושבם. דבהדיא אמרינן (בפרק זה בורר) אר"י התוקף את חבירו בדין. אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הוועד. כופין אותו וילך למקום הוועד וכו'. אמר אמימר הילכתא כופין אותו וילך למקום הוועד וכו'. וכתב הרמ"ה ז"ל בחי' שם וז"ל התוקף את חבירו בדין לדון כאן והלה אומר איני רוצה אלא לילך למקום הוועד של חכמים שדינם יפה. כופין אותו והולך למקום הוועד. כדאמרינן (בפרק אחד דיני ממונות) צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ רבינו יהונתן ז"ל. הביאו בשיטה מקובצת לסנהדרין שם

עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן בפי' עה"ת (פ' דברים א' י"ב) עיי"ש. משום דס"ל דמקום הוועד הוא ג"כ בכלל ב"ד יפה. הרי דדוקא כשזה אינו רוצה לדון כאן בעירם אלא לילך למקום הוועד. הוא דאמרינן דטענתו טענה. דקרינן בי' צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה. אבל בלא"ה ליכא שום מצוה בכך כלל. ורשות בידם לדון בעירם כרצונם. וכן מבואר בסוגיא דפרק הגוזל בתרא שם. דאמרינן התם דמצי אמר לו לב"ד הגדול אזילנא עיי"ש. והרי ב"ד הגדול לכ"ע מיקרי ב"ד יפה וקרינן בי' צדק צדק תרדוף. וכמבואר ברמב"ם (סוף פ"ו מהלכות סנהדרין) ובכ"מ שם עיי"ש. ובראי"ש (סו"פ זה בורר) ובסמ"ג (עשין צ"ז) ובב"ח ופרישה (חו"מ סי' י"ד) עיי"ש. ואפי' הכי לא אמרינן אלא דמצי למידחיי' לבעל דינו בטענה זו. אבל מצוה ליכא. וכ"כ הבה"ג הביאו הרא"ש והסמ"ג שם וז"ל ואי טעין לוה לאישתמוטי לב"ד הגדול קאזילנא טענתו טענה עכ"ל עיי"ש. ומבואר דרשות גמור הוא. וליכא שום מצוה בהכי. וטעמא נראה משום דאין זו אלא עשה שלילית. דבלאו קרא הי' ראוי לומר דאין טענתו טענה. דכיון דמצוה להושיב ב"ד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ע"כ חייב לדון עם בע"ד בב"ד שבעירו. ולא מצי למידחיי' לומר לב"ד הגדול קאזילנא. וקמ"ל קרא דטענתו טענה וזוכה בדין בטענה זו. וממילא מיחייבי ב"ד לכופו לשכנגדו לילך לב"ד הגדול. וידוע דבכל כיו"ב שיש לפרשו דרך שלילה אין לעשותו מצוה. כמו שביאר בארוכה הרמב"ם (בשרשיו שורש שמיני) וברמב"ן שם. והוא מבואר בגמרא (ריש פ"ק דסוטה) ובזבחים (ס"ו ע"א) ושאר דוכתי:

ומעתה א"כ דברי הרא"ם והרג"א והרש"א תמוהים הרבה. וגם דברי הרמב"ן והחזקוני צ"ע לכאורה. אלא שיש לצדד בכוונתם ואין להאריך. וביותר תמוהים דברי הרשב"ץ ז"ל. ואולי אפשר לומר בדעתו דס"ל דכיון דאמרו כופין אותו וילך למקום הוועד. ולא קאמר סתמא טענתו טענה וילך למקום הוועד. וממילא ידעינן דכופין אותו כבכל הדינין שבתורה. עכצ"ל דכאן יש מצוה פרטית על הב"ד לכוף אותו שילך למקום הוועד. והיינו מקרא דצדק צדק תרדוף דדרשינן הלך אחר ב"ד יפה. ואף דעל בעלי הדין עצמן ליכא מצוה כמו שנתבאר. מ"מ על הב"ד הדבר מוטל ואינהו קיימי בעשה זו אם האחד מבעלי הדין רוצה בכך. וא"כ הי' ראוי למנות עשה זו. ולזה שפיר כתב הרשב"ץ דמ"מ אינה נמנית בפ"ע משום שכבר נכללה בכלל מצות ושפטו את העם משפט צדק. ואין זו אלא חלק ממצוה זו שעל הב"ד. אבל אין זה נכון לענ"ד ואין להאריך. ובלא"ה כבר ביארנו דלפום הך דרשא דהלך אחר ב"ד יפה אין בה מצוה כלל. דאינה אלא שלילה. וגם עיקר טעמו של הרשב"ץ ז"ל צ"ע אצלי. דמה בין זו לעשה דאחרי רבים להטות שמנאוה הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ולא חשבוה לחלק ממצות הדינים. ובאמת דכבר השיג עליהם גם

בזה הרשב"ץ בזה"ר (עשין סי' נ"ב) מהאי טעמא דאינה אלא חלק ממצות הדינים עיי"ש. אבל מ"מ הרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנאוה הי' להם למנות גם עשה זו לילך אחר ב"ד יפה. ואין התנצלותו של הרשב"ץ מספקת לתרץ דעתם לפי שיטתם. גם צ"ע לפי דברי הרשב"ץ מה בין זו למצות דרישה וחקירת העדים דנפקא מקרא דודרשת וחקרת היטב שמנאוה הרשב"ץ גופי' והרמב"ם בסה"מ (עשין קפ"ט) ושאר מוני המצות. ולא חשבוה כחלק ממצות הדינים. אע"ג דבלא דרישה וחקירה דעדים אין דיניהם דין. וכ"ש כאן לילך אחר ב"ד יפה. דמילתא אחריתא היא ואין הדין תלוי בכך. שיש לחשבה מצוה בפ"ע. אם לא שנאמר כדכתיבנא דליכא בזה מצוה כלל. דאינה אלא שלילה. ובפרט לפמש"כ הרמב"ן ז"ל בעשין הנוספות לדעתו (מצוה ט') וז"ל שם. והרי זה ברור כי והרימותם ממנו את תרומת ה' מכל חלבו היא צוואה לתרום מן היפה לא מן הרע. א"כ היא ודאי מצוה באה בחשבון המצות. ואל תאמר שהיא נמנית אתת עם מצות הפרשת התרומה שהיא ראשית דגנך תרושך ויצהריך תתן לו (ר"ל שהיא תלק ממצות הפרשת תרומה) לפי שהתורם מן הרע על היפה כיון שתרומתו תרומה כבר קיים מצות ראשית דגנך תתן לו. אבל עובר על זה העשה האחרת שנצטוינו להרים חלבו ממנו עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם כאן אין עשה דצדק תרדוף לילך אחר ב"ד יפה נחשבת כחלק ממצות הדינים. כיון דאם עברו ודנום כאן בב"ד שבעירן ודאי דיניהם דין. אבל עברו על עשה דצדק צדק תרדוף שלא הלכו אחר ב"ד יפה. אע"פ שקיימו עשה דבצדק תשפוט עמיתך:

והנה מה שהקשינו מעשה דאחרי רבים להטות לכאורה הי' אפשר לתרץ השגת הרשב"ץ שם עפמש"כ הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש י"ב) דמה"ט מצות מליחת הקרבנות ומצות תמים יהי' אינן נחשבות כחלק ממצות הקרבן. אלא נמנות כל אחת מצוה בפ"ע. משום שהן כוללות כל הקרבנות כולן עיי"ש בדבריו. וא"כ אף אנן נימא הכא דמצות אחרי רבים להטות כוללת כל עניני התורה בין רובא דאיתא קמן דומיא דדיינים ובין רובא דליתא קמן. כפירש"י בפ"ק דחולין (י"ב ע"א) עיי"ש. בין דיני ממונות ובין דיני נפשות או איסור והיתר. ואפי' ביטול איסור ברוב היתר. הילכך אין לחשבה כחלק ממצות הדינים ושפיר נמנית בפ"ע. משא"כ המצוה ללכת אחר ב"ד יפה דלא שייכא אלא בדיינים. שפיר יש מקום לומר דאינה חשובה אלא חלק ממצות הדינים. והילכך אינה נמנית בפ"ע. ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ בזה לקמן (עשה צ"ו) דשם מקומו. ועכ"פ מתבאר דאין טעמו של הרשב"ץ ז"ל מספיק שלא למנות מצוה זו דצדק תרדוף בפ"ע. אלא דמ"מ אם מצוה זו היא רק לענין לילך אחר ב"ד יפה. כמו שביאר הרשב"ץ ז"ל. כבר ביארנו מטעמים אחרים שאין ראוי למנותה במנין המצות:

ולכן הי' נראה לומר דענין המצוה היא למה שדרשו בספרי (פ' שופטים פיסקא קמ"ד) צדק צדק תרדוף מנין ליוצא מב"ד זכאי אין מחזירין אותו לחובה ת"ל צדק צדק תרדוף. יצא חייב מנין שמחזירין אותו לזכות שנאמר צדק צדק תרדוף עיי"ש. והנה בסנהדרין (ל"ג ע"ב) דרשינן להך מילתא מקרא דונקי וצדיק אל תהרוג. דאמרינן התם ת"ר מנין ליוצא מב"ד חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות מניין שמחזירין אותו ת"ל נקי אל תהרוג. ומניין ליוצא מב"ד זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מניין שאין מחזירין אותו ת"ל צדיק אל תהרוג עיי"ש. ולפ"ז יש בדבר ל"ת ועשה. ל"ת מקרא דנקי וצדיק אל תהרוג. ועשה מקרא דצדק צדק תרדוף. ולפ"ז לדרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד מהן. כמתבאר אצלנו בכמה דוכתי. אם איתא דכוונתו למנות עשה זו משום דרשת הספרי שם לא הי' לו למנות הלאו דנקי וצדיק אל תהרוג. שהרי לקמן במספר הלאוין מנה לאו זה. ומיהו לזה הי' אפשר לומר עפ"מ דבלא"ה צ"ע לכאורה מה שמנאו רבינו הגאון ז"ל לקמן בלאו אחד. ולפי דרשת תלמודין הי' לו למנות בזה שני לאוין. אחד לנקי ואינו צדיק. ואחד לצדיק ואינו נקי. לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל שני פרטים שנאמרו בלאו אחד מונה אותן בשתי לאוין בפ"ע. כמו אתנן ומחיר. פצוע דכא וכרות שפכה. נא ומבושל וכיו"ב. ולכן הי' נראה דס"ל לרבינו הגאון כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ר"צ) והסמ"ג (לאוין ר') דהעיקר כדרשת המכילתא דדריש קרא דנקי וצדיק וגו' לענין שלא לדון דיני נפשות מאומד כעובדא דשמעון בן שטח או ע"פ עדות מיוחדת עיי"ש. ולהכי לא מנאוהו אלא בלאו אחד. ואע"ג דלהרמב"ם בלא"ה כל הנפרטים בלאו אחד אין נמנין אלא אזהרה אחת. כמבואר בשורש תשיעי ובשאר דוכתי. מ"מ הרי הסמ"ג דרכו בכל כיו"ב למנותן כל פרט ופרט בפ"ע. וכאן לא מנאן אלא באזהרה אחת. וע"כ היינו כמש"כ האחרונים ז"ל שם דס"ל דדרשת המכילתא היא עיקר. ודרשת תלמודין אינה אלא אסמכתא בעלמא. והילכך אין בזה אלא לאו אחד. וא"כ שפיר אפשר לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל שמנה עשה דצדק תרדוף ע"פ דרשת הספרי. ואין בזה אלא עשה גרידא. דלאו דנקי וצדיק אל תהרוג אתי למילתא אחריתא. ואין להקשות דלפ"ז אכתי הו"ל למנות כאן תרי עשין. אחת לצדיק ואינו נקי. ואחת לנקי ואינו צדיק כיון דלדרשת הספרי תרווייהו נפקי מהך קרא. דז"א דדוקא היכא דנפרטו שני הפרטים בהדיא בקרא הוא דנמנין כ"א בפ"ע אפי' כשנאמרו בלאו אחד או בעשה אחת. אבל כאן אע"ג דתרי זמני צדק נזכר בקרא. מ"מ אין זה כאילו נזכרו שני הפרטים בהדיא בקרא. כיון דתרווייהו בחד לישנא אפקינהו קרא. ורק מייתורא דקרא מרבינן נמי איתך. והו"ל כאילו כללן לתרווייהו כחדא. ולכ"ע אין נמנין אלא באחת.

איברא דמלשון רבינו הגאון לקמן משמע בהדיא דדעתו ז"ל בביאור הלאו דנקי וצדיק אל תהרוג היינו כדעת הרמב"ן ז"ל. דהעיקר כדרשת תלמודין. מדכתב שם וז"ל נקי בדין מענוש עיי"ש. משמע בהדיא דכוונתו בזה דנקי בדין אע"פ שאינו נקי באמת אלא שיצא נקי מב"ד לא תענשהו. והיינו כדרשת תלמודין. ולהכי כתב מענוש ולא כתב מהרוג כלישנא דקרא. משום דרצה לכלול בזה גם חייבי גליות וחייבי מלקיות. וכדאמרינן בסוגיא דסנהדרין שם חייבי מלקיות מנ"ל אתיא רשע רשע. חייבי גליות מנ"ל אתיא רוצח רוצח עיי"ש. וגם כבר הכריח הרמב"ן ז"ל שם (בלאוין ר"צ) דדרשת המכילתא אינה אלא אסמכתא בעלמא עיי"ש שדבריו כראי מוצקים. וכל מש"כ האחרונים ז"ל אינו מספיק כלל ואכמ"ל בזה. והשתא א"כ הדק"ל לפמש"כ דאחר שמנה כאן העשה לא הי' לו לגאון ז"ל למנות הלאו:

אמנם נראה דבלא"ה קשה לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל שם דנהי דעיקר דבריו הם ע"פ דרשת תלמודין דהתם. מ"מ קשה דהתם דרשו מקרא דנקי לנקי ואינו צדיק. דהיינו דבאמת הוא נקי אלא שיצא מב"ד חייב. ואילו מדברי הגאון משמע בהדיא דמפרש נקי בב"ד אבל באמת איננו נקי. דאל"כ לא הי' צריך להאריך בלשונו למיכתב נקי בדין. דגם סתם נקי הכי משמע ודאי שלא פשע כלל ואין עליו עונש ע"פ הדין. ולכן נראה לדעתי דס"ל לרבינו הגאון דודאי פשטי' דקרא דנקי וצדיק אל תהרוג משמע דלא קאי אלא על מי שיצא מב"ד זכאי ונקי אלא שחזרו וראו לו חובה. מדמסיים קרא וכתב הטעם כי לא אצדיק רשע. דמשמע בהדיא דלא מיירי קרא אלא בזה דבאמת הוא רשע למות אלא שיצא נקי וצדיק בדין. וכדדרשו במכילתא שם ובירושלמי (פ"ד דסנהדרין ה"ג) יכול כשם שיצא מבית דינך זכאי כך יצא מבית דינו של מעלה ת"ל כי לא אצדיק רשע עיי"ש. וכן פירש"י שם. והוא ודאי פשוטו של מקרא. והראב"ע ז"ל נדחק בזה שם עיי"ש. ולפ"ז מה שדרשו משם ג"כ אזהרה לנקי באמת אע"פ שנתחייב בדין. אינו אלא דרך אסמכתא בעלמא. ושפיר כתב רבינו הגאון לקמן ונקי בדין מענוש. משום דעיקר קרא ודאי לא מיירי אלא בהכי דבאמת הוא רשע אלא שיצא נקי בדין. ולכוונה זו נראה דהשמיט שם וצדיק. ולא כתב אלא נקי בלבד. משום דבאמת קרא בחד מילתא מיירי. דהיינו ברשע שנקוהו בלחוד. אבל כאן בקרא דצדק צדק תרדוף הוא איפכא. דלא משמע קרא אלא בנקי וצדיק באמת. דצדק תרדוף משמע דבמקום צדק ראו חובה ורשע. וחייבם הכתוב לרדוף הצדק ולהשיגו ולעשותו. דשם דבר צדק לא שייך אלא בצדק ממש ע"פ האמת. וא"כ מה שלמדו משם גם ליצא מב"ד זכאי וראו לו חובה שאין מחזירין אותו. אסמכתא בעלמא הוא. ועיקר קרא לא אתי אלא למי שיצא מב"ד חייב וחזרו וראו לו

זכות שמחזירין אותו. ונמצא לפ"ז דבמקום דאיתא לעשה ליתי' ללאו. ובמקום הלאו ליתא לעשה. ולהכי שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דצדק תרדוף ומנה ג"כ לקמן הלאו דנקי וצדיק אל תהרוג:

ואמנם אע"פ שכן הי' מקום לומר בכוונת רבינו הגאון ז"ל לכאורה. אבל מסוגיא דסנהדרין (פרק אחד דיני ממונות ל"ב ע"ב) מבואר דהך דרשא דספרי מקרא דצדק צדק תרדוף אינו אלא אסמכתא בעלמא. ועיקר קרא לא מיירי בהכי. דאמרינן התם ריש לקיש רמי כתיב בצדק תשפוט עמיתך וכתיב צדק צדק תרדוף הא כיצד וכו'. רב אשי אמר כו' קראי אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד שתי ספינות עוברות וכו' עיי"ש. ופירש"י ז"ל אבל קראי דרמי להו ריש לקיש לא קשו. דצדק צדק לאו לדרישה וחקירה אתי. אלא צדק דין שלך וצדק פשרה שלך לפי ראות עיניך ולא תרדוף את האחד יותר מחבירו עכ"ל עיי"ש. והנה הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל מנו עשה דבצדק תשפוט עמיתך. וביאר הרמב"ם בסה"מ (עשין קע"ז) דענין המצוה היא להשוות בין בעלי הדין. שלא יהא אחד מדבר כל צרכו ולשני אומר לו קצר דבריך. וגם בכלל המצוה שכל איש מצווה לדין דין תורה כשיהי' יודע הריב שבין בעלי הדין. ובכללה ג"כ שידון את חבירו לכף זכות בכל מעשיו עכ"ד עיי"ש. ומקור דבריו מספרא פ' קדושים (פ"ד) ותוספתא (פ"ו דסנהדרין) ובגמרא שבועות (ל' ע"א) ובריש פרק קמא דסנהדרין (ג' ע"א) ובפרק בתרא דכתובות (ק"ו ע"א) עיי"ש דמבואר כל הנך שלשה ענינים שכתבן הרמב"ם. ואמנם רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וסייעתו לא מנו עשה זו כלל. דמה שמנה הבה"ג והנמשכים אחריו במנין העשין צדוק הדין. כבר ביאר הסמ"ג (עשין י"ז) והסמ"ק (סי' ה') דהיינו המצוה להצדיק עליו דין שמים על כל המאורעות ולחבב היסורין. מדכתיב וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה"א מיסרך עיי"ש בדבריהם. וכן נראה מאזהרות הר"א הזקן ז"ל שכתב בלשון המצוה לצדק מפעל. עיי"ש. וכך מבואר מלשון הרשב"ג ז"ל באזהרותיו שכתב (בעשין ז') לצדק דינהו עיי"ש. אלא דהרשב"ץ ז"ל בזה"ר (שם סי' ט"ו) אחר שהביא דעת המפרשים כן כוונת הבה"ג. כתב וז"ל ואינו נראה לי שיהי' זה מן המנין. שזה בכלל ואהבת את ה"א הוא. וכמו שדרשו (בפרק אחרון מברכות) בכל מאדך בכל מדה ומדה שמודד לך. אבל צדוק הדין הוא לדין את הדין בצדק. ובאה בזה מצוה בצדק תשפוט עמיתך וכו' עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב ראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' רל"ד) שכתב וז"ל צוה הקב"ה לצדק את הדין ושפטתם צדק פי' שיעשה הדיין צדקה בדין וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל ודאי מלשון הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל מבואר שהבינו בכוונת הבה"ג כדעת הסמ"ג וסמ"ק. והכי ודאי משמע מלשון הבה"ג. דאל"כ הו"ל למינקט לישנא דקרא בצדק תשפוט או צדוק משפט

כדרכו ז"ל. ומש"כ הרשב"ץ דאין למנותו משום דהוא בכלל מצות ואהבת וגו'. כבר כתב הסמ"ק גופי' שם וז"ל ומצוה זו נוטה מאוד אל האהבה כאשר דרשו רבותינו בכל מאודך בכל מדה ומדה וכו' עיי"ש. הרי שהרגיש בזה. אלא שכתב שאין זה אלא נוטה מאוד אל אהבה. אבל מ"מ אינה בכלל אהבה ממש. דלא דרשו מבכל מאודך אלא שלא תסור אהבתך ממנו בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. אפי' מביא עליך יסורין תעמוד בנסיון לאהוב אותו. ומ"מ עדיין אין בכלל זה שיצדיק עליו את הדין לומר דזהו גמול מעשיו הרעים ועונש הראוי לו כפי מעשיו. ולכן שפיר נמנית לדעתם מצוה בפ"ע. והנה גם רבינו הגאון ז"ל לא מנה מצוה זו. ולדידי' לא יתכן תירוצו של הרשב"ץ. שהרי רבינו הגאון לא מנה מצות אהבת ה'. וכבר ביארנו טעמו לעיל (במצות מורא שמים) עיי"ש. ואפשר דסבירא לי' דהוא בכלל אזהרת חלול השם שמנה לקמן במספר הלאוין. שאם לא יצדיק עליו דין שמים ויחשוב דעביד קב"ה דינא בלא דינא חלול השם יש בדבר. ואין להאריך בזה. ועכ"פ רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו עשה דבצדק תשפוט עמיתך:

ונראה דלטעמייהו אזלי דלפי המבואר בסוגיא דסנהדרין שם לפירש"י ז"ל שהבאתי לעיל דקרא דצדק צדק תרדוף כולל דין ופשרה. דשני פעמים צדק דכתיב בקרא אתי לומר צדק דין שלך וצדק פשרה שלך. דמפרש מאי דקאמרינן התם אחד לדין ואחד לפשרה קאי על קרא זה דצדק צדק תרדוף גופי'. וכ"כ הרמ"ה ז"ל שם וז"ל ואית דמפרשי דכי קאמרינן אחד לדין ואחד לפשרה תרוייהו אקרא דצדק צדק תרדוף קאי. כלומר דאיצטריך למיכתב בי' צדק צדק תרי זימני אחד לדין ואחד לפשרה. כלומר צדק דין שלך צדק פשרה שלך עכ"ל עיי"ש. ונמצא לפ"ז דהך קרא דצדק צדק תרדוף כולל עשה דבצדק תשפוט. ומוסיף עלה גם צדוק הפשרה. דלא מיירי בי' בקרא דבצדק תשפוט עמיתך. ומ"מ אין זה כשני פרטים הנאמרים בעשה אחת כדכתיבנא לעיל. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון עשה זו דצדק תרדוף לא הוצרך עוד למנות עשה דבצדק תשפוט. דאינה אלא פרט אחד מהפרטים שנכללו בכלל עשה זו. וכן י"ל בדעת הבה"ג וסייעתו. שמנו ג"כ עשה זו דצדק צדק תרדוף. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו עשה זו לטעמייהו אזלי. ולהכי מנו עשה דבצדק תשפוט. ואדרבה יש לדקדק עליהם שלא מנו עשה דצדק תרדוף לענין צדק הפשרה. דודאי נראה דאין פשרה בכלל דין. וכמתבאר מסוגיא דסנהדרין שם. ואין להאריך בזה. ועכ"פ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל:

אלא דלפ"ז יש לתמוה דאחר שמנה רבינו הגאון עשה דצדק תרדוף למה חזר ומנה לקמן במספר הלאוין לאו דלא תעשו עול במשפט. דהרי לדרכו של רבינו הגאון כל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו בא במנין המצות אלא אחד מהן. וא"כ כיון שכבר מנה עשה

דצדק תרדוף שנכללה בה גם עשה דבצדק תשפוט. ודאי נכלל בה גם שלא לעשות עול במשפט. ולא הי' לו שוב למנות לאו זה במנין הלאוין. והנה ראיתי להחינוך (פ' קדושים מצוה רל"ג) שכתב וז"ל מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שהמענה את הדין בכלל מעול משפט הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה אצלי דלא מצאתי זה בשום דוכתא לרז"ל שיאמרו דעינוי הדין הוא בכלל לאו דלא תעשו עול במשפט. וקצת נראה בכוונתו ע"פ מאי דאמרינן (בפרק במה מדליקין ל"ג ע"א) בעון עינוי הדין ועיוות הדין וקלקול הדין וכו' חרב וביזה רבה עייש"ה ופירש"י ז"ל עינוי הדין שמאחרין הדיינין לדינו ולא לשם שמים אלא לאחר שהוברר להן הדין משהין אותו. עיוות הדין שמעוותין אותו מזידין. קלקול הדין שלא היו מתונין בו לעיין כל צרכן ונתקלקל מאיליו עכ"ל עיי"ש. והנה בספרא (פ' קדושים פ"ד) תניא לא תעשו עול במשפט בדין מלמד שהדיין המקלקל את הדין קרוי עול וכו' ומפיל את ישראל בחרב וכו' עיי"ש. הרי דקלקול הדין הוא בכלל אזהרה זו דלא תעשו עול במשפט. וכן עיוות הדין פשיטא דהו"ל בכלל אזהרה זו. דאין לך עול יותר ממעוות הדין במזיד. וס"ל להרב החינוך דמסתמא גם עינוי הדין דחשיב התם בכלל אזהרה זו הוא. דמשום עבירת אזהרה זו בא עונש זה. ובפרט דבהדיא מבואר בספרא דבעון זה של עבירת לא תעשו עול במשפט החרב בא. וגם שם אמרינן דבעון עינוי הדין וכו' חרב וביזה רבה. וכן מש"כ בחינוך שם בכלל אזהרה זו שצריך שיהי' הדיין מתון וישוב הדעת הרבה ולהועץ עם גדול ממנו כדי שלא יטעה עיי"ש. היינו משום דזהו בכלל קלקול הדין. דמבואר בספרא שם שהוא בכלל אזהרה זו. וכפירש"י בשבת שם. ועי' (בערור ערוך ען השני) דעינוי הדין ועיוות הדין פי' על הדיין. וכפירש"י שם. אבל קלקול הדין פי' על בעלי הדין שמקלקלין את הדין עיי"ש. והוא מתמיה בעיני מי הכריחו לפרש כן. וגם בהדיא מבואר בספרא קלקול הדין על הדיין. וכפירש"י והחינוך ואולי י"ל שהוצרך לזה מדאמרינן (בפ"ק דסנהדרין ז' ע"ב) מנ"ל הא מילתא דאמור רבנן הוו מתונין בדין. דכתיב ולא תעלו במעלות ע"מ וכו' עיי"ש. ואם איתא למה להו לרמז זה. תיפוק לי' מדכתיב לא תעשו עול במשפט שיש בו לאו מדאורייתא. וזה צ"ע לכאורה לפירש"י. אלא דבלא"ה יקשה מדתניא בספרי (דברים פיסקא ט"ו) ומייתי לה בפירש"י עה"ת שם עה"פ ואצוה את שופטיכם. דמפיק לה מההוא קרא. וא"כ אמאי לא מייתי מהתם. ומצאתי לבעל ז"א על הספרי שם שעמד בזה. אבל מה שתי' בזה אינו נכון עיי"ש. גם אשתמיטתי' דברי הפסיקתא זוטרתי שם שכתב ואצוה את שופטיכם אזהרה לבית דין שיהיו מתונים בדין עיי"ש. ומבואר דמהך קרא גופי' יליף לה. אבל ראיתי שכבר עמד

בזה הר"ב צדה לדרך על פירש"י שם. ומה שתי' שם שייך נמי הכא לקושייתנו עיי"ש ואכמ"ל בזה:

עכ"פ מבואר דעינוי הדין נפק"ל מאזהרה זו דלא תעשו עול במשפט כדברי החינוך. שוב נזכרתי שכדברי החינוך כתב ג"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"כ מהלכות סנהדרין ה"ו) ובטור חו"מ (סי' י"ז סעי' י"ח) ובשו"ע (שם סעי' י"א). ולא נתעוררו האחרונים להראות מקורו. ובמכילתא (משפטים פי"ח) מבואר דעינוי הדין נפק"ל מקרא דאלמנה ויתום לא תענון. ומרבה שם גם כל אדם בכלל. וכן הוא במס' שמחות (פ"ח) עיי"ש. אלא דממכילתא שם משמע דאיכא פלוגתא בהכי אם גם כל אדם בכלל. ועי' בסמ"ג (לאוין ח') ובביאורי הרש"ל ובדינא דחיי שם עיש"ה ואכמ"ל בזה. והרמב"ם והחינוך לטעמייהו אזלי. דהרמב"ם בסה"מ (לאוין רנ"ו) והחינוך (בפ' משפטים מצוה ס"ה) לא פירשו לאו דלא תענון על עינוי הדין. גם נקטוהו באלמנה ויתום דוקא עיי"ש. ומ"מ לפ"ז ניחא שפיר מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תעשו עול במשפט אע"פ שכבר מנה כאן עשה דצדק תרדוף. משום דנפק"מ לענין עינוי הדין. דאע"ג שכבר דן בצדק מ"מ מוזהר אח"כ על עינוי הדין משום אזהרת לא תעשו עול שלא להשהות פסק הדין. אלא לאחר שנתברר הדין אצלו יפסקנו ויאמרנו לבעלי הדין מיד. ובפרט לפי המתבאר מברייתא דמכילתא שם. ומפורש בהדיא במס' שמחות שם. דגם על שאלות איסור והיתר עובר על עינוי הדין עיי"ש. ונמצא דלאו דלא תעשו עול כולל נמי הוראות איסור והיתר טומאות וטהרות. משא"כ בעשה דצדק תרדוף. וא"כ אין לאו זה נכלל בעשה זו. ולכן נמנה בפ"ע. ומה שמנה לקמן לאו דלא תטה משפט י"ל משום שכולל נמי משפט רשע. דהא תלתא לאוי דלא תטה כתיב. לא תטה משפט (בפרשת שופטים) דקאי בכל אדם. ולא תטה משפט גר יתום (בפרשת תצא) דמיירי רק בגר ויתום ולעבור עליהם בשני לאוין. כדקתני בספרי (פ' תצא פיסקא רפ"א) עיי"ש. ולא תטה משפט אביונך בריבו (בפ' משפטים). ומבואר במכילתא שם דקאי על רשע. דקתני התם רשע וצדיק שבאו לפניך לדין לא תאמר הואיל ורשע הוא אטה את דינו. ת"ל לא תטה משפט אביונך בריבו. אביון הוא במצות עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם בסה"מ (לאוין רע"ח) ובחינוך שם בביאור ענין מצוה זו עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה בזה במנין הלאוין אלא לאו אחד. וכולל כולם כאחד. וכדרכו ז"ל לקצר במנין המצות. שבכל מצוה שיש בה לאו הכולל הכל ויש בה ג"כ לאוין מיוחדין בכל פרט ופרט מונה רק הלאו הכולל בלבד. כמש"כ בכמה מקומות כיו"ב. וא"כ כאן דלאו דלא תטה משפט אביונך כולל הכל. דפשיטא דאף דמיירי ברשע וכשר. מ"מ כשר וכשר לא גריעי מרשע וכשר. אלא דלרבותא נקט קרא רשע וכשר. וכן גר ויתום ודאי

פשיטא דלא גריעי משאר ישראל. ואם כן לפ"ז מטה משפט רשע עובר בלאו אחד. משפט כשר עובר בשני לאוין. משפט גר עובר בשלשה לאוין. ומאי דקתני בספרי (תצא פיסקא רפ"א) דהמטה משפט גר עובר בשני לאוין. לא תטה משפט האמור בכל ישראל ולא תטה משפט גר עיי"ש. י"ל דלא נחית אלא לאשמעינן דקרא דלא תטה משפט גר איצטריך לאפושי לאו אחד בגר יותר מבכל ישראל. אבל לא נחית תנא דספרי ליחשב וליזל כל הלאוין שבכל ישראל. וכן ע"כ צ"ל להסמ"ג (לאוין ר"ו) שכתב דהמטה משפט אחד מכל ישראל עובר בשני לאוין לא תעשו עול במשפט ולא תטה משפט עיי"ש. וכ"כ הר"ב דינא דחיי שם לדעת הסמ"ג שם והוא מוכרח. ומש"כ המעתיק בביאורי הרש"ל שם לא יתכן כלל. דתנא דספרי לא בתשבון המצות שבתורה מירי עיי"ש. אבל על דברי הרמב"ם בסה"מ (לאוין ר"פ. ובפ"כ מהלכות סנהדרין הי"ב) יש מקום עיון בזה עיי"ש. אלא דבלא"ה כבר תמה עליו הר"ב דינא דחיי שם מצד אחר עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו הנכונה לא כתב שם אלא לא תטה סתם. שכולל הכל רשע וכשר גר ויתום. דלפי דרכו אין בזה לענין מנין המצות אלא לאו אחד. דהיינו לא תטה משפט אביונך. דממנו נשמע אזהרה לכולם. ומעתה א"כ שפיר מנה רבינו הגאון לקמן במנין הלאוין לאו דלא תטה משפט. משום רשע דלא רבי' קרא לעשה דצדק תרדוף:

ומלבד זה הי' אפשר לומר בזה עפמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רל"ה) וז"ל צוה הקב"ה שלא יטו את המשפט אפי' בדבור. דכתיב לא תטה משפט. ותניא בספרי לא תטה משפט לא תאמר איש פלוני עשיר איש פלוני נאה איש פלוני קרובי איני יכול שלא לעזרו. למדנו מזה שהטיי' הזאת היא בפה. ומשעת הטייה אע"פ שלא עשה עובר בלא תטה עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז בפשיטות ניחא דאין לאו דלא תטה בכלל עשה דצדק תרדוף. דהא אפי' בדבור בעלמא איתא לאזהרה זו דלא תטה. אע"פ שעדיין לא עשה שום דבר שלא בצדק. אלא דדברי היראים הללו צ"ע אצלי טובא מדאמרינן (בריש פרק בתרא דכתובות ק"ה ע"א) תניא ושוחד לא תקח מה ת"ל אם ללמד שלא לזכות את החייב ושלא לחייב את הזכאי. הרי כבר נאמר לא תטה משפט וכו' עיי"ש. הרי בהדיא דאזהרת לא תטה משפט היינו שלא לעשות מעשה לזכות את החייב או לחייב את הזכאי. וביותר יש לתמוה דהיראים גופי' הביא ברייתא זו שם לקמן (סי' רמ"ב) עיי"ש. מיהו נראה דאדרבה משם יש להביא ראי' להיראים. דהנה סוגיא דכתובות שם הכי איתא. קרנא הוה שקיל איסתרא מזכאי ואיסתרא מחייב ודאין להו דינא. ופרכינן עלה והיכי עביד הכי והכתיב ושוחד לא תקח. וכ"ת ה"מ היכא דלא שקיל מתרווייהו דלמא אתי לאצלויי דינא. קרנא כיון דשקיל מתרווייהו לא אתי לאצלויי דינא. וכי לא אתי לאצלויי דינא מי שרי והא

תניא ושוחד לא תקח מה ת"ל וכו'. הרי כבר נאמר לא תטה משפט. אלא אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב אמרה תורה ושוחד לא תקח וכו' עיי"ש. ולכאורה קשה טובא אכתי מאי פריך. דילמא מיירי התם בשקיל מחד אבל שקיל מתרווייהו לעולם אימא לך דשרי. דהא גם מעיקרא דבעינן לשנויי דשוחד לא תקח דוקא בשקיל מחד קרנא מתרווייהו שקיל. היינו דומיא דקרנא. דשקיל ע"מ לזכות את הזכאי ולחייב את החייב. ואפי' הכי בשקיל מחד אית בי' אזהרת שוחד לא תקח. וא"כ מאי ראי' מייתי מהך ברייתא דלא קתני בה אלא דאפי' לזכות את הזכאי וכו'. ומצאתי להר"ב פ"י שם שעמד בזה. ותי' בזה דהכי פריך דע"כ הא דקתני בברייתא אם ללמד שלא לזכות את החייב. לא מתפרש כפשטי' שלוקח שוחד ע"מ כן. דלהא לא איצטריך למילף מלא תטה. דתיפוק לי' דהו"ל רשע גמור ורשעים לאו בני דינא נינהו. כדאמרינן התם לקמן בסמוך. אלא ע"כ הא דקתני אם ללמד שלא לזכות את החייב. ה"ק אם ללמד שלא ליקח מחד אפי' לזכות את הזכאי כדי שלא יבוא לזכות את החייב. דא"א שלא יטה. הרי כבר נאמר לא תטה. ואפי' שוחד דברים אסור. ומדאיצטריך לא תקח שוחד ע"כ היינו בשנוטל משניהם. דלא אתי לאצלויי דינא. ובודאי יזכה את הזכאי. והיינו דקתני בברייתא אלא אפי' לזכות את הזכאי וכו' עכת"ד עיי"ש. ולפ"ז מבואר דפשיטא לי' לתלמודא דקרא דלא תטה לא קאי לאזהרה שלא להטות הדין ממש לחייב את הזכאי. אלא לאזהרה שלא יעשה דבר כזה שאפשר שיביאנו לכך להטות. וע"כ היינו כמש"כ היראים דקרא אתי להזהיר שלא יטו את המשפט אפי' בדבור. ומשעת אמירה להטות עובר בלא תטה. והיינו משום דע"י הדבור אפשר שיבוא לידי מעשה. ואינו נראה לומר דאיצטריך לא תטה שלא לקבל שוחד מחד ע"מ לזכות את הזכאי. והיינו ג"כ משום דעי"כ אפשר שיבוא להטות. דשוחד בהאי קרא דלא תטה מאן דכר שמי'. ובפרט לפמש"כ הפ"י לקמן דכאן קאי אקרא דלא תטה משפט אביונך (דפרשת משפטים). ומשום דכבר כתיב (בפ' שופטים) לא תטה משפט. וקאי על כל ישראל. והילכך ע"כ האי קרא דלא תטה משפט אביונך דאייתר. לאסור אפי' בכה"ג דאתי לידי הטייה אתי עיי"ש. וא"כ כיון דבתר הך קרא דלא תטה משפט אביונך כתיב ושוחד לא תקח מכלל דהך קרא דלא תטה דלעיל מיני' לא מיירי בנתינת שוחד כלל. וע"כ א"א לאוקמי' אלא כמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים שם. והפ"י שם לא כתב כן עיי"ש. אבל העיקר כדכתיבנא. ואין להאריך. ובלא"ה עיקר מש"כ הפ"י שם דלא קאי אקרא דפ' שופטים והשיג על המרשים עיי"ש. אפי' לפי דרכו אין דבריו מוכרחים. די"ל דקרא דפ' שופטים אייתר להך מילתא. משום דכבר כתיב לא תעשו עול במשפט. ואין

להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דאדרבה מההיא סוגיא דכתובות לא מיבעיא דליכא קושיא להרא"ם ז"ל ביראים אלא אדרבה משם מוכח כדבריו:

וא"כ בפשיטות ניחא מה שמנה רבינו הגאון לאו דלא תטה משפט אע"ג דכבר מנה עשה דצדק תרדוף. ואפי' נימא דקרא דלא תטה קאי על אזהרה דלקיחת שוחד מחד ע"מ לזכות את הזכאי. ג"כ הוה אתי שפיר. דהרי בזה לא שייכא ג"כ עשה דצדק תרדוף. דהרי אפי' דן בצדק וחייב את החייב וזכה את הזכאי עובר באזהרה זו. אלא דז"א. דלפ"ז אכתי לא הי' צריך למנותו אחר שכבר מנה לאו דושוחד לא תקח. דקאי אפי' בדשקיל משניהם ע"מ לזכות את הזכאי. כדמסקינן בכתובות שם. ובשלמא אקרא ל"ק די"ל דאי לאו קרא דלא תטה לא הוה מוקמינן קרא דשוחד לא תקח אלא בשקיל מחד. לכך איצטריכו תרווייהו. אבל בחשבון מנין המצות לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אין למנות שניהם כמבואר. אבל ע"פ דברי הרא"ם ביראים ניחא שפיר. ועפ"ז ניחא נמי שפיר מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין לאו דלא תטה משפט. וגם לאו דלא תעשו עול במשפט. אפי' אם נימא דס"ל דקרא דלא תטה משפט אביונך הוא כפשוטו. ולא כדרשת המכילתא. וכדעת הרא"ם ביראים (סי' ר"מ) וסמ"ג (לאוין ר"ו) וסמ"ק (סי' רל"א) עיי"ש. וא"כ לא יתכן מה שתירצנו לעיל. מ"מ ניחא שפיר. דלא תעשו עול במשפט נמנה משום אזהרה לעינוי הדין כמשכ"ל. ולאו דלא תטה משפט נמנה משום אזהרתו על הדבור. דמשעת דבורו עבר בלא תטה. כדעת הרא"ם ז"ל. ולפ"ז כוונת הגאון שם כפשוט על לאו דלא תטה משפט הכתוב בפרשת שופטים דקאי על כל אדם. אבל לאו דלא תטה משפט אביונך לא הוצרך למנותו. משום דליכא נפק"מ בלאו זה אלא כדי לעבור על האביון בשנים או בשלשה לאוין. כמש"כ בסמ"ג וסמ"ק שם וביראים שם. וכל כיו"ב אינו נמנה בפ"ע ודרכו של רבינו הגאון ז"ל. דמה"ט לא מנה ג"כ לאו דלא תטה משפט גר יתום כמשכ"ל. ומה שמנה רבינו הגאון במנין הלאוין לאו דלא תכירו פנים. ולא תשא פני דל. ולא תהדר פני גדול. אין בזה גמגום. דאי לאו קרא ה"א דמשפט צדק הוא אע"פ שמכיר פנים ונושא פני דל ומהדר פני גדול. כמבואר בספרא (פ' קדושים) ובספרי (דברים ופ' שופטים) עיי"ש ובסה"מ להרמב"ם (לאוין רע"ה רע"ז) ובסמ"ג (לאוין ר"ג. ר"ד) וביראים (רל"ז. רל"ח) עיי"ש ובמש"כ הט"ז (בחו"מ סוף סי' ט') עיש"ה ואכמ"ל בזה. ויבואר לפנינו במקומו. ועכ"פ יפה עשו רבינו הגאון וסייעתו ז"ל למנות עשה זו דצדק תרדוף. וראיתי להרש"ך (בנתיב מצותיך) שכתב בטעמו של הרמב"ם וסייעתו שלא מנו עשה זו משום שהיא עשה הכוללת כל התורה כולה. ועשה כזו אינה נמנית לפי שרשי הרמב"ם (שורש ד') עיי"ש. ואין בזה ממש. ואשתמיטתי' סוגיא דסנהדרין ודברי הספרי שהבאתי. דלפי כל

מה שדרשו מהך קרא מבואר דאין זו עשה הכוללת כל התורה. אלא עשה פרטית ככל שאר עשין הנמנות בפ"ע כמו שנתבאר. ועי' מש"כ בזה עוד לקמן (לאוין ל"ט. פ"ה):

מצוה כב

ומשקלותיך לצדקם הקם. הכוונה למ"ע דמאזני צדק אבני צדק וגו' יהי' לכם. דכתיב בפ' קדושים. וצע"ק דבקרא כתיב מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהי' לכם. ודרשינן בספרא מאזני צדק. צדק את המאזנים יפה. אבני צדק. צדק את המשקלות יפה. איפת צדק. צדק את האיפות יפה. והין צדק. צדק את ההין יפה עיי"ש. ומדוע נקט הגאון רק משקלות דהיינו אבני צדק בלבד. הן אמת דגם הרמב"ם בקצור מנין המצות שלו (עשין ר"ח) וכן במנין המצות בקצרה (שבריש הלכות גנבה) נקט רק מאזנים ומשקלות עיי"ש. וכן הסמ"ג (בקצור מנין העשין שלו) בריש ספרו נקט כן עיי"ש. אלא שהם ז"ל סמכו עצמם על מה שכתבו בתוך חבורם בפנים. דשם פירשו וביארו הכל. אבל לרבינו הגאון ז"ל לא שייך זה. ונראה דמשום דכאן גם לדעת רבינו הגאון ז"ל מאזנים ומשקלות איפה והין כולם אינם נמנין אלא עשה אחת. אע"ג דבעלמא כיו"ב נמנה כל פרט ופרט בפ"ע לדעתו ז"ל. והיינו משום דכולם ענין אחד הם ממש. שלא יבואו להונות זא"ז במקח וממכר בשום ענין. הילכך נקט רק פרט אחד דהיינו משקלות בלבד. וכולל בהם שאר הפרטים. דאם הי' מזכיר כל הפרטים הי' נראה שמנה כל אחד במצוה בפ"ע. וכיו"ב אשכחן נמי בגמרא בב"מ (ריש פרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"א ע"ב)) דאמרינן יציאת מצרים דכתיב במשקלות למה לי עיי"ש. אע"ג דבקרא כתיב יציאת מצרים אכולהו פרטי. וכן אמרינן התם לאו דכתב רחמנא במשקלות ל"ל עיי"ש. אע"ג דבהך לאו כתיבי נמי מדה ומשורה. ואכולהו קשה קושיא זו ל"ל דכתב בהו רחמנא לאו. וע"כ דנקט משקלות שהוא אחד מן הפרטים שנזכרו בקרא וה"ה לכולהו. הרי שכולל כולם בכלל משקלות וכדברי רבינו הגאון כאן. מיהו אין זה מוכרח וכמו שיתבאר לקמן (לאוין פ"ז) עיי"ש:

אלא שיש לתמוה דלקמן במנין הלאוין בלאו דלא תעשו עול במדה במשקל ובמשורה מנה רבינו הגאון כל פרט ופרט בלאו בפ"ע. ומאי שנא כאן בהעשה שמנה כולם בעשה אחת בלבד. גם קשה לכאורה דאחר שמנה העשה לא הי' לו למנות הלאו כלל לפי דרכו ז"ל בכל מצוה כיו"ב שלא למנות שניהם. ונראה דכיון דפרכינן בסוגיא דב"מ שם לאו דמשקלות למה לי דתיפוק לי' מגזל ואונאה. ומשני דאיצטריך לטומן משקלותיו במלח ולעבור משעת עשייה עיי"ש. וכן במשורה דרשינן התם דאיצטריך שלא ירתיח. וכתבו התוס' (בב"ב פ"ט ע"ב) דהיינו ג"כ כדי לעבור עליו משעת הרתיחה עיי"ש. וכן במדה דרשו התם לענין מדת קרקע שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים

עיי"ש. והיינו ג"כ ע"כ משום דכה"ג אינו בכלל גזל ואונאה. וכמש"כ בריטב"א שם עיי"ש. ולפ"ז נראה דהנך תלתא לאו חדא עניינא נינהו. אלא שלשה ענינים נפרדים לגמרי נינהו. ויש למנותם בשלשה לאוין בפ"ע. דודאי אי לאו דגלי קרא בהדיא להזהיר על המשורה משעת הרתיחה לא הוה שמעינן לה מדאסרה תורה במשקלות משעת הטמנה במלח. דהרי בכל שאר איסורין שבתורה לא אשכחן דאסרה תורה לעבור בלאו משעת עשייה. חוץ מקצת איסורין דגלי בהו קרא בהדיא. כמו לאו דלא תטה משפט לדעת הרא"ם ז"ל שהבאתי לעיל (במצוה כ"א). ולאו דלא תעשה לך פסל ולאו דאלהי מסכה לא תעשה לך לדעת הרמב"ם (בפ"ג מהלכות ע"ז) ובסה"מ (לאוין ב' וג') ע"פ המכילתא עיי"ש. וכן לאו דלא תשים דמים בביתך בפ"ק דב"ק (ט"ו ע"ב) עיי"ש. וגם הני לא דמו להכא. דבכל הני בא לאו מיוחד על העשיי' בפ"ע. וא"כ היינו גוף האיסור. משא"כ כאן דעיקר אזהרה זו הוא על אונאה ע"י משקל ומשורה. אלא דייתורא דקרא גלי לן דמיד משעת עשייה קאי באזהרה זו. אע"פ שעדיין לא עשה גוף האיסור. ומיהו ההיא דלא תטה משפט להרא"ם ז"ל דמי ממש להך דהכא. ועכ"פ חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו. ואי לאו דכתב רחמנא אזהרה במשקל בפ"ע ובמשורה בפ"ע הו"ל למימר דבמאי דגלי קרא גלי ובמאי דלא גלי לא גלי. והשתא דגלי קרא בתרווייהו יש לנו למנותם בשתי לאוין כל חד בפ"ע. דתרי ענייני באנפי נפשייהו נינהו. ולא דמי ללאוי דלא ילבש ולא יעלה דכלאים דאין נמנין אפי' לדעת רבינו הגאון אלא בלאו אחד. דהתם ודאי לבישה והעלאה ענין אחד ממש הם ולא באו שני הלאוין אלא לתשלום הענין. כמש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) עיי"ש. משא"כ כאן דשני ענינים לגמרי הם. ולכן מנאן כל חד בפ"ע. ולפנינו לקמן במקומו יתבאר עוד בזה:

וממילא מבואר לפ"ז דהנך לאוין לא נכללו בכלל עשה דצדוק משקלות. דמשעת עשייה ליתא לעשה ולית בה אלא לאו לחודי'. אלא דאכתי צריך טעם לאידך גיסא. דאחר שנמנה הלאו שכולל אזהרה אפי' לעשיי' לחוד לא הי' לגאון ז"ל למנות העשה. לפי דרכו ז"ל למנות רק הלאו או העשה. איזה משניהם שכולל יותר מהשני. אבל נראה לפי מאי דתניא בברייתא בב"ב (פ"ט ע"א) מנין שאם אמר הריני מוחק במקום שגודשין ולפחות מן הדמים. והריני גודש במקום שמוחקין ולהוסיף לו על הדמים שאין שומעין לו ת"ל איפה שלמה וצדק יהי' לך וכו'. ומנין שאם אמר הריני מעיין במקום שמכריעין ולפחות לו מן הדמים. והריני מכריע במקום שמעיינין ולהוסיף לו על הדמים שאין שומעין לו. ת"ל אבן שלמה וצדק. ופירשב"ם דוצדק לטפויי אתי וצדק מ"מ עיי"ש. ומבואר בטוש"ע (חו"מ סי' רל"א) דאפי' הותנו בכך מדעת שניהם אסור עיי"ש. ובאו"ז (ספ"ה דבב"ב)

מבואר שיש בזה מחלוקת בין הראשונים ז"ל עיי"ש. הרי מבואר דמכלל עשה זו שמעינן איסורא לשנות אפי' מדעת שניהם ממנהג המקום במשקלות ובמדות. ואין זה בכלל הלאו. ואם שינה לא עבר אלא בעשה בלבד. ולכן יפה עשה רבינו הגאון שמנה העשה וגם הלאו. דיש בכל אחד מה שאינו נכלל בשני. ובכל כיו"ב גם לדרכו ז"ל נמנין שניהם. ולפ"ז מש"כ רבינו ז"ל כאן ומשקלותיך לצדקם. כוונתו לעשה זו דאבן שלמה וצדק איפה שלמה וצדק יהי' לך (דכתיב בפ' תצא). דמהך קרא הוא דילפינן לה התם. ולא מקרא דמאזני צדק אבני צדק וגו' (דפ' קדושים). מיהו מלשון השאילתות (פ' קדושים שאילתא ק"ב) נראה דמקרא דפרשת קדושים ילפינן לה עיי"ש. אלא שדבריו שם מגומגמים קצת עיי"ש ואין להאריך בזה:

ועפ"ז יתפרש גם לשון הקם שכתב רבינו הגאון שאינו מובן. ולכאורה הי' נראה לומר ע"פ מאי דאמרינן (בב"ב שם) יהי' לך מלמד שמעמידין אגרדמין למדות עיי"ש. כן הגירסא שם בכל הראשונים ז"ל וכצ"ל. וכ"ה בספרא (פ' קדושים פ"ח) ומאי דאיתא שם לא יהי' לך ט"ס הוא. ועי' ד"ס שם עיי"ש. וזש"כ הגאון ומשקלותיך לצדקם הקם. שיקימו איש ממונה להשגיח על צדוק המשקלות ובזה הוה ניחא ג"כ מה שמנה העשה מלבד מה שמנה הלאו. ואדרבה רבינו הגאון בזה לטעמי' אזיל. דמשום דדרכו במצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא האחד מהם שכולל יותר מהשני. וא"כ כאן לא הי' ראוי למנות אלא הלאו בלבד. ולכן כתב כאן העשה רק לענין שחייבין ב"ד להעמיד אגרדמין על המשקלות שיהיו בצדק וה"ה למדות והיא היא. אלא דלפ"ז יקשה דא"כ הו"ל מ"ע הנוהגת רק בצבור ולא ביחיד וכפירשב"ם שם דלב"ד קא מזהיר עיי"ש. והיינו ב"ד שעומדין במקום הצבור והיכולת בידם. דהא ב"ד לא כתיב בקרא אלא לכל ישראל דיבר הכתוב. וממילא חל החיוב על הב"ד. וא"כ אין מקום מצוה זו כאן. אלא במספר הפרשיות שהם לפי דרך הבה"ג וסייעתו ורבינו הגאון ז"ל חוקים ומצות המסורים לצבור. ומיהו אפשר לומר דכיון דחובה זו שעל הב"ד להעמיד אגרדמין אינה אלא מכח עשה דצדוק משקלות מדכתיב מאזני צדק אבני צדק וגו' יהי' לך. דמדמסיים קרא יהי' לך מרבינן גם ב"ד למצוה זו שיעמידו אגרדמין שיהיו מחזירין על החנויות ומצדקין את המאזנים ואת המדות. כמש"כ הרמב"ם (סופ"ח מהלכות גניבה) עיי"ש. וא"כ מצוה זו נוהגת ביחיד כבצבור. ועיקר המצוה מצות יחיד היא. ולכן מקומה בין מספר העשין שעל היחיד. דבמספר הפרשיות לא נמנו אלא עשין המוטלות חובה רק על הצבור ולא על היחיד. כמבואר בכל הנך שמנה רבינו הגאון לקמן במספר הפרשיות. ויתבאר לקמן בזה. וא"כ שפיר יש מקום לפרש בזה כוונת רבינו הגאון ז"ל:

ואמנם לפי מאי דכתיבנא לעיל יראה לפרש לשון הקם שכתב רבינו הגאון דר"ל להעמידם על מעמדם ולא ישתנו לעולם. דבמקום שמעיינים לא יכריע אפי' להוסיף על הדמים. ובמקום שמכריעין לא יעיין אפילו לפחות מן הדמים. וכדילפינן בברייתא מקרא דוצדק. והנה במנין המצות להבה"ג מנה במספר העשין צידוק הינין ושילום מדות עיי"ש. וכ"כ באזהרות הר"א הזקן ז"ל מדה השלם צדק הין עיי"ש. והן הן שתי העשין שמנה הבה"ג צדוק הינין. ושלום מדות. וכן כתב באזהרות אתה הנחלת. הינין לצדק ומדות להאמין עיי"ש. ולפי הנראה מפשוטו כוונתם בעשה דצדוק הינין לקרא (דפ' קדושים) דכתיב מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהי' לכם. ועשה דשלום מדות היינו מדכתיב (בפ' תצא) אבן שלמה וצדק איפה שלמה וצדק יהי' לך. ולפ"ז דעתם למנות שתי עשין במדות. ושלא כדעת רבינו הגאון ז"ל והרמב"ם ושאר מוני המצות. אבל הדבר תמוה ואינו מובן לפ"ז אמאי במצות עשה דצדוק נקטו רק הין. אע"ג דבקרא כתיב נמי מאזנים ואבנים ואיפות. ובמ"ע דשלום נקטו מדות סתם. אע"ג דבקרא כתיב אבן ואיפה. שאם באו לכלול כל המדות בכלל עשה זו. הכי נמי בעשה דצדוק הו"ל לכלול כל המדות ולכתוב צדוק מדות ושלום מדות. ולכן נראה לי דכוונת הבה"ג וסייעתו בעשה דצדוק הינין לא לעשה דמדות אלא למאי דתניא בספרא (פרשת קדושים פ"ח) ומייתי לה בב"מ (פרק הזהב מ"ט ע"א) רבי יוסי ברבי יהודה אומר מה ת"ל הין צדק. והלא הין בכלל איפה הי'. אלא לומר לך שיהי' הין שלך צדק ולאו שלך צדק עיי"ש. וכבר מנה גם הרשב"ץ ז"ל מצוה זו בזה"ר (עשין קנ"ט). ושם (בסי' נ"ט) בפנים כתב שנכפלה מצוה זו בקרא דמדבר שקר תרחק. והרבה דרשות דרשו בו (במכילתא ובפרק שבועות העדות). והיאך אפשר שלא יכנס זה במנין המצות. ועוד היאך אפשר שלא תהי' לנו מצוה בדבור אמת. ומזה שהיא מצוה נמנית במנין העשין עכת"ד עיי"ש. ומפני שהרגיש דאפשר לדחות דכל הנך דרשות אסמכתא בעלמא נינהו. לכן הביא שם ראיה מדתניא (במסכת דרך ארץ) ובפ"ב דכתובות (י"ז ע"א) א"ל ב"ש לב"ה לדבריכם אף חגרת וסומא יאמרו לה כלה נאה וחסודה. והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. וא"כ מבואר דמ"ע דאורייתא היא בדבור אמת עכת"ד עיי"ש. ושם כתב עוד שכן מצא לקצת מוני המצות שהכניסוה במנין המצות עיי"ש. ונראה כוונתו להסמ"ג שמנאה (בעשין ק"ו) והסמ"ק (בסי' רכ"ו) עיי"ש:

אמנם רבינו הגאון ז"ל. וכן הרמב"ם והרמב"ן והחינוך. לא מנאוה. וצ"ע טעמא מאי. ונראה דס"ל דקרא דהין צדק ודאי אסמכתא בעלמא הוא דרשא דר"י ברבי יהודה. דודאי פשטי' דקרא לא מתפרש אלא במדת ההין. ודבר הלמד מענינו הוא. ועוד דהין כתיב ולא הן. וכן נראה מוכרח ע"כ מעיקר סוגיא דפרק הזהב שם. דאמרינן התם איתמר

דברים רב אמר אין בהם משום מחוסרי אמנה. ורבי יוחנן אמר יש בהם משום מחוסרי אמנה. מיתיבי ריב"י אומר מה ת"ל הין צדק וכו'. אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק וכו'. אמר אביי ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב עיי"ש. ומבואר מזה דלא פריך מהך ברייתא ולא צריך להך אוקימתא דאביי אלא למ"ד דברים אין בהם משום מחוסר אמנה. אבל לר"י דאמר דברים יש בהם משום מחוסר אמנה לא קשה לי' מידי מההיא ברייתא. ואתיא ברייתא כפשטה אפי' בחוזר מדבריו ובשעה שאמר הדבור לא הי' בדעתו לשנות אח"כ. והיו פיו ולבו שוין. וא"כ אם איתא דהך דרשא דר"י ברבי יהודה דרשא גמורה מדאורייתא היא ועשה גמורה דאורייתא יש בה. א"כ קשה ולר"י מי ניחא. הרי אפי' ר"י לא קאמר אלא דיש בהם משום מחוסר אמנה. והשתא תיפוק לי' דאית בה מצות עשה דאורייתא ועבר בעשה ומכין אותו עד שתצא נפשו דלא ליהדר בי'. הן אמת דלפמש"כ בחי' הר"ן שם כן היא לקושטא דמילתא דלר"י נמי פריך. וכתב כן גם בדעת הרי"ף. ומבואר שם דס"ל דלכ"ע עשה גמורה דאורייתא היא עיי"ש. אבל לדעת הרז"ה ז"ל והרא"ש שם מוכח ע"כ דאין בזה עשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא היא עיש"ה. מיהו מדברי הראב"ד שהביא הריטב"א והש"מ שם וכן מדברי הנמוק"י שם מבואר דס"ל דעשה דאורייתא היא עכ"פ לענין שלא לדבר אחד בפה ואחד בלב עיי"ש. אבל מדברי הרמב"ם (בפיה"מ סוף שביעית) והרע"ב שם שכתבו על מאי דתנן התם כל המטלטלים נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו. דהיינו מדתניא איפת צדק והין צדק שיהא הן שלך צדק וכו' עיי"ש. מבואר ע"כ דס"ל דאסמכתא בעלמא הוא. דאל"כ מאי רוח חכמים נותה הימנו דקתני. תיפוק לי' דמושבע ועומד עלה מהר סיני. ועובר בעשה דאורייתא אם אינו מקיים את דברו. ועוד דא"כ גם בלא משיכה הול"ל דקונה קנין גמור. דכיון דקאי בעשה גמורה דאורייתא א"כ מכין אותו עד שתצא נפשו או שיקבל עליו. וא"כ סמכא דעתייהו כמו בקנין גמור. אלא ודאי להרמב"ם והרע"ב אסמכתא בעלמא הוא. וכ"כ שם הר"ב תוס' יו"ט בפשיטות דאסמכתא בעלמא הוא עיי"ש. ובודאי דבריו מוכרחים להרמב"ם והרע"ב כמוש"כ. אלא דמ"מ אין זה מוסכם ולא פשוט כ"כ. כמתבאר ממאי דכתיבנא:

ועפ"ז מתבאר במה שפירש"י בכתובות (פ"ו ע"א) בד"ה פריעת בע"ח מצוה שמצוה עליו לאמת דבריו דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק עיי"ש. ובריטב"א שם בשם התוס' (ובקידושין י"ג ע"ב) תמה עליו מסוגיא דב"מ שם דמוקמינן לה שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. ולזה דחו פירש"י וכתבו דנפק"ל מקרא אחרינא עיי"ש. וכ"כ הרא"ה ז"ל שם. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בחי' סוף בב"ב) עיי"ש. ודבריהם תמוהים לכאורה.

דהרי שם לא מוקמינן הכי אלא אליבא דרב דאמר דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה אבל לר"י דקיי"ל כוותי' דדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה אתיא ברייתא כפשטה. והרי אדרבה מהאי טעמא תמהו כל הראשונים ז"ל שם על הרי"ף שהביא אוקימתא זו דאביי כיון דקיי"ל כר"י. ואף דקצת ראשונים טרחו ליישב דברי הרי"ף. מ"מ אין כאן שום מקום גמגום על פירש"י אם ס"ל כמשמעות פשטא דסוגיא דגמרא שם. וכן ע"כ מוכרח לדעת הפסיקתא זוטרתי (פרשת קדושים) על קרא זה דמאזני צדק עיי"ש בדבריו. אבל לפמש"כ דברי הראשונים ז"ל נכונים. ויפה הוקשו לפירש"י ז"ל לפי מאי דאמרינן (בסוגיא דכתובות שם) א"ל ר"כ לר"פ לדידך דאמרת פריעת בע"ח מצוה אמר לא ניחא לי' דאעביד מצוה מאי. א"ל תנינא בד"א במצות ל"ת אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו עיי"ש. ומבואר מזה דפריעת בע"ח מצוה גמורה דאורייתא היא כסוכה וכלולב וכיו"ב. וא"כ לפירש"י דמצוה זו נפק"ל מדכתיב הין צדק ודרשינן יהי' הן שלך צדק עכצ"ל דדרשא גמורה מדאורייתא היא. ולפ"ז ע"כ מוכרח לומר דגם לר"י לא מיתוקמא הך דרשא אלא לענין שיהיו פיו ולבו שווין. ואוקימתא דאביי שם היא גם אליבא דר"י וכמו שכתבו קצת ראשונים אליבא דהרי"ף שם כמשכ"ל. דאל"כ איך קאמר ר"י דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה תיפוק לי' דעבר בעשה מדאורייתא. וגם מכין אותו עד שתצא נפשו והו"ל כקנין גמור. וא"כ הסתירה מיני' ובי'. ושפיר הוקשו הראשונים ז"ל. ועפ"ז מובנים אצלי שפיר דברי תלמידי רבינו יונה בשם הר"י מקורביל ז"ל שהביא באס"ז בכתובות שם שכתב וז"ל. פירש"י ז"ל דנפק"ל מדכתיב והין צדק וכו'. והקשה עליו הר"י מקורביל דהא מהאי קרא נפקא לן דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה וכו' עכ"ל עיי"ש. דמשום קושיא זו דחו פירש"י. והדברים סתומים הרבה לכאורה דמאי הוקשה להם מזה. הרי אדרבה כיון דהא דאמרינן דדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה מהאי קרא הוא דנפק"ל. שפיר פירש"י דגם הא דפריעת בע"ח מצוה מהאי קרא נפק"ל. אבל עם מאי דכתיבנא דבריהם ברורים. דס"ל כפשטות הסוגיא דב"מ שם דלא פריך מברייתא דריב"י אלא לרב. אבל לר"י לק"מ ואדרבה סייעתא היא לר"י. ושינויא דאביי דאינו אלא לענין שיהיו פיו ולבו שווין. אזלא רק אליבא דרב דאמר דברים אין בהן משום מחוסרי אמנה. אבל לר"י ברייתא כפשטה. ומשם הוא דנפק"ל הך מילתא דדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה. וכדס"ל להרמב"ם והרע"ב וסייעתם ז"ל שהבאתי. אלא דא"כ ע"כ מוכרח לומר דההיא דרשא דהין צדק אסמכתא בעלמא היא ואין כאן עשה גמורה מדאורייתא וכמו שביארנו. והרי שם בכתובות מבואר דהך מצוה דפריעת בע"ח מ"ע גמורה מדאורייתא היא. וא"כ ע"כ

לאו מהך קרא דהין צדק נפקא. ושפיר הקשה הר"י מקורביל ז"ל. ודבריו ז"ל הם דברים אחדים עם דברי שאר ראשונים ז"ל בקושייתם על פירש"י וכמו שביארנו:

ועפ"ז מבואר דגם תלמידי רבינו יונה והר"י מקורביל ז"ל ס"ל דהך דרשא דהין צדק אסמכתא בעלמא הוא ואין כאן עשה גמורה. וכדעת הרמב"ם והרע"ב והרז"ה והרא"ש ז"ל. וא"כ שפיר י"ל דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל ושאר מוני המצות שלא מנו עשה זו דהן צדק. ומה"ט גם הסמ"ג והסמ"ק לא מנו עשה זו אלא מקרא דמדבר שקר תרחק ולא מקרא דהין צדק:

אמנם נראה דשאר מוני המצות שלא מנו עשה זו ס"ל דגם מהך קרא אין לנו ללמוד עשה בדבור אמת. משום דפשטי' דקרא לא מיירי אלא באזהרה לבית דין שלא לדון דין שקר. ודבר הלמד מענינו הוא דבדיינין מיירי. וכדמסיים קרא ונקי וצדיק אל תהרוג. וזו אחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. וא"כ לא בא הכתוב אלא להזהיר לדיינין שיתרחקו מדבר שקר בדין. וכ"כ הראב"ע ז"ל דאין זו אלא עשה יתירה לדיינין לדון דין צדק כמו קרא דבצדק תשפוט עמיתך עיי"ש. וא"כ גם כל הנך דרשות שדרשו מהך קרא (במכילתא ובפרק שבועת העדות) אסמכתא בעלמא נינהו. או דנפקי מקראי אחריני ואסמכינהו על הך קרא. ועי' מש"כ התוס' בשבועות שם ד"ה ורואה זכות וד"ה שלא ישמע עיי"ש. והנה הרשב"ץ ז"ל שם הביא ראי' דלאו אסמכתא היא מדאמרינן (בפ"ב דכתובות י"ז ע"א) א"ל ב"ש לב"ה לדבריכם הרי שהיתה חגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק עיי"ש. וכוונתו דכיון דקאמרי והתורה אמרה כו'. משמע דמדאורייתא הוא שלא להוציא מפיו דבר שקר כיו"ב. אבל תמיהני אימא דאיה"נ דב"ש הכי ס"ל. אבל ב"ה פליגי עלייהו. דהא ב"ה לא השיבו כלום על ראי' זו דב"ש. אלא שהביאו ראי' מסברא דשרי. דמי שלקח מקח רע מן השוק וכו'. כלומר שכך הוא דרך ארץ ומנהגן של בני אדם וצריך שתהי' דעתו של אדם מעורבת עם הבריות. וכמש"כ באס"ז משם הגאונים עיי"ש. אלמא דלא חיישי ב"ה לקושית ב"ש מקרא דמדבר שקר תרחק. דאל"כ היכי שבקינן קרא דאורייתא וניזל בתר מנהג דרך ארץ. אלא די"ל דדעת הרשב"ץ כדברי הריטב"א שם שכתב דטעמא דב"ה דלא חיישי לקרא דמדבר שקר תרחק. משום דמותר לשנות מפני דרכי שלום עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג וסמ"ק שם עיי"ש. וכ"כ בשערי תשובה לרבינו יונה (שער שלישי סי' קפ"א) עיי"ש. אלא דצ"ע לענ"ד לפ"ז מ"ט דב"ש. אטו נימא דלב"ש גם מפני דרכי שלום אסור. והרי מקראי מוכחינן לה ביבמות (סו"פ הבא על יבמתו ס"ה ע"ב) ובשאר דוכתי עיי"ש. וליכא מאן דפליג בהא. ועכצ"ל דהכא לא שייך טעמא דמפני דרכי שלום לשבח ולקלס במה

שאין בה ובפרט במומין גלויין כחגרת וסומא. ואין בזה אלא משום מנהג דרך ארץ. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. ועכצ"ל דלב"ה מהך קרא לא איריא וכמש"כ. ואין בה אלא איסורא דדבריהם ובכה"ג לא אסרו כדי שתהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות משום שכן מנהג דרך ארץ. ומצאתי מבואר כן בהדיא בגמרא דמסכת כלה (פרק בתרא) דגרסינן התם א"ל ב"ש אפי' חגרת או סומא הכתיב מדבר שקר תרחק וכו'. וב"ה אומר כי אמר רחמנא מדבר שקר תרחק משום ונקי וצדיק הא לקיומי שפיר דמי וכו' עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דטעמא דב"ה משום דמדבר שקר תרחק לא מיירי אלא דומיא דסיפא דקרא דכתיב ונקי וצדיק וגו' דהיינו בדיינין. ומשום דעי"ז יוכלו לבוא להרוג נקי וצדיק. וה"ה בד"מ לחייב את הזכאי ולזכות את החייב. אבל בשאר אינשי בדברי שקר דפטומי מילי בעלמא נינהו אע"ג דדבר מגונה הוא לשקר. מ"מ לא הזהיר עלה הכתוב. והיינו דקאמר הא לקיומי. כלומר בעלמא דאין חשש שיבוא להרוג נקי ולשפוט שלא בצדק. שפיר דמי. כלומר דמדאורייתא לא איתסר אלא דמדה רעה היא ואסרוה רבנן משום הרחקה וגדר ובכה"ג לא אסרו. עוד איתא התם וב"ה מ"ש דאותבי' ממקח וליתבי' מדאורייתא. דתניא גדול השלום שאפי' הקב"ה שינה בו מעיקרא דכתיב וכו' ואני זקנתי. הכי קאמרי לא מיבעיא דמדאורייתא שפיר דמי אלא אף לבריתא (כלומר למנהג דר"א שנוהגין בני אדם) שפיר דמי וכו' עיי"ש. ומבואר מזה כדברי הסמ"ג וסמ"ק וריטב"א דשייך כאן היתירא דמפני דרכי שלום. אלא דמ"מ מבואר בהדיא דתשובת ב"ה לא היתה מזה. אלא ממנהג דרך ארץ שנהגו הבריות לשבח מי שלקח מקח רע מן השוק:

ועכ"פ מבואר להדיא משם דלב"ה קרא דמדבר שקר תרחק לא קאי אלא לאזהרה על הב"ד שלא לשקר בדין. והו"ל עשה שנכפלה בקרא דבצדק תשפוט עמיתך. ובקרא דצדק צדק תרדוף. וכמש"כ הראב"ע ז"ל (בפ' משפטים) שהבאתי לעיל. וגם במכילתא והובא גם בילקוט שם ובפסיקתא זוטרתא. לא דרשוהו אלא לאזהרה לב"ד שלא יצטרפו לדון עם דיין בור ושלא יעמידו אצלם סניגורין. וכ"ז הוא ג"כ בכלל קרא דבצדק תשפוט. אלא שדרשו שם ג"כ מיני' אזהרה למדבר לשון הרע. ולר"נ הוא אזהרה לפרוש מן המינות עיי"ש. ועכ"פ מבואר דלהמכילתא אין זו אזהרה לדבור אמת. אדרבה מדלא קממעט לרבי נתן אלא מינות משמע דבדברי שקר בעלמא שאינם מינות ליכא איסורא מן התורה. דאם איתא דבכל דברי שקר בעלמא נמי מוזהר מן התורה לפרוש מהן. מאי איריא מינות דנקט. תיפוק לי' דדברי שקר נינהו. ואפי' פטומי מילי בעלמא אסור מה"ת. אלא ודאי פשיטא לי' דבהני לא אזהר קרא. וכן מוכרח מסוגיא דפרק שבועת העדות (שבועות ל"א ע"א) דאמרינן התם מנין לנושה בחבירו מנה שלא יאמר אטעננו במאתים כדי שיודה

לי במנה ויתחייב לי שבועה ואגלגל עליו שבועה ממק"א ת"ל מדבר שקר תרחק. ומנין לנושה בחבירו מנה וטענו מאתים שלא יאמר אכפרנו בב"ד ואודה לו חוץ לב"ד כדי שלא אתחייב לו שבועה ולא יגלגל עלי שבועה ממק"א ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לשלשה שנושין מנה באחד שלא יהיו אחד בע"ד ושנים עדים כדי שיוציאו מנה ויחלקו ת"ל מדבר שקר תרחק עיי"ש. והשתא מאי איריא דנקט הני גווני שמחייבו שבועה ומגלגל עליו ממק"א שלא כדין. או שפוטר עצמו משבועה ומגלגול שלא כדין בטענת שקר. או שמוציאין ממון שלא ע"פ דין ע"י טענת ודברי שקר. תיפוק לי' דאפי' על דברי שקר שהם פטומי מילי בעלמא. שאינו נעשה על ידיהם שום דבר שלא כהוגן. ג"כ עובר בעשה דמדבר שקר תרחק. אלא ודאי ע"כ מוכרח דבדברי שקר בעלמא לא עבר מדאורייתא בלא כלום. ואין לומר דאיה"נ דגם בדברי שקר בעלמא עבר בעשה דמדבר שקר תרחק. אלא דבהני איצטריך לאשמעינן. דהוה סד"א דכדי להציל את שלו מידו שרי לומר דברי שקר קמ"ל. דא"כ תקשה לקושטא דמילתא מנ"ל לאסור בהני גווני מההוא קרא דמדבר שקר תרחק דהא ההוא קרא לא מייתר. דאיצטריך לאזהרת דבר שקר בעלמא שלא לצורך. אלא ודאי דוקא בהני גווני אסר קרא. וטעמא משום דכיון דהדיינים מוזהרים שלא לשקר בדין אלא לשפוט בצדק. נמצא דע"י טענתו בהנך גווני הוא מכשיל את הדיינים לדון שלא בצדק. שמחייבין שבועה ומגלגלין ממק"א או פוטרין משבועה ומגלגול שלא בצדק. או מוציאין ממון שלא כדין. אע"פ שבאמת חייב זה בממון זה. מ"מ המשפט הוא שלא בצדק לפי דין תורה. ונמצא מכשיל את הדיינים לעבור בשוגג על עשה דמדבר שקר תרחק. או עשה דבצדק תשפוט עמיתך. והיא היא כדכתיבנא. וכן מה שדרשו התם מנין לדיין שלא ישמע דברי בע"ד קודם שיבא בע"ד חבירו. ת"ל מדבר שקר תרחק. היינו משום דע"י כך בא לדון שלא בצדק. ומה שדרשו מנין לבע"ד שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בע"ד חבירו ת"ל מדבר שקר תרחק. היינו משום שבכך גורם לדיין לדון שלא בצדק. וכן בכל שאר דרשות דדריש התם מהך קרא. היינו או שבא לידי דין שלא בצדק או שמכשיל את הדיין לדון שלא בצדק עיי"ש היטב. ובפירש"י (שם לעיל ל' ע"ב) בד"ה מדבר שקר עיי"ש ואין להאריך. ומשם ראי' ברורה למש"כ דהך קרא לא אתי אלא לאזהרה לדיינים. ואין כאן מצוה חדשה שכבר הוא בכלל עשה דבצדק תשפוט עמיתך או עשה דצדק תרדוף כמש"כ הראב"ע ז"ל. ונמצא דמהמכילתא ובריית דפרק שבועת העדות שם שהביא הרשב"ץ ז"ל ראי' לדבריו. מוכרת אדרבה להיפוך כמו שביארנו. ודברי הרשב"ץ ז"ל מתמיהין בעיני:

ולפ"ז לא נצטרך לומר דהנך דרשות דפרק שבועות העדות אסמכתא נינהו. אדרבה אפשר דדרשות גמורות נינהו ע"ד שכתבנו. אלא דמאי דדריש במכילתא מהך קרא אזהרה למדבר לשון הרע או לפרוש מן המינות. הא ודאי אינו אלא אסמכתא בעלמא. דהך קרא לא מיירי בהכי. ולכן לא מנו כל הראשונים בלשון הרע ובפרישה ממינות אלא לאוי דלא תלך רכיל. ולא תשא שמע שוא. ולא תתורו אתרי לבבכם. כמש"כ הרמב"ם בסה"מ (לאוין ש"א מ"ז רפ"א) עיי"ש. וכן לשאר מוני המצות ומכללם הרשב"ץ ז"ל. ועי' מש"כ לקמן לדעת רבינו הגאון ז"ל בלאו דערפכם לא תקשו עיי"ש. ואין להאריך כאן בזה:

עכ"**פ** מבואר דאין לנו עשה בהגדת אמת. דקרא דמדבר שקר חרחק לא על זה קאי. וכן נראה מוכרח מסוגיא דפרק הזהב שהבאתי לעיל דפריך לרב דאמר דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה מדתניא מה ת"ל הין צדק וכו'. אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק וכו'. ומשני אמר אביי ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב עיי"ש. והשתא מאי משני. אחד בפה ואחד בלב תיפוק לי' מקרא דמדבר שקר תרחק. וזו קושיא גדולה להרשב"ץ דס"ל דהנך תרתי דרשות. ההיא דהין צדק וההיא דמדבר שקר תרחק. דרשות גמורות מדאורייתא נינהו. וס"ל דהו"ל מהעשין הכפולות. והוא תימא דמהיכא תיתי לומר דקרא יתירא הוא. כיון די"ל דאתי למיסר לחזור בו מדבריו אע"פ שהיו פיו ולבו שוין. וכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בעשה יתירה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה מיהת דחדא מהנך דרשות מדרבנן. ואסמכתא בעלמא הוא. ויותר נראה מוכרח דעכ"פ הך דרשא דדרשי מקרא דמדבר שקר תרחק אסמכתא בעלמא היא. דאם איתא דמדאורייתא היא אפי' תימא דההיא דדריש מקרא דהין צדק אסמכתא היא אכתי קשה היכי מוקי לה לענין שיהיו פיו ולבו שוין. הרי קשה לפ"ז אדמייתי תנא דברייתא מקרא דהין צדק דהו"ל אסמכתא בעלמא טפי הו"ל למילף הך מילתא מקרא דמדבר שקר תרחק דשמעינן מיני' דאיכא בהכי איסור עשה גמורה מדאורייתא. אלא ודאי גם הך דרשא אסמכתא בעלמא מדרבנן הוא. והשתא לפ"ז יש אתי מקום להכריח דגם הך דרשא דהין צדק אסמכתא בעלמא היא. דאם איתא דההיא דרשא גמורה מדאורייתא היא. קשה בהך ברייתא דפ"ב דכתובות שם אדמייתו ב"ש מקרא דמדבר שקר תרתק דאיכא למידתי דקרא לאו בהכי מיירי. ואסמכתא בעלמא הוא ובכה"ג לא גזרו. וכדס"ל לב"ה באמת. טפי הו"ל להביא מקרא דהין צדק. דדרשא גמורה מדאורייתא היא אפי' לב"ה. אלא ודאי לב"ה תרוייהו אסמכתא בעלמא מדרבנן נינהו. אלא דקצת קשה לכאורה דאם איתא דגם הך דרשא דהין צדק אסמכתא מדרבנן היא. א"כ לפי מאי דמוקי לה לענין שיהיו פיו ולבו שוין. אדמייתי מקרא דהין צדק המאוחר (בפרשת קדושים). וגם אינה ברורה כ"כ בקרא. דהרי

לא כתיב אלא הין צדק ולא הן. טפי הו"ל למילף מקרא דמדבר שקר תרחק המוקדם (בפ' משפטים) וגם בו מבורר ופשוט טפי טובא דאסור לשקר בדבורו. מיהו י"ל דלריב"י אפי' לאסמכתא בעלמא לא ניחא לי' להביא מקרא דמדבר שקר תרחק. כיון דלא מיירי ההוא קרא אלא באזהרת הדיינים. משא"כ קרא דהין צדק דמיירי במקח וממכר ובאזהרת כל אדם:

ועכ"פ מתבאר מזה דאין בזה שום עשה. וכן נראה מסוגיא דפ"ב דמציעא (כ"ד ע"א) דאמרינן אר"י א"ש בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני במילייהו. במסכתא בפוריא ובאושפיזא. מאי נפק"מ. אמר מר זוטרא לאהדורי לי' אבידתא בטביעת עינא. אי ידעינן בי' דלא משני אלא בהני תלת מהדרינן לי'. ואי משני במילי אחריני לא מהדרינן לי' עיי"ש. והדבר קשה טובא לכאורה מאי דפריך מאי נפק"מ והוכרח לשנויי דנפק"מ לאהדורי לי' אבידתא בטביעות עינא. ותיפוק לי' דנפק"מ טובא. לענין דלית בה משום מדבר שקר תרחק. וליכא איסורא לשנות בהנך תלת מילי. ומצאתי להר"ב תוס' יו"ט בפלפולא חריפתא על דברי הרא"ש שם שהרגיש בזה. אבל מה שתי' בזה שם אינו מעלה ארוכה כלל. דמש"כ דמאי דקשאיל מאי נפק"מ היינו על לישנא דשמואל דקאמר עבידי רבנן דמשנו וכו'. ולא הול"ל אלא בהני מילי משנו רבנן וכו' עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי. דמלבד דלישנא דמאי נפק"מ לא שייך אלא אעיקר דינא. ולא על דקדוק בייתור הלשון לחוד. בלא"ה בדקדוק ובכוונה נקט הך לישנא דעבידי רבנן דמשנו וכו'. דרצה לומר דשכיחי רבנן דמשנו בהנך מילי. אבל ודאי ישנן טובא מרבנן דאפי' בהנך מילי לא משנו. משא"כ אי הוה נקט בלישני' בהני תלת מילי משנו רבנן. הוה משמע דכולהו רבנן משנו בהנך מילי. ואין זה אמת. דלא כולהו רבנן משנו אפי' בהנך תלת מילי. וא"כ ודאי קשה מאי קשאיל מאי נפק"מ. והרי הנפק"מ פשוטה. דנפק"מ דשרי לשנות בהנך מילי. ועוד קשה מאי דקאמר אי ידעינן בי' דלא משני וכו' ואי משני במילי אחרינא לא מהדרינן לי'. והרי כיון דבצורבא מרבנן מיירי היכי יתכן לומר דצורבא מרבנן יהא עובר על עשה דאורייתא דכתיב מדבר שקר תרחק. ותו היכי שבקינן לי'. והרי במצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיקבל עליו לקיים העשה. וגם לישנא דגמרא דקאמר אי ידעינן בי' דלא משני אלא בהני תלת מהדרינן לי' וכו'. משמע דמסתמא חשדינן לי' דמשני נמי במילי אחריני. והדבר קשה כיון דיש בה עשה דאורייתא מהיכא תיתי להחזיקו לצורבא מרבנן ברשיעי לעבור על עשה דאורייתא. הן אמת דהרמב"ם ז"ל (סו"פ י"ד מהלכות גזילה) כתב בזה ז"ל אבל אם באו עדים ששנה בדבורו חוץ מדברים אלו אין מחזירין לו בטביעת עין עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דכל כמה דליכא עדים לאו כל כמיני' להחזיקו

לעובר ומשנה נמי במילי אחרינ. וכ"כ בהגהת אשרי שם בשם או"ז עיי"ש. והוא באו"ז (פ"ב דמציעא סי' ס"ה) ומביאה שם ג"כ מדברי הרמב"ם שהבאתי עיי"ש. אבל מלישנא דתלמודא דקאמר אי ידעינן בי' דלא משני אלא בהנך תלת וכו'. משמע איפכא דבעינן ידיעה ברורה והוחזק לן דלא משני אלא בהנך תלת מילי. אבל בסתמא מחזקינן אפי' לצורבא מרבנן דמשני גם במילי אחרינא. מיהו מסוף לישנא דתלמודא דקאמר ואי משני במילי אחריני לא מהדרינן לי'. משמע איפכא דבעינן דנדע דמשני במילי אחריני. אבל בסתמא לא מחזקינן לי' בהכי. אלא שיש לדחות בזה דה"ק ואי משני במילי אחריני. כלומר דלא ידעינן בי' דלא משני. וממילא מחזקינן לי' דמשני. לא מהדרינן לי'. ויותר מדוקדקת בזה גירסת הרי"ף והרא"ש. דלגירסתם הכי קאמרינן אי ידעינן בי' דלא משני אלא בהני תלת מהדרינן לי' ואי לא לא מהדרינן לי' עיי"ש. ולפ"ז מבואר יותר דמסתמא מחזקינן לי' דמשני גם במילי אחריני. וכבר העיד בד"ס שכגירסת הרי"ף והרא"ש כן הוא בכל ספרי כת"י עיי"ש. ודברי הרמב"ם ז"ל ונמשכו אחריו באו"ז שם ובסמ"ג (עשין ע"ד) צ"ע אצלי. דמלישנא דתלמודא משמע בהדיא איפכא דכל דלא ידעינן בי' בבירור דלא משני אית לן להחזיקו בחזקת משני. וגם בטוש"ע (סוף סי' רס"ב) השמיט לשון הרמב"ם בזה. אע"ג דבב"י שם הביאו. מ"מ בש"ע שם מיסתם לה סתומי עיי"ש. אלא דהרמ"א שם בהג"ה הביאה מדברי הג"א שם. ולא ידענא למה לא הביאה מדברי הרמב"ם וסמ"ג. ומ"מ מרן בש"ע נראה שסתם כדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל. דנראה דלא ס"ל כדעת הרמב"ם בזה. וגם משמעות לישנא דתלמודא הכי מוכח כדכתיבנא. ואולי אפשר לומר דגירסת הרמב"ם ז"ל היתה כגירסא שלפנינו. וזו היא ג"כ גירסת האו"ז (שם סי' ס"ג) עיי"ש. וס"ל דדיוקא דסיפא דוקא ודיוקא דרישא לאו דוקא. ועדיין צ"ע. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא העירו בזה כלום. ועכ"פ להרי"ף והרא"ש והטור לפי גירסתם קשה כמו שהקשינו. דכיון דאיכא בזה עשה דאורייתא היכי נימא דחזקת צורבא מרבנן להיות רשע לעבור על עשה שבתורה ולשקר:

גם יש להקשות לפמש"כ הרי"ף ז"ל שם להקשות אמאי לא חשיב בהדי הני תלת ג"כ הא דאמרינן (בפרק הבא על יבמתו) דמותר לשנות משום דרכי שלום. ותי' דמשום דרכי שלום מצוה לשנות ולא איצטריך לאשמעינן. וכי איצטריך לאשמועינן הנך תלת דרשות נינהו עיי"ש. ולפ"ז קשה מנ"ל באמת בהנך תלת דרשאי לשנות ולעבור על עשה דאורייתא דמדבר שקר תרחק. דהא מקרא לא שמענו אלא מפני דרכי שלום כמבואר בפרק הבא ע"י (ס"ה ע"ב). אבל בהנך דלא חשיבי מפני דרכי שלום לדעת הרי"ף ז"ל וסייעתו מנ"ל דשרי לשנויי. וכן קשה כיוצא בו בההיא (דסו"פ המדיר) דשאל רשב"י

לריב"ל נראתה הקשת בימיך א"ל הן וכו'. ולא היא דלא הואי מידי אלא סבר לא אחזיק טיבותא לנפשאי עיי"ש. ואם איתא דיש בזה עשה דאורייתא מדבר שקר תרחק. אע"ג דריב"ל אמר הכי דרך ענוה שלא להחזיק טיבותא לנפשי'. מ"מ מי התיר לו לעבור על מצות עשה דאורייתא משום כך. ואפי' אם הי' מצות עשה דאורייתא בענוה הוה קשה אכתי מאי אולמא דהאי עשה דענוה מהאי עשה דמדבר שקר תרחק. וכ"ש השתא דליכא שום עשה בתורה על מצות ענוה. הן אמת דהבה"ג וסייעתו מנו במספר העשין עשה להיות שפל רוח. אבל לא נתבאר מנין לו. ובאיזה מקרא בתורה מצא לו מקור לעשה זו. כבר כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' כ"ב) שלא מצא שום מקור לעשה זו בתורה. אלא שמצינו שהתורה משבחת מדת הענוה דכתיב והאיש משה עניו מאד עיי"ש. אבל פשיטא דכל כיו"ב אין לה דין עשה כיון שלא נאמרה בלשון מצוה. והרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין כ"ד) הכניס מצות ענוה בכלל עשה דקימה והידור לפני ת"ח עיי"ש. ובמקום אחר (שם עשין מ"ו) הכניסה בכלל עשה דאליו תשמעון. שהיא מצוה לשמוע דברי הנביא עיי"ש בדבריו. אבל מלבד דע"כ אין זו דעת הבה"ג. שהרי מנה מצות קימה והידור ואעפ"כ חזר ומנה גם עשה להיות שפל רוח. מיהו עשה דאליו תשמעון לא מנה הבה"ג. בלא"ה בודאי אי אפשר ללמוד מצות עשה במדת הענוה לא ממצות קימה והידור ולא ממ"ע דאליו תשמעון. ואדרבה אם נדון קימה והידור ולשמוע אל הנביא מצד מדת ענוה כדברי הרשב"ץ ז"ל. הי' מקום להוכיח איפכא. דדוקא לפני נביא או חכם וזקן הוא שחייבה תורה להתנהג במדת ענוה ולא בענין אחר. ודברי הרשב"ץ ז"ל צ"ע אצלי. ועכ"פ אפי' לפ"ז נהי דיש מ"ע בתורה במדת ענוה. מ"מ אכתי קשה כמשכ"ל מאי אולמא דהך עשה מעשה דמדבר שקר תרחק. אם איתא דהך קרא אתי להזהיר שלא לדבר שקר. ועשה דאורייתא היא. ועי' במש"כ הט"ז והמג"א (סוף סי' תקס"ה) עיי"ש ואין להאריך:

עוד נראה ראי' ממשנה ערוכה דתנן (בפ"ג דשבועות כ"ה ע"א) רבי ישמעאל אומר אינו חייב אלא על העתיד לבוא שנאמר להרע או להטיב. א"ל ר"ע א"כ אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה דברים שאין בהן כו' מנין. א"ל מריבוי הכתוב. א"ל אם ריבה הכתוב לכך ריבה הכתוב לכך עיי"ש. והשתא קשה לר"י נהי דבקרא כתיב להרע או להטיב. דמשמע להבא מ"מ מנ"ל למעוטי לשעבר. אדרבה נימא דלרבותא נקט קרא להבא ומינה נשמע בק"ו לשעבר דחייב. דמה אם לעתיד לבוא שאינו מושבע עליו מהר סיני. שאם אמר שיאכל ובשעה שאמר היו פיו ולבו שוין לעשות כן באמת. הרי הרשות בידו אח"כ לאכול או שלא לאכול כרצונו. ולא מיבעיא לרב דאמר דברים אין בהן משום מחוסרי אמנה. אלא אפילו לר"י דאמר דברים יש בהן משום מחוסרי אמנה. פשיטא דלא

אמר הכי אלא בדברים שבין אדם לחבירו כמקח וממכר דמיירי מיני' התם. דחברי' סמיך עלוי'. משא"כ בדברים שבינו לבין עצמו. כגון שאוכל או שלא אוכל. דבהכי לא שייך חסרון האמנה. ואפ"ה חייבו הכתוב. ק"ו לשעבר דגם זולת שבועתו אם אמר אכלתי ובאמת לא אכל. או שאמר לא אכלתי ואכל מושבע עלה מהר סיני מקרא דמדבר שקר תרחק. דהרי בשעה שאמר כבר יצא שקר מפיו ועבר בעשה. דאית לן למימר דכשנשבע עלה חייב משום שבועתו. והיכי יליף מיני' ר"י למעט לשעבר דפטור. ואפי' ר"ע לא קאמר דחייב אלא משום ריבוי הכתוב וכמבואר במתני'. משמע דבלא"ה הוה מודה לר"י דמדכתיב להרע או להטיב דמשמע לעתיד לבוא יש למעט שבועה דלשעבר. ואם איתא דבדבור אמת יש בו עשה דאורייתא. ליכא למשמע שום מיעוטא לשבועה דלשעבר מהך קרא דלהרע או להטיב. אדרבה שבועה דלשעבר נפקא בק"ו משבועה דלעתיד לבא וכדכתיבנא. וכהך ק"ו ממש דן ריב"ב (לקמן שם כ"ז ע"א) במתניתין לנשבע לבטל את המצוה ולא ביטל דחייב. דמה אם הרשות שלא נשבע עליו מהר סיני הרי הוא חייב עליו. מצוה שהוא מושבע עלי' מהר סיני אינו דין שיהא חייב עלי' עיי"ש. ואפי' רבנן לא פליגי עלי' דריב"ב התם אלא משום פירכא דמה אם אמרת בשבועת הרשות שכן עשה בה לאו כהן וכו'. או מקרא דלהרע או להטיב מה הטבה רשות וכו' וכדאיתא התם. הא לא"ה גם רבנן לא הוו פליגי אק"ו דריב"ב. וא"כ הכא שפיר הו"ל לדון ק"ו זה. אם איתא דיש לנו אזהרה דאורייתא באמירת שקר מקרא דמדבר שקר תרחק. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאין לנו בזה מ"ע דאורייתא:

וכן נראה מסוגיא דבב"ב (פרק מי שמת קמ"ט ע"א) בההיא דאיסור גיורא דהוה לי' תריסר אלפי זוזי בי רבא וכו'. מתקיף לה רב איקא ברי' דר"א ולודי איסור דהני זוזי דרב מרי נינהו וליקנינהו באודיתא וכו'. איקפד רבא אמר קא מגמרי טענתא לאינשי ומפסדי לי עיי"ש. והשתא הרי כיון דבאמת הלין זוזי לאו דרב מרי הוו. היכי מתקיף רב איקא דלודי דהלין זוזי דר"מ נינהו שהוא שקר. ויעבור לכתחילה על עשה דאורייתא דכתיב מדבר שקר תרחק. וגם רבא לא הקפיד אלא על מאי דאגמרי' טענתא ומפסדי לי'. ולא הקפיד על מאי דאגמרי' לעבור לכתחילה בקום ועשה על עשה דאורייתא. וגם איסור גופי' היכי עבד הכי ועבר בעשה דאורייתא. ועי' לעיל שם בפרק חזקת הבתים (בבא בתרא מ"ד ע"ב) בתוס' ד"ה דלא הו"ל וכו' עיי"ש. ובפרט לדעת הסוברים דקנין אודיתא הוא קנין דרבנן. קשה היכי מתקני רבנן מילתא דמיעקר בה עשה דאורייתא בקום ועשה. ועי' בקצוה"ח (סי' קצ"ד ס"ק ד') ובברכ"י (חו"מ סי' מ' ס"ק ב') ושאר אחרונים בזה ואכמ"ל בזה. והנה עוד הרבה ראיות יש עמדי בזה. כמו בההיא (פרק שבועת העדות

ל"ד ע"ב) דאמרינן כל מילתא דלא רמיא עלי' דאינש לאו אדעתי' עיי"ש. ואם הי' בזה עשה דאורייתא קשה דאטו ברשיעי עסקינן לעבור בעשה מה"ת. והו"ל לרמיי' אדעתי' כי היכי דלא לימא שיקרא ויעבור בעשה. וכיו"ב שם לקמן (פרק שבועת הדיינין מ"א ע"ב) עיי"ש. וכן בההיא (פרק זה בורר כ"ט ע"ב) דאמרי' כל מילי דכדי לא דכירי אינשי עיי"ש. והיכי קרי לי' מילי דכדי כיון שמוטל עליו להזהר שלא יעבור בעשה דאורייתא. ועוד מדוכתי טובא כיו"ב. אלא שאין להאריך בזה:

ולכן נראה לענ"ד עיקר כדכתיבנא דקרא דמדבר שקר תרחק לא קאי אלא לאזהרה לדיינים. אבל בעלמא ליכא איסורא דאורייתא אלא בעדים. משום אזהרת לא תענה ברעך עד שקר. או משום אונאת דברים כמו ההיא דאמרינן (בפרק הזהב נ"ח ע"ב) אם היו חמרין מבקשין תבואה לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה והוא יודע בו שאינו מוכר מעולם עיי"ש. דאתי עלה משום לאו דלא תונו ולא משום דובר שקר. או משום גניבת הדעת. כההיא דחולין (פרק גיד הנשה צ"ד ע"א) דיהב לי' טריפה ואמר דשחוטה היא וכיו"ב עיי"ש דאסר לי' משום גניבת הדעת. דהו"ל בכלל אזהרת לא תגנבו. וכמש"כ הריטב"א ז"ל שם בשם התוס'. והביא שם ראי' מהתוספתא (פ"ז דב"ק) דקתני שלשה (צ"ל שבעה) גנבים הם גדול שבכולם גונב דעת הבריות עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל (בהקדמתו לנדרים). והרא"ם ז"ל (ביראים סי' רנ"ה) עיי"ש היטב. וכ"כ במלמד התלמידים (פ' יתרו בדבור לא תגנוב) עיי"ש. אבל כל זולת זה ודאי איסורא דאורייתא ליכא. וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מה' דעות ה"ו) עיי"ש. ומדברי רבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלשי סי' קפ"א) עיי"ש. ואפי' איסורא דרבנן אינו ברור אצלי בזה כל דלא הוי אלא פטומי מילי בעלמא ואין בהן הפסד כלל לשום אדם. אלא דדבר מגונה הוא. אבל איסורא ליכא אפי' מדבריהם. והא דגמרינן מהקב"ה שמותר לשנות מפני דרכי שלום ממה שאמר ואני זקנתי. נראה דהיינו משום דאי לאו מפני דרכי שלום הי' מקום איסור משום אונאת דברים. שאמר על שרה שהיא זקינה שהוא לשון בזיון. כמו שלא רצה הקב"ה לומר כמו שאמרה שרה על אברהם שהוא זקן מה"ט שהוא ביזוי ויש בדבר משום דרכי שלום. כפירש"י ביבמות שם עיי"ש. וכן מה שלמדו ממה שאמרו אחי יוסף אביך צוה וגו'. היינו ג"כ משום אונאת דברים שבה. שנראה מזה שהי' נחשד בעיני יעקב אביו. וכפירש"י (פ' ויחי) עיי"ש. וגם יש בה משום גניבת הדעת. שהרי ע"י שקר זה רצו שיעשה להם שלום תחת המשטמה שהי' לו עליהם לפי דעתם כדכתיב בקרא. וכן מה שלמדו מדכתיב עגלת בקר תקח בידיך וגו'. ג"כ משום דררא דגנבת הדעת שיש בדבר. שהרי עי"ז גנב את לב שאול להניחו לילך

למשוח את דוד תחתיו. ולזה הי' אסור אי לאו משום דרכי שלום. ולא משום דבור שקר לחוד. וכן מאי דקאמרי ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגרת אומרים לה כלה נאה וחסודה. והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. נראה דהיינו משום שיש בדבר גנבת הדעת לגבי הבעל שתשא חן בעיניו ע"י שקר זה. דמשום כוונה זו אומרים כך. ומאי דנקטי קרא דמדבר שקר תרחק אסמכתא בעלמא ולאו אהאי קרא סמיך אלא אקרא דלא תגנבו גם אפשר לומר דסמכי אקרא דלא תעשוק את רעך וס"ל כדס"ד דברייתא דספרא פ' קדושים וכפי' הר"ש משאנ"ץ שם וב"ה ס"ל כמסקנא דהתם עיי"ש. ועי' במדרש קהלת עה"פ וארא את כל העשוקים וכדרך התלמוד בכמה דוכתי וכמש"כ התוס' בסוכה (כ"ד ע"ב) בד"ה בכתיבה וכו' ובעירובין (ט"ו ע"ב) ד"ה בכתיבה מתגרשת דדרך הש"ס למינקט הדרשא הפשוטה טפי לכאורה אע"פ שאינה אליבא דאמת עיי"ש. וכ"כ בשבת (קכ"ח ע"א) בד"ה ונתן ובשבועות (ל"א ע"א) בד"ה ורואה עיי"ש. ומ"מ ס"ל לב"ה דהכא וכיו"ב שרי כדי שתהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות. ובהכי אתי שפיר כפשוטו מאי דאמרינן שם (בפ"ב דמציעא) בהני תלת מילי עבידי רבנן וכו' מאי נפק"מ לאהדורי לי' אבידתא וכו'. דכבר כתבתי לתמוה מאי דשאיל מאי נפק"מ והוצרך לומר לאהדורי אבידתא. והרי נפק"מ פשוטה להך מילתא גופא דאין איסור בכך משום דבור שקר. דאפי' תימא דליכא בזה איסור אלא מדרבנן אכתי מי לא איצטריך לאשמועינן דשרי לכתחילה ואין בהני איסור כלל אפי' מדרבנן. אבל לפמש"כ הדברים כפשטן. דודאי בכל כיו"ב אין בו איסור כלל אפי' מדרבנן. אלא דמ"מ מדה מגונה ומגרעת היא לשקר בדבריו בכל ענין. ולזה קאמר דעבידי רבנן דמשנו במילייהו בהני תלת. ואין בדבר גנאי לצורבא מרבנן. וזהו כוונת רש"י דכתב שם וז"ל בפוריא שמשת מטתך יאמר לאו. מדת צניעות היא. באושפיזא וכו' מדה טובה היא וכו' עיי"ש. והיינו משום דאיסור בלא"ה אין בכל כיו"ב. ולא שייך לומר בזה דמותר אלא דמדת צניעות או מדה טובה היא. ולאפוקי בעלמא בכל כיו"ב נהי דאיסורא ליכא מ"מ מדה מגונה היא. ויש לצורבא מרבנן להתרחק מזה. והיינו דקשאיל מאי נפק"מ. כלומר דכיון דשום איסור בלא"ה ליכא בכל כיו"ב. א"כ כל אחד יש לו לנהוג בה סלסול בעצמו לפי דעתו ככל הישר בעיניו. ולמאי אשמעינן דבהני תלת מילי עבידי דמשנו וכו'. אטו רק מדה טובה זו בלבד נוהגים בה ת"ח. ולזה קאמר דנפק"מ לאהדורי וכו'. ויש בזה נפק"מ לדינא. והיינו נמי דקאמר אי ידעינן בי' דלא משני אלא בהני וכו'. משום דמסתמא אפי' בת"ח אית לן למימר דמשני גם בשאר ענינים כשיש לו צורך בדבר. כיון דליכא שום איסורא במילתא:

וכן נראה מדאמרינן (בפרק הבא על יבמתו ס"ג ע"א) רב הוה קא מצערא לי' דביתהו כי אמר לה עבידי טלופחי עבדה לי' חימצי וכו'. כי גדל חייא ברי' אפיך לה. א"ל איעליא לך אמך. א"ל אנא הוא דקא אפיכנא לה. א"ל כו' את לא תעביד הכי שנאמר למדו לשונם דבר שקר עיי"ש. ולכאורה הדבר קשה לא מיבעיא אם הי' בדבר איסור דאורייתא דתקשה אמאי לא מייתי טפי מקרא דמדבר שקר תרחק דאורייתא. אלא אפי' אם יש בדבר מיהת איסורא מדרבנן. קשה מה שלא אסר לו אלא משום שמלמד לשונו לדבר שקר. כלומר דע"י כך יתרגל בדבור שקר ויבוא לידי שקר האסור. ואמאי לא אסר לו משום הך מילתא גופי'. דהרי הא מילתא גופא דבר שקר הוא. דרב צוה לו להגיד לאמו שהוא רוצה טלופחי והוא אומר לה שהוא רוצה חימצי. והרי ע"כ אין בזה משום דרכי שלום שיהא מותר לשנות. דאל"כ אמאי אסר לו כיון דמצוה יש בדבר. וראיתי להרש"א ז"ל בח"א שכנראה הרגיש בזה. וכתב דמשום כבוד אביו ראוי לומר שקר. אלא כדי שלא ירגיל בכך לא יאמר שקר עיי"ש. אלא דמ"מ גם לפ"ז קשה דאם איתא שיש בדבר אפי' איסור קל דרבנן אינו ראוי לעשותו אפי' משום כבוד אביו. דהא קיי"ל דאפי' איסור דרבנן אינו נדחה משום כבוד אב ואם. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ממרים הי"ב) ובטוש"ע יו"ד (סי' ר"מ) עיי"ש. ובפר"ח או"ח (סי' קכ"ח סק"א) הראה מקורו מסוגיא דפרק בן סו"מ (ע' ע"ב) עיי"ש. ועי' תה"ד (סי' מ') מש"כ בזה. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דאפי' איסור דרבנן לית בה. אלא מדה מגונה היא. וגנאי לדבר שקר. ולהכי משום כבוד אביו הי' עושה כן. אלא דרב צוה עליו שלא לעשות כן יותר כדי שלא להתרגל בכך. וכן נראה מההיא דאמרינן בפרק לולב וערבה (סוכה מ"ו ע"ב) אר"ז לא לימא אינש לינוקא יהיבנא לך מידי ולא יהיב לי' משום דאתי לאגמורי' שיקרא שנאמר למדו לשונם דבר שקר עיי"ש. וקשה לכאורה תיפוק לי' דבלא"ה אסור לעשות כן משום הגדול גופי' שאומר שקר. דהא ודאי משמע מדקאמר לא לימא אינש וכו'. דבשעת אמירה אין דעתו ליתן. וא"כ שקר הוא ואסור משום מדבר שקר תרחק. וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפי"ב מהלכות שבועות ה"ח) שכתב וז"ל צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה כדי שלא יהיו רגילים להשבע תמיד כעכו"ם. וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות עכ"ל. וכ"כ בסמ"ג (לאוין רמ"א) עיי"ש. וכוונתם למימרא דר"ז שם. (והכ"מ וכן המרשים בסמ"ג שם לא הערו מקורם). ומבואר שהם מפרשים מאי דקאמר ר"ז טעמא משום שנאמר למדו לשונם דבר שקר. היינו משום דקטנים דעתם קלות ואתו למיסרך לישבע לשקר. ולכן צריכין זהירות ביותר. ומבואר מזה דמשום דבור שקר בלחוד בלא שבועה לא הי' צריך להזהר בהם. משום שאין איסור בדבר. וגם משום שבועת שקר

ליכא למיגזר אלא בקטנים ולא בגדולים. והנה מבואר בכמה דוכתי דחיישינן למיחזי כשיקרא. ובפרק הכותב (כתובות פ"ה ע"א) ובפרק כל הגט (גיטין כ"ו ע"ב) איכא פלוגתא דאמוראי הכי אי חיישינן למיחזי כשיקרא. וגם לדינא איפליגי הראשונים ז"ל כמאן קיי"ל. ומחלקותם תליא בפי' הסוגיא דפרק הכותב ודפרק כל הגט שם עיי"ש. וכבר האריך בזה בש"ך חו"מ (סי' ל"ט ס"ק ל"ח. ובסי' מ"ו ס"ק ס') עיי"ש. אלא דכ"ז הוא דוקא גבי עדים או דיינים דאית בה דררא דלאו דלא תענה ברעך עד שקר. וכן משום עשה דמדבר שקר תרחק דקאי אדיינים כמו שביארנו. אבל בעלמא לא שייכא חששא זו. ועפ"ז מתבאר היטב סברת קצת ראשונים לחלק דבמעשה ב"ד כגון אשרתא לכ"ע חיישינן למיחזי כשיקרא. ולא פליגי אלא בשאר שערות כמש"כ התוס' (בפ"ב דכתובות כ"א ע"ב) בד"ה האמר כו' ובפ"ג דגיטין (כ"ו ע"ב) בד"ה ליתא עיי"ש ובשאר ראשונים. והיינו משום דעיקר קרא דמדבר שקר תרחק לא קאי אלא אב"ד כדכתיבנא. וגם להסוברים דגם בשאר שטרות חיישינן למיחזי כשיקרא. וכגון שטר שלוה בו ופרע וחוזר ולוה בו דפרק כל הגט שם. היינו ג"כ משום דמ"מ כשיבוא השטר לידי גבייה ע"י ב"ד שייכא בי' חששא דמיחזי כאילו עשו ב"ד מעשה בשיקרא. והם מוזהרים עלה מקרא דבצדק תשפוט ומקרא דמדבר שקר תרחק. והילכך למ"ד חיישינן למיחזי כשיקרא אינו חוזר ולוה בו כדי שלא יבוא לידי כך. ומיהו בלא"ה יש מקום לומר דמאן דחייש למיחזי כשיקרא לא משום איסורא הוא. אלא משום דנראה כשטר פסול שנעשה בשקר. וכן משמע מדברי הראשונים ז"ל ויש לצדד בזה. ועי' בטוש"ע חו"מ (סי' מ"ג) ובאחרונים שם. אבל ראיתי להרמ"ה ז"ל ביד רמה (פרק גט פשוט סי' ק"ח) שכתב וז"ל א"ל רב לספרי' וכן א"ל ר"ה לספרי' כי קיימיתו בשילה כתובו בשילה אע"ג דמסירי לכו מילי בהינו. וכי קיימיתו בהינו כתובו בהינו. אע"ג דמסירי לכו מילי בשילה. ולא למימרא דכתבי דבהינו הוה מעשה כו'. דההוא ודאי אסור משום מדבר שקר תרחק. ולא עוד אלא שקרוב הדבר שעוברין אף משום לא תענה וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע דס"ל דחששא דמיחזי כשיקרא משום ההוא טעמא הוא אלא דשם אינה אלא חששא בעלמא דמיחזי הכי. אבל בזה בודאי עוברין. וגם נראה מדבריו דמדבר שקר תרחק לא על דיינים בלבד קאי אלא אכולהו קאי וכדעת הרשב"ץ ז"ל. ויש לדחות ואין להאריך בזה יותר. שוב הגיע לידי ס' יראים השלם עיי"ש מש"כ בזה (סי' רל"ה) עייש"ה:

ומעתה מה שתמה הרשב"ץ ז"ל איך אפשר שלא יהי' לנו מ"ע בדבור אמת לא ידענא מקום קושיא כלל. דודאי בדברים שבין אדם לחבירו יש לנו כמה אזהרות בתורה. בדיינים כתיב מדבר שקר תרחק. ובעדים כתיב לאו דלא תענה וגו'. ובאונאת דברים

כתיב לא תונו. ובגניבת הדעת כתיב לא תגנבו וכתיב לא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. אבל בדברי שקר זולת זה שהם פטומי מילי בעלמא. אף דמדה מגונה ודבר גנאי הוא לדבר בם. מ"מ עכ"פ לית בהו איסורא מה"ת כלל. ואפי' מדרבנן נראה דלא אסרום. כמו שנתבאר. וא"כ אין כאן שום גמגום על מוני המצות שלא מנו עשה זו דמדבר שקר תרחק. דלא קאי אלא אדיינים. וכבר מנו עשה דבצדק תשפוט או עשה דצדק צדק תרדוף. ואין זו אלא כאחת משאר עשין הכפולות שאין באות במנין:

ועדיין נשאר לבאר מה שהעלה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם דמצוה דפריעת בע"ת היינו מקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה. דהיינו שהמצוה עליו לעשות כן לפרעון חובו. ולכן העלה למנותה במספר העשין עיי"ש. אמנם רבינו הגאון ז"ל לא מנה עשה זו. וגם אין אחד משאר מוני המצות שימנה עשה זו. וביותר יקשה על הרמב"ן ז"ל דאיהו גופי' בחי' לבב"ב (קע"ה ע"ב) העלה דפריעת בע"ח מצוה היינו מהך קרא. וכמש"כ ג"כ הרא"ה והריטב"א ז"ל (בקידושין י"ג ע"ב) ובפרק הכותב שם בשם התוס'. ומ"מ לא מנאה בחשבון המצות שלו. ובאמת דבעיקר הדבר קשה לי לכאורה עפמש"כ הרא"ש (בפרק המקבל סי' מ"ו) עלה דתנן התם המלוה את חבירו לא ימשכננו אלא בב"ד. ולא יכנס לביתו ליטול משכונו שנאמר בחוץ תעמוד. ואמרינן עלה בגמרא אמר שמואל שליח ב"ד מנתח נתוחי אין משכוני לא. וכתב עלה הרא"ש וז"ל אם הי' בידו של לוה כלים והוא עומד בחוץ שומטן מידו ונותנן למלוה. אבל לא יכנס לביתו ליטול משכונו. תימא ואם לא ימצאו בידו היאך יכפוהו לפרוע למלוה. ואנן קיי"ל דפריעת בע"ח מצוה. ומצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו וכו'. ולפי' ר"ת ניחא דמפרש דלא מיירי במשכנו לפירעון אלא שרוצה להיות בטוח במעותיו. אבל כשרוצה ליפרע ממנו שליח ב"ד נכנס לביתו וממשכנו עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דלפי' ר"ת ז"ל לא מיירי ההוא קרא דהאיש אשר אתה נושה בו וגו' אלא בגוונא דליכא מצוה דפריעת בע"ח. דהא ברישא דההוא קרא כתיב לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו בחוץ תעמוד וגו'. ומההוא קרא הוא דילפינן אזהרה גם לשליח ב"ד שלא יכנס לביתו. כמבואר בברייתא שם. ולפירוש ר"ת ע"כ לא מיירי אלא ליטול משכון כדי להיות בטוח במעותיו דלית בה מצוה דפריעת בע"ח. אבל כשבא ליפרע ממנו שליח ב"ד נכנס לביתו וממשכנו משום דיש בה מצות עשה דפריעת בע"ח ומכין אותו עד שתצא נפשו וכ"ש למשכנו. ולפי המבואר שם בקצור פסקי הרא"ש אפי' המלוה גופי' אינו מוזהר מליכנס לביתו למשכנו אלא כשבא רק למשכנו להיות בטוח בחובו עיי"ש. וכפי הנראה לא הי' לפניו בלשון הרא"ש שליח ב"ד נכנס וכו'. אלא סתם נכנס לביתו דמשמע המלוה עצמו. וכן

ראיתי בדברי ר"ת ז"ל גופי' (בספר הישר סי' תק"ח) שכתב וז"ל בתוך דבריו שם דכולה מתניתין ומימרא דשמואל דמפרש דמנתח נתוחי היכא דנחית מלוה לתורת משכון. אבל היכא דנחית לתורת מכר ב"ד יורדין לנכסיו ולמטלטלין וכו' ולוקחין כל מה שבתוכו ואפי' גלימא דעל כתפי'. ונ"ל דאפי' מלוה נכנס לביתו ועביד דינא לנפשי'. ואינו עובר בלאו דלא תבוא אל ביתו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בדברי הנמוק"י שם בשם ר"ת עיי"ש. הן אמת דראיתי להטור (סי' צ"ז סעי' כ"ח) שכתב וז"ל ולדברי ר"ת וכו' כל זה לא איירי אלא במשכנו להיות בטוח במעותיו כו'. אבל כשבא ליפרע מחובו וכו' שליח ב"ד נכנס לביתו למשכנו ויפרע לזה חובו. שפריעת בע"ח מצות עשה ומכין אותו עד שתצא נפשו כדי לקיימה עכ"ל. הרי שכתב דרק שליח ב"ד נכנס לביתו וכלשון הרא"ש שלפנינו. וכן הוא לשון השו"ע (שם סעי' ט"ו) עיי"ש. והוא תמוה דהא לדעת ר"ת ז"ל ודאי אפי' המלוה גופי' רשאי ליכנס לגבות לפרעון חובו. ובפרט דכפי הידוע רבינו בעל הטורים ז"ל גופי' הוא ניהו המחבר קצור פסקי הרא"ש. וא"כ דבריו סתרי אהדדי. ואע"ג דמצינו גם במקומות אחרים סתירות מדברי הטור לקצור פסקי הרא"ש. מ"מ היינו משום שחזר בו בטור ממש"כ בקצור פסקי הרא"ש שחיברן קודם. לדעת כמה אחרונים. וכ"כ הר"ב תוס' יו"ט (בהקדמתו לבאורו על הרא"ש ריש סדר נזיקין) עיי"ש. אבל כאן לא יתכן לומר כן. דודאי העיקר כמש"כ בקצור פסקי הרא"ש כמבואר בעיקר דברי ר"ת שבס' הישר ובנמוק"י בשם הר"ן ז"ל. והי' נראה דמזה ראי' לדעת קצת הסוברים דקצור פסקי הרא"ש חברם אחרי הטורים. וא"כ י"ל דחזר בו בקצור פסקי הרא"ש ממש"כ בטור שם. אלא דקשה לפ"ז דכיון שכתב כן בטור שם ע"כ שהי' כתוב כן לפניו ברא"ש וכמו שכתוב לפנינו. וא"כ איך חלק על אביו הרא"ש ז"ל כלאחר יד ולא זכר דעתו כלל. וזה לא יתכן. ואולי אפשר לומר דס"ל דגם דעת הרא"ש כן. ושליח ב"ד שהזכיר לאו דוקא. אלא משום דקאי אמילתא דשמואל דמיירי בשליח ב"ד נקט שליח ב"ד. אבל איה"נ דה"ה למלוה עצמו. ועי' מש"כ בפרישה על דברי הטור שם עיי"ש ואין להאריך. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה כלום. ועכ"פ מבואר דלדעת ר"ת וסייעתו ז"ל ע"כ הך קרא דוהאיש אשר אתה נושה וגו' אין בו מצוה. ואיך החליט הרשב"ץ ז"ל בפשיטות כ"כ דמצות עשה גמורה היא וראוי למנותה במספר העשין. והרי הדבר תלוי בפלוגתא דרבוותא. וחוץ מזה נראה עוד עפמש"כ הרמב"ן ז"ל בחי' לבב"ב (קע"ה ע"ב) עלה דמוכחינן התם דלעולא ס"ל שיעבודא דאורייתא מדאמר עולא דבר תורה בע"ח בזיבורית מדכתיב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה מה דרכו של בעה"ב להוציא פחות שבכליו וכו'. וכתב ע"ז הרמב"ן שם. וז"ל והא דפשיט מדעולא

שיעבודא דאורייתא. לאו מדקאמר ד"ת בע"ח בזיבורית דהא איכא למימר ד"ת במיטב כנזקין אלא עיקר דהא מילתא דמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא מהאי קרא קאמר דרחמנא מנעי' אפי' לשליח ב"ד לבא אל ביתו. אלמא שיעבוד נכסים לאו דאורייתא. ופריעת בע"ח מצוה דקאמר היינו מההוא קרא והאיש אשר אתה נושה בו וגו'. שהכתוב מצוה עליו לעשות כן וכו'. ועולא דפריש דקרא כדי שיוציא פחות שבכלים שדינו כך הוא בזיבורית דבר תורה אלמא שיעבודא דאורייתא קאמר. כך נ"ל זה הענין והוא כפתור ופרח עכ"ל עיי"ש. ביאור דבריו ז"ל הוא דודאי אין לומר דמדקאמר דבע"ח דינו בזיבורית יהי' ראי' דשיעבודא דאורייתא. דאדרבה יותר ראוי לומר דאם שיעבודא דאורייתא יהא בע"ת דינו דבר תורה בעידית כנזקין. אלא אנן הכי קאמרינן דודאי מסברא ראוי לומר דשיעבודא דאורייתא. דלא שדי אינש זוזי בכדי. ובודאי על דעת כן נתן לו ממונו בהלואה שאם לא ירצה לשלם לו בזמנו יהיו נכסי הלוה משועבדים לו לגבות מהם חובו. אלא דמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא היינו מדכתיב לא תבוא אל ביתו וגו' והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך וגו'. דמשמע לי' דפירושא דקרא הוא דלא המלוה ולא שליח ב"ד אין להם רשות לבא אל ביתו של הלוה לגבות ממנו החוב. אלא הלוה מצוה רמיא עלי' שהוא יוציא העבוט אליהם החוצה. דפריעת בע"ח מצוה דרמיא על גופי' דלוה הוא. דמאי דכתיב יוציא אליך את העבוט החוצה. היינו לומר שהוא מוזהר ועומד להוציאו. ואם לא עשה כן עובר בעשה. וא"כ מבואר דגזה"כ הוא דשיעבוד נכסים ליכא. אלא דמצוה מה"ת רמיא אכתפי' דלוה לפרוע חובו. ומכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיקיים המצוה. זהו טעמא דמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא. ולפ"ז אין ראיה מהך קרא דדינו של בע"ח מה"ת בזיבורית. דאדרבה יש מקום לומר דדבר תורה דינו במיטב כנזקין. דהא אם הי' הרשות למלוה גופי' ליכנס וליטול. ודאי הי' גובה חובו ממיטב נכסי הלוה. והילכך השתא נמי דאסרה עליו תורה לעשות כן וחייבה את הלוה עצמו לפרוע או ליתן משכון. אית לן למימר דהמצוה עליו לעשות מה שהי' המלוה עושה אם היתה ניתנה לו הרשות לכך. אלא דכיון דעולא למד מהך קרא דבע"ח דינו דבר תורה בזיבורית. ע"כ ס"ל דפירושא דקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו'. היינו לומר דאתה וגם שליח ב"ד אין לכם רשות לבא אל ביתו לעבוט עבוטו. והאיש אשר אתה נושה בו יש לו הרשות להוציא אליך מה שירצה אפי' פחות שבכלים. שדינו של בע"ח מה"ת בזיבורית. והילכך לא שליח ב"ד ולא המלוה אין להם רשות לבוא אל בית הלוה ליקח להם מה שירצו הם בפרעון החוב. או משכון. דהיינו ממיטב כספו של לוה. אלא הלוה בורר מדעתו כטוב בעיניו. דהיינו מהגרוע ביותר. וא"כ השיעבוד ודאי חייל על גוף נכסי הלוה מדאורייתא. ולא אתי קרא

אלא לומר שאין דינו במיטב אלא בזיבורית ואין לנו ראי' מהכתוב להפקיע השיעבוד מהנכסים. אדרבה עיקר השיעבוד חייל על הנכסים. והיינו דמייתי תלמודא מזה ראי' דס"ל לעולא שיעבודא דאורייתא:

והשתא לפ"ז מבואר דלמ"ד שיעבודא דאורייתא לא ס"ל דפריעת בע"ח מצוה דהא לפ"ז קרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו' לא למצוה אתי. ואינו אלא שלילה לומר דלהלוה ניתנה הרשות לפרוע ממה שירצה. ולאשמעינן דהתורה חסה עליו שלא יצטרך להוציא אלא פחות שבכליו. וכמש"כ הרמב"ן שם לקמן בסמוך עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרא"ה ז"ל בחי' לכתובות (פ"ו ע"א) שכתב שם וז"ל אבל הנכון פריעת בע"ח מצוה מדכתיב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך העבוט החוצה. ומאן דאית לי' שיעבודא דאורייתא מוקים לי' להאי קרא למימרא דשמעינן מיני' דבע"ח בזיבורית עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלמ"ד שיעבודא דאורייתא לית לי' פריעת בע"ח מצוה. והיינו עפ"מ שביארנו לפי דברי הרמב"ן ז"ל. וכן מבואר בדברי הרשב"א ז"ל שהביא בטור חו"מ (סי' רע"ח סעי' י"א) וכמו שביאר בפרישה ודרישה שם עיי"ש. ועיקר דברי הרשב"א אלו הובאו בש"מ (בב"ב קכ"ד ע"א) עיי"ש. ועפ"ז אין מקום כלל למה שתמה הר"ב כנה"ג בהגהות הטור חו"מ (סי' ק"ז סק"א) על דברי הרשב"א ז"ל אלו עיי"ש. ועי' ג"כ בריטב"א (פ"ק דקידושין י"ג ע"ב) ובר"ן ר"פ מי שהי' נשוי. וראיתי בתוס' הרא"ש לכתובות (פ"ו ע"א) עלה דאמרינן התם א"ל ר"כ לר"פ לדידך דאמרת פריעת בע"ח מצוה אמר לא ניחא לי למיעבד מצוה מאי וכו'. וכתב שם הרא"ש ז"ל וז"ל פירש"י מצוה עליו לפרוע חובו לאמת דבריו דכתיב והין צדק וכו'. וקשה לי דהא כתיב לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו ואמרינן הוא אינו נכנס אבל שליח ב"ד נכנס. אלמא דמחייב מדאורייתא לפרוע חובו. ואי לא בעי לפרוע אז ב"ד נזקקין לירד לנכסיו. ועוד הא ר"פ גופי' הוא דאמר (בפ"ק דקידושין) מלוה ע"פ גובה מן היורשין משום דשיעבודא דאורייתא. וכיון דמשעבדי נכסי נחתינן לנכסי'. ונ"ל דמיירי בדלית לי' מקרקעי אלא מטלטלי והבריחם. ואיבעיא לי' אי כפינן לי' בגופו לקיים מצותו עכ"ל עיי"ש. מבואר מדברי הרא"ש אלו דלא ס"ל כדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל דס"ל דלמ"ד שיעבודא דאורייתא ליכא מצוה בפריעת בע"ח. ולדידהו ע"כ ס"ל לר"פ שיעבודא לאו דאורייתא וההיא דפ"ק דקידושין אין הכרע. כמו שהאריכו הראשונים ז"ל ואכמ"ל בזה. אבל הרא"ש ס"ל דלר"פ שיעבודא דאורייתא. כפשטא דסוגיא דפ"ק דקידושין. ואפי' הכי קאמר דפריעת בע"ח מצוה. והיינו מקרא דוהין צדק יהי' לך. וכפירש"י ז"ל שם. דאילו מקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו' גם הרא"ש מודה להרמב"ן דלמ"ד שיעבודא דאורייתא ליכא למשמע מיני' מצוה. דלא בא

אלא לומר דהרשות ביד הלוה להוציא מהפחות שבכליו ואינו אלא שלילה. ולהכי לא הוכיח הרא"ש דמחייב מדאורייתא לפרוע חובו אלא ממה דאמרינן דהוא אינו נכנס אבל שליח ב"ד נכנס. ולא הוכיח כן מדכתיב בהדיא בההוא קרא והאיש אשר אתה נושה בו וגו'. ואף דמזה אין הכרח כ"כ. דאפשר לומר דעיקר כוונת הרא"ש להוכיח דאי לא בעי לפרוע אז ב"ד נזקקין לירד לנכסיו. והך מילתא ליכא לאוכוחי אלא ממה דשליח ב"ד נכנס. מ"מ בלא"ה מוכרח כן מדברי הרא"ש. שהרי לא השיג הרא"ש שם על פירש"י דנפק"ל מצוה דפריעת בע"ח מקרא דהין צדק. אדרבה מדבריו מבואר בהדיא דס"ל בזה כפירש"י. דהא דכפינן לי' בגופי' כשמבריח מטלטליו. היינו משום מצוה דהין צדק יהי' לך. ולא הזכיר כלל קרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו'. והיינו כדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל דזה אינו אלא שלילה. וליכא למשמע מיני' מצוה למ"ד שיעבודא דאורייתא:

איברא דדברי הרא"ש ז"ל אלו תמוהים טובא לכאורה במש"כ דאמרינן הוא אינו נכנס אבל שליח ב"ד נכנס. דהרי קיי"ל דאפי' שליח ב"ד אינו נכנס וכשמואל דאמר שליח ב"ד מנתח נתוחי אין משכוני לא. וכדפסק הרא"ש גופי' (שם בפרק המקבל). ומיהו אפשר לומר בדוחק קצת דה"ק דאיכא תנא דאמר שליח ב"ד נכנס. ואפי' למ"ד דגם שליח ב"ד אינו נכנס. עכ"פ מודה דמיהת מנתח נתוחי. אלמא דמחייב מדאורייתא לפרוע חובו ואם לאו ב"ד נזקקין לירד לנכסיו. ויותר הי' נראה לכאורה לומר דהרא"ש לטעמי' אזיל דנראה מדבריו (בפרק המקבל) שם דס"ל כדברי ר"ת ז"ל דדוקא ליטול משכון כדי להיות בטוח בחובו הוא דאסור ליכנס לביתו. אבל לפרעון החוב כשהגיע זמנו נכנס שליח ב"ד לביתו למשכנו ויפרע לזה חובו אליבא דכ"ע. וא"כ י"ל דהרא"ש הכא בפרעון החוב מיירי. ושפיר כתב דשליח ב"ד נכנס. אבל ז"א דמלבד משכ"ל דלדעת ר"ת אפי' המלוה עצמו נכנס לפרעון חובו. בלא"ה הרי טעמו של ר"ת ז"ל היינו כמש"כ הרא"ש שם משום דפריעת בע"ח מצות עשה ומכין אותו על קיומה עד שתצא נפשו. וא"כ היינו דוקא למסקנא דמסיק ר"פ הכי התם. אבל הרא"ש שם דקאי לס"ד למאי דבעי ר"כ אי אמר לא ניחא לי למיעבד מצוה מאי. דאכתי לא ידעינן הך מילתא דכופין אותו בגופי' עד שתצא נפשו. ממילא אין מקום לחילוקו של ר"ת ז"ל. וא"כ איך כתב הרא"ש בפשיטות דשליח ב"ד נכנס וכו'. ועכצ"ל דכאן לא נחית הרא"ש לדברי ר"ת ז"ל דלא שייכי הכא. ובביאור דברי הרא"ש ע"כ צריך לידחק כמשכ"ל. ועי' בתשובות הרשב"א (ח"א סי' תתק"ט) שהובאה בקצור בב"י (חו"מ סי' צ"ט) דגם דבריו צ"ע בזה. וא"כ עכצ"ל דס"ל להרא"ש ז"ל בעיקר הסברא כדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו דלמ"ד שיעבודא דאורייתא ליכא למשמע מצוה לפריעת בע"ח מקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו' מטעם שנתבאר. ועי' מש"כ

הריב"ש בתשו' (סי' תפ"ד) דגם דבריו יש לכוון ע"פ דברי הרא"ש אלו כמו שביארנו. עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

עכ"פ מתבאר לפי שיטה זו דלמ"ד שיעבודא דאורייתא ונפק"ל מקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו'. אין לנו מהך קרא מצוה לפריעת בע"ח. דקרא לא אתי אלא לומר דהרשות ביד הלוה להוציא איזה עבוט שירצה הוא. אבל מ"מ חייל השיעבוד על נכסיו. אלא שנתנה לו תורה רשות לברור וליתן מהגרוע שבהם. רק למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא. דלא חייל לדידי' שום שיעבוד על הנכסים. ע"כ הא דכתיב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט. היינו רק למצות עשה. שהטילה תורה אקרקפתא דגברא דלוה. חובה בקום ועשה לפרוע חובו. והנה יש עוד שיטה אחרת לבעל התרומות (ריש שער י"ד) והיא בהיפוך מקצה לקצה מדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו. דלהרב בעל התרומות ז"ל שם ס"ל דהא דאמרינן פריעת בע"ח מצוה היינו דוקא למ"ד שיעבודא דאורייתא. אבל למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא לא ס"ל פריעת בע"ח מצוה. ומה"ט כתב שם דר"פ דאמר פריעת בע"ח מצוה לטעמי' אזיל דס"ל (בפ"ק דקידושין) שיעבודא דאורייתא עיי"ש. ודבריו צריכין ביאור אלא שאכמ"ל בזה. ומ"מ חזינן דלכ"ע הך מילתא תליא בפלוגתא אי שיעבודא דאורייתא. וכיון דהך דינא להלכה אפליגו בה רבוותא ז"ל דהרבה מהראשונים ז"ל ס"ל דקיי"ל כמ"ד שיעבודא דאורייתא. ואיכא נמי אחריני טובא דס"ל דקיי"ל שיעבודא לאו דאורייתא וכבר האריך בזה בש"ך חו"מ (סי' ל"ט ס"ק ב') עיי"ש. וא"כ אין בזה מקום קושיא כלל לרבינו הגאון ז"ל ולא לשאר כל מוני המצות שלא מנו עשה זו דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו'. ועי' במרדכי (ב"מ פרק המקבל רמז ת"ג) שהביא בשם הסמ"ג דפריעת בע"ח אינו אלא מצוה דרבנן עיי"ש. ואף דבסמ"ג (עשין צ"ג) דמשם נעתקו דברי המרדכי שם בשם הסמ"ג לא נמצא כן לפנינו. דשם ליתא אלא סתם פריעת בע"ח מצוה. ולא ביאר שהוא מדרבנן עיי"ש. מ"מ ודאי כן הי' הנוסחא בסמ"ג שלפני המרדכי. ועי' סמ"ג (עשין צ"ג) עיישי"ה וכ"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רע"ח) בפשיטות דפריעת בע"ח מצוה מדרבנן היא עיי"ש. ונראה שטעמם משום דס"ל דפריעת בע"ח מצוה לא נפק"ל אלא מקרא דוהין צדק יהי' לך. וכפירש"י בפרק הכותב. ולפ"ז ודאי נראה שאינו אלא אסמכתא בעלמא מדבריהם כמשכ"ל. הן אמת דסוגיא דפרק הכותב ודאי לא משמע הכי כלל. דמדמייתי ראי' מברייתא דקתני דסוכה ולולב כופין אותו עד שתצא נפשו. מבואר דגם מצות פריעת בע"ח עשה דאורייתא היא כעשה דסוכה ודלולב. דאל"כ מאי ראי' מסוכה ולולב דמפורשין בתורה לפריעת בע"ח דרבנן. וכמו שהוכיח כבר הרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. ואולי אפשר לומר דס"ל לרא"ם וסמ"ג

דשייך בזה לומר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. דפריעת בע"ח אע"ג דאינה אלא מצוה דדבריהם לדעתם. מ"מ חשיבא יש לה עיקר בדאוריית' דכתיב והשיב את הגזלה וגו' או את העושק וגו'. וכעין זה תקנו רבנן מצוה בפריעת בע"ח והילכך שייך בזה כל דתקון רבנן וכו'. ולזה אע"ג דפריעת בע"ח מצוה דרבנן היא שפיר מייתי ראי' ממצות דאורייתא כסוכה ולולב למצוה דפריעת בע"ח דרבנן. וכיו"ב אשכחן בפ"ק דיבמות (י"א ע"א) ובגיטין (ס"ד ע"ב) עיי"ש. אבל יש לפקפק בזה טובא. אלא שראיתי להרשב"א ז"ל בתשובותיו (ח"ד סי' רס"ד) שכתב בפשיטות דאפי' במצוה דרבנן מכין אותו עד שתצא נפשו או שיקבל ויעשה. וז"ל שם אבל למי שאינו רוצה לקיים את המצוה ואפי' מצוה דרבנן מלקין אותו כו' ואפי' עד שתצא נפשו. וכאותה ששנינו בד"א במל"ת אבל במ"ע כגון לולב איני נוטל מכין אותו עד שתצא נפשו. וכן אפי' מי שחייב לפרוע חובת אביו ואינו רוצה לפרוע וכדעת רבינו חננאל ז"ל עכ"ל עיי"ש. וכוונתו נראה דאפי' חובת אביו דלא אמרו מצוה על היתומים לפרוע חובת אביהם אלא מדרבנן. מ"מ דעת רבינו חננאל ז"ל דמכין אותו עד שתצא נפשו כבסוכה ולולב. הרי דס"ל דסוכה ולולב דקתני בברייתא לאו דוקא אלא ה"ה במצוה דרבנן ושזהו גם דעת ר"ח ז"ל. וא"כ ודאי י"ל דזו היא ג"כ דעת הרא"ם וסמ"ג. עכ"פ חזינן דעת הרא"ם ביראים והסמ"ג דמצות פריעת בע"ח אינה אלא דרבנן. וכן נראה לכאורה דעת הרמב"ם ז"ל ממש"כ (בפ"א מהלכות מלוה ולוה ה"ג) וז"ל אסור ללוה לכבוש ממון חבירו שבידו ולומר לו לך ושוב והוא שיש לו שנאמר אל תאמר לרעך לך ושוב עכ"ל. וכתב עלה הה"מ שם וז"ל איסור הלוה פשוט ואמרו בפרק המקבל שהכובש שכר שכיר אחר יום הראשון עובר משום בל תשהא משום שנאמר אל תאמר לרעך לך ושוב עכ"ל עיי"ש. ואם איתא דפריעת בע"ח יש בה מ"ע דאורייתא לא הי' לו להרמב"ם להביא מקרא דדברי קבלה. דתיפוק לי' דעבר אעשה דאורייתא:

ולכאורה יש מקום להוכיח כן מגוף הסוגיא דפרק המקבל (בבא מציעא ק"י ע"ב) שהביא הה"מ שם. דאמרינן התם מכאן ואילך מאי אמר רב עובר משום בל תשהא. אמר רב יוסף מאי קראה אל תאמר לרעך לך ושוב וגו'. עיי"ש. והשתא אם איתא דפריעת בע"ח יש בה עשה דאורייתא ל"ל קרא דדברי קבלה תיפוק לי' משום עשה דאורייתא. דהא לא גרע חוב דשכר שכיר משאר חוב בעלמא. וכן קשה בההיא דאמרינן התם (לקמן קי"א ע"א) הני שוקאי דסורא לא עברי משום בל תלין מידע ידעי דעל יומא דשוקא סמיכי. אבל משום בל תשהא ודאי עובר עיי"ש. והשתא קשה הו"ל למימר דעדיפא מינה דעובר בעשה דאורייתא. ולכאורה לדעת הסוברים דעשה דפריעת בע"ח נפקא לן מקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו'. הי' מקום קצת לומר דאין לנו עשה אלא בהלואה בלבד ולא בשכר

שכיר. דהא ברישא דההוא קרא דכתיב לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו וגו'. דרשינן התם (לקמן קט"ו ע"א) לביתו אי אתה נכנס אבל אתה נכנס לשכר כתף לשכר חמר וכו'. יכול אפי' זקפן במלוה ת"ל משאת מאומה עיי"ש. הרי דלא מיירי ההוא קרא אלא בחוב של הלואה בלבד ולא בחובות אחרים. מיהו ז"א דלא מיעט קרא חובות אחרים שבאו שלא בדרך הלואה אלא כדי להחמיר בהם יותר מבחוב של הלואה. לענין שיהא מותר ליכנם לביתו למשכנו. אבל לא להקל לענין שלא יעבור בעשה מיהת כשלא יפרענו. דאל"כ הו"ל יציבא בארעא וכו'. דבהלואה שהוזהר המלוה עליו בלאו דלא תבוא אל ביתו וגו' עובר בעשה כשאינו פורע כ"ש בשכר שכיר שמותר אפי' ליכנס לביתו ליטול משכונו בע"כ דאית לן למימר דעובר בעשה זו. אלא שיש מקום לדוחה לדחות ולומר דהיא הנותנת. דבהלואה כיון שלא התירה לו רחמנא ליכנס לבית לוה ליטול משכונו בע"כ ואפי' שליח ב"ד אסור. הילכך הטילה תורה מצוה על הלוה לפרוע מעצמו את חובו למלוה. משא"כ שכר שכיר וכיו"ב משאר חובות שלא ע"י הלואה. כיון שהותרה להם ליכנס לביתו וליטול משכונו בזרוע. אפשר שלא הטילה תורה מצוה על הנתבע לפרוע. כיון דבידו של התובע ליפרע בע"כ של נתבע. ומצי למיעבד דינא לנפשי' אם לא יפרע לו מדעתו. וא"כ מסוגיא דגמרא לא תקשה כ"כ. אבל מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב כן גם לענין הלואה ודאי קשה. אם לא דנימא דס"ל להרמב"ם דפריעת בע"ח מצוה דרבנן בעלמא היא. כדעת הרא"ם וסמ"ג שהבאתי:

איברא להסוברים דעשה דפריעת בע"ח נפקא לן מקרא דוהין צדק יהי' לך. לכאורה ודאי אם איתא דעשה גמורה דאורייתא היא תקשה מעיקר סוגית הגמרא שם. דלפ"ז ודאי אין מקום לכאורה לחלק בין חוב של הלואה לחוב של שכר שכיר. וא"כ למה לו למינקט לאו של דבריהם. תיפוק לי' דאית בה עשה דאורייתא. ולזה הי' אפשר לומר דאפי' אם תמצא לומר דעשה דאורייתא היא. היינו דוקא כשגמר בדעתו והחליט שלא לפרוע עוד כלל. אבל כשדעתו לפרוע אלא שאומר לו לך ושוב ומחר אתן. ליכא אלא לאו של דבריהם מקרא דאל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן. אלא דלפ"ז קשה דא"כ אפי' אזהרת לאו דאורייתא נמי אית בה מדכתיב לא תעשק את רעך. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות גזלה ה"ד) וז"ל איזהו עושק זה שבא ממון חבירו לתוך ידו ברצון הבעלים. וכיון שתבעוהו כבש הממון אצלו בחזקה ולא החזירו. כגון שהי' לו ביד חבירו הלואה או שכירות וכו'. וע"ז נאמר לא תעשק את רעך עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בסה"מ (לאוין רמ"ז). ושם כתב דגם לאו דלא תעשק שכיר עני ואביון כולל נמי הלואה. ושכיר דנקט קרא היינו לרבותא דאפי' שכיר שלא נתן לך ממון. עכ"ז אחר שנתחייבת לו הזהיר

עליו הכתוב בלאו עיי"ש. וכ"כ בחינוך (פ' קדושים מצוה רכ"ח) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין ל"א סי' ט"ז) עיי"ש. ולפי דברי החינוך שם יש בהלואה גם לאו דלא תגזול עיי"ש בדבריו. אבל בסוגיא דכתובות (פרק הכותב) משמע דבפריעת בע"ח ליכא אלא עשה לחוד עיי"ש היטב. ועכצ"ל דהתם בשדעתו לפרוע אלא שאינו רוצה לפרוע בזמנו ומדחהו בלך ושוב ומחר אתן. ובזה ליכא לא לאו דלא תגזול ולא לאו דלא תעשוק. וכמבואר בסוגיא דפרק המקבל (בבא מציעא קי"א ע"א) עייש"ה ובדברי הראשונים ז"ל שהבאתי. דעושק היינו בשאינו רוצה לפרוע כלל. וכן פירש"י (סופ"ב דסוכה כ"ט ע"ב) עיי"ש. ומעתה א"כ הדרא קושיא לדוכתה. מיהו מסוגיא דכתובות שם אין הכרע שלא יהי' בפריעת בע"ח אלא עשה בלבד לפמש"כ הר"ן בחי' לחולין (קל"ב ע"ב) בד"ה בד"א עיי"ש. ואין להאריך בזה. ולפי דברי הר"ן אלו הי' מקום לומר סברא שלשית בזה. דמצוה דפריעת בע"ח אין הכוונה כלל למ"ע אלא למצות ל"ת. דהיינו לאו דלא תעשק. וסוגיא דכתובות שם מתפרשת שפיר גם לפ"ז ע"פ דברי הר"ן ז"ל שם. ולפ"ז הוה אתי שפיר בפשיטות מה שלא מנו מוני המצות מצוה דפריעת בע"ח. שהרי באמת כבר מנו כולם במנין הלאוין לאו דלא תעשק. אלא דלהרמב"ן ז"ל לא יתכן זה. שהרי דעתו דמצוה דפריעת בע"ח היינו עשה מקרא דוהאיש אשר אתה נושה בו וגו' כמשכ"ל ואין להאריך בזה:

אמנם נראה דבלא"ה לדעת הסוברים דעשה דפריעת בע"ח נפק"ל מקרא דהין צדק יהי' לך אין מקום לחלק בזה בין כשאינו פורע בזמנו שקבע בתחילה לכשגמר בדעתו שלא לפרוע כלל. דהא גם כשאינו פורע בזמנו שהתנו עמו אין הן שלו צדק ועובר בעשה זו. וא"כ ודאי גם בגוף הסוגיא דפרק המקבל קשה אדנקט איסור דבריהם. טפי הו"ל למינקט עשה דאורייתא. מיהו נראה דלפי דעת בעל התרומות שהבאתי לעיל דדוקא למ"ד שיעבודא דאורייתא אית לי' פריעת בע"ח מצוה אבל למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא לית לי' פריעת בע"ח מצוה. א"כ בפרק המקבל שם דקיימינן אליבא דרב. ורב לטעמי' דס"ל (סו"פ גט פשוט) דשיעבודא לאו דאורייתא. וא"כ לית לי' פריעת בע"ח מצוה. להכי לא נקט אלא איסור בל תשהא דרבנן. ואמנם לשאר ראשונים ז"ל אכתי קשה. ונראה ע"פ מאי דאמרינן התם. ת"ר ממשמע שנאמר לא תלין פעולת שכיר איני יודע שעד בוקר. מה ת"ל עד בוקר מלמד שאינו עובר אלא עד בוקר ראשון בלבד. מכאן ואילך מאי. אמר רב עובר משום בל תשהא וכו' עיי"ש. וכתב בש"מ שם וז"ל ונ"ל דדוקא לאיסור בל תלין הוא דאינו עובר עליו מבקר ראשון ואילך. אבל לשאר חיובי דשכירות ואפי' לא תבע עובר לעולם. הואיל ולא כתיב בהו ייתור למעוטינהו מיום ראשון ואילך. שיטה. והר"ן חולק בזה. שכתב וז"ל שאינו עובר אלא עד בוקר ראשון בלבד וכו'. וה"ה לשכיר לילה

שאינו עובר משום ביומו תתן שכרו אלא ביום ראשון בלבד. וכ"כ בנמוק"י משמו. וכן דעת הרמ"ך וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אפשר לומר דכי היכי דאימעיט אחר יום ראשון מאיסורא דבל תלין. הכי נמי אימעיט מעשה דפריעת בע"ח. אע"ג דלית בה מיעוטא. וכדס"ל להרמ"ך והר"ן לענין עשה דביומו תתן שכרו ולאו דלא תבא עליו השמש. ולהכי שפיר קאמר רב דמכאן ואילך אינו עובר אלא משום בל תשהא בלבד. וגזה"כ הוא גבי שכר שכיר. ואמנם זה לא שייך אלא בסוגיא דגמרא שם. אבל בדברי הרמב"ם שם (בפ"א מהלכות מלוה) דמיירי בהלואה. ודאי קשה למה לו לאיסור בל תשהא דדבריהם. תיפוק לי' דעובר בעשה דאורייתא דפריעת בע"ח. אם לא שנאמר דס"ל דמצוה דפריעת בע"ח אינה אלא מדבריהם. ובלא"ה אם עשה דפריעת בע"ח לא נפקא אלא מקרא דהין צדק. כבר הבאתי לעיל דלדעת הרמב"ם ההיא דרשא אינה אלא אסמכתא בעלמא. ואין להאריך בזה כאן יותר. ומ"מ לדעת אלו הסוברים דמצות פריעת בע"ח דרבנן. בפשיטות ניחא מה שלא מנאוה במספר העשין:

וראיתי להרדב"ז ז"ל בתשו' (ח"ב סי' תר"י) שכתב וז"ל שאלת ממני על הא דאמרינן פריעת בע"ח מצוה אם היא מצוה מן התורה או מדרבנן. ואת"ל מצוה של תורה למה לא מנו אותה בכלל המצות. תשובה. מצות עשה של תורה היא דכתיב והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק. או את הפקדון אשר הפקד אתו. וכתב הרב (הרמב"ם) (פ"ז מהלכות גזלה ואבדה) אחד הגוזל או העושק או הגונב או שהלוהו וכו'. הרי שהשוה ז"ל הלואה לשאר הדברים הנזכרים בכתוב ובתחלת ההלכות כתב שאם גזל חייב להחזיר. שנאמר והשיב את הגזלה אשר גזל זו מצות עשה ע"כ. וכי היכי דהוי מ"ע להשיב גזלה ה"נ לכל הנזכר בכתוב והלואה בכלל. ולא מנה מ"ע לפרוע החוב. שא"כ הי' צריך למנות השבת הגזל והגנבה והעושק והפקדון והאבדה וההלואה. כל אחד בפ"ע וירבו המצות כפי פרטי התביעות. ולפיכך מנה מ"ע להשיב הגזלה שבה פתח הכתוב. וה"ה לכל מי שיש לחבירו אצלו ממון. באיזה דרך שיהי' מ"ע להשיב וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל דאשתמיטתי' כל דברי הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. וגם עיקר דבריו תמוהים אצלי. דמה מצא בדברי הרמב"ם ז"ל יותר ממה שמבואר בהדיא בקרא. דהרי בהדיא כתיב בקרא (בפרשת שבועת הפקדון) וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל וגו' ותשומת יד היינו הלואה. ודברי הרמב"ם מבוארים בהדי' בקרא. וכן מבואר במשנה ובגמרא (ר"פ שבועת הפקדון) דגם הלואה בכלל עיי"ש. וכ"כ הה"מ שם על דברי הרמב"ם. זה מפורש בכתוב ובגמרא בהרבה מקומות וכו' עיי"ש. ומ"מ אין לנו בקרא עשה בהשבה אלא בגזל ובעושק ובפקדון ובאבדה. כדכתיב והשיב

את הגזלה אשר גזל או את העושק אשר עשק או את הפקדון וגו' או את האבדה וגו'. אבל בתשומת יד לא אשכחן עשה בקרא. ואיזה ראי' מייתי הרדב"ז ממש"כ הרמב"ם (ריש הלכות גזלה) דוהשיב הגזלה אשר גזל זו מצות עשה. ומזה מוכיח דה"ה להלואה. והוא תמוה מאי ענין זה לזה. נהי דבגזילה מפורש עשה בקרא. אבל בתשומת יד דהיינו הלואה ליכא עשה בקרא. ומהיכא תיתי לן בה עשה. הן אמת דתניא בספרא (פ' ויקרא) מנין ליתן את האמור למעלה למטה. ת"ל או מכל אשר ישבע עליו לשקר עיי"ש. הרי דריבה נמי תשומת יד שנזכר למעלה. מ"מ י"ל דלא ריבה קרא תשומת יד אלא להתחייב על שבועת הפקדון כשנשבע על שקר על כפירתו. אבל לא לעשה כשלא נשבע. דבאמת גם בגזל ואינך אחריני שנכתב בהן עשה בהדיא בקרא קשה לכאורה הרי הך עשה לא כתיבא אלא בשבועת הפקדון אחר שנשבע על שקר. ומנ"ל דאיכא עשה קודם שנשבע על שקר. ואע"ג דודאי גם קודם שנשבע חייב מדינא לשלם. דאל"כ גם כשנשבע לא הוה חייב. וכדתנן (ר"פ שבועת הפקדון) זה הכלל המשלם ע"פ עצמו חייב ושאינו משלם ע"פ עצמו פטור עיי"ש. מ"מ מצות עשה מנ"ל. והרי מבואר בפשיטות בכמה דוכתי כמו בפ"ג דמכות (ט"ז ע"א) ובחולין (קמ"א ע"א) דאיכא מצות עשה בהשבת גזלה גם בלא שבועה. דמה"ט חשיב לי' לאו שניתק לעשה עיי"ש. וכבר הרגיש בזה הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רנ"ז). אלא דאין דבריו ז"ל מובנים בתירוצו על זה. ומבואר שיש שם חסרון והשמטת המעתיק עיי"ש. ויש לתקן דבריו ע"פ דברינו כאן. ועכצ"ל דמייתורא דקרא נפקא לן הכי. דמכדי כתיב בתר הכי או מכל אשר ישבע עליו לשקר וגו' למה לי דכתב לעיל והשיב את הגזלה וגו'. דהא גם בלא"ה מרבינן כל האמור למעלה למטה מקרא דמכל אשר ישבע עליו לשקר וגו'. אלא ודאי אשמעינן קרא בזה דאיכא מ"ע גם קודם שבועה. והשתא א"כ הא תינח הנך דפרטינהו קרא בהך עשה דוהשיב וגו'. אבל תשומת יד נהי דרבינהו קרא לחיובא דבתר שבועת שקר מ"מ קודם שבועה אין לנו בה עשה כלל:

ומלבד זה דבריו ז"ל תמוהים והם נגד גמרא ערוכה בפרק הזהב (בבא מציעא מ"ח ע"א). דאמרינן התם כתיב וכיחש בעמיתו בפקדון אז בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו. תשומת יד אמר רב חסדא כגון שיחד לו כלי להלואתו. עשק א"ר חסדא כגון שיחד לו כלי לעשקו. ופירש"י וז"ל תשומת יד הלואה וא"ר חסדא כגון שיחד לו הלוה כלי עלי' דהוי דומיא דפקדון. דאילו כפר בהלואה גרידתא לא מיחייב קרבן שבועה הואיל וניתנה להוצאה. עשק שכר שכיר. שיחד לו כלי לעשקו ואי לא לא מיחייב אכפירת שכר שכיר קרבן שבועה. דלא מייחד באנפי נפשי' כפקדון גזל ואבדה עכ"ל עיי"ש בסוגיא. ומבואר לפ"ז דלא מיירי קרא בחוב של הלואה כלל. אלא בכלי שיחד לו להלואתו. ולא מיבעיא

לר"ל דס"ל משיכה קונה. דלפ"ז מוקמינן התם קרא בשנטלו ממנו וחזר והפקידו אצלו. ותרי גווני פקדון נקט קרא כמבואר בסוגיא. וא"כ בפקדון הוא דמיירי קרא ולא בהלואה ולא קרי לי' תשומת יד אלא משום שבא ע"י תשומת יד. ואפי' לר"י דס"ל מעות קונות דלא מוקי לה בנטלו וחזר והפקידו אצלו. ומ"מ הרי כבר קנו לו מעותיו. וגם לדידי' מיירי בשאינו תובעו עיקר ההלואה אלא הכלי כמבואר שם עיי"ש. וא"כ אפי' למאי דריבה קרא דמכל אשר ישבע וגו' גם תשומת יד. אכתי אין לנו עשה בפרעון הלואה עצמה. דהכא שאני דהו"ל כעין פקדון שכבר נקנה לו הכלי במעותיו. דמה"ט העלה הר"ב פ"י (ר"פ איזהו נשך ס"א) במש"כ התוס' שם בד"ה לעבור וכו' דכובש שכר שכיר לקי. שתמה הרש"א דהא הו"ל ניתק לעשה דכתיב והשיב את הגזלה אשר גזל או את העושק וגו'. דמה"ט חשיב נמי גזל לאו הניתק לעשה. וכתב שם דדעת התוס' דכיון דמוקמינן לי' כגון שיחד כלי לעשקו. ולר"ל בשנטלו וחזר והפקידו אצלו. ולר"י מעות קונות. א"כ הו"ל פקדון ממש. אבל עושק עצמו לא ניתק לעשה כלל עיי"ש. הרי דלפ"ז ליכא עשה נמי בהלואה גופא מהאי טעמא וכדכתיבנא. הן אמת דכל זה אינו אלא לדעת רש"י והתוס' שם. וכן דעת הראב"ד ז"ל מובא בריטב"א ובש"מ שם. דלא מיחייב בשבועת הפקדון אלא בשיחד לו כלי להלואתו ולעשקו ותובעו הכלי. אבל בהלואה ועושק גופא לא מיחייב. וכן נראה מדברי השאילתות ופסיקתא זוטרתא (פ' ויקרא) עיי"ש. אבל דעת הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא (פ' ויקרא) וכן דעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן דאפי' תבעו מלוה וכפר בה חייב קרבן שבועת הפקדון כמבואר בש"מ שם עיי"ש. אבל נראה דאפי' לסברתם. מ"מ כיון דקרא לא מיירי בהכי אלא ביחוד כלי ובתבעו כלי. דומיא דגזל ופקדון ואבדה דבעין. וכמבואר בדבריהם ז"ל שם עיי"ש. א"כ אפי' נימא דהעשה דהשבה קאי נמי אהלואה. מ"מ אין לנו עשה בקרא אלא בפקדון שבא ע"י מלוה. דיחוד כלי הו"ל כפקדון וכמשכ"ל. אבל בעיקר פרעון הלואה ליכא עשה. מיהו לשיטה זו יש מקום לומר דכיון דעכ"פ גם בלא יחוד כלי חייב. ע"כ צ"ל דגם זה הוא בכלל משמעות הכתוב. וא"כ קאי העשה גם על עיקר הלואה בלא יחוד כלי:

והנה הרמב"ם ז"ל השמיט מילתא דר"ח ולא הזכיר כלל יחוד כלי לא בעשק ולא בתשומת יד. וע"כ לכאורה צ"ל דס"ל כדעת הסוברים דגם בלא יחוד כלי חייב משום שבועת הפקדון. וכמש"כ קצת אחרונים. ואמנם לדידי אין זה מוכרח דאפי' תימא דדעת הרמב"ם כפשטא דסוגיא דפרק הזהב. כפירש"י וסייעתו דלר"ח בלא יחוד כלי לא מיחייב. מ"מ י"ל דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל. שכן דרכו דנקט לעיקר כברייתא דספרא וספרי איפוך סוגית התלמוד במקום דפליגי אהדדי. כמש"כ בתומת ישרים (סי' ק"ע).

וזה מבואר בכמה דוכתי ועי' בלח"מ (פ"ד ה"ה מהלכות איסורי מזבח) (ובפ"ג מהלכות סנהדרין ה"א). ובתשו' מהרי"ל (סי' רכ"א) ובסמ"ג (לאוין ש"ד) עיי"ש. ולהכי גם כאן סמך לו על ברייתא דספרא (פ' ויקרא פכ"ב) דתניא התם אי מה פקדון מיוחד שאין לו רשות להוציאו. מלוה שיש לו רשות להוציאו מנין ת"ל או בתשומת יד וכו'. הכובש שכר שכיר שאינו נוטל מרשות הבעלים מנין. ת"ל או עשק וכו'. ופירש הר"ש משאנץ שם דע"כ פליגא אתלמודין דמוקי לה ר"ח בשיחד לו כלי להלואתו ולעשקו. דא"כ הרי גם הלואה אין לו רשות להוציאו. דהא בתביעת הכלי מיירי לר"ח. וכן גם בכובש שכר שכיר נוטל מרשות הבעלים הוא למאי דמוקי לה ר"ח בשנטלו וחזר והפקידו אצלו עיי"ש בדבריו. והילכך פסק הרמב"ם דלא כר"ח אלא כברייתא דספרא. ואין כמ"ל בזה. וא"כ לפ"ז הי' מקום לדברי הרדב"ז ז"ל אלא דבלא"ה כבר ביארנו דאין לנו כאן עשה בקרא לפריעת בע"ח. ויפה עשו הראשונים ז"ל שלא הביאו העשה מכאן. גם לפ"ז לא יהי' עשה בפריעת בע"ח אלא כשהחליט שלא לפרוע כלל. דבהכי מיירי קרא. אבל לא כשדעתו לפרוע אלא דאישתמוטי משתמיט מיני' ומדחהו בלך ושוב. ואין זה נראה כמשכ"ל ואין להאריך:

גם מש"כ שם עוד לפי דבריו ליתן טעם על מה שלא מנה הרמב"ם עשה דפריעת בע"ח וז"ל ולא מנה מ"ע לפרוע החוב. שא"כ הי' צריך למנות השבת הגזל והגנבה והעשק והפקדון והאבדה וההלואה כל אחת בפ"ע. וירבו המצות כפי פרטי התביעות וכו' עכ"ל. דבריו תמוהים אצלי טובא. דמאין ענין זה לפרטי כל התביעות. דודאי פרטי כל התביעות לא שייך למנותן דאף דהן בכלל הקרא. מ"מ לא בא בהן מצות עשה בקרא בפ"ע. אלא דממילא נכללו באותן הענינים המפורשים בכתוב. ואין בהן עשה ביחוד בתורה שנוכל למנותה בפ"ע. משא"כ בהנך פרטים המפורשים בהדיא בקרא אמאי לא נמנה כל פרט ופרט בפ"ע ויהיו השבת גזל ופקדון ועשק ותשומת יד כל אחת עשה בפ"ע. אבל גנבה שחשב הרדב"ז ודאי לא שייך למנותה שהרי לא בא בכתוב בגנבה עשה בפ"ע. ולא נזכרה בכתוב כאן כלל אלא שנכללה בכלל גזלה. ואיך נמנה עשה שאינה בתורה כלל. אבל באמת לא הי' צריך לדבריו אלו כלל. דבהדיא מפורש בדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (שורש תשיעי) דבכל כיו"ב כשבאו הרבה פרטים בל"ת או בעשה אחת אין נמנין כולן אלא במצוה אחת עיי"ש. ומה שמנה עשה דאבדה בפ"ע. היינו משום שבא בה בתורה עשה מיוחדת בפ"ע. דכתיב השב תשיבם לאחיך. ומהך קרא הוא שמנאה הרמב"ם (עשין ר"ד) עיי"ש. ואין צריך למה שנדחק הרדב"ז לתרץ זה. וז"ל ולא הוצרך למנות השבת אבדה מצוה בפ"ע אלא לקודם שתבא לידו. אבל אחר שבאת לידו הו"ל בכלל והשיב את הגזלה

ופשוט הוא עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר להדיא בזה"ר להרשב"ץ (בשורש תשיעי ובעשין כ"ג) כדכתיבנא עיי"ש. גם דברי הרדב"ז אלו סותרים זא"ז למש"כ בש"מ (בב"מ כ"ו ע"ב) בשמו עיי"ש. דמבואר דס"ל דגם אחר שנטלה שייכא עשה דהשבת אבדה בלא עשה דוהשיב את הגזלה עיי"ש בדבריו. ואין להאריך בזה יותר. ומ"מ נתבאר דאין שום מקום תלונה על רבינו הגאון ז"ל וגם על שאר מוני המצות שלא מנו עשה זו דפריעת בע"ח:

מצוה כג

הקם תקים. ועזוב תעזוב. הכוונה למצות טעינה ומצות פריקה. דהקם תקים (בפרשת תצא) היינו מצות עשה דטעינה. וקרא דעזוב תעזוב עמו (בפרשת משפטים) היינו מ"ע דפריקה כמבואר במתניתין ובגמרא (פ"ב דמציעא ל"ב ע"א). דקיי"ל התם כרבנן דאמרי דמסיימי קראי. ולא כר"ש דס"ל התם דלא מסיימי קראי עיי"ש. והנה יש בזה ג"כ לאו (בפרשת תצא) לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם וגו'. ומנאו רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הלאוין עיי"ש. וצ"ע לכאורה לדרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו מונה אלא אחד מהם הכולל יותר מענייני המצוה. וא"כ מדוע מנה כאן שניהם. וראיתי להסמ"ק (סי' ע"ז) שכתב וז"ל שלא להתעלם מטעינה ופריקה. דכתיב לא תוכל להתעלם. ונראה שיש לחלק הלאו מן העשה לומר שלא יעצים עיניו מקמי דלימטי זמן חיובא. שאמרנו לעיל ראיי' שיש בה פגיעה. וכל כמה דלא מטא זמן חיובא לא נתחייב. לכך נאמר לא תוכל להתעלם עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו לפי מה שכבר כתבנו לעיל דגם דרכו של הסמ"ק הוא כדרך רבינו הגאון בזה שבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה למנותן רק למצוה אחת. ולזה כתב כאן שלא יקשה מה שמנה כאן הלאו בפ"ע. אע"פ שכבר מנה (לעיל סי' נ"ד) מצות עשה דפריקה. (ובסי' נ"ה) מצות טעינה. משום דיש מקום ללאו גם במקום דליתא לעשה. כגון שמעצים עיניו מקמי דלימטי זמן חיובא. דלאו איכא ועשה ליתא. וא"כ מצוה בפ"ע הוא ואינו נכלל בכלל העשה. ויש למנותו בפ"ע. אלא שיש לתמוה דאכתי תקשה לאידך גיסא דאחר שמנה הלאו שכולל מענין המצוה יותר מהעשה שוב לא הי' לו למנות העשה. דכבר נכללת העשה בכלל הלאו. וגם בעיקר דבריו יש לתמוה טובא. דהרי בפריקה וטעינה לא כתיב קרא דלא תוכל להתעלם. אלא בהשבת אבדה הוא דכתיב. אבל בפריקה וטעינה לא כתיב אלא לאו דלא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם וגו'. וא"כ כי היכי דליתא לעשה כשמעצים עיניו מקמי דלימטי זמן חיובא משום דכתיב בה כי תראה וגו'. הכי נמי ליתא ללאו מה"ט דכתיב בי' לא תראה וגו'. מיהו לזה אפשר לומר דאין לשונו מדוקדק. וכוונתו לומר דכיון דכתיב לא תראה וגו' והתעלמת מהם.

הו"ל כאילו כתיב לא תוכל להתעלם. דהכוונה אחת היא. והילכך אע"ג דכתיב לא תראה וגו'. היינו לומר דלא מתחייב אלא בראיי' שיש בה פגיעה. כמו בעשה. אבל כשמעצים עיניו מקמי דמטי לשיעור זה. אע"ג דעשה ליכא מ"מ בלאו עובר כדמטי להך שיעורא. אע"פ שעיניו עצומות אז ואינו רואה. כיון דכתיב בי' והתעלמת מהם שהזהיר הכתוב שלא להעלים עיניו מהם. ומ"מ אכתי תמוה למה מנה העשה. וצ"ל דס"ל דמאי דדרשינן במתני' (שם ל"ב ע"א) פרק וטען פרק וטען אפי' ארבעה וחמשה פעמים חייב שנאמר עזוב תעזוב עיי"ש ובפיה"מ להרמב"ם שם. היינו רק מצד העשה. אבל הלאו ליכא אלא בפעם ראשון. דלא אשכחן דגלי קרא אלא גבי עשה. וא"כ בלאו אין לנו אלא פעם ראשון בלבד. וכן מה שדרשו בברייתא שם (לעיל ל"א ע"א) עזוב תעזוב עמו אין לי אלא בעליו עמו שאין בעליו עמו מניין. ת"ל עזוב תעזוב מ"מ עיי"ש. י"ל דהיינו דוקא לענין שעובר מיהת בעשה אפי' אין בעליו עמו. אבל לאו ליכא אלא כשבעליו עמו. דפשטי' דקרא הכי משמע. ואין לנו ריבויא אלא בעשה. ולהכי לא הוקשה לו להסמ"ק אלא בלאו דלא הוצרך למנותו משם דכבר נמנית העשה שכוללת יותר מהלאו. והלאו כבר נכלל בהעשה. ולזה תי' שפיר דיש גם כן בלאו מה שאין בהעשה. דהיכא דעצם עיניו מקמי דלימטי זמן חיובא עבר בלאו אע"ג דליתא לעשה. והילכך כל חד מצוה בפ"ע הוא ויש למנות שניהן:

והנה לפי המבואר ברמב"ם (פי"ג ה"ב מהלכות רוצח) ס"ל דהלאו דלא תראה את חמור אחיך וגו' קאי בין לפריקה ובין לטעינה עיי"ש. וכן מבואר בחנוך (פרשת תצא מצוה תק"מ) עיישי"ה. והוא תמוה דהרי קרא בטעינה הוא דכתיב דבסיפא דההוא קרא כתיב הקם תקים עמו והיינו טעינה. כמבואר במכילתא (משפטים פ"כ) ובספרי (פ' תצא פיסקא רכ"ב) ובתלמודא דידן (פ"ב דמציעא) שם. ובירושלמי (פ"ב דמציעא ה"י) עיי"ש. וא"כ ממילא מבואר דגם הלאו קאי אטעינה. ולא מיירי בפריקה כלל אלא בקרא דעזוב תעזוב עמו (בפרשת משפטים). ושם לא כתיב לאו. וכבר הרגישו בזה האחרונים ז"ל. אלא דכדברי הרמב"ם והחנוך מבואר במכילתא (פ' משפטים שם). דקתני התם וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו. נמצינו למדין שהוא עובר על עשה ועל ל"ת עיי"ש. והיינו ל"ת דלא תראה את חמור אחיך וגו' שבפרשת תצא. דלא מצינו בה ל"ת אחרת. וכן הוא בספרי (פ' תצא פיסקא רכ"ה). דקתני התם לא תראה זו מצות ל"ת ולהלן הוא אומר כי תראה זו מצות עשה. אין לי אלא חמור אחיך חמור שונאך מניין ת"ל חמור שונאך עיי"ש. הרי דמוקי לאו דלא תראה את חמור אחיך וגו' לל"ת על עשה דכי תראה חמור שונאך וגו' עזוב תעזוב עמו שבפרשת משפטים. והיינו מצות פריקה. ומבואר כדעת הרמב"ם והחינוך. ואדרבה שם משמע לכאורה דעיקר הלאו לא קאי אלא על פריקה ולא

על טעינה. ובאמת שכן משמע דעת החנוך שם עיי"ש. אבל באמת הדבר תמוה דהא לא כתיב קרא דלא תראה את חמור אחיך וגו' אלא גבי טעינה. דהא בסיפא דההוא קרא כתיב הקם תקים עמו. דהיינו עיקר מצות טעינה. ועוד דבהדיא אמרינן בסוגיא דפ"ב דבמציעא (שם ל"ב ע"א) התם כתיב נופלין בדרך דרמי אינהו וטעונייהו באורחא משמע עיי"ש. והיינו דאף המשא מוטל על הקרקע וצריך לטעון. כפי' רש"י שם עיי"ש. הרי דלרבנן דקיי"ל כוותייהו דס"ל דמסיימי קראי לא קאי הך לאו אלא על טעינה:

וראיתי לקצת מפרשי המכילתא והספרי שהבינו בכוונת הברייתא דמכילתא וספרי שם לומר דגמרינן פריקה מטעינה בק"ו או בגזרה שוה לענין הלאו. דלא שייך בזה אין עונשין מה"ד. דהא בלא"ה אין כאן מלקות דהו"ל לאו שאין בו מעשה. אבל כל זה אינו נכון כלל. ואין זו דרך המכילתא והספרי. דא"כ הול"ל מעיקרא הלאו לענין טעינה דכתיב בה. ולומר לא תראה זו מצות ל"ת. הקם תקים עמו זו מ"ע. אין לי ל"ת אלא בטעינה. בפריקה מנין וכו'. ולאתויי בק"ו או בגז"ש. וכדרך המכילתא והספרי בכל מקום כיו"ב. אבל מלשון הברייתא דמכילתא וספרי משמע בהדיא דעיקר הלאו דלא תראה את חמור אחיך וגו' בפריקה מיירי. ולכן הי' נראה דע"כ אין לנו אלא לומר דהך ברייתא אתיא כר"ש. ובפרט דקיי"ל סתם ספרי ר"ש. והכי נמי ברייתא דמכילתא אתיא כר"ש דס"ל דלא מסיימי קראי. דנופלין בדרך אינהו וטעונייהו עלייהו משמע. כדאמרינן בסוגיא דב"מ שם עיי"ש. וא"כ משמע לי' תרווייהו קראי בין קרא דעזוב תעזוב ובין קרא דהקם תקים בפריקה. אלא דבאם אינו ענין לפריקה. דכבר כתיב בה עשה בקרא דעזוב תעזוב. מוקי לעשה דהקם תקים לטעינה. וא"כ הא תינח לעשה דהקם תקים דאייתר. ואא"ע לפריקה תניהו ענין לטעינה. אבל הלאו דלא תראה וגו' דליכא אלא לאו אחד. ודאי כדקאי קאי לפריקה ולא לטעינה. ובלא"ה אשכחן במכילתא שם דקתני רבי יאשיה אחד זה ואחד זה בפריקה הכתוב מדבר. אין לי אלא פריקה טעינה מנין דין הוא מה אם פריקה שהוא יכול לפרוק בפ"ע הרי הוא מוזהר עלי' טעינה שאינו יכול לטעון בפ"ע אינו דין שיהא מוזהר עלי' מפני שדבר הכתוב בהוה בקל ללמד ממנו את החמור עיי"ש. הרי דס"ל דבין קרא דעזוב תעזוב ובין קרא דלא תראה וגו' הקם תקים בפריקה הוא דמיירי. וטעינה לא אתיא לן אלא בק"ו מפריקה אלא דמ"מ סתם ברייתא דספרי שם לא יתכן לאוקמי כרבי יאשי'. דא"כ למה לו להביא העשה מקרא דעזוב תעזוב דכתיב בפ' משפטים. הרי כיון דקאי אקרא דלא תראה וגו' הו"ל להביא עשה מההוא קרא גופי' דכתיב הקם תקים. דקאי נמי אפריקה לדידי'. אלא דקצת יש מקום ליישב זה עפמש"כ הר"ב מג"א בזית רענן על דברי הספרי דלעיל שם (פיסקא רכ"ב) שהובא בילקוט שם עיי"ש. אלא דדבריו

צריכין ביאור ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ עליו בז"א על הספרי שם. אבל אליבא דר"ש אתי שפיר ברייתא דספרי. דהא לפי האמת מוקי קרא דהקם תקים לטעינה וכמש"כ. וא"כ הלאו דלא תראה וגו' לא קאי אלא אפריקה. ולהכי לא מייתי העשה אלא מקרא דעזוב תעזוב דקאי אפריקה. והשתא א"כ לדידן דקיי"ל כרבנן דמסיימי קראי ע"כ אין לנו אלא לומר דלאו דלא תראה את חמור אחיך וגו' לא קאי אלא על טעינה ולא לפריקה. דנופלים בדרך דרמו אינהו וטעונייהו באורחא משמע. ואין שום ראי' מהמכילתא ובריייתא דספרי לדידן. ודברי הרמב"ם והחנוך צ"ע בזה:

איברא דלפמש"כ התוס' (שם ל"א ע"א) בד"ה לר"ש וכו'. דלר"ש דס"ל דלא מסיימי קראי כי היכי דיש לפרש תרווייהו קראי בפריקה. כדאמרינן אליבי' בסוגיא דלקמן (ל"ב ע"א). הכי נמי יש לפרש תרוייהו בטעינה עיי"ש בדבריהם. א"כ לא יתכן לאוקמי ברייתא דספרי אליבא דר"ש. דגם לדידי' תקשה. דכיון דאין הכרע איזה קרא קאי אטעינה ואיזה מהן קאי אפריקה. א"כ אמאי נקט תנא דההיא ברייתא העשה מקרא דפרשת משפטים. ולא נקט לה טפי מההוא קרא גופי' דקאי בי'. דבסיפא דההוא קרא גופי' כתיב הקם תקים עמו. והיינו עשה דפריקה או דטעינה. דהא גם השתא דנקט העשה מקרא דפרשת משפטים אינו מוכרע לר"ש אם הוא עשה דפריקה או דטעינה. וכן לפי מה שהעלה הר"ב פ"י שם דלדעת הרמב"ם ז"ל למסקנא דגמרא שם גם לר"ש מסיימי קראי עיי"ש בדבריו ז"ל. א"כ לא יתיישבו דברי הספרי והמכילתא גם אליבא דר"ש. מיהו אין דבריו מוכרחין ואכמ"ל בזה. וגם דברי התוס' אינם מוסכמים. דלהשר מקוצי והרמב"ן והריטב"א. הובאו בש"מ שם. ס"ל כפשטא דסוגיא דלקמן. דדוקא קרא דהקם תקים אינו מוכרע לר"ש אם קאי אפריקה או בטעינה. אבל קרא דעזוב תעזוב גם לר"ש פשיטא לי' דקאי אפריקה. וכן דעת הר"ן ז"ל בחי' שם עיי"ש. וא"כ ברייתא דמכילתא וספרי הוה אתי שפיר מיהת לדעת רוב הראשונים ז"ל. אבל דברי הרמב"ם והחינוך צ"ע אצלי. ומש"כ קצת אחרונים דכוונתו דילפינן פריקה ללאו מטעינה בק"ו. מלבד דזה לא יתכן לפי דעת הפ"י בדעתו של הרמב"ם דלמסקנא קיי"ל צער בע"ח לאו דאורייתא וליתא לק"ו עיי"ש. בלא"ה מלשון הרמב"ם והחנוך לא משמע הכי כלל:

ויותר מזה נפלאים בעיני דברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ר"ע) שכתב שם וז"ל הזהירנו מהניח הנבוך במשאו לחוץ בדרך אבל נעזור אותו ונפרק ממנו עד שיתקן לשאת אותו ולהגביהו. ומגביה עמו משאו אם על גבו אם על בהמתו כמו שהתבאר במשנה תורה. והוא אמרו וחדלת מעזוב לו. ולשון מכילתא וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב. נמצאנו למדין שהוא עובר על עשה ועל ל"ת. וכבר בא ג"כ לאו נפרד בזה הענין באמרו לא תראה

חמור שונאך. ובספרי לא תראה מצות ל"ת כי תראה זו מ"ע עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ כמו שהתבאר במשנה תורה. ע"כ לא קאי אלא אדסמיך לי' לפניו במש"כ ומגביה עמו וכו'. והיינו מקרא דהקם תקים עמו דפרשת תצא. דקאי על מצות טעינה. ומש"כ והוא אמרו וחדלת מעזוב לו וכו'. קאי אלפני פניו במש"כ הזהירנו מהניח הנבוך במשאו וכו' ונפרק ממנו וכו'. דפריקה שמעינן מקרא דוחדלת וגו' עזוב תעזוב. דכתיב בפ' משפטים. אבל יש לתמוה טובא במש"כ וכבר בא ג"כ לאו נפרד בזה הענין באמרו לא תראה חמור שונאך. והנה מש"כ חמור שונאך. ע"כ ט"ס הוא. דקרא לא כתיב הכי. אלא לא תראה את חמור אחיך וגו'. ורק בפרשת משפטים הוא דכתיב כי תראה חמור שונאך וגו'. אלא שהדבר תמוה דלפי משמעות לשונו זה נראה דס"ל דמקרא דוחדלת מעזוב לו ג"כ שמעינן בזה לאו. אלא דשם בא הלאו דבוק עם העשה דפריקה בחד קרא. אבל בפרשת תצא בא לאו נפרד בזה הענין. וכוונתו נראה דאע"ג דגם שם כתיב בהך קרא גופי' עשה דהקם תקים עמו. מ"מ חשיב לי' לאו נפרד משום דס"ל דעשה זו לא קאי אלא אטעינה. לדידן דקיי"ל דמסיימי קראי. אבל הלאו דלא תראה. לא קאי אלא אפריקה לחוד. ופירושא דקרא הוא. שלא להניחו במשאו בדרך. אבל נעזור אותו לפרק ממנו עד שיתקן לשאת אותו ולהגביהו. ואח"כ מטעינו. וזהו שמסיים הכתוב הקם תקים עמו. וכמש"כ הרמב"ם בריש דבריו שם. וא"כ בא שם הלאו דפריקה נפרד בפ"ע מן העשה שבה הכתובה בפרשת משפטים בקרא דוחדלת. ולפ"ז היינו דלא כמש"כ בחבורו הגדול (ריש פי"ג מהלכות רוצח וש"נ) דהלאו דלא תראה קאי בין לפריקה ובין לטעינה:

ועכ"פ מבואר דס"ל להרמב"ם ז"ל כאן דגם מקרא דוחדלת ג"כ שמעינן מיני' ל"ת לפריקה. והדבר מפליא לכאורה היכא רמיזא בהך קרא אזהרת לאו. אבל נראה דכוונתו בזה כמו שפירש הראב"ע ז"ל שם וז"ל וחדלת כמו חדל לך מעשות הדבר. וכן ושמרת. והטעם חדל שתעזוב הדבר לו לבדו רק תתיר עמו הקשרים ותעזוב המשא ויפול מזה הצד ומזה הצד ויקום החמור עכ"ל וכ"כ בפי' הארוך לבעל הטורים שם. וז"ל וחדלת מעזוב לו. פי' חדל לך מעזוב לו המשא לבדו. אלא עזוב תעזוב עמו. שתסייעהו לפרק או להתיר הקשרים כדי שיפול המשא לארץ עכ"ל. וכיו"ב פי' הרב החזקוני שם וז"ל וחדלת מעזוב לו חדל לך והשמר בך מהיותך עוזבו רובץ תחת משאו אך עזוב תעזוב עמו וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה נראה ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. ולפ"ז ס"ל דמאי דקיי"ל השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. לאו דוקא הנך לישנא אלא גם כל הלשונות שמשמעותן כך דינן כל"ת. והילכך גם לשון זה דוחדלת שהוא כלשון ושמרת. כמש"כ הראב"ע והחזקוני. אינו אלא ל"ת. ואף על גב דאכתי הוי ליה השמר דעשה. מכל מקום הרי מדברי הרמב"ם (פ"ד

מהלכות תפילין. ופ"א מהלכות בית הבחירה) נראה דס"ל להלכה כמ"ד השמר דעשה נמי לאו הוא. ובלא"ה לפמש"כ התוס' (בפ"ק דר"ה) ד"ה תשמור. היכא דאיכא בהאי עניינא לאו. לכ"ע השמר דעשה נמי לאו הוא. וכ"כ הרש"א (בח"א ריש פ"ג דשבועות) עיי"ש ובמש"כ בזה בשעה"מ (סוף הלכות תפילין) ושאר אחרונים בזה ואכמ"ל בזה:

ומה שלא מנה הרמב"ם ז"ל לפ"ז שני לאוין כמו שמנה בזה במנין העשין תרין עשין (ר"ב ר"ג) עיי"ש. היינו משום דשאני התם דשתי העשין הן חדא בפריקה וחדא בטעינה. משא"כ הנך לאוין תרוייהו בפריקה הם וכמו שביארנו לעיל דלדעת הרמב"ם בסה"מ שם גם לאו דלא תראה את חמור אחיך וגו'. לא קאי אלא על פריקה לחוד. וא"כ אינו אלא כאחד משאר לאוין הכפולין במצוה אחת שאין באין במנין בפ"ע. כמו שביאר הרמב"ם (בשורש תשיעי). אלא דזהו דבר חדש מאוד לומר דלאו דוקא השמר פן ואל אלא גם שאר כל לשון מניעה מדבר דינו כל"ת:

הן אמת דכפי הנראה מלשון הרמב"ם שם משמע לי' הכי מלשון המכילתא שם. דקתני וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב נמצינו למדין שהוא עובר על עשה ולא תעשה. ומשמע דבהך קרא גופי' אשכחן עשה ול"ת. והיינו ע"כ משום דוחדלת מעזוב לו חשיב ל"ת. ועזוב תעזוב היינו עשה. אבל לפ"ז תמוה דהא כלשון זה ממש קתני במכילתא שם ג"כ לעיל מיני' בסמוך על קרא דכי תפגע וגו' האמור בהשבת אבדה. דקתני כי תפגע שומע אני וכו'. נמצינו למדין שהוא עובר על מ"ע ועל מצות ל"ת עיי"ש. והתם ע"כ בהך קרא דכי תפגע ליכא אלא עשה בלבד. ומ"מ קתני עלי' דנמצינו למדין שהוא עובר על מ"ע ועל מצות ל"ת. וע"כ אי אפשר לפרש ולומר בכוונת המכילתא שם אלא ל"ת דלא תוכל להתעלם דכתיב בפרשת תצא וא"כ אמאי לא נפרש גם כאן. על קרא דוחדלת וגו'. כוונת המכילתא על ל"ת דלא תראה וגו' האמור בפרשת תצא. אע"פ שלא נזכר פסוק זה שם לעיל מיני' כלל:

הן אמת דלפי גירסת הגר"א ז"ל באיפת צדק דגריס התם כי תפגע שומע אני כמשמעו ת"ל לא תראה וכו' עיי"ש. הי' אפשר לדחות ולומר דלא דמי. דבההיא דכי תפגע כיון שהזכיר לעיל מיני' קרא דלא תראה את שור אחיך וגו' האמור בפרשת תצא בהשבת אבדה. שפיר מסיים עלה נמצינו למדין שהוא עובר על מ"ע ועל מצות ל"ת והיינו מ"ע מקרא דכי תפגע. ול"ת מקרא דלא תראה וגו'. משא"כ כאן דל"ת דלא תראה את חמור אחיך וגו' לא נזכר שם כלל. ולהכי משמע לי' להרמב"ם דע"כ אין לפרש הא דמסיים על הך קרא דוחדלת וגו' נמצינו למדין שהוא עובר על מ"ע ועל ל"ת. אלא על הך קרא גופי' דוחדלת וגו'. דמהך קרא גופי' אנו למדין ל"ת ועשה. וכמו שביארנו. אלא דבאמת עיקר

גירסא זו של הגר"א ז"ל תמוה טובא. וכבר נזכרה גירסא זו בש"מ (בב"מ ל"ג ע"א) בשם גליון תוס' ודחאוה עיי"ש. וכן בתלמודין שם ובירושלמי (סופ"ב דמציעא) ובספרי תצא (פיסקא רכ"ב) מבואר כגירסא שלפנינו. וכן ברמב"ם גופי' (פי"ג מהלכות רוצח וש"נ ה"ו) מבואר שהיתה לפניו כגירסא שלפנינו דגרסינן ת"ל כי תראה עיי"ש. ולא לא תראה. וא"כ גם שם לא נזכר כלל לעיל מיני' קרא דפרשת תצא. ואפה"כ קתני עלה נמצינו למדין שהוא עובר על עשה ול"ת. ושם ודאי אין לנו בקרא דכי תפגע אלא עשה לחוד. וע"כ לא שמעינן ל"ת התם אלא מקרא דפרשת תצא. וא"כ גם כאן בפריקה על קרא דוחדלת אין שום דוחק כלל לפרש כן. דל"ת דקאמר היינו מקרא דפרשת תצא דכתיב לא תראה את חמור אחיך וגו'. ולית בה ל"ת אחרת כלל. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל אלו צ"ע אצלי:

ועכ"פ מבואר דעת הרמב"ם בסה"מ שם דלאו דלא תראה את חמור אחיך לא קאי אלא על פריקה בלבד. וכבר כתבתי שכך מטין דברי החנוך. ונמשך בזה אחר דברי הרמב"ם בסה"מ. כדרכו ז"ל בכל מקום. וגם כבר כתבנו שכן מתבאר מפשטא דברייתא דמכילתא וספרי. וכנראה משם מקור דברי הרמב"ם בסה"מ והחנוך. ואע"ג דבגמרא בסוגיא דפ"ב דמציעא (ל"ב ע"א) מבואר איפכא. צ"ל ע"כ דהרמב"ם לטעמי' שכן דרכו לדחות שקלא וטריא דגמרא במקום שסותר ברייתא דמכילתא וספרי וכיו"ב. ואמנם לכאורה יקשה לפ"ז לרבנן דקיי"ל כוותייהו דפריקה בחנם וטעינה בשכר. משום דאל"כ לכתוב רחמנא טעינה ולא בעי פריקה. ואנא אמינא ומה טעינה דלית בה צער בע"ח וליכא חסרון כיס חייב. פריקה דאית צער בע"ח וח"כ לא כ"ש. אלא למאי הילכתא כתבי' רחמנא. לומר לך פריקה בחנם טעינה בשכר. וכדאמרינן בסוגיא דגמרא שם. ולפ"ז קשה דמאי ראי' אימא דאיצטריך לאשמעינן פריקה כדי לעבור עלה בלאו. דטעינה הקלה לא עבר אלא בעשה. אבל פריקה דחמירא עבר נמי בלאו דחמיר טפי מעשה. מיהו זה ל"ק די"ל דנהי דודאי איצטריך למכתב לאו דפריקה. מ"מ תקשה העשה למאי הילכתא כתבה רחמנא. תיפוק לי' בק"ו מטעינה. אלא ודאי פריקה בחנם וטעינה בשכר. ואמנם לפ"ז נראה דמאי דמחלקי רבנן בין פריקה לטעינה. היינו רק לענין העשה. לומר דאיתא לעשה דפריקה אפי' בחנם. אבל לענין הלאו לא עבר אלא בפריקה בשכר. אבל בחנם לא עבר אלא בעשה בלבד. דהא לענין הלאו אין לנו שום הכרח לחלק בין פריקה לטעינה וכמו שביארנו. כן נראה מוכרח לדעת הרמב"ם בסה"מ והחנוך:

ומעתה א"כ לפ"ז נמצא דהעשה דפריקה כוללת יותר מהלאו. דהעשה איתא אפי' בחנם. משא"כ הלאו דליתא אלא בשכר. וא"כ נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ושפיר הוצרך למנות הלאו והעשה כל אחד בפ"ע. כיון דיש בלאו מה שאין בהעשה ויש בעשה מה

שאין בלאו. ואע"ג דלדעת הסמ"ק לא יתכן לומר כן. דהא לדעת הסמ"ק קאי לאו דלא תראה את חמור אחיך וגו' בין לפריקה ובין לטעינה. וכדעת הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול. מ"מ יתכן לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל. דלהכי מנה כאן הלאו והעשה כל חד בפ"ע. מיהו בלא"ה כבר ביארנו ע"פ דברי הסמ"ק שיש מקום כאן למנות העשה והלאו כל חד בפ"ע. אלא שיש להעיר דבאזהרות רבינו הגאון אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור כבד) מנה באמת רק העשה דפריקה וגם עשה דטעינה. אבל הלאו לא מנה שם כלל עיי"ש. וצ"ל דכאן חזר בו מדעתו שם. וכבר הראיתי כזאת גם בהרבה מקומות אחרים. והנה ראיתי באזהרות רבינו אליהו הזקן ז"ל במנין הלאוין שכתב וז"ל חמור מהביט ותתעלם נופל בסבלו עכ"ל. וכוונתו ללאו דלא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם וגו'. ויש לתמוה דממש"כ נופל בסבלו. נראה דס"ל דקרא בפריקה מיירי. דנפלו אינהו וטעונייהו עלייהו. והיינו דלא כרבנן דקיי"ל כוותייהו. דלדידהו קרא בטעינה משמע. ובדנפול אינהו וטעונייהו באורחא. כמבואר בסוגיא דגמ' בב"מ שם. וגם דלא כר"ש. דאע"ג דאמרינן התם דלר"ש נופלין בדרך. אינהו וטעונייהו עלייהו משמע עיי"ש. היינו רק לומר דלא מסיימי קראי ויש מקום לפרש כן. אבל לקושטא דמילתא גם לר"ש הך קרא בטעינה הוא דמיירי לדעת רוב הראשונים ז"ל. ואפי' לדעת התוס' עכ"פ לא מסיימי קראי ואין הכרע במאי מיירי וכמו שביארנו לעיל. וא"כ היאך הכריע הר"א הזקן ז"ל דקרא בפריקה מיירי. דלא כרבנן ודלא כר"ש. ומיהו לפמשכ"ל לדעת הרמב"ם והחינוך יש מקום גם לדברי הר"א הזקן ז"ל ע"פ דברי המכילתא והספרי כמבואר. ואין להאריך יותר בזה:

ועדיין צריך לבאר במאי דיש להעיר לפמש"כ הר"ב ההשלמה (סופ"ב דמציעא) דמאי דקיי"ל צער בע"ח דאורייתא נפקא לן מלא תחסום עיי"ש. ולפ"ז בפריקה יש בה ג"כ עכ"פ לאו דלא תחסום. דהא בפריקה יש בה לעולם איסור צער בע"ח וכמבואר בסוגיא דפ"ב דמציעא שם עיי"ש. וא"כ לפום דרכו של רבינו הגאון ז"ל כיון שמנה לקמן במנין הלאוין לאו דלא תחסום לא הי' לו למנות עוד עשה דפריקה. וגם הלאו דלא תראה את חמור אחיך וגו' לא הי' לו למנות מהאי טעמא אם יהי' דעתו כדעת הר"א הזקן והרמב"ם ז"ל והחנוך דלאו זה קאי אפריקה כמשכ"ל. מיהו אין מזה שום קושיא. דמלבד דדעת קצת פוסקים להלכה דצער בע"ח אינו אלא מדרבנן. כמבואר ביראים (סי' שנ"ב) עיי"ש. ולטעמי' אזיל דפסיק שם (לעיל סי' רס"ז) כברייתא דרובץ ולא עומד. רובץ ולא רבצן עיי"ש. ומסתימת דבריו משמע דאפי' בשכר אימעיט עומד ורבצן. והיינו ע"כ כריה"ג דס"ל צער בע"ח דרבנן כדמוקמינן לה בגמרא (שם ל"ג ע"א) עיי"ש. וכן דעת המרדכי

(פ"ק דע"ז). וכ"כ באגודה שם עיי"ש. וכן העלו האחרונים ז"ל בדעת הרמב"ם והרי"ף כמש"כ הר"ב מרכבת המשנה (ח"א בפי"ג מהלכות רוצח וש"נ) והר"ב פ"י בסוגיא דב"מ שם ושאר אחרונים ואכמ"ל בזה. בלא"ה דעת רש"י (שבת קכ"ח ע"ב) וכן דעת המאירי והר"ן שם דלמ"ד צער בע"ח דאורייתא מפריקה גופא הוא דיליף לה עיי"ש. ועי' ג"כ בחי' המכונים להר"ן שם. ובאמת דעיקר דברי הר"ב השלמה תמוהים אצלי. חדא דהא מבואר בסוגיא (דפ"ב דב"מ שם) דלמ"ד צער בע"ח דאורייתא אפי' דומיא דפריקה דהו"ל צער דבהמת אחרים והוא אינו בעל המשא ולא הטעינה עובר. ואילו בחסימה קתני בברייתא דאינו לוקה אלא הדש בלבד ואפי' החוסם אינו לוקה כשלא דש בה הוא אלא אחר כמבואר בברייתא בהדיא (בפרק הפועלים צ' ע"ב) עיי"ש. ועוד דא"כ מאי מיבעיא לי' התם בישב לה קוץ בפיה. או רבץ לה ארי. או העמיד בנה מבחוץ. או היתה צמאה למים ולא איפשיטא עיי"ש. ואם איתא דמשום צער בע"ח הוא פשיטא דאין חילוק בכ"ז וחייב לסלק צערה בכל ענין. ואין לומר דהנך איבעיא קיימי אליבא דמ"ד צער בע"ח לאו דאורייתא. דמלבד דלא משמע הכי. תקשה דהרי לדעת בעל ההשלמה גופי' קיי"ל צער בע"ח דאורייתא. ולא יתכן לאוקמי אמוראי וסתמא דתלמודא דלא כהילכתא. ועוד דמדמאן דאמר צעב"ח דאורייתא נפשוט לכ"ע. דהא בהכי לא פליגי. ועוד דא"כ למ"ד צעב"ח דאורייתא לילקי המכה או חובל בבהמה כחובל בחבירו. דהא גם בבהמה איכא לאו דלא תחסום. וזה ודאי פשיטא דליתא לכ"ע. ועוד דלפי דעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ר"ע. ועשין ר"ג) דמצות פריקה וטעינה נוהגת גם באדם כמו שנוהגת בבהמה. וכ"כ החינוך שם. וכן דעת הרשב"א ז"ל בתשובה (ח"א סי' רכ"ו רכ"ז) באריכות עיי"ש. וכן דעת הרלב"ג ז"ל. עכצ"ל דלא ס"ל כדעת בעל ההשלמה. דהא בהדיא אמרינן (שם פ"ח ע"ב) דאדם אי אתה מצווה על חסימתו. וכן פסק הרמב"ם (ריש פי"ג מהלכות שכירות) ובטוש"ע (חו"מ סי' של"ח) עיי"ש. וא"כ ע"כ חסימה לא משום צערא בלחוד היא. דא"כ אדם נמי. ואין להאריך בזה:

שוב ראיתי דעיקר קושייתנו לרבינו הגאון ז"ל יש ליישב בפשיטות ע"פ דברי הרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר (ריש פי"ג מהלכות רוצח וש"נ) שכתב שם דל"ת דלא תראה את חמור אחיך וגו'. אינו עובר אא"כ עבר ולא פרק וגם לא טען. אבל כל שעשה מיהת אחת משתיהן. שפרק או שטען. אינו מוזהר בלאו זה. וכך היתה נוסחתו בדברי הרמב"ם ז"ל (שם הלכה ב') ואם לא פרק ולא טען ביטל שתי מ"ע ועבר על מצות ל"ת וכו'. וז"ל שם וכתב הרב ז"ל ואם הניחו נבהל ולא פרק ולא טען בעל שתי מ"ע. ר"ל עשה דפריקה ועשה דטעינה. ועבר על ל"ת שנאמר לא תראה. דמשמע דבפריקה לחודא ליכא לאו אם

לא פרק. אבל בטעינה עם פריקה איכא לאו. משום דלאו דלא תראה את חמור אחיך וגו' אטעינה קאי. דכתיב בתרי' הקם תקים עמו. וקאי נמי אקרא דפריקה דמשפטים. דכשראה חמור רובץ וכו' עזוב תעזוב עמו לפרוק ואח"כ תחזור לסייעו בטעינה. כדכתיב הכא הקם תקים. ואם לא פרק ולא טען עובר בלאו עכ"ל עיי"ש. ובאמת דדברי הרמב"ם ז"ל נראין כן. והאחרונים ז"ל נדחקו בכוונת הרמב"ם. ולא ראו דברי המבי"ט אלו. ומעתה א"כ בפשיטות ניחא ג"כ דברי הסמ"ק. דמשמע דגם דעתו ז"ל כן. וא"כ ודאי איצטריך ג"כ למנות העשה מלבד מה שמנה הלאו. דנפק"מ לפריקה בפ"ע וטעינה בפ"ע. דהיכא דליכא אלא חדא מינייהו. או שפרק בלבד או טען בלבד. לאו ליכא. אבל עשה איכא. וממילא ניחא ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל בפשיטות:

מצוה כה

והעבט תעביט די חסרון. הכונה למצות עשה (בפרשת ראה) והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. ואמנם בביאור עשה זו צ"ע כמו שאבאר. כי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קצ"ז) כללה עם מצות אם כסף תלוה וגו'. וכמו שאמרו במכילתא דאם זה חובה. דהיינו שנצטוינו להלוות לעני. ומביא שם לשון המכילתא (פרשת משפטים) דקתני אם כסף חובה אתה אומר חובה או אינו אלא רשות ת"ל העבט תעביטנו חובה ולא רשות עיי"ש. וכן כתבו כל הנמשכים אחריו כמו הסמ"ג (עשין צ"ג) והסמ"ק (סי' רמ"ח) והחנוך (פרשת משפטים מצוה ס"ו) והרשב"ץ בזה"ר (עשין י"ט) עיי"ש. וכן דעת הרמב"ן ז"ל שהרי לא נחלק בזה על הרמב"ם. אבל הבה"ג וכל הנמשכים אחריו ע"כ אין דעתם כן. שהרי חלקום לשתי מצות בפ"ע. ומנו מצות הלואת עני בלבד ומצות העבט תעביטנו בלבד. וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין ע"ו) שהתלונן בזה על הרשב"ג שמנה מצות עשה דהעבט תעביטנו אחר שכבר מנה שם לעיל מ"ע דהלואת עני עיי"ש. ובאמת אין בזה תלונה על הרשב"ג שהוא ז"ל הולך תמיד בעקבות הבה"ג. ועל הבה"ג הוא שהי' לו להתלונן שמנאן בשתי מצות נפרדות בפ"ע. וכן הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל מנאום לשתי עשין חלוקות בפ"ע. ועכצ"ל דס"ל דקרא דהעבט תעביטנו לא קאי להלואת עני אלא למצות צדקה. וכברייתא דמייתינן בכתובות (ס"ז ע"ב) ובב"מ (ל"א ע"ב) דקתני העבט זה שאין לו ואינו רוצה להתפרנס שנותנין לו לשום הלואה וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה. תעביטנו זה שיש לו ואינו רוצה להתפרנס שנותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונפרעין ממנו לאחר מיתה דברי ר"י. וחכ"א יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו. ואלא מה אני מקיים תעביטנו דברה תורה כלשון בני אדם. ומבואר מזה דלחכמים דר"י קרא דהעבט תעביטנו לא קאי כלל על הלואה. אלא על נתינת צדקה שלא ע"מ לפרוע

כלל. אלא דאפקי' קרא בלשון העבט. דהיינו הלואה. לענין שאם מתבייש ליטול נותנין לו לשם הלואה ואין חוזרין ונפרעין ממנו. ואין כאן אלא שם הלואה בעלמא כדי שלא לביישו. אבל באמת אין זו אלא מתנה לחלוטין. ואפי' לר"י דמוקי תעביטנו למי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס משלו שנותנין לו לשם מתנה וחוזרין ונפרעין ממנו. וא"כ מיירי קרא נמי בהלואה אלא שנתנה לשם מתנה כדי שיקבל ויתפרנס. מ"מ הרי עכ"פ לא מיירי קרא בהלואת עני אלא בהלואת עשיר מתרושש. ולהכי מנאוה הבה"ג וסייעתו למצוה בפ"ע:

ואמנם יש לתמוה לכאורה על הבה"ג וסייעתו לפ"ז. דאיך מנו מצות עשה דאם כסף תלוה דהיינו עשה דהלואת עני. והרי הא דאמרינן במכילתא (סוף פרשת יתרו ובפרשת משפטים) דאם כסף תלוה אינו רשות אלא חובה. לא נפק"ל התם אלא מקרא דכתיב והעבט תעביטנו. והרי זה לא יתכן אלא לר"י דדריש תעביטנו למי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס שנותנין לו לשם מתנה וחוזרין ונפרעין ממנו לאחר מיתה. וכיון דאפי' למי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס צוה הכתוב להערים ולהלוותו לשם מתנה כדי שיסבור שמתפרנס משל אחרים ולא יהא מענה את נפשו. כ"ש דאיכא מצוה להלוות למי שאין לו ובא ללוות מעות כדי להתעסק בהם לפרנסתו. או שצריך לו לפי שעה ואח"כ תשיג ידו לשלם. וא"כ מזה מוכח שפיר דאם כסף תלוה אינו אלא חובה. אבל לחכמים דפליגי עלי' וקיי"ל כוותייהו דאם יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו. וקרא דתעביט אינו אלא משום שדברה תורה כלב"א וא"כ לא מיירי קרא דהעבט תעביטנו בהלואה כלל. אלא בנתינת צדקה לחלוטין. והיכי נשמע מיני' דאם כסף תלוה חובה. וכיון דליכא ראי' ממילא אית לן למימר דאינו אלא רשות. דמהיכא תיתי לן לאפוקי קרא מפשטי'. וע"כ הך ברייתא דמכילתא כר"י אתיא. אבל לחכמים ליתא. ובאמת דקושיא זו תקשה לכאורה גם על הרמב"ם וסייעתו ז"ל. שהרי גם הם מנו מצות הלואת עני ע"פ הברייתא דמכילתא שם. והא לדידן דקיי"ל כחכמים כמו שפסק הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ז מהלכות מתנות עניים) ע"כ הך ברייתא ליתא להלכה:

ובאמת דלכאורה הי' נראה לי' ראי' מוכרחת לזה דלדידן אין הלואה מצוה מדאמרינן (בפרק איזהו נשך ע"א ע"א) עלה דתניא אם כסף תלוה את עמי את העני עמך עמי ונכרי עמי קודם וכו'. אמר מר עמי ונכרי עמי קודם פשיטא אמר ר"נ אמר לי הונא לא נצרכה דאפי' לנכרי ברבית ולישראל בחנם עיי"ש. ולכאורה אכתי תקשה פשיטא. דכיון דהלואה לישראל חובה דהו"ל מצות עשה דאורייתא. משא"כ הלואה לנכרי דאינה אלא רשות. א"כ היכי תיסק אדעתין למידחי מ"ע גמורה דאורייתא מקמי רשות. ולא מיבעיא

לדעת רוב הראשונים ז"ל דקרא דלנכרי תשיך אינו אלא רשות גמור. ומאי דקתני בספרי דלנכרי תשיך מצות עשה אינו אלא לומר דלגבי ישראל הו"ל לאו הבא מכלל עשה נוסף על הלאו דלא תשיך. דלנכרי תשיך ולא לישראל ולאו הבמכ"ע עשה. אבל לגבי נכרי ליכא שום מצוה בהכי. דלנכרי תשיך פירושו דרשאי לישוך. אלא אפי' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דעשה גמורה היא לגבי נכרי. וא"כ כמו שיש מ"ע בהלואת ישראל הכי נמי יש מ"ע בהלואת נכרי מדכתיב לנכרי תשיך. מ"מ קשה שהרי גם לדעת הרמב"ם וסייעתו ליכא מ"ע אלא ליקח מאתו רבית כשמלוהו כדכתיב קרא לנכרי תשיך. ואין נשך אלא לאחר הלואה כפי מה שקוצץ עמו בשעת הלואה. אבל ליכא שום מ"ע לכ"ע להלוותו לכתחילה כדי ליקח מאתו רבית דלא אשכחן בזה עשה בקרא כלל. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בסה"מ (עשין קצ"ח) שכתב וז"ל שצונו לבקש רבית מן העכו"ם ואז נלוה לו וכו' עיי"ש. הרי להדיא דלדעתו ז"ל ענין המצוה הוא שלא נלוה לו אלא ברבית ואם הלוהו בלא רבית עובר בעשה זו. אבל אם רצה שלא להלוות לו כלל הרשות בידו. וכן מבואר ג"כ במגדל עוז (ריש פ"ה מהלכות מלוה ולוה) שכתב וז"ל ופירושו כי כמו שהוזהרנו בלאו על לא תחנם לומר שלא ליתן להם מתנת חנם הוזהרנו בעשה אף כשנלוה אותם שלא נלוה אותם חנם אלא ברבית וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר ג"כ בחינוך (פרשת תצא מצוה תקע"ג) וז"ל שנצטוינו לבקש רבית מן העכו"ם כשנלוה להם ולא נלוה להם בלא רבית וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז יש לתמוה על הרב בעל התרומות (שער מ"ו חלק ד' סי' ט') והגהות מיימוני (פ"ה מהלכות מלוה ולוה) והרשב"ץ בזה"ר (עשין ע"ה) בשם הרמב"ן ז"ל שהביאו ראי' דלא כהרמב"ם מדאמרי' (סוף מכות כ"ד ע"א) כספו לא נתן בנשך אפי' רבית דעכו"ם עיי"ש. ולדברי הרמב"ם אין בזה שבח אדרבה עבירה היא. עוד הוקשו מדאמרינן (בפרק זה בורר) לענין תשובתן של מלוי ברבית דאפי' לעכו"ם לא מוזפי עיי"ש. ולהרמב"ם תשובה הבאה בעבירה היא. דעברי בעשה דאורייתא. ולמה שנתבאר דבריהם ז"ל תמוהים. דשפיר אמרינן דאפי' רבית דעכו"ם. ורצה לומר שלא הלוה להם כלל. וכדמשמע לישנא דקרא כספו לא נתן בנשך. ואם איתא הכי הו"ל למיכתב כספו נתן בלא נשך. אלא ודאי פירושו שלא נתן כספו כלל כדי שלא יצטרך לקחת נשך. וכן בההיא דפרק זה בורר שפיר קאמרינן דאפי' לנכרי לא מוזפי. כלומר דלא מוזפי כלל. ובזה לא עברי בעשה אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל וכמו שנתבאר. ושוב ראיתי שכבר הרגישו בזה הב"ח ביו"ד (סי' קנ"ט) ובשל"ה (ריש ח"ב) ובמגלת ספר (לאוין קצ"ג) ועוד קצת אחרונים ז"ל. וכזה יש לתמוה ג"כ על הר"ן ז"ל (בתשובותיו סי' נ"ו) שכתב על דברי הרמב"ם אלו וז"ל ואל תתמה היאך חכמים רשאין לבטל מצוה

אחת מה"ת. דהא קיי"ל ביבמות (פרק האשה) דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשוא"ת. ולפיכך הרוצה להמנע מלהלוות לעכו"ם ברבית אין לו לחוש מחשש איסור מפני דעתו של הרמב"ם ז"ל עכ"ל עיי"ש בדבריו. ולמה שנתבאר הוא תמוה. דהא אין כאן שום צורך לעקירת דבר מה"ת אפי' בשוא"ת. דחכמים אסרו שלא להלוות להם כלל כדי שלא יבוא ללמוד ממעשיו. וכמבואר בגמרא שם. וליכא בהכי שום ביטול עשה כלל אפי' להרמב"ם. ובלא"ה הלואת חנם אסורה מה"ת משום לאו דלא תחנם. וכמש"כ התוס' שם (בב"מ ע' ע"ב) בד"ה תשיך עיי"ש. וא"כ אפי' אם לא אסרו אלא לקיחת הרבית ממילא מיתסר להלוותם כלל מה"ת. ושוב ליכא בהכי שום ביטול דבר מה"ת. ומיהו אי מהא אין הכרח כ"כ. דאפשר דס"ל להר"ן בזה כדעת בעל מגדל עוז (ריש פ"ה מלכות מלוה ולוה). דמבואר שם דס"ל דבהלואת חנם ליכא משום אזהרת לא תחנם עיי"ש. או די"ל דנפק"מ במכירו. דמשום לא תחנם ליכא. וכדאי' בתוספתא הביאוה התוס' בפסחים (כ"ב ע"א ד"ה ור"ש. ובע"ז כ' ע"א) בד"ה ר"י עיי"ש. או דנקט כדעת קצת ראשונים וכן דעת הרמב"ם (בקצור מנין המצות שלו לאוין נ') דלא תחנם לא קאי אלא על שבעה אומות עיי"ש:

ועכ"פ הדבר מבואר דגם להרמב"ם וסייעתו ז"ל ליכא עשה בהלואה מצד עצמה אלא בלקיחת הרבית אם הלוהו. וא"כ ודאי קשה גם לדעת הרמב"ם וסייעתו מאי דקמשני לא נצרכה אלא לנכרי ברבית ולישראל בחנם. הרי אכתי פשיטא שאין לו לעבור על עשה דהלואה לישראל כדי ללוות לעכו"ם ברבית דלית בה מצוה כלל. ולא עבר בכלום כשלא הלוהו. וכבר ראיתי להר"ב מג"א (שורש ששי) שהביא משם הר"ד ויטל ז"ל שכבר העיר בעיקר קושיא זו. אלא שרצה להוכיח מינה ראי' לדעת הרמב"ם דיש מ"ע בהלואה ברבית לעכו"ם עיי"ש. אבל דברי תימא הם כמו שביארנו דקושיא זו תקשה גם לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וכן ראיתי להר"ב באר שבע בצידה לדרך שלו (בפרשת משפטים). דגם הוא הביא מזה ראי' להרמב"ם עיי"ש. והוא תמוה כדכתיבנא. ולכן הי' נראה לכאורה לומר דמוכרח מזה דע"כ הך ברייתא וסוגיא דגמרא אזלי אליבא דחכמים דס"ל דקרא דהעבט תעביטנו לא מיירי בהלואה ממש. אלא בצדקה וכפשטי' דקרא. וא"כ לדידהו אין בהלואה מצוה. ולא אשמעינן קרא דאם כסף תלוה וגו' אלא דכשירצה לגמול חסד ולהלוות יש להקדים עני לעשיר ועניי עירו לעניי עיר אחרת וישראל לעכו"ם. אבל אם לא ירצה להלוות כלל לא עבר בלא כלום. דאם כסף אינו אלא תנאי כשאר אם שבתורה. וא"כ הדבר תמוה להבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל שכולם מנו מ"ע להלואת עני מקרא דאם כסף תלוה:

איברא דנראה דע"כ אי אפשר לאוקמי ההיא ברייתא כחכמים. ולומר דס"ל דאם כסף רשות הוא ולא חובה. דהרי ההיא ברייתא גופא דמייתי בפרק איזהו נשך שם היא שנויה במכילתא (פרשת משפטים) בסיפא דההיא ברייתא עצמה שהביא הרמב"ם בסה"מ שם דקתני בה אם כסף תלוה חובה עיי"ש. וא"כ הדק"ל. ולכן נראה לומר דמהא לא איריא. דאפי' למ"ד אם כסף תלוה חובה נראה דהיינו דוקא בגוונא דלדידי' גופי' לא צריך כסף זה עכשיו. דלית לי' פסידא בהלואתו. אבל כשצריך לי' לדידי' גופי' לקנות בהן בית או שדה או קנין אחר לשאת ולתת בו להרוחה. ודאי נראה דהוא קודם לכל אדם. אלא דבהלואה גלי קרא. דכל דלדידי' גופי' לא צריך כסף זה למשאו ומתנו אלא שמזדמן לו להלוותו לעכו"ם ברבית. ויש ישראל לפניו שמבקש ממנו הלואת חנם. יש לו להקדים הלואת חנם דישראל להלואת עכו"ם ברבית. והשתא א"כ טובא קמ"ל קרא. דאי לאו קרא הוה סד"א דל"ש הלואת עכו"ם ברבית משאר משא ומתן שלו דלית בי' מצוה דהלואה כשצריך לי' לדידי' גופי' השתא למשא ומתן:

ויותר בפשיטות י"ל לפמש"כ הר"ב פ"י שם להקשות אמאי אמרינן באמת דלישראל חנם קודם לעכו"ם ברבית. הא בכל דוכתי אמרינן דשלו קודם לכל אדם וילפינן לה מדכתיב אפס כי לא יהי' בך אביון. וכתב לתרץ דדוקא היכא דעיקר המצוה אינו אלא משום הפסד ממון חבירו בזה אמרינן דבמקום פסידא דידי' שלו קודם. משא"כ הכא דעיקר המצוה להלוות לעני כדי להחיותו אין זו אלא אחת ממצות צדקה דלא שייך לומר שלו קודם עיי"ש. ואמנם נראה דע"כ אין זו סברא פשוטה כ"כ. דא"כ הדק"ל פשיטא ולמה לי' קרא להקדים ישראל בחנם. אלא ודאי אי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר גם כאן דשלו קודם. דהא הכא לא מיירי קרא בעני המתפרנס מן הצדקה. אלא במלוהו ע"מ לשלם ומתעסק במעות להרויח בהם לפרנסתו. וכדמוכח מעניינא דקרא דמסיים לא תהי' לו כנושה לא תשימון עליו נשך וגו'. וא"כ כשהוא מפסיד מה שהי' יכול להרויח בהן בהלואתו לעכו"ם ברבית. ודאי הי' ראוי לומר דשלו קודם. דקרינן בי' אפס כי לא יהי' בך אביון. אלא דגלי לן קרא דהכא לא אמרינן הכי. וא"כ ממילא גם קושייתנו לק"מ וכמבואר. ומיהו לעיקר קושייתו אין צורך לתירוצו דהדבר ברור כמש"כ דדוקא לענין הלואה הוא דגלי קרא דהלואת ישראל קודמת להלואת עכו"ם ברבית. משא"כ כשהוא עצמו צריך לכסף להתעסק בו במשא ומתן ודאי הוא קודם לכל אדם. וא"כ אין מקום כלל לקושייתו. והדבר מוכרח דאל"כ אדאשמועינן דישראל בחנם ועכו"ם ברבית ישראל קודם. טפי טובא הו"ל לאשמעינן דאפי' לגבי דידי' גופי' דצריך לי' כסף זה לשאת ולתת בו ואית לי' פסידא. מ"מ חבירו בחנם קודם. ואין צריך לומר שיקדם לעכו"ם ברבית.

אלא ודאי הא ליתא. דכל לגבי דידי' גופי' ליכא שום מצוה ושלו קודם כמו בעלמא. דקרינן בי' אפס כי לא יהי' בך אביון. ועכו"ם ברבית איצטריך לי'. דלא תימא דגם בזה כיון דאית לי' פסידא שלו קודם. קמ"ל דמ"מ כיון דנחית להלואה הלואת ישראל קודמת. ועי' תשב"ץ (ח"ג סי' קנ"א) עיש"ה. ודבריו צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה:

וראיתי בתשובת רבינו הגאון ז"ל שבשערי צדק (ח"ד שער ב' סי' ז') שכתב וז"ל וששאלתם בר ישראל דיהב ברביתא לעכו"ם שרי או אסור. אית רשותא לשמותי' או לא. הכין חזינא דרבית דגוי קילא וליכא לשמותי'. דרחמנא לא אסיר באורייתא למיתן ברבית לעכו"ם. דכתיב וכו' ותנן וכו'. מיהו מאן דמדקדק במילי' לא לוזיף לעכו"ם ברבית. דכתיב מרבה הונו בנשך וגו'. ותני רב יוסף אם כסף תלוה את עמי את העני עמי ועכו"ם עמי קודם וכו'. פשיטא דכד אתו ישראל ועכו"ם למיזף מינך אוזיף ישראל ואת"כ עכו"ם. אמר ר"נ אמר לי הונא לא נצרכא אלא לעכו"ם ברבית ולישראל בחנם. ותניא רשב"י אומר כל שיש לו מעות וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ לפרש דמאי דפרכינן פשיטא היינו דכד אתו ישראל ועכו"ם אוזיף ישראל ואח"כ עכו"ם. הוא תמוה לכאורה. דאף דלישנא דעמי קודם הכריחו לגאון ז"ל לפרש כן. דמשמע דישראל קודם אבל כשנשארו לו עוד מעות או נזדמנו לו אח"כ. מצוה להלוותן גם לעכו"ם. מ"מ קשה דהרי השתא קיימינן בהלואה שלא ברבית. ובזה פשיטא דלא זו דליכא מצוה. עבירה נמי איכא משום לאו דלא תחנם. ואף דמשום לא תחנם אפשר לומר בדעת גאון ז"ל כמש"כ לעיל על דברי הר"ן ז"ל בתשובה שהבאתי. מ"מ אכתי מיהת מצוה ודאי ליכא. מיהו אי מהא לא תקשה די"ל בכוונת הגאון למאי דקיי"ל דמפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל משום דרכי שלום. וס"ל לגאון דגם הלואה בכלל. ובהכי ניחא נמי מצד לא תתנם. דכבר כתבו התוס' (בע"ז כ' ע"א) ד"ה ר"י וכו' דדרכי שלום אין זו מתנת חנם עיי"ש. אבל עיקר דברי גאון ז"ל מתמיהים לכאורה טובא. אי זו ראי' ואיזה הכרח יש לו לגאון מכאן דלא שפיר דמי למיזפי' לעכו"ם ברביתא. הרי לא אמרו אלא דישראל קודם. אבל אי לאו דישראל קמי' שרי. אדרבה מלישנא דקודם יש להוכיח דמצוה איכא גם בהלואת העכו"ם ברבית וכדפריש גאון לס"ד כמשכ"ל. ועכ"פ אין שום משמעות לכאורה להוכיח מינה דאיכא דררת איסורא בהכי. אבל עם מה שביארנו לעיל. דברי רבינו הגאון מתבארים על נכון. דמדאשמעינן דישראל בחנם קודם לעכו"ם ברבית. מוכרח ע"כ מינה דלגבי דידי' גופי' שלו קודם משום אפס כי לא יהי' בך אביון וכמשכ"ל. ולזה הוקשה לו לגאון דא"כ גם ברבית דעכו"ם. כיון דמפסיד קרינן בי' אפס כי לא יהי' בך אביון. ואמאי אין שלו קודם. ומ"ש ריוח זה מריוח מעסק אחר. ולזה ס"ל לגאון ז"ל דאין הכי נמי דמעיקר דינא הכי

הוא. אלא משום דבלא"ה אין זה ריוח הגון. ומאן דמדקדק במילי' אית לי' למימנע מיני'. להכי אמרו דהלואת ישראל בחנם קודמת. ולפ"ז צ"ל דס"ל לגאון ז"ל דהך דרשא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. או אפשר דס"ל דאפי' מדאורייתא אע"ג דשרי אין זה ריוח הגון. ואין הכשרים ראוים לעסוק בו. ומהא גופא מוכחינן לה מדגלי קרא דישראל בחנם קודם ולא חייש קרא לפסידא דידי'. אע"ג דבמקום ריוח אחר שלו קודם. וזו היא שיטה חדשה לגאון ז"ל דלא כשאר ראשונים ז"ל שם עייש"ה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ שפיר הוכיח גאון ז"ל ראייתו משם. ולפ"ז לישנא דקודם. היינו לומר דאי לאו ישראל שרי לי' למישקל רבית דעכו"ם אף דאין זו דרך ישרים. אבל השתא דאיכא ישראל לפניו מיחייב לאקדומי' אע"ג דמפסיד בהכי רבית דעכו"ם. ואין להאריך:

ומ"מ קושייתנו מיתרצא שפיר. וראיתי להר"ב מג"א ז"ל שם שכתב לתרץ קושיא זו וז"ל משום דסד"א שמאחר שזהו עשיר לא יתחייב להלוות לו בעת צרכו שאם הוא צריך למעות ימכור מנכסיו. ובפרט כאן דהעכו"ם רוצה ללוות ברבית ויהי' לו חסרון כיס קמ"ל כו'. דאלת"ה דקרא דעמי אפי' בעשיר מיירי וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים. דהרי אליבא דהרמב"ם קאי התם. והרי בדברי הרמב"ם מבואר בהדיא דליכא מצוה אלא בהלואה לעני ומך. וכמבואר בסה"מ (עשין קצ"ז) שכתב וז"ל שנצטוינו להלוות לעני להקל לו מעניו ולהרחיב לו וכו' עכ"ל. וכן כתב (ריש פ"א מהלכות מלוה ולוה) עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (עשין צ"ג) ובסמ"ק (סי' רמ"ח) ובחינוך (פרשת משפטים מצוה ס"ו) ובשאילתות (פרשת בהר שאילתא קי"ד ובפ' ראה שאילתא קמ"ז) עיי"ש והרשב"ץ בזה"ר (עשין י"ט). וכ"כ הבה"ג וכל סייעתו ז"ל. אלא דבטור חו"מ (ריש סי' צ"ז) כתב דאפי' העשיר מצוה להלוותו לפי שעה כשצריך ללוות עיי"ש. אבל מלשון הטור משמע לי דגם לדידי' ס"ל דמצות עשה דהלואה ליכא אלא בעני בלבד. אלא דס"ל דגם בעשיר הצריך ללוות יש בו מצוה מדבריה' להלוותו מצד גמילות חסדים בעלמא. ומקורו מדאמרי' (סו"פ לולב וערבה מ"ט ע"ב) ובתוספת' (פ"ד דפאה) ובירושלמי (פ"א דפאה ה"א) צדקה לעניים גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים עיי"ש. וכן הבין המרשים על דברי הטור שם עיי"ש. אלא שראיתי להסמ"ע (שם סק"א) שהבין בדעת הטוש"ע שם דעשה גמורה דאורייתא איכא בעשיר כבעני מדכתיב בקרא אם כסף תלוה את עמי. שכולל הכל עשיר ועני. ולא כתיב את העני אלא כדי להקדים עני לעשיר. כדקתני בברייתא. עיי"ש בדבריו. ותמיהני איך לא הרגיש דכל הראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. וגם הטור אם לחלוק עליהם בא לא הוה משתמיט מלבאר כן בהדיא. וכדרכו ז"ל בכל מקום כיו"ב. אלא שראיתי לרבינו ירוחם (נתיב י"ט ח"א) שכתב מצוה להלוות לישראל דכתיב

אם כסף תלוה את עמי עיי"ש. מבואר דס"ל כהסמ"ע. וכן ראיתי בתשובות הרא"ש (כלל צ' סי' י"א) שכתב וז"ל דכל סחורה צורך פרנסה היא ואיכא מצוה בהלואה עכ"ל עיי"ש. הרי דכללא כייל הרא"ש דכל המלוה לסחורה צורך פרנסה מיקרי. ואפי' עשיר איכא מצוה בהלואה. ואולי יש לפרש כוונתו כמש"כ לדעת הטור דמשום גמילות חסדים נגעו בה אבל עשה גמורה דאורייתא לית בה בעשיר. ולכאורה מההיא (דב"מ פ"ב.) במלוה את חבירו על המשכון דפליגי ר"א ור"ע אי הוי כשומר שכר או שומר חנם. דמוקמינן במסקנא דפלוגתייהו במשכנו בשעת הלואתו ובמלוה צריך למשכון מר סבר מצוה קעביד שהלוהו ומ"ס לאו מצוה קעביד שלהנאתו מתכוון עיי"ש. ומבואר דלכ"ע מיהת בהלואה מצוה קעביד אע"ג דהמלוה את חבירו קתני. ומשמע ודאי אפי' עשיר. ומבואר כדעת הטור. אלא שיש לומר דסתם לוה על המשכון עני הוא. וכן מוכרח ע"כ מדברי הריטב"א ז"ל שם שכתב עלה וז"ל מצוה קעביד דחובה הוא להלוות לעני דכתיב ואם כסף תלוה. והוא חובה אע"פ שאינו בלשון ציווי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דקאי עלה דההיא. מ"מ כתב דליכא מצוה אלא בהלואת עני. וע"כ צ"ל דס"ל כמש"כ. וכ"ש דאתי שפיר למש"כ בש"מ שם בשם ר"ח ז"ל לפרש מלוה הצריך למשכון שהלוה ירוד ועני ואם הי' מלוהו בלא משכון הי' אובד מעותיו עיי"ש. וא"כ מבואר בפירוש דבעני מיירי. אלא דלכאורה יש להכריח כן מעיקר ברייתא דהכא. דקתני עני ועשיר עני קודם. ואם איתא דליכא מצוה אלא בעני. פשיטא שאין לו לעבור על עשה דאורייתא דהלואת העני ולהקדים העשיר שלא נצטוה עליו מה"ת. ועוד דאי ליכא עני שקודמו משמע דמיחייב להלוות להעשיר. והרי אקרא קאי ומה"ת ליכא מצוה בהלואת עשיר. ומצאתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה. מיהו נראה דלפמשכ"ל גם מהא לא איריא. די"ל דכיון דבמקום פסידא דידי' ליכא מצוה להלוות כספו. א"כ סד"א דרשאי להקדים את העשיר. משום דכשילוה לו ישיב לו העשיר כגמולו וילונו ג"כ כשיצטרך. משא"כ עני דלית לי'. וא"כ נמצא מפסיד בהלואת העני. קמ"ל דהעני קודם משום דאין זה הפסד ברור. ואין להאריך:

עכ"פ מבואר דאין הכרח מהך ברייתא דמכילתא וסוגיא דגמרא (פרק איזהו נשך שם) לומר דלדידן דקיי"ל כחכמים דפליגי אדר"י ליכא מצוה בהלואה. אלא דמ"מ הא ודאי קשה כקושייתנו דלדידן דקיי"ל כחכמים אין לנו הכרח לאפוקי קרא דאם כסף תלוה מפשטי'. ולומר דפירושו חובה. ובלא הכרח ודאי אית לן למימר דאינו אלא רשות כפשטי' דקרא. וכמבואר במכילתא שם דרק ע"פ קרא דהעבט תעביטנו הכריח לומר דאם זה הוא חובה. וראיתי להסמ"ק (סי' רמ"ח) שכתב וז"ל להלוות לעני דכתיב העבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. ודרשו רבותינו מי שאין לו ואינו רוצה להתפרנס

נותנין לו בתורת הלואה כדי שתנוח דעתו עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל דס"ל דליכא מצוה בהלואה אלא בהלואה כזו שהיא ע"מ שלא לפרוע כשזה מתבייש לקבל צדקה. אבל בהלואה ממש ע"מ לפרוע ס"ל דליכא עשה. ולא הביא כלל קרא דאם כסף תלוה וגו'. ולא מנה שום מצוה בהלואה אלא זו. והוא תמוה טובא לכאורה ונגד ברייתא מפורשת במכילתא שם. אבל עפמש"כ דברי הסמ"ק בזה ברורים ומוכרחים. ולק"מ מברייתא דמכילתא. דהך ברייתא אתיא כר"י. אבל אנן דקיי"ל כחכמים אתי קרא דאם כסף תלוה כפשטי'. ואין לנו מצות עשה בהלואה אלא במי שאין לו ואינו רוצה להתפרנס מצדקה שחייבין ליתן לו בתורת הלואה ואין נפרעין ממנו. אבל בהלואה ממש דהיינו כשאינו עני כ"כ אלא שיש סיפק בידו לחזור ולפרוע לאחר זמן אין לנו מצות עשה. והסמ"ק איננו יחיד בזה. כי גם רבינו אליעזר ממיץ ז"ל ביראים (סי' מ"ז) קאי בשיטה זו ממש כדברי הסמ"ק עיי"ש. ומאחר דדברי הרא"ם ז"ל ביראים סובבים הולכים על דברי הבה"ג במנין המצות ולבאר דבריו. כמבואר בכל ספרו. נראה שכן היתה הנוסחא שלו בבה"ג שלא מנה אלא מצות הלואת אביון בלבד ולא העבט תעביטנו. דהיינו הך. ולא כמש"כ בה"ג שלפנינו שמנה מצות הלואת אביון. ומנה ג"כ בפ"ע מצות העבט תעביטנו. וכן נראה ודאי מלשון הלואת אביון שכתב הבה"ג. דכוונתו לעשה דהעבט תעביטנו דכתיב בה ברישׁ הפרשה כי יהי' בך אביון וגו'. דאם כוונתו לקרא דאם כסף תלוה וגו' הו"ל למינקט לשון הלואה סתם. או הלואת עני כלישנא דקרא בההוא ענינא דכתיב את העני עמך:

ואמנם להנוסחא שלפנינו בה"ג. והיא ג"כ נוסחת הר"י אלברגלוני והר"א הזקן והרשב"ג ז"ל. ודאי הדבר תמוה בתרתי. חדא מה שחלקום ומנאום בשתי עשין בפ"ע. והרי היינו הך וכמו שכבר השיג הרשב"ץ על הרשב"ג. ועוד דכיון שמנו עשה דהעבט תעביטנו בפ"ע. ע"כ מה שמנו עשה דהלואת אביון כוונתם לעשה דאם כסף תלוה. וקשה הרי לדידן דקיי"ל כחכמים לית לן למימר דאם כסף תלוה חובה וכמו שביארנו. וקושיא זו תקשה ג"כ ביותר לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דבהדיא הביאו עשה זו מקרא דאם כסף תלוה. וכ"כ הרמב"ם (ריש פ"א מהלכות מלוה ולוה) עיי"ש ובמש"כ הר"ב לח"מ שם. ולפי חומר הנושא הי' נראה בזה עפמש"כ בשאילתות (פרשת בהר שאילתא קי"ד) וז"ל שאילתא דאילו מאן דגרמה לי' מילתא ומיעני ומיצטריך למיזף מחייבינן לאוזופי' כי היכי דניחי בהדן. דכתיב וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהביא מצות עשה דהלואת עני מקרא דוחי אחיך עמך. וכן משמע מדברי התוס' (בפ"ב דע"ז כ"ו ע"ב) בד"ה אני שונה וכו'. שכתבו וז"ל מ"מ כיון דאין

אתה מצווה להחיותו אי אתה מצווה להלוותו בלא רבית דלא קרינן בי' וחי אחיך עמך עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריהם דמהך קרא דוחי אחיך עמך נפקא לן מ"ע להלוות לישראל בלא רבית. והיינו כדברי השאילתות. מיהו יש לדחות ואין להאריך. עכ"פ כן מבואר בהדיא בשאילתות. והנה (בפרשת ראה שאילתא קמ"ז) כתב עוד וז"ל שאילתא דמחייבין דבית ישראל לרחומי חד על חברי' שנאמר כי יהי' בך אביון וגו' והיכא דבר אוזפי' הוא חייב לאוזפי' דכתיב כי פתוח תפתח את ידך לו וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהביא ראי' מדכתיב פתוח תפתח את ידך לו לכאורה עיקר כוונתו מסיפא דההוא קרא דכתיב והעבט תעביטנו וכדדרשינן בגמרא בכתובות שם. אבל אין צורך די"ל כמש"כ בהגהות הספרי (דפוס ווין) בשם כת"י (בפ' ראה פיסקא קט"ז) דגרים התם כי פתוח תפתח פתח לו בדברים שאם הי' ביישן וכו' מכאן אמרו צדקה ניתנה במלוה. דצריך אתה לומר לו ללוות והדר נותנה לו במתנה. וכל כך למה שלא יתבייש עיי"ש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא שם כי פתוח תפתח שאם אינו רוצה ליטול נותנין לו דרך הלואה עיי"ש. וזו היא ג"כ כוונת השאילתות. ומ"מ אנו רואין דשם מייתי מצוה דהלואה מקרא דכי פתוח תפתח וגו' העבט תעביטנו. אבל נראה דשם כוונתו אינה להלואה ממש אלא לצדקה הניתנת בשם הלואה כדי שלא לביישו. ומש"כ והיכא דבר אוזפי' הוא וכו'. כוונתו לומר דהיכא דמתבייש ליקח בתורת צדקה אם לא שיתן לו בתורת הלואה. חייב לאוזפי'. אבל הלואה ממש ע"מ לפרוע ודאי לא נפק"ל אלא מקרא דוכי ימוך אחיך ומטה וגו' והחזקת בו וגו' וחי עמך. דהך קרא לא מיירי בשכבר הגיע למדרגת אביון שצריך ליתן לו צדקה. אלא שמטה ידו ונוטה לנפול וצריך חיזוק. וכדכתיב והחזקת בו ודרשינן בספרא אל תניחהו שיפול. הא למה זה דומה למשוי על גבי חמור. עודנו במקומו אחד תופש בו ומעמידו וכו' עיי"ש:

ומ"מ חזינן דלהשאילתות מצות הלואה נפקא לן מקרא דוהחזקת בו וגו' וחי עמך. והוא תמוה לכאורה. דהא במכילתא נפק"ל מקרא דאם כסף תלוה ומקרא דהעבט תעביטנו. גם תמוה לכאורה מסוגיא דפרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"ב ע"א) בפלוגתא דר"י ור"א אי רבית קצוצה יוצאה בדיינין. דלר"א נפק"ל דיוצאה בדיינין מדכתיב וחי אחיך עמך אהדר לי' כי היכי דניחי בהדך. וכמו שהביא בשאילתות שם לקמן בסמוך. ופרכינן התם לר"י האי וחי אחיך מאי עביד בי'. ומשני מיבעי לי' לכדתניא שנים שהיו מהלכין וכו' עיי"ש. והשתא להשאילתות קשה תיפוק לי' דאיצטריך הך קרא למצוה דהלואה. ומנ"ל לר"א למידרש מיני' דרבית קצוצה יוצאה בדיינין. וגם מאי פריך לר"י האי קרא מאי עביד בי'. הא ודאי איצטריך. הן אמת דמלשון השאילתות נראה דיליף לה מקרא דוחי

עמך דכתיב בגר תושב. ואילו בגמרא שם קיימינן אקרא דוחי אחיך עמך. אבל ז"א דע"כ גם כוונת השאילתות שם אקרא דוחי אחיך עמך דלקמי'. דאילו קרא דוחי עמך האמור בגר תושב איצטריך לגופי' לומר דגר תושב ג"כ אתה מצווה להחיותו. וכמבואר בפ"ב דפסחים (כ"א ע"ב) ובפ"ק דע"ז (כ' ע"א) עיי"ש ובפירש"י שם. אבל מקרא דוחי אחיך עמך ליכא למשמע גר תושב. דלאו אחיך הוא. וא"כ ודאי קשה טובא מסוגיא דגמרא שם. ובפרט דהשאילתות גופי' מייתי לה מיד בתר הכי. מיהו נראה עפמש"כ המל"מ (ריש פ"ה מהלכות מלוה ולוה) על דברי הטור ביו"ד (סי' קנ"ט) שכתב וז"ל דבר תורה מותר להלוות לעכו"ם ברבית. דטעמא דרבית דכתיב וחי אחיך עמך. ועכו"ם אין מצווין להחיות עיי"ש. דאחר שהאריך לבאר דבריו הקשה עליו מסוגיא דגמרא שם כקושייתנו על השאילתות. דמאי פריך לר"י האי וחי אחיך עמך מאי עביד לי' הא איצטריך למעט עכו"ם. וכן תקשה לר"א מנ"ל למידרש מהך קרא דרבית קצוצה יוצאה בדיינים כיון דאיצטריך קרא למעט עכו"ם. ולזה תירץ די"ל דאי אמרינן דקרא דוחי אחיך עמך הוא מקושר עם אזהרת רבית שלמעלה הימנו. דהוי טעמא דאזהרת רבית. תרתי שמעינן מיני' דכיון דרחמנא אמר אל תקח מאתו נשך כדי שיחי' אחיך. שמעינן נמי מיני' דיוצאה בדיינין כי היכי דניחי. וגם שמעינן נמי מיני' דרבית דעכו"ם שרי שאין אנו מצווין להחיותו. דהא שני דינים אלו חד טעמא איתי להו. ולהכי שפיר הקשו לר"י האי וחי אחיך מאי עביד לי'. דליכא למימר דאתי למעט עכו"ם. דא"כ ע"כ ס"ל דנמשך אלמעלה לטעמא דאזהרת רבית. וא"כ ממילא הוה שמעינן מיני' נמי דיוצאה בדיינין ולהכי משני דלר"י הך קרא דוחי אתיך לא הוי טעמא דאזהרת רבית. אלא מילתא באנפי נפשי' הוא ואיצטריך למילתא אחריתא. לשנים שהיו מהלכין בדרך וכו'. עכת"ד עיי"ש בדבריו:

והשתא לפ"ז נראה דזו היא ג"כ שיטת השאילתות. דלר"א דאמר רבית קצוצה יוצאה בדיינין משום דס"ל דקרא דוחי אחיך עמך קאי אדלעיל מיני' לפרושי טעמא דאזהרת רבית. ממילא שמעינן נמי מיני' דבכלל עשה זו היא ג"כ להלוותו. דכיון דהזהיר הכתוב שלא יטול רבית מאחיו ואם נטל יחזיר כדי להחיותו בזה. ע"כ שמעינן מינה דמוזהר להלוותו בחנם. שאם לא ילונו כלל אע"פ שממילא אינו עובר על אזהרת רבית. מ"מ הרי איננו מחייהו. וכן כשנטל ממנו רבית אפי' מחזיר לו מיד. אלא שתובעו להחזיר לו גם הקרן. אכתי לא מתקיים בזה קרא דוחי אחיך עמך. דנהי דדרשינן מיני' אהדר לי' כי היכי דניחי. מ"מ כיון שמכריחו להחזיר לו מיד הקרן היכן חיותו של זה. ובודאי דאנן הכי קאמרינן אהדר לי' באופן שיחי'. דהיינו שיחזיר לו הרבית וישאיר בידו הקרן כדי שיתעסק בו למה שהלוהו. וא"כ עכ"פ שמעינן מיני' דחיובא איכא מדאורייתא להלוות

לחבירו. והיינו לר"א דאמר רבית קצוצה יוצאה בדייינין. וקיי"ל כוותי'. אבל לר"י דס"ל רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין. א"כ ע"כ ס"ל דקרא דוחי אחיך עמך לא קאי אדלעיל מיני' ליתן טעם לאזהרת רבית אלא מילתא באנפי נפשי' הוא. ולא מיירי מהלואה כלל. והיינו דפרכינן לר"י האי קרא דוחי אחיך עמך מאי עביד לי'. דליכא למימר דאיצטריך למצות הלואה. דא"כ ע"כ קאי אדלעיל מיני' ויהי' טעם לאזהרת רבית. וממילא ראוי לומר דרבית קצוצה יוצאה בדיינין. ולזה הוכרח לשנויי דלר"י איצטריך לכדתניא וכו':

ומעתה לפ"ז ממילא ניחא נמי מה דהקשינו להשאילתות מברייתא דמכילתא. וזה לפי המבואר מפשטא דסוגיא דפרק איזהו נשך שם דהך פלוגתא דר"א ור"י תליא בפלוגתא דתנאי רבי עקיבא ובן פטורא עיי"ש. ואף דכמה ראשונים ז"ל כתבו שם דגם ר"א מודה בעיקר דרשא דר"ע עיי"ש. אבל פשטא דסוגיא לא משמע הכי. ובאמת הרמב"ם והסמ"ג והטור לא הביאו הך דינא דר"ע. וכבר כתבו קצת אחרונים ז"ל דטעמם משום דלדידן דקיי"ל כר"א דרבית קצוצה יוצאה בדיינים לא קיי"ל כר"ע. וא"כ ע"כ לר"ע רבית קצוצה יוצאה בדיינים. ומה"ט נמי נראה שלא הביאו הא דתניא בתוספתא (פי"א דמציעא) ומייתי לה בנדרים (פרק בתרא פ' ע"ב) מעיין של בני העיר חייהן וחיי אחרים חייהן קודמין לחיי אחרים. עיי"ש בראשונים ז"ל שפירשו דנפק"ל הך מילתא מקרא דוחי אחיך עמך. וכר"ע דדריש מיני' חייך קודמין לחיי חבירך עיי"ש. וכבר עמד בזה הגרי"ב ז"ל (בקונטרס אומר השכחה) ותמה על הרמב"ם והטור שהשמיטוה עיי"ש. והדבר פשוט דלטעמייהו אזלי שהשמיטו ג"כ מילתא דר"ע מטעם שביארנו. דס"ל דלדידן דקיי"ל כר"א איצטריך הך קרא לרבית קצוצה שיוצאה בדיינין:

הן אמת דחזינא להשאילתות (פרשת ראה שאילתא קמ"ז) שהביא להלכה ההיא ברייתא דתוספתא שם עיי"ש. אבל נראה דמאחר שלא הביא להלכה דינא דר"ע. אלא הביא ההוא ברייתא בלחוד. י"ל דס"ל דההיא ברייתא ככ"ע אתיא. וטעמא לאו מקרא דוחי אחיך עמך. דההוא קרא ודאי איצטריך לדידן לרבית קצוצה שיוצאה בדיינין. אלא נפק"ל כדאמרינן בירושלמי (פרק בתרא דנדרים ה"א) מדכתיב תהיינה הערים האלה תהיינה עיר ואח"כ מגרשי' סביבותי' עיי"ש. ובמרה"פ שם כתב דהא דלא נפק"ל מקרא דוחי אחיך עמך משום דס"ל כר"א דארבית קאי אהדר לי' כי היכי דניחי עיי"ש. ולפ"ז אפשר דההיא ברייתא אתיא אפי' כבן פטורא וס"ל דיחיד מרבים לא גמרינן. דאע"ג דברבים גלי קרא דחייכם קודמין. ביחיד אפשר דלא אמרינן הכי. וכן נראה דאל"כ תקשה לר"ע אמאי לא יליף לה מקרא דהתם. אלא ודאי משום דיחיד מרבים ליכא למיגמר. וא"כ שפיר י"ל דגם להשאילתות מילתא דר"י ור"א תליא בפלוגתא דתנאי בן פטורא ור"ע.

וכפשטא דסוגיא דפרק איזהו נשך שם. ואין להקשות לפ"ז מההיא דפריך התם לר"י מברייתא דהגזלנין ומלוי ברבית אע"פ שגבו מחזירין. ומשני תנאי היא דתניא רבי נחמי' וראב"י פוטרין וכו' מכלל דת"ק סבר לאו בני אהדורי נינהו וכו' עיי"ש. ואם איתא למה לי' לאשכוחי תנאי אחריני תיפוק לי' דבלא"ה תליא בפלוגתא דבן פטורא ור"ע שכבר הביא שם לעיל. וא"כ ההיא ברייתא דהגזלנין ומלוי רבית מצי אתיא כבן פטורא. ור"י ס"ל כר"ע. די"ל דאיה"נ אלא משום דמיהת לא אשכחן לבן פטורא בהדיא דאמר הכי דרבית קצוצה יוצאה בדיינין. ניחא לי' טפי להביא מההיא ברייתא דמשמע לי' בהדיא דלת"ק דר"נ וראב"י לאו בני אהדורי נינהו. דהא עיקר פלוגתייהו ברבית גופא היא. משא"כ בן פטורא ור"ע דבמילתא אחריתא לגמרי פליגי. אלא דממילא נשמע נמי מינה לענין רבית:

ובהכי ניחא מה שהקשה הריטב"א ז"ל. הובא בש"מ שם. לפירש"י דלמסקנא דדחי לא מאי קום ועשה לקרוע שטרא כו'. ס"ל גם לר"נ וראב"י כר"י דאינה יוצאה בדיינים. דא"כ מתניתא דלעיל דאזלא כר"א מני עיי"ש. ולפמש"כ לק"מ דשפיר מיתוקמא כבן פטורא ועי' מש"כ בש"מ שם בריש הסוגיא לעיל בשם הר"ן והריטב"א ז"ל. דממש"כ שם על התוספתא נראה דס"ל ג"כ דגם למסקנא תליא מילתא בפלוגתא דתנאי עיי"ש. ואין להאריך. ועכ"פ לפירש"י שם ודאי כן נראה מוכרח. דהא בהדיא אפסיקא בגמרא שם לקמן (ס"ה ע"ב) הילכתא כר"א. ואם כולהו תנאי ס"ל כר"י למסקנא ודאי הוה מידחו דברי ר"א מהלכה. וכן העלה מהרי"ט צהלון ז"ל בחי' לפרק איזהו נשך שם עיי"ש:

ומעתה א"כ אפשר לומר דברייתא דמכילתא דנפק"ל מצות הלואה מקרא דאם כסף תלוה וקרא דהעבט תעביטנו. ולא מייתי מקרא דוחי אחיך עמך. היינו משום דאתיא כרבי יהודה דאפי' יש לו ואינו רוצה להתפרנס איתרבי מקרא דהעבט תעביטנו. וגם ס"ל כר"ע דקרא דוחי אחיך עמך לא קאי אלא אשנים שהיו מהלכין בדרך וכו' דחייך קודמין. וס"ל רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין. ולהכי מקרא דוחי אחיך עמך אין ראי' למצות הלואה וכמו שנתבאר. אבל לדידן דקיי"ל כחכמים דפליגי עלי' דרבי יהודה וס"ל דיש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו. וגם קיי"ל כר"א דרבית קצוצה יוצאה בדיינין. ונפק"ל מקרא דוחי אחיך עמך. ממילא מבואר דמקרא דאם כסף תלוה והעבט תעביטנו ליכא למילף מצוה דהלואה. אבל מקרא דוחי אחיך עמך שפיר מוכח כן כמו שביארנו לעיל. ודברי השאילתות נכונים:

והנה ראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות מתנות עניים ה"ז) שכתב וז"ל שמונה מעלות יש בצדקה. זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך

ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאל. ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דגם לדעת הרמב"ם מהך קרא דוחי עמך שמעינן מצוה דהלואה. ממש כדברי השאילתות. וא"כ תקשה מברייתא דמכילתא דמבואר שלא מצא ראי' להכריח דאם כסף תלוה חובה אלא מקרא דהעבט תעביטנו וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בסה"מ שם ובריש הלכות מלוה ולוה) כמשכ"ל. ואמאי לא מייתי טפי מקרא דוחי אחיך עמך. ובפרט לפמש"כ הר"ב לח"מ (ריש הלכות מלוה ולוה) שם דלהכי לא סגי בקרא דהעבט תעביטנו בלחודי'. משום דמהתם לא הוה שמעינן אלא בעני שהוצרך לשאול. לכך הוצרך נמי לקרא דאם כסף תלוה עיי"ש. והרי קרא דוחי עמך מיירי בעני שעדיין לא הוצרך לבריות לשאול. מדכתיב והחזקת בו. דהיינו עד שלא יפול להצטרך לבריות לשאול. וכמש"כ בהדיא הרמב"ם (בהלכות מתנות עניים שם). וא"כ יותר הו"ל להוכיח מהך קרא. אלא שכבר ביארנו דעל המכילתא גופא לא תקשה. די"ל דאתיא כר"ע דס"ל דהך קרא למילתא אחריתא אתי. אלא דקשה מדברי הרמב"ם גופי' דנקט כהמכילתא. ומיהו נראה די"ל דהרמב"ם לא הביא הך ברייתא אלא משום שמפורש בה בהדיא דהלואה לעני היא מצות עשה דאורייתא. וכדרכו של הרמב"ם בכל מקום בספרו כיו"ב. אבל ודאי אין ה"נ דלדידן מהך קרא דהעבט תעביטנו ליכא למילף מצות הלואה מטעם שביארנו. ואין לנו ראי' אלא מקרא דוחי אחיך עמך. דלדידן דקיי"ל כר"א דרבית קצוצה יוצאה בדיינין שפיר מוכח מהך קרא מצות הלואה כמו שנתבאר. ומזה גופא מוכרח ע"כ דאם כסף תלוה חובה. ולהכי מנאה הרמב"ם לעשה בפ"ע. דאילו מקרא דוחי עמך. כיון שבא בדרך כלל שכולל נמי מתנה או להמציא לו ריוח ממלאכה וכיו"ב. או להשתתף עמו. וכמש"כ הרמב"ם (בהלכות מתנות עניים שם). הי' לנו לומר שאינו אלא בכלל עשה דצדקה ואין בזה עשה נמנית בפ"ע. וכמש"כ באמת הרמב"ם (בסה"מ עשין קצ"ה ובריש פ"ז מהלכות מתנות עניים) דקראי דוחי עמך וחי אחיך עמך הו"ל בכלל עשה דצדקה. וכן (בפ"ז שם) כללו במצות צדקה כמש"כ שם שמונה מעלות יש בצדקה וכו' כמשכ"ל. והו"ל לדעתו ז"ל כאחת משאר עשין הכפולות בתורה שאינן נמנות במנין עשין. אבל משום קרא דאם כסף תלוה שבא מיוחד בפרטות למצות הלואה. שפיר מנאה לעשה בפ"ע. וכדרך הרמב"ם ז"ל וסייעתו בכל כיו"ב בחשבון המצות. וא"כ לדברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל אתי שפיר מה שהקשינו לדבריהם:

ואמנם דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל עדיין מוקשים שהם מנו הלואת אביון. והעבט תעביטנו וגם החיאת אח. דהיינו קרא דוחי אחיך עמך. כל חדא במצות עשה בפ"ע. ומלבד זה

מנו ג"כ עשה דצדקה בפ"ע. וזה ודאי קשה טובא דא"כ עשה דהלואת אביון שמנו מאי היא. ונראה ע"פ דברי הסמ"ג (בעשין קס"ב) שכתב וז"ל כתוב (בפרשת ראה) כי יהי' בך אביון וגו' כי פתוח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסורו וגו'. הרי יש כאן שתי מצות עשה. האחת לפתוח יד לעני וליתן לו צדקה. על זה נאמר פתוח תפתח את ידך לו. מצות עשה השניי' היא שאם לא רצה לקבל צדקה יתן לו בהלואה ועל זה נאמר והעבט תעביטנו. כמש"כ אח"כ השמר לך וגו'. ובמכילתא (פרשת אם כסף תלוה) תניא אר"י כל אם שבתורה רשות חוץ משלשה. וזה אחד מהם שהוא חובה שנאמר העבט תעביטנו. וכבר מנינו מצות ההלואה למעלה (עשה צ"ג) ומצות הלואה העליונה מן הכל. ועלי' נאמר כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. כלומר תלוה או תמציא לו מלאכה שירויח בה טרם שיפול מכל וכל ויצטרך לבריות וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דס"ל להסמ"ג דליכא מצוה בהלואה אלא בהלואה שע"מ שלא לפרוע. וכדעת הסמ"ק והרא"ם שהבאתי לעיל. שהרי בהדיא מבאר הסמ"ג ענין המצוה בשראוי לקבל צדקה אלא שמתבייש בזה. וכדי שלא לביישו נותנין לו בתורת הלואה. ואין חוזרין ונפרעין ממנו אלא מוחלין לו. וכמש"כ הסמ"ג בהדיא שם אח"כ עיי"ש. וביאר בהדיא דזו היא מצות הלואה שכבר מנה (לעיל עשין צ"ג). אלא שיש לתמוה לכאורה במש"כ מיד אח"כ דעל מצות הלואה נאמר והחזקת בו וגו' וחי עמך. כלומר תלוהו או תמציא לו מלאכה שירויח בה טרם שיפול ויצטרך לבריות. וזה מבואר דהיינו הלואה שע"מ לפרוע. אלא שמתעסק ומרויח בהלואתו. אבל עדיין לא הוצרך לבריות לקבל צדקה. וכמשכ"ל בדעת הרמב"ם ז"ל. וא"כ דברי הסמ"ג נראין כסותרין זא"ז תכד"ד. ולפי הנראה ס"ל להסמ"ג דודאי מקרא דהעבט תעביטנו לא שמענו אלא מצות הלואה בדרך צדקה. דהיינו ע"מ שלא לפרוע ואינו נותן לו לשם הלואה אלא כדי שלא לביישו. ובעני המתבייש בקבלת צדקה. כרבנן דר"י דקיי"ל כוותייהו. ואע"ג דמברייתא דמכילתא לא נראה כן. וכמש"כ הר"ב לח"מ (ריש הלכות מלוה ולוה) עיי"ש. מ"מ י"ל דההיא ברייתא כרבי יהודה מיתוקמא. ואנן לא קיי"ל הכי אלא כרבנן דפליגי עלי'. כמו שביארנו לעיל. אלא דמ"מ מקרא דכי ימוך אחיך וגו' וחי עמך וגו' שמעינן נמי מצות הלואה למי שעדיין לא צריך לבריות ומלוה לו ע"מ להתעסק במעות זמן ידוע ולפרוע אח"כ. ומ"מ ס"ל להסמ"ג דאין בזה מצות עשה נמנית בפ"ע אלא חלק ממצות הלואה שכבר מנה שזו וזו מצות הלואה נינהו אע"פ שבפרטיהן לא נשתוו:

ועכ"פ מתבאר לן מדברי הסמ"ג אלו דגם הלואה ע"מ שלא לפרוע אלא כדי שלא לביישו מצוה בפ"ע היא ואינה נכללת בכלל מצות עשה דצדקה. ומעתה עפ"ז נראה לפרש דעת

הבה"ג וסייעתו ז"ל דמה שמנו עשה דהלואת אביון. היינו מקרא דאם כסף תלוה שהוא חובה. ואע"ג דמקרא דהעבט תעביטנו אין ראי' לדידן דקיי"ל כרבנן דר"י. מ"מ הכי מוכח מקרא דכי ימוך אחיך וגו' והחזקת בו וגו'. דמיירי בשעדיין לא הוצרך לבריות. כמש"כ הרמב"ם והסמ"ג. ואע"פ שכבר מנו הבה"ג וסייעתו מצות עשה דהחייאת אח בפ"ע. היינו מקרא דוחי אחיך עמך הכתוב אח"כ באותה פרשה. וס"ל להבה"ג וסייעתו דזו מצות עשה אחרת בפ"ע להחזרת רבית קצוצה כשעבר ולקח. וכדעת הרמב"ן ז"ל בעשין הנוספות לדעתו (מצוה י"ז) עיי"ש בדבריו. הן אמת שראיתי להרמב"ן ז"ל (שם לעיל מצוה ט"ז) שהבין בכוונת הבה"ג בזה דכוונתו לקרא דוחי עמך דלעיל מיני' וענין המצוה היא להחיות גר תושב וכמו שאמרו בתלמוד גר אתה מצווה להתיותו עיי"ש בדבריו אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי ולא ידענא מי הכריחו לכך. דודאי לשון החייאת אח לא מתפרש על גר תושב. ולא משמע דקאי אלא על קרא דוחי אחיך עמך דמיירי בישראל. אבל כאן לא כתיב לשון אחוה אלא וחי עמך. אבל מצוה להחיות גר תושב. מנאה הבה"ג בפ"ע לקמן במה שמנה עשה דנתינת נבלה לגר. וכ"כ כל הנמשכים אחריו וזה מבואר ע"פ סוגיא דגמרא (פ"ב דפסחים כ"א ע"ב. ובע"ז כ' ע"א) עיי"ש. ויבואר במקומו ואכמ"ל בזה. ולכן נראה מוכרח כדכתיבנא. וא"כ מצות הלואה נפק"ל לדעת הבה"ג מהך קרא דכי ימוך אחיך וגו' והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. ואע"ג דהך קרא איצטריך לומר דגר אתה מצווה להחיותו. י"ל דס"ל להבה"ג דכיון דכתיב בההוא קרא גר ותושב ודרשינן בספרא גר זה גר צדק ותושב זה גר אוכל נבלות עיי"ש. ולגבי גר צדק הוא מיותר שכבר הוא בכלל קרא דוחי אחיך עמך דכתיב בתרי'. שהרי ישראל גמור הוא. לכן נפק"ל מיני' מצות הלואה ע"מ לפרוע למי שעדיין לא הוצרך לבריות. כדכתיב ברישא דקרא והחזקת בו. ואע"ג דלהבה"ג שני פרטים הנכללים בעשה אחת אין נמנין אלא באחת. וכדרכו של הרמב"ם בזה כידוע. וכאן גר ותושב נכללו שניהם כאחד בעשה זו. והרי כבר מנה הבה"ג החיאת גר בפ"ע כמשכ"ל. מ"מ הכא אין המצוה נמנית אלא מפרשת אם כסף תלוה. ומהך קרא לא מייתינן אלא ראי' דאם כסף תלוה חובה כמו שביארנו. וא"כ מצות הלואה כתיבא בפ"ע. ולהכי נמנית בעשה בפ"ע. ולפ"ז אפשר לפרש ע"פ דרך זה גם כוונת השאילתות (שאילתא קי"ד) שהבאתי לעיל. ואצ"ל כמשכ"ל דאסיפא דקרא סמיך. ואין להאריך. אבל יותר נראה כמשכ"ל. שכן נראה ג"כ מדברי השאילתות פרשת שמות (שאילתא ל"ח) ובפרשת ראה (שאילתא קמ"ז) עיי"ש. וגם אפשר לפרש כוונת הבה"ג כמו שביארתי לעיל דעת השאילתות. דלא נפק"ל דאם כסף תלוה חובה אלא מקרא דוחי אחיך עמך. ומ"מ מנה מצות החיאת אח בפ"ע משום הפרט שבה. דדרשינן מהך קרא

להשיב רבית קצוצה. והיינו משום דבענינא דרבית כתיב. אלא דמכל מקום נשמע מיני' נמי מצות הלואת אחיו כמו שביארנו לעיל. וא"כ אם כסף תלוה חובה. ולהכי מנאה עשה בפ"ע להלואת אביון:

ומעתה לפ"ז נראה דמה שמנה הבה"ג וסייעתו העבט תעביטנו היינו עשה לעני שכבר הוצרך לבריות ליטול צדקה אלא שמתבייש בכך. ולזה צוה הכתוב ליתן לו בתורת הלואה ע"מ שלא לפרוע ממנו. ומ"מ אין זה בכלל עשה דנתינת צדקה שכבר מנו הבה"ג וסייעתו בפ"ע. וכמש"כ הסמ"ג דזו נמנית בפ"ע. ומה שמנו הבה"ג וסייעתו תו הלואת אביון. היינו עשה דאם כסף תלוה דקאי לעני שעדיין לא הוצרך לבריות ליטול צדקה. ומלוהו ע"מ לפרוע ממנו. מדכתיב בקרא והחזקת בו וחי עמך. ומיני' שמעינן דאם כסף תלוה חובה. והילכך נמנה מצוה בפ"ע. ודלא כהסמ"ג בזה דס"ל דשם הלואה אחד הוא וכמשכ"ל. ובודאי שכן נראה. דשני מקראות ושני ענינים נפרדים הם. ויש למנותם כל חדא בפ"ע. הן אמת שלפי מה שראיתי בספר והזהיר (בפרשת בהר) שכתב וז"ל והזהיר הקב"ה את ישראל שכל מי שנתגלגלו עליו והעני (נראה דט"ס הוא וצ"ל שנתגלגל עליו העוני) והוצרך לבריות חייבין ישראל לחזקו ולהלוותו או ליתן לו במתנה. שכך כתוב בפרשה הזאת וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דגם הך קרא בשכבר הוצרך לבריות מיירי. וא"כ אין לנו לפי דעתו בזה אלא מצות עשה אחת. אבל דעת הבה"ג וסייעתו אינה כן. אלא כדעת הרמב"ם והסמ"ג ושאר ראשונים. דהך קרא לא מיירי אלא טרם שהוצרך לבריות. וא"כ יש לנו בזה שתי עשין הנמנות בפ"ע. ואפשר להתפרש כך גם דעת ס' והזהיר. דמש"כ והוצרך לבריות היינו רק לומר שהוצרך לבריות לחזקו ולהעמידו על עמדו טרם שיפול. שאם לא יחזקוהו בהלואה וכיו"ב סופו שיצטרך לבריות ליטול צדקה. וכנראה מפשטי' דקרא. אבל ודאי מיירי בעדיין לא הוצרך לבריות ליטול צדקה. וכדעת הרמב"ם וסמ"ג ושאר ראשונים בזה ואין להאריך. גם יתכן לומר בדעת הבה"ג דמשום קרא דוהחזקת בו בלחוד מנה עשה דהלואת אביון בפ"ע. דס"ל דקרא דוהחזקת בו הו"ל עשה בפ"ע. ואין צריך לזה קרא דוחי עמך. דזו עשה בפ"ע להחיות גר תושב שמנאה הבה"ג בפ"ע כמשכ"ל. וכבר ראיתי להר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו שמנה עשה זו דוהחזקת בו לעשה בפ"ע. וכתב וז"ל וחזק מך ימוט ולעד לא תמוט עיי"ש. ופשוט דכוונתו לקרא דכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו. אמת דדבריו תמוהים שמלבד שמנה עשה זו מנה ג"כ עשה דהלואת אביון. וגם עשה דהעבט תעביטנו. וגם עשה דהחיאת אח. כל אחת בפ"ע עיי"ש. ועי' מש"כ עליו בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ל"ו) עיי"ש ועי' באזהרות רבינו שעל סדר עשרת הדברות (דבור

כבד) שמנה שם ג"כ עשה דוהחזקת בו עיי"ש ואין להאריך בזה. ומ"מ לדעת הבה"ג יש מקום לומר. דהלאות אביון שמנה לעשה בפ"ע. היינו מהך קרא דוהחזקת בו. ואין צריך למשכ"ל:

ואמנם עדיין דברי הבה"ג וסייעתו צריכין ביאור במה שמנו עוד עשה דפתוח תפתח את ידך. ועשה דנתון תתן לו. מלבד מה שמנו כבר עשה לעשות צדקה. וזה ודאי תמוה טובא לכאורה. דהרי היינו הך. דנראה פשוט לכאורה דכולהו הנך עשין אינן אלא ריבוי עשין שנכפלו במצות צדקה. ואין למנותן אלא במצוה אחת. וכן דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ובודאי משום מה שדרשו בספרי (פרשת ראה) ושאר דוכתי פתוח תפתח אפי' מאה פעמים. וכן בנתון תתן עיי"ש. אין למנותן מצוה בפ"ע. כיון דלא בא הכתוב אלא לגלויי דבפעם אחת בלבד לא נפטר ממצותו וחייב להוסיף ולחזור וליתן כשיצטרך. ואין בזה שום מצוה חדשה כלל וכן משום דרשתם בפ"ק דמציעא (ל"א ע"ב) לא יתכן למנותן עשה בפ"ע וזה פשוט. ועוד דא"כ אכתי בנתון תתן מאי איכא למימר. ומיהו בעשה דפתוח תפתח. אפשר לומר דכוונתם לקרא דכתיב בריש הפרשה כי פתוח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו. וכבר הבאתי לעיל מדברי הספרי לגירסת הכת"י דדרשו פתוח תפתח פתח לו בדברים שאם הי' ביישן וכו'. מכאן אמרו צדקה ניתנה במלוה דצריך אתה לומר לו ללוות והדר נותנה לו במתנה. וכ"כ למה כדי שלא יתבייש. וכן הבאתי בשם פסיקתא זוטרתא שם. והנה כבר הבאתי מה שדרשו כן בברייתא מקרא דהעבט תעביטנו. אבל נראה דשני ענינים נפרדים הם. דמקרא דפתוח תפתח דדרשינן פתח לו בדברים וכו'. היינו כשהעני מתבייש מלבקש כלל. ואומר שאינו חסר מאומה ויש לו כל צרכיו ודי סיפוקו. ועל זה מזהיר הכתוב שיפתח לו בדברים. שאם הוא ביישן לגלות לאחרים מחסוריו. ואנחנו ידענו כי אין לו. חייבין אנחנו לפתוח לו בדברים. ולהמציא אופן שלא יתבייש לקבל. כגון בהלואה וכיו"ב. אבל קרא דהעבט תעביטנו מזהיר להלוות לעני שמתבייש לבקש מקופת צדקה אלא מבקש להלוות לו. אע"פ שידענו בברור שלא יהי' לו אח"כ במה לפרוע חובו זה. מזהיר הכתוב שנלוה לו ע"מ שלא להתפרע ממנו. והנך שני ענינים ליכא למשמע חדא מכללא דאידך. דבענין הראשון כיון דהעני גופי' לא בקש מידינו כלום אלא אנחנו פותחין לו שיקבל בהלואה. י"ל דבזה הוא דמזהיר הכתוב להלוות לו על דעת שלא להתפרע ממנו. כיון שנודע לנו מחסורו. אבל כשהוא בא לבקש להלוות לו וידענו שלא יפרע י"ל דאין לחוש לו. דכיון שבעצמו יודע שלא יפרע אין לו ללוות ולהיות לוה רשע ולא ישלם. ומוטב לו יותר לקבל צדקה. ואם עושה כן הו"ל עבריין דלא מחייבי להלוותו. וכמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' מ"ז ובסי'

מ"ח) עיי"ש. ואיצטריך קרא להזהיר עליו להלוות לו. כיון שאינו עושה כן אלא מפני שמתבייש מלקבל בתורת צדקה. אע"פ שראוי לכך. ואי לא הוה כתיב אלא ענין השני. הוה סד"א דדוקא בזה שפושט יד לבקש הוא שהזהירה עליו תורה שלא למנוע מלעשות בקשתו. אבל זה שצווח ואומר שאינו חסר כלום ויש לו די ספוקו אין לנו לחוש לו. אע"פ שידענו דלאו קושטא קאמר. דנאמן אדם על עצמו לחובתו. לזה הוצרך הכתוב להזהיר עליו בפ"ע. ולכן מנה הבה"ג כל חדא בפ"ע. גם אפשר לומר דמש"כ הבה"ג וסייעתו עשה דפתח תפתח. היינו עשה דנתינת צדקה כפשוטו. וכמש"כ ג"כ הרמב"ם וסייעתו. ומה שמנה שוב מ"ע לעשות צדקה. נראה די"ל דכיון שכתב לעשות צדקה. ולא כתב ליתן צדקה. אין כוונתו בזה על נתינת צדקה אלא על עשיית צדקה בדברים. וכן נראה שהבין הרא"ם ז"ל ביראים (סי' מ"ח) שכתב שם וז"ל וצוה הקב"ה לעשות צדקה בדברים. להסביר פנים לעני ולדבר על לבו. שנאמר בגלל הדבר הזה יברכך. בגלל הדיבור וכו'. וכשם שצוה הקב"ה לתת לו. צוה הקב"ה להאכילו בידים אם הוא צריך. דכתיב אשר יחסר לו עכ"ל עיי"ש. ועי' בספרי (פרשת ראה פיסקא קי"ז קי"ח) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

אבל מה שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל תו עשה דנתון תתן. ודאי אינו מובן לכאורה כלל. ואמנם נראה דכוונתם בזה לפי מה שנראה מפשטי' דקרא דקאי הך קרא לעשה על מי שמונע מלהלוות קרוב לשנת השמיטה מחמת שהוא ירא שלא ישמט חובו בשמיטה. כדכתיב השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו' ורעה עיניך באחיך האביון ולא תתן לו וגו' נתון תתן לו וגו'. ונפק"מ שאם עבר ולא הלוה לישראל מפני אימת שמיטה עובר בל"ת ועשה. וכ"כ בהדיא הסמ"ג (לאוין רע"א) שכתב וז"ל כל המונע מלהלוות לחבירו קודם השמיטה שמא ישמט החוב. נקרא בליעל ועובר בשני לאוין ועשה. שנאמר השמר לך וגו' נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו. ואמרינן כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. וכל זה אנו מונים במנין לאו אחד עכ"ל עיי"ש. ויש לתמוה לכאורה לפ"ז על הסמ"ג אמאי לא מנה עשה זו דנתון תתן במנין העשין. ולפי דרכו ז"ל שהולך בשיטת הרמב"ם ז"ל שבכל מצוה שיש בה עשה ול"ת מונה הלאו במנין הלאוין וגם העשה במנין העשין. ומיהו לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אין בזה קושיא כ"כ. די"ל דס"ל דהך קרא דנתון תתן עשה בפ"ע היא. ולאו אדלעיל מיני' קאי אלא עשה יתירתא היא למצות צדקה. וכמו שנראה מסוגיא דפ"ב דמציעא (ל"א ע"ב) דאמרינן אין לי אלא מתנה מרובה מתנה מועטת מנין. ת"ל נתן תתן עיי"ש. משמע דעל מתן צדקה דריש לי'. ואף שאינו מוכרח. די"ל לישנא דקרא נקט. דכתיב בי' לשון

מתנה. ועיקר הכוונה על נתינת הלואה. כמבואר מענינא דקרא. מ"מ כל הראשונים ז"ל שם. והביאם בש"מ שם. הבינו דקאי על נתינת צדקה עיי"ש. וכן דעת הסמ"ק (סי' רמ"ז) שהביא עיקר עשה דצדקה מהך קרא עיי"ש. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' מ"ח) והרשב"ץ בזה"ר (עשין סי' כ"ה כ"ו) עיי"ש. וגם הכי איתא בהדיא בסוגיא דפ"ג דשבועות (כ"ה ע"א) דאמרינן מאי אתן אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהר סיני הוא. שנאמר נתן תתן לו עיי"ש. וכן מבואר בספרי (פ' ראה פיסקא קי"ז) עיי"ש:

אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל גופי' (סוף פ"ט מהלכות שמיטה ויובל) שכתב וז"ל מי שנמנע מלהלוות לחבירו קודם השמיטה שמא יתאחר החוב שלו וישמט. עבר בל"ת שנאמר השמר לך פן וגו'. וכל מקום שנאמר השמר וכו' הרי זו ל"ת. והתורה הקפידה על מחשבה רעה זו וקראתו בליעל. והרי הוסיף הכתוב להזהיר ולצוות שלא ימנע אלא יתן שנאמר נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו וגו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דגם להרמב"ם עיקר הך קרא דנתון תתן לו וגו' לא קאי אלא על מניעת הלואה קרוב לשנת השמיטה. ועכצ"ל דס"ל דאע"ג דודאי עיקר הך קרא לא קאי אלא להזהיר על מניעת הלואה קרוב לשנת השמיטה. מ"מ משמע להו לחז"ל דגם נתינת צדקה בכלל. מדאפקי' קרא בלשון נתינה. או מסמוכין יליף. משום דבההיא פרשה מיירי נמי מצדקה. וכיו"ב כתבו הראשונים ז"ל בההיא דפ"ב דמציעא (ל"ג ע"א) יכול מרחוק ת"ל כי תפגע עיי"ש בדבריהם. ולהכי מייתי בגמרא מהך קרא גם על צדקה. וא"כ ודאי יש לתמוה בזה גם על הרמב"ם ז"ל לפי דרכו שבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה מונה הלאו במספר הלאוין והעשה בין העשין. כמו שביאר בשרשיו (שורש ששי) עיי"ש. וא"כ אמאי לא מנה עשה זו דנתון תתן במניעת הלואה קרוב לשמיטה. כמו שמנה הלאו דהשמר לך וגו' במנין הלאוין (בסה"מ לאוין רל"א) עיי"ש. ואע"ג דבלא"ה איכא עשה דהלואה לעני שכבר מנאה הרמב"ם (בעשין קצ"ז) והסמ"ג (בעשין צ"ג.) ואם נמנע ולא הלוה לעני מאיזה טעם שיהי' הרי זה עובר בעשה זו. מ"מ כיון דעשה זו דנתון תתן נאמרה בפרטות במי שנמנע מלהלוות משום שקרבה שנת השמיטה הו"ל למנותה בפ"ע. כפי דרכם ז"ל במנין המצות בכל כיו"ב. כמו שמנו עשה דואהבתם את הגר. אע"פ שכבר מנו עשה דואהבת לרעך שכוללת כל ישראל בין גר בין אזרח. והיינו משום דעשה דואהבתם את הגר נאמרה בפרטות באהבת הגר בלבד. וכן בהרבה מצוות כיו"ב. ובלא"ה יש מקום לומר דאי לאו דגלי קרא דהשמר לך פן וגו' נתון תתן לו וגו'. לא הוה מחייבינן להלוות כשקרבה שנת השמיטה מצד עשה דהלואת עני לפי מה שביארנו לעיל דבמקום פסידא דנפשי' ליכא עשה דהלואה. וכאן ודאי קרוב להפסד שלא ישלם לו כדי שישמט חובו בשמיטה. אשר

לזה איצטריך קרא למיכתב בזה עשה מיוחדת למי שמונע מלהלוות משום שקרבה שנת השמיטה. דאע"ג דעשה דהלואת עני ליכא הכא. מ"מ עובר בעשה דנתון תתן והוסיף בה הכתוב גם אזהרת לאו דהשמר לך פן וגו'. ועי' בשערי תשובה לרבינו יונה (שער שלישי סי' ס"ז) עייש"ה. ויש להביא ראי' לזה מדתנן (בפ' בתרא דשביעית) פרוזבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זא"ז ועוברין על מש"כ בתורה השמר לך פן וגו' עיי"ש. ולכאורה אמאי לא קאמר טפי שעוברין במניעה זו על עיקר עשה דהלואת עני. דשייכא תדיר בכל השנים. בין קרוב בין רחוק משנת השמיטה. אלא ודאי עשה דהלואת עני ליתא הכא מטעם שביארנו. ולא שייך כאן אלא מה שכתוב בתורה בזה הענין עצמו בפרטות. דהיינו ל"ת ועשה האמורים בו. מדכתיב השמר לך פן וגו'. וביותר לפמש"כ הרמב"ם (בפ"ט מהלכות שמיטה הלכה ט"ז) דאין תקנת פרוזבול מועיל אלא בשמיטת כספים בזה"ז דרבנן. אבל שמיטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה. והראב"ד בהשגות שם השיג על זה. דהא לרבא דמשני (בפרק השולח ל"ו ע"ב) על מאי דפרכינן מי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותקון רבנן דתשמט. משום דהפקר ב"ד הפקר אין לחלק גם לענין פרוזבול בין דאורייתא לדרבנן. דאפי' בשמיטת כספים דאורייתא שייך לומר הפקר ב"ד הפקר. וס"ל דרבא שם קאי נמי לפרוקי קושיא קמייתא דפריך התם מי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית ותקן הלל דלא תשמט עיי"ש. והעלו קצת אחרונים ז"ל בדעת הרמב"ם דרבא לא קאי אלא לתרוצי קושיא בתרייתא. אבל קושיא קמייתא לא מיתרצא בהכי דמשום עוברי עבירה שעוברין על איסורא דאורייתא דהשמר לך פן וגו' אין לתקן להפקיר ממון של זה. ודוקא בשביעית בזה"ז דרבנן דמורו היתירא לנפשם. דאמרי דלא מצו רבנן לתקן דתשמט שביעית. משום דהו"ל גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה. ולהכי נמנעו מללוות ורצו לעמוד על דין תורה. משא"כ בשביעית דאורייתא תקנתא לרשיעי לא עבדינן. והשתא א"כ לפ"ז ע"כ מוכרח לומר דקרוב לשנת השמיטה כשאינו מלוה משום דשמא ישמט חובו בשביעית הו"ל כמקום פסידא דלא שייך בי' מ"ע דהלואה. דאם איתא דגם בזה איתא לעשה זו. תקשה דאכתי גם בשמיטת כספים דרבנן נמי הו"ל פרוזבול תקנתא לרשיעי. דבמה שנמנעים מלהלוות קא עברי אעשה דהלואה לעני דאורייתא. אלא שיש מקום לדחות דודאי בשמיטת כספים בזה"ז דרבנן. כיון דמדאורייתא לא משמטא ומדרבנן הוא דמשמטא. חשיבא לגבי דאורייתא כמקום פסידא בעלמא. דליתא לעשה דהלואת עני כמשכ"ל. אבל בשמיטת כספים בזה"ב דאורייתא. כיון דמצות שמיטת כספים מצות עשה דאורייתא היא. וגם הזהירה עלה

תורה השמר לך פן וגו'. לא חשיבא פסידא. ואפשר דאיתא נמי לעשה דהלואת עני מלבד אזהרת השמר לך פן וגו' ועשה דנתון תתן וגו'. מיהו אין זה ברור כ"כ ואין להאריך:

והנה ריש פ"ק דמכות (ג' ע"ב) בההיא דאמרינן התם האומר לחבירו ע"מ שלא תשמיטני בשביעית אין שביעית משמטתו. והקשה הר"ב תבואות שור בחי' שם לפ"ז דא"כ אמאי תיקן הלל פרוזבול מפני שהיו נמנעין מלהלוות את העניים. הרי היו יכולין להלוות ע"מ שלא ישמיטנו בשביעית. ואם לא הוו גמירי לידע דין זה. הרי הי' אפשר להודיעם. כמו דסגי בתקנת הפרוזבול ולא חיישינן שמא לא ידעו. ולזה תירץ דאיה"נ כשהי' הלוה מתרצה ללוות בתנאי זה הוה סגי בהכי. אבל כשהלוה לא נתרצה בתנאי זה. ומתוך כך נמנע המלוה מלהלוות הרי זה עובר מיד על אזהרת הכתוב השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל וגו'. דאסרה תורה למנוע מלהלוות משום שמיטה. אבל בתקנת פרוזבול ליכא שום חשש איסור דלאו בלוה תליא מילתא עיי"ש בדבריו עוד. ולפ"ז נראה ברור דבכל כיו"ב ודאי עשה דהלואת עני ליכא. דפשיטא דהרשות ביד המלוה להתנות כל תנאי שירצה בהלואתו כל שאין בו שום הפסד ללוה ויש בידו לקיימו. ואם הלוה אינו מתרצה בכך. הרי זה כאינו רוצה ללוות ואין למלוה לחוש לו כלל. ולא שייכא בזה עשה דהלואת עני. ומ"מ בלאו דהשמר לך פן וגו' ועשה דנתון תתן וגו' ודאי עובר. וכמש"כ לנכון הר"ב תבואות שור שהבאתי. הרי מתבאר עכ"פ שיש מקום לל"ת דהשמר לך פן וגו' ולעשה דנתון תתן גם בגוונא דלא שייכא בי' עשה דהלואת עני. וא"כ ודאי יש למנות עשה דנתון תתן מלבד מה שכבר נמנה עשה דהלואת עני הנוהגת תדיר. איברא דעיקר קושית הר"ב תבואות שור שאלת הראשונים ז"ל היא. שכבר הקשה כן הרמב"ן ז"ל (בחי' לגיטין ל"ו ע"א) וז"ל ואני תמה למה לו להלל פרוזבול ליתקן ע"מ שלא תשמטנו שביעית. ואפשר לומר אי כ"ע עבדי הכי תשתכח תורת שביעית. ולפיכך לא רצה לומר להם. אבל השתא מינכרא מילתא. ואמרו בי דינא הוא דקעביד. אי נמי בשעת הלואה זמנין דלא דכירי. וכיון דפסדי איכא נעילת דלת. אבל כשהלוו והגיע ערב שביעית הולך וכותב לעצמו עכ"ל עיי"ש. וכן הקשה הריטב"א (בריש מכות שם) ותי' כעין זה. אלא שהוסיף בה דברים. וז"ל וא"ת וכיון שתנאי זה קיים למה הוצרך הלל לתקן פרוזבול. וי"ל דהא ליתא. דאין כל אדם זכור וכו' וגם אינו רוצה. שנראה כמתייאש מלגבות חובו בזמנו. ועוד שנראה כמראה עין ראה לשמיטה. ועוד שתשכח תורת שביעית וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בריטב"א גיטין שם עמד בזה. וכתב לתרץ משום דלא דכירי עיי"ש. וכיו"ב כתב הר"ב כפתור ופרח (פרק מ"ט) עיי"ש בדבריו. וכ"כ הר"ן בבאורו על הרי"ף שם (בפרק השולח) עיי"ש. וכ"כ ג"כ בחידושיו שם. ולפ"ז נראה מדבריהם ז"ל דהרשות

ביד המלוה להתנות תנאי זה בע"כ של הלוה. ואפי' כשלא ירצה ללוות משום תנאי זה. מידי דהוה אשאר תנאי. דפשיטא דביד המלוה להתנות כשאין הפסד ללוה בכך. וכן נראה להדיא מדברי הרשב"א ז"ל בגיטין שם שכתב דכשטען המלוה שהתנה ע"מ שלא ישמטנו בשביעית נאמן. משום דחזקה לא שביק היתירא ועביד איסורא. כדאמרינן בטענת פרוזבול עיי"ש בדבריו. ואם איתא אין ענין זל"ז דשם היתר גמור הוא. משא"כ כאן דיש בה דררא דאיסור דאורייתא. ולאו בדידי' תליא להתנות. שהרי אם לא יתרצה הלוה נמצא עובר בל"ת דהשמר לך פן יהי' דבר עם לבבך וגו' ועשה דנתון תתן וגו'. אלא ודאי ס"ל דליכא איסורא בהכי. וכן מבואר בתשו' הרשב"א (ח"א סי' אלף ע"ה) ובתולדות אדם (סי' שי"ג ובסי' שי"ד) ובח"ד (סי' כ"ג ובסי' קכ"ז) עיש"ה. וכ"כ בתשב"ץ (ח"ב סי' צ"ט) עיי"ש. ובתשו' הרשב"ש (סי' שפ"ח) עיי"ש:

ואמנם ראיתי להר"ב העיטור (ח"א אות פ' פרוזבול) שכתב וז"ל ואמר ר"י א"ש המלוה את חבירו ע"מ וכו'. ואסיקנא ע"מ שלא תשמיטנו שביעית אין שביעית משמטתו וכו' וכן הילכתא. ורבינו האי זצ"ל כתב בתופסי דשטרי בדלא שמיטתא. והלל דתקין פרוזבול לא תקין על מנת. דתקנתא דהתירא תקין תקנתא להתנות על דבר איסור לא תקין עכ"ל עיי"ש. נראה ביאור דבריו ז"ל דס"ל דאע"ג דבדיעבד אם התנה ע"מ שלא תשמיטני שביעית (לפי גירסתו שם שהיא ג"כ גירסת ר"ח ז"ל) אין שביעית משמטתו. מ"מ לכתחילה אסור להתנות כן. דיש בה עבירת לאו דהשמר לך פן וגו'. אע"פ שמתרצה הלוה על תנאי זה ולהכי הוצרך הלל לתקן פרוזבול שהוא תקנתא דהיתירא. משא"כ תנאי דע"מ שלא תשמיטנו שביעית תקנתא דאיסורא היא. דהו"ל בכלל אזהרת השמר לך פן וגו' ואין זו תקנה. אלא דלפ"ז יש לתמוה טובא דדברי בעל העיטור סותרים זא"ז תכד"ד. שהרי לעיל בסמוך הביא דברי רבינו האי זצ"ל שתקן לכתוב בתופסי דשטרי בדלא שמיטתא. וא"כ ע"כ דס"ל דליכא בתנאי זה שום דררת איסור. והיתר גמור הוא לכתחילה ובעה"ע דשתיק לי' לרבינו האי ז"ל בזה ולא נחלק עליו. ודאי נראה דהכי ס"ל. וראיתי בכפתור ופרח (סו"פ מ"ט) שהביא דברי הר"ב העיטור אלו בלשונו וההיא דרב האי ז"ל שתקן בתוספי דשטרי בדלא שמיטתא ליתא התם עיי"ש. ולפ"ז נראה דדברים אלו אינם מדברי בעל העיטור אלא הוספת איזה מגיה שכתבן על הגליון. וכוונתי להשיג בזה על תירוצו של בעל העיטור מדברי רה"ג אלו. ושוב הכניסן המעתיק בפנים. עכ"פ מבואר מדברי בעל העיטור אלו דכשהתנה עם הלוה ע"מ שלא תשמיטנו שביעית. הרי זה עובר בזה על לאו דשמר לך פן יהי' דבר עם לבבך וגו'. ומיהו אפשר לצדד ולומר דודאי כשהלוה נתרצה ללוות בתנאי זה והלוהו לא עבר המלוה על לאו זה. אלא דמ"מ

אסור להתנות כן לכתחילה. משום דשמא לא יתרצה הלוה על תנאי זה ונמצא כשנמנע מתמת זה מלהלוות לו הרי הוא עובר על לאו זה. ומ"מ מפשטות דברי בעל העיטור משמע דאפי' הלוהו בתנאי זה ברצון הלוה עביד איסורא. וראיתי בתשו' חת"ס (חחו"מ סי' קי"ג) שכתב בפשיטות דבתנאי זה אפי' נתרצה הלוה עובר בלאו זה דהשמר לך וגו'. ורמז לתרץ בזה קושית הת"ש שהבאתי עיי"ש. אבל לא יתכנו דבריו אלו אלא לדברי הר"ב העיטור ז"ל. אבל לא כן דעת כל שאר ראשונים ז"ל. ובראשם רבינו האי גאון ז"ל. ועי' ג"כ בתשובות (המיוחסות להרמב"ן ז"ל (סי' רנ"ו) וברבינו ירוחם (משרים נתיב שביעי) עיי"ש:

ומעתה א"כ לפ"ז מתבאר דלדעת הר"ב העיטור ז"ל יש מקום ללאו דהשמר לך פן וגו' ולעשה דנתון תתן וגו' אפי' במקום דליתא לעשה דהלואה לעני. וכגון שרוצה להלוותו אלא שרוצה להטיל בה תנאי ע"מ שלא תשמיטנו בשביעית. דעשה דהלואה ליכא כמשכ"ל אבל עשה דנתון תתן וגו' ולאו דהשמר לך וגו' איכא. אע"פ שנתרצה הלוה והלוהו. או עכ"פ כשלא נתרצה הלוה ומפני זה לא הלוהו. וא"כ לפ"ז ודאי ראוי למנות העשה דנתון תתן בפ"ע. מיהו אין לנו ראי' לומר דדעת הרמב"ם וסמ"ג כבעל העיטור בזה. אלא דבלא"ה לכאורה לפמש"כ לעיל דדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דליכא מצות הלואה אלא לעני דוקא. וא"כ כאן מדכתב הרמב"ם ז"ל מי שנמנע מלהלוות לחבירו קודם השמיטה וכו' עבר בל"ת וכו' משמע דמצוה זו היא נוהגת גם בעשיר מדכתב חבירו סתם ולא דקדק למכתב עני כמו התם וא"כ יש מקום ללאו ועשה דהכא אפי' במקום דליתא לעשה דהלואה. וכגון בעשיר. אבל אין זה נראה. דהרי גם כאן קרא באביון הוא דכתיב כמבואר בהדיא בההוא קרא דכתיב השמר לך וגו' ורעה עינך באחיך האביון וגו' נתון תתן לו וגו'. וא"כ כמו דהתם ס"ל להרמב"ם דעני דוקא הכי נמי הכא אית לן למימר דאביון דוקא. הן אמת דלשון הרמב"ם ז"ל שם קשה לפ"ז. וכן בסה"מ (לאוין רל"א) כתב וז"ל הזהיר מהמנע מלהלוות אל קצתני מפני השמיטה וכו' עיי"ש. הרי שסתם הדברים בכל ישראל. וכן מתבאר מדברי הסמ"ג שם שסתם וכתב כל המונע מלהלוות לחבירו וכו' עיי"ש. ובאמת דהכי משמע ממתניתין דשביעית שם. דקתני כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין ע"מ שכתוב בתורה השמר לך פן יהי' דבר וגו' וכו' עיי"ש. דמדקתני זה את זה סתמא. משמע ודאי דבכל ישראל נוהגת אזהרה זו. ובהכי הוה אתי נמי שפיר מה שהעירותי לעיל מאי דלא חשש הלל למה שעוברין על עשה דהלואת עני הנוהגת תדיר. אבל לפ"ז ניחא משום דעשה זו אינה נוהגת אלא בהלואה לעני בלבד. משא"כ אזהרה זו דהשמר לך פן וגו' שנוהגת בעשיר כבעני. והילכך עבירה זו שכיחא

יותר כיון ששוה בכל. אבל עיקר הדבר תמוה מה בין זה לזה. ומהיכא תיתי לחלק ביניהם. והדבר צ"ע אצלי כעת ואכמ"ל בזה:

אלא דעכ"פ גם אם אין מקום לעבירת עשה דנתון תתן בלא שיעבור ג"כ בעשה דהלואת עני. אכתי קושיא לא איפריקא מה שלא מנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו והסמ"ג עשה זו דנתון תתן וגו' לפי דרכם ז"ל בכל כיו"ב למנות שתיהן כמשכ"ל. ולכן דבריהם ז"ל בזה תמוהים אצלי וצ"ע כעת. ועכ"פ עפ"ז מתבאר לנו על נכון דיפה עשו הבה"ג וסייעתו שמנו לפי דרכם עשה זו דנתון תתן וגו' מצוה בפ"ע. אע"פ שכבר מנו עשה דצדקה ועשה דהלואת אביון. ודבריהם מוכרחים לפי דרכם ז"ל:

ומעתה נשובה ונחזה בבאור דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. והנה רבינו הגאון נטה בזה מכל מוני המצות כולם. שלא מנה אלא עשה דהעבט תעביטנו. ולא מנה לא עשה דהלואת אביון. וגם לא מנה עשה דלעשות צדקה. ולא עשה דפתות תפתח. ולא עשה דנתון תתן. אבל מנה עשה דוחי אחיך עמך. אבל עם מה שביארנו למעלה מתבאר לנו דעת רבינו הגאון ז"ל בכל זה על נכון. דס"ל דלפי מאי דקיי"ל כרבנן דר"י דקרא דהעבט תעביטנו לא מיירי אלא במי שאין לו ואינו רוצה להתפרנס. משום שמתבייש לקבל צדקה. דמצוה ליתן לו בתורת הלואה ואין חוזרין ונפרעין ממנו אח"כ. א"כ קרא במצות מתן צדקה ממש מיירי. ועדיפא מינה. דאפי' כשאינו רוצה לקבל דסד"א שאין נזקקין לו יותר. אשמעינן קרא שלא יעזבנו בעניו. אלא מחוייב להערים עליו ולומר לו שבהלואה הוא נותן לו. אע"פ שאין דעתו לחזור ולפרוע ממנו אח"כ. כדי שלא יתבייש מלקבלה ממנו. וממילא נשמע נמי מההוא קרא דכ"ש כשיודע שהעני יקבלה ממנו שחייב ליתן לו. ולכן ממילא מבואר דלא הוצרך רבינו ז"ל למנות עוד מצות נתינת צדקה דנפק"ל מקרא דפתוח תפתח את ידך וגו' אחר שכבר מנה כאן עשה דהעבט תעביטנו דשמעינן מינה דאפי' כשנתן ואינו רוצה לקבל עדיין אינו יוצא ידי חובתו. ועליו להערים ליתן לו לשם הלואה כדי שלא יתבייש לקבל. וא"כ עשה זו כוללת יותר מעשה דפתוח תפתח את ידך וגו'. וכבר ביארנו במקומות הרבה דבכל כיו"ב דרכו של רבינו ז"ל למנות רק את העשה הכוללת יותר. וזולת זה אפשר לומר ג"כ דכיון שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין לאו דלא תאמץ את לבבך שנאמר לענין צדקה. א"כ יש בצדקה ל"ת ועשה. וכבר ביארנו דעת רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב דרכו למנות רק האחד מהם במנין המצות שלו. וא"כ אחר שמנה הלאו לא הוצרך עוד למנות העשה שבמצוה זו. אלא דיש להקשות לכאורה. דא"כ אחר שכבר מנה כאן עשה דהעבט תעביטנו שכוללת יותר שחייבו הכתוב אפי' להערים על העני כדי שלא יתבייש לקבל צדקה ממנו. לא הו"ל למנות שוב ל"ת דלא

תאמץ לפי דרכו ז"ל. אבל נראה עפמש"כ בסמ"ק (סי' כ') וז"ל ולא תאמץ שלא יאמר מה לנו לסייע לפלוני אם הי' רוצה הי' מרויח יותר מצרכו. ת"ל לא תאמץ שאפי' אתה נותן מהמחשבה הזאת אתה עובר בלא תאמץ עכ"ל עיי"ש. ונראה שהוצרך לזה הסמ"ק כדי לתרץ שלא יקשה מה שמביא לאו זה במנין אחרי שכבר מנה מ"ע דצדקה (לקמן בסי' רמ"ז). וכבר ביארנו לעיל שגם דרכו של סמ"ק בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא אחד מהן. ולזה כתב לתרץ זה דלאו זה אינו נכלל בכלל העשה. משום שבא להזהיר על מחשבה זאת אפי' כשמקיים העשה ונותן. וגם איפכא לא תקשה אחרי שנמנה הלאו למה מנה העשה. דהרי העשה כוללת מה שאינו בכלל הלאו. דאשמעינן דאפי' אין העני רוצה לקבל חייב להערים עליו ליתן לו לשם הלואה. דזה לא שמענו מן הלאו. וכיון דיש בזה מה שאין בזה נמנין כל אחד בפ"ע גם לדרכו של רבינו הגאון ז"ל:

איברא דזה נכון לדברי רבינו הגאון ז"ל. אבל להסמ"ק שמנה ג"כ עשה דנתינת צדקה בפ"ע מלבד מה שמנה עשה דהעבט תעביטנו. אכתי קשה לפי דרכו דכיון שמנה לאו דלא תאמץ וגו'. שכולל יותר מהעשה דמתן צדקה. שוב לא הו"ל למנות העשה. מיהו נראה דלהכי דייק הסמ"ק למנות עשה דצדקה מקרא דנתון תתן לו. ולכאורה טפי הו"ל למנות עשה זו מקרא דפתוח תפתח את ידך לאחיך לעניך וגו'. דלפום פשטי' דההוא קרא בצדקה מיירי. משא"כ קרא דנתון תתן דלפום פשטי' דקרא לא בצדקה מיירי כמשכ"ל. אבל נראה ברור דכוונת הסמ"ק בזה ע"פ מה שדרשו בספרי (פ' ראה פיסקא קי"ז) נתון תתן לו בינך לבינו. מכאן אמרו לשכת חשאים הי' בירושלים עיי"ש. ועיקר כוונת הסמ"ק בזה לא למנות עשה דנתינת צדקה. אלא המצוה כשנותן צדקה שיתננה בסתר. וזהו שכתב הסמ"ק שם וז"ל לתת צדקה לעני כדכתיב נתון תתן לו. וצריך ליתנה בסתר ולא יתפאר בצדקה ולא יתיהר בה עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בסימני המצוות בקצרה (שבראש ספרו סי' רמ"ז). לתת צדקה דכתיב נתון תתן לו וצריך ליתנה לו בסתר עיי"ש. אף דבסימנים אין מקום אלא לעיקר המצוה בלבד ולא לדיני המצוה. והיינו משום דזו היא עיקר המצוה שבא הסמ"ק למנות בזה. דזה לא שמענו מן הלאו דלא תאמץ ולכן יש למנות שניהן. ומ"מ רבינו הגאון ז"ל לא חשש למנותה מצוה בפ"ע משום זה. דס"ל דאין זו אלא אסמכתא בעלמא. ועיקר טעמא אינו אלא משום שמביישו כשנותן לו בפרהסיא כדאמרינן (בפ"ק דחגיגה ה' ע"א) ר"י חזיי' להההוא גברא דקא יהיב זוזא לעני בפרהסיא. א"ל מוטב דלא יהבת לי' מהשתא דיהבת לי' וכספתי' עיי"ש. והיינו משום דיש בו דררת איסורא דלא תשא עליו חטא. שהוא אזהרה שלא לבייש את חבירו. וכן נראה להדיא מדברי הלבוש (יו"ד סי' רמ"ט סעי' ו') עיי"ש. ואפי' את"ל דההיא דרשא דספרי דרשא

גמורה היא. מ"מ י"ל דאית בה ג"כ לאו דלא תשא עליו חטא. וא"כ יש בה ל"ת ועשה. וכיון שכבר הביא רבינו הגאון ז"ל לאו זה לקמן במספר הלאוין יפה עשה לפי דרכו שלא מנה שוב העשה במספר העשין:

ומה שלא מנה רבינו הגאון עשה דהלואת אביון. פשוט די"ל דס"ל כדעת הסמ"ק והיראים דליכא עשה אלא בהלואת אביון על דעת שלא לפרוע. וא"כ היינו עשה דהעבט תעביטנו שכבר מנה כאן. וגם אפשר לומר דס"ל כדעת השאילתות דהלואת עני נפק"ל מקרא דוחי אחיך עמך. והיינו הלואה על דעת לפרוע וכמו שביארנו לעיל. והרי מנה הגאון עשה זו דוחי אחיך עמך לקמן (עשה כ"ט). וכן נראה להדיא מאזהרות רבינו הגאון שע"פ עשרת הדברות שמנה שם (בדבור כבד) עשה דהעבט תעביטנו ובדבור לא תגנוב מנה עשה דהלואת אח. אבל עשה דוחי אחיך עמך לא מנה כלל שם עיי"ש. וזה מדוקדק היטב ע"פ מש"כ כאן. אלא דלפ"ז יקשה לכאורה מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הלאוין לאו דהשמר לך פן יהי' דבר עם לבבך וגו'. שהוא אזהרה שלא למנוע מלהלוות מפני השמיטה. ותיפוק לי' דבלא"ה אית בה נמי עשה דוחי אחיך עמך. וליכא נפק"מ אלא כדי לעבור בל"ת ועשה. והרי בכל כיו"ב אין דרכו ז"ל למנות אלא האחד מהן שכולל יותר מהשני. וא"כ אחר שמנה עשה דוחי אחיך לא הו"ל תו למנות לאו דהשמר לך וגו'. ובאזהרות רבינו הגאון שע"פ עשרת הדברות באמת לא מנה לאו זה עיי"ש. אבל באמת לק"מ לפמשכ"ל דיש לדון דליכא בזה עשה דהלואת עני וכמו שביארנו. וממילא מבואר דלרבינו הגאון לא תקשה נמי מה שלא מנה עשה דנתון תתן שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. משום דאחר שמנה הלאו דהשמר לך פן וגו' שוב אין לו למנות העשה לפי דרכו ז"ל. כמו שביארנו לעיל להבה"ג וסייעתו דקרא דנתון תתן קאי לעשה על מניעת הלואה משום קרבת שנת השמיטה ולעבור עלה בל"ת ועשה. והנה קצת הי' מקום לומר דגם הבה"ג וסייעתו אין כוונתם למנות עשה זו משום אזהרת מניעת הלואה מחמת שמיטה. אלא כוונתם כמש"כ הסמ"ק שהבאתי. ליתן צדקה בסתר. אבל אין זה נכון. דא"כ הו"ל להבה"ג לכתוב בלשון עשה זו נתון תתן לו. דהא עיקר הך דרשא לא דרשו בספרי שם אלא מדכתיב בקרא לו עיי"ש. ואילו הבה"ג לא כתב אלא נתון תתן. והשמיט תיבת לו. לכן נראה עיקר כמו שביארנו לעיל. מיהו ראיתי בבה"ג שנדפס מכת"י רומי. דשם איתא באמת בלשון עשה זו נתון תתן לו עיי"ש. וכן הוא באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל עיי"ש. ובודאי שכן הי' לפניו הנוסחא בה"ג שנמשך תמיד אחריו. וא"כ לפ"ז ודאי יתכן לומר בדעת הבה"ג כדברי הסמ"ק. אלא שראיתי באזהרות הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל שלפי לשונם נראה שהיתה לפניהם נוסחת הבה"ג שלפנינו עיי"ש

ואין להאריך. שוב ראיתי לבעל נתיב מצותיך שגם הוא העלה בכוונת הבה"ג כמושכ"ל עיי"ש בדבריו. איך שיהי' עכ"פ רבינו לפי דרכו ז"ל יפה עשה מה שהשמיט עשה זו. ומה שלא מנה עשה דפתוח תפתח. ג"כ ניחא שפיר. דאפי' לפי מה שביארנו דברי הבה"ג וסייעתו בזה לעיל. י"ל דס"ל לרבינו הגאון דזהו בכלל עשה דהעבט תעביטנו. וכולה חדא עשה היא. וגם בספרי לפי גירסת הכת"י ובפסיקתא זוטרתי שהבאתי לעיל אסיפא דקרא דכתיב והעבט תעביטנו סמיך. דמלישנא דפתוח תפתח לחוד ליכא למשמע הלואה. אלא מדכתיב העבט תעביטנו. וה"ק קרא כי פתוח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו שאם הוא מתבייש ליטול אתה תפתח לו פתח שיקח ממך בהלואה. וממילא מובן דכ"ש כשבקש הלואה מפני שמתבייש לשאול צדקה שחייב לעשות שאלתו ולא יפרע ממנו אח"כ:

והנה הבה"ג וכל סייעתו מנו שני לאוין. לאו דלא תאמץ את לבבך. ולאו דלא תקפוץ את ידך וגו'. ותרווייהו בחד קרא כתיבי תכופים וסמוכים. אבל הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו מנאום שניהם באזהרה אחת. והרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' ע"ח) ביאר הטעם משום דהו"ל כאחד משאר לאוין שנכפלו במצוה אחת שאין נמנין אלא באזהרה אחת עיי"ש בדבריו. ובאמת דבספרי (פ' ראה פיסקא קט"ז) דריש להו להנך לאוין כל חד לענין בפ"ע. דאמרו שם לא תאמץ את לבבך יש בן אדם שמצער אם יתן אם לא יתן. ולא תקפוץ את ידך יש בן אדם שהוא פושט ידו וחוזר וקופצה עיי"ש. אלא דמ"מ ס"ל להרמב"ם וסייעתו דמשום זה אין למנותן בשתי אזהרות בפ"ע. דהכל עולה לענין אחד. דכוונת הכתוב רק לומר שלא ימנע מליתן צדקה לעני מלב טוב ובעין יפה. ואין זה חשוב רק כאזהרה אחת. וראיתי לרבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין שלא הביא אלא לאו דלא תאמץ את לבבך בלבד. וכפי הנראה גם דעתו בזה כדעת הרמב"ם וסייעתו דס"ל דדינם רק כלאו אחד. אבל באזהרות רבינו הגאון שע"פ עשרת הדברות (בדבור כבד) מנה שניהן כדעת הבה"ג. אלא שראיתי בזה דבר חדש להסמ"ק שמנאן בשני לאוין בפ"ע כהבה"ג וסייעתו. וכתב לאו דלא תאמץ את לבבך (בסי' כ') לאזהרה על צדקה ולאו דלא תקפוץ כתבו (בסי' רנ"ו) וביאר הלאו הזה לענין הלואת עני. וז"ל שם שלא לקפוץ יד מלהלוות. כדכתיב לא תקפוץ ידך מאחיך האביון עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הם שני ענינים נפרדים לגמרי. ואפשר דזהו ג"כ טעמן של הבה"ג וסייעתו שמנאום בשתי אזהרות מיוחדות בפ"ע. ובאמת דמשמעות הכתוב נראה כן. דבנתינת צדקה שהיא מתנה לחלוטין ויש בה חסרון כיס שייך אמוץ הלב. אבל בהלואה שאינה אלא לזמן על מנת לחזור ולפרוע לאחר זמן לא שייך בה אלא קפיצות יד כמבואר והרמב"ם שמנאן באחת לטעמי' אזיל ועי' בקצור מנין המצות שלו

לאוין רל"ב עיש"ה. ולפ"ז יתכן לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ומ"מ לא מנה לאו דלא תקפוץ לפמשכ"ל דהלואה על דעת לפרוע ג"כ היא מצוה לדעת רבינו הגאון ז"ל. והיא בכלל עשה דוחי אחיך עמך וכדעת השאילתות. וא"כ יש בה עשה ול"ת עשה דוחי אחיך ול"ת דלא תקפוץ את ידך. ולפ"ז לדרכו של רבינו ז"ל אחר שמנה עשה דוחי אחיך עמך שכוללת יותר מהלאו. דמינה שמעינן נמי לרבית קצוצה שיוצאה בדייניין וכמשכ"ל. שוב לא הוצרך עוד למנות הלאו דלא תקפוץ:

ועדיין צריך לבאר מה שמנו הבה"ג וסייעתו לאו דלא ירע לבבך בתתך לו וגו'. והסכימו לזה הרמב"ן ז"ל (בלאוין הנוספין לדעתו ל"ת י"ז) והרשב"ץ בזה"ר (לאוין ר"ה) עיי"ש. וגם הסמ"ק (סי' כ"א) מנה לאו זה עיי"ש. אבל הרמב"ם וסייעתו לא מנו לאו זה. וגם רבינו הגאון ז"ל השמיט לאו זה. והנה הרמב"ן ז"ל שם ביאר ענין לאו זה שבא להזהיר על הצדקה שלא יחר לנו בתתנו צדקה לעניים. ולא נתן אותה להם בעין רעה להיותנו חושבין אותה לנו להפסד. אלא אדרבה יחשב בעינינו שכר ותועלת. לפי שהוא יתברך ישלם לנו כפלי כפלים. וזהו שכתוב נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך וגו' עיי"ש בדבריו. ולפ"ז אפשר לומר דלפי מה שביאר הסמ"ק ענין הלאו דלא תאמץ את לבבך שהבאתי לעיל. וכתבתי לעיל שזו היא ג"כ דעת רבינו ז"ל. שוב אין למנות לאו זה דלא ירע לבבך. משום דהיינו הך. ואין זה אלא כשאר לאוין כפולין במצוה אחת שאין נמנין. דהא גם לאו דלא תאמץ מזהיר ליתן צדקה בעין יפה. ואפי' נתן עובר בלאו זה. משום שלא נתנה בעין יפה. ודלא כמש"כ הרשב"ץ בזה"ר ם עיש"ה. ונראה עוד לפי מה שראיתי להרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע שם שכתב וז"ל ולא ירע לבבך מפרש האזהרות ז"ל מכניס בזה ענין אזהרה אחת והוא השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה וכו' ואזהרה זו במנין היא באה. אבל לא כוון המשורר ז"ל אליה אלא למה שכתב הגאון ז"ל (בה"ג) שהוא מוסיף לאו בענין הצדקה. והוא לא ירע לבבך בתתך לו וכו' עכ"ל עיי"ש. ואני תמה עליו מה ראה בדברי הבה"ג ואיזה משמעות מצא בדבריו שהוא מפרש לאו זה בענין צדקה. הרי הבה"ג לא הביא אלא לשון הכתוב ממש בלבד. ואם משום שכתב לאו זה מיד אחר לאוי דלא תאמץ ולא תקפוץ דמיירי בצדקה. תמיהני טובא אם נתכוון לזה הרשב"ץ ז"ל. שהרי ידוע דהבה"ג סידר האזהרות כסדר שהן כתובין בתורה. ואיך נדרוש בזה סמוכין. הרי הבה"ג הוכרח לכתוב כן לפי דרכו. דהא לאו זה דולא ירע לבבך כתיב בתר הנך לאוין דלא תאמץ ולא תקפוץ. ואין שום לאו אחר בינתים לפי מנינו של הבה"ג. ולכן לא זכיתי לירד לסוף דעתו של הרשב"ץ ז"ל בזה. ולענ"ד העיקר כדעת מפרש האזהרות ז"ל.

דמאחר דחזינן דהמשורר הרשב"ג ז"ל וכן הבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנו לאו דהשמר לך פן יהי' דבר עם לבבך וגו'. נראה ברור דס"ל דקרא דולא ירע לבבך וגו' לא קאי אלא על מניעת ההלואה מפני השמיטה. וכמבואר בהדיא מפשטי' דקרא דכתיב השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו' ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וגו' נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו וגו'. דמשמע בהדיא דקרא דולא ירע לבבך אינו אלא סופה של האזהרה דהשמר לך וגו'. דמזהיר הכתוב השמר לך פן יהי' רעה עיניך באחיך האביון מפני השמיטה ולא תתן לו. אבל נתון תתן לו ולא ירע לבבך (ובמה אדע כי לא רעה לבבך) בתתך לו. וכדכתיב ברישא דקרא ורעה עינך ולא תתן לו. הרי דהרעה היא במה שאינו נותן. ולכן נקט הבה"ג לשון האזהרה מסיפא דקרא שהוא מסקנת האזהרה וגם מפורש בה לשון לאו. דאף דקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן אינו אלא ל"ת. מ"מ אינו מפורש כ"כ. משא"כ כאן דכתיב בהדיא ולא ירע לבבך וגו'. כן נראה ברור אצלי בכוונת המפרש. וכן נראה בהדיא מלשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו עיי"ש. ומעתה א"כ ממילא מבואר שאין בזה מחלוקת כלל בין הבה"ג וסייעתו ז"ל ובין רבינו הגאון והרמב"ם וסייעתו ז"ל. אלא דהך אזהרה גופא נקטה הבה"ג מסיפא דקרא. והרמב"ם נקטה מרישא דקרא. וכן נראה בהדיא מדברי הרמב"ם (סוף פ"ט מהלכות שמיטה) שהבאתי לעיל עיי"ש. ובזה אין צריך לדברי הר"ב מג"א שם במה שטרח לתרץ דעת הרמב"ם שלא מנה לאו דלא ירע לבבך וגו' דלפמש"כ ניחא שפיר. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ובאמת דבלא"ה. לולא דברי הרמב"ן ז"ל. הי' נראה לי יותר לומר דהך קרא דלא ירע לבבך איננו אזהרה כלל. דמשמעות הכתוב אינו אלא כמדבר תנחומין על לב הנותן. כלומר אין לך להתעצב ולא להתאונן על הפסד ממונך בתתך להעני מכספך. כי בגלל הדבר הזה יברכך ה"א וגו'. וימלא חסרונך בתוספות מרובה. ועיקר דברי הרמב"ן ז"ל בזה צ"ע אצלי טובא. דא"כ איך אמרינן (בפ"ד דנדרים ל"ג ע"ב ובשאר דוכתי) דשומר אבדה כש"ש דמי משום דלא בעי למיתב פרוטה לעניא. ואפי' רבה דאמר כש"ח דמי לא פליג אלא משום דלא שכיחא עיי"ש. ולהרמב"ן ז"ל היכי שייך בזה שכר וריוח. כיון דמוזהר ועומד בלאו דאורייתא שלא לחשוב אותה פרוטה שנותן לעני להפסד. אלא אדרבה חייב להיות נתינתה חשובה בעיניו כשכר ותועלת לעצמו ותוספות בממונו. ואם חשב אותה להפסד הרי הוא עובר בלאו. וא"כ אדרבה מאי דלא יהיב פרוטה לעניא נמצא נפסד. שאם יחשב זה לשכר נמצא דכשנותן חשיבא לי' פסידא. והרי יש בזה איסור לאו דאורייתא והיכי נימא דמשום שכר זה דלא יהיב פרוטה לעניא יהא דינו כשומר שכר.

ועי' בפ"ק דתענית (ט' ע"א) ובטור (יו"ד סי' רמ"ז) ובאו"ז (ח"א הלכות צדקה סי' י"ג) עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ בזה עוד לקמן (לאוין פ"ו) עיי"ש:

מצוה כו

השב תשיב אבדה. לכאורה יש להעיר לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה כאן עשה דהשבת אבדה למה חזר ומנה לקמן במספר הלאוין גם לאו דלא תוכל להתעלם האמור באבדה. הרי לפי מה שביארנו אין דרכו ז"ל למנות בכל כיו"ב אלא העשה או הלאו בלבד. אלא שראיתי להסמ"ק. שכבר ביארתי דגם הוא ז"ל אחז בדרכו של רבינו הגאון ז"ל בזה. וכתב (בסי' ע"ו) וז"ל שלא להתעלם מאבידה דכתב ומצאתה לא תוכל להתעלם. וזהו שלא ימתין מקחת האבידה עד שיתייאשו הבעלים. ובזה אין עשה דהשבה עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר ביאר הסמ"ק שיש מקום ללאו זה אפי' בגוונא דליתא לעשה ולזה יש למנות הלאו בפ"ע אע"פ שכבר נמנית העשה. אלא שלא ביאר הסמ"ק מאי דקשה לאידך גיסא. דאחר שנמנה הלאו שכולל יותר מן העשה שוב לא הי' לו למנות העשה. והרי הסמ"ק גופי' מנה העשה (בסי' רנ"א) עיי"ש. איברא דלק"מ דגם העשה איתא במקום דליתא ללאו. וכמבואר (בפ"ב דמציעא כ"ו ע"ב) מדאמרינן התם אמר רבא ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש ע"מ להחזירה ולאחר יאוש נתכוון לגזלה. עובר משום השב תשיבם. ופירש"י וז"ל לא תוכל להתעלם לא שייך אלא בכובש את העינים ונמנע מלהציל. הילכך הנוטלה ע"מ להחזיר ולאחר יאוש נתכוון לגזלה. אין כאן מתעלם. אבל השב תשיבם איכא משנטלה עד שישיבנה עכ"ל עיי"ש. ואף דבעל המאור ז"ל שם חלק על פירש"י. והעלה דכי קאמר עובר משום השב תשיבם. כיון דלא קאמר אינו עובר אלא משום השב תשיבם בלבד. משמע דמהשב תשיבם ולמטה קאמר. וה"ה בלא תוכל להתעלם דעובר עיי"ש. אבל כבר השיב עליו הרמב"ן ז"ל במלחמות שם. וכ"כ הראב"ד והריטב"א ז"ל הובאו בש"מ שם דדברי רש"י מוכרחים. וכ"כ התוס' שם בד"ה אינו עובר. ובקידושין (ל"ד ע"א) בד"ה מעקה ובשאר ראשונים שם עיי"ש. והשתא כיון דאיתי' ללאו במקום דלא שייכא העשה. ואיתא לעשה היכא דליתא ללאו. שפיר נמנין שניהם. גם נפק"מ בדבר שאינו עושה. דתנן התם (כ"ח ע"ב) דחייב למכרו מדכתיב והשבותו לו ראה איך תשיבנו לו עיי"ש. ופשיטא דליכא בזה אלא עשה בלבד. דהלאו לא שייך כאן כלל:

מצוה כז

והענק תעניק. מצות הענקת עבד עברי כשיוצא בשש או ביובל או במיתת האדון. היא מ"ע נמנית אצל כל מוני המצוות כולם. וגם יש בה שני לאוין. לא תשלחנו ריקם שמנאוהו כל מוני המצות כולם. ולא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך שמנאוהו הבה"ג

וכל סייעתו. וכן הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל הסכימו בזה להבה"ג. אבל הרמב"ם וסייעתו לא מנו לאו זה. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה אף אחד מהנך שני לאוין אלו. והנה מה שלא מנה רבינו לאו דלא תשלחנו ריקם. אין בזה מקום קושיא. דהדבר פשוט דלטעמי' אזיל. שכן דרכו ז"ל בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא האחד מהן. כמו שנתבאר אצלנו לעיל בכמה דוכתי. אבל מה שלא מנה לאו דלא יקשה בעיניך וגו' צריך ביאור. דאפי' נימא כפי' הרשב"ם ז"ל (בפי' עה"ת פרשת ראה) דאזהרה זו קאי על הענקה שלא יקשה בעיניו מה שחייבתו תורה להעניק להעבד בצאתו. מצאנו וגרנו ויקבו עיי"ש. מ"מ ענין אחר הוא לגמרי. ואין זה בכלל מצות עשה דהענקה. ויש למנותו בפ"ע. ומש"כ בזה הרמג"א ז"ל בעשין הנוספות להרמב"ן (מצוה ט"ז) ליישב דעת הרמב"ם שלא מנאו דבריו תמוהים עיי"ש. והרשב"ץ בזה"ר (לאוין ס"ק נ"ז) כתב על הרמב"ם בזה. דאזהרה זו שכחה הרמב"ם עיי"ש. והנה לפנינו דגם רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. וגם הסמ"ג לא מנאו. ויותר מזה דגם הרא"ם ז"ל ביראים (בסי' פ"ו פ"ז) שמנה מ"ע דשילוח עבדים ומ"ע דהענקה ול"ת דלא תשלחנו ריקם עיי"ש מ"מ לא זכר כלל ל"ת דלא יקשה בעיניך. אע"פ שהוא סובב הולך על מנין המצוות של הבה"ג. וכפי הנראה אין לנו אלא לומר שלא הי' נמנה לאו זה בנוסחת הבה"ג שלפניו. גם באזהרות רבינו הגאון ז"ל שעל סדר עשרת הדברות. אע"פ שמנה שם (בדבור כבד) עשה דהענק תעניק. ובדבור לא תשא מנה לאו דלא תשלחנו ריקם עיי"ש. משום דבאזהרותיו שם נמשך הגאון יותר אחר דברי הבה"ג. מ"מ לא מנה שם לאו דלא יקשה בעיניך ונראה לי ברור דטעמם משום דס"ל דהך קרא דלא יקשה בעיניך לאו לאזהרה אתי אלא לתנחומין והבטחה בעלמא. לומר שאין לו להתאונן ולהצטער על אבוד ממונו דאין זה אבוד וחסרון. שבעבור זה יברכך ה' בכל אשר תעשה והרי זה ממש כלאו דלא ירע לבבך כמו שביארתי לעיל (בעשה כ"ה) עיי"ש. וכן הרשב"ם ז"ל שם השוה שני מקראות הללו עיי"ש. ובאמת דכל הנך רבוותא ז"ל שלא מנו לאו דלא יקשה בעיניך לא מנו ג"כ לאו דלא ירע לבבך. והדברים מוכיחים דטעם אחד לשניהם כמו שביארנו. ולשיטתייהו אזלי. ואין להאריך בזה:

מצוה כח

והוכיח לכשרון. מ"ע דתוכחה. מדכתיב הוכח תוכיח את עמיתך. והוא מצוה נמנית אצל כל מוני המצות כולם. ומש"כ לכשרון. נראה דהכוונה למה שדרשו (בספרא ובפ"ב דמציעא) הוכח אפי' מאה פעמים וכן אמרינן (סוף פ"ג דערכין) מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח. הוכיחו ולא קבל מניין שיחזור ויוכיחנו. ת"ל תוכיח מ"מ עיי"ש. וזש"כ והוכיח לכשרון. כלומר שיוכיאנו עד שיחזור בתשובה

ויוכשר. שאם לא קבל בפעם ראשונה חייב לחזור ולהוכיח אפי' אלף פעמים עד שיחזור למוטב. כל כמה דלא הכהו או קללהו או נזף בי'. לכל מר כדאית לי' התם עיי"ש. או דהכוונה לומר דלא מיחייב להוכיח אלא לכשרים שיקבלו תוכחתו. אבל כשידוע לו בברור שלא יקבלו ממנו טוב לו לשתוק דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ועי' ביראים (סי' ל"ז) ובסמ"ק (סי' קי"ב) ובראש ורן ביצה (ריש פרק המביא ל' ע"א) ובתוס' (סו"פ חזקת הבתים ורפ"ק דע"ז ד' ע"ב) ד"ה שהי' בידם וכו' ובשאר ראשונים שם עיי"ש. ובתשו' חות יאיר (סי' קמ"ב) ובהשמטה שם עיי"ש היטב. ועי' בסמ"ג (עשין י"א) עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה כאן. ויש בענין זה ג"כ לאוין. לא תשא עליו חטא. שלא יביישנו וילבין פניו ברבים בשעת תוכחה אלא יוכיחנו בצנעא. וכן לאו דוערפכם לא תקשו עוד דלדעת הסמ"ק (סי' ט') בא להזהיר שלא ישנא את התוכחות ועי' מש"כ בזה לקמן (לאו מ"ט) עיי"ש. אבל אין להם ענין לעיקר עשה דתוכחה הנמנית כאן כמבואר. ולכן מנאן הגאון ז"ל לשני לאוין אלו לקמן במספר הלאוין (מ"ט. נ"ו) אבל יש להעיר בזה עפמש"כ בשערי תשובה לרבינו יונה ז"ל (שער שלישי סי' נ"ט) וז"ל מי שאינו מחזיק במחלוקת על המתיצבים על דרך לא טוב ומושכי העון הרי הוא נענש וכו'. ועובר בלאו שנאמר ולא תשא עליו חטא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דעל מניעת תוכחה עובר בלאו דלא תשא עליו חטא. וכן מבואר בדבריו לקמן (שם סי' ע"ב) שכתב וז"ל הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. הוזהרנו בזה שלא נשא משא בחטא חברינו בהמנענו מהוכיח אותם וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו שאם איננו מוכיחו מעלה עליו הכתוב כאילו מסייע בחטא שחטא עמיתו. וזש"כ ולא תשא עליו חטא. כלומר לא תשא במשא החטא עם עמיתך ע"י זה שלא הוכחתו. וכנראה דמקור דברי רבינו יונה ז"ל אלו הוא מתרגום אונקלוס שתרגם אוכחא תוכח ית חברך ולא תקבל על דילי' חובא. ר"ל שאם לא הוכיחו מקבל עונש על חטא של חבירו כאילו הוא חטא. וכן ראיתי להרמב"ן ז"ל (בפיעה"ת שם) שכתב וז"ל ואמר הוכח תוכיח את עמיתך ללמדו תוכחות מוסר ולא תשא עליו חטא שיהא עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו. ולזה נוטה לשון אונקלוס שאמר ולא תקבל על דילי' חובא. שלא תקבל אתה עונש בחטא שלו עכ"ל עיי"ש. וכן פי' הראב"ע ז"ל שם עיי"ש. ונמצא דלפ"ז יש לנו במצות תוכחה ל"ת ועשה. דהיינו מלבד העשה דהוכת תוכיח יש בה ג"כ ל"ת דלא תשא עליו חטא. וא"כ לדרכו של רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו למנות שניהם:

אמנם אין קושיא זו לדברי רבינו הגאון ז"ל בלבד. דגם לשאר ראשונים ז"ל קשה. שהרי הרמב"ם (בסה"מ עשין ר"ה ובלאוין ש"ג) ובחבורו הגדול (פ"ו מהלכות דעות) לא כתב

במצות תוכחה אלא עשה דהוכח תוכיח בלבד. ול"ת דלא תשא עליו חטא לא הביא אלא לענין שלא יכלימנו בתוכחתו עד שפניו משתנות עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (עשין י"א ובלאוין ו') עיי"ש. וביראים (סי' ל"ז) והחינוך (פ' קדושים מצוה רל"ט ר"מ) והרשב"ץ בזה"ר (לאוין מ"ב). וכן נקט רש"י (בפ' קדושים) עיי"ש. אע"ג דידוע דרכו של רש"י ז"ל בפי' עה"ת לימשך אחרי המתרגם ומדוע עזבו כאן. וכן הוא בסמ"ק (סי' קי"ב. קכ"ו) עיי"ש. והנראה דס"ל דכיון דבספרא (פ' קדושים פרק ד') ומייתי לה נמי בתלמודין בערכין שם מפרשינן לאו זה רק לענין שלא ילבין פניו דרך תוכחה ואין שום חולק על זה. וגם כולהו אמוראי דסוגיא דגמרא (פרק במה בהמה נ"ד ע"ב) דשקלי וטרו ומייתו ראי' דכל מי שיש בידו למחות ולא מיחה נתפס בעונש כעובר עבירה עצמו רק מקראי דדברי קבלה. ולא מייתו לה מקרא דלא תשא עליו חטא. דהו"ל אזהרת לאו דאורייתא דמבואר מיני' לפי התרגום דהו"ל כנושא החטא ביחד עם החוטא ומקבל העונש כחוטא עצמו. אין לנו לחוש לדברי המתרגם והעיקר כדדרשו הך קרא בספרא. ואע"ג דבמקום פלוגתא רגילים הגאונים ז"ל להכריע ע"פ המתרגם כמש"כ במק"א. מ"מ הכא דהדבר מוסכם בלא פלוגתא כלל. וגם אמוראי בתראי נקטי הכי בגמרא הכי נקטינן. וגם יש לדחוק ולפרש דברי התרגום באופן המסכים עם דרשת הספרא. דמש"כ ולא תקבל על דילי' תובא. מילתא אחריתא היא. לומר דאע"פ שמצוה עליו להוכיחו מ"מ יעשה זאת באופן שלא יענש עליו. כלומר שלא יביישנו ולא ילבין פניו בתוכחתו. ולכן שפיר נקטו הראשונים ז"ל עיקר כברייתא דספרא. ושפיר עשה רבינו הגאון שמנה העשה וגם הלאו.

דשני ענינים נפרדים הם:

אלא שיש לעיין בזה לכאורה. דהרי במבייש חבירו מלבד לאו זה דלא תשא עליו חטא יש בו ג"כ לאו דאונאת דברים. וכדתנן (בפרק הזהב נ"ח ע"ב) כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים וכו'. אם הי' בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים וכו'. ובגמרא אמרינן עלה ת"ר לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר באונאת דברים או אינו אלא באונאת ממון. כשהוא אומר וכי תמכרו ממכר וגו' הרי אונאת ממון אמור. הא מה אני מקיים לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים. הא כיצד אם הי' בעל תשובה אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים וכו'. אר"י משום רשב"י גדול אונאת דברים מאונאת ממון וכו'. תני תנא קמי דרנב"י כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים וכו'. עיי"ש בכולה סוגיא דמתבאר דמלבין פני חבירו הוא בכלל אונאת דברים. ועובר בלאו דלאו תונו איש את עמיתו. ושם לקמן (נ"ט ע"ב) אמרו דנענש ר"ג על דשמתי' לר"א משום דכל השערים ננעלו חוץ משערי אונאה עיי"ש. ובס' החינוך

(פרשת בהר מצוה של"ח) כתב וז"ל מדיני המצוה הזהירונו שלא להכאיב את הבריות בשום דבר ולא לביישם והפליגו בדבר וכו' עיי"ש בכל דבריו. ובסמ"ג (לאוין קע"א). וא"כ כי איצטריך לאו דלא תשא עליו חטא שלא לבייש חבירו ולהלבין פניו ע"כ היינו משום דעיקר קרא באמת לא אתי אלא ללאו שלא למנוע את עצמו מן התוכחה. ולעבור עלה בל"ת ועשה. וכדעת המתרגם. אלא דמשמע לי' נמי מהאי קרא אזהרה למלבין פני חבירו. והא דאיצטריך קרא דלא תונו איש את עמיתו. נראה משום דמהך קרא שמעינן נמי אזהרה למצער חבירו בלא הלבנת פנים. כמבואר בספרא ובפרק הזהב שם. וברמב"ם (פי"ד מהלכות מכירה) ושאר ראשונים. ולפ"ז א"כ ע"כ דעת המתרגם מוכרחת. ובאמת שכן נראה בהדיא מלשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. שכתב במנין הלאוין וז"ל מלשא חטא לרע להוכיח כי עבר עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לומר לא תשא חטא על רעך להניחו בחטאו. אלא עליך להוכיחו אם עבר על אחת ממצות שבתורה. וזהו כדעת המתרגם. וכן נראה דעת הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. שבלאו דאונאת דברים כתב וז"ל רעך אם הונאה אנאך ובהונאת דברים אם רדפך. רשם והלבין פניך ברבים ובחרפות אם חרפך. ראית ענשו לשמים לאודם פנים כולו לבן הפך. דם יחשב לאיש ההוא דם שפך. עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא דס"ל דעיקר אזהרה למלבין פני חבירו ברבים לא נפק"ל אלא מההוא קרא דלא תונו וגו' שהוא אזהרה לאונאת דברים. ואח"כ לקמן מנה שם לאו דלא תשא עליו חטא. וכתב בקצרה מנשיאות חטא הוו זהירים עיי"ש. וכיון שכבר הביא איסור מלבין פני חבירו בכלל לאו דלא תונו איש את עמיתו. נראה דכאן כוונתו לאזהרה דתוכחה. דהיינו שלא למנוע מלהוכיח את חבירו כשראוי לכך. וכדעת המתרגם. וכן נראה מלשון האזהרות להר"ש בן גבירול ז"ל שכתב במנין הלאוין וז"ל ולא תשא חטאו אשר לבו מלאו עכ"ל עיי"ש. וכוונתו ללאו דלא תשא עליו חטא. ומשמע דרצה לומר לא תשא חטאו אלא תוכיחנו על אשר מלאו לבו לעשות כן. דאם הוה ס"ל דלאו זה להקל על החוטא בא שלא לביישו בתוכחתו. וכדעת רוב הראשונים ז"ל. לא הוה שייך כאן לשון זה דמסיים וכתב אשר לבו מלאו. ואין לשון זה מתפרש אלא לפי דעת המתרגם דאזהרה זו להחמיר על החוטא היא באה. שלא לשתוק אלא להוכיחו על אשר מלאו לבו לעבור על מה שאסרה תורה. וכן נראה שהבין הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' כ') שכתב על דברי הרשב"ג שם וז"ל יאמר. מי שלבו מלאו ויצרו הסיתו לעשות עבירה לא תשא חטאו. הוכיחו בדברים כדי לביישו. וכן בגמרא ערכין ובספרא אמרו הוכח תוכיח יכול אפי' מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב דאזהרת לא תשא עליו חטא היינו שלא ימנע מלהוכיחו בדברים וכן הבין בלשון

המשורר. הן אמת דדברי הרשב"ץ ז"ל אלו מגומגמים הרבה במש"כ הוכיחו בדברים כדי לביישו. והוא תמוה דהרי אסור לביישו. כמבואר בספרא ובגמרא דערכין שהביא מיד אח"כ. וביותר מגומגם מש"כ וכן בגמרא ערכין וכו'. שהרי לא לבד שאין שום רמז ראי' משם כלל למש"כ לעיל דלא תשא עליו חטא הוא אזהרה שלא להמנע מהתוכחה. אלא אדרבה משם ראי' להיפוך ממש"כ לפני זה. ואין לומר דלביישו שרי וחייב ולא אסרו אלא להלבין פניו. דהא ליתא. דהיא היא דכל שמתבייש פניו מלבינים. וביוש קרי הלבנת והשתנות פניו. וכמבואר להדיא ברמב"ם (פ"ו מהלכות דעות. ובסה"מ לאוין ש"ג) עיי"ש. וכן הוא בשאר ראשונים ז"ל. וראיתי בקצור פי' הרשב"ץ (שנדפס עם ספר ישיר משה) שכתב בזה וז"ל ולא תשא חטאו אשר לבו מלאו. סרס הענין ודרשהו אשר לבו מלאו לא תשא חטאו. ור"ל מי שמלאו לבו להפיק רצון יצרו ולעבור עבירה בזדון לא תשא תטאו אלא הוכיחהו בדברים לביישו. אך בינך לבינו אבל לא תלבין פניו ברבים. כמו שדרשו רבותינו מקרא דכתיב ולא תשא עליו חטא. ומהאי קרא שמעינן תרתי. לא תקבל על תוכחה זו עון לעשותה ברבים כדי שלא תהא מצוה הבאה בעבירה וכו'. וגם לא תשא בעבור חבירך חטא בראותך בו דבר עבירה ולשתוק עכ"ל עיי"ש. ולא אדע אם זהו נוסחא אחרת מדברי הרשב"ץ ז"ל או שהמקצר הזה הוסיף מדעתו והאריך לשון בדברי הרשב"ץ ז"ל המגומגמים כדי לבאר דבריו ולהשלימם. אלא דמ"מ מה שמבואר מדברי דבינו לבינו מותר להכלימו ולביישו ולא הזהירה תורה אלא שלא לביישו ברבים. זהו נגד דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות דעות ה"ח) עיי"ש. וכן בספרא (פ' קדושים) ובסוגיא דערכין שם לא נזכר כלל בפני רבים. משמע בהדיא שאין שום חילוק בזה לענין לעבור עליו בלאו דלא תשא עליו חטא. ולא אמרו מלבין פני חבירו ברבים אלא להחמיר עליו ביותר שאין לו חלק לעוה"ב ושהוא מן היורדין ואין עולין. כדאמרינן בפרק הזהב שם. אבל לענין עבירת לאו אין חילוק בזה. אלא שראיתי להחינוך (פ' קדושים מצוה ר"מ) שכתב וז"ל שלא לבייש אחד מישראל. וזה העון יקראו ז"ל מלבין פני חבירו ברבים. והלאו על זה הוא מש"כ הוכח תוכיח וגו' ולא תשא עליו חטא וכו'. והעובר עלי' והלבין פני חבירו ברבים במזיד וכו' עבר על מצות מלך אבל אינו לוקה עליו. לפי שאין בו מעשה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל ג"כ דאין אזהרה זו אלא ברבים ולא בינו לבין עצמו. וכדברי הרשב"ץ ז"ל לפי מה שביאר המקצר. ובאמת דגם מגוף דברי הרשב"ץ בזה"ר שלפנינו הכי משמע. מדסיים עלה מכאן אמרו חז"ל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב עיי"ש. מתבאר דס"ל דעיקר האזהרה בהכי הוא דמיירי וכן נראה דעת רש"י בפרשת קדושים עיי"ש. וכן דעת רבינו יונה ז"ל בשע"ת (שער שלישי סי' רי"ד)

אלא שכתב דמ"מ גם בינו לבינו יש בו מיהת משום אונאת דברים אבל מקורם בזה לא ידענא. וגם איך החליטו החינוך ורשב"ץ בפשיטות איפוך דברי הרמב"ם ז"ל ולא הזכירו דבריו כלל. ואין זו דרכם בשאר מקומות כיו"ב. ואכמ"ל בזה ועי' בסנהדרין (ק"א ע"ב) דאמרי' ומפני מה נענש מפני שהוכיחו ברבים ובפירש"י שם עיי"ש:

ועכ"פ מבואר דגם דעת הרשב"ג דעיקר לאו דלא תשא עליו חטא מזהיר על התוכחה ולעבור עליו בל"ת ועשה כשנמנע מלהוכיחו. וכן הבין בעל נתיב מצותיך שם עיי"ש. ובאמת שכן נראה ג"כ מדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ש"ג) שכתב וז"ל הזהיר שלא לבייש קצתנו את קצתנו וכו'. והאזהרה שבאה בזה הוא אמרו הוכיח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. ובספרא וכו' יכול אפי' אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא. אמנם הפשט הוא שהזהיר שלא תחשוב לו עון ותזכרהו עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דההיא דספרא אינה אלא דרשא. אבל עיקר פשטא דקרא בא להזהיר רק שלא ימנע מלהוכיח את חבירו על חטאו. ולא יחשוב לו עונו בלבו וישתוק. אלא יזכירהו פשעו וישים עונו נגד פניו כדי שישוב ויתקן עותתו. כן נראה כוונת הרמב"ם ז"ל בזה. ולזה כוון הרמב"ם ג"כ במש"כ (בעשין ר"ה) וז"ל ולא נחשוב לו עון אבל נצטוינו להוכיחו במאמר וכו' עיי"ש. וכן מתבאר מברייתא דתנא דבי אליהו שהביא בילקוט קדושים (רמז תרי"ג) שאמרו שם. אמר רבי אליעזר בן מתיא אם יש דבר בינך לבינו אמור לו ואל תהא חוטא בו. לכך נאמר ולא תשא עליו חטא וכו' עיי"ש. והיינו ממש כדברי המתרגם. והשתא א"כ הדק"ל לרבינו הגאון ז"ל דאחר שמנה לאו דלא תשא עליו חטא במספר הלאוין לא הי' לו למנות עוד עשה דהוכח תוכיח במספר העשין לפי דרכו ז"ל:

אמנם נראה דגם מהא לא איריא שהרי כבר הבאתי דעת רוב הראשונים ז"ל דלא קיי"ל בהא כדעת המתרגם מטעם שביארנו לעיל. וגם הרמב"ם אף שכן נוטה דעתו ז"ל בסה"מ שם. מ"מ בחיבורו הגדול (בפ"ו מהלכות דעות) ובקצור מנין המצות שלו מבואר דס"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל. דליכא בתוכחה אלא עשה בלבד. ולאו דלא תשא עליו חטא לא קאי אלא להזהיר שלא ילבין פני חבירו עיי"ש. ועכצ"ל שחזר בו ממש"כ בסה"מ שם בזה. וכדאשכחן בכמה דוכתי כיו"ב בחיבורו. והיינו ע"כ מטעם שהכרחנו לעיל דלא כהמתרגם. ואף דלפי מה שהבאתי מברייתא דתנא דבי אליהו ר"א בן מתיא ס"ל נמי כדעת המתרגם. וא"כ יש כאן פלוגתא דתנאי. וכבר הבאתי לעיל דעת הגאונים לפסוק כהך תנא. דקאי המתרגם כוותי'. כמבואר בתשובת רב יהודאי גאון ז"ל שבתשובות הגאונים (דפוס ליק סי' מ"ה) וז"ל כל היכי דפליגי רבנן במלתא ומתרגם אמר קרא כחד מנהון הלכתא כוותי' עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בתורתן של ראשונים (ח"ב ריש סי' א') בשם

רב נטרונאי גאון ז"ל עיי"ש. מ"מ נראה כיון דבעיקר מקומו בספרא ובגמרא שם ליכא שום פלוגתא בהכי. הכי נקטינן. ובפרט דכולהו אמוראי בגמרא הכי ס"ל כמשכ"ל ועי' רמב"ם (פי"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ג) ובהשגות הרמב"ן לסה"מ (שורש חמישי) ובמש"כ עליו במג"א שם. ובפי' הרמב"ן (פ' תצא על קרא דלא תהי' קדשה) עיש"ה. ועי' ג"כ מש"כ הרמב"ן ז"ל (בפ' משפטים) בקרא דשארה כסותה ועונתה ל"י עיי"ש ואכמ"ל בזה. ובפרט לפמשכ"ל דגם דברי התרגום אין מוכרחין כ"כ להתפרש כן. ומה שהקשינו לפ"ז דא"כ למה לי קרא דלא תשא עליו חטא. תיפוק לי' מאזהרת לאו דאונאת דברים. אפשר לומר דודאי איצטריך הך קרא דלא תשא עליו חטא להזהיר אפי' במקום תוכחה. וכדמשמע מברייתא דגמרא דערכין שם לפירש"י שם ד"ה יכול וכו' עיי"ש. דסד"א כיון דרשע הוא שעבר אדאורייתא רשאי להוכיחו אפי' ע"י הלבנת פנים. ובפרט לפי מה דאמרינן (בפרק הזהב שם) לענין לאו דאונאת דברים מאי דכתיב לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תונוהו. וכתבו ביראים (סי' נ"א) ובסמ"ג (לאוין קע"א) והנמוק"י (בפרק הזהב שם) דהיינו לומר שאינו מוזהר על אונאת דברים אלא על יראי שמים וזהירים בתורה ובמצות עיי"ש. וא"כ ודאי איצטריך להזהיר כאן בתוכחה דלא נפקא מהתם. מלבד מה שי"ל דמשום מצות תוכחה הוה סד"א דשרי. וכ"כ בסמ"ג (לאוין ו') דעיקר לאו זה היינו במקום תוכחה עיי"ש. וכן הוא דבר הלמד מעניני' דקרא. דבענינא דתוכחה כתיב. וגם איפכא לא תקשה למה לי קרא דלא תונו איש את עמיתו. דהא איצטריך לאזהרה שלא יצערנו בדברים אפי' שלא בהלבנת פנים כמשכ"ל. וגם שלא בדברים אלא שמראה לו פנים רעות וכיו"ב ס"ל להרבה ראשונים דהו"ל בכלל אזהרה זו. והיינו כרבי יהודה דס"ל התם הכי. וס"ל דגם ת"ק לא פליג עלי' בהכי כמבואר בטור (חו"מ סי' רכ"ח) ובשאר ראשונים. עכ"פ מבואר דאין בזה מקום קושיא על רבינו הגאון ז"ל גם לפי דרכו במה שמנה העשה וגם הלאו:

אלא דאכתי בעיקר עשה דתוכחה שמנה רבינו הגאון ז"ל יש לדון מצד אחר. דלכאורה נראה דאם ראה חבירו עבר עבירה ואינו מוכיחו מלבד עשה דהוכח תוכיח עבר נמי בל"ת דלא תעמוד על דם רעך. דאם על היזק גופו עובר בלאו זה. כדאמרינן בספרא (פרשת קדושים) ובסנהדרין (פרק בן סו"מ ע"ג ע"א) מנין לרואה חבירו שטובע בנהר או ליסטים באין עליו או חי' גוררתו שאתה חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך עיי"ש. כ"ש בעבירה שהיא אבדת גופו ונפשו. ועי' בספרי (תצא פיסקא רנ"ב) דהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו. שההורגו אינו מוציאו אלא מהעוה"ז. והמחטיאו מוציאו מהעוה"ז ומהעוה"ב עיי"ש. וכן ראיתי בחשובות מהרשד"ם (חלק יו"ד סי' ר"ד) שכתב

בהדיא וז"ל ואם להציל דם חבירו חייב לטרות בגופו ובממונו להצילו. להציל נפשו מני שחת על אחת כו"כ שחייב עיי"ש בדבריו. וא"כ כיון שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הלאוין לאו זה דלא תעמוד על דם רעך. שוב לא הי' לו למנות כאן עשה דתוכחה לפי דרכו ז"ל. ולכאורה הי' נראה לומר דמלאו דלא תעמוד על דם רעך לא שמעינן אלא היכא דבודאי יש בידו כדי להצילו מרעתו. משא"כ בתוכחה דלעולם אין הדבר מסור בידו להצילו בודאי ולהחזירו למוטב. דאפשר שלא ישמע לו הילכך אי לאו דגלי קרא עשה דתוכחה לא הוה מחייבינן לו להוכיחו. ובפרט דמרבינן הוכח תוכיח אפי' מאה פעמים. ובודאי היכא שכבר הוכיחו ולא קבל ממנו הדבר קרוב לודאי שלא ישמע לו עוד. ומ"מ חייבי' קרא לחזור ולהוכיחו. אע"ג דלא שייך בזה אזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך. וכן נראה ממש"כ בהגהות מיימוני בשם הירושלמי וז"ל לא תעמוד על דם רעך בירושלמי מסיק אפי' להכניס עצמו בספק סכנה חייב עכ"ל. והביאו בכ"מ (סופ"א מהלכות רוצח) ובב"י (חו"מ סי' תכ"ו). וכתב עלה וז"ל ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק עכ"ל עיי"ש. הרי מוכח מזה דלאו דלא תעמוד על דם רעך היינו כשבודאי בידו להצילו. דאם איתא דמיירי קרא אפי' בספק הצלה א"כ ספק וספק הוא. דאע"ג דודאי ימות זה אם לא יצילנו מ"מ כיון דספיקא הוא אם יוכל להצילו הו"ל ספק וספק. ומאי חזית. ומעתה א"כ שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דתוכחה אע"פ שמנה ל"ת דלא תעמוד על דם רעך. דמצות תוכחה לא נפקא מכלל אזהרת לא תעמוד על ד"ר מטעם שביארנו:

אלא שראיתי להר"ן ז"ל בחי' לסנהדרין שם שכתב וז"ל וא"ת וכיון שמצוה הוא להרוג הרודף כדי שיציל הנרדף למה לי קרא דלא תעמוד על דם רעך. פשיטא דהוא מצווה לטרוח בהצלתו. כגון טובע בנהר או ליסטים באים עליו. י"ל דמקרא דניתן להצילו בנפשו לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שהוא רוצה להרגו. ובכה"ג במי שברור לו כשמש שיטבע בנהר אם לא יצילהו הוא דמחייב להצילו אבל על ספק לא שמעינן מידי. משוה"כ אתי קרא דלא תעמוד על דם רעך לומר שהוא מצווה לטרוח בו אף על הספק עכ"ל הר"ן עיי"ש. וא"כ לפ"ז מבואר דגם לאו דלא תעמוד על דם רעך מזהיר אף על הספק והדק"ל. איברא דדברי הר"ן אלו הם נגד דברי הירושלמי שהבאתי. וגם מדברי התוס' בסוגיא דסנהדרין שם בד"ה להצילו בנפשו מתבאר דלא ס"ל כדעת הר"ן ז"ל עיי"ש. אלא דעיקר דברי הירושלמי אלו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והטור לא הביאוהו להלכה. ומשמע דס"ל דלא קיי"ל הכי. וכבר העירו בזה הסמ"ע והב"ח (חו"מ סי' תכ"ו) עיי"ש. וקצת אחרונים פלפלו בזה להוכיח מתלמודא דידן דלא ס"ל הכי. ומ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל יתכן לומר דס"ל כהגהות מיימון דנקטו להלכה כהירושלמי בזה. ולכן

שפיר מנה עשה דתוכחה משום דלא הויא בכלל אזהרת לא תעמוד על דם רעך. וכמו שביארנו. ולכאורה נראה ראי' לזה דמצות תוכחה אינה בכלל אזהרת לא תעמוד על דם רעך עפמש"כ בפסקי מהר"ם ריקאנטי ז"ל (ס' ת"ע) וז"ל אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ לך אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבירך. י"א שחייב להניח לקצץ לו האבר הואיל ואינו מת. וראי' מדאמרינן בגמרא החש בעינו מותר לכוחלה בשבת. ומפרש טעמא משום דשורייקא דעינא בליבא תלי. משמע הא אבר אחר לא. והשתא יבא הנידון מקו"ח. ומה שבת החמירה שאין אבר אחד דוחה אותה. נדחית מפני פיקוח נפש אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שידחה מפני פיקוח נפש עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דמצות תוכחה יש בה ג"כ לאו דלא תעמוד על דם רעך. א"כ קשה מדאמרינן (סופ"ג דערכין ט"ז ע"ב) עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה. ושמואל אמר עד קללה. ור"י אמר עד נזיפה עיי"ש. וקשה דהרי אכתי יש בה משום אזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך. דאפי' קציצת אבר מגופו בכלל האזהרה כדי להציל את חבירו ממיתת הגוף וכ"ש כדי להציל נפשו מרדת שחת וכדעת מהרשד"ם ז"ל. אלא ודאי מוכח כדכתיבנא דל"ת דלא תעמוד וגו' ליכא במצות תוכחה מטעם שביארנו: ומיהו לכאורה י"ל דהכאה עדיפא טפי מקציצת אבר. דהרי במכה את חבירו יש בו לאו דאורייתא משא"כ בקוצץ אבר מאביריו ע"י עצמו לית בי' אלא משום חובל בעצמו דלית בי' אלא איסורא בעלמא אפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. וכ"ש למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו דאפי' איסורא ליכא. ועי' מש"כ בזה לקמן במספר הלאוין בל"ת דמקלל עיי"ש. וא"כ רבותא טפי אשמעינן דאפי' עד שיכהו חייב להוכיחו. אע"ג דעבר בזה המוכיח על לאו דלפני עור לא תתן מכשול. שגורם לו בתוכחתו שיכהו ויעבור בלאו דלא יוסיף שהוא אזהרה דאורייתא למכה חבירו. וכ"ש קציצת אבר ע"י עצמו דאין בזה אלא איסורא בעלמא. ואפי' לכתחילה שרי לדעת הסוברין דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. הן אמת דלענ"ד לכאורה מה שפירש"י בערכין שם עד הכאה עד שיקצוף זה ויכה את המוכיח עיי"ש. דמבואר דמפרש עד הכאה היינו שיכהו בפועל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות דעות ה"ז) עיי"ש. צ"ע טובא אצלי דהרי מצוה הבב"ע היא דעבר בהכי אלפני עור דהו"ל לאו דאורייתא. ובקרא דהוכח תוכיח אין לנו אלא מצות תוכחה בעלמא. אבל עד הכאה לא רמיזא בכתוב כלל. ומנ"ל דשרי. ובאמת דחזינא להחינוך (פרשת קדושים מצוה רל"ט) שלא פירש כן. שכתב וז"ל מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שחיוב מצוה זו עד הכאה. כלומר שחייב המוכיח להרבות תוכחותיו אל החוטא עד כדי שיהא קרוב החוטא להכות את המוכיח עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דלא הכאה ממש

קאמרינן. אלא שיהא קרוב להכותו. ולפ"ז אתי שפיר אבל לפירש"י והרמב"ם קשה. מיהו מדברי המדרש שהביא בהגהות מיימוני על דברי הרמב"ם שם מבואר דהכאה ממש קאמרינן. וכפירש"י וסייעתו ז"ל עיי"ש. ודוחק לומר דכיון דמקרא דויטל שאול וגו' יליף לה התם י"ל דהכי גמירי לה דזו היא מצות תוכחה דאורייתא עד הכאה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ למ"ד עד הכאה יש לכאורה לדחות ולומר דעד הכאה הו"ל רבותא טפי מקציצת אבר מטעם שביארנו. אלא דמ"מ אכתי קשה למ"ד עד קללה ולמ"ד עד נזיפה. דהא מאי דקאמרינן עד קללה לאו היינו לקללו בשם דיש בו לאו דאורייתא דמקלל חבירו בשם. דהא לא קאמר עד שיקללנו בשם. ועוד דהא משאול גמר לה התם דכתיב לבשתך ולבושת ערות אמך. שאין זה אלא זלזול בעלמא. ואפי' לפי מה שפירש הרש"א ז"ל בח"א שם דקללה ממש היא. כלומר שיהי' זה לבשתך ולבושת ערות אמך עיי"ש בדבריו. מ"מ אין כאן קללה בשם שיהא בו לאו גמור דאורייתא אלא קללה בעלמא דאין בו אלא איסורא בעלמא. ולהרבה ראשונים אפי' איסורא ליכא. כמו שיבואר לפנינו לקמן בלאו דמקלל עיי"ש. וא"כ טפי הו"ל למינקט קציצת אבר שהוא ודאי טפי טובא. וכ"ש למ"ד עד נזיפה דקשה. דתיפוק לי' דאכתי אית בה משום אזהרה דלא תעמוד על דם רעך דלא יצא ידי חובתו עד קללה ונזיפה. וגם למ"ד עד הכאה נראה דהיינו לומר דבהכאה נפטר מלהוכיחו עוד. אבל ודאי כשיראה שיש לחוש שיכנו אסור לו להוכיחו יותר. דהו"ל מצוה הבב"ע כמשכ"ל. ובזה אפשר להשוות דעת החינוך עם דעת רש"י וסייעתו. וניחא נמי שפיר דאין סתירה לדברי החינוך מדברי המדרש תנחומא שהביא בהג"מ שם. משום דודאי בהכאה נפטר מלהוכיח יותר. אלא דהיינו היכא שלא הי' נראה למוכיח מעיקרא לפי דעתו שיבוא החוטא להעיז פניו כ"כ להכותו. אבל כשרואה ומשער בדעתו שהחוטא קרוב להכותו אסור לו להוכיחו יותר. כדי שלא יעבור בלאו דלפני עור והו"ל מצוה הבב"ע. וגם זה הוא בכלל עד הכאה דקאמר רב. וזהו שבא החינוך לאשמעינן. כן נראה לי ברור. ומעתה לפ"ז גם למ"ד עד הכאה קשה כקושיין. אם לא שנאמר דמצות תוכחה לא שייכא באזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך. ובהכאה או קללה או נזיפה לחוד. לכל מר כדאית לי'. נפטר כבר לגמרי ויצא ידי חובתו בכך. אף דידי אזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך לא נפטר בכך אפי' בקציצת אברים. כל זמן שאין בדבר סכנת נפש ממש. והיינו מטעם שביארנו. מיהו בעיקר דברי מהר"ם מריקאנטי ז"ל ראיתי בתשו' הרדב"ז (ח"ג סי' תרכ"ז) שהשיב עליו כמה תשובות ומסיק להלכה דלא כדעתו ז"ל עיי"ש בדבריו. אבל לענ"ד כל דבריו אינם מוכרחין כלל. אלא שאין כאן מקום להאריך בזה:

ומלבד זה נראה לומר בזה מטעם אחר דלאו דלא תעמוד על דם רעך לא שייך במצות תוכחה. לפי מאי דאמרינן (בסוגיא דפרק בן סו"מ שם) גופא מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר וכו' ת"ל לא תעמוד וגו'. והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבדת גופו מנין ת"ל והשבותו לו. אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשי' וכו' עיי"ש. ולכאירה קשה מאי פריך והרי באבדה קיי"ל דדוקא בשנאבדה ממנו באונס ושלא מדעתו. אבל באבדה מדעת ליכא מצות השבה. וכמבואר בפ"ב דמציעא. וכן ביאר הרמב"ם. (בפי"א מהלכות גזלה ואבדה הי"א) וז"ל המאבד ממונו לדעת אין נזקקין לו. כיצד הניח פרתו ברפת שאין לה דלת וכו'. השליך כיסו בר"ה כו' וכל כיו"ב. אסור לרואה דבר זה ליטלו לעצמו. ואינו זקוק להחזיר שנאמר אשר תאבד ממנו ומצאתה. פרט למאבד לדעתו עכ"ל עיי"ש. וא"כ אי מקרא דוהשבותו לו הוה גמרינן. הו"ל למימר דגם כאן דוקא דומיא דהשבת אבדה בשאירע לו אונס שלא מדעתו הוא דחייבי' קרא להצילו. אבל השתא דכתיב קרא דלא תעמוד על דם רעך אמרינן דאפי' כשטבע מדעתו והפיל עצמו לנהר. או שהלך מרצונו למקום חיות רעות וכיו"ב. חייב להצילו כל שיש בידו להציל. ועכצ"ל דפסיקא לי' לתלמודא דהכי נמי הכא אם הביא על עצמו הסכנה מדעתו לא מחייב להצילו. ואין לומר דאכתי תקשה איפכא דכיון דכתיב לא תעמוד על דם רעך למה לי קרא דוהשבות לו לרבות אבדת גופו. ולהכי הוכרח שפיר לשנויי אי מהתם ה"א ה"מ בנפשי' וכו'. ולעולם אימא לך דלאו דלא תעמוד וגו' קאי אפי' בנכנס בסכנה מדעתו. דזה ליתא. דגם לשנויא דמשני בגמרא אי מהתם ה"א ה"מ בנפשי' וכו'. תקשה כן לפי מאי דפירש"י שם וז"ל קמ"ל לא תעמוד על דם רעך לא תעמוד על עצמך משמע. אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך עכ"ל עיי"ש. וכן פי' הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. וכיון דמשמעותא דקרא דלא תעמוד וגו' הכי משמע. דאפי' למיטרח ומיגר אגורי מיחייבי. א"כ קשה למה לי והשבותו לו לרבות אבדת גופו. וכבר עמד בזה מרמ"ל שם. ונדחק הרבה בזה עיי"ש. אבל ראיתי בחמרא וחיי להר"ב כנה"ג שם שהביא משם תלמידי הר"ף ז"ל שהקשו כן. וז"ל וא"ת ל"ל קרא דוהשבותו לו כיון דכתיב לא תעמוד. וי"ל דאיצטריך למכתב והשבותו לו לאשמעינן דחייב להצילו בכל ענין אפי' היכא דאינו כ"א תועה. דסד"א דלא חייבי' אלא דוקא היכא דרוצים להרוג אותו עכ"ל עיי"ש. ועי' סו"פ מרובה (פ"א ע"ב) עיי"ש. ומעתה א"כ לפ"ז דלא פריך תלמודא אלא דוקא אקרא דלא תעמוד על דם רעך למה לי. כיון דכבר חיתרבי אבדת גופו מקרא דוהשבותו לו. אבל איפכא ליכא למיפרך. כמש"כ תלמידי הר"פ ז"ל. וכדמשמע נמי ודאי מפשטות לישנא דתלמודא. ודאי תקשה כקושיין. דהרי איצטריך קרא דלא תעמוד וגו' לאשמעינן דאפי' באבדת גופו שמדעתו חייבין להצילו.

דאילו מקרא דוהשבותו לו ליכא למשמע אלא באבדה שלא מדעת כדכתיבנא אם לא דנימא דגם מקרא דלא תעמוד על דם רעך לא משמע אלא באבדה מדעת דוקא. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דבמצות תוכחה לא שייכא אזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך. דהרי כאן לעולם בעובר עברה אבדה מדעת היא. ואין לנו בה אלא עשה דהוכח תוכיח בלבד. דהרי בשוגג גמור לא שייכא תוכחה כלל. דאין צריך אלא להזכירו שגגתו והוא פורש מעצמו. ולא בעי תוכחה אלא העובר במזיד. וא"כ אבדה מדעת היא ואינה בכלל לאו דלא תעמוד על דם רעך:

ונראה ראי' לזה מדתנן בגיטין (פרק השולח מ"ו ע"ב) המוכר עצמו ובניו לעכו"ם אין פודין אותו וכו' עיי"ש. והרי בפדיון שבויים יש בו לאו דלא תעמוד על דם רעך וכמש"כ הרמב"ם (בפ"ח מהלכות מתנות עניים ה"י) עיי"ש. ומ"מ כשמכר עצמו אין פודין אותו. הרי דאזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך ליתא אלא כשבא בסכנה שלא מדעתו ורצונו. ואע"ג דבגמרא שם אמרינן עלה אמר ר"א והוא ששנה ושלש. היינו משום דבפעם ראשון ושני אית לן למימר דמסתמא הי' אנוס לכך מחמת דחקו ולהחיות נפשו עשה כך. אבל כשהוחזק בכך במכירת שלשה פעמים אמרינן דודאי מרצונו עשה כן. והילכך שוב אין פודין אותו. ואע"ג דמבואר שם דהיכא דאיכא קטלא אפי' מכר את עצמו כמה פעמים פודין אותו. דאמרי' התם ההוא גברא דזבין נפשי' ללודאי (פירש"י אומה שאוכלין בני אדם) אתא לקמי דרבי אמי א"ל פירקן. א"ל תנן המוכר עצמו ובניו לעכו"ם אין פודין אותו אבל פודין את הבנים משום קלקולא. וכ"ש הכא דאיכא קטלא וכו' עיי"ש. והרי מתניתין מיירי במכר ושנה ושילש. ומ"מ אמרינן דבדאיכא קטלא פודין. אע"ג דבהוחזק בשלשה פעמים מסתמא מדעתו בלא אונס נמכר. אבל כבר הרגיש בזה הר"ן ז"ל בפירושו על הרי"ף שם (סו"פ השולח). וכתב שם וז"ל דאיכא קטלא. שהיו רשאין להרגו אם יעבור הזמן ולא יפרענו. כי כן הי' דרכם עכ"ל עיי"ש. ולכאורה אינו מובן מה דחקו לכך ולא פי' כפשוטו דכיון דלודאי אוכלי אדם הם ודאי מסתמא לאכילה נמכר להם ואיכא קטלא. אבל הדבר ברור דלהכי לא ניחא לי' לפרושי הכי משום דבכה"ג ודאי פשיטא דאין נזקקין לו לפדותו. כיון דמדעתו מסר נפשי' לקטלא. ולזה פירש דמיירי בשלוה מהם ע"מ לפרוע לאחר זמן. וקודם שיגיע זמן פרעון אין להם רשות להרגו. והוא הי' סבור בשעה שנמכר להם דלכשיגיע הזמן תשיג ידו לפדות עצמו. או שאחרים יפדוהו. אלא דאח"כ לא השיגה ידו וגם אחרים לא באו לפדותו. להכי בא לפני ר"א שיפדהו. ואף דחזקתו דמדעתו בלא אונס מכר עצמו. מ"מ לא ידע שיבוא לידי קטלא. וכן ראיתי להרש"ל ז"ל ביש"ש גיטין (פרק השולח סי' ע"ב) שכתב וז"ל מי שגנב מן העכו"ם

שדינו בתלי' אין צריכין כלל לפדותו. כי הוא מתחייב בנפשו. ולא דמי להאי דזבין נפשי' ללודאי וכו'. אין הפירוש שמכר עצמו לקטלא. אלא מכר עצמו לשיעבוד ולא ידע מזה עד אחר המכירה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שפירש מדעתו כדפי' הר"ן ז"ל. ואשתמיטתי' דברי הר"ן אלו:

וראיתי בירושלמי (פ"ד דגיטין ה"ט) דאמרינן התם עלה דהך מתניתין דהמוכר את עצמו וכו'. מתני' בשמכר עצמו ושנה. אבל מכר עצמו פעם אחת פודין אותו. ואם מכר עצמו ללודים אפי' פעם אחת אין פודין אותו. מעשה באחד שמכר את עצמו ללודים אתא עובדא קומי רבי אבהו אמר מה נעשה. מפני חייו עשה. ופי' הר"ב קה"ע מפני חייו עשה. שלא הי' לו במה להחיות את נפשו וראוי לפדותו. ובריייתא איירי בשהי' לו כדי חייו עכ"ל עיי"ש. הנה בירושלמי מיירי בשמכר את עצמו ללודאי לקטלא. ולכך קאמר דאפי' פעם אחת אין פודין אותו כשמכר עצמו מדעתו בלא שום אונס. אבל כשהי' אנוס בדבר משום חיי שעה. שלא הי' לו במה להחיות את נפשו. פודין אותו. ואין בזה שום מחלוקת בין הירושלמי הבבלי. ודלא כמש"כ הר"ב פ"מ במה"פ שם עיי"ש. ומזה ראי' מפורשת לדעת הר"ן והרש"ל ז"ל. ועכ"פ מתבאר מזה להדיא כדביארנו דלאו דלא תעמוד על דם רעך אינו אלא בשאירע לו סכנה שלא מדעתו. אבל כשהכניס עצמו לסכנה מדעתו. אינו בכלל אזהרה זו. וא"כ במצות תוכחה שנכנס מדעתו לסכנה זו. לית בה לאו דלא תעמוד על דם רעך. ואין בה אלא עשה דהוכח תוכיח בלבד. ויפה עשה רבינו הגאון ז"ל שמנה עשה זו אע"פ שמנה לאו דלא תעמוד על דם רעך במספר הלאוין:

ובלא"ה לפי מה שביארתי במק"א דאף דדרכו של רבינו הגאון ז"ל כל מצוה הנכללת במצוה אחרת. למנות רק את המצוה הכללית בלבד. והפרטית אינה נמנית. בין לאו בלאו או לאו בעשה או עשה בלאו. מ"מ היינו דוקא היכא דנכללת במשמעות הכתוב ע"פ פשוטו. אבל היכא דלא אתיא חדא מחברתה אלא בק"ו או באחת משאר מדות שהתורה נדרשת בהן. אבל משמעותי' דקרא לפי פשוטו לא מיירי בהכי. בזה גם לרבינו ז"ל נמנין שתיהן. משום דגם ק"ו ושאר מדות שהתורה נדרשת בהן אי לאו שנמסרו מסיני לדרוש בהן. אנן לא הוה דרשינן. ונמצא דמדה זו גופא הו"ל כקרא באנפי נכשי'. והילכך בכל כיו"ב נמנות שתיהן. כל אחת בפ"ע דאין זו מצוה שנאמרה ונשנית אלא כל אחת בפ"ע נאמרה. ומעתה כאן כיון דקרא דלא תעמוד על דם רעך לא משמע אלא דם ממש. אלא דאתינן למילף בק"ו אזהרה גם להציל חבירו מעבירה. משום דהמחטיא את חבירו קשה לו מן ההורגו. הילכך אפי' יהי' ק"ו גמור יש לנו למנות עשה דהוכח תוכיח בפ"ע. כיון דאין מצוה זו נכללת במשמעותי' דקרא דלא תעמוד על דם רעך כלל. אלא דמק"ו

הוא דאתינן למילף מצות תוכחה מהתם אלא דיש לפקפק בזה משום דבאמת מצינו גם בתוכחה לשון זה. כדכתיב (ביחזקאל ל"ג:ח') ואתה בן אדם צופה נתתיך לבית ישראל וגו' באמרי לרשע רשע מות תמות ולא דברת להזהיר רשע מדרכו הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש וגו'. וא"כ כיון דסתמא כתיב לא תעמוד על דם רעך יש לנו לומר דגם תוכחה בכלל. משום דאם לא יזהירנו בתוכחתו אפשר דהוא רשע בעונו ימות והרי זה עומד על דמו של זה. מיהו נראה דקרא דיחזקאל נאמר רק דרך מליצה כלשון הנביאים. אבל פשטי' דקרא דאורייתא ליכא לפרושי הכי. ואין לנו אלא קרא כמשמעו דלשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד. כמש"כ התוס' בקידושין (ל"ז ע"ב) ד"ה ממחרת עיי"ש. והילכך בלא ק"ו אין למילף מצות תוכחה מההוא קרא דלא תעמוד על דם רעך. ושפיר י"ל דמה"ט מנה רבינו הגאון מצות תוכחה בפ"ע מלבד מה שמנה לאו דלא תעמוד על דם רעך:

אמנם בעיקר הדבר מאי דנקטו האחרונים ז"ל לדבר פשוט ומוחלט להלכה דמחטיא את חבירו חמור יותר מההורגו. ודנין ע"פ סברא זו לדינא ולהלכה למעשה. לענ"ד הוא תמוה מאוד ואין לו כל יסוד להלכה. ואדרבה הדבר ברור דאין הלכה כן. שהרי הדבר תמוה לפ"ז במאי דקיי"ל כל עבירות שבתורה אם אומרים לו לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז גילוי עריות שפיכות דמים שיהרג ואל יעבור. ואמאי לא חשיב נמי עבירת לאו דלפני עור. שהרי לפ"ז אם הכשיל את חבירו בעבירת איסור דאורייתא חמור יותר מהורגו ודינו כשפיכות דמים דיהרג ואל יעבור. והרי יש בו אזהרה מיוחדת. ופשיטא דאין לכללו בכלל עבירה דשפיכות דמים לומר דכיון דקתני שפיכות דמים היינו הך. ומיהו לזה הי' אפשר לומר דדוקא במחטיא ממש הוא דאמרינן דקשה יותר מההורגו. אבל אזהרת לפני עור אינה אלא במזמין מכשול לפני חבירו שאפשר שיכשל בו ויחטא. כגון מושיט כוס יין לנזיר או אבר מה"ח לב"נ וכל כיו"ב. דאינו מאכילו ומשקהו בידים ממש דהו"ל מחטיא. אלא שאפשר שישתה או יאכל ונמצא חוטא ואשם בגרמא דידי'. וכמבואר בפ"ק דע"ז (ו' ע"א) ושאר דוכתי. וא"כ יש מקום לדחות ולומר דודאי עבירת לאו דלפני עור לא חמירא כשפיכות דמים לענין שיהרג ואל יעבור. אבל מחטיאו ממש איה"נ דהו"ל בכלל שפיכות דמים דקתני וחשיב בהנך דיהרג וא"י. דלא משום אזהרת לפני עור בלחוד נגעו בה אלא הו"ל כשפיכות דמים ועדיפא מינה. איברא דמלבד דפשיטא דלדינא הא ליתא כלל. וישתקע הדבר ולא יאמר. בלא"ה אפי' תימא הכי אכתי קשה במאי דקתני בתוספתא (פ"ג דמכות) הסך שמן המשחה שעשה משה במדבר חייב כרת וכו'. אחד הסך ואחד הניסך. בד"א בזמן שהיו שניהם מזידין וכו'.

אחד שוגג ואחד מזיד שוגג פטור ומזיד חייב. וכן קתני התם המלביש את חבירו כלאים המטמא את הנזיר וכו'. וכן קתני התם המקיף פאת ראשו של חבירו שניהם חייבין וכו'. המקיף פאת זקנו של חבירו שניהם חייבין וכו'. הקורח קרחה בראשו של חבירו שניהם חייבין וכו'. השורט שריטה בבשרו של חבירו שניהם חייבין וכו'. הכותב כתיבת קעקע בבשרו של חבירו שניהם חייבין וכו' עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות כלאים ובפי"ב מהלכות ע"ז) והראב"ד שם ובטיו"ד (סי' ק"פ קפ"א) עיי"ש. ובספרא (פרשת שמיני) דריש לא יאכלו לחייב את המאכיל כאוכל עיי"ש. ועי' ברא"ם וק"א מש"כ שם בזה. ובסוגיא דמכות (כ' ע"ב) אמרינן לא תקיפו אחד המקיף ואחד הניקף במשמע ולוקין עיי"ש. ובכל הני הו"ל מחטיא ממש. והו"ל לומר דבר מיתה הוא כהורג את הנפש. וגם ל"ל קרא לרבות את הניקף. תיפוק לי' משום מחטיא דהו"ל חמיר טפי מרציחה וחייב מיתת ב"ד:

עוד יש לתמוה מסוגיא דגיטין שהבאתי לעיל דאמרינן ההוא גברא דזבין נפשי' ללודאי אתא לקמי' דר"א א"ל פירקן. א"ל תנן המוכר עצמו ואת בניו לעכו"ם אין פודין אותו אבל פודין את הבנים משום קילקולא (ופירש"י שלא יטמעו בין העכו"ם וילמדו ממעשיהם וכו'). וכ"ש הכא דאיכא קטלא וכו' עיי"ש. והשתא מאי כ"ש הוא הרי החטא קשה יותר מהריגה. ואי פודין משום שלא יטמעו בין העכו"ם וילמדו ממעשיהם. דקשה להם יותר מקטלא. אכתי אין ראי' לפדות אף משום קטלא. וראיתי להר"ב חת"ס ז"ל בחי' שם שעמד בזה והניח בצ"ע עיי"ש. ומיהו לזה הי' אפשר לומר דהתם מלבד קטלא אית בה נמי עבירה חמורה. דכיון דלודאי אוכלי בני אדם נינהו מכיון שמכר עצמו להם הו"ל כמאבד עצמו לדעת. דהו"ל כהורג עצמו. ולפי המבואר בפסיקתא רבתי (ריש פרשה כ"ה) גם הורג עצמו עובר בלא תרצח דדריש לא תרצח לא תתרצח עיי"ש. וכ"כ בהלכות קטנות (ח"ב סי' רל"א) עיי"ש. וכ"כ בפשיטות הר"ב בית מאיר ביו"ד (סי' רט"ו סעי' ה') עיי"ש. ובמק"א הבאתי ג"כ ראי' לזה מהירושלמי (פ"ק דברכות הלכה ה') עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. והר"ן (בפ"ג דשבועות) כתב דיש בזה לאו דהשמר לך ושמור נפשך מאוד. וגם הוא בכלל קרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש עיי"ש ובסוגיא דב"ק שהביא שם. ועכ"פ פשע גדול הוא ומהרי"ט ז"ל בתי' לכתובות (סו"פ הנושא) הביא שאין לו חלק לעוה"ב שקורא אני עליו ותהי עונותם על עצמותם עיי"ש. וא"כ שפיר קאמרי' התם וכ"ש הכא דאיכא קטלא. דהא אית בה תרתי. עבירה חמורה וקטלא. אלא דלפי מה שביארנו דהתם לא מיירי שמכר עצמו לקטלא. אלא שלוה מהם ואין להם רשות להרגו קודם שיגיע זמן פרעון ולא יפרע. כמש"כ הר"ן ז"ל שהבאתי. א"כ נראה דאין זה בכלל

מאבד עצמו לדעת. דמסתמא הי' סבור שיפדוהו כשיגיע הזמן או שתשיג ידו אז לפדות עצמו. וא"כ אכתי קושיא לא איפריקא:

עוד יש לי לתמוה מסוגיא דפרק בן סו"מ שם (ע"ג ע"א) דאמרינן התם ת"ר מניין לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו ת"ל לא תעמוד על דם רעך. ופרכינן והא להכי הוא דאתא הא מיבעי' לי' לכדתניא מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר וכו' שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך. ומשני איה"נ ואלא ניתן להצילו בנפשו מנ"ל אתיא בק"ו מנה"מ וכו'. דבי רבי תנא הקישא הוא וכו' עיי"ש. ואם נימא דההיא דהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו סברא אלימתא היא לדינא א"כ מאי פריך הא מיבעי לי' לכדתניא וכו'. הרי היינו הך דכמו שהרואה את חבירו טובע בנהר חייב להצילו. הכי נמי כשרואה חבירו רודף אחר הנרדף להורגו ולעבור על אזהרת לא תרצח יש לו להצילו בנפשו. דהיינו שחייב להצילו מן העבירה בנפשו. דהא החטא קשה לו מהריגתו. ומאי שנא מצילו מליטבע בנהר ממצילו מן העבירה. ובפרט עבירה חמורה כשפיכת דמים. ואף דלא יכול להצילו מן העבירה אלא בהריגתו. מ"מ הרי הריגה זו טובה היא אצלו דהעבירה קשה ממנה. כמו כשאינו יכול להצילו מן החי' שגוררתו או מידי ליסטים או מטביעה בנהר אלא ע"י תלישת או קציצת אחד מאיבריו וכיו"ב. דפשיטא שחייב להצילו בכך כדי להצילו ממיתה שקשה לו יותר. ואם לא עשה כן ודאי עובר בלא תעמוד על דם רעך. וא"כ אף אנן נימא הכי הכא. שהוא חייב להצילו בנפשו מן העבירה שקשה לו יותר מהריגתו. ואם יעשה כן ודאי עובר בלאו דלא תעמוד על דם רעך. וא"כ ודאי מהך דרשא גופא דדריש לי' לקרא לרואה את חבירו שטובע בנהר וכו' שחייב להצילו. שמעינן נמי ההיא דרודף אחר חבירו להורגו שניתן להצילו בנפשו. ומאי פריך. ולמאי הוצרך לזה ילפותא אחריתא. וגם ראיתי להתוס' שם בד"ה להצילו בנפשו שכתבו וז"ל. וא"ת כיון דמהכא ילפינן דרוצח ניתן להצילו בנפשו. למה לי קרא בטובע בנהר וחיה גוררתו. השתא חבירו הורג כדי להציל. התם לא כ"ש. ולא מסתבר למימר דחבירו הורג טפי לאפרושי מאיסורא. אלא נראה דאי מהכא וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא אמאי לא מסתברא למימר הכי. דהרי ודאי קושטא הכי הוא. כמבואר בספרי דהחטא קשה לו מן המיתה. ואית בה תרתי שמציל את הנרדף מן הרודפו להרגו. וגם מציל את הרודף מן העבירה שקשה לו ממיתתו. אבל להציל ממיתה אפשר דלא חייבו הכתוב אי לאו דגלי קרא בהדיא:

וביותר יש לתמוה דאם אמת הוא דהחטא קשה לו מהריגתו. א"כ אמאי תנן התם דהרודף אחר בהמה והמחלל את השבת והעובד עכו"ם אין מצילין אותן בנפשן. והרי עבירות

חמורות אלו. שהן היותר חמורות שבתורה. קשין לו ממיתתו. ואם להציל חבירו ממיתה חייבו הכתוב. כ"ש להצילו מלעבור עבירות היותר חמורות אלו. ולא שייך כאן אין עונשין מה"ד דאין זה עונש אלא הצלה. והנה עיקר מקור סברא זו דנקטו האחרונים ז"ל הוא מההיא ברייתא דספרי שהבאתי לעיל. דקתני התם רבי שמעון אומר מצרים טבעו ישראל במים. ואדומים הם קידמו את ישראל בחרב ולא אסרם הכתוב אלא עד שלשה דורות. ועמונים ומואבים מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל אסרם הכתוב איסור עולם. ללמדך שהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו וכו' עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דהרי העמונים והמואבים שנטלו עצה להחטיא את ישראל היינו להחטיאם בעבודה זרה. כמפורש בקרא ויחל העם לזנות אל בנות מואב ותקראנה לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן ויצמד ישראל לבעל פעור. ועי' בגמרא דסנהדרין (פרק חלק ק"ו ע"א) עיי"ש. ובירושלמי שם ובספרי בלק וא"כ אין לנו אלא בעבירת ע"ז שהיא היותר חמורה מכל עבירות שבתורה שהמחטיאו בה קשה לו מן ההורגו. והיכי ניקום ונילוף מינה לשאר עבירות שאינן חמורות כזו דנימא בהו הכי. וכי דנין קל מחמור להחמיר עליו. ועכצ"ל דאין הכי נמי דמקרא אין ראי' אלא למחטיאו בחטא של ע"ז החמורה. אלא דר"ש לטעמי' אזיל דדריש טעמא דקרא. וס"ל דהיינו טעמא משום דההורגו אינו מוציאו אלא מהעוה"ז והמחטיאו מוציאו מהעוה"ז ומהעוה"ב. וא"כ ממילא גם שאר חטאים שאינם חמורים כ"כ בכלל. אבל אין זה במשמע. דא"כ הול"ל בהדיא הכי דה"ה למחטיאו בשאר עבירות שבתורה. כיון דכאן לא מיירי אלא בחטא של ע"ז. ולכן נראה דאין ה"נ דלא קאמר ר"ש אלא בע"ז לחוד וכמעשה שהי' שנטלו עצה להחטיא את ישראל בע"ז. ואע"ג דמפרש טעמא משום דההורגו מוציאו מן העוה"ז וכו'. אפשר לומר דלא קרי מוציאו מהעוה"ז והעוה"ב אלא בעבירה דע"ז שעוקר הכל וכופר במי שברא העולם. וחמור מכל העבירות שבתורה:

ומעתה לפ"ז נראה דר"ש לשיטתו אזיל דאיהו קאמר (בפרק בן סו"מ ע"ג ע"ב) דהעובד ע"ז ניתן להצילו בנפשו מק"ו ומה פגם הדיוט ניתן להצילו בנפשו פגם גבוה לא כ"ש. כדאמרינן התם (לקמן ע"ד ע"א) עיי"ש. וא"כ שפיר קאמר לטעמי' דמהחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו. דהיינו בחטא של ע"ז. אבל לדידן דקיי"ל דאפי' בע"ז לא ניחן להצילו בנפשו. א"כ ע"כ גם בע"ז לא אמרינן דהמחטיא קשה מן ההורגו. דא"כ הי' לן לומר דניתן להצילו בנפשו. משום לאו דלא תעמוד על דם רעך. דהרי הצלה היא לגבי' דידי' דאם להצילו ממיתה חייב הכתוב כ"ש ממידי דקשה ממיתה. וכמו שכתבתי לעיל. ובזה הכל אתי שפיר כמבואר:

ובאמת דבלא"ה נראה ברור דאין לדון ע"פ סברא זו לענין הלכה. דקיי"ל אין מביאין ראי' מן האגדה. וכבר כתב הר"ב תה"ד (בפסקים וכתבים סי' ק"ח) וז"ל נראה דאין לחלק כלל בשביל טעם זה דמפרש הסמ"ג דרך אגדה בעלמא ולא מחלקינן משום אותו טעם. כי הא דאמרינן (פרק המפלת) מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה שלא יהיו הכל שמחין ואביו ואמו עצבין וכו'. ולפ"ז אם ילדה בזוב שצריכה שבעה נקיים לאחר שבעת ימי לידה וכי ס"ד שיהא הבן נימול לארבע עשר. וכאלה רבות בתלמוד עכ"ל עיי"ש. וכן נראה מוכח מהכא גופא דאפי' ר"ש גופי' לא סמך על סברא זו להלכה. דאל"כ למה לו לדון ק"ו דבע"ז ניתן להצילו בנפשו. תיפוק לי' מהך סברא גופא. דכיון דהחטא קשה לו ממיתה מיהת בעבירה דע"ז. א"כ קרינן בי' לא תעמוד על דם רעך. וחייבין להרגו כדי שלא יכשל בעבירת ע"ז. אלא ודאי אע"פ שאמר ר"ש כן דרך אגדה. לא סמך על זה לדינא. וזה פשוט מאוד אצלי ולא הי' כדאי להאריך בזה לולא שהאחרונים ז"ל נקטו דברים כפשטן. ובנו ע"ז יסוד לענין דינא. ומעתה א"כ נתבאר דבמצות תוכחה אין לנו אלא העשה המפורשת בה. ולא שייכא בלאו דלא תעמוד על דם רעך כלל. ולכן שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל העשה וגם הלאו:

מצוה כט

וחי אחיך עמך. הבה"ג וכל סייעתו ז"ל מנו עשה זו. אבל הרמב"ם ז"ל לא מנאה אלא כללה במ"ע דצדקה (עשין קצ"ה). וכבר השיג עליו הרמב"ן ז"ל בהשגותיו (בעשין הנוספות מצוה ט"ז) עיי"ש. אלא שדברי הרמב"ן ז"ל שם תמוהים שהחליף עשה דוחי אחיך עמך בעשה דוחי עמך האמורה אצל גר תושב. ואולי נוסחא אחרת היתה לו בדברי הרמב"ם ז"ל. דלפי הנוסחא שלפנינו בסה"מ להרמב"ם שם. רק עשה דוחי אחיך עמך שאצל ישראל כלל הרמב"ם בעשה דצדקה. ולא עשה דוחי עמך כמש"כ הרמב"ן שם. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (ריש פ"ז מהלכות מתנות עניים) שמבואר בדבריו דמלבד עשה דוחי אחיך עמך כולל ג"כ עשה דוחי עמך בכלל עשה דצדקה עיי"ש בדבריו. ואפשר שמזה הבין הרמב"ן דכוונת הרמב"ם בסה"מ שם לכלול גם עשה זו בעשה דצדקה. שהרי באמת לא מנה הרמב"ם בסה"מ גם עשה זו במספר העשין בפ"ע. ואכמ"ל בזה. ויתבאר עוד לפנינו בזה:

והנה כבר נתבאר אצלנו (לעיל עשה כ"ה) דלדעת רבינו הג' ז"ל עשה זו מלבד מה שכוללת מצות החזרת רבית קצוצה כדדרשו (בפרק איזהו נשך) אהדר לי' כי היכי דניחי עמך כוללת נמי מצות הלואת עני. וכדעת השאילתות שהבאתי לעיל שם. ובפ"ט דנדרים (ס"ה ע"ב) תנן ועוד אמר ר"מ פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרין לו אילו היית יודע

שאתה עובר על לא תקום וכו' וחי אחיך עמך שמא יעני ואין אתה יכול לפרנסו וכו'. ובגמרא אמרינן עלה נימא כל דמעני לאו עלי נפיל מאי דמטי לפרנסו בהדי כ"ע מפרנסנא לי'. א"ל אני אומר כל הנופל אינו נופל ליד גבאי תחילה עיי"ש ובמש"כ הראשונים ז"ל שם. מבואר מזה דדריש מצות צדקה מקרא דוחי אחיך עמך. וזה מסייע להרמב"ם ז"ל דאין זו עשה בפ"ע. אלא היינו מ"ע דצדקה. אבל נראה דאין זה מוכרח דאפשר לומר דמאי דתנן שמא יעני וכו'. לאו על קרא דוחי אחיך עמך קאי. אלא מילתא באנפי נפשה היא. לומר דגם במצות צדקה פותחין לו שמפורשת בקרא דפתוח תפתח וגו'. ויש בה לאו דלא תאמץ את לבבך וגו'. ומשום דמצות צדקה ידועה לכל לא הוצרך לפרש כמו אינך קראי דאזיל וחשיב במתניתין. ובאמת שכן משמע מפירש"י שם עייש"ה. אם כי שאר ראשונים שם לא פירשו כן עיי"ש. וראיתי במאירי שם שהעתיק בלשון המשנה או שמא יעני וכו' עיי"ש. ולפ"ז הדבר מבואר כדכתיבנא דמילתא באנפי נפשה היא ולא קאי אקרא דוחי אחיך עמך. אלא דהרב המאירי ז"ל גופי' שם לא פירש כן אלא כדפירשו שאר ראשונים שם עיי"ש. ואין להאריך בזה:

וראיתי לרבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' ס"ז) שכתב וז"ל השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו'. למדנו מזה כי הנמנע מלהלוות לעני עובר בשני לאוין שהם השמר פן. ואם לעת אשר קרבה שנת השבע הוזהרנו שלא נחדול מלהלוות מיראת דבר השמיטה. אף כי בזמן שלא יפסיד חובו כי יגדל חטא הקופץ ידו מלהלוות וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז לא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למנות עשה דוחי אחיך עמך. שהיא אזהרה להלואת עני לדעת רבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל. אחר שכבר מנה במספר הלאוין לאו דהשמר לך פן וגו'. ואיפכא לא תקשה. שכבר ביארנו לעיל (עשה כ"ה) דנראה דבקרבה שנת השמיטה ליכא עשה דהלואת עני. וכנראה ג"כ מדברי רבינו יונה ז"ל גופי' שם שרמז לסברא זו. אבל לאידך גיסא קשה דאחר שמנה הלאו אין לו למנות העשה לפי דרכו ז"ל. ואף דאכתי צריך למנות העשה משום שנכלל בה המצוה להחזיר רבית קצוצה. מ"מ לפי המבואר באזהרות רבינו הגאון שעל סדר עשרת הדברות. שהבאתי לעיל (עשה כ"ה). שמנה מצות הלואת אח ולא מנה עשה דוחי אחיך עמך. דמבואר מזה דס"ל דהיינו הך. דגם עשה דוחי אחיך עמך לא באה אלא להזהיר על מצות הלואת אח וכמשכ"ל. וא"כ ע"כ צ"ל דמאי דדרשינן מינה להחזיר רבית קצוצה. היינו משום דכיון דמצות עשה היא להלוות בחנם לאחיו. שמעינן נמי מינה שאם עבר ולקח רבית בעד הלואתו חייב להחזיר ללוה כדי שתהא הלואת חנם. דאל"כ עובר בעשה זו. והיינו דאמרינן התם אהדר לי' כי היכי דליחי בהדך. כלומר החזיר לו אם לקחת רבית

כי היכי דליתקיים העשה וחי אחיך עמך. דשמעינן מינה דמצווה ועומד להלוותו בחנם. וא"כ כיון דמאזהרה דהשמר לך פן יהי' דבר עם לבבך וגו' שמעינן אזהרה שלא למנוע מלהלוות בחנם. דאל"כ עובר בלאו. שוב לא הי' לו לגאון למנות העשה דוחי אחיך עמך. דהרי מזה גופא שמעינן נמי חיובא דהחזרת רבית וכמו שנתבאר:

מיהו נראה דאין דברי רבינו יונה ז"ל מוכרחים. ואפשר דרבינו הגאון ז"ל לא ס"ל הכי משום דאפשר לומר דאע"ג דליכא מצוה להלוות בחנם. מ"מ הזהיר הכתוב השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו'. משום שאם נמנע מלהלוות מיראת השמיטה. הרי זה כמורד במצות השמיטה ומבקש תחבולות להנצל ממנה. וא"כ אין לנו מהך קרא אזהרה למניעת הלואה. אי לאו דגלי קרא עשה דוחי אחיך עמך. ובאמת דיש לתמוה לסברת רבינו יונה ז"ל מדתניא במכילתא אם כסף תלוה חובה. אתה אומר חובה או אינו אלא רשות ת"ל והעבט תעביטנו. והשתא היכי ס"ד לומר רשות. הרי מוזהר ועומד בלאו דהשמר לך פן וגו' שלא למנוע מלהלוות לישראל. אלא ודאי מוכרח מזה דלא שמענו מלאו זה אלא דוקא אזהרה למונע מלהלוות מחמת יראת השמיטה. אבל על מניעת הלואה בעלמא ליכא אזהרה זו מטעם שביארנו. ויש לדחות ואין להאריך בזה:

מצוה ל

וברכת בשבעך ברון. מ"ע דברכת המזון מקרא דואכלת ושבעת וברכת וגו' היא מ"ע נמנית לכ"ע. שהרי הדבר פשוט ומבואר בכמה דוכתי דברהמ"ז לאחריו דאורייתא. אלא שראיתי להרשב"ץ בזה"ר (עשין כ') שכתב וז"ל ובמס' חולין מפורש דארבע ברכות אינן אלא מצוה אחת לא ארבע מצות. שהרי כשנתן רבינו הקדוש ארבעים זהובים שכר ברהמ"ז לאותו האיש. למדו משם שאין עשרה זהובים שכר כל מצוה אלא עשרה שכר כל ברכה וברכה. שאילו היו עשרה זהובים שכר כל מצוה ומצוה. לא הי' נותן לו אלא עשרה זהובים. שאין ארבע ברכות אלא מצוה אחת עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו שנסתפק בזה לומר דכיון שיש בברכת המזון ארבע ברכות יש למנותן ארבע מצות. אלא שהביא ראי' מסוגיא דחולין (פרק כיסוי הדם פ"ז ע"א) דאינן אלא מצוה אחת. ובאמת הוה מצי להביא ראי' מיד מריש הסוגיא שם. דאמרינן איבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה. למאי נפק"מ לברכת המזון. אי אמרת שכר מצוה אחת היא. ואי אמרת שכר ברכה הויין ארבעין וכו' עיי"ש. הרי מפורש בהדיא דארבע ברכות של בהמ"ז מצוה אחת הן. ולא ידעתי למה הוצרך הרב ז"ל לדייק כן מדלקמן. כיון דכאן מפורש בהדיא הכי. גם מה שהוצרך ללמוד משם דאינן ארבע מצות הוא תמוה. דהרי ברכה רביעית דהיינו הטוב והמטיב קיי"ל דמדרבנן היא. דהכי מסקינן (בפרק שלשה שאכלו מ"ו ע"א) עיי"ש. וא"כ

פשיטא דעכ"פ ארבע מצות ליכא ולכל היותר אי אפשר שיהיו יותר משלש מצות. ואמנם עיקר דבריו תמוהים לכאורה. דמהיכא תיתי שיהיו כאן יותר ממצוה אחת. מאחר דאין לנו בזה בתורה אלא עשה אחת בלבד מדכתיב ואכלת ושבעת וברכת. אלא שיש מקום לומר דכיון דמיהת שלש ברכות דאורייתא בברכת המזון לאחריו. וע"כ דגמרינן להו מקרא כדתניא בתוספתא (ריש פ"ו דברכות) ומייתי לה בגמרא (פרק שלשה שאכלו מ"ח ע"ב) ובירושלמי (פ"ז דברכות ה"א) מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך זו ברכת הזן. על הארץ זו ברכת הארץ. הטובה זו ברכת בונה ירושלים עיי"ש. וכיון שנפרטו כל אחת משלש הברכות של ברכת המזון בפ"ע. הי' מקום לכאורה לומר שראוי למנותן כל אחת בעשה מיוחדת בפ"ע. ולכן לאפוקי מסברא זו הביא הרשב"ץ ראי' מההיא דפרק כיסוי הדם דלא חשיבי אלא מצוה אחת:

איברא דזה לא יתכן לדעת הרמב"ם ז"ל. וזו היא ג"כ דרכו של הרשב"ץ ז"ל בזה"ר. דכל הפרטים הנפרטים בדבור אחד אין נמנין אלא בעשה אחת. כמו מורא אב ואם כבוד אב ואם. וכן השבת גזל עושק ופקדון וכל כיו"ב. כמבואר שם בשרשיו (שורש תשיעי ובעשין סי' כ"ד ובסוף ספרו) עיי"ש. וא"כ כאן אף דשלש ברכות אלו נפרטו כל אחת בפרט. מ"מ כיון שנכללו בציווי אחד וברכת וגו'. אין מקום למנותן אלא במ"ע אחת. ואין כאן מקום ספק כלל. אלא דאפשר לומר דכיון דכאן מצא הרשב"ץ ז"ל ראי' מפורשת בגמרא דמצוה אחת הן הביאה כאן לראי' לעיקר שורש זה. דודאי אף שהשריש כן הרמב"ם ז"ל בשרשיו. מ"מ אין זה ברור ומוכרח כ"כ. והרי באמת דעת הסמ"ג בכל פרטים הנפרטים בלאו אחד למנות כל פרט ופרט למצוה בפ"ע. כמו אתנן ומחיר. וכן נא ומבושל. או שאור ודבש וכל כיו"ב. וכן דעת הרמב"ן ז"ל. כן נראה להמליץ בעד הרשב"ץ ז"ל שלא להניח דבריו תמוהים. אם כי לפ"ז באו דבריו ז"ל קצרים ביותר. ומ"מ לא תקשה מזה לרבינו הגאון ז"ל שדרכו למנות כיו"ב כל פרט ופרט בפ"ע במספר העשין. שכבר ביארנו (בעשה ד') דכל שהפרטים כולם הם ענין אחד ונכנסין תחת שם אחד. גם לרבינו הגאון ז"ל לא ימנו אלא בעשה אחת. כמו כבוד אם ואם ומורא אב ואם אע"פ שנפרטו בכתוב כל חד בפ"ע. מ"מ לא מנאן רבינו אלא אחת אחת עיי"ש. וא"כ כאן דודאי ענין אחד הם ושם אחד הם. דכולם יחד הם נקראים ברכת המזון. הילכך לכ"ע אין כאן אלא מצוה אחת. וכ"ש למה שהכריח הר"ב מג"א (סי' קצ"ד ס"ק ג') דברכות של ברכת המזון מעכבות זא"ז עיי"ש. דלפ"ז פשיטא דאין כאן אלא מצוה אחת כארבעה מינים שבלולב וכל כיו"ב. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש י"א) עיי"ש. ואין חולק בזה. והרשב"ץ ז"ל שהוצרך לראי' בזה. אפשר דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל במלחמות (פרק שלשה שאכלו)

שהביא במג"א שם. דס"ל דאין הברכות מעכבות זא"ז עיי"ש ובמש"כ האחרונים ז"ל בזה שם ואכמ"ל בזה:

ואמנם בעיקר ראייתו של הרשב"ץ ז"ל יש לי לדון ע"פ מש"כ בש"ך (חו"מ סי' שפ"ב סק"ג) במה שהקשה בלחם חמודות (פרק כיסוי הדם) לפמש"כ הראשונים ז"ל דגם במצוה בלא ברכה חייבין עשרה זהובים. כמבואר בב"ק (סו"פ החובל צ"א ע"ב). וא"כ בכיסוי הדם דאיכא מצוה וגם ברכה יש לחייבו עשרים למאי דמסקינן בחולין שם דשכר ברכה ג"כ עשרה זהובים והניח בצ"ע. ותי' בש"ך שם דהיינו טעמא דלא חייבו ר"ג אלא עשרה זהובים בכיסוי הדם. משום דכיון דאי אפשר לברכה בלא מצוה אין משלם על המצוה עיי"ש. ובאמת דכבר קדמוהו הראשונים ז"ל בזה. כמבואר בחי' הרשב"א ז"ל בב"ק שם. שכתב וז"ל הא דחייבו ר"ג עשרה זהובים. היינו שכר ברכה. וכדמוכח בחולין (פרק כיסוי הדם) וא"ת א"כ ליחייב עשרים זהו'. עשרה משום ברכת כיסוי ועשרה משום מצוה. דהא הכא אמרינן שכר מצות קציצה דליכא ברכה עשרה זהו'. וי"ל דמצות כיסוי עם ברכת כיסוי חדא חשבינן להו ואינו משלם אלא עשרה זהו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרב הנמוק"י שם והריטב"א בחולין שם עיי"ש. וכן מוכרחת סברא זו מעיקר הסוגיא. דקאמר איבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה. למאי נפקא"מ לברהמ"ז וכו'. ואמאי לא קאמר נפקא"מ לכיסוי גופי' אם ענה השוחט אמן על הברכה. דמשום ברכה לא מיחייב כמש"כ הראשונים שם. ואיכא למיבעיא אי חייב משום מצוה. וכבר עמדו בזה קצת אחרונים. ותי' בזה דכיון דאי אפשר לעניית אמן בלא עשיית המצוה ליכא למיחייבי' על המצוה שחטף אפי' נימא דשכר מצוה עשרה. ולא מיבעיא לי' אלא בגוונא דאיכא הרבה ברכות במצוה אחת אי מחייב על כל ברכה וברכה. הרי דכיון דא"א לזה בלא זה חשיב להו חדא לענין זה. ואף דלהסוברין דבשכר מצוה פשיטא לי' דהוי עשרה זהו'. ולא מיבעיא לי' אלא בשכר ברכה. א"כ בלא"ה לא הוה מצי למינקט אלא נפקא"מ דברהמ"ז. אבל בכיסוי כשענה אמן י"ל דפשיטא לי' דחייב מיהת משום שכר המצוה. וכסוגיא דפרק החובל שם. מ"מ אכתי קשה לדעת הרמב"ם ז"ל. וכמו שהעלה בדעתו הש"ך (שם סק"א) דלא מחייב עשרה זהו' אלא בשכר ברכה דוקא. אבל בשכר מצוה לא מיחייב אלא כפי מה שיראו הדיינים עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן שהביאו רבינו ירוחם והובא בש"ך שם. ואף דהש"ך שם כתב דט"ס הוא ברבינו ירוחם. וצ"ל הרמב"ם עיי"ש. לענ"ד אין כאן שום ט"ס. ומקור דברי רבינו ירוחם ז"ל בזה הוא מדברי הרמב"ן שהביא בתשו' יכין ובועז (ח"ב סי' ט"ז) עיי"ש. דגם שם דקדק כן מדברי הרמב"ן ז"ל שהביא שם דדעתו דדוקא שכר ברכה אבל שכר מצוה לא הוי עשרה זהו' עיי"ש עכ"פ

מבואר דלהרמב"ם והרמב"ן מאי דמיבעיא לן התם שכר מצוה הוא או שכר ברכה. היינו שכר ברכה דוקא. ולא שכר מצוה. ומסיק דשכר ברכה דוקא. ולהכי פסקו הכי להלכה כדאיפשיטא במסקנא. ומעתה לפ"ז ודאי קשה למה לי' נפק"מ לברהמ"ז. ולא קאמר נפק"מ לכיסוי גופי' כמשכ"ל. אלא ודאי מוכרח לומר דמשום דא"א לעניית אמן בלא עשיית המצוה חדא חשיבי. ולהכי כיון דמיפטר משכר ברכה בעניית אמן. מיפטר נמי משכר מצוה. אפי' אם תמצא לומר דגם שכר מצוה עשרה:

ומעתה א"כ נראה דאפי' נימא דארבע ברכות של בהמ"ז ארבע מצות בפ"ע נינהו. מ"מ לענין תשלומי עשרה זהובים לא חשיבינן להו אלא חדא. מטעם שאי אפשר שיתחייב באחת מבלי שיתחייב בכולן. ואי אפשר לזו בלא זו. דומיא דברכת הכיסוי והכיסוי דודאי כל חדא מצוה בפ"ע. דברכת הכיסוי היא מצוה דרבנן בפ"ע. והכיסוי מצוה דאורייתא בפ"ע היא. וכמבואר לדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל דס"ל דברכת התורה מ"ע דאורייתא היא ונמנית במספר העשין. כמש"כ הרמב"ן בסה"מ בעשין הנוספות (מצוה ט"ו) עיי"ש. אע"ג דודאי אי אפשר לברכת התורה בלא תלמוד תורה. ומצות עשה דתלמוד תורה כבר נמנית בפ"ע במספר העשין. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל שם בסוף דבריו וז"ל ואין ראוי למנותה (לעשה דברכת התורה) מצוה אחת עם הקריאה. כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתו וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהביא ראי' ממקרא ביכורים והבאתו. ודאי ראי' מוכרחת היא. דודאי אי אפשר למקרא ביכורים בלא הבאתן. ואפי' הכי נמנו כל אחת בפ"ע במנין העשין. והיינו משום דאע"ג דהבאתן מעכבת את הקריאה. מ"מ כיון דאין הקריאה מעכבת את ההבאה נמנין כל אחת בפ"ע. והכי נמי כאן אע"ג דהקריאה דהיינו הלמוד מעכבת את הברכה. מ"מ כיון דאין הברכה מעכבת את הקריאה. דאין ברכות מעכבות את המצוה. יש למנותן שתי מצוות בפ"ע. אבל מה שהביא ראי' ממאי דנמנו ספור יציאת מצרים ואכילת הפסח כל אחת בפ"ע. לא ידענא מאי ראי' דהרי ודאי אין ספור יצ"מ מעכב אכילת הפסח ולא אכילת הפסח מעכבת ספור יצ"מ. וא"כ מאי ענין זה לכאן. דודאי אין מקום לברכת התורה בלא קריאה. ומיהו נראה דלא נחית הרמב"ן ז"ל כאן לסברא זו של הש"ך. דזה פשיטא לי' דמשום דאי אפשר לזו בלא זו אין למנותן מצוה אחת לענין מנין המצות. כיון דלאידך גיסא אפשר להאחרת בלא זו. וכיו"ב בסה"מ להרמב"ם (עשין ל"ג) ובנוספות להרמב"ן (עשין ט') עיישי"ה. אלא משום די"ל כיון דברכת התורה בשביל למוד התורה היא באה. חדא מילתא חשיבי. ואין למנותן אלא במצוה אחת. דהברכה אינה אלא כאחד מדקדוקי מצות תלמוד תורה. לזה הביא שפיר ראי' ממקרא ביכורים והבאתן. אע"ג דמקרא הביכורים

אינה באה אלא משום הבאתן. וכן ספור יציאת מצרים ואכילת הפסח. דלכאורה ראוי לומר דחדא מילתא וחדא מצוה נינהו. דגם אכילת הפסח משום הזכרת יציאת מצרים היא באה. וחדא באידך שייכא. ומ"מ לדעת כל מוני המצוות נמנו שתים שתים. כן נראה בכוונת הרמב"ן ז"ל. ונמשך אחריו ג"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין כ"ה) עיי"ש. ועי' מש"כ בזה לקמן (עשה ל"ג):

ועכ"פ מבואר דאע"ג דלענין תשלומי עשרה זהובים הברכה והמצוה חדא חשבינן להו. מ"מ לענין מנין המצוות נמנין שתים לדעת הרמב"ן ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הרשב"ץ ז"ל גופי' כמש"כ. והשתא א"כ לענין ארבע ברכות שבבהמ"ז אין לנו שום ראי' מהתם לומר דלענין מנין המצוות חדא מצוה נינהו. דאע"ג דלענין תשלומי עשרה זהובים חדא חשיבי. משום דאי אפשר שיתחייב באחת מבלי שיתחייב בכולן. וחדא עשייה היא. מ"מ לענין מנין המצוות לעולם אימא לך דכל חדא חשיבא מצוה בפ"ע במספר העשין. וכנראה דלזה כוון רש"י ז"ל במה שדקדק וכתב בחולין שם ד"ה ליתן כו'. וז"ל ולקמן בעי שכר מצות מעשה או שכר הברכה עכ"ל עיי"ש. וכנראה כוונתו דאם עשרה זהובים שכר מצוה הוא אזלינן בתר המעשה. אפי' היכא דכמה מצוות הן התלויות במעשה אחת. ואם שכר ברכה הוא אמרינן לאידך גיסא. דאפי' חדא מצוה ויש בה כמה ברכות חייב לשלם בעד כל ברכה וברכה בפ"ע. וכגון מצות קריאה בתורה שיש בה ברכה לפני' ולאחריה. וכתב הרשב"ץ ז"ל בתשב"ץ (ח"ג סי' קנ"ו) דחייב לשלם עשרים זהובים. וכן בכל כיו"ב עיי"ש. אף דאין כאן אלא מצוה אחת ממש. וא"כ עכ"פ מבואר דאין ראייתו של הרשב"ץ ז"ל מכרעת כלל. וכבר ידוע דאין מלשון התלמוד דנקט חדא מצוה או תרי מצוות. ראי' שיהי' כן גם לענין מנין המצוות. וכבר כתב כן הרשב"ץ ז"ל גופי' (בזה"ר עשין סי' י"ח) עיי"ש בדבריו. ואין להאריך בזה:

ואמנם כל זה כתבתי לפי דברי הרשב"ץ ז"ל דנקט בפשיטות דמנין הברכות שאחר המזון מדאורייתא הוא. ובאמת שכן דעת התוס' (בפ"ב דברכות ט"ז ע"א) ד"ה וחותם. וכן דעת הרשב"א (שם מ"ו ע"א) עיי"ש. וכן נראה משאר ראשונים. ובודאי דהכי ריהטא סוגיא דברכות (מ"ו ע"א ומ"ט ע"א) עיש"ה. אלא דמרן הכ"מ (בפ"ב מהלכות ברכות ה"ב) כתב על דברי התוס' שם וז"ל ואין צורך לזה שאין מנין הברכות שאחר המזון מן התורה. כנראה מדברי הרמב"ן ז"ל שכתבתי בסמוך. גם רבינו הרמב"ם כתב (בס' המצות שלו). וז"ל המצוה הי"ט שצונו לברכו אחר האכילה. ולא הזכיר מנין הברכות. ולדעתם ז"ל הנך קראי דמייתי בגמרא ללמד על כל ברכה וברכה. אסמכתא בעלמא נינהו. עכ"ל עיי"ש. וכן העלה בב"י (סי' קצ"א) עיי"ש. ולפ"ז פשוט דאין כאן מקום כלל למנות יותר

ממצוה אחת. שהרי מדאורייתא בברכה ראשונה בלבד יוצא ידי חובתו וקראי דשאר הברכות אסמכתא בעלמא מדרבנן נינהו. אבל באמת דברי הכ"מ תמוהים. דגם לדבריו אין ראי' מדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל אלא לומר דמטבע הברכות. וגם מה שתיקנו לכל חדא הזכרה ברכה בפ"ע. מדרבנן הוא. אבל לעולם חיובא להזכיר המזון והארץ ובנין ירושלים נראה ודאי דלכ"ע דאורייתא הוא. והנך דרשות דברייתא לאו אסמכתא נינהו. אלא דרשות גמורות מדאורייתא נינהו. אלא דכל שכללן כולן בברכה אחת יצא ידי חובתו מדאורייתא דמנין הברכות דרבנן. וכן הבין המג"א (סי' קצ"א סק"א) בדעת רש"י ז"ל עיי"ש בדבריו. וכן מבואר דעת הרא"ה ז"ל בפירושו על הרי"ף (פ"ז דברכות דף קנ"ב) עיי"ש. ובלא"ה כבר כתב המג"א שם דרוב הפוסקים כך דעתם דכולהו שלש ברכות דאורייתא נינהו. וכ"כ הפר"ח (בלקוטי או"ח סי' ר"ט) וז"ל ודע כי ברהמ"ז השלש ברכות מן התורה. ורק ברכה רביעית מדרבנן. שביבנה תקנוה וזה פשוט. ודלא כמש"כ מרן ז"ל בב"י (או"ח סי' קצ"א) גבי פועלים שאין מנין הברכות שאחר המזון מה"ת. ויש הוכחות רבות לזה עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אין שום הוכחה אלא לענין דאחר שתקנו למזון ולארץ ולבנין ירושלים לכל חדא ברכה בפ"ע. ממילא כולהו דאורייתא נינהו. אבל ודאי נראה דמנין הברכות מעיקרן לאו דאורייתא נינהו. ואם כללן כולן בברכה אחת שפיר יצא ידי חובתו מדאורייתא. אלא דאחר שתקנו לכל חדא ברכה בפ"ע נמצא דכשלא אמר כולן לא יצא י"ח מדאורייתא כיון שלא הזכיר חדא הזכרה מהנך תלתא שכוללת אותה ברכה שדלג. אם לא ששינה מטבע שטבעו חכמים בברכות אלו וכללן כולן בברכה זו שאמר. ומסתמא ודאי בהכי לא איירי. ועפ"ז נסתלקו כל ההוכחות שאפשר להביא נגד זה. אבל דעת התוס' והרשב"א שם ודאי אינה כן. אלא ס"ל דשלש ברכות ממש דאורייתא נינהו. שהרי קיימי עלה דההיא דאמרינן בפועלים שכולל בונה ירושלים בברכת הארץ. וא"כ לא דלג שום הזכרה מהנך תלתא. ואפי' הכי כתבו שיש בזה עקירת דבר מן התורה. ועל זה שפיר השיג מרן ז"ל שם וכתב דאין צורך לזה. דאין מנין הברכות שאחר המזון מן התורה. ואין מקום תלונה עליו אלא במש"כ דהנך קראי דמייתי בגמרא ללמד על כל ברכה וברכה אסמכתא בעלמא נינהו. וזה ודאי תמוה ויש כמה הוכחות איפכא. דהרי בקראי לא כתיבי ברכה לכל חדא וחדא באנפי נפשה. ולא מייתינן בברייתא ראי' מהנך קראי אלא לענין עיקר הזכרת המזון והארץ ובנין ירושלים בלבד. והנך ודאי דאורייתא נינהו ודרשא גמורה היא ולא אסמכתא. והכ"מ שכתב דאסמכתא הוא ע"כ ס"ל דגם לעיקר הנך הזכרות אין מנין מה"ת. ובהזכרת המזון בלבד סגי מדאורייתא. ובזה שפיר השיג עליו הפר"ח שם. וראיתי באלפסי זוטא למהרמ"ע ז"ל מפאנו שכתב (בפ"ז

דברכות) וז"ל אר"נ משה תקן להם לישראל ברכת הזן וכו' אלמא ברכה שני' ושלישית דברי קבלה שהם כדברי תורה ואסמכינהו אקרא וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל ג"כ דאין מנין מה"ת כלל לא לברכות ולא להזכרות שבתוכן. והבליע בנעימה מה שיש להקשות על זה מכמה דוכתי דרק הטוב והמטיב לאו דאורייתא. ולכן הקילו בה. ולא באינך שלש ברכות. ולזה כתב דהנך אפי' שתי הברכות האחרונות אף דלאו מדאורייתא נינהו. מ"מ דינן כדברי קבלה שהם כדברי תורה. וגם אסמכינהו אקרא דאורייתא. משא"כ ברכת הטוב והמטיב הו"ל דרבנן ממש דביבנה תקנוה. וכיו"ב כתב הר"ב לח"מ לדעת הכ"מ (בפ"ב מהלכות ברכות) שם עיי"ש. ואין להאריך בזה. ובעיקר ראייתו של הרמ"ע ז"ל כבר הרגישו הראשונים ז"ל דהיכי קאמר משה תקן יהושע תקן דוד ושלמה תקנו. והא ברהמ"ז דאורייתא היא. ותירצו דאע"ג דודאי דאורייתא היא. מ"מ מטבע הברכות תקנת חכמים היא. וכמש"כ הרשב"א ז"ל ובפסקי הרא"ש ובתוס' הרא"ש (בברכות מ"ח ע"ב). וברא"ה ושיטה מקובצת שם ובהלכות ברכות להריטב"א ז"ל (פרק ו' סי' ו' ז') עיי"ש. ובשאר ראשונים. וא"כ אין מזה שום הכרע ואדרבה מדברי הראשונים ז"ל שהבאתי מבואר דליתא:

והנה בפסיקתא זוטרתי (פרשת עקב) מבואר דבברכת המזון מלבד העשה שבה אית בה גם לאו דהשמר לך פן תשכח את ה' אלקיך עיי"ש. וכבר הבאתי (לעיל עשה ד'). ושם העירותי מאי דקשה לפ"ז בסוגיא דברכות (פרק מי שמתו כ' ע"ב) דתנן דנשים חייבות בבהמ"ז. ופרכינן עלה פשיטא ומשכי מהו דתימא כיון דכתיב בתת ה' לכם לחם בבוקר לשבוע כמ"ע שהז"ג דמי קמ"ל עיי"ש. ולהפיסקתא הרי כיון דאית בה נמי לאו אפי' תימא דהו"ל מ"ע שהז"ג אין לפטור נשים. דבלאוין שבתורה אין חילוק בין אנשים לנשים. עיי"ש מש"כ בזה. וכעת נראה לומר בזה בפשיטות דמ"מ שפיר איצטריך מתניתין לאשמועינן דחייבות. דנפק"מ לרוב הפוסקים הסוברים דשלש ברכות שאחר המזון דאורייתא א"כ לאחר שברך ברכה ראשונה הרי כבר ליתי' ללאו. דפשוט דכיון שברך על מזונו מיהת ברכת הזן שוב לא קרינן בי' השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך. שהרי לא שכח מלברכו. אבל העשה אכתי לא קיים. ובפרט לפמש"כ לעיל בשם הר"ב מג"א דשלש ברכות שאחר המזון מעכבות זא"ז. והשתא שפיר צריך לאשמועינן דנשים חייבות במ"ע דברהמ"ז כאנשים. אפי' בגוונא דמצד הלאו כבר נפטרו. ואפי' להסוברין דגם בברכה אחת נפטר מדאורייתא. מ"מ נראה דכיון שברך ברכה שלפני המזון שוב יצא ידי חובתו מצד הלאו. אע"ג דעיקר ברכה שלפני המזון אינה אלא מדבריהם. מ"מ הרי ברך את ה' לפני המזון ולא שכחו. ותו לא קרינן בי' פן תשכח את ה' אלקיך וא"כ

בברכות שלאחר המזון לא נשאר אלא עשה דבהמ"ז בלבד. ושפיר איצטריך לאשמעינן דמיחייבי. ועדיפא מינה נראה לומר דבדקדוק נקט בפסיקתא זוטרתא השמר לך וגו' זה הפורק עול מלכות שמים אוכל בלא תפלה בלא ברכה עיי"ש. ורצה לומר שאינו עובר בלאו זה אלא כשאוכל בלא תפלה ובלא ברכת. אבל כל שהתפלל אפי' לא יברך אח"כ על מזונו שוב אינו עובר בלאו זה. דמכיון דמיהת התפלל שוב אינו כפורק עול מלכות שמים. ולא קרינן בי' תו השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך. עוד אפשר לומר ע"פ מאי דאמרינן (בריש פ"ק דערכין) הכל חייבין בזימון כהנים לוים וישראלים פשיטא. לא צריכא דקאכלי קדשים. סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והא כפרה היא. קמ"ל ואכלת ושבעת אמר רחמנא והא איתנהו עיי"ש. והנה אע"ג דקתני הכל חייבין בזימון. מ"מ ע"כ הכוונה על עיקר חובת עשה דבהמ"ז. וכן קתני בהדיא בתוספתא (פ"ה דברכות) דשם עיקרה דהך ברייתא עיי"ש. וכן מתבאר משינויא דגמרא דקאמר קמ"ל ואכלת ושבעת וכו'. והרי הך קרא בעיקר העשה כתיב. וזה פשוט. והנה מאי דמשני סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם א"ר והא כפרה היא קמ"ל. נראה דהכוונה דהוה סד"א דאין זו אכילה להתחייב עלה בבהמ"ז. דכיון דמשום כפרה היא באה הו"ל כגמר הקרבת הקרבן על המזבח. ואין עלי' שם אכילה אלא כפרה. ולא קרינן בה ואכלת וגו'. קמ"ל ואכלת ושבעת אמר רחמנא והא איתנהו. דכיון דבשביעה תלי רחמנא והרי שבע. חשיבא אכילה להתחייב בבהמ"ז. ואמנם בראבי"ה (סי' קכ"ד) ראיתי גירסא אחרת בהך סוגיא. שכתב שם וז"ל וגרסינן בריש מסכת ערכין הכל חייבין וכו' פשיטא אי הני לא מיחייבי מאן מחייב. לא צריכא דקא אכלי קדשים סד"א ואכלו אותם אשר כפר בהם אמר רחמנא והאי בר כפרה הוא קמ"ל ואכלת ושבעת. כתיב והא איתנייהו. וכ"ש שאר אכילה דמצוה כגון מצה בליל פסח דמחייבי עכ"ל עיי"ש. ולפי גירסא זו צריך לפרש דה"ק סד"א ואכלו אותם וגו' אמר רחמנא והאי בר כפרה הוא. דואכלו אותם מצות עשה היא לכל הכהנים הראוים לכפרה לאכול שירי מנחות ושאר קדשים ועי' זבחים (צ"ט ע"א) וברמב"ם (פ"י מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י"ד ט"ו) ובלח"מ שם עיי"ש. וכיון דהאי בר כפרה הוא. הרי נתחייב בע"כ באכילה זו. והי' ראוי לומר דלא קרינן בי' ואכלת ושבעת וברכת. דמשמע דוקא באכילה לשם שביעה. דהיינו אכילה דרשות לאפוקי אכילה דמצוה. קמ"ל ואכלת ושבעת כתיב והא איתנייהו. דכיון דמ"מ אכל ושבע שפיר קרינן בי' ואכלת ושבעת וברכת. ולזה סיים הראבי"ה דכ"ש שאר אכילה דמצוה כגון מצה בליל פסח דמחייבי. דאם באכילת מצוה דקדשים דחמירא. דיש בה עשה וגם ל"ת דבל תותירו. מיחייבי בבהמ"ז. כ"ש בשאר אכילת מצוה דחולין. כאכילת מצה בליל

פסח דמחייבי. דלית בהו אלא עשה. ומעתה א"כ לפ"ז נראה דאפי' להפסיקתא ליכא לאו דהשמר לך וגו' אלא באכילת רשות. אבל באכילת מצוה. כגון אכילת קדשים או מצה בליל פסח. דכל עיקר אכילתו למצוה הוא. פשיטא דלא קרינן בי' השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך. שהרי הוא עוסק במצוה שנצטוה ע"פ ה'. וא"כ לאו ליכא עשה הוא דאיכא. והיינו דצריך לאשמעינן דמחייבי בבהמ"ז. דהיינו במ"ע דבהמ"ז אפי' בגוונא דליתא ללאו:

מצוה לא

המול ימול יליד ביתך. ומקנת כספך לברית זכרון. רבינו הגאון ז"ל ברר לו דרך לעצמו במצוה זו. ולא נמצא לו חבר בזה כלל. כי הוא מונה כאן שתי מצות מיוחדות בפ"ע יליד בית. ומקנת כסף. וטעמו נראה משום דבקרא כתיב המול לכם כל זכר. וזה קאי על ישראל. דהא בההוא קרא כתיב זאת בריתי וגו' ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם וגו'. ושוב כתיב ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך וגו'. וזה קאי על עבדים כנענים. ושוב כתיב המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך והיתה בריתי בבשרכם וגו'. והך קרא נראה שכולל הכל ישראל ועבד כנעני. דגם הבן הנולד לישראל בכלל יליד ביתו הוא. וכבר ביארנו דרכו של רבינו ז"ל דבכל שתי עשין. כללית ופרטית. מונה הכללית ומניח הפרטית. שכבר נכללה בזו הכללית. והילכך מנה כאן העשה דהמול ימול יליד ביתך. שכוללת בין הבנים ובין עבד הנולד משפחתו בביתו. וגם מנה מקנת כסף למצוה בפ"ע. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב שכשנפרטו שני פרטים בעשה אחת. מונה כל פרט ופרט למצוה בפ"ע. ועיקר כוונתו רק למנות בנים ועבדים בשתי מצוות בפ"ע. דבנים ועבדים הם שני ענינים נפרדים לעצמן. אבל משום עבד יליד בית ועבד מקנת כסף לא הי' מונה אותם בשתים. אע"ג דכל חד נכתב בקרא בפרט בפ"ע. משום שכבר ביארנו דכל ששני הפרטים הם מענין אחד. בזה גם לרבינו הגאון ריבוי הפרטים שבעשה אחת אינן נמנין אלא באחת. רק משום דביליד בית נכללו גם בנים. הילכך מנאה עשה בפ"ע. וכבר כתב מרן בכ"מ (ריש פ"א מהלכות מילה) דצריך טעם למה לא מנה הרמב"ם מצות הרב למול את עבדו מצוה בפ"ע עיי"ש. ובאמת דלא הרמב"ם ז"ל בלבד. אלא שום אחד מכל שאר מוני המצוות לא מנאוה מצוה בפ"ע. ורבינו הגאון ז"ל הוא יחיד ומיוחד בדבר זה כאן. וכן הוא ג"כ באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור כבד). שכתב שם וז"ל כבד אומניך יראימו. חמש מצוות קיימו בך ושמחו מילה ופריעה וכו' בהמולכם ימולו אתכם יליד בית ומקנת כסף וכו' עכ"ל עיי"ש. אלא דכפי הנראה מלשונו ז"ל שם חלק עשה דמילת בנים בפ"ע. ומילת עבדים יליד בית

ומקנת כסף בפני עצמו ולא נהירא לפרש כוונתו ז"ל שם למנות יליד בית ומקנת כסף בשתי עשין. וא"כ יהיו שלשה עשין במילה. אבל נראה כוונתו כמש"כ. שהרי מילה ופריעה שכתב ע"כ אין כוונתו למנותם אלא בעשה אחת. אע"פ שהזכירן בפרט כל חד בפ"ע. דהא מל ולא פרע כאילו לא מל. ופשיטא דאין כאן אלא מצוה אחת. ועוד שכן מוכח מתוכו. דהא כתב הגאון ז"ל חמש מצות קיימו בך. וחשיב מילה ופריעה ופדיון ולמד דת ולמלאכה וחופה עיי"ש. וא"כ ע"כ מילה ופריעה באחת חשב להו. דאל"כ הו"ל ששה. וא"כ גם יליד בית ומקנת כסף אפשר דבאחת חשיב להו התם. הן אמת דלכאורה בעיקר מנין חמש מצות אלו שכתב גאון ז"ל קשה לכאורה. דהרי ששה הן. וכמש"כ הרמב"ם והרע"ב ז"ל (בפ"ק דקידושין מ"ז). משום שחשבו גם להשיטו בנהר עיי"ש. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב א' ח"ד) עיי"ש. ועי' במחזור ויטרי (הלכות מילה סי' תק"ז) דגם שם לא מנה אלא הנך חמשה וכן בתניא רבתי (סי' ק') עיי"ש ובסמ"ג (עשין כ"ח) ובשכל טוב (פרשת בא) וצ"ל דס"ל ז"ל דיש אומרים הוא דקאמרי הכי בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א). אבל ת"ק דלא חשיב לה משמע דפליג וכוותי' קיי"ל. וכן מתבאר ג"כ להדיא בתשו' רבינו הגאון בזכרון לראשונים סי' תקנ"ג עיי"ש. ועכ"פ מבואר דמילה ופריעה בחדא מני להו. והכי נמי יליד בית ומקנת כסף י"ל דבחדא מני להו התם. איברא דמהא לא איריא. דהרי ודאי קשה לכאורה מה דפרט גאון מילה ופריעה. דהא בברייתא בגמרא שם. וכן בתוספתא (פ"ק דקידושין) ובמכילתא (סוף פרשת בא). לא קתני אלא למולו סתם. וכן הוא בירושלמי (שם הלכה ז'). ועכצ"ל דהיינו משום דכיון דליתן טעם למצוות כבוד ומורא בא הגאון ז"ל שם. לזה אזיל וחשיב כל מעשה ומעשה שעמלו וטרחו בו בפרטות בפ"ע. וא"כ התינח התם. אבל כאן דודאי במנין המצות קא עסיק. כיון שפרט שניהם יליד בית ומקנת כסף. ודאי למנותן שניהם כל חד מצוה בפ"ע קאתי. דאל"כ לא הו"ל לחלקן ולכתוב כל אחד בפרט בפ"ע. אלא הו"ל לכללן יחד ולכתוב ימולו אתכם עבדיכם. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. ולכן נראה עיקר דגם שם כוונתו ז"ל למנות יליד בית ומקנת כסף בשתי מצוות בפ"ע על דרך שביארנו דבריו כאן. משום דיליד בית כולל נמי בנים. ומש"כ לעיל מיני' מילה ופריעה לא למניינא כתבו. אלא לטעמא בעלמא למצוות כבוד ומורא. כמו מה דחשיב שם פריעה ומלאכה. דודאי לא למנותן במנין המצוות בא. שאין בהן מצוה בתורה כלל. אלא לטעמא בעלמא כתבן. כן נראה ברור. ובזה דברי רבינו שם וכאן מכוונים ומתאימים יחדיו. ועוד יתבאר בזה לפנינו בע"ה:

ועכ"פ כל שאר מוני המצוות. הבה"ג וכל סייעתו ז"ל והרמב"ם וכל הנמשכים אחריו כולם לא מנו כאן אלא מצות עשה אחת בלבד. דהיינו מצות מילה. וכללו בה אחת מילת

בנים ואחת מילת עבדים יליד בית ומקנת כסף. והנה מה שלא מנו יליד בית ומקנת כסף בשתים. להרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו. וזו היא ג"כ דרכו של הבה"ג וסייעתו בכל שני פרטים שנכללו בעשה אחת או בלאו אחד שלא למנותם אלא מצוה אחת. הדבר פשוט דגם כאן כיון דיליד בית ומקנת כסף נכללו תמיד יחד בעשה אחת אין למנותן אלא מצוה אחת. ואפי' להסמ"ג והרמב"ן ז"ל שדרכם בכל כיו"ב למנות כל פרט ופרט בפ"ע. מ"מ כאן דהו"ל משם אחד. דזה וזה עבדו הוא ובכלל מילת עבדים נינהו. הו"ל כלאו דלא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך. ולאו דלחם קלי וכרמל. דמבואר בהשגות הרמב"ן ז"ל (סוף שורש תשיעי) שאין נמנין אלא במצוה אחת. משום דכולם משם אחד הם. שנמנענו מלאכול מעשר שני חוץ לירושלים מאיזה מין שיהי'. ונמנענו מלאכול החדש קודם לעומר בין לחם בין קלי ובין כרמל. עיי"ש בדבריו. ואע"ג דהסמ"ג גם שם מנאן כל פרט ופרט בלאו בפ"ע. היינו משום דאזיל בזה בשיטת הרמב"ם (בשורש תשיעי) דריבוי המלקות מחלקן ג"כ לענין מנין המצוות. וכיון דהתם רבינהו קרא למילקי אכל חדא וחדא בפ"ע. כמבואר ריש פ"ק דכריתות. הילכך מנאן כל חדא בפ"ע. משא"כ בעשה כההיא דהכא כיון דהפרטים משם אחד הם גם להסמ"ג אין נמנין אלא מצוה אחת. וכיו"ב כתב הרשב"ץ ז"ל בקונטרס אחרון) עיי"ש בדבריו. אבל מה שלא מנו מילת עבדים כלל בפ"ע. הא ודאי צ"ע טובא לכאורה. דודאי מילת בנים ומילת עבדים שני ענינים נפרדים ושמות חלוקין נינהו וגם באה בכתוב בכל חד עשה בפ"ע. וכמו שהקשה מרן בכ"מ שם:

הן אמת דראיתי לאחד מחכמי הספרדים ז"ל שהבין בכוונת הכ"מ להקשות רק דהו"ל להרמב"ם בסה"מ לכלול בכלל המצוה גם מה שעל הרב למול את עבדיו. וכמש"כ שם בחבורו הגדול. דאילו למנותה מצוה בפ"ע לק"מ. כיון דעשה אחת כוללת שניהם. דכתיב ובן שמונת ימים וגו' יליד בית ומקנת כסף. ודמיא למצות ק"ש שחרית וערבית דשניהם מצוה אחת משום דעשה אחת כוללת שניהן ודברת בם וגו' ובשכבך ובקומך. ואע"ג דכתיב קרא אחרינא המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך. גם שם עשה כוללת היא. דגבי ק"ש נמי כתיב קרא אחרינא לדבר בם וגו' ובשכבך ובקומך עכת"ד. ואמנם לא לבד כי אין דבריו מספיקים להרמב"ן ז"ל שמנה באמת גם קריאת שמע שחרית וערבית בשתי מצוות. ומכל מקום במילת בנים ועבדים לא חלק על הרמב"ם. וא"כ לדידי' קושית הכ"מ בתקפה. אלא דגם לדעת הרמב"ם ז"ל לא כוון יפה. ומלבד דמלשון מרן בכ"מ ודאי לא משמע כדבריו. אלא פשוטו כמשמעו דהוקשה לו ז"ל מה שלא מנה מילת העבדים מצוה בפ"ע. בלא"ה בעיקר דבריו שכתב דאין למנותה מצוה בפ"ע כיון דעשה אחת כוללת

שניהם ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא. הנה לפום פשטי' דקרא משמע ודאי דכולי' הך קרא במילת עבדים לחוד מיירי. וסופי' דקרא לפרושי רישא קאתי. ומידה הוא בתורה. כלל ואח"כ פרט אין בכלל אלא מה שבפרט. אלא אפי' לפי דבריו. וכן מתבאר באמת מדברי הראב"ע ז"ל שם עיי"ש. מ"מ כיון דבמילת ישראל כתיב עשה מיוחדת בפ"ע. מדכתיב בריש הפרשה המול לכם כל זכר. ובישראל לחוד מיירי כמשכ"ל. וכתיב נמי ונמלתם את בשר ערלתכם וגו' דקאי על מילת ישראל. הרי חלקן הכתוב. ויש למנותן כל חד בפ"ע. וכדרכו של הרמב"ם ז"ל בכל כיו"ב. וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (שורש תשיעי) לענין עשה דהשבת אבדה. וז"ל יש לך לדעת שאף במצוה אחת נפרטו בה הרבה דברים לא נמנה כל פרט ופרט מצוה. שהרי בהשבה נפרטו בה גזל ועושק ופקדון ואבדה ולא נמנה כולם אלא מצוה אחת. ואלמלא שמצינו שהכתוב כפל הציווי באבדה במקום אחר. לא היינו מונין השבת האבדה מצוה מיוחדת. אבל כיון שהכתוב הוציאה מכלל אלו במצוה מיוחדת. נמנה מצות השבת אבדה אחת. ומצות השבת גזילה ופקדון ועושק אחת. שמנין המצוות היא כמנין הפסוקים עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם כאן כיון דמילת ישראל הוציאה הכתוב מן הכלל בעשה מיוחדת בפ"ע. יש למנות מילת בנים אחת ומילת עבדים אחת. ויפה הקשה מרן הכ"מ לדעת הרמב"ם. ואין להוציא דבריו מפשוטן. ומה מאוד נכונים בזה דברי רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה מילת בנים ומילת עבדים שתי מצוות חלוקות בפ"ע. וכ"ש לפי דרכו ז"ל דגם בעלמא בכל עשה שנכתבו בה כמה פרטים מונה כל פרט ופרט בפ"ע. וא"כ כאן אפי' לא הי' לנו עשה מיוחדת במילת בנים. ונפרש קרא דובן שמונת ימים וגו' כהראב"ע ז"ל שהבאתי לעיל. מ"מ יש למנות פרט דכל זכר דהיינו בנים בפ"ע ויליד בית ומקנת כסף בפ"ע. ככל שני פרטים שבעשה אחת לדרכו של רבינו ז"ל:

אלא שיש לי בזה מקום עיון עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות מילה ה"י) וז"ל כשם שמילת הבנים דוחה שבת כך מילת העבדים שהם נימולים לשמונה דוחה את השבת אם חל שמיני שלהם בשבת וכו' עכ"ל. ומרן בכ"מ טרח ונדחק למצוא מקורו. וכתב וז"ל נראה שלמד כן מדאמרינן דמילה בזמנה דוחה שבת וכל נימול לשמונה מילה בזמנה היא ודוחה שבת. אלא היכא דאיתמר בהדיא דאין מחללין וכו' עכ"ל עיי"ש. ואין מזה הכרע כלל לענ"ד. דמאי דאמרינן בעלמא מילה בזמנה דוחה שבת סתמו כפירושו במילת ישראל. אבל מילת עבדים נראה דאם איתא דדחי נמי שבת הו"ל לאשמועינן הכי בהדיא. דמסתמא לא מיירי בעבדים שאין מילתן אלא לשם עבדות. אם לא שמזכיר כן בהדיא. אבל מקור דברי הרמב"ם ז"ל אלו מבואר בהלכות גדולות (סוף הלכות מילה).

שכתב וז"ל ובן שפחה נימול לשמונה ודוחה שבת. דאמר רבה אמר רבי אסי כל שאמו טמאה לידה נמול לשמונה. ותניא (כצ"ל עיי"ש) דבר אל בני ישראל אין לי אלא ישראל. גיורת ושפחה מנין ת"ל אשה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לברייתא דספרא (ריש פרשת תזריע) ומייתינן לה בפרק הערל (ביבמות ע"ד ע"ב) ובפ"ק דכריתות (ז' ע"ב) עיי"ש. וכ"כ בשאילתות (פרשת לך שאילתא ט') וז"ל ואפי' בן שפחה כיון דנמול לתמניא יומי שבת נמי דחי. דאמר רבא אר"א כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אינו נימול לשמונה וכו'. הא בהא תליא עכ"ל עיי"ש. וכן כתב ביותר ביאור באור זרוע (ח"ב סי' ק"א) וז"ל ותניא בספרא (בפרשת אשה כי תזריע) בני ישראל בענין זה ואין בני העכו"ם בענין הזה. אי בני ישראל אין לי אלא בני ישראל. ומנין לרבות את הגיורת ואת השפחה בין משוחררת בין שאינה משוחררת. ת"ל אשה כי תזריע. והשתא שהם טמאות לידה. בניהם נימולים לשמונה ומחללים עליהם את השבת עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בתשובת רבינו שרירא גאון ז"ל בשערי צדק (שער חמישי סי' ח') עיי"ש. וכן הוא במדרש שכל טוב (פרשת לך דף ט"ז) עיי"ש. מבואר מזה דעיקר מקור דבר זה דמילת עבדים דחי שבת. אינו אלא מההיא דאמר ר"א כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה ויליף לה בגמרא (קל"ה ע"א) מדכתיב אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו. וכיון שנימול לשמונה דחי שבת. וכדמסיק התם בגמרא דהא בהא תליא. ופירש"י שם משום דכי כתיב וביום השמיני דילפינן מיני' ואפי' בשבת. בנימול לשמונה כתיב עיי"ש. וכיון דשפחה טמאה לידה והו"ל בכלל קרא דאשה כי תזריע וגו'. כדתניא בספרא. ממילא קרינן בה נמי מאי דכתיב בההיא פרשה וביום השמיני ימול אפי' בשבת. ומעתה א"כ מבואר לפ"ז דקרא דוביום השמיני ימול כולל אחד ישראל ואחד עבד. וא"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב שיש עשה הכוללת כל הפרטים שבאו בהם עשה מיוחדת לכל פרט בפ"ע. מונה רק העשה הכוללת ולא העשין שבפרטים. כמו שנתבאר אצלנו בכמה מקומות כיו"ב. לא הי' לו למנות כאן אלא עשה אחת מקרא דוביום השמיני ימול. שכוללת הכל במצוה אחת:

איברא דנראה דאע"ג דכן כתבו גדולי הראשונים ז"ל. משום דהכי משמע להו מההיא דרבה אר"א. דכללא כייל כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה. ואמרינן עלה התם דהא בהא תליא. וא"כ שפחה דטמאה לידה אית לן למימר דנימול לשמונה אפי' בשבת. ולא מסתבר להו ז"ל לחלק בין הנימולים לשמונה לענין דחיית שבת. מ"מ אין זה מוכרח כ"כ. דשפיר יש מקום לומר דעד כאן לא אמרינן הא בהא תליא אלא לענין מילת ישראל בלבד. דבישראל מילה בשמיני עם דחיית שבת בדבור אחד נאמרו. בקרא דוביום השמיני

ימול וגו'. אבל גבי מילת עבדים בקרא דבן שמונת ימים ימול וגו' יליד בית ומקנת כסף וגו'. לא כתיב דחיית שבת. ויש לומר דלאו הא בהא תליא. ואע"ג דבפרשת אשה כי תזריע איתרבאי נמי שפחה לטומאת לידה. מ"מ אפשר לומר דקרא דוביום השמיני ימול. דמרבינן מיני' אפי' בשבת. לא קאי אלא על מילת ישראל דוקא. דמיירי בי' פשטי' דקרא דכתיב בריש הפרשה דבר אל בני ישראל. ולא על בן השפחה דלא נפק"ל אלא מריבויא דקרא דאשה. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי. כדאמרינן (בפרק השואל בב"מ צ"ה ע"א) כי כתיב אם בעליו עמו לא ישלם אשואל ואש"ש. אהנך חיובי דכתיבי בהו בהדיא הוא דמיכתב עיי"ש. ובריש פ"ק דב"ק בתוס' (סוף ד"ה לא עשרה כו') כתבו וז"ל ומ"מ לא ממעטינן אדם מנזקין דקרא דונפל שמה שור לא ממעט אלא אמאי דכתיב בקרא בהדיא. ולא אייתורא עכ"ל עיי"ש. ובפ"ג דמכות (י"ד ע"א) בתוס' ד"ה לאפוקי כו' כתבו וז"ל וי"ל דונכרתו לא קאי אלא אעריות המפורשות בהדיא וכו'. אבל בת אביו ובת אמו לא ידעינן אלא מייתורא דקרא אחותך היא עכ"ל עיי"ש. ועוד בכמה דוכתי. וא"כ אף אנן נימא הכא הכי. דקרא דוביום השמיני ימול דילפינן מיני' אפי' בשבת לא קאי אלא אבני ישראל דכתיב בקרא בהדיא ולא אבן שפחה דלא נפיק אלא מריבויא דאשה. ואין לנו הוכחה מכאן למידחי שבת על מילת עבד. וכן נראה מלשון רבינו חננאל ז"ל הובא באשכול (ח"ב סי' ל"ט) וז"ל וכתב ר"ח מסתבר שלא בא רבה למעט אלא בן נכרית שאין אמו טמאה לידה ואם קנאו ישראל אין נימול לשמונה וכו' ובן שפחה משוחררת ואינה משוחררת אמו טמאה לידה דתניא בת"כ וכו' ת"ל אשה למדת אפי' שפחה טמאה לידה ובנה נימול לשמונה ודוחה שבת עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתבה אלא בלשון מסתבר. דמשמע דהכרח מבואר אין כאן. ובאמת שראיתי לרבינו ירוחם ז"ל (בנתיב כ"ג ח"ד) שכתב וז"ל יליד בית ומקנת כסף וכו' ואפי' טבלה אמו ואח"כ ילדה אין מחללין שבת למילתו. דלא אמרו כל שנימול בשמיני נימול בשבת אלא בישראל עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב בפשיטות דלא ככל הפוסקים שהבאתי. וגם ברי"ף וברא"ש לא נתבאר דין זה אם מילת עבדים דוחה שבת. ומשמע דסתמו כפירושו דלא דחי. דאל"כ הו"ל לבאר כן בהדיא. כמו שעשו הרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים העומדים בשיטתו. וגם הבה"ג אע"פ דבבה"ג שלפנינו מבואר דמילת עבדים דחי שבת. מ"מ בה"ג כת"י רומי ליתא הכי. ולא כתב אלא שנמול לשמונה אבל דחיית שבת לא הזכיר כלל עיי"ש. ובאמת דהכי משמע שאין זה אלא אחת מן ההוספות המאוחרות שבה"ג. שהרי כתב כבר לעיל כל דיני מילת העבדים. ולא הזכיר שם דחיית שבת כלל בעבדים. אלא דאח"כ (בסוף הלכות מילה) חזר וכתב דין בן שפחה למול לשמונה. והוסיף שדוחה שבת עיי"ש בה"ג שלפנינו. וגם כמה

משאר ראשונים ז"ל לא כתבו דין דחיית שבת לענין מילת העבדים. כמו הר"ב העיטור ז"ל והרוקח (סי' ק"ח) וכן בפסיקתא זוטרתי (פרשת לך) שאע"פ שכתבו כל פרטי דיני מילת העבדים. לא כתבו שמילתו דוחה שבת ויו"ט וקציצת בהרת ומשמע דס"ל כדעת רבינו ירוחם ז"ל דלא דחי. וכן ראיתי להסמ"ק (סי' קנ"ח) שכתב וז"ל למול יליד בית דכתיב המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך וכו' ומילתו של יליד ביתו אינו דוחה לא שבת ולא יו"ט עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דדעתו כדעת רבינו ירוחם ז"ל. שהרי פסק וכתב דאין מילתו של יליד בית דוחה שבת ולא יו"ט. וזה מבואר. ודברי בעל הגהות חדשות שם לא יתכנו כלל עיי"ש:

ונראה לכאורה ראי' להסוברים דגם מילת עבדים דחיא שבת מדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ט ע"א) אמר ריב"ח כל מצוה שנאמרה לבני נח ונישנית בסיני לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נישנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח ואין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר"י. ופרכינן עלה כל מצוה שנאמרה לב"נ ונישנית בסיני לזול"ז נאמרה. והרי מילה שנאמרה לב"נ. דכתיב ואתה את בריתי תשמור. ונישנית בסיני וביום השמיני ימול. ולישראל נאמרה ולא לב"נ. ומשני ההוא למישרי שבת הוא דאתי. ביום ואפי' בשבת. ופרכינן תו התם אהא דקאמר ואין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר"י. הני נמי לא איתנו. ומשני הני איתנו לשום מילתא בעלמא. הא לא איתני כלל עיי"ש. והשתא הא תינח אם נימא דגם מילת עבדים בכלל קרא דוביום השמיני ימול ודחיא שבת. אבל אם איתא דמילת עבדים לא דחיא שבת. משום דלא הויא בכלל קרא דוביום השמיני ימול. אכתי תקשה ממ"ע דמילת עבדים. שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני כלל. דהא קרא דוביום השמיני ימול לא מיירי אלא בישראל ולא בעבדים ולא דתי שבת. והיכי קאמר דאין לנו אלא גה"נ ואליבא דר"י. והא איכא נמי מילת עבדים ואליבא דכ"ע:

ואמנם לזה אפשר לומר ע"פ מה שאמרתי במאי דאמרינן ריש פרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"א ע"א) אמר רבא למה לי דכתב רחמנא לאו בגזל לאו ברבית לאו באונאה וכו'. ומסיק לאו דגזל לא צריך דאתי מרבית ואונאה אלא איצטריך לכובש שכר שכיר ולעבור עליו בשני לאוין עיי"ש. והקשה הררי"ב ז"ל (בשאילת שלום פ' נ"ח) הא ודאי בלא"ה איצטריך לאו דגזל לפי מאי דמבואר (בסנהדרין נ"ו ע"א) דב"נ נצטוו על הגזל. ואמרינן שם לקמן דכל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב"נ. והשתא לענין שהיא איסור גזל נוהג בב"נ איצטריך לאו דלא תגזול כדי שיהי' נשנה בסיני. דאי לאו דנשנה הו"ל לומר דלישראל נאמר ולא לב"נ. דמאי דילפינן מרבית ואונאה לא מיקרי נשנית דלמילתי' הוא דנשנית לרבית ואונאה. דומיא דמאי דאמרינן התם בסנהדרין לענין

מילה ופו"ר דנוהגין בישראל ולא בב"נ כדין מצוה שנאמרה ולא נשנית. אע"ג שנשנו בסיני משום דלמילתייהו נשנו עיי"ש. והניחה בתימא עיי"ש. ובאמת דעדיפא מינה טפי הו"ל לתמוה למסקנא דסוגיא דב"מ שם דמסיק לקושטא דמילתא דלא תגזול אתי לכובש ש"ש. ואזהרת גזל לא אתיא לן אלא בילפותא מרבית ואונאה. וא"כ הו"ל איסור גזל נאמרה ולא נשנית. א"כ מנ"ל דאיסור גזל נוהג עכשיו בב"נ. דהרי לפ"ז הו"ל נאמרה ולא נשנית דאמרינן דלישראל נאמרה ולא לב"נ. וראיתי שכבר הרגיש בזה הררע"א ז"ל (בתשו' החדשות סי' ק"ד) והניחה בתימא. ועוד הוסיף שם להקשות בדברי התוס' (חולין כ"ג ע"א) בד"ה תמות וזכרות כו' שהקשו למה לי קרא בפ"ק דקידושין (כ"ד ע"ב) מן העוף ולא כל עוף לאסור מחוסר אבר למזבח ותיפוק לי' דאפי' לב"נ אסור להקריב מחוסר אבר. וליכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור. ולזה תירצו דכיון דמצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב"נ לכך הוצרך לשנותה בסיני לישראל כדי לאסור לזה ולזה. ושוב חזרו והקשו עוד למה לי קרא דדרשינן בת"כ דכתיב תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים. תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעוף. תיפוק לי' מדאיצטריך מן העוף לאסור מחוסר אבר ע"כ מוכח דאין מום פוסל בעוף. דאל"כ תיפוק לי' דלא עדיף מבעל מום עיי"ש. והדבר קשה הא אילו לא נאמר קרא דמן העוף לאסור מחוסר אבר. ולא הוה שמעינן לה אלא מכללא דאיסור בע"מ. נמצא דלא הוי איסור מחוסר אבר נאמר ונשנה. דאיסור בע"מ למילתי' הוא דנשנה לאסור לישראל כל בע"מ. וא"כ ה"א דאין איסור מחוסר אבר נוהג בב"נ מסיני ואילך. ומשה"כ איצטריך קרא מיוחד לאסור מחוסר אבר לישראל דהו"ל נאמרה ונשנית דלזה ולזה נאמרה עיי"ש מש"כ בזה. והוא באמת תמוה טובא לכאורה. דדבריהם ז"ל נראין כסותרין זא"ז תכ"ד. דהרי עם תירוצם לקושייתם הראשונה ממילא אין מקום גם לקושייתם השניי':

ואמנם לדידי לק"מ דהדבר ברור אצלי דמאי דאמרינן בסוגיא דסנהדרין שם דהיכא דלמילתי' איתני לא חשיבא נאמרה ונשנית. היינו דוקא היכא דלא נשנית בלשון מצוה ואזהרה כלל. וכגון במילה דקרא דוביום השמיני ימול י"ל דלא אתי למצוה כלל אלא בא להתיר למול אפי' בשבת ואין בזה משום חלול שבת. אבל לצוות ולהזהיר על המילה אין לנו אלא מקרא שנאמר לאברהם. וכן בפו"ר לא בא הכתוב אלא להתיר להם מה שנאסרו בו לשעתו. ואין שום משמעות מצוה מקרא דשובו לכם לאהליכם. ולהכי לא חשיב להו נאמרה ונשנית. וכן בע"ז דאמרינן התם דאי לאו שנשנית אזהרתה בסיני לא הוה חשיבא נשנית בסיני משום דלמילתי' אתני היינו ג"כ משום דאי לאו שנשנית אזהרתה אין לנו בסיני אלא חלוקי העבודות. לידע מה עבודה זרה ואיזו מיתה מתחייב עלה. אבל אזהרה

אין לנו אלא זו שנאמרה לב"נ בלבד. ובסיני לא נאמר אלא ביאור ועונש של האזהרה שנאמרה לב"נ כבר קודם סיני. ולהכי אי לאו שנשנית האזהרה לישראל בסיני לא הוה חשיבא נשנית בסיני. אבל היכא דעיקר האזהרה נשנית בסיני אע"ג שבאה בשביל דבר שנתחדש בה. מ"מ כיון דעכ"פ מיהת נשנית בסיני עיקר אזהרת המצוה. שפיר חשיבא נשנית בסיני לומר דלזה ולזה נאמרה. דהו"ל דומיא דע"ז דאע"ג שנשנית בשביל דבר שנתחדש בה. חלוקי העבודות ואיזו מיתה חייבין עלי' מ"מ כיון דעיקר האזהרה שלה נשנית חשיבא לזול"ז נאמרה. מדאשכחן דענש עכו"ם עלה אחר סיני. ומעתה בגזל כיון דמיהת נאמרה בסיני אזהרת רבית ואונאה שנכללה בהן גם אזהרת גזל. נמצא שנשנית אזהרת גזל בסיני להכי חשיבא שפיר נאמרה ונשנית גם בלא קרא דלא תגזול. דלא שייך בזה לומר למילתי' אתני דמה בכך. הא מ"מ נשנית האזהרה בפ"ע לישראל. ואין צריך לאזהרה שנאמרה מכבר לב"נ. ולהכי אמרינן דהאזהרה שנאמרה מכבר לב"נ נשארה גם השתא לב"נ כמו עד סיני. דומיא דע"ז:

ונראה דממקומו הוא מוכרע. דהא גם אזהרת ע"ז עצמה שנשנית בסיני לצורך נשנית להזהיר על מה שלא הי' אסור לב"נ עד סיני ואינו נוהג אצלם. לפמש"כ הרמ"א בש"ע (או"ח סי' קנ"ו) ובד"מ (יו"ד סי' קנ"א) ובש"ך (שם סק"ז) דב"נ אין מוזהרים על ע"ז בשיתוף עיי"ש. ובמה שהאריכו בזה האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. וא"כ איצטריך האזהרה לישראל בסיני להזהיר על השיתוף שאינו בכלל אזהרתן של ב"נ מקודם סיני. דהא ישראל מחייב מיתה גם על השיתוף. כדגמרינן בסנהדרין (ס"ג ע"א) מקרא דבלתי לה' לבדו עיי"ש. ואפי' למש"כ בסמ"ג (לאוין א') דמקרא דלא יהי' לך אלהים אחרים ע"פ נפק"ל אזהרה לע"ז בשיתוף. מ"מ לא מיבעיא למ"ד דקרא דלא יהי' לך וגו' לא אתי לאזהרה דע"ז גופא אלא להזהיר על קיום הצלמים הוא דאתי. וכמתבאר בהשגות הרמב"ן ז"ל לסה"מ (לאוין ה') עיי"ש. וא"כ אין לנו בזה אזהרה אלא לקיום הצלמים שנעשו לעבדם בשיתוף ולא לע"ז גופא בשיתוף. ואין מזהירין מה"ד. אלא אפי' למ"ד דלאזהרת ע"ז גופא אתי קרא. אכתי אין לנו בזה אלא לענין המקבלו עליו באלוה וא"ל אלי אתה. אבל עבודות בשתוף ע"כ אין לנו אלא מקרא דלא תשתחוה להם ולא תעבדם שכולל אפי' בשתוף. וא"כ מבואר דאזהרת ע"ז שנשנית בסיני ג"כ למילתי' אתני. והיכי יליף מינה לכל מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני דלזה ולזה נאמרה. וע"כ מוכרח לומר כדכתיבנא. דכל שנשנית עיקר האזהרה בסיני הרי זה חשיב לזה ולזה נאמרה. אע"פ דלמילתי' אתני:

הן אמת דלישנא דגמרא שם בסוגיא דסנהדרין. דפריך אי הכי כל חדא וחדא נמי נימא משום מילתא אתני. ומשני ה"ק אזהרה מיהדר ומיתנא בה למה לי עיי"ש. קשה לכאורה לפ"ז. דהרי ודאי גם האזהרה גופא איצטריכא למיהדר ומיתנא ולא סגי באזהרה שנאמרה מכבר לב"נ משום שיתוף. דלא נאסר אלא מסיני ואילך בלבד. ואינו בכלל אזהרה דב"נ. מיהו נראה דודאי לפי הגירסא שלפנינו שם קשה. והי' מקום להכריח מזה כדעת הסוברין דגם ב"נ הוזהרו על השתוף. אלא דבאמת גירסא זו אינה אלא ע"פ הגהת הרש"ל ז"ל. אבל גירסת ספרים ישנים אינה כך. וגם בגירסת ש"ס כת"י איתא הכי קאמר אזהר ומיהדר בה ומתני בה למה לי. וגירסא זו היתה גם לפני הרא"ם ז"ל (ריש פרשת בראשית) עיי"ש. ועי' בדקדוקי סופרים שם. ומפני שאין גירסא זו מובנת לכאורה ונראית כמגומגמת מחקה המהרש"ל ז"ל. ותיקנה כגירסא שלפנינו. אבל ע"פ דברינו מתבאר דהעיקר כגירסא הישנה. והכוונה דודאי אזהרת ע"ז אי אפשר שלא תהא נשנית בסיני. משום אזהרת שתוף וכדכתיבנא. אלא דמ"מ כיון דאזהרת ע"ז נכפלה בתורה כמה פעמים. קאמר שפיר דנהי דאיצטריך להזהיר לבני נח ולמיהדר ולמיתנא בסיני משום שתוף שלא נאסר לב"נ. אבל אכתי למה לו לשנותה תו ולחזור ולהזהיר עלה. אלא ודאי אתי לאשמעינן דלזה ולזה נאמרה. והיינו דקאמר הכי קאמר אזהר ומיהדר בה. (כלומר תינח דאיצטריך מה שהזהיר לב"נ וחזר ומיהדר בה לישראל בסיני). ומתני בה למה לי. (כלומר תו לחזור ולשנותה עוד למה לי). ולפי גירסא זו אדרבה מוכרח מזה כדעת הסוברין דאין ב"נ מוזהרין על השתוף. וכמו שפסקו הרמ"א ורוב האחרונים ז"ל. איברא דלפי דברי הרמ"ה ז"ל בחי' שם שפירש דקושית הגמרא שם היא דלא לכתוב אזהרה על ע"ז בסיני כלל. אלא העונש בלבד. ודאי מוכרח ע"כ דב"נ מוזהרין על השתוף כישראל. אמנם לפירש"י ודאי יש מקום לפרש כדכתיבנא לפי הגירסא הישנה. וכדעת הסוברין דאין ב"נ מוזהר על השתוף:

ולכאורה יש לתמוה לפי' הרמ"ה ז"ל דאיך יתכן לפרש דהכוונה לומר דלא לכתוב בסיני אזהרה בע"ז כלל. כלומר דסגי באזהרה שנאמרה לב"נ והיכי אפשר לומר כן. הרי לישראל לא סגי בלא אזהרת לאו. דהא קיי"ל אזהרת עשה לא שמה אזהרה. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) ובריש פ"ק דתמורה (ד' ע"א) עיי"ש. וא"כ כ"ש כאן דלא נכתבה בב"נ אזהרה לאיסור ע"ז כלל. אלא דדרשינן מדכתיב ויצו וגו' ואמרינן אין צו אלא ע"ז. כדאיתא התם לעיל (נ"ו ע"ב) עיי"ש. ונהי דלב"נ סגי בהכי. אבל לדידן אזהרת לאו בעינן וליכא וכן יקשה לגירסת הרש"ל ז"ל. וכבר ראיתי מי שהרגיש בזה לגירסא שלפנינו שהיא גירסת הרש"ל. ולא עלה בידו בישובה כלום. אבל לפי גירסא

הישנה ולפי מה שפירשנו אין כאן מקום קושיא כלל וכמבואר. אלא דלפ"ז ממילא נדחה מה שהבאתי לעיל ראי' מכאן לפי גירסא הישנה לדעת הסוברין דאין ב"נ מוזהרין על השתוף. דהא לפ"ז י"ל דהא דבעי למיהדר אזהרה דע"ז בסיני לא משום להזהיר על השתוף שאינו בכלל אזהרת ב"נ. אלא משום דעיקר אזהרה דע"ז של ב"נ לא סגי לדידן. דבעינן אזהרת לאו וליכא. ולעולם אימא לך דגם ב"נ מוזהרין על השתוף. ואכמ"ל בזה. ומ"מ ודאי לפי' הרמ"ה קשה טובא לכאורה מה שהקשינו. מיהו נראה דאפשר לומר דהא דאמרינן דאזהרת עשה לא שמה אזהרה היינו דוקא עשה שנאמרה בסיני. דכיון דעל עשה שנאמרה בתורה מסיני ואילך ליכא שום עונש בידי אדם מדאורייתא. הילכך כיון דאין עונש בלא אזהרה לא יתכן שתהי' עשה אזהרה לעונשין שבידי אדם. אבל אזהרה שנאמרה לבני נח קודם לסיני. כיון דלדידהו הו"ל אזהרה גמורה לענוש מיתה עלי'. ואנן אמרינן דאותה אזהרה לישראל נאמרה מסיני ואילך. או דלזה ולזה נאמרה. גם לדידן סגי שפיר באזהרה זו לעונש. אע"פ שאינה אזהרת לאו. דהרי אזהרת עונש היתה עד השתא לב"נ. אלא דמסיני ואילך ניטלה מהם וניתנה לנו אזהרה זו עצמה אי אמרינן דלישראל נאמרה. או שכוללת נמי ישראל אם לזה ולזה נאמרה. הילכך הו"ל כאזהרת לאו שמסיני ואילך:

ועכ"פ מתבאר עפמש"כ דכל שנשנית בסיני אזהרה גמורה דומיא דע"ז. אע"ג די"ל דלמילתי' אתני. אמרינן שפיר דלזה ולזה נאמרה. כדין מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני. וא"כ אין מקום כלל לא לקושית הררי"ב ולא לקושית הררע"א ז"ל. דהרי התם נשנה בסיני אזהרה גמורה ברבית ואונאה ובבע"מ. הילכך אע"ג דלמילתי' נשנית שפיר הו"ל בכלל נאמרה ונשנית. ומעתה א"כ מבואר לפי מה שביארנו דמאי דאמרינן במילה ופו"ר דלמילתי' נשנית. ולהכי לא חשיבי נאמרה ונשנית. היינו לומר דלא נשנו אלא למילתייהו בלבד. דמילה לא נשנית אלא לענין למישרי שבת. אבל מצוה ליכא למשמע מההוא קרא. וכן פו"ר לא שמעינן מצוה אלא מקרא דב"נ בלבד. משום דקרא דשובו לכם לאהליכם אין במשמעו מצוה כלל. דלא בא אלא להתיר מה שנאסר להם מעיקרא. ולהכי הוא דהו"ל כנאמרו לב"נ ולא נשנו בסיני. דאם הי' במשמעות הנך קראי מצוה אע"ג דלמילתייהו נמי נשנו הול"ל דדינן כמצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני דלזה ולזה נאמרה כמו שנתבאר. וא"כ הא דפרכינן התם לקמן אמאי דקאמר ואין לנו אלא גיד הנשה אליבא דר"י הני נמי. מילה ופו"ר. לא איתנו. ומשני הני איתנו לשום מילתא בעלמא. הא לא איתני כלל. היינו לומר דלהכי קאמר ואין לנו אלא גיד הנשה בלבד משום דגיד הנשה לא נזכר בסיני כלל לשום ענין. אבל מילה ופו"ר אע"ג דמצוותן ג"כ לא נזכרה כלל בסיני.

מ"מ כיון דמיהת נזכרה מילה בתורה בסיני למישרי שבת. וכן פו"ר מיהת נזכרה בתורה לענין להתירה להן אחר שנאסרה עליהן לשעה. קאמר דאין לנו בתורה עוד מצוה בתורה שנאמרה לב"נ ולא נזכרה שוב בתורה בסיני כלל לשום ענין כגיד הנשה ואליבא דר"י:

ומעתה א"כ נראה דמילת עבדים. כיון דמיהת נזכרה מילה בתורה בסיני. אע"ג דמסתמא לא מיירי קרא אלא במילת בנים בלבד. ולא במילת עבדים כמש"כ. ומה"ט אין לנו למישרי שבת במילתן. מ"מ שפיר קאמר דאין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר"י. דאילו מילת עבדים איתני מיהת לשום מילתא בעלמא. שהרי נזכרה מילה מיהת לענין בנים למישרי בהו שבת. משא"כ גיד הנשה דלא נזכר בתורה בסיני לשום ענין ולשום דבר כלל. וזהו ממש כדמשני בגמרא במילת בנים ופו"ר:

ועפ"ז ממילא נדחה מה שראיתי לקצת אחרונים שהוכיחו דע"כ מילת עבדים לא חשיבא מצוה בפ"ע. דאל"כ אמאי קאמר התם דאין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר"י. והאיכא נמי מילת עבדים שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני דלישראל נאמרה ולא לב"נ. אלא נראה מזה דמילת עבדים אינה מצוה בפ"ע. אלא דין מדיני המצוה של מילת בנים. ובמילת בנים כבר משני דאיתני מיהת לשום מילתא בעלמא. ולא דמיא לגיד הנשה אליבא דר"י. ותירצו בזה קושית הכ"מ על הרמב"ם שהבאתי לעיל. והא ודאי ליתא. דפשוט דמילת עבדים אינה נחשבת כדין מדיני מצות מילת בנים. דמה ענין עבדים לבנים. ועיקר הוכחה זו ליתא. לא מיבעיא לדעת הרמב"ם גופי' וסייעתו ז"ל דמילת עבדים דחי שבת והו"ל נמי בכלל קרא דוביום השמיני ימול כמילת בנים. אלא אפי' להחולקים דלא דחי שבת. ואינה בכלל קרא דוביום השמיני ימול. ג"כ ניחא שפיר מאי דלא כייל לה עם גיד הנשה דנאמרה ולא נשנית וכמו שביארנו. ואין מזה שום הכרח כלל לומר דאין מילת עבדים נמנית מצוה בפ"ע. וראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב לדחות הוכחה זו משום דלא מצי למינקט גם מילת עבדים בהדי גיד הנשה דנאמרה ולא נשנית. משום דמילת עבדים בלא"ה לא שייכא בב"נ כלל. דכיון דקיי"ל דעכו"ם מעכו"ם לא קנה אלא למעשה ידיו בלבד. כדאמרינן בגיטין (פרק השולח ל"ח ע"א) אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם ולא הם קונים זה מזה לגופו אלא למעשה ידיו עיי"ש. וא"כ אין צריך למולו משא"כ ישראל דקונה קנין הגוף והילכך צריך למולו. ואמנם אין לזה לא שורש ולא ענף ודברי טעות הם. דאף דממה שנצטוה אברהם למול עבדיו אין סתירה ברורה על זה. משום דיש סוברין דהי' להאבות דין ישראל גמור משעה שנמול אברהם בין לקולא ובין לחומרא. כמו שהאריך בזה הר"ב מל"מ בפר"ד והדברים עתיקין אכמ"ל בזה. מ"מ בלא"ה אישתמיטתי' סוגיא ערוכה ביבמות (פרק החולץ מ"ח ע"ב) דאמרינן התם בהדיא

דהלוקח עבד מהעכו"ם אסור מה"ת לקיימו בלא מילה עיי"ש. והיא הלכה פסוקה לכל הפוסקים. והרי התם לעיל מינה (מ"ו ע"א) מבואר בהדיא דבכה"ג כל כמה דלא הטבילו לשם עבדות לא קני לי' ישראל לגופו אלא למעשה ידיו בלבד משום דמאי דקני לי' לעכו"ם המוכר. הוא דמקני לי' לישראל הלוקח עיי"ש. הרי להדיא דאפי' היכא דאין גופו קנוי לו רמיא עלי' מצות מילת העבד. וזה פשוט אין כדאי להאריך בזה. וגם בלא"ה הא ליתא. דהרי לפי מאי דמשני בסוגיא דסנהדרין שם בשינויא בתרא. איבעית אימא מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר לי' רחמנא ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך לדורותם. אתה וזרעך אין אינש אחרינא לא עיי"ש. ופירש"י וז"ל ודאי מילה מסיני נאמרה עיקר מצותי'. ודקשיא לך האמר ר"י כל שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה וכו'. משום דמילה לאו לב"נ נאמרה אפי' מקודם סיני אלא לזרע אברהם לחודי'. והשתא נמי זרע אברהם. דהיינו ישראל הוא דנהיגי בה עכ"ל עיי"ש. והשתא ע"כ גם גיד הנשה כיון דכתיב בי' ע"כ לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה וגו'. ונמצא דגם מקודם סיני לא נאמרה אלא לישראל בלבד. אפי' אם היתה נשנית בסיני לא נאמרה אלא לישראל ולא לב"נ כמילה. וא"כ מאי קאמר נאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב"נ ואין לנו אלא גה"נ ואליבא דר"י. תיפוק לי' דגה"נ אפי' היתה נאמרה ונשנית לא נאמרה אלא לישראל בלבד. ועכצ"ל דאין ה"נ. אלא דמ"מ נקטה לאשמעינן דגם משום נאמרה ולא נשנית לחוד ג"כ אית לן למימר דלישראל נאמרה ולא לב"נ מטעמא דאמרינן התם. ומשום דלא מצא דוגמא אחרת שתהא מצוה נאמרת לב"נ ולא נשנית כלל בסיני אלא גיד הנשה. נקטה כיון דלקושטא דמילתא לא נשנית בסיני כלל. ומעתה א"כ אפי' את"ל דמשוה"כ לא נהגה מילת עבדים בב"נ משום דלא קני להו לגופן. מ"מ שפיר הו"ל למינקטי' בהדי גה"נ לדוגמא. לומר דגם משום שלא נשנית בסיני בלחוד אית לן למימר דלישראל נאמרה ולא לב"נ. ואמאי קאמר דאין לנו אלא גה"נ אליבא דר"י בלבד. כיון דאיכא גם מילת עבדים ואליבא דכ"ע. אבל למאי דכתיבנא אתי שפיר. ומיהו לפמש"כ רבינו יונה ז"ל בחי' שם בלא"ה ניחא ואין מזה הכרח עייש"ה. אלא דדבריו ז"ל צ"ע אצלי:

ומלבד זה נראה לומר בזה בפשיטות. דמאי דהוצרך שם להביא ראי' דמילה נשנית בסיני מקרא דוביום השמיני ימול. היינו משום דלמאי דס"ד עיקר הך קרא אתי לאשמעינן עיקר מצות מילה בסיני. וכדמסיק לקושטא דמילתא לשינויא בתרא התם. וזו היא עיקר קושייתו דמילה הו"ל מצוה שנשנית בסיני. אלא דדחי לי' לפום שינויא קמא דההוא למישרי שבת הוא דאתי. כלומר ולא אתי כלל למצוה אלא להתיר שבת. והילכך אין זו מצוה שנשנית ע"י משה בסיני וכמו שביארנו לעיל. אבל למאי דפריך אהא דקאמר ואין

לנו אלא גה"נ ואליבא דר"י. הני נמי לא איתנו. ומשני הני איתנו לשום מילתא בעלמא. הא לא איתני כלל עיין שם. אין אנו צריכין כלל לקרא דוביום השמיני ימול. דבלא"ה אשכחן שנשנית מצות מילה על ידי משה לענין פסח. דכתיב המול לו כל זכר וגו'. ואף על גב דהך קרא לא מיירי במצות מילה אלא לענין עכוב לעשיית הפסח. מ"מ הרי אנן השתא לא בעינן שתהא המצוה ממש נשנית בסיני. דהא השתא קיימינן דמילה ופו"ר לא נשנה מצותן בסיני אלא שנשנו לשום מילתא בעלמא. ולומר דלא דמו לגה"נ שלא נשנית לשום מילתא כלל. וא"כ כיון דנשנית מילה מיהת לענין עכובא דפסח הרי אשכחן דנשנית מילה לשום מילתא בעלמא. ובפרט לפי המבואר באור זרוע (ריש הלכות מילה בח"ב סי' צ"ו) דאין מילת זכרים מעכבת בפסח אלא למי בהמצוה מוטלת עליו. והילכך אשה כיון שפטורה מלמול את הבנים דאימעיטא מקרא דאותו ולא אותה. אין מעכבתה מעשיית הפסח עיי"ש. וכ"כ בפשיטות בתשו' מהר"ח או"ז (סי' י"א) עיי"ש. וכן מבואר במכילתא (פרשת בא מכילתא דפסחא פרשה ט"ו). דקתני ר"א אומר אינו רשאי לקיים לו עבדים ערלים שנאמר ומלתה אותו אז יאכל בו עיי"ש. ומבואר דהא בהא תליא דאם הי' רשאי לקיים עבדים שאינם רוצים למול בכל השנה גם בערב פסח לא הי' מעכבו לרבו מעשיית הפסח. ומדמעכבו נפק"ל דרשאי לקיימן בערלתן בכל השנה. והא דמרבה התם במכילתא אפי' עבד אשה וקטן דמעכבן מעשיית הפסח. יש לומר דהיינו משום דאשה חייבת במילת עבדים דלא אימעיטא אלא ממילת בנה. וקטן אע"פ דהשתא לאו בר מצוות הוא ולא רמיא עלי' מילת עבדיו. מ"מ גלי קרא דמעכבתו בפסח משום דאתי לכלל חיובא כשיגדיל. ועי' ברמב"ם (פ"ה מהלכות ק"פ ה"ו) ובכ"מ שם שכתב דגירסא אחרת היתה להרמב"ם במכילתא שם בזה. אבל בפסיקתא זוטרתא ובילקוט ובשכל טוב הגירסא כדאי' לפנינו עיי"ש. ומיהו עכ"פ לגירסת הרמב"ם במכילתא שם דממעט אשה וקטן שאין מילת עבדיהם מעכבתם. כ"ש שיש ראי' משם דהא בהא תליא. דלהכי מעכבו משום שחובת מילתו מוטלת עליו. וקטן כיון דלאו בר חיובא הוא השתא הילכך אינה מעכבתו. וכן אשה י"ל דכמו שאינה חייבת במילת בנה הכי נמי לא מיחייבא במילת עבדים. כנראה מדברי התוס' (בפ"ק דקידושין כ"ט ע"א) בד"ה אותו עיי"ש. והילכך אין מילת עבדים מעכבתה. והא גופא אשמעינן קרא דממעט אשה. וכבר כתבו מזה באחרונים. וקצתם רצו להוכיח מדברי הרמב"ם איפכא דלאו הא בהא תליא. דאפשר דמעכבו בפסח אע"פ שאין החובה מוטלת עליו למולו. ואין זה מוכרח ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מדברי המכילתא שהבאתי מתבאר בהדיא דהא בהא תליא. דלא מעכב בפסח אלא מי שהמצוה מוטלת עליו. מדמייתי ראי' דאין מקיימין עבדים שאין מולין מדמעכבי

בפסח כמשכ"ל. וכן ביותר ביאור בפסיקתא זוטרתא ובשכל טוב עיי"ש. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה. וא"כ הרי נשנית מצות מילה ע"י משה בפרשת קרבן פסח. ואע"ג דלמילתי' אתני לעכבו בעשיית ואכילת הפסח אם לא ימול. מ"מ הרי איתני מיהת לשום מילתא בעלמא. ואע"ג דפרשה זו לא בסיני נאמרה אלא במצרים. מ"מ פשוט דמאי דבעינן נשנית בסיני לאו דוקא בסיני אלא נשנית ע"י משה קאמרינן וכדגמרינן מקרא דתורה צוה לנו משה וגו' תורה בגימ' תרי"א וכו'. וכתיב זאת התורה אשר שם משה וגו'. ועי' באור זרוע (ח"ב סי' א') עיי"ש היטב. אבל דבריו תמוהים אצלי מסוגיא ערוכה דפ"ב דהוריות (ח' ריש ע"ב) עיי"ש. ואכמ"ל בזה:

ומעתה א"כ גם מילת עבדים אשכחן דאיתני ע"י משה בההיא פרשה. דכתיב וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו. ולא דמי לגיד הנשה דלא איתני כלל. ושפיר קאמר ואין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר"י. ואפי' למ"ד במכילתא שם דאין מילת עבדים מעכבת את האדון בפסח. ואז יאכל בו היינו העבד. מ"מ כיון דכתיב בקרא ומלתה אותו. לא גרע מפו"ר דמשום דכתיב שובו לכם לאהליכם. אע"ג דלא אתא קרא אלא לדבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. ולא בא אלא להתיר מה שנאסר להם לשעה. מ"מ חשיב לי' כאיתני ע"י משה מיהת לשום מילתא בעלמא. ומשה"כ לא דמי לגה"ג דלא איתני כלל. וכ"ש כאן דבהדיא כתיב ומלתה אותו וגו'. שמשמע פירושו דלאחר שתמול אתה אותו כמו שמוטל עליך אז יאכל בו. דאל"כ אמאי תלה מילתו באדון ולא כתיב כאשר ימול אז יאכל בו. ודאי דחשיב דאיתני מיהת לשום מילתא בעלמא. ומעתה א"כ אין מכאן שום ראי' לומר דמילת עבדים לאו מצוה בפ"ע היא. וגם אין מזה שום הכרע לומר דמילת עבדים תדחה שבת:

וע"פ מה שביארנו נראה ג"כ במש"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' פ"ה) וז"ל וכמו שלא מנינו במנין המצוות מצוות שהם מדברי קבלה לפי שלא נאמרו למשה מסיני בפירוש. כן אין ראוי למנות מה שנאמר קודם נתינת התורה. כיון שלא נאמר בסיני. ע"כ לא נכניס במנין המצוות מה שאמרו בראשון מברכות כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר והי' שמך אברהם. שהרי עם אברהם הי' מדבר. ואין ספק שלא נאמר בסיני ואינו דומה למצות פרו ורבו. ואע"פ שנאמר לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמר ולא לב"נ. לפי שזה הלשון מוכיח שעם אברהם הי' מדבר עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דקרא דוהי' שמך אברהם עשה גמורה היא. והי' ראוי למנותה במנין העשין. אם לא משום שלא נאמרה אלא קודם נתינת התורה. ודבריו תמוהים לכאורה טובא. דא"כ הו"ל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני וקשה אמאי קאמר התם דאין לנו אלא גיד הנשה

ואליבא דר"י. והא איכא נמי הך דהקורא לאברהם אברם ואליבא דכ"ע. וכן הר"ב כפתור ופרח (פרק מ"ב) עמד בזה על הרמב"ם ושאר מוני המצוות שלא מנו עשה זו עיי"ש בדבריו. וע"כ ס"ל ג"כ דעשה דאורייתא היא. והוא תמוה כמש"כ. אבל לפי מה שביארנו נראה דכיון דגם מסיני ואילך נזכר בתורה בכל מקום אברהם. אע"פ שלא נאמר למצוה שיקראוהו כך דוקא. מ"מ הו"ל כמילה לשינויא קמא ופו"ר. דמשום מילתא בעלמא איתני ולא משום מצוותן כלל. ואפי' הכי לא תשיב להו בהדי גיד הנשה מה"ט. משום דבעי למימר דאין לנו מצוה שלא נשנית כלל אלא גיד הנשה בלבד ואליבא דר"י. משא"כ הני דאיתני מיהת לשום מילתא בעלמא. וא"כ הך עשה נמי דהקורא לאברהם אברם. כיון דנשנה מיהת אברהם בסיני ע"י משה. אע"ג דלשום מילתא איתני ולא משום מצוה כלל. לא כייל לה בהדי גה"נ שנאמרה ולא נשנית. משום דגה"נ לא איתני כלל. וזו איתני מיהת לשום מילתא בעלמא:

ואמנם עיקר דברי הרשב"ץ ז"ל סתומים טובא לכאורה וצריכין ביאור. דמה בכך שעם אברהם הי' מדבר ולא נאמר בסיני. הא מ"מ הו"ל מצוה שנאמרה לבני נת ולא נשנית בסיני דאמרינן דלישראל נאמרה ולא לבני נח. ומש"כ דאינו דומה למצות פו"ר ואע"פ שנאמר לב"נ ולא נשנית בסיני לישראל נאמר ולא לב"נ וכו'. אינו מובן לכאורה כלל. דהרי היינו הך. והנראה בכוונתו דקשה לו מאי דאמרינן ואנו אין לנו אלא גה"נ ואליבא דר"י. והרי כיון דלא קיי"ל כר"י אלא כרבנן דפליגי עלי' ואמרי דגה"נ בסיני נאמר. א"כ לא משכחת לדידן מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני כלל. ולמה לו לריב"ח למכלל כללא אליבא דר"י דבלא"ה לא קיי"ל כוותי'. ואע"ג דהבה"ג בסוף הלכות גיד הנשה פסק בזה כר"י עיי"ש. מ"מ שאר ראשונים לא פסקו כן. הן אמת דעיקר כללא דכייל דכל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה וכו' נפק"מ גם לדידן לענין מילה לפום שינויא קמא דגמרא לקמן. ולענין פו"ר דהו"ל ג"כ מצוות שנאמרו לבני נח ולא נשנו בסיני. מ"מ קשה במאי דמסיים וקאמר דאין לנו אלא גה"נ ואליבא דר"י. דפירושו לפי המסקנא דאין לנו מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית כלל בסיני ואפי' לשום מילתא בעלמא לא נזכרה בתורה. אלא גה"נ ואליבא דר"י. והרי אנן לא קיי"ל כר"י. ובפרט דמלישנא דקאמר ואנו אין לנו אלא גה"נ וכו'. משמע דלדידן קאמר הכי. והרי לדידן הא ליתא וכדמסיים הוא גופי' וקאמר ואליבא דר"י. ואע"ג דזמנין דמפרש בגמרא גם מילתא דמ"ד דלית הילכתא כוותי'. היינו דוקא היכא שבא לפרושי מילתי'. אבל כאן לית בה נפק"מ אפי' לפרושי מילתי' דר"י. ולכן ס"ל להרשב"ץ ז"ל דמאי דקאמר ואליבא דר"י. לא על עיקר מילתא דר"י קאי. אלא על טעמי' דר"י. דקתני בברייתא (בפרק גיד הנשה ק"א ע"ב)

א"ל לר"י וכי נאמר על כן לא יאכלו בני יעקב והלא לא נאמר אלא בני ישראל. ולא נקראו בני ישראל עד סיני. אלא בסיני נאמר וכו' עיי"ש. מבואר מזה דטעמי' דר"י היינו משום דס"ל דבני ישראל היינו ישראל סבא. כאילו כתיב בני יעקב. מדנכתב במקום המעשה. וס"ל לריב"ח דבברייתא שם רבנן לר"י לדידי' הוא דקאמרי הכי. דמגופי' דקרא מוכח דבסיני הוא דנאמר משום דלא נקראו בני ישראל לענין מצות אלא מסיני ואילך. אבל עיקר טעמייהו דרבנן היינו משום דכיון דלא נשנית מצוה זו בסיני ודאי דלישראל הוא שנאמרה מעיקרא ולא לבני נח. והיינו דקאמר ואנו אין לנו אלא גה"נ ואליבא דר"י. דרצה לומר אליבא דר"י דס"ל דאין במשמעות הכתוב הכרע לומר דמסיני נאמרה. ומדכתיב במקום המעשה ראוי לומר דמאז ואילך נאסר. ולפיכך הו"ל מצוה שנאמרה לב"נ. דהיינו שכתובה אצל בני נח. אלא לפי שלא נשנית בסיני אמרינן דמעיקרא כשנאמרה לא נאמרה אלא לישראל בסיני ולא לב"נ אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר. וא"כ עיקר מילתא דריב"ח קאי אליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו. ובודאי דלישנא דריב"ח דקאמר דלישראל נאמרה ולא לב"נ הכי משמע. דמעיקרא כשנאמרה לא נאמרה אלא לישראל ולא לב"נ. וכן ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת וישלח) דמבואר בהדיא דזו היא שיטתו. דכתב שם וז"ל ואמר ריב"ח מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע להם בית השחיטה. והכן טול גיד הנשה שכך נהגו קודם מתן תורה שלא לאכול גיד הנשה. וכשבא משה רבינו ואסרו. במקומו אסרו (פי' שכתב בתורה איסורו במקומו) במקום סיפור המעשה. אבל מהר סיני נאסר ולא נכתב אלא במקומו. שכל מה שנאמר לב"נ ונשנית בהר סיני. כגון מילה וע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים. בני נח מוזהרים עליהם. אבל מצוה שאינה נשנית אין בני נח מוזהרין עליה. כגון גיד הנשה עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ לפרש מילתא דריב"ח דאמר והכן טול גה"נ אליבא דרבנן דס"ל דמסיני נאסר. אלא דמעצמן נהגו בו איסור קודם מתן תורה. נראה דלא היתה לפניו הגירסא שלפנינו בגמרא (פרק גיד הנשה צ"א ע"א) דאמרינן עלה כמ"ד גיד הנשה נאסר לב"נ עיי"ש. ולכן ס"ל דודאי אתיא כהילכתא אליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו. אלא דגם רבנן מודו דמעצמן נהגו בו איסור משעת מעשה ואילך. וזו היא גם דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות מלכים ה"א). ועי' בלח"מ שם. ובמל"מ (פ"י ממלכים ה"ז) עייש"ה. ובזה נסתלקה קושית התוס' שם בד"ה כמ"ד עיי"ש. ומש"כ דמילה הו"ל מצוה שנאמרה ונשנית כע"ז וג"ע וש"ד דבני נח מוזהרין עליהם. נראה דהיינו משום דס"ל לעיקר כשינויא בתרא בסוגיא דסנהדרין שם דמילה נאמרה ונשנית. והא דלישראל נאמרה ולא לב"נ משום דמעיקרא לאברהם הוא דקמזהר לי' רחמנא עיי"ש. ומש"כ ב"נ מוזהרים עליהם כוונתו לצדדין. דע"ז וג"ע וש"ד

ב"נ מוזהרים עליהם מאז קודם מ"ת וגם לאח"כ. אבל מילה היו מוזהרים עליה עד מ"ת אברהם וזרעו שלהם ניתנה שהי' להם דין ב"נ עד מ"ת. וגם אח"כ שיש להם דין ישראל. אבל שאר ב"נ לא נהגה ולא נוהגת בהם כלל. ועכ"פ מבואר להדיא בפסיקתא כאן דטעמא דרבנן דאמרי מסיני נאסר אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר. משום דהו"ל מצוה שנאמרה לב"נ. ולא נשנית בסיני. ומבואר דס"ל דמאי דאמרינן דנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב"נ. היינו לומר דמעיקרא כשנאמרה לא נאמרה אלא לישראל ולא לב"נ אלא שנכתבה במקומה משום איזה טעם. וזו היא ג"כ דעת הרשב"ץ ז"ל:

אלא דלפ"ז קשה לכאורה הא תינח בפו"ר. דאפשר לומר דמצות פו"ר אע"ג דנכתבה אצל ב"נ. מ"מ מעיקרא לישראל נאמרה ולא לב"נ. אלא שנכתבה אצל בני נח משום איזה טעם. כדאמרינן בגיד הנשה. אבל מילה הא ודאי דלאברהם נאמרה כמפורש בקרא בהדיא. דכתיב ויאמר אלקים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור וגו' וכתיב בעצם היום הזה נמול אברהם וגו' וכתיב וימל אברהם את יצחק בנו וגו' כאשר צוה אותו אלקים. וא"כ הא תינח לשינויא בתרא דמילה נאמרה ונשנית אבל לשינויא קמא דס"ל דמילה נאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני קשה מנ"ל דנאמרה לישראל ולא לב"נ. אדרבה הו"ל למימר דלב"נ ולא לישראל נאמרה. דהרי כאן ע"כ ליכא למימר דמעיקרא לישראל הוא שנאמרה וכמש"כ. והרי מטעמא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. לשיטה זו לא אמרינן אלא דמעיקרא כשנאמרה המצוה לא נאמרה אלא לישראל. וא"כ במילה דודאי לב"נ נאמרה מעיקרא כמפורש בקרא בהדיא כמש"כ. א"כ הו"ל לומר דלא נאמרה אלא לב"נ ולא לישראל. כיון דלשינויא קמא לא אשכחן דנאמרה בסיני לישראל. מיהו נראה דגם לשינויא קמא ע"כ ליכא למימר דמילה לא נאמרה לישראל. דהא מדכתיב וביום השמיני ימול למישרי שבת. נהי דלפום ההוא שינויא לא מיירי הך קרא בעיקר מצות מילה. אלא בהיתר שבת לצרכה. מ"מ מדשרי קרא שבת למילה. ע"כ דנצטוו ישראל במצוה זו. וממילא עכצ"ל שניטלה מב"נ מסיני ואילך. דהרי לזה ולזה ליכא למימר. דא"כ למה אתני בע"ז. דהא לפום הך שינויא מילה לא נשנית. ואפי' הכי לזה ולזה נאמרה. אלא ודאי ע"כ ניטלה מב"נ מסיני ואילך ונאמרה לישראל. אע"פ שלא נתפרש כן בתורה בהדיא. ויותר נראה לומר בזה דכיון דכללא הוא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ודאי כל היכא דאפשר אית לן למימר דמעיקרא כשניתנה המצוה לא ניתנה אלא לישראל ולא לב"נ. כיון דלא אשכחן בתורה דאח"כ נטלוה מב"נ ונתנוה לישראל. אבל היכא דלא אפשר לומר כן. וכגון במילה דודאי מעיקרא לב"נ הוא שנאמרה כמשכ"ל. ע"כ אית לן

למימר דבסיני נאמרה למשה בע"פ שתנטל מב"נ ושלא יתחייבו בה אלא ישראל. דהא ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. וגם לזה ולזה ליכא למימר. מדאתני בע"ז כיון שלא נשנית בסיני. ואע"ג דלא אשכחן בתורה בהדיא הכי. ע"כ דחיק ומוקים אנפשי' דבע"פ נאמר כך למשה בסיני:

ומעתה א"כ זהו ביאור דברי הרשב"ץ ז"ל. שכתב דאין ראוי למנות מה שנאמר קודם מתן תורה. אע"ג דיש לנו הוכחה דמסיני ואילך ניטלה מבני נח ונאמרה לישראל. אי משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. או מהוכחה אחרת. מ"מ כיון דאין מצוה זו מפורשת בתורה שנאמרה לישראל בסיני. אינה נמנית במנין תרי"ג מצות. ע"כ לא נכניס במנין המצוות מה שאמרו הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר והי' שמך אברהם. שהרי עם אברהם הי' מדבר. דבהדי' כתיב בההוא קרא והי' שמך אברהם. הרי דלאברהם עצמו הוא דקאמר הכי. וא"כ ע"כ לא שייך לומר דמעיקרא כשנאמרה העשה לא נאמרה אלא בסיני לישראל. ולא יתכן אלא לומר דאע"פ דמעיקרא לב"נ נאמרה. מ"מ אח"כ נאמרה בסיני בע"פ למשה. וניטלה מב"נ. וכיון דמעתה אין עשה זו מפורשת בתורה אינה נמנית במנין תרי"ג. ואינה דומה למ"ע דפו"ר. דאע"פ שלא נשנית בסיני מ"מ מכח סברא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור אמרינן דמעיקרא כשנאמרה. לישראל בסיני הוא שנאמרה ולא לבני נח. אלא דקרא דואתם פרו ורבו נכתב במקומו אצל בני נח מאיזה טעם. והאמת הוא שלא נאמר אלא בסיני כדאמרו רבנן גבי גיד הנשה. ולהכי שפיר נמנה במנין העשין שבתרי"ג מצות. ובודאי דלפ"ז גם מילה לשינויא קמא דהתם לא תבוא במנין תרי"ג מה"ט. אלא דנקטינן עיקר כשינויא בתרא דמילה נשנית בסיני בקרא דוביום השמיני ימול. דבעיקר מצות מילה דבר הכתוב. וכפירש"י שם עיי"ש. וכדעת הפסיקתא זוטרתא שהבאתי דנקט ג"כ עיקר כהך שינויא בתרא כמשכ"ל. ומה"ט נקט ג"כ הרמב"ם במנין המצות הקצר (עשין רט"ו) עשה דמילה מהך קרא דוביום השמיני ימול. וכמו שהביאו בכ"מ (ריש הלכות מילה). וחזר בו ממש"כ בסה"מ מקרא דהמול לכם כל זכר. וידוע דדבריו שבחבורו הגדול עיקר. ובהרבה דברים חזר בו שם ממש"כ בסה"מ. ומנין המצות הקצר כתבו בחבורו הגדול. וכן הסמ"ג (עשין כ"ח) הביא העשה דמילה מהך קרא עיי"ש. והיינו מטעם שכתב הרשב"ץ ז"ל דמה שלא נאמר בתורה לישראל מסיני אינו נמנה. וקרא דהמול לכם כל זכר לאברהם נאמר:

והשתא לפ"ז ממילא ניחא בלא"ה מה שהקשינו לעיל להרשב"ץ ז"ל מדקאמר ואנו אין לנו אלא גיד הנשה. ולא קחשיב נמי עשה דוהי' שמך אברהם דנאמרה ולא נשנית. דלפי מה שנתבאר אין כאן מקום קושיא כלל. דקאי על מאי דקאמר מצוה שנאמרה לב"נ

ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב"נ. והיינו לומר דמעיקרא כשנאמרה מצוה זו בתחילה לא נאמרה אלא לישראל ולא לב"נ. אלא שנכתבה במקומה. כמו שנתבאר לדעת הפסיקתא זוטרתא והרשב"ץ ז"ל. ועל זה קאמר שפיר ואנו אין לנו אלא גיד הנשה בלבד. דבגיד הנשה לרבנן דקיי"ל כוותייהו מעולם לא נאמרה מצות גיד הנשה לב"נ אלא לישראל בסיני אלא שנכתבה במקום המעשה כדי לידע מאיזה טעם נאסר. משא"כ עשה דהקורא לאברהם אברם דאי אפשר לומר שלא נאמרה אלא בסיני. שהרי עם אברהם הי' מדבר ואין ספק שלא נאמרה בסיני כמש"כ הרשב"ץ ז"ל. ובהכי לא מיירי ריב"ח. דמצות כיו"ב ודאי איכא נמי אחריני שלא נשנו בסיני. והא דפריך בגמרא הני נמי לא איתני. אע"ג דמילה נמי לשינויא קמא. דקיימינן התם אליבי' השתא. הו"ל ממש דומיא דעשה דקורא לאברהם אברם דאין ספק שלא נאמרה בסיני כמשכ"ל. י"ל דאין הכי נמי דודאי במילה הוה מצי לתרוצי כמו שתירצנו בעשה דקורא לאברהם אברם. אלא דעיקר קושייתו ממצוה דפו"ר דהו"ל ממש דומיא דגה"נ. ובשינויא דמשני מפו"ר ממילא ניחא נמי דלא תקשה ממילה:

והנה לכאורה לפי דברי הרשב"ץ ז"ל אלו. מילת עבדים כיון שלא נשנית בסיני אין ראוי למנותה במנין העשין כלל. דהו"ל ממש כעשה דוהי' שמך אברהם. דהרי גם כאן עם אברהם הי' מדבר. ואין ספק שלא נאמרה בסיני כמשכ"ל. וכבר ראיתי מי שהרגיש בזה. ורצה עפ"ז לתרץ קושית הכ"מ על הרמב"ם שהבאתי לעיל. אבל נראה דלא מיבעיא להרמב"ם ז"ל גופי' דליתא שהרי כיון דלהרמב"ם וסייעתו ז"ל מילת עבדים דוחה שבת כמילת בנים. וא"כ הו"ל בכלל קרא דוביום השמיני ימול כמילת בנים. וכמו דמילת בנים חשיבא מה"ט מצוה שנאמרה ונשנית. לפי מאי דנקטו הרמב"ם וסייעתו ז"ל עיקר כשינויא בתרא כמשכ"ל. הכי נמי חשיבא מילת עבדים נאמרה ונשנית מהאי טעמא גופא. איברא דלפ"ז ממילא נסתלקה קושית הכ"מ על הרמב"ם מצד אחר. משום דכיון דמה שנאמר קודם מתן תורה ע"פ ה' ביד משה אינו נמנה במנין תרי"ג מצוות. ואין לנו למנות אלא העשה שנשנית בסיני והיינו עשה דוביום השמיני ימול. והרי בהאי קרא נכללו כאחת בעשה אחת מילת כל הזכרים הנימולים בשמיני ודוחין את השבת אחד בנים ואחד עבדים הילכך מנאן הרמב"ם וסייעתו ז"ל שפיר בעשה אחת. וזהו שדקדק הרמב"ם בפרטי מנין המצוה שבריש הלכות מילה וכתב וז"ל הלכות מילה מצות עשה אחת והיא למול הזכרים ביום השמיני עכ"ל עיי"ש. ולשונו ז"ל מדוקדק היטב עפמש"כ. וגם מש"כ במנין המצות הקצר שהעתיקו הכ"מ שם. למול את הבן שנאמר וביום השמיני וגו'. כוונתו למול את הזכר. כידוע דפעמים הרבה תבוא הוראת בן במקום זכר

לעומת הוראת לשון בת לנקבה. ואין הכוונה לבן ביחוסו להאב ולאפוקי עבדו שאינו בנו. ועכ"פ לפ"ז הו"ל מילת עבדים מצוה נמנית כמילת בנים. אלא לפי שנכללו בעשה אחת בנים ועבדים לכך אין נמנין במנין העשין אלא באחת. ואפי' להסוברין דעבדים אע"פ שנימולין לשמונה אין מילתן דוחה שבת. ואין עבדים בכלל קרא דוביום השמיני ימול. מ"מ נראה דאע"פ שעיקר מצוה זו נאמרה קודם מתן תורה. שפיר יש למנותה אפי' לדברי הרשב"ץ ז"ל. משום דמצוה זו מעיקרא לאברהם וזרעו הוא דקמזהר רחמנא ולא נאמרה לשאר ב"נ. הילכך גם כשעמדו על הר סיני ויצאו מכלל ב"נ. כיון דאמרינן דלא יצאו אלא להתקדש בקדושה יתירה להחמיר עליהם ולא להקל. א"כ הרי נתקיימה ונתחזקה עליהם מצוה זו בסיני כאילו נשנית וחזרה וניתנה להם עכשיו מחדש. והו"ל מצוה מפורשת בתורה בהדיא. ולא דמיא לעשה דקורא לאברהם אברם. דההיא לכולהו ב"נ ניתנה מעיקרא. וכיון דעם אברהם הי' מדבר. כמו שמוכיח לשון העשה והי' שמך אברהם. ואין ספק שלא ניתנה בסיני. ע"כ דבסיני ניטלה מכולהו בני נח וניתנה לישראל משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. דהרי שתהי' לזה ולזה נאמרה ליכא למימר. דא"כ אמאי אתני בע"ז וכמבואר בסוגיא שם. וגם שתהי' נאמרה לב"נ ולא לישראל אי אפשר לומר. מדליכא מידי דלב"נ מצוה ולישראל רשות. וע"כ אין לנו אלא לומר שבסיני ניטלה מכולהו ב"נ וניתנה לישראל ע"י משה בע"פ. אע"פ דלא אשכחן לה רמיזא בתורה כלל. ולהכי ס"ל להרשב"ץ שאינה נמנית במספר העשין הכתובות בתורה. דהו"ל כעשה דמדברי קבלה. כיון שאינה מפורשת בתורה. וכן במצות פו"ר אי לאו דאמרינן דמעיקרא בסיני היא שנאמרה הו"ל למימר שאינה נמנית. וכן גיד הנשה אליבא דרבנן. משא"כ עשה דמילת עבדים דמעיקרא לאברהם ולזרעו הוא שנאמרה. ולא ניטלה מהם כלל בסיני. דלהתקדש יצאו ולא להקל והרי המצוה מפורשת בתורה לישראל. ודאי לא גריעא משאר עשין שבמספר תרי"ג מצוות. ועפ"ז ניחא ג"כ דאפי' לר"י דאמר דאזהרת גיד הנשה לבני יעקב נאמרה מ"מ שפיר נמנית במספר הלאוין אע"פ שנאמרה קודם מ"ת. משום דגם מעיקרא לא נאמרה אלא לבני ישראל כדכתיב ע"כ לא יאכלו בני ישראל וגו'. והו"ל ממש דומיא דעשה דמילת עבדים לדידן. ובהכי ניחא מה שיש להקשות לכאורה על הרשב"ץ ז"ל בזה דדבריו נראין כסותרין זא"ז למש"כ (בפתיחתו לזה"ר) להקשות בההיא דפסחים (פרק האשה צ"א ע"א) ס"ל לר"י דקרא דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך בא לאזהרה שלא לשחוט את הפסח ביחיד. ולדבריו הוא נמנה במספר הלאוין. ולדברי ר"י ור"ש דפליגי עלי' התם הוא בכלל אזהרת שחוטי חוץ ולא יכנס במנין פרטי. וא"כ לרבי יהודה פשו להו לאוין. או לרבי יוסי ור"ש

חסר לאו אחד ממנין תרי"ג עיי"ש בדבריו. והשתא לפי דבריו גופי' כאן דמצוה שנאמרה קודם מ"ת אין ראוי למנות בחשבון תרי"ג מצות. אם כן הדברים מכוונים. דרבי יהודה לטעמי' אזיל דאמר דאזהרת גיד הנשה לבני יעקב נאמרה. וא"כ אינה נמנית דהו"ל מצוה שקודם מ"ת. והו"ל דומיא דעשה דוהי' שמך אברהם שאינה נמנית מה"ט. דהא לרבי יהודה משמע לי' דמבני יעקב נאמרה. ואין ספק שלא נשנית בסיני. והילכך תחת אזהרה זו הוא מכניס במנין אזהרה דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. אבל רבי יוסי ור"ש. שהם מכלל רבנן דרבי יהודה. דסברי דגיד הנשה בסיני נאמרה. וא"כ נכנסת במנין האזהרות שבתרי"ג מצוות. הילכך לטעמייהו אזלי וס"ל דאזהרה דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך אינה אלא אזהרה כפולה לאיסור שחוטי חוץ ולא תבוא במנין האזהרות בפ"ע. ונמצא דהחשבון מכוון ומדוקדק לכ"ע. ואין כאן מקום גמגום כלל בזה. אבל לפי מה שביארנו דברי הרשב"ץ נכונים ואין סתירה בדבריו. ועי' בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (סו"פ גה"נ) שיש לו בזה דרך אחרת לגמרי מדרכו של הרשב"ץ ז"ל. עם כי נראין קצת קרובין זל"ז. עייש"ה שדבריו תמוהים טובא וצע"ג. וראיתי בקהלת יעקב אלבלעי (פ"ח מהלכות מאכלות אסורות ה"ה) שהרגיש קצת במה שיש לעמוד על דבריו והאריך בזה. אבל אין דבריו מספיקים כלל עיי"ש. ועי' בכפתור ופרח (פ"א) שגם הוא כתב כדברי הרמב"ם באריכות יותר קצת עיי"ש. ומבואר דמקורו מדברי הרמב"ם שם. ועי' באגרות הרמב"ם ז"ל בתשובתו למר יוסף בן גאבר ז"ל מה שנשאל על דבריו אלו ומה שהשיב בזה עיי"ש היטב. ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מתבאר לנו דמסוגיא דסנהדרין שם אין הכרע לומר דמילת עבדים דחי שבת ושתהי' בכלל קרא דוביום השמיני ימול. אבל עדיין יש להביא ראיה לכאורה מדאמרינן (בפרק ראד"מ קל"ב ע"א) דר"א יליף התם למילה שדוחה שבת בגזרה שוה דאות ברית ודורות מאות ברית ודורות עיי"ש. ופירש"י דבשבת כתיב לדורותם ברית עולם. ובמילה כתיב ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם עיי"ש. והנה מה שהביא רש"י דורות במילה מהך קרא המאוחר. ולא הביא מקרא דלעיל מיני' המוקדם בראש הפרשה. דכתיב אתה וזרעך אחריך לדורותם. וגם הך קרא עדיף טפי לדון בו גז"ש משבת. דדמי טפי. דבתרווייהו כתיב לדורותם. משא"כ כאן דכתיב במילה לדורותיכם. הדבר פשוט דהיינו משום דבההוא קרא דלעיל דכתיב בי' אתה וזרעך לדורותם. דמיירי נמי במילת אברהם גופי' דהו"ל גדול תקשה דא"כ מילת גדול נמי תדחה שבת. וכדפריך נמי לעיל אגז"ש דברית ברית. גדול דכתיב בי' ברית לידחי שבת עיי"ש. ולכך ע"כ צריך לפרושי כפירש"י דלא מייתי אלא מקרא דבן שמונת ימים ימול לכם כ"ז לדורותיכם. דמיירי

בקטן לחוד. ומה"ט נמי לא מייתי מקרא דלעיל מיני' דכתיב בי' לדורותם ברית עולם. ועי' מש"כ הרש"ל ז"ל שם עיי"ש. אלא דהשתא לפ"ז יש להכריח לכאורה מזה דמילת עבדים דחי שבת. דהא הך קרא דבן שמונת ימים ימול לכם כ"ז לדורותיכם במילת עבדים מיירי. וכדמסיים קרא בהדיא יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא. וכמש"כ כבר לעיל. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא (פרשת לך) דאי' התם ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם תני הלוקח בר שפחתו של עכו"ם ר"י אמר שימול לשמונה דכתיב כל זכר אפי' בן השפחה עיי"ש. וכנראה כן היתה גירסתו (בבראשית רבה פמ"ו) עיי"ש דגירסא שלפנינו תמוה. והר"ש יפה ביפ"ת טרח להגיה עיי"ש. אבל כפי הגירסא שבפסיקתא הוא נכון. הרי מבואר מזה דגם רישא דההוא קרא דכתיב בי' לדורותיכם בעבדים מיירי. וכן מבואר במדרש שכל טוב. דאיתא שם אשר לא מזרעך הוא כ"ש זרעך שהוא עיקר שנמול לשמונה עיי"ש. הרי דס"ל ע"כ דכולי' הך קרא קאי על עבדים בלבד ורישא אסיפא קאי. דאל"כ הרי בהדיא כתיב ברישא דהך קרא גופי' דזרעך נימול לשמונה. דכתיב ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר. ומאי ענין לק"ו זה שבא לדון זרעך מן שלא מזרעך. אלא ע"כ דס"ל דכולי' קרא לא קאי אלא על מילת עבדים בלבד. דאין בכלל אלא מה שבפרט כמשכ"ל. והשתא כיון דעיקר גזרה שוה דילפינן מינה לר"א דמילה דוחה שבת גבי מילת עבד כתיבא. ודאי דאין לחלק בין מילת בנים למילת עבדים לענין לדחות עלי' את השבת. ועדיפא מינה ראיתי במדרש שכל טוב שם. שכתב וז"ל ורבותינו דרשו ובן שמונת ימים ימול לכם ואפי' אם חל שמיני שלו בשבת דוחה את השבת עכ"ל עיי"ש. הרי דמהך קרא גופי' דכתיב במילת עבדים דרשו שדוחה שבת. איברא דמקור דברים אלו לא ידענא מנ"ל. וגם הוא נגד סוגיא דגמרא בפרא"ד שם עיי"ש. ועכ"פ לר"א ורנב"י שם דדרשוה מקרא דלדורותיכם בגזרה שוה. ודאי מילת עבדים ג"כ דחיא שבת. ומדר"א ורנב"י נשמע לדרבי יוחנן. דאע"ג דלא נפק"ל למילה שדוחה שבת אלא מקרא דוביום השמיני ימול. מ"מ אית לן למימר דס"ל דגם עבדים בכלל. דבהכי לא אשכחן דפליגי. וא"כ אע"ג דמסקינן כר"י דתניא בברייתא כוותי' עיי"ש. מ"מ מתבאר דגם לדידי' מילת עבדים דחיא שבת כמילת בנים:

איברא דראיתי בפירש"י שם (לקמן קל"ה ע"ב) בד"ה יש יליד בית וכו'. שכתב וז"ל וכתיב ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף. ומסתברא דהאי דמפרש בי' לשמונה היינו היכא דדמי לישראל מעליא שנולד בביתו של ישראל משקנאו דדומיא דלכם בעינן. דכתיב בההוא קרא ימול לכם כל זכר והדר יליד בית ומקנת כסף וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא דס"ל לרש"י ז"ל דרישא דההיא קרא דכתיב

ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם. בבנים דוקא מיירי. מדכתיב בי' לכם. והילכך דרשינן סיפא דקרא דכתיב בי' יליד בית ומקנת כסף דוקא דומיא דלכם דרישא דקרא. דהיינו בנים. הן אמת דמאי דמשמע לכאורה מפירש"י שם דלכם לא שייך אלא בבנים ולא בעבדים. קשה לכאורה מדאמרינן ביבמות (פרק הבא על יבמתו ס' ע"ב) תניא רשב"י אומר גיורת פחותה משלש שנים ויום אחד כשירה לכהונה שנאמר וכל הטף בנשים וגו' החיו לכם. והרי פנחס הי' עמהם. ורבנן לעבדים ולשפחות עיי"ש. הרי דלרבנן דקיי"ל כוותייהו התם. כתב בקרא לכם על עבדים ושפחות. אלא שיש לומר דעיקר דיוקו של רש"י לומר דרישא דקרא בבנים מיירי. אינו מלישנא דלכם. דודאי גם על עבדים שייך לשון לכם. אלא משום דבלא"ה ס"ל לרש"י דרישא דהך קרא מיירי בבנים. לכן כתב דדומיא דלכם בעינן. דהיינו דומיא דבנים דמיירי בהו ברישא דקרא ונרמזו בלשון לכם ולא נזכרו בפירוש. ועכ"פ מבואר דס"ל לרש"י דרישא דהך קרא דכתיב ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם בבנים מיירי ולא בעבדים. ומעתה א"כ לפ"ז אין ראי' מזה לומר דמילת עבדים דחי שבת:

ונראה דיש מקום להביא ראי' איפכא דאין מילת עבדים דוחה שבת. דאם איתא דמילת עבדים דחי שבת. א"כ ודאי פשיטא דגם מכשירין דמילת עבד דחו שבת. לר"א דס"ל מכשירי מילה דחו שבת כמילה עצמה. דהא סתמא פסיק ותני במתניתין (דריש פרק ראד"מ) ר"א אומר אם לא הביא כלי מע"ש וכו'. ועוד אר"א כורתין עצים לעשות פחמים ולעשות ברזל וכו' עיי"ש. ובודאי דבכל מילה הדוחה שבת קאמר הכי. ועוד מדאמרינן בגמרא שם (קל"א ע"א) אמר ר"י לא לכל אמר ר"א מכשירי מצוה דוחין את השבת וכו'. ומקשינן עלה למעוטי מאי. אילימא למעוטי לולב והתניא וכו'. ואלא למעוטי שופר והתניא וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דמילת עבדים אע"פ שדוחה שבת אין מכשירין שלה דוחין שבת אפי' לר"א. א"כ אמאי לא קאמר דלמעוטי במילה גופא אתי. דאע"ג דבמילה קאמר ר"א בהדיא במתניתין דמכשירין דחו שבת. מ"מ היינו דוקא במילת בנים. אבל במילת עבדים אע"ג דמילה עצמה דחיא שבת. מ"מ במכשירין שלה מודה ר"א לרבנן דלא דחו שבת. ועכצ"ל דלהסוברין דמילת עבדים דחיא שבת. הכי נמי מכשירין דידה לר"א דחו שבת כבמילת בנים. והשתא קשה לפי מאי דמסיק התם דאתי למעוטי ציצית לטליתו ומזוזה לפתחו דמודה ר"א. ומפרש התם טעמא משום דהואיל ובידו להפקירן. ופירש"י ז"ל ונפקי מרשותי' ולאו עלי' רמיא חובתו עכ"ל עיי"ש. וא"כ מכשירי מילת עבדים היכי דחו שבת לר"א. והרי הך טעמא גופי' שייך נמי התם. דבידו להפקיר העבד ונפיק מרשותי' ולאו עלי' רמיא חובת מילתו. אלא ודאי ע"כ מוכרת מזה דמילת עבדים

עצמה נמי לא דחי שבת. דאין לנו דחיית שבת אלא במילת בנים דוקא מטעמא שביארנו לעיל. ומה"ט הוא דלא קאמר דאתי למעוטי מכשירין דמילת עבדים שהרי בזה אפי' מילה עצמה לא דחיא שבת. וזה קשה טובא לכאורה על דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל:

והנה לכאורה להרמב"ם ז"ל גופי' לא תקשה כ"כ. דאפשר לומר דהרמב"ם לטעמי' אזיל. שכתב (ריש פ"א מהלכות מילה) וז"ל עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מ"ע וכו'. ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן עכ"ל עיי"ש. ונמשך אחריו ג"כ הטור (ביו"ד סי' רס"ז) עיי"ש. ולפ"ז נראה לומר דגבי עבדים לא שייכא סברא דהואיל ובידו להפקירן לענין דחיית שבת. דהרי אפי' לאחר שהפקירן אכתי לא פקע חיובי' לגמרי מלמולו. דלא גרע משאר כל ישראל דמחייבי למול את העבד. דהרי מאי דאמרינן דאי לא מהלו אבוה מחייבי ב"ד למולו אין הכוונה דוקא ב"ד. דהא בקרא דהמול לכם כל זכר דגמרינן מיני' חיובא לב"ד (בפ"ק דקידושין כ"ט ע"א) לא כתב ב"ד ולא רמיזא כלל. אלא ע"כ כל ישראל קאמרינן. ולא נקט ב"ד אלא משום דב"ד במקום כל ישראל קיימי. ובידם לכופו לכך בע"כ. וכן מבואר בהדיא בפיה"מ להרמב"ם (סוף פרק ראד"מ) ובראב"ש (פרק כיסוי הדם סי' ח'). ובפרדס לרש"י (סי' מ"א) עיי"ש. וא"כ גם לאחר שהפקירו. אע"פ שאינו חייב במילתו מתורת אדון. מ"מ לא גרע מאחר. שהרי כל ישראל חייבים במילתו כשלא מהלו האדון. ולא נפקע חיובי' במה שהפקירו. והילכך אין לחלק לענין לדחות את השבת בין מילת בנים למילת עבדים:

ואמנם דברי הרמב"ם אלו לא מצינו להם מקור בשום דוכתא ולא ידענו מנ"ל הא. דבגמרא (בסוגיא דפ"ק דקידושין שם) לא אמרינן הכי אלא לענין מילת בנים לחוד. אבל במילת עבדים לא אשכחן בשום דוכתא דרמיא חיובא אלא על האדון. אבל לב"ד לא אשכחן שום חיובא כלל. דקרא דהמול לו כל זכר דנפקא"ל מיני' חיובא לב"ד. לא מיירי אלא בבנים. כמפורש בההיא קרא. דכתיב זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר. ומנ"ל למילף עבדים מבנים כיון דבגמרא לא נזכר דין זה בשום דוכתא כלל אלא בבנים בלבד. הן אמת שכבר ביארתי (לעיל עשה ט"ו) בדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דיש לנו קרא מיוחד בעבדים לחייב ב"ד לממהלינהו כשלא מהלן האדון. מדכתיב בהו ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר וגו'. דכמו דמדכתיב בבנים המול לכם כל זכר. נפק"ל חיובא לב"ד. ה"נ מקרא דימול לכם כל זכר דכתיב בעבדים ילפינן חיובא לב"ד ולכל ישראל אם לא מהלן האדון. עיי"ש מה שביארנו בארוכה כל דברי הרמב"ם ז"ל בזה. ולפ"ז אין אנו צריכין ללמוד עבדים מן בנים. והרמב"ם בזה לטעמי' אזיל דס"ל דמילת עבדים דוחה שבת. וא"כ שפיר י"ל דכולי' קרא דובן שמונת ימים

ימול לכם וגו' בעבדים בלחוד מיירי. ולא כפירש"י שהבאתי לעיל. והילכך כמו דמקרא דהמול לכם כל זכר דכתיב בבנים משמע לן אזהרה לב"ד מדכתיב לכם. דמשמע שעם הב"ד דיבר הכתוב. וכמו שביאר הלבוש (עט"ז סי' רס"א) עיי"ש. הכי נמי מקרא דימול לכם כל זכר דכתיב בעבדים נמי משמע הכי. ועי' בכ"מ (פ"א מהלכות מילה ה"א) ובב"ח (יו"ד סי' רס"ז) שהביאו מסוגיא דפ"ק דקידושין שם דיליף במילת בנים אזהרה לב"ד מקרא דימול לכם כל זכר עיי"ש. וליתא הכי בגמרא שם. אלא כמשכ"ל. וע"כ ט"ס הוא בכ"מ ובב"ח שם. ובב"י ובב"ח גופי' (בסי' רס"א) איתא כראוי עיי"ש. וראיתי בלבוש שם (סי' רס"ז סעי' א') שכתב דבעבד נפק"ל אזהרה לב"ד מדכתיב המול ימול יליד ביתך וגו'. דדרשינן המול ימול מ"מ עיי"ש. וכוונתו נראה דמ"מ צריך שלא ישאר עומד בערלתו. שאם אין האדון מוהלו חייבין כל ישראל או הב"ד להתעסק במילתו. והלבוש לטעמי' אזיל. דאזיל בשיטת רש"י דקרא דובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר בזכרי ישראל מיירי. אע"ג דסיפא דההוא קרא בעבדים מיירי. וכמבואר בדבריו שם לקמן עיי"ש. ולכן הוצרך לדרוש דרשא אחריתא לאזהרת ב"ד במילת עבדים. אבל דבריו תמוהים בעיני למידרש דרשא כזו מדנפשי' שאין לה שום מקור כלל בשום דוכתא. ובפרט דהך קרא דהמול ימול לא מייתר דאיצטריך לכדדרשינן בירושלמי (שבת פ' ראד"מ ה"ב. ויבמות פרק הערל ה"א) ובבראשית רבה פ' לך. וביבמות (פרק הערל ע"ב ע"א. ובפ"ב דע"ז כ"ז ע"א) עיי"ש ובלבוש גופי' שם (סי' רס"ד סעי' א' וסעי' ד') עיי"ש. וגם יש לתמוה עליו בעיקר מילתא מסוגיא דע"ז שם. דאמרינן מ"ט דר"י וכו'. ורבי יוסי המול ימול וכו'. ואידך נמי הא כתיב המול ימול דברה תורה כלשון ב"א עיי"ש. והשתא אם איתא הרי הך קרא לא מייתר. דאיצטריך לאזהרת ב"ד במילת עבדים. מיהו בלא"ה ההיא סוגיא צ"ע ע"פ סוגיא דיבמות (פרק הערל שם) וכבר עמד בזה הרש"א ז"ל ביבמות שם והניחה בצ"ע עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ דברי הלבוש אלו ודאי תמוהים לחדש דרשות מדעתו. ובפרט דעיקר דינו של הרמב"ם ז"ל לא נתבאר מקורו:

ויותר נכון לומר בדעת הרמב"ם כדכתיבנא דנפק"ל בעבדים מקרא דימול לכם כל זכר. דהיינו ממש כדרשתם בבנים מקרא דהמול לכם כל זכר. וס"ל להרמב"ם דהיינו הך. ונקטו בבנים וה"ה לעבדים מה"ט גופא. ומ"מ לפירש"י גם הך קרא בבנים מיירי כמשכ"ל. ואין משם ראי' כלל לעבדים. ואפי' להסוברים דכולי' קרא במילת עבדים לחוד מיירי. מ"מ כיון דבגמרא לא הזכירו דין זה אלא בבנים בלבד. משמע ודאי דאין לנו דין זה אלא בבנים ולא בעבדים. וכן נראה בתשובת רב כהן צדק גאון ז"ל בתשובות הגאונים המכונות שערי צדק (שער ששי סי' כ') דחובת האדון בלבד היא. ובכל יום ויום עובר

בעשה דהמול ימול יליד ביתך ומקנת כספך. ואסור להשתמש בו עד שימול אותו עיי"ש. ומייתי לה ג"כ הנשיא רבינו יהודא אלברצלוני ז"ל בספר העתים (סי' קס"ה) עיי"ש. אבל לא רמיא חיובא על אחרים זולת האדון. דאל"כ ודאי הו"ל לגאון לבאר כן דאם עובר ואינו מל אותו מחייבי אחרים או ב"ד למולו עיי"ש היטב. וכן נראה בהדיא מדברי הסמ"ג (עשין כ"ח). דאף שרוב דבריו שם הם מדברי הרמב"ם וכדרכו ז"ל. מ"מ השמיט דבר זה ולא כתב חיובא לבית דין אלא במילת בנים דוקא עיין שם בדבריו. וכן רבינו ירוחם ז"ל לא כתב דין זה אלא בבנים (בנתיב א' ח"ב). ולא בעבדים (בנתיב כ"ג ח"ד). אף דשם ביאר כל דיני מילת העבדים עיי"ש. נראה דס"ל דאין לנו בדין זה אלא הנאמר בגמרא בבנים. אבל בעבדים דלא אשכחן לא אמרינן הכי. אלא באדון בלחוד תליא מילתא. ועלי' דידי' הוא דרמיא מצוה ולא על אחרים. והכי ריהטא סוגיא דיבמות (פרק החולץ מ"ח ע"ב) עיי"ש היטב. והיינו טעמא משום דלא מיבעיא להסוברין דכולי' קרא דובן שמונת ימים ימול וגו' לאו בעבדים לחוד מיירי. אלא רישא בבנים וסיפא בעבדים. דלפ"ז ודאי אין לנו אזהרת מילה לב"ד אלא בבנים בלבד כמו שביארנו. אלא אפי' להסוברים דכולי' הך קרא לא מיירי אלא בעבדים בלחוד. וא"כ לכאורה איכא למשמע נמי אזהרה לב"ד במילת עבדים. מדכתיב ימול לכם כל זכר כמשכ"ל. מ"מ נראה דלא איריא. די"ל דאע"ג דמקרא דהמול לכם כל זכר דכתיב בבנים שפיר שמעינן אזהרה לב"ד בבנים. מ"מ מקרא דימול לכם כל זכר דכתיב בעבדים ליכא למשמע בהו אזהרה לב"ד. דאיכא למימר דהך קרא לא אתי אלא לרבויי חיובא באדון אע"ג דאין כל העבד שלו אלא אית לי' שותפות בגווי'. דסד"א כיון דכתיב יליד ביתך ומקנת כספך. דידך אין דשותפות לא. כתב רחמנא ימול לכם כל זכר לריבויי שותפות. וכדדרשינן בחולין (קל"ה ע"א) עיי"ש בכולה סוגיא. ובתוס' (פ"ק דסוכה כ"ז ע"ב) בד"ה כל האזרח עיש"ה. או דאיצטריך לדרשא אחרינא ואין להאריך:

וראיתי לרבינו הר"א אב"ד ז"ל באשכול (ח"ב סי' ל"ה) שכתב וז"ל לא מהלי' אבוה או מית אבוה מחייבי ב"ד למולו דכתיב המול לכם כל זכר וכתיב נמי בן שמונת ימים המול (צ"ל ימול) לכם כל זכר עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דתרתי קראי בבנים כתיבי. ואין דין זה אלא בבנים ולא בעבדים. וה"ה דהוה מצי בגמרא שם למילף הך דינא מאידך קרא. אלא דמייתי מקרא קמא. וכן ראיתי להסמ"ק (בסי' קנ"ז) דלא מייתי הך דינא אלא בבנים לחוד. אבל גבי עבדים (בסי' קנ"ח וקנ"ט) לא כתב המצוה אלא על האדון בלבד עיי"ש. מבואר דס"ל דאין הב"ד מחוייבין בה ולא שאר כל ישראל חוץ מהאדון. וכן נראה מתשובת רב נטרונאי גאון ז"ל שבשערי צדק (שער חמשי סי' ט') שכתב וז"ל

וששאלתם בשביל עבד ישראל שברח ואכל גיעולי עכו"ם ושתה יין נסך או שנשבה ואכל ושתה לרצונו וחזר בו. כך ראינו לאו ישראל הוא דאפשר להלקותו על עבירות שעבר. ועבד כבהמה. דאמרינן כל זמן שהוא תחת יד רבו חייב בו להנהיגו בכל מצוות ושביתות. שנוהגות בעבדים כשם שחייב בן ישראל במצות בהמתו. כיון שברח אין מחוייב במצוות. וכ"ש כשנשבה וחזר בו ועכשיו שחזר בו חזר למצותו עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל לגאון ז"ל דעבד מצד עצמו לאו בר חיובא במצוות הוא כלל. אפי' כשמל וטבל לשם עבדות. ולא נתחייב במצוות אלא כל זמן שהוא תחת יד רבו. וחובת הרב היא להנהיג את עבדו באיסורין ובמצוות ידועות. וזה דבר חדש מאוד. ויש מקום להאריך בזה אלא שאכ"מ. ועי' נזיר (ס"ב ע"ב) עיי"ש היטב ובראשונים שם. אבל כן מתבאר בהדיא מפרקי דר"א (פכ"ט) והובא באשכול להר"א אב"ד ז"ל (ח"ב סי' מ') דאמרינן התם כל העכו"ם הבאים בישראל נמולים בטובתם וברצונם וכו'. והעבדים נמולים שלא ברצון אין בהם אמונה כלל. וכן כל העבדים שמל אברהם אבינו לא נתקיים זרעם בישראל. ולא מלן אלא בשביל הטהרה שלא יטמאו מאכל ומשתה וכו' עיי"ש. ומקצתו הובא ג"כ ברמב"ן ורשב"א (יבמות מ"ז ע"ב) עיי"ש. הרי דגם מצות מילת העבדים אינה אלא מצות האדון ולא של העבד כלל. אלא דרמי רחמנא חיובא על האדון שיהיו עבדיו נמולים ולהנהיגם במצוות כדת ישראל. וכן מבואר בתשובת רב שר שלום גאון ז"ל שבשערי צדק שם (שער ששי סי' מ"א) שכתב וז"ל ואחר שעלה מטבילתו רבו מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה. מפני שהעבד אינו צריך לאותה טבילה. ורבו הוא שצריך לה לאפות ולבשל וליגע ביינו ולהשקותו ולשחוט לו לכשימול ויטבול וכו'. הילכך טבילה צורך האדון הוא עכ"ל עיי"ש. והדבר ברור שמקורו מפרקי דר"א שהבאתי ועי' בע"ז (נ"ז ע"ב) בתוס' ד"ה עד שתשתקע וכו' עיי"ש. שכנראה מקור דבריהם הוא ג"כ מפדר"א שם. אף שלא הזכירוהו. עכ"פ מבואר מדברי גאון ז"ל אלו דהעבד עצמו אין צריך כלל למילה וטבילה שלו. וממילא ג"כ לכל שאר מצוות שמתתייב בהן ע"י מילה וטבילה זו. והיינו משום דהעבד מצד עצמו לאו בר מצוה הוא כלל. ורק חובת האדון שיהי' העבד שבביתו נמול ונטבל ושינהוג במצוות כאשה. וכדעת רבינו נטרונאי גאון ז"ל שהבאתי. וראיתי להרמב"ן ז"ל (ביבמות מ"ו ע"א) והביאו ג"כ הרשב"א שם והה"מ (פי"ג מהלכות איסורי ביאה הי"א) שכתב וז"ל וכתב הר"ר יהודה הנשיא אלברגלוני ז"ל שהרב מברך על הטבילה שהוא צריך לה ולא העבד. ולאו מילתא היא. שהעבד הוא שעושה מצוה ונכנס תחת כנפי השכינה במקצת מצות. והוא צריך לברך עכ"ל עיי"ש. אבל הדבר ברור דמקורן של דברי הרב אלברצלוני ז"ל הוא מדברי מר שר שלום גאון שהבאתי. וס"ל

כדעת רבינו נטרונאי גאון ז"ל דהעבד מצד עצמו לאו בר חיובא במצוות הוא כלל. ואין חובתו אלא מצד האדון. וכשברח או נשבה שאינו אצל רבו לא רמיא עלי' חובת המצוות כלל. ואינו לוקה אם עבר על לאוין שבתורה. וא"כ ודאי גם המילה והטבילה שלו אינם אלא לצורך האדון. ואין מקום לקושית הרמב"ן ז"ל. אבל הרמב"ן ז"ל נראה דס"ל כדעת גאון ז"ל שהביא הטור (ביו"ד סי' רס"ז) שכתב דעבד אחר שמל וחזר לגיותו הרי הוא כישראל מומר. ואם חזר בו לוקה על מה שעבר עיי"ש. וא"כ ס"ל דעבד אחר שמל וטבל מתחייב מצד עצמו במצוות. לכן שפיר השיג על הרב האלברצלוני ז"ל דכיון שנכנס בכך תחת כנפי השכינה למקצת מצוות א"כ העבד הוא שעושה מצוה והוא צריך לטבילתו והוא צריך לברך. וכמבואר לא ראה הרמב"ן ז"ל לא תשובת רב שר שלום גאון ז"ל ולא תשובת רב נטרונאי גאון ז"ל. שהם מקור דברי הר"י אלברצלוני ז"ל דלולא זאת לא הי' משיג עליו. דפירכתו מעיקרא ליתא לפי שיטתם. וכמו שנתבאר. ועי' ברמב"ן (שם מ"ז ע"ב) ושאר ראשונים שהביאו מחלוקת קצת ראשונים ז"ל אם העבד כשמשתחרר צריך טבילה מדאורייתא או מדרבנן בעלמא עיי"ש. וכנראה שיש לתלותה בפלוגתת הגאונים ז"ל שהבאתי כמבואר ואכמ"ל בזה:

ומעתה נראה דלדעת רב נטרונאי ומר שר שלום הגאונים ז"ל והר"י אלברצלוני ז"ל. ודאי אין מקום לומר בעבדים דאם לא מהלן האדון שיתחייבו ב"ד או שאר כל ישראל למולן. דכיון דמעיקרא אין בזה אלא מצות האדון. מאי ענין לב"ד או לאחד משאר כל ישראל לעשות המצוה בשבילו. ולא אשכחן בשום מצוה שבתורה שיתחייבו אחרים לעשות המצוה בשביל אחר המתחייב בה. ובכיסוי הדם אי לאו דגלי קרא דכתיב ואומר לבני ישראל. דדרשינן מיני' אזהרה לכל בני ישראל. כמבואר בפרק כיסוי הדם (פ"ז ע"א). הוה אמרינן דכיון דעלי' דשוחט רמיא מצוה לכסות אין לאחרים שום חיובא לכסות אי לא כיסה הוא כמבואר שם עיי"ש. והכא נמי כיון דאין בה אלא חובת האדון בלבד אין על הב"ד אלא לכופו אם לא ירצה לעשותה. כמו האומר סוכה איני עושה לולב איני נוטל תפילין איני מניח. אבל לא לעשותה בשבילו. ולא דמיא למילה דבנים. דהתם עיקר המצוה על הבן הנמול רמיא. ואי לא מהלוהו אחרים בקטנותו מיחייב איהו גופי' למימהל נפשי'. וחייב עלה כרת. אלא שקטן הוא ולאו בר מיעבד מצוה הוא לפיכך רמיא רחמנא עלי' דאבוה או אחריני. ועי' באו"ז (ח"ב סי' ק"ד) שכתב וז"ל ולענין שאילתא דשאיל שלמה היצחקי מן מר נתן ומר דניאל ומר אברהם בנו ומרנא יחיאל ממתא רומא ז"ל על קטן שמת קודם שמונה ימים אם צריך לחתוך ערלתו לאחר מותו ואם לאו. כך היא התשובה. ודאי נהוג נשי למחתכי' וכו'. אבל לאו מצוה היא וכו'. וכי יהיב קוב"ה

מצוות לחיי הוא דיהיב ולא למיתי. דכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות וכו'. וכן הורה רב האי גאון מהאי קרא ואתה את בריתי תשמור. כל שישנו בשמירה ישנו בברית יצאו מתים שאינם בשמירה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דאפי' בקטנותו עיקר חובת המצוה עלי' דקטן גופי' הוא דרמיא. ובמקום שהוא פטור פקע המצוה גם מאותן שנצטוו לעשותה תחתיו. והילכך שפיר שייך לומר דאם לא מהלי' אביו מיחייבי אחריני להטפל במצוה זו. משא"כ במילת עבדים. כיון דס"ל להנך גאונים ז"ל דהעבד גופי' לאו בר חיובא כלל. לא במילה ולא בשאר מצוות. ואין בכל אלה רק חובת האדון בלבד. לא יתכן כלל לומר שיתחייבו אחרים לעשות המצוה תחתיו. ובכיסוי הדם י"ל דבאמת גלי קרא דלאו עלי' דשוחט לחודי' רמיא מצוה. אלא דיש לו בה זכות לעשותה יותר מאחרים. אבל אם הוא לא עשאה מיחייבי כל ישראל שלא להניח הדם בלא כיסוי. משא"כ כאן דלפי דברי הגאונים לא שייכא המצוה אלא לאדון בלבד. שצריך לה כדי שיוכל לסמוך על עבדו ולהשתמש בו בכל דבר איסור והיתר. מה שאי אפשר אם לא יתרגל להתנהג בדת ישראל. וא"כ אין בה ענין כלל לאחרים שאין להם זכות בעבד זה. וכבר הבאתי שכדברי הגאונים ז"ל בזה מבואר בפרקי דר"א כמבואר בראשונים ז"ל. אף דבפדר"א שלפנינו ליתא. ואולי אפשר דגם בגירסת הרמב"ם לא הי' כן. אבל לפי גירסת שאר ראשונים ע"כ מוכרח כמש"כ. ומ"מ מבואר עפ"ז דלדעת רבינו נטרונאי ומר שר שלום הגאונים והנשיא הר"י אלברצלוני ז"ל אין מילת העבדים מוטלת חובה אלא על האדון בלבד ולא על אחרים. וזו היא ג"כ דעת הסמ"ג וסמ"ק ורבינו ירוחם ז"ל. וכן נראה משאר ראשונים ז"ל. וא"כ לדעתם ז"ל הקושיא במקומה עומדת. דאם איתא דמילת עבדים דוחה שבת. וא"כ ע"כ גם מכשירי מילתן לר"א דחו שבת כמשכ"ל. וקשה הרי כיון דבידו להפקירן ולהפקיע מצוה זו מעליו הו"ל כציצית ומזוזה דמודה ר"א דלא דחו שבת מהך טעמא דהואיל ובידו להפקירן. אלא ע"כ מוכרח מזה דלשיטה זו מילת עבדים גם עיקר המצוה לא דחיא שבת מטעם שנתבאר:

אלא שיש לדון בזה מצד אחר. דכיון דקיי"ל המשחרר עבדו עובר בעשה א"כ אין בידו להפקירו. דהא בהפקר זה הרי הוא משתחרר ועובר בעשה. ובפרט דאנן הכא אליבא דר"א קיימינן דאמר מכשירי מילה דוחין את השבת. ור"א גופי' ס"ל דלעולם בהם תעבודו חובה. כמבואר בפרק השולח (גיטין ל"ח ע"ב) עיי"ש. וא"כ לר"א לשיטתי' שפיר י"ל דלעולם מילת עבדים נמי דחיא שבת. וגם מכשירין נמי דחו. ולא דמי למזוזה וציצית דמודה ר"א. משום דר"א לטעמי' אזיל דמשחרר עבדו עובר בעשה. דלעולם בהם תעבודו חובה. וא"כ אין בידו להפקירו. והא דנקט שמואל התם המשחרר עבדו עובר בעשה. ולא

נקט נמי מפקיר. אין להוכיח מזה לחלק בין משחרר למפקיר ולומר דבמפקיר אינו עובר בעשה. די"ל דשמואל לטעמי' אזיל דס"ל התם (ל"ח ע"א) דמפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור. וא"כ לדידי' מפקיר היינו נמי משחרר והיא היא. ומשחרר כולל נמי מפקיר. וא"כ לא צריך לפרושי מפקיר דהא היינו הך. אבל אין הכי נמי דלדידן דקיי"ל כהנך דסברי התם דמפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור. אף דלא דמי למשחרר מ"מ עובר בעשה. כיון דמ"מ יוצא בכך לחירות ונפקע שיעבודו. ואילו הוה ס"ל לשמואל דמפקיר צריך גט שחרור ודאי הוה נקט נמי מפקיר שעובר בעשה. וכמתבאר מדברי התוס' שם בד"ה כל המשחרר וכו'. שכתבו וז"ל והא דאמר לקמן במי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה דאי בלשון שחרור אמר כופין את היורשין לכתוב לה גט שחרור. וכן בירושלמי נמי אמרינן בהדיא דאי אמר שחררו משחררין. התם כיון דאין היורשין רשאין להשתעבד בה משום מצוה לקיים דברי המת לא קרינן בה לעולם בהם תעבודו. ומשום נתינת גט לחודי' ליכא איסור עשה עכ"ל עיי"ש. הרי דקרא דלעולם בהם תעבודו לא קאי אלא על השיעבוד. וכשכבר פקע שיעבודו אף כשעדיין מחוסר גט שחרור. שוב ליכא בשחרורו עבירת עשה דלעולם בהם תעבודו. וממילא מבואר דבהפקעת שיעבודו בלחוד אע"ג דאכתי צריך גט שחרור קעבר בעשה דלעולם בהם תעבודו:

האומנם צ"ע בזה לכאורה מהא דאמרינן התם דטעמא דשמואל דאמר מפקיר אין צריך גט שחרור. משום דיליף לה מדכתיב וכל עבד איש מקנת כסף. עבד איש ולא עבד אשה. אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד שאין לו רשות לרבו עליו אינו קרוי עבד עיי"ש. הרי דמדאינו קרוי עבד משמע לי' לשמואל שאינו צריך גט שחרור. דס"ל דאילו הוה מחוסר גט שחרור אכתי עבד מיקרי. וקרינן בי' עבד איש מקנת כסף. והשתא א"כ ממילא מבואר דכל זמן שמחוסר גט שחרור שפיר קרינן בי' לעולם בהם תעבודו. כיון דמה שמשועבד לו לקבל ממנו גט שחרור חשיבא עבדות למיקרי עבדו קנין כספו. וא"כ ודאי אית לן למימר דבהפקעת שיעבוד לחוד כל זמן שהוא זקוק לרבו עדיין לקבל ממנו גט שחרור לא עבר בעשה דלעולם בהם תעבודו. ובנתינת גט שחרור הוא דקעבר בעשה זו. ודלא כסברת רבותינו בעלי התוס' ז"ל. וזו תימא לכאורה. מיהו אפשר לומר דס"ל לתוס' דאין ה"נ דלמ"ד מפקיר עבדו אין צריך גט שחרור ונפק"ל מקרא דוכל עבד איש וגו' ס"ל הכי. דכל שצריך גט שחרור מיקרי עדיין עבדו קנין כספו. אע"פ שאינו משועבד לו. אבל לשאר כולהו אמוראי דקיי"ל כוותייהו דצריך גט שחרור. ס"ל דהכל בשיעבוד תליא מילתא. דכל שפקע שיעבודו אע"פ שצריך גט שחרור לא מיקרי עבד והילכך לא

משמע להו מהך קרא דוכל עבד איש מקנת כסף לומר שלא יהי' צריך גט שחרור. דאע"ג דגלי קרא דאם אין רשות רבו עליו אינו קרוי עבד. ואינו מעכבו מק"פ. מ"מ אפשר שפיר לומר דצריך גט שחרור. אלא משום דפקע שיעבודו ואין רשות רבו עליו אינו קרוי עבד ואינו מעכבו. והתוס' שכתבו דכל שפקע שיעבודו שאינו רשאי להשתעבד בו לא קרינן בי' לעולם בהם תעבודו. היינו לדידן דקיי"ל המפקיר עבדו צריך גט שחרור. ועוד דהא התוס' שם כתבו כן אליבא דרבי יוחנן. דהא לרבי יוחנן הוא דקאמר לה לקמן דאי אמר בלשון שחרור כופין את היורשין לכתוב לה גט שחרור עיי"ש. והרי רבי יוחנן הוא דס"ל דמפקיר עבדו צריך גט שחרור. וא"כ לק"מ:

אבל ראיתי להרשב"א ז"ל בגטין (שם ל"ח ע"א) שהביא מדברי הירושלמי (פ"ד דגיטין) דטעמא דמ"ד מפקיר עבדו צריך גט שחרור. היינו משום דיליף לה בגז"ש דלה לה מאשה. וקרא דוכל עבד איש וגו' מוקי לי' לדרשא אחרינא. ומ"ד אינו צריך ג"ש נפק"ל מקרא דוכל עבד איש וגו'. כדדריש שמואל בתלמודא דידן. וס"ל דההוא קרא מפיק לה מגז"ש דלענין זה אינו בכלל גז"ש זו. עיי"ש בדבריו ובריטב"א שם עיי"ש היטב. וא"כ מבואר לפ"ז דאם אינו קרוי עבד קנין כספו אינו צריך גט שחרור. וכל שצריך גט שחרור אע"פ שפקע שיעבודו עדיין מיקרי עבדו קנין כספו לכ"ע. וא"כ הקושיא במקומה עומדת וביותר יקשה דהרשב"א ז"ל גופי' שם לקמן בסמוך הביא דברי התוס' הנ"ל. וכנראה מסכים בעיקר סברתם עיי"ש. והרי הסתירה לסברתם מבוארת מעיקר הסוגיא בדוכתה כדכתיבנא. הן אמת דמגוף דברי הירושלמי שם אין הכרע לדעתי לומר דכ"ע ס"ל כהך סברא דעבד שאין רשות רבו עליו שאינו קרוי עבד היינו דוקא כשהוא משוחרר לגמרי ואינו מעוכב גט שחרור. אבל כשמעוכב גט שחרור אע"ג דפקע שיעבודו ואין רשות רבו עליו. עדיין בכלל עבדו קנין כספו הוא. כמו שנראה מדברי הרשב"א שם. אדרבה מפשטות דברי הירושלמי שם משמע יותר כדכתיבנא לדעת התוס'. דמאי דקאמר רבי זעירא שמא אינו מעכבו מלאכול בפסח כהדא דתני עבד איש ומלתה אותו בשעה שהוא עובד את רבו הוא מעכבו מלאכול בפסח. ובשעה שאינו עובד את רבי אינו מעכבו מלאכול בפסח. נראה דפירושו כמשכ"ל. דמ"ד מפקיר עבדו צריך גט שחרור. ס"ל דאין ראי' מהך קרא לומר דאינו צריך גט שחרור מדאינו קרוי עבדו. דאע"ג דאינו ברשות רבו ואינו קרוי עבדו. מ"מ יש לומר דגט שחרור צריך. דלא אמר קרא אלא דכל שאינו ברשות רבו. וממילא אינו קרוי עבדו. אינו מעכבו מלאכול בפסח. דבהכי הוא דמיירי הך קרא. ואע"פ שצריך עדיין גט שחרור. וכיון שאין לנו הכרע מהך קרא. הדרינן לגז"ש דלה לה למגמר מאשה דאינו משתחרר בהפקר בלא גט שחרור. וא"כ לפ"ז מתיישבים שפיר

דברי התוס' כמשכ"ל. אלא דמדברי הרשב"א ז"ל שכתב שם דרבי זעירא מוקי ההוא קרא לדרשא אחרינא וכל היכא דאיכא למידרשי' בדרשא אחרינא לא מפקינן לי' מכלל גז"ש דלה לה עיי"ש. לא משמע הכי. ובאמת דבלא"ה דברי הרשב"א ז"ל בזה צ"ע אצלי. דהיכי שייך לומר דזו היא דרשא אחרינא. דנראה דלאידך לא מוקמינן לה להך דרשא. והא פשיטא דלכ"ע אי אפשר לאוקמי הך קרא אלא לענין עכובא בפסח. וכמפורש בקרא בהדיא. וכדמסיים קרא ומלתה אותו אז יאכל בו. וכולה פרשתא בהכי הוא דמיירי. והיכי ס"ד לומר דאיכא למ"ד דלא מיתוקמא הך קרא בהכי ועכצ"ל דאין לשון הרשב"א ז"ל מדוקדק. ועיקר כוונתו כדכתיבנא. ולשון הריטב"א ז"ל שם בזה מדוקדק יותר עיי"ש בדבריו ואין להאריך. והשתא א"כ לפ"ז מבואר דהמפקיר עבדו לפי מאי דקיי"ל דצריך גט שחרור. אע"פ שעדיין הוא מעוכב גט שחרור. עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו. שהרי בכך שוב אינו קרוי עבדו קנין כספו. ולא קרינן בי' תו לעולם בהם תעבודו:

אלא דצ"ע בזה מדאמרינן שם (לקמן מ"ב ע"ב) איבעיא להו מעוכב גט שחרור יש לו קנס או אין לו קנס. יתן לאדוניו אמר רחמנא והאי לאו אדון הוא. או דילמא כיון דמעוכב גט שחרור אדון קרינן בי' וכו'. איבעיא להו מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או אינו אוכל. קנין כספו אמר רחמנא והאי לאו קנין כספו הוא. או דלמא כיון דמחוסר גט שחרור קנין כספו קרינן בי' וכו' עיי"ש. ולא איפשיטו הנך בעיות. הרי מבואר דמספקא לתלמודא אם בהפקעת שיעבודו תו לא הוי בכלל עבדו קנין כספו ואינו קרוי אדוניו. או דלמא אכתי מיקרי עבדו קנין כספו ואדון קרינן בי'. ומבואר לפ"ז דמספקא לי' לתלמודא אם מ"ד צריך גט שחרור גם בעיקר הסברא פליג עלי' דשמואל. וס"ל דאע"ג דלא מיקרי תו עבדו קנין כספו מ"מ צריך גט שחרור. וכמשכ"ל לדעת התוס'. או דלמא בעיקר הסברא כ"ע מודו דכל שצריך גט שחרור ודאי מיקרי עבדו קנין כספו. והו"ל אדוניו. אלא דבדרשא דקרא פליג עלי'. ולא משמע לי' למדרש מהך קרא דכל שאין רשות לרבו עליו אינו קרוי עבדו קנין כספו. והשתא א"כ דברי התוס' תמוהים דנקטו בפשיטות דכל שפקע שיעבודו תו לא קרינן בי' לעולם בהם תעבודו. והיינו ע"כ משום דתו לא מיקרי עבד. דאם איתא דמיקרי עבדו הרי שפיר קרינן בי' לעולם בהם תעבודו. דהיינו שיחזיקנו בעבדותו ולא יוציאנו מאתו לחפשי שלא יקרא עוד עבדו קנין כספו. והרי בגמרא איבעיא לן הך מילתא ולא איפשיטא. וביותר תמוה לפמש"כ התוס' שם בד"ה מעוכב וכו' דלא מיבעיא לן התם אלא לענין חציו עבד וחציו בן חורין. אבל מעוכב גט שחרור ע"י הפקר פשיטא שאוכל בתרומה. דקרוי עבדו קנין כספו ומותר בשפחה עיי"ש. וא"כ היכי נקטו כאן בפשיטות להיפוך. וכן ריש פרק אלמנה לכה"ג (יבמות ס"ו ע"א) בד"ה אלמנה. ובד"ה

ועבדיו שקנו וכו'. כתבו התוס' כן עיי"ש. והריטב"א (בפ"ק דקידושין כ"ג ע"ב) ובגיטין שם. ס"ל דהאיבעיא דמעוכב גט שחרור אי אוכל בתרומה איפשיטא מההיא סוגיא דכריתות (כ"ד ע"ב). וכן נראה ודאי דעת התוס' בגיטין שם לתירוצם הראשון עיי"ש:

וביותר נראה להכריח כן מעיקר מימרא דשמואל דאמר דמשחרר עבדו עובר בעשה. דאם איתא דקרא דלעולם בהם תעבודו קאי על עבודה ממש שיעבוד בו עבודת עבד תדיר. א"כ מנ"ל דכשמשחררו עובר בעשה. ודילמא לא צוה הכתוב אלא שיעבוד בו תדיר כל זמן שהוא עבדו. אבל שחרור שנעשה בכך גר צדק והרי הגר והאזרח חוקה אחת ומשפט אחד להם. וכישראל גמור הוא מהיכא תיתי לאסור. אלא ודאי ע"כ צ"ל דפשיטא לי' דכל כמה דלא שחררי' ושם עבד עליו. אע"פ שאינו משתעבד בו כלל שפיר מתקיים בו קרא דלעולם בהם תעבודו. והילכך כיון שצוה הכתוב לעולם בהם תעבודו. דקיי"ל לעולם בהם תעבודו חובה. ע"כ לא קיימא העשה אלא שלא ישחררנו. דהרי כל זמן שמחוסר גט שחרור. עדיין קרינן בי' עבדו קנין כספו. וזה מתבאר מסוגיא דברכות (מ"ז ע"ב) דפריך אהא דשחרר ר"א עבדו להשלימו לעשרה מההיא דכל המשחרר עבדו עובר בעשה. והדבר קשה דטפי הו"ל למיפרך מר"א גופי'. דס"ל לעולם בהם תעבודו חובה. כמבואר בברייתא כמשכ"ל. ותקשה דר"א אדר"א. וגם בסוגיא דגיטין שם יש לתמוה דפריך עלי' דשמואל דאמר המשחרר עבדו עובר בעשה מברייתא דשחרר ר"א עבדו והשלימו לעשרה. ומשני מצוה שאני. ופריך עלה ודילמא ר"א ס"ל כמ"ד לעולם בהם תעבודו רשות. ומשני לא ס"ד דתניא בהדיא ר"א אומר חובה עיי"ש. כלומר דכיון דס"ל לר"א כמ"ד חובה להכי ע"כ הוכרח לשנויי מצוה שאני. והדבר תמוה דא"כ למה לא הוצרך להך שינויא אלא כי היכי דלא תקשה עלי' דשמואל. והרי בלא"ה איצטריך לשנויי הכי כי היכי דלא תקשה דר"א אדר"א גופי'. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דר"א אדר"א לא הוה קשה לו כלל. משום דאע"ג דר"א אמר לעולם בהם תעבודו חובה. מ"מ י"ל דאין החובה אלא שיעבוד בו תדיר עבודת עבד. אבל בשחרור שמגיירו בכך ונכנס בכלל ישראל ליכא שום איסורא כלל. ולא קמ"ל תנא דברייתא בהך מעשה דר"א אלא דאין עבד מצטרף לעשרה אם לא שחררו. או דעכ"פ שני עבדים אין מצטרפים. כמבואר בסוגיא דברכות שם עיי"ש. אבל לשמואל שחידש לומר דהמשחרר עבדו עובר בעשה. משום דס"ל דלא אזהר קרא אלא שלא יוציאנו מעבדות לחרות לגמרי. ודאי קשה לו שפיר. שוב ראיתי להר"ב פ"י בגיטין שם שהרגיש בקושייתנו. ותי' דר"א אדר"א לא קשה לי' די"ל דר"א דאמר חובה לא איירי כלל בשחרור. דלהכניסן תחת כנפי השכינה טפי עדיף. ולא קאמר חובה אלא כשעודנו בעבדותו. לאפוקי שאסור למחול לו שיעבודו.

משא"כ לשמואל מקשה שפיר. וכתב עוד דהא דפשיטא לי' לשמואל דקרא איירי אף במשחרר. היינו לשיטתו דאף בהפקעת שיעבוד גרידא הו"ל משוחרר כיון שאין רשות לרבו עליו. אלא דהוקשה לו לפ"ז דהא אנן לא קיי"ל כשמואל במפקיר עבדו. ואפי' הכי בהא דהמשחרר עובר בעשה קיי"ל כוותי' עיי"ש שהניחה בצ"ע. ובסברא זו פלפל בכולה סוגיא שם. ובאמת דלפי דרכו קושיא גדולה היא. אבל לדידי נראה דגם לשמואל דאמר אינו צריך גט שחרור. אכתי קשה מנ"ל דגם בשחרור עובר בעשה. ודילמא לא אזהר קרא אלא שלא יניחנו מלהשתעבד בו ומלעבוד בו עבודת עבד. אבל לשחררו או אפי' להפקירו לשמואל דאמר דאינו צריך גט שחרור. דנמצא דהו"ל כשחרור ממש. והרי זה גירות ונכנס תחת כנפי השכינה. ודאי אית לן למימר דלא אסר קרא כלל. והקושיא במקומה עומדת. ולא תליא מידי בפלוגתא דמפקיר עבדו צריך גט שחרור אי לא. דלכ"ע תקשה הכי. ועכצ"ל דפשיטא לי' לשמואל דכל זמן דמיקרי עבדו קנין כספו שפיר קרינן בי' לעולם בהם תעבודו. ובודאי הרשות בידו לכ"ע שלא לעבוד בו שום עבודה. ולא עבר בעשה אלא דוקא בשחרור. ולשמואל גופי' גם הפקר בכלל. כיון דס"ל דאין צריך גט שחרור. וממילא לא עבר בעשה אלא בהפקר לשמואל. או בשחרור לכ"ע. והשתא א"כ ממילא מבואר דגם לדידן דלא קיי"ל כשמואל במפקיר. וס"ל דצריך גט שחרור. שפיר קיי"ל כשמואל בהא דמשחרר עובר בעשה. דבהא ליכא מאן דפליג עלי'. ולאו הא בהא תליא כלל כמו שביארנו. ולפ"ז ע"כ מוכרח מזה כדכתיבנא דלדידן דקיי"ל מפקיר עבדו צריך גט שחרור אינו עובר בעשה בהפקר. ולכשיתן לו גט שחרור עובר בעשה זו. אע"ג שכבר פקע שיעבודו ממנו בהפקירו. ודברי התוס' צ"ע אצלי:

ולכאורה הי' נראה להביא ראי' לדעת התוס' מהא דאמרינן (בפרק איזהו נשך ע"ג ע"ב) תניא ראית שאינו נוהג כשורה מנין שאתה רשאי להשתעבד בו. ת"ל לעולם בהם תעבודו ובאחיכם. יכול אפי' נוהג כשורה ת"ל ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך עיי"ש. הרי מבואר לכאורה דקרא דלעולם בהם תעבודו מתפרש בשיעבוד ובעבודת עבד ממש. אלא דמלבד די"ל דהתם לא נפק"ל אלא מסמוכין. דמדסמיך הכתוב קרא דובאחיכם לקרא דלעולם בהם תעבודו. יליף דלפעמים גם באחיך אתה רשאי לנהוג מנהג עבדות. וזה אי אפשר בישראל אלא ע"י עבודת הגוף. דאילו קנין גופו שיהא צריך גט שחרור לא שייך בישראל. ועי' ביבמות (פרק החולץ מ"ו ע"א) ובראשונים שם עיש"ה. בלא"ה כבר הכריחו התוס' (ריש פ"ק דסוטה ג' ע"ב) בד"ה כתיב נמי כו' דהך דרשא דפרק איזהו נשך אסמכתא בעלמא היא וקנס חכמים הוא כדי לייסרן עיי"ש. מיהו

בתוס' הרא"ש לסוטה שם משמע דס"ל דדרשא גמורה היא עיי"ש. וכן מבואר ביראים (סי' ר"פ) עיי"ש.

ומעתה לפ"ז מתבאר דבמפקיר עבדו לדידן דקיי"ל דצריך גט שחרור לית בי' עבירת עשה דלעולם בהם תעבודו. וא"כ ודאי קשה אם איתא דמילת עבדים דחי שבת. וא"כ גם מכשירי מילתן דחו שבת כמתבאר לעיל ואמאי. הרי כיון דבידו להפקירן הו"ל כציצית ומזוזה דמודה בהו ר"א. ואפי' את"ל דהאיבעיא דפרק השולח שם היא במפקיר. ונימא דהאיבעיא לא איפשיטא למסקנא. וכדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהלכות תרומות ובפי"א מהלכות נזקי ממון) והעומדים בשיטתו. מ"מ אכתי קשה דליפשוט הך איבעיא מהכא. דכיון דבמכשירי מילת עבד לר"א ס"ל דדחו שבת ע"כ צ"ל דיש עבירת עשה בהפקרן. וא"כ ע"כ בהפקעת השיעבוד לחוד אע"פ שעדיין מעוכב גט שחרור. לא מיקרי תו עבדו קנין כספו. ורבו לא מיקרי תו אדוניו. וא"כ אין לו קנס ואינו אוכל בתרומה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דמילת עבדים לא דחי שבת. מיהו יש לדחות קצת די"ל דלא הוה מצי למיפשט מדר"א. משום דאפשר למידחי דס"ל לר"א כמ"ד מפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור. דאיכא בזה פלוגתא דתנאי בפרק בתרא דנזיר (ס"ב ע"ב) ובכריתות (כ"ד ע"ב) עיי"ש. ולדידי' ודאי גם בהפקר עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו. והילכך אין בידו להפקירן. ולהכי שפיר ס"ל לר"א דגם מכשירי מילת עבדים דחו שבת. מיהו בעיקר הדבר כיון דלצורך מצוה שרי לשחרר לכ"ע. כמבואר בברכות (מ"ז ע"ב) ובגיטין שם (ל"ח ע"ב). א"כ ודאי אפי' כשמשחררו כדי שלא לדחות שבת אין לך דבר מצוה יותר מזה ושרי. ואע"ג דבסוגיא דברכות שם מסקינן דדוקא משום מצוה דרבים הוא דשרי עיי"ש. מ"מ נראה דגם שבת מיקרי מצוה דרבים ולא גרע משמחת הרגל דחשיבא מצוה דרבים (בפרק ואלו מגלחין י"ד ע"ב) עיי"ש. ובלא"ה נראה דלפני הרבה ראשונים ז"ל לא היתה גירסא זו שלפנינו שם. אלא כדאיתא בסוגיא דגיטין דלא מחלקין בין מצוה דרבים או לא עיי"ש. וכבר הביא בהגהות דקדוקי סופרים בברכות מש"ס כת"י דהגירסא שם כן עיי"ש. וכן מוכרח מדברי הרא"ם ביראים (סי' ר"פ) ומדברי הרמב"ם (פ"ט מהלכות עבדים ה"ו) ובכ"מ ולח"מ שם. ומדברי הבה"ג הלכות עבדים עיי"ש. ומיהו מדברי הרשב"א והר"ן בגיטין שם אע"פ שכן נראה לכאורה משום קושית המג"א (סי' צ') עיי"ש מ"מ להדיא מבואר ברשב"א וריטב"א (שבת ד' ע"א) דגירסתם כגי' שלפנינו עיי"ש. וחידושי שבת המיוחסים לריטב"א אינם לו אלא להר"ן כמו שביארתי במק"א וא"כ הדרא קושיא לדוכתא וע"כ מוכרת מזה דגם עיקר מצוה דמילת עבדים לא דחי שבת:

עוד נראה לדון בזה מדאמרינן (ריש פ"ק דיבמות ה' ע"ב) ל"ת שיש בו כרת היכא אשכחן דדחי דאיצטריך עליה למיסרה. וכ"ת נילף ממילה וכו'. תיתי חדא מתרתי. מהי תיתי ממילה ופסח שכן כרת וכו' עיי"ש בסוגיא. ואם איתא דמילת עבדים נמי דחיא שבת. מאי פירכא היא הא מילת עבדים לא שייכא בה כרת. דהא באדון שעליו רמיא המצוה למולו ליכא כרת. דאפי' אב על מילת בנו לא מיחייב כרת. ואינו עובר אלא בעשה גרידא. וגם העבד גופי' לא מיחייב כרת דלא רמיא עלי' חיובא כלל למימהל נפשי'. דהו"ל מעשה"ג לפי המבואר בתוס' (פ"ק דקידושין כ"ט ע"א) בד"ה אותו וכו'. דלדידן דקיי"ל דאפי' מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום הו"ל מעשהז"ג דנשים פטורות עיי"ש. וא"כ ה"ה לעבדים דדינם כנשים בזה ובלא"ה כיון דאימעיטא אשה ממיעוטא דאותו ולא אותה ממילא אימעיט נמי עבד. הן אמת דלפמש"כ המל"מ (בפ"י מהלכות מלכים ה"ז) דלא גמרינן לפטור עבד בגז"ש דלה לה מאשה אלא במה שהאשה פטורה מדינא מטעם שאינה מהמצוות שנוהגות בנשים דהו"ל מ"ע שהז"ג. אבל מאי דאי לאו דגלי קרא הי' ראוי לחייב את הנשים אלא דבההיא מילתא גלי קרא לפטרינהו לא גמרינן בגז"ש דלה לה לפטור נמי עבדים עיי"ש. וא"כ ודאי הא בהא תליא דלפמש"כ התוס' בקידושין שם דמילה הו"ל מעשהז"ג ודאי שפיר איכא למילף מינה ה"ה לעבדים. וכ"כ באמת בש"מ ב"ק (פרק החובל פ"ח ע"א) בשם מהר"ם מר"ב והרא"ש ז"ל דעבד פטור משום דגמרינן לי' מאשה עיי"ש. אבל לפמש"כ התוס' (בפ"ב דמגילה כ' ע"א) בד"ה דכתיב ביום וכו' לתירוצם הראשון דבמילה ליכא למיפטר נשים מטעם שהז"ג כיון שיש בה כרת. וכ"כ הריטב"א ז"ל בפ"ק דקידושין שם ובאור זרוע (ח"ב סי' צ"ו) מטעם אחר עיי"ש. א"כ לפי סברת המל"מ הנ"ל אין לפטור עבדים ממצות מילה. אלא דבעיקר סברת המל"מ כבר השיגו עליו האחרונים ז"ל. ועי' בשעה"מ הלכות מילה ובשאר אחרונים מש"כ בזה ואכמ"ל בזה. ובתוס' ריש ערכין ד"ה נשים ועבדים מבואר דלא ס"ל סברת המל"מ עיש"ה. וכבר כתב המל"מ גופי' שם דמדברי הרמב"ם ז"ל (פי"ב מהלכות ע"ז ה"ב) מבואר דלא ס"ל סברא זו עיי"ש. וא"כ שפיר שמעינן לפטור עבד ממצות מילה כנשים אפי' להסוברים דהו"ל מ"ע שאין הז"ג. ואע"ג דאכתי ליכא למגמר מאשה אלא לפטרו מלמול את בנו. מ"מ ממילא נשמע דכ"ש דפטור למול את עצמו. דודאי יותר יש להתחייב במילת בנו מבמילת עצמו כמבואר בתוס' רי"ד ובריטב"א שם עיי"ש היטב. אלא דיש לצדד בזה לפמשכ"ל דבמילת עבדים אשה נמי מיחייבא ואין להאריך. איברא דמלשון הרמב"ם (בפ"א מהלכות מילה ה"א) משמע לכאורה דמצות מילה רמיא גם על העבד ופי' מדכתב שם וז"ל עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו

חייב כרת. שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו עכ"ל עיי"ש. משמע לכאורה דמיהת הערל עצמו אפי' עבד חייב כרת אם לא מל. אלא דבאמת אין מזה ראי'. דאין כוונת הרמב"ם אלא לומר דאין כרת אלא בערל עצמו. והיינו היכא דחובת המילה עלי' רמיא דהיינו ישראל. ולאפוקי אחריני שהטילה תורה עליהם החובה למולן. כגון האב או האדון או ב"ד. שאין בהן אלא עשה גרידא. דלעולם לא משכחת כרת היכא דאיתי' אלא בערל גופי'. אבל באחרים לא משכחת לי' כלל לעולם. ובלא"ה כבר הבאתי לעיל דעת הגאונים ז"ל דבכל המצוות שהעבד מתחייב בהן לית בהו אלא חובת האדון בלבד שיתנהגו עבדיו במצוות אלו. אבל העבדים מצד עצמן לא רמיא עלייהו חובת מצוות דישראל כלל. ומקור דבריהם ז"ל בברייתא דפרקי ר"א. כמו שביארנו בזה לעיל. ומעתה א"כ לדבריהם ז"ל פשיטא דלא שייך חיובא דכרת במילת עבדים כלל. והשתא א"כ ודאי קשה מאי דפריך בסוגיא דיבמות שם מה למילה שכן כרת. מאחר דגם מילת עבדים דחי שבת אע"ג דלית בה כרת כלל. אלא ודאי מוכרח מזה דמילת עבדים לא דחיא שבת. אלא שיש לדחות קצת עפמש"כ התוס' שם בד"ה ובכולהו נמי וכו'. וז"ל וא"ת ונילף משאר קרבנות וכו'. ואיכא למיפרך על מילה ושאר קרבנות שכן תדיר ובש"ס לא חש לדקדק כל כך. דה"נ לא מסיק מידי למ"ד עולה שהקריבו ב"י במדבר עולת ראיי' הוה עכ"ל עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא דאיה"נ דהוה מצי למימר דנילף ממילת עבדים אלא דלא חש לדקדק כ"כ. דבלא"ה איכא פירכא בכולהו שכן תדיר. דגם מילת עבדים חשיבא תדיר כמילת בנים. אלא שיש לגמגם בזה. דכיון דכי אתי למילף ממילה. מילה סתם קאמר. ואם איתא דגם מילת עבדים דחי שבת. א"כ כייל בהכי כל מילה הדוחה שבת. וא"כ היכי פריך מעיקרא שכן כרת. כיון דלאו בכל מילה הדוחה שבת איכא כרת. דהא איכא נמי מילת עבדים שדוחה שבת אע"ג שאין בה כרת. ושפיר מצינן למילף מינה. כיון דלא שייכא בה פירכא זו. אבל יש לדחות עפמש"כ הריטב"א ז"ל שם דמאי דפריך שכן כרת. אע"ג דבמילה שדוחה שבת ליכא כרת. דהאב לית בי' אלא עשה גרידא. וקטן הנימול לאו בר עונשין הוא עדיין. מ"מ כיון שיש כרת במצוה זו מיהת לגבי גדול מצוה דחמירא ככרת חשיבא עיי"ש בדבריו. וא"כ אפשר לומר דגם במילת עבדים. אע"ג דלית בה כרת כלל אפי' בדידי' גופי' לכשיגדל. מ"מ כיון דמיהת במילת בנים איכא כרת בגדול שייכא פירכא שכן כרת. דמ"מ חזינן דמצוה חמורה היא כיון דיש בה כרת בישראל ערל כשיגדל. וביותר יש לומר כן לפמש"כ הרמב"ן ז"ל בחי' שם דלהכי מעיקרא כדבעי למילף ממילה גרידא לא פריך שכן כרת. כדפריך אילפותא דפסח ובתר הכי כדבעי למילף במה הצד ממילה ופסח. משום דבילפותא דחדא מחדא בעינן פירכא גמורה. ובמילה דדחי שבת

ליכא כרת. אבל בתר הכי כי אתי למילף במה הצד דמילה ופסח פרכינן שפיר שכן יש בהן צד כרת. דבחדא מתרתי פרכינן פירכא כל דהוא עיי"ש. ומעתה א"כ גם לענין מילת עבדים י"ל דחשיבא פירכא כל דהוא מיהת מה שיש כרת בישראל ערל כשיגדל ויש במצוה זו צד כרת עכ"פ. משא"כ עשה דיבום ושאר עשין דאתינן למיגמרינהו מינייהו. אין בהן צד כרת כלל. מיהו לפי מה שהעלינו דבמילת עבדים ליכא צד כרת כלל. משום דבאדון לא שייך כרת והעבד גופי' לא רמיא עלי' כלל מצות מילה. בלא"ה יש להביא ראי' דמילת עבדים לא דחיא שבת מדתניא בתוספתא (פרק ט"ז דשבת) ר"א אומר מילה דוחה שבת מפני מה. מפני שחייבין עלי' כרת לאחר זמן. והלא הדברים קל וחומר וכו' עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דמילה לא דחיא שבת אלא מפני שחייבין עלי' כרת לאחר זמן. וא"כ ממילא מתבאר דמילת עבדים דלא יהי' בה חיוב כרת לעולם. ע"כ מוכרח לומר שאינה דוחה את השבת:

ומעתה א"כ מתבאר עכ"פ דמיהת אין שום הכרח לומר דמילת עבדים דוחה שבת. ואדרבה הדברים נראין יותר קרובים לומר כדעת הסוברין דאין מילת עבדים דוחה שבת. וקרא דוביום השמיני ימול דדרשינן מיני' דמילה דוחה שבת. לא קאי אלא על מילת בנים בלבד. ונראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ אין לנו עשה כללית למילת בנים ועבדים כאחת. אלא בכל תדא כתיב קרא בפ"ע. וא"כ שפיר עשה רבינו הגאון ז"ל שמנאן כל אחת בעשה בפ"ע:

והנה ראיתי להסמ"ק דס"ל ג"כ כדעת רבינו הגאון ז"ל והולך בדרכו למנות עשה במילת בנים בפ"ע ובמילת עבדים בפ"ע. אלא שהוא ז"ל נטה מדרכו ושייר לו דרך לעצמו. ומנה במילה ארבע מצוות עשה. שמנה (בסי' קנ"ז) עשה דמילת בנים. ועוד מנה (בסי' קנ"ח) עשה דיליד בית בפ"ע. ובסי' קנ"ט מנה שוב מילת מקנת כסף עשה בפ"ע. ושוב מנה (בסי' רפ"ט) מילת עצמו בעשה בפ"ע עיי"ש. והנה עשה דמילת בנים מנה הסמ"ק שם מקרא דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלקים עיי"ש. וביאור דבריו נראה דלא רצה למנות עשה זו מקרא דביום השמיני ימול וגו'. משום דס"ל עיקר כשינויא קמא בסוגיא דסנהדרין שהבאתי לעיל דמצות מילה הו"ל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני. ומאי דכתיב וביום השמיני ימול למישרי שבת הוא דאתי. ומה שלא הביאה מקרא המוקדם (בפרשת לך) דכתיב זאת בריתי וגו' המול לכם כל זכר וגו' דקאי נמי על מילת בנים. כדמוכח מעניני' דקרא כמשכ"ל. היינו משום דבהך קרא לא נתבאר זמן עשיית המצוה ביום השמיני. ומאי דכתיב בן שמונת ימים ימול לכם כל זכר אינו מוכרע כ"כ. דאפשר לפרשו כולו במילת עבדים כמשכ"ל. ואף דלדעת הסמ"ק

גופי' דמילת עבדים לא דחיא שבת עכצ"ל דהך קרא במילת בנים מיירי כפירש"י. וכמו שביארנו לעיל. מ"מ אין זה מבורר כ"כ ולכן הביא עשה זו מקרא דוימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלקים. דמפורש בו בהדיא עשה דמילת בנים ביום השמיני. וכן במדרש תנחומא (פרשת תצוה) מייתי לה מהך קרא עיי"ש והיינו מטעם שביארנו:

ועדיין צריך ביאור מה שהביא הסמ"ק שם עשה דמילת עצמו מדכתיב וערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו וגו'. כמבואר שם (סי' רפ"ט) עיי"ש. ונראה דמקורו מדאמרינן בפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א) והיכא דלא מהלי' בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשי' דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה עיי"ש. אבל יש לתמוה דמההוא קרא לא שמענו אלא עונש למי שלא מל. אבל עשה לא שמענו. ובגמרא לא אתינן למילף מהך קרא אלא לומר דגם הוא עצמו בכלל העשה. מדענשו הכתוב כרת אם לא מל. אבל ודאי עשה בפ"ע למילת עצמו ליכא למשמע מהך קרא. דלא נאמר בלשון עשה וציווי. וכבר ביארנו במק"א דמה"ט לא מנו רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל עשה דהגדת עדים בב"ד דנפק"ל מקרא דאם לא יגיד ונשא עונו. כדאמרינן (בסוגיא דר"פ הכונס) והיודע עדות לחבירו וכו'. אילימא בבי תרי פשיטא דאורייתא היא אם לא יגיד ונשא עונו עיי"ש. והיינו משום דלא כתיב קרא בלשון עשה. ואף דשפיר שמעינן מיני' עונש למי שלא יגיד. מ"מ עשה לא שמענו. והרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנאוה היינו משום דמשמע להו בזה עשה מדכתיב והוא עד וגו'. וכפירש"י (סוף פרק ד' דסנהדרין ל"ז ע"ב) בד"ה והלא וכו' שכתב וז"ל והלא כבר נאמר והוא עד. עליכם מוטלת חובה ונשיאת עון אם לא תגידו מה שראיתם עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' נ"ג) וז"ל העדים עצמן חייבין להעיד בב"ד. והיא מ"ע באה במנין שנאמר והוא עד והוא חייב להיות עד באופן שיתקיים הדין על פי עדותו עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קע"ח) וכ"כ במנין הקצר שלו שם עיי"ש. וכן פירש הרע"ב במתניתין דסנהדרין שם. ומבואר מדבריו שם שכן היתה גירסתו במתניתין שם דלא מייתי אלא מן והוא עד עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פי"ב מהל' סנהדרין ה"ג) עיי"ש. וכן הוא הגירסא במשנה שבירושלמי שם עיי"ש. וכן הוא בסמ"ג (עשין ק"ח) עיי"ש. אבל הגאונים ז"ל לא משמע להו הך דרשא מדכתיב והוא עד. ובאמת לא מצינו הך דרשא בשום דוכתא. אלא דלהרמב"ם וסייעתו ז"ל משמע להו הכי ממתניתין דסנהדרין שם לפי גירסתם. אבל לפי גירסא שלפנינו אין משם הכרע. ובפרט לפי גירסת הרמ"ה ז"ל ביד רמה שם עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרשב"א בב"ק שם דאין לנו חובה להעיד אלא מדכתיב אם לא יגיד

ונשא עונו עיי"ש. וכיון דמהך קרא לא שמענו אלא עונש אם לא יעידו. אבל עשה לא כתיבא הילכך לא מנאוה הגאונים ז"ל. וא"כ כאן בקרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו' לכ"ע ליכא עשה. ויש לתמוה על הסמ"ק שמנה עשה מהך קרא למילת עצמו. וביותר יש לתמוה דהסמ"ק גופי' מנה קרא דאם לא יגיד ונשא עונו במספר הלאוין (בסי' רל"ח) עייש"ה. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' כ"ה) ובהגהת אלפסי בשבת (פרק כל כתבי) עיי"ש. הרי דס"ל דהך לישנא משמע אזהרת לאו וא"כ איך מנה כאן מקרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו' עשה. והרי לישנא דהך קרא דמי ממש לקרא דאם לא יגיד וגו' ואין שום הפרש ביניהם. ובאמת דדברי הסמ"ק שם בלא"ה תמוהים אצלי. וכבר עמדתי על זה במק"א. דהיכי משמע לי' מהך קרא אזהרת לאו. וכן יש לתמוה על הרשב"ץ והגהת אלפסי העומדים בשיטתו. אלא שהדבר תמוה ביותר על הסמ"ק שדבריו ז"ל סותרים זא"ז עם מש"כ כאן. ומלבד זה יש לתמוה לפי דעתם ז"ל. דא"כ נמצא דאשכחן במילה גם אזהרת לאו מקרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו'. והוא תימא ומבואר איפכא במתניתין (דר"פ קמא דכריתות) ובסוגיא דעירובין (צ"ו ע"א) ובמכות (י"ג ע"ב) ושאר דוכתי. ואולי יש לחלק בזה ולומר דדוקא גבי אם לא יגיד דליכא במצוה זו שום עשה זולת זה. ועיקר חובת הגדת העדים לא נפק"ל אלא מהך קרא דאם לא יגיד וגו'. ולכן ס"ל להסמ"ק וסייעתו דחשיב אזהרת לאו כיון שנאמר בלשון לא. והו"ל בכלל מה שאמרו כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. ואף לפמש"כ הרשב"ץ שם מהספרא דאם יודע לו עדות לזכותו ושותק הוא בכלל אזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך עיי"ש. מ"מ הרי גם הך קרא אזהרת לאו הוא. ולהכי אמרי' דגם קרא דאם לא יגיד וגו'. כיון שאינו מוכרע בלשון עשה אית לן למיחשבי' אזהרת לאו. כעין מאי דאמרינן השמר דלאו לאו לכ"ע. משא"כ בקרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו'. כיון דעיקר מצות מילה מפורשת בתורה בעשה הילכך אית לן למימר דגם הך קרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו' לא מיחשב אלא כעשה דכיון דמילת עבדים יליד בית ומקנת כסף מפורשת בהן עשה. וכן במילת בנים באה בתורה עשה מפורשת. גם קרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו' דכתיב במילת עצמו יש לפרשו כעשה דהו"ל כדבר הלמד מענינו. והו"ל דומיא דמ"ד השמר דעשה עשה. כן נראה קצת לדחוק לדעת הסמ"ק וסייעתו ז"ל בזה ואכמ"ל בזה. אבל יותר נראה בכוונת הסמ"ק ע"פ מה שראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת לך) ובמדרש שכל טוב ובחזקוני שם שהביאו עשה למילת עצמו מקרא דונמלתם את בשר ערלתכם עיי"ש. ונראה דס"ל דהא דבסוגיא דפ"ק דקידושין שם לא מייתי לה אלא מקרא המאוחר. דכתיב וערל זכר אשר לא ימול וגו'. היינו משום דהתם לא מיירי אלא מעיקר מילתא.

לאשמעינן דאי לא מהלי' אבוה או ב"ד מיחייב איהו למימהל נפשי'. ולהכי ניחא לי' טפי להביא מהך קרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו'. משום דשמעינן מיני' דחיוב כרת נמי אית בה. ואגב אורחי' אשמעינן נמי דחיוב כרת ליכא אלא בערל גופי'. דהך קרא לא קאי אלא אערל גופי' בלבד. ואין ה"נ דעשה למילת עצמו לא שמעינן אלא מקרא דונמלתם וגו'. ועפ"ז יתכן לומר דגם הסמ"ק עיקר כוונתו לעשה דונמלתם את בשר ערלתכם וגו'. אלא שנמשך אחר לישנא דגמרא בפ"ק דקידושין שם. אבל ודאי מקרא דוערל זכר אשר לא ימול וגו' ליכא למשמע עשה:

ועכ"פ מבואר דהסמ"ק נתית במקצת לשיטתו של רבינו הגאון ז"ל למנות מילת בנים ומילת עבדים בשתי עשין מיוחדות בפ"ע. אלא שמוסיף עוד למנות גם מילת עצמו בעשה בפ"ע. וגם מילת עבדים חלק לשתי עשין חלוקות בפ"ע. יליד בית. ומקנת כסף. ולפ"ז אין זה דבר רחוק אם נימא דרבינו הגאון ז"ל במנין המצוות שלו אשר על סדר עשרת הדברות הי' דעתו למנות במצות מילה שלש עשין. מילת בנים. ויליד בית. ומקנת כסף. ובזה באו דבריו כפשטן. ואין צורך לפרשן כמשכ"ל אלא דכאן חזר בו. ואינו מונה אלא שתי עשין במילה. כמו שמצינו כיו"ב בכמה מצוות אחרות שחוזר בו כאן מדעתו שם. ואפשר עוד דבמש"כ שם רבינו הגאון ז"ל בהמולכם ימולו אתכם יליד בית וכו'. כוונתו למנות גם עשה דמילת עצמו. וא"כ דבריו ז"ל מתאימים ממש עם שיטת הסמ"ק למנות במילה ארבע עשין. אבל יותר נראה להסכים דברי רבינו הגאון ז"ל שם עם דבריו דהכא וכמשכ"ל. וטעמו של רבינו הגאון ז"ל נראה דהיינו משום דאע"ג שמנה מילת בנים ומילת עבדים בשתי עשין בפ"ע. היינו משום דהם שני ענינים נפרדים. לא מיבעיא לדעת הגאונים ז"ל שהבאתי לעיל דעיקר חובת המצוות דעבדים אינה אלא חובת האדון להתנהג עם העבד ולהנהיגו במקצת מצוות ע"פ דת ישראל. אבל העבד גופי' מצד עצמו ליתי' במצוות כלל. וכשאיננו אצל אדונו לא מתחייב במצוות ואין עליו עונש בעברו עליהן. דלפ"ז פשיטא דמילת העבדים אין לה ענין כלל למילת בנים. אלא אפי' לדעת החולקים על זה. מ"מ לפי מה שביארו הרמב"ן והרשב"א ז"ל (בשבת קל"ה ע"א) דמילת עבדים אינה אלא משום שבה נכנס תחת כנפי השכינה. כמו מילת הגר. דגם זו משום גירות היא עיי"ש. וא"כ אין זה ענין למילת ישראל דאינה אלא משום מצוה בעלמא. וכל ישראל ערל הרי הוא ישראל גמור לכל התורה כולה אע"פ שלא נימול ולא קיים מצות מילה. והילכך יש למנותן כל אחת בפ"ע במנין העשין. כיון שבאה ג"כ בכל אחת עשה לעצמה. אבל מילת יליד בית ומקנת כסף. דשתיהן ענין אחד הן לגמרי. דזו וזו מילת עבד הן. הילכך לא ראה רבינו הגאון ז"ל למנותן כל אחת בפ"ע. וכן מילת בנו ומילת

עצמו. כיון דשתיהן בישראל. וגם האב במקום בן קאי. דעיקר חיובא על הבן גופי' רמיא. וכמשכ"ל מהתשובה שבאו"ז דחובת האב אינה אלא כדי לפטור את הבן ולהוציאו ידי חובתו. והילכך סבירא ליה לגאון ז"ל דאין למנוחן אלא מצוה אחת. ולא דמי למצות תלמוד תורה שמנה ללמוד וללמד בשתי עשין בפ"ע. דהתם ללמדו אינו כדי לפטרו ולהוציאו ידי חובתו. אלא להורותו ולהודיעו דרכי התורה והמצוות. וזה ענין אחר הוא. משא"כ הכא דמילת בנים ומילת עצמו ענין א' ופעולה אחת היא. שהאב עושה אותה במקום הבן ובשבילו. והוא יוצא בזה ידי חובתו. הילכך אין כאן אלא מצוה אחת:

איברא דלפמש"כ בתשו' מהר"ח או"ז (סי' י"א) דמצות מילה היא ממש כמצות סוכה וציצית ותפילין. דלא העשייה שלהן היא העיקר אלא מה שיושב ודר בסוכה ולבוש בציצית ובתפילין הוא עיקר המצוה. וכן מילה לא חתוך עור הערלה היא המצוה. אלא מה שהמילה חתומה בבשרו זו היא עיקר מצותה. וכל ימי חייו בהיותו מהול חשוב עוסק במצוה זו ומקיימה. דאל"כ דוד המלך ע"ה שהי' מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה ונזכר על המילה ושמח (מנחות מ"ג ע"ב. וירושלמי סוף ברכות). ואם לא הי' מצות המילה אלא העשייה למה שמח עלי' יותר מראשו וזרועו וכל גופו שקיים בהם מצוות תפילין וציצית וכמה מצוות. אלא ודאי מילה היא מצוה בכל עת כתפילין המונחין בראשו וציצית בבגדו. עכת"ד שם עיי"ש. ולפ"ז נראה דמצות מילה דמיא ממש למצות ת"ת. דגם כאן במעשה האב אין הבן יוצא ידי חובתו. אלא עיקר המצוה מתקיימת ע"י הבן גופי' שהמילה חתומה בבשרו. אבל ז"א דמ"מ גם לפ"ז עכ"פ גם פעולת האב היא חלק מן המצוה שהי' על הבן לעשות אם לא שקדם האב ועשהו תחתיו. והאב מוציא את הבן ידי חובתו מיהת בפעולה זו שעשה שלא יצטרך הבן לעשותה. וא"כ הכל ענין אחד ופעולה אחת. ואין לחלק אותה לשתי מצוות. משא"כ ללמוד וללמד שני ענינים חלוקים הם לגמרי ושפיר מנאן שתים. ובלא"ה עיקר דברי מהר"ח או"ז ז"ל צ"ע אצלי. אלא שאכמ"ל בזה. כיון דגם לפי דבריו יפה עשה רבינו הגאון ז"ל למנות מילת בנים ומילת עצמו במצוה אחת. כמו שעשו כל שאר מוני המצוות זולת הסמ"ק וכמו שביארנו:

ולכאורה הי' נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דדעתו בזה כהסמ"ק למנות מילת בנים ומילת עצמו בשתים. שהרי כתב לקמן במנין ע"א עונשין גזרתי עשרים ושלשה לכרת מושך ערלת בשרו מחוץ וכו' עיי"ש. הרי שמנה עונש כרת דמילה בפ"ע בחשבון המצות. והיינו מילת עצמו שהרי אין כרת אלא על מילת עצמו. וא"כ מבואר דמלבד שמנה כאן מילת בנים הוסיף ומנה לקמן גם מילת עצמו. והיינו כדעת הסמ"ק. אבל באמת זה אינו

שהרי כל הנך שבעים ואחד העונשים שמנה רבינו הגאון שם כבר מנה עיקר המצוה של כל עונש ועונש במנין המצוות. אלא שחזר ומנה עונש של כל מצוה בפ"ע במנין המצוות משום חובת המצוה שעל הב"ד לקיים את העונש ההוא ולדון בו העוברין וכמו שכתב רבינו הגאון ז"ל שם בתחילת מספר העונשין וז"ל אלה שבעים ואחד המומתים מצותם שנית לב"ד החזרתי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שביאר בהדיא שחזר ומנה העונשין בפ"ע אע"פ שכבר מנה כל מצוה ומצוה שבאו עליהן עונשין אלו. משום דכל עונש ועונש כלל בו אזהרה לב"ד לדון דין העונש ההוא באותן שנתחייבו בהן ומשום מצוה שעל הב"ד חוזר ומונה אותן בפ"ע. ואין כאן המקום להאריך בביאור עיקר דברי רבינו הגאון ז"ל שם ושיטתו בזה. ויתבאר הכל במקומו בע"ה. ומעתה א"כ ממילא מבואר דאדרבה משם מוכח שכבר מנה עיקר המצוה של מילת עצמו במנין העשין. אלא שבמנין העונשין חזר ומנה עונש כרת שעליו בפ"ע. משום המצוה שעל הב"ד. וע"כ צ"ל שכולל מילת עצמו עם המצוה דמילת בנים כאחת וכמו שביארנו. דהא לא מנה במנין העשין אלא מילת בנים ומילת עבדים בלבד ואין לנו אלא לומר דמילת עצמו כללה במצות עשה דמילת בנים מטעם שביארנו:

מצוה לג

זכר. מ"ע דקידוש היום כדדרשינן במכילתא (יתרו פ"ז) ובגמרא (פרק ערבי פסחים ק"ו ע"א) דגרסינן ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה ביום מנין וכו' עיי"ש. ודרשא גמור' היא מדאוריית' כמבואר בפ"ג דברכות (כ' ע"ב) ובשבועות (כ' ע"ב) עיי"ש. ומנאוה כל מוני המצות במנין העשין אלא דבה"ג יש בזה מבוכה. דבה"ג שלפנינו כתב במנין העשין קדוש שמונה ימים עיי"ש. וראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' קי"א) שכתב וז"ל כתיב (בפרשת אמור אל הכהנים) ביום הראשון מקרא קודש. תניא בתו"כ במה אתה מקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה. וכתיב וביום השביעי מקרא קודש. צוה הקב"ה לקדש ראשון ושביעי כך צוה לקדש חולו של מועד דכתיב אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש. ותניא בתו"כ במה הוא מדבר אם בימים טובים הרי כבר אמורים א"כ למה נאמר אלה מועדי ה' אלו ימי מועד שאסורין במלאכה ובהם נאמר מקראי קודש. אלמא גם הן צריכים קידוש כמו שפירשנו וכו'. וכשם שמצוה לקדש ראשון ושביעי של פסח כך מצוה לקדש עצרת ויום הזכרון ויוה"כ וראשון ושמיני של חג הסוכות. שהרי בכולן נאמר מקרא קודש. נמצאו בסוכות שמונה ימים מקודשין על חולו של מועד עכ"ל עיי"ש. והדבר מבואר דקאי לפרש דברי הבה"ג שם שכתב קדוש שמונה ימים. וביאר הרא"ם דכוונתו על שמונת ימי החג דכתיב בהן

מקרא קודש. וענין המצוה לנהוג בהם קדושה במאכל ומשתה ובכסות נקיי' וכדרכו של הרא"ם ז"ל בכל ספרו. שהולך וסובב על מנין המצוות של הבה"ג ומבאר דבריו. ולפ"ז לא מנה הבה"ג במנין העשין עשה דקדוש היום כלל והוא דבר מתמיה מאוד. ובאמת דגם הרא"ם ז"ל ביראים השמיט מלמנות מ"ע דקידוש היום והוא תימא. דהרי פשוט ומבואר בגמרא ובכל הראשונים ז"ל דעיקר קידוש היום מ"ע דאורייתא היא. ולא נחלקו אלא בקידוש על הכוס או על הפת אם הוא דאורייתא. וגם בזה דעת כמה ראשונים ז"ל ומכללם רבינו האי גאון ז"ל בתשובה הובאה בשבולי הלקט הלכות שבת (סי' ק"ל) עיי"ש ורבינו שמואל הנגיד ז"ל הביאו בספר העתים להנגיד ר"י אלברגלוני ז"ל (סי' קמ"ו) ורבינו חננאל בפירושו לפסחים (ק"ז ע"א) ורש"י (ריש פ"ק דנזיר ד' ע"א) ובפרדס (סי' קי"ב) והראב"ן ז"ל בספרו (דף קמ"ג ע"א). ועוד כמה ראשונים ס"ל דמדאורייתא הוא. וגם תמוה לפי הבנת הרא"ם ז"ל בדברי הבה"ג אמאי לא מנה ג"כ קדוש שבעת ימי הפסח. דגם בהן כתיב מקרא קודש. ובאמת דהרא"ם שם מנה ג"כ שבעת ימי הפסח. כנראה מדבריו שם. וכן מנה שם עצרת ור"ה ויוה"כ משום דבכולן נאמר מקרא קודש. אלא דברמזי המצות בקצרה שבריש ספרו לא מנה אלא לקדש שבעה ושמונה עיי"ש. והיינו שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג. ולא ידענא למה. אבל בבה"ג ליתא אלא קדוש שמונה ימים בלבד עיי"ש. ואולי בה"ג שלפני הרא"ם ז"ל נמנו כולם ואין להאריך. אבל בה"ג כת"י רומי הנדפס בזמנינו איתא וז"ל ושמונה ימים קודש. ואלו הן שמונה ימים. שבת. וראשון ושביעי של פסח. ועצרת. ויום הזכרון. ויום הכיפורים. וראשון ושמיני של חג הסכות עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא דלא כמו שהבין הרא"ם ז"ל בכוונת הבה"ג. ולפ"ז הי' נראה דכוונת הבה"ג בזה למנות מ"ע דקדוש היום דשבת ודיו"ט. וכנראה ס"ל דקידוש יו"ט ג"כ דאורייתא וכמו שכתב בשאילתות. (פרשת יתרו) וז"ל דמחייבינן דבית ישראל לקדוש ליומא טבא וליומא דשבתא דכתיב זכור את יום השבת לקדשו וביו"ט כתיב מקרא קודש יהי' לכם ותניא מקרא קודש זה קידוש היום עכ"ל עיי"ש. וזה נראה ג"כ דעת רש"י (בפ"ק דשבועות י"ג ע"א). ומתורץ בזה תמיהת התוס' שם בד"ה לא קראו עיי"ש. וכמדומה לי כבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. ועי' בה"ג (ריש הלכות קידוש והבדלה) עיי"ש. ולכן מנה קידוש שבת וימים טובים בשמונה עשין. אלא דלפ"ז הדבר מתמיה מה שלא מנה הבה"ג בנוסחת הכת"י עשה דשביתת שבת ושביתת המועדים. דלפי נוסחת הבה"ג שלפנינו נמנה מלבד עשה דקדוש שמונה ימים גם עשין דשביתה דשבת ודמועדים. כל אחת ואחת בפרט. אבל בנוסחת הבה"ג כת"י ליתא אלא קדוש שמונה ימים בלבד. וא"כ אם כוונת הבה"ג לנוסחא זו לעשה דקידוש היום. תמוה

שהשמיט עשה דשביתה המפורשת בתורה בשבת ובמועדים. וכל מוני המצוות מנאוה. ואם נימא דלפי נוסחת הבה"ג כת"י מה שמנה קדוש שמונה ימים אין כוונתו לקדוש היום אלא לעשה דשביתה שבשבתות ובמועדים. וכמו שפירשו התוס' (בפ"ק דשבועות שם) דקראו מקרא קודש היינו ששובת ממלאכה בשביל קדושת היום עיי"ש. וכן איתא בתו"כ (פרשת אמור) שבתון זו קדושת היום עיי"ש. א"כ נמצא דגם לנוסחת הבה"ג כת"י לא מנה עשה דקידוש היום:

ואמנם הנה הבה"ג במנין העשין מנה עשה דשמירת שבת. וכן מנאוה כל ההולכים בעקבותיו. וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין סי' י"ט) שהבין דמש"כ הרשב"ג שם והשבת תשמור. היינו עשה דשביתה ממלאכה עיי"ש. וכנראה ודאי הבין כן גם בכוונת הבה"ג בעשה זו. שהרי הרשב"ג שנמשך תמיד אחר הבה"ג ודאי כוונתו בזה למנות עשה דשמירת שבת שמנה הבה"ג. ומעתה א"כ נמצא שכבר מנה הבה"ג עשה דשביתה ממלאכה. וממילא מבואר דמה שמנה אח"כ עשה דקדוש שמונה ימים. ע"כ היינו עשה דקידוש היום. אלא דלפ"ז דברי הבה"ג בנוסחא שלפנינו תמוהים. דמנה עשה דשמירת שבת וגם מנה עשה דשביתה ממלאכה בשבת ובכל המועדים. ולפי דברי הרשב"ץ ז"ל הרי כבר מנה עשה דשביתה בשבת בעשה דשמירת שבת. וראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' צ"ז) שהבין ג"כ דעשה דשמירת שבת היינו שביתה ממלאכה עיי"ש. אלא דהרא"ם ז"ל לטעמי' אזיל. דאח"כ כשמנה העשין דשביתה לא מנה אלא שביתת המועדים ולא דשבת. כמבואר שם (בסי' קי"ב) עיי"ש. אבל לפי נוסחת הבה"ג שלפנינו דמלבד עשה דשמירת שבת חזר ומנה שביתת שמונה ימים. והיינו ע"כ עם שביתת שבת. דשביתת המועדים ליכא אלא שבעה. וא"כ ע"כ דמה שמנה לעיל עשה דשמירת שבת אין הכוונה לעשה דשביתה ממלאכה בשבת. וגם לנוסחת הבה"ג כת"י אפי' נימא דעשה דשמירת שבת היינו שביתה ממלאכה. אכתי קשה מה שלא מנה הבה"ג אלא עשה דשביתה ממלאכה בשבת ולא מנה שבע עשין דשביתת המועדים. כיון דלפי מה שביארנו קדוש שמונה ימים שמנה הבה"ג היינו מצות קדוש היום. ועל כרחך צריך לומר דעשה דשמירת שבת לאו היינו שביתה ממלאכה. ועשה דקדוש שמונה ימים היינו עשה דשביתה ממלאכה בשבת ובמועדים. וא"כ גם לנוסחת הבה"ג כת"י לא מנה עשה דקדוש היום. ובאמת שראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שגם הוא לא מנה עשה דקדוש היום במספר העשין עיי"ש:

ולכאורה הי' נראה לומר בזה עפמש"כ בהלכות קדוש להר"י אבן גיאות ז"ל (בס' מאה שערים) וז"ל וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקדוש היום. דכתיב שמור את יום השבת

וזכרת כי עבד היית במצרים עכ"ל עיי"ש. והנה בגמרא פרק ערבי פסחים (פסחים קי"ז ע"ב) דמשם מקור דברים אלו ליתא הכי בגירסא שלפנינו. דהכי גרסינן התם אמר רב אחא ב"י וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור את יום וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו עיי"ש. הרי דלא מקרא דשמור את יום השבת יליף לה אלא מקרא דזכור את יום השבת. וגם לא מגופי' דקרא. כדכתב הר"י אבן גיאת ז"ל. אלא מגזרה שוה. ועכצ"ל שכן היתה לפניו הגירסא בגמרא שם. ולפ"ז מבואר מזה דגם קרא דשמור את יום השבת לקדשו קאי על מצוה דקידוש היום. הן אמת דקשה לכאורה על זה מדאמרינן (בפ"ג דברכות ובפ"ג דשבועות שם) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה דאמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו נמי בזכירה עיי"ש. הרי מבואר לכאורה דקרא דשמור לא מיירי במצוה דקידוש היום. וכדפירש"י בברכות שם. דשמור היינו בשמירה דלא תעשו מלאכה. וכן פירש בשבועות שם בשמירת לאוי דשבת. והיינו דקאמר כל שישנו בשמירה וכו' וכדתנן סופ"ק דקידושין כל מצות לא תעשה בין שהזמ"ג בין שאין הזמ"ג נשים חייבות דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה עיי"ש. אבל נראה די"ל ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פרשת יתרו) דמתבאר מדבריו דגם שמור את יום השבת וגו' במצות קדוש היום הכתוב מדבר אלא דכיון דקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. לזה שפיר אמרו כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה וכו' עיי"ש. ומה שהקשה עליו הרא"ם ז"ל (בפרשת ואתחנן) דכל השמר דעשה עשה עיי"ש. לק"מ דהא פלוגתא דר"א ור"י היא במנחות (פרק הקומץ רבה ל"ו ע"ב) דלר"י השמר דעשה נמי לאו הוא עיי"ש. וא"כ רב אדא ב"א דיליף היקישא דזכירה לשמירה אפשר דס"ל כר"י. ואע"ג דלפמש"כ התוס' בעירובין (פרק המוצא תפילין צ"ו ע"א) דכל כה"ג דקאי על עשייה בקו"ע גם ר"י מודה דהשמר דעשה עשה עיי"ש. עכצ"ל דהרמב"ן ז"ל לא ס"ל כסברתם. ולא כמו שרצו קצת אחרונים ז"ל להוכיח מדברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) אקרא דובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו דס"ל כסברת התוס' שם עיי"ש. ומיהו בלא"ה כבר העיר הרא"ם ז"ל שם על סתירת דברי הרמב"ן משם לכאן עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועי' בשעה"מ (סוף הלכות תפילין) ובשאר אחרונים בזה. וממילא מתורץ בזה מה שהקשה הרא"ם ז"ל עוד שם על הרמב"ן ז"ל. דא"כ יש בקידוש היום עשה ול"ת. ולא נמצא בשום פוסק לומר כן עיי"ש. די"ל דדעת הפוסקים דקיי"ל בזה כר"א דהשמר דעשה עשה. משום דסתמא דגמרא (ריש פרק בתרא דיומא) אזלא כוותי'. וכן סתמא דסוגיא דעירובין שם. אם נימא דלא כסברת התוס' שם עיי"ש. וגם להרמב"ן

ז"ל גופי' עכצ"ל כן. דלהכי לא מנה לאו זה דקידוש היום בחשבון המצוות שלו. ואף דלקצת ראשונים ז"ל קיי"ל כר"י דהשמר דעשה נמי לאו. כמו הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות תפילין הי"א) עיי"ש ובכ"מ שם. ומ"מ לא מנו לאו זה דקידוש היום. וא"כ ע"כ לא ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל בזה דס"ל דשמור את יום וגו' הוא ל"ת למצות קדוש היום. אין בזה שום קושיא. דגברא אגברא לא רמינן. ועוד דבלא"ה כבר תמהו האחרונים ז"ל על הרמב"ם שלא מנה במנין המצוות לאו זה דכל המניח תפילין לאחר שקה"ח שעובר בל"ת לפי מאי דפסק שם הלכה כר"י. וא"כ אין לנו מזה הכרח לומר דאין דעת הרמב"ם כהרמב"ן ואין להאריך בזה. ומה שהקשה עוד הרא"ם על הרמב"ן ז"ל דא"כ למה הוצרכו לומר דנשים חייבות בקדוש היום ד"ת משום דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. תיפוק לי' משום ל"ת לחוד נמי חייבות עיי"ש בדבריו. הא ודאי קשה טובא לכאורה. ועדיפא מינה קשה ממאי דפריך בסוגיא דברכות שם ארב אדא ב"א דאמר נשים בקידוש היום ד"ת אמאי מ"ע שהז"ג היא וכו'. והשתא מאי קושיא הא מ"מ חייבות משום הלאו שבה. ובפרט יקשה למאי דבעי התם אביי לומר דחייבות מדרבנן קאמר. והיכי ס"ד לומר כן. כיון דאית בה נמי לאו שאין לחלק בו בין נשים לאנשים. וגם רבא דפריך עלי' כל מ"ע נמי נחייבינהו מדרבנן עיי"ש. הו"ל למיפרך דעדיפא מינה דהכא מצות ל"ת היא. ואמנם נראה עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בקידושין ל"ד ע"א) בהא דתניא התם ואיזהו מ"ע שאין הז"ג מעקה ואבדה וכו'. וכתב עלה הרמב"ן וז"ל והא דקתני מעקה ואבדה וכו'. קשה לן הא חייבי לאוין אינון ובין שהז"ג ובין שלא הז"ג חייבות וכו'. ולי נראה שעיקר מצותו עשה שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה. דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה. והדר לא תשים דמים בביתך. כלומר לא תעכב שלא תעשה מצוה זו. ולאו שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא. ואילו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מלאו. שאין הלאו אלא קיום העשה. אבל בשאר מ"ע שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז נראה דגם כאן כיון דכתיב שמור את יום השבת לקדשו. משמע דבא הכתוב להזהיר בלאו זה על קיום העשה. דגם מקרא דזכור את יום השבת לקדשו לא נפקא לן מצות קדוש היום אלא ממלת לקדשו. וכמו שביאר בהדיא הרמב"ן ז"ל כאן עיי"ש. וא"כ עיקרו עשה דלא בא הלאו אלא להזהיר על קיום העשה. ואם נשים פטורות מהעשה גם מן הלאו אין לחייבן. ושפיר פריך אמאי מ"ע שהז"ג הוא ונשים פטורות וממילא גם בלאו לא מיחייבי. ומסיק דזכור ושמר בדבור אחד נאמרו. ומקשינן להו להדדי. לומר כל שישנו בשמירה וכו'. כלומר שמירה בעלמא דבכל מקום שנאמר השמר וכו' אינו אלא ל"ת. ואע"ג דכאן הלאו תלוי בעשה ולא עדיף מהעשה. היינו משום

דעיקרו לא בא להזהיר אלא על קיום העשה. אבל הלאו מצד עצמו מחייב נשים כאנשים. והיינו דקאמרינן כל שישנו בשמירה. דהיינו שחייב בעלמא בלאוין שבתורה. חייב נמי בזכירה. דהיינו בעשה דקידוש היום. והני נשי הואיל ומחייבי בשמירה. דהיינו בלאוין שבתורה. מחייבי נמי בזכירה. כן נראה קצת בביאור דברי הרמב"ן ז"ל:

ומעתה א"כ לפ"ז נראה דזו היא פירוש מימרא דפרק ערבי פסחים שם לגירסת הר"י אבן גיאת ז"ל דכתיב שמור את יום השבת לקדשו. והיינו מצות קדוש היום. ומסיים עלה קרא וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים. דהיינו שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. ויותר נכון בזה לומר ע"פ מש"כ הרא"ם ז"ל שם דמלת שמור דבקה עם כאשר צוך ה' אלקיך. לא עם לקדשו. דא"כ יהי' פירושו לקדשו כאשר צוך במרה. והא לא צוה במרה בקדוש היום. רק על אזהרות שבת והלכותי' כדאי' בפרק ר"ע. ויחוייב מזה בהכרח שיהי' פי' המקרא הזה שמור את יום השבת כאשר צוך ה' אלקיך. ולקדשו. שפירושו שמור את יום השבת מלעבור על מה שצוך ה' אלקיך במרה בעבור השבת. וגם שתקדשנו בקדוש היום וכו' עכת"ד. והכריח כן שם גם מפירש"י בברכות שם עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. ומעתה א"כ מבואר דקרא דשמור את השבת לקדשו נמי קאי על מצות קדוש היום. והשתא ניחא שפיר גירסת הרי"ץ אבן גיאת ז"ל בפסחים שם. ומעתה לפ"ז יש מקום לומר דעשה דשמירת שבת שמנה הבה"ג במנין העשין. אין כוונתו כמש"כ היראים והרשב"ץ שהבאתי. אלא כוונתו למ"ע דקדוש היום. ונקט שמור שבת ע"פ קרא דשמור את יום השבת לקדשו. ולא נקט זכור שבת ע"פ קרא דזכור את יום השבת המוקדם בפסוק. משום דמהך קרא דשמור את יום השבת נפק"ל נמי לחייב נשים ועבדים בקדוש היום. ע"פ סוגיא דברכות ושבועות שם. ולפ"ז גם הבה"ג לא מנה במנין העשין אלא קדוש היום דשבת בלבד. ולא דימים טובים. וכדעת כל שאר מוני המצוות וקדוש שמונה ימים שמנה הבה"ג. כוונתו לעשין דשביתת שבת ומועדים. ובהכי ניחא נמי דברי הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שלא מנה עשה דקדוש היום כמשכ"ל. והשתא עם מה שביארנו אתי שפיר. שהרי גם הר"י אלברגלוני ז"ל מנה עשה דשמור שבת במנין העשין עיי"ש. והרי לפי מה שביארנו היינו עשה דקדוש היום:

איברא דאכתי לפי דברי הרא"ם ז"ל ביראים שהבאתי לעיל אין זה מספיק כלל. שהרי לפי דבריו ודאי לא מנה הבה"ג עשה דקדוש היום כמשכ"ל והוא תמוה. ולכן נראה עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספות לדעתו מצוה ט"ו) וז"ל שנצטוינו להודות לשמו בכל עת שנקרא בתורה וכו' וכאשר נצטוינו בברכה אחר אכילה כן נצטוינו בזו. ובפ"ג דברכות אמרו מנין לברכת התורה לפני' מה"ת וכו'. מכל זה נתבאר שברכה זו מן התורה.

ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה. כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן. וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח עכ"ל עיי"ש. והרמג"א שם הודה כי דברי הרמב"ם בזה תמוהים מה שלא מנה מצוה זו. וכן הרשב"ץ ז"ל בזה"ר לא מצא זכות להרמב"ם ז"ל בזה. ולכן נקט עיקר כדעת הרמב"ן ז"ל. ומנה עשה זו דברכת התורה (בעשין שלו סי' כ"ה) עיי"ש. ושאר כל האחרונים החליטו בדעת הרמב"ם דס"ל דברה"ת מדרבנן. וקרא דמייתינן עלה בגמרא שם. ס"ל דאינו אלא אסמכתא בעלמא. ונדחקו הרבה בזה למצוא טעם לדברי הרמב"ם. ומה שהכריחו להוציא סוגיא דגמרא מפשטא אבל לדידי נראה בפשיטות. דודאי גם לדעת הרמב"ם ז"ל ברכת התורה דאורייתא וכפשטות הסוגיא דגמרא שם. ומ"מ ס"ל דאין זו מצוה נמנית. שהרי כבר הרגיש הרמב"ן ז"ל גופי' דראוי לומר דכיון דברכה זו באה בשביל תלמוד תורה דאסור ללמוד בלא ברכה כמו שאסור לאכול ולשתות מיהת מדרבנן בלא ברכה. אין כאן אלא מצוה אחת. דהיינו מ"ע דת"ת שכבר נמנית. אלא שהשיב על זה ממקרא ביכורים דאינו נמנה אחת עם הבאתו. ומספור יציאת מצרים שאינו נמנה אחת עם אכילת הפסח. אמנם נראה דודאי עיקר הסברא נכונה דכיון דהברכה אינה באה אלא בשביל תלמוד תורה דבלא ברכה אסור ללמוד. אין לנו בזה אלא מצוה אחת. ונראה ראי' לזה מדאמרינן (בפרק כיסוי הדם) גבי הא דתניא מעשה באחד ששחט ובא חבירו וקדם וכיסה וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים ואמרינן עלה איבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה. למאי נפק"מ לברכת המזון. אי אמרת שכר ברכה ארבעים הויא. ואי אמרת שכר מצוה אחת היא עיי"ש. והר"ב כנה"ג ז"ל בדינא דחיי (עשין ס"ד) עמד במה שהקשו אמאי לא איבעיא להו נמי אי הנך עשרה זהובים שכר שניהם. חמשה משום שכר ברכה וחמשה שכר מצוה. ותירץ שם ז"ל דלא מסתבר לי' למימר דחייבו עשרה זהובים משום שתיהן. דלמה יתחייב בשכר ברכה לחודה. כיון שאין הברכה אלא על קיום המצוה וכו' עכ"ל עיי"ש. ועיקר סברתו זו כבר מבוארת בחי' הרשב"א לב"ק (צ"א ע"ב) וז"ל שם הא דחייבו ר"ג עשרה זהובים היינו שכר ברכה וכו'. וא"ת א"כ ליתחייב עשרים זהובים עשרה משום ברכת כיסוי ועשרה משום המצוה. דהא הכא אמרינן שכר מצות קציצה דליכא ברכה עשרה זהובים. וי"ל דמצות כיסוי עם ברכת כיסוי חדא חשיבינן להו. ואינו משלם אלא עשרה זהובים עיי"ש. וכן כתב הריטב"א ז"ל בחולין שם. והרב הנמוק"י בב"ק שם עיי"ש. וא"כ מסתברא לומר דגם לענין מנין המצוות חדא חשבינן להו. והיינו טעמי' דהרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו עשה דברכת התורה מצוה בפ"ע. משום דהו"ל בכלל מצות עשה דת"ת שכבר מנאוה. ומה שהביא הרמב"ן ז"ל ראי' עוד ממקרא ביכורים. נראה דס"ל

להרמב"ם ז"ל דאינה ענין לכאן. דכיון דאיכא טובא דמביאין ואינן קורין. כדמני להו בפ"ק דביכורים ובשאר דוכתי. חזינן דמקרא ביכורים מצוה אחריתא היא בפ"ע. אלא שקבע לה הכתוב זמנה בשעת הבאת ביכורים. ומי שמתחייב בה אין לו לעשותה אלא עם הבאתן. משא"כ ברכת התורה דאי אפשר ללמוד תורה מבלי שיברך עלי' ברכה המיוחדת לה. ורק הברכה היא המתרת ללמוד תורה. ואפי' ברכת אהבה רבה שפוטרת מברכת התורה. אמרו בירושלמי דדוקא כששנה על אחר. כמו שהביאוהו הראשונים ז"ל (בפ"ק דברכות י"א ע"ב) עיי"ש. והיינו משום שאין ברכה זו מיוחדת לת"ת והילכך אינה פוטרת אם לא ילמוד מיד בלא היסח הדעת בינתים. וגם בברכת התורה ס"ל הכי לכמה פוסקים. וכמבואר בטור וש"ע (או"ח סי' מ"ז) וזו היא דעת הרמב"ם (בפ"ז מהלכות תפלה) עיי"ש. הילכך אין זו אלא אחד מדקדוקי מצות עשה דת"ת ואינה נמנית מצוה בפ"ע. ומה שהביא עוד ראי' ממצות ספור יציאת מצרים בליל פסח שאינה נמנית אחת עם אכילת הפסח. דבריו ז"ל תמוהים בעיני מאי ענין זה לכאן. והיכן ראה הרמב"ן ז"ל דמצות ספור יציאת מצרים בליל פסח תליא באכילת הפסח. והרי פשוט ומבואר בכל הפוסקים דמצות ספור יציאת מצרים אפי' בזה"ז דאורייתא היא. אע"ג דהאידנא ליכא פסח. וכן מבואר להדיא בסוגיא דגמרא פרק ערבי פסחים (פסחים קט"ז ע"ב) עיי"ש. ואולי אפשר לומר דט"ס הוא בדברי הרמב"ן ז"ל. ובמקום אכילת הפסח צ"ל אכילת המצה. וכוונתו ז"ל להמבואר (בסוגיא דפסחים שם) דלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן הכי נמי מצות ספור יציאת מצרים בזה"ז דרבנן עיי"ש. ובודאי דטעמא משום דדרשינן במכילתא מדכתיב והגדת לבנך וגו' בעבור זה וגו' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. והילכך למ"ד מצה בזה"ז לאו מדאורייתא הוא גם ספור יצ"מ דרבנן. דהא הו"ל שעה שאין מצה ומרור מונחים לפניך. דהא מה"ת ליכא חובת מצה האידנא להך מ"ד. וכ"כ בתשו' בשמים ראש (סי' קע"ג) עיי"ש. וא"כ לפ"ז ספור יצ"מ תלוי באכילת מצה. ומזה נראה דס"ל להרמב"ן ז"ל דכשאינו אוכל מצה. וכגון דלית לי'. גם בספור יצ"מ לא מיחייב. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ בפי' ההגדה עיי"ש. ובאמת שכן משמע לכאורה מפשטות ברייתא דמכילתא (פרשת בא פי"ז). דגרסינן התם והגדת לבנך שומע אני מר"ח. ת"ל ביום ההוא. אי ביום ההוא יכול מבעו"י ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך עיי"ש. וכן הגירסא במדרש שכל טוב שם עיי"ש. ולזה הביא הרמב"ן ז"ל מזה ראי' לברכת התורה דאע"ג דאין ברכת התורה בלא למוד תורה. מ"מ שפיר נמנה מצוה בפ"ע. הספור יצ"מ דאע"פ שאין ספור יצ"מ בלא אכילת מצה. מ"מ נמנה ספור יצ"מ בפ"ע ומצה בפ"ע:

אלא דמלבד דלפ"ז יש לתמוה על הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם שהביא דברי הרמב"ן ז"ל כמו שהם לפנינו ולא הרהר אחריו מאומה. בלא"ה גם לפ"ז דברים אלו תמוהים מאוד אצלי. דמלבד דעיקר הדין הוא דבר חדש מאוד לומר דכשאין לו מצה פטור מלספר יצ"מ. ולא מישתמיט חד מן הפוסקים להשמיענו חידוש כזה. ובודאי מאי דאמרינן בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך היינו רק לומר בשעה שחייבה תורה להיותן מונחים לפניך. אבל איה"נ דאע"פ שע"פ איזו סיבה אינם לפניו לא מיפטר עכ"פ מיהא מספור יצ"מ. וכ"כ בתה"ד (סי' קל"ז). עיי"ש בלא"ה נראה שכן מוכרח מדברי הרמב"ן ז"ל גופי'. דהרי מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין נ"ו) דאכילת מרור אינה נמנית למצוה בפ"ע. משום דאין המרור חובה מדאורייתא אלא ביחד עם אכילת הפסח. ואם אינו אוכל פסח אין המרור מצוה כדתניא במכילתא עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל שהרי לא השיג עליו בזה שם. וגם לפי מנינו אין מצות מרור נמנית מצוה בפ"ע. וזו היא ג"כ דעת הרשב"ץ בזה"ר (עשין פ"ח) וכן דעת שאר מוני המצות הבאים אחריו. והשתא אם איתא דכשאין לו מצה ליכא מצוה לספר ביצ"מ נמצא דהו"ל מצות ספור יצ"מ ממש כמצות מרור שאין למנותה מצוה בפ"ע. והרי הרמב"ן וכן הרשב"ץ ז"ל גופי' מנו ספור יצ"מ בליל פסח מצוה בפ"ע במנין העשין שלו ככל שאר מוני המצוות:

איברא דחזינא לי' לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה מצות ספור יציאת מצרים במנין העשין. והוא דבר מתמיה טובא לכאורה דהא הו"ל עשה המפורשת בקרא דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא וגו'. ואמנם רבינו הגאון ז"ל איננו יחיד בדבר זה. שגם הבה"ג והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו עשה זו במנין העשין שלהם. ואף שהרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ל"ב) רצה לפרש בכוונת הרשב"ג ז"ל שם דכוונתו למנות עשה זו עיי"ש בדבריו. מ"מ לא משמע הכי כלל מלשון הרשב"ג ז"ל שם עיי"ש. וכבר דחה פירושו זה בנתיב מצותיך (דקי"ט ע"א) עיי"ש. וגם להרא"ם ז"ל ביראים ראיתי שהשמיט מצות עשה זו ולא מנאה במנין המצות עיי"ש. והיינו משום שנמשך אחר הבה"ג וכדרכו ז"ל. ומיהו בדעת רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דלשיטתו אזיל עפמש"כ בתשו' הרא"ש ז"ל (כלל כ"ד סי' ב') וז"ל וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליצ"מ ואין אנו מברכין עליהם וכו' אלא שצוה הכתוב לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יצ"מ. ולאו דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל דליכא מצוה בספור יצ"מ אלא ע"פ שאלת הבן. וכדכתיב והי' כי ישאלך בנך וגו'. ומבואר דס"ל דמאי דאמרינן בפרק ע"פ חכם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל את עצמו עיי"ש. מדרבנן בעלמא הוא. אבל

מדאורייתא ודאי ליכא חיובא אלא להשיב על שאלת הבן. וכן מאי דתנן התם (קט"ז ע"א) אם אין דעת בבן אביו מלמדו וכו' אין זה אלא מדרבנן. וכן מה שאמרו במכילתא (סוף פ' בא) ובירושלמי (פרק ע"פ) ובסדר הגדה ארבעה בנים דברה תורה וכו' שאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך וגו'. אין זה אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן. וכן מה שהביא הרמב"ם (בסה"מ עשין קנ"ז) מהמכילתא דתניא מכלל שנאמר כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו' ת"ל והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך עיי"ש. צ"ל להרא"ש ז"ל דגם זה אסמכתא בעלמא הוא ומדרבנן. אבל מדאורייתא אין לנו אלא קרא כדכתיב כי ישאלך בנך וגו'. וגם עיקר הך ברייתא ליתא במכילתא שלפנינו. ובאמת שכדברי הרא"ש ז"ל נראה ממה שתיקנו כמה שינויים בליל פסח כדי שיכירו תינוקות וישאנו. וכן מאי דתנן וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה וכו'. וכן מדתניא התם חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו. ואם לאו הוא שואל לעצמו. ואפי' שני ת"ח שיודעין הלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה וכו'. וכן אמרו שם פטרתן מלומר מה נשתנה עיי"ש. ואם איתא דמצות ספור יצ"מ היא מדאורייתא גם בלא שום שאלה כלל. הדבר תמוה למה לי כל זה. ומנ"ל חיובא לשאול מה נשתנה. ואמאי לא עסקו בספור יצ"מ בלא שאלה כלל כשלא שאל הבן. אלא ודאי עיקר המצוה דאורייתא אינו אלא להשיב על שאלת הבן בלבד. אלא דמדרבנן איכא חיובא לספר יצ"מ גם כדליכא שאלה. אבל מ"מ כעין דאורייתא הוא דתיקנו שיהא הסיפור דוקא ע"י שאלה ותשובה. ולזה הוא שתיקנו כל השינוים כדי שיכירם הבן וישאל. דעל ידי זה תהיה המצוה מדאורייתא. וכן נראה מפירש"י (פ' ראה) על קרא דלמען תזכור וגו' דעיקר הזכירה אינה אלא בקיום המעשים דהיינו אכילת הפסח ומצה ומרורים. אלא שכשישאל הבן הוא שחייבתו תורה להגיד לו עיי"ש. וכן נראה דעת המרדכי (פרק ע"פ). בדיני הסדר שכתב ולפי שלפעמים אין תינוקות בשעת אכילת מצה ומרור שישאלו או שאין התינוקות פקחין לשאול. לכך תקנו לעקור השולחן בעוד שבני הסעודה מסובין להתמיה התינוקות עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה השל"ה בביאורו שם דהא כיון דעיקר שאלת הבן אינה באה אלא משום סיפור יצ"מ. א"כ ודאי אין מקום לשאלת הבן אלא קודם שמתחילין לספר ביצ"מ. ולא בשעת אכילת מצה ומרור. אחר שכבר גמר סיפור יצ"מ עיי"ש שנדחק מאוד בזה. אבל הדבר ברור דס"ל להמרדכי כדעת רש"י והרא"ש ז"ל דכל סיפור יצ"מ שקודם אכילת מצה ומרור מדרבנן הוא. ומדאורייתא ליכא מצוה אלא בשעת אכילת מצה ומרור כשישאל הבן טעם אכילתן יותר מבכל השנה. וא"כ ודאי שפיר הוקשה לו דיותר הו"ל לתקן עקירת השולחן בשעת אכילה. דקיום מעשים אלו

הוא עיקר הזכירה. ואז הוא שראוי לתקן השינוי כדי שיכיר התינוק וישאל ויתחייב להשיב לו לקיים מצות והגדת לבנך וגו' ואכמ"ל בזה יותר:

אלא דקשה לכאורה לדעתם זו דא"כ עיקר חובת סיפור יצ"מ למה לי. ותיפוק לי' דבלא"ה חיובי מיחייב להשיב על שאלת הבן בדברי תורה מצד מצות עשה דולמדתם את בניכם. ועכצ"ל דאין ה"נ אלא דמ"מ באה מצות עשה פרטית בספור יצ"מ מלבד עשה דולמדתם אותם את בניכם. ונפק"מ למיקם עלה בתרי עשין. ומעתה עפ"ז נראה דאפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולהכי שפיר השמיט עשה זו ממנין העשין. דלשיטתו אזיל דכל כיו"ב אין העשה הפרטית נמנית בפ"ע כמו שביארנו בשרשים ובכמה דוכתי בפנים:

אמנם זה לא יתכן אלא לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל אין זו שיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל. שבכל כיו"ב הם מונים העשה הכללית והפרטית במנין העשין וכדעת הרמב"ם וסייעתו בכל כיוצא. שהן משני שמות. דהעשה הכללית היא משום תלמוד תורה והשנית הפרטית היא משום סיפור יצ"מ. וא"כ עדיין דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל תמוהים מאוד במה שלא מנו מ"ע זו במנין העשין. ונראה בזה עפמש"כ הבה"ג (בהלכות פסח) וז"ל מי שאין לו יין בלילי פסחים ולא בשר חייב לומר הלכות הפסח ואומר הללויה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דאע"פ שאין לו יין לארבע כוסות שתקנו חכמים. וכן אין לו בשר שאמרו חכמים שצריך להביא לפניו שני מיני בשר. צלי זכר לפסח ומבושל זכר לחגיגה. וזהו שאנו אומרים פסח שהיו אבותינו אוכלים על שום מה וכו'. ואמרו (סו"פ ע"פ) מצה צריך להגביה מרור צריך להגביה בשר אין צריך להגביה שמא יאמרו וכו' עיי"ש. ולזה כתב הבה"ג דאע"פ שאין לו ארבעה כוסות שתקנו לומר עליהם סיפור יצ"מ. וגם אין לו בשר זכר לפסח. והוא מעיקר הסיפור כדתנן ר"ג אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח וכו'. מ"מ אין זה מעכב מצות סיפור יצ"מ וההלל. כן נראה פשוט בכוונת הבה"ג שם. ומעתה מדנקט רק יין ובשר נראה דס"ל דדוקא יין ובשר שעיקרן אינו אלא מדבריהם בעלמא. אבל מצה דאורייתא. ומרור דעכ"פ עיקרו דאורייתא. אע"פ שבזה"ז אינו אלא מדבריהם. מעכבין סיפור יצ"מ. וכל שאין לו מצה ומרור שוב אינו חייב ג"כ בסיפור יצ"מ. ונראה שטעמו בזה ממה שאמרו במכילתא בעבור זה לא אמרתי לך אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך. וס"ל דהדברים כפשוטן וכמשמען. דלא מיחייב בספור יצ"מ אלא על מצות ומרורים כשמונחים לפניו על שולחנו מוכנים לאכילתו. כמשמעות לישנא דקרא דכתיב בעבור זה. שמראה עליהם באצבע. ואע"פ שבקצת ספרים לא גרסינן על שולחנך.

אלא מונחים לפניך בלבד. מ"מ גירסא קדמונית היא. שכן הגירסא גם במדרש שכל טוב (פ' בא) עיי"ש. וכן היתה הגירסא לפני הרשב"ץ ז"ל. כמבואר במאמר חמץ שלו (דף ל"ג ע"ג) עיי"ש בדבריו. אע"פ שדבריו שם צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. ומיהו גם להגירסא דליתא על שולחנך. מלישנא דמונחים לפניך נמי הכי משמע. ואע"ג דודאי בעינן שיהיו מונחים לפניו בזמן חיובא דוקא דהיינו בערב. אבל כשיניחם לפניו כשעדיין לא מטא זמן חיובייהו פשיטא דלאו כלום הוא. וכמש"כ בתרומת הדשן שם. מ"מ תרתי בעינן שיהיו מונחים לפניו וגם יתחייב בהן. דאל"כ אין זה חשיב מצה ולא מרור. אלא פת וירק בעלמא. ומה"ט דרשינן נמי (פרק כל שעה) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה. משום דכשאין לחם מצה לפניו על השולחן אין אומרים הגדה. ומזה ס"ל להבה"ג דמדנקט במכילתא שם רק מצה ומרור משמע דדוקא מצה ומרור מעכבין. אבל יין ובשר אין מעכבין. ועי' בהלכות פסוקות להגאונים ז"ל (סי' קס"ה) בתשובת רב נטרונאי גאון ז"ל שהשואלים רצו לומר דגם יין מעכב בסיפור יצ"מ. והוא ז"ל השיב להם דאין יין מעכב וסודר הגדה והלל על המצה עיי"ש. ומשמע מדבריו דמצה מיהת מעכבת עיי"ש היטב. והובא ג"כ בקיצור בטור (או"ח סי' תפ"ג) עיי"ש ובשאר ראשונים. וזה מסייע לדעת הרמב"ן ז"ל שהבאתי. ומעתה עפ"ז נראה דהבה"ג לטעמי' אזיל דלכך לא מנה עשה דוהגדת לבנך וגו' במנין העשין משום דכיון דמצה מעכבת ספור יצ"מ. וכשאין לו מצה מיפטר נמי מסיפור יצ"מ. א"כ יצ"מ טפלה למצות מצה ואינה נמנית מצוה בפ"ע. כמו מרור לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל מהאי טעמא דכשאין פסח אין מרור והו"ל טפלה לפסח אינה נמנית מצוה בפ"ע. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג ז"ל. כן נראה מוכרח לדעתי בשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה. ואפשר דזה הוא ג"כ טעמו של רבינו הגאון שלא מנה עשה זו. ואע"פ שהוא ז"ל מנה מצות אכילת מרור מצוה בפ"ע. מ"מ היינו רק משום דלא ס"ל בעיקר מילתא כדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם דס"ל דאכילת מרור לא באה אלא משום אכילת הפסח. וכמו שיתבאר לפנינו (עשה מ"ט) עיי"ש. אבל בעשה דוהגדת לבנך ס"ל כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שתלויה באכילת מצה ומרור. והילכך אין למנותה מצוה בפ"ע. ועכ"פ מתבאר מזה דדעת הרמב"ן ז"ל בזה לא נפלאת ולא רחוקה היא. וזו היא דעת הרבה מגדולי הראשונים ז"ל דמצות ספור יצ"מ תליא במצה ומרור. וכשאין לו מצה ומרור לא מיחייב נמי בספור יצ"מ. אלא דמ"מ דברי הרמב"ן ז"ל גופי' תמוהים מצד עצמן. שדבריו סותרים זא"ז. שהרי הוא ז"ל גופי' מנה מצות עשה דספור יצ"מ מצוה בפ"ע במנין העשין. ומצות אכילת מרור לא מנה מצוה בפ"ע. וזו תימא. וצ"ע אצלי כעת. וביותר תמוה דעד שהוא ז"ל מביא ראי' משם לברכת התורה שתמנה מצוה

בפ"ע. ליקשי לנפשי' מ"ש מצות ספור יצ"מ בליל פסח ממצות מרור שאינה נמנית בפ"ע מטעם דאין מרור בלא אכילת הפסח. דהא הכא נמי אין ספור יצ"מ בלא אכילת מצה. והו"ל לומר דנמנית אחת עם אכילת מצה. ועכצ"ל כדכתיבנא דספור יצ"מ לא תלי מידי לא באכילת פסח ולא באכילת מצה ומרור. אלא חובה באנפי נפשי' הוא. ומאי דאמרינן לא אמרת לך אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך אין זה אלא לומר בשעה שיש חובה עליך שיהיו מונחים לפניך. ואין לנו ליליף מזה אלא לומר שאם אין מצה בזה"ז אלא מדרבנן גם מצות ספור יצ"מ אינו בזה"ז אלא מדרבנן. שהרי ליכא עכשיו חובה שיהיו מצה ומרור מונחים לפניך מדאורייתא:

ומה"ט יש לתמוה הרבה ג"כ על דברי הרמב"ם בסה"מ שם שסיים וכתב וז"ל והראי' הנגלית ע"ז הוא השורש הנכתב בתלמוד. והוא אמרם מרור בזה"ז דרבנן כי מה"ת אין חובה לאכול בפ"ע. ואמנם יאכל עם בשר הפסח. והיא ראיה ברורה שהיא מן הדברים הנגררים אחר המצוה לא שאכילתו מצוה בפ"ע עכ"ל עיי"ש בדבריו ז"ל. והוא תמוה לכאורה טובא. דהרי גם לענין מצות ספור יצ"מ בליל פסח מבואר בגמרא (בסוגיא דפרק ערבי פסחים שם) בהדיא דלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן גם מצות ספור יצ"מ בזה"ז דרבנן. וממילא נשמע מזה גם כן לדידן דמצות סיפור יצ"מ אינה אלא מן הדברים הנגררים אחר המצוה לא שתהי' מצוה בפ"ע. שהרי הא דלדידן ספור יצ"מ בזה"ז מדאורייתא היינו רק משום דסבירא לן דגם מצה בזה"ז דאורייתא. הא אילו הוה ס"ל דמצה בזה"ז דרבנן גם ספור יצ"מ בזה"ז לא הוה מחייבינן אלא מדרבנן. ונמצא לפי דברי הרמב"ם אלו אינה אלא מן הדברים הנגררין אחר אכילת מצה. ואין למנותה בפ"ע אלא אחת עם מצות אכילת מצה. ועכצ"ל דמהא לא איריא. משום דכיון דאע"ג דכדליתא לחובת מצה ליתא נמי לחובת ספור יצ"מ. מ"מ בזמן דאיכא חובת מצה ישנה לחובת ספור יצ"מ אע"ג דלית לי' מצה. ונמצא דאיתא למצות ספור יצ"מ גם בלא אכילת מצה. הילכך שפיר נמנית מצוה בפ"ע. שהרי חזינן דאינה מהדברים הנגררין אחר אכילת מצה. כיון דגם בלא אכילת מצה יש מקום לחובת ספור יצ"מ. משא"כ אכילת מרור ליתא אלא עם אכילת בשר הפסח דוקא. ואם אין לו פסח אפי' בזמן הבית שנוהגת מצות פסח ליכא חובת אכילת מרור. הילכך אין זו אלא כדברים הנגררין אחר מצות אכילת הפסח. ונמנית אחת עם אכילת הפסח. ומעתה א"כ מאי ראי' מביא הרמב"ם ממה שאמרו מרור בזה"ז דרבנן. לומר שאינו אלא מהדברים הנגררין אחר אכילת הפסח. הרי נהי דבזה"ז אינו אלא דרבנן. מ"מ אכתי אפשר דבזמן הבית שהיתה נוהגת מצות פסח הי' מקום לחובת אכילת מרור גם זולת אכילת הפסח. ושפיר יש למנותה מה"ט מצוה בפ"ע. כמו שנמנית

מצות ספור יצ"מ מה"ט. אע"פ שחובתה תלוי בחובת אכילת מצה. והוא תמיהא גדולה על הרמב"ם ז"ל:

ואמנם אפשר לומר לפי חומר הנושא דס"ל להרמב"ם ז"ל דחובת פסח האידנא לפי מאי דקיי"ל מקריבין אע"פ שאין בית איתא נמי בזה"ז. דאפשר למנות מזבח ולהקריב. וכמש"כ התוס' בזבחים (ס' ע"ב) בד"ה מאי קסבר וכו' עיי"ש. ובכפתור ופרח (פ"ו) בשם רבינו חננאל מפריש ז"ל. וא"כ פסח אפי' בזה"ז לא גרע מבזמן הבית היכא שאירע לו מקרה בשוגג או באונס. או שהי' בדרך רחוקה ולא עביד פסח. וא"כ הא דאמרינן מרור בזה"ז דרבנן מדכתיב על מצות ומרורים וגו'. ודרשינן מיני' בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. אין זה משום דפטור בזה"ז מדינא מפסח. אלא משום דהשתא מיהת לא אכיל פסח. וממילא מבואר לפ"ז דגם בזה"ב כדלית לי' פסח ע"פ איזה מקרה. אין עליו חובת אכילת מרור מה"ת. ולא דמי למצות ספור יצ"מ דאמרינן שם דלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן גם היא אינה אלא מדרבנן בזה"ז. ואפי' הכי בזמן הבית חייב בה מה"ת אפי' לית לי' מצה. דשאני התם דלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן היינו לומר דמדינא אין מצות מצה נוהגת בזה"ז כלל. ואפי' יש מצה כשרה לפניו לא מיחייב באכילתה. וכיון דמאי דפטרינן לי' בזה"ז מה"ת מחובת ספור יצ"מ היינו רק מהך קרא דבעבור זה. דדרשינן לא אמרתי לך אלא בשעה שיש חובת מצה. אין לנו לפטרו אלא בזה"ז דליכא חובת מצה כלל. משא"כ בזה"ב דהו"ל שעה שיש בה חובת מצה אלא דלית לי' השתא. אין לנו ראי' לפטרו. וא"כ שפיר הביא הרמב"ם ראי' דמרור לאו מצוה בפ"ע היא אלא נגררת אחר אכילת הפסח ונמנית עמה מצוה אחת. משום דבלא פסח לא משכחת לעולם אכילת מרור כלל. משא"כ מצות ספור יצ"מ דאע"ג דלמ"ד מצה בזה"ז דרבנן גם ספור יצ"מ דרבנן. מ"מ בזה"ב דחובת מצה דאורייתא. וכן לדידן אפי' בזה"ז. חייב בספור יצ"מ אע"ג דלית לי' מצה. והילכך שפיר נמנית מצוה בפ"ע. ואין להקשות לפ"ז מדדרשינן (סוף פסחים ק"כ ע"א) לראב"י מקרא דבערב תאכלו מצות לטמא ושהי' בדרך רחוקה. דסד"א כיון דבפסח לא אכיל מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל. ולהרמב"ם כיון דלראב"י דמצה ומרור בזה"ז לאו דאורייתא משום דאימעוט מקרא דבזמן דליכא פסח ליכא מצה ומרור גם בזה"ב לא מיחייב בהו כדלא אכלי פסח. היכי מרבה לטמא ושהי' בדרך רחוקה למצה ומרור. לק"מ דבלא"ה תקשה כן לדעת הרמב"ם ממרור ואליבא דכ"ע. דהא מרור גם לרבא בזה"ז דרבנן מה"ט ולהרמב"ם גם בזה"ב. וכמבואר להדיא בדברי הרמב"ם שם מהמכילתא. דבלא אכילת פסח לא מחייב במרור. והיכי רבי קרא טמא ושהי' בדרך רחוקה ואינך למרור. ועכצ"ל דלא רבינהו קרא אלא להתירם במצה ומרור.

וס"ל להרמב"ם כאותו הפירוש שדחו התוס' בפ"ב דפסחים (כ"ח ע"ב) בד"ה כל ערל עיי"ש. וע"כ דס"ל דהוה סברא לאסרן במצה ומרור אי לאו דאשמעינן קרא להתירא. אף דלא משמע כן מדברי הרמב"ם (פ"ט ה"ח מהלכות קרבן פסח) עיש"ה. וכבר ראיתי בספר מעשה נסים לבנו של הרמב"ם רבינו אברהם מיימון ז"ל (בסי' ו') שכבר נשאל על דברי הרמב"ם אלו מסוגיא דפסחים שם. דמבואר דיש מצות מרור מדאורייתא גם בלא אכילת פסח. כדדרשינן בטמא ושהי' בד"ר וערל וב"נ. והשיב כמש"כ דלא אתי קרא אלא להתירן במצה ומרור. אבל חיובי ודאי לא מחייבי עיי"ש שהאריך להכריח כן. ותמיהני שלא הרגישו דדברי הרמב"ם ז"ל שם בלא"ה תמוהים מסוגיא דלעיל (קט"ז ע"ב) כמשכ"ל. אבל לפמש"כ דברי הרמב"ם נכונים. ועדיין צ"ע כעת. ובלא"ה לפי הך סוגיא צ"ע אצלי מאי דקתני במכילתא שם בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך הרי דתלה מצות ספור יצ"מ גם במרור. והשתא כיון דקיי"ל מרור בזה"ז דרבנן. וכ"ע מודו בזה ולית מאן דפליג לומר דמרור בזה"ז דאורייתא. א"כ אית לן למימר דמצות ספור ביצ"מ בזה"ז לאו דאורייתא היא. ומיהו אפשר לומר דמרור לאו בדוקא נקט. אלא אגב מצה נקט נמי מרור. דהא בההיא פרשה לא נזכר מרור כלל. אלא מצה לחוד. וא"כ לא תליא מילתא במרור אלא במצה דוקא. והילכך לדידן דקיי"ל מצה בזה"ז דאורייתא גם ספור יצ"מ דאורייתא אע"ג דמרור דרבנן. ואכמ"ל בזה יותר:

ועכ"פ מבואר דדעת הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל כדעת הרמב"ם ז"ל בזה דמרור אינו נמנה מצוה בפ"ע. משום דליכא מצוה באכילת מרור אלא ביחד עם אכילת בשר הפסח דוקא. וא"כ ע"כ מצות ספור יצ"מ דאורייתא אפי' בלא אכילת מצה. דאל"כ גם מצות ספור יצ"מ לא היתה נמנית מצוה בפ"ע. והשתא א"כ הדבר תמוה היכי מייתי הרמב"ן ז"ל מזה ראי' לברה"ת שתמנה מצוה בפ"ע. ומאי ענין זה לזה. דמצות ספור יצ"מ שפיר נמנית מצוה בפ"ע ואינה נמנית אחת עם אכילת מצה. וכ"ש עם אכילת הפסח. משום דגם בלא אכילת מצה ופסח יש מצוה דאורייתא בספור יצ"מ. משא"כ ברכת התורה דבלא תלמוד תורה ליכא שום מצוה בברכת התורה. אדרבה איסורא איכא דמברך ברכה לבטלה. ולהסוברין דברכה שאינה צריכה איסורה מדאורייתא ועובר בלאו דלא תשא הכא נמי בברה"ת כן הוא. דומיא דברכת הנהנין דמשוה להו בגמרא בפ"ג דברכות שם להדדי עיי"ש. ואין הברכה באה אלא משום תלמוד תורה. ודאי אין למנותה מצוה בפני עצמו. הן אמת דמצינו כמה מצות כיו"ב. כגון שחיטת הפסח ואכילתו שמנאום הרמב"ם והרמב"ן וסייעתם שתים. אע"ג דאי אפשר לעולם לאכילת הפסח בלא שחיטה וזריקת דמו. וכן שחיטת וזריקת ואכילת פסח שני מנאום שתים. אלא דלא דמי לכאן. דשאני

התם דבשחיטה וזריקת הדם יוצא י"ח אע"פ שלא אכל הבשר. ונפטר ממצותו בכך ואינו חייב עוד בפסח שני. וא"כ ע"כ ליכא למימר דהשחיטה והזריקה אינה אלא צורך מצות אכילה. וכ"ש שאין לומר דהאכילה צורך השחיטה והזריקה. וכן בפסח שני בשחיטה וזריקה יוצא י"ח. אע"פ שלא אכל ולא קיים מצות אכילה. ולכן שפיר נמנין שתים שתים. משא"כ כאן דברכה אינה אלא צורך למוד. כמו שברכת הנהנין צורך אכילה. ובברכה לחוד בלא למוד לאו כלום קעביד. אדרבה עביד איסורא בהכי כמש"כ. וכן מנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל והסכים עמו הרמב"ן ז"ל עשה דלבישת בגדי כהונה מצוה בפ"ע ועבודת הקרבנות בפ"ע. אע"פ שאי אפשר לכהן שיעבוד בלא בגדי כהונה. וחייב עלה מיתה משום מחוסר בגדים דהו"ל כזר. אלא שכבר ביארו האחרונים ז"ל דהתם היינו משום דעיקר לבישת בגדי כהונה הם כמבואר בכתוב כדי שיהי' לכבוד ולתפארת. אלא דגזר הכתוב דהעבודה לא תהי' אלא כשהוא לבוש בגדים אלו. וכן בכל כיו"ב. אבל כאן הברכה אינה אלא צורך למוד. ועדיפא ממרור שנמנה אחת עם אכילת הפסח. ואם שם מודה הרמב"ן ז"ל למנותם אחת. כ"ש כאן. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל צריכים אצלי תלמוד כעת. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשה שלשים). וממה שביארתי כאן הנך רואה שאינו מספיק עיי"ש:

ומעתה נראה דגם כאן יתכן לומר בדעת הבה"ג והר"י אלברגלוני והרא"ם ז"ל שלא מנו עשה דקידוש היום במנין העשין. משום דס"ל דעיקר קידוש היום אינו אלא ברכת המצוה למצות שביתה מעבודה. וכן מתבאר מפשטות הכתוב. דכתיב זכור את יום השבת לקדשו וקתני עלה במכילתא לקדשו בברכה עיי"ש. ומסיים הכתוב ששת ימים תעבוד וגו' ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה מלאכה. כלומר דקדושתו שאתה מקדשו בברכה היא לשבות בו ממלאכה. וכן שמור את יום השבת לקדשו לפירוש הרא"ם ז"ל שהבאתי לעיל. שמור את יום השבת ממלאכה ולקדשו בברכה. כלומר שמחייב הכתוב ברכה על מצוה זו. כמו שתקנו רבנן אח"כ ברכה על כל המצוות מדבריהם. והיינו כדי שתהי' השביתה בעינינו בשביל שהיום קדוש ומכובד משאר הימים וצוה ה' לנוח בו. ולא לשם מנוחת הגוף בלבד אחת בשבוע. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בפרשת יתרו) עיי"ש. וזהו שכתוב וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו וגו' ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו. וכן כתוב ע"כ ברך ה' את יום השבת ויקדשהו. והיינו קידוש ממלאכה. הרי זה ממש כברכת התורה למצות הלמוד בתורה. וכמו שאין ברכת התורה נמנית מצוה בפ"ע מטעם שביארנו. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו שלא מנו ברכת התורה מצוה בפ"ע. הכי נמי לא מנו מצות קדוש היום מצוה בפ"ע משום שהיא אינה

אלא אחת עם מצות שביתה ממלאכה שכבר מנאוה במנין העשין. ואין להקשות ע"ז מסוגיא דפרק כלל גדול (שבת ס"ט ע"ב) דאמרי' דמי שהי' מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד. כל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו ואפי' ההוא יומא ומנכר לו בקידושא ואבדלתא עיי"ש. ואם איתא כיון שאינו שובת ממלאכה אין כאן מקום לקידושא ולא לאבדלתא. כיון דאין קידוש היום אלא ברכת המצוה שלפני' למצות שביתה. ולפ"ז גם הבדלה נראה דהיינו ברכת המצוה לאחרי'. אע"ג דבשאר מצות לא קיי"ל כבני מערבא דמברכי לאחרי' (בפרק בא סימן נ"א ע"ב) עיי"ש. וכדאשכחן נמי בתורה בצבור דמברכין לאחרי'. וזה שאינו שובת ביום זה יותר משאר ימים. לכאורה אין מקום לקידושא ואבדלתא. אבל ז"א דכיון דאינו עושה בו מלאכה אלא כדי פרנסתו כי היכי דלא לימות. כמבואר התם. שפיר מיקיימא בהכי מצות שביתה. שהרי כדי חייו התורה התירה לחלל שבת לפיקוח נפש. ואע"ג דגם בשאר הימים עושה כן. מ"מ אין זה אלא משום ספק שבת. ולזה לזכרון בעלמא שלא תשתכח תורת שבת ממנו הצריכוהו לקדש ולהבדיל בכל יום שביעי. ושפיר שייכא בי' ברכה למצות שביתה:

מצוה לד

שמור השבת אתה. ובניך. ועבדיך. ובהמתך ישבתו בו. כבר הבאתי לעיל דהבה"ג וסייעתו מנו במנין העשין עשה דשמור שבת. וביארנו מאי דקשה על זה לכאורה מסוגיא דפ"ג דברכות (כ' ע"ב) ופ"ג דשבועות (כ' ע"ב) דמשמע התם דשמור את יום השבת וגו' אינו עשה אלא לאו עיי"ש. וכן הבין הרמב"ן ז"ל (בפרשת יתרו) דלפי סוגיא דהתם הוא לאו. משום דקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. וכן כתב בחזקוני שם ובמנחת יהודה ובפי' הר"י מווינא ז"ל שם. אבל מפירש"י (בברכות ובשבועות שם) מבואר להדיא דס"ל דהך קרא דשמור את יום השבת וגו' מצד עצמו איננו לאו ומאי דאמרינן התם כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה היינו רק משום דמשמע דקרא אתי להזהיר שישמור לאוי דשבת עיי"ש. ומבואר דס"ל דשמור וגו' הוא עשה לשבות ממלאכה בשבת. וכבר הבאתי דברי הרא"ם ז"ל מש"כ בטעם הדבר. אלא שנטה מן הכוונה הפשוטה בפירש"י (בברכות שם). ולא ראה דברי רש"י (בשבועות שם) עייש"ה ואין להאריך בזה. וכן הבינו הר"א ממיץ ז"ל ביראים והרשב"ץ ז"ל בכוונת הבה"ג שכוונתו בעשה דשמור שבת למצות שביתה ממלאכה וכמשכ"ל וכן נראה באזהרות אתה הנחלת שמנה חק שמירת שבת. ושוב לא מנה עשה בשביתת שבת אלא בעבדו ואמתו ובהמתו עיי"ש. והיינו משום שכבר מנה עשה דשמירת שבת. והוא עשה דשביתה בשבת לישראל גופי'. וכן נראה כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. וא"כ שיעור דבריו

הוא שמור השבת אתה. והוא עשה אחת שישבות הוא בעצמו וכן הוא לשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור זכור). אלא דשם כתב בהדיא לשבות אתה עיי"ש. ולא הזכיר לשון שמירה. והנה לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא אחד מהן במנין. א"כ לא הי' לו למנות אף כאן אלא האחד משניהן. ואילו רבינו הגאון ז"ל מנה לקמן במספר הלאוין גם לאו דמלאכת שבת. ובאמת דהסמ"ק. שגם הוא דרכו כן. לא מנה אלא הלאו דלא תעשה כל מלאכה (בסי' רפ"א) עיי"ש. ולא מנה שוב שום עשה בשביתת שבת. אבל לרבינו הגאון ז"ל כאן קשה לכאורה שנראה כנוטה משיטתו. וראיתי באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות דשם לא מנה (בדבור זכור) אלא העשה דשביתה ממלאכה בלבד בין בשבת ובין במועדים כולם. ולאוי דשביתה לא מנה שם. לא בשבת ולא ביו"ט עיי"ש. וכאן בין בשבת ובין במועדים כולם מנה העשין וגם הלאוין. והדבר צ"ע לכאורה. דזהו איפוך שיטתו:

אמנם נראה דלזה אפשר לומר בדעת רבינו הגאון דס"ל כמש"כ הרמב"ם (ריש פכ"א מהלכות שבת) וז"ל נאמר בתורה תשבות אפי' מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן וכו' עכ"ל. וכתב הה"מ שם וז"ל כוונת רבינו הוא שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות ע"פ הדרך שנתבארו ענייניהן ושיעוריהן. ועדיין הי' אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום. לכך אמרה תורה תשבות. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפי' התורה שלו עכ"ל עיי"ש. ודברי הרמב"ן אלו הם (בפרשת אמור) על קרא דיהי' לכם שבתון. וז"ל שם שיהי' יום שביתה לנוח בו. ואמרו רבותינו שבתון עשה וכו'. ובמכילתא ראיתי (בפרשת החודש) ושמרתם את היום הזה למה נאמר. והלא כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם. אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה. דברים שהן משום שבות מנין. ת"ל ושמרתם את היום הזה להביא דברים שהן משום שבות וכו'. והנה דרשו שבתון לשבות בו לגמרי אפי' מדברים שאינם מאבות מלאכות ותולדותיהן וכו'. ונראה לי שהמדרש הזה הוא לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפי' מדברים שאינם מלאכה. לא שנטרח כל היום למדוד תבואות ולשקול הפירות ולמלא החביות יין ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וכו'. והותרו הימים הטובים האלו ואפי' השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה. לכך אמרה תורה שבתון שיהי' יום מנוחה ושביתה לא יום טורח ממלאכה וכו'. והנה הוזהרו על המלאכות בשבת בלאו ועונש כרת ומיתה והטרחים והעמל בעשה הזו. וביו"ט המלאכה בלאו והטורח בעשה עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מבואר דהעשה והלאו באו להזהיר על שני ענינים נפרדים. דהעשה היא מזהרת על הטורח והעמל בשבת ובמועדים. אפי' במה שאינו מלאכה מן המלאכות שנאסרו

בשבת ויו"ט. והלאו בא להזהיר על המלאכות אע"פ שאין בהן שום טורח ועמל כלל. ואפי' יש לו עונג ונחת רוח בעשייתן. ושפיר מנה רבינו הגאון ז"ל העשין דשביתה דשבת ודמועדים. ומנה ג"כ הלאוין דמלאכה שבהן ושם באזהרותיו הי' דעתו דהעשה והלאו באו להזהיר על ענין אחד. ולכן מנה העשין בלבד. וכאן חזר בו וס"ל כדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל. ולזה הוצרך למנות שניהם. ודברי רבינו הגאון ז"ל מכוונים בזה לדברי המכילתא שהביא הרמב"ן. דגם שם דריש לה מקרא דשמירה דכתיב ושמרתם את היום הזה. ולכן נקט ג"כ בלשונו שמור השבת אלא דצ"ע לפ"ז דנקט קרא דשמור את יום השבת לעשה דשביתה. א"כ הדק"ל מסוגיא דפ"ג דברכות ופ"ג דשבועות שם דמרבה נשים לקידוש היום מהיקישא דזכור ושמור. דדריש כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה וכו'. והשתא קשה שמירה גופא מנ"ל דנשים חייבות. ובשלמא אם נימא דהעשה והלאו תרוייהו להזהיר על ענין אחד באו. שפיר י"ל דכיון דנשים איתנהו בלאו איתנהו ג"כ בעשה. וכמש"כ החינוך (פרשת אמור מצוה רצ"ז ושכ"א) ועי' הגהת מל"מ שם עיי"ש. אבל כיון דלפי שיטה זו העשה באה להזהיר על ענין אחר שאינו בכלל הלאו. א"כ מנ"ל דנשים חייבות בה ולא נימא דהו"ל כשאר מ"ע שהזז"ג דנשים פטורות. ומיהו אפשר דנפק"ל מהיקישא מדכתיב ושמרתם את השבת וגו' מחללי' מות יומת (שמות ל"א:י"ד) וכתיב נמי וביום השביעי יהי' לכם קודש שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת (שם ל"ה) דכל שישנו במחללי' מות יומת ישנו בעשה דשמירת שבת ובעשה דשבתון. והני נשי כיון דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה ואיתנהו במחללי' מות יומת ישנן ג"כ בעשה דשמירה ושבתון. והילכך שפיר אמרינן דהני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה מטעמא דכתיבנא איתנהו נמי בזכירה. אלא דאכתי יקשה בעשה דשבתון דיו"ט דאית לן לומר דליתא בנשים דהו"ל עשה שהזז"ג דנשים פטורות. כיון דהעשה אינה מענין הלאו ומילתא אחריתא היא. וא"כ קשה במאי דאמרינן (בפ"ב דשבת) עלה דתנן אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט מאי טעמא וכו'. ר"א אמר שבתון עשה והו"ל יו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה עיי"ש. והשתא הרי הדלקת הנר סתמא ע"י נשים ואין כאן עשה. מיהו גם זה יש ליישב ואין להאריך. ועי' בתשו' בשמים ראש (סי' ר"ו) ובמש"כ הר"ב שעה"מ (פי"ב מהלכות ע"ז) ובחי' מהרי"ט (קידושין ל"ד ע"א) עייש"ה:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר שלישי) שכתב שם וז"ל אמרו כי יהושע נלחם בשבת. ואין הדבר כן. כי לא זכר בכל יום מלחמה אבל היו נושאים הארון ותוקעים בשופרות ואלו המעשים מותרים בשבת. אבל היום הזה שבו היתה המלחמה לא הי' שבת עכ"ל עיי"ש בדבריו. ומבואר מדבריו אלו דכל מאי דאינו בכלל

ל"ט מלאכות אין בו שום איסור דאורייתא כלל. דאל"כ אכתי יש מקום קושיא דנהי דבנשיאת הארון והתקיעות בשופרות אין בהן משום לאו דמלאכות שבת. מ"מ עדיין יש בהן משום עשה דשביתה ושמירת שבת לדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל. ועכצ"ל דדעת רבינו הגאון אינה כן. מיהו אין בזה גמגום. דהרי בלא"ה כבר ביארנו דבאזהרות רבינו הגאון אשר על סדר עשרת הדברות הוה ס"ל דעשה דשביתה לא קאי אלא על המלאכות שהן בכלל אזהרת הלאו דלא תעשה כל מלאכה. אלא דבמנין המצות שלו שלפנינו חזר מזה וס"ל כדעת הרמב"ם והרמב"ן בזה. וא"כ גם מההיא דהתם לק"מ מהאי טעמא. די"ל דההיא דהתם כתב קודם חזרה:

אמנם עדיין יש להתפלא בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן מצד אחר. דמש"כ כאן במנין העשין בניך עבדיך ובהמתך. פליאה נשגבה היא בעיני. דהא בבנים ליכא בתורה שום עשה כלל. אלא בלאו הוא דכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך וגו'. ובשלמא עבדיך ובהמתך יש לומר דכוונתו למאי דכתיב בדברות אחרונות למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. ובפרשת משפטים כתיב למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר. וכלל הגאון עבד ואמה בכלל עבדיך. ושור וחמור בכלל בהמתך. אבל בבנים לא אשכחן שום עשה בתורה כלל. וביותר יש להתפלא בזה דלקמן בלאוין לא כתב הגאון אלא הלאו דלא תעשה כל מלאכה בשבת. ולא הזכיר שם בלאו זה שום אחד מכל הפרטים האלו כלל. לא בנים ולא עבדים ולא בהמה. וזה תימא. דהרי עיקר הנך פרטים כולם בלאו הוא שנזכרו. ובנים לא נזכרו אלא גבי לאו בלבד. ואילו הגאון מנה כל הנך פרטים רק במנין העשין בלבד. והלאו כתב סתמא בלא הזכרת שום אחד מפרטים אלו כלל. גם יש לתמוה מה שלא הזכיר כלל גר לא בעשין ולא בלאוין. והרי בתורה בין בלאו דבדברות הראשונות ובין באחרונות כתיב בי' וגרך אשר בשעריך. וגם בעשה כתיב (בפרשת משפטים) וינפש בן אמתך והגר. וכמו שהזכיר כל שאר הפרטים משום דס"ל דכל חד נמנה במצוה בפ"ע. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. הכי נמי הו"ל למנות גר במצוה בפ"ע:

אמנם לזה הי' אפשר לומר בטעמו של רבינו הגאון ז"ל משום דכבר מנה לקמן (בעשה פ"ב) עשה דגירי צדק כאזרח עיי"ש. ונראה דכוונתו לקרא דפרשת בא דכתיב תורה אחת יהי' לאזרח ולגר הגר בתוככם ודרשו במכילתא שם (פט"ו) תורה אחת וגו' למה נאמר. והלא כבר נאמר והי' כאזרח הארץ מה ת"ל תורה אחת יהי' לאזרח. לפי שהוא אומר וכי יגור אתך גר אין לי אלא פסח שהשוה בו הגר לאזרח. שאר כל המצוות שבתורה מנין. ת"ל תורה אחת יהי' לאזרח. בא הכתוב והשוה את הגר לאזרח בכל מצוות שבתורה

עיי"ש. וס"ל לרבינו דזו היא מ"ע נמנית. והיא אזהרה לב"ד ולצבור וליחיד להשוות את הגר לאזרח בכל דיני התורה ומצוותיה. וכל מי שלא התנהג עם הגר כמו שצותה תורה להתנהג עם כל שאר איש ישראל מפני שהוא גר. הרי זה עובר בעשה זו. ולפנינו במקומו יתבאר בזה ואכמ"ל בזה. ולפ"ז לא הוצרך רבינו הגאון ז"ל למנות כאן מ"ע דגר לענין מלאכה בשבת אחר שכבר מנה בזה מ"ע כללית לכל המצוות שבתורה. דהא לפי המבואר בגמרא ביבמות (פרק החולץ מ"ח ע"ב) הך קרא דוגרך אשר בשערך דכתיב בל"ת דמלאכ' שבת בדברות ראשונות ואחרונות קאי על גר צדק. וכן הוא במכילתא (פרשת יתרו ז') עיי"ש. ובזה יש לנו מ"ע כללית ואין צורך למנות הפרטית. וכדרכו של רבינו הגאון ז"ל. ומה שלא מנה עשה דוינפש בן אמתך והגר דקאי אגר תושב. וכמבואר בברייתא בגמרא ובמכילתא שם (ובפרשת משפטים פ"כ) עיי"ש. אפשר דס"ל לגאון ז"ל כדעת רש"י ביבמות שם דעשה זו היא אזהרה לגר תושב גופי'. שמזהירו הכתוב על השבת משום דמחלל שבת כע"ז עיי"ש. ואף דהתוס' שם בד"ה זה ג"ת ושאר ראשונים שם הרבו להקשות עליו ודחו פירושו. וכתבו לפרש דהוא אזהרה לישראל שלא יעשה מלאכה בשבת על ידו עיי"ש. מ"מ אינו מוכרח כ"כ. דמה שהוקשו דא"כ נפישי להו משבע מצוות. נראה דס"ל לרש"י דבשבע מצוות לא חשיב אלא אותן מצוות שהן חובה לכל העמים כולם. אבל שבת לא הוזהר בה אלא גר תושב דוקא. דהיינו שקבל עליו שבע מצות בב"ד של ישראל לקיימן מפני שנצטוה בהן מפי הקב"ה בתורה. אבל אם עושה אותן ומקיימן ע"פ הכרע דעתו לבד אין זה גר תושב. וכמש"כ הרמב"ם (בפ"ח מהלכות מלכים הי"א) עיי"ש. וברמב"ן וריטב"א (מכות ט' ע"א) נתבאר החילוק שבין גוי וב"נ וגר תושב עיי"ש. וכיון דמבואר בברייתא זו דלא רבי קרא אלא לגר תושב. וגם בקרא גופי' גר הוא דכתיב. וא"כ פשיטא שאין לנו אלא גר תושב בלבד. ולא גוי ולא בן נח. ואע"ג דפירש"י טעמא משום דמחלל שבת כעובד ע"ז. מ"מ הרי חזינן דאי לאו דרבי' קרא לא הוה מחייבינן לי'. וכן סיים רש"י וכתב והזהירו הכתוב על השבת דמחלל שבת כעע"ז עיי"ש. הרי דלא כתב כן רש"י אלא לטעמא דקרא מאי שנא שחייבו בשבת יותר משאר מצוות. אבל ודאי בלא קרא לא הוה מחייבינן לי' מה"ט לחוד. משום דאין מחלל שבת כעע"ז אלא לאותן שמוזהרין עליו. וממילא מבוא' דלק"מ נמי מה שהוקשו שם עוד דבמס' ע"ז משמע דבשבע מצוות שקבלו ב"נ איקרי גר תושב עיי"ש דאין ה"נ דבהכי מיקרי גר תושב וממילא כיון שנקרא גר תושב מוזהר על השבת כדרבי' קרא. דאי לאו שנקרא גר תושב הו"ל כשאר בני נח שאינם מוזהרין על השבת. וגם אין מקום לקושייתם שהוקשו שם עוד ממה שאמרו (בפרק ארבע מיתות) דעכו"ם ששבת חייב מיתה עיי"ש. שהרי

לא אמרו כן אלא בעכו"ם ולא בגר תושב. ומה שהוקשו עוד מדתניא בכריתות (פרק ארבעה מחוסרי כפרה ט' ע"א) דגר תושב אינו מוזהר על השבת לר"ע עיי"ש. אדרבה מדר"ע לק"מ. וראי' היא לפירש"י. דר"ע קאמר התם דגר תושב אינו עושה מלאכה לעצמו אלא כישראל ביו"ט. דהיינו צרכי אוכל נפש בלבד עיי"ש. וא"כ נראה דהיינו טעמי' דר"ע משום דכיון דאי לאו דרביי' קרא לא הוה לן למיחייבי' בשבת יותר משאר מצות שבתורה. הילכך השתא נמי דרביי' קרא די לנו לחייבו כישראל ביו"ט ולא להחמיר עליו בכל חומרי שבת כישראל. ומה"ט נמי ס"ל לת"ק התם דלא מיחייב אלא כישראל בחה"מ עיי"ש. דהיינו דבדבר האבוד לא מיתסר. ולא הוזהר אלא על דבר שאינו אבוד. ואין מקום להקשות אלא לר"י ור"ש דאמרי התם דעושה בשבת מלאכה לעצמו כישראל בחול עיי"ש. וגם זה לק"מ דבאמת במכילתא (פרשת משפטים) שם מסיים בה הא מה ת"ל והגר זה גר תושב. הרי הן בשבת כישראל ביו"ט. ובפסיקתא זוטרתא שם הגירסא שהוא בשבת כישראל ביו"ט עיי"ש. וא"כ מבואר דהך ברייתא כר"ע אתיא ומיהו לר"י ור"ש דאמרי דעושה מלאכה לעצמו כישראל בחול לכאורה ודאי צ"ל דמשמע להו דקרא לא אתי אלא להזהיר לישראל שלא יעשה מלאכה על ידו. כמו שפירשו התוס'. אבל רש"י נקט אליבא דת"ק ור"ע. אי משום דס"ל דהכי הילכתא. אי משום שראה במכילתא דהך ברייתא ר"ע היא. שוב מצאתי לאחד מהאחרונים ז"ל שדרך קצת בדרך זו ליישב שיטת רש"י ז"ל כדכתיבנא:

והנה לענין הלכה פסק הרמב"ם ז"ל (בפ"כ מהלכות שבת הלכה י"ד) כר"י ור"ש דמותר לעשות מלאכה לעצמו כישראל בחול עיי"ש. אבל יש לתמוה על זה. דבגמרא שם בסוגיא דכריתות אמרינן לעיל מינה ת"ר גר בזה"ז צריך שיפריש רובע לקנו. אר"ש כבר נמנה עליו ריב"ז ובעלה מפני התקלה. אמר רב אידי בר גרשום א"ר אדא ב"א הלכה כר"ש. ואיכא דמתני לה על הדא דת"ר גר תושב מותר לעשות מלאכה לעצמו בשבת כישראל בחול המועד. ר"ע אומר וכו' עיי"ש. ומבואר מזה דלישנא קמא לא איתמר בפלוגתא דברייתא בתרייתא הלכתא כמאן. וממילא ודאי דאית לן למימר דהילכתא כת"ק כבכל מקום. אלא דלישנא בתרא איפסיקא הילכתא כר"ש. והנה (בפי"ג מהלכות איסורי ביאה) פסק הרמב"ם בההיא דברייתא קמייתא הלכה כר"ש עיי"ש. והיינו כלישנא קמא דגמרא דרב אידי דפסק הלכה כר"ש אפלוגתא דההיא ברייתא קאי וא"כ בפלוגתא דאידך ברייתא הול"ל דקיי"ל כת"ק. ואיך פסק (בהלכות שבת) גם בהך דינא הלכה כר"ש כלישנא בתרא. ונמצאו דבריו ז"ל סתרי אהדדי דפסק כתרווייהו לישני דגמרא שם. והרי מיפלג פליגי אהדדי. ואי הילכתא כהך לישנא לית הילכתא כאידך. וצ"ע

בזה כעת. ומדברי הפסיקתא זוטרתא (פרשת משפטים) שם משמע דס"ל דהלכה כר"ע עיי"ש. ואולי טעמו משום דס"ל להלכה כלישנא קמא. ובפלוגתא דאידך ברייתא דידן פסק כר"ע משום דס"ל דהלכה כר"ע אפי' מחבריו. וכן דעת הרי"ץ ז"ל תלמידו של הרמב"ן ז"ל הובא בש"מ (פ"ק דנדרים ז' ע"א) עיי"ש. וכן נראה מדברי התוס' (ריש פ"ק דיומא ד' ע"ב) בד"ה מסייע לי' עיי"ש היטב. ועי' בשו"ת שמן רוקח (ח"א סי' ד') שהעלה בראיות שכן דעת הרמב"ם עיי"ש בדבריו. גם ראיתי להרמב"ן ז"ל בתורת האדם (בשאר ההוצאה) שכתב וז"ל דאיתמר (בפרק ארבעה מחוסרי כפרה) גר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת כישראל בחולו של מועד. עבד ואמה התושבים עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול. ואמר רב אידי בר גרשם אמר ראב"א הלכה כר"ש עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו שכך היתה הגירסא לפניו בדברי ר"ש בברייתא שם. ולפ"ז גם ללישנא בתרא דקיי"ל כר"ש. מ"מ אפי' לר"ש אין גר תושב עושה מלאכה בשבת לעצמו אלא כישראל בחוה"מ. וא"כ גם למאן דפסק כר"ש עשה זו דוינפש בן אמתך והגר קאי לגר גופי' שלא יעשה מלאכה לעצמו יותר מישראל בחוה"מ. הן אמת שראיתי למרן הב"י שכשהעתיק דברי הרמב"ן ז"ל אלו (באו"ח סי' תקכ"ו) משמע לכאורה מדבריו שהיתה לפניו נוסחא אחרת בדברי הרמב"ן אלו עיי"ש בדבריו. אבל נראה שלא העתיק הב"י שם דברי הרמב"ן אלו כלשונו בתורת האדם שם. אלא קיצרו והעתיקו רק כפי הצריך לענינו בקצרה עיי"ש. אלא דמדברי הרשב"א בתשו' (ח"א סי' נ"ט) נראה דגירסת הרמב"ן היתה כגירסא שלפנינו עיי"ש היטב. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל גופי' בחידושיו ליבמות (פרק החולץ מ"ח ע"ב). ובתורת האדם שם חסר תיבת וכו' באמצע. וכצ"ל גר תושב עושה מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד וכו'. עבד ואמה התושבים עושים וכו'. וזהו ממש כלשונו שבחידושיו שם. ולא נקט הרמב"ן אלא תחילת הברייתא וסופה בקיצור. אבל ודאי גירסתו כגירסא שלפנינו ואין להאריך בזה. ועכ"פ אין לנו הכרע להלכה. והפסיקתא זוטרתא שהוא מגדולי הראשונים סתם להלכה כר"ע.. וא"כ אפשר לומר דגם רבינו הגאון ז"ל פסק בזה כר"ע. או כת"ק דהך ברייתא דאין גר תושב עושה בשבת מלאכה לעצמו אלא כישראל בחוה"מ. ועל זה הוא דקאי האזהרה דוינפש הגר. ולהכי לא מנהו במנין העשין משום דכל תרי"ג מצוות הנמנין אינן אלא מצוות שנצטוו ישראל. דבקרא דאסמכינהו עלי' רבי שמלאי כתיב תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. אבל זו אינה אלא מצוה לגר תושב שהיא נכרי גמור לכל דבריו. אלא שקבל עליו שבע מצוות בני נח כמשכ"ל. ואין לה ענין במנין המצוות של ישראל:

אמנם מלבד דהדבר מוקשה עלי לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דפסק דלא כר"ש בההיא ברייתא דכריתות שם בלא ראי' מוכרחת. מאחר דכל הפוסקים כולם פסקו הלכה כר"ש. וכלישנא בתרא דהתם דאיפסיקא הכי הילכתא בגמרא. בלא"ה אכתי תקשה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל שביתת עבד ערל דנפק"ל מקרא דוינפש בן אמתך. וכמבואר במכילתא (יתרו פ"ז ומשפטים פ"כ) ובגמרא (פרק החולץ מ"ח ע"ב) עיי"ש. והרי בעבד ואמה התושבים כ"ע מודו בברייתא דכריתות שם דעושין מלאכה לעצמן בשבת כישראל בחול עיי"ש. וא"כ ע"כ מוכרח דאזהרה דוינפש בן עמתך אינה אלא על האדון שלא יעשה בהן מלאכה לצרכו כדרך שמוזהר על שביתת בהמתו. וא"כ הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למנותה מצוה בפ"ע. כדרך שמנה שביתת בנים ועבדים שמלו וטבלו ובהמה. כל חד מצוה בפ"ע. איברא דז"א אלא לפי הגירסא שלפנינו בברייתא זו בסוגיא דכריתות שם. וכן הביאה הבה"ג (בהלכות כריתות סי' ע') עיי"ש. אבל במכילתא (פרשת משפטים) שם אשכחן פלוגתא גם בעבדים. דלרבי יאשי' גר תושב הרי הוא בשבת כישראל ביו"ט. ועבדים ערלים הרי הן בשבת כישראל בחולו של מועד. ור"ע מחליף דעבדים ערלים הרי הן בשבת כישראל ביו"ט. וגר תושב בשבת כישראל בחוה"מ עיי"ש. ולפ"ז לכ"ע מיהת עבדים ערלים אסורין בשבת במלאכת עצמן. אלא דלמר כישראל ביו"ט. ולמר כישראל בחוה"מ. ודלא כר"י ור"ש בברייתא שלפנינו בכריתות שם דעבדים ערלים הרי הן בשבת כישראל בחול. וא"כ לפום הך ברייתא דמכילתא גם בעבדים ערלים אין לנו אזהרה לרבן אלא לעבדים עצמן. ולפ"ז גם עשה דעבדים ערלים אינה באה במנין העשין שבתרי"ג מה"ט דכתיבנא בגר תושב. ואם יתכן לומר דרבינו הגאון ז"ל נמשך אחר ברייתא שבמכילתא הוה אתי שפיר. אבל הדבר קשה לומר דנקט ברייתא דמכילתא לעיקר נגד ברייתא דמייתינן בגמרא דכריתות שם. אף דגם בפסיקתא זוטרתא (בפרשת משפטים) שם סתם כברייתא דמכילתא ואליבא דרבי יאשי' עיי"ש:

ולכן נראה לומר דאפי' לדעת שאר ראשונים ז"ל דקיי"ל כר"ש דאחד גר תושב ואחד עבד ואמה התושבים עושים מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול. מ"מ אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ דעת הרמב"ן ז"ל (בתורת האדם שם ובחי' ליבמות מ"ת ע"ב) דדוקא עבדים התושבים. דהיינו שקבלו עליהם שבע מצוות ב"נ. הוזהר רבן עליהם מקרא דוינפש בן אמתך. אבל עבדים שלא קבלו עליהם שבע מצוות אינם בכלל אזהרה זו עיי"ש. והרשב"א בתשו' (ח"א סי' נ"ט) השיג עליו. ועיקר השגתו היא דאם איתא דבעבד תושב בלבד הכתוב מדבר למה לי דכתבי' רחמנא תיפוק לי' מגר תושב דאטו מיגרע גרע מגר תושב. אלא ע"כ בעבד שהוא כבוש תחת ידינו ריבה בו הכתוב אפי'

כשאינו תושב. והה"מ (בפ"כ מהלכות שבת הי"ד) הביא דבריו והשיב עליו וקיים דברי הרמב"ן. וז"ל אבל הרשב"א ז"ל כתב שכל עבד ערל אפי' עובד עכו"ם במשמע הברייתא. דאל"כ יאמר הכתוב גר תושב שאינו קנוי לישראל וכ"ש עבד תושב הקנוי לו שאסור. ואני אומר אין מזהירין מן הדין ק"ו. ועוד שאין זה ק"ו שהייתי אומר חסה תורה על ממונן של ישראל שלא יהא עבדו הקנוי לו בטל ממלאכה עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי. דמלבד שכבר גמגם בדבריו הר"ב לח"מ שם במש"כ דאין מזהירין מדין ק"ו. דהא עשה שפיר ילפינן מדין ק"ו עיי"ש. בלא"ה תמיהני דהרי לא הזכיר הרשב"א שום ק"ו בדבריו. אלא כתב דתיפוק לי' מגר תושב דאטו מיגרע גרע וכמשכ"ל. וכוונתו פשוטה לומר דהעבד התושב הרי הוא גופי' גר תושב ממש הוא. אלא שיש לו ג"כ מעלה במה שהוא כבוש תחת יד רבו. וא"כ פשיטא דבכלל גר תושב הוא. דבמה שנתוסף עליו מעלה זו שהוא כבוש תח"י לא גרע מגר תושב בעלמא. ואין ענין אין מזהירין מדין ק"ו לכאן כלל. דלא משום קולא וחומרא אתינן עלה אלא משום דהוא גופי' גר תושב. וכבר כתיב בקרא אזהרה דגר תושב וגם הוא בכלל. שהרי הוא גר תושב. וגם מש"כ הה"מ כאן לדון משום סברא דהתורה חסה על ממונן של ישראל. תמיהני איך יתכן לדון במלאכת שבת ע"פ סברא זו. כיון דבמלאכת עצמו ובניו ובהמתו לא חסה תורה כלל אפי' יפסיד בכך כל ממונו. וגם בגר תושב גופי' נהי דאינו קנוי לו ואין הפסד מצד עבודתו שהולך בטל. מ"מ מי לית לי' פסידא משום המלאכה מצד עצמה שאינה נעשית מחמת איסור שבת. וזמנין דהו"ל הפסד מרובה ודבר האבד אם לא תעשה ביום ההוא. ומ"מ לא חילקה תורה ולא חסה על הממון ואסרה בכל ענין. וא"כ היכי יתכן לטעות ולומר דבעבד משום שקנוי לו ומפסיד ע"י בטולו חסה תורה על הפסידו והתירה בו מה שאסרה בשאר גר תושב:

איברא דלעיקר קושית הרשב"א ז"ל על הרמב"ן ז"ל נראה לענ"ד דאינה מוכרתת כלל. ומתוך דעת הרמב"ן ז"ל גופא נמצא תשובה להשגה זו. שהרי כיון דלדעת הרמב"ן ז"ל עבד ערל שלא קבל עליו שבע מצוות אין רבו מוזהר עליו. ולא עדיף משאר עכו"ם דאמירה לגבי' אינה אלא שבות מדבריהם. א"כ שפיר יש מקום לומר דאפי' עבד שקבל עליו שבע מצוות ב"נ דהו"ל בכלל גר תושב. מ"מ אין רבו מוזהר עליו. ואינו בכלל אזהרת הכתוב בגר תושב. משום דשאני גר תושב שמדעתו קבל על עצמו בב"ד לקיים שבע מצוות ב"נ. משא"כ עבד דאימת רבו עליו ואינו מקבל עליו בלב שלם. והילכך אי לאו דגלי קרא גבי' בהדיא הי' מקום לומר דאינו בכלל אזהרה דגר תושב. ועדיפא מינה אמרינן בע"ז (פרק רבי ישמעאל נ"ז ע"א) דהלוקח עבדים מהעכו"ם אע"פ שמלו וטבלו עושין יין נסך עד שתשקע שם עכו"ם מפיהם. וכמה אריב"ל עד י"ב חודש עיי"ש. אע"ג

דבגר בעלמא משמל וטבל הרי הוא ככל ישראל. והיינו משום דזה עושה מדעתו ורצונו החפשי. וזה מסתמא אימת רבו עליו. ולא מלב שלם מקבל עליו אע"פ שבפיו מתרצה בכך. וכמש"כ התוס' שם בד"ה עד שתשקע וכו'. ושאר ראשונים ז"ל שם עיי"ש. ולקמן (שם ס"ד ע"ב) בד"ה אין מפק דין וכו' ושאר ראשונים. עיי"ש. וכיון דלדעת הרמב"ן קיימינן דעבד ערל שלא קבל עליו שבע מצוות אין רבו מוזהר עליו. א"כ גם כשקבל עליו הי' ראוי לומר דאין דינו כגר תושב. משום דבעבד כך לי תושב כאינו תושב. ואזהרה דגר תושב לא קאי עלי'. לכך שפיר איצטריך קרא בעבדים התושבים להזהיר רבן עליהם כמו שהזהיר על גר תושב. ואין מקום להשגת הרשב"א ז"ל. ואדרבה לכאורה יש מקום להקשות לאידך גיסא. דאחר שהזהיר הכתוב על עבד ואמה התושבים למה לי אזהרה לגר תושב. דהא גר תושב עכ"פ לא גרע מעבד תושב. אלא דגם הא לא תקשה. דאפשר לומר אין ה"נ. אלא דמ"מ בגר תושב הוסיף הכתוב עשה יתירה לתוספת אזהרה עליו משום שקבל על עצמו מצוות ב"נ מדעתו. וכה"ג אשכחן בכמה מצוות בתורה. ועי' בסה"מ (עשין ר"ז) וברמב"ם (פ"ו מהלכות דעות ה"ד) ובסה"מ (לאוין רנ"ב רנ"ג רנ"ה) עיי"ש. והרבה כיו"ב:

ומעתה א"כ לפ"ז אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הרמב"ן ז"ל בזה. וגם ס"ל כדעת הראב"ד ז"ל בהשגות (פ"כ מהלכות שבת שם) הובאה במגדל עוז וז"ל אין הדברים הללו כתקנם שאם מלו וטבלו לשם עבדות הרי הם כנשים גמורות ובני עונשין הם לעצמם. דלא הזהירה תורה את רבן עליהם אלא על עבד ואמה התושבים שלא יעשו מלאכתו. שלא תאמר שבות בעלמא הוא כאמירה לעכו"ם. אלא לאו נמי איכא ואפי' יעשה בעצמו. אבל לצורך עצמן עושין כל צרכן עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מבואר דלא הוזהר האדון על שביתת עבדיו אלא בעבדים התושבים בלבד. אבל עבדים שכבר מלו וטבלו לשם עבדות ונתחייבו במצוות כנשים. וכן עבדים ערלים שלא קבלו עליהם שבע מצוות ב"נ. אין רבן מוזהר עליהם כלל. והשתא א"כ עשה זו שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן בשביתת עבדים. היינו בעבדים תושבים בלבד. וא"כ בכלל אזהרה זו גם גר תושב. ואזהרה דכתיבא בגר תושב בפ"ע לא צריכא אלא לתוספת אזהרה יתירה וכמו שביארנו. ומעתה א"כ רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו שפיר עשה שלא מנה לא עשה דגר תושב. שהרי היא בכלל עשה דשביתת עבדים שמנה כאן. ועשה יתירה דליכא נפקותא בה אלא לעבור בשתי עשין אין דרכו למנות בשום דוכתא כמו שביארנו בהרבה מצוות כיו"ב. וגם עשה דשביתת עבד ערל לא מנה. משום דעבד ערל שעדיין לא קבל עליו שבע מצוות ב"נ אין הרב מוזהר על שביתתו. ועבד תושב שקבל עליו שבע מצות ב"נ הרי מנה כאן

עשה דשביתתו. ועבד שמל וטבל לשם עבדות ג"כ ס"ל כדעת הראב"ד ז"ל שאינו מוזהר על שביתתו:

אלא דעיקר דברי הראב"ד ז"ל מתמיהים טובא לכאורה מברייתא דפרק החולץ (יבמות מ"ח ע"ב) דתניא וינפש בן אמתך בעבד ערל הכתוב מדבר. אתה אומר בעבד ערל או אינו אלא בעבד מהול. כשהוא אומר למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. הרי עבד מהול אמור. הא מה אני מקיים וינפש בן אמתך. בעבד ערל עיי"ש. הרי דאפי' עבד מהול. דהיינו שמל וטבל לשם עבדות. איתרבי מקרא דלמען ינוח שיהא רבו מוזהר על שביתתו. דהרי לדידי' גופי' לא צריך קרא. דתיפוק לי' דבר עונשין הוא לעצמו כנשים. וכבר הרגיש בזה הרב המגיד ז"ל שם ודחה דברי הראב"ד ז"ל מה"ט עיי"ש בדבריו. וכן תמוה מהמכילתא (פרשת יתרו פ"ז) דדריש על קרא דלא תעשה כל מלאכה וגו' עבדך ואמתך. אלו בני ברית אתה אומר אלו בני ברית או אינו אלא עבד ערל. כשהוא אומר וינפש בן אמתך הרי עבד ערל חמור. הא מה ת"ל עבדך ואמתך אלו בני ברית עיי"ש. וכ"ה ג"כ שם לקמן (בפרשת משפטים פרשה י"ט) על קרא דוינפש בן אמתך עיי"ש. וזה מבואר להדיא דלא כהראב"ד ז"ל שכתב דקרא דלא תעשה כל מלאכה וגו' עבדך ואמתך. קאי על עבד ואמה התושבים. ולהזהיר את רבן עליהם שלא יעשו מלאכתן. דהרי להדיא מפורש במכילתא דקאי על עבדים בני ברית. דהיינו שמלו וטבלו לשם עבדות. וזה תימא גדולה על הראב"ד ז"ל:

ולחומר הנושא נראה ע"פ מאי שראיתי בתשובות הגאונים זכרון לראשונים (סי' תל"א) דאחר שהביא ההיא דפרק החולץ שם דאין מקיימין עבדים שאינם מולין וחילוקי דינים שבזה בסוגיא שם. כתב שם וז"ל וכולי האי משום מילה הוא בלבד דרחמנא אמר המול ימול וגו'. אבל לגייר את העבד ואת השפחה אין עלינו. והשבת עושין אנו להן נפישה ושביתתן בידן. הילכך מותר לקיים את השפחות ?הן אע"פ שאינן מתגיירות עכ"ל עיי"ש. והיא תשובת רבינו האי גאון ז"ל. ומבואר מדבריו ז"ל דבר חדש דהא דקיי"ל כר"ע דאמר אין מקיימין עבדים שאינם מלין. היינו דוקא משום מילה בלבד. משום שחייב מן התורה למול את עבדיו דרחמנא אמר המול ימול וגו'. וכל יום ויום שמשההו אצלו עובר בעשה. כמש"כ בתשובות הגאונים שערי צדק (שער ששי סי' כ'). והובאה ג"כ בספר העתים להנשיא ר"י אלברגלוני ז"ל (סי' קס"ה) עיי"ש. וכן פירשו התוס' (ביבמות שם) בד"ה אין מקיימין. דטעמי' דר"ע לפי שצוה הקב"ה לאברהם למול עבדיו. לכך אסור לקיים שאין מולין עכ"ל עיי"ש. וס"ל לגאון ז"ל דאין חיוב על האדון אלא מילה בלבד. אבל להטבילו ולגיירו שיהא נכנס בברית ולהתחייב במצוות כנשים אין לנו לחייבו מדאורייתא. דלא אשכחן בקרא אלא מילה בלבד. וכל שמהלו מותר להשהותו מן התורה לכ"ע. אע"פ

שלא טבל ולא נתגייר לקבל עליו עול מצוות. והילכך לא שייכא פלוגתא דר"ע ור"י אלא בעבדים דוקא. אבל שפחה לכ"ע מותר לקיימה. כיון דלא שייכי בה אלא טבילה וקבלת מצוות. ובזה אין לנו חובה על האדון מדאורייתא. וכן ראיתי בספר הפרדס הגדול לרש"י שכתב (בסי' צ"ח) וז"ל ושפחות מותר לקיימן אע"פ שלא נתגיירו. אבל חייבין להשביתן מלעשות מלאכה בשבת כל עיקר. דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך כמוך עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר שמחלק בין עבדים לשפחות. דאע"ג דבעבדים קיי"ל דאסור לקיימן כשאינן מלין. שפחות שרי לקיים אע"פ שלא נתגיירו. אלא דהדבר תמוה לכאורה מאי דסיים שם מיד בחר הכי וכתב וז"ל. ועבדים כנענים שלא רצו להתגייר אסור לקיימו וימכרנו עכ"ל. הרי דמשום שלא רצה להתגייר ג"כ אסור להשהותו. ומשמע אפי' נמול. כל שלא טבל ולא קבל עליו מצוות. דהיינו גירות. האיסור להשהותו במקומו עומד. ונמצא לפ"ז דאין חילוק בין עבדים לשפחות. ודבריו סותרין זא"ז תכד"ד. ורבינו האי גאון ז"ל בתשובתו שם כתב בהדיא דלגייר את העבד ואת השפחה אין עלינו וכמשכ"ל. ובאמת דשאר ראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. וכבר ראינו תשובה אחת לגאון בשערי צדק (שם סי' ט"ו) דמבואר דס"ל דפלוגתא דתנאי אם מקיימין או אין מקיימין איתא נמי בשפחה עיי"ש. וביותר ביאור מבואר כן שם בתשו' רב עמרם גאון ז"ל (בסי' י"ח). שכתב וז"ל וששאלתם ישראל שקנה עבד או שפחה ושהה עמו זמן הרבה ואינו רוצה להתייהד. מותר להשהותו אצלו כשהוא בגיותו או לא. כך ראינו כל ישראל שקנה עבד או שפחה ואינו רוצה להתייהד אסור להשהותו אפי' חודש אחד ואפי' יום אחד. אבל אם מתייהד לאלתר ואומר לו למול. ואמר להם המתינו לי עד שאבריא כו' מותר. אמרו חכמים הלוקח עבד מן העכו"ם מגלגל עמו י"ב חודש. אם מל מוטב. ואם לאו חוזר ומוכרו לעכו"ם. וכשמותר לשהותו י"ב חודש על עסקי מילה. אבל על עסקי יהדות אסור להשהותו כל עיקר עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא דס"ל דאין חילוק בין עבד לשפחה ושהאיסור להשהותו הוא לא משום מילה בלבד אלא אף משום גירות. ואדרבה רבינו עמרם גאון ז"ל ס"ל לאידך גיסא. דמשום גירות אסור להשהותו כלל אפי' יום אחד. אבל משום מילה לבד מגלגל עמו מיהת י"ב חודש כדלא פסקא למילתי' לומר שלא ימול. אלא מדחה מיום ליום מחמת חולי וכיו"ב. וכן מבואר ברמב"ם (פי"ד מהלכות איסורי ביאה ה"י) ובטור (יו"ד סי' רס"ז) דלמאי דקיי"ל אין מקיימין. לא במילה לחוד תליא מילתא. אלא בגירות עיי"ש. וא"כ אין שום חילוק בין עבדים לשפחות. וכן מבואר מדברי הבה"ג (הלכות עבדים). אף שאין דבריו מבוררים כ"כ עיי"ש היטב. וכן מבואר בראב"ש ובנמוק"י ובשאר ראשונים ז"ל בפרק החולץ שם עיי"ש. ועי' שבת (קל"ה ע"ב) בתוס'

ד"ה כגון שלקחה ע"מ וכו'. דמבואר דס"ל ג"כ הכי עיי"ש היטב ובפירש"י ובחי' הר"ן שם. ועכ"פ דברי הפרדס נפלאים בעיני. דבלתי ספק מי ששנה זו לא שנה זו. ואולי יש שם השמטת המעתיק וצ"ל ויש אומרים דעבד כנעני וכו'. ולפ"ז כוונתו להביא בזה שתי הסברות שחולקין בדין זה. וכן בספר העתים שם הביא בתחילה תשובה אחת לגאון וז"ל וששאלתם מקומות שאין היהודים מוצאין שפחות לקנות וכו' מותר לקיימן אותן שפחות אע"פ שלא נתגיירו וכו' או לא. כך ראינו שפחות אלו מותר לקיימן אע"פ שלא חזרו בהן. הואיל ואתם להן צורך גדול. אבל חייבים אתם להשביתן מעשות מלאכה בשבת כל עיקר. דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך כמוך וכו' עכ"ל עיי"ש. ותשובה זו הובאה ג"כ בשערי צדק (שם סי' ו') בשם רבינו האי גאון ז"ל עיי"ש. והדבר ברור דס"ל לגאון ז"ל דהא דאין מקיימין עבדים שאין מלין. היינו רק משום מילה כדי שלא לעבור בעשה דמילת עבדים. אבל משום גירות ליכא איסור מה"ת להשהותן. אלא דמ"מ ס"ל דאם אין צורך גדול בדבר אין ראוי לקיימן. כדי שלא יכשילוהו בדבר איסור ולא ינסכו יינו. אבל משום צורך גדול אין להחמיר כיון דמדאורייתא שרי. אבל אם הי' בדבר איסור דאורייתא. פשיטא דאין רשות להקל משום צורך. והנה תשובה זו היא נתקצרה מהתשובה הארוכה שבזכרון לראשונים שהבאתי. כמבואר להמעיין שם. וגם שם כתובה על שם רה"ג ז"ל. ושם לא נזכר בתשובה כלל הטעם הואיל וצריכין להן צורך גדול. אלא השיב בפשיטות שמותר לקיים אותן השפחות אע"פ שלא נתגיירו. וכמו שהבאתי לעיל. וכנראה אין זו אלא הוספת המקצר. ועכ"פ מבואר דלתשובה זו הא דאין מקיימין אינו אלא משום מילה בלבד ולא משום גירות. דס"ל דמ"ע דמילת עבדים אינה אלא למילה בלבד ולא לגירות. ומיד בתר הכי כתב בספר העתים שם וז"ל. ובתשובה אחריתא וששאלתם ישראל שקנה עבד או שפחה וכו'. ומעתיק כל תשובת רב עמרם ז"ל שבשערי צדק שהבאתי לעיל. וכבר ביארנו לעיל דלרב עמרם גאון ז"ל הא דאין מקיימין גם משום גירות היא. דס"ל דמ"ע דמילת עבדים לא למילה בלבד נאמרה אלא לגיירו במילה וטבילה ולחייבו במצוות כנשים. וזו היא כוונת הנשיא רבינו יהודה ז"ל בספר העתים שכתב ובתשובה אחריתא וכו'. דרצה לומר דלתשובה זו אין הדין כן. אלא גם שפחות שלא נתגיירו אסור לקיימן ואין להתיר אפי' לצורך גדול וכמו שביארנו. וכנראה דברי הפרדס שם נתקצרו מדברי ספר העתים שם. דגם שאר הדינים שכתב שם בפרדס מיד אח"ז עיי"ש כתובים בס' העתים שם בשם תשובות הגאונים עיי"ש. ואין להאריך בזה. וא"כ בדברי הפרדס שם עכצ"ל כמש"כ:

והנה בתוספתא (פרק ח' דפסחים) גרסינן אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבלו מעכבין אותו מלאכול בפסח ראב"י אומר בפסח מצרים הכתוב מדבר עיי"ש. הרי מבואר דלכ"ע אין לחלק בין עבד לשפחה. דאע"ג דלענין לעכב בעשיית הפסח לא כתיב בקרא אלא וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו. וכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו. וא"כ אין לנו בתורה אלא מילה בעבדים שמעכבת. וא"כ טבילה בשפחה מנ"ל. וע"כ צ"ל דאע"ג דלא כתיבא אלא מילה. גם גירות במשמע. דהיינו טבילה וקבלת מצוות. דמילה בלא גירות לאו כלום היא. וא"כ מינה נמי למ"ע דמילת עבדים דאין המצוה במילה לבד אלא גם גירות בכלל. ובמילה בלבד בלא גירות לא קיים מצוה זו. וא"כ גם השפחות בכלל עשה זו. וממילא נמי דלמ"ד אין מקיימין עבדים שאינן מלין. גם שפחות שלא טבלו אין מקיימין. וזה לכאורה ראי' מבוארת דלא כרבינו האי גאון ז"ל בתשובה שם:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות קרבן פסח הלכה ה') שכתב וז"ל וכן טבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבתו מלעשות הפסח. ודבר זה מפי הקבלה שהטבילה לשפחות כמילה לעבדים עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הסמ"ג (בעשין רכ"ד) עיי"ש. מבואר מדבריהם ז"ל שהי' ראוי לומר דכיון דלא אשכחן בקרא שיהא מעוכב מלעשות הפסח אלא במילת עבדיו. אין לנו אלא במילה לבד שתעכב ולא גירות. וא"כ טבילת שפחה לשם עבדות אינה מעכבתו מעשיית הפסח. אלא דדבר זה מפי הקבלה הוא שכשם שמילת עבדיו מעכבתו. הכי נמי טבילת שפחותיו מעכבתו. ולפ"ז ממילא מבואר דאין מזה תשובה על דברי רבינו האי גאון ז"ל וסייעתו. משום דאע"ג דכיון דלא אשכחן בקרא אלא מילה בעבדים. אין לנו ממשמעות הכתוב אלא מילה ממש בלבד ולא גירות ולזה במ"ע דמילת עבדים במילה לבד בלא טבילה יצא ידי חובתו. ורשאי מדאורייתא לקיימן אע"פ שלא נתגיירו. מ"מ לענין עכובא מלעשות ק"פ אע"ג דלא כתיבא בקרא אלא מילה. נפקא להו מפי הקבלה או מאיזה דרשא דקרא. דהתם אפי' טבילת שפחותיו מעכבתו מלעשות הפסח. אבל בלא"ה ודאי איה"נ דגם התם הי' ראוי לומר דרק מילה מעכבתו ולא גירות. אבל דברי הרמב"ם והסמ"ג תמוהים בעיני הרבה. דהרי לענין מ"ע דמילת עבדים כבר כתבתי לעיל דדעת הרמב"ם וכן דעת הסמ"ג (בעשין רכ"ד). דאף דלא כתיב בקרא אלא מילה. גם גירות בכלל. וא"כ גם טבילת שפחותיו בכלל העשה. ומה"ט ס"ל דאפי' עבדים שמלו ולא טבלו. וכן שפחות שלא טבלו אין מקיימין מה"ת. וא"כ למה הוצרכו לומר כאן דמפי הקבלה נפק"ל דבר זה דטבילה לשפחות כמילה לעבדים. והרי

לדידהו מילה כוללת נמי גירות. והיינו ע"כ משום דס"ל דמילת עבדים בלא גירות לאו כלום היא. ונמצאו דבריהם ז"ל סותרים זא"ז. ולכן דבריהם ז"ל צ"ע אצלי טובא כעת:

וגם לדברי רבינו האי גאון ז"ל אם כי לפי דברי הרמב"ם וסמ"ג הוה אתי שפיר וכמש"כ. אבל באמת אין זה מספיק. דהרי באמת לא אשכחן בשום דוכתא התם דגלי קרא בהדיא. או שתהא בזה הלכה לממ"ס שתהי' טבילה בשפחה מעכבת כמילה בעבדים. ולדברי הרמב"ם והסמ"ג לא מצינו מקור. אלא כנראה מסברא נפק"ל הכי. דכיון דבקרא לא כתיב עכוב אלא במילה. הילכך הא דקתני בתוספתא דגם טבילה מעכבת. ע"כ אין זה אלא הלכה מפי הקבלה. וכדרכו של הרמב"ם ז"ל בכל כיו"ב. אבל הדבר קשה מנ"ל לומר כן. ודילמא היינו טעמא התם משום דאע"ג דבקרא מילה הוא דכתיבא מ"מ סתמו כפירושו דהיינו גירות. דמילה בכנעני בלא טבילה וקבלת מצוות לאו כלום היא. דבמילה כתיב והיתה לאות ברית ביני וביניכם. וא"כ אין לנו מילה אלא לנוהגים בדת ישראל. ועבדים עם המילה צריכין לקבל עליהם מיהת מקצת מצוות כנשי ישראל. והיינו ע"י הטבילה לשם עבדות דהו"ל מקצת גירות. וממילא גם הטבילה בשפחה מעכבת. ולפ"ז גם במ"ע דמילת עבדים הגירות בכלל. ומאי דאמרינן דאין מקיימין עבדים שאינם מולין. היינו שאין מתגיירין לשם עבדות. ואולי אפשר לומר דס"ל לרה"ג כדעת הרמב"ם ז"ל (בהלכות מלכים פ"י ה"ח) דבני קטורה חייבין במילה כישראל. ומקורו מדאמרינן (בפרק ארבע מיתות נ"ט ע"ב) את בריתי הפר לרבות בני קטורה. וס"ל דפירושו כפשטי' דרבינהו קרא למצות מילה כישראל לדורות עולם. ודלא כפירש"י שם עיי"ש. והרי בני קטורה עכו"ם גמורין הם לכל דבריהם. ואפי' הכי נוהגת בהן מצות מילה כבישראל. וגם לבני ישמעאל הוה מחייבינן במצות מילה. אי לאו דמעטינהו קרא בהדיא. כמבואר בסנהדרין שם עיי"ש. וא"כ מבואר דמצות מילה לא תליא בגירות כלל. וא"כ במ"ע דמילת עבדים. כיון דבקרא לא כתיב אלא מילה. אין לנו לחייב את האדון אלא במילה בלבד בלא טבילה. וממילא בשפחה ליכא עלי' שום חיובא כלל. וממילא נמי דרשאי מה"ת לקיים עבדים שמלו אפי' לא טבלו. וכן שפחה שלא נתגיירה. והתם לענין עכוב מלעשות הפסח עכצ"ל דדחיק ומוקים אנפשי' דנפק"ל מאיזה דרשא דקרא או מהלכה ע"פ הקבלה. וכמש"כ הרמב"ם והסמ"ג אע"ג דלא אשכחן לה בהדיא בשום דוכתא. אבל יש לתמוה על דברי רבינו האי גאון ז"ל מברייתא דמכילתא (פרשת בא פרשה ט"ו) עה"פ וכל עבד איש מקנת כסף וגו'. וכפי הגירסא שבפסיקתא זוטרתא ובמדרש שכל טוב שם. דמבואר דהנך תנאי דפליגי אי מקיימין עבדים ערלים פליגי נמי אי מילת עבדיו מעכבתו בעשיית ק"פ. דלמ"ד מילת עבדיו מעכבתו יליף מינה נמי דאין מקיימין.

ומ"ד דאין מילת עבדיו מעכבתו משום דמפרש אז יאכל בו העבד ס"ל דמקיימין עיי"ש בפסיקתא זוטרתא ובשכל טוב. דהגירסא שלפנינו מגומגמת. והשתא א"כ מבואר להדיא מזה דגם טבילת שפחותיו אוסרת שלא לקיימן. כיון דמבואר בתוספתא שם דטבילת שפחותיו מעכבת בעשיית הפסח. וא"כ להמכילתא אין מקיימין שפחות שלא טבלו. וזה מבואר דלא כרבינו האי גאון ז"ל. והיא תמיהא עצומה לכאורה. ומיהו ממכילתא זו יש לתמוה ג"כ על התוס' (בפרק החולץ שם) בד"ה אין מקיימין וכו'. שנחלקו שם הריב"ן ור"י בטעמא דמ"ד אין מקיימין. דלריב"ן ז"ל טעמא כדי שלא ינסך יינו. ולר"י ז"ל משום שמצות עשה למול עבדים. לכך אסור לקיים ערלים עיי"ש. והשתא הרי הטעם מפורש במכילתא שם דמ"ד אין מקיימין יליף לה מדמעכב בעשיית ואכילת הפסח. ונראה דהיינו משום דס"ל דמשום קנסא הוא שקנסתו תורה שלא יוכל לעשות הפסח משום ששהה מלמולו. דאל"כ משום ערלותן של עבדיו אמאי נפסל מלעשות הפסח. וגם מ"ד מקיימין מודה בעיקר הך סברא. אלא דנפק"ל מקרא דוינפש בן אמתך דמותר להשהותו. דדחיק' לי' לאוקמי' בלקחו ע"ש ביה"ש ולא הספיק למולו. וכדי שלא יקשה מדמעכבו בעשיית ואכילת הפסח. ס"ל דבאמת אין מעכבו ואז יאכל בו קאי אעבד. ועכצ"ל דממה שנצטוינו למול את העבדים אין הכרע לומר שיהא אסור להשהותן על דעת למולן אח"כ. וא"כ בין להריב"ן ובין להר"י קשה. אבל נראה דס"ל דאף דלהמכילתא הכי הוא. מ"מ ע"כ תלמודא דידן דלא מפרש אלא טעמא דמ"ד מקיימין מקרא דוינפש וגו'. ולא מפרש מידי בטעמא דמ"ד אין מקיימין. עכצ"ל דס"ל דמ"ד אין מקיימין מסברא הוא דנפק"ל ולא צריך ראי'. וכיון דס"ל דמקרא דוינפש אין הכרע לומר דמקיימין. דאיכא למידחי בשלקחו ע"ש ביה"ש. שוב ממילא אית לן למימר דאין מקיימין. וגם מ"ד מקיימין היינו רק משום דהכי משמע לי' מקרא דוינפש. אבל בלאו קרא הול"ל דאין מקיימין. ועכצ"ל דס"ל לתלמודין דמעכובא דעשיית הפסח. אין ראי' לומר דאין מקיימין. דלית לן למידרש טעמא דקרא דמשום הכי הוא וזהו שטרחו הר"י וריב"ן ז"ל לפרושי טעמא דמ"ד אין מקיימין לפום תלמודין. ומעתה א"כ גם לרבינו האי גאון ז"ל נאמר דס"ל דודאי להמכילתא צ"ל דס"ל דגם שפחות שלא טבלו או עבדים שמלו ולא טבלו אין מקיימין. אלא דהיינו דוקא להמכילתא דס"ל דמ"ד אין מקיימין מעכובא דעשיית ואכילת הפסח הוא דיליף לה. אבל לתלמודין דלא ס"ל הכי. אלא דהו"ל דבר הלמד ממקומו. ממ"ע דמילת עבדים גופא. כמו שפי' התוס'. אין לנו אלא משום ערלות. אבל משום טבילה וגירות לית לן למימר דאין מקיימין. כמו שביארנו לעיל. כן נראה לפום חומר הנושא להליץ בעד רבינו האי גאון ז"ל:

איברא דאכתי יש להקשות לדעת רה"ג ז"ל מסוגיא דיבמות גופא שם דאמרינן התם ת"ר מקיימין עבדים שאינם מלין דברי ר"י. רע"א אין מקיימין. א"ל ר"י הרי הוא אומר וינפש בן אמתך. א"ל וכו'. דכ"ע מיהת וינפש בן אמתך בעבד ערל כתיב. מאי משמע. דתניא וינפש וגו' בעבד ערל הכ"מ. או אינו אלא בעבד מהול. כשהוא אומר למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. הרי עבד מהול אמור. הא מה אני מקיים וינפש בן אמתך בעבד ערל עיי"ש. והשתא לדעת רה"ג ז"ל קשה אכתי מנ"ל דקרא דוינפש בעבד ערל כתיב. ודילמא לעולם עבד ערל אסור לקיימו. וקרא דוינפש וגו' מיירי במל ולא טבל. דמותר להשהותו לכ"ע לדעת רה"ג ז"ל. וקרא דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך. מיירי במל וטבל ולהזהיר את רבו עליו. ואיזו ראי' מייתי ר"י מהך קרא דוינפש וגו' דמותר לקיים עבדים ערלים. וגם בהך ברייתא גופא קשיא. מנ"ל דהך קרא דוינפש וגו' בעבדים ערלים מיירי. ודילמא במולים שלא טבלו מיירי. ואידך קרא דלמען ינוח עבדך וגו' בנתגיירו. דהיינו שמלו וטבלו. וע"כ מוכרח לכאורה מזה דלמ"ד אין מקיימין אפי' מלו ולא טבלו אין מקיימין. דכל כמה שלא נתגייר מיהת לשם עבדות. אפי' מהול כערל חשיב. דמילתו בלא קבלת מצות וטבילה לאו כלום. דהו"ל כערבי וגבעוני מהול שדינו כערל. ודלא כרה"ג ז"ל. ומיהו נראה דאפשר לומר דס"ל לרה"ג כדעת הראב"ד ז"ל שהבאתי. דכשמל וטבל לשם עבדות הרי הם כנשים שבישראל ובני עונשין הם לעצמן. ולא הזהירה תורה את רבן עליהם כלל. ולפ"ז ניחא שפיר דע"כ קרא דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך לא מיתוקים אלא בעבד ואמה התושבים. דבמל וטבל ליכא לאוקמי' דתיפוק לי' דכבר מוזהר הוא על עצמו. ובר עונשין הוא מצד עצמו. ואף דכבר כתיב קרא דוינפש וגו'. עכצ"ל דקרא דוינפש מיירי בערל גמור. וקרא דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך. מיירי שכבר נמול אלא שלא טבל. ותרווייהו צריכי. דאי לא הוה כתיב אלא קרא דוינפש. לא הוה מוקמינן לי' אלא במל ולא טבל. אבל נא מל הוה סד"א דהו"ל כעכו"ם בעלמא דאין באמירתו אלא שבות דרבנן. והשתא דכתיב קרא דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך שמעינן מיני' למל ולא טבל. וע"כ קרא דוינפש לא מיתוקים אלא בשלא נמול ואפי' הכי רבו מוזהר עליו. ובהכי מדוקדק נמי לישנא דקרא. דבקרא דוינפש לא כתיב אלא בן אמתך. דהיינו עבד ולא נזכרה בו אמה. והיינו משום דאמה כיון שאינה מחוסרת אלא טבילה. כבר נפקא לן מקרא דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך. משא"כ עבד ערל דליכא למשמע מאידך קרא דלמען ינוח עבדך וגו'. דשם בנמול הוא דמיירי אלא שלא טבל. איצטריך לאשמעינן באנפי נפשי' הכא בקרא דוינפש. ובהכא ניחא לי שפיר מש"כ בפרדס שם. ושפחות שלא נתגיירו מותר לקיימן. אבל חייב להשביתן מלעשות בשבת מלאכה. דכתיב למען

ינוח עבדך ואמחך כמוך עיי"ש. וכ"כ בתשו' רבינו האי גאון שבשערי צדק (שם סי' ו') וז"ל כך ראינו ששפחות הללו מותר לקיימן אע"פ שלא חזרו בהן וכו'. וחייבין אתם להשביתן בשבת מעשות מלאכה כל עיקר. דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך כמוך עכ"ל עיי"ש. וכן הובאה ג"כ בספר העתים (סי' קס"ה דף רל"ו) עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. דהרי זהו נגד סוגיא ובריייתא דפרק החולץ שם דמבואר דקרא דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך במהול מיירי. דהיינו בנתגייר שמל וטבל לשם עבדות. כמו שהבינו רוב הראשונים ז"ל. וא"כ בהנך שפחות שלא נתגיירו לא שייך אלא קרא דוינפש בן אמתך דמיירי בעבד ערל. ואיך הביאו לכאן קרא דלמען ינוח עבדך וגו'. אבל לפי מה שביארנו הדברים מדוקדקים ונכונים מאוד. דהרי זו שיטת גאון ז"ל דקרא דלמען ינוח עבדך וגו' דמוקמינן במהול היינו בשמל ולא טבל דוקא וכמו שביארנו. וא"כ בתשובת רבינו האי גאון ז"ל דקאי אשפחה שלא נתגיירה שאינה מחוסרת אלא טבילה דהו"ל כעבד שמל ולא טבל. בדקדוק הביא הגאון ז"ל קרא דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך דמיירי בהכי. ולא קרא דוינפש דמיירי בערל גמור. וכן בספר הפרדס שם. דקאי בשיטת רבינו האי גאון ז"ל בזה וכמשכ"ל. בדקדוק הביא הך קרא דלמען ינוח עבדך וגו':

אלא שיש לי לתמוה בזה על ספר התרומה (הלכות שבת סי' רנ"ב) שכתב וז"ל והישראל מותר להניח עבדו לעשות מלאכה לעצמו. ואין כאן איסור למען ינוח עבדך. כדאמר (פרק ארבעה מחוסרי כפרה) עבד ואמה עושין מלאכה לעצמן כישראל בחול דברי ר"ש. ופסיק התם כוותי'. וגם מהתם משמע דוקא לעצמן אבל לישראל אסור וכו'. ואיסור למען ינוח עבדך היינו למען ישראל עכ"ל עיי"ש. וכן כתב שם לעיל (סי' רכ"ב) וז"ל מותר הישראל להניח לעבדו ושפחתו לעשות מלאכה שלהם ולא של ישראל. ולא עבר משום למען ינוח עבדך וכו'. כדאמרינן פרק ארבעה מחוסרי כפרה וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה דהרי בההיא דארבעה מחוסרי כפרה בעבדים ערלים מיירי. ולא נפק"ל אלא מקרא דוינפש בן אמתך. ולא מקרא דלמען ינוח עבדך כמו ששנה ושילש בספר התרומה. וזהו נגד הסוגיא ובריייתא דפרק החולץ שם. ומיהו נראה ברור דט"ס בכל הנך מקומות. וצ"ל רק למען ינוח. ותיבת עבדך נתוסף שם בטעות. וכוונת בעל התרומה היא לקרא דלמען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך. ונקט רישא דההוא קרא דפרשת משפטים. ועיקר כוונתו לסיפא דקרא. וראי' ברורה לזה דבקצורי דינים שבספר התרומה שם (בסי' רכ"ב) איתא בהדיא קרא דלמען ינוח שורך. ובסי' רנ"ב שם איתא למען ינוח. ותיבת עבדך ליתא שם עיי"ש. וכן במחזור ויטרי הלכות שבת. בדינים שהובאו שם מספר התרומה (בסי' מ"ה) איתא נמי רק למען ינוח וכן הוא שם (בסי' י') אלא שנפל שם ט"ס שכתב

לא ינוחו וצ"ל למען ינוח עיי"ש. וכן הוא בלשון ספר התרומה הנ"ל שהביא בארחות חיים הלכות שבת (סי' שי"ז) ובכלבו (סי' ל"א) עיי"ש. אלא דבלא"ה דברי ספר התרומה (בסי' רנ"ב) צ"ע אצלי במה שהוצרך להסתייע ממאי דפסקו בכריתות שם הלכה כר"ש. והוא תמוה. דהרי לא פליגי תנאי התם אלא בגר תושב. אבל בעבד ואמה התושבים לכ"ע עושה מלאכה לעצמו כישראל בחול. ולא פסקו שם הלכה כר"ש אלא בגר תושב בלבד. אבל בעבד ואמה התושבים ליכא התם מאן דפליג. וכן יש לתמוה על הארחות חיים וכלבו שם שהביאו כל דברי ס' התרומה אלו כמו שהם. וכן יש לתמוה על הר"ב שבולי הלקט השלם (סי' קי"ג) שהביאו ולא הרהר אחריו כלום עיי"ש. ואף דכבר הבאתי מהמכילתא דאיכא למ"ד דעבד ואמה התושבים עדיפי מגר תושב. ואין עושין מלאכה לעצמן בשבת אלא כישראל ביו"ט. אף דבגר תושב ס"ל דעושה כישראל בחוה"מ. מ"מ בברייתא דכריתות שם לא נזכרה הך סברא כלל. ולכולהו תנאי דהתם בעבד ואמה מודו דדינם כישראל בחול. ועכ"פ פשיטא דמאי דפסיק התם הלכה כר"ש. היינו רק במאי דפליג אהנך תנאי בהך ברייתא. דהיינו בגר תושב. אבל בעבד ואמה לא פסיק התם מידי וכמשכ"ל. ועי' בירושלמי (יבמות פרק הערל הלכה א') דגם שם מייתי הך ברייתא דכריתות שם. וגם שם פסיק הלכה כר"ש עיי"ש. ושם לא נזכר בברייתא כלל עבד ואמה אלא גר תושב בלבד. ובודאי השמיטוה משום דבהכי לא פליגי הנך תנאי. ובלא"ה לא העתיקו שם הברייתא כלשונה אלא שהוסיפו בה דברים לתוספת ביאור עיי"ש. ואין להאריך בזה כאן:

ועכ"פ נתבררו אצלנו דברי רבינו האי גאון בתשובה שם וסייעתו על נכון. ודבריו מדוקדקים. ומעתה לפ"ז לא מיבעיא דלא תקשה לדעת הראב"ד ז"ל מסוגיא דפרק החולץ שם. אלא אדרבה משם יש ראי' לדבריו אלו. והם מוכרחים ע"פ שיטת רבי' האי גאון ז"ל וספר הפרדס שהבאתי וכמו שנתבאר. ומעתה א"כ אתו שפיר ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן דיפה עשה במה שלא מנה עשה דגר תושב ועשה דעבד תושב. וכמו שביארנו לעיל דס"ל כדעת הראב"ד ודעת הרמב"ן ז"ל. וא"כ ליכא עשה אלא בעבד ואמה התושבים בלבד. ואע"ג דגם לשיטת הראב"ד איכא תרי גווני עבד שבאה בכל אחד עשה בפ"ע. דהיינו עבד ערל לגמרי שקבל עליו שבע מצות ב"נ. שהוזהרנו עליו מקרא דוינפש וגו'. ועבד שמל ולא טבל. דקאי עלי' עשה דלמען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וכמו שביארנו לרה"ג והראב"ד ז"ל. מ"מ אין למנותן בתרי עשין בפ"ע. דהרי כיון דקיי"ל מל ולא טבל לאו כלום הוא. הרי הוא גר תושב כמו שהי' מעיקרא קודם שמל. ואין זה אלא עבד תושב. ונמצא דקרא דלמען ינוח אינה עשה מיוחדת בפ"ע. אלא תוספות ביאור לעשה

דוינפש בן אמתך. ואתד מדקדוקיה. שהרי על דבר אחד באו להזהיר. ועי' בע"ז (ס"ד ע"ב) בתוס' ד"ה אין מפקידין עיש"ה. והילכך אין לנו אלא עשה אחת בזה. דהיינו עשה דשביתת עבד תושב. ולזה הוא שמנאה רבינו הגאון ז"ל. ובכללה ג"כ עשה דשביתת גר תושב וכמו שביארנו לעיל:

ולפ"ז אתי שפיר נמי מה שהקשינו מברייתא דמכילתא. שלא קראו במכילתא שם בני ברית אלא לפי שמלו ואינם חסרים אלא טבילה. ועפ"ז ניחא נמי שפיר במאי דקתני בברייתא דפרק החולץ ובמכילתא שם. והגר זה גר תושב. אתה אומר זה גר תושב או אינו אלא גר צדק. כשהוא אומר וגרך אשר בשערך הרי גר צדק אמור וכו' עיי"ש. וכבר נתקשה הרמב"ן ז"ל (פרשת יתרו) בזה דהרי בכל מקום שמזכיר בכתיב גר שער. הוא גר תושב שבא לגור בשערי ערינו עיי"ש. אבל לפי מה שביארנו נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה מאי ענין גר צדק לכאן. הרי ישראל גמור הוא. והוא מוזהר על עצמו. ובכלל אתה דקרא הוא. ולזה נראה על פי דרכנו דלא מיירי הכא בגר צדק ממש. אלא לגבי גר תושב קרי לי' גר צדק לפי שמל לשם גירות אע"פ שעדיין לא טבל. דומיא דעבד ואמה דכתיבי בההוא קרא. דמיירי נמי בכה"ג לפי מה שביארנו. וא"כ אכתי דין גר תושב יש לו. והיינו דקרי לי' קרא גרך אשר בשעריך. ומעתה לפ"ז אין אנו צריכין לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה בגר צדק מטעם שביארנו לעיל. אלא בלא"ה אתי שפיר מה"ט גופי' שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה בגר תושב. דהיינו הך וכמבואר:

אבל הא ודאי תימא גדולה מה שמנה כאן עשה בשביתת בנים. ובתורה לא מצינו בבנים אלא אזהרת לאו דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו'. אבל שום עשה לא מצינו בתורה בשביתת בנים כלל. וראיתי באזהרותיו של רבינו הגאון ז"ל אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור זכור) דלא מנה שם בעשה דשביתה אלא שביתת עצמו ושביתת עבדים ושביתת בהמתו. אבל בבנים לא הזכיר עשה זו כלל עיי"ש. אבל לפ"ז הדבר מפליא עוד ביותר מה ראה רבינו ז"ל כאן לחזור בו מדעתו שם. ולהוסיף עשה שאינה כתובה בכל התורה בשביתת בנים. ולפי חומר הנושא עלה על דעתי לומר בזה ע"פ מה שראיתי בספר העתים להנשיא רבינו יהודה אלברגלוני ז"ל (בהלכות עירובי תחומין סי' מ"ו) שכתב בשם תשובה לגאון וז"ל. והא דתנן הבהמה והכלים כרגלי הבעלים מהו. כל אדם שיש לו בהמה ומדדו לו תחום שבת מפתח ביתו. א"א לבהמה לצאת חוץ לתחומו. שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך וגו' ובהמתך. ושנינו לא תהלך זו יותר מרגלי בעלי'. שהוא מצווה על שביתתה כשביתת עצמו. שנאמר למען ינוח שורך וחמורך כמוך עכ"ל עיי"ש. ובהשקפה ראשונה דברי גאון ז"ל תמוהים מאוד בזה. שהרי לא מצינו

בתורה בשום דוכתי לשון זה בקרא. דבפרשת משפטים דכתיב למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך לא כתיב כמוך. ובשום מקום אחר לא כתיב כלל מקרא כזה. והנני מוסיף תימא על תימא מה שראיתי בפי' הארוך לבעל הטורים עה"ת (פרשת יתרו) על הפסוק דששת ימים תעבוד וגו' שהביא קרא דכתיב למען ינוח שורך ועבדך ואמתך כמוך עיי"ש. וזה פלא שהרי בקרא לא כתיב אלא למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. אבל שורך לא נזכר בהך קרא כלל. וכן ראיתי בתוס' רי"ד לע"ז מהדורא קמא פ"ק (ט"ו ע"ב) שכתב בתוך דבריו וז"ל. שביתת בהמתו בשבת בין על ידו בין ע"י עכו"ם אסור מה"ת. דהכי קמזהיר קרא למען ינוח שורך וחמורך כמוך חייב ליתן לו נייח וכו' עיי"ש. וכזה יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל (ריש פ"כ מהלכות שבת) שכתב וז"ל אסור להוציא משא על הבהמה בשבת שנאמר למען ינוח שורך וחמורך וכל בהמתך וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא מתמיה הרבה לכאורה דהא לא כתיב הכי בקרא כלל. אלא כתיב למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר. ותו לא. ולא כתיב וכל בהמתך אלא אצל הלאו דלא תעשה כל מלאכה שבדברות אחרונות. אבל בקרא דלמען ינוח שהביא הרמב"ם לא כתיב הכי כלל. אמנם נראה דדבריהם ז"ל נכונים. ומקורם מירושלמי שבת (בפרק במה בהמה סוף ה"ג) דאמרינן התם מצוואר בהמה אסור הוא מצווה על שביתת בהמתו כמוהו שנאמר למען ינוח שורך וחמורך כמוך עיי"ש. והכי איתא נמי בירושלמי (ר"פ בתרא דביצה ה"ב) שנייא היא שהוא מצווה על שביתת בהמה כמוהו דכתיב למען ינוח שורך וחמורך כמוך עיי"ש. הרי מפורש בהדיא כדברי גאון ז"ל בתשובה שבספר העתים. ובלתי ספק שמקורו משם. אלא דדברי הירושלמי גופי' צריכין ביאור. דהא לא כתיב בקרא הכי. אבל נראה דכוונת הירושלמי בזה לקרא דדברות אחרונות דכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך וגו' למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וס"ל דעבדך ואמתך דכתיב בעשה דלמען ינוח הו"ל כדבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל. שהרי כתיבי ברישא דקרא בכלל הלאו בהדי שאר פרטים ובהעשה דלמען ינוח חזר וכתבן. וכל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו יצא. והו"ל כאילו חזר וכתב קרא כולהו הנך פרטי דכתיבי אצל הלאו גם בעשה דלמען ינוח. וכאילו כתיב למען ינוח אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך שורך וחמורך וכל בהמתך כמוך ואין זה ענין לכלל ופרט דאמרינן (ריש פ"ק דמו"ק) שאין דנין אותו בכלל ופרט כשהכלל בל"ת ופרט בעשה. דדוקא לענין כלל ופרט הוא דאמרינן הכי. אבל לענין מדת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא מחלקינן בהכי. כמבואר בפירש"י (סוף פרק בתרא דסנהדרין קי"ג ע"א) בד"ה כלל בעשה עיי"ש. וכן כתבו התוס' בשבת (פרק כלל גדול ע' ע"א) בד"ה

ועל כולן וכו' עיי"ש. ואף דבירושלמי (פרק כלל גדול ה"ב) לא משמע הכי. וכבר עמד בזה בקה"ע שם עיי"ש. ובפ"ז דסנהדרין הלכה ה' במרה"פ עיי"ש. אבל נראה להמעיין היטב בירושלמי שם שאין זה מוסכם אליבא דכולהו אמוראי. דרבי בא קרטיגנאה לא ס"ל הכי עיש"ה. וא"כ יתכן דאמוראי דהכא (פרק במה בהמה) כוותי' ס"ל. ועי' ג"כ מש"כ ביבין שמועה לר"ש אלגזי ז"ל (כלל קכ"ז) עיי"ש. ויותר נראה דהכא אין צריך לזה. דכיון דבחד קרא הוא. לא הו"ל אלא כגילוי מילתא בעלמא. דלא על עבדך ואמתך דכתיבי בה בהדיא לחוד קאי. אלא אכולהו פרטי דרישא דקרא נמי קאי. וכה"ג לכ"ע דנין. וא"כ הו"ל כאילו כתיב למען ינות עבדך ואמתך שורך וחמורך וכל בהמתך כמוך. והן הן דברי הגאון בתשובה שבספר העתים ודברי הרמב"ם ז"ל ותוס' רי"ד ואתי שפיר:

ומעתה עפ"ז נראה ג"כ בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. ע"פ דברי הירושלמי שהבאתי. דהרי כיון דכל הנך פרטי דכתיבי ברישא דקרא בלאו דלא תעשה כל מלאכה. הו"ל כאילו חזרו ונכתבו ג"כ אצל העשה דלמען ינוח. נמצא דיש לנו עשה דשביתה בבנים כמו בעבדים ובהמה. וכאילו כתיב למען ינוח בנך ובתך עבדך ואמתך וגו'. וא"כ שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דשביתה בבנים. אלא דאכתי קשה מאי שנא דבעשה מנה כל פרט ופרט בפני עצמה. ומאי שנא דבלאו לא מנה לקמן במספר הלאוין אלא לאו אחד. לא תעשה כל מלאכה בשבת. ועיקר הנך פרטים דבנך ובתך עבדך ואמתך וגו' בלאו הוא דכתיבי. וא"כ מה ראה רבינו הגאון ז"ל שבמנין העשין מנה כל חד בפרט בפ"ע. ואילו בלאוין כללן כולן בלאו אחד. ואם משום שאחר שכבר מנאן במנין העשין לא הוצרך עוד למנותן במספר הלאוין. לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב. א"כ לא הי' לו למנות לאו זה כלל אפי' בלאו אחד. שהרי כבר מנה הכל בעשין דשביתת שבת אתה ובניך ועבדיך ובהמתך. ועכצ"ל כמשכ"ל דס"ל כדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל דעשה דשביתה קאי גם על הטורח והעמל שאין בהן משום מלאכה. ואינם בכלל אזהרה דלא תעשה כל מלאכה. ואזהרה דמלאכה שייכא אפי' בנוונא שאין בה טורח ועמל כלל דלא שייכא בה עשה דשביתה. וכמו שנתבאר לעיל. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. דכמו דבעשה מנה כולם כן הי' ראוי עוד יותר לעשות בלאו. שהרי שם הם מפורשין כולן בהדיא בקרא:

וקצת אפשר לכאורה לומר דכיון דלא אשכחן במכילתא דעשה דשביתה מזהרת גם על הטורח והעמל שאין בהן משום מלאכה. אלא בשביתה שלו בלבד הילכך אין לנו בו אלא חידושו. דוקא בשביתה דידי'. כיון דעל מלאכה שהוא בעצמו עושה חייבתו תורה כרת וסקילה. הילכך גם בטורח ועמל ויגיעה בעלמא. נהי דלית בהן כרת וסקילה. מ"מ הזהירה עליהן תורה מיהת בעשה. משא"כ בניו ועבדיו ובהמתו. אע"פ שהזהירה תורה

אותנו על שביתתן. מ"מ כיון דאפי' על מלאכה גמורה דידהו לא קעבר אלא בלאו בעלמא. ואפי' מלקות ליכא. דאפי' במחמר אחר בהמתו מבואר בפרק מי שהחשיך (שבת קנ"ד ע"ב) דלא לקי עיי"ש. אע"ג שמסייע קצת. כ"ש על מלאכת בנו ועבדו. הילכך גם בעשה דידהו אין לנו אלא במלאכה גמורה. אבל בטורח ועמל שאין בהן משום מלאכה אפי' עשה אין לנו. ולא קאי עשה דידהו אלא על המלאכות שבאה עליהן אזהרת לאו. והשתא א"כ ניחא שפיר דאחר שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל במנין העשין עשה דשביתת בנים ועבדים ובהמה. לא הוצרך תו למנות הלאוין שבהן במספר הלאוין. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. שהרי העשין והלאוין שבהן מזהירים רק על המלאכה ואפי' להסוברין דבמחמר עובר אפי' בגוונא שאין בו משום מלאכה. וכמו שיתבאר לפנינו משום דמחמר מצד עצמו מיקרי מלאכה מ"מ הרי שם גם בלאו עובר בכה"ג. וא"כ שוב אין חילוק בין אזהרת העשה לאזהרת הלאו. דשניהם על ענין אחד באו להזהיר. וכיון שמנה העשה לא הוצרך למנות הלאו. משא"כ בעשה דידי' גופי'. כיון דקאי אף על הטרחים והיגיעות בעלמא. והעשה והלאו דידי' באו להזהיר על שני ענינים נפרדים. להכי שפיר הוצרך למנות שניהם. ועפ"ז נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל ומדוקדקים היטב. דהעשין מנה בכל חד וחד בפ"ע. אבל בלאוין לא מנה אלא אזהרה דמלאכת עצמו בלבד מטעם שנתבאר:

אלא שיש לפקפק בזה. דמדברי רבינו הגאון ז"ל כאן דכייל כולהו בהדדי. שביתת עצמו ושביתת בנים ושביתת עבדים ושביתת בהמתו. משמע ודאי שכולהו הנך עשין דשביתה על ענין אחד באו להזהיר. והשתא אם איתא דעשה דשביתת עצמו באה להזהיר על הטרחים והעמלים אע"פ שאין בהן תורת מלאכה כלל. גם בכולהו אינך עשין דשביתה דחשיב ואזיל. ודאי על דרך זה צריך לפרשן. וא"כ הדק"ל:

ולכן נראה יותר לומר דלא כמשכ"ל דרבינו הגאון ז"ל ס"ל כדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל דעשה דשביתה היינו אפי' מדברים שאינם מלאכה. אלא אדרבה רבינו הגאון לטעמי' אזיל דס"ל (בספר האמונות והדעות) דעשה דשביתה אינה אלא בדברים שישנן בכלל מלאכה שנכללו בכלל אזהרת לאו דלא תעשה כל מלאכה. והילכך כיון שמנה כולהו עשין דשביתה שוב לא הוצרך לפי דרכו ז"ל למנות עוד לאו דמלאכה בכל חד. ומה שמנה לאו דלא תעשה כל מלאכה בדידי' גופי'. היינו משום דס"ל כדעת רבינו יונה ז"ל הביאו ברשב"א (יבמות ו' ע"א) ובריטב"א שם. דעשה דתשבות לא קאי אלא אאבות מלאכות דחמירי ודומיא דחריש וקציר דכתיבי בההוא קרא. אבל במחמר אחר בהמתו דלית בי' אלא לאו. לית בי' עשה. עיי"ש שהכריח כן ע"פ הסוגיא שם. וכיון דמחמר לא הוי בכלל העשה דשביתה ולית בי' אלא ל"ת דלא תעשה כל מלאכה בלבד. ע"כ הוצרך

למנותו במנין הלאוין בפ"ע. ומה"ט נמי ניחא מה שמנה רבינו הגאון במנין הלאוין לאו דתחומין משום דגם תחומין כיון דאין בהן אלא לאו גרידא. ולא הוי אב מלאכה. דלא דמי לחריש וקציר דמאבות מלאכות נינהו. הילכך לא קאי עשה עלי'. וכיון שאינו בכלל העשה דשביתה ע"כ הוצרך למנות הלאו במספר הלאוין. וראיתי להמאירי ביבמות שם שנראה מדבריו שבא להשיג כלאחר יד על דברי רבינו יונה ז"ל אלו. שכתב שם וז"ל ואפי' במחמר איכא עשה דלמען ינוח שורך וחמורך עכ"ל עיי"ש שנדחק לתרץ קושית רבינו יונה ז"ל באופן אחר. והנה כוונתו בזה דלא הועיל רבינו יונה ז"ל כלום במה שחידש דעשה דתשבות לא קאי אלא על אבות מלאכות דומיא דחריש וקציר. דאכתי הא בלא"ה אית במחמר עשה דלמען ינוח שורך וחמורך. וא"כ אכתי קושית רבינו יונה ז"ל במקומה עומדת. שהקשה למאי דמוקי התם מאי דגלי קרא דאין בנין בהמ"ק דוחה שבת. בלאו דמחמר. ופריך עלה התם הא דקיי"ל בעלמא עשה דחי ל"ת ליגמר מההיא דלא דחי עיי"ש. ומאי קושיא שאני שבת דהו"ל ל"ת ועשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. אשר לזה חידש לומר דעשה דתשבות לא קאי אלא על אבות מלאכות. ולא על לאו דמחמר. והשתא כיון דאכתי איכא במחמר עשה דלמען ינוח שורך וחמורך. לא הועיל רבינו יונה ז"ל בתירוצו כלום. זו היא כוונת המאירי בזה. אבל דבריו תמוהים אצלי דהרי הרב המאירי ז"ל גופי' כתב (בפרק בתרא דשבת) דלאו דמחמר איתי' אפי' בבהמת אחרים. ואפי' בהמת עכו"ם. אבל עשה דלמען ינוח שורך וחמורך. דהיינו עשה דשביתת בהמתו. ליתא אלא דוקא בבהמה שלו עיי"ש בדבריו. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל בחי' לשבת שם (ר"פ בתרא דשבת). והביאו ג"כ הרשב"א ז"ל. וכ"כ הריטב"א והר"ן ז"ל בביאורו על הרי"ף שם עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ המאירי שבת (ריש פרק במה בהמה) עיי"ש. ומעתה א"כ אע"ג דכשמחמר אחר בהמתו ודאי אית בה ל"ת ועשה. דהרי מלבד דעבר בזה על לאו דמחמר עבר נמי על שביתת בהמתו. דהיינו בעשה דלמען ינוח שורך וחמורך. שהרי עושה בשבת מלאכה ע"י בהמתו. מ"מ כשמחמר אחר בהמת חבירו. או של עכו"ם. אין כאן אלא לאו דלא תעשה כל מלאכה וגו' בלבד. דאילו עשה דשביתת בהמה דנפק"ל מקרא דלמען ינוח שורך וחמורך. ליתא אלא בבהמה שלו. וכמש"כ המאירי גופי' ושאר ראשונים ז"ל. והשתא א"כ דברי רבינו יונה ז"ל נכונים. דהרי לפי מאי דמוקי לה בלאו דמחמר ע"כ מיירי בדלית בה אלא לאו דמחמר גרידא. דהיינו במחמר אחר בהמה שאינה שלו דלית בה עשה דשביתת בהמתו מקרא דלמען ינוח שורך וחמורך. דאל"כ לא איצטריך קרא למעט דאין עשה דבנין בהמ"ק דוחה שבת דתיפוק לי' דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. וע"כ בבהמת חבירו מיירי דליכא עשה דלמען ינוח שורך וחמורך. ולזה פריך

בגמרא שפיר דליגמר מהכא דאין עשה דוחה אפי' ל"ת גרידא. ועל זה הוקשה לו לרבינו יונה ז"ל דאכתי אית בה נמי עשה דביום השביעי תשבות. דהיינו עשה דשביתת גופו. ולזה שפיר תי' דעשה זו לא קאי אלא על אבות מלאכות. ובאמת דבלא"ה קשה דלא צריך קרא למעוטי דלא דחי. דתיפוק לי' דהו"ל ל"ת ועשה דשביתת גופי' דשייכא גם בבהמת אחרים. ולתי' רבינו יונה גם זה אתי שפיר. וכן מבואר בדברי הרשב"א. דרבינו יונה גם קושיא זו בא לתרץ בתירוצו עיי"ש. ועכ"פ לפ"ז שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תעשה כל מלאכה משום איסור מחמר שאינו בכלל עשה דשביתה. וגם בכלל עשה דלמען ינוח שורך וחמורך ליתא כשמחמר אחר בהמה שאינה שלו:

אלא דלפ"ז צ"ל בדעת רבינו הגאון ז"ל דאע"ג דמוזהרין מלעשות מלאכה ע"י בנו ובתו וע"י עבדו ושפחתו הכנענים מלאו דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך. היינו דוקא באבות מלאכות שיש בהם חיוב בסקילה וכרת. אבל במחמר אחר בהמתו. דאיהו גופי' ליתא עלה אלא בלאו לחוד. אינו מוזהר אלא על מחמר בעצמו בלבד. אבל לא על מחמר ע"י בנו ועבדו. ופירושא דקרא הוא לפ"ז לא תעשה כל מלאכה אתה (בעצמך. וגם לא ע"י) בנך ובתך עבדך ואמתך (וגם לא ע"י) בהמתך. דהיינו מחמר. וא"כ במחמר אחר בהמתו אין לנו אזהרה אלא בדידי' גופי'. אבל לא במחמר ע"י בנו ובתו או ע"י עבדו ואמתו. ואין בזה אלא עשה דשביתת בהמתו דנפק"ל מקרא דלמען ינוח שורך וחמורך. אם היא בהמה שלו. ואם אינה שלו לא עבר מדאורייתא בלא כלום. דאל"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת אמאי לא מנה גם במספר הלאוין לאו דמחמר. מיהת בבנים ובעבדים. ויהיו במחמר שלשה לאוין. כמו שמנה בעשין כל חד באנפי נפשי'. ואף דכבר מנה העשין. מ"מ הרי כבר ביארנו לדעת רבינו הגאון דעשה דשביתה לא קאי אלא אאבות מלאכות. ולא אהנך איסורי שבת דליתנהו אלא בלאו גרידא. דהא מה"ט הוא שמנה לאו דלא תעשה כל מלאכה מיהת בדידי' גופי'. אף דכבר מנה עשה דשביתת גופי'. וכמו שביארנו דהיינו משום דנפק"מ למחמר דלית בי' עשה. וא"כ אם הוה ס"ל דכי היכי דמוזהר על בניו הקטנים ועבדיו על אבות מלאכות. הכי נמי מוזהר עליהם במחמר. אכתי הו"ל למנות גם הלאו דלא תעשה כל מלאכה בכל חד באנפי נפשי'. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא. דליכא אזהרת מחמר אלא בדידי' גופי' בלבד. אבל על בניו הקטנים ועבדיו לא הוזהר אלא באבות מלאכות. ולא במחמר דליתי' אלא בלאו אפי' בדידי' גופי'. והילכך אחר שכבר מנה עשה דשביתה בכל חד בפ"ע. דקאי על אבות מלאכות. לא הוצרך עוד למנות הלאוין שבהם. הן אמת דראיתי להבה"ג (הלכות אבל) שכתב במאי דאמרינן (בפ"ק דביצה) מת ביו"ט ראשון יתעסקו בו עממין וכו'. וז"ל שם

ומאי עממין גוים. אבל עבדים לענין מלאכה דשבת ויו"ט איתקוש למרייהו. דכתיב לא תעשה מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך. כל מלאכה דאסור לי' למרי' למיעבד אסירא לי' לדידי' למיעבד עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דהא דמוזהר הרב על שביתת עבדיו נוהג גם בשביתת יו"ט. אע"ג דיו"ט גם בדידי' גופי' אינו אלא בלאו. וא"כ ממילא מבואר דכ"ש בשבת גופא דאית לן למימר דהוזהר הרב על שביתת עבדיו אפי' בהנך מלאכות דבדידי' גופי' ליתנהו אלא בלאו. וא"כ נשמע מינה דה"ה לשביתת בנים דנוהגת גם ביו"ט. וכ"ש בשבת גופי' בהנך מלאכות שאין בהן אלא לאו. כגון מחמר ותחומין. אבל כבר הביא הרמב"ן ז"ל (בתורת האדם. שער הוצאה) דברי הבה"ג אלו וכתב עליו וז"ל. ומ"מ לא נתברר אצלי מנין לבעל הלכות שיהא יו"ט כשבת לענין איסור מלאכה דעבדים. שאני אומר כיון דגזירת הכתוב היא בשבת אין ללמוד ממנו יו"ט. שאין דנין קל מחמור להחמיר עליו עכ"ל עיי"ש. מיהו לכאורה משמע דגם הרמב"ן ז"ל לא פליג על הבה"ג אלא ביו"ט. אבל לענין שבת גופא גם הרמב"ן ס"ל דאפי' באיסורין שאין בהן אלא לאו גרידא. אזהרה דשביתת עבדים וה"ה נמי אזהרת שביתת בנים נוהגת בהן. אלא דמ"מ לפי טעמו של הרמב"ן ז"ל נראה דגם במלאכות שבת גופי'. בהנך שאין בהן אלא לאו גרידא. אין אזהרת שביתת בנים ועבדים נוהגת בהן. לפי מש"כ התוס' (בפרק מי שהחשיך קנ"ד ע"א) בד"ה בלאו נמי כו' דפשטי' דקרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך וגו' לא משמע אלא מלאכה גמורה מאבות מלאכות שחייבין עליהן מיתה עיי"ש. וא"כ כי כתיבא אזהרת לאו דשביתת בנים ועבדים בהנך מלאכות דחייבי סקילה כתיבא. ואין ללמוד מהן לענין הנך מלאכות דשבת שאין בהן אלא לאו גרידא. דאין דנין קל מחמור להסמיר עליו:

ויש להביא קצת ראי' לזה מדתנן (פרק כל כתבי קכ"א ע"א) עכו"ם שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שביתתו עליהם. אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליהם עיי"ש. ולכאורה קשה אמאי נקט תנא הך דינא במלאכת כבייה ולא נקט לה בהדלקה דשכיחא טפי. והיא מוקדמת לכבייה. ואמנם כבר כתב התוס' יו"ט (בפרק כלל גדול מ"ב) במנין אבות מלאכות דקתני המכבה והמבעיר. דלהכי הקדים מכבה למבעיר. משום דלרבי יוסי הבערה ללאו יצאה. ולדידי' אין המבעיר מאבות מלאכות ולכן נקט מכבה תחילה דהוי לכ"ע עיי"ש. וכאן לכאורה לא שייך זה. דהא גם לרבי יוסי מיהת יש בהבערה לאו גמור דאורייתא ושייך הך דינא גם לדידי'. ולכאורה אפשר לומר בזה עפמש"כ התוס' שם (לקמן קכ"ב ע"א) בד"ה ואם בשביל ישראל כו'. דהקשו בהא דתנן התם עכו"ם שהדליק את הנר משתמש לאורו

ישראל. ואם בשביל ישראל אסור עיי"ש. מדתנן הכא עכו"ם שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה. ותירצו וז"ל דכי אמרינן דעכו"ם אדעתי' דנפשי' קעביד. הני מילי בכיבוי וכיו"ב שאין הישראל נהנה במעשה העכו"ם. אבל הכא שגוף ישראל נהנה במעשה של עכו"ם לא אמרינן עכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד כו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז לא הוה מצי למינקט הכא הך דינא בדליקה. דהרי בהדלקה לא הוה מצי למיתני אין אומרים לו הדלק ואל תדליק. דודאי חייב לומר לו אל תדליק כדי שלא ליהנות ממעשה שבת דעכו"ם. אבל באמת אין זה מספיק. דודאי התוס' שפיר הקשו. דכיון דקתני אין צריך לומר לו אל תכבה. משמע ודאי שרוצים שיכבה ונהנין מכיבויו. וא"כ אמאי אין צריך לומר לו אל תכבה כדי שלא יהנה ישראל מכיבויו. וכדתנן בהדלקה שאם הדליק בשביל ישראל אסור להשתמש לאורו. ולזה תירצו שפיר דדוקא בהדלקה בשביל ישראל כדי שיהנה לאורו אסור להשתמש לאורו. משום שנהנה מגוף מעשה העכו"ם כשמשתמש לאורו. משא"כ בכיבוי שאינו אלא גרם הנאה מצד אחר. אבל לא נהנה מגוף מעשה העכו"ם. אבל לא מיתרצא בזה קושייתנו. דטפי הו"ל למינקט דינא דמתניתין בהדלקה דקדמה לכיבוי. דמצד עצם עיקר איסור מלאכת הבערה ודאי אין צריך לומר לו אל תדליק. ואין כאן חשש איסור אלא בהנאתו. ואטו מוכרח הוא ליהנות מהדלקתו. מי לא משכחת לה גווני טובי שאין צריך להשתמש לאורה של אותו הנר שמדליק העכו"ם. ורק מצד איסור מלאכת שבת הוה סד"א דצריך שיאמר לו שלא ידליק. וקמ"ל דאינו צריך. משום שאין שביתתו עליו. משא"כ בכיבוי דמבואר בגמרא שם דמשמע לי' דמיירי בכיבוי דליקה מדקמדייק מינה דרשאי לומר כל המכבה אינו מפסיד עיי"ש. וא"כ אי אפשר שלא יהנה בכיבויו. ולזה שפיר הקשו התוס' שם ממתניתין דלקמן והוצרכו לחלק בזה. ולכן נראה דמזה ראי' למה שביארנו בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה דאזהרת לאו דבנך ובתך עבדך ואמתך ליתא אלא באבות מלאכות ותולדותיהן דמחייבין עלייהו כרת וסקילה. ולא באיסורי לאוין אפי' דשבת גופי'. וא"כ לפ"ז ניחא שפיר דנקט תנא דמתניתין הך דינא בכיבוי. משום דבזה שפיר קתני בסיפא אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו. וכדמוקמינן לה בגמרא התם בקטן העושה על דעת אביו. והיינו משום דמוזהר עליו בלאו דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו'. וכמו שביאר רש"י (פרשת יתרו) וכ"כ הרא"ם ביראים (סי' ק"א) וכ"כ הרמב"ן (בפרשת יתרו) וכ"כ הרשב"א (בשבת קנ"ג ע"ב) עיי"ש. אבל אי הוה נקט דינא בהדלקה לא הוה אתי שפיר סיפא אליבא דר"י דאמר הבערה ללאו יצאה. ובלאוי גרידא דשבת ליכא אזהרת לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך. דאין אזהרת שביתת בנים ועבדים אלא במלאכות שיש

בהן חיוב מיתת ב"ד. וא"כ גם בקטן העושה ע"ד אביו אין מצווה להפרישו. ולזה נקט דמתניתין בכיבוי. דבכיבוי אפי' לר"י יש בו מיתת ב"ד כשאר אבות מלאכות. ולא פליג אלא בהבערה וכמבואר (סוף פ"ד דכריתות כ' ע"ב) עיי"ש. וכ"כ בתוס' ישנים בשבת (פרק במה מדליקין כ"ט ע"ב) עיי"ש. ועי' בתשו' חוות יאיר (סוף סי' קל"ב) שדבריו תמוהים ואכמ"ל. וא"כ שביתתו עלינו ושפיר אשמעינן דאין שומעין לו. ולא מיבעיא לדעת התוס' שם בד"ה ש"מ כו' דמתניתין בכיבוי דאורייתא דהו"ל אב מלאכה מיירי. וכן דעת הרשב"א ז"ל (בפרק מי שהחשיך קנ"ג ע"ב) וביבמות (פרק חרש קי"ד ע"ב) עיי"ש ושאר ראשונים. אלא אפי' לפמש"כ הר"ן כאן. וכ"כ הרשב"א כאן. דמתניתין בסתם כיבוי. דלמאי דקיי"ל כר"ש לא הו"ל אלא מדרבנן דאינה צריכא לגופא עיי"ש. מ"מ כיון דעיקרו מדאורייתא דעיקר כיבוי הו"ל אב מלאכה. הילכך גם רבנן כעין דאורייתא תקון. ולזה בעושה ע"ד אביו מחייב להפרישו. אבל בהדלקה אפי' בדאורייתא כיון דלר"י לא הוי אלא איסור לאו אין מוזהרין עליו. וא"א לתנא למינקט הך דינא אלא בכיבוי ולא בהדלקה. ואין להאריך בזה:

ולפי מה שביארנו עכצ"ל דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאזהרת מחמר נוהגת גם ביו"ט. דהו"ל בכלל אזהרת לאו דמלאכת יו"ט כמו בשבת. ומה"ט מנה במנין הלאוין כל הלאוין דמלאכת יו"ט בכל יו"ט בפ"ע. אף דכבר מנה עשין דשביתה בכל יו"ט בפ"ע. והיינו משום דהעשין דשביתה לא קיימי אלא על אבות מלאכות דומיא דשבת כמשכ"ל. דאל"כ נמצא דמחמר וכיו"ב חמירי ביו"ט מבשבת. דבשבת לית בהו אלא לאו גרידא. ואילו ביו"ט יהי' בהם ל"ת ועשה. אלא ודאי כיון דבשבת לית בהו אלא לאו גרידא כ"ש ביו"ט. ולא קאי עשה דשביתה אלא על אבות מלאכות ותולדותיהן כמו בשבת. ולהכי אע"ג שמנה בכל יו"ט בפ"ע עשה דשביתה. מ"מ מנה בכל חד וחד לאו דמלאכה בפ"ע. משום אזהרת מחמר שאינו בכלל העשה וישנו בכלל הלאו. וכבר כתבו בארחות חיים (הלכות יו"ט סי' ה'). ובכלבו (סי' נ"ח) דשביתת בהמה ומחמר. אחר שנקראת מלאכה הרי זה ביו"ט בכלל לא תעשה מלאכה. וי"א ביו"ט מותר שאין לאסרה רק בשבת שפרט לך הכתוב עכ"ל עיי"ש. ומש"כ דשביתת בהמה נקראת מלאכה והילכך הו"ל בכלל אזהרת לא תעשה מלאכה דיו"ט. היינו משום דס"ל כמבואר מפירש"י (בפ"ק דע"ז ט"ו ע"א) בד"ה גזירה כו' ובר"ן שם. ובתשו' הריב"ש (סי' כ"ד) עיי"ש. דגם שביתת בהמתו היא בכלל לאו דלא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך. אבל מדברי התוס' (בריש פרק במה בהמה) ובשאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. וגם בדברי הר"ן ז"ל גופי' (בריש פרק מי שהחשיך) מבואר דס"ל דשביתת בהמה ליתא אלא בעשה דלמען ינוח שורך וחמורך.

אבל אין בה ל"ת ואינה בכלל מלאכה. וממילא ודאי אינה נוהגת אלא בשבת שפרט בה הכתוב ולא ביו"ט. וכן דעת רבינו האי גאון ז"ל בתשובה כמו שהוכיח מדבריו ז"ל מרן בב"י (סי' ש"ה). ואף דקצת אחרונים ז"ל גמגמו בדבריו בזה. וכבר קדמם בשיורי כנה"ג (סי' ש"ה בהגהת ב"י סק"ו) עיי"ש בדבריו. מ"מ כבר ביאר דבריו לנכון במחזיק ברכה (או"ח סי' רמ"ו ס"ק ג') עיי"ש. אלא דהיינו דוקא בשביתת בהמתו. אבל במחמר שפיר י"ל דגם לרבינו האי גאון ז"ל נוהג ביו"ט. אלא דמדברי הרמב"ן ז"ל (בהשגתו על סה"מ שורש י"ד) מתבאר דס"ל דגם איסור מחמר אינו נוהג ביו"ט עיי"ש. וכבר האריכו בזה האחרונים ז"ל. ובראשם הר"ב פר"ח (או"ח סי' תצ"ה) עיי"ש בדבריו. וכ"כ הרב המאירי (ביצה ל"ו ע"ב) דמחמר נוהג גם ביו"ט כבשבת. אלא דכתב שם דגם שביתת בהמתו נוהגת ביו"ט כבשבת. וכתב שם דאיכא מ"ד דשביתת בהמתו אינה נוהגת ביו"ט ובטלה דעתו עיי"ש. ומתבאר מדבריו ז"ל דבמחמר ליכא מאן דפליג לומר שאינו נוהג ביו"ט. וטעמא דמילתא כבר ביאר הפר"ח שם דמחמר כיון דנפק"ל מקרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך. כדאמרינן בפרק מי שהחשיך (שבת קנ"ג ע"ב). א"כ קריי' רחמנא מלאכה. והו"ל ג"כ בכלל אזהרת כל מלאכה לא תעשו דכתיב ביו"ט. אבל שביתת בהמתו דלא נפק"ל אלא מקרא דלמען ינוח שורך וחמורך. ואין בה אלא עשה זו. א"כ לא אשכחן דאיקרי מלאכה. ואין לנו אלא בשבת דגלי קרא ולא ביו"ט. ובאמת דהכי מבואר ג"כ בארחות חיים ובכלבו שם. אלא דס"ל דגם שביתת בהמתו בכלל לאו דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך. וא"כ גם שביתת בהמתו מיקריא מלאכה. ולהכי ס"ל שנוהגת גם ביו"ט. אבל הדברים תמוהים טובא לכאורה. דאפי' במחמר נהי דהו"ל בכלל קרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך. מ"מ הרי לא קאמר קרא אלא שלא יעשה מלאכה בשבת בשותפות עם הבהמה. דהיינו שנושאת משא והוא מחמר אחרי' ואזלא מחמתי'. אבל מחמר מצד עצמו לא אשכחן דאיקרי מלאכה כלל בשום דוכתא. דמלאכה דקרא לא קאי אלא על מה שנעשה ע"י הבהמה אבל מעשה המחמר. דהיינו הולכת הבהמה ע"י בעל הבהמה. לא קרי קרא מלאכה. וכמדומה שראיתי לאחד מהאחרונים שנתעורר בזה:

אמנם נראה עפמש"כ הר"ן (בפ"ק דע"ז) בשם הרשב"א ז"ל. וכ"כ הריב"ש בתשובה (סי' כ"ד) עלה דאמרינן (שם ט"ו ע"א) אין מוכרין להם בהמה גסה גזירה משום נסיוני. דזמנין דמזבין לה ניהלי' סמוך לשקה"ח דמעלי שבתא וא"ל תא נסיי' ושמעה לקלי' ואזלא מחמתי'. והו"ל כמחמר אחר בהמתו בשבת. וכתב הר"ן וז"ל ומקשו הכא למה לן טעמא דמחמר. בלאו מחמר נמי כגון דלא שמעה לקלי' איכא משום שביתת בהמתו. וכ"ת

איסורא דחמיר מיני' נקט וכו'. אכתי תקשה לן הא דאמרינן רב אחא שרי לזבוני חמרא אגב ספסירא אי משום נסיוני הא לא ידעה לי' לקלי' דתיזיל מחמתי'. וכי לא ידעה לי' לקלי' מאי הוי. אע"ג דלאו דמחמר לא עבר אשביתת בהמתו עבר אי מנסי לה. וראיתי בשיטת הרשב"א ז"ל שכתב בתי' הקושיא דלא מנסו לה אלא בחצר והולכת משא בחצר לא מיקריא מלאכה דניחוש לה. אבל משום מחמר איכא בכל דהוא ע"כ. ואני אומר שאין הדין כן. דודאי כל היכא דאי עביד איהו לא מיחייב בבהמתו לא מיחייב. דאדרבה איסור בהמתו קיל מגופו ומחבירו. כדאמר בפרק מי שהחשיך. אמר ר"פ כל שבגופו חייב חטאת בחבירו פטור. כל שבחבירו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחילה. ועוד שהרי מפורש (בפרק מי שהחשיך) דלא עבר אלאו דמחמר אלא היכא דעבדה בהמתו עקירה והנחה וכו' דומיא דידי' ממש. וכיון שכן מאי ענין לעקירה והנחה ברשות היחיד עכ"ל עיי"ש. וגם הריטב"א בע"ז שם השיג בזה על הרשב"א. ומסיק כדעת הר"ן עיי"ש. אבל נראה דמ"מ גם דעת הרמב"ם ז"ל בזה כדעת הרשב"א. דבסוגיא (דפרק מי שהחשיך) שם אמרינן אמר מר אין עמו עכו"ם מניחו על החמור. והלא מחמר ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה. א"ר אב"א מניחו עלי' כשהיא מהלכת. והא אי אפשר דלא קיימא פורתא להשתין מים ולהטיל גללים ואיכא עקירה והנחה. ומשני כשהיא מהלכת מניחו עלי' כשהיא עומדת נוטלו הימנה וכו' עיי"ש. וכתב הרמב"ם (בפ"כ מהלכות שבת ה"ו) וז"ל מי שהחשיך בדרך כו' והיתה עמו בהמה. מניח כיסו עלי' כשהיא מהלכת וכשתרצה לעמוד נוטלו מעלי'. כדי שלא תעמוד והוא עלי'. שלא תהי' שם לא עקירה ולא הנחה. ואסור לו להנהיגה ואפי' בקול כל זמן שהכיס עלי'. כדי שלא יהי' מחמר בשבת עכ"ל עיי"ש. והרשב"א בחי' בסוגיא דשבת שם הביאו. וכתב עליו וז"ל ואינו מחוור כלל בעיני. שהרי כיון שאינו מניח עלי' עד שתהא מהלכת אינו מחמר. ועוד דהא אמרי' הכא דכל שבחבירו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחילה עכ"ל עיי"ש. והן הן קושיות הר"ן והריטב"א (בפ"ק דע"ז שם) על הרשב"א ז"ל. וראיתי להרב המגיד שם שהביא השגת הרשב"א. וכתב עלה וז"ל ואני אומר שאין כוונת הגמרא להתיר אלא כשהוא אינו עושה מעשה כלל. אבל כשהוא מנהיג מה תועלת יש כשהבהמה אינה עושה עקירה והנחה. ומפני כך למה יהי' מותר להנהיגה הוא. אלא ודאי לא התירו בכך אלא משא הבהמה שאסור מן התורה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו מבוארים דס"ל דמאי דפרכינן שם בגמרא והלא מחמר והתורה אמרה לא תעשה כל מלאכה וכו'. ע"כ לאו דוקא הוא. דמשום איסור מחמר ליכא קושיא. דמאן לימא לן שהוא מחמר. הרי אין מחמר אלא כשמנהיגה בידו או אפי' בקולו. וא"כ אפשר דמיירי שמניחה ללכת מעצמה כמו שהורגלה. ואינו

מנהיגה הוא כלל ואפי' בקולו. וכמו שכתב באמת הרמב"ם ז"ל. וע"כ אין עיקר הקושיא אלא מאיסור שביתת בהמתו. דהיכי מניחו עלי' והרי אסור משום שביתת בהמתו. ומאי דמייתי קרא דלא תעשה כל מלאכה. י"ל דלדעת הסוברים דגם שביתת בהמתו בכלל לאו זה כמשכ"ל ודאי ניחא שפיר. ואפי' להסוברים דאין שביתת בהמתו בכלל. ואין בה אלא עשה דלמען ינוח שורך וחמורך. מ"מ י"ל דכיון דנקט לשון מחמר נקט נמי קרא דלא תעשה כל מלאכה שהוא אזהרת מחמר. ולאו דוקא. ועיקרו לא בא להקשות כאן אלא מאיסור שביתת בהמתו לדעת הרמב"ם ז"ל. וכן הבין המ"א (בסי' רס"ו ס"ק ז') עיי"ש ובפמ"ג (א"א סי' רמ"ו סק"ט). והוא מוכרח להרמב"ם והה"מ שם. אלא דמה שנדחק הה"מ לפרש דגם להרמב"ם לא מתסר אלא מדרבנן. כמבואר מדבריו במש"כ שם וז"ל ונראין דבריו שהרי החמור הזו טעונה ואע"פ שאינה עושה עקירה והנחה מ"מ אין לו להנהיגה. שהרי אם הי' עושה כיו"ב הי' אסור וכשהוא מנהיג בקול כמו שעשה המעשה דמי וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאין בה אלא איסורא דרבנן כמו בדידי' כשעושה בלא עקירה והנחה. לענ"ד מלשון הרמב"ם ז"ל שכתב ואסור לו להנהיגה ואפי' בקול וכו' כדי שלא יהי' מחמר בשבת. משמע בהדיא דבכך הו"ל מחמר ממש ועובר בלאו דלא תעשה כל מלאכה ובהמתך. ועכצ"ל דדעת הרמב"ם בזה כדעת הרשב"א שהביאו הר"ן והריב"ש ז"ל שהבאתי לעיל. דבמחמר מחייב בכל דהו ואפי' בחצר. ולא אמרו כל שבחבירו פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחילה. אלא באיסור שביתת בהמתו. ולא במחמר דאיתא אפי' בכל דהו. ויש לתמוה על הרשב"א ז"ל שדבריו סותרים זא"ז תכלית סתירה. אם לא דנימא שחזר בו. ויש לתמוה על הר"ן והריב"ש ז"ל שלא נתעוררו בזה דהרשב"א ז"ל גופי' סתר שיטתו מכח קושיות אלו עצמן שהקשו הם עליו:

עכ"פ מבואר דהרמב"ם והרשב"א ז"ל בע"ז ס"ל דלאו דמחמר הוא אפי' בענין שאינה מלאכה גמורה. כגון בחצר או ברה"ר בלא עקירה והנחה. וראיתי לאחד מגדולי הראשונים ז"ל שלפני הרמב"ם ז"ל דס"ל ג"כ ממש כשיטת הרמב"ם. דבמדרש שכל טוב לרבינו מנחם ב"ר שלמה ז"ל (פרשת בשלח) כשהביא דין זה כתב וז"ל כשהחמור מהלכת מניחו עלי' וכשהיא עומדת נוטלה הימנו. ולא יחמר עלי' דכתיב לא תעשה כל מלאכה. ולחמר אחר בהמתו טעונה. מלאכה היא. דכתיב אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא. מעשות לא נאמר אלא מהביא. אלא נוטלה הימנה בקרוב לה. כי היכי דלא ליעבד עקירה והנחה עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים לכאורה טובא. דהרי בגמרא (ריש פרק מי שהחשיך) שם לא מוקי לה בההיא אוקימתא דכשהיא מהלכת מניחו עלי' וכשהיא עומדת נוטלו הימנה. אלא כי היכי דלא תקשה מאי דפרכינן

והלא מחמר ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה. וא"כ אחר שהביא ההיא אוקימתא מה זה שכתב שוב ולא יחמר עלי' וכו'. וגם מה רצה לומר במש"כ אלא נוטלה הימנה בקרוב לה. אבל נראה ברור דדעתו כשיטת הרמב"ם ז"ל דמחמר דנקט בגמרא לאו דוקא. ועיקר הקושיא אינה אלא מאיסור שביתת בהמתו. משום דמסתמא בבהמה שלו מיירי דיש בה עשה דלמען ינוח שורך וחמורך. אבל לא נחית בזה לאיסור מחמר. ועל זה לא שייך שינויא דגמרא דמניחו עלי' כשהיא מהלכת וכשהיא עומדת נוטלה הימנה. משום דמחמר איתי' בכל דהו. ואפי' בחצר חייב משום מחמר. וכ"ש ברשות הרבים בלא עקירה והנחה. אלא צ"ל כמש"כ הרמב"ם דאסור לו להנהיגה בקול כל זמן שהכיס עלי' כדי שלא יהי' מחמר בשבת. ודעת רבינו מנחם ז"ל בשכל טוב להחמיר עוד יותר. שמחויב להתרחק מן החמור קצת כדי שלא תלך מחמתו. כמו שהורגלה עמו. דהו"ל כמנהיגה. וזהו שכתב אחר שהביא אוקימתי' דגמרא כשהחמור מהלכת מניחו עלי' וכו'. ולא יחמר עלי' וכו'. כלומר דתקנה זו לא מהני אלא לאיסור שביתת בהמתו בלבד. אבל אין זו תקנה לאיסור מחמר. והילכך צריך שיתרחק ממנה קצת. וכ"ש שלא ינהיגה אפי' בקול כדי שלא יהא כמחמר. אלא כשיראה שהיא רוצה לעמוד יתקרב אלי' ויטלנו ממנה. וזהו שכתב אלא נוטלה הימנה בקרוב לה. כן נראה ברור בכוונתו והמגיה שם הגיה בחנם כסומא בארובה. ולא חש לקמחי' ואין להאריך:

ומעתה לפ"ז נראה דלשון מלאכה דכתיב לענין מחמר בקרא דלא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך. ע"כ אינו משום המלאכה הנעשה ע"י הבהמה בסיוע הבעלים או המחמר. דהרי מחמר איתי' אפי' בכל דהו. אפי' בלא עקירה והנחה. ואפי' בחצר שהוא רשות היחיד. ולא נעשית שום מלאכה ע"י. ועכצ"ל דמחמר מצד עצמו נקרא מלאכה. דמה שמנהיג הבהמה עם המשא שעלי' קריי' רחמנא מלאכה. אפי' בגוונא שהולכת המשא מצד עצמה אין בה משום מלאכה. ונראה דזו היא כוונת הרמב"ש ז"ל בשכל טוב שם שכתב וז"ל ולחמר אחר בהמתו טעונה. מלאכה היא. דכתיב אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא. מעשות לא נאמר אלא מהביא עכ"ל. ורצה בזה לתרץ מה שקשה לכאורה. דכיון דהכא עסקינן בלא עקירה והנחה. א"כ אמאי יש בה משום איסור מחמר. הא בקרא מלאכה כתיבא. ובלא עקירה והנתה לאו מלאכה היא. ולזה תירץ דמחמר אחר בהמתו טעונה משא מצד עצמה נקראת מלאכה. ולזה מביא ראי' מדכתיב אל יעשו עוד מלאכה וגו'. והיינו ההבאה. וס"ל דלהכי קריי' קרא להבאה מלאכה. משום דמסתמא מביאים היו על חמוריהם. ומשום מחמר קרי לה מלאכה. אע"ג דודאי הבאה לאו מלאכה היא ובשום דוכתא לא קרי לה בשם מלאכה. וגם ס"ל כדעת

הרמב"ם ז"ל (בהלכות שבת פי"ד ה"א) דהמדבר בזמן שהיו ישראל חונים בו הי' לו דין בקעה וכרמלית. וכמש"כ בכ"מ שם בשם הר' אברהם ז"ל בנו של הרמב"ם עיי"ש. והוא בתשובותיו (ברכת אברהם סי' ט"ו) באורך עיי"ש. וא"כ הו"ל כעקירה והנחה בחצר דלאו כלום היא ואפי' הכי קרי לה מלאכה. וע"כ משום דמחמר מצד עצמו חשיב מלאכה. דהא בשעת נדבת המשכן היתה חנייתם במדבר. ולא היתה אז הוצאה מרשות לרשות ולא מעביר ד' אמות ברה"ר. כן נראה מוכרח לכאורה בכוונת הרמב"ש ז"ל בשכל טוב:

אלא שיש לתמוה על זה מהירושלמי (ריש פ"ק דשבת. וריש פ"ק דשבועות) וכן הוא ג"כ בתלמודין (ריש פרק הזורק (שבת צ"ו ע"ב)) דמהך קרא גופי' ילפינן דהוצאה מרשות לרשות מיקרי מלאכה. ועי' בתוס' שם בד"ה וממאי וכו'. וברמב"ם (פי"ב ה"ח מהלכות שבת). והיותר תימא שהרי בשכל טוב גופי' (בפרשת בשלח לעיל ריש הלכות שבת) כתב וז"ל ואם הוציא או הכניס כו' במזיד ענוש כרת ונסקל. מנ"ל דכתיב אל יעשו עוד מלאכה לתרומת המשכן ויכלא העם מהביא. מעשות לא נאמר אלא מהביא. מלמד שהיו מביאין דרך רשות הרבים עכ"ל עיי"ש. הרי דמהך קרא ומהך דיוקא גופי' ילפינן דהוצאה מרשות לרשות מיקריא מלאכה. ומשום שהיו מביאין דרך רשות הרבים. והיכי יליף מיני' כאן לומר דמשום מחמר הוא דמיקרי מלאכה אפי' בלא הוצאה מרשות לרשות ובלא עקירה והנחה. ומיהו בלא"ה קשה מההיא דהתם לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דמדבר בזמן שהיו ישראל חונים בו הי' לו דין כרמלית. וא"כ לא הי' שם דין הוצאה מרשות לרשות. והיכי יליף מינה להוצאה מרשות לרשות דמיקריא מלאכה. וכן יש לתמוה מדאמרינן (פ"ק דשבת ה' ע"א) ובפרק הזורק (שבת צ"ח ע"א) המעביר ארבע אמות ברה"ר מקורה פטור. לפי שאינו דומה לדגלי מדבר. וכן מדאמרינן התם עגלות תחתיהן וביניהן וצדיהן רה"ר עיי"ש. דמבואר בהדיא דמדבר בעת שנסעו בו ישראל הי' לו תורת רה"ר. אבל באמת דברי הר"א מיימון ז"ל מדוקדקים שכתב וז"ל בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורות בו. והוא מקום דירתן. הי' לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי' להו. ובזה"ז שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד. הוא רשות הרבים. וטעמא דמסתבר הוא עכ"ל עיי"ש. ומבואר מלשונו דדוקא בשעת חנייותיהם במקום אחד הוא דהו"ל למדבר דין כרמלית ובקעה וכיו"ב. אבל בשעת מסעותיהם ודאי הו"ל גם אז דין רשות הרבים. כמבואר בכל דוכתי. ומאי דנקט אבייי בסוגיא דגמרא שם (ו' ע"ב) כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזה"ז. ולא מוקי אידי ואידי בזמן שישראל שרויין במדבר. כאן בשעת חנייתן וכאן בשעת מסעותיהן היינו משום דבעי למינקט מאי דנפק"מ לדידן השתא. דשעת מסעות ישראל במדבר מאי

דהוה הוה. ואין ה"נ ודאי דגם אז בשעתן כל שלא היו שרויין במקום אחד ומחנותיהם סדורים בו יש לו דין רה"ר. וזהו שדקדק אביי וקאמר. כאן בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר וכו'. דהיינו בשעת חניי'. ומעתה א"כ נראה בכוונת השכל טוב דתרתי שמעינן מינה. דכיון דמזהיר קרא איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש. משמע לא בשעת חנייותיהם ולא בשעת מסעיהם. ותרווייהו קרי להו קרא מלאכה. והיינו ע"כ משום דבשעת חנייותיהן קרי להבאה מלאכה. משום הנך דמייתי על חמוריהם. דהו"ל מחמר. דאילו הוצאה מרשות לרשות או העברה ארבע אמות ברה"ר ע"י עקירה והנחה. לא שייכא התם בההיא שעתא. דהו"ל דין כרמלית. ומוכח מזה דמחמר מצד עצמו מיקרי מלאכה. ובשעת מסעיהם קרי לה מלאכה לגבי כולם משום הוצאה מרשות לרשות. ומשום מעביר ארבע אמות ברה"ר בעקירה והנחה אפי' בלא מחמר. דלהכי קרי לה קרא סתמא בשם מלאכה. אע"ג דודאי לאו כ"ע על חמוריהם הוו מייתי נדבותיהן. אלא ע"כ משום דמיהת בשעת מסעות לגבי כולהו שייך בה שם מלאכה מהאי טעמא:

ומעתה שפיר כתבו דמחמר כיון שנקרא מלאכה. וכמו שביארנו דע"כ מחמר מצד עצמו מיקרי מלאכה. ולא משום המלאכה שנעשית ע"י הבהמה עצמה. הילכך ממילא הו"ל נמי בכלל אזהרת מלאכה דיו"ט. ולפ"ז נראה דשביתת בהמתו אפי' להסוברין דהו"ל נמי בכלל לאו דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך. מ"מ אינה נוהגת ביו"ט. דהא לא אשכחן דמיקריא מלאכה. דאף דכתיב בה לשון מלאכה בהך קרא דלא תעשה כל מלאכה. מ"מ זה לא קאי אלא על המלאכה הנעשית ע"י הבהמה. דהא עכ"פ מוכרת לאוקמי סוגיא דפרק מי שהחשיך שם מיהת לענין איסור שביתת בהמתו. וא"כ מבואר דליכא איסורא מדאורייתא מיהת אלא בדרך מלאכה גמורה. דהיינו בעקירה והנחה. אבל עבירת שביתת בהמתו מצד עצמה לא אשכחן שתהא נקראת מלאכה. ובלא"ה מה שהבהמה אינה שובתת ועושה מלאכה בלא סיוע האדון. לא שייך כלל שתקרא מלאכה מצד עצמה לגבי בעל הבהמה. וא"כ ודאי אינה נוהגת ביו"ט לפי הטעם שנתבאר. וראיתי להרב המאירי ז"ל בשבת (ריש פרק מי שהחשיך) דאף כי דבריו שם מגומגמים ויש בהם חסרון וט"ס. ואכמ"ל בבאור דבריו ז"ל. אבל זה מבואר בדבריו דיש סוברים לגמרי איפכא. דאיסור מחמר ליכא אלא דרך מלאכה גמורה. דהיינו ע"י עקירה והנחה. אבל איסור שביתת בהמתו שייך אפי' כשנותן עלי' כשהיא מהלכת ונוטל ממנה כשרוצה לעמוד. וסיים עלה וכתב שכן כתבו גדולי הדורות שלפנינו עייי"ש. וידוע דכשמביא הרב המאירי גדולי הדור שלפנינו כוונתו להרשב"א ז"ל. (כמש"כ המגיה בריש המאירי לסוטה בשם מהר"ש סירילין. ז"ל עייי"ש). ומלבד דהענין עצמו תמוה שיהי' איסור

מחמר קיל מאיסור שביתת בהמתו. ולא אשכחן מאן דסבר הכי. ביותר תמוה מש"כ כן בשם הרשב"א ז"ל. דמלבד דהרשב"א ז"ל בסוגיא דע"ז שם ס"ל בהיפוך מקצה לקצה וכמשכ"ל. אלא אפי' למש"כ הרשב"א (בחי' ריש פרק מי שהחשיך) עכ"פ ס"ל דשביתת בהמתו לא עדיפא מאיסור מחמר אלא שני איסורין אלו ליתנייהו אלא דרך מלאכה גמורה. דהיינו בעקירה והנחה. אבל כשנותן עלי' כשהיא מהלכת ליכא לא איסור מחמר ולא איסור שביתת בהמתו. ובעבודת הקודש להרשב"א ז"ל (שער שלשי) אף שפסק גם שם כמש"כ (בר"פ מי שהחשיך) שם. מ"מ כתב דראוי לחוש לדעת הרמב"ם ז"ל דאפי' כשנותן עלי' כשמהלכת איכא איסור מחמר עיי"ש. וא"כ דברי הרב המאירי ז"ל תמוהים טובא וצ"ע:

איברא דחזינא להרא"ש (בפרק בתרא דביצה סי' ב') עלה התנן ולא רוכבין על גבי בהמה. ומפרש בגמרא שם משום שמא יחתוך זמורה. וכתב הרא"ש שם בשם הירושלמי דמפרש טעמא משום שהוא מצווה על שביתת בהמתו עיי"ש. והביאו הב"י (או"ח סי' ש"ה). וכתב עליו וז"ל ויש לתמוה דכיון דקיי"ל דהחי נושא את עצמו. א"כ אינו מצווה שלא לרכוב ע"ג בהמתו. ושמא י"ל שאע"ג שאינו מצווה על רכיבתו ע"ג בהמה. מ"מ כיון דהבהמה מצטערת ברכיבתו עלי'. הרי הוא עובר על שביתת בהמתו עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר לפ"ז דס"ל להירושלמי. וכן ס"ל להרא"ש להלכה. וכמש"כ האחרונים דס"ל דאינו חולק אתלמודין ותרווייהו טעמי צריכי עיי"ש. וכן דעת המרדכי שם שמביא ג"כ דברי הירושלמי אלו להלכה עיי"ש. דאיסור שביתת בהמתו איתא אפי' בגוונא שאין בה מתורת מלאכה אלא טורח וצערא בעלמא. וא"כ ע"כ סוגיא (דריש פרק מי שהחשיך) שם דפריך והרי מחמר. ומשני דכשהיא מהלכת מניחו עלי' וכו'. מתפרשת כפשטא במחמר ממש. אבל איסור שביתת בהמתו איתא אפי' בלא עקירה והנחה. והיינו ממש ההיא סברא שהביא המאירי ז"ל:

מיהו נראה דבעיקר קושית מרן ב"י. וכבר הקשה כן הרב המאירי ז"ל (בפרק בתרא דביצה) שם. ודחה מה"ט דברי הירושלמי עיי"ש. אפשר לומר עפמש"כ התוס' בשבת (פרק המצניע צ"ד ע"א) בד"ה שהחי נושא א"ע וז"ל תימא לר"י למה פטור. דאי משום שהחי מיקל עצמו. והלא במשא קל יותר חייב. ואי משום דשנים שעשאוה פטורין. הא הוי זה יכול וזה אינו יכול שאין הנישא יכול לישא עצמו בלא הנושא. והנושא יש בו כח לנשאו אפי' הי' מת. ואומר ר"י דממשכן גמרינן שלא היו נושאין דבר חי. שהתחשים והאילים הי' הולכין ברגליהן וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז נראה דמשא החי לא גרע מיהת מהוצאת שאר משא בלא עקירה והנחה. דהרי גם החי הו"ל משא כשאר משאות שאינם

בעלי חיים. אלא דמעטינן לי' משום דלא דמי למלאכת המשכן. וא"כ היינו דוקא לענין שאר מלאכות. אבל לענין לאו דמחמר דלא בעינן ממש דומיא דמלאכת המשכן. שהרי איתי' ללאו זה אפי' בלא עקירה והנחה. ואפי' בחצר. הילכך אית לן למימר דאפי' במשא הבעלי החיים חשיב מחמר. ולפ"ז נראה דרוכב הו"ל כמחמר אחר בהמה טעונה משא. דהוא עצמו לא גרע משאר משא ועבר על לאו דמחמר. ולפ"ז הא דקאמר בירושלמי שהוא מצווה על שביתת בהמתו כמוהו. לאו דוקא. אלא עיקר כוונתו לאיסור מחמר. וכ"כ בב"מ (או"ח סי' רס"ו סעי' ב') לפי דרכו עיי"ש. ומעתה א"כ אתו שפיר דברי הירושלמי. וכן דעת הרא"ש והמרדכי כשאר ראשונים ז"ל שהבאתי. דדוקא באיסור מחמר הוא דס"ל דאיתי' אפי' בגוונא שאין עליו תורת מלאכה בעלמא. אבל איסור שביתת בהמתו איה"נ דליכא אלא בעקירה והנחה ובהוצאה מרשות לרשות או מעביר ארבע אמות ברה"ר. ולפ"ז מה שהביא המהרש"ל ז"ל (ביש"ש פרק בתרא דביצה סי' ו') ראי' מדברי הירושלמי אלו דשביתת בהמה נוהגת ביו"ט עיי"ש. וגם שאר האחרונים פלפלו בזה הרבה. לדידי אין משם ראי' אלא למחמר. אבל איסור עשה דשביתת בהמתו. איה"נ שאינה נוהגת ביו"ט. אלא שראיתי בהגהות מרדכי (פ"ק דעירובין) שכתב וז"ל ולפי טעם הירושלמי דמפרש לא רוכבין ע"ג בהמה מלמען ינוח. נראה דאסור לרכוב ע"ג בהמת עכו"ם כשהיא מושכרת לישראל. דשכירות קניא לי' להתחייב בשביתתה וכו'. ואם תאמר הא מסקינן (פ"ק דע"ז) דשכירות לא קניא. וי"ל זיל הכא והכא לחומרא. לחייב השוכר בכל דבר כאילו הוי שלו. שכירות קניא דליומא מכירה היא. ולחייב המשכיר במצוות התלויות בו. שכירות לא קניא הואיל ועתידה לחזור אליו והכל לחומרא עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז נראה דע"כ ס"ל דהירושלמי לא נחית לאיסור מחמר אלא לאיסור שביתת בהמתו. דאילו משום איסור מחמר אין נפק"מ בין קניא לי' או לא. שהרי איסור מחמר איתי' אפי' בבהמה שאינה שלו. וא"כ אפי' בבהמתו של עכו"ם יש ברכיבתו עלי' איסור לאו דמחמר. מיהו נראה דאין זה הכרע. דהרי אין הדבר מוסכם לכל הראשונים ז"ל שיהא איסור מחמר נוהג אפי' בבהמה שאינה שלו. שראיתי באור זרוע (פסקי ע"ז סי' קל"ח) שכתב וז"ל רבינו אפרים זצ"ל כתב וכו' אם שכר בהמה וחימר אחריה בשבת חייב חטאת. דהא דקיי"ל דשכירות ושאלה לא קניא. היינו להוציא כולו מרשות בעליו. כגון וכו' אבל קצת קניא וכו' עיי"ש דהאו"ז השיג עליו משוס דמהסוגיא שם מוכרח דשכירות לא קניא כלל אפי' להחמיר. ומ"מ מסיק דהואיל ונפק מפומי' דגאון טוב להזהר עיי"ש. הרי מבואר דבין לרבינו אפרים ובין להאו"ז ליכא איסור מחמר אלא בבהמה שלו דוקא. דהא אפי' האו"ז לא חלק עליו אלא משום דס"ל דשכירות לא קניא כלל אפי' לחומרא ולאו דידי' היא.

והילכך לא עבר על לאו דמחמר. ובהגהות הרא"ש (פ"ק דע"ז סוף סי' כ"ב) הביא בקיצור דברי או"ז אלו עיי"ש. וכן ראיתי במחזיק ברכה או"ח (ריש סי' רמ"ו) שהביא בשם ספר הבתים להרשב"א ז"ל כת"י שכתב וז"ל. יש מן הגדולים שכתב שישראל שיש בידו בהמה שאולה או שכורה או מופקדת אינו מצווה על שביתתה. שהשאלה או השכירות אינה קנין. ואיני קורא בה בהמתך. ויראה לי שאין לנו בענינים אלו אלא מה שביארו בה רבותינו וכו'. ואולי הם יהיו מעמידין מיעוט של בהמתך בענין אחר שלא ידענו וכו' עכ"ל עיי"ש. ונראה ודאי דאע"ג דנקט לשון שביתת בהמה. מ"מ כוונתו לאיסור מחמר. שהרי לא כתיב בהמתך אלא במחמר דנפיק מקרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך. אבל שביתת בהמה אין בה אלא עשה דלמען ינוח שורך וחמורך וגו'. ואפי' להסוברים דגם בשביתת בהמתו עובר בלאו זה כמשכ"ל. מ"מ עכ"פ גם במחמר מיירי וכמבואר בסוגיא דפרק מי שהחשיך שם בהדיא דמחמר עובר בלאו זה. ומה"ט איכא למ"ד התם דחייב עלה חטאת וסקילה עיי"ש. וא"כ עכ"פ מבואר דלסברא קמייתא שהביא בספר הבתים. גם במחמר לא עבר אלא כשהבהמה שלו. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת בעל הגהות מרדכי שם. אבל לעולם גם לדידי' טעמא דירושלמי משום איסור מחמר הוא אבל משום עשה דשביתת בהמתו ליכא ברוכב. משום דהחי נושא א"ע:

אלא דבעיקר הדבר בין לפי שהבין מרן הב"י בפירושא דירושלמי. ובין למה שהבנתי אני יש להקשות מדתנן בסיפא דמתניתין דפ"ק דע"ז (שם י"ד ע"ב) בן בתירא מתיר בסוס. ופירש"י ז"ל מתיר בסוס. שאין מלאכתו אלא לרכיבה. ורכיבה שבות היא ולאו מלאכה היא. משום דחי נושא את עצמו. לא איכפת לן אי אתי להשאילו ולהשכירו עכ"ל. ובתוס' שם השיגו עליו מסוגיא דגמרא פרק המצניע (שבת צ"ד ע"א) דמבואר דבמיוחד לרכיבת אדם אפי' רבנן מודו דשרי. משום דאדם חי לכ"ע נושא את עצמו. ולא פליגי אלא בסוס המיוחד לעופות עיי"ש. והשתא א"כ לא מיבעיא לפי מה שביארנו בכוונת הירושלמי דאפי' ברכיבה נהי דמשום שביתת בהמתו לית בה. משום דחי נושא את עצמו. מ"מ אית בה משום מחמר. דקשה אמאי מתיר בן בתירא. בין לפירש"י ובין לפי' התוס'. הרי נהי דמשום חששא דשאלה ושכירות. דהיינו משום איסור שביתת בהמתו. לית בי'. אכתי הא אית בי' משום חששא דנסיוני. דהיינו איסור מחמר. אלא אפי' לפי מאי דפירש הב"י דכיון דהבהמה מצטערת ברכיבתו הרי הוא עובר על איסור שביתת בהמתו. קשה אמאי מתיר בסוס. הרי נהי דחי נושא א"ע. הא מ"מ משום צערא עובר בה משום שביתת בהמתו. ויש בה משום שאלה ומשום שכירות. הן אמת דלכאורה יש להביא ראי' להב"י מדקתני במכילתא (פרשת משפטים פ"כ) למען ינוח שורך וחמורך.

הוסיף לו הכתוב נייח אחר להיות תולש מן הקרקע ואוכל. אתה אומר לכך בא. או אינו אלא יחבשנו בתוך ביתו. אמרת אין זה נייח אלא צער. ת"ל למען ינוח שורך וחמורך. הוסיף לו הכתוב נייח אחר להיות תולש מן הקרקע ואוכל עיי"ש. והביאה ג"כ רש"י עה"ת (פ' משפטים). ועי' שבת (קכ"ב ע"א) בתוס' ד"ה מעמיד. הרי מבואר דעיקר עשה זו דלמען ינוח שורך וגו' באה רק להוסיף לו נייח אחר כדי שלא יצטער. ולהתיר לו משום זה אפי' לתלוש מן המחובר ולאכול. אע"פ שהיא מן המלאכות שבכלל אזהרת לא תעשה כל מלאכה. וא"כ כ"ש שלא יצטער להתיגע ולעמול כל היום אפי' בדברים שלא נאסרו משום מלאכה. כגון להסיע ולטלטל אבנים ושאר משאות ממקום למקום וכל כיו"ב. שהוא בכלל עשה דלמען ינוח שורך וגו'. שוב ראיתי שכבר הרגיש בראי' זו במג"א (סי' רמ"ו ס"ק י"ב) עיי"ש היטב ובאחרונים שם. אלא דמ"מ הא ודאי קשה טובא לכאורה מההיא דבן בתירא. מיהו לדעת הב"י לא תקשה כ"כ. לפי מה שהבין בכוונת הב"י בתשו' בשמים ראש (סי' מ"ח) עיי"ש שהאריך בזה. אף שאין דבריו מוכרחים כלל ואין להאריך בזה. ועכ"פ למאי דכתיבנא ודאי קשה:

אבל נראה דמלבד דלק"מ. אלא דאדרבה יש מקום להביא משם ראי' לדברינו. שהרי בגמרא (שם לקמן ט"ז) מייתי עלה ברייתא דתניא בן בתירא מתיר בסוס משום שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עלי' חטאת. וכן הוא בשבת (פרק המצניע צ"ד ע"א) עיי"ש. ולכאור' מאי איריא שאין חייבין עלי' חטאת. והרי אפי' איסורא בעלמא מדאורייתא לית בה. ובאמת דבסוגיא דשבת שם פירש"י כן לקושטא דמילתא. וז"ל מתיר בסוס למכרו לנכרי מפני שמלאכת הסוס אם הי' אדם עושה אותה אינו חייב עלי' חטאת דלרכיבה עומד והחי נושא א"ע. והא דאסרו למכור בהמה גסה לנכרי. משום שאלה ומשום שכירות אסור. ובסוס אי נמי דמושיל ומוגיר לאו איסורא דאורייתא איכא. שאין זו מלאכה אצל הסוס. וגבי אזהרת שביתת בהמה מלאכה כתיבא עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דגבי אזהרת שביתת בהמה מלאכה כתיבא. פשוט דהיינו משום דרש"י לטעמי' אזיל דס"ל דגם שביתת בהמה בכלל לאו דלא תעשה כל מלאכה וכמשכ"ל. אבל מה שפירש דמאי דקתני בן בתירא מתיר מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עלי' חטאת. היינו שאינה מלאכה כלל ואין בה איסורא דאורייתא. קשה טובא לפרש כן בלישנא דברייתא. וכ"ש דיקשה לדעת רוב הראשונים ז"ל דס"ל דבשביתת בהמה ליכא אלא עשה דלמען ינוח שורך וחמורך וגו'. והרי בהך קרא לא כתיב לשון מלאכה כלל. ומהיכא תיתי לומר דניבעי שתעשה הבהמה מלאכה שכיו"ב באדם חייבין עלי' חטאת. וגם מדברי רש"י גופי' (בסוגיא דע"ז שם) נראה דמפרש הך ברייתא כפשוטה. דעל מאי דקתני

בסיפא דברייתא שם ורבי אוסר מפני וכו' תורת בהמה גסה וכו'. תורת בהמה גסה מאי היא. אמר ר"י לכשיזקין מטחינו ברחיים בשבת. פירש"י ז"ל תורת בהמה גסה מאי היא כלומר איסור טעם מכירת בהמה גסה מאי היא. הא לא עבד בה מלאכה דחייב חטאת דנגזור משום נסיוני. מטחינו ברחיים. ואב מלאכה היא עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דס"ל דחיוב חטאת דנקט בברייתא דוקא הוא. ולפ"ז ודאי קשה כדאקשינן. אבל למאי דביארנו לישנא דברייתא מדוקדק שפיר. דודאי יש בה אזהרת לאו דמחמר מדאורייתא. אלא דאין בה חיוב חטאת. וס"ל לבן בתירא דמשום מלאכה שאין עלי' חיוב חטאת ליכא למיגזר. דכיון דאפי' באדם לית בה חיוב חטאת. הילכך בבהמה משום חששא בעלמא לא גזרינן. ובאמת דלפ"ז הוה מצי למיפרך מהכא למ"ד (בר"פ מי שהחשיך קנ"ג ע"ב) דמחמר חייב חטאת. אלא דבלא"ה דחי לה התם עיי"ש. וגם הוה מצי למידחי דבאמת ת"ק דפליג אדבן בתירא. היינו משום דס"ל דיש בה חיוב חטאת וס"ל כוותייהו. ואין להאריך בזה:

וראיתי לכמה מהאחרונים ז"ל שמביאים ראי' לומר דלאו דמחמר אינו נוהג ביו"ט מסוגיא דפ"ג דמכות (כ"א ע"ב) דעלה דתנן התם יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם ובשביעית ויום טוב וכהן ונזיר בבית הטומאה וכו'. פרכינן בגמרא ולילקי נמי משום זורע ביו"ט א"ל תנא ושייר. א"ל תנא קתני שמונה ואת אמרת תנא ושייר. אמר רבא יש חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט עיי"ש. והשתא לס"ד דיש חילוק מלאכות ליו"ט אמאי לא פריך דלילקי נמי משום מחמר. ולא מיבעי לפי' ר"י בתוס' שם דמיירי בחמור שהוא חולין דקשה. אלא אפי' לפירש"י דמיירי בחמור דהקדש בה"ב. מ"מ קשה להסוברין דמחמר איתי' אפי' בבהמה שאינה שלו. אמאי לא לקי נמי משום מחמר. ואף דלענין שבת גלי קרא דלא לקי. כמבואר בר"פ מי שהחשיך. מ"מ ביו"ט דלא גלי ודאי לקי אם איתא דנוהג איסורו ביו"ט. אלא ודאי אינו נוהג אלא בשבת ולא ביו"ט. ולדידי אין בזה מקום קושיא וראי' כלל. לפי מה שפירש הריב"ן ז"ל שם דהא דאין חילוק מלאכות ליו"ט. היינו משום דלמ"ד דבשבת נפק"ל חילוק מלאכות מדיצאתה הבערה לחלק. הרי ביו"ט לא יצאת. ולמאן דנפק"ל מועשה אחת מהנה. ה"מ באיסור דאית בי' חיוב חטאת. כגון מלאכות דשבת דזדונן כרת ושגגתן חטאת. דההיא פרשה דועשה אחת מהנה קמיירי בחטאת. אבל יו"ט דחיוב מלקות הוא. אין לנו בו חלוק מלאכות עכת"ד עיי"ש. ולפ"ז הדבר ברור דגם בשבת גופי' אע"ג דנפק"ל בה חלוק מלאכות מלא תבערו או מאחת מהנה. היינו דוקא מלאכות שיש בהן חיוב חטאת. כהבערה למ"ד לחלק יצאת. וכההיא דמיירי

בה קרא דועשה אחת מהנה. אבל הנך לאוי דלית בהן חיוב חטאת. אין לנו בהן חלוק מלאכות אפי' אי הוה שייך בהן עונשין חלוקין. וממילא גם ביו"ט אפי' למ"ד יש חלוק מלאכות ביו"ט דגמרינן משבת. מ"מ אין לנו אלא באבות מלאכות ותלדותיהן. דכיו"ב בשבת יש בהן חיוב חטאת. אבל בהנך לאוין דכיו"ב בשבת אין בהן חטאת. אין לנו בהן לכ"ע חלוק מלאכות. וכבר כתבתי לעיל כיו"ב לדעת רבינו הגאון ז"ל לענין שביתת בנים ועבדים. דלא הוזהרו אלא על אבות מלאכות ותלדותיהן. דכיו"ב בדידי' גופי' אית בהוא סקילה וכרת במזיד וחטאת בשוגג. אבל באיסורי לאוין גרידא ליכא אזהרת שביתת בנים ועבדים. משום דקרא באבות מלאכות מיירי. ולא גמרינן מיני' לאיסורי לאוין גרידא. וכעת נראה ראי' לזה מדברי הירושלמי (פסחים פ"ד ה"ג) דעלה דתנן בכל מקום אין מוכרין להן בהמה גסה. קאמר התם מה בין גסה מה בין דקה. בהמה גסה יש בה חיוב חטאת בהמה דקה אין בה חיוב חטאת. ופירש הפ"מ בהמה גסה ראויה למלאכה שיש בה חיוב חטאת לישראל. וכשהעכו"ם עושה בה מלאכה בשבת עובר הישראל על שביתת בהמתו וכדמסיק לקמן עיי"ש. וכן הוא לקמן בסוגיא דירושלמי שם עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ק דע"ז ה"ו) עיי"ש. הרי דאפי' באיסור שביתת בהמתו דנפק"ל מקרא דלמען ינוח שורך וחמורך וגו' ולא נזכרה בו לשון מלאכה. מ"מ ס"ל דלית לן לאוקמי קרא אלא במלאכות גמורות. דהיינו אבות מלאכות ותלדותיהן שיש בהן חיוב חטאת. ולא גמרינן מיני' לאיסורי לאוין גרידא שיהא מוזהר בהן על שביתת בהמתו. ובאמת שכן נראה ג"כ מברייתא דמייתי בתלמודין דקתני (בפרק המצניע ובפ"ק דע"ז) בן בתירא מתיר בסוס מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עלי' חטאת. לפירש"י שהבאתי לעיל דמיירי באיסור שביתת בהמתו. וכן מתבאר מפירש"י (שבת נ"ג ע"ב) בד"ה שהי' תחום שלה וכו'. שכתב דלא הוזהר הוא על תחום בהמתו עיי"ש. הרי דבאיסור תחומין דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא לית בהו אלא לאו גרידא לא הוזהר אלא לדידי' ולא על שביתת בהמתו. וכן ביאר בהדיא במרדכי בהגהות שניות (סוף קידושין רמז תקס"ה) דבאיסור תחומין אפי' למ"ד דאורייתא כיון דאין בה סקילה אלא מלקות לית בי' עשה דשביתת בהמתו עיי"ש. ועי' בב"י (או"ח סי' ש"ה) מה שהביא מתשו' רבינו האי גאון ז"ל שבסוף ספר הכלבו ובמג"א (שם ס"ק י"ח). ובהגהות רע"א שם שהרגיש קצת מזה עיי"ש היטב. וא"כ כ"ש בשביתת בנים ושביתת עבדים דאית לן למימר הכי וכמשכ"ל ואין להאריך. ומעתה א"כ אף אנן נימא הכי לענין חילוק מלאכות. דכיון דלא אשכחן אלא במלאכות שחייבין עליהן חטאת. לא גמרינן מינה למלאכות שאין בהן אלא לאו גרידא. ומעתה א"כ אין כאן מקום קושיא כלל דלילקי נמי משום מחמר. דכיון דאין בו אלא לאו

גרידא אפי' גבי שבת. גם למאי דס"ד מעיקרא הוה פשיטא לי' דאין בו חילוק מלאכות אפי' בשבת וכ"ש ביו"ט. ולזה לא פריך אלא מזורע דהו"ל אב מלאכה כחורש. וס"ד לומר דיו"ט כשבת לחילוק מלאכות. ובלא"ה נראה לפי המבואר בדברי הרב המגיד (ריש פ"כ מהלכות שבת) דבחורש ליכא משום מחמר. וכ"כ במגלת אסתר (שורש י"ד) עיי"ש. אלא דמה שהבין בכוונת הה"מ שם כבר השיגו עליו האחרונים דגם כוונת הה"מ כן הוא עיי"ש. וכן מתבאר משאר ראשונים דמחמר אינו אלא בבהמה הטעונה משא וכיו"ב. דעיקרה של מלאכה נעשה ע"י הבהמה והוא מנהיגה. משא"כ בחורש שהוא עושה עיקר המלאכה אלא שהבהמה מסייעתו. וכן מבואר בפירש"י (ע"ז ט"ו ע"א) ובפסחים (ס"ו ע"ב) ובשבת (קנ"ג ע"ב). ובהשגות להרמב"ן ז"ל (שורש י"ד) עיי"ש. וא"כ לא הוה מצי למיפרך דלילקי נמי משום מחמר. אלא לומר דהו"ל למינקט גוונא שיהא בו נמי איסור מחמר. וכגון שהניח משא על הבהמה. וזה לק"מ דהרי בלא"ה קתני במתניתין שם חנניא בן חכינאי אומר אף הלובש כלאים. א"ל אינו השם. א"ל אף הנזיר לא הוא השם עיי"ש. וכתב הרע"ב דת"ק ס"ל דכהן ונזיר שאני שאינו יכול לחרוש בשוורים אא"כ הולך עמהם ומנהיגם עיי"ש. וא"כ במחמר ודאי אינו מן השם. שהרי ודאי יכול לחרוש בשוורים בלא המשא שהניח עליהם. ומיהו ודאי לחנניא ב"ח הוה מצי להקשות כן. אלא דטפי ניחא להקשות מזורע דתקשה גם לת"ק. ואין להאריך בזה:

גם ראיתי להרבה אחרונים שהביאו ראי' דמחמר אינו אלא בבהמה שלו מסוגיא דפסחים (פרק אלו דברים ס"ו ע"ב) דעלה דקתני בברייתא למחר מי שפסחו טלה תוחב לו בצמרו. גדי תוחב לו בין קרניו. פריך והא קעביד עבודה בקדשים. ומשני דעבד כהלל שמביאה חולין לעזרה ומקדישה. ופריך תו והא מחמר וכו' עיי"ש ועל זה הוקשו אמאי לא פריך מיד הך קושיא דמחמר. אלא ודאי משום דמעיקרא הוה ס"ד שכבר הקדישום. והו"ל של גבוה ואין איסור מחמר אלא בשלו. אבל בתר דמסיק דלא הקדישום אלא עבדי כהלל פריך שפיר והלא מחמר. וא"כ מוכרח מזה דגם מחמר אינו אלא בבהמה שלו כמו שביתת בהמתו. ולדידי אין מזה סרך ראי' כלל. ואדרבה יש מקום להביא משם ראי' איפכא. דודאי מעיקרא הו"ל למיפרך מאיסור עבודה בקדשים דאפי' בחול אסור. ובפרט דבאיסור זה אפי' את"ל דכיון דהו"ל עבודה שלצורך הקרבן לא מיתסר אלא מדרבנן. ס"ל לתלמודין דאין להתירו אפי' במקום מצוה. כיון דהו"ל שבות עצמו. משא"כ מחמר דהו"ל שבות דבהמתו דקיל טפי. ואפשר שהתירו במקום מצוה. כדאמרינן לקמן שם. ועי' בתוס' שם ד"ה הנח להו וכו' עיי"ש. והילכך קושיא זו פסיקא לי' טפי לכך הקדימה. וא"כ אין מזה שום הכרע. ואדרבה יש להכריח איפכא. דאל"כ קשה מאי פריך והלא

מחמר. והרי אפשר דמחלפי אהדדי. דכל אחד נתן פסחו לחבירו להוליכו וחבירו נתן לו. דנמצא דלא עברו על איסור מחמר. דהו"ל בהמתו של חבירו. ואין איסור מחמר אלא בשלו. אלא ודאי אפי' בשל חבירו נוהג איסור מחמר. ובזה ניחא מאי דפריך מאיסור מחמר ולא פריך מאיסור שביתת בהמתו. והיינו משום דלאיסור שביתת בהמתו כיון שאינו נוהג אלא בשלו איכא תקנתא דמחלפי להדדי. אבל ממחמר שנוהג אפי' בבהמה של אחרים פריך שפיר. ומיהו לזה יש לומר בלא"ה לדעת הסוברין דמחמר איתי' אפי' בגוונא דלא עביד בה מלאכה גמורה. וא"כ מאיסור שביתת בהמתו לא הוה מצי למיפרך. די"ל דכשהיא מהלכת מניחו עלי' וכשהיא עומדת נוטלה ממנה. כדמוקמינן ר"פ מי שהחשיך. אבל ממחמר פריך שפיר. דאפי' בכה"ג שייך לאו דמחמר. כדעת הרמב"ם וסייעתו כמשכ"ל. ומתורצת בזה קושית התוס' שם בד"ה מחמר עיי"ש. ועי' מג"א (סי' רס"ו סק"ז) עיש"ה. ומיהו גם לפ"ז נראה דנוהג איסור מחמר אפי' בבהמה שאינה שלו. דכיון דאפי' לא עביד בה מעין מלאכה גמורה שייך איזור מחמר. א"כ ע"כ דמחמר מצד עצמו חשיב מלאכה. וקרינן בי' לא תעשה מלאכה מצד מחמר בלבד. אפי' לא נעשית מלאכה אחרת עי"כ. וממילא אפי' בבהמה של אחרים אית לן למימר דאסור. דהרי בדידי' תלוי עיקר איסורא במה שהוא מחמר אחר הבהמה. דהא מלאכת הבהמה לאו כלום היא. וא"כ כך לי של אחרים כשלו. דהרי מ"מ הוא המחמר:

וראיתי לרבינו חננאל ז"ל בפירושו לפסחים שם שכתב וז"ל ומקשינן והא עובדין עבודה בקדשים. ופרקינן קודם שהקדישום הביאום לעזרה ואח"כ הקדישום. שלא יתראו כעושי מלאכה בקדשים. ואע"ג שנראין כמחמר אחר בהמתו בשבת. הא עסיקנא כלאחר יד הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דמאי דאמרינן דעבדי כהלל. היינו כוותי' ולא מטעמו. שהוא הוה עביד הכי כדי שלא יבואו בה לידי מעילה. ובכל קרבנותיו הי' עושה כן תדיר. אבל הם לא עשו כן תדיר. אלא השתא הוא דעבדי הכי כדי שיוכלו להביא סכיניהם ע"י פסחיהם. ולא יהיו כעובדי עבודה בקדשים. ובודאי דהכי משמע. דהרי מדקתני בברייתא אמרו עליו על הלל וכו'. משמע דאיהו הוא דהוה עביד הכי. אבל כל ישראל לא נהגו כן. וגם מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דאין כאן מחמר ממש. אלא נראין כמחמר אחר בהמתו. ונראה דטעמו משום דס"ל דלא חשיב מחמר אלא כשמנהיג הבהמה בשביל המשא שהיא טעונה בו. אבל כאן הוא מנהיג את הבהמה כדי לשחטה ולהקריבה לחובת פסחו. והסכין הוא מביא רק כדי לשחטה בו. ומצרכי הקרבן הוא. ונמצא דהבהמה עצמה היא העיקר. והסכין אינו אלא טפל לה ולצרכה. הילכך אין זה בכלל מחמר אחר בהמתו הטעונה משא וכיו"ב. אלא דכיון שאינו מקדישה כדי שיוכל

להוליך הסכין עלי' ולא יהי' כעביד עבודה בקדשים. הו"ל כמייחדה לכך ומחזי כמחמר. ולזה משני דלא מיחזי במחמר משום דאפי' הוה ממש מחמר גמור בכה"ג הוה שרי. משום דהו"ל מחמר כלאחר יד. ועי' להמגיה שם שהגיה דברי ר"ח שלא כהוגן עיי"ש היטב ואין להאריך. ומעתה א"כ לא הוה מצי להקדים קושית והלא מחמר עד דמסיק דהוו עבדי כהלל. וא"כ מעיקרא קושיא ליתא:

ועכ"פ מתבאר דשפיר הוצרך רבינו הגאון ז"ל לחזור ולמנות לאו דלא תעשה כל מלאכה בשבת. אע"פ שכבר מנה עשה דשביתת עצמו כאן במנין העשין. משום אזהרת מחמר דליתא בכלל העשה. וכיו"ב העלה הרמב"ן ז"ל בדעת הבה"ג לפי דרכו ז"ל (בשורש י"ד) עיי"ש בדבריו. מיהו נראה דבדעת רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר בלא"ה דהוצרך כאן לחזור ולמנות הלאו משום נשים דליתנייהו בכלל העשה. דהו"ל מ"ע שהז"ג דנשים פטורות. ואף דלדעת החינוך פרשת אמור (מצוה רצ"ז) דבעשה דשביתה גם הנשים חייבות. משום דכיון דאית בה לאו מיחייבי נמי בהעשה עיי"ש. וכן כתב (במצוה שכ"א) עיי"ש. וכן דעת הרמב"ם בסה"מ (סוף מנין העשין) עיי"ש. מ"מ הרי לא כן דעת התוס' (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"א) בד"ה מעקה עיי"ש. וא"כ גם דעת רבינו הגאון י"ל שכן היא. ולהכי שפיר הוצרך לחזור ולמנות הלאו במספר הלאוין לאזהרת הנשים בשביתה ממלאכה בשבת וביו"ט. ואף דלפמשכ"ל מדנקט רבינו הגאון ז"ל כאן עשה דשביתת שבת מקרא דשמור את יום השבת מוכרח דס"ל דבעשה זו גם הנשים חייבות. מדאמרינן (בברכות ובשבועות שם) והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. מ"מ יש מקום לומר דאין זה מוכרח כ"כ. דאפשר לדחות דאין כוונת רבינו הגאון ז"ל למינקט עשה דשביתה מקרא דשמור את יום השבת. אלא ס"ל דשמור דקרא הוא ל"ת וכדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו. ולכן סיים רבינו הגאון וכתב ישבתו בו. ורמז בזה לעשה דביום השביעי תשבות. ולא נקט לשון שמור אלא כדי לרמז על מה שדרשו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. וגם אפשר דס"ל כפירש"י (בפ"ג דברכות ושבועות שם) שהבאתי לעיל דשמור דקרא היינו להזהיר על שמירת לאוי דשבת. ואף דשמור זה מצות עשה היא. מ"מ שפיר קאמר כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה וכו'. דאע"ג דבעשה דשמור עצמה אין הנשים בכלל דהו"ל מ"ע שהז"ג. מ"מ הרי מיהת גם הנשים ישנן בשמירת לאוי דשבת מצד הלאוין עצמן. דבלאוין גם הנשים מוזהרות כאנשים. והילכך שפיר י"ל דלהכי נאמרו שמור וזכור בדבור אחד כדי להקיש ולומר דהני נשי הואיל ואיתנהו בשמירת לאוי דשבת איתנהו גם בזכירה. ולזה נראה שכוון רש"י ז"ל שם במה שנדחק לפרושי הכי. וא"כ גם בכוונת רבינו ז"ל י"ל כן. דאע"ג דכוונתו להביא עשה דשביתה מקרא

דשמור את יום השבת. מ"מ אין הכרח מזה דס"ל דגם הנשים חייבות בעשה זו. ומעתה א"כ שפיר יש מקום לומר בדעת רבינו ז"ל דלהכי חזר ושנה מצוה זו במנין הלאוין. משום אזהרת הנשים שאינן בכלל העשה דשביתה. ואמנם ודאי אפשר לומר כן בכוונת רבינו הגאון ז"ל. אלא דהדבר קשה לכאורה דלפ"ז הו"ל לרבינו הגאון ז"ל לחזור ולמנות במנין הלאוין כולהו הנך פרטי שמנאן במנין העשין כאן. דהיינו שביתת בנים ועבדים ובהמה. משום אזהרת הנשים שאינן בכלל אזהרת העשה שמנה כאן. וע"כ מוכרחין אנו לומר דלדעת רבינו הגאון ז"ל גם הנשים בכלל העשה דשביתה בכל הני. וא"כ גם עשה דשביתת עצמו איתא בנשים כבאנשים. וע"כ לא משום נשים הוצרך רבינו הגאון ז"ל לחזור ולמנות לאו דמלאכה במנין הלאוין. אלא משום לאו דמחמר. וכמו שביארנו לעיל. ויש לדחות ואין להאריך בזה. ועי' מש"כ במבוא (סי' י"ב) עיי"ש היטב:

אלא דאכתי יש לעיין דנהי דאחר שמנה עשין דשביתה הוצרך לחזור ולמנות הלאו משום אזהרת מחמר וכמו שביארנו. אבל אכתי תקשה לאידך גיסא דאחר שמנה הלאו דלא תעשה כל מלאכה שכולל ג"כ אזהרה למחמר אחר בהמתו. לא הי' לו למנות מיהת עשה דשביתת עצמו שמנה כאן. שהרי מצוה זו כבר היא בכלל הלאו דלא תעשה כל מלאכה שמנה במנין הלאוין. אלא שהלאו כולל יותר מהעשה שכולל ג"כ אזהרה למחמר אחר בהמתו. אבל עכ"פ גם אזהרת שביתת עצמו בכלל. וכל כיו"ב דרכו של רבינו הגאון ז"ל למנות הלאו ולא העשה. ואין לומר דכיון דלמחמר כתיב בקרא בלאו זה פרט בפ"ע. כדכתיב ובהמתך. ולדעת רבינו ז"ל וסייעתו כל כיו"ב חשיב כלאו בפ"ע. וא"כ אין לנו ללמוד ממנו אזהרה לשביתת עצמו אלא בדרך קל וחומר. והרי בכל כיו"ב דרכו של רבינו ז"ל למנות גם האזהרה המפורשת בקרא בפ"ע. וכמו שביארנו בכמה דוכתי כיו"ב. וא"כ הו"ל למנות או הלאו דשביתת עצמו בפ"ע או העשה שבה במקומו. והילכך שפיר מנה כאן עשה דשביתת עצמו בפ"ע ולא סמך על מה שמנה לאו דמחמר במנין הלאוין. דזה ליתא דשביתת עצמו לא צריך למילף ממחמר בדרך קל וחומר. אלא ממילא שביתת עצמו בכלל האזהרה. שהרי לא גרעה מלאכת עצמו לבדו ממלאכה שעושה בשיתוף בהמתו דבכלל מאתים מנה. וא"כ ודאי לא הי' צריך למנות עשה דשביתת עצמו מאחר שמנה במנין הלאוין לאו דלא תעשה כל מלאכה לאזהרת מחמר. מיהו לפמשכ"ל בדעתו של רבינו הגאון ז"ל דס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דאזהרת מחמר איתא אפי' בענין שאין בו משום מלאכה גמורה. וכגון בחצר או בלא עקירה והנחה ניחא שפיר. דהרי ע"כ אין לדון מלאכת עצמו ממחמר. ואין זה בכלל זה. דתרי ענינים חלוקין לגמרי נינהו. ולזה שפיר הוצרך רבינו הגאון ז"ל למנות שניהם. מיהו יש לפקפק בזה ואין להאריך:

איברא דמלבד זה נראה עפמש"כ הרשב"ץ ז"ל (בזהר הרקיע עשין ט"ז) וז"ל יש בשבת מ"ע שבפרק אחרון מיומא (פ"א ע"ב) למדו שמוסיפין מחול על הקודש בכל השבתות מה"ת. ואין זה אסמכתא. שהרי (בפ"ד ממסכת יו"ט) אמרו וכו'. שמא תאמר שהתוס' והעיקר הכל הוא נמנה אחת. אי אפשר לומר כן. שהרי זמנו של זה אינו זמנו של זה. ובתוספות אין בו אלא עשה. ובעיקר היום יש בו עשה ול"ת. וכיון שהכתוב חלקן ראוי למנות תוספת כל השביתות מצוה אחת. שהרי הכתוב הוציא כולן בצווי אחד מערב עד ערב תשבתו שבתכם. והנה הרב ז"ל מונה בלאוין איסור חמץ לפני זמנו לאו אחד. ואיסור תוך זמנו לאו אחד. ומה שמחזיק שזו היא מצוה מיוחדת נמנית ממה שהוצרכו בעלי התלמוד להוציא חיוב מהכתוב לנשים מריבוי האזרח. ואינן פטורות מטעם מ"ע שהז"ג. כמו שהוא מוזכר בפרק הישן. ואילו הי' התוס' נגרר אחר העיקר היום לא היו צריכין לזה. שהרי הן חייבות בשביתת עיקר היום עכ"ל ע"י"ש. וזו היא מסקנתו למנות תוספות שבתות ויו"ט במנין העשין. אבל כל שאר מוני המצות לא מנו עשה זו. ובאמת דלענ"ד כל דבריו ז"ל בזה אינם מוכרחין. דמש"כ דזמנו של זה אינו זמנו של זה. תמיהני הרי כיון דאין שום הפסק ביניהם אלא שצריך להקדים ולקבל קדושת שבת. ודאי זמן אחד חשוב ודבר אחד ממש הן. וביותר יש לתמוה דהרי סברא זו של הרשב"ץ ז"ל מקורה מדברי הרמב"ן ז"ל סוף השגותיו לסה"מ. שכתב שם דשני תמידין וקטורת בוקר וערב וקרית שמע שחרית וערבית נמנין שתים שתים דזמנה של זו אינה זמנה של זו ע"י"ש. אלא דמלבד דאין ענין זה לזה. דשם הם בזמנים חלוקים ונפרדים זה מזה משא"כ כאן דמזמן תוספות שבת מתחלת קדושת שבת ונמשכת בלא הפסק כלל עד מוצאי שבת. ואין בזה חלוק זמנים כלל. בלא"ה הרי שם גופי' חלוק הרשב"ץ ז"ל על הרמב"ן ז"ל. ומנה כל אלו. דהיינו תמיד של שחר ושל בין הערבים. וקטורת של בוקר וערב. וק"ש של שחר ושל ערב. אחת אחת. וכמבואר בזה"ר (עשין א' ק"ט וקכ"ז) עי"ש. וא"כ איך נשתמש הרשב"ץ ז"ל גופי' בסברא זו של הרמב"ן ז"ל כאן לומר דתוספת שבתות ויו"ט יהי' נמנה מצוה בפ"ע. וגם מש"כ עוד טעם למנותן מצוה בפ"ע משום דבתוספת אין בו אלא עשה. ובעיקר היום יש בו עשה ול"ת. ג"כ לא ידעתי מזה שום הכרע. דאטו משום דבעיקר היום נתוסף בו ל"ת נקח מזה ראי' לומר דהעשה חלוקה לשתים. ואמאי לא נימא דעשה זו עצמה מתחלת מזמן התוספת ונמשכת זמנה עד סוף היום. אלא דבעיקר היום הוסיף הכתוב לעבור עליו בלאו. והאיך נלמוד מן הלאו על העשה שתהא חלוקה לשתים. הן אמת כי ידועה דעת הרמב"ם דשני דברים החלוקים בעונש אף דשניהם יוצאים מלאו אחד נמנין בשתי אזהרות מיוחדות בפ"ע. כגון מכה

אביו ואמו ומכה חבירו. אע"פ שאזהרת שניהם לא נפקא אלא מלאו דלא יוסיף וגו'. מ"מ נמנין בשני לאוין בפ"ע. וכן מקלל חבירו ומקלל אביו ואמו נמנין בשני לאוין להרמב"ם וסייעתו. אע"ג דשניהם מאזהרה חדא נפקי. כמבואר בסה"מ להרמב"ם (לאוין שי"ח שי"ט ובלאו קצ"ה) ובשאר מקומות עיי"ש. אבל אין זה ענין לכאן. דשם חילוק העונשין. שזה במלקות וזה במיתה. מחלק את הלאו לשנים. משום דקיי"ל לא ענש אא"כ הזהיר. וכל שהעונש מפורש בו הו"ל כאילו גם הלאו מפורש בו בפ"ע. אבל כאן מאי ענין הלאו להעשה שיהא מחלק את העשה לשתים ובפרט להרמב"ם ז"ל וסייעתו דהעשה והלאו הם שתי מצוות מיוחדות בפ"ע במנין המצוות. אע"פ שבמצוה אחת נאמרו. וכ"ש לדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דגם בהנך לאוי דמכה ומקלל וכיו"ב. ס"ל דאינם נמנין אלא אחת אחת. דפשיטא דאין כאן מקום כלל לחלק עשה זו לשתים משום הלאו שבא בעיקר היום. עוד כתב הרשב"ץ ז"ל. וכיון שהכתוב חלקן ראוי למנות תוספות כל השביתות מצוה אחת. שהרי הכתוב הוציא כולן בציווי אחד. מערב עד ערב תשבתו שבתכם עכ"ל. ונראה כוונתו דאי לאו שהי' לנו ראי' דהכתוב חלק התוספת והעיקר לשתים מדבתוספת אין בו אלא עשה ובעיקר יש בו ל"ת ועשה. ודאי הי' ראוי לומר דתוספת שביתה של שבת וכל היו"ט כל חד בפ"ע נכלל בעשה דשביתה שלו. וא"כ כל חד יש בו עשה בפ"ע. ואף דלענין מנין המצוות לא הי' לנו שום מצוה בפ"ע בתוספת. דתוספת של כל חד הי' נכלל בעשה דשביתה שלו שכבר נמנה בלא"ה. מ"מ מה"ט גופי' נמצא דתוספת כל שביתה ושביתה מצוה מיוחדת בפ"ע הוא. והיינו משום דקרא דתשבתו שבתכם דמיני' ילפינן תוספת לשבת וליו"ט משמע דלא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא. דבכל מקום שנכתב בו שביתה כוונת הכתוב דמלבד שביתה דעיקר היום צריך להוסיף עוד מעט מחול על הקודש. וכדמשמע לישנא דברייתא ביומא שם. דמסיים הא כיצד כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש. דלכאורה מאי הא כיצד. הרי כבר קאמר אין לי אלא יוה"כ יו"ט מנין ת"ל תשבתו. שבתות מנין ת"ל שבתכם. אבל נראה דמשום דקרא ודאי ביוה"כ הוא דכתיב. אלא משום דאפקי' קרא בלשון תשבתו שבתכם גילוי מילתא הוא שכן הוא פירושו של כל שביתה שנאמר בשבת וביו"ט כולם. אלא דמשום דיש לנו ראי' שהכתוב חלקן לתוספת ולעיקר כל חד מצוה בפ"ע. וא"כ כל שביתה שנאמרה בשבת וביו"ט אין בכללה אלא שביתת עיקר היום בלבד. ולמצות התוספת אין לנו מקרא אחר אלא מתשבתו שבתכם דהאי קרא דכתיב ביוה"כ. ונמצא דכולן מצוה אחת. שהכתוב כללן בציווי אחד בקרא דמערב עד ערב תשבתו שבתכם. כן נראה ודאי ביאור דבריו ז"ל הקצרים. אבל לפי מה שכבר נתבאר דאין לנו שום הכרח כלל שהכתוב חלקן. אין

לנו לזוז מפשטן של דברים. דנראה ודאי דאין לנו בתוספת מצוה בפ"ע. אלא בכל מקום שנאמר בו שבות יש בכללו ג"כ להוסיף מחול על הקודש וזו היא דעת כל שאר מוני המצוות שלא מנו מצוה זו. ומה שכתב תו הרשב"ץ ז"ל והנה הרב ז"ל מונה בלאוין איסור חמץ לפני זמנו לאו אחד ואיסור תוך זמנו לאו אחד. לענ"ד אין אני רואה מזה שום דמיון לכאן. דשם תרי לאוי כתיבי בקרא. ויש לאו מיוחד לחמץ דלפני זמנו. דמאי דכתיב לא תאכלו עליו חמץ פירושו על שחיטת הפסח דהיינו מחצות. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין קצ"ט) וברמב"ן שם. ובפירש"י (פ"ב דפסחים כ"ח ע"ב) עיי"ש. משא"כ כאן דלית לנו אלא מ"ע דשביתה וכמו שביארנו. ומה שהביא הרשב"ץ ז"ל ראי' לדעתו מסוגיא דסוכה (כ"ח ע"ב) מדהוצרכו לרבות נשים לתוספת מקרא דהאזרח. ואילו הי' התוספות נגרר אחר עיקר היום ואינה מצוה מיוחדת לא היו צריכין לזה. שהרי גם בלא"ה הן חייבות בשביתת עיקר היום. הנה לדעת התוס' (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"א) שהבאתי לעיל דכל לאו שיש עמו עשה שהז"ג נהי דבלאו הנשים חייבות משום דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. מ"מ העשה הו"ל ככל עשה שהז"ג דנשים פטורות. א"כ אין מזה שום ראי' כלל. דהרי לפ"ז ודאי לא מיחייבי נשים בשביתה אלא משום לאו דמלאכה בלבד. ולא משום העשה דשביתה אפי' בעיקר היום. וא"כ ודאי פשיטא דצריך ראי' לחייב את הנשים בתוספת. אלא דלפ"ז תקשה לאידך גיסא דכיון דבעיקר העשה הנשים פטורות איך אפשר לומר דרבינהו קרא לתוספות. אם איתא דתוספת אינו אלא חלק מעיקר מצות עשה דשביתה ומעיקר עשה דשביתה פטורות. וע"כ יהי' מוכרח מזה כדעת הרשב"ץ ז"ל דתוספת מצוה מיוחדת בפ"ע הוא. איברא דמש"כ הרשב"ץ דבסוגיא דסוכה שם מרבינן מקרא דהאזרח נשים לתוספת שביתה. הוא תמוה. דבסוגיא דגמרא שם ליתא הכי. ולא מרבינן התם נשים אלא לתוספת עינוי עיי"ש. ולכן נראה דאדרבה מאותה סוגיא יש להוכיח דתוספת אינה מצוה מיוחדת בפ"ע. אלא בכלל עשה דשביתה דעיקר היום היא. שהרי יש לתמוה דהא קרא דהאזרח אצל איסור מלאכה הוא דכתיב. תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר. וא"כ אמאי מוקי לי' לתוספת עינוי. וגם בלא"ה יש לתמוה לדעת הסוברין דתוספת בין בעינוי ובין באיסור מלאכה דאורייתא הוא. אמאי נקט דוקא תוספת עינוי ולא דמלאכה. ועכ"פ הו"ל למינקט תוספת סתם שכולל בין דעינוי ובין דמלאכה. ולזה נראה ע"פ מאי דאמרינן (בפרק בתרא דיומא פ"א ע"א) אמר ר"ל מפני מה לא נאמרה אזהרה בעינוי. משום דלא אפשר וכו' עיי"ש. וכתב על זה בתוס' רי"ד שם וז"ל קשיא לי כיון דלא נאמרה אזהרה בעינוי אלא מצות עשה תענו את נפשותיכם. א"כ לא יהא חייב חטאת בשגגה. כדתנן בפ"ק דכריתות

שהפסח והמילה מפני שהן מ"ע אין בהן חטאת. ואע"פ שיש בהן כרת דלגבי חטאת בעינן לאו וכרת. וי"ל דודאי פשיטא לי' לר"ל דהאי תענו אזהרה שלא יאכל וישתה הוא. דלא דמי לעשה דפסח ומילה שיש בהן מעשה בידים אבל האי אין בו מעשה אלא כשאינו אוכל ושותה נמצא שהוא מתענה. הילכך האי תענו אזהרה שלא יאכל וישתה הוא. אלא הא קשיא לי' אמאי לא אפיק לאזהרה זו בלשון לאו אלא בלשון זה עכ"ל עיי"ש. נמצא לפ"ז דבעינוי דיוה"כ ליכא שום עשה אלא לאו הוא דאיכא. דהך ועניתם או תענו את נפשותיכם איננו עשה אלא לאו גמור. והשתא א"כ ניחא שפיר דלא הוה מצי לאוקמי ריבויא דהאזרח לנשים לתוספת שביתה. שהרי ממנ"פ אם הנשים חייבות בעשה דשביתה. א"כ לא צריך קרא לרבייהו. שהרי בלא"ה הן חייבות בעיקר שביתה דיום וממילא מיחייבי גם בתוספת וכמוש"כ הרשב"ץ. ואם הנשים פטורות מעשה דעיקר שביתת היום. אי אפשר ג"כ לחייבן בתוספת שאינו אלא חלק מעשה זו. אבל לתוספת עינוי שפיר מיתוקים קרא דהא עיקר תוספת עינוי לא נפק"ל אלא מהך קרא גופי' דועניתם וגו'. וכיון דהך קרא חשיב אזהרת לאו לדעת תוס' רי"ד נמצא דגם תוספת עינוי אין בו אלא לאו. וא"כ הא דבלא ריבויא דהאזרח הוה סד"א דנשים פטורות מתוספת עינוי. אע"ג דבלאוין אין חילוק בין אנשים לנשים. ע"כ היינו מטעמא דאמרינן בסוגיא דסוכה שם. סד"א הואיל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי מעונש ומאזהרה לא נתחייבו נשים כלל קמ"ל עיי"ש בפירש"י. והיינו משום דכיון דאקיל בי' רחמנא כולי האי דמיעטי' מעונש ואפי' מאזהרה. אלא איסור קל יש בו. לכך איצטריך ריבוי מיוחד לרבות נשים לאיסור זה. דלא עדיף ממ"ע שהז"ג שנפטרו מהן הנשים. ולזה נראה שכוון הריטב"א ז"ל שם. שכתב וז"ל וקרא דיוה"כ אסיקנא דאיצטריך לתוספת עינוי וכו'. דאע"ג דלאו מ"ע ממש הוא. ה"א כיון דלית בי' עונש ואזהרה לא ליחייבי בי' נשים כלל דהו"ל מ"ע שהז"ג וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז שוב אין מקום להוכחת הרשב"ץ שכתב ואילו הי' התוספת נגרר אחר עיקר היום לא היו צריכין לזה. שהרי הן חייבות בשביתת עיקר היום. ולפי המבואר אין מזה שום הכרח. דאע"ג דהן חייבות בעינוי עיקר היום. היינו משום דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. משא"כ בתוספת עינוי כיון דקיל איסורו שמיעטי' הכתוב מעונש ומאזהרה ולא ריבה אותו אלא לאיסור קל. איצטריך ריבוי בפ"ע לחייב בו את הנשים. דאל"כ הי' ראוי לומר דלא ריבה הכתוב אלא לאנשים ולא לנשים. ואדרבה מהתם יש ראי' דהתוספת נגרר אחר עיקר היום מדלא מוקי ריבויא אלא לתוספת עינוי ולא לתוספת שביתה ממלאכה דמיירי בי' קרא דהאזרח:

איברא דעיקר דברי תוספות רי"ד אלו צריכין תלמוד. ובמק"א ביארתי דבריו ואכמ"ל בזה. וגם כל שאר ראשונים ז"ל לא ס"ל כוותי' בזה. שהרי כולם מנו עינוי יוה"כ במנין העשין. אבל נראה דאפי' לשאר ראשונים מ"מ כיון דקרא בלשון זכר כתיב ומסתמא אין הנשים בכלל. ולא נפק"ל נשים אלא מדר"י א"ר דיליף מקרא דאיש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם וגו' דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. וכמבואר בסוגיא דגמרא שם עיי"ש. ולפ"ז למאי דפירש"י (ביבמות פ"ד ע"ב) עלה דההיא וז"ל עונשין לאו וכרת אבל עשה לא הוי עונש. הילכך מ"ע שהז"ג נשים פטורות. אבל ל"ת בין שהז"ג בין שלא הז"ג נשים חייבות עכ"ל עיי"ש. וכיון דלא השוה הכתוב אשה לאיש אלא בלאו וכרת. א"כ תוספת דמיעטי' קרא מעונש וגם מאזהרה. ולית בי' לא כרת ולא לאו. אפי' את"ל דישנן בכלל העשה. מ"מ אין לנו אלא לעינוי דעיקר היום. דכיון דיש בו לאו וכרת יש ללמוד ממאי דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה דאיתנייהו ג"כ בעשה. דהרי העובר בעשה זו ואינו מתענה עובר נמי בלאו וגם חייב כרת. ונמצא דהו"ל בכלל עונשין שבתורה אבל בתוספת עינוי דאימעיט מעונש ומאזהרה אע"פ שישנו נגרר אחר העשה. מ"מ אין לנו לחייב בו הנשים. דלא הוי בכלל היקישא דר"י א"ר. אי לאו דרבינהו קרא דהאזרח. ובפרט לפי מה שפירש"י (בפ"ק דקידושין ל"ה) אהא דאר"י א"ר השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. וז"ל לכל עונשין ולאוין עונשין מלקות הן עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו דלא השוה אותן הכתוב אלא היכא דאיכא מיהת עונש מלקות. וא"כ תוספת דאפי' מאזהרת לאו מיעטי' קרא. פשיטא דאינו בכלל היקישא דאר"י א"ר. ואי לאו דרבינהו קרא דהאזרח הו"ל למימר דאף דמחייבי בעינוי דעיקר היום מהיקישא דאיש או אשה. מ"מ אין לנו לחייבן בתוספת אע"ג דנכלל בעשה דעיקר היום:

הן אמת דכנראה הרשב"ץ ז"ל לטעמי' אזיל שכתב בתשב"ץ (ח"א סי' ג') וז"ל ומה שהוקשה לך על הברייתא שלמדה כן מכלל איש או אשה כי יעשו וגו'. שלא הי' לנו ללמוד אלא חייבי מיתות ב"ד או כרת. איני יודע למה. שהרי בפרשה ההיא לא הוזכרו חייבי מיתות וכריתות. ובכל חטאות האדם כל עבירות שבתורה בכלל. שהרי הכתוב כלל כל עבירות שבתורה בזה. ובכולן יש עונש או בידי אדם או בידי שמים וכו'. דהאי קרא מייתי להו כולהו. ולא מפקינן מינייהו ולא חד. ואפי' לאו שאין בו מעשה. שהרי כולן חטאות נינהו עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו ז"ל גם חייבי עשה בכלל. שהרי מיהת יש גם בהן עונש בידי שמים. ולזה שפיר הקשה. דאם איתא דתוספת בכלל עשה דעיקר היום הוא. כיון דנשים איתנייהו בעשה דעיקר היום. איתנייהו גם בתוספת. ולא צריך ריבויא דהאזרח דהא היקישא דאיש או אשה שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה

כייל נמי הנך שאין בהן אלא עונשין בידי שמים. וא"כ גם תוספת בכלל. כעשה דעיקר היום. והא דאמרינן התם סד"א הואיל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי מעונש ומאזהרה לא נחייבו נשים כלל קמ"ל עיי"ש. אע"ג דכיון דיש בו מיהת עונש בידי שמים הו"ל ג"כ בכלל היקישא דר"י א"ר דהשוה הכתוב אשה לאיש וכו'. כעינוי דעיקר היום. מ"מ כיון דמיעטי' הכתוב מעונש ומאזהרה לא עדיף ממ"ע שהזג"ג דנשים פטורות. וכן פירשו בהדי' בריטב"א שם ובר"ן (פרק בתרא דיומא) עיי"ש. וכ"כ בהדיא הרשב"ץ בזה"ר שם עיי"ש. ומ"מ הקשה הרשב"ץ שפיר לפום שיטתו. דאם איתא דאין התוספת מצוה בפ"ע אלא נגרר אחר העשה דעיקר היום. כיון דמחייבי בעשה דעיקר היום. ממילא מחייבי נמי בתוספת. וכמו שביארנו:

אלא דעיקר דברי הרשב"ץ ז"ל בתשובתו שם תמוהים אצלי טובא. במש"כ בפשיטות דבקרא דבכל חטאת האדם כל העבירות כולן שבכל התורה בכלל. ואפי' אותן שאין בהן אלא עונש בידי שמים. משום דכולן בכלל חטאת נינהו. וזה נגד סוגיא דגמרא ביבמות (פרק יש מותרות שם) דאמרינן אי מדר"י א"ר. ה"א לאו השוה בכל אבל לאו שאין שוה בכל לא עיי"ש. ומיהו לזה אפשר לומר קצת דס"ל עיקר כלישנא בתרא דהתם. דאמרינן איכא דאמרי קיחה איצטריך לי' וכו'. עיי"ש ובפירש"י שם. דמבואר דלהך לישנא איכא למשמע מדר"י א"ר אפי' לאוין שאין שוין בכל עייש"ה. אבל תמוה מסוגיא דריש פ"ק דתמורה דלגירסת רש"י שם בלשון ראשון. והיא ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות תמורה) אמרינן אי מדר"י א"ר ה"א הני מילי לאו שיש בו מעשה אבל שאין בו מעשה לא וכו' עיי"ש. וזה מבואר להדיא איפוך דברי הרשב"ץ ז"ל שכתב דמהתם איכא למילף נמי לאו שאין בו מעשה. וגם לפי לשון אחרון דפירש"י שם עכ"פ איכא חילוק בין שוה בכל או אין שוה בכל עיי"ש. וא"כ עכ"פ מבואר דבכל חטאת האדם לא כל העבירות במשמע. ואולי י"ל דס"ל דהתם קאי כלישנא קמא בסוגיא דיבמות שם. אבל ללישנא בתרא דהתם בכל חטאת כל העבירות במשמע. והך לישנא עיקר. אלא דמלבד דכל זה דחוק טובא. דא"כ תקשה להך לישנא קושית הגמרא שם טעמא דרבי קרא לאשה הא לא"ה ה"א כי עבדא תמורה לא לקיא. והאמר ר"י א"ר וכו' עייש"ה ואין להאריך. ועי' ג"כ בפ"ק דב"ק (ט"ו ע"ב) ובסוגיא דקידושין שם (ל"ה ע"א) עייש"ה. ובפיה"מ להרמב"ם ז"ל (סופ"ק דקידושין כ"ט ע"א). מבואר דס"ל ג"כ כדעת הרשב"ץ דמהיקישא דר"י א"ר איכא למשמע כל הלאוין כולן שבכל התורה חוץ משלשה שמיעטן הכתוב עיי"ש בדבריו. (ועי' בפמ"ג פתיחה כוללת (ח"ב סי' י"ד) דאשתמיטו לי' דברי הרמב"ם והתשב"ץ אלו). ואכמ"ל בזה. מיהו נראה דאפי' להרשב"ץ ז"ל בתשובה שם. דוקא לאוין

במשמע היקישא דר"י א"ר. ולא עשין. כדמשמע בהדיא בתשובתו שם. שלא בא לחדש אלא דאפי' לאוין שאין לוקין עליהם. כלאו שאין בו מעשה. הן בכלל. אבל לא עשין. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם עיי"ש. וא"כ אכתי אין ראייתו של הרשב"ץ ז"ל מוכרחת כלל כמו שביארנו. דכיון דאין הנשים בכלל פשטי' דקרא. אלא דגמרינן להו מהיקישא דר"י א"ר דהשוה אותן הכתוב לאנשים לכל עונשין שבתורה. א"כ אין לנו מהך ילפותא אלא אותו חלק עשה דעינוי שיש בו לאו וכרת. דהיינו עינוי דעיקר היום. אבל תוספת דמיעטי' קרא מעונש ומאזהרה לא הוי בכלל הך היקישא. ולזה אע"ג דאינו אלא נגרר אחר עשה דעיקר היום. לא הוה מחייבינן בו נשים אי לאו ריבויא דהאזרח. ולכן לענ"ד יפה עשו כל הראשונים ז"ל שלא מנו עשה זו. ודברי הרשב"ץ ז"ל צריכין אצלי תלמוד:

ומעתה נראה דזהו טעמו של רבינו הגאון ז"ל דאע"פ שמנה הלאו דלא תעשה כל מלאכה. מ"מ מנה ג"כ עשה דשביתה. משום דיש ג"כ בכלל העשה מה שאין בלאו. דלאו ליכא אלא בעיקר היום. דהרי תוספת מיעטי' קרא מעונש ומאזהרה. אבל העשה כוללת נמי תוספת מחול על הקודש. ובכל כיו"ב דרכו של רבינו הגאון ז"ל ג"כ למנות העשה בין העשין מלבד הלאו שבמספר הלאוין:

אלא דאיכא למישדי בה נרגא ע"פ מה שראיתי ביסוד עולם להר"ר יצחק הישראלי ז"ל (במאמר רביעי פרק ששי) שכתב שם וז"ל ועוד אמר (רס"ג ז"ל) אינו ראוי להיות יוה"כ סמוך לשבת מפני שדין תורה הוא בכל אחד משניהם להוסיף מחול על הקודש. ובהיותם דביקים זל"ז לא נוכל להוסיף אלא אם נגרע משניהם עכ"ל. ואח"כ הביא שם בשם רבינו יצחק בר' ברוך ז"ל שהשיג עליו בזה. וכתב עליו וז"ל ומה שאמר מתוספת חול על הקודש ביום השבת ויוה"כ. אינו ענין. כי מה שהזהרנו על זה בכל אחד משניהם. הוא כדי להשמט מעשיית מלאכה בזמן מועט קודם שיחול היום. ובכאן אין לחוש. הואיל ובטלים אנו אז מכל מלאכה. ולדבריו לא הי' ראוי שום יו"ט להיות דבוק לשבת. שהרי גם בהם אנו מוזהרים להוסיף מחול על הקודש. עכ"ל רבינו יצחק בר' ברוך ז"ל עיי"ש. והנה השגתו הראשונה לענ"ד יש לומר דלדעת רבינו הגאון ז"ל תוספת ממילא לא חייל. אא"כ קבלו עליו מדעתו. וכבר ראיתי להר"ב תוספת שבת (בסי' רס"א ס"ק י"ג) שהוכיח כן מדברי רבינו שמריהו שהביא המרדכי (בפרק במה מדליקין) ובטור (סי' שצ"ג) עיי"ש. וכן מבואר באו"ז (הלכות שבת סי' כ') עיי"ש. וכן ראיתי להריטב"א ז"ל (בר"ה ט' ע"א) שכתב וז"ל ותוספת זה אינו בדברים וביטול מלאכה בלבד. אלא שיוסיפנו בדברים של קדושה או בתפלה או בקדוש עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר לדעתי מדברי הערוך

(ערך שמד). שכתב עלה דאמרינן בחולין (פרק גיד הנשה ק"א ע"ב) דתניא שגג בשבת שתל בו יוה"כ ועשה מלאכה מניין שחייב על זה בעצמו וע"ז בעצמו. ת"ל שבת הוא יוה"כ הוא דברי ריה"ג. ר"ע אומר אינו חייב אלא אחת. שלח רבין כך הצעה של משנה ואיפוך וכו'. לדברי ריה"ג למאי דאפכן שגג בשבת והזיד ביוה"כ חייב. הזיד בשבת ושגג ביוה"כ פטור. ופריך תרווייהו בהדי הדדי קאתו. אמר רבא שמדא הוה ושלחו מתם דיומא דכפורי דהאי שתא שבתא הוא וכו' עיי"ש. וכתב עלה בערוך שם. וז"ל בעת שאמר ריה"ג הזיד בשבת ושגג ביוה"כ פטור מן הקרבן. בעת הגזרה שלא ידעו שיוה"כ הוא וקבלו איסור שבת לבדו ועשו מלאכה בזדון. ואח"כ נודע שהוא יוה"כ בשבת זו וכו'. ר"ע אומר חייב קרבן. שהרי שגג ביוה"כ. ריה"ג סבר כי בעת שקיבלו עליהם השבת לא היו יודעים שהוא יוה"כ שיקבלוהו עליהם (כצ"ל עיי"ש). ואין איסור זה וזה בבת אחת עכ"ל עיי"ש. והדברים סתומים לכאורה ותמוהים הרבה. דאטו משום שלא ידעו שהיום יו"כ לא יחול יו"כ עם שבת בב"א. אטו ידיעה גורמת ליוה"כ לחול. אבל נראה דהוא הדבר אשר כתבנו. דס"ל דאע"ג דתוספת שבת ויוה"כ דאורייתא. מ"מ היינו רק לענין דמצוה דאורייתא הוא לקבל. עליו קדושת היום מעט קודם שראוי לחול. ולהוסיף מן החול על הקודש. אבל לא שיחול ממילא. ואם עבר ולא קבלו עליו הרי זה עושה בו מלאכה אפי' לכתחילה עד שתחשך. אלא שעבר בעשה על מה שלא קבלו עליו בזמנו. ולזה כיון שלא ידעו שהיום יוה"כ. א"כ לא קבלוהו עליהם להוסיף מן החול על הקודש. ולא חייל עליהם יוה"כ עד חשכה. אבל שבת חייל עליהם מזמן התוספת. כיון דידעו דשבת הוא והוסיפו מן החול על הקודש. ונמצא דשבת קדים למיחל עלייהו מקמי יוה"כ. ואין איסור זה וזה חיילי בבת אחת. ור"ע לטעמי' אזיל דס"ל תוספת שבת ויוה"כ לאו דאורייתא. כמש"כ הרב המגיד (בפ"א מהלכות שביתת עשור ה"ו) ובאור זרוע (ח"ב סי' י"ד) עיי"ש. כן נראה בכוונת הערוך בזה. ואין להאריך כאן בזה:

ומעתה לפ"ז אין מקום להשגת רבינו יצחק בר' ברוך ז"ל על רבינו הגאון ז"ל. דיפה כתב רבינו הגאון דכשיבואו שבת ויוה"כ דבקים זל"ז תתבטל מצות הוספה מחול על הקודש שהוא מצוה בקום ועשה. ולא חייל מאיליו בלא קבלה. וכאן אי אפשר לקבל ולהוסיף משבת על יום כפור או מיו"כ על שבת. דנמצא גורע מקדושת האחד בהוספתו להשני. ור"י בר"ב ז"ל נראה דס"ל דתוספת מאיליו חייל. ושפיר השיג לפי דעתו. אבל רבינו הגאון ז"ל לא ס"ל הכי אלא כדכתיבנא ולק"מ. אבל השגה שניי' של הר"י בר"ב ז"ל קושיא גדולה היא לכאורה על רבינו הגאון ז"ל. אם לא שנאמר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאע"ג דתוס' שבת ויוה"כ דאורייתא. מ"מ תוספת יו"ט אינו אלא מדרבנן. ויש מקום

לזה ע"פ סוגיא דפרק בתרא דיומא (פ"א ע"ב) דראב"י יליף אזהרה לעינוי שבתון שבתון משבת בראשית. מה להלן לא ענש אא"כ הזהיר וכו'. ר"פ אמר הוא גופי' איקרי שבת דכתיב תשבתו שבתכם וכו'. רב אב"י מ"ט לא אמר כר"פ. מיבעי לי' לכדתניא וענית ם וגו' מכאן שמוסיפין מחיל עה"ק וכו'. ואין לי אלא יוה"כ שבתות מניין ת"ל תשבתו. אין לי אלא שבתות יו"ט מניין ת"ל שבתכם עיי"ש. ופירש"י ז"ל הוא גופי' איקרי שבת דכתיב תשבתו שבתכם. ומשבת שבתון לא גמר דאיקרי שבת וכו'. לאו יומא איקרי שבת אלא הכי קאמר מנוחת מרגוע היא לכם. והיכא נמי דכתיב שבת שבתון הוא לשון זכר. אף לשון מנוחה הוא לשון זכר. אבל יומא לא איקרי שבת. להכי נקט תשבתו שבתכם יתירא דהוא גופי' איקרי שבת עכ"ל עיי"ש. ומבואר לפ"ז דלא שייכא סברת ר"פ דהוא גופי' שבת איקרי אלא ביוה"כ בלבד דכתיב בי' קרא יתירא דתשבתו שבתכם. ובהכי ניחא לי מה שפירש"י שם בד"ה מיבעי לי' לכדתניא. לשאר ימים טובים ולא איום הכפורים קאי עכ"ל עיי"ש. ולכאורה אמאי נקט רק יו"ט ולא שבתות. דהא בברייתא גם שבתות מידרשו מהך קרא. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דלר"פ לא צריך כלל קרא לשבתות לענין תוספת. דכי היכי דיליף אזהרה לעינוי מדהוא גופי' שבת איקרי והו"ל כשבת. ה"נ הו"ל שבת כיוה"כ לענין תוספות. וא"כ כיון דאתינן למיהב טעמא לראב"י דלא אמר כר"פ משום דקרא לא מייתר. דמיבעי לי' למידרשי' לתוספת. ע"כ היינו רק משום דמיבעי לי' לתוספת דיו"ט. אבל משום תוספת דשבתות לא איצטריך קרא אליבא דר"פ. דבלא"ה מדרשא דר"פ גופי' שמעינן שפיר תוספת לשבתות. ודברי רש"י ז"ל מדוקדקים היטב. ומעתה לפ"ז לר"פ דלא דריש ההיא דרשא דהך ברייתא. עכצ"ל דס"ל דאסמכתא בעלמא היא. ואין תוספת ליו"ט מן התורה כלל. ועיקר קרא דתשבתו שבתכם לא אתי אלא לומר דאיהו גופי' שבת איקרי. למשמע מיני' אזהרה לעינוי דיוה"כ וממילא נמי נשמע חיוב תוספת לשבתות. ואפשר דזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל לפי מה שהעלה בדעתו הרדב"ז ז"ל בתשו' (ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' קי"ג) שכתב בתוך דבריו וז"ל ואני בעניי אומר שאין זה הכרח לשווייי פלוגתא בין הפוסקים. ומה שלא כתב אותו בהלכות שבת. משום שהתלמוד קבע אותה לענין יוה"כ וכ"ש לענין שבת שזה בכרת וזה במיתת ב"ד. וכן לענין יו"ט שכל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש כדאי' בברייתא בהדיא עכ"ל עיי"ש. שכתב כן גם לדעת הטור והאריך בזה. ולענ"ד אם יש מקום לומר לענין שבת דמה שלא כתבו דין התוספת בהלכות שבת משום שסמכו על מש"כ בהלכות יו"כ. אבל לענין יו"ט לא יתכן לומר כן. דאע"פ שמפורש כן בברייתא. מ"מ הרי בזה עוד יותר יקשה מה שהשמיטו ולא הביאו דין המפורש בברייתא. אם איתא דס"ל דהכי קיי"ל להלכה.

ואם לענין שבת י"ל דפשיטא להו דלא גרע מיוה"כ ולא היו צריכים לכתבו. מ"מ לענין יו"ט ודאי אין דנין קל מחמור להחמיר עליו. ובודאי אם הוה ס"ל דיש בו תוספת הו"ל לפרושי בהדיא. ואיפכא הוא לענין שבת. דאם הי' שבת קיל מיוה"כ לענין תוספת הו"ל לפרושי בהדיא. משום דמסברא ודאי אין להקל בשבת מביום הכפורים. וא"כ לענין שבת ודאי דברי הרדב"ז נכונים בדעת הרמב"ם והטור. ונמצא לפ"ז דעת הרמב"ם והטור דיש תוספת לשבת ויוה"כ ולא ליו"ט ואכ"מ להאריך בזה:

ועכ"פ יתכן לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. וסרה מעליו השגת הר"י בר"ב ז"ל השניי'. והיינו משום דפסק כר"פ לגבי ראב"י. אלא דלפ"ז הדרא קושייתנו לדוכתה לגבי לאוין ועשין דמלאכת יו"ט. דאחר שמנה הלאוין דמלאכה בכל יו"ט ויו"ט בפ"ע לקמן במספר הלאוין. לא הי' לו שוב למנות העשין דשביתה שמנה לקמן בסמוך בכל יו"ט ויו"ט בפ"ע. כיון דמשום תוספות ליכא בשביתת יו"ט. לדעת רבינו הגאון ז"ל גופי' דתוספת יו"ט לאו דאורייתא. ומיהו נראה דלענין עשין דיו"ט אין אנו צריכין לומר שחזר ומנאן משום שנכלל בהן מצות תוספת מהחול על הקודש. דבלא"ה בל"ת ועשה דיו"ט משכחת לעשה בלא הלאו. עפמש"כ התוס' (סו"פ בתרא דחולין קמ"א ע"א) בד"ה לא צריכא וכו'. עלה דאמרינן התם שלח תשלח אין לי אלא לדבר הרשות לדבר מצוה מנין ת"ל תשלח מ"מ. א"ל ר"א לר"כ אלא טעמא דכתב רחמנא תשלח. הא לא"ה ה"א לדבר מצוה לא. עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. לא צריכא דעבר ושקלה לאם. דלאו עברי' עשה הוא דאיכא. ליתי עשה ולידחי עשה קמ"ל וכו'. אלא אר"א כגון שנטלה ע"מ לשלחה דלאו ליכא עשה הוא דאיכא וכו' עיי"ש. וכתבו בתוס' שם וז"ל לא צריכא דעבר ושקלה דלאו עברי' וכו'. מכאן קשה לפי' ריב"א (בפרק אלו עוברין) דאמרו אחרישה לא ליחייב הואיל וחזו לכסויי בהו דם צפור. והקשה והא יו"ט עשה ול"ת היא. ותירץ דנהי דלא דחי. היינו משום עשה. אבל הלאו כמאן דליתא. דעשה דחי לי'. והכא משמע דכל זמן דלא עבר ושקלה איכא עשה ול"ת. וצ"ל לפירושו שמא דוקא לענין דלא לקי על אותו לאו. אבל לא מדחי לי' לגמרי עכ"ל עיי"ש. והנה דברי התוס' בתירוצם לדברי הריב"א ז"ל מלבד דדבריהם מצד עצמן אינם מובנים. דכיון דלא מדחי לי' לגמרי. ואכתי איתי' ללאו אמאי לא לקי. ואולי י"ל דכוונתם משום דלא דמי ללאו דחסימה משום דקליש מעט ע"י העשה שכנגדו. וכל זה דחוק טובא. ובלא"ה דבריהם ז"ל הם נגד דברי הריב"א ז"ל גופי'. שהרי בהדיא כתב הריב"א דהלאו כמאן דליתי' דהעשה דחי לי'. וכמו שהביאוהו התוס' גופייהו בלשונו. ויותר מבואר בתשובות מהרי"ק (שורש קל"ט ענף א') שכתב וז"ל ואנן חזינן לאחד מגדולי המפרשים שפירש דאע"ג דאין עשה דוחה ל"ת ועשה דיו"ט מ"מ לא

לקי על ל"ת דיו"ט במקום עשה. דהעשה דחי לאו דיו"ט ולא קאי כ"א בעשה דשבתין עכ"ל עיי"ש. וכנראה כוונתו לדברי הריב"א אלו. ומבואר דלהריב"א ז"ל הלאו מידחי לגמרי ולא נשאר אלא העשה דשבתון בלבד ולא כדמסקו התוס' לדעתו. דבודאי ראה המהרי"ק ז"ל דברי הריב"א אלו במקורם:

וגם בקושייתם על הריב"א צ"ע לכאורה. אמאי נקטו קושייתם על סוף הסוגיא דמסיק לא צריכא דעבר ושקלה וכו'. ולא הקשו מיד בריש הסוגיא דפריך טעמא דכתב רחמנא תשלח וכו' עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ולהריב"א מאי קושיא והא שפיר איצטריך תשלח למלקות. לאשמועינן דהכא לא מידחי הלאו ולקי אפי' כשלקחה לדבר מצוה. מיהו לזה אפשר לומר דלא הוה מצי לשנויי הכי. משום דלפ"ז תקשה הא דקיי"ל בעלמא עשה דחי ל"ת ליגמר מהכא דלא דחי. כדפרכינן כה"ג (ריש פ"ק דיבמות ו' ע"א) עיי"ש. שהרי כיון דהדין נותן דלא לילקי משום דהלאו מיהת נדחה מקמי עשה והו"ל כליתא לפי' הריב"א ז"ל. ואפי' הכי גלי קרא הכא דלקי. וע"כ היינו משום דאין הלאו נדחה מקמי העשה דדבר מצוה. וא"כ נגמר מינה לעלמא דשום עשה לא דחי ל"ת. ובזה מתורץ ג"כ מה שהוקשו האחרונים ז"ל על הריב"א מסוגיא דפ"ב דמציעא (ל' ע"א ול"ב ע"א) עיי"ש. ולזה לא הוקשו התוס' אלא למאי דמסיק לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עברי וכו'. דאם איתא לפי' הריב"א ז"ל הרי לא עברי ללאו. דהא העשה דחי לי' והו"ל כליתא. ואפי' מקמי דשקלה לאם ליתא אלא העשה בלבד:

ואמנם בעיקר קושייתם על הריב"א ז"ל לענ"ד קושיא מעיקרא ליתא. ותמיהני על רבותינו בעלי התוס' ז"ל שנתקשו בה. דלדעתי אדרבה מהך סוגיא יש מקום להביא ראי' להריב"א ז"ל. ע"פ מאי דבלא"ה יש לדקדק מאי דהוצרך למינקט בלישני' בהך אוקימתא. דלאו עברי'. ולא נקט לישנא דלאו ליכא. וכדנקטי' באוקימתא בתרייתא עיי"ש. דהא עיקרי' לא טרח אלא לאשכוחי גוונא דליתי' ללאו אלא עשה לחודה. ולא נפקא לן מינה מידי אי בהיתר או באיסור נזדמן לו גוונא דליתי' ללאו ולא נשאר אלא עשה. וא"כ לא הו"ל אלא לומר לא צריכא דעבר ושקלה לאם. דלאו ליכא אלא עשה הוא דאיכא וכו'. ולזה נראה דהרי להריב"א דאפי' במקום ל"ת ועשה נדחה הלאו מיהת והו"ל כמאן דליתי'. א"כ צריך להבין מאי דאמרינן בכל דוכתי אין עשה דוחה ל"ת ועשה. דלא הו"ל אלא לומר אין עשה דוחה עשה. כיון דגם בזה הל"ת מיהת נדחה. ורק העשה בלבד הוא שאינה נדחית. מיהו נראה דלק"מ די"ל דאנן הכי קאמרינן. דאע"ג דודאי הלאו לחוד נדחה מקמי עשה. וגם העשה לחודה נדחית מיהת היכא דעשה שכנגדה חמורה הימנה. מ"מ לדחות עשה ול"ת כאחת לא דחינן מקמי עשה אפי' עשה חמורה דומיא דעשה

דמצורע. וכמש"כ התוס' (בזבחים ל"ג ע"ב) בד"ה לענין מלקות עיי"ש. והשתא היינו דקאמרינן הכא לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עברי' וכו'. כלומר דבשעתא דלקחה לאם אכתי לא נזדמן לפניו טהרת מצורע. דנמצא דבאיסור ודרך עבירה עבר על הלאו ולקחה. אלא דבתר הכי נזדמנה לו טהרת מצורע דהו"ל עשה אלימתא. דהשתא אינה עומדת כנגדה אלא עשה דשלוח הקן גרידא. והילכך שפיר הוה סד"א שתהא נדחית מקמי עשה אלימתא דטהרת מצורע. משום דגדול השלום וכדמסיק ואזיל. ואילו לא עבר באיסור ושקלה מעיקרא לאם בעבירה. אלא בדרך היתר. דמעיקרא נזדמנה לפניו טהרת מצורע מקמי דלקחה. ונדחה הלאו מפני העשה. שוב לא הוה סלקא אדעתין לומר שתדחה נמי העשה. משום דאין בכח עשה אפי' כעשה דמצורע דאלימתא למידחי ל"ת ועשה כאחת. אבל השתא דלאו עברי' באיסור מקמי דאזדמן לי' עשה דטהרת מצורע. שלא סייע העשה לדחות הלאו. שפיר הוה סד"א דאתי עשה אלימא כטהרת מצורע למידחי עשה גרידא דשלוח הקן. אי לאו דגלי קרא דתשלח דלא דחי אפי' עשה גרידא. וממילא מסתלקת בזה קושית התוס' על הריב"א ז"ל וכמבואר. והשתא סייעתא נמי איכא בזה לפי' הריב"א. דהרי הניחא לפי' הריב"א. אבל אם נימא דבמקום ל"ת ועשה גם הלאו אינו נדחה מקמי עשה שכנגדו. הדק"ל למה לי' למינקט בלישני' ולמידק לומר דלאו עברי'. ולא נקט בפשיטות כלישנא דאוקימתא בתרייתא דלאו ליכא. דהרי ודאי פשיטא דלא משכחת לה השתא דליתי' ללאו אלא בדרך עבירה באיסור. דהא אפי' נזדמנה לו מיד מעיקרא עשה דטהרת מצורע מקמי דלקחה לא נדחה לאו דלא תקח. מאחר שיש עמו עשה דשלח תשלח. ואי אפשר ללקחה אם לא בעבירה. ומה לו להזכיר כלל דעברי' ללאו בעבירה. דלית לן לפ"ז שום נפקותא בהכי. אלא ודאי מוכרח מזה כפי' הריב"א ז"ל. דלדידי' שפיר נדחה הלאו אי הוה נזדמנה לפניו עשה דטהרת מצורע מקמי דשקלה לאם. אלא דבהך גוונא שוב אין מקום לטעות ולומר שתהא גם העשה נדחית. ולזה לא איצטריך קרא דתשלח. ולהכי בהכרח הוצרך למינקטה בגוונא דעברי' ללאו בעבירה. דשוב שפיר הוה סד"א דאתי עשה דטהרת מצורע שנזדמנה לפניו השתא בתר דשקלה לאם ודחי עשה דשלוח. אי לאו דגלי קרא דתשלח כמו שביארנו. ונסתייעו דברי הריב"א ז"ל. ודברי רבותינו בעלי התוס' ז"ל צ"ע אצלי:

ומעתה לפ"ז בעשין דיו"ט ליכא קושיא במה שחזר ומנאן רבינו הגאון ז"ל אע"פ שמנה הלאוין שבכל יו"ט במספר הלאוין. משום דמשכחת לה גוונא דליתא ללאו דמלאכת יו"ט. ואין איסור במלאכה אלא משום העשה. וכגון במקום מצוה. דהלאו נדחה ועשה הוא דאיכא. וכדעת הריב"א ז"ל. ואין מקום קושיא אלא בעשין דשביתת שבת ויוה"כ.

דבהנך ליכא לתרוצי הכי דאין לאוין דשבת ויוה"כ נדחין מקמי עשה. דהו"ל לאוין שיש בהן כרת ואין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. אלא דמהתם בלא"ה לא תקשה. די"ל דחזר ומנה העשין הללו משום שנכלל בהן תוספת מחול על הקודש. דתוספת שבת ויוה"כ דאורייתא. ולית בי' אלא העשה בלבד וכמו שביארנו. והנה כל זה כתבתי לפי נוסח דברי רבינו הגאון ז"ל שהביאם הר"י הישראלי ז"ל ביסוד עולם שם. אבל ראיתי במצרף לחכמה להרע"ז מהאדומים ז"ל (מאמר שני פ"ז) שהביא בשם הרב האפודי דברי רבינו סעדי' גאון ז"ל אלו בנוסחא אחרת בכמה דברים. וכתב בזה שם וז"ל לא רצו שיהי' פסח יום שני לבל יבוא יוה"כ ערב שבת. ותהי' החטאת נאכלת לכהנים נותר ביום א' ופגול. וכן לא הי' ביום ד' לבל יהי' יוה"כ יום א' ולא יוכלו להוסיף מחול על הקודש אלא אם תגרע מן השבת וכו'. עכ"ל רבינו הגאון ז"ל לפי נוסחא זו עיי"ש. ולפ"ז ניחא בפשיטות טפי השגת הריבר"ב ז"ל השנייי'. שהרי לפי נוסחא זו מבואר שלא חשש רבינו הגאון ז"ל אלא לתוספת של יוה"כ בלבד. וא"כ י"ל דדעתו כדעת הטור (באו"ח סי' תר"ח). וכמו שהבין בכוונתו מרן בב"י ושאר אחרונים. דליכא תוספת מדאורייתא אלא בשביתה דיוה"כ עיי"ש. אלא דלפ"ז הדק"ל מה שמנה עשה דשביתת שבת. דאי משום תוספת הרי לפ"ז ליכא בשבת תוספת דאורייתא. ואי משום סברת הריב"א ז"ל הרי אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. וא"כ כל היכא דעשה איכא איתא נמי לל"ת. מיהו אין דבר זה מוסכם דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. דהרי לדעת הר"ש מקינון ז"ל בספר כריתות (בחלק לשון למודים שער ג' סי' קס"ג) קיי"ל דכל עשה דוחה ל"ת אפי' ל"ת שיש בו כרת עיי"ש. וכן מתבאר מפירש"י (יבמות ו' ע"א) ד"ה אלא לעולם. ובתוס' שם בד"ה שכן הכשר עיי"ש היטב. וכן דעת הרשב"א ז"ל (בביצה ח' ע"ב) בד"ה מיהא דאמרי' וכו' עיי"ש. וכ"כ הרש"ל ז"ל (ביבמות ד' ע"א) עיי"ש. ויש להביא ראי' לזה מפשטא דסוגיא דיבמות (מ"ד ע"א) דהכי ס"ל לסתמא דתלמודא עיי"ש ולעיל (ח' ע"א) ואכמ"ל בזה. וא"כ גם בעשה דשבת ניחא ע"פ סברת ריב"א ז"ל. ולפ"ז גם בעשה דיוה"כ ניחא מלבד מש"כ מטעם מצוה דתוספת. ואין להאריך בזה יותר:

ובעיקר דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה כאן בעשה שביתת בנים. ולא אשכחן בקרא מבואר עשה לבנים. מלבד מש"כ לעיל נראה לי עוד בזה בכוונת רבינו ז"ל שדבריו בנויים על סוגיא דריש פ"ק דמועד קטן (ג' ע"א) דאמרינן התם איתמר החורש בשביעית ר"י ור"א. חד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה. לימא בדרבי אבין אמר רבי אילעא קמיפליגי דאמר ר"א אר"א כל מקום שנאמר כלל בעשה ופרט בל"ת אין דנין אותו בכלל ופרט וכלל. מאן דאמר לוקה לית לי' דר"א אר"א וכו'. לא דכ"ע לית לי' דר"א אר"א. מ"ד לוקה שפיר

וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל כל מקום שנאמר כלל בעשה וכו' כגון הכא דכתיב ובשנה השביעית שבת שבתון יהי' לארץ כלל. היינו עשה. שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור פרט. היינו ל"ת. אין דנין אותו בכלל ופרט וכלל. ואע"ג דכתיב כלל בתרי'. כגון הכא דכתיב כלל בתרי' שנת שבתון. כלומר אין לו דין דשאר כלל ופרט וכלל שכתובים כולם בעשה או בלאו. דאמר כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט דמרבי כל מידי דדמי לפרט. אלא דיינינן לי' בכלל ובפרט. הואיל ונשתנה משאר כלל ופרט וכלל אמרינן אין בכלל אלא מה שבפרט וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דלכ"ע מיהת בכלל בעשה ופרט בל"ת דנין אותו בכלל ופרט דנעשה הפרט פירושו של הכלל. ולא נחלקו אלא לענין כלל ופרט וכלל. וגם בזה מסקינן דכ"ע לית להו דר"א אר"א. ואף דהתוס' שם וכן הר"ש (בפ"ק דשביעית) יש להם שם גירסא אחרת בסוגיא שם עיי"ש. מ"מ הריטב"א ז"ל במו"ק שם הכריע דהעיקר כגירסא שלפנינו וכפירש"י עיי"ש. הן אמת דבסוגיא דפרק בתרא דסנהדרין (קי"ג ע"א) מבואר דמילתא דר"א אר"א היא בכלל ופרט ולא בכלל ופרט וכלל עיי"ש. וצ"ע לכאורה. אלא שאין כאן מקום להאריך בזה. דבלא"ה גם שם לפי גירסת הראב"ד ז"ל שהביא בחי' הר"ן שם דגריס דכ"ע לית להו דר"א אר"א עיי"ש. א"כ לא קיי"ל כר"א אר"א. דהא לפי ס"ד דהתם דריה"ג ור"ע פליגי בדר"א אר"א. ור"ע לית לי' דר"א אר"א. הרי קיי"ל כר"ע לגבי ריה"ג. וכ"ש למאי דמסיק דכ"ע לית להו דאידחי מילתא דר"א אר"א מהלכה. וא"כ מבואר דקיי"ל כלל בעשה ופרט בל"ת נעשה הפרט פירושו של הכלל. וכאילו כתוב הפרט גם בתוך הכלל. ועדיפא מינה אשכחן בסוגיא דסוכה (כ"ח ע"ב) שהבאתי לעיל. דדריש מקרא דהאזרח לרבות נשים שחייבות בעינוי עיי"ש. והרי קרא דהאזרח לא כתיב בעינוי אלא במלאכה הוא דכתיב בקרא. דכתיב תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר. הרי דאע"ג דהנך פרטי דהאזרח והגר. בלאו הוא דכתיבי ולא בעשה דעינוי. מ"מ דריש להו אעשה. והיינו ע"כ משום דהעשה והלאו כתיבי סמוכים ותכופים זה לזה. אמרינן דהנך פרטי דכתיבי אצל הלאו שייכי נמי להעשה. והשתא א"כ אף כאן ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דכיון דכתיב בקרא ששת ימים תעבוד וגו' ויום השביעי שבת לה' אלקיך. והיינו עשה שתעשה יום השביעי שבת לה' אלקיך. ומסיים קרא בלאו לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו'. הו"ל כלל בעשה ופרט בל"ת. דהו"ל כאילו הנך פרטים שבלאו כתובים נמי אצל העשה. וכאילו העשה מפורש בהן בכל אחד בפ"ע. והילכך שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל כולהו הנך פרטי במנין העשין. ושוב לא הוצרך למנותם במנין הלאוין אלא לאו דשביתת עצמו בלבד מטעם שביארנו לעיל:

ונראה דרבינו הגאון ז"ל בזה לטעמי' אזיל דמהאי טעמא מנה ג"כ לקמן (בעשין ע' ע"א ע"ב) שלש עשין שארה כסותה ועונתה עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דהרי הנך פרטי בלאו הוא דכתיבי. כדכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע. וכן כל שאר מוני המצוות מנאום במספר הלאוין ולא בין העשין. הבה"ג וסייעתו והרמב"ם וכל סייעתו ז"ל. חוץ מהר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שמנה ג"כ במנין העשין שארה כסותה ועונתה. ולא מנאן בין הלאוין. וכנראה נמשך בזה אחר רבינו הגאון ז"ל כמו שמצינו לו ז"ל גם בקצת מקומות אחרים. והמפרש הר"מ מועטי ז"ל לא דבר בזה נכונה עיי"ש בדבריו. ועכ"פ הדברים תמוהים טובא לכאורה אבל עם מה שביארנו הדברים נכונים מאוד. ורבינו הגאון לטעמי' אזיל דס"ל בכל כיו"ב דהו"ל כאילו הפרטים כולם שכתובים אצל הלאו שייכי נמי להעשה. וכאילו נפרטו בפירוש בהעשה כמו אצל הלאו. וא"כ כיון דכתיבי בקרא כמשפט הבנות יעשה לה שארה כסותה ועונתה לא יגרע. הו"ל כאילו כתיב שארה כסותה ועונתה יעשה לה כמשפט הבנות. ולכן מנאן במספר העשין בשלש עשין. כדין כל מצוה שנפרטו בה איזה פרטים דכל פרט ופרט נמנה בפ"ע לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. ודברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב לשיטתו. ויש לתמוה על שאר מוני המצות הבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל אמאי לא מנו עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. לדרכם ז"ל שכל מצוה שיש בה עשה ול"ת מונים העשה במנין העשין וגם הלאו במנין הלאוין. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש ששי) עיי"ש. ובודאי נראה דעשה גמורה היא ולא גרעה משאר עשין שבתורה. ועי' בנתיב מצותיך (ד"ל ע"א) ואין כאן מקום להאריך בזה. ועכ"פ נתבארו על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל בזה. ושפיר מנה עשה בשביתת בנים:

אלא דעדיין צ"ע לכאורה דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל כאן א"כ במצות שמחת הרגלים דכתיב ג"כ בקרא (בפרשת ראה) ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה. הי' לו למנות כל פרט ופרט עשה בפ"ע. כמו שמנה כאן בעשה דשביתה בשבת כל פרט בפ"ע. בנים עבדים ובהמה. מיהו נראה דגם הא לא תקשה. דנראה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל להלכה כאביי דאמר (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"ב) דאשה מצד עצמה לא מיחייבה בשמחה אלא בעלה משמחה. וכן פסק הראב"ד ז"ל (בפ"א מהלכות חגיגה ה"א). ולפי דברי הכ"מ והלח"מ שם גם דעת הרמב"ם ז"ל כך היא עיי"ש. ועי' בלח"מ (פי"ד הי"ד מהלכות מעה"ק) שלא כתב כן עיי"ש. וכן מבואר בסה"מ להרמב"ם (עשין נ"ד ובסוף מנין העשין שלו) עיי"ש ובחנוך (פרשת ראה מצוה תפ"ח) ועכ"פ ודאי ראוי לפסוק הלכה כאביי לגבי ר"ז דבתרא הוא. ומה שרצו קצת אחרונים להכריח כדעת הרמב"ם מסוגיא דפ"ק דנדרים (ד' ע"ב) דפריך סתמא דתלמודא והרי

חטאת יולדת דלא אתיא לכפרה ועבר עלה בבל תאחר עיי"ש. הרי דסתמא דתלמודא נקט כר"ז דנשים איתנייהו בשמחה. דהא בהא תליא כמבואר בסוגיא דפ"ק דר"ה שם עיי"ש. כבר השיבו על זה דלישנא דעבר משום ב"ת לא משמע אלא דהבעל הוא שעבר משום ב"ת. והיינו משום דחיובא עלי' רמיא להביא כל קרבנות שאשתו חייבת וכדתנן (פי"ד דנגעים מי"ב) וילפינן לה מקרא בספרי (פרשת נשא). וכן הביא הר"ש משאנץ שם מספרי זוטא עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י ותוס' (פ"ג דסוטה כ"ג ע"א) עיי"ש. וכיון דמדאורייתא על הבעל רמיא שפיר קאמר דעבר בב"ת. אבל אשה לעולם אימא לך דהלכה כאביי דליתא בב"ת משום דליתא בשמחה:

איברא דראיתי להראב"ן ז"ל בספרו (סי' צ"ה) שאלה ג' שנשאל על סוגיא זו (דפ"ק דנדרים) דקאמרי' והרי חטאת יולדת דלא אתיא לכפרה ועבר עלה בב"ת וכתב שם. וז"ל ואקשי קרובי מנ"ל לתלמודא הא סברא דעבר עלה בב"ת. ועוד הקשה הא בעיא היא (בריש מס' ר"ה) אשה מה היא בב"ת וכו' ופשיט לי' אביי תיפוק לי' דהא מיחייבא בשמחה וכו'. ומהכא פשיטא לי' לבעל התלמוד דחטאת יולדת עבר עלה בב"ת מפישוט דאביי עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דגם הראב"ן ז"ל ס"ל דסוגיא דסתמא דתלמודא (דרפ"ק דנדרים) אזלא אליבא דר"ז דאשה איתא בשמחה. ולפי האמור דברי הראב"ן ז"ל אלו תמוהים טובא. שהרי כיון דמדאורייתא הבעל הוא שחייבתו תורה בקרבנות אלו של אשתו. וממילא מבואר דחיובא דבל תאחר בקרבנות אלו עלי' דבעל רמי. אין זה ענין להך בעיא (דרפ"ק דר"ה) באשה מה היא בב"ת. גם עיקר דברי הראב"ן ז"ל אלו מתמיהים אצלי מה שהשיב לקושיא הראשונה. שהרי מפשיטותי' דאביי לדברי ר"ז לא שמענו אלא עיקר הדבר דאשה ישנה בכלל אזהרת בל תאחר כיון דאיתא במצות שמחה. וקרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה. אבל אין לנו מזה ראי' אלא דבכל הקרבנות שהאיש עובר עליהם בב"ת גם אשה עוברת עליהם בלאו זה. אבל שתהי' חטאת יולדת וכיו"ב דלא אתיא לכפרה בכלל לאו דבל תאחר. ליכא שום משמעות והוכחה כלל מפשיטותי' דאביי. ולעולם אימא לך דבכל הנך קרבנות דלא אתו לכפרה ליכא בהו אזהרת בל תאחר לא באיש ולא באשה. וע"כ אין לנו בתירוץ קושיא זו אלא מה שתירצו שאר ראשונים ז"ל הביאם בש"מ בנדרים שם עיי"ש. ובמש"כ התוס' בזה שם. אבל דברי הראב"ן ז"ל אינם מובנים כלל. אם לא שנאמר דאין כוונתו בקושיא זו כקושית שאר ראשונים שהקשו מהיכן פסיקא לי' דבחטאת יולדות אע"פ דלא אתיא לכפרה עבר בב"ת. אלא הא גופא קשה לו מנ"ל דקרבן נשים איתי' בבל תאחר. ולזה הוסיף להקשות תו הא באמת בעיא דלא איפשיטא היא בפ"ק דר"ה. והיכי פריך הכא כ"כ בפשיטות דעבר עלה בב"ת.

ולפ"ז קושיא חדא היא דאית בה תרתי. דלא באה קושיא שניי' אלא לאלומי קושיא ראשונה. ולולא דברי הראב"ן ז"ל הי' נראה לענ"ד דאינו כן כוונת השואל. אלא כוונתו פשוטה כקושית שאר ראשונים ז"ל שהבאתי. ועל זה אין מקום לתירוצו של הראב"ן ז"ל וכמו שביארנו. ועכ"פ עיקר דברי הראב"ן תמוהים. וגם על השואל יש לתמוה דקארי לה מאי קארי. דהא ודאי לא מיירי הך סוגיא דנדרים מבל תאחר דאשה אלא דאיש. כדמשמע מלישנא דעבר דנקט. דהוא לשון זכר. ואדרבה יש לדייק מהך סוגיא איפכא דאין אשה עוברת בב"ת. מדנקט קושייתו באיש ולא באשה גופא. וכגון בפנויה אלמנה או גרושה. דהיא עצמה מיחייבא בקרבנותי'. אלא ודאי אשה ליתא בשמחה. וממילא ליתא נמי בב"ת. ולהכי לא מצי פריך אלא מחיובא דבעל. ואולי אפשר לומר דפשיטא להו להראב"ן והשואל ז"ל דאם איתא דאשה ליתא בב"ת גם בעלה דאתי מחמתה לא גרע מינה. ולא עבר על קרבנות אשתו בב"ת. דלא רבי קרא לחייב את הבעל בקרבנות אשתו אלא שיהא הוא עומד במקומה ונכנס תחתי'. אבל לא אשכחן דרביי' קרא לבעל שיתחייב יותר מאשתו גופא. ואע"ג דמבואר בסוגיא (דריש פ"ק דר"ה) דשלמים הבאים מחמת פסח אין דינם לענין בל תאחר אלא כשאר שלמים ולא כפסח. כדאמרינן התם (ה' ע"א) תנא שלמים הבאים מחמת פסח ותנא שלמים הבאים מחמת עצמן. סד"א הואיל ומחמת פסח אתו כפסח דמו קמ"ל עיי"ש. שאני התם שכבר נתעקר שם פסח מיניהו ואי אפשר שיקרבו לשם פסח. שכבר נתכפרו הבעלים באחר. ולשנה אחרת לא חזי דהו"ל בן שתים. משא"כ כאן דחיובא דבעל לא עקר לגמרי חיובא דאשה. דפשיטא דאי לית לי' לבעל ואית לה לדידה נכסים שאין לבעל רשות בהן. או כגון שנתאלמנה או נתגרשה ולא הניח נכסים. ואית לה נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל שגבתה דמחייבה היא בכל קרבנותי'. דמצוה דידה היא אלא דרמי קרא חיובא אבעל להביאן תחתי'. ובלא"ה מבואר בברייתא בנדרים (ל"ה ע"ב) ובב"מ (ק"ד ע"א) דלאחר גירושין נפטר הבעל אפילו מקרבנותי' שנתחייבה בעודה תחתיו. ואפי' אם תמצא לומר דהיינו רק לר"י דדריש לשון הדיוט. ורבנן פליגי עלי'. מ"מ מתבאר מזה דבמחלה לו בפירוש חזר החיוב עלי'. וא"כ עיקר חיובא מכח דידה קאתי. אלא דחייבה תורה את הבעל לסלק חיובה בממונו. ועי' סוטה (כ"ג ע"א) תוס' סוף ד"ה כל הנשואות עיש"ה. והילכך ודאי אית לן למימר דעכ"פ לית לן להחמיר עליו בחיוב הבאת קרבנות אלו יותר ממה שהחמיר הכתוב עלה דידה גופא. וכיון דאיהי גופא לא עברה עלייהו בב"ת. כ"ש הבעל דליתי' בב"ת. ודי לנו לומר דריבה הכתוב את הבעל להתחייב בהבאת קרבנותי' כמותה. אבל לא יותר ממנה. והשחא לפ"ז הא דנקט בסוגיא דנדרים שם לשון זכר דקאי על הבעל. ע"כ לאו דוקא.

ואורחא דמילתא נקט. דמסתמא יולדת אית לה בעל שמתחייב בקרבנה. ואיה"נ דבדידה נמי איכא ב"ת דאם איתא דבדידה ליכא ב"ת כ"ש דבדידי' ליכא ב"ת. ולזה שפיר הקשה השואל והוצרך הראב"ן ז"ל לתרץ דסוגיא זו אזלא אליבא דר"ז. והיינו כדפשיט אביי דאשה איתא בב"ת כיון דלר"ז איתא בשמחה אלא דמ"מ אין מזה הכרעה לפסוק הלכה כר"ז. דאין זה מוכרח כ"כ. וגם עי' מש"כ בזה הר"ב ט"א בר"ה שם ובא"מ שם עייש"ה ואכמ"ל בזה:

אמנם לכאורה יש ראי' ברורה דסתמא דתלמודא ס"ל כר"ז מדאמרינן בפ"ק דקידושין (ל"ה ע"א) ולר"י דאמר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין וכו' מא"ל. משום דהואי מצה שמחה והקהל שלשה כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ופירש"י שם וז"ל משום דהואי שמחה וכו'. ולא ס"ל כאביי דאמר לעיל אשה בעלה משמחה עכ"ל. ועי' בתוס' שם ד"ה משום דהוי וכו' עיי"ש. הרי דסתמא דתלמודא נקט עיקר כר"ז דאשה מיחייבא בשמחה ולא כאביי. ואפשר דמה"ט פסק הרמב"ם כר"ז. אבל אין מזה הכרח גמור דיש מקום לדחות. ועי' בתוס' הרא"ש שם ובחי' מהרי"ט ז"ל שם עייש"ה. ואין מזה קושיא על הראב"ד דפסק כאביי. ומעתה שפיר י"ל דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. והנה הא דקאמר אביי אשה בעלה משמחה. כתבו התוס' (פ"ק דקידושין ל"ד ע"ב) בד"ה אשה וכו'. בשם ר"ת ז"ל שמפרש אשה בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו. שהחובה מוטלת על בעלה. ובאלמנה על ששרויה אצלו. אבל היא גופא לא מיחייבא לאתויי שלמי שמחה עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הא דכתיב בקרא ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו'. היינו רק לומר שיאכילם גם הם משלמי שמחה שעליו להביא ברגל. דהא אשתו בקרא לא כתיב כלל אלא מבתך נפקא. וכמש"כ בתוס' רי"ד (בפ"ק דקידושין) שם וז"ל אשה בעלה משמחה. פי' אין אשה כתובה אצל שמחת הרגל כ"א בת. דכתיב ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך וגו'. אבל מיהו כיון דבתו חייבת גם אשתו חייבת. ובא אביי לתרץ דהשמחה באיש נוהגת ולא באשה. דאשה בעלה משמחה. וכן נמי הבת אביה משמחה עכ"ל עיי"ש. ופשוט דכמו דפירושא דבתך כך הוא. ה"ה לאינך פרטי וכדמוקמינן בגמרא דאלמנה דכתיב בההוא קרא היינו בשרויה אצלו עיי"ש. וא"כ אין כאן בקרא אלא מצוה אחת עלי' דידי' בלבד. ואינך פרטי אינן אלא ללמד אופן עשיית המצוה. שלא יאכל הוא לבדו שלמי שמחה שמביא ברגל. אלא משמח באכילתן בניו ובנותיו ואשתו ועבדו ואמתו והלוי והיתום והאלמנה שבביתו. וכמו דכתיב גבי הבאת נדרים ונדבות ושמחתם לפני ה' אלקיכם אתם ובניכם ובנותיכם ועבדכם וגו'. וכן גבי הבאת מע"ש לירושלם כתיב כ"א לפני ה' אלקיך תאכלנו וגו' אתה ובנך ובתך ועבדך

ואמתך וגו' וכתיב ואכלת שם וגו' ושמחת אתה וביתך וגו'. ובכל זה ליכא שום מצוה פרטית בפ"ע. דאין זה אלא ענין עשיית המצוה. למי יאכילם ויְשַמח עמו. ואף כאן במצות שמחה הכי הוא. וביותר י"ל דשמחתם ג"כ משום חובת שמחה דידי' היא. דאין שמחתו שלמה אם אין כל בני ביתו והשרויים אצלו שמחים עמו. וכן מבואר בירושלמי (רפ"ק דסוטה) דמפרש התם טעמא דבעל יכול להפריש מנחת סוטה על אשתו שלא מדעתה. משום דמכיון דכתיב ושמחת אתה וביתך והוא מעוכב מלשמוח עמה מפריש עלי' חוץ מדעתה עיי"ש. והיינו משום דהו"ל כקרבנו כיון שהוא מעוכב מלשמוח עמה כל זמן שלא קרבה מנחתה. וכן אמרינן שם לענין קרבן יולדת שלה. כיון שאינה ראויה לאכול משלמי שמחה שלו והוא מעוכב מלשמוח עמה עיי"ש. הרי דכיון שאינו יכול לשמוח עמה חשיב כבטול שמחתו. וא"כ שמחת ב"ב שמחתו היא. והרי זה בכלל מצות שמחה דידי'. וחדא מצוה היא. והילכך לענין מצות שמחה יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שלא מנה אלא המצוה שעליו בלבד. וכיו"ב כתב הרמב"ן ז"ל ריש שורש שני. ועי' במג"א שם עיי"ש:

מצוה לח

ראשון ושביעי בניסן. הוא מ"ע דיום ראשון ומ"ע דיום שביעי של פסח ושתי עשין מיוחדות בפ"ע הן. דבכל חד כתיב בקרא עשה בפ"ע כדכתיב (בפ' אמור) ובחמש' עשר יום בחודש הזה חג המצות וגו' ביום הראשון מקרא קודש יהי' לכם וגו' ביום השביעי מקרא קודש וגו'. ואע"ג דבפסח לא כתיב שבתון כלל. מ"מ קרא דמקרא קודש יהי' לכם היינו ג"כ עשה דשביתה ממלאכה. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קנ"ט ק"ס קס"ב) עיי"ש והרא"ם ז"ל ביראים (סי' קי"א קי"ב) עיי"ש. וכן מתבאר בברייתא (בפ"ב דחגיגה י"ח ע"א) ובספרא (פרשת אמור) דמקרא קודש הו"ל כשבתון. דקתני אלה מועדי ד' מקראי קודש במה הכ"מ אם בראשון הרי כבר נאמר שבתון וכו' עיי"ש. ובפירש"י ד"ה מקראי קודש. ואין צריך למש"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין פ"ט) עיי"ש. וכן הסמ"ג (עשין ל"ג ל"ד) וכו' מנה בכל המועדים עשין דשביתה מקראי דמקרא קודש יהי' לכם האמור בכל מועד בפ"ע (בפרשת אמור. ופרשת פנחס) עיי"ש. ועי' בפ"ק דשבועות (י"ג ע"א) בתוס' ד"ה לא קראו. אלא דלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב ראשון ושביעי בניסן הוא מגומגם קצת כמבואר. ובאזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור זכור) כתב לקדש ראשון ושביעי בפסח עיי"ש וזה נכון. אבל לשונו כאן צריך ביאור. ונראה דלישנא דמתניתין דריש פ"ק דר"ה נקט. דתנן באחד בניסן ר"ה לרגלים. ובגמרא (שם ד' ע"א) פרכינן עלה רגלים באחד בניסן הוא. בט"ו בניסן הוא. אמר ר"ח רגל שבו ר"ה לרגלים.

ופירש"י ז"ל רגל שהוא בחודש הנכנס באחד בניסן הוא ר"ה לרגלים עכ"ל עיי"ש. ולזה רמז רבינו הגאון ז"ל כאן וכתב ראשון ושביעי בניסן. ורצה לומר ברגל שבניסן. וזה ממש כלישנא דתנא דמתניתין דקרי לרגל שבניסן ניסן:

והנה הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש י"ג) השיג על הבה"ג ז"ל שמנה מוספי כל המועדים כולם במצוה אחת. וא"כ הי' לו למנות גם שביתת כל המועדים כולם מצוה אחת. והרי הבה"ג מנה שביתת כל מועד ומועד בפ"ע וא"כ גם המוספים הי' לו למנות מוספי כל מועד בפ"ע. והפליג בהשגה זו הרבה. וכתב דזהו טעות גדולה מאוד מגונה עיי"ש בדבריו. ותמיהא זו תסוב גם על רבינו הגאון ז"ל שגם הוא מנה לקמן במספר הפרשיות כל המוספין במצוה אחת. ואעפ"כ מנה כאן שביתת כל מועד ומועד עשה בפ"ע. וגם הרמב"ן ז"ל מלאך מליץ טוב על הבה"ג בכל מקום שמשיג הרמב"ם עליו. כחן שתק ולא ענה מאומה. ולכאורה הי' מקום לומר דכמו דתמיד של שחר ותמיד של בין הערבים. אע"ג דכתיב בכל חד מצוה בפ"ע את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה ביה"ע וגו'. מ"מ מנאן הרמב"ם ז"ל גופי' (עשין ל"ט) בעשה אחת. והיינו משום דבראש הפרשה כללן הכתוב במצוה אחת. דכתיב את קרבני לחמי לאשי וגו' תשמרו להקריב לי במועדו וגו' זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עולה תמיד. אלא שחזר הכתוב וחלקן בפרטות כל אחד בפ"ע רק כדי להורות פרטי דיניהם וזמני הקרבתן. וכן רבינו הגאון ז"ל והבה"ג מנאום מצוה אחת מה"ט. וכבר ביארנו בזה לעיל (עשה ד') עיי"ש. וא"כ אף במוספין שכללן הכתוב לכל מוספי המועדים במצוה אחת בסוף פרשת המוספין. דכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם וגו'. יש לנו למנותן כולן במצוה אחת. אלא שהוצרך הכתוב לכתבן ג"כ כל אחד בפ"ע כדי להורות פרטי דיניהם של כל אחד לעצמו. משא"כ שביתת כל המועדים שלא נכללו כולם במצוה אחת. אלא מצוה של כל אחד נכתבה בתורה בפ"ע. ואע"ג דכתיב (בפ' אמור) בריש פרשת המועדים אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם. וכבר ביארנו דמקרא קודש היינו שביתה ממלאכה. וא"כ לכאורה גם שביתת כל המועדים נכללו בעשה אחת. אבל אין במקרא זה לשון עשה ומצוה לשבות ממלאכה. ומאי דכתיב אשר תקראו אותם במועדם נדרש בספרא לענין אחר לגמרי. וכמו שהביאו רש"י והרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. וכן הוא בתלמוד בכמה דוכתי. וכן מאי דכתיב בסוף הפרשה אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה' וגו'. אין בזה לשון עשה גמורה. אלא קאי על העשין האמורות למעלה בכל מועד ומועד בפרטות. כלומר אלה מועדי ה' אשר צויתי עליהם למעלה בכל אחד שתקראו אותם מקראי קודש. אבל

לא חזר וכללן כולן בעשה גמורה בפ"ע. כמו במוספין דכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם וגו'. ובפרט דמדסיים הכתוב להקריב אשה לה' וגו'. נראה דלא מיירי הך קרא אלא במצות הקרבת המוספין בלבד ולא בשביתה. וכיון דבשביתת השבת והמועדים אין לנו עשה אחת הכוללת כולן במצוה אחת. ואין לנו בהן אלא העשין הפרטיות שנאמרו בכל אחד בפ"ע. הילכך נמנו כולן בפרטות בפ"ע. משא"כ המוספין שבא בהן עשה אחת כללית לכולן כאחת בקרא דאלה תעשו לה' במועדיכם. אין לנו למנותן אלא בעשה אחת כמו שביארנו. ובפרט לדרכו של רבינו הגאון ז"ל דאפי' בל"ת ועשה שבמצוה אחת אינו מונה אלא זה שכולל יותר מהשני כמו שביארנו בכמה דוכתי. וכ"ש בשתי עשין שאין למנות אלא הכללית בלבד. והרי גם הרמב"ם ז"ל גופי' מנה (בסה"מ עשין נ') מוספי כל ימי חג הסוכות בעשה אחת. אע"פ שבפרשת המוספין (בפרשת פנחס) כתיב בכל יום משבעת ימי החג מצוה בפ"ע. וגם חלוקין בקרבנותיהם כל יום לעצמו. ועכצ"ל דלכך מנאן בעשה אחת משום שבפרשת המועדות (שבפרשת אמור) כללן הכתוב לכל שבעת ימי החג כאחד. וכתב שבעת ימים תקריבו אשה לה'. וא"כ אף אנן נימא לכולהו מוספין של כל המועדים כולן. דאע"פ שבא בכל אחד מהם עשה בפ"ע. מ"מ כיון שחזר הכתוב וכללן כולן בעשה אחת. כדכתיב שם אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה' עולה ומנחה וגו'. וכתיב (בפרשת פנחס) אלה תעשו לה' במועדיכם וגו'. יש למנות כולם בעשה אחת:

אלא דאכתי אין זה מספיק לסלק לגמרי השגת הרמב"ם ז"ל. דהתינח למוספי כל המועדים. אבל הרי הבה"ג ורבינו הגאון ז"ל כללו גם מוסף שבת כאחד עם מוספי המועדים בעשה אחת. והרי מבואר בסוגיא (דפ"ב דערכין י' ע"ב) דשבת לא איקרי מועד עיי"ש. ובמש"ב הרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) ריש פרשת המועדים עיי"ש. וא"כ אין לנו עשה כללית אחת שתכלול מוסף שבת עם מוספי המועדים כולם כאחת. דליכא עשה כללית אלא למוספי המועדים. כדכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם ושבת לאו מועד הוא. וא"כ עכ"פ הו"ל להבה"ג ורבינו הגאון ז"ל למנות במוספין שתי עשין. אחת במוסף שבת ואחת במוספי המועדים כולם. ואפשר שלזה נתכוון הרמב"ם ז"ל במה שדייק בלשונו בהשגתו על הבה"ג שם. וכתב וז"ל אבל טעו במה שיתלה בזה העיקר טעות גדולה מאד מגונה. וזה שהם מנו המוספים כולם מצוה אחת. מוסף שבת ומוסף ר"ח ומוספי המועדות וכו' עכ"ל עיי"ש. ואחר שכתב המוספים כולם למה האריך וכתב עוד מוסף שבת וכו'. אם לא שכוונתו למש"כ. איך שיהי' ודאי השגת הרמב"ם עומדת בתקפה ממוזף שבת מיהת. דשבת לא איקרי מועד. ואינו בכלל קרא דאלה תעשו לה' במועדיכם.

כמבואר בערכין שם. הן אמת שראיתי להחזקוני (בפ' אמור) שכתב וז"ל אלה הם מועדי על שבת נאמר על שם שיש שבתות רבות בשנה עכ"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דגם שבת איקרי מועד. והרי הם בכלל אלה הם מועדי. ובאמת דהכי משמע ודאי מפשטי' דקרא. דהרי סמוך לו אתריו מיד שבת בקרא. אבל הוא תמוה. דהרי בגמרא שם מבואר דשבת לא איקרי מועד:

איברא דראיתי בספרי (בפרשת בהעלותך) אקרא דוביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם דפליגי תנאי בהכי. דלת"ק שבת לא איקרי מועד. אבל לרבי נתן שבת איקרי מועד. וכמו שהאריך בפירושו בספרי דבי רב להר"ד פארדו ז"ל עיי"ש. והעלה שם דלהלכה קיי"ל כר"נ. ובשלהי תמיד סתם לן תנא כוותי'. וכן פסק הרמב"ם (בפ"ו מהלכות תמידין) עיי"ש בדבריו. ולפ"ז דברי החזקוני נכונים אליבא דהילכתא. וממילא גם השגת הרמב"ם ז"ל מסתלקת. אלא דאין הדברים ברורים אצלי. ובפרט דסתמא דתלמודא בסוגיא דערכין קאמר בפשיטות דשבת לא איקרי מועד. ולכן נראה דודאי בכל מקום שנזכרו מועדים לא יתכן לומר דאין שבת בכלל. דודאי קדושת שבת חמירא טפי מקדושת המועדים. ושם מועד יתכן גם על שבת. דאין מועד אלא זמן כתרגומו דהיינו זמן ידוע ומיוחד. וזה שייך בשבת כמו ביו"ט. והא דאמרינן שבת לא איקרי מועד. היינו רק לומר שאין לנו הכרח לומר שהוא בכלל סתם מועד דקרא האמור בהלל כדי שנצטרך לחדש ולומר דגם בשבת צריך לקרוא את ההלל. דסתם מועד האמור בקרא היינו יו"ט. והנה גבי הלל לא כתיב בקרא לשון מועד. והא דקאמר טעמא דלא אמרינן הלל בשבת משום דשבת לא איקרי מועד. ע"כ סמיך אקרא דמייתי לקמן דכתיב השיר יהי' לכם כליל התקדש חג. ליל המקדש לחג טעון שירה וכו' עיי"ש. וחג היינו מועד וכמבואר בתענית (ל' ריש ע"א) עיי"ש. וכיון דכתיב בקרא חג אין לנו אלא חג ומועד אבל לא שבת. אבל כאן בפרשת המוספין דגם מוספי שבת כתיבי בפרשה. ובסוף הפרשה מסיים קרא וכתב אלה תעשו לה' במועדיכם וגו'. אית לן למימר דודאי אכולהו הנך דכתיבי בפרשה קאי. ולא איצטריך ראי' לגבי ר"ח מדאשכחן דאיקרי מועד מדכתיב קרא עלי מועד. אלא משום דהו"ל יום חול ולא איקדיש בעשיית מלאכה. ומסתמא לא הי' לנו לומר שיהי' בכלל מועדיכם דקרא. אבל שבת אין ספק דהו"ל בכלל. כיון דמוספין דידה כתיבי בההיא פרשה בתוך שאר מוספי המועדים. ואכולהו מסיים קרא אלה תעשו במועדיכם. וזו היא ג"כ כוונת החזקוני. דס"ל דלא אמרינן דשבת לא איקרי מועד אלא בסתמא. דסתם מועד דקרא לא קאי אלא על יו"ט. אבל ודאי מתפרש שפיר נמי על שבת. וכיון

דכתיב נמי שבת בפרשה ודאי על שבת נמי קאי. וכן מבואר בהדיא בברייתא (בחגיגה י"ח ע"א) לפי גירסת השאילתות (פרשת וזאת הברכה שאילתא ק"ע) עיי"ש:

הן אמת דלכאורה יש מקום להביא ראי' דשבת לא איקרי מועד כלל מסוגיא דזבחים (פרק כל התדיר צ"א ע"א) דאיבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם תדיר קודם משום דתדיר. או דילמא מקודש קודם דקדיש. ואמרינן ת"ש תמידין קודמין למוספין ואע"ג דמוספין קדישי. ומשני אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי. והדר בעי למיפשט מדתנן מוספי שבת קודמין למוספי ר"ח. ומשני אטו ר"ח למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני עיי"ש. ופירש"י וז"ל מוספי ר"ח מקודשין משל שבת דאיקרי מועד עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ע"כ מוכרח לומר דשבת ליתא כלל בכלל מועדים. דאם איתא דגם שבת מיקריא שפיר מועד אלא דמסתמא משמעות מועד לא קאי אלא איו"ט. א"כ היכי קרי למוספי ר"ח מקודש יותר ממוספי שבת משום דר"ח איקרי מועד. כיון דבאמת גם שבת מיקרי שפיר מועד. ולא גרע בהכי מר"ח כדכתיבנא:

אלא דבאמת דברי רש"י תמוהין אצלי בזה. היכי יתכן לומר דקדושת ר"ח משום שנקרא מועד תחשב יותר גדולה מקדושת שבת החמורה. ועוד דבהדיא מבואר בסוגיא דמנחות (מ"ט ע"ב) דמוספי שבת חשיבי מחודש טפי אפי' משל יו"ט עיי"ש. וא"כ כ"ש דחשיבי מקודש טפי משל ר"ח אע"ג דאיקרי מועד. דהא מ"מ לא הוי מועד ממש כיו"ט. וגם לא ידענא למאי הוצרך לכך. דהא לפי מאי דס"ד השתא דר"ח למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני. ואילו שבת כמו דאהני למוספין דידה ה"נ אהני למוספי ר"ח. וכדמשני כבר לעיל דכמו דאהני שבת למוספין אהני נמי לתמידין עיי"ש. וא"כ פשיטא דה"ה למוספי ר"ח. והשתא א"כ שפיר חשיב מוספי ר"ח מקודשין טפי משל שבת. משום דמוספי ר"ח אית בהו תרתי. קדושת שבת ור"ח. משא"כ מוספי שבת דליכא בהו אלא קדושת שבת בלבד. ועל זה משני לי' שפיר אטו ר"ח למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני. כלומר וא"כ שניהם שוים. ואין צריך כלל לכאן ההיא דר"ח איקרי מועד. ולעולם אימא לך דאין בזה שום מעליותא לגבי שבת. משום דגם שבת שייך בה שם מועד. אלא דסתם מועד משמעותו יו"ט בלבד. ולא משום קדושה יתירה דאית בי' יותר משבת. והכא חשיב לר"ח מקודש טפי רק משום דקדושתו כפולה לגבי שבת לפי מאי דס"ד השתא. דהא ודאי מיהת ר"ח ג"כ קדושה יש בו שהרי גורם למוספין שיקרבו. ולכן דברי רש"י ז"ל בזה צ"ע אצלי כעת:

עכ"פ מתבאר דודאי גם שבת בכלל קרא דכתיב בסוף הפרשה אלה תעשו לה' במועדיכם. אע"ג דשבת לא איקרי מועד סתמא. ונראה ראי' מוכרחת לחילוק זה

שכתבנו. דאל"כ גם בר"ח קשה טובא היכי קאמרינן דר"ח איקרי מועד. והא בהדיא כתיב קרא (בפ' בהעלותך) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וגו'. הרי דר"ח לא הוי בכלל מועד. וכתיב נמי חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי. (ישעי' א' י"ד). גם דרשו (בבראשית רבה פ"ו) אקרא דכתיב והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. והיו לאותות אלו שבתות. ולמועדים אלו שלשה רגלים. ולימים אלו ראשי חדשים וכו' עיי"ש. וכן הוא בפסיקתא רבתי (פט"ו) עיי"ש. ובירושלמי (פרק הרואה ה"ב) רמזו ג"כ להך דרשא עיי"ש. ובפסיקתא (רבתי פ"א) אמרו הרי למדנו שראשי חדשים שקולין כמועדות שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם עיי"ש. הרי דעכ"פ לא הוי בכלל מועדות אלא דאיתקיש למועדות. וכ"כ בטור (או"ח סי' תי"ט) דר"ח איתקיש למועד דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח עיי"ש. ונראה דמקורו מהפסיקתא שם. אבל תמוה דהו"ל טפי להביא מתלמודין דר"ח גופי' איקרי מועד. כדאמרינן בערכין ובפסחים ובשבועות ובתענית שם. אבל לפמש"כ אתי שפיר דודאי כל היכא דכתיב מועד סתם אין השבת בכלל וכ"ש ר"ח. ולא אשכחן בשום דוכתא מועד אצל ר"ח. ואף בדברי קבלה בקרא דקרא עלי מועד. אינו אלא דרשא ורמז בעלמא. ולא מייתינן משם ראי' מגופי' דקרא אלא מדדרש אביי הכי ומוקי בהכי קרא דקרא עלי מועד. ש"מ דשייך בו שם מועד. והילכך מיהת בקרא דאלה תעשו לה' במועדיכם אית לן למימר דקאי נמי אמוספי ר"ח דכתיבי לעיל בההיא פרשה. אע"ג דבעלמא כל היכא דכתיב מועד סתמא ודאי אין ר"ח בכלל. ועי' בפסחים שם בתוס' ד"ה סד"א וברש"א ושאר אחרונים שם עיי"ש היטב ואין להאריך. ולכן ניחא לי' להטור להביא מהיקש מקרא דאורייתא ע"פ הפסיקתא. ומה שלא הביא ההיקש מקרא דאלה תעשו לה' במועדיכם. היינו משום דשם אינו מפורש כ"כ כבקרא דוביום שמחתכם וגו'. ומעתה א"כ קרא דאלה תעשו לה' במועדיכם כייל נמי מוספי שבת. וא"כ יפה עשו הבה"ג ורבינו הגאון ז"ל שמנו כל המוספין כולן בעשה אחת. אע"ג דשביתת המועדים ושל שבת מנו כל אחד בפ"ע. ועי' מש"כ בזה לקמן (עשה ס') עיי"ש"ה:

והנה ראיתי להר"ן ז"ל (ריש פ"ק דמו"ק) שכתב וז"ל תניא כל מלאכת עבודה לא תעשו לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה וכו'. הרי משמע שאסורין בעשיית מלאכה מן התורה בחולו של מועד. ומצינו הכתוב שאומר ראשון ושביעי לבדן. ש"מ שחילוק יש ביניהן ומסרן הכתוב לחכמים וכו'. אלא שלא מצינו לאחד מן המחברים שמנו המצוות שימנה מצוה באיסור מלאכה בחול המועד. ואם האיסור דבר תורה הוא. איסורו לאו או עשה. ולפ"ז נראה שאינה אלא אסמכתא בעלמא וכו'. והרמב"ן ז"ל הטיל

פשרה ואמר שכל מלאכה שאינה לצורך המועד ואינו דבר האבד אסורה מן התורה וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. דנראה דזו היא מסקנתו. ואני תמה דא"כ הדק"ל אמאי לא מנאוה מוני המצוות. וביותר יש לתמוה דהרי הרמב"ן ז"ל גופי' הוא אחד מהראשונים ז"ל מוני המצוות וכיון דס"ל מלאכת חוה"מ דאורייתא אמאי לא מנאה במנין המצוות שלו. ואמנם בעיקר מה שהחליט הר"ן ז"ל שלא מצינו לאחד ממוני המצוות שמנה מצוה באיסור מלאכת חוה"מ. לדעתי יש לדון בדבר. דהרי הבה"ג מנה במספר העשין עשה לשמור חג המצות שבעת ימים. ולפי הנראה לכאורה כוונתו ז"ל למאי דאמרינן (בפ"ב דחגיגה י"ח ע"א) תניא את חג המצות תשמור שבעת ימים. לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה וכו' עיי"ש. ואעפ"י שרש"י פירש שם וכל תשמור אזהרת ל"ת הוא. שומרהו מן המלאכה עיי"ש. מ"מ הבה"ג לא ס"ל הכי. דכיון דכתיב בלשון עשה הו"ל עשה. וכמש"כ הרא"ם ז"ל (בפרשת יתרו) אקרא דזכור את יום השבת עיי"ש. ולכן מנאה במנין העשין. וגם הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו מנה מצוה זו במנין העשין עיי"ש:

הן אמת שראיתי להר"א ממיץ ז"ל ביראים (סי' ק"י) שכתב וז"ל צוה הקב"ה שישמרו ישראל כל חוק שבעת ימי הפסח. כאיסור חמץ ומלאכה וכל האמור בהן דכתיב (בפרשת בא) אחר כל הלכותיו ושמרת את החקה הזאת למועדה וגו'. כלל בזה המקרא כל חוק שבעת ימים. ואע"פ שהזהיר וצוה במקום אחר הוסיף לך הכתוב עשה בכלל עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה שהבין הרא"ם ז"ל בעשה זו של הבה"ג שלא באה אלא להוסיף אזהרה כללית נוספת לכל המצוות הפרטיות שנאמרו בשבעת ימי הפסח. ונפק"ל עשה זו מקרא דושמרת את החוקה הזאת וגו'. ולפ"ז אין לנו מכאן איסור מלאכה בחוה"מ. ונראה דכוונת הרא"ם ז"ל בזה למה שדרשו (בעירובין צ"ו ע"א) ושמרת את החוקה הזאת למועדה וגו'. ר"ע אומר לא נאמר חוקה זו אלא לענין פסח בלבד עיי"ש. אלא שהוקשה לו להרא"ם לפ"ז במש"כ הבה"ג בלשון העשה לשמרו שבעה ימים. דהרי ליכא פסח אלא ליל ראשון. והיכי שייך בו שמירה שבעת ימים. ולזה ס"ל להרא"ם בדעת הבה"ג דמאי דנקט ר"ע פסח לא על קרבן פסח בלחוד קאי. אלא על כל המצוות הנוהגות בכל שבעת ימי הפסח האמורות בכל הפרשה קאי ולהוסיף בהן עשה כללית. אלא דדברי הרא"ם ז"ל תמוהים אצלי מההיא דפרכינן (בסוגיא דעירובין. שם) ואלא הא דתנן הפסח והמילה מ"ע לימא דלא כר"ע דאי ר"ע כיון דמוקי לה בפסח לאו נמי איכא. ומשני השמר דעשה עשה עיי"ש. והשתא להרא"ם ז"ל כיון דאפי' לר"ע אין לאו זה אזהרה פרטית לפסח אלא הוא אזהרה כללית לכל המצוות האמורות בפרשה להיות נזהר וזריז בעשייתן. א"כ מאי פריך מדתנן הפסח מ"ע והוכרח לשנויי השמר דעשה עשה. ומאי קושיא לימא

דבאזהרה כללית לא מיירי. דודאי י"ל דגם בפסח יש אזהרת לאו כללית. אלא דאזהרה פרטית לפסח ליכא אלא עשה בלבד. ולא דמי לכל שאר חייבי כריתות דחשיב במתניתין שבאה אזהרת לאו פרטית בכל חד מינייהו. דע"כ בלא"ה מוכרח לפרש כן. דאל"כ תיפוק לי' דאית בי' אזהרת לאו דבל תאחר. כמבואר (ריש פ"ק דר"ה ד' ע"א) דחשיב פסח בין הנך דעבר עלייהו בבל תאחר. ושם לקמן (ה' ע"א) פרכינן עלה ופסח בר מיקרב ברגלים הוא. פסח זימנא קביעא לי' אי אקרבי' אקרבי' ואי לא אקרבי' אידחי לי'. ופירשו התוס' וז"ל ואי לא אקרבי' אידחי לי' והרי מיד עובר עליו עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י שם לקמן בד"ה כפסח דמו עיי"ש. וכן מבואר בירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) עיי"ש. ומבואר דאם לא עשה פסח עובר עליו מיד בלאו דבל תאחר. וא"כ היכי קתני הפסח מ"ע הא לאו נמי איכא. ותקשה לכ"ע בין לריה"ג ובין לר"ע. וכן יש להקשות לפי המבואר בספרי (פרשה ראה) וכ"כ הרא"ם ז"ל גופי' ביראים (לעיל סי' ל"ב) דבמבטל מ"ע לגמרי עובר בלאו דבל תגרע עיי"ש. וכ"כ הרשב"א ז"ל (בר"ה ט"ז ע"א) עיי"ש. וא"כ כשעבר ולא עשה פסח או לא מל בזמנו. מלבד מה שעבר בעשה האמור בהן עבר נמי בלאו דבל תגרע. וא"כ מאי קפריך לימא דלא כר"ע. והרי אפי' לריה"ג קשה מלאו דבל תגרע. מיהו לפמש"כ בזה במק"א בבאור דברי הרשב"א שם יש ליישב זה. אבל מיהא מלאו דבל תאחר ודאי קשה. וע"כ צ"ל דבל תאחר לאו כללי הוא ואינו מיוחד לפסח. ובזה לא מיירי מתניתין. ועוד דבל תאחר לא בא אלא לאלומי עשה דפסח כשאר עשין כיו"ב. ואינו לאו העומד בעצמו. אלא מחמת העשה הוא דאתי. וכל דמיפטר מהעשה ממילא אין מקום גם ללאו דאתי מחמתה. ולהכי שפיר קתני במתניתין הפסח והמילה מ"ע. ולא דמי לכולהו אינך אחריני דחשיב במתניתין התם דכתיב בכל חד לאו מיוחד בו:

ומעתה א"כ לדברי הרא"ם ז"ל דאפי' לר"ע קרא דושמרת את החוקה הזאת למועדה וגו' אינו אזהרה פרטית ומיוחדת לעשיית הפסח. אלא הוא אזהרה כללית לשמור ולקיים כל המצוות הנוהגות בכל שבעת ימי חג המצות. כאיסור חמץ ואיסור מלאכה ואכילת מצה. א"כ הו"ל ממש דומיא דאזהרת לאו דבל תאחר. וא"כ הדק"ל מאי פריך לימא דלא כר"ע. והרי אפי' לריה"ג תקשה מלאו דבל תאחר. וכן תקשה מלאו דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. שבא ליתן לאו על כל עשה שבתורה. כמבואר במכילתא (פרשת משפטים) והביאו בפירש"י שם עיי"ש. ואפי' לדברי הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת שם) דאין בזה אלא עשה משום דהשמר דעשה עשה עיי"ש ובמזרחי שם. מ"מ תקשה למאי דס"ד מעיקרא (בסוגיא דעירובין שם) דלא סלקא אדעתי' לחלק בין השמר דעשה להשמר דלאו. אדפריך לימא דלא כר"ע. אבל לריה"ג ניחא לי'. הא לכ"ע נמי תקשה מלאו זה דבכל

אשר אמרתי אליכם תשמרו. והרי הך לאו דמי ממש ללאו דושמרת את החוקה הזאת למועדה. וע"כ מוכרח מזה דלר"ע קרא דושמרת את החוקה הזאת וגו' אינו אלא אזהרת לאו מיוחדת לעשיית הפסח בלבד. והוא לאו פרטי בפ"ע כשאר לאוין שבתורה. ודברי הרא"ם ז"ל צ"ע אצלי טובא. וא"כ ע"כ אי אפשר לפרש כן דברי הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל. אם לא כדכתיבנא דהו"ל עשה למלאכת חוה"מ. ע"פ ברייתא דפ"ב דחגיגה שם. והר"א ממיץ ז"ל שנטה מלפרש כן. היינו משום דלטעמי' אזיל דס"ל לקמן (שם סי' קי"ג) דמלאכת חוה"מ דרבנן עיי"ש. אבל ודאי משמעות דברי הבה"ג וסייעתו לא יתכן לפרש אלא כדכתיבנא דס"ל מלאכת חוה"מ דאורייתא. ועי' בירושלמי (פ"א דפסחים ה"ד) דדריש מקרא דשבעת ימים תאכל עליו מצות לאו הבא מכלל עשה באכילת חמץ עיי"ש. ועפ"ז מנאה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין פ"ח) עיי"ש. אבל לא יתכן לכוון בזה כוונת הבה"ג דמלבד דהבה"ג אינו מונה לאוין הבאין מכלל עשה במנין המצוות שלו. בלא"ה לשון הבה"ג שכתב לשמרו שבעת ימים. מבואר דנפק"ל עשה זו מקרא דכתיב בי' שמירה. וגם לשון שבעת ימים שכתב בעשה זו לא שייך אלא בעשה דמלאכת חוה"מ שבאה לרבות שאר הימים שבתוך החג לאיסור מלאכה. שלא תאמר שאינו נוהג אלא ביום ראשון ושביעי של חג כלשון הכתוב. אבל לאיסור חמץ לא הי' לו להזכיר שבעת ימים. דפשיטא שאין לחלק בין ימי החג כלל. כמו שלא הזכיר הבה"ג מספר הימים בלאו דאכילת חמץ ובלאוי דלא יראה ולא ימצא ובכל כיו"ב. וא"כ מבואר דהבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל מנו עשה באיסור מלאכת חוה"מ. ולא כמש"כ הר"ן ז"ל שלא נמצא אחד ממוני המצוות שימנה איסור מלאכת חוה"מ במנין המצוות. וכן באזהרות אתה הנחלת מנה עשה זו. דזו היא כוונתו במש"כ זכרון חוק לחוג כל שבעת הימים עיי"ש. דאין לומר דכוונתו למצות חגיגה. שכבר מנאה שם לעיל בכל שלש רגלים. וגם אין חגיגה אלא ביום אחד ולא בכל שבעת הימים. אלא דקשה לכאורה לפי הנראה מדברי הבה"ג גופי' (בהלכות מועד) דס"ל דמלאכת חוה"מ לאו דאורייתא עיי"ש. וכך הביא משמו הריטב"א ז"ל (ריש פ"ק דמוע"ק) עיי"ש. הן אמת דלפי לשון הבה"ג שלפנינו אין הכרע לומר דס"ל מלאכת חוה"מ דרבנן. ואדרבה יותר משמע דס"ל מלאכת חוה"מ דאורייתא. וכן משמע שהיתה נוסחת הבה"ג שלפני הרי"ץ אבן גיאת ז"ל כמבואר בהלכותיו (ריש הלכות חוה"מ). שכנראה דבריו שם לקוחים מהבה"ג כדרכו ז"ל ועייש"ה. אלא דמדברי הבה"ג שבנוסחת כת"י רומי משמע בהדיא כמש"כ הריטב"א ז"ל בשמו עיי"ש. אלא דאעפ"כ אין בזה קושיא. משום דהבה"ג לטעמו אזיל דדרכו למנות גם מצוות דדבריהם במנין המצוות שלו. והאריכו בזה הרמב"ם והרמב"ן והרשב"ץ ז"ל (בשורש א') עיי"ש.

שוב ראיתי דדברי הר"ן אלו (שהם דברי הנמוק"י כנודע) לקוחים מדברי הה"מ (ריש פ"ז מהלכות יו"ט) עיי"ש:

ועכ"פ מבואר דהבה"ג והר"י אלברגלוני ורבינו שמעון הגדול בעל אזהרות אתה הנחלת מנו עשה דמלאכת חוה"מ. ולא כמש"כ הה"מ ואחריו הנמוק"י דאין אחד מן המחברים שמנו המצוות מי שמנה איסור מלאכת חוה"מ. ומשום זה הכריח דס"ל דמלאכת חוה"מ אינה אלא מדבריהם וקראי אסמכתא בעלמא. ובאמת לא ידעתי מאיזה ממוני המצוות רצה להביא ראייתו. דהרי הרמב"ם ז"ל מבואר (בפ"ז מהלכות יו"ט ה"א) בהדיא דס"ל מלאכת חוה"מ מדבריהם. וכן הסמ"ג (לאוין ע"ה) כן דעתו עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שהוא מן מוני המצוות. הרי הביאו הה"מ והנמוק"י גופייהו בשמו דמלאכת חוה"מ דאורייתא. ואעפ"כ לא מנה איסור מלאכת חוה"מ במנין המצות שלו. וכן החינוך דעתו דמלאכת חוה"מ דאורייתא. כמבואר להדיא בדבריו (פרשת אמור מצוה שכ"ג) עיי"ש. ואעפ"כ לא מנה ג"כ מצוה זו במנין המצוות שלו. ולדברי הה"מ והנמוק"י יהיו דבריהם ז"ל סותרים זא"ז והוא תימא. והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל הרי הם נמשכים אחר הבה"ג למנות אפי' מצוות דדבריהם. וא"כ אפי' את"ל דס"ל דמלאכת חוה"מ מדבריהם. אכתי הו"ל למנותה לפי דרכם. והבה"ג והר"י אלברגלוני ור"ש הגדול ז"ל הא מנאוה באמת וכמו שביארנו וע"כ אין מקום להוכיח כן אלא מדברי רבינו הגאון ז"ל. אלא דכיון דהרמב"ן והחינוך לא מנאוה. אע"ג דס"ל דמדאורייתא הוא. וכן הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל לא מנאוה. אע"ג שהם מונין גם מצוות דדבריהם. א"כ שוב אין לנו הכרח גם מדברי רבינו הגאון ז"ל כלל. ואין להאריך בזה. ולפמש"כ בזה בכוונת הבה"ג וסייעתו לקמן (עשה נ"ז) בדרך אחר אתו שפיר דברי הה"מ והנמוק"י עיי"ש:

מצוה מ

עצרת. ותרועה קודש לנקבו. עשה דשביתה ממלאכה בחג השבועות. שנקרא בלשון חכמים עצרת. ועשה דשביתה בראש השנה. דהיינו יום תרועה. והנה לפי משכ"ל דלהכי מנה רבינו הגאון ז"ל כאן עשין דשביתה בכל המועדים אע"פ שמנה במנין הלאוין לאו דמלאכה בכל תד. משום דהעשה כוללת תוספת מחול על הקודש דלית בה אזהרת לאו אלא עשה בלבד. א"כ לפי מה שרצו קצת לומר דאפי' להסוברים דתוספת דאורייתא בכל המועדים. מ"מ בחג השבועות ליכא תוספת מדאורייתא. כיון דכתיב בקרא גבי חג השבועות וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש. והרי ביוה"כ דילפינן מיני' עיקר מצות תוספת אמרינן (בפרק בתרא דיומא פ"א ע"א) תלתא בעצם דכתיבי בי'. חד למעוטי תוספת מעונש דמלאכה. וחד למעוטי מלאו דמלאכה. ואידך למעוטי תוספת

עינוי מעונש ואזהרה עיי"ש. וא"כ בעצרת דכתיב נמי בעצם. ע"כ למעוטי אפי' מעשה דתוספת אתי. דהא אפי' ביוה"כ אימעיט תוספת מעונש ומאזהרה ולית בי' אלא עשה וא"כ בכולהו מועדין דילפינן להו לתוספת מיוה"כ. לא רבינן להו אלא לעשה בלבד. והשתא מיעוטא דעצם דכתיב בעצרת. לא מיתוקים אלא למעוטי' לגמרי מתוספת אפי' מעשה. ולפ"ז בעצרת לא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למנות אלא הלאו דמלאכה בלבד ולא העשה. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. איברא דמלבד דלפי מה שביארנו לעיל בלא"ה ניחא מה שמנה העשין דשביתה של המועדים. בלא"ה עיקר הך סברא אין לה מעמד. ולא יתכן כלל לחלק בין עצרת לשאר המועדים לענין תוספת. דהרי בהדי' קאמרינן בברייתא (בפרק בתרא דיומא) שם. אין לי אלא יוה"כ שבתות ויו"ט מנין ת"ל תשבתו שבתכם. הא כיצד כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש עיי"ש. וכן שנינו בספרא (פרשת אמור). ימים טובים מנין ת"ל שבתכם. הא כל שבות שאתה שובת אתה מוסיף לה מחול על הקודש בין מלפניו בין מלאחריו עיי"ש. ומבואר בהדיא דכולהו ימים טובים דין אחד להם לענין תוספות. ואין לומר דמדקאמר בברייתא כל מקום שנאמר בו שבות מוסיפין וכו'. משמע דלא קאי אלא על כל מועד שנאמר בו שבתון. דהכי משמע לי' מדאפקי' קרא להך ריבויא בלישנא דתשבתו שבתכם. ולפ"ז חג השבועות דלא כתיב בי' שבתון לא קאמר תנא שיהי' בו תוספות. דזה ליתא. דא"כ גם ראשון ושביעי של חג המצות דלא כתיב בהו שבתון נימא שאין בהן תוספות. וגם אין טעם כלל לומר דתלי קרא במאי דכתיב שבתון או לא. אטו בלישנא דקרא תליא מילתא. הרי עכ"פ מצות שביתה ממלאכה נוהגת בכל המועדים. וגם כתיבא בהו עשה בכל חד בפ"ט. דאף בהנך דלא כתיב בהו שבתון כתיב בהו מקרא קודש. והיינו הך וכמשכ"ל. וע"כ מאי דקתני כל מקום שנאמר שבות וכו'. לא על לשון שבתון קפיד. אלא כל מקום שנאמר בו הציווי לשבות קאמר. וכדקתני בהדיא בלישנא דברייתא דסיפרא שם. הא כל שבות שאתה שובת אתה מוסיף וכו'. וא"כ ודאי גם עצרת בכלל. ועוד דא"כ לפי מאי דאמרינן (בפ"ב דחגיגה י"ז ע"א) אמר ר"א א"ר אושעי' מנין לעצרת שיש לו תשלומין כל שבעה שנאמר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות. מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה עיי"ש. והשתא אף אנן נימא מה חג השבועות אין מוסיפין מחול על הקודש אף חג המצות וחג הסוכות אין להם תוספות וריבויא דקרא דתשבתו שבתכם מיתוקמא בר"ה ושמיני של חג דליכא בהו הך היקישא אלא ודאי אין לחלק בין חג השבועות לשאר רגלים וכולהו איתרבו לתוספות. וכן יש להוכיח מדאמרינן שם אי מדר"א אר"א ה"א מה תשלומין דחה"מ אסור בעשיית

מלאכה אף תשלומי עצרת אסור בעשיית מלאכה עיי"ש. ואם איתא הרי אימעיט אפי' תוספות דעצרת מקרא דעצם היום הזה והא דכתיב בחג השבועות וקראתם בעצם היום הזה וגו'. נראה דאדרבה מדלא פריך ביומא שם בעצם היום דכתיב בחג השבועות מאי דריש בי'. ולא משני דאיצטריך למעוטי' לגמרי מתוספות. וכאורחא דתלמודא בכל דוכתי כיו"ב. עכצ"ל דודאי ס"ל דההוא לגופי' איצטריך. ולא מיתוקים כלל לתוספות. והיינו משום דכיון דחג השבועות לא כתיב בי' בתורה שום זמן קבוע כבשאר המועדים. אלא תלוי ביום חמשים לספירה. ומה"ט אמרינן (בפ"ק דר"ה ו' ע"ב) תני רב שמעי' עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה. הא כיצד שניהם מלאים חמשים. שניהם חסרין שבעה. אחד מלא ואחד חסר ששה עיי"ש. דלא כתיב בקרא אלא עד ממחרת השבת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה וגו' וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וגו. ובחזקוני שם כתב וז"ל וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש. מה שלא פירש הכתוב באיזה חודש ובכמה בו חג זה. כמו שפי' בשאר מועדים. היינו טעמא אם פירש לך זמנו לא היינו מונים השבעה שבועות. רק היינו סומכים לעשות החג בזמנו וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו שכתבה תורה וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהי' לכם וגו'. כלומר אין לך זמן אחר קבוע כבשאר המועדים. אלא בעצם היום הזה הנזכר למעלה. דהיינו יום החמשים לספירה הוא החג. אע"פ שלפ"ז לא יבוא החג תמיד ביום מיוחד וקבוע ככל שאר המועדים. אלא לפעמים יבוא בחמשה בחודש סיון ופעמים בששה בו ופעמים בשבעה בו. וא"כ הך בעצם היום הזה דעצרת לגופי' איצטריך ולא ניתן לידרש. אבל בעצם היום הזה דכתיב ביום הכפורים. כיון דזמנו קבוע ומפורש בקרא. דכתיב אך בעשור לחודש וגו' לא איצטריך. ומיותר לדרשא. ולהכי דריש לי' למעוטי תוספות מעונש ומאזהרה במלאכה ובעינוי. וא"כ אדרבה מזה יש להוכיח שאין לחלק בין עצרת לשאר המועדים לענין תוספות. וזה פשוט וברור ואין להאריך בזה. ועי' מש"כ עוד בזה (לקמן לאוין ק"ס) עייש"ה:

מצוה מב

חקת הכפורים קדשהו. והחג. והשמני בו. הן שלש עשין. שביתת יוה"כ. ושביתת ראשון של חג. ושביתת שמיני של חג. דבכולהו כתיב שבתון ומקרא קודש. וכבר נתבאר אצלנו כל הראוי להעיר בזה בעשין דשביתת שבת ומועדים שקדמו. ואין להאריך יותר:

מצוה מה

שלש רגלים תחוג. הוא מ"ע דחגיגת הרגלים שצוה הכתוב להקריב ברגלים שלמי חגיגה. ונפק"ל מדכתיב שלש רגלים תחוג לי בשנה. (בפרשת משפטים). וכיון שכללן

הכתוב לכולהו רגלים בעשה אחת. הילכך נמנין כולם במצוה אחת. ואע"ג דכתיב נמי עשה דחגיגה בכל רגל בפ"ע. דבסוכות כתיב (בפרשת ראה) שבעת ימים תחוג לה' אלקיך. וכן בחג השבועות כתיב שם ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ידך וגו'. ובמצות קרבן חגיגה מיירי כמבואר בפ"ק דחגיגה (ח' ע"א) ובספרי (פרשת ראה פיסקא קל"ז) עיי"ש. (ובפיסקא קמ"ב) עיי"ש. וכן בחג המצות כתיב קרא מיוחד בפ"ע (בפרשת בא) וחגותם אותו חג לה' לדורותכם חוקת עולם תחגוהו. ועי' בפ"ק דחגיגה (י' ע"ב) ובמכילתא שם. ועוד כתיב בחג הסוכות (בפרשת אמור) תחוגו את חג ה' וגו' וחגותם אותו חג לה' וגו'. ובמצות חגיגה מיירי כמבואר בפ"ק דחגיגה (ט' ע"א) ובפסחים (פרק אלו דברים ע' ע"ב) ושאר דוכתי עיי"ש. וא"כ יש מקום לומר דצריך למנות חגיגת כל רגל ורגל מצוה בפ"ע. מ"מ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל. דאפי' בל"ת ועשה שבמצוה אחת דרכו למנות רק האחד מהם הכולל יותר. וכ"ש בשתי עשין שמונה רק הכללית ומניח את הפרטית כמו שביארנו בהרבה מקומות כיו"ב. ולכן גם כאן מנה רק עשה דשלש רגלים תחוג לי בשנה שכוללת חגיגת כל הרגלים כאחת:

איברא דגם הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל מנו חגיגת כל הרגלים בעשה אחת מהך קרא דשלש רגלים תחוג לי בשנה. וכן עשו הבה"ג והנמשכים אחריו עיי"ש. וזה תמוה לכאורה לפי דרכן של הבה"ג והרמב"ם וסייעתן ז"ל. שהרי (בעשין ר"ו) מנה הרמב"ם עשה דואהבת לרעך כמוך. דהו"ל עשה כללית לכל איש אשר בשם ישראל יכונה. ושוב חזר ומנה (בעשין ר"ז) עשה דואהבתם את הגר עיי"ש. אע"פ שהוא ג"כ ישראל ככל שאר ישראל. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל גופי' שם וז"ל ואע"פ שהי' נכלל בזה עם ישראל באמרו ואהבת לרעך כמוך. אבל מפני שנכנס בתורתנו הוסיף האל אהבה על אהבתו ויחד לו מצוה נוספת וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן שאר מוני המצוות מנו שתיהן העשה הכללית וגם הפרטית. וא"כ מ"ש הכא. אבל נראה פשוט דשאני התם דהו"ל שני שמות מחולקין. דעשה דאהבת גרים שייכא שפיר אפי' אם לא נצטוינו בעשה דאהבת ישראל. וגם לאידך גיסא שייכא שפיר עשה דאהבת ישראל אפי' אם לא נצטוינו בעשה דאהבת גרים. ולכן בכל כיו"ב נמנין שניהן לדרכם ז"ל. אבל כאן דעשה הכללית והעשין הפרטיות שם אחד הן ממש. דאין בכלל אלא מה שבפרט. דגם העשה הכללית מהנך שלש רגלים עצמן שבעשין הפרטיות מיירי. ואם לא נצטוינו בעשה דחגיגה שבעשה הכללית אין מקום ג"כ כלל להעשין הפרטיות וכן להיפוך. שהרי היינו הך. והילכך אין זה אלא כעשה כפולה בעלמא שאי אפשר למנותן שתיהן. ולזה גם לדרכן של הבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל אין למנות אלא העשה הכוללת כולם כאחת. וממילא שוב אין להביא במנין העשין הפרטיות שבכל

רגל ורגל בפ"ע כשאר העשין הכפולות כמש"כ הרמב"ם (שורש תשיעי). וכיו"ב במנין הלאוין מנו הרמב"ם וסייעתו לאו דלא תנאף. שכולל הנואף והנואפת כאחת. ושוב לא מנו הלאו האמור בנואף בפ"ע דכתיב ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך. כמבואר בסה"מ להרמב"ם (לאוין שמ"ז). דאין זה אלא כאחד מלאוין הכפולין עיי"ש. וכיו"ב אזהרת ואת זכר לא תשכב וגו'. שהיא אזהרה כוללת לשוכב ולנשכב. ויש אזהרה מיוחדת בפ"ע לנשכב מדכתיב לא יהי' קדש. וכמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"ב) וברפ"ק דכריתות (ג' ע"א) עיי"ש. ומנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל רק לאו הכללי. ולאו הפרט לא חשבו אלא כלאו כפול שאינו בא במנין בפ"ע. כמבואר בסה"מ (לאוין ש"נ) עיי"ש. והיינו משום דמשם אחד הן. דלאו הפרטי נכלל בלאו הכללי והיינו הך ממש. אבל לאו דערות אביך לא תגלה. וכן לאו דערות אחי אביך לא תגלה. אע"ג דהו"ל ג"כ כבר בכלל אזהרת ואת זכר לא תשכב וגו'. מ"מ מנאן הרמב"ם וסייעתו ז"ל כמבואר שם (לאוין שנ"א שנ"ב) עיי"ש. והיינו משום דשני שמות הן. ויש מקום לאזהרת ערות אביך. וכן אזהרת ערות אחי אביך בלא אזהרת את זכר לא תשכב. שאפי' לא הוזהרנו כלל באזהרה זו מ"מ שפיר שייכי אזהרות אלו. וכן להיפוך. משא"כ בלאו דלא יהי' קדש. וכן לאו דואל אשת עמיתך וגו' דמשם אחד הן. ואי לאו שהוזהרנו על איסור אשת איש אין מקום לא ללאו הכללי ולא לפרטי. וכן באזהרת משכב זכור. דאי לאו שהוזהרנו באיסור זה אין מקום לשני הלאוין משום דהיינו הך. וכבר ביאר כן הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין של"ג) וז"ל ואע"פ שהכתוב הוא כולל הנואף והנואפת שנאמר לא תנאף. והכתוב האחר מחלק ואומר ואל אשת עמיתך וגו'. לא נמנה אותן שתי אזהרות. אחת לנואף ואחת לנואפת. מהטעם בעצמו שלא מנינו לדעת ר"ע לא יהי' קדש עם ואת זכר לא תשכב. שהלאו הכולל אנו מונין והלאו המיוחד אינו אלא לחזק וכו'. אבל כאן הלאו הכולל בשם אחד הוא מוציאם. ע"כ אנו מונים הלאו הכולל והלאו השני אינו אלא לחזק עכ"ל עיי"ש בדבריו. וכן מצינו בדברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל בכמה מצוות כיו"ב ואין להאריך. וה"ה כאן בעשין. ולכן מנאוה כאן בעשה אחת. ולא דמי לעשין דשביתה שמנו כל אחת בפ"ע. משום דשם לא באה בהן בתורה עשה כללית שתכלול כולן כאחת. אלא בכל חד באה עשה פרטית בפ"ע. וע"כ אין לנו אלא למנותן כל אחת בפ"ע. משא"כ כאן דהעשה הכללית אנו מונין והפרטיות לא באו אלא לחזק וכעשין כפולות שאינן באות במנין בפ"ע. וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל בלאוין. וזה פשוט. ועי' מש"כ בזה לקמן במנין הפרשיות (פרשה מ"ד) ובמבוא (סי' ז'):

והשתא א"כ כ"ש לדעת רבינו הגאון ז"ל דאפי' בשני שמות מחולקין דרכו למנות רק הכללית בלבד ולא הפרטית. בין בלאוין ובין בעשין. אם לא היכא שיש ג"כ בפרטית מה שלא נכלל בכללית. וכמו שנתבאר אצלנו בהרבה מקומות. וא"כ פשיטא דאין למנות כאן אלא העשה הכללית בלבד. ואין בזה אלא מצוה אחת לחגיגת כל הרגלים. והנה חגיגה זו ידוע דהיינו שלמי חגיגה הבאין חובה לרגל. ובאחד מימי הרגל נפטר לכל ימי הרגל. אבל שלמי שמחה נוהגין כל שבעת ימי החג. ובאה בהן בתורה עשה אחרת. מדכתיב ושמחת בחגך. ומנאה רבינו הגאון ז"ל לקמן (עשה נ"ח) וכן כל שאר מוני המצוות מנו שתיהן. וכן מפורש בברייתא (דפ"ק דחגיגה ו' ע"ב). דאמרינן התם. תניא ריה"ג אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל. ראיי' וחגיגה ושמחה. יש בראיי' שאין בשתיהן. ויש בחגיגה שאין בשתיהן. ויש בשמחה שאין בשתיהן וכו' עיי"ש. וכן לקמן (ז' ע"ב) בברייתא שם ובשאר דוכתי. והוא פשוט. אלא שראיתי בערוך ערך חג בשם רבינו האי גאון ז"ל דכנראה לא ס"ל הכי. וז"ל שם וקרבן חגיגה שהיו חייבין להביא ביו"ט הוא שאמר הכתוב ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ידך וגו'. ואמר רב האי גאון הכל חייבין בראי'. שתי ראיות הן ראיית פנים בעזרה וכו'. וראיית קרבן וכו'. ומשנתינו בראיית קרבן היא אמורה וכו'. וחגיגה היא שלמי שמחה מן וחגותם אותו חג לה' וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ גאון ז"ל דמשנתינו דהכל חייבין בראיי'. היינו בראיית קרבן. נראה דכוונתו למה שאמרו בירושלמי (ריש חגיגה) עלה דהך מתניתין. מתני' בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפי' קטן חייב וכו' עיי"ש. והתוס' שם הביאוהו והכריחו שם דתלמודא דידן פליגא עלה עיי"ש ובט"א שם ובמש"כ מפרשי הירושלמי שם עיי"ש ואכמ"ל בזה. אבל מש"כ דחגיגה היינו שלמי שמחה. הוא מתמיה מאוד לכאורה. דהרי פשוט ומבואר בכל דוכתי דשלמי חגיגה לבד ושלמי שמחה לבד. ומתרי קראי נפקי. וכל חדא מצוה בפ"ע היא. והנראה לפי חומר הנושא בכוונת רה"ג ז"ל עפ"מ דקתני בספרי (פרשת ראה פיסקא קמ"ג) ולא יראו פני ריקם מן הצדקה. וחכמים נתנו שיעור הראי' מעה כסף ושמחה שתי כסף עיי"ש. והך שמחה ע"כ פירושו חגיגה. דבחגיגה הוא דס"ל הכי לב"ה במתני' דריש חגיגה עיי"ש. הרי דקרי לחגיגה שמחה. הן אמת דבעל ז"א רצה להגיה במקום שמחה חגיגה. אבל כן הוא הגירסא גם בילקוט שם עיי"ש. וכן פירש הר"ב ברית אברהם בילקוט שם דהך שמחה היינו חגיגה עיי"ש. וכן פירש רבינו הלל בפירושו כת"י הובא בהגהות ספרי דפוס ווינא עיי"ש. וזהו שכתב רה"ג וחגיגה היא שלמי שמחה מן וחגותם אותו חג לה'. רצה לומר דחגיגה היא אותן שלמי שמחה דנפק"ל מקרא דוחגותם אותו וגו'. ולהכי קרי להו חגיגה. כן נראה לדחוק

קצת בכוונת גאון ז"ל. אבל ביותר תמוהים אצלי בזה דברי תוס' רי"ד (במהדורא תליתאה לפסחים ס"ח ע"ב) שכתב וז"ל ושמחת החג שהיא חובה וכו' ודוקא בבשר שלמי חגיגה ולא בשאר קרבנות עיי"ש. והוא תמוה בתרתי חדא דשלמי חגיגה לבד ומצות שמחה לבד. ושתי מצוות נפרדות הן. וגם מש"כ שאינו יוצא בשאר קרבנות הוא נגד הברייתא וכולה סוגיא דגמרא (פ"ק דחגיגה ח' ע"א) דיוצאין בכל הקרבנות כולן עיי"ש. ואכ"מ להאריך יותר בזה:

מצוה מו

ומתנת יד כברכת טובו. גם הבה"ג מנה במנין העשין מתנה כמתנת ידך עיי"ש. וכן באזהרות רבינו אליהו הזקן כתב במנין העשין מתנה כמתנת ידך לבך השמימה. וכן באזהרות אתה הנחלת כתוב ומתנות ידים מברכותיך עיי"ש. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל כתב ומתנה כמתנת ידך מרובה עיי"ש. והדברים סתומים. לאיזו עשה כוונו בזה. והנה הדבר ברור שכוונו בזה לקרא (דסוף פרשת ראה) דכתיב איש כמתנת ידו כברכת ה"א אשר נתן לך. וזהו כוונת הבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל שכתבו בלשונם כמתנת ידך. דהיינו כמתנת ידו דכתיב בקרא והר"א הזקן ז"ל הוסיף לבך השמימה. כוונתו למה שכתוב כברכת ה"א אשר נתן לך. וזהו ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל במש"כ ומתנת יד כברכת טובו. וכלשון הכתוב כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך. אלא דצ"ע מהו ענין המצוה הזאת. והנה במתני' (דפ"ק דחגיגה ח' ע"ב) תנן מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא שלמים מרובים ועולות מועטות. נכסים מרובים ואוכלים מועטים מביא עולות מרובות ושלמים מועטים. זה וזה מועט על זה נאמר מעה כסף שתי כסף. זה וזה מרובים על זה נאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך. ועי' מש"כ התוס' שם בשם הירושלמי. אבל אין בזה שום ענין חדש לעשותה מצוה נמנית בפ"ע. דזה לא קאי אלא לפרש ולהוסיף עצה טובה במצות ראיי' וחגיגה שכבר נמנו:

והנראה בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה. ויבואר ג"כ כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל במצוה זו. ע"פ מאי דלכאורה בלא"ה יש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה דראיי' בחשבון העשין כלל בשום אחד משלש רגלים. והרי זו מצות עשה מפורשת בתורה דכתיב שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו'. והיא כפולה ומשולשת בתורה. (בפרשת משפטים. ובפרשת תשא. ובפרשת ראה). ומנאוה כל מוני המצוות כולם. עוד יש לתמוה במה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין לאו דלא יראה את פני ד' ריקם. שמנאוהו כל מוני המצוות. והוא לאו המפורש בתורה. ומה ראה רבינו ז"ל שלא למנותו:

ואמנם נראה דהנה בעיקר מצות ראיי' לא מצינו מפורש בכתוב אלא ראיית פנים בעזרה בלבד. כדכתיב שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו' במקום אשר יבחר וגו'. אבל שיצטריך להביא עולת ראיי'. לא שמענו אלא מדכתיב לא יראה את פני ד' ריקם איש כמתנת ידו וגו'. והיינו שחייב הכתוב להביא קרבן עולת ראיי' כל איש כפי אשר תשיג ידו. ולמדוה בגמרא (בפ"ק דחגיגה דף ז' ע"א) דדוקא עולות משום דנאמרה חגיגה להדיוט ונאמרה ראיי' לגבוה. מה חגיגה האמורה להדיוט בראוי לו. אף ראיי' האמורה לגבוה בראוי לו. וכן בדין שלא יהי' שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם עיי"ש. וכן הוא בספרי (פרשת ראה) עיי"ש. ולפ"ז הי' נראה לומר לכאורה דראיי' שהיא בעשה. ולאו דלא יראה את פני ד' ריקם. שני ענינים נפרדים ומצוות חלוקות הן. דעשה דראיית פנים מתקיימת בראיית פנים בעזרה בלבד בלא שום קרבן. אלא דבאה אזהרת לאו בפ"ע מקרא דלא יראה ריקם שאחר שהתראה פנים בעזרה אסור לו ללכת לביתו מבלי שיקריב קרבן עולת ראיי'. ואם עבר ולא הקריב עולת ראי'. אע"פ שמצות ראיית פנים קיים. מ"מ עבר בלאו דלא יראה את פני ד' ריקם. וכן אם עבר ולא התראה פנים בעזרה ברגל עבר רק בעשה דיראה כל זכורך וגו'. אבל על מה שלא הביא קרבן עולת ראי' לא עבר כלום. דאין לנו בזה שום מצוה בקום ועשה להביא עולת ראי'. אלא שאם התראה בעזרה ולא הקריב עולת ראי' עבר בלאו. אלא שאינה כן דעת הרמב"ם (ריש פ"א מהלכות חגיגה) והסמ"ג (עשין רכ"ז) והחינוך (סו"פ ראה) והר"א ממיץ ז"ל (ביראים סי' ת"ד). שכתבו דראיי' האמורה בתורה היא שיראה את פניו בעזרה ביו"ט ראשון ויביא עמו עולה עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה. מנ"ל הא. וגם תמוה מה שכתבו הרמב"ם והסמ"ג (לאוין ש"ס) דמי שבא לעזרה ביו"ט ראשון ולא הביא עמו עולה. לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא שעבר על ל"ת שנאמר לא יראה וגו' עיי"ש. והוא תימא מנ"ל דהא בהא תליא. והרי לפום פשטי' דקרא ודאי איפכא משמע. דנהי דעל הלאו עבר. מ"מ העשה קיים בראיית פנים. וכבר ראיתי להר"ב ט"א (בריש חגיגה ולקמן שם ז' ע"ב) שעמד בזה והניח בתימא עיי"ש בדבריו:

אבל לדידי נראה דמקור דברי הרמב"ם והסמ"ג וסייעתם הוא מדתניא בברייתא (בפ"ק דחגיגה ד"ו ע"ב) ר"י הגלילי אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל ראיי' חגיגה ושמחה וכו'. יש בראיי' מה שאין בשתיהן שהראיי' עולה כולה לגבוה משא"כ בשתיהן וכו' עיי"ש. ומשמע ודאי דשלש מצות עשה קאמר. דראיי' דומיא דחגיגה ושמחה קתני. דהו"ל בעשה. ומדברי הסמ"ג (עשין רכ"ז) משמע שכך היתה גירסתו שם בהדיא בההיא ברייתא. שכתב שם ז"ל גרסינן בפ"א דחגיגה תניא ריה"ג אומר שלש מצות עשה נצטוו

ישראל בעלייתם לרגל וכו' הראי' כולה לגבוה משא"כ בחגיגה ושמחה וכו' עיי"ש. וכן הוא לשון הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות חגיגה) שכתב וז"ל שלש מ"ע נצטוו ישראל בכל רגל וכו' עיי"ש. והוא מהך ברייתא. ועי' בקרית ספר להמבי"ט שם. וכן הוא בסה"מ להרמב"ם (עשין נ"ג) עייש"ה. וכן נראה מלשון הספרי (פרשת ראה פיסקא קל"ח) דקתני שם הך ברייתא. ומסיים בה הא יש בזו מה שאין בזו ויש בזו מה שאין בזו. הוצרך הכתוב לומר את כולם עיי"ש. ובודאי לא שייכא צריכותא זו אלא כשכולן עשין. אבל אם אחת מהן ל"ת לא הי' צריך להך צריכותא עכ"פ בזו שהיא בל"ת כמבואר. והשתא אם איתא דעשה דראיי' לא הויא אלא בראייה לחוד. דכל שהתראה פנים בעזרה אע"פ שלא הביא קרבן עולת ראיי' יצא לגמרי ידי חובתו. ועולת ראיי' אין בה אלא לאו גרידא. דכשנתראה בעזרה ולא הביא קרבנו עובר בלאו דלא יראה ריקם. אבל מצד העשה ליכא שום חיובא בקרבן. א"כ כיון דהך ברייתא בחובת הקרבן מיירי. וכדקתני יש בראיי' מה שאין בשתיהן שהראיי' כולה לגבוה וכו'. מאי ענין להעשה כאן. דהרי בקרבן ליכא אלא לאו גרידא. והעשה אינה אלא בראיית פנים בעזרה בלבד בלא שום קרבן. אבל בקרבן ליכא שום מצוה כלל לכתחילה כל שלא בא לעזרה ברגל. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלאו דלא יראה ריקם הוא תנאי בקיום העשה דראיית פנים בעזרה. דלא מתקיימת עשה זו אלא עם הבאת קרבן עולת ראיי'. ובלא קרבן זה לא עשה כלום. וכשלא השיגה ידו להביא עולת ראיי' פטור ממצוה זו דראיית פנים לגמרי. הן אמת דלפ"ז יקשה לכאורה מנ"ל דאיכא בזה לאו כלל. ודילמא מאי דכתיב לא יראה את פני ה' ריקם. אינו אלא לומר דאין צריך ליראות ריקם. דכשאין לו קרבן פטור לגמרי ממצות ראיי'. והו"ל כאחד משאר לאוי השלילה שהביאו הרמב"ם והרמב"ן (בשורש שמיני) עיי"ש. וכשבא לעזרה ולא הביא קרבנו לא עבר אלא בעשה. דלא יצא ידי חובת עשה דראיית פנים בעזרה. אבל עבירת לאו ליכא. והרי הרמב"ם והסמ"ג ז"ל לא כתבו כן עיי"ש. מיהו לזה אפשר לומר דאין ה"נ דמקראי (דפרשת ראה) דכתיב שם לא יראה את פני ה' ריקם בתר עשה דראיית פנים. ודאי איכא למימר דאין בזה לאו אלא פירושא דעשה הוא. ולהטיל בה תנאי אתי קרא דלא יראה וגו'. ולא נפקא לן אזהרת לאו אלא מקרא דלא יראו פני ריקם דכתיב בפרשת משפטים ובפרשת תשא. דשם כתיב עשה דראיית פנים בתר קרא דלא יראו פני ריקם. וגם לא סמיכי להדדי. דאפסיקי קראי בינייהו. ובזה ע"כ ליכא למימר דקאי לפרושי העשה דכתיבא בתר הכי. וע"כ ליכא לפרושי קרא דלא יראו פני ריקם אלא לאזהרת לאו מלבד העשה דכתיבא בתרי':

והנה ראיתי להר"ב ט"א שם שרצה להביא ראי' להרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה מדתניא בברייתא (בפ"ק דחגיגה שם) ואין נראין ריקנין. משום שנאמר ולא יראו פני ריקם. וקשה פשיטא הא מקרא מלא הוא. ולזה נראה דבא לאשמעינן דאפי' היכא דאי אפשר לו להביא קרבן עולת ראי'. משום שאין ידו משגת וסד"א דאתי עשה דראיית פנים ודחי ל"ת דלא יראו פני ריקם. קמ"ל דאפי' בכה"ג אין נראין ריקנין. והיינו משום דהלאו הזה הוא תנאי בעשה. וכל שאינו מביא קרבן אין כאן קיום עשה כלל. וממילא לא שייך בזה עשה דחי ל"ת. ושוב חזר ודחה ראי' זו. ומשום דאע"ג דנימא דעשה זו אינה תלויה בלאו. מ"מ לא שייך בזה עשה דחי ל"ת. משום דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. כדאמרינן בזבחים (צ"ז ע"ב) עיי"ש בדבריו. ולדידי נראה דדיחוי זה חוזר ונראה. דאע"ג דאמרינן בעלמא אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. מ"מ כאן כיון דלא עבר על הלאו מיד בשעת ראיית פנים עד לאחר שעברו כל ימי הרגל ולא הביא עולת ראייתו. דהא יש לה תשלומין כל ימי הרגל. וכמש"כ הסמ"ג שם. וכן ג"כ דעת הרמב"ם לפי מה שכתב הלח"מ שם. וכבר קדמו בזה הרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר שם עיי"ש. ובפרט לפמש"כ קצת אחרונים ז"ל להקשות על מש"כ הרמב"ם שם שאם בא לעזרה ולא הביא קרבנו אינו לוקה משום שלא עשה מעשה עיי"ש. וקשה ממש"כ הרמב"ם (סוף פ"ה מהלכות איסורי מזבח) דאם הקריב קרבן בלא מלח לוקה משום לאו דלא תשבית ברית מלח עיי"ש. הרי דמה שמקריב בלא מלח היינו מעשה. וא"כ הכא נמי מה שבא לעזרה בלא קרבן הול"ל דחשיב מעשה ללקות. ותירצו דהכא שאני דלא עבר על הלאו בביאתו לעזרה מיד אלא בסוף הרגל. כשעבר כל הרגל ולא הביא קרבנו. שהרי יש לו תשלומין כל ימי הרגל. ואז הרי לא עביד שום מעשה. משא"כ התם דקעבר מיד בשעת הקרבה דאיכא מעשה עכת"ד. ומבואר מזה דליכא הכא עבירת הלאו אלא מסוף הרגל ואילך. וא"כ אם איתא דאין הלאו תנאי בעשה. וגם בלא קרבן מתקיימת העשה. ראוי לומר שאם אין ידו משגת עכשיו להביא עולת ראי'. מ"מ עליו לקיים עכשיו מיהת עשה דראיית פנים בעזרה. ואח"כ כשיזדמן לו קרבן ותשיג ידו להביאו הרי טוב. ואם לאו הרי אנוס הוא ורחמנא פטרי'. ואמאי קפסיק ותני דאין נראין ריקנין. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דהלאו הוא תנאי בעשה. וכל שלא הביא קרבנו גם העשה לא קיים. ולזה שפיר פסיק ותני דאין נראין ריקנין משום שנאמר לא יראו פני ריקם. דהרי מה שנראה בעזרה בלא קרבן לאו כלום הוא. ולמה לו להכניס עצמו בספק עבירת לאו בחנם. ולכשיזדמן לו קרבן עדיין יש לו שעות כל ימי הרגל לקיים העשה עם הלאו כאחד ומלבד זה נראה דהכא לא שייך ההיא דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. דהרי הא דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש גמרינן לה בזבחים

שם מדגלי קרא בפסח ועצם לא תשברו בו לעצם שיש בו מוח דלא ליתי עשה דאכילת פסח למידחי ל"ת דשבירת עצם עיי"ש. ומבואר דאי לאו דגלי קרא למעט לא הוה לן לחלק בזה בין מקדש לשאר עשה ול"ת שבתורה. וא"כ אין לנו אלא דומיא דשבירת עצם דעבירת הלאו היא בקום ועשה. משא"כ כאן דלא עבר על הלאו אלא בשוא"ת. וכמו שכתב הרמב"ם שאינו לוקה מהאי טעמא דהו"ל לאו שאין בו מעשה. אין לנו לחלק בין מקדש לבעלמא. דמהיכא תיתי. וא"כ כשאין ידו משגת. שפיר הו"ל לומר דאתי עשה דראיית פנים ודחי ל"ת דלא יראו פני ריקם. וע"כ הא דפסיק ותני אין נראין ריקנין אפי' כשאין ידו משגת. ע"כ היינו מטעם דהלאו הוא תנאי בעשה. ובלא קרבן אין העשה מתקיימת. ושפיר מוכח כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ובחנם דחה הר"ב ט"א ראי' זו:

אלא שיש לדון בזה מצד אחר. ולומר דודאי אם הוה פסיקא לן דקרא דלא יראה ריקם לאזהרת לאו אתי. הוה לן למימר דמילתא אתריתא הוא. ואינו תנאי בעשה. אלא העשה בפ"ע בראיית פנים בלחוד. והלאו בפ"ע קאי. ואם נתראה בעזרה קיים העשה. אלא שאם לא יבא עולה קעבר בלאו דלא יראה ריקם. אלא דבאמת אין בזה אזהרת לאו כלל. וקרא דלא יראה ריקם אינו אלא כאחד משאר לאוי השלילה. דלא בא אלא לפרש העשה ולהטיל בה תנאי דאינה מתקיימת בראיי' ריקנית אם לא יביא ג"כ עולת ראיי'. וכמו שכבר עמדנו בזה לעיל. ומה שכתבנו לתרץ דמשמע דהו"ל אזהרת לאו מקראי דפרשת משפטים ופרשת תשא. דכתיב שם לאו דלא יראו פני ריקם לפני קרא דיראה כל זכורך. וגם אפסקינהו בקראי אחריני בינתיים. והילכך משמע דמילתא באנפי נפשי' הוא. ולאזהרת לאו אתי. ולא לפרושי קרא דיראה כל זכורך דכתיב בתר הכי מרוחק ממנו. איכא למישדי בה נרגא. דהרי הרמב"ם ז"ל וסייעתו דקיימינן אליבייהו ס"ל דקרא דלא יראו ריקם הו"ל תנאי בעשה דיראה כל זכורך. אע"ג דבפרשת משפטים ופרשת תשא קרא דלא יראו ריקם מקמי קרא דיראה כל זכורך כתיב. ורחוק ממנו. וא"כ אף אנן נימא דאין בו שום אזהרת לאו אלא להטיל תנאי בעשה דיראה כל זכורך היא דאתי. איברא דאפשר לומר לדעת הרמב"ם וסייעתו דס"ל דכיון דבפרשת ראה כתיב קרא דלא יראה ריקם בתר עשה דיראה כל זכורך. וסמיך לה מיד. ודאי אית לן למימר דלהטיל תנאי בעשה דיראה כל זכורך קאתי. דבלא קרבן אין העשה מתקיימת. ומ"מ כיון דבפרשת משפטים ובפרשת תשא כתיב קרא דלא יראו ריקם מקמי קרא דיראה כל זכורך. ורחוק ממנו. אית לן למימר דלאזהרת לאו נמי קאתי. וללמד על עצמו בא. שאם לא הביא קרבנו אע"פ שהתראה פנים בעזרה. מלבד מה שעובר בעשה דיראה כל זכורך. משום דלא יצא ידי חובתו בראיי' לחוד. עבר נמי בלאו. אלא דאין זה מוכרח כ"כ. ומעתה א"כ

אפשר לתרץ קושית הט"א בפשיטות. די"ל דהיינו דקמ"ל תנא דברייתא. דאע"פ שאי אפשר לו להביא עולת ראיי' לא אמרינן דמ"מ מתחייב מצד העשה דיראה כל זכורך להתראות פנים בעזרה. משום דאתי עשה ודחי ל"ת. או מטעם אחר שכתבנו לעיל. קמ"ל דבלא קרבן לאו כלום עביד ולא מיתחייב בראיי' כלל. דקרא דלא יראו פני ריקם גלי לן דבלא קרבן ליכא מצוה בראיי' כלל. ומיהו איסורא נמי ליכא בראיית פנים בעזרה בלא קרבן. והנה בברייתא שם קתני הכי ואין נראין חצאין משום שנאמר כל זכורך ואין נראין ריקנין משום שנאמר לא יראו פני ריקם. והא דאין נראין חצאין לאו לאיסורא נקט לה. אלא לפטורי המקמץ והמצרף והבורסקי. כדמפרשינן לה התם בגמרא למסקנא עיי"ש. וא"כ ודאי מסתמא דומיא דהכי מאי דקתני בסיפא ואין נראין ריקנים. נמי לאו לאיסורא קאמר אלא לפטורי לומר שאם אין לו קרבן פטור מן הראיי'. וא"כ מוכח מזה דלא כהבה"ג וסייעתו והרמב"ם וסייעתו שמנו לא יראו פני ריקם במנין הלאוין. ובאמת דלא מצאתי להם שום מקור לזה בשום דוכתא. מיהו נראה דמההיא דהתם אין הכרע. דודאי לפי מש"כ הכ"מ (בפ"ב מהלכות חגיגה ה"ב) בבאור דעת הרמב"ם שם שפסק דהמקמץ והמצרף והבורסקי חייבין לטהר גופן ומלבושיהם ולעלות וליראות ברגל בכלל כל ישראל עיי"ש. דהיינו טעמו משום דבברייתא דהתם קתני אחרים אומרים המקמץ והמצרף וכו' פטורין מן הראיי' שנאמר כל זכורך. מי שיכול לעלות עם כל זכורך יצאו אלו שאין יכולין לעלות עם כל זכורך עיי"ש. וכיון דקתני אחרים אומרים משמע דרבנן פליגי עלייהו. והילכך פסק כוותייהו עיי"ש. ולפ"ז מאי דקתני התם ברישא אין נראין חצאין דאתי כאחרים. היינו רק למיפטרינהו למקמץ ובורסקי ומצרף לגמרי ממצות ראיי'. ולפ"ז משמע ודאי דהכי נמי דומיא דהכי סיפא דקתני אין נראין ריקנים. לאו לאיסורא קאמר. אלא לפטורי למאן דלית לי' קרבן. משום דבלא קרבן ליכא מצוה בראיי' כלל. וא"כ מוכרח מזה דקרא דלא יראו פני ריקם אינו אלא כאחד משאר לאוי השלילה. ואין בו שום אזהרה. וכמו שהוכחנו:

אבל באמת אין דברי הכ"מ מספיקין. דמלישנא דאחרים אומרים אין הכרח לומר דרבנן פליגי עלייהו. דבכמה דוכתי מצינן כהאי לישנא אע"ג דליכא מאן דפליג. כמש"כ בתוס' יו"ט (פ"א דביכורים מ"ו) והביא שם כן ממקומות הרבה עיי"ש. וכ"כ מרן בעל כ"מ גופי' בכללי הגמרא שלו (דף צ"ח ע"ב) עיי"ש. וגם מלישנא דסתמא דגמרא דקאמר התם אלא קרא למה לי לכדאחרים וכו'. משמע דליכא מאן דפליג והכי הלכתא. דאל"כ קשה תינח לאחרים ואכתי לרבנן קרא למאי אתי. אבל הר"י קורקוס ז"ל תירץ דהרמב"ם ז"ל ודאי פסק כאחרים. אלא דס"ל להרמב"ם דלא ממעטינן להו אלא כל זמן שהם במאיסותם

שאינם יכולין לעלות עם כל זכורך. אבל כשיטהרו גופם ומלבושיהם הרי הם כשאר כל אדם. וקרוב לזה תירץ גם בקרית ספר להרב המבי"ט ז"ל עיי"ש. ולפ"ז מבואר דהא דקתני ברישא דברייתא אין נראין חצאין. ע"כ לא לפטורי לחוד הוא אלא אף לאיסורא. לומר שאסורין ליראות בעודם במאיסותן. דבזה לא מתקיימת המצוה כהילכתה. אלא חייבין לטהר את גופן ומלבושיהם ולעלות וליראות בכלל כל ישראל וכמש"כ הרמב"ם ז"ל. ומעתה א"כ דומיא דהכי נמי בסיפא דקתני ואין נראין ריקנים לאיסורא הוא. וא"כ מינה נשמע דלא יראו ריקם אזהרת לאו הוא. וא"כ ממילא שוב יהי' מזה ראי' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דמלבד דהוא אזהרת לאו הו"ל ג"כ תנאי בעשה. שאינה מתקיימת אלא בקרבן כמו שהוכתנו לעיל וכמבואר. מיהו לפמש"כ בתשו' מהרי"ט (בשניות חלק אה"ע סי' י"ד) ליישב דברי הרמב"ם לענין מקמץ ובורסקי עיי"ש. והפר"ח במים חיים על דברי הרמב"ם אלו. יש לדחות עיש"ה. ואדרבה יהי' ראי' משם דאין בזה לאו כלל וכמו שכתבנו לעיל עיי"ש ואין להאריך:

ולכאורה יש להביא ראי' לדעת הרמב"ם וסייעתו מדאמרינן (סופ"ק דקידושין כ"ט ע"ב) ת"ר לפדות את בנו ולעלות לרגל פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל. רבי יהודה אומר עולה לרגל ואח"כ פודה את בנו. שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת. ופרכינן עלה בשלמא לר"י כדקאמר טעמא. אלא לרבנן מ"ט. ומשני דאמר קרא בכור בניך תפדה והדר לא יראו פני ריקם עיי"ש. ומבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות בכורים ה"ד) דמיירי התם בשהגיע זמן לפדות בנו וגם לעלות לרגל ואין לו כדי לזה ולזה עיי"ש. ואם איתא דעשה דיראה כל זכורך לבד ולאו דלא יראו פני ריקם לבד. ואין קיום העשה תלוי בהבאת קרבן כלל. א"כ קשה אמאי לר"י עולה לרגל ואח"כ כשיזדמנו לו מעות יפדה את בנו. אע"פ שאפשר שלא יזדמנו לו לעולם. ואפי' אם יזדמנו לו עכ"פ לא יעשה המצוה בזמנה. והרי כיון דמצות ראיי' מתקיימת גם בלא הבאת קרבן. וחיוב קרבן אין לנו אלא מקרא דלא יראו פני ריקם. ואין כאן אלא עבירת לאו. והשתא כיון דקיי"ל דעשה דחי ל"ת. וכבר ביארנו לעיל דבכל כיו"ב לא אמרינן אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. א"כ ליתי עשה דפדיון בנו ולידחי ל"ת דלא יראו פני ריקם. ובפרט דכאן בשעתא דמקיים העשה ליכא שום עבירת לאו. אלא דבתר הכי ממילא בטל כשלא יזדמנו לו מעות אחרים לקנות קרבן ראיי'. וכאן לא שייכא סברת ר"י דזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת. דהיינו דוקא בעשה נגד עשה. אבל בעשה לגבי ל"ת מבואר בכל הראשונים ז"ל (בפ"ק דיבמות ו' ע"ב. ובפ"ב דשבת כ"ד ע"ב). דעשה אע"פ שאינה עוברת. דאפשר לקיימה למחר בלא דחיית הלאו. דוחה ל"ת היום. עיי"ש שהביאו ראיות מוכרחות לזה. וליכא

מאן דפליג בה. וגם תקשה מאי דפריך לרבנן מאי טעמייהו והוצרך לשנויי אליבייהו דילפי מקרא. והרי ודאי שפיר קאמרי רבנן בלא"ה וכמו שביארנו. אלא ודאי מוכח מזה כדעת הרמב"ם וסייעתו. דהלאו הוא תנאי בעשה. דבלא קרבן אין העשה מתקיימת. ולפ"ז שפיר קאמר ר"י דעולה לרגל לקיים עשה דראיית פנים בקרבן דהו"ל מצוה עוברת. ומתבטלת לגמרי כשלא יהי' לו מעות כדי לקנות עולת ראיי' כשיפדה בהן את בנו. וזו. פדיון הבן. מצוה שאינה עוברת. ויכול לקיימה לעולם כשיזדמנו לו מעות. וגם שפיר פריך לרבנן מאי טעמייהו:

מיהו אין ראיה זו אלא להרמב"ם לטעמי'. דמפרש הסוגיא דהתם בשאין ידו משגת כדי שתיהן. וכן החליט בפשיטות הר"ב מג"א (בסוף סי' תרנ"ו) עיי"ש. וכן הכריחו האחרונים ז"ל מסוגיא דגמרא שם. אבל ראיתי בחי' קידושין לאחד מגדולי הראשונים לא נודע שמו. שפירש הסוגיא דמיירי שיש בידו כדי לעשות שתיהן בזמנם בזה אחר זה. אלא דפליגי ר"י ורבנן לענין קדימה. איזו מהן יקדים לעשות. והביא שם ג"כ פי' הרמב"ם בשם אית דמפרשי ודחה פירושם עיי"ש. וע"פ פירושו זה נדחו ראיות האחרונים ז"ל שהביאו לפי' הרמב"ם וכמבואר ואין להאריך. ועי' ברכות (כ"ז ע"א) דגם שם נחלקו ר"י ורבנן ממש בכיו"ב. ועי' שם (כ"ח ע"א) בתוס' ד"ה הלכה. וברא"ש ושאר ראשונים שם עיי"ש. ועפ"ז ממילא נדחית ראי' זו:

ואמנם נראה דמ"מ יש להביא ראי' מהא דילפינן התם לרבנן מדכתיב בכור בניך תפדה והדר לא יראו פני ריקם. ואם איתא דלאו דלא יראו פני ריקם לא קאי על העשה דיראה כל זכורך. ושפיר מתקיימת גם בלא קרבן בראיית פנים לחוד. א"כ אין כאן שום משמעות מהך קרא להקדים מצות פדיון הבן למצות ראיי'. דהא הך קרא דלא יראו פני ריקם לא מיירי כלל במצות עשה דראיית פנים בעזרה. ואינו אלא לאו בעלמא שלא יתראה פנים בעזרה ברגל בלא קרבן. והרי לאו זה מקיים גם כשלא יעלה לרגל כלל. דהא לא נראה ריקם. ואינו עובר אלא כשנראה ולא הביא קרבנו. ואיזה משמעות יש מהך קרא לענין איזו מן המצוות יקדים. אלא ע"כ צ"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דלאו זה תנאי הוא לעשה דיראה כל זכורך. שלא תתקיים אלא בקרבן. וא"כ מיירי הך קרא גם במצות ראיית פנים. ושפיר מייתי מיניי' ראי' להקדים פדיון הבן מדכתיב בכור בניך תפדה והדר לא יראו פני ריקם. ומיהו גם זה יש לדחות קצת. די"ל דאפי' תמצא לומר דקרא דלא יראו פני ריקם אזהרת לאו בפ"ע הוא. ולא קאי אעשה דיראה כל זכורך להטיל בה תנאי. והעשה מתקיימת גם בלא קרבן. מ"מ כיון דמיהת ודאי פשיטא דליכא לאו דלא יראה ריקם אלא בזמן חובת ראיי' ברגל. ועיקר הכתוב אינו אלא אזהרה שברגל בבואו ליראות

מתחייב להביא קרבן. ואם לא יביא עובר בלאו אע"פ שמצות עשה דראיי' קיים. וא"כ עכ"פ נרמזה גם מ"ע דראיי' בהך קרא. והילכך שפיר יליף מינה לענין קדימת מצוות אלו. ויותר י"ל דסמיך אקרא דכתיב בתרי' שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו'. אע"פ שיש הפסק קרא אחר בינתיים. ועי' ברכות (מ"א ע"ב) ובתוס' שם בד"ה זה שני וכו' עיי"ש. ואין להאריך בזה. ובלא"ה אין להוכיח ע"פ ראי' זו אלא לומר דקרא דלא יראו קאי על העשה דיראה כל זכורך ולהטיל בה תנאי. וא"כ כ"ש דאתי שפיר אם נימא דלא בא לאזהרת לאו כלל. וכל עיקרו לא אתי אלא לאשמעינן דאין מצוה דיראה כל זכורך בראיי' ריקנית בלבד אלא עם הבאת עולת ראיי':

וממילא מבואר דגם מה שהבאתי לעיל ראי' להרמב"ם וסייעתו מדאמר ריה"ג שלש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל וכו'. אף דמוכח שפיר משם דקרא דלא יראו פני ריקם הוא תנאי בעשה דיראה כל זכורך וכמו שביארנו. מ"מ אפשר דהיינו משום דעיקר קרא לא אתי אלא להכי. לפרושי עשה דיראה כל זכורך שאינה בראיית פנים בלחוד. אלא טעון קרבן עולת ראיי'. ואין בזה אזהרת לאו כלל. ולא כהרמב"ם וסייעתו דנקטו החבל בתרין ראשין. שיש בו אזהרת לאו וגם אתי להטיל תנאי בעשה:

וראיתי להתוס' (ריש חגיגה) שכתבו וז"ל הכל חייבין בראיי'. פירש"י במצות ראיית פנים בעזרה. והקשה הר"ר אלחנן דהא תני בסמוך בית שמאי אומרים הראיה שתי כסף משמע דבקרבן מיירי. ותו תניא בגמרא הערל והטמא פטורין מן הראיי'. ופריך בשלמא טמא דכתיב ובאת שמה והבאתם כל שישנו בביאה ישנו בהבאה. ועוד אמרי' בירושלמי ריש מכילתין בד"א בראיית קרבן. אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין כמו בהקהל האנשים והנשים והטף. ותו תניא בגמרא ר"י אומר שלש מצות נצטוו ישראל בעלייתן לרגל ראיי' וכו'. יש בראיי' מה שאין בשתיהן שהראיי' כולה כליל משמע דסתם ראי' בקרבן מיירי. ע"כ נראה לר"ת דמתני' מיירי בקרבן ובעזרה. ורש"י דנקט בראיית פנים בעזרה נקט חדא דמשמע תרתי ולפטורי דכולהו אתי וכו' עכ"ל. עיי"ש מה שנדחקו בכוונת רש"י עוד שם. וכל זה משום דנראה דפשיטא להו להתוס' ור"ת ז"ל דראיית פנים בעזרה וחובת קרבן תרתי מילי נינהו. אבל לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וכ"ש לפי מש"כ דעיקר קרא דלא יראו פני ריקם לא אתי אלא לפרש ענין עשה דיראה כל זכורך דאינה אלא בקרבן עולת ראיי'. דברי רש"י פשוטים מאוד בלא שום גמגום כלל. ודבריו מדוקדקים ולא הוה מצי למינקט לישנא אחרינא. דהרי באמת ליכא אלא מצות ראיית פנים בעזרה דנפק"ל מקרא דיראה כל זכורך והקרבן אינו אלא תנאי בקיום מצוה זו. ואין המצוה מתקיימת אלא בו ועי' לקמן (ז' ע"א) בפירש"י ד"ה מאי הראיון עיי"ש היטב.

וכן נראה לענ"ד בהדיא מההיא סוגיא דלקמן שהביאו התוס'. דקאמרינן בשלמא טמא דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה וכו'. והשתא אם איתא דמצות יראה כל זכורך ומצות לא יראו פני ריקם שני ענינים נפרדים הם. ולא תלי הא בהא. ונמצא דקרא דלא יראו אינו אלא אזהרת לאו לענין שכשיבוא ברגל בעזרה מתחייב בקרבן. ואם לא יביא עובר בלאו זה. וא"כ כל זמן שלא נראה בעזרה אין עליו שום חיובא בקרבן כלל. ומעתה טמא דאי אפשר לו ליראות ברגל בעזרה. ממילא אי אפשר לו שיתחייב קרבן כלל. ולמה לי' להך דרשא דכל שאינו בביאה אינו בהבאה. תיפוק לי' דלא שייך בי' חיוב קרבן עולת ראיי' כלל. וביותר יש לתמוה בלשון התוספתא (ריש פ"ק דחגיגה) דקתני התם הטמא פטור מן הראיי' שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה. הראוי ליכנס לעזרה. יצא טמא שאינו ראוי ליכנס לעזרה עיי"ש. ומבואר דכל שראוי לבוא כבר נתחייב בקרבן אע"פ שלא נכנס. והשתא לפ"ז תמוה אמאי. והרי אע"פ שראוי ליכנס כל זמן שלא נכנס לא קרינן בי' ולא יראו פני ריקם. ולא רמי עלי' שום חיוב קרבן כלל. ובאמת דגם לישנא דגמרא שם דקאמר כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכו'. משמע דכל שישנו בביאה ישנו בחיוב הבאת קרבן עולת ראיי'. אע"פ שעדיין לא בא ולא קרינן בי' ולא יראו פני ריקם. אלא ודאי מוכרח מזה דלא יראו פני ריקם אינו אלא תנאי בעשה דיראה כל זכורך. ופירושא דעשה הוא. ונמצא דחיוב קרבן עולת ראי' הו"ל חובה בקום ועשה. שהרי הוא בכלל מ"ע דיראה כל זכורך. דהיינו שיראה בעזרה ויביא עמו קרבן עולת ראיי'. והילכך שפיר הי' מקום לומר דטמא אע"פ שאי אפשר לו ליכנס לעזרה וליראות מ"מ בקרבן מיהת חייב. וכ"ש כשראוי ליכנס אלא שעדיין לא נכנס דחיובא רמיא עלי' להביא קרבן. אלא דטמא אימעיט מובאת שמה והבאתם שמה דכל שאינו בביאה אינו בהבאה:

שוב ראיתי להר"ב ט"א שם שעמד בזה בסוגיא שם להקשות ל"ל קרא לטמא דא"א לו לכנס ולא קרינן בי' ולא יראו פני ריקם. ותי' לזה דנפק"מ לכהן טמא וקרבן צבור. דקיי"ל טומאה הותרה בצבור. ואם עבד במועד הרי קיים מצות ראיית פנים. וה"א דמביא עולת ראיי' קמ"ל דלא. ומובאת שמה יתירא דייק יצא טמא בק"צ שאין ביאתו בשביל קרבן זה. עוד תי' דנפק"מ אם הי' טהור ביום ראשון של חג ונראה בעזרה ונתחייב בקרבן. ואח"כ נטמא. שוב אינו מביא עולת ראיי'. דמובאת יתירא דייק דאינו מביא עולת ראיי' אא"כ ראוי לביאה בשעת הבאה עכת"ד עיי"ש. ואמנם מלבד דדבריו דחוקים טובא ולא משמע הכי פשטות הסוגיא כלל. בלא"ה עיקר דבריו נסתרים מהסוגיא במקומה. דהא בהך ברייתא קתני נמי ערל. ואמרינן עלה בשלמא טמא וכו'. אלא ערל מנ"ל. ומשני ר"ע היא

דמרבי לערל כטמא. דתניא רע"א איש איש לרבות את הערל עיי"ש. והרי פשיטא דליכא למ"ד דערל חזי לעבודה בקרבן צבור. ור"ע דמרבה לערל כטמא. היינו להחמיר עליו ולא להקל עליו. ועוד דר"ע מרבה לי' מקרא דאיש איש כי יהי' צרוע או זב. וכפירש"י שם עיי"ש. וא"כ לא עדיף מצרוע וזב שלא הותרו בקרבן צבור אלא טומאת מת בלבד. וכן מבואר בתוס' שם בד"ה דמרבה וכו'. שכתבו וז"ל אבל ליכא למימר דאי ליכא קרא אלא דערל כטמא הייתי אומר דפסח בא בערלות אי הוה רובן ערלים כמו בטומאה. דהא מנא ידעינן לרבות ערל כי טמא מאיש איש כי יהי' צרוע או זב. והתם לא כתיב רק טומאת צרעת וזיבות. ואנן אמרינן (בריש אלו דברים) דלא דחי רק טומאת מת בלבד עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ בערל לר"ע מאי איכא למימר. דהא לא הותר אפי' בקרבן צבור. וגם נפק"מ השניי' לא שייכא בערל כלל. וזה תימא על הר"ב ט"א ז"ל. וגם עיקר דינו דאם נטמא בתוך ימי הרגל וכבר נראה בעזרה בימי טהרתו בתחילת הרגל שלא יוכל לשלוח עולת ראייתו. אינו נראה כלל לענ"ד. דהרי באמת ערל וטמא משלחין קרבנותיהן כדאמרינן בפרק תמיד נשחט. אלא דבעולת ראיי' ממעטינן מדכתיב ובאתם שמה והבאתם ובעולת ראיי' בעינן ביאה. וכמש"כ התוס' שם בד"ה דכתיב. ובפרק תמיד נשחט (פסחים ס"ב ע"א) בד"ה ערל עיי"ש. והשתא א"כ הא תינח כשעדיין לא בא בעזרה. אבל כשכבר נראה בעזרה קודם שנטמא ואינו מחוסר ביאה. לא יתכן שוב כלל לחלק בזה בין עולת ראיי' לשאר קרבנות. ומש"כ בט"א דמובאת שמה יתירא נפקא לי' עיי"ש. הוא תמוה דהרי בהך קרא גופי' כתיבי נמי שאר קרבנות עולותיכם וזבחיכם וגו'. אלא דמסברא אמרינן דלא קאי אכולהו. אלא אעולת ראיי' שתלויה בביאה. וכמש"כ התוס' בסוגין דחגיגה ובפסחים שם עיי"ש. וא"כ התינח כשהי' טמא מתחילת הרגל. ולא נראה עדיין בעזרה ברגל. אבל כשנטמא בתוך הרגל. וכבר נראה ברגל בעזרה קודם שנטמא. שאינו מחוסר ביאה. אין שום מקום לחלק בין עולת ראיי' לשאר קרבנות דכתיבי בההוא קרא גופי'. ואמאי נימא דלא קאי אלא אעולת ראיי' בלבד. ואין להאריך בזה. דבלא"ה דבריו אין להם מעמד כלל. כדמוכרח מהערל אליבא דר"ע דלא משכחת שיהי' ערל בשני ולא בראשון. וגם אין לו היתר בצבור. וראיתי באור זרוע (ח"ב סי' צ"ט) בשם תשובת רבינו שמשון ב"א ז"ל שכתב וז"ל ומה שמדקדק הרב דאין הלכה כר"ע מדתנן (בפ"ב דזבחים) דערל וטמא פסולים. ונפק"ל בגמרא מדכתיב ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי לשרתני. אין משם ראי'. דאפי' לר"ע איצטריך דלא תימא הואיל וערל מטמא נפק"ל. מה טמא בצבור אף ערל בצבור (ר"ל שיהא מותר בעבודת צבור) קמ"ל דערל כבעל מום דמי ואין בעל מום בצבור. כדאמר במנחות פ"ק (ט' ע"ב) ולהכי אקשי' נמי לערל לב עכ"ל עיי"ש.

ודבריו ז"ל תמוהים אצלי. היכי אפשר למיטעי דמשום דנפקא לי' לר"ע ערל מטמא שיהא מותר בעבודת צבור כטמא. דהא לא הותרה טומאה בצבור אלא טומאת מת בלבד. וערל דאיתקיש לטמא. היינו לצרוע וזב דכתיבי בההוא קרא איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר. דהא ר"ע לענין תרומה מיירי. וכמבואר בההיא ברייתא (ריש פרק הערל) ובירושלמי שם. ובספרא (פ' אמור סוף פ"ד) עיי"ש. ויליף מההוא קרא דכתיב גבי תרומה. וכמש"כ רש"י ותוס' שם וכמשכ"ל. וכבר כתבו התוס' דליכא למיטעי להתיר ערל בצבור מה"ט כמשכ"ל. ולכן דברי הר"ש ז"ל צ"ע אצלי. ועכ"פ מבואר דלקושטא דמילתא גם לדידי' ערל כבעל מום דמי ואיתקיש לערל לב ואין לו היתר בצבור. וא"כ אין מקום לתירוצו של הט"א. וע"כ מוכרח מזה כדכתיבנא. דמשום דקרא דלא יראו פני ריקם אינו אלא פירושה של העשה דיראה כל זכורך וגו'. שאינה בראיית פנים ריקנית אלא עם הבאת עולת ראיי'. הילכך סד"א נהי דאינו יכול ליכנס מ"מ עליו לשלוח עולתו כשאר קרבנותיו. קמ"ל דכל שאינו בביאה אינו בהבאה. וא"כ מוכרח מזה שפיר דלא יראו פני ריקם אינו אלא תנאי בעשה דראיי'. ומיהו יש לצדד בזה לפי דעת הסוברים דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. וגם נימא דר"א בסוגיא דזבחים (צ"ז ע"ב) פליג עלי' דרבא דאמר אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. כמש"כ הר"ב קרבן אהרן (בפרשת צו סוף פ"ה) וכ"כ בתשו' נוב"ת (חאה"ע סי' קמ"א) עיי"ש. א"כ אפשר דטמא מותר ליכנס לעזרה ברגל לקיים עשה דראיי' משום דעשה דראיי' דחי ל"ת דביאת מקדש. ואע"ג דאית בה נמי עשה דוישלחו מן המחנה וגו'. מ"מ כבר כתב הריטב"א ז"ל (במכות י"ד ע"ב) דהך עשה דוישלחו לא חיילא אלא אחר שנכנס עיי"ש. וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"א וה"י) עיי"ש היטב. ואף דבספרי (ריש פרשת נשא) אמרינן וישלחו מן המחנה אזהרה לטמאים שלא יכנסו למקדש בטומאה עיי"ש. נראה דאסיפא דקרא סמיך דכתיב ולא יטמאו את מחניהם. וכן הוא בהדיא בגירסת הילקוט שם עיי"ש. וכן הגיה בהגהות הגר"א ז"ל על הספרי שם עיי"ש. וכן הוא ביראים (סי' שכ"ה) ובסמ"ג (לאוין ש"ד) עיי"ש. ואמנם ראיתי להרמב"ם (בסה"מ עשין ל"א) ובחינוך (ריש פרשת נשא) שהביאו לשון הספרי כגירסא שלפנינו. ונראה מדבריהם שם. ובפרט מדברי החינוך דהדברים כפשטן. דמיד על הכניסה עובר נמי בעשה עיי"ש. ודבריהם צ"ע אצלי. וגם לשון הספרי לגירסא שלפנינו לא נראה כן דהא אזהרת עשה לא שמה אזהרה. ומאי דאמרינן (בפ"ק דיבמות ז' ע"ב) ובזבחים (ל"ב ע"ב) אע"פ שאין טבול יום אחר נכנס זה נכנס יבא עשה שיש בה כרת וידחה עשה שאין בה כרת עיי"ש. דמשמע לכאורה דעל הכניסה עובר בעשה. לא איריא. דהתם משום דצריך להשהות כדי להכניס

ידיו לבהונות וליתן עליו מדם האשם ומלוג השמן. ודאי קעבר בעשה זו. כיון שאינו יוצא מיד שנכנס. אבל אם נכנס ויצא מיד לא עבר אלא בל"ת ולא בעשה. וא"כ שפיר יכול לקיים מצות ראיית פנים בעזרה מדאורייתא. אלא דמ"מ לא קרינן בי' ישנו בביאה. כיון דלא שרי אלא משום דחיית העשה. ומיד חוזר לאיסורו. ולפ"ז אדרבה יהי' מוכח מכאן דיראה כל זכורך ולא יראו פני ריקם תרתי מילי נינהו. ולא תליין חדא באידך. דהרי חזינן הכא דטמא אע"פ שחייב בראיית פנים בעזרה מ"מ לא מתחייב בעולת ראיי'. וכדממעטינן לי' מקרא דובאתם שמה והבאתם שמה. וכן ערל אליבא דר"ע. אלא דיש לצדד בזה הרבה. ואין הדברים מוכרחין כלל ואין להאריך בזה:

ואמנם מדברי הירושלמי שהביאו התוס' ודאי מוכרח דמצות ראיית פנים בעזרה לחוד. ומצות לא יראו פני ריקם לחוד. דהא קאמר התם אמתניתין דריש חגיגה (לפי הגירסא שהביאו התוס' שם). בד"א בראיית קרבן אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין. הרי דאפי' אותן הפטורים מקרבן. מחייבין בעשה דראיית פנים בעזרה כמו בהקהל אנשים ונשים וטף. הרי דעשה דראיית פנים בעזרה אינה תלויה בקרבן. וכבר העיר בזה הר"ב ט"א שם. אלא שכתב שם לדחות דודאי להירושלמי הכי הוא. אבל י"ל דלתלמודא דידן דפליגא עלי'. וס"ל דמאן דפטור מקרבן פטור נמי מראיית פנים בעזרה. ס"ל דאין ראיית פנים בעזרה בלא קרבן. ואם נראה בעזרה בלא קרבן עולת ראיי'. אפי' מצות ראיית פנים בעזרה לא קיים. דקרא דלא יראו פני ריקם הוא תנאי בעשה דראיית פנים בעזרה עיי"ש בדבריו. אבל נראה דאינו מוכרח כלל. דמהיכא תיתי לן לומר דגם בהכי פליגי. אדרבה אפושי פלוגתא לא מפשינן. וכיון דלהירושלמי אין הקרבן תנאי בעשה דראיית פנים בעזרה. אית לן למימר דודאי גם לתלמודא דידן הכי ס"ל. כל כמה שאין לנו הכרח לומר איפכא. אלא דקשה שהרי כבר הכרחנו מברייתא דריה"ג דאמר שלש מצוות נצטוו ישראל וכו' דהקרבן הוא תנאי בעשה דראיית פנים בעזרה:

ולכן נראה לומר בזה דודאי קרא דלא יראו פני ריקם הוא מילתא באנפי נפשי'. ולאזהרת לאו אתי. ולא קאי אעשה דראיית פנים בעזרה. וכדמוכח מהירושלמי וכדנראה מקראי דפרשת משפטים ופרשת תשא. אלא דמלבד לאו דלא יראו פני ריקם דהוא אזהרה לכל מי שבא ברגל לעזרה שלא ימנע מלהביא קרבן עולת ראי'. יש בה ג"כ עשה בפ"ע להביא קרבן עולת ראי' ברגל מדכתיב איש כמתנת ידו וגו' דכתיב אצל קרא דלא יראה ריקם. והוא מצות עשה בקום ועשה להביא עולת ראי'. כשבא בעזרה ברגל משום עשה דראיית פנים בעזרה. ובהכי מיירי עיקר קרא דאיש כמתנת ידו וגו'. אלא דמדאפקי' קרא בהך לישנא. יליף נמי מיני' (במתניתין דפ"ק דחגיגה) מי שיש לו נכסים מרובין

ואוכלין מועטין וכו'. זה וזה מרובין על זה נאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך וגו' עיי"ש. ועכ"פ חייבו הכתוב להביא עולת ראיי'. אלא שתלה הכתוב בהשגת ידו כמה יש לו להביא. אבל מ"מ חייב להביא. ואם לא הביא כלל עובר בעשה זו. מלבד מה שעבר בל"ת דלא יראו פני ריקם. וכן כתב הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא סוף שער עשירי) וז"ל וכתיב איש כמתנת ידו. והטעם שראוי שיתן כפי מה שנתן לו השם וזהו הראיון עכ"ל עיי"ש. וכוונתו למאי דתנן (בפ"א דפאה) ומייתי לה בפ"ק דחגיגה (ז' ע"א) אלו דברים שאין להם שיעור הפאה והביכורים והראיון עיי"ש. וראיתי ברא"ש (סוף ר"ה) שכתב וז"ל כתב רבינו שאלתיאל דברכת מועדים זהו קרבן חגיגה דכתיב בי' כברכת ה' אלקיך וכו' עיי"ש. וכ"כ בטור (או"ח סי' תקפ"ב) עיי"ש. מבואר דס"ל דקרא דאיש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך וגו' קאי על קרבן חגיגה. ולפ"ז גם רישא דקרא דכתיב לא יראה את פני ה' ריקם בחגיגה הוא דמיירי. וכן ראיתי להתוס' (בפסחים ס"ב ע"א) בד"ה ערל משלח וכו'. וז"ל וקשה בריש חגיגה טמא פטור מן הראיי' שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה וכו'. ואומר ר"י דמ"מ דוקא בחגיגה שתלויה בביאה קפיד קרא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתבו דחגיגה תלויה בביאה. והיינו ע"כ משום דס"ל דקרא דלא יראה את פני ה' ריקם בחגיגה מיירי. והוא תימא. הן אמת דראיתי גם לפירש"י עה"ת (סו"פ ראה) שכתב וז"ל ולא יראה את פני ה' ריקם אלא הבא עולות ראיי' ושלמי חגיגה עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל מיהת דאתרוייהו קאי קרא אעולת ראיי' וגם אשלמי חגיגה. וכן מבואר ברע"ב (פ"א דפאה מ"א) והוא תמוה דמלבד דדבריו סותרין זה את זה. דבפרשת משפטים ובפרשת תשא פירש"י קרא אעולות ראיי' בלבד עיי"ש. בהדיא מפורש במכילתא (פרשת משפטים מסכת דכספא פ"כ) ובפ"ק דחגיגה (ז' ע"א) ובפ"ק דקידושין (י"ז ע"א) דקרא לא מיירי אלא בעולת ראיי' בלבד עיי"ש. שוב ראיתי להרא"ם ז"ל (בפרשת ראה) שהרגיש בסתירת דברי רש"י זא"ז. ומש"כ שם בזה לענ"ד לא הועיל כלום. וגם שאר המפרשים נמשכו אחריו כדרכם עיי"ש היטב. ולכן דברי רש"י והרא"ש והטור בשם ר"ש ז"ל ודברי התוס' צ"ע אצלי. ואע"ג דבמתני' (דבפ"ק דחגיגה ח' ע"ב) דקתני מי שיש לו אוכלים מרובים וכו' זו"ז מרובים על זה נאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך וגו'. דמשמע לכאורה דמפרשינן הך קרא בין בעולת ראיי' ובין בחגיגה. הא ליתא. דודאי לא מיירי קרא אלא בעולת ראיי' בלבד. אלא דיליף נמי חגיגה מראיי' לענין זה. וכן צ"ל בכוונת הירושלמי (פ"א דחגיגה סוף הלכה א') עיי"ש היטב. וכיו"ב כתבו התוס' (בפסחים פ' ע"א) בד"ה מדחהו אתה וכו' עיי"ש. וגם מבואר שם בדברי התוס'

גופייהו דלא מיירי קרא אלא בעולת ראי' בלבד. אבל חגיגה לא תליא בביאה עיי"ש. וכן מבואר בכמה דוכתי. ואכמ"ל בזה:

והשתא לפ"ז אע"ג דראיית פנים בעזרה מ"ע בפ"ע היא. ומתקיימת בראיי' לחוד אע"פ שלא הביא שום קרבן. מ"מ עשה מיוחדת בפ"ע יש בזה להביא קרבן עולת ראיי' ברגל אחר שקיים עשה דיראה כל זכורך וגו'. ונפק"ל מדכתיב איש כמתנת ידו וגו'. וזו היא עשה דראיי' דחשיב בברייתא שם ריה"ג בין השלש מצוות שנצטוו ישראל בעלייתם לרגל. דהיינו קרבן ראיי'. והא דלא חשיב ריה"ג אלא שלש אע"ג דאיכא נמי מצות ראיית פנים בעזרה. והו"ל ארבע. היינו משום דלא נחית אלא למנות אותן מצוות שיש בהן קרבן. ומשום דבעי לומר יש בזה מה שאין בזה. כדמסיים עלה וקתני יש בראיי' שאין בשתיהן וכו' עיי"ש. אבל ודאי לא בא למנות כל המצוות שנצטוו ברגל. דהא בלא"ה איכא נמי עשה דובאת שמה והבאתם שמה שמנאוה הרמב"ם וסייעתו. כמש"כ בסה"מ (עשין פ"ג) עיי"ש. ואיכא נמי מצות לינה. כמבואר בפ"ק דר"ה (ה' ע"א) ובפ"ב דחגיגה (י"ז ע"א) ושאר דוכתי. ולפ"ז ממילא מבואר דאין שום ראי' מהך ברייתא לדעת הרמב"ם וסייעתו. לומר דלא יראה פני ד' ריקם הוא תנאי במ"ע דראיית פנים בעזרה וכמו שהוכחנו לעיל. דהרי לפי מה שביארנו השתא לא מיירי בהך ברייתא ממצות ראיית פנים בעזרה כלל. אלא ממצות עשה דאיש כמתנת ידו וגו'. ועפ"ז מתבררת על נכון דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. שמנו עשה דמתנת יד. וגם מנו עשה דמצות ראיי' וגם עשין דחגיגה ודשמחה. כל אחת בפ"ע במספר העשין. וגם מנו לאו דלא יראו פני ריקם במספר הלאוין. והדברים צריכים ביאור. ולפמש"כ הדברים ברורים. דעשה דמתנת יד היינו עשה דאיש כמתנת ידו וגו'. וענין המצוה הוא שכל איש חייב ליתן ולהביא עולות ראיי' כאשר תשיג ידו. ומצות עשה דראיי' היינו המצוה ליראות בעזרה ברגל. וס"ל שהם שתי מצוות מיוחדות בפ"ע. ולא יראו פני ריקם היינו לאו. לאזהרה שלא למנוע מהביא עולת ראיי'. ואם עבר ונראה בעזרה ולא הביא עולת ראיי'. אע"פ שקיים עשה דראיית פנים בעזרה. מ"מ עבר בל"ת ועשה. דהיינו לאו דלא יראו פני ריקם ועשה דאיש כמתנת ידו וגו'. וזה דלא כהרמב"ם וסייעתו ז"ל:

ומעתה נבוא לביאור דברי רבינו הגאון ז"ל. ונראה שיש לו דעת שלישית בזה. דס"ל בזה כדעת הבה"ג וסייעתו דקרא דאיש כמתנת ידו וגו' הוא עשה להבאת עולת ראיי' ברגל. אלא דס"ל דאין זו עשה מיוחדת בפ"ע כדעת הבה"ג וסייעתו כמו שביארנו לדעתם. אלא היינו מצות עשה דראיי'. דמשמע לי' דעיקר הכתוב לא בא אלא לפרש ולבאר ענין עשה דיראה כל זכורך הכתובה בקרא לעיל מיני'. שהי' עולה על הדעת לומר דבראיית פנים

בעזרה גרידא יצא ידי חובתו. לזה מסיים קרא ולא יראה את פני ה' ריקם איש כמתנת ידו וגו' לומר שלא בידים ריקניות ובראיית פנים בלבד מתקיימת מצוה זו. רק איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך. אתה חייב ליתן עולות לה' כאשר נתן לך. ונמצא דכל זה אינו אלא ביאור מצות עשה דראיי'. ואין כאן שום מצוה נוספת בפ"ע. אלא היינו עיקר מצות ראיי' עצמה. ולכן מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דמתנת יד כברכת טובו. וממילא מבואר עפ"ז מה שלא מנה לאו דלא יראה את פני ה' ריקם. דלא מיבעיא אם נאמר דאין זה לאו כלל וכמשכ"ל. אלא אפי' את"ל דהוו"ל אזהרת לאו. מ"מ אחר שמנה עשה זו דמתנת יד שוב לא הוצרך למנות לאו דלא יראה ריקם. לפי דרכו ז"ל בכל כיו"ב. דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד מהם. וכמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי:

אלא דעדיין צריך ביאור לדעתו ז"ל דהשמיט עיקר מצות ראיית פנים בעזרה. ולא הביא אלא הבאת הקרבן. דאינו אלא תנאי במצוה זו דראיית פנים בעזרה וחלק ממנה. ואינה עיקר המצוה לדעת כל הראשונים ז"ל כולם. ולכל הדברים שהצענו בזה לעיל מתבאר דאין לנו אלא לומר אחת משתים או דעשה דראיית פנים בעזרה דנפק"ל מקרא דיראה כל זכורך. עשה בפ"ע היא. ולא תליא מידי בקרבן. וקרא דלא יראו פני ריקם אזהרת לאו בפ"ע הוא. או שבא רק להטיל תנאי בעשה דראיית פנים בעזרה. דאינה מתקיימת אלא עם קרבן עולת ראיי'. וגם קרא דאיש כמתנת ידו וגו'. אפי' את"ל דעשה הוא. מ"מ אין הכרח לומר דעשה בפ"ע הוא לגמרי. וכדעת הבה"ג וסייעתו. אלא י"ל דלפרש עשה דראיית פנים בעזרה הוא דאתי. ועכ"פ קרא דיראה כל זכורך עיקר מצוה הוא. ואיך השמיט רבינו הגאון ז"ל ולא גלה ממנה אפי' ברמז בעלמא. ולא הזכיר אלא הבאת הקרבן. שאינו אלא תנאי במצוה זו. ואמנם נראה לענ"ד דדעת רבינו הגאון ז"ל בזה היא שלא כדעת כל הראשונים ז"ל. אלא ס"ל דעיקר מצות ראיי' אינה אלא הבאת קרבן עולת ראיי' בלבד. וטעמו דמלבד מה שכבר הוכיחו התוס' ריש חגיגה שהבאתי לעיל דסתם ראיי' שנזכר בכל דוכתי במשנה ובברייתא בראיית קרבן מיירי עיי"ש. וכן פירש"י ז"ל בגמרא שם (לקמן ז' ע"א) בד"ה מאי הראיון וכו' עיי"ש. ויש לתמוה על התוס' שם שלא הביאו דבריו אלו. דלפי מה שהבינו שם מדבריו במתני' שם נמצאו דבריו סותרים זא"ז. וכבר רמזתי ע"ז לעיל. והנה התוס' הביאו ראי' לזה מדתניא שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל. ראיי' ושמחה וחגיגה. יש בראיי' שאין בשתיהן וכו'. שהראיי' עולה כולה לגבוה וכו' עיי"ש. וא"כ מלבד מה שיש לומר דרבינו הגאון ז"ל נמשך אחר ברייתא זו שמנאה ג"כ רק מצוה דהבאת הקרבן בלבד. ולא הזכירה כלל עיקר מצות ראיית פנים בעזרה. בלא"ה י"ל ע"פ מה שכבר הקשינו לעיל במה שלא מנה תנא דברייתא גם מצוה זו

דראיית פנים בעזרה. ומה שתירצנו דתנא ושייר מצות ובאת שמה והבאתם שמה. ושייר נמי מצוה לינה. יש לפקפק בזה. דמלבד מאי דאין זה מספיק לפי דעת התוס' (בפ"ק דיבמות ג' ע"ב) ד"ה למעוטי וכו' דכל היכא דקתני מנינא לא אמרינן תנא ושייר עיי"ש. וכן לפי דעת הרשב"א ז"ל (בתורת הבית הארוך בית שני שער שני) שכתב דכל היכא דתנא ושייר לא שתיק גמרא מינייהו. ואקשויי קא מקשי ותו ליכא והא איכא הכי והכי עיי"ש בדבריו. מבואר דלדעתו ז"ל אין לנו לומר מדעתנו תנא ושייר אם לא קאמר הכי בגמרא בהדיא. בלא"ה י"ל דמשום הנך לאו שיורא הוא. דלא מיבעיא מצות לינה די"ל דלא שייכא הכא. דמירי רק בהנך מצוות שנתחייבו בעלותם לרגל. משא"כ לינה דלא מתחייב בה אלא בחזירתו. אלא אפי' בעשה דובאת שמה והבאתם שמה. י"ל דלא חשיב לה. משום דלאו מילתא פסיקתא היא שיהא מתתייב בה. דהרי לא רמיא עשה זו אלא על מי שישנם בידו נדרים ונדבות או שאר קרבנות כיו"ב שלא הקריבן עדיין. וא"כ לאו חובת גברא היא דחיילא על כל ישראל דומיא דהנך שלש דחשיב. ולא שייכא בהו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. היכי קתני שלש מצוות נתחייבו ישראל בעלותם לרגל. כיון דאיכא נמי מצות ראיית פנים בעזרה. וע"כ מוכח מזה כדעת רבינו הגאון ז"ל דמצות מתנת ידים אינה מצוה בפ"ע. אלא פירושא דמצות יראה כל זכורך היא. ואכתי יש לדקדק אמאי קרי לקרבן מצות ראיי'. כיון דעיקר מצות ראיי' היינו ראיית פנים בעזרה. אלא שנתחייב גם בקרבן מקרא דאיש כמתנת ידו. והו"ל למינקט מצות מתנת יד. ולא מצות ראיי'. כיון דאין הקרבן עיקר המצוה אלא צריך מעשה אחרת. דהיינו ליראות פנים בעזרה. וכן תקשה מכל דוכתי דקרי לקרבן מצות ראיי' כמש"כ התוס'. ולזה הוכיח רבינו הגאון ז"ל מזה דבאמת עיקר מצות ראיי' היינו הקרבן וכן מתבאר מסוגיא דעירובין (צ"ו ע"ב) לפמש"כ הראב"ן (סי' פ"ז) עיי"ש היטב בדבריו שם. ובלא"ה כבר הכרחנו לעיל מהתוספתא ומסוגיא דגמרא דמתחייב בקרבן עולת ראי' אע"פ שלא נכנס לעזרה. ולא בעינן אלא שיהא ראוי ליכנס. וא"כ לפי דעת רבינו הגאון ז"ל דקרא דאיש כמתנת ידו אינו אלא פירוש העשה דיראה כל זכורך. עכצ"ל דהבאת הקרבן היינו עיקר מצות ראיי'. ואין ראיית פנים בעזרה מעכבת בעולת ראיי'. אבל ראיית פנים בעזרה בלא קרבן לאו מצוה היא כלל. ואע"ג דלפי הירושלמי לגירסת התוס' מוכרח דגם בלא הקרבן איכא חיובא בראיית פנים בעזרה. דהא אפי' נשים דפטירי מקרבן. מחייב להו בראיית פנים בעזרה. משום דגמר ראיי' ראיי' מהקהל. מ"מ הרי כבר כתבו התוס' להוכיח דתלמודא דידן לא גמר לה מהקהל לחיובא עיי"ש. וכיון דקרא דאיש כמתנת ידו אתי לפרושי דמצות ראיי' אינה בלא קרבן. ממילא אין לנו מצוה בראיי' לחוד בלא קרבן כלל כל

כמה דלא גלי קרא. וכיון דמתבאר דאיתי' לקרבן בלא ראיית פנים בעזרה. אבל ראיית פנים בעזרה בלא קרבן לית בה מצוה. ממילא מבואר דאין עיקר מצות ראיי' אלא בקרבן. וכן נראה מוכרח מדאמרינן בסוגיא דפ"ק דחגיגה (ז' ע"א) כל היכא דאתא ולא אייתי דכ"ע לא פליגי דעייל ומתחזי ונפיק. כי פליגי דאתא ואייתי. רבי יוחנן אמר ראיית פנים בעזרה. ראיית פנים הוא דאין לה שיעור הא לקרבן יש לו שיעור. ור"ל אמר ראיית פנים בקרבן. דאפי' קרבן נמי אין לו שיעור עיי"ש. דמבואר דלר"י קרבן עולת ראיי' יש לו שיעור. ואחר שכבר הביאו ויצא ידי חובתו. אסור לו להביא יותר מחובתו. ועבר בבל תוסיף אם עבר והביא. וכמש"כ בתוס' שם עיי"ש. אבל ליראות פנים בעזרה רשאי אפי' לר"י כמה זימנין דבעי. וכדקאמר דהיכא דאתא ולא אייתי כ"ע לא פליגי דעייל ומתחזי ונפיק. והשתא אם איתא דעיקר מצות ראיי' היינו בראיית פנים בעזרה. אלא דחייבה תורה נמי בקרבן. א"כ הדבר תמוה היכי יתכן דבעיקר המצוה. דהיינו ראיית פנים בעזרה ליכא אזהרת בל תוסיף. ובקרבן שאינו אלא טפל לעיקר המצוה עובר בבל תוסיף. אלא ודאי מוכרח מזה דעיקר המצוה אינו אלא בהבאת הקרבן. והילכך הו"ל בכלל אזהרת בל תוסיף. משא"כ ראיית פנים בעזרה בלבד שאין בו שום מצוה כלל. לא שייכא בה אזהרת ב"ת. ואין לומר דלא קאמר ר"י דעובר בב"ת אלא אי אתא ואייתי. אבל אייתי ולא אתא. דהיינו שהביא עוד עולת ראיי' בלא ראיית פנים בעזרה. לא עבר בב"ת כמו אתא ולא אייתי. וכדקאמר כי פליגי דאתא ואייתי וכו'. דמשמע דדוקא בשניהם הוא שעובר בב"ת ולא באחת מהם. וא"כ אדרבה יהי' מוכח מזה איפכא. דגם בקרבן לחוד בלא ראיית פנים בעזרה ליכא מצוה. ואולי אפשר לומר דבאמת מזה הוכיחו הרמב"ם וסייעתו ז"ל דלא יראו פני ריקם הוא תנאי בעשה דיראה כל זכורך. ואין המצוה מתקיימת אלא בראיית פנים ובקרבן. ועוד דאם איתא דלא יראו פני ריקם הוא אזהרת לאו בפ"ע. אבל עשה דראיי' עשה בפ"ע היא בלא קרבן. א"כ לא שייך בה ב"ת כלל. דאין אזהרת ב"ת אלא בעשה ולא בל"ת. וא"כ לא שייך כאן ב"ת אלא בראיית פנים ולא בקרבן. אלא ודאי תנאי בעשה הוא:

אבל נראה דאין זו ראי'. דאדרבה מדקאמרינן ר"י אמר ראיית פנים בעזרה הוא דאין לה שיעור. הא לקרבן יש לו שיעור. ור"ל אמר ראיית פנים בקרבן דאפי' לקרבן לית לי' שיעור. מבואר מזה דגם בהבאת קרבן לחוד ס"ל לר"י דיש לו שיעור. ועבר בב"ת בהבאתו יותר מחובתו. דאם איתא דכמו דבראיית פנים בלא קרבן. דהיינו אתא ולא אייתי. ליכא ב"ת. כמו כן באייתי ולא אתא ליכא ב"ת. לא הו"ל לר"י לומר ראיית פנים בעזרה הוא דאין לה שיעור הא לקרבן יש לו שיעור. דהא באמת שניהם שוין דזה בלא זה אין להם

שיעור אלא בשניהם יחד. אלא הכי הוא דהול"ל ראיית פנים לחוד הוא דאין לה שיעור הא בהדי קרבן יש לה שיעור. ועכצ"ל הא דקאמר כי פליגי דאתא ואייתי. לאו דוקא. אלא ה"ה באייתי ולא אתא פליגי. ואיידי דקאמר אתא ולא אייתי דכ"ע לא פליגי. קאמר נמי כי פליגי דאתא ואייתי. או דנקט הכי לרבותא דכח דהיתירא דר"ל. דאפי' בכה"ג קאמר דאין לו שיעור. אבל ודאי דלר"י גם באייתי ולא אתא ס"ל דיש לו שיעור. אע"ג דבאתא ולא אייתי מודה ר"י דאין לו שיעור ולא עבר בבל תוסיף. ומוכרח שפיר מזה דהקרבן הוא עיקר המצוה. וכמשפירש"י שם בד"ה ונאמרה ראיי לגבוה. וז"ל דהא לא יראו פני דכתיב משמע לצורכי אני שואל עכ"ל עיי"ש. וכן מוכח מגופא דברייתא שם. דקתני ודין הוא נאמרה חגיגה להדיוט ונאמרה ראיי לגבוה. מה חגיגה האמורה להדיוט זבחים. אף ראיי' האמורה לגבוה זבחים וכו' עיי"ש. ואם איתא דראיית פנים היא העיקר. ואם לא נראה בעזרה לא רמיא עלי' חיוב קרבן כלל. א"כ מאי ענין ראיי' לחגיגה הא חגיגה עיקר המצוה היא להקריב שלמים לחגיגתו. משא"כ ראיי' דעיקר מצותה אינה אלא ראיית פנים בעזרה. ובקרבן נתחייב ממילא בביאתו לעזרה. אבל כל זמן שלא בא. לא רמיא עלי' שום חיובא בקרבן כלל. וכשעבר ולא בא לא עבר אלא בעשה דראיית פנים בלבד. ונמצא דאין הקרבן אלא טפל למצוה זו. והילכך אפשר לומר דבכל דהוא סגי לי'. ובלבד שלא יראה ריקם. אלא ודאי מוכרח מזה דודאי ראיי' הו"ל דומיא דחגיגה דהקרבן הוא עיקר המצוה. ושפיר למד מחגיגה לראיי' במה מצינו. דהרי אין חילוק ביניהם אלא דזה להדיוט וזה לגבוה וראוין ללמוד זה מזה. והיינו משום דקרא דלא יראה את פני ה' ריקם איש כמתנת ידו וגו' אינו אלא פירוש מ"ע דיראה כל זכורך. לומר שאינה מתקיימת בראיי' ריקנית. אלא בהבאת דורן עולת ראיי'. שוב ראיתי דמלישנא דאתא ואייתי בלא"ה ליכא למשמע דנקט פלוגתייהו דר"י ור"ל כשבא לעזרה וגם הביא עולת ראיי'. דמאי דקאמר דאתא ע"כ אין פירושו שבא לעזרה אלא שבא לירושלים. וכמבואר מדקאמר שם אלא כל היכא דאתא ולא אייתי דכ"ע לא פליגי דעייל ומתחזי ונפיק וכו' עיי"ש. הרי דאתא אין פירושו אלא דאתא לירושלים. ואכתי לא עייל בעזרה ולא איתחזי. וא"כ מבואר דפלוגתייהו דר"י ור"ל היינו כשהביא עוד עולת ראיי' בלא ראיית פנים בעזרה. ואפי' הכי קאמר ר"י דעבר בב"ת. וע"כ מוכח כדכתיבנא דהקרבן הוא עיקר המצוה:

והנה בעיקר הסוגיא דהתם בלישנא קמא אמרינן תנן התם אלו דברים שאין להם שיעור הפאה והביכורים והראיון וכו'. אמר רב יוחנן כסבורין אנו לומר הראיון אין לו שיעור למעלה אבל למטה יש לו שיעור. עד שבא ר"א ברבי ולימד הראיון אין לו שיעור לא למעלה ולא למטה. אבל חכמים אומרים הראיי' מעה כסף וכו'. מאי הראיון רבי יוחנן

אמר ראיית פנים בעזרה. וריש לקיש אמר ראיית פנים בקרבן. בעיקר הרגל כ"ע לא פליגי דראיית פנים בקרבן. כי פליגי בשאר ימות הרגל. כל היכא דאתא ואייתי כ"ע לא פליגי דמקבלינן מיני'. כי פליגי דאתא ולא אייתי. דר"י סבר ראיית פנים בעזרה. דכל אימת דאתי לא צריך לאתויי. ר"ל אמר ראיית פנים בקרבן דכל אימת דאתי צריך לאתויי עיי"ש. ופירש"י וז"ל מאי הראיון ולא תני הראיי'. דליהוי משמע דמי עולה. דאילו השתא לאו בדמים משמע. אלא במצות ראיית פנים עכ"ל עיי"ש. המבואר מדבריו ז"ל דמפרש מאי דקבעי מאי הראיון. הן דברים כפשטן. דאתי לפרושי מהו זה הראיון דקתני במתניתין. דודאי כל היכא דקתני לשון ראיי' אינו מתפרש אלא על הקרבן עולת ראיי'. אבל מדשני הכא ונקט לישנא דהראיון משמע לי' לתלמודא דלאו בקרבן מיירי. אלא במצוה דראיית פנים לחוד. ולפ"ז לריש לקיש דקאמר ראיית פנים בקרבן דכל אימת דאתי צריך לאתויי. ע"כ צריך לומר דלדידי' להכי נקט לשון הראיון. משום דכל אימת דאתי אחר עיקר הרגל לא מתחייב בקרבן אלא מחמת ראייתו פנים בעזרה. דבלא"ה ליכא שום חיובא כלל. משא"כ בעיקר הרגל מתחייב בקרבן גם בשלא נראה פנים בעזרה דחובת קרבן עולת ראיי' חיובא מצד עצמו הוא כמו חגיגה וכמשכ"ל. וזה מוכרח לפירש"י. דהרי משמע דתרווייהו בין ר"י ובין ר"ל לפרושי דיוקא דמתניתין דנקט הראיון ולא הראיי' אתו. וא"כ לר"ל ע"כ אין מקום לפרש אלא כדכתיבנא. דמשום דמיירי אחר עיקר הרגל ואז ליכא חובת קרבן אלא מחמת ראיית פנים. נקט הראיון שפירושו ראיית פנים בעזרה:

אמנם עיקר פירש"י בזה תמוה טובא. דהרי ר"י גופי' דקאמר הכא דהראיון אינו אלא ראיית פנים בעזרה בלא קרבן. קאמר לעיל בסמוך כסבורין אנו לומר הראיון אין לו שיעור למעלה וכו'. דמבואר להדיא דגם לדידי' הראיון דקתני במתניתין בראיית קרבן מיירי. ומצאתי להרש"א ז"ל שם שכבר הרגיש בזה. אבל דבריו דחוקים מאוד. וגם קשה טובא לפי דבריו שכתב דהראיון משמע אף ראיית פנים עיי"ש. דא"כ מי הזקיקו לר"י לפרש בראיית פנים בעזרה לחוד. כיון דגם לדידי' מצי לפרושי נמי גם בראיית פנים בקרבן. דהא לפום הך לישנא באתא ואייתי כ"ע לא פליגי דמקבלינן מיני'. א"כ כמו דאין שיעור לראיית פנים בעזרה. הכי נמי אין שיעור לקרבן. דאי מייתי מקבלינן מיני' כמה דבעי. מיהו נראה דאפשר לומר דס"ל לרש"י דאע"ג דלפום הך לישנא קמא אמרינן דבאתא ואייתי כ"ע מודו דמקבלינן מיני'. היינו דוקא בשנראה פניו בעזרה. דעל כל ראיית פנים רשאי להביא קרבן עולת ראיי'. אע"פ שאינו חייב לר"י אלא בעיקר הרגל בלבד. אבל על ראיית פנים פעם אחד. אינו רשאי להביא אלא קרבן אחד. ואע"ג דרשאי להקריב עולות ראיי' מרובות כדתנן לקמן מי שיש לו נכסים מרובין ואוכלין מועטין וכו' עיי"ש. היינו

דוקא כשהפרישן כולן מיד על ראיית פנים הראשונה. אבל אחר שהקריב אותן שהפריש על ראיית פנים הראשונה. אסור לו להפריש ולהקריב עוד עולת ראיי'. אם לא שחזר ונראה פנים בעזרה מחדש. דאל"כ הרי הוא עובר בבל תוסיף. ועי' לקמן (שם ח' ע"ב) ובפירש"י שם ד"ה חוזר ומקריב עיי"ש היטב. וע"כ מוכרח בלא"ה לחלק כן ללישנא בתרא וכמבואר. והיינו דקאמר ר"י ראיית פנים בעזרה. ופירש"י וז"ל כמה פעמים שהוא חפץ בא ומראה עצמו בעזרה. ואין צריך להביא קרבן בכל ראיי' וראיי' עכ"ל עיי"ש. כלומר אבל לקרבן יש לו שיעור. דעל כל ראיי' וראיי' אינו רשאי להקריב יותר ממה שהפריש לראיי' זו. ולהכי נקט תנא דמתניתין לשון הראיון. ולא נקט ראיי' כבכל דוכתי. משום דראיי' לא משמע אלא הקרבן. והרי לקרבן יש לו שיעור. משא"כ הראיון דמשמע נמי ראיית פנים בעזרה. ובא לאשמעינן דלראיית פנים בעזרה אין לה שיעור כלל. אפי' כשאין בידו עוד קרבן להקריב. ואפי' יש לו ואינו רוצה. מ"מ רשאי לבא וליראות כמה פעמים שירצה. כן נראה מוכרח ע"כ לפי מה שהבין הרש"א ז"ל בפירש"י:

ומעתה לפ"ז גם ללישנא קמא מוכח דהקרבן הוא עיקר המצוה. דאל"כ קשה טובא מ"ש דראיית פנים מותרת כמה פעמים שירצה. ולית בה איסורא דבל תוסיף. ואילו בקרבן אית בי' איסור בל תוסיף עכ"פ כשמקריב וחוזר ומקריב על ראיי' אחת. אלא דעל כל ראיי' וראיי' בפ"ע ס"ל להך לישנא קמא אליבא דכ"ע דרשאי לחזור ולהקריב עולת ראיי' ולית בה משום בל תוסיף. ונראה דטעמא דמילתא משום דכיון דאינו מקריב על ראייתו ראשונה דעיקר הרגל. אלא על ראייתו שבשאר ימות הרגל דאינה אלא רשות. ס"ל דהו"ל כמקריב עולה בעלמא. והו"ל כעולת נדבה דלא שייך בה איסורא דבל תוסיף. ולר"ל דס"ל לפום הך לישנא דגם על כל ראיי' וראיי' שבשאר ימות הרגל תייב להביא עולת ראיי'. פשיטא דלא שייך בי' בל תוסיף. שהרי זו היא מצותו לדידי'. וס"ל דעלה קאי קרא דלא יראו פני ריקם. ועכ"פ מבואר דאע"ג דעל ראיית פנים ליכא עבירת בל תוסיף. מ"מ על הקרבן עובר בב"ת מיהת כשחוזר ומקריב על ראיי' דעיקר הרגל. וע"כ צ"ל דהיינו משום דעיקר המצוה הוא הקרבן. וראיית פנים אינה מעכבת כמשכ"ל:

אמנם עיקר פירש"י בזה אפי' לפי הבנת הרש"א ז"ל תמוה אצלי טובא. דהרי עכ"פ מבואר לפ"ז דכל היכא דנקט תנא לשון הראיון היינו משום דבעי לאשמועינן נמי דין ראיית פנים בעזרה. דאי לא מיירי אלא מדיני קרבן עולת ראיי' לחוד לית לי' למינקט לשון ראיון. אלא ראיי' הו"ל למינקט. ויש לתמוה לפ"ז בההיא דתניא (בפ"ח דבכורות נ"א ע"א) אהא דתנן התם וכולן נפדין בכסף ובשוה כסף חוץ משקלים. ואמרינן התם בגמרא תנא חוץ מן השקלים ומעשר והראיון. ומפרשינן התם שקלים דתנן וכו'. מעשר

דכתיב וצרת וגו'. והראיון תני רב יוסף שלא יביא סיגה לעזרה ופירש"י וז"ל ה"ג תני ר"י שלא יביא סיגה כסף סיגים אלא טבוע וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' בתוס' ובש"מ שם עיש"ה. הרי דאע"ג דלא מיירי אלא מדמי עולת ראיי' נקט לישנא דהראיון. וראיתי להתוס' שם בד"ה ר"י אמר וכו' שכתבו וז"ל להך לישנא קמא משמע דבעי למימר דמתניתין מיירי אף במועד. הילכך לא מצי לאוקמי בראיית קרבן דאז לא מיחייב כלל להביא. אבל בראיית פנים מיחייב לבוא חדא זימנא ומשם והלאה אין לו שיעור וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריהם ז"ל אלו שנטו מפירש"י וס"ל דמלישנא דהראיון אין הכרח. ולזה נקטו דמשום דמשמע לי' דמתניתין מיירי אף במועד הוא דהוכרח לאוקמי מתני' בראיית פנים. ולא בראיית קרבן. אלא דגם דבריהם ז"ל מתמיהים בעיני טובא במאי דס"ל דאע"פ שכבר קיים מצות ראיית פנים ביו"ט ראשון מ"מ מיחייב נמי מיהת חדא זימנא בראיית פנים אף במועד. וחידוש גדול הוא בעיני. ולא אשכחן לזה רמז ורמיזא כלל בשום דוכתא. וגם לא מצאתי להם חבר בכל הראשונים ז"ל. דמכולם מתבאר דבפעם אחד סגי לכל הרגל כולו. וכן מתבאר להדיא מדברי התוס' גופייהו שם (לקמן י"ז ע"ב) בד"ה דכתיב ופנית וכו' ובפ"ק דר"ה (ה' ע"א) בד"ה מה חג וכו' ובפ"ד דסוכה (מ"ז ע"א) בד"ה לינה וכו' עיי"ש היטב. ולכאורה יש מקום להביא ראי' לדעתם מדאמרינן (בסוגיא דחגיגה שם) בלישנא קמא. איתבי' ר"י לריש לקיש יראה יראה מה אני בחנם אף אתם בחנם עיי"ש. והנה קרא דיראה כל זכורך נפק"ל מיני' עיקר מצות עשה דראיי'. והיינו בעיקר הרגל. ומדקאמר בגמרא שם בעיקר הרגל כ"ע לא פליגי דראיית פנים בקרבן. ולא קאמר בראיי' ראשונה כ"ע לא פליגי וכו'. משמע לכאורה דביו"ט ראשון דהיינו עיקר הרגל כפירש"י שם אפי' אחר ראיי' הראשונה. בכל פעם שחזר ונראה בעזרה חייב בקרבן על כל ראיי' וראיי' שביו"ט ראשון בפ"ע לכ"ע. ולא פליגי ר"י ור"ל אלא בשאר ימות הרגל דוקא. וכמשמעות פשטות לישנא דגמרא שם. וכן ראיתי להר"ב יד דוד שם שהביא בשם אחד מהאחרונים ז"ל עיי"ש. ומעתה א"כ אם איתא דליכא חיובא בראיית פנים אלא ביו"ט ראשון בלבד. וא"כ עשה דיראה כל זכורך לא כתיבא אלא ביו"ט ראשון לחוד. א"כ הך ילפותא דיליף מינה בהך ברייתא מה אני בחנם אף אתה בחנם היכי משכחת לה. דהא בעיקר הרגל דהיינו ביו"ט ראשון לכ"ע אין ראיית פנים אלא בקרבן בכל פעם ופעם שנראה בעזרה. ואפי' טובא. ובשאר ימות הרגל. הרי ליכא עשה כלל. ולא מיירי מיני' קרא דיראה כל זכורך כלל. אלא ודאי גם בשאר ימות הרגל מיחייב מיהת חדא זימנא בראיית פנים. והו"ל ג"כ בכלל קרא זה דיראה כל זכורך. ועלה הוא דקאי דרשא דיראה יראה מה אני בחנם אף אתה בחנם. ושפיר איתותב מינה ר"ל דאמר בלישנא קמא דחף

בשאר ימות הרגל כל אימת דאתי ומתחזי חייב לאתויי קרבן. אבל באמת נראה דאין מזה הכרח כלל. דודאי נראה ברור דלאחר שנראה בעזרה פעם אחד שוב אין שום חילוק בין יו"ט ראשון לשאר ימות הרגל. דומיא דמצה בליל ראשון דכתיב סתמא בערב תאכלו מצות ומשאכל כזית דינו כשאר ימות הרגל. וכן בלולב ביו"ט ראשון של חג. וכן בכל כיו"ב וכן לענין ראיית פנים גופא אמרינן דבפעם אחד סגי אפי' ביו"ט ראשון. ומשם ואילך רשות. ומהיכא תיתי לומר דלענין חיוב קרבן נשתנה דין יו"ט ראשון משאר ימות הרגל להתחייב בו אפי' על ראיית פנים דרשות. ואפי' אי הוה אמרינן בהדיא דביו"ט ראשון כ"ע לא פליגי וכו'. ג"כ לא הוה מפרשינן לה אלא על ראיית פנים הראשונה שביו"ט ראשון בלבד. וכיו"ב אשכחן בפ"ב דפסחים (ל"ו ע"א) דאמרי' הא ביו"ט ראשון הא ביו"ט שני עיי"ש ובכל הראשונים שם. דיו"ט ראשון דקאמר היינו רק כזית ראשון של חובה שבליל ראשון. ומכאן ואילך קרי לי' יו"ט שני משום דדינו כשאר ימות הרגל עיי"ש. וכן בסוכה (מ"ו ע"א וע"ב) עיי"ש ובשאר דוכתי אלא דנראה דמשום הכי לא נקט כאן בהדיא יו"ט ראשון ונקט לישנא דעיקר הרגל. משום דראיי' יש לה תשלומין כל ימות הרגל. ואפי' בשמיני של חג. ולהכי נקט לשון בעיקר הרגל. כלומר עיקר חובת הרגל. דהיינו ראיי' הראשונה שהיא חובה אימת שתהי'. בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימות הרגל. ובה כ"ע לא פליגי דראיית פנים בקרבן. ולהכי לא הוה מצי למינקט לישנא דיו"ט ראשון. דאין זה תלוי ביום ראשון. אלא בראיי' ראשונה אפי' היא בשאר ימות הרגל. ונראה דמזה הוא מקור דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות חגיגה ה"ו) שכתב וז"ל מי שבא לעזרה בתוך ימי החג וכו'. שזה שנאמר לא יראו פני ריקם אינו אלא בעיקר הרגל שהוא יום ראשון או תשלומי ראשון וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה מבואר כמש"כ. ומש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א שם) וז"ל הראיי' האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביו"ט הראשון של חג ויביא עמו קרבן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב בכ"מ שם דמקורו מדאמרינן בעיקר הרגל כ"ע לא פליגי וכו'. ופירש"י עיקר הרגל ביו"ט ראשון עיי"ש. לענ"ד דבריו תמוהים מאוד. דאפי' את"ל שכוונת רש"י כך היא. מ"מ הרי הרמב"ם ז"ל גופי' פי' דעיקר הרגל לאו דוקא יום ראשון. אלא אף תשלומי ראשון בכלל. אבל ברור דגם דעת רש"י ז"ל כך הוא. ויו"ט ראשון דנקט היינו ראיי' הראשונה. וכלישנא דגמרא בפסחים וש"ד שהבאתי לעיל. ומקור דברי הרמב"ם ז"ל לא מהתם הוא. אלא ממתניתין דפ"ק דחגיגה ובריייתא שם דקתני מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג חוגג את כל הרגל וכו' עיי"ש. הרי דלכתחילה צריך לחוג ביו"ט ראשון. אלא דאם לא חג ביו"ט ראשון מהני לו תשלומין בכל הרגל. ואע"ג דהתם בחגיגה מיירי ה"ה לראיי'. דדינם אחד. דגם עיקר דין תשלומין

לראיי' לא שמעינן אלא מחגיגה. וגם בחגיגה כתב הרמב"ם שם לקמן בסמוך. החגיגה האמורה בתורה היא שיקריב שלמים ביו"ט הראשון של חג בבואו להיראות וכו' עיי"ש. והיינו ג"כ מלישנא דהך מתניתין ובריית'א. וזה פשוט. ודברי מרן בכ"מ אינם אלא תימא לענ"ד:

עכ"פ מבואר דאין מזה שום סמך לדעת התוס' כאן. דכיון דאחר שנראה פעם אחד בעזרה ביו"ט ראשון תו לא מתחייב מידי אפי' חזר ונראה כמה פעמים אפי' באותו יום. א"כ שפיר דרשינן בברייתא יראה יראה מה אני בחנם אף אתם בחנם ומייתי מזה תיובתא לר"ל דכיון דאפי' ביו"ט ראשון אחר שנראה פעם אחד תו לא מיחייב בקרבן על ראיי' שאח"כ. כ"ש בשאר ימות הרגל. ולכן דברי התוס' כאן נפלאים בעיני וצע"ג אצלי כעת. ולעיקר פירוש הסוגיא דהתם נראה לענ"ד שאין צריך לכל זה. די"ל דמאי דקבעי מאי הראיון. היינו משום דאין לו שיעור דתנן בהראיון מתפרש בכמה צדדין. וכדאיפליגו בה ר"י ור"ל בלישנא קמא ובלישנא בתרא. ולהכי קבעי מאי הראיון. כלומר מאי אין לו שיעור דקתני בהראיון. ודאי דפירושא דהראיון היינו כבכל דוכתי. קרבן עולת ראיי'. ואין חילוק בין לשון ראיי' ללשון הראיון. אבל מאי אין לו שיעור דקתני. אם בכל ענין אין לו שיעור כלל. או אפשר שיש בו איזה צד וענין שיש לו שיעור. ולא לאקשויי אתי אלא לפרושי. ועל זה קאמר דאיפליגו בה ר"י ור"ל. ר"י אמר ראיית פנים בעזרה. ור"ל אמר ראיית פנים בקרבן. ומפרש ואזיל. בעיקר הרגל. כלומר בראיי' ראשונה. כ"ע לא פליגי דראיית פנים בקרבן. דזו היא עיקר המצוה דראיי' וכמו שביארנו. כי פליגי בשאר ימות הרגל. כלומר אחר ראיי' הראשונה. כל היכא דאתא ואייתי כ"ע לא פליגי דמקבלינן מיני'. כלומר ואין בו חשש בל תוסיף לפום הך לישנא קמא. מטעם שביארנו לעיל. והיינו בכלל אין לו שיעור דקתני. כי פליגי דאתא ולא אייתי. דר"י סבר ראיית פנים בעזרה דכל אימת דאתי לא צריך לאתויי. כלומר דאפי' אתי לעזרה אין בידו אלא ראיית פנים בעזרה בלבד. אבל קרבן לא צריך לאתויי. ואי מייתי אין זו אלא כשאר עולת נדבה. ואין זה בכלל אין לו שיעור דקתני גבי הראיון. דלענין זה יש לו שיעור לר"י. ור"ל אמר ראיית פנים בקרבן. דכל אימת דאתי צריך לאתויי. וס"ל דגם זהו בכלל אין לו שיעור דקתני במתניתין:

והנראה דפלוגתייהו. משום דר"י ס"ל דלא יראו פני ריקם אינו אלא פירושא דיראה כל זכורך. לומר דאין המצוה בראיי' ריקנית אלא בקרבן עולת ראיי'. וכפירש"י דלא יראו פני ריקם דכתיב משמע לצרכי אני אומר. כמו שהבאתי לעיל. וממילא דאחר ראיי' הראשונה ליכא שום מצוה בקרבן. כמו שאין מצוה כלל בראיית פנים. אבל ר"ל ס"ל

דלא יראו פני ריקם אזהרה בפ"ע היא. ולכך אמר דאע"ג דמ"ע דיראה כל זכורך יוצא בראיי' אחת. דכיון שנראה פעם אחד בעזרה יצא י"ח כבכל מ"ע כיו"ב. כגון אכילת מצה דיוצא בכזית אחד. ומשם ואילך אינו אלא רשות. וכן בסוכה ולולב וכל כיו"ב. מ"מ כל שחזר ונראה בעזרה אינו נפטר בלא קרבן. משום אזהרה דלא יראו פני ריקם שנוהגת בכל הרגל כולו. דאזהרת לאו נוהגת בלא הפסק כל שאין בה זמן מבואר בקרא. וכיון דברגל כתיבא נוהגת בכל הרגל כולו. ולהכי ס"ל לר"ל ללישנא קמא דכל אימת דאתי צריך לאתויי. וללישנא בתרא מסקינן דלכ"ע לא יראו פני ריקם אינו אלא פירושא דעשה דיראה כל זכורך. דכל עיקרה אינה אלא הקרבן. ולהכי לכ"ע היכא דאתא ולא אייתי עייל ומתחזי ונפיק בלא כלום אחר ראיי' הראשונה. ולא פליגי אלא היכא דאתא ואייתי. דלר"י עובר בבל תוסיף. ולר"ל אין בזה ב"ת וכמו שביארנו לעיל:

ועכ"פ מתבאר לפ"ז דעיקר מצות ראיי' היינו קרבן עולת ראיי'. ואף דלכתחילה בעי נמי ליראות פנים בעזרה. מ"מ עיקר המצוה הוא הקרבן ואין ראיית פנים מעכבת בו. ובכל מקום במשנה ובברייתא לא נזכר אלא הקרבן ולא ראיית פנים. וכמו שביארנו לעיל דבכל מקום שנזכר ראיי' או הראיון אין משמעו אלא הקרבן. ומבואר מזה דרק הקרבן הוא עיקר מצוה זו. וכן מבואר בהדיא בפירש"י (בפ"ק דר"ה ה' ע"א) דאמרינן התם מנ"ל דחג המצות טעון לינה. דכתיב ופנית בבוקר והלכת לאהליך. ופירש"י וז"ל טעון לינה ליל חוש"מ. ופנית בבוקר. ביו"ט לא קאמר קרא. שהרי הוא יום שחייבו ליראות בעזרה עכ"ל עיי"ש. וע"כ מוכרח מזה דס"ל דעיקר המצוה הוא הקרבן. דאל"כ הרי הי' אפשר ליראות בעזרה בליל ראשון של יו"ט ולשוב לביתו. ומנ"ל שטעון לינה. וכן מפורש בהדיא בפירש"י (בפסחים צ"ה ע"ב) בד"ה טעון לינה. שכתב וז"ל לילה הראשון ילין בירושלים. מכאן ואילך רשאי לדור חוץ לירושלים בתוך התחום. והיינו לאהליך לאהל שהוא חוץ לחומה ולא לביתו ממש דהא יו"ט הוא. ועוד דקא בעי לאייתויי עולת ראיי' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתב הטעם משום דצריך ליראות בעזרה. אלא דקבעי לאיתויי עולת ראיי'. והיינו משום דהיא היא. דעיקר מצות ראיי' היינו הקרבן. ולהכי לא אפשר אלא ביום. וקאמר קרא דלמחרתו בבוקר ילך לאהלו אלמא שטעון לינה. וביותר ביאור מבואר כן בפירש"י (סוכה מ"ז ע"א) בד"ה ולינה. שכתב וז"ל ולינה ללון לילה של מוצאי יו"ט הראשון בירושלים וכו'. ביו"ט לא קאמר קרא שהרי הוא יום שחייבו חכמים ליראות בעזרה כדי להביא עולת ראיי' וכו' עכ"ל עיי"ש. דיש שם ט"ס. אבל כצ"ל כמש"כ. ועיין רש"א שם ואין להאריך. עכ"פ מבואר בהדיא בדברי רש"י אלו דעיקר הראיי' בעזרה היינו רק כדי להביא עולת ראיי'. דעיקר המצוה הוא:

וראיתי להר"ב ט"א (בחגיגה י"ז ע"ב) שהביא פירש"י דפ"ק דר"ה שם והשיג עליו. משום דודאי מצות ראיית פנים נוהגת בלילות של יו"ט כבימים. דהא לא נאמר בקרא ימים גבי מצוה זו. ונהי דקרבנות של חובת הרגל אי אפשר להקריב בלילה דביום צוותו כתיב. אבל ראיית פנים נוהג נמי בלילה. א"כ אפי' תימא דהאי ופנית בבוקר היינו בוקר של יו"ט נמי ניחא. די"ל דמיירי בראה פנים בעזרה כבר בליל יו"ט ראשון עיי"ש. אבל אין בזה שום קושיא לפירש"י. לפי מה שביארנו דס"ל דעיקר מצות ראיי' היינו רק בראיית קרבן. וכמבואר בפירש"י פסחים ובסוכה שם. וא"כ ראיית פנים לחוד בלא קרבן לאו כלום הוא. דאינה אלא לצורך הבאת הקרבן. שכך הוא מצותו להביאו עם ראיית פנים בעזרה. וכמש"כ רש"י בסוכה שם שחייב ליראות בעזרה כדי להביא עולת ראיי' עיי"ש. והילכך אע"ג דלא כתיב בה יום. מ"מ ודאי נראה דלא מהניא ראיית פנים אלא בשעה שראוי להביא הקרבן ובשעת הקרבתו. ובאמת שכן משמע ג"כ מפשטות לשון הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות חגיגה) שכתב מי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצוה וכו' עיי"ש. משמע מדבריו דכל שלא הביאה מיד עם ראיית פנים. אע"פ שהביא אח"כ לא עשה כלום. ובאמת דהכי משמע מדאמרינן (בבכורות נ"א ע"א) תני רב יוסף שלא יביא סיגה לעזרה עיי"ש. משמע שצריך להביאו עמו לעזרה. וכן הוא לשון הרמב"ם שם לעיל מיני' בסמוך שכתב. וז"ל הראיי' האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה כו'. ויביא עמו קרבן עולה וכו' עכ"ל. וכן הוא לשון הסמ"ג (עשין רכ"ז) עיי"ש. ומשמע מלשונם דחייב להביא הקרבן עמו בעזרה בשעת ראיית פניו. אלא שראיתי להר"ב לח"מ שם שהביא דברי הסמ"ג (לאוין ש"ס) שכתב מי שלא הביא עולת ראיי' ביום ראשון וגם לא הביא בתשלומין בטל מ"ע ועבר על מצות ל"ת. ולזה נדחק לפרש גם בדברי הרמב"ם דמה שכתב דמי שלא הביא ביום ראשון עובר. היינו היכא שלא הביא גם בתשלומין עיי"ש. אבל משמעות פשטות דברי הרמב"ם והסמ"ג ודאי כמו שכתבתי. מיהו נראה דגם הלח"מ לא נחית בזה אלא לענין הלאו. דאם הביא בתשלומין ודאי לא עבר בלאו דלא יראו פני ריקם. אבל לענין העשה דראיית פנים. ודאי אפי' לדברי הסמ"ג אע"פ שהביא אח"כ הקרבן ביטל מ"ע. אם לא חזר ונראה בעזרה עם הבאת הקרבן. ואף לפי מה שהוכחנו לעיל דאין ראיית פנים מעכבת. מ"מ לכתחילה בעי נמי ראיית פנים ובזה ביטל מיהת מצות ראיית פנים. ועי' בקרית ספר להרב המבי"ט ז"ל שם עיי"ש היטב ואין להאריך. ועכ"פ לפ"ז דברי רש"י נכונים ואין מקום להשגת הט"א. אלא שראיתי שם שהביא ראי' דראיית פנים נוהגת בלילה מדאמרינן (בפ"ק דר"ה ז' ע"ב) והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב. ומשני כיון דצריך לאתויי מעיקרא מחייב וקאי. ולענין בל

תאחר מיירי התם. ופי' התוס' דמאורתא חייל לענין שאם הי' מחוייב ועומד לפני הרגל איכא כל הרגל. ואם נכנס הרגל ונדר אפי' ליל ראשון ליכא כולי' רגל. ואינו עולה למנין שלשה רגלים. ומדאמרינן שאם נדר בליל ראשון אינו עולה למנין שלשה רגלים. והא לאו דבל תאחר בובאת שמה תלי. דאמרינן התם אשה מה היא בבל תאחר מי אמרינן הא לא מיחייבה בראיי' או דילמא הא איתא בשמחה. ועוד מיבעיא לן התם יורש מהו בב"ת מי אמרינן הא לא נדר. או דילמא ובאת שמה והבאתם שמה אמר רחמנא והא מיחייב. אלמא ב"ת בחיוב ביאה תלוי. וממילא דבזמן ביאה דרגלים תלוי לעכב מלחול לאו דב"ת. דכל זמן שאינו ראוי לביאה אינו מעכב על ב"ת. ומדחזינן דאפי' נדר בליל ראשון אינו עולה למנין שלשה רגלים. דמקצת תחילת ליל ראשון דקודם נדרו מעכב. אם אין לילה ראוי לראיית פנים אם כן אינו בכלל ביאה ואינו בכלל ובאת שמה. אלא ודאי לילה נמי ראוי לראיית פנים והו"ל בכלל ובאת שמה. ולפיכך כשנדר בליל ראשון הואיל וחסר קצת מהראוי לביאה מעכב על ב"ת מלחול עכת"ד עיי"ש. ולדידי גם זו אינה ראי' כלל. דהרי לאביי (בסוגיא דר"ה שם) דאמר דאם אשה איתא בשמח' איתא נמי בבל תאחר דקרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה. עכצ"ל דס"ל דלבל תאחר לאו בביאה לעזרה תליא מילתא. אלא בביאה לירושלים סגי. והילכך אשה אע"ג דליתא בראיי' וגם ליתא במצות סמיכה. מ"מ כיון דחייבת בשלמי שמחה. ואי אפשר לה בלא ביאה לפנים מחומת ירושלים לאכלן. קרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה. ועוברת בבל תאחר. וכן כתב בט"א גופי' בסוגיא דר"ה שם עיי"ש. וא"כ בפשיטות י"ל דההיא סוגיא דהכא אזלא אליבא דאביי. ולדידי' אפי' את"ל דאין ראיית פנים אלא ביום. מ"מ שפיר קרינן בי' ובאת שמה והבאתם שמה משום ביאתו לירושלים:

הן אמת שראיתי בתוס' רי"ד (בפ"ק דר"ה ו' ע"ב) שכתב עלה וז"ל והאמר אביי אשה בעלה משמחה למימרא דאשה לא מיחייבא בשמחה דבעלה משמחה. שאינה חייבת היא להביא שלמי שמחה. אלא בעלה חייב להביאם והיא עולה ואוכלת עמו וכו'. וכיון שאינה חייבת בקרבן לא קרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה. דלא מיקרי ובאת שמה אלא בעזרה שכל ישראל מביאין קרבנותיהם שם ולא בירושלים. ואשתו של יונה שהיתה עולה לרגל ולא מיחו בידה חכמים. צריך לפרשו עולה ונראית בעזרה כזכרים. אבל בירושלים כל הנשים נתחייבו לעלות. אבל אינן חייבות בקרבן. וכיון שאין חייבות בקרבן אין חייבות לבא בעזרה. שהמתחייב להביא קרבן מיטפל בהבאתו בעזרה. כדכתיב אל פתח אהל מועד יקריב אותו. ותניא בסיפרא מיטפל בהבאתו עד העזרה ומתרץ וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאפי' למ"ד אין אשה חייבת בשמחה.

היינו רק לומר שאינה חייבת להביא שלמי שמחה משלה. אבל מ"מ חייבת לאכול משלמי שמחה של בעלה והילכך לכ"ע מיהת חייבת לעלות לירושלים כדי לקיים מצות אכילת שלמים. אלא דנפק"מ דלמ"ד אין אשה חייבת להביא שלמי שמחה אע"פ שחייבת לעלות לירושלים לאכול משלמי שמחה של בעלה. מ"מ כיון דשלמי שמחה נאכלין בכל העיר ואינה צריכה ליכנס בעזרה אלא לתוך חומת ירושלים. לא קרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה. והילכך אינה עוברת בבל תאחר. אבל למ"ד דאשה חייבת בשמחה. דהיינו להביא שלמי שמחה. אע"פ שאינה סומכת. מ"מ כיון דכל המתחייב להביא קרבן מיטפל בהבאתו עד העזרה. שפיר קרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה. והו"ל בכלל אזהרת בל תאחר. ומעתה לפ"ז מבואר דלכ"ע לא קרינן ובאת שמה וגו' אלא בביאה לעזרה דוקא. ולא בכניסה לפנים מחומת ירושלים בלבד. וא"כ לפ"ז הדק"ל. דכיון דליתא לראיית פנים בעזרה אלא ביום. א"כ לכ"ע לא קרינן בי' בלילה ובאת שמה וגו'. אע"ג דאיתי' לפנים מחומת ירושלים. ואמאי כשנדר בליל ראשון אינו עולה למנין שלשה רגלים לענין עבירת ב"ת:

איברא דעיקר דברי תוס' רי"ד אלו תמוהים ונפלאים בעיני טובא. חדא דגם אנשים לא מיחייבו להביא שלמי שמחה. דלא נצטוו אלא באכילת בשר קדשים לשם שמחה. דהא יוצאין ידי חובתן אפי' בבכור ומעשר בהמה. ואפי' בחטאות ובאשמות. אע"ג דקדשי קדשים נינהו ולאו דידי' נינהו. דמשולחן גבוה הוא דקזכו וכמבואר בברייתא (בפ"ק דחגיגה ח' ע"א) עיי"ש. ודרשינן לה התם מדכתיב ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה. ופירש"י דכל השמחות במשמע דלא בעי מיני' אלא שמחה. ואמר מר אין שמחה אלא בשר. והאי בשר הוא עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז פשוט דה"ה שיוצא ידי חובתו בשלמי שמחה של אחרים. דהא לא בעי מיני' אלא שמחה. והא הוא שמח. וא"כ למ"ד דאשה ליתא בשמחה. ע"כ לא מיחייבא כלל. ועל הבעל הוא דרמי חיובא לשמחה. אבל עלה דידה ליכא שום חיובא. ואף שנראה דתוס' רי"ד לטעמי' אזיל במש"כ במהדורא שלישית לפסחים (ס"ח ע"ב) עיי"ש. אבל גם שם דבריו תמוהים מאוד כמש"כ כבר לעיל עשה מ"ה עיי"ש. וכן מוכרח מסוגיא דפ"ק דקידושין (ל"ד ע"ב) דאמרינן. ואדילפינן מתפילין לפטורא נילוף משמחה לחיובא אמר אביי אשה בעלה משמחה וכו' עיי"ש. ואם איתא דלא אימעיטו נשים אלא מלהביא שלמי שמחה משלהן אבל באכילה חייבות. אכתי תקשה נילוף משמחה לחיובא. דהא נתחייבו לשמוח באכילת בשר שלמי שמחה. אלא ודאי לא רמיא חיובא עלייהו כלל. מיהו לזה אפשר לומר בכוונתו עפמש"כ הריטב"א ז"ל בקידושין שם עיי"ש היטב ובתוס' הרא"ש שם. ועוד דמש"כ דמשום

שלמי שמחה קרינן בה ובאת שמה וגו'. לפי שהמתחייב בקרבן מיטפל בהבאתו בעזרה מדכתיב אל פתח אהל מועד יקריב אותו. וכוונתו למה שאמרו בסיפרא (פרשת ויקרא פ"ג) אל פתח אהל מועד מטפל בו ומביאו אל פתח אהל מועד עיי"ש. וכן הוא (בפרשת תזריע פ"ג) ובספרי (פרשת נשא פיסקא כ"ט) ובפרשת ראה (פיסקא ע"ז) עיי"ש. אבל הוא תמוה טובא. דאין זה אלא לומר שהוא חייב באחריותו עד שימסרנו לכהנים בעזרה. וכדאי' בספרי שם (פ' ראה) ובגמרא (במעילה י"ט ע"א) ובפירש"י שם עיי"ש. ואפי' בנדבה ושלמי שמחה וכיו"ב חייבו הכתוב לטפל בו להביאו לעזרה ליד הכהן. לא שהכהן יצטרך בעצמו לילך ולהביאו מביתו. אבל פשיטא דלא נתחייב להביאו בעצמו דודאי סגי לשלחו ביד אחר. וא"כ איך שייך לומר דמשום זה קרינן בי' ובאת שמה וגו'. ועכצ"ל כמשכ"ל דמאי דאמרינן דאם איתא דאשה איתא בשמחה קרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה ועוברת בב"ת. היינו משום דס"ל דמשום כניסה לפנים מחומת ירושלים קרינן בה ובאת שמה וגו'. ואין צריך דוקא ביאה לעזרה. וא"כ שפיר י"ל כדכתיבנא ולק"מ קושית הט"א. ודברי תוס' רי"ד צע"ג בעיני כעת:

ובלא"ה הי' נראה לכאירה בפשיטות. דכיון דהכא אליבא דרב פפא קיימינן. ורב פפא גופי' ס"ל (בפ"ק דזבחים י"ב ע"א) דלילה אינו מחוסר זמן עיי"ש. וא"כ ר"פ לטעמי' אזיל. דלדידי' אע"ג דלילה אין ראיית פנים בעזרה נוהגת בו. מ"מ שפיר קרינן בי' ובאת שמה וגו' דלילה אינו מחוסר זמן. ודנינן לי' כאילו גם השתא ראוי ליראות פנים כביום. אבל צ"ע דא"כ מאי פריך לר"פ והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב. ופירש"י וז"ל והרי רגלים דקתני מתניתין לענין בל תאחר דקס"ד זמן בל תאחר לאו מאורתא הוא כשקידש היום חייל. אלא עד שתבא שעה שהוא ראוי להביא נדרים ונדבות וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא כיון דלר"פ קיימינן דס"ל לילה אינו מחוסר זמן. וא"כ הו"ל לילה כיום. והו"ל כראוי להקריב נדרים ונדבות. ומהיכא תיתי לומר דזמן ב"ת לאו מאורתא הוא. ועכצ"ל דאין לדמות הענינים זל"ז. דלא בכל ענין ס"ל לר"פ דלילה אינו מחוסר זמן. וכמש"כ התוס' בזבחים שם בד"ה ר"פ אמר. וביותר ביאור במנחות (ה' ע"א) בד"ה אר"פ עיי"ש. ואמנם בעיקר ראייתו של הט"א אין צריך לכל זה. דמה שבנה יסוד על מאי דאמרינן אשה מהו בב"ת מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיי' וכו'. וכן אהא דאמרינן יורש מהו בב"ת וכו' או"ד ובאת שמה והבאתם שמה והא מחייב. ולמד מזה דממילא נמי בזמן ביאה של רגלים תליא לעכב מלחול לאו דבל תאחר. דכל זמן שאינו ראוי לראיית פנים אינו מעכב מלחול לאו דב"ת. ומזה דן ראייתו דאם איתא דאין ליל ראשון ראוי לראיית פנים א"כ אינו בכלל ובאת שמה ואינו מעכב ומדחזינן דאפי' נדר בליל

ראשון אינו עולה למנין שלשה רגלים. אלמא מקצת לילה שעבר קודם לנדרו מעכב. ע"כ מוכח מזה דלילה ראוי' לראיית פנים. לענ"ד דברי תימא הם. ואין דמיונו עולה יפה כלל. דמאי דאמרינן לענין אשה ויורש דלאו דב"ת תלוי אי ישנו בכלל ובאת שמה. היינו דוקא התם. דאם אינו בכלל ובאת שמה א"כ גברא לא חזי לבוא כלל. וממילא נמי אינו בכלל והבאתם שמה לחול עליו אזהרת בל תאחר. אבל לילה דגברא גופי' חזי. וישנו בכלל ובאת שמה והבאתם שמה. אלא דהשתא בלילה לא מטא זמן ביאה עדיין. מהיכא תיתי לומר שתעכב על בל תאחר מלחול. ובהכי ניחא נמי תמיהת הט"א באבני שהם ריש ר"ה לענין בל תאחר דתודה עיש"ה. וביותר תמוהים דבריו. דהרי הדבר פשוט דיותר ראויה שתעכב על בל תאחר עיקר ההבאה דוהבאתם שמה. שעלי' בא עיקר לאו דבל תאחר. מהביאה דובאת שמה דלא נפק"ל שתעכב על ב"ת אלא מהיקישא דובאת שמה והבאתם שמה. והשתא כיון דעיקר ההבאה אינו מעכב על בל תאחר. דהא הבאה ודאי ליתא בלילה. ואפי' הכי אינה מעכבת על ב"ת לענין שאם נדר אפי' בליל ראשון דרגל אינו עולה למנין שלשה רגלים. כ"ש דלא יעלה על הדעת לומר שתהא הביאה מעכבת מחמת שאינה נוהגת בלילה. וכבר ביאר רש"י שם. וז"ל ומשנינן לאתויי מעיקרא מחייב וקאי. להביא קרבן נדרו מחייב ועומד משעה שנדר והי' לו להקריבו מערב הרגל. ולא הוקבעו רגלים לבל תאחר לענין הקרבת הקרבן אלא לענין מיחל עלי' בל תאחר. ומאורתא נמי חייל עכ"ל עיי"ש. הרי שביאר דלא בעינן שיהי' יכול וראוי להקריבו ברגל גופי'. אלא גזירת הכתוב הוא שלא יעבור בבל תאחר עד שיעברו עליו שלשה רגלים משנדר. והילכך גם הלילה גורמת לעבור בב"ת כמו היום. אע"פ שלא שייך בה לא ובאת שמה ולא והבאתם שמה ומאורתא נמי חייל. וממילא מבואר מזה דאם נדר בליל ראשון דרגל גופי' אינו עולה למנין שלשה רגלים משום דאין כאן שלשה רגלים שלמים. משום דגם הלילה בכלל הרגל לענין זה. אע"ג שאין בה לא ביאה ולא הבאה. ולא בעינן אלא דגברא יהא חזי לביאה והקרבן להבאה. דעלה קאי קרא דובאת שמה והבאתם שמה:

עכ"פ מתבאר לנו שורש דעת רבינו הגאון ז"ל דבראיי' עיקר המצוה הוא הקרבן. דנפק"ל מקרא דלא יראה וגו' ריקם איש כמתנת ידו כברכת ה"א וגו'. שהוא פירוש לקרא דיראה כל זכורך. וראיית פנים אע"ג דלכתחילה יש בה מצוה משום הקרבן. שכך הוא מצוותו ליראות פנים בעזרה עם הבאתו. מ"מ אינה מעכבת. ויוצא ידי חובתו בדיעבד גם בלא ראיית פנים בעזרה וכמו שנתבאר. ולכן לא חשש רבינו הגאון ז"ל להזכיר אלא הקרבן. דנפק"ל מדכתיב איש כמתנת ידו וגו'. דכמו כן תנא דמתניתין ובריית‍א לא הזכירו בכל מקום אלא ראיית קרבן בלבד. ולא ראיית פנים כמשכ"ל. ועי' ביראים (סוף סי' ת"ב)

עיי"ש היטב. ודעת הבה"ג וסייעתו ז"ל כבר ביארנו. דס"ל דראיית פנים בעזרה מ"ע בפ"ע. ונפק"ל מקרא דיראה כל זכורך. וראיית קרבן מ"ע בפ"ע. ונפק"ל מקרא דאיש כמתנת ידו. וקרא דלא יראו פני ריקם הוא לעבור עליו בל"ת. ולכן מנו בזה שלש מצוות שתי עשין ול"ת אחת. והדברים ברורים לענ"ד. אלא שראיתי בספר יראים השלם. שכתב (בסי' קס"ב) וז"ל מתנה מברכתך. מצוה זו בעבד עברי (בפרשת ראה אנכי) דכתיב כי ימכר לך אחיך העברי וגו'. וכתיב הענק תעניק לו וגו' אשר ברכך ה' תתן לו וכו'. ותניא אשר ברכך ה' אלקיך תתן לו הכל לפי הברכה תן לו עכ"ל. ושוב כתב אח"כ (בסי' קס"ג) וז"ל הענק תעניק היא המצוה שבעבד עברי שפירשנו במתנת ידך דכתיב הענק תעניק לו וגו'. ושנה הכתוב עלי' לעבור עלי' בשני עשין עכ"ל עיי"ש. הרי שהבין בביאור עשה זו דמתנת ידים שמנה הבה"ג ענין אחר לגמרי. דקאי על מצות הענקה מקרא דאשר ברכך ה' אלקיך תתן לו. ואעפ"כ מנה ג"כ עשה דהענקה בפ"ע. והוא תמוה מאוד לענ"ד. חדא דכיון דליכא נפק"מ אלא כדי לעבור בשתי עשין משם אחד. ודאי ליכא למ"ד למנותן בשתי עשין בפ"ע. דא"כ ירבה מנין העשין הרבה יותר מרמ"ח. וכמו שביארו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל בשרשים. ואין חולק בזה. ועוד דא"כ אמאי לא מנה ג"כ עכ"פ גם בראיי' עשה דאיש כמתנת ידו וגו' לעשה בפ"ע. וגם לשון הבה"ג שכתב בזה ומתנה כמתנת ידך עיי"ש. משמע ודאי דאין כוונתו אלא לקרא דגבי ראייה. דכתיב בי' איש כמתנת ידו וגו' אבל בהענקה לא כתיב לשון מתנת יד. ולכן לענ"ד הדבר ברור כדכתיבנא:

מצוה מז

טובו בפסח. מצה. ומרור. פי' הטיבו לבכם באכילת זבח הפסח. והמצה והמרור. ומנאן בשלש עשין כל אחת בפ"ע. ודלא כהרמב"ם ז"ל ושאר מוני המצוות שנמשכו אחריו שלא מנו עשה דאכילת מרור במספר העשין בפ"ע. דס"ל דאכילת מרור אינה אלא טפל לאכילת הפסח. ונכללת בכלל עשה דאכילת הפסח. כמו שביאר הרמב"ם בסה"מ (עשין נ"ו) עיי"ש. וגם בפסח אין דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו. שהם מנו בפסח שתי עשין. שחיטת הפסח עשה בפ"ע. ואכילתו עשה בפ"ע. אבל רבינו הגאון כלל שחיטת הפסח ואכילתו בעשה אחת. וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו ג"כ עשיית הפסח ואכילתו בשתי עשין בפ"ע. כדעת הרמב"ם וסייעתו. אבל במרור דעת הבה"ג והנמשכים אחריו כדעת רבינו הגאון למנותו עשה בפ"ע. ולעומת זה ראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור זכור) שבמצות אכילת מרור הלך בשיטת הרמב"ם. שלא מנאה שם במנין העשין. ועכצ"ל דכאן חזר בו מזה. כמש"כ כיו"ב

במקומות אחרים. אבל בפסח אזיל שם בשיטתו דהכא שאינו מונה אלא אכילת הפסח. וכולל שחיטת הפסח בכלל עשה דאכילתו עיי"ש:

והנה כבר עמדו קצת אחרונים ז"ל בזה על דעת הרמב"ם וסייעתו למה מנו שחיטת הפסח ואכילתו שתי עשין. והא כיון שאנו מצווים על אכילתו אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. והרי בחטאת ואשם ושלמים כתיב נמי שחיטה ואכילה. ובכל זאת לא מנו בהן הרמב"ם וסייעתו השחיטה והאכילה שתי עשין. אבל כבר הרגיש בזה הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ת"ה) שכתב שם וז"ל צוה הקב"ה את ישראל שיעשו את הפסח דכתיב וכו'. ועשיית הפסח היינו שחיטתו וזריקת דמו והקטר אימוריו. אבל לא אכילתו דכתיב בארבעה עשר לחודש בין הערבים יעשו אותו במועדו. ואכילתו לא היתה בי"ד אלא בליל ט"ו. דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה עכ"ל. רצה לומר דמשום זה נמנה עשה דעשיית הפסח בפ"ע ועשה דאכילת הפסח בפ"ע כמו שמנה שם הרא"ם (לקמן סי' ת"ח) עיי"ש. דשני ענינים בשני זמנים שונים הם. דביום ליתא לאכילה ואם אכלו ביום לא יצא. ובלילה ליתא לעשיי'. דדוקא ביום כדכתיב בקרא בהדיא. ואע"ג דא"א לכזית בשר בלא שחיטה. מ"מ הא לא מנינן השחיטה אלא העשייה. שכוללת גם זריקת דמו והקטרת אימוריו. וגם אין ענין שחיטה בעלמא המתרת הבשר. לשחיטת הפסח שאינה אלא במקום ובזמן ידוע. וזו היא המצוה שבה. ולא קשה מחטאת ואשם ושלמים. דבאמת גם שם כבר מנו כל מוני המצוות עשה דאכילת קדשים. כמש"כ הרמב"ם (עשין פ"ט). וכן הוא במנין המצוות להבה"ג ושאר מוני המצוות. ולא מנו מצות אכילת הפסח בפ"ע אלא משום הדינים המיוחדים שבה. שאינם בכלל שאר אכילת קדשים. שהרי מצוה לאכלו צלי דוקא. ובבית אחד. ועל מצות ומרורים. וכן הוא לשון הבה"ג בעשה זו. לאכלו צלי עיי"ש. וכן כתבו כל הנמשכים אחריו. וכ"כ הרמב"ם (עשין נ"ו) שצונו לאכול כבש הפסח בליל ט"ו מניסן בתנאיו. והוא שיהי' צלי. ושיאכל בבית אחד. ושיאכל עם מצה ומרורים וכו' עכ"ל עיי"ש. והילכך אינה נכללת בכלל העשה הכללית דאכילת קדשים שישנה בכל הקדשים שכבר נמנית בפ"ע. ומ"מ רבינו הגאון ז"ל לא הלך בדרך זו. אלא ס"ל דעשיית הפסח ואכילתו מצוה אחת הן. דאין כל עשייתו אלא הכשר אכילתו. ואע"ג דאכילתו בלילה ועשייתו אינה אלא ביום. היינו משום דליכא הקרבה אלא ביום בכל הקרבנות כולן. כדכתיב ביום צוותו. אבל ודאי עיקר עשייתו אינה אלא הכשר אכילתו. דמעיקרא לא בא אלא לאכילה. וכדתנן (בפרק כיצד צולין ע"ו ע"ב) חמשה דברים באים בטומאה ואין נאכלין בטומאה. העומר ושתי הלחם וכו'. הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה. ופירש"י וז"ל כשנצטוה עיקר פסח לאכילה

נצטוה. דכתיב לפי אכלו. וכי שריי' רחמנא למיתי בטומאה וכו' אדעתא למיכלי' שריי' עכ"ל עיי"ש. ותנן נמי התם (ע"ח ע"ב) נטמא בשר (הפסח) וחלב קיים אינו זורק את הדם. נטמא חלב והבשר קיים זורק את הדם. ובמוקדשים אינו כן וכו'. ופירש"י משום דעיקר הפסח לאכילת אדם קאתי עיי"ש. ואע"ג דקיי"ל אכילת פסחים לא מעכבא. והא דכתיב איש לפי אכלו. היינו רק משום דבעינן מעיקרא גברא דחזי לאכילה. וכדאמרינן התם עיי"ש. מ"מ כיון דבעינן מיהת בשעת שחיטה וזריקה גברא דחזי לאכילה דבלא"ה פסול. ש"מ דעיקרו לאכילת אדם קאתי. והא דאם נטמאו הבעלים לאחר זריקה או שהיו חולים לאחר זריקה אין האכילה מעכבת ופטור מפסח שני כדאמרינן התם. היינו משום דכיון דכבר הורצה בהכשר. דבאותה שעה הוה חזי לאכילה. שוב אי אפשר להביא פסח אחר. וממילא נפקא חיובו אע"ג דודאי לא קיים עיקר מצותו דהיינו האכילה:

וזה מבואר בהדיא בסוגיא דזבחים (פרק טבול יום ק' ע"ב). דאמרינן התם רבא אמר אידי ואידי לאחר חצות. ול"ק כאן קודם ששחטו וזרקו עליו כאן לאחר ששחטו וזרקו עליו (פי' הא דקאמר ר"ש אונן טובל ואוכל פסחו לערב מיירי כשנעשה אונן אחר שחיטה וזריקה. והא דקאמר ר"ש שלמים קרבנו כל קרבנותיו לא יביא אלא כשהוא שלם ולא אונן ואפי' פסח. מיירי בשנעשה אונן קודם שחיטה וזריקה). א"ל רב אדא בר מתנה לרבא אחר ששחטו וזרקו את דמו מה דהוה הוה (ופירש"י וז"ל הרי נפטר ואמאי דחי אכילתו אנינות לילה דרבנן טפי משאר קדשים וכו' עכ"ל). א"ל רבינא אכילת פסחים מעכבא מדרבה בר"ה. דתניא יום שמועה כיום קבורה למצות שבעה ושלשים. ולאכילת פסחים כיום ליקוט עצמות. אחד זה ואחד זה טובל ואוכל בקדשים לערב. הא גופא קשיא אמרת יום שמועה כיום קבורה לרצות שבעה ושלשים. ולאכילת פסחים כיום ליקוט עצמות מכלל דיום קבורה אפי' לערב נמי לא אכיל. והדר תני אחד זה ואחד זה טובל ואוכל בקדשים לערב (וכ"ש פסח) וכו'. רבה בר"ה אמר ל"ק כאן ששמע שמועה על מתו סמוך לשקיעת החמה וכן שליקטו לו עצמות סמוך לשקיעת החמה וכו'. כאן לאחר שקיעת החמה. לאחר שקיעת החמה מאי דהוה הוה. אלא ש"מ אכילת פסחים מעכבא. ופירש"י וז"ל מאי דהוה הוה. ומה לי פסח ומה לי שאר קדשים. הא אמרת קדשים אסור ביום ליקוט עצמות לבו ביום כדקתני לערב. ובפסח אמאי שרית לי'. ומשני אכילת פסחים מעכבת ולא העמידו דבריהם במקום כרת וכו' עכ"ל עיי"ש. וסוגיא זו תמוהה מאוד לכאורה. דהא לפי המבואר בהדיא בכולה סוגיא דפרק כיצד צולין (פסחים ע"ח ע"ב) אחר שחיטה וזריקה בהכשר וגברא דחזי לאכילה. ליכא למ"ד דאכילת פסחים מעכבא. ולא פליגי התם רבנן עלי' דרבי נתן וקאמרי דאכילת פסחים מעכבא. אלא לענין דבעו

שיהא גם הבשר חזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה. ור"נ סבר דגם בזה אכילת פסחים לא מעכבא. ולא בעינן אלא דליהוי גברא חזי לאכילה אבל בבשר לא איכפת לי' אי לא חזי אפי' בשעת שחיטה וזריקה. ולר"א ס"ל התם דגם בגברא פליגי. דלרבנן בעינן שיהא גברא חזי לאכילה גם בשעת זריקה. ולרבי נתן לא בעינן דליהוי חזי אלא בשעת שחיטה ולא בשעת זריקה כמבואר התם. אבל כשהיו גברא ובשר חזו לאכילה בשעת שחיטה וזריקה לית מאן דפליג כלל. ולכ"ע בזה אכילת פסחים לא מעכבא. וכמבואר שם דאם הי' חולה בשעת אכילה ואינו חזי לאכילה. כל שהי' חלים בשעת שחיטה וזריקה אפי' לרבנן לא מעכבא עיי"ש. וגם משנה ערוכה (בפרק האשה צ"א ע"א) דתנן לפיכך אם אירע בהן פסול (לאחר שחיטה וזריקה) פטורין מלעשות פסח שני חוץ מן המפקח בגל שהוא טמא מתחילתו עיי"ש ובודאי הך סתמא אתיא נמי כרבנן דקיי"ל כוותייהו. מדלא מוקמינן לה בגמרא התם כרבי נתן. וא"כ סוגיא דזבחים דמיירי לאחר שחיטה וזריקה בהכשר. ומ"מ קאמרינן אכילת פסחים מעכבא. הוא דבר מפליא ומתמיה מאוד לכאורה. וביותר יש להתפלא על פירש"י שכתב בזה דלא העמידו דבריהם במקום כרת. והוא תימא. הרי בשחיטה וזריקה כבר יצא י"ח מידי כרת. ואפי' עבר במזיד ולא אכל הבשר. אינו עובר אלא בעשה דואכלו את הבשר בלילה הזה:

אבל נראה דמזה ע"כ מוכרח לומר דהא דקיי"ל דהיכא דהשחיט' והזריקה נעשו בהכשר אין אכילת הפסח מעכבת. היינו רק לענין דאינו זקוק לפסח שני. ומשום דכיון דנשחט בהכשר ונזרק עליו הדם. כבר הורצה הרצאת דמים. ושוב אי אפשר לו להביא פסח שני ולהקריבו ע"ג המזבח. דאין מקריבין שני קרבנות ע"ג המזבח לחובה אחת. אבל מ"מ מכרת לא נפטר כל כמה דלא נאכל הפסח. דלענין זה אכילת הפסח מעכבת. והוא צריך להביא פסח אחר אלא שאין לו תקנה. ועד כאן לא פליגי רבנן ורבי נתן אלא לענין אם אכילה מעכבתו לחייבו בפסח שני אם לא הי' הבשר ראוי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה. וכן מתניתין דפרק האשה (בפסחים צ"א ע"א) דתנן לפיכך אם אירע בהן פסול וכו'. וגם כולה סוגיא דפרק כיצד צולין (פסחים ע"ח ע"ב) שם לא מיירי אלא לענין חיובא בפסח שני וכמבואר שם בהדיא עיי"ש. אבל לעולם ודאי לא יצא ידי מצותו וגם לא פקע מיני' חיוב כרת במזיד אלא באכילתו. אע"פ שהיו גברא ובשרא חזו לאכילה בשעת שחיטה וזריקת הדם. דאכילת הפסח מעכבת. דמעיקרא לא בא אלא לאכילה. וכן נראה דעת התוס' (בפסחים פרק אלו דברים (פסחים ס"ח ע"ב)) בד"ה ומה שחיטה וכו'. שכתבו וז"ל ותימא לר"י מכשירי פסח מנ"ל לר"א דדחו שבת דהא גבי מילה מצריך תרי קראי. וכי תימא דגמר מסוכה ולולב ומצה ושופר ועומר ושתי הלחם. דמוכח התם

דדחו מכשיריהם שבת. הא איכא למיפרך דמה להנך שכן בשעת דחייתו מיד יכול לקיים מצוותן. אבל פסח אינו נאכל אלא בלילה עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים לכאורה. מה בכך דפסח אינו נאכל אלא בלילה. הרי שחיטת הפסח וזריקת דמו והקטרת אימוריו ביום. ובזה יצא ידי חובתו. ואינו צריך לפסח שני אפי' לא אכל מן הפסח כלל. דאכילה לא מעכבא לכ"ע. ואע"ג דמצוה לאכלו. זו מצוה אחריתא היא. ואם לא אכל עבר בעשה דואכלו את הבשר בלילה הזה. אבל מצות עשיית הפסח כבר קיים בשחיטה וזריקה בלבד. ובהכי נפקע מחיוב כרת שהטיל הכתוב על מי שחדל מלעשות הפסח. ומה"ט מנו הבה"ג וסייעתו והרמב"ם והנמשכים אחריו מצות עשיית הפסח ואכילתו בשתי עשין מיוחדות בפ"ע כמשכ"ל. וא"כ גם בפסח בשעת דחייתו מיד יכול לקיים מצות עשייתו שאינה אלא ביום. ושפיר גמר ר"א מסוכה ולולב ואינך למכשירי פסח בעשייתו שדוחין את השבת. וכבר ראיתי מי שהרגיש בזה והניח בתימא. אבל הדבר ברור דדעת הר"י ז"ל כדכתיבנא. ע"פ סוגיא דזבחים שם דאכילת הפסח מעכבא אפי' היכא דהוו גברא ובישרא חזו לאכילה בשעת שחיטה וזריקה. ולא יצא ידי חובתו. אלא דלא מייתי פסח שני. והוא צריך אלא שאין לו תקנה. ובזה מתבאר ג"כ מש"כ התוס' (בפרק תמיד נשחט נ"ט ע"א) בד"ה אתי עשה דפסח וכו'. וז"ל הקשה ריב"א הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה דאכילת פסח. דאינה אלא בלילה. ותירץ דמיירי שישחטו פסח עליו קודם שידחו עשה דהשלמה. דשוחטין וזורקין על טבול יום ומחוסר כפורים לכ"ע אפי' לא יאכל לבסוף הואיל ובידו תלוי. ופטור מפסח שני אפי' לא אכל. הילכך כשמקריב כפרתו מיקיים עשה דפסח דאז הוי ראוי לאכול. שאם לא הי' יכול להקריבה לא יהי' ראוי לאכול לערב והפסח הי' פסול ור"י מתרץ דדוקא בל"ת דחמור בעינן בעידנא דמיעקר לאו מקיים עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. הנה אע"ג דשפיר תירץ הריב"א ז"ל דהו"ל בעידנא דמיעקרא עשה דהשלמה מיקיימא עשה דעשיית הפסח. דאם לא הי' עובר עשה דהשלמה בהבאת כפרתו הו"ל גברא דלא חזי לאכילה. והפסח פסול ולא יצא ידי חובתו. אבל השתא מיד שמביא כפרתו יוצא ידי חובתו. ואפי' לא יאכל מן הפסח כלל אח"כ. והרי לא אמרו בגמרא שם אלא יבוא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת עיי"ש. וא"כ שפיר י"ל דעשיית הפסח שיש בה כרת דחי עשה דהשלמה שאין בה כרת. אפי' לא יקיים עשה דאכילת הפסח בלילה. דעשה דאכילה מצוה בפ"ע היא ואין בה אלא עשה גרידא ואין בה כרת. מ"מ הר"י ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל כפירש"י וכפשטא דסוגיא דזבחים שם. דאכילת הפסח מעכבא אפי' כשהיו גברא ובישרא חזו לאכילה בשעת שחיטה וזריקה. ואם לא הי' אנוס במה שלא קיים מצות

אכילתו גם מכרת לא נפטר. אלא דאינו זקוק עוד לפסח שני. דתקנתו קלקלתו. דמשום שנשחט ונזרק כהילכתו אי אפשר לו להביא פסח שני כמשכ"ל וא"כ לפ"ז ודאי אין מקום לתירוצו של הריב"א. והקושיא במקומה עומדת. דהרי כל כמה דלא אכלי' לא נפק ידי חובתו. ואינו נאכל אלא בלילה. ונמצא דבעידנא דעבר אעשה דהשלמה אכתי לא מיקיימא עשה דפסח שיש בה כרת. ולזה הוכרח הר"י ז"ל לפום שיטתו לתרץ קושיא זו באנפא אחרינא:

ועפ"ז נראה ג"כ בההיא דאמרינן (בפ"ד דנזיר כ"ג ע"א) אר"י מאי דכתיב ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם. משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהם אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם אכילה גסה וכו'. א"ל ר"ל האי רשע קרית לי'. נהי דלא קעביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קעביד וכו'. וכתבו התוס' וז"ל פסח מיהא קא עביד משמע דאכילה גסה שמה אכילה וקשה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים לכאורה דהרי לא קאמר אלא פסח מיהא קעביד. דהיינו שקיים מצות עשיית הפסח בשחיטה וזריקה והקטרה. ומדלא קאמר פסח מיהא קאכיל משמע דודאי מצות אכילה לא קיים באכילה גסה שאכל. אלא דפריך לי' דנהי דלא קיים מצות אכילה. מ"מ כיון דאין אכילת הפסח מעכבת העשיי'. ושפיר יוצא י"ח במצות עשיי' אע"פ שלא אכל ממנו כלל. ונפטר בכך מכרת ומפסח שני ונמצא שכבר עשה עיקר המצוה. אלא שלא עשה מצוה מן המובחר לכל פרטי'. לא הו"ל למיקריי' רשע. וא"כ אדרבה מוכח מזה דאכילה גסה לא שמה אכילה וכבר ראיתי להתו' (בפ' ערבי פסחים ק"ז ע"ב) בד"ה דילמא וכו' שכתבו על קושייתם זו בסוף דבריהם וז"ל ועוד י"ל דאין לו לקרותו רשע כיון שקיים מצות פסח אע"פ שלא קיים מצות אכילה דאכילת פסח לא מעכבא עכ"ל עיי"ש. ולפמש"כ מתבאר כן ממשמעות לישנא דתלמודא גופי'. ודקארי לה מאי קארי לה. ועי' להפר"ח (באו"ח סי' תרי"ב סק"ו) שהקשה על דבריהם שם לאידך גיסא. דכיון דאכילת הפסח יש בה עשה. אמאי לא מיקרי רשע כשלא קיימה. ותי' דבעבירת עשה לא מיקרי רשע עיי"ש. ולדידי אין צורך לזה דאפי' את"ל דבבטול עשה מיקרי רשע. מ"מ היינו בשביטלה לגמרי. משא"כ התם דהעיקר היא העשיי' שחייב עלי' קרא כרת. ובעשיי' לבד יוצא י"ח ומיפטר מפסח שני. אין לקרותו רשע כשקיים מצות עשיי' אע"פ שביטל מצות אכילה. כיון דלא מעכבא העשיי'. וגם עיקר תירוצו תמוה אצלי. דהרי רשע דנקט ע"כ לאו דוקא. דהא בקרא לא כתיב אלא פושעים. ופשיטא דגם על עבירת עשה נמי מיקרי פושע. ואפי' המאחר מלקיימה מיד כשהגיע זמנה קרי לי' בגמרא (פ"ק דחגיגה ז' ע"ב) פושעים. וכ"כ בפירש"י (בפרק תפלת השחר כ"ח ע"א) בד"ה מתפלל ש"מ עיי"ש.

ומ"מ דברי התוס' צ"ע לכאורה כדכתיבנא. אבל לפמש"כ אתי שפיר דהתוס' בנזיר שם אזלי בשיטת רש"י ור"י ז"ל. דבאמת האכילה מעכבת דלא נפיק אפי' בעשיי'. וגם חיוב כרת לא פקע מיני' בעשיי' בלבד וכמו שביארנו. וא"כ שפיר הוכיחו מינה דע"כ אכילה גסה שמה אכילה. וזו היא ג"כ דעת התוס' בפסחים שם בקושייתם ותירוצם הראשון. אלא דבתירוצם האחרון קיימי בשיטת הריב"א ז"ל ושפיר תירצו:

וראיתי בתשובות מעשה נסים לרבינו אברהם ז"ל בנו של הרמב"ם (בסי' ו') בשם רבינו דניאל הבבלי ז"ל. שכתב בתוך דבריו בפירושו על המכילתא (פרשת בא) דקתני מנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאים ידי חובתן בפסח. ת"ל יאכלוהו יכול כשם שאם אין להם מו"מ הם יוצאין י"ח בפסח. כך אם אין להם פסח יוצאין י"ח במו"מ. הרי אתה דן הואיל והפסח מ"ע וכו'. ת"ל יאכלוהו. וכתב עלה שם וז"ל הכוונה בלימוד כי מי שהי' לו פסח ולא נזדמנו לו מצה ומרור ואכלו כבר קיים מצות הפסח ופטור מפסח שני. אמנם מי שאכל מו"מ ולא אכל פסח לא ימלט מפסח שני וזהו תולדות המאמר יאכלהו. כלומר אי אפשר שלא יאכלוהו עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דאם לא אכל מבשר הפסח כלל חייב בפסח שני. אלא שאם אכל הפסח בלא מצה ומרור דסד"א דכיון דמצוה לאכלו על מצות ומרורים הו"ל כאילו לא אכלו כלל ולא יצא י"ח וחייב בפסח שני. מייתי במכילתא מקרא דיצא ידי חובתו ואינו חייב בפסח שני. והוא תמוה טובא לכאור' דהרי להדיא מבואר בברייתא ובכולה סוגיא דפרק כיצד צולין ובמתניתין דפרק האשה שם דכל דהוה חזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה אע"פ שלא אכל כלל מן הפסח לא מיחייב בפסח שני. אבל הדבר ברור דדעתו ז"ל כדעת רש"י והר"י דאכילת הפסח בכל ענין מעכבא. אפי' הוה חזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה. וכמבואר בסוגיא דזבחים. וכל שלא קיים מצות אכילה חייב בפסח שני. דלא יצא י"ח אלא דצריך ואין לו תקנה כמו שנתבאר. וזו היא כוונת הר"ד ז"ל במש"כ דקמ"ל שאם הי' לו פסח בלא מו"מ ואכלו קיים מצות פסח ופטור מפסח שני. משום דכשלא אכלו כלל. או שאכלו באופן דלא יצא ידי חובת אכילה. אע"פ שאינו מביא פסח שני. היינו רק משום שא"א להביא שני קרבנות לחובה אחת. אבל ודאי לא יצא י"ח. והוא חייב בפסח שני אלא שאין לו תקנה:

וראיתי עוד שם (במעשה נסים סי' ה') בהשגתו של רבינו דניאל ז"ל שכתב וז"ל התבוננתי על מה שזכר (הרמב"ם) זצ"ל (בשורש י"א) מזה הספר כי כל מה שבא לחכמים מאמר כי ענין פלוני ופלוני מעכבין זא"ז. הדבר ברור כי הוא מצוה אחת. כמו ארבעה מינים שבלולב. ולחם הפנים עם לבונה זכה הנעשה עמו. אשר אמרו בזה הסדרים והבזיכין

מעכבין זה את זה. מבואר כי המה מצוה אחת וכו'. וקשיא לי על זה ואפי' מדידי' ז"ל שהרי אכילת פסחים אי מעכבא אי לא מעכבא פלוגתא דרבי יהושע ורבי נתן ורבנן. דר"י ור"נ אמרי לא מעכבא. אלא אפי' בשר טמא וחלב קיים. אם זרק את הדם הורצה וכו'. ורבנן סברי אכילת בשר מעכבא. ואם נטמא בשר וזרק את הדם לא הורצה. וחייב בפסח שני וכו'. והוא (הרמב"ם) ז"ל עצמו פסק כרבנן דאכילה מעכבא. וא"כ הו"ל שחיטת פסח וזריקת דמו ואכילתן כולן מצוה אחת. כההיא דאמור רבנן פסח מתחילתו לא בא אלא לאכילה וכו'. ומה הפרש בין זה לבזיכין. בפסח נאמר ושחטו והדר ואכלו ובבזיכין נאמר ושמת אותם שתים מערכות והדר ונתת על המערכת לבונה זכה. ובזה אמרו מעכב ובזה אמרו מעכב. ובכאן לא יושג התכלית המבוקש בחלק האחד. כי לא תועיל לו הזביחה ולא תשלם לו המצוה ולא יספיק לו מבלי פסח שני. ובבזיכין לא יועיל לו הלחם וכו'. וא"כ נשתוו. ועם כל זה כבר מנה (הרמב"ם) ז"ל שחיטת הפסח מצוה. ואכילתו מצוה אחרת. ולא עוד אלא אפי' ר"י ור"נ דסברי אכילה לא מעכבא. מודים דפסח לא בא מתחלתו אלא לאכילה. ומדבריהם יצא דסברי לה מצוה אחת וכו' עכ"ל שם עיי"ש. ועל זה השיב לו רבינו אברהם מיימון ז"ל שם בתשובתו. וז"ל הבדל גדול יש בין אמרם דבר פלוני מעכב דבר פלוני. ובין אמרם בשני דברים מדובקים מעכבין זא"ז אשר זה יורה כי המה חלקים מקושרים שניהם ביחד וכו'. אמנם באמרם דבר פלוני מעכב פלוני וכו'. לא יתחייב כי שני הדברים מצוה אחת. מפני שכבר מצינו שיעכב המצוה מה שהוא חוץ ממנה. כמו מה שמעכב המלח בהמנעו הרבה מצות מן הקרבנות. ולא יתחייב מזה כי באמרו יתברך על כל קרבנך תקריב מלח ואמרו וכי תקריב קרבן מנחה וגו' מצוה אחת וכו'. ואמרם אכילת פסחים מעכבא לזריקה אין זה בקשור הזריקה באכילה ואכילה בזריקה אשר היא גמר מצות שחיטה. ואם היו מצוה אחת הי' אומר שחיטת הפסח ואכילתו מעכבין זא"ז. ואיך יתכן שיאמר זה או יקיש לבזיכי לבונה ולחם הפנים. עם היות השחיטה תלוי' בזמן אחר חוץ מזמן האכילה. כי מצות השחיטה ביום ארבעה עשר ומצות אכילה בליל ט"ו ואין כזה ארבעה מינים שבלולב. ולא בזיכין. ולא לחם הפנים. ועוד שחיטת הפסח מצוה שיש בה כרת. ואכילתו דומה לשאר מצות עשה שאין בו כרת. כי לו קרב הפסח בזמנו. ונמנע מלאכלו ליל ט"ו. כבר קיים המצוה בשחיטה. ופטור מכרת ופטור מפסח שני. ואיננו כאשר חשבת כי בשחיטה לא קיים המצוה אם לא אכל. אבל בשחיטה קיים המצוה כאשר היו לו אוכלין ראויין ואפי' לא אכלו עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ הר"א מיימון ז"ל לחלק בין אמרם אכילת פסחים מעכבא לאמרם מעכבין זא"ז. לענ"ד דבריו תמוהים. דאדרבה איפכא מסתברא דהיכא שאמרו בשני

דברים שמעכבין זה את זה. כמו בכל הנך דתנן בפרק הקומץ רבה (מנחות כ"ז ע"א). ובאידך מתניתין דהתם לקמן. היינו בשני דברים או יותר שהם שוים זה כזה ואפשר לזה בלא זה. ויש מקום לומר שאינם מעכבין זה את זה. וכגון שני שעירי יוה"כ דמעכבין זא"ז. וכן שני כבשי עצרת. ושני סדרים של לחם הפנים. ושני בזיכין דמעכבין זא"ז. וכן הסדרים והבזיכין דתנן התם דמעכבין זא"ז. וכולהו הנך דתנינהו התם. אפשר לזה בלא זה. ויש מקום לומר שלא יעכבו זה את זה. ולזה הוכרח למינקט לישנא דמעכבין זה את זה. שהרי לא מצי למימר הסדרים מעכבין הבזיכין. דבזה אכתי לא ידענו אם הבזיכין מעכבין את הסדרים או לא. דכבר אפשר דאף דהסדרים מעכבין את הבזיכין אין הבזיכין מעכבין את הסדרים. וע"כ הי' מוכרח להאריך ולמיתני ג"כ והבזיכין מעכבין את הסדרים. ולהכי עדיף טפי למינקט כדרך התנא בלשון קצרה. הסדרים והבזיכין מעכבין זה את זה. וכן בכולהו אינך אחריני דקחשיב התם והיינו משום דכולהו הנך הם דברים ועניינים שוים זה כזה. וראוי לומר מסברא שאינם תלויים זה בזה. ואפי' אשמעינן דהאחד תלוי בשני. אכתי יתכן לומר דהשני אינו תלוי בראשון. אי לאו דאשמעינן הכי בהדיא אבל בההיא דאמרינן אכילת פסחים מעכבת. וכל כיו"ב היינו טעמא דלא קאמר אכילת פסחים ושחיטתן מעכבין זא"ז. משום דאע"ג דיש מקום לשחיטה וזריקה בלא אכילה. אבל אכילה אין לה מקום כלל בלא שחיטה וזריקה. ולא שייך כלל למיתני דשחיטה וזריקה מעכבין את האכילה. דפשיטא דכל כמה דלא שחיט ולא זריק אין מקום כלל לשום אכילה לא בפסח ולא בשום קרבן. ולא איצטריך אלא לאשמעינן דאכילת פסחים מעכבא משום דשפיר יש מקום לשחיטה וזריקה בלא אכילה. כמו בכל שאר קרבנות שבתורה דאין האכילה מעכבת כלל. ומעתה א"כ ממילא מבואר דהדברים ק"ו. דאם במה שאמרו מעכבין זה את זה. אמרינן דאין נמנין אלא מצוה אחת. אע"ג דבשני הפרטי' ראוי לומר שאינם תלויים לא זה בזה ולא זה בזה. כ"ש בההיא דאכילת פסחים וכיו"ב שאין מקום לומר אלא דהשחיטה והזריקה אינם תלויים באכילה אי לאו דאשמעינן בהדיא דהאכילה מעכבתן. אבל לאידך גיסא לא שייך כלל לומר שלא תהא האכילה תלוי' בשחיטה וזריקה. מאחר דבלא שחיטה וזריקה ליכא אכילה. דודאי פשוט דאין למנותן אלא במצוה אחת. וזה ברור ומוכרח בלא ספק. ודברי מהר"ד ז"ל נכונים מאוד בזה. אבל דברי הר"א מיימון ז"ל תמוהים אצלי טובא לענ"ד והראי' שהביא לדבריו מן עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח דאע"ג דהמלח מעכב את המנחה. אפי' הכי הקרבת המנחה ועשה דעל כל קרבנך תקריב מלח נמנין שתי מצות. לענ"ד דבריו ז"ל תמוהים מאוד. דלא קרב זה אל זה כלל. ואינה ענין לכאן. דהרי לדעת הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ה

מהלכות איסורי מזבח הלכה י"ב) אין המלח מעכב אלא בקרבן מנחה בלבד עיי"ש. וא"כ פשיטא דעשה דעל כל קרבנך תקריב מלח שהיא עשה הכוללת לכל הקרב על המזבח. נמנית מצוה בפ"ע משום שאר כל הקרבנות כולן שאין המלח מעכב בהקרבתן. וגם עשה דזאת תורת המנחה. שהיא עשה פרטית במנחה משום כמה פרטי דינים שנתחדשו בה פשיטא דנמנית בפ"ע. ומאי ענין זה לכאן. דהכא כיון דאכילת הפסח מעכבא לא גרע משאר דברים המעכבין זא"ז דאינם נמנין אלא מצוה אחת. וביותר יש לתמוה עליו במש"כ דהמלח מעכב הרבה מצות מן הקרבנות. דזהו איפוך המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל אביו גופי' (בהלכות איסורי מזבח שם) עיי"ש ואפי' לפי דבריו כיון דמודה מיהת דבקצתן אין המלח מעכב. א"כ ודאי פשיטא דנמנית מצוה בפ"ע משום אותן שאין המלח מעכב בהן:

ואמנם מש"כ הר"א מיימון ז"ל טעם למנות עשיית הפסח ואכילתו שתי מצוות משום דעל שחיטת הפסח וזריקת דמו חייב הכתוב כרת. אבל אכילתו היא מ"ע כשאר עשין שאין בה כרת. ואם קרב הפסח בזמנו ונמנע מלאכלו כבר יצא ידי חובתו. ופטור מפסח שני אלא שלא קיים מצות אכילה. וגם זמנה של זו אינו זמנה של זו דעשייתו זמנה ביום ארבעה עשר. ואכילתו זמנה בליל ט"ו. ודאי טעם נכון הוא לשיטתו. דס"ל דכל שהי' ראוי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה אפי' נמנע מלאכלו בליל ט"ו יצא ידי חובתו. וכמו שביאר בדבריו להדיא. אבל הר"ד הבבלי ז"ל לטעמו אזיל דס"ל דאכילת הפסח מעכבת אפי' הוה חזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה. ולא נפטר מכרת בשחיטה וזריקה לחוד. וגם צריך לפסח שני אלא שאין לו תקנה. וגמרא ערוכה היא בסוגיא דזבחים שם. וזו היא ג"כ דעת רש"י והר"י ז"ל וכמו שנתבאר. ולפ"ז ודאי שחיטת הפסח וזריקתו ואכילתו אין נמנין אלא מצוה אחת. אע"פ שזמנה של עשייתו אינה כזמנה של אכילתו. משום דכל זה אינו אלא מתנאי המצוה ומפרטי'. כיון דבלא"ה לא יצא ידי חובתו ולא קיים מצותו אלא שאין לו תקנה בפסח שני מטעם שביארנו. ודברי הר"א מיימון והריב"א ז"ל דלא ס"ל הכי תמוהים מאוד לכאורה מסוגיא דזבחים שם. אבל נראה ברור דכבר הרגישו בזה התוס' שם בד"ה אכילת פסחים וכו'. שכתבו וז"ל אכילת פסחים מעכבא פלוגתא היא בפרק כיצד צולין דר"נ ורבנן. ומשמע מפי' הקונטרס דס"ל כמ"ד מעכבא לגבי הא דבעינן גברא ראוי לאכילה כדמוכח התם. א"כ אכילה היא מצוה וסברא הוא שדוחה אנינות דרבנן וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריהם מגומגמים הרבה וסתומים כספר החתום. וכבר הגיהו ושבשו דבריהם כל המפרשים שם ומחקו וגרעו והוסיפו בדבריהם הרבה. ואחר כל זה דבריהם מגומגמים. וגם תמוהים עוד יותר. שדברי כולם הולכים על דרך אחד דאפי'

למ"ד אכילת פסחים לא מעכבא מודה הכא דמעכבא. משום דגם לדידי' בעינן גברא דחזי לאכילה. וזו היא כוונת התוס' לדבריהם. עי' בצ"ק ופמ"א וחק נתן ושאר מפרשים. ואין לך דברים תמוהים יותר מאלו. דאדרבה הדבר מבואר להיפוך מקצה לקצה דאפי' למ"ד אכילת פסחים מעכבא. כאן דמיירי שנעשה אונן לאחר שחיטה וזריקה. מודה דלא מעכבא. ואפי' לא אכל כלל פטור מפסח שני. כמבואר בפרק כיצד צולין שם. וגם מש"כ התוס' משמע מפי' הקונטרס. מחקו לגמרי ולא ביארו לנו באיזו דרך נפלו דברים אלו בתוך דברי התוס'. אבל הדבר ברור לענ"ד דכוונת התוס' להקשות לפירש"י שהבין הדברים כפשטן. דאכילת פסחים מעכבא דקאמר היינו דקאי בכרת ואינו יוצא י"ח וכמשכ"ל. ועל זה כוונתם להקשות כמו שהקשינו. ולזה דחו פירש"י. ופירשו דמאי דקאמר מעכבא לא לענין שלא יצא י"ח ושיתחייב כרת. אלא הכי קאמר כיון דאכילת פסחים מעכבא לגבי הא דבעינן דבשעת שחיטה וזריקה חזי לאכילה. דבלא"ה הפסח פסול. ואפי' מ"ד אכילת פסחים לא מעכבא היינו לענין הבשר. אבל גברא כ"ע מודו דבעינן גברא דחזי לאכילה. אע"ג דבשאר קדשים לא איכפת לן בהכי כלל לא בבשר ולא בגברא. אע"ג דגם שאר קדשים איכא מ"ע באכילתן. וע"כ עשה דאכילת הפסח קפיד בה קרא טפי. הילכך סברא הוא שדוחה אנינות דרבנן. כן נראה ברור אצלי בכוונת התוס'. ועפ"ז יש לתקן דבריהם אלא שיש קצת חסרון תיבות בדבריהם וכצ"ל. ומשמע מתוך פי' הקונטרס דסבר לה כמ"ד מעכבא לגבי הא [דלא יצא י"ח אלא באכילה. וקשה דהא אפי' למ"ד מעכבא אינו אלא לענין] דבעינן גברא דחזי לאכילה כדמוכח התם. [ולכן נראה דה"ק דכיון דבעינן גברא דחזי לאכילה] א"כ אכילה היא מצוה חמורה וסברא הוא וכו' כצ"ל. ודבריהם מבוארים היטב עפמש"כ ואין להאריך. וגם תירוצם השני שכתבו שם מתבאר לנכון עפ"ז. ובזה אתי שפיר ג"כ מש"כ דכיון דבעינן גברא דחזי לאכילה א"כ היא מצוה. והוא תמוה אטו צריך ראי' לומר דאכילת הפסח היא מצוה. הרי קרא בהדיא כתיב ואכלו את הבשר וגו'. אבל לפמש"כ ניחא שפיר כמבואר. ולפ"ז התוס' קיימי התם בשיטת הריב"א ז"ל. ולכן הוצרכו לדחוק כ"כ בפי' הסוגיא דהתם. ובודאי דזה דחוק טובא. אבל לשיטת רש"י ור"י והר"ד הבבלי ז"ל אתיא הסוגיא כפשטה וכמו שביארנו:

איברא דלכאורה יש לתמוה לשיטה זו מסוגיא דפרק אלו דברים (פסחים ס"ט ע"ב) דפרכינן התם. והזאה מ"ט לא דחיא שבת וכו'. תדחי שבת משום פסח. אמר רבה גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. ופריך עלה תו ולר"א נעברי'. דהא אר"א מכשירי מצוה דוחין את השבת. ומסיק אלא א"ר קסבר ר"א שוחטין וזורקין על טמא שרץ וה"ה לטמא מת בשביעי שלו. הזאה למאי לאכילה אכילת פסחים לא מעכבא

עיי"ש. והשתא אם איתא דכל כמה דלא אכל מן הפסח לא פקע מיני' חיוב כרת. וצריך לפסח שני אלא שאין לו תקנה. א"כ נהי דאכילת פסחים לא מעכבא לענין זה דבכה"ג שיש בידו לתקן עצמו ואינו מתקן לא בעינן גברא דחזי לאכילה. וכדמסקינן התם לקמן. וכמש"כ התוס' שם בר"ה אכילת פסחים וכו' עיי"ש. הרי מ"מ כיון שאין אנו מתירים לו להזות ולא יאכל מן הפסח בלילה בר כרת הוא. דלא נפיק ידי חובתו. וא"כ מאי משני. דהרי אכתי הקושיא במקומה עומדת. דלר"א דס"ל מכשירין דוחין את השבת נעברי'. דהא אם לא נתיר לו הזאה ולא יאכל מן הפסח לא יצא י"ח. ובפרט דרבא גופי' דמשני הך שינויא התם. הוא ניהו דס"ל התם בסוגיא דזבחים דאכילת פסחים מעכבא אפי' לאחר שחיטה וזריקה. והיינו לענין שאינו יוצא ידי חובת פסחו וחייב כרת וכמו שנתבאר לדעת רש"י וסייעתו ז"ל.

אבל נראה דאין מזה סתירה לשיטה זו. דהרי בלא"ה יש לתמוה טובא לכאורה בסוגיא דהתם. דמאי משני אכילת פסחים לא מעכבא. הרי כיון דמ"מ אכילת הפסח מ"ע גמורה בפ"ע היא מדאורייתא. כדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה. וא"כ נהי דכבר יצא י"ח בעשיית הפסח אע"פ שלא יאכל. וכדעת ריב"א והר"א מיימון ז"ל. מ"מ מצות עשה דאכילת הפסח עצמה תדחה מכשירין. דהא מכשירי מצוה לר"א דוחין את השבת אפי' במצוה שאין בה כרת. כסוכה ולולב ומצה וכיו"ב. מיהו אפשר לומר עפמש"כ התוס' שם לעיל (ס"ח ע"ב) ד"ה ומה שחיטה וכו'. והבאתי דבריהם לעיל שכתבו וז"ל תימא לר"י מכשירי פסח מנ"ל לר"א דדחו שבת. דהא גבי מילה מצריך תרי קראי. וכ"ת דגמר מסוכה ולולב ומצה ושופר ועומר ושתי הלחם. הא איכא למיפרך מה להנך שכן בשעת דחייתו מיד יכול לקיים מצוותן. אבל פסח אינו נאכל אלא בלילה עכ"ל עיי"ש. וכבר ביארנו דתמיהא זו אינה אלא לשיטת הר"י דס"ל דאכילת הפסח אפי' לאחר שחיטה וזריקה מעכבא לענין דאינו יוצא י"ח פסתו וקאי בכרת. אבל לדעת ריב"א והר"א מיימון ז"ל דאם הוה חזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה יצא כבר ידי חובתו בעשיית הפסח בלבד אע"פ שלא יאכל מן הפסח כלל. אלא שביטל מצות אכילה. אין מקום לקושיא זו. דהרי גם בפסח בשעת דחייתו מיד מקיים מצותו. כיון דאפי' לא יאכל ממנו בלילה יצא ידי חובתו בשחיטה וזריקה שביום בלבד. ומעתה לפ"ז שפיר משני הכא הזאה למאי אתיא לאכילה אכילת פסחים לא מעכבא. כלומר דכיון דלא מעכבא ויצא י"ח בעשיי' בלבד בלא אכילה לא דחו מכשירין דידי' שבת אפי' לר"א ולכך אין מתירין לו הזאה בשבת. ואי משום מצות עשה דאכילה גופא. אין זו מצוה שמכשירי' דחו שבת לר"א. דמהיכא תיתי. אי ממצה שופר ולולב וסוכה ועומר ושתי הלחם. הא איכא למיפרך מה

להנך שכן בשעת דחייתו מיד יכול לקיים מצוותן. אבל מצות אכילת פסח אינה אלא בלילה. וכיון דעשיית הפסח שביום אינה צריכה הזאה. משום דס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ וה"ה לטמא מת בשביעי שלו. ולא אתיא הזאה אלא לאכילה שבלילה לית לן למידחי שבת משום מכשירי'. וא"כ לדעת הריב"א והר"א מיימון ז"ל לכאורה לק"מ. אבל נראה דהא ליתא. דא"כ תקשה בההיא דאמרי' (בפרא"ד קל"א ע"א) אמר רחב"א אר"י לא לכל אמר ר"א מכשירי מצוה דוחין את השבת וכו'. ופרכינן עלה למעוטי מאי. אילימא למעוטי לולב והתניא וכו'. ואלא למעוטי סוכה. והתניא וכו'. ואלא למעוטי שופר. והתניא וכו'. ומסיק אמר ר"א בר אהבה למעוטי ציצית לטליתו ומזוזה לפתחו. מ"ט הואיל ובידו להפקירן עיי"ש. והשתא אמאי לא קאמר למעוטי אכילת פסחים. אם איתא דמכשירי מצות אכילת פסחים לא דחו שבת. ועכצ"ל דפשיטא לי' לתלמודא דגם מכשירי מצות אכילת פסחים דחו שבת לר"א. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה.

ולבי נראה להכריח מזה דעשה דאכילת הפסח לא רמיא חובה על כל אחד וחחד מבני החבורה. אלא על בני החבורה בכלל. רמיא חובה שיהא נאכל על ידם. וכל שנאכל ע"י בני החבורה נתקיימה העשה כתיקונה אע"פ שמקצתן לא אכלוהו כלל. אע"ג דמצוה מן המובחר ודאי שיאכלוהו כולם. אבל חובה דליכא. לא קפיד קרא אלא דניבעי גברא חזי לאכילה. אבל לא בעינן שיאכלנו כל אחד ואחד. אלא באכילת מקצת מבני החבורה יצאו כולם ידי חובתן בעשה דאכילה. ונראה דזו היא כוונת התוס' רי"ד שם שכתב וז"ל קסבר ר"א אכילה לא מעכבא וכיון דלא מעכבא משום הכי לא דחיא שבת. אלא שוחטין וזורקין עליו ונפטר. והבשר יאכל לשאר בני החבורה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה אטו מי לא משכחת לה בששחטו עליו ביחיד כדי לפטרו מכרת. ולא סגי לי' דלא אכל לי' איהו גופי'. אבל הוא הדבר אשר דברנו דאי לאו דהפסח נאכל ע"י שאר בני החבורה ומיקיימא בהכי עשה דאכילה. ודאי הוה דחינן איסור הזאה לר"א משום עשה דאכילת הפסח. ורק בפסח הבא בחבורה הוא דס"ל לר"א דהזאה לא דחיא שבת. ואפשר דס"ל לר"א אין שוחטין את הפסח על היחיד. ולא משכחת לה פסח אלא בחבור' או דהזאה דקאמר ר"א דלא דחי' שבת לא מיירי אלא בכה"ג שבא בחבור' אבל כשבא ביחיד הזאה דחיא שבת לר"א. ואע"ג דמדקאמר לי' ר"ע לר"א במתני' הזאה תוכיח וכו'. משמע לכאורה דהזאה בכל גוונא לר"א לא דחיא שבת. מ"מ הרי בלא"ה עכצ"ל דר"ע לא הוה שמיעא לי' טעמי' דר"א בהזאה. דאי הוה שמיעא לי' דטעמי' דר"א משום דאכילת פסחים לא מעכבא. לא הוה מוכיח מידי מהזאה כמבואר. הילכך הוה ס"ל דבכולהו גווני אין הזאה

דוחה שבת לר"א. דליכא טעמא לחלק בין ההזאות. אבל למאי דמפרשינן טעמא דר"א משום דאכילת פסחים לא מעכבא. ודאי ע"כ אין כל הזאות שוין וכמו שנתבאר:

ומעתה לפ"ז ממילא ניחא גם לשי' רש"י ור"י ור"ד הבבלי ולק"מ מסוגיא דהתם. דאע"ג דודאי אכילת פסחים מעכבת אפי' הוה חזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה מ"מ יוצא ידי חובתו באכילה דשאר בני החבורה ואכילה דידי' גופי' אע"ג דמצוה מן המובחר שיאכלוהו כל אחד ואחד מבני החבורה. מ"מ אינה מעכבתו אם לא כשאין אוכלין אחרים זולתו. וכגון שנעשו כולם חולים בשעת אכילה או שנעשו כולם אוננים. ובהכי מיירי בסוגיא דזבחים שם. או שנטמאו וכיו"ב. אבל ודאי עיקר מצות אכילה מעכבת אפי' להתחייב כרת:

ועפ"ז מיתרצא שפיר קושית התוס' בסוגיא דפסחים שם בד"ה האי מיחזא חזי ותקוני הוא דלא מיתקן. שכתבו שם וז"ל הקשה ריב"א א"כ אמאי אמר ר"א לעיל ערל שלא מל ענוש כרת. הא מיחזא חזא אלא דלא מיתקן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתם דמשמע דאפי' שחטו וזרקו עליו הרי הוא ענוש כרת דאל"כ מאי איריא ערל שלא מל אפי' אחר נמי. ולזה הקשו אמאי ענוש כרת כיון דמיחזא חזי ותקוני הוא דלא מיתקן. ואכילת פסחים לא מעכבא. ולזה הוצרכו לדחוק לחלק דשאני התם דכיון דמחוסר מעשה בגופו חשבינן לי' כנשחט שלא לאוכליו עיי"ש. אבל לפמש"כ מעיקרא אין כאן מקום קושיא כלל. דודאי הרי הוא ענוש כרת אע"פ שנשחט ונזרק עליו כהלכה. כדאמרינן בגמרא דבכיו"ב לא מיחשב שלא לאוכליו לר"א דס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ משום דבידו ליתקן. מ"מ כיון דלא אכל מן הפסח אכתי בר כרת הוא. אם לא שפטרוהו בני חבורתו באכילתם. אבל מצד עצמו בר כרת הוא. ונפק"מ להיכא שלא היו אוכלין אחרים. כגון שהיו חולים או טמאים וכיו"ב בשעת אכילה. דאז ודאי לא יצא ידי חובתו בעשיי' לחוד ובר כרת הוא. כוון שלא נתקיימה מצות אכילה בפסחו. והריב"א שהקשה קושיא זו לטעמי' אזיל. דס"ל דבעשיי' לחוד כבר יצא ידי חובתו ופקע מיני' עונש כרת אע"פ שלא אכל מן הפסח כלל. ובסוגיא דזבחים שם דחיק אנפשי' לפרש כדפירשו התוס' שם. וכמו שנתבאר לעיל. ולפ"ז שפיר הקשה כאן אמאי אמר ר"א ערל שלא מל ענוש כרת כיון דחשיב גברא דחזי לאכילה לר"א. משום דמיחזא חזא דבידו ליתקן. אע"פ שלא תקן עצמו ולא קיים מצות אכילה. וע"כ הוכרח לידחק ולחלק בין מחוסר מעשה בגופו למחוסר מעשה שלא בגופו. אבל לשיטת רש"י ור"י ור"ד הבבלי ז"ל אין כאן מקום קושיא כלל:

וראיתי להתוס' רי"ד שם שהרגיש ג"כ בקושית הריב"א ז"ל. וכתב לתרץ דהתם מיירי שמפני שלא מל לא שחטו ולא "רקו עליו. אבל כששחטו וזרקו עליו ודאי פטור מכרת

לר"א עיי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים אצלי טובא. מדפרכינן התם (לקמן צ"ד ע"ב) על הא דתנן התם איזו היא דרך רחוקה ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ. ואע"ג דמצי עייל לא אמרינן לי' קום עייל. והתניא ערל שלא מל ענוש כרת דברי ר"א. אמר אביי וכו'. רבא אמר תנאי היא ואליבא דר"א וכו' עיי"ש. והשתא מאי קושיא. והרי לדברי התוס' רי"ד ערל שלא מל דחייב כרת לר"א לא משום דלא מל הוא דענוש כרת. דאע"פ שלא מל שוחטין וזורקין עליו ויוצא ידי חובת פסחו לר"א דס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ. וגברא מחזא חזי ותקוני הוא דלא מיתקן. ואכילת פסחים לא מעכבא. ולא מיחייב כרת לר"א אלא משום שלא עשה פסחו. וא"כ אין זה ענין כלל לדברי ר"א במתניתין דהתם לענין דרך רחוקה. דהתם אע"ג דמצי עייל כיון שאינו אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ. מ"מ כל כמה דלא עייל ס"ל לר"א דרחמנא פטרי' ולא אמרינן קום עייל כדי לחייבו כרת. אבל ערל שלא מל השתא נמי בערלתו בר חיובא הוא. וראוי לעשות פסח לר"א. והילכך ודאי כשלא הביא פסחו חייב כרת. ובפרט דרבא גופי' דמסיק הכא טעמי' דר"א משום דשוחטין וזורקין על טמא שרץ ואכילת פסחים לא מעכבא. התם מחמת הך פירכא הוכרח לומר תנאי היא ואליבא דר"א. והרי לדידי' גופי' אין כאן שום סתירה בדברי ר"א כלל. ואע"ג דבתוס' רי"ד שם העתיק כאן בלישנא דגמרא רבה במקום רבא עיי"ש. ע"כ ט"ס הוא. כדמוכחא הסוגיא דהכא. וא"א לתלות בגירסא אחריתא עיי"ש. וכ"כ בדקדוקי סופרים שם עיי"ש. ולכן דברי תוס' רי"ד אלו נפלאים בעיני וצ"ע. ועכ"פ חזינן דלא ניחא לי' לתוס' רי"ד לחלק בין מחוסר מעשה בגופו למחוסר מעשה שלא בגופו. כמו שחילק הריב"א ז"ל לשיטתו. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. אבל לשיטת רש"י ור"י ור"ד הבבלי ז"ל אין בזה מקום קושיא כלל. כמו שביארנו לעיל:

וראיתי בתוספתא (פ"ז דפסחים) דתניא ריב"י אומר וכו' ערל שלא מל שנזרק עליו הדם ואח"כ מל הרי זה אינו אוכל וחייב לעשות פסח שני עיי"ש. ולכאורה מוכח מינה כדעת הריב"א ז"ל דמאי דקאמר ר"א ערל שלא מל ענוש כרת היינו לומר דמשום שלא מל אין שוחטין וזורקין עליו. ואם שחטו וזרקו עליו הפסח פסול כנשחט שלא לאוכליו וצריך לעשות פסח שני אחר שמל. משום דמחוסר מעשה בגופו אע"ג דבידו ליתקן חשיב גברא לא חזי. אבל לפמשכ"ל ע"פ שיטת רש"י ור"י ור"ד הבבלי וסייעתם דמדינא הפסח כשר. דשוחטין וזורקין על הערל כמו על טמא שרץ לר"א. ולא חייב כרת אלא משום דלא מקיים מצות אכילה. א"כ כשמל בשעת אכילה ודאי ראוי הוא לאכול הפסח. ואוכל ופטור מפסח שני שכבר יצא י"ח. ואם לא אכל לא יצא י"ח וחייב כרת. ואעפ"כ אין לו תקנה בפסח שני וכמו שנתבאר. ואמאי קתני בתוספתא דאם אחר זריקה מל אינו אוכל

וחייב לעשות פסח שני. מיהו נראה דאין מזה שום הכרע. די"ל דהך תנא ס"ל אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. וא"כ כ"ש על ערל שלא מל. והילכך ודאי אם שחטו וזרקו עליו בערלתו הפסח פסול וממילא כשנמול אח"כ ודאי אינו אוכל וחייב לעשות פסח שני. אבל לר"א דס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ ועל טמא מת בשביעי שלו. משום דגברא מיחזא חזי ותקוני הוא דלא מיתקן. ודאי נראה לומר דגם ערל שלא מל מיחזא חזי ותקוני הוא דלא מיתקן ושוחטין וזורקין עליו. ומ"מ מחייבו ר"א כרת משום דלא מצי למיכלי' לקיים בו מצות אכילה. והילכך כששחטו וזרקו עליו בערלתו ואח"כ מל. ודאי אוכלו ויוצא י"ח ואינו חייב לעשות פסח שני. ואדרבה קצת יש להוכיח מהך תוספתא כדעת רש"י וסייעתו. דאילו לדעת הריב"א וסייעתו. אמאי תלי הך דינא בדר"י בר"י. והרי רבי אליעזר דקשיש מיני' וקדים טובא ס"ל הכי. דמדקאמר ערל שלא מל ענוש כרת מכלל דאין שוחטין וזורקין עליו. וא"כ אפי' מל אחר זריקת הדם פשיטא שאינו אוכל וחייב בפסח שני. אבל לפירש"י וסייעתו אתי שפיר דודאי ר"א לא ס"ל הכי וכמו שנתבאר:

ועפמש"כ נראה במה שפירש"י שם וז"ל אכילת פסחים לא מעכבא. והא דכתיב איש לפי אכלו למצוה עכ"ל עיי"ש. וכתבו על זה בתוס' שם וז"ל אכילת פסח לא מעכבא פי' בכה"ג שיש בידו לתקן עצמו ואינו מתקן לא מעכבא. אבל בטמא גמור מעכבא. דהוי דומיא דחולה וזקן. ולא כפי' הקונטרס דפירש דהא דכתיב איש לפי אכלו היינו למצוה. דהא לעיל אוקמינא לי' לעכב. ומסיק בכיצד צולין מאיש לפי אכלו דבעינן גברא דחזי לאכילה עכ"ל עיי"ש. ולפי מה שביארנו נראה לענ"ד דדברי רש"י נכונים היטב. דודאי גם רש"י ס"ל כמש"כ התוס' דהכא עיקר טעמא הוא משום דבידו לתקן עצמו. אלא דס"ל דהשתא הכא ע"כ לא ס"ד לומר כן. דלקמן הוא דמסקינן הכי על פירכא דר"א בר אהבה. דפריך לי' א"כ נמצא פסח נשחט שלא לאוכלו. ומשני לי' שלא לאוכליו לחולה ולזקן דלא חזי. אבל האי מיחזא חזי תקוני הוא דלא מיתקן עיי"ש. והכא אין הכוונה אלא לומר דאע"ג דכל כמה דלא מל אי אפשר לו לאכול מן הפסח לקיים בו מצות אכילה. דבלא"ה לא יצא י"ח לרש"י לשיטתו. מ"מ אכילת פסחים לא מעכבא. והיינו כמו שביארנו. דאע"ג דמצות אכילה מ"ע גמורה היא ומעכבת אפי' לאחר שחיטה וזריקה. מ"מ אין המצוה מוטלת על כל אחד ואחד מבני החבורה. אלא כל שנאכל ע"י מקצת בני החבורה יצאו ידי חובתן גם אותן שלא אכלו עמהם. וזו היא כוונת רש"י במש"כ דהא דכתיב איש לפי אכלו למצוה. כלומר דאע"ג דמפשטי' דקרא דכתיב איש לפי אכלו משמע דכל איש ואיש מבני החבורה צריך לאכול מן הפסח. מ"מ אין זה אלא למצוה מן המובחר משום דעיקר קרא לא להכי הוא דאתי. אלא לומר דבעינן בשעת שחיטה וזריקה גברא דחזי

לאכילה. אבל חיובא ליכא אלא על בני החבורה בכלל. מדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה. ורש"י לשיטתו ע"כ מוכרח לפרושי הכי וכמו שביארנו:

ועכ"פ מתבאר לנו דלשיטת רש"י ור"י והר"ד הבבלי ז"ל אכילת פסחים מעכבא אפי' הוה חזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה. ובלא אכילה לא יצא י"ח. ואפי' כרת חייב. אלא שאין לו תקנה בפסח שני. וכפשטה דסוגיא דזבחים שם. אלא דבאכילת מקצת מבני החבורה ג"כ יצא י"ח. והא דלא מוקי התם אידי ואידי לאחר ששחטו וזרקו עליו. וכאן בשיש אוכלין אחרים. דבזה לגבי דידי' אין האכילה מעכבת. והילכך העמידו דבריהם. וכאן בשאין אוכלין אחרים דאכילה מעכבת. ולזה לא העמידו דבריהם במקום כרת. אפשר לומר דמלבד דלישנא דברייתא דקתני מביא ואינו מביא. משמע דנעשה אונן קודם שחיטה וזריקה דאכתי לא הביא פסחו. בלא"ה י"ל דס"ל דכיון דכשאין אוכלין אחרים אכילה מעכבתו ואיכא כרת הילכך גם כשיש אוכלין אחרים לא העמידו דבריהם. כיון שאפשר לבוא לידי חיוב כרת כשלא ימצאו לו אוכלין בשעת אכילה. כגון שיטמאו או יהיו חולים. משא"כ בשאר קדשים דלעולם א"א לבוא לידי כרת. הילכך העמידו דבריהם ואין להאריך:

ומעתה א"כ נראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת רש"י וסייעתו דאכילת פסחים מעכבא אפי' לאחר שחיטה וזריקה שלא לצאת ידי חובתו ולהתחייב כרת. כמבואר מסוגיא דזבחים. ולכן לא מנה עשיית הפסח ואכילתו אלא למצוה אחת. ולא כדעת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם וככל דברים המעכבין זא"ז שאינן נמנין אלא במצוה אחת. ולא כדברי הר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם שרצה לחלק בין ההיא דהכא לשאר דברים המעכבים זא"ז כמו שביארנו לעיל:

ואמנם במה שמנה רבינו הגאון ז"ל מצות מרור במנין העשין בפ"ע. צ"ע לכאורה שהרי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין נ"ו) הביא ראי' מהמכילתא דאין במרור עשה בפ"ע שאינו בא אלא משום אכילת הפסח כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. וגם מצה לא היתה ראוי' לימנות בעשה בפ"ע מה"ט. אלא דגלי קרא בערב תאכלו מצות לקבעה חובה אפי' בזה"ז אע"ג דליכא פסח. וא"כ ע"כ מ"ע בפ"ע היא. אבל מרור דלא גלי קרא. ובאמת קיי"ל מרור בזה"ז דרבנן. אין לנו בו מ"ע בפ"ע. ואינו אלא טפל למ"ע דאכילת הפסח. כתב שם וז"ל אבל המרור נגרר לאכילת פסח ואינו נמנה מצוה בפ"ע. וראי' לדבר שבשר הפסח יאכל לקיים המצוה הן שיזדמן המרור או לא יזדמן. והמרור לא יאכל כ"א עם בשר הפסח כאמרו על מצות ומרורים יאכלוהו. אבל המרור בלא בשר לא עשה כלום ולשון המכילתא. צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו מגיד שהפסח צלי מצה ומרור.

כלומר שהמצוה היא קיבוץ אלה. ושם אמרו מנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הם יוצאין י"ח בפסח. ת"ל יאכלוהו. כלומר הבשר לבדו. יכול אין להם פסח יוצאין י"ח במצה ומרור וכו' ת"ל יאכלוהו. ושם אמרו יאכלוהו מכאן שהפסח נאכל על השבע ואין מצה ומרור נאכלין על השובע לפי שעיקר המצוה אכילת הבשר וכו'. והמרור נגרר אחר אכילת הבשר. והראי' הנגלית על זה היא השרש הנכתב בתלמוד. והוא אמרם מרור בזה"ז דרבנן וכו'. והיא ראי' ברורה וכו' עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו ז"ל שיש לו שלש ראיות דמרור אינה מצוה בפ"ע. האחת היא מהמכילתא דיליף מקרא דפסח חייב בו אפי' אין לו מרור. אבל מרור אינו חייב אלא עם הפסח. אבל כשאין לו פסח פטור נמי ממרור. ומוכח מזה דמרור אינו בא אלא משום פסח ולא הוי מצוה בפ"ע. השנית היא מדקתני במכילתא דדוקא פסח נאכל על השבע ולא מצה ומרור. אלמא פסח עיקר והמרור אינו אלא טפל. והשלשית היא מדאמרינן מרור בזה"ז דרבנן. אלמא כיון דליכא האידנא פסח אין המרור אלא מדרבנן. וע"כ היינו משום דאין מצותו אלא שיאכלנו עם הפסח. אבל בפ"ע לית בי' מצוה. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בפי' עה"ת (פרשת בא) על קרא דמצות על מרורים יאכלוהו. וז"ל ומצות נמשך למעלה ואכלו את הבשר ומצות. וחזר וצוה עם מרורים יאכלוהו לבשר הנזכר. והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות. ולא צוה באכילת המרורים רק קאמר שיאכלו לבשר עם מרורים. ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם. ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה. וגם אינם מעכבים הבשר. ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא וכו' עכ"ל עיי"ש:

אבל ראיתי להר"ד הבבלי ז"ל (במעשה נסים סי' ו') שכבר הרהר אחר ראיותיו של הרמב"ם ז"ל. ומה שהשיב לו הר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם על השגותיו. לא כל דבריו המה מספיקים לענ"ד וכמו שיתבאר לפנינו. וז"ל הר"ד הבבלי ז"ל וכאשר התבוננתי באלו המאמרים הבנתי היפוך מה שהוכיח (הרמב"ם) ז"ל. אם מהנאמר על מרורים יאכלוהו ואמר במכילתא צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור. והנה ראי' כי השוה מצה למרור אם הי' המרור טפל לאכילת פסח ואינה מצוה בפ"ע אז תהי' כמשפטה גם המצה. ואם היתה המצה מצוה בפ"ע יהי' גם המרור כמוה. אבל הוא ז"ל לא שם לבו לזה ועשה המצה מצוה בפ"ע וכו' עכ"ל. ועל זה כתב הר"א מיימון ז"ל בתשובתו וז"ל וזה תמוה מאוד כי הראי' הזאת. ר"ל על מו"מ יאכלוהו. תורה כי מו"מ נסמכים לאכילת בשר הפסח. וכאשר מצאנו מאמר אחד לתז"ל יורה כי חיוב המצה נפרד ונבדל. וזהו אמרו יתברך בערב תאכלו מצות ואמרו ז"ל הכתוב קבעו חובה. עשינו אותה מצוה בפ"ע. ולא מצינו כן במרור

ונשאר המרור נסמך לפסח וכו'. וזה מובן לדרדקי דבי רב. ממה שאמרו (פסחים ק"כ ע"א) אמר רבא מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן. מ"ש מרור דרבנן דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא. מצה נמי הא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. התם אהדרה קרא בערב תאכלו מצות וכו' עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אין אני רואה בזה תשובה על דברי הר"ד הבבלי ז"ל. שאם היתה השגתו של הר"ד מגוף קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו לומר דכמו דמשמע מהך קרא דמרור אינו מצוה בפ"ע אלא טפל לאכילת בשר הפסח. ה"נ מצה משמע מהך קרא גופא דאינה אלא טפלה לאכילת הפסח. ודאי היתה תשובתו של הר"א מיימון ז"ל מספקת. אבל באמת הרי הר"ד ז"ל קאי להשיג על דברי הרמב"ם. והרי הרמב"ם גופי' לא הוכיח כדבריו מגופי' דקרא. אלא מלשון המכילתא דקתני צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור. כלומר שהמצוה היא קבוצם. וכלשון הרמב"ם ז"ל שם בריש דבריו. והעתיקו הר"ד בהשגתו שם. וכנראה כוונת הרמב"ם להוכיח מזה דאין המרור מצוה בפ"ע אלא טפל לאכילת הפסח. ועל זה הוא שבא הר"ד בהשגתו. וכתב דאם מזה נוכיח דס"ל להמכילתא דמרור אינה מצוה בפ"ע. א"כ מוכח ג"כ מהתם גופא דגם מצה איננה מצוה בפ"ע. דהרי במכילתא שם כולל גם מצה עם המרור בענין זה. ועל שניהם קתני שהם ממצות הפסח. כדקתני מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור. ועל זה כתב הרמב"ם כלומר שהמצוה היא קבוצם. וכיון דמצה ודאי מצוה בפ"ע היא. ע"כ אין מלשון זה של המכילתא ראי' גם לענין מרור לומר דלאו מצוה בפ"ע היא. כן מבואר בהדיא בלשון הר"ד הבבלי שם. ועל זה לא שייכא כלל תשובתו של הר"א מיימון ז"ל כמבואר. ואדרבה מההיא סוגיא גופא שהביא הר"א מיימון ז"ל יש מקום להוכיח כדעת הר"ד הבבלי. דמדקאמר מ"ש מרור דכתיב על מצות ומרורים בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. משמע ודאי דדוקא בזמן הזה דליכא פסח כלל. אבל בזה"ב דאיכא פסח. אע"ג דלדידי' לית לי'. חייב במרור. דאל"כ הכי הו"ל היכא דאית לי' פסח איכא מרור היכא דלית לי' פסח ליכא מרור. א"כ מוכח דמרור מצוה בפ"ע הוא וחייב בו גם בלא פסח. אלא דבזה"ז מיעטי' הכתוב מהיקישא. אלא שיש לדחות דהך לישנא לאו דוקא. אלא משום דרבא נקט בזה"ז משום דנפק"מ לדידן. נקט נמי בפירכא דפריך עלי' הך לישנא דבזה"ז. ומ"מ אין תשו' הר"א מיימון בזה מספקת כלל להסיר תלונת הר"ד על דברי הרמב"ם ז"ל. ואין לנו אלא לומר דס"ל להרמב"ם דהך ברייתא דמכילתא ס"ל דמצה נמי בזה"ז דרבנן כמרור. וכדס"ל לראב"י בתלמודין (בפרק בתרא דפסחים שם). ובלא"ה עכצ"ל כן לפי גירסת הרמב"ם בסיפא דהך ברייתא. דקתני שאם

אין לו פסח אינו יוצא י"ח במצה ומרור. וקשה הא תינח מרור. אבל מצה דודאי מצוה בפ"ע היא. דהא אפי' בזה"ז דאורייתא. אמאי אינו יוצא י"ח במצה בלא פסח. ולפנינו יתבאר דגם זהו בכלל השגת הר"ד ז"ל. דלפי מה שהוכיח הרמב"ם מזה דמרור לאו מצוה בפ"ע היא יהי' מוכח ג"כ למצה. ועכצ"ל דס"ל להרמב"ם דהך תנא סבר דגם מצה בזה"ז דרבנן כראב"י. והילכך ס"ל דאין ה"נ דגם מצה לאו מצוה בפ"ע היא. וכשאין לו פסח גם בזה"ב אינו יוצא י"ח במצה כמו במרור. אלא דלדידן דקיי"ל כרבא דאמר מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן. ממילא אע"ג דלענין מרור קושטא הוא כדס"ל להמכילתא דלא מצוה בפ"ע הוא. אבל מצה לדידן ע"כ מצוה בפ"ע היא. דהא בזה"ז אע"ג דליכא פסח איתי' לעשה דמצה. ובהכי ניחא דלא תקשה לראב"י מברייתא דמייתי התם סייעתא לרבא עיי"ש. דלפ"ז י"ל דראב"י סמיך אהך ברייתא דמכילתא דפליגא על ההיא ברייתא דתניא כוותי' דרבא. כן נראה לענ"ד מוכרח לומר לדעת הרמב"ם ז"ל. ודברי הר"א מיימון ז"ל צ"ע אצלי:

עוד כתב הר"ד הבבלי ז"ל שם וז"ל ואם החלק השני של המכילתא האומרת מנין אתה אומר שאם אין לו וכו'. עם שיורה כי שניהם שוים. (ר"ל המצה והמרור. וא"כ גם למצה מוכח מינה שאינה מצוה בפ"ע. וזה ודאי ליתא וכמשכ"ל) יורה ג"כ כי כל אחד מצוה בפ"ע. (ר"ל היפוך ממה שרצה להוכיח מינה הרמב"ם) ונבין זה ממדת מה מצינו הנזכרת. והוא המאמר הרי אתה דן הואיל והפסח מ"ע ומצה ומרור מ"ע. ואם לא נשתוו המצה והמרור לפסח ויהיו כל אחד משניהן מ"ע כמו שהפסח מ"ע וכו'. איך יתכן לנו דין מה מצינו אשר הצרכנו עמו אל יאכלוהו להודיע כי קבוצם השלמת מצוה לסברתו ז"ל עכ"ל. רצה לומר דמשמע מלישנא דהך ברייתא דלא צריך קרא דיאכלוהו למעט דלא נימא דאם אין לו פסח שיוצא י"ח במצה ומרור. אלא משום דאי לאו הך קרא הוה ילפינן למצה ומרור במה מצינו מפסח. וכדקאמר הואיל ופסח מ"ע ומצה ומרור מ"ע וכו'. ולפירושו של הרמב"ם בכוונת המכילתא קשה דהרי הא בהא תליא. דאם מצה ומרור מ"ע בפ"ע. גם כשאין לו פסח יוצא י"ח במצה ומרור. ואם אין יוצאין י"ח במצה ומרור בלא פסח. ממילא ע"כ לאו מצוה בפ"ע נינהו. וא"כ היכי בעי לס"ד למילף במה מצינו דהואיל והפסח מ"ע ומצה ומרור מ"ע. כמו שאם אין מצה ומרור יוצא י"ח בפסח כן אם אין להם פסח יוצאין י"ח במצה ומרור. והרי על זה גופא אנו דנין. אם מצה ומרור מצוה בפ"ע הן ויוצאין בהן י"ח בלא פסח. או אין יוצאין דלאו מצוה בפ"ע הן. וא"כ אין כאן מה מצינו דאיצטריך קרא דיאכלוהו לאפוקי דלא נגמור מיני'. וזהו שסיים הר"ד ז"ל שם לקמן וכתב וז"ל שאילו היתה הכוונה ללמד כי המרור אינה מ"ע איך יקיש התנא

ההיקש הזה מה מצינו אשר הוא נעלם מנעלם (ר"ל דשניהם לא ידענו. לא דהם מ"ע בפ"ע ולא אם יוצאין בהן י"ח בלא פסח. דהא בהא תליא). איך יאמר הרי אתה דן מו"מ מ"ע. והא לא קמה לי'. אבל יתיילד מן ההיקש היפוך ממה שבנה היקשו עליו. וזה לא יתכן. עכ"ל עיי"ש. והדברים ברורים. וראיתי להר"א מיימון ז"ל בתשובתו על זה שכתב דמאי דקאמר במכילתא והרי אתה דן הואיל והפסח מ"ע ומצה ומרור מ"ע וכו'. היינו רק לפום ס"ד. אבל למאי דמסיק דילפינן מקרא דיאכלוהו שאם אין לו פסח אינו יוצא י"ח במו"מ. בטלה סברא זו וס"ל דאין מצה ומרור מ"ע בפ"ע עיי"ש. ולא ידענא איך מתרץ בזה קושית הר"ד ז"ל. ואיך יתכן לפרש כן ברייתא זו. דהרי להדיא מבואר בלישנא דברייתא דזה פשיטא לי' דכל שלשתן מ"ע בפ"ע נינהו. ומזה בנה בנין אב שלו דיוצאין י"ח במו"מ בלא פסח כמו בפסח בלא מו"מ. וכיון דחדא מילתא היא וכל כמה דלא קמה לי' דיוצאין במו"מ בלא פסח או אין יוצאין. לא קמה לי' ג"כ אי מ"ע בפ"ע הן. א"כ איך יתכן לעשות מזה בנין אב למילף מיני' הך מילתא גופי' שעשה ממנו בנין אב שלו. ודברי הר"ד ברור מללו. ומש"כ שם עוד הר"א מיימון ז"ל דגם לפי מאי דס"ד דקדק תנא דמכילתא ואמר הואיל והפסח מ"ע ומצה ומרור מצות עשה. ולא קאמר מצוות עשה לשון רבים דהא מצה ומרור שנים הם. אלא מצות עשה לשון יחיד דהיינו מצה לחוד ולא מרור עיי"ש. דברים אלו נפלאים בעיני. חדא דאפי' להרמב"ם דמרור לא מצוה בפ"ע היא. אינה אלא בכלל עשה דאכילת הפסח. ולא בכלל עשה דמצה. ולא שייך לומר דמצה ומרור מ"ע. ולומר משום זה דיוצא בשניהם י"ח בלא פסח. גם תמוה דאם נקט הכי משום דרק מצה היא מ"ע בפ"ע ולא מרור. ובדיוק נקט הכי לכוונה זו. א"כ היכי מסיק דאם אין לו פסח אינו יוצא י"ח במצה. והרי הא בהא תליא. שאם מצוה בפ"ע היא ודאי פשיטא דיוצא בה י"ח גם בלא פסח. ועכצ"ל גם לדעת הר"א מיימון ז"ל דתנא דברייתא קאי רק על הך קרא דהכא. ולא מיירי מקרא דבערב תאכלו מצות דרבינן מיני' מצה בזה"ז מדאורייתא. ולפום הך קרא דהכא משמע דגם מצה אינה נוהגת אלא בזמן דאיכא פסח. וכן מתבאר מדברי הר"א מיימון ז"ל לקמן שם עיי"ש. ובזה יש לכוון דבריו בתשובתו על השגה הראשונה לעיל. אלא דא"כ היכי שייך לומר דמחלק בין מצה למרור לס"ד. וגם עיקר דבריו תמוהים לענ"ד. שאני רואה דגם בכל דוכתי שהכוונה להרבה מצוות קתני מצות. ולא מצוות בשני ווין. ואין שום חילוק בזה בין לשון יחיד ללשון רבים. כמבואר בברכות (סו"פ אלו דברים) ובסוכה (פרק לולב וערבה מ"ו ע"א) וביבמות (פרק החולץ מ"ז ע"ב) ובפ"ג דנדרים (כ"ה ע"א) ובפ"ג דשבועות (כ"ט ע"א) ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"ב) ועוד במקומות אין מספר. וגם מאי דדייק שם מדנקט מצה קודם למרור ולא הקדים

מרור למצה עיי"ש. הך דיוקא לא ידענא. דהרי פשוט דלישנא דקרא נקט דכתיב מצות והדר מרורים:

אמנם מש"כ שם הר"ד הבבלי ז"ל לפרש המכילתא בדרך אחר. וז"ל אבל הכוונה בלימוד זה כי מי שהי' לו פסח ולא נזדמן לו מו"מ ואכלו כבר קיים מצות הפסח ופטור מפסח שני. אמנם מי שאכל מו"מ ולא אכל פסח לא ימלט מפסח שני. וזהו תולדות המאמר יאכלוהו. כלומר אי אפשר שלא יאכלוהו. מפני שאילו הי' הכוונה ללמד כי המרור אינו מ"ע איך יקיש התנא ההיקש הזה מה מצינו אשר הוא נעלם מנעלם וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דודאי גם לקושטא דמילתא מצה ומרור מ"ע בפ"ע נינהו. וא"כ ודאי אם אין לו פסח חייב לקיים מיהת עשה דאכילת מצה ומרור. ולא אתי הך תנא אלא לאשמעינן שאם אכל מצה ומרור ולא אכל פסח. אע"פ שיוצא י"ח מצה ומרור לא יצא י"ח בפסח. ולא ימלט מפסח שני אם אפשר לו להביאו. כגון שלא נשחט ונזרק עליו פסח ראשון בהכשר. אבל דבריו אלו נפלאים בעיני הרבה. דהיכי תיסק אדעתין לומר דבאכילת מצה ומרור יוצא ידי חובת אכילת הפסח. ומאי קאמר במכילתא הרי אתה דן. הואיל והפסח מ"ע ומצה ומרור מ"ע. אם למדת שאם אין להם מצה ומרור יוצאין י"ח בפסח. כך אם אין להם פסח הם יוצאין י"ח במו"מ וכו'. ומאי ענין זה לזה. שאם הפסח מ"ע בפ"ע שפיר הדין נותן לצאת בו י"ח גם בלא מצה ומרור. אבל ללמוד מזה שיצא י"ח פסחו ע"י אכילת מו"מ מהיכא תיתי. הרי ודאי פשיטא דגם באכילת הפסח גופי' לא יצא אלא ידי חובת הפסח אבל לא ידי חובת מצה ומרור. וכשנזדמנו לו אח"כ קודם שעבר הזמן מצה וכן מרור. למ"ד מ"ע בפ"ע הוא. אין ספק דחייב לאכלן. וא"כ היכי נילוף למצה ומרור מפסח מאי דבפסח גופי' ליתא. ולא ירדתי לסוף דעתו ז"ל בזה. ותמיהני גם על הר"א מיימון ז"ל שהחריש לו בזה. ושתיקתו נראית כהודאה שיש מקום לפרש כן. ואנכי לא ידעתי מקום לזה כלל. הן אמת דקושית הר"ד הבבלי ז"ל ודאי קשה טובא. ואין תירוצו של הר"א מיימון ז"ל מספיק לתרצה וכמו שנתבאר. אבל גם פירושו של הר"ד הבבלי ז"ל לא יתכן:

אלא דאין בזה קושיא רק לפי גירסת הרמב"ם בברייתא זו. אבל גירסא שלפנינו במכילתא אינה כן. אלא הכי גרסינן. יכול אם אין להם פסח אין יוצאין י"ח במו"מ. הרי אתה דן. הואיל ופסח מ"ע ומו"מ מ"ע. הא למדת כמו שאם אין להם מו"מ יוצאין י"ח בפסח. כך אם אין להם פסח יוצאין י"ת במו"מ. וכן נשאר למסקנא. וזו היא ג"כ גירסת הילקוט עיי"ש. ולגירסא זו ממילא אין מקום קושיא כלל כמבואר. דהכי נמי קאמר הואיל וזו מ"ע בפ"ע וזו מ"ע בפ"ע. אין ספק דכמו שאין זו מעכבת את זו הכי נמי זו אין מעכבת את

זו. וממילא מתבאר דלפי גירסא זו אדרבה מהך ברייתא מוכרח היפוך מדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אלא המרור מ"ע בפ"ע היא כפסח ומצה. ואפי' לית לי' פסח ולא מצה חייב במרור. וכן מבואר להדיא בתוספתא (סוף פ"ב דפסחים). דקתני התם החזרת והמצה והפסח אין מעכבין זא"ז עיי"ש. ומינה תמיהא על דעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם. אם לא נימא דגם בתוספתא היתה לפניהם גירסא אחרת. אלא דגם בתוספתא שנדפסה מכת"י איתא הכי עיי"ש:

עוד כתב הר"ד הבבלי ז"ל להשיג על מה שהביא הרמב"ם ראי' מדתניא במכילתא על מו"מ יאכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע ואין מו"מ נאכלין אכילת שובע. וכתב ע"ז וז"ל ואם ממאמר המכילתא מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע וכו'. לא נראה לי כי יורה על משפט המרור. לא על שהוא מצוה בפ"ע ולא כי אינו וכו' עכ"ל עיי"ש. כוונתו נראה דס"ל דכמו דמוכיח הרמב"ם ז"ל מדמחלק בין פסח למצה ומרור לענין אכילת שובע דזו מצוה בפ"ע וזו אינה מצוה בפ"ע. הכי נמי יש מקום להוכיח איפכא דמדאיצטריך תנא למילף מקרא דאין מו"מ נאכלין אכילת שובע כפסח. משמע דמ"ע בפ"ע נינהו כפסח. אלא דבזה יש חילוק ביניהם דזה נאכל אכילת שובע ואלו אין נאכלין אכילת שובע. דאם איתא דאינן מ"ע בפ"ע אלא טפלים לאכילת הפסח אינו נראה שיצטרך קרא לזה למעטינהו מאכילת שבע כפסח. אבל באמת אינו נראה הכרח מזה לא לצד זה ולא לאידך גיסא. דאפשר דאע"פ דמ"ע בפ"ע הוא. מ"מ אינו נאכל אכילת שובע. וכן איפכא. משום דלאו הא בהא תליא כלל. והנה הר"א מיימון ז"ל שם בתשובתו הודה לדבריו בזה. וכתב להתנצלות בעד הרמב"ם ז"ל. דלא היתה כוונתו להביא מזה ראי' ברורה אלא לאסמכתא וסיוע בעלמא עיי"ש בדבריו. ובאמת דלא ידענא אפי' רמז וסרך ראי' מזה לפי המבואר בירושלמי (פ"ו דפסחים ה"ד) דטעמו דהפסח נאכל על השבע אינו אלא כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם עיי"ש. ובפרק בתרא דפסחים (ה"ד) מתבאר דלסתמא דירושלמי ס"ל דטעמא משום שלא יבוא לאכול הפסח בשתי חבורות עיי"ש. ולפי שני הטעמים הללו לא שייך הך דינא אלא בפסח דוקא ולא במצה ובמרור. ובתלמודא דידן (סוף פרק בתרא דפסחים קי"ט ע"ב) מבואר דיש מקום לומר דמצה נאכלת על השבע ולא פסח. אע"ג דפסח פשיטא דמצוה בפ"ע הוא. וגם ללישנא בתרא שם ס"ל דפסח דוקא נאכל על השבע ולא מצה עיי"ש. אע"ג דקיי"ל דמצה בזה"ז דאורייתא. וא"כ מ"ע בפ"ע הוא. ועי' בתוס' (פרק אלו דברים ע' ע"א) בד"ה לאו חובה. ובפרק ערבי פסחים (פסחים ק"כ ע"א) בד"ה מפטירין וכו'. דמבואר דס"ל דגם לתלמודא דידן טעמא משום שבירת עצם הוא עיי"ש. וכן מבואר במלחמות להרמב"ן ז"ל שם

עיי"ש. ואף לבעל המאור שם דס"ל דלתלמודא דידן לאו מהך טעמא הוא. מ"מ גם לפי שיטתו לא שייך דין זה אלא בפסח ולא במצה ומרור. ובזה"ז במצה אינו אלא משום זכר למקדש עיי"ש. ולפי המבואר במרדכי שם עיקר הטעם גם להירושלמי אינו אלא משום דכל אכילת קדשים היא על השבע. משום דכתיב בהו למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. דהיינו על השבע. והא דקאמר טעמא משום שלא יבוא לידי שבירת עצם. היינו רק כדי לפרושי טעמא דחגיגה נאכלת תחלה. אע"ג דגם היא קדשים כפסח. והו"ל ג"כ בכלל למשחה. לזה הוצרך לפרש דבפסח איכא נמי טעמא דשבירת עצם עיי"ש. וגם לפי דבריו לא שייך הך דינא אלא בפסח ולא במצה ומרור. וכן הוא לכל שאר ראשונים ז"ל ואין להאריך. ומיהו לזה נראה קצת לומר דהרמב"ם לטעמי' אזיל שכתב (בפ"ח מהלכות קרבן פסח ה"ג) וז"ל מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי"ד אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דהא דהפסח נאכל על השבע חיובא מצד עצמו הוא. משום דלכתחילה מצוה לאכול מן הפסח אכילת שובע. דהיינו אכילה שיש בה שביעה. והיינו לא פחות מכביצה. כמבואר בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ט ע"ב) דזו היא אכילה שיש בה שביעה. וכן הוא בפרק אלו עוברין (פסחים מ"ט ע"ב) ובפרק בתרא דיומא (ע"ט ע"ב) עיי"ש. ולפיכך אם הביא עמו חגיגה אוכל ממנה תחלה כדי שתהא שביעתו מן הפסח. והיינו לכתחילה אבל בדיעבד אם לא אכל אלא כזית יצא. ובלתי ספק מקורו של הרמב"ם ז"ל בזה הוא מהמכילתא דקתני הפסח נאכלת אכילת שובע וכו'. וכן הביאה גם הרמב"ן ז"ל (במלחמות סוף פסחים) שם עיי"ש. וכן נראה מברייתא דתניא (בפרק כיצד צולין ע"ח ע"ב) נמנו עליו חבורה אחת וחזרו ונמנו עליו חבורה אחרת ראשונים שיש להם כזית אוכלין ופטורין מפסח שני וכו' עיי"ש. נראה דוקא בדיעבד סגי בכזית ליפטר מפסח שני. אבל לכתחילה בעי טפי. דהיינו שיעור שביעה. וכן כתב הסמ"ג (עשין רכ"ו) עיי"ש. וכן משמע מפירש"י (פסחים ס"ט ע"ב) בד"ה ובמועט. ולקמן (ע' ריש ע"א) בד"ה על השבע עיישה"ה. ומאי דתנן התם (פ"ט ע"א) לעולם נמנין על הפסח עד שיהא כזית לכאו"א. היינו רק לענין שההמנאה נתפסת כל שיש בו מיהת כזית לכאו"א ולאפוקי פחות מכזית דהו"ל כאילו לא נמנו עליו כלל. אבל ודאי לכתחילה בעינן לא פחות מכביצה. ולזה כוון מהרי"ל ז"ל במנהגים שלו שכתב וז"ל צריך לאכול (מהאפיקומן) כשיעור שני זיתים. דהיינו כביצת תרנגולת. דחביבה היא משאר מצות דשיעורם בכזית שהיא חצי ביצה. ונאכל על השובע וגם כדי שביעה וכו' עכ"ל עיי"ש. והדבר מבואר דכוונתו לדברי הרמב"ם והסמ"ג ע"פ

המכילתא כמו שביארנו. וזהו שכתב דנאכל על השבע כדאמרינן בברייתא (בפרק אלו דברים ע' ע"א) וגם כדי שביעה כדאי' במכילתא דהפסח נאכל אכילת שובע. דהיינו אכילה שיש בה שביעה. והאפיקומן נאכל זכר לפסח הילכך כתב המהרי"ל דשיעורו כשיעור אכילת הפסח. ועי' בב"ח (סי' תע"ג סעי' ה') שכתב על דברי המהרי"ל ז"ל שאין להם יסוד. ולכן העלה הילכתא כוותי' ולא מטעמי' עיי"ש. ובמש"כ עוד בזה (בסי' תע"ז) עיש"ה. וגם המג"א (ריש סי' תע"ג) וכמה משאר אחרונים ז"ל נמשכו אחריו בזה עיי"ש. ואשתמיטתייהו במח"כ מקור דברי המהרי"ל אלו ולא ירדו לסוף דעתו. והט"ז והא"ר (ריש סי' תע"ז) יפה עשו שנמשכו אחרי דברי המהרי"ל כהילכתי' וכטעמו. וכ"כ במטה משה עיי"ש והפמ"ג שם הניח דברי הט"ז וא"ר בצ"ע עיי"ש. דגם הוא ז"ל לא ירד לסוף דעת המהרי"ל ולא ידע מקורו. והדבר ברור כדכתיבנא:

ועכ"פ מבואר דדעת הרמב"ם דמה דפסח נאכל על השבע היינו משום דמצותו לכתחילה לאכלו אכילת שובע. דהיינו אכילה שיש בה שביעה. וא"כ כשהביא עמו חגיגה ע"כ צריך לאכלה תחילה כדי שתהא שביעתו מן הפסח. דהיינו גמר אכילתו. ולא בתחלה שנראה דעדיין לא שבע כיון שחוזר ואוכל החגיגה אחריו. ולא ס"ל כטעם הירושלמי שהוא דלא כהמכילתא. דלהמכילתא אין צורך לטעמא דירושלמי. וא"כ לפ"ז חיובא דאכילת שובע חיובא מצד עצמו הוא. ושייך גם במצה ומרור. והילכך משמע לו להרמב"ם דכיון דמצה ומרור ודאי חד טעמא אית להו עם מצות אכילת הפסח. דכולהו משום זכר ליציאת מצרים קאתו. אמאי החמירו באכילת הפסח שיהא טעון אכילת שובע יותר מאכילת מצה ומרור. אם איתא דכל חד וחד מ"ע בפ"ע הוא. ולזה הוכיח מינה דעיקר מצוה אינה אלא אכילת הפסח. אבל מו"מ אינן אלא טפילים לאכילת הפסח. והילכך רק הפסח בלבד טעון אכילת שובע:

איברא דמלבד שאין זה מוכרח וכמש"כ הר"ד הבבלי ז"ל והודה לו הר"א מיימון ז"ל. יש לתמוה דהרי לפ"ז א"כ לדידן דקיי"ל דגם מצה מ"ע בפ"ע היא. דהא קיי"ל דמצה בזה"ז דאורייתא אע"ג דליכא פסח. ע"כ צ"ל דבעי ג"כ אכילת שובע לדעת הרמב"ם דס"ל דהא בהא תליא. והרי להדיא מבואר בדברי הרמב"ם (בפ"ח מהלכות ק"פ ה"ג) דרק הפסח נאכל אכילת שובע ונאכל על השבע. ולא מצה עיי"ש. ומה שפסק (בפ"ח מהלכות חו"מ ה"ט) דבזה"ז אוכל כזית מצה באחרונה ואינו טועם אחרי' כלום עיי"ש. ע"כ היינו רק משום זכר לפסח כמו שפירשו הרא"ש ושאר ראשונים סוף פסחים שם עיי"ש. מיהו נראה דאדרבה גם שם הרמב"ם לטעמי' אזיל. לפי המבואר בלשון הרמב"ם (בהלכות חו"מ שם) שכתב וז"ל ובאתרונה אוכל מבשר הפסח אפי' כזית ואינו טועם

אחריו כלל. ובזה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחרי' כלום. כדי שיהא הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו. שאכילתן היא המצוה עכ"ל עיי"ש. והנה עיקר מקור דבריו מבואר בסוגיא דסוף פסחים שם דלכך אין מפטירין אחר הפסח והמצה אפיקומן כדי שישאר טעמן בפיו. והרז"ה שם וכן הרמב"ן ז"ל במלחמות והר"ן ז"ל. טרחו לפרש מה לנו לפכוחי טעמא עיי"ש. אבל הרמב"ם מבואר דס"ל דהיינו משום דמצות היום היא בפסח. ובזה"ז במצה. ע"כ צריך שאחר כל מה שאכל ושתה ישאר טעם הפסח בפיו. וכן מצה בזה"ז. כההיא דתנן (בפ"ג דר"ה כ"ו ע"ב) שופר של ר"ה וכו' ושני חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים וכו' ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר וחצוצרות מאריכות. שמצות היום בחצוצרות עיי"ש. וגם כאן כיון דמצות היום היא בפסח צריך להאריך טעם הפסח בפיו יותר על כל מה שהוא אוכל או שותה היום. ולזה הוא שהחמירו שלא להפטיר אחר הפסח אפיקומן שלא לפכוחי טעמי'. אלא דס"ל להרמב"ם עוד דאע"ג דגם מצה היא חובת היום. דבלילה הראשון הכתוב קבעה חובה. מ"מ בזמן הבית דאיכא פסח אין המצה אלא כמרור דאינו אלא טפל לאכילת הפסח. משום דלעיקר מצוה סגי באכילת הפסח בלבד שהוא עיקר חובת היום. והילכך חייב עליו הכתוב כרת. אלא דרבי קרא מבערב תאכלו מצות לקובעה חובה בזה"ז. והיינו דוקא בזה"ז או היכא דלית לי' פסח אפי' בזה"ב. אבל בזה"ב ואית לי' פסח. מעיקר המצוה לא הי' צריך יותר. אלא דאכילת הפסח גופא טעונה מצה ומרור עמה. ואין המצה והמרור אלא טפלים לאכילת הפסח. ונפק"מ בזה לענין אם אין לו אלא פסח ואכלו. אע"פ שאח"כ באותו הלילה נזדמנו לו מצה ומרור. אינו חייב שוב לאכלן. דבאכילת הפסח לחוד יוצא ידי חובת היום. ומצה ומרור אינם באים אלא משום אכילת הפסח וטפלים לו. וכיון שכבר אכלו. ומצה ומרור אינם מעכבין אכילת הפסח. כבר יצא י"ח ולא צריך יותר:

ומעתה לפ"ז מדוקדקים שפיר דברי הרמב"ם שכתב דבזה"ב אוכל באחרונה מבשר הפסח אפי' כזית ואינו טועם אחריו כלום. ובזה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחרי' כלום. כדי שתהי' הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה. כלומר דבזה"ב דמצות היום אינו אלא אכילת הפסח הילכך אין עליו אלא לאכול כזית מבשר הפסח בלבד ואינו טועם אחריו כלום. שאכילתו בלבד היא המצוה. ובזה"ז דליכא פסח א"כ מצות היום במצה הילכך חייב לאכול באחרונה כזית מצה ואינו טועם אחריו כלום. משום דבזה"ז אכילתה היא מצות היום. והנה מדברי הרמב"ם שם מבואר דסדר אכילת הלילה היא. שמתחילה אוכל מצה ומרור. ואח"כ אוכל מן החגיגה. ואח"כ

מן הפסח. ואח"כ אוכל כל סעודתו ובאחרונה אוכל מן הפסח כזית. ואינו טועם אחריו כלום עיי"ש. ועכצ"ל דשני אכילות אלו של הפסח בכלל אכילת שובע דקתני במכילתא נינהו. ובמתניתין וסוגיא דסוף פסחים שם לא מיירי אלא מאכילה אחרונה שבסוף סעודתו דאינו טועם אחרי' כלום. כדי שלא לפכוחי טעמא דפסח. ואכילה שבתחילת סעודה כבר תנן התם (לעיל קי"ד ע"א) עיי"ש. ובמכילתא כולל תרווייהו באכילת שובע דנקט. דלפחות אוכל כזית בתחילה. ועם כזית דבסוף דהו"ל תרי זיתים. הו"ל שיעור אכילת שובע. ומעתה לפ"ז שפיר הביא הרמב"ם ראי' לפום שיטתו מהמכילתא שם דאכילת מרור אינה מ"ע בפ"ע אלא רק טפילה לאכילת הפסח. דכיון דדריש מקרא דרק הפסח נאכל אכילת שובע ואין מו"מ נאכלין אכילת שובע. א"כ ע"כ אין מצות היום אלא אכילת הפסח. ומצה ומרור אינם אלא טפלים לאכילת הפסח. דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דרק מהך טעמא צריך לאכול כזית פסח באחרונה. באופן שעם הכזית שאוכל בתחילת סעודתו על מצות ומרורים יש בו לא פחות משיעור אכילת שובע. משום דמצות היום בפסח. וא"כ ממילא מבואר דע"כ מרור לאו מצות עשה בפ"ע הוא. דאל"כ גם ממצה ומרור הוה צריך לאכול עוד בסוף סעודתו. שהרי מצות היום גם במו"מ כבפסח. ואע"ג דמצה ודאי מ"ע בפ"ע היא דהא קיי"ל מצה בזה"ז דאורייתא. וא"כ אכתי תקשה ממצה. וכן הקשה הר"ד הבבלי ז"ל שם. והר"א מיימון ז"ל הודה לו. אבל לפי מה שביארנו לק"מ. דודאי בזמן דאית לי' פסח גם המצה אינה אלא טפילה לאכילת הפסח. דמעיקר המצוה באכילת הפסח לבד סגי. אלא דבזמן דלית לי' פסח רבי קרא מבערב תאכלו מצות לחייבו במצה מיהת. וממילא ודאי מ"ע בפ"ע חשיבא. כיון שנוהגת אפי' בלא פסח. אבל כדאית לי' פסח לא מיחייב במצה אלא משום אכילת הפסח בלבד. משום דאכילת הפסח פוטרו מן המצה. דתרווייהו זכר ליציאת מצרים נינהו וזכרון דפסח עדיף מזכרון דמצה. הילכך זכרון האחד של פסח עולה לשניהם. וכיו"ב ועדיפא מינה בעירובין (מ' ע"א) עיש"ה. אע"ג דאין לדמות הענינים זל"ז וכמבואר. מ"מ זכר לדבר הוא:

ועפ"ז יתבארו לנו דברי הרמב"ם בסה"מ בכל דבריו. ואין מקום כלל לכל הקושיות שהקשה הר"ד הבבלי ז"ל. דמה שהקשה על מה שהביא הרמב"ם ממה שאמרו במכילתא צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו מגיד שמצות הפסח צלי ומצה ומרור. כלומר שהמצוה היא קיבוצם. והשיג על זה דא"כ נשמע מינה גם למצה. והרי מצה גם להרמב"ם מצוה בפ"ע היא. ולפמש"כ לק"מ. דודאי אין ה"נ דכשאוכל פסח גם המצה אינה אלא טפילה לאכילת הפסח. משום דאכילת הפסח פוטרתו דעדיפא מאכילת המצה. והיא העיקר הכולל הכל. ולא חייב הכתוב באכילת מצה אלא משום אכילת הפסח כמו מרור.

ושפיר כתב הרמב"ם שהמצוה היא קיבוצם. אלא דמ"מ לענין מנין המצוות שפיר נמנית מצה מ"ע בפ"ע. משום דגלי קרא דבערב תאכלו מצות לקובעה חובה בזה"ז אע"ג דליכא פסח. והא תינח מצה. אבל במרור דלא גלי קרא ולא אשכחן בקרא מצוה במרור אלא לאכלו בתורת טפל לאכילת הפסח. וא"כ כשאין לו פסח מהיכא תיתי לן חובת אכילתו. והילכך אית לן למימר דודאי אין שום מצוה באכילתו בלא פסח. וממילא מבואר דלאו מ"ע בפ"ע הוא אלא הו"ל בכלל מ"ע דאכילת הפסח. וכן מה שהביא הרמב"ם מדאמרינן במכילתא הואיל והפסח מ"ע ומו"מ וכו'. שהקשה ג"כ הר"ד הבבלי דא"כ במצה מאי איכא למימר. אבל לפי מה שביארנו לק"מ. דגם הרמב"ם מפרש המכילתא כעין פירושו של הר"ד הבבלי ז"ל. וממילא מבואר דע"כ הכי פירושו. דהרי כיון דקאמר ברישא מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור. ופירשה הרמב"ם לומר שכולם מצוה אחת. דהיינו שהמצה והמרור אינם אלא טפלים לאכילת הפסח ונכללים עמה במ"ע אחת. א"כ מאי דקתני אח"כ ומנין אתה אומר שאם אין להם מו"מ הן יוצאין י"ח בפסח. וע"כ היינו לומר שיוצאין י"ח כאילו אכלוהו על מצות ומרורים. וידי כל חובתן הן יוצאין. ואפי' נזדמן להם אח"כ מצה ומרור אינן צריכין עוד לאכלן. שהרי לפירושו של הרמב"ם לא מיירי הכא קרא אלא במצה ומרור הנטפלים לאכילת הפסח ונכללים עמה במ"ע אחת. וכיון שיוצא י"ח בפסח שאכלו לבדו בלא מצה ומרור כדיליף מקרא. פשיטא דיוצא גם ידי חובת מצה ומרור. שהרי לא נתחייב בהן אלא משום אכילת הפסח. וכבר אכלו ויצא בו י"ח. וממילא נשמע לפ"ז דדומיא דהכי מאי דקתני בסיפא יכול כך אם אין להם פסח יוצאין י"ח במו"מ וכו'. היינו ג"כ לומר שיוצאין ידי כל חובתן. ואין צריכין לעשות פסח שני. דהוה ס"ד לומר דכולהו חדא מצוה נינהו. ובאיזה חלק שעשה מן מצוה זו אין השאר מעכב. על זה קאמר הרי אתה דן הואיל והפסח מ"ע ומצה ומרור מ"ע וכו'. כלומר הואיל והפסח הוא בכלל מ"ע זו וכן מו"מ נכללו בכלל מ"ע זו. וכולם אינם אלא חלקי מ"ע אחת. אם למדת שאם אין להם מצה ומרור יוצאין י"ח בפסח לגמרי אפי' משום מו"מ כך אם אין להם פסח הן יוצאין ידי כל חובתן במו"מ אפי' משום פסח. דכל חלקי מצוה זו שוין זה כזה. וכיון שהפסח פוטר ממו"מ הכי נמי מו"מ פוטרין מפסח. תלמוד לומר יאכלוהו. ומעתה לפ"ז אין מקום כלל לכל מה שהקשה הר"ד הבבלי ז"ל. דמה שהקשה דא"כ מוכח נמי למצה. לק"מ דאין ה"נ דמצה הנאכלת עם הפסח אינה אלא טפילה לפסח. וכשאכל פסח בלא מצה יוצא נמי ידי חובת מצה. ומ"מ המצה מ"ע בפ"ע חשיבא. כיון דגלי קרא דכשאין פסח חייב באכילת מצה. אבל מרור דלא גלי בי' קרא אין לנו בו אלא מה שמבואר בכתוב דהיינו בתורת טפל לאכילת הפסח ואם אין פסח

אין מרור מצוה. וא"כ ממילא מבואר דלאו מ"ע בפ"ע הוא. וגם מה שהקשה מדקאמר הואיל והפסח ומו"מ מ"ע וכו'. ודאי לפי מה שהבין דהכוונה היא לומר דזו מ"ע בפ"ע וזו מ"ע בפ"ע. יפה הקשה כמו שביארנו לעיל. אבל לפי מאי דביארנו השתא לדעת הרמב"ם ז"ל לק"מ. ואדרבה לפירושו קשה. דכיון דפשיטא לי' לתנא דהפסח הוא מ"ע בפ"ע ומו"מ מ"ע בפ"ע אפי' כשהם ביחד. א"כ היכי יתכן לומר דפוטרין זא"ז. דהרי זה כזה מ"ע בפ"ע הוא ועל כולם נצטוו. ואפי' פסח לא יתכן לומר שיפטור ממצה ומרור. וקרא דיאכלוהו ע"כ לא אתי אלא לומר שנפטר מחובת פסח בלבד. אבל לפמש"כ ניחא שפיר כמו שנתבאר. אמנם כל זה לבאר דברי הרמב"ם ז"ל לפי שיטתו. אבל הדברים מצד עצמם אינם מוכרחים וכמבואר ואין להאריך. וגם כי זה אינו אלא לפי גירסת הרמב"ם במכילתא. אבל כבר כתבנו דלפי גירסת הילקוט שהיא הגירסא שלפנינו. אדרבה מבואר איפכא. דגם מרור מ"ע בפ"ע הוא. וכן מבואר בתוספתא דפסחים שם.

עוד ראיתי להר"ד הבבלי ז"ל שכתב על הראי' האחרונה של הרמב"ם וז"ל ואמנם הראי' הרביעית אשר זכר ז"ל שהיא היותר ברורה. וזהו מהשורש אשר השרישו התלמוד ואמר מרור בזה"ז מדרבנן וכו'. ואני איני רואה כי מפני היותה בזה"ז מדרבנן יורה כי אינה מצוה בפ"ע. אבל זאת השמעתא עצמה תורה לי היותה מצוה בפ"ע וכו'. מדאקשי לראב"י דאמר אחד מצה ואחד מרור בזה"ז דרבנן הא כתיב בערב תאכלו מצות. ופריך ההוא מיבעי ליה לטמא ושהי' בדרך רחוקה. סד"א כיון דבפסח לא אכיל במצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל. ורבא אמר לך טמא ודרך רחוקה לא גרעי מערל ובן נכר. דתניא כל ערל לא יאכל בו וכו'. וא"כ רבא יחייב טמא ודרך רחוקה וערל וב"נ במצות מרור מדאורייתא אף היותם בפסח לא יאכלו. ומזה יתבאר כי זה שאמר בזמן דאיכא פסח. לא כוון אכילת הפסח. אמנם כוון בפני הבית. ומשום היות ערל וב"נ וטמא ושהי' בדרך רחוקה חייבין באכילת מרור ואע"ג דלא קאכלי פסח. ש"מ מרור מצוה בפ"ע ולא תתבטל במניעת עשיית הפסח אלא שלא בפני הבית וכו' עכ"ל. והר"א מיימון ז"ל בתשובתו השיב לו ע"ז וז"ל אם ראייתך ממאמר רב אחא ב"י ותשובת רבא על ראיתו וכו'. הוא ממיעוט העיון בדבריהם. וזה כי ראב"י השיב על רבא דאמר מצה בזה"ז דאורייתא מרור דרבנן. ואמר א"כ גם מצה בזה"ז דרבנן. וכאשר השיב לו ממאמר הכתוב בערב תאכלו מצות הוציא זה לענין אחר. ואמר ההוא לטמא ולמי שהי' בדרך רחוקה. ר"ל כי זה אינו לחיוב אכילת מצה בזולת הזדמנות בשר הפסח כאשר אמר רבא. אבל להתיר אכילתה בזה הלילה אפי' למי שנמנע ממנו אכילת הפסח ולא נאמר מפני שהם מהטפלים לפסח כמו שבא בכתוב וכו'. כן ימנע עליו אכילת הטפלים. וע"כ אמר הכתוב אצלו בערב

תאכלו מצות. שיכול לאכול אם ירצה אבל אינו מחיוב. עכ"ל עיי"ש. ואמנם יש להעיר על דבריו מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות ק"פ ה"ח) שכתב וז"ל ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר כל ערל לא יאכל בו. בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור. וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ולשכיר עכ"ל עיי"ש. ומדדקדק לכתוב בסיפא גבי גר תושב ושכיר שמותר להאכילו וברישא גבי ערל כתב אבל אוכל הוא במצה ומרור. ולא כתב אבל מותר הוא לאכול מצה ומרור. משמע ודאי דחיובא קאמר דאוכל ככל ישראל. וכן הבינו הרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר והלח"מ שם בכוונת הרמב"ם עיי"ש. וא"כ הרמב"ם ז"ל גופי' מפרש לה כפי' הר"ד הבבלי ז"ל. ולא כמו שפי' הר"א מיימון ז"ל לדעתו. ואפי' לכשתמצא לומר דאין זה מוכרח כ"כ בלשון הרמב"ם שם. מ"מ בלא"ה כבר דחו התוס' (בפרק כל שעה כ"ח ע"ב) בד"ה כל ערל וביבמות (פרק הערל ע"א ע"א) בד"ה בו המרת וכו' פירוש זה של הר"א מיימון ז"ל. שכתבו שם וז"ל תימא גב בן נכר שהוא מומר מאי איצטריך קרא. פשיטא שחייב לאכול מצה. דהא חייב בכל המצות האמורות בתורה. ואי קמ"ל דמצי אכיל מצה אע"ג דאסור בפסח. הא נמי פשיטא דאטו מצה קדושה יש בה. וי"ל דאיצטריך להיכא דנשחט הפסח כשהי' מומר ועשה תשובה. דאע"ג דלא אכיל בפסח דאינו נאכל אלא למנוייו. מ"מ חייב לאכול מצה ומרור עכ"ל בפרק כל שעה שם עיי"ש. הרי שהכריחו והחליטו בפשיטות דקרא לחיובא אתי כפי' הר"ד הבבלי ז"ל. וכן פירש"י (בפרק כל שעה שם) בד"ה לטמא ובד"ה לא ניכול עיי"ש. וכן הכריח בתוס' הרא"ש ביבמות שם באורך עיי"ש. ולא כפי' הר"א מיימון ז"ל שפי' דקרא למישרינהו במו"מ קאתי. וזה לא יתכן כמש"כ התוס' והרא"ש. דאטו מצה ומרור קדושה יש בהן דאיצטריך קרא להתירן לערל וטמא ובן נכר. והנה לכאורה בעיקר דברי הר"א מיימון ז"ל יש לתמוה דכיון דלדבריו מאי דקאמרינן בטמא וערל ודרך רחוקה דאוכלין במצה ומרור אינו לחיוב אלא להתיר להם אכילתן. א"כ מבואר לכאורה מזה דערל וטמא ודרך רחוקה לא מיחייבי באכילת מצה. וזה לא יתכן כלל. דהרי רבא קאמר מצה בזה"ז דאורייתא. והרי אנן השתא בדרך רחוקה אנן. וא"כ תיפוק לי' דמיפטרינן משום דרך רחוקה. ואפי' בא"י מי שאינו בירושלים וכ"ש בחו"ל. ובהדיא כתב הרמב"ם (בריש פ"ו מהלכות חו"מ) מ"ע מה"ת לאכול מצה בליל ט"ו בניסן וכו' בכל מקום ובכל זמן וכו' עיי"ש. וכ"כ (בהלכה י') שם הכל חייבין באכילת מצה אפי' נשים ועבדים עיי"ש. ואם איתא היכי כתב הכל חייבין כיון דאיכא הנך דפטירי. וכן קשה מדאמרינן (בפרק ע"פ קט"ו ע"א) לא ניכריך אינש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דסבירא לן מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן וכו' עיי"ש. והשתא מה בכך הרי אנן השתא טמאין

ובדרך רחוקה אנן. וא"כ גם מצה ליכא חיובא מדאורייתא. אלא שכבר הרגיש בזה הר"א מיימון ז"ל גופי' בסוף דבריו שם. וכתב וז"ל ואין ראוי לטעות ולחשוב כי אנחנו נסבור באמת כי המצה אינה מחוייבת לטמא ורחוק וערל. אין זאת כוונתנו. אבל היתה כוונתנו לבאר דברי רב אחא ב"י. כי הוא הסובר כזה. ותשובת רבא לו היתה ע"ד הפלפול להביא קושיא לסתור סברתו עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו צריכין ביאור. דבגמרא שם הכי גרסינן. ורבא אמר לך טמא ושהי' בדרך רחוקה לא צריך קרא דלא גרעי מערל ובן נכר. דתניא כל ערל לא יאכל בו בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. ואידך כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכי עיי"ש. ומשמע ודאי דאין בזה שום חילוק בין ראב"י לרבא. אלא דמאי דנפק"ל לראב"י מקרא דבערב תאכלו מצות. נפק"ל לרבא מקרא דכל ערל לא יאכל בו. כל בן נכר לא יאכל בו. משום דלא גרעי טמא ומי שהוא בדרך רחוקה מערל ובן נכר דמיעט בהו קרא בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. וא"כ אם איתא דר"א ב"י לא דריש מקרא דבערב תאכלו מצות אלא דטמא ומי שהוא בדרך רחוקה מותרים לאכול מצה ומרור ולא שיהיו חייבים בהן. הכי נמי לרבא נפקא לי' הך מילתא גופא מערל ובן נכר. דהרי מאי דדריש ראב"י מקרא דבערב תאכלו מצות קאמר רבא דלא צריך לזה קרא דבערב ת"מ. דבלא"ה תיפוק לי' דלא גרעי מערל ובן נכר. וא"כ כמו דלראב"י אין טמא וערל ורחוק חייבין במו"מ. הכי נמי לרבא. וגם אין רבא מקשה שום קושיא לראב"י. אלא לקושטא דמילתא קאמר הכי דלטמא ושהי' בדרך רחוקה לא צריך קרא. דלא גרעי מערל וב"נ וע"כ לא אתי קרא דבערב תאכלו מצות אלא לקבוע חובה בזה"ז. ויותר תמוה דהרי הר"א מיימון ז"ל גופי' כתב שם לעיל מיני' בסמוך וז"ל ותהי' לך ראי' על אמיתת פירוש זה וכו' שני מופתים חזקים. האחד מהם סוף דברי ראב"י שאמר סד"א הואיל ופסח לא אכול מצה ומרור נמי לא ניכול. ואילו היתה כוונת רב אחא ב"י בכאן לחייב באכילת מצה הטמא והרחוק. הי' לו לומר סד"א הואיל ומפסח פטור באותה לילה ממצה ומרור נמי פטור. אמנם מלשונו זה יתבאר אמיתת מה שביארנו. המופת השני מתשובת רבא על ראב"י ואמרו לא גרעי מערל ובן נכר כדכתיב כל ערל לא יאכל בו. בו אינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור. ולא אחשוב כי בעל תבונה זולתך יבין זה כאשר הבנת אתה אשר הוא לחייב במצה ומרור לערל ובן נכר. כי בדקדוק הלשון יורה על היתר ולא על חיוב. כי ההיפוך לאיסור בו אינו אוכל אבל ענין אוכל מצה ומרור הוא היתר. ואילו רצה בבו אינה אוכל פטור לאכול היתה הכוונה באבל אוכל מצה ומרור חייב כדבריך עכ"ל עיי"ש. הרי דהוא ז"ל גופי' מכריח דמאי דדרשינן לכ"ע מקרא דכל ערל לא יאכל בו בו אינו אוכל אבל אוכל מצה ומרור. אי אפשר לפרש אלא להיתר ולא לחיוב במצה ומרור. משום

דקרא באיסורא מיירי. ודיוקא דדייקינן ממיעוטא דבו לא יתכן אלא להיתר. וכן הכריח שם לקמן מדרשא דבן נכר דלא שייך אלא להיתר ולא לחיובא עיי"ש. וא"כ מבואר דגם רבא לא דריש אלא להיתר ולא לחיוב. ומתבאר מזה דגם לרבא הערל והטמא והרחוק אינם חייבין במצה. לפום שיטת הר"א מיימון ז"ל גופי':

ואמנם נראה דכוונת הר"א מיימון ז"ל בזה. דהך מילתא תליא בעיקר פלוגתייהו דלראב"י דאמר אחד מצה ואחד מרור בזה"ז מדרבנן נינהו. וממילא גם בזה"ב היכא דלא אכיל פסח לא מיחייב בהו מדאורייתא. וא"כ בין מצה ובין מרור לאו מצוה בפ"ע נינהו אלא טפלים לעשה דאכילת הפסח. ונמצא ממילא לפ"ז ערל וטמא והרחוק שאינם אוכלים פסח. אי אפשר שיתחייבו במצה ומרור. וע"כ לא מידריש קרא דבערב תאכלו מצות לטמא ושהי' בדרך רחוקה לראב"י אלא לומר דמותרים באכילת מצה ומרור. אבל לרבא דאמר מצה אפי' בזה"ז דאורייתא. וממילא נמי בזה"ב אפי' טמא וערל והרחוק לא מיפטרי מדאורייתא מאכילת מצה מיהת. דהרי לדידי' אין מצות אכילת מצה תלוי' באכילת הפסח. וכיון שמותרים לאכול מצה ממילא חיובי נמי מיחייבי. דמהיכא תיתי למיפטרינהו. אלא משום דלפ"ז יקשה לכאורה הא דקאמרי'. ורבא א"ל טמא ושהי' בדרך רחוקה לא צריך קרא. דלא גרעי מערל וב"נ וכו'. דנראה דבעיקר מילתא ס"ל לרבא ג"כ כראב"י. דטמא והרחוק וערל לא מיחייבי במצה. ולא אשמעינן קרא אלא דמותרים לאכול. ולא פליג עלי' אלא במשמעות דורשין. דס"ל דלא צריך קרא לטמא ורחוק דנפק"ל מערל וב"נ וכמשכ"ל. לזה כתב הר"א מיימון ז"ל דודאי רבא בעיקר מילתא נמי פליג עלי' דראב"י. דהרי ודאי הא בהא תליא. דלרבא דמצה לא תליא באכילת הפסח ודאי אי אפשר לומר דהטמא והרחוק והערל יהיו באכילת מצה רשות. אלא דרבא לדבריו דראב"י הוא דקאמר. דמאי דנפקא לי' מקרא דבערב תאכלו מצות לא צריך קרא לזה. דמצי למילף הך מילתא מערל וב"נ דגלי קרא בהו דבו אינו אוכל אבל אוכל מצה ומרור. והיינו ג"כ לראב"י רשות ולא חובה. אבל לרבא ודאי מצה בערל וטמא ורחוק חובה היא ולא רשות. ולפ"ז לרבא הא דדרשינן בערל בו אינו אוכל אבל אוכל מצה ומרור. היינו לצדדין. דמצה היא חובה אבל מרור אינו אלא רשות. ואע"ג דממשמעותא דקרא דכל ערל לא יאכל בו ליכא למשמע אלא היתירא ולא חיובא. מ"מ כיון דמותרין ממילא נשמע חיובא לרבא כמשכ"ל. כן נראה בכוונת דברי הר"א מיימון ז"ל:

אלא דמ"מ לא ידענא למה הוצרך לומר דתשובת רבא לראב"י לא היתה רק על דרך הפלפול לסתור סברתו. והרי גם לפי שיטתו שפיר יש לפרש דתשובת רבא היא לקושטא דמילתא. דהכי ס"ל אליבא דאמת. דאי לא הוה שמעינן טמא ושהי' בדרך רחוקה מערל

וב"נ. ודאי גם לרבא הוה מוקמינן קרא דבערב ת"מ לטמא ורחוק להתירן במו"מ. אבל מצה בזה"ז מדרבנן. אלא דכיון דלהתירן במו"מ שמעינן מדלא גרעי מערל וב"נ ואייתר קרא דבערב ת"מ. וע"כ מוקמינן לי' לקבוע מצה חובה בזה"ז. ממילא נשמע דטמא וערל ורחוק. לא לבד שהם מותרים אלא חיובי נמי מיחייבי. אבל כל כמה דלא איתבריר לן דקרא דבערב ת"מ אייתר למצה בזה"ז. ע"כ אין לרבות הנך דלא עבדי פסח אלא למישתרינהו במו"מ ולא לחיובא. וע"כ צריך לפרש כן לעיל (בפרק כל שעה כ"ח ע"ב) דאמרינן ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו למצה חובה בזה"ז הוא דאתי. ור"ש לקובעו חובה מנ"ל. נפק"ל מבערב תאכלו מצות. ור"י מיבעי לי' לטמא ושהי' בדרך רחוקה. סד"א הואיל ובפסח לא אכיל מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל. ור"ש טמא ושהי' בדרך רחוקה לא איצטריך קרא. דלא גרעי מערל וב"נ דכתיב וכל ערל וכו' אבל אוכל במצה ומרור עיי"ש. הרי דהתם לא נזכרה סברת ראב"י כלל. ולכ"ע ס"ל התם דמצה בזה"ז דאורייתא. ואפי' הכי קאמר התם ממש כבסוגיא דהכא. והתם קשה טפי. דהרי התם קיימינן אליבא דאמת. דבין לר"י ובין לר"ש כבר נפק"ל מקרא אחרינא דמצה בזה"ז דאורייתא. וא"כ ע"כ אי אפשר לומר דהנך דלא עבדי פסח ליתנייהו באכילת מצה אלא רשות. ועכצ"ל דכיון דגלי קרא דמותרין באכילת מצה ומרור. ממילא חיובי נמי מיחייבי. כיון דאין מצות מצה תלויה בפסח. אבל אי לאו דגלי קרא הוה סד"א דאסורין במו"מ. והילכך אע"ג דמצות מצה לא תליא בפסח. מ"מ לא אכלי מצה משום איסורן. ולזה קאמר מיבעי לי' לטמא ושהי' בד"ר להתירן במו"מ. וממילא נמי מיחייבי. והשתא א"כ כ"ש שיש לפרש כן בדברי רבא בסוגיין דהכא. דקאי למאי דלא קים לן אכתי מקרא דמצה בזה"ז דאורייתא. ומי הכריחו להר"א מיימון ז"ל לפרש דרבא לא השיב אלא דרך פלפול לסתור סברת ראב"י. וגם בעיקר דבריו אפי' לראב"י. תמיהני היכי יתכן לומר דלראב"י ערל וטמא ושהי' בדרך רחוקה אינם חייבין במצה. והרי כיון דודאי פשיטא דערל וטמא ורחוק אסורין בחמץ בפסח וחייבין עליו כרת ככל ישראל. ממילא מיחייבי נמי באכילת מצה דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. כדילפינן מהיקישא מדכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. ומינה מחייבינן אפי' נשים במצה אע"ג דהו"ל מ"ע שהז"ג. ולית מאן דפליג עלה. וכמבואר בפרק האשה (צ"א ע"ב) דפרכינן ולית לי' לר"ש הא דאמר ר"א וכו' עיי"ש. ואע"ג דהכא איכא ג"כ היקישא לקולא מדאיתקיש מצה לפסח והואיל והנך בפסח לא אכלי במצה נמי לא מיחייבי. מ"מ הרי קיי"ל דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן. ומה"ט אמרינן (סו"פ האשה) דאפי' לר"ש דס"ל פסח בנשים רשות. מ"מ במצה מיחייבי מדאורייתא מהך היקישא

דר"א עיי"ש. ועכצ"ל דאין ה"נ דודאי מיחייבי הנך במצה אפי' לראב"י. אלא דאי לאו קרא הוה סד"א דאסירי באכילת מצה. כי היכי דאסירי באכילת הפסח. ובזה שוב ליכא למימר דנקיש מהיקישא דר"א איפכא למיחייבינהו דלחומרא מקשינן. דהרי כאן גם לאידך גיסא חומרא הוא למיסרינהו באכילת מצה. ולזה איצטריך קרא דבערב תאכלו מצות לאשמעינן דמותרים באכילת מצה. ושוב ממילא חייבין מהיקישא דר"א דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. וא"כ מבואר דאפי' לראב"י ערל וטמא ורחוק מיחייבי באכילת מצה כמו לרבא. וליכא בהכי שום פלוגתא בין רבא לראב"י. ודלא כהר"א מיימון ז"ל:

איברא דקושיא זו תקשה גם לדעת התוס' דכתבו שם דמאי דקאמר בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. היינו לומר שחייב לאכול. דליכא לפרושי דמצי לאכול אע"ג דאסור בפסח. דפשיטא דאטו מצה ומרור קדושה אית בהו עיי"ש. והדבר קשה דכיון דפשיטא דמותר לאכול ממילא לא צריך נמי קרא למיחייבי' במצה. דתיפוק לי' מהיקישא דר"א דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. ואי משום דאיכא למיגמר מהיקישא דפסח איפכא. דכיון שאינו בפסח אינו במצה. הא ליתא. דהא מדה הוא בתורה דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא ואיכא נמי לאקושי לחומרא. לחומרא מקשינן. מיהו נראה דלהתוס' אפשר לומר דאין ה"נ דלמצה לא צריך קרא למיחייבינהו. ועיקר קרא לא איצטריך אלא למיחייבינהו במרור דלא נפיק מהיקישא דר"א. דלא כתיב הך קרא אלא במצה. אלא דאכתי קשה דהתינח בדרשא דבו אינו אוכל וכו'. דשפיר איכא לאוקמי עיקר דיוקא דהך קרא למרור. אבל במאי דדריש רבי יהודה וכן רב אחא ב"י מקרא דבערב תאכלו מצות לטמא ושהי' בדרך רחוקה. דסד"א הואיל ובפסח לא אכלי במצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל. ולהתוס' גם בזה עכצ"ל דקמ"ל דמיתייבי במו"מ. דליכא למימר דקמ"ל דמותרין דאטו מצה קדושה יש בה. וא"כ קשה למה לי קרא. תיפוק לי' מהיקישא דר"א. וכאן ליכא למימר דעיקר קרא למרור. דהרי הך קרא במצה הוא דכתיב. מיהו נראה דטמא ומי שהוא בדרך רחוקה כיון דמפורש בקרא בהדיא דיש להם תשלומין בפסח שני. ומדכתיב בי' בפסח שני על מצות ומרורים יאכלוהו. אי לאו דגלי קרא לחייבינהו במצה ומרור בראשון. הי' ראוי לומר דלא ליחייבו. משום דרחמנא דחינהו בין מפסח ובין ממצה ומרור. דלהכי נתחייבו בשני בפסח ובמצה ובמרור כדי להשלים מה שנפטרו בראשון. ולא הוה גמרינן מהיקישא דר"א למיחייבינהו. משום דבהדיא גלי קרא דחיובייהו בשני ולא בראשון. אלא דהא תינח בטמא ושהי' בדרך רחוקה. אבל בערל ובן נכר לא שייך לומר כן. דנהי דודאי כשנמול הערל בין פסח ראשון לשני. וכן

הבן נכר שעשה תשובה בינתים חייבים בשני. מ"מ הא לא כתיב בהו הכי בקרא בהדיא. ומהיכא תיתי למיפטרינהו בראשון ממצה ומרור. כיון דגלי קרא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה:

ונראה דזו היא כוונת הרשב"ם ז"ל בסוגיא דסוף פסחים שם בד"ה כתיב בהאי וכו'. וז"ל דטמא ושהי' בדרך רחוקה לא יליף מערל וב"נ דהא אית להו תשלומין לפסח שני. הילכך לא יאכל מצה בראשון עד שיעשה פסח שני ויקיים על מצות ומרורים יאכלוהו. אבל ערל וב"נ דין הוא שיאכלו מצה בראשון דהא לא אכלו בשני. ואי כתב רחמנא בערב ת"מ הוה מוקמינן לי' בערל וב"נ משום דלית להו תשלומין וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. דאטו ערל וב"נ לית להו תשלומין בשני. הרי ודאי כל אותן שלא עשו את הראשון בין בשוגג ובין באונס או במזיד חייבין בשני. וכמבואר בריש פרק מי שהי' טמא. ובהדיא מבואר כן בפרק אלו דברים (פסחים ס"ט ע"ב) בערל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות ק"פ) עיי"ש. וכ"ש בן נכר שהי' ראוי לעשות תשובה ולעשות פסח ראשון. והו"ל כשאר מזיד בעלמא. וא"כ איזה חילוק יש בין טמא ושהי' בדרך רחוקה לערל וב"נ לענין מצה ומרור. אבל הדבר ברור דכוונת הרשב"ם ז"ל כדכתיבנא. דטמא והרחוק דמפורש בהו בקרא בהדיא שחייבין בשני על מצות ומרורים. כל כמה דלא גלי בהו קרא בהדיא לחייבן במצה ומרור. אית לן למימר דנדחו לגמרי לשני אפי' למצות ומרורים. והילכך לא הוה גמרינן להו מערל וטמא דגלי בהו קרא דמחייבי במצה ומרור בראשון. די"ל דאין ה"נ דלא אכלי מצה ומרור בשני משום שכבר יצאו בראשון. אבל טמא ורחוק מדאכלי מו"מ בשני ודאי לא אכלי בראשון. ולזה איצטריך לאשמעינן בהאי ובהאי. וממילא נשמע דגם ערל וב"נ כשעושין פסח שני חייבין לאכלו ג"כ על מצות ומרורים. מאחר דגלי קרא בטמא ורחוק דחייבין ג"כ במצה ומרור בראשון ואע"פ כן חייבים גם בשני. אבל אי לאו דגלי קרא הוה סד"א דהא בהא תליא. דאלו שאוכלין בשני אין אוכלין בראשון ואלו שאוכלין בראשון אין אוכלין בשני:

והשתא א"כ בערל וב"נ אכתי קשה למה לי קרא למיחייבינהו במו"מ בראשון. כיון דגמרינן מהיקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. אלא דגם זה לא תקשה. שהרי כבר ביארנו דבזה שפיר י"ל דעיקר דיוקא דקרא בערל וב"נ לא איצטריך אלא למרור דלא שמעינן מהך היקישא. אבל מצה בערל וב"נ איה"נ דגם בלאו הך דרשא איכא למשמע מהיקישא דר"א. ואע"ג דלפ"מ שפירש"י (בסוגיא דסו"פ האשה) שם מהך היקישא דר"א איכא למשמע נמי למרור עיי"ש. כבר תמהו האחרונים ז"ל על דבריו אלו. דהרי קיי"ל מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן. ומשום דמצה אהדרה קרא לקבעה חובה

בזה"ז. ולא אשכחן הכי במרור הרי דממצה ליכא למשמע למרור. ועי' בדקדוקי סופרים שם שכתב דבכת"י ליתא כל דבור זה בפירש"י עיי"ש. ואע"ג דבפרק כל שעה (פסחים ל"ט ע"ב) מבואר דמקשינן מרור למצה שיהיו דיניהן שוין עיי"ש. וכן אמרינן התם לעיל מה מצה גדולי קרקע אף מרור גדולי קרקע. מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים ומה מצה ניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכ"מ ומה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה עיי"ש. ע"כ צ"ל דהיינו דוקא התם דלא אתינן אלא למילף מאי דלא גלי קרא במרור כמו במצה. אבל גם ראי' איפכא לית לן. והוה מסתפקא לן מילתא. ולזה גמרינן בהיקישא דמרור למצה להשוות דיניהם. אבל במאי דקאמר רבא מצה בזה"ז דאורייתא מייתורא דקרא דבערב תאכלו מצות. כיון דאי לאו דגלי קרא הי' לנו לומר דבין מצה ובין מרור בזה"ז מדרבנן. משום דכתיב על מצות ומרורים בזמן דאיכא פסח יש מצה ומרור בזמן דליכא פסח ליכא מצה ומרור אלא דגלי לן ייתורא דקרא דבערב ת"מ לקבוע מצה חובה אפי' בזה"ז. וכיון דהך קרא במצה הוא דכתיב אין לנו אלא מצה. אבל מרור דלא גלי קרא אין לנו להוציאו ממשמעותי' דקרא דעל מצות ומרורים. דשמעינן מיני' דבזמן דליכא פסח ליכא מרור. ומה"ט לרב אחא ב"י דמוקי קרא דבערב תאכלו מצות לטמא ושהי' בדרך רחוקה יליף מהך קרא למצה ולמרור. משום דהא דהוה סד"א למיפטרינהו אי לאו דגלי קרא. היינו משום דכיון דחייבינהו קרא בפסח שני. גם במצה ומרור הי' נראה לומר דכולהו משום תשלומין לראשון נינהו. ואע"ג דודאי ליכא שום איסורא לגבייהו לאכול מו"מ בראשון. מ"מ כיון דפסח לא אכלי אמר קרא דגם במו"מ לא ניכול אלא עם הפסח בשני וכמשכ"ל. וכיון דגלי קרא דבערב תאכלו מצות למיחייבינהו במצה בראשון אע"ג דלא אכלי פסח. שוב גמרינן מינה גם למרור דניכול בראשון. דכמו דמצה דפסח שני אינה תשלומין דראשון שהרי לא נפטר בהכי מלאכול מצה בראשון. גם מרור דפסח שני מסתמא לא מתורת תשלומין הוא אלא חובה בפ"ע הוא עם אכילת הפסח. ושפיר מקשינן בזה מרור למצה כיון דלית לן הוכחה איפכא. אדרבה הסברא נותנת דכיון דמצה דפסח שני לא מתורת תשלומין דראשון היא. הכי נמי מרור כן הוא. ולא גרע מהנך דפרק כל שעה דמקשינן מרור למצה. אבל בערל ובן נכר כיון דהי' ראוי לומר דנפקא לן מהיקישא דמצה ומרור לפסח דכל הני דלא אכלי פסח כמו ערל ובן נכר גם ממצה ומרור מיפטרי. אלא דבמצה גלי קרא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. א"כ אין לנו אלא מצה דגלי בי' קרא ואפקי' מהיקישא דפסח. אבל מרור כדקאי קאי. ולזה שפיר איצטריך קרא דערל לא יאכל בו לאשמעינן דבו אינו אוכל אבל אוכל מרור:

אלא דהתינח לדעת התוס' דס"ל דמרור נמי מ"ע בפ"ע הוא כמצה. וקרא דבו אינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור לחיובא לערל וב"נ וכן טמא ושהי' בדרך רחוקה במצה ומרור קאתי. אע"ג דלא אכלי פסח. אבל להר"א מיימון ז"ל דמפרש דלהתירן במצה ומרור הוא דילפינן. אבל חיובא לא שייך במרור בלא פסח. א"כ קשה למה לי הך קרא. דכיון דלחיובינהו במצה לערל וב"נ נפקא לן מדכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. ממילא נמי פשיטא דלא צריך קרא להתירן באכילת מרור. דכיון דאכלי מצה פשיטא דאין מקום לומר שיהיו אסורין באכילת מרור. דעכ"פ ודאי אין קדושה במרור יותר מבמצה. וגם תמוה מש"כ דלראב"י ערל אינו חייב במצה. דהרי כיון דגלי קרא דמותר באכילת מצה ממילא חיובא נמי מיחייב משום דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה:

עוד תמיהא לי בעיקר דעת הרמב"ם ז"ל דמרור בלא אכילת הפסח אין בו שום מצוה מההיא סוגיא (דסו"פ האשה צ"א ע"ב) שהבאתי לעיל. דאמרינן התם ת"ר פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות. ר"ש אומר באנשים חובה ובנשים רשות. ופרכינן עלה אהייא קאי אילימא אפסח פסח כל שבעה מי איכא. ואלא אימא פסח מצה ומרור בראשון חובה מכאן ואילך רשות ר"ש אומר פסח באנשים חובה בנשים רשות עיי"ש. הרי בהדיא דאע"ג דפסח בנשים רשות. מ"מ במרור מודה לת"ק דאפי' נשים חייבין אע"ג דמפסח פטירי. ומבואר מזה דגם מרור אינו תלוי בפסח. ועכצ"ל דהא דאמרינן מרור בזה"ז דרבנן היינו דוקא בזה"ז. אבל בזה"ב אע"ג דלא אכיל פסח. ואפי' הפטורין מפסח. חייבין במרור. וא"כ מבואר דגם מרור מ"ע בפ"ע הוא. וזה תימא על הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אם לא דנימא דלהרמב"ם מרור בכלל פסח. ור"ש דאמר פסח בנשים רשות גם מרור רשות. ונקט פסח וה"ה למרור דחדא נינהו. אבל מסוגיא דגמרא לא משמע הכי

עוד קשה לכאורה לשיטתם מדאמרינן (בפ"ק דקידושין ל"ז ע"ב) והשתא דאמרת חובת הגוף נוהגת בין בא"י בין בחו"ל. מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי. איצטריך סד"א הואיל וכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא קמ"ל עיי"ש. הרי להדיא דמצות מרור נוהגת אפי' בחוץ לארץ כמו מצה. וע"כ הא דקיי"ל מרור בזה"ז דרבנן. היינו דוקא בזה"ז אבל בזה"ב אפי' בחו"ל דליכא פסח חייב במרור כבמצה. איברא דמפירש"י והתוס' שם מתבאר שלא היתה לפניהם הגירסא מצה ומרור. אלא מצה לחוד עיי"ש. וכן הגירסא בילקוט (פרשת בא) עיי"ש. אבל בכל שאר ראשונים ז"ל מבואר שהיתה לפניהם כגירסא שלפנינו. כמבואר שם בחי' הרמב"ן

והריטב"א ותוס' הרא"ש וחי' לא נודע שמו עיי"ש. והרמב"ן והריטב"א ז"ל שם נדחקו לומר דלא פריך אלא ממצה לחוד משום דמרור בזה"ז דרבנן עיי"ש. ונראה דהרמב"ן לטעמי' אזיל דקאי בשיטת הרמב"ם דמרור בלא פסח לאו מצוה היא כלל. ומאי דקאמרי' מרור בזה"ז דרבנן. לאו דוקא בזה"ז. אלא ה"ה בזה"ב היכא דלית לי' פסח. וי"ל דגם דעת הריטב"א כן. והילכך הוכרחו לדחוק דמרור כדי נסבא אגב שיטפי' ובשיטה לא נודע שמו מחק מרור לגמרי. וכתב דלא גרסינן לי' מה"ט עיי"ש. אבל לדעת הגאונים אין צריך למחוק וגירסא מדוקדקת היא. דאע"ג דמרור בזה"ז דרבנן. מ"מ בזה"ב נוהגת מצות מרור בין בארץ בין בחו"ל. אע"ג דבחו"ל ליכא פסח. וכדעת הר"ד הבבלי ז"ל. ודברי הריטב"א שם מתמיהים בעיני. שכתב שם וז"ל והא דאמרינן הוה אמינא על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין ליכא פסח לא. תימה היאך אפשר לומר כן. דהא כתיב בערב תאכלו מצות וקיי"ל דאהדרי' קרא לקובעו חובה בזה"ז. וי"ל דסוגיין דהכא כמ"ד התם דהאי בערב ת"מ לטמא או שהי' בדרך רחוקה איצטריך לחייבו במצה בפסח שני. והכי דריש לה התם רב אחא ב"י עכ"ל עיי"ש. וכנראה דהוצרך לפרש כן משום דלטעמי' אזיל. דס"ל דמרור לאו מצוה בפ"ע הוא אלא בהדי פסח. ובלא פסח ליכא מצוה כלל באכילת מרור וכמשכ"ל. וגם ס"ל כסברת התוס' דלא שייך לומר דאתי קרא להתיר אכילת מצה ומרור להנך דלא אכלי פסח. דאטו מצה ומרור קדושה יש בהם. והילכך ס"ל דמאי דאמרינן התם דאיצטריך קרא לטמא ושהי' בדרך רחוקה דסד"א הואיל ובפסח לא אכלי במצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל. היינו לומר דחייבין במצה ומרור בפסח שני. אבל בפסח ראשון ליכא למידרש קרא. דבמרור ודאי לא מיחייבי כיון דלא אכלי פסח. ולהתיר לא צריך קרא. דמהיכא תיתי לאסור. אבל אשמעינן קרא דחייבין במצה ומרור בפסח שני בהדי פסח. כן נראה כוונתו ז"ל. אבל הוא תמיה מאוד דבפסח שני בהדי פסח למה לי קרא לחייבו במצה. הא בהדיא כתיב בי' על מצות ומרורים יאכלוהו. והרמב"ן ז"ל לפום שיטתו לטעמי' אזיל שכתב בחי' ליבמות (ע"א ע"א) וז"ל בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. כלומר להכשירן כולן במצה ומרור עכ"ל עיי"ש. וכן פי' הרשב"א ז"ל בחי' שם עיי"ש. ולהרב המאירי ז"ל שם ראיתי שהביא שתי הדעות בזה. שכתב שם וז"ל אע"פ שביארנו בערל שאינו רשאי לאכול בקרבן פסח מ"מ מותר הוא במצה ומרור. ויש מפרשים שחייב בהן אחר שהוא ערל מצד האונס עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה נראה משום דס"ל כדעת רש"י (בפ"ב דפסחים כ"ח ע"ב) בד"ה בן נכר. ובפי' עה"ת (פרשת בא) דכל שהוא מומר לעבירה אחת איזו שתהי'. הרי הוא בכלל אזהרת בן נכרי לא יאכל בו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ולא כדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות ע"ז ה"ז) דס"ל

דבן נכר היינו דוקא שעובד אל נכר עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הרא"מ והר"ב צדה לדרך (בפרשת בא) עיי"ש ואכמ"ל בזה. וערל ס"ל דהיינו כשמתו אחיו מחמת מילה כפירש"י. דאל"כ הרי הוא מומר לערלות והו"ל בכלל אזהרת בן נכר. וזהו שכתב וי"מ שחייב בהן אחר שהוא ערל מצד האונס. ומ"מ דבריו ז"ל צ"ע אצלי. דנהי דהו"ל בכלל אזהרה דבן נכר. מ"מ כי היכי דערל לא יאכל בו דדרשינן בו אינו אוכל אבל אוכל במו"מ ס"ל דהיינו לחיובא שחייב במו"מ. א"כ גם בבן נכר דכתיב ב"נ לא יאכל בו דדרשינן בו אינו אוכל אבל אוכל במו"מ היינו לחיובא. וא"כ אפי' מומר לערלות נהי דהו"ל בכלל אזהרת בן נכר. מ"מ מיחייב במצה ומרור. ואולי אפשר לומר דס"ל דדרשא דבו דגבי ב"נ ע"כ אינו לחיובא אלא להתירו במו"מ. דהרי גם בן נכר ממש בכלל אזהרה זו. כמבואר במכילתא. וכן פירש"י (בפרשת בא) עיי"ש. ובנכרי לא שייך לחייבו במצה ומרור. ולכן ס"ל דע"כ הך דרשא אינו אלא להתירו במו"מ. וא"כ גם המומר לערלות דהו"ל בכלל אזהרה זו אין לנו אלא דמותר במו"מ. אבל חיובא לא שמענו. אבל הערל דהיינו שמתו אחיו מחמת מילה דאנוס הוא. ס"ל דמסתברא דלחייבו אשמעינן קרא ולא להתירו בלבד. וא"כ זו דעה שלישית בזה ועדיין דבריו צ"ע אצלי. וגם למאי דס"ל לסברא ראשונה דערל אינו חייב במצה אלא שמותר לאכול. קשה דהא כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה וכמשכ"ל ואכמ"ל בזה. ועכ"פ הרמב"ן ז"ל לשיטתו שפיר פי' דקרא להכשירו אתי ולא לחיובא. אבל דברי הריטב"א ז"ל דלא ניחא לפרש להיתר וכסברת התוס'. ולהכי מפרש לחיובא ובפסח שני. הוא דבר מתמיה ומפליא מאוד ולא אדע לו פתר אם איננו ט"ס:

ועכ"פ מתבאר דלדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דס"ל דמרור ג"כ מ"ע בפ"ע הוא. הדברים כפשטן. דמאי דדרשינן בטמא ושהי' בדרך רחוקה וערל דאוכלין במצה ומרור. היינו לומר דחייבין במצה ומרור. כדפירש"י והתוס'. ומאי דאמרינן מרור בזה"ז דרבנן. היינו דוקא בזה"ז דליכא פסח כלל. אבל בזמן הבית אפי' אותן שאין אוכלין בפסח חייבין במרור כמו במצה. ועי' מש"כ עוד בזה לעיל (עשה ל"ג) עייש"ה. ובודאי דשיטה זו מחוורת. בלא גמגום. ומה שהכריח הר"א מיימון ז"ל כדעת הרמב"ם מסוף דברי ראב"י דאמר סד"א הואיל ופסח לא אכיל מו"מ נמי לא ניכול. ואילו היתה כוונת ראב"י לחייב הטמא והרחוק באכילת מצה. הי' לו לומר סד"א הואיל ומפסח פטור באותו לילה ממצה ומרור נמי פטור. לענ"ד אין מזה שום הכרח. דהרי גם לדעת הרמב"ם יש לדקדק כן. דהו"ל לומר סד"א כיון דבפסח אסורין במו"מ נמי ליתסרי. ואין לומר דלא קאמר הכי משום דהרחוק מותר וראוי לאכול הפסח אלא דהתורה פטרתו. דא"כ גם פטורין י"ל דלא קאמר. משום דהטמא לא לבד שפטור אלא איסורא נמי איכא לדידי' באכילת הפסח.

ועוד דגבי הרחוק לא שייך למינקט לישנא דפטור. כיון דקיי"ל כעולא דכל שלא הי' יכול להגיע לירושלים בתחילת זמן שחיטת הפסח אע"ג דאפשר לו להגיע לירושלים בתוך זמן שחיטה פטור. וכמבואר ברמב"ם (פ"ה מהלכות ק"פ ה"ט) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. וא"כ כיון דאפשר לו לבוא כדרכו בזמנו לעשות הפסח בזמן הראוי ודאי מיחייב. דמאי שנא משאר עשין שבתורה שבידו לקיים דכשאינו מקיים הו"ל כמבטל עשה בידים. ולא פטרי' רחמנא אלא מכרת. אבל לפטרו לכתחילה מהיכא תיתי. וא"כ היכי שייך לומר דמפסח פטור. ועוד דגם בטמא לא מצי למינקט לישנא דפטור. משום דזימנין דאע"פ שהוא טמא חייב. כגון שראוי לטבול ולעשות הפסח. דאי לא טבל ולא עשה פסחו אפי' כרת מיחייב. כמבואר בהדיא (בפרק אלו דברים ס"ט ע"ב) דערל שלא מל וטמא שלא טבל חייבין כרת עיי"ש. וא"כ לא מיפטר מפסח. אלא דכל עוד שטומאתו עליו אסור בפסח. ויותר הי' ראוי לומר הואיל ובפסח אסירי במו"מ נמי ליתסרי. דאף הרחוק כיון דקיי"ל כרב ששת (בר"פ מי שהי' טמא) דאפי' שחטו וזרקו עליו הדם לא הורצה. משום דרחמנא דחיי'. שפיר שייך לומר דאסור בפסח. ומדלא קאמר אלא הואיל ובפסח לא אכלי מו"מ נמי לא אכלי. משמע ודאי דהכוונה לומר הואיל שאינם אוכלין בפסח מאיזה טעם שיהי'. מצה ומרור נמי לא ליחייבו למיכל קמ"ל. וא"כ אדרבה איפכא משמע. ועכ"פ אין שום ראי' מדקדוק זה. וגם מה שהכריח עוד מדקאמר רבא דלא גרעי מערל ובן נכר דכתיב כל ערל לא יאכל בו. בו אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. וכיון דקרא באיסורא כתיב ע"כ ליכא למידק מיני' אלא היתירא ולא חיובא. לענ"ד גם מהא לא איריא כלל. דכיון דמייתורא דקרא דרשינן הכי. שפיר י"ל דע"כ לחיובא אתי קרא. דאי להיתירא למה לי קרא אטו מו"מ קדושה אית בהו דתיסק אדעתין לומר דאסירי לערל וב"נ. וכמו שהוכיחו התוס'. ועוד דהרחוק שהוא טהור אפי' בקדשים ראוי לאכול. אלא דאסורין ליאכל חוץ למחיצתן. אבל מצה ומרור אטו מחיצה אית להו. ומהיכא תיתי למיסרינהו למי שהוא בדרך רחוקה. וכ"ש כשכבר הגיע לירושלים בלילה בשעת אכילה. דאפי' בקדשים ראוי לאכול עכשיו. אלא ודאי לא איצטריך קרא אלא למיחייבינהו באכילת מצה ומרור. וגם מה שהכריח עוד שם וכתב וז"ל. וממה שראוי להעיר עליו הוא להוכיח כי לא יתכן שיהי' חיוב מפנים אחרים. וזה כי הדבר הנאמר בבן נכר שהוא עכו"ם איך יתכן שהוא חייב במצה ומרור. ואתה כבר הרגשת בזה. וכתבת כי הבן נכר האמור בכאן הוא משומד וכו'. ועם כל זאת לא יתכן שנתייב בהם המשומד. כי אם נשאר בכפירתו הוא כעכו"ם לכל דבריו. ואם חזר בתשובה לא ימנע מאכילת הפסח אשר הוא מצווה עליו עכ"ל עיי"ש. וגם בזה אינני רואה שום הכרח כלל. דאפי' את"ל

דקרא בנכרי ובמומר לע"ז מיירי. מ"מ הרי להרמב"ם גופי' (בפ"ט ה"ז מהלכות ק"פ) לא קאי אזהרה זו אלא על הישראל שלא יאכילנו מהפסח לפי מה שהבין הכ"מ שם. וביאר טעמו דאע"ג דלא כתיב אלא כל ב"נ לא יאכל בו משמע לרבינו דלאו לדידהו מזהיר קרא. דעכו"ם לא חיישי למאי דמזהיר הכתוב. אלא לישראל מזהיר שלא יאכילום וקרי בי' לא יאכיל עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מאי דדרשינן מהך קרא בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור. היינו לומר בו הוא דאסור להאכילו אבל מותר ישראל להאכילו מצה ומרור. וא"כ ניחא שפיר. דאע"ג דודאי כיון דקרא באיסורא כתיב ליכא למידק ממיעוטא דבו אלא היתירא ולא חיובא. וכמש"כ הר"א מיימון ז"ל. מ"מ הרי כבר כתבנו דבדרשא דקרא דכל ערל לא יאכל בו ע"כ ליכא למידרש אלא חיובא. דאילו להיתירא לא צריך קרא. דאטו מצה ומרור קדושה אית בהו. וכמש"כ התוס'. אלא דהתינח בקרא דערל. אבל בקרא דבן נכר שפיר י"ל דקרא להתירא אתי ואשמעינן דאע"ג דאסור להאכילו בפסח מותר להאכילו מצה ומרור. ולא תימא דאיתקישו לפסח. ואע"ג דקדושה לית בהו. מ"מ אסר הכתוב להאכילן לבן נכר משום ביזיון מצוה. כמו דאשכחן בבכור בע"מ לחד תנא אליבא דב"ה בבכורות (פרק כל פסהמ"ק ל"ב ע"ב) דאע"ג דמותר לזר ואפי' לטמאים אליבא דכ"ע. ולב"ה אפי' למי שטומאה יוצאת מגופו. וכדאמרינן התם (לקמן ל"ג ע"א) עיי"ש. מ"מ אסור להאכיל ממנו לעכו"ם. ומשמע התם דמדאורייתא הוא. וכמבואר לפירש"י שם בד"ה ואידך עיי"ש. וכן דעת ר"י הובא בש"מ שם בשם תוספות חיצוניות. ובאו"ז (ח"ב סי' תק"ד) עיי"ש. ואפי' לדעת בה"ג דאינו אלא מדרבנן. ויש לו פי' אחר בסוגיא שם כמש"כ מהריט"א ז"ל שם עיי"ש. מ"מ כיון דמיהת שייך בו איסור אפי' במאי דאין בו קדושה שמותר לזרים וטמאים. אפשר לומר דהכא בפסח אפי' מדאורייתא אסור מדאיתקישו מו"מ לפסח. אי לאו דגלי קרא להתיר. ומדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות ק"פ ה"ח) נראה דס"ל דגם לפי האמת אסור להאכיל מצה ומרור לעכו"ם עיי"ש. וכן הוכיח מדבריו בתשו' בשמים רא"ש (סי' קס"ט). ופי' הטעם משום ביזוי מצוה עיי"ש. וכפי הנראה מדברי הרמב"ם מדאורייתא הוא. ועכצ"ל לפ"ז דס"ל דלענין בו דבן נכר לא קיי"ל כסוגיא דפסחים שם למידרשי' בו אינו אוכל אבל אוכל במו"מ. אלא כסוגיא דיבמות (פרק הערל ע"א ע"א) דדרשינן מיני' בו המרת דת פוסלת ואינה פוסלת במעשר עיי"ש. עכ"פ לפי סוגיא דפסחים שפיר י"ל דקרא אתי להתיר להאכיל מהן לעכו"ם דלא תילוף מדהוקשו לפסח לאיסורא. וגם עיקר הוכחה זו אפי' לדעת הר"א מיימון ז"ל לא תתכן אלא לפי דעת הרמב"ם דבן נכר אינו אלא המומר לעכו"ם אבל לפי דעת רש"י דאפי' המומר לאחד משאר עבירות שבתורה הרי הוא בכלל בן נכר. א"כ בפשיטות יש

לפרש גם כאן לחיובא. דנפק"מ למומר לתיאבון לאחד משאר עבירות שבתורה. דהו"ל בכלל בן נכר. אע"ג דלא שביק היתירא ועביד איסורא. כדאמרינן ריש פ"ק דחולין. והוה סד"א דכיון דלא אכיל בפסח הכי נמי פטור מאכילת מצה ומרור. קמ"ל בו הוא דאינו אוכל אבל חייב לאכול מצה ומרור. ובר מן דין ומן דין עיקר סברת הר"א מיימון ז"ל דס"ל דמומר לעכו"ם בשעת כפירתו הרי הוא ממש כעכו"ם ופקעו מעליו חובת כל המצוות כולן. הוא תמוה. דאע"פ שחטא ישראל הוא לכל דבריו. אלא דאסר עליו הכתוב אכילת הפסח. והתוס' בפסחים וביבמות שם כתבו בפשיטות לאידך גיסא דאי אפשר לומר דקרא דבן נכר לחייבו במצה ומרור קאתי. דהא חייב בכל המצות האמורות בתורה. ולזה פירשו דאיצטריך להיכא דנשחט הפסח כשהי' מומר ואח"כ עשה תשובה. דאע"ג דלא אכיל בפסח משום דאינו נאכל אלא למנוייו. מ"מ חייב לאכול מצה ומרור עיי"ש. וא"כ שפיר מתפרש קרא לחיובא גם בקרא דבן נכר. ודברי הר"א מיימון ז"ל שכתב דאם עשה תשובה לא ימנע מאכילת הפסח אשר הוא מצווה עליו. הם תמוהים לכאורה. דאטו מי לא משכחת לה כשעשה תשובה בלילה שכבר עבר זמן עשיית הפסח והוא אסור באכילתו משום שלא למנוייו כמש"כ התוס'. ויש מקום לצדד בזה בדעת הר"א מיימון ז"ל אלא שאכמ"ל בזה. עכ"פ מבואר דגם מזה אין הכרח כלל:

עוד ראיתי להר"א מיימון ז"ל שהרבה לתמוה על הר"ד הבבלי ז"ל במאי דס"ל דמה שאמרו מרור בזה"ז דרבנן היינו דוקא בזה"ז. אבל בזה"ב אפי' כשאין לו פסח מ"מ חייב באכילת מרור מדאורייתא. ועל זה הגדיל התמיהא דכיון דהא דמרור בזה"ז דרבנן ילפינן לה מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח יש מרור בזמן דליכא פסח ליכא מרור. מבואר דהכוונה לומר דבזמן דאיכא פסח עמו באכילתו אז יש מרור. אבל בזמן שאינו אוכל פסח עמו אין המרור מצוה. וא"כ אפי' בזמן שבהמ"ק קיים כל שאינו אוכל פסח אין מצוה במרור. דלא קרינן בי' על מצות ומרורים יאכלוהו. עיי"ש בדבריו. ולענ"ד דבריו תמוהים מאוד ודברי הר"ד הבבלי ז"ל נכונים. וזו היא ג"כ דעת הגאונים ז"ל ורש"י ותוס' והרא"ש כמשכ"ל. דהרי אע"ג דודאי מהך היקישא איכא למשמע נמי אפי' לזמן הבית. מ"מ כיון דאיתרבי לן מקרא דטמא והרחוק והערל חייבין במצה ומרור אע"ג דלא אכלי פסח. כדס"ל להר"ד הבבלי ורש"י ותוס' דקרא לחיובינהו אתי מטעם שנתבאר. ממילא מבואר דע"כ לא דרשינן היקישא דעל מצות ומרורים אלא לזה"ז דליכא פסח כלל. וכדקאמרינן בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור. ולא קאמר בזמן שאוכל פסח יש מרור בזמן שאינו אוכל פסח ליכא מרור. אלא בזמן דליכא פסח. והיינו דליכא פסח בעולם כלל. אז הוא דליכא מצוה במרור. והכי נמי דרשינן שם

לקמן אכל מצה בזה"ז לאחר חצות לראב"ע לא יצא י"ח. דכיון דאיתקיש לפסח כפסח דמי עיי"ש. ושם מיירי דליכא פסח אלא מצה בזה"ז לחוד. ואפ"ה מקשינן מצה לפסח לענין שלא יצא י"ח אחר חצות כמו בפסח מהך היקישא גופי'. ולהר"א מיימון ז"ל הרי לא שייך הך היקישא אלא לומר דעם הפסח אוכל מצה ובלא פסח עמו ליכא מצה. אלא ודאי הך היקישא היקש גמור הוא בכל ענין מצה לפסח. וכיון דגלי קרא לרבא מבערב תאכלו מצות לקבוע מצה חובה בזה"ז. אע"ג דליכא פסח. ע"כ אין לנו אלא להקיש דין מצה כדין פסח. אבל עיקר חובת מצה ודאי איכא אע"ג דליכא פסח. וא"כ הכי נמי במרור. כיון דגלי קרא בערל ובן נכר ואינך דאע"ג דלא אכלי פסח מיחייבי במרור. ע"כ אין לנו אלא לדרוש ההיקש כך. בזמן שנוהגת מצות פסח נוהגת מצות מרור. ובזמן שאין נוהגת מצות פסח. דהיינו בזה"ז ליכא מצוה במרור. ודברי הר"ד הבבלי נכונים מאוד בלא ספק. הן אמת דהר"א מיימון ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דערל ובן נכר ואינך לא מיחייבי במרור ולא גלי קרא אלא להתירן במצה ומרור. ולפ"ז ודאי יש מקום לדבריו. אבל אין בזה שום מקום קושיא על הר"ד הבבלי. דאזיל לטעמי' דלא ס"ל הכי. ובהדיא ביאר דבריו שם כן בהשגתו שכתב וז"ל וא"כ רבא יחייב טמא ובדרך רחוקה וערל ומשומד במצות מרור מדאורייתא אף היותם לא יאכלו פסח. ומזה יתבאר לך כי זה שאמר בזמן דאיכא פסח לא כוון אכילת הפסח. אמנם כוון בפני הבית וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שדבריו ברורים ומבוארים כדכתיבנא. ואין מקום כלל לתלונת הר"א מיימון ז"ל על דבריו:

והנה עוד הביא הר"ד הבבלי שם ראי' ממה שאמרו בפסחים (פרק מי שהי' טמא צ"ה ע"א) בברייתא ככל חוקת הפסח יעשו אותו במצות שבגופו הכתוב מדבר. מצות שעל גופו מנין ת"ל על מצות ומרורים. ואמרו שם עוד אין לי אלא מצות עשה. מצות ל"ת מניין ת"ל לא ישאירו ממנו. וא"כ כבר קראן מצוות אלמא מצוה בפ"ע היא. וגם על זה השיב הר"א מיימון ז"ל דאין זו ראי' שכבר מצינו שקורין לחלקי מצוה מצוות. כמו שאמרו בלולב ארבעה מצוות עיי"ש. ולענ"ד גם בזה נכונים דברי הר"ד הבבלי ז"ל. ואין זה ענין כלל ללולב. דהתם כל אחד מהמינים שבלולב הוא חלק מהמצוה. כזה כן זה. שכמו שא"א לצאת י"ח באתרוג בלא שאר המינים הכי נמי אי אפשר לשאר מינים בלא אתרוג. וכל שחסר אחד מן המינים איזה שיהי' לא יצא י"ח. והילכך שם המצוה שייך לכל אחד מן הארבעה מינים. כיון דא"א להמצוה להתקיים אלא בכולן יחד. דכולן מעכבין זא"ז. אבל כאן כיון דשפיר יוצא י"ח בפסח בלא מצה ומרור. אם איתא דמרור בלא פסח לאו מצוה הוא כלל. וליכא מצוה לאכלו בלא פסח. נמצא דמרור עצמו לאו מצוה הוא כלל. אלא דמצות אכילת הפסח כך היא לכתחילה עם מרור. אבל כשאין לו מרור יוצא י"ח

בפסח לבדו. וא"כ אכילת הפסח היא המצוה בלבד. והיכי קרי לי' מצוה שעל גופו. וגם קרי לי' מצות עשה כיון שאין כאן מ"ע אלא באכילת הפסח. והמרור אינו בא אלא משום מצות הפסח בלבד. ומצד עצמו אין בו מצוה. אלא ודאי משמע דגם מרור בלא פסח מצוה לאכלו בראשון. והילכך שפיר קרי לי' מצוה שעל גופו. ומצות עשה. עוד הביא הר"ד הבבלי ז"ל שם ראי' מדתניא (בפרק האשה צ' ע"א) אם ימעט הבית מהיות משה החייהו משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח רבי אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחר עמו על פסחו ומעות שבידו חולין וכו'. בעצים לצלייתו כ"ע לא פליגי. דכיון דתקנתא דפסח הוא כגופא דפסח דמי. כי פליגי במצה ומרור. רבנן סברי הא אכילה אחריתא היא. ורבי סבר כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי עיי"ש. וכתב הר"ד הבבלי שם וז"ל והנה מאמר רבנן אכילה אחריתא היא. ברור כי שתיהן מצות עומדות לעצמן בהשלמתם לפסח. ואמרם (אליבא דרבי) כיון דהכשירו דפסח נינהו. ר"ל אף היות שתיהן אכילה אחריתא. הא הכשירו דפסח נינהו וכפסח דמו עכ"ל עיי"ש. וכוונתו ברורה דאם איתא דאין מצוה במרור אלא עם הפסח וכשאין לו פסת אינו אוכל מרור. א"כ אינו בא אלא לצורך אכילת הפסח בלבד. ואינו אלא תקנתא דפסח. והיכי קרי לי' אכילה אחריתא. אלא ודאי מצוה בפ"ע היא גם בלא פסח. והילכך שפיר קרי לי' אכילה אחריתא. ורבי ס"ל דאעפ"כ כיון דהכשירו דפסח הוא. שהרי הקפיד הכתוב לאכלו על מצות ומרורים. כפסח דמי. וראי' נכונה היא. ומה שהשיב על זה הר"א מיימון ז"ל אין דבריו מובנים אצלי כלל. וכנראה הבין ז"ל כוונה אחרת בדברי הר"ד הבבלי ז"ל. ואנכי לא ידעתי. ואין להאריך בזה. ומ"מ מתבאר דשפיר מנו הגאונים ז"ל מרור מצות עשה בפ"ע. ולא לבד שאין שום מקום סתירה לזה. אלא שכן נראין הדברים כמו שהוכיחו התוס' והרא"ש והר"ד הבבלי ז"ל. ובפרט שכן מבואר במכילתא לפי הגירסא שלפנינו שהיא ג"כ גירסת הילקוט. וכן מבואר בתוספתא. ועי' מש"כ לעיל (עשין ל"ג):

נשאר לנו עוד להעיר בדברי רבינו במה שחזר ומנה לקמן (במספר ע"א העונשין) עשיית הפסח בין חייבי כריתות עיי"ש. אלא דשם ענין אחר הוא שכן דרכו ז"ל שמונה כל העונשין בפ"ע. משום המצוה שעל הב"ד לקיים העונשין בעוברי עבירה. כמו שביאר רבינו בפירוש בריש מספר העונשין. ואע"ג דעשיית הפסח אין בו אלא עשה. מ"מ דעת רבינו ז"ל דכיון שיש בו כרת המצוה על הב"ד להלקותו ולפטרו מידי כריתתו. דלהכי נכתב הכרת בתורה כמו שיתבאר לפנינו לקמן במקומו שכן הוא דעת הגאונים ז"ל. ומה"ט מנה שם ג"כ מילה. אע"פ שכבר מנה העשה שעל היחיר. ואכ"מ להאריך בזה:

מצוה נ

לבער חמץ ולכלות. מ"ע דתשביתו שאור מבתיכם. והיא מ"ע נמנית לכל מוני המצוות. אלא דצריך ביאור לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד משניהם. למה מנה כאן עשה דתשביתו ולקמן במנין הלאוין מנה ג"כ לאוי דבל יראה ובל ימצא. דלפי דרכו לא הי' לו למנות אלא עשה דתשביתו בלבד במנין העשין. ולא למנות לאוי דבל יראה ובל ימצא. או למנות הלאוין ולא העשה. איברא דהא ודאי לא קשה שימנה הלאו ולא העשה. משום דהעשה מילתא אחריתא היא ולא שייכא בלאו כלל. דמשום לאוי דבל יראה ובל ימצא. הוה סגי כשמוצא חמץ ברשותו להשליכו ולהוציאו מרשותו. ובזה יוצא ידי חובתו שלא לעבור על הלאו. אבל משום עשה דתשביתו חייב לבערו ולכלותו מן העולם. אם ע"י שריפה למ"ד אין ביעור חמץ אלא שריפה או לפררו ולזרותו לרוח לרבנן. ואם לא עשה כן עובר בעשה דתשביתו. כמבואר לפי דעת הגאונים ז"ל שהביא הרא"ש (פ"ק דפסחים) ובטור (או"ח סי' ת"מ) והרמב"ן ז"ל (בפיה"ת פרשת בא) ובליקוטיו לפ"ק דפסחים. דכל שהוציא החמץ מרשותו שוב אינו עובר על בב"י ובי"מ. ומ"מ עשה דתשביתו אכתי רמיא עלי' עד שיבערנו מן העולם. וכמו שביאר בארוכה הר"ב ש"א (סי' פ"ג פ"ד) ובשאר אחרונים. אף דמדברי הרמב"ן ז"ל גופי' שם אינו נראה כן. מדכתב שם דמדאורייתא סגי בהכי. ואינו חייב לבערו אלא מדבריהם עיי"ש. אלא שיש לומר דלא כתב כן אלא כשמוציאו מרשותו קודם זמן איסורו. דבזה ודאי אפי' עשה דתשביתו ליכא מדאורייתא. אבל כשמצא חמץ ברשותו לאחר זמן איסורו שכבר חלה עליו עשה דתשביתו. אינו יוצא י"ח מדאורייתא אלא בביעורו מן העולם. כמו שביארו האחרונים ז"ל. ומ"מ מדברי הרמב"ן שם לא משמע הכי עיי"ש ואין להאריך בזה. גם לפמש"כ הרשב"ץ ז"ל (במאמר חמץ שלו מאמר ראשון) וז"ל אם בדק ולא בטל לא נפטר מלאו דלא יראה ולא ימצא. ולזה אמרו בגמרא הבודק צריך שיבטל. אבל יש ענין אחר בזה. והוא שאפי' ביטל ונפטר מלאו דלא יראה ולא ימצא. עדיין מוטלת עליו מצות השבתה. ובזה נחלקו התנאים במה מבערו. ובשל תורה נחלקו כמו שאמר ר"ע מצינו להבערה שהיא אב מלאכה והתורה אמרה תשביתו. עלה בידינו שמן התורה בבטול בעלמא סגי אפי' בחמץ ידוע. ואינו צריך בדיקה. ואם בדק ולא בטל ומצא חמץ אחר הבדיקה עבר עליו בלא יראה. ואם בטלו והניחו בביתו תו לא עבר עליו בבל יראה אלא שחייב להשביתו. ומדרבנן צריך לבדוק אחריו יפה יפה. וזה עולה כהוגן יותר ממש"כ הר"ן ז"ל בפי' ההלכות עכ"ל הרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. וכן העלה המהרש"ל ז"ל בביאורו לסמ"ג (עשין ל"ט) לדעת התוס' שכתבו דביטול לא נפק"ל מתשביתו. ואינו

אלא מטעם הפקר דנפק"ל מלך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה שאינו שלך. וכתב על זה הרש"ל שם. וז"ל ואינו קשה א"כ למאי הצריכה תורה ביעור. בבטול בעלמא לסגי. די"ל היכא דאיתי' בעין אינו יוצא ידי מצות ביעור בבטול. אע"פ שמיד אחר בטול יצא ידי עונש בל יראה ובל ימצא. מ"מ עשה של תשביתו לא קיים. כן נראה לפסק הלכה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה יקשה לשיטתם מדתנן (בפרק אלו עוברין מ"ט ע"א) ההולך לשחוט את הפסח ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו עיי"ש. ולהרשב"ץ והרש"ל קשה. הרי אכתי עובר מדאורייתא בעשה דתשביתו. דהא לא סגי לדידהו בבטול אלא ללאו דלא יראה ולא ימצא ולא לעשה דתשביתו. מיהו נראה דלק"מ דכיון דאחר הביטול ליכא אלא עשה דתשביתו שוב מיפטר מטעם עוסק במצוה דקיי"ל דפטור מן המצוה ובודאי דללאו דבי"ר ובי"מ לא מהני מאי דעוסק במצוה. משום דעוסק במצוה לא מיפטר אלא מעשה דוקא. אבל חייב בכל הלאוין שבתורה. אלא דאחר שכבר ביטל דליתא ללאו דבל יראה ובל ימצא. רק עשה דתשביתו הוא דאיכא שפיר מהני לי' מאי דעוסק במצוה לפטרו ממצות תשביתו. וכן בסיפא בהולך להציל מן הגייס ומן הנהר ומן הלסטים ומן הדליקה ומן המפולת דתנן דיבטל בלבו. ופירש"י דלא יחזור אפי' יש שהות לחזור. משום דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי עיי"ש. ולכאורה להרשב"ץ ורש"ל ז"ל אכתי הא איכא עשה דאורייתא דתשביתו. וכאן ליכא למימר מטעם עוסק במצוה. דא"כ מאי שנא מרישא דאם יכול לחזור ולחזור למצותו יחזור ויבער. וכאן אפי' אפשר לחזור סגי לי' בבטול וכפירש"י. וכן מוכרח מגופא דמתניתין. דהכא לא קתני אם יכול לחזור כדקתני ברישא. מ"מ נראה לפמש"כ בכ"מ (פ"ג מהלכות חו"מ ה"ט) דכאן אפי' לא הוה סגי בבטול לא צריך לחזור אפי' יש שהות לחזור. משום דאיכא סכנת נפשות עיי"ש. וא"כ הא דקתני הכא יבטל בלבו. היינו רק לומר דמ"מ חייב לעשות מאי דבידו לעשות ולבטל בלבו. וא"כ אפי' להרשב"ץ והרש"ל ניחא. דאע"ג דלעשה דתשביתו לא סגי בבטול. מ"מ יבטלנו בלבו כדי להפקיע מעליו איסורי לאוין דבל יראה ובל ימצא. אלא דאכתי קשה לכאורה מדקתני בסיפא. וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש. אם עבר צופים שורפו במקומו. ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה. ועד כמה הן חוזרין וכו'. וחכ"א בשר קודש בכזית וחמץ בכביצה. וכתבו בתוס' וז"ל אומר ריב"א דמפרש בירושלמי משום דבשר קודש לית לי' תקנה בבטול החמירו בכזית. אבל חמץ אית לי' תקנה בבטול לא החמירו עד כביצה עכ"ל עיי"ש. והשתא להרשב"ץ והרש"ל הרי גם חמץ לית לי' תקנה בביטול להפקיע מעליו איסור

דאורייתא דנהי דבטול מהני לתקן לאו דבל יראה ובל ימצא. אכתי עשה דתשביתו לא מיתקן בהכי. וא"כ לא קיל יותר משריפת בשר קודש שיצא. דהרי גם שם ליכא אלא עשה דבקודש באש תשרף. וכדתניא בפרק כל שעה (פסחים כ"ד ע"א) כמו שפירש"י כאן. ומיהו לפמש"כ באבן העוזר (בסי' תמ"ד) להשיג על המג"א (בס"ק י"א) עיש"ה. יש ליישב בלא"ה דמכולה מתני' לק"מ עיי"ש. ובמה שהאריכו בזה האחרונים. עוד יש להקשות לכאורה על זה מדתניא (בפ"ק דפסחים ז' ע"א) הי' יושב בביה"מ ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו"ט. ומוקמינן לה התם בתלמיד יושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתייירא שמא תחמיץ קדים ומבטל לי' עיי"ש בסוגיא. והשתא להרשב"ץ ורש"ל מאי מהני בטול. כיון דאכתי קאי בעשה דתשביתו דאורייתא. מיהו נראה דגם זה לק"מ כמשכ"ל. דמשום עשה דתשביתו לא איכפת לן בזה. דכיון דיושב לפני רבו ואימת רבו עליו שאינו יכול לחזור לביתו לבער או לאפות קודם שתבא לידי חימוץ הו"ל עוסק במצוה. דאימת רבו הו"ל מ"ע דאת ה"א תירא לרבות ת"ח. ואף דמשום הלמוד גופי' לא חשיבא כמצוה לפטרו מן המצוה. כמבואר בירושלמי (סו"פ אלו עוברין) עיי"ש. מ"מ מורא רבו ודאי לא גרע משאר מצות לענין ליפטר בכך ממצוה אחרת. דדוקא התלמוד קאמר דאינו פוטר משום דמעשה גדול כשאין המעשה מתקיימת ע"י אחר. וכדאמרינן בירושלמי (פ"ק דברכות) דהלומד ע"מ שלא לעשות נוח לו שלא נברא. אבל מורא וכבוד רבו ג"כ מעשה הוא. ומעשה פוטר ממעשה אחרת. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר שפיר עפ"ז דעשה דתשביתו שייכא גם בלא לאוי דבי"ר ובי"מ. ובלא"ה איכא למימר דמאחר דעיקר העשה דתשביתו חיילא עד שלא יחולו לאוי דבי"ר ובי"מ. שהרי עשה דתשביתו חיילא מחצות יום י"ד. כמבואר ריש פ"ק דפסחים דאך ביום הראשון תשביתו היינו בי"ד. אבל לאוי דבל יראה ובי"מ. לדעת רוב ככל הראשונים ז"ל לא חיילי אלא בתחילת ליל ט"ו. ולדעת הה"מ (בפ"ג מהלכות חו"מ ה"ז) גם דעת הרמב"ם ז"ל כן הוא עיי"ש. א"כ פשיטא שאפי' לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל ודאי אי אפשר שלא למנות העשה דתשביתו אע"פ שמנה לאוי דבי"ר ובי"מ במנין הלאוין. שהרי אין ענין העשה נכלל בכלל לאוין אלו:

אלא דעדיין צריך ביאור לאידך גיסא. דאחר שמנה העשה שוב לא הו"ל למנות הלאוין לפי דרכו. דלכאורה אף דיש מקום לעשה בלא הלאוין. מ"מ אין מקום להנך לאוי בלא העשה דתשביתו. וא"כ העשה כוללת יותר מהנך לאוי. והו"ל למנות רק העשה בלבד לפי דרכו ז"ל. איברא דיש לדון בזה. דלכאורה כיון דהך קרא דתשביתו לא כתיב אלא בערב יו"ט. דכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וגו'. וגמרינן (ריש פ"ק דפסחים

ה' ע"א) דראשון זה היינו יום י"ד עיי"ש. א"כ אין לנו עשה דתשביתו אלא בערב יו"ט בלבד. אבל בכל שבעת ימי החג אין לנו בהם אלא האמור בקרא. דהיינו לאוי דלא יראה ולא ימצא. אבל עשה דתשביתו ליכא בחג. וראיתי להנו"ב (קמא סי' כ') שנתעורר בזה להקשות להסוברים דבל יראה הו"ל לאו הניתק לעשה דתשביתו. וכדאי' בפרק מי שהי' טמא (צ"ה ע"א) לחד גירסא עיי"ש. ועל זה הקשה שם דכיון דלכולהו תנאי ואמוראי הך קרא בערב יו"ט הוא דכתיב. אבל בפסח עצמו לא מצינו כלל בתורה מ"ע להשבית החמץ. א"כ מנ"ל כלל עשה בפסח. ודילמא גזה"כ הוא להשבית דוקא בערב פסח. ואם עבר היום ולא השביתו כבר בטל העשה וא"א לקיימה עוד דעברו זמנה. ולזה כתב לתרץ דכיון דגמרינן (בפ"ק דפסחים ה' ע"ב) שאור דכתיב בקרא דשבעת ימים שאור לא ימצא וגו' משאור דכתיב בקרא דלא יראה לך שאור וגו'. בגזרה שוה שאור שאור ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה וכו' עיי"ש. א"כ נראה דגם שאור האמור בקרא דאך ביום הראשון תשביתו שאור וגו'. ג"כ הוא בכלל הגזרה שוה. וגמרינן שאור זה משאור האמור בקרא דבל יראה. מה שאור האמור בבל יראה נוהג כל שבעה אף שאור האמור בעשה דתשביתו נוהג כל שבעה. והילכך שפיר הו"ל ניתק לעשה. והביא שם הכרח לזה. דאל"כ היכי מותר להשהות בבית חמץ של אחרים כשלא קבל עליו אחריות. נהי דאינו עובר בלאו דבל יראה משום דכתיב בי' לך. דממעטינן מיני' של אחרים ושל גבוה. מ"מ הו"ל לומר דעובר מיהת בעשה דתשביתו. דלא כתיב בה מיעוט למעט של אחרים. אלא ודאי גם שאור זה דכתיב בעשה דתשביתו הוא בכלל הגז"ש דשאור שאור. וילפינן עשה דתשביתו מלאו דבל יראה בגז"ש דשאור שאור למעט של אחרים אפי' מעשה דתשביתו. ועפ"ז העלה שם לומר דגמרינן נמי שאור דשל יראה משאור דתשביתו. דכי היכי דתשביתו נוהג בע"פ משש שעות ומעלה. הכי נמי לאו דבל יראה נוהג גם בע"פ משש שעות ומעלה עיי"ש בדבריו. ואמנם לענ"ד זה לא יתכן כלל. דמלבד דאין לנו רמז לגז"ש זו בשום דוכתא. ואע"פ שכן נראה מהירושלמי (פ"ק דפסחים ה"ד) לפי פירושו של הפ"מ שם עיי"ש. אבל אין פירושו מוכרח ודברי הירושלמי שם אינם מבוררים ואין להאריך. בלא"ה לפי דעת רוב הראשונים ז"ל דאין אזהרת בל יראה נוהגת אלא בתוך שבעת ימי החג. ע"כ ס"ל דלא אמרינן גז"ש זו. וכן נראה דלדעת הרשב"ץ והרש"ל שהבאתי דבטול לא מהני אלא ללאו דבל יראה. ולא לעשה דתשביתו. ג"כ ע"כ צ"ל דהך גז"ש ליתא. דאל"כ ודאי הי' ראוי לומר דכיון דמהני בטול להפקיע איסור לאו דבל יראה. הכי נמי מהני לעשה דתשביתו. דהא גמרי מהדדי בגז"ש דשאור שאור. ושוב ראיתי להרב פ"י (בפ"ק דפסחים ד' ע"ב) שנתכוון מדעתו לשיטת הרשב"ץ והרש"ל והאריך

בזה. וכתב דזו היא דעת הגאון שהביא הכלבו. וכן הוא בארחות חיים (הלכות חמץ סי' ל"ז). שכתב דלא מהני ביטול לחמץ ידוע. והיינו משום דנהי דמהני הביטול לתקן לאו דבל יראה. דלך אמר רחמנא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה שאינו שלך וביטול הו"ל כהפקר ולא הוי בכלל לך. מ"מ אכתי אית בי' עשה דתשביתו דבעמוד והשבת קאי וחייב לבערו. ודוקא לחמץ שאינו ידוע דאנום הוא שאין בידו לבערו. הוא דסגי לי' בביטול לתקן מיהת לאו דבל יראה. והעלה שם כן גם בדעת רש"י והרמב"ם ז"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דע"כ להרשב"ץ והגאון והרמב"ם ורש"י שאור דכתיב בעשה דתשביתו אינו בכלל גז"ש דשאור שאור וכדכתיבנא. גם בעיקר גז"ש זו אני תמה איך יתכן למיגמר גז"ש כזו. הרי כיון דבהדיא כתב קרא ביום הראשון דהיינו ערב יו"ט. היכי אתי גז"ש דשאור שאור למיעקר קרא. ולמימר דנוהגת גם כל שבעת ימי החג. וכן לאידך גיסא. כיון דבקרא דבל יראה כתיב שבעת ימים היכי שייך למיגמר גז"ש שנוהג לאו זה גם בערב יו"ט. ולא אשכחן אלא דאתי קרא ואפקי' מגז"ש. אבל דאתי גז"ש ומפיק מקרא. ודאי לא יתכן כלל ולא אשכחן הכי בשום דוכתי. ומה שהכריח דע"כ גם שאור זה דעשה דתשביתו בכלל גז"ש דשאור שאור מדשרינן להשהות בביתו חמץ של אחרים שלא קבל עליו אחריותו. ולא אמרינן דנהי דלא עבר בבל יראה. מ"מ אסור משום עשה דתשביתו דלא גלי בה קרא מיעוטא למעט של אחרים. לענ"ד אין מזה הכרע כלל. דבשל אחרים ודאי לא שייכא עשה דתשביתו כלל. דכיון דאין ביעור חמץ אלא שריפה או מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. פשיטא דלא שייכא בשל אחרים שאינם שלו. ולא צריך קרא להכי לאשמעינן דלא מיחייב לבער מן העולם מה שאין לו רשות עליו כלל. ודוקא לענין אזהרת לאו דבל יראה הוא דאיצטריך קרא למעט של אחרים ושל גבוה דסד"א דמחייב להוציאו מרשותו כיון דאזהר קרא לא יראה חמץ. אבל עשה דתשביתו דחייבי' קרא לבערו בשריפה או להטיל לים. פשיטא דבשל אחרים דלא שייכא עשה זו. לא בעי קרא למעט. ואע"ג דכשהחמץ של ישראל אע"פ שאינו שלו חייב לבערו. התם לא משום עשה דתשביתו דרמיא עלי' דידי' הוא. אלא חייב לבערו כדי להציל את בעל החמץ מעבירת לאו דבל יראה ועשה דתשביתו. אפי' כשאין החמץ ברשותו כלל. וכל ישראל מצווין לבערו מהך טעמא. וכדאמרינן (בפרק הגוזל עצים צ"ח ע"ב) גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווים עליו לבערו עיי"ש. דהכל נעשין בזה שלוחים של בעל החמץ. אבל חמץ של נכרי דהבעלים לאו בני חיובא נינהו באזהרת חמץ כלל. אפי' כשהחמץ בביתו של ישראל. נהי דמשום אזהרת בל יראה הוה מיחייב הישראל להוציאו מרשותו. אי לאו דגלי קרא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים.

מ"מ עשה דתשביתו לא שייכא בי'. דלאו כל כמיני' להפסיד חמץ של אחרים משום מצוה דידי'. אלא חייב להחזירו לבעליו בעין. או להוציאו מרשותו מיהת. וכן מוכרח ע"כ לדעת הגאון והרשב"ץ ז"ל וסייעתם דס"ל דביטול והפקר בחמץ שלו לא מהני אלא לענין שלא יעבור בלאו דבל יראה. אבל לא נפטר בהכי מן עשה דתשביתו. וא"כ מבואר ע"כ לפ"ז דעשה דתשביתו איתא גם בחמץ שאינו שלו. וא"כ הא דשרי להשהות בביתו חמץ של אחרים שלא קבל אחריותו עליו. ואינו זקוק לבערו משום עשה דתשביתו. ע"כ היינו מטעם שביארנו. וממילא מבואר דלהגאון והרשב"ץ ז"ל וסייעתם ע"כ שאור דהשבתה אינו בכלל גז"ש דשאור שאור. דאל"כ כי היכי דבלאו דבל יראה מיעט קרא חמץ שביטלו או הפקירו. הכי נמי אית לן למימר לענין עשה דתשביתו. דאין גז"ש למחצה. אלא ודאי ליכא הכא גז"ש:

וגם ראיתי להש"א סוף (סי' ע"ח) שהוכיח גם הוא דגם שאור דקרא דתשביתו הוא בכלל גז"ש דשאור שאור כדברי הנו"ב. אלא שהוא הוסיף עוד ראי' דאל"כ תקשה מנ"ל דחייב בעשה דתשביתו בחמץ שבבורות שיחין ומערות. דגבי לאו דבל יראה לא שמעינן לה אלא מדכתיב גבולך. כדתניא התם (ה' ע"ב) לא ימצא בבתיכם. אין לי אלא שבבתים בבורות בשיחין ובמערות מניין. ת"ל בכל גבולך עיי"ש. וכיון דבקרא דתשביתו לא כתיב כל גבולך אלא תשביתו שאור בבתיכם. א"כ אין לי אלא בתים בלבד. בורות שיחין ומערות מנ"ל. אלא ודאי ע"כ ילפינן לה בגז"ש דשאור שאור תשביתו מן לא יראה עיי"ש בדבריו. ולדידי גם מזה אין הכרע כלל. דמלבד דאין לנו שום ראי' להכריח דבחמץ שבבורות שיחין ומערות איכא מדאורייתא עשה דתשביתו. דנהי דחייב ודאי לבער גם החמץ שבבורות שיחין ומערות כדי שלא לעבור עליו בפסח בבל יראה ובל ימצא דלאזהרת בל יראה ובל ימצא איתרבו נמי בורות שיחין ומערות וכ"ש שבתוך הפסח אם מצא חמץ בבורות שיחין ומערות חייב לבער מהך טעמא. מ"מ עשה דתשביתו אפשר דליכא בהו. ומ"מ אסור באכילה והנאה מדאורייתא משש שעות ומעלה אפי' לר"ש משום עשה דתשביתו גם חמץ שבבורות שיחין ומערות. משום דמשנוטלו בידו לאכלו או ליהנות בו. מיד חיילא עלי' עשה דתשביתו מדאורייתא. דתו לא הוי טמון בבור שיח ומערה. אבל כל זמן שהוא טמון בבור שיח ומערה לא רמיא עלי' עשה דתשביתו מדאורייתא. ולא מיחייב לבערו בערב פסח בזמנו אלא מדרבנן שלא יבוא לאכלו או שלא יעבור עליו בתוך הפסח בבל יראה ובל ימצא אם לא ביטלו בזמנו. בלא"ה נראה בזה עפמש"כ בתוס' רי"ד (בפסחים ו' ע"א) בההיא דאמרינן התם שאני הכא דאפקי' רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך עיי"ש. וכתב ע"ז בתוס'

רי"ד וז"ל מה שדקדקתי מכאן במהד"ק שהמפקיד חמצו בביתו של עכו"ם שאינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. דהא לאו בגבולו קאי ולא בביתו קאי. וקרא לא אסר אלא בבתיכם ובכל גבולך. אינו נראה לי שא"כ יטמין אדם חמצו ברה"ר או ברשות העכו"ם ויפטר. לא היא. דכל היכא דקאי ברשותי' קאי. בין אם הטמינו בשום מקום בין אם הפקידו בבית העכו"ם. ולא שרינן כשייחד לו מקום אלא דוקא בחמצו של עכו"ם. דאע"ג דקיבל אחריותו עליו. מ"מ כל היכא דקאי דעכו"ם הוי. ומן דינא הוה דלא יעבור ישראל עלי'. דקרינן בי' שלך ולא של אחרים. אלא משום דכתיב לא ימצא דמשמע אפי' של עכו"ם. אסרינן לי'. ולא אסרינן אלא בביתו ושיהי' מצוי לו בכל ביתו. אבל אם ייחד לו מקים שאינו מצוי בכל ביתו לא אסרו. אבל חמצו של ישראל כל היכא דקאי דידי' הוא וברשותו. ואין לנו כח להתירו שהכל הוא ברשותו. שהרי יכול להקדישו בכל מקום שהוא עומד וכו'. ומאי דאמרינן לעיל אין לי אלא בתים בבורות שיחין ומערות מניין ת"ל בכל גבולך. דמשמע דוקא בגבולו הוא עובר אבל ברה"ר וברשות העכו"ם אינו עובר. לא דרשינן הכי אלא בחמצו של עכו"ם. דנפק"ל מלא ימצא שאם קבל עליו אחריותו שהוא עובר בלאו אם תופסו בביתו. וריבה נמי בורות שיחין ומערות מכל גבולך. שאע"פ שאינו שלו כיון דקבל עליו אחריות אסור. ודוקא בחמצו של עכו"ם בעינן גבולך. אבל בחמצו של ישראל בכל דוכתי דהוי עבר עלי'. כיון דברשותו קאי וכו' עכ"ל עיי"ש. מעתה א"כ לפ"ז אין כאן מקום קושיא כלל בעשה דתשביתו מנ"ל בורות שיחין ומערות. דהרי כיון דמיירי בחמץ של ישראל דכל היכא דאיתי' ברשותי' דמרי' איתי'. מה לי בביתו מה לי בבור שיח ומערה. ועד כאן לא בעינן קרא גבי לאו דבל יראה לרבות בורות שיחין ומערות. אלא לענין חמץ של נכרי שקבל עליו אחריותו. אבל חמצו שלו לא צריך קרא. ואפי' אינו בגבולו כלל עובר עליו. וכ"ש בבורות שיחין ומערות שהם ברלל גבולך. וכמו שביאר בתוס' רי"ד ז"ל. וא"כ בעשה דתשביתו דלא מיירי אלא בחמצו שלו גם בלא שום ריבויא דקרא פשיטא לן דאפי' אינו בגבולו כלל קאי עלי' בעשה זו. וכ"ש בחמץ שבבורות שיחין ומערות:

עוד נראה לי דבלא"ה לק"מ דדוקא בלאו דבל יראה ובל ימצא הוא דמצרכינן ריבויא לבורות שיחין ומערות. משום דלא ימצא משמע דוקא המצוי בידך. וכדדרשינן לקמן (ו' ע"א) דמה"ט אמרינן התם דאע"ג דבעלמא שכירות לא קניא ואכתי ביתך קרינן בי'. מ"מ ייחד לו בית אינו צריך לבער. משום דכתיב לא ימצא וזה אינו מצוי בידו עיי"ש. ולהכי הי' ראוי לומר גם בבורות שיחין ומערות לא מיקרי מצוי בידו. אי לאו דגלי גז"ש מכל גבולך. וכן בלאו דבל יראה. כיון דאפקי' קרא לאזהרה זו בלשון לא יראה. הוה

סד"א דכל שהחמץ בבורות שיחין ומערות שאינו רגיל להיות שם ולא יהא רואהו. אין זה בכלל אזהרת לא יראה. אי לאו דגלי קרא דבכל גבולך. תדע שהרי אפי' מטמין בביתו איצטריך התם קרא לריבויי. והיינו משום דאפקי' קרא בלשון לא יראה. וכפירש"י שם עיי"ש. וא"כ היינו דוקא התם. אבל בעשה דתשביתו גם בלא שום ריבוי שפיר ידעינן נמי בורות שיחין ומערות כיון דליכא שום משמעותא בקרא למעטינהו. דמבתיכם לחוד לא משמע מיעוטא לבורות שיחין ומערות. דביתו בכל מקום לאו דוקא בית ממש. כמו איש כי יקדיש את ביתו. דפשיטא דגם בורות שיחין ומערות בכלל. וכן בבית אחד יאכל וכן לא תוציא מן הבית. וכן בקרא דבנעורי' בית אביה דאין פירושו אלא רשות אביה. וכן הרבה כיו"ב. ובתוספתא (סופ"ז דפסחים) קתני אע"פ שנאמר בבית אחד יאכל אוכלין אותו בחצריהן ובגנותיהן. ומה ת"ל בבית אחד יאכל בחבורה אחת עיי"ש. ואין להאריך בזה דהדבר פשוט דאין מזה הכרע:

וראיתי להבה"ג שכתב (בפ"ב מהלכות פסח) וז"ל והיכא דאתי באורחא ואידכר דאית לי' חמץ בביתא מקמי שש שעות מבטיל לי' ושפיר דמי. אבל לבתר שש שעות לא סגי לי' בביטול דלאו ברשותי' קאי. דאמר רבי ישמעאל בר' יוסי שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו. ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה. דכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי עכ"ל. וכן הוא בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל (סי' ד' דף י"ג) עיי"ש. והדברים צריכין ביאור. ונראה דבה"ג לטעמי' אזיל דפסק שם לקמן הלכה כרבי יהודה לפני זמנו דחמץ משש שעות ולמעלה אסור מדאורייתא באכילה והנאה מדכתיב לא תאכל עליו חמץ. דס"ל דעליו על שחיטת הפסח קאי. וכמבואר בפרק כל שעה (פסחים כ"ח ע"ב) ובירושלמי (פ"ק ה"ד) עיי"ש. וכן בהלכות פסוקות שם פסק בזה הלכה כר"י עיי"ש. איברא שיש לתמוה לפ"ז על הבה"ג דכיון דפסק כר"י לפני זמנו שישנו בלאו דלא תאכל עליו חמץ. אמאי לא מנה לאו זה במספר הלאוין. והרמב"ם בסה"מ (לאוין קצ"ט) וכל הנמשכים אחריו מנו לאו זה. מהאי טעמא דס"ל הלכה כר"י לפני זמנו. והרמב"ן ז"ל בהשגותיו שם השיג על הרמב"ם בזה. משום דס"ל דאין הלכה כר"י כלל בין לאחר זמנו ובין לפני זמנו. כמו שביאר בדבריו שם עיי"ש. וכיון דהבה"ג פסק כר"י לפני זמנו ומ"מ לא מנה לאו זה במספר הלאוין נמצאו דבריו סותרין זא"ז. ולכן נראה דודאי לדעת הבה"ג אין הלכה כר"י כלל. אלא בין לאחר זמנו ובין לפני זמנו הלכה כר"ש כדעת רוב הראשונים ז"ל. ומש"כ (לקמן שם) וז"ל וכי היכי דחמץ אסור באכילה הני שבעה יומי ותמניא שעי בהנא' נמי אסור. דתניא מנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בל"ת שנאמר לא תאכל

עליו חמץ. ואמר רב גידל אמר רחב"י א"ר המקדש משש שעות ולמעלה אפי' בחיטי קרדנייתא וכו' עיי"ש. ע"כ לא משום דפסק הלכה כר"י לפני זמנו הוא. אלא לרווחא דמילתא כתב כן. דלר"י אפי' ל"ת איכא מיד משש ולמעלה. ועיקר ראייתו אינה אלא מדרב גידל דמשמע דהלכה פסוקה היא אליבא דכ"ע אפי' לר"ש. וכמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל (במלחמות פ"ק דפסחים) עיי"ש. וכן נראה מדברי הרי"ץ אבן גיאות ז"ל בהלכות פסחים ובעל העיטור והרא"ש (פ"ב דפסחים סי' ד') שלא הביאו מדברי הבה"ג אלו ראיי' דפסק כר"י עיי"ש היטב בדבריהם. ומ"מ דעת הבה"ג דמשעה שביעית ולמעלה חמץ אסור בהנאה מדאורייתא וכמבואר להדיא מדבריו סופ"ק עיי"ש. ומש"כ לקמן דמשש ולמעלה איסורא דחמץ מדרבנן עיי"ש. וכן הוא בהלכות פסוקות שם. היינו מתחלת שש עד תחלת שבע. וכפירש"י בההיא דרב גידל (בפ"ק דפסחים ו' ע"ב) עיי"ש ולזה כוון ג"כ הרב בה"ע במש"כ בשם בה"ג עיש"ה ואין להאריך. ונראה דהיינו משום דס"ל להבה"ג כדעת הר"ן (בפ"ק דפסחים) דאפי' לר"ש חמץ לפני זמנו אסור בהנאה מדאורייתא מקרא דתשביתו עיי"ש. וכן העלה באורך בחי' מהר"ם חלאוה לפסחים (ד' ע"ב) עיי"ש. ומה שאמרו (לקמן כ"ח ע"ב) משעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לת"ק עיי"ש. דמשמע לכאורה דלר"ש לא מתסר. כבר הרגיש בזה מהר"ם חלאוה ז"ל שם ותירצה על נכון עיי"ש. וכן מבואר במדרש שכל טוב (פרשת בא. בהלכות פסח ריש פ"ב) שכתב וז"ל עבר זמנו אסור בהנאתו ואמרינן פשיטא דחמץ משש שעות ולמעלה אסור מדאורייתא דכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם אך חלק. ומהדר לא צריכא לשעות דרבנן. ולאו דעברה שעה ששית אלא מאתחלתא דשעה ששית דאסור מדרבנן עכ"ל עיי"ש. ומבואר להדיא דמקרא דתשביתו שמעינן נמי איסור אכילה והנאה מדאורייתא. והיינו אפי' לר"ש דבעשה דתשביתו כ"ע מודו. וכן מבואר מדברי הר"א ממיץ ז"ל ביראים (סי' ק"ו) עיש"ה. וידוע שהוא הולך תמיד בעקבות הבה"ג. ומעתה א"כ נראה דכוונת הבה"ג בראייתי זו מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי. היינו לפי מאי דמבואר בפרק תמיד נשחט (פסחים ס"ג ע"ב) דלכ"ע ליכא אזהרה זו אלא כשהחמץ הוא של השוחט או הזורק או לאחד מבני החבורה. ונפק"ל מדכתיב לא תשחט ולא ילין ודרשינן לא תשחט על חמץ של הנך דקיימי עלי' משום לא ילין עיי"ש. והשתא א"כ כיון דבזמן שחיטת הפסח. דהיינו מחצות ואילך. לכ"ע חמץ אסור בהנאה ולאו ברשות בעלים קאי. ואפי' חמץ דידהו. השתא לאו דידהו חשיב. דמשנאסר בהנאה פקע להו רשותייהו מני' א"כ לאו זה היכי משכחת לה. אלא ודאי עכצ"ל דמיד מחצות י"ד אף על פי שאינו ברשותו עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ודברי הבה"ג מדוקדקים היטב.

וכוונתו לתרץ בזה מאי דקשה לכאורה דמנ"ל לר"י דחמץ משש שעות ולמעלה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. דבשלמא בפסח כיון דקאי בלא יראה אע"ג דמיעט קרא לך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. וכיון דאסור בהנאה הרי הוא כשל אחרים ואפי' הכי אזהרי' קרא בלא יראה ולא ימצא. ש"מ דאע"פ שאינו ברשותו עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא אבל בע"פ דליכא לאו דבל יראה ובל ימצא אלא בתוך המועד. מנ"ל דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וכבר הרגיש בזה הרמב"ן ז"ל (במלחמות סוף פ"ק דפסחים) ונדחק דלצדדין קאמר עיי"ש היטב דדוחק גדול הוא. והוצרך לזה לשיטתו דס"ל דלמאי דקיי"ל כר"ש חמץ משש שעות ולמעלה עד הלילה מותר בהנאה מדאורייתא עיי"ש. אבל הבה"ג לשיטתו יפה תירץ דאע"ג דבל יראה ובי"מ ליכא בע"פ. מ"מ שפיר שמעינן דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו משש שעות ולמעלה מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי וכמו שביארנו:

הן אמת דבלא"ה דברי הבה"ג צ"ע לכאורה במאי דסתים וכתב והיכא דאתי באורתא וכו'. דמשמע ודאי אפי' הולך בדבר הרשות. ואפי' הכי כתב דמבטל לי' ושפיר דמי. וזה נגד משנה ערוכה דתנן (בפרק אלו עוברין מ"ט ע"א) דאפי' הולך בדבר מצוה. כגון לשחוט פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין. אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער. ואם הולך לשבות שביתת הרשות חייב לחזור מיד עיי"ש. הרי דבהולך לצורך דבר הרשות לא סגי לי' בביטול. ואפי' לא יוכל לחזור לעסקיו אם יחזור לביתו לבער. חייב לחזור ולבער. וזה מבואר איפוך דברי הבה"ג דנראה לכאורה מדבריו דבכל ענין סגי לי' בביטול ולא צריך לחזור ולבער אפי' בדבר הרשות. ואפי' יכול לחזור ולבער ולחזור לדרכו. מיהו נראה דיש קצת ט"ם בה"ג שלפנינו. וצ"ל והיכא דאיתי' באורחא. וכן הוא בלשון הבה"ג כת"י רומי. וכן הוא בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון שם שכתב וז"ל ומי שהוא בדרך ונזכר וכו' עיי"ש. ולפ"ז נראה דהבה"ג מיירי בשהי' כבר בדרך ועתה הוא חוזר לביתו ולא יגיע לביתו אלא לאחר שעת הביעור. ולזה שפיר כתב דמבטל לי' בדרך ושפיר דמי. דמקיים בהכי עשה דתשביתו מדאורייתא מיהת. דהבה"ג לטעמי' אזיל שכתב (בפ"א) דהבודק צריך שיבטל דכתיב תשביתו שאור מבתיכם עיי"ש. והביאו ג"כ בליקוטי הרמב"ן ז"ל (פ"ק דפסחים) להוכיח מדבריו כדעת רש"י דבביטול מתקיימת ג"כ עשה דתשביתו עיי"ש. אבל אם לא נזכר אלא לאחר שש לא סגי לי' בביטול דאז אין הביטול מועיל כלום. וא"א לו לקיים עשה דתשביתו עד שיבוא לביתו וישרפנו בע"פ. או במועד אם לא יגיע לביתו עד הלילה. ואין זה ענין למתניתין דאלו עוברין. דשם מיירי בהולך מביתו כמבואר שם. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ דברי הבה"ג והלכות פסוקות

מתבארים שפיר כמו שביארנו. ועפ"ז מבואר ע"כ דס"ל להבה"ג דעשה דתשביתו נוהגת אפי' בחמץ שאינו שלו. וכדעת הגאון והרשב"ץ ז"ל וסייעתם. דאל"כ לא הי' צריך להביא ראי' מקרא דלא תשחט על חמץ. אלא מקרא דתשביתו גופי' מוכח שפיר דאפי' בע"פ משש שעות ולמעלה עשאו כאילו הוא ברשותו. דאי לא תימא הכי היכי משכחת לה למיקם בעשה דתשביתו. דהרי ודאי לא קאי בעשה דתשביתו אלא מתחילת שבע שעות ולמעלה. ואע"ג דלהבה"ג הביטול נמי בכלל תשביתו. וביטול לא שייך אלא מקמי שבע. היינו משום דאמרינן דהתורה אמרה דלכשיגיע שבע יהא מושבת. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל בליקוטיו שם לדעת הבה"ג ורש"י דלא תקשה מדדרשינן אך חלק. או מדכתיב לא תשחט על חמץ וגו'. דמבואר דעשה דתשביתו לא חיילא אלא מתחילת שבע עיי"ש. וא"כ היכי משכחת דתיחול עשה דתשביתו כיון דמתחילת שבע אסור בהנאה ולאו דידי' הוא. אלא על כרחך מוכרח דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו למיקם עלי' בעשה דתשביתו ולמה לו להבה"ג להוכיח כן מקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי. כיון דממקומו הוא מוכרח כן. אלא ודאי היינו משום דבקרא דתשביתו אין לנו מיעוטא למעט של אחרים כדמיעט קרא בלאו דבל יראה ובל ימצא. משום דשאור דבהך קרא דתשביתו אינו בכלל גז"ש דשאור שאור. וא"כ ממילא אפי' בחמץ שאינו שלו שייכא עשה זו וכמו שביארנו לעיל. והא דס"ל להבה"ג דבביטול מקיים עשה דתשביתו. היינו משום דס"ל דביטול לאו מתורת הפקר הוא. אלא משום דה"ק קרא תשביתו אותו משאור ויהא בעיניכם כשרוף וכעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו. כמו שביאר הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. אבל הפקר וכיו"ב ודאי לא מהני לפטרו בכך מעשה דתשביתו. והילכך מקרא דתשביתו אין להוכיח דעשאו הכתוב לחמץ משש שעות ולמעלה כאילו הוא ברשותו. דאפי' את"ל שאינו ברשותו כיון דבידו לבערו שפיר קאי עלי' בעשה דתשביתו. ולזה ע"כ הוכרח הבה"ג לפרש דילפינן לה מאזהרה דלא תשחט על חמץ דם זבחי:

ומעתה לפ"ז מתבאר דאין לנו עשה דתשביתו אלא בערב יו"ט דוקא. כדכתיב בהדיא בקרא אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם. דהיינו ראשון דמעיקרא קודם יו"ט. וכן ראיתי בהדיא בחי' מהר"ם חלאוה לפסחים (ו' ע"ב) שכתב דקרא דתשביתו אינו אלא ביום הראשון עיי"ש. ובאו"ז (ח"ב סי' רנ"ו) הביא בשם הריצב"א ז"ל שנסתפק בזה אם קרא דתשביתו קאי על כל ימי הפסח או דוקא ביום הראשון עיי"ש. ולא ביאר צדדי הספק בזה. ומדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קנ"ו. וכן בפ"א מהלכות חו"מ) מבואר ג"כ דס"ל דלא קאי עשה דתשביתו אלא ביום ארבעה עשר. ולכן לא כתב שם עשה דתשביתו אלא בארבעה עשר. אבל בפסח עצמו כתב שם רק דהמניח חמץ ברשותו בפסח עובר

בשני לאוין עיי"ש. ולא כתב דעובר בשני לאוין ועשה. מבואר דאחר יום ארבעה עשר ליתא לעשה כלל. ומה"ט שפיר כתב הרמב"ם ז"ל (שם בהלכה ג') אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח. או חמצו כדי שיעשה בו מעשה. אבל אם הי' לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו וכו' אינו לוקה מה"ת. מפני שלא עשה בה מעשה עכ"ל עיי"ש. ובמל"מ שם תמה עליו דהרי הו"ל ניתק לעשה. כמבואר בפרק מי שהי' טמא עיי"ש שנדחק בזה טובא. ואין דבריו מספיקים כלל. ובאמת דמסוגיא דגמרא שם לק"מ כמו שכבר כתב המגיה במל"מ דמדברי רש"י ותוס' שם מבואר דלא הי' כן בגירסא שלפניהם עיי"ש. וכ"כ המהרש"א ז"ל שם. וכן מבואר להדיא בדברי רבינו חננאל ז"ל בפי' לפסחים שם דלא היתה גירסתו כן. ומפרש שם מאי דאמרינן בפרטי' מאי קא ממעט לי' לא יראה ולא ימצא דדמי לי'. היינו דדמי לי' במאי דהו"ל לאו שאין בו מלקות. משום דהוי לאו שאין בו מעשה עיי"ש. אלא דמ"מ אכתי בעיקר הדבר קשה אמאי לא הוי ניתק לעשה. וכבר האריכו בזה האחרונים ז"ל. אבל הדבר פשוט דכיון דלאוי דלא יראה ולא ימצא אין נוהגין אלא בפסח. כמבואר להדיא בדברי הרמב"ם ז"ל כאן. וכמו שהכריח מדבריו הה"מ (בפ"ג ה"ז) ודבריו מוכרחים. דכיון דבעשה דתשביתו כתב להשבית שאור ביום י"ד ובלאוי דלא יראה ולא ימצא כתב כל שבעה. מבואר דביום י"ד לא נאמרו לאוין אלו אלא בשבעת ימי החג בלבד. ומש"כ בנו"ב שם לדחות משום דאין דרכו של הרמב"ם למנות כל שאינו מפורש בקרא אלא נלמד באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. ולהכי לא כתב במנין הלאוין דלא יראה ולא ימצא אלא כל שבעה שמפורש בקרא. אבל בי"ד משש שעות ולמעלה לא נפק"ל אלא מגז"ש דשאור שאור מעשה דתשביתו ואין זה נקרא אצל הרמב"ם אלא דברי סופרים. ואינו נמנה במנין הלאוין לדעתו וכתב דבזה נדחו דברי הה"מ ז"ל עיי"ש. אבל אין דבריו נכונים כלל במח"כ ודברי הה"מ מוכרחין שרירין וקיימין. דאף דודאי כן דרכו של הרמב"ם ז"ל. כמו שביאר בארוכה בשורש שני משרשיו. מ"מ אין זה ענין לכאן. דהיינו דוקא היכא דעיקר המצוה לא למדו אלא באחת מן המדות. אבל כאן עיקר הלאו מפורש בקרא מיהת לכל שבעה. אלא דמגז"ש ילפינן שנוהג גם קודם שבעת ימי החג משש שעות ולמעלה בי"ד. וא"כ כיון דעכ"פ מדאורייתא נוהגין לאוין אלו גם קודם שבעת ימי החג. איך כתב הרמב"ם שלא יראה חמץ כל שבעה שלא ימצא חמץ כל שבעה. כיון דגם קודם שבעה הוא בבל יראה ובל ימצא. והדבר פשוט דאין כוונת הה"מ דהו"ל להרמב"ם למנות ג"כ לאוין דלא יראה ולא ימצא בפ"ע בי"ד. אלא דעכ"פ לא הו"ל לכתוב כהך לישנא. דמשמע דקודם שבעה אין לאוין הללו נוהגין כלל אלא בתוך שבעה בלבד. וכמבואר להדיא מדברי הה"מ.

ושפיר הכריח הה"מ מזה דגם להרמב"ם אין לאוין אלו נוהגין אלא בתוך שבעה כדעת הראב"ד. גם מה שדקדק על דברי הה"מ מלשון הרמב"ם (שם בפ"ג) אינו מוכרח כלל. ואדרבה גם שם מוכרח ע"כ כהבנת הה"מ. ומהאי טעמא גופא שכתב הנו"ב. דאל"כ היכי כתב הרמב"ם שם לפיכך אם לא בטל קודם שש ומשש שעות ולמעל' מצא חמץ וכו' הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא וכו'. והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער וכו'. והשתא כיון דכל מה שאינו מבואר בכתוב ואינו נלמד אלא בגז"ש או באחת משאר מדות לא נקראו אצל הרמב"ם אלא דברי סופרים. לא הי' לו להרמב"ם לכתוב שעבר על לא יראה ולא ימצא ושהכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא. שהרי לא נמצא כן בקרא אלא הכי הול"ל הרי אין הביטול מועיל לו. ומדברי סופרים שעובר על לא יראה ולא ימצא כאילו הוא ברשותו. אלא ודאי אין כוונת הרמב"ם אלא שעובר עליו לכשיגיע הפסח וכמו שביאר הה"מ. גם בלא"ה כבר ידוע דכל שאין הדבר מפורש בגמרא אין דרכו של הרמב"ם לכתבו בהלכותיו אלא בלשון יראה לי וא"כ כיון דלא מצינו בפירוש בשום דוכתי דעובר בלא יראה ולא ימצא בי"ד משש שעות ולמעלה. לא הי' לו להרמב"ם לכתוב כן סתם. כאילו הוא מפורש בגמרא. אלא ודאי אין לנטות מהבנת הה"מ בכוונת הרמב"ם ז"ל. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (כאן בפ"א ה"ג) שכתב אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אא"כ קנה חמץ בפסח וכו' אבל אם הי' לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח וכו' אע"פ שעבר על שני לאוין וכו'. הרי שדקדק לכתוב דוקא בפסח. וע"כ היינו משום דס"ל דליכא להנך לאוין אלא בפסח. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם (פ"ק דפסחים) על מתניתין דר"מ אומר אוכלין כל ארבע וכו' עיי"ש. והיינו משום דשאור דכתיב בעשה דתשביתו לא הוי בכלל גז"ש דשאור שאור וכמשכ"ל:

ומעתה א"כ כיון דגם להרמב"ם ליכא לאו דלא יראה ולא ימצא אלא כל שבעה בלבד. ועשה דתשביתו אינה אלא בי"ד עד הלילה. ממילא מבואר דאין כאן מקום כלל לומר שיהי' לאו הניתק לעשה. כיון דבשעתא דאיתא לעשה ליכא לאו. ובשעתא דאיתי' ללאו ליתא לעשה. וכבר ראיתי להנו"ב גופי' (במה"ת או"ח סי' ס') שהביא בשם אחד מן הגדולים שכתב לו כן. דעשה דביום הראשון תשביתו ליתא אלא בע"פ ולא בפסח. ומשום הכי אין לאו דבל יראה ניתק לעשה להרמב"ם. והוא ז"ל השיב לו דמדברי הרמב"ם עצמו מוכרח ע"כ דעשה דתשביתו נוהגת בכל שבעת ימי החג. מדכתב (בפ"ג ה"ו) דכשבודק החמץ בליל י"ד או ביום י"ד או בתוך הרגל מברך ברוך וכו' על ביעור חמץ. ואם איתא דבתוך הרגל ליכא שום עשה בביעור חמץ מהו אשר קדשנו במצותיו. והרי אין כאן אלא

מניעת איסור בל יראה. וזה פשוט שלא נתקנה שום ברכה על מניעת איסור ושמירת ל"ת. כמו שאין מברכין ברוך שאסר לנו אמה"ח ונבלות וטריפות. כמבואר בר"ש ובר"ן (ריש כתובות) בברכת אירוסין. וביאר שם עוד דאין לומר דהברכה היא על הבדיקה דעכ"פ היא מצוה דרבנן. דאטו הברכה שאנו מברכין היא על הבדיקה. הרי נוסח הברכה יוכיח שמברכין על ביעור חמץ. וגם לא מצינו שיהי' זה מצות חכמים לבער חמץ. וגם לא שייך בזה שום תיקון חכמים. שהרי בלא"ה צריך לבערו מה"ת שהרי עובר בכל רגע בב"י. ואע"פ שאם בטלו קודם הפסח נמי חייב לבערו בפסח. היינו שלא יבוא למיכלי'. אבל לא שייך בזה שום תיקון חכמים שיהא נקרא מצוה דרבנן וכו' עכת"ד. וכל דבריו אינם אלא מן המתמיהין לענ"ד ואין בהם ממש במח"כ דמש"כ דמשום איסור בל יראה לא שייכא ברכה כמו שאין מברכין על שמירת שאר ל"ת כגון אמה"ח ונבלוח וטרפות. במח"כ אין זה ענין לכאן כלל. דהתם בשעה שאוכל היחר אינו עושה שום מצוה בהכי כלל. ואין זה עושה מצוה במה שאינו אוכל דבר האסור. אבל בביעור חמץ שעוסק עכשיו בידים לסלק האיסור דבל יראה. דבלא"ה קאי בכל רגע בלאו דלא יראה. ודאי עוסק במצוה. ושפיר שייכא בה ברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ. כמו דמברכינן על השחיטה אע"ג דאינה מ"ע אלא מסלק במעשיו בידים איסור אמה"ח ואיסור נבלה. וכמש"כ הרא"ש (ריש כתובות שם) דכיון דא"א לו לאכול בלא שחיטה שייכא שפיר ברכה על השחיטה עיי"ש. והכא נמי כיון דא"א לו בלא שיבער חייב לברך. וגם הר"ן שם לא כתב אלא דלא שייכא ברכה על שאסר לנו האיסורין. אבל ודאי פשיטא דשייכא ברכה על המעשה שהוא עושה בידים לתקן ולהסיר את האיסור. כמו שמברך על נטילת ידים דליכא בהכי שום מצוה אלא דאסור לאכול בלא נטילת ידים ובנטילה זו מסתלק האיסור ועי' במג"א (סי' ח' ס"ק ב') ובט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) עיש"ה ואין להאריך. ומש"כ דברכת על ביעור חמץ אינה על הבדיקה דמדרבנן. אלא על הביעור שהוא מדאורייתא. איפכא מפורש ברוב הראשונים ז"ל. כמש"כ בארחות חיים (הלכות חו"מ סי' י"ג) ובכלבו (סי' מ"ח). וזה לשונם וזה שהצריכו לברך על הבדיקה שהיא מדרבנן ולא על הביעור שהוא מה"ת. לפי שהביטול תלוי בלב בלא שום מעשה. ומה שאינו אלא בכוונת הלב לא שייך לברך. ומברך בלשון ביעור שהיא לשון פינוי והשבתה. כדכתיב בערתי הקודש מן הבית. וגם לא תקנו לומר על בדיקת חמץ לפי שהבדיקה אינה לעצמה אלא מפני הביעור מן הבית. ולכן תקנו לומר לשון ביעור שהוא כולל הכל בדיקה וביעור וביטול כמו בערתי הקודש מן הבית וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן ראיתי להר"ב העיטור (ח"ב הלכות ביעור חמץ) שהביא תחלה דעת הרי"ץ גיאת שכתב דמשום דבדיקת חמץ דרבנן והביעור

הוא עיקר. עליו מברכין. והשיג עליו וכתב וז"ל ונראה מדבריו שהביעור לשון שריפה והיא ברכה מן התורה (כלומר על מצות ביעור דהיא מן התורה). ומסתברא ביעור לשון ביערתי הקודש מן הבית ומלשון ביעור שביעית שמבערו לאוצר. ועל הבדיקה מברכין שהיא מדרבנן ולא על הביטול. דהבדיקה תחלת המצוה. ואין לנו לברך על בדיקת חמץ. שבבדיקה (כלומר בבדיקה לחוד) לא יצא י"ח. ואנו מברכין על ביעור שהוא לשון בדיקה ולשון ביעור עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בפרדס הגדול לרש"י (סי' קכ"ח) וז"ל ולהוציא מבני אדם שמברכין בשעת שריפה וטועים הם שסבורים שהוא ביעור שמברכין עליו. ולא היא אלא מפני שהוא מפנה את ביתו מן החמץ קורא אותו ביעור. כמו ביערתי את הקודש מן הבית עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בשבולי הלקט (סי' ר"ו) דעיקר הברכה שאנו מברכין על ביעור חמץ אינה אלא על הבדיקה. ולשון ביעור כמו ביערתי את הקודש מה"ב. ואל תתמה על מה שמברכין בה וצונו. שהרי נר חנוכה ויו"ט של גליות וכמה מצות מדבריהם מברכין עליהן על שם לא תסור וכו' עיי"ש. וכ"כ ברוקח (סי' רס"ו) דברכת על ביעור חמץ הוא מלשון בערתי הקודש מה"ב שמוציאו מן הבית עיי"ש. וכ"כ במנהגי מהרי"ל ז"ל דהברכה אינה אלא על הבדיקה. והא דמברכינן על ביעור חמץ ולא על בדיקת חמץ. היינו משום דהבדיקה צורך הביעור היא עיי"ש. ועוד בכמה ראשונים ועי' ג"כ בטור וב"י (או"ח סי' תל"ב) ובאחרונים שם ואין להאריך. הרי דמש"כ בנו"ב לדבר פשוט דאין הברכה על הבדיקה דאינה אלא מדרבנן. מבואר בראשונים בפשיטות איפכא. ונוסח הברכה אינו הוכחה כלל כמו שפירשו הראשונים ז"ל. ומש"כ דמה שתקנו דאפי' ביטלו קודם הפסח חייב לבדוק ולבער בפסח. כיון דאין זה אלא משום שלא יבוא לאכלו לא שייך בזה תקון חכמים שיהא נקרא מצוה דרבנן. דברים אלו אין להם מובן כלל. ולא ידענא מאי קאמר מר. ומש"כ שם ראי' לסברתו זו מדאין מברכין אחר הפסח על ביעור חמץ כשבודק. והיינו משום שאין שום מצוה בביעורו ואפי' מצוה דרבנן לא מיקרי. כיון דאז אין הביעור אלא כדי שלא יבוא לאכלו. וכתב דזהו כוונת הה"מ (בפ"ג ה"ו) שלכך אינו מברך על הבדיקה שאחר הפסח כיון שאין הבדיקה אלא להבדיל בין חמץ זה וכו'. הכוונה שכיון שאינו כ"א להנצל מאיסור ולא לקיום מצוה כלל לא שייכא ברכה. ומה שסיים אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה חמץ ברשותו כו'. ג"כ הכוונה כיון שיש אז לאו דב"י ממילא יש עשה דתשביתו וכמו שביארתי דגם שאור דאך ביום הראשון תשביתו ילפינן מגז"ש שאור שאור וכו' עכת"ד שם עיי"ש. וכל דבריו אלו תמוהים וזרים אצלי מאוד. היאך הכניס דברים זרים כאלו בכוונת הה"מ שהם דברים פשוטים. וז"ל דודאי אין לברך בבדיקה שאחר הפסח שהרי בכל אותו הזמן הוא אוכל חמץ ואין

הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר. וא"כ היאך יברך על ביעור חמץ. אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו. ודאי יש לו לברך עכ"ל עיי"ש. וכוונתו פשוטה מאוד אין דבריו ז"ל צריכים שום ביאור כלל ואין כדאי להאריך בזה. וממילא מבואר דאין שום ראי' לסברתו זו ממה שאין מברכין על הבדיקה שאחר הפסח. אדרבה מדברי הה"מ מבואר דשפיר שייכא בזה ברכה. אלא משום דאז כבר הוא אוכל חמץ לא שייך לברך על ביעור חמץ. וגם בזה יפה הקשה בכ"מ שם דאכתי שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער. ולזה כתב לתרץ דכיון דאחר הפסח ליכא שום איסור להשהותו אפי' מדרבנן. לא שייך לברך על ביעורו. אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשהה אותו עובר עליו שייך לברך עכ"ל עיי"ש. וראיתי להנו"ב שם שכתב ובאמת תמיהני על הכ"מ שם מה כוונתו להשיג על הה"מ. ואפי' לרבי יהודה דחמץ אחה"פ אסור מה"ת. מ"מ לא שייכא ברכה עיי"ש. ובאמת נהפוך הוא דכוונת הכ"מ פשוטה וברורה. אבל דברי הנו"ב אינם מובנים כלל. ומש"כ דאפי' לר"י לא שייכא ברכה. כבר ביארנו דזה ליתא כלל. ודברי הכ"מ נכונים מאוד. דודאי גם בעושה מעשה לתקן ולהסיר את האיסור שייכא ברכה. וכן מבואר להדיא מדברי הה"מ שם דגם בתוך הרגל אין הברכה אלא משום שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו. הרי דס"ל דמשום איסור בל יראה הוא דמברכינן בתוך הרגל. וממילא מבואר דס"ל להה"מ דבתוך הרגל ליכא עשה דתשביתו. דאל"כ טפי הו"ל לומר דמברכין משום דאיכא מצות עשה דתשביתו. ומה שרצה בנו"ב לומר דבאמת זהו כוונת הה"מ. לא יתכן כלל כמבואר. ובפרט דהה"מ גופי' ע"כ ס"ל דעשה דתשביתו ולאו דבל יראה לא גמרו מהדדי ולא תלו זה בזה. דהא ס"ל דבל יראה אינו נוהג אלא ברגל וכמש"כ הנו"ב גופי' במהדו"ק שם. וזהו כוונת הכ"מ דלר"י כיון דגם אחה"פ אסור מה"ת י"ל דמדרבנן מיהת אסור להשהותו. ולזה הוה שייכא ברכה על ביעורו. אבל כיון דקיי"ל כר"ש ואפי' מדרבנן ליכא איסורא להשהותו. לא שייכא ברכה על ביעורו. וזה פשוט ואין להאריך. וא"כ שפיר י"ל דהיינו טעמא דס"ל להרמב"ם דלקי על בל יראה משום דאין לאו דב"י אלא בתוך הרגל ואז ליכא עשה. ומש"כ בנו"ב תנינא שם ראי' מפורשת דס"ל להרמב"ם דאפי' בע"פ משש שעות ולמעלה דאז ודאי איכא עשה דתשביתו לוקה על לאו דב"י ממש"כ הרמב"ם (בפי"ט מה' סנהדרין) במנאו הלאוין שלוקין עליהם כ' (בסי' צ"ז צ"ח צ"ט) וז"ל האוכל תערובו' חמץ בפסח האוכל חמץ אחר חצות. המקיים חמץ ברשותו וכגון שחימץ עיסתו עכ"ל. ומדכתב סתם המקיים חמץ ברשותו ולא כתב המקיים חמץ ברשותו בפסח. מכלל דקאי אדלעיל מיני' האוכל חמץ אחר חצות. וא"כ הרי מפורש בדבריו שלוקה על ב"י מחצות

ולמעלה עיי"ש בדבריו. ולפ"ז הה"מ שכתב דלדעת הרמב"ם ג"כ אין לאוי דב"י ובי"מ נוהגין אלא כל שבעה. אשתמיטתי' דברי הרמב"ם אלו. ואמנם לדידי גם ראי' זו אין בה ממש. דא"כ נימא ג"כ דמש"כ הרמב"ם האוכל חמץ אחר חצות. ולא כתב בפירוש האוכל חמץ בערב פסח אחר חצות מכלל דקאי אדלעיל מיני' האוכל תערובות חמץ בפסח. אלא ודאי קיצר הרמב"ם בזה משום דהדבר פשוט דדין זה לא שייך אלא בע"פ אחר חצות. וא"כ אף אנן נימא דגם כאן נמי כיון דבקרא בהדיא כתיב שבעת ימים והדבר פשוט דאין לאו דלא יראה נוהג אלא כל שבעה. לכן סתם הרמב"ם וכתב המקיים חמץ ברשותו. וממילא מובן דהיינו דוקא בפסח כדכתיב בקרא. ובמקומו (בפ"א מהלכות תו"מ שם) כתב בהדיא בדין זה בפסח. וכאן קיצר כיון שהדבר פשוט ואין כאן מקומו. ובתערובות חמץ שאין הדבר פשוט כ"כ. כיון דבקרא בלאו דכל מחמצת לא תאכלו דקאי על תערובות חמץ אינו מפורש בהדיא שבעת ימים. לכן הוצרך לפרש דאינו לוקה אלא בפסח. ולאפוקי דלא נימא כי היכי דחמץ בעיני' לוקה על אכילתו משש שעות ולמעלה בע"פ לר"י דפסק הרמב"ם כוותי'. הכי נמי בתערובות חמץ. קמ"ל דדוקא התם דאיכא לאוי יתירי. משא"כ בתערובות דליכא אלא לאו אחד. הילכך אין לנו אלא בפסח עצמו. וכן באוכל חמץ אחר חצות הוצרך הרמב"ם לפרש אחר חצות. משום דהאוכל חמץ סתם משמע בפסח. וכאן לא מיירי הרמב"ם אלא בחשבון הלאוין שיש בהם מלקות ואין בהן כרת ואילו בפסח כרת נמי איכא. אבל בלאו דהמקיים חמץ ברשותו לא הוצרך כאן לפרש בפסח. דפשוט הוא דסתמו כפירושו בפסח דוקא כדכתיב בהדיא בקרא. ובלא"ה קיצר הרמב"ם ז"ל שם בכמה לאוין כיו"ב. כמש"כ שם לעיל (סי' ע"ב) השוחט הפסח על החמץ עיי"ש. ולא ביאר אימתי עובר ולוקה על לאו זה וכתבו סתם. ובמקומו (בפ"א מהלכות ק"פ הלכה ה') כתב בביאור השוחט את הפסח בזמנו וכו' עיי"ש. הרי דשלא בזמנו אינו לוקה. וכאן סתם. דמשמע אפי' בכל השנה. וכמו בלאו שכתב מיד אחר זה (בסי' ע"ג) השובר עצם. שנוהג אפי' ביום ואפי' כל השנה. כמו שביאר הרמב"ם (בפ"י מהלכות ק"פ ה"א) עיי"ש. אף דכאן סתם. וכן בלאו הסמוך אח"כ (בסי' ע"ד) המוציא מבשרו חוץ לחבורתו עיי"ש. סתם ולא פירש זמנו ובאמת אינו לוקה אלא כשהוציאו בלילה בשעת אכילה. וכמו שביאר הרמב"ם במקומו (בפ"ט מהלכות ק"פ ה"א) עיי"ש. וכן בלאו שכתב הרמב"ם בסמוך (בסי' ע"ו) סתם וכתב האוכל מבשרו נא או מבושל עיי"ש. אף דאינו לוקה אלא בלילה בשעת אכילה דוקא כמו שביאר הרמב"ם (בפ"ח מהלכות ק"פ ה"ד) עיי"ש. ומבואר מזה דאין מקום לדקדוקו של הנו"ב כלל ואין לזוז מהבנת הה"מ ז"ל בכוונת הרמב"ם בזה. וא"כ שפיר י"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דהיינו טעמא

דלא הוי לאו הניתק לעשה. משום דבזמן דאיתא לעשה ליתא ללאו. ובזמן דאיתי' ללאו ליתא לעשה:

ואמינא עוד דאפי' לגירסא שלפנינו (בפרק מי שהי' טמא) דלא יראה ולא ימצא הו"ל לאו שניתק לעשה. וכן דעת התוס'. אין זה מחמת עשה דתשביתו. דודאי משום הך עשה לא שייך כאן דין ניתק לעשה כלל. כיון דאין העשה והלאו באים בזמן אחד. אלא כל חד מינייהו יש לו זמן מיוחד בפ"ע. ולא חייל הלאו אלא משעבר זמן העשה וכמו שביארנו. אלא טעמא אחרינא אית בה. ולא כמו שהבינו כל האחרונים ז"ל הדברים כפשטן דניתק לעשה דהכא היינו כשאר ניתק לעשה דעלמא. ומשום זה נתקשו בדבר הרבה מכמה צדדים והאריכו בזה. ולדידי ניתק לעשה דהכא אינו כניתק לעשה דעלמא. דהכא ליכא עשה. אלא הכוונה לומר דהלאו מצד עצמו ניתק למעשה דמעיקרא הטיל הכתוב תנאי בלאו זה. דלא נאמר הלאו אלא כשלא יעשה המעשה. אבל כשיעשה המעשה ניצל מעבירת הלאו. ומקור הדבר הוא במכילתא (פרשת בא פ"ט) דאיפליגו התם תנאי בברייתא אם אין ביעור חמץ אלא שריפה. וקתני התם רבי אומר בדבר שהוא בבל יראה ובל ימצא. ואיזהו דבר שהוא בל יראה ובל ימצא אי אתה מוצא אלא בשר פה עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ב דפסחים ה"א) רבי אומר תשביתו שאור מבתיכם דבר שהוא בל יראה ובל ימצא ואי זה זה בשריפה עיי"ש. ובמה שפירשו שם הפ"מ והקה"ע. מבואר מזה דלא מתקיים לא יראה ולא ימצא לרבי אלא בשריפה. דכל זמן שלא נשרף אכתי נמצא ונראה חשיב. וא"כ כשאמר הכתוב לא יראה ולא ימצא. היינו לומר שאם נמצא ברשותו חמץ חייב לשרפו כדי שלא יהא נראה ונמצא. ואם לא ישרפנו קאי בלאו. וא"כ לעולם לא ילקה משום דבעמוד ושרוף קאי. ובהכי ניחא מש"כ התוס' (בפרק כל שעה כ"ט ע"ב) דמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר עליו משום דבל יראה ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף עיי"ש. ותמהו האחרונים דנהי דניתק לעשה מ"מ לכתחילה היכי שרי לעבור על הלאו. דלא מהני ניתק לעשה אלא כדי שלא ילקה. משום דלא דמי ללאו דחסימה. אבל מ"מ הו"ל כעובר בשאר לאוין שאין בהן מלקות. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דהך ניתק לעשה דהכא לא דמי לניתק לעשה דעלמא. דבעלמא הלאו לאו גמור הוא כשאר לאוין אלא דהעשה היא תקנתו שלא ילקה. משא"כ כאן דהלאו מצד עצמו כולל העשה בתוכו. לומר שלא יראהו ולא יהא נמצא אתו אלא ישרפהו. וא"כ לאו זה מעיקרא על תנאי נאמר שאינו עובר אלא כשלא ישרפהו. ולזה שפיר כתבו התוס' דאינו עובר כשמבערו לבסוף. ואע"ג דרבי הוא דקאמר הכי ורבנן פליגי עלי'. מ"מ י"ל דס"ל דקיי"ל כוותי'. וכמש"כ בהגהות הר"פ לסמ"ק (סי' צ"ה) וז"ל הלכה כר"י. משום

דסתם מתניתין כוותי' בתמורה פרק בתרא. אע"ג דשתיק להו ר"י לרבנן בפרק כל שעה. מ"מ אומר רבינו יחיאל דהלכה כמותו. משום דבמכילתא מוכח ר"ע התם איזו היא השבתה שהיא בל יראה ובל ימצא הוי אומר זו שריפה עכ"ל עיי"ש. מבואר דגירסתו שם ר"ע. וס"ל דהכי הילכתא משום דסתם לן תנא כוותי' בפרק בתרא דתמורה דאע"ג דטעמו דר"י איפריך אבל טעמא דר"ע לא איפריך. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת התוס' ואתי שפיר. ובהכי ניחא נמי דלא תקשה לגירסא זו ולדעת התוס' מהתוספתא (דפרק בתרא דמכות) דקתני המשייר חמץ בפסח עובר בל"ת. אבל אינו לוקה את הארבעים לפי שאין בו מעשה עיי"ש. וזהו מקור דברי הרמב"ם ז"ל שכתב דכשעושה מעשה לוקה. וכמש"כ הה"מ שם. ומבואר מזה דבל יראה לא הוי לאו שניתק לעשה. אבל לפמש"כ ניחא. דהתוספתא אתיא כרבנן. אבל אנן אפשר דקיי"ל כרבי. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דפסק (בפ"ג הי"א מהלכות חו"מ) כרבנן עיי"ש. ולכך פסק להלכה כהך תוספתא. אבל התוס' לטעמייהו שפסקו (בפרק כל שעה כ"ז ע"ב) כר"י דאין ביעור אלא שריפה עיי"ש. ולהכי פסקו דלא כהך תוספתא. ובהכי אתי שפיר דברי הרשב"ג ז"ל באזהרותיו במנין הלאוין. שכתב והכלים תמשש והחמץ תרושש ותשרפנו בשש עד אחד ועשרים. וכתב עליו הרשב"ץ בזהר הרקיע (סי' מ"א) וז"ל זה הבית לא ידעתי טעמו. מה שאמר והכלים תמשש. היא מ"ע ואין ענינה במצות ל"ת. ועוד שהיא מדרבנן. והחמץ תרושש וכו' היא מצות ביעור. ותפס שיטתו כדברי הפוסקים כר"י שאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה. ואין להזכירה במצות ל"ת וכו'. עיי"ש מה שנדחק לפרש ואינו מספיק כלל. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דכוונתו ללאו דב"י שיש בכללו החובה לשרוף החמץ. וא"כ חייב לבדוק אם עדיין לא בדק ולשרפו במועד. דאל"כ עובר בל"ת. ומש"כ תשרפנו בשש כוונתו דחובת שריפה מתחלת בע"פ בשש ונמשך עד סוף הרגל. וכמו שסיים עד אחד ועשרים. דבע"פ משש שעות עד הלילה חייב מצד עשה דתשביתו. ומן הלילה ואילך חייב מצד לאו דב"י. ודרך אגב כתב אימת מתחלת חובת שריפה. ועיקרו לא בא אלא למנות לאו דב"י שנוהג כל שבעה וכדמסיים עד אחד ועשרים:

ועכ"פ מתבאר לנו דמשש שעות ולמעלה בע"פ עד הלילה ליכא אלא עשה דתשביתו בלבד. ומליל ט"ו ואילך כל שבעה ליכא אלא לאו דב"י ובי"מ בלבד. דעשה דתשביתו אינה נוהגת אלא בע"פ עד הלילה בלבד. ומעתה א"כ יפה עשה רבינו הגאון גם לפי דרכו. דאע"פ שמנה כאן העשה דתשביתו. מ"מ מנה ג"כ לאוי דבל יראה ובל ימצא:

ובלא"ה יש נפקותא נמי בלאו דב"י לענין חמצו של נכרי שקבל עליו אחריותו. דלענין הלאו גלי קרא דאע"ג דבעלמא גורם לממון לאו כמ"ד. הכא עובר עליו בלאו דב"י כעל

חמץ שלו. משא"כ בעשה דתשביתו דלא גלי קרא. אין לנו עשה בחמץ של אחרים אפי' קבל עליו אחריותו. מטעם שביארנו לעיל. כיון שכבר ביארנו דשאור דעשה דתשביתו אינו בכלל גז"ש דשאור שאור. וא"כ אין לנו ראי' לרבות גם חמץ של נכרי שקבל עליו אחריותו לענין עשה דתשביתו. וא"כ אע"ג שכבר מנה עשה דתשביתו יש למנות ג"כ הלאו דב"י. כיון שיש בלאו מה שאיני בעשה:

גם י"ל דנפק"מ לנשים לפמש"כ קצת אחרונים ע"פ דברי התוס' (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"א) דאין הנשים בכלל עשה דתשביתו. משום דהו"ל מ"ע שהזז"ג. וכן החליט הפמ"ג בפתיחה כוללת להלכות פסח (פ"א ח"א ס"ז) עיי"ש. ואף שראיתי להר"ב ש"א (סי' פ"ב) שהכריח להיפוך. דאם איתא דנשים ליתנייהו בעשה דתשביתו א"כ אתה מחמיר בנשים יותר מבאנשים. דבנשים יש מלקות על לאו דלא יראה. כיון שאינן בכלל עשה דתשביתו ולא הוי לאו דלא יראה ניתק לעשה לדידהו. אבל לאנשים הו"ל ניתק לעשה ואין לוקין. והו"ל כיציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ולא פטרה תורה נשים ממ"ע שהזז"ג אלא להקל עליהן ולא להחמיר עיי"ש. ולדידי אין בזה שום ראי' כלל. דמלבד דלפמשכ"ל דבלאו קרא דתשביתו נמי הו"ל לאו דלא יראה מצד עצמו כניתק לעשה. א"כ אפי' את"ל דאין הנשים בכלל עשה דתשביתו. מ"מ ליכא מלקות בנשים כמו באנשים משום לאוי דלא יראה ולא ימצא. ואמנם אפי' לפי מה שהבינו האחרונים ז"ל הך ניתק לעשה כפשטי'. מצד עשה דתשביתו. מ"מ נראה דאין מזה שום הכרע כלל. דכיון דמאי דאמרינן דאין הנשים בכלל עשה דתשביתו. היינו רק משום דכללא הוא בכל התורה דמ"ע שהזז"ג נשים פטורות. א"כ אע"ג דודאי לא נפטרו נשים ממ"ע שהזז"ג אלא כדי להקל עליהן. מ"מ שפיר י"ל דלוקין על בל יראה אפי' את"ל דאנשי' אין לוקין משום דבכלל מה שהנשי' פטורות מכל מ"ע שהזז"ג שבתור' ודאי קולא גדולה היא לנשים. אף דבאיזה פרט נצמח מזה חומרא לנשים דבכיו"ב אין להשגיח על הפרט אלא על הכלל כולו. ובפרט דגם כאן יש בזה קולא לנשים שפטורות מעשה דתשביתו בע"פ משש שעות ולמעלה. וגם בכל שבעת ימי הרגל כשלא ישביתו חמצם אין עליהן אלא עבירת לאו בלבד. אבל האנשים קיימי בל"ת ובעשה. וגם כשהוציאו החמץ מרשותן. דלדעת הגאונים ז"ל ליכא לאו דבל יראה. נמצא דלא עבדי שום איסורא בהכי. ושרו למיעבד הכי אפי' לכתחילה. משא"כ אנשים דאכתי קיימי מיהת בעשה דתשביתו. כמו שהעלה הר"ב ש"א גופי' כמשכ"ל. וע"כ מוכרח כן לדעת רש"י (בפרק בתרא דר"ה ל"ג ע"א) ורבינו ישעי' הזקן בספר המכריע (סי' ע"ח) דנשים כשמקיימין מ"ע שהזז"ג קא עברי בבל תוסיף. וא"כ נמצא דבכל מ"ע שהזז"ג יש חומרא בנשים יותר מבאנשים. ועכצ"ל

דמ"מ בעיקר הדבר קולא הוא לנשים ולא משגחינן במאי דמצד אחר יוצא מזה חומרא לנשים. ועוד אני אומר להר"ב ש"א ולטעמך. שהרי הוא גופי' העלה (בסי' ל') דכלאים בציצית לא שרי לנשים משום דלא מיחייבי בציצית עיי"ש. וא"כ אע"ג דאנשים שרו לכתחילה ללבוש כלאים בציצית. מ"מ נשים לוקין עלי' משום כלאים. דליכא בהו עשה דציצית למידחי ל"ת דכלאים. וא"כ הו"ל יציבא בארעא וכו'. אלא ודאי לק"מ כדכתיבנא. וגם בעיקר הדבר אין זה מוכרח לומר שיהיו הנשים לוקין על לאו שניתק לעשה מיהת אצל האנשים. דאפשר לומר דכי היכי דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה להחמיר עליהן. ה"נ לקולא אמרינן הכי. דאין היקש למחצה. והיכא דאנשים אין לוקין גם הנשים פטורות מעונש. וגם לפי סברתו דשייך לומר בזה יציבא בארעא וכו'. ואי אפשר להחמיר בשום צד בנשים יותר מבאנשים. אין לנו לומר בזה מכח הך סברא אלא לפטרן ממלקות על לאו דלא יראה. כיון דאנשים פטורין. אבל מהיכא תיתי להחמיר עליהן ולחייבן בעשה דתשביתו ולסתור הכלל דכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות. וכבר כתבו הראשונים ז"ל (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"א) דאפי' היקישא לא מהני לסתור כלל זה. אם לא היכא דההיקש מיותר לגמרי להכי עיי"ש:

וראיתי בש"א שם שכתב דאע"ג דכה"ג אשכחן (בספ"ק דכריתות) גבי שפחה חרופה דהיא לוקה והוא אינו לוקה. הא מ"מ הוא מביא קרבן. והא אפשר לומר דממונא חמיר ממלקות כדאמרינן בפ"ג דכתובות עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי טובא. דא"כ אמאי מספקא לן התם (ל"ב ע"א) אי ממונא חומרא לגבי מלקות או קולא. הו"ל למיפשט מהכא דממונא חומרא. מדניתן להאיש ומלקות לאשה. ועוד לדבריו מאי פרכינן התם בכריתות (י"א ע"א) אימא הוא מיעטי' קרא אבל היא תילקי ותייתי קרבן. והוצרך למעט מקרא דהיא לא מייתי קרבן. הלא"ה הוה סד"א דהוא אינו אלא באשם והיא לוקה וחייבת אשם עיי"ש. והשתא היכי תיסק אדעתין למימר הכי להחמיר על האשה יותר מעל האיש. והא הו"ל יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ועוד דגם לפי האמת החמירה התורה שם באשה יותר מבאיש. דהא אם היא קטנה שפטורה ממלקות גם האיש פטור מקרבן דגמרינן התם מקרא דבזמן שהאשה לוקה האיש מביא קרבן בזמן שאין האשה לוקה אין האיש מביא קרבן. ואילו איפכא כשהוא קטן והיא גדולה אע"פ שהוא פטור היא חייבת. וכמבואר שם בתוס' ד"ה דהא מקשי עיי"ש. ועוד דהוא אם בא עלי' ביאות הרבה אינו מביא אלא אשם אחד. והיא חייבת על כל ביאה וביאה מלקות. כמבואר ברמב"ם (פ"ג מהלכות איסורי ביאה הי"ד) עיי"ש ובמש"כ הה"מ שם. ועוד דכשהוא ער והיא ישנה שניהם פטורין. ואילו כשהיא ערה והוא ישן היא חייבת והוא פטור. וכמו שהוכיח הר"ב

לח"מ (פ"ט מהלכות שגגות ה"ג) עיי"ש. ועוד אני תמה בעיקר דבריו. דא"כ לר"א דאמר (בפראד"מ קל"א ע"א) מכשירי מצוה כסוכה לולב ושופר דוחין את השבת עיי"ש. וא"כ נשים שפטורות ממצות אלו. ובודאי לא ניתן שבת לידחות אצלם משום שופר סוכה ולולב. וא"כ מיחייבי סקילה כשעשו סוכה ותלשו לולב ותיקנו שופר בשבת. ונמצאת מחמיר באשה יותר מבאיש והו"ל יציבא בארעא וכו'. אלא ודאי הא ליתא כלל ואין מזה שום הכרע מטעם שביארנו. וגם בט"א (לחגיגה ט"ז ע"א) חזר ושנה סברא זו עצמה לענין לאו הניתק לעשה דשריפת נותר עיי"ש. והוא תמוה טובא. ואין לסברא זו מעמד כלל כמו שנתבאר. ואין להאריך בזה יותר. גם ראיתי עוד למי שכתב דכיון דבקרא דתשביתו כתיב תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה וגו'. ומבואר להדיא דטעם מצוה זו היא משום דאיסור אכילתו חמור שהוא בכרת. והילכך משום סייג וגדר שלא יבוא לאכלו חייב הכתוב בעשה להשביתו. א"כ ע"כ אין לחלק בין נשים לאנשים. ומזה תמה על הסוברין דאין עשה דתשביתו נוהגת בנשים. דהרי מקרא מלא הוא. ולדידי אין מזה שום הכרע כלל. דאע"ג דטעמא דהעשה היינו משום שלא יבוא לאכול חמץ החמור דבכרת. מ"מ אכתי אפשר דאין טעם זה מספיק אלא כדי לחייב את האנשים שישנם בשאר כל מ"ע שהזז"ג אבל לא את הנשים. משום דכללא הוא דמ"ע שהזז"ג נשים פטורות אפי' במ"ע שטעמה שייך בנשים כבאנשים. דהא מחובת מצה אי לאו דגלי קרא הוה פטרינן לנשים מטעם מ"ע שהזז"ג. ואפי' מאיסור אכילת חמץ הוה סד"א למעוטינהו אע"ג דבכרת. משום דאיתקיש למצה דהו"ל מ"ע שהזז"ג. כמבואר בפרק אלו עוברין (פסחים מ"ג ע"ב) עיי"ש. אע"ג דלטעם המצוה המפורש בכתוב שייך בנשים כמו באנשים. וכן ממ"ע דסוכה לפי האמת פטורות משום דהו"ל מ"ע שהזז"ג. אע"ג דהטעם המפורש בקרא שייך נמי בנשים. וכן בשאר עשין שהזז"ג. וא"כ פשוט דהכא נמי אע"ג דהטעם המפורש בקרא שייך נמי בנשים. מ"מ אין לנו לחייב נשים דכלל גדול בתורה כל מ"ע שהזז"ג נשים פטורות. כל כמה דלא רבינהו קרא בהדיא למיחייבינהו. דלאו בטעמא תליא מילתא. אלא בזמן גרמא או אין הזמן גרמא. וזה פשוט ואין להאריך. ומבואר שאין לנו הכרע לומר דמ"ע דתשביתו אינה בכלל מ"ע שהזז"ג דקיי"ל דהנשים פטורות. וא"כ שפיר י"ל בדעת רבינו הגאון דהו"ל כשאר מ"ע שהזז"ג דנשים לא מיחייבי בהו. וא"כ הלאוין דבל יראה ובל ימצא שנוהגין גם בנשים כוללים יותר מהעשה דתשביתו. והילכך גם לפי דרכו ז"ל שפיר מנה הלאוין אע"ג שמנה העשה. וזה מבואר. ועי' מש"כ בזה עוד במבוא (סי' י"ב):

מצוה נא

שבועות. פשוט דכוונת הגאון בזה למ"ע דספירת העומר. דכתיב וספרתם לכם וגו' שבע שבתות תמימות וגו' (ויקרא כ"ג ט"ו). וכתיב שבעה שבועות תספר לך וגו' תחל לספור שבעה שבועות (דברים ט"ז ט'). וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תשא) כתב מצות עשה דספירת העומר בלשון שבועות עיי"ש. וצ"ע לכאורה מה שלא מנה הגאון אלא מספר השבועות בלבד. והרי קיי"ל (במנחות ס"ו ע"א) דמצוה למימני יומא ומצוה למימני שבועי. משום דכתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה עיי"ש. והי' לו לכתוב ספירת עומר סתם שכולל שתיהן ומדקמדקדק לכתוב כאן ושם שבועות. משמע ודאי דבדקדוק כתב כן. למעט מספר הימים. והוא תמוה. וכן ראיתי באזהרות אתה הנחלת שמנה רק ספירת השבועות. שכתב בפירוש וספירת העומר שבעה שבועות. ונטו בזה מדרך הבה"ג והר"י אלברגלוני והרשב"ג ז"ל שכתבו ספירת העומר סתם. שכולל השבועות והימים. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי שכתב ספורים לעומר חמשים קבעתים עיי"ש. ומבואר כוונתו לקרא דכתיב תספרו חמשים יום. וא"כ מונה ספירת הימים בלבד ולא השבועות. איפוך מדברי רבינו הגאון ז"ל ובעל אתה הנחלת. וגם זה צ"ע לכאורה. ואמנם לזה י"ל דדעת ר"א הזקן כדעת רבינו ירוחם (נתיב חמשי ח"ד) שכתב וז"ל מברכין אקב"ו על ספירת העומר. ותימה הוא שהי' לו לומר וכו'. ועוד למה אין מברכין שתי ברכות. אחת לימים ואחת לשבועות. שהרי שתי מצות הן וכו'. ועוד למה אנו אומרין היום י"ד יום שהם שני שבועות וכו'. והי' לנו לומר היום י"ד יום והיום שני שבועות וכו'. ונראה לן משום דכתיב שבעה שבועות תספר לך וגו'. וכתיב נמי מיום הביאכם את עומר וגו' שבע שבתות תמימות תהיין. ונמצא שלא נכתבה ספירת שבועות אלא גבי עומר. אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר. נמצא דספירת הימים היא מה"ת אפי' בזה"ז. וספירת השבועות בזמן דאיכא עומר. והיו מברכין זה על זה (נראה דצ"ל על זה ועל זה) בזמן שבהמ"ק קיים. והיינו דכתיב עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום. והו"ל למכתב עד מחרת. אלא ר"ל ממחרת הספור ועד מחרת. כלומר שלא תלה מיום הביאכם אלא ממחרת. ובזה"ז אנו סופרים לשבועות זכר למקדש. ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין. מידי דהוי אכריכה דליל פסח ואערבה דשביעי של סוכות לכך אנו אומרים שהם. שאין זו ספירה ממש וכו'. ולכך אמרו במנחות אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. ר"ל יומי מן התורה. ואמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. כלומר ספירת השבועות אינה אלא זכר למקדש. ולכך לא הי' מונה שבועות עם ברכת

הימים וכו' עכ"ל עיי"ש וזו היא ג"כ דעת הרמ"ה ז"ל בכתאב אל רסאייל (עמוד קנ"א). ולפ"ז י"ל דלזה נקט הר"א הזקן ז"ל ספירת הימים משום דספירה זו היא מ"ע דאורייתא גם בזה"ז משא"כ ספירת השבועות דאינה נוהגת מדאורייתא אלא בזמן שבהמ"ק קיים. והשתא אין מונין השבועות אלא זכר למקדש בעלמא:

הן אמת דע"כ אי אפשר לומר דהר"א הזקן ז"ל קאי לגמרי בשיטת רבינו ירוחם ז"ל. דהא לרבינו ירוחם ספירת הימים והשבועות שתי מצות בפ"ע נינהו. ובזמן הבית מברכין על כל אחת ברכה בפ"ע. והרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קס"א) הביא ראי' דספירת השבועות והימים אינם אלא מצוה אחת. ממה שלא תקנו על כל אחת ברכה בפ"ע עיי"ש. אבל לר"י באמת בזה"ב היו מברכין על כל אחת ברכה לעצמה. אלא דבזה"ז דספירת השבועות אינה אלא משום זכר למקדש כללוה בברכה אחת עם ספירת הימים. אבל מעיקר דינא שתי מצות מיוחדות בפ"ע נינהו. וא"כ אם זהו דעת הר"א הזקן ז"ל הי' לו למנות גם ספירת השבועות במספר העשין בפ"ע. אלא דלזה י"ל דבזה ס"ל להר"א הזקן כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דמצוה אחת הן. ובאמת גם בזה"ב לא היו מברכין אלא ברכה אחת על שתיהן. ואעפ"כ כיון דתלה הכתוב מספר השבועות בעומר ס"ל כדעת רבינו ירוחם דבזה"ז מדאורייתא אין צריך לספור השבועות אלא משום זכר למקדש בלבד. ולהכי לא הזכיר במנין העשין אלא ספירת הימים שהיא עיקר המצוה ונוהגת לעולם אפי' בזה"ז מדאורייתא:

איברא דעיקר דברי רבינו ירוחם תמוהים אצלי טובא במש"כ דדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו. והכריח כן ממה שאין מברכין על הכריכה דליל פסח ועל ערבה דשביעי של חג. וזה תמוה לענ"ד דאדרבה מהתם מבואר להדיא איפכא. דהרי מה שאין מברכין על הכריכה לאו משום דלא הויא אלא זכר למקדש הוא. אלא משום שכבר ברך על המצה ועל המרור כל אחד בפ"ע. ובזה כבר יצא י"ח ואי אפשר לו לחזור ולברך על הכריכה. וגם כבר מלא כריסו ממנו ואיך יחזור ויברך עליו ומה שאין מברכין על הערבה. הרי מבואר להדיא בפרק לולב וערבה (סוכה מ"ד ע"ב) דהיינו משום דאינה אלא מנהג נביאים. ואמנהגא לא מברכינן. דאמרינן התם אמר אייבו הוה קאימנא קמי דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמי' שקיל חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא. וכן אמרינן התם ברב דשקיל חביט ולא בריך. משום דקסבר מנהג נביאים הוא עיי"ש. ומבואר דלמ"ד יסוד נביאים הוא אע"פ שאינו אלא זכר למקדש בעי ברכה. ועי' בפירש"י ותוס' ושאר ראשונים שם. ברבינו ירוחם גופי' (נתיב שמיני ח"ג). ועוד דהרי לולב טעון ברכה כל שבעה. אע"ג דאינו אלא מתקנת ריב"ז זכר למקדש כמבואר

במתניתין (בפרק בתרא דר"ה ל' ע"א. ובסו"פ לולב הגזול מ"א ע"א) עיי"ש. ומיהו עיקר דברי רבינו ירוחם אפשר לקיים ולא מטעמו. אלא עפמש"כ התוס' (סופ"ב דמגילה כ' ע"ב) סוד"ה כל הלילה וכו' וז"ל ואחר שבירך על הספירה אומר יהי רצון שיבנה וכו'. מה שאין כן בתקיעת שופר (ר"ל בתקיעת שופר דיוה"כ שאינו אלא זכר ליוה"כ של יובל) ולולב. והיינו טעמא לפי שאינה אלא הזכרה עתה לבנין בהמ"ק. אבל לשופר ולולב יש עשייה עכ"ל עיי"ש. וראיתי בדרישה (סוף סי' תפ"ט) שהעתיק בדברי התוס'. משא"כ בשופר ולולב שהן מצות עשה עיי"ש. כנראה שמפני שהוקשה לו דשופר ולולב גם בזה"ז מדאורייתא נינהו. ולא משום זכר למקדש בעלמא נינהו. ולכן הבין בכוונת התוס' דאין ה"נ דרצו לומר דיש בהן עשה מה"ת גם בזה"ז ולא משום זכר למקדש בלבד עבדינן להו. אבל זה תמוה דא"כ מאי ס"ד מעיקרא ודקרי לה מאי קרי. גם אמאי לא הזכירו אלא שופר ולולב ולא סוכה ושאר מ"ע. וגם אין לשון התוס' משמע כדבריו כלל. אבל פשוט דכוונת התוס' כמש"כ לשופר דיוה"כ. וכן לולב שאחר יום ראשון דאינו אלא זכר למקדש מתקנת ריב"ז. וראיתי מי שכתב דבשופר כוונת התוס' לתקנת ריב"ז שכשחל ר"ה להיות בשבת יהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד משחרב בהמ"ק. אף דבזמן המקדש לא היו תוקעין אלא במקדש ולא במדינה. כדתנן (ריש פרק בתרא דר"ה). וס"ל להתוס' כדעת הרי"ף דגם בזה"ז נוהגין כן בב"ד מובהק כמבואר שם. אבל זה לא יתכן כלל דההיא לא משום זכר למקדש הוא כלל. ולא נזכר בזה בשום דוכתא זכר למקדש כלל. דהא מדאורייתא אין חילוק בין מקדש למדינה. אלא דמדרבנן גזרו במדינה משום שמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר. ומשחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שלא לבטל לגמרי מ"ע דשופר כשחל ר"ה להיות בשבת והתיר מיהת בכל מקום שיש ב"ד מטעם שכתבו התוס' ושאר ראשונים שם עיי"ש. אבל מיהת מ"מ לא שנא בחול ול"ש בשבת תקיעת שופר מצות עשה דאורייתא בגבולין כבמקדש. בין בזה"ב בין בזה"ז ולא שייך בזה זכר למקדש כלל. אבל פשוט דכוונת התוס' היא כדכתיבנא. דתקיעת שופר ביוה"כ אינה אלא זכר למקדש בזמן שהיובל נוהג לפמש"כ התוס' (ריש פ"ק דמגילה ד' ע"ב) ובהלכות הרי"ץ אבן גיאת ז"ל (סוף הלכות יוה"כ) ובסוף הלכות יוה"כ להר"ב העיטור ז"ל בשם רבינו האי גאון ז"ל. וכ"ה בשאר ראשונים. ועי' ג"כ בטור וב"י (או"ח סי' תרכ"ד) עיי"ש. ולזה כתבו התוס' לחלק בין ספירה דלית בה שום עשייה ואין בה אלא הזכרה בעלמא. לשופר ולולב דיש בהן עשיית מעשה בידים. ומעתה לפ"ז אפשר לומר הכא נמי לענין הברכה. דאע"ג דבלולב שאינו אלא זכר למקדש מברכין עליו. מ"מ ספירה שאין בה אלא הזכרה בפה בעלמא לא תקנו עלי' ברכה בזה"ז שאינה אלא זכר למקדש. ובפרט

שאפשר לכוללה בברכה אחת עם ספירת הימים דמדאורייתא. כן אפשר לקיים עיקר שיטת רבינו ירוחם ז"ל ולא מטעמי'. אבל דברי רבינו ירוחם תמוהים אצלי טובא:

וכבר ראיתי לרבינו ישעי' הזקן ז"ל מטראני בספר המכריע (סוף סי' כ"ט) שכתב וז"ל ואע"פ שהוא עכשיו אינו אלא זכר למקדש (כצ"ל ושם ט"ס עיי"ש). חייב לברך מידי דהוי אלולב כל שבעה שהוא זכר למקדש עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר הרגיש בסברא זו של רבינו ירוחם. דכיון שאינה אלא זכר למקדש יש מקום לכאורה לומר שאין בה ברכה. ודחאה מההיא דלולב כדכתיבנא. אלא שראיתי להערוך (בערך זכר הראשון) שכתב וז"ל זכר למקדש כהלל. פי' בזמן שבהמ"ק הי' קיים הי' הלל מברך במצה על אכילת מצה. ועל המרור על אכילת מרור. וכורך מצה ומרור ואוכל בבת אחת. כיון דשניהם מה"ת אין זה מבטל את זה. אבל בזמן הזה וכו' אסור לאכלן בבת אחת. דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא. הילכך אוכל זה בעצמו וזה בעצמו. ואח"כ אוכלן בב"א זכר למקדש כשהי' בהמ"ק קיים. כיון דשניהם מדאורייתא שמותר לעשות כן כהלל. וכיון דכבר ברכנו וזו אכילה לזכרון בעלמא לא מברכינן עלה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה דבריו מגומגמים ותמוהים. דמאחר שכתב דלהכי לא מברכין על הכריכה משום שכבר ברכנו. למה הוצרך להוסיף עוד דמשום דזו אכילה לזכרון בעלמא לא מברכינן עלה. ותיפוק לי' שכבר ברכנו על מצה והמרור והיכי נחזור ונברך עליהן:

וראיתי להרב חק יעקב (בסי' תע"ה ס"ק י"ב) שהביא דברי הערוך אלו בלשונו. והשמיט מש"כ הערוך דכבר ברכנו. ולא העתיק בשם הערוך אלא מש"כ כיון דאכילה זו לזכרון בעלמא לא מברכינן עלה עיי"ש. כנראה שמשום שהוקשו לו דברים אלו ולא היו מובנים אצלו חשבן לט"ס. ולכך השמיטן מלשון הערוך. אבל זה לא יתכן. ולכן נראה בכוונת הערוך. ע"פ מאי דצריך להבין לכאורה במאי דאמרינן (בסוגיא דפרק ע"פ קט"ו ע"א) והשתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן וכו'. והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל עיי"ש. והרי כיון דמדינא עבדינן הכי משום דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן. א"כ אין זה משום זכר למקדש בלחוד. ומאי האי דקאמרינן עלה זכר למקדש כהלל. אבל נראה פשוט דהיינו משום דאף להלל לא בעינן לאכלן בכריכה בב"א אלא בזמן המקדש עם אכילת הפסח. דהרי לא נפק"ל להלל הכי אלא מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו דכתיב באכילת הפסח. וא"כ אין לנו אלא במצה ומרור הנאכלים עם הפסח. בין לדעת הסוברים כרש"י ורשב"ם שם. שהי' כורך פסח מצה ומרור כאחת. ובין לדעת הרמב"ם וכן דעת הערוך שמצה ומרור בלבד היו בכריכ' כאח' והפסח נאכל אח"כ בפ"ע. עכ"פ הך קרא לא כתיב אלא באכילת מצה ומרור שעם

אכילת הפסח. שכך היא מצות אכילת הפסח לאכלו על מצות ומרורים. ועל אכילה זו הוא דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. דמשמע לי' להלל מינה דצריך שיהיו בכריכה בב"א. אבל כשאינו אוכל פסח. וכגון ערל וטמא ומי שהוא בדרך רחוקה אפי' בזמן הבית. להסוברים דמרור מ"ע בפ"ע היא אפי' בלא פסח. או בזה"ז להרמב"ם וסייעתו אפי' להלל. ליכא שום מצוה בכריכה כלל. וכן מבואר בפירש"י ורשב"ם שם. שכתבו וז"ל זכר למקדש כהלל כמו שהי' עושה הלל בזמן שבהמ"ק קיים שהיו אוכלים פסחים עכ"ל עיי"ש. והיינו כמש"כ דגם להלל אין מצוה בכריכה אלא במצה ומרור שעם אכילת הפסח. ואנן השתא דלית לן פסח לא עבדינן הכי אפי' להלל. אלא משום זכר למקדש בלחוד. וכ"כ בב"ח (סי' תע"ה סעי' ו' וסעי' ז') עיי"ש. וכ"כ בלבוש שם עיי"ש בדבריהם:

ומעתה נראה דזו היא כוונת הערוך דלהכי אכיל לכריכה בלא ברכה. משום דמצד אכילת מצה ומרור ודאי לא שייכא ברכה. שהרי כבר ברכנו על אכילת מצה ועל אכילת מרור. ויצאנו ידי חובתנו בעיקר המצוה. ומה"ט כתבו בספר המנהיג ובטור (סי' תע"ה) דאין להפסיק בשיחה בין אכילת מצה ומרור לכריכה משום דהברכה קאי גם על הכריכה עיי"ש. אלא שהי' מקום לומר דאכתי כיון דאכלינן הכריכה משום זכר למקדש כהלל וזו מצוה בפ"ע היא. כדגמרינן מקרא (ריש פרק בתרא דר"ה וסוף פרק לולב הגזול) דמצוה למיעבד זכר למקדש עיי"ש. א"כ משום מצוה זו עצמה שייכא ברכה על שצונו לעשות זכר למקדש. ולזה כתב הערוך דמשום זכרון בעלמא לא תקנו ברכה. כן נראה כוונת הערוך.

עכ"פ מבואר דדעת הערוך כרבינו ירוחם ז"ל דמצוה דאינה באה אלא משום זכר למקדש אין מברכין עלי'. וא"כ דבריו תמוהים ג"כ מההיא דמברכינן אלולב כל שבעה זכר למקדש. ומיהו נראה בזה עפמש"כ בתוס' רי"ד (בסוכה מ"ד ע"ב) וכ"כ בפסקיו (פ"ד מהלכות סוכה) וז"ל חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא. אלמא מכאן מוכח שאין מברכין על המנהג. ואי קשיא והא מאי דמפטרין בשבת במנחה מנהגא היא ולא חובה וכו' ומברכין עלי'. כדאמרינן בפרק במה מדליקין וכו'. אלמא מברכין על המנהג. ובפרק בתרא דתענית אמרינן רב איקלע לבבל חזינהו דקרו הלילא בריש ירחא סבר לאפסקינהו וכו'. אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם. ונוהגין כל העם לברך לקרוא את ההלל. נראה לי לומר כל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו מברכין על אותו מנהג כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה. וכגון ההלל שנוהג חובה בגולה כ"א ימים. והוסיפו לנהוג גם בר"ח. מברכין על אותו המנהג וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז אף אנן נימא לדעת הערוך. דאע"פ שאין מברכין על דבר שאינו אלא זכר

למקדש בלבד. מ"מ שפיר מברכין אלולב כל שבעה. דדוקא בכריכה. דבזה"ז ליכא שום חובה בכריכה אלא משום זכר למקדש לבד. לא תקנו בה ברכה. אבל לולב דגם בזה"ז נוהג מיהת חובה מדאורייתא ביום ראשון. אלא דמשום זכר למקדש הוסיפו ליטלו כל שבעה שפיר מברכינן:

ועפ"ז יתבארו ג"כ דברי רבינו ירוחם ז"ל. דס"ל דספירת השבועות ענין אחר הוא ולא שייך לומר בה דהו"ל רק כהוספה לספירת הימים. דגם בזה"ב ס"ל לרבינו ירוחם דספירת השבועות מ"ע בפ"ע היא לגמרי משום העומר כמבואר בדבריו. והילכך ס"ל דלא מברכיני עלה השתא דאין בה חובה בזה"ז כלל אלא משום זכר למקדש בלבד. דומיא דכריכה בליל פסח. ועפ"ז תתבאר ג"כ ראייתו מערבה דשביעי של חג. דאע"ג דהתם מנהגא הוא מ"מ שפיר מייתי ראי' משם. דהרי באמת גם על מנהגא מברכין. כמו בהלל דר"ח ואפטרתא דשבת במנחה. אלא משום דלית בה אלא מנהגא לבד אין מברכין. משא"כ בהלל דר"ח ואפטרתא דמנחה שאינן אלא הוספה על החובה וכמש"כ בתוס' רי"ד. וא"כ הכא נמי במאי דאינו אלא זכר למקדש לבד איכא למימר דלא תקנו בה ברכה. איברא דמלישנא דרבינו ירוחם לא משמע הכי. וגם אכתי יש לתמוה דא"כ היכי מוכיח התם מדחביט חביט ולא ברך. דקסבר מנהג נביאים הוא. ומאי ראי' ודילמא לעולם אימא לך יסוד נביאים הוא והא דלא בריך משום דאינו אלא משום זכר למקדש לבד. ולדברי הערוך אפשר לומר דס"ל דגם ערבה דשביעי לא חשיבא אלא כהוספה לחובה. משום דאיכא ערבה דלולב דיש בה חובה. משא"כ למ"ד מנהג נביאים לא מברכינן מטעם דלא מברכינן אמנהג כהאי דלא הוי אלא טלטול בעלמא. וכמש"כ התוס' שם ושאר ראשונים עיי"ש. אבל לדברי רבינו ירוחם לא יתכן לומר כן. דא"כ מאי מייתי ראי' מהתם. גם נראה דלהערוך אפשר לחלק ולומר דדוקא בכריכה דגם בזמן הבית לא היתה מצוה בפ"ע אלא תנאי במצוה דאכילת מצה ומרור שתהי' באופן זה. ולא היו מברכין גם אז אלא על אכילת מצה ומרור כדמברכינן השתא. אבל לא על מצות הכריכה. משא"כ בערבה דהו"ל מצוה מצד עצמה. ובודאי בזה"ב היו מברכין עלי'. והילכך גם אנן השתא אילו היתה יסוד נביאים אע"פ שאינה אלא זכר למקדש שפיר הו"ל לברך עלי'. אלא משום דס"ל דאינה אלא מנהג נביאים לא מברכינן עלי'. אבל לרבינו ירוחם לא יתכן לומר כן כמבואר. ולכן דברי רבינו ירוחם ז"ל צ"ע אצלי כעת. גם דברי הערוך עדיין צ"ע לכאורה דמשום מצות הכריכה מצד עצמה בלא"ה לא שייכא ברכה. דכיון דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן הו"ל ספק ברכה. דהא לרבנן גם בזה"ב ליכא מצוה בכריכה. וקיי"ל דלא מברכינן על הספק. ואפי' לדעת הסוברין דמברכינן על הספק כמבואר (בפ"ב דשבת ובפרא"ד)

ברא"ש ובר"ן ושאר ראשונים. היינו דוקא במצוה דאורייתא. כגון נולד מהול וכיו"ב. אבל לא במצוה דכריכה בזה"ז דאפי' להלל אין בה אלא משום זכר למקדש דמדרבנן בעלמא וצ"ע כעת ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ שפיר אפשר לומר דגם דעת הר"א הזקן ז"ל בעיקר הדבר כדעת רבינו ירוחם בזה וכמו שביארנו. ולכן לא הזכיר אלא ספירת הימים בלבד משום שנוהגת גם בזה"ז מדאורייתא. ואפשר שזו היתה ג"כ דעת הרמב"ם במנין המצות הקצר שלו (עשין קס"א). וכן בקצור מנין המצות להסמ"ג (עשין ר') שלא הזכירו ג"כ אלא ספירת הימים בלבד עיי"ש. אלא דהרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול נראה שחזר בו וכמו שיתבאר לפנינו:

אבל דברי רבינו הגאון ז"ל שהזכיר רק ספירת השבועות בלבד. ונמשך אחריו ג"כ באזהרות אתה הנחלת. הוא תמוה טובא לכאורה. אמנם לאחר העיון נראה דלאו יחידאה נינהו בדבר זה. דגם הרמב"ם במנין המצות שבריש הלכות תמידין ומוספין כתב (במצוה י"ט) וז"ל לספור כל איש ואיש שבעה שבועות מיום הקרבת העומר עכ"ל. וכ"כ (בפ"ז מהלכות תו"מ הלכה כ"ב) וז"ל מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות. ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמשים יום עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דעיקר המצוה אינה אלא מספר השבועות דזה מפורש בתורה בהדיא. ולכן לא הזכיר במנין העשין שבריש ההלכות שם אלא מספר השבועות בלבד. וגם בהלכותיו לא הזכיר במצות עשה אלא מספר השבועות. אלא שכתב דמצוה נמי למנות הימים עם השבועות. והיינו מדאמר אביי (במנחות ושאר דוכתי) מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי. וזה לא נפק"ל אלא מדרשא משום דלפום פשטי' דקרא לא אשכחן אלא ספירת שבועות בלבד. דמאי דכתיב תספרו חמשים יום. מלבד מאי דלריב"ז (במנחות ס"ה ע"ב) מאי דכתיב חמשים יום היינו ג"כ ספירת שבועות אלא משום דזמנין שהם שבועות כסדרן. כגון שחל יו"ט להיות בשבת. ובזה מיירי קרא דכתיב שבע שבתות. דהספירה מתחלת ביום ראשון ומסיימת בשבת. וזמנין שאין השבועות כסדרן. וכגון ביו"ט שחל להיות באמצע השבוע. ועל זה הוא דכתיב תספרו חמשים יום. שאין השבועות כסדר הימים וכן לרבי יוסי ב"ר יהודה התם אין הכרח מהך קרא לספירת הימים עיי"ש. בלא"ה כיון דאין סופרין אלא מ"ט יום והא דכתיב חמשים היינו כמו שפירש"י (בפרשת אמור) לפי פשוטו עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמשים תספרו ומקרא מסורס הוא. או דחמשים יום קאי אדלקמי' חמשים יום והקרבתם עיי"ש. וכן פירשו התוס' במנחות שם. ובסמ"ג (עשין ר') עיי"ש. וא"כ אין לנו בקרא אלא ספירת השבועות בלבד. אלא דאביי דריש מדיוקא

דקרא גם ספירת הימים. אבל אין לנו מפורש בכתוב אלא מספר השבועות. ומהאי טעמא לא הביאו העשה אלא לספירת השבועות. ואפשר דס"ל דספירת הימים אינה מעכבת כלל. ורק למצוה אמרו דמצוה לממני יומי. וכן ריהטא לשון הרמב"ם ז"ל שם. והיינו משום דהכי משמע קרא דעיקר המצוה אינו אלא ספירת השבועות. וכן מתבאר מדברי השאילתות (פרשת אמור שאילתא ק"ז) שכתב וז"ל דמחייבין דבית ישראל למימני שבעה שבועי משיתסר בניסן דהוא יומא דבתר יומא קמא דפיסחא דבגוי' מקרבינן עומר דכתיב וכו'. וצריכנן למימני מאורתא דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה וכו' ואמר אבי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבעיקר החובה לא כתב אלא ספירת השבועות. אלא דבתר הכי הביא מדאביי דמצוה נמי למימני יומי בהדי שבועי. ומשמע דלמצוה בעלמא הוא. ולא חובה כספירת השבועות. וכן מתבאר מדברי הבה"ג (הלכות עצרת) ומהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל (סוף הלכות פסח) עיי"ש. וכן ראיתי להסמ"ק (סי' קמ"ה) שכתב וז"ל לספור שבעה שבועות דכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות ואמרו רבותינו מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי דכתיב תספרו חמשים יום. וזהו עד יום חמשים. ולא נאמר יום חמשים אלא להבאת הקרבן עכ"ל עיי"ש. הרי דבעיקר המצוה לא כתב אלא ספירת השבועות. ואח"כ הוא שהביא מדברי רבותינו דאיכא נמי בספירת הימים מצוה. וקצת דבריו מגומגמים במה שסיים דלא נאמר יום חמשים אלא להבאת הקרבן. דא"כ אין לנו שום רמז בהך קרא לספירת הימים. וביותר לפמש"כ רבינו פרץ ז"ל בהג"ה שם על זה וז"ל וגם מתוך הפשט יש להוכיח דחמשים יום לא קאי אתספרו. דהרי יש טפחא בתספרו. אלא קאי ארישא דקרא דכתיב עד ממחרת השבת השביעית. כלומר שהוא יום חמשים. וכי היכי דהספירה לא קאי אממחרת השבת. דהא כתיב עד ממחרת. דמשמע עד ולא עד בכלל כדכתיב לעיל שבע שבתות תמימות תהיינה. הכי נמי לא קאי ספירה איום חמשים. והוי כאילו הי' כתוב עד ממחרת השבת שהוא חמשים יום תספרו. וכ"ת למה הוצרך הכתוב לכתוב חמשים יום כלל כיון דלא קאי אספירה. וכי צריך להודיענו כי ממחרת השבת הוא יום חמשים. י"ל דהוצרך לכתבו כדי לסמוך עליו והקרבתם וגו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב רבינו בחיי (בפרשת אמור) עיי"ש. וא"כ איזה רמז יש כאן על ספירת הימים כיון דחמשים יום לא קאי אתספרו. ותספרו לא קאי אלא אספירת השבועות דלעיל מיני'. דלהכי כתיב טעם מפסיק על תספרו. ועל מילתא דאביי גופי' לא קשה. דאפשר לומר דס"ל לאביי דחמשים יום קאי אתספרו אלא דנקט קרא מספר הסמוך. וכמש"כ בעל העיטור (סוף הלכות חו"מ) וכ"כ הרא"ש (סוף ערבי פסחים)

עיי"ש. וגם י"ל דאע"ג דודאי תספרו אדלעיל מיני' קאי. וחמשים יום לא קאי אתספרו אלא אוהקרבתם מ"מ מדסמיך תספרו לחמשים יום דריש אביי דמצוה נמי למימני יומי. אבל לשון הסמ"ק הוא מגומגם. שערבב פשטי' דקרא עם דברי אביי כאחד והם דברים סותרים זא"ז. ואולי אפשר דכוונת הסמ"ק לומר דס"ל לאביי דאע"ג דלשון חמשים יום לא נאמר אלא להבאת הקרבן. מ"מ קאי נמי אתספרו. והו"ל כאילו כתיב תספרו עד חמשים יום. ומדנקט נמי ימים בהדי ספירה דריש מינה אביי דמצוה נמי למימני יומי. וכן משמע מלשון הסמ"ק ואין להאריך. ועכ"פ מבואר מדברי הסמ"ק דעיקר המצוה אינה אלא ספירת השבועות המפורשת בקרא בהדיא וספירת הימים לא נפק"ל אלא מדרשא בעלמא. אבל לפום פשטי' דקרא אין לנו אלא ספירת השבועות בלבד. ומה"ט נמי במנין המצות הקצר של הסמ"ק בראש ספרו לא כתב אלא ספירת השבועות בלבד עיי"ש. ודברי החנוך מגומגמים אצלי. דבמנין. המצות הקצר שלו שבריש ספרו (מצוה ש"ו) לא כתב אלא ספירת השבועות בלבד. אבל בפנים ספרו (בפרשת אמור) נראה דס"ל דספירת הימים היא עיקר המצוה עיי"ש בדבריו:

וראיתי להרי"ף (סוף פסחים) שכתב וז"ל ומיחייבין למימני יומי דשבעה שבועות מאורתא דחמיסר בניסן נגהי שיתסר. דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת וכו'. וכי היכי דמצוה למימני יומי הכי נמי מצוה למימני שבועי דאמר אביי וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דספירת הימים היא עיקר המצוה. ואביי הוא דחידש לומר דאיכא נמי מצוה בספירת השבועות. והיינו משום דמאי דכתיב בקרא שבעה שבועות יש לפרש ימים של שבעה שבועות. ונראה שהוכרח לזה מדחזינן דאמימר מני יומי ולא מני שבועי משמע דיומי עיקר. דאל"כ איפכא הו"ל למימני שבועי ולא יומי. ואפשר דהיינו משום דס"ל כשיטת רבינו ירוחם. דיומי גם בזה"ז דאורייתא. משא"כ שבועי דבזה"ז אינו אלא זכר למקדש. ולכן כתב הרי"ף ספירת הימים עיקר. דידוע דרכו של הרי"ף לכתוב בהלכותיו רק מה שנוהג בזה"ז. ובזה"ז הימים מה"ת. והם עיקר. אלא דמ"מ פסק כאביי דגם השבועות מצוה למנות מיהת זכר למקדש. ואמנם אין דעת הגאונים ז"ל כן כדכתיבנא. ומהא דאמימר מני יומי ולא מני שבועי. נראה דס"ל דאין הכרח. דאדרבה להכי מני יומי ולא שבועי כדי לעשות היכר דלא מדאורייתא הוא ואינו אלא זכר למקדש. דאילו הוה מני שבועי ולא יומי הוה אפשר לומר דהיינו משום דהכי עיקר המצוה מדאורייתא. משום דאין לנו מפורש בקרא אלא ספירת השבועות בלבד וכמו שנתבאר. ואפי' בזמן המקדש ליכא מצוה אלא בספירת השבועות לחוד ודלא כדרשא דאביי. ולזה מני אמימר יומי ולא שבועי. דבזה נדע דהיינו משום דבזה"ז אין הספירה

אלא זכר למקדש. ועכ"פ לפ"ז אתי שפיר דברי רבינו הגאון ובעל אתה הנחלת שלא הזכירו אלא ספירת השבועות. איברא דאין זה מספיק כ"כ. דמ"מ כיון דמצוה נמי איכא מדאורייתא בספירת הימים. לא הו"ל לדקדק בלישני' למינקט ספירת השבועות לחוד. וטפי הו"ל למכתב ספירה סתם. שכולל בין ספירת השבועות ובין ספירת הימים:

ולכן נראה לי בזה לפמש"כ המרדכי (סוף פ"ב דמגילה) בשם רבינו אפרים ז"ל וכ"כ הטור (או"ח סי' תפ"ט) בשם י"א. וכן הוא באו"ז (ח"א סי' שכ"ט) בשם רבינו אפרים בר יצחק מרעגנשבורק זצ"ל. שאין צריך למנות הימים רק עד שיגיע לשבוע. כגון היום יום אחד עד שיגיע לשבעה ימים. ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד. וביום השמיני יאמר היום שבוע אחד ויום אחד. עד שיגיע לי"ד יאמר היום ארבעה עשר יום שהם שני שבועות וכן לעולם עיי"ש. וכן נראה מדברי הרי"ץ אבן גיאת ז"ל (בהלכות חדש וסה"ע) שכתב וז"ל ומברכין על סה"ע בעמידה וכו' היום יום אחד ומוסיפין והולכין עד שבעה ואומר שהם שבוע אחד. וכן כל שבוע ושבוע עד משלם שבעה שבועות. דאמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבוע. עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא מדבריו ז"ל דגם בכל שבוע ושבוע מתחיל בתחילת השבוע היום יום אחד. דבשבוע שני אומר היום שבוע אחד ויום אחד. ובשבוע שלישי מתחיל ואומר היום שני שבועות ויום אחד וכן לעולם. וכסברת רבינו אפרים. ולפ"ז נראה דמאי דאמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. היינו לומר דודאי אין לנו בקרא אלא ספירת השבועות בלבד. אלא דאתי אביי לפרושי דלא תימא שאין צריך למנות אלא כל שבוע ושבוע כאחד. דהיינו שיאמר בסוף השבוע היום שבוע אחד ובסוף שבוע שני היום שני שבועות וכן כולם. אלא דצריך שיספור ג"כ הימים של כל שבוע ושבוע. אבל ודאי אין צריך למנות הימים כסדרן שביום שמיני יאמר היום יום שמיני. ובתשיעי יאמר היום יום תשיעי. עד סוף מ"ט. משום דאין לנו ספירת ימים בקרא. אלא ספירת שבועות הוא דכתיב. אלא שצריך למנות השבועות לא כל שבוע ושבוע בפעם אחת. אלא מונה הימים של כל שבוע מיום ראשון עד יום השביעי. ואז אומר היום יום שביעי שהם שבוע אחד. וכן בכל שבוע. ונראה דזו היא כוונת הר"ב העיטור שכתב (בסוף הלכות חו"מ) וז"ל אמר אביי מצוה למימני יומי יומי דשבוע (כצ"ל עיי"ש) דשלמי מצוה שבעה שבועות עכ"ל עיי"ש. והדברים אינם מובנים לכאורה. והמגיה שם חיסר והותיר בהג"ה מרובה. עד שהפרוץ מרובה על העומד עיי"ש. אבל הכוונה פשוטה ע"פ מש"כ. דרצונו לומר דמצוה למימני יומי דקאמר אביי אין פירושו שיספור הימים כסדרן מיום ראשון עד מ"ט. באופן שתהי' להימים ספירה בפ"ע. אלא יומי דקאמר היינו יומי דשבוע. ואין לנו אלא ספירת השבועות בלבד. וספירת

הימים אינה אלא להשלים ספירת השבועות וכמו שביארנו. דמצות ספירת השבועות כך היא למנות כל שבוע מתחילתה עד סופה יום יום:

ועפ"ז יתבארו לנו על נכון דברי הגאונים שהביא הרי"ץ אבן גיאת ז"ל בהלכותיו שם וז"ל. מר רב יהודאי כך אמר. היכא דלא מנא עומר ליליא קמא לא ימנה בשאר לילוותא. מאי טעמא דבעינן שבעה תמימות וליכא. אבל בשאר לילוותא אי איכא דלא מנא מאורתא מני ביממא. ואמר מר רב סעדיה שכח ולא בירך על ספירת העומר בכל לילות שבין פסח לעצרת מברך בלילה שלאחריו. חוץ ממי שלא בירך לילה הראשון שאינו מברך בשאר הלילות כלל דבעינן תמימות וליכא וכו'. ונשאל מרבינו האי על הא דרב יהודאי ורב סעדיה והשיב אנחנא לא חזינא טעמא דמאן דאמר משום לילה הראשון בעינן שבע שבתות תמימות וליכא וכו'. מה לי ראשונה מה לי שניי' ושלשית וכו'. ועוד מכדי תרי קראי אינון כל חד וחד באפי' נפשי' לחודי' קאים. תספרו חמשי' יום. ושבעה שבועות תספר לך. ורבנן אמרי אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. והאי מאן דטעה יום אחד ולא מנה אשכחן לי' רווחא אית לי' (כצ"ל עיי"ש) תמימות. מאן דלא טעה לענין שבועי. אלא כד מטא יום שביעי אמר יומא דין שלים חד שבוע וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה הקושיא הראשונה של רבינו האי גאון ז"ל. כבר תי' לנכון הרי"ץ אבן גיאת שם לקמן. דמדקתני בברייתא יכול יקצור ויספור ויביא ביום ת"ל תמימות תהיינה. אימתי אתה מוצא תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב. הא למדת שאם לא מנה מבערב אע"פ שמנה לאחר מכאן לא עלו בידו תמימות עיי"ש. אלא שהרי"ץ אבן גיאת סיים שם דאע"ג דמקור דברי רב יהודאי ורס"ג מההיא ברייתא. מ"מ אין הכרח משם דתמימות מעכב אף בדיעבד שלא למנות בשאר הלילות עיי"ש. אבל לענ"ד לא ידעתי מהיכא תיתי נימא שלא לעכב. ואולי אפשר דס"ל דכיון דבעניינא דקדשים כתיב בעינן שנה עליו הכתוב לעכב כבקדשים. כדאמרי' כיו"ב סו"פ או"ב עיי"ש. וכיון דכאן בספירה לא שנה עליו הכתוב אין לנו לומר שיהא מעכב. ובאו"ז (ח"א סוף סי' שכ"ט) נסתפק בזה אם תמימות מעכבות ומסקנתו שם דמעכבות עיי"ש. וראיתי בשבולי הלקט ובתניא (בהלכות סה"ע) שהביאו בשם תשו' הגאונים ז"ל שכתבו וז"ל. מאן דאישתלי ולא בירך בלילה הראשון מברך בליל שני וכו'. ואי משום תמימות בשבועי הוא דאיתמר. דאמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. ועוד כיון דקא מני שני ושלישי לא נפיק מכלל תמימות עכ"ל עיי"ש. ולכאורה תמוה היכי חשיב תמימות במאי דמני שני ושלישי. והרי בהדיא מבואר בברייתא דאין תמימות אלא כשמתחיל למנות מבערב. וכ"ש כשאינו מונה באותו יום כלל אלא מתחיל למנות בשני או בשלשי. אבל נראה

דס"ל דתמימות על כל ספירה וספירה של כל יום בפ"ע קאי. והילכך כשלא התחיל למנות מבערב נמצא דאין ספירת אותו היום תמימה. וזהו דקאמר בברייתא אימתי אתה מוצא תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב. אבל מ"מ לא הפסיד אלא אותה ספירה של אותו יום בלבד. דאין הספירות מעכבות זא"ז. ויכול למנות בשני מבערב או בשלישי. וכן נראה בהדיא דעת רבינו ישעי' מטראני הזקן (בס' המכריע סי' כ"ט). והובא ג"כ בשבולי הלקט שם שכתב וז"ל ומש"כ דאי לא מנא בלילא קמא דלא מני בשאר לילואתא דבעינן תמימות וליכא. אינו נראה לי. דא"כ ה"ה בשאר הלילות וכו'. אלא ודאי לא אמר רחמנא תמימות אלא שיתחיל מניינם מבערב. ולא שיעכבו זא"ז וכו'. גם מש"כ דבשאר לילואתא היכא דלא מנה מאורתא מני ביממא ושפיר דמי. אינו נראה דעל כל הימים כתיב תמימות. וכי היכי דספירת יום ראשון אינה כשרה אלא בלילה. ה"נ ספירת כל הימים אינה כשרה אלא בלילה עכ"ל עיי"ש. והדבר מבואר דכוונתו כמש"כ. וזהו שכתבו בתשו' הגאונים דכיון דקא מני בשני ובשלשי לא נפיק מכלל תמימות. אבל זה תמוה לענ"ד טובא. דהרי בקרא לא נזכרו ספירות דנימא דתמימות קאי עלייהו. אלא שבע שבתות תמימות הוא דכתיב. דמבואר דעל השבתות דהיינו השבועות הוא דקאי. לספור שבועות תמימות. וא"כ פשיטא כשלא מנה יום אחד שוב אין אותו השבוע תמים. שהרי אפי' לא התחיל מבערב אימעיט בברייתא מתמימות כ"ש כשלא ספר כלל באותו יום. וא"כ אפי' את"ל דאין השבועות מעכבין זה א"ז. מ"מ עכ"פ אותו השבוע בטל כולו. ואיך כתבו דאי לא מנה בלילה הראשון מני בשני ובשלשי:

והנראה לי בדעת הנך גאונים והר"י הזקן ז"ל ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דחגיגה י"ז ע"ב) אמר אביי מצוה למימני יומי דכתיב תספרו חמשים יום ומצוה למימני שבועי דכתיב שבעה שבועות תספר לך עיי"ש. ולכאורה צ"ע למה לו להביא ראי' לספירת השבועות מקרא דשבעה שבועות תספר לך דכתיב במשנה תורה (בפרשת ראה). והרי (בפרשת אמור) סמוך מיד להך קרא דתספרו חמשים יום נמי כתיב שבע שבתות תמימות תהינה. וגם הוא מוקדם טובא. ולזה נראה דס"ל דהך קרא דפרשת אמור כיון דמסיים קרא תספרו חמשים יום. משמע דסיפא מפרש לרישא. דלא מיירי קרא דשבע שבתות בספירת שבועות אלא ספירת ימים של שבע שבתות קאמר קרא. דהיינו מ"ט יום:

ובהכי ניחא שפיר מאי דקשה טובא לאביי מנ"ל מצוה למימני יומי כיון דתספרו אדלעיל מיני' קאי וחמשים יום אדלקמי' קאי אוהקרבתם. וכמו שכתבו הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. או כמש"כ בארחות חיים (הלכות סה"ע סי' ד') ובכלבו (סי' נ"ד) דהוו"ל כאילו כתיב עד ממחרת השבת עד חמשים יום עיי"ש. ונמצא שאין לנו בתורה שום מצוה

לספירת הימים. אבל לפ"ז ניחא שפיר. דמ"מ כיון דמסיים קרא בימים משמע לי' לאביי דמזה שמעינן דגם מעיקרא בספירת ימים הוא דמיירי קרא. וכי כתיב שבע שבתות ימים של שבע שבתות קאמר. דאל"כ היכי מסיים קרא וכתב חמשים יום כיון דעד השתא לאו בימים אלא בשבועות עסקינן. והשתא א"כ מצוה למימני יומי שפיר שמעינן מהך קרא דוספרתם לכם וגו' שבע שבתות תמימות. דפירושו ימים של שבע שבתות. אבל ספירת שבועות לא שמעינן אלא מקרא (דפרשת ראה) דכתיב שבעה שבועות תספר לך. וכן מבואר מדברי רבינו האי גאון שהביא הרי"ץ אבן גיאת ז"ל שם דספירת שבועות לא נפקא לן אלא מקרא דשבעה שבועות תספר. וכן מבואר בסה"מ להרמב"ם (עשין קס"א) ובחינוך (מצוה ש"ו) וכן הוא ברוקח (סי' רצ"ד) עיי"ש. וזו היא דעת הגאונים ז"ל בתשו' שם. ולכן כתבו דתמימות קאי על הספירות של הימים. וכן דעת הר"י מטראני הזקן. ונראה דזו היא ג"כ דעת הרי"ף סוף פסחים. ולזה כתב שם ומיחייבינן למימני יומי דשבעה שבועי דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת וכו'. ואח"כ בסוף דבריו כתב וכי היכי דמצוה למימני יומי ה"נ מצוה למימני שבועי עיי"ש. הרי דס"ל דהך קרא דוספרתם לכם וגו' כולו בספירת ימים מיירי. ושבע שבתות היינו יומי דשבע שבתות:

ובהכי ניחא לי מאי דקשה טובא לכאורה דכיון דכל משנה תורה לאוסופי קאתי. אם מצות חדשות שלא נאמרו עדיין בתורה. או להוסיף ביאור על המצות שכבר נכתבו. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (ריש פרשת דברים). והביאו ג"כ החינוך (בהקדמתו לסדר דברים) והר"ב הטורים שם עיי"ש. א"כ כיון דבפרשת אמור כתיבי מצוה דספירת ימים וספירת שבועות אמאי לא נכתבה במשנה תורה אלא ספירת שבועות בלבד. דנמצא דלגרועי קאתי. אבל לפ"ז אתי שפיר דבפרשת אמור לא כתיב אלא ספירת הימים בלבד. ובמשנה תורה אתי לאוסופי ג"כ מצוה דספירת השבועות:

ואמנם דעת רבינו סעדי' גאון ורב יהודאי ז"ל אינה כן. אלא ס"ל דשבע שבתות תמימות היינו שבועות כפשטי' דקרא. וכן מבואר בברייתא דמנחות (ס"ה ע"ב) דאמר ריב"ז כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה הא כיצד. כאן ביו"ט שחל להיות בשבת וכו' עיי"ש. הרי דס"ל דבשבועות ולא בימים מתפרש הך קרא. ומדקאמר עלה התם (לקמן ס"ו ע"א) כולהו אית להו פירכא. אי מדריב"ז דילמא כדאביי דאמר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי הרי דאביי יליף מצוה למימני שבועי מקרא דשבע שבתות תמימות. וכמו שפירש"י שם בד"ה אי מדריב"ז עיי"ש. ובההיא דחגיגה שם ג"כ אין הגירסא כן בש"ס כת"י כמש"כ בדקדוקי סופרים שם עיי"ש. וכן הרמב"ם ז"ל אע"פ שבסה"מ שם הביא ספירת השבועית מקרא דפרשת ראה.

מ"מ בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז הלכה כ"ב) הביאה מקרא דשבע שבתות תמימות עיי"ש. וכן הוא בסמ"ג (עשין ר') ובספר יראים השלם (סי' רס"א) עיי"ש. וא"כ אין לנו תמימות אלא לשבועות ולא לספירה של יום ויום. ושפיר כתבו דמי שלא ברך בלילה הראשון אינו מברך בשאר לילות. וכדקתני בברייתא אימתי אתה מוצא תמימות בזמן שמתחיל מבערב. ונראה דלילה הראשון של כל שבוע ושבוע קאמר גאון ז"ל. ולא אתי אלא לאפוקי שאר ימים של השבוע. שאם לא מנה באחד משאר הלילות יכול למנות ביום דכיון שהתחיל תחילת השבוע מבערב. תמימות קרינן בי' אע"ג שחסר באמצע. דלא כתיב תמימות אלא על השבועות ולא על הימים. ומאי דאקשינן מהא דבמשנה תורה לא נזכרה אלא ספירת השבועות בלבד. ניחא שפיר לפי מה שביארנו דעת הגאונים ז"ל. דלדעתם אין לנו בתורה אלא ספירת שבועות בלבד. ומצוה למימני יומא דקאמר אביי היינו ביומי דשבוע. דלא סגי למנות השבוע בפעם אחת. אלא מצוה למנות כל יום ויום מימי השבוע עד מלאת כל השבוע. והשתא לפ"ז כתיבא שפיר גם ספירת הימים בקרא דמשנה תורה. שהרי כתיב שם מהחל חרמש בקמה תחל לספור. וא"כ הספירה מתחלת מיד מיום ראשון של השבוע. וע"כ מבואר דמצוה למנות גם ימי השבוע. דאל"כ א"א להתחיל למנות אלא בסוף השבוע שיכול למנות שבוע אחד. וכן מקרא דפרשת אמור שפיר שמעינן דמצוה נמי לספור ימי השבוע. מדכתיב תמימות ואימתי אתה מוצא תמימות בזמן שמתחיל למנות מבערב. ונמצא שהוא מונה עד חמשים יום כל יום ויום מימי שבעה שבועות. ועכ"פ מה שהקשו הגאונים על רבינו סעדי' ורבינו יהודאי ז"ל דכיון דמנו שני ושלשי לא נפיק מכלל תמימות לק"מ לפי שיטתם:

והא דהקשו תו וכתבו דאי משום תמימות בשבועי הוא דכתיב. וכוונתם כמו שהקשה רבינו האי גאון ז"ל. דכיון דתרי קראי כתיבי חד בימים וחד בשבועי. כל חד באפי נפשי' לחודי' קאים. וא"כ אפי' את"ל דתמימות לא קאי אלא על השבועות אכתי אין לנו תמימות אלא בשבועות. אבל לא בספירת הימים דלא כתיב בה תמימות. והילכך אע"פ שטעה ולא מנה לילה הראשון אין לו להפסיד בזה ספירת שאר הלילות. והיינו לפי דעתם דס"ל דספירת הימים היא ספירה בפ"ע לגמרי. שכמו שמונין השבועות מאחד עד שבעה כסדרן. הכי נמי מונין הימים כסדרן מאחד עד מ"ט. ומ"מ אין זה ממש כקושית רבינו האי גאון ז"ל. דקושייתו היא דכיון דיומי ושבועי כל חדא באפי נפשי' לחודי' קאים. ושתי מצות מיוחדות בפ"ע לגמרי נינהו. דכל חד נפק מקרא אחרינא. א"כ אפי' את"ל שבמה שטעה ולא מנה יום אחד הפסיד מצוה דספירת הימים. אכתי אין לנו לומר שהפסיד מצות ספירה לגמרי. דהא אכתי לא הפסיד ספירת השבועות דהו"ל מצוה

מיוחדת בפ"ע. ובשבועות לא טעה כלום. ועדיין קרינן בה תמימות. וכד מטא יום שביעי יכול למנות ולומר היום שבוע אחד. דספירת הימים והשבועות לא אשכחן דמעכבי זא"ז. אבל כל זה לשיטתם ז"ל דס"ל דספירת הימים לבד וספירת השבועות לבד. אבל אין דעת רבינו סעדיה ורבינו יהודאי ז"ל כן. אלא כמו שביארנו דאין לנו אלא ספירת השבועות בלבד. וליכא מצוה אלא למימני יומי דשבועי. דפריש לן קרא דספירת השבועות כך היא. וא"כ כשלא מנה לילה אחד דאין כאן תמימות ודאי הפסיד כל השבוע. דאין כאן שבוע תמים ואנן בעינן שבועות תמימות:

ונראה ראי' לשיטה זו מדאמרינן (בפ"ק דר"ה ה' ע"א. ובפ"ב דחגיגה י"ז ע"ב) תשלומין כל שבעה לעצרת מנ"ל. ומשני נפק"ל מדתני רבה בר שמואל אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש מנהו ימים וקדש עצרת מה חודש למנוייו אף עצרת למנוייו. ופירש"י אף עצרת הבאת קרבנותי' באחד ממנוייה והרי היא נמנית ע"י שבועים. שנאמר שבע שבתות תמימות תהיינה עכ"ל. ופרכינן עלה אימא עצרת חד יומא. ומשני אמר רבא אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן. והאמר מר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. ועוד חג שבועות כתיב עיי"ש. ובתוס' שם בד"ה אמרה תורה וכו' הקשו דנהי דשבועי נמי מנינן. מ"מ כיון דמיהת יומי נמי מנינן נימא תפסת מרובה לא תפסת. ואין לנו אלא חד יומא שהוא אחד ממנוייו של הימים. ותי' וז"ל דכיון דמחודש ילפינן אמרי' עצרת לכל מנוייה עכ"ל עיי"ש. וזה תמוה לענ"ד. דבשלמא אם בחודש היו ג"כ יותר ממנין אחד. ומקדשין החודש לכל מנוייו שפיר הוה שייך למילף גם עצרת מחודש לכל מנוייה. אבל כיון דבחודש ליכא אלא מנין ימים בלבד היכי שייך למילף מיני' עצרת לכל מנוייה. דהיינו לימים ולשבועות. מאי דליכא בחודש גופי'. ודילמא גם בחודש גופי' אפי' הוה בי' גם מנין שבועות לא הוה מקדשינן אלא יום אחד כדהשתא. דהיינו אחד ממנין הימים. וראיתי להרשב"א בחי' שם שגם הוא ז"ל הקשה כן. ונדחק לומר דהיינו ועוד חג שבועת כתיב דקאמר עיי"ש. וביותר ביאור הוא בריטב"א שם שכתב וז"ל וי"ל דהיינו דאמרינן ועוד חג שבועות כתיב. והוא חדא ועוד. דבתרא עיקר מניינא ומיני' גמרינן לתשלומין עכ"ל עיי"ש. וכוונתם דבאמת אין שינויא קמא מספיק משום דאכתי יקשה תפסת מרובה לא תפסת. ולזה קאמר ועוד חג שבועות כתיב דמשמע דעיקר מניינא אינו אלא השבועות ולהכי נקרא חג השבועות כאילו לא הי' אלא מניין השבועות בלבד. והילכך כיון דגמרינן לעצרת דהוא אחד ממנוייו אין לנו אלא לומר דהיינו אחד ממנין השבועות. ואפשר דהיינו משום דמניין השבועות הוא דמפורש בקרא. אבל ספירת הימים לא נפקא אלא מדרשא בעלמא כדכתיבנא לעיל. ובודאי דמהך סוגיא ראי' גדולה דמנין השבועות

הוא העיקר. אבל מ"מ הוא דחוק טובא בתי' קושית התוס' כמבואר. וראיתי להר"ן בחי' לר"ה שם דאחר שכתב ג"כ כתי' הרשב"א והריטב"א ז"ל הוסיף לתרץ וז"ל ולי נראה כי אמרינן תפסת מרובה לא תפסת היכא דאי מדמית לי' למרובה ליכא לדמויי למעט כלל. אבל הכא לתרוייהו נמי דעיקר עצרת חד יומא ותשלומין דידי' שבעה עכ"ל עיי"ש. וגם דבריו ז"ל לא זכיתי להבין. דמ"ש מדאמרינן התם לעיל כי אתינן למילף תשלומין לעצרת מהיקישא דחג המצות מה חה"מ יש לו תשלומין כל שבעה אף עצרת וכו'. ופרכינן ונקיש לחג הסוכות דיש לו תשלומין כל שמונה. ומשני תפסת מרובה לא תפסת עיי"ש. והשתא הרי התם נמי לתרווייהו מקשינן לחה"מ לכל שבעה ולחה"ס להוסיף עוד יום אחד. אלא מאי אית לך למימר דכיון דכי מקשינן לחה"ס תו לא איצטריך לן כלל להקיש לחה"מ. שהרי כולה מילתא איכא למשמע מהיקישא דחה"ס. והילכך נמצא שאתה מניח לגמרי המועט ותופס המרובה. ושייך בי' כללא דתפסת מרובה לא תפסת. וא"כ הכא נמי דומיא דהכי ממש. דכיון דאם ניזול בתר מניין השבועות תו לא איצטריך לן כלל למיזל בתר מנין הימים. שהרי כולה מילתא ידעינן ממנין השבועות דבכל השבוע יכול להקריב קרבנות חגיגה וראי' ונמצא שאתה מניח לגמרי מנין הימים. דגם אי לא הוה מצוה אלא במנין השבועות בלבד שפיר הוה ידעינן כולה מילתא. דתשלומין כל שבעה. ואתה תופס מנין השבועות המרובה. ושייך בי' שפיר כללא דתפסת מרובה לא תפסת. ולכן דבריו ז"ל צ"ע אצלי כעת:

ועכ"פ מדברי כולם נשמע דלא ניחא להו בתי' התוס'. והיינו ודאי מטעמא דכתיבנא. ומ"מ אין לנו בכל זה תי' מספיק לקושית התוס'. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. אין כאן מקום קושיא כלל. דהרי באמת לפ"ז אין לנו אלא מנין שבועות בלבד. וספירת הימים אינה אלא לצורך ספירת השבועות וכמו שנתבאר. וא"כ היינו רקא משני אטו יומי מנינן שבועי לא מנינן כי היכי דתמצא לומר דשבועות דכתיבי בקרא ימים של השבועות קאמר והו"ל אחד ממנוייו רק חד יומא. והאמר מר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. וא"כ שבועות דקרא ספירת שבועות קאמר. ואין לנו בקרא אלא ספירת שבועות. ויומי אינן אלא יומי דשבוע כדי לספור השבועות. וא"כ ודאי אחד ממנוייה אינו אלא שבוע. ועוד חג שבועות כתיב וא"כ בהדיא גלי קרא דאינו אלא חג הבא לפי חשבון השבועות בלבד. ונמצא ע"כ דליכא ספירת ימים כלל אם לא כדי להשלים ספירת השבועות. דאל"כ לא הוה קרי לי' קרא חג שבועות מאחר דאיכא נמי ספירת ימים. וזו ראי' נכונה לשיטה זו. ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דנכונים ומדוקדקים היטב דברי רבינו

הגאון ז"ל וסייעתו שהזכירו במנין העשין רק ספירת השבועות בלבד. משום דספירה אחרת ליכא. ונמצא דרבינו הגאון ז"ל בזה לטעמי' ושיטתו אזיל:

והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו עוד מ"ע אחת של ספירה. והיא מ"ע של ספירת שמיטין ויובלות שמנאה הרמב"ם בסה"מ (עשין ק"מ) מקרא דכתיב וספרת לך שבע שבתות שנים וגו'. ואחריו נמשכו כל הבאים אחריו ממוני המצות. אבל רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וכל סייעתו אין אחד מהם מזכיר מצוה זו כלל. וכבר קבע הרמב"ם ז"ל מצות עשה זו בהלכותיו (ריש פ"י מהלכות שמיטה ויובל). וכתב שמצוה זו מסורה רק לב"ד הגדול עיי"ש. אבל לא מצינו שום מקור מבואר למצוה זו אלא מה שאמרו בספרא (פרשת בהר פ"ב) וספרת לך בבית דין עיי"ש. והראב"ד ז"ל בפירושו לספרא כתב שם וז"ל נראה לי שב"ד חייבין למנות שמיטין וכו' ומברכין על זאת הספירה בראשי השנים כדרך שאנו מברכין על ספירת העומר בתחלת הלילה. וכך היו אומרים בשמטה הראשונה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת שני השמיטה. היום כך וכך בשמיטה. אי נמי על ספירת שני היובל שהם שבוע אחד וכו'. וכולהו איתנהו בשמעתא דהכא שצריך ב"ד לספור שני השבוע ושני היובל והשמיטין עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הר"ש משאנץ בפירושו לת"כ שם עיי"ש. מיהו גם הראב"ד לא כתבה כדבר פשוט. אלא בלשון נראה לי עיי"ש. והתוס' (במנחות ס"ה ע"ב) בד"ה וספרתם לכם וכו' ג"כ נסתפקו בזה. שכתבו וז"ל גבי יובל כתיב וספרת לך דאב"ד קאמר להו רחמנא. ושמא ב"ד סופרין ומברכין כמו שאנו מברכין על ספירת העומר וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר שנסתפקו בזה אם מאי דכתיב ביובל וספרת לך. ומוקמינן לה בספרא בב"ד. היינו דמ"ע על הב"ד לספור שני שמיטין בפה כמו שאנו סופרין ספירת העומר. או שאין הכוונה אלא להזהיר את הב"ד שיהיו נזהרים במספר השנים ולקבוע השמיטין והיובל בזמנם כתיקונם. וכן הרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) כתב וז"ל וטעם וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו רבותינו. ואינו כן וספר לו וספרה לה דזבין. שהרי אם רצו עומדים בטומאתם. אלא שלא ישכחוהו. וכן וספרת לך דיובל שתזהר במספר שלא תשכח. ובת"כ וספרת לך בב"ד. ולא ידעתי אם לומר שיהיו ב"ד הגדול חייבין לספור השנים ושבועות בראש כל שנה ולברך עליהן כמו שנעשה בספירת העומר. או לומר שיזהרו ב"ד במנין ויקדשו שנת החמשים עכ"ל עיי"ש. הרי דמספקא לי' ולא ברירא לי' הך מילתא כלל. אבל התוס' בכתובות (פרק המדיר ע"ב ע"א) בד"ה וספרה כתבו בפשיטות דהב"ד סופרין ומברכין על השנים דיובל עיי"ש. וכן נראה לכאורה דעת רבינו משולם שהביאו התוס' (בפ"ב דחגיגה י"ז ע"ב) בד"ה אמרה תורה שכתבו וז"ל קשה

לרבינו משולם היכן אמרה תורה למנות ימים לקדש חודש. והי' מגיה מנה שנים וקדש יובל. והכי איתא בת"כ דמצוה למימני שמיטין לקדש יובלות וכו' עכ"ל. מיהו נראה דשם אין כוונתם למצות ספירה בפה. דהא טעמא דרבינו משולם היינו משום דס"ל דלא שייך לשון אמרה תורה אלא במאי דהצדוקין מודים בו כמבואר בתוס' (פ"ק דר"ה ה' ע"א) עיי"ש. ובודאי במצוה זו דספירת שמיטין בפה אין הצדוקין מודים בה. וגם בגוף דברי רבינו משולם ז"ל שהם בספר הישר לר"ת (סי' תרי"ט) ליתא הכי עיי"ש. וכן בדברי רבינו משולם שהביאו בתוס' (פ"ק דר"ה) שם לא נזכר כן בדברי רבינו משולם. אלא כוונתם על החובה שעל הב"ד להזהר בחשבון השנים כתקונן ולקבוע השמיטין והיובלות בזמנם.

ועכ"פ מבואר שאין הדבר ברור כלל וקצת גדולי הראשונים ז"ל מסתפקים בו. ובאמת קשה הדבר מאוד לחדש מצות עשה שאין לה שום רמז בכולה תלמודא. ודברי הספרא סתומים. ומגופי' דקרא אין לנו הכרע כלל. דהא גם בזב וזבה כתיב וספר לו וספרה לה. ואפי' הכי פשיטא לי' להרמב"ן ורבינו בחיי (בפרשת אמור) והחינוך (בפרשת בהר מצוה ש"ל) דאין פירושו ספירה בפה. אלא שיזהרו לזכור חשבון ימים הנקיים כדי שידעו זמן טבילה. וזו היא דעת כל הראשונים ז"ל מוני המצות שלא מנו ספירת זב וזבה במנין העשין. וכבר נתעורר החנוך שם לבאר הטעם לחלק בין זו לספירת העומר וספירת שמיטין. וכתב וז"ל ואם תשאל למה חייבנו למנות השנים שבע מדכתיב וספרת לך. ולא ראינו מעולם שימנה הזב ימי ספירו ולא הזבה ימי ספירתה אע"פ שכתוב בהם וספר לו. זולת שחייבים שיתנו לב על הימים. ולא שיתחייבו למנותם בפה ולברך על מנינם. תשובת דבר זה כי כל ענין התורה תלוי בפירוש מקובל וכו'. וכן באתנו הקבלה שצווי וספרת דיובל צריך מנין בפה. וצווי הספירה הכתובה בזב וזבה אינו אלא השגחה בימים. ומנהג של ישראל בכל מקום כך הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו תמוהים אצלי דהתינח ספירת העומר. אבל ספירת שמיטין לא מצינו מבואר בשום דוכתא שתהא ספירה בפה. וממה שאמרו בספרא וספרת לך בב"ד אין שום הכרע שתהא מצוה לספור בפה. כמו שנתבאר. וא"כ מהיכא תיתי לן לחלק בינה לספירת זב וזבה דנקטינן לדבר פשוט דאינה ספירת הימים בפה. אדרבה מהאי טעמא גופא שכתב החינוך אית לן למימר דכמו דבספירת זב וזבה נקטינן שאין צריך מנין בפה. משום דהכל תלוי בקבלתם. ובספירת זב וזבה לא אשכחן בשום דוכתא לרז"ל שיזכירו מצות ספירה בפה. הכי נמי מה"ט אית לן למימר הכי בספירה דשמיטין. ועי' בנוב"ת (יו"ד סי' קכ"ג) מש"כ לחלק בין ספירה דשמיטין לספירה דזב וזבה. דהכא אייתר קרא. משא"כ התם דקרא לא אייתר עיי"ש. אבל מלבד דעיקר דבריו אינם מוכרחין. בלא"ה אפי' יהיבנא לי' כדבריו אכתי

אטו אנן מצינן למידרש קראי מדעתנו. ובודאי דמאחר דמפשטי' דקרא ליכא למשמע מיני' מידי. כדחזינן בספירת זב וזבה גם בספירת שמיטין אין לנו לחדש מצות עשה מדעתנו מייתורא דקרא. ואין כדאי להאריך בזה. ועי' מש"כ בזה לקמן (עשין קע"ה) בארוכה דשם מקומו. ועי' בתוס' עה"ת (פ' בהר) דאע"ג דבזב וזבה ס"ל דאיכא מצוה לספור אלא דאין לברך משום חששא דשמא תראה ותסתור למפרע. אפי' הכי בספירת שמיטין לא ברירא להו אם יש מצוה לספור בפה עיי"ש:

וראיתי להחזקוני (בפרשת בהר) שכתב וז"ל וספרת לך שבע שבתות שנים לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והוא בב"ד אין צריך לברך. אבל עומר דכתיב בי' שתי ספירות. אתת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה. אחת לב"ד ואחת לצבור צריך לברך עכ"ל עיי"ש. ולכאורה אין דבריו מובנים. אבל פשוט דכוונתו דכיון דבשמיטה ליכא אלא ספירה אחת לב"ד. אין לנו לומר דהיא מצות עשה לספור בפה כמו דאמרי' בעומר. כל כמה שאין לנו הכרח לזה דהרי יש לפרש כמש"כ הרמב"ן ז"ל. וממילא אין כאן ברכה. אבל בעומר דשתי ספירות כתיבי בי'. אחת לב"ד ואחת לצבור. כדאי' בספרי (פ' ראה) דקרא דוספרתם לכם (דפרשת אמור) הוא לצבור. וקרא דשבעה שבועות תספר לך הוא לב"ד עיי"ש. מוכח דהיא מ"ע לספור בפה. דשייכא בה אזהרה לב"ד ולצבור. וא"כ צריך לברך. כן מוכרח בכוונתו. ומש"כ אין צריך לברך כוונתו לספור ולברך. וכיו"ב הוא לשון הבה"ג ורבינו סעדי' גאון שהבאתי. וכך הוא לשון הטוש"ע (או"ח סי' תפ"ט) עיי"ש. וכן הוא בשאר כמה פוסקים והוא פשוט. וא"כ מבואר דדעת החזקוני דליכא בשמיטין מצוה לספור בפה. וכן נראה להדיא מפירש"י (פ' בהר) עיי"ש. דמלבד שלא הזכיר ממצות ספירה כלל. ואם איתא ודאי הו"ל לפרושי הכי קרא דוספרת לך. וכדרכו ז"ל ע"פ הספרא. אלא ודאי לא משמע לי' לפרושי הכי דברי הספרא אלא כמש"כ הרמב"ן ז"ל. ובלא"ה מתבאר כן להדיא ממש"כ שם וז"ל יכול יעשה שבע שנים רצופות שמיטה ויעשה יובל אחריהם. תלמוד לומר שבע שנים שבע פעמים. הוי אומר כל שמיטה ושמיטה בזמנה עכ"ל עיי"ש. ומקורו בזה הוא מדקתני בספרא שם יכול יספור שבע שמיטים זו אחר זו. ת"ל שבע שנים שבע פעמים וכו' עיי"ש. הרי דעל מאי דקתני בספרא יספור כתב רש"י יעשה. דמשמע לי' לפרש דלאו בספירה ממש הוא. אלא הכוונה לעשיית השמיטין. דהיינו דיני שמיטה. כהשמטת קרקע והשמטת כספים. והרמב"ם בסה"מ הביא ג"כ דברי הספרא אלו. ופירשם בספירה ממש בפה. ומביא מזה ראי' דספירת השנים והשמיטין מצוה אחת הן עיי"ש בדבריו וכן פירשו הראב"ד והר"ש שם עיי"ש. וכן מאי דקתני שם בספרא ומנין שיספור לשני שבוע ת"ל והיו לך ימי שבע וגו'. מנין שיספור לשני יובל ת"ל

והיו לך תשע וארבעים שנה עיי"ש בראב"ד והר"ש שפירשוה ג"כ לענין מצות ספירה ממש בפה. אבל בפירש"י שם לא פירשה כן עיי"ש בדבריו. ומבואר מזה להדיא דמפרש מאי דקתני וספרת לך בב"ד היינו רק לענין שהם ישגיחו ויזהירו על עשיית השמיטין ויובל בזמנם. וא"כ לדעת רש"י אין לנו שום שורש לספירת שמיטין בפה בהך ברייתא דספרא כלל. וכזה נראה שמתפרשת ג"כ ברייתא דספרי שהבאתי לעיל. דקתני שבעה שבועות תספר לך בב"ד. ומנין לכל אחד ואחד. תלמוד לומר וספרתם לכם כל אחד ואחד עיי"ש. ואינו מובן לכאורה אטו ב"ד לאו ישראל נינהו דאיצטריך קרא מיוחד לחייבם במה שכל ישראל חייבים. אבל נראה דה"ק דאי לא הוה כתיב אלא קרא דתספר לך הוה סד"א דפירושא דקרא לא למצות ספירה בפה. אלא לספירה דשייכא בב"ד. וכספירה דשמיטין לפירש"י ורמב"ן. דהיינו דמזהיר קרא לב"ד שישגיחו ויזהירו על עשיית חג השבועות אחר שיעברו שבעה שבועות. אבל השתא דכתיב וספרתם לכם שמעינן דמצות ספירה זו היינו ספירה בפה לכל אחד ואחד מישראל. וזו ג"כ דעת החזקוני בפי' הספרי כמשכ"ל. ועי' מש"כ המפרשים על דברי הספרי אלו ואין להאריך. ומעתה א"כ לא נפלאה היא ולא רחוקה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וכל סייעתו. ולהכי לא מנו ספירת שמיטין ויובלות במנין העשין:

ולענ"ד נראה ראי' נכונה לשיטתם זו ממתניתין דריש פ"ק דסנהדרין דחשיב התם כל הדברים שצריכין ב"ד של שבעים ואחד. והשתא אם איתא דהא דקתני בספרא וספרת לך בב"ד. היינו דמצוה על ב"ד הגדול לספור השנים בפה כספירת העומר. וכמבואר ברמב"ם (פ"י מהלכות שמיטין ויובלות ה"א) וז"ל מצות עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמשים שנאמר וספרת לך שבע שבתות שנים וגו' וקדשתם את שנת החמשים. ושתי מצות אלו מסורין לב"ד הגדול בלבד עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסה"מ (עשין ק"מ) עיי"ש. והיינו משום דכיון דהכתוב מזהיר לב"ד בשביל כל ישראל. ודאי היינו ב"ד הגדול. שהם סנהדרי גדולה של שבעים ואחד. א"כ אמאי לא חשיב שם במתניתין נמי ספירת שנים ושמיטין דאינה אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד. ואין לומר דבלא"ה קשה אמאי לא קתני נמי קידוש יובל. דג"כ אינו מסור אלא לב"ד הגדול וכמש"כ הרמב"ם שם. דלזה אפשר לומר עפמש"כ התוס' (בפ"ק דסוטה ז' ע"ב) בד"ה מה להלן בע"א וז"ל תימא אמאי לא תני להו לסוטה וזקן ממרא בפ"ק דסנהדרין בהדי הני דהוו בב"ד של שבעים ואחד. וי"ל משום דגמר של סוטה וזקן ממרא לא הי' בב"ד של שבעים ואחד עכ"ל עיי"ש. וכוונתם דסוטה אינה צריכה לב"ד הגדול אלא לאיים עלי' כדי שתודה. ואם לא תודה מוסרין אותה לכהן להשקותה. אבל עדיין אין זה גמר ועיקר ההשקאה נעשית אח"כ ע"י הכהן.

וגם ביד הבעל שלא להשקותה. וגם זקן ממרא אע"ג דאינו מת אלא ע"פ ב"ד הגדול וגם המראתו אינה אלא בב"ד הגדול שבלשכת הגזית. כדתנן בפרק הנחנקין. מ"מ גמר דינו לקטלא הוא בב"ד של כ"ג שבעירו. כמבואר בפ"ק דסנהדרין (ט"ז ע"א) עיי"ש:

ומעתה א"כ לפ"ז גם קידוש יובל אפשר לומר דמה"ט לא חשיב לי' במתניתין דהתם. משום דאע"ג דהתחלת קידוש היובל הי' ע"י ב"ד הגדול. מ"מ היינו רק שהם אמרו בתחלתו מקודשת השנה. וכמו שפירש"י (בפרשת בהר) בקרא דוקדשתם את שנת החמשים. ובפ"ק דר"ה (ח' ע"ב) בד"ה שנים אתה מקדש עיי"ש. אבל אכתי אין זה גמר הקידוש דבכלל קרא דוקדשתם את שנת החמשים גם השביתה מעבודת קרקע. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל גופי' בספר המצות (עשין קל"ו). וכן הוא בקצור מנין המצות להסמ"ג. (עשין קנ"א) ובחנוך (פרשת בהר מצוה של"ב) עיי"ש. וא"כ גמר מצות הקידוש הוא ע"י כל ישראל. הן אמת דמלשון הרמב"ם (בהלכות שמטה ויובל שם) שכתב דמצוה זו מסורה לב"ד הגדול בלבד. משמע דאין השביתה בכלל עשה דקידוש. ועכצ"ל שחזר בו ממש"כ בסה"מ שם. וכן נראה ממה שלא הזכיר בסה"מ שם כלל מהמצוה שעל הב"ד הגדול לומר מקודשת השנה. וע"כ דשם הוה ס"ל דעשה דוקדשתם לא קאי אלא על השביתה מעבודת קרקע בלבד. ודלא כמש"כ בהלכותיו שם. אלא דמ"מ אין השנה מתקדשת ע"י קידוש של ב"ד בלבד. שהרי שילוח עבדים ושמיטת קרקע ותקיעת שופר מעכבין בו וכמבואר פ"ק דר"ה (ט' ע"ב) עיי"ש. וא"כ אע"פ שאמרו ב"ד הגדול מקודשת. מ"מ אם לא שלחו העבדים או לא החזירו הקרקעות אין השנה מתקדשת. ונמצא דאע"ג דמצות קידוש מסורה לב"ד הגדול בלבד. מ"מ אין הגמר ע"י ב"ד הגדול. אבל מספירת שנים ושמיטין ודאי קשה טובא אמאי לא תני לי' התם בהדי הנך שהם בב"ד של שבעים ואחד. אם איתא לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל שיש מ"ע לב"ד הגדול לספור בפה שנים ושמיטין:

הן אמת שראיתי בתוספות הרא"ש לסוטה שהביא שם בשם רבינו אלחנן ז"ל שהקשה ג"כ אמאי לא תני סוטה בהדי הנך שהם בע"א. וכתב לתרץ דתני ושייר דהא שייר נמי זקן ממרא דצריך ב"ד הגדול עיי"ש. ולפ"ז אין משם ראי' כמבואר. אבל דברי רבינו אלחנן ז"ל צ"ע אצלי טובא מסוגיא דפרק קמא דסנהדרין שם. דאמרינן התם מנא הני מילי דנביא השקר בע"א. אר"י ב"ח אתיא הזדה הזדה מזקן ממרא. מה להלן בע"א אף כאן בע"א. ופרכינן עלה והא הזדה כי כתיבא בקטלא הוא דכתיבא. וקטלא בעשרין ותלתא הוא. ומשני אר"ל גמר דבר דבר מהמראתו. ופרכינן תו וליהדר זקן ממרא ולגמר הזדה הזדה מנביא השקר. ומשני דבר דבר גמיר הזדה הזדה לא גמיר עיי"ש. והשתא מאי פריך

מעיקרא הזדה כי כתיבא בקטלא כתיבא וקטלא בעשרין ותלתא הוא. הך מילתא מהיכן פשיטא לי' כ"כ. והרי לא אשכחן הכי בהדיא בשום דוכתי. ואדרבה מפשטא דמתניתין (דפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ט ע"א)) משמע דאין מחייבין אותו מיתה אלא בב"ד הגדול. ולא נזכר שם כלל דדנין אותו בב"ד אחר עיי"ש. ועכצ"ל דפשיטא לי' הכי ממתני' דריש פ"ק דסנהדרין גופא. דמדלא קתני התם זקן ממרא בהדי הנך דאין דנין אותם בפחות מע"א. ש"מ דקטלינן לי' בב"ד של כ"ג כשאר אדם. וכן פירש"י התם בהדיא בד"ה כי כתיבא וכו'. שכתב וז"ל וקטלא דידי' בכ"ג וכו'. דהא לא תני במתניתין ולא את הזקן ממרא אלא בב"ד של ע"א עכ"ל עיי"ש. ויותר מוכרח כן מדפריך בתר הכי. וליהדר זקן ממרא וליגמר מנביא השקר וכו'. ומאי קושיא אימא הכי נמי דגמרינן. ומהיכן פסיקא בפשיטות כ"כ איפכא. וע"כ צ"ל כמו שפירש"י וכן פירש הרמ"ה ז"ל שם דא"כ הו"ל למיתני במתניתין ולא את זקן ממרא אלא בב"ד של שבעים ואחד. ומדלא קתני הכי ש"מ דמיקטל בב"ד של כ"ג עיי"ש. וא"כ מבואר בהדיא דע"כ פשיטא לתלמודא דלא תנא ושייר. וע"כ מוכרח כמו שתי' התוס' דמאי דלא קתני המראתו דזקן ממרא בין הנך דבעי ע"א. היינו רק משום דגמר דינו לא בעי ע"א. וכן בסוטה היינו טעמא כמש"כ התוס'. ודברי רבינו אלחנן והרא"ש ז"ל צ"ע כעת. ומעתה א"כ ודאי קשה טובא. דאם איתא דאיכא מ"ע בספירת שנים ושמיטין בפה כדעת הרמב"ם וסייעתו. אמאי לא תני לה במתניתין בהדי הנך דאינן אלא בב"ד של ע"א. אלא ודאי מוכרח כדעת הגאונים ורש"י וחזקוני דאין בזה שום מצוה. וההיא דוספרת לך בב"ד אינו אלא לומר שיזהרו ב"ד במנין השנים כדי לקדש שמיטין ויובל בזמנם. כמש"כ הרמב"ן ז"ל ולזה ג"כ כוונת רש"י (בפרשת בהר) כמשכ"ל. וצ"ע לדעת החולקים:

מצוה נב

וסוכה. ולולב. מ"ע דסוכה מפורשת בתורה בסוכות תשבו שבעת ימים. ואע"פ שיש חילוק בין לילה הראשון שהוא חובה בקו"ע. לשאר ימי החג דליכא חובה בקו"ע אלא דאסור לאכול אכילת קבע חוץ לסוכה. מ"מ כיון שאין לנו בתורה אלא עשה אחת בסוכה לכל ימי החג. והחילוק שבין לילה הראשון לשאר ימי החג לא נפק"ל אלא מגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות. א"כ אין זה אלא פרט אחד מדיני המצוה. אבל לענין המנין אין לנו אלא עשה אחת כמו שבא בכתוב. ובפרט לפי מה שביארתי במק"א דגם בשאר ימות החג עיקר העשה דסוכה היא חיובית בקו"ע לשאר דברים חוץ מאכילה כמתבאר ע"פ דברי הרז"ה ז"ל במאור סוף פסחים. ויש ראי' לזה ממתני' דרפ"ב דסוכה והארכתי בזה במק"א ואכמ"ל בזה. דעכ"פ הדבר פשוט דבסוכה אין מקום למנות אלא עשה אחת.

כמו שהוא מוסכם אצל כל מוני המצות כולם. אמנם במ"ע דלולב אע"פ שהיא ג"כ מוסכמת אצל כל מוני המצות למנותה רק בעשה אחת. מ"מ יש מקום עיון בזה לכאורה. דהרי בלולב יש לנו בתורה שתי עשין אחת לגבולין ואחת למקדש. וגם דיניהם חלוקין. דעשה דבגבולין אינה נוהגת אלא ביום ראשון בלבד. ועשה דבמקדש נוהגת כל ימי החג. וכדתנן (סו"פ לולב הגזול מ"א ע"א) עיי"ש. וטעמא משום דקרא דולקחתם לכם ביום הראשון וגו' היינו לגבולין. וכדתניא בברייתא (ריש פרק לולב וערבה (סוכה מ"ג ע"א)) ולקחתם לכם ביום הראשון אפי' בגבולין עיי"ש. ופירש"י ז"ל שם וז"ל ראשון אפי' בגבולין לאו מריבויא דריש אלא ולקחתם ביום הראשון ולא פירש מקדש. משמע אפי' בגבולין עכ"ל עיי"ש. ומדכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים ילפינן דבמקדש העשה נוהגת כל שבעה. וכדדרשינן בספרא (פרשת אמור סו"פ ט"ז) ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים ולא בגבולים כל שבעה עיי"ש. ונמצא דיש לנו בתורה שתי עשין חלוקות לגמרי זו מזו. דולקחתם לכם ביום הראשון וגו' הוא עשה לגבולין. ואינה נוהגת אלא ביום הראשון בלבד. וקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם הוא עשה למקדש. ונוהגת כל שבעה. וגם נראה לכאורה דבזמן הבית אפי' כבר נטל הלולב ביו"ט הראשון של חג בגבולין ויצא בו ידי חובתו משום עשה דולקחתם לכם ביום הראשון וגו'. מ"מ עדיין חובה עליו לנטלו במקדש דרמיא עלי' מצד עשה דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. דהרי מדכתיב שבעת ימים ודאי גם יום ראשון בכלל עשה זו. ואם לא יטלנו אלא מיום שני ואילך במקדש. הרי מבטל ביום הראשון עשה זו דושמחתם לפני ה' אלקיכם וגו'. שלא נטלו לפני ה' דהיינו במקדש. אע"פ שנטלו בגבולין וקיים עשה דולקחתם לכם ביום הראשון. וכן נראה מדברי רבינו מנוח ז"ל בביאורו על הרמב"ם (בפ"ז מהלכות לולב הי"ג) שכתב שם וז"ל ההוא קרא דולקחתם מרישי' לסופי' מידריש ומסופי' לרישי' מידריש. והכי קאמר קרא ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל. פרי עץ הדר וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים עכ"ל עיי"ש. הרי דהו"ל לגמרי כשני מקראות מיוחדים כל אחד בפ"ע. ובודאי במה שנטל הלולב במקדש יוצא ידי חובתו גם בגבולין. שהרי לא גרע מקדש ממקום אחר שראוי לצאת בו י"ח העשה דגבולין. אבל איפכא ע"כ אית לן למימר דלא יצא י"ח העשה דמקדש. דהרי לפני ה' כתיב בה. ואין לפני ה' אלא במקדש. וא"כ הדבר תמוה לכאורה על כל מוני המצות שמנאום במצוה אחת. והנה לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דס"ל דכל שני פרטים שנכללו באזהרה אחת. וכגון עמוני ומואבי שאור ודבש וכיו"ב אינן נמנין אלא אחת אחת. וכן במ"ע כיו"ב. כמבואר (בשורש תשיעי) עיי"ש. א"כ כאן

שנכללו כאחת במצוה אחת שהרי חד ולקחתם כתיב על גבולין ועל מקדש. וא"כ הו"ל שני פרטים שנכללו בדבור אחד שאין למנותם אלא במצוה אחת. וכן דרכו של הבה"ג וסייעתו ז"ל וא"כ לדעתם לק"מ. אבל לרבינו הגאון והסמ"ג והרמב"ן ז"ל דבכל כיו"ב נמנה אצלם שתים. הקושיא במקומה עומדת דכיון שנכללו בדבור זה שני פרטים. מקדש וגבולין. ודיניהם חלוקין זה מזה. ואפי' כבר קיים עשה זו בגבולין חייב לחזור ולעשותה במקדש כמו שנתבאר. א"כ הו"ל למנות כל פרט מצוה בפ"ע:

אמנם נראה דיש לדון בזה. דהרי לפי זה קשה טובא לכאורה למה לי מצות ראי' בחג הסוכות. תיפוק לי' דבלא"ה חייב לבוא למקדש כדי לקיים עשה דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. ובפ"ק דר"ה (ד' ע"ב) ובפ"ב דביצה (י"ט ע"ב) דאיפליגו ר"ש ור"א בר"ש. דר"ש קאמר אינו צריך לומר בחג הסוכות שבו דיבר הכתוב למה נאמר. לומר שזה אחרון. וראבר"ש קאמר לא יאמר חג הסוכות שבו דיבר הכתוב למה נאמר. לומר שזה גורם עיי"ש. למה להו לומר שהוא מיותר משום שבו דיבר הכתוב. תיפוק להו דבלא"ה הוא מיותר אצל מצות ראי'. משום דבלא"ה בחג הסוכות חייב לבוא לעזרה משום מצות לולב. וא"כ ממילא מתקיימת ע"כ מצות ראיית פנים בעזרה. ולמה לי דכתב רחמנא מצות ראי' בחג הסוכות. ואין לומר דנפק"מ לענין מי שאין לו לולב. דמ"מ חייב להראות בעזרה משום עשה דראיית פנים. דז"א דאם איתא דאפי' כבר יצא י"ח לולב בגבולין חייב ליטלו במקדש. א"כ אין לנו למעט שאול מדכתיב לכם ביום הראשון אלא בגבולין. אבל במקדש דלא כתיב לכם. אפי' ביום ראשון אית לן למימר דיוצא בשאול. וא"כ אפי' כשאין לו לולב ע"כ חייב לבא למקדש לצאת מיהת בשל אחרים. אלא ודאי אפי' נטל הלולב בגבולין יוצא נמי משום מקדש. וא"כ ביום הראשון של חג שהמצוה נוהגת מדאורייתא גם בגבולין. אינו צריך ליטלו במקדש. ושפיר איצטריך למיכתב מצות ראי' גם בחג הסוכות. משום דעיקר מצות ראי' היא ביום הראשון של חג. כמבואר בפ"ק דחגיגה (ז' ע"א). וכ"כ הרמב"ם (ריש פ"א מהלכות חגיגה) עיי"ש. ובפרט לפי מה שהעלה הר"ב ט"א (ריש פ"ק דחגיגה) לדעת הרמב"ם דאין מצות ראי' מתקיימת אלא ביום ראשון דוקא. ואם לא התראה בראשון שוב אין לו תשלומין. דדוקא לקרבן יש לו תשלומין בשאר ימות החג ולא למצות ראיית פנים עיי"ש. וא"כ שפיר איצטריך למיכתב מצות ראי' כיון דביום הראשון אינו צריך ליטלו ללולב במקדש דשפיר יוצא בו בנטילתו בגבולין גם למקדש. דלא חייבה תורה אלא בנטילה אחת. וליכא נפקותא בין גבולין למקדש אלא במאי דבגבולין ליכא מצוה אלא בראשון אם אינו יכול לבוא למקדש. אבל במקדש חייב כל שבעה. ואם יכול לבוא למקדש חייב גם בשאר ימות החג

משום חובת מקדש. אבל באמת אין מזה הכרע. דלא מיבעיא לדעת הרמב"ם וסייעתו דס"ל דגם ירושלים בכלל מקדש לענין זה. כמש"כ הרמב"ם (בפ"ב מהלכות שופר ה"ח) ע"ש. דלפ"ז ודאי קושיא מעיקרא ליתא כמבואר. דהרי אפי' את"ל דבנטילה דגבולין אינו יוצא משום מקדש. מ"מ הרי יכול ליטלו בירושלים ואילו מ"ע דראי' לא מתקיימת אלא בראיית פנים בעזרה. ושפיר איצטריך למיכתב מצות ראי' בחג הסוכות כדי לחייבו להתראות בעזרה. אלא אפי' לדעת רש"י והראב"ד ז"ל וסייעתם דמקדש דוקא קתני וירושלים בכלל מדינה היא. מ"מ אכתי לפי מש"כ התוס' (ריש פרק לולב הגזול) בד"ה בעינן דבמקדש דכל שבעה דאורייתא בעינן לכם כל שבעה. וכן מבואר מדבריהם שם (לקמן מ"ג ע"ב) בד"ה והביאו עיי"ש. וא"כ נפק"מ לענין מי שאין לו לולב דמצד עשה דלולב אינו צריך לבוא למקדש. ואף דאכתי יכול לצאת בשל אחרים במתנה ע"מ להחזיר וכעובדא דר"ג וחבריו. מ"מ משום מתנה אפשר דאינו חייב לבוא למקדש. כיון שאינו יודע אם יתנו לו. ויותר אפשר לומר דמשום זה אין הכרח לומר דאייתר קרא. דאפשר לומר דגזירת הכתוב היא שאינו יוצא ידי מצות ראי' אלא דוקא בשתחילת ביאתו לעזרה אינה אלא לשם כך. ולא במה שבא לצורך מצוה אחרת:

אבל נראה דהדבר מבואר בירושלמי (פ"ד דר"ה ה"ג ובפ"ג דסוכה הלכה י"א) דאמרי' התם חברייא בעון קומי רבי יונה היך מה דאת אמר והקרבתם אשה לה' שבעת ימים אין שבעה בלא שבת ודכוותה ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים אין שבעה בלא שבת (פי' ונימא דלולב דוחה שבת אפי' בשאר ימות החג). אמר לון שנייא היא דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון חלק הראשון מהן. מעתה במקדש ידחה בגבולין לא ידחה. א"ר יונה אילו הוה כתיב ולקחתם לפני ה' אלקיכם הייתי אומר כאן מיעט ובמקום אחר ריבה. אלא ולקחתם לכם מ"מ. ושמחתם לפני ה' אלקיכם בירושלים עיי"ש. הרי מבואר דולקחתם לכם ביום הראשון קאי נמי אמקדש. ומזה מוכיח דחלק הכתוב יום הראשון משאר ימי החג לענין דלא דחי שבת אלא יום ראשון בלבד. וע"כ מאי דכתיב בתר הכי ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים היינו כמו עד שבעת ימים. וכ"כ הרז"ה ז"ל (ריש פרק לולב וערבה) שכתב וז"ל אבל בשאר הימים וכו' אינה אלא במקדש. משום דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים וכו' עכ"ל עיי"ש. והיינו לומר דביום הראשון דרישא דקרא קאי נמי אשבעת ימים דמקדש דסיפא דקרא. וכיון שאין כאן שבעת ימים. מאחר דיום הראשון כבר כתיב. ע"כ פירושא דקרא היינו ושמחתם לפני ה' אלקיכם עד תשלום שבעת ימים. וא"כ ממילא מבואר דכיון דביום ראשון לא כתיב בי' לפני ה' אלקיכם אע"ג דקאי נמי אמקדש. ע"כ מוכרח

דביום ראשון של חג יוצא י"ח בנטילה דגבולין אפי' לגבי מקדש. ואינו צריך לחזור וליטלו במקדש. וכן נראה מוכרח ע"כ לפי שיטת הרמב"ן ז"ל (במלחמות ריש פרק לולב הגזול) דאפי' במקדש דכל שבעה דאורייתא מ"מ לא בעינן לכם אלא ביום ראשון. אבל בשאר ימות החג אפי' שאול כשר עיי"ש. וכ"כ הריטב"א והר"ן שם עיי"ש. ועכצ"ל לפ"ז דולקחתם לכם ביום הראשון. היינו בין בגבולין ובין במקדש. וא"כ מאי דמסיים קרא ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים הוי כמו עד תשלום שבעת ימים. וממילא ע"כ ביום ראשון יוצא ידי חובתו בגבולין לגמרי אפי' משום מקדש. משום דאין בזה שתי מצות בפ"ע לגבולין ולמקדש. אלא מצוה אחת היא לגבולין ולמקדש. רק במקדש המצוה נמשכת עד תשלום כל שבעת ימי החג. וכל שאינו יכול לבוא למקדש ליכא מצוה אלא ביום ראשון בלבד:

מיהו לפ"ז לכאורה מבואר דלדעת התוס' וסייעתם דס"ל דבמקדש כל שבעה בעינן לכם ושאול פסול. ע"כ צ"ל דס"ל דאף דולקחתם לכם קאי נמי אושמחתם לפני ה"א שבעת ימים. מ"מ ביום הראשון לא קאי אשבעת ימים דמקדש. והו"ל כאילו כתיב ולקחתם לכם פרי עץ וגו' ושמחתם וגו'. והיינו משום דכיון דכתיב במקדש שבעת ימים הרי גם יום ראשון בכלל. ומאי דכתיב ברישא דקרא ביום הראשון לא קאי אלא אגבולין לחוד. דאין המצוה נוהגת אלא ביום הראשון בלבד:

ולפ"ז ממילא מבואר דאינו יוצא י"ח בנטילתו בגבולין משום מצוה דמקדש. שהרי לפני ה' אלקיכם קאי נמי על יום ראשון דעל כל שבעת ימים כתיב לפני ה' אלקיכם. וכל שנטילתו היתה בגבולין דלא קרינן בי' לפני ה' לא יצא י"ח. וצריך לחזור וליטלו במקדש. אלא דא"כ קשה טובא לשיטת התוס' וסייעתם מדברי הירושלמי שהבאתי. ולזה הי' נראה לומר דגם לשיטה זו ודאי ביום הראשון דכתיב ברישא דקרא קאי נמי אשבעת ימים דמקדש. וראשון היינו נמי ראשון דהנך שבעה. אלא דמ"מ ליכא למשמע מזה מיעוטא לשאר הימים דלא ניבעי בהו לכם ולהכשיר שאול במקדש מיום שני ואילך. משום דעיקר קרא דביום הראשון לא אתי אלא לרבות גבולין מיהת למצות לולב ביום הראשון. ולא למיעוטא אתי. והא דאמרינן (ריש פרק לולב הגזול) בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם. אלא ביו"ט שני אמאי לא עיי"ש. דמשמע לכאורה דמביום הראשון אימעיטו שאר הימים דלא ניבעי משלכם. כבר פירשו התוס' שם דלא משום מיעוטא דקרא דביום הראשון פריך. דודאי מזה לא הוה ממעטינן שאר הימים כי היכי דלא ממעטינן מיני' לקיחה לכל אחד ואחד בשאר הימים. אלא דכל מה שאינו בעיקר הלקיחה כמו לקיחה תמה ולכם פשיטא לי' לתלמודא דלא תקנו בלולב דרבנן שבגבולין מיום שני ואילך

עיי"ש. וכן מבואר ג"כ להדיא מפירש"י שם עיש"ה. וכן הוא ברא"ש שם. והיינו דפריך ביו"ט שני אמאי לא. ואע"ג דלקמן (ר"פ לולב וערבה מ"ג ע"א) ממעט בברייתא ממיעוטא דהראשון שלא ידחה שבת אלא יום ראשון. דייתורא דה ' מיעוטא הוא. כדפירש"י ותוס' שם. צ"ל דהך מיעוטא לא משמע לי' אלא לענין דחיית שבת דנפק"ל מקרא דביום דסמיך לי'. אבל לא קאי מיעוטא אולקתתם לכם. וכן מאי דאמרינן בירושלמי שם דכתיב ביום הראשון חלק הראשון מהם. היינו ג"כ רק לענין דחיית שבת דסמיך לי'. ולא אדלעיל מיני'. כן נראה מוכרח לומר לדעת התוס' וסייעתם:

וא"כ מבואר דגם לדעתם ביום הראשון בכלל הנך שבעה דמקדש נמי הוא. וכדאי' בירושלמי שם. וא"כ גם לדעתם אין כאן שתי מצות מיוחדות לגבולין ולמקדש. אלא מצוה אחת לשניהם. אלא דביום הראשון שנוהגת המצוה גם בגבולין מדאורייתא. אינו צריך ליטלו במקדש דוקא. ובכל מקום שנוטלו יוצא בו ידי תובתו. אבל מיום שני ואילך דבגבולין ליכא מצוה אינו יוצא בו ידי חובתו אלא במקדש דוקא. כדכתיב בקרא לפני ה' אלקיכם:

ומעתה א"כ לפ"ז אפשר לומר דאין כאן מקום למנותן שתי מצות. משום דהרי ביום הראשון כללן הכתוב לגבולין ולמקדש כאחת. דעל שניהם אמר קרא ביום הראשון. ומאי דמסיים קרא שבעת ימים. היינו עד תשלום שבעת ימים. דבמקדש המצוה נמשכת עד שבעת ימים. ומשום זה אין למנותן שתים כל אחת מצוה בפ"ע. וכבר ביארנו לעיל דאפי' לדעת רבינו הגאון דכל הפרטים שנכללו בדבור אחד נמנין כל אחד ואחד מצוה בפ"ע. מ"מ כל שהפרטים הם משם אחד אינם נמנין אלא מצוה אחת. וא"כ כ"ש כאן דהו"ל שם אחד ממש. וכללן הכתוב כאחד במצוה דיום ראשון. אלא דמכאן ואילך נוהגת במקדש בלבד:

אלא דבעיקר הדבר עדיין יש לעיין לכאורה מדאמרינן (ריש פרק לולב וערבה (סוכה מ"ג ע"א)) ור"א ביום ולא בלילה נפקא לי' מדכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. ימים ולא לילות עיי"ש. והשתא אם איתא דביום הראשון דרישא דהך קרא קאי נמי למקדש. ומאי דכתיב בסיפא דקרא במקדש ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. אין יום הראשון בכלל. אלא פירושו ושמחתם לפני ה"א עד תשלום שבעת ימים. א"כ מאי ראי' מייתי מהתם ללולב דיום ראשון דאינו אלא ביום ולא בלילה. אימא דוקא לולב דשאר ימות החג שאינו נוהג אלא במקדש. כי היכי דמיעטי' קרא שלא ינהוג אלא במקדש בלבד. הכי נמי מיעטי' קרא דאפי' במקדש אינו נוהג אלא ביום ולא בלילה. שהרי בגבולין אפי' ביום שוב אינו נוהג יותר. הילכך במקדש נמי די שיהא נוהג ביום.

אבל לענין לילה השוה הכתוב מקדש לגבולין. אבל יום ראשון שנוהג אפי' בגבולין לעולם אימא לך שנוהג בין ביום ובין בלילה. אלא ודאי מוכרח מזה דולקחתם לכם ביום הראשון לא קאי אלא אגבולין לחוד. וסיפא דקרא דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. היינו כפשוטו. מראשון ועד השביעי. דכולם בעינן לפני ה' אלקיכם דהיינו במקדש. והשתא שפיר יליף מהך קרא גם ליום הראשון דגבולין שאינו אלא ביום ולא בלילה. דלא עדיף לולב דגבולין שאינו נוהג אלא יום אחד. מלולב דמקדש שהחמירה בו תורה שיהא נוהג כל שבעה. ואפי' הכי מיעטי' קרא אפי' ביום ראשון דדוקא ביום ולא בלילה. דהא אכולהו שבעת ימים כתב קרא ימים ולא לילות. וא"כ כ"ש ללולב דיום ראשון דגבולין. איברא דלפ"ז תקשה לרבנן דילפי התם למעט לילה מדכתיב ביום הראשון. ביום ולא בלילה. וקשה אם איתא דרישא דקרא ביום הראשון לא קאי אלא אגבולין בלבד. א"כ הא תינח לראשון דגבולין. אבל שבעה דמקדש אכתי מנ"ל דבימים ולא בלילות. אימא דוקא בגבולין שאינו נוהג אלא יום אחד הכי נמי אינו נוהג אפי' ביום זה אלא ביום ולא בלילה. אבל במקדש שנתנה לו תורה זמן ארוך שנוהג כל שבעה לעולם אימא לך דנוהג בין ביום ובין בלילה. ולכאורה יש להכריח מזה איפכא דביום הראשון קאי נמי אמקדש. ושמעינן מיני' שפיר בין לגבולין ובין למקדש דביום ולא בלילה. דמיום ראשון נשמע גם לשאר הימים דקילי טפי מיום ראשון. שהרי אינם נוהגין אלא במקדש ואילו יום ראשון נוהג בכל מקום. ואם ביום ראשון מיעט קרא לילה כ"ש לשאר הימים:

אבל נראה דלזה י"ל לפמש"כ הרשב"א ז"ל בשבת (פרק ר"א דמילה קל"א ע"ב) עלה דאמרינן ורבנן דילפי מביום ולא ילפי מקרא דשבעת ימים משום דאי מהתם ה"א לילף ימים ימים מסוכה מה להלן ימים ואפי' לילות אף כאן נמי ימים ואפי' לילות עיי"ש. וכתב הרשב"א וז"ל קשיא לי א"כ לא לכתוב רחמנא ימים. דהא כולה מילתא מביום הראשון נפקא לן. וי"ל דאי לא כתב רחמנא ימים. ה"א ודאי דנילף שבעה שבעה מסוכה ואי משום דכתיב ביום. ה"א ה"מ בגבולין דלא חייב בהו רחמנא אלא יום אחר. והכי נמי לא חייב אלא יום ולא לילה. אבל במקדש כי היכי דחייב בו שבעה הכי נמי חייב בו נמי לילות כימים. אבל השתא דכתיב גם במקדש ימים כמו שכתוב בגבולין. גלי לן קרא דכי היכי דיום שנאמר בגבולין דוקא ביום ולא בלילה. אף ימים שנאמר במקדש דוקא ימים ולא לילות. ואכתי איכא למידק דא"כ שפיר קאמרי לי' רבנן לר"א. וי"ל דר"א סבר דכיון דאיכא למידרש ביום למילי אחריני דרשינן. וימים דכתיב גבי מקדש גלי נמי אגבולין. דכי היכי דבמקדש אינו ניטל אלא ביום אע"פ שהחמיר בו הכתוב להטעינו שבעה. כ"ש בגבולין שאינו ניטל אלא יום אחד שאינו ניטל בלילה אלא ביום עכ"ל עיי"ש. מעתה

לפ"ז ניחא שפיר דודאי מקרא דביום הראשון לא הוה ילפינן לשבעת ימים דמקדש לומר שנוהגין ביום ולא בלילה. מטעם דביום הראשון לא קאי אלא אגבולין לחוד. ומגבולין למקדש ליכא למילף. משום דשאני לולב דגבולין שאינו נוהג אלא יום אחד והילכך אינו נוהג אלא בלילה. אבל מקדש דחייב בו רחמנא שבעה ימים י"ל דהכי נמי חייב בו לילות כימים. אלא מדכתיב גם במקדש ימים גלי לן קרא דגם במקדש לא עשה בו הכתוב ימים כלילות כמו בגבולין וכמש"כ הרשב"א ז"ל:

ומעתה לפ"ז גם מזה מוכרח דביום הראשון לא קאי אלא אגבולין לחוד. דאם איתא דביום הראשון קאי נמי אמקדש וכדקאמר בירושלמי. א"כ הדרא קושיא לדוכתה. למה לי דכתב רחמנא ימים גבי מקדש. כיון דגם השתא דכתיב לא שמעינן מיני' מיעוטא ללילות. ואין לומר כמו שתי' הרשב"א ז"ל דהוה סד"א ה"מ בגבולין ולא במקדש. דז"א דהרי הך קרא מיירי בין בגבולין ובין במקדש. וכיון דיום ראשון דמקדש אימעיט בו לילה כ"ש שאר הימים וכמשכ"ל. אלא ודאי דביום הראשון לא קאי אלא אגבולין בלבד. וממילא ע"כ שבעת ימים דסיפא דקרא דקאי אמקדש היינו כל שבעה. וראשון נמי בכלל. וא"כ ביום ראשון בעינן לפני ה' אלקיך דוקא. ולא יצא י"ח במה שנטל בגבולין וחייב לחזור וליטלו במקדש משום מצוה דמקדש. וכן מוכרח ממאי דיליף ר"א משבעת ימים דמקדש גם לגבולין למעט לילה. משום דק"ו הוא וכמשכ"ל. והן הן דברי הרשב"א ז"ל דכיון דמקדש. אע"פ שהחמיר בו הכתוב להטעינו שבעה. מיעט בו לילה כ"ש גבולין שאינו טעון אלא ום אחד דיש למעט בו לילה. והשתא אם איתא דביום הראשון דרישא דקרא קאי נמי אמקדש. וסיפא דקרא דשבעת ימים היינו עד תשלום שבעת ימים. וא"כ לא מיירי אלא בשאר הימים. א"כ שוב ליכא למשמע מיני' למעט לילה לא בגבולין ולא אפי' ביום ראשון דמקדש. די"ל דלא מיעט הכתוב לילות אלא בשאר הימים שאינם נוהגין אלא במקדש. והילכך אפי' במקדש לא החמיר בו הכתוב אלא ביום ולא בלילה. אבל יום ראשון שהחמיר בו הכתוב לחייב בו בכל מקום בין במקדש ובין בגבולין יש לומר שהחמיר בו הכתוב נמי שינהוג בלילה כביום. ומעתה א"כ צ"ל דתלמודא דידן פליגא אדירושלמי. ולתלמודא דידן אם נטל הלולב ביום הראשון של חג בגבולין חייב לחזור וליטלו במקדש. משום דאע"ג שיצא ידי חובתו משום עשה דולקחתם לכם ביום הראשון דגבולין. אכתי לא יצא י"ח משום עשה דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים דמקדש. עד שיחזור ויטלנו במקדש. וא"כ הו"ל שתי מ"ע מיוחדות בפ"ע אחת בגבולין ואחת במקדש. ויש למנותן שתי מצות בפ"ע לדעת רבינו הגאון ז"ל:

ונראה דזו היא דעת רבינו שמעון הגדול ז"ל בעל אזהרות אתה הנחלת שמנה מתחילה מ"ע דלולב סתם. וחזר אח"כ לקמן בסוף אזהרותיו וכתב וז"ל חלות פני אל בשבעת ימי החג בפרי עץ הדר ובקלוס ערבי נחל וכו' עיי"ש. וע"כ נראה דכוונתו מתחילה למנות מצות עשה דלולב בגבולין שאינו נוהג מה"ת אלא ביום ראשון. מדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון. ולכן כתב לולב סתם. משום דמדרבנן מיהת נוהג כל שבעה. ואח"כ חזר ומנה לולב דמקדש שנוהג כל שבעה מדאורייתא. ולכן כתב בפירוש שבעת ימי החג. מנאן בשתי מצות מיוחדות בפ"ע. אבל לא מצאתי לו חבר בזה בין כל מוני המצות. ומדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קס"ט) מתבאר ג"כ דדעתו כדעת בעל המאור דקרא דביום הראשון קאי נמי אמקדש. שכתב שם וז"ל מצוה קס"ט היא שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים. והוא אמרו יתברך ולקחתם לכם ביום הראשון וגו'. וכבר התבארו משפטי מצוה זו בפ"ג מסוכה. ושם התבאר שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש. אולם בשאר ארצות יום ראשון בלבד הם חייבין בו מן התורה עכ"ל עיי"ש. מבואר מלשונו דס"ל דלעיקר פשטי' דקרא אין חילוק בין מקדש לגבולין שנוהג בכל מקום שבעת ימים. וביום הראשון דרישא דקרא אינו ענין בפ"ע אלא הוא מכלל שבעת ימים דכתיב בסיפא דקרא. ופירושא דקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. היינו עד תשלום שבעת ימים וכמש"כ הרז"ה ז"ל. משום דיום הראשון דהנך שבעה כבר כתיב ברישא דקרא. אלא דמדכתיב בסיפא דקרא לפני ה' אלקיך ממעטינן גבולין משבעה. וכדדרשינן בספרא לפני ה' אלקיך שבעת ימים ולא בגבולין והי' ראוי לומר דכולי' קרא במקדש הוא דמיירי. אלא דמדדייק הכתוב למכתב מיעוטא דלפני ה' אלקיך בסיפא דקרא גבי שבעת ימים ולא מיד ברישא דקרא גבי ביום הראשון. דרשינן מזה דראשון נוהג אפי' בגבולין. וכמו שאמרו בירושלמי שם. וכן מוכרח ע"כ לפי המתבאר מדבריו בהלכות לולב דאין שום חילוק בין גבולין למקדש. וכל מאי דכשר בגבולין מיום שני ואילך כשר נמי במקדש עיי"ש. וא"כ ע"כ צ"ל דס"ל דביום הראשון דאימעיט מיני' לכם מיו"ט שני ואילך. קאי נמי אמקדש. ואין הטעם דמכשרינן שאול אחר יום ראשון משום דאינו אלא מדרבנן כמש"כ בפרש"י ותוס' שם. אלא משום דלא כתיב לכם אלא ביום ראשון והילכך אפי' במקדש כשר שאול מיום שני ואילך. וא"כ ע"כ מבואר דס"ל דקרא דביום הראשון קאי נמי אמקדש. ואדרבה מדבריו שברישׁ הלכות שופר וכו' במנין המצות שנוהגים בחג כתב וז"ל מצוה ג' ליטול לולב במקדש כל שבעת ימי החג עכ"ל עיי"ש. ולא הזכיר כלל מצות יום ראשון דגבולין. מבואר דס"ל דלפום פשטי' דקרא כולי' קרא לא מיירי אלא במקדש בלבד. כדכתיב בי' לפני ה' אלקיך. ולא נפקא לן מצות גבולין

דיום ראשון אלא מדרשא. ולכן במנין המצות לא כתב אלא מצוה דכל שבעה דמקדש. משום דלפום פשטי' דקרא ליכא בזה מצוה אחרת. ודין גבולין דלא נפקא אלא מדרשא לא כתבו אלא בפנים בהלכותיו. וכיו"ב אשכחן גם במקומות אחרים בדברי הרמב"ם וכ"כ הרא"ם בביאורו לסמ"ג (עשין מ"ב) עיי"ש. ועדיפא מינה העלה בנו"ב קמא (או"ח סי' כ') עיי"ש בדבריו. ואע"פ שאין דבריו נראין אצלי שם כמשכ"ל (עשין נ'). היינו משום דעכ"פ אין לו להרמב"ם לכתוב נגד ההלכה כדי למנות המצוה כפשטי' דקרא. וזה לא שייך אלא התם אבל כאן אין זה נגד ההלכה מה שלא הזכיר אלא המצוה שבמקדש משום דלפום פשטי' דקרא אין המצוה אלא במקדש. ומצוה דגבולין דלא נפקא אלא מדרשא לא הזכירה אלא בהלכותיו. ואין מקומה במנין המצות כמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (שורש שני) עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דגם לדעת הרמב"ם שבעת ימים דסיפא דקרא. היינו עם יום הראשון שכבר נזכר ברישא דקרא. ולא קאמר קרא אלא שישמחו בו לפני ה' במקדש עד תשלום שבעת ימים. וא"כ אם נטלו בגבולין ביום הראשון שפיר יצא בו י"ח גם משום מצוה דמקדש דאין בזה אלא מצוה אחת. וזה נכון ע"פ הירושלמי. אבל מתלמודא דידן בסוגיא דשבת (בפרא"ד) ובסוכה (פרק לולב וערבה) לא נראה כן וכמו שביארנו. וגם מדברי הרשב"א נראה דס"ל הכי כמשכ"ל. וצ"ע בזה כעת:

ומ"מ נראה דאין בזה מקום גמגום לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. דאפי' כשתמצא לומר דאפי' ביום ראשון אם נטל לולב במדינה חייב לחזור וליטלו במקדש. מ"מ לא מנאן רבינו הגאון בשתי מצות מיוחדות בפ"ע. משום שכללן הכתוב בדבור אחד. דחד ולקחתם כולל שניהם מקדש ומדינה וכמשכ"ל. ואע"ג דבעלמא בכל שני פרטים שנכללו בדבור אתד דרכו של רבינו הגאון למנות כל פרט ופרט בפ"ע בין בלאו ובין בעשה. מ"מ היינו כשהם ענינים נפרדים ושמות מחולקים. משא"כ כאן דענין אחד ומשם אחד הם שתייב הכתוב ליטול הלולב במדינה ובמקדש ביום ראשון של חג. ובשאר ימות החג במקדש בלבד. והו"ל ככבוד אב ואם וכמורא אב ואם שמנאן גם רבינו הגאון אחת אתת מהאי טעמא. וכמו שביארנו לעיל (עשה ג') עיי"ש.

מצוה נד

תקיעה. וענוי ממאכלות. מ"ע דתקיעת שופר בר"ה. ומ"ע דעינוי ביוה"כ מפורשות בתורה. ונמנות לדעת כל מוני המצות כולם. אלא דיש להעיר מאי דשבק הגאון לישנא דקרא דכתיב יום תרועה יהי' לכם. שבתון זכרון תרועה. ונקט לשון תקיעה שלא נזכר בקרא אצל ראש השנה כלל. ואף דגם הבה"ג נקט במצוה זו לשון תקיעה מ"מ להבה"ג י"ל דנקט הכי משום שכן הוא לשון הגמרא ובמשנה ובריייתא בכל מקום. אבל רבינו

הגאון ז"ל דרכו תמיד למינקט לישנא דקרא בכל מאי דאפשר וצריך טעם אמאי שינה כאן דרכו. ואפשר לומר משום דלשון תרועה לא משמע אלא תרועה. אבל לשון תקיעה כולל בין התקיעות ובין התרועות. ועי' בסמ"ג (עשין מ"ב) ובביאורי הרא"ם ז"ל שם עייש"ה. ואין להאריך בזה. וממה שדקדק רבינו הגאון ז"ל לכתוב ענוי ממאכלות. נראה מבואר דס"ל דשאר ענויים חוץ מאכילה ושתיי' שבכלל אכילה אינם אלא מדרבנן. וכדעת התוס' והרא"ש (ריש פרק בתרא דיומא) והאריכו שם להביא ראיות לזה. אבל דעת הרמב"ם (בפיה"מ שם ובפ"א מהלכות שביתת עשור) דגם שאר ענויים מדאורייתא נינהו. וכן דעת הר"ב העיטור ז"ל (בריש הלכות יוה"כ) עיי"ש. וכן דעת הריא"ז (הובא בהגהת אלפסי ריש פרק בתרא דיומא) עיי"ש. וכן דעת הרא"ם ביראים (סי' קי"ח). וכן משמע מדברי הבה"ג והרי"ץ אבן גיאת בהלכות יוה"כ עיי"ש. וכן דעת הרשב"ץ בזה"ר (עשין כ"א) עיי"ש. וראיתי להר"ן (ריש פרק בתרא דיומא) דאחר שהביא הראיות שהביאו התוס' להוכיח דשאר ענויים אינם אסורין אלא מדרבנן. כתב וז"ל וקשיא לי מדתניא בגמרא אע"פ שאמרו אסור בכולן. לא אמרו ענוש כרת אלא על האוכל ועל השותה ועושה מלאכה בלבד. ואם איתא דהני ענויי אחריני מדרבנן בעלמא נינהו. היכי שייך לומר ולא אמרו ענוש כרת. דהא אפי' איסור דאורייתא נמי ליכא. לפיכך הי' נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו וכו' עכ"ל עיי"ש שדחה כל ראיות התוס'. ואף דמסיק שם וכתב אלא דלא מיחוורא לי הא דתניא לקמן התנוקות מותרין בכולן חוץ מנעילת הסנדל. ומוכח בגמרא דמותרין בכולן דקאמר. היינו דמותרין הגדולים לרוחצן ולסוכן וכו'. והא הני ודאי לתענוג עבדי להו. ואי מנעין הני מינייהו חד יומא לא מסתכני. ואי מדאורייתא היכי שרי וכו' עכ"ל עיי"ש. מ"מ לדינא ודאי ס"ל דמדאורייתא נינהו מכח ראייתו המוכרחת מברייתא שם. אלא דקושיא בעלמא קא מקשה כדמשמע מלשונו. וכן ראיתי להסמ"ג (עשין ל"ב) שהביא ראי' זו וז"ל. תניא אין ענוש כרת אלא על אכילה ושתי' בלבד ולא על שאר ענוים. ונראה מדהוצרך לומר שאין ענוש כרת על שאר ענוים משמע דלכל הפחות יש בהן איסורא דאורייתא עכ"ל עיי"ש. ומ"מ מיד אח"כ מביא שם דעת התוס' דאין שאר ענוים אלא מדרבנן עיי"ש. ולא גילה לנו דעתו איך יתרץ הברייתא לפ"ז. וכן לשאר ראשונים ז"ל לא ראיתי מי שיתרץ קושיא זו לדעת הסוברין דשאר ענוים לא מיתסרי אלא מדרבנן:

ואמנם לענ"ד ראי' זו לא הבנתי. ותמיהא לי דגם לדבריהם אכתי מי ניחא. דמדקאמר לא אמרו ענוש כרת אלא על האוכל וכו'. משמע דכרת הוא דליכא הא מלקות איכא גם בשאר ענוים. וזה ודאי לכ"ע ליתא. דאפי' למ"ד דאסירי מדאורייתא. ליכא בהו אלא

איסורא בעלמא. וביותר תמיהני בעיקר ראי' זו. דודאי אי הוה קתני בברייתא מילתא באנפי נפשה אע"פ שכולן אסורין אין ענוש כרת אלא האוכל וכו'. הי' מקום להוכיח כן. דאם איתא דאין שאר ענוים אסורין אלא מדבריהם. ומדאורייתא לגמרי שרו היכי שייך לומר שאינו ענוש עליהם כרת כיון דמדאורייתא לגמרי מותרין. אבל הרי בברייתא לא קתני הכי. אלא הכי קתני אע"פ שאמרו אסור בכולן. לא אמרו ענוש כרת אלא על האוכל ושותה ועושה מלאכה. ומדקתני שאמרו אסור. אמרו ענוש כרת. ע"כ הך ברייתא לפרושי מתניתין הוא דאתיא. דהא כרת בהדיא כתיב בקרא ומאי אמרו דקתני. אלא ודאי ברור דאמתניתין קאי. דקתני ברישא יוה"כ אסור באכילה ובשתי' וברחיצה ובסיכה וכו'. וקתני סיפא האוכל ככותבת וכו' והשותה מלא לוגמיו חייב. והאי חייב היינו כרת או חטאת. וכדקתני בהדיא בסיפא דההיא. אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת. אכל ועשה מלאכה חייב שתי חטאות עיי"ש. וחטאת בשוגג היא במקום כרת במזיד. ועל זה אתי תנא דברייתא לפרושי דלא תימא דכיון דכיילינהו תנא דמתניתין לכולהו חמשה ענויים בחד אסור. משמע דכולהו שוין באיסורן. ומאי דקתני בסיפא דהאוכל והשותה חייב כרת וחטאת. ה"ה לאינך אלא דקמא נקט. ואשמעינן תנא דברייתא דהא ליתא. אלא אוכל ושותה דוקא נקט ולא קאי על שאר ענוים דחשיב ברישא. והיינו דקאמר אע"פ שאמרו אסור בכולן. כלומר שכללום במתניתין כולן בחד אסור. לא אמרו ענוש כרת אלא על האוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד. כלומר עונש כרת שאמרו במתניתין בסיפא באוכל ושותה ועושה מלאכה. דוקא בהני הוא דנקט. ולא תימא דה"ה לאחריני דתשיב ברישא. וזה ברור ופשוט אצלי:

ומעתה א"כ הדבר מבואר דליכא שום ראי' מלישנא דהך ברייתא לומר דשאר ענוים אסירי מדאורייתא. דלעולם אימא לך דאפי' איסורא בעלמא ליכא בהו מדאורייתא. דאי הוו אסירי מדאורייתא כרת נמי הוה מיחייב עלייהו. אלא משום דלפרושי מתניתין קאי דקתני בה חיוב כרת. ע"כ הוכרח למינקט עונש כרת. ודברי הר"ן תמוהים אצלי. ומיהו להסמ"ג נראה לומר דכוונתו למאי דמסקינן בסוגיא דיומא שם על ברייתא זו דה"ק כשאמרו אסור לא אמרו אלא בכחצי שיעור. אבל כשיעור ענוש כרת. ואע"פ שענוש כרת אין ענוש כרת אלא אוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד עיי"ש. ולשון זה משמע דהא דקתני אין ענוש כרת אלא אוכל ושותה וכו' מילתא באנפי נפשי' הוא. אע"ג דרישא דברייתא ודאי לפרושי משנתנו אתיא. ולשנויי מאי דפרכינן התם בגמרא לעיל אסור ענוש כרת הוא. מ"מ סיפא משמע לכאורה דמילתא באנפי נפשי' קאמר תנא דברייתא. מדלא קאמר ואע"פ שאמרו ענוש כרת לא אמרו אלא באוכל וכו'. וכיון שכן שפיר מייתי

הסמ"ג ראי' מזה דאיסורא דאורייתא מיהת אית בהו. מדנחית לאשמעינן דאין ענוש עליהן כרת. וכן משמע ודאי מלשון הסמ"ג. מיהו נראה דגם זה לא יתכן. דהרי ודאי גם למסקנא הכי קתני בברייתא. דהרי לא אתי להגיה לישנא דברייתא אלא משום דהוקשה לו דכל היכא דענוש כרת לא קתני אסור. וכמבואר שם. וא"כ לא הוצרך להגיה אלא ברישא דברייתא. ולמה מגיה לישנא דסיפא דברייתא. אלא ודאי דאין ה"נ דעיקר לישנא דברייתא היינו כדאייתי מעיקרא אלא דנקט השתא עיקר תורף הברייתא בקצור. והיא היא. וכן מוכרח מדקאמר ואע"פ שענוש כרת אין ענוש כרת אלא אוכל וכו'. ואין זה מובן כלל מאי רבותא היא אע"פ שענוש כרת וכו'. אטו משום שענוש כרת יש סברא לומר דעל כולם ענוש כרת. אלא ודאי פשוט דהכי קאמר דאע"פ דקתני בהך מתניתין גופי' ענוש כרת. ומשמע דה"ה לכולהו. כיון דכיילינהו במתניתין כולהו כחדא. מ"מ אינו כן דלא אמרו ענוש כרת אלא אוכל ושותה דוקא. ואלישנא דגופא דברייתא דמייתי לעיל סמיך. וכן ראיתי בהדיא בהלכות גדולות כת"י רומי. שמביא ברייתא זו (בהלכות יוה"כ) וכתב שם ז"ל ת"ש דתנו רבנן אע"פ שאמרו אסור בכולם לא אמרו אלא בכחצי שיעור. אבל בשיעור ענוש כרת. ולא אמרו אלא האוכל והשותה והעושה מלאכה עכ"ל עיי"ש. הרי שמביא הברייתא כמו שתירצוה לפי המסקנא ואפי' הכי קתני בה הך לישנא ממש דמייתינן לה מעיקרא. וזה ברור. וא"כ אין מזה שום הכרע. ואדרבה לפענ"ד מהך ברייתא גופא יש מקום להוכיח איפכא. דאם איתא דכל חמשה עינוים אסורים מדאורייתא. אדקאמר אע"פ שאמרו אסור בכולן וכו'. טפי הו"ל לאשמעינן רבותא יותר. ולומר אע"פ שכולן אסורין מן התורה אין ענוש כרת אלא אוכל וכו'. ולא הו"ל למיתלי במה שאמרו לשון אסור. כיון דבעיקר הדבר גופי' יש בזה רבותא. דאיצטריך לאשמעינן שאינו ענוש כרת. דלא נימא דכיון דאסורין מדאורייתא כאכילה ושתי' כרת נמי איכא. דהרי קרינן בהו נמי והנפש אשר לא תעונה ונכרתה וגו'. כיון דהו"ל בכלל עינוי דאורייתא. אלא ודאי מוכח מזה דאינן אלא מדרבנן. ולהכי בעיקר הדבר אין כאן שום רבותא. דפשיטא דלא שייך בהו כרת. ולא אתי תנא דברייתא אלא לפרושי דלא נטעי בלישנא דמתניתין וכמו שביארנו. וא"כ אין לנו שום ראי' לומר דחמשה ענוים דאורייתא. דהסוברים כן לא הביאו אלא ראי' זו. וכבר ביארנו דאינה מכרעת. ואדרבה התוס' והרא"ש הביאו הרבה ראיות דאין בהן אלא איסור דרבנן. וכן מוכחת סוגיא דגמרא פרק בתרא דנדרים (פ' ע"ב) וכמש"כ התוס' שם. וכ"כ בש"מ שם בשם אחד מהראשונים עיי"ש. וכן הוכיחו האחרונים מסוגיא דפ"ב דסוכה (כ"ח ע"ב) דמוקי קרא דהאזרח לרבות נשים לתוספת ענוי. סד"א הואיל ומיעט רחמנא תוספת עינוי מעונש ומאזהרה לא נתחייבו נשים קמ"ל

עיי"ש. ואם איתא דשאר ענויים דאורייתא אמאי לא מוקי לי' לרבות נשים לשאר עינויים דאימעיטו נמי מעונש ומאזהרה. אלא ודאי הני ענויים אינם אסורין אלא מדרבנן. וראי' אלימתא היא לכאורה. אם לא דנימא דאין ה"נ ונקט תוספת עינוי משום דהכל בכלל תוספת עינוי דגם שאר עינויים בכלל תוספת עינוי הן. משום דעיקר עינוי אינו אלא אכילה ושתיי' שחייבה עליו תורה כרת. ושאר ענויים אינם אלא כתוספת לעינוי דאכילה ושתי'. וזה דוחק. ויותר הי' נראה לי לומר דודאי לתוספת עינוי לא צריך קרא לריבויי נשים. דכיון דמיחייבי בעיקר עינוי ממילא מיחייבי נמי בתוספת. משום דהתוספת נגרר אחר עיקר היום. וכמו שרצה לומר הרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין ט"ז) עיי"ש. ועי' מה שביארנו בזה לעיל (עשה ל"ז) עיי"ש. ומהאי טעמא גם לשאר עינוים לא צריך קרא לריבויי נשים. דודאי הנך דמיחייבי בעיקר עינוי דאכילה ושתי' מיחייבי נמי בשאר עינויים. שלא אסרן הכתוב אלא כתוספת לעינוי דאכילה ושתיי' כדי שיהא העינוי שלם בכל דבר. ולא שיתענה מאכילה ושתיי' ויתענג בדברים אחרים. דאז גם עינוי דאכילה ושתיי' אינו עינוי כ"כ. ואף דבעלמא לא דרשינן טעמא דקרא. הכא לאו דרשא היא אלא הטעם נגלה ומסתברא הכי. והא דאיצטריך הכא קרא לריבויי נשים. נראה עפמש"כ בשבולי הלקט השלם (סי' ש"ז) וז"ל תני ר"ח ב"ר מדפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין. אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי. רבינו שלמה ז"ל פי' וכו' ואחי רבי בנימין זצ"ל פי' כל האוכל ושותה בתשיעי וכו'. וחכמים דרשו עינוי זה שהוא באכילה ושתיי' אך שצריך להפסיק אכילתו מבעוד יום. והרי הוא כאילו התענה תשיעי ועשירי. ולא משום תוספת חול על הקודש. וזהו פירושו שמפסיק אכילתו מבעוד יום בעוד שהוא יום תשיעי עד שלא יכנס עשירי. הרי הוא כאילו התענה תשיעי ועשירי. ולאו משום תוספת חול על קודש נקט לה. אלא להודיע שכך הדין שאוכל ושותה כל היום. ואותה שעה קלה חשובה לו כתענית שלם. והרי היום נחלק לשנים כמו אך ביום הראשון תשביתו וגו' שחציו אסור וחציו מותר עכ"ל עיי"ש. והוא דבר חדש. ועפ"ז אפשר לומר דהיינו דקאמרי' התם דברייתא דדריש האזרח לרבות הנשים שחייבות בעינוי היינו לתוספת עינוי. כלומר לעינוי דתשיעי וכר"ח ב"ר מדפתי. דלאו משום תוספת לעינוי דעשירי הוא. אלא עינוי דתשיעי בפ"ע. דסד"א הואיל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי זה מעונש ומאזהרה. שהרי לא כתיב עונש ואזהרה אלא בעינוי דעשירי ולא בעינוי דתשיעי. לא נתחייב נשים משום דהו"ל מ"ע שהזז"ג קמ"ל. ובהכי ניחא נמי מאי דקשה דכיון דקרא דהאזרח במלאכה הוא דכתיב אמאי לא מוקי לי' טפי בתוספת דמלאכה גופי'. ולפמש"כ

ניחא כמבואר. ויש לי בזה מקום עיון בדברי השבולי לקט אלו. אלא שאכמ"ל בזה. עכ"פ לפ"ז לא תקשה מהתם להסוברין דשאר ענויים מדאורייתא. אלא דמ"מ יש לפקפק בזה ואין להאריך. גם הביאו קצת אחרונים ראי' מהירושלמי (ריש פרק בתרא דיומא) אלא שכבר ביארנו במק"א דלאו ראי' היא ואכמ"ל. ועכ"פ מבואר דאין לנו ראי' להכריח דהנך עינוים מדאורייתא נינהו. אדרבה פשטן של דברים מראין דאינן מדאורייתא. וזו היא דעת התוס' והרא"ש והטור (סי' תרי"א). ורבינו ירוחם (נתיב שביעי ח"ב). וכתב שכן הסכימו רוב הפוסקים עיי"ש. וכן דעת רבינו מנוח (בבאורו על הרמב"ם הלכות שביתת עשור). ומשמע שהבין כך גם בדעת הרמב"ם עיי"ש. וכן דעת הרב המאירי ז"ל (בחי' לפרק בתרא דיומא) עיי"ש. וכן דעת רש"י ביומא שם (ע"ד ע"א) בד"ה שבתון עיי"ש. ועוד כמה ראשונים. וזו היא גם דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ואין להאריך בזה:

והנה הרמב"ם ז"ל וכל הנמשכים אחריו מנו בעינוי דיוה"כ ג"כ לאו במנין הלאוין מלבד העשה שמנו בין העשין. הרמב"ם בסה"מ (לאוין קצ"ו) הביא ראי' דעינוי יוה"כ יש בו לאו ממתני' דריש כריתות דחשיב שם כל חייבי כריתות ובכללם גם האוכל ביוה"כ. וקתני בסיפא והפסח והמילה מצות עשה מכלל דכולהו אינך אחריני דחשיב יש בהן ל"ת עיי"ש. וכן פירש"י שם עיי"ש. ובאמת דמהך מתניתין ליכא שום ראי'. די"ל דמאי דקתני הפסח והמילה מ"ע. היינו רק לומר שהם קום ועשה. ולכך ליכא בהן חטאת בשוגג לאפוקי כל הנך דרישא שהם בשב ואל תעשה. וכדאמרינן בהדיא בסוגיא דגמרא שם (לקמן ג' ע"א) עיי"ש. והכי אמרינן בהדיא בריש פ"ג דמכות (י"ג ע"ב). דאמרינן התם ודילמא אזהרה לקרבן דהא פסח ומילה דלית בהו אזהרה לא מייתי קרבן. התם לאו היינו טעמא אלא משום דאיתקיש כל התורה כולה לע"ז. מה ע"ז שב וא"ת אף כל שב וא"ת. לאפוקי הני דקום ועשה עיי"ש. וא"כ מבואר דהא דקתני שם במתניתין והפסח והמילה מצות עשה אינו אלא לומר דהם מצות בקום ועשה. ולכך אין בהן קרבן דומיא דהנך דרישא שהן בשב וא"ת. אבל אזהרת לאו לא בעינן. וגם דברי רש"י ז"ל בכריתות שם תמוהים לכאורה. וכבר תמה עליו הר"ב באר שבע. וכתב עליו פה קדוש יאמר דבר זה עיי"ש שהניחה בתימא. אלא דדברי רש"י שם כבר ביארנו על נכון במק"א ואכמ"ל בזה. אבל דברי הרמב"ם ז"ל אלו ודאי תמוהים. דעכ"פ אין ממתניתין שם שום ראי' לומר דאכילה דיוה"כ יש בה לאו. ואף דקצת ראי' יש להביא ע"פ סוגיא דמכות שם. דלפי מאי דס"ד התם דפסח ומילה היינו טעמא דלא מייתי קרבן משום דלית בהו אזהרת לאו. א"כ האוכל ביוה"כ דקתני במתניתין שם בין הנך דמייתי קרבן עכצ"ל שיש בו לאו. אבל מלבד שיש לדחות. עכ"פ מגופא דמתניתין ודאי ליכא שום ראי' כלל. וביותר

תמיהני למה הוצרך לכך. והרי משנה ערוכה היא (ריש פ"ג דמכות) דקחשיב האוכל ביוה"כ בין חייבי מלקות עייי"ש. ומזה ודאי מתבאר בהדיא דאית בה לאו. דהא ליכא מלקות בלא אזהרת לאו גמור. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל אלו צ"ע אצלי כעת. ורבינו הגאון לא מנה לאו זה לקמן בחשבון הלאוין. ואמנם איננו יחיד בדבר זה. דגם הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל לא מנו לאו זה בחשבון הלאוין. אלא דלפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) בדעת הבה"ג דגם דעתו כדעת הרמב"ם שאין למנות העונשין מצוה בפ"ע והלאוין שבאו עליהן עונשין אלו מצוה בפ"ע. אלא כוונתו במה שמנה העונשין למנות בזה את הלאוין שעל העובר עליהן יבואו העונשין האלה. עייי"ש בדבריו. א"כ דברי הבה"ג נכונים לשיטתו. שהרי מנה כרת דאוכל ביוה"כ במספר ע"א עונשין. וא"כ כוונתו בזה ללאו דענוי לפי דרכו. וזה מסייע לדעתו של הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג. ולא כמו שהבין הרמב"ם ז"ל שם בדעתו שהוא מונה הלאוין וגם העונשין הבאים על העובר בלאוין אלו. ומה"ט גם הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל לא מנו אזהרת עינוי במספר הלאוין. אלא דראיתי להר"א הזקן דאזהרת מלאכה דיוה"כ מנה בחשבון הלאוין. וכרת דמלאכה לא מנה במספר העונשין. ובעינוי מנה עונש כרת במספר העונשין. ולא מנה האזהרה במספר הלאוין. וזה צריך ביאור מ"ש זה מזה. אבל נראה דהיינו משום דבמלאכה באה אזהרה מפורשת בתורה. ולכך מנאה במספר הלאוין. ושוב לא הי' לו למנותה במספר העונשין. אבל אזהרת עינוי לא מצינו בפירוש בתורה אלא מגזירה שוה או בק"ו ילפינן לה (בפרק בתרא דיומא ובספרא). לכן ניחא לי' יותר למנות העונש המפורש בתורה במספר העונשין. אלא דאין זה מספיק. דא"כ גם בשוחט ומעלה בחוץ הו"ל למנות מעלה במספר הלאוין. משום דהלאו מפורש בו בתורה. ושוחט שאין אזהרת לאו מפורשת בו בתורה אלא גמרינן מגז"ש כמבואר בזבחים (ק"ו ע"ב) עייי"ש. הו"ל למנות בין העונשין. ואמאי מנאן ר"א הזקן שניהם במספר העונשין. אלא דבלא"ה יש בזה מבוכה בכמה מצות כיו"ב במנין הבה"ג והנמשכים אחריו. ויבואר אי"ה במק"א ואכמ"ל בזה. ומ"מ לרבינו הגאון ז"ל בלא"ה אין זה מספיק כלל. משום דדרכו למנות בכל כיו"ב העונש בפ"ע לאזהרה על הב"ד. והאזהרה בפ"ע במנין הלאוין שעל כל יחיד ויחיד. וכמו שיתבאר במקומו כשנגיע למספר העונשין. ומה שלא מנה במספר הלאוין לאו דעינוי ביוה"כ. בפשיטות ניחא לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא העשה או הלאו בלבד. וכמו שביארנו בכמה מצות כיו"ב. וא"כ כאן שמנה העשה לא הוצרך עוד למנות הלאו. וליכא למימר דנפק"מ בלאו לענין הנשים דמשום העשה לא מיחייבי דהו"ל מ"ע שהז"ג. דליתא דהרי השוה הכתוב אשה

לאיש לכל עונשין שבתורה וכאן הא איכא כרת. ואפי' לתוספת עינוי לא הוה מצרכינן קרא אי לאו דמיעטי' קרא מעונש וכמבואר (בפ"ב דסוכה) שם. וגם ליכא למימר דנפק"מ לענין אכילת מצוה. כאכילת השעיר של יוה"כ דאיכא עשה דאכילת קדשים. דזה ליתא דגם עשה לחוד אין עשה דוחה עשה. ובפרט שבעשה דעינוי יש בה כרת וגם אפשר לקיים עשה דאכילה לערב. וכדתנן (בפרק שתי הלחם צ"ט ע"ב) שעיר של יוה"כ נאכל לערב. ואף דבעלמא מה שאפשר לקיים למחר לא חשיב אפשר לקיים שניהם. וכמש"כ הראשונים (בפ"ק דיבמות) ובשאר דוכתי. מ"מ כשאפשר לקיים באותו יום ודאי אפשר לקיים שניהם חשיב. והכא אותו יום חשיב משום דבקדשים הלילה הולך אחר יום שעבר. וזה פשוט ואין להאריך בזה:

מצוה נו

ירחי עבור. היא מצות עשה דקידוש החודש. דנפק"ל מדכתיב החדש הזה לכם. כדדרשינן במכילתא (פ"א). רבי ישמעאל אומר הראה להם את החדש לישראל ואמר להם כזה היו רואין וקובעין את החודש לדורות עיי"ש. ורבינו הגאון כולל במצוה זו גם עיבור שנים ומנה שניהם מצוה אחת. וכדעת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קנ"ג) שכתב וז"ל מצוה קנ"ג היא שצונו לקדש חדשים ושנים וזו היא מצות קדוש החדש. והוא אמרו יתברך החדש הזה לכם וכו' עכ"ל עיי"ש. והבה"ג מנה בזה שתי מצות קביעת ראשי חדשים וחישוב תקופות עיי"ש. וביאר הרמב"ן ז"ל דעתו בשרשים (שורש ראשון) שהוא מונה קידוש החדש מצוה אחת ועיבור שנים מצוה אחרת. וז"ל שם ואמנם הרב (הרמב"ם) יחשוב כל תקוני העיבור מצות עשה אחת. אבל בעל ההלכות יעשה אותם שתים. מנה קביעות ראשי חדשים וחשוב תקופות. כלומר עיבור שנים. כי אצלו החדש הזה לכם מצות עשה אחת להורות על קביעות החדשים. לשמור את חודש האביב או ושמרת את החוקה הזאת למועדה. שמורה על עיבור השנים מצות עשה אחרת עכ"ל עיי"ש. ומבואר דרבינו הגאון ז"ל נטה בזה מדעת הבה"ג וסייעתו שהיא ג"כ מסקנת הרמב"ן ז"ל. ודעתו כדעת הרמב"ם ז"ל דקידוש החודש. ועיבור שנה מצוה אחת הן. דתרוייהו מעשה אחת וענין אחד הן. וכמו שביאר החינוך (מצוה ד') וז"ל וכן תכלול מצוה זו מצות עיבור השנה לפי שיסוד מצות קידוש החודש כדי שיעשו ישראל מועדי השם במועדם. וכמו כן מצות עיבור השנה מזה היסוד היא. ואולם מלבד זה המקרא באו הערות בתורה יורו על מצות עיבור. והוא שכתוב ושמרתם את החקה הזאת למועדה. וכן שמור את חדש האביב עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לומר. דקרא דהחדש הזה לכם כולל אחד קידוש החדש ואחד עיבור השנה. וכן הנך קראי דשמור את חדש האביב וקרא דושמרת

את החקה כוללים בין קידוש החודש ובין עיבור שנה. והילכך אין זה אלא לדרשא כאחת משאר עשין הכפולות שבתור' שנאמרו ונשנו בעלמא. ואין נמנין אלא אחת. ולאפוקי ממש"כ הרמב"ן ז"ל לדעת הבה"ג דקרא דהחדש הזה לכם מיוחד רק למצות קידוש החודש. וקרא דשמור את חודש האביב מיוחד למצות עיבור שנים. והילכך יש למנותן בשתי עשין בפ"ע. וראיתי להרמב"ן ז"ל שם שמביא יסוד לדבריו דקרא דשמור את חדש האביב קאי על עיבור שנים. וז"ל אבל חשוב תקופות שמנה בעל הלכות הוא מצות עבור שנים על התקופות. דכתיב שמור את חדש האביב. על פי מה שאמרו בגמרא ר"ה (כ"א ע"א) כד חזית דמשכא תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה להההיא שתא ולא תיחוש. דכתיב שמור את חדש האביב. שמור את החודש שהוא סמוך לאביב מלמד שמעברין את השנה שיהא אביב בזמנו. יכול אם היתה חסירה י"ד או ט"ו ת"ל חודש לא פחות ולא יותר. יכול אם היתה חסירה ארבעים או חמשים. ת"ל חודש לא פחות ולא יותר. וזו מצות עשה היא. כמו שאמרו חכמים השמר דעשה עשה עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד דבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא. דאדרבה מההיא סוגיא גופא מוכח דהך קרא לא קאי על עיבור שנים לחוד. אלא גם קידוש החודש בכלל. דהרי מדקאמר דמשכה תקופת טבת עד שיתסר. משמע דאי לא משכה עד שיתסר אלא עד חמיסר לא מעברינן שתא. אע"ג דאנן בעינן שמור את חודש האביב שיחול אביב של תקופה בחידושה של לבנה. דהיינו בי"ד. דבט"ו כבר ישנה היא. וא"כ אפי' משכה עד ט"ו צריך לעבר דלא קרינן בי' חודש האביב. ועכצ"ל כדפירשו רש"י ותוס' שם דאילו לא משכה אלא עד ט"ו לא מעברינן השנה אלא מעברינן חודש אדר ונדחה ניסן יום אחד. ותפול התקופה ביום י"ד. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דסנהדרין (י"ג ע"ב) עיי"ש היטב. ונמצא לפ"ז דכל כמה דאפשר לן לתקן שיתקיים קרא דשמור את חדש האביב ע"י עיבור החודש עדיף טפי מעיבור השנה. ומעברינן אדר ולא מעברינן שתא כי היכי דלא ניבעי למידחינהו לכולהו מועדים חודש שלם. ולא מעברינן השנה אלא היכא דמשכה תקופה עד שיתסר. דלא סגי בעבור החודש. משום דאכתי לא תפול התקופה בחידושה של לבנה. ולא קרינן בי' חודש האביב. והשתא א"כ מבואר מזה דמצוה דשמור את חדש האביב לא קיימא דוקא על עיבור השנה. אלא גם על קידוש החודש. דזמנין דלא מתקיים הך קרא אלא ע"י קידוש החודש. אלא דהיכא דאי אפשר ע"י קידוש החודש מקיימינן לי' ע"י עבור השנה. וא"כ הך קרא כולל אחד קידוש החודש ואחד עיבור שנים. ואין משם שום ראי' להיות עשה מיוחדת לעבור השנים:

והנה מש"כ הרמב"ן ז"ל בתוך דבריו אלו שמור את החודש שהוא סמוך לאביב מלמד שמעברין את השנה וכו' עד סוף לשונו שהבאתי. ליתא בגמרא שם. אבל יש כאן

השמטה וחסרון בדברי הרמב"ן אלו. וכצ"ל דכתיב שמור את חודש האביב שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן. וכן אמרו בספרי (פרשת ראה) שמור את חודש האביב שמור החודש שהוא סמוך לאביב וכו'. וכוונתו להביא ראי' גם מדברי הספרי שם (פיסקא קכ"ז) דהך קרא קאי על עיבור שנים. אבל לפי מה שביארנו גם משם אין שום ראי' לומר דלא קאי הך קרא אלא לעיבור השנים בלבד. דודאי מדקתני שמור את החודש שהוא סמוך לאביב מפני האביב שיהי' בזמנו וכו'. אין ראי' לומר דקאי דוקא על עיבור השנים. דהרי ודאי אם אפשר לעשות שיהא האביב בזמנו ע"י עיבור החודש עדיף טפי. ולא מעברינן אלא החודש ולא את השנה. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דסנהדרין שם ומסוגיא דפ"ק דר"ה שם. ואפי' לפי המתבאר מלשון הרמב"ן שהיתה גירסתו בספרי שם מלמד שמעברין את השנה מפני האביב שיהא בזמנו וכו'. וא"כ מבואר להדיא דמוקי קרא בעיבור השנה. מ"מ אין מזה ראי'. די"ל דהיינו רק לומר שאם אי אפשר לתקן שיבוא האביב בזמנו אלא ע"י עיבור השנה מעברינן השנה. אבל ודאי אי סגי להכי בעיבור החודש לא מעברינן השנה. דבקרא לא כתיב עיבור שנה. אלא שמור את האביב. וכיון דהאביב משתמר נמי ע"י עיבור החודש. כבר מתקיימת בהכי מצוה דשמור את האביב. וא"כ אין לנו מהך קרא מצוה מיוחדת בפ"ע לעיבור השנה. וגם ממאי דדריש בספרי מהך קרא שאין מעברין לא פחות ולא יותר מחודש. אין שום הכרח דהך קרא לא קאי אלא על עיבור שנים. אלא כיון דמיירי נמי בעיבור שנים יליף מינה שפיר שאם יצטרכו לעבר השנה כדי שיבוא האביב בזמנו לא יעברו לא פחות ולא יותר מחודש שלם. אבל ודאי מיירי קרא בין בקידוש החודש ובין בעיבור השנה. וכן קרא דהחודש הזה לכם לא קאי דוקא על קידוש החודש. אלא גם עיבור שנה בכלל. וכמבואר במכילתא (פרשת בא פ"ב) דדרשינן מהאי קרא דאין מעברין את השנה אלא חודש אדר ולא ניסן. וכן הוא בפ"ק דברכות (י' ע"ב) ובפ"ק דסנהדרין (י"ב ע"ב) עיי"ש. וכן דרשו התם במכילתא מהך קרא דאין מעברין את השנה אלא בב"ד הגדול שבירושלים מדכתיב ראשון הוא לכם. וכ"כ הרמב"ם (ריש פ"ה מהלכות קדוש החודש) וז"ל כל שאמרנו מקביעת ר"ח על הראי' ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל וכו' שכך נאמר למשה ולאהרן החדש הזה לכם ראש חדשים וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ השאילתות בפרשת בא (שאילתא מ"ו) ובפרשת אמור (שאילתא ק"ט) עיי"ש. הרי דהך קרא כולל גם עיבור שנה. וכן בפסקתא רבתי (בפיסקא דפרשת החודש). אמר רבי סימון חשבונותך אלינו כל אותן השנים שני אלפים וארבע מאות וארבעים ושמנה שנים עד שלא יצאו ישראל ממצרים. הי' הקב"ה יושב וחושב חשבונות ומעבר עיבורים

ומקדש את השנים ומקדש החדשים. עד שיצאו ישראל ממצרים ומסרם להם. שנאמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר החודש הזה. מהו לאמר אמר להם מכאן ואילך הרי ראשי חדשים מסורים לכם עיי"ש. וכן הוא בפסקתא דרב כהנא (פסקא ה'). אמר ר"ס כל אותן אלפים ותמ"ח שנים עד שלא יצאו ישראל ממצרים הי' הקב"ה יושב וכו' ומקדש את השנים ומחדש את החדשים. כיון שיצאו ישראל ממצרים מסרן להם וכו'. שנאמר החודש הזה לכם ראש חדשים עיי"ש. והביאה הר"י הישראלי ז"ל ביסוד עולם (בח"ב מאמר רביעי פ"ה) עיי"ש. הרי להדיא דהך קרא כולל כל תקוני העיבור. דשנים ודחדשים. וכן הביא שם (בפרק ששי) בשם רבינו סעדי' גאון גופי' וכ"כ שם (לעיל בפ"ב) בשם הרב רבינו אברהם בר חייא הספרדי ז"ל דעבור השנים בכלל הך קרא עיי"ש היטב. וכן מבואר בדברי רבינו חננאל ז"ל הביאו רבינו בחיי (בפרשת בא) עיי"ש. וכ"כ הראב"ע ז"ל (בפרשת בא) עיי"ש בדבריו. וא"כ הדבר מבואר כמש"כ החנוך דבין קרא דהחודש הזה לכם ובין קרא דשמור את חודש האביב כוללים קדוש החודש וגם עיבור שנים. ואין כאן עשין חלוקות בפ"ע. אלא עשה אחת שנאמרה ונשנית בשביל דברים שנתחדשו בהם. ותרוייהו צריכי. ואינן אלא מצוה אחת כדעת רבינו הגאון והרמב"ם ז"ל. וגם בדעת הבה"ג אין דברי הרמב"ן ז"ל מוסכמים. דמדברי הרא"ם ז"ל ביראים (סי' ק"ג ק"ד) מבואר שהבין בכוונת הבה"ג כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונתו עיי"ש. וגם הסמ"ג (עשין מ"ו מ"ז) נראה שהבין כן והסכים ג"כ לזה. אלא שנטה בזה לדרך אחר קצת. דבמצוה אחת כולל כל תקוני העיבור והיא מצוה על הב"ד לתקן החדשים והשנים. והמצוה שני' היא על כל יחיד ויחיד שילמוד לחשוב בתקופות ומזלות ומולדות הלבנה. וזה נלמד מדכתיב ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו'. שע"י חשוב תקופות ומולדות ידע מתי נצטרך לעבר חדשים ולעבר שנים עיי"ש בדבריו. וא"כ לדבריהם גם להבה"ג קידוש החודש ועיבור שנים נמנין במצוה אחת. אלא שהוסיפו בזה מצוה אחרת. וכבר השיג הרמב"ם על זה (בשורש שני) עיי"ש. והסמ"ק (סי' ק"ג) כלל גם מצוה זו כאחת עם עיקר המצוה דקידוש החודש ועיבור שנים עיי"ש. וגם מה שהביא הרמב"ן ז"ל מקרא דושמרת את החוקה הזאת למועדה וגו'. ג"כ אין הכרח דקאי על עיבור שנים בלבד. אלא קאי בין על עיבור שנים ובין על קידוש החודש. כמו שהביא הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קנ"ג) מהמכילתא עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"א מהלכות קה"ח ה"ז) עיי"ש:

וראיתי להרמב"ן ז"ל שם שכתב וז"ל ומצאתי לו (להבה"ג) ראי' מדבריהם ז"ל אמרו בספרי. האזינו השמים שלא עשו מצות שנתנו להם מן השמים. ואלו הן מצות שנתנו להם מן השמים. עיבור שנים וקביעות חדשים. שנאמר והיו לאותות ולמועדים ולימים

ושנים. ותשמע הארץ שלא עשו מצות שנתנו להם בארץ. לקט שכחה פאה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דמדחזינן שקראן בלשון רבים מצות שנתנו להם בשמים. מוכח דבתרתי מצות בפ"ע חשיב להו. אבל לענ"ד גם בזה דבריו ז"ל תמוהים בעיני. דאין מזה שום סרך ראי'. שהרי כיו"ב מצינו (בפרק לולב הגזול ל"ז ע"ב) דאמרי' התם אמר רבה לולב בימין ואתרוג בשמאל מ"ט הני תלתא מצות והאי חדא מצוה עיי"ש. הרי דלארבע מינים שבלולב קרי להו ארבע מצות. אע"ג דלית מאן דלימא דמנינן להו ארבע מצות במנין העשין. ולכ"ע מוסכם דארבעתן אינן נמנין אלא מצוה אחת. וזה פשוט שהרי מעכבין זא"ז וכן תפילין של ידו של ראש דהבה"ג וסייעתו לא מנו אותן אלא מצוה אחת. אע"ג דאמרינן בגמרא במנחות (פרק התכלת מ"ד ע"א) מאן דלית לי' תרי מצות חדא נמי לא ליעביד עיי"ש. הרי שקראן תרי מצות. ומ"מ הבה"ג גופי' דקיימינן עכשיו אליבי' לא מנאן אלא מצוה אחת. וכן מנו שם במנחות בתפילין שמונה עשין ובנשיאות כפים שלש עשין ובציצית חמש ובמזוזה שתים עיי"ש. ומ"מ לכ"ע אינם נמנין במנין העשין אלא אחת אחת. וכיו"ב מצינו בכמה דוכתי. וע"כ אין מלשון זה ראי' לענין מנין המצות. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' י"ח) עיי"ש. וכ"כ הר"ד הבבלי ז"ל במעשה נסים להר"א מיימון ז"ל (סי' ה') עיי"ש ואין להאריך:

אמנם יש להעיר על לשון רבינו הגאון שכתב ירחי עיבור. דהו"ל להזכיר לשון קידוש. משום דגבי קידוש החודש אין העבור מצוה אלא הקידוש. וכדפרכינן (בפ"ק דסנהדרין) על מאי דקתני במתניתין עיבור החודש בשלשה. ופרכינן (שם י' ע"ב) חישוב לא קתני קידוש לא קתני אלא עיבור. לא ליקדשי' וממילא ליעבר. ומשני אמר אביי תני קידוש. תניא נמי הכי קידש החודש ועיבור השנה בשלשה דברי ר"מ עיי"ש. ופירש"י וז"ל חישוב לא קתני דנימא דצריך שלשה לחשוב אם יעברו את החודש דבחושבנא תליא מילתא וכו'. קידוש לא קתני דנימא דצריך שלשה לקבל עדות החודש מפי העדים ולומר מקודש החודש. אלא עיבור החודש. משמע שצריך שלשה לומר מעובר החודש. אמירה זו למה. לא ליקדשי' ביום שלשים וממילא כי מקדשין לי' למחר מיעבר החודש שעבר. דיום שלשים בתרי שדית לי'. ומשני תני קידוש. ועל כל חדשי השנה קאי עכ"ל עיי"ש. וכן אמרינן בירושלמי (פ"ק דסנהדרין ה"ב) לית כאן עיבור החודש אלא קידוש החודש עיי"ש. והשתא א"כ קושיא זו עצמה תקשה על לשון רבינו ז"ל כאן. שכתב ירחי עבור. והרי לעבר החודש לאו מצוה היא כלל. דממילא מיעבר ואין צריך לעברי'. והו"ל למכתב ירחי קידוש. דבזה הוא דאיכא מצוה בכל חדשי השנה. אפי' כשאין מעברין. לקבל עדות החודש מפי העדים ולומר מקודש החודש. דהא מה"ט הוצרכו להגיה בלשון המשנה

ולמיתני קידוש במקום עיבור. ועי' ג"כ בפירש"י (פרק בן סו"מ ע' ע"ב) בד"ה אבל בעיבור עיש"ה ואע"ג דשאר אמוראי התם לא ס"ל כאביי דמשבש לישנא דמתניתין. ומשני באנפי אחרינא דלא צריך לשבושי לישנא דמתניתין. מ"מ לפרוקי לישנא דרבינו כאן לא שייכי שינויי דידהו. דמאי דמשני רב נחמן. היינו אליבא דפלימו דלדינא לא קיי"ל כוותי' עיי"ש. ומאי דמשני רב אשי התם לעולם חישוב קתני ומאי עיבור חישוב דעיבור. ואיידי דקבעי למיתני עיבור השנה תנא נמי עיבור חודש. ופירש"י וז"ל ואיידי דתני עיבור השנה דהוי נמי חישוב דעיבור השנה. והתם לא סגי דלא תני עיבור. דאמירה בעי. שיקדשו אדר השני לשם אדר. דאי שתקי ממילא לשם ניסן מיקבע. תני נמי גבי חודש עיבור החודש. וקריי' נמי לחישוב עיבור. ואשמעינן דחישוב בעינן וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה גם לדברי רבינו הגאון אפשר לומר כהך שינויא. דכיון שכולל נמי עיבור שנים בכלל מצוה זו וכמו שביארנו לעיל. איכא למימר דמאי עיבור שכתב היינו חישוב דעיבור. ואיידי דבעי למינקט נמי מצות עיבור שנים נקט נמי בחודש לישנא דעיבור. ורצה לומר חישוב דעיבור. כמו בעיבור השנה. ולישנא דמתניתין נקט. אלא דלפ"ז יש לתמוה. דהרי התם מפרשינן אליבא דהך שינויא דלהכי נקט חישוב דעיבור ולא נקט קידוש. משום דאתיא מתניתין כראב"ש דאמר בין שנראה בזמנו בין שלא בזמנו אין מקדשין אותו. דס"ל דלא בעינן קידוש כלל. דמיעטי' קרא מדכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה. שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים עיי"ש. והשתא א"כ לדידן דאיפסיקא הילכתא בגמרא (בפ"ב דר"ה) כראב"ץ דדוקא כשלא נראה בזמנו אין מקדשין אותו אבל נראה בזמנו מקדשין עיי"ש. א"כ הדרא קושיא לדוכתה דהו"ל למינקט קידוש:

וראיתי בתשו' הרדב"ז (חלק חמשי סי' שני אלפים ר"י) שכתב וז"ל שאלת על הא דתנן (פרק אם אין מכירין) ר"א בר צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו ומשמע דאם נראה בזמנו מקדשין אותו. ובברייתא תניא ר"א בר צדוק אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו שנאמר וקדשתם את שנת החמשים שנה שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. תשובה ליכא לתרוצי תרי תנאי ואליבא דר"א וכו'. ונראה לפרש דלא פליגי. דה"פ אם לא נראה בזמנו אינם רשאים לקדשו לפי שכבר קדשוהו שמים. ונראה כאילו ב"ד של מטה באו לחזק מה שעשו ב"ד של מעלה. אבל אם נראה בזמנו רשאין לקדשו אם רצו. אבל אינם חייבין. כדתניא בברייתא שנים אתה חייב לקדש ולא חדשים וכו'. ואפי' לפי הספרים דגרסי בברייתא ראב"ש. יש לפסוק דלא הוי חובה לקדש חדשים. דהא (בפ"ק דסנהדרין) איכא פלוגתא דאמוראי. ואוקימתא בתרייתא דרב אשי דאמר לעולם חישוב קתני ומאי עיבור חישוב דעיבור וכו'. עיבור אין קידוש חודש לא.

מני מתני' ר"א בר"ש היא וכו'. ואית לן למיסק כרב אשי דבתרא הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דכיון דלרב אשי סתם תנא דמתני' כר"א בר"ש ודאי ס"ל דהילכתא כוותי'. ופליג עלי' דר"י א"ש דפסק (בפ"ב דר"ה) הלכה כר"א ברבי צדוק. ומעתה א"כ לפי דבריו אתו שפיר דברי רבינו הגאון. דלא מיבעיא אם נימא דהלכה כר"א בר"ש משום דרב אשי פסק כוותי'. אלא אפי' אם נימא דהעיקר כגירסת הספרים דגרסי בין במתניתין ובין בברייתא ר"א ברבי צדוק. ולא קאמר במתניתין דאם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו אלא לענין שאין רשאין לקדשו. אבל חיובא ליכא לדידי' אפי' בזמנו. מ"מ ניחא שפיר דכיון דליכא מצוה לקדשו אפי' בזמנו שפיר כתב רבינו ז"ל רק עיבור. דהיינו חישוב דעיבור. משום דבקידוש ליכא מצוה אפי' בזמנו לדידן דקיי"ל כר"א ברבי צדוק:

אמנם עיקר דברי הרדב"ז ז"ל אלו מתמיהים בעיני דמש"כ לפסוק הלכה כר"א בר"ש משום דלרב אשי סתם מתני' אתיא כוותי'. הוא תמוה דכיון דרב אשי לא פליג בהדיא עלי' דר"י א"ש דפסק הלכה כר"א ברבי צדוק. אלא מוקי למתניתין כוותי' אין שום הכרע מזה לומר דס"ל דהילכתא כוותי'. דאפי' ר"י א"ש גופי' מצי סבר כאוקימתא דרב אשי. ואפי' הכי פסק שפיר כר"א ברבי צדוק ודלא כסתם מתניתין. כידוע דאמוראי מצי למיפסק הלכה דלא כסתם מתני'. דלא נמסרו כולהו כללי אלא היכא דלא פסקו אמוראי בגמרא בהדיא איפכא כידוע. ועוד דהא בלא"ה במתני' דפ"ב דר"ה שם בדוכתה פליגי רבנן עלי'. וקיי"ל בעלמא הלכה כרבים. ואפי' הכי פסק ר"י א"ש הלכתא כראב"ץ. וא"כ גם במקום סתם מתניתין מצי למיפסק כוותי'. וא"כ גם לרב אשי אית לן למימר הכי. כיון דלא אשכחן לי' דפליג אדר"י א"ש דפסק הלכה כראב"ץ. וביותר תמוה מש"כ דלראב"ץ אפי' בזמנו אין מצוה לקדשו אלא רשות. דהרי בסוגיא דסנהדרין גופא שם מבואר אפכא. דהא לאוקימתא דרבא דמפרש למתניתין עיבור היינו קידוש ביום עיבור בשלשה. אחר עיבור ליכא קידוש. ומני ר"א ברבי צדוק היא דאמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו עיי"ש. והשתא אם איתא דלר"א ברבי צדוק אפי' בזמנו אין צריך לקדשו אלא דאיסורא ליכא. א"כ היכי שייך לומר קידוש ביום עיבור בשלשה. והרי לא צריך כלל קידוש ביום עיבור. דהיינו בזמנו. אלא ודאי מבואר מזה דגם לר"א ברבי צדוק בזמנו מיהת איכא מצוה לקדשו:

מיהו נראה דאפשר לקיים במקצת דברי הרדב"ז בזה ולא מטעמי'. אלא עפמש"כ הרמ"ה ז"ל ביד רמה (בסוגיא דפ"ק דסנהדרין שם) וז"ל ור"א היא דתניא ר"א אומר וקדשתם וגו' שנים אתה מקדש לשם יובל וכו'. ואי אתה מקדש חדשים בין שנראה בזמנו ובין שלא נראה בזמנו. וקיי"ל דאפי' ר"א לא קאמר אלא מדאורייתא. אבל מדרבנן בעינן לקדושי'

בשלשה. מיהו תנא דמתניתין בדרבנן לא קמיירי עכ"ל עיי"ש. ולכאורה דבריו תמוהים במש"כ וקיי"ל וכו'. דלא אשכחן הכי בשום דוכתי ומנ"ל הא. ולפי הנראה היתה גירסתו גם בברייתא ר"א ברבי צדוק. וכגירסא שהביא הרדב"ז. וכי היכי דלא תקשה דר"א ברבי צדוק דברייתא אדר"א ברבי צדוק דמתניתין. ס"ל דמודה מיהת ר"א ברבי צדוק דבזמנו מצוה מדרבנן לקדשו. ולפ"ז רבא דמוקי למתניתין כר"א ברבי צדוק וקידוש ביום עיבור קאמר דבשלשה. היינו מדרבנן. אלא דרב אשי לא ניחא לי' לומר דמתניתין בדרבנן מיירי. ולהכי מוקי לה בחישוב דעיבור דמדאורייתא. אבל קידוש לא קתני משום דמדאורייתא לא בעי קידוש כלל וכר"א ברבי צדוק. ונראה דזו היא ג"כ דעת הרמב"ם והרע"ב (בפ"ב דר"ה) על דברי ר"א בר"ץ במתניתין שם עיש"ה. ולפ"ז אפשר דזו היא ג"כ דעת רבינו ז"ל. ולהכי לא כתב קידוש אלא עיבור דהיינו תישוב דעיבור. וכלישנא דמתניתין שם ולא קידוש. משום דלמאי דקיי"ל כראב"ץ ליכא מדאורייתא מצוה בקידוש כלל. בין נראה בזמנו ובין שלא בזמנו:

אמנם ראיתי בתשובות גאונים קדמונים (סי' צ"ד). והיא תשובת רבינו שרירא גאון ז"ל שכתב בפשיטות דגירסא זו גירסא משובשת היא ועיקר הגירסא במתניתין ר"א ברבי צדוק. ובברייתא ר"א סתמא. ולא כמו שהקשה השואל מר"א דברייתא אדר"א דמתניתין משום שהיתה לפניו הגירסא גם בברייתא ר"א ברבי צדוק עיי"ש. ולפ"ז לא יתכן לומר שהיתה גירסא זו לפני רבינו סעדי' גאון ז"ל שאם היתה גירסא ישנה כ"כ לפני הגאונים לא הי' רבינו שרירא גאון ז"ל משבשה. וגם משמע מדבריו שלא ידע מגירסא זו כלל. מיהו לפי מאי דמשמע מלשון הרמ"ה ז"ל שהבאתי לעיל דגם לפניו היתה הגירסא בברייתא ר"א סתמא. אלא דמ"מ משמע לי' דהיינו ר"א דמתניתין. ומה"ט ס"ל דלא קאמר אלא מדאורייתא. אבל מדרבנן מקדשין כשנראה בזמנו מיהת. וא"כ גם לרבינו ז"ל כן. אבל יותר נראה כמשכ"ל דגירסת הרמ"ה היתה גם בברייתא ראב"ץ. אלא שקיצר בלשונו. וכתב ר"א סתם. ולא משום שגירסתו כך היתה ואין להאריך בזה. גם זולת זה נראה דע"כ לראב"ץ אפי' בדיעבד מעכב כשלא קדשוהו כשנראה בזמנו. מדאמרינן בסוגיא דפ"ב דר"ה שם עלה דפסק ר"י א"ש הלכה כר"א ברבי צדוק. אמר אביי אף אנן נמי תנינא ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. מעובר אין מקודש לא וכו'. ופירש"י מעובר אין דמשמע משחשכה נתעבר. אבל מקודש לא קתני הרי זה מתקדש למחר עכ"ל עיי"ש. הרי דמייתי אביי ראי' מהך מתניתין דסתם תנא כר"א ברבי צדוק דשלא בזמנו אין מקדשין אותו. ואם איתא דלראב"ץ הא דבזמנו מקדשין אותו אינו אלא מדרבנן בעלמא ופשיטא ודאי דאין זה מעכב בדיעבד.

א"כ היכי בעי לאוקמי ההיא מתניתין כראב"ץ כיון דקתני שאם לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה ה"ז מעובר. וע"כ היינו משום דאפי' בדיעבד מעכב הקידוש. ולראב"ץ כיון דאינו אלא לחיזוק בעלמא מדרבנן ודאי אינו מעכב בדיעבד. אלא ודאי ע"כ מוכרח לכאורה מזה דגם לר"א ברבי צדוק כשנראה בזמנו מדאורייתא צריך לקדשו:

הן אמת דלפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ עשין קנ"ג) בסוף דבריו וז"ל. ואני סבור שאין קידוש החודש מעכב ולא הצריכו חכמים לומר מקודש אלא שהוא מצוה. או לפירסומי מילתא בעלמא. אבל מכיון שהסכימה דעת ב"ד שיהי' החודש הזה מלא או חסר. קורא אני בו אשר תקראו אותם. שהרי ר"א אומר בין מלא בין חסר אין מקדשין אותו שנאמר וקדשתם את שנת החמשים שנה. שנים אתה מקדש ואין אתה מקדש חדשים. ור"א ברבי צדוק שהלכה כמותו אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. אלמא אין הקידוש מעכב. וכן אמרו (ר"ה כ' ע"א) שמצוה לקדש ע"פ הראי' ואינו מעכב. ומה שאמרו (ב"ב קכ"א ע"א) מועדי ה' צריכין קידוש ב"ד. זהו למצוה. אי נמי צריכין ב"ד קאמר לחשוב בהן ולהסכים בהן אם מלאים אם חסרים. ובשנים אם פשוטה ואם מעוברת. וכן אמרו (ר"ה ז' ע"א) שתא מעברתא בחושבנא תליא מילתא עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דהקידוש לכ"ע אינו מעכב. ורק החישוב והסכמת ב"ד היא שמעכבת לכ"ע. בין נראה בזמנו ובין שלא בזמנו. ואפי' לר"א ברבי צדוק. וגם קבלת עדים שראו את החודש כדי לקדש ע"פ הראי' אינה מעכבת לדעתו ז"ל. שהרי כתב דמה שאמרו מצוה לקדש ע"פ הראי' אינו אלא למצוה בעלמא ולא לעכב. וההיא דהתם בקבלת העדים מיירי. כמבואר בסוגיא דהתם (בפ"ק דר"ה כ' ע"א) עיי"ש. וכיו"ב ראיתי בש"מ לסנהדרין בסוגיא דהתם (י' ע"ב) בשם רבינו פרץ ז"ל שכתב שם וז"ל מני ר"א היא וכו'. קשה למורי הרב רבינו פרץ לרב אשי דמוקי לה כרבי אלעזר מאי דוחקי' לומר חישוב דעיבור. לעולם אימא לך עיבור קתני. וצריך אמירה לומר מעובר החודש. ודקשיא לך לא ליקדשי' וממילא מיעבר. ז"א משום דהא מתניתין אתיא כר"א דלא בעי קידוש. ותירץ דל"ק דגם לר"א נהי דלא בעי קידוש מ"מ צריך לקבל עדים שראו את החדש. וא"כ מ"מ תיקשי לי' לא ליקבלו לעדים וממילא ליעבר. ולמה להו לומר מעובר החודש עכ"ל עיי"ש. מבואר מדברי רבינו פרץ ז"ל אלו דגם הוא ס"ל בזה כדעת הרמב"ן ז"ל במקצת. לענין דאפי' ראב"ש דאמר דלא צריך קידוש כלל בין בזמנו בין שלא בזמנו. מ"מ מודה דקבלת עדים שראו את החודש לעולם בעינן. ולא קאמר אלא דליכא מצוה לומר מקודש בין בזמנו בין שלא בזמנו. ולפי דעת הרמב"ן ז"ל גם בקבלת העדים איפליגו הנך תנאי. דלראב"ץ שלא בזמנו ולראב"ש אפי' בזמנו אפי' קבלת העדים לא בעינן. ורק

הסכמה והחישוב בב"ד הוא דבעינן לכ"ע. וכן מבואר בדברי הרמ"ה ז"ל בכולה סוגיא דסנהדרין שם דגם בקבלת העדים שראו את החודש איפליגו הני תנאי עיי"ש. ולפ"ז לפי סברת הרמב"ן ז"ל דכיון דלר"א ב"ר שמעון אפי' לכתחילה לא צריך קידוש ולר"א ב"ר צדוק מיהת שלא בזמנו לא בעי קידוש. שמעינן דלכ"ע אינו מעכב מיהת בדיעבד. א"כ לרבינו פרץ ז"ל רק אמירת מקודש הוא דאינה מעכבת. אבל קבלת העדים שראו את החודש. וכ"ש החישוב והסכמת ב"ד לכ"ע מעכבת אפי' בדיעבד. ולהרמב"ן והרמ"ה ז"ל גם קבלת העדים אינה מעכבת לכ"ע. ורק לחשוב ולהסכים בהן אם מלא או חסר אם פשוטה או מעוברת הוא דמעכבת בדיעבד לכ"ע. ולפ"ז מתניתין דקתני דאם לא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה הרי זה מעובר. ע"כ לא באמירת מקודש בלחוד מיירי. אלא שעדיין לא באו להחלטה והסכמה גמורה לקדשו עד שחשכה. וא"כ הך דינא אתי שפיר אליבא דכ"ע. ולפ"ז ממילא מבואר דאין שום ראי' מהתם דלראב"ץ מיהת בנראה בזמנו מדאורייתא בעי קידוש:

אלא דבאמת ממתניתין דהתם לא משמע הכי. דכיון דלא קתני ולא הספיקו לקדשו אלא ולא הספיקו לומר מקודש. משמע ודאי דלא הי' חסר רק האמירה בלבד. וכן מתבאר בהדיא מלישנא דגמרא שם (ריש פ"ג כ"ה ע"ב). דאמרינן התם וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי' למיתניי' חקירת העדים כלל. ומשני איצטריך סד"א תיהוי חקירת עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוי אדיני ממונות וכו' קמ"ל עיי"ש. הרי להדיא דאפי' אמירת מקודש מקודש. שהיא אמירת כל העם אחר שכבר אמר ראש ב"ד מקודש כדתנן לעיל (כ"ד ע"א). ג"כ מעכבת. וקרי לה גמר דין ויליף מקרא דפסול בלילה. כדאמרי' התם ואימא ה"נ אמר קרא כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב. אימת הוה חק בגמר דין וקא קרי לי' רחמנא משפט. מה משפט ביום אף הכא נמי ביום עיי"ש. הרי דמה שכל העם עונין אחריו מקודש מקודש חשיב גמר דין ומעכב. וכן מבואר בהדיא בפיה"מ להרמב"ם (ריש פ"ג דר"ה) עיי"ש. וכן מבואר להדיא ברמב"ם (פ"ב מהלכות קדוש החודש ה"ח) עיי"ש היטב. ואע"פ שלא הזכיר שם אלא אמירת ראש ב"ד בלבד. אבל מה שכל העם עונין מקודש מקודש לא הזכיר שם כלל. נראה דהיינו משום דלישנא דמתניתין נקט. אבל ודאי גם עניית העם מקודש מקודש בכלל. דאמירת ראש ב"ד וכל העם חדא מילתא היא. ונקט רישא דמילתא. ובודאי ה"ה דבעינן ג"כ שיענו כל העם מקודש מקודש ביום. ומעכב אפי' בדיעבד כמבואר בגמרא. וכן מבואר בריטב"א שם עיי"ש. וכן מבואר בהדיא בפי' מס' ר"ה להרמב"ם (ריש פ"ג) דמאי דקתני ולא הספיקו לומר מקודש היינו מקודש מקודש עיי"ש. ומש"כ שם שלא

אמרו ב"ד מקודש מקודש. אע"ג דראש ב"ד אינו אומר אלא מקודש פעם אחת. וכל העם הוא שעונין מקודש מקודש. כדתנן בהדיא (לעיל בפ"ב). נראה דמשום שע"י מה שאומר ראש ב"ד מקודש עונין כל העם מקודש מקודש בב"ד. להכי נקט אמירה זו נמי בב"ד. וכן כתב בפי' המשניות שם עיי"ש. עכ"פ מבואר דגם אמירת ראש ב"ד מקודש. ואפי' מה שכל העם עונין מקודש מקודש מעכבת. ואפי' אמרו בלילה ולא הספיקו לומר ביום מעכב. וא"כ דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים אצלי. וראיתי להרדב"ז בתשו' שם בסוף דבריו שהביא ראי' מהך מתניתין דהקידוש מעכב עיי"ש. ואף דאשתמיטתי' דברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי. מ"מ עיקר ראייתו ודאי מוכרחת כדכתיבנא. ודברי הרמב"ן ז"ל צ"ע כעת. ועי' בט"א (ר"פ ראוהו ב"ד) שכתב דאמירת ראש ב"ד מקודש מעכבת. אבל עניית כל העם מקודש מקודש אינה מעכבת עיי"ש. ולא השגיח על הסוגיא במקומה דמבואר בהדיא דמתניתין קאי נמי על מה שכל העם עונין מקודש מקודש. וכמו שנתבאר. ומיהו מדברי רבינו חננאל ז"ל שהביאו רבינו בחיי והר"י אברבנאל בפרשת בא מבואר דפשיטא לי' שאין אמירת מקודש מעכבת כלל עיי"ש. אלא שיש לו שיטה אחרת בכל זה. והיא שיטת רבינו סעדי' גאון ז"ל כמבואר בראב"ע שם וביסוד עולם (מאמר רביעי פ"ו) עיי"ש וצע"ג:

ומעתה א"כ עדיין דברי רבינו הגאון ז"ל צריכים ביאור במש"כ עיבור ולא כתב קידוש. ולכאורה הי' נראה לומר לפי דברי רבינו פרץ ז"ל שהבאתי דמבואר דס"ל דהא דפרכינן בסוגיא דסנהדרין שם. לא ליקדשי' וממילא מיעבר. היינו לא משום דלעבר ליכא שום מצוה. אלא משום דבנראה בזמנו מצוה לקדשו ואפי' למ"ד דגם בזמנו לא בעי קידוש. מ"מ צריך לקבל עדים שראו את החודש. וכשלא קידשוהו ולא קבלו עדים הו"ל בכך כאילו עיברוהו ואמרו מעובר החודש. אבל אם לא הי' צריך כלום ודאי הי' צריך לומר מעובר החודש. ובלא"ה לא הי' מעובר. ומעתה לפ"ז אע"ג דהתם פריך שפיר אמתניתין דקתני עיבור החודש בשלשה. דכיון דממילא מיעבר בלא שום אמירה ודבור כלל. אלא במאי דלא מקדשי לי' בזמנו ולא מקבלי עדות החודש הרי זה מעובר כאילו אמרו בפירוש מעובר החודש. א"כ לא שייך למיתני בי' דצריך שלשה. מ"מ במנין המצות שפיר שייכא בזה מצוה לעבר החודש. שהרי אם צריכין לעבר החודש מאיזה טעם שיהי' המצוה היא שלא יקדשוהו ביום עיבורו ולא יקבלו עדות החודש כדי שבכך יתעבר כאילו אמרו מעובר החודש. שהרי אילו לא הי' צריך לא קידוש ולא קבלת עדים הי' צריך שיאמרו בפירוש מעובר החודש. איברא דאין זה נכון. דמ"מ הדבר קשה מש"כ רבינו מצוה זו רק לענין עיבור. אטו המצוה אינה אלא לעבר את החודש. ולקדשו בזמנו לאו מצוה היא. ולשון הבה"ג מדוקדק בזה שכתב מצוה זו בלשון קביעות ראשי חדשים עיי"ש. ולשון

זה ודאי כולל כל ענין המצוה וכן הוא לשון הר"י אלברגלוני אלא שכתבה ביותר ביאור וכדרכו ז"ל להאריך. וז"ל קביעות שנים וראשי חדשים ולקדש על הראי' במועדם עכ"ל עיי"ש. הרי שדקדק לבאר כל ענין המצוה כמעט לכל פרטיו. אבל לשון רבינו הגאון ז"ל קשה לכאורה טובא. ויותר תמוה שכן דקדק למינקט לשון זה גם באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות. שכתב שם (בדבור זכור) וז"ל חכמיכם יעברו מתכונת חגיו כהואל. יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל עכ"ל עיי"ש. הרי דנקט גם שם ענין המצוה בלשון עיבור בלבד וכולל בו קידוש החודש ועיבור השנה כאחת. ומה שסיים בקרא דיודעי בינה לעתים וגו'. כוונתו למה שדרשו (בפ"ק דמגילה י"ב ע"ב) מאן חכמים יודעי העתים שיודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים עיי"ש. וזהו ג"כ לשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שכתב וז"ל עבור ותקופה בחשבון הודעתים לחכמים יודעי העתים עכ"ל עיי"ש. וזהו כמעט ממש כלשון רבינו הגאון ז"ל. אלא שהוסיף בזה מצות חשוב תקופות. ונמשך בזה אחר הבה"ג כדרכו. וזהו שכתב ותקופה בחשבון. ומ"מ גם הוא ז"ל כתב מצוה זו בלשון עיבור בלבד. וכלשון רבינו הגאון. וזה קשה לכאורה טובא כדכתיבנא:

ולכן נראה דעכצ"ל שכתב כן ע"פ אוקימתא דרבא בסוגיא דסנהדרין שם. דפריך התם עלי' דאביי דקאמר תני קידוש החדש. והא עיבור קתני. ומשני אלא אמר רבא קידוש ביום עיבור בשלשה. אחר עיבור ליכא קידוש. ומני ר"א ברבי צדוק היא דתניא ר"א ברבי צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו בשמים עיי"ש. וכיון דאנן קיי"ל כראב"ץ וכדאיפסיקא הילכתא בדוכתי' (בפ"ב דר"ה). הילכך ודאי אוקימתא דרבא עיקר. והילכך נקט רבינו הגאון לשון עיבור כלישנא דמתניתין דפ"ק דסנהדרין שם. ופירושו קידוש ביום עיבור. ומשום שרוצה לכלול בזה גם עיבור שנים כמשכ"ל. וכדקתני נמי במתניתין בתרוייהו לשון עיבור. ובזה ניחא נמי לשון הר"א הזקן ז"ל. כן נראה לענ"ד מוכרח בכוונת רבינו הגאון ז"ל בזה. ויש לתמוה בזה על הרמב"ם ז"ל שבמנין המצות בחבורו הגדול ריש הלכות קדוש החודש לא כתב בזה עשה אלא בקדוש החודש בלבד. שכתב וז"ל מצות עשה אחת והוא לחשב ולידע ולקבוע באיזה יום תחלת כל חודש מחדשי השנה עכ"ל. הרי שלא כתב העשה אלא בקידוש החודש לבד. ולא הזכיר עיבור שנים כלל. וכן בגוף חבורו (בפ"א מהלכות קידוש החודש ה"ז) כתב וז"ל מצות עשה מן התורה על הב"ד שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה. ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש. וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום הוא ר"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שדקדק לכתוב העשה רק בקדוש החודש בלבד. ולא בעיבור שנים. ולא הזכיר בכל הלכות קה"ח עשה בעיבור השנים. והוא דבר מתמיה. דודאי איכא עשה

בעיבור שנים כמו בקידוש החודש וכמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ. וכפי הנראה חזר בו בחבורו ממש"כ בסה"מ. אבל הוא תימא. דאין ספק דגם בעיבור השנים אית בה עשה. ואין מקום לדון אלא אם יש בה עשה מיוחדת בפ"ע. או שהיא בכלל העשה דקידוש החודש. וכמו שביארנו לעיל. אבל לומר שאין בה עשה כלל לא יתכן. ולכן דבריו ז"ל צ"ע אצלי טובא כעת. אבל דברי רבינו הגאון נכונים. דאע"פ שכתב לשון ירחי עיבור מ"מ שפיר נכללו בזה בין קידוש החודש ובין עיבור שנים. משום דגם עיבור השנה. דהיינו מה שמוסיפין חודש אחד על השנה הפשוטה. שייך בו לשון ירחי עיבור. משום דהחודש שמוסיפין אותו על השנה ראוי לקרותו ירח העיבור. אבל דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים אצלי. וקצת אפשר לכאורה לומר בזה עפמשכ"ל (עשה נ"ג) עיי"ש. אבל אינו נראה לומר כן כאן וכמבואר. ואין להאריך בזה:

ועדיין יש לתמוה במה שמנה רבינו הגאון ז"ל מצוה זו בין מספר העשין שעל כל יחיד והרי לא מיבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות קה"ח. ובסה"מ עשין קנ"ג) דמצוה זו דקידוש החודש ועיבור השנים תלויה רק בב"ד הגדול. דהיינו בסנהדרין גדולה שבירושלים. או לב"ד אחר שנתנו לו הם רשות. דלפ"ז ודאי אין מקום מצוה זו לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אלא במספר ס"ה פרשיות שהם מצות המסורות לצבור ולסנהדרין וכיו"ב. אלא אפי' לדעת הרמב"ן ז"ל שחולק עליו בזה בסה"מ שם וס"ל דסגי בשלשה דיינים מומחין הסמוכין שנתמנו ע"י הסמיכה הידועה איש מפי איש עד משה רבינו עה"ש. וכדאמרינן (בפרק יש נוחלין קכ"א ע"ב) מועדי ה' צריכין מומחין. אלא דבזמן שבהמ"ק קיים שהיו ב"ד הגדול במקומם בלשכת הגזית לא הי' רשות לשום אדם לעבר ולקדש אלא להם לבדם או ברשותן. שנאמר ע"פ הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה'. וכמו שאמרו במכילתא. רבי יאשי' אומר מנין אתה אומר שאין מעברין את השנה אלא בב"ד הגדול שבירושלים ת"ל וכו'. אבל מ"מ לא היו שאר הסמוכין פסולין לזה. אבל כיון שגלו ובטל כח המשפט מהם משום שהמקום גורם. מאותה השעה הרשות ביד הגדול שבישראל לעבר ולקדש אפי' בחו"ל עיי"ש בדבריו ז"ל. מ"מ גם לפ"ז ודאי אין מקום עשה זו רק במספר הפרשיות. דהיינו העשין שנמסרו רק לצבור ולב"ד. דכיון דמעיקר דינא אין מעברין את השנה אלא בב"ד הגדול שבירושלים. וגם כשגלו מלשכת הגזית לא ניתן הרשות לזה אלא להגדול שבישראל. והיינו ע"כ משום דבמקום כל ישראל קאי. הו"ל מצוה המסורה לצבור. ואין מקומה אלא בין מספר הפרשיות. וביותר הדבר תמוה דנמצא לפ"ז אחת יתירה על מספר ס"ה פרשיות. והרי קבלה מסורה ביד הגאונים ז"ל שלא יעלו יותר על מספר ס"ה. איברא דקושיא זו לא לרבינו הגאון

בלבד תקשה אלא גם על הבה"ג וכל סייעתו ז"ל. שכולם מנו מצוה זו בין מספר העשין שעל כל יחיד ויחיד ולא במספר הפרשיות. אלא דבדבריהם בלא"ה יש מבוכה גדולה בענין זה בכמה מצות ופרשיות כיו"ב ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשה ט"ז). ויבואר עוד לפנינו בזה. אבל לדרכו של רבינו הגאון הדבר צ"ע:

ואמנם נראה בזה דמזה ראי' למה שביארנו לעיל ע"פ הסוגיא דריש פ"ג דר"ה. דגם מה שכל העם עונין מקודש מקודש מעכב אפי' בדיעבד. ודלא כדעת הרמב"ן ז"ל בזה. משום דעניית העם חשיבא כגמר דין. ועדיפא מיני'. דגמר דין כשר אפי' בלילה. משא"כ עניית העם פסולה בלילה. כדגמרינן התם מקרא. והיינו משום דכיון דגלי קרא מקראי קודש שיהיו העם עונין מקודש מקודש. הרי זה כקיום למעשה ב"ד. ותלי רחמנא מעשה ב"ד בקיום זה. והכי מתבאר בירושלמי (פ"ב דר"ה הלכה ה'. ובפ"א דסנהדרין ה"ב). דאמרינן התם תני רשב"י אומר וקדשתם את שנת החמשים שנה שנים מקדשין ואין מקדשין חדשים. והא תנינן ראש ב"ד אומר מקודש. מהו מקודש מקויים עיי"ש. כלומר דמקודש זה שאומר ראש ב"ד וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש. אינו מענין קדושה ממש כמו בקידוש שנות היובל. אלא אינו אלא כמו קיום למעשה הקידוש והעיבור. משום דאמירה זו דהכא מעכבת ועיקר העיבור והקידוש תלוי בה. ומעתה מצוה זו אינה תלויה בב"ד בלבד אלא כל העם יש לו ג"כ חלק בה. וגם אינה תלויה בצבור משום דאין שיעור לדבר כמה יהיו העונין מן העם. אלא כל מי שהי' בב"ד באותה שעה עליו לענות מקודש מקודש. והילכך מקום מצוה זו במספר העשין שעל כל יחיד. משום דהכל משתתפין במצוה זו. ועדיין צ"ע בזה:

ועדיין ראוי להעיר כאן על מש"כ הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פ' בא) על קרא דהחודש הזה לכם וגו'. וז"ל וטעם החודש הזה לכם ראש חדשים שימנו אותו ישראל חדש ראשון. וממנו ימנו כל החדשים שני ושלשי עד תשלום השנה בשנים עשר חדש. כדי שיהי' זה זכרון הנס הגדול. כי בכל עת שנזכיר החדשים יהי' הנס נזכר. ועל כן אין לחדשים שם בתורה אלא יאמר בחדש הראשון ואומר ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן. ובחדש השביעי באחד לחודש וגו'. וכן כולם. וכמו שתהי' הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת ושני בשבת כאשר אפרש. כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החדש הראשון והחדש השני והשלישי לגאולתנו שאין המנין הזה לשנה שהרי תחלת שנותינו מתשרי. דכתיב וחג האסיף תקופת השנה וכתיב בצאת השנה. א"כ כשנקרא לחדש ניסן ראשון ולתשרי שביעי פתרונו ראשון לגאולה ושביעי אליה. וזהו טעם ראשון הוא לכם שאיננו ראשון בשנה אבל הוא ראשון לכם שנקרא לו לזכרון גאולתינו וכו' עכ"ל

עיי"ש. ותקעו בה מסמורת הר"י אברבנאל (בפרשת בא) והרי"א בעל העקרים (מאמר ג' פט"ז). אלא שנחלקו בהבנת דברי הרמב"ן ז"ל. דלאברבנאל כוונת הרמב"ן דגם בזה"ז נוהגת מצוה זו. אלא דמשעלו מבבל עשו זכר גם ליציאתם מגלות בבל. וקראו שמות החדשים גם בשמות אשר נקראו בבבל וכדכתיב בחדש העשירי הוא חדש טבת. בחדש הראשון הוא חדש ניסן וכיו"ב. אבל לדעת העקרים משעלו מבבל בטלו הנביאים מצוה הראשונה למנות ליציאת מצרים. ותקנו למנות רק בשמות שנקראו בבבל כדי לעשות זכרון ליציאתם מגלות בבל עיי"ש בדבריו. וכבר השיג על בעל העקרים בזה הכותב בע"י (פ"ק דמגילה) עיי"ש בדבריו. ועכ"פ לדברי כולם היא מ"ע מה"ת למנות החדשים מניסן. מדכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה. ואע"ג דקרא דהחודש הזה לכם הוא עשה לקידוש החודש ועיבור שנים. מ"מ מאי דמסיים קרא ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה. הוא מ"ע בפ"ע למנות החדשים מניסן. וא"כ יש לתמוה על רבינו הגאון ועל כל שאר מוני המצות שלא מנו מצוה זו במספר העשין. ולא מיבעיא לדעת רבינו הגאון ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הסמ"ג והרמב"ן ז"ל. דכל שני ענינים שנכללו בדבור אחד כאתנן ומחיר או נא ומבושל או עמוני ומואבי וכיו"ב. נמנין שתים שתים דקשה. אלא אפי' לדעת הבה"ג וסייעתו וכן דעת הרמב"ם דכל כיו"ב אינו נמנה אלא אחת אחת. ג"כ קשה דכאן באה על זה מצות עשה בפ"ע מדכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה. וביותר קשה לדברי הרמב"ן ז"ל גופי' שהוא חידש דבר זה. ואמאי לא מנאה במנין המצות שלו. ולא יתכן כלל לומר דאין המצוה למנות מניסן אלא בשעת קידוש החודש דראש ב"ד אומר מקודש וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש. ואשמעינן קרא דצריך שיאמר מקודש חודש הראשון. אם הוא ניסן. או החודש השני לאייר וכן כולם. ומשום דכיון דאסמכי' קרא למצות קידוש החודש אית לן למימר דעלה קאי. דהא בורכא דמלבד דמדברי הרמב"ן וסייעתו מבואר שאינו כן. בלא"ה מלישנא דמתניתין וגמרא (דפ"ב דר"ה כ"ד ע"א) מתבאר דלא צריך אלא לומר מקודש ותו לא מידי עיי"ש. וכן מתבאר מדברי כל הראשונים ז"ל שאין צריך כלל להזכיר שם החודש שמקדשין. ומה שפירש"י (בפ"ק דברכות י' ע"ב) בההיא דפרכינן התם אחזקי' שעיבר ניסן בניסן. ומי לית לי' לחזקי' החודש הזה לכם זה ניסן ואין אחר ניסן עיי"ש. ופירש"י וז"ל קס"ד משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר השנה ועשאו אדר וכו' עכ"ל עיי"ש. הדבר פשוט דאין כוונתו שצריך לומר מקודש חודש ניסן. דפשיטא דאפי' כשאמרו מקודש. או אפי' מקודש החדש סתמא. נמי כאילו פירשו בהדיא שיהא מקודש לשם ניסן. דודאי לחודש הראוי לבא אחר אדר כסדר חדשי כל שנה היתה כוונתם. כיון שלא עלתה על דעתם אז לעבר

את השנה ובודאי כל מה שחשבו וקבלו עדי ראי' והסכימו לקדש החודש. לשם ניסן היתה כוונתם. וזהו שפירש"י משנתקדש החודש לשם ניסן וכו'. אבל ודאי פשיטא דאין צריך להזכיר שם החודש כלל. תדע דאל"כ לא מיבעיא לדעת הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל דס"ל דאמירת מקודש אינה מעכבת דאינה אלא לפירסומי בעלמא. דתקשה מאי פריך ומי לית לי' לחזקי' וכו'. ודילמא לא אמרו אז מקודש ולא קראו עליו שם ניסן. להכי יכול הי' לעברו ולעשותו אדר. אלא אפי' לשאר ראשונים ז"ל דלא ס"ל הכי. מ"מ מאי פריך. והא קיי"ל כר"א ברבי צדוק דאמר שאם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. וא"כ אפשר דלא נראה אז בזמנו. וא"כ לא קדשוהו ולא קראו עליו עדיין שם ניסן. ואפי' נראה בזמנו אפשר דהוה ס"ל כראב"ש דאמר בין נראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. אלא ודאי פשוט דזה ליתא כלל. אלא מסתמא נמי שם ניסן הוא דחייל עליו כסדר חדשי השנה. אם לא שפירשו ועיברוהו בפירוש לשם אדר. וזה פשוט אין כדאי לטפל בזה. לולא שראיתי מי שהעלה על דעתו לומר כן שמטעם זה לא מנאוה במנין העשין משום דאינה אלא חלק ממ"ע דקידוש החודש. ואין להאריך בזה:

ואמנם לענ"ד עיקר דברי הרמב"ן ז"ל בזה. מלבד שאינם מוסכמים להלכה לשאר ראשונים ז"ל. בלא"ה עיקר דבריו צ"ע אצלי. דבפ"ק דר"ה אמרינן (ז' ע"א) ת"ר באחד בניסן ר"ה לחדשים וכו'. לחדשים מנ"ל דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה וגו' וכתיב שמור את חודש האביב. איזהו חודש שיש בו אביב הוי אומר זה ניסן וקרי לי' ראשון עיי"ש. ואם איתא דיש מצות עשה מה"ת למנות חדשי השנה מניסן. וא"כ ודאי לענין זה הוא דקתני בברייתא דאחד בניסן ר"ה לחדשים. ונפקא לי' הך מילתא מקרא דראשון הוא לכם וגו' וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. וא"כ מאי קאמר וקרי לי' ראשון. אטו בקריאת שם בלחוד עסקינן הרי מ"ע מדאורייתא היא למנותו ראשון. וממנו כל החדשים שאחריו שני שלישי רביעי וכן כולם עד שנים עשר. והכי הו"ל למימר ואמר קרא למנותו ראשון. אלא ודאי מוכרח דלית כאן שום מצוה כלל. אלא דגלי קרא דהוא קרוי ראשון. ומינה נשמע לכל התורה דכל מקום שכתוב חודש הראשון היינו ניסן. וכן כל שאר החדשים חודש השני או שלישי או עשירי הכל הוא לפי החשבון מניסן שנקרא ראשון בלשון הכתוב. וכבר עמד בזה הרשב"א ז"ל שם. וז"ל ת"ר באחד בניסן ר"ה לחדשים. לא ידענא למאי הלכתא. וי"ל דנפק"מ לידע החגים שכתוב בהן בראשון בחודש (ט"ס הוא וצ"ל בחדש הראשון) וה"נ בחודש השביעי. וכן לשאר ספורי הכתוב שכתוב בהם בחדש העשירי וכיו"ב. לדעת האמת היכן הי' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הר"ן בחי' שם וז"ל באחד בניסן ראש השנה לחדשים. פי' נפקא מינה למיקם אפירושא

דקראי כגון פסח דכתיב בי' בראשון ור"ה ויו"כ דכתיב בהו בחודש השביעי. וכן לשאר סיפורי הכתובים שכתוב בהם בחדש השני בחדש השלישי ודכוותייהו עכ"ל עיי"ש. וכן נראה מוכרח דעת בה"ג והרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור שהשמיטו הך מילתא דאחד בניסן ר"ה לחדשים. ואם איתא לדעת הרמב"ן ז"ל הדבר יפלא איך השמיטו דין זה שמפורש בברייתא. והוא מ"ע מה"ת. אלא ודאי לא ס"ל הכי. וליכא נפקותא בהכי אלא למש"כ הרשב"א והר"ן ז"ל. ולהכי לא הוצרכו להביאה. דליכא שום נפקותא בהכי לדינא. דלענין לידע אימת חל פסח ושאר מועדים. כבר נתבאר כל אחד במקומו בדברי הרמב"ם. והרי"ף והרא"ש והטור ושאר הפוסקים כיו"ב. בלא"ה אין דרכם להביא דבר הפשוט וידוע לכל כזה. וזו היא ג"כ דעת הסמ"ג והראב"ן ורבינו ירוחם ושאר הפוסקים שלא הביאו הך ברייתא. וכן ראיתי להריטב"א ז"ל שם שכתב וז"ל ת"ר באחד בניסן ר"ה לחדשים. פי' ונפק"מ לדעת איזהו סדר חדשים. איזהו ראשון ואיזהו שביעי ובזה תלוי תיקון כל המועדות והא דברי הכל היא ואפי' לר"א דאמר בתשרי נברא העולם. דהא לא אפשר דפליג שום גברא בהא דלא ליהוי ניסן ר"ה לחדשים. אי משום קראי דמוכחי הכי להדיא כדלקמן בשמעתין. אי משום נוהג שבעולם שנהגו כל ישראל לעשות פסח בניסן וכל המועדות בתשרי דכתיב בהו בחודש השביעי. ופשוט הוא זה עכ"ל. וזהו ממש כדברי הרשב"א והר"ן ז"ל. אלא שכתב עוד הריטב"א ז"ל שם וז"ל וכיון דכן איכא למידק טובא לר"א דאמר בתשרי נברא העולם וממנו מונין לתקופות. הרי תשרי כשם שהוא ר"ה לדעתו כך הוא ראש החדשים. כי משם התחילה תקופתם. ומי חלק בין ר"ה לראש החדשים. והנכון בזה כי בודאי למ"ד בתשרי נברא העולם תשרי הוא ראש החדשים. ומה שאנו אומרים דניסן הוא ראש החדשים. זה למנין ישראל שגזר הקב"ה למנות מניסן זכר ליציאת מצרים. תדע שלא אמר הכתוב ראשון הוא לחדשי השנה אלא ראשון הוא לכם. וכן אמרו במכילתא החדש הזה לכם אבל לא מנה בו אדם הראשון. ויונתן בן עוזיאל תרגם בירח האיתנים. בירחא דעתיקיא קרו לי' ירחא קדמאה והשתא קרו לי' ירחא שביעאה. תרגמו לדעת ר"א דאמר בתשרי נברא העולם. והוא הי' ראשון לחדשים קודם מתן תורה. וההיא דמכילתא נמי כר"א ריהטא. דאילו לרבי יהושע אף ראשון לאדם הראשון. ולר"י לסמוכין הוא דאתי לכם ככם. ומסתברא דהלכתא כר"א וכו' עכ"ל הריטב"א שם עיי"ש. ודבריו אלו הם נראין ממש כדברי הרמב"ן ז"ל:

אלא דלפ"ז יש לתמוה אמאי הוצרך מתחלה לדחוק ולפרש דליכא נפק"מ במאי דתניא בברייתא דניסן הוא ר"ה לחדשים אלא למיקם אפירושא דקראי לדעת סדר החדשים ותקון המועדות שתלוי בו. וכפי' הרשב"א והר"ן. תיפוק לי' דיש בזה נפקותא גדולה

לקיים מצות עשה דראשון הוא לכם לחדשי השנה. ואם שינה ומנה תשרי ראשון עובר בעשה. וכפי הנראה ס"ל להריטב"א ז"ל דודאי לרבי יהושע דאמר בניסן נברא העולם ליכא בזה שום מצוה כלל. אלא שכן הוא סדר החדשים שיהא ניסן חודש הראשון בסדר הבריאה שמשם התחילה תקופתם וממנו מונים גם לתקופות. והא גופא אשמעינן קרא שהוא הראשון משום שבו נברא העולם ואין לנו שום הכרח מקרא לעשותו מצוה. וידוע דכל שאפשר לפרש קרא ברשות אין ללמוד ממנו מצוה. וכמבואר בסוגיא דריש פ"ק דסוטה (ג' ע"א) בסוף פ"ו דזבחים (ס"ו ע"א) עיי"ש. ומבואר בדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש שמיני) עיי"ש. וא"כ אף כאן לרבי יהושע כיון דאפשר לפרושי קרא דלא בא אלא להודיע לנו דניסן הוא ראש לחדשים לפי סדר הבריאה והתחלת התקופה. כדי למיקם אפירושא דקראי בתקון המועדות ושאר ענינים שבכתובי התורה. אין לנו ללמוד ממנו מצוה כל כמה דאין לנו שום הכרח לזה. והילכך הריטב"א בריש דבריו דאזיל עיקרו אליבא דר"י וגם לר"א אכתי לא ס"ד שיהא הכרח לזה שיהא מצוה בדבר למנות החדשים מניסן. ולהכי אזיל בשיטת הרשב"א והר"ן ז"ל דליכא נפקותא במאי דניסן ראש השנה לחדשים אלא כדי למיקם אפירושא דקראי. אלא דאח"כ בסוף דבריו מסיק דאליבא דר"א ע"כ מוכרח לומר דקרא למצוה הוא דקאתי משום זכר ליציאת מצרים. והיינו דוקא לר"א אבל לר"י ודאי ליכא בזה שום מצוה. וכן מדוקדק בלשון הריטב"א ז"ל. אלא דלפי מאי דמסיק הריטב"א ז"ל דמסתברא כר"א. נמצא דלדינא ס"ל להריטב"א בזה כדעת הרמב"ן ז"ל:

ובהכי ניחא מה שעמדנו לעיל על דעת הרמב"ן ז"ל מלישנא דתלמודין (בפ"ק דר"ה שם) דקאמר וקרי לי' ראשון. דמשמע ודאי דס"ל דברייתא דקתני דאחד בניסן ר"ה לחדשים אינו אלא כדי למיקם אפירושא דקראי. דכל מקום שנזכר בקרא מנין החדשים היינו מניסן. שהוא קרוי ראשון. אבל מצוה ליכא במילתא. דלפי דברי הריטב"א ניחא. דהסוגיא אזלא אליבא דר"י דאמר בניסן נברא העולם. ולדידי' אין לנו בזה מצוה. ובזה אתי נמי שפיר מה שיש לתמוה לדברי הרמב"ן ז"ל מדקתני בתוספתא (פ"ק דר"ה). ועיקר הך ברייתא דניסן ר"ה לחדשים התם שנויה. וקתני התם ניסן ר"ה למלכים ולרגלים ולחדשים וכו'. כיצד לחדשים אע"פ שנאמר בחודש הראשון ובחודש השני אין מתחילין למנות אלא מניסן שנאמר החודש הזה לכם ראש חדשים עיי"ש. ונראה דהכי פירושא דאע"פ שבקרא כתיב סתם בכל מקום בחודש הראשון ובחודש השני ולא נתפרש בקרא איזהו ראשון ואיזהו שני והי' מקום לומר שהדבר תלוי בהסכמתנו. ועל איזה מהחדשים שהסכמנו בדעתנו שיהא קרוי ראשון הוא החודש הראשון לכל הלכותיו. וממנו מתחיל

סדר שאר החדשים שאחריו. מ"מ אין מתחילין למנות אלא דוקא מניסן. וכדמוכחינן בגמרא מקראי. כן נראה לדעתי פי' התוספתא. ועי' בהגהות הגר"א ז"ל שם. ועכ"פ מבואר לכאורה בהדיא כמש"כ הרשב"א והר"ן דליכא נפקותא בהכי אלא כדי למיקם אפירושא דקראי איזה ראשון שנמנין ממנו שאר החדשים. ולדעת הרמב"ן ז"ל תמוה לכאורה דלא אשמעינן בתוספתא דנפק"מ בזה לדינא לענין שנדע האיך מתקיימת עשה זו. ואם עבר ומנה למנין אחר עובר בעשה. וכמו שפי' שם בתוספתא כיצד לרגלים וכו' כיצד לתרומת שקלים וכו' עיי"ש. אבל להריטב"א ניחא. די"ל דהך תוספתא אתיא כר"י ולדידי' ליכא בזה שום עשה. ועפ"ז יתבאר לנו קצת מקור פלוגתת הראשונים ז"ל בזה. דהרמב"ן והריטב"א ז"ל ס"ל דהלכה כר"א דבתשרי נברא העולם. וכמש"כ הריטב"א בהדיא. וכן מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל (בפיעה"ת פרשת נח) שכתב וז"ל ודע כי אחרי שהסכימו שבתשרי נברא העולם כאשר תקנו זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון וכן הוא סדר זמנים וכו' יהי' ראש השנים מתשרי. וכן החדשים ממנו הם נמנים עד שהגיענו ליציאת מצרים. ואז צוה הקב"ה למנות החדשים מנין אחר. שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה. ומשם ואילך בכל הכתוב ימנה תשרי החדש השביעי. ועדיין נשאר בשנים החשבון ממנו דכתיב וכו'. וכך תרגם יונתן ב"ע בירח האיתנים וכו' ובמכילתא החודש הזה לכם ולא מנה בו אדם הראשון עכ"ל עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דקיי"ל כר"א דבתשרי נברא העולם. ומשמע דעיקר דבריו בזה הם רק אליבא דר"א. וכמש"כ הריטב"א. וכנראה עיקר דברי הריטב"א בזה הם לקוחים מדברי הרמב"ן אלו שבפרשת נח שם. שכל דבריו כלולים בדברי הרמב"ן אלו עיש"ה. אבל הרי"ף והרא"ש שבפר"ק דר"ה הביאו פלוגתא דר"א ור"י ולא הכריעו כמאן הילכתא. משמע דס"ל דהלכה כר"י דבניסן נברא העולם. כדקיי"ל בכל דוכתי ר"א ור"י הלכה כר"י. וכן נראה מדהשמיטו ההיא דפרק ראוהו ב"ד (ראש השנה כ"ז ע"א) דאמרינן כמאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כמאן כר"א דאמר בתשרי נברא העולם עיש"ה. והריטב"א ז"ל שם כתב דההיא פליגא אברייתא דתניא לעיל (בפ"ק י"ב ע"א) דקיי"ל כר"י. משום דרב דתיקן הכי בתקיעתא דרב תנא הוא ופליג והכי קיי"ל. דאמוראי דהתם ס"ל הכי עיי"ש. ולטעמי' אזיל דס"ל דקיי"ל כר"א דבתשרי נברא העולם. אבל הרי"ף והרא"ש שהשמיטוה. נראה דהיינו משום דס"ל דלא קיי"ל הכי אלא כר"י דבניסן נברא העולם. וכן דעת הרמב"ם ז"ל דבניסן נברא העולם כמתבאר ממש"כ (בפ"י מהלכות ברכות הלכה י"ח) וז"ל הרואה את החמה ביום תקופה ניסן של תחלת המחזור של שמונה ועשרים שנה שהתקופה בתחלת ליל רביעי כשרואה אותה

ביום רביעי בבוקר מברך ברוך עושה בראשית עכ"ל עיי"ש. והיינו ודאי כר"י דבניסן נברא העולם. וכמבואר בפירש"י (פרק בתרא דברכות נ"ט ע"ב) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (הלכות קדוש החודש פ"ט ה"ג) עיי"ש. ועי' בתוס' (פ"ק דר"ה ח' ע"א) בד"ה לתקופות כר"א עיי"ש. ואע"ג דהמפרש שם נדחק לפרש דברי הרמב"ם אליבא דר"א דאמר בתשרי נברא העולם עיי"ש. דבריו תמוהים ואין להאריך. וכן הכ"מ (בפ"י מהלכות שמיטה ויובל ה"ב) פי' דברי הרמב"ם שם אליבא דר"א עיי"ש. וזה תמוה ממש"כ הרמב"ם (הלכות ברכות) שם. אבל כוונת הרמב"ם שם כמש"כ התוס' (בר"ה י"ב ע"א) ד"ה למבול עיי"ש ואכמ"ל בזה. וכן דעת הסמ"ג (עשין מ"ז) דקיי"ל כר"י. וכן דעת הר"ן (בפ"ק דר"ה) על מתניתין דבארבעה פרקים העולם נדון עיי"ש. וכן דעת רבינו ירוחם (נתיב י"ג ח"ב) עיי"ש. וכל הנך פוסקים לטעמייהו אזלי. ולכך השמיטו הך ברייתא דאחד בניסן ר"ה לחדשים. משום דלפי מאי דס"ל דקיי"ל כר"י אין לנו בזה שום מצוה למנות החדשים מניסן. וכן י"ל בדעת שאר ראשונים ז"ל שהשמיטוה דהיינו טעמייהו כדכתיבנא. ואין להאריך בזה. דעכ"פ הדבר מבואר דאין דעת שאר ראשונים ז"ל בזה כדעת הרמב"ן. וגם הרמב"ן ז"ל גופי' שלא מנה מצוה זו במנין המצות שלו. אפשר דמה"ט חזר בו משום דהדר בי' ממאי דהוה ס"ל דקיי"ל כר"א דבתשרי נברא העולם. אלא ס"ל כדעת התוס' ושאר ראשונים דכר"י קיי"ל. ולדידי' ליכא בזה מצוה:

ובעיקר דברי הרמב"ן ז"ל צ"ע טובא לכאורה. דלפי הנראה מלשונו שם ענין מצוה זו היא שבכל עת שנזכיר אחד מן החדשים נתחייבנו למנותו לניסן כדי שיהי' זכרון להנס הגדול של יציאת מצרים. וכל שלא עשה כן אלא קרא לחודש שם ידוע. כגון חודש זיו או ירח האיתנים או חדש האביב וכיו"ב. אע"פ שלא מנה אותו לשום מנין אחר כלל עבר בעשה. וכן נראה שהבין הר"י אברבנאל ז"ל (בפרשת בא). וכן הבין הר"ב העקרים שהבאתי. וכן מבואר בדבריו עוד שם (פרק י"ח ובפרק י"ט ובפרק כ"ב) עיי"ש. ולפ"ז יש לתמוה ממה שמצינו בכל מקום שנזכרו החדשים במשניות ובברייתות. וכן בכולה תלמודא בבבלי ובירושלמי לא נזכרו אלא בשמותם. כמו במתני' דריש פ"ק דר"ה באחד בניסן ר"ה למלכים וכו' באחד באלול ר"ה למ"ב. ר"א ור"ש אומרים באחד בתשרי וכו'. באחד בשבט ר"ה לאילן וכו'. וכן במתניתין דהתם לקמן (י"ח ע"א) על ששה חדשים השלוחין יוצאין וכו'. וכן במתניתין דלקמן (כ"א ע"ב) על שני חדשים מחללין את השבת וכו' עיי"ש. וכן עוד טובא כיו"ב בשאר דוכתי ומאן התיר להם להזכיר החדשים רק בשמותיהם שעלו עמהם מבבל ולא מנו אותן לניסן. כיון דלדעת הרמב"ן ז"ל יש בזה עבירת עשה דאורייתא. והכי הו"ל למיתני באחד בחודש הראשון הוא ניסן ר"ה למלכים

באחד בחודש הששי הוא אלול ר"ה למ"ב. ר"א ור"ש אומרים באחד בחודש השביעי הוא תשרי. וכן בכל מקום שהוזכרו החדשים. וזה דבר מתמיה מאוד לכאורה לדעת הרמב"ן ז"ל. אם לא שנאמר כדעת העקרים דמשנגאלו מגלות בבל נתבטלה מצוה זו לגמרי. ולא הוצרכו להזכיר החדשים אלא בשמותיהם שעלו עמהם מבבל בלבד. אבל כל חכמי ישראל דחו דעת העקרים בשתי ידים. והסכימו לדעת הרמב"ם ז"ל. וא"כ עכצ"ל כמש"כ הר"י אברבנאל ז"ל דבעלותם מבבל ג"כ נשארה המצוה כמאז אלא שהוסיפו עליהם השמות אשר נקראו בהם בארץ גלותם. וכן כתב ביותר ביאור בספרו ראש אמנה (פרק י"ג) בתשובתו על בעל העקרים. וז"ל ומה שהקשה עוד משמות החדשים ששינו בימי עזרא. אין זה בטול ולא שינוי כי מי המונע אם אנחנו נרצה לכנות שמות החדשים אחרי שלא יצאנו ממספרם. אין זה כ"א כמי שמתרגם ומפרש השמות אשר באו בכתוב. שאינו מבטל אותם כי שמות התורה במקומם הם עומדים על כל פנים עכ"ל עיי"ש:

ומעתה א"כ איך נפרנס כולה תלמודא דבשום מקום לא נמנו החדשים כלל. ולא הזכירום אלא בשמותיהם של בבל. ויותר מזה יש לתמוה דגם בקראי דעזרא ונחמי' אשכחן שנזכרו החדשים רק בשמותם שבבבל בלבד כמו בעזרא (ו' ט"ו) יום תלתה לירח אדר. ובריש נחמי' ויהי בחודש כסלו שנת עשרים. עוד שם (ב' א') ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ועוד שם (ו' ט"ו) ותשלם החומה בעשרים וחמשה לאלול וגו'. ובמלכים (א' ו' ל"ז) כתיב בשנה הרביעית יסד בית ה' בירח זיו. והו"ל למיכתב הוא החודש השני כדכתיב לעיל שם (ו' א'). דהא יש בזה עבירת עשה דאורייתא. ולא יתכן לומר דמשום שכבר כתב המנין בריש הפרשה לא הוצרך לחזור ולהזכיר בסוף הפרשה. דז"א דכיון דהוצרך לחזור ולהזכיר שם החודש הו"ל טפי להזכיר המנין מניסן כמצותו מה"ת מלהזכיר שם חודש זיו דלית בי' שום מצוה. ועכ"פ הו"ל להזכיר שניהם כבראש הפרשה. ויותר מזה יש לתמוה מקרא שבתורה דכתיב (בפרשת ראה) שמור את חדש האביב וגו' כי בחדש האביב הוציאך וגו'. ואע"ג דאיצטריך למיכתב אביב לדרשא כדדרשינן (בפ"ק דר"ה ובפ"ק דסנהדרין). מ"מ היכי קרי לי' קרא לחודש ניסן אביב ותו לא. כיון דאיכא מ"ע למנות ליציאת מצרים. והו"ל למכתב הוא החודש הראשון. ואולי אפשר לומר דכיון דכתיב בי' כי בחדש האביב הוציאך וגו'. לא גרע מאילו קראו ראשון סתם דאין בזה אלא רמז בעלמא. אבל אין זה נכון:

אשר לכן נראה דאין לנו בזה אלא כדברי הר"י בן חביב (בעין יעקב פ"ק דמגילה) שם שכתב דגם להרמב"ן ז"ל אין המצוה אלא לענין שאם בא ליתן מנין לחדשים לא יהא מונה אותם אלא מניסן. שיהא ניסן ראשון וממנו ימנו כל החדשים אייר שני סיון שלשי

עד תשלום השנה בשנים עשר חודש. אבל כשנותן להם מנין אחר כגון שימנה תשרי ראשון ומרחשוון שני וכן כולם עובר בעשה זו דראשון הוא לכם לחדשי השנה. ומ"מ הרשות בידו שלא ליתן להם שום מנין כלל. ומותר לקרותם באיזה שם שירצה. כגון שיקרא לניסן חודש האביב ולאייר חודש זיו. או לתשרי ירח האיתנים ולמרחשוון ירח בול וכיו"ב. ובזה ניחא שפיר ולק"מ מכל מאי דאקשינן. אלא דלאחר שעלו מגלות בבל תקנו הנביאים שביניהם לקרוא לחדשים בשמות אשר קראום בבבל כדי שיהא זכר לגאולתם החדשה. ונמצא שאם עבר וקרא להם שם אחר עבר בעשה מדברי קבלה. כן נראה מוכרח ע"כ בכוונת הרמב"ן ז"ל והנמשכים אחריו. אף דודאי מלשונו לא משמע הכי. וגם הדבר קשה לכאורה דכיון דעיקר המצוה אינו אלא זכר ליציאת מצרים. א"כ מאחר שהרשות ניתנה שלא לקרותם כלל בשם מספרי אלא לכנותם באיזה שם שירצה. שוב אין בזה שום זכר ליצ"מ כלל ומאי הועילה תורה בתקנתה זו. שהרי אפשר שלא לכתוב החדשים ולא להזכירן בדרך מנין ומספר לעולם כלל. ועוד דהרי הרמב"ן ז"ל כתב שם וז"ל וכמו שתהי' הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת ושני בשבת כאשר אפרש. כך הזכירה ביצ"מ במנותינו החודש הראשון והחודש השני והשלשי לגאולתינו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה למש"כ לקמן (בפרשת יתרו) על קרא דזכור את יום השבת וגו'. וז"ל שם במכילתא רבי יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת. ופירושה שהעכו"ם מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן. יקראו לכל יום שם בפ"ע או על שמות המשרתים או שמות אחרים שיקראו להם. וישראל מונים כל הימים לשם שבת. אחד בשבת שני בשבת כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום. וזה פשוטו של מקרא וכו'. אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו שנקדש אותו. כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה שהי' טעון קדוש ב"ד לומר ביובל מקודש מקודש. אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכך אמרו במכילתא לקדשו קדשהו בברכה. מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו וכו'. וזה מה"ת. אינו אסמכתא וכו'. ומשם תלמוד שהמצוה הזאת למדה ממצות לקדשו. אבל זכור את יום השבת מצוה לזכרו תמיד בכל יום כמו שפירשנו. אלא שכל מצות הזכירה במנין אחד בחשבון רמ"ח מצוות שנצטוינו ודע זה עכ"ל עיי"ש. והנה שם ודאי כוונתו ז"ל שהיא מצוה בקום ועשה שלא נקרא את הימים בשום שם אחר זולת אחד בשבת ושני בשבת וכמבואר בדבריו להדיא. וא"כ משמע דגם כאן בשמות החדשים כך היא כוונתו. אלא דמ"מ ע"כ צריך לדחוק בכוונתו דלא כתב כן בדרך דמיון ממש להתם אלא לדוגמא בעלמא נקטי':

איברא דגם עיקר דבריו דהתם צ"ע אצלי טובא. דמלבד דמצוה זו לא אשכחן לשום אחד מהפוסקים שהביאוה. וגם לא מצינו לה רמז ורמיזא בבבלי וירושלמי אדרבה מסוגיא דריש פ"ק דר"ה (ג' ע"א) איפכא משמע. דאמרינן התם מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן וכו'. אר"א מהכא ויחל לבנות בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו. מאי שני לאו שני לירח שמונין בו למלכותו. מתקיף לה רבינא וכו' ואימא שני בשבת. חדא דלא אשכחן שני בשבת דכתיב. ועוד מקיש וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל שני בשבת לא אשכחן דכתיב בי' קרא דהדר בי' קרא בשני עכ"ל עיי"ש. וכן איתא בירושלמי שם דמייתי נמי ראי' זו. ופריך עלה או אינו אלא שנים בשבת. ומשני לא מצינו חשבון זה מן התורה. ופריך והא כתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום שני ומשני אין למדין מברייתו של עולם עיי"ש. והתוס' בסוגיא דר"ה שם הביאו דברי הירושלמי אלו. ופירשוהו וז"ל והא דכתיב ויהי בוקר יום שני מפרש בירושלמי אין למדין מברייתו של עולם. כלומר דלאו אשבת קאי אלא שהי' יום שני לברייתו של עולם עכ"ל עיי"ש. והשתא להרמב"ן ז"ל היכי קאמר דלא אשכחן מנין הימים לשבת בתורה כיון דמצות עשה הוא מן התורה למנות הימים לשבת. והא גופא תימא אמאי אין מנין זה רגיל בכתוב בשאר מקומות כיון שצוה הכתוב לישראל במצות עשה על מנין זה ועכ"פ ודאי אין בזה שום זרות אם עכ"פ אשכחן במקום אחד בכתוב שמנה למנין ימי השבת. ויותר קשה לשון הירושלמי דאמר לא מצינו חשבון זה מן התורה כיון דבאמת חשבון זה הוא מצות עשה האמורה בתורה. גם מה שסמך בזה על מימרא דר"י במכילתא. מלבד כי שאר תנאי במכילתא שם משמע דלא ס"ל הכי וא"כ ודאי לית הילכתא כוותי' עיי"ש. בלא"ה לפי מה שהובאה מימרא זו דר"י בפסיקתא רבתי (ריש פיסקא תליתאה דעשרת הדברות) מבואר דיש לה כוונה אחרת לגמרי דלא כפי' הרמב"ן ז"ל. דאמרינן התם ימים יוצרו ולא אחד בהם ר"י אומר שלש מאות ששים וחמש ימים הם ימות החמה וליחידו של עולם אחד מהם. ואיזה רבי לוי ורבי יצחק. רבי לוי אמר זה יוה"כ וכו'. רבי יצחק אמר זה יום השבת זכור את יום השבת. ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא. אומות העולם מונין חד בשבתא תרי תלתא ארבעתי חמישתא ערובתא לא מונין שבתא. אבל ישראל מונין את השבת כמו שנצטוו זכור את יום השבת לקדשו עיי"ש. והכוונה לענ"ד דישראל שנצטוו על השבת א"כ יום השבת שהוא יום מנוחה הוא מפסיק בין ימי המעשה. וכל שבוע גומר ימי המעשה ביום השבת שהוא יום קדוש ונוהגת בו שביתה ממלאכה. והילכך כל שבוע נבדל לעצמו. ושייך בו מנין ימי כל שבוע ושבוע בפ"ע. דאחר כל שבת מתחילין למנות מחדש יום ראשון בשבת ושני בשבת עד שבת הבאה. אבל אומות העולם שלא ניתן להן השבת. ועכו"ם

ששבת חייב מיתה. נמצא דגם יום השבת הוא להם יום המעשה כשאר ימות החול. וא"כ מה שאינם מונים יום השבת בכלל ימי המעשה אלא מתחילין אחריו למנות שבוע בפ"ע אין לזה שום ענין וטעם כלל. והי' להם למנות הימים כסדר ימי החודש. דמנין שביעי אין להם כלל. והיינו דקאמר ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים. אומות העולם מונין חד בשבתא תרי תלתא וכו' ערובתא לא מונין שבתא. כלומר דזהו בערות וכסלות להם שקורין יום האחרון מימי המעשה ערובתא. דהיינו ערב שבת ויום שבת עצמו אין מונין מכלל ימי המעשה כדי שיתחילו מיום שאחריו למנות שבוע חדש. ואין זה ענין להם כלל. דגם שבת יום המעשה הוא אצלם ואין בו חילוק לשאר הימים. אבל ישראל מונין את השבת כמו שנצטוו זכור את יום השבת לקדשו. כלומר שהם מונין אותו ליום קדוש. וא"כ הוא מפסיק בין ימי המעשה ושפיר הוא מחלק כל שבוע ושבוע לעצמו. והילכך כל שבוע נמנה בפ"ע. ועפ"ז מתפרשת ג"כ מימרא דר"י לפי האמור במכילתא וה"ק לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונין. כלומר הזהר שלא תחלל את השבת ויהי' אצלך יום מעשה כשאר ימי המעשה ונמצאת מונה ימי השבוע בבערות וכסלות. אלא תהא מונה את יום השבת לשם שבת. דהיינו לשם יום שנתקדש לשבות ולנוח בו. ואז שפיר שייך מנין לימי כל שבוע בפ"ע. ודברי הפסיקתא והמכילתא הם דברים אחדים. ולחנם שלחו מפרשי הפסיקתא יד להגיה ולשבש דברי הפסיקתא ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל. ובלא"ה כבר ראיתי לקצת מפרשים דרך אחר בפי' המכילתא ואין להאריך. והעיקר נלענ"ד כדכתיבנא ועכ"פ אין שום הכרח מהמכילתא למה שהוציא ממנה הרמב"ן ז"ל:

ובלא"ה כבר הרגיש הרמב"ן ז"ל גופי' מאי דקשה לדעתו אמאי לא נמנית מצוה זו במנין רמ"ה עשין. ומה שתירץ דכל מצות הזכירה במנין אחד האי בחשבון רמ"ח עשין שנצטוינו. לענ"ד דבריו תמוהים טובא. דהרי שתי מצות בפ"ע הן וזמנה של זו אינה כזמנה של זו. דמנין ימי המעשה הם בחול בכל השבוע. וקידוש היום אינו אלא בליל שבת. וקרא דזכור את יום השבת לקדשו ע"כ לדעת הרמב"ן ז"ל מתפרש זכור את יום השבת בכל ימי המעשה. שתהא מונה אותם לשם שבת. וגם תזכור לקדשו בכניסתו בליל שבת דהיינו מצות קידוש היום בברכה. ואע"ג דהו"ל שני פרטים בדבור אחד. דשתי מצות אלו נכללות בדבור אחד של זכור. וכיו"ב לפי דרכו של הבה"ג והרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריהם אינן נמנות אלא מצוה אחת. מ"מ הרי הרמב"ן ז"ל גופי' דרכו בכל כיו"ב למנותן שתים כמבואר בדבריו בשורש תשיעי ובסוף ספרו עיי"ש. ונמצאו דברי הרמב"ן ז"ל סתרי אהדדי. אם לא דנימא שחזר בו מזה במנין המצות שלו. דאל"כ לפי דרכו ז"ל בסה"מ הי' לו למנותה מצוה בפ"ע. וצ"ע כעת:

ועכ"פ מתבאר דע"כ אי אפשר לקיים דברי הרמב"ן ז"ל כאן אם לא שנפרש כוונתו כמו שהבין הר"י בן חביב ז"ל בע"י. וכן הבין הר"ב גט פשוט (בסי' קכ"ו ס"ק ל"ה) עיש"ה. דאין המצוה אלא כשבא לקרותן דרך מספר ראשון ושני וכן כולם. שלא למנותן אלא לניסן. ואם מנאן לתשרי או לחודש אחר עובר בעשה. אבל כשאינו קורא אותן דרך מספר. אלא בשמות מיוחדין לכל אחד בפ"ע שפיר דמי. וליכא בהכי שום איסור כלל. אלא דגם בזה כבר נתבאר דרוב הראשונים לא ס"ל הכי. וגם הרמב"ן ז"ל גופי' מדלא מנה עשה זו במנין המצות שלו נראה שחזר בו מזה. ואפשר שטעמו משום דמעיקרא הוה ס"ל דהלכה כר"א דבתשרי נברא העולם. וכמשכ"ל דהכי הוה ס"ל בפי' עה"ת. אבל אח"כ הסכים לדעת שאר ראשונים דהלכה כר"י דבניסן נברא העולם. וכדתניא (בפ"ק דר"ה י"ב ע"א) דחכמי ישראל מונין לתקופות כר"י. והיינו משום דס"ל דבניסן נברא העולם וכפירש"י שם עיי"ש. וכבר ביארנו דלר"י ודאי אין לנו בזה שום מצוה. משום דקרא לא משמע מיני' מצוה. ואפי' לר"א אין לנו הכרת לומר שהוא מצוה דלא כתיב ראשון יהי' לכם בלשון ציווי. אלא ראשון הוא לכם. ומה שהקשה הריטב"א ז"ל מי חלק בין ראש השנה לראש החדשים לר"א. אפשר שכן הסכימה תורה לחשוב החדשים מניסן משעה שיצאו ממצרים ולקראו ראשון לחדשי השנה. אבל אין בדבר מצוה:

והנה בפירש"י (פרשת בא) בקרא דהחודש הזה לכם כ' וז"ל החדש הזה הראהו הלבנה בחדושה וכו'. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. על חדש ניסן אמר לו זה יהי' ראש לסדר מנין החדשים שיהא אייר קרוי שני סיון שלישי עכ"ל עיי"ש. ולכאורה משמע דכוונתו בזה כמש"כ הרמב"ן ז"ל דקרא זה הוא למצוה למנות החדשים מניסן. אבל אין מזה הכרע. דאפשר שאין כוונתו אלא שהכתוב בא רק להודיע דרך הודעה דכל מקום שנזכר בתורה מנין בחדשים. בחודש השני בחודש השביעי וכיו"ב. היינו מניסן שהוא נקרא בתורה ראשון לחדשים. ולפי שזו היא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל ע"י משה הודיע הכתוב דבר זה כאן. לפי שבפרשה זו הכתוב מדבר מן המצות הנוהגות בחודש הזה לשעה ולדורות. אבל אין בדבר מצוה. ובפרט לפי דעת רש"י דקיי"ל כר"י דבניסן נברא העולם כמשכ"ל. וכן נראה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת רש"י ז"ל מדלא הביא דבריו כדרכו ז"ל בכל מקום להסתייע מדבריו. וראיתי לרש"י (בפרשת המבול) שפירש בקרא דותנח התבה בחדש השביעי זה סיון שהוא שביעי לכסליו שבו פסקו הגשמים. ובקרא דוהמים היו הלוך וחסור עד החדש העשירי באחד לחדש וגו'. פירש"י זה אב שהוא עשירי למרחשון שהתחיל הגשם עיי"ש. וקשה לכאורה איך מנה הכתוב החדשים למנין אחר שלא מניסן וקורא לכסליו שביעי ולאב עשירי כיון שאסר הכתוב בעשה שלא למנות

החדשים אלא מניסן. ומוכח לכאורה מזה דאין בזה מצות עשה לדעת רש"י ז"ל. והנה מקור דברי רש"י אלו הוא מבראשית רבה (פל"ג) דשם מפורש כן עיי"ש. וא"כ יקשה מזה לדעת הרמב"ן ז"ל. אבל נראה דמזה לק"מ דאפי' את"ל דאיכא איסורא בהכי. מ"מ היינו דוקא כשקורא כן את החודש לאיזה ענין אחר שאין לו שום שייכות עם המנין שמונה בו את החודש. וכגון שמכנה כסליו חודש השלישי משום שהוא שלישי לבריאת עולם. אף דלא מיירי עכשיו מבריאת העולם וכיו"ב. אבל כשמנין החדשים מתייחס על הפעולה שנעשתה אז. ודאי פשיטא דלא אימעיט מקרא דראשון הוא לכם שיהא אסור לומר זה החודש השביעי או העשירי משנעשתה הפעולה שאינו אלא כאומר שכבר עברו ששה חדשים או תשעה מעת שנעשתה פעולה זו שמדבר ממנה. ומה"ט נמי לק"מ מההיא דאמרי' (בפ"ק דר"ה ז' ע"א) ואבע"א מהכא בחדש הראשון הוא חדש ניסן. ופריך וכולהו מ"ט לא אמרי מהאי. ומשני דילמא מאי ראשון ראשון למילתי' עיי"ש. ואם איתא דראשון הוא לכם וגו' הוא עשה. היכי קרי לי' קרא חדש הראשון משום שהוא ראשון למילתי'. ונמצא מונה החדשים למנין אחר שלא צוה הכתוב. וכן בההיא דאמרינן שם (לקמן י"ב ע"א) דפרכינן בשלמא לר"י היינו דכתיב שני אלא לר"א מאי שני. ומשני שני לדין עיי"ש. ותקשה נמי היכי קרי לחדש מרחשון שני משום שהוא שני לגזר דין של המבול. והתורה אמרה ראשון הוא לכם לחדשי השנה. דנמצא שאסור למנות החדשים אלא מניסן. וא"כ חדש מרחשון הוא חדש השמיני. אבל מכל זה לק"מ כדכתיבנא. דאין זה כמונה החדשים למנין אחר שלא מניסן. שהרי לא בא הכתוב אלא לומר דמיד בחדש הראשון למעשה זו הפיל פור. וכן בקרא דמבול שבא הכתוב לומר דמיד בחדש השני אחר שנגזר דינם נבקעו כל מעיינות תהום רבה. ואין זה אלא להודיע המשך הזמן בפעולה שמדבר בה. אבל ודאי אם הי' מדבר מענין אחר והי' אומר בחודש השני לגזרת דין המבול נעשתה איזו פעולה אחרת. ודאי הו"ל מנין החדשים שאסר הכתוב בקרא דראשון הוא לכם. ובלא"ה גם זולת דברי הרמב"ן ז"ל עכצ"ל כן. דאל"כ קשה בסוגיא דר"ה שם דפריך לר"א מאי שני. והיינו משום דגם לר"א בכל מקום ניסן הוא ראשון לחדשים ואיך קורא אותו הכתוב כאן למרחשון שני. והשתא א"כ מאי משני שני לדין. ואכתי הקושיא במקומה עומדת. הרי בכל התורה אין שני אלא שני לניסן ואיך קורא כאן למרחשון שני. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא. דלר"א הכא אין הכוונה למנין החדשים אלא שני לאותה פעולה שמדבר בה הכתוב:

איברא דודאי יש להקשות מדאמרינן התם לעיל (י' ע"ב) אר"י ושניהם מקרא אחד דרשו. ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש וגו'. ר"מ סבר וכו' מכלל דתרוייהו

ס"ל בניסן נברא העולם. ופירש"י שם וז"ל ולי נראה דלא גרסינן לי' דדילמא כר"א ס"ל והאי דראשון לאו ניסן אלא תשרי משום שהוא ראשון לבריאת עולם ולמנין השנים קרי לי' ראשון. ובסדר עולם תניא בהדיא דלר"א האי בראשון תשרי הוא עכ"ל עיי"ש. והשתא קשה היכי קרי לי' קרא לתשרי ראשון והא אסר קרא בעשה שלא לקרות ראשון אלא לניסן. מיהו גם בלא דעת הרמב"ן ז"ל יקשה כן. דהרי עכ"פ מבואר להדיא בסוגיא דלקמן דגם לר"א לא קרי קרא החדשים לפי מניינם אלא מניסן וכדפריך לר"א מאי שני. והוכרח לשנויי מאי שני שני לדין. וא"כ כאן קשה היכי קרי קרא לתשרי ראשון לר"א. וכאן ליכא למימר לדין דהא בשנה השנית אחר המבול מיירי קרא משחרבו פני האדמה. וכן קשה מאידך קרא דכתיב בתרי' ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ והיינו מרחשון לר"א וכדאית' בסדר עולם ובב"ר שם וכדתנן (סופ"ב דעדיות) דמשפט דור המבול י"ב חדש. והיכי קרי לתשרי ראשון ולמרחשון שני שאסר הכתוב. וכאן לא שייך לומר שני לדין כמבואר. וראיתי להריטב"א (בסוגיא דר"ה שם י' ע"ב) שכתב וז"ל מכלל דתרוייהו ס"ל וכו'. ויש מקיימין גירסת ר"י דה"ק דמסתמא האי לישנא דבראשון היינו ניסן שהוא ראשון לחדשים דלדידי' מנינן בכל דוכתא דאורייתא. ואין זה כלום דהא בסדר עולם מפרש שהוא תשרי לר"א כדכתב רש"י ז"ל. והטעם כי לאחר יציאת מצרים הוא שנקרא ניסן ראשון כדכתבינן לעיל. אבל קודם לכן ראשון היינו תשרי שבו נברא העולם. ואין מביאין ראי' מאידך בראשון דכתיבי לאחר יציאת מצרים וכו' עכ"ל. ולפ"ז ודאי לק"מ. אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא. דא"כ מאי פריך לקמן לר"א מאי שני והוכרח לשנויי מאי שני שני לדין וכמשכ"ל. והא קרא בזמן המבול כתיב ושפיר קרי למרחשון שני לר"א דבתשרי נברא העולם. ודוקא מיציאת מצרים ואילך ניסן הוא ראשון לחדשים. והריטב"א שם גופי' לעיל בסמוך מייתי סוגיא זו עיי"ש. ומיהו הריטב"א גופי' מסיק אח"כ שם בשם התוס' וז"ל דאע"ג דלר"א דאמר בתשרי נברא העולם אף תשרי הי' ראשון לחדשים באותה שעה. מ"מ כשנכתב המקרא הזה לאחר יצ"מ הי' שאנו קורין לניסן ראשון וכו' עכ"ל עיי"ש. אלא שדבריו תמוהים שהוצרך בזה לדברי התוס'. והוא סוגיא ערוכה לקמן דגם לר"א לא כתב קרא אפי' במה שהי' קודם יצ"מ אלא לפי מנין החדשים מניסן. ועכ"פ א"כ קשה טובא היכי קרי קרא כאן לתשרי ומרחשון ראשון ושני. וכאן לא שייך לומר לדין וכמש"כ ג"כ הריטב"א שם עיי"ש. שוב ראיתי להרא"ם ז"ל (בפרשת נח) בקרא דבראשון באחד לחדש חרבו המים וגו' שעמד במאי דמשני בגמרא מאי שני שני לדין וכן בשביעי להפסקת גשמים ועשירי לירידת גשמים. ומתרץ ג"כ כמשכ"ל עיי"ש בדבריו. אבל לא תירץ כלום במאי דכתיב כאן בראשון ובשני. ומה

שרצה לתרץ מאי דקרא הכתוב לתשרי חדש הראשון. מלבד שדבריו אינם נראין. תמוה שלא תירץ כלום למאי דקרי קרא למרחשון שני. וראיתי שוב שכבר עמדו בזה הר"ש יפה ביפה תואר ומהר"ל מפראג ז"ל בג"א שם. ושניהם כוונו לדבר אחד לתרץ דגם כאן שייך לומר ראשון ושני לדין. דכל דקמיירי קרא בענין המבול קרי תשרי ראשון לדין ומרחשון שני לדין אפי' בשנה שני'. כיון דהכי הוה במבול בשנה הראשונה עכ"ל הר"ש יפה ז"ל עיי"ש. וכ"כ הרג"א דראשון ר"ל ראשון לתשלום השנה של דין. וכן שני ר"ל שני לתשלום השנה של דין וכו'. וכוונתו ג"כ כמש"כ הר"ש יפה ז"ל. אלא שדבריו מגומגמים טובא עיי"ש בדבריו. מיהו נראה דתירוצם זה לא יתכן אלא אם נימא דליכא בדבר מצות עשה. אלא שמשיצאו ממצרים התחילו למנות החדשים מניסן שהוא זמן יציאתם ממצרים. וכדמשמע נמי מלשון המדרש (שמות רבה פט"ו) דאמרו שם עד שלא ירדו למצרים היו מונין לשיעבוד. משירדו ונשתעבדו שם ועשה הקב"ה נסים ונפדו התחילו מונין לחדשים מניסן שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים עיי"ש. ובמש"כ ביפ"ת שם. ומדלא קאמר שצוה להם להיות מונין מניסן. משמע דמצוה ליכא בהכי. אלא שכן התחילו להיות מונין מעצמן. והילכך נמי בפרשת המבול כיון שכבר התחיל בשנת המבול לכתוב בחדש השני לדין כתב נמי בשנה השנית על תשרי ראשון לדין ועל מרחשון שני לדין. אע"ג דזה הו"ל כמונה החדשים למנין אחר שלא מניסן. וכמש"כ לנכון הרא"ם ז"ל שם. אבל אם נימא כדעת הרמב"ן ז"ל שיש בזה מצות עשה שלא למנות החדשים אלא מניסן וכשמנה למנין אחר עובר בעשה. צ"ע במאי דמנה בשנה שאחר המבול החדשים לדין. דנהי דמאי דמנה בשנת המבול חודש השני לדין ניחא שפיר כמשכ"ל. וכמש"כ הרא"ם ז"ל. אבל בשנה שאחר המבול קשה. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל צ"ע כעת אצלי:

וגם מש"כ הרמב"ן ז"ל דמשעלו מגלות בבל מונין החדשים בשמות אשר נקראו בבבל זכר לגאולתם השנית. כשם שמנו מתחילה זכר לגאולתם ממצרים. נראה מדבריו ז"ל דגם זו מצוה היא מאז ואילך לקרות שמות החדשים בשמות שנקראו בבבל. ואם שינה וקרא להם שמות אחרים עובר עכ"פ בעשה דדברי קבלה. כמו שעובר כשלא מנה החדשים מניסן כאשר צוה הכתוב זכר ליציאת מצרים. ועיקר מקורו הוא ממה שאמרו שמות חדשים עלו עמהם מבבל. ולענ"ד גם זה צ"ע טובא שלא מצינו לאחד מהראשונים ז"ל שיהא בזה איסור. גם ממה שאמרו שמות חדשים עלו עמהם מבבל לא משמע הכי כלל. דמקור הדבר הוא בירושלמי (פ"ק דר"ה ה"ב) והכי גרסינן התם. אמר רבי חנינא שמות חדשים עלו בידם מבבל. בראשונה בירח האיתנים שבו נולדו אבות וכו'. בראשונה בירח בול שבו העלה נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בוללים לבהמה

מתוך הבית. בראשונה בירח זיו שבו זיו העולם הצמחים ניכרים ואילנות ניכרין. מכאן ואילך ויהי בחודש ניסן שנת עשרים ויהי בחדש כסליו שנת עשרים וכו' עיי"ש. ומלבד דלשון עלו עמהם מבבל לא משמע שיהא מצוה בדבר ושיהא אסור לשנות. בלא"ה אם איתא שהתקינו כן למצוה זכר לגאולתם מבבל כמו שנצטוו למנות החדשים מניסן זכר ליצ"מ. א"כ הכי הו"ל לומר בראשונה בחודש הראשון בחודש השני מכאן ואילך ויהי בחדש ניסן וגו' ויהי בחדש אייר וגו' זה לעומת זה כמו שמצוה למנות מניסן זכר ליצ"מ ולומר בחדש הראשון בחדש השני. הכי נמי מכאן ואילך המצוה לעשות זכר ליציאתם מבבל ולכנות החדשים בשמות שנקראו בבבל ניסן אייר. אלא ודאי לא משום מצוה נגעו בה אלא שכן הורגלו לכנותם בשמות שהיו רגילים לקרותן בהיותם בגלותם בבבל. וכן נראה בהדיא ממה שמצינו בכמה קראי דעזרא ונחמי' דכתיבי אחר שעלו מן הגולה שלא קראו החדשים אלא כמו שנקראו בתורה בלבד. כמו בעזרא (ו' י"ט) ויעשו בני הגולה את הפסח בארבעה עשר לחדש הראשון ולא נזכר שם ניסן. ובנחמי' (ז' ע"ג) ויגע החדש השביעי וגו'. ועוד שם (ח' ב') ביום אחד לחדש השביעי וגו'. ולא כתיב חדש תשרי הוא החדש השביעי. וע"כ מוכרח מזה שאין בזה מצוה אפי' מדברי קבלה. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה נז

ופסח שני. מצוה זו מנאוה כל מוני המצות כולם מצוה בפ"ע. כמעט באין חולק. ובאמת דהדבר צ"ע טובא לכאורה. דאע"ג דיבום וחליצה. פדיי' ועריפת פטר חמור. וכן פדיי' ויעוד אמה העברי'. מנאום שתים שתים. אע"ג דליכא מצוה בשתיהן. אלא או בזו או בזו. דמי שייבם כבר נפטר לגמרי ממצותו אלא שאם לא חפץ לייבם הטילה עליו תורה לחלוץ ונפטר בכך ממצות יבום. וכן בפדיי' ועריפה מי שפדה אין צריך לערוף ומי שעורף אין לו לפדות. וכן ביעוד ופדיון שאם ייעד ליכא עלי' מצוה כלל בפדיון. אלא שאם לא רצה לייעד אמרה תורה והפדה שיסייע בפדיונה. מ"מ כיון דכל אחת מעשה אחרת לגמרי היא. שאם לא ייבם חייבה אותו תורה בחליצה. שהיא פעולה אחרת לגמרי ואיפוך מפעולה הראשונה. שהייבום הוא קירוב והחליצה היא ריחוק. וכן בפדיון ועריפה וכיוצא בהן. הלכך שפיר י"ל דאע"ג דהאחת אינה אלא תשלומין לשניי' מ"מ יש למנות כל אחת מצוה בפ"ע. אבל כאן בפסח שני דהיינו מצוה זו עצמה ופעולה זו עצמה לגמרי כפסח ראשון. אלא שאם לא עשה את הראשון במזיד או בשוגג ואונס. נתנה לו תורה זמן לקיים מצוה זו עצמה ביום אחר. מאיזה טעם נימא שתהי' נמנית מצוה בפ"ע. דלכאורה ראוי לומר דאין זה אלא כאחד משאר דיני המצוה אבל המצוה אחת היא.

וכבר הרגיש הרמב"ם ז"ל בזה (בסה"מ עשין נ"ז) בקצרה. וז"ל ובכאן יש למקשה מקום שיקשה עלי למה אתה מונה פסח שני. וזה סותר מה שהקדמנו בשרש שביעי שדין מצוה לא ימנה מצוה בפ"ע. ידע מקשה קושיא זו שהחכמים חלקו בפסח שני אם יהי' דינו כדין הראשון או יהי' צווי מיוחד. ופסקו ההלכה שהוא צווי נאמר בפ"ע. ולפיכך ראוי למנותו בפ"ע. ובגמרא (פסחים צ"ג ע"א) אמרו חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי. ר"נ אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני. רחב"ע אומר אף על הראשון אינו חייב אא"כ לא עשה את השני. ושאל התלמוד ואומר במאי קמיפלגי. רבי סבר פסח שני רגל בפ"ע הוא. ור"נ סבר תשלומין דראשון הוא וכו'. וההלכה בזה כולו כרבי עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דודאי לא הי' ראוי למנותו מצוה בפ"ע. אלא דכיון דקיי"ל כרבי דפסח שני רגל בפ"ע הוא. לכך ראוי למנותו מצוה בפ"ע. אבל עדיין אין הדברים מספיקים כלל. חדא דבעיקר הדבר לא נתברר מנ"ל דהלכה בזה כרבי. כיון דר"נ ורחב"ע פליגי עלי'. ואנן קיי"ל הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו. וכבר השיג עליו בזה הראב"ד ז"ל (בפ"ה מהלכות ק"פ) עיי"ש. ומש"כ בזה מרן בכ"מ שם אינו מספיק וכמו שיתבאר. ועוד דאכתי אפי' לרבי עד כאן לא קאמר דרגל בפ"ע הוא אלא לענין חיוב כרת. שמתחייב כרת על השני כמו על הראשון. אבל מ"מ ודאי עיקר חיובא בשני אינו אלא תשלומין לראשון. דהא לא מתחייב בשני לעולם אא"כ לא עשה את הראשון. וכל שעשה את הראשון אי אפשר לו להתחייב בשני. וא"כ עדיין אית לן למימר דמצוה אחת נינהו: **איברא** דלזה אפשר לכאורה לומר לפי המבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ שם דלרבי אפי' עשה את השני לא נפטר מחיוב כרת שעליו בשביל שלא עשה את הראשון. וז"ל שם וכן אם הזיד בראשון והקריב בשני הוא חייב לרבי לפי שאין לדעתו תשלומין מן הראשון עכ"ל עיי"ש. ועדיפא מינה מבואר בפירש"י שם (ר"פ מי שהי' טמא צ"ג ע"א). דאפי' לרבי נתן דאמר התם דפסח שני תשלומין דראשון הוא מ"מ תקוני לראשון מכרת אם הזיד ולא עשה לא מתקן לי'. הילכך חייב כרת על הראשון ואפי' עשה את השני עיי"ש בד"ה תשלומין וכו'. ולפ"ז חזינן דחיובא דשני ע"כ מצוה בפ"ע הוא לגמרי. אע"ג שלא חייב בו הכתוב אלא אותן שלא עשו את הראשון. שהרי כל שהזיד ולא עשה את הראשון הו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן. וחייב עליו כרת אע"פ שעשה אח"כ את השני. ונמצא דאע"ג דמצוה דפסח ראשון בטלה ופקעה לגמרי ולית לה תקנתא. וקרינן בי' וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא וגו'. מ"מ חייב בפסח שני חובה בפ"ע. ועכצ"ל לפירש"י דאפי' לר"נ דקאמר שני תשלומין לראשון הוא. היינו רק לומר שדינו כדין תשלומין לענין שאם לא נתחייב בראשון לא נתחייב בשני. כגון גר שנתגייר בין ראשון לשני וקטן

שנתגדל בנתיים. דכיון שלא נתחייבו בראשון לא נתחייבו נמי בשני. אבל ודאי אין זה תשלומין ממש. מאחר דלא מהני לי' עשייתו דשני לפטרו מכרת שנתחייב משום שלא עשה את הראשון. ונראה שכן מוכרח מעיקר הברייתא דקתני התם. ת"ר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי. ר"נ אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני. רחב"ע אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני עיי"ש. ומדקאמר רחב"ע אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. מכלל דלת"ק אע"פ שעשה את השני חייב כרת על הראשון. וכפירש"י והרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. ואין לדחוק ולומר דהכי קאמר רחב"ע. אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני במזיד. ולאפוקי אם לא עשה את השני בשוגג דבזה לת"ק חייב. וכדאמרינן לקמן הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר"נ מחייבי. לרחב"ע פטור עיי"ש. אבל כשעשה את השני ודאי לכ"ע פטור. דלא משמע הכי כלל. דא"כ הו"ל למימר הכי בהדיא אא"כ לא עשה את השני במזיד. וכיון דלא הזכיר מזיד כלל. אלא סתם וקאמר אינו חייב אא"כ לא עשה את השני. משמע דלא עשה כלל קאמר. ולאפוקי אם עשה דפטור. ומבואר מזה דלת"ק אפי' עשה את השני חייב. אלא דממילא נשמע מזה נמי דאפי' לא עשה גם את השני אלא שהי' שוגג פטור לרחב"ע. כיון דשני תקנתא דראשון הוא. וזהו שפירש"י שם וז"ל אף על הראשון אם הזיד אינו חייב כרת עד שיזיד אף בשני. אבל אם עשה את השני או שגג בו פטור לגמרי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דנקט תרתי. עשה את השני. דבזה מיירי עיקר מילתא דרחב"ע. וגם נקט שגג בו. שמוכח מתוך דבריו. כדאמרינן בגמרא לקמן. אע"פ שאינו מבואר בדבריו להדיא ולא מיירי בו. ובהכי ניחא מאי דאמרינן שם לקמן הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני. לרבי ולר"נ מחייבי לרחב"ע פטור וכו' עיי"ש. ולכאורה אמאי נקט שגג בשני. תיפוק לי' דאפי' עשה את השני ולא שגג בו מחייבי רבי ור"נ. ומיהו להרמב"ם ז"ל בסה"מ שם שמבואר מדבריו דדוקא לרבי חייב כרת על הראשון אע"פ שעשה את השני משום דלדעתו אין השני תשלומין לראשון. אבל לר"נ דס"ל שני תשלומין לראשון לא מחייב אלא כשלא עשה את השני מיהת בשוגג. דנמצא שלא היו תשלומין לפסח ראשון שלא עשה במזיד. והילכך תייב כרת לר"נ. אבל כשעשה את השני הו"ל כאילו עשה את הראשון שיש לו תשלומין בשני. דשני תשלומין לראשון. ולפ"ז י"ל דלהכי נקט הזיד בראשון ושגג בשני. ולא נקט ועשה את השני. משום דבזה אע"ג דלרבי חייב מ"מ לר"נ פטור כמו לרחב"ע. ומשום דבעי למינקט נמי נפק"מ בין ר"נ לרחב"ע. לכך לא מצי למינקט אלא הך גוונא דהזיד בראשון ושגג בשני. דבזה גם לר"נ חייב ולרחב"ע פטור. משא"כ בהזיד בראשון ועשה

את השני. דרק לרבי חייב ולר"נ ולרחב"ע פטור כמו בשגג בראשון והזיד בשני. וא"כ ליכא נפקותא בהכי אלא בין רבי לר"נ ורחב"ע. דבין בהזיד בראשון ועשה את השני. ובין שגג בראשון והזיד בשני לרבי חייב ולר"נ ורחב"ע פטור. אבל השתא דנקט הזיד בראשון ושגג בשני שפיר איכא נמי נפקותא בין רבי נתן לרחב"ע דלר"נ חייב ולרחב"ע פטור. אלא דהתינח לדעת הרמב"ם ז"ל. אבל לפירש"י דאפי' לר"נ חייב בהזיד בראשון אפי' עשה את השני. לא אתי שפיר בהכי. אלא דלפמש"כ בלא"ה לק"מ דחלוקה. זו דהזיד בראשון ועשה את השני מפורש בברייתא גופא בהדיא. דהרי בהדיא קאמר להו רחב"ע לת"ק אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. דנשמע מזה דלת"ק דהיינו רבי ור"נ אע"פ שעשה את השני ס"ל דחייב. ובהכי מיירי עיקר פלוגתייהו. ולא איצטריך למינקטי'. ולהכי לא נקט אלא הזיד בראשון ושגג בשני. לאשמעינן דגם בזה אע"פ שלא עשה את השני פטור לרחב"ע. כיון דס"ל דשני תקנתא דראשון הוא. וזה אינו מבואר בברייתא בדברי רחב"ע ולא מיירי בהכי כלל. ולהכי איצטריך לי' לתלמודא לאשמעינן:

עכ"פ מתבאר מלישנא דברייתא דאיפליגו נמי אפי' בעשה את השני. דאפי' בזה חייב כרת לרבי כמש"כ הרמב"ם ז"ל. ולרש"י גם לרבי נתן הכי ס"ל. ויותר מתבאר כן בהדיא בתוספתא (פ"ח דפסחים) דקתני התם רבי חנניא בן עקביא אומר אם עשו את השני אין חייבין כרת על הראשון. לא עשו את השני חייבין כרת על הראשון עיי"ש. וזה מבואר בהדיא כדכתיבנא. דבתוספתא לא שייך לפרושי דמאי דקאמר לא עשו את השני חייבין על הראשון. היינו לא עשו במזיד. ולאפוקי לא עשו בשוגג אתי דס"ל לת"ק דחייבין. דא"כ למאי קתני אם עשו את השני אין חייבין כרת על הראשון דהרי לית מאן דפליג בהא וכ"ע מודו בזה. ולמאי נקטי'. פשיטא. וכן בסיפא דקתני לא עשו את השני חייבין כרת על הראשון קשה. דהרי הך מילתא כ"ע מודו בה ולית מאן דפליג בה דאם לא עשו את השני במזיד דחייבין כרת על הראשון. ולא הו"ל למימר אלא דאם לא עשו את השני בשוגג פטורין דבזה פליגי עלי' רבי ור"נ. או דאינו חייב אלא א"כ לא עשו השני במזיד וכדנקיט בלישנא דברייתא דבתלמודין שם. די"ל דאתי לאפוקי לא עשו את השני בשוגג דפטורין. ודלא כרבי ור"נ דמחייבי. אלא ודאי מוכרח כפירש"י והרמב"ם ז"ל בסה"מ דפליגי נמי בעשו את השני דדוקא לרחב"ע פטור. ובזה מדוקדק שפיר לישנא דברייתא דתוספתא. והכי נמי ע"כ צריך לפרושי בלישנא דברייתא דתלמודין שם וכמש"כ. והשתא לפ"ז מבואר לכאורה דיפה עשו מוני המצות שמנו פסח שני מצוה בפ"ע. ונראה דזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם שסיים וכתב וז"ל ושם אמרו הזיד בזה ובזה וכו' הזיד בראשון ושגג בשני וכו'. וכן אם הזיד בראשון והקריב בשני הוא חייב

לרבי לפי שאין לדעתו תשלומין מן הראשון וההלכה בזה כולו כרבי עכ"ל עיי"ש. והיינו משום דמזה הוא עיקר הוכחתו שיש למנותו מצוה בפ"ע. דכיון דאפי' הקריב השני לא נפטר בכך מכרת דראשון. נמצא דאין תשלומין כלל לפסח ראשון והו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן. ומה שחייבתו תורה בשני מצוה אחרת היא לגמרי. ומצות פסח ראשון הו"ל כשאר קרבנות שקבוע להם זמן דקיי"ל עבר זמנו בטל קרבנו. וא"כ לפ"ז שפיר יש למנותו מצוה בפ"ע:

אלא דהרמב"ם ז"ל גופי' בחיבורו הגדול (פ"ה מהלכות ק"פ ה"ב) כתב וז"ל הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני. ואם לא הקריב בשני אע"פ ששגג הרי זה חייב כרת. שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והי' מזיד עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דס"ל דלעולם לא מחייב כרת על הראשון אלא כשלא עשה את השני בין בשוגג ובין במזיד. אבל כל שעשה את השני אע"פ שהזיד בראשון. קרבן ה' הקריב במועדו קרינן בי' כאילו הקריב בראשון. ויצא ידי חובתו. וזה סותר למש"כ בסה"מ. ועכצ"ל שחזר בו ממש"כ שם. והשתא מלבד מאי דבעיקר הדבר צ"ע דלכאורה העיקר כמש"כ בסה"מ. וזו היא ג"כ דעת רש"י ז"ל. והוא מוכרח כמו שנתבאר. קשה טובא ג"כ מה שמנה פסח שני מצוה בפ"ע דלפ"ז אפי' למאי דפסק כרבי דפסח שני רגל בפ"ע הוא אין ראוי למנותו מצוה בפ"ע וכמשכ"ל. מיהו לזה אפשר לומר קצת דהרמב"ם בחיבורו הגדול לטעמי' אזיל שכתב שם (בפ"ה ה"ב) וז"ל אבל מי שהי' טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דפסק כרבי דחייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני ואם הי' שוגג על הראשון והזיד בשני חייב כרת משום שני מ"מ בטמא ושהי' בדרך רחוקה בראשון אע"פ שהזיד בשני פטור. וטעמו משום דאזיל לשיטתו (בפיה"מ ריש פרק מי שהי' טמא) דמפרש כן סיפא דמתניתין דהתם. דקתני א"כ למה נאמר טמא או שהי' בדרך רחוקה שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת. ומפרש שם דאלו. השוגג והאונס. אם לא עשו את השני חייבין בכרת. ואלו. הטמא או שהי' בדרך רחוקה. אפי' עברו ולא עשו אף את השני פטורין מכרת. ומפרש הרמב"ם הטעם משום שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת. וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. חזינן מזה דעיקר המצוה אינו אלא בפסח ראשון. וכשעבר זמנו בטלה מצותו. ופסח שני מצוה אחרת היא לגמרי. דאל"כ אמאי פטרי' רחמנא לטמא ושהי' בדרך רחוקה בראשון מן הכרת על השני. אלא ודאי שני מצוה אחריתא הוא. וכ"ש לר"נ דס"ל דלעולם ליכא כרת אלא בראשון בלבד. וכל שלא נתחייב כרת על שלא עשה את הראשון. כגון שוגג ואונס וכיו"ב. אפי' נמנע במזיד מלעשות את השני לא מחייב

כרת. וא"כ ע"כ צ"ל דמצוה דראשון אזדא לה. ושני מצוה אחריתא היא. ולא חייב הכתוב עלה כרת. וביותר נראה כן לפמש"כ הרשב"ץ בזהר הרקיע (בסוף מנין הלאוין) דאפי' לדעת הרמב"ם (בשורש תשיעי) שאם נכללו שני פרטים בכלל אזהרה אחת ויש חילוק עונשין ביניהם. כגון לאו דלא יוסיף שכולל אזהרה למכה חבירו ולמכה אביו ואמו. אלא שיש חילוק עונשין ביניהן. דמכה חבירו במלקות ומכה או"א במיתת ב"ד. וכן בלאו דאלקים לא תקלל שכולל אזהרה למקלל דיין ולמברך את ה'. אלא שיש חילוק בעונשין. דמקלל דיין הוא במלקות. ומברך את ה' במיתת ב"ד. ולכן נמנין שתים. וכל כיו"ב. ועי' בזה"ר (לאוין סי' מ"ת ובסי' קל"א) מש"כ בזה. מ"מ היינו דוקא כשחלוקים בעונש בידי אדם. כגון דזה במלקות וזה במיתת ב"ד. אבל כשזה במלקות וזה בכרת או במיתה בידי שמים אינו מונה אותן שתים. לפי שכולן הן במלקות עיי"ש. ר"ל דגם חייבי כריתות או חייבי מיתה בד"ש לוקין ונפטרין מידי כריתתן ומיתתן. והילכך כעונש אחד חשיבי ואין כאן חלוקת עונשין ואין נמנין אלא מצוה אחת. ולפ"ז נראה דגם כאן אע"ג דפסח ראשון ושני הי' ראוי למנותן מצוה אחת מטעם שביארנו. מ"מ כיון שיש חילוק עונשין ביניהם דהראשון ענוש כרת והשני אינו ענוש כרת אלא כעובר על אחת משאר עשין גרידא לר"נ. ואפי' לרבי שפסק הרמב"ם ז"ל כוותי'. מ"מ יש חילוק עונש לענין טמא ומי שהי' בדרך רחוקה דליכא כרת בשני. הילכך יש למנותן שתי מצות בפ"ע. ואע"ג דכאן שני העונשין הם בידי שמים. מ"מ פשוט דכי היכי דחילוק עונשין שבידי אדם מחלקן לשתים. הכי נמי חילוק עונשין שבידי שמים כההיא דהכא מחלקן לשתים אלא דמלקות וכרת או מלקות ומיתה בידי"ש אין מחלקין מטעם שביאר הרשב"ץ ז"ל. דתרווייהו הו"ל כעונשין שוין בידי אדם. משא"כ הכא. מיהו נראה דאפי' להרמב"ן ז"ל והעומדים בשיטתו דס"ל דחילוק העונשין אינו מחלקן לשתים מ"מ הכא לכ"ע יש לחלקן לשתים. משום דכיון דעל הראשון ענוש כרת ולא על השני. נראה ודאי דמצוה דראשון כבר עברה. ושני מצוה אחריתא היא שלא ענש הכתוב עלי' כרת. וכיון שבא עלי' בתורה צווי בפ"ע ראוי למנותן שתים לכ"ע:

ולפ"ז צ"ע לכאורה במאי דאמרינן (ר"פ מי שהי' טמא צ"ג ע"א) ת"ר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי. ר"נ אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני. רחב"ע אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אלא אם לא עשה את השני. ואזדו לטעמייהו דתניא גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שנתגדל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני דברי רבי. ר"נ אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני כל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. במאי קמיפלגי רבי סבר שני רגל בפ"ע הוא. ר"נ סבר שני

תשלומין דראשון הוא תקוני לראשון לא מתקין לי'. ורחב"ע סבר שני תקנתא דראשון הוא עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה מאי ואזדו לטעמייהו דקאמר. ומאי ענין זה לזה דנהי דקאמר רבי דאיכא נמי כרת בשני. מ"מ שפיר י"ל דס"ל דשני תשלומין דראשון הוא. ואדרבה בזה אתי שפיר טפי מה שחייב כרת על השני כעל הראשון משום דתשלומין דראשון הוא. וכל זמן שעדיין לא עבר זמן התשלומין לא בטלה מצותו. ועכשיו שלא עשה את השני הוא שביטל המצוה ונתחייב כרת. ומה"ט נמי לר"נ דאמר חייב כרת על הראשון ופטור על השני. יותר ראוי לומר דסבר דשני רגל בפ"ע הוא ולאו תשלומין לראשון הוא. והילכך אין בו כרת כבראשון. וע"כ פלוגתא אחריתא היא לגמרי. ובתרתי פליגי רבי ור"נ. דבברייתא ראשונה פליגי אי חייב כרת על השני. דלרבי חייב ולר"נ פטור. ובברייתא שני' פליגי אי שני תשלומין דראשון הוא. ולאו הא בהא תליא. ומאי ואזדו לטעמייהו דקאמר. ובאמת דבתוספתא (פ"ח דפסחים) הגירסא להיפוך. דרבי סבר דהראשון חייבין עליו כרת והשני אין חייבין עליו כרת. ור"נ סבר אף השני חייבין עליו כרת עיי"ש. ולפ"ז הוה אתי שפיר מאי דקאמרינן בגמרא ואזדו לטעמייהו. אבל לפי גירסא שלפנינו שהיא ג"כ גירסת הראשונים ז"ל. כמבואר בפי' רבינו חננאל ז"ל ובילקוט פרשת בהעלותך. ובהשגת הראב"ד ז"ל (פ"ה מהלכות ק"פ). ובדברי הר"א מיימון והר"ד הבבלי ז"ל שנביאם לפנינו. ובסה"מ להרמב"ם שהבאתי לעיל. ובתוס' (פ"ק דחגיגה ט' ע"ב) בד"ה שני עיי"ש. וכן מוכרח מדברי הרמב"ם (פ"ה מהלכות ק"פ) והסמ"ג (עשין רכ"ד) עייש"ה. הדבר תמוה מאוד בעיני לפענ"ד מאי ואזדו לטעמייהו דקאמר. דלפי פשוטו אין לו ביאור כלל. והדברים סתומים. ותמיהני על הראשונים והאחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה:

והנראה לי בזה ע"פ מאי דבלא"ה צ"ע לכאורה אמאי שבקו רבי ור"נ לבר זוגייהו. רחב"ע בברייתא שני'. דלא קתני כמאן מינייהו ס"ל. דכיון דחדא פלוגתא היא וחדא באידך תליא. כדקאמר ואזדו לטעמייהו. אמאי לא גילה רחב"ע דעתי' הכא נמי בדינא דהך ברייתא היכי ס"ל. מיהו לזה נראה דרחב"ע כיון דס"ל דפסח שני אינו אלא תקנתא דראשון. וכדפרשינן טעמי' לקמן בסוגיין. דדריש וחדל לעשות הפסח ונכרתה אם קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני עיי"ש. דנמצא דלדידי' אין מצות פסח אלא בראשון. אבל השני לא בא אלא לתקנתא דראשון למי שקלקל בו שלא עשהו במועדו. שוב לא שייך כלל לדידי' לדון בגר שנתגייר וכן קטן שנתגדל בין שני פסחים אם חייב בפסח שני. דפשיטא דמי שלא קלקל בראשון לא שייכא בי' תקנתא דשני. ולהכי לא נחלקו בדין זה אלא רבי ורבי נתן. דלתרווייהו ס"ל דפסח שני מצוה בפ"ע היא וכמו שביארנו לעיל.

אלא דלר"נ ס"ל דאעפ"כ פסח שני דין תשלומין לראשון יש לו לענין דכל מי שלא נתחייב בראשון לא מחייב בשני. ולרבי ס"ל דלגמרי מצוה בפ"ע היא דאפי' למי שלא נתחייב בראשון כלל מ"מ מתחייב בשני. ולדידהו רבותא טובא אשמעינן בפלוגתייהו באידך ברייתא. דלרבי לא תימא דהא דמחייב כרת על השני היינו משום דס"ל דשני תשלומין לראשון הוא. והו"ל כמצוה דראשון שיש בה עונש כרת. וכתשלומין דקרבנות ראי' וחגיגת הרגלים שאם שגג בכל ימי הרגל ולא הזיד אלא ביום אחרון הרי זה עובר בעשה זו ממש שנתחייב בה ביום הראשון. וא"כ גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים ליכא למיחייבינהו. לזה אשמעינן באידך ברייתא דטעמי' דרבי לאו משום תשלומין הוא אלא משום דבשני נמי כרת כתיב בי' בקרא כמו בראשון. וכדמפרשינן טעמי' לקמן מקרא עיי"ש. אדרבה לדידי' רגל בפ"ע הוא לגמרי וחייבין בו אפי' הנך דלא הוו בני חיובא דראשון. וגם לרבי נתן אשמעינן דלא תימא נהי דס"ל דשני כמצוה אחריתא בפ"ע היא כיון דלדידי' לא ראי השני כראי הראשון. דראשון ענוש עליו כרת והשני אין בו אלא עשה גרידא. ואם שגג בראשון והזיד בשני ס"ל מהאי טעמא דפטור מכרת אע"ג דלא ס"ל דשני תקנתא דראשון הוא. וא"כ הי' ראוי לומר דגר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים יתחייבו בשני. לזה אשמעינן דליתא. אלא דאעפ"כ נהי דלר"נ השני לא לתקנתא דראשון בלחוד אתי מ"מ דין תשלומין אית לי' לגבי ראשון לענין שלא להתחייב בו אלא אותן דהוו בני חיובא בראשון. והשתא א"כ לפ"ז ממילא מבואר דמהך ברייתא שמעינן דבין לרבי ובין לרבי נתן לא ס"ל דשני תקנתא דראשון הוא. לא מיבעי לרבי כיון דמחייב בשני אפי' הנך דלא הוו בני חיובא בראשון. אלא אפי' לר"נ דאמר דפטירי מ"מ מדאיצטריך לאשמעינן דכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. ע"כ ס"ל דשני לאו לתקנתא דראשון לחוד אתי. דאל"כ פשיטא דלא שייכא תקנתא בהנך דלא הוו בני חיובא בראשון ולא משכחת קלקלה דליצטרכו לתקנתא דשני. ולא איצטריך לאשמעינן. כי היכי דלא איצטריך לאשמעינן לרחב"ע. ומעתה לפ"ז נראה דהיינו דקאמר ואזדו לטעמייהו. דאע"ג דודאי בעיקר מילתא לא שייך לומר דאזדו לטעמייהו משום דלאו הא בהא תליא. ואדרבה יש מקום לומר איפכא דלרבי פטירי ולר"נ מיחייבי וכמו שנתבאר. מ"מ שפיר קאמר דאזדו רבי ור"נ לטעמייהו מיהת במאי דמוכח מהך ברייתא דתרווייהו לא ס"ל כרחב"ע דאמר דשני אינו אלא תקנתא דראשון. ונראה דזו הוא כוונת רש"י ז"ל במה שכתב וז"ל ואזדו לטעמייהו רבי ורבי נתן עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים לכאורה מאי בעי בהכי. דהרי פשיטא דלא קאי אלא על רבי ורבי נתן. כיון דבהך ברייתא לא נזכרו כלל דברי רחב"ע אלא דברי רבי ורבי נתן לחוד. אבל הוא הדבר אשר דברנו

שבא לומר דמאי דקאמר ואזדו לטעמייהו. אין הכוונה לומר דרבי לטעמי' ור"נ לטעמי' כל חד וחד לפום שיטתו קאמר בהך ברייתא מר לחיובא ומר לפטורא דודאי לאו הא בהא תליא. ואדרבה הוה אתי שפיר טפי אי הוה קאמרי איפכא וכמו שביארנו. אלא הכוונה לומר דרבי ורבי נתן תרווייהו בחדא שיטה קיימי לטעמייהו. דכמו דבברייתא קמייתא פליגי תרווייהו עלי' דרחב"ע במאי דס"ל דשני אינו אלא תקנתא דראשון. הכי נמי בהך ברייתא בתרייתא מדברי שניהם למדנו דפליגי בהכי עלי' דרחב"ע. ושניהם שוין בזה דשני לאו תקנתא דראשון הוא. ובהכי ממילא מסתלק מה שראיתי לקצת אחרונים שנתקשו לפמש"כ התוס' והרשב"ם ז"ל (בב"ב פרק המוכר אה"ב ס"ה ע"א) דדרך סוגיית התלמוד לומר בכל כיו"ב ואזדו לטעמייהו וצריכא. כי היכי דלא תקשה והא אפליגו בה חדא זימנא עיי"ש. והשתא קשה הכא נמי אמאי לא עביד בה צריכותא לתרוצי קושיא זו למאי דאיצטרכו למיפלג בחדא מילתא תרין זימני. אבל לפי מה שביארנו אין בזה סרך קושיא כלל. דהרי בעיקר מילתייהו ודאי לא קאמר דאזדו לטעמייהו. ובודאי טובא אשמעינן. דבלא"ה הי' מקום לומר אליבא דכל חד מינייהו איפכא. ולא קאמרינן דאזדו לטעמייהו אלא במאי דתרווייהו לא ס"ל כרחב"ע. וא"כ לא מצרכינן כאן לשום צריכותא. ואין כאן מקום כלל להקשות הא איפליגו בה חדא זימנא:

ומעתה עכ"פ מתבאר לפ"ז דאין לנו לומר דפסח ראשון ושני מצוה אחת הם אלא לרחב"ע דאמר דשני אינו אלא תקנתא דראשון. דלדידי' ודאי אין בזה אלא מצוה אחת וכמבואר. אבל לרבי ורבי נתן ודאי שתי מצות מיוחדות בפ"ע נינהו. דגם לר"נ דקאמר דשני תשלומין דראשון הוא. ע"כ לאו תשלומין ממש קאמר אלא שנוהג בו דין תשלומין לענין שאינם מתחייבין בו אלא הנך דהו"ל בני חיובא בראשון מדחזינן דבשגג בראשון תו ליכא כרת על השני אע"ג דלא ס"ל דשני תקנתא דראשון הוא וכמו שנתבאר. ומש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ה מהלכות ק"פ) וז"ל ושחיטת פסח זה מצות עשה בפ"ע וכו'. שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפ"ע וכו'. היה אפשר לומר דזה יתכן שפיר אפי' אליבא דרבי נתן. דגם לדידי' אין עיקר פסח שני תשלומין לראשון אע"פ שיש לו דין תשלומין כמש"כ. אלא דמ"מ מדסיים הרמב"ם ז"ל שם וכתב שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפ"ע לפיכך חייבין עליו כרת עכ"ל. מבואר להדיא מדבריו ז"ל דס"ל דהא דחייב כרת על השני תלי במאי דרגל בפ"ע הוא. וס"ל כפשטא דסוגיא דר"פ מי שהי' טמא דמאי דאמרינן ואזדו לטעמייהו היינו דמשום דס"ל לרבי דפסח שני רגל בפ"ע הוא להכי ס"ל דחייב כרת על השני כמו על הראשון. והוא תמוה מאוד לענ"ד דמאי ענין זה לזה. ואדרבה אם רגל בפ"ע הוא יתכן יותר לומר שאין בו כרת. שהרי בשאר העשין שבתורה

אין בהן כרת. אלא דחידוש הוא שחידשה תורה בעשה דמילה ודפסח. וא"כ די לנו לומר כן בפסח ראשון בלבד. אבל בפסח שני דרגל בפ"ע הוא. ראוי לומר דהו"ל כשאר עשין שבתורה שאין בהן כרת. אלא דרבי דס"ל הכי מקרא קא יליף לה וכדאמרינן בגמרא שם. אבל אין טעם לזה מאי דרגל בפ"ע הוא. אדרבה אם נימא דתשלומין דראשון הוא יותר ראוי לחייב עליו כרת כבראשון. ולכן לא זכיתי להבין דברי הרמב"ם ז"ל בזה ודבריו ז"ל צע"ג אצלי ועי' ג"כ בלקוטי הרמב"ן ובריטב"א (סוכה מ"ז ע"ב) שגם דבריהם ז"ל בזה כדברי הרמב"ם עיי"ש וצ"ע:

ומ"מ בעיקר הדבר אתי שפיר מה שמנה הרמב"ם פסח ראשון ושני שתי מצות בפ"ע גם לפי דעתו בחיבורו הגדול. לפום שיטתו דטמא ושהי' בדרך רחוקה אפי' לרבי דפסק כוותי' ליכא כרת בשני וכמו שביארנו. איברא דכבר השיג הראב"ד ז"ל על דברי הרמב"ם בזה. ומש"כ הכ"מ שם לתרץ דבריו ע"פ מש"כ בפיה"מ (ר"פ משה"ט) לפרש מאי דתנן מי שהי' טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני. שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני. א"כ למה נאמר טמא או שהי' בדרך רחוקה. שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת. ופי' הרמב"ם בפיה"מ שם וז"ל כשהי' טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון ולא עשה את השני אינו חייב כרת לפי שנפטר מפסח ראשון שנאמר בו כרת ונדחה לפסח שני שלא נאמר בו לשון כרת וכששגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני חייב כרת. כי לשון התורה כל מי שלא הי' טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל חייב כרת וכו'. וזה ענין אומרם בכאן אלו פטורין מן ההכרת ואלו חייבין בהכרת עכ"ל עיי"ש. אין זה מספיק דגם דברי הרמב"ם אלו תמוהים מאוד מן הסוגיא במקומה דאמרינן התם אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא. כרב ששת דאמר דמתניתין מזיד ואונן נמי קתני בהדייהו. מדקתני אלו פטורין בהכרת ואלו חייבין בהכרת. אהייא אילימא אשוגג ונאנס. שוגג ונאנס בני כרת נינהו. אלא אמזיד ואונן עיי"ש בסוגיא. ולפי' הרמב"ם קושטא דמילתא היא דקאי אשוגג ונאנס. ומאי דפריך שוגג ונאנס בני כרת נינהו. אין כאן מקום קושיא כלל לפי פירושו של הרמב"ם. דודאי בני כרת נינהו על מה שהזידו בשני ולא עשוהו. והיא תימא גדולה לשיטת הרמב"ם. וכבר עמדו בזה הלח"מ והברה"ז בחי' סוף מנחות עיי"ש. ומה שתירץ דודאי שפיר מתפרשת מתניתין אשוגג ונאנס שלא עשו את השני. אלא דהתינח לרבי דס"ל דגם בשני איכא כרת. אבל לרבי נתן ורחב"ע דס"ל דבשגג בראשון אע"פ שהזיד בשני פטור מכרת מאי איכא למימר ולא ניחא לי' לאוקמי מתניתין דלא כוותייהו. ולזה הוכרח לומר דמזיד ואונן קתני בהדייהו. ועלייהו קאי. אבל למאי דקיי"ל כרבי אתיא מתניתין כפשטא עיי"ש. ובבה"ז שם הוסיף

עוד דמטעם זה פסק הרמב"ם כרבי משום דאליבי' אתיא מתני' כפשטא ולא צריכינן למידחק לומר דקאי אמזיד ואונן עיי"ש בדבריו. דבריהם תמוהים מאוד בעיני. דכיון דרב אשי לא ניחא לי' לאוקמי מתניתין אליבא דרבי אע"ג דאליבי' מתפרשת מתניתין כפשטה. ועדיפא לי' לדחוקי כדי דלא נצטרך לפרש משנתנו דלא כר"נ ורחב"ע. אין לך ראי' מוכרחת גדולה מזו דס"ל לרב אשי דלא קיי"ל כרבי. וכיון דלרב אשי לא קיי"ל כרבי ודאי הכי הילכתא. חדא דבתרא הוא. ועוד דלא אשכחן מאן דפליג עלי' בהא. וא"כ היכי פסק הרמב"ם הילכתא כרבי מטעם דפשטא דמתניתין אזלא כוותי'. ובלא"ה הדבר קשה טובא דלימא מתניתין נמי דיקא במקום שאפשר דמיתוקמא מתניתין כרבי. וליכא שום דיוקא ממתניתין. וביותר יפלא דגם בירושלמי מתבאר כמו בתלמודא דידן. דאמרינן התם אמתניתין שם. לא טמא נפש כהרי דרך רחוקה. ולא דרך רחוקה כהרי טמא נפש. הצד השוה שבהן שלא עשה את הראשון יעשה את השני. אף אני ארבה אנוסין או שוגגין שלא עשו את הראשון יעשו את השני. מזיד מנין אמר רבי זעירא והאיש לרבות את המזיד. ופריך אנן תנינן שגג או נאנס. ומשני תני רבי חייא שגג או הזיד. א"ר יוסה מתניתין אמרה כן. שאלו פטורין מן הכרת ואלו חייבין בהכרת. מה אית לך חייבין בהכרת לא מזיד עיי"ש. הרי בהדיא דגם לתלמודא דירושלמי פשיטא לי' דצריך להגי' במתניתין ולמיתני מזיד. משום דעל שוגג ואונס לא שייך למיתני ואלו חייבין בהכרת. ואי אפשר לאוקמה אלא במזיד. ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל. וכל מה שתירצו האחרונים ז"ל בזה מלבד מאי דעיקר דבריהם אינם מספיקים כלל. בלא"ה לדברי הירושלמי אין מקום לדבריהם כלל ואין להאריך בזה. ולדידי הי' נראה לכאורה בפשיטות לפרש הסוגיא לדעת הרמב"ם ז"ל דשפיר קאמר רב אשי מתניתין נמי דיקא. וגם דברי הירושלמי נכונים. משום דלפום לישנא דמתניתין דקתני מי שהי' טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני. שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני. ועלה קתני בסיפא א"כ למה נאמר טמא או שהי' בדרך רחוקה שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת. לא נתבאר סיפא אהיכא קאי. אם מיירי בשכבר עשה את השני. ובזה הוא דמחלק דאלו פטורין ואלו חייבין בכרת אע"פ שעשו את השני. אבל כשלא עשו את השני הכל חייבין כרת. או דלא קאי אלא אהיכא דלא עשו את השני. ועל זה קאמר דאפי' הכי אלו פטורין ואלו חייבין ואמנם לפום פשטות לישנא דמתניתין יותר משמע לפרש דבכל גווני מיירי בין כשעשו את השני ובין שלא עשו. דאם איתא דמיירי דוקא בחד מהנך גווני הו"ל לפרושי הכי בהדיא. ולימא שאלו פטורין מהכרת אם עשו את השני ואלו חייבין. או דליתני שאלו פטורין מהכרת אפי' לא עשו את השני ואלו חייבין

בהכרת. ומדקתני ברישא יעשו את השני ובסיפא פסיק ותני שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת. משמע ודאי דבכל גווני מיירי דבין עשו את השני ובין לא עשו אלו פטורין ואלו חייבין בהכרת:

ומעתה נראה דשפיר קאמר רב אשי מתניתין נמי דיקא דמזיד קתני בהדייהו. מדקתני אלו פטורין בהכרת ואלו חייבין בהכרת. אהייא אילימא אשוגג ונאנס. שוגג ונאנס בני כרת נינהו. כלומר ודאי בגוונא דלא עשו את השני שייך שפיר כרת גם בשגג ונאנס בראשון דחייב כרת על שלא עשה את השני. וכרבי דחייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. אבל כיון דמתניתין מיירי נמי בשעשה את השני א"כ בזה ודאי קשה שגג ונאנס בני כרת נינהו. דכיון דעשו את השני ובראשון שגגו ונאנסו היכי שייך בהו חיוב כרת. ומזה מדייק רב אשי שפיר דמזיד קתני בהדייהו. ועלי' קאי שפיר דחייב כרת אע"פ שעשה את השני:

ובהכי ניחא נמי שפיר מאי דקשה לכאורה לפי מסקנא דמזיד ואונן קתני בהדייהו. ועלייהו קאי מאי דקתני ואלו חייבין בהכרת. וא"כ מאי דקתני אלו פטורין מהכרת היינו טמא ושהי' בדרך רחוקה ושונג ואונס. וכן פירש"י במתניתין עיי"ש. וקשה דמתניתין לא משמע הכי. דהרי מדקתני א"כ למה נאמר טמא ושהי' בדרך רחוקה שאלו פטורין מהכרת וכו'. משמע ודאי דרק אטמא ושהי' בדרך רחוקה שהזכירם תחלה לחוד קאי. דאל"כ הו"ל למיתני שהטמא או מי שהי' בדרך רחוקה ושוגג ואונס פטורין וכו'. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דכיון דמתניתין מיירי נמי בשלא עשו את השני ובזה ודאי דוקא טמא או שהי' בדרך רחוקה הוא דפטורין מהכרת. אבל שגג ונאנס חייבין כמזיד ואונן. להכי שפיר נקט סתמא שאלו פטורין. משום דבהך גוונא אין דין השוגג ואונס כטמא ושהי' בדרך רחוקה. אבל באידך גוונא דהיינו כשעשו את השני ודאי אין חילוק בין טמא ושהי' בדרך רחוקה לשגג ונאנס וזה פשוט ולא הוצרך לפרש. דעיקר הרבותא בזה היינו מאי דמזיד ואונן חייבין בכרת אע"פ שעשו את השני:

איברא דעדיין קשה לפ"ז מאי דקאמרינן התם ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודי'. ובדין הוא דאיבעי לי' למיתני חייב. והאי דקתני חייבין איידי דתני רישא פטורין תני סיפא חייבין עיי"ש. והשתא לפמש"כ קשה למה הוצרך לזה. תיפוק לי' דגם בסיפא גופא שפיר קתני חייבין. משום דמתניתין מיירי נמי בשלא עשו את השני ובזה גם שוגג ונאנס חייבין כמזיד. ולזה שפיר קתני חייבין לשון רבים. אע"ג דבגוונא דעשו את השני לא משכחת חיוב כרת אלא במזיד. ומיהו לזה אפשר לומר דאין הכי נמי. אלא דלרווחא דמילתא מדחי לי' דאפי' משום הך גוונא דעשו את השני לחוד. נמי שייך שפיר למינקט

חייבין לשון רבים משום איידי דרישא. אלא דאכתי מילתא דרב אשי גופי' קשה. דהרי ודאי לא אתי רב אשי לדיוקי רק דמזיד קתני בהדייהו. דזה בלא"ה כבר הוכיח רב ששת גופי' שפיר מדקתני שגג או נאנס ולא עשה מכלל דאי בעי עביד. והרי שגג והרי נאנס אלא מזיד קתני בהדייהו. אלא ודאי ע"כ לא בא רב אשי למידק ממתניתין אלא דמזיד וגם אונן קתני בהדייהו. ודייק לה מדקתני ואלו חייבין בהכרת. דכיון דשוגג ואונס לאו בני כרת נינהו ע"כ קאי אמזיד ואונן. דבמזיד לחוד לא שייך חייבין לשון רבים. וכן מתבאר בפירש"י שם עיי"ש. וכן משמע ודאי מדקאמר ור"נ אמר לך לעולם אמזיד לחודי' וכו'. משמע שבא לדחות דיוקו של רב אשי דמדייק ממתני' דגם אונן קתני בהדייהו. והשתא לרב אשי ודאי קשה מאי דיוקא. והרי שפיר קתני ואלו חייבין לשון רבים. משום דקאי נמי אשגג ונאנס כשלא עשו את השני:

אבל נראה דגם הא לק"מ ע"פ מאי דבלא"ה קשה טובא לכאורה במאי דקאמר ורב נחמן אמר לך לעולם אמזיד לחודי' וכו'. דאינו מובן לכאורה מאי בעי למימר בהכי. דהרי אעיקר דינא דרב נחמן ליכא שום קושיא אפי' נימא דלא קתני אונן בהדייהו. ולא קשיא לי' אלא על מאי דקאמר רב נחמן מנא אמינא לה דתנן מי שהי' טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון וכו' מכלל דאי בעי עביד. ומזה מוכיח סייעתא למאי דס"ל דאם שחטו וזרקו על מי שהי' בדרך רחוקה הורצה. ועל זה אתי רב ששת ודחי ראייתו לומר דכיון דבסיפא נמי דקתני שגג ונאנס ולא עשה את השני וכו' קשה מכלל דאי בעי עביד. וזה ודאי לא יתכן דהרי שגג ונאנס. ועכצ"ל דמזיד קתני בהדייהו. אע"פ שלא נזכר במתניתין בהדיא. א"כ הכי נמי ברישא אפשר לומר דאונן קתני בהדייהו. ועלי' קאי מאי דקאמר ולא עשה את הראשון. אבל מי שהי' בדרך רחוקה לעולם אימא לך דאפי' אי בעי לא עביד. וליתא לראייתו של רב נחמן. ורב אשי אתי לאוסופי ולהוכיח מסיפא דסיפא דע"כ מוכרח לומר דגם ברישא אונן קתני בהדייהו. דאמזיד לחוד לא שייך לומר אלו חייבין לשון רבים. וא"כ ודאי ליתא לראייתו של ר"נ. והשתא א"כ מאי דקאמר ורב נחמן אמר לך וכו' ע"כ לא אתי אלא לתרוצי מאי דקשה עלי' דר"נ היכי מייתי סייעתא מדקתני ברישא ולא עשה אה"ר דמי שהי' בדרך רחוקה אי בעי עביד. כיון דאפשר לומר דלא קאי אלא אאונן לחוד. וא"כ מאי משני אמר לך לעולם אמזיד לחודי' וכו'. הרי אכתי הקושיא במקומה עומדת. דנהי דאפשר לומר כן. הא מ"מ שפיר קאמר רב ששת דכי היכי דבסיפא ע"כ מוכרח לומר דמזיד קתני בהדייהו. ועלי' הוא דקאי ולא עשה את הראשון דקתני. אע"ג דלא הוזכר במתניתין בהדיא. הכי נמי ברישא אפשר דאונן קתני

בהדייהו. ועלי' לחוד הוא דקאי ולא עשה את הראשון דקתני ברישא. אבל בדרך רחוקה לעולם אימא לך דאי בעי לא עביד. ואכתי סייעתא דר"נ ליתא:

ולכאורה הי' נראה לומר דודאי אעיקר דינא דר"נ פריך. דכיון דברישא אונן נמי קתני בהדייהו. ע"כ מוכח דבדרך רחוקה אי בעי לא עביד. ולא עשה את הראשון דקתני. אאונן לחוד קאי. דאם איתא דבדרך רחוקה נמי אי בעי עביד. ולא עשה אה"ר דקתני קאי נמי אבדרך רחוקה. א"כ הו"ל למינקט לשון רבים ולא עשו. אלא ודאי בדרך רחוקה אפי' בעי לא עביד כטמא. ואאונן לחוד קאי. ושפיר נקט ולא עשה אה"ר לשון יחיד. ועל זה שפיר משני דאין הכרח לומר דאונן נמי קתני בהדייהו. ושפיר נקט לשון יחיד ולא עשה. משום דלא קאי אלא אבדרך רחוקה לחוד. ולא קשיא אעיקר דינא דר"נ. אבל ראייתו ודאי נדחית וכדקאמר רב ששת:

אלא דלפ"ז קשה למה הוצרך לומר אליבא דר"נ לעולם אמזיד לחודי' וכו'. הרי אפי' אם תמצא לומר דאמזיד ואונן כדמדייק רב אשי. אפשר לומר דלעולם מאי דקתני ברישא ולא עשה אה"ר קאי נמי אבדרך רחוקה. ובדין הוא דאיבעי לי' למיתני ולא עשו. והאי דקתני ולא עשה איידי דתני סיפא ולא עשה. משום דלא קאי אלא אמזיד לחוד. תנא נמי ברישא ולא עשה. דהרי לרב ששת נמי קשיא מתניתין אם לא דנימא איידי מסיפא לרישא. וכמש"כ התוס' לקמן (צ"ג ע"א) סוף ד"ה דאי בעי וכו' עיי"ש. וא"כ גם לר"נ ליכא קושיא מהאי טעמא גופי' אעיקר דיני'. ועכצ"ל דלא אתינן הכא אלא לשנויי דלא תקשה על ראייתו דר"נ וכמש"כ. וא"כ ודאי קשה טובא דמאי משני. דהרי גם השתא אכתי לא מוכח מידי וכדכתיבנא:

ואמנם ראיתי לרבינו חננאל ז"ל בפירושו לפסחים שם שכבר הרגיש בזה. וכתב שם ז"ל ודייק רב אשי להא סברא מדקתני אלו חייבין בכרת מכלל דבמזיד ואונן קתני. ודחי רב נחמן מזיד קתני בסיפא דהא חייבין כרת קתני. אבל ברישא איך נאמר אונן תני בהדייהו והא פטורין קתני. אלא לעולם מזיד בלבד הוא דקתני בסיפא ואמאי קתני הרי אלו חייבין לשון רבים. משום דתנא רישא פטורין תנא סיפא חייבין עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לומר דכיון דקתני אלו פטורין ואלו חייבין משמע דאלו פטורין ארישא קאי ואלו חייבין קאי אסיפא. וא"כ לא יתכן לומר דאונן נמי קתני ברישא. דהרי ברישא קתני פטורין. ואונן ודאי חייב כרת דמזיד הוא. אלא ודאי לא תני תנא אונן ברישא. וא"כ ולא עשה אה"ר דקתני לא קאי ע"כ אלא אבדרך רחוקה. ושפיר מייתי ר"נ ראי' מינה דאי בעי עביד. ומההיא דקתני חייבין לא איריא. די"ל איידי דקתני רישא פטורין תנא סיפא חייבין.

הן אמת דלכאורה יש לתמוה טובא בדברי ר"ח אלו. דכיון דאלו פטורין קאי אריש
וא"כ אלו חייבין אסיפא קאי. והרי קתני בה שגג או נאנס. וכי היכי דבסיפא אע"ג דקתני
בה שגג או נאנס קתני עלה אלו חייבין. ולא קאי אלא אמזיד דתני בהדייהו. הכי נמי
ברישא אע"ג דקתני בהדייהו אונן מ"מ שפיר קתני עלה אלו פטורין ולא קאי אלא אטמא
או שהי' בדרך רחוקה. ואיזה הוכחה יש מזה לר"נ דלא קתני אונן בהדייהו. אבל נראה
דדעת הר"ח ז"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דיש חילוק בין טמא ושהי' בדרך רחוקה לשגג
ונאנס לענין שאם לא עשו את השני דטמא ושהי' בדרך רחוקה פטורין מכרת ושגג ונאנס
חייבין בכרת ושזהו בכלל מאי דקתני שאלו פטורין ואלו חייבין. וא"כ דברי הר"ח ז"ל
נכונים. דבשלמא בסיפא שפיר קתני עלה אלו חייבין משום דקושטא דמילתא היא דקאי
נמי אשגג או נאנס דקתני בה. לענין אם לא עשו את השני. אבל ברישא אם איתא דקתני
אונן בהדייהו היכי קתני עלה בסיפא אלו פטורין כיון דבאונן ליכא שום צד שיפטר. דבין
עשה ובין לא עשה את השני חייב כרת מיהת משום שלא עשה את הראשון. וכדין מזיד.
ושפיר הוכיח רב נחמן מזה דלא קתני אונן בהדייהו:

עכ"פ מבואר שכבר הרגיש רבינו חננאל ז"ל במה שהקשינו. ותירץ שפיר דלפום שינויא
דר"נ ודאי אתי שפיר מאי דאייתי ראי' ממתניתין דמי שהי' בדרך רחוקה אי בעי עביד.
ומעתה א"כ לפ"ז נראה דודאי גם לרב אשי ליכא הוכחה אלא דמזיד קתני בהדייהו.
וכיון דבסיפא מוכרח עכ"פ לומר דקתני מזיד בהדייהו. אע"ג שלא נזכר לפנינו בהדיא
במתניתין. הכי נמי מאן לימא לן דברישא לא קתני אונן בהדייהו. ועלי' קאי לא עשה
את הראשון דקתני. ואין מקום לראייתו דר"נ. וכדרך שדחה רב ששת גופי' ראייתו. אלא
משום דמה שהוכיח רב ששת דבסיפא קתני מזיד בהדייהו אינו מוכרח כ"כ. דאפשר
למידחי ולומר דאפי' תימא דלא קתני מזיד בסיפא אלא שגג או נאנס לחוד. מ"מ קתני
בה ולא עשה את הראשון איידי דנקט הכי ברישא משום דרך רחוקה. וגם ר"ש גופי'
לא סמיך עיקרו על הוכחתו זו מגופא דמתניתין. אלא דבלא"ה ס"ל דאיכא למידחי הכי
וכדדחי בירושלמי שם. כדמשמע מלישנא דרב אשי דקאמר מתניתין נמי דיקא וכו'.
ומאי מתניתין נמי דקאמר. והרי רב ששת נמי ממתניתין הוא דקמדייק לה. אלא ודאי
כמש"כ דאין עיקר דיוקא דר"ש ממתניתין. משום דאיכא למידחי כדכתיבנא. ולזה אתי
רב אשי להכריח מגופא דמתניתין דע"כ מיהת מזיד קתני בהדייהו. וא"כ י"ל דגם אונן
קתני בהדייהו. ועל זה אתי רב נחמן וקאמר דליתא. אלא אע"ג דודאי מוכח כדקאמר רב
אשי דמזיד קתני בהדייהו. מ"מ רישא ע"כ לא קתני אונן בהדייהו. וכדפירש ר"ח ז"ל.
ונראה דר"ח ז"ל לא גריס כגירסא שלפנינו בדברי ר"נ לעולם אמזיד לחודי' וכו'. אלא

גירסתו כגירסת ש"ס כת"י שהביא בהגהות דקדוקי סופרים דגרסינן ור"נ אמר לך מזיד קתני בסיפא אונן לא קתני ברישא. ובדין הוא דניתני שאלו פטורין מן הכרת וזה חייב בהכרת ואיידי וכו' עיי"ש. וכן משמע להדיא מלשון הר"ת ז"ל. ומפרש לה ר"ח דה"ק אמת הוא דמזיד קתני בסיפא. אבל אונן לא יתכן לומר דקתני ברישא. מדקתני עלה שאלו פטורין ובאונן ליכא צד פטור. וא"כ לא עשה אה"ר דקתני רישא ע"כ לא קאי אלא אדרך רחוקה. ושפיר הבאתי ראי' מינה דאי בעי עביד. והא דקתני אלו חייבין לשון רבים לק"מ דאפי' משום הך גוונא דעשו את השני לחוד נמי שייך שפיר למינקט לשון רבים איידי דקתני רישא פטורין. וא"כ מצד זה מתיישבת הסוגיא לפי דעת הרמב"ם. ואשכחן נמי תנא דמסייע לי' בזה. שכן מוכרח ג"כ בדעת ר"ח ז"ל כמשכ"ל. ובזה הוה אתי שפיר נמי מה שפסק הרמב"ם כרבי. לפי המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שהבאתי לעיל דלרבי דאמר פסח שני רגל בפ"ע הוא אפי' עשה את השני חייב כרת כשהזיד בראשון. משא"כ לר"נ ורחב"ע. וא"כ כיון דלרב אשי מתוקמא מתניתין אליבי' וכמו שנתבאר. ודאי הכי נקטינן. וגם בלא"ה מוכח דמתניתין כרבי דאמר שגג בראשון והזיד בשני חייב כמו שביארנו לעיל. ושפיר פסק הרמב"ם כוותי'. כיון דסתם לן תנא כוותי'. דקיי"ל הלכה כסתם משנה:

איברא דכל זה לא יתכן אלא לפמש"כ הרמב"ם בסה"מ. אבל הרי לדברי הרמב"ם ז"ל שבחיבורו הגדול קיימינן. ושם מבואר להדיא דס"ל דאפי' לרבי אם הזיד בראשון ועשה את השני פטור כמשכ"ל. ולפ"ז לא יתכנו דברינו אלה לשיטתו זו וכמבואר. ועדיין שיטת הרמב"ם ז"ל בחיבורו לא נתבררה וצ"ע טובא. ומ"מ בעיקר הדבר אתי שפיר עפ"ז מה שמנו מוני המצות פסח ראשון ושני בשתי מצות. כיון שנתבאר דלעיקר שיטת הרמב"ם במש"כ לחלק בין טמא ושהי' בדרך רחוקה לשגג ונאנס אין סתירה מסוגיא דגמרא כלל. וזו היא ג"כ דעת רבינו חננאל והרע"ב ז"ל. וליכא בזה קושיא מהסוגיא אלא לדעת הרמב"ם ז"ל עצמו לפמש"כ דהזיד בראשון ועשה את השני פטור לכ"ע. וכבר ביארנו לעיל דגם בזה דבריו ז"ל צ"ע. ודעת רש"י אינה כן:

ועפ"ז אתי שפיר מה שנשאל הר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (בס' מעשה נסים סי' ז') מהר"ד הבבלי ז"ל שכתב שם וז"ל כבר עשה ז"ל (מ"ע נ"ז) פסח שני מצוה בפ"ע וסמך בזה על סברת רבי דפסח שני רגל בפ"ע ולא תשלומין דראשון הוא ולפי וכו' ועוד כי מדברי רבי דשני רגל בפ"ע. לא נראה לו ללמוד ממנו כי מצותו מצוה אחרת מראשון. כי כמו שלא נאמר לדברי רבי אושעי' האומר בשבעת ימי החג שכולם תשלומין זה לזה אע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני. כי המה שבע מצות. כן אין הכרח לשיטת רבי שיהי'

שני מצוה בפ"ע. כי סברת רבי בפסח היא סברת רבי אושעי' בשבעת ימי החג. כי הנפקא מינה ממחלוקת רבי ורבי נתן לגר שנתגייר בין שני פסחים וקטן שהגדיל בין שני פסחים לרבי חייבין בשני רבי נתן אומר כל הזקוק לראשון זקוק לשני וכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. וכזה יוצא ממחלוקת רבי אושעי' ור"י. ר"י אמר כולן תשלומין לראשון ור"א אמר כולן תשלומין זה לזה. מאי בינייהו א"ר זירא חגר ביום ראשון ונתפשט בשני איכא בינייהו. ר"י אמר תשלומין לראשון דחזי בראשון חזי בשני דלא חזי בראשון לא חזי בשני. ור"א תשלומין זה לזה אע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני (פ"ק דחגיגה ט' ע"א). ואם נכריח מדברי רבי כי מצות פסח שני היא אחרת ממצות פסח ראשון. נכריח מדברי ר"א דשבעת ימי החג הם שבע מצות לענין חגיגה. ואמנם ראייתו (של הרמב"ם) ז"ל ממאמר רבי חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. והיתה זאת הראי' אם הי' סובר רבי אם הזיד בזה ובזה חייב שתים וכו'. אך לא ראינו שיסבור רבי זאת וכו' עכ"ל הר"ד הבבלי ז"ל בשאלתו. ודברי הר"א מיימון ז"ל בתשובתו שם על זה הם תמוהים מאוד לענ"ד שכתב שם וז"ל והנה השואת סברת רבי בפסח לסברת רבי אושעי' בשבעת ימי החג בתשלומין באמרו כולן תשלומין זה לזה. לא אדע מה אומר ליישר השווי הזה עם היות רבי אושעי' יבאר בפירוש בתשלומין באמרו כולן תשלומין זה לזה כאשר הבאת בכתבך. וע"כ יפלא מאוד בעיני איך יתכן ההשואה בין מה שמפורש בו תשלומין ובין מה שנרחק ממנו התשלומין. כי רבי הרחיק התשלומין מפסח שני וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל אלו אין להם שום ביאור. דודאי צדקו דברי הר"ד הבבלי ז"ל במה שהשוה סברת רבי אושעי' בחגיגת הרגל לסברת רבי בפסח שני. דמאי דקאמר ר"א כולן תשלומין זה לזה. היינו לומר דכל יום משבעת ימי החג הוא חובה בפ"ע אם לא הקריב ביום שלפניו. כמו דס"ל לרבי בפסח שני. וכמו דס"ל לרבי בפסח שני דאע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני הכי נמי ס"ל לר"א בחגיגה. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דחגיגה שהביא הר"ד הבבלי בשאלתו. ובירושלמי (פ"ק דחגיגה ה"א) נקט בלישנא דרבי אושעי' כל שבעה חובה. כלומר דכל יום הוא חובה מצד עצמו אם לא הקריב עדיין. ולא הזכיר כלל לשון תשלומין בדברי ר"א עיי"ש. ושם מבואר דלר"א אפי' גר שנתגייר בתוך שבעה חייב בחגיגה עיי"ש. והיינו ממש כדאמרינן אליבא דרבי בפסח שני. וגם מבואר שם בהדיא דתשלומין דחגיגה שוה לתשלומין דפסח שני. דקאמר התם דמ"ד בחגיגה דכולן תשלומין לראשון גמר מפסח שני. מה התם שני תשלומין לראשון אף בחגיגה כולן תשלומין לראשון עיי"ש. ואע"ג דבתלמודא דידן (בפ"ק דחגיגה) שם מבואר דאפי' למ"ד בחגיגה דכולן תשלומין לראשון מצי סבר כרבי דשני רגל בפ"ע הוא עיי"ש. היינו משום דס"ל דלא ראי זה כראי זה.

ולאו הא בהא תליא. ועי' מש"כ הר"ב ט"א שם עיש"ה. אבל מ"מ ודאי יפה כתב הר"ד הבבלי ז"ל דחגיגת הרגל לר"א דאמר כולן תשלומין זה לזה היינו שוה ממש כפסח שני אליבא דרבי דאמר רגל בפ"ע הוא. ואם חגיגה בשבעת ימי החג לר"א מצוה אחת הכי נמי אית לן למימר בפסח ראשון ושני אליבא דרבי. וכמו שביאר לנכון הר"ד הבבלי ז"ל ע"פ סוגיא. דגמרא דתרווייהו שוין. עוד כתב הר"א מיימון ז"ל שם וז"ל אך מה שאתה ראוי לתוכחה ואין לך התנצלות הוא אשר השווית פסח שני לסברת רבי לשבעת ימי החג בסברת רבי אושעי'. והנחת ההשואה לשמיני של חג לסברת כולם. כי כמו שאמר רבי פסח שני רגל בפ"ע כן אמרו שמיני רגל בפ"ע הוא. וכמו שהשמיני מופרד במצותיו ואינו מחובר להקודמים. כן פסח שני אינו מחובר להקודמו. כן הוא ראוי שישפוט כל מי שחננו אלקים החכמה עכ"ל עיי"ש. וגם בזה לא ירדתי לסוף דעתו ודבריו ז"ל נפלאים מאוד בעיני. שאם כוונתו להביא ראי' מקרבנות המיוחדים בשמיני של חג שנמנין מצוה בפ"ע. וכתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין נ"א) הטעם משום שאמרו שמיני עצרת רגל בפ"ע הוא עיי"ש. הדבר תמוה מאי ענין זה לזה. דהתם קרבנות מוספין דשמיני של חג חייב להקריבן אע"פ שכבר הקריב כל קרבנות המוספין של כל שבעת ימי החג שלפניו. וא"כ מוספין דשמיני עצרת חובה בפ"ע לגמרי נינהו. משא"כ פסח שני דלא משכחת לעולם שיתחייבו בו אותן שכבר עשו את הראשון. וא"כ אינו בא אלא להשלים מה שחסר בראשון. ממש דומיא דחגיגה כל שבעה לר"א דאמר כולן תשלימין זה לזה. והן הן דברי הר"ד הבבלי ז"ל שכתב דראייתו של הרמב"ם למנות פסח שני מצוה בפ"ע מדברי רבי דאמר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. היתה ראי' אם הי' סובר רבי דאם הזיד בזה ובזה חייב שתים. אבל לא ראינו לרבי שיסבור כן. וכן חזר וכתב בסוף דבריו כי אם הי' רבי סובר דהמקריב בראשון חייב נמי להקריב בשני ואפי' הקריב הראשון ולא הקריב השני חייב. אז הי' לנו לומר כי המה שתי מצות עיי"ש. וא"כ מאי ענין מוספין דשמיני של חג לכאן שתמה על הר"ד הבבלי שהניח השואה זו. אשר באמת אין בהן שום צד השואה כלל. ואם כוונתו לחגיגת הרגל שבשמיני של חג דבריו ז"ל תמוהים עוד יותר. דהרי בהדיא אמרינן (ריש פ"ק דיומא ובפ"ב דחגיגה) ושאר דוכתי דאין שמיני רגל בפ"ע אלא לענין פז"ר קש"ב. אבל לענין תשלומין לכ"ע תשלומין דראשון הוא עיי"ש. וא"כ אדרבה יש להביא משם ראי' להר"ד הבבלי ז"ל לפמש"כ הרמב"ן ז"ל בליקוטיו והריטב"א ז"ל (בסוכה מ"ז ע"ב) דמה שאמרו שמיני רגל בפ"ע היינו לענין דשמיני של חג לכ"ע תשלומין לעצמו. דאפי' לר"י דאמר תשלומין לראשון. היינו דוקא בכל שבעת ימי החג. אבל בשמיני מודה דאע"ג דלא הוה חזי בשבעת ימי החג. כגון גר שנתגייר בינתיים

וקטן שהגדיל בינתיים או חגר שנתפשט. חייב בחגיגה בשמיני. ולא אמרו דתשלומין דראשון הוא אלא לענין שאם כבר הביא חגיגתו בראשון שוב אינו מביא בשמיני. והו"ל ממש כפסח שני אליבא דרבי דאמר רגל בפ"ע הוא עיי"ש בדבריהם ז"ל. וכיון דודאי פשוט דחגיגת שמיני של חג אינה נמנית מצוה בפ"ע. ולא אישתמיט חד ממוני המצות למנותה מצוה בפ"ע. א"כ מוכח מזה כדעת הר"ד הבבלי שאין למנות גם פסח שני אפי' לרבי מצוה בפ"ע. ואפי' את"ל שאין דעת הר"א מיימון ז"ל בזה כדעת הרמב"ן והריטב"א ז"ל. אלא ס"ל דהדברים כפשטן דשמיני לכ"ע תשלומין דראשון הוא ואפי' לרבי אושעי'. וליכא קושיא מהתם. עכ"פ יפה עשה הר"ד הבבלי במה שהניח השואה זו לשמיני של חג. ודברי הר"א מיימון ז"ל נפלאים בעיני. איברא דעיקר דברי הר"ד הבבלי ז"ל ודאי תמוהים במה שהקשה מתשלומין דחגיגת הרגל לפסח שני. דאין ענין זה לזה. דהתם ודאי אפי' לרבי אושעי' דאמר תשלומין זה לזה אין מקום למנותם אלא במצוה אחת. משום שלא בא בכתוב בזה אלא מצוה אחת בכל הרגל מדכתיב שבעת ימים תחוג לפני ה' אלקיך. או מדכתיב וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים. ואפי' אם הי' צריך להביא חגיגה בכל יום ויום מימי החג לא היו נמנין כולן אלא במצוה אחת. משא"כ בפסח שני שבא בו בכתוב מצוה מיותדת בפ"ע שפיר י"ל דנמנה מצוה בפ"ע לרבי דס"ל רגל בפ"ע הוא ולא משום תשלומין. וכבר הרגיש בזה הר"א מיימון ז"ל שם אלא שכתב קצת בענין אחר. וז"ל אמנם אנחנו לא נסבור אלא כי חגיגת כל הרגלים כולן מצוה אחת כי כזה כללם הכתוב שלש רגלים תחוג לי בשנה וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה כדברי הרמב"ם בסה"מ (עשין נ"ב) עיי"ש. ובאמת כי דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע כמש"כ לעיל (עשה מ"ה) עיי"ש:

ועכ"פ עיקר הדברים ודאי נכונים כדכתיבנא. אלא דמ"מ עיקר השגת הר"ד הבבלי ז"ל לא נסתלקה בזה. דאף דיש להשיב על ראייתו מחשלומי חגיגה. מ"מ עיקר הקושיא בלא"ה קושיא היא כמשכ"ל. אבל לפמש"כ אין מקום להשגתו כלל. אפי' יהיבנא לי' דמיונו לתשלומי חגיגה. משום דהתם עשה זו עצמה שישנה ביום ראשון של חג ישנה בכל הרגל. ולא בטלה העשה עד שעברו כל ימי הרגל. וכל שנשארה עדיין שעה אחת מימי הרגל שיכול עדיין להקריב חגיגתו. אכתי לא עבר בעשה זו. וכדתנן במתניתין (דסופ"ק דחגיגה ט' ע"א) מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויו"ט האחרון של חג. עבר הרגל ולא חג וכו' על זה נאמר מעוות לא יכול לתקון וגו' עיי"ש. וכל כיו"ב ודאי אפי' הוה כתיב בתשלומין קרא מיוחד בפ"ע. לא הי' נמנה מצוה בפ"ע. משא"כ הכא בפסח כיון דעל הראשון חייב כרת כשהזיד בו. ואם הי' טמא או בדרך רתוקה בראשון שוב אינו בכרת על השני אלא עבירת עשה בעלמא גרידא. עכצ"ל דמצות

הראשון כבר בטלה. ושני מצוה אחריתא הוא. ואין בו אלא עשה גרידא מיהת לגבי טמא ומי שהי' בדרך רחוקה. אע"ג דבשאר שוגגין ואנוסין גם בשני איכא כרת לרבי דפסק הרמב"ם כוותי'. וכ"ש דאתי שפיר לפי דעת רש"י והרמב"ם בסה"מ דאם הזיד בראשון אפי' עשה את השני חייב כרת לרבי. ולרש"י אפי' לר"נ וכמו שנתבאר לעיל ואין להאריך. וראיתי להר"ד הבבלי ז"ל בשאלתו שם שהפליג לתמוה בזה על הרמב"ם בסה"מ שם ממה שאמרו (בר"פ מי שה"ט) הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר"נ חייב. ולא אמרו דעדיפא מינה דאפי' הקריב את השני חייב כרת לרבי. והר"א מיימון ז"ל שם בתשובתו הודה לו בזה. וכתב כי הדברים האלו מופרכים באמת. וכבר חזר בו הרמב"ם מזה בחיבורו עיי"ש בדבריו. אבל כבר עמדנו בזה לעיל. ונתבאר דלענ"ד דברי רש"י והרמב"ם בזה נכונים. ולק"מ מסוגיא דפסחים שם. ואדרבה דברי הרמב"ם שבחבורו צ"ע אצלי כמשכ"ל. ומה שיש עוד מקום עיון בעיקר דברי הרמב"ם בזה עי' מש"כ בזה במבוא (בשורש שביעי) עיי"ש היטב:

ואמנם עדיין יש כאן מקום עיון לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וכל סייעתו ז"ל שמנו פסח ראשון ושני במנין העשין כל אחד מצוה בפ"ע. ואילו במספר העונשין שמנאום בפ"ע לפי דרכם ז"ל כידוע. לא מנו אלא כרת דפסח ראשון בלבד. וכרת דפסח שני לא מנו. ועכצ"ל דכרת דפסח ראשון ודפסח שני כיון דלא מיחייב כרת בשני אלא מי שלא עשה את הראשון. ס"ל שאינם נמנין אלא אחד. וא"כ גם במנין העשין לא הי' להם למנותם אלא מצוה אחת מה"ט גופי' דכל מי שעשה את הראשון לא מיחייב בשני. הן אמת דבדברי הבה"ג בלא"ה יש בזה מקום עיון לפי דרכו של הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש י"ד) בכוונת הבה"ג במנין העונשין עיי"ש. דלפ"ז לא הי' לו למנות כלל כרת דפסח במנין העונשין. אלא דאכמ"ל בזה. ויתבאר במקומו בס"ד. אבל מ"מ איך שיהי' אחר שמנה כרת דפסח הי' לו למנות גם כרת דפסח שני בפ"ע. כמו שמנה במנין העשין עשה דפסח שני מצוה בפ"ע. איברא דאין מקום לתמוה בזה אלא אם נימא דדעת הגאונים וסייעתם ז"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דקיי"ל להלכה כרבי דאמר שחייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. אבל אם נימא דס"ל להגאונים דאין הלכה כרבי. אלא כרבי נתן דאמר חייב כרת על הראשון ואינו חייב כרת על השני והילכך אם שגג בראשון והזיד בשני פטור. דבריהם ז"ל בזה מדוקדקים. דבמנין העשין מנו שפיר פסח ראשון מצוה בפ"ע ופסח שני מצוה בפ"ע. משום דעכ"פ איכא נמי בפסח שני עשה בפ"ע. אבל במנין העונשין ליכא אלא כרת אחד בפסח ראשון. אבל בפסח שני ליכא כרת. ולכך לא מנו אלא כרת אחד.

והנה הא דפסק הרמב"ם ז"ל כרבי כבר הבאתי לעיל דהראב"ד השיג עליו בזה וס"ל דאין הלכה כרבי. כיון דר"נ ורחב"ע פליגי עלי'. ואין הלכה כרבי אלא מחבירו ולא מחביריו. ומה שתי' בכ"מ שם ע"פ מאי דאמרינן (בסוגיא דר"פ מי שה"ט) דרבי ס"ל מגדף היינו מברך את ה'. ור"נ ורחב"ע סברי מגדף לאו היינו מברך את ה'. וכיון דבריש פ"ק דכריתות (ז' ע"ב) אמרינן דחכמים ס"ל מגדף היינו מברך את ה'. ור"ע ס"ל מגדף לאו היינו מברך את ה'. א"כ ודאי קיי"ל כרבי דקאי כחכמים עיי"ש. כבר הביא בכ"מ שם גופי' דלפירש"י בסוגיא דכריתות שם איפכא הוא. דלחכמים מגדף לאו היינו מברך את השם. ולר"ע הוא דס"ל מגדף היינו מברך את השם. וא"כ לרש"י איפכא מוכח מהתם דאין הלכה כרבי. כיון דחכמים פליגי עלי' וסברי מגדף לאו היינו מברך את השם. ובהדיא פירש"י שם דרבי כר"ע ולחכמים ס"ל כר"נ עיי"ש. וכן מבואר בש"מ שם בשם רבינו פרץ והרא"ש ז"ל כפירש"י עיי"ש. ואמנם דעת הרגמ"ה ז"ל דלא כפירש"י. וכן דעת הר"ן (בחי' לסנהדרין נ"ה ע"ב) עיי"ש. וא"כ דעת הרגמ"ה והר"ן ז"ל כהרמב"ם דהלכה כרבי. וכן מבואר בדברי התוס' והרמ"ה (בפרק ארבע מיתות ס"ד ע"ב) דלר"ע מגדף היינו מברך את השם עיי"ש. וא"כ ס"ל כפירש"י דלחכמים דר"ע מגדף היינו עובד ע"ז. ולאו היינו מברך את השם. וא"כ מבואר דלרש"י ותוס' והרמ"ה ורבינו פרץ והרא"ש אין הלכה כרבי. אלא דלכאורה אין מזה הכרע. דהרי התם בסוגיא דכריתות מייתי נמי ברייתא דאיפליגו בה ראב"ע וחכמים. דלראב"ע מגדף לאו היינו מברך את השם ולחכמים מגדף היינו מברך את השם עיי"ש. וא"כ אפי' לפירש"י וסייעתו דחכמים דר"ע סברי מגדף לאו היינו מברך את השם דלא כרבי. מ"מ עדיין אין מזה הכרע שלא יהא הלכה כרבי. כיון דאיכא נמי חכמים דראב"ע דאמרי כרבי דמגדף היינו מברך את השם. אלא דנראה לומר דכיון דסתם מתניתין דרפ"ק דכריתות שנאה לדראב"ע בשם חכמים. הילכתא הכי מדקיי"ל הלכה כסתם משנה. וא"כ לרש"י וסייעתו ז"ל נראה דאין הלכה כרבי:

והנה לכאורה הי' נראה לי ראי' לדעת רש"י וסייעתו דלר"ע מגדף היינו מברך את השם מדתנן (בפרק ארבע מיתות נ"ה ע"ב) המגדף אינו חייב עד שיפרש את את השם וכו'. שואלין את הגדול ואומרים לו אמור מה ששמעת בפירוש וכו'. והשלישי אומר אף אני כמוהו. ובגמרא מוקמינן לה התם כר"ע דאמר מקשינן שלשה לשנים כמבואר שם (לקמן ס' ע"א) עיי"ש. והשתא הרי הך מתניתין ס"ל דמגדף היינו מברך את השם. דהא במברך את השם הוא דמיירי וקרי לי' מגדף. ואפי' הכי מוקמינן לה כר"ע. אלמא דלר"ע מגדף היינו מברך את השם. וזו ראי' מבוארת לכאורה לדעת רש"י וסייעתו ז"ל. ודלא כדעת רגמ"ה והרמב"ם ז"ל. אלא שראיתי להר"ן ז"ל בחי' שם שכפי הנראה כבר הרגיש בזה.

ולזה כתב שם וז"ל המגדף זה הוא המקלל את השם. ולא מצינו שקראה אותו התורה כן. אלא מדרש חכמים הוא דמה שאמר הכתוב את ה' הוא מגדף ונכרתה בענין ע"ז ליתן כרת למקלל הוא. כדאיתא בכריתות. מיהו ר"ע פליג התם ואמר דמגדף היינו עובד ע"ז. והכא נקטי' אליבא דרבנן. משום דסני להו למימר לישנא דמקלל עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל ג"כ כדעת הרגמ"ה ז"ל. והרגיש במאי דהקשינו. ולזה כתב לתרץ זה דאע"ג דלר"ע מגדף לאו היינו מברך את השם. מ"מ נקטי' בשם מגדף למברך את השם אליבא דחכמים. משום דלא ניחא לתנא דמתניתין להזכיר לישנא דקללה אצל השם. אע"ג דלקושטא דמילתא לר"ע דקיימינן אליבי' מברך את השם לא מיקרי מגדף:

ועפ"ז נדחה נמי מש"כ הר"א מיימון ז"ל (בספרו ברכת אברהם סי' ד') בתשובתו לרבינו דניאל הבבלי. שהשיג על הרמב"ם כהשגת הראב"ד במאי דפסק כרבי במקום ר"נ ורחב"ע דפליגי עלי'. ועל זה כתב וז"ל וכי עלה על הדעת למידחי דרבי דאמר מגדף מברך את השם הוא. והא מתניתין דיקא כוותי' דתנן (בסנהדרין מ"ה ע"ב) כל הנסקלין נתלין דברי רבי אליעזר. וחכ"א אינו נתלה אלא המגדף ועובד עבודה זרה. הנה בפירוש תנן דמגדף היינו מברך את השם. ועוד תנן המגדף אינו חייב עד שיפרש את השם. הנה בפירוש תנן דמגדף היינו מברך את השם. לא יסתפק זה לקטני תלמידי אבא מורי ז"ל כ"ש לו עכ"ל עיי"ש בדבריו. אבל לפמש"כ הר"ן ז"ל שהבאתי אין שום הכרע כלל מהנך מתניתין שהביא הר"א מיימון ז"ל. וגם דבריו ז"ל תמוהים בזה הרבה לכאורה היכי יתכן לומר דהך מתניתין דפרק ארבע מיתות ס"ל מגדף היינו מברך את השם. כיון דמוקמינן לה כר"ע. והרמב"ם ע"כ גירסתו כגירסת רגמ"ה ז"ל דלר"ע מגדף לאו היינו מברך את השם. כיון דס"ל להלכה דמגדף היינו מברך את השם. כמו שמוכיח הר"א מיימון ז"ל שם. ואפי' הכי פסק כחכמים דפליגי עלי' דר"ע וס"ל דמגדף לא מייתי קרבן. וכמו שהביא הר"א מיימון גופי' שם. וע"כ מוכרח לומר כמש"כ הר"ן ז"ל וא"כ אין שום הכרע מהנך מתניתין שהביא כלל. מיהו לזה אפשר לומר קצת. דס"ל להר"א מיימון ז"ל כמו שנדחק הר"ב לח"מ (ריש פ"א מהלכות שגגות) לפרש דעת הרמב"ם ע"פ גירסת רש"י עיי"ש בדבריו. ועי' בדינא דחיי על הסמ"ג להר"ב כנה"ג (לאוין ט"ז) בתשו' מהר"ם די בוטין (דף קכ"ט ע"א) עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דלדינא אין ראיותיו של הר"א מיימון ז"ל מוכרחות לפסוק כרבי:

וראיתי עוד להר"א מיימון שם שכתב דכיון דטעמא דרבי נתן היינו משום דס"ל שני תשלומין דראשון. וטעמא דרחב"ע היינו משום דשני תקנתא דראשון הוא. הילכך לגבי כל חד מינייהו אמרינן הלכה כרבי מחבירו עיי"ש שהאריך בזה. והובא בקיצור גם בכ"מ

על דברי הרמב"ם שם עיי"ש. והוא דבר חדש דלא אמרינן אין הלכה כרבי מחבירו אלא כששני חביריו מסכימים לדבר אחד. אבל כשהם חולקים עליו כל אחד מטעם אחר. אע"ג דלדינא תרוייהו פליגי עלי' דרבי הרי זה בכלל הלכה כרבי מחבירו. וראיתי להתוס' (בפ"ק דחגיגה ט' ע"ב) בד"ה שני וכו'. דמבואר דס"ל ג"כ סברא זו עיי"ש. ועי' ג"כ בריש פ"ק דיומא (ד' ע"ב) בתוס' ד"ה מסייע עיי"ש היטב. אלא דאפי' לפום סברא זו עדיין אין הכרע להלכה. לפי דעת הרמ"ה ז"ל שהביא רבינו ירוחם (נתיב כ"ה ח"ג) דבכל מקום קיי"ל דרבי ורבי נתן הילכתא כרבי נתן. שכתב שם וז"ל אע"ג דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו. שאני רבי נתן דרבי' דרבי ורבי' דאבוה הוה. ואין הלכה כתלמיד במקום הרב עכ"ל עיי"ש. והביאו גם בב"י (אה"ע סי' קנ"ז) עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רש"י בב"מ (פרק הזהב נ' ע"ב) בד"ה ומחזיר אונאה עיי"ש. ועדיפא מינה ס"ל לרש"י דאפי' סתם לן תנא כרבי דפליג עלי' דר"נ קיי"ל כר"נ כמבואר שם עיי"ש. ואע"ג דרש"י פירש שם הטעם משום דקיי"ל רבי נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא. מ"מ הרי דעת רש"י (בפרק בתרא דנדרים צ' ע"א) בד"ה מאן חכים וכו' דגם איסורין בכלל זה. וגם דאפי' נגד רבים אמרינן דהלכה כר"נ משום הך טעמא דדיינא הוא ונחית לעומקא דדינא עיי"ש. וכן דעת הה"מ והגהות מיימוני (פי"ב מהלכות נזקי ממון הי"ט) דאפי' במקום רבים קיי"ל כר"נ מהאי טעמא עיי"ש. ועי' או"ז (ב"מ סי' קנ"א) דגם הוא ז"ל ס"ל כפירש"י בזה ובאו"ז ב"ק (סי' ר') בשם ר"ת. וברשב"ם עיי"ש. (בב"ב קנ"ג ע"ב) ד"ה חולים. ובתוס' שם ד"ה כמאן. ובאו"ז שם (סי' קצ"ח קצ"ט). ועי' (מנחות מ"ד ע"א) בתוס' ד"ה לבית מדרשו וכו' שהוכיחו דרבי נתן הוה חשיב טפי מרבי. מדאמר רבי (בב"ב קל"א ע"א) ילדות היתה בי והעזתי פני בנתן הבבלי עיי"ש בדבריהם. וא"כ לפ"ז ודאי אינו עכ"פ בכלל הלכה כרבי מחבירו. דר"נ חשיב טפי מיני' ולאו בכלל חבירו הוה. והרי כבר כתבו התוס' במנחות שם (לעיל ל"ח ע"ב) בד"ה אלא לגרדומין וכו'. דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו. וכ"ש נגד רבו. וריה"ג רבו הי' עכ"ל עיי"ש. ואע"ג דהתם איכא נמי רבי נתן בהדי הנך דלא ס"ל כרבי. ואמאי לא הזכירו אלא ריה"ג אם איתא דגם ר"נ אינו בכלל חביריו דרבי לדעת התוס'. לק"מ דהכי נמי לא הזכירו התוס' רבי יוחנן בן נורי שהוא מרבותיו של רבי. והרא"ש שם שכתב ג"כ כדברי התוס' לא הזכיר בזה אלא ריב"ן עיי"ש. ועכצ"ל דחדא מינייהו נקטי. ובאמת במרדכי שם כתב דאין הלכ' כרבי מחביריו וכ"ש מרבותיו עיי"ש. ובזה מובן הכ"ש שכתבו התוס' דאינו מובן לכאורה מאי כ"ש הוא זה. דכבר אפשר דאע"ג דאין הלכה כמותו מחביריו משום דהלכה כרבים מ"מ הלכה כמותו אפי' מרבו. ועי' מש"כ הר"ב כנה"ג (ח"א בכללי הגמרא סי' ח') עיי"ש. אבל לפמש"כ

ניתא שפיר. מיהו יש לדחות די"ל דכוונתם במש"כ וכ"ש מרבו. היינו דכ"ש כשרבו הוא ג"כ בין אותן חביריו דפליגי עלי'. וריה"ג רבו הי' והוא ג"כ בין החולקים. ושפיר כתבו התוס' דכ"ש הוא. ואין להאריך בזה. עכ"פ מבואר דגם מצד זה אין ראי' מוכרחת דהלכה כרבי. אדרבה יש מקום לומר דהלכה כרבי נתן לפירש"י והרמ"ה והאו"ז והה"מ והגהות מיימוני:

וראיתי לקצת אחרונים שכתבו הכרעה לפסוק כרבי מדתנן (לקמן צ"ה ע"א) דפסח שני נמי דוחה שבת. ופירש"י שם (לקמן צ"ה ע"ב) וז"ל דוחה את השבת דבשני כתיב בי' במועדו למ"ד קרבן לא הקריב במועדו בשני עכ"ל עיי"ש. והיינו דלא כרבי נתן דס"ל דבמועדו קאי אראשון כמבואר שם. אבל הוא תמוה דלא אשכחן מ"ד דפסח שני אינו דוחה שבת. ולא אשכחן פלוגתא אלא לענין טומאה. אבל שבת ליכא למ"ד דלא דחי. וכן משמע בהדיא בתוספתא (פ"ח דפסחים) דאפי' לר"נ פסח שני דחי שבת עיי"ש. וכבר ביארו התוס' (ביומא פרק הוציאו לו (יומא נ"א ע"א)) ד"ה דוחה וכו' דאפי' לר"נ נפק"ל שפיר מקרא דדחי שבת עיי"ש באורך. ורש"י דנקט הך דינא אליבא דרבי ורחב"ע דס"ל דמועדו קאי אשני. היינו משום דאליבא דרבי יהודה ומחלוקותו קיימינן התם דס"ל הכי כמו שפירש"י שם (לעיל צ"א ע"ב) בד"ה כתיב בשני עיי"ש. ובאמת די"ל דלהרמב"ם אין אנו צריכין לכל זה. די"ל דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דכתיב (בפיה"מ פ"ט דשביעית מ"ה) דקיי"ל הלכה כרבי מחביריו. ואף דלפנינו כתוב מחבירו. אבל בדפוסים ישנים כתוב מחביריו. וכן הביאו מהר"י קורקוס בביאורו על הרמב"ם (פ"ז מהלכות שמיטה ויובל ה"ו) עיי"ש. והוא מוכרח. דהא שם רבים פליגי עלי' דרבי. כמבואר (בריש פ"ק דמו"ק). ונראה שהיתה לפני הרמב"ם גירסת ריב"א ז"ל שהביא הסמ"ג (עשין ע"ד) דגריס בעירובין (פרק מי שהוציאוהו מ"ו ע"ב) הלכה כרבי מחביריו עיי"ש. וכן הוא בגירסת ש"ס כת"י שהביא בד"ס שם עיי"ש. והיינו כרב נחמן דס"ל הכי (בפרק יש נוחלין קכ"ד ע"ב) לפי' הרשב"ם ז"ל עיי"ש. ובמש"כ התוס' שם. וא"כ הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שפיר פסק כאן הלכה כרבי אע"ג דר"נ ורחב"ע פליגי עלי'. וכדעת שאר ראשונים ז"ל הסוברין דגם ר"נ בכלל חביריו דרבי. כמבואר בדבריהם בכתובות (פרק מי שהי' נשוי) ובשאר דוכתי. אלא דלפ"ז א"כ לפי דעת רוב הראשונים ז"ל דס"ל דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו. גם הכא אין הלכה כרבי לגבי ר"נ ורחב"ע:

והנה התוס' (בפ"ק דחגיגה ט' ע"ב) בד"ה שני וכו' בההיא דפרכינן התם עלי' דרבי יוחנן הניחא למ"ד שני תשלומין דראשון הוא. אלא למ"ד שני רגל בפ"ע הוא מאי איכא למימר עיי"ש. וכתבו התוס' וז"ל שני תשלומין דראשון הוא היינו רבי נתן אלא למ"ד שני רגל

בפ"ע הוא היינו רבי. ואע"ג דאית לי' תנא דמסייע לי' פריך שפיר. דמסתמא לא פליג ארבי דהתם דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו אבל לא מסתברא למימר דבעי' ליישבה אליבא דכ"ע עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריהם אלו מבואר מסוגיא דהתם דקיי"ל הילכתא כרבי. דאל"כ לא הוה פריך מידי למ"ד רגל בפ"ע הוא מא"ל. כיון דאיכא רבי נתן דמסייע לי'. אלא ודאי פשיטא לי' דלית הילכתא כר"נ. וא"כ יש לו להרמב"ם ז"ל מקור לדעתו משם דהלכה כרבי. ומצאתי להרשב"ץ ז"ל (בזהר הרקיע עשין קע"ב) שביאר באמת עפ"ז דעת הרמב"ם. אע"פ שנראה מדבריו שלא היו לפניו דברי התוס'. וז"ל שם ונראה שסוגיית התלמוד היא דרגל בפ"ע הוא. שבראשון מחגיגה אמרו מתקיף לה רב פפא הניחא למ"ד שני תשלומין דראשון הוא אלא למ"ד רגל בפ"ע הוא מא"ל וכו'. הנה שרב פפא שהוא בתרא טורח להעמיד דברי ר"י אליבא דמ"ד רגל בפ"ע הוא. ע"ב נראה שכן היא ההלכה עכ"ל עיי"ש. אמנם עיקר דברי התוס' והרשב"ץ במה שחידשו לנו כלל חדש דבכל כיו"ב דקאמר הניחא וכו' אלא למ"ד כו' מאי איכא למימר. הלכה כאותו מ"ד דפריך מיני צ"ע טובא. דכיו"ב ממש אשכחן בפ"ק דשבת (ו' ע"א) דאמרינן מתקיף לה ר"פ הניחא לרבנן דאמרי צדי רה"ר לאו כרה"ר דמי. אלא לר"א דאמר צדי רה"ר כרה"ר דמי מאי איכא למימר וכו' עיי"ש. ומ"מ כל הפוסקים שוין דקיי"ל כרבנן דצדי רה"ר לאו כרה"ר דמי. וכן בפסחים (פרק כל שעה כ"ו ע"א) דפריך אמילתי' דריב"ל הניחא לרבנן דאמרי מלמד שטעונין גניזה. אלא לרבי דוסא דפליג עלייהו וכו' מאי איכא למימר וכו'. ותו אמרינן התם הניחא למ"ד אין מלמדין אבל למ"ד מלמדין מאי איכא למימר וכו' עיי"ש. והרי שם קיי"ל כרבנן דרבי דוסא. וגם קיי"ל כמ"ד שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ואפי' הכי טרח סתמא דגמרא לאוקמי מילתא דריב"ל אליבא דר"ד ואליבא דמ"ד שני כתובים הבאים כאחד מלמדין. אע"ג דלא קיי"ל כוותייהו. וכיו"ב בפ"ב דקידושין (מ"ב ע"ב. מ"ג ע"א) עיי"ש. וכן בע"ז (פרק רבי ישמעאל נ"א ע"ב) פריך אמילתי' דרבי יוחנן הניחא למ"ד טריפה אינה יולדת אלא למ"ד טריפה יולדת מאי איכא למימר עיי"ש הרי שטרח לאוקמי מימרא דרבי יוחנן אפי' למ"ד טריפה יולדת. אע"ג דלא קיי"ל כוותי'. ובב"ק (פרק המניח ל"א ע"ב) ופרק שור שנגח אה"פ (מ"א ע"א וע"ב) בכל הני תלתא דוכתי פריך אמילתי' דרבא הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא אלא לרב דאמר עד דמפקר לי' מאי איכא למימר וכו' עיי"ש. ומ"מ פסקו הפוסקים כשמואל. אע"פ שטרח סתמא דתלמודא לאוקמי מילתא דרבא אליבא דרב. ובפ"ק דמציעא (י"ג ע"א) בההיא דאמרינן התם ולשמואל דאמר לא חיישינן לפרעון ולקנוניא מאי איכא למימר הניחא אי ס"ל כרב אסי דאמר בשטרי הקנאה וכו'. אלא אי סבר כאביי דאמר עדיו בחתומיו זכין לו מאי

איכא למימר וכו' עיי"ש. וכתב באו"ז (ב"מ סי' ל"ד) בשם ר"ת שכתב וז"ל הואיל ומהדר תלמודא לאוקמי מילתא דשמואל כאביי ש"מ דכאביי ס"ל דאמר עדיו בחתומיו זכין לו וכו' עכ"ל עיי"ש. והאו"ז שם לקמן (בסי' ל"ה) מסיק וז"ל הילכך נראה בעיני כדברי ר"י אלפס ז"ל דליתא לדאביי דאמר עדיו בחתומיו זכין לו וכו'. והא דמהדר תלמודא לאוקמי מילתא דאביי אליבא דשמואל לא משום דקיי"ל כדאביי אלא משום שכן דרך התלמוד להשוות אמוראי אהדדי במקום שיכול וכהנה רבות עכ"ל עיי"ש. מבואר דדעת ר"ת ז"ל כסברת התוס' בחגיגה שם והרשב"ץ ז"ל. אבל הר"י או"ז ז"ל דחה סברא זו. ועי' כתובות (פרק מי שהי' צ"ד ע"ב) בתוס' בד"ה כתב לאחד וכו' שהביאו שם דברי ר"ת אלו עיי"ש. וכנראה מלשון האו"ז שכוונתו לרמז על הראיות שהבאתי. ויש להביא עוד הרבה ראיות לזה ואין להאריך בזה. ולכן דברי ר"ת והתוס' והרשב"ץ ז"ל תמוהים אצלי כעת. ודברי האו"ז מוכרחים:

וראיתי להרא"ש (פ"ק דב"ק סי' ח') שכתב וז"ל והרמ"ה ז"ל כתב דסוגיא דשמעתין מוכחא דהלכה כר"ל. דקאמר סתמא דגמרא דכוותה גבי אש שלהבת משא"כ באש דפטור. והאמר ר"ל משמי' דחזקי' וכו'. ולא קאמר הניחא לרבי יוחנן דאמר אפי' מסר לו שלהבת פטור אלא לר"ל מאי איכא למימר. אלא דסתמא דגמרא מהדר לפרושי מעיקרא הברייתא אליבא דר"ל משמי' דחזקי' משום דהלכה כוותי'. ובתר הכי מפרש לה אליבא דר"י עכ"ל עיי"ש. ומבואר דלהרמ"ה והרא"ש ז"ל ס"ל איפכא דמהך לישנא דהניחא וכו' אלא למ"ד וכו' איכא למשמע איפכא. וא"כ לדידהו איכא למשמע מההיא סוגיא דפ"ק דחגיגה דאין הלכה כרבי דאמר שני רגל בפ"ע הוא מדלא פריך בפשיטות עלי' דר"י והאמר רבי פסח שני רגל בפ"ע הוא אלא קאמר הניחא וכו'. וראיתי למרן בכ"מ (פי"ב מהלכות איסורי ה"א) ובב"י (אהע"ז סי' ט"ז) דנקט בפשיטות אליבא דהרמב"ם גופי' איפכא. דבכל כיו"ב איכא למשמע דהלכה כמ"ד קמא דקאמר אליבי' הניחא למ"ד כו' עיי"ש. וא"כ מוכח לפום הך כללא מסוגיא דחגיגה שם דהלכה כר"נ דאמר שני תשלומין דראשון הוא. ועי' מגלת ספר (לאוין קי"ב דמ"ט ע"א) שהשיג גם על הך כללא דהכ"מ. משום דהכי אורחא דגמרא דשקיל וטרי אליבא דכולהו תנאי עיי"ש. ובודאי דבריו נכונים ויש ראיות לדבריו אלא שאכמ"ל בזה:

שוב ראיתי להר"ב כנה"ג (ח"א בכללי הגמרא שלו) שהביא כסברת הרשב"ץ בשם אחד מהאחרונים. והביאו בי"מ (כלל ריז) והשיג עליו עיי"ש שהרבה מראיותיו אינם מוכרחין כלל גם לא ראה דברי הראשונים ז"ל ואין להאריך בזה. ועכ"פ חזינן דגם מצד זה אין שום הכרע לומר דהלכה כרבי:

ואדרבה נראה ראי' לומר דקיי"ל כר"נ דפסח שני תשלומין דראשון הוא מדאמרינן (בפרק כיצד צולין פ' ע"א) אתמר היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבין. רב הונא אמר אין תשלומין לפסח הבא בטומאה. ורב אדא בר אהבה אמר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה עיי"ש. וראיתי לרבינו חננאל ז"ל בפירושו שם שכתב וז"ל היו רובן טמאי מתים ומיעוטן זבים. ר"ה אומר אין תשלום לפסח הבא בטומאה. כלומר הזבין אינן עושין לא את הראשון ולא את השני ואתיא כרבי נתן דאמר כל הזקוק לראשון זקוק לשני וכו'. דשני תשלומין לראשון הוא. הילכך כשם שהראשון לא עבדו דתנן הפסח שבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבין וזבות כו'. בשני נמי לא עבדו דטהרה מדחה הטומאה לפסח שני. כדתניא אלו עושין את השני הזבין והזבות וכו' האנוסין והשוגגין ומי שהי' טמא או בדרך רחוקה וכו'. ומרבינן לזבין ולזבות מאיש איש דתניא וכו'. הילכך כל היכא דעבדי טהורין בראשון עבדו טמאין בשני. אבל אי לא עביד הראשון אלא בטומאה לא עבדי השני שאר טמאין כגון זבין וזבות וכיו"ב. דטהרה מדחיא אפי' שאר טמאין בשני אבל טומאה לא מדחיא שאר טמאין מן הראשון לשני. הלכך לא עבדי כלל בשני עכ"ל עיי"ש. ודברי ר"ח ז"ל סתומין ותמוהים הרבה לכאורה. דכיון דעיקר טעמא דר"ה משום דס"ל כרבי נתן דשני תשלומין לראשון. וכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. והלכך זבין דלא חזו למיעבד בראשון לא עבדי נמי שני. א"כ מאי איריא פסח הבא בטומאה אפי' פסח הבא בטהרה נמי. ואדרבה פסח הבא בטהרה גרע טפי לגבי זבין. שהרי כשבא בטומאה כשדחקו זבין ונכנסו למקדש פטורין אף על ביאת מקדש לר"א. ואפי' לרבנן עכ"פ מודו דאם אכלו מן הפסח פטורין מיהת מכרת דאכילת קודש בטומאת הגוף. כדתנן בפרק מי שהי' טמא (צ"ה ע"ב). משא"כ בפסח הבא בטהרה דלכ"ע חייבין כרת על אכילתן ועל ביאתן למקדש. כדדרשינן התם מקרא דכשנאכל לטהורין חייבין עליו משום טמא. ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא עיי"ש. וא"כ זבין וזבות חשיבי טפי אינן זקוקין לראשון כשהפסח בא בטהרה מכשבא בטומאה. וא"כ מאי איריא פסח הבא בטומאה. הרי כיון דטעמי' אינו אלא משום דכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני ראוי לומר דכ"ש לפסח הבא בטהרה שאין לו תשלומין בשני למיעוט זבין. ואין לומר דשאני פסח הבא בטהרה דרבינהו קרא גבי' לתשלומין בשני מדכתיב איש איש. כדקתני בברייתא (ר"פ מי שה"ט צ"ג ע"א) שהביאה הר"ח ז"ל. דהרי ק"ו הוא דכ"ש לפסח הבא בטומאה כדכתיבנא. ועוד דעד כאן לא שמענו לר"נ דכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. אלא כשאינו זקוק כלל בראשון. דלא הוה בר חיובא כגון גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים. דבהכי הוא דמיירי רבי נתן בברייתא דר"פ מי

שה"ט. אבל זבין וכיו"ב דהו"ל בני חיובא אלא שטומאתן מעכבתן. אפי' לר"נ אית לן למימר דחייבין בשני אע"ג דלא חזו בראשון. כדגלי קרא בפסח הבא בטהרה. ועכצ"ל דלאו בשני תשלומין לראשון או רגל בפ"ע הוא תליא מילתא. אלא עיקר טעמא דר"ה דאמר דאין תשלומין לפסח הבא בטומאה היינו רק משום דס"ל דטהרה מדחיא מיעוט הטמאין לפסח שני. אבל טומאה לא מדחיא. כדאמרינן התם. והיינו משום דכשהפסח בא בטהרה שרוב הצבור טהורים דחובת הפסח חייל על הצבור חיוב גמור. חייל נמי על המיעוט שאין עושין את הראשון מיהת חיובא לעשותו בשני. אבל כשבא בטומאה כשהיו רוב הצבור טמאי מתים. דנהי דגלי קרא דעבדי בטומאה מ"מ לאו חיובא גמורה היא כ"כ. דאין עיקר המצוה אלא כשנעשה כמצותו בטהרה. הרי זה כאילו לא נעשה הראשון לענין דלא חייל חיובא על המיעוט שלא עשאוהו בראשון לעשותו בשני. וכדאמרינן לעיל דכל היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני עיי"ש. וא"כ אפי' לרבי דאמר שני רגל בפ"ע הוא דינא הכי לרב הונא. וא"כ דברי הר"ח ז"ל תמוהים לכאורה. אמנם נראה דכוונת הר"ח דודאי עיקר טעמא היינו משום דטהרה מדחיא ולא טומאה. כמש"כ הר"ח ז"ל גופי' בסוף דבריו. אלא משום שהוקשה לו אמאי נקט מיעוטן זבין. דהרי הך טעמא שייך נמי במיעוטן טהורין. כגון מזידין או שוגגין ואנוסין או שהיו בדרך רחוקה. ולא עשו את הראשון שלא יעשו את השני. משום דאין תשלומין לפסח הבא בטומאה. והו"ל למינקט פלוגתייהו סחמא. היו רובן טמאי מתים ר"ה אמר אין תשלומין לפסח הבא בטומאה וכו'. דהוה משמע דבשום ענין אין תשלומין לר"ה ויש תשלומין לראב"א. ומדדייק למינקט פלוגתייהו בזבין משמע ודאי דדוקא במיעוטן זבין הוא דפליגי. והדבר קשה טובא לכאורה טעמא מאי. ומהיכא תיתי לחלק בזה. ולזה פירש הר"ח ז"ל דס"ל כר"נ דפסח שני תשלומין דראשון הוא וכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. והי' ראוי לומר דמיעוט הזבין כיון דלא חזו בראשון לא חזו נמי בשני. אלא דרבינהו קרא למיחייבינהו בשני. וגזה"כ הוא אע"ג דהדין נותן לפטרן. וגם נראה דעיקר ריבויא לזבין לא איצטריך אלא אליבא דר"נ דשני תשלומין לראשון וכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני. והילכך אע"ג דבטמא מת גלי קרא שזקוק לשני. מ"מ הוה סד"א דאין לך בו אלא חידושו. דוקא טמא מת אבל לא זבין ומצורעין. להכי איצטריך קרא לרבות אפי' הנך שטומאה יוצאה מגופן. אבל לרבי כיון דאפי' גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים חייב בשני. אע"ג דלא הוה בר חיובא כלל בראשון. כ"ש לזבין ומצורעין דבני חיובא נינהו אלא דטומאתן עכבתן בראשון דמיחייבי בשני ולא בעי קרא לרביינהו. והשתא א"כ לרבי נתן השתא נמי דגלי קרא ס"ל לרב הונא דאין לך בו אלא

חידושו. דוקא פסח הבא בטהרה שהיא עיקר מצותו דמיירי בי' קרא. וכיון דבא בטהרה דהו"ל עיקר חיובא. מדחה נמי אפי' מיעוט זבין לפסח שני. אבל בפסח הבא בטומאה אין לנו לומר בו דמדחה מיעוט זבין לפסח שני. כיון דלא חזו בשום ענין בראשון. אלא אמרינן כשם שבראשון לא עבדי בשני נמי לא עבדי. כן נראה נכון ומוכרח לדעת הר"ח ז"ל ודבריו ברורים ומדוקדקים:

ונראה ראי' לשיטת הר"ח ז"ל מדאמרינן בההיא סוגיא לעיל בסמוך איתמר היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין. אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ וכו'. ועולא אמר משלחין אחד מהן לדרך רחוקה. ופרכינן ויטמאנו בשרץ ומשני קסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ופריך תו ויטמאנו במת. ומשני מדחהו אתה מחגיגתו. ופריך השתא נמי מדחהו אתה מפסחו. ומשני אפשר דעביד בשני וכו' עיי"ש. ולכאורה הדבר תמוה היכי אפשר דעביד בשני הרי קיי"ל כרב הונא דאין תשלומין לפסח הבא בטומאה. וכבר ראיתי להב"ח בהגהותיו שם שהרגיש בזה. וכתב בתי' הראשון לתרץ דצ"ל דס"ל לעולא כראב"א דיש תשלומין לפסח הבא בטומאה עיי"ש. ואין זה נכון כלל דא"כ היכי משני בפשיטות כ"כ דאפשר דעביד בשני כיון דלא קיי"ל הכי. ועכ"פ הו"ל לגמרא לפרושי בהדיא דקסבר יש תשלומין לפסח הבא בטומאה. כדקאמר לעיל קסבר שו"ז על ט"ש. וכן קאמר לקמן בסמוך קסבר עולא כולהו תשלומין לראשון עיי"ש. והכא נמי אם איתא דליתא להך שינויא אלא אליבא דמ"ד יש תשלומין לפסח הבא בטומאה. הכי הו"ל למימר קסבר עולא יש תשלומין לפסח הבא בטומאה ואפשר דעביד בשני. אלא ודאי משמע דהך שינויא אליבא דכ"ע הוא. וא"כ ודאי תמוה דהא לר"ה דקיי"ל כוותי' אין תשלומין לפסח הבא בטומאה. וע"כ מוכרח לומר כתי' השני של הב"ח שם. דצריך לחלק בין מיעוטן זבין בפסח ראשון לבין מי שהי' בדרך רחוקה בפסח ראשון עיי"ש. וא"כ הרי זה מבואר כשיטת הר"ח ז"ל דלא קאמר ר"ה אלא דוקא במיעוטן זבין. אבל מיעוטן טהורין אלא שלא עשו הראשון במזיד או בשוגג ואונס או שהי' בדרך רחוקה. אפי' ר"ה מודה דיש להם תשלומין בשני וכמו שביארנו:

ומעתה לפ"ז מבואר דאליבא דרבי דאמר פסח שני רגל בפ"ע הוא גם רב הונא מודה דיש תשלומין לפסח הבא בטומאה אפי' במיעוטן זבין. אלא משום דס"ל כרבי נתן דשני תשלומין דראשון הוא קאמר דבמיעוטן זבין אין תשלומין לפסח הבא בטומאה. וכיון דקיי"ל כרב הונא כמו שפסק הרמב"ם (בפ"ז מהלכות ק"פ הלכה ה'). א"כ ע"כ קיי"ל כרבי נתן. ובפרט דגם רב אדא בר אהבה משמע דהכי ס"ל. דהרי ודאי לא פליגי ר"ה וראב"א בפלוגתא דתנאי. אלא ודאי דלראב"א ס"ל דאפי' לר"נ לא מפלגינן בין מיעוטן

זבין לטהורין שלא עשו את הראשון. אבל דעת הרמב"ם ז"ל ע"כ אינה כן. דהרי אע"ג דבפ"ה מהלכות ק"פ פסק כרבי דשני רגל בפ"ע הוא. מ"מ (בפ"ז שם) פסק כרב הונא. וע"כ לא ס"ל כשיטת הר"ח ז"ל. אבל כבר ביארנו דשיטת הר"ח ז"ל מוכרחת. וא"כ דברי הרמב"ם צע"ג:

ובלא"ה נראה דלפמש"כ הרמב"ם בסה"מ דלרבי דאמר פסח שני רגל בפ"ע הוא אפי' עשה את השני חייב כרת על הראשון אם הזיד בו. ומבואר מדבריו דלר"נ דס"ל שני תשלומין לראשון אם הזיד בראשון ועשה את השני פטור על הראשון וכמשכ"ל. וא"כ קשה מאי דקמשני אליבא דעולא אפשר דעביד בשני. הרי כיון דלרבי אם הזיד בראשון אע"פ שעשה את השני לא נפטר מן הכרת על הראשון. עכצ"ל דכשלא עשה את הראשון הו"ל מעוות לא יוכל לתקון אפי' יעשה את השני. וא"כ אכתי קשה השתא נמי שאתה משלחו לדרך רחוקה מדחהו אתה מפסחו. ומאי דעביד בשני לא מתקן כלום למאי דלא עבד בראשון. אלא ודאי מוכרח מזה דס"ל דלא כרבי דאמר שני רגל בפ"ע. הוא ומאי דלא קאמר בהדיא קסבר עולא שני תשלומין דראשון הוא ואפשר דעביד בשני. י"ל דהיינו משום דלא אשכחן בהדיא לרבי ור"נ דאיפליגו בהכי. ועכ"פ מדקמשני סתמא דתלמודא אליבא דעולא אפשר דעביד. בשני. מבואר דקיי"ל דלא כרבי דאמר שני רגל בפ"ע הוא:

איברא דלדעת רש"י דאפי' לר"נ כשהזיד בראשון אע"פ שעשה את השני חייב כרת על הראשון. א"כ הי' מוכח משם דקיי"ל נמי דלא כר"נ אלא כרחב"ע. ועכ"פ מיהת מוכח משם דקיי"ל דלא כרבי. אלא חייב כרת על הראשון ואינו חייב כרת על השני. ועי' לקמן (צ"ג ע"א) בתוס' ד"ה אלא למה וכו'. שהוכיחו שם דגם רב יהודה ס"ל כרבי נתן דשני תשלומין דראשון עיי"ש. מיהו לפמשכ"ל דלאו הא בהא תליא דאפי' לכשתמצא לומר דשני תשלומין דראשון הוא שפיר י"ל דיש כרת על השני כמו על הראשון. וכן לאידך גיסא אפי' אי שני רגל בפ"ע הוא שפיר אפשר לומר דאינו חייב כרת על השני. א"כ אפי' לשיטת הר"ח ז"ל דמוכח דקיי"ל כר"נ במאי דאמר שני תשלומין דראשון הוא. וכן לפמש"כ להוכיח כן ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ. אכתי אין הכרח מזה לומר דקיי"ל נמי כר"נ במאי דס"ל דאינו חייב כרת על השני. אלא דלפי דעת הרמב"ם ז"ל גופי'. וכן הוא דעת הר"א מיימון במעשה נסים שם והרמב"ן והריטב"א שהבאתי לעיל דהא בהא מיתלי תליא. שפיר יש להוכיח מזה דגם בזה הלכה כר"נ. ועכ"פ מתבאר שאין שום הכרח לומר דהלכה כרבי. ושפיר י"ל דדעת הגאונים ז"ל דקיי"ל בזה כרבי נתן. כמש"כ הרמ"ה ז"ל דרבי ור"נ הלכה כר"נ. וכן מוכרח ע"כ להסוברים דהלכה כרבי נתן אפי' במקום רבים וא"כ ר"נ עדיף מרבים. והשתא כיון דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו ולא

מחבריו א"כ כ"ש שאין הלכה כרבי לגבי ר"נ. וכבר הבאתי שכן הוא דעת רש"י והאו"ז דהלכה כר"נ לגבי רבי וגם דהלכתא כוותי' אפי' במקום רבים. וא"כ שפיר י"ל כן בדעת הגאונים ז"ל. והילכך לא מנו במספר העונשין כרת דפסח שני. אלא דראשון בלבד:

ואמנם לכאורה יש מקום להוכיח דהלכה בזה כרבי דחייב כרת גם על השני מדאמרינן (בפ"ק דיבמות ה' ע"ב) ל"ת שיש בו כרת היכא אשכחן דדחי דאיצטריך עליה למיסרה. וכ"ת נילוף ממילה מה למילה שכן נכרתו עלי' י"ג בריתות. מפסח מה לפסח שכן כרת. מתמיד מה לתמיד שכן תדיר וכו'. ומכולהו נמי שכן ישנן לפני הדבור עיי"ש. וקשה לכאורה אמאי לא יליף מפסח שני דדחי נמי שבת לכ"ע כמשכ"ל ולית בי' כרת לרבי נתן. וגם אינו לפני הדבור שלא נצטוו עליו אלא בשנה שני'. מיהו נראה דהתם בלא"ה קשה. דאפי' את"ל דקיי"ל כרבי דבשני נמי איכא כרת. אכתי קשה מאי פריך. ואטו לא מצינן למימר דהך ברייתא דאיצטריך למידרש מקרא דעלי' למיסרה לערוה. אתיא כרבי נתן דלית לי' כרת בשני. והכי נמי בעינן התם (לקמן ו' ע"ב) לאוקמי ההיא ברייתא אליבא דר"נ דאמר הבערה לחלק יצאה עיי"ש. אבל נראה דלק"מ די"ל דאין ה"נ דברייתא דעליה הוה מצי לתרוצי הכי. אלא דאכתי לא מיפרקא בהכי ברייתא דמייתי לקמן (שם ח' ע"א) דקתני רבי אומר ולקח ולקחה ויבם ויבמה לאסור צרות ועריות עיי"ש. וגם עלה קשה למה לי קרא למיסר עריות. תיפוק לי' דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. ובזה ליכא למימר דהוה סד"א למיגמר מפסח שני שאין בו כרת. דהרי אליבא דרבי קיימינן דאית לי' כרת אף בשני. והשתא אכתי לא ס"ד מאי דקא משני עלה לקמן בסוגיא שם עיי"ש:

איברא דאכתי קשה במאי דקאמר ומכולהו נמי שכן ישנן לפני הדבור. ובזה קשה דאכתי נילף מכולהו בהדי פסח שני דאינו לפני הדבור. ובזה אתי שפיר נמי אליבא דרבי. ואפי' לפמש"כ התוס' שם להקשות דנילף משאר קרבנות שאינן לפני הדבור ידחו שבת. ותירצו וז"ל ואור"י דחשיבי כולהו תדיר כיון דהוו בכל שנה. ואיכא למיפרך על מילה ושאר קרבנות שכן תדיר וכו' עכ"ל עיי"ש. אכתי אין זה מספיק לפסח שני שאינו בכל שנה. שהרי אין פסח שני אלא לטמא ושהי' בדרך רחוקה וכיו"ב. ואם לא אירע בפסח ראשון טמא או מי שהי' בדרך רחוקה ליכא פסח שני כלל. וא"כ אדרבה מצות ייבום הו"ל תדיר טפי דאע"ג דאפשר שלא תתקיים מצות ייבום אלא לעתים רחוקים. מ"מ אפשר ג"כ שתתקיים הרבה פעמים בשנה. משא"כ פסח שני דמלבד שאפשר ג"כ שלא להקריבו אלא לעתים רחוקים אי אפשר ג"כ להקריבו יותר מפעם אחד בשנה. וא"כ שפיר איכא למגמר יבום מפסח שני ולא שייכא בי' פירכא דשכן תדיר. מיהו נראה דבזה כיון דאתינן למילף מכולהו במה הצד. ועל מה הצד פרכינן פירכא כל דהוא. איכא למיפרך מה

להנך שכן יש בהן צד חמור. דפסח אפי' שני יש בו כרת לרבי דקיימינן אליבי' ושאר קרבנות הם תדיר וצורך גבוה ומילה תדיר ונכרתו עלי' י"ג בריתות. וכה"ג פרכינן בפרק כיצד צולין (פסחים ע"ז ע"א) עיי"ש. ואין מקום קושיא אלא כדאתינן למילף מעיקרא חדא מתדא. ולזה שפיר י"ל כמש"כ. דלא מצי למיגמר מפסח שני משום דאכתי לא ניחא בברייתא דרבי דמייתי לקמן. איברא דאכתי קשה דהרי בההיא דפרק כיצד צולין שם כתבו התוס' עלה דההיא דפרכינן התם שכן יש בהן צד חמור וז"ל שכן יש בהן צד חמור. פר"ת שכן ישנן לפני הדבור וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריהם אינם מובנים לכאורה דהרי בהדיא אמרינן בגמרא שם דצד חמור היינו דתמיד תדיר וכליל ופסח ענוש כרת עיי"ש. והיכי כתבו לפרש דהפירכא היא שכן ישנן לפני הדבור. ועוד דזה אינו צד חמור אלא פירכא גמורה במה להצד השוה שבשניהם. אבל נראה דכוונתם עפמש"כ התוס' בכתובות (פרק אלו נערות ל"ב ע"א) בד"ה שכן יש בהן צד חמור. וז"ל קשה דא"כ לא נלמד עוד מהצד השוה בשום מקום דאכולהו איכא למיפרך או צד חמור או צד קל וכו'. ובפרק כיצד צולין גבי במועדו אפי' בטומאה דאמר וכו' שכן יש בהן צד חמור. התם יש שום פירכא אחריתא דלא מצינו למילף במה הצד ולא חש הש"ס לפרשה ובטעם מועט מסתפק לומר דצריכי עכ"ל עיי"ש. ונראה דזו היא ג"כ כוונתם בפסחים שם. דצד חמור ודאי לא חשיבא פירכא כלום אפי' כל דהוא. ועיקר הכוונה אינה אלא לומר דאיכא למיפרך מה למה הצד שכן ישנן לפני הדבור. אלא דלא חש הש"ס לפרש. ובטעם מועט מסתלק לומר דצריכי:

ומעתה א"כ לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא ביבמות שם. דהרי פסח שני אינו תדיר ואינו לפני הדבור ומצי שפיר למילף מפסח שני בהדי הנך ממה הצד. מיהו זה אינו אלא לפמש"כ התוס' בפסחים שם. אבל לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בחי' פ"ק דמכות ד' ע"ב) דהדברים כפשטן. והביא כן גם מפירש"י בסנהדרין עיי"ש בדבריו. שפיר י"ל כדכתיבנא. וכן מבואר בפי' ר"ח ז"ל בפסחים שם שהבין דהדברים כפשטן ולא כפי' ר"ת שהביאו התוס' עיי"ש והוא מוכרח לפי גירסתו שהוא ג"כ גירסת הילקוט (פרשת אמור) ע"ש. עכ"פ מסוגיא דפ"ק דיבמות אין הכרע:

אלא דלכאורה יש להביא ראי' מסוגיא דפרק כיצד צולין שם דאמרי' התם וכל הני למה לי. צריכי דאי כתב רחמנא תמיד ה"א תמיד שכן תדיר וכליל. אבל פסח לא קמ"ל. ואי כתב רחמנא פסח ה"א פסח שכן כרת. אבל תמיד דאינו ענוש כרת אימא לא קמ"ל. ואי כתב רחמנא הני תרתי ה"א הני יש בהן צד חמור. תמיד תדיר וכליל פסח שהוא ענוש כרת. אבל שאר קרבנות צבור אימא לא וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא קשה הרי איכא למילף

מפסח שני דלית בי' כרת לרבי נתן. ועכצ"ל דסתמא דגמרא שם אזלא אליבא דרבי דס"ל דחייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. וקיימא הך פירכא בין על פסח ראשון ובין על השני. ולכאורה הי' נראה לומר דלא מצי התם למגמר מפסח שני משום דקאי נמי אדחיית טומאה. וכדקתני ברישא דהך ברייתא במועדו אפי' בשבת במועדו אפי' בטומאה עיי"ש. והרי קיי"ל דפסח שני לא דחי טומאה. אלא דכיון דסתם סיפרא רבי יהודא היא. ומבואר בפירש"י (יומא מ"א ריש ע"א) דכולהו סתם ברייתות שנשנו על קראי דתורת כהנים בכלל סתם סיפרא נינהו דאתיין כר"י עיי"ש. וא"כ הך ברייתא נמי רבי יהודה היא. והרי ר"י ס"ל (בפרק משה"ט צ"ה ע"ב) דגם פסח שני דוחה טומאה כמו שבת. מיהו השתא דאתינן להכי בלא"ה אין כאן מקום קושיא. דהרי לפי מה שפירש"י שם (לעיל צ"א ע"ב) רבי יהודה ס"ל כרבי בהא דחייב כרת על פסח שני כמו על הראשון. וא"כ שפיר קאמר מה לפסח שכן ענוש כרת וקאי נמי על פסח שני. ובלא"ה לפי המבואר במנחות (סו"פ רבי ישמעאל ע"ב ע"ב) הך ברייתא רבי קאמר לה עיי"ש. וכן הוא בספרא (פרשת אמור סו"פ י"ז) עיי"ש. וא"כ אליבא דרבי שפיר עביד הך צריכותא. אבל אנן אפשר דלא קיי"ל הכי. שוב ראיתי להר"ב או"ח שכתב קצת מזה שם עיי"ש:

ועכ"פ מבואר דאין משם ראי' כלל. ועי' פסחים (ס"ט ע"ב) דאמרינן שם אר"י א"ר הלכה כר"ע ותנן נמי גבי מילה כה"ג וכו' ואר"י א"ר הלכה כר"ע. וצריכא דאי אשמעינן גבי פסח התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת וכו' אבל מילה שנכרתו עלי' י"ג בריתות אימא לידחי. ואי אשמעינן מילה התם הוא דמכשירי מצוה לא דחו שבת דליכא כרת אבל פסח דאיכא כרת אימא לידחי צריכא. ופירש"י מילה דליכא כרת לבו ביום אם ימול למחר עכ"ל עיי"ש ובתוס' שם ד"ה וצריכא וכו'. והך סוגיא איתא נמי בשבת (קל"ג ע"א) עיי"ש. והדבר קשה לכאורה איזה חילוק יש בין כרת דמילה לכרת דפסח. דהרי גם בפסח ליכא כרת בפסח ראשון אלא אם לא עשה את השני. וא"כ גם בפסח ליכא השתא כרת כמו גבי מילה. אלא דבעיקר המצוה איכא כרת. והכי נמי גבי מילה איכא כרת אם לא ימול כלל. והי' נראה דמוכרח מזה כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ דלרבי אם הזיד בראשון אפי' עשה את השני חייב כרת על הראשון. וא"כ שפיר קאמר דבמילה ליכא כרת עכשיו אם ימול אחר זמן. משא"כ בפסח דאפי' יעשה אח"כ פסח שני לא נפטר מן הכרת שנתחייב על הראשון. והשתא כיון דהרמב"ם לא כתב שם כן אלא אליבא דרבי כמשכ"ל. יהי' מוכח מכאן דסתמא דגמרא ס"ל דהלכה כרבי. ועכ"פ ר"י ורב הכי ס"ל. וא"כ ודאי הכי הלכתא. אבל נראה דאין זו ראי'. שהרי לדעת רש"י גם לרבי נתן הזיד בראשון אע"פ שעשה את השני חייב כרת כמשכ"ל. וא"כ אתי הסוגית שפיר אפי'

אליבא דרבי נתן. ועי' ג"כ שם (ע"ו ע"ב) דתנן חמשה דברים באין בטומאה וכו'. ואמרינן עלה בגמרא חמשה למעוטי מאי למעוטי חגיגת חמשה עשר. דסד"א כיון דקרבן צבור הוא וכו'. קמ"ל כיון דאית לי' תשלומין כל שבעה לא דחיא וכו' עיי"ש. זו היא גירסת רש"י שם. וכן היא גירסת רבינו חננאל ז"ל שם. וזו היא ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות חגיגה ה"ח) וכמש"כ הלח"מ שם עיי"ש. ובתוס' שם תמהו על זה דהא פסח נמי אית לי' תשלומין בשני ומחקו הגירסא עיי"ש. אבל לפמש"כ י"ל דכיון דאפי' עשה את השני לא נפטר מן הכרת על הראשון. א"כ לא שייך בי' תשלומין בשני. דאף שחייבו הכתוב בשני כשלא עשה הראשון. מ"מ אין זה מתורת תשלומין. שהרי אינו פוטרו מן הכרת. ומ"מ אין מזה ראי' דקיי"ל כרבי לפ"מ שפירש"י דגם רבי נתן ס"ל דהזיד בראשון ועשה את השני חייב כרת על הראשון. הרי דס"ל דאע"ג דיש לשני דין תשלומין לראשון. מ"מ אינו משום תשלומין ממש שיהי' תקנתא דראשון. אלא שיש לו דין תשלומין רק לענין דמי שלא נתחייב במצות פסח בראשון לא נתחייב בשני. וכמו שביארנו לעיל. וא"כ מתפרשת מתניתין וסוגיא דגמרא שם גם אליבא דר"נ. ואין מזה הכרעה להלכה כרבי. ואין להאריך בזה:

ואמנם נשאר לנו לבאר מה שנטה רבינו הגאון ז"ל כאן מדרכו של הבה"ג וכל סייעתו ז"ל. דאף דפסח ראשון מנו במספר העשין מ"מ מצות פסח שני מנו במספר הששים וחמש פרשיות. שהם כידוע חוקים ומשפטים המסורים לצבור. אבל רבינו הגא ן ז"ל מנה גם מצות פסח שני במספר העשין. ומה ראה על ככה. אבל באמת דעת הבה"ג וסייעתו נפלאה. ותמוה מאוד לכאורה. דפסח שני שלא ניתן אלא למיעוט הצבור. ליחידים שלא עשו את הראשון. מנו במספר הפרשיות שהם חוקי צבור. ופסח ראשון שישנו בכל הצבור. ואם היו טמאי מתים אין עושין את הראשון אלא דוקא כשהיו רוב הצבור. מנו במספר העשין המוטלות על כל יחיד. ואיפכא מסתברא שהרי פסח שני ברוב צבור לא משכחת לי'. שאם היו רוב הצבור זבין או מצורעין שאין עושין את הראשון אין עושין גם את השני. דלעולם פסח שני ליתי' בצבור. כמבואר בפרק אלו דברים (פסחים ס"ט ע"ב) ובשאר דוכתי. וגם אין פסח הראשון נשחט אלא בשלש כתות. משא"כ בשני דאפי' לכתחילה ליכא שום קפידא בהכי. כמבואר בתוספתא (פ"ח דפסחים) והביאוה התוס' (צ"ה ע"א) עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (שם לעיל פ"ד) עיי"ש. וא"כ אם יש מקום לחלק בזה בין פסח ראשון לשני איפכא הו"ל למינקט. למנות הראשון במספר הפרשיות והשני במספר העשין דיחיד. ויפה עשה רבינו הגאון ז"ל שנטה בזה מדרכו של הבה"ג

וסייעתו ז"ל ומנה גם פסח שני במספר העשין המסורות לכל יחיד. אבל דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל מתמיהין:

ולחומר הנושא נראה לומר בדעת הבה"ג וסייעתו. ע"פ מאי דאמרינן (בפרק כיצד צולין פ' ע"א) אתמר היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים אמר רב אותן טמאי מתים אינן עושין לא בראשון ולא בשני. בראשון לא עבדי דהוו מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון. בשני נמי לא עבדי כל היכא דעבדי צבור בראשון עביד יחיד בשני. כל היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני. אמר להו שמואל זילו אמרו לי' לאבא ויעשו ב"י את הפסח במועדו מאי עבדת לי'. א"ל וכו' כי הוו כולהו זבין מאי עבדת לי'. אלא כיון דלא אפשר לא אפשר הכא נמי לא אפשר. ותו אמרינן התם אתמר היו שלישיתן זבין ושלישיתן טהורין ושלישיתן טמאי מתים. אמר ר"מ בר פטיש אותן טמאי מתים אינן עושין לא את הראשון ולא את השני. בראשון לא עבדי הגדילו זבין על הטהורין דלא עבדי בטומאה הו"ל טמאי מתים מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון. בשני לא עבדי נצרפו זבין עם טמאי מתים דלא עבדי בראשון. הו"ל רובא ורובא לא מדחו לפסח שני. ופירש"י וז"ל דהואיל וטהרו זבין עכשיו נמצאו רוב צבור צריכין לו ורובא דצבור לא עבדי בשני עכ"ל עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות ק"פ ה"ו) כתב וז"ל היו שליש הקהל טהורים ושליש זבים וכיו"ב ושליש טמאי מתים אותן טמאי מת אין עושין את הראשון ולא את השני. אין עושין ראשון שהרי הן מועטים לגבי טהורים עם הזבים ובשני לא יעשו שהרי מיעוט עשו בראשון כמו שביארנו עכ"ל עיי"ש. ומש"כ כמו שביארנו כוונתו למש"כ לעיל (הלכה ד') וז"ל היו רוב הקהל זבים וכו' אותן טמאי מת וכו' ואין עושין השני שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון. וכאן הואיל ולא עשו רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני עכ"ל:

איברא דצ"ע לכאורה מאי ענין ההיא דהכא להתם. דהתם לא נעשה הפסח הראשון כלל. שהרי רוב הקהל היו זבים. וגם מיעוטו שהיו טמאי מת ג"כ לא יכלו לעשותו כמבואר שם. ובזה שפיר י"ל דכל שלא נעשה הראשון אין עושין גם את השני. אבל כאן דפסח ראשון נעשה בזמנו מיהת ע"י שליש הקהל הטהורים. עדיין לא נתבאר בדברי הרמב"ם דבכה"ג נמי אין עושין את השני. מיהו אין בזה קושיא. שהרי עכ"פ כבר כתב שם הרמב"ם ז"ל בהדיא שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון וכו'. ומדלא כתב סתם שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שנעשה הראשון בזמנו. ודאי יש בכלל דברים אלו דאע"פ שנעשה הראשון ע"י מיעוט מן הקהל כל שלא עשוהו רוב הקהל אין עושין את השני. ואע"ג דהתם לא הוצרך הרמב"ם לזה.

דהרי שם מיירי דלא נעשה הראשון כלל. מ"מ קושטא דמילתא נקט. דאין הטעם משום שלא נעשה כלל. אלא אפי' כשנעשה אלא שלא נעשה ע"י רוב הקהל אין היחידים עושין את השני. כן נראה ברור בכוונת הרמב"ם ז"ל. ומתבאר לנו מזה מקורו של הרמב"ם ז"ל בדין זה שחידש כאן. שהוא מדקאמר רב גבי רובן זבין ומיעוטן ט"מ כל היכא דעבדי צבור בראשון עביד יחיד בשני כל היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני. דאע"ג דההיא דרב מיירי דלא נעשה הראשון כלל. מ"מ מדלא קאמר כל היכא דאיתעביד הראשון מתעביד נמי שני וכל היכא דלא איתעביד ראשון שני נמי לא מתעביד. משמע ודאי דקושטא דמילתא קאמר רב דאין הדבר תלוי בנעשה הראשון או לא נעשה. אלא אפי' כשנעשה כל שלא נעשה בצבור. דהיינו לפחות רוב הקהל. אין היחידים עושין את השני. והוא מקור דינו של הרמב"ם דלעיל (הלכה ד'). ועליו רמז גם כאן במש"כ כמו שביארנו. וזה פשוט:

ועפ"ז יתבאר על נכון מאי דקשה טובא לכאורה בדברי הרמב"ם כאן שכתב הטעם דהשליש ט"מ אין עושין את השני משום דרק מיעוט הקהל עשו את הראשון. ואילו במקור הדין בגמרא מבואר הטעם משום דנצטרפו זבין עם ט"מ דלא עבדי בראשון והו"ל רובא ורובא לא מדחו לפסח שני. ואמאי ביירר לו הרמב"ם ז"ל דרך לעצמו נגד סוגיא דגמרא בדוכתה. וגם על עיקר דברי הרמב"ם קשה מהתם דקאמר נצטרפו זבין עם ט"מ הו"ל רובא וכו'. ומתבאר מזה דאם הו"ל מיעוטא. וכגון שלא נטהרו הזבין עדיין. עושין השליש ט"מ את השני. ולדברי הרמב"ם קשה אמאי והא כיון דלא עשו את הראשון רק מיעוט הקהל אין עושין את השני אע"פ שאינם אלא מיעוט. וראיתי להצל"ח שם שהקשה מדקאמר רב לעיל גבי רובן זבין ומיעוטן ט"מ דט"מ בשני לא עבדי דכל היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני. ולמה לו הך טעמא. ותיפוק לי' דנצטרפו זבין עם ט"מ והו"ל כולהו. ואם רובא לא עבדי בשני ק"ו כולם. ולזה כתב לתרץ דעד כאן לא אמר רמב"פ בשני נצטרפו זבין עם ט"מ אלא היכא שנטהרו זבין עכשיו ובאו לעשות הפסח וכמו שפירש"י. אבל אם לא נטהרו הזבין בשני ולא באו לעשות הפסח ודאי לא מצטרפי ועבדי הט"מ בשני. וקמ"ל רב לעיל דאפי' לא נטהרו הזבין בשני ולא באו לעשות השני אלא ט"מ לחודייהו. מ"מ לא עבדי משום דכל היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני עיי"ש. ולפי דבריו אכתי קשה לאידך גיסא לרמב"פ. למה לי' לטעמא דנצטרפו זבין בהדי ט"מ דהו"ל רובא ורובא לא עבדי בשני. תיפוק לי' דאפי' לא נצטרפו זבין. דלא הוו ט"מ אלא מיעוטא. נמי לא עבדי בשני מטעמא דקאמר רב דכל היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני. ולא יתכן לומר דר"מ ב"פ פליג עלי'

דרב בהא וס"ל דאפי' לא עבדי צבור בראשון עביד יחיד בשני. והילכך דוקא כשנטהרו הזבין בשני ונצטרפו עם הט"מ הוא דלא עבדי בשני ומשום דרובא לא מדחו לפסח שני. אבל כשלא נצטרפו שפיר עבדי ט"מ בשני דלא אשכחן מאן דפליג עלי' דרב בהכי. דאפי' שמואל לא פליג עלי' דרב אלא במאי דס"ל דאפי' ליכא רוב טהורין לא עבדי ט"מ בראשון אי מעוטא נינהו. אלא ס"ל דאפי' מיעוטן ט"מ עבדי בראשון בטומאה אי ליכא רובא טהורין. וכמש"כ התוס' כאן בד"ה בראשון לא עבדי וכו' עיי"ש. אבל במאי דס"ל לרב דכל היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני לא אשכחן מאן דפליג עלי'. ומשמע ודאי דגם שמואל ס"ל הכי. והכי נמי אמרינן בפשיטות בפרק אלו דברים (לעיל ס"ט ע"ב) א"ל ר"ה ברי' דר"י לרבא והרי פסח שני דליתי' בצבור ואיתי' ביחיד. א"ל שאני התם דהא עבד לי' ציבורא בראשון עיי"ש. הרי דנקט בפשיטות דלא משכחת לה דעבדי יחידים את השני כל דלא עבד לי' ציבורא בראשון. ואם איתא דאיכא מאן דפליג עלי' דרב בהכי הו"ל למיפרך הניחא לרב. אבל למאן דפליג עלי' מאי איכא למימר. וגם הכא בסוגיין ע"כ מוכרח כן. דהרי מעיקרא מייתי מילתא דרב. ובתר הכי מיד מייתי מילתא דר"מ ב"פ מילתא בפ"ע בלא שום לישנא דפלוגתא. ומשמע ודאי דהנך תרתי מילתא דרב ודרמב"פ קושטא נינהו ולא פליגי אהדדי. דאל"כ הו"ל לומר אמילתא דרב ופליגא דרמב"פ וכיו"ב. כאורחא דתלמודא בכל דוכתא כיו"ב. והשתא א"כ ודאי קשה טובא כמש"כ. ולא הועילו דברי הצל"ח בזה כלום. ועכצ"ל דיש חילוק בדבר. דעד כאן לא קאמר רב דכל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני אלא היכא דלא נעשה הראשון כלל. וכדמיירי התם בההיא דרב. אבל כל שנעשה הראשון אע"פ שלא נעשה אלא ע"י מיעוט הצבור שפיר עביד יחיד בשני. והילכך בההיא דרמב"פ כיון דמיהת שלישיתן עבדו בטהרה בראשון. אי לאו דנצטרפו זבין עם הט"מ בשני שפיר הוה מצי ט"מ למיעבדי' בשני. וא"כ הדבר קשה על הרמב"ם ז"ל ביתר שאת. דלכאורה דבריו הם היפוך סוגיא דגמרא בדוכתה:

אמנם עפמש"כ נראה ברור דס"ל להרמב"ם ז"ל דודאי מדקאמר רב כל היכא דעבדי ציבור בראשון עביד יחיד בשני כל היכא דלא עביד ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני. משמע דכל שלא עשאוהו הציבור בראשון אע"פ שיחידים עשו אותו בראשון. שוב אין עושין את השני. דאל"כ לא הו"ל למיתלי מילתא בציבור. אלא הו"ל לומר סתמא כל היכא דלא איתעביד הראשון ליכא שני. וכן מתבאר להדיא מסוגיא דפרק אלו דברים שהבאתי לעיל. דאמרינן התם כל מילתא דאיתא בציבור איתא ביחיד וכל מילתא דליתא בציבור ליתא ביחיד וכו'. ועל זה פריך לי' ר"ה ברי' דר"י לרבא. והרי פסח שני דליתי' בציבור

ואיתי' ביחיד. ועל זה משני לי' וא"ל שאני התם דהא עביד לי' ציבורא בראשון עיי"ש. והשתא אם איתא דאפי' כשלא עשאוהו בראשון אלא יחידים נמי עושין את השני. לא משני מידי. כיון דאפי' לא עבדי לי' ציבורא בראשון אלא יחיד. נמי איתי' לפסח שני ביחיד אע"ג דליתי' בצבור. ולא תלי בציבור כלל. אלא ודאי מוכרח דכל שלא נעשה הראשון בציבור אע"פ שעשאוהו יחידים אין עושין את השני. וזה מבואר כדעת הרמב"ם ז"ל. ולזה ס"ל להרמב"ם דמאי דקאמר רמב"פ בשני לא עבדי נצטרפו זבין עם ט"מ דלא עבדי בראשון הו"ל רובא וכו'. אין הטעם תלוי באם טהרו הזבין עכשיו או לא כפירש"י ז"ל. דא"כ העיקר חסר. שהרי לא נזכר בגמרא שום רמז לזה. אלא מילתא פסיקתא קאמר דנצרפו זבין עם ט"מ. דמשמע ודאי דבכל ענין מצטרפין הזבין לט"מ דהו"ל רובא. אלא הכי קאמר בשני לא עבדי נצרפו זבין עם ט"מ דלא עבדי בראשון והו"ל רובא שלא עשו את הראשון. ורק המיעוט הם שעשאוהו והילכך אין כאן פסח שני. דכל שלא נעשה פסח ראשון ע"י רוב הצבור ליכא פסח שני. והיינו דקמסיים וקאמר ורובא לא מדחו לפסח שני. דכל שיש רוב ציבור בפסח שני א"כ לא עשו את הראשון אלא מיעוטו של ציבור. ובכה"ג לא עבדי פסח שני. והן הן דברי הרמב"ם ז"ל. ועפ"ז ממילא אין מקום כלל לקושית הצל"ח וכמבואר:

אלא דלכאורה יש לתמוה לשיטה זו מדאמרינן התם (לעיל ע"ט ע"א) איתמר הרי שהיו ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאים. רב אמר מחצה על מחצה כרוב הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן. ופירש"י וז"ל הללו עושין לעצמן בטהרה והללו עושין לעצמן בטומאה. טהורים לא עבדי בטומאה דהוי כרוב. ורוב טהורין לא עבדי בטומאה. וטמאין לשני לא מידחו משום דהוו נמי רובא ורובא לשני לא מידחו עיי"ש. ולשיטת הרמב"ם דהיינו הך. דהא דרוב הציבור לא מדחו לפסח שני. היינו משום דליכא פסח שני אלא כשעשו רוב הציבור את הראשון. ולא משכחת לה שיעשו רוב צבור את השני אלא כשלא עשו את הראשון אלא מיעוטו של ציבור. ובכה"ג ליכא פסח שני כמו שביארנו. א"כ הכא במחצה על מחצה. כיון דס"ל לרב מחצה על מחצה כרוב. א"כ כיון שנעשה הפסח הראשון בטהרה ע"י מחצה הטהורין הרי זה כאילו נעשה הראשון ע"י רוב הצבור. ושוב שפיר יכולין מחצה הטמאין לעשות פסח שני אע"פ שהם כרוב. וכן יש לתמוה מדאמרינן התם עלה ורב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב. טהורין עושין את הראשון וטמאין עושין את השני. ופירש"י וז"ל טהורין עושין את הראשון בטהרה. דאי נמי מיעוטא נינהו אית להו למיעבד הראשון בטומאה. וכ"ש כי עבדי בטהרה שפיר דמי. וטמאין עושין את השני דכיון דאינן כרוב נידונין כמיעוט ונידחין לשני עכ"ל ולשיטת

הרמב"ם ז"ל תמוה אמאי הטמאין עושין את השני. נהי דאינן כרוב ונידונין כמיעוט. מ"מ הרי א"כ גם מחצה הטהורין נידונין כמיעוט. וא"כ לא עשו את הראשון אלא מיעוט. ובכה"ג ליכא פסח שני כלל. ואמנם נראה דלהרמב"ם ז"ל מתפרשת הסוגיא הכי. דלרב דאמר מחצה על מחצה כרוב היינו לומר דכל מחצה לעצמה מתחשבת לגבי עצמה כרוב. וכיון דתרי רובי בחדא מילתא לא משכחת להו. א"כ כיון דמתחשבת לגבי עצמה כרובא. ע"כ דמחצה שני' חשיבא לגבה כמיעוט. וכן לאידך גיסא. המחצה השנית מחשבת את עצמה כרובא ואידך כמיעוטא ולרב כהנא ס"ל איפכא. דמחצה על מחצה כל מחצה לגבי עצמה חשיבא כמיעוטא ומחצה השנית כרובא. דכיון דזו מיעוטא היא א"כ אידך הו"ל רובא. שהרי שתיהן כאחת הן אחת שלמה. ואי אפשר שיהיו שניהם מיעוטא. ומעתה היינו דקאמר רב הללו עושין לעצמן בטהרה. דלגבי עצמה חשיבא כרובא. ורובא טהורים לא עבדי בטומאה. והללו הטמאין עושין לעצמן בטומאה בראשון. אבל בשני לא מצו למיעבד. משום דכיון דלגבי עצמן חשיבי כרוב א"כ המחצה השני' חשיבא לגבייהו כמיעוטא. וא"כ הו"ל כאילו לא נעשה הראשון אלא ע"י מיעוט הציבור ואין כאן פסח שני כלל. אלא עבדי שפיר בראשון כדין רובא דעבדי בראשון בטומאה. ולרב כהנא דכל מחצה לגבי עצמה חשיבא כמיעוטא ואידך חשיבא לה כרובא. הילכך טהורין עושין את הראשון דהרי אפי' מיעוט טהורין עבדי בראשון. וטמאין עושין את השני דכיון דלגבי עצמן חשיבי כמיעוטא ממילא אידך מחצה חשיבא לגבייהו כרובא. וא"כ נעשה הראשון ע"י רוב הציבור בטהרה. ושפיר עבדי הטמאין את השני:

אלא אי קשיא הא קשיא מאי דאמרינן התם תו איכא דאמרי אמר רב כהנא מחצה על מחצה אינו כרוב. טהורין עושין את הראשון וטמאין אין עושין לא את הראשון ולא את השני. בראשון לא דלא הוו רובא. בשני לא עבדי דלא הוו מיעוטא. ובזה קשה לשיטת הרמב"ם ז"ל. מאחר דלפום הך לישנא ס"ל לרב כהנא דמחצה על מחצה אינו לא כרוב ולא כמיעוט. וא"כ בשני החצאין כאחד שייך לומר כן כמבואר. דכל מחצה ומחצה אין עלי' לא תורת רוב ולא תורת מיעוט. וא"כ למה לי' למימר בשני לא עבדי דלא הוו מיעוטא. תיפוק לי' דכיון דבראשון לא עבדי דלא הוו רובא א"כ מה"ט גופי' גם בשני לא עבדי. דהא גם המחצה טהורין לא הוו רובא כמו המחצה טמאין. וכי היכי דהמחצה טמאין לא עבדי בראשון משום שאין עלי' תורת רוב. הכי נמי לא עבדי בשני משום דמחצה הטהורין אין עלי' תורת רוב. ונמצא דלא נעשה הראשון ברוב ציבור. וכל שלא נעשה הראשון ברוב ציבור ליכא פסח שני לשיטת הרמב"ם. והא בלא"ה ע"כ אנו צריכין להאי טעמא. דהא בטעמא דקאמר בגמרא דבשני לא עבדי דלא הוו מיעוטא.

קשה לשיטת הרמב"ם ז"ל מה בכך דלא הוו מיעוטא. הרי לשיטת הרמב"ם אפי' רובא דציבורא דלא עבדי בשני היינו רק משום דראשון לא נעשה אלא במיעוט הציבור וכמו שנתבאר. וא"כ הכא נהי דלא הוו מיעוטא. מ"מ אמאי לא עבדי בשני. דהא לא מיעוט לחוד עשו את הראשון אלא מחצה. והרי קאמר דמחצה לאו מיעוטא נינהו. ועכצ"ל נהי דלא הוו מיעוטא. מ"מ רובא נמי לא הוו. ולא נעשה הראשון ע"י רובא דציבורא. וא"כ לא הוצרך כלל לטעמא דלא הוו מיעוטא אלא בהך טעמא לחוד סגי. דמשום דלא הוו רובא אין הטמאין עושין את הראשון ולא את השני. מיהו נראה דלפי המבואר בדקדוקי סופרים שם דבכל ש"ס כת"י ליתא כגירסא שלפנינו מאי דמסיים בה בראשון לא עבדי וכו' בשני לא עבדי וכו'. אלא סתמא גריס אין עושין לא את הראשון ולא את השני. ולא מסיים בה תו לא מידי עיי"ש. והיא ג"כ גירסת רבינו חננאל ז"ל שם. וכן משמע מפירש"י שם בד"ה וטמאין וכו' שזו היתה גירסתו. דאל"כ דבריו מיותרין עיי"ש. וכ"כ בהגהות ד"ס שם עיי"ש:

ומעתה נראה דזו היתה ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל. ולגירסא זו י"ל דאיה"נ דהיינו טעמא דרב כהנא בלישנא בתרא ודלא כפירש"י. ועפ"ז אתי שפיר בפשיטות קושית התוס' שם בד"ה וטמאין וכו'. שכתבו וז"ל וקשה לריב"א אי פלגא מיקרו איש לידחי לפסח שני. ואי לא מיקרו איש אלא ציבור ליעבדו בטומאה בראשון עיי"ש שנדחקו מאוד בתי' קושית הריב"א ז"ל. אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל אין כאן מקום קושיא כלל. דלעולם ודאי ס"ל דפלגא מיקרו איש. ומ"מ לא מידחו לפסח שני משום דגם הטהורין מיקרו איש ולא ציבור. וכל דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני. וא"כ לא לבד דליכא מכאן קושיא לשיטת הרמב"ם אלא דאדרבה מסוגיא זו יש סייעתא לשיטתו וכמו שנתבאר:

ועפ"ז נראה דזו היא ג"כ שיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל. דפסח ראשון מנו במנין שאר העשין המוטלות על כל יחיד ויחיד. משום דיחיד נמי כל שהוא טהור ואינו בדרך רחוקה חייב לעשות את הפסח במועדו. ואפי' כשכל הצבור זבין ומצורעין ובדרך רחוקה חוץ מאיש אחד. חייב הוא לעשות הפסח במועדו. וקרינן בי' והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא הי' וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא וגו'. ואע"פ ששנינו בפרק תמיד נשחט (פסחים ס"ד ע"א) הפסח נשחט בשלש כתות. וילפינן לה מקרא דכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל. קהל ועדה וישראל עיי"ש. כבר פירש"י במתניתין שם וז"ל הפסח נשחט בשלש כתות פסחי ציבור. בין שהציבור מועטין שיכולין לישחט כולן בבת אחת מצוה ליחלק שלש כתות זו אחר זו עכ"ל עיי"ש. וכן פירש"י (בפרשת בא) אקרא דקהל עדת ישראל. וז"ל קהל ועדה וישראל. מכאן אמרו פסחי צבור נשחטין בשלש כתות זו אחר

זו וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דדוקא פסחי צבור הוא דנשחטין בשלש כתות. דהיינו כשהפסח נשחט בכל הציבור או רובו. ואפי' מיעוט הציבור אלא שיש בהם כדי ליחלק לשלש כתות מצוה להתחלק. אבל פסחי יחיד. דהיינו כשאין בהם כדי ליחלק לשלש כתות ודאי שוחטין את הפסח במועדו כהילכתו בלא חילוק לכתות. ואפי' אחד יחיד כל שהוא טהור עושה את פסחו במועדו בראשון. וכן נראה מבואר בתוספתא (פ"ד דפסחים) דקתני התם ועוד מקובלני מרבותי שפסח דוחה שבת ולא פסח ראשון אלא פסח שני ולא פסח ציבור אלא פסח יחיד עיי"ש. ואין ביאור לברייתא זו אלא ע"פ פירש"י. דאין פסח ראשון טעון שלש כתות אלא בפסחי ציבור. דהיינו כשיש בעושי הפסח כדי ליחלק לשלש כתות. אבל פסח יחיד נעשה שפיר אפי' בשבת אע"פ שאין חילוק כתות בשחיטתו. וסד"א דעכ"פ אין פסח כזה דוחה שבת. ולזה קמ"ל דאין חילוק בזה ואפי' פסח יחיד דוחה את השבת. והא דאמרינך ביומא (פרק הוציאו לו נ"א ע"א) מ"ש פסח דקרי לי' קרבן יחיד ומ"ש חגיגה דקרי לה קרבן ציבור. אי משום דאתי בכנופיא פסח נמי אתי בכנופיא. ומשני איכא פסח שני דלא אתי בכנופיא עיי"ש. ולכאורה נראה דהכוונה משום דפסח ראשון נשחט בשלש כתות משא"כ פסח שני. כדאי' בתוספתא דפסחים שהבאתי לעיל. וא"כ משמע לכאורה דשלש כתות מעכבין בעשיית הפסח. אבל ז"א די"ל דהיינו רק לומר דפסח ראשון אורחי' בהכי דאתי בכנופיא. שכן הוא ברוב השנים דכל הצבור ולפחות רובו עושין פסח ראשון במועדו. משא"כ פסח שני דאורחי' להיות נעשה רק ע"י יחידים המתאחרים ע"פ סיבה מלעשות הפסח ראשון עם הציבור במועדו אבל ודאי אפי' פסח ראשון לא תלי מידי בכנופיא. דאפי' יחיד חייב לעשותו במועדו. תדע לך שהרי חגיגה פשיטא דלא תלי בכנופיא כלל. ואפי' יחיד מביא חגיגתו. דמהיכא תיתי להצריך בה כנופיא. ואפי' הכי קאמר דאתי בכנופיא. וע"כ היינו רק לומר דאורחי' בהכי מסתמא דאתי בכנופיא דכולהו עולי רגלים. אבל ודאי פשיטא דאפי' לא עלה לרגל אלא אחד מישראל מביא הוא את חגיגתו. וא"כ דומיא דהכי נמי אתי בכנופיא דפסח הכי פירושו. ולא לענין שתהא כנופיא מעכבת בו כמו שביארנו. וכן כתבו בהדיא בתוס' שם בד"ה דוחה השבת וכו' שאם היו כל ישראל זבין או בדרך רחוקה חוץ מאדם אחד או שנים וחל ע"פ להיות בשבת דוחה שבת עיי"ש בדבריהם:

אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ק"פ ה"ט) שכתב וז"ל הפסח נשחט בשלש כתות וכו' ואין פוחתין משלשים בני אדם בכל כת וכת. היו הכל חמשים נכנסים בתחלה שלשים וכו'. היו פחות מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחילה ואם שחטו כולן בבת אחת כשר עכ"ל עיי"ש. כן הוא נוסחא הישנה בדברי הרמב"ם אלו. ובמקצת דפוסים

אחרים איתא אין שוחטין את הפסח לכתחילה. אם שחטו כשר ואם שחטו כולן בב"א כשר. וכן הגיהו בדפוסים החדשים. אבל נוסחא משובשת היא לדעתי. דמקור דברי הרמב"ם אלו הוא מדאמרינן (בפרק תמיד נשחט שם) אמר רבי יצחק אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מ"ט קהל ועדה וישראל. מספקא לן אי בב"א אי בזא"ז. הילכך בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. דאי בב"א הא איכא. ואי בזא"ז הא איכא. והילכך בחמשין נמי סגי דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה וכו' עיי"ש. הרי מבואר דהא דבעינן חמשים היינו משום ספיקא דדילמא שלש כתות בזא"ז בעינן. דאי הוה פשיטא לן דבב"א בעינן הוה סגי בשלשים בב"א. ואי הוה פשיטא לן דבזא"ז בעינן הוה סגי בשלש כתות של עשרה עשרה בזא"ז. והשתא דמספקא לן בעינן שלשים בבת אחת משום ספיקא דבת אחת. ובעינן נמי עוד שתי כתות של עשרה עשרה משום ספיקא דבזא"ז. והילכך בחמשים אלו נפיק ידי כולהו ספיקי. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל היו פחותין מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחילה. ואם שחטו כולן בב"א כשר. כלומר שאם היו פחות מחמשים. וא"כ אי אפשר לצאת ידי ספיקי דבזא"ז ובת אחת. אלא או בב"א או בזא"ז. שאם יכנסו שלשים בב"א שוב לא יצאו ידי ספק דילמא בזא"ז בעינן. שהרי לא נשארו כדי שתי כתות שאינם פחות מעשרים. דהיינו עשרה בכל כת. ואם יתחלקו לשלש כתות שוות. שוב לא יצאו ידי חששא דילמא שלש כתות בבת אחת בעינן. והילכך במספר זה אין שוחטין את הפסח לכתחילה. ועל זה מסיים הרמב"ם. דאם בדיעבד שחטו כולן בבת אחת כשר. כלומר וא"כ אפי' בשלשים כשר הפסח בדיעבד. שהרי בשלשים יש שלש כתות בב"א. וכן מבואר בדברי הרב המבי"ט בקרית ספר שם שכתב וז"ל הפסח נשחט בשלש כתות וכו'. והילכך בחמשין נמי סגי וכו' והיינו למצוה. דבדיעבד אם שחטו כולן בבת אחת כשר. דליכא עיכובא בהכי עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דגם לפניו היתה נוסחא הישנה בדברי הרמב"ם אלו. ולכן לא כתב דבדיעבד כשר אלא בב"א. ולא על פחות מחמשים. ולפי מה שהגיהו נראין דברי הרמב"ם ז"ל כסותרין זא"ז מרישא לסיפא. דבתחילה כתב דבפחות מחמשים כשר בדיעבד. ומשמע לכאורה דפחות מעט מחמשים קאמר. אבל פחות מארבעים אפי' בדיעבד פסול. או דאפי' פחות הרבה. כגון שלא היו אלא אחד או שנים שלשה קאמר דכשר בדיעבד. ובין כך ובין כך קשה מאי דמסיים מיד אח"כ ואם שחטו כולן בב"א כשר. דמבואר דמיהת שלש כתות ודאי בעינן. אלא דאין זה מעכב שיהיו כולן בזא"ז דוקא. אלא אפי' בב"א כשר בדיעבד. וא"כ עכ"פ אינו כשר אפי' בדיעבד בפחות משלשים. ובשלשים מיהת כשר. וזה סותר למש"כ בריש דבריו. אלא ודאי חדא קתני. דלכתחילה

אין שוחטין בפחות מחמשים כדי לצאת ידי כל הספיקות. ובדיעבד אפי' בב"א כשר. וא"כ אפי' בשלשים כשר. וא"כ מה שהגיהו בפחות מחמשים אם שחטו כשר שבוש הוא. וגם לפי נוסחא זו מש"כ הרמב"ם אח"כ שאם שחטו כולן בב"א כשר הוא למותר. דהרי היינו הך. דכיון דבפחות מחמשים אם שחטו כשר. ע"כ ממילא דבשחטו כולן בב"א כשר. דהא כל דליכא חמשים לא משכחת שלש כתות אלא בב"א בהאי גוונא דמיירי הרמב"ם. שמתחלה נכנסו שלשים כאחת. דהא עלה קאי הרמב"ם שם. כמבואר בדבריו שם עיי"ש. וראיתי להכ"מ שם שכתב וז"ל ואם שחטו כולן בב"א כשר. הכי משמע דר"י לאו לאיפסולי אמר. דא"כ הו"ל למימר הכי פסח שנשחט בפחות משלש כתות פסול עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו ז"ל מובנים אצלי. דמשמע מדבריו שהבין מדברי הרמב"ם דאתי לומר דאם שחטו בפחות משלש כתות כשר. ובאמת מדברי הרמב"ם אלו מבואר להיפוך. דבפחות משלש כתות אפי' בדיעבד פסול. אלא שכתב דאם שחטו כל השלש כתות כאחת ולא נתחלקו לשלש כתות בזא"ז כשר. וכן מתבאר להדיא מדברי המבי"ט בקרית ספר שם. ודברי הכ"מ תמוהים אצלי ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ מבואר להדיא מדברי הרמב"ם דלכתחילה אין שוחטין את הפסח בפחות מחמשים בני אדם. וגם בדיעבד אין הפסח כשר אלא בשלשים. שיש כאן מיהת שלש כתות בב"א. דקרינן בהו קהל ועדה וישראל. דלא בעינן בזא"ז אלא לכתחלה. אבל לא לעיכובא בדיעבד. אבל עיקר מצות שלש כתות גם בדיעבד מעכבת דאין הפסח כשר אלא בענין זה. וזה דלא כדעת רש"י ותוס' שהבאתי. אבל תמוה מנ"ל להרמב"ם שיהא הפסח פסול בהכי וכבר הבאתי מהתוספתא דמשמע בהדיא כדעת רש"י ותוס'. ומסוגיא דיומא שם כבר ביארתי דלא מוכח מידי. ואדרבה יש מקום להוכיח משם איפכא. מדפריך שם ומ"ש חגיגה דקרי לה קרבן ציבור. אי משום דאתי בכנופיא פסח נמי אתי בכנופיא. משמע בהדיא דכנופיא דפסח מיהת לא עדיפא מכנופיא דחגיגה. ולדעת הרמב"ם הרי בפסח חסרון הכנופיא פוסלת אפי' בדיעבד. וא"כ עדיפא טפי הו"ל למיפרך מ"ש חגיגה דקרי לה קרבן ציבור. אי משום דאתי בכנופיא. כ"ש פסח דקרבן צבור הוא דהכנופיא מעכבת בו ומצותו בכך. משא"כ חגיגה דלית בה מצוה בהכי אלא דאורחא דמילתא דאתי בכנופיא וכמשכ"ל. אלא ודאי גם מצות הפסח אפי' לכתחילה ליתי' בכנופיא. אלא דבפסחי צבור כיון דרבים עבדי לי' צריכין ליחלק לשלש כתות. אבל עיקר הכנופיא אינו אלא אורחא דמילתא דומיא דחגיגה. אבל מדינא אפי' יחידים ואפי' אחד יחיד עושה הפסח אפי' לכתחלה כדעת רש"י ותוס'. ומצאתי בס' ארבעה ט"א (דכ"א ע"א) להרב מהר"א ז"ל אבד"ק אמסטרדם שהעיר קצת על דברי הרמב"ם אלו. במש"כ היו פחות

מחמשים אין שוחטין את הפסח לכתחילה. וכתב עלה שאינו יודע מניין לו להרמב"ם דבר זה. דרב יצחק לא קאמר אלא אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם כלומר אע"פ שעמה מועטים ויכולים כולם לשחוט בב"א. מ"מ צריכין לכתחילה ליחלק לשלש כתות. אבל אם היו פחות מחמשים שלא ישחטו הפסח כלל זה אינו עולה על הדעת כלל וצ"ע עכ"ד עיי"ש. ועדיפא טפי טובא הו"ל לתמוה על מה שמתבאר מדברי הרמב"ם אלו דלא הכשיר בדיעבד אלא בפחות מחמשים. אבל פחות משלשים דליכא שלש כתות כלל אפי' בדיעבד הפסח פסול. דקהל ועדה וישראל אפי' בדיעבד מעכבין. וזהו חידוש גדול ומתמיה מאוד כדכתיבנא.

וגם יש לתמוה על שיטתו זו מסוגיא דפרק כיצד צולין שהבאתי לעיל דהרי לפי שיטתו זו אם לא היו בפסח ראשון אלא פחות מחמשים בעושי הפסח לא עבדי כל ישראל את הפסח לא בראשון ולא בשני. דבראשון לא עבדי משום דליכא חמשים. ובשני נמי לא עבדי דהא קיי"ל כל היכא דלא עבוד ציבור בראשון אפי' יחיד לא עביד בשני. וכ"ש כל הציבור. וא"כ מאי דקאמר רב היו רובן זבין ומיעוטן ט"מ אותן ט"מ אין עושין לא בראשון ולא בשני. ראשון לא עבדי דהוו מיעוטא ומיעוטא לא עבדי בראשון. בשני נמי לא עבדי וכו'. כל דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני. קשה למה לו למינקט הך דינא בהיו מיעוטן ט"מ. אפי' במיעוטן טהורין נמי איתי' להאי דינא. וכגון שהיו פחותין מחמשים. וכ"ש בפחות משלשים. דגם בזה לא עבדי לא בראשון ולא בשני כדכתיבנא. מיהו לזה י"ל דנקט מיעוטן ט"מ לאפוקי משמואל דס"ל דבכה"ג כיון דליכא רוב טהורין לא מדחו ט"מ לפסח שני אלא עבדי בראשון. וכדפליג עלי' דרב וקאמר זילו א"ל לאבא וכו'. אבל כשהיו מיעוטן פחות מחמשים וכ"ש שלשים. אפי' לשמואל לא עבדי לא בראשון ולא בשני. אלא דקשה דא"כ אמאי השיב לו רב לשמואל כי הוו כולהו זבין מאי עבדת לי' אלא כיון דלא אפשר וכו'. ולמה הוצרך למינקט כולן זבין הרי בהך גוונא גופי' דרובן זבין נמי הוה מצי להשיב לו כי הוו מיעוטן פחותין מחמשים מאי עבדת לי'. אלא כיון דלא אפשר וכו'. וגם לשמואל גופי' קשה כיון דרב סתמא נקט מיעוטן ט"מ. דמשמע אפי' מיעוט דפחות מחמשים או שלשים. ובזה היכי פליג שמואל וקאמר ויעשו ב"י את הפסח במועדו מאי עבדת לי'. ומאי קשה והרי קרא כתיב קהל עדת ישראל דבעינן קהל ועדה וישראל. וגם מתניתין היא הפסח נשחט בשלש כתות. אלא ודאי מוכרח כדעת רש"י ותוס':

ונראה ברור דזו היא ג"כ דעת הגאונים ז"ל. והילכך שפיר מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל מצות פסח ראשון במנין שאר העשין המוטלות חובה על כל יחיד ויחיד ואינן תלויות בציבור.

אבל מצות פסח שני לא מנאוה אלא במספר הפרשיות. משום דאע"פ דעיקר מצות פסח שני מוטלת חובה דוקא על היחידים. דציבור לעולם לא עבדי פסח שני אלא היחידים שנתאחרו מלעשותו עם הציבור בראשון. ואפי' אחד יחיד עושה פסח שני אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דבראשון שלש כתות מעכבות בו. משום דבשני לא בעינן כלל שלש כתות. כמבואר בתוספתא באין שום חולק. אע"ג דהרמב"ם ז"ל בהלכותיו השמיטה ולא הביאה להלכה. וכבר נתעוררו קצת אחרונים בזה. מ"מ ודאי הלכה פסוקה היא. ומאי דלא חשיב לה בין דברים שבין פסח ראשון לשני כבר כתבו התוס' (צ"ה ע"א) בד"ה מה בין וכו' דתנא ושייר עיי"ש. מ"מ מצות פסח שני תלויה בציבור. דקיי"ל כל דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני. ואפי' עשו יחידים את הראשון. וכגון בההיא דשליש זבים ושליש טהורים ושליש ט"מ. דאע"ג דפסח ראשון נעשה ע"י שליש הטהורים. מ"מ כיון שלא נעשה אלא ע"י מיעוט הציבור שוב אין שליש הט"מ עושין את השני. דכל שלא נעשה פסח ראשון ע"י רוב הציבור ליכא פסח שני. וכמו שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם ז"ל דאפי' לא נטהרו הזבים בשני. ולא באו לעשותו אלא השליש ט"מ. אפי' הכי לא עבדי בשני. ונמצא דמצות פסח שני אע"ג דמצות יחיד היא. מ"מ הו"ל מצוה התלויה בציבור. ולכן כללה הבה"ג במספר הפרשיות. אשר קראן חוקים ומשפטים המסורים לציבור. כמש"כ במנין המצות להבה"ג ברישׁ מספר הס"ה פרשיות עיי"ש. כן נראה לענ"ד בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה. אבל רבינו הגאון ז"ל לא הלך בזה בדרך הבה"ג וסייעתו. משום דס"ל דכיון דעכ"פ עיקר מצות פסח שני אינה מצוה המוטלת חובה על הציבור. דאין ציבור עושה פסח שני אלא היחיד. אין למנותה אלא במנין שאר העשין שמוטלות חובה על כל יחיד. וגם אפשר דלא ס"ל להגאון ז"ל כדעת הרמב"ם במאי דס"ל דליכא מצות פסח שני אלא כשעשו רוב הציבור פסח ראשון. אלא כל שנעשה פסח ראשון אפי' ע"י מיעוט הקהל שפיר נוהגת מצות פסח שני. וזו דעת רש"י כמבואר בדבריו (בפרק אלו דברים ס"ט ע"ב) בד"ה אמר לי' וכו'. ובפרק כיצד צולין (פסחים פ' ע"ב) בד"ה בראשון וכו' עיי"ש. וא"כ אין מצות פסח שני תלויה בציבור כלל. דאע"ג שתלויה במצות פסח ראשון לענין שאם נתקיימה מצות פסח ראשון ליכא שוב מצות פסח שני. מ"מ לאו בציבור תליא. דכל שנעשה פסח ראשון אפי' ע"י יחידים איכא נמי מצות פסח שני להנך שלא עשו את הראשון. אם לא שהם רוב הציבור דאין רוב ציבור עושה פסח שני. וא"כ אין מקום מצוה זו אלא במנין שאר עשין דיחיד. ואין להאריך בזה יותר:

והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו בפסח שני שתי מצות עשה. מצות שחיטה. מדכתיב ועשה פסח לה' בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו. ומצות אכילתו.

מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. כמבואר בסה"מ (עשין נ"ז נ"ח) עיי"ש. ולטעמו אזיל. דגם בפסח ראשון מנה מצות עשייתו לבד ומצות אכילתו לבד. ורבינו הגאון ז"ל ג"כ לטעמי' אזיל דגם בפסח ראשון לא מנה אלא מצות עשה אחת באכילתו. וכלל עשייתו עם אכילתו במצוה אחת. כמו שביארנו טעמו לעיל (עשה מ"ז) עיי"ש. ואמנם יש כאן מקום עיון בדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. דבפסח ראשון מנו בזה שתי עשין מצות עשייתו לבד. ומצות אכילתו לבד. וכדעת הרמב"ם וסייעתו. ואילו כאן בפסח שני לא מנו בו אלא מ"ע אחת וכללו שחיטתו ואכילתו במצוה אחת. וכדעת רבינו הגאון ז"ל. וארכבוה אתרי רכשי. והוא תימא לכאורה. אמנם נראה דדברי הבה"ג וסייעתו נכונים בזה. ולכאורה הי' נראה לי בזה לפי מה שביארנו דלכך מנה הבה"ג וסייעתו מצות פסח שני במספר הפרשיות. משום שהיא מצוה התלויה בציבור. דכל שלא עשו כל הציבור או רובו פסח ראשון במועדו ליכא שוב מצוה כלל בפסח שני. והילכך יש למנותה בכלל העשין המסורות לציבור. ואמנם טעם זה לא שייך אלא למצות עשיית פסח שני. דהיינו שחיטתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו. אבל מצות אכילתו אפי' לכשתמצא לומר דמצוה בפ"ע היא מ"מ אינה תלויה כלל בציבור. דהרי לדעת הסוברין דאכילת הפסח מצוה בפ"ע היא. ע"כ ס"ל דאכילה לא מעכבא. וכמו שביארנו לעיל (עשה מ"ז) עיי"ש. וא"כ פשיטא דכל שעשו הציבור פסח ראשון אע"פ שלא אכלוהו. כגון שנטמאו אחר זריקת הדם דאינו נאכל. וכמבואר בפרק כיצד צולין (פסחים ע"ח ע"ב) עיי"ש. מ"מ עושין היחידים פסח שני כדינם. דכיון דאכילה לא מעכבא ויצאו הציבור ידי חובתם בעשי'. שפיר קרינן בהו ויעשו ב"י את הפסח במועדו. וכיון דעבדי ציבור בראשון עביד יחיד בשני. וא"כ נמצא דמצות אכילת פסח שני אינה מסורה לציבור כלל. ואין מקומה במספר הפרשיות:

איברא דאכתי בהכי הקושיא לא איפריקא. דנהי דלא מצו הבה"ג וסייעתו למנותה במספר הפרשיות. מ"מ משום זה לא הי' להם להשמיטה לגמרי מלמנותה. כיון דלפי דרכם מצוה מיוחדת בפ"ע היא. והו"ל למנותה במספר שאר העשין. ואמנם לזה נראה דהנה הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין העשין מנו מצוה לעשות הפסח. ומנו עוד מצוה לאכלו צלי וגם מנו לאכלו על מצות ומרורים. ומבואר דבמצות לאכלו צלי כוונתם לקרא דואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וגו'. ובמצוה דלאכלו על מצות ומרורים כוונתם לקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו. ובודאי מלשון הבה"ג שכתב לאכלו על מצות ומרורים. משמע שלא בא למנות בזה מצות מצה ומרור. דמצות מצה נפק"ל מקרא דבערב תאכלו מצות לקבוע חובה אפי' בזה"ז. ולמה הזכירה עם אכילת הפסח. ובשלמא מרור י"ל

דס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דאינה מצוה בפ"ע. דאין מצוה לאכלו אלא עם אכילת הפסח. וגם בזה קשה דא"כ הו"ל בכלל מצות אכילת הפסח שכבר מנה ולמה מנאה בפ"ע. ועכ"פ ודאי מלשון הבה"ג שכתב לאכלו על מצות ומרורים משמע שעיקר כוונתו בזה למנות מצות אכילת הפסח עם מצה ומרור. ולא מצות אכילת מצה ומרור עצמן. וא"כ ודאי תמוה דכיון שכבר מנה לאכלו צלי. איך חזר ומנה שוב מצוה בפ"ע לאכלו על מצות ומרורים. הרי פשוט דמצוה אחת היא לאכלו צלי על מצות ומרורים. דהיינו מצוה זו עצמה כדכתיב בהך קרא גופי' ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. אבל נראה דהוא הדבר אשר דברנו. דאין כוונתו בזה אלא למצות אכילת פסח שני. דמתחילה מנה לאכלו צלי והכוונה למצות אכילת פסח ראשון דכתיב בי' ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וגו'. ואח"כ מנה מצות אכילת פסח שני דלא כתיב בי' בהדיא באכילתו צלי אש. אלא כתיב בי' על מצות ומרורים יאכלוהו. ומדוקדק בזה לשון הבה"ג שכתב לאכלו על מצות ומרורים. דלשון זה לא כתיב אלא גבי פסח שני ולא בפסח ראשון. וא"כ דברי הבה"ג וסייעתו מדוקדקים מאוד בזה. דמצות עשיית פסח שני מנה במספר הפרשיות מטעם שביארנו. אבל מצות אכילתו דליכא הך טעמא מנאה במספר שאר העשין. וכן הוא ממש לשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ ובמנין הקצר (עשין נ"ח) במצות אכילת פסח שני בלשון הבה"ג עיי"ש:

הן אמת דקשה לפ"ז מה שהשמיטו הבה"ג וסייעתו עשה דאכילת מצה שהיא ודאי מצוה בפ"ע. ונוהגת מדאורייתא חובה אפי' בזה"ז דליכא פסח. מקרא דבערב תאכלו מצות. ובאמת דבלא"ה כבר עמד בזה בעל נתיב מצותיך בביאורו לאזהרות ריב"ר אלברגלוני ז"ל (עשין קכ"ה) והניחה בקושיא וצ"ע עיי"ש. וכנראה דגם הוא הבין דמש"כ הבה"ג לאכלו על מו"מ. לא קאי אלא על אכילת הפסח. אלא שהבין דלהבה"ג אכילתו על מו"מ מצוה בפ"ע ואכילתו צלי מצוה בפ"ע. אבל זה ודאי תמוה. ולא יתכן כלל וכמשכ"ל. אבל לפמש"כ דברי הבה"ג וסייעתו נכונים היטב. אלא דמ"מ הא ודאי קשה טובא מאי דהשמיט מצות מצה בזה"ז:

ומיהו גם לזה מקום אתי לומר ע"פ מה שמנה הבה"ג עוד מצוה בזה לשמרו שבעת ימים עיי"ש ודבריו סתומים. ועי' ביראים (סי' ק"י) מה שנדחק בהבנת דברי הבה"ג אלו. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשה ל"ט) אלא דע"כ הה"מ והנמוק"י לא הבינו דבריו כן ע"ש. אבל נראה בכוונת הבה"ג בזה ע"פ המבואר בירושלמי (פ"ב דפסחים) דמצה בשאר הימים חוץ לילה הראשון אע"פ שהיא אינה אלא רשות מ"מ יש בה לאו הבא מכלל עשה. וכ"כ בזהר הרקיע להרשב"ץ (עשין פ"ח) עיי"ש. ואע"ג דדרכו של הבה"ג שלא למנות לאו

הבא מכלל עשה במנין העשין. מ"מ כאן דבקרא דשבעת ימים מצות תאכלו יש בכללו גם מצות אכילת מצה דלילה הראשון שהיא חובה בקו"ע. וגם בקרא דבערב תאכלו מצות מסיים קרא וכתב עד יום האחד ועשרים לחודש בערב. הרי שכולל קרא חובת מצה דליל ראשון עם לאו הבא בכלל עשה דשאר הימים. והילכך גם הבה"ג רצה לכלול שני דברים אלו כאחת במצוה זו. ולא מצי למינקט כלישנא דקרא לאכול מצה שבעת ימים. דהוה משמע שיש בזה חובה כל שבעה. ולכן כתב לשמרו שבעת ימים. וכוונתו בזה לקרא דכתיב בתר קרא דשבעת ימים מצות תאכלו וגו' ושמרתם את המצות וגו'. שיש בכלל זה לשמור לאכול בליל ראשון ולהשמר שלא לאכול בשאר הימים פת זולת מצה. והו"ל דומיא דעשה דבסוכות תשבו שבעת ימים שכולל חובה דקו"ע דליל ראשון ואיסורא דחוץ לסוכה בשאר הימים וכמשכ"ל (עשה נ"ב) עיי"ש. ומעתה לפ"ז מתורצת שפיר קושית בעל נ"מ. וכל דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל נכונים בזה:

ואמנם ראיתי בנוסחת הבה"ג כת"י רומי שבמקום שכתוב לפנינו לאכלו על מצות ומרורים. איתא שם לאכול מצה ומרור עיי"ש. וכלשון זה כתבו ג"כ באזהרות ריב"ר אלברגלוני והר"ש בן גבירול עיי"ש. ומשמע ודאי שכן הי' לפניהם בה"ג שכן דרכם למינקט לשון הבה"ג. אף דהר"א הזקן ז"ל באזהרותיו כתב בזה על מצות ומרורים אכילתו תקבע עיי"ש. מבואר שהיתה לפניו כנוסחת הבה"ג שלפנינו. עכ"פ לפי נוסחת הבה"ג כת"י רומי מבואר דבאמת כוונת הבה"ג בזה למנות מצות אכילת מצה ואכילת מרור מצוה בפ"ע. וכן כוונת הריב"ר אלברגלוני והרשב"ג ז"ל הנמשכים אחריו. וא"כ הקושיא במקומה עומדת מה שלא מנו בפסח שני מצות אכילה בפ"ע. כמו שמנו בפסח ראשון. אבל נראה דגם לזה י"ל ע"פ משכ"ל (עשה מ"ז) במה שמנו בפסח מצות אכילתו מצוה מיוחדת בפ"ע. ואילו בשאר קדשים הנאכלין מנו מצות עשה אחת כללית לאכילת כל הקדשים כאחת. ואמאי לא תהא גם אכילת הפסח נכללת בכלל עשה זו דשאר קדשים הנאכלין. וביארנו שם דאכילת הפסח אינה נכללת בעשה הכללית דכל קדשים הנאכלין. משום הדינים המיוחדים שבה. שאינם נוהגים בכל שאר קדשים באכילתן. דאכילת הפסח אינה אלא צלי דוקא ועל מצות ומרורים ובבית אחד. משא"כ בשאר קדשים. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין נ"ו) שצונו לאכול כבש הפסח בליל ט"ו מניסן בתנאיו. והוא שיהי' צלי ושיאכל בבית אחד ושיאכל עם מצה ומרורים וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הבה"ג בעשה זו לאכלו צלי עיי"ש:

ומעתה לפ"ז בעשה דאכילת פסח שני דדינה ממש כדיני אכילת פסח ראשון. א"כ ראוי לומר דנכנסת בכלל עשה דאכילת פסח ראשון. והרמב"ם ז"ל שמנאה מצוה בפ"ע

לטעמו אזיל שכתב בסה"מ (עשין פ"ט) וז"ל שצוה הכהנים לאכול בשר קדשים. כלומר החטאת והאשם שהם קדשי הקדשים. והוא אמרו ואכלו אותם אשר כופר בהם וכו'. אמנם שאר הקדשים. כלומר קדשים קלים וכו' אכילתם ג"כ נגררת אחר המצוה וכן ג"כ תרומה הנה אכילתה נגררת אחר המצוה. אבל אין אכילת הקדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם וכו'. ובא לשון הציווי באכילתם מה שלא בא בקדשים קלים ותרומה. ולפיכך הוא נגרר אחר המצוה. והאוכל אותם עושה מצוה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דלהכי לא מנה אכילת קדשים קלים ואכילת תרומה מצוה בפ"ע. משום שלא בא בתורה לשון ציווי באכילתם. אע"ג דודאי אכילתם מצוה היא. והילכך הכניסה בכלל מצוה הכתובה באכילת קדשי קדשים. ומבואר מדבריו שאם הי' נמצא בכתוב לשון ציווי באכילתם הי' מונה אותן ג"כ מצוה מיוחדת בפ"ע. ומה"ט באכילת שירי מנחות שכתוב בהן בתורה מצוה בפ"ע. מנאה הרמב"ם שם (עשין פ"ח) מצוה בפ"ע עיי"ש בדבריו. והרמב"ן ז"ל במ"ע הנוספות לדעתו (סי' א') השיג על הרמב"ם שלא מנה ג"כ עשה באכילת קדשים קלים מדכתיב ואכלת לפני ה' אלקיך וגו' ובכורות בקרך וצאנך. והביא ראי' מסוגיא דפרק תמיד נשחט (פסחים נ"ט ע"א) דמבואר שיש בזה עשה עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל בזהר הרקיע (עשין ק"נ) הוסיף מלבד אלו עוד עשה באכילת תרומה לכהן עיי"ש. ונמצא דלהרמב"ם נמנות באכילת קדשים שתי עשין. וכל הקדשים נכנסין בכללן. ולהרמב"ן שלש עשין ולהרשב"ץ ארבע. אבל הבה"ג ז"ל לא מנה בכולן אלא עשה אחת לבד. ואע"פ שבלשון הבה"ג איתא לאכול קדשים ומעשר שני בירושלים עיי"ש. מ"מ ע"כ הנך תרתי חדא נינהו. ואין כוונתו למנותן אלא מצוה אחת. שהרי כוונת הבה"ג כאן הוא לקרא דכתיב ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך בכורות בקרך וצאנך. וא"כ אין כאן אלא עשה אחת בקדשים ובמע"ש. כדרכו של הבה"ג בכל כיו"ב דשני פרטים בציווי אחד אין נמנין אלא מצוה אחת. ומש"כ הרמב"ן ז"ל שם דנראה שהן נמנות שתים עיי"ש. נראה דלדעת עצמו הוא שכתב כן. דלטעמו אזיל דבכל כיו"ב מונה אותן שתים כמו שביאר דבריו (בשורש תשיעי) עיי"ש. אבל להבה"ג ודאי אינן נמנות אלא באחת. מיהו קצת הי' אפשר לומר דגם להבה"ג יש למנותן שתים. משום דמלבד זה מצינו ג"כ באכילת קדשים עשה בפ"ע מדכתיב והבשר תאכל. וכן פירש"י בברכות (פרק שלשה שאכלו מ"ח ע"ב) בד"ה כי הוא יברך וכו' עיי"ש. אלא דבלא"ה כבר הוכיח הרשב"ץ בזה"ר (עשין ס"ג). דמסקנת הרמב"ן ז"ל גופי' אינה כן. אלא גם הוא מסקנתו שלא למנות קדשים ומע"ש אלא באחת עיי"ש. ואין כאן מקומו להאריך בזה:

עכ"פ מבואר דהרמב"ם ז"ל לטעמו אזיל. דכל העשין דאכילת קדשים במקום שכתוב בהן לשון ציווי מונה כל אחת בפ"ע. אם כי יש מקום עיון בדבריו אלו. ועי' בהשגת הראב"ד ז"ל על מנין המצות הקצר שבראש ספר הי"ד (עשין כ"ז) ובמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. ואכמ"ל בזה. והילכך בפסח מונה אכילת הראשון ואכילת השני שתים. משום דבכל אחד כתיב מצוה בלשון ציווי בפ"ע. אבל הבה"ג שמונה כל העשין שבאכילת קדשים באחת. אלא דאכילת הפסח מנה עשה בפ"ע. משום שנאמר בה דינים מיוחדים שאינם נוהגים בכל שאר אכילות קדשים. ויצאה לידון בדבר החדש. א"כ אכילה דפסח שני שלא נשתנית כלל מאכילת פסח ראשון. ממילא מבואר דנמנית אחת עם אכילת פסח ראשון. דענין המצוה הוא דבשר הפסח מצוה להיות נאכל להמנויין עליו ל"ש פסח ראשון ל"ש פסח שני. כמו שיש מצוה מיוחדת בכל הקדשים כולן לא שנא קדשי קדשים ל"ש קדשים קלים להיות הבשר נאכל לאותן שזכו באכילתו. הכהנים או הבעלים. כדרכו של הבה"ג וסייעתו ז"ל. כן נראה לענ"ד בזה בדעת הבה"ג וסייעתו. ואמנם לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אין אנו צריכין לכל זה כמבואר:

ועדיין נשאר לנו לבאר מה שהשמיט רבינו הגאון ז"ל מלמנות הלאוין הנאמרין בפסח שני. דכמו דכתיב בפסח ראשון ולא תותירו ממנו עד בקר. הכי נמי בפסח שני כתיב בו לא ישאירו ממנו עד בקר. וכן כתיב בראשון ועצם לא תשברו בו. וגם בשני כתיב ועצם לא ישברו בו. והרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו לאוין אלו בראשון וגם בשני בסה"מ (לאוין קי"ז קי"ט ובלאוין קכ"א קכ"ב) עיי"ש. אבל רבינו הגאון לא מנה לאוין דפסח שני. וגם הבה"ג וסייעתו לא מנו לאוין אלו. ואמנם נראה בדעתם דס"ל דכיון דמבואר בברייתא (בפרק משה"ט ל"ה ע"א) דמדכתיב בפסח שני ככל חוקת הפסח יעשו אותו שמעינן דכל המצות שנוהגות בראשון נוהגות גם כן בשני. ולאוי דלא ישאירו ועצם לא ישברו לא איצטריך למיכתב בשני אלא כדי למעט קצת פרטים שנוהגין בראשון ולא בשני. וכדאמרינן התם ת"ר ככל חוקת הפסח יעשו אותו יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובבל ימצא כך שני וכו'. ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו ואין לי אלא מ"ע מצות ל"ת מנין ת"ל לא ישאירו. ואין לי אלא מצות ל"ת שניתק לעשה מצות ל"ת גמור מנין. ת"ל ועצם לא ישברו בו וכו'. בכללי' דמצות ומרורים מאי קמרבי צלי אש. בפרטי' מאי ממעט לי' השבתת שאור וכו'. בכללי' דלא ישאירו וגו' מאי קמרבי לי' לא תוציא ממנו. בפרטי' מאי קא ממעט לי' לא יראה ולא ימצא וכו'. בכללי' דעצם לא ישברו בו מאי קמרבה אל תאכלו ממנו נא. בפרטי' מאי קא ממעט לא תשחט על חמץ דם זבחי עיי"ש. מבואר מזה דכיון דגלי קרא בפסח שני ככל חוקת הפסח יעשו אותו הרי גלי לן דבכל הנך עשין

ולאוין דכתיבי בפסח ראשון גם פסח שני בכלל. והך עשה דעל מצות ומרורים יאכלוהו והנך תרי לאוי דלא ישאירו ממנו ועצם לא ישברו לא לגופי' צריכי. אלא למעוטי בדדמי להו קצת מצות ואיסורים שבראשון שלא ינהגו בשני. וא"כ אין לנו אלא למנות לאו דלא תותירו ולאו דעצם לא תשברו האמורין בפסח ראשון שכוללין אחד פסח ראשון ואחד פסח שני. וכבר ראיתי במעשה נסים להר"א מיימון ז"ל (סי' ז') שהרגיש בעיקר סברא זו. וכתב ז"ל ומכש"כ אשר אלו המצות המרומזות היוצאות מככל חוקת הפסח יעשו אותו הם קרובים להיות לאו שבכללות. כי להמתבאר (כצ"ל שם עיי"ש) מענין דבריהם ז"ל כי אמרו יתברך אל תאכלו ממנו נא ומבושל כולל אזהרה לפסח ראשון ופסח שני וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דלאו דאל תאכלו ממנו נא ומבושל דמרבינן בי' לפסח שני מדכתיב ככל חוקת הפסח יעשו אותו. הרי זה כאילו גלי קרא דלאו זה דכתיב בפסח ראשון כולל אזהרה בין לפסח ראשון ובין לפסח שני. והילכך אין זה חשוב כלאו בפ"ע לפסח שני.

ומעתה אומר אני דלהגאונים ז"ל ס"ל דהכי נמי לענין לאוין דלא תותירו ועצם לא תשברו. מה"ט גופי' כוללים אחד פסח ראשון ואחד פסח שני. וממילא הנך לאוין דכתיבי בהדיא בפסח שני לא חשיבי אלא כלאוין כפולין שאין באין במנין. ולא כתיבי אלא לדרשא. כדדרשינן להו בברייתא. ובספרי פרשת בהעלותך (פיסקא ס"ט) עיי"ש. ולזה לא מנו לאוין אלו האמורים בפסח שני במנין הלאוין בפ"ע:

ועפ"ז ממילא ניחא נמי מה שלא מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל עשה דעל מצות ומרורים יאכלוהו. דהיינו עשה דאכילת פסח שני. כמו שמנו עשה דאכילת פסח ראשון. ואין צריך למה שביארנו בזה לעיל. דבלא"ה אתי שפיר על נכון לפי מה שביארנו עכשיו ולשיטתייהו אזלי. דמה"ט לא מנו נמי לאו דלא ישאירו ממנו ולאו דועצם לא ישברו וכמו שנתבאר ואין להאריך:

ונפלאים בעיני בזה דברי החינוך (בפרשת בהעלותך מצוה שפ"א) שכתב וז"ל שכל המחוייב בפסח שני שיאכל בשר הפסח על מצות ומרורים שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו וכו' עיי"ש. דאחר שהאריך בדיני מצה ומרור סיים וכתב וז"ל ונוהגת בזה"ב בזכרים ולא בנקבות. כי כמו שאין שחיטת פסח שני חובה להן אלא רשות. כך אכילת מצה ומרור עמו אינה חובה להן. והעובר על זה ואכל פסח שני מבלי מצה ומרור בטל עשה זה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דלא מנה עשה זו אלא לענין מצה ומרור. ולא לעיקר מצות אכילת בשר פסח שני. ונטה בזה מדברי הרמב"ם בסה"מ (עשין נ"ח) שפי' עיקר עשה זו על אכילת הפסח עצמו עיי"ש. ולא ידענא מה ראה על ככה. שאם לא רצה

למנות עיקר מצות אכילה דפסח שני. וכדעת הגאונים לא הי' לו למנות גם מצות ומרורים שבו. ואם מנה על מצות ומרורים. לא הי' לו להשמיט גם עיקר מצות אכילת הפסח גופו. ויותר תמוה דבפסח ראשון (בפרשת בא מצוה ו') לא הזכיר אלא מצות אכילת בשר הפסח בלבד עיי"ש. וכאן בפסח שני לא הזכיר אלא מצה ומרור שעמו בלבד. ואכילת הבשר לא הזכיר אלא אגב גררא בעלמא עיי"ש. ואין להאריך בזה. ומ"מ יתבאר על נכון דברי רבינו והבה"ג וסייעתו ז"ל בזה:

מצוה נח

ושמחת החגים למלאות. זו מ"ע דשמחה ברגלים. והבה"ג וסייעתו וכן הרמב"ם וכל סייעתו כולם הסכימו למנות שמחת כל הרגלים במצוה אחת. ואע"ג דבחג הסוכות כתיב בי' עשה בפ"ע. דכתיב (בפרשת ראה) חג הסוכות תעשה לך וגו' ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו' והיית אך שמח. ובחג השבועות כתיב בי' עשה בפ"ע. דכתיב שם לעיל מיני' ועשית חג שבועות לה' אלקיך וגו' ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך וגו'. וא"כ הו"ל למנות בזה שתי עשין. מ"מ משמע להו ז"ל דקרא. דושמחת בחגך אע"ג דגבי חג הסוכות כתיב קאי לכל הרגלים כולם. מדכתיב ושמחת בחגך ולמה הדר וכתב קרא בחגך. דהרי בחג הסוכות קאי. והו"ל למיכתב סתמא ושמחת אתה ובנך ובתך וגו'. והוה ידענו דעל חג הסוכות דמיירי בי' קרא בהדיא קאי. אלא ודאי דלא על חג הסוכות לחוד קאי אלא כללא הוא לכולהו חגי השנה. וכיון דכיילינהו קרא לכולהו בחדא מצוה יש למנות שמחת כל הרגלים מצוה אחת. וכן הוא לשון הרמב"ם (בסה"מ עשין נ"ד) וז"ל שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתברך ושמחת בחגך וכו' עכ"ל עיי"ש וכן מבואר בדבריו (בפ"ו מהלכות יו"ט הי"ז) עיי"ש ובחינוך (מצוה תפ"ח). הרי דס"ל דקרא זה דושמחת בחגך וגו' קאי אכולהו רגלים. וכן ראיתי בתשובות גאוני מזרח ומערב (סי' פ"א). והיא תשובת רב שר שלום גאון ז"ל שכתב וז"ל וששאלתם לעשות חופה ולכנוס ביו"ט הראשון של פסח. כך ראינו שאסור וא"ת אין כתיב שמחה. כלום אתה יכול להוציא פסח מכלל חג. הרי כבר נאמר בחג המצות ובחג השבועות ובחה"ס. ולא עוד אלא שפתח בו הכתוב תחלה. ואמרו חכמים ושמחת בחגך ולא באשתך. ואלו הן חגך אותן המפורשים בענין הזה. שלש פעמים בשנה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו ז"ל דבסוף ההיא פרשה כתיב שלש פעמים בשנה יראה כ"ז וגו' בחג המצות ובחה"ש ובחה"ס. ועל כולם קאי קרא דושמחת בחגך. וכן כתב היראים (סי' קכ"ו) והסמ"ג (עשין רכ"ז) דושמחת בחגך משמע כל מקום שיש חגיגה יש שמחה. והיינו כולהו שלש רגלים עיי"ש. והביאו ג"כ בשיבולי הלקט השלם (סי' רס"ב) עיי"ש. וכן מבואר בדברי רבינו סעדי'

גאון ז"ל בפירושו לעזרא שהביא בשבולי הלקט שם (סי' רפ"ד) דושמחת בחגך כולל כל החגים כולן עיי"ש. וכ"כ המרדכי (פ"ק דר"ה) בשם רב נחשון גאון ז"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות חגיגה) עיי"ש בדבריו. וע"כ דמשמע להו הכי מדהדר וכתב בחגך וכדכתיבנא. ואע"ג דבפ"ק דחגיגה (ח' ע"ב) דרשינן מדכתיב בחגך למעט עופות ומנחות שאין חגיגה באה מהם. ואמרינן התם רב אשי אמר מושמחת נפקא יצאו אלו שאין בהם שמחה. ופרכינן ור"א האי בחגך מאי עביד לי'. ומשני דאיצטריך למידרש בחגך ולא באשתך עיי"ש. ואם איתא הרי האי בחגך לגופי' איצטריך ולא אייתר. נראה דתרווייהו ש"מ. דהוה מצי למיכתב בחג וכתיב בחגך דריש לי' נמי למיעוטי. ואע"ג דהתוס' שם כתבו בד"ה בחגך דלתנא דמפיק מיני' מי שחגיגה באה מהם דריש מדהו"ל למיכתב בחג וכתיב בחגך למעוטי נמי אשתך עיי"ש. מ"מ כבר אסקו בתוס' שם די"ל דתנא נפק"ל למעט אשתך מטעמא אחרינא כדיליף בפ"ק דמו"ק עיי"ש. וא"כ שפיר י"ל כדכתיבנא:

איברא דקשה לכאורה. מדדרשינן התם בברייתא ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה וכו' עיי"ש. ומשמע לכאורה מזה דכולי' קרא אייתר לי' להך דרשא. דאל"כ מנ"ל הא כיון דאיצטריך לגופי' לעשה דשמחת הרגלים. וכ"כ התוס' שם בד"ה ושמחת בחגך וכו'. שכתבו וז"ל לרבות כל מיני שמחות לשמחה. גבי חג הסוכות כתיב ודרשינן לי' מדהדר כתבי' הכא. כיון דכתבי' גבי עצרת ופסח ילפינן מיני' בהיקש. וכן מצא רבינו אלחנן בספרי דמעצרת הוא דדרשינן לה. דכתיב וזכרת כי עבד היית במצרים לימד כל שנוהג בעצרת נוהג בפסח וחג. או אינו כל שנוהג בפסח וחג נוהג בעצרת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דעיקר קרא אייתר. משום דחג הסוכות לשמחה ילפינן בהיקש מעצרת. וכן פסח ילפינן מיני'. ואייתר קרא דושמחת בחגך דכתיב בחג הסוכות לרבות כל מיני שמחות לשמחה. וא"כ דברי הגאונים ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי שכתבו דמקרא דושמחת בחגך שמעינן עשה לשמחת כל הרגלים תמוהים לכאורה. דלפי המבואר בברייתא שם ובספרי שהביאו התוס'. והוא בספרי (פרשת ראה פיסקא קל"ט) עיי"ש. שמעינן דעשה לשמחת כל הרגלים שמעינן מקרא דושמחת לפני ה' אלקיך וגו' דכתיב בעצרת. וקרא דושמחת בחגך לא איצטריך אלא לרבות כל מיני שמחות לשמחה. מיהו אין בזה קושיא כ"כ. דנראה דס"ל להראשונים ז"ל כפירש"י בחגיגה שם שכתב וז"ל ושמחת כל השמחות במשמע. דלא בעי מיני' אלא שמחה. ואמר מר אין שמחה אלא בבשר. והאי בשר הוא עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלא מייתורא דקרא דריש הכי. אלא מדכתיב סתמא

ושמחת דריש הכי דלא הקפיד קרא אלא שישמח ברגל. ובכל מיני שמחות מתקיימות מצות שמחה. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) שכתב וז"ל שצונו לשמוח ברגלים. והוא אמרו יתברך ושמחת בחגך וכו'. והם הנקראים בתלמוד שלמי שמחה וכו'. ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ לשמוח בהם במיני שמחה וכו'. זה כולו נכנס באמרו ושמחת בחגך וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו כפירש"י דמפשטי' דקרא משמע דלא קפיד אלא על השמחה. אלא דלפירש"י מה"ת לא מיקרי שמחה אלא בבשר שלמים. והרמב"ם שם מבואר דס"ל דלא בעינן בשר שלמים אלא לכתחילה. אבל מתקיימת נמי עיקר המצוה בכל שאר מיני שמחות כשאין לו שלמים. וגם לחומרא דאפי' כשיש לו בשר שלמים לא מיקיימא בהן לבד מצות שמחה. אלא חייב נמי לשמוח בכל מיני שמחה שאפשר לו כמבואר בדבריו שם עיי"ש. ועכ"פ מבואר מדבריו דס"ל כפירש"י דבפשטי' דקרא כל מיני שמחות במשמע. וכן מבואר בדבריו (בפ"ב מהלכות חגיגה ה"י) שכתב שם וז"ל יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות וכו'. שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו ממש כפירש"י ולא כמש"כ בסה"מ ועי' רמב"ם (פ"ו מלכות יו"ט הי"ז) עיישה"ה ואין להאריך כאן בזה. ועכ"פ לפ"ז שפיר י"ל דעיקר קרא דושמחת בחגך אתי לעשה למצות שמחה דכולהו רגלים:

איברא דלפ"ז יש לתמוה על הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דא"כ כיון דמיהת בחג השבועות כתיבא עשה בפ"ע למצות שמחה. הו"ל למנות שמחה דחג השבועות מצוה בפ"ע. דבכל כיו"ב שהאחת היא עשה כללית והשנית פרטית לא חשיבי כעשין כפולות. אלא נמנות שתיהן לדרכן של הרמב"ם ז"ל וסייעתו. כמבואר בסה"מ (עשין ר"ו ר"ז) וכן בלאוין (ר"נ רנ"ג ורנ"א רנ"ב) עיי"ש ובשאר דוכתי כיו"ב. וא"כ ה"נ כאן דהעשה דושמחת בחגך וגו' היא עשה כללית לכל הרגלים. ועשה דושמחת לפני ה"א וגו' היא עשה פרטית לחג השבועות יש להם למנות שתיהן. וכן קשה להבה"ג וסייעתו ז"ל דגם דרכם בזה כדרך הרמב"ם. אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר. דבכל כיו"ב דרכו ז"ל שלא למנות אלא הכללית בלבד ומניח את הפרטית. ואינו מונה אותה. כשאר עשין כפולות. וכן בלאוין כיו"ב כמו שביארנו בכמה דוכתי. ולשיטתו אזיל גם כאן ולא מנה אלא מצוה אחת בשמחה לכל הרגלים. אבל להבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל תמוה לכאורה. ועי' מש"כ לעיל (עשין מ"ה) דלפ"ז ניחא עיישה"ה. אמנם נראה דהרי בלא"ה יש להקשות על הגאונים ורש"י ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי מברייתא דספרי שהביאו התוס'. דמבואר להדיא דמקרא דעצרת שמעינן מצות שמחה לכולהו רגלים. וא"כ לכאורה עכצ"ל דקרא

דושמחת בחגך וגו' לא קאי אלא על חג הסוכות בלבד. ודלא כדעת הגאונים וסייעתם. וממילא נמי עכצ"ל דהך קרא לא איצטריך אלא לרבות כל מיני שמחות לשמחה. וכדדריש בברייתא. ודלא כפירש"י דממשמעותא דקרא הוא דנפק"ל הכי. אלא עיקר קרא אייתר להכי. וכמו שהוכיחו התוס':

איברא דעיקר דברי התוס' תמוהים מאוד לכאורה דהיכי ס"ד לומר דמצות שמחה בפסח ובסוכות מעצרת הוא דילפינן לה. דא"כ הול"ל דגם בפסח ובסוכות ליכא מצות שמחה אלא יום אחד כמו בעצרת. והרי בהדיא תנן (ר"פ לולב וערבה) ההלל והשמחה שמונה עיי"ש. וא"כ היכי יתכן לומר דקרא דושמחת בחגך דכתיב בחג הסוכות אייתר משום דמצות שמחה בחג הסוכות שמעינן מקרא דעצרת. כיון דמעצרת שאינו אלא יום אחד ע"כ ליכא למשמע מצות שמחה אלא יום אחד. וע"כ איצטריך למיכתב בחג הסוכות מצות שמחה בגופי'. דנשמע מיני' מצות שמחה לכל החג כולו. וכבר ראיתי להרב ט"א (בחגיגה ו' ע"ב) שהרגיש בזה והניחה בתימא עיי"ש. וראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהעלה באמת מה"ט דאין שמחה נוהגת בחג המצות אלא יום אחד. והביא שתי ראיות לזה. חדא ממש"כ התוס' (בפ"ק דחגיגה ו' ע"ב) בד"ה יש בשמחה וכו' מהתוספתא דגרסינן שם שהשמחה יש לה תשלומין כל שבעה. משא"כ לראיי' וחגיגה עיי"ש. והוא תמוה דהא שמחה נוהגת כל שמונה והיכי שייך בה תשלומין. ולזה מוכיח לומר דבחג המצות כיון דלא כתיב בה שמחה אלא מעצרת גמרינן לה. כמש"כ התוס'. אין שמחה נוהגת בה אלא יום אחד. ושפיר שייך בה תשלומין כל שבעה. ודבריו תמוהים דא"כ גם חג הסוכות הי' לנו לומר דאין שמחה נוהגת בו אלא יום אחד מה"ט גופי'. שהרי כתבו התוס' דגם חה"ס ילפינן מעצרת לשמחה. והביאו ראי' לזה מהספרי. וקרא דושמחת בחגך אייתר לרבות כל מיני שמחות לשמחה. וא"כ אין לנו גם בחג הסוכות יותר מיום אחד לשמחה. והרי מפורש במתני' דשמחה נוהגת בחה"ס כל שמונה. ובאמת דדברי התוס' שם בשם התוספתא בלא"ה תמוהים. וכבר תמה עליהם הר"ב ט"א בא"מ שם עיי"ש מש"כ בזה. ובתוספתא שלפנינו איתא שהשמחה נוהגת כל שבעה משא"כ לראיי' וחגיגה עיי"ש. וכן הוא בתוספתא כת"י. וא"כ אדרבה מבואר דאפי' בפסח נוהגת כל שבעה. דע"כ אפסח קאי. דאילו בסוכות תנן דנוהגת כל שמונה. עוד הביא שם ראי' מסוגיא דפרק כיצד צולין (פסחים פ' ע"א) בההיא דהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין. דאמר עולא משלחין אחד מהן לדרך רחוקה. ופרכינן ויטמאנו בשרץ. ומשני קסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ופריך תו ויטמאנו במת. ומשני מדחהו אתה מחגיגתו. ופריך השתא נמי מדחהו אתה מפסחו. ומשני אפשר דעביד בשני ופריך

במת נמי אפשר דעביד בשביעי דהו"ל שמיני שלו. ומשני קסבר עולא כולהו תשלומין דראשון נינהו. דחזי בראשון חזי בכולהו וכל היכא דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו עיי"ש. והשחא קשה לדעת הסוברין דעשה דשמחה אינה אלא בשלמי שמחה. אמאי הוצרך לומר אליבא דעולא דקסבר כולן תשלומין דראשון. תיפוק לי' דאפי' את"ל כולן תשלומין זל"ז. ואפי' מאן דלא חזי בראשון חזי בכולהו. מ"מ לא תקשה ויטמאנו במת. משום דא"כ אתה מדחהו משלמי שמחה כל ששת ימי הפסח. והרי חייב בשמחה כל שבעה. ואי אפשר לו לקיים בהן מ"ט של ושמחת בחגך. אלא ודאי מוכרח מזה. דבפסח ליכא מצות שמחה אלא יום אחד. ויש לו תשלומין כל שבעה כחגיגה. ושפיר הוכרח לומר דקסבר כולהו תשלומין דראשון. דאל"כ גם מצות שמחה הוה מצי לקיים בשביעי דהו"ל שמיני שלו. ולדידי גם הא ליתא. ואדרבה מההיא סוגיא איפכא מוכח. דאם איתא דשלמי שמחה יש להם דין חגיגה. אמאי לא קאמר אלא מדחהו אתה מחגיגתו בלבד טפי הו"ל לומר מדחהו אתה משמחתו ומחגיגתו. דאית בה תרתי. דמבטל מצות שמחה ומצות חגיגה. וגם שמחה שייכא אפי' בנשים למ"ד דאשה איתא בשמחה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל להלכה (בפי"ד הי"ד מהלכות מעה"ק) וכמו שהכריח הר"ב לח"מ שם. וכן מבואר בסה"מ להרמב"ם (עשין נ"ד ובסוף מנין העשין שם) עיי"ש:

איברא דבלא"ה קשה נמי לכאורה אמאי לא קאמר נמי מדחהו אתה ממצות ראיי'. ובפרט דהרי מה שנדחה מחגיגתו אינו אלא משום דאיתקיש חגיגה לעולת ראי' דכתיב בה ובאת שמה והבאתם שמה כל דאיתי' בביאה איתי' בהבאה וכו'. דאי לא"ה הרי קיי"ל דטמא משלח קרבנותיו. וכמש"כ התוס' שם בד"ה אתה מדחהו וכו' עיי"ש. וא"כ טפי הו"ל לומר מדחהו אתה ממצות ראיי' דפשוט טפי. ועכ"פ הו"ל לומר תרווייהו מצות ראיי' וחגיגה. מיהו לזה אפשר לומר קצת דנקט חגיגתו משום דבזה אתי שפיר אפי' כשנמצא באותה מחצה הטהורים חרש המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר דקיי"ל דאע"פ שהוא כפקח לכל דבר. וחייב בפסח כבשאר מצות. מ"מ פטור מן הראיי' כדתניא (בפ"ק דחגיגה ב' ע"ב) עיי"ש. וא"כ שפיר יכול לטמאו מצד מצות ראיי'. אבל משום חגיגה אינו רשאי להטמא. משום דבחגיגה חייב אפי' מדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר. כמש"כ התוס' שם בד"ה שומע וא"מ וכו' עיי"ש. אלא דזה לא שייך אלא במצות ראי'. אבל משלמי שמחה קשה. דהא בהדיא מבואר בברייתא שם דחרש המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר אע"פ שפטורין מן הראיי' חייבין בשמחה. וא"כ אם איתא דחגיגה ושמחה שוין לענין זה. דכמו שנדחה מחגיגתו נדחה נמי משמחתו. ומשום דלא אפשר דעביד בשביעי משום דקסבר עולא כולהו תשלומין דראשון נינהו.

הו"ל לאלומי שינויא ולמימר דמדחהו אתה משמחתו ומחגיגתו. מיהו לדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות חגיגה ה"ד) שכתב דכל החייב בראיי' חייב בחגיגה וכל הפטור מן הראיי' פטור מן החגיגה עיי"ש. וא"כ לדידי' מדבר ואינו שומע ושומע ואינו מדבר כשם שפטורין מן הראיי' פטורין מן החגיגה. ודלא כדעת התוס'. וכמש"כ בלח"מ שם עיי"ש. א"כ לדידי' הדק"ל אמאי לא קאמר דעדיפא מינה מדחהו אתה ממצות ראיי' דפשוט טפי כמשכ"ל אלא שיש לומר דאדרבה לרבותא קאמר דמדחהו אתה אפי' מחגיגתו וכ"ש שנדחה ממצות ראיי'. דעיקר קרא דובאת שמה והבאתם שמה גבה הוא דכתיב. אבל משמחה ודאי קשה:

אלא דבעיקר הקושיא כבר עמד הר"ב ש"א (בסי' ס"ה) והעלה מזה ראי' שאין עלי' תשובה לדעתו דמצות שמחה נוהגת מדאורייתא בשאר מיני שמחות אפי' כשאין לו שלמי שמחה. ולהכי לא קאמר מדחהו אתה משלמי שמחה. משום דאפי' טמא מקיים שפיר מצות שמחה בכל שאר מיני שמחות. ואינו נדחה ממצותו. ואע"ג דמצוה לכתחילה בשלמי שמחה. מ"מ תקנתא זו שיטמאנו במת עדיפא טפי מתקנתא דעולא. כיון דלא מיעקרא לגמרי מצות שמחה בכך. אי לאו משום טעמא דמדחהו אתה מחגיגתו. וס"ל כולהו תשלומין דראשון עיי"ש בדבריו. ועדיפא טפי הו"ל להקשות. דהרי באמת קושיא זו לא קשה כ"כ. דיש מקום לדחות ולומר דאיה"נ דהו"מ לשנויי דמדחהו משמחתו. אלא דנקט חגיגה לרבותא דאפי' מחגיגה דאינה נוהגת אלא יום אחד י"ל דס"ל לעולא דמדחהו בכך. משום דס"ל כולהו תשלומין דראשון ואי אפשר דעביד בשביעי. אבל עדיפא מינה הו"ל להקשות ע"פ מש"כ התוס' שם בד"ה עקר משכני' וכו' וז"ל וא"ת ומה תקנה רוצה רב נחמן שיעשו. דהא רב נחמן גופי' קסבר בפרק מי שהי' טמא שוחטין וזורקין על טמא שרץ. וי"ל דקסבר דלאו תשלומין לראשון נינהו ויכול לטמאתו במת עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז ודאי קשה דנהי דס"ל לר"נ דלאו תשלומין דראשון נינהו. מ"מ איך יכול לטמאותו במת הרי אתה מדחהו מיהת כל ששה ימי הרגל משלמי שמחה אם איתא דעיקר מצות שמחה לא מיקיימא אלא בשלמי שמחה. אלא ודאי מוכח מזה דשפיר מיקיימא מצות שמחה גם בכל שאר מיני שמחות. ובזה נדחה נמי מה שרצה שם לתרץ עפמש"כ התוס' (בפ' אלו דברים ס"ט ע"א) בד"ה שוחטין וכו' וז"ל וא"ת אי שוחטין וזורקין על טמא שרץ אמאי כתב רחמנא טמא אינו עושה פסח פשיטא. דהא כתיב איש לפי אכלו דבעינן גברא דחזי לאכילה. ונראה לרשב"א דאיצטריך לאשמעינן דחייב בפסח שני. דלא נימא דמיפטר משום דשני תשלומין דראשון הוא דחזי בראשון חזי בשני דלא חזי בראשון לא חזי בשני. כדאמר לקמן גבי חגיגה בכיצד צולין עכ"ל.

ולפ"ז עולא דס"ל שוחטין וזורקין על טמא שרץ ס"ל נמי פסח שני תשלומין דראשון. ולזה משמע לי' לתלמודא דה"נ גבי חגיגה ס"ל כולהו תשלומין דראשון הן דאין סברא לחלק בין שני תשלומין הללו הפסח ודחגיגה. ומשוה"כ אע"ג דהוה מצי לשנויי דס"ל לעולא כולהו תשלומין זה לזה נינהו. אלא דלא מטמאין אותו במת משום דמדחהו בכך משלמי שמחה. מ"מ משום דקושטא דמילתא היא דבלא"ה ע"כ ס"ל לעולא כולהו תשלומין דראשון. להכי משני לי' לקושטא דמילתא דכיון דס"ל לעולא כולהו תשלומין דראשון גם משום חגיגה לחוד אי אפשר לטמאותו במת. דמדחהו אתה מחגיגתו. דאפי' בשביעי לא מצי עביד כיון דלא חזי בראשון. אבל אין ה"נ דהו"מ לשנויי לי' משום דמדחהו אתה ממצות שמחה. ומה שחזר ודחה תי' זה ע"פ סוגיא (דפ"ק דחגיגה ט' ע"א) דאמרינן התם ר"י אמר תשלומין דראשון רבי אושעיא אמר תשלומין זל"ז. מאי בינייהו. אמר ר' זירא חיגר בראשון ונתפשט בשני איכא בינייהו. ר"י אמר תשלומין דראשון. כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני. רא"א תשלומין זל"ז. אע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני. ופרכינן ומי אר"י הכי והא שמעינן לי' גבי נזיר שנטמא בלילה נמי מביא. אלמא אע"ג שלא נראה עדיין לקרבן מחמת טומאה יש לו תשלומין. א"ר ירמי' שאני טומאה דיש לה תשלומין בפסח שני. מתקיף לה ר"פ הניחא למ"ד פסח שני תשלומין דראשון הוא. אלא למ"ד רגל בפ"ע מא"ל. אלא אמר ר"פ וכו'. והשתא אי ס"ד דמאן דס"ל בפסח שני דרגל בפ"ע והוא גם לענין חגיגה נמי ס"ל תשלומין זל"ז נינהו. וה"נ לאידך גיסא למ"ד פסח שני תשלומין דראשון גבי חגיגה נמי ס"ל כולהו תשלומין דראשון. א"כ מאי מתקיף ר"פ עלי' דרבי ירמי' וקאמר הניחא למ"ד פסח שני וכו' אלא למ"ד רגל בפ"ע הוא מא"ל. הא מדס"ל לרבי יוחנן בחגיגה דתשלומין דראשון הוא ע"כ ה"נ ס"ל גבי פסח שני דתשלומין דראשון הוא ולאו רגל בפ"ע הוא. ושפיר משני רבי ירמי' אליבי' דשאני טומאה הואיל ויש לו תשלומין בפסח שני דע"כ תשלומין דראשון הוא לרבי יוחנן דקיימינן אליבי'. אלא ודאי ש"מ דתשלומין דחגיגה ודפסח תרתי מילי נינהו ולאו הא בהא תליא. דאפשר בהא תשלומין דראשון ובהא תשלומין זל"ז. וה"נ מוכח מההיא דעולא גופי'. מדקאמר קסבר עולא כולהו תשלומין דראשון נינהו ומאן דלא חזי בראשון מחמת טומאה לא חזי בכולהו. ש"מ דקסבר פסח שני לאו תשלומין דראשון הוא. דאל"כ הרי מצינו בפסח שני דאע"ג דלא חזי בראשון מחמת טומאה חזי בשני אלא ודאי ע"כ ס"ל פסח שני רגל בפ"ע הוא. ואפי' הכי לענין חגיגה ס"ל דכולהו תשלומין דראשון נינהו. וש"מ דאין חגיגה ופסח תלויין זב"ז לענין תשלומין. וא"כ הדק"ל מנ"ל לתלמודא דסבר עולא לענין חגיגה כולהו תשלומין דראשון נינהו. ודילמא אף דס"ל לאו תשלימין דראשון נינהו. מ"מ לא מטמאינן

לי' במת משום שמדחה אתה אותו ממצות שמחה כל ששת ימי הרגל. אלא ודאי יוצא י"ח שמחה בכל שאר מיני שמחות ואין שלמי שמחה מעכבין עכת"ד שם עיי"ש:

ולדידי אי מהא ליכא הכרע כלל. דאע"ג דלר"פ ודאי תשלומין דפסח ודחגיגה לאו הא בהא תליא. מ"מ ר' ירמי' דמשני התם שאני טומאה דיש לה תשלומין בפסח שני ע"כ לא ס"ל הכי אלא ס"ל דלרבי יוחנן דאמר לענין חגיגה תשלומין דראשון נינהו הכי נמי גבי פסח שני ס"ל דתשלומין דראשון הוא. ולהכי לא חש לאתקפתא דר"פ. והכי נמי אשכחן בירושלמי (פ"ק דחגיגה ה"א) דאמרינן התם אמר רבי אילא מפסח השני למד רבי יוחנן. כמה דר"י אמר תמן פסח שני תשלומין לראשון כן הוא אמר הכא כל שבעה תשלומין לראשון עיי"ש. הרי דס"ל לרבי אילא התם דתשלומין דחגיגה ודפסח שני אליבא דרבי יוחנן חדא באידך מישך שייכא. ודברי הר"א מיימון ז"ל (במעשה ניסים סי' ז') שהבאתי לעיל (עשה נ"ז) מלבד מש"כ עליו לעיל שם דבריו תמוהים שלא הרגיש לא מסוגיית תלמודא דידן ולא מדברי הירושלמי אלו עיי"ש. ועכ"פ לפ"ז שפיר אפשר לומר דההיא סוגיא דפרק כיצד צולין אזלא אליבא דרבי ירמי' דחדא באידך מישך שייכא. דכיון דבפסח שני ס"ל דתשלומין דראשון הוא ה"נ לענין חגיגה ס"ל הכי. וזה מדוקדק בלישנא דתלמודא דקאמר קסבר עולא כולהו תשלומין דראשון וכו'. ואילו לעיל דמשני קסבר שו"ז על ט"ש לא נקט כהאי לישנא. והיינו משום דאחר דשנינן דקסבר שו"ז על ט"ש ס"ל לתלמודא דודאי ס"ל נמי לענין חגיגה כולהו תשלומין דראשון נינהו. ולכן נקט לה בלישנא פסיקתא וקאמר קסבר עולא וכו'. וגם מש"כ להוכיח דע"כ ס"ל לעולא פסח שני לאו תשלומין דראשון הוא. דאל"כ היכי קאמר לענין חגיגה דמאן דלא חזי בראשון מחמת טומאה לא חזי בכולהו. כיון דלענין פסח אע"ג דלא חזי בראשון מחמת טומאה חזי בשני. ועפ"ז דחה דברי התו ' בשם הרשב"א ז"ל שכתבו דמ"ד שו"ז על ט"ש ס"ל פסח שני תשלומין דראשון עיי"ש שהאריך. ולדידי דבריו תמוהים ודברי התוס' נכונים. דהרי ודאי פשיטא דאפי' לרבי נתן דאמר פסח שני תשלומין דראשון הוא. ע"כ לאו תשלומין ממש קאמר כחגיגה כל שבעה. דהרי הזיד בראשון ושגג בשני לרבי נתן חייב כרת. ואילו בחגיגה פשיטא דאם הזיד ביום ראשון ושגג או נאנס בשאר הימים לא עבר בעשה. וכן בשגג בראשון והזיד בשני דלרבי נתן פטור. משום דס"ל דחייב כרת על הראשון ואינו חייב כרת על השני. כמבואר ר"פ מי שה"ט. ואילו בחגיגה אם שגג או נאנס ביום הראשון והזיד בשאר הימים. פשיטא דעובר בעשה ממש כביום ראשון. שהרי לא נזכר כלל יום ראשון בקרא. אלא וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים. ומדכתיב אותו דרשינן דרק יום אחד מהנך שבעת ימים חייב בחגיגה. ומ"ד כולן תשלומין הן.

ס"ל דאותו מסתמא ראשון משמע. ומ"מ מדכתיב שבעת ימים שמעינן דכל שבעה שוין בחיובא אם לא הקריב בראשון מתורת תשלומין. ופשיטא דלא עבר בעשה עד שעבר כל הרגל ולא הקריב. וכן מבואר במתניתין דפ"ק דחגיגה שם. דקתני עבר הרגל ולא חג על זה נאמר מעוות לא יכול ליתקן וכו' עיי"ש. הרי דכל הרגל יש לו תקנה. ואם הי' עובר בעשה דחגיגה אפי' הקריב בשאר הימים. א"כ הו"ל מיד שעבר יום ראשון מעוות שאינו יכול לתקן. ועוד דלפירש"י אפי' עשה את השני חייב כרת על הראשון לרבי נתן דסבר שני תשלומין דראשון. וכמשכ"ל (עשה נ"ז) עיי"ש. ועכצ"ל דאפי' לר"נ לאו תשלומין ממש דראשון קאמר. אלא דין תשלומין קאמר דיש לו לפסח שני. וכמו שביארנו שם לעיל:

ולפ"ז מאי דקאמר רבי ירמי' בסוגיא דפ"ק דחגיגה שם שאני טומאה דיש לה תשלומין בפסח שני. צ"ע לכאורה מאי ענין זה לזה. הרי התם לכ"ע ע"כ לאו תשלומין ממש הוא. אלא ביש לו דין תשלומין לענין שאם לא הי' בר חיובא בראשון. וכגון גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים לא מיחייב בשני. ועכצ"ל דס"ל דכיון דמיהת יש לו לפסח שני דין תשלומין. ואפי' הכי כשהי' טמא בראשון חזי בשני. הכי נמי בחגיגה אית לן למימר דאע"ג דלא חזי מחמת טומאה בראשון חזי בשאר הימים. אבל מ"מ הרי אין סברא זו מוכרחת. ושפיר יש לומר דאע"ג דטומאה יש לה תשלומין בפסח שני מ"מ לענין חגיגה אין לה תשלומין למ"ד כולן תשלומין דראשון הן. ואפי' אם בעיקר דינא נימא דהא בהא תליא. דאם פסח שני תשלומין דראשון הוא מיהת לענין דין תשלומין שאם לא נתחייב בראשון לא מתחייב נמי בשני. הכי נמי לענין חגיגה מסתברא לומר דשאר הימים מתורת תשלומין לראשון נינהו. ומ"ד בפסח שני דלית בי' כלל מדין תשלומין אלא רגל בפ"ע הוא. הכי נמי לענין חגיגה אין לנו לומר בה תורת תשלומין לראשון. וכן נמי לאידך גיסא. מ"מ ודאי אין להשוות לגמרי דין תשלומין דפסח לתשלומין דחגיגה. דבחגיגה אם מתורת תשלומין לראשון נינהו יש להן לגמרי תורת תשלומין משא"כ בפסח שני. דלא לכל דבר יש לו תורת תשלומין דראשון אפי' למ"ד תשלומין דראשון הוא. וכמו שנתבאר. וא"כ מאי דטמא עושה השני אפשר דלאו מתורת תשלומין הוא ואין ללמוד ממנו לחגיגה לענין זה. וכן מוכרח מדברי הירושלמי שהבאתי. דאע"ג דקאמר התם מפסח שני למד רבי יוחנן. מ"מ אמר התם אף בטמא כן שאם הי' טמא בראשון לא מתחייב בשאר הימים עיי"ש בקה"ע ובשדה יהושע שדבריהם עיקר. הרי דאע"ג דלמד תשלומין דחגיגה מפסח שני. ובפסח שני חייב הכתוב אפי' הי' טמא בראשון. מ"מ בחגיגה פטור. והיינו מטעמא דכתיבנא דכיון דפסח שני במקום פסח ראשון הוא דאתי למאן דלא עבד את הראשון.

ס"ל דיש לו ליתן דין תשלומין בכל מאי דאפשר. דהיינו בכל מאי דלא אשכחן בהדיא בקרא איפכא. אבל ודאי א"א לומר דלכל דבר יש לו דין תשלומין:

ובאמת דהך סוגיא דחגיגה תמיהא לי טובא. דמאי קאמר רבי ירמי' שאני טומאה וכו'. אטו טומאה לחוד יש לה תשלומין בפסח שני. והרי כל שלא עשה את הראשון עושה את השני. ואפי' חולה שאינו יכול לאכול כזית בראשון. או שהיתה לו מכה בפיו או בגרונו ואינו יכול לאכול דפשיטא שאם הי' חלים בשני. שנתרפא ממכתו. שעושה את השני. דלא גרע משאר אונס. ומאי שנא חיגר בראשון ונתפשט בשני דפטור לרבי יוחנן משום דכיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני. מחלה בפסח ראשון דעושה את השני הרי כי היכי דחיגר אימעיט לענין ראי' וחגיגה מקרא ה"נ חולה שאינו יכול לאכול כזית לענין פסח אימעיט מקרא דכתיב איש לפי אכלו דבעינן גברא דחזי לאכילה. כמבואר בפרק תמיד נשחט (פסחים ס"א ע"א) ושאר דוכתי. ומ"ש נתקלקל בפיו ובגרונו מנתקלקל ברגלו ואח"כ נתרפא. וא"כ כי היכי דבנטמא בראשון מודה ר"י דחייב בשאר הימים משום דטומאה יש לה תשלומין בפסח שני. הכי נמי חיגר בראשון ונתפשט בשני אית לן למימר מה"ט גופי' דחייב בשני משום דחולה יש לו תשלומין בפסח שני. וגם לשון רש"י שם שכתב וז"ל שאני טומאה קרבן הנדחה מפני הטומאה וכו' הואיל ויש לה תשלומין כגון אלו בפסח שני. שהרי מי שלא נראה בראשון יש לו תשלומין. אבל הנדחה מפני דבר אחר לא מצינו לו תשלומין אלא א"כ נראה להביא עכ"ל עיי"ש. תמוה מאוד דמבואר בדבריו דדוקא כשלא נראה בראשון מפני הטומאה הוא דיש לו תשלומין בפסח שני. אבל כשלא נראה בראשון מפני שום דבר אחר אינו עושה אף את השני. וא"כ ס"ל דחולה שאינו יכול לאכול כזית בראשון אינו עושה את השני למ"ד שני תשלומין דראשון. והוא תמוה מאוד דלא אשכחן מאן דפליג אמתניתין ואברייתא דר"פ מי שה"ט (צ"ג ע"א) דהאנוסין בראשון עושין את השני. וכן מתבאר בהדיא מתוספתא (פ"ח דפסחים) דבהא לא פליגי רבי ורבי נתן. דלא פליגי אלא בסיפא בגר שנתגייר בין ראשון לשני וכדקאמר ר"נ טעמא משום שכבר לא נתחייב בראשון עיי"ש. אבל מי שנתחייב בראשון אלא דלא חזי מחמת איזה דבר שיהי' לכ"ע עושה את השני. וכן מתבאר שם בתוספתא לעיל (פ"ז) דקתני הי' חולה בשעת שחיטה ואינו יכול לאכול כזית הרי זה אינו אוכל וצריך לעשות פסח שני עיי"ש. והך ברייתא מייתי לה בקיצור בסוגיא דפרק כיצד צולין (פסחים ע"ח ע"ב). ומוקמינן לה התם אפי' כרבי נתן עיי"ש אע"ג דר"נ ס"ל שני תשלומין דראשון הוא. וצ"ע אצלי טובא בזה כעת. וגם בלא"ה צ"ע אצלי בעיקר מאי דקאמר ר"י שאני טומאה הואיל ויש לה תשלומין בפסח שני. ומאי ענין טומאה דפסח שני לחגיגה. והא אפשר

לומר דדוקא בפסח שני כיון דטמא זה ראוי הי' להצטרף בהדי מחצה טמאין לעשות פסח ראשון בטומאה ולאכלו בטומאה בראשון. הילכך השתא נמי דלא היו רובן ט"מ בראשון יש לו מיהת תשלומין בשני. דהרי עכ"פ משכחת לה גוונא דחזי בראשון כדכתיבנא. אבל חגיגה דלא משכחת לה לעולם בשום גוונא שיביאה בטומאתו. וכמבואר בסוגיא דפרק כיצד צולין שהבאתי ולעיל מיני' (ע"ו ע"ב) עיי"ש. וא"כ טמא לא חזי לחגיגה כלל. ראוי ודאי לומר דלרבי יוחנן דאמר כולהו תשלומין לראשון אע"ג דמחמת טומאה הוא דלא חזי בראשון. לא חזי תו אף בשאר ימי הרגל. דמאי שנא. מיהו לזה אפשר לומר קצת דלא מטומאת מת מייתי רבי ירמי' ראי' דודאי אין מזה שום טעם לחגיגה כמש"כ. אלא מטומאת זיבה וצרעת וכיו"ב מייתי. דאע"ג דלא עבדי בטומאות אלו בראשון אפי' כל הצבור טמאים בזיבה וצרעת וכיו"ב ולא חזו בראשון כלל. ואפי' הכי יחידים עבדי בשני. ואע"ג דההיא דאמר ר"י אף בלילה נמי מביא דפריך מינה. בטומאת מת מיירי. מ"מ מאי דקאמר רבי ירמי' שאני טומאה דיש לה תשלומין בפסח שני. היינו לומר דשאני טומאה דכל מיני טומאה אפי' זבין ומצורעין וכיו"ב דלא חזו לעולם בראשון אפי' הכי יש להם תשלומין בשני וכדרבינן להו מקרא ריש פרק מי שהי' טמא. ומינה נשמע נמי לקרבנות נזיר ולחגיגה דאע"ג דלא חזו לעולם בטומאה מ"מ יש להם תשלומין אח"כ. וצ"ע כעת ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דהך סברא דרבי ירמי' ודאי אינה סברא פשוטה ומוכרחת. אף דרבי ירמי' הכי ס"ל שיש מקום לחלק בזה אליבא דרבי יוחנן כי היכי דלא תקשה דידי' אדידי'. ולמסקנא דהתם בלא"ה לא קשיא דר"י אדר"י. ואין הכרח כלל לומר דעולא נמי ס"ל הך סברא כדי להוכיח עפ"ז דס"ל לעולא פסח שני לאו תשלומין דראשון הוא. וממילא מבואר דאין מזה שום קושיא לדברי התוס' בשם הרשב"א. ואדרבה בלא"ה כבר ביארנו לעיל (עשה נ"ז) דמההיא סוגיא גופא יש מקום להוכיח דס"ל לעולא פסח שני תשלומין דראשון. מדקמשני אליבי' פסח אפשר דעביד בשני עיי"ש:

ומעתה א"כ לקושית הש"א שפיר יש מקום לומר כמו שרצה לתרץ. ודיחויו חוזר ונראה. דשפיר י"ל דסוגי' דהתם אזלא אליבא דרבי ירמי' במאי דס"ל דתשלומין דפסח ודחגיגה מישך שייכי להדדי. וכרבי אילא בירושלמי שם. ואע"ג דלפמש"כ התוס' שם לרב נחמן דס"ל שו"ז על ט"ש ס"ל בחגיגה דלאו תשלומין דראשון נינהו. אע"ג דלהתוס' בשם הרשב"א מ"ד שוחטין וזורקין על ט"ש ס"ל בפסח שני דתשלומין דראשון הוא. י"ל דאע"ג דר"נ ר"נ ?כר"פ ס"ל דס"ל בסוגיא דפ"ק דחגיגה שם דלאו הא בהא תליא. מ"מ סתמא דתלמודא ס"ל כרבי ירמי' בהא וכרבי אילא. דחדא באידך תליא. אבל קושייתנו במקומה

עומדת. דאע"ג דכתבו דס"ל לרב נחמן דלענין חגיגה לאו תשלומין דראשון נינהו. ואפשר שיביא חגיגתו בשביעי דהו"ל שמיני. מ"מ הרי אתה מדחהו בכך ממצות שמחה כל ששה ימים הראשונים דרגל. לדעת הסוברים דאינו יוצא י"ח אלא בשלמי שמחה דוקא:

איברא דעיקר הקושיא לק"מ לפמשכ"ל (עשה ל"ה) לדעת רבינו הגאון ז"ל דעיקר מצות שמחה ברגל אינה שמחה עצמו בלבד אלא בכלל השמחה היא לשמח הבנים והבנות והעבד ואמה והלוי והגר והיתום והאלמנה. וכדכתיב בקרא בעצרת ושמחת לפני ה"א אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי וגו' וכן בחג הסוכות כתיב ושמחת בחגך אתה ובנך וגו'. וכל אלה הם בכלל שמחת עצמו. שהוא שמח בשמחתם כמו שביארנו שם. וכן כתב הרא"ם ז"ל ביראים (סי' קכ"ו) וז"ל ומה היא מצות שמחה כדתניא בערבי פסחים חייב אדם לשמוח עם בניו ועם בני ביתו ברגל שנאמר ושמחת אתה ובנך וגו' עכ"ל עיי"ש. והוא בפסחים (ק"ט ע"א) עיי"ש וביראים השלם (סי' תכ"ז). ובהכי ניחא מה דהבה"ג וכל סייעתו מנו בשמחת הרגלים שתי מצות. האחת ושמחת בחגך. והשנית לשמח לוי גר יתום ואלמנה. ורבינו הגאון ז"ל נטה בזה מדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל. והיינו משום דלטעמו אזיל דס"ל דאין בזה שתי מצות. דהכל ענין אחד הוא דשמחת כל הנך בכלל שמחת עצמו היא. ובשמחת כולן קרינן בהו ושמחת בחגך:

ומעתה א"כ נראה דאפי' הטמא אע"ג שהוא עצמו אינו יכול לאכול שלמי שמחה. מ"מ לא נפטר מלהביא שלמי שמחה משום בניו ובנותיו והלוי והגר והיתום והאלמנה. ובהכי שפיר מקיים מצות עשה דשמחת הרגל מיהת במה שמשמחן ובשמחתן גם הוא שמח. ולפ"ז שוב אין כאן מקום קושיא כלל אמאי לא משני מדחהו אתה ממצות שלמי שמחה. וכן לרב נחמן דס"ל לקושטא דמילתא דמטמאין אותו כמש"כ התוס' שם ולא חייש לביטול שלמי שמחה. משום דאפי' טמא לא נפטר משלמי שמחה. ומקיים שפיר מצות שמחה בהכי:

עוד אפשר לומר ע"פ מאי דקשה לכאורה במאי דמשני מדחהו אתה מחגיגתו. דאכתי הו"ל לטמאות אחת מן הנשים דלא מיחייבה בחגיגה. וכבר עמדו בזה קצת. ותי' דאשה דקיי"ל דבשני רשות א"כ מדחה אותה מפסחה. דלא שייך לשנויי כדשני לקמן דאפשר דעביד בשני. דכיון דנשים בשני רשות בטלה מצותה. אלא דאכתי קשה דהא איכא מקמץ ובורסי והמצרף נחושת דפטורין. וכן מי שאין לו קרקע. וכן שומע ואינו מדבר ומדבר ואינו שומע וכיו"ב. דפטורין מן הראיי'. וכל הפטורין מראיי' פטורין נמי מחגיגה מיהו לדעת הרמב"ם מקמץ ומצרף ובורסי קיי"ל דחייבין. כמש"כ (בפ"ב מהלכות חגיגה ה"ב). וכן מי שאין לו קרקע לא הביאה הרמב"ם בהלכותיו. ומבואר דס"ל דלא קיי"ל הכי.

וכמו שכבר ביארו האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. ושומע ואינו מדבר וכל כיו"ב שמחמת מומין שבגופן. אין זה תקנה. דלא תדיר יש למצא אנשים בעלי מומין כאלו. ואנן בעינן לאשכוחי תקנה תמידית. וכ"ש דניחא שפיר לדעת התוס'. דאע"ג דמבואר מדבריהם ריש פ"ק דחגיגה בד"ה חוץ מחש"ו וכו' דכל הני פטירי מדינא עיי"ש. מ"מ לטעמייהו אזלי דס"ל בשומע ואינו מדבר ומדבר ואינו שומע דלא פטירי אלא דוקא מן הראיי' ולא מחגיגה כמשכ"ל. וא"כ כל הני נמי אית לן למימר דבחגיגה חייבין. דלא אשכחן דפטירי אלא מן הראיי'. ואע"ג דחיגר ברגלו אחת דאמרינן דפטור מן הראיי' (ג' ע"א). ודאי גם מחגיגה פטור. דהא מקרא דרגלים נפק"ל. דעיקר קרא בחגיגה הוא דכתיב. מ"מ מבע"מ כיו"ב לא תקשה מטעם שכתבתי אלא דהא תינח בחגיגה. אבל לענין מצות שמחה. כיון דכתיב בקרא ושמחת אתה ובנך וגו' והלוי אשר בשעריך והגר והיתום וגו'. א"כ מבואר ע"כ דכל הני ליתנהו בעצמן במצות שמחה אלא שאחרים חייבין לשמחן. אבל בחגיגה ודאי מיחייבי ככל ישראל. וכן מבואר בירושלמי (פ"ק דחגיגה הלכה ה') דאמרינן עני וידו מעוטה על זה נאמר אין פחות משתי כסף עיי"ש. הרי דאפי' עני לא מיפטר מראיי' וחגיגה. ולוי מפני עניות הוא שמזהיר עליו הכתוב. מפני שאין לו חלק ונחלה. וכן אינך אחריני. הרי דאע"ג דבראיי' וחגיגה מיחייבי. משמחה פטירי. הן אמת שראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות חגיגה הי"ד) שכתב וז"ל כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה לא יהי' אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד. אלא חייב לשמח העניים והאומללים שנאמר והלוי והגר והיתום וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דקאי נמי על החגיגה. וא"כ גם מחגיגה אית לן למימר דפטירי. אבל דבריו צ"ע דלא אשכחן הכי בקרא אלא בשמחה ולא בחגיגה. גם לא ידעתי כעת מקור דבריו אלו. ובודאי אין מקום לומר כן בשלמי חגיגה אלא מתורת צדקה בלבד. ולא מתורת מצות חגיגה. דרק בשמחה הוא דכתיב קרא. וגם הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ לא כתב כן אלא גבי שמחה (בעשין נ"ד). וז"ל ולשון התורה הוא שנכלל בשמחה זו האנשים החלושים והעניים והגרים באמרו יתברך והלוי והגר והיתום והאלמנה עכ"ל עיי"ש. אבל במצות חגיגה שם (עשין נ"ב) לא כתב מזה כלום עיי"ש. ועכצ"ל דכוונת הרמב"ם בזה בחגיגה אינה אלא מתורת צדקה. ומקורו מדכתיב בקרא שמה תביאו וגו' עולותיכם וזבחיכם וגו' וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה' ושמחתם וגו' אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם ואמהותיכם והלוי וגו'. ובספרי (פרשת ראה פיסקא ס"ט) ושמחתם נאמרה כאן שמחה ונאמרה להלן שמחה מה שמחה האמורה להלן שלמים אף שמחה האמורה כאן שלמים. וכו' עיי"ש. הרי דבכל שלמים דנדרים ונדבות כן היא. שמצוה ליתן ללוי וה"ה לשאר האומללים. ולא גרעי שלמי חגיגה

משאר שלמים לענין זה. אבל ודאי לא מתורת חגיגה הוא. דלא אשכחן אלא בשמחה. ואין להאריך בזה. ומעתה א"כ ניחא שפיר דלא מצי לשנויי מדחהו אתה משלמי שמחה. דאכתי אפשר לתקן לטמאות את הלוי או אחד משאר האומללים. דלא מיחייבי אינהו גופייהו בשמחה. וכן מה"ט לא חייש ר"נ משום שלמי שמחה. אבל משום חגיגתו שפיר משני לעולא משום דבמצות חגיגה. גם הנך חיובי מיחייבי. ואין להאריך בזה יותר:

ועכ"פ מבואר דודאי מצות שמחה נוהגת בכולהו רגלים בכל הרגל כולו. וגם לגירסת התוס' בתוספתא דשמחה יש לה תשלומין כל שבעה. והר"ב לח"מ (בפ"א מהלכות חגיגה ה"ד) החזיק בדבריהם. והוכיח שכן גם דעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. אפשר דלא כתבו כן אלא לעצרת. שכמו שיש לו תשלומין אחר הרגל כל שבעה לחגיגתו וראיתו הכי נמי יש תשלומין לשלמי שמחה דידי' כל שבעה. אע"פ שהם ימי חול. אבל בפסח וחג ודאי לא שייך תשלומין. כיון דחיובן בכל יום מימי הרגל. ואף דלפי הוכחת הלח"מ שם מדברי הרמב"ם מוכח דגם פסח וסוכות יש תשלומין לשלמי שמחה. דבריו ודאי תמוהים. וכבר דחה דבריו הר"ב אורח מישור בסוף ספרו עיי"ש שהאריך. ועי' ג"כ במים חיים להפר"ח (פ"א מהלכות חגיגה ה"ג) ובשאר אחרונים ואין להאריך בזה. וא"כ ודאי הדבר תמוה היכי נילוף חג המצות וחג הסוכות לשמחה מעצרת דאינו אלא יום אחד. והיכי דריש בספרי מעצרת לשאר הרגלים. דא"כ אין לנו בהן מצות שמחה אלא יום אחד דומיא דעצרת. ואנן קיי"ל דמצות שמחה נוהגת בכל ימי הרגל. ועכ"פ בסוכות בהדיא תנן דשמחה נוהגת כל שמונה. ולכן נראה דזהו שהכריח לרש"י לפרש דמאי דדרשינן ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה. לא מייתורא דקרא נפק"ל הכי. דודאי קרא לא מייתר. דאיצטריך למצות שמחה בכל הרגל כולו. דאילו מקרא דעצרת לא הוה שמעינן אלא יום אחד. אלא דממשמעותא דקרא משמע לי' הכי. והכי ודאי משמע מלישנא דברייתא גופא. דקתני ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות וכו' ובספרי (פסיקא קמ"א) קתני נמי ושמחת בחגך בכל מיני שמחות וכו' עיי"ש. דמדכתיב סתמא ושמחת משמע דלא בעי מיני' אלא שמחה וכפירש"י. דאי מייתורא דקרא דריש לה הכי הו"ל לומר ושמחת בחגך וגו' מה ת"ל. והלא כבר נאמר ושמחת לפני ה' אלקיך וגו' אלא לרבות כל מיני שמחות כו'. וכאורחי' דספרי כיו"ב בכל דוכתי. אלא ודאי קרא לגופי' איצטריך וממשמעותא הוא דנפק"ל הכי. וא"כ ודאי עיקר קרא אתי לעשה דשמחה בכל הרגלים וכמש"כ כל הראשונים ז"ל ומה שהביאו התוס' ראי' מהספרי דמצות שמחה בכל הרגלים מעצרת הוא דילפינן לה. נראה דהנה לפי גירסת הילקוט שם הכי איתא בספרי וזכרת כי עבד היית במצרים מלמד שכל שנוהגין בעצרת נוהגים בפסח וחג.

או אף כל שנוהגים בפסח וחג יהיו נוהגין בעצרת ת"ל האלה. אלה נוהגין בעצרת ואין סוכה ולולב ושבעה ומצה נוהגין בעצרת עיי"ש. וזו היא ג"כ גירסת ספרי כת"י (כמש"כ המגיה בדפוס ווינא). והנה לפי דעת התוס' בפי' הספרי קשה דהו"ל לסיים עלה א"כ מה ת"ל בחג הסוכות ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות וכו'. וכדרך הברייתות דספרא וספרי בכל דוכתי כיו"ב. מאחר דללמד על החג שחייב בשמחה לא איצטריך למילף מקרא דהכא כיון דבהדיא כתיב ושמחת בחגך. ועכצ"ל דלא אתי תנא דספרי אלא לומר דלמצות שמחה בשאר רגלים לא איצטריך קרא דושמחת בחגך משום דמעצרת שמעינן לה. אלא לדרשא הוא דאתי. וכמו שפירשו התוס'. וא"כ הכי הו"ל לתנא למימר בהדיא. כיון דלפירושם זהו העיקר מאי דבעי תנא למימר וא"כ העיקר חסר מן הספר. ולכן נראה דהכי פירושו. וזכרת כי עבד היית במצרים מלמד שכל שנוהגין בעצרת נוהגין בפסח וחג. דמדקיהיב קרא טעמא למצות הנוהגין בעצרת משום זכר ליצ"מ. ע"כ ודאי לא על עצרת בלבד קאי אלא גם על כל שאר המועדים קאי וביותר משמע הכי לפי גירסת הרא"ם ז"ל (ביראים השלם סי' רכ"ז) וז"ל תניא בספרי וזכרת כי עבד היית זה הכלל שהכל נוהגין בעצרת פסח וחג וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר כדכתיבנא דמהך קרא משמע דאע"ג דבעניינא דעצרת כתיבי מ"מ מצות אלו דנפק"ל מקרא דמסת ידך אשר תתן. דהיינו ראיה וחגיגה ושמחה דכתיב ושמחת לפני ה' אלקיך וגו' לא על עצרת לחוד קאי אלא על כל הרגלים כולן. והיינו דקאמר בספרי או אף כל שנוהגין בפסח וחג נוהגין בעצרת. כלומר כיון דאף מצות פסח וחג כייל בהדי מצות של עצרת. נימא דגם לאידך גיסא כל המצות שנוהגות בפסח ובחג יהיו נוהגות ג"כ בעצרת. תלמוד לומר האלה דהו"ל מיעוטא אלה ולא אחרות. לומר דאע"פ שמצות הנוהגות בעצרת נוהגות גם בפסח ובחג. מ"מ לאידך גיסא מצות הנוהגות בפסח ובחג אינן נוהגות בעצרת וזהו עיקר מאי דאתי לאשמעינן הך תנא דברייתא. דלא תימא דאקשינהו קרא לכולהו רגלים גם לכל שאר מצותיהם דכל מה שנוהג באחד מהם נוהג בכולן. לזה קאמר דאתי קרא דהאלה ומיעט דמצות שבפסח וחג אינן נוהגות בעצרת. וכל עיקרו לא אתי תנא הכא אלא למידרש קרא דושמרת ועשית את החקים האלה. מאי אתי למעוטי. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתי שם. שכתב וז"ל וזכרת כי עבד היית במצריים וגו' מלמד שלכל המועדים תורה לבדן שנאמר האלה. אלה נוהגין בעצרת ואין סוכה ולולב נוהגין בעצרת עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו בהדיא דזהו העיקר מאי דאתי הך ברייתא לאשמעינן. ולהכי השמיט רישא דברייתא. משום דודאו לא להכי איצטריך קרא. משום דגם בלאו הכי כבר נפק"ל מקראי אחריני למצות הנוהגות בעצרת שתהיינה נוהגות גם בשאר הרגלים. ולא נקט הך דרשא ברישא אלא משום אידך דרשא

דדריש בתר הכי בסיפא. לומר דלהכי איצטריך מיעוטא דקרא דאת החקים האלה משום דכיון דכתב קרא וזכרת כי עבד היית וגו'. ומבואר שכולל הכתוב גם שאר הרגלים עם עצרת במצות אלו. סד"א דגם עצרת נכלל בכלל המצות שנוהגות בפסח וחג. לזה כתב קרא מיעוטא דהאלה. ומעתה א"כ ממילא מבואר דהנך קראי דושמחת לפני ה' אלקיך וגו' דכתיבי אצל עצרת. וקרא דושמחת בחגך דכתיב אצל חג הסוכות. הו"ל כשאר עשין הכפולות שבתורה. דתרווייהו הנך עשין דשמחה כוללות מצות שמחה בכולהו רגלים. וא"כ אין כאן מקום קושיא כלל דהו"ל למנות שתי עשין אלו במנין המצות. דכבר ידוע דבכל כיו"ב אין נמנין אלא מצוה אחת. ומה שהביאו הראשונים ז"ל מצוה זו מקרא דושמחת בחגך המאוחר. ולא הביאוה מקרא דושמחת לפני ה' אלקיך המוקדם. וכן משמע מלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב ושמחת החגים למלאות. דנראה שרמז לקרא דושמחת בחגך. י"ל דהיינו משום דקרא דושמחת בחגך מבורר טפי דקאי לכל הרגלים כדמשמע מלשון בחגך. דמשמע כל שנקרא חג. משא"כ קרא דושמחת לפני ה' אלקיך לא שמענו דקאי לכל הרגלים. אלא מדגלי קרא דוזכרת כי עבד היית וגו' כדאי' בספרי: **הן** אמת דבעיקר דרשא דספרי יש לי מקום עיון. דנראה דתלמודא דידן ע"כ לא ס"ל הך דרשא. דהרי בפ"ב דחגיגה (י"ז ע"א) אמרינן אר"א א"ר אושעיא מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה שנאמר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה עיי"ש. והשתא להספרי היכי יליף בהך היקישא חג השבועות מחג המצות לתשלומין. והא אימעיט מדכתיב ושמרת את החוקים האלה דדוקא מה שנוהג בחג השבועות הוא שנוהג גם בחג המצות בחג הסוכות. אבל מה שנוהג בפסח ובחג אינו נוהג בעצרת. וא"כ אתי הך קרא ואפקי' מהקישא. אלא דלזה אפשר לומר עפמש"כ התוס' (בפ"ג דמכות י"ד ע"א) בד"ה ההוא מיבעי לי' וכו' וז"ל וי"ל דונכרתו לא קאי אלא אעריות המפורשות בקרא בהדיא וכו'. אבל בת אביו ובת אמו לא ידעינן אלא מייתורא דקרא עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתבו התוס' (ריש ב"ק ג' ע"א) סוף ד"ה לא עשרה וכו'. וז"ל קרא דונפל לא ממעט אלא אמאי דכתיב בקרא בהדיא דהיינו בור עשר. ולא אייתורא עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב פירש"י (בפ"ק דסוכה י"ב ע"א) בד"ה וכולן וכו' דהא דכתיב סוכות תעשה לך באספך מגרנך. אסככה הוא דקאי דכתיב בקרא בהדיא. ולא אדפנות דלא ילפינן להו אלא מייתורא דקרא עיי"ש. ויש מקור לסברא זו בגמרא בב"מ (פרק השואל צ"ה ע"א) דאמרינן התם כי כתיבא אם בעליו עמו לא ישלם אשואל ואש"ש אהנך חיובי דכתיב בהו בהדיא הוא דמיכתב עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא דמיעוטא דקרא

דהחוקים האלה לא קאי אלא אהנך חוקים דכתיבי בקרא בהדיא. כמצה וסוכה ולולב. ולא אתשלומין. דבחג המצות גופי' לא נפק"ל אלא מדרשא וכפירש"י שם עיי"ש. ועפ"ז אתי שפיר מאי דאמרינן התם ואימא מקיש לחג הסוכות מה חג הסוכות יש לה תשלומין כל שמונה וכו'. תפשת מרובה לא תפשת. ופריך אלא למאי הילכתא כתבי' רחמנא לחג הסוכות. לאקושי לחג המצות מה חג המצות טעון לינה אף חג הסוכות וכו' עיי"ש. והקשו הרבה מהאחרונים ז"ל דא"כ מנ"ל תשלומין לעצרת. אימא נמי להכי כתיב חג השבועות לאקושי לחג המצות לענין לינ' ופלפלו בזה הרבה. ועי' מש"כ בזה הפ"י (בפ"ק דר"ה ה' ע"א) אין דבריו מספיקים עיי"ש היטב. אבל לפמש"כ אתי שפיר בפשיטות. דחג השבועות ליכא למימר דאיתקיש ללינה. דהרי לינה כיון דכתיבא גבי חג המצות בקרא בהדיא דכתיב ופנית בבוקר והלכת וגו' שוב ליכא למילף לחג השבועות מחג המצות בהיקישא. דהא אימעיטא ממיעוטא דהאלה דמה שנוהג בחג המצות ובחג הסוכות אין נוהג בעצרת. וע"כ לא מקשינן להו אלא לתשלומין דלא כתיבי בהדיא אלא מדרשא הוא דנפקי. אלא דאי קשיא הא קשיא מהא דאמרינן התם לקמן דבי ר"א בן יעקב תנא אמר קרא וקראתם וכו'. ואע"ג דאיתמר דר"א אמר רבי אושעיא איצטריך דראב"י דאי מדר"א אר"א ה"א מה תשלומין של חג המצות אסור בעשיית מלאכה אף תשלומי עצרת נמי אסור בעשיית מלאכה קמ"ל דראב"י וכו' עיי"ש. ובתוס' שם בד"ה אלא לאו וכו' כתבו והא דאמר בסמוך ואי מדר"א ה"א מה תשלומין דחה"מ אסור בעשיית מלאכה אף של עצרת מדאורייתא. ואע"ג דחול המועד אינו אלא מדרבנן בדבר שאינו אבוד. משום שביעי דאורייתא נקטי' עכ"ל עיי"ש. והשתא קשה טובא הרי איסור מלאכה בשביעי דחג המצות כתיב בקרא בהדיא והיכי מצינן למילף מינה איסור מלאכה לתשלומין דעצרת. והא אימעיט מקרא דהאלה דאין מה שנוהג בחג המצות נוהג בעצרת. וע"כ מוכרח לכאורה דתלמודין לית לי' הך דרשא. אלא דמ"מ בעיקר מאי דמבואר בספרי דקרא דושמחת לפני ה' אלקיך וגו' היא עשה כללית לכל הרגלים. לא אשכחן בתלמודין איפכא. וא"כ שפיר י"ל כדכתיבנא. וגם לענין דרשא דהחוקים האלה יש מקום לצדד בזה. ולומר דאין הכרת דתלמודין פליגא עלה ובמק"א הארכתי בזה ואכמ"ל בזה:

מצוה נט

כתוב זאת רמז מגילה. ונר ימי חנוכה עד כלות. פשוט דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למצות קריאת מגילה בפורים. ולמצות הדלקת נר חנוכה. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור זכור) כתב וז"ל וערוך נר חנוכה עד שמינית. עד זאת זכרון בספר ונוסף חוק עלי תכנית. לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית עכ"ל עיי"ש. וזה כמעט

דברים אחדים ושפה אחת עם האמור כאן. דמש"כ כאן כתוב זאת רמז מגילה. ומש"כ שם עד זאת זכרון בספר וכו' נתכוון למה שאמרו (בפ"ק דמגילה ז' ע"א) שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות. שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים שלישים ולא רבעים. עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר וכו' עיי"ש ובפירש"י ורש"א בח"א שם. וזהו שכתב כאן כתוב זאת רמז מגילה. וכן מש"כ שם עד זאת זכרון בספר ונוסף חוק עלי תכנית כלומר עד שמצאו רמז ממקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר ואז הוא שהוסיפו חוק זה עלי תכנית. כלומר על הכתובים שכבר היו חותם תכנית. ולא היו רשאין להוסיף. כדכתיב הלא כתבתי לך שלשים ולא רבעים. ותכנית פירושו דבר קצוב ושלם בערך הראוי. והוא מלשון חותם תכנית (יחזקאל כ"ח י"ב) עי' רד"ק שם. וגם מש"כ כאן ונר ימי חנוכה עד כלות. מכוון עם מש"כ שם וערוך נר חנוכה עד שמינית. דמש"כ כאן עד כלות נראה שרמז למש"כ ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן שהי' שמיני למילואים. ועד כלות כמו עד יום השמיני. וגם נקט לשון כלות לרמז למאי דתנן (בפרק בתרא דמגילה ל' ע"ב) בחנוכה קורין בנשיאים כן נראה לי בכוונתו. ואינו נראה לפרש דבריו ע"פ מה שאמרו (בפ"ב דשבת) מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. דמלשון הגאון משמע יותר דעד כלות קאי על ימי חנוכה דסליק מיני'. דהיינו ליתן שיעור למספר הימים. ואין להאריך בזה:

ואמנם יש כאן מקום עיון בדברי הגאון ז"ל. דלפי הנראה מדבריו כאן שמנה מגילה ונר חנוכה במנין תרי"ג. אזיל בשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה למנות גם מצות דרבנן במנין תרי"ג מצות. וא"כ יש לתמוה אמאי לא מנה ג"כ מצות נר שבת ושאר מצות דרבנן שמנו הבה"ג וסייעתו. וראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' ק') שכתב וז"ל נר חנוכה אע"פ שהיא מצוה דרבנן שאין לה אב. לא באנו למנותה. וכללנוה עם נר שבת אגב וכו'. יען אמרו נביאים לכבד השבת דכתיב וכבדתו מעשות דרכיך וגו' אמרו חכמים מצוה להדליק נר בשבת לכבוד שבת וכו'. ועד דלא אתא ישעי' גמרא גמירי לה ואתא ישעי' ואסמכה אקרא. כדאמרינן (בזבחים בפ"ב) אר"ח דבר זה מתורת משה לא למדנו מדברי קבלה למדנו דכתיב ערל לב וערל בשר וגו'. ועד דאתא יחזקאל מאן אמרה. אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו שמפרש דמש"כ הבה"ג במנין המצות שלו נר שבת ונר חנוכה אין כוונתו למנותן שתי מצות חלוקות. אלא מצוה אחת הן. דעיקר המצוה אינה אלא נר שבת שהיא מדאורייתא. ובאה במנין שאר עשין דאורייתא. אלא שכולל עמה דרך אגב גרירא מצות נר חנוכה שאינה אלא מדרבנן ואינה מן המנין. וזה דבר חדש. וגם באזהרות הר"א הזקן ז"ל שכתב ג"כ נר שבת וחנוכה ביחד.

יש מקום לומר שכן כוונתו. אבל באזהרות הריב"ר אלברגלוני ז"ל וכן באזהרות הר"ש בן גבירול שהפרידו ביניהם. וכתבו הרבה מצות אחרות בינתים עיי"ש. מבואר שהבינו דברי הבה"ג כפשטן שמונה שתיהן בשתי מצות כל אחת בפ"ע. וכן מבואר מד' רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת עיי"ש. וכן הבינו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש א') עיי"ש. ולדברי היראים יהיו דברי רבינו הגאון תמוהים ביותר. שמנה נר חנוכה ולא מנה נר שבת. איברא דדברי היראים בזה מתמיהים בעיני לומר דנר שבת דאורייתא היא אלא דאסמכוה אקרא דישעי'. ולדבריו א"כ הא דאמרינן (בפ"ב דשבת כ"ג ע"ב) נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. ותיפוק לי' משום דנר שבת דאורייי' ונר חנוכה אינו אלא מדבריהם. והרי בההיא דאמרינן התם נר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פירסומי ניסא כתב הבה"ג גופי' (בהל' חנוכה) דהיינו משום דאפשר לקדושי אריפתא עיי"ש. מכלל דבלא"ה ה"א דקידוש היום דאורייתא עדיף. אע"ג דלא שייך בי' שלום ביתו. ועי' בתומת ישרים מש"כ בהגהות הרי"ף על דברי הר"ן שם עיי"ש אלא ודאי עכצ"ל דלדעת הבה"ג נר שבת דרבנן הוא כדס"ל לכל שאר ראשונים. הן אמת דבמדרש תנחומא אמרו (ריש פרשת נח) על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר וג' מצות הללו מן התורה נדה מנין וכו'. נר השבת מנין שנאמר וקראת לשבת עונג עיי"ש. אבל אין מזה שום ראי'. דע"כ מן התורה לאו דוקא. שהרי לא מייתי לה אלא מקרא דדברי קבלה. וכיו"ב מצינו בב"ב (קמ"ז ע"א) וכמש"כ התוס' שם בד"ה מנין. עיי"ש. ובפ"ק דחולין (י"ז ע"ב) עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ קשה טובא אם דעת רבינו כהבה"ג בזה. הו"ל למנות גם מצות נר שבת במנין העשין. וגם יש לתמוה שלא מנה קריאת ההלל כמו שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. והנה הרא"ם ז"ל ביראים לטעמי' אזיל שכתב (בסי' קכ"ה) דקריאת ההלל מדאורייתא היא. ואף דגמרינן לה מקרא דהשיר יהי' לכם כליל התקדש חג. גמרא גמירי לה עד דלא אתא נביא. ואתא נביא ואסמכה אקרא עיי"ש. ואזיל לשיטתו דס"ל שאין הבה"ג מכניס מצות דרבנן במנין המצות. וכן ראיתי להסמ"ק (סי' קמ"ו) שכתב דקריאת ההלל מצוה דאורייתא היא מקרא דכתיב כי הוא תהלתך והוא אלקיך עיי"ש. וכבר הביא כן הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא שער ששי) בשם רבינו בתיי ז"ל עיי"ש. וכן הביאה בזה"ר (עשין ט"ז) והוא ז"ל שם כתב שהוא בכלל קודש הלולים לה'. שמשם נצטוינו להלל השם בכל יום שמחתנו עיי"ש. ורבינו דניאל הבבלי ז"ל (במעשה נסים להר"א מיימון ז"ל סי' א') כתב דנפק"ל מדכתיב ולא תחללו את שם קדשי. ודרשו בספרא (פ' אמור פ"ט) ממשמע

שנאמר ולא תחלל אמור קדש עיי"ש. ולפ"ז עוד יותר יקש' על רבינו הגאון שלא מנה קריאת ההלל במנין העשין:

אלא שאפשר לומר בזה דדעתו כמש"כ הרמב"ן ז"ל. והביאו ג"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם. שהוא בכלל מצות שמחת הרגלים שנתרבו כל מיני שמחות. וגם ההלל שמחה היא. כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו' ותקעתם בחצוצרות. כי עיקר השירה בפה. וכלי לבסומי קלא הוא (ערכין י"א ע"א). ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן. ושלא על הקרבן בכלל מצות שמחת החג. אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין משום שאינו מקודש לחג (ערכין י' ע"ב). וכן אמרו (בערכין י"א ע"א) מניין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה ובטוב לבב איזו עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה. וא"כ אפשר שבימים טובים שכתוב בהם שמחה ונתרבו כל מיני שמח' שתהא השירה שהיא ההלל מכללן עכת"ד הרמב"ן ז"ל (בשרש ראשון). ושם הקשה לעצמו ממה שאמרו (בפ"ב דברכות) בהלל ומגילה מהו שיפסוק. מי אמרינן ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעי. או דילמא פירסומי ניסא עדיף. הרי דהלל אינו אלא דרבנן. וכתב לתרץ דאפשר דהתם מיירי רק בהלל דחנוכה וימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל. שאינו אלא מדרבנן דומיא דמגילה. אבל הלל דרגלים שיש בהן מצות שמחה הוא מדאורייתא עיי"ש בדבריו. ואם זו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ניחא שפיר מה שלא מנה מצות ההלל. שהרי כבר מנה עשה דשמחת החגים. ומה שמנאה הבה"ג. היינו משום דס"ל שאינו אלא מדרבנן אפי' ברגלים. והוא מונה מצות דרבנן לדעת הרמב"ן ז"ל כמש"כ שם עיי"ש: איברא דעיקר דברי הרמב"ן ז"ל אלו תמוהים טובא. והנה כבר תמה הר"ב ש"א (סי' ס"ט) על דבריו ממשנה ערוכה דתנן (סוכה ל"ח ע"א) מי שהי' עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין עיי"ש. וטעמא משום דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן. דהרי בגדול בר חיובא מקרא אותו קתני התם בסיפא דסגי בעונה אחריו הללוי'. והתם על הלל דסוכות קאי. והשתא לרבי זירא דס"ל (בפ"ק דר"ה) דאשה חייבת בשמחה. וכיון דהלל בכלל מצות שמחה הוא. א"כ לדידי' הכי נמי חייבת בהלל מדאורייתא כאיש. וה"ה לעבד דאיתקיש לכל המצות לאשה. ואמאי בעינן שיהא עונה אחר אשה ועבד מה שהם אומרים. הרי גם נשים ועבדים מחוייבים בדבר כאנשים. עיי"ש בדבריו דע"פ ראי' זו דחה דברי הרמב"ן ז"ל. ובאמת שהיא קושיא עצומה לכאורה. ועדיפא מינה יש להקשות עפמש"כ בתוס' רי"ד (פ"ק דר"ה ו' ע"ב). ובריטב"א (פ"ק דקידושין ל"ד ע"ב). דאפי' לאביי דאמר אשה בעלה משמחה. היינו רק לומר דהיא אינה חייבת להביא שלמי שמחה בפ"ע. אלא בעלה

חייב להביאם והיא חייבת לעלות לירושלים ולאכלם עמו. דודאי חייבת בעיקר מצות שמחה כאיש עיי"ש בדבריהם. וכ"כ בתוס' הרא"ש לקידושין שם בשם ר"ת שכתב וז"ל ומפרש ר"ת אשה בעלה משמחה בשלמי שמחה. שהחובה שלה מוטלת על בעלה וכו'. אבל היא גופא לא מיחייבא לאייתויי עכ"ל עיי"ש. וכנראה שכן צ"ל ג"כ בדברי התוס' בקידושין שם בשם ר"ת עיש"ה. ולפ"ז אפי' לאביי קשה דכיון דגם לאביי בעיקר מצות שמחה גם הנשים חייבות כאנשים. א"כ הו"ל בני חיובא בהלל נמי כאנשים. ומיהו לעיקר הקושיא אפשר קצת לומר עפמש"כ רבינו יונה והרא"ש (בפ"ג דברכות כ' ע"ב) דנשים אינן בכלל ערבות. והילכך אינן מוציאות אנשים ידי חובתן אלא כשהן עצמן חייבות דאורייתא. אבל כשאינה חייבת אלא מדרבנן אינה מוציאה איש אלא כשחיובו מדרבנן. ודוקא האיש מוציא אחרים י"ח דאורייתא אע"פ שהוא לא אכל אלא שיעורא דרבנן. משום דכל ישראל ערבים זה בזה עיי"ש. ולפ"ז הא דכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא. והיינו מטעם ערבות וכפירש"י (סוף פ"ג דר"ה). וכ"כ התוס' ושאר ראשונים (בפרק שלשה שאכלו מ"ת ע"א) עיי"ש. היינו דוקא באיש. אבל אשה שאינה בכלל ערבות אינה מוציאה איש אלא כשעדיין לא יצאה י"ח. ומעתה א"כ נראה דכיון דקתני במתניתין מי שהי' עבד או קטן או אשה מקרין אותו. משמע שהם עצמן אינם קורין. ובשלמא בקטן שאינו חייב בעצמו שפיר קתני מקרין. אבל עבד ואשה אם הן עצמן בני חיובא הו"ל למתני מוציאין אותו. וכבר הרגיש רש"י שם בזה עיי"ש. אבל י"ל דנקט לשון מקרין. משום דמיירי שהם כבר קראו ויצאו ידי חובתן. ואילו לא יצאו הם עצמן ידי חובתן. ודאי לא הי' צריך לענות אחריהן מה שאומרים. אבל כיון שכבר יצאו י"ח לא מצו להוציא אחרים י"ח. משום דלאו בני ערבות נינהו. אבל בסיפא בשהי' גדול מקרא אותו דבר ערבות הוא. והילכך אע"פ שיצא מוציא. ועפ"ז ניחא שפיר קושית התוס' (בפ"ג דברכות כ' ע"ב) בד"ה בתפלה. דכיון דהלל דרבנן לא שייך לפטור אשה ועבד משום מ"ע שהזּ"ג. וכפירש"י שם. וא"כ אמאי אין מוציאין השומע בקריאתן עיי"ש. ולפמש"כ אפי' את"ל דהלל דאורייתא וכדעת הרמב"ן וסייעתו. אפי' הכי שפיר קתני דאין מוציאין. אבל אין זה נכון. עוד הקשה שם דאי ס"ד דהלל משום מצות שמחה הוא. א"כ כל לילות של יו"ט דחייבין בשמחה נימא הלל עיי"ש. ועדיפא מינה הו"ל להקשות דהרי מצות שמחה נוהגת בכל שבעת ימי חג המצות. ואמאי אין גומרין בו את ההלל אלא יום ראשון בלבד. וזה ודאי קשה טובא. דלקושית הש"א י"ל דבקריאת היום יוצא גם ללילה. דאטו יתחייב לקרוא בכל היום והלילה. בשלמא שמחה דמאכל ומשתה שפיר אמרינן דנוהגת ביום ובלילה בזמן סעודה דיום ודלילה. דדרך סעודה אחת ביום ואחת בלילה. כדאמרינן בפ"ב

דסוכה (כ"ז ע"א) ושאר דוכתי. אבל קריאת ההלל. כיון שקרא ביום פעם אחת יוצא י"ח גם ללילה. אלא שיש להקשות דכיון דקיי"ל דהראשון מקרא את ההלל משום דזריזין מקדימין למצות. וכדאמרינן בפרק בתרא דר"ה (ל"ב ע"ב) עיי"ש. א"כ הו"ל לאקדומי מאורתא. כיון דמשום שמחה הוא ושמחה נוהגת גם בלילה. אלא דגם הא ל"ק. חדא דמשום זריזות לא צריך לאקדומי יותר מצפרא. וכדאמרינן ריש פ"ק דפסחים (ד' ע"א) עיי"ש. ועוד דכיון דבליל ראשון של חג אין שמחה נוהגת. וע"כ אין לקרוא את ההלל אלא בבוקרו של יום ראשון. הילכך השוו כל ימי החג שלא לקרוא אלא בבוקר כביום ראשון אבל הא ודאי קשה אמאי אין קורין את ההלל כל שבעה בפסח. כיון דמצות שמחה נוהגת בו כל שבעה. אם לא שנאמר דבאמת גם מצות שמחה אינה נוהגת לדעת הרמב"ן ז"ל בפסח אלא ביום ראשון בלבד. וכמו שנראה מדברי התוס' בפ"ק דחגיגה כמשכ"ל. אלא דמלבד דעיקר הדבר תמוה לומר כן וכמשכ"ל. בלא"ה יש לתמוה לפ"ז מסוגיא דפ"ב דערכין (י' ע"א) דפרכינן מ"ש בחג דאמרינן כל יומא ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא וכו' עיי"ש. והשתא מאי קושיא הרי שנא ושנא וכדכתיבנא. וגם קשה מאי קמשני התם דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן עיי"ש. ומה בכך. הרי כיון דקריאת ההלל ברגל דאורייתא משום מצות שמחה. מאי איכפת לן במה שאין חלוקין בקרבנותיהן. מ"מ אית לן למימר דנוהג כל שבעה כשאר מיני שמחות. וגם כולה סוגיא דערכין שם תמוה טובא לדעתו זו של הרמב"ן ז"ל. דלפ"ז מאי פריך התם שבת דחלוקה בקרבנותי' לימא וכו'. ר"ח דאיקרי מועד לימא וכו'. ר"ה ויוה"כ דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא עיי"ש. ומאי קושיא אטו שבת ור"ח ור"ה ויוה"כ מצות שמחה נוהגת בהן. וא"כ הטעם פשוט דלהכי לא אמרינן בהו. משום דאין מצות שמחה נוהגת בהן. וביותר תמיהני על הרמב"ן ז"ל שכתב אלא שמיעטו ר"ח בגבולין מפני שאינו מקודש לחג עיי"ש. וזה תימא תיפוק לי' שאין מצות שמחה נוהגת בו. ודבריו ז"ל סותרים זא"ז תכד"ד. ואולי נאמר דודאי לס"ד לא הוה אמרינן דאמירת ההלל ברגלים משום מצות שמחה היא. ולהכי פריך כל הני פירכא והוכרח לשנויי כל הני שינויי. אבל למסקנא דמשני דלהכי בר"ח לא אמרינן משום דכתיב השיר יהי' לכם כליל התקדש חג ליל המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אינו טעון שירה. ודאי אית לן למימר דכיון שתלה הדבר בחג טעם הדבר משום דההלל בכלל מצות שמחה הוא. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. ושמחה אינה נוהגת אלא בחגים כדכתיב ושמחת בחגך. ולפ"ז אין ה"נ דשוב לא צריך להני שינוי דמשני לפום מאי דסליק אדעתין מעיקרא. דבלא"ה ניחא מאי דפרכינן מ"ש בחג דאמרינן כל יומא ומ"ש בפסח וכו'. דודאי שנא ושנא. דבחג שנוהגת

מצות שמחה כל שמונה גם ההלל אמרינן בי' כל שמונה. אבל פסח שאין מצות שמחה נוהגת בו אלא יום אחד גם ההלל לא אמרינן בו אלא יום אחד. וכן מאי דפרכינן משבת לא תקשה דכיון דאין מצות שמחה נוהגת בו. לא שייכה ביה אמירת ההלל. וממילא מבוארים דברי הרמב"ן במש"כ דשמחת השיר שלא בשעת הקרבן בכלל השמחה. אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג. ואין בזה שום סתירה בדבריו ז"ל. דודאי הם דברים אחדים. דרצה לומר שמיעטו ראשי חדשים מפני שאינו מקודש לחג. וא"כ אינו בכלל ושמחת בחגך שתהא מצות שמחה נוהגת בו:

אלא דלפ"ז יש לתמוה במאי דפריך תו אח"כ ר"ה ויוה"כ דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא. ולפי שיטה זו של הרמב"ן ז"ל הדבר תמוה מאי קושיא. ואטו בר"ה ויוה"כ מצות שמחה נוהגת בהן וקרינן בהו ושמחת בחגך. וגם במאי דמשני משום דרבי אבהו דאמר ר"א אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה. מפני מה אין ישראל אומרים לפניך שירה בר"ה וביוה"כ. אמר להם איפשר מלך יושב על כסא דין וכו' עיי"ש. מלבד שתמוה למה צריך לזה. בלא"ה עיקר דברי רבי אבהו תמוה טובא לכאורה. מה זו שאלה מפני מה אין ישראל אומרים שירה בר"ה ויוה"כ. כיון דעיקר אמירת ההלל אין לנו אלא משום מצות שמחה. ובר"ה ויוה"כ אין מצות שמחה נוהגת בהן. מיהו גם לזה אפשר קצת לומר דבאמת הוה ס"ד דגם בר"ה ויוה"כ נוהגת מצות שמחה. דאע"ג דמצות שמחה לא כתיבא אלא בחג. מ"מ י"ל דלא מיבעיא ר"ה דכיון דכתיב בי' תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו ואמרינן (בפ"ק דר"ה ח' ע"א) ובשאר דוכתי איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה עיי"ש. א"כ אשכחן שנקרא חג. אלא אפי' יוה"כ כיון דאשכחן מיהת שנקרא מועד. שהרי כתיב בפרשת המועדים. וכדאמרינן הכא בהדיא ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא. וכן מפורש בפ"ק דשבועות (י' ע"א) דיה"כ מיקרי מועד עיי"ש. הו"ל כאילו כתיב בהו חג. דמועד וחג אחד הן. וכמבואר סוף תענית (ל' ע"א) דאמרינן התם על ההיא דתניא ונוהג אבל מר"ח ועד התענית דברי ר"מ. ריא"א כל החדש כולו אסור. רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד. אמר רבי יוחנן ושלשתן מקרא אחד דרשו דכתיב והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה. מ"ד מראש חדש ועד התענית מחגה וכו'. ופירש"י וז ל מחגה כלומר יליף טעמא מן חגה דהיינו ראש חדש שנקרא חג. כדאמרינן לעיל קרא עלי מועד עכ"ל עיי"ש. הרי דממאי דנקרא ראש חדש מועד ס"ל דנקרא ג"כ חג. וא"כ יוה"כ שנקרא מועד הו"ל נמי בכלל חג. וא"כ אפשר לומר דהו"ל נמי בכלל ושמחת בחגך. ומסוגיא דערכין גופא מוכרח כן. דעל מאי דפריך ר"ח דאיקרי מועד לימא. משני לא איקדיש בעשיית מלאכה

דכתיב השיר יהי' לשם כליל התקדש חג. המקודש לחג טעון שירה ושאינו מקודש לחג אינו טעון שירה. וקשה למה לו להך טעמא דלא איקדיש בעשיית מלאכה. תיפוק לי' מדכתיב בקרא חג. הנקרא חג טעון שירה ושאינו נקרא חג אינו טעון שירה. וראש חודש אע"פ שנקרא מועד. אבל חג לא אשכחן דאיקרי. ובלא"ה תמוה מאי דפריך לעיל שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא. ומשני לא איקרי מועד. והוא תמוה לכאורה. מי תלה את ההלל במועד. אטו בהלל מועד כתיב. והרי בכל הנך קראי שהביאו הראשונים ז"ל מהם מקור למצוה דאמירת ההלל. כמש"כ לעיל לא נזכר בהם מועד. וכ"ש אם נימא דקריאת ההלל אינה אלא מדרבנן. קשה היכא אשכחן דבקריאת שם מועד הדבר תלוי. אבל נראה ברור דהתם סמיך אקרא דמייתי בתר הכי בסמוך. דכתיב השיר יהי' לכם כליל התקדש חג. דנפק"ל מיני' תרתי. חדא שאין אומרים הלל אלא ביום שנקרא חג. וס"ל דמועד וחג חדא נינהו. דכל שנקרא מועד הרי הוא כאילו נקרא חג. וגם מדכתיב התקדש חג נפק"ל שיהי' מקודש לחג. או מועד בעשיית מלאכה. והיינו דקאמר דבשבת לא אמרינן הלל. משום דאע"ג דאיקדיש בעשיית מלאכה. לא נקרא מועד. ואנן חג בעינן. ור"ח אע"ג שנקרא מועד. ומועד הרי הוא כחג. מ"מ לא אמרינן בי' הלל משום דלא איקדיש בעשיית מלאכה. וזה מוכרח בביאור הסוגיא דהתם. וא"כ מבואר דכל שנקרא מועד הרי זה כאילו נקרא חג. ומעתה א"כ יוה"כ כיון שנקרא מועד הרי הוא ג"כ בכלל לשון חג:

והיינו דקאמר רבי אבהו אמרו מה"ש לפני הקב"ה מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביוה"כ. אמר להם איפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו. כלומר וא"כ ודאי אין מצות שמחה נוהגת בהן. ולא הוו בכלל עשה דושמחת בחגך אע"פ שנקראו חג ואיקדישו באיסור עשיית מלאכה. וישראל אומרים שירה לפני. והיינו נמי דפריך ר"ה ויוה"כ דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא. כלומר דכיון דאיקרו חג ואיקדוש בעשיית מלאכה א"כ אית לן למימר דהו"ל בכלל ושמחת בחגך וגם בכלל קרא דכליל התקדש חג. ולימא בהו הלל. ועל זה משני שפיר משום דרבי אבהו. וכן מאי דמשני על שבת דלא איקרי מועד. ועל ר"ח דלא איקדיש בעשיית מלאכה. היינו ג"כ דכיון דשבת לא איקרי מועד א"כ לא הוי לא בכלל ושמחת בחגך. שהרי לא איקרי חג. וגם לא בכלל ליל התקדש חג. וכן ר"ח אע"פ שנקרא חג. מ"מ לא הוי בכלל ושמחת בחגך. משום דהך קרא בעניינא דרגלים כתיב. ובעינן דומיא דרגלים דאיקדוש בעשיית מלאכה. וגם לא הוי בכלל קרא דליל התקדש חג. כיון דלא נתקדש בעשיית מלאכה. ועיקר קרא דהשיר יהי' לכם כליל התקדש חג. לא מייתי אלא

משום דמיני' שמעינן דקריאת ההלל משום מצות שמחה הוא. ואינו נוהג אלא בימים שנוהגת בהן מצות שמחה.

הן אמת דלפמש"כ רבינו הגאון ז"ל כמו שהביאו בשמו בשבולי הלקט (סי' רפ"ד) ובתניא רבתי (סי' ע"ב). וכ"כ במרדכי (סוף פ"ק דר"ה) בשם רב נחשון גאון ז"ל. דר"ה נקרא חג והוא בכלל קרא דושמחת בחגך. ולפיכך אסור להתענות בו עיי"ש בדבריהם. וכן כתב הרא"ש (סוף ר"ה) בשם רב שר שלום גאון ז"ל דבר"ה אומר מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון. בין בתפלה בין בקידושא. שהרי כתיב אלה מועדי ה' בריש עניינא ובסוף עניינא וידבר משה את מועדי ה'. וקאי אכל עניינא פסח ועצרת ור"ה ויוה"כ וסוכות ושמיני עצרת. וכולהו איתקישו להדדי לקרותם מועדי ה' מקראי קודש. ושנינו במשנה על ששה חדשים השלוחים יוצאים באלול מפני ר"ה בתשרי מפני תקנת המועדות מקיש ר"ה לסוכות. ומנין שנקרא חג שנאמר בכסא ליום חגנו ומנין שנקרא שמחה שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם וברי"ח. ואמר מר איזה חדש שיש לו שני ראשים הוי אומר זה ר"ה וכו'. ובפ"ב דערכין אמרי' דר"ה ויוה"כ איקרו מועד. ובסוטה גבי פרשת המלך קאמר אי כתב רחמנא במועד ה"א ר"ה דאיקרי מועד עכ"ל. וכ"כ שם בשם רבינו שמואל בן חפני ורב פלטי גאון ז"ל. שאומרים בר"ה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דר"ה איקרי חג וגם הוא בכלל מצות שמחה. וגם לענין שבת אשכחן בספרי (פרשת בהעלותך) דדריש וביום שמחתכם אלו השבתות עיי"ש. וכן כתב בספר המנהיג הלכות שבת סי' א' עיי"ש. ומה"ט מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין העשין שמחת שבת עיי"ש. ומה"ט כתב בשבולי הלקט בשם רב כהן צדק גאון ז"ל והביאו הב"י (סוף סי' רפ"א) דלכך אומרים בשבת ישמחו במלכותך. משום שסמכו על מה שכתבו וביום שמחתכם וגו' ואמרו וביום שמחתכם זה שבת. ועל זה סמכו לומר וישמחו בך כל ישראל מקדשי שמך עכ"ל עיי"ש. והרא"ם ז"ל (ביראים סי' קכ"ז) כתב וז"ל צוה הקב"ה לשמוח ולשמח במועדים דכתיב וכו' שמחה בחג המצות. ובראש השנה לא כתיבא מנ"ל מהיקישא דרבי יונה דאמרינן בשבועות פ"ק וכו'. ויוה"כ נמי בכלל מועדים הוא אלא מדכתיב ועניתם את נפשותיכם מכלל שהוציאו מדין שמחה. וגם למדנו מזה דראש חדש אסור להתענות וחייב לשמוח בו. כדאמרינן בשבועות דר"ח איקרי מועד וכו'. והאי דאמרינן בפרק שלשה שאכלו ר"ח אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. בפת קאמר שבלא פת יכול לשמוח באכילת בשר ושתיית יין עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דגם ר"ה ואפי' שאר ראש חדש בכלל מצות שמחה נינהו. וכ"כ בטור (או"ח סי' תי"ט) לענין ר"ח עיי"ש. וא"כ לדעתם אכתי קשה אם איתא לסברת הרמב"ן ז"ל אמאי לא אמרינן הלל בר"ה ובשאר

ראשי חדשים. כיון דלדינא מצות שמחה נוהגת בהן. וכן בשבת לדעת הבה"ג וסייעתו ורב כהן צדק גאון דס"ל שנוהגת מצות שמחה בשבת. אלא דבאמת דברי הגאונים ז"ל אלו תמוהים מאוד. דלפ"ז נימא דמה"ת אסור לישא אשה בשבת ור"ח. משום שאין מערבין שמחה בשמחה. ובפרט בר"ח שנקרא ג"כ חג וקרינן בי' ושמחת בחגך ולא באשתך. ולענין ראש השנה ראיתי בתשובת רב שר שלום גאון (שבתשובות גאוני מזרח ומערב סי' פ"א) שכתב באמת דאסור מה"ת מה"ט וז"ל שם. וששאלתם לעשות חופה ולכנוס ביו"ט הראשון של פסח. כך ראינו שאסור. ואם תאמר אין כתוב בו שמחה. כלום אתה יכול להוציא פסח מכלל חג. הרי כבר נאמר בחג המצות וכו' ואמרו חכמים ושמחת בחגך ולא באשתך. ואלו הן חגך אותן המפורשים בענין הזה שלש פעמים בשנה. ולא עוד אלא שאפי' בר"ה אסור לכנוס מפני שהוא בכלל מועדות. שהרי אומרים בה בין בתפלה ובין בקידוש היום מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון וכו'. וכבר חשוב במועדות. וכן מצינו בענין אבלות שיש בה והפכתי חגיכם לאבל. ואע"פ שבר"ה ויוה"כ לא נאמר בהן חג. אעפ"כ לענין אבלות הרי מפסיקין כחג המצות וכחג השבועות וכחה"ס. ואין בין זל"ז כלום וכו'. הילכך מן הלין טעמי ל"ש ר"ה ול"ש חג המצות וחה"ש וחה"ס אסור לכנוס בהן וכו' עכ"ל עיי"ש. ותשובה זו הובאה שלא בשם אומרה בספר המנהיג (סי' ק"ב) בקיצור קצת עיי"ש. ובאמת דעיקר תשובה זו תמוהה בעיני טובא. דלענין דינא אם מותר או אסור לעשות חופה ולכנוס בר"ה לא הוצרך לזה. דתיפוק לי' דעכ"פ מדרבנן ודאי אסור משום דהו"ל כקונה קנין ביו"ט דאסור משום שבות. ואפי' אירוסין אסורין ביו"ט מהאי טעמא וכדתנן (בפרק בתרא דביצה ל"ו ע"ב) עיי"ש. ואולי אפשר שהוצרך לזה משום דס"ל כר"ת ז"ל שהביאו בתוס' ושאר ראשונים שם. דכשאין לו אשה ובנים שרי לקדש ולכנוס עיי"ש. ולזה כתב דנישואין ביו"ט ואפי' בפסח ובר"ה אסור מה"ת משום ושמחת בחגך ולא באשתך. וא"כ אין חילוק בין יש לו אשה ובנים או לא. דדוקא אירוסין דלא אסרו אלא משום שבות גזירה שמא יכתוב לא אסרו במקום מצוה. אבל נישואין דמדינא אסור ביו"ט. ודאי אין שום מקום לחלק בזה. ואמנם מש"כ ראי' לר"ה שדינו לענין שמחה כרגלים. מאבלות דכתיב בה והפכתי חגיכם לאבל. ואע"פ שבר"ה ויוה"כ לא נאמר בהן חג אעפ"כ מפסיקין כרגלים. דבריו ז"ל אינם מובנים כלל. דאף דמש"כ דר"ה ויוה"כ לא נאמר בהן חג. ובאמת בר"ה כתיב בכסא ליום חגנו וכמו שהביא רבינו סעדי' גאון ז"ל. אפשר לומר דס"ל דדרשא בעלמא הוא. ואין משם ראי' דלדינא יהי' בכלל חג. איברא דמפ"ק דר"ה ופ"ק דסנהדרין משמע דדרשא גמורה היא עיי"ש. אבל אין מוכרח ואין להאריך. ואף דלפמש"כ מועד וחג אחד הוא וכל שנקרא מועד הרי הוא

בכלל חג. אפשר לומר דאיה"נ. והגאון הכי קאמר. דמתחלה כתב הטעם מפני שהוא בכלל מועדות. כלומר וא"כ הו"ל נמי בכלל חג דכתיב בי' ושמחת בחגך. שהרי אומרים בו בין בתפלה ובין בקה"י מועדים לשמחה וכו'. כלומר וא"כ ע"כ היינו מה"ט דהו"ל בכלל חג וקרינן בי' ושמחת בחגך. משום דמועד הרי הוא כלשון חג. ואח"כ הביא עוד ראי' מדין אבלות דכתיב בה לשון חג. דאמר קרא והפכתי חגיכם לאבל. ואפי' הכי ר"ה ויוה"כ מפסיקין באבלות כרגלים. כן נראה לדחוק בכוונת גאון ז"ל. אבל הדבר תמוה מה שמבואר מדבריו דס"ל דמקרא דוהפכתי חגכם לאבל למדנו דאין אבלות נוהגת ברגלים. ולא אשכחן הכי בשום דוכתא. וגם לא ידענא שום משמעות לזה מהך קרא ולא דרשו מהך קרא אלא להקיש אבלות לחג מה חג אסור במלאכה אף אבל אסור במלאכה. כדאמרי' ר"פ ואלו מגלחין (מועד קטן ט"ו ע"ב) ומה חג שבעה אף אבלות שבעה. ולענין שמועה רחוקה. שהיא יום אחד כעצרת. וכמבואר בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן כ' ע"א) ובירושלמי (שם הלכה ה') עיי"ש. אבל למילף מהך קרא שאין אבלות נוהגת ברגל הוא דבר מתמיה. וגם בהדיא אמרינן (ר"פ ואלו מגלחין י"ד ע"ב) אבל אינו נוהג אבלותו ברגל שנאמר ושמחת בחגך. אי אבלות דמעיקרא הוא אתי אתי דרבים ודחי עשה דיחיד וכו' עיי"ש. וכן הוא בכל הראשונים. הרי דמשום קרא דושמחת הוא דאמרינן דאין אבלות ברגל. ומינה הוא דהו"ל לגאון להוכיח דר"ה נמי בכלל מצוה דושמחת בחגך. וראי' אלימתא היא טפי וגם ממש"כ הגאון ראייתו מאבלות. נראה דס"ל דאפי' ביוה"כ נוהגת מצות שמחה. וכן נראה מדברי רב שר שלום שהביא הרא"ש (סוף ר"ה) שהבאתי לעיל. וזה תמוה דכיון דאמרה תורה ועניתם את נפשותיכם ע"כ הוציאו מכלל מצות שמחה. וכמש"כ ביראים שהבאתי וכן מבואר בפי"ט דמס' סופרים דאמרינן שם לענין יוה"כ אין מזכירין בו שמחה. שאין שמחה בלא אכילה עיי"ש. ועוד דהרי לרב שר שלום גופי' לא אמרינן מועדים לשמחה אלא בר"ה ולא ביוה"כ. ועי' בירושלמי (פ"ק דיומא סוף ה"א) עיי"ש. ולכן דבריו צ"ע אצלי:

ועכ"פ מבואר מדברי רב שר שלום דבר"ה נמי אסורין נשואין מדינא מקרא דושמחת בחגך ולא באשתך. ומשום דגם ר"ה בכלל. וזה תמוה דא"כ נימא דחייבין בר"ה להביא שלמי שמחה. וזה ודאי ליתא. וגם בעיקר הדין איכא למישדי נרגא מדתנן (בפרק בתרא דביצה) ואלו הן משום שבות וכו'. ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדישין ולא חולצין ולא מייבמין וכו'. כל אלו ביו"ט אמרו ק"ו בשבת. ובגמרא אמרינן עלה וכולהו טעמא מאי. גזירה שמא יכתוב עיי"ש. וקשה דתיפוק לי' דמה"ת הוא אסור. ואפי' בחוה"מ ואין צ"ל ביו"ט. וכדתנן (בפ"ק דמו"ק ח' ע"ב) עיי"ש. וראיתי בשעה"מ (פכ"ג מהלכות שבת)

שהרגיש בזה. ורצה לתרץ דהא דקתני ולא מייבמין היינו לעשות מאמר. דבחוה"מ שרי וביו"ט אסור עיי"ש. ומלבד דיש לפקפק בדבריו דע"כ לא שרינן לארוס בחוה"מ אלא מטעמא דשמא יקדמנו אחר. כדאמרינן בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן י"ח ע"ב). וא"כ בייבום לא שייך זה. וא"כ גם בחוה"מ אסור. אלא דלזה אפשר לומר דנפק"מ להיכא דאית לי' אחים אחרים דשייך בי' נמי שמא יקדמנו אחד מאחיו. ואפשר דאפי' בלית לי' אחים נמי שרי. דלא פליג וכולהו אירוסין התירו. אם לא ביו"ט משום שבות. וסבור הייתי להביא ראי' לזה מדקתני בתוספתא (פ"ק דמו"ק) אין מקדשין נשים במועד. ר"י מתיר שמא יקדמנו אחר ברחמים. ממאנין ומגרשין וחולצין ומייבמין במועד עיי"ש. והוא תמוה דהרי במתניתין דפ"ק דמו"ק שם קתני דלא מייבמין במועד. ועכצ"ל דבתוספתא לא קאמר אלא בקידושי יבמין. דהיינו מאמר בלבד. וזה שרי כקידושין דעלמא וכר"י דמתיר. או אפשר דאפי' ת"ק מודה במאמר משום דליכא שמחה כ"כ דאכתי לא נגמר קנינו. דאחיו עדיין מצי למפסלה מיני' במאמר או ביאה או חליצה. והיינו דוקא במועד אבל ביו"ט אסור. כדקתני בפרק בתרא דביצה שם. אלא שראיתי בתוספתא נוסחת כת"י דליתא שם ומייבמין עיי"ש. וא"כ אין מזה הכרח. אלא דבלא"ה לא יתכן כלל לפרש לא מייבמין אמאמר. וגם ראיתי בט"א פ"ק דחגיגה (ח' ע"ב) שעמד בזה. ורצה לתרץ דנפק"מ משום ליל ראשון של יו"ט. דמשום שמחה ליכא דאין מצות שמחה נוהגת בו עיי"ש. ולדידי לא יתכן תי' זה. דא"כ היכי תנן בסיפא כל אלו ביו"ט אמרו ק"ו בשבת. ובלא מייבמין מאי ק"ו הוא שבת מיו"ט. ודלמא דוקא ביו"ט דביום אסור מדאורייתא. וגם בכל שאר הלילות של יו"ט שנוהגת מצות שמחה כביום לבד מליל ראשון. ושפיר י"ל דאפי' בליל ראשון אסרו אטו שאר הלילות והימים דרגל דאסור מדאורייתא. ובפרט דגם בליל ראשון. נהי דאימעיט ממצות שלמי שמחה אבל ודאי שמחה נוהגת בו מיהת מדרבנן. כמו שהוכיח הר"ב ש"א גופי' (בסי' ס"ח) עיי"ש. וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. משא"כ שבת דאין מצות שמחה נוהגת בו כלל. לעולם אימא לך דלא גזרו:

ובלא"ה כבר כתב המג"א (סי' תקמ"ו ס"ק ד') דגם בליל ראשון נוהגת מדאורייתא מצות שמחה בשאר דברים. ולא אימעיט אלא משלמי שמחה עיי"ש וכן מבואר ברי"ף (סופ"ב דברכות) שהביא ראי' דאבלות דיום מיתה דאורייתא אפי' בלילה שאחריו מדאמרינן (ר"פ ואלו מגלחין) אבל אינו נוהג אבלותו ברגל דאי אבלות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. וש"מ דאיכא חיובא דאורייתא לבתר דנפק יומא קמא דהוא יום מיתה עיי"ש. והרי אבלות דמעיקרא היינו מערב יו"ט. ולילה שאחריו היינו לילה ראשון של יו"ט. ואפי' הכי קאמר דאתי עשה דרבים דשמחת יו"ט ודחי עשה דאבלות דיחיד

אע"פ שהוא מדאורייתא וא"כ ע"כ מוכרת דס"ל להרי"ף דשמחת ליל ראשון של יו"ט נמי דאורייתא. דאל"כ היכי אתי דרבנן ודחי עשה דאבלות דאורייתא בקום ועשה. וכן הוכיח בש"א שם והרבה לתמוה עליו. דהא אין שמחה נוהגת בליל ראשון עיי"ש. ולק"מ כדכתיבנא. ובאמת דבלא"ה אין מקום לתמיהתו דאי משום זה אין הכרח לומר בדעת הרי"ף דשמחת ליל ראשון מה"ת. ואשתמיטתי' דברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל (רפ"ק דכתובות) דאבלות י"ל דמיקרי שב וא"ת וחכמים יכולין לעקרה. וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם עיי"ש. אלא דבאמת בלא"ה מעיקר דברי הרי"ף ע"כ מבואר כן. דהרי כיון דעיקר הוכחת הרי"ף היא מלישנא דגמרא דקאמר אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. ע"כ משמע לי' דלא שייך הך לישנא אלא בעשה ממש דאורייתא. ומה"ט הוצרך שם לידחק ולאוקמי סתמא דגמרא שלא אליבא דהילכתא עיי"ש. א"כ מינה נמי ע"כ איכא למשמע דמצות שמחה דליל ראשון של יו"ט עשה דאורייתא יש בה. שהרי קרי לה עשה. ובאמת דלא על הרי"ף לבד הי' לו לתמוה כן אלא גם על הראב"ד ומהר"ם מר"ב והרא"ש ז"ל שהבינו ג"כ כך סוגיא דהתם כהרי"ף. וכמבואר ברא"ש (פרק ואלו מגלחין סי' מ"ט) עיי"ש. וע"כ מדברי כולם מוכרח דהעיקר כמש"כ המג"א שהבאתי. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן (בתורת האדם. ובסה"מ שרש ראשון) ומדברי הר"א אב"ד ז"ל (באשכול ח"ב סי' מ"ה) והריטב"א בחי' (ר"פ ואלו מגלחין) עיי"ש. וא"כ אין מקום לתי' זה. ועכצ"ל כמו שתי' עוד בט"א שם דנפק"מ בזה ליו"ט של ר"ה דאין שמחה נוהגת בו. ולא אסרו אלא משום שבות עיי"ש. וא"כ מוכרח מזה דלא כדעת רב שר שלום ז"ל. וצ"ע כעת. וביותר תמוהים דברי היראים דס"ל דגם ר"ח הוא בכלל ושמחת בחגך. וראיתי בהלכות אבל להרי"ץ אבן גיאת (דף נ"ט) שכתב ז"ל ומנהגנו שלא לומר צדוק הדין אחר המת בראש השנה ובחנוכה ובפורים. דלא עדיף וכו'. ואפי' בר"ח ובחנוכה שחלו בשבת. דהללו ימי שמחה נינהו דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו'. ובכל אחד אומר הלל זה היום נגילה ונשמחה בו. לפיכך מבטלין בו צדוק הדין וכו'. אבל בשבת כיון דעונג כתיב בי' שמחה לא כתיב בי' אומר צדוק הדין עכ"ל עיי"ש. והובא ג"כ ברא"ש (פרק ואלו מגלחין סי' פ"ז) ובטור (יו"ד סי' ת"א) עיי"ש. מיהו לדידי' לא תקשה. שלא כתב אלא שהם ימי שמחה בעלמא. אבל לא שיהיו בכלל קרא דושמחת בחגך. וליתא בהו עשה דשמחה לענין שלמי שמחה ולא לענין אבלות. אם לא מצד אחר כמש"כ קצת ראשונים ז"ל כמבואר ברא"ש (שם סי' פ"ה) ובטור (או"ח סי' תרצ"ו) עיי"ש. וגם לא לענין דרשא דושמחת בחגך ולא באשתך. ומה"ט ג"כ לרב כהן צדק גאון ז"ל י"ל דאע"ג שכתב דשבת יום שמחה הוא מדכתיב וביום שמחתכם ודרשינן בספרי אלו השבתות. מ"מ י"ל דעשה

דשמחה לית בי'. דלא כתיב בי' שמחה בלשון ציווי כמו ברגלים. ומה"ט אבלות נוהגת בשבת בדברים שבצנעא מיהת ועולה למנין שבעה. וגם איסור נשואין בשבת אינו אלא משום שבות. ועי' במחזור ויטרי (סי' קמ"ב) עיי"ש היטב. אבל הבה"ג וסייעתו שמנו עשה דשמחת שבת במנין העשין תמוה. וגם ראיתי להבה"ג עצמו בהלכות אבל שכתב וז"ל והילכתא שבת עולה ואינה מפסקת. מאי טעמא עונג כתיב בי' רגלים מפסיקין ואינן עולין מ"ט שמחה כתיב בהו עכ"ל. הרי דהבה"ג ז"ל גופי' כתב דשבת לא כתיב בי' שמחה אלא עונג. ובמנין המצות שלו מנה שמחת שבת מצוה בפ"ע ועונג שבת מצוה בפ"ע עיי"ש. וא"כ ס"ל דמלבד עונג כתיב בי' נמי שמחה. וכן דברי רבינו סעדי' ורב נחשון ורב שר שלום הגאונים ז"ל צ"ע טובא. ובשאילתות (פרשת חיי שרה שאילתא ט"ו) מבואר ג"כ כדברי הבה"ג בהלכות אבל. וגם כתב שם עוד וז"ל ברם צריך עצרת בזה"ז דיום אחד הוא וראש השנה ויוה"כ נמי מבטלין גזירת שבעה או לא. מי אמרינן רגל דהוי שבעה וכו' אבל הני דחד יומא אינון כשבת דמו. או דילמא שבת עונג הוא דכתיב בי'. אבל הני כיון דאית בהו שמחה כרגלים דמו ומפסיקין. ת"ש וכו' ר"ג אומר ראש השנה ויוה"כ כרגלים. מ"ט כיון דהוקשו כל המועדים כולם זה לזה אפי' רה"ש ויוה"כ. וכ"ש עצרת דאיקרי רגל ואיקרי חג ואית בי' שמחה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דשבת ור"ה ויוה"כ לא כתיב בהו מצות שמחה ולא איקרו חג. ואין ר"ה ויוה"כ מפסיקין באבלות אלא משום דהוקשו מועדים זל"ז. וקצת דבריו מגומגמים דבתחלת דבריו כתב על עצרת ור"ה הני כיון דאית בהו שמחה וכו'. ומשמע דס"ל דגם ר"ה ישנו בכלל מצות שמחה. ויש מקום לומר דהכי ס"ל לפי האמת. ובסוף דבריו לא כתב וכ"ש עצרת וכו' אלא לגבי יוה"כ דודאי לית בי' שמחה. וכמש"כ ביראים שם. אבל ר"ה אית בי' שמחה וגם נקרא חג. אבל לא משמע הכי ואין להאריך:

ועכ"פ לדעת הגאונים אלו ודאי לא אפשר לומר כדעת הרמב"ן ז"ל דהלל משום שמחה הוא. והרמב"ן ז"ל לא ס"ל כדעת גאונים אלו והרא"ם ז"ל. ואע"ג דודאי אשכחן דר"ה נקרא חג. וכן ר"ח ויוה"כ כיון שנקראו מועד הו"ל כאילו נקראו חגים כמשכ"ל. מ"מ קרא דושמחת בחגך לא קאי אלא אהנך דנקראו בהדיא חג בקרא. לאפוקי הנך דלא כתיב בהו בהדיא אלא מדרשא נפקא. וכיו"ב כתבו התוס' (בסוגיא דערכין י"א ע"א) בההיא דאמרינן התם מניין לעיקר שירה מה"ת. ר"מ אמר מהכא תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה ובטוב לבב. איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה. ופריך ואימא דברי תורה דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב. ומשני משמחי לב איקרי טוב לא איקרי וכתבו בתוס' שם בד"ה משמח וכו' וז"ל וא"ת והא כתיב וייטב לבו. ופירש"י שיש

במדרש וייטב לבו בתלמוד תורה. וה"נ דרשינן (בשבת ס"ג ע"ב) ויטיבך לבך על תלמוד תורה. וי"ל דלא כתיבי בהדיא עכ"ל עיי"ש. והכא נמי חג בר"ה לא כתיב בהדיא אלא מדרשא אתי וגם מדקרי מועד אע"ג דמועד בהדיא כתיב בי'. מ"מ לא אשכחן בהדיא דמועד איקרי חג. אלא דבסוף תענית שם דריש הכי משום דמועד וחג קרוב עניינם להיות אחד. איברא דמסוגיא דערכין מוכח דמועד וחג אחד ממש הן כמשכ"ל. וא"כ כיון דבהדיא איקרי מועד י"ל דהו"ל בכלל ושמחת בחגך. כיון דהך קרא כולל כל שנקרא חג. וממילא נמי ראוי להיות בכלל התקדש חג למצות ההלל. הן אמת דבעיקר הדבר קשה לכאורה היכי יתכן לומר דמועד וחג אחד הן. והא כתיב ליום מועד וליום חג (הושע ט' ה') וכתיב ובחגים ובמועדים וגו' (יחזקאל מ"ו י"א) מכלל דמועדים לאו היינו חגים. אלא דבאמת לפי המבואר ברד"ק שם אין משם ראי' כלל עייש"ה. ואדרבה מקרא דהושע ראי' דמועד וחג אחד הן להמעיין בפרש"י ורד"ק שם עיי"ש. ובלא"ה גם במאי דאמרינן בהדיא דר"ת איקרי מועד יש להקשות מדכתיב ובמועדיכם ובראשי חדשיכם. ודרשו בספרי (פרשת בהעלותך) ובמועדיכם אלו שלש רגלים. ובראשי חדשיכם כמשמעו. הרי דר"ח לאו בכלל מועדים הוא. וכן כתיב (בישעיהו א':י"ד) חדשיכם ומועדיכם. ובדה"י א' (כ"ג ל"א. ל"א ג') כתיב לחדשים ולמועדים. ובדה"י ב' (ב' ג') כתיב לחדשים ולמועדי ה'. וביותר קשה מדכתיב ביחזקאל (מ"ו ט') דמתחילה כתב קרא דיני שבת ור"ח. ואח"כ כתיב ובבא עה"א לפני ה' במועדים וגו'. ועי' בפירש"י וברד"ק שבא הכתוב לחלק בין הרגלים לשבת ור"ח עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דר"ח לא איקרי מועד. ועי' בפסיקתא רבתי (פיסקא א' פיסקא דשבת וראש חודש). והובא ג"כ ברוקח (סי' רכ"ח) ולזה ג"כ כוונת הטור (או"ח תי"ט). והב"י שם לא הראה מקורו עיי"ש דאיתא שם הרי למדנו שראשי חדשים שקולין כמועדות שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו' ור"ח וכו'. נמצאת אומר שראשי חדשים שקולים כמועדות והשבתות. מבואר לכאורה דר"ח לא איקרי מועד אלא שקול כמועד. מדאיתקיש למועדים. אלא דקשה דהרי התם מייתי מזה ראי' שצריכין לומר בר"ח והשיאנו ה"א את ברכת מועדיך עיי"ש ובמש"כ המפרשים שם. ואם לא נקרא מועד איך יאמר בו ברכת מועדיך. ומההוא קרא גופי' דמייתי מוכח דאין לומר בו והשיאנו כיון דכתיב ומועדיכם ובראשי חדשיכם. מכלל דר"ח לאו מועד הוא. ולא שייך לומר בו והשיאנו את ברכת מועדיך. ולכן נראה דודאי ר"ח לאו מועד הוא. אלא שהקישו הכתוב למועדים. והרי הוא שקול כמועד והילכך זמנין דקרי לי' קרא בדרך העברה מועד או חג. דהיינו הך. ושייכא בו נמי להתפלל ברכת מועדיך. שכיון ששקול כמועד אנו מתפללים שישיא אותנו ברכת המועדים דכתיב כברכת ה"א

אשר נתן לך. ומ"מ שפיר אמרינן (בפרק כיצד צולין ע"ז ע"א). ובפ"ק דשבועות (י' ע"א) דלדינא ר"ח כמועד עיי"ש. משום דהרי איתקיש למועד. והרי שקול בכל דבר כמועד. אם לא במקום דגלי קרא איפכא. כן נראה מוכרח לדעתי ועי' מש"כ בזה לעיל (עשה ל"ט) לדעת רבינו הגאון ז"ל עיש"ה. ואכמ"ל בזה יותר. ומ"מ סוגיא דערכין קשיא טובא. אם לא דנימא דכל עיקר קריאת ההלל אינה אלא מדבריהם. אבל לדעת הרמב"ן תמוה טובא לכאורה. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. דאע"ג דר"ח נקרא מועד וחג. ועכ"פ שקול כמועד וחג. מ"מ בעינן דאיקדיש בעשיית מלאכה בין לענין מצות שמחה ובין לענין קריאת ההלל. וזה גלי לן קרא דהשיר יהי' לכם כליל התקדש חג דהלל משום מצות שמחה הוא. וגם קרא דושמחת בחגך בעניינא דרגלים כתיב וסמיך לחג הסוכות. בעינן דוקא דומיא דחג הס' ושאר הרגלים דאיקדישו בעשיית מלאכה. לאפוקי ר"ח דלא איקדיש בעשיית מלאכה. ור"ה ויוה"כ אע"ג דאיקרו מועד והרי הם כחג וגם איקדוש בעשיית מלאכה. מ"מ לא אמרינן משום דרבי אבהו:

איברא דאכתי אין זה מספיק. דכיון דר"ה ויוה"כ איקרו חג וגם איקדוש בעשיית מלאכה והו"ל דומיא דרגלים. מנ"ל הך מילתא שאינם בכלל קרא דושמחת בחגך כרגלים. ויתחייבו נמי בקריאת ההלל דקרינן בהו ליל התקדש חג. ובשלמא יוה"כ שפיר י"ל דכיון דכתיבא בי' מצות עינוי בהא גופא אפקי' מכלל מצות שמחה. כמו שהבאתי ממס' סופרים ומדברי הרא"ם ביראים. אבל מר"ה קשה. ומאי דקאמר ר"א מלך יושב על כסא דין וכו'. הוה ניחא שפיר אם הי' קריאת ההלל מדרבנן. די"ל דמה"ט לא תקנו בו הלל. אבל להרמב"ן דמה"ת הוא קשה מנא הא מילתא משום זה לאפוקי מקרא. דבהדיא כתיב ושמחת בחגך דקאי על כל שנקרא חג ואיקדיש בעשיית מלאכה. כיון דלא אשכחן להכי מיעוטא בקרא:

ולכן הי' נראה לי לומר בזה בדעת הרמב"ן ז"ל. עפ"מ דיש לדקדק במאי דקאמר התם לא איקדיש בעשיית מלאכה. אמאי נקט בזה לשון קדושה טפי מבשאר דוכתי. הו"ל למינקט לשון איסור כדנקט בעלמא. ולימא לא איתסר בעשיית מלאכה. איברא די"ל דלישנא דקרא נקט דכתיב התקדש חג שפירשוהו שנתקדש באיסור עשיית מלאכה. אלא דאקרא גופי' קשה אמאי אפקי' לאיסור מלאכה בלשון קדושה יותר מבכל שאר דוכתי. ונראה דהנה בעשה דשביתה ממלאכה בכל הרגלים כתיב בקרא לשון קדושה דבפסח כתיב (בפרשת אמור) ביום הראשון מקרא קודש יהי' לכם וגו'. וכן ביום השביעי מקרא קודש. וכן העשין דשביתה בפסח. וכ"כ הרמב"ם (בסה"מ עשין קנ"ט ק"ס) עיי"ש. וכן בשבועות כתיב מקרא קדש יהי' לכם. וזו עשה דשביתתו כמש"כ הרמב"ם (שם עשין

קס"ב) וכן בראשון של חג הסוכות כתיב ביום הראשון מקרא קודש. וכן בשמיני של חג כתיב ביום השמיני מקרא קדש. ומנה הרמב"ם עשין אלו שם (עשין קס"ו קס"ז) עיי"ש. וכן הוא בשאר ראשונים. הרי דכולהו עשין דמלאכה בכל הרגלים אפקינהו קרא בלשון קדושה. ולא כתיב בהדיא איסור מלאכה אלא בלאוין. דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו. וכן נכפלה עשה דמלאכה דפסח בפרשת בא וכתיב שם וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קדש וגו'. אבל בעשין דשביתה דר"ה ויוה"כ לא אפקי' בלשון קדושה. דבר"ה כתיב בחדש השביעי באחד לחדש יהי' לכם שבתון. ומנאה הרמב"ם ממקרא זה (בעשין קס"ג) עיי"ש. ואף דכתיב בתר הכי זכרון תרועה מקרא קודש. אבל זה לא קאי על עשה דשביתה. דהא אפסקי' בזכרון תרועה. ועלה הוא דקאי. וכן ביוה"כ כתוב שבת שבתון הוא לכם. וכן מנאה הרמב"ם שם (עשין קס"ה) עיי"ש. ואע"ג דכתיב בי' בריש הפרשה יום הכפורים הוא מקרא קודש יהי' לכם ועניתם וגו'. זה לא קאי על איסור מלאכה. וכמו שפירש"י. וכן פירש"י ותוס' (בפ"ק דכריתות ז' ע"ב) עיי"ש. וגם לפי' התוס' (בשבועות י"ג ע"א) בד"ה לא קראו וכו'. אין זו עשה דשביתה ממלאכה עיי"ש. והיינו דקאמר המקודש לחג. משום דלהכי כתיב כליל התקדש חג דאפקי' קרא בלשון קדושה. לומר דדוקא אותן חגים שאיסור מלאכה שלהן אפקי' קרא בלשון קדושה הוא שטעונין שירה. ושאינו מקודש לחג. דלא אפקי' קרא בלשון קדושה. ואע"פ שנוהג בו איסור מלאכה בלאו ועשה כרגלים. אינו טעון שירה. וזהו דנקט נמי לשון לא איתקדיש בעשיית מלאכה. שאין בו איסור עשיית מלאכה בלשון קדושה. ואע"ג דר"ח לגמרי מותר במלאכה. מ"מ הוצרך לזה משום דלאו באיסור והיתר מלאכה הדבר תלוי אלא בקדושה. דאע"פ שאסור במלאכה כל דלית בי' קדושה אינו טעון הלל:

והשתא שפיר אימעיט מיני' נמי ר"ה ויוה"כ דלא נימא בהו הלל. ורבי אבהו פירש לן טעמא דמילתא אמאי תליא מילתא בלשון קדושה ואיזה טעם יש בדבר. דודאי לישנא דקדושה דקרא אינו גורם לאמירת ההלל. אלא דלסימנא נקט קרא דהתקדש חג דכל אותו מועדים דאפיק קרא למצות שביתה דידהו בלשון קדושה לבד טעונין הלל ואמאי. ולזה קאמר טעמא משום מלך יושב על כסא דין וכו' ואינו שמחה. ומה"ט גופי' שמעינן דר"ה לא הוי בכלל ושמחת בחגך. משום דכיון דמיעטי' מקריאת ההלל. ממילא נשמע נמי דה"ה לשמחה. דהיא היא. והמקשה דפריך ר"ה ויה"כ דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא. היינו משום דלא סלקא אדעתי' שיהי' שום חילוק בין ר"ה ויוה"כ לשאר מועדים. לזה פריך דהרי ודאי לאו שמא קגרים. דמשום דלא נזכר לשון קדושה בעשה דשביתה דר"ה ויוה"כ ודאי לא שייך לומר דמשום זה לא ליקרו בהו הלל. וע"כ אין לך

אלא לומר דעיקר איסור מלאכה הוא דקרי לי' קרא התקדש חג. וא"כ גם ר"ה ויוה"כ אית בהו קדושה זו. דגם בהו איכא עשה ול"ת באיסור מלאכה כבשאר מועדים. וע"ז משני לי' דודאי לאו שמא קגרים. וגם לא משום איסור מלאכה הוא. אלא בלא"ה בעיקר הדבר יש חילוק בין שאר מועדים לר"ה ויוה"כ. משום דרבי אבהו וכו'. וקדושה דקרא סימנא בעלמא הוא. דבהנך דכתיבא בהו קדושה בעשה דשביתה אומרים שירה. אבל בהנך דלא כתיבא בהו קדושה אין אומרים משום דמלך יושב על כסא דין. ובלא"ה לפי המבואר בבעל העיטור (בעשרת הדברות הלכות הלל) לא הי' לפניו הגירסא כך בגמרא שם. וכן גירסת היראים (סי' קכ"ה) וביראים השלם (סי' רס"ב) עיי"ש אלא הכי גרים. ר"ח דאיקרו מועד לימא. לא אקדיש בעשיית מלאכה ככתוב השיר יהי' לכם וכו' שאינו מקודש לחג אינו טעון שירה. ר"ה ויוה"כ לימרו משום דרבי אבהו וכו' עיי"ש. וא"כ בפשיטות ניחא. דפריך ר"ה ויוה"כ לימא. דנהי דלא איקדישו הא מ"מ אסורין במלאכה. ומאיזה טעם יש לחלק ביניהן לשאר יו"ט. והנה אף דביוה"כ בלא"ה הוה מצי לשנויי. משום דכיון דמצות היום בעינוי ליתא בכלל מצות שמחה. מכל מקום משני ליה חדא שינויא דסגי לר"ה וליוה"כ. ומעתה א"כ נתבאר דעיקר טעמא דאימעיטו ר"ה ויוה"כ וכן ר"ח מקריאת ההלל נפק"ל מקרא דהתקדש חג. ומינה נמי נשמע דאימעיטו ממצות ושמחת בחגך. ואע"ג דהך קרא דדברי קבלה הוא. מ"מ ודאי ישעי' גמרא גמיר לה הכי. וכבר אשכחן כיו"ב בכמה דוכתי. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בשורש שני) עיי"ש. ובב"ב (קכ"ג ע"א) ורשב"ם שם ד"ה ת"ש. ובע"ז (נ"ב ע"א) בתוס' ד"ה תנהו עיי"ש. ועוד בכמה דוכתי:

והשתא לפ"ז ממילא מיתרצא נמי קושית הש"א ממתניתין דפרק לולב הגזול לדעת הרמב"ן ז"ל. משום דלפי מה שנתבאר נראה לומר דאפי' לר"ז דס"ל דנשים חייבות בשמחה כאנשים. מ"מ בהלל נשים פטורות. משום דנהי דבמצות שמחה אע"ג דהו"ל מ"ע שהז"ג גלי קרא דנשים חייבות. עי' בפ"ק דקידושין (ל"ד ע"א) ובפירש"י ובתוס' ריי"ד שם. מ"מ בקריאת ההלל אע"ג דמשום מצות שמחה הוא. פטורות מדכתיב כליל התקדש חג. דשמעינן מיני' דלקריאת ההלל בעינן דוקא מקודש לחג. דהיינו דאיקדיש בעשיית מלאכה. דבעשה דשביתתו נאמרה בה קדושה וכמו שביארנו. וא"כ נשים דלפי דעת התוס' (בפ"ק דקידושין) שם בד"ה מעקה וכו' פטורות לגמרי מעשה דשביתה דכולהו יו"ט עיי"ש. וא"כ אע"ג דגם לפ"ז מ"מ אסורות מדאורייתא במלאכת יו"ט מיהת מצד הלאו. אפי' הכי הרי לדידהו לא איקדיש בעשיית מלאכה. ולא עדיפי לדידהו שאר מועדים מר"ה ויוה"כ דאימעיטו מה"ט מהלל. וכמו דדרשינן המקודש לחג טעון שירה ושאינו מקודש לחג אינו טעון שירה. הכי נמי מידריש כל שישנו בקדושת החג טעון

שירה ושאינו בקדושת עשיית מלאכה דחג אינו טעון שירה. וטעמא דמילתא משום דכיון דמצות שמחה גזה"כ היא לחייבה. דמדינא הו"ל לפטרה. דמ"ע שהזז"ג היא. הילכך לא חייבה הכתוב אלא בעיקר מצות שמחה ולא בהלל. אע"פ שגם הוא בכלל שמחה לגבי אנשים. הן אמת דהרמב"ן ז"ל גופי' לא ס"ל כסברת התוס' בפ"ק דקידושין. כמבואר בחידושיו שם במקומו דכל היכא דאיכא לאו אע"ג דהעשה שעמו מ"ע שהזז"ג היא נשים חייבות בה עיי"ש בדבריו. מ"מ אפשר דסברא זו שכתב לא כתב אלא ע"פ דעת התוס'. דבלא"ה כתב שם בסה"מ סברא אחרת בזה דהלכה למ"מ הוא. וזה כדברי הרא"ם ז"ל ביראים שהבאתי. וא"כ י"ל דסברא זו כתב לרווחא דמילתא לפי דעת התוס'. ועכ"פ עלה בידינו לבאר שלא יהיו דברי רבינו הרמב"ן ז"ל נדחים ממשנה ערוכה:

אלא דמ"מ מלבד מה שיש לפקפק בדרך זו. ולא כתבנוהו אלא כדי לקיים דברי חכמים. בלא"ה לא יתכן לדעת רבינו הגאון ז"ל. חדא דהרי דעת רבינו הגאון דגם ר"ה מצות שמחה נוהגת בו מדאורייתא. והרי הוא בכלל קרא דושמחת בחגך כשאר מועדים. כמש"כ בשמו בשבולי הלקט שהבאתי לעיל. א"כ ע"כ אין ההלל לדעתו משום מצות שמחה. דאל"כ אמאי אין הלל בר"ה. דהרי אע"פ שמלך יושב על כסא דין. מ"מ מצות שמחה נוהגת בו. ועוד דהרי כבר ביארנו לעיל (עשה ל"ז) לדעת רבינו הגאון ז"ל דע"כ ס"ל כדעת שאר ראשונים ז"ל דאפי' עשה שהזז"ג כל שיש עמה לאו אף הנשים מחוייבות בה. ודלא כדעת התוס' בקידושין שם עיי"ש. וא"כ לשיטתו זו ע"כ מוכרח ממתניתין דפרק לולב הגזול דאין קריאת ההלל במועדים משום מצות שמחה וכמו שנתבאר. וא"כ ודאי קשה בין אם ההלל מדרבנן או דאורייתא הו"ל למנותו. כמו שמנאוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל. והרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנאוהו היינו משום דס"ל דאינו אלא מדרבנן. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש ראשון) עיי"ש. וכ"כ בחבורו הגדול (בפ"ג מהלכות מגילה וחנוכה ה"ו) דקריאת ההלל לעולם אינו אלא מדבריהם. והראב"ד השיג עליו שם. וכתב שיש בו עשה מדברי קבלה השיר יהי' לכם עיי"ש. והרמב"ן ז"ל לא מנאו אע"ג דס"ל דמדאורייתא הוא משום דהו"ל בכלל עשה דשמחת החגים או משום דלקושטא דמילתא ס"ל דאינו אלא מדרבנן. ולא כתב שם דבריו אלא אליבא דהבה"ג. אבל לרבינו הגאון ז"ל לא יתכן כל זה. דלדידי' ע"כ אינו בכלל שמחה כמו שנתבאר. ואם נפיק מקרא אחרינא כמש"כ קצת ראשונים שהבאתי לעיל הי' לו למנותו במנין העשין. ואם אינו אלא מדרבנן ג"כ הי"ל למנותו כמו שמונה מגילה וחנוכה:

ולכן נראה לי בדעת רבינו הגאון ז"ל דודאי ס"ל דקריאת ההלל הוא מדאורייתא. ומקודם נבאר עיקר הדבר. והנה מקור החקירה הוא במאי דאמרינן (בפ"ד דתענית) דתנן התם

במתניתין כל יום שיש בו הלל אין מעמד בשחרית וכו'. באחד בטבת לא הי' בו מעמד שהי' בו הלל וכו'. ואמרינן עלה בגמרא (שם כ"ח ע"ב) וליתני נמי באחד בניסן לא הי' בו מעמד מפני שיש בו הלל וכו'. אמר רבא זאת אומרת הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא דאמר ר"י משום רשב"י י"ח יום בשנה יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה וכו'. ובגולה כ"א יום וכו' עיי"ש. כלומר וכיון דלא חשיב נמי ר"ח ש"מ דהלל דר"ח לאו דאורייתא. ומזה הביא הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש ראשון) ראי' דקריאת ההלל דאורייתא היא זולת דר"ח. אלא שהוקשה לו להרמב"ן ז"ל מדאמרינן (בפ"ב דברכות י"ד ע"א) בהלל ובמגילה מהו שיפסוק. אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא. או"ד פירסומי ניסא עדיף. ומבואר מזה שהוא מדבריהם. ועל זה השיב הרמב"ן דהתם מיירי בהלל דחנוכה וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל שהוא ודאי לאו דאורייתא דומיא דמגילה. אבל הלל דרגלים ודאי דאורייתא הוא עיי"ש. ובאמת דדברי הרמב"ן ז"ל אלו תמוהים. דאם הלל דחנוכה דרבנן. א"כ היאך מביא ראי' דהלל דאורייתא מדקאמר רבא ש"מ הלל דר"ח לאו דאורייתא. והרי התם לגבי הלל דחנוכה דאחד בטבת קאמר הכי. דמדתני מתני' אחד בטבת לא הי' בו מעמד ולא קתני נמי אחד בניסן. ש"מ הלל דר"ח לאו דאורייתא. דהיינו הלל דשאר ר"ח חוץ מאחד בטבת שהוא חנוכה. וא"כ אם דאורייתא ממש קאמר. כמו שהבין הרמב"ן ז"ל. ע"כ מוכרח לומר דהלל דחנוכה דאורייתא. ודברי הרמב"ן ז"ל סותרים זא"ז באותו ענין עצמו והוא תימא. וכן יש לתמוה על הרשב"ץ (בזה"ר עשין ט"ז) שנמשך בזה אחר הרמב"ן ז"ל עיי"ש. דע"כ אין לנו אלא לומר בזה או דאורייתא דקאמר לאו דוקא. וכמו שפירש"י שם עיי"ש. או דהלל דחנוכה נמי דאורייתא הוא. והם ז"ל נקטו החבל בתרין ראשין. וצע"ג לכאורה:

וראיתי במעשה נסים להר"א מיימון ז"ל (סי' א') שנשאל מהר"ד הבבלי ז"ל על מש"כ הרמב"ם ז"ל דקריאת ההלל דרבנן. וז"ל אמנם קריאת ההלל כבר אמרו בפירוש שהוא דאורייתא. אך הרחיקו הלל דר"ח באמרם זאת אומרת הלל דר"ח לאו דאורייתא. ואמרו ג"כ (פסחים קי"ז) תנו רבנן הלל זה מי אמרו ר"י אומר אלעזר בני אומר משה וכל ישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. וחלוקין עליו חביריו לומר דוד אמרו. ונראין דבריו מדבריהם. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ולא אמרו שירה וכו'. ואפי' לדעת האומר דוד אמרו. לא ימנע שתהי' המצוה בהילול סתם. בלי הכרח שתהי' באלו המלות לבד. אבל רצה יתעלה שיאמרו שירות ותשבחות במאורעות אלו באיזה מלות שיהיו. כמו שנתחייבו בזה הלוים בקרבן. ומצות עשה בזה הוא מאמר הנביא ע"ה. שירו לה' כי גאה. וכבר באר כי כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים. ונתחייב מזה ג"כ אשר נהללו

ונשבחו יתברך בכל זמן יתראה לנו נצחונו וגבורתו. וע"כ אמרו כי הלל בימי חנוכה דאורייתא. כי לא רצו בזה לומר ימי חנוכה נאמרו בתורה. וסמכו אל מאמרו יתברך ולא תחללו. ואמרו בפירושה ממשמע שנאמר לא תחללו אמור קדש. (כוונתו בזה לברייתא דספרא שהבאתי לעיל) ועל כן נתחייב לפרסם הנסים בכל מקום שנעשו בו. ואמנם מה שהוקשו ז"ל היכן צונו להדליק (כלומר דלפ"ז גם הדלקת נר חנוכה שהיא ג"כ משום פירסומי ניסא דאורייתא היא בהלל. וא"כ מאי פריך (בפ"ב דשבת כ"ג ע"א) והיכן צונו. ומשני ר"א אמר מלא תסור עיי"ש.) אך הוא ליחד זה בהדלקת נר. וכבר יתכן שיהי' זה זולת זה. או שיספיק בקריאת הלל. והיתה התשובה מצוה לשמוע דברי חכמים מלא תסור וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דודאי עיקר פירסומי ניסא מצוה דאורייתא היא. ועל זה לא הוה פריך היכן צונו. אלא דפריך על מה שמברכין אקב"ו להדליק נר ש"ח וא"כ המצוה היא דוקא בנר. ובלא הדלקת נר לא יצא י"ח. לזה פריך שפיר היכן צונו. דהא אין המצוה דאורייתא אלא לפרסם הנס. ואין זה דוקא בהדלקת נרות. ואפשר לעשות כן בדרך אחר. או דסגי ויוצא י"ח בקריאת הלל בלבד. ולזה משני דודאי זהו מצוה דדבריהם מה שחייבו הדלקת נרות דוקא. ואומרים וצונו מלא תסור.

ומבואר לפי דברי רבינו דניאל הבבלי ז"ל אלו דעיקר ענין הדלקת הנרות שהוא משום פירסומי ניסא מדאורייתא הוא. כמו ההלל דחנוכה. דהו"ל ג"כ רק משום ניסא. וכדאמרינן בסוגיא דערכין שם. דפריך והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמרינן. ומשני משום ניסא עיי"ש. אלא על חובת הדלקת הנרות דוקא דמברכינן עלה וצונו להדליק. הוא דשאלו והיכן צונו. דהרי מצוה דאורייתא לפרסם הנס יוצא י"ח בהלל בלבד. או בענין אחר. ואם היו מברכין אשר קב"מ וצונו לפרסם נסיו הוה ניחא שפיר. אבל להדליק היכן צונו. והוצרך לומר דבאמת זה אינו אלא מדבריהם. וצונו מלא תסיר. ולפ"ז ממילא מבואר נמי לאידך גיסא דאחר שהדליק נר חנוכה לא בלבד שקיים בזה מצוה דדבריהם שהוא הדלקת הנר. קיים בזה ג"כ מצוה דאורייתא שהיא פירסומי ניסא. וממילא יוצא בזה י"ח מדאורייתא גם ידי קריאת ההלל. דכמו שיוצא ידי חובת פירסומי ניסא דהדלקת הנר בקריאת ההלל. כמש"כ הר"ד הבבלי ז"ל. הכי נמי יוצא י"ח ההלל בהדלקת הנר. ואע"ג דודאי גם בקריאת ההלל שאחר הדלקת הנרות מצוה דאורייתא קעביד. שהרי אין שיעור קבוע לדבר. וכל דמפרסם ניסא טפי מצוה קעביד. מ"מ חובה ליכא. דכבר יצא י"ח בהדלקה. ולפ"ז גם וצונו דברכת ההלל אינו אלא מלא תסור. שהרי מצות פירסומי ניסא יוצא ג"כ בדרך אחר זולת קריאת ההלל. דאטו קריאת הלל כתיב בקרא:

ועפ"ז יתבארו על נכון דברי הרמב"ן ז"ל. (שהם כמעט דברים אחדים עם דברי הר"ד הבבלי ז"ל. דגם הראי' השני' שהביא הר"ד מפסחים שם הביא גם הרמב"ן שם. וכמו שביאר דבריו הרשב"ץ בזה"ר שם עיש"ה.) דודאי מאי דקאמר בתענית שם ש"מ הלל דריש ירחא לאו דאורייתא. היינו לומר הא הלל דחנוכה דאורייתא. ולהכי באחד בטבת לא הי' בו מעמד. אלא דמ"מ שפיר כתב הרמב"ן ז"ל לתרץ דמאי דקאמר (בפ"ב דברכות) דהלל דרבנן. היינו בהלל דחנוכה. משום דאחר שהדליק הנרות בלילה יצא כבר ידי חובת מצוה דאורייתא לפרסומי ניסא. וממילא קריאת ההלל אין חובתו אלא מדבריהם. אע"ג דכשקורא מצוה מדאורייתא קעביד. דאין שיעור קבוע לזה כמשכ"ל. מ"מ חובה ליכא. אבל הלל דמועדים ודאי לדעת הרמב"ן חובתו מדאורייתא. אע"פ שאכל פסח ומצה ומרור ובחג ישב בסוכה. שכבר פירסם ניסא. משום דלדעת הרמב"ן ז"ל הלל דמועדים מצוה בפ"ע הוא. אי משום מצות שמחה או מהללמ"ס וכמבואר בדבריו. ודלא כדעת הר"ד הבבלי ז"ל בזה דס"ל דגם ההלל דמועדים מהאי טעמא הוא כהלל דחנוכה. וכמבואר בדבריו שהבאתי. ובאמת דדבריו תמוהים בזה מסוגיא דפ"ב דערכין שהבאתי. דפריך והא חנוכה דלא הכי ולא הכי וקאמרינן. ומשני משום ניסא. מבואר להדיא דרק הלל דחנוכה משום ניסא הוא. ולהכי אע"פ דלא נקרא מועד ולא איקדיש בעשיית מלאכה אמרינן הלילא. וכן נראה מדפריך דבשבת ובר"ח ובר"ה ויוה"כ לימא הלל. ושם לא שייך טעמא דפירסומי ניסא. ודברי הר"ד הבבלי צ"ע בזה וגם מש"כ דמ"ע לקריאת ההלל נפק"ל מדכתיב שירו לה' כי גאה. הוא תימא בעיני. דהרי הך קרא אמרוהו משה וישראל בשירתם לה' על הים. ואיך נביא מזה מצות עשה שלא נצטוינו מפי ה'. ועכ"פ דברי הרמב"ן ז"ל מתבארים בזה על נכון. ואין להאריך בזה:

וראיתי להר"א מיימון ז"ל (בתשובתו שם על דברי הר"ד הבבלי) שכתב וז"ל אמנם אשר חשבת על הלל כי הוא דאורייתא מפני שאמרו זאת אומרת הלל דר"ח לאו דאורייתא. לא יתכן פירוש אחר לזה המאמר אלא שהימים המחוייבים בהלל. הם מדרבנן אשר התורה חייבה לשמוע לדבריהם. אין הלל דר"ח בכלל. כי הקריאה בו אינו אלא מנהג ולא חייבונו בקריאתו. וע"כ אמרו הלל דר"ח לאו דאורייתא. (וזהו על דרך פירש"י. אלא שהוא דחוק עוד יותר. דלדבריו קראו דאורייתא משום לא תסור. ולא אשכחן כיו"ב בשום דוכתא) ואם אינו כן יביננו בעלי החכמה השואתם בין שמונה עשר יום בזמנים אלו ובין כ"א יום בגולה. כי המה לא הרחיקו מהיות דאורייתא כי אם הלל דר"ח לבד (רצה לומר דמדקאמר ש"מ הלל דר"ח לאו דאורייתא דאמר ר"י משום רשב"י י"ח יום בשנה היחיד גומר בהן את הלל וכו' ובגולה כ"א יום וכו'. מבואר דזולת ר"ח השוו כל הימים אלו

בחיובא. ואם נפרש דדאורייתא דקאמר היינו כפשטי' דאורייתא ממש. ע"כ צ"ל דרק ההלל דר"ח הוא לאו מדאורייתא. אבל כל הנך כ"א ימים בין י"ח יום ובין שאר הימים שנתוספו בגולה עד כ"א. כולם ההלל בהם הוא מדאורייתא). וכי אין זה תימא כי הימים אשר הם חול מן התורה יו"ט שני של גליות יחוייבו מן התורה בקריאת הלל. ועם כל זה יוכרח לומר כן מי שרוצה להוכיח חיוב שאר הימים מדאורייתא בעבור שלילת חז"ל ימי ר"ח מהיות דאורייתא. (כלומר דס"ל דדאורייתא דקאמר הוא כפשטי'. דר"ח לאו דאורייתא הא שאר הימים הם דאורייתא). עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אין זו תשובה כלל. דודאי יו"ט שני של גליות אע"ג דהימים הם ספק חול. מ"מ ההלל בהם מדאורייתא הוא. דהרי רק משום ספיקא דשמא היום הוא יו"ט אמרינן בהן הלל וא"כ רק מכח חיובא דאורייתא אמרינן לי'. משא"כ הלל דר"ח שאין בו שום דרר דאורייתא כלל. ולא ידענא מאי קאמר שהם ימים אשר הם חול. דהרי אף דהאידנא דמקדשינן ע"פ העיבור וידעינן בקביעא דירחא יו"ט שני של גליות חול גמור נינהו. אלא דמנהג אבותינו בידינו. מ"מ הרי עד ימי אביי ורבא שקידשו ע"פ הראי' יו"ט של גליות ספיקא דאורייתא נינהו והרי ר"י משום רשב"י קאמר לה דקדים טובא. מיהו קצת י"ל דכוונתו להקשות מיו"ט שני של גליות דעצרת דלעולם לא הוה שייך בו ספק ואינו אלא משום גזירה וכמש"כ הרמב"ם ז"ל. (בהלכות קדוש החודש פ"ג הלכה י"ב) עיי"ש. אלא דגם מההיא לק"מ דאפי' יו"ט ש"ג דעצרת משום גזירה אטו שאר יו"ט עשאוהו כספיקא לכל דבריו. והלל דידי' נמי הלל דאורייתא הוא. שהרי אין אומרים בו הלל אלא משום חיובא דיו"ט ראשון דאורייתא. דמחזקינן לי' כספיקא שמא יו"ט ראשון הוא. ושפיר קרינן לי' הלל דאורייתא. משא"כ הלל דר"ח שאין שום חובת הלל בר"ח מדאורייתא:

עוד ראיתי שם שהשיב על זה דאם משום שהראה ה' נצחונו וגבורתו וישועתו איכא חיובא מה"ת לקרוא את ההלל א"כ גם כל הימים הכתובים במגילת תענית מחוייבים מן התורה בקריאת ההלל כמו חנוכה. ואם משום דבטלה מגילת תענית הא גופא קשיא היכי מצו לבטל מצוה דאורייתא עכת"ד שם עיי"ש. וגם דבריו אלו נפלאים בעיני. דקושיא זו לא על דברי הר"ד הבבלי הו"ל להקשות. דבלא"ה לפי דעתו הו"ל להקשות כן על סוגיא דגמרא בערכין שם דאמרינן התם דבחנוכה אמרינן הלל רק משום ניסא. וא"כ גם בכל הימים הכתובים במגילת תענית לימא הלל. ואמאי לא פריך התם אלא מפורים דאיכא ניסא לימא עיי"ש. ואמאי לא פריך מכל הימים הכתובים במג"ת. ועוד דבהנך לא שייך שינויא דמשני התם אפורים. ועוד דבהדיא אמרינן (במס' מגילת תענית פ"ט) ולענין חנוכה ומה ראו לגמור בהם את ההלל. אלא שבכל תשועה ותשועה שהקב"ה

עושה להם לישראל היו מקדימין לפניו בהלל בשירה ובשבח ובהודאה. כענין שנאמר ויענו בהלל ובהודו להו כי טוב וגו' עיי"ש. וא"כ קשה מ"ש ימי חנוכה משאר הימים הכתובים במג"ת. וכפי הנראה דעת הר"א מיימון ז"ל בזה דכיון דעיקר קריאת ההלל אינה אלא מדבריהם. אחר שבטלה מגילת תענית בטלה נמי קריאת ההלל. משא"כ לדעת הר"ד הבבלי דהו"ל מצוה דאורייתא קשה היכי מצו רבנן למיעקר עשה דאורייתא לגמרי. ואע"ג דחכמים יכולין לעקור דבר מה"ת בשב וא"ת. מ"מ היינו רק לשעה. כגון שופר ולולב כשחל בשבת וכל כיו"ב. אבל לא לעקור עשה לגמרי. אלא דא"כ מקמי דבטלה מגילת תענית הי' ראוי לומר הלל בכל הימים הכתובים במג"ת. והרי להדיא מבואר במגילת תענית דכל הימים הכתובים במגילת תענית אינם אלא לענין דלא להתענאה ומקצתהון דלא למספד בהון. אבל אמירת ההלל ליתא התם אלא בחנוכה בלבד. ועוד דא"כ לרבי יוחנן וריב"ל דאמרי לא בטלה מגילת תענית וכי נימא שהיו אומרים הלל בכל הימים הכתובים במגילת תענית. והרי רבי יוחנן גופי' אמר בתענית שם שאין גומרין את ההלל אלא בי"ח יום ובגולה כ"א יום. וכ"ה בערכין שם. אבל עיקר הקושיא לק"מ. דלא כל הנסים שוין. דודאי חיוב קריאת ההלל על הנס דאורייתא הוא. אלא דהיינו דוקא בנס גדול ומפורסם כיציאת מצרים ונס חנוכה ופורים. אבל לא בנס שאינו גדול ואינו יוצא כ"כ מדרכו של עולם. וכן אמרו בירושלמי (פרק בתרא דפסחים ה"ו) כתיב בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את השם וגו' כשהקב"ה עושה לכם נסים תהיו אומרים שירה. התיבון הרי גאולת מצרים. שנייא הוא שהיא תחילת גאולתן (פי' שלא היתה עדיין גאולה שלמה עד שקרע להם הים ואז אמרו שירה). הרי מרדכי ואסתר. שנייא היא שהיו בחו"ל עיי"ש. הרי דאפי' בנס גדול כיציאת מצרים לא משמע להו לחז"ל לומר שירה אלא כשהגאולה שלמה. וגם לא על נס שבחו"ל. וכן בתלמודין שם (בערכין ובפ"ק דמגילה). ואם מדרבנן הוא אין סברא לחלק. ואדרבה לפי דרכו של הר"א מיימון ז"ל יש מקום להביא ראי' דהלל הוא מדאורייתא מפ"ק דר"ה (י"ח ע"ב) דאמרי' רב ור"ח אמרי בטלה מג"ת. ר"י וריב"ל אמרי לא בטלה מג"ת. מתיב ר"כ מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ וכו'. א"ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה. א"ל אביי ותיבטל איהי ותיבטל מצותה. אלא אר"י שאני חנוכה דמיפרסם ניסא עיי"ש. וכתבו התוס' וז"ל ממתניתין דעל כסליו מפני החנוכה לא הו"ל לאקשויי. דלעולם לא חשיב יו"ט ואפי' הכי מדליקין נרות זכר לנס עכ"ל עיי"ש. ונראה דמש"כ התוס' נרות לאו דוקא. דה"ה להלל שהוא ג"כ משום הנס. וחד דינא אית להו כמשכ"ל. הרי דלר"כ אפי' את"ל בטלה מג"ת. מ"מ הלל ונר חנוכה לא בטלו. ומשמע דהיינו משום דמדאורייתא

נינהו וכמו שביארנו לעיל. ובזה יש לפרש מאי דמשני רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה. כלומר דאיכא בה מצות הדלקת הנרות וההלל. ומשום המצוה אי אפשר לבטלה. ופריך לי' אביי ותבטל היא ותבטל מצותה. והיינו משום דהוה ס"ד דמדרבנן הוא וכמו שיש לבטל היו"ט יש לבטל נמי מצותה וע"ז משני לי' שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. כלומר שהוא נס מפורסם דמה"ט הוא דאמרינן בי' הלל ומדאורייתא הוא ואי אפשר לבטלו. והילכך היו"ט שלו ג"כ לא בטלו. ועי' בריטב"א שם דגם לפירושו שינויא קמא נמי קאי למסקנא. ושינויא בתרא לא אתי אלא לפרושי ולאלומי שינויא קמא עיי"ש ואין להאריך. וביותר יש להתפלא על הר"א מיימון ז"ל שכתב עוד שם וז"ל. א"כ נתחייב לומר הלל ברוב או בכל ימי השנה. כי הוא עושה נפלאות עמנו בכל זמן וזמן. וא"כ יפלא מאוד איך אמרו האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו ז"ל אלא תימא. דמה לו ולהר"ד הבבלי בקושיא זו. אפי' אם יהי' ההלל דרבנן עכ"פ כיון דמבואר בגמרא ובירושלמי ובמג"ת דמשום ניסא הוא דאמרינן בחנוכה. א"כ בכל השנה נמי נימא כקושייתו. אבל הדבר פשוט דלא אמרינן הלל אלא על נס נגלה ומפורסם לכל. ועי' מש"כ הרב המאירי (בפרק כל כתבי קי"ח ע"ב) בההיא דהאומר הלל בכל יום וכו' עיי"ש היטב ובתלמידי רבינו יונה (פ"ה דברכות):

ועכ"פ מבואר דשפיר י"ל דסוגיא דפרק בתרא דתענית דאמרינן הלל דר"ח לאו דאורייתא. פשטי' כמשמעי' דהלל דחנוכה דאורייתא. ומ"מ לא קשיא מאי דאמרינן בפ"ב דברכות ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא. וכמו שביארנו לדעת הר"ד הבבלי והרמב"ן ז"ל. ויותר אתי שפיר לפי גירסא דש"ס כת"י. והיא גירסת רוב הראשונים ז"ל. דגרסי התם ק"ש דאורייתא פוסק הלל ומגילה דרבנן מיבעיא. כמבואר בדקדוקי סופרים שם עיי"ש. דלפ"ז יש לפרש דרבנן דקאמר לא קאי אלא אמגילה. אבל הלל ודאי דאורייתא הוא כמו שנתבאר. ומ"מ לא דמי לק"ש מטעם שנתבאר לדעת הר"ד הבבלי והרמב"ן ז"ל. אלא דמאי דס"ל להר"ד הבבלי דגם הלל דמועדים משום ניסא הוא. זהו היפיך המבואר בסוגיא דפ"ב דערכין. וגם עיקר פירכא דגמרא שם דפריך חנוכה דלא הכי ולא הכי אמאי אמרינן. לא איפריקא מידי. דמאי דמשני משום ניסא הרי גם הלל דמועדים משום ניסא. אלא ודאי הא ליתא. ועכצ"ל או דבאמת אינו אלא מדבריהם. או משום שמחה או מהלממ"ס כמש"כ הרמב"ן ז"ל. ומ"מ הלל דחנוכה שהוא משום ניסא ודאי דאורייתא הוא.

וראיתי להסמ"ק (סי' קמ"ו) שכתב וז"ל להלל בזמנים קבועים דכתיב הוא תהלתך ואמרו רבותינו בארץ ישראל י"ח יום ולילה אחד ובגולה כ"א יום ושתי לילות. וכן מי שאירע

לו נס כגון ארבעה שצריכין להודות יורדי הים והולכי מדברות וחולה שנתרפא ויוצא מבית האסורין. צריך לברך בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דהלל מדאורייתא ומשום הודאה על הנס הוא. וכברכת הגומל בארבעה שצריכין להודות. ומדבריו נשמע דס"ל דעיקר מצות ההלל מדאורייתא אינה אלא לאותן שאירע להם הנס כברכת הגומל. אבל לדורות אינו אלא מדרבנן. וגם כיון דעיקר מצות ההלל מדין הודאה על הנס הוא. ודאי עיקרו מפורש בתורה. לפי מה שפירש"י (בפרשת צו) על קרא דאם על תודה יקריבנו וגו'. ופירש"י וז"ל אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו. כגון יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהן צריכין להודות שכתוב בהם יודו לה' חסדו וגו' ויזבחו זבחי תודה. אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הם וטעונין לחם האמור בענין ואין נאכלין אלא ליום ולילה עכ"ל. ובתר הכי אקרא דכתיב ואם נדר או נדבה וגו'. פירש"י וז"ל ואם נדר או נדבה שלא הביאו על הודאה של נס אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הסמ"ג (עשין קפ"ג) עיי"ש. ומדברי רש"י וסמ"ג אלו נראה מוכרח דקרבן תודה חובה הוא. דמדכתיב ואם נדר או נדבה זבח קרבנו וגו' ופירשו רש"י וסמ"ג שלא הביאו על הודאה של נס וכו'. מכלל דקרבן תודה דמיירי בי' עד עכשיו לא באה בנדר ובנדבה. אלא קרבן חובה הוא. שכל אחד מארבעה הצריכין להודות חייבין להביאו. וא"כ לפי דעת הסמ"ק דהלל מתורת הודאה על נס הוא. הרי מצותו מפורש בתורה לפירש"י והסמ"ג. וכן פירש הראב"ע שם עיי"ש. וכ"כ הרא"ש (בקיצור הלכות פסח) שכתב שם טעם למה שמביאין שלש מצות משום דדמי ללחמי תודה דהיוצא מבית האסורים מביא תודה. וכ"כ באור זרוע (ח"ב סי' רנ"ב) דארבעה הצריכין להודות היינו להודות ולהביא קרבן תודה עיי"ש. וכ"כ הר"ש פלייזא בפירושו לפיוט אל אלקי הרוחות שהביא באו"ז (סוף הלכות פסח) עיי"ש. וכ"כ הראב"ד ז"ל בפירושו לת"כ (פרשת צו פי"א). וכ"כ הראב"ע (בפי' לתהילים ק"ז:כ"ב) דארבעה הצריכין להודות חייבים להביא זבחי תודה עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (בספרו יבין שמועה) בפירושו לפרק איזהו מקומן. על מתני' דהתודה ואיל נזיר וכו' וז"ל (בפרשת צו) כתיב שמקריב זבחי שלמים על נס שנעשה לו כגון ארבעה הצריכין להודות הנזכרים במזמור יאמרו גאולי ה' שנאמר יודו לה' חסדו ונאמר ויזבחו זבחי תודה. זה הקרבן נקרא תודה וטעון לחם וכו' עכ"ל עיי"ש. ובפ"ק דזבחים (ז' ע"א) בההיא דאמרינן התם איתמר תודה ששחטה לשם תודת חבירו רבה אמר כשרה ור"ח אמר פסולה אמר רבה מנא אמינא לה דתניא ובשר זבח תודת שלמיו וגו' אבא חנין אומר משום ר"א בא ללמד על תודה ששחטה לשם שלמים כשרה. שלמים ששחטן לשם תודה פסולים.

ומה הפרש בין זל"ז. תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויים תודה. שלמים לשם תודה פסולים הא תודה לשם תודה כשירה. מאי לאו דחברי' לא דידי' וכו'. ופירש"י וז"ל לא דידי' ואע"פ שלא באו על הודייה אחת דארבעה צריכין להודות כדאמרינן בברכות (נ"ד ע"ב). וכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה. ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה להדיא כדעת הראשונים ז"ל שהבאתי דהא דאמרינן ארבעה דברים צריכין להודות היינו לומר שחייבים להביא קרבן תודה. וא"כ נראה דתודה קרבן חובה הוא וכמשכ"ל. וליכא להקשות על זה מדתנן (סופ"ב דחולין) השוחט לשם עולה לשם זבחים לשם א"ת לשם פסח לשם תודה שחיטתו פסולה וכו'. השוחט לשם חטאת לשם אשם וכו' שחיטתו כשרה. זה הכלל כל דבר שנידר ונידב השוחט לשמו פסול ושאינו נידר ונידב השוחט לשמו כשר עיי"ש. דמבואר לכאורה מזה דתודה נידר ונידב. דמלבד די"ל דכיון דתודה יכול להרבות בתודות כמה דבעי. וכמבואר בפ"ח דמנחות (פ' ע"א) עיי"ש. הילכך אע"פ דעיקר תודה קרבן חובה הוא לאותן שמתחייבים בו. מ"מ הו"ל בכלל נידר ונידב כיון דמשנתחייב להביא תודה אין שיעור לקרבנו ויכול להתנדב ולהביא הרבה תודות כנדבת לבו. ומה"ט ניחא נמי דלא תקשה מסוגיא דפ"ז דמנחות (ע"ו ע"א) דנקט בפשיטות דתודה באה בנדבה עיי"ש. והו"ל בזה כקרבן חגיגה. דאע"ג דודאי קרבן חובה הוא ברגלים. מ"מ אין שיעור לקרבנו וכן הדין בעולת ראיי' וכמבואר בפ"ק דחגיגה (ח' ע"ב) ולעיל שם (ז' ע"א) עיי"ש. ובלא"ה מההיא מתניתין דסופ"ב דחולין אין ראיי' כלל. דהרי קתני נמי פסח בין הנך דנידר ונידב. ופרכינן עלה בגמרא שם פסח בר נידר ונידב הוא. ומשני אר"א שאני פסח הואיל והפרשתו כל השנה כולה. ופירש"י ז"ל כל ימות השנה ראוי להפרישו ולהניחו עד זמנו הילכך השתא נמי אמרינן השתא מפריש לי' וקשחיט פסח בשאר ימות השנה וקיי"ל דשלמים הוא ואמרי קשחיט שלמים בחוץ ואכיל להו עכ"ל עיי"ש. הרי דכייל פסח בין הנך דנידר ונידב משום דפסח בשאר ימות השנה שלמים. ואע"ג דבכה"ג מיהת לכ"ע בעי עקירה. וכמבואר בפרק תמיד נשחט. ובסו"פ אלו דברים. וכן בחולין (שם לעיל ל' ע"א) עיי"ש. מ"מ כיון דמהניא לי' עקירה לשווי' שלמים חשוב לי' נידר ונידב. וא"כ תודה נמי. שהרי מהניא לי' עקירה למשווי' שלמים. וכמבואר במנחות (פרק התכלת מ"ו ע"א) דאמרינן התם ושחיטה עושה זיקה ורמינהו. עד שלא שחטה נפרם לחמה יביא לחם אחר ושוחט. משששחטה נפרם לחמה הדם יזרק והבשר יאכל וידי נדרו לא יצא והלחם פסול וכו'. ואי ס"ד שחיטה עושה זיקה כיון דהוזקקו זל"ז בשחיטה איפסל לי' לחם תיפסל נמי תודה. ומשני שאני תודה דרחמנא קריי' שלמים מה שלמים קרבים בלא

לחם אף תודה קרבה בלא לחם. ופירש"י וז"ל רחמנא קריי' שלמים תודת שלמיו. משמע דאע"פ שהיתה תודה בשעת לחמה חוזרת להיות שלמים בלא לחם וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דכל שנפסלה. מלהיות תודה ממילא מתעקרת מתודה וחוזרת להיות שלמים. והילכך לא עדיפא מפסח דכייל לי' תנא דמתניתין בכלל הנך דנידרין ונידבין. וכיו"ב אמרינן נמי התם (לקמן מ"ז סוע"ב) עיי"ש ובמש"כ התוס' שם בד"ה והרי תודה עיי"ש. ומה"ט ראיתי להר"י אלפאנדרי ז"ל במוצל מאש שבסוף תשו' ר"י קצבי (סי' י"ז) שכתב על דברי הרמב"ם (בפ"ב מהלכות חגיגה הי"ג) שכתב לא יביא אדם תודה ביום י"ד בניסן מפני החמץ שבה. שאין מביאין קדשים לבית הפסול. ואם הביא יוצא בה ידי חובת שמחה. והקשו כל האחרונים דכיון דאין תודה נאכלת אלא ליום ולילה א"כ תודה זו ששחטה בי"ד איך יוצא בה י"ח שמחה. הא בלילה ליכא מצות שמחה. ולמחר איפסלא בלינה ונדחקו בה טובא. ולזה כתב הוא ז"ל דמקום הניחו לו בזה. וכוונת הרמב"ם היא ע"פ סוגיא דמנחות שם דבתודה כשנפסלת מתודה חוזרת להיות שלמים והבשר נאכל בתורת שלמים. א"כ ה"ה בשוחט תודה בי"ד לאחר חצות. כיון שהוא שעת איסור חמץ לא גרע מנפרם הלחם. והדין פשוט דהדם יזרק לשם שלמים והבשר יאכל כדין שלמים לשני ימים ולילה אחד. ולכך כתב דיוצא ידי חובת שמחה למחר ביום ט"ו. וסיים שהוא דין מחודש אמיתי ונכון עיי"ש בדבריו. ואמנם אחר כל הקילוס הזה אני אומר דטעותא היא ולא יתכן כלל דהרי הדבר מבואר דלא מיירי שם הרמב"ם כלל בששחטה בי"ד לאחר חצות דלא כתב אלא סתם ביום י"ד. וע"כ קודם חצות מיירי מדכתב הטעם משום שאין מביאין קדשים לביה"פ. וזה לא שייך אלא קודם חצות בזמן היתר חמץ שעדיין ראוי לאכילה אלא שממעט באכילתה. דאחר חצות מיתסר לאכלה ואפשר שתבוא לידי פסול. אבל להביא לאחר חצות לא צריך להאי טעמא דתיפוק לי' שפוסל קדשים בידים דפשיטא דאסור לכולי עלמא. מה שאין כן הך טעמא דאין מביאין קדשים לבית הפסול לא שייך אלא בזמן היתר. ותלי בפלוגתא דתנאי (במתניתין דזבחי' ע"ה ע"ב) עיי"ש. ועוד דמקור דברי הרמב"ם שם הוא מברייתא (דפ"ק דפסחים י"ג ע"ב ופ"ב דביצה י"ט ע"ב) ושם מבואר בהדיא דקודם חצות הוא דמיירי. דהרי בברייתא סתמא קתני אין מביאין תודה בחג המצות. אלא משום דפריך עלה פשיטא מוקי לה דבי"ד עסקינן וקסבר אין מביאין קדשים לביה"פ עיי"ש. וא"כ ע"כ בי"ד קודם חצות עסקינן. דאל"כ הדק"ל פשיטא. דהא בי"ד אחר חצות כבתוך הפסח דמי דאיסור חמץ דאורייתא. ועוד דמאי קאמר וקסבר אין מביאין וכו'. הא בזה ליכא מאן דפליג. אלא ודאי פשיטא דלא מיירי אלא קודם חצות. ומינה דגם הרמב"ם שמקור דבריו משם הוא בהכי הוא דמיירי וזה

פשוט. וא"כ בדיעבד פשיטא דהתודה כשרה והלחם קדוש. וחייב למהר באכילתו קודם זמן איסור אכילת חמץ. וממילא אין הזבח נאכל אלא ליום ולילה כדין תודה. ואין מקום לתירוצו כלל. וגם במאי דפשיטא לי' דשלמים הבאים מחמת תודה נאכלין לשני ימים ולילה אחד. אינו ברור אצלי כלל. לפי המבואר בסוגיא דפסחים (פ"ט ע"א) דשלמים הבאים מחמת פסח אינם נאכלין אלא ליום ולילה עיי"ש. וא"כ גם לשלמים הבאים מחמת תודה נראה דדינם כן. ועי' פסחים (ע"א ע"ב) בתוס' ד"ה לימד ובפ"ק דזבחים (ט' ע"א) בתוס' ד"ה ושלמים. וביומא (כ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה אלא עיי"ש ועי' בשעה"מ (פ"ו מהלכות פסהמו"ק) ובמש"כ הצל"ח בסוגיא דפסחים (פ"ט ע"א) שם לדעת הרמב"ם עיי"ש ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ ודאי הדין דין אמת דתודה חוזרת להיות שלמים אחר שנפסלה לתודה. וא"כ הו"ל כפסח דחשיב מה"ט כנידר ונידב. ולעולם עיקר קרבן תודה ודאי קרבן חובה הוא לאותן שצריכין להודות על נס שאירע להם. וכדעת הראשונים ז"ל שהבאתי. ועפ"ז נראה במאי דאמרינן (בפ"ב דערכין י"א ע"ב) בעי רבי אבין עולת נדבת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה. עולותיכם אמר רחמנא אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה. או דילמא עולותיכם דכולהו ישראל קאמר רחמנא עיי"ש. ובש"מ שם בשם הר"י ז"ל בתוס' כתב וז"ל תימה אי אינה טעונה שירה איך מצינו שיר בתודה. דאין תודה באה חובה. וי"ל דמשכחת לה בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו ז"ל דמדכתיב מזמור לתודה וגו' (תהילים ק':א') ופירש"י שם לאמרו על זבחי תודה עיי"ש. וכ"כ ביותר ביאור בסדור רש"י סי' תי"ז עיי"ש בדבריו. מבואר דאומרים שיר על קרבן תודה. וכן מבואר (בפ"ב דשבועות) עלה דתנן התם שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא וכו' ובשתי תודות ובשיר וכו' ואמרינן עלה התם (ט"ו ע"ב). תנו רבנן שיר של תודה בכנורות ובנבלים ובצלצלים על כל פינה ופינה ועל כל אבן גדולה שבירושלים. ואומר ארוממך ה' כי דליתני וגו'. ופירש"י וז"ל ת"ר שיר של תודה היו אומרים שם בכנורות וכו'. ומהו שיר של תודה מזמור לתודה (תהילים ק':א') ארוממך ה' וגו' הוא מזמור שיר חנוכת הבית לכך אומר אותו עכ"ל עיי"ש. מבואר דמפרש דמאי דקתני שיר של תודה היינו מזמור לתודה. דהוא שיר בפ"ע שאומרים על התודה. ומאי דקתני ואומר ארוממך ה' וגו' הוא שיר בפ"ע שאומרים על חנוכת הבית. וזהו שהקשו התוס' איך מצינו שיר בתודה הרי אין תודה באה חובה. ולזה תירצו דמשכחת לה תודה הבאה חובה לציבור בתודה הבאה כשמוסיפין על העיר והעזרה. ועלה הוא דכתיב מזמור לתודה. אבל שאר תודות לא מיבעיא דיחיד. דאפי' חובתו אין

טעונה שירה. אלא אפי' דציבור. כיון דאינה באה חובה י"ל דאינה טעונה שירה. אלא דמש"כ דכשמוסיפין על העזרה נמי חובה להביא תודה. הוא תמוה לכאורה. דהרי אע"ג דתנן התם אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא וכו' ובשתי תודות וכו'. ע"כ שתי תודות לא קאי אלא על תוספת העיר בלבד ולא על תוספת העזרות. דהא להדיא אמרינן בגמרא (שם ט"ו ע"א) אמר רב"ח אין העזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה. מ"ט כירושלים מה ירושלים דבר הנאכל בה מקדשה. אף עזרה דבר הנאכל בה מקדשה וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל בשירי מנחה החלות של שירי מנחה הנאכלת לכהנים. והאי קידוש דעזרא ונחמי' בקידוש העיר כתיב. אבל עזרה שהוסיפו עלי' מקיפים אותה בשירי מנחה עכ"ל עיי"ש. וא"כ משכ' התוס' דמביאין תודת חובה על הוספת העזרה הוא תמוה. מיהו נראה די"ל דס"ל כמש"כ הרי"ן מיגש ז"ל שם. וז"ל אמר רמי ב"ח אין עזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה של תודה לפי שכל הקרבנות כולן מנחה באה עליהן שלשה עשרונים לפר וכו'. ונקראת שירים לפי שמרים ממנה בתחלה מלא קומצו ומקטירו ע"ג המזבח והשאר נאכל לכהנים. כדכתיב זאת תורת המנחה וגו' והרים ממנה בקומצו וגו' והנותרת יאכלו אהרן ובניו וגו' וקאמר רמי ב"ח שתוספת עזרה אינה מתקדש בלחמי תודה כמו שמתקדשת תוספת העיר. אלא באכילת הכהנים שם שירי מנחה של תודה הוא שמתקדשת עכ"ל עיי"ש. הרי דלשיטתו גם תוספת העזרות אי אפשר בלא תודות וכפשטות לישנא דמתניתין. אלא דרב"ח חידש לומר דתוספת העזרות לא בתודות עצמן הוא אלא בשירי מנחה של הנך תודות. ולפ"ז שפיר כתבו התוס' דגם כשמוסיף על העזרה חובה לציבור להביא תודה. כדי שבשירי מנחה דתודה זו יקדישו תוספת העזרה. איברא דדברי הרי"ן מיגש ז"ל אלו תמוהים מאוד אצלי. דהא מנחה של תודה ע"כ היינו מנחת נסכים של תודה. וכמש"כ שכל הקרבנות מנחה באה עליהן שלשה עשרונים לפר וכו'. וזו היא מנחת נסכים דתנן (בפ"י דמנחות צ' ע"ב) כל הקרבנות טעונין נסכים חוץ וכו'. ומרבינן התם גם תודה לנסכים עיי"ש. וא"כ תמיהני הרבה דדבריו ז"ל הם נגד משנה ערוכה (בפ"ז דמנחות ע"ד ע"ב) דמנחת נסכים אין בה לכהנים כלום וכולה כליל לאשים ע"ג המזבח עיי"ש. וא"כ אין כאן שום שיריים כלל. וגם דברי הרשב"א ז"ל בחי' שם תמוהים מאוד בזה. וגם הבין שם בדברי הרי"ן מיגש ז"ל מה שהוא היפוך המבואר בדבריו עיי"ש בדבריו ואין להאריך בזה כאן. וגם בעיקר תי' התוס' דשיר בתודה לא משכחת לה אלא בתודה זו בלבד שמביאין לתוספת העיר והעזרה. לא משמע הכי מלישנא דברייתא שם. דקתני שיר של תודה בכינורות וכו'. ופירש"י שיר של תודה היו אומרים שם בכינורות וכו'. ומשמע דשיר זה מיוחד לעולם לכל תודה. אלא דשם היו

אומרים אותו בכינורות ובנבלים וכו'. וכן מתבאר מלשון רש"י בתהלים שם ובסדור רש"י שם דעל כל זבחי תודה היו אומרים מזמור לתודה. ועכצ"ל דלא ס"ל כמש"כ התוס'. אבל לפי מה שביארנו רש"י לטעמי' אזיל דס"ל דקרבן תודה קרבן חובה הוא לכל אותן שצריכין להודות. וא"כ כשאירע נס לצבור שמתחייבים להביא קרבן תודה שפיר הו"ל כשאר קרבן חובה של הציבור שאומרים עליו שיר זה של מזמור לתודה. ואין מקום כלל לקושית התוס' שם:

אמנם דעת התוס' נראה דתודה לאו חובה היא כלל. וליכא תודת חובה אלא זו שמביאין לתוספת העיר והעזרה. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל. שלא הביא בשום מקום בהלכותיו דארבעה שצריכין להודות חייבין להביא קרבן תודה וההיא דאמרינן בפרק הרואה דארבעה צריכין להודות לא הביאה אלא (בפ"י מהלכות ברכות) לענין ברכת הגומל עיי"ש. ומשמע דס"ל דקרבן תודה של חובה ליכא כלל. ואינו בא אלא בנדר או בנדבה בלבד. וכן נראה מהקדמתו לפיה"מ (סדר קדשים). ובפיה"מ למנחות (פרק התודה) עיש"ה. ולכאורה דעת הרמב"ם והתוס' מוכרחת מדאמרינן (בפ"ב דקידושין נ"ה ע"ב) עלה דתנן בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר זכרים עולות. נקבות זבחי שלמים. ופריך דילמא תודה היא. ומשני דמייתי נמי תודה. והא בעי לחם. דמייתי נמי לחם עיי"ש. והרי ע"כ היינו לומר דמייתי תודה ולחמה ומתני. וכפירש"י שם. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דתודה באה בנדבה. דאל"כ ממנ"פ קשה אי מיירי דמחייב תודה. היכי נפיק בה י"ח. ודילמא זו שנמצאת תודה היא ולא יצא בה הוא ידי חובתו. ואם אינו מחייב תודה. הרי לא מצי להתנות אלא בתנאי דנדבה. ואם תודה קרבן חובה הוא היכי מצי מתני. ומ"ש מחטאת ואשם דמבואר שם דלא אמרינן דמייתי ומתני עיי"ש. מיהו אין מזה הכרע די"ל דמיירי דהאי גברא כבר נתחייב בתודה. וכיון דרשאי להרבות בתודות א"כ על אותה תודה שמוסיף שפיר יכול להתנות בתנאי דנדבה. דהיינו שתהא לריבוי תודתו. אע"פ שאינו חייב אלא אחת. ומה"ט לא תקשה נמי לדעת שאר ראשונים מדאמרינן במנחות (פרק שתי מדות צ' ע"ב) יכול כל העולה לאשים יהא טעון נסכים ת"ל עולה. שלמים מנין ת"ל זבח. תודה מנין ת"ל או זבח. יכול שאני מרבה אף בכור ומעשר ופסח וחטאת ואשם. ת"ל לפלא נדר או לנדבה. בא בנדר ונדבה טעון נסכים שאינו בא בנדר ונדבה אינו טעון נסכים. הרי דחשיב תודה בא בנדר ונדבה. די"ל דמשום דיכול להרבות בתודות הו"ל כבא בנדר ונדבה. איברא דלפ"ז קשה לכאורה מדאמרינן תו התם. אוציא את הבאות מחמת הרגל ברגל ומאי נינהו עולות ראיי' ושלמי חגיגה. ת"ל או במועדיכם כל הבא במועדיכם טעון נסכים עיי"ש. והשתא הרי עולות ראיי' ושלמי חגיגה רשאי

להרבות כמה דבעי וכמשכ"ל. וא"כ תיפוק לי' דחשיבי באים בנדר ובנדבה. דלא גרעי מתודה דכבר איתרבי מקרא דאו זבח. מיהו גם לזה י"ל דלאו דוקא נקט עולות ראיי' ושלמי חגיגה. אלא משום דלקושטא דמילתא גם אינהו נפקי מקרא דבמועדיכם נקט להו. אבל ודאי אין ה"נ דשפיר נפקי נמי מקרא דאיתרבי תודה מיני'. וקרא דבמועדיכם לא איצטריך אלא לכבשי עצרת. וכמש"כ התוס' שם בד"ה שלמי עיי"ש. וכבשי עצרת שהם שלמי ציבור. ודאי אינן באין כלל בנדר ונדבה אפי' לרבות בהן. אלא דקשה לכאורה בההיא דאמרינן התם (לקמן צ"א ע"א) אמר מר תודה מנין ת"ל או זבח. אטו תודה לאו זבח הוא. איצטריך סד"א הואיל ואיכא לחם בהדה לא תיבעי נסכים עיי"ש. והשתא מאי קושיא. הרי שפיר איצטריך קרא לתודה. משום דסד"א כיון דכתיב לפלא נדר או נדבה. בעינן דוקא שעיקרו נידר ונידב. אבל תודה דעיקרו קרבן חובה הוא אלא דאחר שנתחייב בה יכול להרבות בה. אימא לא הו"ל בכלל נדר ונדבה לנסכים. לזה איצטריך קרא לרבויי. מיהו י"ל דכיון דיכול להרבות בתודה פשיטא לי' דקרינן בה לפלא נדר או נדבה. להכי עדיפא לי' טפי לשנויי מטעמא דאיכא לחם בהדה. וכן אין להקשות מדתנן (בפרק התודה פ"א ע"א) האומר הרי עלי תודה יביא היא ולחמה מן החולין וכו'. וכן לקמן דתנן (פ"ב ע"א) מנין לאומר הרי עלי תודה שלא יביא אלא מן החולין וכו' עיי"ש. אף דבלא"ה עיקר קרבן תודה חובה הוא להנך שצריכין להודות. ולמה לי דנקט הרי עלי. וגם מדנקט הרי עלי ע"כ משמע דבלא"ה לא הוה חייב בה. וא"כ היכי מתחייב בהרי עלי כיון דקרבן חובה ולאו נידר ונידב הוא. די"ל דלרבותא נקט הרי עלי. ומיירי במרבה בתודות. דאע"ג דלאו חיוב גמור עלי'. דבלא נדרו לא הוה מתחייב בה. אפי' הכי הו"ל דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין. ומבואר דאין מכל זה ושאר דוכתי כיו"ב שום קושיא לדעת רוב הראשונים ז"ל דס"ל דתודה קרבן חובה הוא ואינו בא בנדר ונדבה למי שלא נתחייב בה וכמו שנתבאר. ועי' בתוס' רי"ד לר"ה (ה' ע"ב) עיי"ש:

ומעתה א"כ כיון דלדעת הסמ"ק ההלל מצוה דאורייתא מדין הודאה על הנס הוא. וכברכת הגומל ליחיד לאותן שצריכין להודות. א"כ אין לנו תובת הלל אלא לאותן שאירע להם הנס. והוא בכלל מצות תודה שחייבין להביא זבחי תודה ולקרוא את ההלל. אבל לזרעם לדורות הבאים ודאי לית בה מצוה דאורייתא. כמו שאין עליהם חובה להביא זבחי תודה. ואפי' לדור ראשון שאירע לו הנס לא מיחייב אלא בפעם אחד. ובזה יוצא י"ח מדאורייתא. אלא דבנס מפורסם כחנוכה נתחייבו הם וכל הדורות הבאים מדרבנן לקרוא את ההלל בזמן שאירע הנס. ובזה מדוקדק לישנא דברייתא (בפ"ב דשבת) דקתני לשנה אחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה עיי"ש. ומאי לשון וקבעום

הול"ל תקנום וכן מאי לשנה אחרת דקתני. ואמאי לא עשו כן מיד בשנה ראשונה. אבל לפמש"כ הלשון מדוקדק היטב. דבשנה הראשונה היו חייבים מדאורייתא להלל ולהודות. אבל לשנה האחרת דשוב ליכא מצוה מדאורייתא הוצרכו לקבוע עליהם חובה גם מכאן ואילך לדורות. וזהו ג"כ מה שתקנו בנוסח התפלה וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל. משום דבשעת הנם חייבים היו מדאורייתא להלל ולהודות אלא שחז"ל קבעוה חובה לדורות. ומפני שלא תקנו בזה דבר חדש אלא דמצוה דאורייתא דשעת הנם קבעוה לדורות. לא שייך בזה אלא לשון קבע. ועפ"ז ניחא בפשיטות הסתירה שעמדו בה הראשונים ז"ל מסוגיא דברכות לסוגיא דתענית. משום דבסוגיא דברכות שפיר קאמר הלל דרבנן. כיון דהאידנא ודאי גם הלל דחנוכה מדרבנן הוא. אע"ג דודאי עיקרו דאורייתא. ובסוגיא דתענית דקאמר הלל דר"ח לאו דאורייתא. דמשמע מזה דהלל דחנוכה דאורייתא. היינו לומר דהלל דר"ח עיקרו לאו דאורייתא הוא כלל. דאם הי' הלל דר"ח דאורייתא. לעולם דאורייתא הוה. דמ"ש דורות הראשונים מהאחרונים. כיון דלא משום נס היא ולא מתורת הודאה הוא בא. אבל הלל דחנוכה עיקרו מיהת מצוה דאורייתא הוא. והילכך חמיר טפי והו"ל כדאורייתא. עי' ניטין (ס"ה ע"א) במש"כ המל"מ (פ"ז מהלכות תרומות הי"ז) ובשאר דוכתי:

ומעתה נאמר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל דהלל מצוה דאורייתא היא ובאה במנין העשין כשאר עשין דאורייתא. ורק משום זה הוא שמנה חנוכה במנין העשין משום מצות ההלל שנכללת בה. וכוונתו במש"כ ונר ימי חנוכה עד כלות. נראה עפמשכ"ל בשם הר"ד הבבלי ז"ל דעיקר מצוה דהלל על הנס הוא משום פירסומי ניסא. וכך לי הדלקת הנרות כקריאת ההלל בכלל מצוה זו דאורייתא. אלא דמה שתקנו חובה לפרסם הנס בהדלקת נרות הוא מדרבנן. ועל זה הוא דשאלו (בפ"ב דשבת) היכן ציונו. כלומר היכן ציונו להדליק שאנו מברכין אקב"ו להדליק. דמדאורייתא שפיר יוצא י"ח בהלל או בשאר ענייני פירסומי ניסא. וכמו שביארנו לעיל. ולפ"ז נראה דגם קריאת התורה דחנוכה היא בכלל המצוה דאורייתא. שהרי גם בזה מתפרסם הנס. אלא דחובת כל דבר בפרט אינו אלא מדבריהם. דבכל חד מינייהו נפיק י"ח מצותו מה"ת. ומ"מ כיון שאין שיעור למצותו מקיים בכולן מצות פירסומי ניסא דאורייתא כמו בתודה. שיכול להרבות בתודות וכולן בכלל מצות תודה נינהו. אע"ג דיוצא י"ח בחדא וכמו שנתבאר. וזהו שכתב רבינו הגאון ונר ימי חנוכה עד כלות. משום דבמסכת סופרים (פ"כ) מסדר הלכות חנוכה ומתחיל בדיני הדלקת הנרות. ומסיים בדיני קריאת התורה בחנוכה עד ובשבת שבתוכו קורין ויהי ביום כלות משה עי"ש. וזו היא כוונתו שכל המצות של

חנוכה מהדלקת הנרות עד הדין האחרון. שבכולם יש בהן פירסומי ניסא. הכל בכלל מצוה זו. דעיקר המצוה אינה אלא פרסומי ניסא. והרי בין הדלקת הנרות ובין קריאת ההלל ובין קריאת התורה בנשיאים בכולן מתפרסם הנס. וזו היא המצוה הנמנית כאן. וגם נרמזו בזה כל ימי חנוכה מיום הראשון עד יום השמיני וכמו שביארנו לעיל. ודברי רבינו ז"ל עמוקים ומחודדים כדרכו ז"ל. ועי' בתוספתא (פ"א דשבת) ובמש"כ הרד"פ ז"ל בח"ד שם עיי"ש היטב:

ועדיין נשאר לנו לבאר מה שנראה מלשון רבינו הגאון ז"ל שמנה מצות קריאת מגילה והיא מצוה דרבנן. והנראה בזה עם מה שיש להעיר במש"כ רבינו כתוב זאת רמז מגילה. וכ"כ באזהרותיו על סדר עשרת הדברות. זאת זכרון בספר ונוסף חוק עלי תכנית לקים את אגרת הפורים הזאת השנית עיי"ש. וכוונתו להההיא דאמרינן (בפ"ק דמגילה ז' ע"א) שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות וכו'. עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר וכו'. בספר מש"כ במגילה וכמשכ"ל. ויש לתמוה דהרי מהך קרא לא הביאו רמז אלא לכתיבת המגילה בין הכתובים. אבל מצות קריאה לא מההוא קרא נפקא אלא כדאמרי' התם (לקמן י"ד ע"א) ת"ר מ"ח נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דריש ארחב"א אריב"ק ומה מעבדות לחירות אמרו שירה ממיתה לחיים לא כ"ש וכו' עיי"ש. וכמש"כ הרש"א בח"א שם. והר"ב כנה"ג בדינא דחיי על הסמ"ג ריש הלכות מגילה עיי"ש. וזה מוכרח. וא"כ אם כוונת רבינו הגאון למנות כאן מצות קריאת המגילה דמדבריהם. איך הביא קרא דכתב זאת זכרון שאינו אלא רמז לכתיבת המגילה בכלל הכתובים. ואין המצוה אלא הקריאה ולא הכתיבה:

ונראה במאי דקשה לכאורה דהנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו מצות עשה דזכירת עמלק מקרא דזכור את אשר עשה לך עמלק וגו'. כמש"כ בסה"מ (עשין קפ"ט). ומנה ג"כ (בעשין קפ"ח) מ"ע דמחיית עמלק מקרא דתמחה זכר עמלק ומלבד זה מנה ג"כ (בלאוין נ"ט) שלא לשכוח מעשה עמלק מדכתיב לא תשכח עיי"ש. ובסמ"ג (עשין קט"ו קט"ז ולאוין רכ"ו) ובשאר ראשונים מוני המצות הנמשכים אחר הרמב"ם. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה מכל זה אלא אחת. שכתב (במספר הפרשיות) זכר המזנבים בעדרי עיי"ש. וכ"כ באזהרותיו על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) וז"ל הר ישימון צעדתם ונחשלתם מחו זכר מזנבכם ובוזה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת למצות תמחה זכר עמלק כדכתיב אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך וגו'. ולכן מנאה במספר הפרשיות שהם חוקים ומשפטים המסורים לציבור ולא ליחיד. וכמש"כ גם הרמב"ם ז"ל (בסה"מ סוף

מנין העשין) וז"ל וכשתסתכל כל אלו המצות שקדם זכרם תמצא מהם מצות שהם חובה על הציבור לא כל איש ואיש כמו בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק וכו' עכ"ל עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנאוה במספר שאר העשין המסורות לכל יחיד ויחיד. ונראה דדעתם כדעת החינוך (סו"פ תצא מצוה תר"ד) שכתב כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב למחות זרעם מן העולם אם הי' כח בידם. והעובר על זה בטל עשה זו עכ"ל עיי"ש. אבל מצות זכור את אשר עשה לך עמלק. דהיינו זכירה בפה וכמו שדרשו (בספרי ובפ"ב דמגילה י"ח ע"א) ודאי מוטלת על כל יחיד ויחיד. דמחיית עמלק דהיינו הכרתת כל זרעו ודאי אי אפשר ביחיד אלא בכל הציבור. והחינוך שכתב דהמצוה מוטלת על כל יחיד. עכצ"ל דס"ל דגם במחיית איש אחד מזרעו ג"כ מתקיימת עשה זו. אבל ודאי זה צ"ע. דכיון דכתיב תמחה זכר עמלק איך אפשר לומר שתתקיים המצוה באיש אחד או אפי' במשפחה אחת. מאחר דבזה לא נמחה זכרו כלל. דכל האומה וכל אשר להם קיימין עדיין. ואולי אפשר לומר דכוונת החינוך בזה לומר שאם נהרגו כולם חוץ מאחד או שנים. או שנשארו בהמתם וכיו"ב. דגם הם בכלל מצוה זו. כדאי' במכילתא (סוף פ' בשלח) וכן פירש"י שם עיי"ש. ואז יש ביד כל יחיד לקיים המצוה. הילכך גם על כל יחיד מוטלת החובה. כיון דבידו לקיימה. וכן משמע מלשון החינוך. אלא דמ"מ צ"ע דכיון דלא משכחת לה שתתקיים המצוה ע"י יחיד אלא אחר שכבר נכרתו כולם ע"י הציבור. אלא שנשאר אדם אחד או בקר וצאן וכיו"ב. א"כ ודאי רק מצות הציבור הוא. והיחיד אינו אלא גומר מצות הציבור. מפני שגם הוא מכלל הציבור הוא. ולכן נראה ודאי דגם להחינוך מצות הציבור היא. ודעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שהכניסו מצוה זו בין העשין המסורות ליחיד. נראה דהרי בלא"ה קשה אמאי לא מנה הבה"ג וסייעתו עשה דזכירת עמלק. ולא מנו אלא עשה דמחיי' בלבד. ונראה ברור דס"ל דזכירה אינה מצוה בפ"ע. אלא גם היא בכלל עשה דמחיי' היא. דענין הזכירה הוא לזכור החובה למחות זרעו וכל אשר לו. וכן הוא בפסיקתא רבתי (פי"ב) הוו זכורים לו למחות את שמו מן העולם. זכור את אשר עשה לך עמלק תמחה את זכר עמלק עיי"ש. משמע דס"ל דחדא נינהו. והא דדרשינן זכור בפה. היינו לומר דכל אחד יזכיר את חבירו בפיו ויזרזנו על מעשה המחיי'. וכל זה בכלל מחיי' הוא:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קפ"ט) שכתב וז"ל שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק וכו' ולשנוא אותו בכל עת ועת. ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מהנפשות עם אורך הזמן. והוא אמרו יתברך זכור את אשר עשה לך עמלק יכול בלבבך כשהוא אומר לא תשכח

הרי שכחת הלב אמור. הא מה אני מקיים זכור שתהא שנאתו בפיך. הלא תראה שמואל בהתחילו לעשות המצוה הזאת איך עשה. שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואח"כ צוה להרגו וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו כמש"כ לדעת הבה"ג וסייעתו. ולזה כללו הבה"ג וסייעתו מצות זכירה בכלל עשה דמחיי'. וכ"ש דאתי שפיר לפמש"כ הרמב"ם דגם בשעת הריגת העמלקים קודם הריגתן חייב להזכיר בפה מעשיו הרעים. וא"כ הזכירה אינה אלא חלק ממצות מחיי'. ומעתה א"כ לפ"ז שפיר עשו בה"ג וסייעתו ז"ל להכניס עשה דמחיית העמלקים במספר העשין המסורות לכל יחיד. כיון דלדעתם עשה זו כוללת גם מצות הזכירה בפה שמוטלת על כל יחיד ויחיד:

ואמנם לפ"ז רבינו הגאון ז"ל שהכניס מצות מחיית עמלק במספר הפרשיות ע"כ ס"ל דמחיי' היא מצוה בפ"ע. דהיינו כריתת זרעו של עמלק וכל אשר לו. וזכירה היא מצוה בפ"ע. וכיון דכריתת זרעו אי אפשר אלא ע"י הציבור וכמש"כ הילכך מנאה במספר הפרשיות. וא"כ יש לתמוה אמאי לא מנה מצות הזכירה כלל. וגם יש לתמוה מה שהשמיט לאו דלא תשכח ממספר הלאוין. מיהו גם על הבה"ג וסייעתו יקשה כך. שגם הם ז"ל לא מנו לאו זה במנין הלאוין. ואולי אפשר דס"ל כמש"כ הראב"ע ז"ל ביסוד מורא (סוף שער שני) שהשיג שם על קצת מוני המצות שמונים מצות זכור ומצות אל תשכח בשתי מצות בפ"ע. וכתב שם וז"ל ויש מהם נזכרים בספר בשני שמות והוא חושב כי שנים הם. כמו זכור ואל תשכח וכו'. וככה מצות רבות בתורה. ואין איש שם על לב עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דכל כיו"ב לא בא לשון לאו אלא לחזוק וזרוז יותר להעשה. והכל בכלל העשה. ואין זה אזהרת לאו בפ"ע לומר שעובר בל"ת ועשה ואין למנות בכל כיו"ב אלא העשה בלבד. וכ"כ הראב"ע (סוף פ' תצא) וז"ל לא תשכח אחר זכור לחזוק. וכן משפט מצות רבות בתורה עכ"ל עיי"ש. ובאמת שיש מקום להביא ראי' לזה מדתניא (בפ"ב דמגילה שם) זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה עיי"ש. וכן הוא בקיצור בספרי (סו"פ תצא) זכור בפה ואל תשכח בלב עיי"ש. והדבר קשה ודילמא תרוייהו בלב. ואיצטריך לעשה ול"ת. כדאשכחן בהרבה מצות שבתורה. וכבר עמדו בזה הרבה מהאחרונים ז"ל ונדחקו בזה טובא. וכל מש"כ בזה אינו מספיק כלל ואין להאריך. אבל לפי דברי הראב"ע ז"ל דכל כה"ג שאינו בא אלא לחזוק העשה לא חשיב ל"ת. אלא מכלל העשה הוא ואין בו אלא עשה גרידא. אין כאן מקום קושיא כלל. וכן יש להוכיח מברייתא דסיפרא (ריש פרשת בחוקותי) עיי"ש. והרמב"ם והרמב"ן וסייעתם שמנו ל"ת דלא תשכח במנין הלאוין לא ס"ל כסברת הראב"ע. וכן מוכרח ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל בחי' (פ"ק דקידושין ל"ד ע"א) שכתב לענין

עשה ול"ת דמעקה דכתיב ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך. וז"ל ולי נראה שעיקר מצותו עשה. שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה. דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה והדר לא תשים דמים בביתך. כלומר לא תעכב שלא תעשה מצוה זו ולאו שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא. ואילו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מלאו שאין הלאו אלא קיום העשה עכ"ל עיי"ש. הרי דכל עיקר לאו דמעקה לא בא אלא לחזוק להעשה שבה. ואפי' הכי להדיא מבואר בספרי (תצא פיסקא רכ"ט). ועשית מעקה לגגך מצוא עשה. ולא תשים דמים בביתך מצות ל"ת עיי"ש. ולכאורה הי' נראה לומר דסברת הראב"ע ז"ל תליא בפלוגתא דתנאי בספרי (תצא פיסקא רנ"ה) דקתני התם ויצא אל מחוץ למחנה זו מצות עשה. לא יבוא אל תוך המחנה זו מצות ל"ת. ר"ש התימני אומר ויצא אל מחוץ למחנה זה מחנה לוי'. לא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה שכינה עיי"ש. ומשמע דת"ק לא ס"ל סברת הראב"ע. ור"ש התימני ס"ל כסברת הראב"ע. ולהכי ס"ל דאין כאן מצות ל"ת וכולו עשה הוא. דגם ההיא דהתם הו"ל ממש כההיא דזכור אל תשכח. ולכך אייתר לי' קרא לדרשא. אלא דבסוגיא דפסחים (ס"ח ע"א) מתבאר דגם לר"ש התימני אית בה עשה ול"ת. ולא דריש מחנה לוי' ומחנה שכינה אלא מייתורא דמחנה מחנה שני פעמים עיי"ש. וא"כ אדרבה משם סתירה לסברת הראב"ע ז"ל. ובלא"ה יש להעיר על סברא זו מכמה דוכתי ואין להאריך בזה. ואולי י"ל דאין כוונת הראב"ע ז"ל אלא לומר דאע"ג דודאי גם בכה"ג לא גרע משאר ל"ת. דכללא הוא כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. מ"מ כל כיו"ב שאין הלאו בא אלא לחזוק העשה. ואין עיקר המצוה אלא העשה. והלאו אינו בא אלא לזרז על קיום העשה. אין למנות במנין המצות אלא העשה בלבד. אבל הלאו אינו מצוה בפ"ע ואינו נמנה במנין הלאוין. וא"כ בזה הוה אתי שפיר נמי דברי הבה"ג וסייעתו שלא מנו ל"ת דלא תשכח. אלא דצ"ע בזה בכמה דוכתי כיו"ב במנין המצות של הבה"ג וסייעתו. ויש לישא וליתן בזה הרבה ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ לדעת רבינו הגאון ז"ל ודאי קשה טובא מה שלא מנה לא עשה דזכירת עמלק ולא הלאו דלא תשכח. ולכן נראה ברור דמש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן כתוב זאת רמז מגילה. כוונתו בזה למנות עשה דזכירת עמלק. דבזה מיירי הך קרא לפי פשוטו וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת שם) וז"ל כתוב זאת זכרון בספר ירמוז לספר התורה וכו'. יאמר כתוב זאת בספר תורתי שיזכרו בני ישראל מה שעשה עמלק עכ"ל עיי"ש והביאו ג"כ הטור (בפי' עה"ת שם). והוסיף עליו וז"ל וזהו המצוה שבמשנה תורה זכור את אשר עשה לך עמלק עכ"ל עיי"ש. ומש"כ רבינו הגאון רמז מגילה. נראה כוונתו כמש"כ הרמב"ן ז"ל

(סו"פ תצא) וז"ל זכור את אשר עשה לך עמלק כבר הזכרתי המדרש שדרשו בו בספרא (כצ"ל. וכוונתו לדברי הספרא ריש פרשת בחוקותי עיי"ש) יכול בלבך. כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה. הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך. וכן בספרי זכור את אשר וגו' בפה לא תשכח בלב. ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה. אם לומר שנקרא פרשת עמלק בציבור. ונמצינו למדין מן התורה בשניי' זכור. ויהי' סמך למקרא מגילה מן התורה וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. אלא דנקט קרא דכתוב זאת משום דבגמרא דרשו ממנו בהדיא מיהת היתר לכתיבת המגילה בין הכתובים. ומ"מ מעיקר מצות זכירת עמלק דדרשינן זכירה בפה. נשמע ג"כ סמך למצות מקרא מגילה ולקרוא פרשת עמלק. וכ"כ החינוך (בפרשת תצא מצוה תר"ג) עיי"ש. וכ"כ הריטב"א (במגילה י"ז ע"ב) עיי"ש ובמש"כ התוס' (שם ובריש פ"ב דברכות) ובשאר ראשונים שם. וכן מבואר בפסיקתא רבתי (פי"ב) שאמרו שם הוו יודעים שאם אין אתם עתידים להיות זוכרים אותם וקוראים בכל שנה שאני מחזיר אתכם וכו'. הוי זכור את אשר עשה לך עמלק עיי"ש. וכן אמרו שם לקמן אמר להם הקב"ה אין לכם אלא להיות קוראים פרשת עמלק בכל שנה ומעלה אני עליכם כאילו אתם מוחים שמו מן העולם עיי"ש. ועיקר כוונת רבינו כאן למצות עשה דזכירת עמלק דהו"ל דאורייתא. וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו מ"ע דזכירה בפ"ע ועשה דמחייה בפ"ע. ודלא כדעת הבה"ג שמנה שתיהן במצוה אחת. אלא לפי שכבר הורגלו מוני המצות ע"פ הבה"ג למנות נר חנוכה וקריאת המגילה במנין העשין. הילכך הזכיר גם רבינו הגאון ז"ל מקרא מגילה בכלל עשה דזכירת עמלק. אלא דכדי שלא לטעות דקריאת המגילה הו"ל עיקר מצוה זו שמנאה כאן. לזה כתב רמז מגילה. כלומר דלא זו היא עיקר המצוה. אלא שיש בה רמז למקרא מגילה שתקנוה בימי מרדכי ואסתר. וכדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי. וכן הזכיר נר חנוכה עם מצות קריאת ההלל שהיא מצות פרסומי ניסא. דהו"ל מצוה דאורייתא הבאה במנין וכמו שביארנו:

וממילא ניחא נמי בזה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין ל"ת דלא תשכח. לפי מה שכבר נתבאר אצלנו דלשיטתו כל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין שניהם נמנין אלא באחת. וכשהעשה היא שכוללת יותר לא תבוא במנין אלא העשה בלבד. ואם הלאו הוא שכולל יותר אז רק הלאו נמנה. וא"כ כאן דמשום העשה בעינן זכירה בפה ולא סגי בזכירה שבלב. משא"כ ללאו שאינו מזהיר אלא זכירת הלאו לבד כמשכ"ל. לכך לא מנה אלא העשה בלבד. וכ"ש דאתי שפיר לפמש"כ הראב"ע ז"ל דכאן העשה היא עיקר המצוה. והלאו לא בא אלא להזהיר על קיום העשה. וא"כ ודאי העשה היא שראויה לבא

במנין. וממילא שוב אין הלאו נמנה לשיטתו. אבל דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל צ"ע טובא וכמשכ"ל. וגם מה שמנו מצוח זכירה ומצות תמחה מצוה אחת תמוה טובא. שהרי ע"כ שתים הן. דהא מצות זכירה כבר היתה נוהגת גם קודם ביאתם לארץ. שהרי לא תלאה הכתוב בביאתם לארץ. אבל מצות תמחה זכר עמלק כתיב בה והיה בהניח ה' אלקיך וגו' בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה תמחה וגו'. ותניא נמי (בפ"ב דסנהדרין כ' ע"ב) שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ וכו' ולהכרית זרעו של עמלק וכו' עיי"ש. ואולי אפשר לומר דלהבה"ג וסייעתו ז"ל אין ה"נ דגם מצות זכירה לא נתחייבו בה אלא בכניסתן לארץ. וקרא דוהיה בהניח וגו' אזכירה דלפניו נמי קאי. משום דזכירה אתחלתא דמחיי' היא ובכלל מחייה היא. אלא דגם לפ"ז אכתי קשה לפמשכ"ל הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רצ"ט) דמצות תמחה זכר עמלק אינה מוטלת אלא על המלך עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (סו"פ בשלח) וכ"כ הר"ב הטורים בפי' האריך ורבינו בחיי ז"ל שם עיי"ש. ומעתה כיון דמצות זכירה הכל חייבים בה. ומצות תמחה על המלך הוא דרמיא. ע"כ תרתי מצות בפ"ע נינהו. וראוי למנות שתיהן. והרי הרא"ם ז"ל ביראים גופי' נמשך בזה אחר הבה"ג וכדרכו ולא מנה זכירה ומחייה אלא כאחת.

ועיקר סברת הרא"ם ז"ל וסייעתו נראית מוכרחת לכאורה מדכתיב ביום ההוא נתן וגו' לאסתר המלכה את בית המן וגו'. וכתיב ותשם אסתר את מרדכי על בית המן. והדבר קשה טובא אצלי דמאחר דהמן מזרע עמלק היה. וכל אשר לו משור עד חמור בכלל המצוה למחות זכרו. וכמבואר בקרא (שמואל א ט"ו:ג') ובמכילתא (סו"פ בשלח). והובא בפסיקתא זוטרתא ובפירש"י (סו"פ תצא) ורבינו בחיי ז"ל שם דהכל אסור בהנאה וצריך אבוד כדי שלא יאמרו שור זה גמל זה של עמלק עיי"ש. ואם כן היאך לקחו להם את בית המן שחייבין מן התורה לנתצו ולאבדו ואסור בהנאה. אבל נראה דמזה מוכח כדעת הרא"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם דעשה דתמחה זכר עמלק לא הטיל הכתוב אלא על המלך. וכיון שהיו אז בגולה ואין מלך בישראל לכן לא היתה אז נוהגת מצוה זו. דליכא למימר דהיינו רק משום דהו"ל מצוה התלויה בישיבת הארץ. כדכתיב והיה בהניח ה' אלקיך לך וגו'. ואז נלקחה הארץ מידם והיו בגולה. שהרי כבר כתב הרמב"ן ז"ל (בליקוטיו רפ"ק דמגילה). והובא בר"ן שם. דאז כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם ואנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל כבר היו בארץ עיי"ש בדבריו. וא"כ במה שזכו בבית המן האגגי עברו בעשה דתמחה זכר עמלק. אם לא נימא כדעת הרא"ם והרמב"ן וסייעתם ז"ל.

איברא דלכאורה יש לדחות ע"פ מאי דאמרינן בפרק השולח (גיטין ל"ת ע"א) עמון ומואב טיהרו בסיחון עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דקיי"ל (סו"פ נגמר הדין) דהרוגי מלכות נכסיהם למלך עיי"ש. א"כ מיד משנהרג המן זכה אחשורוש מדינא בכל נכסיו. ובזה כבר טיהרו נכסיו והותרו למרדכי ואסתר לזכות בהם. ובזה מתפרש יפה המשך הכתובים דכתיב ויתלו את המן וגו' ביום ההוא נתן וגו' את בית המן וגו'. וכן לקמן כתיב הנה בית המן נתתי לאסתר ואותו תלו וגו'. משום דהא בהא תלי. הן אמת דמפירש"י שם (סנהדרין מ"ח ע"ב) מבואר דס"ל דלא אמרו הרוגי מלכות נכסיהם למלך אלא במלכי ישראל דוקא עיי"ש. אבל לא ידענא מנ"ל הא. והרי ברייתא סתמא קתני הרוגי מלכות ובכל דוכתי דקאמר הרוגי מלכות היינו אפי' מלכי עכו"ם. כמו שם לעיל (מ"ז ע"ב) וכן פירש"י שם עיי"ש. וכן בפסחים (סו"פ אלו עוברין) עיי"ש. וגם מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות אבל ופ"ד מהלכות סנהדרין) נראה שאין חילוק בדבר עיי"ש. ודברי רש"י ז"ל צ"ע אצלי כעת. וא"כ אין הכרח מזה לומר כדעת הרא"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם:

אלא דמ"מ לפירש"י ע"כ מוכרח לכאורה כדעתם. ובלא"ה אכתי התינח לרבנן. אבל לרבי יהודה דס"ל דגם הרוגי מלכות נכסיהם ליורשיהם הקושיא במקומה עומדת אם לא נימא כדעתם וראיתי להר"ב כנה"ג בחמרא וחיי שם שהעלה מדברי הירושלמי דלא פליגי רבנן ור"י אלא במורד במלכות שנדון בסנהדרין. דלרבנן כיון דמשום המלכות נהרג נכסיו למלך. ולר"י הו"ל כשאר הרוגי ב"ד דנכסיו ליורשים. אבל כשנהרג ע"פ המלכות שלא בסנהדרין אפי' לר"י נכסיו למלך עיי"ש בדבריו. ולפ"ז הוה אתי שפיר אפי' לר"י. אלא שאין זו דרך תלמודא דידן עיי"ש. ועוד דלפי המבואר בפירש"י שם וכן מבואר בדברי הרמ"ה ז"ל שם וכן בש"מ בשם הרב המאירי ז"ל דדוקא במורד במלכות אבל כשנהרג ע"פ המלכות משום פשעים אחרים אפי' לרבנן אין נכסיהם למלך עיי"ש. א"כ כיון דהמן לאו מורד במלכות הוה גם לרבנן אין נכסיו למלך. והקושיא במקומה עומדת לכ"ע. ועוד לפי המבואר בפירש"י שם וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות אבל ה"ט) דוקא בשנהרג כדין ע"פ דיני המלכות. אבל אם נהרג בלא דינא אין זו אלא רציחה בעלמא ולכ"ע אין נכסיו אלא ליורשיו עיי"ש ובלחמ"מ שם. ומאי דאמרינן התם (לעיל מ"ז ע"ב) הרוגי מלכות שלא בדין קמיקטלי עיי"ש. היינו שלא כדיני התורה. אבל ודאי מיהת בדיני המלכות קטלי. וא"כ המן דמצד המלכות שלא בדין קטלוהו. שהרי ברשות המלך עשה מה שעשה אית לן למימר דלכ"ע נכסיו ליורשין. אלא דלכאורה אכתי יש לצדד בזה ע"פ דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות חמץ ומצה ה"ד) שכתב וז"ל עכו"ם אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל אם יודע הישראל שאם יאבד או יגנב מחייבו לשלם. וכופהו

ואונסו לשלם אע"פ שלא קבל עליו אחריות. הרי זה חייב לבערו שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו עכ"ל עיי"ש. והה"מ שם כתב שכן ג"כ דעת הרי"ץ אבן גיאת ז"ל עיי"ש. הרי דאפי' לענין קבלת אחריות דחידוש הוא דחידשה תורה לענין ביעור חמץ שיהא חשוב כשלו משא"כ בעלמא. כמבואר ברפ"ק דפסחים עיי"ש. מ"מ חשבינן אלמות כקנין להחשב כשלו משום זה. וא"כ כ"ש כשהחזיק בדבר באלמות שא"א להוציאו מתח"י בשום ענין. דאית לן למימר דזה חשוב כקנין בגוף הדבר להיות חשוב כשלו מדינא. וכן מבואר (חולין ל"ט ע"ב) בתוס' ד"ה רישך והר וכו' ובחי' הרמב"ן והרשב"א ז"ל שם דאלמות מצד עצמה חשיבא כקנין בלא שום קנין אחר עיי"ש. וא"כ הכא דאין לך גבר אלם יותר מאחשורוש. כיון שתפס והחזיק בנכסי המן אע"ג דמדינא אין לו זכות בהם אית לן למימר דקנה אותן ושלו הן. ומשום זה כבר טיהרו נכסי המן ברשות אחשורוש. שוב היו רשאין מרדכי ואסתר לקבלן במתנה מאתו וליהנות מהן. איברא דמדברי הרמב"ן והרשב"א ז"ל (בחולין שם) מבואר דאין אלמות חשיבא קנין אלא מדרבנן עיי"ש. וא"כ אין מקום לתירוץ זה. ועכצ"ל כדעת הרא"ם והרמב"ן וסייעתם ז"ל. וא"כ דברי הבה"ג והנמשכים אחריו תמוהים לכאורה כמשכ"ל. אלא שאפשר לומר בזה ע"פ מאי דאמרינן בירושלמי (פ"ב דיבמות ה"ו) כי המן בן המדתא וכי בן המדתא היה אלא צורר בן צורר עיי"ש. וכבר תמה הר"ש יפה ז"ל ביפ"מ שם מהיכן פסיקא להו כ"כ דלאו בן המדתא הוה. עיי"ש מה שנדחק בזה ובמש"כ בש"ק שם. אבל לפמש"כ נראה דשפיר פסיקא להו דע"כ לא היה מזרע עמלק כלל. דא"כ לא היו מרדכי ואסתר מקבלין את בית המן שאסור להם בהנאה וחייבין להחריבו. ועברי עלה בעשה דתמחה זכר עמלק. והשתא א"כ אדרבה מוכרח מזה דלא כדעת הרא"ם והרמב"ן ז"ל:

וכן נראה ממה שאמרו בפסיקתא רבתי (סוף פי"ג) תמחה זכר עמלק אמרו לו רבש"ע לנו הוא למחות שמו. אמר להם אין. גלוי וצפוי לפני כשאמסור את עמלק בידי שאול מלככם שעתיד לשייר מזרעו שהוא חס עליו ויחמול שאול על אגג לכך אני מצוה אתכם תמחה עיי"ש. מבואר מזה דלא כדעת הרא"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם אלא על כלל ישראל המצוה מוטלת ולא על המלך לבד. וא"כ מצד זה ליכא קושיא על הבה"ג וסייעתו ז"ל. ויש עוד לצדד בזה אלא שאין להאריך יותר. דעכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים וכמו שנתבאר. ועי' מש"כ בזה לקמן במנין הפרשיות (פרשה ס"א) עיי"ש היטב וכמש"כ שם כן עיקר.

מצוה סא

כלות שש שנים הארץ. דברי רבינו הגאון ז"ל סתומים לכאורה. וצריכים ביאור. לאיזה עשה כוונתו כאן. דהרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו שלש עשין בשביעית האחת שמיטת כספים. והשנית שמיטת קרקע להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה השביעית לכל. והשלישית שביתת קרקע מכל עבודה. והנה ודאי אין כוונת הגאון כאן לשמיטת כספים דנפק"ל מדכתיב שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו וגו' ואשר יהי' לך את אחיך תשמט ידך. שהרי כתב כלות שש שנים הארץ. דמבואר דבמצוה דקרקע מיירי. אבל לא נתבאר אם כוונתו בזה לעשה דשמיטת קרקע דנפק"ל מקרא דכתיב שש שנים תזרע את ארצך וגו' והשביעית תשמטנה ונטשתה וגו'. או דכוונתו לעשה דשביתת הארץ מדכתיב ושבתה הארץ שבת לה' שש שנים תזרע שדך וגו' ובשנה השביעית שבת שבתון יהי' לארץ וגו'. וגם תמוה מה שלא מנה אלא עשה אתת מן השלש. ולא מנה השתים הנשארית שמנאום כל מוני המצות:

ואמנם הנראה בכוונתו דהיינו טעמא דלא מנה עשה דשמיטת כספים משום דלטעמי' אזיל. שכבר ביארנו דכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אין דרכו ז"ל למנות אלא או העשה בלבד. או הלאו בלבד. אם לא כשיש בזה מה שאין בזה ויש בזה מה שאין בזה. והילכך כיון שמנה לקמן במנין הלאוין לאו דלא יגוש את רעהו וגו'. לא הוצרך עוד למנות העשה. ובפרט דהלאו כולל יותר דאפי' לתבוע אסור. משא"כ העשה אינו עובר אלא בגביית החוב. ולכאורה הי' נראה דכשמחזיר לו הלוה חוב שעברה עליו שביעית מדעתו. בלא שום תביעה מצד המלוה. אע"פ שצריך המלוה לומר לו משמט אני ולא אמר. אלא קבל המעות בשתיקה. אינו עובר בלאו דלא יגוש אבל עובר בעשה. כדדרשינן מקרא דזה דבר השמיטה שצריך לומר משמט אני. כדתנן (בפרק בתרא דשביעית) המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני. ואם אמר לו אעפ"כ יקבל הימנו שנאמר וזה דבר השמיטה ומייתי לה בגיטין (פרק השולח ל"ז ע"ב) עיי"ש. וא"כ יש בעשה זו מה שאין בלאו. וא"כ הי' צריך למנות העשה אע"פ שמנה הלאו. אפי' לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל. אלא דהרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות שמיטה ויובל הלכה כ"ח) כתב וז"ל וצריך המלוה לומר משמט אני וכבר נפטרת ממני. אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל. יקבל ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא נגש וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דעיקר הך מילתא מקרא דלא יגוש הוא דנפקא לן. דכל דלא אמר משמט אני וכבר נפטרת ממני. הרי הוא עובר בקבלת החוב משום לאו דלא יגוש. דהו"ל כאילו תבעו. כיון שמקבל החוב בתורת פרעון מה שנתחייב לו. והא דדריש לה במתניתין מקרא דוזה דבר השמיטה. לא משום

דעיקר חיובא לומר משמט אני ילפינן מהך קרא. וכדמשמע באמת מפירש"י בגיטין שם ובשבת (קמ"ח ע"ב) ובריטב"א (סוף שבועות) עיי"ש. אלא דבלאו הך קרא הוה סד"א דאפי' באמירת משמט אני לא סגי להתירו לקבל החוב. וילפינן מהך קרא דבדבור בעלמא סגי. וכן פירשו הרמב"ם והרע"ב והר"ש (בפיה"מ בפרק בתרא דשביעית) שם. והר"ש שם הביא שכן מפורש בתוספתא עיי"ש. וא"כ כל שלא אמר משמט אני ומקבל החוב מיד המחזיר סתם. משמע ודאי כדעת הרמב"ם ז"ל דקאי בלאו דלא יגוש. וא"כ מצד זה אין שום תוספת בעשה מה שאינו בכלל הלאו:

אלא שיש לכאו' לדון לפי מאי דאמרינן (סו"פ כל הנשבעין) דשביעית משמעת השבועה מדכתיב וזה דבר השמיטה דאפי' דבור משמט עיי"ש. ומשמע מזה קצת דבשבועה ליכא לאו דלא יגוש. ולית בה אלא עשה דוזה דבר השמיטה. אלא דגם בזה כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות שמיטה ה"ו) וז"ל והשביעית משמטת את השבועה שנאמר לא יגוש מכל מקום לא לשלם ולא להשבע עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל להרמב"ם דגם בזה לא מייתי קרא דוזה דבר השמיטה אלא לגלויי דגם שבועה בכלל אזהרת לא יגוש. משום דבלשון העשה כתיב שמוט כל בעל משה ידו וכתיב ואשר יהי' לך את אחיך תשמט ידך. ובודאי אין השבועה שאינה אלא דבור לא בכלל משה ידו ולא בכלל שמיטת היד. וע"כ דלא רביי' קרא אלא ללאו דלא יגוש את רעהו. וכן מבואר בדברי הרשב"א ז"ל (סוף שבועות) שכתב וז"ל אתי קרא להגיד דאף השבועה משמטת שביעית (כצ"ל עיי"ש) דאף השבועה בכלל לא יגוש דהא א"ל קום אשתבע לי עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הסמ"ג (לאוין ר"ע) וז"ל שנינו בשבועות השביעית משמטת את השבועה שנאמר לא יגוש מ"מ. פי' לא לשלם ולא לישבע. ורב גידל א"ר דורשו בגמרא מוזה דבר השמיטה אפי' דבור משמטת עכ"ל עיי"ש. נראה דכוונתו דר"ג אמר רב דריש להא דאמרינן דלא יגוש כולל נמי שבועה. מדכתיב וזה דבר השמיטה. דמשמע דאפי' דבור הוא בכלל אזהרה זו דלא יגוש. כן נראה מוכרח בכוונת הסמ"ג. דאל"כ דבריו תמוהים דהא בגמרא ליכא אלא דרשא זו דר"ג א"ר. ולפמש"כ דבריו מבוארים. וראיתי למהר"י קורקוס ז"ל בביאורו על הרמב"ם (בהלכות שמיטה שם) וכן ביקר תפארת להרדב"ז שם ובתשובות הרדב"ז (ח"ד סי' רי"ד) שנדחקו הרבה בביאור דברי הרמב"ם אלו עיי"ש בדבריהם. ועכ"פ גם לפי דבריהם עיקר ילפותא אינו אלא מקרא דלא יגוש עיי"ש. והעיקר בכוונת הרמב"ם והסמ"ג כדכתיבנא. וראיתי להרב בעל התרומות (שער מ"ה ח"א סי' י"ב) שכתב וז"ל השביעית משמטת השבועה וכו' כדכתיב וזה דבר השמיטה שמוט אפי' דבור משמט. ועוד דכתיב לא יגוש ודרשינן לא לשלם ולא לישבע עכ"ל עיי"ש. ובלתי ספק מקור דבריו

הוא מדברי הרמב"ם והסמ"ג. והבין ששני דרשות בפ"ע הן. ודבריו ז"ל תמוהים מאוד דדרשא זו השנייי' לא אשכחן בשום דוכתא. והרמב"ם והסמ"ג הבינו כן בדרשא דוזה דבר השמיטה כמו שביארנו. ומצאתי להר"ב מגלת ספר על הסמ"ג שם שעמד בדברי הסמ"ג ובעל התרומות. והבין שהי' להראשונים ז"ל גירסא אחרת בגמרא שם עיי"ש. ולא יתכן כלל וכמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל גופי' (בפיה"מ סו"פ כל הנשבעין) עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דגם תביעת שבועה בכלל אזהרת לאו דלא יגוש. וכן ראיתי להר"ב כפתור ופרח (פרק מ"ט) שכתב וז"ל שביעית משמטת השבועה דאף בה קרינן לא יגוש. דהא קא נקיט לי' בכובסי' ואמר קום אשתבע לי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בתשובות מהר"ת אור זרוע (סי' ק"פ) בשם רבינו אביגדור ז"ל בתשובה. שכתב בתוך דבריו וז"ל מלוה כפרנית אין שביעית משמטתו דלא קרינן בי' לא יגוש. ומטעם זה אם אדם מחוייב לחברו שבועה אין שביעית משמטת השבועה. ודלא כפירש"י שפירש וזה דבר השמיטה אפי' הדיבור משמט ופירש"י דבור זה חיוב השבועה ולא נהירא וכו' עכ"ל עיי"ש. דסוף דבריו שם מגומגמים ויש בהם חסרון והשמטה וצריכים תקון ואכמ"ל בזה. ומ"מ מבואר בדבריו ז"ל דדעתו כדעת הרמב"ם וסמ"ג דעיקר מילתא אקרא דלא יגוש סמיך. ולא מגופי' דקרא דוזה דבר השמיטה נפק"ל הכי. וא"כ עכ"פ מתבאר דגם מצד זה אדרבה לאו דלא יגוש כולל יותר מהעשה דתשמט ידך. ולפמש"כ הרא"ש ז"ל (בגיטין פרק השולח סי' כ') דאע"ג דכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמיטה וזה דבר השמיטה וגו'. וילפינן מפשטי' דקרא דאין שביעית משמטת אלא בסופה בסוף השבע. מ"מ מיד בתחלת שנת השמיטה אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב. וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלוה. דכתיב לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה' מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש. אבל אם יפרע הלוה מעצמו אין צריך לומר משמט אני וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' מש"כ עליו מר"ן בב"י (חו"מ סי' ס"ז). ומ"מ לפי דברי הרא"ש גם בזה הלאו דלא יגוש כולל הרבה יותר מהעשה דתשמט ידך. דהעשה לא חיילא אלא בסופה. אבל באזהרת הלאו דלא יגוש קאי מיד בתחלת שנת השמיטה. וא"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו שמנה הלאו ולא העשה:

ומהאי טעמא נמי ניתא שפיר מה שלא מנה עשה דשמיטת קרקע מקרא דתשמטנה ונטשתה. משום שכבר מנה לקמן במספר הלאוין לאו דאת ספיח קצירך לא תקצור. שפירושו לא תקצור להיות מחזיק בו לעצמך כשאר קציר אלא יהא הפקר לכל. וכמו שפירש"י (בפרשת בהר) והרמב"ן שם ע"פ הסיפרא עיי"ש ובמש"כ הרא"ם ז"ל שם. וא"כ גם הלאו מזהיר על שמיטת קרקע. ואחר שמנה הלאו שוב לא הוצרך עוד למנות העשה

שאינה כוללת יותר מהלאו. אדרבה הלאו כולל יותר. דנפק"מ לעבור עליו מיד משעת קצירה. משא"כ העשה שאינו עובר אלא משאסף את תבואתו והמונע אחרים טלטלה. כדמשמע מקרא דכתיב שש שנים תזרע את ארצך ואספתה את תבואתה והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וגו' דמשמע דכל דקרינן בי' ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה שפיר מתקיים בהכי קרא דתשמטנה ונטשתה. אע"פ שקצירתו היתה על דעת להיות מחזיק בו לעצמו. והעשה שמנה רבינו הגאון כאן היינו עשה דשביתת הארץ מעבודת קרקע מדכתיב ושבתה הארץ וגו'. שבת שבתון יהי' לארץ וגו'. שנת שבתון יהי' לארץ. ואע"ג דגם בזה כבר מנה במנין הלאוין לאו דשדך לא תזרע. מ"מ יש בעשה מה שאין בכלל הלאו. וכמבואר בסוגיא דריש פ"ק דמו"ק (ג' ע"א) דאמרינן התם דמדכתיב ובשנה השביעית שבת שבתון יהי' לארץ שדך לא תזרע וגו'. מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הילכתא כתבינהו רחמנא. למימרא דאהני תולדות הוא דמחייב אאחרנייתא לא מיחייב עיי"ש. הרי דליכא לאו אלא בהנך עבודות שבקרקע המפורשות בקרא בהדיא. אבל עשה איכא גם בהנך דלא מפרשין בקרא. דהא חרישה לית בה לאו למ"ד התם החורש בשביעית אינו לוקה. ומ"מ עשה אית בה. וכדמתבאר מהסוגיא שם. דפרכינן התם לעיל בפשיטות בשלמא מועד משום טירחא הוא. במקום פסידא שרו רבנן. אלא שביעית בין למ"ד משום זורע ובין למ"ד משום חורש זריעה וחרישה בשביעית מי שרי וכו' עיי"ש. ומבואר דאפי' למ"ד דבחרישה בשביעית ליכא לאו אבל עשה מיהת ודאי איכא. והילכך לכ"ע אסורה מדאורייתא. דאל"כ מאי פריך כ"כ בפשיטות חרישה בשביעית מי שרי ודילמא למ"ד משום חורש אין הכי נמי דשרי מדאורייתא. דס"ל כמ"ד החורש בשביעית אינו לוקה. אלא ודאי לכ"ע עשה מיהת איכא בחרישה. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (בפ"א מהלכות שמיטה ויובל) עיי"ש ובביאורי מהר"י קורקוס ויקר תפארת להרדב"ז שם ובמש"כ בשעה"מ שם. ובירושלמי (פ"ח דכלאים ה"א) ובמש"כ הרפ"מ שם ובריש פ"א דשביעית עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ואף דהתוס' יו"ט (בפ"ב דשביעית מ"ב) לא כ"כ. כבר עמדו האחרונים על דבריו ואין להאריך:

וגם בלא"ה ניחא שפיר ולק"מ מה שמנה רבינו העשה דשביתת הארץ אע"פ שכבר מנה הלאו במנין הלאוין משום דיש נפקותא רבה לדינא בעשה זו לענין שביתת שדהו אפי' מעבודה שע"י אחרים. וכמבואר בהדיא בפ"ק דע"ז (ט"ו ע"ב) דאמרינן והרי שדה דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית. ותנן בש"א לא ימכור אדם שדה ניר בשביעית. וב"ה מתירין מפני שיכול להובירה. ופירש"י וז"ל אדם מצווה על שביתת

שדהו. שנת שבתון יהי' לארץ עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בתוס' רי"ד שם במהדו"ק וז"ל והרי שדה דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית וכו'. קשיא לי טובא ומי דמי ציווי דשביתת שדהו בשביעית וכו'. ציווי דשביתת שדהו בשביעית אינו אלא שלא יעשה הוא מלאכה בשדהו. אבל אם השכיר שדהו לחשוד על השביעית אינו עובר המשכיר. ואין בו אלא משום ולפני עור לת"מ. ולהשכיר שדהו לגוי בשביעית אין בו איסור תורה כלל וכו'. ויש לומר דבשביתת קרקע הוזהרנו בשביעית. כדפריש המורה דנפקא לן משבת שבתון יהי' לארץ. ואסור להשכיר שדהו לגוי בשביעית וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאפי' כשהעבודה נעשית ע"י אחרים. ואפי' משכיר שדהו לגוי אע"ג דפשיטא דלית בה משום לאו דשדך לא תזרע וכרמך לא תזמור. מ"מ עובר מיהת בעשה דשנת שבתון יהי' לארץ. ודברי הרמב"ם ז"ל בזה נבוכים אצלי ודבריו ז"ל צ"ע טובא בעיני. דממש"כ ברמזי מנין המצות דשביעית (בריש הלכות שמיטה ויובל) וז"ל. א') שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה. ב') שלא יעבוד עבודת הארץ בשנה זו וכו' עכ"ל עיי"ש. מדכתב בלשון העשה שתשבות הארץ ממלאכתה. ובלשון הלאו כתב שלא יעבוד עבודת הארץ. ולא כתב שלא תהי' הארץ נעבדת עבודת הארץ כמש"כ בלשון העשה. או שיכתוב גם בלשון העשה לשבות מעבודת הארץ בשביעית כמש"כ בלשון הלאו. משמע דלא ראי הלאו כראי העשה. דהעשה חיילא על הקרקע שתשבות. ואם לא שבתה שדהו מעבודה. וכגון שנעבדה בשביעית ע"י ישראל אחר החשוד על השביעית. ואפי' השכיר שדהו לעכו"ם ועבד בה עבודת קרקע בשביעית. אע"פ שהבעלים עצמן שבתו מעבודת הארץ. עוברים הם בעשה זו דשביתת הארץ. משא"כ בלאו דאקרקפתא דגברא חייל. אבל על עבודת אחר אינו עובר בלאו. והיינו כמבואר בסוגיא דפ"ק דע"ז שם. אבל אחר זה (בריש פ"ק מהלכות שמיטה) כתב וז"ל מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה השביעית שנאמר ושבתה הארץ שבת לה' ונאמר בחריש ובקציר תשבות וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו בטל מ"ע ועבר על ל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבין הלאו ובין העשה בתרא מחתא מחתינהו. דשניהם לא כתבן אלא בלשון חובת גברא דמשמע דהאדם הוא שמוזהר בעשה ובלאו. שישבות ולא יעבוד. אבל תיבת קרקע ליכא שיהא מוזהר על שביתת שדהו וכרמו מעבודה אפי' ע"י אחרים. וכן נראה מלשון הרמב"ם (בסה"מ עשין קל"ה) עיי"ש. וזה תמוה טובא. דמלבד דדבריו נראין כסותרין זא"ז. גם הוא נגד סוגיא דפ"ק דע"ז שם. וראיתי להסמ"ג (עשין קמ"ז) דאע"ג שדרכו לימשך אחר לשון הרמב"ם ז"ל כידוע. מ"מ כאן נטה מלשונו וכתב וז"ל מצות עשה שתשבות הארץ בשביעית מעבודת קרקע שנאמר וכו' ושבתה הארץ שבת לה' וכו' עכ"ל

עיי"ש. הרי שכתב דחובת קרקע היא כפשטות לישנא דקרא. דמשמע דהמצוה היא שתשבות הארץ אפי' מעבודה ע"י אחרים. ואם נעבדה שדהו אע"פ ששבת הוא מעבודה עובר בעשה זו. וכסוגיא דפ"ק דע"ז שם. אבל החינוך (מצוה קי"ב) נמשך גם כאן אחר לשון הרמב"ם כדרכו בשאר דוכתי עיי"ש בדבריו. ודבריהם צ"ע אצלי:

עוד יש לי מקום עיון בזה במש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות שמיטה ויובל) וז"ל מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית וכו'. וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו בטל מ"ע ועבר על ל"ת. שנאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור עכ"ל. משמע להדיא מלשונו זה דכל שעשה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות לא שנא בשדהו ול"ש בשדה של אחרים עובר בעשה ובל"ת. כמו בעשה ול"ת דמלאכת שבת ויוה"כ ויו"ט. דחובת גברא הוא לשבות בשביעית ממלאכת עבודת הארץ וכן מתבאר מלשון הסמ"ג (לאוין רס"ו רס"ז) עיי"ש. ולענ"ד צ"ע טובא בזה דבשלמא העשה דכתיב בה ושבתה הארץ שבת לה'. וכתיב שנת שבתון יהי' לארץ. שבת שבתון יהי' לארץ. וכן קרא דבחריש ובקציר תשבות דסתמא כתיב. ודאי אית לן למימר דלא שנא על שלו ולא שנא על שדה וכרם של אחרים הזהיר הכתוב. אבל לאו דשדך לא תזרע וכרמך לא תזמור. כיון דכתיב שדך וכרמך מנ"ל לומר שילקה על עבודת הארץ ואילן של אחרים. דשדך וכרמך שלך אמר רחמנא. ומנ"ל לרבות של אחרים וכדממעטינן בכל דוכתי כיו"ב. וכן כתב הרמב"ם (בפ"ג מהלכות כלאים הלכה ט"ז) וז"ל אבל אם היתה שדהו זרועה חטים מותר לחברו לזרוע בצדה שעורים שנאמר שדך לא תזרע כלאים. אין האיסור אלא שיזרע שדהו כלאים שלא נאמר הארץ לא תזרע כלאים עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (סוף לאו רע"ט) ובחינוך (מצוה רמ"ה) עיי"ש. וכן דריש בסיפרא (פרשת קדושים סופ"א) לא תכלה פאת שדך ולא של אחרים עיי"ש. וגם גבי כלאי בהמה דכתיב בהמתך לא תרביע כלאים דריש בסיפרא אין לי אלא בהמתך על בהמתך מנין בהמתך על בהמת אחרים בהמת אחרים על בהמתך בהמת אחרים על בהמת אחרים מנין ת"ל את חקותי תשמורו עיי"ש. ופסקה הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ט מהלכות כלאים) שכתב וז"ל ואחד בהמה חיה ועוף שלו או של חבירו וכו' עכ"ל עיי"ש ובסמ"ג (לאוין רפ"א). ומבואר מזה דבלאו קרא הי' ראוי לומר דכיון דכתיב בהמתך אימעיט של חבירו. וראיתי להר"ש משאנץ והראב"ד ז"ל (בפירושם לסיפרא שם) גבי פאה וגבי כלאי בהמה שפירשו מיעוטא רק לשל נכרי עיי"ש. ולא ידענא אמאי. והא ודאי שדך ובהמתך דידך משמע ולא של אחרים אפי' ישראל. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (בהלכות כלאים שם) דאחרים דנקט בסיפרא היינו של ישראל חבירו. דבלאו קרא ה"א

דעל בהמה של חבירו אינו עובר בלאו דלא תרביע אלא דרביי' קרא. והנה בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ו ע"א) דאמרינן מכריז רבי ינאי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא וכתבו התוס' שם וז"ל וא"ת ומשום ארנונא התירו לחרוש ולזרוע דהוי איסורא דאורייתא. וי"ל דמיירי בשביעית בזה"ז דרבנן. א"נ י"ל דפקוח נפש הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה נהי דהתיר בשביעית בזה"ז או משום פקוח נפש. מ"מ הו"ל להקל האיסור מיהת. שלא יעבוד כל אחד בשדהו. אלא זה יזרע בשדהו של זה וזה בשל זה דליכא אלא עשה. משא"כ כשכל אחד זורע בשדהו איכא עשה ול"ת. דהרי אפי' חולה שמאכילין אותו דבר איסור מפני הסכנה מאכילין הקל הקל כדאמרינן בפרק בתרא דיומא. ואם אפשר להאכילו פחות פחות מכשיעור אין מאכילין אותו כשיעור בב"א. כמבואר בפ"ג דכריתות. והכא נמי כיון דאפשר בענין דליכא אלא איסור עשה אמאי התיר להם אפי' בענין דאיכא ל"ת ועשה. דודאי מדקאמר פוקו וזרעו משמע כאורחייהו כל חד וחד בדידי' דאיכא ל"ת ועשה. ובשלמא הא לא תקשה אמאי שרי להו לזרוע אינהו גופייהו ולא חייבינהו למיזרע ע"י נכרי. דבזה אפי' בשביעית דאורייתא ליכא מדאורייתא יותר מאיסור עשה. דבאמירה לעכו"ם ליכא יותר מאיסור שבות אפי' במלאכת שבת. ואין כאן אלא עשה דשביתת שדהו כמשכ"ל. משום די"ל דמיירי בגוונא דלא הוה אפשר ע"י נכרי אבל הא ודאי קשה אמאי לא תיקן להם שיזרע כל אחד בשדהו של חבירו. וכההיא דתנן (ריש פ"ד דשביעית) בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים בתוך שלו וכו'. משרבו עוברי עבירה התקינו שיהא זה מלקט מתוך של זה וזה מלקט מתוך של זה שלא בטובה וכו' עיי"ש. אלא ודאי מוכח מזה דלאוין דשביעית שייכי בין בשדה וכרם שלו בין בשל חבירו. וכמו שנראה מדברי הרמב"ם והסמ"ג. והילכך לא שייכא כאן תקנה שיהא כל חד זורע בשל חבירו. דכך לי בשלו כבשל חבירו עובר עליו בל"ת ועשה. מיהו אין מזה הכרח דאפשר לומר דמשום שנחשדו על השביעית. כדאמרינן בגיטין (פרק הניזקין נ"ד ע"א) עיי"ש. הילכך במלאכה גמורה דזריעה וכיו"ב לא רצה לתקן תקנה זו. כדי שלא יבואו להתיר כן גם לצורך עצמן שלא משום ארנונא אבל בזריעה ע"י עצמן דזהו עיקר איסורא דשביעית לא יבוא להקל. ואע"ג דאיכא בזה עקירת איסור לאו דאורייתא בקו"ע. מ"מ ראה להקל בזה לצורך שעה משום מיגדר מילתא. וכדאמרינן בפרק האשה רבה (יבמות צ' ע"ב) ובשאר דוכתי דבכה"ג מצו רבנן למיעקר איסור דאורייתא אפי' בקו"ע עיי"ש. ועי' בפ"ב דמו"ק (י"ג ע"א) ובגיטין (פרק השולח מ"ד ע"ב) בתוס' ד"ה נטייבה עיי"ש. וגם י"ל דלא דמי להההיא דפ"ד דשביעית דהתם כל אחד לצורך עצמו מלקט עצים ואבנים ועשבים אלו שצריך להם. וכיון דשלא בטובה הוא מלקט ולאו לצורך תקון

הקרקע קעביד שרי. דאדעתא דנפשי' עביד ולא שליחותי' דבעלים עביד. אבל הכא ודאי כל חד דזרע בשל חבירו אדעתא דחבירו עביד. משום דחבירו זורע בשבילו בדידי'. והו"ל כשלוחו ומיחייב שולחו כיון דהשליח לאו בר חיובא הוא. כדאמרינן (בפ"ק דמציעא י' ע"ב) בכהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה לרבינא עיי"ש. ואע"ג דהתם אין הישראל מוזהר אגרושה כלל. משא"כ כאן דכל חד בדידי' איתי' נמי בר חיובא בלאו זה. מ"מ כיון דאינו מוזהר על של חבירו חשיב לאו בר חיובא. ושייך בו שליחות לחייב שולחו אליבא דרבינא. וכן מבואר בתוס' רי"ד בב"מ (פרק הפועלים צ' ע"א) שכתב וז"ל. ראובן בעל הגורן שאמר לפועל ישראל חסום פרתי ודוש בה. חייב בעל הגורן מלקות דשלוחו של אדם כמותו וכו'. כי אמרינן אין שלד"ע היכא דאי עביד שליח מחייב שליח. התם ודאי לא מחייב שולחו וכו'. אבל הכא דכי עביד שליח לא מחייב. דלא אזהר רחמנא אלא לבעל הגורן שלא ימנע גורנו מן האכילה לבהמה הדשה. ולא לפועל דמה כח יש לפועל להאכיל בדבר שאינו שלו. וכיון דשליח לא מחייב. מחייב שולחו. דשלוחו של אדם כמותו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בש"ך (יו"ד סי' ק"ס סקכ"ב) עיש"ה. והילכך הכא לא שייכא תקנתא לזרוע כל אחד בשל חבירו. דהו"ל כשלוחים זה לזה. ומחייב משלח דהו"ל שלותו כמותו. אבל ודאי היכא דלא שייכא שליחות ואנן אתינן לחייבו משום זורע בשביעית. לעולם אימא לך דלא מיחייב אלא על שדהו וכרמו דוקא. ולא על שדה וכרם של אחר. אע"פ שעובר בעשה כמשכ"ל. וכן מוכרח בפ"ד דשביעית שם דעכ"פ מיהת עשה דושבתה הארץ וגו' איתא נמי בשל חבירו כבשלו עיי"ש היטב. וכן מתבאר מדברי הירושלמי (פ"ז דפאה ה"ז ובפ"ד דפסחים ה"ט) עיש"ה. מ"מ איסור לאו ליכא אלא בשדה וכרם שלו ולא בשל חבירו דשדך וכרמך כתיב:

וכי נראה מדתניא בספרא (ריש פרשת בהר) כי תבאו יכול משבאו לעבר הירדן. ת"ל אל הארץ. ארץ המיוחדת וכו'. מניין אתה אומר כיבשו אבל לא חילקו. חילקו למשפחות ולא לבתי אבות ואין כל אחד מכיר את חלקו. יכול יהיו חייבים בשמיטה. ת"ל שדך. שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו. כרמך שיהא כל אחד ואחד מכיר את כרמו עיי"ש. הרי מבואר דשדך וכרמך דוקא הוא. וא"כ גם שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור היינו דוקא שדך וכרמך. ולמעוטי שדה וכרם של חבירו. וא"כ גם לענין זה עשה דשביתת הארץ כוללת יותר מן הלאו. דהעשה איתא בין בשלו ובין בשל חבירו. משא"כ בלאו דליתא אלא דוקא בשלו ולא בשל חבירו. ויפה עשה רבינו הגאון ז"ל שמנה העשה אע"פ שמנה הלאו:

איברא דלפ"ז ביובל דכתיב סתמא לא תזרעו. ולא כתיב בי' מיעוטא שדך למעט של אחר. אית לן למימר דאית בי' לאו בין בשלו ובין בשל חבירו. וחמור לענין זה יובל משמיטה. ולא משמע כן מברייתא דספרא (פ' בהר פ"ג) דקתני לא תזרעו וגו' כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל עיי"ש. משמע בהדיא דלא עדיף יובל משביעית בענין אזהרת לאו דעבודת הארץ. דאל"כ מאי קאמר כשם שנאמר בשביעית נאמר ביובל. הרי אדרבה יובל חמיר טפי לענין אזהרה זו דלא תזרע. דבשמיטה ליכא אזהרה זו אלא בשדה שלו. אבל ביובל איתא לאזהרה זו בין בשלו ובין בשל חבירו. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קל"ו) שכתב וז"ל שצונו לקדש שנת החמשים כלומר לבטל העבודה בה כמו השמיטה. והוא אמרו יתברך וקדשתם את שנת החמשים שנה. ובבאור אמרו כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. כלומר ההשואה ביניהם בצווי כמו שהשוה הכתוב ביניהם באזהרה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מבואר דעיקר פירושא דברייתא דספרא אינו אלא לומר דכשם שיש עשה בעבודת הארץ בשמיטה עם הלאו דלא תזרע הכי נמי יש ביובל עשה בעבודת הארץ עם הלאו דלא תזרעו. וקמ"ל דגם איסור עבודת הארץ היא בכלל קרא דוקדשתם את שנת החמשים שנה. וא"כ לענין גוף הלאו אפשר לומר דודאי אין דין שביעית כדין יובל. וכל אחד למד מענינו. דשביעית דכתיב בי' שדך לא תזרע. לא קאי אלא להזהיר על שדה שלו ולאפוקי של חבירו. משא"כ ביובל דכתיב לא תזרעו סתמא. וליכא מיעוטא לשל חבירו. איתרבי גם של חבירו בכלל אזהרה זו. אבל ראיתי שבמנין הלאוין (מצוה רכ"ו) כתב הרמב"ם וז"ל הזהיר מלקבץ פירות האילנות בשנת היובל וכו' כמו שביארנו בשנה השביעית. ובספרא ג"כ אמרו לא תקצרו לא תבצרו כמו שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. רצה לומר כי הדין בשני לאוין אלו אחד עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דמה שאמרו בספרא כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. קאי ג"כ לענין דיני הלאוין שבשביעית וביובל. וכ"כ בחיבורו הגדול (הלכות שמיטה ויובל פ"י הט"ו) וז"ל דין היובל בשביתת הארץ ודין השמיטה אחד הוא לכל דבר. כל שאסור בשביעית מעבודת הארץ אסור בשנת היובל. וכל שמותר בשביעית מותר ביובל. ומלאכות שלוקין עליהן בשביעית לוקין עליהן ביובל וכו' עכ"ל עיי"ש. ומקורו מההיא שאמרו בספרא שם כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. כמש"כ מהר"י קורקוס ז"ל בבאורו שם עיי"ש. אלא דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דגם לאו דשדך לא תזרע האמור בשביעית קאי אפי' על זריעה שבשדה חבירו. אבל מגוף ברייתא דספרא אין הכרח לזה וכמשכ"ל. ואע"ג דלדעת רבינו הגאון ז"ל עשה דוקדשתם את שנת החמשים שנה לא קאי אלא אתקיעת שופר ביובל. וכמתבאר בדבריו ז"ל לקמן (במספר הפרשיות)

עיי"ש. ולכן לא מנאה כאן במנין העשין שעל כל יחיד. כמו שיתבאר במקומו. וא"כ ע"כ ליכא לפרש ברייתא דספרא לדעתו כפי' הרמב"ם במנין העשין שם. מ"מ אכתי אין הכרע משם שיהיו יובל ושביעית שוין לגמרי לענין לאו דזריעה. די"ל דלא קאי אלא להשוותן לענין עבודת האילן ולענין שלא לקצור ושלא לבצור כדרך הקוצרים והבוצרים. כמו שפירשו הרא"ם ביראים (סי' קפ"ט) ובסמ"ג (לאוין רע"ב) עיי"ש. וכן נראה מדברי רבינו לקמן במנין הלאוין בלאוין דיובל עיי"ש. ועי' בסנהדרין (כ"ו ע"א) בההיא דאמרינן התם חזיי' להההוא גברא דקא כריב א"ל כהן וחורש. א"ל יכול לומר אגיסטון אני בתוכו. ופירש הרמ"ה ז"ל שם דשדה של אחרים היא עיי"ש בדבריו. והוא תמוה דנהי דאפשר דס"ל דבשל אחרים ליכא לאו דשדך לא תזרע. מ"מ הרי ודאי עשה דושבתה הארץ מיהת איכא אפי' בשדה של אחרים. ועוד דכיון דהבעלים מיהת עוברים בעשה דשביתת שדהו אפי' כשנעבדה ע"י אחר. כמבואר בסוגיא דפ"ק דע"ז שהבאתי לעיל א"כ עכ"פ עובר בלפני עור. שמכשיל את בעל השדה שעובר בחרישה זו בעשה דשביתת שדהו. ונראה דלזה פירש"י שם דקרקע של נכרי הוא עיי"ש. משום דבקרקע של ישראל עשה מיהת איכא וגם איסור לפני עור. אבל בקרקע של נכרי. אע"ג דלמ"ד אין קנין לנכרי בא"י איכא מיהת איסור עשה עכ"פ. מ"מ י"ל דאתיא אליבא דמ"ד יש קנין. וכ"כ התוס' בגיטין (פרק הניזקין ס"ב ע"א) בד"ה אין עודרין עיי"ש. וכ"כ בש"מ בסנהדרין שם בשם תוס' הרא"ש עיי"ש. וכן פי' בערוך (ערך אגיסטוון) דשדה של נכרי היא עיי"ש. אבל דברי הרמ"ה ז"ל צ"ע בזה טובא לכאורה:

והנראה בזה ע"פ מה שפירש"י בלשון אחרון. וז"ל אי נמי משום ארנונא שכרו בעה"ב לחרוש עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה דמשום ארנונא איהו גופי' נמי שרי לחרוש. ולמה פירש"י שבעה"ב שכרו. ואף דפירש"י שם דאגיסטון היינו שכיר. וא"כ מוכרח לפרש כן. מ"מ על הגמרא גופי' קשה. דלמה לי' לומר דשכיר הוא. דמשום ארנונא אפי' בעה"ב גופי' שרי. וכבר עמד בזה הגרי"פ ז"ל בהפלאה שבערכין שם והניח בתימא עיי"ש. אבל לפמשכ"ל נראה די"ל דודאי רבי ינאי דאמר פוקו וזרעו משום ארנונא אפי' לבעה"ב גופי' שרי. משום דס"ל כרבינא דכל היכא דשליח לאו בר חיובא יש שליח לד"ע. וכך לי שליח כמו בעלים. וכיון דליכא תקנתא בשליח התיר אפי' לבעלים. אבל לרב סמא דאמר התם (בפ"ק דמציעא) דאפי' היכא דשליח לאו בר חיובא אין שליחות לד"ע. שפיר יש תקנתא ע"י אחרים. ואין להתיר אלא ע"י אחר דקיל איסורי' דליכא לאו אלא עשה. וא"כ י"ל דהנך אמוראי דהכא דאמרי יכול לומר אגיסטון אני. ס"ל כר"ס וליכא למישרי אלא ע"י אחר אפי' משום ארנונא. ואתי שפיר פירש"י. ועפ"ז ממילא

ניחא שפיר נמי דברי הרמ"ה ז"ל. די"ל דס"ל כפירש"י בלישנא בתרא. וכן מבואר להדיא בדברי הרמ"ה שם דמפרש לה משום ארנונא עיי"ש. וא"כ דבריו מדוקדקים ונכונים. מיהו נראה דאין מזה הכרע לומר דדעת רש"י והרמ"ה ז"ל דלאו דשדך לא תזרע וגו' ליכא אלא בשדה וכרם שלו ולא בשל חבירו. דבלא"ה דבריהם נכונים עפמש"כ הרמ"ה ז"ל שם לעיל. וז"ל אמר להו כהן וחורש בשביעית. בשלמא שאר אינשי כיון דלא חשידי אשביעית שרי להו משום ארנונא. אלא כהן כיון דחשיד אשביעית כדאיתא לקמן היכי שבקיתו לי'. ליחוש דילמא לאו משום ארנונא קא חריש. אי נמי דלכי נפישי לי' פירי עביד בהו סחורה. א"ל יכול למימר אגיסטון אני בתוכה. קרקע של אחרים היא ואני אריס בתוכה עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דכוונתו ז"ל לומר דכיון דלאו קרקע דידי' היא אלא של אחרים. והוא אינו אלא אריס בתוכה. מסתמא חלקו בה מעט. אפי' כהן שרינן לי' משום ארנונא. ולא חיישינן דילמא לאו משום ארנונא קא חריש דודאי בעלים דלא חשידי כ"כ אשביעית לא הוה שבקו לי'. ומעתה א"כ גם פירש"י ניחא בהכי שפיר ולק"מ תמיהת הגרי"פ ז"ל. וממילא אין ראי' לומר בדעת רש"י והרמ"ה ז"ל דלאו דלא תזרע לא קאי על שדה שאינה שלו ועדיין צ"ע בפרט זה:

ועכ"פ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל במה שמנה כאן עשה דשביתת הארץ אע"פ שמנה לקמן במנין הלאוין לאו דשדך לא תזרע. ועדיין צריך ביאור לאידך גיסא. דאחר שמנה כאן העשה משום שכוללת יותר מן הלאו כמו שנתבאר. שוב לא הי' לו למנות במספר הלאוין לאו דשדך לא תזרע לפי דרכו ז"ל. אבל נראה בזה דודאי איתי' נמי ללאו בלא העשה. דהרי כיון דכתיב לא תזרע. ודאי פשיטא דבזריעה לבד מתחייב מיד אע"פ שעדיין לא נשרש בארץ אבל עשה דשביתת הארץ ודאי כל כמה דלא נשרש בארץ לא עבר. כיון דאכתי לא עבד מעשה בגוף הארץ כלל דכמאן דמנחא בכדא דמי. ועד כאן לא מיבעיא לן במנחות (פרק רבי ישמעאל ס"ט ע"א) אלא אי נימא דבטלי אגב ארעא וכקרקע דמו. אבל ודאי בלא"ה לאו כלום עבד וכמאן דשדיא בכדא דמו כל כמה דלא נשרשו. וכן פירש"י (בפ"ב דפסחים כ"ה ע"א) בד"ה זאת אומרת. וכ"כ בתוס' רי"ד (פ"ק דר"ה י' ע"ב) דכל זמן שלא נקלטו כמנחי בכדא דמו עיי"ש. וא"כ אכתי ושבתה הארץ קרינן בי'. דהארץ שובתת עדיין ולא עבדה כלום. ולדידי' הוא דחייבי' רחמנא משום שלא שבת מעבודת קרקע וזרע ועבר בלא תזרע. אבל אעשה דשביתת הארץ לא עבר עד השרשה. ולכשתקלט ודאי עבר נמי בעשה דשביתת הארץ. ואפי' זרע מקמי שביעית ולא הספיקה ליקלט עד שביעית. אע"ג דלאו דלא תזרע ליכא. שהרי לא זרע בשנת השביעית אלא מקמי שביעית זרע דלא עבר בלאו. מ"מ אית בה משום עשה דשביתת הארץ. דמה"ט

תנן (בפ"ב דשביעית מ"ו) אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ר"ה. ואם נטע או הבריך או הרכיב יעקור. ופי' הר"ש בשם ר"ת ז"ל דהיינו משום שנשרש בשביעית עיי"ש. וכ"כ בתוס' רי"ד (בפ"ק דר"ה י' ע"ב ובריש פ"ק דמו"ק) דמה שנקלט בשביעית הו"ל כנוטע והילכך יעקור עיי"ש. ובודאי דלאו דלא תזרע לית בה. שהרי מקמי שביעית נטע בהיתר. ועכצ"ל דלית בה אלא משום עשה דושבתה הארץ. דאדם מצווה על שביתת שדהו כמשכ"ל:

איברא דלפ"ז קשה לכאורה בההיא דתניא בגיטין (פרק הניזקין) הנוטע בשבת בשוגג יקיים במזיד יעקר ובשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקר דברי ר"מ. ר"י אומר בשביעית בשוגג יקיים במזיד יעקר וכו' עיי"ש. והשתא קשה לא מיבעיא לר"י דאמר בשביעית בשוגג יקיים. אלא אפי' לר"מ דאמר אפי' בשוגג יעקר. הרי מפרש התם טעמי' משום דנחשדו ישראל על השביעית עיי"ש. אבל מדינא גם לדידי' בשוגג יקיים. ואמאי הרי נהי דשוגג הוא וליכא למיקנסי'. מ"מ תיפוק לי' דהו"ל למימר דיעקר משום עשה דשביתת שדהו וכרמו. דאם לא יעקור נמצא דבקליטה שאח"כ עובר בעשה דושבתה הארץ. דאף דבלאו דלא תזרע כבר עבר מיד בנטיעתו בשוגג ולית לי' תקנתא. מ"מ מיתקן מיהת במאי דעקר לי' דלא ליעבר בעשה דשביתת הארץ. ואמאי אמרינן דמדינא לכ"ע יקיים. ובודאי לא יתכן לומר דהתם מיירי דוקא בגוונא שנודע לו שגגתו אחר שכבר נקלט. דשוב ליכא תקנתא בעקירה שלא לעבור בעשה דשביתת הארץ. דמלבד דסתמא קתני ולא משמע כלל לחלק בהכי. בלא"ה אם איתא דקודם השרשה מחייב מדאורייתא לעקור משום עשה דשביתת הארץ. א"כ מאי פריך התם מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא מאי שנא שבת ומאי שנא שביעית עיי"ש. והא ודאי שנא ושנא. דשבת שאין אדם מצווה על שביתת שדהו שפיר י"ל דאין לקנוס שוגג אטו מזיד אפי' בדאורייתא. ולכך בשוגג יקיים. דהרי ליכא כאן טעם אחר לומר דיעקר אלא משום קנסא דשוגג אטו מזיד. אבל בשביעית אפי' את"ל דלא קנסינן שוגג אטו מזיד. מ"מ אכתי איכא למיגזר לאחר השרשה אטו קודם השרשה דחייב למיעקר מדאורייתא ואפי' מזיד גופי' אין צריך לטעמא דקנסא. דבלא"ה כיון דקודם קליטה מדאורייתא חייב למיעקרי'. גם לאחר קליטה איכא למיגזר למיעקרי' אטו קודם קליטה. שוב ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכבר הרגיש בעיקר סברא זו שכתבנו דמשום אזהרת לא תזרע עובר מיד אע"פ שלא נקלט עדיין כמו בזורע בשבת וביו"ט דודאי חייב מיד. דאל"כ לא משכחת לה דליחייב משום זורע. שהרי לקליטה בעינן לפחות שלשה ימים לכ"ע. וכדתנן (בפ"ב דשביעית) וא"כ הקליטה היא בחול. וכן בזורע כלאים כתב בחינוך (מצוה תקמ"ח) דחייב מיד משזרע עיי"ש.

ובזורע קודם שביעית ונקלט בשביעית עובר בעשה דשביתת הארץ. אבל לא הרגיש דלפ"ז סוגיא דגיטין שם תמוה טובא. וצ"ע כעת. ועכ"פ ודאי הדין ברור דאפי' זורע ונוטע בהיתר עובר על הקליטה שאח"כ בשביעית משום עשה דשביתת הארץ. דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית. ועל זריעה ונטיעה בשביעית עובר בלאו דלא תזרע מיד משעת זריעה אפי' קודם לקליטה. ונפק"מ לזורע קודם מוצאי שביעית ונקלט אחר שביעית דחייב משום זורע. כמו זורע כלאים. וכן זורע בשבת ויו"ט דאפי' נקלט בחול או שקדם ועקרו קודם שנקלט הרי זה חייב. וכ"כ בהלכות קטנות (ח"א סי' רס"ו רס"ז) ובמשכנות יעקב (סי' ק"ו) ובשאר אחרונים בפשיטות. ומעתה לפ"ז בהך מילתא גופא יש מקום לעשה בלא הלאו. כגון זורע קודם שביעית ונקלט בשביעית. דחייב לעקור קודם שיקלוט משום עשה דשביתת הארץ. אע"ג דזרע ונטע בהיתר דליכא לאו. וגם יש מקום ללאו בלא העשה אם זרע או נטע בסוף שביעית באופן שלא יספיק לקלוט עד אחר שביעית. דכיון דקודם קליטה כמאן דמנחי בכדא דמיא ליכא בזה עשה דשביתת הארץ כמו שנתבאר לעיל. וא"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שמנה שניהם העשה וגם הלאו:

ומלבד זה יש לדון. דכיון דאפקי' קרא לעשה דשביתת הארץ בלשון ושבתה הארץ. שבת שבתון יהי' לארץ. שנת שבתון יהי' לארץ. דמזה נפקא לן (בפ"ק דע"ז) שם דאדם מצווה על שביתת שדהו שלא תהי' נעבדת אפי' ע"י אחרים. וגם כי זרע או נטע קודם שביעית עובר בעשה זו על הקליטה שבשביעית. אע"ג דממילא מתעבדה. וכי זרע או נטע קמי שביעית בהיתר הוה עביד. וחייב לעקור מה שזרע ונטע מעיקרא בהיתר. והיינו משום דמלישנא דקרא משמע שהקפיד הכתוב להיות שביתה לארץ. שתנוח מעבודתה בשנה זו. ולא תתבטל שביתתה בין על ידינו בין בענין אחר. ולפ"ז נראה דהיכא דבע"כ של הבעלים מתבטלת שביתת הארץ. וכגון שזרעו ונטעו אחרים באונס. שוב גם הבעלים אינם מוזהרים על שביתת שדותיהם. שהרי גם בלא"ה אין הארץ שובתת. ולא קרינן בה ושבתה הארץ. ולא שייך לחייבם בשביתתה כיון דאיננה שובתת. הן אמת דלפמש"כ הרמב"ם (בסה"מ ובריש הלכות שמיטה) דקרא דבחריש ובקציר תשבות קאי על עבודת שביעית עיי"ש. בודאי ליכא נפק"מ בזה. דהרי נהי דבכה"ג לית בה עשה דושבתה הארץ ושבתון יהי' לארץ מטעם שביארנו. מ"מ אכתי יש בה עשה דבחריש ובקציר תשבות. דאפקה קרא בלשון חיובא על האדם שישבות. ובודאי פשיטא דעשה זו שייכא בכל ענין אפי' כשאין הארץ שובתת בע"כ של הבעלים. דאקרקפתא דגברא רמיא אלא דבאמת דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים בזה טובא. דהרי לרבי ישמעאל דקיי"ל כוותי' ס"ל דהך קרא דבחריש ובקציר תשבות לא קאי אשביעית. אלא קאי אשבת כפשטי' דקרא. כמבואר

בפ"ק דשביעית ובריש פ"ק דמו"ק ושאר דוכתי. וא"כ הרמב"ם גופי' שפסק כר"י כמבואר בדבריו (ריש פ"ג מהלכות שמיטה) עיי"ש. היכי מייתי הך קרא על עבודת שביעית. ועוד דאפי' לר"ע לא מוקי הך קרא אלא לתוספת שביעית ולא לשביעית עצמה. וכבר עמדו בזה מהר"י קורקוס ושאר אחרונים ז"ל ונדחקו הרבה בזה. והר"ב פ"מ במרה"פ (ריש פ"ק דשביעית) העלה כוונה אחרת בדברי הרמב"ם ז"ל. דגם לדידי' לא קאי קרא דבחריש ובקציר תשבות אלא על שבח ולא על שביעית עיי"ש בדבריו. ולא ראה דברי הרמב"ם (בסה"מ עשין קל"ה) שמפורש להדיא איפכא עיי"ש. ואכמ"ל בזה:

ומעתה א"כ אם נקטינן ע"פ המבואר במתניתין ובגמרא בכל דוכתי דקרא דבחריש ובקציר תשבות אשבת קאי ולא אשביעית לפי מאי דקיי"ל כרבי ישמעאל. ואין לנו עשה לשביעית אלא מהנך קראי דושבתה הארץ ושנת שבתון יהי' לארץ. ודאי נראה דכל שאין הארץ שובתת ע"י אונס בע"כ דבעלים. שוב ליכא עשה לגבי הבעלים כלל. ואם נשתתפו בעבודתה אפי' שלא באונס אלא מדעתם. נהי דודאי עוברים בלאו דשדך לא תזרע וכרמך לא תזמור. דהו"ל חובת גברא ולא תלי כלל בשביתת קרקע. מ"מ בעשה דשביתת קרקע לא עברו בעבודתם זו. וכיו"ב ראיתי להריב"ש ז"ל (בתשובותיו סי' קנ"א) לענין שביתת בהמתו בשבת. דהו"ל ממש כאיסור עשה דשביתת שדהו בשביעית שמוזהר אפי' על מלאכת אחרים. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דע"ז שם. וכתב שם לענין היכא שהיו ישראל ונכרי שותפין בבהמה והנכרי עושה בה מלאכה בשבת והישראל נוטל מחצית שכר המלאכה. דאין כאן איסור עשה דאורייתא משום שביתת בהמתו. ולית בה אלא איסור שכר שבת דרבנן שלא בהבלעה. והיינו משום דכיון שיש לנכרי חלק בבהמה ואינו נמנע מלעשות בה מלאכה בע"כ של ישראל. שוב לית בה עשה דשביתת בהמתו לגבי הישראל. שהרי סוף סוף אין הבהמה שובתת גם בלא חלקו של ישראל. וז"ל שם אבל אם לא התנו מתחלה וכו' זה אסור אף אם אין כאן משום שביתת בהמתו. מאחר שיש לגוי שותפות בבהמות ואינו נמנע מעשות בהן מלאכה בע"כ של ישראל. עדיין יש איסור כשלוקח ריוח יום החול כנגד יום השבת. שהרי לוקח שכר של שבת שלא בהבלעה. ובכגון זה שלא התנו מתחלה יותר הי' אפשר להתיר בשלא יאמר לו כלל טול אתה חלקך. אלא שיתן הגוי לישראלים חלקם בריוח כל השבוע ביחד. לפי שאז יקבלו שכר שבת בהבלעה. ומשום שביתת בהמתו ליכא כיון שהגוי עושה בה מלאכה מחמת חלקו על כרחו של ישראל ושלא ברצונו וכו' עכ"ל עיי"ש. והביאה בב"י (או"ח סוף סי' רמ"ה) עיי"ש. וכ"כ ג"כ בתשו' רלב"ח (סי' ק"ו) עיי"ש. ולכאורה צ"ע לפ"ז מההיא דתנן (בפ"ד דשביעית מ"ב) שדה שנתקווצה תזרע במוצאי שביעית. שנטייבה או שנדיירה לא תזרע

במוצאי שביעית. ואמרינן עלה בירושלמי שדה שנתקווצה תמן אמרין בשנטלו קוציה. ורבנן דהכא אמרינן בשחרישׁ. על דעתייהו דרבנן דהכא איזהו הטיוב כל העם חורשין פעם אחד והוא חורש שני פעמים. ומסיק דמיירי בשהמלכות אונסת שהתירו לחרוש פעם אחד ולא שני פעמים עיי"ש ובפיה"מ להרמב"ם והרע"ב. ולפמש"כ לכאורה כיון דחרישה אחת התירו לו מפני האונס וא"כ שוב אין הארץ שובתת. לא קרינן בה ושבתה הארץ. ואמאי אסורה חרישה השנייי'. וליכא למימר דאכתי אסורה משום הלאו אע"ג דליתא לעשה וכמשכ"ל. דהרי בחרישה ליכא לאו בשביעית אלא איסור עשה בלבד וכמשכ"ל. ולכאורה מוכח מזה דכה"ג נמי אכתי איתא לעשה. אבל ז"א. דמלבד דאפשר לומר דבהא גופא פליגי רבנן דהכא ורבנן דתמן. דלרבנן דהכא דמחלקי בין פעם אחד לשני פעמים ס"ל כמ"ד חורש בשביעית לוקה. וא"כ הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תזרע דהו"ל חובת גברא ולא תלי מידי בשביתת הארץ. והילכך אע"ג דעשה דשביתת הארץ לית בה. מ"מ אסורה חרישה שנייי' משום הלאו. ורבנן דתמן לא ס"ל לחלק בהכי. דכיון שהותרו מפני האונס לחרוש שוב ליתא לעשה דשביתת הארץ. ואפי' כמה פעמים שרי. דס"ל כמ"ד החורש בשביעית אינו לוקה דלית בה לאו רק עשה הוא דאית בה. וכאן באונס דע"כ אינה שובתת מותר אפי' פעם שנייי'. וא"כ לק"מ משם. בלא"ה לק"מ דיש לחלק דדוקא בשעה זו עצמה שעוסק בעבודת הארץ ע"פ האונס ליתא לעשה דשביתת הארץ. שהרי ע"כ אינה שובתת עכשיו. ולא קרינן בה ושבתה הארץ. אבל משום שחרש בה באונס פעם אחד לא בטלה עשה דשביתה לכל שנת השביעית. והילכך ודאי אחר שנפטר מהאונס בחרישה פעם אחד הדרא לאיסורא קמא בחרישה שנייי' ולכך קנסוהו משום שחרש שני פעמים ואין להאריך בזה:

ועכ"פ הדבר ברור דבכה"ג דבטלה שביתת הארץ באונס ליכא עשה דשביתת הארץ גם לגבי הבעלים. משום דלא קרינן בה ושבתה הארץ. שהרי בלא"ה אינה שובתת. ובודאי לפי דעת הרמב"ם דאית בה נמי עשה דבחריש ובקציר תשבות. ועשה זו חובת גברא היא. גם בכה"ג אית בה מיהת עשה זו. אבל כבר נתבאר דדברי הרמב"ם בזה תמוהים אע"פ שנמשכו אחריו בזה הסמ"ג (עשין קמ"ז) והחינוך (מצוה קי"ב) והרשב"ץ בזה"ר (עשין ס"ח) עיי"ש. ודעת כל שאר הראשונים ז"ל אינה כן. ובלא"ה דברי הרמב"ם והחינוך והרשב"ץ ז"ל תמוהים טובא אצלי. במש"כ דעשה דבחריש ובקציר תשבות נכפלה בקרא דושבתה הארץ ובקרא דשנת שבתון יהי' לארץ. כלומר דאין אלו עשין מיוחדות בפ"ע. אלא הו"ל כשאר עשין שנכפלו בתורה כמה פעמים. ואין נמנות בחשבון המצות אלא באחת. ודבריהם צ"ע דהרי הא דאמרינן (בפ"ק דע"ז) דאדם מצווה על שביתת שדהו

בשביעית. ע"כ היינו רק משום עשה דושבתה הארץ. או משום קרא דשבתון יהי' לארץ. וכפירש"י ותוס' רי"ד שם. אבל מקרא דבחריש ובקציר תשבות אין לנו אלא מצוה על האדם שישבות בשביעית מעבודת הארץ. אבל פשיטא שאין לנו שום משמעות איסור מהך קרא לעבודת אחרים בשדהו דתיפוק לן מיני' שיהא אדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית. וא"כ אין זו עשה כפולה אלא עשה אחרת לגמרי. דקרא דושבתה הארץ הוא עשה לשביתת הארץ. וקרא דבחריש ובקציר תשבות הוא עשה לשביתת האדם. ואין שביתת קרקע בכלל. ובפרט לפמשכ"ל דגם לאידך גיסא איכא נפק"מ דזימנין דאיתא לעשה דבחריש ובקציר תשבות וליתא לעשה דושבתה הארץ וכמו שנתבאר. וא"כ הו"ל למנותן בשתי עשין מיוחדות בפ"ע במנין העשין. ולכן דבריהם ז"ל צ"ע אצלי כעת. ועי' בפ"ק דר"ה (ט' ע"א) בההיא דתניא התם בחריש ובקציר תשבות אין צ"ל חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר לא תזרע וכו'. והקשה בט"א שם ודילמא איצטריך לעבור עליו בל"ת ועשה. ותי' דהרי עשה נמי כתיבא התם שבת שבתון יהי' לארץ עיי"ש. וכבר קדמו בזה הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ולפמש"כ אין זה מספיק דהרי אכתי איצטריך קרא דבחריש ובקציר תשבות לעשה היכא דלא שייכא עשה דשבתון יהיה לארץ. ועיקר קושייתם אינה מוכרחת. דכיו"ב יש להקשות בכמה דוכתי. כמו בההיא דזכור יכול בלב ת"ל לא תשכח וכו'. שהבאתי לעיל במצוה שלפני זו ובשאר דוכתי כיו"ב. ועכצ"ל דס"ל גם בזה דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בעשה יתירה ועי' מש"כ בזה במבוא (סי' ז' שורש ששי) ואכמ"ל בזה. וגם יש ליישב ע"פ דברי הרמב"ן (בפרשת בהר) על קרא דשש שנים תזרע וגו' עיי"ש:

ומעתה עכ"פ נתבארו על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה עשה דשביתת הארץ במנין העשין וגם מנה לאו דלא תזרע במספר הלאוין. משום דכאן גם לרבינו הגאון ז"ל שתי מצית מיוחדות הן. לפי שיש מקום לעשה בלא הלאו וללאו בלא העשה. דיש בזה מה שאין בזו וכמו שנתבאר. אבל עשה דשמיטת קרקע. דהיינו להפקיר כל מה שהוציאה הארץ בשנה השביעית וכן עשה דשמיטת כספים. לא מנה משום דאין בעשין הללו מה שאינו בכלל הלאוין. ואדרבה הלאוין שבמצות אלו כוללין יותר מן העשין. לכן מנה רק את הלאוין בלבד ולא העשין כמו שביארנו לעיל:

ובאמת דבעיקר עשין אלו יש לפקפק טובא. דמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות שמיטה הלכה כ"ד) וז"ל מ"ע להשמיט בשביעית כל מה שתוציא הארץ שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה. וכל הנועל כרמו או סגר שדהו בשביעית בטל מצות עשה וכו' אלא יפקיר הכל וכו' עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ הביא מקורו מהמכילתא דקתני והשביעית

תשמטנה וגו' מגיד שפורץ בה פרצות וכו' עיי"ש. וא"כ ענין המצוה הוא שחייב להפקיר הכל ולפרוץ פרצות בגדר שדהו וכרמו. אלא דזה לא יתכן רק אם נימא דשביעית ממילא לא הוי הפקר אם לא הפקירוהו הבעלים אבל לפי המבואר בנדרים (פרק אין בין המודר מ"ב ע"ב) דשביעית אפקעתא דמלכא היא. ובע"כ של בעלים הוו הפקר לכל ויוצאין מרשות הבעלים הפירות וגם הקרקע לצורך לקיטת הפירות עיי"ש. וכן אמרינן בב"מ (פרק המפקיד ל"ט ע"א) נטושים דבעל כרחן דכתיב והשביעית תשמטנה ונטשתה אפקעתא דמלכא עיי"ש. וכן מבואר בפי' הראב"ד והר"ש משאנץ בפיה"מ (ריש פ"ה דעדיות) דפירות שביעית בע"כ של בעלים הפקר הן. והא דקתני במכילתא ובשנה השביעית תשמטנה ונטשתה מגיד שפורץ בה פרצות. פירשו שם דעל אחרים הבאים ללקוט הפירות קאי. שהם רשאין לבוא ולפרוץ פרצות בגדר הכרם ליטול בע"כ של הבעלים ע"ש. וכ"כ הריטב"א (בפ"ב דקידושין נ"ב ע"א) דבפירות שביעית אין שום יתרון כלל לבעלים על אחרים. ולא שייך לומר שהם שלהם. משום דאין בעלים כלל לפירות שביעית עיי"ש. וכבר העלה הרב המבי"ט בתשו' (ח"ב סי' קצ"ז קצ"ח) דאפי' גדר כרמו ולא הפקירו בשביעית הפקר הוא מאיליו בע"כ לעניים ולעשירים. ואפי' פירות הכרם של נכרי דלא מיחייב בשביעית. הפקר הן מאיליהן לכל. ומה"ט פסק דפטורין מן המעשרות עיי"ש. והחרה החזיק על ידו בנו מהרי"ט (בתשו' ח"א סי' מ"ג) בארוכה. והשיג על הב"י שדעתו דלא הוו הפקר ממילא אלא שהחובה על הבעלים להפקיר. ואם לא הפקירו אינם הפקר וחייבין במעשר עיי"ש באריכות. ועיקר מחלקותם בשו"ת אבקת רוכל למרן הב"י (מסי' כ"א עד סי' כ"ו) עיי"ש. ומעתה א"כ בודאי לפי סברת הב"י דשביעית לא הוי הפקר אלא מדעת הבעלים שפיר שייכא בזה מ"ע. אבל לפי מה שביארו המבי"ט ומהרי"ט ז"ל דשביעית ממילא הוי הפקר בעל כרחן של הבעלים. ואין הדבר תלוי בדעתן של בעלים כלל. לא שייכא בזה מצות עשה כלל. דהרי אין כאן שום עשיי' מצד הבעלים. איברא דגם לפ"ז אכתי י"ל דענין המצוה היא שינהוג בהן מנהג הפקר שלא ליטלם לעצמו וימנע את האחרים מהן. ואינה מצוה בקום ועשה אלא בשוא"ת. ובאמת שכן משמע מלשון הרמב"ם (בהלכות שמיטה שם) שכתבו כל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית בטל מצות עשה. וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם יתכן לומר דגזה"כ הוא דאע"פ דממילא הוי הפקר. מ"מ מצוה שיפקירו הבעלים בפיהם. אלא דקשה היכן מצינו בקרא מצוה זו. דמאי דכתיב והשביעית תשמטנה ונטשתה לגופי' איצטריך לומר דבשנה השביעית אפקעתא דמלכא היא. ויש לו להסיח דעתו מהן שאינם שלו. ויד כל אדם שוה בפירות הכרם ותבואת השדה. וכן משמע מלשון

המכילתא לפי פי' הראב"ד והר"ש שהבאתי. דדריש והשביעית תשמטנה ונטשתה מגיד שפורץ בה פרצות. דהיינו שהעניים הבאים ללקוט בפירות רשאין אפי' לפרוץ פרצות בגדרו. משום דבע"כ של בעלים הכל הפקר. וגם הגדר והארץ בכלל. וכדאמרינן (בנדרים שם) דארעא נמי רחמנא אפקרה. והיינו נמי דאמרינן (בב"מ שם) נטושים דבע"כ דכתיב תשמטנה ונטשתה. הרי דמהך קרא הוא דילפינן לה דבע"כ של בעלים הוי הפקר ממילא. ואם הי' הך קרא מצוה לבעלים. מנ"ל דהוי הפקר ממילא בע"כ. ודילמא הכל תלוי בהן. וכשאר מתנות עניים לקט שכחה ופאה שאם לא נתנו עוברין בעשה. אבל לא שיהא ממילא שלהם בע"כ של בעלים:

והנה עיקר מקור הדבר שיש בזה מ"ע על הבעלים מבואר בסה"מ להרמב"ם (עשין קל"ד) וז"ל שצונו להפקיר כל מה שתצמח הארץ בשנת השמטה והתיר צמחי קרקעותינו לכל אדם והוא אמרו יתברך והשביעית תשמטנה ונטשתה. ולשון מכילתא והלא הכרם והזית בכלל היו. ולמה יצאו. להקיש אליהם מה כרם מיוחד שהוא בעשה ועוברים עליו בל"ת אף כל שהוא בעשה עוברים עליו בל"ת וכו'. הנה התבאר שהשמטת גדולי שביעית מצות עשה עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. ונמשכו אחריו בראי' זו החינוך (מצוה פ"ד). והרשב"ץ בזה"ר (עשין ס"ו) עיי"ש. אבל במכילתא שלפנינו אין שום רמז לדרשא זו כלל. וקרא דכרם וזית מידריש התם לדרשא אחרינא עיי"ש. וגם לא אשכחן דרשא זו בשום דוכתא אחרינא. ואמנם אפי' לפום הך מכילתא שהיתה לפני הרמב"ם ז"ל אין אני רואה לענ"ד ראי' מוכרחת לומר דקאי אעשה דהפקר שביעית. דאפשר לומר דהך ברייתא ס"ל כדדריש במכילתא שלפנינו (פרשת משפטים) והשביעית תשמטנה ונטשתה. תשמטנה בעבודתה ונטשתה באכילתה. וכן פירש"י שם תשמטנה מעבודה ונטשתה מאכילה אתר זמן הביעור. דבר אחר תשמטנה מעבודה גמורה כגון חרישה וזריעה ונטשתה מלזבל ומלקשקש עיי"ש. וכפי הנראה כן הי' גירסא שלפני רש"י במכילתא שם. ועי' ברמב"ן ובמזרחי שם עיי"ש. וא"כ לפ"ז הך קרא לא מיירי בהפקר פירות שביעית. אלא בשביתת קרקע מעבודת הארץ. ועלה שפיר קאמר מה כרם מיוחד שהוא בעשה ועוברים עליו בל"ת. משום דודאי יש בו עשה דשביתת קרקע מדכתיב שנת שבתון יהי' לארץ. וגם יש בו ל"ת מדכתיב וכרמך לא תזמור. אבל שמוטת פירות שביעית לעולם אימא לך שאין בו שום עשה אלא אפקעתא דמלכא בלבד:

ומה"ט גם בשמיטת כספים לא מצינו בשום דוכתא שיהא בה מצות עשה. משום דהחוב ממילא פקע מאפקעתא דמלכא ואין בזה שום חובת מעשה להמלוה אלא ל"ת דלא יגוש בלבד. וגם מה שצריך לומר משמט אני כבר ביארנו לעיל דלדעת הרמב"ם ז"ל גופי' מלאו

דלא יגוש הוא דנפק"ל. ועכ"פ לכ"ע לא מקרא דתשמט ידך נפק"ל הך מילתא. ולא אתי הך קרא אלא לעיקר מילתא לאשמעינן שאין לו שום שיעבוד על הלוה ואינו יכול לתבעו פרעון חובו. והרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קמ"א) כתב ראי' שיש בזה עשה מהתוספתא וז"ל ולשון התוספתא בשני שמטות הכ"מ אחת שמטת קרקעות ואחת שמטת כספים וכו' עכ"ל עיי"ש. ולטעמי' אזיל דבשמיטת קרקעות הביא מהמכילתא שיש בה עשה. אבל כיון שביארנו דאין משם הכרע. ממילא ליכא למשמע נמי מהך תוספתא לשמיטת כספים שתהא בה מצות עשה ואין מקום לומר שתהא בה מ"ע אלא לפי דעת הר"א ממיץ ז"ל (בס' יראים סי' רע"ח) שכתב דחוב שעבר עליו שביעית אין הלוה רשאי לעכבו מדעתו אלא מרצון המלוה. וכל זמן שלא השמיטו המלוה חייב לפרוע. אלא הלוה יזמין את המלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר נצטוה. וב"ד יחייבו למלוה לומר משמט אני וכו'. ואם אינו רוצה לומר משמט אני יכפוהו ב"ד וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ודאי מ"ע גמורה היא בקו"ע כשאר עשין שבתורה. אבל בדעת הרא"ם ז"ל אין לו חבר בפוסקים. וכבר תמה עליו באו"ז (פ"ק דע"ז סי' ק"ח) וכתב ולא נהירא מש"כ שאין לוה יכול לעכב חובו אלא ע"פ המלוה וכו'. אלא אפי' הוא תובעו בב"ד לפרוע ואומר איני משמט לא יחוש הלוה על דבריו. מפני שהתורה השמיטתו וכו' עכ"ל עיי"ש. וזו היא דעת שאר הפוסקים. אלא שראיתי להאו"ז שם שכתב עוד וז"ל ואם אינו רוצה לומר משמט אני כופין אותו בב"ד עד שיאמר. ואין זה קנס אלא מצות עשה וכו' עכ"ל. וא"כ גם לפי דבריו יש בה מ"ע גמורה. וצ"ל לפי דבריו דגזה"כ הוא דאע"ג דממילא ובע"כ של המלוה נשמט החוב. מ"מ מצוה שיאמר בפיו משמט אני. אבל גם דבריו ז"ל תמוהים אצלי. דמצוה זו לא אשכחן בשום דוכתא. ולא שנינו סוף שביעית דיאמר משמט אני אלא בשבא הלוה מדעתו להחזיר החוב. וכדי להתיר לו לקבל ממנו. וכמו שפירשו הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. ולדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אם קבל בלא אמירת משמט אני עובר בלא יגוש. ורק מה"ט צריך שיאמר משמט אני כמשכ"ל. אבל כשלא בא הלוה להחזיר החוב לא אשכחן בשום דוכתא שתהא מצוה לומר משמט אני. ובודאי דלשיטת הרא"ם ז"ל יש מקום לזה. אבל כיון דהאו"ז דחה שיטה זו לא ידענא מנ"ל. דהרי גבי המחזיר חוב בשביעית הוא דתנן התם שיאמר משמט אני. ומשמע דכשאינו מחזיר ליכא מצוה בהכי. ומיהו לזה היה נראה דס"ל להאו"ז כמו שנראה מפירש"י בשבת (ריש פרק שואל (שבת קמ"ח ע"ב)) בד"ה דבר וכו'. ובגיטין (פרק השולח ל"ז ע"ב) דנקט המחזיר לרבותא דאפי' כשבא מדעתו להחזיר חובו צריך שיאמר משמט אני עיי"ש. אלא דלפ"ז דברי האו"ז סותרים זא"ז. שהרי שם גופי' לקמן בסמוך (בסי' ק"כ) הביא דברי הר"ש דס"ל דאין צריך

אמירת משמט אני אלא כדי להתיר לו לקבל החוב. ולא יליף מקרא דוזה דבר השמיטה אלא דבהך דיבורא בעלמא סגי. וכמו שהכריח הר"ש מן התוספתא עיי"ש. וא"כ כשאינו מחזיר או שאין המלוה רוצה לקבל החוב ודאי אין צריך שיאמר. ודברי האו"ז צ"ע אצלי. ועכ"פ רוב הראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. וא"כ אין לנו שום ענין וראי' לומר שתהא בזה מ"ע. ובין בשמיטת קרקע ובין בשמיטת כספים אין לנו אלא ל"ת בלבד. איך שיהי' עכ"פ נכונים וברורים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשין אלו במנין העשין:

ועדיין ראוי לבאר מה שנטה רבינו הגאון ז"ל מדעת הבה"ג ז"ל שמנה עשה דביעור שביעית. והיינו מדכתיב ולבהמתך ולתיה אשר בארצך תהי' וגו' ודרשינן בספרא ומייתי לה בפסחים (נ"ב ע"ב) ובפ"ק דתענית (ו' ע"ב). כל זמן שחי' אוכלת בשדה האכל לבהמתך בבית. כלה לחי' מן השדה כלה לבהמתך מן הבית עיי"ש. ורבינו הגאון השמיטה ממנין העשין ולא מנאה. וצ"ע מה ראה על ככה. ואמנם גם הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל השמיטוה ממנין העשין. ולא נתבאר טעמם. שהרי לכאורה עשה גמורה היא בקום ועשה. כמש"כ הרמב"ם (ריש פ"ז מהלכות שמיטה) וז"ל כלה לחיה מן השדה חייב לבער אותו המין מן הבית. וזהו ביעור של פירות שביעית עכ"ל עיי"ש. וכן פירש"י (בפ"ק דתענית שם) עיי"ש. ולכן מנאה הבה"ג ז"ל אע"פ שאין דרכו למנות במנין המצות לאוין הבמכ"ע. וע"כ היינו משום דהו"ל מ"ע בקו"ע וזה פשוט. ולא הוצרכתי לזה אלא מפני שראיתי להרב מהר"י בכר דוד בד"א (קונטרס הלאוין) שתמה מזה על הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שדרכו למנות כל הלאוין הבאין מכ"ע במנין העשין אמאי לא מנה מצות ביעור שביעית. והניחה בתימה עיי"ש ובאמת ז"א. דאין זו לאו הבא מכ"ע אלא מ"ע גמורה בקו"ע. ולא על הרשב"ץ בלבד קשה אלא גם על כל שאר מוני המצות כמש"כ:

ואמנם נראה ע"פ מאי דידוע מה שנחלקו הראשונים ז"ל בעיקר ביעור שביעית מה הוא. דלדעת קצת הביעור היינו שכשהגיעה שעת הביעור משכלה לחי' מהשדה צריך לשרוף הפירות שנשארו בביתו או להשליכן לים המלח. וקצתן ס"ל דאין הביעור אלא שצריך להוציא התבואה והפירות מרשותו ולהפקירן לכל. ואם חזר וזכה בהן מן ההפקר הוא. או אחרים שזכו בהן מותרין לקיימן ולאכלן עד מתי שירצו. וכן הוא מבואר בתוספתא (פ"ח) ובירושלמי (פ"ט דשביעית). והדבר תלוי בגירסת המשנה (דפ"ט דשביעית) דתנן התם מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור וכו' והעניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר אחד העניים ואחד עשירים אין אוכלין אחר הביעור. זו היא גירסת קצת ראשונים. והם סוברים דביעור היינו איבוד וכילוי מן העולם. ועי' ברמב"ם (פ"ז מהלכות שמיטה) ובכ"מ ומהר"י קורקוס שם. אבל גירסת

רוב הראשונים ז"ל בדברי רבי יוסי. אחד העניים ואחד העשירים אוכלין אחר הביעור. וכן איתא בספרא (פרשת בהר) ובירושלמי שם. וזהו כדעת הסוברין דאין הביעור אלא הפקר. ומעתה נחזי אנן דלדעת רוב הראשונים ז"ל דאין הביעור אלא להוציא מהבית ולהפקיר לכל. ודאי אין מקום למנותה מצוה מיוחדת בפ"ע. משום דהו"ל בכלל מצות שמיטת קרקע שכבר מנאוה כולם במנין העשין. אלא שהתיר הכתוב להכניס לתוך הבית כפי צרכי הבית עד שתכלה לחיה בשדה ולא יותר. דכשכלה לחיה מן השדה חוזר לאיסורו וחייב להוציא הנשאר מן הבית. וכן הוא גם לדרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא מנה אלא הלאו. דעד שתכלה לחיה מן השדה התיר הכתוב לאסוף הביתה כפי צרכיו לאשר בביתו. אבל מכאן ואילך חוזר לאיסורו ואין לו זכות בהם יותר מאחרים. ואין כאן מצוה אחרת אלא מצוה זו עצמה היא. וכן מבואר להדיא בסמ"ג (עשין קמ"ז) שכתב וז"ל מצות עשה שתשבות הארץ בשביעית מעבודת קרקע שנאמר וכו'. ובפרשת משפטים כתיב השביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו'. מכאן אתה למד גם מצוה אחרת שצוה הקב"ה שיפקיר האדם פירות שביעית ואינו רשאי להחזיק בם במחובר וכו'. ורשאי הזוכה בהן לשומרם עד זמן הביעור. ואז צריך להוציאם ולהפקיר מה שזכה. והרי זו מצות עשה שניי' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בספר יראים (סי' קפ"ו) עיי"ש. הרי כתבו בהדיא דמצות ביעור שביעית היינו גופא מצות הפקר שביעית ואין בזה מצוה מיוחדת בפ"ע. וכמו שביארנו:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (בפרשת בהר) שכתב דעיקר מצות ביעור שביעית אינה אלא מדרבנן עיי"ש. ולפ"ז בלא"ה לק"מ. אלא שלא מצאתי לו חבר בזה בכל הראשונים ז"ל. ומדברי כולם מבואר דמצוה דאורייתא היא וכן ודאי משמע בכל דוכתי במכילתא ובספרא ובבבלי וירושלמי בענין זה. ומיהו מה שהפירות אסורין לאחר הביעור לדעת הסוברין דביעור שביעית אינו אלא הפקר שפיר י"ל דאין זה אלא מדרבנן כשעבר ולא ביערן וכמש"כ הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש:

והנה בפרק בתרא דיומא (פ"ג ע"א) דתניא מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחלה. טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה. טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית מבואר לכאורה מזה דנבלה ושביעית מאכילין אותו נבלה. וא"כ מתבאר ע"כ מזה דפירות שביעית לאחר הביעור אסורין מה"ת. וכבר ראיתי להרב הספרדי ז"ל שם שתמה מזה על דברי הרמב"ן ז"ל שם. אבל באמת אשתמיטתי' דברי הרמב"ן ז"ל גופי' (בתורת האדם) דמבואר שם שהיתה גירסתו בההיא ברייתא נבלה ושביעית מאכילין אותו שביעית. וכן גירסת הרבה ראשונים ז"ל. מיהו גם לגירסא זו לכאורה קשה דכיון

דלפירות שביעית אפי' לאחר הביעור בהפקר סגי להו להתירן. אפי' יחזור ויזכה בהן לדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל. א"כ מאי קמ"ל דטבל ושביעית מאכילין אותו שביעית. וכן בנבלה ושביעית. פשיטא דהא בפירות שביעית לאחר הביעור לית בהו שום איסורא מדאורייתא. אלא שלא קיים בהן מצות ביעור ועבר בעשה. אלא דמיהת מדרבנן אסירי באכילה. וא"כ מהיכא תיתי למידחי איסורא דטבל ונבלה דמדאורייתא מקמי איסור אכילת פירות שביעית דרבנן. וגם בלא"ה יקשה כן על הרמב"ם שכתב (בפי"ד מהלכות מאכלות אסורות הי"ז) וז"ל נבלה וספיחי שביעית מאכילין אותו ספיחי שביעית שאסורין מדברי סופרים כמו שיתבאר בהלכות שמיטה. טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית עכ"ל עיי"ש. ומשמע שכן היתה גירסתו בברייתא דיומא שם. ובזה ודאי יקשה קושייתנו ביתר שאת. דכיון דספיחי שביעית מדבריהם אסירי פשיטא דאין איסור נבלה דאורייתא נדחה מקמי איסור ספיחי שביעית דרבנן. ומאי קמ"ל. ואולי אפשר לומר בזה דקמ"ל דאפי' שביעית ודאי וטבל ונבלה ספק מאכילין אותו שביעית ודאי ולא טבל ונבלה אע"פ שהן ספק. וכההיא דאמרינן סוף פרק בתרא דר"ה (ל"ד ע"ב) דקתני שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין. הולכין למקום שתוקעין ופרכינן עלה פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן. ומשני לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק עיי"ש. והרמב"ם העתיק לשון הברייתא כדרכו ז"ל. מפני שלא נתבארה אוקימתא זו בגמרא אע"פ שמוכרח כן. ועי' במש"כ הר"ב שיח יצחק שם דלפי דבריו בלא"ה ניחא עיי"ש. אלא דדבריו דחוקים טובא ועיי"ש. ואין להאריך כאן בזה:

ועכ"פ מבואר דלדעת רוב הראשונים ז"ל דאין ביעור שביעית אלא הפקר אין מקום כלל למנותו מצות עשה בפ"ע. דהיינו גופא מצות שמיטת קרקע שכבר נמנית לכ"ע. ואין בזה מקום קושיא אלא לדעת הרמב"ם דס"ל דביעור שביעית היינו ביעור ממש מן העולם ע"י שריפה או איבוד אחר. וא"כ ודאי אינו נכנס בכלל עשה דשמיטת קרקע והו"ל למנותו מצות עשה מיוחדת בפ"ע. אבל נראה פשוט דלהרמב"ם ודאי לק"מ בלא"ה. דלטעמי' אזיל שהעלה (בשורש שני משרשיו) שאין להכניס במנין המצות מה שנלמד באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן או מריבויא דקרא אם לא נמצא בפירוש לרז"ל שהוא מן התורה עיי"ש. וא"כ ביעור שביעית שאינו מפורש בקרא ולא נפק"ל אלא מדרשא דקרא דלבהמתך ולחי' דמקשינן בהמה לחי'. הילכך אינו נמנה במנין המצות לפי דרכו ז"ל. ולפ"ז נראה דהבה"ג שמנה ביעור שביעית מצות עשה בפ"ע ס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו בזה דביעור שביעית היינו ביעור ממש מן העולם. אלא דהבה"ג וסייעתו לטעמייהו אזלי דלא ס"ל כדעת הרמב"ם בשורש זה. כמבואר שם בדברי הרמב"ם והרמב"ן עיי"ש.

והילכך לטעמייהו שפיר מנו ביעור שביעית במנין המצות. אבל רבינו הגאון ז"ל אזיל בשיטת הסוברין דביעור שביעית אינו אלא להוציאן מן הבית ולהפקירן יפה עשה שלא מנאה מצוה בפ"ע כמו שנתבאר:

איברא דבדברי הבה"ג עדיין יש לי מקום עיון. דלכאורה דבריו תמוהים אצלי טובא. דהנה לעיל מזה מנה הבה"ג במנין העשין הפקר שביעית דייש ושביעית לעניים עיי"ש. ולשון זה אין לו ביאור. דמהו זה דייש ושביעית. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ששלחו יד להגיה בדברי הבה"ג. ולמחוק תיבות אלו לגמרי מדברי הבה"ג. ובאמת דבנוסחת הבה"ג כת"י רומי ליתא אלא הפקר שביעית לעניים. ותו לא עיי"ש. אבל נראה ברור אצלי דנוסחא הישנה עיקר. אלא שנשתבשו שתי תיבות אלו ע"י המעתיקים. וכצ"ל הפקר שביעית זית וספיחים לעניים. והכוונה למאי דכתיב בקרא (בפרשת משפטים) והשביעית תשמטנה וגו' כן תעשה לכרמך ולזיתך. הרי לנו בקרא הפקר שביעית בשדה. והיינו רישא דקרא דכתיב תשמטנה ונטשתה. דקאי אשדה. דכתיב לעיל מיני' שש שנים תזרע את ארצך וגו'. ובכרם ובזית דכתיבי בסיפא דקרא. וזהו שכתב הבה"ג הפקר שביעית. והיינו בפירות הכרם דסליק מינייהו שכתב לעיל מיני' סמוך לזה שכחה ופאה בכרם. ולזה כתב הפקר שביעית. כלומר הפקר שביעית דכרם זה שהזכיר. וזית כלומר הפקר פירות הזית. וספיחין דהיינו תבואות השדה. וסמיך אח"כ לזה גם מצות לקט שכחה ופאה דתבואת השדה דסליק מינה. והוצרך לחזור ולכתוב בתבואה. משום דלשו"פ לא שייכי דוקא בספיחין כהפקר שביעית. כן נראה ברור לדעתי לתקן לשון הבה"ג. ולפי הנראה דעת הבה"ג בזה למנות בהפקר שביעית שלש עשין מיוחדות בפ"ע. בשדה ובכרם ובזית. כל חד בפ"ע. כמו שפרטן הכתוב בפ"ע. והבה"ג לטעמי' אזיל. דגם במצות שכחה ובמצות פאה מנה בשדה בפ"ע ובכרם בפ"ע ושכחה באילן בפ"ע עיי"ש. והיינו ג"כ מה"ט משום שנפרטין בקרא בפ"ע. אבל שאר כל מוני המצות בין לענין שכחה ופאה. ובין בהפקר שביעית לא מנו כרם וזית ושדה אלא באחת. וכן ראיתי באזהרות אתה הנחלת לרבינו שמעון ז"ל הגדול. שברוב דבריו לשונו הוא ממש כלשון הבה"ג. שכתב וז"ל ספיחי שביעית ופרט כרם וזית לשכיר ותושב ויתרם לחיה עכ"ל והוא מבואר ע"פ הכתוב (בפרשת משפטים) והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן תעשה לכרמך לזיתך. וזהו ממש כלשון הבה"ג לפי מה שביארנו. וכן משמע מלשון הרשב"ג ז"ל באזהרותיו שכתב (בעשין ס"ח) וז"ל ובשביעית תשמיט ספיחין ונזירים עכ"ל עיי"ש. ונזירים היינו כרם. ע"פ לשון הכתוב וענבי נזירך וגו'. והוא נמשך תמיד אחר הבה"ג ולשונו. ואם כי לא הביא אלא שדה

וכרם והשמיט זית. מ"מ הדברים מוכיחים שהיתה לפניו נוסחת הבה"ג שלפנינו. אלא דנראה דס"ל דאין כוונת הבה"ג למנותן כל חד מצוה בפ"ע רק הכל מצוה אחת אלא דלישנא דקרא נקט. ולכן לא דקדק הרשב"ג להביא גם זית. משום דבלא"ה אין בזה לדעתו אלא מצוה אחת. ולא הביא אלא נזירים. משום שהוצרך לו לצורך החרוז. וכן משמע מדברי הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו דאף שנמשך ג"כ אחר הבה"ג. מ"מ לא כתב אלא פירות שביעית סתם. וע"כ היינו משום דס"ל דגם הבה"ג אין כוונתו למנותן אלא במצוה אחת:

אבל אכתי צ"ע טובא בדברי הבה"ג אלו לכל הנוסחאות במש"כ הפקר שביעית לעניים. וכ"כ באזהרות אתה הנחלת שהבאתי לעיל שכתב לתושב ושכיר. והיינו לעניים. וכן כתב הר"א הזקן ז"ל ציויתי שביעית פרי' תוציאנו כל יד עמל תביאנו עיי"ש. ויד עמל רצונו לומר עניים. וכ"כ באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל בפירוש. והפקר שביעית לעניים לעודדם עיי"ש. והוא טובא תמוה לכאורה דהרי הפקר שביעית הוא בין לעניים ובין לעשירים. כמבואר במשנה (פ"ו דפאה מ"א) לכ"ע בין לב"ש ובין לב"ה. ובירושלמי שם. ובמכילתא (משפטים) ובשאר דוכתי. ואמנם נראה בכוונתם ע"פ מה ששנינו (בפ"ט דשביעית מ"ח) מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור וכו' ועניים אוכלין אחר הביעור ולא עשירים דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. וטעמייהו מפרש בירושלמי שם ובספרא (פרשת בהר) ובמכילתא (משפטים) דרבי יהודה דריש מדכתיב ואכלו אביוני עמך ויתרם וגו'. אביונים ולא עשירים. ורבי יוסי ס"ל ויתרם היינו וגם יתרם. שהם עשירים עיי"ש. והרמב"ם בפיה"מ גריס שם בדרבי יוסי אחד עניים ואחד עשירים אינם אוכלין אחר הביעור. כמבואר בדבריו בפיה"מ (פ"ה דשביעית מ"ג) עיי"ש. וכן. פסק להלכה (בפ"ז מהלכות שמיטה ה"ג) עיי"ש. וכבר ביארנו לעיל דזה תלוי בשתי השיטות בענין הביעור שנחלקו הראשונים מה הוא. ונראה דגם לענין הלכה כדברי מי. איכא נפקותא בין שתי שיטות אלו. דלשיטת רוב הראשונים ז"ל וגירסתם הלכה כרבי יוסי. כדקיי"ל בעלמא הלכה כרבי יוסי לגבי רבי יהודה. אבל להסוברים דביעור היינו כמשמעו ביעור מן העולם. וגרסי בדברי רבי יוסי אחד העניים ואחד העשירים אין אוכלין. ע"כ כאן הלכה כרבי יהודה. שהרי להדיא מבואר בירושלמי. (פ"ט דשביעית) דכולהו אמוראי עבדו הלכה למעשה להפקיר הפירות בשעת הביעור. ומבואר מזה דע"כ ס"ל דביעור היינו הפקר. ולפי הגירסא דגרסי' בדברי רבי יוסי אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלין. ע"כ מוכרח לומר דכולהו הנך אמוראי כרבי יהודה ס"ל. וכוותי' הוא דהוו עבדי הלכה למעשה

להפקיר כדי להתירן מיהת לעניים. דאילו לרבי יוסי לא מהני ההפקר כלל. דהא לדידי' אפי' עניים אין אוכלין אחר הביעור. ולפ"ז יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל דגריס בדרבי יוסי אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלין. ומ"מ פסק הלכה כרבי יוסי. ולפי המתבאר הו"ל תרתי דסתרי. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל בזה צ"ע אצלי. ואכמ"ל בזה. ומעתה נראה בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל דגם לפניהם היתה כגירסת הרמב"ם כמשכ"ל. וכן הוא גירסת הרא"ם (ביראים סי' קפ"ו) עיי"ש. והילכך פסקו הלכה כרבי יהודה מטעם שנתבאר. ומשום שרצו להכניס גם ביעור שביעית בכלל מ"ע דהפקר שביעית. משום דמצוה אחת הן מטעם שביארנו לעיל. ואע"ג דאליבא דרבי יהודה דקיימינן אליבי' אין הפקר שקודם הביעור ושלאחר שעת הביעור שוין. דקודם ביעור צריך להפקיר לכל אדם. אבל אחר שעת הביעור אין ההפקר אלא לעניים בלבד. מ"מ אין נמנין אלא במצוה אחת. משום דאין זה אלא אחד מתנאי המצוה. שמתחלה חייב הכתוב להפקיר כרם ושדה לכל אדם והתיר לזכות במקצתו כפי צרכי הבית. אלא שבשעת הביעור חייב לחזור ולהפקיר את הנשאר להעניים. ולכן כתבו הבה"ג וסייעתו ז"ל מ"ע אחת הפקר שביעית לעניים. משום דעיקר הפקר זה לעניים הוא. שזוכין בו בין קודם שעת הביעור ובין אחר שעת הביעור. והוא מילתא פסיקתא. אבל לעשירים אין זכות בו אלא מתחלה קודם שהגיע שעת הביעור בלבד. כן נראה מוכרח בדעת הבה"ג וסייעתו. וראיתי בדברי הרשב"ן ז"ל (בזה"ר עשין ס"ז) דגם דבריו תמוהים בזה. ולדבריו לא יתכן משכ"כ לדעת הבה"ג וסייעתו עיי"ש בדבריו. ולכן דבריו צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבארים בזה על נכון דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל:

אלא דלפ"ז נמצאו דברי הבה"ג סותרין זה את זה בתרתי. דהרי לפ"ז ס"ל להבה"ג דהלכה כרבי יהודה דעניים אוכלין אחר הביעור. וגם כולל ביעור שביעית במצוה אחת עם הפקר שביעית. והרי לקמן מנה הבה"ג גופי' ביעור שביעית מצוה בפ"ע. וממילא מבואר נמי מזה דע"כ ס"ל להלכה כרבי יוסי. וכפי הגורסים בדבריו אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלין לאחר הביעור. וכמו שביארנו לעיל. ואמנם ראיתי בנוסחת הבה"ג כת"י רומי דבאמת שם ליתא במנין המצות של הבה"ג מצות ביעור שביעית עיי"ש. ולפי המתבאר מבואר דנוסחא זו עיקרית ומוכרחת. ובאמת דבכל האזהרות הנמשכות אחר הבה"ג לא נמנית ביעור שביעית במנין העשין. וע"כ מבואר מזה שלא היתה כתובה בנוסחת הבה"ג שלפניהם. ואין להאריך בזה. ומ"מ מתבאר דאין שום קושיא על דברי רבינו הגאון ושאר מוני המצות שלא מנו במנין העשין עשה דביעור שביעית:

וראיתילרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור זכור) שכתב וז"ל שפתים והפרודים תשמט בשביעית ספיחי' ונזירי' לא תגדור עכ"ל. וכוונתו נראה. דשפתים היינו תחומין. וכפירש"י (בתהלים ס"ח י"ד). וכן תרגם אונקלום ותרגום ירושלמי (פרשת ויחי) בין המשפתים בין תחומיא. וכן פירש"י שם. וכאן הכוונה לקרקע בדרך כלל. והפרודים היינו כמו עבשו פרודות (יואל א' י"ז) ותרגם יונתן גרביא דחמרא. וכן פירש"י שם. וכן נראה שהסכים רבינו הגאון ז"ל בפתרון תשעים מלות בודדות שלו (סי' ע"ג) עיי"ש. והראב"ע והרד"ק ז"ל פירשו שהם גרגרי הזרעונים עיי"ש. וא"כ כוונת הגאון לשמיטת קרקע. ורמז למה שאמרו בנדרים (פרק אין בין המודר) דפירא וארעא אפקרינהו רחמנא עיי"ש. וזהו שכתב ?ש?תים והפרודים תשמט בשביעית. ספיחי' היינו לאו דספיח קצירך לא תקצור. ונזירי'. היינו לאו דענבי נזיריך לא תבצור. ומש"כ לא תגדור. נראה דצ"ל לא תברור. כנראה מהחרוזים. ונמצא לפ"ז שמנה עשה דשמיטת קרקע. דהיינו הפקר שביעית מקרא דוהשביעית תשמטנה ונטשתה כשאר מוני המצות. וגם מנה לאוין דלא תקצור ולא תבצור. ועוד מנה שם לקמן (בדבור לא תגנוב). שמוט משאתך. והיינו עשה דשמיטת כספים בשביעית מקרא דשמוט כל בעל משה ידו וגו'. אבל לאו דלא יגוש לא מנה שם. וגם לאו דשדך לא תזרע וכרמך לא תזמור לא מנה שם. וכל זה תמוה טובא ואיננו ע"פ דרכו במנין המצות שלפנינו. ואולי י"ל דמש"כ שפתים כוונתו לעשה דשביתת הארץ. או שכוונתו בשפתים ללאו דלא תזרע ובפרודים ללאו דכרמך לא תזמור. שכן דרכו באזהרות אלו לרמז לאוין בלשון עשה. וכ"כ גבי לאוין דיובל כמש"כ לקמן (עשה ס"ג). וכבר ביארנו בכמה מקומות שחזר בו משם לכאן. ובדרך כלל שם לא דקדק כ"כ בעיקר ענין המצות ומנינם. ועיקר מלאכתו שם הוא הפיוט והמליצה אשר הראה בה שם נפלאות. ובמנין המצות נמשך שם ברוב המקומות אחר הבה"ג. אבל כאן צרף ובחן ובדק וברר לו שיטתו ודרכו אשר ממנה לא יסור בכל מנינו. ואין להאריך כאן בזה:

ועדיין נשאר לנו לעיין במה שמנה הרמב"ן ז"ל בעשין הנוספות לדעתו (סי' ג') עשה דוהיתה שבת הארץ לכם לאכלה. ודרשו לאכלה ולא לסחורה ולא למשרה ולא לכביסה ולא למלוגמא. כמבואר (סו"פ לולב הגזול ובסופ"ק דבכורות) ובשאר דוכתי. וכתב שם הרמב"ן ז"ל ונכפלה זו המצוה באמרו יתעלה ואכלו אביוני עמך. שלא אמר לאביוני עמך תעזוב אותם כאמרו בלקט שכחה ופאה. אבל לשון אכילה מזכיר בהם הכתוב בכל מקום. והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה עכ"ל עיי"ש. ומנאה ג"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין ס"ז). והר"ב מג"א המליץ בעד הרמב"ם שלא מנאה משום דס"ל דליכא

מצוה באכילת פירות שביעית. אלא שלא התירה בהם תורה אלא אכילתם ולא לעשות בהם סחורה עיי"ש שהאריך. ועיקר כוונתו לומר דאין בזה אלא לאו הבא מכ"ע. ואין הרמב"ם מונה לאוין הבאים מכ"ע במנין המצות. ודבר תמוה ראיתי שם במג"א שכתב וז"ל ומה שאמר עוד שהוא מצוה ממה שאמרו העושה בהם סחורה עובר בעשה וכו' כבר פרשתי וכו' עכ"ל. מבואר שהבין דמש"כ הרמב"ן בסוף דבריו והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה. כוונתו בזה להביא ראי' לדעתו ממה שאמרו כן רז"ל בשום דוכתא. וזה תימה דלא נמצא כן כלל בשום דוכתא. ואין זה אלא לשון הרמב"ן עצמו במסקנתו לבאר ענין המצוה. ולחנם טרח המג"א לדחות ראי' זו לפי דמיונו. ומ"מ עיקר תירוצו יש לו מקום לפי דרכו של הרמב"ם ז"ל. וכן יתכן לומר בדעת הבה"ג וסייעתו. שגם הם אין דרכם למנות לאוין הבאין מכ"ע במנין המצות. אבל לא יתכן דרך זה בדעת רבינו הגאון ז"ל שדרכו למנות גם לאוין הבמכ"ע במנין המצות שלו. וא"כ צ"ע אמאי לא מנאה:

ואמנם הנראה בזה ע"פ מאי דאמרינן סופ"ק דבכורות (י"ב ע"ב) אמר רב חסדא בהמת שביעית פטורה מן הבכורה. לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. מיתבי האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה. ואמאי הא כיון דאילו מיטמיא בת שריפה היא לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. ומשני שאני הכא דכתיב לדורותיכם. ופריך וליגמר מינה. ומשני התם עיקר לאכילה. הכא עיקר לשריפה. ופרש"י וז"ל וליגמר מינה דלא אמרינן לאכלה ולא לשריפה ותתחייב בהמת שביעית בבכורה. התם גבי חלה עיקר הפרשתה לאכילה דאינה בשריפה אא"כ נטמאת עכ"ל עיי"ש. ויש לתמוה טובא בסוגיא זו אמאי פטרינן לבהמת שביעית מבכורה מטעמא דסלקי אימורין לגבוה וכתיב לאכלה ולא לשריפה והא כיון דקיי"ל זה וזה גורם מותר ממילא לא חיילא קדושת שביעית על הולד כלל. דהא האב הוא גורם דהיתר. דמסתמא משמע דמיירי רק בשהאם היא בהמת שביעית כנראה מלישנא דרב חסדא דנקט רק בהמת שביעית. ועכ"פ ודאי מיהת גם בכה"ג מיירי. ולא יתכן כלל לומר דלא מיירי אלא דוקא בגוונא שקנה גם את האב מדמי שביעית. וא"כ הו"ל זו"ז גורם דקיי"ל דמותר ואין על הולד קדושת שביעית. ועוד קשה דכיון דסתם אכילה בכזית בכל התורה בין בלאו ובין בעשה. א"כ הכא כיון דכתיב לאכלה אין לנו אלא בשיעור כזית. אבל פחות מכזית אינו בכלל איסור זה דלאכלה ולא לשריפה. והשתא א"כ מאי פריך לר"ח מדתנן עיסת שביעית חייבת בחלה אע"ג דאילו מיטמיא בת שריפה היא ואמר רחמנא לאכלה ולא לשריפה. הרי בפשיטות י"ל דחלה שאני דמדאורייתא אין לה שיעור ואפי' משהו פוטר את העיסה. ויוצאת מידי טבלה ומותרת באכילה. והילכך שפיר חייבת עיסת שביעית בחלה ולא מיפטרא מדכתיב

לאכלה ולא לשריפה. משא"כ בבכור דכל האימורין לגבוה סלקי והו"ל שפיר בכלל איסורא דלאכלה ולא לשריפה. וכבר ראיתי למהרי"ט אלגזי ז"ל בבאורו להלכות חלה להרמב"ן ז"ל (סי' ב') שעמד בזה. וצדד בזה הרבה ולא העלה מזור. עיי"ש בדבריו. וכיו"ב יש להקשות במתניתין (סו"פ לולב הגזול) דתנן הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה ומפרשינן בגמרא דמבליע לו דמי אתרוג בלולב. וטעמא משום שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ. ופירש"י משום שהתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה וכו' עיי"ש. וקשה דכיון דסתם משנה ר"מ ולעיל (ל"ד ע"ב) איפליגו ר"מ ור"י בשיעור אתרוג דס"ל לרבי יהודה כביצה ולר"מ כאגוז עיי"ש. וא"כ אמאי אין מוסרין לע"ה דמי אתרוג בהדיא כיון דאיסור סחורה אינו אלא בכזית. ושיעור אתרוג לר"מ אינו אלא כאגוז ובודאי לא יתכן לומר דמתניתין מיירי דוקא בשהאתרוג גדול יותר משיעורו. איברא דזה ליתא ולק"מ. דאגוז שיעורו גדול יותר מכזית. כמבואר בפירש"י (בפרק כיצד מברכין מ"א ע"ב) בד"ה שיעורן וכו'. ובפ"ק דעירובין (ד' ע"ב) בד"ה בעה"ב. ובשבת (פרק המצניע פ"א ע"א) ד"ה כהכרע עיי"ש. אלא דקשה לפמשפירש"י (בפרק לולב הגזול ל"ו ע"ב) דאתרוג הבוסר דאיפליגו ר"ע ורבנן דלר"ע פסול וחכמים מכשירין. היינו שאינו גדול אלא כפול הלבן. וכ"כ שם בתוס' רי"ד בשם רגמ"ה ז"ל דחכמים דר"ע פליגי בין אר"מ בין אדר"י ומכשרי אפי' כפול הלבן עיי"ש. והרי פול הלבן אע"ג דלא בקיאינן בשיעורו כמש"כ בש"ע (או"ח סי' ר"ב סעי' ב') עיי"ש. מ"מ פשיטא דקטן טפי מזית. דהא פול הלבן הוא שיעור הבוסר של ענבים. כמבואר (בפ"ז דכלאים מ"ז ובברכות ל"ו ע"ב) עיי"ש. והא אפי' ענבה שגדלה כשיעורה הראוי קטנה היא מזית. כמבואר בירושלמי (פ"ו דברכות ה"א) והביאוה בתוס' ובשאר ראשונים (בברכות ל"ט ע"א). דפריך התם ארבי יוחנן דבריך אזית והא לית בי' שיעורא. דאית בי' גרעין. ומשני משום דהו"ל בריה. וקאמר עלה מעתה אפי' לא אכל אלא פרידה אחת ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי עיי"ש. וא"כ אליבא דחכמים קשה מתניתין. ואינו נראה לומר דמתניתין באמת כתנאי ולחכמים שרי. ומיהו דברי הירושלמי שם מגומגמים אצלי מאי דמשמע שם דגם רימון קטן מזית. והרי בסוגיא דשבת (קי"ב ע"ב) בעי ניקב כמוציא זית וסתמו וחזר וניקב כמוציא זית וסתמו עד שהשלים למוציא רימון מהו עיי"ש. ומבואר מזה דמוציא רימון גדול טפי ממוציא שני זיתים. וא"כ רימון גדול יותר הרבה מזית. ומיהו לפמש"כ הר"ש והרא"ש (בפי"ז דכלים מ"ד) דמוציא רימון היינו שלשה רימונים אחוזים זב"ז עיי"ש ניחא. אבל אין דעת שאר ראשונים כן. כמבואר בתוס' (פ"ק דסוכה ו' ע"א) ובעירובין (ד' ע"ב) ובשאר דוכתי. ובראב"ד (פ"ו מהלכות כלים) עיי"ש. וכן מבואר בשבת (סו"פ

המצניע צ"ה ע"ב) ובכמה דוכתי ובפירש"י בברכות ובעירובין שם דרימון גדול יותר מזית עיי"ש ואכמ"ל בזה:

ולכן נראה לומר בזה ע"פ מה שאמרו (בפרק בתרא דיומא פ"ו ע"ב) משל דמשה למה הדבר דומה לשתי נשים אחת אכלה פגי שביעית ואחת קלקלה. אמרה להם אותה שאכלה פגי שביעית בבקשה מכם הודיעו על מה היא לוקה. שלא יאמרו על מה שזו לוקה זו לוקה. הביאו פגי שביעית ותלו על צוארה והיו מכריזין לפני' ואומרים על פגי שביעית היא לוקה עיי"ש. ולכאורה הרי איסורא דפגי שביעית אינו אלא משום דכתיב לאכלה ולא להפסד. ופגין שלא בישלו כל צרכן לאו אכילה היא. וכמו שפירש"י שם עיי"ש. וא"כ אין בזה אלא עשה או לאו הבא מכלל עשה ואיזה מלקות שייך בזה. וכבר עמד בזה הריב"ש ז"ל (בתשו' סי' פ"ז) וכתב וז"ל ומ"מ אין בו מלקות דאורייתא. דהא לית בהו לאו מיוחד. ולוקה שאמרו רצונם לומר מכת מרדות דרבנן וכו' עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו ז"ל מובנים במש"כ דלית בהו לאו מיוחד ולפי הנראה לכאורה כוונתו לומר דלית בהו לאו פרטי. משום דהרבה דברים אימעיטו מלאכלה כמשכ"ל. והו"ל לאו שבכללות שאין לוקין עליו מדאורייתא. אבל זה תמוה דמלבד דכגון זה לא חשיב לאו שבכללות. משום דכולהו חד שמא נינהו וחדא טעמא אית להו. דלאו אכילה נינהו. וכמבואר בסנהדרין (ס"ג ע"א) בתוס' ד"ה על כולם ובחי' הרמ"ה ז"ל שם ובמכות (י"ח ע"א) בתוס' ד"ה ולילקי משום. ובתוס' רי"ד פסחים (פרק כל שעה מ"א ע"א) ובכ"מ (פי"א מהלכות ע"ז ה"א ופי"א מהלכות גירושין הי"ד) ובהשגות הראב"ד (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ט) עיי"ש. בלא"ה הרי ליכא כאן לאו כלל. דלאו הבא מכלל עשה עשה. וגם בעיקר תירוצו מפירש"י משמע דס"ל דבמלקות דאורייתא מיירי. כמש"כ הר"ב י"ד שם. מדפירש שם דאחת שקלקלה היינו שזנתה והתרו בה למלקות. ופי' הרש"א דהוצרך לזה משום דאילו התרו בה למיתה ליכא מלקות. ולדבריו צ"ל דאתיא כמ"ד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו. ולמה הוצרך רש"י לידחק בזה. ולא פירשה בלא התראה כלל ובמכת מרדות. אלא ודאי ס"ל לרש"י דבמלקות דאורייתא מיירי. משום דבפגי שביעית איכא מלקות דאורייתא. ולכן הוכרח לפרש דגם בזו שקלקלה מלקות דאורייתא הלקוה עיי"ש. ובאמת דאין הכרח לומר דלרש"י אתיא דלא כהילכתא כמ"ד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו. דאפשר דמיירי שזינתה עם חד מחייבי לאוין. או משום לאו דלא תהי' קדשה. כדעת הרמב"ם דכל ביאת פנויה שלא לשם קידושין בכלל לאו זה כמש"כ בי"ד שם. ועכ"פ מבואר דמשמע לי' לרש"י דבמלקות דאורייתא מיירי. ובלא"ה ע"כ מוכרח כן לפירש"י דאל"כ כיון דהך דקלקלה מלקות שלה מדאורייתא.

למה הוצרכה זו שאכלה פגי שביעית שיודיעו על מה היא לוקה והוצרכו לתלות פגי שביעית בצווארה כדי שלא יאמרו על מה שזו לוקה זו לוקה. תיפוק לי' דבלא"ה מצד המלקות עצמה ניכר שפיר מי היא שלוקה על זנות דמלקות שלה דאורייתא. ואיזו היא שלוקה על פגי שביעית דמלקות שלה אינה אלא מכות מרדות דדבריהם. דהרי לכ"ע יש כמה חילוקים בין מלקות דאורייתא למכת מרדות דדבריהם כמש"כ הריב"ש ז"ל גופי' (בסי' צ') באריכות עיי"ש. וא"כ אין מקום לטעות ולומר על מה שזו לוקה זו לוקה. אלא ודאי לפירש"י גם זו שאכלה פגי שביעית מלקות שלה מדאורייתא. ולפיכך מצד המלקות עצמה לא היה ניכר על מה הן לוקין. וא"כ הקושיא במקומה עומדת כיון דלית בה לאו בפגי שביעית היכי שייך בה מלקות דאורייתא. וכן מבואר מדברי הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין ס"ז) דמשמע לי' דבמלקות דאורייתא מיירי. שהוכיח שם דהא דדרשינן לאכלה ולא לסחורה דרשא גמורה מדאורייתא היא מההיא דיומא שם. וכתב וז"ל וכן מצאתי אני סעד לזה ממה שאמרו ביומא במשל לשתי נשים שלוקות בב"ד אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית והיתה לוקה שלא אכלה אותם כדרך אכילה ועברה על מה שכתוב לאכלה ואין זו אכילה עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא לי' דמלקות דאורייתא קאמר. ולכך מייתי ראי' משם דדרשא גמורה מדאורייתא היא. ובאמת דדבריו ז"ל תמוהים טובא לכאורה. דנהי דדרשא גמורה היא מדאורייתא מ"מ היכי שייך בה מלקות דאורייתא כיון דלית בה לאו. וכבר עמד בזה הר"ב מג"א שם על דבריו. והשיג עליו בזה. אבל מש"כ הוא ז"ל לפרש ג"כ דברים תמוהים הם. וכבר העירו בזה האחרונים ז"ל. ואכמ"ל בזה. אלא דמ"מ גם הוא הבין דמלקות דאורייתא קאמר. וקצת הי' נראה להליץ בעד הרשב"ץ ז"ל דכוונתו לומר דהך ברייתא אתיא כרבי יהודה דאית לי' (סוף פרק כל שעה) דכל היכי דכתיב ברישׁ הפרשה לאמר לימד על כל הפרשה כולה שהיא בל"ת וכתבו בתוס' שם נראה לר"י דהיינו דוקא בהנך דברים דאית בהו לאו הבא מכלל עשה עיי"ש. וא"כ כאן דברישׁ ההיא פרשה דשביעית (בפרשת בהר) כתיב בה לאמר. וא"כ גם לאו הבא מכלל עשה שבה דין לאו יש לו ללקות עליו. ועכ"פ שפיר הוכיח מינה דמיהת יש בו לאו הבא מכלל עשה מדאורייתא אלא דא"כ דברי הרשב"ץ סותרים זא"ז. שהרי הוא עצמו (בלאוין צ"ה) פסק הלכה כר"י בזה. ולכך מנה שם מתפיס תמימים לבדה"ב במנין הלאוין עיי"ש. וא"כ אם איתא דגם כאן לרבי יהודה דינו כלאו גמור ללקות עליו הו"ל להרשב"ץ ז"ל למנותו במנין הלאוין. ואמאי מנאו במנין העשין. ועכצ"ל דס"ל דהך לאכלה דגבי שביעית אינו לאו הבא מכלל עשה אלא עשה גמורה. וא"כ גם לר"י ליכא מלקות והדק"ל. וגם בעיקר הדבר אינו נראה לומר דהך ברייתא כר"י אזלא. דהרי עיקר

הך ברייתא דיומא היא בספרי (פרשת פנחס פיסקא קל"ז) והתם ר"ש ברבי אליעזר קאמר לה עיי"ש. והרי שם (סו"פ כל שעה). וכן בפ"ק דתמורה. משמע דליכא מאן דאית לי' הך סברא אלא רבי יהודה בלחוד. ורבנן פליגי עלי':

ולכן הי' נראה לי לומר בזה לדעת רבינו הגאון ז"ל דהא דממעטינן מלאכלה ולא לסחורה וכיו"ב אינו לאו הבמכ"ע או עשה בפ"ע. אלא קאי אלאו דלא תקצור ולא תבצור. לומר דלא אמרתי לך לא תקצור ולא תבצור אלא לסחורה ולשאר דברים אבל לאכלה מותר. וכמו שפירש"י (בפרשת בהר) על הך קרא וז"ל והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. אע"פ שאסרתים עליך לא באכילה ולא בהנאה אסרתים אלא שלא תנהוג בהם כבעה"ב וכו' עכ"ל. וכן לעיל על קרא דלא תקצור כתב וז"ל לא תקצור להיות מחזיק בו כשאר קציר אלא הפקר יהי' לכל עכ"ל עיי"ש. וכן נדרש בספרא. והביאו הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. והיינו דדרשינן לאכלה ולא לסחורה ולא לשריפה וכיו"ב. דלאכלה הוא דשרי רחמנא לקצור ולבצור מן המופקר ולא לשאר דברים. וכל שעשה בהן דבר שאינו בכלל אכילה עבר למפרע בלאו דלא תקצור. דלזה לא הותרה קצירה ובצירה בשביעית. וכיוצא בזה אמרינן בפ"ב דזבחים (כ"ט ע"א) ת"ר אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי אמר ר"א במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר. או אינו אלא באוכל מזבחו ליום השלישי. אמרת אחר שהוא כשר יחזור ויפסל. א"ל ר"ע הן מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה כיון שראו סתרו אף אתה אל תתמה על זה שאע"פ שהוכשר שיחזור ויפסל. א"ל הרי הוא אומר המקריב בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי עיי"ש ובפירש"י ותוס' שם. הרי מבואר דאי לאו דגלי קרא דאינו נפסל אלא בשעת הקרבה. הי' ראוי לפרש הכתוב דאע"פ שכבר נשחט ונזרק כהילכתו והוכשר מ"מ כשאכלו אחר זמנו חוזר ונפסל למפרע. וא"כ הכא נמי י"ל דגלי קרא דכל שעשה בפירות שביעית מה שאינו בכלל לאכלה. עובר למפרע בלאו דלא תקצור ולא תבצור. וכיו"ב פירש"י והרע"ב במאי דתנן (סו"פ איזהו מקומן) אין הפסח נאכל אלא למנוייו. ופירש"י והרע"ב דנפק"ל מדכתיב איש לפי אכלו תכוסו עיי"ש. הרי דאע"ג דהך קרא בשחיטה הוא דכתיב דנפק"ל מיני' (בפרק תמיד נשחט ס"א ע"א) דאין הפסח נשחט אלא למנוייו עיי"ש. מ"מ כי אכיל מיני' אח"כ מי שלא נמנה עליו הו"ל למפרע כשחטו שלא למנוייו. ועביד איסורא בשחיטה. ואע"ג דשחטו לאוכליו ושלא לאוכליו הפסח כשר. היינו משום דגמרינן מקרא דמקצת אוכלין לא פסלי. אבל מ"מ עביד בהכי איסורא מדאורייתא. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל ממש"כ (סופ"ג מהלכות ק"פ) לענין חמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצא יבלת בעורו של אחד מהן שכתב שם וז"ל ואם נמנו כולם

על פסח אחד נמצא נשחט שלא למחוייב וזה כמי שנשחט. שלא למנוייו עכ"ל עיי"ש. ומקורו מדאמרינן בגמרא (בפסחים פ"ח ע"ב) לייתו כולהו חד פסח נמצא פסח נאכל שלא למנוייו עיי"ש. הרי דבגמרא נקט טעמא משום שנאכל שלא למנוייו. והרמב"ם שינה הטעם וכתב משום שנשחט שלא למנוייו. ובאמת משום השחיטה ליכא חששא שהרי שוחטו לשם מי שמחוייב אף דלא ידענו איזה מהם הוא המחוייב. אלא דאח"כ בשעת אכילה הוא דאיכא חששא משום אכילה שלא למנוייו. אלא דס"ל להרמב"ם כפירש"י והרע"ב דאכילה שלא למנוייו איסורה משום שחיטה שלא למנוייו למפרע. וא"כ היינו הך. והרמב"ם דקדק היטב לכתוב עיקר טעמא דמילתא. ועי' ברמב"ם (פ"ח מהלכות ק"פ ה"ז) ובהשגת הראב"ד ובכ"מ שם. דמבואר דלהראב"ד ז"ל לא ס"ל הכי. אבל הרמב"ם לטעמי' אזיל עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. וא"כ הכא נמי נראה דאיסורא דלסחורה ולשריפה לאו איסורא מצד עצמו הוא. אלא משום איסור לאו דקצירה ובצירה נגעו בה. וגם פשטי' דקרא הכי משמע. דבתר דכתיב ספיח קצירך לא תקצור וגו' מסיים קרא וכתב והיתה שבת הארץ. לכם לאכלה לך וגו'. כלומר דאע"ג שאסרתי עליך לקצור ולבצור היינו לשאר צרכים אבל לאכלה אתה רשאי. והו"ל כאילו כתיב לא תקצור ולא תבצור כי אם לאכלה וכפירש"י:

הן אמת דלכאורה יש לפקפק בזה. דכיון דהדר ומסיים קרא ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהי' כל תבואתה לאכול. אית לן למימר דאפי' הוה כתיב הכי בהדיא בקרא לא תקצור ולא תבצור כי אם לאכלה נמי אין זו אלא עשה ולא לאו. וכמש"כ התוס' (סו"פ כל שעה מ"א ע"ב) בד"ה אכל כזית וכו' וז"ל הקשה הרר"י דאורלינש אמאי חשבינן (בריש אלו נערות) בעולה לכה"ג בעשה גרידא דכי אם בתולה מעמיו כתיב. הא כי היכי דחשבינן הכא כ"א צלי אש בלאו הכי נמי הו"ל לאיחשובי בעולה לכה"ג בלאו. דהוי כאילו כתיב לא יקח כ"א בתולה. וי"ל דכ"א בתולה לא חשיב לאו. משום דסיפא דקרא מוכח עליו דהוי עשה. דכתיב כ"א בתולה מעמיו יקח אשה עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דהדר מסיים קרא תהי' כל תבואתה לאכול סיפא דקרא מוכח עליו דאינו אלא עשה בשלא לאכלה. אבל זה אינו ולא דמי להתם דהתם כולי' קרא. רישא וסיפא אכה"ג לחודי' קאי. ולזה שפיר אמרינן דסיפא דקרא דמסיים יקח אשה בלשון עשה מוכח עליו דאין בו אלא עשה כשלקח בעולה. אבל כאן רישא דקרא קאי עלי' דידי' גופי' וסיפא אבהמה וחי'. אין כאן הוכחה דקרא לא אתי אלא לאשמעינן דגם אכילה דבהמה וחיה מפקא מלאו דקצירה ובצירה. ולא תימא דאכילה דבהמה ודחיה הו"ל כמו לסחורה ואסור. דהו"ל בכלל אזהרת לאו דקצירה ובצירה והילכך כל שעשה בפירות שביעית

מה שאינו בכלל לאכלה עובר בלאו דלא תקצור ולא תבצור. והו"ל כההיא דאמרינן (בפ"ב דבכורות) דהגוזז והעובד בפסולי המוקדשין לוקה ונפק"ל מדכתיב תזבח ולא גיזה עיי"ש. והיינו משום דמשמע לי' מקרא תזבח לא התרתי לך אלא זביחה לאכול. ולא גיזה ועבודה דקאי עלה בלאו כדמעיקרא. ועי' בתוס' (פ"ק דביצה י"ב ע"א) בד"ה השוחט עיש"ה. וכ"ש הכא דמשמע קרא לא תקצור ולא תבצור כ"א לאכלה. וא"כ כל שלא לאכלה קאי בלאו:

ומעתה לפ"ז ניחא שפיר ברייתא דיומא שם דשפיר איכא מלקות על אכילת פגי שביעית משום לאו דלא תבצור. כיון דבפגין שאינן ראויין לא קרינן בהו לאכלה. ואע"ג דודאי כל היכא דאיהו גופי' לא קצר ולא בצר ליכא מלקות על האכילה. מ"מ איסורא דאורייתא עביד בהכי. כיון דע"י כך גורם שתהי' למפרע הקצירה או הבצירה באיסור לאו. כמו באכילת פסח שלא למנוייו לפירש"י והרע"ב כמשכ"ל. ובהכי ניחא נמי מה שהקשו קצת אחרונים דכיון דלאכלה ולא להפסד אינו אלא עשה א"כ הו"ל מ"ע שהז"ג דקיי"ל דנשים פטורות. וא"כ אשה זו שאכלה פגי שביעית לא עבדה שום איסור בהכי. ואפי' מכת מרדות לית בה. אבל לפמש"כ אין כאן מקום קושיא כלל. דאין כאן עשה אלא לאו. דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה אפי' הזמן גרמא. והנה בסו"פ לולב הגזול (מ' ע"ב) אמרינן תניא אמר ריב"ח בא וראה כמה קשה אבקה של שביעית אדם נושא ונותן בפירות שביעית לסוף מוכר את מטלטליו וכו' עיי"ש. ופירש"י דקרי לי' אבק משום דמידי דלא הוי עיקר האיסור תלוי בו קרי לי' אבק וכן אבק רבית וכן אבק לשון הרע שאינו לשון הרע גמור אלא צד לשון הרע כמו אבק העולה מדבר הנכתש במכתשת עכ"ל עיי"ש. והיינו משום דעיקר איסור שביעית היינו לא תזרע ולא תזמור אבל איסור סחורה אינו אלא איסור קל שבה וכמו שפירש"י שם עיי"ש. והתוס' שם ביארו עוד יותר דעיקר האיסור אינו אלא בעבודת קרקע כגון חרישה וזריעה שיש בה לאו אבל משא ומתן אינו אלא עשה בעלמא דלאכלה ולא לסחורה עיי"ש. וכ"כ רש"י ותוס' (בפ"ק דקידושין כ' ע"א) עיי"ש. ומשמע מזה דאיסור סחורה לית בי' לאו. אלא עשה בעלמא הוא דאית בי'. ואמנם גם לפרש"י ותוס' קשה דמכדי הא דאורייתא והא דאורייתא אמאי קרי לי' אבק. ולא דמי לאבק רבית ואבק לשון הרע דהנך אינם אלא מדרבנן דגזרי בהו אטו רבית ולשון הרע דאורייתא. ושפיר קרי להו כאבק וטפל לגבי עיקר האיסור דאורייתא. אבל כאן דגם איסור סחורה יש בו מיהת עשה דאורייתא לא אשכחן בשום דוכתי דליקרי עשה דאורייתא אבק לגבי לאו. וגם ראיתי להערוך (בערך אבק) שפירשה באופן אחר וז"ל פי' אבקה כמו ריח איסור שביעית. שעיקר

איסור שביעית הוא האוצר פירות שביעית עד שמינית וסחורה אינה עיקר האיסור. אלא מדרשא לאכלה ולא לסחורה כמו אבק רבית שאינו גמור עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים עוד יותר דהרי האוצר פירות שביעית עד שמינית ג"כ אין בו יותר מאיסור עשה דנפק"ל מדרשא מדכתיב לבהמתך ולחיה וגו'. דתניא בספרא ומייתינן לה בפרק מקום שנהגו (פסחים נ"ב ע"ב) אם חיה שאינה ברשותך אוכלת בהמה שברשותך אינו דין שתאכל. אלא מקיש בהמה לחיה. כל זמן שחיה אוכלת בשדה בהמה אוכלת בבית. כלה לחיה בשדה כלה לבהמתך שבבית עיי"ש. ולהרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל עיקר מצות ביעור אינה אלא מדבריהם וקרא אסמכתא בעלמא. וכ"ש איסור אכילת הפירות לאחר זמן הביעור. ואפי' להחולקים עליו עכ"פ ליכא שום חומר בביעור שביעית יותר מבאיסור סחורה. והיכי נימא דאיסור סחורה קרי אבק לגבי ביעור שביעית:

ולכן נראה דאדרבה משם ראי' לשיטתנו. דהרי לפמש"כ ליכא בסחורה בפירות שביעית שום איסור מצד עצמו. ולא מיתסר אלא מצד לאו דקצירה ובצירה. וכל היכא דאיהו גופי' לא קצר ולא בצר לא עבר בלאו במה שנושא ונותן בפירות שביעית. אלא שגורם בכך שתהי' הקצירה והבצירה למפרע באיסור. והיכא שלא היתה הקצירה והבצירה כלל ע"י ישראל אלא נשרו ברוח או ע"י בהמה או נכרים ודאי לית בה איסור אלא מדבריהם. ולזה שפיר קרי לאיסור סחורה רק אבק שביעית. דלא מיבעיא בענין שאינו אסור אלא מדבריהם שאינו אלא כאבק רבית. אלא אפי' בענין דאסור מדאורייתא מ"מ אין זה אלא כאבק לגבי עיקר איסור קצירה ובצירה. דאי לאו איסור קצירה ובצירה לא הי' מקום לאיסור סחורה כלל. והו"ל כאבק העולה מדבר הנכתש במכתשת וכפירש"י. והכא נמי איסור סחורה לגבי איסורי קצירה ובצירה כאבק שעולה מהן:

ובהכי מתבאר על נכון מאי דתנן (בפ"ז דשביעית מ"ג) ולא יהי' לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק. אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו. לקח לעצמו והותיר מותר למכרן. וכתב עלה הר"ש וז"ל לא יהי' לוקח כו' היינו לוקח היינו לוקט. כדקתני סיפא אבל הוא לוקט. ובהדיא קתני בתוספתא לא יהא לוקט. כשמוכר בשוק הוא עצמו אסור ללקוט. לאכלה אמר רחמנא ולא ללקט לסחורה. דהיינו מוכר הוא. אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו. כלומר במקומו מוכרה בשוק דהוא לא לקטן. לקח לעצמו והותיר מותר למכור אפי' הוא בעצמו בשוק. כיון דהוא לא לקטן עכ"ל עיי"ש. וכן פירש הרע"ב ז"ל שם. וכן כתבו התוס' (סו"פ לולב הגזול ל"ט ע"א) בד"ה וליתיב לי' וכו' עיי"ש. ונראה דביאור הדבר הוא דהא דאין עושין סחורה בפירות שביעית היינו רק להיות נושא ונותן בהם ולמכור הרבה כדי להשתכר ולהעשיר דרך זה הוא שנקרא עושה סחורה. אבל למכור מעט

לצרכי ביתו לאכלה קרינן בי'. ולאו בכלל סחורה הוא. אלא דמ"מ גם בזה לא בכל ענין התירו. אלא החמירו שלא למכור רק ע"פ תנאים ידועים. וכההיא דתנן (בפ"ח דשביעית מ"ג) אין מוכרין פירות שביעית לא במדה ולא במשקל ולא במנין וכו'. ופי' הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם שאפי' הדבר המועט שמותר למכרו מפירות שביעית אסור למכרו על דרך מכירת שאר המכירות בשאר השנים. שלא יראה סוחר בפירות שביעית וכו' עכ"ל עיי"ש. והילכך הכא נמי אשמעינן מתניתין דאפי' מכירה מועטת לא שרי אלא כשלקטו אחרים. אבל אם הוא עצמו לקטן לא שרי אלא כשלקטן לצורך אכילתו. אבל כשלקטן על דעת למכרן אסור הוא עצמו למכרן. אלא בנו שלא לקטן מוכר על ידו. וכל זה מבואר ברמב"ם (ריש פ"ו מהלכות שביעית) שכתב וז"ל אין עושין סחורה בפירות שביעית ואם רצה למכור מעט מפירות שביעית מוכר וכו' לא יהי' לוקח ירקות שדה ומוכר וכו' עיי"ש. מבואר בהדיא דמפרש מתניתין במכירה מועטת דשריא מן התורה. וכ"כ בהדיא התוס' (ריש פרק בתרא דע"ז ס"ב ע"א) בד"ה נמצא פורע וכו' עיי"ש. אלא דמדברי התוס' (בפרק לולב הגזול שם) משמע דאפי' עיקר איסור סחורה ליתא מדאורייתא אלא בשלקטן הוא עצמו ע"ד למכרן. אבל נלקטו ע"י אחרים או שלקטן הוא עצמו לאכילה מותר מה"ת למכרן בכל ענין עיי"ש בדבריהם. ועכ"פ ודאי טעמא בעי מאי שנא לקטן הוא ומאי שנא לקטו אחרים. סוף סוף קעביד סחורה בפירות שביעית. והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה. אבל הטעם מבואר בדברי הר"ש והתוס' (שם בפרק לולב הגזול) משום דללקט לאכלה אמר רחמנא ולא ללקט לסחורה. אלא דאכתי צריך ביאור מידי ללקט כתיב בקרא לאכלה כתיב וממעטינן מיני' לאכלה ולא לסחורה. ומנ"ל לחלק בין לקטן הוא גופי' ללקטום אחרים. וע"כ מוכרח מזה כמו שביארנו. דקרא דלאכלה אדלעיל מיני' קאי. על לאו דלא תקצרו ולא תבצרו. והו"ל כאילו כתיב לא תקצרו ולא תבצרו כ"א לאכלה ולא לסחורה ושאר דברים שאינם לאכלה. וכל שקצר ובצר ועשה עמהם סחורה עובר בלאו דלא תקצרו ולא תבצרו. ולקיטה בירקות היא במקום קצירה בתבואה ובצירה בענבים. וזו ראי' מבוארת למה שביארנו. ומ"מ גם כשקצרו אחרים יש לומר דאיסור סחורה דאורייתא הוא כמשכ"ל. משום דבכך עושה הוא את הקצירה למפרע באיסור. אלא דעכ"פ עיקר איסור סחורה המפורש בקרא היינו רק בשהוא עצמו קצרן. והילכך במכירה מועטת דשריא מדאורייתא לא התירו חכמים אלא בשאחרים קצרו או אפי' בשהוא עצמו קצר לאכילה. אבל בשקצר הוא עצמו על דעת למכור. דזהו עיקר איסור סחורה האמור בתורה. לא התירו חכמים אפי' במכירה מועטת. וכ"ש דאתי שפיר לפי דעת התוס' (בפרק לולב הגזול שם) דמדאורייתא ליכא שום איסור סחורה

בפירות שביעית אלא דוקא בשהוא עצמו הקוצר והבוצר על דעת סחורה ולא כשקצר על דעת אכילה. דלפ"ז מתניתין דשביעית שם דינא דאורייתא קתני. ובעיקר איסור סחורה דמדאורייתא מיירי. והיינו כמו שביארנו דהו"ל כאילו כתיב לא תקצרו ולא תבצרו כי אם לאכלה. וכל שקצר או בצר על דעת מכירה אין לו תקנה אלא שלא למכור ולא יסחור בהם. דאל"כ הרי עובר בלאו דלא תקצור ולא תבצור. אבל כשאוכלן או מפקירן לאחרים לאכילה איגלאי מילתא למפרע דהקצירה והבצירה לא היו אלא לאכילה. וקרינן בה לאכלה:

אלא דלכאורה קשה טובא לשיטה זו של התוס' מסוגיין דבכורות שם. דהרי ודאי כי היכי דהא דדרשינן לאכלה ולא לסחורה היינו בשקצר הוא עצמו מתחלה לכך ומשום דלאכלה על לאו דקצירה ובצירה קאי. הכי נמי כל מידי דלא הוי בכלל אכילה ואימעיט מלאכלה כמו לאכלה ולא לשריפה ולא לכביסה וכיו"ב. וא"כ היכי פסיק וקאמר התם דבהמת שביעית פטורה מן הבכורה משום דלאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. תינח היכא דאיהו גופי' קצר. אבל קצרו אחרים או אפי' איהו גופי' קצר על דעת אכילה אמאי לא תתחייב בבכורה. כיון דמיהת מדאורייתא לית בה איסורא דלאכלה ולא לשריפה. ועוד דהרי בבכורה לא הבעלים הם השורפים אלא הכהן המקריב. והרי הוא לא קצר ולא בצר. ולא מיתעביד בהכי שום איסור. דכהני שלוחי דרחמנא נינהו ולא שלוחי דידן. כדאמרינן בפ"ק דקדושין (כ"ג ע"ב) ועי' בראשונים שם. ובפ"ד דנדרים (ל"ה ע"ב) עיש"ה. ואמאי לא תתחייב משום זה בבכורה. מיהו אי משום הא לא תקשה דודאי אי הוה נוהגת בכורה בבהמת שביעית בלא"ה לא הוה שייך שום איסור בהקרבת אימורין לגבוה. ואדרבה מצוה קעביד דמצותו בכך. אלא דאנן הכי קאמרינן. דכיון דלאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. אם תחול קדושת בכורה על הולד נמצא דמשקנו הבעלים בהמה בפירות שביעית שנקצרו ונבצרו על ידם מיד קעברי למפרע על לאו דלא תקצרו משום דרוב בהמות מתעברות ויולדות וכשתלד זכר ע"כ יבוא לידי שריפה ונמצא דבכך מביאים פירות שביעית לידי שריפה. וכאילו הם עצמם שרפום חשיב. והילכך אית לן למימר דקדושת שביעית מעכבת קדושת בכורה מלחול על בהמה זו כדי שלא תבוא לידי שריפה דמיתסר מלאו דקצירה ובצירה. אבל קושיא קמייתא ודאי קשיא טובא לכאורה. וכן קשה מדאמרינן התם בהמת שביעית אין פודין בה פטר חמור משום דלאכלה אמר רחמנא ולא לסחורה עיי"ש. וקשה דמאי פסקא. הרי כשהוא עצמו לא קצרן או שקצרן לאכילה דליכא איסור סחורה גבי' מדאורייתא. אית לן למימר דשפיר פודה. וגם קשה מאי דפריך התם עלה מיתיבי האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה

ואמאי. כיון דאילו מיטמיא בת שריפה היא לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. ומשני שאני התם דכתיב לדורותיכם עיי"ש. והשתא מאי קושיא. ודילמא מיירי התם בעיסת שביעית. מתבואה שנקצרה ע"י אחרים. ועוד דחלה טמאה נמי דכהן היא והוא נהנה משריפתה ובדידי' ליכא שום איסורא בשריפתה מדאורייתא דאיהו לא קצר תבואה זו. מיהו אי משום הא הי' אפשר לומר דהבעלים עצמן העושים העיסה ומביאים אותה בכך לידי חובת חלה הו"ל כאילו הם מביאים אותה לידי שריפה בהכי. כיון דע"י כך כשתטמא בע"כ בת שריפה היא. וכמשכ"ל לענין בכור:

ובהכי ניחא נמי דלא תקשה עלה מסוגיא דמנחות (פ"ד ע"א) דפריך התם היכי מייתי עומר בשביעית והא כיון דמקטיר מיני' קומץ למזבח לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה עיי"ש. והשתא לפי דעת התוס' מאי קושיא. הרי שפיר מקטירין את הקומץ ע"י הכהנים שלא היו בין הקוצרים. אבל לפמש"כ לק"מ. דמ"מ כיון דמעיקרא לצורך העומר הוא שנקצר. ומאחר דאי אפשר לו בלא הקטרת הקומץ דמצותו בכך. הילכך כל העוסקים בו מצטרפים למעשה אחת. והו"ל קוצר כשורף. וקרינן בי' לאכלה ולא לשריפה. משא"כ כאן כשהאב לוקט שלא על דעת למכור. אלא בנו מוכר על ידו ליכא איסורא בהכי. משום דאין הדבר מוכרח שימכור. ואפשר שיהי' לאכילה לבני ביתו או שיהא מופקר לאחרים. והילכך אע"ג דאח"כ נמכרו ע"י בנו או ע"י אחרים שרי. משום דהקצירה בהיתר הואי. ושפיר קרינן בה לאכלה ולא לסחורה:

אבל קושיא קמייתא ודאי קשה. מאי פריך ממתניתין דחלה. מי לא מצי מיירי מתניתין דלא זה שקצר עשה העיסה ולית בה משום איסורא דלאכלה ולא לשריפה. ומיהו אפשר לזה לומר דכיון דמתניתין דינא קתני דהאוכל מעיסת שביעית שלא הורמה חלתה חייב מיתה ולא מפליג מידי ודאי משמע דדינא הכי בכל עיסות של שביעית. דמילתא פסיקתא קא פסיק ותני לא שנא קצר הוא עצמו לא שנא קצרו אחריני. אלא דאכתי קשה מאי דקא משני שאני הכא דכתיב לדורותיכם. ופירש"י דכיון דכתיב לדורותיכם אפי' בשביעית משמע. והשתא מאי ראי' מזה. הרי אפי' לכשתמצא לומר דמשום טעמא דלאכלה ולא לשריפה אית לן למימר דלא מיחייבא בחלה. מ"מ שפיר מתקיים קרא דלדורותיכם דשפיר נוהגת חובת חלה אפי' בשנת השביעית מדאורייתא בגוונא דאיהו גופי' לא קצר תבואה זו שנעשתה ממנה העיסה ולית בה משום לאכלה ולא לשריפה. הן אמת דלכאורה גם לעיקר שיטתנו תקשה כקושיא זו. שהרי אפי' תמצא לומר דלא כדעת התוס'. אלא גם כשקצרו אחרים אית בה משום לאכלה ולא לסחורה. מ"מ ודאי היינו דוקא כשקצרוה ישראלים. אבל קצרוה עכו"ם או קרסמוה נמלים או נעקרה ע"י

רוח לית בה משום לאכלה ולא לסחורה או לשריפה לפום שיטתנו וכמו שביארנו לעיל. וא"כ היכי פסיק וסתים וקאמר דבהמת שביעית אין פודין בה פ"ח ואין חייבת בבכורה משום לאכלה ולא לסחורה ולא לשריפה. והא שפיר משכחת לה בהמת שביעית שלא יהי' שייך בה האי טעמא דלאכלה ולא לסחורה ולא לשריפה. וכהנך גווני דכתבינן. ובזה אית לן למימר דפודין בה פ"ח וגם בכורה נוהגת בה. ומיהו בההיא דאין פודין בה פ"ח אפשר לומר דאין ה"נ דמדאורייתא בכה"ג פודין בה פ"ח. אלא דמ"מ מדרבנן. כיון דגם בכה"ג אסרו סחורה ושריפה מיהת מדבריהם. אין פודין. אבל בההיא שאמרו דאינה חייבת בבכורה קשה. דודאי משום איסורא דרבנן אי אפשר להפקיע קדושת בכורה דמדאורייתא. ומיהו גם לזה אפשר לומר דסתם פירות נקצרים ע"י ישראל בעל השדה או פועליו ישראלים. וקרסמוה נמלים או עכו"ם או עקירה ברוח לא שכיחי. והא דקאמרינן בהמת שביעית היינו שניקחית בסתם פירות שביעית. אבל ניקחית בפירות שלא נקצרו ונבצרו ע"י ישראל אין ה"נ דנוהגת בה קדושת בכורה אלא דבהכי לא מיירי רב חסדא. ומה"ט נמי לא קשה בהא דפריך ממתניתין דהאוכל מעיסת שביעית וכו' ולא בעי לאוקמה בהנך גווני דלית בהו איסורא דלאכלה ולא לשריפה. משום דמלבד משכ"ל לדעת התוס'. בלא"ה לא קשה מידי לפי שיטתנו משום דסתם עיסת שביעית קתני. וסתמא דמילתא הקצירה ע"י בעל השדה ופועליו הישראלים וא"כ יש בה משום לאכלה ולא לסחורה ולא לשריפה. אלא דמיהת הא ודאי קשה מאי דקא משני שאני הכא דכתיב לדורותיכם. ומה בכך. הרי גם לפ"ז שפיר מתקיים קרא לדורותיכם בהנך גווני דכתבינן. דלית בהו איסורא דשריפה. וליכא שום ראי' מהך קרא שתהא נוהגת חובת חלה בסתם עיסת שביעית. וכמו שהקשינו לדעת התוס'. מיהו נראה די"ל דמקרא דלדורותיכם משמע להו דכל פרטי דיני חלה נוהגין בכל הדורות. ואין לחלק בין שנה השביעית לשאר השנים לענין חובת חלה. וכל דין תורת חלה שוה בכל השנים כולן. וא"כ אית לן למימר דליכא מידי דליחייב בחלה בשאר השנים ויפטר בשביעית. ואין להקשות לפ"ז מדאמרינן במנחות (ריש פרק כל קה"צ פ"ד ע"א) רמי לי' רמי בר חמא לרב חסדא תנן שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ורמינהי לאכלה ולא לשריפה.. א"ל רחמנא אמר לדורותיכם ואת אמרת תיבטל. א"ל ומי קאמינא לך אנא תיבטל לייתי מדאשתקד. בעינן כרמל וליכא. ולייתי מכרמל דאשתקד. אמר קרא כרמל תקריב בעינן כרמל בשעת הקרבה עיי"ש. הרי דאע"ג דכתיב במנחת העומר לדורותיכם. מ"מ בעינן למימר דבשביעית לא מצי להביאה אלא מדאשתקד ולא מספיחי שביעית משום לאכלה ולא לשריפה. דשאני התם דהבאת העומר תובת הגוף היא. ובמצות

הבאת העומר ודאי אין שום חילוק בין שאר השנים לשנה השביעית. ולא בעינן לחלק בין שביעית לשאר השנים אלא בהכשר מצוה דהיינו בתבואה שמביאין ממנה העומר. וכי כתיב לדורותיכם על עיקר מצות הבאת העומר הוא דכתיב. וכיון דבין כשמביאין העומר מדהאידנא ובין מדאשתקד אין שום חילוק בעיקר חובת הבאתו. דסוף סוף מצות הבאת והקרבת העומר חובת הגוף היא בשביעית ממש כבכל שאר השנים. שפיר קרינן בי' לדורותיכם אע"פ שלא יהי' יכול להביאו אלא משל אשתקד. אבל בחובת חלה דחובת הארץ היא. אם איתא דתבואה של שנת השביעית שנוהג בה איסור דלאכלה ולא לשריפה תפטר מחובת חלה. נמצא דתבואה זו אין מצות חלה נוהגת בה בכל השנים. והתורה אמרה לדורותיכם דכל מה שחייב בחלה אינו נפטר לעולם מידי חיובו ואפי' שנת השביעית בכלל. ומעתה לפ"ז גם לשיטת התוס' דפרק לולב הגזול לק"מ מהכא מהאי טעמא גופא:

ובזה ניחא נמי מה שהקשה מהריט"א ז"ל שם אהא דמשני (בפרק קמא דבכורות שם) שאני הכא דכתיב לדורותיכם. דמבואר מזה דלרב חסדא עיקר קרא דלדורותיכם לא איצטריך אלא לאשמעינן דלא מיפטרא עיסת שביעית מחיוב חלה מטעמא דלאכלה ולא לשריפה. ואילו בברייתא דספרי (פרשת שלח פיסקא ק"י) תניא לדורותיכם להביא עיסת שביעית שחייבת בחלה. שהי' בדין מה שאר פירות שחייבין במעשר פטורין מחלה. עיסת שביעית שפטורה ממעשר אינו דין שפטורה מן החלה וכו'. ת"ל לדורותיכם להביא עיסת שביעית שתהא חייבת בחלה עיי"ש. ומבואר מזה דלא איצטריך הך קרא דלדורותיכם אלא כי היכי דלא נילף בק"ו משאר פירות. ולרב חסדא קשה דתיפוק לי' דבלא"ה איצטריך לדורותיכם. דבלא"ה הוה פטרינן עיסת שביעית מחובת חלה מטעמא דכתיב לאכלה ולא לשריפה. והניחה שם בקושיא לפי הגירסא שלפנינו בסוגיא שם עיי"ש. אבל לפי מה שביארנו אין כאן מקום קושיא. דודאי גם בלאו האי ק"ו הוה פטרינן עיסת שביעית מחובת חלה משום לאכלה ולא לשריפה כדרב חסדא. אלא דמ"מ אכתי בהנך גווני דלית בהו הך איסורא דלאכלה ולא לשריפה לא הי' מקום לפטור מחלה כדכתיבנא. ולזה שפיר איצטריך תנא דספרי ללמדה בק"ו משאר פירות שחוץ מחמשת המינים. דבק"ו זה יש לפטור כל עיסות שביעית אפי' הנך דלית בהו איסורא דלאכלה ולא לשריפה אי לאו דגלי קרא לדורותיכם. והשתא דגלי קרא לדורותיכם לחיובא שוב נתחייבו כל העיסות בחלה אפי' הנך דאית בהו איסורא דלאכלה ולא לשריפה מטעם שנתבאר:

ונמצא לפ"ז דאדרבה מההיא סוגיא דהתם ראי' לשיטתנו. אבל לשיטת התוס' (בפרק לולב הגזול) קשה טובא מדאמר רב חסדא דבהמת שביעית אין פודין בה פ"ח משום דכתיב לאכלה ולא לסחורה ואינה חייבת בבכורה משום לאכלה ולא לשריפה. ומאי פסקא ואטו מי לא משכחת לה בהמת שביעית שלא יהא בה לא איסור סחורה ולא איסור שריפה. כגון שנקצרה ע"י אחרים שמותר אפי' לכתחילה לעשות בהם סחורה. ואפי' מדרבנן ליכא איסורא לדעתם כמבואר בדבריהם שם שמפרשים עפ"ז מאי דתנן האב לוקט ובנו מוכר על ידו. והכא נמי משכחת לה כשקצרו אחרים והוא לקח בהם בהמה או פודה בהן פ"ח. ואולי אפשר לומר דס"ל לתוס' שם דר"ח כר"ע ס"ל דספיחי שביעית אסורין מה"ת לגמרי. דס"ל דקרא דאת ספיח קצירך לא תקצור פירושו כפשוטו דלא תקצור לגמרי. וס"ל לתוס' דגם פירות האילן לר"ע אסורין בשביעית מה"ת. דקרא דענבי נזירך לא תבצור היינו נמי כפשטי' דלא תבצור כלל בשום ענין. ומאי דכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. היינו דוקא בספיחי ששית הנכנסין בשביעית. וכדעת הר"ב קרבן אהרן (בפרשת בהר). ועי' מש"כ עליו בשעה"מ (פ"ד מהלכות שמיטה) עיי"ש. ולפ"ז בע"כ איסורא דלאכלה ולא לסחורה ולא לשריפה איסור בפ"ע הוא. ולא קאי אלאוי דלא תקצור ולא תבצור. אלא הו"ל לאו הבא מכלל עשה בפ"ע. ולפ"ז ודאי בכל ענין יש מקום לאיסור זה. ושפיר קאמר רב חסדא דכל בהמת שביעית אין פודין בה פ"ח ואינה חייבת בבכורה בכל ענין. ובזה כל הסוגיא אתיא שפיר. אבל לדידן דקיי"ל כחכמים דספיחי שביעית מותרין מן התורה וקרא דלא תקצור ולא תבצור לא קאי אלא אסיפא דקרא דכתיב לאכלה לך וגו'. כלומר לא תקצור ולא תבצור כי אם לאכלה לך ולעבדך וגו'. וכפירש"י והרמב"ן ז"ל שם. ומה שדרשו בספרא לא תקצור כדרך הקוצרין ולא תבצור כדרך הבוצרין. כבר כתב הרמב"ן ז"ל שם דאסמכתא בעלמא הוא עיי"ש. וא"כ איסורא דלאכלה ולא לסחורה ולא לשריפה לאו איסורא בפ"ע הוא. אלא היינו איסור לאו דקצירה ובצירה. ולזה שפיר כתבו התוס' (בפרק לולב הגזול) דמתניתין דהאב לוקט ובנו מוכר על ידו. היינו משום דבכה"ג דבאחד לוקט והאחר מוכר ליכא איסור סחורה. והיינו משום דמתניתין מיתוקמא כרבנן דפליגי עלי' דר"ע וס"ל דספיחי שביעית מותרין מדאורייתא. ומיהו יש לפקפק בזה ועדיין צ"ע ואכמ"ל בזה. אבל לא הוצרכנו לזה אלא לדעת התוס' בפרק לולב הגזול. אבל לפמש"כ התוס' בסוגיא דע"ז שם אתיא שפיר מילתא דר"ח כהילכתא אליבא דחכמים דס"ל ספיחי שביעית מותרין מה"ת וכמו שביארנו:

ומעתה לפ"ז ניחא שפיר קושית מהריט"א שהבאתי לעיל במאי דפריך לר"ח מדתנן האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה. ואמאי כיון דאילו מיטמיא בת שריפה היא לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. ומאי קושיא והא כיון דכתיב לאכלה ואכילה בכזית וא"כ בפחות מכזית ליכא איסור שריפה. וחלה מה"ת לית לה שיעורא וסגי במשהו. ולא אימעטא מלאכלה ולא לשריפה. ולפי מה שביארנו לק"מ דמאחר שנתבאר דאין בסחורת ובשריפת פירות שביעית איסור מצד עצמו. אלא איסור מצד הלאו דלא תקצור. דהתורה אמרה לא תקצור ולא תבצור אלא לאכלה. ואם קצר או בצר שלא לאכלה עובר בלאו זה דלא תקצור ולא תבצור א"כ לא נאמר בזה לשון אכילה כלל. דלא תקצור ולא תבצור סתמא כתיב דמשמע אפי' משהו. דאם באנו לדייק מלישנא דקרא דלאכלה שיהא דוקא בכזית. אין לנו לדייק אלא להחמיר. דלא תקצור ולא תבצור כי אם לאכלה. דהיינו לצורך אכילה שיש בה כזית. אבל לצורך אכילת פחות מכזית עובר בלא תקצור ולא תבצור. אע"פ שלצורך אכילה קצר ובצר. שהרי גבי הלאו לא נזכר כלל לשון אכילה. ובשריותא דלאכילה הוא שנזכר לשון אכילה. אבל באיסור סחורה ושריפה שהוא בכלל אזהרת הלאו אין חילוק בין כזית לפחות מכזית. ולק"מ קושית מהריט"א. וממילא ניחא נמי קושיא קמייתא שעמד בה המהריט"א דאמאי אמרינן בזה לאכלה ולא לשריפה. והא קיי"ל זה וזה גורם מותר. ולפי מה שביארנו לק"מ. דזה וזה גורם דקיי"ל דמותר מתורת ביטול נגעו בה. כמש"כ הר"ן ז"ל (בפרק כל הצלמים) וכ"כ הכ"מ (בהלכות נדרים פ"ה סוף הלכה י"ג) דבדבר שיש לו מתירין דלא מהני לי' ביטול גם זה וזה גורם אסור עיי"ש. וא"כ זה לא שייך אלא אם הי' איסור דלאכלה ולא לשריפה איסור מצד עצמו. דהו"ל תערובות איסור בהיתר דאית לי' ביטול. אבל מאחר שנתבאר דאיסור שריפה וסחורה לאו איסור מצד עצמו הוא. אלא האיסור נעשה משעת קצירה למפרע. משום שלא הותרה קצירה לכל מה שאינו לאכילה. ועובר עליו בלאו דלא תקצור. א"כ לא שייך לדון בו מצד ביטול דזה וזה גורם. כיון דבשעת קצירה אין כאן זה וזה גורם. והאיסור בפ"ע עומד בעין. ובהכי ניחא נמי מה שהקשה מהריט"א בעיקר טעמא דרב חסדא דקאמר דבהמת שביעית פטורה מן הבכורה משום דבעי להקטיר אימורין ע"ג המזבח והתורה אמרה לאכלה ולא לשריפה. ונימא דעשה דבכורה דאלימא. שיש בה חיוב כרת אם שחט בכור תם בחוץ. דחי לאו הבא מכ"ע או עשה דלאכלה ולא לשריפה דקילא. דאיסורא בעלמא היא ולית בה כרת. עיי"ש שהאריך בזה והניחה בקושיא. אבל לפמש"כ אין כאן מקום קושיא. דכיון דאין עיקר האיסור דשריפה אלא משום לאו דלא תקצרו ולא תבצרו. לא שייך כאן כלל לומר דעשה דבכורה תדחה לאו דלא תקצור או

לא תבצור. משום דבשעתא דקעבר בלאו אכתי ליתא לעשה זו כלל. וגם אפשר לו שלא לקנות בהמה כזו כלל בפירות שביעית אלו. ולא שייכא כאן תורת דחיי' כלל. מיהו תי' זה לא יספיק למה שהקשה כיו"ב הר"ב ט"א (בר"ה ל' ע"ב) לפמש"כ התוס' שם דרשאין להקריב מוספין אחר התמיד של בין הערבים משום דאתי עשה דרבים דמוספין ודחי עשה דהשלמה. והקשה שם לפ"ז בסוגיא דמנחות שהבאתי. דגם התם נימא דאתי עשה דרבים דהקרבת העומר ודחי עשה דלאכלה ולא לשריפה. וגם מאי משני שאני התם דכתיב לדורותיכם קשה למה לי קרא. תיפוק לי' דבלא"ה אתי עשה דרבים ודחי עשה דלאכלה ולא לשריפה עיי"ש בדבריו. ועל קושיא זו לא שייך מה שתירצנו לקושית מהריט"א ז"ל. דארבה לפום שיטתנו תקשה קושיא זו ביתר שאת. ואין צריך להקשות לדעת התוס' בר"ה שם. דבלא"ה קשה. דכיון דכאן אין האיסור אלא בקצירה שהיא בל"ת. א"כ הו"ל דחיית עשה לל"ת דלכ"ע דחי ואפי' עשה דיחיד. אבל מ"מ נראה דבלא"ה לפום שיטתנו לק"מ לא בסוגיא דבכורות ולא בסוגיא דמנחות משום דבקצירה מלבד הלאו דלא תקצרו איכא נמי עשה דושבתה הארץ. ושנת שבתון יהי' לארץ. ושבת שבתון יהי' לארץ. וא"כ בקצירה ובצירה שלא לאכלה יש בה ל"ת וכמה עשין וקיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. וכ"ש כאן דאיכא כמה עשין. ואע"ג דעשה דחמיר דחי עשה הקל היינו עשה גרידא ולא עשה ול"ת וכדמתבאר להדיא מסוגיא דחולין (סו"פ שלוח הקן קמ"א ע"א) עיי"ש. ואפי' עשה שיש בה כרת כתבו התוס' בחולין (ריש פרק אותו וא"ב) בד"ה מניין וכו' דלא דאי ל"ת ועשה. ואף דהתוס' (בזבחים ל"ג ע"ב) בד"ה לענין וכו' לא כתבו כן עיי"ש. כבר תמהו על דבריהם האחרונים ז"ל מסוגיא דשבת (קל"ב ע"ב וקל"ג ע"א) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ובעיקר הדבר דפשיטא להאחרונים ז"ל דעשה דשביעית עשה קלה חשיבא לגבי עשה דבכורה ועומר. לענ"ד אינו נראה כן. שהרי שנינו (בפ"ה דאבות) דבר בא לעולם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לב"ד ועל פירות שביעית. ועוד שנינו שם גלות בא לעולם על ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים ועל שמיטת הארץ עיי"ש במש"כ הראשונים ז"ל שם. וגם אמרינן כמה קשה אבקה של שביעית וכו'. הרי דעשה דשביעית חשיבא מן היותר חמורות. וגם בלא"ה נתבאר אצלנו במק"א דלק"מ קושית הט"א והמהריט"א ואכמ"ל בזה:

איברא דלכאורה יש להקשות לשיטתנו מדאמרינן בסוגיא דמנחות שם א"ל רב"ח לר"ח תנן שומרי ספיחים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ורמינהי לאכלה ולא לשריפה. א"ל רחמנא אמר לדורותיכם ואת אמרת תבטל וכו' לייתי מדאשתקד וכו' לייתי מכרמל דאשתקד וכו' עיי"ש. והשתא לפמש"כ דאיסורא דלאכלה ולא לשריפה אינו אלא מלאו

דלא תקצור. וא"כ היכא דליכא לאו זה ממילא ליכא נמי איסורא דלאכלה ולא לשריפה. וא"כ אכתי תקשה דלייתי מכרמל דהאידנא שנקצר ע"י עכו"ם. דאינו מוזהר על לאו דקצירה בשביעית והא דדרשינן (בפ"ק דר"ה י"ג ע"א) קצירכם ולא קציר עכו"ם אין לו ענין לכאן. דהתם היינו רק למעוטי קציר הגדל בשדה עכו"ם. אבל תבואה שגדלה בשדה של ישראל אלא שנקצרה ע"י עכו"ם לא אשכחן דאימעיטא להבאת העומר. ואין לומר דכיון דקצירת העומר גופא מצוה היא ודוחה שבת. כדתנן במנחות (סו"פ רבי ישמעאל). אין עושין מצוה ע"י עכו"ם. א"כ מאי פריך לייתי מדאשתקד הרי לא נתקיימה בה מצות קצירה. וגם יש להקשות דלייתי ממה שנעקר ברוח או אפי' נתלש ע"י ישראל כיון דקיי"ל דתולש לאו בכלל קוצר הוא. כדפסק הרמב"ם (בפ"ד מהלכות מתנות עניים ה"ב) דתולש פטור מן הלקט משום דלקט קצירך כתיב. וכן פסק (בפ"א מהלכות מעילה ה"ב) דתולש לאו היינו גוזז עיי"ש. וגם בהדיא אשכחן לענין קצירת העומר גופא במנחות (פרק ר"י ס"ח ע"א) דאע"ג דאסורה קצירה קודם לעומר מדכתיב ראשית קצירכם. מ"מ קיטוף ביד שרי עיי"ש. וא"כ ממילא לא שייך בה איסורא דלאכלה ולא לשריפה. והשתא מאי פריך מדתניא לאכלה ולא לשריפה. וגם למאי איצטריך לקרא דלדורותיכם. כיון דשפיר מתקיימת מצות העומר בהיתר אפי' בשביעית. ואי משום דבעומר כתיב קצירה וקצירתו מצוה וכיון דתולש לאו קוצר הוא לא נפיק בי' ידי חובת קצירה. א"כ מאי פריך לייתי משל אשתקד. מיהו נראה דמאי דפריך לייתי משל אשתקד אע"ג דמצותו להקצר לשם עומר וכדאמרינן בשבת (פרק ראד"מ קל"א ע"א) ובפ"ב דמכות (ח' ע"ב) דאע"פ שמצא קצור מצוה לקצור עיי"ש. וגם בעינן קצירה סמוכה להבאה. דמה"ט דוחה שבת ולא אמרינן שיקצור מע"ש. מ"מ כיון דבשאר השנים בדיעבד כשר אפי' קצירה שלא לשם עומר. ואפי' משל אשתקד כדס"ד השתא הילכך שפיר אתי קרא דלדורותיכם לאשמעינן דבשביעי' אפי' לכתחלה שרי להביא מדאשתקד. משא"כ איסורא דלאכלה ולא לשריפה דמעכב אפי' בדיעבד מנ"ל דשרי רחמנא. ועל זה משני לי' כרמל תקריב בעינן כרמל בשעת הקרבה כלומר דמה"ט אפי' בדיעבד מעכב ופסול משל אשתקד. ולא כתנא דברייתא דמייתי התם לעיל מיני' דמכשיר בדיעבד אפי' מן העלייה. ועי' מש"כ הר"ב לח"מ (בפ"ח מהלכות תמידין ה"ב) עיי"ש. אלא דהיינו דוקא לענין מצוה דקצירה לשם עומר ושיהי' סמוך להקרבה. דלא נזכר בהדיא בקרא. אבל עיקר קצירה כיון דבהדיא כתיבא קצירה בקרא. ושנה עלי' הכתוב כמה זימנין. דכתיב בה וקצרתם את קצירה. וכתיב ראשית קצירכם. וכתיב ובקצרכם את קציר ארצכם. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל דקאי על קצירת העומר עיי"ש. ודאי מעכב אפי' בדיעבד לכ"ע להביא מיהת דוקא

מן הקציר. ולא הוה ס"ד מעיקרא דמצי להביא מדאשתקד אלא משום דנהי דלא לשם עומר נקצר מ"מ קציר מיהא הוי אבל נעקרה ברוח או אפי' נתלשה בידי אדם. כיון דלא הוי בכלל קצירה. פשיטא לי' דפסול. ומה"ט נמי כשנקצרה ע"י עכו"ם. כיון דלאו בני חיובא במצוה נינהו ולאו בני שליחות נינהו. אפשר לומר לכאורה דהו"ל כנקצרה ע"י קוף. ולא עדיפא מנתלשה ברוח או קטופה בידים דלא חשיבא קצירה כלל ופסול לכ"ע. וכן נראה מדתניא בתוספתא (פ"י דמנחות) מצות העומר להביא מן הקמה אין לו יביא מן העומרים אין לו יביא מן האוצר ומן הקוצר וכו' עיי"ש. ואינו מובן. והמפרש הגיה דצ"ל מן האוצר מן הקציר עיי"ש. ועדיין צריך ביאור מאי קאמר. וראיתי בתוספתא שנדפסה מכת"י דשם הגירסא אין לו יביא מן האוצר ומן הקצור עיי"ש. וזה קרוב להגהת המפרש. אבל הדברים סתומים לכאורה עדיין. דהרי מה שבאוצר ודאי כבר נקצר. וכן מן העומרין נקצר כבר. וא"כ מאי קמוסיף במאי דקתני מן האצור או מן הקצור אבל נראה דהן הן הדברים שכתבנו דאע"ג דאם לא מצא קמה יביא מן העומרין ומן האוצר. מ"מ בעינן דוקא מן הקצור. דאע"ג דהאי תנא ס"ל דאפי' מן העליי' כשר. מ"מ קציר מיהת בעינן לעיכובא אפי' בדיעבד. דהיינו שיהא נקצר במגל. דבלא"ה פסול. דעל קציר קפיד קרא וכדכתיבנא:

אלא דמ"מ לענין נקצר ע"י עכו"ם אינו ברור אצלי שיהא פסול. דמ"מ שם קצירה עלה. ואפשר דלא גרעה מנקצר שלא כמצותו ע"י ישראל דאמרינן בירושלמי (סופ"ב דמגילה) דהו"ל כמביא מן העליי' עיי"ש. ולא דמי לנעקרה ברוח או כרסמוה נמלים דלאו שם קצירה עלה כלל. ולכאורה יש ראי' לזה מדאמרי' בירושלמי (פ"ב דפיאה הלכה ה') עלה דתנן התם שדה שקצרוה עכו"ם שקצרוה לסטים קרסמוה נמלים שברתו הרוח או בהמה פטורה. וקאמר עלה בירושלמי. מתניתין בשקצרוה לעצמן אבל קצרוה לישראל חייבת. ותני כן אין שוכרין פועלין גוים מפני שאין בקיאין בלקט עיי"ש. הרי דאע"ג דגם בפאה אימעיטא קצירת עכו"ם מדכתיב ובקצרכם. מ"מ מוקמינן לה דוקא בשקצרוה לעצמן. אבל קצרוה לצורך ישראל קרינן בה ובקצרכם. וא"כ גם בקצירת העומר אע"ג דכתיב קצירכם מ"מ אין לנו למעט קצירת נכרי בשדה ישראל לצורך ישראל ועכ"פ קציר נראה דמיקרי ולא דמי לקצירת קוף. וא"כ הדק"ל דאכתי לימא דלייתי מקציר ע"י עכו"ם דאיכא כרמל בשעת הקרבה. ולית בה משום לאכלה ולא לשריפה. וכן קשה לטעמא דר"א לקמן דקאמר דבעינן ראשית קציר ולא סוף קציר. דזה לא שייך אלא בשל אשתקד. אבל בקציר דהאידנא ע"י נכרי שפיר הו"ל ראשית קציר. מיהו נראה לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות תרומות הי"ג) דעכו"ם שגמר פירות של ישראל הואיל ודיגונן ביד

עכו"ם איך חייב בתרומה ובמעשר אלא מדבריהם. וכתב על זה בכ"מ שם בשם מהר"י קורקוס דס"ל להרמב"ם דמאי דדרשינן מדכתיב דגנך דיגונך ולא דיגון עכו"ם. כולל אפי' פירות של ישראל שמירח העכו"ם. משום דבדיגון תליא מילתא. ואדיגון קפיד רחמנא. אבל מדרבנן מיהא מחייב דכיון שנתחייבו ביד ישראל אין יוצאין מידי חיובן לגמרי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכדברי הרמב"ם כתב ג"כ בסמ"ג (עשין קל"ג) עיי"ש. ולפ"ז צ"ל דגם מאי דאמרינן בירושלמי שם דקצרוה גוים לבעה"ב חייבת. היינו מדרבנן בעלמא אבל מה"ת פטורה כיון דכתיב ובקוצרכם. וגם אפשר לומר לפי מה שהעלה בפאת השולחן (הלכות פאה סי' ה' סעי' ה') דדוקא כשקצרוה עכו"ם מדעת בעה"ב ובשליחותו הוא דחייבין. אבל כשקצרוה מעצמם שלא בידיעת בעה"ב אע"פ שקצרוה לבעה"ב פטורה עיי"ש ובמש"כ עוד שם (ס"ק י"ט). ולפ"ז אפשר לומר בפשיטות דהיינו דקאמר בירושלמי דחייבת. משום דאע"ג דאין שליחות לעכו"ם. מ"מ מדרבנן יש לו שליחות לחומרא. כמבואר בתלמודין (פרק איזהו נשך ע"א ע"ב) ובראשונים שם. ולהכי חייבת כשקצרוה גוים בשליחות ישראל. דלחומרא יש להם שליחות מדרבנן. והו"ל כאילו הבעלים עצמן קצרוה. ועי' מש"כ הכ"מ (בפ"א מהלכות תרומות הלכה י"א) בשם הארחות חיים. ומה שהקשה עליו שם ובמש"כ עליו הר"ב פר"ח במים חיים בהגהותיו על הרמב"ם שם עיי"ש היטב.

ומעתה נראה דגם כאן לענין קצירת העומר כיון דכתיב קצירכם ודרשינן מיני' (בפ"ק דר"ה שם) קצירכם ולא קציר עכו"ם. אע"ג דהתם לא מיירי אלא למעט קציר הגדל בקרקע עכו"ם. מ"מ ממילא אימעיט מיני' נמי קצירת עכו"ם בתבואה של ישראל. דתרתי ש"מ. וכדעת הרמב"ם והסמ"ג לענין מירוח עכו"ם. והילכך לא פריך בסוגיא דמנחות אלא דלייתי משל אשתקד. דהיינו שנקצר אשתקד ע"י ישראל. אבל מקציר נכרי לא הוה מצי פריך מידי. משום דכשנקצר ע"י נכרי לעולם פסול מדאורייתא מדכתיב קצירכם. ועי' מש"כ בהלכות בכורות להרמב"ן ז"ל (פ"ד) ובמש"כ שם מהריט"א (סי' נ"א) עייש"ה. וא"כ לק"מ לשיטתנו מסוגיא דמנחות שם. ואדרבה יש להביא קצת ראי' משם לשיטתנו עפמש"כ התוס' שם בד"ה שומרי ספיחין וכו' דגם היתר קצירת העומר בשביעית לא נפק"ל אלא מדכתיב לדורותיכם עיי"ש. והקשה ע"ז הר"ב טה"ק דא"כ המקשה מברייתא דלאכלה ולא לשריפה ולא סלקא אדעתי' דרשא דלדורותיכם להתיר ולא משמע לי' מיני' היתירא. וכדמפרש דבריו בתר הכי. דקאמר מי קאמינא לך תבטל וכו'. למה לו להקשות מברייתא. עדיפא מינה הו"ל להקשות מקרא דכתיב לא תקצור עיי"ש שהניחה בקושיא ולפמש"כ לק"מ. דהרי לפי מה שביארנו גם השתא עיקר הקושיא אינה אלא מלאו דלא

תקצור. דלא התירה תורה לקצור בשביעית אלא לאכלה ולא לשריפה. וכשמביא פירות שביעית לידי שריפה עובר למפרע על לאו דלא תקצור. ואף דלפמש"כ התוס' שם בד"ה שומרי ספיחין וכו' דבשמור אפי' קוצר לאכילה יש בו לאו עיי"ש. וא"כ כיון דהתם בשמור עסקינן אכתי קשה למה לו למיפרך מלאכלה ולא לשריפה תיפוק לי' דאפי' לאכילה קשה דאית בי' לאו. מ"מ נראה דגם זה לק"מ משום דכיון דעיקר איסור שמור לא כתיב אלא בבצירה. דכתיב ואת ענבי נזירך לא תבצור מן השמור בארץ אי אתה בוצר וכו'. כדדריש בספרא שם. משום דדריש נזירך לשון הפרשה שהפריש אדם מהם דהיינו שמור. אלא דמינה גמרינן נמי לקצירה. והילכך ניחא לי' למיפרך טפי מקצירה גופא. וא"כ מההיא דהתם איכא סייעתא לשיטתנו. ומיהו בלא"ה אפשר ליישב סוגיא דמנחות שם לשיטתנו עפמשכ"ל דלר"ע דס"ל דספיחי שביעית אסורין מדאורייתא ע"כ ודאי מוכרח לומר דלאכלה ולא לשריפה איסורא בפ"ע הוא. ולא קאי על לאו דלא תקצור. ולפ"ז י"ל דלא הוה מצי להקשות דלייתי ממה שנקצר ע"י נכרים או נעקרה ע"י רוח או נתלש בידי אדם וכיו"ב דליכא לאו דלא תקצור. דאיכא למידחי דמתניתין ר"ע היא ולדידי' דאיסורא דלאכלה ולא לשריפה איסור מצד עצמו הוא ולא תלי מידי בלאו דקצירה. א"כ בכל ענין אסור. וליכא שום נפק"מ בין נקצר ע"י ישראל לנקצר ע"י עכו"ם או נתלש. אלא משום דכתיב לדורותיכם בכל ענין שרי. ובפרט דרמי ב"ח מקשה הכי לר"ח. ולפמש"כ התוס' (בפרק לולב הגזול) שהבאתי לעיל ר"ח כר"ע ס"ל כמשכ"ל. ועי' בירושלמי (פ"ד דשקלים ה"א) עיש"ה. ומעתה עפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבא מכלל עשה דלאכלה ולא לסחורה ולא לשריפה וכיו"ב משום דלדידן דלא קיי"ל כר"ע היינו גופא לאו דקצירה. ואין לנו בזה לאו הבמכ"ע בפ"ע שתבא במנין המצות אלא לאו דלא תקצור שכבר מנאו רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין וכמו שנתבאר:

מצוה סב

ובהם תחפוש עבד עברי הנלקח. הוא מצות עשה לשלח עבד עברי חפשי בשנה השביעית למכירתו כדכתיב (בפרשת ראה) כי ימכר לך אחיך העברי או העברי' ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. ומש"כ ובהם. אין כוונתו בשש שני השמיטה. אלא על מספר שש בלבד קאי. כלומר דבמספר זה של שש שנים מצוה לשלח העבד חפשי. משום דשביעית דכתיב בשלוח העבד היינו שנה שביעית למכירתו איזו שנה שתהי'. ולא תלי כלל בשנת השמיטה כמבואר להדיא בסופ"ד דערכין (י"ח ע"ב) ובנדה (סו"פ יוצא דופן מ"ז ע"ב) וכן מפורש במכילתא (ריש פרשת משפטים) ובספרא

(פרשת אמור סופ"ג) ובספרי (פרשת ראה פיסקא קי"ב) ובירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ב) עיי"ש. וכן מתבאר ממשנה ערוכה (בפ"ק דקידושין י"ד ע"ב) דתנן עבד עברי קונה עצמו בשנים וביובל עיי"ש. הרי דלא קתני בשמיטה וביובל אלא בשנים וביובל. והיינו כפירש"י שם שאם לא פגע בו יובל באמצע שש שנים למכירתו עובד כל שש שנים ויוצא בתחלת שנה שביעית למכירתו. ואם פגע בו יובל בתוך שש יוצא ביובל אפי' בתוך שש. ואע"פ שאי אפשר ליובל בלא שנת השמיטה לפניו ולעולם שמיטה סמוכה ליובל מ"מ אינו יוצא אלא ביובל. משום דדוקא יובל מוציא עבדים לחירות ולא שמיטה. ואם הי' יוצא גם בשנת השמיטה לא הוה משכחת לה לעולם שיוצא ביובל. כיון שיוצא בשמיטה שסמוכה ליובל מלפניו. הן אמת דלפי המבואר בירושלמי (פ"ק דקדושין שם) דלרבי יהודה דאמר דשנת היובל עולה למנין שנות השבוע שאחריו מ"מ ליובל אין מונין אלא משנה שאחר היובל. ומשכחת שפיר לדידי' שנת היובל בלא שנת שמיטה סמוכה לה לפניה עיי"ש. א"כ אין מזה הכרח. אבל לתלמודא דידן (בפ"ח דנדרים ס"א ע"א) דמבואר דס"ל דלכ"ע לעולם היובל הוא לאחר שנת השמיטה. משום דלר"י נמי כשם ששנת היובל עולה למנין שנת השמיטה שאחריה הכי נמי עולה למנין שנות היובל עיי"ש. וכבר העיר בזה במה"פ על דברי הירושלמי שם עיי"ש. וא"כ אפי' לר"י לא משכחת ליובל לעולם שלא תקדם לו שמיטה. ואם עבד יוצא בשמיטה לא היה משכחת לה לעולם שיהא יוצא ביובל אלא הנרצע. והרי כבר קתני נרצע בסיפא דהך מתניתין דיוצא ביובל. וע"כ רישא לא בנרצע מיירי. אלא ודאי ע"כ מוכרח מהך מתניתין דאין העבד יוצא אלא בשש שנים למכירתו. אבל שמיטה אינה מוציאתו לחפשי. אלא שראיתי בתרגום יונתן (פרשת משפטים) על קרא דלא תצא כצאת העבדים. דמבואר דס"ל דעבד יוצא בשמיטה עיי"ש. וכן ראיתי בספר הקנה בח"ב שכתב וז"ל ובכללו (בכלל דבור זכור את יום השבת) ג"כ מצות שביתת שנת השביעית מעבודת הארץ ועבד עברי בשביעית יוצא לחפשי והנרצע ביובל עכ"ל. וכ"כ עוד שם לקמן בסמוך וז"ל ולא יתבע הלואה שעבר עלי' שמטה לפי שעבד לוה לאיש מלוה ובשנה זו העבד יוצא לחפשי ולכך הוא מצוה את הנכרי תגוש לפי שאינו יוצא בשש עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דכשם שיובל מוציא לחפשי את הנרצע כן השמטה מוציאה שאר עבדים לחפשי. וגם ראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל במנין הלאוין שכתב וז"ל השביעית לא תגוש לעבד לוה חפש עכ"ל עיי"ש כנראה שנתכוון בזה ממש כדברי הקנה שהבאתי דטעם שמיטת הלואה בשביעית משום דעבד לוה לאיש מלוה ועבד יוצא בשביעית לחפשי. וכן מבואר ביראים (סי' רפ"ו) שכתב וז"ל צוה הקב"ה בהגיע יובל ושמיטה שישלח אדם עבדו ושפחתו העברים וכו' דכתיב וכו' בשנה

השביעית תשלחנו חפשי מעמך וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל זה תמוה טובא. ובפרט דברי היראים שסותרין זא"ז. דהוא גופי' הביא לעיל (סי' רע"ט) ברייתא דספרא דקתני בשנת היובל הזאת זאת מוציאה עבדים ואין שביעי מוציאה עבדים עיי"ש. ועכ"פ הדין ברור דאין העבד יוצא לחפשי אלא בתחלת שנה השביעית למכירתו. או ביובל אם פגע בו בתוך שש. וכוונת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו. אלא שיש לעיין במש"כ רבינו לקמן במספר הפרשיות וז"ל עבדים העברי והעברי' משפטם חקם לגלות עכ"ל עיי"ש. ומאחר שכבר מנה כאן במנין העשין המסורות לכל יחיד עשה דבשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. וגם מנה לקמן בסמוך המצוה להוציא הנרצע ביובל. א"כ מה זה שחזר ומנה שוב במספר הפרשיות (שהם מצות המסורות לצבור ולב"ד) משפט עבדים העברים וכן ראיתי להבה"ג שמלבד שמנה במנין העשין עשה דשילוח עבדים חזר ומנה גם במספר הפרשיות פרשת עבד עברי עיי"ש. וכן הר"י אלברגלוני ז"ל מנה שילוח עבדים העברים במנין העשין וגם במספר הפרשיות מנה פרשת עבדים עברים עיי"ש:

ואמנם נראה בדעת רבינו והבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל דס"ל דקרא דכי תקנה עבד עברי וגו' הוא אזהרה לב"ד. כדכתיב בריש הפרשה ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. והיינו לפני הב"ד כדדרשינן לפניהם ולא לפני הדיוטות. וגם כתיב בההיא פרשה והגישו אדוניו אל האלהים וגו'. והיא מצוה על הב"ד להוציאו חפשי בע"כ של אדון. ולכן לא כתיב שם בלשון ציווי לנוכח ובשביעית תוציאנו לחפשי אלא כתיב יצא לחפשי. משום דהמצוה על הב"ד שעליהם להשגיח שיצא לחפשי בשנה השביעית. אבל קרא דפרשת ראה קאי על האדון. ולכן כתוב בלשון ציווי לנוכח תשלחנו חפשי מעמך. ואם העלימו ב"ד את עיניהם ממנו או שלא ידעו הרי הוא עובר בעשה אם החזיק בו ולא שלחו לתפשי. ולכן כאן כתבה במנין העשין שעל כל יחיד מקרא דפרשת ראה. ובמנין הפרשיות חזר וכתבה למצוה על הב"ד. וכדרכן של רבינו והבה"ג ז"ל ולזה רמז רבינו הגאון במש"כ משפטם חקם לגלות. וזה כמש"כ רבינו בריש מנין הפרשיות חקים ומשפטים להם נקראו. הרי דהפרשיות שהן המצות המסורות לצבור ולב"ד נקראו חקים ומשפטים. וכ"כ הבה"ג בריש מנין הפרשיות ואלו פרשיות חקים ומשפטים המסורים לצבור עיי"ש. וזהו שכתב רבינו שם משפטם חקם לגלות. כלומר אע"פ שכבר נמנית מצוה זו במנין שאר העשין על האדון. מ"מ חוזרת ונמנית כאן משום המצוה שעל הב"ד שנאמרה בתורה בפרשה בפ"ע. ונכללו שם גם שאר יציאות של עבד ואמה שאין בהן אלא חובה על הב"ד לדון דינם לצאת ולהוציאם בע"כ של האדון. כמו יציאתו ביובל כשפגע בו בתוך שש. כדכתיב עד שנת היובל יעבוד. וכן יציאתו במיתת האדון כשאין לו בן ואמה שיוצאת

בסימנים ובמיתת האדון אפי' יש לו בן. ושאר דיניהם. ותמיהני על הרמב"ם בסה"מ (עשין רל"ב) שכתב רק שצונו בדין עבד עברי הוא אמרו יתעלה כי תקנה עבד עברי וגו'. וכן ברמזי המצות (בריש הלכות עבדים) כתב וז"ל דין קנין עבד עברי עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דאין בזה שום מצוה אלא לדון בדין עבד עברי כמשפטו שכתוב בתורה. וכן מבואר בסמ"ג (עשין פ"ג) עיי"ש. והדבר תמוה דאע"ג דבקרא דפרשת משפטים דכתיב כי תקנה וגו' ודאי ליכא מצות עשה אלא חובה על הב"ד לדון הדין כן. מ"מ בפרשת ראה דכתיב תשלחנו חפשי מעמך מ"ע גמורה היא על האדון שישלחנו חפשי בשנה השביעית וכ"כ החינוך (ריש פרשת משפטים מצוה מ"ב) עיי"ש. וזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו. אבל באזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי שלא כתב מצוה זו אלא במספר הפרשיות בלבד. אבל במנין העשין שעל היחיד לא הזכירה כלל. ומבואר מזה דגם דעתו כדעת הרמב"ם והסמ"ג. דאין בזה עשה אלא על הב"ד לדון בדיני העבד. אע"פ שהוא מהנמשכים בכל מקום אחר הבה"ג. ודבריהם ז"ל צ"ע אצלי כעת:

ויש להעיר בדברי רבינו הגאון ז"ל שכתב ובהם תחפיש עבד עברי הנלקח דמשמע מדבריו שאין חילוק בזה בין מכרוהו ב"ד למוכר עצמו. דבכל ענין אינו עובד יותר על שש. דאל"כ הו"ל לומר עבד עברי הנמכר או לשון אחר שיהא משמע דוקא במכרוהו אחרים דהיינו ב"ד. ולכאורה הוא דלא כהילכתא דזו דעת רבי אלעזר (בפ"ק דקידושין י"ד ע"ב) אבל רבנן פליגי עלי'. ואמרי דמוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש. ובודאי אית לן למימר דהלכה כרבנן. וכן ראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל שכתב כן בהדיא גם במוכר עצמו שכתב במספר הפרשיות וז"ל גמר דין נמכר (פי' מי שנגמר דינו להיות נמכר) בשביעית חפש וגם מוכר עצמו ימצא נופש עכ"ל עיי"ש. ואולי אפשר לומר דס"ל דקיי"ל כר"א משום דמפרשינן טעמו משום דיליף שכיר שכיר. ות"ק לא יליף שכיר שכיר. ומסיק דכ"ע ילפי שכיר שכיר ופליגי. ת"ק ס"ל לו ולא למוכר עצמו. ור"א ס"ל לו ולא לבע"ח. דס"ל בעלמא כר"נ דמוציאין מזה ונותנין לזה. והכא אתי לו לאפוקי. ות"ק בעלמא נמי לא ס"ל כר"נ עיי"ש. וכיון דבעלמא נקטינן כר"נ א"כ מוכח דקיי"ל כר"א. ואע"ג דרק פלוגתייהו לענין הענקה אמרי' דתליא בדר"נ. מ"מ משמע מדבהא הלכתא כר"א בשש נמי כוותי' הילכתא. ועי' בתוס' שם בד"ה ואידך פי' ת"ק וכו' עיי"ש ובמש"כ הש"ך בחו"מ (סי' פ"ו סק"ג) ובאחרונים עיש"ה. אבל אין זה נכון. ויותר נראה דכוונתם ז"ל כנראה מפירש"י (בפ"ק דקידושין שם) וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (בפ"ב מהלכות עבדים ה"ג) דאפי' לרבנן דוקא כשמכר עצמו בפירוש יותר על שש. שכן התנו ביניהם בהדיא בשעת מכירה. אבל כשמוכר עצמו בסתם יוצא נמי בשש עיי"ש ובמש"כ הר"ב

מל"מ שם. וא"כ כשנמכר סתמא אין חילוק בין נמכר ע"י ב"ד למוכר עצמו. ובזה הוא דמיירי רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל. אבל כשהתנה בפירוש ליותר על שש ודאי קיי"ל כרבנן דמוכר עצמו מהניא מכירתו אפי' ליותר על שש. אלא דלא מיירי בהכי שאין עסקם כאן בפסקי הלכות שיצטרכו לבאר כל פרטי הדינים שיש בזה. ואכמ"ל בזה יותר:

מצוה סג

שנת החמשים ונטשת. זו היא מ"ע דשמיטת קרקעות ביובל. כדכתיב יובל היא שנת החמשים שנה תהי' לכם. וכפי' הרמב"ן ז"ל שם שבה יובל כל איש אל אחוזתו עיי"ש. וכתיב בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו. והנה הרמב"ם ז"ל מנה מצוה זו (בעשין קל"ח). וגם מנה (בעשין קל"ו) לקדש שנת החמשים. וביאר שם ענין המצוה. לשבות מעבודת קרקע ביובל ולהפקיר כל מה שתוציא הארץ ביובל כמו בשביעית. וזהו בכלל מה שאמר הכתוב וקדשתם את שנת החמשים שנה. והביא ראי' על זה ממה שאמרו בספרא. כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. כלומר ההשואה ביניהם בצווי כמו באזהרה עכת"ד עיי"ש. וכן כתב בקיצור מנין המצות שלו שבריש חבורו הגדול (עשין קל"ו) עיי"ש אבל בחבורו חזר בו מזה. וכתב (ברפ"י מהלכות שמיטה ויובל) מ"ע לספור שבע שנים ולקדש שנת החמשים. שנאמר וספרת לך וגו' וקדשתם את שנת החמשים. שתי מצות אלו מסורין לב"ד הגדול בלבד עכ"ל עיי"ש. ואם הי' דעתו כמש"כ בסה"מ שם דעשה דוקדשתם את שנת החמשים קאי על שביתת קרקע והפקר פירות. אין זו מסורה לב"ד הגדול בלבד אלא לכל ישראל. וע"כ צ"ל דס"ל כפירש"י עה"ת (בפרשת בהר) על קרא דוקדשתם וגו' שכתב דבכניסת השנה מקדשין אותה בב"ד ואומרים מקודשת השנה עיי"ש. וכן פירש"י (בפ"ק דר"ה ח' ע"ב) בד"ה שנים וכו' שכתב וז"ל כששנת היובל נכנסת מצוה על הב"ד לומר מקודשת השנה עכ"ל עיי"ש. וראיתי להסמ"ג (עשין קנ"א) דאע"פ שבפנים העתיק לשון הרמב"ם ז"ל כדרכו בכל מקום לימשך אחר הרמב"ם. אבל בריש מנין העשין ברמזי העשין בקצרה כתב בהדיא לקדש בשביתה עיי"ש וזהו כמש"כ הרמב"ם בסה"מ שם. וכן פירש הראב"ע ז"ל (בפרשת בהר) והחינוך ארכבה אתרי רכשי שבמצוה של"ב ביאר ענין המצוה כמש"כ הרמב"ם בסה"מ. והוסיף לומר וז"ל ומן הדומה שהיו הסנהדרין מתקבצין בקידוש שנה ומברכין עלי' לקדש שנים וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר לכאורה דס"ל דגם זה היא בכלל עשה זו. ומ"מ בסוף דבריו סיים כדרכו וכתב וז"ל. ועובר על זה ועובד אדמתו ביובל עבודה האסורה וכן אם לא רצה לשלח עבדו חפשי בטל עשה זו וכו' עכ"ל עיי"ש. ולא כתב שאם עברו הב"ד ולא קידשו השנה עוברים בעשה זו. נראה דס"ל דלא קאי עשה זו אלא על היחיד ולא על

הב"ד. וכדעת הרמב"ם בסה"מ והסמ"ג. וא"כ דבריו נבוכים ולפי הנראה נסתפק בזה. וכמו שנראה מלשונו שכתב ומן הדומה וכו'. וכיון דלא ברירא לי' לכן לא הי' יכול לכתוב כדבר מוחלט שאם לא קידשו עוברים בעשה:

ואמנם רבינו הגאון ז"ל השמיט לגמרי כאן עשה זו. והדבר צ"ע לכאורה טעמא מאי. דהרי אם דעתו כדעת הרמב"ם בסה"מ שם דקאי לעשה לשביתת הארץ ולהפקר מה שתוציא הארץ. ודאי הי' לו למנותה. דנהי דמשום הפקר לא הי' צריך למנותה כמו שלא מנה עשה זו גם בשביעית מטעם שכבר ביארנו לעיל (עשין ס"א) עיי"ש. מ"מ הי' לו למנותה משום מצוה דשביתת הארץ כמו שמנה עשה זו בשביעית מטעם שביארנו שם. אלא שכבר כתבנו דהרמב"ם ז"ל גופי' חזר בו בחיבורו הגדול. ולא הזכיר שם כלל עשה בשביתת הארץ ביובל. ובאמת דאין שום מקור לזה. והראי' שהביא שם הרמב"ם ז"ל מברייתא דספרא דקתני כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. ופירשה דהיינו לענין דשניהם שוין בעשה כמו שהשוה אותם הכתוב בל"ת. הוא תמוה דלא נאמרה בספרא שם לענין זה כלל. ועל הלאוין דלא תזרעו ולא תקצרו ולא תבצרו הוא דקתני לה התם. ועי' ביראים (סי' קפ"ט) ובסמ"ג (לאוין רע"ב) וברא"ם (פרשת בהר) עיי"ש. אבל גבי עשה דוקדשתם וגו' ליתא הכי התם כלל עיי"ש. אלא דמ"מ אפי' אם נימא דדעת רבינו הגאון כפירש"י והרמב"ם בהלכותיו. דעשה זו קאי על ב"ד הגדול שיקדשו את השנה בכניסתה לומר מקודשת השנה. אכתי קשה לכאורה אמאי לא מנאה. מיהו נראה דלרבינו הגאון ז"ל בזה שיטה אחרת לגמרי. וכבר הביא עשה זו לקמן במספר הפרשיות שכתב שם וז"ל וקדשתם שנת הדרור בהעברת שופר עכ"ל עיי"ש. ודבריו סתומים לכאורה. דלפי הנראה כוונתו למצות תקיעת שופר ביוה"כ של יובל. כדכתיב והעברת שופר תרועה וגו' ביוה"כ תעבירו שופר בכל ארצכם. וא"כ מאי ענין קדושה לכאן. אבל נראה דדעת רבינו הגאון ז"ל דכיון דכתב קרא וקדשתם את שנת החמשים וגו' ולא פירש הכתוב במאי מקדשים ע"כ הך קרא אדלעיל מיני' קאי. דכתיב והעברת שופר תרועה וגו' תעבירו שופר בכל ארצכם וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור וגו'. ופירוש הכתוב והעברת שופר תרועה ובכך וקדשתם את שנת החמשים להיות נקרא דרור בארץ לכל יושביה. וא"כ לדעת רבינו הגאון ז"ל מצות קידוש היובל היינו בתקיעת שופר. וכן נראה להדיא מפשטא דברייתא בספרא (פרשת בהר ריש פ"ב) דקתני וקדשתם את שנת החמשים שנה מה ת"ל לפי שנאמר בעשור לחודש שיכול אין לי שנה מתקדשת אלא בעשור לחודש. וכשהוא אומר וקדשתם את שנת החמשים שנה מלמד שהיא מתקדשת מראש השנה. אמר ריב"ב לא היו עבדים משועבדים נפטרים לבתיהם ולא שדות חוזרות לבעליהם

וכו' עד שהגיע יוה"כ. הגיע יוה"כ תקעו בשופר חזרו שדות לבעליהם ועבדים נפטרים לבתיהם עיי"ש. הרי להדיא דממאי דכתיב והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחודש וגו' בעי למילף שאין שנת היובל מתקדשת אלא בעשור לחודש. וא"כ מבואר מזה דתקיעת שופר של יובל היינו קידוש היובל. ויותר מבואר כן בפ"ק דר"ה (ח' ע"ב). דעלה דתנן באחד בתשרי ר"ה ליובלות. פרכינן יובלות באחד בתשרי הוא. יובלות בעשירי בתשרי הוא. דכתיב ביוה"כ תעבירו שופר. ומשני הא מני ר"י בנו של ריב"ב היא. דתניא וקדשתם את שנת החמשים שנה מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה. מכאן אר"י בנו של ריב"ב מר"ה ועד יוה"כ וכו' מכיון שהגיע יוה"כ תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהן עיי"ש. הרי דמדכתיב ביוה"כ תעבירו שופר פשיטא לי' דאין יובל מתחיל אלא מיוה"כ. והיינו משום דוקדשתם את שנת החמשים שנה היינו בתקיעת שופר. וכיון דאין תקיעת שופר אלא ביוה"כ א"כ לא נתקדשה השנה בקדושת יובל אלא מיוה"כ ואילך. ואין לומר דאדרבה כיון דמסקינן בברייתא מהך קרא גופי' דוקדשתם את שנת החמשים שנה דהשנה מתקדשת מתחילתה. א"כ ע"כ קידוש היובל אינו בתקיעת שופר. שהרי אין תוקעין עד יוה"כ. דזה ליתא שהרי כבר הכריח הר"ב ט"א שם דלר"י בנו של ריב"ב דאמר מתקדשת מתחלתה. היינו לומר דמתחילת השנה קדושת היובל מיתלא תליא וקיימא. אי תקעו ב"ד שופר ביוה"כ חיילא קדושת יובל למפרע מר"ה. ואי לא תקעו לא חיילא כלל. ודבריו מוכרחין עיי"ש בדבריו. והיינו דקאמר דמר"ה ועד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהם ואין שדות חוזרות לבעליהן וכו'. והיינו משום דמיתלי תלי בתקיעת שופר שביוה"כ. שאם יתקעו ב"ד שופר ביוה"כ חיילא קדושת יובל מיד מתחילת השנה למפרע. והילכך מר"ה אין משתעבדין בהן ומ"מ אין נפטרין. וכן אין שדות חוזרות. דילמא לא יתקעו ב"ד ביוה"כ ולא תתקדש השנה בקדושת יובל אבל משתקעו ב"ד שופר ביה"כ חיילא קדושת יובל למפרע מר"ה. וזה נפקא לן מקרא דוקדשתם את שנת החמשים שנה. דהך שנה יתירא הוא. ואשמעינן דקידוש השנה בתקיעת שופר שביה"כ חייל למפרע מיד מתחילת השנה:

ובהכי נסתלק בפשיטות מה שהקשה הר"ן ז"ל (בחי' בר"ה שם) וז"ל שם יובלות באחד בתשרי הוא בעשרה בתשרי הוא. קשיא לי מאי קושיא אפי' את"ל שאין חירות מתחיל לעבדים עד עשרה בתשרי. אכתי מר"ה מתחיל יובל לענין איסור מלאכה שבשדה וכו' עכ"ל עיי"ש שנדחק בזה. וכן הקשה עוד שם לקמן וז"ל. מכאן אר"י בנו של ריב"ב וכו'. קשיא לי והיכי יליף מהכא דילמא קרא לאיסור עבודת קרקע מר"ה הוא דאיצטריך. ולא לענין שלוח עבדים עיי"ש. ולפמש"כ כל זה לק"מ דקרא דוקדשתם וגו' על קידוש

שנת היובל בתקיעת שופר קאי. דמעכבת לרבי יוסי ולחכמים לקמן (ט' ע"ב) עיי"ש. ובלא תקיעה לא חיילא קדושת יובל כלל לשום דבר. וממילא לא נאסרה נמי בעבודת קרקע. וא"כ שפיר פריך יובלות בעשרה בתשרי הוא. דאין תוקעין אלא ביוה"כ. וא"כ משם ואילך הוא דמתקדשת השנה. והילכך מוקי לה כר"י בנו של ריב"ב דיליף מיתורא דקרא דבקידוש יובל שביוה"כ ע"י תקיעת ב"ד חייל יובל למפרע מאחד בתשרי. וכן ר"י בנו של ריב"ב שפיר מוכיח מייתורא דשנה דקידוש השנה שביוה"כ חייל למפרע גם לשלוח עבדים ולכל דבר. דליכא למימר דקרא לאיסור עבודת קרקע לחוד קאתי כמו שהקשה הר"ן. דהרי קרא בקידוש השנה ע"י תקיעת שופר בב"ד שביוה"כ קאי. ואם השנה מתקדשת למפרע פשיטא דלכל קדושת יובל היא מתקדשת למפרע כמו להבא. דהרי על קדושה זו שמתקדשת בתקיעת שופר להבא קמ"ל קרא דגם למפרע מתקדשת בכך. וא"כ אין שום מקום לחלק וזה ברור:

ומעתה א"כ מדוקדקים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל שם שכתב. וקדשתם שנת הדרור בהעברת שופר. דכוונתו בזה לעשה זו דוקדשתם את שנת החמשים שנה. דס"ל דהקידוש היינו בתקיעת שופר בב"ד ביוה"כ וכמו שנתבאר. ולכך מנאה במספר הפרשיות. משום דקידוש השנה בתקיעת שופר בב"ד תלוי. וכדקתני בברייתא (שם בפ"ק דר"ה) תקעו ב"ד שופר נפטרו עבדים לבתיהם וכו'. וכן אמרינן התם (לקמן ט' ע"ב) בברייתא תקיעת שופר מסורה לב"ד עיי"ש. וכל המסור לב"ד או לצבור מקומו במספר הפרשיות. ובהכי ניחא מאי דקתני תקעו ב"ד בשופר. וכן מאי דקתני באידך ברייתא תקיעת שופר מסורה לב"ד. והדבר קשה טובא לכאורה דהרי לקמן (בפרק בתרא דר"ה ל' ע"א) קתני בברייתא דביובל כל יחיד ויחיד חייב לתקוע עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות שמיטה ויובל הי"א) עיי"ש. וא"כ אינה תלויה בב"ד אלא מסורה לכל. וכדגמרינן התם מדכתיב תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע עיי"ש. אבל נראה בזה עפמש"כ הריטב"א ז"ל שם עלה דאמרי' התם שאין היחידים תוקעין ביוה"כ של יובל אלא בזמן שב"ד יושבין. וביאר שם טעמא דמילתא. וכתב ז"ל משום דאיכא חיובא לתקוע ב"ד שופר ביובל בב"ד דנפקא לן מדכתיב והעברת שופר תרועה. ובתר הכי כתיב תעבירו שופר דהוי חיובא ליחידים ומשמע דתלויה תקיעת יחידים בשל ב"ד וכו' הא אין לך לומר אלא בזמן שב"ד יושבין עכ"ל עיי"ש. הרי שיש לנו ביובל תקיעת שופר של ב"ד מקרא דוהעברת שופר תרועה וגו' ותקיעת שופר ליחידים מדכתיב תעבירו שופר בכל ארצכם. ובודאי ב"ד לא נפקי מכלל יחידים בעלמא דמחייבי בתקיעת שופר ביובל. אלא דמה שחייבן הכתוב לתקוע בשופר בתורת ב"ד. היינו משום

דתקיעת שופר של ב"ד היא באה משום קידוש שנת היובל. כדכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה וגו'. וקידוש זה היינו תקיעת שופר שביוה"כ של יובל. ובלא קידוש זה לא חיילא קדושת יובל. ולזה תליא בב"ד דוקא. ואינה מסורה אלא לב"ד הגדול. והיינו דקתני תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם וכו'. דודאי קדושת יובל בקידוש ב"ד דהיינו בתקיעת שופר שלהם תליא. אבל ודאי גם יתידים איתרבו מקרא לתקיעת שופר ביובל. אלא דמצוה בעלמא היא. ואין קדושת יובל תלויה בה. דרק ב"ד הגדול הוא דמקדשי שנת היובל:

וכן נראה מוכרח מדאמרינן (בפ"ק דר"ה ט' ע"ב) ת"ר יובל היא אע"פ שלא שמטו אע"פ שלא תקעו. יכול אע"פ שלא שלחו ת"ל היא דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר יובל היא אע"פ שלא שמטו אע"פ שלא שלחו. יכול אע"פ שלא תקעו ת"ל היא וכו'. בשלמא לרבי יוסי כדקאמר טעמי'. אלא לרבי יהודה מ"ט. אמר קרא וקראתם דרור בארץ וקסבר מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו. ופירש"י וז"ל מקרא נדרש לפניו מיעוטא דהיא אקריאת דרור קאי דסליק מיני' ולא אתקיעת שופר הכתובה לפני פניו עכ"ל. ומסקינן עלה אמר רחב"א אמר רבי יוחנן זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי. אבל חכמים אומרים שלשתן מעכבות בו וקסברי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו עיי"ש. והיינו דקאי אלפניו אקריאת דרור שהוא שלוח עבדים. ואלפני פניו דהיינו תקיעת שופר. וגם על לאחריו. דהיינו שמיטת קרקעות דכתיב בתרי' ושבתם איש אל אחוזתו. ויש לתמוה לחכמים דאמרי דאפי' אלפני פניו דהיינו אתקיעת שופר קאי. וא"כ כ"ש דאית לן למימר דקאי על וקדשתם את שנת החמשים דכתיב בתר תקיעת שופר. וא"כ אמאי קאמרי דרק שלשתן מעכבות בו. ולא קאמרי דארבע מעכבות בו. דגם קידוש שנת היובל בב"ד דנפק"ל מקרא דוקדשתם אית לן למימר דמעכב קדושת יובל. וזה יקשה לכ"ע בין להסוברין דוקדשתם את שנת החמשים קאי על עבודת קרקע. ובין להסוברין דקאי על קידוש ב"ד. עכ"פ אית לן למימר דמעכב מכ"ש דתקיעת שופר דכתיב לפני וקדשתם. ואם לא פירשו מעבודת הארץ או שלא קידשו ב"ד שנת היובל בכניסתה לא חיילא קדושת יובל. וזו קושיא עצומה לענ"ד. ולא מצאתי מי שיתעורר בזה. אבל נראה דמזה ראי' לדעת רבינו הגאון ז"ל דוקדשתם את שנת החמשים אתקיעת שופר שלפניו קאי. דתקיעת שופר היא הקידוש. ולפ"ז ניחא שפיר. דודאי לחכמים קאי נמי אוקדשתם. ומ"מ ליכא אלא הנך תלתא. משום דתקיעת שופר וקידוש אחת הן. וזו ראי' מבוארת. ודברי רש"י והרמב"ם והסמ"ג והחינוך צ"ע אצלי טובא כעת. שוב ראיתי לרבינו חננאל ז"ל בפירושו לר"ה שם שכתב וז"ל אמר רבי יוסי וכי מאחר שהכתוב תולה אותה בתקיעת שופר. פי' דכתיב תעבירו שופר בכל

ארצכם וקדשתם את שנת החמשים שנה. כלומר כיון שתקעתם נתקדשה השנה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא דגם דעתו ז"ל כדעת רבינו דוקדשתם היינו בתקיעת שופר כמו שביארנו:

ובזה יש לפרש מש"כ התוס' (בפ"ג דע"ז מ"ז ע"א) בד"ה קרניה מהו לחצוצרות. שכתבו וז"ל תימא דהא תניא (פרק הקומץ רבה) חצוצרת היתה באה מן העשת של כסף עשאה של שאר מיני מתכות פסולה וכ"ש של קרן. דבשלמא ההיא דקנים דתנן כשהוא מת קולו שבעה שתי קרניו שתי חצוצרות וכו' י"ל שהוא שופר של קדוש השנה כדאי' פרק במה מדליקין חצוצרות שיפורא אבל הכא במכשירי קרבן קמיירי דכתיב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפי שאינו מובן מה זה שופר של קדוש השנה שלחו יד להגיה ולשבש דברי התוס' שצ"ל של ראש השנה. אבל לפמש"כ אין כאן ט"ס כלל והדברים מתוקנים כמו שהם. וכוונתם לומר דבשלמא בההיא דקנים לק"מ דאפי' לכשתמצא לומר דמיירי התם לשופר של קדוש השנה של יובל אע"ג דכתיב בי' שופר בהדיא בקרא מ"מ ניחא. משום דאישתני שמי' וקרו לשופר חצוצרות. אבל הכא ליכא למימר הכי. וכ"ש אי מיירי בשופר של ר"ה דלק"מ דהרי בר"ה לא אשכחן בתורה שופר בהדיא. אלא דכדי לאלומי תירוצם וליותר רבותא כתבו דאפי' בשל קדוש השנה אע"פ שמפורש בו בפירוש שופר בקרא מיתוקם שפיר ולא תקשה מידי. וא"כ מבואר מזה דגם לדעת התוס' קדוש יובל היינו בשופר:

אמנם ראיתי בירושלמי (פ"ג דר"ה הלכה ה') דמייתינן התם ג"כ הך ברייתא דפליגי רבי יהודה ור"י. ומייתי נמי עלה מימרא דרבי יוחנן. והתם גרסינן בה הכי א"ר יוחנן זו דברי רבי יודה ורבי יוסה. אבל דברי חכמים קידוש ב"ד ותקיעת שופר והשמט כספים משמיטין. ופריך עלה התם ניחא קדוש ב"ד ותקיעת שופר. השמט כספים לא בסוף הן משמיטין וכו' עיי"ש מאי דמשני ובמפרשים שם. והנה מאי דמייתי מימרא דרבי יוחנן בשינוי ממה שהביאוה בתלמודא דידן. אין בזה קושיא. דכיו"ב אשכחן טובא בירושלמי כידוע. אלא דעכ"פ מתבאר מדברי הירושלמי אלו דקידוש ב"ד הוא לקושטא דמילתא מדברים המעכבין ביובל אליבא דחכמים דפליגי על רבי יהודה ורבי יוסי. וגם שמעינן מהתם דקידוש ב"ד מילתא אחריתא בפ"ע הוא. ותקיעת שופר בפ"ע. וזה דלא כדעת רבינו והר"ח ז"ל והתוס'. ומיהו גם לדעת הרמב"ם בסה"מ והראב"ע והסמ"ג קשה. דהרי לפי דעתם דוקדשתם את שנת החמשים קאי על עבודת קרקע. א"כ אין זה קידוש ב"ד. ולא אשכחן בקרא קידוש ב"ד כלל. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת רש"י והרמב"ם ז"ל בהלכותיו דוקדשתם היינו שיקדשו ב"ד את השנה בכניסתה לומר מקודשת השנה. אבל

תקיעת שופר מצוה אחריתא בפ"ע היא. מיהו נראה דמ"מ כיון דתלמודא דידן לא הזכיר בדברי רבי יוחנן קידוש ב"ד. ע"כ מוכרח מזה דפליגא בהכי אירושלמי. וס"ל דתקיעת שופר היינו קידוש ב"ד והיא היא. וכמו שמוכרח ג"כ מעיקר טעמא דחכמים כמו שביארנו. וגם אפשר לומר דבעיקר הדבר ליכא פלוגתא בין תלמודא דידן והירושלמי. די"ל דודאי גם להירושלמי אין קידוש ב"ד אלא בתקיעת שופר. אלא דס"ל דגם תקיעת שופר דיחידים מעכבת. דהרי לפמש"כ הריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל תרי קראי כתיבי בתקיעת שופר. דקרא דוהעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש קאי על ב"ד. וקרא דביוה"כ תעבירו שופר בכל ארצכם קאי על כל יחיד ויחיד. וכן נראה מדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות שמיטה ה"י) שכתב וז"ל מ"ע לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל. ומצוה זו מסורה לב"ד תחלה שנאמר והעברת שופר תרועה. וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר תעבירו שופר עכ"ל עיי"ש. וזהו ממש כדברי הריטב"א. וס"ל להירושלמי דלחכמים דס"ל דכולן מעכבין בו. דקרא דיובל היא מידריש לפניו ולפני פניו. מידריש נמי אתקיעת שופר דיחידים דלדידהו גם היא מעכבת. ואע"ג דלרבי יוסי דס"ל דתקיעת שופר בלבד מעכבת משמע דהיינו דוקא תקיעת שופר של ב"ד. מדקאמר טעמא משום דתקיעת שופר תלויה בב"ד עיי"ש. היינו משום דרק מסברא הוא דנפק"ל הכי. אבל לחכמים דטעמייהו משום דמקרא נדרש לפניו ולפני פניו. ס"ל דקאי נמי אתקיעת שופר דיחידים. והיינו דקאמרי קידוש ב"ד ותקיעת שופר וכו'. דקידוש ב"ד היינו תקיעת ב"ד שהיא לשם קידוש שנת היובל. ועלה קאי קרא דוקדשתם את שנת החמשים. ותקיעת שופר היינו תקיעת שופר של היחידים שאין בה אלא מצות תקיעה בעלמא. כתקיעת שופר דר"ה וכמשכ"ל. אבל תלמודא דידן ס"ל דאפי' לחכמים לא אמרינן אלא דמקרא נדרש לפניו ולפני פניו. דהיינו אקריאת דרור שלפניו ועל וקדשתם שנת החמשים שלפני פניו. דהיינו תקיעת שופר של ב"ד דקאי עלה קרא דוקדשתם. ששנה עלי' הכתוב לומר שמסורה לב"ד תחלה שבזו מתקדשת השנה. אבל על תקיעת שופר דיחיד דנפקא מקרא דתעבירו שופר בכל ארצכם דכתיבא מקמי הכי. דהיינו לפני דלפני פניו. לא דרשינן לי'. ומשום דבירושלמי בעי לאשמעינן דגם תקיעת שופר דיחידים מעכבת להכי נקט תקיעת ב"ד בפ"ע. וקרי לה קידוש ב"ד כדי להבדיל בין תקיעת ב"ד לתקיעת יחידים. אבל בתלמודא דידן דס"ל דליכא עיכובא אלא בתקיעת ב"ד דוקא. להכי קרי לה תקיעת שופר סתמא. דממילא מובן דעל תקיעת ב"ד קאי שמסורה לב"ד תחלה. וא"כ אין שום סתירה מדברי הירושלמי לדעת רבינו הגאון והר"ח ז"ל. ואדרבה קצת יש להביא ראי' מהירושלמי שם לדעתם מדנקט בלישני' קידוש ב"ד ותקיעת שופר.

דטפי הו"ל למינקט קידוש השנה סתמא. שהרי ליכא קידוש אחר אלא של ב"ד בלבד. ובתקיעת שופר הוא דהו"ל למינקט תקיעת שופר של ב"ד. דהרי איכא נמי תקיעת שופר של יחידים. אבל לפמש"כ הדברים מדוקדקים דקידוש ב"ד היינו תקיעת שופר של ב"ד. ותקיעת שופר היינו דיחידים. ולכך נקט קידוש ב"ד כלפי תקיעת שופר דיחידים שאינה לקידוש:

אמנם עדיין יש לעיין לדעת רבינו הגאון ז"ל שלא מנה מצות תקיעת שופר של יובל אלא במספר הפרשיות. שהם מצות המסורות רק לצבור או לב"ד. והיינו רק תקיעת שופר של ב"ד שהיא בשביל קידוש השנה. והרי כיון דנפקא לן מדכתיב תעבירו שופר בכל ארצכם דכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. כדדרשינן בספרא ובריש פרק בתרא דר"ה. א"כ הו"ל למנותה ג"כ במנין שאר העשין המסורות לכל יחיד. דהא תרי קראי כתיבי בכל חדא בפ"ע. וגם תרי ענייני נינהו. דתקיעת שופר של ב"ד היא לקידוש השנה. ותקיעת שופר דיחידים מצוה בעלמא היא כתקיעת שופר דר"ה. וא"כ הו"ל למנותה בפ"ע. איברא דלפי מש"כ הרמב"ם (בסה"מ עשין קל"ז) יש מקום ליישב דברי רבינו ז"ל. וז"ל הרמב"ם שם שצונו לתקוע בשופר בעשרה מתשרי בשנה זו לקרא דרור לעבדים ולצאת כל עבד עברי לחירות ביום העשירי מתשרי. והוא אמרו יתעלה והעברת שופר תרועה וגו' ואמר וקראתם דרור וכו'. וידוע כי התקיעה היא ביובל לפרסם החירות ושהוא מין הכרזה. והוא אמרו וקראתם דרור בארץ לכל יושביה. ואין ענינה כענין תקיעת ר"ה. כי היא זכרון לפני ה'. וזהו להוציא את העבדים עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דעיקר תקיעת שופר של יובל אינה אלא להוציא את העבדים לחירות. ולטעמי' אזיל דס"ל דקידוש השנה מצוה אחריתא היא. ותקיעת שופר מצוה אחריתא היא להוציא את העבדים לחירות. ומה"ט לא מנה הרמב"ם עשה דשילוח עבדים במנין העשין. משום דס"ל דהיינו מצות תקיעת שופר שכבר מנאה. וכן כתב ברמזי המצות שבריש הלכות שמיטה ויובל. וז"ל לתקוע בשופר בעשירי בתשרי כדי לצאת עבדים חפשי עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לרמז בזה דהיינו גופא מצות עשה דוקראתם דרור בארץ. והילכך אינה נמנית מצוה בפ"ע. וכן כתב הסמ"ג (עשין קנ"ב) והחינוך (מצוה של"א) עיי"ש. וגם הם לטעמייהו אזלי דס"ל דמצות וקדשתם מילתא אחריתא היא ולא שייכא למצות שופר. אבל לרבינו הגאון ז"ל לא יתכן לומר כן שהרי ס"ל דמצות שופר דיובל משום קידוש היא ומנאה בפ"ע. אלא דהיינו דוקא לענין תקיעת שופר של ב"ד שעליהם לקדש השנה. ולכך מנאה במספר הפרשיות כמו שביארנו. אבל תקיעת שופר דיחידים לכאורה שפיר י"ל גם לדעת רבינו דאינה אלא לקריאת דרור להוציא העבדים לחירות. ולכך המצוה בכל הארץ כדכתיב תעבירו שופר

בכל ארצכם כדי לפרסם החירות. כמש"כ בחינוך שם עיי"ש. והילכך מאחר שמנה רבינו לקמן בסמוך עשה דשילוח עבדים לא הוצרך עוד למנות עשה דתקיעת שופר דיחידים: **הן** אמת דדברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו תמוהים אצלי טובא מנ"ל לומר כן דמצות תקיעת שופר אינה אלא כדי להוציא העבדים לחירות. דהרי בקרא הפסיק בקידוש השנה בין מצות תקיעת שופר ליציאת העבדים לחירות. והרי לדעת הרמב"ם וסייעתו מצות קידוש מצוה אחריתא בפ"ע וענין אחר היא לגמרי ואם איתא דקריאת דרור לעבדים ותקיעת שופר חדא מילתא וחדא מצוה נינהו היכי מפסיק להו קרא בינתים במצות קידוש. ועוד דהרי לרבי יוסי אע"ג דשילוח עבדים אינו מעכב את היובל. מ"מ תקיעת שופר מעכבת. ואם עיקר תקיעת שופר אינו אלא כדי להוציא את העבדים לחירות. א"כ תקיעת שופר בלא חירות העבדים לאו כלום היא. והיכי יתכן לומר דשילוח עבדים אינה מעכבת ותקיעת שופר מעכבת. וא"כ אם שלחו עבדים לחירות ולא תקעו בשופר לא חיילא יובל. ואם תקעו בשופר אע"פ שלא שלחו העבדים חיילא קדושת יובל. והו"ל יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ועוד דא"כ מאי קאמר התם רבי יוסי וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעיט מפני מה אני אומר יובל הוא אע"פ שלא שלחו ואין יובל אא"כ תקעו. לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר עיי"ש בפירש"י. והשתא אם איתא דאין תקיעת שופר אלא לצורך שילוח העבדים א"כ ודאי ראוי לומר דכשאין שילוח עבדים בעולם גם תקיעת שופר ליכא והא בהא תליא. והיכי קאמר דאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואי אפשר בלא תקיעת שופר. ועוד דלפי דברי הרמב"ם בסה"מ שם קריאת דרור גופא היינו תקיעת שופר שהיא כעין הכרזה לדרור כמש"כ שם וז"ל וידוע כי התקיעה ההיא לפרסם החירות ושהוא מין הכרזה והוא אמרו וקראתם דרור בארץ וכו' עיי"ש. וא"כ היכי אמרינן בגמרא שם בטעמא דרבי יהודה דאמר דשילוח עבדים מעכב ולא תקיעת שופר משום דאמר קרא וקראתם דרור בארץ וקסבר מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו עיי"ש. והא כיון דקריאת דרור היינו תקיעת שופר. א"כ אכתי שמעינן מינה דתקיעת שופר היא שמעכבת דקריאת דרור היינו הקריאה לדרור שהיא תקיעת שופר. ולא דרור גופי' שהוא שילות עבדים. ולכן דברי הרמב"ם וסייעתו בזה לא נתבררו אצלי וצ"ע כעת:

אבל לדעת רבינו הגאון והר"ח ז"ל שפיר יש מקום לומר כן. דמעיקרא כתיב בקרא מצות תקיעת שופר דב"ד ותקיעת שופר דיחידים. והדר חוזר הכתוב ומפרש הטעם לשתי התקיעות אלו. על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. דוקדשתם וגו' הוא טעם לתקיעת שופר של ב"ד. והדר כתב וקראתם דרור וגו' לטעם לתקיעת שופר דיחידים דכתיב

בסיפא דקרא קמא תעבירו שופר בכל ארצכם. דהיחידים שבכל הארץ חייבים לתקוע שופר כדי לקרוא דרור בארץ לכל יושביה. ולפ"ז ממילא לא תקשה נמי מההיא דפ"ק דר"ה שם משום דרבי יוסי ורבי יהודה לא מיירי התם אלא בתקיעת שופר של ב"ד. וכדקאמר רבי יוסי התם בהדיא תקיעת שופר מסורה לב"ד. ותקיעה זו אינה אלא משום קידוש יובל לדעת רבינו והר"ח ז"ל. ואינה ענין לשילוח עבדים. ושפיר אפשר שתהא תקיעת שופר זו מעכבת את היובל אע"פ ששילוח עבדים אינו מעכב. ואין להקשות לפ"ז מדקתני בברייתא (בפ"ק דר"ה ח' ע"ב) תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם ושדות לבעליהם. וכן הוא בשבת (פרק רא"ד קל"א ע"ב)עיי"ש. והשתא הרי לא בתקיעת ב"ד נפטרים העבדים אלא בתקיעת היחידים. כיון דלפ"ז רק תקיעת היחידים הוא משום קריאת דרור לעבדים. הן אמת דבגירסת הברייתא שבספרא (פ' בהר) ליתא תקעו ב"ד. אלא סתמא קתני התם תקעו בשופר נפטרו העבדים עיי"ש וכן הוא ביראים (סי' קפ"ו) ובסמ"ג (עשין קנ"ב) ולפי גירס' זו אפשר לפרש דבאמת לא קאי אלא אתקיעת שופר דיחידים אלא דבגמ' הגירסא תקעו ב"ד בשופר. וכן גירסת הרמב"ם (בפ"י מהלכות שמיטה ויובל הי"ד). וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (פרשת בהר) עיי"ש. וא"כ משמע לכאורה דקריאת דרור לעבדים תליא בתקיעת שופר של ב"ד. וכדעת הרמב"ם וסייעתו. אבל אין מזה הכרע. די"ל דאע"פ שקריאת דרור ודאי בתקיעת שופר דיחידים תליא. מ"מ אין תקיעת שופר דיחידים אלא אחר שתקעו ב"ד בשופר וקידשו היובל. וכ"כ הרמב"ם (בפ"י מהלכות שמיטה ויובל ה"י) שמצוה זו מסורה לב"ד תחלה ועיי"ש. ובקרית ספר להרב המבי"ט שם פירש הטעם משום דכתיב והעברת שופר והדר תעבירו שופר בכל ארצכם עיי"ש בדבריו. וא"כ שפיר קתני בברייתא תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם. דמכיון שתקעו הב"ד אז מתחיל קריאת הדרור. שהיחידים תוקעין בשופר להוציא העבדים לחירות. ואדרבה לדעת הרמב"ם וסייעתו קשה מההיא דהתם. דכיון דקתני התם תקעו ב"ד בשופר נפטרו העבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהם עיי"ש. א"כ מבואר דכי היכי דשילוח עבדים תליא בתקיעת שופר ה"נ החזרת שדות תליא בה. וא"כ כי היכי דתקיעת שופר ושילוח עבדים לדעתם אינן נמנין אלא מצוה אחת. משום דתקיעת שופר לצורך שילוח עבדים היא. הכי נמי אית לן למימר דגם שמיטת קרקעות דהיינו החזרת שדות לבעליהן בכלל עשה דתקיעת שופר היא. מהאי טעמא גופא. ואמאי מנאוה מצוה בפ"ע. אלא ודאי ע"כ צ"ל דאע"ג שתלויה בתקיעת שופר מ"מ מצוה אחרת בפ"ע היא. וא"כ גם בשילוח עבדים אית לן למימר הכי. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שעל סדר עשרת הדברות (בדבור זכור) שכתב וז"ל ושנת חמשים יובל להשמט. תעבירו שופר בה לשרור. כולך הוצנת לחפש בה עבדים. והמוכר שדה לרעהו מצרור. והיתה לו עד שנת הדרור. עכ"ל. ודבריו מתאימים עם דבריו כאן. וכוונתו שם במש"כ שנת חמשים יובל להשמט. לשמיטת קרקע מעבודה. ובזה כוונתו למנות לאוין דלא תזרעו ולא תקצרו את ספיחי' שמנאם רבינו גם כאן במנין הלאוין. ומש"כ תעבירו שופר בה לשרור. כוונתו בזה למצות תקיעת שופר של ב"ד הגדול. וזהו שכתב לשרור. כלומר להשרים אשר המשרה בידם. דהיינו סנהדרין גדולה. ומש"כ כולך הוצנת לחפש בה עבדים. כוונתו לעשה דוקראתם דרור בארץ לכל יושביה וגו' ואיש אל משפחתו תשובו. ומש"כ והמוכר שדה לרעהו מצרור והיתה לו עד שנת הדרור. הוא מ"ע דהחזרת שדות מדכתיב כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו וגו' והי' ממכרו ביד הקונה אותו עד שנת היובל וגו'. ומש"כ מצרור. כוונתו מתוך צרה ועוני. ורמז בזה למה שדרשו בספרא מדכתיב כי ימוך שלא ימכור אא"כ העני עיי"ש. וא"כ גם שם לא מנה מ"ע דוקדשתם. משום דס"ל דהיינו עשה דתקיעת שופר של ב"ד שכבר מנאה. ומצות תקיעת שופר דיחידים כללה עם מצות שילוח עבדים. כשיטתו כאן וכמו שביארנו. והמבאר שם שפירש לשרור ליתן חרות עיי"ש. כתב כן ע"פ דברי הרמב"ם דתקיעת שופר אינה אלא כדי להוציא העבדים לחירות. וזה ליתא. דהרי רבינו הגאון מנה שם שילוח עבדים מצוה בפ"ע. ואין דרך הגאון דרכו של הרמב"ם ולא קרב זה אל זה כמו שביארנו:

מצוה סד

וגם הרצוע בה יפקח. הוא מ"ע דשילוח עבדים מדכתיב וקראתם דרור בארץ לכל יושביה וגו' ואיש אל משפחתו תשובו. וכולל בה גם מצות תקיעת שופר דיחידים כמו שנתבאר לעיל. אלא דקשה לכאורה במאי דלא נקט רבינו במצוה זו אלא הנרצע בלבד. והרי גם שאר עבדים בין מוכר עצמו ובין מכרוהו ב"ד יוצאין ביובל אם פגע בו בתוך שש. כגון שנמכר שנה או שנתים קודם ליובל שיוצא ביובל. ואולי י"ל דלזה כתב רבינו וגם הרצוע בה יפקח. כלומר דשאר עבדים ודאי יוצאין ביובל. אלא אפי' הנרצע שלא רצה לצאת חפשי בזמנו וקנסתו תורה. דכתיב בי' ועבדו לעולם. אפי' הכי יוצא ביובל. דלעולם דכתיב בי' אינו אלא עד יובל כדדרשינן במכילתא. אלא דקשה דהרי בפ"ק דקידושין (ט"ו ע"א) עבדינן צריכותא. ואמרינן ואיצטריך למיכתב מכרוהו ב"ד ואיצטריך למיכתב נרצע. דאי אשמעינן מכרוהו ב"ד משום דלא מטאי זמני'. אבל נרצע דמטאי זמני' אימא נקנסי'. ואי אשמעינן נרצע משום דעבד לי' שש אבל מכרוהו ב"ד דלא עבד לי' שש

אימא לא צריכא עיי"ש. הרי דליכא שום רבותא בנרצע שיצא ביובל יותר ממכרוהו ב"ד ומוכר עצמו. ומיהו י"ל דמ"מ כיון דבנרצע כתיב בי' ועבדו לעולם. דלפום פשטי' דקרא ודאי לעולם ממש משמע. דהרי איצטריך לזה קרא יתירה (בפ"ק דקידושין שם) לאפוקי קרא ממשמעותי' ולומר דאין לעולם אלא לעולמו של יובל עיי"ש. להכי כתב רבינו וגם הרצוע אע"פ דכתיב בי' לעולם. מ"מ יוצא ביובל. ולשון יפקח הוא מלשון הכתוב (ישעי' ס"א א') לקרא לשבוים דרור ולאסורים פקח קוח. ועי' רד"ק שם.

ועדיין יש לעיין בזה דכיון דאית לן תלתא קראי ביציאת יובל. במוכר עצמו ובמכרוהו ב"ד. ובנרצע. כמבואר בספרא ובפ"ק דקידושין שם. אמאי לא נמנה בזה תלתא עשין במנין המצות. כל חד מצוה בפ"ע. מיהו נראה דאף אם יש מקום להקשות כן לשאר מוני המצות. אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל לא קשה מידי. שכבר ביארנו שכן דרכו ז"ל בכל כיו"ב בשתי מצות שהן משם אחד שלא למנותן אלא במצוה אחת. כמו שמנה לאו דלא תגנוב דמזהיר על גנבת נפשות ולאו דלא תגנבו שמזהיר על גנבת ממון. בלאו אחד. אע"פ שכתוב בכל חד בקרא לאו בפ"ע והיינו משום דשם גנבה אחד הוא שלא לגנוב שום דבר לא ממון ולא נפשות. ולכן אין למנותם אלא במצוה אחת שלא לגנוב. והרבה כיו"ב. וא"כ גם כאן דענין המצוה אחד הוא ושם אחד לכולן. להוציא העבדים ביובל לחפשי. הילכך אין נמנין אלא מצוה אחת:

ואמנם בעיקר הדבר יש לי לדון ע"פ סוגיא דפ"ק דקידושין שם. דעלה דתניא ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו וגו'. במה הכתוב מדבר אי במוכר עצמו הרי כבר אמור (עד שנת היובל יעבוד עמך). אי במכרוהו ב"ד הרי כבר אמור (ושב אל משפחתו). הא אין הכתוב מדבר אלא בנרצע שתים ושלש שנים לפני היובל שהיובל מוציאו. פרכינן מאי משמע. ומשני אמר רבא ב"ש א"ק איש איזה דבר שנוהג באיש ואין נוהג באשה הוי אומר זו רציעה עיי"ש. וכתב הרמב"ן ז"ל שם וז"ל מאי משמע. יש מפרשים נימא איפכא ושב אל משפחתו בנרצע ושבתם איש אל אחוזתו במכרוהו ב"ד וכו'. ולא מחוור לן האי פירושא דמאי נפק"מ אי מפיק לה מ"מ חד למכרוהו ב"ד וחד לנרצע וכו' עכ"ל עיי"ש מה שתי'. והריטב"א ז"ל דחה פירושו והכריח כפי' הנך י"מ שהביא הרמב"ן. ומסיק שם וכתב וז"ל ונראה לפרש דה"ק מנ"ל לר"א דושבתם בנרצע ואידך במכרוהו ב"ד אימא איפכא. וכ"ת מאי נפקא לן מיני' למידרש הכי או איפכא. אנן לא נפקא לן מינה אלא משום דחזינן דר"א קפיד בדרשא למדרש נרצע מושבתם. ומכרוהו ב"ד מושב אל משפחתו. אקשינן לי' מנ"ל למקפד בהא וכו' עכ"ל עיי"ש שנדחק טובא בזה. ולענד"נ בזה דאיכא נפק"מ טובא בזה אם נימא דקרא דושבתם קאי לנרצע או קרא דושב אל

משפחתו משום דקרא דושבתם וגו' דכתיב ברישא דהך קרא וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהי' לכם ושבתם וגו' הו"ל עשה גמורה ונאמרה בלשון ציווי כשאר עשין. וכל שעבר ולא הוציאו חפשי ביובל הרי זה עובר בעשה. אפי' כשהעבד נתרצה מדעתו ורצונו שלא לצאת לחירות. אבל בקרא דושב אל משפחתו דכתיב בפרשה אחרת לא כתיב בלשון עשה בציווי. אלא קרא קמ"ל שהדין הוא שאינו משועבד לו יותר. אלא ביובל פקע שיעבודו עליו. ואינו יכול להשתעבד בו בע"כ. ויצא מעמך הוא ובניו עמו ושב אל משפחתו. כלומר שיכול לצאת ולשוב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו. ומשמע דהמצוה על הב"ד שלא יניחוהו להחזיק בו. אבל להאדון לא אשכחן מצוה בהך קרא שיוציאוהו לחירות. וכן במוכר עצמו דנפק"ל התם מדכתיב כשכיר כתושב יהי' עמך עד שנת היובל יעבוד עמך. אין לנו אלא שאינו משועבד לו יותר מעד היובל. ואז פקע שיעבודו ממנו. והרי הוא כמחזיק בבן חורין בע"כ ומשתעבד בו דב"ד מוציאין אותו מתחת ידו בע"כ. אבל אם נתרצה מדעתו שלא לצאת אין האדון עובר עליו: משא"כ בנרצע דעובר בעשה ואפי' מדעתו. וכן מוכח לכאורה מדתניא בברייתא דמייתי לה בפרק המניח (ט"ו ע"א) מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל בו ועשה בו חבורה שהוא פטור. ת"ל לא תקחו כופר לשוב. לא תקחו כופר לשב. ופירש"י וז"ל דרוש בה לשב למי שרוצה לשוב לקלקולו ולהיות עבד עכ"ל עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה אמאי נקט דוקא נרצע ולא בכל העבדים שכלו להם ימי שיעבודם. כמו מכרוהו ב"ד או מוכר עצמו שכלו להם שש שנים משנמכרו שיוצאין לחירות. וכן אמה העבריה שהגיע זמנה לצאת ואינם רוצים לצאת. אבל נראה לפמש"כ התוס' שם דלהכי נקט שכלו לו ימיו. משום דאורחא דמילתא נקט. שאז רגילות לסרהב לפי שאינו יכול עוד להשתעבד בו עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אפשר לומר דלהכי נמי נקט נרצע משום דדוקא נרצע אינו יכול להשתעבד בו עוד משהגיע שנת היובל. אבל שאר עבדים כיון דהעבד מדעתו רוצה עוד להשתעבד אצלו למה יסרהב בו לצאת. ולאו אורחא דמילתא לסרהב בו לצאת. דאדרבה ניחא לי' להאדון שישמשנו כדמעיקרא. משא"כ נרצע דקאי עלי' בעשה אם לא הוציאו לחירות משהגיע יובל כדכתיב וקראתם דרור בארץ לכל יושביה. ולכך אורחא דמילתא לסרהב בו שיצא מאחר שאינו יכול להשתעבד בו אפי' מדעת ורצון העבד:

איברא דראיתי בילקוט (פרשת מסעי) שהביא בשם ספרי זוטא דקתני ולא תקחו כופר וכו' הנמכר לשנים ושלמו שש. וחבלו בו ואמרו צא ולך. יכול יש לו חבל תלמוד לומר לשב עיי"ש. הרי דנקט לה ביוצא בשש. דהיינו מוכר עצמו ומכרוהו ב"ד ואמה העברי' שהם בכלל נמכר לשנים משום שיוצאים בשש. אלא דגם בההיא ברייתא קשה אמאי

דקדק האי תנא למינקט נמכר לשנים ולא נקט לה בסתם עבד שכלו לו ימיו. שכולם בכלל בין יוצא בשש ובין היוצאין ביובל. וגם הנרצע בכלל. וגם לשון נמכר לשנים דנקט התם קשה. הרי כל העבדים נמכרים לשנים הם. ואפי' הנרצע כשנמכר לא הי' נמכר מעיקרא אלא לשנים. ועכצ"ל דנמכר לשנים אינו אלא מכרוהו ב"ד. וס"ל להאי תנא כמ"ד דמוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש. כר"א דאמר הכי (בפ"ק דקידושין שם). ולכך נקט הנמכר לשנים. כלומר מכרוהו ב"ד שאינו נמכר אלא לשנים קצובין לא יותר משש. ולפ"ז קשה ביותר אמאי דקדק למינקטי' דוקא במכרוהו ב"ד ולא במוכר עצמו. וגם אמאי דקדק למינקט הך דינא דוקא ביוצא בשש. ולא ביוצא ביובל כדנקט תנא דידן בההיא ברייתא דבגמרא שם. ובשלמא מאי דלא נקטי' בנרצע איכא למימר משום דהוה אפשר למיטעי דדוקא נרצע משום דקנסי' רחמנא שלא לשלם לו חבלתו כמו דקנסי' ברציעה ובעבודה עד יובל. משום שלא רצה לצאת בשש. ולזה אשמעינן דאפי' בשאינו נרצע דינא הכי. אבל הא ודאי קשה מאי דדקדק למינקטה דוקא במכרוהו ב"ד וביוצא בשש. ולא נקטי' סתמא שיהא בכלל גם מוכר עצמו והיוצא ביובל. ולכן נראה דגם האי תנא דקדק למינקט הכי מהאי טעמא דכתיבנא. משום דבמכרוהו ב"ד קאי עלי' האדון בעשה להוציאו חפשי אחר שש. דבפרשת כי ימכר לך דמיירי במכרוהו ב"ד כתיב ובשביעית תשלחנו חפשי מעמך. וזו עשה גמורה היא כמשכ"ל. משא"כ במוכר עצמו דבין יוצא בשש ובין יוצא ביובל לא קאי עלי' בעשה. ולאו אורחי' דאדון לסרהב בו כ"כ. אבל במכרוהו ב"ד כשיוצא בשש דקאי עלי' אדון בעשה אורחא דמילתא שיסרהב בו. ותנא דידן דלא נקטי' במכרוהו ב"ד שיוצא בשש דקאי נמי עלי' בעשה. איכא למימר דהיינו משום דס"ל דגם בדידי' כיון דכתיב בי' והגישו אדוניו אל האלהים ורצע וגו' ועבדו לעולם. מסתמא לאו אורחי' לסרהב בו עד שיחבול בו מאחר שיש לו היתר ע"י רציעה לעבוד בו עד יובל. אבל בנרצע דלית לי' היתר להשתעבד בו יותר כלל. אורחא דמילתא לסרהב בו אפי' עד חבלה:

איברא דלפי מאי דמוקי לה התם. אליבא דמ"ד לא עביד אינש דינא לנפשי'. בעבדא גנבא או בשמסר לו שפחה כנענית הדרא קושיא לדוכתה. דא"כ מאי שנא נרצע דנקט. וכן קשה בברייתא דספרי זוטא. דע"כ גם ההיא דהתם צריך לאוקמה בהכי אליבי'. וא"כ מ"ש מכרוהו ב"ד ויוצא בשש דנקט טפי מאחריני. מיהו אפשר לומר דלמסקנא דמיירי בגנבא או שמסר לו שפחה כנענית בלא"ה ניחא. דתנא דידן נקט נרצע משום דאורחי' בהכי. שכבר אמר בסוף שש אהבתי את אשתי לא אצא חפשי. הילכך גם השתא כשהגיע יובל מסתמא יאמר כן. מאחר שכבר הוה ניחא לי' לרצוע ולעבוד לעולם מלפרוש מאשתו

השפחה. וכן למאי דמוקי לה בגנבא י"ל דנרצע נקט משום דקאי עלי' בעשה לשלחהו לחפשי. והילכך כיון דגנבא הוא מסתמא רוצה ליפטר ממנו מהרה אבל בשאר עבדים דליכא עשה בשיעבודו לא הוה חייש כ"כ על גנבתו. כיון דמאי דמפסיד ע"י גנבתו מרויח הוא במאי דמשתעבד בו ועושה מלאכתו בחנם. ולאו אורחא דמילתא הוא שיסרהב בו כ"כ עד שיחבול בו לעשות בו חבורה ולכך נקט נרצע שמפסיד בגנבתו. שהרי אסור הוא להשתעבד בו יותר. וגם אפשר דבעבד אחר דלא קאי עלי' בעשה כשמשתעבד בו מדעתו דעבד. לית לי' רשות לחבול בו. כיון דקיימינן השתא אליבא דמ"ד לא עביד אינש דינא לנפשי' במקום דלית לי' פסידא. והכא לית לי' פסידא חשיבא. כיון שמשתעבד בו בחנם תחת גנבתו. ובמכרוהו ב"ד ויוצא בשש לא בעי למינקט. משום דמכרוהו ב"ד כיון שנמכר בגנבתו א"כ הוחזק כבר בגנב. ואפי' הכי לקחו מן הב"ד הרי שלא חשש להפסיד מגנבתו. דמנא הוה קים לי' שיהי' אימתא דרבי' עלי' ולא יגנוב שלקחו לכתחילה. אלא ודאי לא חייש לזה. והילכך ליכא למימר דהשתא יהא לו רשות לחבול בו משום חשש גניבה. למאי דקיימינן השתא דלא עביד אינש דינא לנפשי' אלא במקום פסידא. ולאידך תנא דספרי זוטא אפשר דמיתוקים בעבדא גנבא. ולכך נקטה במכרוהו ב"ד דהו"ל גנב. וכיון דקאי עלי' בעשה אית לי' פסידא ועביד דינא לנפשי' דמצי למימר דמעיקרא לקחו משום דשכרו יותר על הפסדו הוה בההיא שעתא מה שיוכל להפסיד בגנבתו משא"כ עכשיו דאסור להשתעבד בו יותר ואפי' מדעתו. הו"ל ודאי מקום פסידא אבל נרצע לאו סתמא דמילתא שיהא גנב. וניחא לי' טפי למינקט במכרוהו ב"ד דודאי גנב הוה. וכל זה אם נימא דבנרצע שיוצא ביובל הוא דאיכא עשה. אבל בשאר עבדים ליכא עשה באדון להוציאם ביובל לחפשי כדכתיבנא. אבל אם נימא דבכולהו איכא עשה באדון להוציאם לחפשי. ואפי' משתעבד בהם מרצונם עובר בעשה אע"ג דאין ב"ד נזקקין לו. א"כ הדרא קושיא לדוכתה בין לתנא דידן בין לאידך תנא דספרי זוטא:

ומעתה אתיא שפיר סוגיין דפ"ק דקידושין. דאיכא נפק"מ טובא לדינא במאי דמיתוקם קרא דושבתם בנרצע וקרא דושב אל משפחתו במכרוהו ב"ד. ולא איפכא. דהשתא דמוקמינן קרא דושבתם בנרצע אית בי' עשה על האדון דאפי' אי בעי להיות משועבד לאדון מדעתו אין האדון רשאי להשתעבד בו ביובל ועובר בעשה. אבל מכרוהו ב"ד לית בי' עשה. ואע"ג דבע"כ לא מצי להשתעבד בו וב"ד מוציאין אותו מידו. מ"מ כשהעבד מדעתו אינו רוצה לצאת ולהפקיע שיעבודו. אין נזקקין לו. אבל אי הוה מוקמינן להני קראי איפכא. הוה הדר דינא דבנרצע לא הוה עשה אלא במכרוהו ב"ד. ולהכי שפיר פרכינן מאי משמע. ונסתלקה קושית הראשונים ז"ל:

והשתא ממילא ניחא שפיר דאע"ג דאיכא תלתא קראי ביציאת עבדים ביובל. במוכר עצמו ובמכרוהו ב"ד ובנרצע. מ"מ יפה עשה רבינו הגאון ובדקדוק נקט עשה דיציאה ביובל רק בנרצע בלבד. משום דקושטא דמילתא הוא דליכא עשה על האדון אלא בנרצע בלבד וכמו שנתבאר. ועדיין צ"ע בזה:

והנה הבה"ג יש לו בכל זה דרך אחרת שהוא ז"ל השמיט במנין העשין כל העשין שביובל. דמה שמנה במנין העשין שילוח עבדים. אין כוונתו אלא לעשה דשילוח עבדים בשנה השביעית. שסמוכה לעשה דהשמטת כספים שמנה הבה"ג קודם לעשה זו בסמוך. ולכך סמך לה מיד אח"כ עשה דהענקה כמו שהוא לנכון בנוסחת הבה"ג כת"י רומי. ולא כנוסחת הדפוס שלפנינו שהפסיק בעשה אחרת בינתים. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל. שדרכו לימשך אחר הבה"ג. ובהרבה מקומות לשונו כמעט כלשונו ממש. כתב ג"כ במנין העשין שלש אלו יחד. השמטת כספים שילוח עבדים והענקה עיי"ש. והיינו כסדר שהם כתובים בתורה. וא"כ ביובל לא מנה הבה"ג שום עשה כלל במספר העשין. אבל הלאוין דיובל מנה כולם במנין הלאוין שלו. אלא דבמספר הפרשיות מנה פרשת יובל. ודבריו סתומים מאוד לכאורה. דהרי עשה דשילוח נרצע עכ"פ ודאי עשה גמורה היא שמוטלת על כל יחיד. וכן עשה דשמיטת קרקעות. דהיינו חזרת קרקעות לבעליהם. עשה גמורה היא המוטלת על כל יחיד. וכן תקיעת שופר דכל יחיד ויחיד חייב. כדגמרינן (בספרא. ובסוף ר"ה) מקרא דתעבירו שופר בכל ארצכם. והו"ל למנותן בין העשין המוטלות על כל יחיד. ואמנם לפי מה שביארנו אפשר לומר בדעת הבה"ג דס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דמצות תקיעת שופר דיובל אינה אלא כדי להוציא העבדים לחפשי. ומה"ט מנאוה מצוה אחת עם הוצאת העבדים. והנה כבר עמדנו במה שיש להעיר על דעתם זו. וגם מה שקשה לדעתם. דהרי ודאי מקור דבריהם בזה הוא מדאמרינן בברייתא דספרא ומייתי לה בפ"ק דר"ה (ח' ע"ב) מר"ה ועד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהם ולא משתעבדים לאדוניהם וכו'. תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהם. הרי דתקיעת שופר מוציאה העבדים לחירות. וא"כ לפ"ז יש לתמוה דהרי קתני נמי בהך ברייתא ושדות חוזרות לבעליהן. וא"כ לדעתם ראוי לומר דגם חזרת שדות בכלל עשה דתקיעת שופר היא. ואינה מצוה בפ"ע. ואמאי מנאוה כולם במנין העשין עשה בפ"ע. ומאי שנא משילוח עבדים. וכ"כ רש"י והר"ן בר"ה (פרק ראוהו ב"ד כ"ו ע"ב) דתקיעת שופר דיובל אינה אלא לסימן שילוח עבדים והשמטת שדות עיי"ש. וזה הוא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וכבר ביארנו לדעת רבינו הגאון והר"ח ז"ל דתקיעת שופר דיובל אינה אלא לקידוש שנת היובל. וזו היא מ"ע

דוקדשתם את שנת החמשים. א"כ הא דקתני תקעו ב"ד בשופר נפטרו העבדים וכו' אינו אלא משום דבתקיעה מתקדשת השנה וחיילי כל המצות שביובל למפרע מתחלת השנה. וכל זמן שלא נתקדשה השנה בקדושת יובל אכתי לא חיילי מצות אלו וכמו שביארנו לעיל. וא"כ אין מזה שום ראי' לומר דמצוה אחת הן. ומ"מ לדעת הרמב"ם וסייעתו ראוי לומר דכמו דמצות שילוח עבדים לא נמנית מצוה בפ"ע. משום דבכלל עשה דתקיעת שופר היא. הכי נמי חזרת שדות אין למנותה מצוה בפ"ע. משום דהו"ל בכלל עשה דתקיעת שופר:

ומעתה א"כ נראה בדעת הבה"ג דס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דשילוח עבדים ביובל לא נמנית מצוה בפ"ע. משום דהו"ל בכלל עשה דשופר. אלא דס"ל מה"ט דגם חזרת שדות אינה נמנית מצוה בפ"ע כמש"כ. והנה כבר ביארנו לעיל (עשה נ"ז) דכל מצוה שתלויה בציבור אע"פ שהיא מצוה המוטלת על היחיד. דרכו של בה"ג למנותה במספר הפרשיות עיי"ש. והשתא א"כ שילוח עבדים והחזרת שדות התלויות בתקיעת שופר דב"ד הגדול יש למנותן במספר הפרשיות. וכבר ביארנו דגם לדעת רבינו הגאון ז"ל תקיעת שופר ביובל דיחידים אינה אלא כדי להוציא העבדים לחירות. ונמנית מצוה אחת עם שילוח עבדים. ולכך אחר שתקעו ב"ד בשופר ונתקדשה השנה. תוקעין היחידים כדי להוציא העבדים. וא"כ אפשר דדעת הבה"ג בזה כדעת רבינו הגאון והר"ח דתקיעת שופר של ב"ד לקידוש השנה היא. וזו היא עשה דוקדשתם. ומ"מ כיון דקתני תקעו ב"ד בשופר נפטרו העבדים וכו'. וא"כ שילוח עבדים וחזרת שדות תלויין בתקיעת שופר דב"ד. אין נמנין אלא מצוה אחת. ונמצא לפ"ז דאין כאן אלא מצוה אחת באה במנין העשין המוטלות על הציבור. והיא עשה דוקדשתם את שנת החמשים שנה. וזו היא פרשת יובל שמנה הבה"ג במספר הפרשיות. איברא דאכתי קשה מה שלא מנה הבה"ג עשה דהפקר פירות ביובל דכתיב מן השדה תאכלו את תבואתה. כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מן הבית. כלה מן השדה כלה מן הבית. כמבואר בספרא (פרשת בהר פ"ג) עיי"ש. הרי שנאמר ביובל כמו שנאמר בשביעית. וא"כ כמו שמנה הבה"ג במספר העשין הפקר שביעית. הכי נמי הו"ל למנות הפקר יובל. הן אמת דלפום פשטי' דקרא ליכא למשמע מיני' אלא מצות ביעור ביובל. וכדדריש בספרא כלה מן השדה כלה מן הבית. אבל הפקר שקודם זמן הביעור אינו מפורש בקרא בהדיא. אלא דאיכא למשמע מיני' בלאו הבא מכלל עשה מן השדה ולא מן הבית. כלומר שאסור לאסוף התבואה לבית כבשאר השנים. ולא כתיב בה עשה בפירוש כדכתיב אצל שביעית. והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה. ואע"ג דלאו הבא מכלל

עשה עשה. מ"מ הרי ידוע דדרכו של הבה"ג שלא למנות שום לאו הבא מכ"ע במנין המצות שלו. אלא דמ"מ קשה דעכ"פ הו"ל למנות עשה דביעור יובל. וכמו שמנה הבה"ג עשה דביעור שביעית. לפום נוסחת הבה"ג שלפנינו. ואע"ג שכבר כתבתי לעיל (עשה ס"א) דהעיקר כנוסחת הבה"ג כת"י רומי דליתא שם ביעור שביעית במנין העשין של הבה"ג עיי"ש. מ"מ כבר ביארנו שם דהיינו משום דביעור שביעית הו"ל בכלל הפקר שביעית שכבר מנה. וא"כ היינו דוקא בשביעית. אבל ביובל שלא מנה הבה"ג במנין העשין הפקר דיובל מטעם שביארנו הי' לו למנות עכ"פ עשה דביעור יובל. ולדעת הרמב"ן (בפי' עה"ת פרשת בהר) הך קרא הוא עשה גמורה להפקר שביעית שכתב שם וז"ל אמר לא תקצרו ולא תבצרו בשנה הזאת כי יובל היא וקדש תהי' לכם מן השדה תביאו את התבואה ותאכלו שתצאו השדה ללקוט ולאכול עם העניים והאביונים החיה והבהמה לא שיהי' לכם עת קציר ובציר ותאספוה לכם אל הבית והאוצרות כתבואת שאר השנים וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו דהו"ל עשה גמורה בקו"ע. ועכ"פ הו"ל להבה"ג למנותה. ואמנם לדעת רבינו הגאון שלא מנאה לא קשה. שלא מנאה ג"כ בשביעית מטעם שביארנו לעיל שם. ולטעמי' אזיל. דהך טעמא שייך נמי הכא גבי יובל. אבל להבה"ג קשה. מיהו גם הרמב"ם לא מנאה. ואע"ג דבסה"מ כתב דהו"ל בכלל עשה דוקדשתם שמנאה. מ"מ הרי כבר כתבנו דבחבורו הגדול חזר בו. וס"ל דעשה דוקדשתם לא קאי אלא על הב"ד שיאמרו מקודשת השנה כדעת רש"י. וא"כ הו"ל למנות עשה זו בפ"ע. והרי ברמזי המצות שבריש הלכות שמיטה ויובל לא מנאה:

עוד יש לתמוה על הבה"ג שלא מנה עשה דשביתת הארץ בשמיטה דכתיב ושבתה הארץ. שבת שבתון יהי' לארץ. והיא עשה מפורשת בתורה ומוטלת על כל יחיד ויחיד. וכדאמרינן נמי בהדיא (בפ"ק דע"ז) דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית. ומאי שנא עשה זו משאר עשין שבשמיטה שמנה כולן במנין העשין חוץ מזו. אלא שבמספר הפרשיות מנה פרשת שמיטה. וע"כ אין כוונתו בזה לעשה זו. שהרי עשה זו כיון שמוטלת על כל יחיד ויחיד אין מקומה במספר הפרשיות. שאינם אלא מצות המוטלות על הצבור. או עכ"פ שתלויות בצבור או בב"ד לפי דרכו של הבה"ג. משא"כ בעשה זו דהו"ל כשאר עשין שבשביעית שמנה. שאינן מסורות דוקא לציבור ולא תלויות בציבור. וגם אינו מובן לאיזו מצוה נתכוון הבה"ג בפרשת שמיטה שמנה במספר הפרשיות. וראיתי באזהרות ר"א הזקן ז"ל דדבריו בזה הם ממש כדברי הבה"ג. שמנה בשמיטה רק עשה דהשמטת כספים והפקר שביעית והשמיט עשה דשביתת הארץ. וגם ביובל לא מנה שום אחת מן העשין שביובל ובמספר הפרשיות מנה פרשת שביעית ופרשת יובל

עיי"ש. וכן ראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שלא מנה במנין העשין אלא שמיטת כספים והפקר שביעית. והשמיט ממנינו עשה דשביתת הארץ בשביעית. ועשין דיובל לא מנה כלל. ובמספר הפרשיות נטה מדרך הבה"ג. ולא מנה פרשת שביעית אלא של יובל בלבד. וגם הוסיף בה ביאור. וכתב וז"ל וביובל לפטור עבדים וכו' עיי"ש. הרי שביאר בהדיא דפרשת יובל מנה משום מצות שילוח עבדים. וראיתי לבעל נתיב מצותיך שהוסיף מדעתו גם פרשת שביעית עיי"ש. וכן לא יעשה. דאפשר שבכוונה עזב פרשה זו משום שאין לה שום ביאור לכאורה כדכתיבנא. וכן הוסיף שם מדעתו בדברי הר"י אלברגלוני מצות ביעור שביעית. וגם בזה לא יפה עשה. שכבר ביארנו דלשיטת הבה"ג אינה נמנית. וגם בנוסחת הבה"ג כת"י ליתא. וכן שאר בעלי אזהרות הנמשכים אחר הבה"ג לא מנאוה. וכן עשה בהרבה מקומות שהוסיף מצות מדעתו. ולא זו הדרך הנכון. כי מי הגיד לו שכן היא דעת מחבר האזהרות. ואם חסר לו החשבון אפשר שחסרו מצות אחרות. וכבר ראינו בכמה מקומות שנטה הר"י אלברגלוני ז"ל מדעת הבה"ג. אע"פ שברוב המקומות נמשך אחריו. ואם נבוא להגיה בדברי הר"י אלברגלוני. יותר הי' נכון להגיה עשה דשביתת הארץ במקום ביעור שביעית. דעפ"ז אתי שפיר מה שלא מנה פרשת שביעית. משום דאין מצוה אחרת להכניסה בכלל פרשה זו אלא עשה דשביתת הארץ. והרי מצוה זו מסורה לכל יחיד. ואין מקומה בין מספר הפרשיות. והילכך השמיטה משם ומנאה במנין העשין שעל כל יחיד. אלא דבאמת גם זה אי אפשר להגיה מדעתנו כל כמה שלא נתבררה בברור גמור דעת בעל האזהרות ואין להאריך בזה:

איך שיהי' דברי הבה"ג וההולכים בעקבותיו תמוהים מאוד בזה. מיהו נראה דהא דלא מנה הבה"ג עשה דהפקר יובל. או ביעור יובל. אפשר לומר דהיינו נמי מטעם שביארנו למאי דלא מנה שילוח עבדים וחזרת שדות. דהרי ודאי מאי דקתני בברייתא תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן. לאו דוקא הני. אלא ה"ה שאר מצות שביובל תלויות ועומדות עד שתתקדש השנה ע"י ב"ד בתקיעת שופר. וא"כ כמו שלא מנה הבה"ג עשין דשילוח עבדים וחזרות שדות משום שתלויות בתקיעת שופר של ב"ד. הכי נמי מה"ט לא מנה עשה דהפקר יובל או ביעור יובל. דמשום דכל זמן שלא תקעו ב"ד בשופר ביוה"כ ולא נתקדשה שנת היובל עדיין לא חיילי מצות שביובל. וכשתקעו ביוה"כ חיילי למפרע מתחילת השנה. ונמלא דתליא בב"ד. לכך כללה במספר הפרשיות בכלל עשה דוקדשתם את שנת החמשים. ואע"ג דגבי פסח שני אע"פ שמנאה במספר הפרשיות משום שתלויה בציבור אם עשו רוב הציבור פסח ראשון. מ"מ מנה מיהת פסח שני מצוה בפ"ע. שאני התם דעיקר מצות פסח ראשון הוא מצוה המסורה

לכל יחיד. ולכך מנאה הבה"ג במנין שאר העשין שעל כל יחיד. אלא דמצות פסח שני תלויה בציבור אם עשו רוב הציבור את הראשון. לכך יש למנותה במספר הפרשיות מצוה בפ"ע. וכמו שביארנו במקומו. משא"כ כאן דמצות אלו תלויות במצות וקדשתם את שנת החמשים. שאינה אלא מצות הציבור דהיינו ב"ד הגדול. ועם קיומה של מצוה זו חיילי נמי שאר המצות שביובל. לכך כללם הבה"ג בכלל מצוה זו שמקומה במספר הפרשיות. וגם י"ל בפשיטות לדרכו של הבה"ג דכיון דקיי"ל כחכמים דשלשתן מעכבות בו. וא"כ אם עכ"פ רוב הציבור לא שלחו את עבדיהם לחירות או לא החזירו שדות לבעליהם או לא תקעו ב"ד בשופר ביוה"כ של יובל. מתבטלת קדושת יובל ולא חיילא כלל נמצא דכל מצות שביובל הו"ל מצות התלויות בציבור. ולכך מקומן במספר הפרשיות. והו"ל ממש כפסח שני שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במספר הפרשיות מהאי טעמא כמו שנתבאר. ומ"מ מה שמנאה רק במצוה אחת עכצ"ל כדכתיבנא. אבל מה שלא מנה הבה"ג עשה דשביתת הארץ בשביעית. הוא ודאי דבר מתמיה וביותר תמוה מה שנמשכו אחריו בזה כל סייעתו דגם הר"י אלברגלוני והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל כולם לא מנאוה. ואם כוונתם למנותה במה שמנו במספר הפרשיות פרשת שביעית. הדבר יפלא מאי ענין מצוה זו. שהיא מסורה לכל יחיד ויחיד. במספר הפרשיות שהן מצות המסורות לציבור. ומאי שנא עשה זו משאר עשין שבשביעית שמנאום במנין שאר העשין. וגם רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת לא מנה בשביעית אלא מצות שמיטת כספים והפקר ספיחי שביעית. אבל עשה דשביתת הארץ בשביעית לא מנאה. אלא שמנה מצות שמיטים. וזהו ממש כהבה"ג. וכוונתו במצות שמיטים לפרשת שביעית שמנה הבה"ג. אלא שביובל מלבד מה שמנה מצות יובלות. שכוונתו בלא ספק לפרשת יובל שמנו הבה"ג וסייעתו. מנה ג"כ עשה דוקדשתם את שנת החמשים. וא"כ ע"כ לא ס"ל כמו שהעלתי בדעת הבה"ג. ומ"מ כיון שלא מנה עשה דתקיעת שופר ביוה"כ של יובל. נראה דס"ל דעשה דוקדשתם היינו בתקיעת שופר. כדעת רבינו הגאון והר"ח ז"ל. וכמש"כ ג"כ בדעת הבה"ג. וגם מנה עשה דחזרת שדות ביובל ועשה דשילוח עבדים. דזו היא כוונתו במש"כ שם לשוב לאחוזה ולמשפחה עיי"ש. והיינו מדכתיב ביובל ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו. אלא שיש לתמוה מה שמנה שם עוד קריאת דרור. ושלוח חפשי. וחפוש הנרצע ביובל. וזה תמוה דקריאת דרור. דהיינו עשה דוקראתם דרור וגו' וחפוש הנרצע ביובל ועשה דואיש אל משפחתו תשובו. הכל אינו אלא מצות עשה אחת דכל זה בנרצע מיירי. כמבואר בסוגיא דפ"ק דקידושין שהבאתי. וגם עשה דשילוח חפשי שמנה. לכאורה אי אפשר לפרש אלא

ביציאת העבדים ביובל דיציאת העבדים בשנה השביעית למכירתן מנה שם בהדיא בפ"ע עיי"ש. וא"כ מאי כוונתו במצוה זו דשלוח חפשי. ואם כוונתו בזה למוכר עצמו ומכרוהו ב"ד. וס"ל דהם נמנין מצוה בפ"ע משום דכתבה בהן תורה קרא מיוחד בפ"ע. א"כ הו"ל למנותם שתי מצות מיוחדות בפ"ע. דהרי לפי המבואר בפ"ק דקידושין שם אית בהו תלתא קראי. חד לנרצע. וחד למוכר עצמו. והשלישי למכרוהו ב"ד עיי"ש. ומיהו כנראה נמשך בזה אחר הבה"ג שגם הוא מנה מוכר עצמו ומכרוהו ב"ד ונמכר לגוי במספר הפרשיות פרשה מיוחדת בפ"ע לפי נוסחת הבה"ג כת"י רומי עיי"ש. וכן הוא באזהרות הר"י אלברגלוני. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"א הזקן ז"ל. אלא שהוא מנה נמכר לגוי פרשה בפ"ע עיי"ש. וכוונתם בזה למצוה המוטלת על הב"ד להוציאם לחפשי בשנה השביעית למכירתן בע"כ של האדון. דנפק"ל מקרא דפרשת משפטים דקאי על הב"ד כמשכ"ל דכתיב בה בשנה השביעית יצא לחפשי חנם. וזו היא ג"כ כוונת בעל אתה הנחלת במש"כ לקמן צאת עבד עברי בשנה השביעית וכו' עיי"ש. ומש"כ כאן שלוח חפשי. כוונתו למ"ע שעל האדון. דכתיב (בפרשת עשר תעשר) כי ימכר לך אחיך העברי וגו' ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. אבל מה שמנה עשה דאיש אל משפחתו תשובו ועשה דוקראתם דרור ועשה דחפוש הנרצע ביובל. הוא ודאי תמוה. דכולהו חדא נינהו כמבואר בפ"ק דקידושין שם. אלא דבלא"ה יש לתמוה כיו"ב בכמה מצות אחרות. כמו מה שמנה תקיעה בראש השנה ועינוי נפש ביוה"כ. וחזר ומנה לקמן העברת שופר ברה"ש ועינוי נפש ביוה"כ. ודבריו סתומים מה ראה למנות שתי עשין אלו שני פעמים אלא דאפשר לומר קצת בכוונתו בזה דתחילה מנה מ"ע דתקיעת שופר דאורייתא שמוטלת על כל יחיד. ושוב חזר ומנה מצוה שמדבריהם לתקוע בצבור דוקא על סדר הברכות. וכדאמרינן סוף פרק בתרא דר"ה (ל"ד ע"ב) כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר הברכות. במד"א בחבר עיר וכו' עיי"ש. הרי דבצבור המצוה לתקוע על סדר הברכות משא"כ יחיד. ומצוה זו מנאה בפ"ע. ובעינוי יוה"כ מנה העשה דתענו את נפשותיכם בפ"ע. ול"ת דעינוי בפ"ע. דאע"ג דלא כתיב בה לאו בקרא בפירוש מ"מ רבינן לי' לאזהרה מקרא. כמבואר בפרק בתרא דיומא. ותנא מני לה בין הלוקין (בפ"ג דמכות). וכן הרמב"ם ושאר מוני המצות מנאוה בין העשין וגם בין הלאוין. אלא דזולת זה יש לעמוד בדבריו בכמה דוכתי כיו"ב ואכ"מ להאריך בזה:

ועכ"פ מה שלא מנו הבה"ג וכל סייעתו עשה דשביתת הארץ בשביעית וכן עשה ר"ש הגדול באזהרות אתה הנחלת. הוא דבר מתמיה טובא לכאורה. ואמנם נראה בדעתם ז"ל דמשום דעשה זו תלאה הכתוב בארץ שתשבות. כדכתיב ושבתה הארץ שבתון יהי'

לארץ. ומה"ט מוזהר כל אחד לא על שדהו בלבד אלא על כל הארץ כולה. דלא כתיב ארצך. וגם מוזהר לא על עצמו בלבד. אלא אפי' על אחרים. וכדאמרינן (בפ"ק דע"ז) דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית. דאפי' על עבודת אחרים בשדהו עובר בעשה זו. ונמצא דמצוה זו לכל ישראל נאמרה. שמוזהרין על כל השדות של כל ישראל. וכן מוזהר כל אחד בין על עבודה שלו בין של חבירו. ולזה ס"ל להבה"ג וסייעתו דמצוה זו הו"ל בכלל חוקים ומשפטים המסורים לציבור. שאין מקומה בין שאר העשין המוטלות על כל יחיד ויחיד בפ"ע. אלא במספר הפרשיות שחובתן מוטלת על הציבור. וזו היא כוונתם במה שמנו במספר הפרשיות פרשת שביעית. דהיינו עשה דשביתת הארץ. שלא הזהיר בה הכתוב את היחיד אלא לכל ישראל על כל ישראל ועל שדות של כל ישראל. וכזאת מצות הציבור חשיבא לדרכן של הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואמנם אין זו דרכו של רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר:

מצוה סה

לתת תרומה. וראשית עריסך. מ"ע דנתינת תרומה גדולה לכהן. מדכתיב (בפרשת שופטים) ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו. ונתינת חלה מעיסה מדכתיב (בפרשת שלח) מראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה. והנה מבואר מדברי רבינו הגאון ז"ל שאינה נמנית בזה אלא מצות נתינה לכהן בלבד. שהוא עיקר המצוה. אבל מצות הפרשה אינה נמנית מצוה בפ"ע. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו. וכן דעת הרמב"ם וסייעתו שלא למנות ההפרשה והנתינה אלא במצוה אחת. אלא שהבה"ג מלבד מה שמנה מתנות כהונה במספר העשין חזר ומנה במספר הפרשיות פרשת מתנות כהונה. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני והרשב"ג מנו במספר הפרשיות פרשת ארבעה ועשרים מתנות כהונה עיי"ש. אף שכבר מנו פרטיהן במספר העשין. והרמב"ם ז"ל (בשורש י"ב) הבין בדעת הבה"ג דכוונתו למנות הפרשת המתנות מצוה בפ"ע. והנתינה לכהן מצוה בפ"ע. ולכן השיג עליו בזה וכתב דההפרשה והנתינה מצוה אחת הן עיי"ש. אבל ראיתי בה"ג כת"י רומי שכתוב שם במנין העשין נתינת תרומה ומעשרות. מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני. מתנות חלה וביכורים עיי"ש. הרי דלפי נוסחא זו גם במנין העשין אין כוונת הבה"ג אלא למצות הנתינה. גם אינו מובן כלל דלפי מה שהבין הרמב"ם בכוונת הבה"ג מאי שנא מצות הפרשה שמנאה הבה"ג במספר העשין שעל כל יחיד ויחיד. ומ"ש מצות הנתינה שמנאה במספר הפרשיות. שהם רק מצות המסורות לציבור. גם לר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת ראיתי שמנה כל מתנות כהונה בפרט. ובקצתן פירש בהדיא נתינתן לכהן. ומ"מ חזר ומנה ג"כ ארבעה ועשרים מתנות כהונה למצוה בפ"ע. ובודאי

כוונתו לפרשת כ"ד מתנות כהונה שמנה הבה"ג. כדרכו ז"ל להיות נמשך אחריו. גם תמוה לפי הבנת הרמב"ם בכוונת הבה"ג אמאי לא מנה מצות ההפרשה ומצות הנתינה בשתי מצות בפ"ע רק במתנות כהונה בלבד. ולא עשה כן גם במעשר ראשון ומעשר עני שהרי הם ג"כ טובלים:

ולכן לולא דברי הרמב"ם ז"ל הי' נראה לי בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל ע"פ מאי דאמרינן בחולין (פרק הזרוע והלחיים ק"ל ע"ב) דתניא וזה יהי' משפט הכהנים מלמד שהמתנות דין. ואמרינן עלה למאי הילכתא לחולקן בדיינין. וכדרב שמואל בר נחמני דאמר רב שמואל ב"נ א"ר יונתן מנין שאין נותנין מתנות לכהן עה"א וכו' למען יחזיקו בתורת ה' כל המחזיק בתורת ה' יש לו מנת ושאינו מחזיק בתורת ה' אין לו מנת. שוב אמרינן התם עלה דתניא ריב"ב אומר משפט מלמד שהמתנות דין יכול אפי' חזה ושוק דין ת"ל זה. למאי אילימא לחלוק בדיינין אטו חזה ושוק לא בדיינין מיחלקו וכו' עיי"ש. מתבאר מזה דכל מתנות כהונה אין מתחלקות אלא בדיינין. וכפירש"י שם וז"ל לחולקן בדיינין דיינין אומרים לו לישראל לזה תן המתנות שהוא חבר ואל תתן לזה שהוא עם הארץ עכ"ל עיי"ש. וכן אמרינן בספרי (פ' קרח) ונתתם את תרומת ה' לאהרן הכהן. מה אהרן חבר אף כהנים חברים. מכאן אמרו אין נותנין מתנות כהונה אלא לכהן חבר עיי"ש. והכי נמי אמרינן (בפרק חלק צ' ע"ב) לענין תרומה עיי"ש. וא"כ מקרא דוזה יהי' משפט הכהנים גמרינן לכל כ"ד מתנות כהנים שהמצוה על הדיינים לחלקן על פיהם. להורות לישראל לאיזה מן הכהנים ראוי ליתנם ונראה דלמצוה זו כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל במה שמנו במספר הפרשיות פרשת כ"ד מתנות כהונה. שהיא מצוה המסורה לדיינין ומקומה במספר הפרשיות כידוע. ולפ"ז ממילא מבואר דגם לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל מצות הפרשת המתנות ונתינתן אין נמנין אלא במצוה אחת וכדעת הרמב"ם ז"ל. וסרה מעל הבה"ג תלונת הרמב"ם (שם בשורש י"ב). ואפשר קצת לומר דהרמב"ם שהשיג בזה על הבה"ג לטעמי' אזיל שהשמיט הך דינא דרשב"נ בחולין שם. ולא הביאה בחבורו להלכה. וכנראה דס"ל דלית הילכתא הכי. ועי' מש"כ בזה האחרונים ז"ל (ביו"ד סי' ס"א) ובפרט בכנה"ג ובב"ח שם עיש"ה. ועי' מש"כ הרמב"ם (בפיה"מ פ"ד דחלה מ"ט) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. אבל מ"מ דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל נכונים. ומ"מ רבינו הגאון ז"ל נטה בזה מדרכו של הבה"ג ולא מנה מצוה זו במספר הפרשיות שלו. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות לא הלך בזה בדרכו של הבה"ג. ואפשר דהיינו משום דס"ל דאין זה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. וראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל דגם הוא נטה בזה מדרכו של הבה"ג. ולא מנה פרשה זו במספר הפרשיות. ומ"מ

מנאה במספר העשין עיי"ש. ואולי כוונתו כמו שהבין הרמב"ם בכוונת הבה"ג למנות ההפרשה והנתינה לשתי מצות. אלא דמלשונו שכתב וז"ל בעשרים וארבעה כהן יהנה עכ"ל עיי"ש. נראה דכוונתו למאי דתנן בזבחים (בפרק כל התדיר צ' ע"ב) וכולן הכהנים רשאין לשנות באכילתן לאכלן צליין שלוקין ומבושלין ולתת לתוכו תבלי חולין ותבלי תרומה. ואמרינן עלה בגמרא לקמן (צ"א ע"א) מאי טעמא אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין עיי"ש. ועי' מש"כ התוס' שם לעיל (ע"ה ע"ב) בד"ה שביעית עיי"ש. וזש"כ הר"א הזקן ז"ל בעשרים וארבעה כהן יהנה. רצה לומר דמצוה שיאכלם באופן שנהנה כדכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. ולפ"ז גם הר"א הזקן ז"ל ס"ל דההפרשה והנתינה אין נמנין אלא באחת וכדעת הרמב"ם. וכן נראה מוכרח. דאל"כ גם במעשר ראשון ושני ועני הו"ל למנות שתים שתים:

והנה הרמב"ן ז"ל השיב על דברי הרמב"ם שם וכתב וז"ל הדין שיגזור הרב להיות מה שלוקח הכהן חלק מהמצוה. איננו דין שוה בכולן. אבל יש בהן חילוק כי בדברים הטובלים הן שתי מצות בודאי וכו'. והראי' שהיא מצוה. חיובם לברך על הפרשתם. כמו ששנינו וכו' ומפרש בתוספתא (בפרק בתרא דברכות) ההולך להפריש תרומה ומעשרות אומר אקב"ו להפריש תרומה ומעשרות מאימתי מברך עליהן משעה שמפרישן. ואילו הי' המצוה עלינו הנתינה לכהן בלבד מפסוק ראשית דגנך תתן לו. לא היו גוזרין עלינו לברך בשעת הפרשה. מן הכלל המסור לנו מהם כל מצוה שעשייתה אינה גמר מצותה כגון בעשיית תפילין. אינו צריך לברך וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר השיבו על דבריו ז"ל בלב שמח וקנאת סופרים. ועיקר דבריהם ודאי ברורים ונכונים בזה עיי"ש בדבריהם. ואני מוסיף דמתוספתא דהתם אדרבה יש להביא ראי' איפכא דהפרשה אינה אלא אתחלתא דמצות נתינה ומצוה אחת הן. לפי מאי דאמרינן (בפרק הקומץ רבה ל"ה ע"ב) אמר שמואל תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן. ופרכינן איני והא אר"י א"ש כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. ומשני אביי ורבא דאמרי תרוייהו משעת הנחה ועד שעת קשירה. ופירש"י וז"ל משעת הנחתן משמע לאחר שהניחן. אביי ורבא דאמרי תרוייהו מאי משעת הנחתן דקאמר משעת הנחה ועד שעת קשירה. דכיון דעדיין לא קשרן עובר לעשייתן הוא עכ"ל עיי"ש. והנה קושיא זו יקשה גם על התוספתא. דקתני מאימתי מברך עליהם משעה שמפרישן. דמשמע לאחר שמפרישן. והא בעי לברוכי עובר לעשייתן. ועכצ"ל דהתם נמי מאי משעה שמפרישן דקתני. משעת הפרשה ועד שעת נתינה. וא"כ ע"כ מבואר מזה דהפרשה ונתינה מצוה אחת הן. וכל זמן דאכתי לא נתן חשיבא אכתי עובר לעשייתה כמו הנחה וקשירה דתפילין. וגם מה שהביא הרמב"ן

מדאמרי' (בפרק התכלת מ"ב ע"ב) כל מצוה דעשייתה אינה גמר מצותה כגון תפילין אינו צריך לברך. גם מהתם איפכא מוכח. דהרי בתפילין גופייהו לא ממעטינן אלא עשייתן. אבל על הנחתן שפיר מברך אע"ג דאין הנחתן גמר מצותן. אלא הקשירה היא גמר המצוה. ועכצ"ל דהיינו טעמא משום דהנחה מעיקר המצוה היא דהנחה אתחלתא דקשירה. ולא אתי לאפוקי אלא עשייה שאינה מגוף המצוה כלל. א"כ הכא נמי הפרשה מגוף המצוה היא. דהפרשה התחלת נתינה היא. ולכך שפיר מברך עלי' אע"פ שאינה גמר המצוה. דאכתי חסירה נתינה. וכן מוכרח ע"כ מדאמרינן התם כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה צריך לברך עיי"ש. והרי מילה נמי לאו גמר מצוה ממש היא. דהרי מל ולא פרע כאילו לא מל. ואכתי חסירה פריעה. ועכצ"ל דמ"מ משמתחיל בגוף המצוה שפיר מברך. וגוף המצוה קרי לה גמר מצוה. ולאפוקי עשיית סוכה ותפילין וציצית למ"ד חובת גברא הוא דלא שייכא כלל לגוף המצוה. וא"כ הכא נמי אף דודאי ההפרשה והנתינה מצוה אחת. מ"מ הפרשה מגוף המצוה היא והו"ל התחלת גמר המצוה ושפיר מברך. כן נראה ברור ומוכרח לענ"ד ודברי הרמב"ן ז"ל צ"ע אצלי. שוב ראיתי דהרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל בחי' (פ"ק דכתובות ז' ע"ב) וכבר השיג עליו הריטב"א שם עיי"ש היטב:

עוד הביא הרמב"ן ז"ל ראי' וז"ל ועוד שהכהנים עצמם מפרישין תרומה ומעשרות ומברכין ג"כ עליהן. כמו שדרשו מפסוק כן תרימו אלו לוים. גם אתם אלו כהנים. ואילו לא הי' מצוה אלא הנתינה בלבד היו הם פטורין מזה עכ"ל עיי"ש. ודבריו אינם מובנים לכאורה. דהרי אנן לא אמרינן דהנתינה בלבד היא מצוה. והפרשה לאו מצוה היא כלל. אלא אמרינן דשתיהן מצוה אחת. והפרשה התחלת נתינה היא. וא"כ בכהנים עצמם נהי דלא שייכא בהם נתינה. מ"מ הפרשה דשייכא בהו. י"ל שחייבן הכתוב. מיהו נראה דכוונתו היא. דודאי אם הפרשה ונתינה מצוה אחת הן עיקר המצוה היא הנתינה. והפרשה אינה אלא התחלת נתינה כמתבאר מפשטי' דקרא. דאל"כ כיון דבהפרשה איכא קרא מיוחד בפ"ע. הו"ל למימר דמצוה בפ"ע היא. וא"כ כהנים עצמם מאחר דנתינה לא שייכא בהו. ממילא הו"ל למיפטרינהו גם מחובת ההפרשה. שאינה אלא לצורך נתינה. אלא ודאי יש מקום למצות הפרשה גם בלא נתינה. וא"כ עכצ"ל דמצוה בפ"ע היא. ולפ"ז מה שכתבו האחרונים ז"ל שם לתרץ קושיא זו של הרמב"ן אינו מספיק כלל עיי"ש ואין להאריך. אמנם נראה דגם מזה אדרבה יש להוכיח איפכא. דאם איתא דהפרשה מצוה בפ"ע היא לגמרי. ולא תליא מידי בנתינה. א"כ למה לי קרא לרבות כהנים להפרשה. נהי דהתרומה והחלה היא שלהם. מ"מ מהיכא תיתי להתיר להם אכילת טבל. אלא ודאי ע"כ הפרשה ונתינה מצוה אחת הן. וכיון שכהנים

ליתנהו בנתינה. הוה סד"א דגם הפרשה לא צריכי. לזה קמ"ל קרא דאפי' הכי גזה"כ הוא דאסירי באכילת טבל. והפרשה מיהא בעי להתיר השיריים באכילה. והיינו כדי להפריש התרומה מהחולין ולאכלה בקדושה. שהיא חלקם ונחלתם. והתורה אמרה משמרת תרומותי עביד לה שימור כדאמרינן (בפ"ה דבכורות ל"ד ע"א) עיי"ש. וא"כ מה שמפריש התרומה מתוך החולין ואוכלה בקדושת תרומה. זו היא נתינתה דגבי ישראל. וגם כאן הרי זה כאילו הפרשה צורך נתינה היא:

וראיתי למהר"ח קאזיז ז"ל (בקנאת סופרים שם) שכתב דעיקר המצוה במתנות כהונה אינו אלא ההפרשה בלבד. והביא ראי' ממש"כ הרמב"ם (בפי"ב מהלכות תרומות הי"ז) דאין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהביאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לישוב. אלא כהנים יוצאים לגרנות וישראל נותנים להם חלקם. ואם לא יצאו הרי זה מפריש ומניחה בגורן. ואם היתה תי' או בהמה אוכלתה שם ואינה משתמרת שם מהן. התקינו חכמים שיטפל בה וכו' ויטול שכר הבאתה מכהן עיי"ש. ואילו הית' מצות הנתינ' לכהן מוטלת על הבעלים זולת ההפרשה הי' חייב ליטפל בה עד שיתננה לקיים תשלום אותה המצוה. אלא ודאי אין החיוב ליתנה מעין ההפרשה. אלא בתורת פקדון נשארת אצלו כדי שתנתן לכהן כשיוצא לגרנות ליטול חלקו. וזו קושיא חזקה על הרמב"ן שרוצה למנות הנתינה מצוה בפ"ע עכת"ד עיי"ש. ולפי דבריו תסוב קושיא זו גם על רבינו הגאון ז"ל ועל הבה"ג וסייעתו. דאע"פ דס"ל דאין כאן אלא מצוה אחת. מ"מ הא מבואר דס"ל דהנתינה היא עיקר המצוה והפרשה התחלת הנתינה. אבל באמת אין מזה סרך קושיא כלל. לא על הגאונים ז"ל ולא על הרמב"ן ז"ל. ואשתמיטתי' מקור דין זה דהרמב"ם שם בסוגיא דחולין (סו"פ הזרוע קל"ד ע"ב) דאמרינן התם לוי זרע בכישר ולא הוו עניים למשקל לקט. אתא לקמי' דר"ש א"ל לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולעטלפים. ופרכינן עלה מיתיבי אין מביאין תרומה לא מגורן לעיר ולא ממדבר לישוב ואם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה מפני הפסד כהן. ומשני שאני תרומה דטבלה וכו' ופריך הרי מתנות דלא טבלו ותניא מקום שנהגו למלוג בעגלים וכו'. ואם אין שם כהן מעלן בדמים ואוכלן מפני הפסד כהן. ומשני שאני מתנות כהונה דנתינה כתיבא בהו. השתא דאתית להכי תרומה נמי נתינה כתיב בה. ופירש"י נתינה כתיבא בהו ועליו ליתנן לכהן עיי"ש. הרי מבואר להדיא דאפי' בהנך מתנות דלא טבלו. אע"ג דבהנך דלא טבלי לכ"ע ליכא אלא מצות נתינה בלבד. מ"מ אינו צריך לחזור אחר כהן במקום שהוא וליתנם לו. אלא מפני הפסד כהן מעלן בדמים ואוכלן. ובלא"ה אינו חייב מדינא לחוש להן לחזור אחר כהן. אלא כשיבא כהן אליו יתנם לו. וכמש"כ הרמב"ם לענין תרומה. וע"כ מבואר מזה דאפי' במקום מצות

נתינה לא חייבה תורה אלא ליתנם כשיבא. ולא שיהא חייב לטרוח ולבקשו ולמהדר אבתרי' בכל מקום שימצאנו. וא"כ לא מוכח מהתם מידי. ועוד לדבריו מאי קאמר התם השתא דאתית להכי תרומה נמי נתינה כתיב בה. ומאי ענין זה לזה נתינה דכתיבא במתנות דלא טבלי הו"ל מצות נתינה ממש שחייב לחזור אחר הכהן במקום שהוא שם. משא"כ נתינה דגבי תרומה שאינה אלא כהשבת פקדון. ולא מיחייב למיהדר אבתרי'. וכמש"כ בעל קנאת סופרים. ולמה הדר בי' משינויא קמא. אלא ודאי מוכרח משם איפכא. דגם בתרומה המצוה בנתינה כמו במתנות דלא טבלי. ואין שום חילוק לענין זה ביניהם. וא"כ אדרבה משם מוכח כדעת הגאונים וגם לק"מ להרמב"ן. גם בעיקר הדבר לפום פשטות הסוגיא שם הך דינא דאם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה מדאורייתא הוא. ומשום דנתינה כתיב בה. וחייב לטרוח ולהביאה אל הכהן. וכבר נתקשה בזה הר"ב פר"ח במים חיים (בהלכות תרומות שם) על דברי הרמב"ם אלו מההיא סוגיא ונדחק טובא בזה עיי"ש. וא"כ עכ"פ אין מזה מקום קושיא לא על הרמב"ן ולא על הגאונים ז"ל אדרבה שם מבואר להדיא כדעתם. וגם עיקר דברי מהר"ח קאזיז לחלק בין מצות נתינה לנתינה שאינה אלא כחזרת פקדון. אין להם שום יסוד ופורחים באויר. דהרי עכ"פ גם בתרומה כתיב בהדיא בקרא נתינה. ומאן פלג לי' בין נתינה לנתינה. אין אלו אלא דברי תימה. ואין כדאי להאריך בזה:

עוד הביא הרמב"ן ז"ל ראי' דהפרשה מצוה בפ"ע היא וז"ל. ועוד שהרי בחלה טמאה מברך בהפרשתה. ואינה ניתנת לכהן אלא משליכה באור. כמו שמוזכר בגמרא בכורות עכ"ל עיי"ש. והרב מג"א שם כתב בזה דברים נפלאים מאוד. וז"ל ומה שהביא עוד ראי' מחלה טמאה שמתירה העיסה והיא אינה ניתנת לכהן. התם מיירי בחלה בזה"ז שהיא מדרבנן אבל בזמן שהחלה מדאורייתא אין עיסתו נתרת עד שיתננה לו ואפי' טמאה וכו' עכ"ל עיי"ש. ואין בדבריו ממש. חדא דהדבר פשוט דאפי' בחלה דאורייתא העיסה נתרת מיד משהפריש חלתה אע"פ שלא נתנה לכהן ולא באה לידו לעולם. ואפי' שרפה ואיבדה ועוד דראייתו של הרמב"ן ז"ל משם אינה אלא ממה שמברכין על הטמאה אע"פ שאינו מפרישה אלא על דעת לשורפה. ולעולם לא תנתן לכהן. ואין כאן אלא הפרשה לחודא. ואם איתא דהפרשה ונתינה מצוה אחת הן. וא"כ עכצ"ל דהפרשה מצד עצמה לאו מצוה היא אלא לצורך נתינה היא וכמשכ"ל. היכי שייכא בה ברכה. הא כיון דלא ע"ד נתינה מפריש אלא להשליכה באור. אין כאן מצוה ולא ברכת מצוה. ועל זה לא השיב במג"א כלום. וגם מש"כ בזה בעל לב שמח ושאר אחרונים אינו מספיק כלל עיי"ש. אבל לדידי נראה דהתם אין הברכה אלא משום המצוה דמדבריהם. דמאחר דתקנו רבנן

הפרשת חלה זו של אור זכר לחלה דאורייתא טעונה ברכה כשאר מצות דדבריהם. שהרי מעיקרא הכי תקנוה להפרישה לאור. ומצות דדבריהם בעו ברכה ואומרים וצונו מלא תסור. כמבואר ריש פ"ב דשבת עיי"ש. וזה פשוט:

ואמנם יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל דלפי המבואר בדבריו בחי' לשבת (ט"ו ע"א) עלה דתנן שמאי אומר מקב לחלה שכתב שם וז"ל שמעתי בשם ר"ת דכיון דכתיב בחלה תרימו תרומה. פי' ותנתן לכהן. וקיי"ל שיעור אוכלין בכביצה פחות מכן אינה חלה ולא מקיימא בה מצות נתינה. ושמאי אזיל בתר דעתו של בעה"ב וכו'. והלל אזיל בתר דעתו של נחתום וכו' עכ"ל עיי"ש שהכריח כפי' זה ולא כפי' הראב"ד. ומבואר מזה דס"ל דשיעור נתינה דחלה מדאורייתא הוא. וזהו כדעת התוס' רי"ד (בסופ"ב דקידושין נ"ח ע"ב) דאע"ג דחטה אחת פוטרת הכרי. מ"מ מצות נתינה לא מקיים אלא בשיעור חשוב. דכיון דכתיב תתן לו בעינן כדי נתינה. ומ"מ אם לא רצה לקיים מצוה זו ותרם חטה אחת נתקן הכרי. אלא שלא קיים מצות נתינה עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ לפ"ז הי' לו להכריח דע"כ הפרשה ונתינה תרי מצות בפ"ע הן. דאם איתא דחדא מצוה נינהו ואין הפרשה אלא צורך נתינה. א"כ אמאי סגי להפרשה במשהו ונתינה בעי שיעורא. והיכי יתכן לומר דהכרי ניתר בחטה אחת ומצות נתינה לא מקיימא אלא בשיעור חשוב. כיון דעיקר הפרשה אינה אלא לצורך נתינה. וחדא מצוה נינהו. ואולי אפשר לומר דמאי דס"ל להרמב"ן בחי' שם דנתינה בעי שיעורא מדאורייתא. היינו לבתר דמסיק הכא דהפרשה ונתינה שתי מצות בפ"ע הן. דלפ"ז שפיר י"ל דאע"ג דנתינה אית לה שיעורא מדאורייתא. מ"מ הפרשה להתיר הכרי בכל שהוא סגי. דלא אשכחן בה שיעורא בקרא. ולא דמיא לנתינה דלשון נתינה שיעור חשוב משמע. אבל אם נימא דחדא ומצוה נינהו. ודאי עכצ"ל דגם שיעור נתינה לאו דאורייתא והוא. ולפי שאין זה מוכרח כ"כ לכך האריך כאן להכריח כן מצד אחר. ואין להאריך בזה:

ומיהו נראה דלדעת רבינו הגאון ז"ל אפי' את"ל דהפרשה ונתינה תרתי מצות בפ"ע הן. מ"מ יפה עשה מה שלא מנה אלא מצות נתינה בלבד. משום דלטעמי' אזיל דכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו מונה אלא אחד מהן. וא"כ לפי המבואר בפירש"י בגיטין (פרק השולח מ"ז ע"ב) דהפרשת תרומה ומעשרות לאו מצוה דרמיא עלי' הוא. אלא דאסור לאכול בלא הפרשה. וז"ל שם בד"ה מדאורייתא וכו' ולא דמי למעשר וכו' דמעשר יטביל ואסר לי' באכילה ולאו מצוה דרמיא עלי' היא אא"כ אוכלן או מוכרן דקא משתרשי לי'. אבל ביכורים מצוה דרמיא עלי' היא עכ"ל עיי"ש. ומש"כ דבמוכרן נמי חייב לעשר. הדבר פשוט דלאו משום מצות הפרשת מעשר הוא. אלא משום שאין לו

להשתכר ולהרויח מן המעשרות. שאינם שלו אלא של לוי והעני. וכמש"כ רש"י הטעם דקא משתרשי לי'. ומקורו מדאמרינן בחולין (פרק הזרוע קל"א ע"א) ושם בגיטין גופא לעיל (מ"ד ע"א) הרי שאנסו בית המלך גרנו אם בחובו חייב לעשר אם באנפרות פטור מלעשר. ומפרשינן טעמא התם משום דקא משתרשי לי' עיי"ש. וכיון שמכר כל הכרי או שגבאוהו בחובו הרי ממון הלוי והעני בידו. ולכך צריך לעשר. אבל לא מצד מצות עשה דמעשר. וכן מוכרח ע"כ מדקתני התם אם באנפרות פטור מלעשר. ואם איתא דמעשרות מצוה דרמיא עלי' היא אמאי פטור. והרי כבר נתחייב במצוה זו משעת גמר מלאכה. והיכי נפטר אח"כ במאי שאנסו גרנו. אלא ודאי כל שאינו אוכל לא רמיא עלי' לעשר. ואין לומר דנהי דהו"ל מצוה דרמיא עלי'. מ"מ לא מיחייב לעשר אלא מאותה התבואה גופא. ולא ממקום אחר עלי'. כשנאבדה ממנו או שאנסוה ממנו. דא"כ גם כשאנסוה בחובו או מכרה אמאי חייב לעשר ממק"א עלי' והרי אותה התבואה עכ"פ אינה בידו. ועכצ"ל דודאי מצד עשה דמעשר לא מחייב אלא משום דקמשתרשי לי'. ואין לו עכ"פ להשתכר בהן. דהו"ל גזל ממון הלוי והעני. ועכ"פ מבואר מפירש"י דמעשרות לאו מצוה דרמיא עלי' היא. וכל שלא בא לאכלן אינו חובה עליו להפריש. הן אמת שראיתי להרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) על קרא דמלאתך ודמעך וגו' שכתב וז"ל וענין הכתוב כי כאשר תאסוף פרי השדה וימלאו הגרנות בר ותדרוך הנסחטים שתזל דמעתה והשיקו היקבים תירוש ויצהר. לא תאחרם בידך. כי אם בראשיתם תתנם לי. כמו שאמר ראשית דגנך תירושך ויצהריך וגו'. ועל דעת רבותינו לא תאחר שלא תאחר המוקדם וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דמצוה רמיא עלי' היא. מיד משעת גמר מלאכתן. להפריש תרומות ומעשרות וליתנם לכהן. וזהו פי' הכתוב דמלאתך ודמעך לא תאחר לפי פשוטו. וזהו ג"כ פי' הכתוב דראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו. וכ"כ הראב"ע שם דפירוש זה הכתוב במקום אחר ראשית דגנך תירושך ויצהרך עיי"ש. נראה דכוונתו כדברי הרמב"ן ז"ל. אבל ראיתי לרבינו בעה"ט בפירושו הארוך עה"ת. דאף דברוב המקומות נמשך. שם אחר הרמב"ן ז"ל. כתב שם וז"ל ולפי הפשט בא להזהיר שלא לאכול ממנו קודם שיתקן אותו. פי' לא תאחר מליתן תרומותיו ומעשרותיו אלא תתנם קודם שתאכל ממנו עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל כפירש"י דלאו מצוה דרמיא עלי' היא ולא מחייב לעשר אלא כשבא לאכול. וכן נראה מדברי הרשב"ם בפי' עה"ת שם עיש"ה. וכ"כ בחזקוני שם וז"ל לא תאחר לעשות חלקי מאוחר לשלך אלא הראשית תתן לי ואח"כ לעצמך. כדכתיב ראשית בכורי אדמתך ראשית עריסותיכם וכו'. פי' מצוה זו הרי הוא במקום ראשית דגנך תירושך ויצהרך עכ"ל עיי"ש. מיהו לפ"ז אין דבריו ז"ל מדוקדקים במה שכלל שם

בזה גם ביכורים. דהא ביכורים ודאי מצוה דרמיא עלי' היא אפי' לא ירצה לאכול כלום. וגם אין הבכורים טובלין את הגורן כמו שביארנו לקמן (עשה פ"א) וכן מתבאר מדברי התוס' (בפ"ק דר"ה ד' ע"א) במאי דקתני התם דמעשרות כיון שעברו עליהם שלשה רגלים עובר בב"ת וכתבו התוס' שם וז"ל כגון מעשר ראשון ומע"ש ומ"ע. ומה שקבע עליהם הכתוב זמן ביעור כדכתיב מקצה שלש שנים תוציא וגו' וכו'. דהתם אע"פ שלא הפריש חייב להפרש ובלבד שבאו לעונת המעשר וכו'. וכל זמן שלא הפריש לא קאי בב"ת. אבל משהפריש קאי בב"ת אע"פ שלא הגיע זמן הביעור. ותדע דלקמן דרשינן תרי קראי לכולהו חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב. אבל מעשרות לא אשכחן אלא חד קרא. ועוד משכחת לה כשנתמרח בכרי בין רגל לביעור. דהא פשיטא כל זמן שלא נתמרח לא מיחייב אמידי עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריהם דכל שעדיין לא הפריש לא רמיא עלי' שום חיובא אפי' בעשה עד זמן הביעור. שהרי קבע עליהם הכתוב זמן ביעור מקצה שלש שנים. ועי' בט"א שם שהקשה על מה שהוכיחו התוס' דכ"ז שלא הפריש לא קאי בב"ת מדליכא במעשרות אלא חד קרא. והקשה שם דהא ודאי לא צריך גבי מעשר קרא ללא אפריש. דע"כ לא צריך קרא לקמן ללא אפריש אלא משום דס"ד דדיבורא לאו כלום הוא. וה"ט לא שייך אלא בדבר הבא ע"י דבור. אבל מעשרות רמיא רחמנא עלי' בע"כ מאיליו ודאי לא גרע קודם הפרשה מלאחר הפרשה עיי"ש. אבל לק"מ דדעת התוס' דמעשרות אינה מצוה דרמיא עלי' כל זמן שאינו אוכל כמבואר להדיא מדבריהם כמש"כ וא"כ ודאי צריך קרא ללא אפריש טפי מבנדר ונדבה באמר ולא אפריש דעכ"פ איכא אמירה. וכאן אפי' אמירה ליכא. וכן מתבאר מדברי הר"ן בחי' שם דלא רמיא עלי' שום חיובא להפריש. וכן מתבאר מדברי הריטב"א שם. אלא שיש שם ט"ס עיי"ש. ואפי' בזמן הביעור מבואר בירושלמי (פ"ה דמע"ש ה"ד) דלא היה מחייב. אלא משום דטבל איקרי קודש. ואם לא הי' מפריש היה חייב לבער את הטבל כולו. ועי' בר"ש (פ"ה דמע"ש מ"ח) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי החינוך (מצוה תק"ז) שכתב וז"ל והעובר ע"ז ולא הוציא תרומה מדגן תירוש ויצהר בטל עשה זו. וענשו גדול מאד שאוכל טבלים עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא שאינו עובר אלא כשאכל ולא הפריש. ועי' בט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) ובאחרונים שם שלא ראו שיש בדבר מחלוקת הראשונים ז"ל. ורוב הראשונים דלא כהט"ז:

ומעתה א"כ ליכא נפק"מ בעשה דהפרשה אלא כדי לעבור על הטבל בעשה ול"ת. ולכן לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו דאכילת טבל לקמן במנין הלאוין משום שכולל יותר מהעשה. דעל הלאו עובר אפי' בטבל שאינו שלו שאינו בעשה דהפרשה. ושוב לא הוצרך

למנות עשה דהפרשה וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב אלא דלפ"מ שביארנו לקמן (עשה פ"ז פ"ח) דלא מנה רבינו לאו דטבל. ע"כ ז"א ומוכרח לומר בדעתו כמשכ"ל:

מצוה סז

והלולי קדש מרקח. מ"ע דנטע רבעי. מדכתיב ובשנה הרביעית יהי' כל פריו קדש הילולים לה'. ומרקח. נראה דפירושו מתוקן וראוי לאכילה אחר שעברו עליו שני ערלה כמרקחת שכבר נרקחה ונתבשלה כל צרכה ומוכנת לאכילה. ויתכן שכוונתו לרמז בזה שפירות רבעי אינם חסרים תקון לתרום ולעשר וליתן מהם מתנות עניים. אלא כולו לבעה"ב לאכלם בירושלים. כמבואר במתניתין (דפ"ז דפאה מ"ו ובפ"ה דמע"ש מ"ג) דכולו לגת כב"ה עיי"ש. ומבואר בירושלמי דפאה (פ"ז הלכה ה') דאינו חייב במעשרות. וכן הוא בירושלמי (פ"ה דמע"ש ה"ב) עיי"ש. וכן הוא בספרי (פרשת נשא פיסקא ו') עיי"ש. מיהו מהספרי אין הכרח כ"כ עיש"ה. וכ"כ הרמב"ם (פ"ט מהלכות מע"ש ה"ד) עיי"ש. והוא פשוט:

ואמנם הבה"ג וסייעתו לא מנו עשה זו במספר העשין. אלא במספר הפרשיות מנו פרשת ערלים. וע"כ אין כוונתם שם בזה אלא לעשה דנטע רבעי. שהרי לאו דערלה מנו במספר הלאוין. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל כתב בהדיא במספר הפרשיות טיעת רבעי עיי"ש. הרי שהבין כוונת הבה"ג בפרשה זו לנטע רבעי. וכן באזהרות הרשב"ג כתב במספר הפרשיות ערלה והילולים. וכתב על זה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר דעיקר הכוונה להילולים דהיינו עשה דנטע רבעי שיהי' קדש להעלותו לירושלים ולאכלו עיי"ש (בעשין סי' ע"ב). אבל הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנה לא עשה דנטע רבעי במנין העשין וגם לא מנה לאו דערלה במנין הלאוין. אלא מנה במספר הפרשיות פרשת ערלה. וכנראה שבא לכלול בזה בין לאו דערלה ובין עשה דנטע רבעי. וכ"כ הר"ם מועטי ז"ל בביאורו שם עיי"ש. אבל הדבר מתמיה מאוד. ואינו מובן כלל מאי ענין עשה דנטע רבעי ולאו דערלה שהם מצות המוטלות על כל יחיד ויחיד למספר הפרשיות. שהם רק מצות המסורות לציבור ולב"ד. וכ"ש שיש לתמוה על הבה"ג וסייעתו ז"ל מה ראו לחלק בזה בין עשה דנטע רבעי שמנאוה במספר הפרשיות ללאו דערלה שמנאוהו במספר הלאוין. ודבריהם צ"ע אצלי. והדבר ברור דמטעם זה נטה רבינו הגאון ז"ל מדרכו של הבה"ג בזה. ומנה בין עשה דנטע רבעי ובין לאו דערלה שלא במספר הפרשיות. אלא במקומן הראוי להן. העשה בין העשין. והלאו במספר הלאוין שעל כל יחיד ויחיד. ועדיין יש לעיין בזה אמאי לא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דוערלתם ערלתו את פריו דהו"ל עשה לאיסור הנאה מערלה. כדתניא (בפ"ב דפסחים כ"ב ע"ב). ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה. מנין שלא

יהנה ממנו ולא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל וערלתם ערלתו את פריו ערלים לא יאכל לרבות את כולם עיי"ש. ומבואר בירושלמי (פ"ג דערלה ה"א ובפ"ב דפסחים ה"א) דזה הו"ל עשה עיי"ש. וכ"כ התוס' (בב"ק בפרק הגוזל עצים (בבא קמא ק"א ע"א)) בד"ה מניין עיי"ש. ונראה דעשה גמורה היא ולא לאו הבא מכלל עשה לחוד. שהרי בהדיא כתיב בקרא וערלתם ערלתו את פריו שצוה הכתוב להתרחק משום הנאה מפירות ערלה. והו"ל כעשין דשביתה בשבת ויו"ט ועשה דעינוי ביוה"כ שמנו כל הראשונים ז"ל מוני המצות. וקושיא זו לא על רבינו הגאון לחוד קשה אלא גם על כל מוני המצות כולם שלא הזכירו עשה זו. חוץ מהרא"ם ז"ל ביראים (סי' קפ"ה) שמנאה עיי"ש. וביותר יש לתמוה על הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין ס"ק ע"ב) שהבאתי לעיל דעל מה שכתב שם הרשב"ג ערלה והילולים כתב בזה"ר וז"ל אין בערלה מצות עשה כ"א לאו. ולא כתבו כי אם למשוך אחריו והילולים שהיא מ"ע להיות נטע רבעי קודש להעלותו לירושלים ולאכלו שם עכ"ל עיי"ש. ודבריי תמוהים איך אישתמיטתי' דברי הירושלמי (בפסחים ובפ"ג דערלה שם) שיש עשה בהנאת ערלה. וכבר ראיתי להר"י בכ"ר דוד (בד"א בקונטרס הלאוין) שעמד על דברי הרשב"ץ בזה"ר. שהוא מונה כל לאוין הבאין מכ"ע במנין המצות אמאי לא מנה עשה זו. והביא ראי' מדברי התוס' (בב"ק שם) דהו"ל עשה עיי"ש. ואשתמיטתי' שכן מפורש בירושלמי וגם יותר הו"ל לתמוה על דברי הרשב"ץ שם שכתב בהדיא שאין שום עשה בערלה. וגם מש"כ דהו"ל לאו הבמכ"ע ולכן לא הקשה אלא על הרשב"ץ אין דבריו נכונים. דודאי עשה גמורה היא וכמש"כ. וא"כ לא על הרשב"ץ בלבד קשה אלא על כל מוני המצות כולם קשה אמאי לא מנאוה.

איברא דלדרכו של רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר עפמש"כ התוס' בב"ק שם וז"ל אבל אין לומר דאע"ג דליכא מלקות ביוצא משאר פירות עשה דוערלתם ערלתו איכא. דהא על כל מאי דכתיב וערלתם קאי לא יאכל דכתיב בתר הכי עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריהם דבכל הנך דאיתרבו לעשה דוערלתם ערלתו. איכא נמי לאו דערלים לא יאכל דכתיב בתרי'. וא"כ לרבינו הגאון ז"ל שבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא הלאו או העשה. כאן נמי מאחר שמנה לקמן במנין הלאוין לאו דערלה שוב לא הוצרך עוד למנות העשה במנין העשין. אלא שיש לתמוה על דברי התוס' בב"ק שם. דהרי בירושלמי שם אמרינן ר"א בשם רבי יוחנן העושה איספלנית משור הנסקל וכו' מערלה צריכה. עשה לרחקו כתיב. לא תעשה לאוכל כתיב. לא תעשה לרחקו לא כתיב עיי"ש. הרי מבואר דמספקא לי' לרבי יוחנן אם הלאו דערלה קאי נמי על הנאה או שאין בהנאה אלא עשה גרידא והלאו לא קאי אלא על אכילה בלבד. ואולי אפשר לומר דהתוס' סמכו

על לשון הברייתא בתלמודא דידן (בפסחים ובב"ק שם). דמדקתני אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה וכו' ת"ל וערלתם ערלתו את פריו ערלים לא יאכל לרבות את כולם. משמע דאיתרבו כולם גם ללאו דלא יאכל. מיהו בעיקר ברייתא זו שהיא בספרא (פרשת קדושים) לא מסיים בה הכי. אלא ת"ל וערלתם ערלתו לרבות את כולם עיי"ש. וכן הוא בפ"ב דקידושין (נ"ו ע"ב) עיי"ש. ובילקוט (פרשת קדושים רמז תרט"ז) נראה דגם בסוגיא דפסחים היתה גירסתו כן עיי"ש. אלא דלהתוס' י"ל שהיתה גירסתם כגירסא שלפנינו להכי ס"ל דלתלמודא דידן פשיטא לי' דהלאו קאי נמי אכולהו הנך דאיתרבו מעשה דוערלתם ערלתו. וכדמתבאר מלישנא דברייתא. וזו נראה שהיא דעת רבינו הגאון ז"ל ולכך לא מנה עשה זו. אבל עדיין קשה להבה"ג וסייעתו וכן להרמב"ם וסייעתו דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה דרכם למנות שתיהן אמאי לא מנו עשה זו. ומיהו להרמב"ם ז"ל אפשר לומר דכיון דכאן אין העשה מפורשת בקרא כ"כ אלא מייתורא דקרא דרשינן לה אינה באה במנין לדעתו. וכמו שביאר בשרשיו (שורש שני) עיי"ש. אבל זה אינו דהיינו דוקא היכא דלא אשכחן בהדיא בדברי חז"ל דקרו לה עשה. אבל היכא שנמצא בדבריהם דהו"ל עשה גם להרמב"ם היא מצוה נמנית. וכמבואר בדבריו שם ובכמה דוכתי. וא"כ כאן דמפורש בירושלמי בהדיא דהו"ל עשה. ודאי הי' לו למנותה. וכ"ש שיקשה להרמב"ן ז"ל שחולק על הרמב"ם בשורש זה. ולכן דבריהם צ"ע אצלי כעת. ועכ"פ לרבינו הגאון ז"ל שפיר י"ל כדכתיבנא. ועי' בלבוש יו"ד (סי' רצ"ד סעי' כ"ד) שכתב ג"כ דיש בערלה עשה ול"ת. עיי"ש. ועדיין אין זה מספיק ויתבאר בזה לקמן במנין הלאוין (לאו קל"ח) עיי"ש. וגם מה שעמדנו על דברי התוס' בב"ק מהירושלמי לק"מ כמו שיתבאר שם עיי"ש:

מצוה סח

אך תשיב חבול לצריכיו ותבורך בכל מקח. מ"ע דהשבת עבוט. והיא מ"ע מפורשת ונמנית לכל מוני המצות. ומש"כ לצריכיו היינו משום דליכא עשה זו אלא להשיב הדבר שצריך לו. וכדדרשינן במכילתא (פרשת משפטים) וכדתנן (בפ"ט דמציעא קי"ג ע"א) ומחזיר לו את הכר בלילה ואת המחרישה ביום עיי"ש ובגמרא שם (קי"ד ע"ב). וברמב"ם (פ"ג מהלכות מלוה ולוה) ובטוש"ע (חו"מ סי' צ"ז) עיי"ש ואכמ"ל בזה. ויש בזה ג"כ לאו דכתיב לא תשכב בעבוטו. ומנאוהו כל מוני המצות. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה במנין הלאוין. והיינו משום דלטעמי' אזיל כמו שביארנו בהרבה מקומות דכל כיו"ב במצוה שיש בה ל"ת ועשה אין דרכו למנות אלא העשה או הלאו בלבד ומנה כאן העשה משום שכוללת יותר מהלאו עכ"פ לפום פשטי' דקרא שאין הלאו מזהיר אלא

שלא להשתמש בעבוטו. ועוד דמהניא ג"כ לנתק הלאו דלא תבוא אל ביתו לעבוט. שלא ללקות עליו משום דהוי לאו הניתק לעשה כמבואר בפ"ג דמכות עיי"ש. ואחר שמנה העשה שוב לא הוצרך למנות הלאו. ואפי' אם אין העשה כוללת יותר מן הלאו כיון דעכ"פ אין הלאו כולל יותר מהעשה ומונה העשה שוב אינו מונה הלאו כמו שנתבאר. ומש"כ רבינו ותבורך בכל מקח. כוונחו למאי דמסיים הכתוב וברכך ולך תהי' צדקה. ועי' בפירש"י.

מצוה סט

מקח כסף ושטר וביאה בם באישה תריד. לכאורה נראה דהכוונה למצות קידושי אשה שמנה הרמב"ם בסה"מ (עשין רי"ג). וכ' שם ז"ל שצונו לבעול בקידושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה וזו היא מצות קידושין והרמז עליו כי יקח איש אשה ובעלה וגו'. הורה שהוא יקנה בביאה. ואמרו ויצאה והיתה כי כמו שההוצאה בשטר אף ההוי' בשטר. וכמו כן למדנו שהוא נקנית בכסף מאמרו באמה העברי' אין כסף וכו' עכ"ל עיי"ש. והחינוך (בפרשת תצא מצוה תקנ"ב) כתב וז"ל שנצטוינו לקנות האשה באחת משלשה דרכים קודם הנשואין וכו'. ועל זה נאמר כי יקח איש אשה ובעלה. כלומר אם ירצה איש ליקח לו אשה שיקנה אותה תחלה בביאה וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריהם דס"ל דמאי דכתיב ובעלה הוא ציווי לומר שאם בא ליקח אשה חייב הוא לקנותה בביאה. ואם לא עשה כן הרי זה עובר בעשה זו דובעלה. וכמו שסיים בחינוך שם וכתב וז"ל והעובר על זה ונשא אשה מבלי שיקדשנה תחלה בטל עשה זו עכ"ל עיי"ש. ואמנם אם זו היתה כוונת רבינו הגאון ז"ל. מה שסיים בם באשה תריד. הוא מגומגם קצת. דאטו המצוה לקדשה היא כדי שימשול בה. וגם עיקר דברי הרמב"ם ז"ל והחינוך תמוהים אצלי טובא. דמלבד דפשטי' דקרא לא משמע הכי שיהא ובעלה לשון ציווי. קשה מסוגיא דפ"ק דקידושין (ט' ע"ב) דאמרינן ובביאה מנ"ל אר"א אר"י א"ק בעולת בעל מלמד שנעשה לה בעל ע"י בעילה. א"ל ר"ז לר"א כעורה זו ששנה רבי ובעלה מלמד שנקנית בביאה וכו'. ופרכינן ור"י האי ובעלה מאי עביד לי'. ומשני ההוא מיבעי לי' זו נקנית בביאה ואין אמה העברי' נקנית בביאה סד"א תיתי בק"ו מיבמה וכו'. לרבא דאמר בר אהינא אסברא לי כי יקח איש אשה ובעלה קידושין המסורין לביאה הוו קידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין. מאי איכא למימר. א"כ לכתוב רחמנא בעלה. מאי ובעלה. ש"מ תרתי עיי"ש. והשתא לדעת הרמב"ם וסייעתו הדבר תמוה. חדא מאי פריך לר"י האי ובעלה מאי עביד לי' ואיצטריך לשנויי דאיצטריך למעוטי אמה העברי' דלא מיקניא בביאה. ותיפוק לי' דאיצטריך לעשה דקידושי אשה. דהרי מקרא דבעולת בעל

ודאי ליכא למשמע מיני' מצות עשה. דלא נאמר בלשון ציווי וגם לא מיירי ההוא קרא מזה. ולא שייך התם כלל. ואיצטריך קרא דובעלה בלשון ציווי ללמד דאיכא עשה לקנות אשה בביאה או באחד משאר קניינים. ועוד מאי קאמר אליבא דרבא דנכתיב קרא או בעלה. ואיך אפשר דנכתוב קרא הכי. הרי אי הוה כתיב הכי לא הוה שמעינן עשה בקידושי אשה עוד יש לתמוה לפ"ז למאן דיליף (בריש פ"ק דקידושין) קידושי כסף בגז"ש קיחה קיחה משדה עפרון. וס"ל דכי יקח איש וגו' היינו קיחה בכסף. והכי ס"ל לסתמא דגמרא שם לקמן (י"א ע"ב) עיי"ש. וא"כ היכי יתכן לומר לדידי' דקרא דובעלה היינו מצות עשה שיקנה אותה בביאה. דא"כ ע"כ נצטרך לומר דאע"פ שכבר קידש בכסף מחייב לקדש גם בביאה. וזה ודאי ליתא וליכא למ"ד הכי כלל. ועוד יש לתמוה דלפ"ז אין לנו מצות עשה בקידושי אשה אלא בקידושי ביאה לחוד ולא בקידושי כסף ושטר. דנהי דגמרינן בהיקש דויצאה והיתה דאשה נקנית בשטר. וכן גמרינן מקרא דכתיב באמה העברי' אין כסף ודרשינן אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב. מ"מ הרי ליכא למשמע מזה אלא שהאשה נקנית לו בקניינים אלו דכסף ושטר. אבל מצות עשה לא שמענו אלא בביאה דכתיב ובעלה. וא"כ הו"ל לומר דחייב לכתחילה לקדש דוקא בביאה. ואם קידש בכסף או בשטר בטל מצות עשה. וזה ודאי תמוה ולא יתכן כלל. ומיהו לענין שטר הי' אפשר לומר דמאחר דגם גירושין בגט מנה הרמב"ם במנין העשין (רכ"ב). וז"ל שם שצונו לגרש בשטר על כל פנים כשנרצה לגרש. והוא אמרו יתעלה וכתב לה ספר כריתות וכו' עכ"ל. משמע מדבריו שזו היא ג"כ מצות עשה ממש כשאר עשין. וכ"כ בחינוך (פ' תצא מצוה תקע"ט) שנצטוינו כשנרצה לגרש נשותינו לגרש אותן בכתב וכו'. והעובר על זה וגרש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכו' ביטל עשה זו ועונשו גדול מאד וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא דהו"ל מ"ע כשאר מצות שבתורה. וא"כ לפ"ז כיון דקידושי שטר ילפינן מהיקישא דויצאה והיתה מה יציאה בשטר אף הויה בשטר. איכא למשמע מינה נמי מה יציאה איכא מצוה בשטר אף הויה נמי איכא מצות עשה לקדש בשטר. וא"כ לא גרע לענין זה שטר מביאה. אלא דמ"מ אכתי בקנין כסף קשה כדאקשינן. וראיתי להרמב"ם ז"ל (ריש הלכות אישות) שכתב וז"ל נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים. ואח"כ תהי' לו לאשה. שנאמר כי יקח איש אשה ובעלה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דלטעמי' אזיל דס"ל דובעלה דקרא הוא לשון ציווי. דמצות עשה הוא שיבעלנה וכדמסיים שם אח"כ וכתב ולקוחין אלו מצות עשה של תורה הם עיי"ש. אלא דמדכתב דהמצוה היא שיקנה אותה תחלה. מבואר דס"ל דאע"ג דבקרא ובעלה כתיב. מ"מ לאו דוקא ביאה.

אלא המצוה מתקיימת בכל קנין. דעיקר קפידא דקרא אינו אלא שלא ישא אותה ביחוד בעלמא כמו שהי' קודם מתן תורה. וכיון דגלי קרא דגם שטר וכסף אשה נקנית בהן. גם בשטר והכסף תתקיים מצוה זו. אבל לא ידענא מנ"ל הא. דמאחר דבעשה ביאה הוא דכתיבא מנ"ל דגם בשאר קנינים עביד מצוה. ואולי י"ל דנפק"ל מדאיתקשו הוייות להדדי כדאמרינן בפ"ק דקידושין (ט' ע"ב) ובפ"ד דכתובות (מ"ו ע"ב) עיי"ש. אבל יש לפקפק בזה טובא אלא שאין להאריך בזה דמ"מ עיקר הדברים תמוהים אצלי כדכתיבנא. ובודאי נראה מוכרח מזה דאין לנו שום עשה בקידושי אשה. ולא ילפינן מקראי אלא שהאשה מתקדשת בדרכים אלו להיות אשת איש לכל דיני'. אבל לא לענין שתהא מצות עשה לקנותה באחד מקנינים אלו. דאין נזה שום רמז בקרא. דובעלה דכתיב בהך קרא איננו לשון ציווי כלל. כמתבאר מפשטי' דקרא. ולא אשכחן הכי בשום דוכתא. ודברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל צ"ע אצלי. וביותר תמוהים אצלי בזה דברי הסמ"ק (סי' קפ"ג) עיי"ש ואכמ"ל בזה:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ע"א) שכתב וז"ל מצות קידושין היא מצוה מן התורה. ובגמרא דבני מערבא אמרו המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הקידושין בבעילה. ובודאי שמצות הקידושין דאורייתא. שהרי נערה המאורסה היא נסקלת ואילו לא היו דאורייתא לא היו סוקלין אותה וכו' עכ"ל עיי"ש ודבריו מתמיהים בעיני. דמה שהביא ראי' מהירושלמי. וכוונתו לירושלמי (דפרק הרואה ה"ג) עיי"ש. אינני רואה שום ראי' משם כלל דהתם לא קרי לה מצוה מצד הקידושין עצמן. אלא קרי מצוה ללקיחת האשה משום עשה דפרי' ורבי'. דזו ודאי מצוה גמורה היא. וכבר כתב הרא"ש (בפ"ק דכתובות סי' י"ב) וז"ל מאי מברכין אקב"ו על העריות וכו' יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין אנו מברכין אקב"ו לקדש את האשה. ועוד וכו'. ונראה לי כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה. כי פו"ר היא קיום המצוה. ואם לקח פלגש וקיים פו"ר אינו מחוייב לקדש אשה. וכן הנושא זקנה ואילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פרי' ורבי'. והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו אף בנושא לשם פו"ר. כיון דאפשר לקיים מצות פו"ר בלא קידושין. ולא דמי לשחיטה וכו'. וגם התם אפקי' קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת. אבל הכא כתיב כי יקח איש עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא דס"ל דהקידושין מצד עצמן אין בהן שום מצוה כלל. ורשות גמור הן. ומשום דקרא דכי יקח איש וגו' לא נאמר בו לשון ציווי ולא משמע מיני' אלא רשות וכמש"כ. ודלא כהרמב"ם וסייעתו. ואמנם מש"כ

הרא"ש דגם משום מצות פרי' ורבי' אין ברכה זו ברכת המצוה. והכריח כן מדמברכינן ברכה זו גם בנשואי זקנה עקרה ואילונית וסריס חמה. ודאי נראין דבריו מוכרחין:

אלא דקשה לפ"ז מדברי הירושלמי שם דמבואר לכאורה דברכה זו היא ברכת המצוה. מיהו אפשר לומר דס"ל להרא"ש כמש"כ הריטב"א (בכתובות ז' ע"ב) דמדברי הירושלמי שם משמע דמברכין על הקידושין ברכת המצוה אקב"ו לקדש את האשה. אלא שלא נהגו כן משום דבתלמודא דידן. מדלא הזכירו ברכה זו בשום דוכתא. משמע דפליגא עלי' עיי"ש. וגם במש"כ בתשב"ץ (ח"ב סי' ע"ד). וא"כ לק"מ להרא"ש כמבואר. אלא דלכאורה יקשה עדיין על הרא"ש מדאמרינן (בפרק הבא ע"י ס"א ע"ב) אע"פ שיש לו לאדם כמה בנים אסור לעמוד בלא אשה שנאמר לא טוב היות האדם לבדו. ומוקמינן לה התם בשאינה בת בנים עיי"ש. הרי דעכ"פ מצוה איכא בלקיחת אשה אפי' אינה בת בנים. וא"כ שפיר י"ל דברכה זו ברכת המצוה היא. ושפיר מברכין אותה גם בנשואי זקנה עקרה ואילונית. ומיהו אפשר דס"ל להרא"ש דאין זה אלא מדרבנן בעלמא ודוקא אחר שכבר קיים מצות פו"ר כדמיירי התם. אבל כשעדיין לא קיים מצות פו"ר. כיון דבלא"ה אכתי מחייב לישא אשה אחרת בת בנים. לית בה עכשיו אפי' מצוה דרבנן בנשואין אלו שאינה בת בנים. וראייתו של הרא"ש היא מנשואי אשה שאינה בת בנים כשעדיין לא קיים פו"ר. איברא דאכתי מה שהביא הרא"ש ראי' מנשואי סריס חמה קשה לכאורה. שהרי סריס חמה שאינו בר בנים כלל בודאי איכא מצוה גבי' בנשואין משום לא טוב היות האדם לבדו. וא"כ שפיר י"ל דברכת המצוה היא. דהא גם על מצוה דדבריהם מברכין. ואולי י"ל דס"ל להרא"ש דבמצוה דרבנן כזו. שאינה אלא כדי שלא יבוא לידי הרהור. לית בה ברכה ואכמ"ל בזה. אלא דידוע שיש מחלוקת בזה בין הראשונים ז"ל. דמדברי הרמב"ם (בפט"ו מהלכות אישות הט"ז) מבואר דאין זה אלא מדרבנן. אבל הרד"ך (בתשו' בית י"ז ח"ז) הוכיח דלדעת הרי"ף מצוה דאורייתא היא עיי"ש. והרמב"ן במלחמות (פרק הבע"י) נסתפק בזה עיי"ש. וא"כ לדעת הסוברין דמה"ת הוא שפיר י"ל דמה"ט קרי לה בירושלמי שם ברכת המצוה. ואין שום ראי' לומר דלהירושלמי יש בקידושין מצוה מצד עצמן. וגם מה שהביא הרשב"ץ ז"ל ראי' מדנערה המאורסה נסקלת. דבריו נפלאים דודאי אין להוכיח מזה אלא דע"י הקידושין אשה נקנית לבעלה מדאורייתא ונעשית א"א. ולזה לא צריך ראי'. אבל שתהי' בקידושין מצוה מדאורייתא ליכא למשמע מינה מידי כמבואר. וראיתי להריטב"א ז"ל שם שכתב דהסוברין דכי יקח איש אשה הוא רשות ואין בקידושין מצוה. טעות הוא. וקידושין מצוה בפ"ע נינהו

כמצות פו"ר עיי"ש בדבריו ז"ל. אבל לא ביאר דבריו. ואנחנו לא נדע טעמו ומקור דבריו מהיכן הוא:

עוד נראה ראי' דאין בקידושין מצד עצמן שום מצוה. מדאמרינן בירושלמי (ריש פ"ק דקידושין) אמר ר"י ק"ו לבת תורין שתקנה בחזקה. ודין הוא מה אם שפחה כנענית שאינה נקנית בביאה נקנית בחזקה. זו שהיא נקנית בביאה אינו דין שתקנה בחזקה. ת"ל ובעלה בביאה היא נקנית ואינה נקנית בחזקה עיי"ש. והשתא להרמב"ם וסייעתו דבקידושין אית בהו מצוה. היכי משמע לי' מדיוקא דהך קרא דובעלה למעוטי אשה לענין קידושין שלא תהא נקנית בחזקה. ולאפוקי מק"ו דאיכא למילף בה שתהא נקנית בחזקה. אימא לעולם גמרינן שפיר בק"ו דנקנית בביאה. וקרא דובעלה לא אתי אלא למעוטי שאין בה מצוה לקנותה בחזקה כמו בשפחה. דהרי להרמב"ם וסייעתו הך קרא במצוה מיירי. ולשון ציווי הוא שאם בא לישאנה שחייב לקנותה תחילה בקידושין. ואל"כ עובר בעשה זו דובעלה. וא"כ ליכא למשמע מיני' מיעוטא אלא לענין מצוה ולא לענין עיקר הקנין. ומנ"ל מהך מיעוטא לבטל הק"ו. ואין לומר דלזה לא צריך קרא. דמהיכא תיתי שתהא מצוה לקנות בחזקה. וע"כ לא אתי קרא אלא למועטי בעיקר הקנין שאין האשה נקנית כלל בחזקה. הא ליתא. חדא דהוה סד"א דאיתקישו הויות להדדי כדאמרי' לענין קידושי כסף לדעת הרמב"ם. וסייעתו וכמשכ"ל. ועוד דהא בלא"ה ע"כ לשיטה זו עיקר קרא דובעלה לא מייתר. דהא איצטריך לעבור עלה בעשה אפי' לכשתמצא לומר דס"ל לרבי יודן כר"י דנפקא לן דאשה נקנית בביאה מקרא דבעולת בעל. וכדמייתי לה התם בירושלמי בריש הסוגיא עיי"ש. דהא הך מילתא ליכא למשמע מקרא דבעולת בעל כמשכ"ל. וע"כ ליכא למעוטי חזקה אלא ממשמעותא דקרא בלחוד. והיינו משום דכיון דעשה זו מתקיימת גם בכסף ובשטר. אמאי פרט בהך קרא ביאה טפי מאינך. אלא ודאי למעוטי אתי איזה מן הקנינים שלא תהא אשה נקנית בו. והיינו חזקה. דלא תילוף בק"ו משפחה כנענית. והשתא מנ"ל דאתי קרא לבטל הק"ו. אימא דק"ו כדקאי קאי באשה שנקנית בחזקה כמו שפחה כנענית. וקרא דובעלה לא מיעט אלא דליכא מצוה בקנין חזקה כשאר קנינים שבאשה. ואם עבר וקנאה בחזקה בטל מצות עשה. אע"פ שקנינו קנין ונעשית אשת איש לכל דבר. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דגם בביאה ושאר קניני אשה לית בהו מצוה מצ"ע. ורשות גמור נינהו כדעת הרא"ש ז"ל. ומיהו לכאורה אפשר לדחות דודאי מקרא דובעלה ליכא למעוטי חזקה אלא לענין שאין בה מצוה. אלא דמ"מ אחר דשמענו מיני' דחזקה אפי' את"ל דאשה נקנית בה. מ"מ אין דינה כשאר קנינים שבאשה. דבהנך איכא מצות עשה. ובחזקה ליכא מצוה. א"כ שוב

איכא למיפרך עיקר הק"ו. דמה תאמר זו שנקנית בביאה אינו דין שנקנית בחזקה. איכא למיפרך מה לביאה שכן יש בה מצות עשה. משא"כ חזקה דאפי' את"ל דנקנית בה מ"מ לית בה עשה. וכיון שכן איכא למימר דאינה נקנית בה כלל. אלא דמלשון הירושלמי דמסיים ת"ל ובעלה בביאה היא נקנית ואינה נקנית בחזקה ודאי לא משמע הכי. אלא מגופי' דקרא הכי דייק. וע"כ מוכרח כדכתיבנא. ובלא"ה הדבר קשה לפי המבואר (בריש פ"ק דסוטה ג' ע"א. ובסוף פ"ו דזבחים ס"ו ע"ב) דכל קרא שאפשר לפרשו בדרך שלילה אין ללמוד ממנו מצוה. וכבר האריכו בזה הרמב"ם והרמב"ן (בסה"מ שורש שמיני עיי"ש. וא"כ כאן שאפשר לפרש קרא דובעלה שלא בא אלא לגופי' לומר שנקנית בביאה להצריכה גט אין לנו לפרשו בעשה ושיעבור בעשה אם לא יבעול:

ולכן נראה דרבינו הגאון ז"ל אין כוונתו כאן למנות מ"ע דכי יקח איש אשה ובעלה. וס"ל כדעת הרא"ש דאין בזה שום מצוה כלל מטעם שביארנו. אבל כוונתו כאן למצות עשה דפרו ורבו. וס"ל דמצות קידושין ונשואי אשה אינה אלא מצות פו"ר. ומה"ט הוא דחשיבא מצוה בכמה דוכתי. כמו (ריש פ"ב דקידושין) דאמרינן בה מצוה בו יותר מבשלוחו. ובפרק בתרא דביצה (ל"ו ע"ב) דפרכינן ולא מקדשין והא מצוה קעביד. והיכי קרי לה במתניתין רשות. ומשני לא צריכא דאית לי' אשה ובנים. ופירש"י וז"ל הא מצוה קעביד שנושא אשה לפרות ולרבות. ואמאי קרי לה רשות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מה"ט קרי (סופ"ג דפסחים) סעודת אירוסין סעודת מצוה עיי"ש. והיינו משום דקידושין ונשואין זהו העסק בפו"ר שצוה הכתוב דאילו לפרות ולרבות לא ביד האדם הוא. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל מקח כסף שטר וביאה בם באשה תריד. וכוונתו לבאר בזה דקידושין מצד עצמן ודאי אין בהן צד מצוה. ולא משום זה הוא שבאה במנין העשין. אלא משום דבם באשה תריד. שימשול בה להיות עמה להוליד בנים. וכדכתיב פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה. ואמרינן (סו"פ הבע"י) וכבשה כתיב. כלומר דקאי על האשה. כדכתיב והוא ימשל בך. והיינו לענין מצות פו"ר. וכמש"כ שם הרש"א בח"א עייש"ה. וכ"ה במדרש תנחומא השלם (פרשת וישלח) וכבשוה וכבשה כתיב האיש כובש את האשה וכו' עיי"ש. וא"כ הרי ביאר בהדיא רבינו ז"ל גופי' דעיקר כוונתו למנות בזה מ"ע דפו"ר. דענין המצוה הוא לקחת אשה מה שביד האדם לעשות כמש"כ. והראי' המוכרחת לזה היא ממה שלא מנה רבינו ז"ל במנין העשין עשה דפו"ר שמנאוה כל מוני המצות. והיא מצוה ברורה ומפורשת ואיך יתכן להשמיטה. אבל הוא הדבר אשר דברנו דכוונתו כאן למצות פו"ר. ובזה מתורץ ג"כ מה שתמהו קצת אחרונים על בעל אזהרות אתה הנחלת שהשמיט ג"כ מצות פו"ר. אבל לפמש"כ י"ל כן גם בכוונתו במש"כ בסוף אזהרותיו

לקנות אשה בכסף וכו' ולא השמיטה עיי"ש. וראיתי באזהרות שעל סדר עשרת הדברות לרבינו הגאון ז"ל דגם שם לא מנה עשה דפו"ר. אלא שבדבור לא תנאף כתב קדושי חופה חקק בכסף ובשטר ובביאה לנגוד ואספת אלי בית וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתפרש ג"כ עפמש"כ כאן דכוונתו שם למצות פו"ר. ולטעמי' אזיל כמו שעשה כאן שכלל מצות פו"ר בקידושין ונשואי אשה. וזה שסיים שם וכתב ואספתה אלי בית. ואדלעיל קאי. דזו היא עיקר המצוה שישאנה ויכניסנה לביתו. אף דאפשר לפרש דבריו שם דקאי אדלקמן עייש"ה:

והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו מצות פו"ר במנין העשין. ובמספר הפרשיות מנו פרשת קידושי אשה וכפי הנראה ס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דקידושין מצד עצמן יש בהן מצות עשה. אבל הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו לא מנה מ"ע דפו"ר במנין העשין. וגם לא מנה מצות קידושין. אלא מנה מצות פו"ר במספר הפרשיות. ואף דהוא לא חלק מספר הפרשיות לגמרי בפ"ע כמו שעשה הבה"ג וסייעתו. מ"מ כן נראה ממה שכתבה בסוף העשין בין המצות אשר מנאן הבה"ג במנין הפרשיות כמבואר להמעיין שם. ומבואר מדבריו דס"ל כדעת רבינו ז"ל דבקידושין מצד עצמן ליכא מצוה. ואין בזה אלא מצות פו"ר. ולכך לא מנה אלא מצות פו"ר וכתבה במספר הפרשיות כמו הבה"ג שמנה פרשת לקוחי אשה במנין הפרשיות. אבל הדבר תמוה מאי ענין קדושי אשה בין מספר הפרשיות שהם חוקים ומשפטים המסורים לצבור. ואולי י"ל דהיינו משום דקידושין אי אפשר בלא עדים. ואם קידשה בלא עדים אפי' שניהם מודים אינה מקודשת. ועדים בעו דרישה וחקירה מה"ת. וא"כ אי אפשר בלא ב"ד. וזו היא ג"כ כוונת הרשב"ג שמנה מצות פו"ר בין הפרשיות. משום דלא סגי בלא קידושין וקידושין בעו עדים. וא"כ תלוי בב"ד. ומה"ט מנו ג"כ גירושין במספר הפרשיות. דהו"ל ג"כ דבר שבערוה וצריך עדים. אע"ג דכתבו בכת"י ואין עליו עדים כשר מה"ת. כדתנן (בפרק בתרא דגיטין פ"ו ע"א). וגם אפשר דס"ל כדעת האו"ז דגט צריך ב"ד ונתינת הגט בלילה פסול מה"ט. כמש"כ באורך (בח"א סי' תשמ"ה) עיי"ש וזו היא ג"כ דעת רש"י. כמו שהוכיח בנו"ב תנינא (אה"ע סי' קי"ד) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל נטה בזה מדעת הבה"ג וסייעתו. ולא מנה לא קידושין ולא גירושין במספר הפרשיות אלא במספר העשין. ואין להאריך בזה:

מצוה ע

שארה. כסותה. ועונתה בעודנה. דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים מאוד לכאורה כאן. דהרי זה ל"ת הוא. כדכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע. וכן הבה"ג וסייעתו וגם הרמב"ם וכל סייעתו מנאוה במנין הלאוין. ומה ראה רבינו הגאון ז"ל למנותה במספר העשין.

וראיתי להר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שגם הוא נמשך בזה אחר רבינו הגאון ז"ל. ואחר שמנה עשה דפו"ר מנה מיד אח"כ מצוה זו דשאר כסות ועונה עיי"ש. והוא תימה לכאורה. ומהר"ם מועטי ז"ל בביאורו על אזהרות הר"י אלברגלוני עמד בזה אלא דמש"כ לדחוק בזה דאין כוונתו למנותה במספר העשין. אלא כיון שכתב מצות פו"ר כתבה דרך אגב משום דשייכא בה. אע"פ שאין זה מקומה אלא במצות ל"ת. וכשבא למצות ל"ת לא זכרה כיון שכבר הזכירה במנין העשין עיי"ש בדבריו. ודברים זרים הם ואין בהם ממש. דאיך יתכן לערבב לאוין בין העשין משום אגב וגרירא. וכן לא יעשה ועי' ג"כ מש"כ שם בנתיב מצותיך (ד"ל ע"א) אבל העיקר בזה כמש"כ כבר (בעשין ל"ז) דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. דס"ל דשארה כסותה ועונתה שנפרטו בלאו דלא יגרע כאילו נפרטו גם בעשה מטעם שביארנו שם עיי"ש. והילכך מנאן בשלשה עשין וכדרכו ז"ל בכל הנפרטין במצוה אחת למנות כל פרט ופרט מצוה בפ"ע. והבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם שמנאום במצוה אחת. לטעמייהו אזלי שבכל כיו"ב אין דרכם למנות כל הנפרטים אלא במצוה אחת. והרמב"ן ז"ל אף דגם הוא דרכו למנות כל פרט בפ"ע. מ"מ מנה בזה רק מצוה אחת משום דלטעמי' אזיל. כמש"כ בפי' עה"ת (פ' משפטים) דלהלכה קיי"ל דרק עונה היא מדאורייתא. אבל מזונות וכסות אינם אלא מדבריהם עיי"ש בדבריו ובמש"כ הרא"ם ז"ל שם. וא"כ לדעתו אין כאן אלא מצוה אחת. והסמ"ג אף דגם דרכו למנות כל הנפרטים בפ"ע וכאן מנאן רק במצוה אחת. כבר תמה עליו בזה הר"ב מל"מ בפר"ד עיי"ש. והר"י אלברגלוני ז"ל מנאן במנין העשין כרבינו הגאון ז"ל כאן. אלא שלא מנאן רק במצוה אחת משום דאזיל בשיטת הבה"ג דכל הנפרטים נמנין במצוה אחת. אלא דמ"מ יש לתמוה עליו דהרי לפי דרכו שנמשך בכל מקום אחר הבה"ג דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה הוא מונה שניהם. א"כ כאן אע"פ שמנה במנין העשין עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. הו"ל למנות גם ל"ת דשארה כסותה ועונתה לא יגרע במנין הלאוין. וגם על הבה"ג והרמב"ם וסייעתם יש לתמוה כמו שכבר עמדנו בזה לעיל אמאי לא מנו עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. ורבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיוצא בו אחר שמנה העשה שוב אינו מונה הלאו. אבל לדרכם אף שמנו הלאו במנין הלאוין הו"ל למנות גם העשה. שכן דרכם בכל כיו"ב למנות שניהם. הן אמת דגם לרבינו הגאון ז"ל קשה לכאורה לפי המבואר במכילתא (פ' משפטים) דאמרי' התם. כמשפט הבנות וכי מה למדנו על משפט הבנות. אלא הרי הוא בא ללמד ונמצא למד. מה זו שארה כסותה ועונתה לא יגרע אף בת ישראל שארה כסותה ועונתה לא יגרע. דברי רבי יאשי'. רבי יונתן אומר בעברי' הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו אלא

בבת ישראל. כשהוא אומר אם אחרת יקח לו הרי בת ישראל אמור. ומה ת"ל כמשפט הבנות. בעבריה הכתוב מדבר עיי"ש. ומבואר מזה דלרבי יאשי' גם קרא דשארה כסותה ועונתה לא יגרע באמה העבריה מיירי. וא"כ בבנות לא כתיב בקרא מידי. ולזה אמר וכי מה למדנו על משפט הבנות. ודריש קרא ע"פ מדת בא ללמד ונמצא למד. וא"כ לדידי' בא הכתוב בזה ללמד על הבנות שגם הם בדין זה. שחייב להם שאר כסות ועונה. ולרבי יונתן ס"ל דקרא דשארה כסותה ועונתה לא יגרע על אחרת קאי. דהיינו הבנות. וכמשפט הבנות יעשה לה דכתיב בעבריה. היינו לומר שיעשה לעבריה כמשפט הבנות שמפורש במקרא שלאחריו שארה כו"ע לא יגרע. ומעתה לפ"ז מתבאר דלרבי יאשי' העשה קאי על הבנות והלאו על העבריה. ולרבי יונתן הוא להיפוך דהעשה קאי על עבריה והלאו על הבנות. והשתא א"כ גם לרבינו הגאון קשה. דנהי דעשה ול"ת שבמצוה אחת דרכו למנות רק אחד משניהם. מ"מ כאן דהעשה והלאו לא במצוה אחת כתיבי. אלא האחד כתיב בעבריה והשני בשאר נשים. הו"ל שתי מצות מיוחדות בפ"ע והו"ל למנות שתיהן. ועי' שם במכילתא לקמן דאמרינן שם עוד לא יגרע רבי יאשי' אומר למה נאמר לפי שנאמר אם אחרת יקח לו שומע אני בבת ישראל הכתוב מדבר. ת"ל לא יגרע. ממי גורעים מי שנתנו לו כבר (כלומר האמה שנתן לה כבר קודם שלקח האחרת). רבי יונתן אומר (כצ"ל וכ"ה בילקוט ובוהזהיר עיי"ש) בבת ישראל הכתוב מדבר אתה אומר בב"י או אינו אלא בעבריה כשהוא אומר כמשפט הבנות יעשה לה הרי עבריה אמורה. הא מה ת"ל אם אחרת יקח לו בבת ישראל הכ"מ עיי"ש. ולטעמייהו אזלי דלרבי יאשי' קרא דלא יגרע על אמה קאי וכמשפט הבנות קאי אבת ישראל. ומפרש כאן דלשון לא יגרע הכי דייק. ולרבי יונתן לטעמי' קרא דכמשפט הבנות באמה מיירי וקרא דלא יגרע בבת ישראל. ומאי דקתני הא מה ת"ל אם אחרת יקח לו. פשוט דאסיפא דקרא קאי דכתיב לא יגרע. עכ"פ לכ"ע העשה והל"ת חד קאי אאמה ואידך אבת ישראל. ותרתי מצות בפ"ע נינהו. וא"כ גם לדרכו של רבינו הגאון ז"ל יש למנות שניהם. וראיתי באזהרות אתה הנחלת דבאמת מנה העשה וגם הלאו. שכתב וז"ל שמה צלע לנינו בבית יכבד אותה כמשפט הבנות. נפשו אם תתאוה לשא אשה אחרת שארה כסותה ועונתה לא יגרע ממנה עכ"ל עיי"ש. הרי שמנה עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. וגם מנה לאו דשכו"ע לא יגרע. ומבואר מדבריו דנקט כרבי יונתן דעשה דכמשפט הבנות קאי אאמה העבריה. וא"כ לאו דלא יגרע קאי אבת ישראל. ולזה כתב לא יגרע ממנה. דהיינו מאותה אשה אחרת. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל והר"י אלברגלוני ז"ל מבואר דס"ל דעשה דכמשפט הבנות קאי על כל הנשים וא"כ ע"כ ס"ל דהעיקר כדרבי יאשי' דלאו דלא יגרע קאי אאמה העברי'

ועשה דכמשפט הבנות מתפרשת כבא ללמד ונמצא למד לבנות ישראל. וכן הרמב"ם (בסה"מ לאוין רס"ב) והחינוך (בפרשת משפטים מצוה מ"ו) נקטו כרבי יאשי' עיי"ש. הן אמת דדברי הרמב"ם ז"ל שם מגומגמים אצלי. שכתב שם וז"ל הזהיר מענות אמה עברי' כשנקנה אותה אם נשאה שנחסר ממנה מזונה כסותה ועונתה וכו'. והוא אמרו שארה כסותה ועונתה לא יגרע. וזאת האזהרה תכלול כל מי שישא בת ישראל וכו'. והוא אמרו באמה העברי' שהזהיר שלא למנוע ממנה שארה כו"ע כמשפט הבנות יעשה לה. הנה הודיענו כי משפט הבנות הוא שלא ימנע מהם שאר כו"ע. ואמרו במכילתא וכי מה למדנו במשפט הבנות מעתה. אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה איך מביא ראי' מהעשה על הל"ת. דנהי דמקרא דכמשפט הבנות איכא למילף עשה לבת ישראל. אבל ל"ת מנ"ל. מאחר דאיהו ז"ל גופי' כתב דעיקר הלאו לא נאמר אלא באמה העברי' ובחינוך שם ראיתי שבאמת נטה בזה מדברי הרמב"ם. וכתב שם וז"ל ובכלל לאו זה כל בנות ישראל. שלא לגרוע להן דבר מאלה. ק"ו הדברים אם לזו לא יגרע כל שכן לאחרות בנות חורין וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שנזהר מזה ולא רצה להוכיח כן מקרא דכמשפט הבנות. והיינו מטעם שביארנו. אלא למד כן בק"ו מאמה העבריה. אבל הרמב"ם שלא למד כן בק"ו. וכפי הנראה ס"ל דאין זה מוכרח וק"ו פריכא הוא. דאפשר שהחמירה תורה באמה יותר מבבת חורין. כדאשכחן שהחמירה בעבד עברי בלאו שלא לעבוד בו בפרך ובלאו דלא תעבוד בו עבודת עבד. ודרשינן בספרא (פרשת בהר פ"ז) בו אין אתה רודה בפרך אתה בבן חורין בפרך. וכן דריש בו אין אתה עובד עבודת עבד. אבל עובד אתה בבן חורין עבודת עבד עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות עבדים ה"ז) הסביר הדבר וכתב וז"ל בד"א בעבד עברי מפני שנפשו שפלה במכירה. אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד. שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו עכ"ל. עיי"ש. וגם כאן שייך האי טעמא. ולכן לא למד דבר זה אלא מגופי' דקרא דכמשפט הבנות יעשה לה. א"כ ודאי תמוה איך למד מהעשה על הל"ת. הרי אפשר שלא החמירה תורה לעבור עלה בלאו אלא דוקא באמה. אבל בבת חורין ליכא אלא עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. איברא דנראה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שלא מנה כלל עשה זו דכמשפט הבנות יעשה לה ולא הזכירה כלל. וכנראה ס"ל דאין כאן עשה. ולא אתי הך קרא אלא ללמד על בת חורין שעובר גם עלי' בלאו דלא יגרע. אבל הא גופא תמוה מנ"ל הא. ומהיכא תיתי לומר כן. דהרי ודאי לא גרע הך קרא משאר עשין שבתורה. והרי לרבי יונתן דס"ל דקרא דכמשפט הבנות לא קאי אלא אאמה. וקרא דלא יגרע קאי אבת חורין. ע"כ קרא דכמשפט הבנות עשה הוא באמה. וא"כ מינה

נמי לרבי יאשי' דמוקי לי' לבת חורין ודאי עשה הוא. דהרי בהכי לא פליגי. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי טובא:

ועכ"פ מבואר דגם הרמב"ם והחינוך נקטו לעיקר כרבי יאשי'. ודלא כרבי יונתן. וכדעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל. ודלא כבעל אתה הנחלת דנקט כרבי יונתן. ולכאורה הי' נראה להביא ראי' דלתלמודא דידן ס"ל עיקר כרבי יאשי'. מדאמרינן (בפ"ק דקידושין י"ט ע"ב) תניא לאמה מלמד שמוכרה לפסולים וכו' ר"א אומר אם ללמד שמוכרה לפסולים. הרי כבר נאמר אם רעה בעיני אדוני' שרע' בנשואי'. מה ת"ל לאמה. מלמד שמוכר' לקרובי'. וכו' עיי"ש. ופירש"י שמוכרה לפסולין ממזר ונתין שאין רשאין לייעד ואינה נמכרת להם אלא לשפחות עיי"ש. ונראה שדקדק רש"י לפרש כן עפמש"כ הר"ב פ"י שם דהא דלא דייק תלמודא לרבנן דר"א דמוקמי לאמה לפסולין. והרי כבר נאמר אם רעה בעיני אדוני'. משום די"ל דרבנן מוקמי לי' לאלמנה לכה"ג. וכדקתני לעיל ושוין שמוכרה אלמנה לכה"ג. וא"כ משכחת לה דבשעת מכירה היתה כשירה לו ואח"כ נפסלה. כגון שנתמנה אח"כ להיות כה"ג ושפיר הו"ל רעה בנשואי'. ואיצטריך קרא לאשמעינן דדוקא בכה"ג אינו חייב לייעדה. אבל כשירה לו חייב לייעדה. ולכך איצטריך לאמה לרבות אפי' היתה חייבי לאוין בשעת מכירה מיד עיי"ש. וא"כ זהו שכתב רש"י לפסולין ממזר ונתין. כלומר שהם פסולין מיד בשעת מכירה וכל כיו"ב. ולאפוקי הנך שנפסלו אח"כ בשעת ייעוד דלא צריך קרא. דכבר שמעינן להו מקרא דאם רעה בעיני אדוני'. ולפ"ז קשה לכאורה גם להנך פסולין למה לי קרא. ותיפוק לי' דכיון דייעוד נשואין עושה. א"כ מיד משייעדה חיילא עלי' עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. ואתי עשה ודחי ל"ת דממזר ונתין ומותרת לו מדאורייתא. ופשיטא דמוכרה להם. ואמאי מיבעיא להו (לעיל י"ח ע"ב) יעוד נשואין עושה או אירוסין עושה וניפשוט מהכא דאירוסין עושה ואכתי לא חיילא עלי' עשה. ונמצא דגם אחר יעוד אסורה לו. ולכך צריך קרא לאשמעינן דמוכרה להם. ואין לומר דאפי' את"ל דנשואין עושה. אכתי אסורין לייעדה לכתחילה כיון דע"י כך יבואו לידי דחיית הלאו. והו"ל כמתנה לכתחילה לעבור על האיסור. זה ליתא לפמש"כ הרמב"ן ז"ל במלחמות (פרק ר"א דמילה) לענין היכא דאישתפוך חמימי דלאחר המילה קודם המילה. דמלין בשבת אע"פ שידעינן עכשיו שיצטרך אח"כ לדחות את השבת להחם חמימי. משום דאין למצות אלא שעתן והשתא מיהת בדין מהלינן ואח"כ פקוח נפש הוא שדוחה שבת עיי"ש. והביאו הר"ן ז"ל שם באורך ודלא כהרז"ה ורשב"א שחולקין עייש"ה. והשתא א"כ הכא נמי כיון דמצוה לייעד שפיר מייעד דאין למצוה אלא שעתה. ואח"כ עשה דכמשפט הבנות יעשה לה הוא דדחיא לאו דממזר.

וא"כ אם איתא דייעוד נשואין עושה אפי' הנך פסולין ראויין לייעד והו"ל ככשרים אצלה. ולמה לי קרא לרבות. וע"כ צ"ל ייעוד אירוסין עושה. ואמאי לא פשיט מינה הך איבעיא. אלא ודאי ע"כ ס"ל לתלמודא אליבא דרבנן כרבי יאשי' דעשה דכמשפט הבנות יעשה לה לא קאי אלא אבת חורין. וא"כ באמה העברי' ליכא עשה אלא לאו דלא יגרע. והילכך שפיר איצטריך קרא לאשמעינן שמוכרה לפסולים. ועוד נראה דאפי' אי ייעוד אירוסין עושה קשה. דכיון דמצוה לייעד הול"ל דאפי' בפסולין מייעד ומכניסה לחופה. לפי דעת רוב הראשונים ז"ל דחופה דלא חזיא לביאה קניא לכל דבר. אלא דלעניין כתובה הו"ל איבעיא דלא איפשיטא בכתובות (פרק אע"פ נ"ו ע"א) עיי"ש. ושוב חיילא עלי' עשה דכמשפט הבנות יעשה לה ודחיא לאו דממזר ונתין וכיו"ב. ואפי' איסורי עשה מידחו לדעת הסוברין דעשה דקו"ע דחי עשה דשב וא"ת. דלית בהו אלא לאו הבא מכ"ע. ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות אישות) דחופת נדה לא קניא כלל והרי היא כארוסה עיי"ש. מ"מ הכא כיון דבתר חופה מישתרי נמי ביאה מטעם דאתי עשה ודחי ל"ת. שפיר הו"ל חופה דחזיא לביאה. וא"כ אפי' בהנך פסולים חזיא לי'. ולמה לי קרא לרבות שמוכרה לפסולים. אלא ודאי ע"כ דס"ל כרבי יאשי'. וליכא עשה אלא גבי בת חורין ולא באמה. ושפיר איצטריך קרא:

מיהו נראה דאיכא למידחי ע"פ מאי דאמרינן (בפרק אלו נערות מ' ע"א) היכא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת דא"א לקיומי' לעשה. הכא אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל עיי"ש בפירש"י ובתוס' ישנים שם עיי"ש. והכא נמי כיון דאיהי מצי למחול. וכמבואר בפרק אע"פ (ס"א סוף ע"ב) עיי"ש ובמש"כ המל"מ פ"ו מהלכות אישות ה"י) עיי"ש. לא אמרינן לענין זה עשה דחה ל"ת. ושפיר איצטריך קרא אפי' אליבא דרבי יונתן. ואדרבה יש להוכיח איפכא מדאמרינן בירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ב) דמאן דמוקי לאמה לרבות שמוכרה אלמנה לכה"ג אית לי' שמוכרה לשפחות אחר אישות ומאן דלא בעי למדרשי' לאלמנה לכה"ג. היינו משום דס"ל שאינו מוכרה לשפחות אחר אישות. ופריך התם לדידי' מה מקיים הדין תנא לאמה. ומשני אמר רבי מתנייה תפתר שהי' נשוי לאחותה עיי"ש. והקשה בש"ק שם מאי דוחקי' לאוקמי בשהי' נשוי לאחותה לוקמי קרא לשאר פסולין כממזר ונתין. ומה שתי' שם אינו נכון כלל. ולכן נראה דלא בעי לאוקמי בהכי משום דס"ל כרבי יונתן דקרא דכמשפט הבנות יעשה לה קאי אאמה העבריה. וא"כ אית בה עשה. וכיון דקיי"ל אתי עשה ודחי ל"ת לא צריך קרא לרבות הנך פסולין. ולא ס"ל לירושלמי הך סברא דתלמודא דידן דלא אמרינן עשה דחי ל"ת היכא דאיתא במחילה. ואע"ג דמעיקרא בעי התם לאוקמי באלמנה מן האירוסין דלית בה אלא

ל"ת גרידא. היינו לס"ד. ובלא"ה דחי לה עיי"ש. אבל למסקנא לא בעי לאוקמי בכהאי גוונא משום דלקושטא דמילתא ס"ל כרבי יונתן. וא"כ מוכח מסתמא דגמרא דירושלמי דס"ל כרבי יונתן. ומיהו גם מההיא יש לדחות ואין להאריך בזה:

איך שיהי' בעל אזהרות אתה הנחלת יחידאה הוא במה שמנה העשה וגם הל"ת. אבל כל שאר הראשונים ז"ל לא מנו אלא אחד מהם. והדבר תמוה טובא מה ראו על ככה. והנראה ליישב דעת רבינו הגאון ז"ל דאע"ג דלפי לשון המכילתא שם לרבי יאשי' דקאמר וכי מה למדנו על משפט הבנות אלא הרי הוא בא ללמד ונמצא למד מה זו וכו' אף בת ישראל וכו'. משמע לכאורה דעיקר קרא דכמשפט הבנות יעשה לה לא קאי אלא על בת חורין לחודה. ע"כ אי אפשר לומר כן. דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו דמשמע שבא הכתוב ללמוד אמה מבת חורין וכל דוכתא דאמרינן הרי זה בא ללמד ונמצא למד. אין פירושו שנמצא למד לתוד. אלא פירושו הרי זה בא ללמד. משמע לכאורה שלא בא הכתוב אלא ללמד. ונמצא אף למד. וכן פירש"י והרמ"ה והתוס' והר"ן בסנהדרין (פרק בן סו"מ ע"ג ע"א) עיי"ש. וכבר ראיתי להר"ב צידה לדרך (בפרשת משפטים) שעמד בזה בתמיהא קיימת. וז"ל בקשתי ולא מצאתי חבר להרי זה בא ללמד ונמצא למד האמור כאן. מפני דבכל המקומות בגמרא דאשכחן הרי זה בא ללמד ונמצא למד. פירושו ונמצא אף למד. כמש"כ התוס' וכו'. אבל כאן הוי פירושו ונמצא למד דוקא. דהא ללמד לא בא כלל. לכן תימה רבתה בעיני על הפסוק שאמר כמשפט הבנות. שפירושו שאר כסות ועונה. היאך תלי תניא בדלא תניא. שהרי לא ידעינן כלל חיוב שאר כסות ועונה לבנות ישראל אלא ממה שכתוב כאן גבי אמה העבריה שכו"ע לא יגרע. כמו שאמרו במכילתא שהבאתי וצריך לי עיון עכ"ל עיי"ש. ואמנם אחר העיון נראה דבאמת גם כאן פירושו ממש כמו בעלמא. דודאי אפי' לרבי יאשיה עיקר קרא דכמשפט הבנות יעשה לה קאי אאמה העברי' כפשטי' דקרא. ובא הכתוב לומר בדרך כלל דאע"פ שהיא אמתו שנמכרה לו כשפחה. מ"מ לאחר הייעוד אשתו היא. ועליו להתנהג עמה כמו שמתנהגים עם אשה בת חורין הנשאת לבעל. דעולה עמו ואינה יורדת עמו. כדגמרינן (בפרק אע"פ ס"א ע"א) מדכתיב והיא בעולת בעל בעלייתו של בעל וכו' עיי"ש. ובכלל ככל מה שנוהגין עם אשה בת חורין גם האמה כמשפט הבנות יעשה לה. ומאי דקאמר רבי יאשיה וכי מה למדנו על משפט הבנות. היינו משום דלישנא דקרא משמע שבא להקישן לענין האמור בההיא פרשה. והרי בההיא פרשה לא נזכר אלא דין האמה ולא משפט הבנות. וכיו"ב כתב הר"ב כנה"ג (בספרו חמרא וחיי בסנהדרין שם. בההיא דאמרינן כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש וכי מה למדנו מרוצח מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא

למד מקיש רוצח לנערה המאורסה. מה נערה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח וכו'. וכתבו בתוס' וז"ל ונמצא למד פי' ונמצא אף למד. דהא ללמד נמי אתיא. כדדרשינן לקמן מה רוצח יהרג ואל יעבור וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב על זה שם בשם תלמידי רבינו פרץ ז"ל וז"ל. וא"ת א"כ מאי קאמר וכי מה למדנו מרוצח. הא שפיר למדנו מרוצח לענין יהרג ואל יעבור כדלקמן. וי"ל דלישנא דקרא דכי כאשר יקום וגו' משמע שבא להקישן לענין מה שאמר בפרשה. והאי דינא דיהרג ואל יעבור ליתי' בפרשה. אלא ש"מ שבא להקיש לענין דין דניתן להצילו בנפשו דכתיב בפרשה ואין מושיע לה. לפ"ז יש ליישב כפי הפשט ונמצא למד דלא אף למד קאמר. אלא דוקא קאמר לענין דין האמור בפרשה. תלמידי הר"פ זלה"ה עכ"ל עיי"ש. וכן משמע מפירש"י שם שכתב וז"ל וכי מה למדנו מרוצח כאן לפטור את האונס וכו' עכ"ל עיי"ש. וכפי זה אף אנן נימא הכא דודאי קרא כפשטי'. שבא ללמוד ממשפט הבנות לאמה העבריה כמש"כ. אלא משום דקרא מסתם לה סתומי. ולא נזכר בההיא פרשה כלום ממשפט הבנות. דריש מינה שבא אף ללמד מאמה העברי' על הבנות להתחייב בשאר כו"ע מדינא דאורייתא כמו שפירש הכתוב באמה. ועי' בפירש"י (פסחים כ"ה ע"ב) בד"ה מה למדנו עיי"ש:

ומעתה לפ"ז מתבאר דלרבי יאשי' בין העשה ובין הלאו קיימי אאמה העברי'. אלא דמדרשא דקרא מרבינן נמי שאר הנשים בנות חורין להנך חיובים שפרטן הכתוב באמה העברי'. וא"כ עשה דכמשפט הבנות יעשה לה כוללת בין האמה ובין שאר נשים בנות חורין בחיוב שאר כסות ועונה. ולכן אחר שמנה העשה שוב לא הוצרך למנות לאו דלא יגרע שנאמר באמה העברי' וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. ואף דלפ"ז נכלל בעשה זו ג"כ מצוה פרטית באמה העברי' שאם שינה מנהגו עמה מכפי מה שדרך להתנהג עם נשים בנות חורין עובר בעשה. מ"מ לא כתב רבינו הגאון ז"ל כאן אלא המצוה הכוללת כל הנשים כולן דלא בא כאן אלא למנות העשה. ולא לכתוב כל הדינים שנכללו בעשה זו. וכן דרכו בכמה עשין כיו"ב. ומ"מ אתו שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. אבל דברי הר"י אלברגלוני ז"ל שדרכו למנות הלאו והעשה שבמצוה כל אתד בפ"ע. צ"ע אמאי לא מנה לאו דלא יגרע. וגם דברי הבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל נ"ע אמאי לא מנו עשה דכמשפט הבנות יעשה לה. וראיתי להסמ"ק (סי' רפ"ה) שמנה עשה אחרת בעונה מקרא דושמח את אשתו אשר לקח. וז"ל שם לשמח את אשתו כדכתיב ושמח את אשתו אשר לקח. ויש בעשה זו לאו שנאמר ועונתה לא יגרע. והנה כמה גדולה המצוה הזאת שהרי פטרתו תורה מלצאת בצבא. ואפי' אשתו מעוברת מצוה לשמחה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכנראה מקור דבריו מסוגיא דפסחים (פרק אלו דברים ע"ב ע"ב) דאמרינן התם ר"י אמר אשתו

נדה בעל חייב יבמתו נדה בעל פטור. ופריך מ"ש יבמתו דקעביד מצוה אשתו נמי קעביד מצוה. ומשני באשתו מעוברת. ופריך תו והא איכא שמחת עונה. ומשני שלא בשעת עונתה. ופריך והאמר רבא חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה. ומשני בסמוך לוסתה עיי"ש. ומדפריך משמחת עונה. וגם רבא נקט בלישני' חייב לשמח אשתו. משמע ודאי כדברי הסמ"ק דהכוונה למצוה דושמח את אשתו אשר לקח. אלא דהדבר תמוה דהרי הך קרא לא קאי אלא בלקח אשה חדשה. ודוקא בשנה ראשונה לנשואין. כמפורש בקרא דכתיב נקי יהי' לביתו שנה אחת ושמח וגו'. ודרשינן במתניתין (פ"ח דסוטה מ"ג ע"א) ובספרי (פ' תצא) נקי יהי' לביתו זה ביתו. יהי' זה כרמו. ושמח את אשתו זו אשתו. אשר לקח להביא את יבמתו עיי"ש. וברמב"ם (פ"ז מהלכות מלכים ה"י). וע"כ צ"ל דבגמרא רק לישנא דההוא קרא נקט. ולא שיהא שייך כאן עשה דושמח את אשתו ודברי הסמ"ק צ"ע. וראיתי בפי' רבינו חננאל ז"ל לפסחים שם שכתב וז"ל ביאתו על אשתו נמי מצוה היא שנאמר פרו ורבו. ושנינן באשתו מעוברת שכבר נתקיימה מצות פרי' ורבי'. והא איכא מצות עונה שנאמר שובו לכם לאהליכם. ושנינן שלא בשעת עונה. כלומר זו הביאה זולתי העונה האמורה בתורה כדתנן בכתובות פרק אע"פ וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם ר"ח ז"ל נדחק לפרש דמאי דפרכינן והא איכא מצות עונה היינו ממצות עשה דעונה. ומפרש דמ"ע דעונה היינו מקרא דשובו לכם לאהליכם. ונראה דהוצרך לזה. משום דאל"כ מאי פריך עלי' דר"י מ"ש יבמתו דקא עביד מצוה אשתו נמי קא עביד מצוה. דכיון דטעמי' דר"י דפטר ביבמתו משום דהו"ל טועה בדבר מצוה. א"כ י"ל דעד כאן לא פטרינן בטועה בדבר מצוה אלא בטועה בדבר שיש בו עשה בקום ועשה. כמו ביבום ומילה ולולב וכיו"ב. משא"כ אשתו דבמצות עונה ליכא עשה אלא ל"ת דעונתה לא יגרע. אפשר דס"ל לר"י דטועה בדבר שיש בו רק ל"ת חייב. דל"ת אינו פוטר מקרבן אלא דוקא עשה. כמו דעשה דחי ל"ת ואין ל"ת דוחה לא עשה ולא ל"ת אחרת. ולא אשכחן בשום דוכתי טעמא דטועה בדבר מצוה אלא בעשה ולא בל"ת. ולזה הוכרח לפרש דהכא נמי איכא עשה דשובו לכם לאהליכם. ואפשר דהיינו נמי טעמא דהסמ"ק דמפרש לה בעשה דושמח את אשתו אשר לקח. אבל כבר כתבתי דדברי הסמ"ק תמוהים. וגם דברי הר"ח ז"ל תמוהים מאוד לענ"ד שחידש כאן עשה חדשה למצות עונה מקרא דשובו לכם לאהליכם. וכנראה שכתב כן ע"פ סוגיא דפ"ק דביצה (ה' ע"ב) דאמרינן מכדי כתב היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ל"ל. ש"מ כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. וכי תימא למצות עונה הוא דכתיב ת"ש וכו' עיי"ש. וס"ל דהכי הוא לקושטא דמילתא דלמצות עונה הוא דכתיב. וא"כ אשכחן

עשה בעונה. והכי נמי משמע בפ"ק דע"ז (ה' ע"א) דאמרינן אמר ר"ל בואו ונחזיק טובה לאבותינו שאלמלא הן לא חטאו לא באנו לעולם וכו'. למימר דאי לא חטאו לא הוו מולדו והכתיב ואתם פרו ורבו. ומשני עד סיני. ופריך בסיני נמי כתיב לך אמור להם שוב לכם לאהליכם. ומשני לשמחת עונה עיי"ש. אבל באמת אין משם ראי'. ואדרבה מסוגיא דפ"ק דביצה שם משמע דבמסקנא לא קאי הכי. ועי' במהרש"א שם דלפי דבריו שם מוכח דלא במצות עונה מוקי לה אלא במצות פו"ר עיי"ש. וגם מסוגיא דע"ז שם משמע דלדיחויא בעלמא קאמר הכי. אבל לקושטא דמילתא במצות פרי' ורבי' מיירי. וכן מבואר בסוגיא דסנהדרין (נ"ט ע"ב) עיי"ש. שוב ראיתי שכבר הרגיש בזה המגיה על דברי ר"ח אלו עיי"ש בדבריו. ועכ"פ מתבאר מדברי ר"ח שלא היתה גירסתו בגמרא שם והא איכא שמחת עונה. אלא מצות עונה. וכן גירסת הרא"ש (פ"ק דנדה סי' ד') עיי"ש. וא"כ אין שום סמך לדברי הסמ"ק משם. מיהו מדברי התוס' בפסחים שם מבואר שהיתה לפניהם הגירסא שלפנינו עיי"ש. ומ"מ דברי הר"ח ז"ל והסמ"ק תמוהים כמש"כ. אלא דא"כ הסוגיא צריכה ביאור מאי פריך מ"ש יבמתו מאשתו. תיפוק לי' דביבמתו טועה בעשה ובאשתו ליכא עשה כמש"כ. ולכן נראה דמזה ראי' לרבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל דבעונה בהדיא כתיב עשה בקרא דכמשפט הבנות יעשה לה. מיהו יש לדחות ואין להאריך. ומ"מ נתבארו דברי רבינו על נכון. ודברי שאר ראשונים צ"ע אצלי:

מצוה עג

וכריתות בצאתה להפריד. מ"ע דוכתב לה ספר כריתות. וענין המצוה הוא שכשירצה להפרד מאשתו לגמרי יכתוב לה ספר כריתות. ובזה נפטרה ממנו ושריא לעלמא. ומצוה זו אין בה פקפוק ומנאוה כל מוני המצות. אלא דהבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאוה בין העשין אלא במספר הפרשיות. וטעמם כתבתי כבר לעיל (בעשה ס"ט) עיי"ש. וגם אפשר לומר דמשום דאמרינן (בפ"ק דקידושין י"ג ע"א) אר"י א"ש כל שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהן. אמר ר"א אר"י וקשין לעולם יותר מדור המבול וכו' עיי"ש. וצריך לכתחילה ב"ד מובהק. ולכן הכניסו מצות קידושין ומצות גירושין במספר הפרשיות המסורות לציבור ולב"ד:

ומש"כ רבינו בצאתה להפריד. נראה לכאורה כוונתו ע"פ מאי דתנן (ר"פ בתרא דגיטין) המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני ר"א מתיר וחכמים אוסרין. ואמרינן עלה בגמרא (שם פ"ג ע"א) תנו רבנן לאחר פטירתו של ר"א נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו וכו'. נענה ר"ט ואמר וכו'. נענה ריה"ג ואמר וכו'. נענה ראב"ע ואמר כריתות דבר הכורת בינו לבינה הא למדת שאין זו כריתות וכו'. אמר רבא

כולהו אית להו פירכא לבר מדראב"ע. תניא נמי הכי אר"י רואה אני את דברי ראב"ע מדברי כולם עיי"ש. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל וכריתות בצאתה להפריד. כלומר בצאתה בענין שמפריד קשר האישות שביניהם לגמרי. ולאפוקי כשאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני דאין זו כריתות ואינה מגורשת כלל דקיי"ל כרבנן דר"א. אלא דלפ"ז הלשון דחוק ואינו במשמע. דיותר היה ראוי לומר בצאתה בהפריד:

ולכן נראה יותר לומר דדבר גדול השמיענו בדקדוק לשונו זה. דלא בעינן כריתות אלא בצאתה להפריד. כלומר שיוצאת בשביל שלא מצאה חן בעיניו ושנאה. ומגרשה כדי להפרד ממנה. דאז הוא שהקפידה תורה דניבעי כריתות דהיינו דבר הכורת בינו לבינה לגמרי. וכשאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני אע"פ שחוץ מאותו פלוני הוא מתירה לכל אדם אינה מגורשת. אבל אם אינו מגרשה כדי להפרד ממנה אלא משום איזו סיבה שאירע. ודעתו להחזירה לו כשתסור הסיבה ההיא. וכגון גט שכיב מרע שאינו מגרשה אלא כדי לפטרה מזיקת היבם אם ימות מחליו. או כשמרחיק בדרך רחוקה ומגרשה כדי שלא תתעגן כל ימיה אם לא יוכל לשוב. וכן כל כיו"ב שאין הגירושין משנאה כדי להפריד אלא לטובתה או לאיזה צורך אחר בגט כזה לא בעינן כריתות ואפי' אמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם הרי זו מגורשת בענין זה. וכשמת בלא זרע הרי היא לגבי יבם כגרושת אחיו ואינה זקוקה לו. וכמו שהעלה הר"ב הלבושים מהרמ"י ז"ל בתשובה (תשו' מהר"ם לובלין סי' קכ"ג) דמה שנחלקו ר"א וחכמים במגרש שאמר חוץ מפלוני אם היא מגורשת. היינו דוקא בגירושין משנאה שלא מצאה חן בעיניו ואין דעתו להחזירה. אבל המגרש מאהבה כדי שלא תזקק ליבם וכיו"ב שדעתו להחזירה כשיהי' אפשר לו. אע"פ שאמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. שלא התירה לעלמא כלל. הרי זה גט כשר לכ"ע. ואינה זקוקה ליבם. ויסודו בזה הוא ע"פ מה שהקשה לשאול שאלה גדולה דכיון דבפרשת גירושין כתיב והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' וכתב לה ספר כריתות וגו' ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות וגו'. אין לנו דגירושין מתירין אלא במגרש משנאה שאין דעתו להחזירה עוד אבל מגרש מאהבה מנ"ל דגירושין כאלו מתירין כלל. וכתב שם וז"ל וכמה פעמים נשאתי ונתתי עם רבותי וחברי מענין זה ולא השיבו לי דבר שהיה מתיישב בו לבי וכו' עכ"ל. ומסיק דלא אשכח לה פתרא אלא ע"פ מאי דתנן ביבמות (פרק האשה רבה צ"ד ע"א) את זו דרש ר"א בן מתיא ואשה גרושה מאישה ולא מאיש שאינו אישה עיי"ש. ואמרינן עלה בגמרא אר"י א"ר הו"ל לר"א למידרש בי' מרגניתא ודרש בי' חספא. מאי מרגניתא דתניא ואשה גרושה מאישה אפי' לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה

והיינו ריח הגט שפוסל בכהונה. ופירש"י וז"ל לא נתגרשה אלא מאישה כגון שכתב לה גט ואמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם שלא נתגרשה זו לגמרי אלא מאישה נפרדה פסולה לכהונה אם מת והותרה להנשא עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מזה שיכול לגרש את אשתו שלא תהא מגורשת אלא ממנו לבדו שהוא לא יקרא עוד אישה והיא לא תקרא עוד אשתו. ואעפ"כ איסור אשת איש שהיה עליה ישאר כל ימי חייו. ונפק"מ שאחיו לא יקרא עוד יבמה וכשימות פטורה מזיקת היבם ומותרת לשוק. וכמבואר בפירש"י שמאישה נפרדה בגט כזה וקרינן בה גרושה מאישה. וע"כ לא מיירי הך קרא אלא בגירושין מאהבה דאי בגירושין משנאה שלא מצאה חן בעיניו ואין דעתו להחזירה עוד עולמית אין זה דרכי נועם שתפרד ממנו ותשאר עגונה לעולם. והתורה דרכיה דרכי נועם. ועוד דבמגרש משנאה שלא מצאה חן בעיניו כבר גלי קרא דבעינן כריתות. ואפי' התירה לכל אדם חוץ מאיש אחד לאו כלום הוא לחכמים דר"א דקיי"ל כוותייהו. אלא ודאי ע"כ לא מיירי הך קרא אלא בגירושין מאהבה. ולכך הוא שאינו מתירה לכל אדם. משום שהוא רוצה בה ודעתו להחזירה. ובענין זה הוא שמסרה תורה זכות לבעל להפרד מאשתו אפי' בגירושין כאלו. עכת"ד שם והאריך בזה עיי"ש בכל דבריו. ועפ"ז מדוקדק היטב לשון רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר:

וראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל (במנין הפרשיות שלו) שכתב וז"ל **צויתים בעת נפרדים זה מזה לחקור בם פן תעקלוה עקול. צעקת המוטל בבור באמרו כתבו וחתמו ונשמע לכם הקול וכו'** עכ"ל. ואח"כ בחרוז הסמוך הוסיף וכתב וז"ל קשר **להתיר בכריתות המגרש בעלה כעסו וזעמו וכו'. רוח איש כי יעלה באשת נעורים להתגרש רצוי ערובתו יפריד בספר וכו' רחוקו ממנה יכרית בכריתות מבלי שיור להתפרש כשלחו כלה גרש יגרש** עכ"ל עיי"ש. וכבר נדחקו מפרשיו בכוונתו ולא מצאו חידתו. ואין כדאי להאריך בדבריהם. אבל לפי מה שנתבאר דבריו מדוקדקים היטב ומתבארים על נכון. וכונתו בזה למנות שתי מצות בגירושין. גירושין משנאה שלא מצאה חן בעיניו בפ"ע. וגירושין מאהבה בפ"ע. משום שעניניהן חלוקים ובכל אחד באה בתורה פרשה מיוחדת בפ"ע. ומנה תחלה גירושין מאהבה שנאמרו בקרא תחלה. וזהו שכתב צויתים בעת נפרדים זה מזה וכו'. כלומר שאין נפרדים אלא זה מזה בלבד שאומר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. שזהו מסתמא ענין גירושין מאהבה. ובהכי מיירי קרא של גירושין מאהבה. ולפי שגירושין כאלו צריכין חקירה ודקדוק היטב בב"ד. משום שעדיין נשארת אשת איש כדמעיקרא. ולא נפרדה אלא מבעלה לענין שדינה לגבי יבם כגרושת אחיו. וגם ליאסר לכהונה. ובקל אתי לקלקולי ולהחליפן בגירושין

שמשנאה. לומר שגם כאן השיור פוסל כמו בגירושין משנאה. ולאו גיטא הוא כלל ומותרת ליבם. והוא איסור כרת. או לאידך גיסא שיתירוה לעלמא. והוא איסור אשת איש. לזה כתב לחקור בם פן תעקלוה עקול. וכדי לבאר יותר דכאן בגירושין מאהבה מיירי. הוסיף וכתב צעקת המוטל בבור וכו'. וכוונתו בזה למתניתין דפרק האומר (גיטין ס"ו ע"א) דתנן מי שהיה מושלך לבור ואמר כל השומע קולי וכו' עיי"ש. והיינו גירושין מאהבה שאינו רוצה אלא לפטרה מזיקת היבם משום שהוא מושלך לבור ונוטה למות. ולזה כאן לא הזכיר הר"י אלברגלוני ז"ל לשון כריתות כלל. ואח"כ בחרוז שאחר זה בסמוך מנה גירושין משנאה. וביאר דבריו בפירוש. וכתב קשר להתיר בכריתות המגרש בעלה כעסו וזעמו וכו'. רחוקו יכרית בכריתות מבלי שיור וכו'. כלה גרש יגרש. וזה מבואר כדברי מהרמ"י ז"ל:

והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. אלא שהוא לא מנאן בשתי מצות חלוקות בפ"ע. משום דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב שאינו מבואר בקרא בהדיא. אלא נפק"ל מדרשא דקרא שכתוב בכלל מצוה אחרת. אינה נמנית לשיטתו מצוה בפ"ע. כמתבאר בשרשים (מבוא סי' ז' שורש ב') ובכמה מקומות בפנים. וגם משום דשני עניני גירושין אלו אע"פ שדיניהם שונים. מ"מ משם אחד ממש הם ובעיקרם ענין אחד הם. ובכל כיו"ב לשיטתו אינם נמנין אלא במצוה אחת. וכמו שנתבאר אצלנו בהרבה מצות כיו"ב. ולכן לא מנה אלא גירושין משנאה המפורשין בקרא אלא שרמז בזה ג"כ על ענין גירושין מאהבה כמו שביארנו. דס"ל ג"כ דבגירושין מאהבה אפי' כשאמר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם מהני. וכן מתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל בתשובה הובאה בשערי צדק (ח"ג שער ב' סי' ט' די"א ע"א) שכתב שם וז"ל ואילו היה הבעל כהן וכתב גט לאשתו ולא הגיע הגט לידה או הגיע הגט לידה על תנאי ולא נתקיים התנאי. הרי היא אשתו ואין אנו אומרים שהחזירה מאחר שגירשה. לפי שאין בזה ריח הגט וכו'. כי האשה שלא קבלה גט הרי היא אשת איש לכל דבר. והפן השני שאילו כתב לה גט שלם ומסרו לידה והיה מתנה עליה שלא תנשא לפלוני. הרי הגירושין בטלים ועדיין היא אשתו. כמו ששנינו המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני ר"א מתיר וחכמים אוסרין. ואין הלכה כר"א. הרי נודע בידיעה ברורה שזו האשה אשת איש גמורה משני הפנים האחד מפני שלא קבלה הגט. והשני מפני שאמר לה חוץ מפלוני הרי היא אשת איש כמו שהיתה מקודם וכו' עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דהמגרש שאמר חוץ מפלוני אפי' לכהונה לא נפסלה ואין בו אפי' משום ריח הגט. שהרי התם מיירי אפי' בשבעלה כהן כמבואר להדיא בדבריו. וס"ל דעדיין היא אשתו כלומר ומותרת לו דהגירושין בטלין

לגמרי. וזה תמוה מאוד לכאורה. דהרי אפי' כשאמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם אסורה לכהונה מדאורייתא משום ריח הגט. וכ"ש כשאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני דעכ"פ יש בו משום ריח הגט ליפסל לכהונה. אבל הוא הדבר אשר אמרנו דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דקרא דואשה גרושה מאישה בגירושין מאהבה מיירי. וקמ"ל קרא דבגירושין אלו אין השיור פוסל והרי היא גרושה ממנו אע"פ שלא הותרה לכל אדם. וזהו ריח הגט שפוסל לכהונה. אבל בגירושין משנאה שהשיור מעכב בהן. ואפי' התירה לכל אדם חוץ מאדם אחד. לאו גיטא הוא כלל גם לכהונה לא מיפסלא מדאורייתא. ואע"ג דודאי מדרבנן מיהת יש בו משום ריח הגט כמו שיתבאר. מ"מ מדאורייתא אין לנו. ורבינו הגאון ז"ל בתשובה שם מדינא דאורייתא מיירי. ולפי שלא נשאל על זה באותו נידון. לכן לא חשש לברר הדבר בפירוש שיש בזה עכ"פ איסורא דרבנן לכהונה:

והדבר מבואר בירושלמי גיטין (פרק המגרש סוף ה"א) דהתם איפליגו אמוראי במגרש שאמר חוץ מפלוני דאיכא למ"ד דאפי' משום ריח הגט לכהונה אין בו. ואיכא מ"ד שחששו בה לפסול כהונה עיי"ש. ומשמע דעכ"פ לכ"ע מדאורייתא לא מיפסלא לכהונה ולא פליגי אלא אם חששו בה לפוסלה מדבריהם וכבר תמה הרשב"א ז"ל בגיטין (פ"ד ע"ב) על דברי הירושלמי אלו. דהרי אפי' בשאמר הרי את מגרשת ממני ואי את מותרת לכל אדם גלי קרא דאסורה לכהונה. אע"פ שלא התירה לשום אדם כלל. וכ"ש בשלא אמר אלא חוץ מפלוני. והניחה בתימא עיי"ש. ומ"מ הביא שם אח"כ דברי ר"ת ז"ל (כפי הנראה צ"ל ר"ח ז"ל) דס"ל דגם לתלמודא דידן באומר חוץ מפלוני אפי' משום ריח הגט לכהונה אין בו. וגם עליו תמה הרשב"א ז"ל הרבה בזה עיי"ש בדבריו. אבל נראה ברור דמזה ראי' מבוארת לדעת מהרמ"י ז"ל. שהיא דעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל. וזו היא ג"כ דעת ר"ת. או ר"ח ז"ל. ועפ"ז אין מקום כלל לכל ראיותיו של הרשב"א ז"ל שם. ומ"מ גם לר"ת או ר"ת ז"ל ודאי מדרבנן מיפסלא. אלא דמ"מ כיון דאין זה אלא פסול דדבריהם ס"ל דלא שייך לומר בו הואיל וקנאתו ליפסל מן הכהונה לתלמודא דידן עיי"ש:

אמנם יש לתמוה טובא לכאורה לשיטה זו מדאמרינן התם (ר"פ המגרש) מ"ט דר"א וכו' רבי יוחנן אמר טעמא דר"א מהכא ואשה גרושה מאישה לא יקחו אפי' לא נתגרשה אלא מאישה נפסלה מן הכהונה אלמא הוי גיטא. ורבנן איסור כהונה שאני עיי"ש. ופירש"י וכן פי' בתוס' רי"ד שם דשאני כהנים שריבה בהן הכתוב מצות יתירות עיי"ש. והשתא לדברי מהרמ"י ז"ל היכי יליף ר"א מהתם לענין גירושין משנאה כיון דהתם בגירושין

מאהבה מיירי. ובגירושין מאהבה הוא דהכשירה תורה גירושין כאלו. דהו"ל בכלל דרכי נועם. משא"כ לגירושין משנאה דמיירי בהו ר"א דאין זה מדרכי נועם הילכך אית לן למימר דשיור מעכב בהן ולאו גיטא הוא. ומאי ענין זה לזה. ואפי' רבנן לא קאמרי דלא ילפינן מהתם אלא משום דאיסור כהונה שאני ומשום דשאני כהנים שריבה בהן הכתוב מצות יתירות. מבואר דס"ל דאין שום חילוק בין גירושין לגירושין. ושפיר הוה ילפינן מהתם גם לגירושין משנאה. אלא דשאני איסור כהונה. וע"כ ס"ל דגם התם לאו גיטא הוא כלל לשום דבר. אלא לכהונה לחוד הוא דפסלה הכתוב בגט כזה משום ריח הגט בעלמא.

וחומר הוא שהחמיר הכתוב על הכהנים משום שריבה בהן הכתוב מצות יתירות:

ומיהו לזה היה נראה לומר דאע"ג דודאי לפירש"י ותוס' רי"ד שם ע"כ מוכרח מזה דלא כדעת מהרמ"י ז"ל. מ"מ מעיקר הסוגיא אין הכרע. ואדרבה מקום אתי להוכיח משם כדעתו. דבלא"ה עיקר פירש"י ותוס' רי"ד שם צ"ע אצלי טובא. דכיון דלפי פירושם לא מחלקינן אליבא דרבנן אלא בין כהנים לישראלים מטעמא דשאני כהנים שריבה בהן הכתוב מצות יתירות. לא הו"ל למימר איסור כהונה שאני אלא כהנים שאני. וכלישנא דנקט תלמודא בכל דוכתי כל היכא דנחית לחילוק זה. ועוד דבכל דוכתי דנחית לחילוק זה קאמר בהדיא מילתא בטעמא שאני כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות. כמו בפ"ק דיבמות (ה' ע"א) ובסו"פ חרש (שם קי"ד ע"ב) ובפ"ק דקידושין (כ"א ע"ב). ושם לקמן בברייתא (ל"ו ע"א) ובפרק בתרא דמכות (כ' ע"א) עיי"ש. וכן בכל שאר דוכתי. ומאי שנא הכא דמיסתם לה סתומי בלא טעמא. אם איתא דהכא נמי נחית לחלק בין כהנים לישראלים מהאי טעמא הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות:

ולכן לולא פירש"י ותוס' רי"ד היה נראה לומר דודאי כאן לא נחית לחלק בין כהנים לישראל. משום דכיון דקרי לה קרא גרושה. ודאי הוי גיטא ומגורשת היא עכ"פ מאישה. וא"כ ודאי לא לענין פסול כהונה בלבד. אלא גם לענין זיקת היבם הו"ל גרושה. וקאי עלה בכרת כגרושת אחיו. אע"פ שלא הותרה לכל אדם בחייו. ומאי דקאמר איסור כהונה שאני לא אתי אלא לפלוגי בין גירושין לגירושין. והוא עצמו החילוק שחלק מהרמ"י ז"ל בין גירושין מאהבה לגירושין משנאה. דגירושין מאהבה מסתמא אינו מתירה לעלמא כלל. כל שאינו מוכרח לזה לפי ענין וסיבת הגירושין. כיון שדעתו להחזירה לו כשתסור הסיבה שהביאתו לידי כך לגרש אשתו האהובה לו. ולפעמים אין דעתו להפקיע בגט זה גם זיקת היבם. וכמו שביאר מהרמ"י ז"ל גופי' בסוף תשובתו שם עיי"ש. ובענין זה אינה מגורשת אלא לענין איסור כהונה. דקרינן בה גרושה מאישה לא יקחו. אבל בגירושין משנאה שלא מצאה חן בעיניו. סתמא דמילתא מתירה לעלמא. כיון שאין דעתו

להחזירה. אלא שמשום איזה טעם מוציא קצת אנשים או אדם אחד מן הכלל. ולפ"ז נראה דגירושין מאהבה קרי איסור כהונה. משום דמילתא פסיקתא היא דבגירושין כאלו עכ"פ יש בו איסור כהונה בגט זה. אע"ג דלפעמים אית בי' נמי הפקעת זיקת היבם. וגם לפעמים מתיר אותה גם לעלמא כגון שמתרחק ללכת בדרך רחוקה ומתיירא שמא לא יוכל לחזור לביתו ותתעגן עולמית ובע"כ מתירה בגט זה גם לעלמא אם לא ישוב. ואם בטוח בה שתמתין לו אינו מתנה שום תנאי בגטו ומגרשה לחלוטין. כדי להסיר כל ספק בגירושיה. ועכ"פ אי אפשר לגירושין כאלו בלא איסור כהונה מיהת. ולכן קרי לה איסור כהונה. ולא אתי אלא לאפוקי היתר לעלמא. דבגירושין כאלו מסתמא ליכא היתר לעלמא כדכתיבנא. אבל בגירושין משנאה מסתמא איכא נמי היתר לעלמא. והיינו דקאמרינן אליבא דרבנן איסור כהונה שאני. כלומר שאין ללמוד מהתם להכשיר שיור בגירושין משנאה. דשאני גירושין דהך קרא דמסתמא אינו בא להתירה לעלמא כלל. ורק מאהבתו אותה הוא מגרשה ודעתו להחזירה עוד. והילכך הוא שנתנה לו תורה זכות לבעל לגרשה גם בענין זה. משא"כ בגירושין משנאה דאין זה דרכי נועם שיגרשנה מביתו משנאתו אותה ותהיה עדיין זקוקה לו שלא תוכל להנשא לטוב בעיניה. והשתא א"כ אדרבה משם ראי' לדעת מהרמ"י ז"ל:

איברא דהא תינח לרבנן. אבל מדר"א ודאי סתירה מבוארת לדעת מהרמ"י ז"ל. דכיון דיליף מהתם להכשיר שיור בגירושין משנאה. ע"כ מבואר דאין לחלק בין גירושין מאהבה לגירושין משנאה. והיה מקום לומר דאף דודאי כן מוכרח לומר אליבא דר"א. מ"מ אין מזה הכרע לדינא כלל. דהרי אנן כרבנן קיי"ל. ולדידהו הדבר מוכרח לחלק בהכי כמו שנתבאר. אלא שראיתי להתוס' שם שכתבו בד"ה אפי' וכו' וז"ל וא"ת והא ודאי דאיסור כהונה שאני דהא אם לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לשום אדם פשיטא דאפי' לר"א לא הוי גט כלל בעלמא. ואם מת מותרת להתייבם אע"פ שפסולה לכהונה. וי"ל דהכי מייתי דכיון דאפי' לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה א"כ כי אמר חוץ מפלוני הוי גט גמור. דאם לא הוי גט סברא הוא דבלא נתגרשה אלא מאישה אפי' ריח גט לא הוי ולא היה אוסרה הכתוב לכהנים עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר לפי דבריהם ז"ל דגם לר"א ע"כ ס"ל בעיקר סברא דאיסור כהונה שאני כרבנן. אלא דמ"מ יליף מהתם להכשיר שיור בכל ענין גירושין מטעם שכתבו התוס'. והשתא קשה דמדר"א נשמע לרבנן. דהרי לר"א ודאי לא ס"ל לחלק בין גירושין מאהבה לגירושין משנאה. דא"כ היכי יליף מהתם דהא לפ"ז אין מקום כלל לסברת התוס' כמבואר. וע"כ צ"ל לדידי' דס"ל איסור כהונה שאני מטעם שפירש"י ותוס' רי"ד. וא"כ מינה נשמע נמי לרבנן דמה"ט

הוא דקאמרי דאיסור כהונה שאני. וא"כ ע"כ פירש"י ותוס' רי"ד מוכרח. מיהו נראה דאין זה מוכרח דאפשר לומר דהא בהא תליא. דלר"א ודאי ס"ל לחלק בזה בין כהנים לישראלים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות. ומה"ט ס"ל דהתם בקרא דואשה גרושה מאישה לאו גיטא הוי כלל בעלמא אלא לכהונה הוא דאיפסלא. ולהכי שפיר יליף מהתם כסברת התוס'. אבל לרבנן דס"ל דליכא למילף מהתם לענין חוץ מפלוני היינו משום דלא משמע להו הכא לחלק בין כהנים לישראל מטעם שביארנו אלא ס"ל דהתם ודאי הוי גיטא ובגירושין מאהבה דוקא מיירי קרא. והילכך ליכא למילף מידי מהתם. דאין ענין זה לזה כלל. והיינו דקאמרינן אליבא דידהו איסור כהונה שאני. ולא קאמרינן כהנים שאני וכמו שביארנו.

ואמנם לא הוצרכנו לכל זה אלא להתוס' דפשיטא להו דבאמר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם אפי' לר"א לא הוי גט כלל בעלמא. אבל מפשטא דסוגיא לא משמע הכי. וגם מפירש"י ותוס' רי"ד שם מתבאר דלא ס"ל הכי. אלא גם בזה ס"ל לר"א דהוי גיטא בעלמא. וכן מתבאר מלשון רש"י לקמן (פ"ג ע"ב) בד"ה מאיסור כהונה וכו' עיי"ש. ומאי דלא אפליגו ר"א ורבנן אלא באמר חוץ מפלוני היינו רק משום דבעי לאשמעינן דלר"א לעלמא נמי שריא בגט כזה. וזה לא שייך אלא בחוץ מפלוני. וגם משום רבותא דרבנן דאפי' בחוץ מפלוני ס"ל דלאו גיטא הוא. אבל ודאי שייכא פלוגתייהו נמי באמר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. וכן נראה מוכרח מסוגיא דלקמן דאמרי' ומאי פירכא אי נימא איסור כהונה שאני הא ר"א נמי מאיסור כהונה יליף עיי"ש. ולדברי התוס' דלר"א נמי ליכא למילף מהתם אלא דס"ל דכיון דאפי' כשלא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה. כי אמר חוץ מפלוני סברא הוא דגט גמור הוי. א"כ שפיר איכא למיפרך ק"ו דר"ע מטעמא דכהנים שאני אע"ג דקאי אליבא דר"א. ודברי התוס' בזה תמוהים טובא. וכבר עמדו בזה האחרונים ז"ל והניחוה בתימא. וא"כ בפשיטות שפיר אפשר לומר דאע"ג דלר"א ודאי אין שום חילוק בין גירושין מאהבה לגירושין משנאה. מ"מ אנן כרבנן קיי"ל דמחלקו בהכי וכמו שנתבאר:

וראיתי למהרמ"י ז"ל בסוף תשובתו שם שכתב שנשאל מקצת גדולים שמדברי התוס' שם נסתר כל יסודו מדכתבו דבאומר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם אם מת מותרת להתייבם אע"פ שפסולה לכהונה. והרב ז"ל השיב להם דאין זו סתירה משום דגם גירושין מאהבה שפיר משכחת להו גם בענין שמותרת להתייבם עיי"ש בדבריו. ודבריו נפלאים מאוד אצלי דהרי ודאי אליבא דר"א כל יסודו לא יתכן כלל וכמו שנתבאר. וא"כ כיון דדברי התוס' אדר"א קיימי בלא"ה אין שום פקפוק כלל. דודאי לר"א

אין חילוק כלל בין גירושין לגירושין. ואין מקום לעיקר יסודו אלא אליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו. וכפי הנראה מדבריו אלו כתב כן גם אליבא דר"א לאוקימתא דרבי יוחנן. וזה ודאי תמוה כמשכ"ל. וגם דברי גדולי דורו ז"ל מתמיהים בעיני. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מתבאר דלעיקר יסודו אין שום סתירה מסוגיא דגמרא שם. ואדרבה משם ראיה לדעתו: **אלא** דלפ"ז צ"ע לכאורה במאי דתניא התם לקמן (פ"ג ע"א) נענה ר"ע ואמר הרי שהיה זה שנאסרה עליו כהן ומת המגרש לא נמצאת אלמנה אצלו וגרושה אצל כל אדם. וקל וחומר ומה גרושה שהיא קלה אסורה בשביל צד גירושין שבה. אשת איש החמורה לא כ"ש. הא למדת שאין זו כריתות וכו'. אמר רבא כולהו אית להו פירכא וכו'. ואמרינן עלה בדר"ע מאי פירכא אי נימא איסור כהונה שאני הא ר"א נמי מאיסור כהונה יליף לה וכו' עיי"ש. והשתא לפ"מ שפירשנו דמאי דקאמר איסור כהונה שאני היינו לומר דגירושין מאהבה שאני. א"כ בתשובתו של ר"ע על דברי ר"א דמיירי בגירושין משנאה היכי שייך למיפרך איסור כהונה שאני. ובפירש"י גם שם פי' הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות עיי"ש. אלא דמלבד מה שכבר עמדנו על פירושו לעיל. קשה כאן ביותר דא"כ מה זו פירכא לק"ו דר"ע. נהי דישראל מכהנים ליכא למילף מהך טעמא דשאני כהנים שהחמיר עליהם הכתוב יותר וריבה בהן מצות יתירות. מ"מ עכ"פ לכהנים עצמן מיהת שפיר איכא למילף בק"ו זה שתהא אסורה אפי' להנך שהתירה להם בגט זה. ואין זו כריתות כיון דאפי' להנך שהתירה להם לא הותרה לכולם. ועוד דר"א מתיר אותה בגט זה לכל הנך שלא הוציאן מן הכלל לא שנא ישראלים ול"ש כהנים. ושפיר השיב ר"ע בק"ו זה על דברי ר"א. ולכן לולא פירש"י נראה לפרש גם כאן ע"פ מה שפירשנו לעיל. ואעיקר דינא בעי למיפרך. מאי דפסיקא לי' לר"ע דבאומר חוץ מפלוני אסורה לאותו פלוני אחר מיתת המגרש אם הוא כהן משום ריח הגט. והיינו מדכתיב ואשה גרושה מאישה וכדפירש"י. ועל זה הוא דבעי למיפרך דאיסור כהונה שאני. דהתם בגירושין מאהבה מיירי קרא דאין שיור פוסל בהן. והיא מגורשת מיהת מבעלה בגט זה אע"פ שלא הותרה לכל אדם. משא"כ כאן בגירושין משנאה איכא למימר דאפי' ריח הגט ליכא. וממילא ליתא לק"ו דר"ע. וע"ז קאמר דהא ליתא. דהרי לר"א קיימינן דאיהו נמי מאיסור כהונה קמייתי לי'. כלומר דלדידי' אין שום חילוק בין גירושין לגירושין. וס"ל דבכל ענין אין שיור פוסל בגירושין. ופשיטא דגם כאן לדידי' אסורה לכהונה מדאורייתא. ושפיר יליף ר"ע ק"ו דידי' להשיב על דברי ר"א. דאיהו גופי' יליף עיקר מילתי' מהתם. וא"כ ע"כ ס"ל דגם קרא דואשה גרושה מאישה מיירי בכל ענין בין מאהבה ובין משנאה. ולזה משני דרבא כרבי ינאי משום זקן אחד קא מתני. ולדידי' ר"א לא מקרא דואשה

גרושה יליף לה. אלא מקרא דויצאה מביתו והיתה לאיש אחר דמשמע לי' מיני' דאפי' לא התירה אלא לאיש אחד הרי זו מגורשת. ולדידי' ודאי נראה מוכרח כדברי התוס' דבאמר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם אפי' ר"א מודה דלאו גיטא הוא כלל אפי' לגבי דידי' גופי'. דהרי מהך קרא דויצאה והיתה אין לנו אלא בשהתירה עכ"פ מיהת לאיש אחד. אבל בשלא התירה כלל לשום אדם מהיכא תיתי. ולפ"ז ע"כ קרא דואשה גרושה מאישה דשמעינן מיני' דאפי' כשלא נתגרשה אלא מאישה מתגרשת והו"ל גרושה. לר"א נמי בגירושין מאהבה הוא דמיירי. דבגירושין מאהבה אפי' בכהאי גוונא הוי גיטא אע"פ שלא התירה לשום אדם כלל. וקרא דוהיתה לאיש אחר בגירושין משנאה הוא דמיירי. דבזה הוא דבעינן שיתירנה עכ"פ לאיש אחד. והשתא א"כ לר"א נמי אין לדון גירושין משנאה מגרושין מאהבה. וא"כ אע"ג דגלי קרא דריח הגט פוסל בכהונה גבי גירושין מאהבה. ליכא למשמע מינה לגירושין משנאה אפי' אליבא דר"א אפי' באומר חוץ מפלוני. דאע"ג דהוי גיטא לגבי אחריני חוץ מפלוני. מ"מ כיון דלאו גירושין גמורין נינהו להתירה לכל אדם ואינו אלא ריח גט. איכא למימר דלא אסרה הכתוב לכהנים אלא בגירושין מאהבה. דשם לא הקפיד הכתוב על השיור כלל ואין השיור מעכב בו כל עיקר. דאפי' היכא שלא התירה לשום אדם הוי גיטא ורחמנא קרי לה גרושה. משא"כ כאן דהשיור מעכב בו. אלא דכשמתירה עכ"פ לאיש אחד הוי גיטא לגבי איש זה לעולם אימא לך דלגבי אותן שיצאו מכלל ההיתר לא חשיבא גרושה כלל אפי' לענין פסול כהונה. דאפי' ריח הגט לא חשיב מדאורייתא. וא"כ איפריך שפיר ק"ו דר"ע מעיקר דינא. דגם באיסור גרושה לא נאסרה בשביל צד גירושין שבה לאותן שלא נתגרשה להם. ואין מקום לק"ו דר"ע כלל. ושפיר קאמר רבא דאית לי' פירכא. ובהכי מתורץ שפיר קושית התוס' שם בד"ה רבא כר"י וכו' שכתבו וז"ל וא"ת א"כ רבי יוסי דקאמר רואה אני את דברי ראב"ע מדברי כולן אית לי' הני פירכי סבר נמי כרבי ינאי משום זקן אחד. א"כ תקשה לרבי יוחנן דפליג ארבי ינאי לעיל. עיי"ש שנדחקו מאוד בקושיא זו. אבל לפי מה שנתבאר אין כאן מקום קושיא כלל. דודאי אין הכי נמי דרבי יוסי ס"ל נמי כרבי ינאי משום זקן אחד. אלא דמ"מ כיון דר"ע שהשיב על דברי ר"א בק"ו זה. ע"כ ס"ל דלר"א אין שום חילוק כלל בין גירושין לגירושין. וא"כ ע"כ ס"ל דטעמא דר"א היינו משום דיליף לה מדכתיב ואשה גרושה מאישה דאפי' לא נתגרשה אלא מאישה הוי גיטא בכל ענין גירושין. ואפי' בגירושין משנאה אין שיור מעכב כלל. ואין שום חילוק לדידי' בין גירושין לגירושין. וא"כ הדבר מבואר דרבי יוחנן כר"ע ס"ל ודלא כרבי יוסי ולק"מ. שוב ראיתי שכיו"ב תי' בפ"י שם מטעם אחר עיי"ש:

שוב ראיתי לתלמידו של מהרמ"י ז"ל הר"ב באר שבע בספרו צידה לדרך (פ' אמור) שעמד על דברי רבו מהרמ"י ז"ל מסוגיא דר"פ המגרש שם מדקאמרינן איסור כהונה שאני. דמשמע דאין זה אלא לפסול כהונה בלבד. וגם הגדיל התמיהא מדברי התוס' שם. ונפלא מזה הפלא ופלא עיי"ש. וכבר נתבאר דמזה אין שום גמגום. ואדרבה מעיקר הסוגיא איכא סייעתא לדברי מהרמ"י ז"ל. וגם מה שנתפלא שם מדלא קתני בברייתא אלא שנפסלה מן הכהונה. ולא קתני נמי חידוש זה שעוקר את זיקת היבם. וכתב דלית נגר ובר נגר דיפרקינה עיי"ש. מלבד דכבר פריקנא לה בפשיטות ע"פ דברי מהרמ"י ז"ל גופי' בסוף תשובתו שם. ויותר היה לו להקשות כן לפירש"י שפירש מאי דקאמרינן איסור כהונה שאני היינו לומר דשאני כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות. דא"כ עכ"פ בכהנים ראוי לומר דהוי גיטא נמי לעקור זיקת היבם ויתחייב עלה משום גרושת אחיו. ומלבד דגוף הדבר הוא חידוש גדול שיהא חילוק בזה בין ישראל לכהנים. קשה אמאי לא קתני לה תנא דברייתא לענין כהנים מיהת וזה ודאי צ"ע ואכמ"ל בזה. ועכ"פ לדעת מהרמ"י ז"ל אין מזה קושיא כמו שנתבאר לעיל:

וזולת זה מקום אתי לומר קצת בזה ע"פ מה שתמה בצל"ד שם לעיל על פירש"י שם וז"ל תימא רבתא בעיני למה לא פירש"י מה שפירשו רז"ל אפי' לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה וכו'. הלא ביבמות פרק האשה רבה קרי לה מרגניתא מפני הקושיא העצומה המפורסמת בכתוב מאישה פשיטא מאישה ולא מאיש אחר שאינו אישה. ואין לה תירוץ אחר אלא זה. ולמה לא יפרש רש"י חידוש גדול כזה עכ"ל עיי"ש. ואמנם אומר אני דביותר היה לו לתמוה תמיהא זו על ר"א בן מתיא במתניתין. דמדקאמר רב דהו"ל למידרש בי' מרגניתא ודרש בי' חספא. מבואר מזה דפסיקא לי' לרב דהך מרגניתא ליכא מאן דפליג עלה. וקושטא היא גם לר"א בן מתיא. והדבר תמוה באמת אמאי שביק מרגניתא ונקט חספא. גם במתניתין קשה דקתני את זו דרש ר"א בן מתיא וכו'. דמשמע דדרשא גמורה היא. ולמה לי קרא להכי הא פשיטא דאין גירושין בלא קידושין. ומהיכא תיסק אדעתין לומר שתפסל לכהונה ע"י גירושין מאיש זר שלא היה לו בה הויה. ואם משום ריח הגט הרי עיקר דין ריח הגט לא נפק"ל אלא מדרשא דמרגניתא זו אפי' בגירושי בעלה. וכיון דראב"מ לא דריש הך קרא להכי אכתי לא שמענו כלל עיקר דין ריח הגט אפי' בגירושי הבעל. ומהיכא תיתי להצריך קרא למעוטי ריח הגט בגירושי איש זר. וגם לישנא דרב קשה שנראה כמזלזל דברי תנא דמתניתין בלשון גנאי לקרותם חספא. אבל נראה ע"פ מאי דאמרינן בעלמא אי לאו דדלאי לך חספא לא אשכחת מרגניתא תותה (פ"ב דמציעא י"ז ע"ב ובשאר דוכתי). הרי דמרגניתא קרי לדבר טמון ומכוסה

וחספא לדבר הגלוי. וכן רב קרי הכא מרגניתא לדבר שראוי להצפינו בסתר ושלא לפרסמו ברבים. וחספא קרי לדבר שראוי לפרסמו ואין צריך להסתירו. והיינו דקאמר רב הו"ל לר"א למידרש בי' מרגניתא וכו'. דכדי שלא תקשה פשיטא דאין גירושין מאיש שאינו אישה. לזה קאמר דודאי גם לראב"מ עיקר קרא לא להכי אתי אלא כדדריש לי' בברייתא. אלא משום שהוא דבר שאינו ראוי לפרסמו ברבים משום שיש חשש תקלה בדבר לאחלופי בגט משנאה. לומר דגם בו אין השיור פוסל. וכדברי הר"י אלברגלוני ז"ל שהבאתי לעיל. לכן לא נקט אלא מה שאין חשש בפרסומו. וגם בדרשתו על הך מרגניתא הוא דקסמיך. וקאמר מאישה ולא מאיש שאינו אישה. לומר דלא גלי קרא דין ריח הגט אפי' לא נתגרשה אלא מאישה. אלא באישה אבל באיש שאינו אישה אין דין ריח הגט בשום ענין. ומשום דגם רב גופי' לא רצה לפרסמה לכן נקט לישנא דחוכמתא ברמיזא. וכבר אשכחן כיו"ב שלא רצו לפרסם הלכה שאפשר לבוא בה לידי תקלה. כמו בשבת (קנ"ג ע"ב) וכן בנדרים (כ"ג ע"ב) ובמנחות (צ"ט ע"ב) עיי"ש. וממילא ניחא נמי מאי דמיסתם לה סתומי תנא דברייתא ולא אשמעינן בהדיא הך מילתא דגט כזה עוקר נמי זיקת היבם. וממילא ניחא מה שלא הביא רש"י ז"ל בפירושו הך מרגניתא. דהיינו נמי מהאי טעמא. וכיו"ב בפירש"י פ"ק דחולין (י"ב ע"א) עיי"ש. כן נראה קצת בזה. אלא דלעיקר תמיהתו על הרב מהרמ"י ז"ל אין צריך לזה דבלא"ה אתי שפיר כמו שנתבאר לעיל.

וראיתי עוד להר"ב צל"ד שם שהפליג לתמוה על דעת מהרמ"י ז"ל שהרי הדבר פשוט דהך מרגניתא מיירי נמי בשהמגרש הוא כהן. כמש"כ בהדיא הרי"ף והרא"ש ז"ל ביבמות שם. וז"ל מאי מרגניתא דתניא ואשה גרושה מאישה וכו' דאי כהן הוא איפסילא מיני'. והיינו ריח הגט דפסיל בכהונה עכ"ל עיי"ש. והשתא מה יאמר מורי ז"ל אם המגרש הוא כהן שהרי ודאי אין דעתו לחזור ולישא אותה כל ימיו. וא"כ איה נעימותיה של תורה שהתירה לכהן לגרשה ולומר לה אי את מותרת לכל אדם ותתעגן כל ימיה וכו' עכ"ל עיי"ש. ואינני רואה בזה שום סרך קושיא כלל. דודאי גם באשת כהן שפיר שייכי גירושין מאהבה כגון חולה שנטה למות וכבר נתייאש מלקום מחליו ורוצה בגירושין רק לטובת אשתו כדי לפטרה מזיקת היבם ולטובתה ובקשתה איננו מתירה לכל אדם משום שהיא יראה שלא יקפצו עליה אנשים שאינם מהוגנים או מטעם אחר. ואפי' אם מרצונו הוא מקפיד שלא תהיה לאחר בעודנו חי אין בזה משום שנאה אלא אדרבה מאהבתו אותה הוא דקפיד והכי אורחא דאינשי וכמש"כ רבינו שרירא גאון ז"ל (בתשו' גאונים קדמונים סי' צ"א) עיי"ש. ומקרא מלא הוא דכתיב פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה.

הרי דעגמת נפש גדולה היא אצל בני אדם אפי' אחר שימות עכ"פ בארוסה וכפירש"י שם עיי"ש. וכיון דעיקר הגירושין אינן אלא לטובתה ולדעתה ודאי הו"ל בכלל גירושין מאהבה ובכלל דרכי נועם הוא:

וגם מה שתמה עוד שם מההיא דאמרינן ביבמות (נ"ב ע"א) בעא מיני' אביי מרבה נתן לה גט ואמר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם מהו. גט יבמה דרבנן הוא גט דמהני באשת איש מהני ביבמה גט דלא מהני באשת איש לא מהני ביבמה. או דילמא אתי לאחלופי בגיטא וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דגט כזה עוקר נמי זיקת היבם מהיכא תיתי לאסוקי אדעתין דלא מהני גט כזה ביבמה לפסלה עליו ועל האחין וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ולדידי גם מזה לא ידענא שום הכרח כלל. דמה בכך דגט כזה מאהבה עוקר נמי זיקת היבם. הרי פשיטא דבגירושין משנאה לאו כלום הוא דלא עדיף מהאומר הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני דאע"פ שמתירה לכל אדם חוץ מאדם אחד לאו גיטא הוא כלל לרבנן דקיי"ל כוותייהו. וכ"ש כאן שאינו מתירה לשום אדם דלאו מידי מששא אית בי'. והשתא הרי גט יבמה לא משכחת לי' לעולם אלא משנאה. שהרי אפי' בגט גמור אינה ניתרת לשום אדם כלל ואינו מועיל אלא לפסלה עליו ועל האחין. וא"כ שפיר קמיבעיא לי' דכיון דכיו"ב באשת איש אין ממש בגט כזה כלום. ועיקר גט יבמה לא מהני אפי' לפסלה עליו ועל האחין אלא מדרבנן בעלמא. משום שגזרו אטו חליצה שלא יאמרו גט להוציא וחליצה להוציא ומדגט לא מהני חליצה נמי לא מהני. כדאמרינן התם (לעיל נ' ע"ב) עיי"ש. וזה לא שייך אלא בגט גמור שכיו"ב בא"א מותרת בו לכל אדם. משא"כ בגט זה דאפי' בגירושין מאהבה עכ"פ בתיי בעלה אינה יוצאה בו להיות מותרת לעלמא. וכ"ש כאן דהו"ל גירושין משנאה כדכתיבנא א"כ לא דמי לחליצה כלל. ולא מיבעיא לי' אלא משום דאפשר דאתי לאחלופי בגיטא כדקאמר התם. וכן מדוקדק בלשון רש"י שם בד"ה מהו וכו' עיי"ש. וגם ליכא להקשות לדעת מהרמ"י ז"ל מדאמרינן התם מתקיף לה רבה ב"ח אלא מעתה יהיב לה ניירא בעלמא הכי נמי דפסלה א"ל התם לא פסיל בכהונה הכא קפסיל בכהונה דתניא ואשה גרושה מאישה לא יקחו אפי' לא נתגרשה אלא מאישה לא יקחו והיינו ריח הגט שפוסל בכהונה עיי"ש. והשתא מאי מייתי מהתם דלא מיירי אלא בגירושין מאהבה דלא פסיל בי' שיורא. משא"כ הכא דהו"ל גירושין משנאה דשיורא מעכב בו ואיכא למימר דאפי' בכהונה נמי לא פסיל. דלק"מ דאף דודאי מדאורייתא בגירושין משנאה גט כזה לאו כלום הוא. ואפי' לכהונה לא מיפסלא. מ"מ מדרבנן מיהת גם בזה יש בו משום ריח הגט למיפסל לכהונה כמש"ל. והיינו משום

דאשכחן מדאורייתא גט כזה דאע"פ שאינה מותרת בו לעלמא אסורה לכהונה הילכך גזרו נמי כיו"ב בגט כזה בגירושין משנאה שתפסל בו מיהת לכהונה מדרבנן:

ועפ"ז ניחא נמי בפשיטות מה שתמה בצל"ד מדברי הרי"ף והרא"ש ז"ל שכתבו דאפי' כשהמגרש הוא כהן מיפסלא לכהונה בגט כזה וכמשכ"ל ולפ"ז אפי' את"ל כדברי הר"ב צל"ד דכשהמגרש הוא כהן הו"ל גירושין משנאה. מ"מ נהי דמדאורייתא לא מיפסלא. מדרבנן מיהת מיפסלא אפי' משנאה. ואסמכוה ג"כ אקרא דואשה גרושה מאישה. וכמבואר בסוגיא דפרק ר"ג שם. ושפיר כתבו הרי"ף והרא"ש ז"ל דאפי' הוא כהן מיפסלא לי' ובהכי מדוקדק היטב לישנא דברייתא שם דקתני ואשה גרושה מאישה לא יקחו אפי' לא נתגרשה אלא מאישה לא יקחו. אבל לקמן (שם בפרק האשה רבה (יבמות צ"ד ע"א)) קתני לה להך ברייתא בלישנא אחרינא. דהתם קתני ואשה גרושה מאישה אפי' לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה וכו' עיי"ש. וכן הוא לשון הברייתא בגיטין (ר"פ המגרש פ"ב ע"ב) עיי"ש. ולפי מה שביארנו הוא מדוקדק היטב. דהתם בסוגיא דפרק ר"ג בגירושין משנאה מיירי כמו שביארנו לעיל. וא"כ מדאורייתא אפי' מכהונה לא מיפסלא. אלא מדרבנן הוא דקאי עלה בלא יקחו שאסרוה להנשא לכהן משום דררא דריח הגט דאורייתא. והיינו דקתני התם אפי' לא נתגרשה אלא מאישה לא יקחו. והיינו ריח הגט שפוסל בכהונה כלומר דאף דפסולה לא הויא דכשרה היא מדאורייתא. מכל מקום מדרבנן קאי עלה בלא יקחו. משום שעשאוהו כריח הגט שפוסל מדאורייתא בכהונה. אבל בפרק האשה רבה ובר"פ המגרש דמיירי מעיקר דינא דאורייתא במגרש מאהבה שפיר קתני פסולה מן הכהונה. והיינו כההיא דאמרי' בריש סוכה ובריש עירובין דאו' קתני פסולה דרבנן קתני תקנתא עיי"ש בפירש"י ובשאר ראשונים שם. וצ"ל ששינו בלשון הברייתא לפי הענין דמיירי בי' או דברייתא אחריתא היא. ובהכי מדוקדקים ג"כ דברי רש"י ז"ל. דבפרק האשה רבה שם פי' דפסולה לכהונה אם מת והותרה להנשא עיי"ש. והיינו כשהמגרש לאו כהן הוא. דלגבי דידי' ליכא נפק"מ בהכי אלא לענין להנשא לכהן כשימות והותרה להנשא לעלמא. אבל בפרק ר"ג שם כתב וז"ל הכא פסיל בכהונה כהן שנתן גט כזה לאשתו אסורה עליו וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפמש"כ דבריו באו בדקדוק היטב. דבפרק האשה רבה דקאי אעיקר דרשא דאורייתא. להכי פירשה בישראל המגרש מאהבה. דמסתמא הכי הוא כיון שאינו מתירה לכל אדם. משא"כ בפרק ר"ג שם דמיירי בגירושין משנאה ומדרבנן. לכן פירשה בכהן המגרש דאפי' בגט כזה הו"ל מסתמא משנאה וכמש"כ בצל"ד שם. עכ"פ מתבאר דגם מסוגיא דהתם אין שום משמעות נגד דעת מהרמ"י ז"ל.

וראיתי להבה"ג (בהלכות גיטין) שכתב וז"ל כהן דמסכין ודחיל דילמא יהיב גיטא לאיתתי' ומתסרא עלי'. לתני ולימא לה וכו' אם לא מתי לא יהא גט וכו' עכ"ל. וכוונתו למאי דאמרינן (בפרק מי שאחזו) אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע אם לא מתי לא יהא גט וכו' עיי"ש. ומפרש לה הבה"ג לענין אשת כהן וכדי שלא תפסול לו אם יקום מחליו. וכן פירש"י שם (ע"ה ע"ב) בד"ה אתקין עיי"ש. וכן כתב במרדכי (פרק מי שאחזו) בשם תשובת הגאונים וז"ל בתשובת הגאונים דשאילתון הא דאתקין שמואל בגיטא דשכ"מ וכו' וכהן המסוכן הנותן גט לאשתו על תנאי אם לא מתי וכו' ועמד מחליו ושאלתם אם פוסל אותו הגט לכהונה. משום ריח הגט הכי חזינן דודאי לא פסיל וכו' ומותרת לו. דעיקר תקנתא (דשמואל) משום כהנים היתה כי היכי דלא ליתסרא עלי' וכן מצינו בשאילתות אתקין שמואל בגיטא דכהני אם לא מתי וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים לכאורה דכיון דשפיר איכא נפק"מ בתקנתא דשמואל גם לענין ישראל. ומשום שלא תנשא לאחר. וגם סתמא נאמרה בגמרא תקנתא זו דשמואל בשכ"מ. דודאי משמע בכל שכ"מ. מה ראו הגאונים ז"ל ורש"י לפרש רק לענין אשת כהן. ואמנם בכוונת רש"י ז"ל אפשר לומר דלשיטתו אזיל דלעיל (בפרק מי שאחזו ע"ב ע"ב) בההיא דאמר רב הונא גיטו של שכ"מ כמתנתו מה מתנתו אם עמד חוזר אף גיטו אם עמד חוזר. ופירש"י שם אפי' בלא שום תנאי אלא נתן הגט סתם אם עמד חוזר כמו במתנתו. ובתוס' שם הקשו לפ"ז אמאי הוצרך שמואל לתקן בגט שכ"מ אם ימות יהא גט ואם לאו לא יהא גט כיון דבסתם נמי אם עמד חוזר. ונדחקו בזה לומר דשמואל לא ס"ל כרב הונא אלא כרבה ורבא דאמרינן שם דלא ס"ל כר"ה עיי"ש. ונראה דרש"י גופי' לא ניחא לי' לומר כן משום דא"כ אמאי לא קאמר התם אלא דרבה ורבא לא ס"ל כר"ה. ולא קאמר נמי דשמואל לא ס"ל כר"ה ולכן פירש"י דודאי שמואל נמי מצי סבר כר"ה. ולאשת ישראל ודאי לא איצטריכא הך תקנתא כיון דבסתם נמי אם עמד חוזר. וכי איצטרך לתקן הך תקנתא לאשת כהן הוא דאיצטריך כדי שלא תפסול עליו אם יעמוד מחליו. וכן ראיתי להר"ב העיטור (ח"א אות ת' תנאי) שכתב וז"ל אמר ר"ה גיטו כמתנתו מה מתנתו אם עמד חוזר אף גיטו נמי וכו' ואפי' בסתם בלא תנאי חוזר. ותקנתא דשמואל להכי איצטריך דלא תפסול וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל להגאונים ז"ל לא יתכן לומר כן. דהרי אנן לא קיי"ל כרב הונא בהא. כמו שפסקו כל הראשונים ז"ל משום דמסקינן דרבה ורבא לא ס"ל הא דר"ה וכן רבינא ור"א משמע התם דהכי ס"ל עיי"ש. וכן מבואר בדברי הבה"ג גופי' שם דלא פסק כר"ה עיי"ש. וא"כ אתיא תקנתא דשמואל כפשטה בכל שכ"מ. וא"כ אמאי אוקמוה הגאונים ז"ל דוקא בכהן. ולזה היה נראה דס"ל כדעת מהרמ"י ז"ל דלפ"ז ודאי בישראל לא איצטריך להך

תקנתא. שאם חושש שלא תנשא לאחר או שלא תרצה להנשא לו כשיעמוד מחליו. אית לי' תקנתא מדאורייתא לומר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם דגם בהכי מיפטרא מזיקת היבם. ובפרט לפמש"כ הרב מהרמ"י ז"ל שם דגם בסתם כן הוא כל גט שכ"מ אע"פ שלא פירש כן עיי"ש. אלא לכהן הוא דאיצטריך להך תקנתא כדי שלא תפסל עליו משום ריח הגט. ומש"כ הבה"ג (בריש הלכות גיטין) והלכתא כרבנן דלא אישתריא אתתא בגיטא דכתיב בי' חוץ מפלוני וכו' מכהונה מיפסלא בהאי גיטא ולא מיבעיא היכא דאמר חוץ מפלוני וכו' אלא אפי' אמר לה הרי את מגורשת ממני ואסורה על כל אדם אפי' הכי מיפסלא בגוי' מכהונה שנאמר ואשה גרושה מאישה וכו'. עכ"ל עיי"ש. אע"ג דהתם לא מיירי בגט שכ"מ אלא בסתם גירושין דמשנאה מיירי דהא אפלוגתא דר"א ורבנן קאי. ואם ס"ל כדעת מהרמ"י ז"ל אין ראי' מקרא דואשה גרושה מאישה דהתם בגירושין מאהבה דוקא מיירי. לק"מ שכבר נתבאר דמ"מ מדרבנן גם בגירושין משנאה מיפסלא בהכי ואסמכוה ג"כ אקרא דואשה גרושה מאישה. וכמבואר בסוגיא דפרק ר"ג שהבאתי וכמו שנתבאר. וכן מש"כ הבה"ג שם לקמן וז"ל והלכתא ריח הגט פוסל בכהונה דכתיב ואשה גרושה מאישה וכו' היכי דמי כגון דאמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. אי נמי דאמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני. כי האי גוונא לא הוי גיטא ופוסל בכהונה עכ"ל עיי"ש. ניחא שפיר דאע"ג דבחוץ מפלוני מסתמא הו"ל גירושין משנאה. מ"מ מדרבנן מיהא מיפסלא. ואדרבה גם מהכא משמע כן דעת הבה"ג. דאל"כ בסיפא באמר חוץ הו"ל לומר דכ"ש הוא דפוסל בכהונה. וכמש"כ בה"ג שם לעיל (בריש הלכות גיטין) שהבאתי לעיל. אלא ודאי משום דדינא דרישא אע"ג דמשכחת נמי בגירושין משנאה. מ"מ מסתמא בגירושין מאהבה אורחא דמילתא דאמרי הכי. ובזה ודאי מדאורייתא מיפסלא לכהונה. אבל בסיפא דמסתמא הו"ל גירושין משנאה לא זו דלא הוי כ"ש מרישא. אלא אדרבה ראוי לומר דבהך גוונא לא מיפסלא לכהונה כלל. אלא דמ"מ מדרבנן מיהת מיפסלא כמו שנתבאר. אף דמדאורייתא ודאי לא מיפסלא. ומדוקדק שפיר לשון הבה"ג שכתב אי נמי דאמר לה וכו'. ולא כתב וכ"ש היכא דאמר לה וכו'. דודאי לאו כ"ש הוא אדרבה רבותא גדולה אשמעינן בהכי. דראוי היה לכאורה לומר דבהך גוונא לא מיפסלא. ומדאורייתא לקושטא דמילתא לא מיפסלא לכהונה אלא מדרבנן הוא דמיפסלא בהכי. ועכ"פ מתבאר מזה דמדברי הגאונים ז"ל השאילתות והבה"ג ותשו' הגאונים מסתייע דעת הר"ב הלבושים מהרמ"י ז"ל. וכן יש לצדד גם בדברי שאר ראשונים ז"ל. אלא שאין להאריך בזה כאן יותר.

ונראה ראי' לדעת מהרמ"י ז"ל מדתנן בערכין (כ"ג ע"א) המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ר"א אומר כשיגרשנה ידור הנאה. רבי יהושע אומר אינו צריך. ואמרינן עלה בגמרא במאי קמיפלגי ר"א סבר אדם עושה קנוניא על ההקדש ור"י סבר אין אדם עושה קנוניא על ההקדש. ושקיל וטרי התם בהכי טובא. ומסיק דבשאלה בהקדש קמיפלגי. ר"א סבר אין שאלה בהקדש ור"י סבר יש שאלה בהקדש. ותניא נמי הכי עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה למה הוצרכו לכל זה. והא אפשר לומר דר"א ור"י לטעמייהו אזלי. דלכאורה לא שייך בזה קנוניא לגרש ולהחזיר אחר שתגבה כתובתה. דהרי נהי דבידו לגרשה הא אין בידו להחזירה. ואפשר שלא תרצה אח"כ להנשא לו. אלא דנראה דר"א לטעמי' אזיל דס"ל דאין שיור פוסל בגט. וכבר כתבנו לעיל דלפום פשטות הסוגיא דר"פ המגרש. וזו היא ג"כ דעת רש"י וסייעתו. אפי' באמר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם הוי גט לר"א. וא"כ אפשר לו לגרשה בענין זה. דבע"כ תחזור ותנשא לו שהרי לא התירה בגטו זה לעלמא. וממילא מבואר ג"כ בהכי טעמי' דר"י דגם הוא לטעמי' אזיל. דמבואר שם בר"פ המגרש דגם רבי יהושע אע"פ שאמר אין משיבין את הארי לאחר מותו. מ"מ לדינא גם הוא פליג עלי' דר"א בהא עיי"ש. וא"כ לדידי' השיור מעכב בגירושין. ואי אפשר לגרש בענין זה. ולגרש גירושין גמורין בלא שיור לא שייך קנוניא דהרי בידה קיימא שלא לחזור להנשא לו. ולהכי קאמר ר"י שאין צריך לידור הנאה. ולעולם אימא לך דלכ"ע אדם עושה קנוניא על ההקדש. ולכ"ע אין שאלה בהקדש. והך אוקימתא עדיפא טפי דכל חד לטעמי' אזיל. וקשה טובא לכאורה. אבל נראה דמזה ראי' לדעת מהרמ"י ז"ל דבגירושין מאהבה לכ"ע אין השיור מעכב בו. דאפי' לרבנן דר"א מצי לגרש ולומר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. והוי גיטא בהכי. וא"כ התם כיון שאינו מגרש אלא כדי להגבותה כתובתה מההקדש ודעתו להחזירה אח"כ דהו"ל גירושין מאהבה ואפי' לרבי יהושע הוי גיטא אפי' אמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. שפיר שייכא בה קנוניא אפי' לר"י. ולהכי הוכרח ע"כ לאוקמי פלוגתייהו במילתא אחריתא. וכן יש להוכיח מדתנן התם במתניתין בסיפא כיוצא בדבר אמר רשב"ג אף הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה ידירנה הנאה שמא יעשו קנוניא על הנכסים של זה ויחזיר את אשתו עיי"ש. ולכאורה היכי שייכא קנוניא ע"י גירושין. כיון שאין בידו להחזיר. ואפשר לה שלא לחזיר ולהנשא לו. אלא ודאי כיון דהו"ל גירושין מאהבה אפי' באמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם הוי גיטא. וא"כ אפשר שיגרשנה בענין זה דבע"כ לא תנשא אלא לו. דודאי לא יתכן לומר דר"ש ב"ג ס"ל כר"א דאפי' בגירושין משנאה ס"ל דבענין זה הוי גיטא. דלא אשכחן

דקאמר הכי אלא ר"א לחוד וכולהו תנאי פליגי עלי' בהכי. וא"כ מבואר כדעת מהרמ"י ז"ל. וכן יש להוכיח מעובדא דמשה בר עצרי בסוגיא דהתם דאמר אביי ליכא דנסבי' עצה לר"ה דליגרש לדביתהו ותתבע כתובתה מאבוה עיי"ש. ואיזו עצה היא זו. ודילמא שוב לא תאבה האשה לחזור ולהנשא לו. אלא ודאי כדעת מהרמ"י ז"ל:

ובהכי מיתרצא תמיהת התוס' במתניתין שם וז"ל לכשיגרשה ידור הנאה. תימא לרבי למה ידור הנאה וכי מה הוא עושה והלא אינו רוצה שגובה מההקדש ואדרבה לאשה היה לנו לקנסה שגובה מן ההקדש וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתם נראה דלדידה הוא שראוי לקנסה שהוא לא עשה אלא שגירשה. וכל המעשה אינה נעשית אלא על ידה. שהיא גובה מן ההקדש ומדעתה חוזרת ונשאת לו. דבדידה תליא מילתא. ואילו לא תחזור ותנשא לו הרי לא היה נעשה בזה שום דבר רע כלל. דבגירושין לאו מידי עבד ואין בזה שום גילוי דעת שהוא רוצה בכך לגבות מההקדש כדי שיהיה ראוי לקנסו. אבל לפי מה שביארנו לק"מ. דודאי אם הוה קים לן בברור שגירשה גירושין גמורים לא היה מקום לקנסו. דלאו כלום קעביד. וגם לא שייך בזה קנוניא כלל וכמשכ"ל. אלא דאנן חיישינן שמא אמר לה כשגירשה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. דבזה אע"ג דהגט כתוב ככל הגיטין אינה נפרדת בו אלא ממנו אבל אינה מותרת לעלמא כלל. ובע"כ תחזור ותנשא לו דאל"כ תתעגן כל ימיה. ובענין זה הוא דאיכא חשש. קנוניא וא"כ הכל נעשה רק על ידו. ואיהי רק שליחותא דידי' קא עבדה. ובודאי הוא לבדו ראוי לקנסו. והילכך כשבאה לגבות ידור הנאה. וא"כ גם מזה סייעתא לדעת מהרמ"י ז"ל:

ועי' ג"כ בפרק האשה שנפלו (כתובות פ"א ע"א) בההיא דתניא הרוצה שימכור בנכסי אחיו כיצד הוא עושה וכו' עיי"ש דגם משם יש להוכיח כדעת מהרמ"י ז"ל וכבר הרגיש בזה הר"ב מ"ח (סי ו') עיי"ש. ועי' מש"כ הר"ב פ"י שם ולפ"ז אין מקום לקושייתו. וכן יש להוכיח מהתוספתא (פ"ט דכתובות) וירושלמי (פ"ד דיבמות ה"ד. ופ"ת דכתובות הי"א) עיי"ש. אלא שיש לדון בראי' זו דכיון דבגירושין אלו אינה מותרת לעלמא אין זו תקנה למכור בנכסים. משום דאכתי לא מטא זמן גביית כתובתה ולא פקע שיעבודה. דמספר כתובה נלמוד. דהרי לא קרינן בה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי. ואדרבה משם יש מקום להוכיח איפכא. דהרי בתשובת מהרמ"י ז"ל שם מבואר דבגירושין אלו שאינן משום שלא מצאה חן בעיניו. ודעתו להחזירה. לכ"ע אפי' גילוי דעת כל דהוא מילתא היא. ואפי' גירשה סתם ולא פירש כלום אינה מגורשת אלא ממנו ואינה מותרת לכל אדם עיי"ש בדבריו. וא"כ התם דאינו מגרש אלא כדי שיוכל למכור בנכסים ודעתו להחזירה אח"כ והו"ל גירושין מאהבה. אפי' כי מגרש סתם לא הותרה לעלמא בגט זה.

וא"כ לא ניתנה כתובה לגבות עדיין. ואין בזה תקנה למכור בנכסים. וע"כ מוכח מזה דלא כדעת מהרמ"י ז"ל. אלא שיש לצדד בזה קצת ולומר דבזה כיון שנתגרשה ממנו אלא שהוא גדר הדרך לפניה שלא תוכל להנשא לאחר במה שאמר אי את מותרת לכל אדם. אין זה בכלל תנאי הכתובה דלכשתנשאי לאחר וכו'. כיון דאי לאו איהו דקגרים לה היתה מותרת להנשא לכל אדם ככל הנשים הגרושות מבעליהן. גם אפשר לומר דכיון דלמהרמ"י ז"ל. בכל כיו"ב אפי' גירשה סתם אינה מותרת לעלמא. היא הנותנת דמאי דקתני מגרש בגט ויחזיר היינו בגט גמור ככל המתגרשות שמותרות לכל אדם. ובזה מדוקדק מאי דדייק תנא למיתני מגרשה בגט דהיינו לומר שצריך כאן שיאמר בפירוש הרי את מותרת לכל אדם כבכל סתם גיטין. דאל"כ אינה מותרת לעלמא בגירושין אלו. וא"כ לא ניתנה כתובה לגבות ולא יוכל למכור בנכסים. ומיהו בתוספתא ובירושלמי שם לא קתני מגרשה בגט. אלא מגרש סתם עיי"ש:

ואמנם לכאורה יש להביא ראי' נגד דעת מהרמ"י ז"ל מההיא דאמרינן בקידושין (פרק האומר ס"ב ע"ב) הנותן פרוטה לאשתו ואמר לה הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשך אינה מקודשת משום דנהי דבידו לגרשה לאו בידו לקדשה עיי"ש. והשתא הרי התם אין הגירושין משום שלא מצאה חן בעיניו שהרי כבר קידשה מחדש קודם שגירשה. והיא חוזרת לו מיד לאחר גירושיה ואין לך גירושין מאהבה יותר מאלו. וא"כ היכי קאמר דאינה מקודשת. ומשמע דלאחר גירושיה מותרת לעלמא. ואמאי הרי נהי דקידושין אלו אין תופסין. מ"מ אסורה לעלמא אפי' גירשה סתם משום דהוו"ל כאומר הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם. מיהו אי מהא לא קשיא כ"כ דהרי אפשר לומר דאין ה"נ דמשום הגירושין לא הותרה לעלמא. ולא קאמרינן דאינה מקודשת אלא לענין שאם מת אינה זקוקה ליבם שהרי היא גרושה מאישה ונעקר אישותו ממנה. והו"ל לגבי יבם גרושת אחיו לדעת מהרמ"י ז"ל. ואם חיילי קידושין אלו היתה זקוקה ליבם עכ"פ מכח קידושין אלו שחזרה ונתקדשה לו לאחר גירושיה. אבל עכשיו דאינה מקודשת הו"ל גרושה לגבי יבם מיהת. אע"פ שלא הותרה לעלמא. אלא דאי קשיא הא קשיא מאי דקמפרש טעמא משום דנהי דבידו לגרשה לאו בידו לקדשה. והכי נמי אמרינן על זה בירושלמי (פ"ג דקידושין ה"ה) עיי"ש. ולדעת מהרמ"י ז"ל הדבר קשה מהיכן פסיקא לי' דבענין זה אין בידו לקדשה. דהרי הא דאין אשה מתקדשת אלא מדעתה פירש"י (בפ"ב דיבמות י"ט ע"ב) בד"ה קידושין דעלמא וכו' דנפקל"ל מדכתיב והלכה והית' לאיש אחר דמדעתה משמע עיי"ש. וכ"כ הר"ב נמוק"י שם. וכ"כ בסמ"ג (עשין מ"ח) עיי"ש. ולפ"ז אין לנו אלא באשה פנויה דשריא לעלמא ואינה אגודה בו כלל. דהא קרא

דוהלכה והיתה לאיש אחר באשה שנתגרשה משנאה מיירי דהשיור פוסל בה ולא מהני אלא גירושין גמורין בלא שיור כלל. וא"כ הותרה לעלמא לגמרי. משא"כ בזו שנתגרשה גירושין מאהבה שלא נתגרשה אלא ממנו בלבד ואינה מותרת לכל אדם. מנ"ל שאם חזר הבעל וקידשה אפי' בע"כ דאינה מקודשת. וא"כ בידו נמי לקדשה:

הן אמת דבקידושין (מ"ד ע"א) פירש"י וז"ל קידושין דמדעתה דבעינן דעת מקנה עכ"ל עיי"ש. משמע דס"ל דמסברא נפק"ל דאין קידושין אלא מדעתה דבעינן דעת מקנה כבכל שאר קנינים דעלמא. ולפ"ז ודאי נראה דאין מקום לחלק בין קידושין דבתר גירושין מאהבה לקידושין דבתר גירושין משנאה. אלא דמלבד דלפ"ז דברי רש"י סותרין זא"ז. וכבר העיר בזה מהרי"ב ז"ל בגליון שם עיי"ש. גם מעיקר סוגיא דהתם מתבאר ע"כ דלא מסברא אלא מקרא נפק"ל הכי. מדאמרינן התם דרבנן דס"ל דהעושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה לא קנה גמרי לה מקידושין. מה קידושין דמדעתה אף מאמר מדעתה עיי"ש. והשתא הא תינח אם בקידושין גזה"כ הוא. אבל אם איתא דהתם מסברא הוא דנפק"ל. משום דמידי דהוי אשאר קנינים דעלמא דבעינן דעת מקנה. א"כ מאי ענין מאמר דיבמה לקידושין דעלמא. הרי בקנין היבמה ודאי לא בעינן לא דעת קונה ולא דעת מקנה כמבואר בפרק הבא על יבמתו ושאר דוכתי. ולכן נראה דודאי גם שם אין כוונת רש"י לומר דמסברא נפק"ל אלא דגלי קרא בקידושין דבעינן דעת מקנה. וכיו"ב אשכחן נמי בגמרא פ"ג דקידושין (ט' ע"ב) דאמרינן מה יציאה בעינן דעת מקנה וכו'. ופירש"י שם דהיינו מדכתיב וכתב לה דמשמע מדעתו עיי"ש. ועיקר כוונת רש"י לתרץ בזה מאי דקאמר התם מה קידושין דמדעתה וכו' וקשה הא קידושין נמי איתא אפי' בשלא מדעתה. דהא קטנה ונערה מתקדשין ע"י האב שלא מדעתן. ולזה פירש"י דמדעתה לאו דוקא. אלא דעת מקנה קאמרינן. והיכא דאיתא לאב בעינן דעתו שהוא המקנה. והיכא דליתא לאב והיא מקדשת עצמה בעינן דעתה. שהיא המקנה. וכ"כ הריטב"א ז"ל (בפ"ב דיבמות שם) קושיא זו ותירוצה עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ הרשב"א ז"ל שם בזה. וא"כ כיון דמקרא הוא דילפינן לה ראוי לומר דבקידושי אשתו אחר שגירשה גירושין מאהבה שלא הותרה לעלמא לא בעינן דעתה וא"כ ודאי קשה מסוגיא דפרק האומר והירושלמי שם לדעת מהרמ"י ז"ל. דלדעתו ראוי לומר דכי היכי דבידו לגרשה הכי נמי בידו לקדשה. מיהו מדברי הרשב"א ז"ל (ברפ"ק דקידושין) מבואר דס"ל דמסברא נפק"ל דלקידושין בעינן דעתה עייש"ה. וכן הוא בחידושי תלמידי הרשב"א שבסוף תשו' מהר"י בי רב שם עיי"ש. אלא שנראה לכאורה מוכרח דכל כה"ג לא בעינן דעתה. מדאמרינן (בפ"ק דיקדושין ז' ע"א) חצייך מקודשת. לי אינה מקודשת. ופרכינן עלה ונפשטו קידושין בכולה מי לא

תניא וכו'. ומשני התם בהמה הכא דעת אחרת עיי"ש. ופירש"י וז"ל התם בהמה ושלו היא ואין מעכב על ידו מלהתקדש וכו'. הכא דעת אחרת יש חשובה כמותו המעכבת בדבר. שאם אין האשה רוצה אינן קידושין וזו לא נתרצה אלא לחציה וכו' עכ"ל עיי"ש. ואילו בפרק השולח (גיטין מ"ג ע"ב) אמרינן חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון ר"ז אמר ר"נ גמרי קידושי ראשון. פירש"י ע"י השחרור גמרו וכו'. עיי"ש. הרי דאע"ג דבבת חורין לא אמרינן שנתפשטו קידושין בכולה משום שלא נתרצתה אלא לחציה ובעינן דעתה. מ"מ בחציה שפחה וחצי בת חורין אמרינן דמשנשתחררה פשטו קידושין בכולה ולא בעינן דעתה. וע"כ היינו משום דבת חורין דוקא בעינן דעתה משום דברשות עצמה היא ולא אגידא בי' כלל. וכיון דלא נתרצית אלא לחציה ועל חציה נמי לא חיילי קידושין משום ששייר בקניינו לא שייך נמי לומר דלפשטו קידושין בכולה. משום דבעינן דעתה. משא"כ בחציה שפחה וחציה בת חורין דעל חציה ודאי חיילי קידושין משום שלא שייר בקניינו כדאמרינן התם. ומעתה שוב אינה ברשות עצמה. שהרי אגידא בי' ואסורה לכ"ע חוץ ממנו. הילכך תו לא בעינן דעתה בקידושי חציה השני ולהכי אמרינן דלאחר שנשתחררה פשטו קידושין בכולה וגמרו קידושי ראשון אע"פ שמעיקרא לא נתרצית אלא בחציה. משום שאין כאן דעת אחרת המעכבת. דכהאי גוונא לא בעינן דעתה. וא"כ כ"ש בגירושין מאהבה לפי דעת מהרמ"י ז"ל דכולה אגידא בי'. ואסורה לעלמא כדמעיקרא קודם גירושין. דאית לן למימר דלא בעינן דעתה לחזור ולהתקדש לו. וכי היכא דבידו לגרשה הכי נמי בידו לקדשה. וא"כ קשה טובא מהירושלמי ותלמודא דידן בפרק האומר בקידושין שם. וע"כ מוכרח מזה לכאורה דלא כדעת מהרמ"י ז"ל מיהו אין זה הכרע ויש לצדד בזה הרבה. אלא שאכמ"ל יותר בזה:

וראיתי בתשו' בית יעקב (סי' פ') שהקשה על בעה"ט (פ' מטות) שכתב וז"ל חלוץ שנים במסורה ועבר לכם כל חלוץ חלוץ הנעל והיינו דאמרינן כל היוצא למלחמות בית דוד גט כריתות כותב לאשתו שלא תזקק ליבום וכו'. שגם משה עשה כן. וממנו למד דוד וכו' עכ"ל. והקשה דלפ"ז היכי בעינן למילף (בפ"ק דקידושין י"ג ע"ב) דמיתת בעל מתרת מדכתיב פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה עיי"ש. ודילמא משום הגט הוא שיקחנה אבל מיתה אינה מתרת עיי"ש בדבריו. וכבר פלפלו בזה כמה מהאחרונים ז"ל. אבל ע"פ דברי מהרמ"י ז"ל בפשיטות ניחא דכיון דהתם הו"ל גירושין מאהבה שאינו מגרשה אלא כדי לפטרה מזיקת היבם ודעתו להחזירה בשובו מהמלחמה. וא"כ אינה מותרת לעלמא בגט זה. והשתא אם איתא דמיתת הבעל אינה מתרת גם משום הגט לא הותרה לאיש

אחר. ועי' בתשובות הרמב"ם (סי' קנ"ז) דגם דעתו בזה כדעת בעה"ט דגם בכל שאר המלחמות שלפני דוד עשו כן. ולא אמרו מלחמת ב"ד אלא לדוגמא לכל כיו"ב. ולאפוקי מלחמת של חבר קושרים כאנשי צבא של ירבעם וחבריו הרשעים עיי"ש. וא"כ גם על הרמב"ם ז"ל קשה קושיא זו. ולדבריו לא יתכן לתרץ כן עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מתבאר דמסוגיא דגמרא ליכא סתירה מבוארת לדעת מהרמ"י ז"ל ואדרבה כבר אשכחן סעד לדבריו מהירושלמי וגם מתלמודא דידן ומקצת גדולי הראשונים ז"ל. ודלא כתלמידו הר"ב צל"ד שדחה דבריו בשתי ידים. ואין דבריו מוכרחים כלל כמו שנתבאר. וא"כ שפיר אפשר לומר דזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. שכן נראה דעתו גם בתשובתו שהבאתי לעיל ולטעמי' אזיל. ובזה דבריו מדוקדקים היטב:

מצוה עד

נכספת ליפת תואר גיירנה. כלשון זה ממש כתב רבינו גם באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) וז"ל חמד כנוס יפת תואר יגיירנה עכ"ל עיי"ש. וענין המצוה הוא שאם יראה במלחמה בין השבוים אשת יפ"ת וחשקה נפשו בה. חייב להכניסה לביתו ולהטבילה לשם גרות ואז מותרת לו זהו עיקר דין יפ"ת. ויש בה עוד דינים אם לא קבלה עלי' להתגייר המבוארים בפרשה. אבל רבינו הגאון לא כתב אלא עיקר המצוה. ומתבאר מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן. וגם שם באזהרותיו. דאפי' ביאה ראשונה לא הותרה עד שתתגייר ואיפליגו בזה אמוראי בירושלמי (פ"ב דמכות ה"ו) לרב ביאה ראשונה מותרת מיד. ולרבי יוחנן אפי' ביאה ראשונה לא הותרה אלא לאחר כל המעשים. דהיינו לאחר שתתגייר ורש"י מפרש הא דאמרינן (בפ"ק דקידושין כ"ב ע"א) והבאתה אל תוך ביתך שלא ילחצנה במלחמה היינו כדי לבא עלי'. וכתבו התוס' שם דמשמע מתוך פירושו דאפי' ביאה ראשונה אסור' עד לאחר כל המעשים. וע"ז הרבו לתמוה עליו שם. ובפ"ב דסנהדרין (כ"א ע"א) והביאו בשם ר"ת שחולק על רש"י בזה וס"ל דביאה ראשונ' מותרת מיד במלחמה. ושוב כתבו לתרץ דעת רש"י. אלא שלא נתיישבה להם מאי דאמרינן (בפ"ק דקידושין כ"א ע"ב) איבעיא להו כהן מהו ביפ"ת וכו'. רב אמר מותר ושמואל אמר אסור. בביאה ראשונ' דכ"ע לא פליגי דשרי וכו'. איכא דאמרי בביאה שניי' דכ"ע לא פליגי דאסירא וכו' עיי"ש. ולפירש"י מה חילוק בין ביאה ראשונה לשניי'. כיון שכבר נתגיירה עיי"ש. ואמנם גם קושיא זו כבר תירץ הריטב"א ז"ל שם על נכון עיי"ש. ודעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות מלכים) כר"ת. וכן דעת הרמב"ן ז"ל בפי' עה"ת (פרשת תצא) אע"פ שכתב הוא גופי' דפשטי' דקרא ודאי משמע כפירש"י עיי"ש. ועי' בחי' הרמב"ן לקידושין שם. ובשאר ראשונים שם. ובסנהדרין שם. ובדברי

הרא"ם ז"ל (פרשת תצא) ובסמ"ג (עשין קכ"ב) עיי"ש ואין להאריך. אבל הרי לפנינו דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת רש"י ז"ל. וכן נראה מדאיפליגו בה רב ורבי יוחנן וקיי"ל כר"י לגבי רב ובפרט דפשטי' דקרא מסייע לו:

וראיתי להר"ב פ"מ במה"פ בירושלמי (פ"ב דמכות שם) שכתב להכריע מתלמודא דידן דהלכה כרב דבביאה ראשונה מותר מיד. מדדרשינן בברייתא (בפ"ק דקידושין שם) וחשקת בה ולא בה ובחברתה. ובודאי דלמ"ד דאפי' ביאה ראשונה לא הותרה אלא לאחר גירות. ע"כ איסור זה דאסרה תורה ליקח שתים. היינו אפי' לאחר כל המעשים. אבל למ"ד דביאה ראשונה מותרת מיד. י"ל דהך קרא נמי לא קאי אלא בביאה ראשונה דשעת מלחמה. אבל לאחר גירות אין לנו ראי' לאיסור. וכן נראה בהדיא מדברי הרמב"ם (שם הלכה ג') עיי"ש. והשתא א"כ לפי מאי דאמרינן (בפ"ג דקידושין ס"ח ע"א) דקידושין תופסין בחייבי לאוין נפק"ל מדכתיב כי תהיינה לאיש שתי נשים אחת אהובה ואחת שנואה. ומאי שנואה שנואה בנישואיה וא"ק כי תהיינה. ופרכינן ואימא חייבי עשה. ומשני הנך חייבי עשה מאי נינהו אי שתיהן מצריות שתיהן שנואות. אי אחת מצרית ואחת ישראלית. שתי נשים מעם אחד בעינן עיי"ש. ואם אין יפ"ת מותרת אפי' בביאה ראשונה אלא לאחר גירות. וא"כ איסורא דשתים נמי אפי' אחר גירות הוא. א"כ שפיר משכחת להו שתי נשים מעם אחד בחייבי עשה ביפ"ת. שהרי אם לקח שתים האחת מותרת לו. והשנייי' אסורה בלאו הבא מכלל עשה דוחשקת בה ולא בה ובחברתה. אלא ודאי ע"כ ס"ל לתלמודין דביאה ראשונה מותרת מיד. וא"כ איסורא דשתים נמי לא קאי אלא על ביאה ראשונה שקודם גירות וא"כ א"א לאוקמי בהכי קרא דכי תהיינה. דהא בההוא קרא כתיב לא יוכל לבכר. ואי בשנתעברה ממנו קודם גירות לא שייך בו דין בכורה. ולאו בנו הוא כלל. דולד נכרית כמותה עכת"ד עיי"ש. ודבריו תמוהים דבלא"ה קודם גירות פשיטא דלא שייך בהו כלל כי תהיינה. דנכרית פשיטא דלא תפסי בה קידושין לכ"ע. כדגמרינן התם מקרא. וגם עיקר ראייתו אין בה סרך ראי' כלל. חדא דיפ"ת כיון דלא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר. לא שייך בה אחת אהובה בנשואיה. דשום אחת מהן אינה אהובה בנשואיה. ועוד דלפמש"כ הריטב"א ז"ל (בקידושין שם) וז"ל תמיה לי אליבא דרבי יוחנן היכי מתרץ הא דאמר קרא דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך. דהא כיון דגיורת הות אחתי' היא. ואפשר דמשום דהוי בע"כ. ולית לי' לר"י הא דדרשינן הכא ולקחת לקוחין יש לך בה. ועד שתתגייר בלב שלם דין גויה יש לה עכ"ל עיי"ש. וא"כ לר"י גם לאחר גירות נכרית גמורה היא ולא תפסי בה קידושין. וא"כ בניו ממנה אין מתייחסין אחריו. אלא ולדה כמותה. ולא שייך בה וילדו לו בנים וגם אין בהן דין בכורה.

ולא קרינן בהו לא יוכל לבכר. ועוד נראה דאפי' למאי דדריש בברייתא ולקחת לקוחין יש לך בה. מ"מ הרי פירש"י שם וז"ל ליקוחין יש לך בה קידושין תופסין בה ואע"פ שהיא נכרית. שהרי אינה מתגיירת מדעתה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ שם לעיל הריטב"א שם ביותר ביאור וז"ל וכ"ת אי לאחר גירות מאי היתר יש בזה. איכא למימר דאע"ג דמתגיירת באונס וכו' התירה התורה ואמרה שתהא גירותה גירות. וכדאמרי' לקמן ולקחת לקוחין יש לך בה. כלומר אע"פ שלא נתגיירה בלב שלם ברצון. גירותה גירות וקידושין תופסין בה כגיורת גמורה. ודברה כן תורה כנגד יצר הרע. כי כשידע שיוכל לבא עלי' הו"ל פת בסלו ותתקרר דעתו וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הא תינח באותה שהתירה לו תורה. אבל בחבירתה כיון שלא הותרה לו הו"ל נכרית גמורה. דהרי אפי' אחת נכרית גמורה היא מדינא. ולא הוה תפסי בה קידושין. אלא דחידוש הוא שחידשה תורה וגזה"כ הוא. וא"כ אין לך אלא חידושו. ואין השנית אלא נכרית גמורה. ואפשר דאפי' שתיהן נכריות גמורות הן. כיון דאמרה תורה וחשקת בה ולא בה ובחבירתה. והוא חשק שתים. וזה לא התירה לו תורה. נמצא דשתיהן נכריות ואין לו בהן ליקוחין. ועכ"פ השנית ודאי נכרית גמורה היא. וגם עיקר דבריו דלמ"ד דביאה ראשונה מותרת מיד הא דדרשינן וחשקת בה ולא בה ובחברתה. היינו דוקא שלא יבעול שתים בשעת מלחמה. אבל ליקח שתים ע"מ לישא אותן לאחר כל המעשים מותר. דבריו תמוהים ואין להם שום יסוד. דהרי בקרא דוחשקת בה מסיים עלה קרא ולקחת לך לאשה דדרשינן מיני' ליקוחין יש לך בה. שקידושין תופסין בה. והיינו ע"כ לאחר כל המעשים כולן. או שיאמר הכתוב וחשקת בה על דעת לקחת לך לאשה. וא"כ מבואר דמיעוטא דבה ולא בה ובחברתה קאי נמי אלקיחתו אותה לאשה אחר כל המעשים. איברא דלמ"ד דביאה ראשונה מותרת מיד. ע"כ ולקחת לך לאשה אביאה דשעת מלחמה קאי. דאל"כ לא מצינו בקרא היתר לביאה ראשונה בשעת מלחמה כלל. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) וז"ל ומה שאמר וחשקת בה ולקחת לך לאשה שיקחנה להיות לו לאשה. אחר כל המעשים האלה אשר יצוה. וכן ואקח אותה לי לאשה. אבל בגמרא במס' קידושין אמרו שהוא מותר לבא עלי' ביאה ראשונה. וזהו ולקחת לך לאשה ודרשו וכו'. והנה הוא שובה אותה ומביאה אל ביתו ואל עירו ובועל אותה לשבור לבו הזונה ואחרי הביאה הראשונה תיאסר עליו עד שיעשה לה את כל התורה הזאת וכו' עכ"ל עיי"ש. אלא שהדבר תמוה דא"כ היכי יתכן לומר דקידושין תופסין בה. והרי מהך קרא גופי' דרשינן ולקחת לך לאשה לקוחין יש לך בה. ואיך יתכן לומר דלקיחה זו היינו ביאת זנות שבשעת מלחמה. ובפרט לפמש"כ הריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל. דלר"י דס"ל דאפי' ביאה ראשונה אסורה עד לאחר כל המעשים לית

לי' הך דרשא דלקוחין יש לך בה. וא"כ ע"כ הך דרשא לא אזלא אלא אליבא דמ"ד דביאה ראשונה הותרה מיד. וא"כ ע"כ דהך לקיחה קידושין היא כלשון קיחה בכל דוכתי ולא ביאה. ודברי הרמב"ן ז"ל תמוהים טובא לכאורה. ועכצ"ל דאע"ג דולקחת לך לאשה משמע להו שמותר לנהוג בה מנהג אישות לבוא עלי'. מ"מ מדאפקי' קרא בלשון לקיחה דרשו דלקוחין יש לך בה. והיינו לומר שלא הותרה לו לבא עלי' במלחמה אלא על דעת לעשות בה אח"כ כל המעשים הכתובים בפרשה ושיקדשנה אח"כ. וכמוש"כ הרמב"ם (שם ה"ב) וז"ל אבל לא יבעלנה וילך לו אלא מכניסה לתוך ביתו וכו' עכ"ל עיי"ש.

אבל גם זה תמוה טובא. דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל שם כמו שהם. מרפסין איגרא. דאיך יתכן לומר כן דהרי הרמב"ם ז"ל גופי' כתב שם לקמן (בהלכה ד') וז"ל הכהן מותר ביפת תואר בביאה ראשונה שלא דברה תורה אלא כנגד היצר. אבל אינו יכול לישאנה אח"כ מפני שהיא גיורת עכ"ל עיי"ש. והוא מבואר בסוגיא דפ"ק דקידושין שם. והשתא א"כ היכי שרי הכהן בביאה ראשונה כיון דאפי' ישראל לא שרי בביאה ראשונה אלא על דעת להכניסה לתוך ביתו ולעשות בה אח"כ כל המעשים. ואילו כהן הרי אסורה לו אח"כ לגמרי. ונמצא שבועל ביאה ראשונה והולך לו. וזה אפי' לישראל אסור לדעת הרמב"ם. וכ"ש לכהן שריבה בו הכתוב מצות יתירות. ואנן לא אתינן אלא להחמיר על הכהן מה"ט ולאסור לו ביאה שני'. וכמבואר בסוגיא דגמרא שם עיי"ש. ואילו להרמב"ם נמצא דחומרא זו אתיא לידי קולא. ועוד דהרי הרמב"ם גופי' כתב שם לקמן (בהלכה ה') ומגדלת צפרני' ומגלחת את ראשה כדי שתתגנה בעיניו ותהי' עמו בבית וכו' כדי שיקוץ בה וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא מהספרי (פ' תצא) עיי"ש. הרי דעיקר מעשים אלו אינן אלא כדי לקרר דעתו אלי'. ולגנותה בעיניו כדי שיפרוש ממנה וישלחנה. והיכי יתכן לומר שמחייבו הכתוב בע"כ להכניסה לתוך ביתו ולעשות מעשים אלו. ושרק על דעת כן התיר לו הכתוב ביאה ראשונה. וגם אין שום מקור לדברי הרמב"ם בזה כלל. וגם פשטן של דברי הרמב"ם אלו אינם מובנים כלל. שכתב וז"ל וכן בועל אשה בגיותה אם תקפו יצרו. אבל לא יבעלנה וילך לו אלא מכניסה לתוך ביתו שנאמר וראית בשביה אשת יפת תואר. ואסור לבעול אותה ביאה שני' עד שישאנה. אין אשת יפ"ת מותרת אלא בשעת השבי' שנאמר וראית בשבי' וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים מתמיהים איזה ראי' מייתי הרמב"ם לדין זה מקרא דוראית בשבי' אשת יפ"ת. אלא שכבר הרגיש בזה בכ"מ שם. וכתב על זה וז"ל ומש"כ שנאמר וראית בשבי' אריש מילתי' דשרי יפ"ת מייתי ראי' מוראית בשבי' עכ"ל עיי"ש. ודברים תמוהים הם. דמלבד דגם לפ"ז אכתי אינו מובן כלל היכי מוכח מהך קרא דשריא יפ"ת. דהרי לא כתיב כאן אלא וראית בשבי' אשת יפ"ת ואכתי לא

ידענו אי אסורה או מותרת. ולא הו"ל להביא אלא מקרא דולקחת לך לאשה. וגם מזה אכתי אין הראי' מבוארת. דהרי לפי מה שדרשו (בברייתא דפ"ק דקידושין שם) מלמד שלקוחין יש לך בה. ע"כ דלא קאי קרא אלא לאחר כל המעשים. וכמש"כ הרמב"ן שם. וגם לא מיירי קרא בביאה אלא בקידושין. אם לא שנדחוק בזה כמשכ"ל. ועכ"פ שוב אין לנו ראי' מוכרחת מהך קרא. ומ"מ מדכתיב וראית בשבי' אשת יפ"ת אין שום משמעות לזה כלל. אם לא שנגיה בדברי הרמב"ם שצ"ל כאן וגו' ואסיפא דקרא סמיך וגם אין סדר לדברי הרמב"ם לפ"ז ודבריו מעורבבים. ואין זו דרכו של הרמב"ם ז"ל. והנראה לי ברור באין ספק דיש כאן חילוף שורות בדברי הרמב"ם אלו. וכצ"ל וכן בועל אשה בגיותה אם תקפו יצרו אבל לא יבעלנה וילך לו אלא מכניסה לתוך ביתו. ואסור לבעול אותה ביאה שניי' עד שישאנה שנאמר וראית בשבי' אשת יפ"ת אין יפ"ת מותרת אלא בשעת השבי' שנאמר וראית בשבי' וכו'. וחשקת אע"פ שאינה יפה. בה ולא בחברתה שלא יבעול שתים וכו' ולקחת לך לאשה שלא יקח שתים וכו'. ומניין שלא ילחצנה במלחמה שנאמר והבאת אל תוך ביתך יכניסה למקום ואח"כ יבעול עכ"ל. ולפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל מבוארים ומסודרים על נכון. דמש"כ הרמב"ם שנאמר וראית בשבי' אשת יפ"ת. לא קאי אלא אדסמיך לי' אח"כ שכתב אין יפ"ת מותרת אלא בשעת השביה. והולך ודורש פסוקים אלו על הסדר עד שבא לדינים אלו שכתב בריש דבריו. דנפקי מדכתיב והבאת אל תוך ביתך. וכמו שמסיים הרמב"ם ומנין שלא ילחצנה במלחמה שנאמר והבאת אל תוך ביתך. יכניסה למקום ואח"כ יבעול. וזהו כוונתו מש"כ בריש דבריו. אבל לא יבעלנה וילך לו אלא מכניסה לתוך ביתו. ולא אתי לאפוקי אלא שלא יבא עלי' במלחמה. וזהו לדעתו ז"ל מה שדרשו (בפ"ק דקידושין שם) שלא ילחצנה במלחמה אבל ודאי אינו חייב לעשות לה כל המעשים. דכ"ש דשרי אם ישלחנה לנפשה מיד אח"כ.

ועפ"ז נתבאר לנו מקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה. וגם כל מה שהקשינו אתי שפיר על נכון. וראיתי בקרית ספר להמבי"ט שם שכתב וז"ל שאם תקפו יצרו בועל אשה בגיותה ומכניסה לביתו כדכתיב וחשקת בה ולקחת לך לאשה והבאתה אל תוך ביתך וגו' וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו מבואר שהבין דברי הרמב"ם ז"ל כמש"כ דראייתו של הרמב"ם כאן היא מדכתיב והבאת אל תוך ביתך וכמש"כ בסוף דבריו. וא"כ לפ"ז מבואר דלדעת הרמב"ם מ"ד דביאה הראשונה מותרת מיד לא נפק"ל אלא מדכתיב והבאת אל תוך ביתך. דמשמע לו דהבאה זו לתוך ביתו היינו לצורך ביאה ראשונה. אבל קרא דולקחת לך לאשה דדרשינן מיני' דלקוחין יש לו בה. ע"כ לא קאי אלא לאחר כל המעשים. וכמש"כ הרמב"ן. וא"כ לא יתכן כלל לפרושי הך קרא להיתר ביאה ראשונה בשעת

מלחמה. דעדיין נכרית גמורה היא ודברי הרמב"ן בזה נפלאים בעיני. שהוא עצמו הביא ברייתא זו דדרישׁ מיני' דלקוחין יש לך בה. ואעפ"כ כתב אח"כ דהך קרא קאי על היתר ביאה ראשונה. ולכן דבריו ז"ל צ"ע אצלי:

ומעתה א"כ ע"כ קרא דולקחת לך לאשה לא קאי אלא לאחר כל המעשים וא"כ הא דדרשינן מדכתיב וחשקת בה ולקחת לך לאשה. בה ולא בה ובחברתה. ולקחת לך לאשה שלא יקח שתים ויבעול אחת. ויניח אחת לאביו וכו'. היינו אפי' לאחר כל המעשים. ודלא כמה"פ. וגם בלא"ה לא יתכנו דבריו כלל. דהרי אין יפ"ת מותרת אלא אם חשק בבעילתה כדכתיב וחשקת בה. אבל אם אינו חושק בבעילתה אלא שרוצה לקחתה לו לאשה אחר כל המעשים. אין לה היתר יפ"ת כלל. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בריש פ' תצא) עיי"ש. וזהו ג"כ כוונת הרמב"ם במש"כ שם אם תקפו יצרו. ועי' בכ"מ שם. וא"כ למ"ד דביאה ראשונה מותרת מיד. והוא אינו רוצה לבעול אותה מיד אלא לאחר כל המעשים אחר שישאנה אין לה דין יפ"ת כלל. ואפי' אחת אסורה לו. וכ"ש שתים שלא הותרו לו. ולא יתכנו דבריו אלא אם נאמר דכשלקח לו שתים משום שחשקה נפשו בהן ובעל אותן מיד ועבר על איסור בעילת שתים. אין דינו אלא כעובר על לאו הבא מכלל עשה בעלמא. ועדיין יש עליהן דין יפ"ת לעשות בהן כל המעשים הכתובים בפרשה. ואח"כ מותר לישא את שתיהן. דלא קאי איסורא דבה ולא בה ובחברתה אלא על ביאה ראשונה שבשעת מלחמה. אלא דגם לפ"ז ע"כ הך דינא ליתא וכדכתיבנא. דמדכתיב בהך קרא ולקחת לך לאשה דדרשינן מיני' שלקוחין יש לו בה. ע"כ מוכרח דאפי' לאחר כל המעשים אכתי הך איסורא נוהג בה. ולפ"ז יתבאר דאדרבה מההיא סוגיא דפרק האומר בקידושין שם יש להביא ראי' להסוברים דאפי' ביאה ראשונה אסורה עד לאחר כל המעשים. משום דלפ"ז ע"כ ליכא לאוקמי קרא דכי תהיינה לאיש שתי נשים וגו' ביפ"ת. שהרי למ"ד הכי ע"כ גם לאחר כל המעשים דין נכרית גמורה יש לה. ואין לה תפיסת קידושין. ואין בניו ממנה מתייחסין אחריו. וכמשכ"ל בשם הריטב"א ז"ל. אבל להסוברים דביאה ראשונה מותרת מיד בשעת מלחמה. דלדידהו לאחר כל המעשים דין גיורת יש לה. וכדדרשינן ולקחת לך לאשה לקוחין יש לך בה. דקידושין תופסין בה. וכמש"כ ג"כ הרמב"ם ז"ל (שם בהלכה ו') ונושאה בכתובה וקידושין עיי"ש. שפיר יש לאוקמי קרא דכי תהיינה ביפ"ת לאחר כל המעשים ולקח שתים. דהו"ל שתי נשים מעם אחד. והאחת שנואה משום דלכ"ע גם לאחר כל המעשים אכתי איתי' להך איסורא כדהוכחנו. ומדלא מוקי בהכי. ע"כ מוכח דסתמא דתלמודא ס"ל דאפי' ביאה ראשונה לא הותרה אלא לאחר כל המעשים. וא"כ גם לאחר כל המעשים אין בה תפיסת קידושין וולדה כמותה. והילכך

ע"כ לא מיתוקים קרא בהכי. וא"כ ממקום שבא המה"פ להכריע כדעת הפוסקים דביאה ראשונה מותרת מיד. משם מוכח איפכא:

אמנם באמת גם הוכחה זו ליתא אלא לפי מה שהבין המה"פ דאין בלקיחת שתים אלא עבירת לאו הבא מכלל עשה בעלמא בלבד. אבל פשוט דזה אינו. דכיון דמיעוטא דבה ולא בה ובחברתה גבי היתר יפ"ת כתיב. מבואר דבה ובחברתה לא התיר הכתוב. וא"כ אין לשתיהן דין יפ"ת כלל ושתיהן שנואות. דכיו"ב ודאי אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא. דמעיקרא לא כתב קרא היתירא אלא בלוקח רק אחת ולא בלוקח שתים. ודמיא ממש לגוזז פסהמו"ק דלוקה אע"ג דלא נפיק אלא ממיעוטא דתזבח ולא גיזה ומשום דאמרינן אהדרי' לאיסורא קמא. וכמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) בד"ה השוחט עיי"ש היטב. ואכמ"ל בזה. דבלא"ה ליכא לאוקמי הך קרא דכי תהיינה בהכי. לא מיבעיא לפמש"כ הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ואחר כן תבוא אלי' ובעלתה אמרו בספרי אין לך בה אלא מצות בעילה. נתכוונו לומר שאין קידושי כסף ושטר תופסין בה. וגם הבעילה לא לשם קידושין. שדינה עדיין כנכרית שאין קידושין תופסין בה. אלא שיתיר לו בעילתה. ומפני שאמר והיתה לך לאשה יורה שהיא אשתו גמורה. ואם זינתה תחתיו תדון כאשת איש. וכך אמרו וכו' ולקחת לך לאשה ליקוחין יש לך בה. כלומר אחר המעשים הללו. ובספרי והיה לך לאשה כענין שנאמר שארה כסותה ועונתה לא יגרע. א"כ היא אשתו גמורה. כי התורה הקנתה אותה לו עכ"ל עיי"ש. ונמצא לפ"ז דגם לאחר כל המעשים נכרית גמורה היא ולא תפסי בה קידושין. אלא דגזה"כ הוא שתקנה לו בביאה להיות לה דין אשת איש. וא"כ הרי היא כנכרית וולדה כמותה. ולא מיתוקים בה קרא דכי תהיינה וגו'. אלא אפי' לדעת הרמב"ם שכתב שנושאה בכתובה וקידושין דמבואר דס"ל דקידושין תופסין בה. ועי' מש"כ בלח"מ שם. וכן מבואר עוד ברמב"ם (שם ה"ח) דאם נתעברה מביאה ראשונה הולד גוי וצריך גירות ע"פ ב"ד עיי"ש. וא"כ מבואר מזה דבביאה שניי' הולד מתייחס אחריו. דאחר כל המעשים דינה כגיורת גמורה. מ"מ ע"כ אי אפשר לאוקמי קרא דכי תהיינה בהכי. דכיון דאין איסורה של אחת מבוררת יותר מהיתירה של חבירתה. אלא דהאחת אוסרת עליו את השנית ואיזו מהן שיגרש תהי' השנית מותרת לו. א"כ אין כאן אחת אהובה ואחת שנואה. אלא שתיהן שוות. דכל אחת מהן תוכל להיות אהובה או שנואה. ובפרט לפמש"כ בתוס' רי"ד (בקידושין שם) דאפי' למ"ד דביאה ראשונה מותרת מיד. מ"מ בין בביאה ראשונה שבשעת מלחמה. ובין בביאה שניי' שאחר כל המעשים. חידוש הוא שחידשה תורה ביפ"ת. וגזה"כ הוא להתירה לו. ולא דיברה תורה אלא כנגד יה"ר עיי"ש. וא"כ אין כאן אפי' אחת אהובה אלא שתיהן שנואות הן כמשכ"ל.

וגם לפמש"כ הר"ב מל"מ (בפי"ט מהלכות איסורי ביאה ה"ג ובהלכה ה') לק"מ דלר"ע לא מצי לאוקמי בהכי. משום דהו"ל חייבי עשה השוין בכל דס"ל דאין קידושין תופסין בהם. ולרבנן נמי הרי ס"ל דכי כתיב האחת שנואה היינו שנואה לכל העולם. וכדקאמרי דליכא לאוקמי בבעולה לכה"ג דמי כתיב לכהן עייש"ש. וא"כ כאן נמי כיון דאין השניי' אסורה אלא לו בלבד שכבר לקח אחת. אבל לאחרים שריא. ליכא לאוקמי בהכי שנואה דקרא. וזהו ממש כמש"כ במל"מ שם עייש"ה ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דדעת רבינו הגאון בזה כדעת רש"י לפסוק כר"י דאפי' ביאה ראשונה אינה מותרת אלא לאחר כל המעשים. וכדקיי"ל בעלמא רב ור"י הלכה כר"י. וכ"ש כאן דפשטי' דקרא מסייע לו. וחידוש הוא על הראשונים ז"ל שלא הביאו דעת רבינו הגאון ז"ל בזה. ומש"כ רבינו נכספת ליפ"ת. וכן באזהרותיו שם שכתב חמד כנוס יפ"ת. כוונתו בזה כמו שאמרו דלא דברה תורה אלא כנגד יה"ר כדכתיב וחשקת בה:

והנה גם כאן נטה רבינו הגאון ז"ל מדרכו של הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו מצות יפ"ת במספר הפרשיות. ולא בין העשין. והיינו משום דלטעמייהו אזלי דכל מצוה אע"פ שאינה חובה המוטלת על הצבור אלא שתלויה בצבור או בב"ד מכניסין אותה במספר הפרשיות. וכאן נמי כיון דלא שייכא יפ"ת אלא במלחמה שמוטלת רק על הצבור. וגם צריך לגיירה שאי אפשר אלא בב"ד. וא"כ הו"ל מצוה התלויה בצבור ובב"ד. הילכך הכניסוה במספר הפרשיות. אבל רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל שלא מנה במספר הפרשיות אלא מצות שהן מצד עצמן חובה על הצבור. לכן כאן דמצות יפ"ת לא רמיא אלא על היחיד. ולא שייכא בצבור יפ"ת. לא מנאה אלא במספר שאר העשין הנוהגין בכל יחיד ויחיד:

מצוה עה

ותבחון השוטה מהמריד. מ"ע דהשקאת סוטה. מדכתיב והביא האיש את אשתו אל הכהן והביא את קרבנה עלי' וגו'. וכן מנה הבה"ג וסייעתו במנין העשין עשה דהשקאת סוטה. אלא דהבה"ג. לפי נוסחת הבה"ג שלפנינו. חזר ומנה גם במספר הפרשיות פרשת סוטה עייש"ש. וכן הוא באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שמנה במנין העשין עשה דהשקאת סוטה ובמנין הפרשיות חזר ומנה פרשת סוטה עייש"ש. אבל בבה"ג כת"י רומי ליתא פרשת סוטה במספר הפרשיות. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל לא מנה פרשת סוטה במספר הפרשיות. אלא מנה במנין העשין עשה דהשקאת סוטה עייש"ש. וכן באזהרות הרשב"ג לא מנה בסוטה אלא מצוה אחת במספר העשין. וכן רבינו הגאון ז"ל לא מנאה במספר הפרשיות אלא כאן במנין העשין בלבד. ובאזהרות אתה הנחלת ראיתי שמנה

פרשת סוטה אבל לא מנה עשה דהשקאת סוטה עיי"ש. וזה דלא כמאן. וגם בשאר מוני המצות ראיתי בזה מבוכה. דבמנין המצות הקצר להרמב"ם ז"ל (עשין רכ"ג) כתב וז"ל לעשות לסוטה כתורה שנאמר ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת עכ"ל. וכן כתב ברמזי המצות שבראש הלכות סוטה. לעשות לסוטה כתורת הקנאות הסדורה בתורה עיי"ש. ובסה"מ דבריו סתומים. ויש ללמוד הסתום מן המפורש דגם שם כוונתו כן. וא"כ לדעת הרמב"ם עשה זו אינה אלא על הכהן לעשות לה בכל תורת הקנאות כשהביאה הבעל להשקותה. אבל על הבעל לא כתב שום מצוה בזה. וכנראה דס"ל דאינה אלא רשות לבעל. אבל בחינוך אע"פ שנמשך בכל מקום אחר הרמב"ם. מ"מ כאן כתב (במצוה שס"ה) וז"ל להביא האשה הסוטה אל הכהן שיעשה לה כמשפט הכתוב עלי' בפרשה וכו'. והעובר על זה וקנא לאשתו ונסתרה ולא הביאה אל הכהן לעשות לה המעשה הכתוב בפרשה. בטל עשה זו עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב עשה זו רק על הבעל שיביאנה אל הכהן. וכמו שביאר שם בתוך דבריו שכתב וז"ל והכתוב המורה על מצוה זו הוא איש איש כי תשטה אשתו וגו' והביא האיש את אשתו אל הכהן עכ"ל עיי"ש. ובסמ"ג (עשין (נ"ו) דעתו כדעת הרמב"ם. כמבואר בדבריו ברמזי המצות שמונה העשה על הכהן מדכתיב ועשה לה הכהן עיי"ש. אף שבפנים אין דבריו מבוררים. וכן נראה מדעת הבה"ג שמנה עשה דהשקאת סוטה בין המצות של כהנים עיי"ש. והנה לפי דעת החינוך דהמצוה היא על הבעל שיביאנה אל הכהן. ודאי אין מקומה אלא בין העשין המוטלות חובה על כל יחיד ויתיד. אבל לפי דעת הרמב"ם וסייעתו דאין המצוה אלא על הכהן. א"כ לפי דרכן של הבה"ג וסייעתו דאפי' מצוה המוטלת על היחיד. כל שהיא תלויה בצבור או בב"ד הרי היא נמנית במספר הפרשיות א"כ גם כאן כיון דאין משקין את הסוטה אלא ע"פ ב"ד הגדול שבירושלים. כדתנן (בפ"ק דסוטה ז' ע"א) עיי"ש. א"כ ראוי להכניסה במספר הפרשיות. ולפ"ז הי' נראה דלפי נוסחת הבה"ג שלפנינו והר"י אלברגלוני שמנאוה במנין העשין וגם במספר הפרשיות. דעתם שיש כאן שתי עשין. האחת על הבעל להביאה אל הכהן. ומנאוה במנין העשין שעל כל יחיד. ואע"ג דגם בבעל תנן (בפ"ק דסוטה שם) כיצד עושה לה מוליכה לב"ד שבאותו מקום ומוסרין לו שני ת"ת וכו' עיי"ש. מ"מ אין זה אלא כדי שימסרו לו שני ת"ח שישמרוהו שלא יתייחד עמה בדרך. אבל עיקר המצוה ודאי אינה תלויה בב"ד כלל. והמצוה השנית על הכהן להשקותה. וזו כיון שאינה אלא ע"פ סנהדרין גדולה של שבעים ואחד. מנאוה במספר הפרשיות. אלא שכבר כתבתי דכיון שהבה"ג וכן הר"י אלברגלוני מנו עשה דהשקאת סוטה בין מצות הכהנים. נראה דס"ל כדעת הרמב"ם דאין העשה אלא על הכהן להשקותה. וא"כ עשה זו עצמה שמנאוה

במספר הפרשיות מנו ג"כ במנין העשין. וזה לא יתכן. ולכן היותר נכון בזה הוא כמו שעשה באזהרות אתה הנחלת שלא מנה אלא פרשת סוטה. וכדרכו שהולך ע"פ שיטת הבה"ג. אבל דברי הבה"ג בין לפי נוסחא שלפנינו ובין לפי נוסחת כת"י רומי צ"ע בזה:

ואמנם רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו יפה עשה שמנה עשה זו במנין העשין. בין אם כוונתו למנות העשה על הבעל מדכתיב והביא האיש את אשתו אל הכהן וגו' כדעת החנוך. או מדכתיב והעמיד את האשה לפני ה'. ובין אם כוונתו לעשה שעל הכהן כמש"כ הרמב"ם והסמ"ג. משום דבין כך ובין כך הו"ל עשה המוטלת על היחיד אע"פ שתלויה בב"ד הגדול. אלא דגם בדברי רבינו הגאון ז"ל צ"ע לכאורה אמאי לא מנה אלא מצות השקאת הסוטה ולא מנה עשה דוקנא את אשתו. שהרי (בריש פ"ק דסוטה) איפליגו רבי ישמעאל ור"ע בקרא דוקנא את אשתו לר"י וקנא רשות. ולר"ע וקנא חובה. ולכאורה נראה ודאי דקיי"ל כר"ע. כדקיי"ל בעלמא ר"י ור"ע הלכה כר"ע דהלכה כר"ע מחבירו. וכמו באינך דאיפליגי התם ר"י ור"ע בלה יטמא ובלעולם בהם תעבודו. דלר"י רשות ולר"ע חובה. וקיי"ל התם כר"ע. וא"כ הכא נמי כר"ע קיי"ל. וא"כ וקנא את אשתו עשה גמורה היא על הבעל שיקנא את אשתו הפרוצה. ויש למנותה במנין העשין. אלא דאין קושיא זו על דברי רבינו הגאון ז"ל בלבד. אלא גם על כל שאר מוני המצות יש לתמוה כן. וכבר עמד בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין רמ"ה) וז"ל שם ואני תמה למה לא מנו מ"ע מיוחדת לקנא את אשתו שנאמר וקנא את אשתו. וכבר חלקו חכמי ישראל אם הוא חובה או רשות כמו שנחלקו בלה יטמא ולעולם בהם תעבודו. וכמו שמנו לה יטמא מצוה כן ראוי למנות וקנא את אשתו מצוה. שהרי בסגנון אחד נאמרו שלשתן בגמרא. וראיתי לרז"ל בחבורו הגדול שכתב שהוא מצוה מדברי סופרים. ולא נראה כן מהתלמוד עכ"ל עיי"ש. ומ"מ גם הוא ז"ל גופי' לא מנה עשה זו במנין העשין שלו. כנראה שבסוף הסכים בזה לשאר מוני המצות. ומ"מ הדבר טעמא בעי. והנה מש"כ הרשב"ץ מדבר הרז"ל בחבורו הגדול כוונתו למש"כ הרמב"ם (בפ"ד מהלכות סוטה הלכה י"ח) וז"ל מצות חכמים על בני ישראל לקנאות לנשיהן שנאמר וקנא את אשתו. וכל המקנא את אשתו נכנסה בו רוח טהרה וכו' עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם כתב וז"ל בפ"ק דסוטה אין מקנא לאשתו אא"כ נכנסה בו רוח טהרה. כר"ע דאמר וקנא את אשתו חובה. ואיני יודע למה כתב רבינו שהיא מצות חכמים והא קרא כתיב. ואפשר לומר דס"ל דקרא אסמכתא בעלמא הוא עכ"ל עיי"ש. ובפט"ו (מהלכות אישות הי"ז) כתב הרמב"ם וז"ל וחובה על כל איש לקנאות את אשתו. אמרו חכמים אין אדם מקנא לאשתו אא"כ נכנס בו רוח טהרה עכ"ל. וכתב הה"מ שם וז"ל וחובה על כל איש וכו'. בפ"ק דסוטה וקנא את אשתו רשות דברי ר"י.

רע"א חובה וידוע דהלכה כר"ע מחבירו עכ"ל עיי"ש. הרי דלהרמב"ם אע"ג דקיי"ל כר"ע דאמר וקנא את אשתו חובה מ"מ אין חובה זו אלא מדרבנן. ובאמת דמפשטא דסוגיא דגמרא (רפ"ק דסוטה ג' ע"א) לא משמע הכי וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל שהבאתי. אלא דמ"מ נראה שיש להוכיח כן מדאמרינן התם תנא דבי ר"י אין אדם מקנא לאשתו אא"כ נכנסה בו רוח שנאמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו. מאי רוח. רבנן אמרי רוח טומאה. רב אשי אמר רוח טהרה. ומסתברא כמ"ד רוח טהרה. דתניא וקנא את אשתו רשות דברי ר"י ר"ע אומר חובה. א"א בשלמא רוח טהרה שפיר. אלא אי אמרת רוח טומאה רשות וחובה לעייולי לאינש רוח טומאה בנפשי' עיי"ש. ומבואר דמתרווייהו מייתי ראי' ומ"ד רוח טהרה אתי שפיר בין לר"י ובין לר"ע. והוא תמוה לכאורה. לר"ע דאמר וקנא את אשתו חובה ורמיא עלי' חיובא מדאורייתא לקנאות. דאל"כ עובר בעשה דאורייתא. ואם אינו מקנא ודאי כופין אותו עד שתצא נפשו. כמו כשאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה ציצית ואינו עושה לולב ואינו נוטל. היכי שייך לומר אין אדם מקנא לאשתו אא"כ נכנסה בו רוח טהרה. והרי חיובי מחייבינן לי' בע"כ לקנאות. כמו בשאר מצות עשה שבתורה. אבל אם נימא דאפי' לר"ע מדאורייתא לאו חובה היא ניחא שפיר. וכן נראה מדאמרינן (בפ"ד דסוטה כ"ה ע"א) איבעיא להו בעל שמחל על קינויו. קינויו מחול או אינו מחול. מי אמרינן בקינוי דבעל תלי רחמנא ובעל הא מחיל לקינויו או דילמא וכו' עיי"ש. ופירש"י בקינוי דבעל תלה רחמנא דכתיב וקנא את אשתו עיי"ש. והדבר קשה דלר"ע דקיי"ל כוותי' וקנא את אשתו חובה. ופירושו בלשון ציווי שחייב לקנאות. והיכי משמע מהך קרא דבקינוי דבעל תלה רחמנא. ובודאי לא יתכן לומר דסתמא דגמרא אזלא אליבא דמאן דאמר וקנא את אשתו רשות דלית הילכתא כוותי'. אלא ודאי מדאורייתא לכ"ע וקנא את אשתו רשות. וא"כ פירושא דקרא וקנא את אשתו. אם קנא את אשתו. והיינו דקאמר בקינוי דבעל תלה רחמנא. וכן ראיתי להרב המאירי בריש סוטה שכתב וז"ל כל שרואה את אשתו צריכה לכך ראוי לו שיוכיחנה תחלה וכו'. ואם לא נמנעה בכך מצות סופרים הוא לקנאות לה בעדים וכו' עכ"ל עיי"ש:

איברא דהרב המאירי ז"ל רוח אחרת אתו בזה כמבואר מדבריו שכתב שם לקמן (ג' ע"ב) וז"ל ולענין פסק אין המידה שוה בכולם. אלא וקנא את אשתו הלכה שהיא רשות שאין הקינוי מצוה מן התורה אלא מדברי סופרים כמו שביארנו. ועיקר המצוה היא שכל שיקנא ותסתתר אחר קנויו יעשו לה כסדר האמור בתורה. אילו הי' הקינוי מצוה הי' הקינוי מצוה אחרת ועשיית הסדר מצוה אחרת. על הדרך שמניעת נתינת השמן והלבונה (במנחת סוטה) שתי מצות לא תעשה שבסוטה. אבל הקנוי אינה מצוה אלא

שהוצרכה התורה להרשותו בקינוי וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו דאע"פ שלענין לה יטמא ולעולם בהם תעבודו קיי"ל כר"ע דאמר חובה. מ"מ בקינוי קיי"ל כרבי ישמעאל דאמר וקנא את אשתו רשות. אלא דמ"מ מדרבנן חובה לקנאות. וביאר דמהאי טעמא אין הקינוי נמנה מצוה בפ"ע וההשקאה מצוה בפ"ע. משום דלמאי דקיי"ל כר"י אין הקינוי מצוה מה"ת ואינו אלא רשות. ולפ"ז ר"ע ס"ל דחובה מה"ת היא. וכדמשמע פשטא דסוגיא דפ"ק דסוטה שם. ובאמת דמכולה סוגיא דפ"ד דסוטה שם יש להוכיח דקיי"ל כר"י עיי"ש היטב. וכן מתבאר מירושלמי (ריש פ"ק דסוטה). דהתם איפליגו בה ר"א ור"י דר"א חובה ולר"י רשות. וכיון דקיי"ל בעלמא ר"א ור"י הלכה כר"י. א"כ קיי"ל וקנא לה רשות. ועוד דהתם מוקי לר"א כב"ש ולר"י כב"ה. וב"ש במקום ב"ה אינה משנה. מיהו מה שנראה מדברי המאירי שהבין כן בדעת הרמב"ם. כידוע שכן דרכו לימשך אחר הרמב"ם הרי בפיה"מ להרמב"ם (ריש סוטה) ובחבורו הגדול הלכות אישות שם מבואר שפסק הלכה כר"ע עיי"ש. ועכ"פ לפ"ז אין קושיא לא על רבינו הגאון ז"ל ולא על שאר מוני המצות שלא מנו עשה דוקנא את אשתו. אי משום די"ל דס"ל כדעת הרמב"ם דמדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. או דס"ל כדעת הרב המאירי ז"ל דקיי"ל כר"י דאמר וקנא את אשתו רשות. וכן פסק בפסיקתא זוטרתא (פרשת נשא) כר"י עיי"ש ועי' בתוס' יו"ט (ריש סוטה) שעמד על הרמב"ם והרע"ב ז"ל שפסקו כר"ע מסתמא דמתני' דס"ל דאסור לקנאות. ותי' דכיון דאיפליגו ר"י ור"ע אי חובה או רשות. וא"כ לתרווייהו מיהא לאו איסורא הוא. הילכך לית הילכתא כמתניתין ובאנו לכלל הלכה כר"ע מחברו עיי"ש. ואין דבריו מספיקים. דאדרבה י"ל דכיון דריש לקיש ורב יימר בר שלמיא סברי דהלכה כמתניתין דאסור לקנאות. וגם רבנן דפליגי ארב אשי דאמרי אין אדם מקנא לאשתו אא"כ נכנסה בו רוח טומאה הכי ס"ל. הילכך אית לן למימר דאפי' לרב אשי דאמר רוח טהרה. וגם לסתמא דגמרא דמסיק דהכי מסתברא. ס"ל דהלכה כר"י דאמר וקנא את אשתו רשות. ולית לן לאפושי פלוגתא בין אמוראי ולומר דמ"ד רוח טהרה ס"ל דהלכה כר"ע דאמר חובה. כל כמה דלא אשכחן הכי בהדיא. וגם הלכה כר"ע מחברו נראה דלא שייך הכא. כיון דמבואר בגמרא שם דגם ר"א בן יעקב שמשנתו קב ונקי כר"י ס"ל עיי"ש. וגם רבי יהושע כר"י ס"ל ואין הלכה כר"ע מחבריו. ובפרט דהכא סתם לן תנא כר"י. ואף דלית הילכתא כמתניתין במאי דס"ל דאסור לקנאות. מ"מ היינו רק משום דסתמא דגמרא קאמר מסתברא כמ"ד רוח טהרה. אבל במאי דס"ל דהלכה כר"י לא אשכחן בגמרא דלית הילכתא כסתם מתניתין. והדרינן לכללין דהלכה כסתם משנה דוקנא את אשתו רשות כר"י. ואין להאריך בזה:

ואמנם לכל זה לא הוצרכנו אלא לשאר מוני המצות. אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל בלא"ה ניחא שפיר מה שלא מנה עשה דוקנא את אשתו אפי' את"ל דקיי"ל כר"ע. ואפי' נימא דלר"ע עשה גמורה היא מדאורייתא ע"פ מאי דקשה לכאורה בעיקר הסוגיא דהתם דאמרי' לימא ר"י ור"ע בכל התורה כולה הכי פליגי דמר אמר רשות ומר אמר חובה. ומשני הכא בקראי פליגי. דר"י ס"ל כי האי תנא דתניא ראב"י אומר כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך. יכול כגון זו. ת"ל ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו וכו' עיי"ש. ופי' רש"י שם וז"ל כלפי כמו אחרי שאמרה תורה שאסור להביא עצמו לידי שנאה ותגר. יכול אף זה כן שיראה את אשתו עוברת על דת יהודית נסתרת עם שכניה לא יקנא לה. ת"ל וקנא אם רצה לקנא הרשות בידו. ומשום דאי לא כתיב קרא הוה אמינא דאסור. הוא דאמר ר"י הכא רשות וכו' עכ"ל עיי"ש. ויש לתמוה לכאורה היכי תיסק אדעתין דכשרואה את אשתו שאינה נוהגת כשורה ועוברת על דת יהודית ונסתרת עם שכניה שיהא אסור לקנאות אותה ולמחות בידה. ויהא עובר על זה בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. והרי קרא כתיב הוכח תוכיח את עמיתך. ומצות עשה דאורייתא היא להוכיח את חבירו כשרואהו שאינו נוהג כשורה. ואמרינן (סופ"ג דערכין ט"ז י"ב) ת"ר לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא יכנו וכו' ת"ל בלבבך בשנאה שבלב הכתוב מדבר. מניין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו. שנאמר הוכח תוכיח. הוכיחו ולא קבל מניין שיחזור ויוכיחנו ת"ל תוכיח מ"מ עיי"ש. וביותר תמוה דהרי קרא דהוכח תוכיח הוא סיפא דקרא דלא תשנא את אחיך. והיכי ס"ד דמשום הך קרא דלא תשנא יהא אסור לקנאות ולמחות באשתו שאינה נוהגת כשורה ורואה בה דברים מגונים. דאיצטריך קרא דוקנא את אשתו לאשמעינן דשרי. ועוד יש לתמוה מדאמרינן (בפרק ערבי פסחים קי"ג ע"ב) אמר רשב"י א"ר הרואה בחבירו דבר עבירה יחידי מותר לשנאתו שנאמר כי תראה חמור שונאך וגו'. ותניא שונא שאמרו שונא ישראל. ומי שרי למיסניי' והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא. כ"ע נמי מיסני סני לי' מ"ש האי. אלא לאו כי האי גוונא דחזי בי' איהו דבר ערוה. רנב"י אמר מצוה לשנאתו עיי"ש. וא"כ הכא שרואה בה דברים מגונים. שאינה נוהגת כשורה ועוברת על דת יהודית ומתייחדת עם שכניה. אינה בכלל אזהרת לאו דלא תשנא את אחיך. ומותר ומצוה לשנאתה. והיכי תיסק אדעתין דמשום אזהרת לא תשנא את אחיך יהא אסור לקנאות אותה. ומיהו לזה הי' אפשר לומר עפמש"כ הסמ"ק (סי' י"ז) וז"ל שלא לשנא את חבירו דכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. ואינו בכלל ואהבת לרעך שמזהיר אותנו על אותו שמותר לשנאתו. כגון אם עבר עבירה. אפי' הכי אסור לשנאותו בלבו ולהראות לו פנים יפות. אלא יראה

לו שנאתו עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אפשר לומר דסד"א שאסור לקנאות משום שגורם בכך שישנאו זה את זה בלבם. ויעברו על לא תשנא את אחיך בלבבך דקאי אפי' על עובר עבירה. אע"פ שמותר לשנאותו בגלוי. ואפי' לדעת החולקים על הסמ"ק בזה וס"ל דאפי' בלב שרי למיסניי' לעובר עבירה. מ"מ הכא סד"א דאסור משום שבכך תבוא גם היא לשנאותו ותעבור על לא תשנא את אחיך. וגם הוא גורם לזה ועובר על לפני עור. וכמש"כ בזה לעיל (עשה י"ט) עיי"ש:

אבל הא ודאי קשה טובא לכאורה. דהרי חייב למחות בידה ולהזהירה מכח עשה דהוכח תוכיח. והיכי תיסק אדעתין שיהא אסור לקנאות אותה וגם בעיקר מצות תוכחה יש להקשות מנ"ל שחייב להוכיחו. ודילמא לא בא הכתוב אלא להתיר להוכיח. דאי לאו קרא הוה סד"א דאסור מקרא דלא תשנא את אחיך בלבבך. כדהוה סד"א דאסור לקנאות את אשתו מהאי טעמא. אי לאו דגלי קרא וקנא את אשתו דשרי. ואפי' ר"ע מודה בזה. אלא משום דקינוי אחרינא כתיב דריש מיני' חובה לקנאות כדאמרינן התם. וא"כ הכא נמי נימא דאשמעינן קרא דשרי להוכיח ואפי' מאה פעמים. והיינו דמסיים קרא ולא תשא עליו חטא. כלומר דכיון שאינו אלא בדרך תוכחה על עבירה שרי ולא תקבל עונש על זה משום לאו דלא תשנא את אחיך. וא"כ אין לנו בתוכחה לא עשה ולא לאו. ומנ"ל עיקר מצות תוכחה. וגם מנ"ל אזהרת לאו בתוכחה כדדריש שם בברייתא מקרא דלא תשא עליו חטא ובספרא (פרשת קדושים) עיי"ש. אלא ודאי עכצ"ל דכל שהוא בדרך תוכחה ודאי לא שייך בי' לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. ולא צריך קרא להתיר. וע"כ קרא לחיובא הוא דאתי. והשתא א"כ הכא נמי למה לי קרא למישרי קינוי. והא ודאי לא שייך בזה לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. ולכן נראה דודאי במקום תוכחה לא שייך בה לאו דלא תשנא את אחיך ולא צריך קרא להתיר. אלא דהכא בקינוי כיון דמקנא לה ע"פ שנים ליכא בזה מצות תוכחה. דמצות תוכחה היינו בינו לבינה. אבל בפני אחרים אדרבה עובר בלאו דלא תשא עליו חטא. וכדתניא בברייתא (סופ"ג דערכין) שם. יכול אפי' משתנים פניו ת"ל לא תשא עליו חטא. פירש"י משתנים פניו שיוכיחנו ברבים להלבין פניו עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות דעות ה"ז) וז"ל הרואה וחבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה. מצוה להחזירו למוטב ולהוכיחו ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים. שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. המוכיח את חבירו בין בדברים שבינו לבינו ובין בדברים שבינו לבין המקום צריך להוכיחו בינו לבין עצמו וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז יותר הו"ל התם למינקט קרא דלא תשא עליו חטא. אלא דרישא דקרא נקט. וכיו"ב אשכחן בדוכתי טובא. וא"כ הא דקאמר ר"י וקנא את

אשתו רשות היינו רק מתורת קינוי שיהא יכול להשקותה אח"כ אם תסתור. וס"ל דאין קינוי אלא ע"פ שנים. וכדס"ל לר"א ולר"י במתניתין דהתם. אבל מתורת תוכחה בינו לבין עצמו ודאי לכ"ע חייב. ובלא"ה כבר כתב הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות סוטה) וז"ל אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחילה. אלא בינו לבינה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל (בריש סוטה) ביותר ביאור עיי"ש. הרי שצריך תחילה לקנאות אותה בינו לבינה מתורת תוכחה. אלא שאם לא שמעה אליו מקנא ע"פ שנים כדי להשקותה כשתסתור ובקינוי זה הוא דפליגי ר"י ור"ע דלר"י רשות ולר"ע חובה. ועל זה שפיר קתני כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך. יכול כגון זו ת"ל וכו'. דאי לאו קרא ה"א דאסור אלא חייב להוכיחה ולחזור ולהוכיחה אפי' כמה פעמים בינו לבינה. אבל קינוי ע"פ שנים כדי להשקותה אסור. ת"ל וקנא את אשתו דשרי:

ומעתה א"כ לפ"ז נראה לפי מאי דאמרינן (ריש פ"ק דסוטה ב' ע"ב) אמר ר"ח מסורא לא לימא אינש לאיתתי' בזה"ז לא תסתרי בהדי פלוני דילמא קיי"ל כרבי יוסי ברבי יהודה דאמר קינוי ע"פ עצמו ומיסתתרה וליכא האידנא מי סוטה למיבדקה וקאסר לה עילוי' איסורא דלעולם. אמר ריש לקיש מה לשון קינוי. דבר המטיל קנאה בינה לבין אחרים. אלמא קסבר קינוי ע"פ עצמו עיי"ש. והנה הבה"ג (הלכות מיאון) פסק להלכה הך דר"ח מסורא עיי"ש. וכן כתבו הסמ"ג (עשין נ"ו) ובטוש"ע (אה"ע סי' קע"ח) עיי"ש. וכן פסק הרא"ם ביראים (סי' קצ"ד) ובסמ"ק (סי' קפ"ט) ובאו"ז (ח"א סי' תרט"ז). מבואר דס"ל דהוי ספיקא דדינא אם קיי"ל כהנך תנאי דס"ל דקינוי ע"פ שנים או קיי"ל כר"י בר' יהודה דקינוי ע"פ עצמו נמי הוי קינוי. אבל ראיתי בשאילתות (פ' נשא שאילתא ק"כ) שכתב וז"ל דאילו מאן דקני לה לאיתתי' וא"ל אל תדברי עם איש פלוני ונפקו סהדי דאיסתתרה בהדי' דההוא פלוני. אסירא לגברה. וכי היכי דאסירא לגברא הכי נמי אסירא להאיא דקני לה מיני' וכו'. אמר ר"ח מסורא לא ליקני' לאיתתי' האידנא דילמא מיקרי ומסתתרה וליכא מי סוטה למיבדקה ואשתכח דקא אסר לה עלי' איסורא דלעולם עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו דפסק להלכה כר"י בר' יהודה דקינוי ע"פ עצמו. ולהכי לא הזכיר סהדי אלא בסתירה ולא בקינוי. וגם במילתא דר"ח מסורא לא הזכיר מאי דקאמר בגמרא דילמא קיי"ל כר"י בר"י דאמר קינוי ע"פ עצמו. והיינו משום דס"ל דודאי קיי"ל כוותי'. וכדפסק ריש לקיש. וכן מתבאר מדברי רבינו ירוחם (נתיב כ"ג ח"ב). מדסתם וכתב דקינוי הוא אל תסתרי עם איש פלוני ואילו עדים לא הזכיר כלל עיי"ש. מבואר דס"ל דעדים לא צריך. דקינוי הוא ע"פ עצמו כר"י בר' יהודה. וכן פסק רש"י כמתבאר מדבריו (בפרשת נשא) אקרא דועד אין בה. שכתב אין בה בטומאה אבל

יש עדים לסתירה עיי"ש. והיינו כר"י בר' יהודה דס"ל דבה לא אתי למעוטי אלא סתירה דלא סגי בה עד אחד אלא שנים בעינן אבל קינוי אפי' ע"פ עצמו. אבל לר"י דרשינן בה ולא בקינוי בה ולא בסתירה. דתרוייהו קא ממעט דלא סגי בע"א אלא בשנים. ולר"א לא ממעטינן אלא קינוי כמבואר בגמרא שם. ורש"י נקט כר"י ב"ר יהודה. ועי' מזרחי שם שהקשה דמתניתין עיקר. ועוד דיחיד ורבים הלכה כרבים. ועוד דר"י בר' יהודה אליבא דר"א הן ור"א שמותי הוא. והיכי נקיט כוותי' עיי"ש. ודבריו תמוהים דהרי חזינן דר"ח מסורא מספקא לי' דילמא הילכתא כר"י ב"ר יהודה. ור"ל פשיטא דהילכתא כוותי'. א"כ פשיטא דאין מכל זה הכרע. דידוע דאמוראי יכולים לפסוק הלכה נגד כולהו הני כללי. וגם תנא דספרי סתם לן כריב"י (בפרשת נשא פיסקא ז') עיי"ש. וכן נמי נקט בפסיקתא זוטרתא עיי"ש. וגם דברי הרמב"ם והטור נאחזים בסבך. וכמו שכבר עמד בזה הר"ב באר שבע בתשובותיו (סי' כ"ז) דהרמב"ם (בסוף פרק כ"ד מהלכות אישות). וכן בטור (אה"ע סי' קט"ו) מתבאר דפסקו הלכה כר"י בר"י. ואילו הרמב"ם (בפ"א מהלכות סוטה) והטור (אה"ע ס' קע"ח) לא כתבו כן. עיי"ש שהניח בצ"ע ובתשו' מהרי"ט צהלון (סי' קנ"ט) האריך להכריח בדעת הרמב"ם ז"ל דפסק כרבי יוסי בר"י עיי"ש בדבריו. הן אמת דבעיקר הדבר קשה מנ"ל הכרעה להלכה כר"י בר"י. דנהי דר"ח מסורא מספקא לי' דילמא קיי"ל כר"י בר"י. ור"ל פשיטא לי' דהילכתא כוותי'. והי' מקום לומר דלא שבקינן פשיטותא דר"ל מקמי ספיקא דר"ח מסורא מ"מ הרי אביי דהוא בתרא טפי מר"ל קסבר דהלכה דקינוי ע"פ שנים עדים וכמבואר שם. ואית לן למינקט הלכה כאביי. ועכ"פ ראוי לומר דהו"ל ספיקא דדינא. ואולי אפשר לומר דס"ל דע"כ סתמא דגמרא ס"ל דקיי"ל קינוי ע"פ עצמו. דכיון דאיבעיא לן (בפ"ד דסוטה כ"ה ע"א) אי בעל שמחל על קינוי מחול או אינו מחול. ומסקינן דמחול. ואפי' לאחר סתירה איפליגו התם אמוראי בתראי. ואיכא למ"ד דמחול עיי"ש. והשתא אם איתא דקינוי לא מהני אלא ע"פ עדים. ואם קנא אותה ע"פ עצמו אין משקין אותה ע"פ קינוי זה. א"כ עכצ"ל דבעל שמחל על קינוי אין מחול. דאל"כ לא משכחת לה קינוי כלל. דהרי אע"פ שקנא אותה מעיקרא הרי אפשר דבתר הכי מחל לה קינויו. וכיו"ב הקשו התוס' ושאר ראשונים (בגיטין ל"ג ע"א) בד"ה ואפקעינהו וכו'. ומה שתי' שם לא שייך כאן עיי"ש היטב ובודאי ליכא למימר דצריך עדים שמחל לה. דהרי עיקר טעמא דמהני מחילה אמרינן התם משום דבקינוי דבעל תלה רחמנא ובעל הא מחיל לי' לקינויו עיי"ש. וא"כ פשיטא דכל שמחל לית לן בה אי איכא עדים או לא. והשתא א"כ לא משכחת לה קינוי ע"פ עדים כלל. דהא מנא ידעי עדים דלא מחל לה. והו"ל עדים כמאן דליתנהו. אלא ודאי עכצ"ל דלא אזלא הך איבעיא אלא אליבא

דר"י בר"י דאמר קינוי ע"פ עצמו. והילכך כיון שהוא בא להשקותה ואומר שלא מחל לה סגי בהכי שהרי גם עיקר הקינוי אינו אלא ע"פ עצמו. ומאי דבעי התם למיפשט דאין קינויו מחול ממתניתין דואלו שב"ד מקנין להן. וממתניתין דמוסרין לו שני ת"ח וכו'. אע"ג דאיכא למידחי דמתניתין אתיא כמ"ד דמקנא ע"פ עדים. היינו משום דלא אשכחן מאן דפליג אהנך מתניתין. ובודאי לכ"ע הכי ס"ל. וגם בלא"ה דחי שפיר:

ומעתה לפ"ז אפשר לומר דגם לרבינו הגאון ס"ל דקיי"ל כר"י בר"י דקינוי ע"פ עצמו. וא"כ במצות עשה דוקנא את אשתו ליכא נפק"מ אלא כדי להוסיף עשה יתירתא על הבעל. מלבד עשה דהוכח תוכיח. דהרי גם בלא עשה זו מיחייב למחות בה משום עשה דתוכחה. וע"כ לא איצטריך קרא אלא כדי לעבור עלה בתרי עשין. והרי בכל כיו"ב דרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא למנות אלא העשה שכוללת יותר מהשנית. והילכך אחר שכבר מנה מצות עשה דהוכח תוכיח שכוללת כל אדם. שוב לא הוצרך לפי דרכו למנות עוד העשה דוקנא את אשתו. שאינה אלא עשה פרטית דבעל על אשתו שהחמירה בו תורה לעבור עלה בתרין עשין. כמו שביארתי בכמה דוכתי כיו"ב:

מצוה עו

יבמתך חלוץ או יבם אולי יקום שריד. חליצה ויבום לרבינו הגאון ז"ל אין נמנין אלא מצוה אחת. שלא חייבה התורה בשניהם אלא ביבום לבד. אלא שאם לא חפץ לייבם נתנה לו תורה רשות לפטרה בחליצה. וכן משמע מלשון הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל דכוונתם למנותם מצוה אחת עיי"ש. אבל מאזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל מתבאר שמונים אותן שתי מצות בפ"ע עיי"ש וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנאום שתי מצות. והרמב"ם (בסה"מ עשין רי"ז) הביא ראי' לזה ממה שאמרו מצות יבום קודמת למצות חליצה. וכ"כ הרשב"ץ בזה"ר (עשין ר"ו) עיי"ש. ואין ראי' זו מובנת כלל. דכבר אשכחן כיו"ב בכמה דוכתי. כמו מה שאמרו בסוכה (פרק לולב הגזול ל"ז ע"ב) לולב בימין ואתרוג בשמאל מ"ט הני תלתא מצות והאי חדא מצוה עיי"ש. ולית מאן דפליג בהא דכולהו חדא מצוה נינהו. משום דגם חלקי מצוה נקראים מצוה. וכ"ש כאן שלא מצינו שיקראו יבום וחליצה שתי מצות. וכבר ביאר הרמב"ם גופי' (בסה"מ עשין קס"א) לענין ספירת העומר. דאע"ג שאמרו במנחות מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. מ"מ שתיהן מצוה אחת הן. הן אמת דכפי הנראה הרמב"ם שם גופי' כבר הרגיש בזה. שכתב וז"ל ואל יטעך אמרם מצוה לממני יומי וכו' ותחשוב שהן שתי מצוות. כי כל חלק וחלק מחלקי מצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות כל חלק ממנה. ואמנם היו שתי מצות אילו אמרו מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה וכו'. כי אתה כשתאמר

מצוה לעשות כך וכך. הנה לא יתחייב מזה המאמר שהפעולה ההיא מצוה בפ"ע עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דדוקא התם שלא קראו מנין הימים מצוה וכן מנין השבועות. אלא אמרו מצוה למנות ימים ומצוה למנות שבועות. משום דאע"פ שאינו אלא חלק מחלקי המצוה שפיר שייך לומר בו שמצוה לעשותו. אבל כאן כיון שאמרו מצות יבום מצות חליצה. שקראום מצוות. יש ראי' מזה שהם מצוות מיוחדות בפ"ע. ובודאי אם לא אמרו אלא מצוה לחלוץ מצוה לייבם לא הי' אפשר להביא ראי' מזה דמצוה בפ"ע נינהו. והו"ל דומיא דהתם. משא"כ השתא שקראום מצוה. מוכח ודאי דלאו חלקי מצוה אלא מצוה בפ"ע הן. אלא דמ"מ מסוגיא דפרק לולב הגזול שם ראי' שאין עלי' תשובה דאפי' ממה שקראו מצוה אין ראי' שתהא מצוה בפ"ע. אלא גם חלקי מצוה קראו מצוה. וכבר ביאר כן בנו של הרמב"ם ז"ל הר"א מיימון ז"ל (בספר מעשה נסים סי' ו') לדעת הרמב"ם גופי' וז"ל שם. אמנם מה שהבאת ראי' מאמרם מצוות שעל גופו. כבר ידוע כי הם יקראו חלקי מצוה מצוות וכו'. וזה כי אמרו בלולב ארבע מצוות. ואשר קראום מצוות עשה הוא צודק. כי כמו שנתחייב בעשיית המצוה כן הוא מצוה לעשות חלקיה. אמנם לא יוכרח מזה למנותם בשום פנים עכ"ל עיי"ש וכן כתב לקמן שם סי' ח' דממה שאמרו מצות גילוח אין ראי' למנותה כי חלק המצוה יאמר עלי' מצוה דרך ההרחבה עיי"ש וא"כ מה יענה לדברי הרמב"ם כאן שמביא ראי' דיבום וחליצה שתי מצוות הן ממה שאמרו מצות יבום קודמת למצות חליצה. וכבר עלה על דעתי לומר דאין כוונת הרמב"ם להביא ראי' מזה דשתי מצוות הן. אלא משום שהוקשה לו על מה שנקראת מס' יבמות. אע"פ שכוללת הלכות יבום וחליצה. הרי דגם חליצה בכלל יבום היא. וא"כ ראוי לומר דמצוה אחת הן. כיון דמשם אחד הן. ולזה כתב וכבר ידעת אמרם מצות יבום קודם למצות חליצה ולכן היא נקראת יבמות. ואע"פ שהיא כוללת דיני היבום והחליצה בשוה עכ"ל. וכוונתו דלא משום דחליצה בכלל יבום קראוה יבמות. דודאי שמות חלוקין ומצוות בפ"ע נינהו. אלא משום דייבום היא עיקר המצוה והיא קודמת לחליצה. הילכך קראוה יבמות. וכן מוכרח לכאורה בכוונת הרמב"ם. דאל"כ סוף דבריו אינם מובנים כלל. אלא דלפ"ז דברי הרשב"ץ ז"ל שם שמבואר מדבריו שהבין הדברים כפשטן. דמזה ראי' דחליצה וייבום שתי מצוות הן. מתמיהים ביותר ודבריו ז"ל צ"ע לכאורה טובא:

ועכ"פ מבואר לפ"ז דאין לנו שום ראי' לומר דיבום וחליצה שתי מצות הן. אבל ראיתי להרמב"ם (בסה"מ עשין פ"ב) שכתב וז"ל מצוה פ"ב היא שצונו לערוף פטר חמור אם לא נפדה אותו. והוא אמרו יתברך ואם לא תפדה וערפתו וכו'. ויש למקשה שיקשה ויאמר למה מנית פדותו ועריפתו שתי מצות ולא מנית אותן מצוה אחת ותהי' עריפתו

מדיני המצוה. כמש"כ בשורש השביעי. הנה יודע האל כי ההיקש מחייב זה. לולא מה שמצינו לרבותינו לשון יורה על זה היותם שתי מצות. והוא אמרו מצות פדיי' קודמת למצות עריפה ומצות יבום קודמת למצות חליצה. וכמו שהיבמה מוכנת אם ליבום אם לחליצה והיבום מצוה והחליצה מצוה. כן פטר חמור ראוי או לפדי' או לעריפה וכל אחד מצוה כמו שאמרנו עכ"ל עיי"ש. הנה גם מדבריו שם משמע כמש"כ דלא ממה שנקראו מצוה מביא ראייתו. דהרי שם לא הוכיח מדקרי להו לפדי' ועריפה מצוה. אלא דמשמע לי' דפדיה ועריפה שתי מצוות הן דומיא דחליצה ויבום דנקטינהו כחדא בחד לישנא. אלא דהדבר מתמיה טובא דערבך ערבא צריך דתלה לא תניא בדלא תניא. דהרי ביבום וחליצה גופא אין לנו שום ראי' כלל לומר דשתי מצוות הן. ואנא אמינא דבין חליצה ויבום ובין פדי' ועריפה חדא מצוה נינהו. וכמו שהשריש הרמב"ם גופי' (בשורש שביעי). והדבר מבואר שכמו דפדי' ועריפה ראוי לומר שהן מצוה אחת ע"פ שורש זה. הכי נמי חליצה ויבום. וא"כ אם מעיקר לישנא דמתניתין אין לנו הכרח לומר דשתי מצוות הן. יש להתפלא על הרמב"ם ז"ל איזה סרך ראי' מביא מחליצה ויבום לפדי' ועריפה. כיון דעל חליצה ויבום עצמן אנו דנין לומר דע"פ שורש זה גופי' אינן נמנין אלא מצוה אחת. ולכן נראה דעכצ"ל בכוונת הרמב"ם ז"ל כמו שהבין הרשב"ץ ז"ל דמלישנא דמתניתין. שקרא ליבום מצוה ולחליצה מצוה. מייתי ראי' דכל חדא מצוה בפ"ע היא. ובאמת דמהוכחה זו גופא יש ראי' גם לפדי' ועריפה. שהרי גם פדיי' ועריפה קרי להו תנא דמתניתין מצוות כיבום וחליצה. והך לישנא ממש דנקט בהנך נקט נמי בהנך ומה שהוצרך הרמב"ם לתלות פדיי' ועריפה בחליצה ויבום. ולהוכיח מחליצה ויבום לפדיי' ועריפה. נראה דהיינו משום שהרגיש במה שהשיג עליו הראב"ד ז"ל (ריש פי"ב מהלכות בכורים) על מש"כ שם הרמב"ם וז"ל מ"ע לפדות פטר תמור בשה. ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לערפו. שנאמר ופטר תמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וכו' עכ"ל. וכתב על זה הראב"ד וז"ל א"א בחיי ראשי אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצות עשה. אע"פ שאמרו מצות פדי' קודמת למצות עריפה. לא שתתשוב מצוה אבל היא עבירה. ומזיק נקרא ומפסיד ממונו של כהן. ומפני שאמר מצות פדיי' אמר מצות עריפה עכ"ל עיי"ש. ובאמת דדברי הראב"ד ז"ל תמוהים מאוד. דהיכי יתכן לומר על דבר שצוה הכתוב לעשותו דעבירה הוא ומזיק נקרא העושה כן. ואיך יעלה על הדעת שיתיר הכתוב לכתחילה לעבור עבירה ולהזיק. וכ"ש שיחייב בעשייתו וגם אינו מובן כלל למה יתיר הכתוב לעבור עבירה זו. הרי בלא"ה לא יהנה ממנו. כיון דקיי"ל דפטר חמור קודם פדיון אסור בהנאה בין הנאת גופו ובין הנאת ממונו. כמבואר בפ"ק

דבכורות (י' ע"ב) עיי"ש. ומי לא סגי לי' במאי דעובר בעשה דפדיי' עד שיחייבנו הכתוב לעבור ג"כ בקום ועשה בעבירה זו. אבל הדבר פשוט דאע"ג שאם לא צוה הכתוב כן הי' בזה עבירה. מ"מ אחר שצוה הכתוב בעשייתו מצוה היא כשאר מצות שבתורה. ואם לא ערפו עובר על מצוה זו דוערפתו. והרי זה דמי ממש למצות יבום שאם לא צוה הכתוב לייבם. אם בא על יבמתו הי' חייב כרת ובשוגג חטאת. כבא על אשת אחיו. ואחר שצוה הכתוב על מצות ייבום. אם עבר ולא ייבמה עובר בעשה. אם לא שיפטור עצמו ע"י חליצה. ומשום דגלי קרא שיכול ליפטר בכך. וכן טובא כיו"ב. ונראה דזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל שם. דמתחלה הביא ראי' מלישנא דמתניתין דמדקתני מצות פדיי' קודמת למצות עריפה וקרי להו תרוייהו מצות. מוכח דכל חדא מצוה בפ"ע היא. אלא שהרגיש במאי דלכאורה ע"כ עריפה לאו מצוה היא כלל ולשון מצוה דנקט בה ע"כ לאו דוקא. אלא איידי דנקט מצות פדיי' אמר נמי מצות עריפה. וא"כ ליכא למשמע מינה מידי לזה הוסיף וכתב וז"ל וכמו שהיבמה מוכנת אם ליבום אם לחליצה. והיבום מצוה והחליצה מצוה. כן פ"ח ראוי או לפדיי' או לעריפה. וכל אחד ואחד מצוה עכ"ל. וכוונתו דע"כ לא יתכן לומר דעריפה לא חשיבא מצוה כלל. דכמו בחליצה ויבום. אע"ג דחליצה אינה אלא כמו קנס להיבם בשביל שלא רצה להקים לאחיו שם בישראל ולבנות את בית אחיו. ולכך אמרה תורה וחלצה נעלו וירקה בפניו וגו'. מ"מ כיון שצוה בה הכתוב והיבמה מוכנת אם ליבום ואם לחליצה. שאם לא חפץ לייבם חייבו הכתוב בחליצה. ולכך היבום מצוה והחליצה מצוה. שהרי צוה הכתוב בזו כמו בזו. דבחליצה ע"כ ליכא למימר דמשום איידי דיבום לחוד קרי לה תנא דמתניתין מצוה. שהרי בכל דוכתי קרי לה מצוה. אפי' היכא דלא נזכר יבום כלל. כמו במתני' (ר"פ מצות חליצה) דקתני מצות חליצה בשלשה. ושם (ק"ו ע"ב) במתני' מצות חליצה בא הוא ויבמתו וכו' עיי"ש ובשאר דוכתי. ושם (ק"ג ע"ב) מבואר דאמרינן בחליצה מצות לאו ליהנות ניתנו עיי"ש בפירש"י ד"ה חליצתה כו' ובשאר ראשונים שם. וא"כ ע"כ בדוקא נקט בה תנא דמתניתין מצוה. וא"כ מה"ט גופא נמי בעריפה דנקט מצוה בדוקא הוא. ולא משום איידי דפדיי' לחוד. וא"כ ממילא מוכח מינה נמי דלאו חלקי מצוה בלחוד נינהו אלא כל חדא מצוה בפ"ע היא. שוב ראיתי למהר"י קורקוס ז"ל בביאורו על הרמב"ם (פי"ב מהלכות ביכורים) שכתב וז"ל ודברי הר"א תמוהים אצלי שיקרא עבירה למה שחייבה בו תורה. ובמשנה קראו אותה מצוה. דודאי משום רישא לא הי' קורא לעבירה מצוה. ושם התנא חושך לאור. ואף אם כוונת הר"א דבקושי התירו הכתוב וכו'. וכדאמרינן בברייתא הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו. הרי חליצה גם היא הכתוב מגנהו ואמרה וירקה

בפניו ואכזריות גדולה תחשב לו שלא ייבם. ולא מפני זה נמנע מלקרותה מצוה אף לדעת הר"א. דאם לא ייבם מ"ע לחלוץ ולא יניח אותה בלא חליצה ובלא ייבום. וכן גבי יעידה הכתוב קראו בוגד שנאמר בבגדו בה. ואפי' הכי אם לא יעדה מצוה לפדות. אף הכא נמי אם לא פדה מצוה לערוף אף אם יהי' מגונה שהפסיד ממון כהן כדברי הר"א ויעידה וחליצה ועריפה בחדא מחתא מחתינהו תנא וכו' ע"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל קרובים לדברי. ולדידי הן הן דברי הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ שם כדכתיבנא וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין י"ד) שהסכים לדעת הראב"ד בזה. וכן מסיק בקונטרס אחרון שלו דעריפה לגמרי לאו מצוה היא כלל מטעם שכתב הראב"ד עיי"ש. ותמיהני עליו איך לא הרגיש שכבר סילק הרמב"ם גופי' השגה זו. ולא ידעתי איך הבין דברי הרמב"ם אלו אם לא על דרך שביארנו. ואין להאריך בזה:

ואמנם לפ"ז הדרא תמיהתנו לדוכתה. דודאי מדנקרא מצוה אין הכרח שתהא מצוה בפ"ע. דגם חלקי מצוה מיקרו מצוה כדכתיבנא. ויש עוד להביא ראי' ממשנה ערוכה דתנן במנחות (פרק כל המנחות באות מצה ס"ג ע"א) שלשה מינים טעונין שלש מצוות וכו' והיינו סמיכה ותנופה חיים ותנופה שחוטין עיי"ש. הרי שקרא תנא דמתניתין סמיכה ותנופה מצוות. אע"פ שאינן אלא חלקי מצוה. ואין אחת מהן נמנית מצוה בפ"ע. וכמו שביאר הרמב"ם גופי' (בשורש י"ב) עיי"ש. ובפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ד ע"א) תנן ר"א ברבי צדוק אומר חרוסת מצוה עיי"ש. ובגמרא שם (קט"ז ע"א). הרי דחרוסת אע"פ דאינה באה אלא לטבול מרור. ולאו מצוה בפ"ע היא קרי לה מצוה. וכן לעיל שם (ריש פרק אלו דברים (פסחים ס"ה ע"ב)) דתנן הזאה תוכיח שהיא מצוה עיי"ש ובפירש"י שם ולקמן (ס"ט ע"א). הרי דאע"ג דאין הזאה אלא סניף למצוה קרי לה מצוה. ובחולין (פרק כיסוי הדם פ"ח ע"ב) אמרינן אמר רבא בשכר שאמר אברהם ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשתי מצוות. אפר פרה ועפר סוטה עיי"ש. ועפר סוטה אינו אלא אחד מדיני המצוה ולא מצוה בפ"ע. ואפי' הכי קרי לה מצוה. ועוד אמרינן התם ואמר רבא בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך הנעל זכו בניו לשתי מצוות לחוט של תכלת ורצועה של תפילין עיי"ש. והרי לא מיבעי רצועה של תפילין דליכא למ"ד דמצוה בפ"ע היא. ואינה אלא אחד מחלקי המצוה. אלא אפי' חוט של תכלת לאו מצוה בפ"ע היא. דאע"פ שתכלת אינה מעכבת את הלבן ואין הלבן מעכב את התכלת. מ"מ מצוה אחת הן ואין התכלת אלא חלק מן המצוה. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש י"א ובעשין י"ד) עיי"ש. ואפי' הכי קרי להו מצוות. ובפ"ק דסוטה (ח' ע"א) תניא אין רוצעין שני עבדים כאחד לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם

גופי' (בפ"ג מהלכות עבדים ה"ט) עיי"ש. הרי דרציעת העבד מיקרי מצוה אע"פ שאינה מצוה בפ"ע אלא אחד מדיני המצוה כמבואר בסה"מ (עשין רל"ב וברמב"ם פ"א מהלכות עבדים) עיי"ש. ועוד בכמה דוכתי ואין להאריך. ומבואר מזה דאין לנו שום ראי' לומר דיבום וחליצה. וכן פדיית פטר חמור ועריפתו. ויעוד אמה העברי' ופדיונה. יהיו נמנין כל חדא וחדא מצוה מיוחדת בפ"ע. ולכן דברי הרמב"ם נפלאים בעיני:

ומלבד זה בעיקר הדבר יש לתמוה דכיון דלא אמרה תורה אלא שחייב לייבם או לחלוץ היכי יתכן לומר דשתי מצוות יש כאן. מאחר דכל שייבם אין מקום עוד לחליצה כלל. וכל שחלץ אין מקום לייבום. דבחדא מינייהו מיפטר. באיזה שירצה. ולא עבר בעשה אלא כשלא עשה לא זו ולא זו. וכשעובר על שתיהן אינו עובר אלא בעשה אחת. וכשעושה שתיהן לא די שלא משכחת לה שיקיים יותר מעשה אחת. אלא אדרבה אם ייבם אחר שחלץ איסורא עבד. ואם חלץ אחר שייבם לאו כלום קעבד. ולא מהניא החליצה לשום דבר כלל. ונמצא דבשום צד אין לנו בזה יותר ממצוה אחת בלבד. ולא דמי לפסח ראשון ופסח שני שנמנין גם לדעת הגאונים ז"ל לשתי מצוות. דהתם ודאי כשעבר ולא עשה לא את הראשון ולא את השני עובר בשתי עשין בין לרבי ובין לר"נ. ואם לא עשה את הראשון במזיד. אע"פ שעושה את השני חייב כרת על הראשון אפי' לרבי נתן. כמו שביארנו לעיל במקומו עיי"ש. וגם כשעבר ולא עשה את הראשון בזמנו אע"פ שאי אפשר לו לעשותו עוד ועבר זמנו בטל קרבנו. מ"מ כשיגיע זמנו של שני חייב לעשותו. וכל זה ליתא ביבום וחליצה. אלא שצוה הכתוב מתחילה לעשות אחת ממעשים אלו. ובדידי' תלה הכתוב לעשות איזו שיחפוץ. ואיך יעלה על הדעת לומר שיש כאן שתי מצוות:

וביותר יש להתפלא בזה דבקרבן עולה ויורד שחילק הכתב בין העשיר והעני דעשיר קרבנו כשבה או שעירה. והעני שתי תורים או בני יונה. ובדלי דלות עשירית האפה. ושם העשיר שהביא קרבן עני לא יצא ידי חובתו. כמבואר ביומא (פרק טרף בקלפי מ"א ע"א) עיי"ש. ולדעת החינוך (מצוה קכ"ג) אפי' עני שהביא קרבן עשיר לא יצא. ואפי' למ"ד התם דעשיר שהביא קרבן עני יצא. מ"מ אינו מחוייב בדבר כלל. ובהדיא מפורש בכתוב מצותו של כל אחד ואחד. וא"כ הי' ראוי לומר דתלתא עשין בפ"ע נינהו. שהרי מה שחייב זה לא חייב זה וגופים מוחלקים וקרבנות מוחלקים. דקרבנו של זה אינו קרבנו של זה. ואפ"ה מנאן הרמב"ם וסייעתו מצוה אחת. וכמו שביאר בשורש שביעי עיי"ש. וכן בחטאת קבועה שחלק הכתוב בין חטאת הקהל וחטאת נשיא וחטאת ההדיוט וחטאתו של כהן גדול. ובאה בכל אחד ואחד פרשה מיוחדת בפ"ע. ואעפ"כ מנאום הרמב"ם וסייעתו מצוה אחת. אע"פ שהחייב בקרבן זה אינו חייב בזה. וגם בדיעבד אינם יוצאין

ידי חובתן כל אחד אלא בקרבן שפירש בו הכתוב. וא"כ כ"ש וק"ו לחליצה ויבום שישנן בכל אדם בשוה ליפטר באחת מהן שירצה. דאין מקום לומר שיחשבו שתי מצוות בפ"ע. והו"ל ממש כמו קרבן עולה ויורד בעשירות דכתיב בי' כשבה או שעירה. וכן בדלות דכתיב בי' שתי תורים או שני בני יונה. דפשיטא דאין בזה אלא מצוה אחת. ולא עלה על דעת שום אדם שיאמר דכשבה ושעירה שתי מצוות. ושתי תורים ושני בני יונה שתי מצות. והיינו מהאי טעמא דכתיבנא. דאין בזה אלא מצוה אחת אלא שנתנה לו תורה רשות לצאת בכשבה או בשעירה בשתי תורים או בשני בני יונה ובאיזה מהן שירצה יוצא ידי מצותו. וחליצה ויבום נמי היינו הך ממש. והיותר מתמיה בזה דהרמב"ם ז"ל גופי' (בשורש שביעי) הביא מזה ראי' דקרבן עולה ויורד בעשיר ובדל ובדלי דלות וכיו"ב אין נמנין אלא מצוה אחת וכתב שם וז"ל ואילו הי' כן יהי' מתחייב ג"כ שנמנה אמרו כשבה או שעירה בשתי מצוות. ואמרו שתי תורים או שני בני יונה בשתי מצוות. ואין הענין כן עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה דאדרבה הו"ל להביא ראי' מיבום וחליצה דלדעתו ז"ל גופי' נמנין שתי מצוות. וגם אמאי לא יקשה לדידי' גופי' מראי' זו עצמה על חליצה ויבום שנמנין שתי מצוות. הן אמת דכבר הרגיש הרמב"ם גופי' (בעשין פ"ב) בחליצה ויבום וכן בפדיי' ועריפה שמנאן שתים שתים. שיקשה על זה ע"פ מה שהשריש הוא גופי' (בשורש שביעי) שם כמשכ"ל. וכתב שם דבאמת ע"פ שורש זה ראוי שלא למנותם אלא מצוה אחת ומ"מ מנאן שתים משום שכן מוכרח לדעתו ממתניתין דסופ"ק דבכורות שם. ואמנם הדבר תמוה מאוד. דא"כ מהך מתניתין נסתר כל מה שהעלה הרמב"ם בשורש שביעי. ומשם ראי' מוכרחת להבה"ג שהשיג עליו הרמב"ם שם בכל תוקף. וכל מה שהרבה להקשות שם על הבה"ג יקשה על מתניתין דבכורות שם. ולא על הבה"ג תלונתו. אבל באמת אדרבה הבה"ג גופי' ס"ל דחליצה ויבום מצוה אחת הן כמשכ"ל. וכן פדיון פ"ח ועריפתו מנאן הבה"ג מצוה אחת. משום דממתניתין דפ"ק דבכורות שם אין שום הכרע כמו שביארנו. ובזה מודה הבה"ג משום דהו"ל ממש דומיא דכשבה ושעירה דעשיר ותורים ובני יונה דדל. ומשם אין שום ראי' לקרבן עשיר ודל ולא קרב זה אל זה. דבכשבה ושעירה דעשיר. וכן בתורים ובני יונה דעני. וכן יבום וחליצה וכל כיו"ב. ודאי ליכא אלא מצוה אחת. אלא דגלי קרא שיכול לצאת ידי חובת מצוה זו בכשבה או בשעירה. בתורים או בבני יונה. ביבום או בחליצה. בפדיון או בעריפה. אבל עשיר ודל ודלי דלות דגופים מחולקים. ומה שחייב הכתוב לזה לא חייב את זה. שפיר יש לומר דכל חדא מצוה בפ"ע נינהו. וזה דמי ממש למצות כתיבת ס"ת שמנה הרמב"ם גופי' (בסה"מ עשין י"ז י"ח) בהדיוט ובמלך שתי עשין בפ"ע דההדיוט חייב לכתוב לו

ס"ת אחת והמלך שתים עיי"ש. אע"פ דזו וזו ענין המצוה היא כתיבת ס"ת. אלא דההדיוט יוצא באחת והמלך חייב שתים. וכ"ש כאן דגם הקרבנות חלוקים. שיש למנותן שתי מצוות. וכן במנין הלאוין מנה קללת הדיוט וקללת דיין וקללת נשיא בשלשה לאוין בסה"מ (לאוין שט"ו שט"ז שי"ז) עיי"ש. אע"ג דכולהו באיסור קללה. והיינו משום שבאה בתורה בכל אחד אזהרה בפ"ע. ומה"ט מנה ג"כ בהטיית משפט ארבעה לאוין (רע"ג רע"ז רע"ח ר"פ) עיי"ש. והיינו משום שבא בכל אחד לאו בפ"ע. וכן אזהרת טומאת כהן הדיוט למת מנה בפ"ע ואזהרה לכהן גדול בפ"ע וכיו"ב טובא. וא"כ כ"ש בקרבן עולה ויורד דהעני לא מתחייב בקרבנו של עשיר. והעשיר לא מתחייב בקרבן העני. ושניהם אינם חייבין בקרבן של דלי דלות. שיש למנותן כל אחד ואחד בפ"ע. מפני שבאה מ"ע בכל אחד ואחד בפ"ע. וכל אחד מהן מקיים עשה המפורשת בו בפ"ע. ואין זה ענין כלל לכשבה ושעירה בעשיר או תורים ובני יונה בדלות. דלית בה אלא עשה אחת. וכן ביבום ובחליצה וכמו שנתבאר:

שוב ראיתי שכבר נתעורר בזה רבינו דניאל הבבלי ז"ל בשאלותיו להר"א מיימון ז"ל (בס' מעשה נסים סי' ג'.) והשיג על הרמב"ם במה שהביא ראי' מכשבה ושעירה דעשירות ותורים ובני יונה דדלות לקרבן העשיר וקרבן הדל שיהיו נמנין מצוה אחת. וכן בחטאת הדיוט וחטאת נשיא וכהן המשיח וכיו"ב. אלא שנדחק שם לחלק בין כשבה ושעירה או תורים ובני יונה לבין חליצה ויבום. משום דאזיל בזה בשיטת הרמב"ם דממתניתין דסופ"ק דבכורות מוכח דיבום וחליצה שתי מצוות הן. ולכן כתב שם בתוך דבריו. וז"ל ואינו דומה חילוף מיני בעלי חיים המחוייבים בהכרח לחילוף בעלי החיים אשר נתן רשות להדיוט לבחור בין כשבה ושעירה. כאשר הקשה (הרמב"ם) ז"ל וכן הענין בקרבן עולה ויורד אינם כפי בחירת הבעלים. כי אם הוא עשיר אינו מותר לו להקריב קרבן עוף. ומי אשר אינו יכול להקריב קרבן עוף יקריב עשירית האיפה. ואין זה דומה למאמר הכתוב בכשבה או שעירה אשר התירה לו החורה הבחירה. אבל זה דומה ליבם אשר חייבה אותו התורה לייבם. ואם לא יתכן לו בעבור מניעות עמדו לנגדו. אז לא תפטור האשה ממנו כ"א בחליצה. וכן מי שהי' לו פטר חמור החוב עליו לפדותו ואם לא יכול או שאינו שוה לו. אז אסור לו קיומו אבל מצוה לערפו. והחכמים ז"ל כבר ביארו בפירוש כי מצות יבום ומצות חליצה שתי מצוות. וכן מצות פדיון ומצות עריפה וכו' עכ"ל. ודבריו ז"ל כעין מה שביארנו. אלא דמש"כ לחלק בין כשבה ושעירה ותורים ובני יונה לחליצה ויבום. משום דשם התירה לו תורה הבחירה לכתחילה. משא"כ ביבום וחליצה דהעיקר הוא מצות יבום לכתחילה. אלא שאם אינו יכול לייבם בעבור מניעות שעמדו

לנגדו אז אין היבמה נפטרת ממנו בלא כלום. אלא צריך שיחלוץ לה. וכן בפטר חמור שחייב לפדותו לכתחילה. אלא שאם לא יכול לפדות או שאינו שוה לו אסור לו לקיימו. אלא חייבתו תורה לערפו. דבריו תמוהים אצלי. ואינני רואה בזה שום טעם לומר דיבום וחליצה וכן פדיי' ועריפה יהיו נמנין שתי מצוות. יותר מכשבה ושעירה או תורים ובני יונה. אדרבה איפכא מסתברא דכשבה ושעירה. וכן תורים ובני יונה דשניהם שקולים. יותר ראוי לומר שיהיו חשובים כל חד מצוה בפ"ע. משום דזה כזה ואין יתרון לזה על זה ויש מצוה בזה כמו בזה. משא"כ ביבום וחליצה דעיקר המצוה אינה אלא היבום דוקא. אלא כשאי אפשר לו לייבם אמרה תורה שיוצא ידי חובתו בחליצה במקום ייבום. וכן בפדיי' ועריפה דהעיקר היא הפדיי' ואין העריפה אלא כדי שלא לפטרו בלא כלום כשא"א לו בפדיון. או שאין שוה לו כדמי השה שיפדנו בו. אית לן למימר דאין למנות מצוה אלא היבום והפדיון בלבד שהם עיקר המצוה. והחליצה והעריפה לא באו אלא כדי להפקיע ממנו חובת יבום ופדיון. ואין למנותן מצוה בפ"ע. גם בעיקר דבריו שכתב דחייב דוקא לייבם אם לא היכא שלא יתכן לו לייבם בעבור מניעות שעמדו לנגדו. דבריו תמוהים. דודאי אע"ג דמצות יבום קודמת למצות חליצה. מ"מ אף בלא שום מניעה אם לא יחפוץ לייבם חולץ. דבדעתי' תלי רחמנא כדכתיב ואם לא יחפוץ האיש וגו'. אפי' למ"ד מצות יבום קודמת למצות חליצה. וכן בפטר חמור אפי' כשיכול לפדותו הרשות בידו לערפו כמש"כ התוס' (ערכין כ"ז ע"א) בד"ה מאי אומרין וכו' ובחנוך (פרשת משפטים מצוה מ"ג) עיי"ש. ובפרק החולץ (יבמות ל"ט ע"ב) ובתוס' ושאר ראשונים שם. וברמב"ם (פ"א מהלכות יבום ה"ב) עיי"ש. וכן מש"כ דכשאינו שוה לו מצוה לערפו. דבריו תמוהים אצלי דאם איתא דחייב דוקא לפדותו היכי תיסק אדעתין דמשום שאינו שוה לו יערפנו. הרי לא מיחייב דוקא לפדותו בשה ולא כתבה תורה שה אלא להקל עליו. דאפי' בכל דהוא ואפי' בפטרוזא בר דנקא. אבל יכול לפדותו בשויו ואפי' בשילקי כמבואר בפ"ק דבכורות (י"א ע"א) עיי"ש. וברמב"ם (פי"ב מהלכות בכורים הלכה י"א) עיי"ש. גם יש לתמוה למה הוצרך לזה כלל. דהרי כבר כתב הר"ד הבבלי ז"ל גופי' לקמן (שם סי' ה') דממה שמצינו שנקרא מצוה אין הכרח כלל שיהא חשוב מצוה בפ"ע. והביא ראי' לזה מההיא דפרק לולב הגזול שהבאתי לעיל עיי"ש. וא"כ אין שום הכרע ממתני' דסופ"ק דבכורות לומר דיבום וחליצה וכן פדיון ועריפה נמנין בשתי מצוות בפ"ע. וא"כ מש"כ כאן דחז"ל ביארו בפירוש דיבום וחליצה וכן פדיון ועריפה שתי מצוות בפ"ע הן. דבריו סותרין זא"ז. אם לא שנאמר דכאן דבריו הם רק לדעת הרמב"ם ולי' לא ס"ל. אבל לא משמע כן מדבריו:

עוד ראיתי שם שכתב וז"ל וכבר אמר (הרמב"ם) ז"ל במצוה פ"ב מן מצות עשה. והמקשה אשר יקשה עלי ויאמר למה זה מנית פדיתו ועריפתו בשתי מצות ולא מנית אותם מצוה אחת. ותהי' עריפתו מחלקי המצוה כמו שהשרשת בשורש השביעי. ה' יודע כי ההיקש יחייב זה. אם לא כי מצאנו מאמר לרז"ל מפורש יורה כי הם שתי מצוות והוא באמרם מצות פדי' קודמת למצות עריפה. מצות יבום קודמת למצות חליצה. והנה לא יתכן לנו שנאמר כי עליהם השלום נעלם מהם דרכי ההיקש. ואם הדבר כן למה לא נלך אחריהם בדרכי היקשם. ונאמר כי כל מה שגזר המקרא לחלקו והבדיל בדינו באופן מאופני החלוקה. אז יהי' מובדל גם במנין. והראי' על זה ממה שמצינו להם ז"ל בקצת מן המצות אשר הוא מצות יבום ומצות פדיון פ"ח וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה כאשר תמהתי לעיל ביותר ביאור. וראיתי להר"א מיימון ז"ל שם בתשובתו שהשיב על זה. וז"ל ומפני כי זה הי' קבלה בידיהם כי מצות פדי' ועריפה שתי מצות וכן חליצה ויבום. על כן אין להקשות עליהם כי זה נגד דרכי ההיקש. כי אין זה מחסרון ידיעתם אבל כמו שאמרו אם הלכה נקבל ואם לדון יש תשובה עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל מתמיהין מאוד אצלי ומרפסין איגרא. דלפי דבריו נסתמו לפנינו דרכי הראיות ממקום למקום בדברי רז"ל. ובכל מה שנרצה להביא ראי' והוכחה ממקום אחר לנדון שלפנינו נאמר כי רק שם כך הלכה לממ"ס. ובפירוש כך נאמרה ההלכה שאין דנין ממנו למקום אחר. ואין לך דבר תמוה יותר מזה שנוכל לומר כן מדעתנו באין שום רמז ורמיזא לזה כלל בדברי רז"ל. גם לשונו שכתב אם הלכה נקבל ואם לדון יש תשובה. הוא תמוה טובא לומר כן על סתם משנה שהרי לישנא דפלוגתא הוא. לומר שאין הלכה כן. כמבואר בההיא דאמרינן ביבמות (בפרק הערל ע"ו ע"ב) דאמרו לו חכמים לר"ש שדן ק"ו להתיר נקבות של מצרי ואדומי מיד. אם הלכה נקבל ואם לדון יש תשובה. ושם מבואר בגמרא דאע"פ שאמר להם ר"ש הלכה אני אומר מ"מ לא הודו לו חכמים. וכמבואר שם לקמן (ע"ז ע"ב) דאמר רבי יוחנן אי לאו דאמר ר"י הכתוב תלאן בלידה לא מצא ידיו ורגליו בביה"מ. כיון דאמר מר קהל גרים לא איקרי קהל מצרי שני במאי יטהר עיי"ש. וע"כ דמשמע לי' לרבי יוחנן מהך לישנא דלישנא דפלוגתא הוא. ולא באו רבנן לומר כן לקושטא דמילתא שאם הלכה הוא אומר יחזרו מדבריהם ויודו לר"ש. דא"כ כיון שהשיב' ר"ש דהלכה הוא אומר הי' לנו לומר שהודו לדברי ר"ש וא"כ מאי קאמר אי לאו דאמר ר"י וכו'. הרי באמת לא אמר הכי רבי יהודה שהרי אע"ג דמעיקרא הוה אמר הכי מ"מ במסקנא חזר והודה לר"ש וס"ל כוותי'. וא"כ גם לפי האמת קשה איך מצא ידיו ורגליו בבית המדרש. הן אמת דלפמש"כ הרש"א שם חכמים דמתניתין לאו רבי יהודה הוא עיי"ש. וא"כ הי' מקום לומר דודאי חכמים

דמתניתין דא"ל לר"ש אם הלכה נקבל. הודו לו לר"ש אחר שאמר להם הלכה אני אומר. אלא דר"י לחוד הוא דפליג במסקנא עלי' דר"ש. אבל באמת בספרי (פרשת תצא פיסקא רנ"ג) מבואר להדיא דלא כהרש"א ז"ל עיי"ש. וכבר הרגישו בזה קצת ממפרשי הספרי. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דהך לישנא משמע להו דאינו אלא דרך הפלגה ודיחוי. לומר אם היתה הלכה היינו מקבלים. אבל כיון שאין כאן הלכה ואין לבוא בזה אלא מדין ק"ו יש תשובה. וק"ו בטל הוא וליתא. וכ"כ מרן הב"י בכללי הגמרא שלו (שער שלשי פ"א) עיי"ש. ומה"ט נמי פסקו הרמב"ם (פי"ב מהלכות איסורי ביאה) וכן כל שאר הפוסקים הלכה כר"י לגבי ר"ש. וא"כ נפלאתי מאוד על הר"א מיימון ז"ל שנשתמש בלשון זה נגד משנה ערוכה. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ בעיקר הדבר הרי נתבאר דגם להרמב"ם ז"ל מצות פדיון פ"ח ועריפתו וכן יבום וחליצה אין הדין נותן למנותן אלא במצוה אחת. אלא דלשון המשנה הכריחתו למנותן בשתי מצות. ומאחר שכבר ביארנו דדברי הרמב"ם צ"ע טובא בזה. משום דבאמת מההיא מתניתין אין הכרח כלל לזה וכמו שנתבאר. א"כ שפיר עשה רבינו הגאון ז"ל שמנאן מצוה אחת ודלא כהרמב"ם וסייעתו:

והנה הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל מנו גם במספר הפרשיות פרשת יבמין. והיינו משום המצוה שעל הב"ד. כדכתיב ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים וגו'. וכמוש"כ בנתיב מצותיך על דברי הר"י אלברגלוני ז"ל עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנאה אלא כאן במנין העשין. ולא במספר הפרשיות. וכן הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו לא מנאה במספר הפרשיות. והנה ודאי משום דכתיב ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים וגו'. אין כאן מצוה בפ"ע על הב"ד כדי למנותה במספר הפרשיות. דודאי חליצה היא כשאר דיני התורה שנעשין ע"י ב"ד. ומ"מ כיון שאין להם חלק בגוף המצוה אין כאן מצוה בפ"ע על הב"ד. ואף דלדרכו של הבה"ג וסייעתו אע"פ שהמצוה על היחיד רמיא. אלא שתלוי' בציבור או בב"ד. נמנית במספר הפרשיות וא"כ עיקר מצות חליצה כיון שתלוי' בב"ד. כדתנן (בר"פ מצות חליצה) דחליצה בשלשה דיינין. ראוי למנותה במספר הפרשיות. מ"מ כיון דאפי' בשלשה הדיוטות שיודעין להקרות כעין דיינין סגי לא נמנית אלא במנין שאר העשין. דאין זו בכלל מצוה התלוי' בציבור או בב"ד. אלא שיש מקום לומר דכיון דמצות ב"ד היא להשיאו עצה ההוגנת לו מדכתיב וקראו לו זקני עירו ודברו אליו. כדתנן במתניתין דסו"פ מצות חליצה עיי"ש. וגם בברייתא דרשינן לעיל (פרק החולץ מ"ד ע"א). ובפרק מצות חליצה (יבמות ק"א ע"ב) וקראו לו הן ולא שלוחן ודברו אליו מלמד שמשיאין לו עצה ההוגנת לו שאם הי' הוא ילד והיא זקנה הוא זקן והיא ילדה וכו' עיי"ש. א"כ מצוה זו דעכ"פ אינה מוטלת על היחיד יש למנותה במספר הפרשיות. וזו כוונת הבה"ג

שמנאה במספר הפרשיות כמצוה המוטלת על הב"ד. ואינה נחשבת כדקדוקי מצוה בעלמא. משום דגופים מחולקים הם. דמצוה זו אינה אלא על הב"ד. ומצות יבום וחליצה אינה אלא על היבם והיבמה. ולפ"ז צ"ע לכאורה על רבינו הגאון וסייעתו שלא מנאוה במספר הפרשיות כדרכם:

ואמנם מה שנראה לומר בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל הוא ע"פ מאי דתניא בספרא (פרשת קדושים סוף פ"ג) ולפני עור לא תתן מכשול לפני סומא בדבר וכו'. הי' נוטל ממך עצה אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו וכו' שמא תאמר עצה טובה אני נותן לו. והרי הדבר מסור ללב שנאמר ויראת מאלקיך אני ה' עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין רצ"ט) וז"ל הזהיר מהכשיל קצתנו את קצתנו והוא שאם ישאלך אדם עצה בדבר נפתה בו ובאה האזהרה מלרמותו ולהכשילו אבל תישרהו על הדבר שתחשוב שהוא טוב וישר והוא אמרו ולפני עור לא תתן מכשול ולשון ספרא למי שהוא סומא בדבר ונוטל עצה ממך אל תתן לו עצה שאינה הוגנת וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ (בפי"ב מהלכות רוצח הי"ד) עיי"ש. ולפ"ז לכאורה יקשה למה לי דגלי קרא הכא שמשיאין לו עצה ההוגנת לו הרי כיון שהם באים לפני ב"ד לייבם או לחלוץ רמיא עלייהו חיובא להשיאם עצה ההוגנת להם. דאל"כ עברי בלאו דלפני עור לא תתן מכשול. ואין לומר דכיון דקתני בברייתא וקראו לו ולא שלוחם. ודבור אליו מלמד שמשיאין לו עצה ההוגנת לו וכו'. משמע דב"ד חייבין להשיאן עצה ההוגנת אפי' כשלא באו לפניהם כלל. מדאיצטריך למעוטי שלא ע"י שלוחם א"כ משמע שאינם לפניהם בב"ד. ואילו משום לאו דלפני עור ליכא אלא כשבא לפניו ליטול עצה ממנו. כמתבאר מלשון הספרא דקתני הי' נוטל ממך עצה וכו'. דזה ליתא דהרי גם הכא בלישנא דמתניתין (סו"פ מצות חליצה) קתני מצות חליצה בא הוא ויבמתו לב"ד והן משיאין לו עצה ההוגנת לו שנאמר וקראו לו זקני עירו ודברו אליו עיי"ש. הרי דאין הב"ד חייבים לילך אצלם להשיאם עצה ההוגנת להם. אלא כשהם באו לפניהם לב"ד אז הוא דמשיאין להם עצה זו. וכן ראיתי להרב המאירי ז"ל ביבמות (ר"פ מצות חליצה) שכתב וז"ל כשהיבם והיבמה באין לב"ד הן בעצמן קוראין לו. שכן דרשו וקראו לו הן ולא שלוחן. ומשיאין לו עצה ההוגנת לו אם באו ליבם והוא ילד וכו' אומרים לו מה לך וכו'. ואם לחלוץ והם ראויים לייבם משיאין לו עצה לייבם וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דדוקא אחר שבאו מעצמן לב"ד היא דרמיא עלייהו דבי דינא להשיאו עצה ההוגנת לו. ומאי דדרשינן הן ולא שלוחן היינו נמי כשהם אצל הב"ד. ולאשמעינן דב"ד עצמן חייבין בכך ולא ייעצוהו כן ע"י אחר. וכן ראיתי לרבינו ירוחם (נתיב כ"ה ח"ב) שכתב וז"ל מצות חליצה כשבאים יבם ויבמה אם הוא ילד והיא זקנה או בהפך נותנין

לו עצה ההוגנת לו אומרים לך אצל שכמותך עכ"ל עיי"ש. הן אמת שראיתי להרמב"ם ז"ל (ריש פ"ד מהלכות יבום וחליצה) שכתב וז"ל כיצד מצות חליצה היבמה הולכת אחר היבם במקום שהוא שם. ובאה לדיינין והן קוראין לו ונותנין לו עצה ההוגנת לו וכו' עכ"ל. וכן הוא בסמ"ג (עשין נ"ב) ובטור אה"ע (ריש סי' קס"ו) עיי"ש. וא"כ מבואר שחייבין לקרותו אצלם וליתן לו עצה ההוגנת לו. ועכצ"ל דס"ל דהא דקתני במתניתין מצות חליצה בא הוא ויבמתו לב"ד והן משיאין לו עצה וכו'. היינו לאחר שבאה היא כבר לפני ב"ד לבדה והב"ד קראוהו לפניהם. אלא דתנא דמתניתין נקטה בקצור ולא רצה להאריך בזה. ומאי דקיצר במתניתין פירש בברייתא דקתני וקראו לו הן ולא שלוחם. הרי שצריכין לקרותו לבוא לפניהם. מ"מ גם לפי דבריהם מה שקוראים אותו לבוא היינו לעיקר הדבר לתבעו שייבם או שיחלוץ. אבל משום העצה שצריכין ליתן לו לא היו צריכין לקראו אצלם. שהרי כיון דגלי קרא דהב"ד גופייהו חייבין לקראו ולא ע"י שליח. א"כ הרי יכולים ליתן לו עצתם שם במקומו. כיון דבלא"ה כבר באו אליו לקראו. וגם מקרא ליכא הוכחה שחייבין לקרותו כדי ליתן לו עצה. דוקראו לו דכתיב בקרא ודאי אעיקר הדבר קאי. לסדר להם מעשה החליצה כדמשמע מקרא. אלא דמכיון שבאו לפניהם חייבן הכתוב ליתן להם עצה ההוגנת להם. וא"כ לכ"ע קשה כדאקשינן דלמה לי דכתב קרא הכא ודברו אליו לחייב את הב"ד ליתן להם עצה ההוגנת להם. ותיפוק לי' מקרא דלפני עור לא תתן מכשול דכיון שעל פיהם הוא חולץ או מייבם הרי זה כאילו מכשילים אותם בעצה רעה אם לא יעשו את שלהם להשיאם עצה ההוגנת להם:

ובלא"ה בעיקר הך דינא דקתני בברייתא וקראו לו הן ולא שלוחם הדבר תמוה על הפוסקי' שהשמיטוהו ולא הביאוה להלכה כלל. וגם הרי"ף והרא"ש וכן בשאילתות ובה"ג שהביאוה. לא הביאוה אלא אגב גררא דסיפא. ולכן לא כתבוה הרי"ף והרא"ש אלא בפרק החולץ לענין אחר עיי"ש. ולא הביאוה במקומו בפרק מצות חליצה. וכן מתבאר מדברי השאילתות והבה"ג עיי"ש. אבל הרמב"ם והסמ"ג והטור ושאר הפוסקים לא הביאוה כלל. ובין אם נימא דהא דאימעיט שליח היינו לענין לקרותו לבוא לב"ד. ובין שנאמר דלא אימעיט אלא לענין שאין משיאין לו עצה אלא ע"י ב"ד עצמן ולא ע"י שליח. מ"מ לא הי' להם להשמיט הדין המפורש בברייתא ויליף לי' מקרא. ואמנם גם אמתניתין דסו"פ מצות חליצה יש. להקשות דנקט ואתי סדר חליצה וקתני הך מילתא דמשיאין לו עצה ההוגנת לו. ודריש לה מקרא דוקראו לו זקני עירו ודברו אליו. ואמאי לא קתני נמי הך דינא דוקראו לו הם ולא שלוחם. גם יש לתמוה בסוגיא דפרק החולץ (יבמות מ"ד ע"א) דתנן התם ארבעה אחין נשואין ארבע נשים ומתו. אם רצה הגדול

לייבם את כולן הרשות בידו. ופרכינן עלה בגמרא שם ושבקינן לי' והתניא וקראו לו זקני עירו הן ולא שלוחן. ודברו אליו מלמד שמשיאין לו עצה הוגנת לו. שאם הוא ילד והיא זקנה וכו' ואל תשים קטטה בביתך. ומשני לא צריכא דאפשר לי' וכו' עיי"ש. ויש לתמוה שהרי עצה זו שלא ישא נשים הרבה כשאין לו במה לפרנסם לא נזכרה בהך ברייתא. ועיקר ראייתו של המקשה אינה אלא מדקתני שמשיאין לו עצה ההוגנת לו. וגם זו שלא ישא נשים יותר ממה שבידו לפרנסן עצה הוגנת להם היא. וא"כ תמוה למה לא הקשה טפי ממתניתין דסו"פ החולץ דקתני בה נמי הך דינא דמשיאין להם עצה ההוגנת להם ודריש לה מהך קרא כדקתני בברייתא. וגם בגוף הסוגיא יש לתמוה מאי פריך ושבקו לי' והתניא וכו'. והרי בברייתא לא קתני אלא דמשיאין לו עצה. וא"כ עדיין אית לן למימר דהרשות בידו לשמוע לעצתם או לא. ושפיר קתני במתניתין דהרשות בידו. שהרי אין לנו אלא להשיאו עצה אבל אין מוחין בידו כשירצה לישא כולן. ובודאי שבקינן לי'. וכבר ראיתי להריטב"א ז"ל שם שהרגיש בזה וכתב וז"ל וא"ת ומאי קושיא דהכא לא קתני לכוף אותו אלא להשיאו עצה בעלמא הוא. וי"ל דכיון דתני מתניתין לישנא דהרשות בידו מכלל דאפי' להשיאו עצה לא צריך כלל עכ"ל עיי"ש. ולא הבנתי כלל היכי משמע מלישנא דהרשות בידו דאין משיאין עצה. אטו משום שאנו משיאין לו עצה ניטל הרשות מידו. הרי מ"מ כיון שברצונו תלוי לייבם או לחלוץ ואין אנו מוחין בידו נמצא דהרשות בידו אע"פ שמשיאין לו עצה שלא לעשות כרצונו. וגם לישנא דמי שבקינן לי' דנקט המקשה משמע ודאי שבא לומר שמוחין בידו מלייבמן. וראיתי ג"כ להאו"ז (ח"א סי' תרמ"ה ס"ק ד') שכתב וז"ל וכן נמי נראה בעיני שאם אין לו במה לפרנס ואינו שומע לעצתנו שמניחין לו לייבם וכו'. ואין לומר דהכי פי' ושבקינן פי' וכי אנו מניחין אותו לייבם וכי אין מוחין בידו והתניא וכו'. ומשני בדאפשר לי' ומשום הכי אין מוחין וכו'. ע"כ אין הפי' כך. דא"כ מאי מקשה לו מן הברייתא והא קתני משיאין לו עצה. משמע עצה בעלמא. ומאין הוכחה מברייתא זו שמוחין עכ"ל עיי"ש. אזיל בשיטת הריטב"א. אבל דבריהם תמוהים אצלי דמלבד דלישנא דמי שבקינן לי' לא משמע עצה בעלמא. אלא דלא שבקינן לי' לייבמן ומוחין בידו. גם עיקר הקושיא ליתא. דכיון דלא קתני מתניתין אלא הרשות בידו אין מזה שום סתירה לברייתא דקתני שמשיאין לו עצה. דאע"פ שמשיאין לו עצה מ"מ הרי הרשות בידו. ועדיפא מינה אשכחן (בריש פ"ק דסוטה ג' ע"א) דקאמר ר"י וקנא את אשתו רשות. אע"ג דאמרינן התם אליבי' דר"י גופי' נמי דאין אדם מקנא לאשתו אא"כ נכנסה בו רוח טהרה עיי"ש. הרי דאע"ג דודאי כשבא לפנינו משיאין לו עצה לקנא. מ"מ קאמר ר"י דהרשות בידו. וכ"ש כאן דשייך למיתני בי'

הרשות בידו כיון דאין העצה אלא לטובתו. וכן בפ"ב דמכות (ח' ע"א) אמרינן דחטיבת עצים לעולם רשות אע"ג דמשכחת לה חטיבת עצים לסוכה וחטיבת עצים למערכה. מ"מ כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי שלא מצא חטוב איקרי רשות עיי"ש. הרי דאע"ג דודאי כשלא מצא חטוב מיחייב לחטוב. מ"מ מיקרי רשות משום דחטיבה מצד עצמה לאו מצוה היא כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה היא. וכן אמרינן התם לקמן בסמוך לענין חרישת עומר עיי"ש. וכ"ש הכא דמשום עצה בעלמא ליכא למימר דנפיק מכלל רשות. ועי' בפרק תפלת השחר (ברכות כ"ז ע"ב) בתוס' ד"ה הלכה ובשאר ראשונים שם. ובעירובין (מ' ע"ב) עיי"ש. ואין להאריך בזה. ומדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות יבום הלכה י"א) וטור וש"ע אה"ע (סי' קס"א סעי' ח') נראה דס"ל דכדלית לי' למיקם בסיפוקייהו לא שרינן לי' לייבם את כולן אלא חולץ עיי"ש. ובודאי פשטא דסוגיא הכי משמע כדכתיבנא. אלא דלפ"ז קושית האו"ז והריטב"א ודאי קשיא טובא. דהיכי מוכח בברייתא דלא שבקינן לי' כיון דלא קתני אלא שמשיאין לו עצה הוגנת:

ולכן הי' נראה לי לומר דמאי דקתני בברייתא וקראו לו ולא שלוחם לאו למעוטי שליח בעלמא אתי. אלא הכוונה ע"פ מאי דאמרינן בירושלמי (ר"פ מצות חליצה) דתנן מצות חליצה בשלשה דיינין אפי' שלשתן הדיוטות. ואמרינן עלה בירושלמי שם. כתיב זקנים ואת אמר הדיוטות. מצוה בזקנים. מנין אפי' הדיוטות ת"ל חלוץ הנעל מ"מ עיי"ש. ופירשו שם המפרשים דמשני דודאי מצוה לכתחילה בזקנים דהיינו סמוכין. אלא דבדיעבד כשרה אפי' בהדיוטות כדיליף מקרא עיי"ש. אבל לענ"ד מלשון הירושלמי לא משמע הכי דא"כ הול"ל מנין אפי' בהדיוטות כשרה. ומדקאמר מניין אפי' הדיוטות ת"ל וכו'. משמע ודאי דאפי' להתיר לכתחילה בהדיוטות קאמר. ולכן נראה דהכי קאמר מצוה בזקנים. כלומר ודאי אי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר דמצוה דוקא בזקנים אלא דגלי קרא מדכתיב חלוץ הנעל להכשיר אפי' הדיוטות לחליצה ואתי הך קרא ואפקי' ממשמעותא דזקנים. וזהו דקאמר מצוה בזקנים. מנין אפי' הדיוטות וכו'. וזה מוכרח לדעתי דהרי אמתניתין קאי ומתני' ודאי מכשר הדיוטות אפי' לכתחילה שהרי קתני מצות חליצה בשלשה דיינין ואפי' שלשתן הדיוטות. דמבואר שכן היא המצוה ואפי' לכתחילה. וכן מבואר בתלמודין בגמרא שם עיי"ש. אלא דבספרי (פרשת תצא פיסקא רפ"ט) אמרינן ועלתה יבמתו השערה מצוה בב"ד שיהא בגובהה של עיר ושיהא בזקנים עיי"ש. הרי מבואר דס"ל להאי תנא דספרי דמצות חליצ' בזקנים דהיינו דיינים מומחין. וכבר העיר הר"י נגאר ז"ל בפי' על הספרי דהך ברייתא פליגא אמתניתין עיי"ש בדבריו. וכן אמרינן עוד בספרי שם לקמן (פיסקא ר"צ) וקראו לו זקני עירו מצוה בזקני עירו

עי"ש. ובפסיקתא זוטרתא איתא וקראו לו זקני עירו מצוה בזקנים. עירו מלמד שהיבמה הולכת אחר היבם עיי"ש. (ושם יש השמטת מלה אחת וצ"ל כמש"כ). וכנראה כן היתה גירסתו בספרי. מצוה בזקנים. ומש"כ עירו מלמד שהיבמה וכו'. כוונתו להביא בזה מה שדרשו (בפרק זה בורר ל"א ע"ב) עיי"ש. הרי גם כאן מבואר בספרי דמצות חליצה בזקנים ומאי דנפק"ל לעיל מקרא דועלתה יבמתו השערה והכא נפק"ל מקרא דזקני עירו. היינו משום דמזקני לחוד ליכא למשמע מומחין. די"ל אפי' זקני השוק אלא מדכתיב נמי השערה משמע דזקנים היינו סנהדרין. כמש"כ התוס' (בר"פ מצות חליצה) בד"ה מיבעי לי' עיי"ש. איברא דאכתי קשה לפ"ז דלמה לי' לקרא דזקני עירו. תיפוק לי' מקרא קמא דכתיב השערה אל הזקנים. ולכן נראה דהכוונה כאן ע"פ מאי דאמרינן (בגיטין בפרק המגרש (גיטין פ"ח ע"ב)) אביי אשכחי' לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי. א"ל והא אנן הדיוטות אנן וכו'. א"ל אנן שליחותייהו קא עבדינן וכו'. אי הכי גזלות וחבלות נמי. כי עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא. במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו עיי"ש ובמש"כ התוס' שם בד"ה במילתא עיי"ש. ומעתה לפ"ז נראה דודאי לענין עיקר הדין דליבעי מומחין נפק"ל מקרא קמא דכתיב השערה אל הזקנים. וכאן דדריש מקרא דזקני עירו דמצוה בזקנים. אתי לאשמעינן דדוקא זקנים. אבל ב"ד אחר שאינן סמוכין אינן כשרין לכתחילה לחליצה מטעמא דשליחותייהו דסמוכין קא עבדי ובמקום סמוכין קיימי. משום דבחליצה גלי הך קרא למעוטי דלא אמרינן דעבדינן שליחותייהו. והיינו משום דהו"ל מילתא דלא שכיחא. וכדאמרינן בסוגיא דגיטין שם. והיינו דקתני מצוה בזקנים דאע"ג דבעלמא אמרינן שליחותייהו קא עבדינן להכשיר אפי' בשאין מומחין. הכא לא סגי בשליחותייהו אלא מומחין עצמן בעינן:

והשתא עפ"ז נראה לומר דזו היא פירושא דברייתא דתלמודין דדריש וקראו לו ולא שלוחם. והיינו הך ברייתא גופא דספרי. וכמבואר מסיפא דקתני התם ודברו אליו דברים הגונים. שאם הי' הוא ילד והיא זקנה וכו'. אומרים לו כלך אצל כמותך למה לך להכניס קטטה לביתך עיי"ש. והיינו ממש הך ברייתא דידן שמקורה מספרי. ומינה נשמע דגם רישא דממעט שלוחם. היינו ג"כ כההיא דהתם. דלא אתי למעוטי אלא ב"ד שאינו סמוך. שלא נימא שליחותייהו דסמוכין קא עבדינן. וכבר נתבאר דתנא דספרי הוא דס"ל דמיהת לכתחילה בעינן סמוכין. אבל אנן לא ס"ל כוותי'. דתנא דמתניתין דר"פ החולץ פליג עלי'. והכי ס"ל לתלמודין. וכן פסקו כל הפוסקים. ומעתה לפ"ז שפיר עשו כל הפוסקים שהשמיטו מהלכותיהם הך דינא. משום דלדידן דקיי"ל דאפי' לכתחילה הדיוטות כשרין. הך דינא ליתא. ולפ"ז ניחא מאי דתנא דמתניתין דסו"פ מצות חליצה לא

הזכיר כלל הך דינא בסדר החליצה. משום דתנא דמתני' לטעמי' אזיל דמכשיר לכתחילה בהדיוטות. וא"כ הך דינא ליתא. ועפ"ז ניחא נמי שפיר סוגיא דפרק החולץ. משום דס"ל לתלמודא דהיינו טעמא דהך תנא דמצריך לכתחילה מומחין לחליצה דאע"ג דמקרא קא יליף. מ"מ ודאי טעמא בעי כיון שאין הדין מפורש בקרא בהדיא. אלא מייתורא דקרא הוא דנפק"ל הכי. ואי לאו דמסתברא לי' הכי מסברא. לא הוה מוקים ייתורא דקרא להכי. כמבואר בכמה דוכתי כיו"ב. וס"ל דהיינו טעמא. משום דאע"ג דודאי בדיעבד כשרין אפי' הדיוטות. וא"כ ע"כ מעיקר דינא בחליצה אפי' הדיוטות יש להכשיר גם לכתחילה. מ"מ הצריך הכתוב מיהת לכתחילה מומחין. משום דזמנין דצריך לכופו כגון שהוא מוכה שחין או שאינו יכול לפרנסן. וכיו"ב בהרבה גווני. וכפיי' ודאי ליתא אלא ע"י מומחין. וכדגמרינן מאשר תשים לפניהם דעישוי בעי מומחין וכמבואר בסוגיא דפרק המגרש שם. ולכן צריך בכל חליצה מיהת לכתחילה מומחין שמא יצטרך לבא לידי כפיי'. ולפ"ז אע"ג דלדידן לא קיי"ל כהך תנא לענין מאי דמצריך לכל חליצה מומחין לכתחילה. מ"מ איכא למשמע מינה נמי לדידן מיהת לענין דכייפינן לי' למיחלץ כל היכא דאיכא טעמ' וסיבה מספקת לכך:

והשתא לפ"ז שפיר פריך התם ומי שבקינן לי' והתניא וקראו לו זקני עירו הם ולא שלוחם וכו'. ועיקר קושייתו מרישא דהך ברייתא וכמו שביארנו דמוכח מינה דכל היכא דאיכא טעם מספיק כייפינן לי' לחלוץ. ואין לך טעם מספיק יותר מזה דלא מצי למיקם בסיפוקייהו. והוצרך לשנויי בדאפשר לי'. ולפ"ז ממילא מבואר דדוקא מברייתא הוא דמצי למיפריך. אבל ממתניתין דסו"פ מצות חליצה אין מקום קושיא כלל. ובהכי מתבארים דברי הבה"ג (בהלכות יבום וחליצה) שכתב וז"ל ואי אמרה יבמה לא ניחא לי ביבם לא מייבם לה בע"כ וכו'. ואי אמר יבם יבומי הוא דמייבמינא לה מחלץ לא חליצנא לה. מעשינן לי' למיחלץ שנאמר וקראו לו זקני עירו וחניא וקראו הן ולא שלוחן ודברו מלמד וכו'. ואי לא משגח אכפינן לי' כדתניא יקריב אותו וכו' כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עכ"ל עיי"ש. והנה מה שמביא מברייתא דיקריב אותו היינו רק להוכיח כיצד היא הכפיי' דהיינו עד שיאמר רוצה אני וכמבואר בסוגיא דפרק מצות חליצה (יבמות ק"ו ע"א) עיי"ש. אבל עיקר הדבר שכופין אותו לחלוץ ודאי מהתם לא משמע מידי דלא מיירי כלל בחליצה. ולא מוכיח לה הבה"ג אלא מברייתא דוקראו לו וכו'. וכמבואר להדיא מדבריו. וא"כ דבריו תמוהים ואינם מובנים כלל היכי משמע לי' הכי מהך ברייתא. אבל לפי מה שביארנו. דבריו ז"ל מבוארים ומקורו מסוגיא דפרק החולץ שם. דמהך ברייתא מוכיח שם שכופין אותו כמו שביארנו. וס"ל להבה"ג דגם בהך מילתא גופי'

שמשיאין לו עצה אם רואין ב"ד שקרוב הדבר להיות כן שיכניס בכך קטטה לתוך ביתו כייפינן לי' דמאי שנא. אלא שאם אין הדבר קרוב כ"כ אלא חששא בעלמא עצה משיאין לו אבל לא כייפינן. ומיהו צ"ע לכאורה דעכ"פ היכי כייפינן אנן כיון דלית לן מומחין. ובחליצה מבואר בהך ברייתא דלא עבדינן שליחותייהו כדביארנו. והא דקתני בברייתא (סו"פ מצות חליצה ק"ו ע"א) דכופין בתליצה עיי"ש היינו בסמוכין. וכן מאי דאמרינן (ריש פ"ק דיבמות) דנפלה לפני מוכה שחין אין חוסמין אותה. ומבואר שכופין אותו לחלוץ. היינו נמי ע"י סמוכין. דהא ר"א בן עזרי' קאמר לה שהוא תנא ובזמני' היו עדיין סמוכין. ובלא"ה כיון דמקרא יליף לה התם א"כ מעיקר דינא מיירי שיש כפיי'. והיינו ע"י סמוכין. וכן בפרק המדיר במעשה דבורסי בצידון (ע"ז ע"א) עיי"ש. הרי מתניתין היא ובסמוכין מיירי. אבל בזה"ז דליכא סמוכין היכי כפינן. כיון דלא עבדינן בה שליחותייהו. אבל באמת לק"מ דודאי תנא דברייתא זו דס"ל דלחליצה בעינן לכתחילה מומחין שפיר דריש מקרא דוקראו לו למעט דלא עבדינן שליחותייהו אבל לדידן דלא ס"ל כוותי'. אלא אפי' לכתחילה הדיוטות כשרין. א"כ לא מיירי קרא כלל במומחין. והיכי נדרוש מיני' למעט דלא עבדינן שליחותייהו דמומחין. והא דבעינן מומחין בכפיי' דחליצה אינו אלא מכללא דשאר דינים בעלמא שע"י כפיי'. דנפק"ל מאשר תשים לפניהם דעישוי בעי מומחין. וא"כ מידי דהוי אשאר עישוי דעבדינן שליחותייהו כדאמרינן בסו"פ המגרש שם. ואף דגם בעלמא במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו. עכצ"ל דחליצה לא חשיבא כ"כ לא שכיחא. דאל"כ למה לי' לתנא דברייתא קרא למעוטי'. וכיון דלדידן ליתא להה"א דרשא ממילא הדרינן לדינא דעבדינן בה שליחותייהו. ושפיר כתב הבה"ג דכייפינן. עכ"פ מבואר מדברי הבה"ג אלו כדברינו ודלא כהאו"ז והריטב"א ז"ל. ויש לתמוה עליהם ז"ל מדוע לא הביאו דברי הבה"ג אלו שהם איפוך דבריהם.

אמנם לכאורה נסתר כל זה מסוגיא ערוכה (דר"פ מצות חליצה) דאמרינן התם ת"ר מצות חליצה בשלשה שיודעין להקרות כעין דיינין. רבי יהודה אומר בחמשה. מ"ט דת"ק דתניא זקנים שנים ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהם עוד אחד. הרי כאן שלשה. ור"י זקני שנים זקנים שנים ואין ב"ד שקול וכו'. ות"ק האי זקני מאי עביד לי'. מיבעי לי' לריבויי שלשה הדיוטות. ור"י הדיוטות מנ"ל וכו' נפק"ל מבישראל ישראל כל דהוא וכו'. אלא מעתה וקראו שנים ודברו שנים הכי נמי לר"י הרי כאן תשעה לרבנן הרי כאן שבעה. ההוא מיבעי לי' לכדתניא וקראו לו ולא שלוחם ודברו אליו מלמד שמשיאין לו עצה וכו' עיי"ש. הרי להדיא דבין ת"ק ובין ר"י אע"ג דס"ל דאפי' לכתחילה הדיוטות כשרין לחליצה. כדקתני בהדיא בהך ברייתא מצות חליצה בשלשה שיודעין להקרות כעין

דיינין. משמע להדיא דאפי' לכתחילה וגם ר"י לא פליג אלא במאי דקאמר ת"ק בשלשה וקאמר איהו בחמשה. אבל בהדיוטות לא פליג. ואפי' הכי אמרינן דת"ק ור"י מוקמי קרא דוקראו לו לכדתניא וקראו לו ולא שלוחם. והרי לפי מה שביארנו הך דרשא לא שייכא אלא למ"ד דלכתחילה מיהת בעינן מומחין מדאורייתא בחליצה. מיהו נראה דלק"מ ע"פ גירסת הילקוט (פרשת תצא) דלא פריך אלא מעתה אלא לר"י בלבד דוקראו שנים ודברו שנים והו"ל תשעה. אבל לת"ק לא מקשה מידי עיי"ש. ולכאורה תמוה לגירסא זו אמאי לא פריך נמי לת"ק. אבל באמת לק"מ די"ל דמאי דקאמר לעיל אליבא דת"ק דמיבעי לי' זקני לריבויי הדיוטות. לא קאמר הכי אלא לרווחא דמילתא. אפי' את"ל דרבנן נמי משמע להו למידרש מזקני שנים כמו דדרשי מזקנים שנים כר"י. אבל לפי האמת לא צריך לזה כלל. די"ל דלרבנן לא משמע להו אלא למידרש זקנים דריש עניינא. וזקני דכתיב בתר הכי אזקנים דרישא קאי. והיינו הנך גופייהו. ולא דרשינן מהך קרא להוסיף עוד שנים. וכמו שפירש"י שם לעיל אליבא דר"י דונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים לא קחשיב דכיון דכתיב הזקנים אהנך דלעיל קאי עיי"ש. והיינו לר"י אבל לת"ק י"ל דאפי' זקני משמע לי' דאהנך דלעיל קאי. ולריבויי ג' הדיוטו' י"ל דנפק"ל מהיכא דנפק"ל לר"י מבישראל ישראל כל דהוא. וא"כ גם מקראי דוקראו ודברו לא תקשה לרבנן. משום דהכל אזקנים דרישא דקראי קאי. ולהכי לא פריך אלא לרבי יהודה לחוד. דכיון דדריש מקרא דזקני להוסיף עוד שנים. ולא משמע לי' דאהנך זקנים דרישא קאי א"כ גם מקראי דוקראו ודברו יש להוסיף לרבות עוד ארבעה. והו"ל תשעה:

ולפ"ז ניחא לי שפיר דברי הבה"ג שכתב (בהלכות יבום וחליצה) וז"ל מצות חליצה בשלשה דיינין ואפי' שלשתן הדיוטות. מאי טעמא דכתיב בישראל כל דהוא עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה דהרי הך דרשא דבישראל לא דריש אלא רבי יהודה דאמר מצות חליצה בחמשה. אבל לרבנן דאמרי מצות חליצה בשלשה נפק"ל שלשה הדיוטות מקרא דזקני כמבואר בסוגיא דגמרא. וכבר עמדו בזה והניחוה בתימה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. ובדקדוק נקט הכי משום דגם לפני הבה"ג היתה כגירסת הילקוט. ומזה מבואר דמאי דאמרינן מעיקרא אליבא דרבנן דנפק"ל הדיוטות מקרא דזקני. אין זה אלא לרווחא דמילתא אפי' את"ל דגם לרבנן משמע להו דזקני לא קאי אזקנים דרישא דקרא. כדס"ל לר"י. אבל לפי האמת לא צריך לידחק בזה. די"ל דזקני לא משמע להו לרבנן למידרש מיני' שנים אחריני. משום דאזקנים דרישא קאי. והדיוטות לא נפק"ל אלא מקרא דבישראל כדנפק"ל לר"י. ולהכי לא פריך אלא מעתה וקראו שנים ודברו שנים אלא לרבי יהודה בלבד. ודברי הבה"ג מדוקדקים ומוכרחים.

ולפ"ז ניחא שפיר. דלרבי יהודה שפיר י"ל דס"ל דלכתחילה בחליצה בעינן מומחין. והא דלא פליג את"ק אלא במאי דקאמר בשלשה. היינו משום דנהי דמלישנא דת"ק ודאי משמע דס"ל דאפי' לכתחילה סגי בהדיוטות. מ"מ כיון דלא קאמר הכי בפירוש מצות חליצה אפי' לכתחילה בשלשה שיודעין להקרות כעין דיינים. להכי לא נחלק עליו ר"י בהכי. ולא נקט פלוגתא דידי' אלא אשלשה דקאמר ת"ק בהדיא. ולזה שפיר יתכן לאוקמי ברייתא דוקרא לו ולא שלוחם כרבי יהודה. אבל רבנן דודאי מבואר דס"ל דאפי' לכתחילה חולצין בשלשה הדיוטות. ע"כ אי אפשר לאוקמי הך ברייתא כוותייהו. ולפ"ז דברי הבה"ג מוכרחין עוד יותר. דהרי ע"כ לפי האמת לא דרשי רבנן זקני. דאל"כ לדידהו הקושיא במקומה עומדת לימא וקראו שנים ודברו שנים והו"ל שבעה. וכמו שנתבאר. ועי' בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל (סוף הלכות עריות) שכתב ג"כ כמש"כ בה"ג דשלשה הדיוטות נפק"ל מדכתיב בישראל עיי"ש. ואין להאריך בזה:

ומעתה לפי זה הא דמיעט תנא דברייתא מוקראו לו ולא שלוחם ענין אחר הוא לגמרי. וגם לא קיי"ל הכי כמו שנתבאר. וא"כ ודאי קשה טובא הא דאקשינן למה לי קרא דודברו אליו לאשמעינן שמשיאין לו עצה ההגונה להם. ותיפוק לי' מקרא דלפני עור לא תתן מכשול. מיהו נראה דאיצטריך למיקם עלה נמי בעשה דודברו אליו. דאחריני לא קיימי עלה אלא בלאו דלפני עור. אבל הב"ד ביבום וחליצה הוסיף בהן הכתוב עשה יתירה לעבור עלה בל"ת ועשה. והשתא ממילא מבואר דלפ"ז יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה זו שעל הב"ד במספר הפרשיות. משום דלטעמי' אזיל דבכל כיו"ב דליכא נפקותא אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה ס"ל שאינו נמנה במנין המצוות אלא הלאו או העשה בלבד. ואם האחד כולל יותר מהשני מונה רק את זה שכולל יותר. והילכך כאן לא מנה אלא לאו דלפני עור לקמן במנין הלאוין משום שכולל כל אדם וכל הענינים. והשמיט העשה דלא קאי אלא על הב"ד בלבד. ודוקא בחליצה ויבום:

והנה מלבד העשה דיבום וחליצה יש בזה ג"כ לאו דכתיב לא תהי' אשת המת החוצה לאיש זר. ורבינו הגאון ז"ל מנה לאו זה לקמן במנין הלאוין. והיינו משום דאין זה ענין למצוה שיש בה ל"ת ועשה דלפי דרכו של רבינו הגאון אינו נמנה אלא הלאו או העשה בלבד. משום דכאן אין הלאו והעשה מענין אחד. דעשה דיבום וחליצה קאי על היבם דוקא. ומדברי הסמ"ק (סי' קפ"ח) והחינוך (מצוה תקצ"ח תקצ"ט) מבואר דס"ל דגם היבמה אינה בעשה זו וכ"כ באבודרהם (שער שלישי) ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' י"ח). ועי' אורחות חיים (הלכות ברכות סע"ח) עיי"ש. וא"כ העשה אינה אלא ביבם ולא רמיא על היבמה. והלאו רמי על היבמה ולא על היבם. ואפי' לפי מה שנראה ממש"כ

התוס' (בגיטין מ"א ע"א) בד"ה לישא וכו' שכתבו דכיון דבדידה ליכא עשה לא אמרינן עשה דחי ל"ת עיי"ש. א"כ ביבום דאמרינן עשה דחי ל"ת ע"כ גם בדידה איכא עשה. וכן מוכרח מדברי תוס' ישנים (כתובות מ' ע"א) בד"ה אי אמרה עיי"ש. מ"מ ליתא לעשה אלא ביבם ויבמתו. אבל לאו דלא תהי' אה"מ החוצה איתא בכל אדם. שכל מי שבא עלי' קודם שנחלצה מהיבם עובר בלאו זה. וגם מצד העשה לא היתה אסורה על אחרים. שהרי אפי' נשאת לאחר אפשר שתהי' חולצת בעודה תחתיו. וגם אפשר שיגרשנה ותתייבם ולא מתבטלת העשה כלל. וכ"ש בזנות עם אחרים דלא שייכא עשה דיבום וחליצה. וליכא אלא אזהרה דלא תהי' אה"מ החוצה לאיש זר. וראיתי בספרי (פרשת תצא פיסקא רפ"ח) דאמרינן התם לא תהי' אה"מ החוצה לאיש זר למה אני צריך. לפי שאמרנו להלן אשת אחד מתייבמת ולא אשת שנים יכול אף כאן כן ת"ל לא תהי' אה"מ החוצה וגו' כיצד הוא עושה או חולצת או מתייבמת עיי"ש. משמע לכאורה דמדייק למה אני צריך משום דכבר כתב קרא יבמה יבוא עלי'. וזה קשה לפמש"כ. דודאי תרווייהו צריכי ואין ענין זה לזה. אלא שכבר פירשו המפרשים שם דעיקר דיוקו של הספרי אינו אלא למה צריך למיכתב אשת המת. דלא הו"ל למיכתב אלא לא תהי' אשתו החוצה וגו'. ומזה הוא דדריש דאם מת היבם אחר שנתייבמה חוזרת ומתייבמת לאח השני. ואין אני קורא בה אשת שני מתים. אבל ודאי עיקר הלאו איצטריך לגופי' ואינו ענין לעשה. ועפ"ז נראה במאי דדריש עוד בספרי שם (לקמן פיסקא רפ"ט) יקום על שם אחיו המת לפי שנאמר להלן אשת אחד מתייבמת ולא אשת שנים מנין. מת ראשון ייבם שני מת שני ייבם שלישי ת"ל המת המת ריבה עיי"ש. וראיתי לקצת מפרשים שנתקשו בזה דהרי כבר נפק"ל הך מילתא התם לעיל מקרא דלא תהי' אשת המת. ונדחקו בזה. ולפמש"כ לק"מ דלעיל לא איתרבאי אלא ללאו דלא תהי' החוצה. אבל אכתי לא שמענו דהיבם קאי עלה בעשה אם לא ייבמה. ורבי' קרא הכא מקרא דיקום ע"ש אחיו המת גם לעשה על היבם. שאם לא ייבמנה עובר בעשה כשאר יבמה שעדיין לא נתייבמה מעולם. וזה פשוט ואין להאריך:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל אולי יקום שריד ומבואר דס"ל דבעינן ביבום ביאה הראייה להקמת שם כפשטי' דקרא דכתיב להקים לאחיו שם בישראל. וכן יהודה אמר לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה והקם זרע לאחיך. אבל ראיתי להתוס' (בפ"ב דיבמות כ' ע"א) בההיא דאמרינן התם דחייבי לאוין מה"ת אתי עשה דיבום ודחי ל"ת ומתייבמות. אלא דמדרבנן גזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שני'. וכתבו בתוס' שם בד"ה יבא עשה וכו' וז"ל הקשה ריב"א (בפ"ב דסנהדרין) דכיון דאין אשה מתעברת מביאה ראשונה כו'.

היאך תתיבם דבביאה ראשונה ליכא הקמת שם וביאה שני' אסירא לי'. כדאמר לקמן גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניי'. ואור"י דלק"מ דלא בעינן שתהא ראוי' להקמת שם אלא שהיבמה והיבם יהיו ראויין להקמת שם. ולא ממעטינן אלא אילונית וסריס שאינן ראויין לילד לעולם. אבל ביאה שאינה יכולה להתעבר בה לא ממעטינן. כיון שהאשה והיבם (כצ"ל) ראויין לבסוף להוליד. דאל"כ תקשה היאך קטנה מתייבמת לרבנן וגם לר"מ היתה מתייבמת אי לאו חששא דשמא תמצא אילונית. ובפרק ב"ש תנן קטן הבא על הגדולה תגדלנו. ובפרק הבע"י נמי מרבינן דנקנית בביאה שלא כדרכה והעראה אע"פ שאינה מתעברת בה עכ"ל עיי"ש. הרי שהכריחו מכמה ראיות דלא בעינן שתהא ביאה ראוי' להקמת שם. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל צ"ע טובא לכאורה. וגם בהדיא אמרינן (בפרק ב"ש קי"א ע"ב) אמתניתין דתנן קטן שבא על הגדולה תגדלנו. ופרכינן קרי כאן להקים לאחיו שם והאי לא בר הכי הוא. אמר אביי אמר קרא יבמה יבא עלי' כל דהו. רבא אמר בלא"ה נמי וכו' א"ק כי ישבו אחים יחדיו אפי' בן יום אחד עיי"ש. הרי בהדיא דגלי קרא דלא בעינן ביאה ראוי' להקמת שם. אלא שראיתי להרמב"ן ז"ל (בפ"ק דקידושין י' ע"א) שכתב וז"ל וא"ת כיון שקנאה בהעראה אף סוף ביאה ראשונה אסורה. והיאך אמרו ביאה שניי'. לאו קושיא היא דאע"ג שבהעראה קנאה שרבתה אותה תורה. מ"מ מצות יבמה יבא עלי' ישנה בכל ביאה ראשונה עד גמר ביאה. שזהו ביאה האמורה בתורה אע"פ שרבתה אף העראה. ועוד דכתיב להקים לאחיו שם ואין אשה מתעברת בהעראה עכ"ל עיי"ש. ובפ"ב דיבמות (שם כ' ע"ב) כתב וז"ל גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניי'. פי' שאין מצות יבמה יבא עלי' אלא על ביאה ראשונה. ואע"פ שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה ולא מקיים להקים לאחיו שם. כיון שאפשר למעך כתמר מצוה בביאה ראשונה איתא בין בבתולה בין בבעולה בין שנתעברה בין שלא נתערבה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל (ביבמות ובקידושין שם) עיי"ש. מבואר דס"ל דאע"ג דגלי קרא דיבמה מיקניא בהעראה. ומשהערה בה מגרשה בגט ואינה צריכה חליצה. אע"פ שאינה יכולה להתעבר בהעראה. מ"מ עיקר המצוה היא לגמור ביאתו כדי שתוכל להתעבר. כדכתיב להקים לאחיו שם. ומ"מ בחייבי לאוין לא הותרה אפי' בבתולה יותר מביאה ראשונה אע"ג דאינה מתעברת מביאה ראשונה. משום דגם בביאה ראשונה אפשר שתתעבר ע"י מיעוך. והילכך אע"פ שלא נתמעכה אסורה בביאה שניי' מה"ת. דהו"ל כמו אפשר לקיים שניהם דלא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת. וכיון שאפשר לה מיד בביאה ראשונה להתמעך ולהיות אפשרות שתתעבר לא אמרינן שוב בביאה שניי' עשה דחי ל"ת. אבל ודאי אם לא הוה מהניא מיעיך הוה שריא גם ביאה

שנייי' בבתולה. משום דעיקר המצוה היא שתבעל ביאה שראוי' להתעבר. כדי לקיים להקים לאחיו שם בישראל. וכ"כ הר"ן (בפ"ק דקידושין שם) וז"ל וכי תימא א"כ וכו' הו"ל למימר גזירה תחילת ביאה. אטו סוף ביאה. דכיון דקניא בהעראה קיימי' לעשה. ומכאן ואילך קאי עלה באיסור לאו וליכא עשה כלל. יש לומר דכולה ביאה ראשונה ביאה דמצוה היא ושריא. דעיקר מצות יבום להקים זרע הוא ובעי ביאה ראוי' להקמת זרע. ואע"ג דעל הרוב אין האשה מתעברת בביאה ראשונה. זמנין דמתעברת כדאיתא התם עכ"ל עיי"ש. ודבריו הם כדברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל. אלא דסוף דבריו צריכין ביאור. דלכאורה נראה דכוונתו לומר דמאי דאמרינן (בפ"ג דיבמות) אין אשה מתעברת מביאה ראשונה. היינו על הרוב אבל יש מיעוט נשים המתעברות מביאה ראשונה. אלא דא"כ אינו מובן כלל מה שסיים הר"ן וכתב כדאי' התם. והוא תמוה דבאמת ליתא הכי בשום דוכתא כלל. ואם כוונתו לסוגיא דיבמות שם. הוא תמוה עוד יותר. דאדרבה מהתם יש מקום להביא ראי' איפכא. ואע"פ שיש לדחות וכמש"כ בנוב"ת (אה"ע סי' ל"א) עיי"ש. מ"מ עכ"פ היכי כתב הר"ן כדאיתא התם. כאילו שם מפורש כן דיש מיעוט המתעברות בביאה ראשונה. כיון דלפי פשטות הסוגיא אדרבה איפכא משמע. וגם עיקר דיחויו של הנו"ב שם לדעתי ליתא. והנכון כדברי השואל דמשם מוכח דאפי' מיעוטא ליכא. מדפריך בפשיטות והא אין אשה מתעברת מביאה ראשונה. והרי לעיל מוקמינן הך מתניתין כר"מ ואיהו ס"ל דחיישינן למיעוטא. ומהשהשיב לו הנו"ב דלמסקנא פריך הכי דמסקינן לעיל דמתני' כר"ש. דבריו תמוהים דאין שם שום ס"ד ומסקנא. אלא לרב יהודה אמר רב מיתוקמא מתניתין גם לקושטא דמילתא כר"מ. אלא דאיכא אוקימתא אחריתא התם דמוקי מתניתין כר"ש עיי"ש. וא"כ ודאי קשה היכי פריך בפשיטות והא אין אשה מתעברת מב"ר כיון דאליבא דרב דמוקי מתניתין כר"מ לק"מ. ולא הו"ל אלא להביא מזה סייעתא לרב דמתניתין כר"מ. ודלא כאידך אוקימתא דמוקי לה כר"ש. אלא ודאי מוכח מזה דאפי' מיעוטא ליכא דמתעברות מב"ר. ועי' בתשו' הרי"ף (סי' ל"ח) שמבואר דס"ל דזהו מהנמנעות להתעבר מב"ר עיי"ש. וכן מבואר בבראשית רבה (פרשה מ"ה ובפרשה נ"א) דלעולם אין אשה מתעברת מב"ר עיי"ש. ועי' מש"כ מהר"ש יפה ביפ"ת שם עייש"ה. אבל נראה דכוונת הר"ן ז"ל דהוקשה לו דכיון דאין אשה מתעברת מב"ר. א"כ ע"כ צריך להתיר גם ביאה שנייי'. כיון דעיקר מצות יבום להקים זרע היא. ואמאי קאמרינן גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שנייי' דאלמא דביאה שנייי' אסורה. לזה כתב דאע"ג דעל הרוב אין האשה מתעברת בביאה ראשונה מ"מ זמנין דמתעברת. דהיינו דזמנין ממעכת באצבע. וכדאיתא התם בדוכתי' ביבמות שם. ולהכי אמרינן גזירה אטו

ביאה שניי' משום דאפי' בבתולה זמנין דאפי' ביאה שניי' אסורה דהיינו כשמיעכה. ולזה שפיר מסיים כדאיתא התם. דהיינו בההיא סוגיא גופא שאמרו שם הך מילתא דאין אשה מתעברת מב"ר. כן נראה מוכרח בכוונת הר"ן. וכן כתב הר"ן בחי' לסנהדרין (י"ט ע"א) שכתב שם וז"ל וא"ת בבתולה יהא מותר בה בביאה שניי' שאין בביאה ראשונה כדי הקמת זרע שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה. י"ל דאפשר ע"י מעיכה כתמר כדאיתא ביבמות עכ"ל עיי"ש. אלא דבקידושין שם נראה שבא הר"ן לתקן מה שהוקשה לו עוד דנהי דודאי לכתחילה אין מתירין לו ביאה שניי' משום דאפשר ע"י מיעוך. מ"מ אם בעל ביאה ראשונה בלא מיעוך ראוי להתיר לו גם ביאה שניי'. שהרי אכתי רמיא עלי' מצות הקמת שם שהיא עיקר מצות יבום. ואע"ג דמעיקרא הוה אפשר לקיים שניהם ע"י מיעוך. מ"מ השתא א"א לקיים המצוה בענין אחר. ויש להתיר לו ביאה שניי'. ולזה כתב הר"ן דודאי אין ה"נ אלא משום דאע"ג דעל הרוב אינה ממעכת וא"כ אינה מתעברת מב"ר. מ"מ כיון דזמנין דמתעברת ע"י מיעוך. וא"כ לא הותרה ביאה שניי'. להכי קאמר גזירה אטו ביאה שניי'. אבל ודאי ברוב הבתולות שאין ממעכות. ולזה אין מתעברות בביאה ראשונה. וא"כ מותרת להם גם ביאה שניי'. לא שייכא גזירה אלא משום אטו ביאה שלישית. ואין להאריך בזה:

וראיתי בש"מ לסנהדרין (י"ט ע"א) שהביא בשם אחד מהראשונים ז"ל שכתב וז"ל וא"ת כיון דאין אשה מתעברת מב"ר היאך תתייבם. דביאה שניי' אסירא לי' כדמשמע הכא. ובביאה ראשונה ליכא מצות יבום. דלא קרינן בי' להקים לאחיו שם. כיון דאינה מתעברת באותה ביאה. לאו פירכא היא דתקשה כל בתולה מן האירוסין היאך מתייבמת אפי' לישראל. וכ"ת שתמעך באצבעה כיון דלא חזיא בשעת נפילה תיתסר כאשת אח שיש לו בנים. דמה"ט אסרינן סריס חמה אע"פ שנתרפא ואפי' הוה סמא בידו בשעת נפילה. ועוד מי גרע משלא כדרכה ומהעראה דמרבינן בריש הבע"י. אלא ע"כ לא בעינן ביאה דחזיא להקמת שם עכ"ל עיי"ש. הרי שהרגיש בסברת הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל ודחאה. אבל דבריו תמוהים אצלי הרבה. דהיכי מדמה מיעוך דבתולים שעומדין להתמעך. לענין סרים חמה. והרי אפי' טומטום קיי"ל דחולץ אע"ג שאינו ראוי כלל לייבם כל זמן שלא נקרע. וא"כ אפי' כשנקרע לאחר מיתת אחיו נימא דכיון דלא חזי בשעת נפילה הו"ל כאשת אח שיש לו בנים. והרי קיי"ל דאפי' קודם שנקרע זקוקה לו וחולץ. כמש"כ הרמב"ם (בפ"ו מהלכות יבום) עיי"ש. וכ"ש מיעוך בתולים דבידה למעך באצבע בכל שעה שתרצה. וגם עומדין לכך. וסופן להתמעך. וגם בסריס חמה גופי' לא ידענא כלל מנ"ל שאינו מייבם כשסמא בידו בשעת נפילה להתרפא ובפרק הערל (יבמות פ'

ע"א) לא אמרינן אלא שבמינן מתרפאין באלכסנדריא של מצרים עיי"ש. דמשמע דגם באלכסנדריא של מצרים לא כל סריס חמה מתרפא. אלא יש מין סריס חמה שמרפאין אותו שם. ועי' מש"כ בזה בתשו' בשמים ראש (סי' ש"מ) עיש"ה ואכמ"ל בזה. גם מה שהביא ראי' מהעראה ושלא כדרכה דאיתרבי מקרא דיבמה נקנית בהן. והיא ג"כ ראי' של הר"י (בתוס' ביבמות שם) לק"מ לפי המבואר ברמב"ן וריטב"א ור"ן ז"ל. דודאי נקנית היא ליבם בכך כדאיתרבי מקרא. אלא דהיינו רק לענין שנקנית לו והרי היא כאשתו לכל דבר. אבל מ"מ עדיין מצות יבום רמיא עלי' ולא יצא ידי חובתו עד שיבא עלי' ביאה הראוי' להתעבר ולהקם זרע. דעיקר מצות יבום אינה אלא בהקמת זרע. וכן לק"מ מקטן וקטנה דודאי גם התם לא מיקיימא מצות יבום עד דגדלי וראויין להוליד כדי להקם זרע:

עכ"פ מבואר דלדעת הרמב"ן והריטב"א והר"ן עיקר מצות יבום אינה אלא להקם זרע. ולא יצא ידי חובתו אלא בביאה שראוי' להתעבר בה. וכ"כ הרב המאירי (ביבמות שם) וכ"כ בשמו בש"מ לסנהדרין שם. וז"ל הא דאמרי' גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניי' לאו ביאה ראשונה דוקא. שהרי אין בתולה מתעברת מביאה ראשונה. ובודאי מצות יבום בביאה הראוי' להתעבר היא. אלא פירושו מביאה ראשונה הראוי' להתעבר בה ואילך אין בה מצות יבום וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רבינו יוסף בן פלט ז"ל שהביא בתשו' הרשב"א (ח"א סי' י"ח) ובמיוחסות להרמב"ן (סי' קפ"ט) ובארחות חיים (הלכות ברכות סי' ע"ב) ובאבודרהם (שער שלישי) שהבאתי לעיל שכתב דעיקר מצות יבום משום פרי' ורבי' היא ולכך האשה שאינה מצווה בפו"ר ליתא במ"ע דיבום עיי"ש. ואם איתא דלא בעינן ביבום ביאה שתהא ראויה להקמת זרע. מאי ענינה למצות פו"ר. אלא ודאי עכצ"ל דעיקר מצות יבום אינה אלא להקמת זרע. וכדעת הרמב"ן והריטב"א והמאירי והר"ן ז"ל. ואין להקשות לדעתם מהא דקיי"ל דסריס אדם חולץ וגם מייבם אם היתה היבמה גיורת או אחת משאר נשים המותרות לסריס. וכמבואר בפרק הערל (יבמות ע"ט ע"ב) עיי"ש. אע"ג דאמרינן התם דאין לו רפואה. ולעולם לא יהי' עוד בר הקמת זרע. וא"כ הי' ראוי לומר דלא שייכא גבי' מצות יבום כלל. כיון דעיקר מצות יבום אינה אלא משום הקמת זרע. וכן קשה מזקן דמבואר שם דזוקק את יבמתו עיי"ש. והרי לעולם לא יהי' בר הקמת זרע. וכן אלמנה מן הנשואין לכה"ג דקיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ואפי' הכי רביי' קרא לחליצה כדאמרינן בפ"ב דיבמות שם ובראשונים שם עיי"ש. והרי כיון דלעולם לא תבוא לכלל יבום ולאו בר הקמת זרע היא. מאי ענין כאן למצוה זו. ואע"ג דלגבי סריס אדם מפרשינן התם טעמא משום שהיתה לו שעת הכושר. מ"מ מה בכך אם איתא דעיקר מצות יבום אינו אלא להקמת זרע לא שייכא בי' מצוה

זו כלל. דמכל זה לק"מ וכבר הרגיש בזה הרב המאירי ז"ל (בפרק הערל שם) וכתב שם וז"ל וטעם הדבר מפני שאחר שהי' לו שעת הכושר והי' ראוי להוליד ולקיים מצות יבום וחליצה. אע"פ שנסתרס אח"כ לא נפקעה המצוה ממנו על אחיו ולא מאחיו עליו וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם מזקן ומאלמנה מן הנשואין לכה"ג לק"מ מהאי טעמא גופא:

ועפ"ז מבוארים על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל. דגם דעתו כדעת הרמב"ן והרב המאירי והריטב"א והר"ן ור"י בן פלט ז"ל דעיקר מצות יבום אינו אלא כדי להקים זרע. ולעולם אינו יוצא ידי חובתו אלא בביאה הראויה להוליד ולהקים זרע. וא"כ נכונים דברי רבינו הגאון במש"כ אולי יקים שריד. ואשמעינן בזה דזהו עיקר מצות יבום כמו שנתבאר.

ועדיין יש לעיין במה שמנה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין ר"ה) עשה בצרת יבמה. שהמייבם את יבמתו וחזר ובא אח"כ הוא או אחד משאר האחין על צרתה עובר בעשה. מדכתיב יבמה יבא עלי' ולא עלי' ועל חברתה ולאו הבא מכלל עשה עשה. ומקורו מדאמרינן (בפ"ק דיבמות י"א ע"א) הבא על יבמה ובא אחד מן האחין על צרתה. פליגי בה רב אחא ורבינא. חד אמר בכרת. וחד אמר בעשה עיי"ש. וס"ל דעשה זו היינו מהך קרא דעלי' ולא עלי' ועל חברתה. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות יבום וחליצה הלכה י"ב) עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה מצוה זו. ובעי טעמא. הן אמת דגם שאר מוני המצוות לא מנאוה. אלא דהם ז"ל אין דרכם למנות לאוין הבאין מכלל עשה. אבל רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה אותן כמו שיתבאר לפנינו הי' לו למנותה. וראיתי להר"ב לח"מ (בפ"א מהלכות אישות ה"ח) שהקשה על הרמב"ם אמאי לא מנה עשה זו במנין העשין. ותי' וז"ל י"ל דכיון שכתב מ"ע לייבם שנאמר יבמה יבא עלי' גם עשה זו בכלל דהך עשה שעובר כאן אינה אלא אותה עשה גופא דיבמה יבא עלי' וכו' וא"כ איך ימנה אותה רבינו ז"ל בתרתי. כיון דהכל עשה אחת עכ"ל עיי"ש. והנה על הרמב"ם בלא"ה אין מקום לקושייתו. שהרי אין דרכו למנות לאוין הבאין מכלל עשין במנין המצות שלו. אבל מ"מ עיקר תירוצו נכון הוא רק לדעת הרמב"ם ז"ל דכל הנפרטין במצוה אחת אין דרכו למנותן אלא אחת כמבואר בשורש תשיעי ובכמה מצוות כיו"ב בסה"מ. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל שדרכו למנות כל פרט ופרט בפ"ע לא יתכן תירוצו. דאע"ג שנכללין בעשה אחת מ"מ הי' לו למנות כל אחת בפ"ע. ובפרט דכאן אין שתיהן מענין אחד. דביבמה היא מצוה חיובית בקו"ע. ובצרתה היא בשב ועל תעשה. שלא לבא עלי'. ותורת ל"ת עלי' לשיטתו:

איברא דעיקר דברי הרמב"ם והרשב"ץ ז"ל בזה מתמיהים אצלי. דכיון דעיקר קרא דיבמה יבא עלי' הוא מ"ע חיובית בקו"ע. דהרי מיני' שמעינן עיקר מצות יבום. היכי משתמע מיני' לאו הבא מכלל עשה לצרת יבמה. הרי איכא למימר יבמה מצוה וצרתה רשות.

וכדאמרינן (בפרק הבע"י נ"ד ע"ב) רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה מניין. ופריך מניין הא סברא הוא מדאמר רחמנא לאחר מיתת בעלה שריא מכלל דבחיי בעלה אסורה. ומשני ודילמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות עיי"ש. ולא דמי לשאר לאו הבמכ"ע דקרא ברשות קא מיירי. כגון מצרי ואדומי דמדכתיב דור שלישי יבא שמעינן לאו הבמכ"ע לדור ראשון ושני. משום דמאי דכתיב דור שלישי יבא לאו מצוה היא אלא רשות דקרא לא אתי אלא להתיר דור שלישי בקהל. ושפיר דייקינן דדוקא דור שלישי מותר הא דור ראשון ושני אסורין לבא. אבל כאן דקרא דביבמה במצוה כתיב ליכא למידק מיני' אלא רשות לצרה ולא איסורא. וכן מבואר בזבחים (ל"ד ע"א) דאמרינן התם המעלה אברי חיה ר"י אמר עובר בעשה. ר"ל אמר אינו עובר בלא כלום. ר"י אמר עובר בעשה בהמה אין חיה לא. ולאו הבא מכלל עשה עשה. ר"ל אמר אינו עובר עליו בלא כלום ההוא למצוה. ופירש"י וז"ל ההוא למצוה בהמה מצוה להקריב וחיה רשות עכ"ל עיי"ש. הרי דמכלל מצוה ליכא למשמע אלא רשות. ולא איסורא בלאו הבא מכ"ע. ואפי' לר"י דפליג התם ויליף מיני' לאו הבא מכ"ע. היינו רק משום דס"ל דאיכא ייתורא בקרא להכי. וכמבואר שם בברייתא דמייתי מינה סייעתא לר"י ותיובתא לר"ל עיש"ה. וכן מוכרת מכמה דוכתי דמכלל מצוה ליכא למידק לאו הבמכ"ע. משום דקרא לגופי' איצטריך למצוה. ולא לדיוקא למידק מיני' איסורא. ובמק"א הארכתי בזה ואכמ"ל בזה. ומיהו יש מקום ליישב דברי הרמב"ם בזה עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (ביבמות נ"ו ע"ב) על דברי רש"י שם בד"ה אי למ"ד עשה עיי"ש היטב ואין להאריך. גם אפשר דס"ל להרמב"ם דכאן איכא ייתורא בקרא דכיון דכתיב בית אחיו דשמעינן מיני' בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים כבר ידענו דאינו צריך לייבם שתיהן. וא"כ ע"כ דיוקא דקרא דעלי' ולא עלי' ועל חברתה היינו ללאו הבא מכלל עשה שאסור לבא על חברתה ועפ"ז ניחא לי במה שיש לתמוה דלכאורה דברי הרמב"ם סותרין זא"ז. דהרי לעיל מיני' (בהלכה ט') כתב וז"ל מי שהיו לו נשים רבות ומת. ביאתה או חליצתה של אחת מהן פוטרת את השאר. ואינו מייבם לשתים. שנאמר אשר לא יבנה את בית אחיו בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דהרמב"ם גופי' כתב דמה שאינו מייבם אלא אחת נפק"ל מדכתיב אשר לא יבנה את בית אחיו בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים. וראיתי להרמב"ן והרשב"א ז"ל (בפ"ק דיבמות י"א) שהקשו על הרמב"ם דס"ל דהעשה היא מקרא דעלי' ולא עלי' ועל חברתה. דהא בפרק החולץ יליף לה בגמרא מבית אחד הוא בונה ולא שני בתים עיי"ש בדבריהם. ותמיהני דטפי הו"ל לתמוה דהרי הרמב"ם גופי' לעיל מיני' בסמוך יליף לה מהך קרא. וא"כ דברי הרמב"ם סותרים זא"ז

תכ"ד אבל לפמש"כ נראה דכוונת הרמב"ם דודאי דרשינן בית אחד הוא בונה ולא שני בתים אלא דמהך דרשא ליכא למשמע אלא דאינו צריך לבנות שני בתים אבל איסורא לא שמענו. גם י"ל כמו שהוקשו התוס' (שם י"א ע"א) בד"ה חד אמר עיי"ש. לכך איצטריך עלי' ולא עלי' ועל חברתה ללאו הבא מכ"ע שאם כונס אחת ואח"כ בא הוא או אחד מן האחין על חברתה עובר בעשה זו. ולכך לעיל דמיירי מעיקר דינא דאין מצות יבום אלא באחת מהן הביא הרמב"ם קרא דאשר לא יבנה את בית אחיו. וכסוגיא דפרק החולץ. דמקור דברי הרמב"ם אלו משם היא עיי"ש. אבל כאן דבא לאשמעינן שאם בא על צרתה עובר בעשה הוכרח להביא מקרא דיבמה יבא עלי' ולא עלי' ועל חברתה. כמו שביארנו:

עכ"פ צ"ע לכאורה מה שלא מנה רבינו הגאון מצוה זו. אלא דבאמת כבר תמהו הראשונים ז"ל על דברי הרמב"ם אלו. שלא מצאנו הך דרשא בשום דוכתא. כמש"כ הרמב"ן והרשב"א ז"ל שם. והבה"ג ורבינו גרשון מה"ג ורש"י פירשו דהעשה היא מדכתיב בית אחיו בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים. וגם על זה כבר תמהו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א ז"ל דהך קרא דאשר לא יבנה את בית אחיו לאו הוא ולא עשה. כדאמרינן התם לעיל בסמוך ובפרק רבן גמליאל. ולכן כתבו דהעיקר כגירסת רבינו חננאל ור"ת ז"ל דגרסי התם חד אמר בלאו עיי"ש בדבריהם. וכן מסקנת התוס' שם. וכבר עמד בזה הרמב"ן (בסה"מ בלאוין הנוספין לדעתו ז"ל לאו י"ד) על מוני המצות שלא מנו לאו זה. והכניסו במנין הלאוין שלו עיי"ש בדבריו. וכן נמשך אחריו הרשב"ץ בזה"ר ומנאו (בלאוין רל"ח) עיי"ש. ולפ"ז צ"ע על רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו שלא מנו לאו זה במנין הלאוין:

ואמנם נראה בדעת הגאונים ז"ל דודאי הדבר קשה טובא לומר דהך לאו דאמרי' היינו מגופי' דקרא דאשר לא יבנה את בית אחיו. דהרי אין זה אלא מאמר היבמה כדכתיב וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו'. והיכי אפשר למשמע מיני' אזהרת לאו. והרי זה ממש דומיא דלאוין דלא ביערתי ממנו בטמא ולא אכלתי באוני ממנו ולא נתתי ממנו למת שכתב רש"י (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) דלא חשיבי לאוין. משום דוידוי בעלמא נינהו עיי"ש. והיינו דאינם מאמר הכתוב עצמו ככל האזהרות. שבתורה. אלא הוא סדר הדברים שאומר המתודה. אבל בלשון הכתוב עצמו לא אשכחן שיזהיר עליו. והוא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שמיני) עיי"ש. ואפי' לדעת רבינו הגאון ז"ל וכן דעת הבה"ג וסייעתו והרמב"ם והנמשכים אחריו דס"ל דלאוין גמורים נינהו. ומנאום במנין הלאוין. היינו דוקא הנך. ומטעם שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) וז"ל מאחר שצונו שנשלול אותו מנפשותינו ובאמרו אני לא עשיתי כך וכך ידענו בהכרח שהפועל

כך וכך מוזהר ממנו. וזה שצוה הכתוב לנו שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא ביערתי ממנו בטמא וכו'. הורה זה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו עכ"ל עיי"ש. וא"כ היינו דוקא בהנך שמאתר שצוה הכתוב אותנו להתודות שלא עשינו דברים אלו. נשמע מזה שאנו מוזהרים שלא לעשותן. אבל כאן היכי איכא למשמע אזהרת לאו ממאמר היבמה. אע"פ שצוה הכתוב שתאמר כן. כיון דלא מיירי הכתוב כלל מאיסור זה. ואין זה אלא מכלל מעשה החליצה שעל היבמה אחר חליצת הנעל והרקיקה לומר ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו. וביותר יש לתמוה בזה על הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שהחליפו בזה שיטתם מקצה לקצה. דשם בלא בערתי ממנו בטמא ולא אכלתי באוני ולא נתתי למת דעת הרמב"ן שאינם חשובין לאוין. משום שלא מצינו בהן אזהרה בלשון הכתוב עצמו. ואינם אלא מלשון המתודה. ואילו כאן מנה אשר לא יבנה במנין הלאוין וס"ל דלאו גמור הוא. אע"פ שאינו אלא מלשון היבמה. והרמב"ם דבהנך הסכים למנותו במספר הלאוין. אע"פ שאינן אלא לשון המתודה. כאן בקרא דאשר לא יבנה לא די שלא מנאו במנין הלאוין. אלא דבהדיא כתב (בפ"א מהלכות יבום) דאינו לאו מה"ת כלל. ואין איסורו אלא מדבריהם כשניות לעריות עיי"ש. מיהו. על דברי הרמב"ם ז"ל אין מצד זה מקום קושיא. וכמשכ"ל דאפי' לדעת הסוברים בהנך דהתם דלאוין גמורין חשיבי. מ"מ כאן בקרא דאשר לא יבנה ראוי לומר דליכא למשמע מיני' לאו מטעם שביארנו. אבל על הרמב"ן ודאי קשה טובא דנראין דבריו כסותרין זא"ז מהתם להכא. דאם בהנך דהתם ס"ל דלא תשיבי לאוין כ"ש כאן בלא יבנה שראוי לומר כן. אם לא שנאמר לחלק דס"ל דדוקא התם שלא נאמר בכתוב לשון אזהרה כלל. דמאי דכתיב לא ביערתי ממנו בטמא וגו' אינו לשון אזהרה אלא לשון שלילה שהוא מתודה על עצמו שלא ביער ממנו בטמא ושלא אכל ממנו באנינות כבר בזמן העבר. אבל כאן כיון דכתיב אשר לא יבנה ודרשינן מיני' כיון שלא בנה שוב לא יבנה הרי לפי הך דרשא נמצא בכתוב לשון אזהרה כשאר אזהרות שבתורה שלא יעשה הפעולה ההיא בעתיד. ולזה ס"ל להרמב"ן ז"ל דחשיב לאו גמור. אבל הדבר תמוה מאוד לענ"ד דהרי אין הלאו מענין הכתוב כלל. ופשטי' דקרא מכחיש דרשא זו. שהרי אין זה אלא מאמר היבמה כדכתיב וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו'. ולא מיירי הכתוב כלל ולא מצי מיירי בשום אזהרת איסור כלל. דאין לה שום שייכות למאמר היבמה. ונראה דזו היא כוונת הה"מ ז"ל שם (בפ"א מהלכות יבום הלכה י"ב) שכתב דס"ל להרמב"ם דאסמכתא בעלמא הוא משום דהא פשטי' דקרא לא משמע הכי עיי"ש. ואין זה מובן לכאורה אטו בכל דוכתי דדרשינן דרשא מייתורא דקרא משמע הכי מפשטי' דקרא. וא"כ מעתה למה לי הך דרשא תיפוק לי' מפשטי' דקרא.

אבל פשוט דכוונתו לומר כמש"כ דהכא פשטי' דקרא סותר להך דרשא. דודאי לפום פשטי' דקרא אין כאן שום מקום לאזהרת לאו אפי' דרך דרשא. אלא דמ"מ כבר הוכיח הה"מ שם מסוגיא דגמרא דמפורש בהדיא דלאו גמור יש כאן. ודלא כהרמב"ם עיי"ש. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א שם עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה כדכתיבנא:

ולכן נראה לענ"ד דודאי מהך קרא דאשר לא יבנה גופי' ליכא למיגמר מיני' אזהרת לאו כלל. אלא דמדהו"ל למיכתב אשר לא בנה וכתב אשר לא יבנה דרשו מזה דהיבמה אומרת דלא לבד שלא בנה אלא גם לא יבנה שוב עד עולם. וכן מפורש בהדיא בספרי (פרשת תצא פסקא רצ"א) דתניא התם אשר לא יבנה ר"א אומר אשר לא בנה ולא עתיד לבנות עיי"ש. והיינו הך דרשה גופא דדרשינן בגמרא כיון שלא בנה שוב לא יבנה. הרי דלא דרשו מהך קרא אזהרה שלא לבנות. אלא בלשון מאמר היבמה הוא שדרשו שצוה הכתוב ליבמה שתאמר כן. ככה יעשה לאיש אשר לא בנה ולא עתיד לבנות את בית אחיו. אלא דמשום דקשה מנ"ל שאינו עתיד לבנות עוד לעולם את בית אחיו. דאע"ג דעכשיו אינו רוצה מ"מ כבר אפשר שתשתנה דעתו אח"כ ויתרצה לבנות. ע"כ יש לנו להוכיח מזה דאחר שחלץ שוב נאסרה עליו לעולם להתייבם. והלכך מכיון שחולץ לה. ע"כ גמר בדעתו שלא לבנות עוד עד עולם. אלא דמעתה שוב לא מצינו בזה לכאורה שום אזהרת לאו בתורה כלל. כיון דאין לנו מזה אלא הוכחה דע"כ יש איסור בדבר. אבל עיקר האיסור לא מצינו נזכר בתורה כלל לא איסור לאו ולא איסור עשה. וא"כ מנא הא מילתא דאמור רבנן דאית בה אזהרת לאו. ולא מיבעי להסוברין בלא אכלתי ולא בערתי ולא נתתי דלא חשיבי כלאוין. דפשיטא דכ"ש הכא באשר לא יבנה שאין לנו בו לאו. אלא אפי' להסוברין בהנך דהתם דכלאוין גמורים חשיבי. מ"מ היינו דוקא התם. דאע"פ שלא נאמר לשון האזהרה בהדיא. מ"מ מיהת עיקר האיסור מבואר בקרא בהדיא. שהרי צוה הכתוב שיתודה שלא עשה עבירות אלו. וא"כ מבואר עכ"פ שהן עבירות ומוזהר שלא לעבור עליהן. וכיון שבמקום שהזכיר איסורן הזכירן בלשון לאו לא אכלתי לא בערתי לא נתתי ס"ל דהו"ל כאילו כתיב לא תאכל לא תבער ולא תתן. אבל כאן דגם עיקר האיסור אינו מבואר כלל בקרא. אלא דמענין הכתוב יש מקום להוכיח שיש איסור בדבר. משום דאל"כ לא נוכל לדעת בשעת חליצה שאינו עתיד לבנותה עוד עד עולם. א"כ ודאי לכ"ע אין בזה רמז לאזהרת לאו כלל. וע"כ אין לנו לומר בזה אלא דמאחר דמענין הכתוב מוכרח בהוכחה מוכרחת שיש בדבר איסור ולא יתכן שיהא איסור בדבר ולא יהא נזכר איסורו בתורה. ע"כ מוכרח מזה דהו"ל בכלל אזהרת לאו דאשת אח. דמכיון שלא חפץ

ליבם אלא חלצה הדרא לאזהרת לאו דאשת אח מעתה ועד עולם. והלכך לא עתיד עוד לבנות עד עולם:

אלא דלפ"ז צריך ביאור מאי דאמרינן (בפ"ק דיבמות י' ע"ב) אתמר החולץ ליבמתו וחזר וקדשה. אמר ר"ל הוא אינו חייב על החלוצה כרת והאחין חייבין על החלוצה כרת. על הצרה בין הוא בין האחין חייבין כרת. ור"י אמר בין הוא בין האחין אינן חייבין לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת. מ"ט דר"ל אמר קרא אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה. איהו הוא דקאי בלא יבנה אבל אחיו כדקיימי קיימי ועלה דידה הוא דקאי בלא יבנה הא צרה כדקיימא קיימא. ור"י אמר מי איכא מידי דאי בעי מעיקרא להאי חליץ ואי בעי להאי חליץ ואי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ והשתא קאי עלה בכרת. אלא איהו שליחותא דאחין קא עביד איהי שליחותא דצרה קעבדה עיי"ש. ומבואר מזה דלכ"ע פשיטא להו דהחולץ פקע מיני' חיוב כרת על החלוצה. וגם לר"י לא פקע חיוב כרת מצרת החלוצה אלא משום דהו"ל כאילו גם היא חלצה. וכן האחין פקע מינייהו חיוב כרת משום דהו"ל כאילו הם ג"כ חלצו. ומבואר מזה דאי לאו הכי הי' ראוי לומר דקיימי באזהרה ועונש דאשת אח. וא"כ הדבר קשה מנ"ל דהחליצה מפקעת מחיוב כרת. והתוס' כבר הרגישו בזה. וכתבו שם וז"ל איהו הוא דקאי בלא יבנה אי לא הוה כתיב ולא יבנה הוה אמינא דאפי' הוא על החלוצה בכרת. והשתא אייתר לא יבנה לנתקה מכרת ללאו. אבל אחין וצרה כדקיימי קיימי ולא קאי לא יבנה עלייהו וכו' עכ"ל עיי"ש. אלא דזה יתכן רק אם נימא דלא יבנה מצד עצמו לאו גמור הוא. וא"כ אם איתא דקאי עלה בכרת למה לי דכתבה רחמנא לאו זה. תיפוק לי' דקאי בלאו וכרת דאשת אח. אלא ודאי לנתקה מכרת הוא בא. לומר שאין בה לחולץ מיהת אלא לאו דלא יבנה גרידא. אבל לפי מה שביארנו דקרא דלא יבנה אין בו מצד עצמו שום משמעות לאו כלל אלא דמיני' מוכח לן דמכיון שחלץ הדרא לאיסורא קמא לאזהרת לאו דאשת אח. וא"כ אי לאו קרא דלא יבנה ע"כ לא הוה משמע לן בה איסורא כלל. וא"כ אין מקום כלל לסברת התוס'. חדא דאין צריך קרא לנתקה מכרת ללאו. ועוד דאפי' את"ל דאי לאו קרא הוה סד"א דכרת נמי אית בה. מ"מ כיון דקרא דלא יבנה מצד עצמו לא משמע מיני' שום אזהרת לאו. א"כ ממילא אין שום ראי' מיני' דנתקי' קרא מכרת ללאו. וא"כ הסוגיא צריכא ביאור:

ואמנם נראה עפ"מ דבלא"ה הוקשו התוס' דהיכי מוכח מהך קרא דנתקה מכרת ללאו והא קרא לא אייתר. דאיצטריך לכדדרשינן מיני' (בפרק החולץ) דלא ליחלץ לחדא ולייבם לחדא. ונדחקו בזה טובא עיי"ש בדבריהם. ולכן נראה דודאי אי לאו קרא דאשר

לא יבנה הי' ראוי לומר דאע"פ שחלץ לה חוזר אח"כ ומייבם לכשירצה. ולא מהניא החליצה אלא לצאת י"ח במצוה זו ולהתירה להנשא לאחר. אבל כל זמן שלא נשאת הוה סד"א שאם שוב חזר מדעתו הראשונה ורוצה להקם זרע לאחיו תבא עליו ברכה. ומהיכא תיתי לאסרה. דכיון דהתירה תורה איסור אשת אח החמור כדי שלא ימחה שם המת מישראל וחייבתו לייבמה. מאיזה טעם נוכל לומר דאחר שלא חפץ פעם אחת לייבמה וחלצה נעלו שלא יוכל אח"כ לחזור מדעתו כדי להקם לאחיו שם בישראל ולקיים מצוה זו החמורה. ואינני רואה בזה שום סברא לענ"ד. ודברי התוס' שכתבו איפכא צ"ע אצלי. אלא דמכיון דשמעינן מקרא דאשר לא יבנה דאחר חליצה הדרא לאיסורא קמא לאזהרת לאו דאשת אחיו כמו שנתבאר שוב הוה סד"א דהדרא לגמרי לאיסור אשת אח בין לעונש ובין לאזהרה. אלא דא"כ מאי האי דקאמר קרא אשר לא יבנה דהיינו שלא בנה ולא עתיד לבנות. ואם הדרא לגמרי לאיסורא דאשת אח בכרת כדמעיקרא. והרי היא כאשת אח שיש לו בנים. היכי שייך לומר שלא עתיד לבנות. כיון דלאו בת בנין היא כלל. שהרי היא מחייבי כריתות כשאר עריות. גם למה צוה הכתוב שתאמר כן הא אין בזה שום חידוש כלל. דפשיטא דחייבי כריתות לאו בני יבום הן. ואטו משום דמהך קרא שמעינן דהדרא ללאו דאשת אח. צוה עלי' הכתוב שתאמר כן. בלא"ה הו"ל לקרא לאשמעינן הך דינא באנפי נפשי'. ומאי ענין זה למאמר היבמה. ולכן משמע להו מזה דודאי אע"ג דאהדרה קרא לאזהרת לאו דאשת אח מ"מ לכרת לא אהדרה. ואין בה אלא אזהרת לאו דאשת אח בלבד. והשתא שפיר הצריכה הכתוב לומר אשר לא בנה ולא עתיד לבנות. דאע"ג דלית בה אלא לאו גרידא וחייבי לאוין בני חליצה ויבום נינהו. מדאורייתא אסורה. דכיון דע"י חליצה פקע זיקתה ליכא תו מצוה לייבמה דנימא אתי עשה ודחי ל"ת. והיינו דקאמר ר"ל איהו הוא דקאי בלא יבנה. כלומר בלאו גרידא. אבל אחיו כדקיימי קיימי. דכיון דמקרא דאשר לא יבנה מוכח לן דהדרא לאיסורא קמא דאשת אח א"כ אפי' בדידי' הי' ראוי לומר דלגמרי אהדרי' אפי' לחיוב כרת. אלא דמשמע מקרא דלא יבנה דלא אהדרי' אלא ללאו גרידא ולא לחיוב כרת כמו שביארנו. והיינו דוקא בחולץ אבל באחין דלית לן מיעוטא למעטינהו מחיוב כרת. אית לן למימר דלגמרי הדרי לאיסור אשת אח אפי' לחיוב כרת. משום דליכא למגמר אחין מחולץ לקולא. וכדקאמר בירושלמי (פ"ק דיבמות) הוא אינו חייב על החלוצה שכבר נראה לפטור בה אבל על הצרה חייב שלא נראה לפטור בה. וה"ה לאחין שלא נראו לפטור לא בה ולא בצרתה עיי"ש. ולר"י אין לחלק בין צרה לדידה ובין אחין לחולץ משום דס"ל שכולן נראו לפטור בה ובצרה. וכדקאמר דשליחותא דאחין קעביד ואיהי שליחותא דצרה קעבדה. ומאי דקאמר דקאי בלא יבנה לא משום דלא יבנה

מצד עצמו הוא אזהרת לאו. אלא דקאמר דקאי רק באיסור לאו שלא לבנות עוד. ולישנא דקרא דקאי בי' נקט. משום דעיקר הראי' דאית בה אזהרת לאו לא שמענו אלא מהך קרא כמש"כ:

והכי משמע בהדיא לקמן (בפרק ארבעה אחין ל"ב ע"א) דאמרינן גזירה דילמא חליץ והדר מייבם וקם לי' באשר לא יבנה ורחמנא אמר כיון שלא בנה שוב לא יבנה עיי"ש. ואם קרא דלא יבנה גופי' מתפרש באזהרת לאו אין לשון זה מובן כלל. שהרי כבר אמר וקם לי' באשר לא יבנה. והיינו אזהרת לאו שלא יבנה. ומאי האי דקא מסיים תו וקאמר ורחמנא אמר כיון שלא בנה שוב לא יבנה. וגם למה אמר אשר לא יבנה הרי ודאי תיבת אשר לא שייכא להאזהרה. אדרבה מלשון זה דכתיב אשר לא יבנה משמע דלא יבנה לאו אזהרה הוא כלל אלא כן הוא מאמר היבמה. והכי הו"ל לומר וקם לי' בלא יבנה כדקאמר הכא. ותו לא מידי. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דקרא דלא יבנה גופי' ודאי לית בי' משמעות אזהרת לאו כלל. אלא דמיני' מוכחינן דבתר חליצה הדרה לאיסור לאו דאשת אח אע"פ שאין בה כרת. והיינו דקאמר דילמא חליץ וקם לי' באשר לא יבנה. כלומר דקם לי' בכלל קרא דאשר לא יבנה. דמשם שמעינן דרחמנא אמר כיון שלא בנה שוב אסור לבנות. וזהו דקא מסיים עלה ורחמנא אמר כיון שלא בנה וכו'. ועפ"ז ממילא אין מקום כלל לקושית התוס' דקרא לא מייתר לנתקה מכרת ללאו. דלפמש"כ אין צריך לזה ייתורא כלל. דמגופא דקרא משתמע הכי כמו שנתבאר. ונראה דלזה כיון הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פ"ה דיבמות מ"ב) שכתב וז"ל ואמרו אין אחר חליצה כלום. יורה שלא יועיל המאמר בחלוצתו. ואמנם זהו דעת ר"ע דס"ל אין קידושין תופסין בחלוצתו לפי שכשנחלץ חזרה ערוה כמו שהיתה קודם מיתת אחיו עכ"ל עיי"ש ודבריו תמוהים טובא לכאורה. וכבר עמד על דבריו הרשב"א ז"ל ביבמות (שם נ"ב ע"ב) וכתב עליו וז"ל הא דאמרינן זו דברי ר"ע שהי' עושה חלוצה כערוה לומר שהי' עושה חייבי לאוין כחייבי כרת לענין קידושין. והרמב"ם ז"ל שפי' בפיה"מ שלו שאם נחלצה שבה ערוה כבתחלה לפני מות אחיו תמיהא לי טובא פה קדוש היאך יאמר דבר זה. שבפירוש אמרו (בפ"ק דמכילתין) דחלוצה לר"ע חייבי לאוין נינהו וכו'. ובהדיא אמרינן הכא זו דברי ר"ע דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין עכ"ל עיי"ש. וכבר רמז לזה גם הריטב"א ז"ל שם. אע"פ שלא הזכיר בפירוש דברי הרמב"ם עייש"ה. אבל לפמש"כ דברי הרמב"ם נכונים מאוד ופשוטים. דכוונתו לומר לפי שכשנחלץ חזרה לאיסור לאו דאשת אח כמו קודם מיתת אחיו. והילכך אין קידושין תופסין בה לר"ע דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין. והוצרך לזה משום שאין לאו אחר בחליצה אלא לאו דאשת את כמו שביארנו.

משום דלא יבנה אין בו משמעות לאו. והרמב"ם בזה לטעמי' אזיל. דגם בהלכותיו (פ"א מהלכות יבום) ס"ל דלא יבנה אינו אזהרת לאו כמשכ"ל. אלא דשם הוה ס"ל דעיקר לאו דחלוצה לאו דאורייתא הוא אלא מדרבנן בעלמא הוא. וחזר בו ממש"כ בפיה"מ. או כמש"כ קצת אחרונים ז"ל דשם לא כתב כן אלא לדידן אבל לר"ע גם להרמב"ם ס"ל דיש לאו בחלוצה. ועי' במרכבת המשנה (ח"ב פ"א מהלכות יבום) ובקה"ע (פ"ה דיבמות ה"ד) עיי"ש. ועכ"פ מבואר בדברי הרמב"ם דאין מקום לומר שיהי' לאו בחלוצה אלא מאזהרת לאו דאשת אח כמו שביארנו. ועפ"ז נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו זה במנין הלאוין שהרי לפי מה שביארנו אין כאן לאו אחר אלא לאו דאשת אח. וכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דאשת אח במנין הלאוין:

אלא דאכתי קשה לכאורה לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין ש"כ) בדעת הבה"ג שמנה אשת איש ונערה המאורסה ובת כהן בשלשה לאוין בפ"ע אע"פ שכולן אין בהן אלא אזהרה אחת. דהיינו משום דחילוק העונשין שבהן. דאשת איש בחנק ונערה המאורסה בסקילה ובת כהן בשריפה. מחלקן כל אחת למצוה בפ"ע. וא"כ גם רבינו הגאון ז"ל שמנה ג"כ הנך שלש בשלש מצות בפ"ע ס"ל הך סברא. וא"כ גם כאן אע"ג דחלוצה ואשת אח בלאו אחד נאמרו. מ"מ כיון שחלוקין בעונשין. דאשת אח בכרת וחלוצה אינה אלא בלאו גרידא. הו"ל למנותן כל אחת מצוה בפ"ע. אבל זה אינו כלום דהרמב"ן ז"ל לא כתב כן בדעת הבה"ג אלא משום דלטעמי' אזיל (בשורש י"ד) שהבין דהבה"ג במספר העונשין שלו אין כוונתו אלא למנות הלאוין שעליהן באו עונשין אלו עיי"ש בדבריו. אבל ע"כ דעת רבינו הגאון ז"ל אינה כן כמו שיתבאר אצלנו במקומו לקמן בס"ד. שהרי מנה כל הלאוין של עונשין אלו בפ"ע במנין הלאוין ולא מנה העונשין אלא משום המצוה שעל הב"ד לקיים עונשין אלו באותן שנתחייבו בהן. וגם בדעת הבה"ג יש לפקפק הרבה בדברי הרמב"ן ז"ל כמו שיתבאר במקומו ואכמ"ל בזה. ומעתה א"כ עכ"פ בדעת רבינו הגאון ז"ל ודאי לא יתכן לומר דס"ל דחלוקת העונשין מחלקן להיות נמנין כל אחת בפ"ע כדמוכח מדבריו בכמה דוכתי. ומה שמנה א"א ונערה המאורסה ובת כהן בפ"ע. באמת במנין הלאוין לא מנה אלא לאו אחד באשת איש. ונכללו בו גם נערה המאורסה ובת כהן. אלא במנין העונשין מנה כל אחת בפ"ע משום העונשין. למצוה על הב"ד וכדרכו ז"ל. דלב"ד ודאי כל אחת מצוה בפ"ע היא. דלדעת רבינו ז"ל כל עונש המפורש בתורה הוא נאמר לב"ד לקיימו במתחייבין בהן. וא"כ כיון שבכל אחת בא בקרא עונש בפ"ע. הרי יש כאן שלש מצות חלוקות בפ"ע לב"ד. ומה"ט אע"פ שמנה לאו דא"א במנין הלאוין. מ"מ חזר ומנה עונש חנק דא"א בפ"ע במנין העונשין. ואכמ"ל בזה. וא"כ לדעת רבינו

ז"ל אין חילוק עונשין מחלק הלאו במצות חלוקות כל אחת בפ"ע. ולזה שפיר מנה כאן לאו דאשת אח רק בלאו אחד. אע"פ שכולל אשת אח שיש לו בנים או שנתגרשה דבכרת. וחלוצה שאינה אלא במלקות. ובלא"ה כבר העלה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר בסוף מנין הלאוין) דאפי' להרמב"ם ז"ל דס"ל דחלוקת העונשין מחלקת הלאו למנות כל אחד בפ"ע. היינו דוקא היכא שחלוקין בעונש ב"ד. כגון שזה במלקות וזה במיתת ב"ד וכיו"ב. אבל כשאין חלוקין אלא בעונש שבידי שמים. כגון שזה בכרת וזה במיתה בידי שמים. אין נחלקין למנותן כל אחת בפ"ע. לפי שכולן שוין במלקות. דחייבי כריתות וחייבי מיתה ביד"ש לוקין ונפטרין מכריתתן ומיתתן עיי"ש. וא"כ כאן אפי' את"ל דא"א ונערה המאורסה ובת כהן נחלקין כל אחת בפ"ע משום חילוק העונשין. היינו דוקא התם משום דחלוקין בעונשין שבב"ד. דזו בחנק וזו בסקילה וזו בשריפה. אבל כאן דבין אשת אח שיש לו בנים או שנתגרשה ובין חלוצה הן במלקות דגם חייבי כריתות לוקין ונפטרין ידי כריתתן. לכ"ע אין חלוקת עונשין כזו מחלקן כל אחת בפ"ע. וא"כ עכ"פ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו לאו דחלוצה בפ"ע:

מצוה עז

שריד מהפיל שים מעקה. מ"ע דמעקה מדכתיב ועשית מעקה לגגך וגו' כי יפול הנופל ממנו. ויש להעיר בזה שהרי יש בה גם לאו דכתיב לא תשים דמים בביתך. וכל מוני המצות מנו גם הלאו במנין הלאוין. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. ואע"ג דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דלאו ועשה שבמצוה אחת אינו מונה אותן אלא במצוה אחת. מ"מ כבר ביארנו דהדבר תלוי איזה מהן שכולל יותר. שאם העשה כוללת יותר מהלאו מונה המצוה במנין העשין. ואם הלאו הוא שכולל יותר. מונה המצוה במספר הלאוין. ואם יש בכל חד מה שאין בשני אז מונה שניהן. העשה במנין העשין והלאו במנין הלאוין. וא"כ כאן דהעשה אינה אלא במעקה דגג. וכן לבורות שיחין ומערות ונעיצין אע"ג דמרבינהו בספרי (תצא. פסקא רצ"ט) מן לא תשים דמים בביתך. וא"כ משמע לכאורה דלא רבינן להו אלא ללאו בלבד. מ"מ בספרי משמע דגם לעשה מרבה להו. דקתני התם אין לי אלא גג. מנין לרבות בורות שיחים ומערות ונעיצים ת"ל לא תשים דמים בביתך. א"כ למה נאמר גג פרט לכבש וכו'. הרי דגם לעשה רבינהו. דאל"כ מאי קאמר א"כ למה נאמר גג. דהרי לא נאמר גג אלא בעשה ולא בלאו. אבל כלב רע וסולם רעוע לא איתרבו אלא ללאו. כדאמרינן (בפ"ק דב"ק ט"ו ע"ב) תניא רבי נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו. ת"ל לא תשים דמים בביתך עיי"ש. וא"כ הלאו כלל יותר מהעשה. וראוי למנות מצוה זו במנין הלאוין ולא במנין העשין.

מיהו מדברי הרמב"ם (בסה"מ עשין קפ"ד) ובחנוך (מצוה תקמ"ו) מבואר דעשה זו היא להסיר כל מיני מכשולים וסכנות מכל בתינו וז"ל הרמב"ם ז"ל שצונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו. וזה שנבנה כותל סביב הגג וכו'. וכן כל המקומות המסוכנין והרעועים כולם יבנו על סדר שיסור הרעוע והסכנה. והוא אמרו יתעלה ועשית מעקה לגגך וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בחנוך שם וכתב שם שלא נאמר גג אלא משום שדבר הכתוב בהווה עיי"ש. ונ' דמקורו מפסיקתא זוטרתא (תצא) דאיתא שם כי תבנה בית חדש אן לי אלא בנה לקח ירש וניתן לו במתנה מניין. ת"ל ולא תשים דמים בביתך להביא כל שיש בו שימת דמים. כגון בורות שיחין ומערות. ומה ת"ל גג דבר הכתוב בהווה וכו' עיי"ש. ומבואר מזה דכל מאי דאיתרבי ללאו איתרבי נמי לעשה. וכן מתבאר מהספרי. דהרי על מאי דאיתרבי מקרא דלא תשים דמים בביתך קאמר א"כ מה ת"ל גג. וא"כ בברייתא דרבי נתן בב"ק שם ע"כ צ"ל דלאו דוקא נקט קרא דלא תשים דמים בביתך. דה"ה נמי דאיתרבי לעשה דועשית מעקה. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו אחר שמנה כאן העשה יפה עשה שלא מנה לאו דלא תשים דמים בביתך במנין הלאוין. כיון שאין בכלל הלאו יותר ממה שבעשה:

אמנם ראיתי להסמ"ק. שכבר כתבתי דגם הוא אזיל בזה בדרכו של רבינו הגאון ז"ל. דעשה ול"ת שבמצוה אחת אינו מונאן אלא במצוה אחת. אם לא כשיש בכל אחד מה שאין בשני. דאז מונה שניהם. ובמצוה זו כתב (בסי' קנ"ב) וז"ל לעשות מעקה דכתיב ועשית מעקה וכו'. ועשית זו מ"ע. ולא תשים זו מצות ל"ת. ונראה דאפי' הכי פעמים יש עשה בלי ל"ת. כגון נפל המעקה. ולא תעשה בלא עשה. כגון מעמיד סולם רעוע. ולכך חלקתים לשתי מצוות. ומצות לא תשים אפרשנו עכ"ל עיי"ש. ואח"כ (בסי' קע"א) מנה לאו דלא תשים דמים עיי"ש. וא"כ לפי דבריו יש בלאו מה שאין בעשה ויש בעשה מה שאין בלאו. ויש למנות שניהן. אלא דבעיקר דבריו מש"כ דבכלב רע וסולם רעוע ליכא אלא לאו דלא תשים דמים בלבד אבל עשה ליכא. כבר נתבאר דדעת הרמב"ם והחינוך אינה כן וכן מתבאר מהספרי ומפסיקתא זוטרתא. אף דמפשטא דברייתא דב"ק שם משמע לכאורה כדברי הסמ"ק. אבל מש"כ דבנפלה המעקה שעשה לא מיחייב לעשות מעקה אחרת אלא מצד העשה בלבד. אבל משום הלאו לא מיחייב לחזור ולעשות מעקה אחרת. ונראה דטעמו משום דלא תשים משמע שימה בידים. וא"כ כשבונה בית חדש ואינו עושה מעקה שפיר קרינן בי' לא תשים דמים בביתך. דהרי הוא כעושה המכשול בידים וכן כשלקח או קבל במתנה או ירש בית בלא מעקה. והושיב שם בני אדם. קרינן בי' לא תשים. דהו"ל כשימה בידים. אבל כשכבר עשה מעקה כראוי אלא שנפלה. שוב

לא קרינן בי' לא תשים דמים. שהרי הוא לא שם. אלא ממילא הושמה. ואין זה בכלל לאו דלא תשים דמים בביתך. אבל העשה איכא. דלעולם כל שהבית הוא בלא מעקה קרינן בי' ועשית מעקה לגגך. אע"פ שעשה כבר ונפלה. דומיא דועשו להם ציצית. דלעולם חייב שיהיו ציצית בכנפי בגדו. ואע"פ שכבר עשה ונתקו. אם לא חזר ועשאן עובר בעשה וכן במזוזה דכתיב וכתבתם על מזוזת ביתך. אע"פ שכבר כתב וקבע על המזוזה אם נתקלקלה ולא חזר וקבע אחרת עובר בעשה וכן כל כיו"ב. וכן נראה מדברי הרמב"ם בסה"מ שבעשה שם כתב וז"ל שצונו להסיר המכשולים והסכנות וכו' עיי"ש. אבל בלאו דלא תשים כתב (בלאוין רצ"ח) וז"ל הזהירנו מהניח המוקשים והמכשולות בארצנו ובבתינו וכו'. והוא אמרו ולא תשים דמים בביתך וכו' עיי"ש. וכך הם דברי החינוך שם. דבעשה כתב להסיר הנגפים והמכשולים וכו'. ובלאו (במצוה תקמ"ז) כתב שלא להניח המוקשים והמכשולים וכו' עיי"ש שנראה מדבריהם דעל העשה עובר אפי' לא שם הוא המוקש. אלא נעשה ממילא. אבל על הלאו אינו מוזהר אלא שלא יניח במעשה. אבל כשנעשה ממילא. כגון שכבר הי' מעקה ונפלה. אינו עובר עלי' בלאו אם לא עשה אחרת. אלא דלפ"ז יש לתמוה על מש"כ הרמב"ם (בפי"א מהלכות רוצח ה"ג) וז"ל וכל המניח גגו בלא מעקה ביטל מ"ע ועבר על ל"ת שנאמר ולא תשים דמים בביתך. ואין לוקין על לאו זה משום שאין בו מעשה עכ"ל עיי"ש. ותמיהני אמאי אין בו מעשה והא עיקר הלאו הוא שלא לעשות מעשה כמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ שם. וכן משמע ודאי פשטי' דקרא דכתיב לא תשים ושימה במעשה משמע. וכ"כ במנין המצות הקצר שלו שבראש ספרו הגדול במצוה זו. שלא להניח מכשול וכו' עיי"ש. וגם עיקר הדבר תמוה אטו מי לא משכחת בו מעשה. כגון שסתר המעקה מעל גגו או שקנה כלב רע והכניסו לחצרו. או שקלקל הסולם שבחצרו בידים והרבה כיו"ב. ואין לומר דהרמב"ם בזה לא קאי אלא על הדין שהתחיל בו שם המניח גגו בלא מעקה. ועל זה הוא שכתב שאין לוקין מפני שאין בו מעשה. דמדכתב ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה. משמע ודאי דרצה לומר דליכא מלקות כלל בלאו זה. משום דלא משכחת בו מעשה. דאל"כ לא הו"ל למיכתב אלא ואין לוקין על זה. וכן בפי"ט מהלכות סנהדרין שמנה שם כל לאוין שלוקין עליהם לא מנה שם לאו זה. מבואר דס"ל שאין בו מלקות בשום ענין. וגם מדכתב המניח גגו בלא מעקה ביטל מ"ע ועבר על ל"ת. משמע דאפי' כבר עשה ונפלה עובר בל"ת כמו בעשה. וזה סותר למש"כ הוא ז"ל גופי' בסה"מ שם:

והנראה קצת בדעת הרמב"ם ע"פ מאי דאמרינן (ר"פ איזהו נשך ס"ב ע"א) דתניא רבי נחמי' וראב"י פוטרים את המלוה ואת הערב מפני שיש בהן קום ועשה. ומסקינן התם

דסברי שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי. ופליגי בלאו דלא תשימון עליו נשך. דלת"ק ס"ל שימה מילתא היא. ומיד משעת הלואה אפי' קודם שגבה הרבית עוברין בלאו דלא תשימון. ולר"נ וראב"י ס"ל דשימה לאו מילתא היא. ולא עברו בלאו דלא תשימון אלא משגבה הרבית. אבל קודם שגבה אפי' איסורא ליכא. עיי"ש בסוגיא בפירש"י ובתוס' ושאר ראשונים והנה להלכה כפי מה שהעלו הר"ב לח"מ (בפ"ד מהלכות מלוה ולוה ה"ג) והר"ב פי' בסוגיא שם באריכות. דעת הרמב"ם ז"ל דהלכה כר"נ וראב"י עיי"ש. וכן פסקו הסמ"ג (לאוין קצ"ג) בשם ר"י ז"ל. והרא"ם ז"ל (ביראים השלם סי' קי"ח) עיי"ש. ולא כמהר"א ששון (בתשו' סי' קס"ב) והר"ב גידולי תרומה (שער מ"ו ריש ח"ב) שכתבו בפשיטות לדעת הרמב"ם דהלכה כת"ק. ונדחקו טובא בזה עיי"ש ואכ"מ להאריך בזה. ומעתה נראה דה"ה הכא בלאו דלא תשים דמים בביתך דדמי ממש ללאו דלא תשימון עליו נשך. הכי נמי לר"נ וראב"י אינו עובר אלא משנכשל אדם ע"י חסרון המעקה או מכשול אחר. דשימה לחוד לאו מילתא היא עד שיבא לידי פעולה שבשבילה הוזהר על שימה זו. ונראה דמה"ט כתב ג"כ הרמב"ם ז"ל בלאו דלא ישים עלי' שמן במנחת חוטא דאינו עובר אלא בהקרבה. כמבואר בסה"מ (לאוין ק"ג ק"ד) וכ"כ (בפי"ב מהלכות מעה"ק ה"ח) וז"ל נתן והקריב לוקה על השמן בפ"ע ועל הלבונה בפ"ע וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאינו לוקה אלא בהקרבה ולא בשימה לחוד. ולא נתבאר מנ"ל הא אבל לפמש"כ הדבר מבואר. דלטעמי' אזיל דפסק כר"נ וראב"י דשימה לאו מילתא היא. וא"כ ע"כ כאן לא לקי אלא בהקרבה. וכן מבואר דעת החינוך (במצוה קכ"ה) שכתב במצוה זו שאינה נוהגת אלא בזכרי כהונה. וכ"כ (במצוה שס"ו) גבי מנחת קנאות עיי"ש. וכבר ראיתי מי שתמה על זה. מאי טעמא ומנ"ל הא. והניח בצ"ע. אבל הדבר פשוט דכיון דאינו עובר בלאו זה אלא בהקרבה ובשימה לחוד לא קעבר. א"כ ע"כ לאו זה ליתא אלא בכהן ולא בזר דלאו בר הקרבה הוא. וכמש"כ החנוך (במצוה קי"ז) בלאו דשאור ודבש לא תקטירו שאינו נוהג אלא בזכרי כהונה עיי"ש. והיינו ג"כ מהאי טעמא דזר לאו בר הקטרה הוא. ולא שייכא בי' אזהרה זו. והכי משמע בברייתא דספרא (פרשת ויקרא) ומייתי לה בפרק כל המנחות ב"מ (ס' ע"א) דקתני לא ישים עלי' שמן ולא יתן יכול בשני כהנים וכו'. הרי דנקט כהנים באזהרות אלו עיי"ש ואכמ"ל בזה. ומעתה א"כ גם כאן לא עבר בלאו דלא תשים דמים בשימה לחוד. דשימה לאו מילתא היא. ואפי' שבר וסתר המעקה בידים וכיו"ב. לא עבר בלאו עד שיפול הנופל ממנו. וא"כ שפיר כתב הרמב"ם שאינו לוקה משום דלאו זה אין בו מעשה. דבשעתא דקעבר ליכא מעשה. ומש"כ הרמב"ם (שם בהלכות מלוה ולוה) דאין לוקין משום דניתן להשבון וכו' עיי"ש.

ולא כתב הטעם משום לאו שאין בו מעשה. היינו משום דהתם איכא מעשה. לקיחת הרבית ונתינתו. והילכך אי לאו דניתן להשבון ודאי הי' המלוה והלוה לוקין. משא"כ כאן דבתר שימה ליכא שום מעשה. ומשום שימה לחוד ליכא מלקות. ואפי' איסורא ליכא כמש"כ הר"ב פ"י שם עיי"ש. מיהו הכא ודאי איכא מיהת איסור לאו בשימה. כיון דמעשה לא שייכא בה אח"כ בשעת עיקר העבירה. והו"ל כמו העדים גבי רבית דעוברין בלאו משום השימה לחוד. כמש"כ הפ"י שם עיי"ש. ובהכי ניחא בפשיטות מה שאין העדים לוקין התם דכיון דאינם עוברין אלא משום לאו דלא תשימון כמבואר שם לא שייכא בהו מלקות משום דבשעת חתימת השטר לא עבדי אלא שימה לחוד. ואח"כ בשעת עיקר העבירה תו לא עבדי אינהו מעשה. ולחנם נדחק בזה בפ"י שם עיי"ש:

עכ"פ מבואר דעת הר"י מקורביל ז"ל בעל הסמ"ק דכשעשה מעקה ונפלה ליכא אלא עשה לחודא. אבל לאו דלא תשים דמים לית בה. וכן ראיתי להתוס' (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"א) בד"ה מעקה וכו'. שכתבו וז"ל במעקה אין שייך לא תשים דמים אלא בבונה בית מתחלה על מנת שלא לעשות מעקה. אבל אם היה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנאו נמלך. או שעשה ונפל. אין שם אלא עשה דועשית מעקה עכ"ל עיי"ש. הרי זה כדברי הסמ"ק. אלא שהוסיפו בהג"כ שאם בנה על דעת לעשות מעקה ואח"כ נמלך. נמי ליכא לאו דלא תשים. אלא עשה גרידא. אבל ראיתי להרמב"ן ז"ל שם שאחר שהביא דברי התוס' בזה כתב וז"ל ולי נראה שעיקר מצותו עשה. שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה. דכתב רחמנא ועשית מעקה תחילה. והדר לא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב שלא תעשה מצוה זו. ולאו שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא. ואילו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מלאו. שאין הלאו אלא קיום העשה וכו' עכ"ל עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הריטב"א ז"ל שם עיי"ש בדבריו. מתבאר מדבריהם דס"ל דכל היכא דליתא לעשה גם לאו ליכא. שאין בלאו זה מעשה אחר אלא שיקיים העשה. וכאילו כתיב בקרא רק לא תעכב מלעשות מצוה זו כדי שלא יהיו דמים בביתך. וא"כ כשבנה בית על דעת לעשות מעקה. או כשעשה מעקה כבר אלא שאח"כ נפלה. כיון דאית בה עשה אית בה נמי לאו. ולא משכחת לה ללאו בלא העשה. מיהו ראיתי להר"ן ז"ל (בפ"ק דקידושין שם) על דברי הרי"ף שנראה מדבריו דבעיקר הדבר הוא מסכים לדעת התוס'. אלא שיצא לדון בדבר החדש דכשבנה בית על דעת שלא לעשות מעקה מיד משהתחיל לבנותו עובר בלאו דלא תשים דמים בביתך. אע"ג דלא מתחייב בעשה דועשית מעקה אלא אחר כך כשנגמר בנינו. וז"ל שם ולדידי הא קמ"ל דחייבות אפי' משום עשה שבהן ולא דמי לשבת ויו"ט כלל. דהתם לאו ועשה כולהו בשוא"ת ולא אפשר לאפלוגינהו

אבל בהני לאו ועשה שבהן אינן באין כאחד וכו'. ובמעקה ג"כ כל שבנה על מנת שלא לעשות מעקה. עבר משום לא תשים דמים. ואעפ"כ מחייב אח"כ לעשות מעקה. ונמצא שאין הלאו והעשה באלו באין כאחד וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו דבלאו דלא תשים דמים מיחייב אף קודם שגמר הבנין. אבל בעשה לא מיחייב אלא משגמר בנין הבית. וא"כ נמצא שאין הלאו והעשה באין כאחד. ולפ"ז לדעת הר"ן ז"ל יש מקום לעשה בלא הלאו. כגון כשבנה ע"מ לעשות מעקה ואח"כ כשגמר הבנין נמלך ולא עשה. וכן כשכבר עשה מעקה ואח"כ נפלה. דלאו ליכא. עשה הוא דאיכא. וכן יש מקום ללאו בלא העשה דהיינו קודם שגמר בנין הבית. דאיכא לאו כשבנה ע"מ שלא לעשות מעקה. אבל העשה לא חיילא עד שגמר בנין הבית. ולפ"ז אפי' לדרכו של רבינו הגאון ז"ל יש למנות העשה והלאו. מיהו הרמב"ן והריטב"א ז"ל ע"כ לא ס"ל כסברת הר"ן בזה. דהא לדידהו לא בא לאו זה אלא לזרז על קיום העשה. ואינו מזהיר אלא שלא יתעכב מלעשות מצוה זו. וא"כ ע"כ לא יתכן לומר דאזהרת לאו זה חיילא קודם שתחול העשה. וכן נראה מדברי הסמ"ק. דאל"כ לא הוצרך לומר דיש מקום ללאו בלא העשה במעמיד סולם רעוע. דתיפוק לי' דבמעקה גופא איתי' ללאו בלא העשה. כשבונה ע"מ שלא לעשות מעקה. דמיד קאי בלאו אע"פ שעדיין לא נגמר ולא חיילא עלי' עדיין העשה. ובאמת דדברי הר"ן ז"ל צ"ע אצלי. דמהיכא תיתי לחלק בזה בין הלאו לעשה. הרי אכולה פרשה כתיב כי תבנה בית חדש. ותניא בספרי רבי אומר משעת חידושו עשה לו מעקה. דהיינו משנגמר בנינו. וא"כ מהיכא ניקום ונימא דהלאו אתי להזהיר קודם שעת חידושו. על המחשבה שלא יבנה על דעת שלא לעשות מעקה. כיון דכולה פרשה לא מיירי אלא משעת חדושו היינו משנגמר כולו. ועוד דא"כ הו"ל לאו זה לאו הניתק לעשה. דהרי ודאי אע"פ שבנאו על מנת שלא לעשות מעקה. מ"מ כל שעשה מעקה משגמר בנין הבית. נתקן הלאו בהכי. והו"ל כשאר לאוין הניתקין לעשה. ואע"ג דהכא כתיבא העשה קודם הלאו. מ"מ כיון דאי אפשר לקיימה אלא לאחר עבירת הלאו. שהרי אם בנה הבית ע"מ לעשות מעקה דעת התוס' והר"ן דשוב לא עבר בלאו דלא תשים דמים אפי' כשיעבור אח"כ ולא יעשה מעקה. וכשבונה ע"מ שלא לעשות. הרי לדעת הר"ן ז"ל עובר בלאו זה קודם גמר הבנין. ואילו העשה אי אפשר לו לקיימה עד שנגמר הבנין. ולא משכחת לה לעשה קודם עבירת הלאו וכיו"ב ודאי חשיב לאו הניתק לעשה. כמבואר בפ"ג דמכות (י"ד ע"ב) ובראשונים שם עיי"ש. והשתא א"כ קשה במאי דאמרינן התם (בפ"ג דמכות ט"ז ע"א) אר"י אין לנו בלאו הניתק לעשה בטלו ולא בטלו אלא זאת ועוד אחרת. דהיינו שלוח הקן ואונס עיי"ש. והא משכחת לה נמי במעקה. שאם בנה בית ע"מ שלא לעשות מעקה וגמר

הבית ולא עשה בו מעקה. ואח"כ סתרו והרסו או שרפו. ונמצא שבטל העשה אלא ודאי מוכח מזה דגם לאו דלא תשים דמים לא עבר אלא משנגמר והעשה והל"ת חיילי כאחת. מיהו לפי דעת הרמב"ם דלאו זה דלא תשים דמים הו"ל לאו שאין בו מעשה. ולא שייכא בי' מלקות כלל לק"מ. אלא דכבר כתבתי דדברי הרמב"ם גופי' צ"ע בזה אצלי. ואע"פ שכתבתי ליישב דבריו מ"מ אינו מספיק ועדיין צ"ע ואכמ"ל בזה:

עכ"פ מבואר דדברי הר"ן ז"ל בזה יחידאה נינהו. וכל שאר ראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. אבל מש"כ הסמ"ק דבמעמיד סולם רעוע ליכא אלא לאו דלא תשים לחוד ולא עשה דועשית מעקה. אע"פ שכבר כתבתי שאינו כן דעת הרמב"ם והחינוך. מ"מ מדברי התוס' בקידושין שם מבואר דס"ל הכי. ממש"כ שם וז"ל תימא לרבי בכל הני כתיב לאו. במעקה כתיב לא תשים דמים בביתך. אע"ג דמוקמינן לי' למגדל כלב רע וסולם רעוע דהיינו שימה בידי'. מ"מ אתי נמי למעקה. דהא דרשינן בספרי ועשית זו מ"ע. לא תשים דמים זו מצות ל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דפשיטא להו דבמעמיד כלב רע וסולם רעוע ליכא אלא ל"ת גרידא. דאל"כ מאי הוקשה להם ממאי דמוקמינן לי' למעמיד כלב רע וסולם רעוע. כיון דגם התם איכא תרווייהו העשה והל"ת. ואין לומר דאע"ג דבכלב רע וסולם רעוע איכא נמי לעשה. מ"מ הוה משמע להו בס"ד דבמעקה דליכא שימה בידים ליכא אלא עשה. דא"כ מאי הביאו ראי' מהספרי דקתני ועשית מעקה זו מ"ע לא תשים דמים זו מצות ל"ת. דלאו דלא תשים קאי נמי אמעקה. ומאי ראי' ודילמא לא קאי אלא אהיכא דאיכא שימה בידים. דאית בה תרווייהו העשה והל"ת. אבל היכא דליכא שימה בידים לעולם אימא לך דליכא אלא עשה בלבד. אלא ודאי משמע להו דמגדל כלב רע ומעמיד סולם רעוע ליכא עשה דועשית מעקה כדעת הסמ"ק. ואמנם לכאורה מסוגיא דסו"פ החובל (צ"א ע"ב) יש להכריח דבכל עניני מכשול ותקלה יש בהם גם עשה דועשית מעקה. דאמרינן התם תני רבה בר ב"ח קמי דרב שורי הרגת נטיעותי קצצת אתה אמרת לי להרגו אתה אמר לי לקצצו פטור וכו' בשור העומד להריגה ובאילן העומד לקציצה. אי הכי מאי קטעין לי'. דא"ל אנא בעינא למיעבד הא מצוה דתניא וכו'. ומעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה. וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים עיי"ש. ומזה כתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות חובל ומזיק הי"ג) וז"ל שור שהי' עומד להריגה מפני שמזיק את הבריות ואילן העומד לקציצה מפני שהוא מזיק את הרבים. וקדם אחד ושחט שור זה וקצץ אילן זה שלא מדעת בעלים חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינין שהרי הפקיעו מלעשות מצוה וכו' עכ"ל עיי"ש. והרי הא דחייב לשלם שכר מצוה. ודאי נראה דהיינו דוקא במצות עשה דרמיא עלי' וכן נראה מדברי הרמב"ם שם (בהלכה י"ד) עיי"ש. וא"כ התם

בשור המזיק ובאילן המזיק נמי אע"ג דהיינו ממש ככלב רע וסולם רעוע ע"כ צ"ל דאית בהו נמי עשה דועשית מעקה. אלא שראיתי מי שכתב ע"פ דברי הרמב"ם (פי"א מהלכות רוצח וש"נ ה"ד) אחד גג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בה אדם וימות. כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו חייב לעשות לה חוליה גבוהה עשרה טפחים או כיסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה. שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה. ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים. עכ"ל עיי"ש. ומזה רצה לדון דדוקא בבאר ובור דאיתרבי בספרי בכלל עשה דועשית מעקה. הוא דיש בהן עשה זו. אבל בכל שאר מכשולות ככלב רע וסולם רעוע ליתא בהו הך עשה. ומשום שהוקשה להרמב"ם הך סוגיא דב"ק שם דמוכח דגם בשאר המכשולות איכא עשה. לכן חידש הרמב"ם דיש בהן עשה דהשמר לך ושמור נפשך. וזהו שסיים הרמב"ם על זה. ואם לא הסיר והניח המכשולות וכו'. ביטל מ"ע ועבר בלא תשים דמים. ולפ"ז אין ראי' מסוגיא דב"ק שם דמגדל כלב רע וסולם רעוע הו"ל בכלל עשה דועשית מעקה כמש"כ. אבל באמת זה ליתא כלל ואי אפשר לומר כן. דמלבד דהך קרא דהשמר לך ושמור נפשך אינו עשה אלא לאו גמור כמבואר בפרק שבועת העדות (ל"ו עא) דילפינן מיני' דמקלל עצמו לוקה משום דכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (סוף הלכות סנהדרין) עיי"ש. וכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ולא העלו בזה דבר נכון כלל. וגם אנכי צדדתי בזה ע"פ מה שהבינו האחרונים ז"ל דבריו כפשטן. כמש"כ בזה לקמן בלאו דקללה עיי"ש. אבל דברי הרמב"ם נשארו תמוהים בכל זה. ואי אפשר לפרשם כמו שהבינום קצת אחרונים. גם בלא"ה הרי בסה"מ (עשין קפ"ד) מבואר דס"ל דכל המכשולות בכלל עשה דועשית מעקה כמשכ"ל. וכן כאן כתב בהדיא בריש דבריו אחד גג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בה אדם וימות וכו'. הרי דס"ל דכל מיני המכשולות הם כגג. וס"ל דמאי דנקט בספרי בורות שיחין ומערות חריצין ונעיצין לאו דוקא אלא כל המכשולות כולן בכלל עשה דועשית מעקה דהרי בספרי מרבה לה מולא תשים דמים בביתך. וא"כ כל מאי דהוי בכלל לא תשים דמים איתנהו גם בכלל עשה דמעקה. וזהו שכתב הרמב"ם אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וכו'. ומסיים כגון שהיתה לו באר או בור וכו'. הרי דס"ל דלאו דוקא באר ובור. אלא ה"ה לכל מכשול וכל דבר שיש בו סכנה הרי הוא כגג דכתיב בי' ועשית מעקה. ואיך יסתרו דברי הרמב"ם זא"ז מרישא לסיפא. אבל הדבר ברור דשיעור דברי הרמב"ם כך הוא. וכן כל מכשול שיש בו סכנה מצות עשה להסירו (דהיינו מ"ע דועשית מעקה

כמש"כ לעיל) ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך (כלומר דבין כך וכך קודם שהסירו חייב הוא עצמו להשמר ממנו ולהזהר שלא יכשל בו. דאפי' הוא על עצמו מוזהר בל"ת על שמירת גופו. וזה כתב הרמב"ם דרך אגב ואינו מעניינו. ואח"כ חוזר לענין ראשון. וכתב) ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה ביטל מ"ע (דועשית מעקה) ועובר בלא תשים דמים. ועפ"ז דברי הרמב"ם נכונים מכל ערעור. וזה ברור אצלי בלא ספק:

ומעתה א"כ ממילא מבואר דכיון דמסוגיא דב"ק שם מבואר דגם בשור המזיק את הבריות. וכן אילן שבני אדם ניזוקין בו דהו"ל ככלב רע וסולם רעוע. יש בהן עשה. ע"כ היינו עשה דועשית מעקה. וא"כ מבואר דלא כדעת הסמ"ק והתוס'. אלא כדעת הרמב"ם והחינוך דגם מגדל כלב רע ומעמיד סולם רעוע יש בהן עשה דועשית מעקה. וכן ראיתי לרבינו בחיי (בפ' תצא) שכתב וז"ל ועשית מעקה לגנך ע"ד הפשט יזהיר שישתמר האדם מן הסכנה וכו'. ולכך יצוה כי כשיבנה ביתו שיעשה מעקה לגגו ולא יניח ברשותו נזק ומכשול להכשל בו בני אדם ולא ישים דמים בביתו. וכענין זה המגדל כלב רע או המעמיד סולם רעוע בתוך ביתו עכ"ל עיי"ש. הרי שכולל גם כלב רע וסולם רעוע בין ללאו ובין לעשה. וכדמוכח מההיא דב"ק. ודברי הסמ"ק והתוס' צ"ע לכאורה אלא שראיתי להרש"ל ביש"ש (בפרק החובל סי' ס') דנראה דס"ל דמשום לאו דלא תשים דמים נמי איכא תשלומי שכר מצוה. דמה שעושה מעשה כדי שלא לעבור על הלאו הו"ל נמי מצוה שיש עלי' שכר עיי"ש בדבריו וצ"ע בזה. אלא דבלא"ה אין ראי' מוכרחת משם דהרי רש"י פירש שם שור העומד להריגה שור שהמית. ואילן העומד לקציצה אשירה או כל עץ הנוטה ליה"ר ומתייירא שמא יפול על אדם וימות עיי"ש. וכן ראיתי בש"מ בשם הראב"ד ז"ל שפירש אילן העומד ליקצץ כגון אשירה שהיא ברשותו של ישראל והוא רוצה לקיים בה כל אשיריהם תגדעון עיי"ש. וכן ראיתי שם שהביא בשם רבינו יהונתן ז"ל על הא דקאמר אנא בעינא למיעבד הא מצוה. מצות ובערת הרע מקרבך וכו' עיי"ש. והיינו משום דס"ל כפירש"י דשור העומד להריגה היינו שור שהמית אדם ומצוה לקיים בו ובערת הרע מקרבך משום דחייב מיתה. ועי' בפרק בתרא דחולין (קל"ט ע"א). ולפ"ז אין שום ראי' משם כלל. והרמב"ם ז"ל שפירשה בשור ואילן המזיקים לבריות (בהלכות חובל ומזיק שם) היינו משום דלטעמי' אזיל דס"ל דגם במגדל כלב רע ומעמיד סולם רעוע איכא עשה דועשית מעקה וכמו שנתבאר:

ומ"מ מתבאר דאין בזה שום מקום קושיא לרבינו הגאון ז"ל שמנה העשה לחוד. ולא מנה לאו דלא תשים דמים משום דס"ל דלא משכחת ללאו זה בלא העשה. משום דבכל

ענין שישנו בכלל לאו זה אית בי' נמי עשה דועשית מעקה כמו שנתבאר. מיהו נראה דאפי' את"ל דמגדל כלב רע ומעמיד סולם רעוע לית בהו עשה דועשית מעקה אלא לאו דלא תשים דמים בביתך לחוד. מ"מ לק"מ לדעת רבינו שלא מנה לאו זה. משום דאית בה לאו דלפני עור לא תתן מכשול. דבכל כיו"ב אין לך נתינת מכשול יותר מזה. ורבי נתן דנקט קרא דלא תשים דמים בביתך. היינו משום דהך קרא מפורש טפי ופשוט יותר. אבל ודאי הו"ל נמי בכלל לאו דלפני עור לא תתן מכשול. וא"כ הרי כבר מנה רבינו הגאון לאו דלפני עור. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. ומיהו מעקה לא שייכא באזהרה דלפני עור. משום שהרי הדבר נגלה לעין כל והכל רואים שאין לגג מעקה. ועליהם להזהר. ולא קרינן בה לפני עור. אלא דמ"מ חייבה תורה לעשות מעקה. ומצוה בפ"ע היא ולכן מנאה. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) לא מנה אלא עשה דמעקה. ולא לאו דלא תשים עיי"ש ולטעמי' אזיל. ועי' מש"כ עוד בזה (לקמן לאוין נ"ה) עיי"ש.

מצוה עח

ופדה פטר רחם בהפתח. מ"ע דפדיון בכור אדם. כדכתיב וכל בכור אדם בבניך תפדה. ומש"כ בהפתח נראה דכוונתו למעט בזה דוקא בהפתח. ולא כשהי' כבר פתוח. ולאפוקי מריה"ג דאמר (בר"פ יש בכור) דשפחה שכבר ילדה ונכרית שילדה ונשתחררה ונתגיירה ונשאו לישראל וילדו. דהולד בכור לכהן. ויליף לה מדכתיב פטר רחם בישראל. ולזה כתב בהפתח ולא שכבר נפתח באיזה ענין שיהי'. ולא הוצרך לכתוב כן אלא בבכור אדם בלבד. משום דבבכור בהמה גם ריה"ג מודה ולית מאן דפליג בהא. וכמו שביאר מהריט"א שם עיי"ש ועי' במכילתא דרשב"י (סוף פרשת בא) ובה"ג (ריש הלכות נחלות. ובהלכות בכורות) וכ"כ באו"ז (בב"ב סי' צ"ג) בשם ספר חפץ ובפסיקתא זוטרתא (פ' במדבר). וכן הוא גם בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון (ריש הלכות בכורות) עיי"ש דלפי דעתם הי' מדוקדק יותר לשון רבינו הגאון ז"ל כאן אבל דבריהם תמוהים מאד לפי פשוטן. ולכן נראה כדכתיבנא עיקר:

מצוה עט

ושגר בהמה יקדשון. מ"ע דבכור בהמה טהורה כדכתיב קדש לי כל בכור וגו' וכתיב כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך תקדיש לה' אלקיך. ועי' לקמן (לאוין רל"א) מש"כ בזה:

מצוה פ

ויפדה הרכש או ינותח. פדיון פ"ח ועריפתו. מדכתיב ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו. וכבר ביארנו לעיל (עשה ע"ו) דלדעת רבינו הגאון פדיון פ"ח ועריפתו

נמנה מצוה אחת. וכן דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ודלא כדעת הרמב"ם וסייעתו שמונין אותן שתי מצות בפ"ע. וכבר נתבאר שם טעמן ונמוקן של הגאונים ז"ל בזה ביאור מספיק. ולכן אין להאריך בזה יותר. ועי' מש"כ בזה גם במבוא (סי' ז') שורש שביעי:

מצוה פא

עת המקושרות תבכרנה הקדישם מאין רתח. נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל בזה למצות הפרשת ביכורים. מדכתיב (בפ' תבא) ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך וגו'. ופירש"י וז"ל מראשית אדם יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה כורך עלי' גמי לסימן ואומר הרי זו ביכורים עכ"ל. והוא מהספרי (תצא פיסקא ש"א) עיי"ש ובמתניתין (דרפ"ג דביכורים) תנן כיצד מפרישין הביכורים יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורים עיי"ש. והיינו מצות הפרשת ביכורים ונתינתן לכהן. והרי זו כמצות הפרשת תרומות ומעשרות שנמנין במנין העשין. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת שם) וז"ל טעם ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך. שתקח מראשית כל הפרי אשר תביא אל הבית מארצך אשר ה' אלקיך נותן לך. יצוה שיפריש הפרי בשדה ויקרא עליו שם ויביאנו לביתו וישים אותו בכלי ראוי להוליכו לבית הבחירה. ולא נתן הכתוב שיעור בהם אלא אפי' גרגיר אחד מכל המין ההוא פוטר כל השדה. כדין תרומה שחטה אחת פוטרת כל הכרי עכ"ל עיי"ש. הרי דהפרשת ביכורים ונתינתו לכהן היא ממש כהפרשת ונתינת תרומות ומעשרות. והיא מצוה מפורשת בתורה בהך קרא כמו הפרשת ונתינת תרומת ומעשרות. וא"כ ודאי נמנית במנין העשין. אבל כל שאר מוני המצוות לא מנו עשה זו. והדבר תמוה מה ראו על ככה. וכבר נתעורר בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין קנ"ו) וז"ל שם. וצריך לעיין אם נמנה הפרשת ביכורים מצוה כמו שהפרשת תרומה מצוה. שהרי הכתוב קראה תרומה שנאמר ותרומת ידך אלו הביכורים. וחייבין עליהן מיתה וחומש כתרומה. ואפשר שאם לא הפריש ביכורים אין הפירות אסורים. ולפיכך לא נמנית הפרשתן. וכמדומה שצריך לברך על הפרשתן. ונתינה לכהן נראה שאינה נמנית. שהרי משולחן גבוה קא זכו שהם טעונין הגשה. והנכון שגם ההפרשה לא תמנה. שאין פסוק מיוחד לא להפרשה ולא לנתינה עכ"ל עיי"ש. וכל דבריו ז"ל תמוהים אצלי הרבה. דמש"כ ואפשר שאם לא הפריש ביכורים אין הפירות אסורים. ולפיכך לא נמנית הפרשתן. וכוונתו בזה למש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ב) דבדברים הטובלין נמנית ההפרשה מצוה בפ"ע. אבל דברים שאינן טובלין אין ההפרשה נמנית מצוה בפ"ע. וא"כ ביכורים שאין טובלין אין למנות הפרשתן למצוה בפ"ע. והנה מה שנסתפק בזה דבריו תמוהים. דהרי משנה ערוכה היא

(בפ"ב דביכורים מ"ג) דתנן יש בתרומה ומעשר מה שאין בביכורים התרומה והמעשר אוסרים את הגורן וכו'. הרי אלו בתרומה ובמעשר מה שאין כן בביכורים עיי"ש. הרי מפורש דביכורים אינם אוסרין את הגורן. כלומר שאינם טובלין את הגורן שיהא הגורן כולו אסור משום טבל כשלא הפריש ממנו ביכורים. וכן קתני התם בסיפא תרומת מעשר שוה לביכורים בשתי דרכים ולתרומה בשתי דרכים. נטלת מן הטהור על הטמא ושלא מן המוקף כבכורים. ואוסרת את הגורן ויש לו שיעור כתרומה עיי"ש. ומבואר מזה דביכורים אין אוסרין את הגורן. וא"כ תמיהני איך נעלם ממנו משנה מפורשת. הן אמת שראיתי להר"ש שם שהביא מהירושלמי שם דמפרש אוסרין את הגורן דמתניתין לענין דאף שלא נתמרחה קובעים בהפרשתן לאסרה באכילת עראי. וכדתנן (בפ"ב דמעשרות) פירות שתרמן עד שלא נגמרה מלאכתן אסור לאכול מהן עראי. מ"מ הרי סיים הר"ש שם וז"ל ומיהו בסיפא דמתניתין דקתני גבי תרומת מעשר שאוסרת את הגורן כתרומה. לא יתכן לפרש בכה"ג וכו'. אלא דטובלת לאסור באכילה עד שיפרישנה כתרומה גדולה. מה שאין כן בביכורים עכ"ל עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפיה"מ) פי' מתניתין כולה כפשטה ולא כהירושלמי. שכתב וז"ל. ענין אוסרין את הגורן. הוא שאסור לאכול דבר מן הגורן עד שיוציאנה. ר"ל התרומה והמעשר. לפי שהוא טבל ואינו כן בביכורים עכ"ל עיי"ש. וגם כתב בש"א להגר"א ז"ל שם דגם להירושלמי מתניתין מתפרשת כפשטה. אלא שבא לומר דגם דין זה נכלל במתניתין עיי"ש. ובזה מיתרצא קושית הר"ש שם על הירושלמי עיי"ש. וגם אפי' נימא דדברי הירושלמי כפשטן וכמו שהבין הר"ש ז"ל דפירושא דמתניתין כך היא לענין קביעות לאסור באכילת עראי. וגם סיפא דמתניתין בתרומת מעשר יש מקום לפרש כן. וכמש"כ הר"ש עדני ז"ל במלאכת שלמה בשם הר"ש שירליאו ז"ל עיי"ש. וכיו"ב כתב מהריט"א (בבאורו להלכות חלה להרמב"ן ז"ל אות ב') עיי"ש בדבריו. מ"מ כיון דתרומות ומעשרות קובעין את הגורן באכילת עראי וביכורים אין קובעין. ע"כ היינו טעמא משום דביכורים אינן טובלין. ומותר לאכול מן הפירות אע"פ שלא הפריש ביכורים. והילכך לא שייך בהן שיקבעו את הפירות לאסרן באכילת עראי. כיון דאינהו גופייהו לא אסרי כלל. ואין להם שום שייכות עם תרומות ומעשרות הטובלין. דאל"כ מי גרעי ביכורים ממעשרות שקובעין בהפרשתן לאסור באכילת עראי. וכ"ש ביכורים דתרומה קרינהו רחמנא וחייבין עליהן מיתה וחומש. הן אמת שראיתי להר"ב אורים גדולים (בלמוד ס"ז) שהשיג על פי' הר"ש במתניתין שם. והחליט דבאמת אין מעשר קובע. ולא אשכחן דקובע אלא בתרומה ולא במעשרות. והעלה שם פי' אחר במתניתין עיי"ש בדבריו. אבל אפי' לפ"ז ודאי ביכורים אם איתא דטבלי לא הוה גריעי

בהכי מתרומה. אלא ודאי ע"כ מוכרח דאינהו לא טבלי. וזה מוכרח ואכמ"ל בזה. וא"כ אין ספק בזה דודאי אין הביכורים מן הדברים הטובלין:

ומ"מ אין דברי הרמב"ן ז"ל שם ענין לכאן. דמש"כ הרמב"ן ז"ל דדברים שאינן טובלין אין הפרשתן נמנית מצוה בפ"ע. הרי ביאר שם להדיא הטעם וז"ל אבל הדברים שאינן טובלין כגון ראשית הגז ומתנות זרוע לחיים וקיבה לא נמנה אלא נתינתן. והוא ג"כ פשטי' דקרא שלא נצטוינו בהם בהרמתן. אבל אמר ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקיבה וראשית גז צאנך תתן לו. ואינו מברך בהפרשתן כלל וכו' עכ"ל עיי"ש. וכיון שאין הטעם אלא משום שלא נצטוינו בהרמתן אלא בנתינתן. א"כ כאן בביכורים שבפירוש נצטוינו בהרמתן דהיינו בהפרשתן וכמו שביארנו לעיל. ודאי אפי' להרמב"ן יש לנו למנות הפרשתן במנין העשין. ומש"כ הרשב"ץ ז"ל עוד וכמדומה שצריך לברך על הפרשתן. דבריו מגומגמים. וכפי הנראה רצה להביא מזה ראי' שתהא נמנית מצוה כיון שמברכין עלי'. וכמבוא' בדברי הרמב"ן ז"ל שם שמביא ראי' בדברי' הטובלים שהפרשתן נמנית מצוה בפ"ע. ממה שמברכין על הפרשתן. ובדברים שאינן טובלין שאין מברכין על הפרשתן אין למנותה מצוה בפ"ע עיי"ש בדבריו. וא"כ כאן בהפרשת ביכורים כיון שמברכין עלי' ע"כ מצוה בפ"ע היא. והרשב"ץ בזה כמסופק מי נימא כיון שאין הביכורים טובלין אין הפרשתן נמנית. או כיון שמברכין על הפרשתן יש למנותה. כן מוכרח לומר בכוונתו. אבל הדברים מגומגמים. ומש"כ עוד ונתינתם לכהן נראה שאינה נמנית שהרי משולחן גבוה קא זכו שהם טעונין הגשה עכ"ל. וכוונתו בזה ג"כ עפמש"כ הרמב"ן ז"ל שם וז"ל אבל במתנות כהונה שבמקדש כגון חלקם מן הקרבנות לא נמנה אף נתינתם מצוה. לפי שלא בא בהן כתוב מצוה אותנו בה. אבל הם חלק השם שלקח מן הקרבנות וכו'. והכלל בכל חלקי הכהנים מן הקרבנות שהם מתנות שנתן הש"י לאהרן ולבניו שיהיו זוכים בהם משולחן הגבוה שנאמר הנה נתתי לך וגו'. והנה הם חלק מחלקי מלאכת הקרבנות שצוה בהם מי יאכלם ולמי יהיו וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו כוונת הרשב"ץ ז"ל גם כאן לומר כיון שהביכורים טעונין הגשה הרי הם ג"כ כקרבן. דהגשתן היא הקרבתן. וא"כ הכהנים בהם משולחן גבוה קזכו ואין בנתינתן מצוה:

והנה לדעת רבינו הגאון ז"ל אין אנו צריכין לדון בזה כלל. דהרי כבר ביארנו לעיל דאפי' בדברים הטובלים. לדעת רבינו הגאון ז"ל ההפרשה והנתינה אין נמנין אלא במצוה אחת. וא"כ כ"ש בדברים שאין טובלין שאין למנות כאן שתי מצות. וכיון שכבר מנה מצות הפרשת ביכורים שוב נכללת בזה גם נתינתן אפי' אם הי' מקום לומר שיש מצוה בנתינתן. אבל בעיקר הדבר דברי הרשב"ץ תמוהים בזה. שכתב דביכורים טעונין

הגשה. וזה נגד משנה ערוכה (במנחות ס"א ע"א) דבהדיא תנן אלו טעונות תנופה ואין טעונות הגשה לוג שמן של מצורע ואשמו והבכורים עיי"ש. וכן במתניתין (דפ"ג דבכורים מ"ד) לא קתני בביכורים אלא תנופה ואח"כ מניחן בצד המזבח ומשתחוה ויוצא עיי"ש. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות בכורים הלכה י"ב) עיי"ש. וכן כתב שם (בסוף הלכה י"ד) וז"ל נמצאת אומר שהביכורים טעונין שבעה דברים. הבאת מקום. וכלי. קריאה. וקרבן. ושיר. ותנופה. ולינה עכ"ל. איברא דראיתי ג"כ להרמב"ן ז"ל (בפרשת נשא) שכתב דביכורים טעונין תנופה והגשה עיי"ש. והוא דבר מתמיה מאוד. אלא שראיתי בירושלמי (פ"ג דביכורים ה"ד) דאמרינן התם. תניא מניחן בקרן דרומית מערבית. לפני ה' יכול במערב ת"ל אל פני המזבח. אי לפני המזבח יכול בדרום ת"ל לפני ה' הא כיצד מגישן על קרן דרומית מערבית ומניחה בדרומית של קרן עיי"ש. הרי מבואר להדיא כדברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל דביכורים טעונין נמי הגשה. אבל לפ"ז הדבר מפליא ומתמיה עוד יותר איך יהיו דברי הירושלמי נגד משנה מפורשת. ולכן הי' נראה לענ"ד דהך ברייתא דמייתי בירושלמי שם לא מיירי כלל בבכורים אלא לענין מנחות. ועיקר מקור הך ברייתא הוא מספרא (פרשת צו פ"ב) ומייתי לה בגמרא (בפ"ג דמנחות י"ט ע"ב) ושם לענין מנחות הוא דמיירי עיי"ש. אלא דמאי דמסיים בה בירושלמי ומניחה בדרומית של קרן. ליתא התם. ובתוספתא (פ"א דמנחות) בסדר המנחות קתני ומניחה במזבח עיי"ש. ולכן נראה עיקר כדכתיבנא דלא מיירי הך ברייתא אלא לענין מנחות דוקא. ולא מייתי לה בירושלמי שם לגבי בכורים אלא לומר דגמרינן הנחה דבכורים מהגשה דמנחות. או לומר דכמו דדרשינן התם לענין מנחות גבי הגשה דבקרן דרומית מערבית משום דבחד קרא כתיב לפני ה' ובאידך כתיב אל פני המזבח. הכי נמי הכא בהנחה דבכורים כתיב בחד קרא והניחו לפני המזבח וכתיב נמי באידך קרא והנחתו לפני ה' וגו' ואית לן למידרש מיני' דהנחה בקרן דרומית מערבית. ומאי דמסיים ומניחה בדרומית כו' הוא סיומא דתלמודא דירושלמי ולא מן הברייתא הוא. ובא לומר דה"ה הכא בהנחה דביכורים מניחן וכו'. ויש להגיה דצ"ל מניחן בקרן דרומית מערבית ובזה אתי שפיר דברי הירושלמי. ושוב ראיתי בפיה"מ להגר"א ז"ל שכנראה הרגיש בדברי הירושלמי בזה. וגריס גירסא אחרת לגמרי בדברי הירושלמי אלו עיי"ש בדבריו ז"ל. ואין להאריך. עכ"פ דברי הירושלמי יש ליישבם. אבל דברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל נפלאים בעיני. וכן ראיתי בתוס' יו"ט (פ"ג דביכורים מ"ו) שהבין הדברים כפשטן דביכורים טעונין הגשה כמנחה עיי"ש בדבריו והוא תימא:

וראיתי ג"כ בהלכות קצובות דרב יהודאי גאון ז"ל (בקונטרס תורתן של ראשונים ח"א בהלכות העומר). והובא ג"כ במחזור ויטרי (סי' ק"ה) ובסדור רש"י (סי' תנ"ט) שכתב וז"ל אבל בבכורים של פירות כל זמן שהיו רואים אחד ואחד מישראל בגנו ובכרמו התאנים והענבים או כל מיני פירות המבכרות תחלה. הי' קושר בהן סימן בכל אחת ואחת עד שהיו מתבשלות אלו שהי' בהם סימן. ואח"כ ממלא הטנא ומביאו לכהן ומקריבו לפני הארון מבחוץ. ומרימו ומורידו ומוליכו ומביאו ואוכלו הכהן עם כל אנשי ביתו. ומותרים כל אחד ואחד בפירותיו עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ שמקריבו לפני הארון מבחוץ לכאורה עכצ"ל דכוונתו להגשה שמגישו לקרן דרומית מערבית. שהוא לפני הארון מבחוץ. ואין לומר דכוונתו להנחה שהיתה ג"כ בצד המזבח אצל קרן דרומית מערבית. שהרי ההנחה אחר כל המעשים היתה. וכדקתני במתניתין דביכורים שם. איברא דהא ליתא דהא גם אם כוונתו להגשה תמוה. דהרי כל הגשות היו אחר התנופה. דלעולם תנופה קודמת להגשה. כדתנן במתניתין דמנחות שם. ואיך כתב גאון ז"ל דהגשה קודם לתנופה. וגם אין לומר דמש"כ שמקריבו לפני הארון מבחוץ היינו רק לצורך התנופה שכתב אח"כ. דז"א דהרי בהדיא תנן במתניתין דמנחות שם דתנופה במזרח עיי"ש. וא"כ לא לפני הארון היתה. ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות מעה"ק ה"ו ובפ"ח מהלכות תמידין ומוספין הלכה י"א) דתנופה דוקא במזרח. אלא אפי' לדעת רש"י שם דבמזרח לרבותא נקט וה"ה דכשרה לכל רוח עיי"ש עכ"פ מבואר דלא צריכה מערב. מיהו אפשר לומר דס"ל כדעת רש"י אלא דס"ל דכיון דכשרה נמי במערב בעינן לכתחילה שתהי' במערב שהוא לפני ה'. וקצת משמע כן בפירש"י שם עיי"ש. אלא דמ"מ ממתניתין דקתני תנופה היתה במזרח. משמע ודאי דעכ"פ אפי' לכתחילה כשרה במזרח. ואפי' למצוה בעלמא לא בעי מערב לתנופה. ולכן דברי גאון תמוהים בעיני. אבל ביותר יש לתמוה במש"כ בסוף דבריו ומותרים כל אחד בפירותיו. דמבואר מזה דס"ל דאין הפירות מותרים אלא אחר הבאת הבכורים לעזרה. וזה תימא דאפי' אם תמצא לומר דהבכורים טובלין את הגורן כתרומה ומעשרות. מ"מ פשיטא דהיינו דוקא קודם הפרשה. אבל אחר ההפרשה מהיכא תיתי לומר דאסורין השירים עד לאחר ההבאה. מיהו בלא"ה יש לי כמה תמיהות עצומות בכל דברי גאון ז"ל שם ואכ"מ להאריך בזה. ומ"מ דברי הרשב"ץ בזה תמוהים:

וגם בעיקר סברת הרשב"ץ דכיון דמשולחן גבוה קזכו אין למנות הנתינה. אין זה ברור. דהרי הרמב"ן ז"ל לא כתב כן אלא לענין מתנות כהונה שבמקדש. ומשום דלא כתיב בהו מצות נתינה כלל. כמבואר בדבריו שהבאתי עיי"ש. ומבואר בדבריו דאילו הוה

כתיבא מצות נתינה גם במתנות כהונה שבמקדש. הו"ל למנותה מצוה בפ"ע. וא"כ כאן בביכורים כיון דכתיב בהו והנחתו לפני ה' אלקיך והשתחוית וגו'. הנחה זו היא הנתינה וכמבואר. וא"כ הנחה זו ראוי למנותה. מיהו לרבינו הגאון ז"ל אין מזה קושיא כלל כמו שביארנו לעיל. וגם מה שסיים הרשב"ץ וכתב והנכון שגם ההפרשה לא תמנה שאין בה פסוק מיוחד לא להפרשה ולא לנתינה. הוא תמוה טובא שכבר ביארנו דיש פסוק מיוחד להפרשת בכורים. וגם לנתינה כבר נתבאר שיש בה פסוק מיוחד. ולפ"ז מתבאר דנכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה מצוה זו במספר העשין. וצ"ע במה שהשמיטוה שאר מוני המצוות. וכפי הנראה דעת הרמב"ם ז"ל דכמו דהפרשת תרומות ומעשרות וחלה ונתינתן נמנין מצוה אחת לדעתו ז"ל. הכי נמי הפרשת בכורים והבאתן לעזרה נמנין מצוה אחת. וכן משמע מלשון הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קכ"ה) שכתב וז"ל שצונו להוציא הביכורים ולהביאם למקדש. והוא אמרו ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב בענין המצוה להוציא הביכורים ולהביאם למקדש. שכולל ההפרשה וההבאה. וכן כתב ברמזי המצות שבריש הלכות בכורים. להפריש בכורים ולהעלותן במקדש עיי"ש. אלא דממה שסיים בסה"מ שם מקרא דראשית בכורי אדמתך תביא וגו' ושם לא נזכרה אלא ההבאה בלבד. נראה שאינו מונה אלא ההבאה. וההפרשה לא הזכיר אלא אגב גררא דהבאה. וכן מבואר במנין המצות הקצר שלו שכתב וז"ל להביא בכורים לבית הבחירה שנאמר ראשית בכורי אדמתך וגו' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא הזכיר אלא ההבאה בלבד. וכן בסמ"ג (עשין קל"ט) לא מנה אלא ההבאה. שכתב מצות עשה להביא בכורים למקדש וכו' שנאמר ראשית בכורי אדמתך תביא וגו' עיי"ש. וכן הוא לשון החנוך (מצוה צ"א) עיי"ש. אבל ראיתי להבה"ג דמלבד שמנה במספר העשין עשה דביכורים וגם עשה דמקרא ביכורים. כשאר מוני המצוות. מנה ג"כ במספר הפרשיות פרשת בכורים ודבריו סתומים לכאורה הרבה. ועכצ"ל דבמנין העשין כוונתו למנות מצות עשה דהפרשת ונתינת הבכורים. שנמנין אחת לדעת הבה"ג. כמו הפרשת ונתינת תרומות ומעשרות וחלה וכיו"ב שמנאן אחת אחת. ובמספר הפרשיות מנה מצות הבאת בכורים בפ"ע. וטעמו משום דלטעמו אזיל. שכבר ביארנו דלדרכו של הבה"ג אפי' מצות עשה שעל היחיד. כל שתלויה בצבור נמנית במספר הפרשיות כמו שביארנו לעיל (עשה נ"ז ובעשה ס"ד ובשאר דוכתי עיי"ש). וא"כ הכא נמי כיון דאין מביאין ביכורים למקדש קודם לעומר. ואם הביא פסול כדתנן (בפ"ו דמנחות ס"ה ע"ב) א"כ הו"ל מצוה התלוי' בצבור. דהעומר הוא מצות הצבור. הילכך מנאה במספר הפרשיות. ובהכי אתי שפיר מה שהשמיט הבה"ג פרשת העומר ממספר הפרשיות. ולא הביא אלא

פרשת שתי הלחם והוא דבר מתמיה. אבל לפמש"כ אתי שפיר. דלטעמי' אזיל דכיון דביכורים תלוים בעומר לכן כללם כאחת בפרשה אחת. ומנה פרשת בכורים. משום דגם העומר קרוי ביכורים. כדדרשינן במנחות שם ואם תקריב מנחת בכורים במנחת העומר הכתוב מדבר עיי"ש. כמו שכלל הבה"ג מצות שלוח עבדים והחזרת שדות ביובל בכלל פרשת יובל מה"ט. כמו שנתבאר לעיל (עשה ס"ד) עיי"ש. ואע"ג דמנה נמי פרשת מנחות אע"פ שגם הן תלויין בעומר שאם הביאן קודם לעומר פסולין. מ"מ שאני התם. חדא דמנחות לא איקרו ביכורים ואינם נכללין בפרשת ביכורים. ועוד דהתם אין הכוונה למצוה להביא מנחות. דאין מצוה להביא מנחות אלא הכוונה למעשה הקרבת המנחות לכל פרטי דיניהם. וזה אינו תלוי בעומר. משא"כ כאן דהכוונה למצות הבאת הביכורים למקדש. וזה ודאי תלוי בעומר. ואע"ג דגם אחר העומר קודם לשתי הלחם אין מביאין בכורים לכתחילה ואם הביא אין מקבלין ממנו. כבר מבואר בירושלמי (סוף מס' חלה) דמדינא אם הביא קודם לשתי הלחם מקבלין ממנו. אלא דחששו שמא יקבע הדבר חובה עיי"ש. והילכך כלל הבה"ג העומר עם הביכורים בפרשה אחת. מיהו ראיתי בה"ג כת"י רומי דאיתא שם גם פרשת העומר במספר הפרשיות עיי"ש. אבל לפמש"כ נראה עיקר כנוסחא שלפנינו. ואמנם כל הנמשכים אחר הבה"ג לא מנו פרשת הביכורים במספר הפרשיות. אלא מנו פרשת העומר עיי"ש. ולפ"ז הבה"ג קאי בזה בשיטת רבינו הגאון ז"ל שמנה בביכורים שלש מצות. הפרשתן והבאתן וקריאתן. כל אחת בפ"ע. והר"א הזקן ז"ל באזהרותיו לא מנה בביכורים מצוה כלל חוץ ממצות קריאתן וכפי הנראה כללן בכלל כ"ד מתנות כהונה שמנה במנין העשין. וא"כ לא מנה אלא נתינתן בלבד. ואפשר משום דס"ל דההפרשה ונתינה מצוה אחת הן. אבל מ"מ לא מנה הבאת ביכורים. ואולי ס"ל דהפרשה והבאה ונתינה מצוה אחת הן. והר"י אלברגלוני מנה ביכורים במנין העשין מלבד מה שמנה גם כ"ד מתנות כהונה. וכפי הנראה הפרשת ונתינת הביכורים מנה בכלל כ"ד מתנות כהונה. דהפרשה ונתינה ס"ל דמצוה אחת הן. ומצות ביכורים שמנה היינו הבאתן. ועי' מש"כ על דבריו מהר"מ מועטי ז"ל בבאורו עיי"ש ואין להאריך בזה:

ועכ"פ דעת רבינו הגאון ז"ל למנות הפרשת ביכורים בפ"ע. והבאתן בפ"ע. ואמנם צריך לבאר מאי שנא הבאת בכורים שנמנה מצוה בפ"ע. מהפרשה ונתינה שנמנין מצוה אחת. בין בבכורים ובין בתרומות ובמעשרות ובחלה וכיו"ב. אבל נראה דהדבר פשוט. דהנתינה ודאי איכא למימר דאינה אלא תכלית מצות הפרשה. והפרשה עצמה כנתינה היא. דמיד משהפריש חלקו של כהן היא. וזכה בה השבט. ואינו חייב באחריותה אם אבדה. ובנתינה אינו אלא כמברר לאיזה כהן או לוי היא נתונה. ואין זו מצוה בפ"ע.

משא"כ הבאת בכורים דאינו יוצא ידי חובתו בהפרשה ואפי' יתנם לכהן לא יצא י"ח הבאה עד שיביאם להר הבית. ואם אבדו קודם שהביאן להר הבית חייב להפריש בכורים אחרים. וילפינן לה מדכתיב תביא בית ה' אלקיך. כמבואר במתניתין (דפ"ק דבכורים מ"ט) עיי"ש. ואם אבדו משהביאן להר הבית שוב אינו חייב באחריותן. אע"פ שלא באו ליד כהן ולא קיים מצות נתינה. והיינו משום דמצות נתינה בכלל הפרשה שכבר יצא בה ידי חובתו. משא"כ ההבאה מצוה בפ"ע היא. כדכתיב תביא בית ה' אלקיך. ולא יצא ידי חובתו עד שיביאנה להר הבית. ומשהביאן להר הבית שקיים מצות הבאה וקרינן בי' תביא בית ה' אלקיך יצא ידי חובתו לגמרי. ואף דמצות קריאה עדיין לא קיים אין הקריאה מעכבת. משום דאין מצות קריאה אלא על הבכורים. וכשאין בכורים ליכא מצות קריאה. ומה"ט נמי לא דמי למעשר שני שמלבד הפרשתו איכא נמי מצוה להביאו לירושלים ולאכלו שם והכל נמנה מצוה אתת. דהתם נמי אין ההבאה והאכילה אלא שירי מצוה. ואם אבד משהפרישו אינו חייב באחריותו. אע"פ שלא הביאו לירושלים ולא אכלו. וגם יכול אפי' לכתחילה לחללו על כסף ולאכול את הכסף בירושלים. מיהו נראה דבמע"ש כיון דדידי' הוא והוא עצמו אוכלו בירושלים. ע"כ אין ההפרשה עיקר המצוה. דבשלמא בתרומות ומעשרות י"ל דהפרשה עיקר. והכהן והלוי יכולים לבא וליטלן. ואין הנתינה אלא שירי מצוה. משא"כ במע"ש שהוא לעצמו אם לא לאכלו בירושלים הפרשתו למה. ואע"ג דאינו חייב באחריותו. היינו רק משום שלא החמירה עליו תורה אלא שיאכל אותו שהפריש מטבלו ולא שיפריש ויאכל מן המתוקן שכבר הותר באכילה. אבל ודאי עיקר המצוה היא אכילתו בירושלים וכדמשמע פשטי' דקרא. ומטעם זה מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן (עשה פ"ח) במע"ש רק מצות אכילתו בירושלים ולא הפרשתו עיי"ש. אבל ההבאה במע"ש ודאי לאו מצוה היא כלל שאינה אלא לצורך אכילה שאסורה חוץ לירושלים. אבל כשהביאו ולא אכלו לא עשה ולא כלום. משא"כ בביכורים דההבאה מצד עצמה מצוה. דהרי כשהביאן להר הבית יצא י"ח אע"פ שאבדו. וכשאבדו קודם הבאה חייב להפריש אחרים תחתם. ולכך שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל הפרשת ביכורים מצוה בפ"ע והבאתו מצוה בפ"ע. ואמנם במנין המצות אשר על סדר עשרת הדברות ראיתי שלא מנה רבינו הגאון בביכורים אלא שתי מצוות. מקרא בכורים והפרשת בכורים. דבדבור לא תשא כתב גם אתם הודו עלי בכורה עיי"ש. והיינו מקרא בכורים. ובדבור לא תגנוב כתב יעצתי להקדיש מבוכרים עיי"ש. והיינו מצות הפרשת ביכורים. אבל מצות הבאתן לא מנה שם. והוא אחד מן המקומות שחזר בו כאן ממה שהי' סבור שם. ועכ"פ גם שם מנה מצות ההפרשה כמו כאן. וכן ראיתי בספרו האמונות

והדעות (מאמר חמשי) שכתב וז"ל כאשר צונו להקדיש הביכורים והבכורים וכו' עיי"ש. ולטעמי' אזיל דס"ל דההפרשה מצוה מצד עצמה. ועי' ביראים (סי' קס"ה) דמבואר דגם הוא מנה מצות ההפרשה מקרא דולקחת מראשית כל פרי וגו' עיי"ש:

מצוה פב

גרי צדק כאזרח. צ"ע בכוונת רבינו הגאון ז"ל במצוה זו. ני דבריו סתומים הרבה בזה. והנה גם הבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל מנו במספר הפרשיות פרשת גר ותושב עיי"ש. וגם דבריהם ז"ל לא נתבארו וסתומים מאוד. וראיתי באזהרות אתה הנחלת שכתב וז"ל והקרבת גרי צדק לגור יחד ולקיים חוקים כמחופשי מפרך צועניים ולחון גרי שער ולהאכילם נבלות עכ"ל עיי"ש. ודבריו נראין ממש כדברי רבינו כאן אלא שהאריך יותר. דגם רבינו ז"ל מסיים כאן והנבלה לתושבי פתח. והם כמעט דברים אחדים. והנראה מדבריו דענין המצוה הוא ממש"כ (בפרשת קדושים) וכי יגור אתכם גר בארצכם וגו' כאזרח מכם יהי' לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים וגו'. וזהו שכתב כמחופשי מפרך צועניים. כמו שכתוב כי גרים הייתם בארץ מצרים. ובספרא (פרשת קדושים פ"ח) דריש מינה כאזרח. מה אזרח שקיבל עליו את כל התורה אף גר שקיבל עליו את כל דברי התורה. מכאן אמרו גר שקיבל עליו את כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו עיי"ש. וא"כ יהי' ענין המצוה דכל גר שנתגייר וקבל עליו את כל דברי התורה חייבין להשוותו לכל משפטיו ודיניו לישראל גמור. ואם נמנעו ב"ד מלדון אותו לכל דבר כישראל גמור. וכן כל אדם שהתנהג עם הגר שלא כמו שנוהג עם אחד מישראל. הרי זה עובר בעשה זו דכתיב כאזרח מכם יהי' ואהבת לו כמוך. והנה הבה"ג וסייעתו וגם הרמב"ם (בסה"מ עשין ר"ז) וכן כל הנמשכים אחריו מנו עשה דאהבת גר במנין העשין מדכתיב (בפרשת עקב) ואהבתם את הגר. ולא ידעתי למה לא מנאוה מקרא המוקדם (בפרשת קדושים) דכתיב ואהבת לו כמוך אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל לא יתכן שימנה עשה זו. כיון דליכא נפקותא בעשה זו אלא כדי להוסיף עשה יתירתא בגר צדק. ולעבור עליו בשתי עשין. וכיו"ב אינו בא במנין לדרכו של רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו בכמה דוכתי. וכבר ביארנו בזה (לעיל סוף עשה י"ט) עיי"ש. וגם לשון רבינו כאן לא יתכן לפרש כן כמבואר. אבל הוא עשה כללית להשוותו לגר צדק לכל דבריו כאחד משאר אזרחי ישראל. ועל זה כתיב כאזרח מכם יהי'. וכמו שביאר רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת שהבאתי שכתב. והקרבת גרי צדק לגור יחד ולקיים חוקים כמחופשי מפרך צועניים. ור"ל דאפי' המצוות והחוקים שהם זכר ליציאת מצרים שוה בהם הגר לאזרח אע"פ שהוא לא יצא ממצרים. וכבר נכפלה מצוה

זו (בפרשת בא) דכתיב תורה אחת יהי' לאזרח ולגר הגר בתוככם. ובמכילתא שם על מקרא זה תניא תורה אחת יהי' לאזרח למה נאמר. והלא כבר נאמר והי' כאזרח הארץ. ומה תלמוד לומר תורה אחת יהי' לאזרח. לפי שהוא אומר וכי יגור אתך גר. אין לי אלא פסח שהשוה בו הגר לאזרח שאר כל המצות שבתורה מנין. ת"ל תורה אחת יהי' לאזרח. בא הכתוב והשוה הגר לאזרח בכל מצוות שבתורה עיי"ש. אלא דשם לא בא הכתוב אלא לחייב את הגר בכל המצוות כולן ככל ישראל האזרחים. אבל כאן לא קאי על הגר. אלא על כל ישראל לחייבם שהם יתנהגו עם הגר לכל דבר כמו עם אחד משאר כל ישראל. ולפ"ז מתפרשים על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. אע"פ שלא ראיתי לאחד מכל שאר מוני המצוות שימנו עשה זו. הן אמת דלפ"ז קשה לכאורה מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין לאו דלא תונו גר. וכן לאו דגר לא תלחץ עיי"ש. והשתא תיפוק לי' דהו"ל בכלל עשה זו דכאזרח מכם יהי' וגו'. וכיון שכבר מנה העשה הכללית לא הי' לו לרבינו ז"ל למנות לאוין אלו. אבל שם בלא"ה קשה דתיפוק לי' דהו"ל בכלל ישראל וליכא נפק"מ בלאוין אלו אלא כדי לעבור על הגר בשני לאוין. וכל כיו"ב אין בא במנין המצוות לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. וע"כ צ"ל דלדעת רבינו הגאון ז"ל יש בלאוין אלו איסור נוסף בגר יותר ממה שהזהירה תורה על הישראל וכמו שיתבאר במקומו בס"ד. וא"כ ממילא גם מכאן לא תקשה מידי:

ואמנם זה יתכן רק לדברי רבינו הגאון ז"ל. אבל דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל בפרשת גר תושב שמנו סתומים מאוד. ואמנם נראה דכוונתם למאי דדרשינן בספרי (פרשת תצא פיסקא רנ"ט) על קרא דכתיב לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו. ואמרינן עלה בספרי שם. אשר ינצל אליך מעם אדוניו לרבות גר תושב. עמך ישב ולא בעיר עצמו בקרבך ולא בספר. באחד שעריך ולא בירושלים כשהוא אומר באחד שעריך שלא יהא גולה מעיר לעיר. במקום אשר יבחר במקום שפרנסתו יוצאה. בטוב לו מנוה הרע לנוה היפה עיי"ש. והכי אמרינן בגיטין (פרק השולח מ"ה ע"א) דתניא לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי. יכול בעכו"ם שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז הכתוב מדבר. ת"ל לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו. מאי תקנתי' עמך ישב בקרבך וגו' עיי"ש. ואע"ג דהתם אמרינן עלה וקשיא לי' לרבי יאשי' האי מעם אדוניו מעם אלקיו מיבעי לי'. ומסקינן אלא אמר ר"א בר יאשי' בעבד שברח מחו"ל לארץ הכ"מ עיי"ש. מ"מ גר תושב נמי איתרבי מהך קרא. ולא קשיא לי' אלא לפום מאי דמשמע מברייתא דהתם דעיקר קרא לא מיירי אלא בגר תושב לחוד. ולזה שפיר פריך האי מעם אדוניו מעם אלקיו מיבעי לי'. ולזה

מסיק דעיקר קרא כפשטי' בעבד מיירי שברח מחו"ל לארץ. ולהכי שפיר נקט בקרא מעם אדוניו. אבל הא ודאי דגם בגר תושב מיירי קרא כדקתני בברייתא. וכמבואר בספרי שם דתרתי שמע מיני' מהך קרא. כדקתני התם לא תסגיר עבד אל אדוניו מכאן אמרו המוכר עבדו לעכו"ם או לחו"ל יצא בן חורין. אשר ינצל אליך מעם אדוניו לרבות גר תושב וכו' עיי"ש. וכן נראה מוכרח. דאל"כ הדבר קשה טובא לומר דליפליגו אמוראי דגמרא אברייתא. אלא ודאי עיקרא דברייתא קושטא הוא דהנך קראי בגר תושב נמי מיירי. ולא אתו אלא לאפוקי מפשטא דברייתא דמשמע דעיקר קרא לא מיתוקים אלא בגר תושב לחוד. ולמסקנא עיקר קרא כפשטי' דבעבד מיירי. ותנא דברייתא מייתי מיני' ראי' לגר תושב רק משום דבגר תושב נמי מיירי. וכמבואר להדיא בספרי. וזו היא דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות עבדים ה"י) שכתב עבד שברח מחו"ל לארץ אין מחזירין אותו לעבדות. ועליו נאמר לא תסגיר עבד אל אדוניו וכו' עיי"ש. הרי דנקט כמסקנא דגמרא שם כדמוקי ר"א ב"ר יאשי' להך קרא. ובסוף (פ"י מהלכות ע"ז) כתב אסור לנו להניח עכו"ם בינינו אפי' ישיבת עראי וכו' אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארצך כו'. ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב עכ"ל עיי"ש. והיינו כברייתא דמייתינן בגיטין שם. וכן כתב (בפי"ד מהלכות איסורי ביאה ה"ז) עיי"ש. ובהשגת הראב"ד שם הביא הך ברייתא דספרי עיי"ש. ומבואר מזה דנקט הרמב"ם כברייתא וכדרשא דר"א ב"ר יאשי'. וזה נראה לכאורה כתרתי דסתרי. וכבר עמד בזה הר"ב פ"י בגיטין שם בתמיהא על הרמב"ם ז"ל דדבריו סתרי אהדדי והניח בצ"ע עיי"ש. אבל אין כאן שום סתירה כלל וכדכתיבנא. ודברי הרמב"ם ברורים וכמבואר בספרי. וכן מבואר בסוגיא (דסופ"ח דערכין כ"ט ע"א). דאמרינן התם ר"ש בן אלעזר אומר אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג. אמר רב ביבי מ"ט אתיא טוב טוב כתיב הכא כי טוב לו עמך וכתיב התם בטוב לו לא תוננו. ופירש"י וז"ל כתיב בעבד עברי כי טוב לו עמך וכתיב בגר תושב עמך ישב וגו' דלא תסגיר עבד אל אדוניו בגר תושב משתעי. דהכי מוקמינן לה (במסכת גיטין בפרק השולח גט) וכתיב בתרי' עמך ישב בקרבך וגו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל לתלמודא דהך קרא מיירי בגר תושב. והרי זה נגד מסקנא דתלמודא דגיטין שם. וביותר תמוה מה שפירש"י דהכי מוקמינן לה בגיטין פרק השולח. והרי אדרבה שם מבואר איפכא. אלא ודאי מזה מוכרח כמו שביארנו. וכדעת הרמב"ם ז"ל. ואתי שפיר:

והשתא א"כ נאמר דזו היא פרשת גר ותושב שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. ולפי שקבלת גר תושב וליתן לו ישיבה בארץ ולבחור לו מקום שישב ודאי הוא דבר התלוי רק בצבור

וב"ד. לכן מנאוה במספר הפרשיות. והנה בבה"ג כת"י רומי איתא פרשת גר תושב. וכן הוא באזהרות הר"י אלברגלוני עיי"ש. אבל בבה"ג שלפנינו איתא גר ותושב. וכן הוא באזהרות הר"א הזקן ז"ל עיי"ש. ונראה דלפי לשון זה הכוונה עפמש"כ הרמב"ם (בהלכות עבדים שם) וז"ל עבד זה שברח לארץ הרי הוא גר צדק. והוסיף לו הכתוב אזהרה אחרת למי שמאנה אותו לפי שהוא שפל רוח יותר מן הגר. וצוה עליו הכתוב שנאמר עמך ישב בקרבך באחד שעריך בטוב לו וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מיירי הך פרשה בין בגר צדק זה ובין בגר תושב. וזהו שכתב הבה"ג לפי נוסחא זו פרשת גר ותושב. כן נראה לענ"ד בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל בפרשה זו. ואע"ג שכבר מנה הבה"ג במנין הלאוין לאו דלא תסגיר עבד אל אדוניו וגם לאו דלא תוננו האמור בו. היינו משום דלאוין אלו מוזהר בהן היחיד כצבור. אבל במספר הפרשיות מנה עשה דעמך ישב בקרבך באחד שעריך בטוב לו. דמצוה זו אינה מוטלת אלא על הצבור בלבד. שבידם להושיבו ולרחקו ולבחור לו מקום ישיבה הראוי לו. ולא ביד היחיד. וצ"ע בזה לדעתי על הרמב"ם ז"ל שכפי המבואר בדבריו (בהלכות עבדים שם) קרא דעמך ישב הוא מצוה. א"כ הו"ל למנותה במנין העשין. אבל רבינו הגאון ז"ל שלא מנאה במספר הפרשיות שלו נראה דהיינו משום דס"ל דאינה מצוה אלא רשות. דכלפי מאי דכתיב לא ישבו בארצך וגו'. כתיב בגר תושב ובעבד שברח עמך ישב בקרבך. לומר דלזה מותרת ישיבתו בקרבך. אבל מצוה ליכא. ויש להכריח כן ממאי דדריש בספרי שם עמך ישב ולא בעיר עצמו. בקרבך ולא בספר עיי"ש. ומשמע ודאי דדריש לאיסורא דבעיר עצמו ובספר אסור להושיבו. והשתא אם איתא דעמך ישב הוא מצות עשה שחייבין להושיבו עמהם. א"כ היכי יליף מיני' איסורא בעיר עצמו ובספר. ודילמא עמך מצוה ובקרבך מצוה. אבל בעיר עצמו ובספר לאו מצוה אלא רשות. דכבר ביארנו דממצוה ליכא למידק איסורא אלא רשות. אלא ודאי עמך ישב רשות. ושפיר דייק מיני' דלא התיר הכתוב אלא עמך ולא בעיר עצמו. ובקרבך ולא בספר. ולהבה"ג והרמב"ם ז"ל צריך לדחוק דודאי מקרא גופי' ליכא למשמע איסורא. אלא דכיון דמצוה ליכא אסרי להו מסברא בעיר עצמו משום שלא ימסרו העיר בידי נכרים. כמו שפי' בז"ר עיי"ש. או מטעם אחר. וכן בספר שמא תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו. אבל מלשון הספרי משמע דמגופי' דקרא משמע לי' איסורא. וא"כ מזה ראי' לדעת רבינו הגאון ז"ל דלאו מצוה היא. ואין להקשות לדעת רבינו הגאון ז"ל דהו"ל למנות לאו הבא מכלל עשה דעמך ישב ולא בעיר עצמו בקרבך ולא בספר. דהא לדרכו ז"ל נמנין לאוין הבמכ"ע במנין המצות. דז"א דאין כאן לאו הבמכ"ע אלא דאהדר להו קרא לאיסורא קמא דלא ישבו בארצך. וה"ק קרא עמך התרתי לך להושיבו ולא בעיר

עצמו. בקרבך התרתי ולא בספר. דלענין זה לא אימעיט מלאו דלא ישבו בארצך. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ נתבארו על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל ודברי הבה"ג וסייעתם כפי הנראה לענ"ד. ועי' מש"כ לקמן (לאוין פ"ב פ"ג):

מצוה פג

והנבילה לתושבי פתח. מ"ע לתת נבלה לגר תושב מדכתיב לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה. מצוה זו מנאוה גם הבה"ג והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל והסמ"ק (סי' רל"ט) וכן דעת הרא"ם (ביראים סי' קמ"א) והראב"ד הובא באבודרהם (שער שלישי) עיי"ש. אבל הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא שער שני) השיג על זה וכתב וז"ל ויש שהכניסו במצות מה שהוא רשות. כמו לגר אשר בשעריך או מכור לנכרי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין ר"ל) השיג על הרשב"ג בזה וכתב עליו וז"ל לתת נבלה לגר ומכור לנכרי אין בזה מצוה כלל. אלא להקדים נתינה דגר למכירה לנכרי עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד אצלי דכיון דאית בה מיהת מצוה להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי. א"כ מצוה היא ויש למנותה במנין העשין. וכן מבואר ברמב"ם (הלכות מלכים פ"י הלכה י"ב) שהיא מצוה שכתב וז"ל וכן יראה שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל. שהרי אנו מצווין להחיותן שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה עכ"ל עיי"ש. הרי דמצוה היא ולא רשות. וכן מבואר בהדיא (בפ"ב דפסחים כ"א ע"ב) דלר"מ דרשינן קרא דלגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. ולרבי יהודה הא לא צריך קרא. דכיון דגר אתה מצווה להחיותו ונכרי אי אתה מצווה להחיותו סברא הוא עיי"ש. וכן הוא בפ"ק דע"ז (כ' ע"א) עיי"ש. הרי מבואר דעכ"פ לכ"ע ליתן נבלה לגר תושב מצוה דאורייתא הוא. אי משום הך קרא גופי' דלגר אשר בשעריך תתננה. או משום קרא דוחי עמך. דשמעינן שמצוה להחיותו. וא"כ בין כך ובין כך יש למנותה במנין העשין. וכן הרא"ם ביראים שם הוכיח לה מההיא סוגיא וכתב וז"ל מדברי שניהן למדנו שצוה הקב"ה לתתה לגר. שמצוה להחיותו ולתת לו נבלות וטריפות עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הסמ"ק שם וז"ל לתת נבלה לגר תושב דכתיב לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה. ואמרו חכמים להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי שנאמר גר ותושב וחי עמך עכ"ל עיי"ש. נקט דבריו אליבא דרבי יהודה דקיי"ל כוותי' לגבי ר"מ. ולדידי' הא דנתינה דגר קודמת היינו משום דמצווה להחיותו. והיינו מקרא דוחי עמך דכתיב בגר תושב. ולכך מנה מצוה זו מהך קרא:

וראיתי להרמב"ן ז"ל במצוות הנוספות לדעתו (עשין ט"ז) דגם הוא מנה עשה דוחי עמך האמורה בגר תושב. אלא דדבריו ז"ל תמוהים בעיני. וז"ל שם שנצטוינו להחיות גר

ותושב להצילו מרעתו שאם הי' נטבע בנהר או נפל עליו הגל שנטרח בכל כחנו בהצלתו. ואם הי' חולה נתעסק ברפואתו. וכ"ש מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחוייבים לו בכל אלה והוא אמרו יתעלה וכי ימוך וגו' גר ותושב וחי עמך. ומאמרם בתלמוד גר אתה מצווה להחיותו. עכו"ם אין אתה מצווה להחיותו. ומצוה זו מנאה בעל הלכות החיאת אח. והרב (הרמב"ם) כולל אותה עם הצדקה (במצוה קצ"ה) מפסוק פתוח תפתח את ידך. והם שתי מצוות באמת עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי דהחיאת אח שמנה הבה"ג. ע"כ אין כוונתו למצות וחי עמך דכתיב בגר תושב. דבהך קרא לא כתיב אחוה כלל. ואע"ג דמגר תושב שמעינן דכ"ש לגר צדק וישראל. מ"מ בקרא לא כתיב אלא גר תושב. אלא דאנן ממילא נפקא לן בק"ו דכ"ש לישראל. והיכי נקט הבה"ג לשון אחוה דליכא בקרא. וגם איכא למיטעי דאין המצוה אלא בישראל ובגר צדק שהם בכלל אח. משא"כ גר תושב דלאו בכלל אחיך הוא. ועוד שהרי כבר מנה הבה"ג מצוה ליתן נבלה לגר תושב. והיינו ע"כ משום קרא דוחי עמך. דשמעינן דמצוה להחיותו. לרבי יהודה דקיי"ל כוותי' וכמו שנתבאר. וא"כ כבר מנה מצוה זו דהחיאת גר תושב. והדבר ברור דמצות החיאת את שמנה הבה"ג אינה אלא מקרא דוחי אחיך עמך דכתיב בתר הכי בההיא פרשה. וגם הרמב"ן ז"ל מנה עשה זו לקמן (במצוה י"ז). והיא מצוה כללית להחיותו בכל ענין שהוא צריך. אלא משום דכתיב סמוך אצל לאו דרבית דרשינן מיני' ג"כ להחזיר לו הרבית אם עבר ולקח מישראל. וכ"כ באס"ז שם בשם תלמידי הר"פ ז"ל (בפרק איזהו נשך ס"ב ע"א). וכן מתבאר משאר ראשונים שם עיי"ש. או שנאמר דכוונת הבה"ג בעשה זו להחזרת רבית בלבד. וכבר ביארנו בזה (לעיל עשה כ"ה) עיי"ש. ועכ"פ אין ספק דעשה דהחיאת אח שמנאוה הבה"ג וסייעתו היינו מקרא דוחי אחיך עמך. וכן מבואר ביראים (סי' מ"ו) וז"ל צוה הקב"ה בפרשת בהר סיני וחי אחיך עמך. ותניא עמך חייך קודמין לכל אדם. ומכלל וחי אחיך למדנו לפדותו מן השבי ולהלבישו בקרה להשקותו בצמאונו ולהאכילו ברעבונו עכ"ל עיי"ש. ושוב ראיתי ביראים השלם (סי' קנ"ה) דשם ביאר בפירוש דזו היא מצות החיאת אח עיי"ש. ודברי הרמב"ן ז"ל תמוהים אצלי. וגם בלא"ה יש לתמוה אם איתא כמש"כ הרמב"ן ז"ל דמקרא דוחי עמך האמור בגר תושב שמעינן מצוה כללית לכל ישראל להצילם מרעתם כשנטבע בנהר או נפל עליו הגל וכיו"ב. א"כ מאי קאמר (בסוגיא דר"פ איזהו נשך) מ"ט דר"א דאמר רבית קצוצה יוצאה בדיינין דאמר קרא וחי אחיך עמך אהדר לי' כי היכי דניחי. ור"י דאמר אינה יוצאה בדיינין האי וחי אחיך עמך מאי עביד לי' מיבעי' לי' לכדתניא שנים שהיו מהלכין בדרך וכו' עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חבירך עיי"ש.

והשתא להרמב"ן קשה למה לי להכי קרא דוחי אחיך עמך. תיפוק לי' מקרא דלעיל מיני' דכתיב וחי עמך. איברא דיש מקום לומר נהי דלמעליותא שפיר שמעינן הצלת ישראל בק"ו מהצלת גר תושב. מ"מ לגריעותא דהיינו לענין שחייך קודמין ע"כ ליכא למילף מגר תושב לישראל. די"ל דאף דחייך קודמין לחיי גר תושב אבל אינן קודמין לחיי ישראל. ולהכי איצטריך קרא דוחי אחיך עמך דמיירי בישראל. אלא דלפ"ז שוב מהך קרא גופי' שפיר איכא למשמע דכל היכא דלא שייך לומר חייך קודמין חיובי מיחייב להצילו. וא"כ שוב אין אנו צריכין כלל למילף הך מילתא מקרא דוחי עמך שנאמר בגר תושב. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל צ"ע אצלי:

עוד אני חמה על הרמב"ן ז"ל מדידי' אדידי'. דאמרינן בגיטין (פרק השולח ל"ח ע"ב) אמר ריא"ש המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו. ופרכינן עלה מיתיבי מעשה בר"א שנכנם לביהכ"נ ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. ומשני מצוה שאני. וכתב עלה הרשב"א ז"ל וז"ל הקשה בה הרמב"ן ז"ל וכי משום מצוה להתפלל נדחה עשה של תורה. ותירץ דאפשר לומר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חנם כענין דכתיב בנכרים לא תחנם. אבל כשהוא משחררו כשנותן דמי עצמו. או משום מצוה לצורך הרב. דליכא חנינה מותר. וקשיא לי דאפי' לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם לכ"ע וכ"ש לעבד כנעני שקבל עליו כל המצות כישראל. וקרא כתיב לגר אשר בשעריך תתננה. ובשלהי פ"ק דע"ז אמרינן מתנת חנם תנאי היא דתניא וכו'. שמעינן דאפי' מאן דאית לי' דאסור ליתן מתנת חנם לנכרי לגר תושב מותר. וכ"ש לעבד כנעני וכו' עכ"ל עיי"ש. והיא באמת תמיהא עצומה לכאורה על הרמב"ן ז"ל. ועי' בתפארת למשה (סי' רס"ז סעי' ע"ט) דגם הוא עמד בתמיהא זו על הר"ן בגיטין שם והניחה בצע"ג עיי"ש. ולא ראה דדברי הר"ן לקוחים מהרמב"ן. וכבר תמה עליו הרשב"א ז"ל בחי' שם. אבל נראה בדעת הרמב"ן ז"ל עפמש"כ התוס' (בפ"ק דע"ז שם) בד"ה ור"מ וכו' שכתבו וז"ל להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. וא"ת וכי אם יש לו לאדם חפץ למכור יתננו לגר קודם שימכרנו לנכרי. והלא אפי' לישראל אינו מצווה על כך. וי"ל דדוקא נבלה שאינה שוה אלא דבר מועט לישראל שלא היו נכרים מצויין ביניהן. ולגר היא שוה הרבה כשאר בשר עכ"ל עיי"ש. וכ"כ מהר"ם חלאוה ז"ל (בפ"ב דפסחים כ"א ע"ב) וז"ל ורבי יהודה סברא היא גר אתה מצווה להחיותו. דוקא בהאי נבלה שדמי' מועטים אבל בדבר השוה לכל ליכא מ"ד להקדים נתינה דגר למכירה דעכו"ם ושיהי' מצווה להחיותו בכל ממונו עכ"ל עיי"ש. ומעתה לפ"ז כיון דעיקר היתר מתנה לגר תושב לא שמענו אלא מהך קרא דלגר אשר בשעריך תתננה. א"כ אין לנו אלא ליתן לו דבר

שאסור לישראל ודמיו מועטים אבל מתנה חשובה אסור ליתן אפי' לגר תושב והדר הו"ל בכלל לא תחנם. ועפ"ז מתורץ קושית התוס' שם בד"ה להקדים וכו'. שכתבו וז"ל להקדים לא צריך קרא וא"ת כיון דמסברא יש לנו להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. למה נכתב נתינה דגר כלל מכ"ש ממכירה דנכרי ידעינן לה. ותירצו דאי לא כתיב נתינה דגר ה"א דאסור ליתן לו נבלות כדי שיתן לב להתגייר לגמרי עכ"ל עיי"ש. ודבריהם ז"ל תמוהים אצלי דכיון דהא דקאמר ר"י להקדים לא צריך קרא היינו משום דמצוה להחיותו דכתיב בי' וחי עמך. א"כ היכי תיסק אדעתין לאסור ליתן לו אפי' נבלה שדמי' דבר מועט. והרי אפי' להקדים נתינתו למכירה דנכרי אית לי' לר"י מה"ט דלא צריך קרא. וכ"ש שאינו צריך קרא להתיר ליתן לו נבלה. ועוד מה יועיל לו שיתגייר לגמרי לענין שיתנו לו נבלות אלא שיהא מצוה להחיותו בדברים אחרים. והרי גם השתא כתיב בי' וחי עמך שמצווין עליו להחיותו כישראל. ויש לדחוק בכוונתם. דרצונם לומר דע"י שיתנו לו נבלות יהא נמנע מלהתגייר. דהשתא מצוי לו בשר בחנם ולכשיתגייר יאסר עליו. ואע"ג דמצוה להחיותו אין חובה ליתן לו בשר כשר בחנם. אבל גם לפ"ז הדבר תמוה מהיכא תיתי לן לחדש איסור כזה מדעתנו. כיון דליכא שום גילוי בקרא להכי. ועוד אטו איכא מצוה וכ"ש חובה להשתדל שיתגייר. אדרבה אמרינן (בפרק החולץ מ"ז ע"ב) שמודיעין אותו מקצת מצוות תמורות מאי טעמא דאי פריש נפרוש. דאמר מר קשים גרים לישראל כספחת עיי"ש. וגם הגר תושב גופי' ליכא שום מצוה עליו שיתגייר לגמרי. אבל לפמ"ש לקמן מתורצת קו' התוס'. דשפיר איצטריך למיכתב נתינה דגר להחמיר עליו. ולגלויי אעשה דוחי עמך שאין מצווין להחיותו אלא בדבר מועט כנתינת נבלה. אבל לענין מתנה מרובה באיסורו קאי כדמעיקרא. והשתא נראה דזו היא דעת הרמב"ן ז"ל. ולהכי ס"ל דשחרור העבד דאין לך מתנה מרובה כזו שמשחרר גופו מעבדות לחירות. אסרה תורה אפי' לעבד ולא תקשה מגר תושב דבאמת גם בגר תושב לא התירה תורה אלא מתנה מועטת כנבלה. והשתא לפ"ז יש לתמוה על מש"כ הרמב"ן ז"ל דמצוה להחיותו בישראל לא שמענו אלא משום דלא גרע ישראל מגר תושב דכתיב בי' וחי עמך. דא"כ ראוי לומר דלא עדיף ישראל מגר תושב דליכא מצוה להחיותו אלא בדבר מועט דומיא דנבלה. וזה ודאי ליתא:

אלא דאפשר לצדד בזה בדעת הרמב"ן ז"ל. דבלא"ה יתכן לומר דדעתו כמו שהעלה הר"ב פ"י בגיטין (פרק השולח מ"ה ע"א) דעבד לקושטא דמילתא גרע מגר תושב. דאע"ג דחייב במצות כאשה. איהו מיהו לאו להכי איכוון. אלא שמכר עצמו או שמכרו רבו בתורת עבדות. ועיקר כוונתו לצורך פרנסתו. וגרע מגר תושב שמקבל מצוות שעליו מרצונו

עיי"ש בדבריו. ולפ"ז לא תקשה תמיהת הרשב"א. די"ל דבאמת עבד גרע טפי. ואע"ג דגר תושב הותרה לו מתנת חנם. העבד באיסורו קאי. איברא דזה לא יתכן דא"כ גר תושב שנמכר בעבד נימא דלית בי' עשה דלעולם בהם תעבודו. וזה ודאי ליתא. דלא אשכחן שום חילוק בדבר. ועוד דא"כ מאי פריך התם על ר"א ששחרר עבדו היכי עביד הכי. ומאי קושיא ודילמא גר תושב הוה. ותו טבי עבדו של ר"ג שכשר הי'. ובודאי לא הוה גרע מגר תושב. שהרי ר"ג נצטער מפני שלא הי' יכול לשחררו. ואמאי לא שחררו כיון דבעבד כזה שרי. אלא ודאי ליתא. וגם עיקר סברת הפ"י אינה מוכרחת כלל. ועיקר מה שהכריחו לזה משום שהוקשה לו בהא דאמרינן התם דגר תושב אפי' משבעה אומות מותר לקיימו בא"י מדתניא (בקידושין סו"פ האומר) מניין לכנעני שבא על אחת משאר אומות שאין אתה רשאי לקנותו בעבד ת"ל מן הנולדים בארצכם ולא מן הגרים בארצכם. א"כ משמע דכל שהוא משבעה אומות אסור לקנותו אפי' בעבד אע"פ שהוא חייב בכל המצוות שהנשים חייבות. ואפי' הכי אסור לקנותו אלא קאי בלאו דלא תחי'. ומכח קושיא זו הוא שבא לדון כסברתו. אבל לדעתי אין כאן סרך קושיא כלל. דהרי אם בא למכור עצמו ולטבול ולמול לשם עבדות מדעתו וברצון גמור. פשיטא דלא גרע מגר תושב. ואין לנו לחוש לכוונתו. דגם בגר תושב יש מקום לחוש דילמא בא רק כדי שיוכל להתיישב בא"י ויתנו לו נבלות. וגם שלא יהרגוהו משום אזהרת לא תחי' כל נשמה. אלא ע"כ כל שאין לנו בו ריעותא לא חשדינן לי' ולא חיישינן לכוונתו. וע"כ לא אסרי' לקנותו אלא בסתם עבדים שנמכרים בע"כ ומלין וטובלין אותו בע"כ לשם עבדות. וזה לא יתכן אלא בעבד משאר אומות. אבל משבעה אומות שמוזהרין עליו בלא תחי' כל נשמה ודאי אסור לקיימו ולהכריחו לקבל עבדות. אלא מיד מוזהר עליו בלא תחי' כל נשמה וחייב להרגו. דאל"כ אזהרת לא תחי' כל נשמה היכי משכחת כיון דלעולם יכול לכופן בע"כ למול ולטבול לשם עבדות ויהי' רשאי לקיימן לעבדים. וזה פשוט. וא"כ אין שום הכרח לסברתו. ודברי הרמב"ן לא יתכנו אלא ע"פ מה שביארנו. וא"כ דבריו סתרי אהדדי:

ומש"כ הרמב"ן ז"ל דלהכי לא מנה הרמב"ם עשה זו דוחי עמך משום שכלל אותה בכלל מצוה דצדקה (במצוה קצ"ה) מפסוק פתוח תפתח את ידך. ג"כ דבריו ז"ל תמוהים אצלי. כמו שכבר עמדתי בזה לעיל (עשה כ"ט) דהרמב"ם אינו כולל שם עם מצות צדקה אלא עשה דוחי אחיך עמך דכתיב בישראל. אבל קרא דוחי עמך לא הזכיר שם כלל. וגם אי אפשר לכוללה עם מצות צדקה. משום דמצות צדקה לא כתיבא אלא בישראל. אבל בנכרי כתיב לא תחנם ואסור ליתן לו צדקה. והוצרך הכתוב למכתב גבי' עשה בפ"ע בקרא דוחי עמך. ואין לזה ענין עם מצות צדקה דכתיבא בישראל דוקא. הן אמת

דבחבורו הגדול (בריש פ"ז מהלכות מתנות עניים) כתב הרמב"ם וז"ל מ"ע ליתן צדקה לעניי ישראל וכו' שנאמר פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך עכ"ל. הרי דנקט גם קרא דגר ותושב וחי עמך בכל מצות הצדקה. אבל הרי בהדיא כתב מ"ע ליתן צדקה לעניי ישראל. הרי שדקדק בהדיא למעט עניים שאינם מישראל. ואיך יכלול בה גם גר תושב שאינו ישראל. ועכצ"ל דאין כוונתו אלא לגר לחוד דכתיב בהאי קרא. כדדרשינן בספרא (פרשת ראה) על הך קרא גר זה גר צדק תושב זה גר תושב עיי"ש. ומשום גר צדק מייתי לכולי' קרא. אבל גר תושב אינו בכלל מצות צדקה. וע"כ מצוה בפ"ע הוא. ולכן ודאי דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל צ"ע אמאי לא מנו מצוה זו:

ומלבד זה יש לי מקום עיון על כולם. על הבה"ג והרמב"ם וסייעתם. אמאי לא מנו ג"כ עשה דמכור לנכרי. דהרי לפי מאי דקיי"ל כר"י דדברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי דוקא במכירה. ואם נתן לנכרי בחנם עובר בעשה דמכור לנכרי. וכבר עמדו התוס' (בפ"ק דע"ז כ' ע"א) בד"ה ר"י אומר וכו'. וז"ל דברים ככתבן תימה לר"י למה לי לא תחנם לאסור מתנת חנם. ותיפוק לי' מהכא. וי"ל דלא תחנם איצטריך ליתן בו לאו והאי דהכא נמי איצטריך לעשה. אי נמי איכא למימר דהאי דהכא איצטריך לגלות על נתינה דגר שהיא מתנה ממש ולא נתינה בדמים עכ"ל עיי"ש. ובודאי אפי' לתירוצם השני נהי דשמעינן מיני' לגלויי על נתינה דגר שהיא מתנה ממש. מ"מ פשיטא דמיהת כיון דכתיבא בנכרי עשה חשיבא. שהרי עכ"פ קרא קאמר מכור לנכרי ולא תתן לו. והו"ל עשה מלבד לאו דלא תחנם. אלא דהתוס' בתירוצם השני חידשו לומר דאיכא נמי נפקותא לדינא בהך דהכא ולא מצרכינן לומר דלא נפק"מ מידי אלא כדי לעבור עלה בעשה. וא"כ הו"ל למנות עשה זו במנין העשין. וכבר ראיתי להר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת שמנה עשה זו. אבל שום אחד משאר מוני המצות לא מנאוה מלבד הר"ש בן גבירול שכתב ותת נבלה לגר ומכור לנכרים עיי"ש. משמע דכוונתו למנותן שתי עשין. וזהו שכתב הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא שער שני). ויש שהכניסו במצות שהוא רשות כמו לגר אשר בשעריך או מכור לנכרי עכ"ל. נראה כוונתו שמנו שתי עשין אלו. מיהו לדעת הבה"ג והרמב"ם י"ל שלא מנאוה משום דלא עשה מפורשת היא. אלא לאו הבא מכ"ע מכור לנכרי ולא מתנה לנכרי. והם אינם מונים לאו הבמכ"ע. אבל קשה לדעת רבינו הגאון ז"ל והרשב"ץ ז"ל בזה"ר שהם מונים לאו הבמכ"ע. קשה אמאי לא מנאוה. ומיהו לדעת רבינו הגאון י"ל דלשיטתו אזיל. דכיון דבלא"ה יש בה לאו דלא תחנם שמנה לקמן במנין הלאוין. לא הוצרך עוד למנות לאו הבא מכ"ע דמכור לנכרי. אבל על הרשב"ץ ז"ל יש לתמוה. דלפי

דרכו הו"ל למנותו במנין העשין מלבד הלאו דלא תחנם. ולא די שלא מנאו אלא השיג על הרשב"ג שמנאו. ולכן דבריו ז"ל מתמיהין בעיני. שהחליט בפשיטות וכתב דבנתינה לגר ומכירה לנכרי אין בו מצוה. וכבר ביארנו דבשתיהן יש מצוה. וכן מבואר ביומא (בפרק אמר להם הממונה ל"ו ע"ב) דבעי לומר דלאו דנבלה חשיב לאו הניתק לעשה מדכתיב בתרי' לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי עיי"ש בפירש"י ובתוס' שם. ועכ"פ מוכרח מהתם דחדא עשה מיהת איכא. ולכן דברי הרשב"ץ נפלאים בעיני ואין להאריך בזה יותר:

מצוה פד

פתח הבכורים אם פתחו הביאם. ותקרא במקדשים. מ"ע דהבאת בכורים מדכתיב ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' וגו'. ומ"ע דמקרא בכורי' מדכתיב וענית ואמרת לפני ה' אלקיך וגו'. וכבר ביארנו (לעיל עשה פ"א) דהבאת בכורים לדעת רבינו הגאון ז"ל מצוה בפ"ע היא מלבד הפרשתן שנמנית בפ"ע. וגם כבר כתב קרא ההבאה בפ"ע (בפרשת משפטים) דכתיב ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך. ולשון פתח שכתב רבינו הגאון. הי' נראה לפום ריהטא שהוא מלשון הכתוב פתח הסמדר. אבל לא יתכן. משום דלא שייך לשון זה אלא בסמדר שעדיין לא נגמר הפרי אלא הוא תחלת יציאת הפרי מן הפרח. אבל הבאת ביכורים איננה אלא מפירות שנתבשלו כבר כל צרכן. ואמרינן בירושלמי (פ"ג דבכורים) הנה הבאתי ראשית פרי האדמה בשעת הבאה פרי הא בשעת הפרשה אפי' בוסר ואפי' פגין עיי"ש. ולכן נראה שהוא מלשון הנני מפתח פתוחה (זכרי' ג' ט') ופירש"י שם הנני מתיר קישוריה עיי"ש. וכוונת רבינו בזה למאי דתנן (ריש פ"ג דבכורים) כיצד מפרישין בכורים אדם יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר רמון שביכר. קושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורים עיי"ש. והיינו לסימן כדי שיכירם אח"כ כשיבוא לתלשם כדי להביאם לירושלים. אחר שיתבשלו כל צרכם. ואז שאינו צריך לקשירה זו שנותנן בטנא המיוחד לכך להביאן בו לירושלים הוא מתיר הקישורים. וזהו שכתב רבינו פתח הבכורים אם פתחו. כלומר כאשר נפתחו מהקישורים שלהם דהיינו כשכבר נתבשלו כל צרכם הביאם. והנה הבה"ג וסייעתו מנו הבאת בכורים במספר הפרשיו' וכבר ביארתי (לעיל עשה פ"א) מה שאפשר לומר בטעמם בזה עיי"ש. ולכאורה הי' אפשר לומר בפשיטות שטעמם משום דהבאת בכורים היתה נעשית בפומבי גדולה. וכדתנן (בפ"ג דבכורים) כיצד מעלין את הביכורים כל העיירות מתכנסות וכו'. ולנין ברחובה של עיר וכו' הפחות והסגנים והגזברים יוצאין לקראתם וכו'. החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית וכו' ודברו הלוים בשיר

וכו' ובתוספתא (פ"א דבכורים) תניא לא היו עולין יחידים אלא פלכים פלכים וכו'. החזנין וכל בית הכנסת עולין עמהם וכו' עיי"ש. ולכן הכניסוה הבה"ג וסייעתו במספר הפרשיות כמצוה המוטלת על הצבור. אע"ג דמדינא אין זה מעכב כלל ואפי' לכתחילה רשאי כל יחיד ויחיד להביא בכוריו לעצמו. ויש רגלים לדבר ממה שמנה הבה"ג וסייעתו במספר הפרשיות כרשת יוה"כ. והדברים סתומים מאוד לאיזו מצוה כוונתם בזה. שהרי כבר מנה במספר העשין שלו פר יוה"כ. וגם מעשה כל עבודת היום מנה במנין העשין בעשה מיוחדת בפ"ע. וא"כ מה היא פרשת יוה"כ שמנה במספר הפרשיות. אבל ראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שבמקום פרשת יוה"כ מנה הוא ז"ל במספר הפרשיות מצות עינוי דיוה"כ עיי"ש. ומבואר מזה שהבין כן בכוונת הבה"ג. דמה שמנה פרשת יוה"כ כוונתו למצות עינוי. ועכצ"ל שבנוסחת הבה"ג שלפניו לא הי' כתובה מצות עינוי במנין העשין של הבה"ג כדאי' בנוסחא שלפנינו. ובאמת הר"י אלברגלוני לא מנה מצות עינוי במנין העשין שלו עיי"ש. אבל הדבר תמוה מאוד מאי ענין מצות עינוי דיוה"כ שמוטלת על כל יחיד ויחיד במספר הפרשיות שהם רק מצוות המוטלות על הצבור. וכבר נתעוררו בזה מהר"ם מועטי ז"ל ובעל נתיב מצותיך בביאורם לאזהרות אלו. ולא העלו בידם כלום. והניחוה בתימא עיי"ש. אבל לפמש"כ אפשר לומר דגם בזה משום דעינוי יוה"כ נעשה בפומבי גדולה ובאסיפת כל העם יחדיו בתפלה ובצום כל היום. לכן מנאוה במספר הפרשיות כמצות הצבור. אלא דלפ"ז קשה מה שמנו פסח ראשון במנין העשין אע"ג דגם פסח ראשון אתי בכנופיא גדולה. וגם מה"ת בעינן לכתחילה מיהת שיהא נעשה בשלש כתות כדאמרינן (בפרק תמיד נשחט ס"ד ע"א) עיי"ש. ולא גרע מבכורים ועינוי יוה"כ בהכי. ולכן נראה עיקר כמשכ"ל. ואין להאריך בזה:

והנה במש"כ רבינו הגאון ותקרא במקדשים. צ"ע לכאורה דמשמע מלשונו דבכל המקדשים היתה נוהגת מצות בכורים בבית עולמים ובשילה ובנוב וגבעון. דכולהו איקרי מקדש. וכמבואר ברמב"ם (פ"א מהלכות בית הבחירה) עיי"ש. אבל בספרי (פרשת תבא פיסקא רצ"ח) תניא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך זה שילה ובית עולמים עיי"ש. משמע דדוקא בית עולמים ושילה. אלא שראיתי להרמב"ן ז"ל שהביא ברייתא זו דספרי. וכתב עלה וז"ל ושמא יאמרו כי הבמות אסורות בשני הזמנים האלו. אבל גם בנוב וגבעון יקריבו הבכורים. אבל בבמת יחיד אין קריבין. דמזבח כתיב בהו. ואולי מה שכתוב ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך לא קרבו באהל ובמשכן אלא בשילה שהי' שם בית אבנים ובית עולמים עכ"ל עיי"ש. הרי שנסתפק בדבר לומר דמאי דנקט בספרי שילה ובית עולמים. היינו רק לומר דבזמן שינה ובית עולמים אינו

יכול להביא אלא בשילה ובית עולמים דוקא משום דהבמות נאסרו אז. אבל ה"ה בנוב וגבעון נהגו ביכורים. ואמנם לענ"ד דבריו תמוהים אצלי. דממה נפשך אם רצה לומר דנקט שילה ובית עולמים למעט במה. א"כ ראוי לומר דמדממעט בשילה ובית עולמים מוכח דדוקא בזמן שילה ובית עולמים דהבמות נאסרו אין מביאין ביכורים בבמה אבל בנוב וגבעון דהותרו הבמות לא מיבעיא לנוב וגבעון דמביאין ביכורים. אלא אפי' לבמה בזמן נוב וגבעון מביאין. דאל"כ לא הו"ל למעט במה בזמן שילה ובית עולמים שהי' זמן איסור הבמות. כיון דאפי' בזמן נוב וגבעון שהותרו הבמות אין מביאין ביכורים בבמה. ואם רצה לומר דלהכי נקט בספרי שילה ובית עולמים. משום דכתיב בקרא המקום אשר יבחר ה'. וזה שילה ובית עולמים שנאסרו הבמות. ולהכי קרי להו קרא מקום אשר יבחר. וה"ה לנוב וגבעון אלא דלא מיקרו מקום אשר יבחר. כיון דבזמן נוב וגבעון הותרו הבמות. תמוה דכיון דבקרא כתיב והלכת אל המקום אשר יבחר ה'. אם איתא דנו"ג לא הוו בכלל מקום אשר יבחר ה' אלא שילה ובית עולמים. א"כ הו"ל כאילו מפורש בקרא שילה ובית עולמים. ובודאי אימעטו נו"ג. וראיתי בפי' הטור עה"ת דשם הביא לשון הרמב"ן ז"ל בביאור יותר. וז"ל ואפשר שגם לפי הספרי לא בא למעט נו"ג מביכורים. ולא בא אשר יבחר וגו' אלא לומר שבחר בשילה ובבית עולמים ונאסרו הבמות. אבל לעולם לא בא למעט נו"ג מביכורים וכו' עכ"ל עיי"ש. ולא ידענא איך לא בא למעט. כיון דבהדיא כתיב בקרא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' וגו'. והרי לפי דברי הרמב"ן אין זה אלא שילה ובית עולמים. וא"כ ממילא אימעטו כל מקומות אחרים ובכללן גם נוב וגבעון. דאל"כ למה פרט מקומות אלו של שילה ובית עולמים. וגם בלא"ה לשון הטור בשם הרמב"ן דמשמע דכתוב זה בא לאשמעינן עיקר דינא דאיסור הבמות בזמן שילה ובית עולמים וזה תמוה חדא מהיכא משמע לי' דקאי קרא על שילה ובית עולמים טפי מנוב וגבעון. ועוד דהך דינא ילפינן לה (בפרק בתרא דזבחים קי"ט) מקרא דכי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה עיי"ש. וכן הוא בספרי (פרשת ראה פיסקא ס"ו) עיי"ש. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל צ"ע אצלי ולא ירדתי לסוף דעתו כעת. גם קשה דהא סתם ספרי ר"ש. והרי ר"ש קאמר בזבחים שם דמנוחה ונחלה זו וזו ירושלים. וא"כ ס"ל דלא נאסרו הבמות עד שנבנה בית עולמים. וא"כ גם בשעת שילה הותרו הבמות כמבואר שם עיי"ש. ואף דבברייתא דלעיל מיני' קתני ר"ש אומר מנוחה זו ירושלים נחלה זו שילה עיי"ש. כבר הכריח הר"ב ט"א (במגילה ט' ע"ב) דט"ס הוא וגירסא משובשת עיי"ש. מיהו נראה דאשתמיטתי' תוספתא (סוף זבחים) וספרי (פרשת ראה פיסקא ס"ו) דגם שם איתא כבגירסא שלפנינו עיי"ש. גם מש"כ הרמב"ן ז"ל דמדכתיב ראשית בכורי אדמתך

תביא בית ה' אלקיך ילפינן דלא קרבו בכורים אלא בשילה ובית עולמים שהי' שם בית אבנים. תמיהני דא"כ באתנן דכתיב בי' לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלקיך לכל נדר וגו'. נימא דליכא איסור אתנן ומחיר כלב אלא בשילה ובית עולמים ולא בנוב וגבעון. והרי בספרי (תצא פיסקא רס"א) מבואר דגם בבמה נוהג איסור אתנן. דקתני התם נדר פרט לדבר הנדור. כשהוא אומר לכל נדר לרבות במה עיי"ש. וכ"ש נוב וגבעון. ואין לומר דשאני התם דגלי קרא. הא ליתא. חדא דעכ"פ שמעינן דאפי' במקום דכתיב בית ה' אפי' הכי גם במה בכלל. ועוד דהתם קרא לא אייתר. דאיצטריך נמי לרבות את העוף כדדריש התם לקמן עיי"ש. וכדתנן נמי (בפ"ו דתמורה ל' ע"ב) עיי"ש:

והנה מקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה ודאי הוא מדאמרינן (בפרק בתרא דזבחים קי"ח ע"א) מנה"מ דשילה הי' בית אבנים מלמטן ויריעות לגג. אמר רחב"א אר"י כתוב אחד אומר ותביאהו בית ה' שילה. וכתוב אחד אומר ויטש משכן שילה אהל שכן באדם וכו' הא כיצד לא היתה שם תקרה אלא אבנים למטן ויריעות מלמעלן עיי"ש. ומזה למד הרמב"ן ז"ל דלא מיקרי בית ה' אלא בית אבנים. וא"כ אימעיט במה גדולה דנוב וגבעון שלא הי' שם בית אבנים. אבל תמיהני דמה יענה הרמב"ן למקרא מלא שאמר ה' לדוד ע"י נתן הנביא (שמואל ב ז':ו') כי לא ישבתי בבית למיום העלותי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה ואהי' מתהלך באהל ובמשכן. הרי להדיא דגם שילה לא מיקרי בית אלא אהל ומשכן. שהרי דוד בתר חרבן שילה הוה בימי נוב וגבעון. וקאמר קרא דלא הי' עדיין בית למקדש עד ימי דוד. וא"כ ע"כ גם מקדש שבשילה לאו בכלל בית הוא. ולא נקרא אלא אהל או משכן. וכן לאידך גיסא קשה דמבואר לכאורה משם דאהל לא מיקרי אלא בנין עראי בלא תקרה אלא מכוסה ביריעות. אבל בנין קבוע אבנים מלמטה ותקרה מלמעלה לא מיקרי אלא בית דוקא. וקשה דהרי ודאי מצינו בכמה דוכתי אהל שכולל הכל בין בית אבנים ותקרה ובין אהל עראי. ובזה כבר הרגיש הר"ש יפה (ביפה מראה פ"ק דמגילה) עיי"ש. וראיתי להרמב"ן ז"ל (בפ' חוקת) על קרא דאדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל וגו' שכתב שם וז"ל מפני שהיו ישראל במדבר יושבי אהלים ודבר הכתוב בהווה. כי המצוה מיד ולדורות. אבל הוא הדין לבית ולכל המאהילים שמביאים את הטומאה על כל הכלים ועל הנפשות שהם שם וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דכל מקום שנאמר אהל היינו דוקא אהל ולא בית. אלא משום שדבר הכתוב בהווה במצוה שנוהגת מיד. והם לא היו להם בתים אלא יושבי אהלים היו. להכי כתב קרא אהל. ואני תמה דא"כ היכי כתב קרא במזוזה על מזוזות ביתך. והרי מזוזה נמי היא מצוה הנוהגת מיד ולדורות. וכן כתיב לא תביא תועבה אל ביתך. אע"פ שהיא מצוה הנוהגת מיד. וכן

כתיב לא יהי' לך בביתך איפה ואיפה וגו' והיא מצוה הנוהגת מיד. וכן לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו היא מצוה הנוהגת מיד ולדורות. וכן פרשת יפ"ת ופרשת גירושין נוהגות מיד ולדורות. ואעפ"כ כתיב והבאתה אל תוך ביתך ושלחה מביתו. ויצאה מביתו. והרבה כיו"ב. וכבר מצינו לשון אהל ובית כאחד דכתיב אם אבוא באהל ביתי (תהילים קל"ב:ג'). ובפרשת קרח כתיב העלו מסביב למשכן קרח דתן ואבירם וכתיב סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה וגו' ויעלו מעל משכן קרח דתן ואבירם מסביב. ואח"כ כתיב ותבלע אותם ואת בתיהם וגו'. הרי דמשכן ואהל ובית נאמרו בדבור אחד ובדבר אחד. וגם מבואר מזה דגם במדבר היו להם בתים:

ולכן נראה דודאי בין אהל עראי בין בית אבנים הכל בכלל בית. וגם בכלל אהל הוא. דבית הוא שם כללי לכל הראוי לדירת אדם. וכן אהל שם כללי הוא שכולל כל מין אהל בין קבוע בין עראי. אלא דהיינו דוקא כשהכתוב מדבר בדרך כלל. ולא בא להודיע ולברר באיזה מין פרטי ממיני הבתים או האהלים הוא מדבר. אבל כשבא לציין איזה בנין פרטי בשמו. או אם הי' בא הכתוב להזכיר בפרט מיני הבנינים ולחלק בין בנין קבוע לבנין עראי אז ודאי בנין קבוע כגון בית אבנים לא יקרא אלא בשם בית. ובנין עראי לא יקרא אלא בשם אהל או משכן. והילכך במשכן שילה שהוא בנין פרטי כיון שקרא אותו הכתוב משכן ואהל ודאי משמע שלא הי' אלא בנין עראי. ואחר שמצינו שקרא אותו הכתוב בית. ע"כ מוכח שהי' בנין אבנים קבוע. וקשו קראי אהדדי. והילכך הוכיחו מזה שהי' בנין אבנים מלמטה. ועל שם זה יש לו שם בית. ולא הי' לו תקרה אלא יריעות מלמעלה. ועל שם זה נקרא גם אהל ומשכן. ובנין כזה לגבי בית גמור שהוא בנין קבע לגמרי מלמעלה ומלמטה נקרא אהל. ולגבי אהל עראי לגמרי נקרא בית. וכיו"ב בבכורות (מ"א ע"א) ובפירש"י (פרשת אמור) עיי"ש. והילכך שפיר כתב קרא בשמואל לא ישבתי בבית וגו' ואהי' מתהלך באהל ובמשכן. משום דשם בא הכתוב להזכיר פרטי מיני הבנינים ולחלק ביניהם. שבזה לא ישב ובזה ישב. לכן קרא כל מין בשמו הפרטי. בנין אבנים קבוע קרא בשם בית. ובנין עראי קרא אהל ומשכן. ולגבי בנין קבוע לגמרי קרא גם למשכן שילה בשם אהל כמש"כ. ובפרשת קרח כיון שהיו בהם אהלים וגם בתים. ולא בא הכתוב לחלק ביניהם קראם כולם אהלים. ופעם קראם משכן ופעם קראם בתים בדרך כלל לכולם. משום דכל שהכתוב מדבר בדרך כלל הכל בכלל בין שכתוב בית ובין שכתוב אהל או משכן. ועי' בפ"ק דיומא (י"א ע"ב) עייש"ה:

ומעתה לפ"ז מדכתיב בבכורים תביא בית ה' אלקיך כל המקדשים בכלל. בין משכן שילה ובין משכן דנוב וגבעון ובין בית עולמים. ואין לנו למעט מזה נוב וגבעון. דהכל

בכלל בית ה'. כל זמן שאין לנו ראי' ממשמעות הכתוב שבא לחלק ביניהם. וא"כ מזה אין לנו שום גמגום לדעת רבינו הגאון ז"ל. אבל ודאי מברייתא דספרי שם דקתני בהדיא והלכת אל המקום אשר יבחר ה"א זה שילה ובית עולמים. משמע ודאי דבנוב וגבעון לא נהגה מצות בכורים. וראיתי להתוס' (בפסחים פרק כל שעה (פסחים ל"ו ע"ב)) בד"ה דאמר ר"א וכו' שכתבו ג"כ בפשיטות דמצות בכורים היתה נוהגת גם בנוב וגבעון. ועדיפא מינה כתבו שם דנאכלין בזמן נוב וגבעון בכל ערי ישראל כמעשר שני עיי"ש בדבריהם. וכן דעת התוס' (בפרק בתרא דזבחים קי"ט ע"א) בד"ה באו לנו"ג וכו'. אלא דשם ס"ל דלא היו נאכלין אלא בנוב וגבעון. משום דבכורים בעו הנחה אצל המזבח. ועוד דבכורים בעו תנופה ואין תנופה אלא בבמה גדולה. וכיון שהוזקקו לבמה גדולה משום תנופה והנחה לא היו נאכלין אלא שם בנוב וגבעון אצל הבמה הגדולה ולא בכל ערי ישראל כמעשר שני לר"ש. ולרבי יהודה אפי' מע"ש לא הי' נאכל אלא בנוב וגבעון. אבל ביכורים לכ"ע בנוב וגבעון דוקא היו נאכלין עיי"ש היטב בדבריהם. עכ"פ מבואר דגם לפי דבריהם דהתם עיקר מצות ביכורים היתה נוהגת גם בנוב וגבעון לכ"ע. וא"כ לפי דבריהם ג"כ קשה מההיא ברייתא דספרי דמבואר דלא היתה נוהגת אלא בשילה ובית עולמים. אבל ראיתי להתוס' (בפרק כל שעה לקמן ל"ח ע"ב) שכתבו וז"ל הקשה רבינו נסים א"כ היכי ממעט ביכורים מבכל מושבות והא בכורים הוו חובה הקבוע להן זמן בזמן שמחה. דמעצרת ועד החג מביא וקורא. א"כ קרבים בנוב וגבעון כמו פסחים שהיו קרבים לכ"ע. וי"ל דביכורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע. ורשב"א מפרש דמשום הכי הוו ביכורים חובה שאין להם זמן קבוע כיון שאם אין לו פירות לא יביא ביכורים עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריהם אלו נהי דביכורים חשיבי חובה שאין קבוע להם זמן. דלא קרבי אפי' בבמה גדולה שבנוב וגבעון. מ"מ היינו דוקא לר"ש דאמר (בפרק בתרא דזבחים קי"ז ע"א) דאפי' צבור לא הקריבו אלא פסחים וחובות שקבוע להי זמן. אבל לרבי יהודה דאמר התם כל שהצבור והיחיד מקריבין באהל מועד שבמדבר מקריבין באהל מועד שבגלגל. וא"כ אפי' חובות שאין קבוע להם זמן בין יחיד ובין צבור מקריבין בבמה גדולה שבגלגל ובנוב וגבעון. וא"כ לדידי' ביכורים אפי' למסקנת התוס' דחשיבי חובה שאין קבוע להם זמן. מ"מ נוהגין בנוב וגבעון. וגם לחכמים דאמרי התם כל שהצבור מקריבין באהל מועד שבמדבר מקריבין באהל מועד שבגלגל וכאן וכאן לא קרבו יחיד אלא עולות ושלמים בלבד עיי"ש. מ"מ ביכורים ע"כ גם לדידהו מביאין בנוב וגבעון. דהרי להתוס' שם ע"כ ס"ל דביכורים חשיבי כחובת צבור משום דאתי בכנופיא כפסח. דאל"כ מאי הקשה רבינו נסים ז"ל דבכורים הו"ל חובה שקבוע לה זמן. והרי מאן

תנא דמחלק בין קרבנות שקבוע להן זמן ר"ש. דאמר התם אף הצבור לא הקריבו אלא פסחים וחובות שקבוע להם זמן. והרי איהו לא קאמר הכי אלא לצבור. ומשמע ודאי דיחיד אפי' חובות שקבוע להן זמן לא קרב אפי' בבמה גדולה. ועוד דהרי טעמא דר"ש אמרינן התם (בזבחים קי"ח ע"א) דיליף מדכתיב ויעשו ב"י את הפסח בגלגל פשיטא. אלא הא קמ"ל דחובות כעין פסח הוא דקרב הא לאו כעין פסח לא קרב עיי"ש. וא"כ אין לנו אלא כפסח שהוא קרבן צבור ולא קרבן יחיד אע"פ שקבוע לו זמן. וע"כ ס"ל לרבינו נסים דבכורים נמי כעין פסח נינהו. וא"כ גם לחכמים דר"י מצות הבאת ביכורים נוהגת גם בנוב וגבעון אפי' למסקנת התוס' דביכורים חשיבי כאין קבוע להם זמן. וא"כ גם ר"מ וחכמים דידי' הכי ס"ל. דהרי כולהו ס"ל דאין חילוק לצבור בין מדבר לגלגל בבמה גדולה וכמו שפירש"י ותוס' שם עיי"ש. וא"כ ברייתא דספרי לא אתיא אלא כר"ש. וכדקיי"ל דסתם ספרי ר"ש. אבל לכולהו אינך תנאי מצות הבאת ביכורים שפיר נוהגת גם בנוב וגבעון. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים לפ"ז שדחה דברי הספרי. משום דכולהו תנאי פליגי עלי' דר"ש:

ולפ"ז אתי שפיר דברי הספרי דלכאורה אינו מובן מאיזה משמעות משמע לי' למעט נוב וגבעון. אי משום דכתיב אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך. הרי ודאי גם נוב וגבעון בכלל מקום אשר יבחר ה'. דהרי גבי פסח כתיב (בפרשת ראה) כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח וגו'. אע"ג דלכ"ע פסח קרב גם בנוב וגבעון בבמה גדולה מיהת. ועוד דגם בנדרים ונדבות כתיב התם במקום אשר יבחר ה'. אע"ג דלכ"ע מיהת נדרים ונדבות קרבין בגלגל ובנוב וגבעון אפי' בבמת יחיד. ואם נימא דהך קרא לא מיירי אלא בזמן איסור הבמות. א"כ הכא נמי נימא דלא מיירי קרא אלא בזמן שילה ובית עולמים. ולא למעט נוב וגבעון קאתי. ובאמת דכפי הנראה מדברי הרמב"ן ז"ל נראה שרצה לומר כן. אבל כבר כתבתי שקשה לומר כן. דא"כ למאי הילכתא אשמעינן תנא דספרי דזה שילה ובית עולמים אי לאו למעוטי נוב וגבעון. וראיתי להר"ב ברית אברהם על הילקוט שכתב בזה וז"ל זה שילה ובית עולמים. דכיון שהארון הי' עם המשכן קרי בי' אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם ולמעט גלגל ונוב וגבעון שלא נהגו בהן ביכורים עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהזכיר כאן גלגל. אינו מדוקדק. דלא נאמרה מצות ביכורים אלא לאחר ירושה וישיבה כמפורש בקרא. וגלגל קודם ירושה וישיבה הוה ועדיין לא נצטוו במצות ביכורים כלל. ומ"מ מבואר שהבין דממשמעותא דקרא אימעיטו נוב וגבעון וזה ודאי ליתא וכדכתיבנא. וכן מבואר בסוגיא דזבחים (קי"ט ע"א) דפריך מעשר שני נמי ליתני. ומשני מעשר שם שם מארון ילפינן. דכיון דארון לא הוה מעשר

נמי לא הואי וכו'. הא מני ר"ש היא דאמר אף צבור לא הקריבו אלא פסח וחובות הקבוע להם זמן וכו'. ואיתקיש מעשר דגן למעשר בהמה וכו' עיי"ש והשתא אם איתי' דמדכתיב מקום אשר יבחר ה' אימעוטו נוב וגבעון. א"כ למה לי הך גז"ש דשם שם מארון. והיקישא דמעשר דגן למעשר בהמה. תיפוק לי' דבמעשר שני גופי' כתיב (בפרשת עשר תעשר) ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך וגו'. וכתיב כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם וגו' והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו וכו'. הרי ששנה הכתוב ושלש לשון זה במעשר שני וא"כ אימעיט נוב וגבעון מגופי' דקרא במעשר שני גופי'. ולמה לי גז"ש והיקש. וכ"ש דקשה לרבי יהודה דלקושטא דמילתא ס"ל דמעשר שני נאכל בנוב וגבעון ולגירסת רש"י וכמו שפירשו התוס' גם לר"ש מעשר שני נאכל בזמן נוב וגבעון ואפי' בכל ערי ישראל עיי"ש. אלא ודאי מוכרח דמהך לישנא ליכא למעוטי נוב וגבעון. וכן ראיתי להרשב"א ז"ל (בתשובותיו ח"ד סי' קפ"ז) שכתב וז"ל דע דעד שלא נכנסו ישראל לארץ היתה ארץ ישראל כשאר ארצות. וכן היו מקריבין בכל מקום ואוכלין קדשים בכל מקום. וכשנכנסו לארץ קידשה יהושע ונאסרו בקרבנות ואכילת קדשים אלא במקומות הקדושים בנוב וגבעון ושילה ובית עולמים וכמו שכתוב השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו' וכו'. ולומר שאחר שיכנסו לארץ ותהי' להם ירושה יאסרו במה שהיו מותרים עד שלא נכנסו לה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דגם נוב וגבעון בכלל מקום אשר יבחר ה'. הן אמת דעיקר דברי הרשב"א ז"ל אלו נפלאים מאוד בעיני. דאדרבה קודם שנכנסו ישראל לארץ משהוקם המשכן נאסרו הבמות. ומשנכנסו לארץ הותרו הבמות כל ימי אהל מועד שבגלגל י"ד שנה שכבשו וחלקו. ואח"כ משנחרבה שילה ג"כ הותרו הבמות כל ימי נוב וגבעון. וכמבואר להדיא במתניתין (דר"פ בתרא דזבחים) עיי"ש. ולכן דברי הרשב"א ז"ל אלו צ"ע אצלי. ועכ"פ מבואר דס"ל דגם נוב וגבעון בכלל מקום אשר יבחר ה' הן. וכן כתב בחזקוני (בפרשת ראה י"ב ה') עיי"ש. וזה ודאי מוכרת כדכתיבנא. איברא דלכאורה יש להביא ראי' איפכא מדאמרינן (בפ"ב דסנהדרין כ' ע"ב) תניא ר"י אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך וכו' ולבנות להם בית הבחירה וכו' ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחילה או להכרית זרעו של עמלק תחלה כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וגו' והי' המקום אשר יבחר ה' וגו' הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה עיי"ש. הרי דקרא דוהי' המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו וגו' משמע להו דלא קאי אלא על בנין בית הבחירה שהוא בנין בית עולמים. אבל באמת זה אינו דא"כ נימא דגם שילה לא הוי

בכלל מקום אשר יבחר ה'. וזה ודאי ליתא וכמבואר כאן בספרי ובפרשת ראה עיי"ש. אלא ודאי התם לא מלישנא דקרא יליף הכי. אלא מענינא דקרא קא יליף דכיון דכתיב והניח לכם מכל אויביכם מסביב וישבתם בטח. והדר כתיב והי' המקום אשר יבחר וגו'. משמע דליכא לפרש קרא אלא על בית הבחירה שיהי' לאחר הכרתת זרעו של עמלק. ועי' ג"כ בספרי (ראה פיסקא ס"ז) עיש"ה ואין להאריך בזה. ועי' ג"כ מש"כ בעל זרע אברהם על הספרי כאן שהאריך בזה ואין בדבריו ממש. כמבואר ממה שביארנו. וא"כ מבואר דמלישנא דקרא דכתיב מקום אשר יבחר ה' וגו' ליכא מיעוטא לנוב וגבעון. וא"כ מנ"ל לתנא דספרי כאן למעט נוב וגבעון. וגם קשה מאי דקאמר זה שילה ובית עולמים. ואמאי לא קאמר אל המקום אשר יבחר ה' וגו' פרט לנוב וגבעון. כיון דממשמעותא דקרא מיעט נוב וגבעון. אבל לפמש"כ ודאי מקרא גופי' ליכא למעוטי נוב וגבעון. אלא משום דמקראי אחריני ילפינן דחובות שאין קבוע להם זמן אין קרבין בנוב וגבעון לר"ש. כמבואר בזבחים שם. להכי אתי כאן תנא דספרי לפרושי דמאי דכתיב והלכת אל המקום אשר יבחר ה' גבי הבאת ביכורים. היינו שילה ובית עולמים. דאילו נוב וגבעון כיון דחובות שאין קבוע להם זמן אין קרבין בהן ממילא הבאת ביכורים נמי אינה נוהגת בהן. ולשון הספרי מדוקדק בזה. ועדיין יש לצדד בדברי התוס' בפסחים שם הרבה. אלא שאכמ"ל בזה יותר:

מצוה פו

מעשר בהמה. ומעשר ראשון. ומעשר אביונים מדושים. מצות מעשר בהמה מדכתיב (בפרשת בחוקיתי) וכל מעשר בקר וצאן וגו' העשירי יהי' קדש לה'. וענין הקדושה הוא כפירש"י ז"ל וז"ל יהי' קודש ליקרב למזבח דמו ואימוריו והבשר נאכל לבעלים. שהרי לא נמנה עם שאר מתנות כהונה. ולא מצינו בשרו נחון לכהנים עכ"ל עיי"ש. וא"כ ענין העשה הוא להפריש אחד מעשרה אשר יעבור תחת השבט ולהקריבו על המזבח ולאכול בשרו. והכל הוא בכלל העשה. ומפני שאין העשה מפורשת בקרא נחלקו בספרא (סוף פרשת בחוקותי) מנין שיש בה מצות עשה בקום ועשה. ותניא התם ומנין שמעשר בהמה בעמוד ועשר. ת"ל יהי' קודש מלמד שמעשר בהמה בעשר תעשר. ריה"ג אומר והעברת מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר. (ופי' הר"ש משאנץ ז"ל. והעברת כל פטר רחם בבכור כתיב ומצוה ליתן אותו לגבוה. וכן נמי מצות עשה לעשר בהמה. דילפינן העברה העברה מבכור עכ"ל עיי"ש.) ר"ע אומר עשר תעשר מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר. רבי אומר אלה המצות מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר עיי"ש. ומפני שבשלשה אלו לא מצינו בתורה אזהרת עשה מפורשת. כי גם במעשר ראשון אין בתורה

עשה מפורשת שיהא בעמוד ועשר. דהרמב"ם (בסה"מ עשין קכ"ז) כתב העשה מדכתיב (בפרשת בחוקותי) וכל מעשר הארץ וגו' לה' הוא קודש לה' עיי"ש. והוא תמוה דדבר הלמד מענינו הוא דבמעשר שני הכתוב מדבר שהרי כתיב בתרי' ואם גאל יגאל איש וגו'. והיינו מע"ש שיש לו פדיון. וכן פירש"י שם דבמע"ש דבר הכתוב עיי"ש. וכן מפורש בפ"ב דקידושין (נ"ג ע"א) עיי"ש. וכבר השיגו בזה הרמב"ן ז"ל (בשרש י"ב) והרשב"ץ בזה"ר (עשין נ"ו) עיי"ש. וכל מש"כ בזה האחרונים ליישב אין בו ממש דכל מה שדרשו מהך קרא לענין מע"ר אינו אלא אסמכתא בעלמא או מריבוייא. והרמב"ן ז"ל והרשב"ץ שם כתבו העשה מקרא דעשר תעשר שדרשו בשני מעשרות הכ"מ מעשר ראשון ומע"ש עיי"ש. וגם זה אינו מפורש אלא דרשא בעלמא. דעיקר הפרשה במע"ש הוא דמיירי. ואף דמש"כ המג"א (בשורש י"ב) להשיג על הרמב"ן דאין מפסוק זה ראי' שתהא בו מ"ע עיי"ש. אישתמיטתי' ברייתא דספרא (סו"פ בחוקותי) שהבאתי שמפורש בהדיא דלשון זה הוא עמוד ועשר. מ"מ ודאי אינו מפורש במעשר ראשון. ובספרא דרשוהו למעשר בהמה. וכן הוא בסוגיא דפרק בתרא דזבחים (קי"ט ע"א) עיי"ש. ובזה"ר שם כתב העשה ממה שדרשו בספרי והרמותם ממנו את תרומת ה' הרי זה בא ללמד ונמצא למד וכו' עיי"ש. והרמב"ם (ריש פ"א מהלכות מעשרות) כתב העשה מדכתיב (בפרשת קרח) כי את מעשר ב"י אשר ירימו לה' וגו' עיי"ש וכ"כ בסמ"ג (עשין קל"ח). אבל גם בזה לא מצינו לשון מצוה בעמוד ועשר כמבואר. וכן במעשר עני לא מצינו מצוה מפורשת בכתוב בעמוד ועשר דלא למדנו מעשר עני אלא מדכתיב (בפרשת ראה) מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא וגו' ואין זה אלא דרשא. אבל פשטי' דקרא בביעור מעשרות הוא דמיירי. כמבואר בספרי (שם. ובפ"ה דמע"ש) עיי"ש. ולכן כתב רבינו הגאון ז"ל שלש עשין אלו רק בשמם. מע"ב ומע"ר ומעשר אביונים. ולא כתבן בלשון מצוה כדרכו בשאר עשין. ודבריו ז"ל מדוקדקין ומכוונים היטב כדרכו ז"ל:

והנה אע"ג דרש"י כתב דמצות מע"ב היא שיאכלום הבעלים בירושלים. לא כך היא דעת רבינו הגאון ז"ל כמבואר באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תגנוב). שכתב שם וז"ל לא כל מעשר הארץ ומקניה תקבעוני. הביאוהו טרף למשרתי וידידי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו למצוות מעשר ראשון ומעשר בהמה. ומצוה על הבעלים שיביאום ויתנום לכהן וללוי לפרנסתם חלף עבודתם במקדש. והם משרתיו וידידיו של מקום. ומבואר מזה דס"ל דמע"ב הוא ניתן לכהנים כבכור ושאר מתנות כהונה. ודלא כדעת רש"י. ולדעתי זו היא ג"כ דעת רבינו חננאל ז"ל שכתבו הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל (בחולין קל"ו ע"א) בשמו שהכהנים פטורים ממעשר בהמה עיי"ש. ואם הוה ס"ל דמעשר

בהמה הוא נאכל לבעלים ואין לכהנים חלק בו. מהיכא תיתי לפטור את הכהנים. אלא ודאי דעתו כדעת רבינו ז"ל דניתן לכהנים. והילכך ס"ל דהו"ל כשאר מתנות כהונה שאין טובלין. כראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה דהכהנים פטורין. וכההיא דתנן (בפ"ח דערכין כ"ח ע"א) הכהנים אין מחרימין שהחרמין שלהם עיי"ש. וכן ראיתי בתשו' הרמב"ם ז"ל (סי' ס"ו) שכתב וז"ל על מה ששאלתם אם הכהנים חייבים במעשר בהמה או לא. ודאי חייבים ובחלה ובמעשר צריכא לאשמועינן דהא קס"ד מאחר שהכהן לוקח אותם יהי' פטור כמו שהוא פטור ממתנות כהונה ומפדיון הבן קמ"ל דלא. אלא הם חייבין (כוונתו לתרץ בזה מה שהקשה השואל שאם הכהנים חייבין במע"ב הי' להם לרז"ל לומר הכהנים חייבין במע"ב. כדאשמעינן בחלה ובמעשר. ולזה כתב דדוקא בחלה ובמעשר שהכהן והלוי נוטלין אותן. והוה קסד"א שהכהנים פטורין. להכי איצטריך לאשמעינן דחייבים. לאפוקי מהך סברא. אבל במעשר בהמה שאינו ניתן לכהנים פשיטא דהכהנים חייבין. ולא איצטריך לאשמעינן) אם הי' דבר שהבעלים חייבין ליתן לכהן אז הכהנים פטורין. אבל כגון זה שהוא לבעלים וכגון נטע רבעי ומעשר שני חייבים. דהא מעשר בהמה מקריב האמורים והבשר נאכל לבעלים. ולא מצאנו לו מקום פטור. ואף כי לא בא בכתובים וכו' עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. ומבואר מדבריו ז"ל שאין מקום כלל לומר דהכהנים יהיו פטורין ממעשר בהמה אם לא שיהא ניתן לכהנים. וכיון דדעת ר"ח ז"ל שהכהנים פטורין ממע"ב. עכצ"ל דס"ל דהוא ממתנות כהונה. וראיתי להרשב"א והריטב"א (בחולין שם) שהביאו ראי' דהכהנים חייבין במע"ב ממה שאמרו בשבת (נ"ד ע"ב) דראב"ע הוה מעשר תריסר אלפי עגלי מעדרי' בכל שנה. אע"ג דידוע דראב"ע כהן הוה עיי"ש. והמל"מ (בפ"ו מהלכות בכורות) הוסיף להביא עוד ראי' מדמיבעיא לן (סו"פ הגוזל עצים) נפלו להם עשר בהמות בגזל הגר מי מיחייבי לאפרושי מינייהו מעשר בהמה או לא יורשין הוו או מקבלי מתנות הוו עיי"ש. הרי להדיא דחייבין הכהנים במעשר בהמה. ואי יורשין הוו היו חייבין ולא מיפטרי אלא אי מתנה הוי כישראל עיי"ש. וכבר הביא הרמב"ם ז"ל שתי ראיות אלו (בתשובתו שם) וסיים וכתב וז"ל מאלו המקומות נראה שהכהנים חייבים במעשר בהמה וזה פשוט עכ"ל עיי"ש. אבל לענ"ד אין מכל זה הכרע. דראי' הראשונה אין לה מקום לפמש"כ התוס' בשבת שם ובביצה (כ"ג ע"א) דיש לפרש דלאו משום מעשר בהמה הוה אלא משום מס המלך לארנונא עישר בהמותיו עיי"ש. ואף דהתוס' ביומא (ס"ו ע"א) בד"ה אין מקדישין ובבכורות (נ"ג ע"א) בד"ה אלא וכו' לא ניחא להו בפי' זה עיי"ש. מ"מ אינו מוכרח. וגם הראי' השניי' לענ"ד אינה מוכרחת לסתור דברי הר"ח ז"ל. די"ל דמסתמא מיירי בשנפלו הנך עשר

בהמות מגר אחד. שכבר נתחייבו במעשר ביד הגר ותו לא פקע מהן חיובן אפי' לאחר שנפלו ליד כהן. אם הי' לו דין יורש. אם לא מטעם לקוח אי מקבלי מתנות נינהו. וזה פשוט לענ"ד ותמיהני על הרמב"ם ז"ל ואחריו המל"מ שהביאו ראי' זו. ואדרבה לענ"ד יש מקום להביא ראי' משם לדעת הר"ח ז"ל. דאל"כ קשה למה הוצרך למינקט התם איבעיא זו בנפלו לו עשר בהמות בגזל הגר. והרי אפי' בשנפלה לו בהמה אחת או שתים שייכא איבעיא זו. דאם מקבלי מתנות נינהו הו"ל בהמה זו לקוח. ולאו בת עישורי היא. ואינה מצטרפת עם בהמותיו של הכהן כגון שהיו לו תשע בהמות שלו שיהא מחייב לעשרן. אבל אי יורשין הוו מצטרפת בהמה זו עם התשע של הכהן ונתחייב לעשרן. וא"כ לא הו"ל למינקט שום מספר באיבעיא זו. אלא סתמא הו"ל למינקט שנפלו לו בהמות או בהמה בגזל הגר יורשין הוו ובני עישור נינהו. או מקבלי מתנות הוו ולאו בני עישורי נינהו. אלא ודאי מוכח מזה דכהנים עצמן לא מיחייבי במעשר בהמה. ולכך אין מקום לאיבעיא זו אלא כשכבר חיילא חיובא דמעשר עלייהו ביד גר. ולכך נקט עשרה דמילתא פסיקתא הוא דודאי כבר נתחייבו ביד גר. אבל פחות מעשרה אפשר דלעולם אכתי לא חייל חיובא עלייהו וכגון שלא הי' לגר עשרה בהמות. דנמצא דגם ביד גר לא באו לכלל חיוב. וא"כ ממנ"פ פטירי דאפי' אם כהנים בגזל הגר יורשין נינהו נמי פטירי דביד כהן לא יתחייבו דכהן פטור ממע"ב. אמנם ראיתי בתוספתא (פ"א דבכורות) דשם מפורש דלא כדעת הר"ח ז"ל עיי"ש. ויש לתמוה על הרמב"ם שלא הביאה. שוב ראיתי להרב מהרי"ט אלגזי ז"ל (בבאורו להלכות בכורות להרמב"ן פ"א) שהביא דברי המל"מ והשיב על ראייתו כמש"כ. אלא שלא הרגיש דאדרבה משם יש מקום להוכיח איפכא כדכתיבנא. וגם לא ראה דראי' זו כבר הביאה הרמב"ם ז"ל. ואין כאן מקום להאריך בזה יותר:

ועכ"פ לכאורה מוכרח דגם דעת הר"ח כדעת רבינו הגאון ז"ל דמע"ב היא ממתנות כהונה. דהא בהא תליא כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בתשובתו שם). אלא שראיתי בערוך (ערך זכר) דגם דעתו כדעת הר"ח ז"ל דכהנים פטורים ממע"ב. ומ"מ מבואר שם דס"ל דמע"ב נאכל לבעלים עיי"ש. וכפי הנראה כל דבריו שם הם מפי' ר"ת ז"ל. וכדרכו ברוב המקומות כידוע. וא"כ מבואר דאין דעת הר"ח ז"ל כן. אבל ראיתי בפסיקתא זוטרתא (סו"פ בחוקותי) על קרא דלא יבקר שכתב וז"ל לא יבקר בין טוב לרע. שאע"פ שמצוה להביא מן המובחר שנאמר כל מבחר נדריכם וגו' יכול יהא מחפש ומוציא היפה ת"ל לא יבקר בין טוב לרע. שהרי בבעלים מצוה זו תלויה להביא מן המובחר. אבל לא בכהן שיכנס לעדרו של ישראל לבקר (כצ"ל שם עיי"ש) הטוב שבצאן והמובחר ויטלנו

שנאמר לא יבקר עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דמעשר בהמה ניתן לכהן. ולכך בא הכתוב להזהיר שימתין הכהן עד שיעשרו הבעלים ולא ילך מעצמו לעדרו של ישראל לבחור לו המעשר מהמובחר. הן אמת דעיקר דברי הפסיקתא זוטרתא אלו תמוהים לכאורה במאי דמבואר מדבריו דס"ל דלא יבקר בין טוב לרע הוא אזהרת לאו כשאר לאוין שבתורה. להזהיר שלא לבקר בין טוב לרע. וזה לכאורה נגד המפורש בירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) איפכא. וכן הכריח משם הרשב"ץ ז"ל (בזהר הרקיע לאוין סי' נ"ג) עיי"ש. וכתב שם דמהאי טעמא אין לאו זה בא במנין המצוות. וע"כ צ"ל דזו היא דעת כל הראשונים ז"ל מוני המצוות שלא מנאוהו במנין הילאוין. איברא דמתלמודא דידן בפרק כל פסולי המוקדשין (בכורות ל"ו ע"ב) ובפרק מעשר בהמה (בכורות נ"ג ע"ב) דאמרינן וכי תימא דמפיק לי' בריש עשרה לא יבקר בין טוב לרע אמר רחמנא עיי"ש. מבואר ע"כ דס"ל דאזהרת לאו הוא להזהיר שלא יבקר. וכן מתבאר בפירש"י ובתוס' שם לקמן (נ"ת ריש ע"ב) בד"ה ונוטל אחד וכו' עיי"ש. וא"כ תלמודא דידן פליגא בזה אדירושלמי. ולפנינו יתבאר דגם מהירושלמי אין הכרח לומר דלא ס"ל כתלמודא דידן בהכי. וא"כ בזה נכונים דברי הפסיקתא זוטרתא. אלא דאכתי תמוה דגם לפ"ז עכ"פ מבואר דלאו זה על הבעלים קאי. ולא כמש"כ בפסיקתא זוטרתא דעל הכהן הוא דקאי שלא יחפש ויבחור לעצמו את היפה שבעדרו של הבעלים. ומשמע דס"ל דלבעלים עצמן איכא מצוה להוציא המובחר מדכתיב כל מבחר נדריכם. והוא תמוה מי הביאו לידי כך. ואמאי לא פי' קרא כפשטי' דקאי על הבעלים. ולפנינו יתבאר בכל זה בס"ד. ועכ"פ מבואר דגם לדעת הפסיקתא זוטרתא מע"ב ניתן לכהנים:

והנה בספרי (פרשת נשא פיסקא ו') תניא ואיש את קדשיו לו יהיו משך הכתוב כל הקדשים ונתנן לכהנים ולא שייר מהם אלא תודה ושלמים ופסח ומע"ב ומע"ש ונ"ר שיהיו לבעלים עיי"ש. הרי להדיא דמע"ב לבעלים הוא. אבל ראיתי בפסיקתא זוטרתא שם שכתב וז"ל ואיש את קדשיו לו יהיו אלו תודה ושלמים ופסח ומעשר שני ונ"ר עכ"ל עיי"ש. הרי שדילג מעשר בהמה. ולטעמי' אזיל דס"ל דמע"ב הוא לכהן. ובודאי צ"ל שכן היתה גירסתו בספרי. וכן היא גירסת הרמב"ן ז"ל בפי' עה"ת (פרשת נשא) עיי"ש. וגם ראיתי להריטב"א ז"ל הובא בש"מ (פ"ק דמציעא ו' ע"ב) עלה דההיא דקפץ אחד מן המנויין לתוכה כולן פטורין. שהוקשו בתוס' שם תימא דליבטל ברובא וליחייבו כולהו. דהא דדבר שבמנין לא בטל היינו מדרבנן עיי"ש. וכתב הריטב"א שם וז"ל ותירצו בתוס' דיש כח ביד חז"ל לעקור דבר מה"ת בשב וא"ת. ואין זה מחוור דכי עקרו רבנן דבר מה"ת בשב וא"ת. היינו לעשות גדר או סייג לתורה. דאילו בכדי לא עקרו. והכא אמרינן פטורין

מן המעשר ועבדי גזל השבט עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דמעשר בהמה לכהנים הוא. ואית בי' גזל השבט כבתרומה ושאר מתנות כהונה. וכן נראה דעת הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא סוף שער עשירי. ובפירושו עה"ת פרשת בחוקותי) עייש"ה. ולכאורה מוכח הכי מדתנן (סו"פ איזה מקומן) הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם עיי"ש. משמע דניתן לכהן. דאל"כ מאי קמ"ל דנאכל לכל אדם כיון שאינו ממתנות כהונה. וראיתי להערוך (בערך זכר) שהביא מהתם ראי' איפכא דמעשר בהמה אינו ניתן לכהן עיי"ש. ולא ידענא מהיכן משמע לי' הכי. אדרבה איפכא משמע אף שיש לדחות. ועכ"פ ליכא למשמע מינה מידי. וכן מדקתני התם שינה באכילתן משמע שלא שינה אלא באכילתן. דבכור אינו נאכל אלא לכהנים ומע"ב נאכל לכל אדם. אבל לעולם אימא לך דבזה שוה לבכור שהוא מתנה לכהן. אלא דלא נאסר הזר באכילתו. והו"ל כזרוע לחיים והקיבה שהם ממתנות כהונה ולא נאסרו זרים באכילתן. וראיתי בפירש"י שם דאזיל לטעמי' דס"ל דמע"ב לאו ממתנות כהונה הוא. ולזה הרגיש שם במאי דמשמע ממתניתין איפכא. ולזה כתב שם וז"ל אע"פ שהשוה הכתוב את מתן דמם שינה באכילתן זה מזה. הבכור נאכל לכהנים כדכתיב וכו' והמעשר לכל אדם שלא מצינו לו בתורה שינתן לכהן עכ"ל עיי"ש. נראה שהרגיש לתרץ מאי דקשה מאי קמ"ל. וכתב דקמ"ל דסד"א דכיון שהשוה הכתוב מעשר לבכור לענין מתן דמן אימא שהשוה אותן גם באכילתן. אבל הוא תמוה דמהיכא תיתי. דכיון שאינו ניתן לכהן היכי תיסק אדעתין שלא יהא נאכל אלא לכהנים. איברא דמלשון רש"י משמע דהא גופא קמ"ל דאינו ניתן לכהנים. אבל קשה דא"כ לא הו"ל לאשמעינן הך דינא לענין אכילה אלא לענין עיקר דינא דהו"ל של כהן לגמרי. דבשלמא בבכור שפיר אשמעינן דנאכל לכהנים משום דסד"א דנהי דשל כהן הוא. מ"מ כיון דהו"ל קדשים קלים מותר נמי לזרים. אבל במעשר בהמה דכל עיקרו אתי לאשמועינן דאינו ניתן לכהנים. א"כ אינו ענין לאכילה ואינו ענין לכאן. וראיתי להרמב"ם ז"ל שכפי הנראה הרגיש ג"כ בזה. וכתב וז"ל ומעשר בהמה שמקריבין ממנה האימורין ואוכלין הבעלים הנותר ואין לכהנים בו שום דבר אפי' חזה ושוק. והוא מה שאמר לכל אדם עכ"ל עיי"ש. וא"כ עיקר מאי דאתי תנא לאשמעינן היינו מה שנאכל כולו לכל אדם אפי' החזה ושוק. דלא תימא כיון דנאכל לבעלים כשלמים יהא טעון חזה ושוק לכהנים כשלמים קמ"ל. אבל הוא דחוק טובא דמלישנא דמתניתין דקתני שינה באכילתן. משמע ודאי דנחית לאשמעינן דלא תימא שהושווה באכילתו לבכור שכולו לכהן. דאל"כ מאי שינה באכילתן. פשיטא. שהרי אפי' את"ל שטעון חזה ושוק כשלמים אכתי שינה באכילתן. דבכור כולו אינו אלא לכהנים. אבל אם נימא דגם מעשר בהמה ניתן לכהן ניחא מתניתין

שפיר כדכתיבנא. ומה שפירש"י דלא מצינו לו בתורה שינתן לכהן. וכ"כ רש"י (ריש פרק בתרא דבכורות נ"ג ע"א) בד"ה במומן וכו' דלא אשכחן קרא דליתבי' לכהן עיי"ש. אין מזה הכרע. דאפשר דילפינן העברה העברה מבכור. כדילפינן בכמה דוכתי. כמו בפ"ק דבכורות (י"ב ע"א) ובפ"ה (ל"ב ע"א) ובב"ק (פרק מרובה ע"ח ע"א) ובשאר דוכתי. וגם עיקר מצות עשה דמעשר בהמה לא נפק"ל אלא מהך גז"ש לריה"ג כמשכ"ל. וגם הא דמעשר בהמה נאכל לשני ימים ולילה אחד כבכור לא נפק"ל אלא בהך גז"ש לפירש"י שם (בפרק איזהו מקומן) עיי"ש. וא"כ אמאי לא נילוף נמי בהך גז"ש גופי' לענין שניתן לכהנים כבכור. כיון דלא אשכחן בקרא איפכא:

אמנם יש ראי' לכאורה ממשנה ערוכה דתנן (בפרק בתרא דבכורות) קפץ אחד מן המעושרין לתוכן כולן ירעו עד שיסתאבו ויאכלו במומן לבעלים עיי"ש. והכי נמי אמרינן (ריש פרק בתרא דבכורות) עלה דתנן במתניתין דהתם מעשר בהמה נוהג בארץ ובחו"ל וכו'. לימא מתניתין דלא כר"ע דתניא ר"ע אומר יכול יעלה אדם מעשר בהמה מחוץ לארץ ויקריבנו תלמוד לומר וכו'. אפי' תימא ר"ע כאן ליקרב כאן ליקדש וכו'. אי הכי מאחר שאינו קרוב אמאי קדוש. ומשני ליאכל במומו לבעלים עיי"ש. הרי להדיא דמעשר בהמה לבעלים הוא. מיהו יש לדחות דמאי לבעלים דקאמר לכהנים שהם הבעלים של מעשר בהמה. דכיו"ב אשכחן במתניתין (פ"ג דתמורה כ"א ע"א) דתנן תמורת הבכור והמעשר ולדן ולד ולדן עד סוף העולם הרי אלו כבכור ומעשר. ויאכלו במומן לבעלים עיי"ש. וכן (בריש פ"ה דבכורות) תנן כל פסולי המוקדשין הנאתן להקדש וכו' חוץ מן הבכור והמעשר שהנייתן לבעלים עיי"ש והתם ע"כ לכהנים קאמר דבכור ודאי לכהנים. וא"כ הכא נמי אפשר לפרושי הכי. אלא דקשה לכאורה מדתניא בכמה דוכתי דכ"ד מתנות כהונה הן וחשיב להו כולהו בפרטיהן. בב"ק (פרק הגוזל עצים ק"י ע"ב) ובחולין (פרק הזרוע קל"ג ע"ב) ובתוספתא (פ"ב דחלה) ובספרי (פרשת קרח פיסקא קי"ט) ובירושלמי (פ"ד דחלה ה"ד). ואם איתא אמאי לא חשיב נמי מעשר בהמה. אלא ודאי מוכח מזה דמעשר בהמה לאו ממתנות כהונה הוא. מיהו יש לדחות דלא חשיב אלא הני דמיפרשי בקרא שהם לכהנים. משא"כ מעשר בהמה דלא אשכחן בהדיא בקרא. ולא שייך בי' מאי דקתני התם וכולן ניתנו לאהרן בכלל ופרט וברית מלח עיי"ש. ועוד דבלא"ה קשה בהאי חושבנא לפי גירסת תלמודין וירושלמי ותוספתא כמו שהרגיש רש"י (בחולין שם) בד"ה ומורם מאיל וכו' וכ"כ בב"ק שם עיי"ש. והרמב"ם (הלכות בכורים פ"א הט"ו). ומה שתי' כבר דחה בתוס' רי"ד (בב"ק שם) עיי"ש שהניח בקושיא. וא"כ ליכא למשמע מינה מידי. מיהו לפי גירסת הברייתא שבספרי שם לא תקשה עיי"ש ואין להאריך. ואדרבה לכאורה

יש להוכיח דמעשר בהמה לכהן מדתניא בספרי שם לקמן. ואיש את קדשיו לו יהיו למה נאמר. לפי שהוא אומר ובשנה הרביעית יהי' כל פריו קודש הילולים. קודש לבעלים או קודש לכהן. ת"ל לו יהיו בנטע רבעי הכתוב מדבר שיהא לבעלים עיי"ש. והכוונה מבוארת כמש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ט מהלכות מעשר שני) וז"ל ובנטע רבעי הוא אומר ואיש את קדשיו לו יהיו שאין לך קודש שלא נתפרש בתורה למי הוא חוץ מנטע רבעי עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הספרי. וכן מבואר להדיא בסמ"ג (עשין קל"ז) עיי"ש. והיינו לומר דכיון שכל הקדשים נתפרש דינם בתורה למי הם חוץ מנטע רבעי. הילכך ודאי הך קרא לא קאי אלא להך קודש שלא נתפרש דינו במקום אחר. דהיינו לנטע רבעי. לאשמעינן שהוא לבעלים. והשתא קשה. הרי גם מעשר בהמה לא נתפרש דינו בתורה למי הוא. וכמו שכתב רש"י (בזבחים ובבכורות שם) ובתשו' הרמב"ם שם. וא"כ דילמא קרא למעשר בהמה הוא דאתי. אלא ודאי מעשר בהמה לכהן הוא. דילפינן העברה העברה מבכור. והא דנאכל לכל אדם. אפשר דאיכא איזה מיעוטא מקרא להכי דנפק"ל מיני' דלענין זה לא גמרינן מבכור. ולהכי קרא דאיש את קדשיו לא מיתוקים אלא בנטע רבעי. מיהו יש לדחות דאין ה"נ דהך קרא מידריש לכל אותן שלא נתפרש דינם בתורה למי הם. ובין נטע רבעי ובין מעשר בהמה בכלל. וכ"כ באמת הרמב"ן ז"ל (פרשת נשא) עיי"ש. איברא דמ"מ לשון הרמב"ם והסמ"ג תמוהים. ואולי י"ל דס"ל כמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ת"א) וז"ל ומה הי' עושה מזה המעשר. עולה ואוכלו בירושלים דכתיב (בפ' ראה) והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ומעשרותיכם. וכתיב בתרי' ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם. ותניא בספרי מעשרותיכם ר"ע אומר בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתב הרשב"ץ ז"ל ביבין שמועה (בפירושו לאיזהו מקומן) עיי"ש. וכ"כ בז"ר (פרשת נשא) מדכתיב עשר תעשר ודרשינן בשני מעשרות הכ"מ אחד מע"ב ואחד מע"ד וכתיב בתרי' ואכלת עיי"ש. וא"כ לפ"ז דין מעשר בהמה למי הוא מפורש בקרא דלבעלים. ולכן שפיר כתבו הרמב"ם וסמ"ג דלא אשכחן קודש שלא נתפרש דינו בתורה במקום אחר אלא נטע רבעי. אבל תמיהא לי בהך דרשא שחידשו הרא"ם והרשב"ץ וז"ר. דהא בהנך קראי כתיבי נמי בכורות בקרך וצאנך דלכהן. ועכצ"ל דמאי דכתיב בתרי' ואכלתם וגו'. וכן קרא דואכלת. לא על בעלים ישראל בלחוד קאי. אלא בין על הכהנים ובין על ישראל קאי. דכל אחד בשלו יאכלנו במקום אשר יבחר ה'. וכ"כ הראב"ע ז"ל שם ואכלתם שם הכהנים והלוים עיי"ש. וכן על קרא דואכלת פי' שם שיאכלם מי שראוי לאכול עיי"ש. וא"כ אין שום ראי' משם. ובפרט דבקרא דואכלת מפורש בהדי' ואכלת מעשר דגנך וגו'. והיכי יתכן לומר דקאי

נמי אמעשר בהמה. וגם י"ל דואכלת דקרא לא קאי אלא על תבואת זרעך דמפורש בקרא בהדיא. ולא על מעשר בהמה דלא נפיק אלא בדרשא. וכעין שכתבו התוס' (בב"ק ג' ע"א) סוף ד"ה לא עשרה וכו'. ובמכות (י"ד ע"א) בד"ה ההוא עייי"ש. ובכמה דוכתי כיו"ב. עכ"פ מבואר דמהך ברייתא דספרי אין הכרח לזה:

אבל יש ראי' לכאורה מדתניא התם בספרי לקמן רבי ישמעאל אומר קודש לבעלים. אתה אומר קודש לבעלים או אינו אלא קודש לכהנים הרי אתה דן מע"ש קרוי קודש ונטע רבעי קרוי קודש. אם במעשר שני למדת שאינו אלא של בעלים אף נטע רבעי לא יהא אלא של בעלים והרי תרומה תוכיח וכו'. והרי בכורים יוכיחו וכו'. והרי בכור שקרוי קודש וטעון הבאת מקום ואינו אלא של כהנים. והוא יוכיח לנטע רבעי וכו'. אמרת הפרש אדון בשלשה לשונות כאחד מע"ש קרוי קודש וטעון הבאת מקום ופדיון. ונטע רבעי קרוי קודש וטעון הבאת מקום ופדיון. ואל תוכיח תרומה וכו' ולא בכורים וכו' ולא בכור שאע"פ שקרוי קודש וטעון הבאת מקום אבל אין לו פדיון. אלמוד דבר ששוה בשלשה דרכים מדבר ששוה בשלשה דרכים וכו' עיי"ש ובמש"כ בז"ר שם. ומבואר משם שאם הי' נטע רבעי שוה בכל הדרכים לבכור הוה יליף לי' מבכור שניתן לכהן. והשתא א"כ מעשר בהמה שקרוי קודש וטעון הבאת מקום וגם אין לו פדיון כבכור. וא"כ בכל השלשה דרכים הוא שוה לבכור שפיר אית לן למילף מבכור שצריך ליתנו לכהן. מיהו גם זה יש מקום לדחות ואין להאריך:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין ס"א) שכתב וז"ל מ"ע לעשר מעשר בהמה וכו' ואין לכהנים כלום מזה הקרבן ולא מהפסח. אלא הדם למזבח והשאר לבעלים. ואני תמה מה שכר קבע השם לכהנים בשביל עבודה זו. שנראה מלשון הכתובים (בפרשת צו) שהמתנות הם בשכר העבודות. כגון שיירי מנחות וחזה ושוק ולחמי התודה ועור העולה ובשר חטאות ואשמות עכ"ל עיי"ש. ואמנם נראה דמפסח לא קשה די"ל דכיון דעיקר החג מחמת פסח קאתי ולכן חייבה עליו תורה כרת הילכך מה שיש להם לכהנים בקרבנות החג הוא השכר שלהם בשביל הפסח. כמש"כ התוס' (בפרק לולב וערבה מ"ו ע"א) בד"ה נכנס וכו' דכיון דסוכה מחמת החג קאתיא סברא הוא דזמן דידה פוטר זמן דחג אע"פ שבירך בחול. דזמן כי אתי מחמת מועד קאתי עיי"ש. ודעת בה"ג דזמן דכסא פוטר דלולב אע"ג דמיפסקי לילות מימים. והיינו ג"כ משום דלולב מחמת חג קאתי וכחדא חשיבי. ועי' בראש"ש שם (סי' ב' ובסי' ג') ובשאר ראשונים שם. והילכך דומיא דהכי מה שיש להם לכהנים בשעירי הרגלים הוא שכרן גם בשביל עבודת הפסח. וכיוצא בזה אשכחן בפ"ה דמנחות (נ"ז ע"ב) דשתי הלחם ולחם הפנים חשיבי יש מהן

לאישים משום הכבשים הבאין עם שתי הלחם ומשום הבזיכין הבאין עם לחם הפנים. וקרינן בהו לא תקטירו ממנו אשה לה' כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו. דכיון שבאין עמהן כגופן דמו עיי"ש. אע"ג דלא דמי ממש להההיא דהכא. אלא דזה שייך בקרבן פסח. אבל במעשר בהמה ודאי קשה קושית הרשב"ץ ז"ל. ולכן נראה דגם מזה יש ראי' דמעשר בהמה הוא ממתנות כהונה. וא"כ אין כאן מקום קושיא כלל. והרשב"ץ ז"ל לטעמי' אזיל דהוא מהסוברים דמעשר בהמה הוא לבעלים ולכן יפה תמה תמיהתו זו. אלא שראיתי להרשב"ץ גופי'. ברמזים לפסקי מס' נדה שלו פרק בא סימן שכתב בפשיטות דמעשר בהמה ניתן לכהנים. ולפי דבריו שם מוכרח כן מסוגיא דגמרא שם עיי"ש. מיהו מסוגיא דגמרא אין הכרח לפמש"כ הריטב"א (שם נ' ע"א) עיש"ה. אבל מ"מ דברי הרשב"ץ סותרים זא"ז. וזה תימא. ואולי מחמת תמיהתו זו שבזה"ר שם חזר בו וס"ל דהו"ל ממתנות כהונה דלפ"ז הדבר נכון:

אלא דלכאורה מוכרח דמעשר בהמה הוא לבעלים מדתנן (בפ"ק דחגיגה ז' ע"ב) ישראל יוצאין י"ח בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאות וכו'. וכן תניא לקמן (ח' ע"א) מסת מלמד שאדם מביא חובתו מן החולין וכו' ושאר ימות הפסח אדם יוצא ידי חובתו במעשר בהמה. ופרכינן ביו"ט מאי טעמא לא. אמר ר"א דילמא אתי לעשורי ביו"ט ואי אפשר לעשר ביו"ט משום סקרתא עיי"ש. וכן אמרינן תו התם לקמן ת"ר ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק וכו' עיי"ש. וכן הוא בתוספתא ובירושלמי (פ"א דחגיגה) עיי"ש. ומבואר לכאורה מזה דמעשר בהמה אינו ניתן לכהנים אלא של בעלים הוא. ולכך יוצאין הם בו ידי חובת שמחה בחג. אבל באמת אין מזה הכרח. דאפשר לומר דאע"ג דודאי מעשר בהמה ניתן לכהן מ"מ כיון שמותר באכילה גם לישראל. וכדתנן (סו"פ איזהו מקומן) שנאכל לכל אדם. הילכך שפיר קתני דיוצא בו ידי חובתו. דהיינו אם הכהן נתנו לו. ומאי דאמרינן דילמא אתי לעשורי ביו"ט. לא משום דכשיעשר הישראל יוצא בו י"ח. אלא דכשיעשר ויתננו לכהן המכירו ודאי יסמוך על הכהן שיתן לו ממנו לצאת בו ידי חובתו ברגל. או דחיישינן שמא יעשר הישראל ביו"ט בשביל שיהא הכהן יוצא בו ברגל י"ח. ואדרבה משם יש קצת מקום ראי' איפכא. משום דאל"כ קשה אמאי לא קתני במתניתין ובברייתא נמי דינא דיוצאין י"ח שמחה בין משלו ובין משל אחרים. כדקתני בירושלמי (פ"א דחגיגה ה"ב) ובתוספתא שם עיי"ש. ומאי שייר דהאי שייר. אלא ודאי מעשר בהמה של כהן. ולא משכחת לה שיוצא בו הישראל ידי חובתו אלא ברשות הכהן. וא"כ היינו משל

אחרים. ונמצא דהך דינא מבואר נמי במתניתין ובברייתא דידן ולא שיירי'. אלא משום דבאנפא רחיקא משכחת לה נמי שיהא של ישראל. וכגון בירושה מאבי אמו כהן. להכי תנא דתוספתא קתני להך דינא בהדיא אע"ג דכבר תני ברישא מעשר בהמה. אבל תנא דמתניתין ודברייתא דידן לא חש לה. משום דסתמא דמילתא מעשר בהמה אינו נאכל לישראל אלא ברשות כהן. והיינו של אחרים. ולא איצטריך למיתנייי':

אבל יש להביא ראי' לכאורה מדאמרינן (בפ"ק דבכורות י"א ע"א) אמר רב נחמן אמר רבה ב"א ישראל שהיו לו עשרה ספק פטרי חמורים מפריש עליהן עשרה שיין ומעשרן והן שלו עיי"ש. והשתא נהי דתשעה מהן הן שלו. משום דמספק אין מוציאין מידו ליתנם לכהן. משום דדילמא לאו פטרי חמורים נינהו. מ"מ אחר שעישרן עכ"פ יש ליתן את זה שיצא בעשירי וחייל עלי' שם מעשר לכהן ממה נפשך. אם הוא פדיון פטר חמור הרי של כהן הוא. ואם איננו פדיון פטר חמור הרי הוא שייך לכהן. משום דהו"ל מעשר בהמה שניתן לכהן. ואין לומר דאכתי יש ספק שמא זה שיצא בעשירי איננו לא קדוש בקדושת מעשר וגם איננו פדיון פטר חמור. דאפשר שאחד מן הנשארים הוא פדיון פטר חמור ושל כהן הוא. וא"כ אין כאן עשרה שיין שיתחייב לעשרן. וממילא עשירי זה לאו מעשר הוא. וגם אפשר שאיננו פדיון פטר חמור ונמצא דמספק אין מוציאין אותו מיד הבעלים ליתנו לכהן. והילכך שפיר קאמר דכולן שלו. דלעולם יש ספק ואין כאן ממנ"פ. דזה ליתא. דהרי ע"כ כיון שאנו מחייבין לעשרן אין אצלנו שום ספק דהנך עשרה שיין שלו הן. ואפי' תקפן כהן מוציאין אותן מידו. דאל"כ הרי קיי"ל עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק. ומספק לא מיחייבינן לי' לעשרן. ואם הי' איזה ספק בדבר שמא אין כאן עשרה שיין המתחייבין להתעשר לא הוה צריך לעשרן. וא"כ ודאי קשה אמאי כולן שלו. עכ"פ העשירי יש לנו לחייבו ליתן לכהן אם איתא דמעשר בהמה דכהן הוא. אלא וודאי עכצ"ל דמעשר בהמה דבעלים הוא. וביותר יש להכריח כן מדאמרינן תו התם לקמן אמר ר"נ אמר רבה ב"א ישראל שהיו לו עשרה פטרי חמורים ודאי בתוך ביתו שנפלו לו מבית אבי אמו כהן ואותו אבי אמו כהן נפלו לו מאבי אמו ישראל מפריש עליהן עשרה שיין ומעשרן והן שלו עיי"ש. מיהו י"ל דמהא לא איריא. דכי היכי דאמרינן דהו"ל כאילו הורישו כהן השיין לענין שלא יתחייב ליתן אותן לכהן משום פדיון פטר חמור. וכאילו נפלו לו מבית אבי אמו כהן החמורים לעצמן והשיין לעצמן. כפירש"י שם עיי"ש. הכי נמי מהני לפטרו מליתן המעשר לכהן מהאי טעמא גופא. דהו"ל כאילו כבר זכה אבי אמו כהן בהנך עשרה טלאין וזכה במעשר שבהן לעצמו והורישו לישראל. והילכך הוא שלו. ואדרבה בזה אתי שפיר הא דנקט עשרה פטרי חמורים. דדוקא נקט עשרה.

דלהכי אמרינן דהו"ל כאילו כבר זכה נמי במעשר. אבל אם היו פחות מעשרה. דאפי' אם הי' הכהן עצמו מפריש עליהן. לאו בני עישורי נינהו דליזכי כהן במעשר שלהן. והילכך כשבא זה היורש להכניסן לדיר שלו לעשרן. ודאי חייב ליתן המעשר שלהן לכהן. משא"כ השתא איכא עשרה דלעצמן בני עישורי נינהו. הו"ל כמורישו טבלין דמעשרן והן שלו. וא"כ אדרבה משם איכא הוכחה איפכא. אבל מאידך מימרא דר"נ בישראל שיש לו עשרה ספק פטרי חמורים. ודאי קשה לכאורה כדכתיבנא. ומיהו נראה דגם מההיא לא איריא. דכיון דעיקר טעמא דרב נחמן אינו אלא משום דתקפו כהן מוציאין מידו משום דאם הוה אמינא תקפו כהן אין מוציאין מידו. הו"ל ספק אם בני עישורי נינהו. והתורה אמרה עשירי ודאי ולא עשירי ספק. ולא מיחייב לעשרן כלל כמשכ"ל. וזה מבואר בסוגיא (פ"ק דמציעא ו' ע"ב) עיי"ש. והנה הא דתקפו כהן מוציאין מידו. כתבו קצת אחרונים ז"ל דאע"ג דחזקת מרא קמא אינה חזקה המכרעת אלא מסברא דמאן דכאיב לי' אזיל לאסיא. כדאמרינן בב"ק (מ"ו ע"ב). וא"כ היכא שתקף אמאי מוציאין וחשבינן לי' כודאי של מחזיק הראשון אפי' לענין איסור שיעשר ויקריבנו ע"ג המזבח. מ"מ מתורת יאוש נגעו בה. דכיון דמסתמא אין הספק עומד להתברר לעולם. אמרינן דאייאושי מיאשי כהנים. ואפי' יבא אליהו ויאמר דודאי בכור הוא שוב אין מוציאין השה מידו. ומ"מ לא חשוב לקוח לענין שיפטר מלעשרן. דכיון דמעולם לא יצא מידו כלל. דמעיקרא אסוחי מסחו כהנים דעתייהו מיני'. אין זה חשוב לקוח ליפטר ממעשר. מעתה לפ"ז נראה דכיון שיש כאן עשרה טלאים דבני עישורי נינהו מעיקר דינא. ואם לא הי' שום ספק בהן ודאי הוה מעשרן והוה יהיב המעשר לכהן כדינו. אלא משום שהם ספק פדיון פטרי חמור דאפשר דשל כהן נינהו. אלא דאנן אמרי' דהוו ודאי שלו ואם תקפן כהן מוציאין מידו ומשוה"כ הוא דמחייב לעשרן. דאל"כ הו"ל עשירי ספק ופטור מדינא מלעשרן. והרי הא דתקפו כהן אין מוציאין אותו מידו אינו אלא משום דאייאושי אייאוש כהנים מיני'. ונמצא דהו"ל כאילו באו לידו מידי הכהנים שכבר זכו בו. א"כ ממילא גם המעשר שלו הוא. דכיון שאם באו ליד הכהן נהי דהוה מיחייב לאפרושי מהן מעשר מ"מ הוא לעצמו. ולא בעי למיתבי' לכהן אחר. הילכך השתא נמי כיון דלא אמרינן דשלו הן מתורת ודאי כדי שיתחייב לעשר אלא משום דגם אם של כהן הן אייאושי נתייאשו מהן. א"כ הו"ל כלוקח טבלים ממורחין מן העכו"ם דאמרינן התם דמעשרן והן שלו משום דאתי מכח גברא דלא מצו לאישתעי דינא בהדי' עיי"ש. ואע"ג דספיקא הוא ואפשר דלאו פטרי חמורים נינהו ושלו הן וחייב ליתן המעשר לכהן. מ"מ מספיקא אין מוציאין מידו ואפי' תקפו כהן מוציאין מידו:

ועפ"ז ניחא שפיר קושית התוס' (בפ"ק דמציעא שם ז' ע"א) בד"ה מפריש עליהן וכו' שכתבו וז"ל תימא דבפ"ק דבכורות אמרינן דשה אחד פוטר כמה פטרי חמורים. ומה צריך עשרה שיים. ותו מאי קמ"ל מתניתין היא הספיקות נכנסים לדיר להתעשר. ותו כיון דאמר מעשרן מה צריך להשמיענו דהן שלו פשיטא כיון דמעשרן הן שלו. דאילו היו של כהן לא הי' מעשרן דהו"ל כלקוח וכו'. ואי קמ"ל דאע"ג דמעשרן עדיין הם שלו. פשיטא דמעשר בהמה של בעלים הוא עכ"ל עיי"ש. אבל לפמש"כ כל זה לק"מ. דבלא"ה קשה דאפי' את"ל דלעשרה פטרי חמורים צריך עשרה שיים. מ"מ למה לו למינקט מילתי' בעשרה פטרי חמורים. בחד נמי מצי לאשמעינן שנכנס לדיר להתעשר והוא שלו. אבל עם מה שביארנו ניחא שפיר. דטובא קמ"ל דכשהיו לו עשרה ספק פטרי חמורים והפריש עליהן עשרה שיים אע"פ שאין צריך מעשרן והן שלו. כלומר כולם שלו ואפי' המעשר. שאם לא היו עשרה נמצא דאפי' היו ביד כהן לא זכה בהן לענין מעשר שלהן דלאו בני חיובא נינהו. וממילא גם הוא לא זכה במעשר שלהם כשיעשרן עם צאנו. אבל השתא דהו"ל עשרה הרי זה כזוכה מן הכהן טבלים ממורחין דהמעשר שלו כמו שביארנו. ונסתלקו כל קושיות התוס' וגם מה שהקשינו. וכבר הרגישו התוס' גופייהו קצת מזה בסוף דבריהם אלא שהוקשה להם דפשיטא דהמעשר נמי שלו. משום דמעשר בהמה של בעלים הוא. ולשיטתם שפיר הוקשו. אבל לדידן דקיימינן בשיטת הסוברין דמעשר בהמה של כהן הוא לק"מ וכמו שביארנו. ומעתה א"כ גם מההיא דהתם מוכח דמעשר בהמה של כהן הוא:

אמנם הדבר מבואר לכאורה בפ"ד דזבחים (ל"ז ע"א) דפרכינן בשלמא לרבי ישמעאל דמוקים לי' כולי' בבכור היינו דכתיב ובשרם יהי' לך. אלא לריה"ג דמוקי לי' נמי במעשר ופסח מעשר ופסח בעלים אכלי לי' וכו' עיי"ש. הרי להדיא דמעשר בהמה לבעלים הוא כפסח. איברא דמדקאמר אכלי לי'. משמע דעיקר קושייתו אינו אלא מפסח ולא ממעשר. דא"כ הו"ל למימר אכלי להו. אם איתא דקושייתו הוא מתרוייהו ותרוייהו בעלים אוכלין אותן. אלא מעשר אגב פסח נקטי'. ובמעשר אין עיקר קושייתו אלא משום דנהי דניתן לכהן אבל מ"מ לא מיתסר לזרים ונאכל לכל אדם. ואילו בקרא דבשרם יהי' לך כתיב כחזה התנופה וכשוק הימין. וא"כ בהנך דאסורין לזרים כתיב קרא. וכיו"ב ריש פ"ק דב"ק (ה' ע"א) דפריך אונס ומפתה ומוציא ש"ר דממונא הוא ליתני. וכתבו התוס' מוציא ש"ר לית בי' ממונא כלל אלא אגב אחריני נקטי'. עיי"ש. וא"כ אין מזה הכרח. אבל לכאורה יש להוכיח כן מפ"ק דזבחים (ט' ע"א) דפרכינן אימא שחטי' לפסח שלא בזמנו לשם מעשר ליהוי מעשר. למאי הילכתא דלא ליבעי נסכים ולמלקא עלי' בלא

יגאל. אמר קרא העשירי יהי' קודש זה מעשר ואין אחר מעשר. ואימא שחטי' לשם בכור ליהוי בכור למאי הילכתא דלא ליבעי נסכים. אי נמי דליתבי' לכהנים ומשני בכור נמי ממעשר גמר עיי"ש. הרי דבמעשר לא קאמר למאי הילכתא למיתבי' לכהנים כדקאמר גבי בכור. ואם איתא דמעשר נמי לכהנים גם במעשר הו"ל למימר הכי. מיהו גם מזה אין הכרח כ"כ. ועי' בתוס' שם ד"ה דלא ליבעי וכו'. ובד"ה אי נמי עיי"ש ואין להאריך. אלא דלכאורה מפורש כן להדיא בתוספתא (פ"ה דזבחים) דקתני התם יפה כת הכהנים מכח ישראל וכח ישראל מכח כהנים. יפה כח הכהנים בקדשי קדשים ובבכור שאין לישראל בהן כלום. יפה כח ישראל במעשר בהמה ובפסח שאין לכהנים בהן כלום עיי"ש. הרי לכאורה בהדיא דאין לכהנים במעשר בהמה כלום. וזו ראי' מוחלטת לכאורה. אבל כי דייקינן בה היטב נראה דלא זו שיש לה פירכא אלא אף זו דאדרבה גם מהתם יש מקום להוכיח כדעת הסוברין דמעשר בהמה של כהן הוא. משום דלכאורה אינו מובן היכי שייך לומר בזה יפה כח ישראל מכח כהנים. הרי כיון דמעשר בהמה ופסח אינם כלל ממתנות כהונה הרי הם ככל ממון ישראל ונכסיהם דפשיטא דשלהם הן לגמרי. ואין לשום אדם והכהנים בכלל. שום זכות בהם כלל. ולא שייך לומר בזה יפה כח הבעלים בשלהם יותר מכח אחרים. כיון שאין שום כח לאחרים בהם כל עיקר ולא שום שייכות כלל. ובשלמא מה שאמרו יפה כח כהנים מכח ישראל בקק"ד ובבכור ניחא. דאע"ג דעיקרן משל בעלים באו והם ג"כ מתכפרים בהם. וכן הבכור משל בעלים הוא שבא לידם וקיימו בו מצות נתינה לכהן. מ"מ יפה כח הכהנים בו יותר מהבעלים וזכו בו לגמרי. ואין לבעלים בו אפי' היתר אכילה. אבל מעשר בהמה ופסח דמעולם היו של בעלים כמו עכשיו. היכי שייך לומר בהו לשון יפה כח ישראל מכח כהנים. מאחר דמעולם לא הי' ולא יהי' להם בהן שום זכות כלל ולא שייך בהן כח כהנים כל עיקר. ומיהו בפסח אפשר לומר דכיון דפסח בשאר ימות השנה שלמים. וכן כשהפריש את פסחו ומת אין בנו מביאו אלא לשם שלמים. וכן כל מותר פסח. כגון הפריש מעות לפסחו והותיר או הפריש שתי בהמות לאחריות פסחו מביא המותר לשלמים. ויש בהן לכהנים חזה ושוק כשאר שלמים. וא"כ הרי יש איזה צד זכות לכהנים בפסח. ולזה שייך לומר יפה כח ישראל בו מכח הכהנים שבו. שהרי עכ"פ יש להם בו כח קצת. אבל מעשר בהמה. אם איתא דלאו ממתנות כהונה הוא. הרי אין שום זכות וכח לכהנים בו בשום צד כלל. אלא שחייב כשהוא תמים לזרוק דמו ולהקטיר אימוריו ע"ג המזבח. היכי שייך בו לומר יפה כח ישראל מכח כהנים. ולכן נראה דמזה ראי' דמעשר בהמה ממתנות כהונה הוא כמו בכור. והא דקתני שאין לכהנים בו זכות כלום. היינו רק לומר שאין לכהן קנין בגופו

כלל וזכותו בו אינו אלא קנין ממון בעלמא כל זמן שהוא ברשותו. אבל משיצא מרשותן של כהנים הרי הוא חוזר לרשות ישראל לגמרי. ושוב לא נשאר לכהנים בו צד זכות כלל. משא"כ בכור וקדשי קדשים דאפי' יצאו מרשות כהנים באיזה ענין שיהי'. אכתי אי אפשר שיפקע קנין הגוף שיש להם בהן. שהרי אסורין באכילה לזרים. ואי אפשר שלא יחזרו לכהנים שלא הותרה אכילתן אלא להם. אבל במעשר בהמה אין לכהנים צד קנין הגוף כלל. ונתרוקנה רשותן לישראל לגמרי ואפי' בשום חלק מהם. דגם חזה ושוק אין להם בו וכולו מותר באכילה לישראל כחולין. והיינו דקתני בתוספתא יפה כח ישראל במעשר בהמה יותר מכח כהנים. דאפי' כשכבר זכו בו הכהנים אין זכייתם בו אלא זכות ממון אבל בגופ ן אין להם כלום וכל שפקע זכות ממון שהי' להם בו וחזר ובא ליד ישראל זוכה בו הישראל לגמרי כדמעיקרא קודם שהפרישו למעשר. ובטל זכותן של כהנים בו לגמרי. ואפי' בחזה ושוק שהוא חלק הכהנים בשאר קדשים קלים. שלא הותרו לאכילה אלא לכהנים. כאן במעשר בהמה גם החזה והשוק נאכל לישראל כשאר הבשר. ונמצא שיפה בו כח ישראל מכח הכהנים משחזר ובא ליד ישראל אבל בקדשי קדשים ובכור תם אי אפשר לעולם שיתבטל בהן זכותן של הכהנים. דאסורים לישראל. ואי אפשר כלל לישראל לחזור ולזכות בהן כלל שיהא לו בהן היתר אכילה. שיפה בהן כח כהנים מכח ישראל. ומיהו לכאורה יש להביא ראי' מדאמרינן (בפרק ראשית הגז קל"ו ע"ב) דר"ש דפטר את הטריפה מראשית הגז יליף צאן צאן ממעשר בהמה. מה מעשר טריפה לא. אף ראשית הגז טריפה לא. ופריך ונילף צאן צאן מבכור מה בכור אפי' טריפה וכו'. ומשני מסתברא ממעשר הו"ל למילף וכו'. ופריך אדרבה מבכור הו"ל למילף שכן יתום שלקחו בשותפות נתנו בפני כהן בקדושה ומכירה וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל בכור וראשית הגז נוהגין ביתום אבל מעשר לא. בכור וראשית הגז נוהגין בלקוח ובשותפות אבל מעשר פטור בלקוח. וכן שנתנו לו במתנה וכו'. בפני. בכור וגז נוהגין אף שלא בפני הבית וכו'. כהן. בכור וגז ממתנות כהונה הן ולא מעשר דנאכל לבעלים כשלמים עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דמעשר אינו ניתן לכהן אלא נאכל לבעלים. וכן פירש הערוך (בערך זכר) עיי"ש. מיהו נראה דגם מההיא לא איריא. ואדרבה קצת יש להוכיח איפכא. דהנה הא דאמרינן בקדושה ומכירה פירש"י וז"ל בקדושה בכור אין צריך להקדיש דקדושתו מרחם. וגז נמי אינו צריך להקדיש דאין קדושה חלה עליו. אבל מעשר מקדישו בשבט. לישנא אחרינא בקדושה בכור וגז נכסי כהן לקדש בו את האשה וכו' אבל מעשר אינו נכסי בעלים לקדש בו את האשה וכו' עכ"ל. והנה אע"ג דרש"י שם דחה הך לישנא בתרא. וכתב דלאו מילתא היא אלא במעשר מקדשין בו את האשה עיי"ש. מ"מ כבר תמהו כל האחרונים

ז"ל על דברי רש"י אלו שהם נגד משנה ערוכה (ריש פ"ק דמעשר שני) דבהדיא תנן התם דמע"ב אין מקדשין בו את האשה עיי"ש ואכמ"ל בזה. וא"כ שני פירושים אלו אמת הם. ולפ"ז קשה לשני לשונות אלו דללשון ראשון קשה אמאי לא חשיב נמי קידושי אשה. וללשון שני קשה אמאי לא חשיב נמי הקדש. ולכן נראה דמזה מוכח דמעשר בהמה ניתן לכהן כבכור וראשית הגז. והא דקחשיב כהן בין דברים ששוו בהן בכור וגז ולא מעשר. היינו לא כפירש"י והערוך. אלא פירושו דבכור וגז נכסי כהן הן לקדש בהן את האשה. משא"כ מע"ב שאין מקדשין בה את האשה כמש"כ. ומאי דחשיב בקדושה. היינו כפי' ראשון של רש"י. דבכור וגז אין צריך להקדיש ומעשר צריך להקדיש. וא"כ איפכא מוכח משם דמע"ב ניתן לכהן:

ואמנם יש לכאורה להביא ראי' מסוגיא דריש פרק בתרא דבכורות דעלה דתנן מעשר בהמה נוהג במוקדשין. פרכינן התם בגמרא פשיטא לאו דידי' נינהו. ומשני בקדשים קלים ואליבא דריה"ג וכו' סד"א ליעשרו קמ"ל. ואימא הכי נמי. יהי' קודש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש. ופרכינן טעמא דכתב רחמנא יהי' קדוש. הא לא"ה ה"א חיילא קדושת מעשר עלי'. השתא קדושה חמורה אקדושה קלה לא חיילא קדושה קלה אקדושה חמורה מיבעיא. מאי היא דתנן אחד קדשי מזבח וכו' אין משנין אותן מקדושה לקדושה אבל מקדישין אותן הקדש עילוי ומחרימין אותן. ומשני מהו דתימא התם וכו'. למאי נפק"מ למיקם עלה בלא ימכר ולא יגאל עיי"ש. והשתא אם איתא דמעשר בהמה ניתן לכהן קשה תרתי. חדא מאי פריך מהתם. והרי נהי דאין משנין מקדושה לקדושה. מ"מ כיון דבהך מתני' גופא קתני דמחרימין אותן דהיינו חרמי כהנים. א"כ מעשר בהמה לא יהא אלא כחרמי כהנים. דכיון דבמאי דמעשרן חייל עלייהו חיובא ליתן לכהן. דמעיקרא כשהיו שלמים נאכלין לבעלים ועכשיו משום קדושת מעשר מתחייב ליתנן לכהנים. א"כ כי היכי דגלי קרא דחרמי כהנים חיילי אקדשים הכי נמי קדושת מעשר יש לומר דחיילא אקדושת שלמים. כיון דבכך יתחייב ליתן לכהן. ותו מאי פריך מאי נפק"מ הרי איכא נפק"מ גדולה. דמעשר ניתן לכהן משא"כ שלמים. וא"כ אי לאו דגלי קרא דיהי' קודש למעט דאין מע"ב נוהג במוקדשין. הוה סד"א דנוהג. וא"כ חייב ליתנם לכהן. קמ"ל קרא דאינו נוהג וממילא הרי הן כמו שהיו ולא רמיא חיובא ליתנן לכהן. ומיהו קושיא הראשונה לק"מ דנהי דמחרימין אותן לכהנים. וגם נראה ברור דלריה"ג דקיימינן התם אליבי' דאית לי' קדשים קלים ממון בעלים הן ואיתנהו במכירה ונתינה לגבי בעלים כשאר ממונם. הכי נמי כשמחרים לכהנים קדשים קלים החרם חל על גופן ובשרן נאכל לכהנים ואין להם פדיון ועובר עליהם בלא ימכר ובלא יגאל כדין חרמי כהנים. שהרי

שלמים שהזיקו גובה הניזק מבשרן והוא אוכל הבשר. אע"פ שהבעלים מתכפרים בהם כמבואר בפ"ק דב"ק (י"ג ע"א) עיי"ש. וא"כ לא גרעי חרמי כהנים מניזק הדיוט. וכן מבואר בפירש"י (סוף פ"ח דערכין כ"ח) עלה דתנן התם מחרים אדם את קדשיו בין קק"ל בין קק"ד אם נדר נותן את דמיהן ואם נדבה נותן את טובתן. ופירש"י וז"ל מחרים אדם את קדשיו וכו' והיאך הם מוחרמין והלא אינם שלו. אלא אם נדר הן וכו' הוא נותן כל דמי' לכהן ואת הבהמה יקריב לנדרו. דהא ודאי אית לה פדיון דלאו גופה החרים. דלאו דידי' היא. ואם נדבה היא דאינו חייב באחריותה וכו'. הא ודאי לא חייל חרם דלאו דידי' היא. אלא בכדי טובתה טובת הנאה שיש לו בה יתן לכהן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן בהא דתנן התם בסיפא הבכור בין תם בין בע"מ מחרימין אותו וכיצד פודים אותו וכו'. פירש"י וז"ל וכיצד פודין אותו דהבכור גופי' אינו מוחרם שהרי אינו שלו אלא לכהן וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הא דתנן התם מחרים אדם את קדשיו בין קק"ד בין קק"ל אם נדר נותן דמיהן וכו' דמשמע ודאי דגם בכולהו קק"ל דינא הכי. עכצ"ל דהיינו דוקא בחרמי בדק הבית לכ"ע. או בחרמי כהנים ואליבא דמ"ד קק"ל ממון גבוה נינהו. וזה ברור ומוכרח. ודברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ערכין וחרמין הי"א) שסתם דבריו כלישנא דמתניתין צ"ע בזה. שהרי הוא גופי' פסק (בפ"ח מהלכות נזקי ממון) כריה"ג עיי"ש. ומה שפסק (בפ"ד מהלכות מעילה ה"ח) דהמוכר שלמיו לא עשה ולא כלום. כבר עמד בזה במל"מ שם. וכבר ביארתי במק"א דאין בזה סתירה. ויש פנים אחרים לדברי הרמב"ם שם בזה ואכמ"ל בזה. ובלא"ה יש בזה מבוכה בדברי הרמב"ם בכמה מקומות כידוע. ועכ"פ ודאי הדבר מוכרח כדכתיבנא. אלא דמ"מ היינו דוקא בחרמים דגלי קרא. דכתיב כל חרם קודש קדשים הוא לה'. דגמרינן מיני' במתניתין (דפ"ח דערכין) שם שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים עיי"ש. אבל במעשר בהמה אע"פ שהוא לכהנים. מ"מ לאו בכלל חרמים הוא אלא בכלל קדשים דגלי בהו קרא שאין משנין אותן מקדושה לקדושה. ולפי מאי דס"ד דמקשה דפסיקא לי' דגם קדושת מע"ב בכלל. פריך שפיר טעמא דכתב רחמנא יהי' קודש הא לאו הכי הוה אמינא חיילא קדושת מעשר עלי' השתא קדושה חמורה וכו'. דאין זה ענין לחרמי כהנים. דהתם גלי קרא. ולזה הוצרך לשנויי דשאני קדושת מעשר בהמה דכל בהמה למעשר קיימא אע"ג דאקדשה לא פקע איסורא דמעשר מינה. וא"כ מזה לק"מ וזה פשוט. אבל הא ודאי קשה מאי פריך למאי נפק"מ והוצרך לשנויי דנפק"מ למיקם עלה בלא ימכר ולא יגאל. תיפוק לי' דנפק"מ לענין שאם יחול עלה קדושת מעשר מיחייב ליתנה לכהנים. אבל שלמים נאכלין לבעלים ועורותיהן לבעלים. אלא וודאי מוכח מזה דגם מעשר היא לבעלים:

אבל גם מזה אין הכרח. דהרי בלא"ה צריך להבין מאי קפריך למאי נפק"מ. והרי ודאי נפק"מ טובא דשלמים תמורתן קריבה משא"כ מעשר שאין תמורתו קריבה. כדתנן (בפ"ג דתמורה כ"א ע"א) עיי"ש. וכן נפק"מ לענין מתן דמים. דשלמים טעונין ארבע מתנות ומעשר טעון מתנה אחת. וא"כ כשחל שם מעשר על השלמים הו"ל כנתערב מתן אחת במתן ארבע דקיי"ל כר"י שנתנין במתנה אחת. כדתנן (בפרק כל הזבחים פ' ע"א) עיי"ש. אבל נראה דהכי פריך למאי נפק"מ בקדושת מעשר לגבי קדושת שלמים שכבר חלה על בהמה. וכיון דליכא שום תוספת קדושה בקדושת מעשר על קדושת שלמים. הא קיי"ל דאין איסור חל על איסור ולא חיילא קדושת מעשר כלל על בהמה זו. והיכי אפשר שיהא מעשר נוהג במוקדשין. ועל זה משני דנפק"מ למיקם עלה בלא ימכר ולא יגאל. כלומר דבקדושת מעשר נתוסף איסור על בהמה זו למיקם עלה בלא ימכר ולא יגאל. דמשום קדושת שלמים לא קיימא בלא ימכר ולא יגאל ומשקרא עלי' שם מעשר נתוסף בה הך איסורא ומגו דאיתוסף בה איסור זה חיילא נמי עלה קדושת מעשר לכל תורת מעשר. וכההיא דאמרינן (בפ"ג דכריתות י"ד ע"א) אקדשה מגו דאיתוסף איסור הנאה איתוסף איסור אכילה עיי"ש. והשתא א"כ ממילא מבואר דלא ק"מ. דליכא למימר דנפק"מ לענין דליבעי למיתבי' לכהן. דמה בכך מ"מ בקדושת הבהמה לא נתוסף כלום. והיכי תיסק אדעתין שתחול קדושה על קדושה. דליבעי קרא למעט. וכל כמה דלא אשכח קדושה רווחא למיחל לא משכחת לה שיחולו עלה כל הדינים הנוהגין בקדושה בתרייתא. לא לענין שיתחייב ליתנה לכהן ולא לענין שישתנה דינה לענין תמורה ולענין מתן דמים. אבל השתא דאיכא תוספת בקדושה בתרייתא על קדושה קמייתא שפיר הוה סד"א דתיחול. וממילא יהיו נוהגין בה כל דיני מעשר להחמיר עלי' יותר מבקדושת שלמים. קמ"ל קרא יהי' קודש דמשמע דהשתא הוא דחיילא עלה שם קודש ומעיקרא חולין היתה. ולא שכבר הי' עלי' שם קודש.

וקצת נראה ראי' דמעשר בהמה הוא לכהנים מתוספתא (סוף סוכה). דתניא התם התמידין והנדרים והנדבות והבכורות והמעשרות ומוספי שבת וחטאת ציבור ועולותיהם ועולת חובה של יחיד עבודתן ואכילתן במשמר הקבוע עיי"ש. והנה ודאי משמע דאכילתן דקתני אכולהו קאי. ובשלמא בנדרים ונדבות איכא למימר דעל אכילת חזה ושוק דשלמים קאי. וכ"ש בחטאות הציבור דכל הבשר נאכל לכהנים. ובעולות הצבור והיחיד אע"ג דליכא אכילת בשר. מ"מ י"ל דהעור שהוא של הכהנים קרי אכילה. משום דגם העור נאכל אגב בשר. כדאמרינן בזבחים (פרק טבול יום ק"ג ע"ב) בכל מקום העור מהלך אחר הבשר. חטאת ואשם וזבחי שלמי ציבור מתנה לכהן רצו מפשיטין

אותן לא רצו אוכלין אותן ע"ג עורן. קדשים קלים לבעלים רצו מפשיטין אותן. לא רצו אוכלין אותן ע"ג עורן עיי"ש. והכי נמי תנן במתניתין. (שם לעיל צ"ח ע"ב) כל שאין לו בבשר אין לו בעורות עיי"ש. ובכורות נמי הרי כולן לכהנים. אבל במעשרות אם איתא דלבעלים נינהו הרי לית בהו לכהנים כלום. דעורות קדשים קלים לבעלים האוכלין את בשרן. דהעור מהלך אחר הבשר. וגם אין טעון חזה ושוק. וא"כ לענין מאי קתני להו התם דאכילתן במשמר הקבוע. אלא ודאי מוכח מזה דמעשר בהמה הוא לכהנים. הן אמת דבעיקר הך ברייתא דתוספתא יש להקשות לכאורה. דבבכורות כיון שהם מתנה לכהן כתרומה שניתנין לכל כהן שירצו הבעלים. כל כהן שזכה בהן מן הבעלים בא ומקריבן בכל עת שירצה וכולו שלו. כמבואר בספרי (פרשת נשא פ"ו) ומייתי לה בפ"ז דמנחות (ע"ד ע"א) עיי"ש. והכי נמי תניא בפרק הגוזל עצים (בבא קמא ק"ט ע"ב) עיי"ש. איברא דלגירסת רש"י בלשון אחר דגרס בברייתא שאם הי' בעל מום עבודתה ועורה לאנשי משמר עיי"ש. אתי שפיר. דמיתוקמא ההיא ברייתא לענין זה שאם הי' אותו כהן שזכה בבכור. בע"מ דאז בכל השנה כולו לאנשי משמר הקבוע. ואשמעינן בברייתא דאפי' ברגל אע"ג דבחובות הרגל כל המשמרות שוין. מ"מ הבכור הוא לאנשי המשמר הקבוע. אבל לגירסת לשון ראשון של רש"י דגרס אם הי' בע"מ נותנה לבני המשמר ועבודתה ועורה שלו עיי"ש. א"כ קשה נהי דלענין הקרבתו ע"ג המזבח שפיר קתני בכור. דאנשי משמר הקבוע מקריבין אותו. מ"מ כיון דאכילתו לפי גירסא זו היא לבעליו הכהן. היכי קתני לי' בין הני דאכילתן למשמר הקבוע. והרמב"ם (בפ"ד מהלכות כלי המקדש ה"ז) מבואר שהיתה גירסתו כגירסת לשון אחר שבפירש"י. וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש היטב. וכן נראה שהיא גירסת הראב"ד ז"ל שם. מדלא השיג עליו בזה כמו שהשיג בשאר דברי הרמב"ם שם עיי"ש. ולפ"ז אתי שפיר. וגם מעשרות דקתני מיתוקמא שפיר בהכי. ובתוספתא (פרק בתרא דמנחות) מבואר כגירסת לשון ראשון שבפירש"י עיי"ש. ולפ"ז ודאי קשה אם לא שנאמר דמאי דקתני ואכילתן במשמר הקבוע לא קאי על בכורות ומעשרות דקתני לעיל. ולפי זה שוב אין משם ראי' כלל לנדון דידן. אלא דודאי קשה לפרש התוספתא כן. דמשמע ודאי דאכולהו הנך דלעיל מיני' קאי. וראיתי להרמב"ם שם (לעיל בהלכה ה') שהביא תוספתא זו. ולא הזכיר אלא נדרים ונדבות. ובכור ומעשר לא הזכיר כלל. וגם בנדרים ונדבות לא הזכיר אלא הקרבתן ולא אכילתן עיי"ש. ואין להאריך בזה כאן. ומ"מ מבואר דאין לנו בזה ראי' מכרעת לשום צד וצ"ע בזה. אלא דאין זה נוגע כ"כ לדברי רבינו דהכא. דהרי כאן לא גילה רבינו הגאון ז"ל דעתו אם מעשר בהמה לבעלים או לכהן:

אלא שיש בזה מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דבמצוות אלו מלבד העשה יש בהן גם כן ל"ת דבמעשר בהמה איכא לאו דלא יגאל והוא אזהרה שלא לפדותו ושלא למכרו. ובמצות מעשר דגן אית בה נמי לאו דלא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה'. שהוא אזהרה שלא לאכול טבל. ורבינו הגאון ז"ל השמיט לאוין אלו במנין המצוות שלו ולא מנאם במנין הלאוין וכן במצות בכור בהמה טהורה שמנה לעיל (עשה ע"ט) אית בה נמי לאו לא תפדה לאזהרה שלא לפדותו. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה גם לאו זה. והוא תמוה מה ראה על ככה להשמיטם. ואמנם שני לאוין אלו שבמעשר בהמה ובבכור בהמה טהורה גם הבה"ג וסייעתו ז"ל באזהרותיהם השמיטום. והוא דבר מתמיה מאוד לכאורה מה ראו הגאונים ז"ל על ככה ומה הגיע אליהם להשמיט לאוין אלו המפורשים בתורה. והרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו לאוין אלו במנין הלאוין שלהם. רק כל מוני המצוות שקדמו להרמב"ם לא מנאום. ובלתי ספק טעמם ונמוקם עמם. ונחזי אנן. והנה מגופי' דקרא ודאי אין הכרח כל כך לומר שיהיו הנך אזהרות לאוין. ואדרבה לפום פשטן דקראי משמע דלא בא הכתוב אלא לומר דמעשר ובכור אין להם פדיון אפי' בענין דבשאר קדשים יש להם פדיון. ובפרט בבכור דכיון דבכור אדם. וכן בכור פטר חמור. צוה הכתוב לפדותם. ועובר בעשה אם לא פדה אותם. הוצרך הכתוב לומר בבכור בהמה טהורה שאין בו מצות פדיון. וגם אין לו פדיון. כי קודש הוא ליקרב ע"ג המזבח. אבל שתהי' אזהרה שלא לפדותו לא שמענו. וכבר כתב החנוך (בפרשת קרח מצוה שצ"ג) וז"ל שלא נפדה בכור בהמה טהורה. מפני שהתורה צותה לפדות פטר חמור אולי יעלה על דעתנו לפדות ג"כ בכור בהמה טהורה בבהמה אחרת על כן באתנו המניעה בזה שלא נפדה אותו לעולם ואפי' עבר ופדהו אינו פדוי. ועל זה נאמר אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה קדש הם וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר הרגיש בזה דלפום פשטי' דקרא לא בא הכתוב אלא לשלילה שלא יהא לבכור בהמה טהורה דין בכור בהמה טמאה שמצוה לפדותו בשה. ובודאי דהכי משמע פשטי' דקרא דכתיב אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה וגו' אך בכור שור וגו' לא תפדה קדש הם את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר וגו'. הרי להדיא שבא הכתוב לחלק בזה בין בכור בהמה טמאה ובכור אדם לבכור בהמה טהורה. וא"כ אין לנו בזה אלא כאחד משאר לאוי השלילה. אבל מניעה דהיינו אזהרת איסור לא שמענו. וכמבואר כיו"ב בסוגיא דריש פ"ק דסוטה (ג' ע"א) עיי"ש. ודברי החינוך שהבאתי בזה בלא"ה תמוהים לכאורה במה שפירש ענין האזהרה שלא לפדות הבכור בבהמה אחרת. וכתב אולי יעלה על דעתנו לפדות ג"כ בכור בהמה טהורה בבהמה אחרת על כן באתנו

המניעה וכו'. וזה תמוה שהרי על זה כבר באה אזהרה אחרת. דכתיב בכל הקרבנות לא יחליפנו ולא ימיר אותו וגו' ואם המר ימיר בהמה בבהמה וגו'. ואיך יעלה על דעתנו לפדותו בבהמה אחרת. ואף דבככור בהמה טמאה גלי קרא שפודין אות בשה אינו ענין לכאן. דבהמה טמאה אינה בכלל אזהרת תמורה. דבאיסור תמורה כתיב בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' וגו'. וזה לא שייך בבהמה טמאה. וגם בהדיא הוציא הכתוב בהמה טמאה מן הכלל. דכתיב בתרי' ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה וגו' וא"כ פשיטא שאין ללמוד לענין זה בהמה טהורה מהטמאה. והיכי תיסק אדעתין לפדות בכור בהמה טהורה בבהמה אחרת ולעבור על לאו דתמורה. דאפי' בע"מ מעיקרא בבכור הוא בכלל אזהרת תמורה. אלא שיש לומר בכוונת החנוך ע"פ סוגיא דתמורה (בפרק כיצד מערימין כ"ז ע"א) עיי"ש וברמב"ם (פ"ב מהלכות תמורה ה"ב) ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דמגופי' דקרא אין הכרח לומר דלא תפדה דגבי בכור בהמה טהורה ולא יגאל דמעשר בהמה אזהרות לאוין נינהו:

אלא דלכאורה הדבר מפורש בפ"ק דתמורה (ה' ע"ב) דפרכינן לאביי דאמר התם כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני והרי בכור דרחמנא אמר לא תפדה ותנן יש להם פדיון ולתמורותיהן פדיון חוץ מן הבכור ומן המעשר תיובתא דאביי. ומשני שאני התם דא"ק הם בהווייתיהן יהו. ופרכינן תו ולרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני האי הם למה לי. ומשני הם קריבין ואין תמורתן קריבה וכו'. ותו פרכינן התם לאביי והרי מעשר דרחמנא אמר לא יגאל ותנן יש להם פדיון חוץ מן הבכור ומן המעשר אלמא לא מהני ותיובתא דאביי. ומשני שאני התם דילפינן העברה העברה מבכור עיי"ש. הרי לכאורה מבואר בהדיא דלא תפדה ולא יגאל אזהרות נינהו ורחמנא אמר לא תעביד הכי. ולרבא הא דלא מהני להו פדיון. בדיעבד מיהת היינו משום כללא דכל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני. וגם לאביי אי לאו דגלי קרא בהדיא הו"ל לומר דבדיעבד יש להם פדיון משום דס"ל דמילתא דא"ר לא תעביד אי עבד מהני. הרי דלא תפדה ולא יגאל אינם אלא אזהרות לאוין שלא לעשות כן. דאם איתא דלא בא הכתוב אלא לומר שאינם צריכין פדיון או שלא יועיל להם פדיון. אינם ענין כלל לפלוגתא דאביי ורבא. ויותר מבואר כן (בפ"ק דזבחים ט' ע"א) דפרכינן התם אימא שחטי' לשם מעשר ליהוי מעשר. למאי הילכתא. למלקא עלי' בלא יגאל עיי"ש. הרי בהדיא דלא יגאל לאו גמור הוא במעשר ולוקין עליו. מיהו אי מהא לא איריא. דבשיטה מקובצת שם כתב דגירסת ספרים אחרים למיקם עלי' בלא יגאל עיי"ש. וגירסא זו ודאי היתה ג"כ לפני הרמב"ם ז"ל. שהרי כתב (בפ"ו מהלכות בכורות הלכה ה') דאינו לוקה

על לאו דלא יגאל עיי"ש. וכבר העיר על דבריו במל"מ שם מההיא סוגיא דזבחים שם והניח בצ"ע עיי"ש. אבל אין ספק דגירסת הרמב"ם היא כגירסת הש"מ. וא"כ לא נזכר שם מלקות כלל. ולפ"ז אין ראי' משם גם לענין עיקר הדבר אם יש בו לאו כלל. די"ל דאפי' אזהרת לאו לית בי'. ומאי דקאמרינן למאי הילכתא למיקם עלי' בלא יגאל. היינו רק לענין שלא יועיל לו פדיון ומכירה. וכן פירש"י ורבינו גרשום מאוה"ג (ריש פרק בתרא דבכורות נ"ג ע"ב) דאמרינן התם נמי למאי נפק"מ למיקם עלה בלא ימכר ולא יגאל. ופירש"י וז"ל דשלמים הוו בני פדיון עכ"ל. וביותר ביאור כתב רגמ"ה ז"ל שם וז"ל למיקם עלי' בלא יגאל ולא ימכר. קק"ל אית להו פדיון ומעשר בהמה לית לי' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא פירשוה אלא לענין עיקר הדין דבמעשר בהמה לא מהני פדיון ולקדשים קלים אית להו פדיון. ולא פירשוה לענין לעבור בלאו על הפדיון. וא"כ גם בסוגיא דזבחים שם נפרש כן ולא שמעינן מהתם שיהא בו אזהרת לאו על הפדיון. ולכאורה מוכרח כן מפירש"י ורגמ"ה ז"ל שם. דאל"כ קשה אמאי נקטו הנפק"מ רק לענין דלא מהני פדיון. דבזה לא אשכחן חילוק אלא בבעלי מומין. אבל בתמימין הרי גם בקדשים קלים לית להו פדיון. יותר הו"ל למינקט נפק"מ לענין לעבור עלה בלאו על הפדיון. דבזה איכא נפק"מ גם בתמימין. דבשאר קדשים קלים אע"ג דלא מהני פדיון מיהא עבירת לאו ליכא בהו בפדיונן. משא"כ במעשר בהמה דאית בי' לאו דלא יגאל. אלא ודאי נראה דס"ל דגם במעשר בהמה לית בי' אזהרת לאו. וקרא דלא יגאל לא אתי אלא לאשמעינן דלא מהני לי' פדיון. ולזה ודאי ע"כ ליכא נפק"מ אלא לענין בע"מ בלבד. אבל בתמימין לא עדיף מע"ב משאר קדשים קלים. דאזהרת לאו ליכא בין במעשר ובין בקדשים קלים. והפדיון לא מהני גם בשאר קדשים קלים כמו במע"ב:

אבל מסוגיא דפ"ק דתמורה שם ודאי מוכרח לכאורה דיש אזהרת לאו בין במע"ב ובין בבכור בהמה טהורה. מיהו נראה דגם מההיא אין הכרע ואדרבה יש לדון מהתם ראי' איפכא. דבלא"ה כבר הקשו התוס' (שם לקמן ו' ע"א) בהא דאמרינן התם והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי וכו'. וכתבו התוס' שם וז"ל וקשיא לרבינו ברוך אמאי לא קאמר דפליגי בפדה בכור או מעשר או תרמים דלא מהני לכ"ע. כדמפרש בסוגיין דלאביי לא לקי כיון דלא מהני. דהכי אמר אביי לעיל דהיכא דלא מהני לא לקי. ולרבא לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא וצ"ע עכ"ל עיי"ש. והנה בקושית רבינו ברוך ז"ל מחרמים יש לפקפק. דכיון דליכא איסורא בפדיון חרמים אלא ביד הבעלים. דאילו ביד כהן תולין ניהו. וכדתניא (בפ"ח דערכין כ"ט ע"א) חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהם. נתנן לכהן הרי הן לכל דבריהן כחולין עיי"ש. וכיון דחרמי

כהנים ניתנין לכהנים כתרומה א"כ הו"ל לאו שניתן לתשלומין דקיי"ל דאין לוקין עליו. כמש"כ הרמב"ם (בפ"ד ה"ג מהלכות מלוה) ובשאר דוכתי עיי"ש. ומה"ט נמי באידך לאו דחרמים לא ימכר אם עבר ומכרן. כיון שניתן להישבון. שהרי הוא חייב ליתנן לכהנים. וב"ד מוציאין מידו בע"כ. אין בו מלקות אפי' לרבא. וכבר ראיתי בתשו' נו"ב (תנינא אה"ע סי' קכ"ט) שהעיר בזה לענין לאו דלא ימכר עיי"ש בדבריו. מיהו נראה דלאו דלא ימכר ודאי איסורא מצד עצמו הוא. שאפי' מכרן לטובת הכהנים ביוקר יותר מכדי דמיהן. ונותן הדמים לכהנים. הרי הוא עובר בלאו זה. דהרי לא ימכר סתמא כתיב. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין ק"י) דאפי' גזבר הממונה על הקדש ישנו בכלל אזהרה זו עיי"ש. ודבריו לקותים מברייתא דסיפרא (פרשת בחוקותי) עיי"ש. והרי גזבר לטובת ההקדש הוא מוכר. ואפי' הכי קאי באזהרה זו. וא"כ אין זה בכלל לאו שניתן לקשלומין. דכאן המעשה מצד עצמה אסורה ולא משום שנוטל לעצמו מה שאין לו רשות ליטלו. ואמנם גם לענין לאו דלא יגאל דחרמים לפמש"כ הר"ב פרי חדש (במים חיים פי"ח מהלכות סנהדרין) דע"כ לא אמרינן לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו אלא היכא דגלי קרא בהדיא שישלם. אבל בעלמא מילקא לקי עיי"ש בדבריו. ודבריו מוכרחין. דמ"ש מאוכל תרומה במזיד דקיי"ל דלוקה ואינו משלם. כמש"כ הרמב"ם (בהלכות תרומה פ"ו ה"ו) וכן בן לוי שנטל חלק בביזה שלוקה. כמש"כ הרמב"ם (בפי"ג מהלכות שמיטה ה"י) עיי"ש. הן אמת דהחנוך כתב באמת שאינו לוקה על הביזה משום שניתן להישבון והביאו במל"מ עיי"ש. ולטעמי' אזיל שכתב ג"כ (בפרשת משפטים) בלאו דלקיחת שוחד שאין לוקין עליו משום שניתן להישבון עיי"ש. אף דגם שם לא גלי קרא שישלם. ובאמת דדבריו צ"ע אצלי. דהרי לכאורה ודאי קיי"ל כר"י דאמר (בפרק אלו נערות) כל היכא דאיכא ממון ומלקות מילקא לקי ממונא לא משלם. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות נערה בתולה ובפ"ג מהלכות גנבה) וא"כ אין לנו לפטרו ממלקות אלא היכא דבפירוש רבתה תורה לתשלומין כמו בלאו דחובל בחבירו. וכמבואר בסוגיא דפרק אלו נערות עיי"ש. או בגזילה וגניבה וכיו"ב. דהו"ל ניתק לעשה דתשלומין. ומאי דאמרינן (בפ"ג דמכות ט"ז ע"א) כיון דחייב בתשלומין אינו לוקה ומשלם. היינו ג"כ בכה"ג. וכמו שביארו שם בהדיא התוס' שם בד"ה התם וכו'. עיי"ש היטב. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ועי' מש"כ הר"ש אלגזי ז"ל (ביבין שמועה כלל ר"ב) על דברי הכ"מ (פרק י"ח מהלכות סנהדרין ה"ב) ודבריו ברורים. ועי' ג"כ בתשו' חות יאיר (סי' קצ"ג ובהשמטות שם) עיש"ה ואכמ"ל בזה. ודברי החנוך תמוהים. אם לא שנאמר דס"ל כשיטת תוס' רי"ד (בב"מ פרק הפועלים צ"א ע"א) עיי"ש היטב. דלפי שיטתו סוגיא דהתם אזלא אליבא

דעולא דאמר כל היכא דאיכא ממון ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי עייש"ה. דלפ"ז אפשר דקיי"ל בזה כעולא לגבי ר"י. כיון דסתמא דגמרא ואמוראי דהתם קיימי כוותי'. אע"ג דבעלמא ודאי קיי"ל כר"י לגבי עולא דאין הלכה כתלמיד במקום הרב. ובזה מתיישבים דברי החנוך ואין להאריך בזה יותר:

ומעתה לפ"ז נכונים דברי רבינו ברוך ז"ל דס"ל דבחרמים איכא מלקות מיהו בפדיון ודאי פשיטא דלכ"ע לא שייך לומר משלם ואינו לוקה. דכיון דלא מהני הפדיון הרי החרמים בעין והם של כהנים כדמעיקרא. ולא שייכי כאן תשלומין כלל. ואפי' הפסידן ואינם עכשיו בעין. מילתא אחריתא היא והשתא הוא דמפסידן. ואין זה ענין להפדיון דמעיקרא. ובשעתי' עבר בלאו דלא יגאל ולוקה לכ"ע. אלא דגם בלאו דלא ימכר אפי' את"ל דחשיב לאו שניתן להישבון. וכגון שמכרן לעכו"ם ואי אפשר להוציאן מידו. מ"מ ודאי רבינו ברוך ז"ל ס"ל דקיי"ל כר"י דלוקה ואינו משלם. וא"כ יש כאן מלקות. ואפי' כשתמצא לומר כדעת החנוך. וכמו שביארנו דבריו דקאי בשיטת התוס' רי"ד דקיי"ל כעולא דממונא משלם מילקא לא לקי. ונימא דסוגיא דתמורה שם נמי אזלא אליבא דעולא. ובפרט דאליבא דאביי ורבא קיימינן ולפי שיטת תוס' רי"ד שם אביי ורבא כעולא ס"ל עייש. מ"מ נכונים דברי רבינו ברוך ז"ל. דהרי לפי שיטה זו אפי' לעולא לא אמרינן דמשלם ואינו לוקה אלא היכא דמדעתו משלם. ובזה ס"ל דתשלומין דוחין המלקות. אבל היכא דלית לי' לשלומי או דלא בעי לשלומי. לוקה כמבואר בתוס' רי"ד שם עייש. וא"כ אכתי אפי' אליבא דעולא שפיר מצי למיעבד נפק"מ בין אביי לרבא במוכר חרמים ולית לי'. או לא בעי לשלומי. דלוקה לרבא. מיהו אכתי אפשר לומר דלהכי לא בעינן למימר התם דאביי ורבא בהכי פליגי. משום דלאביי בלא"ה ליכא בזה מלקות. אפי' אי הוה ס"ל בהא כרבא דאי עביד לא מהני. משום דלאביי לעולם אינו לוקה לפי סברת עולא אפי' לית לי' לשלומי כמבואר בסוגיא דב"מ שם ובתוס' רי"ד שם עייש. וע"כ גם עולא גופי' הכי ס"ל. כמתבאר מסוגיא דפרק אלו נערות (כתובות ל"ב ע"א). דאל"כ לא הוה צריך עולא לאוקמי כאן באחותו נערה כאן באחותו בוגרת עייש"ה. ואכמ"ל בזה. אלא דלרבא הוא דאית לי' סברא זו לשיטת תוס' רי"ד. מיהו גם לפ"ז אכתי דברי רבינו ברוך נכונים דאיכא למימר דלא ס"ל כדעת תוס' רי"ד בזה. אלא ככל שאר ראשונים ז"ל בסוגיא דב"מ שם. וגם בלא"ה כבר ביארנו דאין זה ענין כלל ללאו שניתן להישבון ע"פ הספרא ודברי הרמב"ם בסה"מ שהבאתי. הן אמת שראיתי להחנוך (מצוה שנ"ח) שהבין דברי הספרא והרמב"ם שם בדרך אחר. דמאי דאמרינן לא ימכר לגזבר היינו אזהרה לבעלים שלא ימכרו אפי' לגזבר עייש. ולפ"ז אין ראי' משם. ועי' מה שביארנו בזה לקמן במנין הלאוין

(ר"ל). ואכמ"ל בזה. מ"מ בעיקר הדבר ודאי נראה כמש"כ דלא ימכר איסור מצ"ע הוא ואפי' מכרן לטובת הכהנים עובר באזהרה זו וקרינן בי' לא ימכר. וא"כ אין לו ענין ללאו שניתן להישבון וכדכתיבנא:

איברא שראיתי להאחרונים ז"ל שהשיבו בעיקר קושית רבינו ברוך ז"ל בין בבכור ובין במעשר ובין בחרמים דכיון דבכולהו הני גלי קרא דלא מהני א"כ הו"ל לאו שאין בו מעשה. שהרי אין כאן אלא דבור בעלמא שאומר יהא זה פדוי על זה. והרי במימר אי לאו דבדבורו עביד מעשה לא הוה לקי כדאמרי' התם לעיל עיי"ש. וא"כ בהני כיון דבין לאביי ובין לרבא אין בדבריו כלום הו"ל לאו שאין בו מעשה דלכ"ע לית בהו מלקות. ומשום זה דחו דברי רבינו ברוך ז"ל. כמש"כ בחק נתן ונו"ב שם ושאר אחרונים עיי"ש. ואמנם לדידי נראה דגם בזה דברי רבינו ברוך נכונים. משום דלכאורה קשה בההיא דמצרכינן לעיל התם בתמורה לטעמא דבדבורא עביד מעשה. ותיפוק לי' דאית בה מעשה ממש. לפי מאי דאמרינן התם (לקמן כ"ז ע"א) א"ר אשי אפי' בבע"מ נמי משכחת לה לישנא דאחולי ומשכחת לה לישנא דאתפוסי ידו אקודש חול הוי ידו אחול קודש הוי. ופירש"י וז"ל הניח ידו אקודש ואמר זו תחת זו אידך דחולין ודאי לחולין קמתכוין וחול הוא. ידו אחול ואמר זו תחת זו אתפוסי הוא. דקודש בע"מ עושה תמורה. ואי הוה בעי האי לאחולי הוה מנח ידו על ההיא דקודש עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ב מהלכות תמורה ה"ב) וז"ל היו לפניו שתי בהמות אחת חולין ואחת הקדש שנפל בה מום הניח ידו על בהמת חולין ואמר הרי זו תחת זו. הרי זו תמורה ולוקה. הניח ידו על בהמת הקדש ואמר הרי זו תחת זו הרי זה חיללה על בהמת החולין ואין זו תמורה. אלא כפודה בע"מ בזו הבהמה עכ"ל עיי"ש. ונמצא לפ"ז דאיכא בתמורה מעשה ממש בהנחת ידו על הבהמה. דודאי פשיטא דאין חילוק בין מעשה רבה למעשה זוטא לענין מלקות. מיהו נראה דלק"מ דאכתי הוצרך לטעמא דבדבורי' עביד מעשה לענין היכא דליכא הנחת יד. וכגון שלא היתה לפניו אלא בהמה אחת של חולין. ואמר הרי זו תמורה תחת בהמה של קודש שבביתי. ובזה אי לאו דבדבורי' עביד מעשה לא הוה לקי. והתם קאי עלה דתניא כל ל"ת שבתורה לא עשה בו מעשה פטור חוץ מנשבע ומימר וכו' אע"פ שלא עשה מעשה חייב. וע"ז קא"ל ר"י לתנא לא תתני מימר דבדבורו עשה מעשה עיי"ש. כלומר דבמימר לא משכחת לה שלא יעשה מעשה. ולעולם הוא לאו שיש בו מעשה ולא שייך למימר בי' אע"פ שלא עשה מעשה. דבדבורי' לחוד נמי עביד מעשה. אבל ודאי משכחת בי' נמי מעשה ממש כדכתיבנא. וגם אפשר לומר דבתמורה כיון דהנחת ידו היא על בהמה דחולין אין זו חשיבא מעשה לגבי בהמה דהקדש כדי שילקה. שהרי בבהמת

הקדש מיהא לא עבד שום מעשה. ואי לאו דבדבורי' עביד מעשה דחיילא קדושה על בהמת חולין ע"י המרתו לא הוה חשיבא מעשה. אלא דהתינח בתמורה אבל בפדיון שפיר משכחת בה מעשה בהנחת ידו. דהא בפדיון מניח ידו על בהמת הקדש. ונמצא דבבהמת הקדש גופא קעביד מעשה. ושפיר הו"ל לאו שיש בו מעשה. ואתו שפיר דברי רבינו ברוך. ולחנם הרעיש בנו"ב שם בהשגתו זו על דברי רבינו ברוך ז"ל. ומעתה לפ"ז קושית רבינו ברוך ודאי קשיא טובא ולזה הניחה בצ"ע:

מיהו מה שהקשה מחרמים יש לדחות. דלא בעי לאוקמי פלוגתייהו דאביי ורבא בחרמים משום דלא פסיקא לי'. דהא חרמים דקרקעות אין נוהגין בזה"ז כלל מדאורייתא. ואם החרים קרקעותיו בזה"ז לא עשה ולא כלום כמבואר סופ"ח דערכין (כ"ט ע"א) עיי"ש. וגם במטלטלין ובמקרקעי דחו"ל דאמרינן התם דנוהגין בזה"ז. נראה דהיינו רק למ"ד דלא מקשינן מטלטלי דחרמים למקרקעי. אבל למאן דמקיש מטלטלי למקרקעי בחרמים. כי היכי דבמקרקעי אין חרמים נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג הכי נמי במטלטלין וכ"ש במקרקעי דחו"ל. והתם (לעיל כ"ח ע"א) איפליגי בה רבי יהודה ור"ש דלר"י מקשינן מטלטלי למקרקעי דכתיב מכל אשר לו ומשדה אחוזתו ואיתקשו להדדי. ולהכי ס"ל דכמו שאין הלוים מחרימין קרקעות מדכתיב כי אחוזת עולם היא להם. הכי נמי אין מחרימין מטלטלין. וכן נמי מה"ט ס"ל דכמו דחרמי קרקעות ניתנין לכהנים שבאותו משמר הכי נמי חרמי מטלטלין. אבל לר"ש לא מקשינן מטלטלין למקרקעי. והילכך ס"ל דאע"ג דאין הלוים מחרימין מקרקעי מחרימין מטלטלי. וגם ס"ל דחרמי מטלטלי ניתנין לכל כהן שירצו הבעלים עיי"ש. והרמב"ם (בפ"ו מהלכות ערכין וחרמין הלכה ה' ובה"ז) ובסמ"ג (עשין קל"ב) ובחנוך (מצוה שנ"ז) פסקו בזה הלכה כר"י דמקשינן מטלטלי למקרקעי עיי"ש. ועי' בתשובות חיים שאל (ח"ב סי' ל"א ס"ק ד' ה') שהאריך לבאר טעמם בזה עיי"ש היטב. וא"כ גם כאן לענין אם נוהגין בזה"ז למאי דקיי"ל כמאן דמקיש מטלטלין למקרקעי בחרמי כהנים. כי היכי דחרמי קרקע נוהגין רק בזמן שהיובל נוהג כדגמרינן מקרא. הכי נמי חרמי מטלטלי אין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג. ור"ש בן יוחאי דלא קאמר התם אלא דאין שדה חרמים נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג עיי"ש. דמבואר דבמטלטלין לא ס"ל הכי היינו משום דלטעמי' אזיל דס"ל לעיל דלא מקשינן מטלטלין למקרקעי. וכן עולא דס"ל התם הכי לחלק בין מטלטלין למקרקעי. ע"כ כר"ש ס"ל בהא. ומה"ט נמי ס"ל התם שניתנין לכל כהן. שירצו הבעלים. וקאמר אי הואי התם הוה יהיבנא כולהו לכהנים עיי"ש. אע"ג דהאידנא ליכא משמרות כהונה. ועי' בש"מ שם מש"כ בשם הרא"ש ז"ל בזה עיש"ה. והיינו משום דלמאן דלא

מקיש מטלטלין למקרקעי הכי דינא בחרמי מטלטלי כמבואר התם (לעיל כ"ח ע"ב) כמשכ"ל. אבל לדידן דקיי"ל כר"י דמקיש מטלטלין למקרקעי כמו דבמקרקעי אין חרמי כהנים נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג הכי נמי במטלטלין ואין שום חרמים נוהגין מדאורייתא בזה"ז כלל. ואם החרים אינן מוחרמים. ולהכי אתי שפיר דלא בעי למינקט פלוגתא דאביי ורבא בחרמי כהנים שאין נוהגין כלל בזה"ז מדאורייתא. הן אמת דחזינא להרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות ערכין וחרמין הלכה י"א) שפסקה להלכה דמטלטלין מחרימין אפי' בזה"ז. וגם כתב שם שניתנין לכל כהן. והיינו כעולא (סופ"ח דערכין שם). הרי דאע"ג דפסק כר"י דס"ל דמקיש מטלטלין לקרקעות. מ"מ בזה ס"ל דאין דין מטלטלי כמקרקעי. וכן דעת הסמ"ג והחנוך שם. והוא תמוה והדברים נראין כסותרין זא"ז וכמו שביארנו. וגם מש"כ דהמחרים מטלטלין בזה"ז יתנום לכהנים שבאותו מקום. הוא תמוה דהרי הרמב"ם גופי' פסק לעיל (בפ"ו) דגם מטלטלין ניתנין לכהנים שבאותו משמר. והיינו כמ"ד דמקשינן מטלטלין למקרקעי כמשכ"ל. וא"כ בזה"ז אפי' אם תמצא לומר שנוהגין. מ"מ אין להם היתר בנתינה לאיזה כהן שירצה. אלא אסורין לעולם בהנאה. כיון דליכא האידנא משמרות כהונה ואין הכהנים בקיאים במשמרותיהם. ועי' בפ"ב דתענית (י"ז ע"א) ובסופ"ב דסנהדרין וברמב"ם (פ"א מהלכות ביאת מקדש) עיי"ש ובמשכ"כ הרא"ש ז"ל הובא בש"מ שהבאתי לעיל וכבר הרגיש בזה בלח"מ שם. אלא דמש"כ שם וז"ל אע"ג דהיכא דב"ה קיים החרים מטלטלין נותנן לכהן שבאותו משמר. השתא דליכא משמר יתנו לכהנים הנמצאים באותו מקום. וכדאמר עולא בגמרא שם עכ"ל עיי"ש. לא ידענא מהיכא תיתי לן לחלק בזה בין זמן הבית לזה"ז. וכיון דמקרא ילפינן דגם מטלטלין אין נתנין אלא לכהנים שבאותו משמר מהיכא תיתי לומר שנשתנה הדין בזה"ז. ועולא אפשר דס"ל דאפי' בזמן הבית מטלטלים ניתנין לכהן שירצה משום דלא מקשינן מטלטלי למקרקעי וכמשכ"ל. דהא בלא"ה הכי ס"ל לרחב"א לעיל כר"ש דלא מקיש עיי"ש. וא"כ אמאי לא יתכן לומר דגם עולא הכי ס"ל. וגם אפשר לומר כמש"כ בש"מ בשם הרא"ש שם דעולא דאמר הוה יהיבנא כולהו לכהנים. היינו לומר שהי' אומר להם שכך הדין שינתנו לכהנים. אבל ודאי אין להם תקנה בזה"ז דלא ידעינן כהנים של אותו משמר. וגם יתכן לומר דכוונתו שהי' מזכה אותן ע"י אחר לכהן שבאותו משמר בכל מקום שהוא. כדי להתירן בהנאה. דהו"ל כאילו באו ליד כהן. ועכ"פ אין שום מקום לחלק בזה בין זמן הבית לזה"ז. ודברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה תמוהים טובא לענ"ד:

וראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' שנ"ח) שכתב וז"ל צוה הקב"ה כל המקדיש נכסיו בלשון חרם וכו' צריך ליתן לכהן וכו'. וי"א לבה"ב וכו' דתנן (בפרק המקדיש) רי"א

סתם חרמים לבדק הבית וכו'. וחכ"א סתם חרמים לכהנים. ואמר עולא סתם חרמים לכהנים. ורב יהודה אמר סתם חרמים לבדק הבית ועשה מעשה (בערכין סו"פ המקדיש) והצריך פדיון להוא דאחרימנהו לנכסי'. הלכך חוששין לדברי רבי יהודה. והמחרים נכסיו צריך פדיון וכו'. וכיון שרב ועולא ס"ל לכהנים אם החזיק בהן כהן אין מוציאין מידן עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד לכאורה במש"כ שחוששין להחמיר לדברי ר"י והילכך המחרים נכסיו צריך פדיון. שהרי זו היא חומרא דאתי לידי קולא. שהרי אם הם חרמי כהנים הרי הוא עובר בפדיי' זו על לאו דאוריי' דכתיב בחרמי כהנים לא ימכר ולא יגאל. ועוד דמאי מהני לי' פדיון זה הרי חרמי כהנים אין להם פדיון ואסורין בהנאה לעולם עד שיבואו לידי כהן. ולכאורה הי' נראה לומר בכוונתו דס"ל כמשכ"ל דלדידן דקיי"ל דמקשינן מטלטלין למקרקעי אין חילוק גם לענין זה בין מטלטלין למקרקעי. וכל חרמי כהנים אין נוהגין בזה"ז כלל. וגם ס"ל דדוקא חרמי כהנים אמרינן דאין נוהגין בזה"ז. אבל חרמי גבוה נוהגין בזה"ז. וכדעת הרמב"ם (בפ"ח דערכין וחרמין) וסייעתו. ולא כפירש"י בסוגיא דערכין שם עיי"ש ובמש"כ בלח"מ (שם פ"ח מהלכות עו"ח הי"א) עיי"ש. והשתא א"כ שפיר כתב הרא"ם ז"ל דחוששין לדברי ר"י להצריך פדיון. משום דלמ"ד סתם חרמים לכהנים לית כאן שום חששא. שהרי אין חרמי כהנים נוהגין בזה"ז כלל אפי' במטלטלי ובמקרקעות שבחו"ל והרי הם מותרין לגמרי כמו שהיו מעיקרא. אלא דלחומרא חוששין לדעת מ"ד דסתם חרמים לבדה"ב להצריכן פדיון. כן הי' נראה לכאורה בכוונת היראים. אלא דלפ"ז יש לתמוה במש"כ בסוף דבריו דכיון דרב ועולא ס"ל דסתם חרמים לכהנים אם החזיק בהן כהן אין מוציאין מידו. והשתא כיון דאין שום חרמי כהנים נוהגים בזה"ז אמאי אם החזיק בהן כהן אין מוציאין מידו. וגם דברים אלו מצד עצמן תמוהים. דמבואר מדבריו שאם לא החזיק בהן כהן הרי הם תחת יד הבעלים כדמעיקרא ומותרים להנות מהן. דאל"כ פשיטא שיכול כהן ליטלם. והיכי שייך לדון בהן אם מוציאין אותן מיד הכהן כיון דאסורים בהנאה לבעלים. ואין להם תקנה אחרת אלא ליתנם לכהן. אלא ודאי ס"ל דמותרים בהנאה לבעלים כדמעיקרא. והוא תמוה דהרי חרמי כהנים בבית הבעלים אסורים בהנאה כהקדש. ואולי לזה אפשר לומר קצת דבשלא החזיק בהן כהן יש להם לבעלים תקנה ליהנות בהן ע"י שיתנם לכהן ע"מ להחזיר. דקיי"ל דשמה מתנה. ומכיון שבאו ליד כהן הותרו בהנאה אע"פ שיחזור הכהן ויחזירם לבעלים. ואע"ג דבפ"ק דקידושין (ו' ע"ב) אמרינן דבתרומה כה"ג אע"ג דיצא ידי נתינה מ"מ אסור לעשות כן משום שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות עיי"ש. מ"מ כאן כיון דאיכא ספיקא דדינא אם סתם חרמים הוא לבדה"ב או לכהן אפשר דשרי אפי'

לכתחילה לעשות כן. אלא דמ"מ אם החזיק בהן הכהן ולא החזירם אין מוציאין מידם אלא דזה דחוק טובא בכוונת הרא"ם ז"ל. דכיוצא בזה הו"ל לפרש ולא לסתום כ"כ. ומ"מ גם לפ"ז עכ"פ מתבאר דס"ל דחרמי כהנים מיהת במטלטלים ובמקרקעי דחו"ל נוהגין גם בזה"ז. וכדעת הרמב"ם וסייעתו. וא"כ דבריו תמוהים כדמעיקרא ולא יתכן לפרש דבריו על דרך שביארנו. ומיהו עם מש"כ לפרש סוף דבריו יתכן ג"כ לבאר תחילת דבריו דכוונתו שחוששין לדברי ר"י להצריך נמי פדיון מחשש הקדש בדה"ב. ולא סגי במאי שיתנם לכהן ע"מ להחזיר. דאין זה מוציא אלא מחשש חרמי כהנים בלבד. אלא צריך שיפדם תחילה ויפרש בהדיא דאין פדיונו אלא בתנאי אם הם קדשי בדה"ב. דבזה שום ליכא חשש עבירת לאו דלא יגאל. ובתר הכי יתנם לכהן כדי להפקיע מהן איסור חרמי כהנים במתנה עמ"ל. אבל כבר כתבתי דאין זה במשמע דברי היראים. ולכן דבריו צ"ע אצלי:

איך שיהי' עכ"פ דברי הרמב"ם וסייעתו תמוהים טובא אצלי. ושוב מצאתי לקצת אחרונים ז"ל שהעירו קצת בזה דמאי דאמרינן דחרמי מטלטלין נוהגין בזה"ז היינו רק למאן דלא מקיש מטלטלי למקרקעי ולהרמב"ם שפסק כמאן דמקיש ראוי לומר דגם בזה חרמי מטלטלין כחרמי מקרקע שאין נוהגין בזה"ז והניחוה בצ"ע. אבל עוד יותר תמוה מאי דמחלקים הרמב"ם וסייעתו בין מטלטלים בזה"ז לזמן הבית. ומאין שורש דבר זה. דכיון דאיתקישו מטלטלים לקרקע לענין זה שניתנין לכהנים שבאותו משמר מנ"ל דאישתני דינא בזה"ז לומר שניתנין לכל כהן שירצה. ואולי יש לדחוק ולומר דס"ל להרמב"ם וסייעתו דכיון דבסוגיין דהכא מחלקינן בסתמא בין מטלטלי למקרקעי ולא קאמרינן דהיינו דוקא למאן דלא מקיש מטלטלי למקרקעי. משמע דאליבא דכ"ע קאמרינן הכי. וע"כ אית להו איזה ילפותא מקרא דחרמי מטלטלי נוהגין גם בזה"ז. ואפקי' לענין זה מהיקישא דמקרקע. ולהכי נמי ממילא אישתני דינייהו דמטלטלי בזה"ז לענין שאין דינן כמקרקעי שניתנין דוקא לכהנים שבאותו משמר אלא ניתנין לכל כהן שירצה שהרי גם בזה"ב אי לאו דאיתקישו למקרקעי בקרא דמכל אשר לו ומשדה אחוזתו הוה אמינא דמטלטלי ניתנין לכל כהן שירצה. אלא דאתי הך היקישא ואקשינהו למקרקעי. והשתא א"כ בחרמים דזה"ז שאין נוהגין בקרקעות. אלא דבמטלטלי גלי קרא שינהגו בזה"ז אע"פ שאין נוהגין בקרקעות הדרינן לדינא שניתנין לכל כהן שירצה. כיון דהנך מטלטלי דזה"ז לא איתקישו למקרקעי וללמד על עצמן יצאו. ולפ"ז יש לדון ולומר דבחרמי כהנים דמטלטלי בזה"ז וכן במקרקעי דחו"ל שדינן כמטלטלי לית בהו נמי לאו דלא ימכר ולא יגאל. שהרי הנך לאוי דלא ימכר ולא יגאל בסיפא דקרא דמכל אשר לו

ומשדה אחוזתו כתיבי. דכתיב כל חרם אשר יחרם איש לה' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו לא ימכר ולא יגאל. וא"כ לא קיימי הנך לאוין אלא על הנך מטלטלי דאיתקישו למקרקעי. דהיינו שהוחרמו בזמן שהיובל נוהג. אבל שלא בזמן שהיובל נוהג כי היכי דאישתני דינייהו לענין שניתנין לכל כהן שירצה. הכי נמי לא איתרבו ללאוו דלא ימכר ולא יגאל. דמהיכא תיתי לן. והו"ל כעין דבר שהי' בכלל ויצא לידון בדבר החדש שאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. ואע"ג דלא דמי לגמרי להתם כמבואר. מ"מ ודאי הכא אית לן למימר הכי. דכי היכי שאנו מוציאין אותן מדין שאר החרמים לענין שאין צריך ליתנם לכהנים שבאותו משמר. הכי נמי יצאו מן הכלל לענין לאוי דלא ימכר ולא יגאל כל כמה דלא אשכחן דרבינהו קרא בהדיא. איברא דעיקר דעת הרמב"ם וסייעתו בזה אפי' לפי מה שביארנו צ"ע מסוגיא דפרק בתרא דפסחים (ק"כ ע"ב) דאמרינן התם א"ר אכל מצה בזה"ז אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו. ופרכינן פשיטא דכיון דאיתקיש לפסח כפסח דמי. ומשני מהו דתימא הא אפקי' קרא מהיקישא קמ"ל דכי אהדרי' קרא למילתא קמייתא אהדרי' עיי"ש. דהו"ל ממש דומיא דהכא. וכי היכי דהתם אמרינן דכי אהדרי' קרא למילתא קמייתא אהדרי'. הכא נמי אית למימר דלמילתא קמייתא אהדרינהו שיהיו לכל דיניהם כחרמים שבזמן שהיובל נוהג שלא ינתנו אלא לכהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו ולענין שאר דיני חרמים. ויש אתי לדון בזה הרבה אלא שאכמ"ל בזה:

ועכ"פ לדעת הרמב"ם וסייעתו ודאי יש לדון דחרמי כהנים דמטלטלין ודמקרקעי שבחו"ל אינם בכלל אזהרות דלא ימכר ולא יגאל. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דלהכי לא בעי לאוקמי פלוגתייהו דאביי ורבא בחרמי כהנים. משום דהו"ל הלכתא למשיחא דלא מיבעיא לפי מה שנראה מן הסוגיא דשום חרמים אינם נוהגין בזה"ז בין דמטלטלי ובין דמקרקעי. וכמו שביארנו. אלא אפי' לפי דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. עכ"פ משמע דבחרמי כהנים בזה"ז לית בהו לאוי דלא ימכר ולא יגאל. וא"כ לא שייך מלקות בפדיון חרמים בזה"ז והו"ל הילכתא למשיחא. כיון דמדאורייתא אין דין זה נוהג האידנא כלל. ואע"ג דגם מלקות דאורייתא אינה נוהגת האידנא וא"כ עיקר קושית רבינו ברוך לכאורה ליתא. אבל זה אינו דלא מיבעיא להסוברים דגם האידנא נוהגת מלקות דאורייתא. כמבואר בקונטרס הסמיכה בתשובות רלב"ח עיי"ש. אלא אפי' לדעת החולקים איכא נפק"מ במלקות דאורייתא לכמה דברים גם האידנא. כמש"כ האחרונים ז"ל ביו"ד (סי' ס"ב) עיי"ש. אבל מ"מ מחרמי כהנים כיון דמדאורייתא אין נוהגים האידנא כלל. או דעכ"פ ליתא ללאו דלא ימכר ולא יגאל בחרמי כהנים בזה"ז. ודאי ליכא קושיא. אמנם

מפדיון בכור ומעשר ודאי קושיא אלימתא היא לכאורה. דאע"ג דגם מעשר בהמה לא נהגא האידנא היינו רק מדרבנן בעלמא מחשש תקלה. אבל מעיקר דינא נוהגת מצוה זו בארץ ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית כדתנן (ריש פרק מעשר בהמה). ואם עישר בהמותיו ודאי חיילא קדושת מעשר עלייהו לכל דין מעשר בהמה וא"כ שפיר נפק"מ בזה גם האידנא. וא"כ מאי פריך אביי ורבא במאי פליגי:

ואמנם הנראה בזה לתרץ קו' רבינו ברוך ז"ל ע"פ מאי דבלא"ה תמוה טובא בעיקר סוגי' דהתם דפריך והרי בכור דרחמנא אמר לא תפדה ותנן יש להן פדיון ולתמורותיהן פדיון חוץ מן הבכור ומן המעשר. אלמא לא מהני תיובתא דאביי. ומשני שאני התם דאמר קרא הם בהוויותיהן יהו. ופרכינן ולרבא האי הם למה לי'. ומשני הם קריבין ואין תמורתן קריבה. ולאביי האי סברא מנ"ל אם שור אם שה לה' הוא הוא קרב ואין תמורתו קריבה. ורבא אין ה"נ דמההוא קרא אלא הם למה לי לימד על בכור ומעשר שנתערב דמן בכל העולין שקריבין לגבי המזבח וכו' עיי"ש ולכאורה מאי פריך לרבא האי הם למה לי'. והא שפיר איצטריך גם לרבא דהרי כיון דקדש הם הוא סיפא דקרא דלא תפדה. דכתיב לא תפדה קדש הם. ומאחר דאמרינן דקרא דקדש הם אתי לגלויי דבהווייתיהן יהיו שלא יועיל הפדיון. ודאי ראוי לומר דסיפא דקרא גלי לן ארישא דכולא קרא חדא מילתא קאמר. לא תפדה לא תוכל לפדותו אלא קדש הם בהווייתיהן יהו. ובודאי הכי משמע לישנא דקרא. דבשלמא בחרמים דכתיב אך כל חרם אשר יחרים איש וגו' לא ימכר ולא יגאל כל חרם קדש קדשים הוא לשם. ודרשינן לעיל הוא בהווייתו יהא. ופרכינן התם לרבא האי הוא למה לי. ומשני למעוטי בכור שנמכר עיי"ש. ניחא שפיר. דהתם לישנא דקרא מוכיח דסיפא דקרא דכתיב כל חרם וגו' דבור בפני עצמו הוא. מדחזר וכתב כל חרם וגו' אף דכבר כתיב ברישא דקרא אך כל חרם אשר יחרים וגו'. ולזה התם שפיר יש לומר דרישא דקרא הוא אזהרת לאו שלא ימכר ולא יגאל. וסיפא דקרא אשמעינן שאם עבר ופדה לא מהני אפי' בדיעבד. ולזה שפיר פרכינן לרבא דאמר דכל מילתא דא"ר לא תעביד אי עבד לא מהני למה לי' הך קרא לומר דבהווייתו יהא. והוצרך לשנויי דאיצטריך למעוטי בכור דנמכר. אבל כאן בבכור דרישא וסיפא דקרא בדבור אחד נאמרו. לא תפדה קדש הם. כיון דאמרי' דהם אתי לאשמעינן דבהווייתיהן יהו. הו"ל דבר הלמד מענייני דגם רישא דקרא בדינא דדיעבד מיירי. לומר שלא יועיל לו פדיון אלא לעולם בהווייתיהן יהו. ואין כאן אזהרת לאו כלל. והשתא א"כ ממילא ליכא שום קושיא לרבא האי הם למה לי'. דודאי איצטריך שפיר גם לדידי' לגלויי ארישא דקרא דלא אתי לאזהרת לאו. אלא הוא שלילה כשאר לאוי השלילה לומר שאינו בר פדיי' כשאר קדשים. ואי לאו דגלי

הך קרא דהם הוה סד"א דהו"ל אזהרת לאו ללקות עליו כשעבר ופדאו. וקמ"ל הך קרא דהם דלא אתי קרא אלא לומר שאינו בתורת פדיון. אבל אזהרת לאו לית בה. מיהו נראה דאכשר לומר דודאי לאביי דאית לי' בעלמא דכל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני. וא"כ אי הוה קרא דלא תפדה האמור בבכור אזהרת לאו. הי' מקום לומר דבדיעבד אי עבד מהני. שפיר יש מקום לומר דסיפא דקרא דקדש הם אתי לומר בהווייתיהן יהו. ובזה ממילא גלי לן דרישא דקרא נמי לאו אזהרת לאו הוא דנימא אי עבד מהני. אלא בעיקר דינא דפדיון מיירי. לומר שאין הבכור בתורת פדיון כלל אפי' בדיעבד. אבל לרבא דס"ל בעלמא גם באזהרת לאו דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני. וא"כ לא שייך לומר לדידי' דסיפא דקרא דכתיב קדש הם אתי לאשמועינן דבהווייתיהן יהו דהרי גם מרישא דקרא אפי' את"ל דלאזהרת לאו אתי. כבר ידעינן דבהווייתיהן יהו אפי' בדיעבד. ואי בעי קרא לאפוקי דלא נימא דרישא דקרא אתי לאזהרת לאו. הו"ל לאשמעינן הך מילתא גופא בהדיא. אבל לא שייך לומר דאשמעינן דבהווייתיהן יהו. כיון דכבר שמעינן לה בלא"ה מרישא דרא לחוד. ולזה הוכרח לשנויי אליבי' דאיצטריך הך קרא למידרש מיני' הם קריבין ולא תמורתן. ולפ"ז צ"ל דלרבא לא תפדה אזהרת לאו הוא ולוקין עליו. דהרי לפ"ז לדידי' לא אשכחן גילוי בקרא לאפוקי קרא ממשמעות אזהרת לאו. אבל לאביי ודאי קרא אינו אזהרת לאו כדמוכח מסיפא דקרא כדכתיבנא. אלא דהיינו רק לפום ס"ד אבל לפי מאי דמסיק דלרבא קרא דקדש הם לימד על בכור ומעשר שנתערבו דמן בכל העולין שקריבין לגבי המזבח. ופירש"י דהכי משמע הם בהווייתיהן יהו אע"פ שנתערבו עיי"ש. וא"כ גם לרבא שפיר שייכא הך דרשא דבהווייתן יהו. וא"כ גם לדידי' שוב שפיר אית לן למימר דסיפא דקרא גלי לן ארישא דלא אתי לאזהרת לאו. אלא אתי לאשמעינן שאינו בתורת פדיון כשאר קדשים. אלא לעולם יהא בהווייתו בין בהיותו בעין ובין כשנתערב:

ובהכי מיתרצא תמיהת התוס' (בזבחים פ"א ע"ב) בד"ה ואין תמורתו וכו' וז"ל תימא כיון דתנאי היא אמאי הדר בי' בפ"ק דתמורה דקאמר ורבא אין ה"נ אלא הם למה לי כו' עכ"ל. עיי"ש שהניחוה בתימא. אבל לפי מאי דכתיבנא ניחא שפיר. דמשום דלאביי אין בפדיון בכור לאו כלל. וליכא שום איסור בפדיונו ולרבא אי הוה מוקי קרא דקדש הם לענין למעוטי תמורתן צ"ל דאית בה אזהרת לאו ולקי על פדיונו. וכמו שביארנו. ואנן לא אשכחן לאביי ורבא דליפליגו בהכי. ולא רמיזא בפלוגתייהו הך מילתא כלל. וכללא בידן דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ולכן אחר דמסיק דלאביי למעט תמורתן נפק"ל מקרא דאם שור אם שה להשם הוא ניחא לי' לומר דגם לרבא נפק"ל הך מילתא מהתם. וקרא

דקדש הם דריש לי' כמו אביי דבהווייתיהן יהו לענין אם נתערב דמן בכל העולין. דלפ"ז שוב גם לרבא גלי סיפא דקרא אריש דלא אתי לאזהרת לאו אלא לומר שאינו בתורת פדיון אלא בהווייתו יהא. וכמו שנתבאר. ולא איפליגו בזה אביי ורבא. דלכ"ע ליכא בזה אזהרת לאו. ועפ"ז ניחא נמי קושית התוס' שם לעיל גבי חרמים. דקאמרינן ולרבא האי הוא למעוטי בכור דתניא בבכור נאמר לא תפדה ונמכר הוא וכו'. וכתבו התוס' וז"ל וא"ת ולאביי דמוקי הוא בהווייתו יהא למעוטי בכור מנ"ל וכו' עכ"ל עיי"ש שנדחקו בזה טובא. ולפמש"כ אין כאן מקום קושיא. דודאי לפום מאי דס"ד דלא תפדה דכתיב בבכור אזהרת לאו הוא שלא לפדותו. איצטריך קרא למעט דמותר למכרו. דלא נימא דהרי הוא כחרמים שכשם שאסור לפדותן אסור למכרן. אבל למאי דמסקינן דלא תפדה דבכור אינו אזהרת לאו וליכא איסור בפדיונו אלא שאינו בתורת פדיון פשיטא דאפי' לרבא לא צריך קרא למעט בכור מאיסור מכירה כמו שאין צריך למעט שאר קדשים מאיסור זה. והוא דכתיב בחרמים ע"כ לא להכי אתי דבלא"ה מידריש הך קרא בספרא (פרשת בחוקתי פי"ב) למילתא אחריתא עיי"ש. ולאביי אפשר דס"ל דלהכי לא צריך קרא. ולא חשו לפרש. ובהכי ניחא מאי דמשמע בפ"ה דבכורות (ל"ב ע"א) דרבא לית לי' הך דרשא דהוא ולא הבכור עיי"ש. וכבר הרגישו בזה התוס' שם בד"ה הוא וכו' עיי"ש. וגם שם נדחקו התוס' בזה אליבא דאביי. אבל לפמש"כ ניחא שפיר:

ובהכי ניחא שפיר סוגיא דפ"ק דע"ז (י"ג ע"ב) דאמרינן התם עלה דתניא אם הקדיש בהמה בזה"ז תיעקר ואיזהו עיקור נועל דלת בפני' והיא מתה מאילי'. ופרכינן עלה ולישויי' גיסטרא. ומשני רבא מפני שנראה כמטיל מים בקדשים. ופריך נראה מום מעליא הוא. ומשני ה"מ בזמן שבהמ"ק קיים דחזי להקרבה. השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה. ופריך וליהוי כמטיל מום בבע"מ דאע"ג דלא חזי להקרבה אסור. ומשני בע"מ נהי דלא חזי לגופי' לדמי חזי. ולאפוקי הכא דלא לדמי חזי ולא לגופי' חזי. ופירש"י וז"ל הרי מטיל מום בבע"מ דמעיקרא לא חזי להקרבה ופליגי בי' תנאי בבכורות לגבי בכור שאחזו דם. ואיכא למ"ד אסור להקיז אפי' הוא מת משום לא יהי' בו מום וכו'. לדמי חזי לחללו באחר ומקריב חילופיו וקרינא בי' תמים יהי' לרצון משום חילופיו. לאפוקי השתא כשאין בהמ"ק קיים דשום בהמה לא חזיא לא לגופה ולא לדמי וכו'. הילכך לא מתסר מדאורייתא וכו' עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה מאוד לכאורה דכיון דההיא דמטיל מום בבע"מ בבכור מיירי וכפירש"י. היכי קאמר דהתם נהי דלגופי' לא חזי לדמי חזי. והרי בכור בע"מ כתיב בי' לא תפדה ולאו בר פדיון הוא. וגם תמורתו מלבד דאית בי' לאו דלא ימיר. הרי אין תמורתו קריבה. והיכי קאמר דהתם חזי לדמי. וכבר עמד בזה

הגרע"א ז"ל והניחה בצע"ג עיי"ש. ואמנם נראה דאע"ג דבכור אינו נפדה לענין שיצא לחולין לגמרי. ואין הפדיון נתפס בקדושת בכור. מ"מ כשיחליפנו בבהמה אחרת ויאמר זו תחת זו. באופן דלית בה משום תמורה. כמבואר בפרק כיצד מערימין שהבאתי לעיל. ויקדישנה למזבח. הרי שפיר יכול להקריבה ע"ג המזבח תחת בכור זה שהומם ונפסל מעל גבי המזבח ומי ימחה בידו. והיינו דקאמרינן דלא דמי קרבן בזמן שאין בהמ"ק קיים לבע"מ. אפי' דבכור. בזמן שבהמ"ק קיים. דהתם נהי דלגופי' לא חזי כשהומם ופסול מ"מ לדמי חזי. דאע"ג דלאו בר פדיון הוא לאפקועי' מקדושתו שיצא לחולין ופדיונו יהא נתפס בקדושתו. מ"מ הרי בידו להחליפו באחר להקריבו תחתיו ע"ג המזבח. משא"כ כשאין בהמ"ק קיים דאי אפשר בשום ענין כלל שיזכה המזבח ע"י קרבן זה בשום דבר באיזה ענין ואופן שיהי' והילכך גרע טפי דאפי' כמטיל מום בבע"מ בכור לא הוי. אלא דאכתי קשה דהרי גם זה אסור. דהא מוזהרין עליו בלאו דלא תפדה. וא"כ גם התם לא חזי בשום ענין אפי' לדמי. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דודאי ליכא בזה לאו למסקנא דסוגיא דתמורה כמו שביארנו. וא"כ ודאי חזי לדמי על דרך שביארנו. וכבר הרגיש הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שפ"ג) בעיקר קושיא זו. אלא דמה שתי' שם הוא תמוה טובא עייש"ה ואכמ"ל בזה. ועי' בתשו' בית אפרים (יו"ד סי' ע"ה) ובבאורי מהריט"א על הלכות בכורות להרמב"ן (פ"ה סי' מ"ג) מש"כ בזה עייש"ה דגם דבריו אינם מעלים ארוכה לסוגיא דע"ז שם. דאין שום רמז לחילוקו שחילק שם. אף דעיקר פלוגתא דמטיל בבע"מ בבכור הוא דמיירי. ועלה הוא דקאמר דלדמי חזי עייש"ה ואין להאריך. ועכ"פ לפי מה שביארנו אתי שפיר בפשיטות:

ועפ"ז נראה ג"כ כוונת הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שכתב במנין הלאוין שלו וז"ל מלגוז בכור צאן אף כי הומם וחללו וכו' עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה היכי שייך חלול בבכור דהתורה אמרה לא תפדה. איברא דכיו"ב כבר תמהו רבים על מה שפירש"י (בפ"ג דמכות י"ט ע"ב) בההיא דאמרינן התם כתיב לא תוכל לאכול בשעריך ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו הטמא והטהור וכו'. ופירש"י וז"ל ולהלן הוא אומר בבכור בע"מ שנפדה בשעריך תאכלנו ולעיל מיני' כתיב כי יהי' בו מום עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דהא בכור לאו בר פדיון הוא. אלא דלזה נראה די"ל בפשיטות דכוונתו דכיון דבכור ניתן לכהן. ובהך קרא דבשעריך תאכלנו משמע דעל כל ישראל קאי. ולא נזכר בו כהן כלל. והיינו משום דבכור בע"מ מותר באכילה לכל אדם. והילכך אע"פ שהבעלים חייבין ליתנו לכהן. מ"מ הרשות בידם לפדותו מן הכהן בדמים ולאכלו. וכיון דבהך קרא לא מיירי אלא בהיתר אכילתו. הילכך לא נזכר בו כהן. וכן כתב בפסיקתא

זוטרתא (בפרשת ראה) וז"ל וכי יהי' בו מום נאכל במומו לכהן בשערים ואין הדם נזרק במזבח שנאמר על הארץ תשפכנו כמים. ואם רוצה בעליו פודהו מן הכהן ואוכלו עכ"ל עיי"ש. ופשוט דזהו ג"כ כוונת רש"י שם. ולא מיירי בפדיון לפדותו להוציאו מקדושתו. שהוא בכלל קרא דלא תפדה. אלא בפדיון מן הכהן שלא יצטרך ליתנו לו אלא הוא עצמו יאכלנו. ולפי שלא נזכר בקרא כהן. אלא לכל ישראל הכתוב מדבר. להכי כתב רש"י שנפדה. כלומר שנפדה מן הכהן. ונאכל לכל ישראל וכיו"ב כתב באור זרוע (ח"א סי' תשנ"ב סק"ז) וז"ל לא מיבעיא בבכור תם אלא אפי' בבע"מ שפדאו מכהן אסור למכור אותו לעכו"ם ולעבוד בו וכו'. והאריך שם ומסיק וז"ל הלכך אין היתר בבכור בע"מ שפדאו לא לגיזה ולא לעבודה. אלא לאכילה בלבד. וכן השיב מרנא ורבנא משה ריש מתיבתא דמתא מחסיא ברי' דמרנא ורבנא יעקב דבכור שנפל בו מום ופדאו מכהן דאסור בגיזה ועבודה. ואסרו למכרו לעכו"ם ואין בו אלא היתר אכילה. הלכך אותם בנ"א שמניחין לעכו"ם לעבוד בבכוריהם שהוממו ופדאום מכהן. עבירה גדולה היא בידם וכו' עכ"ל עיי"ש. ובפדיון כזה הם ג"כ דברי רש"י שם. ועפ"ז מתבארים ג"כ דברי מהר"ם ז"ל בתשובה שהביאה בהגהות מרדכי (ביבמות פרק האשה שהלכה) שכתב בתוך דבריו וז"ל ואם עבר ושחט טרם יפדה וטרם יומם אסור בהנאה וטעון קבורה וכו' עכ"ל עיי"ש. דמיירי בבכור. והם דברי תימא לכאורה. וביותר תימא דמשמע מלשונו לכאורה דאפי' בתמותו יש לו פדיון. אבל ברור דכוונתו רק לאפוקי כששחטו אחר שהומם ופדאו מכהן דאז לא מיבעיא שמותר בהנאתו אלא אפי' לאכלו מותר. אף דבלא פדיי' מכהן ודאי אסור לו משום גזל ממון כהן. אבל כששחטו טרם שהומם ופדאו מכהן אסור בהנאה וטעון קבורה וזה פשוט בכוונתו. ועל דרך זה יתפרשו ג"כ דברי רש"י והרע"ב במתני' (דסופ"ג דתמורה כ"א ע"א) דתנן התם תמורת הבכור והמעשר וולדן ולד וולדן עד סוף העולם הרי אלו כבכור ומעשר וכו'. ופירש"י והרע"ב ז"ל שלא ימכרו באיטליז לאחר שנפל בהם מום ונפדו עכ"ל עיי"ש. והדבר פשוט דמשום בכור כתבו כן. לומר דאפי' לאחר שנפדו מן הכהן דרשאין לאכלן ולמכרן. מ"מ אסור למכרן באיטליז כבכור. ולחנם תמהו בזה בתוס' יו"ט שם ובשאר אחרונים. ואמנם בדברי הר"א הזקן ז"ל לא יתכן לומר כן. דלשון חלול ודאי לא יתכן לפרשו על פדיון מן הכהן. אלא על חלול קדושתו כחלול הקדש ומע"ש. וזה הו"ל בכלל קרא דלא תפדה. אבל לפמש"כ בסוגיא דפ"ק דע"ז י"ל דכוונת הר"א הזקן ז"ל ג"כ על דרך זה. דאע"פ שהומם וחללו והקריב קרבן אחר במקומו ע"ג המזבח. מ"מ הזהירה תורה על גיזתו ועבודתו. משום שאינו יוצא מקדושתו לעולם ע"י חלול. אע"פ שבשאר קדשים כיו"ב יוצאין לחולין לגמרי וניתרין בגיזה ועבודה. כגון

בע"מ מעיקרו. או דבבכור הי' ראוי לומר טפי שיהא ניתר ע"י פדיון בגיזה ועבודה. כמש"כ התוס' (בזבחים ע"ה ע"ב) בד"ה הפדו עיי"ש. וס"ל דאיסורא ליכא בהכי וכמו שביארנו דלמסקנא אין בזה אזהרת לאו. אלא דלא מהני להתיר גיזה ועבודה. דאם הי' בזה אזהרת לאו שלא לפדות וגלי קרא דאפי' בדיעבד לא מהני לאביי. ולרבא בלא"ה לא מהני בדיעבד משום דאמר רחמנא לא תעביד. כמו שנראה לכאורה מפשטות הסוגיא. א"כ אין זה ענין ללאו דלא תגוז ולא תעבוד. דהרי יש בזה לאו בפ"ע מדכתיב לא תפדה. אלא ודאי ס"ל דאין בזה אזהרת לאו ואין איסור לפדות. אלא דלא מהני הפדיון כמו שביארנו. ואין זה אלא דין מדיני גיזה ועבודה דגם בכה"ג אסור בגיזה ועבודה. ולכן הכניסה הר"א הזקן בכלל אזהרה דגיזה ועבודה. ולטעמי' אזיל שלא מנה במנין הלאוין לאו זה דלא תפדה. וכן מוכרח מדברי האו"ז שהבאתי. דאף שהאריך הרבה בדין זה דאפי' נפדה מן הכהן אסור בגיזה ועבודה. ומסיק דאותם שמניחין לעבוד בבכוריהם שהוממו ופדאום מכהן עבירה גדולה היא בידם וכמשכ"ל. ולא הזכיר כלום דכיון שפודין אותן על דעת להתירן בגיזה ועבודה נמצאו עוברין על עבירת לאו דלא תפדה אפי' בלא גיזה ועבודה. וזה תמוה טובא לכאורה היאך לא הזכיר כלל מעבירת לאו דלא תפדה. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. דבאמת למסקנא אין לנו בזה עבירת לאו. ובאמת דגם דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים אצלי. דאע"פ שהוא מנה לא תפדה דבכור במנין הלאוין שלו. מ"מ לא ראיתי בשום מקום בהלכותיו שיזכיר בפירוש איסור זה שלא לפדות בכור ושעובר בלאו על זה כמש"כ לענין מעשר בהמה (בפ"ו מהלכות בכורות הלכה ה'). דמש"כ (בפ"א מהלכות בכורות הלכה י"ז) הבכור אין פודין אותו שנאמר אך בכור שור וגו' לא תפדה. וכן אין מוכרין אותו כשהוא תם וכו'. אין משמעו אלא שאינו יכול לפדותו דומיא דמכירה שכתב ג"כ אין מוכרין אותו. ולית בה שום איסורא אלא שאין לכהן בו זכות כדי למוכרו. וזה תמוה אמאי לא הזכיר איסור זה בפירוש ושעובר עליו בלאו. ואדרבה בפירוש המשניות להרמב"ם (סופ"ג דתמורה) על מאי דתנן התם כל הקדשים יש להם פדיון ולחמורותיהם פדיון חוץ מן הבכור והמעשר. ופירש שם הטעם וז"ל אח"כ בא ר"ש לבאר מאיזה טעם לכשיפול בהם מום בבכור ומעשר אין להם פדיון ובשאר כל הקדשים יפדו. ואמר שהטעם בזה שהבכור והמעשר שנפסל אפשר ליהנות מהן כמות שהן. לפי שנאכלין במומן לבעלים. ולפיכך אין צריכין פדיון. ושאר כל הקדשים אם לא נפדו יהיו בטלים שלא יהיו ראויין לקרבן ולא יהא מותר לאכלן שאין הקדש יוצא בלא פדיון. וטעם ר"ש בזה אמת עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דס"ל דאין איסור בבכור ומעשר לפדותן. אלא דאין הפדיון מועיל בהם כמו שמועיל בשאר קדשים.

ולא הזכיר בזה שום איסור כלל אלא שאין להם פדיון. וגם אם הי' אסור לפדותם אין בזה שום טעם דמשום שאין צריכין פדיון. מספיק רק לומר שלא יועיל להם פדיון שהוא ללא צורך. אבל משום זה לא שייך לומר שיגזור הכתוב איסור על הפדיון באזהרת לאו ושיתחייב על הפדיון מלקות. ואולי י"ל בזה דבפדיון ההקדש יש זלזול שמוציאו מקודש לחול. אלא דבשאר קדשים שיש צורך בזה לקדשים אלו. התירה בהם תורה הפדיון. אבל בבכור ומעשר שאין צורך בזה גזרה תורה עלה באיסור לאו. אבל מדברי הרמב"ם שם לא משמע הכי. ואין להאריך בזה.

ועכ"פ מבואר לפי מה שנתבאר דליכא אזהרת לאו בפדיון בכור וקרא דלא תפדה אינו אלא שלילה לומר דלא מהני לי' פדיון. ולא אשכחן בשום דוכתא דאית בה איסור לאו. ואם איתא ודאי לא הוה משתמיט תנא בשום דוכתא מלאשמעינן הך מילתא. וכן מוכח לדעתי מפירש"י ותוס'. דבברייתא דקתני בכמה דוכתי בבכור נאמר לא תפדה ונמכר הוא וכו' פירש"י בכל דוכתי לענין שאין הבעלים יכולים לפדותו ולנהוג בו מנהג חולין. כמו בסוגיא דריש פ"ק דתמורה (שם ה' ע"ב) ולקמן (ח' ע"א) בפירש"י ובתוס' עיי"ש. וכן בשאר דוכתי שנזכרה ברייתא זו. וכן משמע מפסיקתא זוטרתא (פרשת קרח) שכתב שם לא תפדה קדש הם מלמד שאפי' פדאו אינו פדוי עיי"ש. מדלא כתב לא תפדה מלמד שעובר בל"ת. קדש הם מלמד שאפי' פדאו אינו פדוי. משמע שבא לומר דקדש הם גלי לן דלא תפדה איננו אזהרת לאו. אלא בא לומר דלית בי' פדיון. ובספרי (שם פיסקא קי"ח) תניא לא תפדה יכול אם פדאו יהי' פדוי ת"ל קדש הם עיי"ש. ואם נפרש דס"ל דלא תפדה הוא אזהרה. וסיפא דקרא קדש הם בא ללמד שאם עבר ופדהו לא מהני א"כ יקשה הא תינח לאביי דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני. אבל לרבא דאמר לא מהני גם מקרא דלא תפדה גופי' כבר שמענו דאינו פדוי בדיעבד. ולא איצטריך לזה קרא דקדש הם. וכמבואר בסוגיא דריש פ"ק דתמורה שם. ולכן נראה דהכי קאמר דכלפי מאי שצוה הכתוב בבכור אדם ובבכור בהמה טמאה לפדותן. הי' מקום לומר דמאי דכתיב הכא בבכור בהמה טהורה לא תפדה היינו לומר שאינו חייב לפדותו. אבל אם רצה לפדותו ופדאו יהא פדוי. ת"ל קדש הם דבהווייתו יהא. לומר דלא מהני לי' פדיון. ובזה אתי שפיר בין לאביי ובין לרבא. והכי נמי משמע מדלא קאמר לא תפדה מגיד שאם פדהו עובר בל"ת. וא"כ מוכח מכאן שאין בה אזהרת לאו. וכן נראה להוכיח מדקתני בספרי (פ' ראה פיסקא ע"א) ומניין לפסולי המוקדשין שאין נשחטים אלא על מום קבוע. אמרת ק"ו ומה בכור שאינו נוהג בכל הוולדות ויוצא לחולין שלא בפדיון אינו נשחט אלא על מום קבוע. קדשים שהם נוהגים בכל הוולדות ואינן יוצאים לחולין אלא

בפדיון אינו דין שלא יהיו נשחטים אלא על מום קבוע וכו' עיי"ש. וכיו"ב איתא התם נמי לקמן (פיסקא קכ"ג) לענין אחר עיי"ש. ואם איתא דבבכור איכא אזהרה שלא לפדותו א"כ הדבר קשה מאי דחשיב קולא בבכור מה שיוצא לחולין שלא בפדיון. אדרבה קולא זו חומרא היא אצלו. שמוזהר עליו שלא לפדותו. וא"כ איכא למיפרך מה לבכור שכן מוזהר בל"ת על פדיונו ולוקה אם עבר ופדאו. והילכך חמיר נמי לענין זה שאינו נשחט במדינה אלא על מום קבוע. אבל שאר קדשים שמותר לפדותן במומן להוציאן לחולין. י"ל דנשחטין נמי על מום שאינו קבוע. אלא ודאי דגם בבכור לית בי' אזהרה שלא לפדותו אלא דלא מהני לי' פדיון. ואין לומר דאכתי השתא נמי איכא למיפרך דמה לבכור שכן לא מהני לי' פדיון להוציאו לחולין אפי' קדם מום קבוע להקדשו. משא"כ שאר קדשים שיוצאין לחולין בפדיון. די"ל דהיינו נמי מאי דפריך לי' התם. לא אם אמרת בבכור שכן קדושתו מרחם. וקדושתו חלה עליו בבע"מ קבוע עיי"ש. דהיינו לומר דקדושתו מרחם והילכך חיילא עלי' קדושת הגוף אפי' במומו ולא מהני לי' פדיון. וכמו שפירש"י (בפ"ב דבכורות י"ד ע"א) ובחולין (ריש פרק הזרוע (חולין ק"ל ע"א)) בד"ה חוץ מן הבכור וכו' עיי"ש. אבל אם איתא דאיכא אזהרת לאו שלא לפדותו ודאי קשה. אלא ודאי מוכח דאין כאן אזהרת לאו. וכמו שביארנו:

ולפ"ז ממילא מבואר דה"ה נמי לא יגאל דכתיב במעשר בהמה נמי לאו אזהרת לאו הוא. אלא לומר דלא מהניא בי' פדיון אפי' בגוונא דבשאר קדשים מהני פדיון להוציאן לחולין. דהרי הא דבמעשר בהמה לא מהני פדיון אפי' בדיעבד נפקא לן (בסוגיא דפ"ק דתמורה שם) בגזירה שוה העברה העברה מבכור. וא"כ כי היכי דבבכור נפק"ל מקרא דליכא איסורא בפדיון אלא דלא מהני לי' פדיון. הכי נמי במע"ב אית לן למימר הכי. אלא דלכאורה לא משמע הכי בר"פ כל פסוהמ"ק (ל"א ע"ב). דאמרינן התם עלה דתנן כל פסולי המוקדשין הנאתן להקדש נמכרין באיטליז וכו' חוץ מן הבכור והמעשר. בשלמא בכור באיטליז הוא דלא מזדבן הא בביתו מזדבן. אלא מעשר בביתו מי מזדבן. והא תניא בבכור נאמר לא תפדה ונמכר חי. במעשר נאמר לא יגאל ואינו נמכר לא חי ולא שחוט לא תם ולא בע"מ. ומוקי לה במעשר בהמה של יתומים ומשום השב אבידה. ורבא מוקי לה אפי' במע"ב דגדול ובהבלעה דעור גידין וקרנים וחלב. ואמר רבא מנא אמינא לה דכתיב והי' הוא ותמורתו יהי' קודש לא יגאל. אימתי עושה תמורה מתיים. אימתי אינו נגאל מחיים. הא לאחר שחיטה נגאל. ורבנן הוא דגזרו בי' לאחר שחיטה אטו לפני שחיטה וכו'. וביתמי אוקמוה רבנן אדאורייתא עיי"ש. ומבואר מזה דלא יגאל דמע"ב אזהרת לאו הוא. דאסר הכתוב לפדותו. ובשלמא מסתמא דגמרא דפריך מעשר

בביתו מי מזדבן. וכן מבריית' דקתני דאינו נמכר אין הכרח. דאפשר לומר דמדרבנן בעלמא הוא. דכיון דבבכור גלי קרא דרק פדיון הוא דלית בי' אבל מכירה שפיר מהניא בי'. דאף בזמן שבהמ"ק קיים אע"ג דאמרינן (בפ"ק דתמורה) דלא מהניא בי' מכירה. היינו רק מסברא כדאמרינן התם. דכיון דלהקרבה קאי לית לי' לכהן זכיי' בגווי' מחיים עיי"ש. אבל בקרא לא נזכר בי' אלא פדיי' דלא מהניא בי' דכתיב לא תפדה. ולזה לא אסרו בי' רבנן מכירה. אבל מע"ב דגלי קרא. בהדיא דלא מהניא בי' אף מכירה כדילפינן התם מקרא. הילכך אסרוהו רבנן במכירה לכתחילה. דמדאורייתא נהי דלא מהניא בי' מכירה. ואפי' מכרו באופן המועיל בעלמא. הכא לאו מכירה היא כמוכר דבר שאינו שלו. מ"מ אין איסור במכירתו. וכל שלא חזרו בהם מעשה המכירה קיימת לענין דמוכר מחזיק במעות והלוקח אוכל בשר המעשר. אבל מדרבנן אסרו למכרו לכתחילה. ואי עבר ומכרו איסורא דרבנן עבד. והיינו דקתני בברייתא בבכור נאמר לא תפדה ונמכר הוא חי. במעשר נאמר לא יגאל ואינו נמכר וכו'. משום דמדכתיב לא יגאל גמרינן דלית' במכירה. כדמפרש בגמרא שם לכל חד כדאית לי' עיי"ש. וא"כ מגופא דברייתא ומסתמא דגמרא לק"מ. אבל מדברי רבא ודאי מתבאר דמע"ב מדאורייתא אסור במכירה מיהת מקרא דלא יגאל. אלא דלאחר שחיטה גזרו רבנן אטו לפני שחיטה דאסור מדאורייתא. אמנם נראה דלרבא ודאי איסור מכירה דמע"ב דאורייתא הוא. דרבא לטעמי' אזיל דנפק"ל (שם לקמן ל"ב ע"א) איסור מכירה במע"ב מלאו דלא ימכר דכתיב בחרמים. וכדקאמרינן התם רבא אמר לא ימכר דחרמים לא צריך. (כגירסת רש"י. וכן הסכימו התוס' שם עיי"ש) דאיתנהו היכא אי בי בעלים הקדש נינהו. אי בי כהן חולין נינהו. דתניא וכו'. לא ימכר דחרמים דכתב רחמנא למה לי. אם אינו ענין לחרמים תנהו ענין למעשר עיי"ש. הרי דלא ימכר דחרמים לרבא קאי אמעשר בהמה. ולא ימכר דחרמים ודאי לאו גמור הוא כדכתיבנא לעיל. וא"כ לדידי' ודאי איסור מכירה. דמע"ב ודאי מדאורייתא הוא. אבל קרא דלא יגאל דכתיב במעשר בהמה ודאי י"ל דגם לרבא איננו אזהרת לאו. ולא בא הכתוב אלא לומר דלא מהני לי' פדיון. וכן לרב ורבי יוחנן דילפי איסור מכירה במעשר בהמה בגזירה שוה מחרמים. דנאמר לא יגאל במעשר ונאמר לא יגאל בחרמים. מה להלן מכירה עמו אף כאן מכירה עמו עיי"ש. ודאי מכירה דמע"ב עבירת לאו מדאורייתא הוא. אבל לרב אשי דאמר התם דלא יגאל דכתיב במעשר לא ימכר הוא עיי"ש. וא"כ לא יליף מכירה דמעשר מחרמים אלא מגופי' דקרא דלא יגאל האמור במעשר גופי' משמע לי' דהך גאולה היינו מכירה. ודאי צ"ל לפי דרכנו דס"ל דאיסור מכירה דמעשר אינו אלא מדרבנן. כיון דהך לא יגאל דמעשר היינו רק לומר דליתי' בגאולה ולא שיהא איסור בדבר וכמו שנתבאר:

ונראה דע"כ מוכרח כן מעיקר הסוגיא שם. דאמרינן התם עלה אמר רב אשי מנא אמינא לה דכתיב והי' הוא ותמורתו יהי' קודש לא יגאל. אימתי עושה תמורה מחיים אימתי אינו נגאל מחיים. הא לאחר שחיטה נגאל. הא בעי העמדה והערכה. אלא ש"מ לא יגאל לא ימכר הוא וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דלא יגאל דמעשר אזהרת לאו הוא. מאי ראי' היא מזה. ודילמא לעולם לא יגאל אינו אלא כמשמעו פדיון ולא מכירה. אלא דלא הזהירה תורה על פדיונו אלא מחיים. הא לאחר שחיטה מותר לגאול. ולית בה לאו. אלא דבלא"ה לא מהני בי' פדיון לאחר שחיטה. משום דבעי העמדה והערכה. אבל איסורא ליכא בהכי. ולא עבר בלאו דלא יגאל אם עבר ופדה. אלא ודאי מוכרח מזה דלרב אשי לא יגאל דמעשר אינו אזהרה אלא הוא שלילה. לומר דלא מהניא בי' גאולה. והשתא שפיר מוכיח דהך לא יגאל לא ימכר הוא. דאל"כ קשה דמשמע דקרא ממעט לאחר שחיטה. והיינו לומר דדוקא מחיים לא מהניא בי' גאולה הא לאחר שחיטה נגאל. ואם איתא דהך גאולה אינו אלא גאולה ממש דהיינו פדיי'. קשה דלפ"ז ע"כ אתי קרא לומר דלאחר שחיטה מהניא לי' פדיי'. וזה אי אפשר. דהא בעי העמדה והערכה. ואפי' למ"ד קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה. אכתי מי איכא מידי דמחיים דאלים למיתפס פדיונו לא מיפריק ולאחר שחיטה דלא אלים למיתפס פדיונו מיפריק. אלא ש"מ לא יגאל לא ימכר הוא:

איברא דיש להקשות לדרכנו מדאמרינן התם אהא דרב ור"י דילפי איסור מכירה במעשר בגז"ש מלא יגאל דחרמים מה להלן מכירה עמו אף כאן מכירה עמו. מפני דאי לא מפני איכא למיפרך וכו'. לאיי אפנויי מופנה. לא יאמר לא יגאל בחרמים ויגמר ממעשר מה מעשר קדוש ואינו נגאל אף חרמים וכו'. איכא למיפרך וכו'. אלא לא יאמר לא יגאל בחרמים ויגמר מבכור מה בכור קדוש ואינו נגאל אף חרמים וכו'. לא יגאל דכתב רחמנא בחרמים למה לי. לאפנויי עיי"ש. והשתא אם איתא דלא יגאל דכתיב במע"ב. ולא תפדה דכתיב בבכור. לא אזהרות לאוין נינהו אלא הו"ל מלאוי השלילה שבאו לומר רק דלא מהניא בהו פדיי'. אבל איסורא ליכא. א"כ היכי יתכן לומר דלא יאמר לא יגאל בחרמים ויגמר ממעשר או מבכור. כיון דלא יגאל דחרמים ודאי אזהרת לאו הוא וכמשכ"ל. וכן רבינו הגאון ז"ל מנאה במנין הלאוין. וא"כ ע"כ איצטריך למיכתב לא יגאל דחרמים. דאי לא כתב בי' רחמנא לא יגאל אלא הוה ילפינן ממעשר או מבכור. לא הוה שמעינן מהתם אלא דלא מהני בחרמים פדיי' כמו דלא מהני במעשר ובבכור. אבל למיקם עלה באזהרת לאו ליכא למשמע מהתם. דהרי התם גופא ליכא לאו בפדייתן. וא"כ אכתי לא יגאל דחרמים לא מפני. מיהו נראה דאין מזה סתירה לשיטתנו. דאפשר לומר דלפום מאי

דס"ד השתא הוה ס"ל כדס"ד התם (בסוגיא דרפ"ק דתמורה) מעיקרא דלא יגאל דמעשר ולא תפדה דבכור לאוין גמורין נינהו. דמשום הכי הקשה התם מינה לאביי דאמר כל מילתא דא"ר לא תעביד אי עבד מהני. ומשום דהוקשה לו להמקשה דאיכא למיפרך. ולזה הוצרך לומר דהוא גז"ש מופנה. והוה ס"ד דליכא למימר דהו"ל מופנה אלא משום דאיכא למילף ממעשר או מבכור. לכן הי' סבור לומר דלרב ורבי יוחנן באמת ס"ל דלא יגאל דמעשר ולא תפדה דבכור אזהרת לאוין נינהו. כדהוה ס"ד מעיקרא התם. ומהאי טעמא שפיר הו"ל לא יגאל דחרמים מיותר לאפנויי. אבל במסקנא לא קאי הכי. דהרי התם פרכינן עלה דגם בבכור איכא פירכא מה לבכור שכן קדושתו מרחם. ומסיק אלא להכי הוי מופנה דלא יאמר לא יגאל במעשר וגמר העברה העברה מבכור. מה בכור קדוש ואינו נגאל אף מעשר וכו' עיי"ש. והשתא לפ"ז שוב לא צריך לומר דרב ור"י לא ס"ל כאביי ורבא ורב אשי. אלא שפיר איכא למימר גם לדידהו דלא יגאל דמעשר ולא תפדה דבכור אינם אזהרות לאוין. אלא שבא הכתוב לומר דלא מהני להו פדיון:

המבואר מכל זה דאין לנו ראי' מוכרחת לומר דלא יגאל דמעשר ולא תפדה דבכור אזהרות נינהו. ואדרבה יש מקום להוכיח איפכא מסוגיא דבכורות שם ומברייתא דספרי וכמו שנתבאר. וא"כ אתו שפיר דברי הבה"ג וסייעתו ורבינו הגאון ז"ל שלא מנו לאוין אלו במנין הלאוין. וגם להסמ"ק ראיתי דאע"פ שמנה שלשה לאוין בבכור. בסי' רנ"ג מנה שלא לתת מום בבכור דכתיב כל מום לא יהי' בו. ובסי' רנ"ד מנה שלא לעבוד בבכור דכתיב לא תעבוד בבכור שורך. ובסי' רנ"ה מנה שלא לגוז בכור צאן דכתיב ולא תגוז בכור צאנך. עיי"ש. מ"מ לאו דלא תפדה דכתיב בבכור לא מנה. ועכצ"ל דקאי ג"כ בשיטת הגאונים ז"ל בזה. איברא דלא על הסמ"ק בלבד אלא גם על רוב שאר ראשונים יש לתמוה טובא בזה אמאי לא הביאו בהלכות בכורות שלהם גם דין פדיון בכור בהמה שאסור לפדותו ועובר בלאו על פדיונו. ואם דעתם דאין בו לאו עכ"פ הו"ל להביא הדין שאין לו פדיון כשאר פסולי המוקדשין. אלא אפי' פדהו הרי הוא בקדושתו כמו שהי'. ואיך שיהי' הרי זה דין המפורש במשנה ובברייתא ובגמרא בכמה דוכתי. והוא נוהג בזה"ז. ואמאי השמיטוהו. וראיתי לאחד מהאחרונים שהעיר על הפוסקים שהשמיטו כל הלכות תמורה שנוהגין גם בזה"ז בבכור. ותמורת הבכור דינה בכל דבר כבכור. כמבואר בזבחים (ע"ה ע"ב) ובמתניתין דתמורה (כ"א ע"א) עיי"ש. והניחה בתמיהא רבה. ובאמת שיש לתמוה ביותר על הסמ"ק שהוא מונה כל העשין והלאוין הנוהגין בזה"ז. ואמאי לא מנה גם לאו דתמורה שנוהג ג"כ בזמן הזה בבכור. ואמנם לדידי נראה דהא לא קשיא. דאפשר לומר דדעת כל הנך פוסקים כדעת רש"י בתמורה (פרק כיצד מערימין כ"ז ע"א)

בד"ה ובעלת מום וכו'. דרע ברע. דהיינו בעל מום בבעל מום. אינו עושה תמורה. דלא כתיב אלא טוב ברע או רע בטוב. דהיינו תם בבע"מ או בע"מ בתם. אבל רע ברע לא כתיב דליעביד תמורה עיי"ש. וכבר כתבו התוס' שם דכל הסוגיא דהתם משמע הכי. ומה שהקשושם על זה מדאמרינן התם (בפ"ק ט' ע"א) א"כ נימא טוב ברע או רע עיי"ש. משמע דרע ברע תפיס בתמורה. נראה דכוונת התוס' לפירש"י גופי' שם בד"ה נכתוב וכו' שכתב וז"ל נכתוב לא ימיר אותו טוב ברע או רע בו. והוי משמע או רע לא ימיר לא בטוב ולא ברע עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דאי הוה כתיב טוב ברע או רע בו הוה משמע אפי' רע ברע. וא"כ מבואר דאפי' רע ברע תפיס. אבל באמת דברי רש"י שם במקומו תמוהים. דלקמן בסמוך על דברי רבא דקאמר נכתוב קרא לא ימיר אותו ברע או רע בו. פירש"י וז"ל או רע בו משמע או רע של חולין לא ימיר בטוב עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דהך לישנא או רע בו. לא משמע אלא רע בטוב. ובאמת בצ"ק שם הגי' בדברי רש"י אלו כעין דברי רש"י דלעיל עיי"ש. אבל בש"מ שם שהיו לפניו נוסחאות מדוייקות מכת"י מבואר שהי' לפניו כנוסחא שלפנינו. וגם לפי הגהתו יהי' דברי רש"י סותרין זא"ז. שהרי לקמן מבואר להדיא בדברי רש"י דרע ברע לא תפיס בתמורה. ויותר הי' לו להגי' בדברי רש"י דלעיל. וכן ראיתי לרבינו גרשום מאוה"ג ז"ל בפירושו שם שפירש דטוב ברע או רע משמע או רע בטוב. כאילו הוה כתיב או רע בטוב עיי"ש. וא"כ אין משם שום סתירה לרש"י כלל. ומה שהקשו שם עוד דזה לא מצינו. דבריהם ז"ל תמוהים אצלי דאדרבה בשום דוכתא לא מצינו דרע ברע עושה תמורה. ובכל דוכתי לא נזכר אלא מן התמימים על בע"מ ומן בע"מ על התמימין. כמו במתניתין דפ"ק דתמורה (ט' ע"א) ובספרא (פרשת בתוקותי פרק ט') עיי"ש. אבל בע"מ בבע"מ לא אשכחן בשום דוכתא מיהו בפירש"י עה"ת (פרשת בחוקותי) מבואר להדיא דרע ברע נמי בכלל ע"ש. ומעתה נראה דזו היא ג"כ דעת הפוסקים שלא כתבו הלכות תמורת בכור. משום דלפי המבואר בפ"ק דע"ז (י"ג ע"ב) דכל קרבן בזה"ז אפי' תמים גרע טפי מבע"מ בזמן הבית. כמו שהבאתי לעיל. דאמרינן התם דאפי' למאן דמחייב מטיל מום בבע"מ בזמן הבית. מ"מ מודה דמטיל מום בקדשים בזמן הזה ליכא איסורא מדאורייתא. משום דבע"מ בזמן הבית נהי דלגופי' לא חזי לדמי' חזי. לאפוקי תמים בזה"ז דלא לדמי חזי ולא לגופי' חזי עיי"ש ומה שמנה הסמ"ק לאו דכל מום לא יהי' בו שהוא אזהרה למטיל מום בקדשים כמשכ"ל. אע"פ שאין דרכו למנות אלא מצוות הנוהגות בזה"ז. נראה דהיינו משום דס"ל כדעת הרמב"ם (בפ"א מהלכות איסורי מזבח ה"ז) דמטיל מום בקרבן בזה"ז אע"פ שאינו לוקה מ"מ עובר מיהא בלאו עיי"ש וכבר עמדו על דבריו בכ"מ ולח"מ שם שדבריו הם

נגד סוגיא דפ"ק דע"ז שם דמבואר דאין בו אלא איסורא דרבנן. משום שנראה כמטיל מום בקדשים עיי"ש בדבריהם. אבל כן ג"כ דעת הסמ"ג (לאוין שט"ו) והחנוך (מצוה שפ"ז) עיי"ש. ועכ"פ מבואר דתמים בזה"ז מיגרע גרע מבע"מ בזמן הבית. והשתא כיון דבע"מ בבע"מ אינו עושה תמורה כ"ש בזה"ז אפי' תמים בתמים אינו עושה תמורה. דהרי זה גרע מבע"מ בבע"מ דפשוט דגם חולין אע"פ שבהיותו חולין חזי לדמי ולגופי'. מ"מ לגבי גבוה גרע מבע"מ דלא חזי לא לגופי' ולא לדמי. ולעולם הו"ל רע ברע דלא תפיס בתמורה. וא"כ אין דין תמורה נוהג בזה"ז כלל. ויפה עשו הפוסקים שלא הביאו להלכה כל דיני תמורה שאינם נוהגין בזה"ז כלל. וראיתי להחנוך שכתב (במצוה שנ"א שנ"ב) דמצות תמורה נוהגת גם בזה"ז ואפי' למלקות עיי"ש. ועכצ"ל דס"ל כדעת התוס' ורש"י עה"ת שם דס"ל דרע ברע נמי עושה תמורה. אבל אין דעת שאר הפוסקים כן אלא כדעת רש"י ז"ל בסוגיא דתמורה שם וא"כ ודאי אין הלכות תמורה נוהגין בזה"ז כלל. והלכך לא כתבום בהלכותיהם:

ועפ"ז ניחא לי שפיר בהא דתנן (סופ"ב דחולין מ"א ע"ב) השוחט לשם חטאת לשם אשם ודאי לשם בכור לשם מעשר לשם תמורה שחיטתו כשרה. ואמרינן עלה בגמרא שם לשם תמורה אמר ר"א ל"ש אלא שאין לו זבח בתוך ביתו אבל יש לו זבח בתוך ביתו אימר אמורי אמיר. והא לא קאמר לשם תמורת זבחי. אמר רבי אבהו באומר לשם תמורת זבחי עיי"ש ובפירש"י. והנה הרא"ש שם והטור וש"ע הביאו כל הדינים דהתם והחילוקים שחלקו בגמרא שם ובתמורה לא כתבו אלא דינא דמתניתין דהשוחט לשם תמורה שחיטתו כשרה. אבל לא הביאו להלכה מאי דאמרינן עלה בגמרא שאם הי' לו זבח בתוך ביתו ואמר לשם תמורת זבחי שחיטתו פסולה והוא תמוה לכאורה. ובש"ך (ביו"ד סי' ה' סק"ג) הביא הלכה זו. אבל לא נחית ליישב מה שהשמיטוה הרא"ש והטור. וכן ראיתי להרשב"א ז"ל בתורת הבית הקצר (סוף שער ראשון) שהביא כל דינים אלו. ומ"מ הלכה זו השמיטה. ואע"ג דבתורת הבית הארוך הביאה. כאן חזר בו והשמיטה עיי"ש והוא תמוה. וגם הרשב"ץ ז"ל (בהלכות שחיטה שלו שבספרו יבין שמועה) השמיטה עיי"ש. אבל לפמש"כ הדברים נכונים היטב. דהרא"ש והטור לטעמייהו אזלי שהשמיטו דיני תמורה. והיינו משום דס"ל דרע ברע אינו עושה תמורה. ולא משכחת לה תמורה בזה"ז. וא"כ כאן אע"פ שיש לו זבח בתוך ביתו ואמר לשם תמורת זבחי שחיטתו כשרה. דהו"ל רע ברע דאינו עושה תמורה. ודבריהם מדוקדקים ויפה עשו שהשמיטוה. דהאידנא הך דינא ליתא. וזו היא ג"כ דעת הרשב"א ורשב"ץ ז"ל. וקצת פוסקים שהביאוה להלכה עכצ"ל דס"ל כדעת ר"י דרע ברע עושה תמורה. וראיתי לרבינו ירוחם ז"ל (בנתיב ט"ו

ח"ג) שהביא דין זה להלכה. ולפ"ז לדידי' ודאי קשה דהו"ל להביא הלכות תמורה עם הלכות בכור בהמה טהורה שכתב (בנתיב עשרים) עיי"ש. אלא דעל רבינו ירוחם בלא"ה לא קשה כ"כ. שכן דרכו לפעמים לכתוב אגב גררא גם דברים שאינם נוהגין בזה"ז. כמש"כ (בנתיב י"ט ת"א) דין הנהנה מן ההקדש שוה פרוטה מעל. ובנתיב (י"ח ח"ג) כתב דיני איסור כולל ואיסור מוסיף. ובנתיב (כ"ג ח"ד) הביא דין כה"ג שבא על אלמנה עיי"ש. ובכמה דוכתי כיו"ב. ולזה אע"פ שדעתו כהרא"ש והטור וסייעתם דדין תמורה אינו נוהג כלל בזה"ז. מ"מ הביא בהלכות שחיטה אגב גררא גם דין זה. אע"פ שאינו נוהג בזה"ז. אע"ג דקצת קשה בזה דמ"מ לא הו"ל לכתבו. כיון דיש מזה נפק"מ לדינא בזה"ז. שאם הי' לו זבח בתוך ביתו ואמר לשם תמורת זבחי הרי זה כשר לדעת הסוברים דאין דין תמורה נוהג בזה"ז כדכתיבנא. ולא הו"ל לרבינו ירוחם לכתוב שהוא פסול. אלא שיש לומר שכתב הדין כדאי' בגמרא. כיון שלא כתבו אלא אגב גררא כדרכו ז"ל ואין להאריך בזה:

אין שיהי' עכ"פ מהלכות תמורה לא תקשה לדעת רוב הפוסקים. אבל הא ודאי קשה אמאי לא הביאו כמעט כל הפוסקים הדין הפשוט ומבואר בכל דוכתי דאין פדיון לבכור ולדעת רוב הראשונים יש בה לאו דאורייתא. וראיתי לרבינו ירוחם בהלכות בכור בהמה טהורה (בנתיב עשרים ח"ב) שכתב וז"ל בכור בזה"ז לא התירו לכנסו לכיפה וכו' כיון שהוא קדוש מאיליו אסור משום בזיון קדשים. ואסור לפדות קדשים. כך כתבו התוס' (בפ"ק דע"ז) על ההיא דאין מקדישין וכו'. וכן הורה הרמ"ה לכהן אחד עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד אצלי דלפי המבואר כוונתו למש"כ התוס' (בפ"ק דע"ז י"ג ע"א) דתניא אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזה"ז. ואם הקדיש והחרים והעריך בזה"ז בהמה תיעקר. פירות כסות וכלים ירקבו. מעות וכלי מתכות יוליכם לים המלח. וכתבו בתוס' וז"ל תימא דאמרינן בערכין (סו"פ המקדיש) ההוא גברא דאחרימנהו לנכסי' אתא לקמי' דר"י א"ל שקיל ארבעה זוזי ושדי בנהרא ולישתרו לך אלמא אית להו תקנה. ופי' ר"ת דשאני התם דמקרקעי שהן קיימות לעולם ואין יכולין לכלותם אי לא עבוד בהו רבנן תקנה וכו' עכ"ל עיי"ש. וזו היא כוונת רבינו ירוחם במש"כ בשם התוס' שם דאסור לפדות קדשים. כלומר דמטלטלין שהקדישן בזה"ז אסור לפדותן. אלא צריך לבערן מן העולם לגמרי כמש"כ ר"ת ז"ל. וכבר הביא רבינו ירוחם ז"ל דברי ר"ת אלו בפירוש לעיל (בנתיב י"ט ח"א) עיי"ש. אבל מה שהביאו כאן. לפי המבואר כוונתו לומר דמה"ט אסור נמי לפדות הבכור. והוא תמוה בתרתי. חדא דבכור כיון דאי אפשר להטעינו עקירה דהיינו להכניסו לכיפה מטעם דלא רצו להפסיד ממון כהן. א"כ הו"ל

כקרקע דסגי לי' בפדיון מה"ט שאין יכולין לכלותן. ועוד ביותר תמוה דהא בכור ליתי' בפדיון כלל וגם יש בו איסור לאו דאורייתא שלא לפדותו. ומיהו לקושיא הראשונה אפשר לומר דס"ל לר"י דלא עביד רבנן תקנה בפדיי' אלא בקרקע דוקא. משום דאי לא עבוד בהו רבנן תקנה אתו לידי תקלה לעולם. וכמש"כ התוס'. משא"כ בבכור דניתר ע"י מום לגמרי ואז תו ליכא חשש תקלה שישחטנו ויאכלנו. הילכך לא שרו רבנן בפדיי' ומוטב שירעה עד שיפול בו מום. אבל אכתי הא ודאי תמוה דהא בבכור לא שייכא פדיי' כלל אפי' בזמן שבהמ"ק קיים וכ"ש כשהוא תמים. ועוד תמיהני במש"כ רבינו ירוחם (שם לקמן) וז"ל כהן שנולד לו בכור מבהמה טהורה לא יאכלנו בלא מום וכשיפול בו מום יפדנו לעצמו ויאכלנו דכהנים חייבים בבכור בהמה טהורה וכו'. כך כתב רבינו מאיר ז"ל עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דאפי' בכור שנפל בו מום לא הותר באכילה אפי' לכהן בבכור שלו אלא בפדיון. ומלבד דהדבר מצד עצמו תמוה טובא דהא מדאורייתא אין לבכור פדיון כלל. גם דבריו כאן לפ"ז אין להם שום ביאור כלל. ולכן דברי רבינו ירוחם אלו נפלאים בעיני. ועי' ברא"ש (פ"ק דע"ז סי' י"ג) דנראה דעיקר מקור דברי רבינו ירוחם אלו הוא משם. ושם דברים אלו שכתב רבינו ירוחם דאסור לפדות קדשים ליתא עיי"ש. והם הוספת רבינו ירוחם עצמו. ואולי ט"ס הוא וצ"ל ואסור לבזות קדשים. ומ"מ מדברי רבינו ירוחם דלקמן מבואר בהדיא דס"ל דבכור בע"מ אינו ניתר אלא בפדיון כמשכ"ל וזה תימא. ועי' משכ"כ שם רבינו ירוחם לעיל לחלק בין בכור בהמה טהורה לטמאה לענין הקנאת אוזן לעכו"ם לפטור מבכורה. דבבהמה טהורה שרי משא"כ בטמאה משום דאית לה תקנתא בפדיי' או בעריפה עיי"ש. ומבואר דבכור בהמה טהורה לית לי' פדיון. אבל משם לק"מ דכוונתו שם דמיהת קודם שיפול בו מום אין לו פדיון. אבל בכור בהמה טמאה מיד יש לו פדיון. ואין סתירה משם לכאן. אלא דמ"מ הדברים מצד עצמן תמוהים. דודאי אין לבכור בהמה טהורה פדיון כלל כמפורש בקרא לא תפדה. ולכן דבריו צ"ע אצלי. וגם ראיתי בספר הפרנס (סי' רצ"ט) שכתב הכהנים והלוים חייבין בפדיון בכור בהמה טהורה וכו' עיי"ש. והוא תימא. וכן כתב עוד שם (בסי' ש"א) הלוקח בהמה מן העכו"ם ואין ידוע בעדות אם ביכרה אם לאו וכו' צריכה פדיון עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד שם (בסי' ש"ב) אם עבר אדם ושחט הבכור טרם נפדה אסור בהנאה וצריך קבורה וכו' עכ"ל עיי"ש. מיהו לזה הי' מקום לפרש דבריו על דרך שכתבתי לעיל על דברי המרדכי (סוף יבמות) דמיירי בישראל וקאמר ששחטו טרם שנפל בו מום ופדאו מן הכהן. דבמום ופדיי' מן הכהן ניתר אפי' באכילה לישראל. אבל משכ"כ לעיל בספק בכור הוא תימא. דספק בכור אין צריך ליתנו לכהן. אלא נאכל במומו לבעלים. ואפי' תקפו כהן מוציאין

אותו מידו. וא"כ לא שייך בו פדיון מן הכהן. וע"כ אין כוונתו אלא לפדיון איסור שבו. וכמש"כ ג"כ לעיל דהכהנים חייבין בפדיון בכור בהמה טהורה. הרי דס"ל דאפי' לכהן עצמו בבכור בהמתו לא מישתרי לאכלו במומו אלא בפדיון. והוא תימא גדולה. גם ראיתי להראב"ן ז"ל (בספרו סי' נ') שכתב וז"ל אמרינן (בפרק בתרא דבכורות) מעשר של בהמה נוהג בפני הבית ושלא בפני הבית. ופרכינן אי הכי אפי' האידנא נמי לנהוג מעשר בהמה. ומשני הא דלא נהיג האידנא משום דחיישינן לתקלה שלא הי' יכול להקריבו לפי שאין מזבח צריך להשהותו עד שיפול בו מום ולפדותו ולהוליך פדיונו לים המלח. ודילמא אדמשהי לי' אתי בי' לידי תקלה וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תימא דהא מעשר בהמה לא יגאל כתיב בי'. והפודה מעשר בהמה עובר בלאו. ואפי' לפי מה שהבין הכ"מ (בפ"ו מהלכות בכורות הלכה ה') בדעת הרמב"ם דדוקא בתם יש בו אזהרת לאו דלא יגאל אבל בע"מ אינו אלא מדרבנן. ומאי דקתני בברייתא במעשר נאמר לא יגאל ואינו נמכר לא חי ולא שחוט לא תם ולא בעל מום. אסמכתא בעלמא הוא עיי"ש. וכן דעת החנוך (מצוה שס"א) עיי"ש. וא"כ ה"ה לענין פדיון דהא מחד לאו נפקי מכירה ופדיון לרב אשי. וגם לשאר אמוראי אין מקום לחלק בזה בין מכירה לפדיון. מ"מ הרי עכ"פ מדרבנן גם בע"מ אסור לפדותו. ואפי' לדעת הגאונים ז"ל כפי מה שביארנו דליכא איסורא בפדיון אפי' בתם. מ"מ הרי ודאי מיהת אין פדיון כלל למעשר בהמה. וכמבואר במתני' דריש פ"ה דבכורות ובריש פרק הזרוע. ובתמורה (כ"א ע"א) ובפ"ב דבכורות (י"ד ע"א) ועוד בכמה דוכתי. ולכן דבריו ז"ל צ"ע אצלי. וגם דעת שאר הפוסקים שלא הביאו להלכה הך דינא בפירוש שאין פדיון לבכור צ"ע אצלי כעת. וראיתי בשאילתות ובספר והזהיר (פרשת במדבר) שהם הביאו הך דינא. וכתבו וז"ל בכור אדם ובכור בהמה טמאה נפדין. דכתיב אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה. בכור בהמה טהורה אין לו פדיון. דכתיב אך בכור שור ובכור כשב ובכור עז לא תפדה קדש הם. כי תם קרב ע"ג המזבח. בע"מ נאכל לכהנים במומו עכ"ל עיי"ש. ומ"מ לא כתבו שאסור לפדותו ושעובר בלאו. נראה מזה דס"ל ג"כ כמו שהעלתי בדעת הגאונים ז"ל דאין בזה לאו. אלא דדינא הוא שאינו יוצא לחולין ע"י פדיון. ואין להאריך בזה יותר. ומ"מ נתבאר דאין בזה קושיא על הגאונים ז"ל שלא מנו במנין הלאוין לאו דלא תפדה דבכור ולא יגאל דמעשר בהמה:

ועדיין צ"ע מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא יחללו את קדשי בני ישראל וגו' שהוא אזהרה לאוכל טבל. ומנאוהו הבה"ג וסייעתו והרמב"ם וכל סייעתו ז"ל. ורבינו הגאון ז"ל השמיטו ולא מנאו במנין הלאוין. הן אמת שראיתי לרבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין

שמנה לאו כהני לא יחללו קדשי עיי"ש. ולכאורה יש מקום לומר דכוונתו בזה ללאו זה דלא יחללו את קדשי בני ישראל. אבל זה לא יתכן. דא"כ מה זה שכתב כהני לא יחללו. דהרי אזהרת טבל אינה ממצות שבכהנים. אלא כל ישראל בכלל אזהרה זו. ואינו נראה לומר דמשום רבותא כתב כן. לרמז דאפי' כהנים מוזהרים על הטבל. וכדדרשינן בספרי (פרשת קרח פיסקא קכ"א) והביאה הרמב"ם (בפ"א מהלכות מעשר הלכה ג') ובסמ"ג (עשין קל"ה) והרא"ם ז"ל ביראים (סי' קפ"ג). וכן מבואר בברייתא (דפ"ג דמכות כ' ע"א) דכהן לוקה על הטבל כישראל עיי"ש. וכן מבואר בפ"ב דקידושין (מ"ו ע"ב) ובירושלמי (פ"ק דחלה ה"א) עיי"ש ובמש"כ הר"ש (פ"א דחלה מ"א). אף שראיתי להראב"ן. (דף ע"ג ע"א) שמבואר בדבריו דמדינא אין הכהנים חייבים להפריש חלה אלא אוכלין העיסה בטבלה עיי"ש. אבל דבריו ז"ל תמוהים מאוד. ואפשר שלא כתב כן אלא בחלת חו"ל. שאינה טובלת. כיון דקיי"ל דחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. עי' מש"כ הראב"ן לעיל (בסוף סי' נ"ד) דגם שם דבריו תמוהים בזה עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ועכ"פ הדבר פשוט דכהנים ישנם בכלל אזהרת טבל כישראל. אלא דמ"מ ממשמעות דברי רבינו הגאון ז"ל אינו נראה שיהי' כוונתו במאי דנקט באזהרה זו כהנים לרבותא בעלמא. אבל נראה ברור דכוונתו שם ללאו דולא יחלל את מקדש אלקיו שכתוב בפרשת אמור. והוא אזהרה לכהנים שלא יניחו העבודה ויצאו מן המקדש. ואף דכתיב אצל כהן גדול. מ"מ קיימא האזהרה על כל הכהנים. וכדעת הבה"ג שמנאו במנין הלאוין. ולא כדעת הרמב"ם שהשיג עליו. והרמב"ן ז"ל (בשורש חמשי) הכריע כדעת הבה"ג עיי"ש שהאריך בזה. ויבואר במקומו בס"ד ואכמ"ל בזה. וא"כ לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דטבל. והוא תמוה. ואע"ג שמנה טבל במספר העונשין. מ"מ הרי דרכו ז"ל למנות העונשין בפ"ע והאזהרות שעליהן באו עונשין אלו מונה בפ"ע. וא"כ אמאי השמיט לאו זה. ולכאורה הי' נראה בזה עפמש"כ בחינוך (פרשת שופטים מצוה תק"ז) דבאכילת טבל איכא ג"כ בטול עשה דהפרשת תרומות ומעשרות עיי"ש. וא"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב במצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה שניהם. אלא או הלאו או העשה. וא"כ אחר שכבר מנה כל העשין דהפרשת תרומה ודמעשר ראשון ודמע"ש ודמעשר עני. שוב לא הוצרך למנות לאו דאכילת טבל. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שכתבו בטעמו של הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות חו"מ ה"ז) שפסק דאין יוצאין י"ח במצה של טבל אע"ג דהיכא דלית לי' מצה אחרת ראוי לומר אתי עשה דמצה ודחי ל"ת דטבל. ובפרט לדעת הרמב"ם גופי' (בפ"י מהלכות מאכלות אסורות) דטבול למעשרות לחוד ליתא במיתר אלא דלאו גרידא. מ"מ כיון דאית בה נמי עשה דהפרשת מעשרות וכשאוכל הטבל עובר בל"ת

ועשה. הרי קיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. וכתבו דזו היא ג"כ דעת התוס' (בר"פ לולב הגזול) דפסיקא להו דאי אפשר לצאת י"ח מצה בטבל משום דהו"ל מצוה הבב"ע. והיינו משום דלא שייכא בי' עשה דחי ל"ת. משום דהו"ל ל"ת ועשה. וא"כ גם לדעת רבינו הגאון י"ל דמטעם זה לא מנה ל"ת דטבל במנין הלאוין. אלא שיש לפקפק בזה. דהרי ודאי עשה דהפרשת תרומות ומעשרות לא רמיא אלא על הבעלים שהטבל שלהם. ואין רשאין לתרום ולעשר אלא הם או שלוחם. וא"כ נהי דודאי אין למנות לאו דטבל משום דנפק"מ לענין שלא יאכל טבל שלא ברשות הבעלים דליכא אלא לאו ולא עשה. דהרי בזה שוב הו"ל בכלל לאו דלא תגזל או לא תגנבו שכבר נמנו. אלא דמ"מ י"ל דנפק"מ לענין אם נתנו לו הבעלים רשות לאכול אבל לא נתנו לו רשות לתרום ולעשר דנמצא דעשה לית בה ולאו דטבל איכא. וכיון דיש מקום ללאו בלא העשה. גם לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל הי' לו למנותו. הן אמת דלפי המבואר במתניתין דפרק בתרא דדמאי ובירושלמי שם המזמין את חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות יכול הוא לעשר. מ"מ לפי המבואר בירושלמי שם היינו רק משום דמסתמא אמרינן דרוצה בעה"ב שיהא לו נחת רוח. דהא על דעת כן הזמינו. וכמו שביאר הר"ש שם. וכ"כ בתשו' מהרי"ט (ח"א סי' ק"נ) דבהפרשת תרומה ומעשרות כיון שאי אפשר לו שיאכל אם לא יתרום ויעשר. כל עצמו לא הזמינו אלא כדי שיאכל עייי"ש בדבריו. וא"כ כל זה בסתמא. אבל כשמפרש בהדיא שאינו נותן לו רשות אלא לאכול ולא לתרום ולעשר. נראה דלא מצי לתרום ולעשר. אלא שאין זה ברור די"ל דכל שנתן לו רשות לאכול הו"ל כמתנה. ובע"כ זכה בה לכל דבר. והרי היא שלו גם לתרום ולעשר. דכל מה שיש רשות לאכול שלו הוא. וכבר האריכו בענין זה האחרונים ז"ל בתשו' מהרי"ט שם. ובתשו' שמחת יו"ט למהריט"א (סי' מ"ט) ובשאר אחרונים. ואפי' במסוכן האוכל טבל של אחרים ואין הבעלים כאן. דפשיטא לי' להר"ב משל"מ (בפר"ד) דא"א לתקנו. כבר נמנמו האחרונים ז"ל בדבריו. והחליטו דכיון שיש לו רשות לאכול הרי הוא שלו. והו"ל כבעלים עליו גם לתקנו ולהוציאו מידי טבלו. וא"כ אפשר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. והילכך לא משכחת ללאו בלא העשה או בלא לאו דלא תגזל או לא תגנבו. ולזה לא מנה לאו זה דטבל. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשין ס"ה ס"ו). ומש"כ כאן הוא עיקר:

ועפ"ז יש מקום אתי לומר דהיינו ג"כ טעמו של רבינו הגאון ז"ל במאי שלא מנה לאו דלא תפדה דבכור. ולאו דלא יגאל דמעשר בהמה. משום דעשה דבכור בהמה כוללת גם ההקרבה ע"ג המזבח ואכילתו וכן מעשר בהמה מצותו להקריבו ע"ג המזבח או לאכלו במומו. וכל שבא לפדותן הרי הוא בא לבטל גם העשה. ונמצא דבפדיונן עבר גם על

העשה. אלא דגלי קרא דאפי' בדיעבד לא מהני הפדיון לאביי. ולרבא לא מהני משום כללא דכל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ורחמנא הוא דבטלי' לפדיונו שלא יועיל. ועכ"פ מוזהר הוא שלא לפדותן לא משום הלאו בלבד אלא גם משום עשה שבהן. וגם משום איסור מכירה דמע"ב לרב אשי דהו"ל בכלל לא יגאל אין בלאו מה שאין בהעשה. דלפי דעת רוב הראשונים ז"ל דמצות מעשר בהמה להיות נאכל לבעלים. א"כ במכירתו הרי הוא מבטל עשה דהפרשת מעשר בהמה שנכלל בה גם אכילתו. ואף דדעת רבינו הגאון ז"ל באזהרות אשר על סדר עשרת הדברות דמעשר בהמה ניתן לכהן כבכור כמשכ"ל. מ"מ אפשר דכאן חזר בו מזה. כדאשכחן כיו"ב בכמה ענינים אחרים. והילכך אחר שמנה עשה דבכור ודמעשר בהמה. שוב לא הוצרך עוד למנות הלאוין שבהן וכדרכו ז"ל. ומיהו גם לפי דעתו ז"ל שם דמע"ב ניתן לכהן יש לצדד בזה אלא שאין להאריך בזה:

ואמנם לענין לאו דטבל נראה דאין צריך לזה דבלא"ה נראה ע"פ מאי דאמרינן (ביבמות פרק יש מותרות (יבמות פ"ו ע"א)) דתניא ר"י אומר יכול לא יהא חייב אלא על טבל שלא הורם ממנו כל עיקר. הורם ממנו תרומה גדולה ולא הורם ממנו מעשר ראשון. מעשר ראשון ולא מעשר שני ואפי' מעשר עני מנין. ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך ולהלן הוא אומר ואכלו בשעריך ושבעו מה להלן מעשר עני אף שעריך האמור כאן מעשר עני ואמר רחמנא לא תוכל עיי"ש. הרי מבואר שיש לנו בטבל שני לאוין. האחד בטבל שלא הורם ממנו כל עיקר דנפק"ל מקרא דולא יחללו את קדשי ב"י וגו'. והשני בטבל שהורמה ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר ולא הורמו ממנו המעשרות דנפק"ל מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קנ"ג ובפ"י מהלכות מאכלות אסורות). וכ"כ החינוך (פרשת אמור מצוה רפ"ד) עיי"ש. וכן כתב בסמ"ג (לאוין קמ"ז) עיי"ש. ומ"מ אין אחד ממוני המצוות שימנה לאו זה דטבל הטבול למעשרות. אע"פ שמנו כל פרט ופרט שבלאו זה דלא תוכל לאכול בשעריך בלאו בפ"ע. כמבואר בסה"מ להרמב"ם (לאוין קמ"א ואילך) שמונה לאוין עיי"ש. וכן הוא בסמ"ג ובחנוך. וגם הרמב"ן ז"ל לא נחלק בזה על הרמב"ם אלא באזהרות דגן תירוש ויצהר של מע"ש. דהרמב"ם מונה אותן בשלשה לאוין. משום דמבואר (ריש פ"ק דכריתות) שלוקה על כל אחד ואחד. אבל הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי ובסוף סה"מ) ס"ל שאין נמנין שלשתן אלא בלאו אחד. משום שענין כולם אחד. אע"פ שיש חיוב מלקות על כל אחד ואחד. משום שאין הולכין במנין המצוות אחר המלקיות אלא אחר ענין האיסורין. וכאן ענין האיסור בשלשתן אחד הוא. שאסור לאכול מע"ש חוץ לחומה מאיזה מין שיהי'. אבל בכל שאר

הפרטים שנפרטו בלאו זה גם להרמב"ן ז"ל נמנין כל אחד ואחד בלאו בפ"ע. כמבואר בדבריו שם עיי"ש. ומ"מ לאו זה דטבל הטבול למעשרות שנכלל ג"כ בהך קרא דלא תוכל לאכול בשעריך כולם לא מנאוהו. ואין אחד ממוני המצוות שימנה בטבל יותר מלאו אחד. וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קנ"ב) שהרגיש בזה. ותירצה כלאחר יד וז"ל שם התבואה שלא הורמה ממנה תרומה גדולה ותרומת מעשר היא קרויה טבל. והאוכל ממנה הוא במיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו את קדשי ב"י וכו'. ובגמרא מכות אמרו שבטבל שלא הורם ממנו לא תרומה גדולה ולא תרומת מעשר יש מיתה. אבל אם לא נטל ממנו מע"ר ומע"ש ומ"ע הוא בלאו ואינו במיתה. שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך וכו'. וכבר נמנה לאו זה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לתרץ בזה דלהכי לא נמנה טבול למעשרות לאו בפ"ע משום שאין בו לאו מיוחד בפ"ע. אלא שנכלל בכלל לאו דלא תוכל לאכול בשעריך. והרי כבר נמנה לאו זה במנין הלאוין. ויש בכללו גם אזהרת טבל הטבול למעשרות ונמצא שכבר בא בחשבון הלאוין. אלא דהרשב"ץ ז"ל לטעמי' אזיל. שהוא אינו מונה לאו דלא תוכל לאכול בשעריך אלא בלאו אחד בלבד. ובירר לעצמו שיטה אחרת בזה דלא כהרמב"ם וסייעתו וגם דלא כהרמב"ן ז"ל. וכמו שביאר בסוף ספרו עיי"ש. וכן ברמזי מנין המצוות שבראש ספרו מנה במנין הלאוין לאו דלא תוכל לאכול בשעריך בלאו אחד (לאו קט"ז) וכלל בו כל הפרטים שבו באזהרה אחת עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג עיי"ש. ולזה שפיר כתב כאן דגם אזהרת טבל הטבול למעשרות נכללת בכלל לאו דלא תוכל לאכול בשעריך שכבר נמנה עם כל פרטיו באזהרה אחת. אע"פ שיש מלקות בכל פרט ופרט בפ"ע וגם ענינים חלוקים הם. וגם אזהרת טבל הטבול למעשרות היא אחת מפרטי לאו זה. ולזה אינה נמנית בפ"ע אע"פ שיש בה חיוב מלקות בפ"ע. כמבואר בפרק בתרא דמכות (ט"ז ע"ב) עיי"ש. אבל להרמב"ם וסייעתו שמנו כל פרט ופרט בקרא דלא תוכל לאכול בשעריך בפ"ע. משום שלוקין על כל אחד ואחד. וכן להרמב"ן שהולך אחר חילוק הענינים. ומונה בו ששה לאוין כל ענין וענין בפ"ע. לא מיתרצא בהכי מה שלא מנו אזהרת טבל הטבול למעשרות בלאו בפ"ע כשאר הפרטים שבהך קרא דלא תוכל לאכול בשעריך. שהרי יש בה מלקות בפ"ע. וגם ענין חלוק לעצמה היא. מיהו נראה דלא מיבעיא לדרכו של הרמב"ם דלק"מ. משום דנהי דילפינן מגז"ש דבשעריך בשעריך דגם טבול למעשר עני בכלל לאו זה דלא תוכל לאכול בשעריך. מ"מ כיון שאינו מפורש בקרא בהדיא כשאר הפרטים. אין לנו בטבול למעשרות מלקות בפ"ע. דאע"ג דמפורש בסוגיא דמכות שם דלוקין על טבל של מעשר עני. מ"מ עדיין אין מזה הכרח לומר שיש בו מלקות בפ"ע. די"ל דהו"ל כלאו דנא ומבושל. דאע"ג דאכל נא לוקה

ואכל מבושל לוקה. מ"מ כשאכל נא ומבושל כאחת אינו לוקה אלא אחת על שניהם. משום שנכללו בלאו אחד. כמבואר סו"פ כל שעה. ואע"ג דבשאר הפרטים שנכללו בלאו זה מבואר בסוגיא דמכות (שם י"ח ע"א) דיש בהן מלקות בכל אחד ואחד בפ"ע. הרי מפרשינן התם טעמא משום דמכדי כתיב ואכלת לפני ה' אלקיך במקום וגו'. לכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם. מיפרש בהו רחמנא למה לי. אלא ליחודי להו לאוי לכל חד וחד. ופירש"י שם וז"ל קרא יתירא הוא. האי קרא דלא תוכל לאכול דקא מני לכולהו בגוי'. דמכדי כתיב לעיל מיני' והבאתם שמה וגו'. וכולהו בהאי קרא כתיבי. לכתוב רחמנא בתרי' לא תוכל לאכלם בשעריך וכו'. ולאו שבכללות לא הוי כיון דאכולהו קאי הוי לאו אכל חד וחד וכו'. מיהדר פירושי בכל חד למה לי. ש"מ לייחודי לאו לכל חד וחד. כאילו חזר וכתב בכל אחד לאו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בשורש תשיעי ובלאו קמ"ג) עיי"ש. וא"כ זה שייך רק בהנך פרטי שפרטן הכתוב בהך קרא. אבל טבל שלא נזכר כלל לא בקרא דואכלתם לפני ה' אלקיך. ולא בקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו'. אלא דבגז"ש ילפינן לי' דגם הוא בכלל לאו זה. די לנו לומר שיש מלקות באוכל טבל של מעשר. אבל אין לנו הכרח לומר שיש בו מלקות בפ"ע. ואפשר לומר שאם אכל טבל למעשר עם אחד מהנך פרטי כאחת אינו לוקה אלא אחת. וממילא נמי מהאי טעמא אינו נמנה מצוה בפ"ע. כמו נא ומבושל אתנן ומחיר שאור ודבש וכיו"ב שאין נמנין לדעת הרמב"ם אלא אחת אחת. משום דבלאו אחד נאמר. ואע"פ שיש מלקות בכל חד. מ"מ כיון שאם עשה שניהם כאחת אינו לוקה אלא אחת אין נמנין אלא באחת. וא"כ לדעת הרמב"ם שהדבר תלוי במלקות ודאי לק"מ. אלא אפי' לדרכו של הרמב"ן ז"ל שאינו הולך במנין המצוות אחר מנין המלקות. כמש"כ בשורש תשיעי. אלא אחר חלוקת הענינים. שאם הפרטים הם ענינים חלוקים אע"פ שנאמרו בלאו אחד נמנין כל אחד בפ"ע. אע"פ שאין בכל אחד מלקות בפ"ע עיי"ש. וזו היא ג"כ דרכו של הסמ"ג כידוע. מ"מ יפה עשו מה שלא מנו בטבל של מעשר לאו בפ"ע כמו שמנו בשאר הפרטים שנכללו בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך. משום דדוקא בהנך פרטים שנזכרו בקרא בפני עצמן הוא דס"ל דהו"ל כאילו כתב קרא הלאו בהדיא על כל פרט ופרט שנזכר בקרא בפ"ע. אבל טבל למעשרות שלא נזכר בקרא כלל וגם בגז"ש לא ילפינן בי' אזהרת לאו. אלא דילפינן גילוי מילתא בעלמא מגז"ש דכתיב הכא בשעריך וכתיב במעשר ואכלו בשעריך דמיירי הכא בלאו דלא תוכל לאכול וגו' גם בטבול למעשר. הילכך הו"ל כלאו דלא תאכלו על הדם ולאו דכל שבקודש פסול וכל כיו"ב שכולל דברים רבים ואין ענינם וטעם איסורם שוה. ואעפ"כ אינן נמנין אלא אחד אחד. כיון שלא נזכרו כולם אלא בשם אחד. כי רק לשון

התורה יש לנו לתפוש במנין המצוות. כמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) עייש"ה. והכא נמי כיון שלא נזכר שם האיסור בקרא בפ"ע כשאר הפרטים אע"ג דיש בו מלקות דומיא דשאר הפרטים. מ"מ לענין מנין המצות אין לנו למנותו בפ"ע כמו שלא נזכר בקרא בפ"ע. דלשון התורה יש לנו לתפוש במנין:

וכל זה הוצרכנו לדרכן של הרמב"ם והסמ"ג ורמב"ן ז"ל. אבל לרבינו הגאון ז"ל אין אנו צריכין לזה. שהרי הוא ז"ל דרך בזה כעין דרכו של הרשב"ץ ז"ל שלא מנה קרא דלא תוכל לאכול בשעריך. עם כל הפרטים שנפרטו בו. אלא בלאו אחד במנין הלאוין. ואף דדבריו ז"ל בזה צ"ע טובא לכאורה. שהרי אע"ג דבלאוין שענינם אחד אע"פ שבאו בהם לאו בכל אחד בפ"ע מונה אותן רק מצוה אחת. וכ"ש בפרטים כאלו שנכללו בלאו אחד. אלא דהתינח בדגן ותירוש ויצהר אבל שאר הפרטים שבכלל לאו זה הו"ל למנות כל אחד בפ"ע. כיון שאין ענינם אחד. שכן דרכו ז"ל בכל כיו"ב. כמו שביארנו בכמה דוכתי. אלא שאין כאן מקום לעמוד בזה ויתבאר במקומו בס"ד. מ"מ חזינן דדעתו בלאו זה כדעת הרשב"ץ ז"ל שאינו נמנה אלא בלאו אחד עם כל הפרטים כולן שנפרטו בו לבד אוכל ומשקה שחלק לשתים. וא"כ כ"ש דטבל למעשרות נכלל בכלל לאו זה ואין למנותו בפ"ע. ומעתה לפ"ז ממילא ניחא נמי שפיר מה שלא מנה בטבל לאו כלל. אפי' בטבל הטבול לתרומה גדולה ולתרומת מעשר. דכיון שכבר מנה לאו דלא תוכל לאכול בשעריך שהוא אזהרה לטבל הטבול למעשר עני שהוא הקל שבמעשרות תו לא צריך למנות אזהרה לטבל גמור שלא ניטלה ממנו אפי' תרומה גדולה ותר"מ. ורבינו הגאון ז"ל בזה לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב שבאו בדבר שני לאוין. אחד כללי. ואחד פרטי על אחד מן הפרטים שנכללו בלאו הכללי. אינו מונה אלא לאו הכללי בלבד. וא"כ גם כאן כיון שמנה כבר לאו דלא תוכל לאכול בשעריך. שמזהיר אפי' על טבל הטבול למעשר עני אע"פ שאין בו אלא מלקות לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. כ"ש שיש בכללו טבל הטבול לתרומות שחייבין עליו מיתה. ובפרט דכאן שני הלאוין מענין אחד ושם אחד הן. דכל מין טבל אסר הכתוב. לכן לא מנה שוב לאו דלא יחללו וגו' שאינו אלא אזהרה על טבל שלא ניטלו ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר:

ועדיין נשאר לנו לבאר טעמו של רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו דלא יבקר בין טוב לרע האמור במעשר בהמה. וכבר ביארנו לעיל דאע"ג דבירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) מבואר דאין בזה אזהרת לאו. ואינו אלא מלאוי השלילה שבא להתיר להפריש בע"מ. אע"ג דבעלמא מקדיש בע"מ למזבח עובר בל"ת. מ"מ בתלמודא דידן (בבכורות ל"ו ע"ב) ולקמן (בפרק בתרא נ"ג ע"ב) מבואר דס"ל בפשיטות דהו"ל אזהרת לאו כשאר לאוין שבתורה.

דפריך בפשיטות וכי תימא דמפיק לי' בריש עשרה לא יבקר בין טוב לרע אמר רחמנא עיי"ש. וכן דעת רש"י ותוס' שם (נ"ח ריש ע"ב) עיי"ש. וכן דעת הפסיקתא זוטרתא דלאו גמור הוא כמשכ"ל. ובאמת דדברי הירושלמי שם צ"ע אצלי. דכיון דמעשר בהמה נאכל במומו לבעלים א"כ אין כאן משום אזהרה דמקדיש בע"מ למזבח. דבמקדיש בע"מ כתיב בי' כל אשר בו מום לא תקריבו. וא"כ אין לנו אלא במקדישו לצורך הקרבה ע"ג המזבח. ואע"ג דמבואר (בפ"ק דתמורה ז' ע"א) דאפי' מקדישו לדמי ישנו בכלל אזהרה זו ולוקה עיי"ש. מ"מ היינו משום דמיהת הדמים למזבח קיימי ובזיא מילתא. אבל כאן דאין בו לא הרצאת גופו ולא הרצאת דמים למזבח. אלא נאכל כולו לבעלים. מהיכא תיתי לנו לומר דהו"ל בכלל אזהרת לא תקריבו דכתיב במקדיש בע"מ למזבח. והרי שם מבואר דאי לאו דרבי' קרא אפי' בהרצאת דמים למזבח לא הוה אמרינן דעובר בלאו דמקדיש בע"מ למזבח. ורבי דמוקי קרא למילתא אחריתא ס"ל באמת דבהרצאת דמים לא לקי עיי"ש. וא"כ כאן במעשר בהמה בע"מ דאפי' הרצאת דמים ליכא. היכי תיסק אדעתין לומר דהו"ל בכלל אזהרת לאו דמקדיש בע"מ למזבח. ועוד יש לתמוה דכיון דכתיב לא יבקר בין טוב לרע. משמע ודאי דבין על הרע ובין על הטוב קאי בלא יבקר. וא"כ הא תינח בביקור הרע איכא למימר דאיצטריך לאשמעינן שאין בו משום מקדיש בע"מ למזבח. אבל בביקור הטוב מהיכא תיתי לומר שיהא אסור. דאיצטריך קרא לאשמעינן דמותר. והרי אדרבא מצוה קעביד דכתיב מבחר נדריכם. אלא ודאי ע"כ מוכרח לומר כדס"ל לתלמודא דידן דלאו שלילה היא אלא לאו גמור הוא. ואם ביקר בין טוב לרע. אפי' ביקר את הטוב הרי זה עובר בלאו דלא יבקר. וכ"ש כשביקר ובירר את הרע דעובר בל"ת ומיהו אי משום זה הי' אפשר לכאורה לומר דאכתי משום הא גופא איצטריך קרא לאשמעינן דלא צריך לבקר בין טוב לרע לברר את הטוב מתוך הרע. דסד"א דבעינן מבחר נדריך. כדאמרינן (בפרק בתרא דכריתות כ"ז ע"א) מבחר נדריכם בעינן עיי"ש. וכן אמרינן (בפ"ג דיומא ל"ד ע"ב) ורבנן מאי אחד מיוחד שבעדרו. ורבי ממבחר נדריכם נפקא ורבנן חד בחובה וחד בנדבה וצריכא עיי"ש. וכן אמרינן שם (לקמן ע' ע"ב) וראבר"ש מאי אחד מיוחד שבעדרו. ורבי נפק"ל ממבחר נדריכם. ור"א בר"ש חד בחובה וחד בנדבה וצריכי עיי"ש ובפירש"י שם. הרי דלכ"ע בין בנדבה ובין בחובה בעינן מן המובחר מדאורייתא. וא"כ שפיר איצטריך הכא קרא דלענין מעשר בהמה לא הקפידה תורה אפי' לכתחילה דליבעי המובחר. אלא רשאי להקדיש בע"מ אפי' לכתחילה. ועיקר קרא דלא יבקר בין טוב לרע באמת אינו אלא לענין שאינו צריך לבקר את הטוב מתוך הרע משום מבחר

נדריכם. ולזה הוא דסבירא לי' להירושלמי דאין הכתוב בא אלא לשלילה ולא לאזהרת לאו:

וביותר לפי מה שראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' מ"ז) שכתב בזה דבר חדש שאם אינו מביא מן המובחר עובר בלאו. שכתב וז"ל ומה שאמר ומבחר הנדרים וכו' ופירשו ז"ל שיביא מן המובחר. והרמב"ן ז"ל כתב שאם לא הביא מן המובחר שהוא בלאו. והכניסו במנין המצות. והפסוק שנאמר בזה הוא ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל בפשיטות דלהרמב"ן ז"ל דתורם מן הרעה על היפה עובר בלאו דלא תשאו עליו חטא וגו'. גם בקרבנות כל המביא קרבן שלא מן המובחר הרי הוא בכלל לאו זה דלא תשאו עליו חטא. והוא דבר חדש מאוד אצלי. ולא מצאתי לו חבר בזה. וגם דבריו תמוהים אצלי. דהרי אפי' להרמב"ן ז"ל ליכא לאו אלא בתורם מן הרעה על היפה. וכדתנן (בפ"ב דתרומות) אין תורמין מן הרעה על היפה וכו'. אבל מן הרעה על הרעה אפי' לכתחילה שרי. וא"כ מפריש קרבן לחובתו או לנדבתו אין לו ענין לשם כלל דהרי התם אפי' מפריש מן הגרוע אין זה מפריש מן הרעה על היפה. וכל שאינו מפריש מהרעה על היפה לית בה שום דררא דאיסורא אפי' בתרומה. ואולי אפשר לומר דכוונת הרשב"ץ ז"ל דכיון דכל המפריש קרבן מתחייב מה"ת להפרישו מן המובחר שבעדרו. כדכתיב מבחר נדריך. הילכך כשמפריש מן הגרוע שפיר הו"ל כמפריש מן הרעה על היפה. שהרי הוא בא לפטור את עצמו ברעה תחת היפה שנתחייב בה. משא"כ בתורם מן הרעה על הרעה דמעיקרא לא חיילא עלי' חיוב הפרשה אלא מן הרעה. כן נראה בכוונתו. אבל עדיין דבריו ז"ל צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. ומ"מ לפי סברתו אתו שפיר טפי דברי הירושלמי. דהרי איצטריך גבי מעשר בהמה למיכתב קרא דלא יבקר לאפוקי שאינו חייב לבקר כדי שלא יעבור בלאו דלא תשאו עליו חטא. ואין דינו בזה כשאר הקרבנות. וא"כ ליכא למשמע מיני' אזהרת לאו. אלא דאכתי צ"ע בזה אצלי מדתניא בספרי (פרשת ראה פיסקא ס"ח) מבחר נדריכם לרבות נדרים ונדבות שלא יביא אלא מן המובחר אין לי אלא נדרים ונדבות. מנין לרבות בכורות ומעשרות חטאות ואשמות. ת"ל וכל מבחר נדריכם עיי"ש. והדבר תמוה לכאור' בבכורות ומעשרות היכי שייך בהו לומר שלא יביא אלא מן המובחר. הרי בכור מרחם הוא קדוש. ומעשר הרי כתיב בי' לא יבקר בין טוב לרע. וראיתי בהגהת הספרי דפוס וילנא ודפוס ווין שהביאו משם הראב"ד ורבינו הלל ז"ל שהרגישו בזה. וכתבו לתרץ דשייך בהו שפיר להביאן מן המובחר לענין שצריך לפטמינהו דליהוי מן המובחר עיי"ש. והשתא אם איתא דעיקר קרא דלא יבקר בין טוב לרע דכתיב במעשר בהמה לא אתי אלא לאשמעינן דלא בעינן

בי' מבחר נדריכם. ורשאי לכתחילה להקדישו בע"מ. א"כ מהיכא תיתי לן להצריך בו מבחר נדריכם לענין שצריך לפטמו. ואמאי לא נימא דכיון דגלי קרא להוציא מעשר בהמה מכלל מבחר נדריכם דאפי' בע"מ רשאי להפריש אע"ג דהו"ל מן הרעה על היפה. כ"ש שאין צריך לפטמו לעשותו שמן. ובפרט דכיון דקרא דכל מבחר לא אייתר. דהא איצטריך לרבות בכורות וחטאות ואשמות. א"כ מנ"ל לרבות גם מעשר בהמה לענין להצריכו לפטמו דליהוי מן המובחר. אחר שכבר מיעטי' קרא מדכתיב בי' לא יבקר וגו' דלא הצריך הכתוב להביאו ממבחר נדריך. ועכצ"ל דבמעשר בהמה שנאכל במומו לבעלים לא שייך בו מבחר נדריך. דכיון דכתיב בקרא וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה'. אין לנו שעובר על וכל מבחר נדריכם אלא היכא דגם כשאינו מן המובחר הוא קרב לגבוה הרצאת הגוף. או עכ"פ מיהת הרצאת דמים. דקרינן בי' מבחר נדריכם אשר תדרו לשם אבל לא תדרו לשם מה שאינו מבחר. אבל מעשר בהמה במומו שאין בו לשם כלום אלא כולו נאכל לבעלים כצבי ואיל. לא קרינן בי' מבחר נדריכם אשר תדרו לשם. ולא איצטריך קרא לאשמעינן דמותר להפרישו בע"מ ושאין צריך לבקר בו בין טוב לרע. וקרא דלא יבקר בין טוב לרע ע"כ לאזהרת לאו הוא דאתי וא"כ לא אפקי' קרא מכלל מבחר נדריכם. דלעולם ודאי גם בלאו האי קרא הוה שרי להפרישו בע"מ. משום דאין זה בכלל מבחר נדריכם. כיון דנאכל לבעלים במומו וכדכתיבנא. ולא איצטריך קרא אלא למיקם עלה בלאו. ולזה שפיר איתרבי מעשר בהמה בהדי בכורות וחטאות ואשמות מריבויא דוכל מבחר מיהת לענין להצריך לפטמו. דבזה שפיר קרינן בי' מבחר נדריכם אשר תדרו לשם. כיון דאפי' לא פטמו ראוי הוא להרצאת גופו ע"ג המזבח. וא"כ עכ"פ מתבאר לנו דקרא דלא יבקר בין טוב לרע הו"ל אזהרת לאו ולא שלילה בעלמא. וכדס"ל לתלמודא דידן. ודברי הירושלמי תמוהים טובא לכאורה:

אלא דכל זה רק לפי מה שהבין הרשב"ץ ז"ל בכוונת הירושלמי שם. אבל לענ"ד מלבד זה יש לגמגם בפירושו טובא. וזה לשון הירושלמי שם רבי בון בר חייה בעא קומי רבי זעירה כתיב לא יבקר בין טוב לרע עבר וביקר מהו שיעבור. א"ל כל דבר שבא להתיר אינו עובר. מה בא להתיר. כאן התירה התורה להקדיש בעלי מומין. וראיתי לבעל קה"ע שפי' וז"ל עבר וביקר ובחר הטוב מהו שיעבור בלאו. כל דבר שבא להתיר כל לאו שבא להתיר אם עבר וסבר לעשות מצוה מן המובחר אינו עובר וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר לפי פירושו דפשיטא לי' לירושלמי דקרא דלא יבקר וגו' הוא אזהרת לאו ואם עבר וביקר והוציא בעל מום בעשירי עובר בלאו דלא יבקר. ולא מיבעיא לי' אלא בביקר ובחר בתם. דסבר לעשות מצוה מן המובחר אם הוא ג"כ עובר בלאו זה. ופשט לי' לקולא דבזה אינו עובר

בלאו. וזה דלא כפי' הרשב"ץ. אבל אין מובן כלל לפי פירושו מאי דקאמר בירושלמי כל דבר שבא להתיר אינו עובר וכו'. ואמאי תלה הדבר בבא להתיר. והרי אין הטעם אלא משום דסבור למיעבד מצוה מן המובחר. ועוד מאי אינו עובר דקאמר והרי באמת הוא עובר בלאו. אלא שלא עבר אלא בשוגג שאומר מותר. ומה"ט ליכא למיחייבי' על עבירתו זו. אבל ודאי שגגת עבירה היא וצריך כפרה. ועוד דהרי סתמא נקט עבר וביקר מהו שיעבור. דמשמע ודאי דמיבעיא לי' בכל ענין אפי' בביקר ובחר ברע. ובעל פ"מ שם אע"פ דבעיקר פירושא דירושלמי דבריו קרובים לפירוש הרשב"ץ. מ"מ גם הוא נקט בפי' האיבעיא בעבר וביקר והוציא תמים בעשירי עיי"ש. ולא ידענא למה ומי הביאו לידחק בכך. והרי אפי' הוציא בע"מ שייכא איבעיא זו לפירושו זה דמיבעיא לי' אם לא יבקר הוא אזהרת לאו. או שלא בא אלא לומר שאינו צריך לבקר. ופשט לי' דכל דבר שבא להתיר. כלומר דצריך קרא לגופי' לומר שאינו צריך לבקר אע"ג דבעלמא אסור להקדיש קרבן בע"מ כאן שרי. אינו עובר. אין לנו לומר שעובר בזה בלאו. ולא קאמר קרא אלא שאינו צריך לבקר. וזהו פי' הרשב"ץ ז"ל. אמנם גם עיקר הך פירושא מלבד מה שכבר עמדנו בו. תמוה מאי ענין זה לסוגיא דהתם. דכולה סוגיא התם לענין לאו דבל תאחר מיירי. ואיזו שייכות יש ללאו דלא יבקר לענין דמיירי בי' התם. ועוד דכיוצא בזה בעי התם לעיל מיני' פסחים בזמנן מהו שיעבור עיי"ש. והיינו אם עובר בבל תאחר. וכן בעי התם בין רגל לרגל מהו שיעבור. והיינו אם עובר מיהת בעשה עיי"ש. וכן קבעיא לקמן כתיב ביום השמיני יבא עבר ולא הביא מהו שיעבור וכו' וגם זה לענין אם עובר בבל תאחר. וכמו שפירשו כל המפרשים שם עיי"ש. וכן עוד שם לקמן מיבעיא לי' כתיב ביום השמיני ימול עבר ולא מל מהו שיעבור. ובעיא זו ג"כ לענין אם עובר בבל תאחר עיי"ש.

וא"כ הדבר מבואר דגם בעיא זו אקרא דלא יבקר לענין בל תאחר הוא דקמיבעיא לי':

ולכן נראה לי דודאי גם בעיא זו לענין בל תאחר היא. והכי קמיבעיא לי'. כתיב לא יבקר בין טוב לרע. והיינו בין תם לבע"מ. ושמעינן מזה דגם בע"מ נכנס לדיר להתעשר. דאל"כ לא שייכא אזהרה זו כלל. כיון דאין בעלי מומין נכנסין כלל לדיר להתעשר. ולא נמצאו שם בע"מ שיהא יכול לבקר בין תם לבע"מ. וכדילפינן לה בפ"ב דבכורות (י"ד ע"ב) ובפרק בתרא (נ"ז ע"א) עיי"ש. וכיון שאם יצא בע"מ בעשירי נמי יצא י"ח. אע"פ שאין בו לגבוה כלום אלא כולו נאכל לבעלים. יש מקום לומר דאע"פ שאם יצא מאיליו תם בעשירי ודאי ישנו בכלל אזהרת בל תאחר כשאר קרבנות. מ"מ היכא דבלא מעשיו הי' יוצא בע"מ בעשירי אלא שהוא עבר על אזהרת לא יבקר ובכוונה עשה שיצא תם במקום הבע"מ שהי' מוכן לצאת בעשירי. אינו עובר עליו בבל תאחר כשלא הביאו

להקריבו ע"ג המזבח אפי' אחר שעברו עליו שלשה רגלים. ואע"ג דבנדרים ונדבות גלי קרא דעובר בב"ת אע"פ שלא הי' חייב בהן מעיקרא כלל. ומדעתו הוא דנדר ונדב. היינו משום דכיון שכבר קבל עליו בנדר או בנדבה. חייב לקיים מוצא שפתיו בלא איחור. אבל כאן דלא בדעתי' תליא מילתא. אלא דרחמנא רמי עלי' חיובא לעשר. ואי לאו דאיהו קגרים לא הוה נפיק בריש עשרה אלא בעל מום דלית בי' לגבוה שום זכיי' בגווי'. אלא דאיהו הוא דקגרים שיצא תמים בריש עשרה שיש בו חלק לגבוה. דדמו וחלבו קרבין ע"ג המזבח. שפיר אפשר לומר דלא עבר עליו בב"ת אפי' עברו עליו שלשה רגלים ולא הביאו להקריבו ע"ג המזבח. ואפי' המתין עד דנפל בו מום ואכלו. לא קעבר בלאו דב"ת. דלא עדיף לענין זה הך תמים מן הבעל מום שהי' יוצא בעשירי אי לאו איהו דקגרים בעבירה על לאו דלא יבקר להוציא התמים תחתיו. וקפשיט לי' דכל דבר שבא להתיר אינו עובר. מה בא להתיר. כאן התירה תורה להקדיש בע"מ. כלומר דכיון שהתירה תורה להכניס בע"מ לדיר להתעשר. וא"כ אע"פ שיצא בע"מ בעשירי יצא ידי חובתו. הילכך השתא נמי אע"ג דבגרמתו יצא תם במקום הבע"מ שהי' עומד לצאת. לא עבר עליו בב"ת. אבל ודאי עבר מיהא בלאו דלא יבקר בין טוב לרע. וכיו"ב בההיא דמיבעיא לי' התם לקמן ביום השמיני ימול אם עבר ולא מל מהו שיעבור. וקפשיט שאינו עובר עיי"ש. היינו שאינו עובר בב"ת. אבל ודאי עבר מיהת בעשה דביום השמיני ימול. ולפ"ז ממילא מבואר דאין לנו שום ראי' מהירושלמי שם לומר דפליג אתלמודא דידן וס"ל דלא יבקר וגו' איננו אזהרת לאו. אלא אפי' להירושלמי שפיר י"ל דלאו גמור הוא:

אמנם לכאורה נראה ראי' מוכרחת דקרא דלא יבקר אינו אלא שלילה לומר שאינו צריך לבקר. ואם ביקר אינו עובר בלאו מדתניא בספרא (פרשת בחוקותי פי"ג) מתוך שנאמר וכל מבחר נדריכם יכול יהא מרגל ומוציא את היפה. ת"ל לא יבקר בין טוב לרע. ולא ימירנו הא אם המיר סופג את הארבעים עיי"ש. ומבואר להדיא מזה דלהך ברייתא קרא דלא יבקר אינו אלא שלילה לומר דאע"ג דבעלמא בכל שאר הקרבנות בעינן שיפריש המובחר שבעדרו לכתחילה. מדכתיב מבחר נדריך. כאן גלי קרא לא יבקר שאינו צריך לבקר ולבחור את היפה שבעדרו. וכן מתבאר מדמסיים עלה ולא ימירנו הא אם המיר סופג את הארבעים משמע דעל לא יבקר ליכא מלקות. משום שאינו אזהרת לאו. וביותר לפי גירסת הילקוט שם ולא ימירנו הא אם המיר עובר בלא תעשה עיי"ש. מכלל דעל לא יבקר אינו עובר בל"ת. והיינו כדקתני ברישא משום שלא בא הכתוב אלא למעט שאין צריך כאן מבחר נדריך. אבל לא לומר שיהא איסור בדבר. וכבר עלה על דעתי לומר כן כמשכ"ל. וביארתי שלא יתכן לומר כן. משום דלא כתיב מבחר נדריך אלא בקרבנות

העולים לגבוה. כדכתיב מבחר נדריך אשר תדור לשם. והיינו דכשיבחר הגרוע ג"כ יעלה להקרב ע"ג המזבח. אבל במע"ב כיון דכשיצא בע"מ בעשירי אין בו חלק לגבוה אלא נאכל לבעלים. לא שייך למעטי' ממבחר נדריך. וא"כ לכאורה יקשה בברייתא דספרא דס"ל לקושטא דמילתא דגם במעשר בהמה הוה בעינן ממבחר אי לאו דגלי קרא דלא יבקר. אבל נראה דלק"מ. דודאי בע"מ במעשר בהמה ליכא למעוטי מקרא דמבחר נדריך. וכמו שביארנו לעיל. אלא דהך תנא דספרא דייק בלישני' וקתני יכול יהא מרגל ומוציא את היפה וכו'. ולא קתני יהא מרגל ומוציא את התמים. משום דבע"מ דמעשר בהמה ודאי ליכא למעוטי מקרא דמבחר נדריכם. ולא קאמר אלא דהוה סד"א שיהא מרגל את היפה והשמן ביותר. וכן פירש הר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לתורת כהנים שם) וז"ל שם פי' יכול יהא בוחר בשמנים ומוציאם בעשיריות עכ"ל עיי"ש. ועל זה שייך שפיר קרא דמבחר נדריכם אפי' במעשר בהמה. כיון דאפי' יצא בעשירי שאינו יפה ושמן כ"כ ג"כ קרב ע"ג המזבח כל שהוא תמים בלא מום הפוסלו. וקרינן בי' מבחר נדריכם אשר תדרו להשם. ואמנם לפ"ז עכצ"ל דהך תנא ס"ל דלא יבקר בין טוב לרע היינו בין שמן ויפה לכחוש ובלתי יפה. אבל לתלמודין דלא ס"ל הכי כמבואר (בפרק בתרא דבכורות שם) דילפינן מיני' דבע"מ נכנס לדיר להתעשר. וע"כ ס"ל דבין טוב לרע היינו בין תמים לבע"מ. וע"כ הכי ס"ל לתנא דמתניתין. דקתני התם הכל נכנסין לדיר להתעשר עיו"ש. והיינו ע"כ מהך קרא דלא יבקר בין טוב לרע. א"כ ע"כ ליכא למימר דקרא דלא יבקר אתי לאפוקי דלא צריך ממבחר נדריכם וכמו שנתבאר. וע"כ קרא למיקם עלה באזהרת לאו הוא דאתי. ובהכי אתי שפיר מה שכבר הבאתי לעיל מברייתא דספרי דמבואר בהדיא דגם מעשר בהמה בכלל קרא דמבחר נדריכם. והיינו כמו שפירשו הראב"ד ורבינו הלל ז"ל לענין דבעי לפטמינהו שיהיו שמנים. וזהו היפוך מברייתא דספרא דס"ל שאין צריך במעשר בהמה ממבחר נדריכם. אבל לפי מה שביארנו היינו משום דגם להאי תנא דספרי ס"ל דלא יבקר בין טוב לרע היינו בין תם לבע"מ. וקרא לאזהרת לאו הוא דאתי וליכא למעוטי מיני' דלא נבעי במע"ב מבחר נדריכם. אבל לתנא דספרא דס"ל דבין טוב לרע היינו בין שמן ובריא לכחוש ודל. שפיר מיעט מיני' דלא בעינן בי' מבחר נדריכם. וממילא אין לנו לדידי' הכרח מן המקרא שיהא בו לאו. דאינו אלא שלילה לומר דלא קפיד עלי' קרא להיות ממבחר נדריכם. ותלמודין דס"ל דקרא דלא יבקר הו"ל אזהרת לאו. לטעמי' אזיל דס"ל דבין טוב לרע היינו בין תמים לבע"מ כדכתיבנא. ולפ"ז ודאי מוכרח ע"כ דהך קרא לאזהרת לאו הוא דאתי כמו שנתבאר:

ועפ"ז יש לי מקום עיון על פירש"י (בפרשת בחוקותי) על קרא זה דלא יבקר. שכתב וז"ל לא יבקר לפי שנאמר כל מבחר נדריכם. יכול יהא בורר ומוציא את היפה ת"ל לא יבקר בין טוב לרע בין תם בין בעל מום חלה עליו קדושה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דנמשך אחר הספרא דקרא אינו אלא שלילה לומר שאינו צריך ממבחר נדריכם. מ"מ פירש דבין טוב לרע היינו בין תמים לבע"מ. ולפי מה שביארנו מבואר דזהו תרתי דסתרי. דלהאי תנא דספרא בין טוב לרע היינו בין שמן לכחוש. ולמ"ד דבין טוב לרע היינו בין תם לבע"מ לא אתי קרא לאפוקי דלא ניבעי ממבחר נדריכם. אלא לאזהרת לאו הוא דאתי. אלא דבלא"ה דברי רש"י אלו מגומגמים אצלי. דלא רישא סיפא ולא סיפא רישא. דבריש דבריו כתב דלא יבקר אתי לאפוקי דלא בעינן מבחר נדריכם. והדבר פשוט דאפי' היכא דבעינן מבחר נדריכם. מ"מ אין זה אלא לכתחילה. ולא לעכב בדיעבד שלא תחול עליו קדושה. וא"כ מאי האי דקמסיים בין תם בין בע"מ חלה עליו קדושה. וכי ס"ד דמשום מבחר נדריכם לא תחול הקדושה. ולכן נראה פשוט דמש"כ בין תם בין בע"מ וכו'. מילתא אחריתא היא. ולא קאי ארישא. אלא הוא פי' אחר. כמו דבר אחר. וכיו"ב אשכחן טובא בפירש"י עה"ת. כידוע לרגיל בו. וא"כ לפי' הראשון שהוא אליבא דתנא דספרא בין טוב לרע היינו בין שמן לכחוש וכמו שביארנו. והיינו דנקט בלשונו היפה ולא התמים. אבל פי' השני הוא אליבא דתלמודין ותנא דספרי דבין טוב לרע היינו בין תם לבע"מ. ונפק"ל מזה דבע"מ נמי נכנס לדיר להתעשר וחיילא עלי' קדושת מעשר. וכפירש"י. ולפ"ז באמת הך קרא ללאו הוא דאתי כמו שביארנו ותו לא מידי ואין להאריך. ועפמש"כ יתבארו קצת דברי הפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל דמוקי קרא דלא יבקר לאזהרה על הכהן שלא יחפש ויוציא לעצמו את היפה עיי"ש. ומבואר שפירש כן ברייתא דספרא שם. והוא תמוה למה הוצרך לזה. ואמאי לא פירשה כפשוטה דעל הבעלים קאי. ולמעט שאין צריך במעשר בהמה מבחר נדריך. אבל עם האמור יראה דהוקשה לו דהנך ברייתות דספרא ודספרי סתרי אהדדי. דבספרא ממעט מעשר בהמה דלא בעינן ממבחר נדריך. ואילו בספרי מרבינן גם מעשר בהמה בכלל כל מבחר נדריכם. וגם הוקשה לו דבתלמודין מתבאר דלא יבקר הו"ל אזהרת לאו. ואילו מברייתא דספרא מתבאר דאינו אלא שלילה שאין צריך מבחר נדריך. ולזה ס"ל דבברייתא דספרא לא על הבעלים קאי. דודאי לבעלים גם במעשר בהמה איכא מצוה דמבחר נדריכם. כדמרבינן בספרי מקרא. אלא על הכהן קאי. ואף דבכהן לא שייכא מצוה דמבחר נדריכם. דלאו דידי' הוא. מ"מ אזהרת לאו הוא על הכהן שלא יחפש להוציא את היפה. וא"כ הך קרא כולל אזהרה לבעלים שלא יוציאו את הרע. ולכהן שלא יוציא את היפה. ותרתי ש"מ. אבל לבעלים

איכא מצוה לעשות שיצא הטוב בעשירי. כן נראה לענ"ד בכוונת הפסיקתא זוטרתא שם. אע"פ שעדיין דבריו צ"ע אצלי. דלדידי' סכינא חריפא פסקי' לקרא. וגם עיקר דינו צ"ע ואין להאריך בזה. ועכ"פ מתבאר דקרא דלא יבקר בין טוב לרע ודאי לאו גמור הוא. וא"כ הדבר תמוה על כל מוני המצוות שלא מנאוהו:

וראיתי להסמ"ג (לאוין שמ"ד) שכתב וז"ל שלא לבקר מעשר בהמה שנאמר לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו ואם המר ימירנו והי' הוא ותמורתו יהי' קדש לא יגאל. ותניא בת"כ לא יבקר מה ת"ל לפי שנאמר וכל מבחר נדריכם יכול יהא בורר ומוציא את היפה ת"ל לא יבקר בין טוב לרע בין תם בין בע"מ וכו'. במס' בכורות (בפרק כל פסולי) תניא בבכור נאמר וכו' במעשר נאמר לא יגאל ואינו נמכר לא חי ולא שחוט. ומפרש רב אשי דלא יגאל דמעשר לא ימכר הוא וכו'. להכי כתב רחמנא לא יגאל דלא איזדבוני מיזדבן ולא אפרוקי מיפרק עכ"ל עיי"ש. ולכאורה מתבאר מדבריו דכוונתו למנות לאו דלא יבקר. שהרי בהדיא כתב בריש דבריו שלא לבקר מעשר בהמה שנאמר לא יבקר וגו'. אבל מסוף דבריו מבואר דכוונתו למנות לאו דלא יגאל. וא"כ צ"ל ע"כ שהוא מונה לאו דלא יבקר עם לאו דלא יגאל בלאו אחד. והדבר תמוה מאוד מאי ענין זה לזה שיהיו נמנין בלאו אחד. וגם תמוה מה שמביא מברייתא דת"כ לראי' לדבריו. והרי מההיא ברייתא איפכא מוכח דלא יבקר אינו אזהרת לאו אלא שלילה. לומר שאינו צריך לבקר לברור היפה משום מבחר נדריכם. וכמו שביארנו לעיל. וגם תמוה מש"כ בין תם בין בע"מ וכו'. וזה ליתא בת"כ אלא כן הוא לשון רש"י (בפרשת בחוקותי) כמשכ"ל. ולתנא דת"כ ע"כ בין טוב לרע אין פירושו תם ובע"מ. אלא שמן וכחוש. כמו שפירש הר"ש משאנץ ז"ל כמש"כ לעיל. ואם כי יש אתי קצת לדחוק בזה עפמשכ"ל בכוונת רש"י. ועיקר כוונת הסמ"ג על סוף דברי רש"י. דלפ"ז ודאי לא יבקר אזהרת לאו הוא וכמו שביארנו. אבל מ"מ דברי הסמ"ג אלו מגומגמים הרבה. ובפרט במה שנכללו אצלו לאו דלא יבקר עם לאו דלא יגאל כאחת בלאו אחד. וגם בקצור סמ"ג נכללו שני לאוין אלו יחד עיי"ש. ואין לזה שום ביאור והוא דבר מתמיה הרבה. אבל ברמזי הלאוין שבראש ספרו לא מנה הסמ"ג אלא לאו דלא יגאל בלבד. ולא הזכיר לאו דלא יבקר כלל עיי"ש. ומ"מ הדבר צ"ע טובא על כל הראשונים ז"ל מוני המצוות שלא מנו לאו זה במספר הלאוין. כיון דסתמא דתלמודין ס"ל בפשיטות דהוו"ל אזהרת לאו כמשכ"ל:

אמנם לדעת רבינו הגאון ז"ל נראה לומר דס"ל דאע"ג דלא יבקר הו"ל אזהרת לאו. מ"מ אינו בא במנין הלאוין בפ"ע. משום דהו"ל בכלל לאו דתמורה. דמפשטי' דקרא דאסמכי' ללאו דתמורה. כדכתיב לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו וגו'. משמע דגם הביקור משום

תמורה הוא דאסר קרא. והיינו משום דכיון דקיי"ל דעשירי מאיליו קדוש. ואפי' לא יצאו אלא תשעה. והעשירי נשתייר בדיר. הרי הוא קדוש מאיליו. כדאמרינן בפרק בתרא דבכורות (נ"ט ע"א) עיי"ש. הילכך כשהי' אחד נכון לצאת בעשירי. והוא לא הניחו לצאת אלא גרם שיצא אחר תחתיו בעשירי. הו"ל כממיר העשירי באחר. וגלי לן קרא דלא יבקר דגם זהו בכלל אזהרת תמורה. ואע"ג דכל שעדיין יש יותר מבהמה אחת בדיר ודאי לא שייך לומר עשירי מאליו קדוש. כיון שלא נתברר איזו היא העשירית מאחר שנשתיירו כמה טלאים בדיר. מ"מ כיון דאי לאו דאיהו קא גרים שיצא זה הי' אחר יוצא בעשירי אסר הכתוב כממיר. כיון דהאחר הי' עומד להיות קדוש בקדושת מעשר מאיליו. אלא דבביקורו הכניס אחר בקדושה תחת זה. ואין להקשות לפ"ז מדאמרינן (בפרק בתרא דבכורות שם) אמר רבא עשירי מאיליו קדוש. מנ"ל לרבא הא. אילימא מהא דתניא וכו'. אלא מהא דתניא וכו'. עיי"ש דשקיל וטרי טובא מנ"ל לרבא הא. ואם איתא אמאי לא קאמר טפי דהכי נפקא לי' מגופי' דקרא דלא יבקר. דודאי דוקא אם עשירי מאיליו קדוש שייך לאסור לבקר משום דהו"ל כממיר. אבל אם איתא דאין עשירי קדוש אלא דוקא כשקרא עליו שם מעשר. ודאי לא שייך כאן דררא דאיסור תמורה כלל. דאטו כשבא להפריש קרבן והיתה לפניו בהמה זו ולא רצה בה אלא באחרת שבעדרו. יעלה על הדעת דיש בה דררת תמורה. פשיטא דאיסור תמורה לא שייך אלא בקודש אבל זו תולין היא. אלא ודאי עשירי מאיליו קדוש. וכיון דזו היתה מוכנת ועומדת לצאת בעשירי ולהתקדש מאילי' ובע"כ של בעלים. הילכך שפיר יש מקום לומר דבביקורו שלא הניח לזו לצאת. וע"י כך יצאה אחרת. הו"ל כממיר בהמת חולין בבהמת הקדש. ולזה הזהיר עלה הכתוב לא יבקר וגו'. דלק"מ דודאי בתר דנפק"ל ממקום אחר דעשירי מאיליו קדוש. מסתברא לומר דלא יבקר דכייל לי' קרא בהדי אזהרת תמורה דכתיב לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו וגו'. ג"כ משום אזהרת תמורה הוא. כמו בקרא דלא יחליפנו ולא ימיר אותו וגו'. דחילוף ותמורה אחת הן אע"ג שחלקן הכתוב בשני לאוין. וכל מוני המצוות לא מנאום אלא בלאו אחד. אבל כל כמה דלא שמעינן ממקום אחר דעשירי מאיליו קדוש. מהך קרא גופי' לא הוה מסקינן אדעתין לומר כן. אלא בע"כ היינו מוכרחין לומר דאיסור לא יבקר איסור בפ"ע הוא. דמהיכא תיתי לן לחידושי כהאי חידושא אדרבה מצד הסברא ראוי לומר דכיון דמעשר קריי' רחמנא הו"ל כמעשר דגן תירוש ויצהר דאינו קדוש אלא ע"פ הבעלים. ובפרט דאיתקיש מעשר בהמה למעשר דגן. כדאמרינן התם לעיל מיני' בסמוך עיי"ש. אבל השתא אחר דכבר ידעינן דעשירי מאיליו קדוש. ודאי ראוי לומר דאיסור לא יבקר משום אזהרת תמורה הוא. כדמשמע מפשטי' דקרא דכיילי' כחדא עם

אזהרת תמורה. ומעתה נראה דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דכל שני לאוין חלוקין שהם משם איסור אחד וענין אחד. אע"פ שבפרטיהן כל חד בא להזהיר בדבר אחר. אינו מונה אותן אלא בלאו אחד. כמו שביארנו בכמה דוכתי כיו"ב. הכא נמי לאו דלא ימיר ולאו דלא יבקר דתרווייהו משום איסור תמורה נינהו כמו שנתבאר. להכי לא מנה כל אזהרת תמורה אלא באחת. ולטעמי' אזיל:

אבל להרמב"ם וסייעתו ז"ל ושאר מוני המצוות ודאי הדבר תמוה מה שהשמיטו לאו זה. וביותר יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שלא הביא כלל בחבורו הגדול דין זה המבואר להדיא בסו"פ כל פסולי המוקדשין (ל"ו ע"ב) ובפרק מעשר בהמה (בכורות נ"ג ע"ב) דאם יש בעדרו בע"מ אסור לאפוקי' בריש עשרה מדכתיב לא יבקר בין טוב לרע. כדאמרינן התם וכי תימא דמפיק לי' בריש עשרה לא יבקר בין טוב לרע אמר רחמנא עיי"ש. ופשוט דדין זה איתי' נמי בתם דאסור לאפוקי' בריש עשרה מה"ט. אלא דמ"מ עכ"פ הו"ל להביא הדין המפורש בגמרא בבע"מ. ונראה קצת בזה ע"פ מאי דקשה לכאורה דלמה לי להכי קרא דלא יבקר. תיפוק לי' דבכה"ג לאו מעשר הוא כלל ולא יצא ידי חובת מעשר בהכי כלל. מדכתיב כל אשר יעבור תחת השבט ולא שיעבירוהו כדדרשינן (לקמן נ"ח ע"ב) דאמרינן התם ת"ר באי זה צד מעשר כונסן לדיר ועושה להם פתח קטן וכו'. אמותיהן מבחוץ והם מבפנים וגועות ויוצאות לקראת אמן. ופרכינן עלה ולפקינהו אינהו. ומשני יעבור כתיב ולא שיעבירוהו עיי"ש. והביאה הרמב"ם (ריש פ"ז מהלכות בכורות) וז"ל ואמותיהן מעמיד מבחוץ והן גועות שישמעו הטלאים קולן ויצאו מן הדיר לקראתן שנאמר כל אשר יעבור תחת השבט שיעבור מעצמו ולא שיוציאו בידו עכ"ל עיי"ש. ובפשוטו אפשר לומר דהא דקאמר וכ"ת דמפיק לי' בריש עשרה. לא רצה לומר דמפיק לי' בידים אלא שיעכבנו עד שיצאו כל התשעה וממילא יצא זה אח"כ בעשירי מעצמו. ובכגון זה לא אימעיט מקרא דכל אשר יעבור וגו'. שהרי מעצמו עבר. אלא שיש בזה לאו דלא יבקר בין טוב לרע. אבל הרמב"ם ז"ל אפשר דנקט לישנא דסוגיא כפשטה דמפיק לי' בידים. וכההיא דפריך התם ולפקינהו אינהו דהיינו נמי בידים. ומשום שהוקשה לו אמאי לא נפקא לי' מדכתיב כל אשר יעבור וגו'. ס"ל דבאמת עיקר מילתא אקרא דכל אשר יעבור סמיך. וקרא דלא יבקר לאו דוקא נקט. דבאמת מהך קרא ליכא למשמע מידי. משום שאינו אלא שלילה לומר שאינו צריך לבקר בין טוב לרע. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי דנקט דרשה שאינה לפי האמת ושבק דרשה העיקרית. וכמש"כ התוס' (בפ"ב דסוכה כ"ד ע"ב ובשאר דוכתי) וא"כ אין הכרת משם שיהא איסור בדבר ולכן השמיטה הרמב"ם ולא הביאה להלכה. ועפ"ז ממילא ניחא נמי מה שלא מנה לא יבקר במספר

הלאוין. אבל זה דחוק טובא ואינו נראה. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו צ"ע אצלי כעת ואין להאריך בזה יותר. ומ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל ליכא בזה קושיא כמו שביארנו.

מצוה פט

צעוד בשני לבחירה או תפדהו ודמיו מקדשים. היא מצות אכילת מעשר שני או דמיו במקום הנבחר דהיינו בירושלים. והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו מצות הפרשת מע"ש ולא מנו מצות אכילתו. אלא כללוה עם מצות הפרשתו כאחת כמש"כ בסה"מ (עשין קכ"ח) עיי"ש. והרמב"ן (בעשין הנוספין לדעתו סי' א') תמה עליו ומסיק למנות אכילת מע"ש מצוה בפ"ע. וההפרשה מצוה בפ"ע. וכן דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל רבינו הגאון ז"ל מנה מצות האכילה בירושלם שהיא עיקר המצוה וכמש"כ הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. וכלל בתוכה מצוה ההפרשה ומנאן מצוה אחת. ולטעמי' אזיל דאפי' בדברים הטובלין. כתרומה וחלה. לא מנה מצוה הפרשה בפ"ע. אלא כללה כאחת עם עיקר המצוה שהיא הנתינה לכהן. או משום דההפרשה גופא נתינה היא. שמשהפרישן זכה בהן השבט ומוכנים ועומדים לקבלם. וכמו שכבר ביארנו לעיל (עשין ס"ה ס"ו פ"א) עיי"ש היטב. וכבר ביארנו ג"כ לעיל (עשה פ"א) לחלק בין מע"ש שמנה הפרשתו ואכילתו אחת לביכורים. שמנה הפרשתן בפ"ע והבאתן לירושלם בפ"ע עיי"ש ואין להאריך בזה יותר:

מצוה צ

והתודית בקימך כל אלה ביערתי כל מעשרות קדשים. זו היא מצות וידוי מעשרות בשנה הרביעית לשמיטה מדכתיב (בפרשת תבא) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלשית וגו' ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקדש מן הבית וגו'. ופרטי דיני' מבוארים בפרק בתרא דמע"ש ובירושלמי שם. אלא דלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב והתודית בקימך כל אלה. מגומגם קצת דמשמע דקאי על כל אלה הנזכרים למעלה. ובפרט במה שכתב כל מעשרות קדשים. וא"כ גם מעשר בהמה טעון וידוי. וגם מקרא ביכורים שייך לוידוי מעשר. וזה לא אשכחן. וממתניתין דפרק בתרא דמע"ש מתבאר איפכא עיי"ש וברמב"ם (פי"א מהלכות מע"ש). ובלא"ה ע"כ הך לישנא לאו דוקא. שהרי הזכיר למעלה בינתיים כמה מצוות שאין להם שום שייכות כלל לוידוי מעשר. ואפשר לומר דמש"כ כל אלה לא אדלעיל מיני' קאי אלא אדבתרי' ושייך ללשון הוידוי שצריך שיתודה ולומר כל אלה ביערתי כל מעשרות קדשים. ומעשר בהמה אינו בכלל סתם מעשרות. וכוונתו בזה ללשון המשנה שם. דתנן כיצד הי' הוידוי בערתי הקדש מן הבית זה מע"ש ונטע רבעי. נתתיו ללוי זה מעשר ראשון. וגם נתתיו זו תרומה ותרומת מעשר

לגר ליתום ולאלמנה זה מעשר עני הלקט והשכחה והפאה אע"פ שאין מעכבין את הוידוי. מן הבית זו חלה עיי"ש. וכוונת הגאון ז"ל לומר שצריך להתוודות על כל אלה שטעונין וידוי בפרטות. ולא על כולם בדרך כלל. והכי משמע ודאי מפשטות לישנא דמתניתין שם. אף דמדברי הרמב"ם שם לא משמע הכי עיי"ש. וכן כתב בהדיא בפי' המשנה שם והביאו בתוס' יו"ט (שם משנה י"ג) עיי"ש. אבל יותר נראה דדברי רבינו הגאון כפשוטן. ודבריו מבוארים ע"פ מאי דאמרינן בירושלמי (פרק בתרא דמע"ש) אית תניי תני כל המצות שבתורה מעכבות את הוידוי. ואית תניי תני כל המצות שבפרשה מעכבות. רבי אחא בר פפא בעי קומי ר"ז אפי' הקדים תפילה של ראש לתפילין של יד. א"ל אף אנא סבר כן עיי"ש. ומתבאר מלשון הירושלמי דהילכתא כתנא קמא דכל המצות שבתורה מעכבות את הוידוי. שאם עבר על אחת מן המצות שבתורה אינו מתודה. דהרי הכי ס"ל לאמוראי בגמרא שם. דלר"א ב"פ ור"ז אפי' הקדים תפילין של ראש לשל יד אינו מתודה. ולפ"ז הא דתנן במתניתין דלקט שכחה ופאה אין מעכבין את הוידוי היינו לומר דאע"פ שלא התודה עליהן בפרט קיים מצות וידוי. אבל ודאי אם עבר על מצותן שלא נתנן לעניים לכ"ע אינו יכול להתודות. שהרי אפי' לאידך תנא דפליג ואמר דרק כל מצות שבפרשה מעכבות את הוידוי. מ"מ לקט שו"פ שנזכרי' בפ' כדתנן התם לגר ליתום ולאלמנ' זה מ"ע לקט שו"פ ודאי אית לן למימר שמעכבין את הוידוי. וא"כ מתניתין דלא כמאן. וגם מסתימת דברי הירושלמי משמע דמתניתין אתיא שפיר לכ"ע. מדלא מזכיר התם כלל עלה דהך פלוגתא דתנאי ממתניתין. ולומר דמתניתין מסייע לחד מינייהו ודלא כאידך. כדרך התלמוד בכל כיו"ב. אלא ודאי כדכתיבנא דמתניתין אין לה ענין לפלוגתא דהנך תנאי כלל. ועפ"ז צ"ע לדעת הרמב"ם בפיה"מ שכתב שאינו מתודה בפרט על כל אחד ואחד. אלא אומר כלשון הכתוב בפרשה. וכן משמע מדבריו בהלכות מע"ש שם כמשכ"ל. ולפי מה שביארנו מוכרח מדברי הירושלמי איפכא. וראיתי בפיה"מ לר"ש עדני ז"ל שכבר הרגיש דע"פ הירושלמי ע"כ צריך לפרש מתניתין כמש"כ. אלא שהקשה על זה מדקתני בתוספתא לקט שכחה ופאה אין להן וידוי. ומשמע מזה דאינן בכלל מצות וידוי כלל ואפי' עבר עליהן ולא קיימן אין מעכבין את הוידוי עיי"ש. ודבריו תמוהים. דמלבד דתוספתא זו לא מצאתי בשום דוכתא. ואף שראיתי בתוספתא (פרק בתרא דמע"ש) דרבי יוסי דריש לגר ליתום ולאלמנה זה מעשר עני. ולא הזכיר שם לקט שכחה ופאה כלל עיי"ש. ומשמע דס"ל דאין צריך להתודות על לקט שו"פ. מ"מ אין מזה שום ראי' לומר דאפי' עבר ולא קיימן יכול להתודות. ועוד דבתוספתא שנדפסה מכת"י אין הגירסא כן עיי"ש. ואפי' את"ל דר"י בתוספתא ס"ל הכי. מ"מ תנא דמתניתין דס"ל

שצריך להתודות על לקט שו"פ י"ל שאם עבר ולא קיימן מעכבין את הוידוי. ועוד דגם אם הי' נמצא לשון זה בתוספתא אין מזה שום סרך ראי' כלל. דאדרבה מלשון התוספתא זו משמע רק שאין צריך להתודות עליהן. אבל מ"מ שפיר י"ל דמעכבין את הוידוי שעל המעשרות. דלא קרינן בי' לא עברתי ממצותיך. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מתבאר דלפי דברי הירושלמי ע"כ מוכרח דמאי דתנן במתניתין דלקט שו"פ אינן מעכבין את הוידוי היינו רק לומר שיצא י"ח וידוי אע"פ שלא הזכירן בוידויו. אבל כשלא קיים מצותן ודאי אינו יכול להתוודות לכ"ע:

ולכאורה צ"ע בזה במאי דאמרינן בסוטה (פרק עגלה ערופה מ"ח ע"א) דתנן יוחנן כה"ג העביר הודיית מעשר. מאי טעמא אריב"ח לפי שאין נותנין אותו כתיקונו דרחמנא אמר דיהבי' ללוים ואנן קיהבינן לכהנים. ופריך ולודי אשאר מעשרות. ומשני אמר ר"ל כל בית שאין מתודה על מעשר ראשון שוב אינו מתודה על שאר מעשרות. מ"ט אמר אביי הואיל ופתח בו הכתוב תחלה עיי"ש. והשתא מאי פריך ולודי אשאר מעשרות. והא אפי' את"ל דס"ל לתלמודא דידן כהאי תנא דקאמר בירושלמי דרק כל המצות שבפרשה מעכבות את הוידוי. הא מעשר ראשון כתוב בפרשה. וכיון שאנו עוברין על מצותו. דרחמנא אמר יהבי' ללוים ואנן יהבינן לכהנים. ודאי לכ"ע מעכב את הוידוי שלא יתודה כלל. מיהו נראה דלק"מ דכיון דמה שאין נותנין ללוים אלא לכהנים הוא ע"פ תקנת עזרא ובית דינו פשיטא דאין בזה עבירה כלל ואדרבה אם יעשה שלא כתקנת עזרא עבירה היא בידו. הילכך אית לן למימר דלכ"ע אין זה מעכב את הוידוי. אי לאו טעמא דמפרש שפתח בו הכתוב תחלה. אבל כשעבר עבירה אפשר דגם לתלמודא דידן אפי' הקדים תפילין של ראש לשל יד אינו מתודה. ומעתה אם כן נראה דהילכתא הכי כדמוכח מהירושלמי שם כמשכ"ל. אף שאין זו שיטת הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש ודבריו צ"ע בזה ואין להאריך. ומעתה נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. ודבריו מדוקדקים היטב ונכונים כפשוטן במש"כ והתודית בקימך כל אלה. משום דכל המצות מעכבות בוידוי מעשרות:

ועדיין צריך ביאור מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל גם מצות ביעור מעשרות דנפק"ל בספרי (פרשת ראה פיסקא ק"ט) ובירושלמי (פרק בתרא דמע"ש ה"ג) מדכתיב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך וגו' עיי"ש. אלא דאין קושיא זו על רבינו הגאון ז"ל בלבד. אלא גם על כל שאר מוני המצות יש להקשות כן. שכולם לא מנו עשה זו. וכבר ראיתי לאחד מן האחרונים ז"ל שנתעורר בזה והניחה בקושיא. ואמנם נראה דלדרכו של הרמב"ם וסייעתו דכל שתי מצוות שבאו בדבור אחד אינם נמנין אלא במצוה אחת. א"כ כאן דמהך קרא דמקצה שלש שנים וגו' נפק"ל ג"כ עיקר מצות מעשר עני כמש"כ

הרמב"ם (בפ"ו מהלכות מתנות עניים ה"ד. ובסה"מ עשין ק"ל) עיי"ש. וכן הוא בשאר ראשונים. וכיון שכבר נמנית מצות מעשר עני שוב אין למנות מצות ביעור מעשר בפ"ע. ואפי' לדרכו של הרמב"ן ז"ל וסייעתו דבכל כיו"ב מונים כל חדא בפ"ע מ"מ כבר כתבתי לעיל (עשין פ"ז פ"ח) דהיינו דוקא היכא שבלשין הכתוב נפרטו בפירוש כל חדא באנפי נפשה. אבל היכא שלא נפרטו כל חדא וחדא אלא נזכרו בשם אחד שכוללן שתיהן. גם לסברתם אין נמנין אלא באחת. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) לענין לאו דלא תאכלו על הדם. כי לשון התורה נתפוש במנין המצוות עיי"ש. ובלא"ה לדרכו של רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה דלית בה נפק"מ לעיקר דינא אלא לענין לעבור עלה בשני לאוין או בשתי עשין. אינה נמנית מצוה בפ"ע. כמו שביארנו בכמה מצות כיו"ב. א"כ כאן דכל כמה שלא קיים מצות ביעור אינו יכול להתודות ולקיים מצות וידוי מעשרות. כדכתיב בוידוי בערתי הקדש מן הבית. ונמצא דאפי' לא הי' הביעור מצוה הי' חייב לבער כדי לקיים מצות וידוי שהביעור מעכבו. ואם אינו מבער הרי הוא עובר בעשה דוידוי. כהיא דאמרינן בפסחים (פרק אלו דברים) ערל שלא מל וטמא שלא נטהר כדי לעשות פסח חייב כרת על הפסח שלא עשה. כמבואר (שם ס"ט ע"א) עיי"ש. הרי דאע"ג דהשתא כמו שהוא ערל וטמא לא חזי לפסח ורחמנא דחיי'. מ"מ חייב כרת על הפסח משום שחייב למול ולטהר עצמו כדי לעשותו בזמנו ואע"ג דלענין דרך רחוקה איכא למ"ד דאפי' הוא חוץ לאיסקופת העזרה פטור מלעשות פסח משום דרך רחוקה. ולא מחייבינן לי' ליכנס כדי שיתחייב. שאני התם דגלי קרא. וכמבואר שם לקמן (בפרק מי שהי' טמא צ"ד ע"ב) דפרכינן אר"א דאמר מאיסקופת העזרה ולחוץ. ואע"ג דמצי עייל ול"א לי' קום עייל. והתניא ערל שלא מל ענוש כרת דברי ר"א. ומשני אמר אביי דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא. ופירש"י וז"ל דרך רחוקה לטהור פטרה תורה והרי הוא בדרך רחוקה. דחוץ לעזרה דרך רחוקה הוא. דילפינן מריחוק מקום דמעשר. מה להלן חוץ למקום הכשרו וכו'. הילכך לא אמרינן לי' קום עייל וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דהתם בהדיא גלי קרא לפטרו אע"ג דמצי עייל. שהרי מטעם זה פטרו הכתוב מכרת כשלא עשה פסח. אבל אי לא גלי קרא ודאי הו"ל למימר דחייב ליכנס ולעשות פסח. ואי לא עביד הכי חייב כרת. אע"ג דכל זמן שהוא בדרך רחוקה לאו בר חיובא הוא. וכה"ג כתב הרמב"ם (בפ"ב מהלכות חגיגה ה"ב) דהמקמץ והמצרף נחושת והבורסי חייבין לטהר גופן ומלבושן ולעלות לרגל ליראות עם כל ישראל. וכתב בכ"מ בשם מהר"י קורקוס דאע"ג דבברייתא קתני דפטורים מדכתיב כל זכורך יצאו אלו שאין יכולין לעלות עם כל זכורך מפני שריחן רע. מ"מ ס"ל דלא ממעטינן להו אלא בעודם במאיסותם עיי"ש

בדבריו. ורצה לומר דא"כ מחייבי ליטהר ולעלות ליראות. והא דקתני פטורים. אינו אלא לענין שאם עלו קודם שטיהרו גופן ומלבושן לא קיימו מצוה ולא יצאו ידי חובתם. והר"ב פר"ח במים חיים שם כתב דמקורו של הרמב"ם מהירושלמי. דקתני התם מוכי שחין ופולפוסין פטורין מן הראיי' דכתיב בבא כל ישראל. ומשמע דוקא דומיא דמוכי שחין שאין יכולין ליטהר. אבל בורסי וכיו"ב כיון שאפשר להן ליטהר הרי הן ככל ישראל עיי"ש. ובמש"כ המהרי"ט (בשניות חאה"ע סי' י"ד) עייש"ה. וא"כ הכא נמי כשלא ביער ומשום זה לא יוכל להתודות לקיים מצות וידוי. מלבד מה שעובר על מצות ביעור עובר ג"כ על מצות וידוי. משום שחייב לבער כדי שיוכל להתודות. והא דכתיב גבי וידוי כי תכלה לעשר וגו' פירושי כאשר תכלה. וכמו שפירש"י שם כשתגמור עיי"ש. ואין פירושו אם תכלה. דנימא שהטיל הכתוב תנאי בדבר שכל זמן שלא כלה מעשרות לא רמיא עלי' חיובא דוידוי. שהרי כתוב אחריו בשנה השלישית. א"כ קבע לו הכתוב זמן. ועוד דהרי ודאי ביעור מעשרות מצוה היא וחיובא רמיא עלי' לבער. ולא שייך בזה לשון תנאי לומר אם תכלה דמשמע דבדעתו תליא. וכן מתבאר מדברי החנוך (מצוה תר"ז) שכתב וז"ל שנצטוינו להתודות לפני השם ב"ה וכו'. והעובר על זה ולא התודה וידוי מעשרות בזה"ב ביטל עשה זו עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב הדבר בהחלט בלא שום תנאי בדבר. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם בסה"מ (עשין קל"א) עיי"ש. והיינו כמש"כ דאפי' כשלא כלה עדיין מעשרותיו עובר בעשה זו מטעם שביארנו וא"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל ודאי מצות ביעור מעשרות אינה נמנית:

מצוה צא

קדש ראשית גזך. ומתנות זבחיך ארבע. מצות ראשית הגז מדכתיב ראשית גז צאנך תתן לו. ולשון קדושה שכתב בראשית הגז. נראה דהיינו מדאמרינן בחולין (פרק ראשית הגז קל"ז ע"א) דיליף ראשית הגז בגז"ש צאן צאן ממעשר. ופריך וליליף צאן צאן מבכור. ומשני מסתברא ממעשר הו"ל למילף שכן וכו'. ופריך אדרבה מבכור הו"ל למילף שכן יתום וכו' בקדושה וכו' עיי"ש. ופירש הערוך (ערך זכר) וכ"כ הרשב"א שם בשם רבינו חננאל ז"ל כי הבכור וראשית הגז אין מקדשין אלא הן לבדן. לאפוקי מעשר שמקדש לפניו ולאחריו עיי"ש. הרי דנקט בראשית הגז לשון קדושה. דנתינתו לכהן זו היא קדושתו. וכן אמרינן (בפרק הניזקין) וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון. הרי דמנה יפה שנוטל בשביל כהונתו מיקרי קדושה. אע"ג דחולין היא. וכן כללן הכתוב לכל כ"ד מתנות כהונה (בפרשת קרח) בריש פרשת מתנות כהונה. וקראן קדשי בני ישראל. כמש"כ בפסיקתא זוטרתא שם וז"ל לכל קדשי

בני ישראל נתונים. זה כלל המתנות לפי שערער קרח על מתנות כהונה בא הכתוב ללמד לקיים לאהרן ולבניו את המתנות וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתנות זבחיך ארבע. היא מצות זרוע ולחיים וקבה. מדכתיב וזה יהי' משפט הכהנים מאת העם מאת זבחי הזבח וגו' ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה. ומשום דכתיב לחיים. לשון רבים דמשמע שנים. וא"כ חשב הכתוב לחיים לשתי מתנות. והיינו משום שני פרקים הימיני והשמאלי. ואע"ג דגם הזרוע יש בו שני פרקים. מ"מ אינן חשובין כ"כ כפרקי הלחיים שיהיו חשובין כשתי מתנות. ומה"ט אמרינן בחולין פרק הזרוע (חולין קל"ב ע"ב) אמר ר"ח זרוע לאחד וקבה לאחד לחיים לשנים. ודוקא בשור הגדול אמרינן התם דיכול לחלק הזרוע לשני כהנים עיי"ש. ובתרגום יונתן ב"ע מבואר דהדברים כפשוטן שצריך ליתן. שני הלחיים העליון והתחתון עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הפר"ח (ביו"ד סי' ס"א סק"ד) ובהלכות קטנות למהר"י חאגיז ז"ל (ח"ב סי' ק"ע) עיי"ש. ומה שקראן הגאון מתנות זבחיך הוא ע"פ לשון הכתוב דכתיב מאת זבחי הזבח. וכן כתב באזהרותיו אשר על סדר עשה"ד (בדבור כבד) משפט זובחים. וגוזזים עיי"ש. ומשפט זובחים היינו זרוע ולחיים וקבה מלשון הכתוב וזה משפט הכהנים וגו' מאת זובחי הזבח וגו'. וגוזזים היינו ראשית הגז. והנה שם כתב מצות זרוע ולו"ק תחילה. ואח"כ ראשית הגז. וכן הוא בסה"מ להרמב"ם (עשין קמ"ג קמ"ד) עיי"ש. וזה מדוקדק כסדר שכתובין בתורה זה אצל זה. אבל כאן כתב ראשית הגז תחילה ואח"כ זרוע ולחיים וקבה. וכן כתבן הבה"ג עיי"ש. ונראה שהדברים מדוקדקים ע"פ הספרי (בפרשת קרח פיסקא קי"ז) דמדכתיב (בפרשת מתנות כהונה) ראשיתם אשר יתנו דרשינן בספרי ראשיתם זו ראשית הגז. אשר יתנו זה הזרוע והלחיים והקבה עיי"ש. וגם זהו סדר נתינתן. דראשית הגז ניתן מחיים וזרוע לחיים וקבה לאחר שחיטה. וכן בברייתא (בפרק הזרוע קל"ג ע"ב) ובספרי (פרשת קרח פיסקא קי"ט) ובתוספתא (סוף חלה) ובסו"פ הגוזל עצים (ק"י ע"ב) קתני ראשית הגז ואח"כ המתנות. דהיינו זרוע ולו"ק עיי"ש. ומיהו במתני' קתני פרק ראשית הגז בתר פרק הזרוע. וכן במתני' (רפ"ד דחלה) ובברייתא (בירושלמי שם) קתני ראשית הגז אחר הזרוע ולחיים וקבה עיי"ש. ואין להאריך בזה:

מצוה צג

הלכות שחיטה תחקור כדת. ולכסות דם הנובע. מצות שחיטה מדכתיב וזבחת כאשר צויתיך ודרשינן (בפ"ב דחולין כ"ח ע"א) מלמד שנצטוה משה על הוושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה. ועי' בפירש"י ובתוס' שם. ובפירש"י (בפרשת ראה) כתב וז"ל וזבחת כאשר צויתיך למדנו שיש צווי בשחיטה האיך ישחוט והן הלכות

שחיטה שנאמרו למשה בסיני עכ"ל. ועי' במש"כ הרמב"ן ז"ל שם עייש"ה. ומש"כ רבינו ולכסות דם הנובע. מצות כיסוי הדם דחיה ועוף מדכתיב ואיש וגו' אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר. וצריך ביאור במש"כ רבינו הגאון ז"ל בלשון מצות שחיטה הלכות שחיטה תחקור כדת. וכוונתו סתומה לכאורה. דהרי אם שחיטה היא מצוה נמנית הרי השחיטה מצד עצמה היא המצוה. כדכתיב וזבחת וגו' דהיינו כשבא לאכול בשר חייב מקודם לשחוט. אבל לא החקירה בהלכות שחיטה היא המצוה וגם באזהרותיו אשר ע"פ סדר עשרת הדברות (דבור לא תחמוד) כתב ג"כ וז"ל שמאלו פרשה דת הלכות שחיטה אל תתעלם ממנו בהגויים וכו' עיי"ש. הרי גם שם דקדק לכתוב במקום מצות שחיטה. שלא להתעלם מלהגות בדת הלכות שחיטה. ולא כתב מעשה השחיטה עצמה. וגם בעיקר מצוה זו איכא למישדא נרגא לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. שהרי כבר השיג הראב"ד ז"ל על מה שמנה הרמב"ם (בעשין קמ"ו) מצות שחיטה במנין העשין. וכתב שאין בזה אלא לאו הבא מכלל עשה. זבוח אכול שאינו זבוח לא תאכל. וכדתנן (בפ"ב דחולין ל"א ע"א) וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל עיי"ש. כלומר ולא מה שאין אתה זובח. והכ"מ השיב עליו דאין זה לאו הבמכ"ע. אלא עשה גמורה לענין שכשבא לאכול בשר חייב לזבוח. אף דודאי ליכא מצוה לזבוח ולאכול ואי בעי לא אכיל ולא זבח. עיי"ש בדבריו. וגם הרמב"ן (בסה"מ שורש ראשון) כתב דבשחיטה ליכא עשה אלא לאו הבא מכלל עשה. ושמטעם זה לא מנאה הבה"ג. שאינו מונה לאוין הבאין מכ"ע עיי"ש. והשתא לדעת רבינו הגאון דלאו הבמכ"ע דרכו למנות במספר הלאוין כמו שיתבאר לפנינו. א"כ אם ס"ל כדעת הבה"ג והראב"ד והרמב"ן לא הי' לו למנות מצות שחיטה במנין העשין. ואפי' אם נימא דדעתו כמש"כ בכ"מ אליבא דהרמב"ם. אכתי הדבר קשה דכיון דבשאינו שחוט איכא מלבד עשה זו גם לאו דאבר מן החי או לאו דנבלה. א"כ מאחר שמנה במספר הלאוין לאו דאמה"ח ולאו דנבלה שוב לא הי' לו למנות העשה דשחיטה. לפום שיטתו דבכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו נמנה אלא אחד מהן. ובשלמא איפכא לא תקשה שימנה העשה דשחיטה בלבד ולא ימנה לאוין דאמה"ת ודנבלה. דלזה אפשר לומר דס"ל כדעת הר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (בספרו מעשה נסים סי' י') דעשה דוזבחת ואכלת ליכא אלא כשנשחטה שלא כהילכתה. אבל אם לא נשחטה כלל אלא מתה מאילי' לית בה אלא לאו דנבלה בלבד עיי"ש. ומה"ט צ"ל ג"כ כשנתלש ממנה אבר מחיים מאיליו נמי לית בה עשה דוזבחת ואכלת. וא"כ אע"ג שכבר מנה עשה דשחיטה הוצרך למנות גם הנך לאוין דאמה"ח ודנבלה שאינן בכלל העשה. וכמו שביארנו בכמה דוכתי דבכיו"ב

נמנין שניהן גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל לאידך גיסא ודאי קשה דאחר שמנה לאוין דאמה"ח ודנבלה לא הי' לו למנות העשה כיון דכל שאינה שחוטה לא משכחת לה שלא תהי' אחד משניהם או אבר מה"ח או נבלה. ונמצא שאין בעשה כלום מה שאינו נכלל עיקר איסורו בהנך לאוין. ובכל כיו"ב אין העשה נמנית לשיטת רבינו הגאון ז"ל:

ולכן נראה ע"פ מאי דקשה טובא לכאורה לפי מה שהוכיח הר"א מיימון ז"ל דעשה דוזבחת כאשר צויתיך אינה אלא בשאינה זבוחה כהלכות שחיטה. אבל כשאינה זבוחה כלל אלא מתה מאילי' לית בה אלא לאו דנבלה. א"כ נמצא דהשחוטה שלא כהלכות שחיטה חמורה מנבלה גמורה המתה מאילי'. דזו יש בה ל"ת ועשה. וזו אין בה אלא ל"ת גרידא. וזה לא יתכן. לכן נראה להכריח מזה דבאמת בבשר גופי' אפי' כשנשחטה הבהמה אלא שלא נשחטה כהלכתה אין בה אלא לאו דנבלה לחוד. ואין העשה דוזבחת כאשר צויתיך אלא על השוחט עצמו שכשבא להכשיר הבשר לאכילה חיובא רמיא עלי' לשחטה ככל הלכות שחיטה שנמסרו בע"פ מסיני. וכל שלא עשה כן וחיסר אפי' אחד מתנאי השחיטה עבר בעשה זו דוזבחת כאשר צויתיך אפי' אם לא יאכל מן הבשר. אבל באכילת הבשר ליכא אלא לאו דנבלה לא תאכלו לחוד. ואף דמדברי הר"א מיימון ז"ל שם לא נראה כן. מ"מ שפיר יש לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל. וכן מבואר בספר מאמר השכל המיוחס להראב"ן ז"ל (בדבור ראשון מצוה י"ט). שכתב שם וז"ל מצות השחיטה כמו שנאמר וזבחת. וסבתה כי כאשר הביא צורך המזון להרוג בע"ח ציותה התורה הקדושה איך להתנהג בהריגתה. וכיוונה לקלה שבמיתות ולא לענותה במיתה רעה לא לנוחרה ולא לעקרה בסכין פגום עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל שאין עשה זו אלא מצות השוחט שיתנהג ע"פ הלכות שחיטה. אבל בבשר ליכא עשה כדכתיבנא. ונראה דזו היא ג"כ כוונת בעל אתה הנחלת שכתב באזהרותיו שהיי' חלדה דרסה הגרמה ועיקור עיי"ש. ודבריו סתומים הם לכאורה לאיזו מצוה נתכוון בזה. והרי אין אלו אלא פסולים הפוסלים את השחיטה אבל לא שייכא בהם מצוה. אבל לפמש"כ נראה שנתכוון בזה למצות שחיטה דנפקא לן מדכתיב וזבחת כאשר צויתיך. שנצטוה השוחט להתנהג בשחיטתו ע"פ הלכות שחיטה אלו. ואם עבר ולא התנהג כן מלבד מה שלא הותר הבשר לאכילה. עבר בעשה זו דוזבחת כאשר צויתיך. ובלא"ה כבר הכריח הריצב"א ז"ל (בפ"ג דשבועות כ"ד ע"א) בתוס' ד"ה האוכל וכו' דליכא שום עשה בבשר עיי"ש. ולפ"ז ממילא מבואר דשפיר מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו אע"פ שמנה במנין הלאוין לאו דאבמה"ח ולאו דנבלה. משום דעשה זו מילתא אחריתא היא לגמרי. דעל השוחט הוא דרמיא אבל

בשר לית בי' אלא איסור אמה"ח או איסור נבלה. וגם אין זה לאו הבמכ"ע אלא עשה גמורה בקו"ע. וגם לשון רבינו הגאון ז"ל מדוקדק היטב כמבואר:

ועדיין צריך ביאור מש"כ רבינו הגאון ז"ל לכסות דם הנובע. דמשמע דרצה לומר שאין מצוה לכסות אלא דם המקלח שהוא דם הנפש. כמבואר בכריתות (פרק דם שחיטה כ"ב ע"א) עיי"ש. והיינו כרשב"ג דס"ל הכי בברייתא (בפרק כיסוי הדם פ"ח ע"א). דבמתניתין תנן התם דם הניתז ושעל הסכין חייב לכסות אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאין שם דם אלא הוא. אבל יש שם דם שלא הוא פטור מלכסות. ואמרינן עלה בגמרא ת"ר וכסהו מלמד שדם הניתז ושעל הסכין חייב לכסות. אמר ר"י אימתי וכו'. תניא אידך וכסהו מלמד שכל דמו חייב לכסות. מכאן אמרו דם הניתז וכו' חייב לכסות. אמר רשב"ג בד"א שלא כיסה דם הנפש אבל כיסה דם הנפש פטור מלכסות. במאי קמיפלגי רבנן סברי דמו כל דמו. ר"י סבר דמו ואפי' מקצת דמו. ורשב"ג סבר דמו המיוחד עיי"ש. ופירש"י וז"ל ושלש מחלוקות בדבר. רבנן סברי דמו כל דמו כולי' בעי כיסוי. ולר"י אפי' דם הנפש לא בעי כיסוי אלא מקצתו כדקתני דדם הניתז פטור מלכסות ואפי' הוא דם הנפש ובלבד שיהי' שם דם אחר ולרבן שמעון ב"ג דם הנפש כולי' בעי כיסוי עכ"ל עיי"ש. וא"כ רבינו שכתב לכסות דם הנובע. דהיינו דם הנפש שמקלח כנחל נובע מבואר דפסק הלכה כרשב"ג דרק דם הנפש כולו בעי כיסוי. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד) כתב ופקדי כיסוי דמים אחויים וכוונתו ברורה שאין צריך לכסות אלא דמים המתאחים דהיינו שהולכים בקילוח שכל הטיפות מתאחים יחד ולאפוקי דם התמצית שיורדים טיפין טיפין כל טיפה וטיפה לבדה בפ"ע ולא מצאתי לו חבר בזה. והראשונים ז"ל לא נחלקו אלא אם הלכה כת"ק דס"ל כל דמו בעי כיסוי או כר"י דסגי במקצתו. אבל ליכא מאן דפסק כרשב"ג. אלא שראיתי בהלכות שחיטות למהרי"ל ז"ל שכתב וז"ל ואמר מהר"י סג"ל הממהרין לכסות הדם טרם יצא דם הנפש לגמרי שלא כדין עושין עכ"ל. הרי דס"ל דהלכה כרשב"ג דכל דם הנפש בעינן והביאו הרמ"א ז"ל (בדרכי משה יו"ד סי' כ"ח) והוסיף שם שכ"כ גם בשחיטות ישנים. וז"ל ובמהרי"ל יש שוחטים ממהרים לכסות הדם. ולא שפיר עושים טרם שיצא דם הנפש. ומצאתי בשחיטות ישנים שחיבר ה"ר משה ממודלינג בשם מהרי"ש ומהר"א קלויזנר שצריך להמתין עד שיכלה כל דם הקילוח. דהיינו עד שירדו טיפין טיפין עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל למהרי"ל וה"ר משה ממודלינג ומהרי"ש ומהרא"ק ז"ל דכל דם הנפש בעינן לכסות כרשב"ג. וראיתי בהגהות רמ"א (ביו"ד שם סעי' ט"ו) שעל מש"כ בש"ע שם שאין צריך לכסות כל הדם ולפיכך אין צריך להמתין לכסות עד שיצא כל הדם. והוא מדברי הטור

בשם בעל העיטור. כתב בהג"ה שם וז"ל מיהו ימתין עד שמתחיל לירד טיפין כדי שיכסה מקצת דם הנפש עכ"ל. ונרשם שם ע"ז מהרי"ל בשם מהרא"ק עיי"ש. ולפי פשוטו משמע לכאורה דכוונתו דחייב לכסות מקצת מאותן הטיפין שהם דם הנפש. ולפ"ז הדברים תמוהים מאוד. חדא דבמקור הדין בגוף דברי מהרי"ל מבואר להדיא שחייב לכסות כל דם הנפש לגמרי. וגם בדברי הרמ"א בדרכי משה בשם מהרי"ש ומהרא"ק מבואר בהדיא שאין צריך לכסות אלא כל דם הקילוח והיינו משום דכל זמן שמקלח זהו דם הנפש. ומבואר דמש"כ עד שירדו טיפין טיפין. היינו עד ולא עד בכלל ולא בא לומר אלא שחייב להמתין עד שיכלה כל דם הקילוח עד שמתחיל לירד טיפין טיפין. דאז חזינן שכבר כלה לגמרי דם הנפש שהוא דם הקילוח. והטיפין שוב אינן דם הנפש אלא התמצית שאינו חייב לכסותו. שהרי בהדיא כתבו שצריך להמתין עד שיכלה כל דם הקילוח. ועל זה סיים וכתב דהיינו עד שירדו טיפין טיפין. מבואר דלא קפדינן אלא על דם הקילוח בלבד. ועוד דהדברים מצד עצמן מרפסן איגרא. חדא דליכא למ"ד שיהא צריך לכסות מקצת דם הנפש. דלת"ק דרשב"ג כל הדם כולו צריך לכסות. ולרשב"ג כל דם הנפש צריך כיסוי ותו לא. ולר"י אפי' מקצת דם התמצית סגי לכסות כמבואר בסוגי' דגמרא שם ובכל הראשונים ז"ל. ועוד דלפי מאי דקיי"ל כרבי יוחנן (בסוגיא דכריתות שם) רק דם המקלח הוא דם הנפש ולא הטיפין שאחר הקילוח. ואפי' לריש לקיש דאמר התם דמטיפה המשחרת ואילך הוא דם הנפש היינו מטיפה המשחרת שקודם הקילוח ואילך כמבואר שם. וא"כ בדם הקילוח ליכא למאן דפליג שהוא דם הנפש. ולא פליגי אלא בדם השותת ויורד טיפין קודם הקילוח משכלה טפה המשחרת ומתחיל להאדים. ובטיפין היורדין לאחר הקילוח. דלר"י אינם בכלל דם הנפש אלא המקלח בלבד ולר"ל גם אלו בכלל דם הנפש. ואנן קיי"ל כר"י לגבי ר"ל דדם הקילוח בלבד היינו דם הנפש. הן אמת דבפירש"י (בפ"ב דאולין ל"ו ע"א) מבואר דס"ל דמטפה המשחרת שאחר הקילוח הוא שמתחיל דם הנפש. אבל דם המקלח לא הוי דם הנפש עיי"ש. אבל כבר תמהו עליו בתוס' שם בד"ה ודם חללים וכו' ודחו דבריו עייי"ש בדבריהם. אבל ראיתי להר"ן ז"ל בחי' שם וביותר ביאור בחי' הרמב"ן ז"ל שם שהבינו בכוונת רש"י שם דלא קאי אלא אליבא דר"ל. משום דרש"י קאי התם לפרש הא דתנא דבי רבי ישמעאל ודם חללים ישתה פרט לדם קילוח שאינו מכשיר. וס"ל לרש"י דמאי דקאמר ר"ל מטיפה המשחרת ואילך היינו מטיפה המשחרת שאחר הקילוח. אבל דם הקילוח לא הוי דם הנפש. והתם בכריתות מסקינן תנאי היא דתניא איזהו דם הנפש כל זמן שמקלח דברי ר"א. רש"א מטיפה המשחרת ואילך. תנא דבי ר"י דם חללים ישתה פרט לדם קילוח שאינו מכשיר

את הזרעים עיי"ש. וס"ל לרש"י והרמב"ן והר"ן ז"ל שם דתנא דבי רבי ישמעאל דמייתי התם היינו משום דאיהו נמי מהנך תנאי דפליגי בפלוגתא דר"י ור"ל. דלתנא דבי ר"י נמי כר"ש ס"ל דאמר דדם הנפש הוא מטיפה המשחרת ואילך. דהיינו אחר הקילוח. והיינו דקדריש ודם חללים ישתה פרט לדם קילוח. משום דדם חללים משמע שנעשה בו חלל. כלומר שהנפש יוצא בו. פרט לדם קילוח שאין הנפש יוצא בו ולא הוי בכלל דם הנפש. כל זה מבואר בדברי הרמב"ן והר"ן ז"ל שם עיי"ש. וא"כ לדינא ודאי גם לפירש"י קיי"ל כרבי יוחנן דדם הנפש אינו אלא דם קילוח בלבד. וכן מבואר בפירש"י (בפ"ב דפסחים כ"ב ע"ב) בד"ה ואיזה וכו' ולקמן (שם בפרק אלו דברים (פסחים ס"ה ע"ב)) בד"ה דם שהנפש וכו' עיי"ש. ומ"מ קושית התוס' ודאי לא מיתרצא בהכי. ורש"י גופי' (בסוגיא דכריתות שם) פי' כדברי התוס' דלר"ל מטיפה המשחרת שקודם הקילוח הוי דם הנפש. וגם בדברי תנא דבי ר"י פירש"י שם איפכא דדם חללים היינו לאחר מיתה שכבר נעשה חלל. פרט לדם קילוח שאינו לאחר מיתה דזהו דם הנפש עיי"ש. וא"כ תנא דבי ר"י כרבי יוחנן ס"ל וגם כ"ע מודו מיהת בדם קילוח שהוא דם נפש. אלא דריש לקיש מוסיף דאפי' קודם קילוח משכלה משחיר הראשון והתחיל להאדים הוי דם הנפש עיי"ש. וכן פי' רבינו גרשם מאור הגולה ז"ל שהביא בש"מ שם עיי"ש. וא"כ עכ"פ מבואר דלדינא לכל הראשונים ז"ל כל זמן שמקלח הוא דהוי דם הנפש. והרמב"ם יש לו שיטה אחרת בזה לגמרי (בפ"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"ג) דדוקא בדם הקזה פליגי ר"י ור"ל התם. וקיי"ל דכל זמן שמקלח. אבל בדם שחיטה כל זמן שיש בו אדמומית הוי דם הנפש עיי"ש ובמש"כ בלח"מ שם. וא"כ הרמ"א שכתב דמשיורדין טיפין טיפין לאחר קילוח הוא דהוי דם הנפש. הוא נגד כל הראשונים ז"ל כולם. ונגד סוגיא דגמרא בכריתות שם. שוב ראיתי להר"ב תבואות שור שעמד על דברי הרמ"א אלו. במה שמצריך דם הנפש. ובמאי דס"ל דלא הוי דם הנפש אלא משיורדים טיפין טיפין לאחר קילוח. ולקושיא הראשונה כתב דס"ל דגם לרבי יהודה קצת דם הנפש מיהת בעינן. ויצא לו כן מלשון רש"י שהבאתי דכתב דלרבי יהודה אפי' דם הנפש לא בעי כיסוי אלא מקצתו. ומזה יצא למהרי"ל דאפי' לר"י דסגי במקצת דמו מ"מ אותו מקצת בעינן דם הנפש עיי"ש בדבריו. וזה לא יתכן כלל. והוא נגד סוגיא דגמרא בדוכתה. דהרי לא נזכר דם הנפש אלא בדברי רשב"ג. והיכי יתכן לומר דגם לר"י בעינן דוקא דם הנפש. וגם לא נפק"ל לי' לרשב"ג דבעינן דם הנפש אלא מדכתיב דמו דס"ל דמו דם המיוחד. וא"כ ר"י דדריש דמו אפי' מקצת דמו לא דריש דמו המיוחד. וע"כ לא בעי כלל דם הנפש. וכן דעת כל הראשונים ז"ל שפסקו כר"י שלא הזכירו דם הנפש כלל. וכן רש"י ז"ל גופי' במחזור ויטרי (סי'

תקל"ו) ובספר הפרדס הגדול (סי' ר"ו) בדיני כיסוי פסק כר"י ולא הצריך דם הנפש כלל עיי"ש. וגם אין שום משמעות מלשון רש"י שם כלל דמש"כ רש"י דלר"י אפי' דם הנפש לא בעי כיסוי אלא מקצתו. ע"כ אין כוונתו אלא לומר דאפי' על דם הנפש לא קפיד ר"י דליבעי. אלא במקצת מן הדם איזה שיהי' סגי. דאם כוונת רש"י לומר דגם לר"י דסגי במקצת דם עכ"פ בעי דוקא מדם הנפש. מאי אפי' דם הנפש דקאמר. הכי הו"ל לומר רבנן סברי כולו בעי כיסוי. ולר"י סגי במקצת דם הנפש. ולרשב"ג דם הנפש כולו בעי כיסוי. אלא ודאי ע"כ מוכרח כדכתיבנא וכן מבואר בהדיא בפירש"י שעל הרי"ף עיי"ש. וכבר הרגיש בזה בת"ש גופי' שם עיי"ש. ולקושיא השניי' הניח דברי הרמ"א בהג"ה בתמיהא. אבל דברי מהרי"ש ומהרא"ק שהביא בד"מ כתב שם ליישב דחששו לדעת רש"י בחולין שם דס"ל דמטיפה המשחרת שאחר הקילוח הוי דם הנפש. וגם חששו לדעת רש"י בכריתות שם שהיא גם דעת התוס' דדם הקילוח הוא דם הנפש. והילכך הצריכו תרווייהו. דם הקילוח וגם טיפין שאחר הקילוח. ומש"כ עד שירדו טיפין. היינו עד ועד בכלל עיי"ש בדבריו. וכל דבריו תמוהים ואין להם שורש ויסוד כלל. דמלבד שדבריו נוסדו על מה שהבין בפירש"י דגם לר"י דוקא דם הנפש. וכבר ביארנו דזה ליתא כלל. בלא"ה אין בדבריו ממש. שכבר ביארנו דגם לפירש"י בחולין שם לדינא אין לנו אלא כר"י דקיי"ל כוותי' לגבי ר"ל בכל דוכתי בר מתלת. וכמבואר להדיא בפירש"י בפסחים שם. וביותר דבריו נפלאים היכי יתכן לפרש בדברי מהרי"ש ומהרא"ק ז"ל דעד ועד בכלל וגם דם הטיפין בעינן לכסות. שהרי בהדיא כתבו דלא צריך להמתין אלא עד שיכלה כל דם הקילוח. וא"כ מה שסיימו וכתבו דהיינו עד שירדו טיפין טיפין. ע"כ הוא עד ולא עד בכלל. וכמשכ"ל. וגם אישתמיטתי' עיקר דברי מהרי"ל שהבאתי לעיל דמפורש בהדיא דס"ל דכל דם הנפש בעינן לכסות:

ולכן נראה ברור בלא ספק דמש"כ הרמ"א בהגה שם ומיהו ימתין עד שמתחיל לירד טיפין כדי שיכסה מקצת דם הנפש. אין כוונתו לומר מקצת מדם הנפש. דודאי סבירא לי' דכולי' דם הנפש בעינן ועד שמתחיל לירד טיפין היינו עד ולא עד בכלל וגם לשון שמתחיל שכתב מבואר כן דלא בעינן שיורד אלא שמתחיל לירד אע"פ שלא ירדו. דהיינו כשפסק הקילוח ומתחיל לטפטף טיפין משום דדם הקילוח שהוא דם הנפש כולו בעינן. ומש"כ כדי שיתכסה מקצת דם הנפש. כוונתו לומר כדי שיתכסה אותו מקצת דם שהוא דם הנפש. וכלפי מש"כ בש"ע שם שאין צריך להמתין מלכסות עד שיצא כל הדם. כתב בהג"ה דאע"ג דסגי בכיסוי מקצת הדם. מ"מ צריך מיהת להמתין עד שיכסה אותו מקצת דם הנקרא דם הנפש. ויותר הוה אתי שפיר אם נגיה במקום מקצת דם הנפש. מיהת דם

הנפש. אלא שאין צורך לזה. דבלא"ה נמי מתפרש שפיר כדכתיבנא. והדברים ברורים ומוכרחים. ודברי הלבוש ושאר האחרונים ז"ל שהבינו הדברים כפשוטן. תמוהים מאוד בעיני. גם המרשים בש"ע שם שגה במה שציין על הג"ה זו מהרי"ל בשם מהרא"ק עיי"ש. משום שהי' סבור דמש"כ בד"מ ומצאתי בשחיטות ישנים בשם מהרי"ש ומהרא"ק וכו'. הוא ג"כ מלשון המהרי"ל. ובאמת זה אינו. דבמהרי"ל לא נזכר כלום מזה. אבל הוא לשון הרמ"א ז"ל גופי'. לומר שמצא גם בשחיטות ישנים בשם מהרי"ש ומהרא"ק כדברי המהרי"ל. אמנם עכ"פ דברי המהרי"ל וסייעתו ז"ל תמוהים מאוד לכאורה שהם נגד כל הראשונים ז"ל שפסקו כולם כרבי יהודה דאפי' מקצת דם סגי. ואם חששו לחומרא לדעת הראב"ד ז"ל בהשגות (פי"ד מהלכות שחיטה ה"ח) והרז"ה ז"ל שפסקו כת"ק דכל הדם חייב בכיסוי. א"כ גם בדם הנפש לא יצא י"ח אלא בכיסוי כל הדם כולו. ואולי אפשר קצת לומר דודאי חששו לדעת הראב"ד והרז"ה וכן דעת רבינו יהונתן ז"ל בפי' על הרי"ף עיי"ש. וגם הרשב"א ז"ל בתוה"ב לא מצא בזה הכרעה ברורה אלא שכתב שיש לסמוך על הגאונים ז"ל שדבריהם דברי קבלה עיי"ש. אלא דמ"מ כיון דרוב הפוסקים ככולן פסקו להלכה כר"י דבמקצת הדם סגי. לא ראו להחמיר כולי האי להצריך כל הדם כולו כדעת הרז"ה וסייעתו ונקטו כסברא הממוצעת. דהיינו כרשב"ג דאמר דסגי בכיסוי כל דם הנפש. כן נראה קצת בדעת המהרי"ל וסייעתו ז"ל:

ויותר הי' נראה לומר בזה לפמש"כ במשכנות יעקב (חיו"ד סי' י"ג) להכריע כדעת הראב"ד והרז"ה מדאמרינן (בפ"ק דביצה ז' ע"ב) אמר רבה ה"ק השוחט שבא לימלך אומרים לו שחוט חפור וכסה וכו'. רב יוסף אמר ה"ק השוחט שבא לימלך א"ל חפור שחוט וכסה וכו'. א"ל אביי לר"י לימא בדר"ז קמיפלגיתו דאמר השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה וכו' עיי"ש. ואם איתא דבמקצת דם סגי כיון דאית לי' עפר מן המוכן למטה למה התירו לחפור עוד כדי לכסות גם למעלה. יקח מקצת מהעפר המוכן למטה ויכסה בו גם למעלה. כיון דאין שיעור לדם ובמשהו נמי נפיק ידי חובת כיסוי. אלא ודאי ע"כ קיי"ל כת"ק דכל הדם טעון כיסוי. ועוד הביא ראי' מדאמרינן התם (לקמן ח' ע"ב) שחט בהמה חיה ועוף ונתערב דמן זב"ז אסור לכסותו ביו"ט. אר"י ב"י ל"ש אלא שאינו יכול לכסותו בדקירה אחת. אבל יכול לכסותו בדקירה אחת מותר. ואם איתא דאין צריך לכסות כל הדם היכי משכחת לה שלא יהא יכול לכסות בדקירה אחת. ועוד ראי' מדאמרינן (בפרק כסה"ד פ"ה ע"ב) ר"ח נפל לי' יאניבא בכתני' אתא לקמי דרבי א"ל שקיל עופא ושחוט וכו'. ופרכינן היכי עביד הכי והא תניא השוחט וצריך לדם חייב לכסות. כיצד יעשה נוחרו או עוקרו. כי אתא ר"ד אמר צא טרוף א"ל כי אתא רבין אמר

צא נחור א"ל עיי"ש. ואם איתא דסגי בכיסוי מקצת הדם אמאי לא שרינן אפי' לשחוט ויכסה משהו והשאר ישתמש בו לצרכו. ואם צריך לכל הדם הרי יכול לשחוט שני עופות ויותר כפי צרכו. ולא צריך לנחור ולטרוף ולאסור הבשר עיי"ש בדבריו. ואמנם לפמש"כ במחזיק ברכה (סי' כ"ח) בשם אחד מהאחרונים דהדם שהוא לפניו בעין לכ"ע כולו טעון כיסוי עוי"ש. אין מכל זה שום הכרע כלל כמבואר. אלא דלא ידענא מהיכא תיתי לן לחלק בזה. דכיון דדרשינן קרא דמו ואפי' מקצת דמו. מהיכא תיתי לן לחלק. ואין רמז לזה בגמרא ולא בפוסקים. אדרבה איפכא משמע. שהרי כתב הטור בשם בעל העיטור שאין צריך להמתין עד שיצא כל הדם. הרי דאפי' לכתחילה אין צריך לכסותו כולו. ואין תשובה זו לפני לעמוד על טעמו. וא"כ ראיות אלו מוכרחות לכאורה:

איברא דאין מכל זה הכרח אלא לאפוקי ממ"ד דכל הדם בעי כיסוי. אבל אכתי יש מקום לומר דהילכתא כרשב"ג דכל דם הנפש צריך לכסות. והילכך בההיא דפ"ק דביצה שפיר י"ל שיש לו עפר למטה כדי צורך לדם הנפש כולו. ואם יטול קצת ממנו לא יהא מספיק לכסות לא למעלה ולא למטה. וכן בההיא דלקמן י"ל דדקירה אחת יכול לכסות רק דם הנפש ולא יותר. וא"כ אין מההיא דהתם ראי' לומר דכל הדם צריך כיסוי. מיהו מההיא דפרק כיסוי הדם לכאורה שפיר מוכח. דליכא למימר דכיון דדם הנפש כולו טעון כיסוי לא סגי לי' בשאר הדם להסיר את היאניבא. דאכתי יכול לשחוט שנים ושלשה עופות. ולמה הצריכוהו לנחור ולטרוף ללא צורך. דמקלקל הבשר ואיכא עבירת בל תשחית. אלא דבאמת גם מזה אין הכרח דמאן לימא לן דליאניבא לא צריך דוקא דם הנפש. וא"כ גם מההיא ליכא הכרח אלא דלא כרבי יהודה דאמר במקצת דם סגי ולית לי' שיעורא. אבל אכתי יתכן לומר דלית הילכתא גם כמ"ד דכל הדם חייב בכיסוי. אלא כרשב"ג דסגי בדם הנפש בלבד:

ונראה לי עוד ראי' לזה מדאמרינן (ריש פ"ק דכריתות ד' ע"ב) אמר רבא שלש כריתות האמורות בדם למאי. אחד לדם חולין. ואחד לדם קדשים. ואחד לדם התמצית. ופריך הניחא לר"י דאמר דם התמצית בכרת אלא לרבנן דאיני אלא באזהרה ההיא למאי אתא. ואפי' לר"י כרת נפק"ל מכל דם וכו'. אלא אחד לדם חולין ואחד לדם קדשים ואחד לדם כיסוי. ותו אמרינן התם ואמר רבא חמשה לאוין האמורין בדם למה אחד לדם חולין וכו' ואחד לדם כיסוי וכו' עיי"ש. והנה רש"י פי' דם כיסוי דם חי' ועוף שכיסהו ונתגלה סד"א בטל אגב ארעא ואי הדר אכלו עפרא בעלמא הוא ולא ליחייב קמ"ל עיי"ש. אבל בפי' רגמ"ה ז"ל וכן בתוס' שם מבואר דמפרשי לה כפשטי' בדם הצריך כיסוי דהיינו דם חי' ועוף שעומד לכיסוי. וכן הביא בש"מ שם בשם הרא"ש שדחה פירש"י ומפרש

לה בדם הצריך כיסוי עיי"ש. והשתא לפ"ז כיון דאפי' במקצת דם יוצא ידי חובת כיסוי. א"כ אפי' בדם חי' ועוף אינו עומד לכיסוי אלא משהו שבו. ולמה לי קרא לרבות דם חי' ועוף לכרת וללאו משום דסד"א כיון דכתיב על הארץ תשפכנו כמים וזה שצריך כיסוי אינו נשפך כמים. וכמש"כ התוס' שם. והרי כיון דאינו צריך כיסוי אלא משהו. א"כ כל משהו ומשהו שפיר קרינן בי' תשפכנו כמים. שהרי יכול לכסות משהו אחר. ואפי' אם תמצא לומר דקרא דחיק ומוקים אנפשי' בשאין דם אחר אלא דם שעל הסכין או דם הניתז דלכ"ע חייב לכסותו. אכתי קשה דהרי ודאי דם הניתז ושעל הסכין אין בו כזית. ולא שייך בי' חיוב כרת. והיכי מוקי חדא מהנך שלש כריתות לדם כיסוי. ועוד דאפי' בדם הניתז ושעל הסכין אין צריך לכסותו כולו. שהרי לר"י אין שיעור לדבר. וא"כ אכתי כל משהו שבו שפיר חשיב דם הנשפך כמים. ולמה לי קרא לריבויי' אלא ודאי ע"כ רבא קאי אליבא דמ"ד כל דמו בעי לכסויי. או אליבא דרשב"ג דבעי לכסויי כל דם הנפש. ודם כיסוי דקאמר היינו דם הנפש שאין צריך כיסוי אלא הוא. ושפיר איצטריך קרא לריבויי'. משום דאינו נשפך כמים. או משום דעיקר איסור דם בקדשים כתיב דכתיב בי' כי הדם בנפש יכפר ואינו טעון כיסוי. משא"כ דם הצריך כיסוי כמש"כ הרא"ש שם. והא דלא פריך השתא נמי הניחא למ"ד כל דם הנפש טעון כיסוי. אלא למ"ד רק מקצת טעון כיסוי למאי איצטריך קרא לדם כיסוי וכדפריך לעיל הניחא לר"י וכו'. היינו משום דהתם לית הילכתא כר"י בהא אלא כרבנן דס"ל דדם התמצית אינו אלא באזהרה. אבל בההיא קיי"ל כמ"ד כל דם הנפש. או כמ"ד כל הדם בעי כיסוי. ודלא כמ"ד מקצת הדם סגי לכיסוי. ועי' בפ"ק דחגיגה (ט' ע"ב) בתוס' ד"ה שני וכו' ובזה"ר להרשב"ץ (עשין סי' ס"ג) עיי"ש. ומעתה א"כ מתבאר מזה דקיי"ל כרשב"ג דכל דם הנפש בעי כיסוי. או כת"ק דידי' דס"ל דכל הדם כולו טעון כיסוי:

ולפ"ז נראה דלפי דעת רוב הראשונים ז"ל שם דאימתי דר"י במתניתין אינו אלא לפרש מילתא דת"ק. וא"כ סתם מתניתין ס"ל דרק מקצת הדם טעון כיסוי. ואידחיא מהילכתא ע"פ הראיות שביארנו דקיי"ל כהנך תנאי דסברי דלא סגי לכסוי במקצת הדם. אלא בעינן כל הדם או עכ"פ כל דם הנפש. ואין לנו לדון בזה אלא אם הלכה כת"ק דרשב"ג דבעי כל הדם כולו. או כרשב"ג דפליג ואמר דלא בעי כיסוי אלא כל דם הנפש. וא"כ לא מיבעיא לדעת הסוברין דהא דאמרינן כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו היינו אפי' בברייתא. וזו דעת השאילתות (פרשת צו סוף שאילתא ע"ט) עיי"ש. ולפי דברי הש"ך (בחו"מ סי' קע"א ס"ק ט') כן הוא גם דעת הרי"ף עיי"ש. דלפ"ז ודאי הכא הילכתא כרשב"ג. אלא אפי' לדעת הסוברין דדוקא במשנה ולא בברייתא. מ"מ הכא

כיון דעכ"פ סתם לן תנא דמתניתין כרשב"ג במאי דס"ל דלא בעינן כל הדם. אית לן למינקט הילכתא כוותי'. דאע"ג דבמאי דס"ל למתניתין דאין שיעור כלל לדם הכיסוי. לית הילכתא הכי כמו שנתבאר. מ"מ נקטינן מיהת כסתם מתניתין לענין שאין צריך לכסות כל הדם דבזה לית לן ראי' לאפוקי מתניתין לבר מהילכתא. וקיי"ל הלכה כסתם משנה. וא"כ אית לן למימר דהלכה כרשב"ג דרק דם הנפש טעון כיסוי. שוב מצאתי לאחד מגדולי הראשונים ז"ל שפסק הילכתא כרשב"ג. והוא הרוקח (סי' ש"פ) שכתב וז"ל דם הניתז ושעל הסכין או על הכותל אם כיסה דם הנפש פטור אין דם אלא הוא חייב עכ"ל עיי"ש. והיינו כרשב"ג דקאמר בד"א שלא כיסה דם הנפש אבל כיסה דם הנפש פטור מלכסות. ומש"כ אם אין דם אלא הוא חייב. היינו משום דס"ל דאין דם אלא הוא משכחת לה בצפור קטן שיש בו דם מעט. וכולו נשאר על הסכין או ניתז. וכמש"כ בפרדס לרש"י (סי' ר"ו) עיי"ש. וא"כ הרי יש שם גם כל דם הנפש. ולכן חייב לכסותו. אבל ודאי מה שאינו דם הנפש אינו בכלל מצות כיסוי. ודבריו נכונים היטב ע"פ מה שביארנו. והשתא א"כ דברי מהרי"ל וסייעתו ז"ל נכונים וברורים. שחששו לדעת הרוקח שפסק כרשב"ג. ומשום דרוב הפוסקים פסקו כר"י דבמשהו דם סגי. די לנו להחמיר כהרוקח דבעי מיהת כל דם הנפש. וזו היא דעת הרמ"א ז"ל שפסק כן להלכה וכמו שביארנו כוונתו:

ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דנכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל. ויפה כתב דאין מצוה בכיסוי אלא לכסות דם הנובע. דהיינו הדם המקלח. דזהו דם הנפש. וכרשב"ג דס"ל דקיי"ל כוותי' כדעת הרוקח מטעם שביארנו:

מצוה צה

רחב גבולך והתאוית תדשנה טובי ותשבע. כוונת רבינו הגאון ז"ל במצוה זו צ"ע טובא. ולפי המבואר מלשונו כוונתו בזה לקרא דפרשת ראה דכתיב כי ירחיב ה"א את גבלך ואמרת אוכלה בשר כי תאוה נפשך לאכל בשר בכל אות נפשך תאכל בשר. אבל אינו מובן לכאורה כלל איזו מצוה יש בזה. דלפי המבואר בפ"ק דחולין (י"ז ע"א) לרבי ישמעאל לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה שבתחילה נאסר להם משנכנסו לארץ הותר להם. ולר"ע לא בא הכתוב אלא לאסור להם בשר נחירה שבתחילה הותר להם משנכנסו לארץ נאסר להם עיי"ש. ובין למר ובין למר אין כאן מצוה נמנית. דאפי' לר"ע שבא הכתוב לאסור בשר נחירה. הרי כבר מנה עשה דשחיטה. וגם מנה במנין הלאוין לאו דנבילה ולאו דטריפה. וגם במנין האזהרות אשר על סדר עשרת הדברות מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו (בדבור לא תחמוד). שכתב שם וז"ל אלקים ?ינקי בדשן בשר

התאוה עכ"ל עיי"ש. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל מנה עשה זו במספר העשין. וז"ל חשק בשר תאוה כי ירחיב לך פתר. אמר ה' אכול והותר עכ"ל. וכן באזהרות אתה הנחלת מנה עשה זו. שכתב זביחת בשר לאכול בתאוה עיי"ש. מיהו בזה אפשר לומר קצת דכוונת בעל אתה הנחלת אינה לאכילת בשר תאוה. אלא כוונתו למצות זביחה דכתיב בההיא פרשה וזבחת מבקרך ומצאנך וגו' כאשר ציוותיך. ולפי שהבה"ג לא מנה מצות שחיטה בחולין. אלא בקדשים מדכתיב ושחט את בן הבקר. וכמו שביאר דבריו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' מ"ו וסי' פ"ב) ובתשב"ץ (ח"א סי' ק"מ) עיי"ש בדבריו. ולא כן דעת הרמב"ם והרמב"ן שמנו מצות שחיטה אף בחולין. וגם בעל אתה הנחלת אפשר לכאורה לומר דקאי בשיטתם. ולזה כתב זביחת בשר לאכול בתאוה. כלומר בשר חולין שנקרא בשר תאוה. כדתנן במתניתין (דסופ"ב דערלה) בשר קדשי קדשים ובשר קדשים קלים שנתבשלו עם בשר תאוה וכו' עיי"ש בפי' הרע"ב ובתוס' יו"ט שם. ורצה בזה לאפוקי מדעת הבה"ג שלא מנה מצוה זו אלא בשחיטת קדשים. אלא גם משום שחיטת חולין שייכא מצוה זו. אבל באמת אין זה נכון. דמלבד שכבר מנה עשה דשחיטה. וס"ל בביאור מצוה זו כדעת רבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל (עשה צ"ג) עיי"ש. בלא"ה לא יתכן. משום דא"כ הו"ל לומר זביחת בשר סתם. שכולל הכל בין חולין ובין קדשים. דהרי אפי' לדעת המונים מצות שחיטה במנין העשין. מ"מ לא מנו בה אלא מצוה אחת. וליכא למ"ד שיהיו נמנין שתי מצות בשחיטה. בחולין וגם בקדשים. והטעם פשוט דכיון שכבר נמנית מצות שחיטה פשיטא דקדשים נמי בכלל. דלא גרעי קדשים מחולין ואע"ג דבקדשים כתיב בפ"ע ושחט את בן הבקר. מ"מ לא משום זה יש למנותה מצוה בפ"ע. דא"כ בכל קרבן דכתיב בי' בקרא שחיטה נמנה מצוה בפ"ע. ואין זה אלא כשאר המצות שנכפלו בתורה פעמים הרבה. ועוד דלא הו"ל למיכתב אלא זביחה דזו היא המצוה. אבל לשונו שכתב זביחת בשר לאכול בתאוה. משמע דבשר לאכול בתאוה היא עיקר המצוה שרצה כאן למנות. וכדברי רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל. ולא כתב זביחת אלא לצורך אות הזיין. שכתב דבריו שם ע"פ אותיות א"ב עיי"ש. וזה מוכרח. ואין להאריך בזה. ועכ"פ אינו מובן לכאורה ענין מצוה זו:

ולכאורה הי' נראה לומר דכוונתם בזה למאי דאמרינן בחולין (פרק כיסוי הדם פ"ד ע"א) ת"ר כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון יכול יקח אדם מן השוק ויאכל ת"ל וזבחת מבקרך ומצאנך. יכול יזבח כל בקרו ויאכל כל צאנו ויאכל ת"ל מבקרך ולא כל בקרך מצאנך ולא כל צאנך עיי"ש. וכן הוא בספרי (פרשת ראה פיסקא ע"ה) עיי"ש. ואמנם בתוספתא (פ"ד דערכין) גרסינן ראב"ע

אומר הרי הוא אומר כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר דבר לך וגו' אפשר שהבשר מבאיש בקדרה והלא תאב לו. הא אינו אומר ואמרת אוכלה בשר אלא לתיאבון. יכול הוא לוקח מן השוק ואוכל ת"ל וזבחת מבקרך ומצאנך ואכלת וכו' עיי"ש. הרי דשם ליתא למדך תורה דרך ארץ. כדאיתא בברייתא דפרק כיסוי הדם ובספרי שם. ומבואר דס"ל דלא ממדת דרך ארץ בלבד הוא. אלא איסור דאורייתא הוא מדינא. ועכצ"ל דגם בספרי ובברייתא דפרק כיסוי הדם אע"ג דקתני למדך תורה דרך ארץ. מדאורייתא הוא. אלא דהתורה אסרה איסור זה משום דרך ארץ. ואין זה אלא כטעם לאיסור זה. אבל ודאי איסור גמור הוא. דהרי מקרא ילפינן לה. ומנא לן לומר שאינו איסור גמור. וכיו"ב ראיתי להרמב"ן (בפי' עה"ת פרשת צו) אקרא דופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים. ופירש"י אין זו חובה אלא דרך ארץ שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהם תמיד בגדים שבשל בהן קדרה לרבו וכו' עיי"ש. והוא מבואר בשבת (קי"ד ע"א) ופשט את בגדיו וגו' תנא דבי ר"י למדך תורה דרך ארץ בגדים שבשל בהן קדרה לרבו וכו' עיי"ש. וביומא (כ"ג ע"ב). והרמב"ן ז"ל שם כתב על פירש"י וז"ל אבל לא ידעתי מנין אמר הרב שאינה חובה. כי נראה שמצוה על הכהן שהבגדים שיעשה בהן הקרבנות גם הרמת הדשן יהיו בגדים נקיים. לא ישמש באותן אשר הוציא הדשן. והמצוה מדרך מוסר העבד לרבו וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ובמש"כ הרא"ם ז"ל שם ליישב דברי רש"י מנ"ל שאינו חובה עיי"ש. הרי דאע"ג שאמרו בה למדך תורה דרך ארץ. ס"ל להרמב"ן ז"ל דהו"ל חובה גמורה מדאורייתא. אלא דרבי ישמעאל קאמר דמצוה זו היא משום שכן הוא דרך מוסר העבד לרבו. ואין זה אלא כטעם למצוה זו. ואף רש"י שכתב שאין זו חובה. לא משום שאמרו בה לשון למדך תורה ד"א. אלא משום שהי' לו הוכחה אחרת לזה כמו שביאר הרא"ם ז"ל שם. ולהכי לא קתני נמי בתוספתא למדך תורה ד"א משום דלא נחית לפרושי טעמא דמצוה. אלא עיקר איסורא קתני. דודאי איסורא דאורייתא הוא. וכן נראה מפירש"י (בפרשת אחרי) על קרא דאשר יצוד ציד חי' או עוף. ופירש"י וז"ל אין לי אלא ציד. אווזין ותרנגולין מנין ת"ל ציד מ"מ. א"כ למה נאמר אשר יצוד שלא יאכל אלא בהזמנה הזאת עכ"ל. והוא מהספרא (פרשת אחרי פרק י"א). ומייתי לה בפרק כיסוי הדם עיי"ש. ושם איתא למדך תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם אלא בהזמנה הזאת עיי"ש. ומדכתב רש"י איסורו סתם. ולא כתב שהוא מדרך ארץ. נראה ודאי דס"ל דאיסור גמור מדאורייתא הוא בדאפשר לו. אע"פ שאמרו בו למדך תורה ד"א. וכיו"ב אשכחן בביצה (פרק אין צדין כ"ה ע"א) דאמרינן התם אמר רב"א הפשט ונתוח בעולה וה"ה לקצבים מכאן למדה תורה ד"א שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט ונתוח. ופריך עלה מאי קמ"ל

אילימא לאפוקי מרב הונא דאמר ר"ה בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה. נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה. והא אנן תנן מתניתין כרב הונא וכו'. אלא רמי ב"א אורח ארעא קמ"ל כדתניא וכו' עיי"ש. הרי בהדיא דאע"ג דרמי ב"א קאמר בפירוש למדה תורה דרך ארץ. מ"מ הוה ס"ד לומר דאיסור גמור הוא. אלא דמכח הכרח אחר הוכרח לומר דלא מצד איסור הוא אלא אורח ארעא. וכ"כ המאירי שם וז"ל וקס"ד דאע"ג דאמר דרך ארץ משום דרך איסור אתו עלה. אלא שמתוך שאינו איסור מפורש להדיא קרי לי' דרך ארץ עכ"ל עיי"ש. ובמדרש (שמות רבה פל"ה) ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים. למה עצי שטים. למד הקב"ה דרך ארץ לדורו שאם יבקש אדם לבנות בית מאילן עושה פירות אומר לו ומה מלך מה"מ שהכל שלו. כשאמר לעשות משכן אמר לא תביא אלא מאילן שאינו עושה פירות. אתה עאכו"כ עיי"ש. וכבר נתקשה בה הר"ב יפ"ת שם הא איסור דאורייתא הוא דכתיב כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. ונדחק בזה עיי"ש. ועי' בב"ק (פרק החובל צ"א ע"ב) עיי"ש. אבל אין בזה שום קושיא כמו שנתבאר. דשפיר שייך לומר כן אפי' באיסור גמור דאורייתא. וכיו"ב ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת בהר) שכתב וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך למדה תורה דרך ארץ שלא תהא מוכר אלא לעמיתך ולא תהי' קונה אלא מיד עמיתך עיי"ש. אבל בתורת כהנים שם איתא מנין כשהוא מוכר לא תהי' מוכר אלא לעמיתך ת"ל וכי תמכרו ממכר לעמיתך. ומנין כשהוא קונה לא תהי' קונה אלא מיד עמיתך ת"ל או קנה מיד עמיתך. אין לי אלא קרקעות וכו' עיי"ש. הרי דאיסור גמור הוא ולא מהלכות דרך ארץ בלבד. אבל הדבר ברור דבפסיקתא זוטרתא לא בא אלא ליתן טעם לאיסור זה. שכן הוא דרך מוסר ודרך ארץ וגם יש בה עצה טובה וכמש"כ שם לקמן עיי"ש. אבל ודאי איסור גמור הוא מדאורייתא. וכן בפירש"י (פרשת בהר) על קרא דכי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו. מאחוזתו ולא כולה. למד דרך ארץ שישייר שדה לעצמו עיי"ש. והוא מברייתא דת"כ (שם פ"ה). אבל שם ליתא למד דרך ארץ. אלא מאחוזתו ולא כל אחוזתו. וכן היא בפסיקתא זוטרתא עיי"ש. וכבר האריך לתמוה בזה על פירש"י בצדה לדרך שם. ונכנס בדחוקים עיי"ש בדבריו. אבל באמת לק"מ דודאי גם לרש"י איסור דאורייתא הוא. אלא דטעמא קיהיב לאיסור זה דמשום דרך ארץ אסרה תורה:

ומעתה גם אנן נימא הכא דאף להך ברייתא דפרק כיסוי. אע"ג דקתני בה למדך תורה ד"א מ"מ ודאי איסורו איסור גמור כשאר איסורין שבתורה וכדמוכח מהתוספתא. וכן מתבאר ממדרש תנחומא (פרשת אחרי) עיי"ש היטב ואין להאריך. ואע"ג דמדברי הרמב"ם (בפ"ה מהלכות דיעות ה"י) נראה דס"ל דאינו אלא מדבריהם עיי"ש. מ"מ אינו מוכרח.

ודעת רבינו הגאון וסייעתו ז"ל יש לומר דמדאורייתא הוא. וזו המצוה היא שמנאה כאן. ואף דאין דרכו של רבינו הגאון ז"ל למנות לאוין הבאין מכלל עשה במנין העשין כמו שיתבאר. מ"מ אפשר לומר דכאן עשה גמורה היא בקום ועשה שיתנהג האדם בכל דרכיו בדעת ובמשפט ובדרך המוסר ודרך ארץ שיהא חס על נכסיו ויצמצם מזונותיו כפי יכלתו והרחבת גבולו. וכמש"כ הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לתורת כהנים (פרשת בהר פרק ה') עיי"ש. וביותר ביאור כתב הרמב"ן ז"ל (ריש פרשת קדושים) עיי"ש בדבריו. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל רחב גבולך והתאוית תדשנה טובי ותשבע. ונקט בזה לישנא דקרא. דרק כשרחב גבולך בשדות וכרמים ועושר אז תדשנה טובי ותשבע והכל כפי השגת יד והיכולת. וכן משמע בהדיא מלשון הר"א הזקן ז"ל שהבאתי לעיל שכתב חשק בשר תאוה כי ירחיב לך פתר. אמר ה' אכול והותר. וכוונתו מבואר שאם חשקת בשר תאוה כבר פתר לך הכתוב כי ירחיב. לומר שלא הותר לך אלא כאשר ירחיב ה' את גבולך. ואע"פ כן לא התיר הכתוב אלא מקצת בהמתך ולא כולם. כדקתני בברייתא שם יכול יזבח כל בקרו ויאכל כל צאנו ויאכל ת"ל מבקרך ולא כל בקרך מצאנך ולא כל צאנך עיי"ש. וזהו שסיים אמר ה' אכול והותר. ואע"ג דלר"י לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה שבתחלה נאסר להם. ולר"ע לא בא הכתוב אלא לאסור להם בשר נחירה שבתחלה הותר להם. מ"מ איכא למימר דתרתי ש"מ. וכן מבואר בתנחומא (פרשת אחרי) שהבאתי לעיל עיי"ש. וכן הוא בפירש"י (פרשת ראה) בהך קרא דכי ירחיב עיי"ש. וכבר עמד על דבריו הרא"ם ז"ל שם עיש"ה בדבריו. ולא ראה דברי התנחומא שהבאתי. ועי' בשאר אחרונים שם ואכ"מ להאריך בזה:

איברא דמלשון רבינו הגאון ז"ל כאן לא משמע שנתכוון לזה. דמשמע מדבריו דמש"כ תדשנה טובי ותשבע היא עיקר המצוה שבא למנות כאן. דאל"כ נמצא שלא כתב עיקר המצוה אלא סמך על מה שיש לדייק מדבריו. ואין זו דרכו ז"ל. וכ"ש דלא משמע הכי מלשונו שבאזהרותיו על סדר עשרת הדברות. דאף שהזכיר שם לשון בשר תאוה ויש מקום לומר שנתכוון בזה למעט שלא לאכול שלא לתיאבון. כלשון הברייתא (בפרק כיסוי הדם שם). מ"מ לא משמע מלשונו שנתכוון לזה. וכן מלשון אזהרות אתה הנחלת לא משמע הכי. אף דבלשון הר"א הזקן ז"ל שפיר יש מקום לפרש כן. ובלא"ה כיון דלא אשכחן בקרא דכי ירחיב אלא לישנא דהיתירא ולא איסורא. אלא דדייקינן מיעוטא מדכתיב כי ירחיב ה"א את גבולך הא אם לא הרחיב את גבולך אסור. ומדכתיב כי תאוה נפשך שמעינן דוקא לתיאבון ולא שלא לתיאבון. א"כ אין לנו בזה אלא לאו הבא מכלל

עשה כשאר כל לאוין הבאין מכלל עשין שבתורה. וא"כ אם לזה היתה כוונת רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו לפי דרכו למנותה במנין העשין אלא במנין הלאוין:

ולכן נראה לי יותר דכוונת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו בזה דס"ל דלפום פשטי' דקרא דכי ירחיב ה"א את גבולך וגו' היא מצוה חיובית. שאם הרחיב השם גבולו ותאוה נפשו לאכול בשר חייב הוא לאכול. וזהו שמסיים הכתוב בכל אות נפשך תאכל בשר. שהוא לשון ציווי ככל המצות שבתורה. ולאו דוקא בשר אלא כל דבר כיו"ב בכלל המצוה. ומדנקט קרא בשר ס"ל לר"י שבא הכתוב להתיר להם בשר תאוה. שמתחילה נאסר להם. אבל פשטי' דקרא הוא מצות עשה גמורה כדכתיבנא. והיינו דאמרינן בירושלמי (סוף קידושין) רבי חזקי' רבי כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל. רבי לעזר חשש להדא שמועתא ומצמית לי' פריטין ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא עיי"ש. וצריך ביאור מנא הא מילתא שצריך ליתן על זה דין וחשבון. וראיתי בתשב"ץ קטן לתלמיד מהר"ם מר"ב ז"ל (סי' ש"כ) שהביא דברי הירושלמי אלו בשינוי קצת מגירסא שלפנינו. וסיים עלה והטעם כדי להרבות בברכות עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא לומר שעתיד ליתן דין וחשבון על שאינו מרבה בברכות. ולא ידעתי שורש ומקור לחיוב זה להרבות בברכות עד שיהי' עתיד ליתן דין וחשבון על כך. וגם אמאי סגי לפ"ז בזימנא חדא בשתא. הן אמת דלפי המבואר בתשב"ץ שם היתה גירסתו בירושלמי מכל מילה חדת בשתא עיי"ש. מ"מ גם מלשון זה משמע דאין החיוב אלא פעם אחת בשנה מדקאמר בשתא. וגם מההיא דפרק התכלת (מנחות מ"ג ע"ב) וירושלמי (סו"פ בתרא דברכות) לא משמע הכי עיי"ש היטב ואין להאריך בזה. גם ראיתי למהר"ש יפה ז"ל ביפה מראה שם שפירש הטעם משום שנפשו מסתגפת בהתאוותה לדבר ונמצא חוטא על הנפש עיי"ש בדבריו. וכוונתו. דנפק"ל ממה שדרשו (בפ"ק דנדרים ובשאר דוכתי) מדכתיב וכפר עליו מאשר חטא על הנפש באי זה נפש חטא זה אלא שציער עצמו מן היין וכו' עיי"ש. אמנם לענ"ד אין זה ענין לכאן. ואדרבה מההיא דהתם איפכא מוכח. דדוקא נזיר שאסר יין על עצמו ובע"כ אסור לשתות. וכן היושב בתענית דהיינו שמקבל עליו תענית שאסור בכך לאכול. דגמרינן מהתם דנקרא חוטא. כמבואר בנדרים שם ובפ"ק דתענית (י"א ע"א) ובשאר דוכתי. אבל מי שאינו שותה יין או שאינו ממלא תאותו בשאר דברים לא אשכחן שנקרא חוטא. דאל"כ אמאי כתיב קרא בנזיר דוקא. אלא ודאי דוקא דומיא דנזיר דכשאוסר עצמו בכך הו"ל כחובל בעצמו. כיון שבכך לא יכול לשתות אפי' כשיצטרך וירצה לשתות. והיינו דילפינן מינה (בפרק החובל צ"א ע"ב) דאסור לחבול בעצמו עיי"ש. אבל כשעושה כן מרצונו ודאי לא נקרא חוטא על הנפש

כיון שפת בסלו. אבל ראיתי להר"ב זית רענן על הילקוט (פרשת שופטים) שכתב על מאי דתניא בספרי כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. כי ממנו תאכל מצות עשה. ואותו לא תכרות זו מצות לא תעשה. וכתב בז"ר שם וז"ל פי' שהקוצץ אילן עובר בעשה ול"ת וכ"כ התוס'. ואפשר לומר כי ממנו תאכל זו מצות עשה שיאכל כדאמרינן בירושלמי עתיד אדם ליתן דין וחשבון על מה שראתה עינו ולא אכל עיי"ש עכ"ל. אבל כל הראשונים ז"ל ס"ל כדעת התוס' דכי ממנו תאכל הוא לאו הבא מכלל עשה להשחתת אילן מאכל כמו שפי' הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספות סי' ו'). וזו היא דעת הבה"ג וסייעתו. והרמב"ם ז"ל וסייעתו. שכולם לא מנו עשה זו משום דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. והם אינם מונים לאוין הבאין מכלל עשה במנין המצות כידוע. וגם הרמב"ן ז"ל גופי' לא מנאה מה"ט. וכמש"כ הר"ב מל"מ (בפרשת דרכים) עיי"ש בדבריו. והרשב"ץ ז"ל שמונה לאוין הבאין מכ"ע מנאה במנין העשין (עשה ר"ל) וביאר שם בהדיא (בסי' ע"ז) שהיא לאו הבא מכלל עשה להשחתת אילני מאכל עיי"ש. וכן רבינו הגאון ז"ל לא מנאה משום שכבר מנה הלאו שבמצוה זו במנין הלאוין. וכן פירש רבינו הלל ז"ל בפירושו על הספרי כת"י. והביאו המגיה על הספרי שם עיי"ש. וא"כ הדבר מוסכם לכל הראשונים ז"ל שאין זו מ"ע שיאכל כמו שפי' בז"ר. אלא מ"ע לכריתת והשתתת אילני מאכל כי ממנו תאכל ולא תכריתנו ותשחיתנו. ולאו הבא מכ"ע עשה. וכן משמע מסוגיא דפ"ג דמכות (כ"ב ע"א) עיי"ש:

ואמנם לדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו נראה דכוונת הירושלמי למצות עשה דכי יחריב ה"א את גבולך וגו' בכל אות נפשך תאכל בשר. ולפי פשטי' דקרא הרי זו מצות עשה גמורה לאכול כפי אשר תשיג ידו מכל אשר תראינה עיניו. ומזה הוא דקאמר בירושלמי שעתיד ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל. דהו"ל כעובר בעשה. והא דאיצטריך למילף דמצער עצמו על היין נקרא חוטא מקרא דוכפר עליו מאשר חטא על הנפש. היינו רק לענין שיהא נקרא חוטא על הנפש משום שאסר עצמו מן היין כמשכ"ל. אבל כאן שלא אסר עצמו אלא שנמנע מלאכול או לשתות. נהי דעובר בעשה אבל חוטא על הנפש לא מיקרי. ועכצ"ל כן גם לדעת הר"ב ז"ר דס"ל דכי ממנו תאכל הוא מ"ע לאכול. וכיו"ב אמרינן (בריש פ"ק דתמורה ה' ע"א) דאמרינן התם ולאביי אי לאו דאמר רחמנא לא תשאו עליו חטא ה"א הכי אמר רחמנא עביד מצוה מן המובחר. ואי לא עביד חוטא לא מיקרי קמ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דמ"ע מה"ת היא לתרום מן היפה כדכתיב מכל חלבו תרימו חלבו אין גירועין לא. מ"מ אי לאו דגלי קרא דמיקרי חוטא ה"א דאם עבר לא מיקרי חוטא ועוד דהתם איצטריך קרא לאשמעינן דמיד משאסר על עצמו שתיית

יין נקרא חוטא. וכן משקבל עליו תענית אע"פ שלא תאב לאכול ולשתות. דהאיסור עצמו צער הוא לו שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו. אבל עשה ליכא אלא כשתאב כדכתיב קרא בכל אות נפשך. וכתיב כי תאוה נפשך. ובזה מתפרשת כוונת רבינו הגאון וסייעתו כפשוטה. ואף דדבר חדש הוא. אבל דבריהם מורים כן בהדיא. ואי אפשר לפרש דבריהם בענין אחר.

מצוה צו

תט אחרי רבים. מצות אחרי רבים להטות והנה מצוה זו לא מנאוה הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל מנאה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קע"ה). והסכים על ידו בזה שכנגדו הרמב"ן ז"ל. וכן מנאוה הסמ"ג (עשין צ"ח) והחינוך (בפרשת משפטים מצוה ע"ח) אבל הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ב) השיג על הרמב"ם בזה. ומסקנתו שאין זו מצוה נמנית. וז"ל הרמב"ם (בסה"מ שם) שצוה לנטות אחרי רבים כשתפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה. וכן נמשך ונטה בדין פרטי בין ראובן ושמעון דרך משל כשתפול מחלוקת בין דייני עירם אם שמעון הוא חייב אם ראובן. נמשך אחר הרוב. והוא אמרו יתעלה אחרי רבים להטות. ובבאור אמרו רובא דאורייתא וכו' עכ"ל ע"י"ש. והרשב"ץ שם כתב על דבריו וז"ל והרב ז"ל הביא במנין המצות לנטות אחרי רבים. והביא ראי' ממאמרם רובא דאורייתא ולולא שאמרה הרב הייתי אומר שזהו דקדוק אחד מדקדוקי הדיינים שנשפוט בצדק והצדק הוא ללכת אחרי הרוב. ואמרם רובא דאורייתא כן הוא האמת. אבל לא יתחייב מזה היותו ממנין המצות. שכן אמרו חציצין דאורייתא (בפ"ק דסוכה). וכן אמרו (בפרק המדיר) פריעת הראש דאורייתא. ואין נכנסין במנין המצות. ובנזיר (פרק שלשה מינים) על מה שאמרו שם שאם גלח והניח שתי שערות לא עשה כלום שנאמר את כל שערו. אמרו זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא. כלומר מה שהוצרכה התורה לומר כל שערו כדי לומר שלא יניח שתי שערות. נראה שבלא כן היינו אומרים רובו ככולו. ואין זה נכנס במנין המצות אע"פ שאמרו רובו ככולו דאורייתא. וכן באמרם רובא דאורייתא אינו מחייב היותו נכנם בכלל מנין המצות עכ"ל ע"י"ש. ולענ"ד כל דבריו ז"ל אינם מוכרחים. דמש"כ שזהו דקדוק אחד מדקדוקי הדיינים שנשפוט בצדק והצדק הוא ללכת אחרי הרוב. וכוונתו בזה דזה נכנס בכלל שורש שביעי משרשי הרמב"ם בספר המצות. שהשריש שם שאין ראוי למנות דקדוקי המצות. והרשב"ץ לטעמי' אזיל שמנה במנין העשין שלו (עשה קמ"ד) מצות עשה לשפוט בצדק מדכתיב ושפטו את העם משפט צדק. כמבואר בדבריו שם לקמן (סוף סי' נ"ג) ומשום זה סלק עשר מצות התלויות בממון ממנין העשין של הרמב"ם. משום שחשבן כולן לדקדוקי

המצוה דושפטו את העם משפט צדק. ולכן כתב גם כאן דאחרי רבים להטות אינה באה במנין העשין מצוה בפ"ע. משום שאינה אלא אחד מדקדוקי המצוה של ושפטו העם משפט צדק. אלא דא"כ אין בזה השגה על הרמב"ם. משום דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שלא מנה כלל עשה זו דושפטו את העם משפט צדק. וכבר הביא הרשב"ץ ז"ל גופי' שהרמב"ן ז"ל כבר עלה על דעתו (סוף שורש י"ד) למנות עשה זו ולכלול בה כל דיני ממונות במצוה אחת. ומ"מ במסקנתו חזר בו מזה. והסכים לדעת הרמב"ם ז"ל בזה. ומנה כל המצות התלויות בממון כל אחת בפ"ע. ולא מנה עשה דושפטו את העם משפט צדק במנין העשין. וגם הבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנו עשה זו. אלא שראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' רל"ד) במה שמנה הבה"ג עשה דצדוק הדין הבין הוא שכוונתו למצוה דושפטתם צדק עיי"ש. אלא דמ"מ פירשה לענין אחר שיעשה הדיין צדקה בדין עיי"ש בדבריו. ולא לענין לשפוט בצדק. וגם בזה שאר הראשונים לא הבינו כן ענין מצוה זו. דבסמ"ג (עשין י"ז) ובסמ"ק (סי' ה') ביארו מצוה זו של הבה"ג לענין אחר לגמרי עיי"ש. וגם הרשב"ץ גופי' (בזה"ר עשין סי' ט"ו) ביאר כוונת הבה"ג בזה למצוה דבצדק תשפוט עמיתך לענין שמחוייב הדיין להשוות בין בעלי הדינין. שלא יאמר לאחד קצר דבריך והשני מדבר כל צרכו. ומנאה הרמב"ם (בעשין קע"ז) עיי"ש. וזו מצוה אחרת היא. ואינה בכלל המצוה דושפטו את העם משפט צדק. וגם הרשב"ץ מנאה מצוה בפ"ע (עשין ז') עיי"ש. וכבר ביארנו בזה קצת לעיל (עשה כ"א) עיי"ש. וא"כ הרשב"ץ ז"ל הוא יחיד בזה בין כל מוני המצות שמנה עשה זו דושפטו את העם משפט צדק. ובאמת דבעיקר דבריו צ"ע טובא דקרא דושפטו את העם משפט צדק אינו מצוה לדיינים כלל. דאין זה אלא סיפא דקרא דשופטים ושוטרים תתן לך וגו' ושפטו את העם וגו' וסיפא דקרא אריש קאי שצוה הכתוב למנות שופטים ושוטרים כדי שישפטו את העם משפט צדק. וכן פירש"י שם וז"ל ושפטו את העם וגו' מנה דיינין מומתין וצדיקים לשפוט צדק עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר להדיא בספרי (ריש פרשת שופטים) משפט צדק והלא כבר נאמר לא תטה משפט מה ת"ל משפט צדק זה מינוי הדיינין עיי"ש. וזהו כפירש"י. והרא"ם ז"ל שם כתב הכרח אחר שאם הוא ציווי לדיינים לשפוט בצדק הו"ל למיכתב ושפטתם. דומיא דלא תטה משפט לא תכיר פנים לא תקח שוחד שכולם לנכח. ועל הספרי הקשה שם למה לא יהיו שניהם ציווי לדיינים ולעבור עליו בל"ת ועשה עיי"ש. ובאמת לק"מ דכל דאיכא למידרש דרשינן אפי' בכיו"ב וכזה אשכחן בכמה דוכתי כמו שכבר כתבתי לעיל במק"א ובמבוא (סי' ז' שורש ששי). ועכ"פ מבואר דלא כהרשב"ץ ז"ל שכתב שהוא מצוה לדיינים לשפוט צדק. וטפי הו"ל למנות מצוה זו מדכתיב (בפרשת דברים)

ושפטתם צדק. ורמרינן (בפ"ק דסנהדרין ז' ע"ב) ושפטתם צדק אמר ר"ל צדק את הדין ואח"כ חתכהו עיי"ש. אלא דגם לפי הך דרשא אין זו מצוה לעיקר הדינין. לדון בין בעלי הריב. אלא כשבא לחתוך הדין יצדיקהו בלבו ואח"כ יחתכנו. וכמש"כ הרמב"ם (בפכ"א מהלכות סנהדרין ה"ט) ובטור (חו"מ סי' י"ז) עיי"ש. ובפרט לפמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים שהבאתי. שבא ללמד שיעשה הדיין צדקה בדין. ועי' ג"כ בספרי (דברים. פיסקא ט"ז) עיי"ש:

איברא דראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קע"ז) שמנה עשה דבצדק תשפוט עמיתך. וכתב שם דבכלל המצוה הוא גם כן שכל איש מצווה לדון דין תורה כשהוא יודע הריב שבין בעלי הדינים. והביא לזה ראי' מדאמרינן (בריש פ"ק דסנהדרין ג' ע"א) מדאורייתא חד נמי כשר לדין שנאמר בצדק תשפוט עמיתך עיי"ש. וא"כ לפ"ז שפיר יש מקום לומר כדברי הרשב"ץ דאחרי רבים להטות אינו אלא אחד מדקדוקי מצות הדיינים דנפק"ל לדעת הרמב"ם מקרא דבצדק תשפוט עמיתך. הן אמת דמדברי הרמב"ם (פכ"א מהלכות סנהדרין) מתבאר דס"ל דאין עיקר עשה זו אלא לענין להשוות שני בעלי הריב בכל דבר עיי"ש. וכן הוא בסמ"ג (עשין ק"ו) וכן הבין הרשב"ץ (שם סי' ט"ו) עיי"ש וכמשכ"ל. ועכצ"ל דבחבורו חזר בו ממש"כ בסה"מ. ובאמת דהראי' שהביא הרמב"ם ז"ל בסה"מ ממה שאמרו חד נמי כשר מדכתיב בצדק תשפוט עמיתך. אינה מוכרחת כלל. דגם אם נימא דלא קאי קרא אלא להשוות בין בעלי הריב. שלא ידבר לאחד רכות ולשני קשות וכיו"ב. וכמש"כ שם בחבורו. מ"מ שפיר ילפינן מיני' דחד נמי כשר לדין. משום דמ"מ קרא בדיין קמיירי. ומדנקטי' קרא בלשון יחיד דכתיב תשפוט עמיתך משמע דאחד נמי כשר. אבל לעולם לא נשמע מהך קרא מצוה לדון בין בעלי הריב אלא כשיבואו לפניו לדין וירצה לדון הדין ביניהם חייבו בזה הכתוב להשוותם בכל דבר. ולשפטם בצדק:

ואמנם אפי' לפמש"כ הרמב"ם בסה"מ שם עדיין אין מקום להשגת הרשב"ץ כמו שכבר ביארנו לעיל (עשה כ"א) דהרמב"ם לטעמי' אזיל (בשורש י"ב) וז"ל המלאכה היא המצוה ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלקי המלאכה מצוה אלא אם הם ציוויים כוללים מיני הקרבנות כולם ולא יתיחדו במין זולת זה המין. אז ראוי שימנה כל ציווי מהם מצוה בפ"ע. לפי שאינו אז חלק מחלקי מלאכת הקרבן מהקרבנות. כמו הזהירו מהקריב בע"מ. או צוותו שיהי' תמים וצוותו שיהי' בלתי מחוסר זמן. והוא אמרו ומיום השמיני והלאה. וצוותו שימלח כל קרבן. והוא אמרו על כל קרבנך תקריב מלח וכו'. וצוותו שיאכל מה שיאכל ממנו. שכל אחד מאלו הציוויין מצוה בפ"ע. כי הם אין אחד מהם חלק מחלקי המצוה מכל מלאכת הקרבן מיוחד. אבל ציוויין כוללין כל קרבן וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ

כאן נמי דמצות אחרי רבים להטות לא קאי על דיני ממונות בלבד. אלא כוללת כל התורה כולה. דיני ממונות ודיני נפשות ואיסור והיתר. טומאה וטהרה ואפי' ביטול איסור ברוב היתר בכלל זה כידוע. הילכך לא שייך בזה לומר שאינו אלא חלק מחלקי מצוה דבצדק תשפוט עמיתך דלא מיירי אלא בדיני ממונות בלבד. וכנראה זו היא כוונת הרמב"ם ז"ל גופי'. שכתב שם במצוה זו דאחרי רבים להטות וז"ל שצוה לנטות אחרי רבים כשתפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה וכו' עיי"ש. ומשמע שהרגיש בזה שלא יקשה אמאי נמנה זה מצוה בפ"ע ולא יחשב אחד מדקדוקי מצות בצדק תשפוט עמיתך. וכמו שהקשה הרשב"ץ. ולזה כתב דזה נוהג בכל דיני התורה כולה. וכיון שכולל כל התורה אין לחשבו כאחד מדקדוקי או חלקי מצוה פרטית. אבל חוץ מזה נראה דאין מקום כלל לומר דאחרי רבים להטות הוא אינו אלא דקדוק מדקדוקי מצות בצדק תשפוט עמיתך. משום דקרא דבצדק תשפוט עמיתך אינו אלא מצוה להדיין והשופט. אבל קרא דאחרי רבים להטות כולל גם את בעלי הדין עצמן שחייבים להיות נמשך אחר הרוב של הדיינים אע"פ שמיעוטן חולקים בדבר. וזה ג"כ בכלל דברי הרמב"ם שם עיי"ש היטב. ודברי הרשב"ץ ז"ל תמוהים בעיני:

וגם מה שהשיג הרשב"ץ על ראייתו של הרמב"ם ז"ל ממה שאמרו רובא דאורייתא. והשיב על זה ממה שאמרו חציצין דאורייתא פריעת ראש דאורייתא. ואין נכנסין במנין פרטי. ואני תמה עליו דיותר הו"ל להקשות על הרמב"ם בזה. שהרי במקום שאמרו רובא דאורייתא והוא בפ"ב דב"ב (כ"ג ע"ב). שם אמרו ג"כ קורבא דאורייתא. דאמרינן התם אר"ח רוב וקרוב הלך אחר הרוב. ואע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא אפי' הכי רובא עדיף מקרוב עיי"ש. וא"כ הו"ל למנות גם קורבא במצוה בפ"ע. אבל נראה דלק"מ דאע"ג דדין קורבא דאורייתא מדכתיב בעגלה הערופה והיתה העיר הקרובה אל החלל וגו'. מ"מ לא נאמרה בזה מצוה בתורה שנלך אחר הקרוב. אלא הוא דין מדיני עגלה ערופה דהעיר הקרובה אל החלל הוא שמביאה העגלה. אלא דמשם ילפינן נמי לכל התורה שהדין נותן ליילך אחר הקרוב במקום הספק. דהקורבא מכרעת הספק לצד הקרוב. ואם עבר ולא הלך אחר הקורבא לא בטל בזה שום מצוה. אלא שעשה שלא כדין. וכגון אם נלך אחר הקרוב יהי' הבשר נבלה או טרפה. והוא עבר ואכל הבשר אע"פ שבודאי עבר על לאו דנבלה או טרפה. מ"מ לא עבר בזה על שים מצוה במה שלא הלך אחר הקרוב. משום שאין בזה בתורה מצוה ללכת אחר הקרוב. ומה"ט נמי בחציצה דאמרינן (בריש פ"ק דעירובין. וריש פ"ק דסוכה) דחציצין דאורייתא נינהו מדכתיב ורחץ בשרו במים ודרשינן מיני' שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים עיי"ש. הרי אין שום

מצוה בזה בתורה שלא נטבול בדבר החוצץ על בשרו. ואפי' טבל אלף פעמים בדבר החוצץ לא בטל בזה שום מצוה. אלא שאינו טהור בטבילה זו כאילו לא טבל. ואם אכל קודש או נכנס למקדש או נדה וזבה שנטהרו לבעליהן בטבילה כזו. הרי הם חייבין לאחר טבילתן כמו קודם שטבלו. דהתורה אמרה ורחץ בשרו במים דהיינו בלא חציצה אז הוא טהור מטומאתו. ומזה נשמע דכשהי' דבר החוצץ על בשרו עודנו בטומאתו כדמעיקרא. וא"כ אין לנו מצוה כלל לא בקורבא ולא בחציצה שתבוא במנין העשין. משא"כ ברוב כיון דאמרינן רובא דאורייתא. ע"כ היינו מדכתיב אחרי רבים להטות. וא"כ יש לנו בזה מצוה בתורה ללכת אחר הרוב. דהך קרא בלשון ציווי נאמר אחרי רבים להטות. ומן הכתוב גופי' אין לנו להביא ראי' דמצות עשה ללכת אחרי הרוב. משום דלפום פשטי' דקרא דכתיב ולא תענה על ריב לנטות אחרי רבים להטות. משמע יותר להיפוך. שאין לילך אחר הרוב. וכמו שפירש"י והרשב"ם (בפרשת משפטים) לפי פשוטו עיי"ש. אבל ממה שאמרו רובא דאורייתא. וע"כ שכך הוא פירוש הכתוב ע"פ קבלתם. דלא קאי אירשא דקרא אלא מילתא בפני עצמה היא דחייבין ללכת אחר הרוב. וכמו שפירש"י בפי' הראשון לפי דברי רבוחינו ז"ל עיי"ש. וא"כ ממילא מבואר שיש לנו בזה מצות עשה בתורה ללכת אחרי הרוב. שהרי כתיב אחרי רבים להטות. וכ"כ הראב"ע ז"ל שם. וז"ל ואמר הגאון (רבינו סעדי' ז"ל) כי שתים מצות יש בפסוק הזה האחת מצות לא תעשה והשנית מצות עשה. כי חשב כי מלת להטות כמו לנטות ואינה כן וכו'. וחז"ל פירשו כי מזה נלמוד כי הלכה כרבים. ומה שהעתיקו הוא האמת וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. הרי דכתב דמגופי' דקרא אין ראי' אם לא ע"פ קבלת חז"ל. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל ברורים ופשוטים ודבריו מדוקדקים:

איברא דמה שהקשה הרשב"ץ ז"ל ממה שאמרו פריעת ראש דאורייתא צ"ע לכאורה. דאע"ג דודאי גם שם לא אשכחן בזה מצוה בתורה כלל. דלא נפקא לן הך איסורא אלא מדכתיב ופרע את ראש האשה ותנא דבי ר"י מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש. כדאמרינן (בפרק המדיר ע"ב ע"א) ופירש"י וז"ל אזהרה מדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור. אי נמי מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרוע הוא. ש"מ אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש עכ"ל עיי"ש. ולשני הפירושים האלו אין לנו בזה בקרא שום מצוה שלא לעשות כן. אלא שיש לנו הוכחה מקרא שיש בדבר איסור. וא"כ לכאורה הו"ל דומיא דקורבא וחציצין שכתבנו שאי אפשר למנותן במנין המצות מאחר שלא באה בהם שום מצוה בקרא. אבל זה ליתא דשם אין בהם שום מצוה וחובה כלל כמו שביארנו. משא"כ כאן בפריעת ראש

כיון דידעינן שהוא אסור מדאורייתא. הרי ע"כ יש לנו בזה מניעה שלא לעשותו. והיינו מצוה שראוי' לבא במנין המצות. אלא שאני תמה על הרשב"ץ ז"ל דעד שהוא מקשה מזה על הרמב"ם ז"ל. ליקשה לנפשי' אמאי באמת לא תבא מצוה זו במנין המצוות. ואדרבה יש מקום לומר דלהרמב"ם ז"ל לא תקשה מידי אבל להרשב"ץ גופי' הוא דקשה. משום דלהרמב"ם כיון שאין דרכו למנות במנין המצות לאוין הבאין מכלל עשין. והיינו שאינו מפורש בקרא בהן לא לאו ולא עשה. א"כ כ"ש כאן בפריעת ראש דאפי' דיוקא בעלמא אין לנו בקרא לדייק מיני' שלא תלך אשה בפריעת ראש. אלא שיש לנו הוכחה ממקום אחר שיש איסור בדבר. דפשיטא שאין למנותו במנין המצות לפי דרכו. אע"פ שאמרו בה שהיא מדאורייתא. ודוקא ברובא כיון שאמרו בו שהוא מדאורייתא ממילא מבואר שיש בו עשה בקרא וכמו שביארנו לעיל. משא"כ כאן. אבל להרשב"ץ ז"ל שדרכו למנות כל לאוין הבאין מכלל עשין במנין העשין. הרי דאע"פ שאין העשה מפורשת בהן בקרא. מ"מ כיון דמשמע לן חובתה מקרא ס"ל שבאה במנין העשין. א"כ הכא בפריעת הראש נמי כיון דעכ"פ שמעינן איסורא דידה מכללא דקרא. ראוי שיבוא במנין המצות. וזה ודאי קשה טובא. אם לא שנדחוק לחלק דהכא דגוף האיסור לא כתיב בקרא כלל אפי' בדרך דיוקא בעלמא. גרע מלאו הבא מכלל עשה ואפי' להרשב"ץ ז"ל אינו בא במנין המצות.

ומ"מ אליבא דהרמב"ם וסייעתו ז"ל ודאי אין בזה מקום קושיא כלל כמו שנתבאר:

איברא דבעיקר הדבר צ"ע לכאורה מהיכא משמע להו שיש איסור בדבר. ובשלמא לפירוש הראשון של רש"י אפשר לומר. דביאור הדבר הוא דכיון דעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור. דאין עונש בלא אזהרה. וכיון שהעונש מפורש בקרא הרי זה כאילו האזהרה מפורשת בקרא. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שורש י"ד) עיש"ה. ועכ"פ מיהת כיון דחזינן שענש הכתוב עלה ש"מ דאסור לעשות כן. אבל לפי' שני של רש"י שכתב עליו שהוא העיקר קשה טובא. וכי משום שכן נהגו בנות ישראל נימא דאית בה איסור דאורייתא. ודילמא אין בה אלא תורת מנהג שנהגו בו בנות ישראל מדעתן. ואע"פ שנזכר מנהג זה בתורה. מ"מ לא משום זה יש בו איסור דאורייתא שהרי בעל בנכסי מלוג של אשתו אינו אלא תקנתא דרבנן. כמבואר בכמה דוכתי אע"פ שנזכר בקרא. כדדרשינן (סו"פ השולח מ"ז ע"ב) מדכתיב ולביתך מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא. וכתבו בתוס' שם בד"ה ולביתך וכו' וא"ת והא מה"ת אין לבעל פירות בנכסי אשתו אלא תקנתא דרבנן. וי"ל דרך נשים שנותנות פירות לבעליהן. וכי האי גוונא איירי קרא. וכענין זה אמרינן בריש קידושין אי כתב רחמנא מעשה ידי' לאבי' דקא מיתזנא מיני'. ואע"ג דמדאורייתא אינו חייב במזונות בתו אלא

דאורחא דמילתא הוא שזן אותה עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג שנזכר המנהג בקרא. מ"מ אין לו אלא תורת מנהג בעלמא. וכן שבעת ימי המשתה אע"פ שנזכרו בקרא כדדרשינן (בפ"ק דמו"ק ז' ע"ב) וביום הראות בו יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו. מכאן אמרו חתן שנולד לו נגע נותנין לו כל שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו. מיהו מהתם אין ראי' די"ל דעיקר קרא לרגל איצטריך עיי"ש. אלא דממילא שמעינן נמי לשבעת ימי המשתה. אבל קרא אפשר דלא מיירי בהו. אלא דהרי כתיב מלא שבוע זאת. והיינו שבעת ימי המשתה כפירש"י. והוא מירושלמי (פ"ק דמו"ק) עיי"ש. ואעפ"כ אינן אלא מדרבנן. כמתבאר מירושלמי (ריש פ"ק דכתובות) דקאמר משה תקן להם לישראל שבעת ימי המשתה עיי"ש. ומדקאמר דמשה תקן ודאי אינן אלא מדרבנן. דעל דאורייתא לא שייך לומר תקן. אלא משה צוה הו"ל לומר. ודברי הש"ק שם תמוהים עיי"ש. וכן מבואר בכל הראשונים ז"ל. ועי' באו"ז (ח"ב סי' תל"ב) עיש"ה ואין להאריך בזה. עכ"פ מבואר דאע"פ שנזכר בקרא. כל דלא גלי בי' קרא מצוה או איסור לית לן למימר שצוה עליו הכתוב חובה או איסור. וא"כ מנ"ל איסורא בפריעת ראש. כיון שאין לנו ראי' מקרא אלא שכך הי' מנהג בנות ישראל. וצ"ע בזה. ובאמת דלפי לשון הספרי (נשא פיסקא י"א) ופרע את ראש האשה לימד על בנות ישראל שהן מכסות ראשיהן. ואע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר. ותקח תמר אפר על ראשה עיי"ש. משמע שאין בה איסור דאורייתא. ולא למד מקרא אלא שכן נהגו. אבל בתלמודין מבואר דאיסורא דאורייתא יליף מהך קרא. וכמו שהבאתי לעיל. ואולי אפשר לומר דלא מהך קרא גופי' יליף איסורא. אלא דכיון דשמעינן מקרא דדרך בנות ישראל בכך. ש"מ דדבר פריצות הוא ומביא לידי גילוי עריות. וא"כ ממילא יש בו איסור דאורייתא. דהו"ל בכלל לאו דלפני עור לא תתן מכשול. ועפ"ז שוב ממילא אין מקום כלל לקושית הרשב"ץ ז"ל גם זולת מה שביארנו לעיל. משום דכיון דאין לנו בזה איסור מצד עצמו כלל. אלא שזה הוא בכלל לאו דלפני עור. א"כ אין מקום למנותה מצוה בפ"ע. שהרי לאו דלפני עור כבר מנו הרמב"ם וכל שאר מוני המצות:

עוד הקשה הרשב"ץ ז"ל מדאמרינן (בפרק שלשה מינים) זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא. ואעפ"כ אין זה נכנס במנין המצות. והנה לפי מה שביארנו גם מכאן ליכא סרך ראי' כלל. דהרי לא מלשון אמרם שהוא מדאורייתא כוונת הרמב"ם ז"ל להביא ראי'. אלא דכיון דאמרו רובא דאורייתא ע"כ פירשו כן קרא דאחרי רבים להטות. וא"כ הוא מצות עשה לחייב אותנו ללכת אחר הרוב. וכמש"כ הראב"ע בשם רבינו הגאון ז"ל. אבל ברובו ככולו אין לנו מ"ע בקרא. והו"ל דומיא דקורבא וחציצין ופריעת ראש דאע"פ

שאמרו שהם מדאורייתא. מ"מ אין למנותן במנין המצות כיון שלא באה בהן ציווי בקרא כלל. ורובו ככולו אפי' כפריעת ראש לא הוי אלא הו"ל ממש כקורבא וחציצין דלית בהו מצוה כלל. ואפי' עבר ולא חשב במעשיו הרוב ככל. לא עשה ולא כלום ולא בטל בזה מצוה ולא עשה איסור. משא"כ ברוב דכתיב בי' אחרי רבים להטות שהוא ציווי ללכת אחר הרוב. אם עבר ולא הלך אחר הרוב אפי' באופן שלא הי' בדבר שום איסור אחר. וכגון שהורה הלכה ע"פ דעת המועטין אע"פ שרבים חלוקים עליהם. בין להקל ובין להחמיר. הרי זה עובר בעשה זו דאחרי רבים להטות. אע"פ שלא עשה ולא נעשה עדיין שום איסור על פיו. וכ"כ החינוך (פרשת משפטים מצוה ע"ח) וז"ל לנטות אחרי רבים וכו'. שנאמר אחרי רבים להטות וכו' והעובר עלי' ולא נטה אחריהם בטל עשה וענשו גדול מאד עכ"ל עיי"ש. וא"כ מצות עשה גמורה היא כשאר כל עשין שבתורה:

אמנם מלבד זה עיקר דברי הרשב"ץ ז"ל בזה נפלאים בעיני. דמש"כ על מה שאמרו שם זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא. כלומר מה שהוצרכה התורה לומר כל שערו כדי לומר שלא יניח שתי שערות. נראה שבלא כן היינו אומרים רובו ככולו עכ"ל דבריו תמוהים דשם ליתא הכי בגמרא כלל. ובהדיא אמרינן התם זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא. ממאי מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו. הכא הוא דעד דאיכא כולו. הא בעלמא רובו ככולו וכו' עיי"ש. ופירש"י ותוס' שם דכיון דכבר כתב קרא וגילח את ראשו למאי הדר וכתב ביום השביעי יגלחנו. אלא לאשמעינן דבעינן תגלחת שלימה ולא ישייר כלום. ומדאיצטריך בנזיר למעוטי מכלל דבעלמא רובו ככולו עיי"ש. ומש"כ הרשב"ץ דשם אמרו שאם הניח שתי שערות לא עשה כלום שנאמר את כל שערו. ליתא התם כלל. וגם לא כתיב הכי בתורה גבי נזיר כלל. והתם אנזיר קאי. ואף דודאי במצורע ולויים דאמרינן התם שאם שיירו שתי שערות בתגלחתם לא עשו כלום. לא נפק"ל אלא מדכתיב בהו במצורע וגלח את כל שערו. ובלוים והעבירו תער על כל בשרם. מ"מ בגמרא שם לא נזכר מזה כלום אלא מנזיר הוא דיליף לה התם. וכן הוא בכל הראשונים שם עיי"ש. וגם עיקר קושייתו משם תמוה. דהרי הא דבלאו קרא הוה סד"א התם דרובו ככולו. הדבר פשוט דהיינו משום דהו"ל בכלל קרא דאחרי רבים להטות. אלא משום שהי' מקום לומר שאין בכלל אחרי רבים להטות אלא במקום ספק אם האמת כהרוב או כהמיעוט. או אם הוא מהרוב או מן המיעוט וכן כל כיו"ב. אבל לומר דאם עשה רובו ממה שעליו לעשותו הרי הוא ככולו אינו בכלל. לזה מייתינן הוכחה מהך קרא דגם כה"ג בכלל אחרי רבים להטות הוא. אבל ודאי פשיטא דעיקר דבר זה אינו אלא משו' דגלי קרא אחרי רבים להטות. דאל"כ מהיכא תיסק אדעתין לומר כן. וגם אי לאו דגלי

קרא דביום השביעי יגלחנו פשיטא דלא הוה אפשר לומר הכי דרובו הרי הוא ככולו. דהא מ"מ לא כולו הוא ואין לנו להוכיח מדאיצטריך יגלחנו אלא לומר דגם כגון זה בכלל קרא דאחרי רבים להטות הוא. והשתא א"כ מה יוכיח הרשב"ץ ממה שאמרו ש"מ רובו ככולו דאורייתא ואפי' הכי אינו נמנה מצוה ליכנס במנין העשין. דהרי באמת כבר מנה הרמב"ם עשה דאחרי רבים להטות. וגם הא דרובו ככולו ע"כ אי אפשר להכניס במנין המצות אלא מקרא דאחרי רבים להטות:

ואמנם יש לעיין לדעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וכמו שהביא בשמו גם הראב"ע (בפרשת משפטים) שהבאתי לעיל דאתרי רבים להטות הוא מצות עשה גמורה. וכן דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל וגם הרשב"ץ לא נחלק בזה אלא דס"ל שאין למנותה במנין העשין בפ"ע. משום דהו"ל חלק ממצות הדינין או דקדוק אחד מדקדוקי מצוה זו. וידוע דגם חלקי ודקדוקי המצוה מצוה גמורה נינהו כשאר עשין שבתורה. אלא שאין נכנסין במנין המצות בפ"ע. וא"כ קשה טובא לכאורה לר"מ דחייש למיעוטא. והוכיחו התוס' (בפ"ק דחולין י"ב ע"א. ובפרק כיסוי הדם פ"ו ע"ב) ד"ה סמוך מיעוטא וכו' ובריש פ"ג דבכורות (כ' ע"א) בד"ה ואיבע"א וכו' דרק מדרבנן הוא דחייש אבל מדאורייתא גם ר"מ מודה דאזלינן בתר רובא עיי"ש. היכי עקר מ"ע דאורייתא דאחרי רבים להטות. ובשלמא לדעת התוס' בנדה (ריש פרק בנות כותים (נדה ל"ב ע"א)) בד"ה ר"מ וכו' ס"ל דר"מ מדאורייתא חייש למיעוטא עיי"ש. וכן דעת הרשב"א והר"ן ז"ל (בפ"ק דחולין שם) עיי"ש. לא תקשה. משום דלפ"ז עכצ"ל דס"ל לר"מ דלא אמרה תורה אחרי רבים להטות אלא ברובא דאיתא קמן ולא ברובא דליתא קמן. וא"כ אין בזה שום עקירת דבר מה"ת. דהא מדאורייתא הכי הוא לדידי'. אבל להסוברין דרק מדרבנן הוא דחייש. קשה דהו"ל עקירת דבר מה"ת. ואין לומר דכיון דהו"ל בשב וא"ת לאו עקירה היא. דחכמים יכולין לעקור דבר מה"ת בשוא"ת. כדמסקינן ביבמות (בפרק האשה רבה צ' ע"ב) עיי"ש. דא"כ בפ"ק דחולין שם דפרכינן לר"מ דחייש למיעוטא היכי אכל בישרא וכ"ת ה"נ דלא אכל פסח וקדשים מאי איכא למימר עיי"ש. ומאי קושיא והא גם בפסח וקדשים י"ל דחכמים יכולין לעקור דבר מה"ת בשב וא"ת. מיהו לזה אפשר לומר דהתם אם ניחוש למיעוטא ע"כ צריך לבטל מצות פסח וקדשים לגמרי בין בזה"ז ובין בזה"ב. ובזה וכיו"ב לא שייך לומר חכמים יכולין לעקור דבר מה"ת בשוא"ת. דאין חכמים יכולין לעקור מצוה מה"ת לגמרי אפי' בשוא"ת. אבל מצד עשה דאחרי רבים להטות אין בזה עקירת דבר מה"ת לגמרי. משום דברובא דאיתא קמן מיהת גם ר"מ לא חייש למיעוטא. וכן במיעוטא דמיעוטא גם ר"מ לא חייש. וכדאמרינן ביבמות (ריש פרק האשה בתרא (יבמות קי"ט

ע"ב)) ובפ"ב דע"ז (ל"ד ע"ב). וכן במיעוטא דלא שכיח לא חייש ר"מ למיעוטא. כדאמרינן בנדה (ר"פ בנות כותים ל"ב ע"א) עיי"ש. וא"כ לא מיעקרא עשה דאחרי רבים להטות לגמרי אפי' לר"מ. ובכה"ג שפיר י"ל דחכמים יכולין לעקור דבר מה"ת בשוא"ת. אלא דלפ"ז הא תינח לר"מ. די"ל דר"מ וב"ד הכי תקינו לחוש למיעוטא. ויש כח בידם לעקור עשה דאחרי רבים להטות בשוא"ת. אלא דאנן לא קיי"ל כוותייהו אלא כרבנן דלא תקינו לחוש למיעוטא. וא"כ יצא לנו מזה חידוש דין. דלפי מאי דקיי"ל דלא חיישינן למיעיטא אסור לחוש למיעוטא אפי' להחמיר. ומאן דחשש למיעוטא אפי' לחומרא עבר בעשה דאחרי רבים להטות. וזה מוכרח לפי דעת רבינו הגאון ז"ל והרמב"ם וסייעתו ז"ל. ולכאורה יש להעיר ע"פ זה בההיא דאמרינן (בפרק ערבי פסחים ק"ח ע"ב) לענין ארבע כוסות והוא דאישתי רובא דכסא. וכתבו בתוס' ושאר ראשונים שם דלכתחילה מיהת צריך לשתות כל הרביעית עיי"ש. והשתא כיון דסגי ברובא ורביעית והיינו משום דרובו ככולו. והוא בכלל אחרי רבים להטות כמשכ"ל. א"כ היכי שרי להחמיר לשתות כולו. והא עבר בעשה דאחרי רבים להטות. אבל זה אינו. דעד כאן לא שייך לומר דעובר בעשה אלא כשהמיעוט מכחיש את הרוב והוא מחמיר לעשות כהמיעוט נגד הרוב. אבל כאן וכל כיו"ב דאין המיעוט מכחיש את הרוב. ודאי פשיטא דאם אמרה תורה לילך אחר הרוב כ"ש שיש ללכת אחר הכל. ואע"ג דסגי ברוב. מ"מ כולו ודאי עדיף טפי. וכיו"ב כתבו התוס' (בפ"ג דר"ה כ"ח ע"ב) סוף ד"ה ומנא תימרא עיי"ש:

ולפ"ז אפשר לומר בההיא דאמרינן (בפרק גיד הנשה צ"ח ע"ב) אמר אביי לא נצרכא אלא לר"י דאמר מין במינו לא בטיל קמ"ל דהכא בטיל. וליגמר מינה. גלי רחמנא ולקח מדם הפר ומדם השעיר תרוייהו בהדי הדדי נינהו ולא בטלי. ומאי חזית דגמרי' מהיאך ליגמר מהאי. חידוש הוא ומחידוש לא גמרינן עיי"ש. והוקשו בתוס' ושאר ראשונים שם מאי פריך מאי חזית דגמרינן מהיאך וכו'. והא קיי"ל דכל לקולא ולחומרא לחומרא גמרינן עיי"ש שנדחקו טובא בזה. אבל לפמש"כ אתי שפיר בפשיטות. דכאן לא שייך לומר לחומרא גמרינן. משום דחומרא זו. קולא היא לגבי עשה דאחרי רבים להטות. דאסור לחוש למיעוטא המכחיש את הרוב. לאסור את הרוב ההיתר משום מיעוט האיסור:

אלא דלפ"ז צ"ע במאי דפריך התם אי הכי למאה וששים נמי לא ליגמר. ומשני אטו אנן לקולא גמרינן לחומרא גמרינן דמדאורייתא ברובא בטיל. ופירש"י כלומר אי לאו מהאי גמרינן ומשוינן ביטול טעם כשאר בטולי דאורייתא ברובא הו"ל לבטולי כדכתיב אחרי רבים להטות עיי"ש. והשתא הרי האי חומרא קולא היא לגבי עשה דאחרי רבים להטות. דלא ניזל בתר רובא. דיש בה ביטול עשה דאורייתא. מיהו נראה דבזה ליכא ביטול

העשה. דהרי גם במאה וששים בתר רוב היתר הוא דאזלינן. אלא דמחמרינן להצריך רוב אלים טפי. עד שיהא בו רק אחד ממאה או אחד מששים איסור והילכך שפיר קאמר דלא לקולא אלא לחומרא גמרינן משום דאין זה נגד העשה דאחרי רבים להטות. אבל לעיל דאתינן למימר דאדגמרינן מולקח מדם הפר ומדם השעיר דמין במינו לגמרי לא בטיל. ליגמר מזרוע בשילה דבטיל מיהא במאה וששים. שפיר י"ל כדכתיבנא דלא שייך בזה לחומרא גמרינן. משום דחומרא זו קולא היא לגבי עשה דאחרי רבים להטות דאם נימא דלגמרי לית לי' ביטול יש בה ביטול עשה דאחרי רבים להטות. דנמצא דהמיעוט מכריע את הרוב:

ובהכי ניחא מאי דאמרינן (בפ"ק דחולין י"א ע"א) מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא. ופריך מנ"ל דכתיב אחרי רבים להטות. ומשני רובא דאיתא קמן כגון תשע חנויות וסנהדרין לא קמיבעיא לן. כי קא מיבעיא לן רובא דליתא קמן וכו'. וכתבו בתוס' שם וא"ת כיון דאמרינן זיל בתר חזקה כ"ש בתר רובא. דרובא וחזקה רובא עדיף עיי"ש. ולפמש"כ נראה דהא דרובא וחזקה רובא עדיף י"ל דהיינו משום דחזקה נהי דשמעינן מקרא דיש לסמוך על החזקה במקום ספק. מ"מ ליכא מצות עשה לילך אחר החזקה. ואי בעי להחמיר שלא לילך במקום ספק אחר החזקה תבוא עליו ברכה. משא"כ ברובא דאיכא מצות עשה ללכת אחר הרוב. ואי חייש למיעוטא עובר בעשה. והילכך ודאי רובא עדיפא שמחייב לילך אחריו. והשתא הא תינח למסקנא דמסקינן התם דגם רובא דליתא קמן לא שמעינן אלא מקרא דאחרי רבים להטות. וכפירש"י שם (לקמן י"ב ע"א) בד"ה פסח עיי"ש. וכן מבואר בכל שאר ראשונים אבל לס"ד דמקרא דאחרי רבים להטות לא שמעינן אלא רובא דאיתא קמן. אלא דאיכא איזו הוכחה אחריתא לילך אחר הרוב דליתא קמן. ממילא מבואר דליכא מצות עשה אלא ברובא דאיתא קמן. וממילא נמי הא גופא לא שמעינן דרובא דליתי קמן תהי' עדיפא מחזקה. והיכי נילוף דניזול בתר רובא מכ"ש דחזקה. ולזה שפיר קבעי מנא הא מילתא דאזלינן בתר רובא. ועפ"ז י"ל נמי הא דאמרינן (בפ"ב דבב"ב שם) רוב וקרוב הולכין אחר הרוב. היינו נמי מהך טעמא דרוב יש בו מצות עשה משא"כ בקרוב כמשכ"ל:

ובהכי אתי שפיר קושית התוס' (שם כ"ג ע"ב) בד"ה רוב וקרוב וכו' שהוקשו מאי קמ"ל מתני' היא תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה וכו' ובנמצא הלך אחר הרוב. משמע אפי' נמצא קרוב לחנות המוכרת נבילה עיי"ש. ולפמש"כ טובא קמ"ל דאפי' רובא דליתא קמן נמי אית בה עשה ועדיפא מקורבא. דלא תימא דרובא דליתא קמן לא הוי בכלל עשה דאחרי רבים להטות. ולא שמעינן דאזלינן בתרי' אלא

מהנך ראיות דמייתינן התם (בפ"ק דחולין) למאי דס"ד מעיקרא וא"כ לא עדיף מקורבא. קמ"ל דליתא. אלא כמסקנא דהתם דלא שנא רובא דאיתא קמן ול"ש ליתא קמן בכלל אחרי רבים להטות נינהו כפירש"י. וא"כ מברייתא דתשע חנויות לא מוכח מידי. משום דההיא הו"ל רובא דאיתא קמן וזה לא איצטריך לאשמעינן:

ובהכי ניחא מאי דאמרינן התם (לקמן כ"ד ע"ב) ש"מ מדר"ח רוב וקרוב הלך אחר הרוב. וש"מ רובא דאורייתא. ובתוס' שם כתבו חשיב לי' רובא דליתא קמן. דברובא דאיתא קמן לא צריך למידק מדר"ח. דקרא כתיב אחרי רבים להטות עיי"ש. ועדיין קשה אטו עד השתא לא שמעינן דמדאורייתא אזלינן בתר רובא דליתא קמן. ובפ"ק דחולין שם לא שאלינן אלא מנ"ל דאזלינן בתר רובא דליתא קמן מדאורייתא אבל ודאי עיקרא דמילתא פשיטא לן דמדאורייתא אזלינן אפי' בתר רובא דליתא קמן. כמפורש בכמה דוכתי ולא צריך למידק מדר"ח. אבל לפמש"כ נראה לפרש דקאמר ש"מ רובא דאורייתא היינו לומר דרוב מפורש באורייתא. דהו"ל בכלל קרא דאחרי רבים להטות. וא"כ אית בי' עשה. ולהכי ס"ל לר"ח גם ברוב זה דחשיב כרובא דליתא קמן. עדיף מקרוב. ולא תימא כדקס"ד מעיקרא בסוגיא דחולין שם דרובא דליתא קמן לא הוי בכלל קרא דאחרי רבים להטות וא"כ לית בי' עשה וממילא לא עדיף מקורבא. וקמ"ל דליתא אלא הכל בכלל מצות עשה דאחרי רבים להטות ל"ש איתא קמן ול"ש רובא דליתא קמן. שוב ראיתי להרש"א ז"ל שם שהקשה על התוס' מאי הוקשה להם מאי קמ"ל רבי חנינא מתניתא היא בנמצא הלך אחר הרוב אפי' נמצא קרוב לחנות המוכרת נבילה. ומאי קושיא דילמא ר"ח אשמעינן אפי' רובא דליתא קמן עדיף מקורבא עיי"ש. ואין בזה קושיא דס"ל להתוס' דאחר דשמעינן דאזלינן מדאורייתא בתר רובא אפי' דליתא קמן שוב אין מקום לחלק בין רובא דאיתא קמן לליתא קמן. אלא דכל כמה דלא שמעינן דאזלינן בתר רובא דליתא קמן. ודאי הי' מקום לומר דלא סמכה תורה אלא על רוב דאיתי' קמן דמיירי בי' קרא. ואין לך בו אלא חידושו. אבל רובא דליתא קמן מהיכא תיתי. אבל בתר דשמעינן דגם רובא דליתא קמא אזלינן בתרי' אי משום דילפינן מהנך ראיות דמייתינן התם. או משום דגם זה בכלל אחרי רבים להטות. שוב אין לחלק בינייהו כלל. אבל עפמש"כ מתיישבת שפיר קושית התוס' כמו שביארנו:

ובזה אתי נמי שפיר מה שהקשו קצת אחרונים בסוגיא דפ"ק דחולין שם. אמאי לא יליף דאזלינן בתר רובא בקו"ח מקורבא דכתיבא בקרא ורוב עדיף מקרוב. אבל לפ"מ דכתיבנא לק"מ דמאי דאמרינן דרובא עדיפא מקורבא. היינו משום דרוב אית בי' מצות עשה לילך אחריו משא"כ בקורבא. והיינו דוקא לבתר דמסקינן דגם רובא דליתא קמן

הו"ל בכלל אחרי רבים להטות. אבל בס"ד דאחרי רבים להטות לא מיירי אלא דוקא ברובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן מילפותא אחרינא שמעינן לי'. כדס"ד התם. וא"כ לית בי' עשה שוב לא ידעינן כלל הך מילתא דרוב עדיף מקרוב וליכא שום קו"ח ברוב מקרוב. ולהכי שפיר קבעי מנא הא מילתא דאזלינן בתר רובא.

ובהכי ניחא נמי מאי דמתבאר מכולה סוגיא דפ"ב דבב"ב שם דאם לא נימא דרוב עדיף מקרוב אית לן למימר דקרוב עדיף מרוב עיי"ש ובמש"כ התוס' (שם כ"ד ע"א) בד"ה לימא עיי"ש היטב. ולכאורה אמאי לא נוכל לומר דתרוייהו כהדדי נינהו ולא עדיפי חדא מאידך. והיכא דאיתנהו לתרוייהו וסתרי אהדדי הו"ל ספיקא דאורייתא. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דודאי אי תרוייהו כהדדי נינהו. דקרוב הו"ל בירור חשוב כמו רוב. שוב הו"ל רוב עדיף מטעמא דאית בי' מצות עשה דאורייתא. ואי לא אזיל בתרי' עובר בעשה משא"כ בקרוב. ואין לנו אלא לומר דקרוב הו"ל כמברר המיעוט מתוך הרוב והו"ל כניכר האיסור לפנינו דלא שייך לומר בו דניזול בתר רובא. כיון שהוברר לפנינו שאינו מן הרוב. וא"כ פשיטא דרוב ליתא במקום קורבא. ולהכי קרוב עדיף. אבל כל כמה דאמרינן שאין הקרוב בירור גמור כודאי אלא בגדר אומדנא דומיא דרוב. ודאי אין לנו אלא לומר דרובא עדיף. דבמקום רובא לית לן למיזל בתר קורבא משום דאית בי' מצות עשה המחייבת אותנו ללכת אחר הרוב. ואי לא אזיל בתר רובא עבר בעשה. משא"כ בקרוב כמו שנתבאר. שוב ראיתי בתשו' הרדב"ז (ח"ב בלשונות הרמב"ם סוף סי' רכ"ז) שכתב בהדיא כמש"כ ביחיד במקום רבים המקילים והוא מחמיר אם רצה להחמיר על עצמו דלאו כל כמיני' והביא שם בשם הרמב"ן ז"ל דאסור להחמיר על עצמו לנהוג איסור בעצמו. והכי מוכח במס' הוריות ובירושלמי. והוא ז"ל הוסיף על זה וכתב וז"ל ואני אומר דעבר אדאורייתא דכתיב לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו'. ועבר נמי אמאי דאמרה תורה אחרי רבים להטות עכ"ל עיי"ש:

ואמנם יש לתמוה טובא לכאורה לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו מדתנן (ריש פ"ק דסנהדרין) ממשמע שנאמר לא תהי' אחרי רבים לרעות שומע אני שאהי' עמהם לטובה. א"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה. הטייתך לטובה ע"פ אחד הטייתך לרעה ע"פ שנים עיי"ש. והשתא לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו דאחרי רבים להטות הוא מצות עשה להטות אחרי רבים ואי לא עביד הכי עובר בעשה. א"כ מאי קאמר א"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. והא מיבעי לי' לעשה. דמקרא דלא תהי' אחרי רבים לרעות ליכא למשמע אלא דלטובה יש לסמוך על הרוב. ולית בי' איסורא כמו לרעות. אבל חיובא ושיעבור עלה בעשה אי לא סמיך על הרוב. לא שמענו אי לאו

דגלי קרא דאחרי רבים להטות. וא"כ ודאי צריך ליאמר. ואמנם בעיקר הך קרא דלא תהי' אחרי רבים לרעות נחלקו הראשונים ז"ל. דהבה"ג וכל סייעתו מנאוהו במנין הלאוין. וכן הרמב"ם וסייעתו מנאוהו כמבואר בסה"מ (לאוין רפ"ב) ובסמ"ג (לאוין קצ"ה) ובחינוך (מצוה ע"ו) ובזה"ר להרשב"ץ (לאוין ס"ה) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה והמתבאר מדבריו דס"ל דאין זה לאו. כנראה מדבריו בפירושו עה"ת שהביא הראב"ע (בפרשת משפטים) שהבאתי לעיל. שכתב כי שתים מצות יש בפסוק הזה האחת מצות ל"ת והשנית מ"ע וכו' עיי"ש. ומאחר שמנה הגאון כאן עשה דאחרי רבים להטות וגם מנה לקמן במנין הלאוין לאו דלא תענה על רב ע"כ צריך לומר דלא תהי' אחרי רבים לרעות אין בו מצוה. דאל"כ נמצא שיש בפסוק הזה שלש מצות שני לאוין ועשה. וכן נראה מדברי הראב"ע גופי' שם. שכתב שהמצוה ללכת אחר הרוב לא שמענו אלא ממה שאמר הכתוב לא תהי' אחרי רבים לרעות. מזה נלמוד כי אם יהיו הרבים לטובה שהיא מצוה ללכת אחריהם עיי"ש בדבריו. ואם הוה ס"ל דלא תהי' אחרי רבים לרעות הוא אזהרת לאו. ע"כ ליכא למשמע מיני' מצוה ללכת אתר הרוב לטובה. אלא דלטובה ליכא איסור ללכת אחר הרוב כמו שאסר הכתוב להיות אחרי רבים לרעות אבל מצוה מהיכא תיתי לן. אלא ודאי משמע לו דלא תהי' אחרי רבים לרעות אינו אזהרת לאו. אלא הוא מלאוי השלילה. דלא בא הכתוב אלא לומר דלרעות אין הרוב מחייב ומכריע לילך אחריו. ועדיין הדבר שקול כמו במחצה על מחצה. ומזה משמע שפיר דלטובה הרוב מחייב ומכריע ללכת אחריו. וזש"כ הראב"ע דמזה נלמוד כי אם יהיו הרבים לטובה מצוה ללכת אחריהם. והשתא לפ"ז שפיר קאמר תנא דמתניתין ממשמע שנאמר לא תהי' אחרי רבים לרעות שומע אני שאהי' עמהם לטובה. א"כ למה נאמר אתרי רבים להטות. משום דגם מדכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות שפיר איכא למשמע דאיכא מצוה ללכת אחר הרוב. ובפרט לפי מה שביארנו במק"א בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דלאו הבא מכלל עשה הוא לאו. ולא אמרו לאו המכ"ע עשה אלא לענין שאין לוקין עליו. וא"כ עשה הבאה מכלל לאו הוא עשה ואכמ"ל בזה. וא"כ גם מדכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות שמעינן מצות עשה ללכת אחר הרוב לטובה:

אלא דכל זה לא יתכן אלא לדעת רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות. אבל להרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו לא תהי' אחרי רבים לרעות במנין הלאוין. עדיין הקושיא במקומה עומדת. מאי קאמר במתניתין א"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. והא ודאי איצטריך קרא לעשה. דמדכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות ליכא למשמע מיני' חיובא ללכת אחר הרוב כמו שנתבאר. ונראה מזה ראי' מוכרחת לרבינו הגאון ז"ל

דלא תהי' אחרי רבים לרעות איננו אזהרת לאו. וכן מתבאר מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רמ"ה). דאע"פ שדרכו לימשך אחר הבה"ג מ"מ כאן לא מנה אלא לאו דלא תענה על ריב לנטות. אבל לאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות לא מנה במנין המצות עיי"ש וגם הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו. אע"פ שהוא מהנמשכים אחר הבה"ג. לא מנה לאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות כפי מה שהבינו בדבריו הרשב"ץ ז"ל בזה"ר ובעל נתיב מצותיך אבל לדעתי מש"כ הרשב"ג במנין הלאוין ולא תהי' אחרי מסיתים נבערים. שפירשו הרשב"ץ ובעל נתיב מצותך שם דכוונתו ללאו דלא תאבה לו וגו' האמור במסית לענ"ד מלבד דגם זה הוא דלא כדרך הבה"ג וסייעתו שלא מנו לאו זה. גם לשון המשורר לא משמע הכי כלל שלא הזכיר כלום מלשון אזהרה זו. אבל נראה ברור דכוונתו ללאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות. ונקט קרא כפשטי' דמזהיר שלא ללכת אחר הרבים הנבערים ומסיתים אותו לעשות הרע. וכ"כ הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו בלאו זה. וז"ל טעיית רבים בלי להיות אחרימו עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש קרא כפשטי' שלא ללכת אחרי רבים הטועים בדרך לא טוב. וידוע דהרשב"ג בהרבה מקומות דרך אחד לו עם הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. וכן בלאו דלא תענה על ריב נקט הרשב"ג קרא כפשטי' שלא להשיב למריבים עמו ומחרפים אותו. כמש"כ המפרש בעל נתיב מצותיך (בלאוין כ"א) עיי"ש בדבריו. וזה ברור אצלי בכוונת הרשב"ג. ועפ"ז דבריו מסכימים לגמרי עם הבה"ג. כדרכו בכל מקום. דלאוי דמסית לא מנה. ומנה לאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות. ועכ"פ דברי הרמב"ם וסייעתו תמוהים וצ"ע. דע"כ מוכרח או כדעת רבינו הגאון ז"ל שמנה עשה דאחרי רבים להטות ולא מנה לאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות. או כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו לאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות ולא מנו עשה דאחרי רבים להטות. דלדידהו אפשר לומר דס"ל דאין בזה מצות עשה. אלא בא הכתוב להודיענו שכך היא המדה שבכל דבר ספק מכריע הרוב. והכי משמע מירושלמי (פ"ד דסנהדרין ה"ב). דאמרינן התם אמר לפניו רבונו ש"ע הודיעני היאך היא ההלכה א"ל אחרי רבים להטות רבו המזכים זכו רבו המחייבים חייבו עיי"ש. וכן במדרש שוחר טוב (מזמור י"ב) אמר לפניו רבש"ע עד מתי נעמוד על בירורו של דבר. א"ל אחרי רבים להטות רבו המטמאין טמא רבו המטהרין טהור עיי"ש. וכן בפסיקתא רבתי (פיסקא כ"א) עיי"ש. ולזה שפיר קתני במתני' ממשמע שנאמר וכו'. א"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. כיון דגם השתא ליכא מצוה וחובה לילך אחר הרוב אלא דדינא הכי הוא. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דלא תהי' אחרי רבים לרעות הוא אזהרת לאו. וגם ס"ל דאחרי רבים להטות הוא מצות עשה וכל העובר ע"ז עובר בעשה. אחזו החבל בתרין ראשין. והוא תרתי דסתרי

אהדדי כדמוכח ממתניתין. ואפשר קצת לומר דהכי קאמר ממשמע שנאמר לא תהי' אחרי רבים לרעות שומע אני שאהי' עמהם לטובה. כלומר עם אותן שהם לטובה. דהיינו עם המיעוט. א"כ למה נאמר אחרי רבים להטות כלומר. דכיון דכתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות שמעינן דיש לנו ללכת אחר המיעוט המזכין אע"ג דהרוב מחייבין. וא"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. תיפוק לי' דאפי' אחרי המיעוט מטין לזכות. והך קרא ודאי אדיני נפשות נמי קאי. ועל זה משני לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה הטייתך לטובה ע"פ אחד הטייתך לרעה ע"פ שנים. כלומר דאף דקרא דאחרי רבים להטות אדיני נפשות נמי קאי מ"מ לא תקשה. משום דגם לרעות אזלינן בתר רוב. אלא דבעינן הכרעת הרוב ע"פ שנים. ולא כתיב לא תהי' אחרי רבים לרעות אלא לומר שלא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה. וא"כ מאי דקאמר א"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. לא אתי למימר דלא נכתוב הך קרא כלל. אלא פריך היכי כתיב בדיני נפשות אחרי רבים להטות והא לא משכחת לה. דלטובה לא בעי רוב ולרעה לא מהני רוב. והרי הך קרא עיקרו בדיני נפשות מיירי. וקצת משמע כן מפירש"י שם בד"ה שומע אני עיש"ה. אלא דמהתוספתא (פ"ג דסנהדרין) לא משמע הכי עיי"ש היטב ואין להאריך. וצ"ע כעת:

ועכ"פ דברי רבינו הגאונים ז"ל נכונים. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור הראשון) מנה עשה דאחרי רבים להטות. שכתב שם וז"ל ואחרי רבים תלך וכו' עיי"ש. ולאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות לא מנה גם שם. דלא כהבה"ג וסייעתו ז"ל והרמב"ם וסייעתו שמנאוהו. ולטעמי' אזיל כשיטתו דהכא. ובעיקר מצות עשה דאחרי רבים להטות שמנאוה רבינו הגאון ז"ל. וגם הרמב"ם וסייעתו ז"ל. יש לי אריכות דברים הרבה בכמה מקומות. ובפרט לדעת הריטב"א ז"ל (בפ"ק דיבמות י"ד ע"א) בשם רבו דהיכא דנחלק היחיד עם רבים אם הוא מחמיר והם מקילים חייב לעשות כדעתו ולהחמיר. וזו היא שיטתו בכל הסוגיא דהתם עיי"ש בדבריו. וזה דלא כדברי הרדב"ז ז"ל שהבאתי לעיל. וא"כ ע"כ ס"ל דאין בזה מצות עשה. דאל"כ איך רשאי לבטל מ"ע שבתורה. אבל דבריו ז"ל צ"ע טובא מירושלמי (פ"ק דברכות סוף הלכה א'). לענין השדרה והגולגולת משני מתים. רביעית דם משני מתים. ורובע עצמות משני מתים וכן אבר מן המת משני מתים ואבמה"ח משני אנשים דר"ע מטמא וחכמים מטהרים. ואעפ"כ טיהר ר"ע כחכמים שנחלקו עליו משום דהלכה כרבים עיי"ש. וגם יש להעיר מדאמרינן (בפ"ק דנדה ו' ע"ב) מעשה ועשה רבי כר"א לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עלי' אלא רבים פליגי עלי' אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק עיי"ש. ומזה למדו הפוסקים לומר בכל מחלוקת יחיד עם רבים כל שלא נפסקה הלכה בהדיא כהרבים יש לסמוך על

היחיד בשעת הדחק. אלא שנחלקו הראשונים והאחרונים ז"ל קצתם ס"ל דלא אמרינן הכי אלא בדרבנן. אבל בדאורייתא אפי' בשעת הדחק לא סמכינן על היחיד. וקצתם ס"ל דאפי' בדאורייתא סמכינן על היחיד בשעת הדחק. והשתא לא מיבעיא לדעת הסוברין דאפי' בדאורייתא סמכינן על היחיד במקום רבים. אלא אפי' לדעת הסוברין דדוקא בדבריהם אמרינן הכי. מ"מ אם איתא דיש בזה מ"ע דאורייתא ללכת אחרי הרבים. א"כ אפי' אם מצד עיקר הדבר אין בו אלא איסור דדבריהם. מ"מ במה שעושה כהיחיד נגד רבים אית לן למימר דיש בה עבירת עשה דאורייתא. איברא דבלא"ה קשה לדעת הסוברין דאפי' בדאורייתא אמרינן שסומכין על היחיד בשעת הדחק. הא כיון שאמרה תורה אחרי רבים להטות הרי אין ספק בדבר שהלכה כרבים. וא"כ אפי' בשעת הדחק היכי עבדינן כיחיד נגד הרבים. ובשלמא להסוברין דלא אמרינן הכי אלא בדרבנן אפשר לומר דמקולי דדבריהם שנו כאן. דאם ליכא מצות עשה ללכת אחר הרוב. יש לומר דהם אמרו והם אמרו להקל בשעת הדחק אפי' כדעת היחיד במקום רבים. אבל להסוברין דאפי' בדאורייתא אמרינן הכי ודאי קשה לכאורה כדכתיבנא. ועי' בפרק מקום שנהגו (פסחים נ"א ע"ב) תוס' ד"ה אני ראיתי וכו' עיי"ש. ועי' בלקוטי הרמב"ן ז"ל לפ"ד דסנהדרין עיי"ש היטב. ויש בכל זה לצדד הרבה. ועי' בכללי הר"ב גט פשוט (סי' א' ואילך) ובשאר אחרונים בזה ואכמ"ל בזה:

והנה לעיל כתבתי דרבינו הגאון ז"ל השמיט במנין הלאוין לאו דלא תהיה אחרי רבים לרעות שמנאוהו הבה"ג וסייעתו. וכן הרמב"ם וכל סייעתו. ובאמת דבאזהרות אשר על סדר עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון לאו זה עיי"ש. אבל במנין המצות שלפנינו ראיתי שוב דאפשר לומר דמש"כ רבינו לקמן במנין הלאוין (ל"ו. ל"ז) לא תענה וכו'. ותשת ידך לחנף. ורבי מדון עיי"ש. כוונתו לא תשת ידך עם רשע. ולא תהי' אחרי רבים לרעות. ויתבאר לפנינו במקומו בס"ד:

מצוה צז

במדרשי פנים שבע. נראה דכוונת רבינו בזה למצות עשה דדרישת וחקירת העדים. ומנאוה הרמב"ם וסייעתו. כמבואר בסה"מ (עשין קע"ט) ובסמ"ג (עשין ק"ט) ובחנוך (מצוה תס"ג) והרשב"ץ (עשין קל"ח) עיי"ש. אף דבה"ג לא מנה בביאור עשה זו. אלא דבאזהרות הר"ש בן גבירול כתב למחקורת ריבות נפשות ומערבות ופירש שם הרשב"ץ בזה"ר (עשין סי' נ"ג) דכוונתו למ"ע לחקור את העדים שנאמר ודרשת וחקרת וגו'. נפשות ומערבות היינו דיני נפשות ודיני ממונות כלשון הכתוב ברוב הוניך ומערביך (יחזקאל כ"ז. ל"ג) עיי"ש. אבל לא משמע כן מלשון הרשב"ג ז"ל שלא הזכיר בדבריו

עדים כלל אפי' ברמיזה. ויפה כתב בנתיב מצותיך שאין כוונת הרשב"ג בזה אלא לפרשת דיני נפשות ודיני ממונות שמנה הבה"ג במספר הפרשיות. וגם באזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי שמנה דרישה וחקירה בין מספר העונשין. אבל אין ספק שאין כוונתו למנותה מצוה. דא"כ במנין העשין או במנין הפרשיות הי' לו למנותה. דמאי ענין מצוה זו בין מספר העונשין. אלא ודאי לא כתבה אלא אגב גררא וכדרכו ז"ל. ואמנם באזהרות אתה הנחלת נמנית מצות דרישה וחקירה במנין המצות עיי"ש. אע"פ שהוא מההולכים בשיטת הבה"ג כנודע. ואף דמצות דרישה וחקירה מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במספר הפרשיות. שכתב שם ויחקרו היטב במלאם עיי"ש. מ"מ אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הסוברין דדיני ממונות מדאורייתא חד נמי כשר לדון כדגמרינן (ריש פ"ק דסנהדרין) מדכתיב בצדק תשפוט עמיתך עיי"ש. וכן פסקו הרבה ראשונים ז"ל. וזו היא דעת השאילתות (פרשת משפטים שאילתא נ"ח) והבה"ג (הלכות דיינים ובהלכות שבועה) עיי"ש. והביאוהו התוס' ושאר ראשונים (ריש פ"ק דסנהדרין ג' ע"א) עיי"ש. וא"כ גם קבלת העדים ודרישה וחקירה שלהם הוא מדאורייתא בפני דיין אחד. והילכך בד"מ הו"ל מצות היחיד. ויש למנותה במנין שאר העשין. ואף דדרישה וחקירה בד"מ לא כתיב בהדיא. מ"מ כיון דכתיב משפט אחד יהי' לכם דגמרינן מיני' דרישה וחקירה גם בד"מ כמו בדיני נפשות. וכדתנן (ריש פ"ד דסנהדרין) עיי"ש. הרי זה כדכתיב בהדיא בקרא דרישה וחקירה בד"מ בפ"ע. ולכן מנאה מצוה בפ"ע במנין העשין שעל כל יחיד. אבל לקמן במספר הפרשיות מנה מצות דרישה וחקירה של עדי נפשות. שאינן בפחות מסנהדרי קטנה. והילכך גם דרישה וחקירה של העדים אינה אלא בכל הסנהדרין. וזהו שכתב שם רבינו הגאון ז"ל ויחקרו היטב במלאם. כלומר במילואם. שיהיו כל הסנהדרין במילואם בשעת קבלת העדות. וא"כ הו"ל מצוה התלויה ורמיא על הסנהדרין. ולזה מקומה במספר הפרשיות. שהן מצות שעל הציבור והב"ד. ואין היחיד חייב בהן:

הן אמת שראיתי להרמב"ן ז"ל (בפרשת שופטים) בבאורו לקרא דע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת. שכתב שם וז"ל ועל דרך הפשט אמר הגאון רב סעדי' שנים עדים או שלשה מקבלים עדות השנים (וכן כתב הראב"ע שם בשם הגאון עיי"ש). ואין בכתוב קבלת עדות רק עדים. אבל כמדומה לי שטעה הגאון בדינו. כי עדות דיני נפשות לא תקובל רק בפני סנהדרין של עשרים ושלשה עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד לולא דברי רבינו הרמב"ן ז"ל נראה ברור דמלבד שלא טעה רבינו הגאון ז"ל בדינו. אבל גם בפשטא דקרא לק"מ קושית הרמב"ן ז"ל. דודאי כיון דמה שהאמינה תורה שני עדים בכל התורה כולה אינו אלא גזה"כ. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות יסוה"ת ה"ז). וז"ל שנצטוינו

לחתוך הדין ע"פ שני עדים כשרים. ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר. הואיל וכשרים הם אצלנו מעמידים אותן על כשרותן. ובדברים האלו וכיו"ב נאמר הנסתרות לה' אלקינו וגו' ונאמר כי האדם יראה לעינים וגו' עכ"ל עיי"ש. א"כ כיון שהצריכה תורה דרישה וחקירה בעדים הבאים להעיד. כל כמה שלא נחקרו לא מיקרו עדים כלל. ולא קרינן בהו ע"פ שנים עדים יומת. שהרי בלא דרישה וחקירה אין עדותן מתקבלת כלל. ואין דנין ע"פ עדותן כאילו אין עדים בדבר כלל:

ומעתה עפ"ז אני אומר דדברי רבינו הגאון ז"ל וגם דברי הרמב"ן ז"ל נכונים. דשני עניני קבלת עדות הם. דחקירה ודרישה של העדים אשר עפ"ז ראויה הגדתן להתקבל ולדון על פיה את הנדון בסנהדרין. מיקרי קבלת עדות. וכן הגדתן מה שידעו וראו גם בלא דרישה וחקירה. וכגון במה שאין צריכין דרישה וחקירה. או לאחר שכבר חקרום ודרשום וצריכין לחזור ולהגיד עדותן לגמור הדין על פיהם. ג"כ מיקרי קבלת עדות. ונפק"מ ביניהן הוא דבלא חקירה ודרישה במקום שאין עדותן מתקבלת בלא דו"ח. אין שמם עדים כלל. אבל כל שאין צריכין אלא הגדה בב"ד בלבד וגומרין הדין על פיהם בלא שום חקירה ודרישה ודאי בכלל עדים הם. שהרי קרינן בהו ע"פ שנים עדים יומת. ומעתה נראה דמש"כ רבינו הגאון ז"ל דשלשה מקבלין עדות השנים. היינו רק לומר דחקירה ודרישת העדים. דאינה אלא לגלויי מילתא אם ראויה עדותן להתקבל ולדון על פיהם. סגי בפני שלשה. שתשובים ב"ד לכמה ענינים שבתורה. וקראם הכתוב שלשה עדים. לומר שאינם ראויים ליגמר הדין על ידם. שהרי אין דיני נפשות בפחות מסנהדרי קטנה שהם כ"ג. ואינם אלא כעדים שמכיון שאמרו שכבר חקרו ודרשו את העדים כראוי ונמצאו דבריהם מכוונים גומרין בסנהדרין הדין ע"פ עדים אלו. וא"כ אין שלשה אלו אלא כעדים בעלמא. שע"פ הגדתן דנים בסנהדרין. ובזה סרה קושית הרמב"ן ז"ל. שכתב שאין בכתוב קבלת עדות רק עדים. ולפמש"כ אין כאן קושיא. והמשך הכתוב הוא לפ"ז. ע"פ שנים עדים כלומר דהסנהדרין עצמן חקרום ודרשום ומצאו עדותן מכוונת וראויים להיות עדים בדבר או שלשה עדים כלומר או שנחקרה ונתכוונה עדותן ע"פ שלשה שהם מעידים שנחקרה עדותן לפניהם וראויה להתקבל ולדון על פיה יומת המת. ומקור דברי הגאון ז"ל נראה שהוא מדתנן לענין עיר הנדחת (בפרק בתרא דסנהדרין קי"א ע"ב) ואין נהרגין עד שיודח רובו. ואמרינן עלה בגמרא היכי עבדינן. א"ר יהודה דנין וחובשין דנין וחובשין וכו'. אלא מרבין להן בתי דינין ומעיינין בדיניהן. ומסקינן להו לב"ד הגדול וגמרי להו לדינייהו וקטלי להו עיי"ש. ופירש"י וז"ל מרבין להם בתי דינים. לאו משום דאין דנין שנים ביום אחד. דהא אמרינן (בפרק נגמר הדין) דבמיתה אחת דנין. אלא משום

דנפישי עדים לכאו"א. ואין פנאי לחקור כאו"א ביום א' מרבים להם בתי דינים כדי שתתקבל עדותן ביום אחד ויגמר דין כולם ביום אחד עכ"ל עיי"ש. הרי דמשום דא"א לחקור ולדרוש את כל העדים של כל העיר ביום אחד. מרבים להם הרבה בתי דינים. לחקור ולדרוש את העדים של כאו"א ואח"כ מסקינן להו לב"ד הגדול שבלשכת הגזית. שאין עושין עיר הנדחת אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד. ונמרי להו לדינייהו וקטלי להו כדינייהו. ובודאי נראה דעיקר הגדתן של העדים צריכה ג"כ להיות לפני ב"ד הגדול שגומר את דינם למיתה. וכדברי הרמב"ן ז"ל. כמו שבודאי צריכין ב"ד הגדול ג"כ לעיין בדינם. דאל"כ נמצא שהכל נעשה ע"פ בתי דינים קטנים שבעירם. והרי הם אינם ראויים לעשות עיר הנדחת. וכן כתב הרמ"ה ז"ל ביד רמה שם. וז"ל והדר מסקינן להו לב"ד הגדול של ע"א ומעייני נמי בדינייהו וגמרי להו לדינייהו וכו'. ולא מצינן למימר דב"ד הגדול לא צריכי לעיוני בדינייהו. דסגי להו בסהדותא דסהדי דאיגמר דינייהו באפי הנך בתי דינין. כדתנן כל מקום שיעידו שנים ויאמרו מעידנו בפלוני שנגמר דינו בבית דינו של פלוני ופלוני ופלוני עדיו. הרי זה יהרג. משום דלא דמי. דאילו התם בי דינא קמא חזי להההוא דינא. ואיכא גמר דין מבי דינא קמא. אבל הכא בתי דינא קמאי לא חזו להאי דינא. ואשתכח דליכא גמר דין מבי דיני קמאי כלל עכ"ל עיי"ש. וא"כ כיון דצריך ב"ד הגדול לעיוני בדינייהו. ודאי צריכין נמי לשמוע הגדת העדים מפיהם. דרק ע"פ הגדתן הם יכולים לעיוני ולדון בדינייהו משא"כ חקירה ודרישה דלגילויי מילתא בעלמא הוא שדבריהם מכוונים בכל החקירות והבדיקות. וראוי לקבל עדותן בדבר זה. שפיר אפשר למיעבד בבתי דינים קטנים רבים. אע"פ שאינם ראויים לדון עיקר דין זה. והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל. ואפשר דבזה גם הרמב"ן ז"ל לא פליג עלי'. אלא שהבין מלשון רבינו הגאון ז"ל דעל עיקר קבלת גוף העדות קאי שנגמר הדין בזה. אבל לפי מה שביארנו לענין זה גם לרבינו הגאון ז"ל בעינן סנהדרין כולם וכדעת הרמב"ן ז"ל. ולא כתב דסגי בתלתא אלא לדרישה וחקירה דוקא. ובזה ודאי דבריו ברורים. ומקורו מסוגיא ערוכה דהתם:

וראיתי להרפ"י (בפ"ק דמכות ה' ע"ב) שעמד על דברי הרמב"ן ז"ל אלו. וכתב להמליץ בעד רבינו הגאון ז"ל שדבריו נכונים ואדרבה דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים. דמהיכן פשיטא לי' דלקבלת עדות נפשות בעינן עשרים ושלשה. והא קרא דושפטו העדה והצילו העדה בגמר דין הוא דמיירי. שתלוי ברוב דיעות. משא"כ לענין קבלת עדות מה לי ב"ד של שלשה מה לי עשרים ושלשה עיי"ש בדבריו. ולענ"ד אין זה מספיק כלל. ודבריו תמוהים אצלי. דודאי נראה דקבלת העדות דעיקר משפט וההצלה תלוי בה הו"ל בכלל ושפטו העדה והצילו העדה. ומה שהחליט דקרא לא מיירי אלא בגמר דין. הוא נגד גמרא ערוכה

דרפ"ק דסנהדרין דאמרינן התם אלמא קסבר תלתא כי כתיבי בגמ"ד כתיבי מגדף בה ר"א אלא מעתה תהא סנהדרי גדולה צריכא מאה וארבעים כדי שיגמר הדין בשבעים ואחד. ותהא סנהדרי קטנה צריכא ארבעים וחמשה כדי שיגמר הדין בכ"ג. אלא אספה לי שבעים איש אמר רחמנא משעת אסיפה שבעים. ושפטו העדה והצילו העדה נמי משעת שפיטת העדה וכו' עיי"ש הרי מבואר בהדיא דלא בגמר דין לחוד בעינן ושפטו העדה והצילו העדה. אלא מיד מתחילת המשפט הוא דמיירי קרא. וא"כ ודאי אית לן למימר דגם קבלת העדות בכלל ושפטו העדה והצילו העדה שתהא עדה שופטת ועדה מצלת. והיינו עשרים ושלשה. וכדברי הרמב"ן ז"ל. וגם בשאר דברי הרפ"י שם יש לפקפק טובא עיי"ש היטב. אלא שאין להאריך בזה. דבלא"ה דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים אע"פ שגם דברי הרמב"ן ז"ל יש להם מקום וכמו שביארנו:

והנה (רפ"ג דר"ה) תניא סנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש. רע"א כולן נעשין עדים ואין עד נעשה דיין. ומפרשינן התם דלא קאמר ר"ע אלא בד"נ דרחמנא אמר ושפטו העדה. והצילו העדה. וכיון דחזיוהו דקטל נפשא לא מצו חזו לי' זכותא עיי"ש. והקשה בט"א שם מדאמרי' (פ"ק דסנהדרין י"ז ע"א) סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו. מ"ט כיון דגמירי הלנת דין למיעבד לי' זכותא והני תו לא תזו לי' זכותא עיי"ש. וא"כ אדרבה מאי דלא מצו חזו לי' זכותא זו היא הצלתו. ועוד הקשה אהא דאמרינן (בפרק הנשרפין) טרפה שהרג או רבע בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך שלא בפני ב"ד פטור. משום דהו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה עיי"ש. והשתא כיון דאמרינן דבראוהו סנהדרין עצמן כשהרג תו לא מצו חזו לי' זכותא. היכי משכחת לה בהרג ורבע בפני ב"ד שיהא חייב. והא כיון דהב"ד עצמן ראו. וא"כ כולהו דנין אותו לחובה. ממילא ע"כ פוטרין אותו. עיי"ש בדבריו. וראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב עפ"ז להכריח כדעת הגאון דקבלת עדות נפשות סגי בשלשה. וא"כ שלשה שראוהו מצטרפין למנין סנהדרי קטנה להרוג אותו. ואותן שלא ראו מצו חזו לי' זכותא. ושפיר משכחת לה שיתחייב בב"ד זה. וכן בדברי ר"ע י"ל דלאו דוקא שכל הסנהדרין ראו אלא מקצתן. ולזה אע"פ שאותן שראוהו לא חזו לי' זכותא. מ"מ האחרים שלא ראו מצו חזו לו זכותא. וכתב שם שזו היא ראי' גדולה לדעת הגאון. אבל כבר ביארנו דגם דעת גאון אינה כן. ולית מאן דפליג על הרמב"ן בעיקר דינא. וראי' זו אין בה ממש. ואדרבה נראה דמשם יש להכריח איפכא. דעיקר קושית הט"א אין לה מקום כלל לענ"ד דהרי לכאור' יש לתמוה בההיא (דפ"ק דסנהדרין שם) דאמרינן דבראו כולן לחובה פוטרין אותו משום דכיון דגמירי הלנת דין למיעבד לי' זכותא והני תו לא חזו לי' זכותא. והוא תמוה דהרי כיון דהלנת דין

היינו משום למיעבד לי' זכותא. א"כ כיון שברור לן דהני תו לא חזו לי' זכותא. נמצא דאין צורך כאן להלנת דין ויש לגמור דינו ביומו לחיובא. אבל מהיכא תיתי לן לפטרו לגמרי כיון שהדין נותן לחייבו. ועכצ"ל דמאי דלא חזו לי' זכותא לא משום דלפי האמת אי אפשר לזכותו ע"פ הדין. אלא היינו משום דכיון דכל אחד מהדיינין רואה שכל חבריו אין אחד בהם שמצא לו זכות הוא מחליט בדעתו דודאי לא נמצא לו שוב זכות ע"פ הדין. ואי אפשר לצדד בזכותו. ולזה שוב אינו נותן לבו לדון בזכותו. אע"פ שבאמת אפשר שאחר המתינות וישוב הדעת כראוי יצא זכאי בדינו. ונמצא נהרג נקי. והילכך ע"כ יש לנו לפטרו והיינו דקאמרינן כיון דגמירי הלנת דין למיעבד לי' זכותא. ונמצא דאע"פ שרוב הדיינין דנין אותו לחובה חששה תורה דילמא יחזרו למחר וידנוהו לזכות ויצא זכאי. א"כ כשכולן דנין אותו ביום הראשון לחובה. דתו לא יתנו לבם לחפוש לו זכות מטעם שביארנו. ע"כ אין לנו אלא לפטרו מספק. כדין ספק נפשות להקל. והשתא הא תינח בההיא דהתם. אבל בטריפה שהרג או רבע בפני ב"ד. כיון שאין שום צד ספק לב"ד כלל בחיובו. שהרי עדיף טפי מכשאילו באו עדים כשרים והעידו בו לאחר חקירה ודרישה. כדאמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראיי'. מהיכא תיתי לן לומר שיהא יוצא מב"ד זכאי מטעם דלא חזו לי' זכותא כיון דהאי דלא חזו לי' זכותא אין זה אלא משום דבאמת אין לו צד זכות ע"פ הדין. והתורה אמרה ובערת הרע מקרבך. והא דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה. היינו לענין שחייבין ב"ד לצדד בזכותו בכל צד זכות שאפשר למצא לו. אבל כשנתברר לנו חיובו בבירור גמור באופן שאין שום צד לזכותו ע"פ הדין. ודאי על זה אמר קרא ובערת הרע מקרבך. והיינו דקאמר רבא טריפה שהרג בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך. ולכאורה למה הוצרך להאי טעמא. הרי כיון דס"ל לא תהא שמיעה גדולה מראי' ודאי חייב ע"פ הדין. דלא גרע מנתחייב ע"פ עדים בב"ד. אלא משום די"ל דכיון דקיי"ל סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו. הכא נמי נימא הכי. קמ"ל דכיון דחיובו ברור מחייבינן לי' משום דקרינן בי' ובערת הרע מקרבך. דאין לך רע יותר מזה. והשתא א"כ ע"כ מוכרח כדעת הרמב"ן ז"ל דקבלת עדות נפשות אינה אלא בכ"ג כדיני נפשות. דאל"כ אין זה ענין להההיא דסנהדרין שראו כולם לחובה. דאטו מי לא משכחת לה בטריפה שהרג בפני ב"ד של שלשה. דודאי ג"כ חייב משום שלא תהא שמיעה גדולה מראי'. ובזה לא שייך כלל ההיא דכולם שראו לחובה. דהא רק שלשה מן הסנהדרין הוא שראו. והשאר לא ראו שהרג ושפיר מצו חזו לי' זכותא ולמה הוצרך לטעמא דובערת הרע מקרבך. ואם בא לומר דאפי' כולן ראו שהרג או רבע נמי חייב. אע"ג דכולן חזו לחובה. הו"ל למינקט הכי בהדיא טריפה שהרג אפי' בפני כל הסנהדרין חייב מדכתיב

ובערת הרע מקרבך. אבל מדסתם ונקט טריפה שהרג בפני ב"ד. משמע דכל עיקר דין זה ליתא אלא משום טעמא דובערת הרע מקרבך. וע"כ היינו משום דלעולם לא משכחת לה קבלת עדות נפשות אלא בכל הסנהדרין. והכא דהראי' היא במקום שמיעה דהיינו קבלת עדות. ע"כ צריך נמי שיראו כולן. וא"כ כולן לא מצו חזו לי' זכותא והו"ל סנהדרין שראו כולן לחובה דבעלמא פטרינן לי'. אלא דהכא כיון שחיובו ברור ואין לו צד זכות ע"פ הדין. מחייבינן לי' משום דקרינן בי' ובערת הרע מקרבך. וא"כ אדרבה מוכח משם דקבלת עדות נפשות אינה אלא בכל הסנהדרין כדעת הרמב"ן ז"ל:

איברא דז"א אלא לפי דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות עדות ה"ח) שפסק כר"ט דעד הרואה נעשה דיין וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. דלפ"ז י"ל דרבא נמי כר"ט ס"ל ועיקר טעמא משום דלא תהא שמיעה גדולה מראי'. והא דאיצטריך לטעמא דובערת הרע מקרבך היינו מטעמא שביארנו. אבל לפמש"כ הרמב"ן והריטב"א ז"ל (בפ"ג דמכות י"ב ע"א) דקיי"ל כר"ע. ורבא נמי כר"ע ס"ל אלא דשאני הכא שא"א לדונו בפני ב"ד אחר. הילכך דייני לה אינהו משום ובערת הרע מקרבך עיי"ש בדבריהם. א"כ איצטריך לטעמא דובערת הרע מקרבך כי היכי דלא נימא דאינו נדון באותו ב"ד. משום דכתיב עד עמדו לפני העדה למשפט כדקאמר ר"ע. וכיון דהכא א"א לדונו בב"ד אחר משום דהו"ל עדות שאאי"ל פטרינן לי'. קמ"ל דאין לפטרו. משום דכתיב ובערת הרע מקרבך. וא"כ אין ראי' משם לדברי הרמב"ן ז"ל. אבל מ"מ עכ"פ גם לאידך גיסא ליכא שום ראי' משם כמו שנתבאר. דעיקר קושית הט"א ליתא כלל. ובמח"כ ערבב שני ענינים שלא קרבו זה אל זה. כמו שביארנו. וכן מוכרח ע"פ דברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל שם. דאל"כ בסנהדרין שראו כולם לחובה תמוה אמאי פוטרין אותו. נהי דליכא למימר שיבא בפני ב"ד אחר לדונו משום שאין לגמור דינו אלא באותו ב"ד שכבר התחילו לדונו. מ"מ נקטליני' משום ובערת הרע מקרבך. כמו בטרפה שהרג או רבע בפני ב"ד דקטלינן לי' משום האי טעמא באותו ב"ד. משום שא"א לדונו בפני ב"ד אחר. וע"כ מוכרח לומר כדכתיבנא דאין ענין זה לזה. דשאני התם דאפשר שיש לו זכות ע"פ הדין אלא דשוב לא יתנו לבם לחפש לו זכות. משא"כ הכא בטרפה שחיובו ברור כמו שנתבאר. וזה ברור. ובלא"ה כבר כתב בש"מ לסנהדרין שם בשם הרא"ש שכתב בשם רבינו מאיר דמאי דאמרינן סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו. היינו לומר שהורגין אותו מיד ואין מלינין אותו למחר כדאמרינן (בר"פ שבועת הדיינין) אמר איני נשבע פוטרין אותו מיד. כלומר ממהרין אותו לפרוע כדי שלא יחזור בו עיי"ש. מיהו ביד רמה להרמ"ה ז"ל שם והרמב"ן (ריש פ"ט מהלכות סנהדרין) ובחנוך (מצוה ע"ז) פירשוה כפשטה עיי"ש.

ומיהו גם לדבריהם מלבד מה שביארנו אין משם שום הכרח גם לפמש"כ הט"א גופי' שם עיי"ש ואין להאריך בזה כאן:

איך שיהי' נמצינו למדין עפ"ז בדעת רבינו הגאון ז"ל דאע"ג דודאי מודה דקבלת עדות נפשות אינה אלא בסנהדרי קטנה כדיני נפשות. מ"מ חקירה ודרישה ודאי ס"ל דסגי לפני ב"ד של שלשה. וא"כ תמוה איך כתב לקמן שם ויחקרו היטב במלאם. דמשמע דלחקירה ודרישה נמי צריך כל הסנהדרין במילואם. ונמצאו דבריו ז"ל סותרים זא"ז. ודוחק לומר דמש"כ במלאם לא קאי אלא אדלעיל מיני' שכתב ע"פ שני עדים דקבלת העדות ודאי גם להגאון אינה אלא בכל הסנהדרין כמש"כ אלא דלצורך החרוז כתבו כאן בסוף. ואולי אפשר לומר דכוונתו בזה למה שתרגם המתרגם בשיר השירים (ה' י"ב) על קרא דיושבות על מלאת שתרגמו על הסנהדרין דיתבין בבי מדרשא ומתינין בדינא עד דגמרין לזכאה ולחייבא עיי"ש. וכיו"ב במדרש שה"ש רבה. על מלאת זה ממלא מקצת דבר וזה ממלא מקצת דבר עד שתהא הלכה יוצאת עיי"ש. וא"כ להמתרגם מלאת היינו גמר דין. ולהמדרש היינו משא ומתן בדין. זהו שכתב הגאון במלאם. שלא יגמרו הדין אלא אחר שיחקרו היטב את העדים. או כשבאים לישא וליתן זה עם זה בדין להפוך בזכותו וחובתו חייבין לחקור ולדרוש היטב את העדים. וע"פ עדותן ישאו ויתנו בדינו. וא"כ אין שום סתירה בדברי הגאון ז"ל. ומ"מ שפיר מנה רבינו הגאון מצוה זו דדרישה וחקירת העדים של דיני נפשות במנין הפרשיות. משום דנהי דסנהדרין של כ"ג לא בעינן לדרישה וחקירה מ"מ ב"ד של שלשה מיהת בעינן. וכמבואר בדברי הגאון שהביאו הראב"ע והרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל. וכיון דלא רמיא מצוה זו אלא על הב"ד לכן מנאה במספר הפרשיות. וכן ראיתי באזהרות אתה הנחלת שמנה שתי מצות בדרישה וחקירה. שמתחילה בראש דבריו מנה זקוק ב"ד בדרישה ובחקירה. ואח"כ לקמן מנה חקירת עדים עיי"ש. ועפמש"כ דבריו מדוקדקים. דמתחילה כוונתו למנות מצות דרישה וחקירה שעל הב"ד. דהיינו בדיני נפשות. וכדמשמע ממש"כ זקוק ב"ד בדו"ח. אבל לקמן שכתב סתם חקירת עדים. כוונתו למצות דרישה וחקירה בדיני ממונות שעל כל יחיד. דדבר תורה אחד כשר לדון ד"מ. ועפמש"כ מדוקדקים דברי רבינו הגאון ז"ל במש"כ כאן במדרשי פנים שבע. והיינו משום דדרישות וחקירות הם שבע. כדתנן (בר"פ היו בודקין. מ' ע"א) עיי"ש. ולקמן במספר הפרשיות כתב ויחקרו היטב. ולא הזכיר שם מספר שבע. ולפמש"כ נראה דהיינו משום דהתם בדיני נפשות מיירי דמלבד שבע חקירות איכא נמי בדיקות וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח כדתנן התם עיי"ש. ובדיקות נמי בכלל המצוה. וכמבואר התם (לקמן מ"א ע"ב) דפרכינן מכדי אידי ואידי

דאורייתא היא מ"ש חקירות ומ"ש בדיקות וכו' עיי"ש. ולזה לא הזכיר שום מספר אלא כתב סתם ויחקרו היטב. שכולל הכל חקירות ובדיקות. משא"כ כאן בדיכי ממונות דלא בעינן אלא שבע חקירות בלבד. אבל בדיקות לא בעינן כלל. ומה"ט אמרינן (בפרק זה בורר ל' ע"ב) עדות המכחשת זו א"ז בבדיקות כשרם בדיני ממונות עיי"ש. וכמו שביאר בזה בנוב"ק (חאה"ע סי' ע"ב) עיישי"ה מש"כ שם על דברי הרמב"ם (בפיה"מ ר"פ אד"מ) עיי"ש. לזה דקדק רבינו הגאון ז"ל וכתב מדרשי פנים שבע. משום דכאן בד"מ אין מצוה אלא בחקירה ודרישה דשבע חקירות לחוד. דבדיקות לא בעינן כלל בד"מ מדאורייתא. מיהו באזהרותיו על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תענה) לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא מצוה אחת בדרישה וחקירה עיי"ש וא"כ כולל דרישה וחקירה דדיני ממונות ודיני נפשות במצוה אחת. וכדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל אין בזה קושיא. שכבר ראינו בכמה מצות כיו"ב שחזר בו כאן ממש"כ שם. וכמו שהעירותי בכל אחת במקומה.

אלא דיש לעיין בזה לכאורה דאע"ג דודאי מצות דרישה וחקירה נוהגת בין בד"מ ובין בד"נ. וגם נימא דקרא דמשפט אחד יהי' לכם דנפק"ל מיני' דרישה וחקירה בד"מ הו"ל כאילו כתיבא מצוה מיוחדת בפ"ע בדרישה וחקירה דד"מ מ"מ לא הו"ל לרבינו הג' ז"ל למנותן שתי מצות מיוחדות בפ"ע לפי דרכו ז"ל בכל כיו"ב לכללן באחת אפי' כשבאה בכל אחת בתורה מקרא מיוחד בפ"ע. כמו שמנה לאו דגניבת ממון וגניבת נפשות בלאו אחד. אע"ג שבאה בתורה בכל חדא אזהרה בפ"ע. דלא תגנוב דעשרת הדברות קאי לגניבת נפשות ולא תגנבו דפרשת קדושים קאי אגנבת ממון והיינו משום דגניבת ממון ונפשות ענין אחד ממש הן. דכל מין גניבה אסר רחמנא. וכן דרכו ז"ל בכל כיו"ב כמו שביארנו בכמה דוכתי. וא"כ כאן במצות דרישה וחקירה נמי הו"ל למנות דרישה וחקירה דד"מ וד"נ במצוה אחת מהאי טעמא גופא. ולכאורה יראה לצדד בזה ע"פ מה שהעלה בנוב"ק שם דיש חילוק בין דו"ח דדיני נפשות לדו"ח דדיני ממונות. דאע"ג דבדיני נפשות אם אמרו אין אנו יודעין ואפי' אחד מן העדים אמר איני יודע עדותן בטלה. כדתנן בר"פ היו בודקין עיי"ש. בד"מ עדותן קיימת אפי' מדאורייתא. אע"ג דמדאורייתא אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה וטעמו מדאמרינן התם (מ"א ע"ב) מכדי אידי ואידי דאורייתא מ"ש חקירות דאם אמר אחד איני יודע עדותן בטלה. ומ"ש בדיקות דאפי' אמרו שנים אין אנו יודעין עדותן קיימת. ומשני הכי השתא בחקירות אמר איני יודע עדותן בטלה. דהו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה. בדיקות אמר איני יודע עדותן קיימת עדות שאתה יכול להזימה היא עיי"ש. נמצא מבואר מזה דבדיקות אע"ג דגם הן מדאורייתא נינהו. היינו רק לענין שצריכין ב"ד לבודקן שמא יכחישו זהא"ז.

אבל כל שלא הכחישו זא"ז בבדיקות אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לא קפיד קרא ועדותן קיימת. וכן בחקירות אי משום קרא דודרשת וחקרת לחוד הי' ראוי להיות כמו בבדיקות שאע"פ שצריך לכתחילה לחקרם שמא יכחישו זא"ז ויהי' עדותן בטלה. מ"מ אם אמרו אין אנו יודעין עדותן קיימת. לולא טעם אחר שיש בחקירות דבעינן עדות שאתה יכול להזימה. והיינו משום לקיומי בהן כאשר זמם. וזהו טעמא אחרינא ולא משום קרא דודרשת וחקרת. וא"כ בד"מ דלא בעינן בהו עדות שאתה יכול להזימה אפי' מדאורייתא כמו שהכריח שם עיי"ש. ממילא שוה חקירות לבדיקות. דאם אמרו אין אנו יודעין אפי' בחקירות עדותן קיימת עיי"ש בדבריו שהאריך בזה הרבה. ולפ"ז אין ענין דרישה וחקירה דדיני ממונות כענין דו"ח דדיני נפשות. דבד"נ איכא קפידא ועיכובא אפי' בדיעבד שאם לא ידעו אחת מהחקירות עדותן בטלה. אבל בד"מ לא בעינן אלא לחקרם לכתחילה. אבל בדיעבד ליכא עיכובא בהכי אם לא ידעום. ולכן שפיר מנאן רבינו הגאון שתי מצות מיוחדות בפ"ע משום שאינם מענין אחד:

אמנם עיקר דברי הנו"ב בזה אע"פ שכתב שם שזהו האמת לאמיתו. אינם נכונים לענ"ד ועיקר יסודו יסוד נופל הוא. ואשתמיטתי' מאי דאמרינן בספרי (פרשת שופטים פיסקא קמ"ט) ושאלת היטב ולהלן הוא אומר ודרשת וחקרת ושאלת היטב. היטב היטב לגז"ש. מלמד שבודקים אותו בשבע חקירות. אין לי אלא חקירות. בדיקות מנין ת"ל והנה אמת נכון הדבר. מאחר שסופינו לרבות בדיקות מה ת"ל חקירות. חקירות אמר אחד איני יודע עדותן בטלה. בדיקות אמר אחד איני יודע. ואפי' שנים אומרים אין אנו יודעים עדותם קיימת וכו' עיי"ש. ובילקוט שם. הרי מבואר להדיא דעיקר החילוק שבין חקירות לבדיקות מגופי' דקרא נפקא לן וגזה"כ הוא. וכן מוכרח ע"כ מגוף הסוגיא דר"פ היו בודקין שם. דאל"כ מאי קא משני חקירות אמר אחד איני יודע עדות שאי אתה יכול להזימה היא. בדיקות אמר איני יודע עדות שאתה יכול להזימה היא. ומה בכך. הא מ"מ כיון דבדיקות דאורייתא נינהו כיון דאמרי אין אנו יודעין אית לן למימר דעדותן בטלה. ואף דמחקירות לבדיקות ליכא לאקשויי. מ"מ בבדיקות מצד עצמן קשה. כיון דמדאורייתא נינהו אמאי לא נימא דמעכבות אפי' בדיעבד כדקאמרי אין אנו יודעין. דהא לא בעינן שנה עליו הכתוב לעכב אלא בקדשים. אבל בכל התורה מעכב אע"פ שלא שנה עליו הכתוב. אם לא היכא דבהדיא גלי קרא לומר שאינו לעיכובא. ועכצ"ל כדדרשינן בספרי מגופי' דקרא דאין בדיקות מעכבות בדיעבד. ומאי דפריך התם מעיקרא מכדי אידי ואידי דאורייתא מ"ש חקירות ומ"ש בדיקות. היינו דכיון דאי לאו דגלי קרא לא הוה ידעינן לא חקירות ולא בדיקות. אלא דגלי קרא דבעינן בקבלת עדות חקירות וגם

בדיקות. וא"כ מאי חזית לומר דבחקירות אמר איני יודע עדותן בטלה ובבדיקות עדותן קיימת אימא איפכא. כיון שאין לנו הוכחה שיש לחלק ביניהן אלא מדאיצטריך קרא למיכתבינהו לתרוייהו. ולזה משני שפיר. הכי השתא חקירות אמר איני יודע הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה. כלומר דחמירי טפי שהזמה תלויה בהן. להכי אית לן למימר בהו דבאיני יודע עדותן בטלה. משא"כ בדיקות דאין הזמה תלויה בהן. דאפי' אמרו אין אנו יודעין עדות שאתה יכול להזימה היא. להכי מסתבר לומר שהקיל בהן הכתוב שאין מעכבין בדיעבד. ואם אמרו אין אנו יודעין עדותן קיימת:

ובזה ניחא שפיר מה שהכריח הר"ן ז"ל (ריש פרק היו בודקין) דאפי' כדקאמרי עדים אמש הרגו. אע"ג דבזה אפי' כי אמרי העדים על החקירות אין אנו יודעים הו"ל עדות שאתה יכול להזימה. מ"מ צריכין לידע כל השבע חקירות. ואם אמרו אין אנו יודעים עדותן בטלה עיי"ש בדבריו. וזה לכאורה נגד הסוגיא שם דמבואר דאי לאו משום דהו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה גם בחקירות הו"ל לומר דבאינם יודעים עדותן קיימת. וא"כ בהאי גוונא שכתב הר"ן אית לן למימר דעדותן קיימת. כיון דאפי' כי אמרי אינם יודעים הו"ל עדות שאתה יכול להזימה. וכבר העיר בזה בנוב"ק שם בהגה עיי"ש. אבל לפמש"כ לק"מ. דודאי בחקירות אפי' בגוונא שאתה יכול להזימה. וכן אפי' בענין שאין צריך עדות שאתה יכול להזימה. כי אמרי לא ידענו עדותן בטלה. דאפי' בבדיקות אע"ג שאין הזמה תלוי' בהן כלל הו"ל למימר דכי אמרי עדים לא ידעינן עדותן בטלה. אי לאו דגלי קרא. אלא דאמרינן דמאחר שחילקה תורה בין חקירות לבדיקות. אית לן למיתלי החומרא בחקירות. דחמירי טפי כיון דהזמה תלויה בהן. והקולא בבדיקות שאין הזמה תלויה בהן לעולם. ומאחר שידענו דיצאו החקירות כדי להחמיר עליהן שוב ממילא בכל ענין בחקירות כי אמרי לא ידעינן עדותן בטלה. ובזה ניחא נמי שפיר דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות עדות ה"א) שהניחם בכ"מ בצ"ע וכן בלח"מ ומל"מ שם טרחו בישובם עיי"ש. ולפמש"כ אין כאן מקום קושיא כלל עיי"ש ואין להאריך ובזה נסתרו כל דברי הנו"ב שם וממילא מבואר לפ"ז דאפי' את"ל דבד"מ אפי' מדאורייתא לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה כמו שהעלה בנו"ב שם. מ"מ כי אמרי העדי' בתקירות אין אנו יודעי' אפי' בד"מ עדותן בטלה.

ולכן נראה דטעמו של רבינו הגאון ז"ל שמנה דו"ח דד"מ וד"נ בשתי מצות משום דכיון דבד"נ צריך לחקור ולדרוש את העדים בחקירות ובבדיקות וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח. משא"כ בדיני ממונות דלא צריך לחקרם אלא בשבע חקירות בלבד. הילכך לא חשיבי תרוייהו חד ענינא ויש למנות כל חדא בפ"ע. ולזה הוא שרמז רבינו הגאון ז"ל כאן

במש"כ במדרשי פנים שבע. דהיינו רק שבע חקירות. ולקמן בחקירה ודרישה דד"נ כתב ויחקרו היטב. דהיינו בכל צד ואופן שאפשר וכמשכ"ל. משום דחילוק זה שביניהם גורם לחלקן לשתי מצות מיוחדות בפ"ע. משא"כ בגניבת ממון ונפשות דענין גניבת נפשות ואיסור גניבת ממון שוה ממש לכל דיניהם וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בפירושו עה"ת פרשת משפטים) עיי"ש. לכן מנאן מצוה אחת וכן בכל כיו"ב. וגם י"ל דכיון דמצות דרישה וחקירה דדיני נפשות לא רמיא אלא על הסנהדרין הראויין לדון ד"נ. ואף דעיקר חקירה ודרישה אפי' דד"נ סגי בב"ד של שלשה כמו שנתבאר לעיל. מ"מ לא רמיא המצוה אלא על אותן שדנין עיקר הדין ע"פ עדים אלו כמבואר. ועכ"פ ב"ד של שלשה מיהת בעינן. אבל היחיד לעולם לא משכחת שיתחייב בחקירה ודרישה דעדי נפשות. וגם ליכא מצוה דדרישה וחקירה דעדי נפשות אלא בזמן הבית כשמזבח בנוי וכהן עומד ומקריב עליו קרבנות וגם כשהסנהדרין גדול' יושבין בלשכת הגזית. שאז הוא שדנין דיני נפשות. וכמבואר בפ"ק דסנהדרין (י"ד ע"ב) ובתוס' שם ד"ה מלמד וכו'. ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ב ע"ב) וברמב"ם (פרק יד מהלכות סנהדרין הי"א) עיי"ש. משא"כ חקירה ודרישה דד"מ דרמיא על כל יחיד שראוי לדון בד"מ דבר תורה. וגם היא מצוה הנוהגת תדיר. ולזה יש למנותן שתי מצות מיותדות בפ"ע. ולא דמיא לגניבת ממון וגניבת נפשות שהכל מוזהרין בהן יחיד ורבים. ואזהרתן נוהגת תדיר ואיסור שניהן ענין אחד ממש הוא וכן כל כיו"ב שנמנין מצוה אחת:

אלא שיש לתמוה בזה דא"כ מה שמנה רבינו הגאון לקמן במספר הפרשיות עשה דע"פ שנים עדים יומת המת. הו"ל למנות ג"כ עשה דע"פ שנים עדים יקום דבר האמור בממון. דכיון שמנה חקירה ודרישה דממון ודנפשות בשתי מצות. אע"ג דבממון לא כתיבי חקירות בהדיא בפ"ע אלא גמרינן מנפשות מקרא דמשפט אחד יהי' לכם. א"כ כ"ש עשה דע"פ שני עדים דכתיב בהדיא בממון בפ"ע ובנפשות בפ"ע. שיש למנותן שתי מצות מיוחדות בפ"ע כדרך שמנה בדרישה וחקירה. דעשה דע"פ שני עדים יקום דבר האמור בממון הו"ל למנות במספר שאר העשין מלבד מה שמנה עשה דע"פ שנים עדים יומת המת האמור בנפשות במספר הפרשיות. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תענה) מנה רבינו הגאון ז"ל רק עשה אחת בקבלת העדים. שכתב שם בשני עדים תחרוץ משפט עיי"ש. אלא דשם לטעמי' אזיל דגם בדרישה וחקירה לא מנה שם אלא מצוה אחת. אבל כאן שמנה בחקירה ודרישה שתי מצות. כ"ש שהי' לו למנות שתי עשין בקבלת העדים שבאו בה שני מקראות מיוחדים בפ"ע כדכתיבנא. וגם בלא"ה קשה דנהי שמנה קבלת עדות דממון ודנפשות במצוה אחת מאיזה טעם שיהי'. אכתי הו"ל

למנותה במנין שאר העשין. כמו כל מצוה הנוהגת בצבור וביחיד שנמנית במנין שאר העשין. דבמנין הפרשיות אין נמנין אלא עשין שאינן מוטלות חובה אלא על הצבור או הב"ד בלבד כמו שביארנו בכמה דוכתי:

והנה עיקר מצוה זו דע"פ שנים עדים יומת המת. וכן ע"פ שני עדים יקום דבר. לא מנאוה כל שאר מוני המצות כלל. לא הבה"ג וסייעתו ולא הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אלא שמנו לאו דלא יקום עד אחד באיש וגו' כמבואר בה"ג ובנמשכים אחריו ובסה"מ (לאוין רפ"ח) ובשאר מוני המצות. והרמב"ן ז"ל הוסיף עוד למנות גם לאו דלא יומת ע"פ עד אחד. וכמבואר בדבריו (בלאוין הנוספין לדעתו לאו ט') עיי"ש. ולענ"ד דבריהם ז"ל תמוהים. מה ראו על ככה למנות הלאו ולא העשה דע"פ שנים עדים יקום דבר ולא עשה דע"פ שנים עדים יומת המת. שהרי בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה דרכם ז"ל למנות שניהם. וכ"ש לפי דעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רמ"ד) והסמ"ג (לאוין רי"ג) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין ס"ח) דהך קרא הוא אזהרה להעד שלא יעיד יחידי עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז אין ענין לאו זה לעשה דע"פ שנים עדים יקום דבר דקאי על הב"ד. מיהו דעת הרשב"ץ ז"ל שם דלאו דלא יקום ע"א באיש קאי בין על העד ובין על הב"ד עיי"ש:

ועכ"פ דברי הבה"ג והרמב"ם וסייעתם תמוהים. שהרי דרכה בכל כיו"ב למנות הלאו וגם העשה. כמו שביאר הרמב"ם באריכות (בשורש ששי) עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו דלא ימות ע"פ עד אחד ודבריו נכונים ע"פ שיטתו. דאפי' את"ל דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל דהך קרא הוא אזהרת לאו לב"ד. ודלא כהרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' כ"ח) שגמגם בזה עיי"ש בדבריו. מ"מ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דלא ס"ל כשורש ששי של הרמב"ם שם. ובכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין דרכו למנות אלא אחד מהם או הלאו או העשה בלבד. וא"כ אחר שמנה עשה דע"פ שנים עדים יומת המת שוב לא הוצרך להביא במנין הלאוין לאו דלא יומת ע"פ ע"א. איברא דיש לפקפק בזה דהא הך קרא מוקמינן לי' (סופ"ק דמכות ו' ע"ב) לעדות מיוחדת. דאמרינן התם אמר רב מניין לעדות מיוחדת שהיא פסולה שנאמר לא יומת ע"פ עד אחד. מאי אחד אילימא עד אחד ממש. מרישא שמעינן לה ע"פ שנים עדים. אלא מאי אחד. אחד אחד עיי"ש. וכן הרמב"ן שם לא כתב שהוא אזהרת לאו אלא על עדות מיוחדת ע"פ סוגיא זו עיי"ש. וא"כ ממילא מבואר דאין הלאו בכלל העשה. דאל"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת מרישא דקרא שמעינן לה. והיינו משום דאע"ג דלהרמב"ן ז"ל איצטריך הך קרא ללאו מ"מ היכא דאיכא למידרש דרשינן אפי' בכה"ג. כמבואר בכמה דוכתי כיו"ב. וכבר כתבתי כן לעיל ובכמה דוכתי. וע"כ מוכרח לומר כן. דאל"כ גם לעיל לא פריך מידי. והשתא א"כ אע"ג שמנה רבינו

הגאון ז"ל עשה דע"פ שנים עדים. אכתי הו"ל למנות גם לאו דלא יומת ע"פ ע"א. כיון שבא להזהיר על ענין אחר שאינו בכלל העשה דע"פ שנים עדים. ועכצ"ל דלרבינו הגאון ס"ל כשאר ראשונים דהך קרא דלא יומת אינו אזהרת לאו אלא בא לפסול עדות מיוחדת לדיני נפשות. וכמו שביאר הרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש בדבריו. ודלא כהרמב"ן ז"ל:

ועכ"פ הדבר קשה טובא לכאורה לרבינו הגאון ז"ל שמנה עשה דע"פ שנים עדים יומת המת. אמאי לא מנה ג"כ במנין העשין עשה דע"פ שני עדים יקום דבר. כדרך שמנה עשה דדרישה וחקירת העדים במספר הפרשיות לדיני נפשות וגם במנין העשין לעשה בדיני ממונות. ואמנם נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דקרא דע"פ שני עדים יקום דבר האמור בממון אינו מצות עשה. אלא שבא הכתוב לומר דעל הגדת שני עדים נוכל לסמוך כדבר ברור בכל דבר משפט לברר האמת מן השקר. ואינו אלא שלילה. שלא לומר דאין לסמוך על הגדת שום עדים שמא הנתבע שכרן או אפשר שהם נוגעים בדבר מצד אחר או משום אהבת הנתבע או שנאת התובע וכיו"ב. ואשמעינן קרא דכל כמה שלא נתברר פסולן של עדים הללו לפנינו הרי הם בחזקת כשרים. וראוים לסמוך על הגדתן בב"ד בכל דבר. וכבר ידוע דכל מקום שנוכל לומר שלא בא הכתוב אלא לשלילה ולא למצוה אין לנו לומר בו שהוא מצוה. כמבואר בריש פ"ק דסוטה ובסוף פ"ו דזבחים ובשאר דוכתי. וכמו שביאר הרמב"ם בשרשיו. אלא דזה לא יתכן לומר אלא בקרא דע"פ שני עדים יקום דבר האמור בד"מ וכיו"ב. משום דבד"מ לא איברו סהדי אלא לשקרי. כדאמרינן בפרק האומר (בקידושין ס"ה ע"ב). ע"פ שני עדים אמר רחמנא דאי בעי למיהדר לא מצו הדרי בהו. או דילמא לא מקיימא מילתא אלא בסהדי. ומסקינן לא איברו סהדי אלא לשקרי. ופירש"י וז"ל לשקרי. הכופרים בדברים לומר לא כן הוא עכ"ל עיי"ש. ומה"ט עדות מיוחדת אע"פ שפסולה לדיני נפשות כשרה לדיני ממונות כמבואר סופ"ק דמכות. משום דבדיני נפשות אע"פ שנודעת לנו האמת בדרך אחר. מ"מ גזה"כ הוא שאין דנין אלא בשני עדים שראו כאחת במקום אחד ביחד. ואע"פ שעדים הללו עצמן אילו ראו עדותן ביחד ממקום אחד עדותן מתקבלת לדון על פיה לזכות או לחובה. מ"מ כשהיתה עדותן מיוחדת. שראו זה מחלון אחד וזה מחלון אחר. אין דנין ע"פ עדותן. אע"פ שדבריהם מוחזקים אצלנו בחזקת אמת. וכן פירש"י בסנהדרין (בפרק הנשרפין פ"א ע"ב) בד"ה בעדות מיוחדת. וז"ל בעדות מיוחדת דשנים מעידין עליו ועדותן אמת אלא שאין מיתתו מסורה לב"ד. כגון שנים רואין אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה דאמרי' במס' מכות דלא מיקטל עליה וכו'. אבל ע"פ עד אחד מוציא דבה בעלמא הוא עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דבד"מ אין העדאת עדים אלא לברר את האמת בדבר המסופק

לנו בלעדם. אבל בדיני נפשות גזה"כ הוא שאין לדון אלא ע"פ עדים דוקא. אפי' במקום שידענו את האמת גם זולתם. ואע"פ שהב"ד יכולים לדון ע"פ ראייתם אפי' בדיני נפשות. אע"ג שאין עדים בדבר כלל. כדאמרינן (בפרק הנשרפין ע"ח ע"א) טרפה שהרג בפני ב"ד חייב עיי"ש. התם היינו משום דבמקום שהסנהדרין עצמן ראו בעיניהם מעשה העברה והם עצמם השופטים בדבר. אין אצלם שום ספק בדבר. ואין לך עדים ראויים יותר מזה. דלא תהא שמיעה גדולה מראיי'. משא"כ כשהדבר מסופק לב"ד בזה אמרה תורה שאין הדין מסור לב"ד אלא ע"פ עדים דוקא. אע"פ שאפשר לב"ד לברר אמיתת הדבר זולתם. ומה"ט אע"פ שבד"מ קיי"ל הודאת בע"ד לחובתו כמאה עדים דמי. מ"מ בד"נ גזה"כ הוא ע"פ שנים עדים יומת המת ולא מהניא הודאתו כלום ומה"ט בעינן נמי למימ' (בפ"ד דסנהדרין ל"ז ע"ב) דאפי' לרבי אחא דמחייב בד"מ ע"פ אומדנא דמוכח. בדיני נפשות מודה משום דכתיב ע"פ שנים עדים יומת המת. כדאמרינן התם בעובדא דשמעון בן שטח עיי"ש ובתוס' שם בד"ה שאין דמך וכו'. ומה"ט נמי אמרינן (בפרק זה בורר ל' ע"ב) דעדים המכחישין זא"ז בבדיקות עדותן כשרה בד"מ אע"ג דלדיני נפשות פסולה. ואין דנין על פיהם לא לזכות ולא לחובה כדתנן (בר"פ היו בודקין). הרי דאע"ג דודאי עדותן אמת מדסמכינן עלה בד"מ. מ"מ לדיני נפשות פסולה. והיינו מטעם שביארנו דבד"מ לא איברו סהדי אלא לשקרי. וכל שנתברר האמת סגי בהכי. אבל בדיני נפשות הקפידה תורה על העדאת עדים דוקא. וכל שיש הכחשה ביניהם אפי' בבדיקות לאו עדים חשיבי וכמו שפירש"י (סופ"ק דמכות) לענין עדות מיוחדת וכמשכ"ל. ולזה מנה רבינו הגאון ז"ל ע"פ שנים עדים יומת המת במנין המצות. ומה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא יקום עד אחד באיש. שהרי גם לפי דרכו דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד משניהם. מ"מ כאן כיון שלא מנה עשה דע"פ שנים עדים יקום דבר הו"ל למנות הלאו. לק"מ דמלבד דלפי מה שהבינו היראים והסמ"ג דאין אזהרה זו אלא על העד שלא יעיד יחידי בדבר עבירה א"כ ליכא נפקותא בלאו זה אלא כדי לעבור עלה בשני לאוין דהא בלא"ה יש בזה לאו דלא תלך רכיל בעמך. שהוא אזהרה שלא לדבר בגנות חבירו. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות דעות) והיראים (סי' מ"א) ובסמ"ג (לאוין ט'). ומנאוהו כל מוני המצות. וע"כ צ"ל להיראים והסמ"ג דעד המעיד יחידי מלבד הלאו דלא תלך רכיל עובר נמי בלאו דלא יקום ע"א. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו שכולל יותר ממה שנכלל בשני. וא"כ אחר שמנה רבינו במנין הלאוין לאו דלא תלך רכיל בעמך שכולל אזהרה לכל עניני רכילות. שבכללם גם עדות יחידי בדבר עברה שוב לא הוצרך למנות לאו דלא יקום עד אחד באיש דאינו מזהיר

אלא על מעיד יחידי בלבד. בלא"ה נראה דעיקר לאו זה אין לו על מה שיסמוך. דמקור דברי היראים והסמ"ג והרשב"ץ בזה היינו מדאמרינן בפרק בתרא דפסחים (קי"ג ע"ב) טובי' חטא ואתא זיגוד לחודי' ואסהיד בי' קמי' דר"פ נגדי' לזיגוד. א"ל טובי' חטא וזיגוד מינגד. א"ל אין דכתיב לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת בי' שם רע בעלמא קא מפקת בי' עיי"ש. ומזה הוא שהביאו ראייתם דהך קרא דלא יקום ע"א באיש הוא אזהרת לאו לענין זה. אבל דבריהם תמוהים לענ"ד. דלדבריהם לא הו"ל למימר לי' אלא אין דכתיב לא יקום ע"א באיש ואת לחודך אסהדת בי'. ותו לא מידי. שהרי במה שהעיד יחיד עבר בלאו זה המפורש במי שמעיד יחידי ולמה הוצרך תו לומר שם רע בעלמא קא מפקת בי'. אלא ודאי ע"כ מוכרח לומר בזה כמו שפירש הרשב"ם שם. וז"ל שם רע הוא דקא מפקת עילוי' מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא תתקבל עדותך. אין עליך מצוה להעיד הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל עכ"ל. עוד כתב שם וז"ל דכתיב לא יקום עד אחד וגו'. כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו ז"ל דמקרא דלא יקום ע"א לא שמענו אלא שאין עד אחד נאמן בעדותו. אבל לא שמענו ממנו שום איסור בזה להעד. אלא דממילא כיון שאינו נאמן לדון ע"פ עדותו אין זה אלא כהולך רכיל ועבר על לאו דלא תלך רכיל. ולזה היא דנגדי' ר"פ:

ועפ"ז מדוקדק שפיר מאי דמסיים וקאמר שם רע בעלמא קא מפקת בי'. והיינו לומר דהו"ל בכלל אזהרת לא תלך רכיל. ולהכי הוא דנגדי'. אבל משום לא יקום ע"א באיש. לית בה שום איסורא. וא"כ אדרבה מהתם איפכא מוכח. וכ"ש לפי מה שנראה מדברי הרשב"ם דגירסתו היתה א"ל אין דאת לחודך אסהדת בי' שם רע בעלמא הוא דקא מפקת עילוי' דכתיב לא יקום ע"א באיש. וכן הוא גירסת הילקוט (בפרשת שופטים) עיי"ש וכזה הוא גירסת ש"ם כת"י כמש"כ בד"ס שם עיי"ש. דלפי גירסא זו ודאי מתבאר להדיא דאין האיסור אלא משום מוציא שם רע על חבירו. ובפרט לפי גירסת קצת ראשונים ז"ל דלא גרסי שם כלל מאי דאיתא בגירסא שלפנינו דכתיב לא יקום ע"א באיש. כמש"כ בהגהות ד"ס שם עיי"ש. דלפי גירסא זו אין שום רמז כלל לסברת היראים והסמ"ג מהתם. ולכאורה לפי גירסא שלפנינו יש קצת מקום להוכיח כדעתם. דאל"כ קשה דאדמייתי מקרא דלא יקום ע"א באיש דאין עדות עד אחד מועיל לעונשין. טפי הו"ל להביא מקרא דלעיל מיני' דקדים טובא. דכתיב ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת. ומלקות ומיתה דין אחד להם לכל דבר. כמש"כ בסמ"ג וביראים שם וברמב"ם (פי"א מהלכות סנהדרין ה"ד) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. אלא ודאי משום דבהך קרא לית בי' אזהרת לאו למעיד יחידי. ולא מצי להביא אזהרת לאו אלא מקרא דלא יקום ע"א באיש. אבל

אין זה מוכרח כלל ויש לדחות בפשיטות ואין להאריך. וגם מש"כ הרמב"ם ז"ל והחנוך שהוא אזהרה לב"ד שלא לקבל עדות ע"א. לא מצאנו לו מקור בשום דוכתא. ומדברי רשב"ם ז"ל שהבאתי מבואר בהדיא דלא ס"ל הכי. ולא אתי קרא אלא לומר שאין עד אחד נאמן ואין עדותו מתקבלת בב"ד לדון ע"פ. אבל אזהרת לאו לא שמענו. וכמו שכתב הרשב"ץ שם לענין קרא דלא יומת ע"פ עד אחד. וכן נראה מדעת הסמ"ק שלא מנה לאו זה כלל לא על העד ולא על הב"ד עיי"ש. וכן נראה ממה שדרשו מהך קרא לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת. לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה. בכתובות (פרק הכותב פ"ז ע"ב) ובפרק שבועת הדיינין (שבועות מ' ע"א) ובספרי (פרשת שופטים עיי"ש). ואם איתא דקרא לאזהרה על הב"ד קאתי לעבור עלה בלאו. א"כ אין לנו לדייק מהך קרא אלא דלכל עון ולכל חטאת הוא דאיכא איסורא על הב"ד לקבל עדותו לדון ע"פ. אבל אם באו לקבל עדותו להשביע את הנתבע על פיו הרשות בידם. ולא עבדי איסורא בהכי. אבל חיובא ליכא. וכ"ש שהרשות בידם לפטור את הנתבע לגמרי בלא שבועה. והרי פשוט ומבואר בכל דוכתי איפכא דעד אחד מחייב את הנתבע שבועה מדאורייתא. ולאו כל כמיניהו דב"ד לפטרו משבועה זו. ואם אינו יכול לישבע חייב לשלם. כדאמרינן בפרק שבועת העדות (שבועות ל"ב ע"ב) ובפרק כל הנשבעין (שבועות מ"ז ע"א) א"ר אמי היכי ליידינו דייני להאי דינא. נימא לי' זיל שלים ליכא תרי סהדי. נפטרי' איכא חד סהדא וכו'. אר"א הוה מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע וכל המחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם עיי"ש. הרי בהדיא דאין הרשות ביד ב"ד לפטרו משבועה כל דאיכא חד סהדא. אלא ודאי מוכרח מזה דקרא דלא יקום ע"א באיש וגו' לא בא אלא לומר שאין עד אחד נאמן להעיד באיש לכל עון ולכל חטאת. ומשום דאייתר קרא דכבר כתיב ע"פ שני עדים יקום דבר. אמרו דלא איצטריך קרא לגופי' אלא לדיוקא. לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו נאמן. אבל נאמן הוא לשבועה. להשביע את הנתבע להכחישו. וכיון שהתורה האמינתו בכך ודאי אין ביד ב"ד רשות לפטרו. וכשאינו יכול לישבע משלם. ולכן דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל צ"ע אצלי בזה כעת. ויפה עשה רבינו הגאון ז"ל והסמ"ק שלא מנו לאו זה. וכן באזהרות אשר על סדר עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה עיי"ש:

אמנם בעיקר הדבר עדיין אין כל זה מספיק בבאור דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דכיון דבקרא לא כתיבא מצות דרישה וחקירה דעדים אלא בדיני נפשות. ולא נפק"ל בדיני ממונות אלא מדכתיב משפט אחד יהיה לכם. ודאי לא יתכן למנות דרישה וחקירה בדיני ממונות מצוה בפ"ע. דקרא דמשפט אחד יהיה לכם לא בדרישה וחקירה דעדים כתיב כי

היכי דנימא דהו"ל כאילו הדר וכתב קרא מצות דרישה וחקירה גם בדיני ממונות. אלא הוא נאמר בדרך כלל להשוות דיני ממונות בכל דבר משפט לדיני נפשות. וממילא גם דרישה וחקירת העדים בכלל. ואע"ג דכמה מילי אשכחן דלא משוינן בהו דיני ממונות לנפשות. עכצ"ל דאיכא טעמא למילתא דלא מקשינן להו אהדדי בהנך מילי. וכבר עמדו בחקירה זו בתוס' (רפ"ק דסנהדרין ב' ע"ב) בד"ה דברי הכל וכו' ובר"פ אחד ד"מ (ל"ב ע"א) בד"ה אחד וכו' עיי"ש מש"כ שם בזה. ובדברי רבינו יונה והר"ן ז"ל שם. וא"כ אין לנו אלא מצוה אחת בדרישה וחקירה. ולא יתכן כלל לחלקה לשתי מצות חלוקות בפ"ע. וגם לומר דדרישה וחקירה דדיני נפשות משום דעכ"פ אינן בפחות משלשה מנאה במנין הפרשיות. ומצות דרישה וחקירה בד"מ משום דד"ת בחד נמי סגי לכך מנאה במנין שאר העשין וכמשכ"ל. אין זה מספיק כלל. דודאי לשיטת רבינו הגאון ז"ל דקבלת עדות דדיני נפשות סגי לה בב"ד של שלשה לא חמירא מדיני ממונות לענין זה. דע"כ לא יתכן לומר דדרישה וחקירה דעדים בדיני נפשות אין להן לא דיני ממונות ולא דיני נפשות. וא"כ שלשה מדרגות בדבר. ד"מ אפי' בחד וד"נ בכ"ג ודרישה וחקירת עדים בד"נ בשלשה. דלא אישתמיט מלאשמעינן בשום דוכתא חידוש דין כזה. ועכצ"ל לפי שיטה זו דגם דיני ממונות אינם מדאורייתא בפחות משלשה. דלפ"ז אפשר לומר דדרישה וחקירת העדים אפי' בדיני נפשות לא חמירי מדיני ממונות ובשלשה סגי להו. והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתה דכיון דקיי"ל דדיני ממונות בשלשה מדאורייתא. א"כ ודאי דגם חקירת ודרישת העדים בד"מ נמי אינם בפחות משלשה. דמהיכא תיתי לן להקל בזה. כיון דפחות משלשה לעולם אין לו תורת ב"ד כלל אפי' לדיני ממונות. וא"כ עכצ"ל דדמה שמנה רבינו הגאון ז"ל מצות דרישה וחקירה כאן במנין שאר העשין המסורין ליחידים. היינו משום דכל שאינו צריך אלא ב"ד של שלשה הו"ל כמצוה המסורה לכל יחיד ויחיד. ונמנה במנין שאר המצות המסורות ליחידים. ודוקא מאי דבעי סנהדרין הוא דהו"ל כמצוה המסורה לצבור. משום דסנהדרין ודאי במקום צבור קיימי. וא"כ מה שמנה דרישה וחקירה דדיני נפשות לקמן במספר הפרשיות ע"כ היינו משום דבעי סנהדרין כעיקר דיני נפשות. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל סותרין זה את זה. דהא איהו גופי' ס"ל דדרישה וחקירה דעדים בדיני נפשות נמי בשלשה סגי להו. כמש"כ הראב"ע והרמב"ן ז"ל בשמו. וע"כ צ"ל דמה שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן מצות דרישה וחקירה מיירי בכולהו דרישה וחקירה דכל עניני עדות בין דדיני ממונות ובין דדיני נפשות. וס"ל דגם דרישה וחקירה דעדי נפשות נמי בשלשה סגי להו. ואזיל לשיטתו. דודאי אין כאן אלא מצוה אחת. וכמתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות

וכמשכ"ל. ומדברי בעל אתה הנחלת שהבאתי לעיל אין הכרע. משום דבלא"ה מנה שם כמה מצות פעמים. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן במדרשי פנים שבע. אף דכיון דבדיני נפשות נמי מיירי לא סגי בהכי. אלא בעינן נמי בדיקות. היינו משום דכיון דבדיני ממונות נמי מיירי לכך לא נקט אלא דרישות וחקירות שנוהגין גם בד"מ. משא"כ בדיקות דאינן בכלל המצוה בדיני ממונות. וגם בדיני נפשות לא בעינן להו אלא לכתחילה. ואי אמרי לא ידעינן אינן מעכבות ועדותן כשרה. ודברי רבינו הגאון ז"ל דלקמן במנין הפרשיות יתבארו שם במקומן בס"ד. דאין כוונתו שם למנות מצות דרישה וחקירה כלל. ולא מיירי אלא במצות ע"פ שנים עדים יומת המת בלבד וכמו שיתבאר:

שבע ותשעים וכו'. **כי מצות הגוף המה וכו'**. מה שקרא לצ"ז עשין הללו מצות הגוף צריך ביאור. והנה גם במנין העשין של הבה"ג. כפי נוסחת הבה"ג כת"י רומי. כתוב ומאה ברכות בכל יום. מצות הגוף. וקידוש השם וכו' עיי"ש. ומרהיטת לשונו משמע דכוונתו במצות הגוף לאיזו מן העשין שהעלה בחשבונו. אבל הדברים סתומים ואין להם מובן כלל לכאורה. וכבר העיר על דברי הבה"ג אלו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ח) וז"ל והגאון ז"ל (בה"ג) כתב מצות הגוף וגם זה נעלם. ואפשר וכו' ובכלל אינו מן המנין עכ"ל עיי"ש. נדחק מאוד בכוונתו ואינו במשמע כלל. אבל מש"כ דאינו מן המנין נראין דבריו מוכרחים לכאורה. וא"כ עכצ"ל דזה נמשך למצות מאה ברכות דלעיל מיני' או למצות קידוש השם דלקמי'. אלא דמדכתב וקידוש השם בוא"ו משמע דזו היא מילתא בפ"ע. וע"כ מצות הגוף שכתב נמשך למצות מאה ברכות דלעיל מיני' איך שיהיה עכ"פ הדברים סתומים ואין להם ביאור. וראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שכתב וז"ל פאר מצות הגוף וקידוש השם הנכבד והנורא וכו' עכ"ל. ולקמן אחר שהפסיק בינתים במצות אחרות כתב וז"ל קדש את השם ביחוד מאה ברכות בכל יום לרוממו ולגדלו עכ"ל עיי"ש. הרי שגם הוא נמשך כדרכו אחר לשון הבה"ג. אלא שהפריד בין מאה ברכות למצות הגוף. וכתב מצות הגוף ביחד עם עשה דקידוש השם. ומ"מ גם דבריו אין להם ביאור. ומהר"ם מועטי ז"ל בביאורו לאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל הבין דמצות הגוף היינו חובות הגוף. ולאפוקי חובת קרקע עיי"ש בדבריו. ואף כי מקום אתי להביא סעד לדבריו ממה שמצינו בספרי (עקב פסקא מ"ד. וראה פסקא נ"ט) שקראו למצות שהן תובת הגוף מצות הגוף עיי"ש. בכל זאת לא יתכנו דבריו כלל בכוונת הר"י אלברגלוני ז"ל. וכמו שכבר דחה פירושו בנתיב מצותיך (דף ל"ג ע"א) עיי"ש. אבל גם מה שפירש הוא דפאר מצות הגוף הכוונה למצות תפילין עיי"ש בדבריו. אף דקצת יש ראי' לדבריו מהספרי שם דבהדיא קראו שם למצות תפילין מצות הגוף עיי"ש מ"מ אין פירושו נכון כלל. דמלבד דבספרי

שם גם לתלמוד תורה ואיסור ע"ז וגם כל שאר מצות שאין תלויות בארץ קרי מצות הגוף עיי"ש. בלא"ה הדבר ברור דהר"י אלברגלוני ז"ל כדרכו נמשך גם בזה אחר הבה"ג. והרי הבה"ג מלבד שמנה מצות תפילין מיד בתחילת מנין העשין שלו. כתב ג"כ מצות הגוף. ומבואר מזה דע"כ אין כוונתם בזה למצות תפילין. ואף דבמש"כ הר"י אלברגלוני ז"ל פאר. אפשר שכוונתו למצות תפילין. מ"מ מצות הגוף שכתב ע"כ מילתא אחריתא היא. ויפה כתב הרשב"ץ ז"ל שהוא נעלם:

אמנם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן מפורשים שעל כל צ"ז העשין שמנה עד כאן כתב שהן מצות הגוף. ונראה דכוונתו שע"פ דרכן של בני אדם בבתיהם ושדותיהם ובהיותן וכיו"ב ממילא מתחייבים בכל המצות הללו בלא שום פעולה מצד אחר הגורם להם. משא"כ כל המצות שמנה אח"כ שבלא איזה פעולה מצד אחר אין חיובם מוטלת אקרקפתא דגברא לעשותן. שאם לא נדר שום דבר לגבוה אין עליו חובת עשה דמוצא שפתיך תשמור. ואם לא קבל עליו נזירות לא יתחייב בקרבנות נזיר טמא וטהור. ואם לא נדרה או נשבעה אשתו בדברים שבינו לבינה או עינוי נפש לא שייך בו הפרת נדרים. וכן בכולן. וכבר נזכרו בחלוקת כלל המצות מצות הגופים בספרי (דברים סוף פסקא ב') ובספרי זוטא (הובא בילקיט פרשת נשא) עי' ש ובמש"כ במבוא (סי' ג') לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה. אבל לרבינו הגאון ז"ל אפשר דזהו פירוש הגופים שהזכירו שם. ועכ"פ נראה ברור דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולולא דברי הר"י אלברגלוני ז"ל היה נראה לי לפרש גם דברי הבה"ג ע"פ דרך זו. דאין כוונתו בזה למצוה בפ"ע אלא קאי אדלעיל מיני' שמנה מצות מאה ברכות. דלפי שודאי אין זה מספר קצוב שלא יתחייב אדם לברך יותר ממאה. דזימנין שמתחייב לברך הרבה יותר ממאה ברכות. אלא שבמאה מתחייב האדם תדיר לפי סדר העולם והנהגתו כמו שביאר הב"י בטור או"ח סי' מ"ו עיי"ש. ובמחזור ויטרי ובספר המנהיג (ריש הלכות תפלה) ובשאר ראשונים ז"ל. וזהו שכתב מאה ברכות מצות הגוף. כלומר ברכות שמתחייב בהן ממילא בכל יום ויום. מבלי שעשה דברים אחרים שגורמים לו חובה לברך יותר ממספר זה. אלא שגופו מצד עצמו מתחייב בהן. ובתוספתא וירושלמי (סוף ברכות) קראו לברכות אלו מצות עיי"ש. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשין ב'). ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל מבוארים. וזש"כ מצות אלה תמיד תגמור (מלשון התלמוד גמרא גמור) כי מצות הגוף המה וכו'. כלומר כי מצות אלה שכיחים תדיר. ואינם תלוים בדבר הגורם להם. אלא בגופו הן תלויות וחיובן בא עליו מאליו. ומש"כ תבואתך טובה. הוא מלשון הכתוב (איוב כ"ב. כ"א). ומש"כ אשר צפנתי וכו'. הוא ע"פ לשון הכתוב (תהלים ל"א כ'). ומש"כ אם תלך בדרכי. הוא לשון הכתוב (מלכים א'. ג'.

י"ד). ומש"כ חקי ומשפטי תשמור הוא לשון הכתוב (שם ט' ד'). והנה בכל חרוז זה אין בו שום מצוה נמנית.

מצוה צח

תשמור מוצא שפתיך. מצות עשה דמוצא שפתיך תשמור האמורה בנדרי גבוה וצדקה וכיו"ב. כדדרשי' (בפ"ק דר"ה ו' ע"א) ובספרי (פרשת תצא פיסקא רס"ה) עיי"ש. ומנאוה הבה"ג וסייעתו. וכן הרמב"ם (עשין צ"ד) וכל הנמשכים אחריו ואע"ג ריש בזה ג"כ לאוין דבל יחל ובל תאחר. שמנאם רבינו הגאון ז"ל לקמן מנין הלאוין ולפי דרכו של רבינו אחר שמנה הלאו אין למנות העשה. או למנות העשה בלבד ולא הלאו. כמו שביארנו בכמה דוכתי כיו"ב מ"מ כאן איתא לעשה גם היכא דליכא ללאו. משום לאו דבל תאחר לא עבר אלא לאחר שלש רגלים משא"כ בעשה דעבר ברגל אחד כדאמרינן בפ"ק דר"ה שם עיי"ש. וגם נפק"מ לצדקה וכיו"ב דאמרינן התם דמחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים. וכ' הרשב"א ז"ל שם דאינו מחייב אלא משום עשה דמוצא שפתיך תשמור. אבל בבל תאחר לא עבר אלא אתר שלש רגלים עיי"ש. ואף דבריטב"א ור"ן שם ובחינוך (מצוה תקע"ה) מבואר דנחלקו בזה על הרשב"א. מ"מ י"ל דדעת רבינו הגאון כדעת הרשב"א בזה. וכן דעת תוס' רי"ד שם והביאו הר"ן שם עיי"ש. ולזה אע"פ שמנה הלאו יש למנות העשה. וכן לענין לאו דבל יחל. בין לדעת הרמב"ם (בסה"מ לאוין קנ"ז) דס"ל. דגם בבל יחל אינו עובר בנדרי גבוה אלא לאחר שלש רגלים. וכן בנדרי צדקה וכיו"ב. ובין לדעת הרמב"ן (עשין צ"ד) שחולק עליו. וס"ל דלא שייך לאו דבל יחל אלא אחר שעבר על הנדר באופן שאי אפשר עוד לקיימו עיי"ש. איתא לעשה גם במקום דליתא ללאו כמו בלאו דבל תאחר. וגם בלא"ה ליכא קושיא לענין לאו דבל תאחר למנות הלאו ולא העשה. דלפמשכ"ל (בעשה ל"ה. ובעשה נ"ח) לדעת רבינו ז"ל שפסק כאביי דאשה לא מיחייבא בשמחה עיי"ש. וא"כ לא מיחייבא נמי בבל תאחר. דהא בהא תליא כמבואר בפ"ק דר"ה שם עיי"ש. וא"כ נפק"מ לאשה ועבד שגם דינו כאשה. דליתנהו בלאו דבל תאחר ואיתנייהו בעשה דמוצא שפתיך תשמור. וא"כ הרי ישנה לעשה זולת הלאו. וצריך למנות העשה אע"פ שכבר נמנה הלאו. וגם לאידך גיסא אין להקשות שימנה עשה דמוצא שפתיך תשמור בלבד ולא ימנה לאוי דבל יחל ובל תאחר. דלק"מ דלא מיבעיא לאו דבל יחל דאיתי' נמי בנדרים ושבועות של רשות שאינם בכלל עשה דמוצא שפתיך תשמור. וא"כ ע"כ אי אפשר שלא למנותו אע"פ שכבר נמנית העשה. אלא אפי' לאו דבל תאחר. אע"ג דליתי' אלא בדבר מצוה. מ"מ הרי מבואר בסוגיא דפ"ק דר"ה שם דהך עשה דמוצא שפתיך תשמור ליתא אלא באמר ולא אפריש. אבל אפריש אע"פ שלא

הקריב לא שייכא עשה זו. משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתי' ונתקיימה כבר העשה בהפרשה לתודה עיי"ש. וגם נפק"מ לנדבה ולקט שכחה ופאה ומעשרות וכיו"ב דלא שייכא עשה זו כלל כמבואר. וא"כ איתי' ללאו דבל תאחר במקום דליתא לעשה דמוצא שפתיך תשמור. ושפיר איצטריך למנותו בפ"ע. כיון שאין כל ענין איסורו נכלל בכלל עשה זו. הן אמת דגם באפריש ולא אקריב איכא עשה דובאת שמה והבאתם שמה כמבואר התם עיי"ש. וגם זו היא עשה נמנית גם לדעת רבינו הגאון ז"ל כמו לשאר מוני המצוות. וא"כ עכ"פ עדיין יקשה מצד עשה זו דאחר שמנאה שוב לא הי' למנות לאו דבל תאחר. אבל דבר זה יתבאר לפנינו בס"ד במקומו (לקמן עשה ק"ה) ואכמ"ל בזה.

מצוה צט

כי תדור. נראה דהכוונה בזה לעשה דכל היוצא מפיו יעשה דכתיב (בפרשת מטות) איש כי ידור נדר וגו' ככל היוצא מפיו יעשה. וקאי על נדרים ושבועות של דברי רשות. וצריך שיזכיר בהן לשון נדר ושבועה. דבלא"ה בדבורא בעלמא לא חיילי עלי' שיתחייב לקיימן. ולזה נמנית מצוה בפ"ע ואין לה ענין עם עשה דמוצא שפתיך תשמור דקאי רק על נדרי גבוה וצדק' וכיו"ב דבדיבורא בעלמא חיילי עלי'. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל (עשין צ"ד) דמה"ט ראוי למנותן שתי מצוות מיוחדות בפ"ע ולא כהרמב"ם שם שמנאן מצוה אחת עיי"ש והביאו גם בחינוך (מצוה תקע"ה) ובזה"ר להרשב"ץ (עשין סי' ל"ח) עיי"ש אבל הבה"ג וסייעתו כללום ג"כ במצוה אחת כדעת הרמב"ם. ונטה בזה רבינו הגאון ז"ל מדעת הבה"ג. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות מנה (בדבור אנכי) עשה דמוצא שפתיך תשמור וכתב שם וז"ל מוצא שפתיך הקימה בפצותך נדנה שקודה עכ"ל. וכוונתו בזה לבאר דעשה זו לא קאי אלא על נדרי גבוה ושל מצוה. וזהו שכתב בפצותך נדנה שקודה. ר"ל כאשר יפצה פיך ליתן מתנה כזו שהנך מוזהר ומזורז על נתינתה. ובדבור לא תשא מנה עשה דככל היוצא מפיו יעשה. וזו היא כוונתו במש"כ בבטאך לעשות ושלא לעשות אל תניא אומר כמלהים (לא יחל דברו) אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלקים עכ"ל. ר"ל ככל היוצא מפיך בשבועה או נדר להשם מלך העולם שמור. וביאר דבריו בהדיא דזה קאי על נדרי ושבועות ביטוי לעשות או שלא לעשות בדברי רשות וכשיטתו דהכא:

ואמנם יש לעיין בזה לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא אחד מהן. וא"כ אחר שמנה כאן העשה דככל היוצא מפיו יעשה. שוב לא הי' לו למנות במנין הלאוין לאו דבל יחל. שהרי לכאורה ליכא נפקותא בלאו זה אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה. ובכל כיו"ב אין שניהם באים במנין אלא העשה בלבד או הלאו

בלבד. וכזה יקשה גם על הסמ"ק שבסי' נ"ח מנה עשה דמוצא שפתיך תשמור. ומבואר שם דס"ל כדעת הרמב"ם (בסה"מ עשין צ"ד ובפ"א מהלכות נדרים ה"ד) דעשה זו כוללת גם נדרי איסור ושבועות ביטוי דרשות עיי"ש. ואעפ"כ חזר ומנה לקמן (סי' פ"א) גם לאו דבל יחל עיי"ש. אף שדרכו בזה כדרך רבינו הגאון ז"ל בכל כיוצא בו שלא למנות אלא העשה או הלאו כמש"כ בכמה דוכתי. מיהו לענין לאו דבל יחל אפשר לומר דאיצטריך למנותו אע"פ שכבר נמנית העשה. משום דלאו דלא יחל כולל נמי אזהרה למודר. אע"פ שהוא לא נדר ולא שייכא בי' עשה דכל היוצא מפיו יעשה. כמבואר (בפרק יוצא דופן מ"ו ע"ב). וכ"כ הרשב"א והרב המאירי והר"ן ז"ל (בפ"ב דנדרים ט"ו ע"א). והשיגו בזה על הרמב"ם שלא כתבכן עיי"ש. ולדעת הכ"מ (בפ"י מהלכות נדרים הי"ב) גם הרמב"ם ס"ל הכי עיי"ש. אבל לאידך גיסא קשה דהו"ל למנות הלאו ולא העשה. ואפשר לומר בזה עפמש"כ הרשב"א (בנדרים ט"ז ע"ב). וביותר ביאור בתשובות הרשב"א (ח"ג סי' שמ"ג) בההיא דאמרינן התם דנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות. כגון באומר ישיבת סוכה עלי או תפילין שאני מניח וכיו"ב. דאסור לישב בסוכה ולהניח תפילין. ואמאי לא נימא ליתי עשה דסוכה ותפילין ולידחי לאו דבל יחל. ותי' דנדרים עשה ול"ת. עשה דככל היוצא מפיו יעשה. ול"ת דבל יחל ואין עשה דוחה ל"ת ועשה עיי"ש בדבריו. ובתשו' שם הביא כן גם בשם התוס' עיי"ש. וכ"כ החינוך (בפרשת יתרו מצוה ל') עיי"ש. ומה שתמה ע"ז הר"ב משל"מ (בדרך מצותיך) כבר נשאל על זה הרשב"א ז"ל גופי' בתשו' שם. ותירצה על נכון עיי"ש בדבריו. ולפ"ז נראה עפמש"כ התוס' (סוף חולין) בשם ריב"א ז"ל ?דכל היכא דאמרינן אין עשה דוחה ל"ת ועשה אם עבר על הלאו ?לא לקי משום דהא דלא דחי היינו משום העשה שעמו. אבל מ"מ הלאו כמאן דליתי'. דעשה דחי לי' עיי"ש. וכן כתב מהר"ם חלאוה ז"ל (בחי' לפסחים מ"ז ע"ב) עיי"ש. ומה שהקשו התוס' שם לסברא זו מסוגיא דחולין שם כבר ביארנו במק"א דאינו מוכרח. ואדרבה מההיא סוגיא יש להוכיח כסברת הריב"א ומהר"ם חלאוה ואכמ"ל בזה. ומעתה לפ"ז בנדר דדבר מצוה נהי דקיי"ל דנדרים חלין על דבר מצוה כעל דבר הרשות. מ"מ לא מיתסר בדבר מצוה זו אלא משום עשה דככל היוצא מפיו יעשה בלבד. אבל לאו דלא יחל דברו לית בה. שנדחה ע"י העשה דדבר מצוה. ונמצא דמשכחת לה דאיתא לעשה דככל היוצא מפיו יעשה אף במקום דליתא ללאו דלא יחל. ולזה שפיר מנו רבינו הגאון ז"ל והסמ"ק העשה דכל היוצא מפיו יעשה וגם לאו דבל יחל. משום דיש בעשה מה שאין בכלל הלאו. וגם יש בלאו מה שאינו בכלל העשה. ובכל כיו"ב גם לדעת רבינו והסמ"ק נמנין שניהן:

וראיתי לאחד ממוני המצוות האחרונים שכתב בפשיטות דהעשה דככל היוצא מפיו יעשה ולאו דלא יחל שני ענינים נפרדים הם. דלאו דבל יחל אינו אלא בשנשבע או שנדר שלא לעשות דבר. אבל העשה אינה אלא בקום ועשה. ובודאי דמדברי הראשונים ז"ל שהבאתי שכתבו דבנדרי מצוה איכא עשה ול"ת. ולכך אינם נדחין מקמי עשה דמצוה. מבואר דלא ס"ל הכי. וכן מבואר בדברי הרב המאירי (בנדרים ט"ז ע"ב) עיי"ש. וגם לדבריו צ"ל דמאי דכתיב כי ידור נדר או השבע שבועה לאסור איסר על נפשו לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. הך ככל היוצא מפיו יעשה לא קאי אירישא דקרא. דהא נדר ושבועה דהך קרא מיירי בשנשבע או נדר שלא לעשות כדכתיב בקרא בהדיא לאסור איסר על נפשו. וא"כ לא שייכא בהו עשה דככל היוצא מפיו יעשה שאינה אלא בקום ועשה. אלא מילתא באנפי נפשה הוא. לומר דגם כשנשבע לעשות בקו"ע. או שנדר להביא קרבן וכיו"ב. ככל היוצא מפיו יעשה. וא"כ סכינא חריפא פסקי' לקרא. ולא משמע הכי. וגם מש"כ דלאו דלא יחל ליתא אלא בשלא אעשה ולא בקו"ע. אף דלכאורה משמע הכי מדברי הר"ן ז"ל (ריש פ"ק דנדרים ג' ע"א) על הא דאמרינן התם מה נדרים עובר בבל יחל ובל תאחר וכו' וכתב הר"ן וז"ל אם אמר ככר זה עלי איכא בל יחל ואי נדר להביא קרבן איכא בל תאחר עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו דבנדר להביא קרבן ליכא בל יחל. וכן נראה מדברי הרשב"א והר"ן שם (לקמן ג' ע"ב) שכתבו דבנדרים כשעובר על בל יחל לא משכחת לה אלא חד לאו דבל יחל גרידא עיי"ש. והיינו ע"כ משום דבנדר להביא קרבן וכיו"ב דאיכא לאו דבל תאחר לית בי' לאו דבל יחל. שאינו אלא בשלא לעשות. ובנדר שלא לעשות לא שייך בל תאחר. וא"כ לא משכחת אלא חד לאו. אבל באמת אין מזה ראי'. דודאי כשנדר להביא קרבן סתם בלא קביעות זמן לא שייך אלא לאו דבל תאחר ולא בל יחל. משום דלא עבר בבל יחל אלא כשמבטל ועובר לגמרי על נדרו באופן שאי אפשר לו עוד לקיימו. כגון שאסר עליו אכילת הככר ועבר ואכלו וכל כיו"ב. אבל המאחר ועדיין אפשר לקיים ליכא אלא לאו דבל תאחר לחוד. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ עשין צ"ד) עיי"ש. ואע"פ שאם נדר להביא קרבן בזמן ידוע ועבר הזמן ולא הביאו. ודאי עובר בבל יחל. מ"מ בכה"ג ודאי לא עבר בבל תאחר אלא לאחר שלש רגלים. אבל בבל יחל הרי הוא עובר מיד כשעבר הזמן שקבע בנדרו. וא"כ בשעתא דעבר בבל יחל אכתי לא עבר בבל תאחר. ובשעתא דעבר בבל תאחר תו ליכא עבירת לאו דבל יחל. איברא דאכתי משכחת לה כגון שנדר להביא קרבן מהיום עד לאחר שיעברו שלשה רגלים דבכגון זה חיילי עבירת בל יחל ובל תאחר כאחת. וביותר קשה לפמש"כ הר"ן (שם לקמן ד' ע"א) דאי אמר הרי עלי להביא קרבן מיד. עובר לאלתר בבל

תאחר עיי"ש. ובזה ודאי שייך נמי לאו דבל יחל עם לאו דבל תאחר. וע"כ מוכרח מזה לכאורה דבנדר כזה שהוא בקום ועשה ליכא אזהרת לאו דבל יחל. אבל ראיתי להר"ן ז"ל גופי' (שם לקמן ח' ע"א) בד"ה והלא מושבע וכו' שכתב שם בהדיא דנשבע לקיים את המצוה אית בה לאו דבל יחל עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרשב"א ז"ל שם עיי"ש. הרי דאפי' בקו"ע איכא אזהרת בל יחל. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קנ"ז) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל (עשין צ"ד) שהבאתי עיי"ש. ולכאורה מבואר כן בהדיא בסוגיא דגמרא (ריש פ"ק דנדרים ג' ע"ב) דאמרינן התם בשלמא בל יחל דנדרים משכחת לה כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה עובר משום בל יחל דברו עיי"ש. הרי דגם בנדר דקו"ע קאמר דעובר בבל יחל. אלא דמההיא אין הכרח. דע"כ ט"ס הוא דהא נדרי איסור ליתא לעולם באעשה. כמש"כ הר"ן שם (לקמן ח' ע"א) בד"ה והלא עיי"ש. וכן מבואר בראשונים שם שלא היתה הגירסא כן לפניהם. עיי"ש בש"מ שם ובילקוט (פרשת נשא) וכמו שכבר הרגישו בזה האחרונים אבל כן מבואר בהדיא בפ"ג דשבועות (כ"א ע"א) דאמרינן התם כי אתא רבין וכו' אמר ר"י אכלתי ולא אכלתי שקר ואזהרתי' מלא תשבעו בשמי לשקר אוכל ולא אוכל עובר בלא יחל דברו עיי"ש. הרי בהדיא דאפי' בנשבע שיאכל שהוא בקו"ע הו"ל בכלל אזהרת בל יחל. ואף דלפירש"י לעיל (שם כ' ע"ב) בד"ה קונמות וכו' פליג בהא רב דימי. וס"ל דאזהרת שבועה דלהבא לא נפיק מבל יחל עיי"ש. מ"מ בזה לית מאן דפליג דל"ש קו"ע ול"ש שוא"ת בכלל אזהרת בל יחל הוא. ועי' בתוס' שם בד"ה קונמות וברמב"ם (פ"א מהלכות שבועות ה"ג) ובכ"מ שם עיי"ש ואין להאריך. וכן מתבאר התם (לקמן כ"ו ע"א) דאמרינן דומיא דלהרע או להטיב מי שאיסורו משום בל יחנ דברו יצאתה זו וכו' עיי"ש. הרי דבלהרע ולהטיב איכא אזהרת בל יחל אע"פ שהוא בקו"ע. וכן מתבאר מדברי הירושלמי (פ"ג דשבועות ה"ו) עיי"ש היטב.

והנה בירושלמי (ריש פ"ק דנדרים) אמרינן כתיב איש כי ידור מה ת"ל נדר אלא מכאן שכינוי נדרים כנדרים. או השבע מה ת"ל שבועה. אלא מכאן שכינויי שבועות כשבועות וכו'. עד כדון כר"ע דאמר לשונות ריבויין הן. לרבי ישמעאל דאמר לשונות כפולין הן והתורה דיברה כדרכה וכו'. מנ"ל איש כי ידור וגו' לא יחל דברו. מה ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה. אלא מכאן שכינויי נדרים כנדרים וכינויי שבועות כשבועות וכו'. מה מקיים ר"ע ככל היוצא מפיו יעשה. מכאן לנדר שבטל מקצתו בטל כולו עיי"ש. ומבואר מזה דלאו דלא יחל דברו ועשה דכל היוצא מפיו יעשה ענין אחד הם. וכל מה שיש בלאו ישנו גם בהעשה. והילכך דריש מדכתיב לא יחל דברו מה ת"ל תו ככל היוצא מפיו.

והיינו כמו שביארנו בכמה דוכתי דאפי' בל"ת ועשה אמרינן כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בעשה יתירה. אבל אם נאמר דשני ענינים הם לא ראי זה כראי זה. מה זו שאלה ששאל מה ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה. וכן מאי פריך לר"ע מה מקיים ככל היוצא מפיו יעשה. כיון דכל חד מזהיר על ענין אחר. אלא ודאי הא ליתא. ואמנם גם לדידן יקשה לכאורה. דהרי ודאי איצטריך עשה דככל היוצא מפיו יעשה לענין היכא שנדר על דבר מצוה. דמשום לאו דלא יחל הי' ראוי לומר דשרי לקיים המצוה. משום דאתי עשה ודחי ל"ת. אבל השתא דאיכא עשה אסור. משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ואף דהל"ת נדחה. מ"מ אסור משום העשה שלא נדחית. והנה ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שתמהו בעיקר קושית הראשונים ז"ל דליתי עשה ולידחי ל"ת דמאי קושיא. והא (בפ"ב דנדרים שם) מקרא ילפינן לה דנדרים חלים על דבר מצוה. מדכתיב איש כי ידור נדר לה' לא יחל דברו. דאפי' יש בנדרו בטול מצות השם לא יחל דברו עיי"ש. וא"כ הרי גלי קרא בהדיא דבהא לא נימא אתי עשה ודחי ל"ת. ונדחקו בזה הרבה. ואין דבריהם נכונים כלל. וגם מדברי הראשונים ז"ל לא נראה כדבריהם כלל ואין להאריך בזה. אבל עיקר תמיהתם לדידי אין בה קושיא כ"כ והדברים כפשטן. דהרי לא אשכחן דגלי קרא אלא דנדרים חלים על דבר מצוה כעל דבר הרשות. אבל אכתי אין הכרח מזה לומר דלא תיתי עשה ולידחי ל"ת. דודאי גם אחר דגלי קרא דחיילי נדרים על דבר מצוה. לעולם אימא לך דאם אמר קונם סוכה שאני עושה היום ואין לו סוכה אחרת לקיים מצותו. אתי עשה דסוכה ודחי ל"ת דלא יחל דברו. ומותר לישב בה בחג. אבל היכא דיש לו סוכה אחרת פשיטא דלא שייך לומר בה עשה דחי ל"ת. שהרי בכל מקום שאפשר לקיים שניהם קיי"ל דלא דחי. ובודאי אסור לקיים בה מצות סוכה. ואע"ג דבשעתא דנדר לא הי' אפשר לו בסוכה אחרת. מ"מ השתא כיון דאפשר לו פשיטא דאין כאן דין עשה דחי ל"ת. אלא דהיינו דוקא בתר דגלי לן קרא דנדרים חלים על דבר מצוה. אבל אי לאו דגלי קרא דחיילי הי' ראוי לומר דדין נדרים בזה כדין שבועות דלא חיילי כלל על דבר מצוה כשהי' בדעתו בשעת שבועתו שתתבטל המצוה בשבועתו זו. אע"פ שאח"כ איגלאי מילתא שאפשר שתתקיים השבועה בלא ביטול מצוה דבתר שעת שבועתו אזלינן. כמבואר בתשו' הרא"ש (כלל ח' סי' ט"ז) והביאה הטור (בחו"מ סי' ע"ג) דהנשבע לפרוע חובו בשבעה בניסן ולא ידע בשעת שבועתו דשבעה בניסן חל בשבת. דחיילא שבועה. ואין זו שבועת שוא כיון דבשעת שבועתו לא ידע דשביעי בניסן שבת הוא. עיי"ש שהביא ראי' מהירושלמי. וכ"כ בתשב"ץ (ח"א סי' ק') בשם הראשונים. וז"ל זה בשעה שנשבע לא הי' יודע שיש איסור בדבר. וכיון שלא נודע לו חלה שבועה עליו. והראי' מדאמרי' (בפרק השולח מ"ו ע"א)

ורבנן התם מי חיילא כלל שבועה עלייהו וכו'. וכתבו שם דמהא שמעינן דהא דאמרינן דאין שבועה חלה על ביטול מצוה. הני מילי כשנודע ביטול המצוה בשעת השבועה. אבל אם לא נודע בשעת השבועה אע"ג דמיגליא מילתא בתר הכי דבשעת שבועה הוא ביטול מצוה חיילא שבועה עלי'. דאלתה"כ הול"ל ורבנן מי חיילא שבועה עלייהו. והא הו"ל נשבע לבטל את המצוה. ומדלא אמרינן הכי ש"מ כדאמרן ע"כ וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ מעתה ה"ה לאידך גיסא אם בשעתא דנשבע על דעת לבטל דבר מצוה נשבע אע"ג דבתר הכי נתגלגל הדבר שאפשר לשבועה להתקיים בלא ביטול המצוה. הו"ל שבועת שוא ולא חיילא. וכן נראה ממש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות שבועות הט"ו) הנשבע לחבירו שלא אעיד אם אדע לך עדות הרי זה לוקה משום שבועת שוא. מפני שהוא מצוה להעיד עיי"ש. הרי דאע"ג שאפשר שלעולם לא ידע לו עדות ואפי' ידע מ"מ אפשר שידעו גם אחרים שיבואו להעיד ולא יבוא לעולם לידי שבועה דביטול מצוה. מ"מ כיון דבשעתא דאשתבע אדעתא דביטול מצוה נשבע הו"ל שבועת שוא. ונראה דאפי' לפי הנראה מדברי התוס' והרמב"ן והרשב"א והריטב"א ובחי' הר"ן (שם בפרק השולח) דלא ס"ל בזה כדעת הרא"ש והרשב"ץ שהבאתי עיי"ש בדבריהם. מ"מ היינו דוקא התם דודאי יש בדבר ביטול מצוה. אלא דאיהו הוא דלא ידע. לזה לא אזלינן בתר דעתו ולבטל דבר מצוה. אבל היכא דבשעתא דנשבע הי' בשבועתו ביטול מצוה וגם איהו אדעתא דהכי נשבע אלא דאח"כ בתר שבועתו נתחדש ענין שע"י כך אפשר שתתקיים שבועתו בלא ביטול מצוה. וכגון שלא היתה לפניו בערב החג אלא סוכה אחת. ולא הי' אפשר אז בשום ענין לקיים המצוה אלא בסוכתו זו. ונשבע שלא ישב בחג בסוכה זו אלא דבתר הכי בדרך מקרה ודרך רחוקה נמצאת לו סוכה אחרת וכיו"ב. ודאי נראה דלכ"ע בתר שעת שבועתו אזלינן. והו"ל שבועת שוא ולא חיילא כלל. ומותר לישב בה בחג. וכיו"ב כתב בתשו' מהר"ם מינץ (סי' מ'). והביאו בש"ך (יו"ד סי' רל"ח ס"ק כ"ו). דאע"ג דבאמר שבועה שלא אוכל ככר זה שבועה שלא אוכלנה ואכלה תנן (בפרק שבועות שתים כ"ז ע"ב) דאינו חייב אלא אחת. ואמרינן עלה בגמ' שאם נשאל על הראשונה עלתה לו שניי' תחתי' עיי"ש. מ"מ היינו דוקא בהיתר חכם דעוקר הנדר למפרע. והו"ל כמו שלא נשבע כלל שבועה ראשונה. וכפירש"י שם עיי"ש. אבל בהפרת הבעל דאינו אלא מיגז גייז מכאן ולהבא. אע"ג דהפר לה בעלה אח"כ שבועה ראשונה. מ"מ לא חיילא שבועה שניי' ומותרת לאכול הככר. משום שבשעה שנשבעת הו"ל שבועת שוא. הרי דאע"ג דאשת איש מסתמא יפר לה בעלה אח"כ. וכל אשה הנודרת על דעת בעלה היא נודרת. ונמצא שלא הי' מעיקרא הדבר בחזקת ודאי שתעמוד בשבועתה הראשונה. ואפי' הכי אמרינן

דבתר שעת שבועה אזלינן. ותו לא חיילא שניי' אפי' אחר שהפיר לה שבועה ראשונה. וכ"ש כאן שבשעה שנשבע הי' הדבר בחזקת ודאי שיש בשבועתו ביטול מצוה. וברירא לן דשבועת שוא היא. אלא דבתר הכי ע"פ סיבה רחוקה ולא שכיחא אירע שאפשר לשבועתו להתקיים בלא ביטול המצוה. דאית לן למימר דבתר שעת שבועתו אזלינן. והו"ל שבועת שוא. ותו לא חיילא כלל אפי' אחר שנזדמנה לו דרך לקיים המצוה בלא שיעבור על השבועה. וכ"ש לפי הנראה מדעת הרי"ף שם דאפי' בהיתר חכם אע"פ שעוקר למפרע. ס"ל להלכה דאפי' אחר שנשאל על הראשונה לא חיילא שניי' כמש"כ מהר"ם מינץ ז"ל שם עיי"ש. וכ"כ בתשובות הרשב"א (ח"א סי' תש"ב) עיי"ש. וכ"כ הרשב"א (בחי' לשבועות כ"ז ע"ב) עיי"ש. ולענ"ד נראה כן מדעת בה"ג שגם הוא השמיט (בהלכות שבועות) ההיא מימרא דרבא. וע"כ ס"ל כדעת הרי"ף דלית הלכתא כרבא. משום דבמסקנא דחינן לה. וכן הראב"ן בהלכותיו השמיטה. ואמנם אפי' לרוב הפוסקים דס"ל דקיי"ל בהא כרבא. מ"מ כבר הרגיש בש"ך (יו"ד סי' רל"ח ס"ק כ"ב) דיש לחלק בין כשהשבועה אחרונה היא מקיימת את הראשונה. כגון בההיא דרבא דמיירי שאמר בשתי השבועות שלא אוכל דאז הוא דאמרינן שאם נשאל על הראשונה שניי' חלה עליו. ובין כשהשבועה אחרונה היא נגד השבועה הראשונה. שבראשונה אמר שאוכל ובשניי' שלא אוכל או איפכא עיי"ש. ואף שהש"ך שם הניחה בצ"ע. וגם לפי דבריו בשו"ע שם נסתפק בזה עיי"ש. מ"מ בלבוש (שם סעי' י"ז) הכריע להלכה כן דאפי' נשאל על הראשונה לא חיילא בזה שבועה שניי'. וכדבריו מצאתי מבואר בהדיא בריטב"א (שבועות כ"ז ע"ב). והוכיח כן ממתני' דהתם דקתני שבועה שלא אוכל ככר זו שבועה שלא אוכלנה אינו חייב אלא אחת. ולא קתני התם דהשניי' שבועת שוא. ואילו לקמן (כ"ט ע"א) גבי שבועה שאוכל ככר זו שבועה שלא אוכלנה קתני במתני' הראשונה שבועת ביטוי והשניי' שבועת שוא. והיינו משום דהתם שהשבועה השניי' היפך הראשונה. וכל כמה שלא נשאל על הראשונה אי אפשר לו לקיים את השניי'. הילכך מעתה היא שבועת שוא. משא"כ כאן שהשניי' היא קיום לראשונה אלא שכבר נשבע עלי'. אין ראוי לקרותה שבועת שוא. ואם נשאל על הראשונה שניי' חלה עליו עיי"ש. ואף דמלשון הריטב"א שם אין הכרח כ"כ ויש מקום לדחות. מ"מ כן מפורש בהדיא בדברי הרב הנמוק"י שם שכתב וז"ל. פיסקא שבועה שלא אוכלנה שבועה שלא אוכלנה וכו'. והא דאמרינן הכא דכיון שנשאל על הראשונה חיילא השניי'. ודאי לא אמרינן הכי אלא באומר שלא אוכלנה שלא אוכלנה. שהשניי' מקיימת הראשונה אלא שלא היתה צריכה. אבל אם אחר שנשבע שלא אוכלנה הדר ואמר שבועה שאוכלנה.

לאלתר הויא שבועת שוא. כדתנן במתניתין דלקמן. וא"כ אין לה מקום לחול כלל עכ"ל עיי"ש. ובודאי מקור דבריו הוא מדברי הריטב"א ז"ל כידוע שכן דרכו ז"ל שרוב דבריו לקוחים מדברי הריטב"א. וא"כ הדבר מבואר כדברי הלבוש. וא"כ לפ"ז כ"ש בנידון דידן דהשבועה היא הפך דבר מצוה. ובשעת שבועתו ודאי הי' בדבר ביטול מצוה. אלא דאח"כ נתחדש ענין שעל ידו יש מקום לשבועתו להתקיים זולת ביטול המצוה. ובודאי לא שייך בזה לומר דחיילא שבועה למפרע אלא מכאן ולהבא. דאית לן למימר דתו לא חיילא שבועה כלל. ומותר לישב בסוכה זו דמשעה שיצאה השבועה מפיו שבועת שוא היתה. ואין לה חלות כלל לעולם אפי' אחר שנתחדש ענין שתוכל להתקיים על ידו.

ועכ"פ לפי דברי מהר"ם מינץ ז"ל ודאי מבואר כן. וכדבריו ראיתי מבואר בדברי הרשב"א ז"ל בתשו' (חלק חמישי סי' רי"ח) שכתב שם וז"ל ואפי' את"ל דהלכה כרבא. מ"מ הא שמעינן דליתא אלא משום דכי מתשל מיהא לא חלה ראשונה כלל. ואיתא לשניי' ולא לראשונה. אבל אילו איתא לראשונה כלל (ר"ל דחיילא לפי שעה) וליתא לשניי' אלא מכאן ולהבא. אי אפשר דהא הו"ל השניי' בשעתה שבועה על שבועה וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז הוכיח שם דלמאי דאמרינן דיש שאלה בהקם עוקר החכם את ההקם למפרע. דאל"כ היכי פשיט בנדרים (ס"ט ע"א) האיבעיא דקיים ליכי קיים לכי ונשאל על הקם ראשון מהו. מההיא דאמר רבא אם נשאל על שבועה ראשונה שניי' חלה עליו עיי"ש. והא התם היינו דוקא משום דחכם עוקר הראשונה למפרע. אבל אם לא הי' מתיר אלא מכאן ולהבא לא הוה קאמר רבא דחיילא שניי'. אלא ודאי גם ההקם עוקר החכם למפרע עיי"ש. הרי מפורש להדיא כדברי מהר"ם מינץ ז"ל. וכיו"ב כתב בש"ך (יו"ד סי' רל"ח ס"ק ה') דבנשבע שלא לאכול נבלות וטריפות ואח"כ חלה באופן שהותר לו לאכול נבילות וטריפות. אין צריך להתיר לו שבועתו משום דכיון דבשעתא דנפיק שבועה מפומי' הו"ל שבועת שוא. תו לא חיילא כלל אפי' אחר שהותרו לו מחמת חליו נבלות וטריפות ויש מקום לשבועתו לחול עיי"ש. וכבר הביאו האחרונים ז"ל ראי' לדבריו מדברי התוס' (סוף נדרים) עיי"ש. והשתא א"כ אפי' את"ל דבנדר שחל על דבר מצוה אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת דלא יחל. אכתי איכא נפק"מ טובא במאי דאשמעינן קרא דכי ידור נדר לה' דנדרים חלים על דבר מצוה. משום דאי לאו דגלי קרא. והוה אמרינן דדין נדרים כדין שבועות דלא חיילי על דבר מצוה. כל שבשעת נדרו אי אפשר לנדרו להתקיים אם לא בביטול מצוה. הו"ל נדר שוא ולא חייל כלל. אפי' אם נתחדש ענין אח"כ באופן שאפשר לנדרו להתקיים בלא ביטול המצוה כגוונא דכתיבנא. או כגון שהיתה לו סוכה אחרת שהוקדשה לבה"ב והשתא נפדית. או שהיתה של נכרים והשתא מכרוה לו וכל כיו"ב.

דאי לאו דגלי קרא דחיילי בבטול מצוה הי' ראוי לומר דכיון דלא חייל נדר בשעתי' תו לא חייל לעולם. וא"כ אע"ג דעכשיו יש בידו לקיים המצוה בלא"ה. אפי' הכי שרי לישב בסוכה זו שאסרה עליו. אבל השתא דגלי קרא דנדרים חלים בבטול מצוה. לא שרי לישב בה אלא כשאין לו סוכה אחרת. דאז אמרינן אתי עשה דסוכה ודחי ל"ת דבל יחל. אבל כשאפשר לו עכשיו לישב בסוכה אחרת. הו"ל אפשר לקיים שניהם דלא דחי. והיינו דהוקשה להראשונים ז"ל. היכא פסק ותני (במתניתין דפ"ב דנדים שם) דקונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח בנדרים אסור. דמשמע ודאי אפי' כשהמצו' בטלה בכך לגמרי. ואמאי לא נימא דאתי עשה ודחי ל"ת דלא יחל. ולזה שפיר הוכרחו לתרץ דהו"ל נדרים ל"ת ועשה ואין עשה דמצוה דוחה ל"ת ועשה דנדרים:

ומלבד זה י"ל בפשיטות טפי דנפק"מ לענין סוכה שאני עושה או שנשבע שלא ישב בסוכה וירדו גשמים בחג דלא מיחייב בעשה דסוכה אפי' בליל ראשון לדעת רוב הראשונים ז"ל. ועי' בטוש"ע (או"ח סי' תרל"ט) ולדעת הריטב"א ז"ל (סוף פ"ב דסוכה. כ"ט ע"א) למאי דמסקינן דשפיכת קיתון היינו הרב לעבד איכא איסורא בישיבת סוכה לשם מצוה בשעת הגשמים עיי"ש. וכן נראה מדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל שם. כמש"כ בק"נ על דברי הרא"ש שם עיי"ש. וא"כ אפי' את"ל דאמרינן בה עשה דחי ל"ת. מ"מ נפק"מ טובא במאי דאשמעינן קרא דנדרים חיילי בביטול מצוה. דבשבועה כיון דלא חיילא בביטול מצוה אם אמר שלא אשב בסוכה וירדו גשמים בחג אע"ג דליכא מצוה מותר לישב בסוכה משום דהו"ל שבועת שוא ולא חיילא כלל. אבל מצד עשה דחי ל"ת פשיטא דהוה אסור דבזמן ירידת גשמים ליכא עשה דסוכה. איברא דבזה יש לפקפק דכיון דמאי דחשבינן לה שבועת שוא היינו משום דמשמע דכוונתו לישיבה של מצוה דוקא. דאל"כ הוה חיילא בכולל דרשות. וא"כ ע"כ אין כוונתו ג"כ על ישיבה בזמן ירידת גשמים. ואין זו בכלל שבועתו וא"כ אפי' חיילא על דבר מצוה מותר לישב בה בזמן גשמים. דמעיקרא לא נשבע על ישיבה כזו דלית בה מצוה. ואין מקום לזה אלא ע"פ דעת הרז"ה וסייעתו ז"ל דס"ל דלתלמודא דידן לא חיילא שבועה לבטל דבר מצוה אפי' בכולל דדבר הרשות ואפי' בשוא"ת. כמבואר בראשונים (פ"ג דשבועות) דלפ"ז אין צריך לומר דאין כוונתו לזמן גשמים. דודאי כשנשבע שלא ישב בצל סוכה בחג גם ישיבה בשעת גשמים בכלל ומ"מ הו"ל שבועת שוא כיון דגם ישיבת מצוה בכלל ואין שבועה חלה בביטול מצוה. וכיון דבטל מקצתה בטלה כולה ולא חיילא כלל. וכבר ביארו האחרונים ז"ל דגם בכה"ג אמרינן נדר ושבועה שבטל מקצתן בטלו כולן. ואכמ"ל בזה. וא"כ אי חיילי שבועה אלא דאמרינן דשרי לישב בה מצד טעמא דעשה דחי ל"ת. ודאי דבזמן גשמים אסור. כיון דאז

ליכא עשה דסוכה. אבל אי אמרינן דלא חיילא שבועה כלל בביטול מצוה. ודאי אפי' בזמן גשמים שרי לישב. כיון דשבועה מעיקרא לא חיילא כלל ושבועת שוא היא. ואפי' לדעת החולקים על הרז"ה. מ"מ שפיר איכא נפק"מ טובא לשאר ימות החג דישיבת סוכה רשות. אלא שאסור לאכול ולישן חוץ לסוכה. ומ"מ מבואר בתשב"ץ (ח"א סי' ק') דאפי' נשבע שלא לישב בסוכה בימים האחרונים של חג הו"ל נשבע לבטל את המצוה ולא חיילא. כיון דאי יתיב בה מקיים מצוה דאורייתא עיי"ש בדבריו. אבל עשה דחי ל"ת פשיטא דלא שייך בה. כיון דהרשות בידו שלא לאכול סעודת קבע. ושלא לישן ולא יתחייב בסוכה. שהרי אפי' בעשה דיבום הוה בעינן למימר (בפ"ב דיבמות כ"א ע"א) דאין עשה דוחה ל"ת משום דאפשר בחליצה. אלא דמסקינן דחליצה במקום יבום לאו מצוה היא עיי"ש. ואפי' הכי לענין שבועה ס"ל להרשב"ץ ז"ל שם דהנשבע שלא לחלוץ הו"ל נשבע לבטל את המצוה דלא חיילא. משום דכי חליץ מצוה קא עביד עיי"ש בדבריו ובח"ב (סי' קס"ג). וא"כ כ"ש הכא דאע"ג דלענין שבועה חשיבא שבועת שוא כנשבע לבטל את המצוה. מ"מ אינה דוחה ל"ת. כיון דאינה עשה חיובית. ואי בעי לא אכיל ולא ישן ולא יתיב בה. והשתא א"כ נפק"מ בכה"ג דאם לא חיילא כלל ממילא מותר. אבל אי חיילא אלא דבעינן לומר דלישתרי מטעמא דעשה דחי ל"ת דבל יחל. ליכא למישרי אלא בכזית ראשון דליל ראשון. אבל בתר הכי אסור. וא"כ שפיר אשמעינן קרא דנדרים חיילי בביטול מצוה אפי' לכשתמצא לומר דעשה דחי ל"ת דבל יחל. דלא אשמעינן קרא אלא דחיילי ולא הו"ל נדרי שוא. אבל ודאי אכתי י"ל דהיכא דשייך אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת. וגם י"ל דנפק"מ לענין היכא דפטור מן המצוה משום דעוסק במצוה אחרת. דבזה לא שייך לומר אתי עשה ודחי ל"ת. כיון דלא רמיא מצוה עלי' משום דקיי"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה. וא"כ כי נדר סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח וכיו"ב. והוא עוסק במצוה אחרת. באופן דפטור ממצות אלו מטעם עוסק במצוה אם עבר ועשה מצות אלו הרי זה לוקה משום בל יחל גם אי לאו דאית בה עשה דככל היוצא מפיו יעשה. משום דכיון דעסיק במצוה אחרת לא רמיא עלי' מצוה זו דסוכה ולולב וכיו"ב דנימא עשה דחי ל"ת. אבל אי לא חיילי נדרים בביטול מצוה. מעיקרא לא חייל נדרא כלל ובכל ענין לא עבר בבל יחל בקיום המצוה. ונפק"מ זו איתא אפי' לרוב הראשונים דלא ס"ל כדעת הרז"ה. דודאי כיון דאיתא למצוה ואי מקיימה מצוה קעביד אלא שנפטר ממנה משום עוסק במצוה פשיטא ודאי דהו"ל בכלל שבועתו ונדרו. וזה פשוט. ואע"ג דלענין מצוה סוכה נסתפקתי במק"א אם נפטר משום עוסק במצוה. דנראה דבאכילת מצה בליל ראשון לא מיפטר משום עוסק במצוה. מדדרשינן כל שישנו בבל תאכל חמץ

ישנו בקום אכול מצה. וכיון דגם העוסק במצוה מוזהר על אכילת חמץ. ממילא מיחייב נמי באכילת מצה. והשתא כיון דסוכה דליל ראשון גמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות. אית לן למימר דגם ממצות סוכה דליל ראשון לא מיפטר מטעם עוסק במצוה ואכמ"ל בזה. מ"מ אכתי יש נפק"מ טובא בזה בשאר מצות. ושפיר הוקשו התוס' והרשב"א והמאירי והחינוך דנימא אתי עשה ודחי ל"ת. דמדגלי קרא דנדרים חיילי בביטול מצוה ליכא למשמע דלא נימא אתי עשה ודחי ל"ת. והוצרכו לתרץ כתירוצם דלא דחי משום דאית בהו נמי עשה דכל היוצא מפיו יעשה. ואין מקום כלל לתמיהת האחרונים ז"ל:

איך שיהי' עכ"פ לפ"ז יש לתמוה מדברי הירושלמי שם. דהרי ודאי איצטריך קרא דכל היוצא מפיו יעשה לגופי' לענין נדרים שנדר בבטול מצוה. דלא מיתסרי אלא משום עשה דכל היוצא מפיו יעשה. והי' נראה לכאורה להוכיח מזה כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דעשה דמוצא שפתיך תשמור כוללת אחד נדרי גבוה ואחד נדרי רשות. וא"כ לפ"ז גם בלא קרא דכל היוצא מפיו איכא בנדרי רשות ל"ת ועשה ולא מידחו מקמי עשה אחריתא. וקרא דכל היוצא מפיו יעשה אינו אלא עשה יתירתא. ולא איצטריך אלא לדרשא כדקאמר בירושלמי שם. אבל לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו קשה טובא לכאורה מדברי הירושלמי אלו. אמנם נראה דבלא"ה יש לתמוה בדברי הירושלמי שם מדאמרינן בירושלמי (בפ"ב דנדרים הלכה ב') דאין שבועה חלה לבטל את המצוה מדכתיב או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להטיב. מה הטבה רשות אף הרעה רשות יצא דבר של איסור בדבר של מצוה. וקאמרינן התם עלה הוון בעון מימר שוגג. הא המזיד לא. אשכח תני רבי ישמעאל אומר כל היוצא מפיו יעשה לא היוצא מפי שמים עיי"ש. הרי דלרבי ישמעאל גופי' איצטריך קרא דכל היוצא מפיו יעשה לומר דנשבע לבטל את המצוה לא חיילא אפי' לענין לאו דשבועה ללקות במזיד. וא"כ היכי קאמר רבי ישמעאל הכא כתיב לא יחל דברו מה ת"ל כל היוצא מפיו יעשה אלא מכאן שכינויי נדרים כנדרים וכינויי שבועות כשבועות. והרי הך קרא לא אייתר. דלרבי ישמעאל גופי' איצטריך למעט נשבע לבטל את המצוה מלאו דשבועה. ולכן נראה דחדא באידך מיתרצא. דבאמת הך דרשא דדריש רבי ישמעאל התם מקרא דכל היוצא מפיו יעשה דריש לה בתלמודא דידן (בפ"ב דנדרים ט"ז ע"ב) מקרא דלא יחל דברו. דברו אינו מיחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים עיי"ש. וא"כ לא צריך להכי קרא דכל היוצא מפיו יעשה. ונראה דהיינו דקאמר רבי ישמעאל הכא. כתיב לא יחל דברו מה ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה. כלומר דאם לא איצטריך דיוקא דכל היוצא מפיו אלא למאי דדרשינן מיני' למעט היוצא מפי שמים. לא איצטריך קרא. דשמעינן כבר הך מילתא מקרא דלא יחל דברו.

דמשמע דברו לא יחל אבל מיחל לחפצי שמים. מה ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה וכו'. וא"כ לפ"ז ודאי אעיקר קרא דככל היוצא מפיו יעשה ודאי לא קשאיל מה תלמוד לומר. דודאי איצטריך לעשה בנדרים ושבועות דהיכא דחיילא על דבר מצוה לא נימא אתי עשה דמצוה ודחי ל"ת דנדרים ושבועות. אלא על ייתורא דהיוצא מפיו קאי דלא איצטריך. דמאי דדרשינן מיני' למעט היוצא מפי שמים איכא למשמע מקרא דלא יחל דברו. ולהכי דריש מיני' לרבות כינויין. ומאי דדריש בירושלמי לקמן הך דרשא למעט היוצא מפי שמים מקרא דככל היוצא מפיו יעשה. ודאי עיקר מילתא אקרא דלא יחל דברו קסמיך. אלא דרשא הפשוטה טפי נקט. דאי לאו דאיצטריך קרא לכינויין ודאי הוה דרשינן הך דרשא מההוא קרא דכל היוצא מפיו. דדייק טפי להך דרשא. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי גם בתלמודא דידן. וכמש"כ הראשונים בכמה דוכתי. כמו בפ"ב דסוכה (כ"ד ע"ב) בתוס' ד"ה בכתיבה מתגרשת. ובפ"ק דמו"ק (ח' ע"א) בתוס' ד"ה נפק"ל עיי"ש ובשאר דוכתי. וכיו"ב פירש בקה"ע שם דרק מייתורא דכל קדריש עיי"ש בדבריו. אבל דבריו תמוהים. דהרי בירושלמי קאמר בהדיא כתיב לא יחל דברו מה ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה. הרי דרק משום דכבר שמעינן לה מקרא דלא יחל דברו הוא דדריש. ולפירושו אין לזה ביאור כלל. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. וא"כ אין מהירושלמי שום ראי' נגד דעת רבינו הגאון והרמב"ן ז"ל:

ומ"מ נתבאר דשפיר מנה רבינו הגאון ז"ל גם לפי דרכו עשה דככל היוצא מפיו יעשה. אע"פ שמנה במנין הלאוין לאו דבל יחל. משום דאיתא לעשה גם במקום דליתא ללאו דמשכחת לה ע"ד שנתבאר. עוד נראה ע"פ מאי דאמרינן בירושלמי (ריש פ"ק דנדרים) איתפלגון רבי יוחנן ורבי אלעזר. רבי יוחנן אמר אין לוקין על האיסרות. ר"א אמר לוקין עיי"ש שכן הוא עיקר הגירסא. כמבואר בירושלמי דיבמות (פי"ג ה"ב. ובריש פ"א דנזיר) עיי"ש. וכ"כ הר"ב פ"מ שם עיי"ש. ופי' בקה"ע שם דאיפליגו בנדר בלא התפסה דר"י סבר דעיקר הנדר אינו אלא בהתפסה שיתפיסנו בדבר הנדור. אבל ר"א ס"ל דעיקר הנדר אינו אלא שיאמר דבר זה אסור עלי. ובין שהתפיסו בדבר הנדור בין שלא התפיסו. הוא עיקר נדר האמור בתורה עיי"ש. ופירושו הוא הנכון. ודלא כפי' הפ"מ שדבריו תמוהים עיי"ש ואין להאריך. ולפ"ז מבואר דעיקר פלוגתייהו היינו. דלר"י ס"ל דכיון דכתיב בקרא כי ידור נדר דדרשינן מיני' דלא מהני התפסה אלא בדבר הנדור. וא"כ עיקר קרא לא מיירי אלא בהתפסה. ועלי' קאי לאו דלא יחל דברו. א"כ אין לנו בקרא לאו אלא בנדר שע"י התפסה. ואע"ג דודאי גם נדר שלא ע"י התפסה הוי נדר גמור מדאורייתא. מ"מ אינו אלא בכלל קרא דככל היוצא מפיו יעשה. ואיתרבי אפי' לא אמר אלא דבר זה אסור עלי. אבל

לאו לית בי'. והילכך לא לקי. ומה"ט אמרינן בירושלמי (ריש פ"ק דנזיר) אע"ג דאמר ר"י אין לוקין על האיסורות מודה הוא הכא שהוא לוקה עיי"ש. והיינו משום דדוקא בנדר דכתיב בהיא פרשה כי ידור נדר. הוא דס"ל לר"י דלא קאי הלאו אלא על נדר שהתפיסו בדבר הנדור. אבל בנזירות דלא כתיב בי' התפסה. ודאי לוקה על לאוי דנזיר אפי' בלא התפסה. ובהכי מתפרשים ג"כ דברי הירושלמי (דפי"ג דיבמות שם) דפריך עלה דתניא רבי יהושע אומר קטנה שנשאת בעלה זכאי במציאתה ובמעשה ידי' ובהפרת נדרי' וכו'. וקשיא דרבי יוחנן על דרבי יהושע נישואיה דרבנן הפר נדרה תורה ואת אמרת הכין (פי' דלרבי יוחנן דאמר מופלא סמוך לאיש דאורייתא. א"כ נדרה דאורייתא ואיך יפר לה בעלה שאין נשואין שלו בה אלא מדרבנן. ועי' נדה (מ"ו ע"ב). א"ר זעירא לית כאן הפר נדרים וכו' (כלומר סמי מכאן הפרת נדרים בדברי רבי יהושע) רבי ניסא שאל ויהי כן באיסרות רבי יוחנן אמר אין לוקין על האיסורות עיי"ש. כלומר דפריך דאין צריך לשבש הברייתא אליבא דרבי יוחנן. משום דר"י לטעמי' אזיל דס"ל אין לוקין על האיסורות. דעל נדר שבלא התפסה אינו לוקה משום דאין בו אלא עשה דככל היוצא מפיו יעשה. ובמ"ע שרי לספות לקטן איסור דאורייתא אפי' בידים כמש"כ בהג"מ (פרק כ"ט מהלכות שבת). והביאו בב"י (או"ח סי' רס"ט) עיי"ש. וא"כ הוה מצי לאוקמי דהא דקאמר רבי יהושע דקטנה זכאי בהפרת נדרי'. היינו בנדרים שבלא התפסה. דלית בהו אלא עשה. דשרי לספות לקטן בידים. והילכך מיפר. אע"ג דנדרי' מדאורייתא ונשואין אינן אלא מדרבנן כן נראה ביאור דברי הירושלמי שם. והמפרשים לא יצאו בו ידי חובתם עיי"ש ואין להאריך. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דזו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל. ופסק כר"י דקיי"ל כר"י לגבי ר"א תלמידו כידוע. וא"כ משכחת לה דאיתא לעשה דככל היוצא מפיו יעשה וליתא ללאו דלא יחל בנדרים בלא התפסה. ולהכי שפיר הוצרך למנות עשה זו מלבד מה שמנה במנין הלאוין לאו דלא יחל דברו.

מצוה ק

ותפליא להזיר לרצון. לכאורה כוונת רבינו הגאון ז"ל למנות בזה מצות עשה להזיר נזירות להשם. מדכתיב (בפרשת נשא) איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'. ואמרינן שם בספרי (פיסקא כ"ב) נזיר להזיר לה' המצוה להנזר לשם. אמר רבי שמעון הצדיק לא אכלתי אשם נזירות מעולם אלא אחד. כשבא אחד מן הדרום וכו' נאמתי לו כמותך ירבו בישראל עושים רצון המקום ועליך נתקיים איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר לשם עיי"ש. מבואר מהספרי דמצות עשה להזיר לשם. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (סוף הלכות נזירות) כתב וז"ל הנודר לשם

דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח. ועל זה נאמר נזר אלקיו על ראשו קדש הוא לשם. ושקלו הכתוב כנביא שנאמר ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים עכ"ל עיי"ש. ונראה דמש"כ הרמב"ם הרי זה נאה. מקורו מדתנן (ריש נזיר) האומר אהא נאה הרי זה נזיר. ואמרינן עלה בגמרא שם מילתא דעבירה היא ואמרינן לי' נאה. ומשני אין דאפי' לר"א הקפר וכו' עיי"ש. ונראה דהיינו משום דמצות עשה מן התורה להזיר לשם. ולפ"ז נראה דמאי דכתיב להזיר לשם הוא ציווי לומר כי יפליא איש לנדור נדר נזיר חובה עליו להזיר לשם. כלומר שיעשה כן לשם שמים. כעובדא דשמעון הצדיק. והיינו מאי דאמרינן (ריש פ"ק דנזיר ד' ע"ב) דפרכינן התם גבי נזיר נמי הא כתיב לה'. ומשני ההוא מיבעי לי' לכדתניא אמר שמעון הצדיק וכו' עליך הכתוב אומר איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה' עיי"ש. משמע ודאי דמוקי הך קרא למצוה להזיר לשם שמים כמעשה דשמעון הצדיק. דאל"כ למאי איצטריך הך קרא ומאי אשמעינן בי' דמוקי קרא להכי. אי לאשמעינן דמילתא מעלייתא ודבר הגון לעשות כן. פשיטא אטו בלא קרא לא ידעינן דדבר הגון שיעשה כל מעשיו לשם שמים. אלא ודאי כדכתיבנא שבא הכתוב לקבוע עליו חובה דאי לא עביד הכי עובר בעשה. וכן נראה מדברי הירושלמי (סופ"ק דנזיר) דמסיים עובדא דר"ש הצדיק ואמרתי לו בני כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל. עליך הכתוב אומר איש או אשה וגו' להזיר לה' עיי"ש. וכן הוא בתוספתא וכן הוא במדרש רבה (סדר נשא פ"י). הרי דקרי לי' עושה רצון המקום. והיינו משום שנצטוה על כך מאת המקום. ומש"כ רבינו הגאון להזיר לרצון. כוונתו בזה למה שדרשו בספרי שם כי יפליא לרצונו ולא אנום וכו' עיי"ש:

וכן ראיתי באזהרותיו שעל סדר עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד) שמנה עשה זו שכתב שם ברוך דובר אמת בלבבו להזיר וכו' עיי"ש. ופשוט דכוונתו לעשה זו דכתיב להזיר לשם. ומשום דהמצוה היא רק להזיר כנזירות דעובדא דרבי שמעון הצדיק. כמבואר בספרי שם. והיינו משום דנזירות זו היתה מתוך יישוב הדעת ופיו ולבו שוין. כמבואר בירושלמי (סופ"ק דנדרים) שם. ובמדרש רבה (סדר נשא) עיי"ש. לזה כתב דובר אמת בלבבו להזיר. דרק בענין זה יש מצוה להזיר. ולאפוקי האומר אם אעשה כך או אם לא אעשה כך הריני נזיר וכיו"ב כמש"כ הרמב"ם (סוף הלכות נזירות) עיי"ש. וכן מתבאר שיש בזה מצוה ממדרש רבה שם. דאמרינן התם בא וראה כמה מצוות מעטרות את ישראל והלא גדול שער ניוול הוא לאדם שהוא אינו חופף ראשו ולפי שהוא מגדלו לשם שמים קראו הכתוב עטרה לראשו הה"ד כי נזר אלקיו על ראשו עיי"ש. הרי דקרי לה מצוה. ונראה דהיינו דאמרינן (סוף ברכות. ובריש סוטה) תניא רבי אומר למה נסמכה

פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין עיי"ש. ואינו מובן לכאורה. שהרי להזיר עצמו מן היין אין צריך לקבל על עצמו נזירות. דבלא"ה יכול לפרוש את עצמו משתיית יין. ואפי' את"ל דכדי לזרוזי נפשי' ראוי לאסור שתיית יין עליו. אכתי הרי יכול לאסור יין על עצמו בנדר או לישבע שלא לשתותו. ומאי ענין זה לפרשת נזיר דאין איסורו ביין לחוד אלא גם בטומאת מת ותגלחת. אבל עפמש"כ נראה דלפי שבפרשת נזיר כתיבא מצוה להזיר נזירות לשם. דהיינו כעובדא דרבי שמעון הצדיק שמקבל נזירות על עצמו כשראה יצרו גבר עליו ומבקש לטורדו מן העולם. כדי להכניע את יצרו. ולזה שפיר קאמר שנסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה ללמדך באי זה ענין אמרה תורה שמצוה לקבל עליו נזירות. ועי' פ"ק דתענית (י"א ע"א) בתוס' ד"ה אמר שמואל. ובב"ק (פרק החובל צ"א ע"ב) בתוס' ד"ה אלא עייש"ה. והרמב"ן ז"ל (בסדר נשא) כתב וז"ל וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש חוטא נפשו במלאת הנזירות כי הוא עתה נזיר מקדושתו ועבודת השם. וראוי הי' לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלקיו. כענין שנאמר וכו'. וכדכתיב כל ימי נזרו קדוש הוא לשם. והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דקבלת הנזירות עליו מצוה גדולה היא עד שצריך להביא קרבן חטאת על עצמו ביום מלאת. משום שפורק מעליו עבודת השם. ואמנם לא ראיתי לשום אחד משאר הראשונים ז"ל מוני המצות שימנה עשה זו. ולהבה"ג וסייעתו ראיתי שבמנין הלאוין מנו כל הלאוין שבנזיר. אבל במנין העשין לא מנו שום עשה בנזיר. אלא שבמנין הפרשיות מנו פרשת נזיר עיי"ש. והדברים סתומים. שאם כוונתם לעשה שבנזיר הדבר יפלא. מדוע מנאוה במספר הפרשיות שאינם אלא חוקים ומשפטים המוטלין על הציבור. וראיתי באזהרות הר"י ב"ר אלברגלוני ז"ל שכתב במספר הפרשיות שלו. ונזיר להפרישו מיין חכליליו עיי"ש. נראה שהבין בפרשת נזיר שמנה הבה"ג במספר הפרשיות. שהמצוה על הב"ד להפריש את הנזיר בע"כ מן היין. ונפק"ל מדכתיב מיין ושכר יזיר. דקרא יתירא הוא. וס"ל דקאי על הציבור והב"ד להזהירם שיפרישוהו בע"כ אם אינו מפריש מרצונו. אבל לא נתבאר אצלי מקור דבריו אלו. שהרי לפי המבואר בספרי (נשא פיסקא כ"ג) ובמדרש רבה (נשא פ"י) ובתלמודין (ריש פ"ק דנזיר ג' ע"ב) לכ"ע מידריש הך קרא למילתא אחריתא. ולא אייתר קרא כלל עיי"ש. ואולי פירש כן מאי דאמרינן (בספרי שם) מיין ושכר יזיר אין נזירה בכל מקום אלא פרישה וכו'. אבל פשוט דאין מזה שום ראי'. דעל פרישת עצמו קאי. ולא אפרישת ב"ד. שלא נזכר שם ב"ד כלל. ולכן דבריו צ"ע אצלי:

ואמנם גם בדברי רבינו הגאון ז"ל יש כאן מקום עיון אמאי לא מנה במנין העשין עשה דקדוש יהי' גדל פרע שער ראשו. ומנאוה הרמב"ם וסייעתו ז"ל ואין לומר דרבינו ז"ל לטעמי' אזיל דבכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו מונה אלא אחד מהן. וכיון שמנה במנין הלאוין לאו דתער לא יעבור על ראשו שוב לא הוצרך למנות העשה דגדל פרע. דזה ליתא דהרי הך עשה שייכא גם בגוונא דליתי' ללאו. כגון החופף באדמה או שהעביר על ראשו סם והשיר את השער. דלאו ליכא דלא הוי כעין תער. ואינו עובר אלא בעשה דגדל פרע וגו' כמש"כ הרמב"ם (בסה"מ עשין צ"ב) בשם המכילתא עיי"ש. וכן הוא בילקוט (סדר נשא) בשם ספרי זוטא עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות נזירות הי"ב) עיי"ש. ובסמ"ג (לאוין ר"נ) עיי"ש. וכיו"ב כתבו התוס' בנזיר (פרק שלשה מינים ל"ט ע"ב) בד"ה ת"ר וכו' דלרבי יאשי' בכל שאר המעבירין שלא כעין תער ליכא לאו אלא עשה דקדוש יהי' גדל פרע. דלא מרבינן כל המעבירין ללאו אלא בכעין תער. אבל שלא כעין תער עשה הוא דאיכא ולא לאו עיי"ש. וכן מבואר בפי' הרא"ש לנזיר שם והביאו בש"מ שם עיי"ש. ואף דלרבי יונתן אפי' עשה לית בה. מ"מ בדברי הרמב"ם וסמ"ג שם מבואר דקיי"ל התם כרבי יאשי' לגבי רבי יונתן עיי"ש ובמש"כ בלח"מ (פ"ה מהלכות נזירות הלכה י"א). וכן ראיתי להרב המאירי ז"ל (בנזיר שם) שכתב דלרוב הפוסקים כל שגלח ושייר כדי לכוף ראשו לעיקרו. אע"ג שלא עבר בל"ת ואינו לוקה. מ"מ ביטל מצות עשה דקדוש יהי' גדל פרע עיי"ש בדבריו. וא"כ אע"פ שמנה הלאו הו"ל למנות גם העשה. וכדרך רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב. ולכאורה הי' נראה לומר בזה דנהי דליכא בזה לאו דתער לא יעבור על ראשו. מ"מ כיון דמיהת אית בה עשה דגדל פרע שער ראשו אית בה נמי לאו דלא יחל דברו. דהרי גם נזירות איתרבי לאזהרת בל יחל כנדרים. וכיון שכבר מנה במנין הלאוין לאו דלא יחל שוב לא הוצרך למנות עשה דקדוש יהי' גדל פרע. איברא דזה ליתא. דא"כ גם לאו דתער לא יעבור על ראשו לא הו"ל למנות מה"ט גופי'. כיון שכבר מנה לאו דלא יחל. כדרכו של רבינו ז"ל בכל כיו"ב. וגם לאו דיין לא ישתה ולאו דענבים לא יאכל לא הו"ל למנות. כיון שיש בזה אזהרת בל יחל שכבר מנה. ואין בזה איסור חדש. ועכצ"ל דכיון דאי לאו דכתב קרא בנזיר לאסרו בתגלחת וביוצא מן הגפן. ודאי לא הוה שמעינן לה מאזהרת בל יחל. שהרי לא פירש שמקבל עליו שלא לגלח שער ראשו ושלא ישתה ולא יאכל כל היוצא מן הגפן. אלא שאמר הריני נזיר. והתורה היא שפירשה לנו שכל המקבל עליו נזירות נאסר בתגלחת וביוצא מן הגפן. ואפי' לא אמר אלא הריני נזיר מן החרצנים או מן הזגים. הרי הוא נזיר גמור וכל דקדוקי נזירות עליו. כדתנן (בפ"ק דנזיר ג' ע"ב) עיי"ש. הילכך אע"פ שכבר נמנית אזהרת לא יחל. ע"כ

הוצרך למנות גם כל האזהרות שנאמרו בנזיר. ולפנינו יתבאר עוד בזה מטעם אחר וא"כ גם עשה דקדוש יהי' גדל פרע צריך למנותה בפ"ע מהאי טעמא גופא. כיון שאינה נכללת בכלל לאו דתער לא יעבור על ראשו. ובלא"ה נראה דכל דליתא ללאו דתער לא יעבור על ראשו גם אזהרת לא יחל לית בי'. דלא איתרבי נזירות לאזהרת בל יחל אלא היכא דאיכא איסור גמור שעובר עליו גם בלאו המיוחד בו. אבל היכא דליכא איסור גמור שאינו עובר עליו באזהרת לאו המפורשת בו. ולא עבר אלא בעשה בלבד. לא רבינן לי' גם לאזהרת בל יחל. וכן מתבאר להדיא בריש פ"ק דנדרים. דאמרינן התם (ג' ע"ב) אמר מר ומה נדרים עובר בבל יחל ובל תאחר אף נזירות עובר בבל יחל ובבל תאחר. בשלמא בל יחל דנדרים משכחת לה כגון דאמר וכו'. אלא בל יחל דנזירות היכי משכחת לה. כיון דאמר הריני נזיר הו"ל נזיר. אכל קם לי' בבל יאכל שתה קם לי' בבל ישתה. אמר רבא לעבור עליו בשנים עיי"ש. ופי' שם הרשב"א והר"ן ז"ל דקס"ד דכי היכי דבנדרים ליכא אלא חד לאו הכי נמי בנזירות דאי לא לא שוו אהדדי. ואנן מקשינן להו להדדי עיי"ש. וכן פירשו כל שאר הראשונים ז"ל שם עיי"ש. והוא מוכרח דאטו לא ידע דאיכא נפק"מ לעבור עליו בשנים. והשתא אם איתא דאפי' בגוונא דליכא מצד נזירות גופא אלא עשה גרידא. נמי איתרבי לאזהרת לאו דלא יחל. א"כ שפיר משכחת לה גם בנזירות דלא עבר בלאו אחר זולת לאו דבל יחל גרידא דומיא דנדרים. וכגון בתגלחת בגוונא דלא עבר בלאו דתער לא יעבור על ראשו אלא בעשה דקדוש יהי' גדל פרע לחוד. ואמאי מסקינן דבנזירות ליכא נפק"מ בבל יחל אלא כדי לעבור עליו בשנים. אלא ודאי דלא איתרבי נזירות לבל יחל אלא בשעבר על איסור גמור דנזירות. דאית בי' נמי אזהרת לאו האמור בו בהדיא בפרשת נזיר. אבל איסור קל דנזירות דלית בי' אלא עשה גרידא. לא מרבינן לי' גם לאזהרת בל יחל האמורה בנדרים. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם שם שכתב בהעביר על ראשו סם המשיר את השער דאינו לוקה אלא בטל מצות עשה דגדל פרע שער ראשו. ואם איתא תיפוק לי' דאכתי לקי משום לאו דבל יחל. ולא ביטול מצות עשה בלחוד אית בה. אלא גם אזהרת לאו. אלא ע"כ כדכתיבנא. וכן מתבאר מדברי המאירי שהבאתי עיי"ש. וא"כ ודאי צ"ע אמאי לא מנה רבינו עשה זו דגדל פרע שער ראשו. וביותר יש לתמוה דהו"ל למנות העשה לחוד. ולא הלאו דתער לא יעבור על ראשו. כיון דהעשה כוללת יותר מהלאו. דשייכא גם במקום דליתא ללאו. כמשכ"ל. וכדרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב. מיהו לזה אפשר לומר דלא תקשה. משום דהכי נמי שייך הלאו גם במקום דליתא לעשה. וכגון נזיר מצורע בימי חלוטי לפמש"כ הרמב"ם (סוף פ"ז מהלכות נזירות) דבטל העשה מאיליו משום שכבר נטמא וימי חלוטו אין עולין לו

עיי"ש. ואף דכשנרפא מצרעתו אתי עשה ודחי גם הל"ת. מ"מ נפק"מ לקודם שנרפא דלאו איכא ועשה ליכא. וא"כ אינו מוזהר בתגלחת אלא משום הלאו בלבד. גם נפק"מ לענין המגלח. דקיי"ל דהמגלח כמתגלח. כמבואר בפרק שלשה מינים (נזיר מ"ד ע"א) דאמר קרא תער לא יעבור. קרי בי' לא יעבור הוא ולא יעבור לו אחר עיי"ש. אבל עשה דקדוש יהי' גדל פרע שער ראשו. ודאי ליתא אלא בנזיר גופי' ולא במגלח. דהרי בטומאה ממעטינן התם מטמא מדלא כתיב אלא וטמא ראש נזרו. ולא כתיב בהדיא וטמאו לו ראש נזרו. וכפירש"י שם. אלא דבמגלח משמע להו מלשון לא יעבור על ראשו. בין ע"י עצמו בין ע"י אחרים והוא אזהרה למגלח כמו למתגלח. דלישנא דהעברה משמע להו הכי. וכן מבואר בפי' הרא"ש שם עיי"ש. וכ"כ בכ"מ (פ"י מהלכות כלאים סוף הלכה ל"א) עיי"ש וא"כ הכא בעשה דכתיב גדל פרע שער ראשו. משמע ודאי שער ראשו שלו ולא ראש אחר. כמו וטמא ראש נזרו דממעט מיני' ראש נזיר אחר. וא"כ יש מקום ללאו גם במקום דליתא לעשה. להכי אפי' אם היתה העשה נמנית הוה צריך למנות גם הלאו.

אבל מ"מ קשה אמאי לא מנה העשה כיון דיש מקום לעשה גם היכא דליתא ללאו:

והנה מלבד עשה זו דקדוש יהי' גדל פרע מנה הרמב"ן ז"ל ג"כ עשה דקדוש יהיה וגו'. עשה בפ"ע לאיסור שער נזיר. מדדרשינן (בפ"ב דפסחים כ"ג ע"א ובפ"ב דקידושין נ"ז ע"ב) קדוש יהי' גדל פרע. גידולו יהא קדוש. ולפ"ז צ"ל דקדוש יהי' גדל פרע היא עשה אחת לנהוג איסור הנאה בשער הנזיר כבקודש. וגדל פרע שער ראשו היא עשה שנית לעבור בעשה על גילוח שערו. וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' נ"ט) שכתב להליץ בעד הרמב"ם שלא מנה עשה זו. משום דס"ל דאין זו מצוה בפ"ע אלא אחד מדיני העשה דגדול שער עיי"ש. וכך היא מסקנת הרשב"ץ גופי' כמבואר בדבריו בסוף ספרו עיי"ש. ונמשך אחריו בזה גם הר"ב מג"א על דברי הרמב"ן (בלאוין הנוספין לדעתו מצוה ו') עיי"ש אבל לענ"ד דבריהם תמוהים אצלי. מאי ענין איסור הנאה דשער לאיסור גילוח. דגילוח המעשה מצד עצמה אסר הכתוב. אע"פ שאינו רוצה אלא להקל שערו בלבד. והנאת השער אסר הכתוב אע"פ שכבר הותר לגלחו ועביד מצוה בגילוחו. כגון נזיר טמא ביום טהרתו או נזיר טהור במלאת ימי נזרו כמבוא' בנזיר (פ' שלשה מינים ובסוף תמורה) עיי"ש. ואמנם דברי הרמב"ן ז"ל בלא"ה צ"ע אצלי לכאורה. דלא אשכחן שום מצוה באיסור הנאה דשער נזיר אלא דהכתוב קראו קודש. ומזה ממילא שמעינן דחיילא קדושה עלי' והו"ל בכלל קודש ליאסר בהנאה כקודש. ומה"ט הוה בעינן למימר (בפ"ב דקידושין שם) שדינו לגמרי כהקדש. מה הקדש תופס את דמיו ויוצא לחולין אף שיער נזיר תופס את דמיו ויוצא לחולין. אלא דמדכתיב קדוש ולא קודש. ממעטינן מיני' קדושת

דמים. כדמסקינן התם עיי"ש. ועכ"פ איסר הנאתו אינו אלא משום איסור הקדש. והו"ל בכלל אזהרת מועל בהקדש. וכבר נמנית אזהרה זו במנין הלאוין מיהו נראה דכוונת הרמב"ן דמ"מ כיון דכתיב קדוש יהי' גדל פרע. דדרשינן מיני' גידולו יהא קדוש. נמצא שנצטוינו בעשה לנהוג בשערו קדושה כבדבר קדוש. דהיינו שלא ליהנות ממנו. ואף דאיסור הנאתו הכא לא כתיב. מ"מ מבואר כאן בקרא המצוה לנהוג בו קדושה. ומצוה זו יש למנותה במנין העשין. אבל לענ"ד אין הכרע מלשון הכתוב שהוא ציווי. דא"כ הו"ל למיכתב קדוש יהי' לך. אלא ע"כ משמע שלא בא הכתוב אלא לומר דהשיער תחול עליו קדושה. וממילא הרי הוא כשאר הקדש לענין אסור הנאה. ואין כאן מצות עשה. איברא דהרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל. וגם שפיר השיג על הרמב"ם שלא מנה עשה זו משום דכיוצא בזו אשכחן בתמורה דכתיב בה והי' הוא ותמורתו יהי' קודש. וקרי לה עשה (בריש פ"ק דתמורה ד' ע"ב). דמה"ט חשיב התם לאו דתמורה לאו הניתק לעשה. ואי לאו משום דהו"ל תרי לאוי וחד עשה לא הוה לקי כדקאמר התם עיי"ש. ומה"ט מנאוה הרמב"ם והרמב"ן ז"ל והנמשכים אחריהם במנין העשין. וכמו שביאר הרמב"ם (בסה"מ עשין פ"ז) עיי"ש בדבריו. ואע"ג דהתמורה קדושה מאילי' משהמיר ואין בזה שוב שום מצוה לקיים. כבר ביאר בחינוך (מצוה שנ"ב) דגם בזה יש מצוה לקיים. שכתב שם וז"ל וזה הכתוב מ"ע הוא. כלומר שתצוה אותנו התורה להיות התמורה קדושה ולנהוג קודש בשתיהן וכו'. והעובר עלי' ולא נהג קדושה בשתי הבהמות בטל עשה מלבד העונש שיש בדבר שמועל בהקדש עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דהך לישנא דיהי' קודש משמע לשון ציווי. ולכן גם קדושת שיער נזיר יש למנותה מצוה מדכתיב בה קדוש יהי' גדול פרע. דהו"ל לשון ציווי לנהוג בו קדושה. ושפיר כתב הרמב"ן לשיטתו ושיטת הרמב"ם שיש למנותה במנין העשין. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שלא מנה עשה זו דתמורה. וטעמו משום דס"ל דאין זה לשון ציווי ולית כאן מצות עשה. אלא דהכתוב בא לומר ששתיהן קודש וממילא ידענו דאסור למעול בהן כשאר בהמת הקדש. ומסוגיא דפ"ק דתמורה שם דקרי לי לאו הניתק לעשה אין הכרח שיש בה מצות עשה לעשות. דדוקא לענין לאו הניתק לעש' דטעמא משום דכל שבאה עשה אחר הלאו הו"ל כאילו גלי קרא שאם עבר על הלאו זהו עונשו לקיים העשה ואין עליו עונש אחר. ולכך לא לקי. וכפירש"י (בפ"ג דמכות י"ד ע"ב) עיי"ש. והילכך בתמורה נמי אע"ג דליכא כאן שום קיום מצוה ואין יהי' קודש לשון ציווי. מ"מ שפיר יש לו דין לאו הניתק לעשה. דלהכי כתבי' קרא אחר הלאו לומר לך דזהו ענשו מה דשניהם קודש. וראוי לומר דאין עליו עונש אחר. אי לאו מטעמא דמפרשינן התם. אבל לענין מנין המצוה ודאי אין למנותו במנין העשין

משום שאינו לשון ציווי. ואין בה שום קיום מצוה לעשות. ומה"ט באמת ס"ל לאביי דלא חשיב נמי לאו הניתק לעשה. משום דאין בזה קיום עשה בידים. וכמו שכתבו התוס' שם בד"ה וכל לאו הנל"ע וכו' עיי"ש. וכ"כ התוס' בחולין (פ"א ע"א) בסוף ד"ה הנח למ"ז וכו' דניתק דתמורה לאו ניתק גמור הוא דאין שם מעשה לתקן הלאו. דיהי' קודש לאו עשיי' היא דמאיליו קדוש וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דלא כמש"כ החינוך דיהי' קדוש הוא לשון ציווי ויש בו מעשה לקיים. ולזה לא מנה רבינו הגאון עשה זו דתמורה במנין העשין. ואע"ג דבאזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות מנה עשה זו דתמורה (בדבור לא תגנוב). שכתב שם ותמורה לקדש עיי"ש. דנראה להדיא דדעתו שם כמש"כ החינוך. מ"מ כאן חזר בו מזה. וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו עשה זו דתמורה במנין העשין. והיינו מטעם שביארנו. ועי' ג"כ מש"כ בזה לקמן (לאוין רי"ט) ויפה עשו רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו ג"כ עשה זו דקדוש יהי' גדל פרע לשיטתם:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל שם שכתב עוד בזה וז"ל אבל הי' אפשר להוסיף בזה מצוה אחרת והוא שיקדש הנזיר גופו להזהר מהנאסר עליו. וכן אמרו בספרי קדוש הוא זו קדושת הגוף. או אינו אלא קדושת שיער. כשהוא אומר קדוש יהי' הרי קדושת שיער אמורה. הא מה ת"ל קדוש הוא לשם זו קדושת הגוף. ואני תמה מהם ז"ל שלא נתעוררו על זו העשה עכ"ל הרשב"ץ ז"ל עיי"ש. ונראה דלדרכו של רבינו הגאון ז"ל לכאורה לק"מ. דכיון דאין עשה זו אלא שיקדש גופו להזהר מכל הנאסר עליו. כמש"כ הרשב"ץ ז"ל גופי'. א"כ אחר שכבר נמנו במנין הלאוין כל הלאוין שבנזירות. ואין נפק"מ בעשה זו דקדוש הוא לשם אלא לעבור עליו בל"ת ועשה. והרי בכל כיו"ב אחר שנמנה הלאו שוב אין העשה נמנית לפי דרכו ז"ל. איברא דרבינו הגאון ז"ל לא מנה לאוין דטומאת נזיר במנין הלאוין שלו. והרמב"ם וסייעתו מנו בזה שני לאוין. לאו דעל נפש מת לא יבוא שהוא אזהרה לטומאת אוהל המת. ולאו דלאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם. שהוא אזהרה למגע המת. ומבואר בפרק שלשה מינים (נזיר מ"ג ע"א) דמשכחת לה דלקי תרתי על כל לאו בפ"ע עיי"ש. ורבינו הגאון לא מנה אף אחד משני לאוין אלו. והדבר מתמיה מאוד מה ראה על ככה שלא למנות לאוין אלו המפורשים בתורה בפרשת נזיר. ואילו מנה עשה דקדוש הוא לשם. הי' מקום לומר דלטעמי' אזיל. משום דהך עשה משמע דעל טומאה קאי. דבענינא דטומאה הוא דכתיבא כמבואר בקרא וכן פירש"י קדוש הוא לשם קדושת הגוף מליטמא למתים עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (לאוין רמ"ג) עיי"ש וכיון שנמנית עשה דקדוש הוא לשם שלא ליטמא למתים שוב אין צריך למנות לאוין אלו. דהעשה כוללת בין טומאת אהל ובין טומאת מגע. אבל מאחר שלא מנה גם את העשה

יש להתפלא הרבה אמאי לא מנה לאוי דטומאה. ואף דשני הלאוין לא הי' צריך למנות לפי דרכו ז"ל. משום דלאו דלא יטמא להם במותם כולל כל טומאות המת בין במגע בין באהל. וכמבואר בסוגיא דנזיר שם. וליכא נפק"מ בלאו דלא יבא אלא כדי ללקות שתים ובכל כיו"ב אין דרכו למנות אלא את הלאו שכולל יותר. וכמו שביארנו בכמה דוכתי. וחוץ מזה כבר ביארנו בכמה דוכתי דכל שני לאוין או שתי עשין שהם ענין אחד אין נמנין לדרכו אלא במצוה אחת. וא"כ כאן דשני הלאוין מענין אחד ממש הם שלא יטמא בשום טומאה מטומאות המת. אין למנותן אלא במצוה אחת. וכן ראיתי באזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל ובסמ"ק שלא מנאום אלא באחת עיי"ש. אבל הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל מנאום בשתים כהרמב"ם וסייעתו ז"ל. מ"מ דברי רבינו ז"ל שלא מנה אפי' לאו אחד בטומאת נזיר צ"ע טובא לכאורה. ולפום ריהטא הי' נראה לומר ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ק דנדרים ד' ע"א) דנזיר שטימא עצמו במזיד עובר משום בל תאחר ולוקה משום דקא מאחר נזירות דטהרה עיי"ש. ומבואר ברשב"א ובר"ן שם דמיד משנגע לקי משום לאו דבל תאחר עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (סוף פ"ה מהלכות נזירות) עיי"ש. וא"כ רבינו ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב שיש בדבר לאו כללי אע"פ שבא בתורה בדבר זה גם לאו פרטי. כיון דלא נפק"מ בלאו זה אלא לאפושי איסורי או מלקיות אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. וא"כ כאן אחר שכבר מנה במנין הלאוין לאו דבל תאחר שכולל נדרים ונזירות. שוב לא הוצרך למנות לאוין דטומאת נזיר. כיון שכבר מוזהר בלא"ה על הטומאה משום אזהרת בל תאחר שכבר נמנה. ואע"פ שמנה לאו דשתייה ואכילת היוצא מגפן היין ולאו דתגלחת. אף שכבר מוזהר עלה משום אזהרת בל יחל שכולל נדרים ונזירות. התם היינו משום דאי לאו דגלי קרא בנזיר הנך לאוין לא הוה שמעינן איסורין אלו מאזהרת בל יחל. אלא דבתר דגלי לן קרא דדברים אלו אסורין לנזיר. אם עבר עליהן קאי נמי בלאו דבל יחל. דאיתקישו נזירות לנדרים לאזהרת בל יחל ובל תאחר. וממילא מבואר דאע"פ שנמנה כבר לאו דבל יחל. צריך למנות ג"כ לאוין אלו דתגלחת ואכילה ושתיית יוצא מן הגפן. משום דמאזהרת בל יחל ליכא למשמע איסורין הללו כמבואר. משא"כ איסור טומאת מת לענין אזהרת בל תאחר דאפי' אי לא גלי קרא שום אזהרה בטומאת מת דנזיר. כיון דמיהת מבואר בקרא דטומאה סותרת נזירות. והימים הראשונים יפלו וצרך למנות מחדש ימי נזירותו אחרי טהרתו. ממילא מבואר דהו"ל בכלל אזהרת בל תאחר. ואי טמא עצמו במזיד לוקה משום דמאחר נזירות טהרה. וא"כ גם בלא שום לאו דטומאה מת דנזיר ידענו שהוא אסור לטמא עצמו למת משום לאו דבל תאחר. לזה אחר שכבר נמנה לאו דבל תאחר שוב לא צריך למנות לאוי דטומאה.

כדרכו של רבינו ז"ל בכל כיו"ב. ועפ"ז ממילא ניחא נמי מה שלא מנה עשה דקדוש הוא לשם דלא קאי נמי אלא לאיסור טומאה למת. ואחר שנמנה לאו דבל תאחר שכולל נמי אזהרת איסור לטומאת מת. שוב לא הוצרך למנות העשה לדרכו של רבינו הגאון ז"ל:

אמנם אין זה נכון. דאע"ג דלדרכו של רבינו כל שידענו עיקר האיסור מלאו אחר כללי שכבר נמנה שוב אין הלאו הפרטי בא במנין הלאוין בפ"ע. מ"מ כבר נתבאר אצלנו דהיינו דוקא היכא דלפום פשטי' דקרא נכלל איסורו שלהפרט בלאו הכללי. אבל היכי דלפום פשטי' דקרא אין איסורו של הפרט נכלל בלאו הכללי. אלא דנפקא לן באחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן דגם אזהרתו של הלאו הכללי נוהגת בפרט זה שבאה עליו אזהרה מיוחדת בתורה בפ"ע. וכגון הכא דלפום פשטי' דקרא לא קאי לאו דבל תאחר אלא על נדרים בלבד ולא אנזירות. אלא דגמרינן מהיקישא להקיש נזירות לנדרים. מה נדרים עובר עליהן בבל יחל ובבל תאחר אף נזירות עובר עליהן בב"י ובבל תאחר. א"כ אין הנזירות בכלל אזהרת בל תאחר דנדרים. אלא דמהיקישא ילפינן דגם בנזירות עובר עליהן בבל תאחר. ומ"מ אינו נמנה מצוה בפ"ע לשיטת רבינו הגאון ז"ל מטעם שנתבאר בשרשים (מבוא סי' ז' שורש ב'). בכל כיו"ב דרכו של רבינו הגאון למנות במנין הלאוין מיהת הלאו המיוחד בפירוש בהך ענינא בקרא. ומעתה א"כ גם כאן אע"פ שכבר מנה לאו דבל תאחר דנדרים. מ"מ לא הי' לו להשמיט ממנין הלאוין לאו דטומאת מת דנזירות. והקושיא במקומה עומדת. וממילא גם תמיהת הרשב"ץ ז"ל עדיין קשה לדרכו של רבינו ז"ל כמו לשאר מוני המצוות. אמאי לא מנה כאן גם עשה דקדוש הוא לשם. מיהו נראה דתמיהת הרשב"ץ בלא"ה לענ"ד לק"מ לא לרבינו ז"ל ולא לשאר מוני המצוות. דבאמת לא אשכחן בשום דוכתא דהך קרא הוא מצות עשה על הנזיר לפרוש מטומאת מת או מאיסור אחר. וגם לא כתיב כלל בלשון ציווי דנימא שהוא אזהרת עשה. דלא קאמר קרא אלא שנתקדש גופו בנזירותו ונקרא קדוש וכן פי' בהגהת הספרי (דפוס וילנא) שמלוקט מן גדולי הראשונים ז"ל. על מה שאמרו בספרי שם קדוש הוא לשם זו קדושת הגוף עיי"ש. וכן מבואר במדרש רבה (סדר נשא פ"י) דאמרו שם כל ימי נזרו קדוש הוא לשם בא וראה שכל מי שמקדש עצמו מלמטה מקדשין אותו מלמעלה זה לפי שמזיר עצמו מן היין ונוהג צער בעצמו שלא יגלח ראשו כדי לשמור עצמו מן העבירה אמר הקב"ה הרי הוא חשוב לפני ככהן גדול מה כהן אסור ליטמא לכל המתי' אף נזיר וכו' מה בכהן גדול כתיב כי נזר שמן משחת אלקיו עליו אף בנזיר הוא אומר כי נזר אלקיו על ראשו. מה בכהן כתיב ויבדל אהרן להקדישו אף נזיר נקרא קדוש שנאמר כל ימי נזרו קדוש הוא לשם עיי"ש. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות נזירות) שהבאתי

לעיל עיי"ש. וכן מתבאר ג"כ מדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל. וא"כ אין לנו בזה שום מצוה. ויפה עשו הראשונים ז"ל שלא מנאוה. וגם מפירש"י לא משמע שיהא בו מ"ע. ומש"כ זו קדושת הגוף מליטמא למתים. אינו אלא לומר דבא הכתוב להשמיענו דחלה קדושת הגוף על גופו ככהן גדול שאסור לטמא עצמו לכל המתים כמו שביאר הכתוב. אבל ודאי אין כאן עשה שלא ליטמא. כיון דלא כתיב קרא דרך ציווי וגזירה אלא דרך הודעה בעלמא ודברי הרשב"ץ צ"ע אצלי:

ואמנם מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דגדל פרע ודאי תמוה טובא כמו שנתבאר. וכן יש לתמוה על הסמ"ק שמנה (בסי' צ"א) לאו דתער לא יעבור על ראשו דנזיר אבל עשה דקדוש יהיה גדל פרע שער ראשו לא מנה ולא הזכירה כלל. ואע"ג דדרכו של הסמ"ק בכל מצוה שיש ל"ת ועשה שלא למנות אלא הלאו או העשה בלבד. אם לא היכא שיש בכל חד איסור נוסף שאינו נכלל בשני. כמו שנתבאר בכמה דוכתי וכדרכו של רבינו ז"ל. מ"מ הרי כבר ביארנו דגם כאן יש בעשה מה שאין בלאו. וא"כ אמאי לא מנה העשה. ולכן נראה בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (סופ"ז מהלכות נזירות) שהבאתי לעיל וז"ל שם. נזיר שנצטרע ונרפא מצרעתו בתוך ימי נזירותו הרי זה מגלח כל שערו. שהרי תגלחתו מצות עשה. שנאמר במצורע וגלח את כל שערו וגו'. וכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת וכו' יבא עשה וידחה את הל"ת. והלא נזיר שגלח בימי נזרו עבר על ל"ת ועשה שנאמר קדש יהי' גדל פרע שער ראשו. ובכל מקום אין עשה דוחה ל"ת ועשה. ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירות. מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת וימי חלוטו אין עולין לו. והרי אינו קדוש בהן ובטל עשה מאיליו. ולא נשאר אלא ל"ת של תער לא יעבור על ראשו. ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו עכ"ל עיי"ש. והאחרונים ז"ל האריכו ליישב השגת הראב"ד ז"ל שם מסוגיא דרפ"ק דיבמות. אבל כולם לא הערו מקור דברי הרמב"ם הללו שחידש לומר דבימי חלוטו של מצורע כיון שאין עולין לו לספירת ימי נזירותו ואינו קדוש בהן. בטלה עשה דקדש יהי' גדל פרע מאילי'. ומנ"ל הא. והנראה לי ברור דהרמב"ם ז"ל בזה לטעמי' אזיל שפסק (בפ"י מהלכות נזירות ה"ב) ששער נזיר שנצטרע מותר בהנאה עיי"ש. הרי דנזיר שנצטרע לא קרינן בי' קדוש יהי' גדל פרע וגו' ליאסר שערו בהנאה כדין שער נזיר. ועכצ"ל דמכיון שנצטרע בטלה קדושתו. ומאילי' בטלה ממנו עשה דקדוש יהי' גדל פרע. ולא קאי על המצורע. דלאו בקדושתו קאי כיון שאין ימי חלוטו עולין לו. והא דשער הנזיר אסור בהנאה. מהך קרא דקדוש יהי' גדל פרע הוא דילפינן לה. וכיון דאין המצורע בכלל הך קרא. ממילא אין שערו אסור בהנאה. אבל יש לתמוה לפ"ז דא"כ נזיר שנטמא טומאת מת אית לן למימר

דכ"ש שאין שערו אסור בהנאה. שהרי טומאת מת חמירא טפי טובא מטומאת צרעת. דמצורע בימי חלוטו אע"פ שאין עולין לו. עכ"פ אינו סותר הימים הראשונים שכבר ספר קודם שנצטרע. כדתנן בנזיר (פרק כה"ג נ"ד ע"ב) דנזיר שנצטרע אינו סותר את הקודמים אפי' בימי חלוטו וספרו עיי"ש. וטומאת מת סותרת גם את הימים ראשונים. ואם מצורע בימי חלוטו וימי ספרו שערו מותר. כ"ש כשנטמא בטומאת מת דאית לן למימר דלא קרינן בי' קדוש יהי' גדל פרע ויהי' שערו מותר בהנאה. והרי הדבר מבואר איפכא במתניתין דסוף תמורה ובסוגיא דגמרא שם ובנזיר (מ"ה ע"ב). וכן מבואר בדברי הרמב"ם גופי' (בפ"ו מהלכות נזיר הי"ד ובסוף הלכות פסהמו"ק) עיי"ש:

והנה מקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה לא גילו לנו נושאי כליו. והר"ב קה"ע ופ"מ בירושלמי (פ"ח דנזיר ה"ב) הראו מקורו בירושלמי שם. אבל המעיין בירושלמי שם יראה דאדרבה שם מבואר להיפוך. דגרסינן התם שערו מהו ריב"א איתפלגון רבי יוחנן ורשב"ל. ר"י אמר שערו אסור ורשב"ל אמר שערו מותר. רבי זעירא בעי במצורע שנזר פליגין או בנזיר שנצטרע פליגין. אין תימר במצורע שנזר פליגין הא בנזיר שנצטרע דברי הכל הוא אסור. אין תימר בנזיר שנצטרע פליגין הא במצורע שנזר דברי הכל מותר. רבי ירמי' פשיטא לי' במצורע שנזר פליגין הא בנזיר שנצטרע דברי הכל אסור עיי"ש. הרי דלפי מאי דקפשיט רבי ירמי' בנזיר שנצטרע לכ"ע שערו אסור ואפי' במצורע שנזר ס"ל לרבי יוחנן דשערו אסור בהנאה. ומסתמא קיי"ל כוותי' לגבי רשב"ל דאמר שערו מותר וזה היפוך מדברי הרמב"ם ז"ל שפסק דאפי' נזיר שנצטרע שערו מותר בהנאה. ובש"ק שם רצה באמת להגיה בדברי הרמב"ם דצ"ל שער נזיר שנצטרע אסור בהנאה עיי"ש. ודבריו תמוהים ולא יתכנו כלל כמו שכבר הרגיש הוא בעצמו שם עיי"ש. גם דברי הפ"מ שם שמפרש דברי הירושלמי בספק מצורע. אבל ודאי נצטרע שערו מותר כמש"כ הרמב"ם עיי"ש. תמוה טובא דבספק מ"ט דמאן דמתיר. הרי כיון דשער נזיר מדאורייתא אסור בהנאה. הו"ל ספיקא דאורייתא ואיך מקיל להתיר מספק. ואיזה מקום יש כאן לחלק בין מצורע שנזר לנזיר שנצטרע. כיון דסוף סוף ספק נזיר הוא וספיקא דאורייתא לחומרא. ותמיהני על הר"ב מרכבת המשנה ח"ג (שם פ"י מהלכות נזירות ה"ב ובה"ז) שנמשך אחר הפ"מ ולא הרגיש דפירושו תמוה ולא יתכן. ולכן הי' נראה לכאורה דעכצ"ל דגירסא אחרת היתה לפני הרמב"ם ז"ל בירושלמי שם. דבלא"ה מבואר בקה"ע ופ"מ שם שהיתה לפניהם הגירסא בדברי רבי ירמי' ד"ה מותר. והם הגיהו במקום מותר אסור. ובאמת דלפי הגירסא שלפנינו בירושלמי שם דבריהם מוכרחים. אבל אפשר לומר דלפני הרמב"ם היתה הגירסא בירושלמי רבי יוחנן אמר שערו מותר ורשב"ל אמר שערו אסור. ועל זה

מסיק רבי ירמי' פשיטא לי' בנזיר שנצטרע פליגין הא במצורע שנזר דברי הכל מותר. וטעיות כאלה נמצאים בהרבה מקומות בירושלמי. ולפ"ז יהיו נכונים דברי הרמב"ם ז"ל. אלא דבאמת נראה שאין צורך לזה. ודברי הרמב"ם ז"ל נכונים היטב גם לפי גירסת הירושלמי שלפנינו ולפי הפירוש הנכון והמוכרח של הר"ב קה"ע דהרי מה שמחלק הירושלמי בין מצורע שנזר לנזיר שנצטרע. הדבר פשוט דהיינו משום דנזיר שנצטרע כיון דמיד שנזר נתקדש שערו שוב לא פקע קדושתו גם אחר שנצטרע. אלא דהיינו דוקא באותו שער שגדל עד יום שנצטרע. אבל אם נתגלח באותו היום שנצטרע אם ברצון או באונס. באופן שהשער של עכשיו לא גדל בראשו אלא משנצטרע ואילך. ודאי הרי הוא מותר בהנאה דומיא דמצורע שנזר. דהרי לגבי שער זה הו"ל כמצורע שנזר. כיון דכבר הי' טמא מצרעתו קודם שצמח שערו. ובימי צרעתו לא קרינן בי' קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו שיאסר בהנאה. ומעתה ע"פ זה דברי הרמב"ם ז"ל נכונים. דודאי נזיר שנצטרע אחר שכבר הי' נזיר אותו שער שגדל בראשו עד יום שנצטרע כבר נאסר. ואי אפשר שיחזור ויהא ניתר. אבל כשנתגלח שוב לא חיילא קדושה על שערו מכאן ואילך ליאסר בהנאה כל הימים שלא יטהר מצרעתו וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל שם ושערו בכל תגלחת ספק אסור בהנאה מספק ששער נזיר שנצטרע מותר בהנאה. רצה לומר דשם מיירי בנזיר שהוא ספק מצורע בענין שלצאת ידי ספיקו צריך ארבע תגלחיות עיי"ש. ולזה כתב דשערו בכל תגלחת מאלו ארבעת התגלחיות אסור בהנאה. אפי' מתגלחת השנית ואילך. אע"ג דאחר תגלחת הראשונה כל השער שגדל על ראשו גדל בטומאה שכבר אז הי' מצורע. ואם ידענו ודאי דמצורע הוא הי' מותר. אבל השתא דספיקא הוא הרי הוא אסור בהנאה מספק. ואם כבר הי' ספק מצורע קודם שקבל נזירות על עצמו. גם בתגלחת הראשונה אין שערו אסור בהנאה אלא מספק. ואף דבירושלמי שם בעינן למימר מעיקרא דבנזיר שנצטרע פליגי. וא"כ לפ"ז מאן דמתיר ע"כ ס"ל דע"י צרעתו פקע קדושה למפרע. והותר אפי' שערו שגדל בקדושה קודם שנצטרע. מ"מ למאי דמסיק דדוקא במצורע שנזר פליגי אבל נזיר שנצטרע כ"ע מודו דאסור. עכצ"ל דהיינו משום דלכ"ע מכיון שחלה קדושה על השער קודם שנצטרע תו לא פקעה ע"י צרעת דבתר הכי. ואי אפשר דאחר שנאסר בהנאה יחזור להיות היתר. אבל מ"מ כשנתגלח שערו הנאסר בהנאה מקודם שנצטרע וחזר וגדל בו שער אחר לאחר שנצטרע שוב לא חיילא עלי' קדושה ליאסר בהנאה. דלא גרע ממצורע שנזר. דשרי למ"ד שערו מותר. אבל למ"ד אפי' מצורע שנזר שערו אסור ודאי אין חילוק בין שערו שגדל קודם צרעתו למה שגדל אחר צרעתו. דבכל ענין שערו אסור בהנאה:

איברא דלפ"ז צ"ל דהרמב"ם פסק כרשב"ל דשערו מותר. והדבר קשה לכאורה דהרי קיי"ל בעלמא כר"י לגבי ר"ל. אלא דלפי גירסא ישנה דגרסינן בדברי רבי ירמי' דברי הכל מותר. וע"כ מוכרח להגיה. וא"כ לא נפלאת היא ולא רחוקה לומר דצריך רק לסרס לישנא דרבי ירמי' ולומר דכצ"ל. רבי ירמי' פשיטא לי' בנזיר שנצטרע פליגין. הא במצורע שנזר דברי הכל מותר. וכטעות הרגיל בירושלמי כנודע ודלא כמו שהגיהו הקה"ע והפ"מ במקום מותר אסור. ולפ"ז פסק שפיר הרמב"ם כר"י לגבי רשב"ל. וכמו שביארנו. דכיון דבמצורע שנזר מודה ר"י דשערו מותר. א"כ גם בנזיר שנצטרע לא קאמר דשערו אסור אלא מה שגדל קודם שנצטרע דוקא. אבל מה שגדל אחר שנצטרע. לא עדיף ממצורע שנזר דשערו מותר לכ"ע. ולרשב"ל גם שערו שמקודם שנצטרע פקע קדושתו והותר בהנאה משנצטרע. אלא דלא קיי"ל כוותי' לגבי רבי יוחנן. ולפ"ז הא דנזיר טמא שערו אסור בהנאה. כמבואר סוף תמורה ובירושלמי (בפ"ג דערלה הלכה ב'). היינו דוקא בשחל עליו נזירות טהרה ואח"כ נטמא. דשערו מקודם שנטמא אסור בהנאה לרבי יוחנן דקיי"ל כוותי'. אבל טמא שנזר ודאי לכ"ע אין שערו אסור. מכ"ש ממצורע שנזר דלכ"ע שערו מותר אע"פ שאינו סותר את הקודמים. ובפ"ג דנזיר (י"ח ע"א) מסקינן דאם נזר בבית הקברות אפי' גילוח לא בעי עיי"ש. הרי דאין לשערו דין שער נזיר. ולריש לקיש דס"ל בנזיר שנצטרע דפקעה קדושת שערו אפי' מה שגדל קודם לצרעתו. צ"ל דכ"ש בטומאת מת דאפי' נזר ואח"כ נטמא כל שערו מותר אפי' מקודם שנטמא. וממתניתין (דסוף תמורה ופ"ג דערלה) לא תקשה עלי'. משום דבגמרא שם. וכן בירושלמי (בערלה שם). איכא אוקימתא אחריתא דמצי מיירי מתני' בנזיר טהור עיי"ש. ואיכא למימר דלר"ל כההיא אוקימתא ס"ל. אבל שער נזיר טמא מותר לגמרי. ואף דבברייתא (בפ"ו דנזיר מ"ה ע"ב) מפורש בהדיא דשער נזיר טמא אסור בהנאה וטעון קבורה. דקתני הכל היו משלחין תחת הדוד חוץ מטמא שגילח במדינה מפני ששערו נקבר דברי ר"מ וכו' עיי"ש. מ"מ נראה דהירושלמי לטעמי' אזיל. דבירושלמי (פרק שלשה מינים ה"ח) מייתי הך ברייתא ולא מסיים בה מפני ששערו נקבר עיי"ש. ואין להאריך בזה. עכ"פ דברי הרמב"ם ז"ל נכונים ומקורו מדברי הירושלמי שם. ואין לפקפק ממאי דבירושלמי נקט נזיר שנצטרע לענין השער שגדל קודם שנצטרע. והרמב"ם נקט הך לישנא ממש שער הנזיר שנצטרע לענין השער שגדל אחר שנצטרע. דכיו"ב אשכחן גם בדוכתי אחריני בלשון הרמב"ם. ועדיפא מינה בלשון הרמב"ם (פ"א מהלכות איסורי ביאה ה"ג ובמש"כ הה"מ שם. ובפי"ב מהלכות סנהדרין ה"ב) ובמש"כ בכ"מ שם עיש"ה. וכ"כ מהר"י קורקוס ז"ל בביאורו להרמב"ם (פ"א מהלכות מע"ש ה"ח) עיי"ש:

ועפ"ז יש מקום ליישב גם השגת הראב"ד ז"ל (סופ"ז מהלכו' נזירות) שם. דבגמרא (ריש פ"ק דיבמות ה' ע"א) מפורש דבנזיר מצורע נמי איכא ל"ת ועשה. אלא דהיינו טעמא דמידחי מקמי עשה דמצורע משום דקיל דישנו בשאלה. וזה היפוך מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב דבנזיר מצורע ליכא אלא ל"ת גרידא עיי"ש. ודברי הכ"מ ושאר אחרונים בזה אינם מספיקים כמבואר להמעיין ואין להאריך. אבל עפמש"כ מתיישב בפשיטות דאפשר לומר דמאי דקאמר התם דבנזיר מצורע יש בו ל"ת ועשה היינו משום דמשמע לי' דקרא דראשו דמצורע אתי לרבות נזיר מצורע לתגלחת בכל ענין. אפי' נצטרע בתוך ימי נזירותו. והתיר הכתוב תגלחתו אע"פ שהשער כבר גדל קודם שנצטרע ובודאי אית בי' נמי עשה דקדוש יהי' גדל פרע. לפי מאי דקיי"ל כר"י דנזיר שנצטרע שערו אסור בהנאה. דהרי שער נזיר לא מיתסר בהנאה אלא מהך קרא דקדוש יהי' גדל פרע דדרשינן גידולו יהא קדוש. וכיון דנזיר שנצטרע שערו אסור בהנאה. והיינו שער שגדל קודם צרעתו כמו שביארנו לעיל. מבואר מזה ע"כ דנהי דשער שגדל בימי צרעתו כיון דלכ"ע מותר בהנאה ע"כ מוכרח דלא קרינן בי' קדוש יהי' גדל פרע. וא"כ לית בי' עשה זו אלא ל"ת גרידא דתער לא יעבור על ראשו. מ"מ שער שגדל קודם צרעתו שפיר קרינן בי' קדוש יהי' גדל פרע. דכבר חיילא עלי' קדושה שנצטרע ותו לא פקעה גם משנצטרע. וא"כ אית בי' בגילוחו ל"ת ועשה. ולזה שפיר קאמרינן התם דבגילוח נזיר מצורע יש בה ל"ת ועשה. ולא מדחי מקמי עשה דתגלחת מצורע אלא משום דישנו בשאלה. אלא דהרמב"ם ז"ל לדינא לא סמך על ההיא סוגיא דרפ"ק דיבמות. כמש"כ הרשב"א ז"ל בתשו' (ח"ג סי' שמ"ג) דכל מה שאמרו שם ביבמות לאו בדוקא נאמר אלא דחוי בעלמא נינהו עיי"ש בדבריו. ואפשר דלדינא באמת אין עשה דמצורע דוחה איסור דתגלחת נזיר אלא דוקא במצורע שנזר. דכל שערו לא גדל אלא משנצטרע. דמעיקרא לא חיילא עלי' קדושה ולא קאי עלי' עשה דקדוש יהי' גדל פרע. או אפי' נזיר שנצטרע אלא דמיד משקבל עלי' נזירות נצטרע דלא גדל שערו אלא בימי צרעתו. דלא הו"ל בכלל עשה דקדוש יהי' גדל פרע. ולית בי' אלא ל"ת גרידא. ולכן הרמב"ם ז"ל מיסתם לה סתומי דלא מידחי נזירות מקמי עשה דגילוח מצורע אלא בגוונא דלית בי' אלא ל"ת גרידא. אבל כשנצטרע באמצע ימי נזירותו דאית בי' עשה ול"ת. לא דחינן איסור תגלחת דנזיר מקמי מצות גילוח מצורע. משום דלפי האמת אפי' עשה ול"ת שישנן בשאלה לא מידחו מקמי עשה. וכדעת התוס' והרשב"א והמאירי והחנוך שהבאתי לעיל. כדמוכרח מדקיי"ל דנדרים חיילי לבטל דבר מצוה וכן שבועות מיהת בכולל בשוא"ת. ואין צריך למש"כ הרשב"א ז"ל שם לחלק בין עשה דמצורע לשאר עשין משום דגדול השלום והו"ל עשה חמורה טפי. דלדעת

הרמב"ם בפ"י מהלכות טומאת צרעת) דמצורע בימי חלוטו מותר בתה"מ. לא יתכן לחלק כן לפמש"כ התוס' (בפ"ק דיבמות שם) סוף ד"ה ואכתי עיי"ש אלא דבפשיטות י"ל דלקושטא דמילתא לא מידחי נזירות מקמי צרעת אלא בגוונא דליכא בתגלחת נזיר אלא ל"ת גרידא. אבל היכא דאיכא נמי עשה דקדוש יהי' גדל פרע לא מידחי. וסוגיא דיבמות שם לא נאמרה אלא לדיחויא בעלמא כמש"כ הרשב"א ז"ל. ומשום שלא מצא הרמב"ם ז"ל דין זה מבואר בפירוש בשום דוכתא. לכן לא כתבו בפירוש אלא מיסתם לה סתומי. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב כנודע. ואין להאריך בזה. והנה הא דילפינן מקרא דקדוש יהי' גדל פרע וגו' דגידולו יהי' קודש. דהיינו שתחול עליו קדושה ליאסר בהנאה. אף דגדל פרע לשון ציווי הוא. והוא מצות עשה לגדל הפרע ולא לגלחו. נראה עפמש"כ הרמב"ם בסה"מ עשין צ"ב) בשם המכילתא וז"ל ולשון המכילתא קדוש יהי' גדל בקדושה גדל פרע מצות עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בעשה צ"ג מ"ע שלו היא שירבה הפרע בקדושה עיי"ש וא"כ פירוש הכתוב שמצוה לגדל הפרע בקדושה. ויש בכלל זה שחובה עליו לגדל הפרע וגידול זה צריך להיות דוקא בקדושה שלא יטמאנו. וכל שטמאו אע"פ שמגדלו ואינו משחיתו בגילוח עובר בעשה זו. וכ"ש כשמגלחו. וממילא שמעינן דקדושה חיילא עלי' ואסור בהנאה שהרי ציוה הכתוב שיגדלנו בקדושה ולא יטמאנו דע"י זה תתחלל קדושתו דאלמא קדושה יש בו. דמה"ט אמרינן דמצורע שנזר שערו מותר ומאיליו בטלה העשה דקדוש יהי' גדל פרע שער ראשו. כמש"כ הרמב"ם ז"ל. ולפ"ז ממילא מבואר דכשטימא עצמו בטומאת מת. מלבד מה שעובר בלאו דלא יטמא ובלאו דלא יבא עובר נמי בעשה דקדוש יהי' גדל פרע שער ראשו שהרי משנטמא נתחללה קדושת השער והותר בהנאה כמו שנתבאר. ועפ"ז אפשר לומר דזו היא כוונת הרשב"ץ שהבאתי לעיל שכתב דהרז"ל סובר דזו עשה אחת במנין עם המצוה לגדל השער עיי"ש. ואין כוונתו כדברי המג"א שהבאתי לעיל:

ומעתה נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן היא לעשה זו דקדוש יהי' גדל פרע שער ראשו. ושיעור דברי רבינו כך הוא. תשמור מוצא שפתיך. (בנדרי גבוה כמו שנתבאר). כי תדור (וגם כאשר תדור נדרי הדיוט ככל היוצא מפיך תעשה). ותפליא להזיר לרצון (וגם כאשר תפליא להזיר. חובה עליך לשמור נזירותך. דהיינו לגדל השער בקדושה שלא לגלחו ושלא לטמאו. כדכתיב קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו.) ועפ"ז אתי שפיר הכל דשפיר מנה רבינו עשה זו דגדל פרע. וגם ממילא אתי שפיר נמי מה שלא מנה במניו הלאוין לאו דלא יטמא ולאו דלא יבא. משום דלטעמי' חזיל דאחר שמנה עשה דקדוש יהי' שיש בכללה מצוה שלא ליטמא שוב לא הוצרך למנות לאוי דטומאה. ומ"מ מנה במנין הלאוין

לאו דתער לא יעבור על ראשו. אע"ג דבכלל עשה זו גם מצוה דגדול שער. משום דיש מקום ללאו גם במקום דליתא לעשה וכמו שביארנו לעיל. וכן יש מקום לעשה במקום דליתא ללאו כמו שנתבאר לעיל. ובפרט לפי המתבאר לנו עכשיו דעשה זו כוללת גם איסור טומאה. דאע"פ שגדל שער ראשו כל שלא גדלהו בקדושה ולא נזהר מטומאה בטל עשה זו. וכדדרשינן במכילתא קדוש יהיה גדל גדלהו בקדושה. וכן הוא בילקוט בשם ספרי זוטא עיי"ש. עוד אמרינן בספרי זוטא (הביאו בילקוט שם) מי שניזור בארץ טמאה ובא לארץ טהורה יכול יגלח וישלח פרע ת"ל קדוש יהי' גדל פרע וכו'. כי נזר אלקיו על ראשו מגיד שהנזירות בראש עיי"ש. הרי דעיקר איסור טומאה דנזיר הוא כדי שלא יטמא שער ראשו. שהרי הכתוב אומר לא יטמא כי נזר אלקיו על ראשו. וזהו כוונת הספרי זוטא דקאמר מגיד שהנזירות בראש. וכן מתבאר מפשטי' דקרא דכתיב בנזיר טמא וכי ימות מת עליו בפתע פתאום וטמא ראש נזרו וגלח ראשו ביום טהרתו וגו' וקדש את ראשו ביום ההוא וגו'. ועל זה הוא שנאמר קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו. דמצותו הוא שיגדל שערו בקדושה וקדושת הקדש גבוה על שער ראשו ואסור בהנאה כהקדש. וא"כ יש בעשה ענין חדש לגמרי מה שאינו בכלל אזהרת הלאו. דאף כשקיים הלאו ולא העביר תער על ראשו. מ"מ כשנטמא בטל העשה. ואף דעל הטומאה באו בתורה שני לאוין בפ"ע. מ"מ הרי לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאוין דטומאה במנין הלאוין יפה עשה שמנה כאן העשה. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. משום דהעשה כוללת יותר ממה שנכלל באזהרת לאוין אלו. דבכלל הלאוין ליכא אלא אזהרה על הטומאה אבל בעשה נכללה ג"כ מצות גדול השער אפי' בענין דליכא לאו דתער לא יעבור על ראשו וכמו שנתבאר:

ועפ"ז יתבארו ג"כ דברי הסמ"ק. ע"פ הידוע דדרכו של הסמ"ק למנות רק המצות הנוהגות בזה"ז בלבד. וכיון דבזה"ז כולנו טמאי מתים א"כ הא לא חיילא עלי' עשה דקדוש יהי' גדל פרע כלל וכמו שנתבאר לעיל. וכן מתבאר להדיא גם מדברי הספרי זוטא שהבאתי לעיל. ולא משכחת לה בזה"ז אלא אזהרת לאו דתער לא יעבור על ראשו. וגם אזהרת לאו דטומאת מת. דאף שכבר הוא טמא טומאת מת. מ"מ מוזהר על הטומאה וחייב מלקות על כל טומאה וטומאה בפ"ע. כמבואר בפרק שלשה מינים (נזיר מ"ב ע"ב) עיי"ש ובראשונים שם וברמב"ם (פ"ה מהלכות נזירות הט"ז) ובהשגת הראב"ד וכ"מ ולח"מ שם ואכמ"ל בזה. ולזה מנה הסמ"ק שני לאוין אלו שנוהגין גם האידנא. והשמיט עשה דקדוש יהי' גדל פרע דליתא האידנא וזה נכון מאוד בדעת הסמ"ק. איברא דדברי הסמ"ק בלא"ה תמוהים אצלי טובא שלא מנה כלל מכל הלאוין האמורים בנזיר באכילת ושתיית היוצא מן הגפן. והרמב"ם מנה בזה חמשה לאוין (מסי' ר"ב עד סי' ר"ו). וכן הוא

בסמ"ג לאוין (מסי' רמ"ג עד סי' רמ"ז) עיי"ש. והבה"ג לא מנה בזה אלא ארבעה לאוין עיי"ש. ואכמ"ל בזה ויתבאר במקומו אי"ה. אבל הסמ"ק לא מנה אף לאו אחד מלאוין אלו. והוא תימא. שהרי פשיטא דלאוין אלו לא גרעי מלאוין דתגלחת וטומאה שנוהגין בזה"ז שלכן מנאן הסמ"ק:

ואמנם כדי שלא להניח דברי הסמ"ק אלו בלא פתרון. אפשר קצת לומר בדעתו ע"פ מה שנחלקו הראשונים ז"ל בנזירות. דקצתם ס"ל דנזירות איסור גברא הוא כמו שבועות. וזו היא דעת הריטב"א ז"ל (בשבועות כ"ב ע"ב) אליבא דרש"י שם וז"ל ונראה מדברי רבינו ז"ל דנזירות איסור גברא דאי איסור חפצא הוא הא קיי"ל וכו'. וכן עיקר דהא נזיר לא אסר עליו מידי אלא שקבל עליו נזירות ורחמנא אסרו ביוצא מן הגפן ובטומאת מת כשם שאסר לישראל חזיר ונבילה ואסר לכהנים טומאה עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בש"מ (פ"ב דנדרים י"ז ע"א) בשם הרנב"י תלמיד הרמב"ן ז"ל שכתב שם וז"ל שאר נדרים איסור חפצא אינון וכו'. אבל נדרי נזירות לאו איסור חפצא אינון אלא איסור גברא. שהרי הנזיר לא אסר על עצמו לא את הענבים ולא את היין. אלא מחוקת הנזירות הוא שמיד שקבל האדם על עצמו להיות נזיר נאסר בדברים אלו. דומה למי שנתגייר שמיד נאסר בכל איסורי תורה מבלתי שיאסרם עליו. אלא מחוקי הדין שכל מי שהוא ישראל נאסר באיסורי תורה ומצווה במצוותי'. וכך הנזיר מצווה על היוצא מן הגפן וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם דעת הרמב"ן ז"ל (במלחמות פ"ג דשבועות) דנזירות איסור חפצא הוא כמו נדרי איסור. והביא ראי' לזה מדברי הירושלמי (פ"ק דנזיר) עיי"ש בדבריו. וכן דעת הרשב"א ז"ל בתשובה. וכן דעת הראב"ן ז"ל (בספרו דף קמ"ג ע"א) עיי"ש. והביא דבריהם הרב המגיה למאירי (ריש פ"ק דנזיר) עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. וכן דעת הריטב"א ז"ל בביאורו על הלכות נדרים להרמב"ן ז"ל (סוף פ"ק). ונראה מדבריו שם דזו היא ג"כ דעת ר"ת ז"ל עיי"ש בדבריו. וכן כתב עוד שם (לקמן בפ"ב) על מתניתין דיש נדר בתוך נדר עיי"ש בדבריו. ואמנם הרנב"י ז"ל שהביא בש"מ בנדרים שם הביא ראי' מוכרחת לכאורה דנזירות איסור גברא הוא. וז"ל תדע דלאו איסור חפצא הוא שהרי הוא מוזהר על הטומאה ומצווה על הגילוח. והני ודאי לאו איסור חפצא אינון דלא שייך בהו למימר הכי. וכו' עכ"ל עיי"ש. וראי' זו הביאה ג"כ בתשו' מהרי"ט (ח"א סי' נ"ג) וז"ל ועוד נהי דביין שייך בי' איסור חפצא אבל תגלחת וטומאה היכי שייך בהו איסור חפצא כלל. דהא לית בהו ממש עכ"ל עיי"ש. ולכאורה ראי' זו היא ראי' נצחת. אבל נראה לומר דלדעת הסוברין דנזירות איסור חפצא הוא היינו דוקא באיסורין דיוצא מגפן היין. דמשקבל על עצמו נזירות הרי זה כאוסר על עצמו בקונם כל היוצא מן הגפן. אבל

תגלחת וטומאה הן איסורין שהטיל עליו הכתוב בע"כ. וכן משמע מפשטי' דקרא דכתיב איש כי יפליא לנדור נדר נזיר וגו' מיין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה וגו'. כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו וגו'. כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא וגו'. הרי דביין ושכר אמר קרא מיין ושכר יזיר. אבל בתגלחת ובטומאה לא כתיב יזיר. אלא כתב בהו קרא לשון אזהרה כשאר אזהרות שבתורה. שאינן תלויין בקבלה אלא ממילא חיילי עלי' והיינו משום דעיקר קבלת הנזירות היינו שמזיר את עצמו מן היין ואוסר כל היוצא מן הגפן על עצמו. וכדאמרינן נמי למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין. דנראה מזה דקבלת נזירות על עצמו היינו רק איסור היין. אבל שאר איסורין שבנזיר לא מקבלתו הן. אלא דממילא נאסר בהן מגזה"כ כשאר איסורין שבתורה. והיינו נמי מאי דמסיים קרא אחר השלמת תורת נזרו. ואחר ישתה הנזיר יין. ולא כתב כן לענין היתר טומאת מת. משום דאחר שאסר על עצמו כל היוצא מן הגפן הוה סד"א דעכ"פ אותו היין שכבר הי' בעולם בשעת קבלת נזירותו כיון דחייל עלי' איסור. תו לא פקע גם אחר השלמת ימי נזירותו קמ"ל דשרי. משא"כ טומאה דלא איהו אסר על נפשי' אלא ממילא מיתסר מגזה"כ. ואינו אלא איסור גברא כל ימי נזרו ודאי לא שייך אלא במשך ימי נזרו וכשכלו ימי נזרו ממילא הותר ולא איצטריך קרא להתירו. ואף דבפרק שלשה מינים ובספרי מידריש הך קרא למילתא אחריתא עיי"ש. מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ופשטי' דקרא משמע כדכתיבנא. ובזה ניחא שפיר דעת רוב הראשונים ז"ל דסברי דנזירות איסור חפצא הוא כנדרי איסור. ובאמת דלא אשכחן בדברי הראשונים ז"ל דכתבו דנזירות איסור חפצא הוא אלא לענין איסור היוצא מן הגפן בלבד. אבל שאר איסורי נזיר שפיר י"ל דלכ"ע איסורי גברא נינהו כנבילה וטריפה. וכגר דמשנתגייר ממילא מיתסר בכל איסורי תורה כמש"כ הרנב"י והריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל. ומה שהקשה עוד המהרי"ט ז"ל שם מדאמרינן דהאומר הריני נזיר ע"מ שאהא שותה יין דכל דקדוקי נזירות עליו. אע"פ שלא אסר היין עליו עיי"ש בדבריו. אין מזה הכרע כלל לדעתי. דפשיטא דגם אם אמר קונם ככר זה עלי ע"מ שאהא מותר באכילתו או ע"מ שאוכלנו וכי ס"ד דיש ממש בדבריו. והכא נמי גלי לן קרא דנזיר משמעו כל היוצא מן הגפן וכשחזר ואמר ע"מ שאהא שותה היין או ע"מ שאוכל ענבים או חרצנים דבריו כסותרין זא"ז ולא אמר כלום. ואכ"מ להאריך בזה:

ועפ"ז ניחא מאי דקשה לדעת הסוברין דנזירות אינו אלא איסור גברא וכמו שביאר הריטב"א שהבאתי לעיל לדעת רש"י וז"ל. דהא נזיר לא אסר עליו מידי אלא שקבל עליו נזירות ורחמנא אסרו ביוצא מן הגפן ובטומאת מת כשם שאסר לישראל חזיר ונבילה

ואסר לכהנים טומאה עכ"ל. וכ"כ הרנב"י ז"ל שהרי הנזיר לא אסר על עצמו לא את הענבים ולא את היין אלא מחוקת הנזירות הוא שמיד שקבל האדם על עצמו להיות נזיר נאסר בדברים אלו. דומה למי שנתגייר דמיד נאסר בכל איסורי התורה מבלתי שיאסרם עליו אלא מחוקי הדין שכל מי שהוא ישראל נאסר באיסורי תורה ומצווה במצוותי' וכך הנזיר מצווה ביוצא מן הגפן עכ"ל. ולפ"ז הא דקיי"ל דנזיר עובר בבל יחל קשה הא תינח בתגלחת ובטומאה כיון שסותרין הנזירות בכך שייך שפיר אזהרת לא יחל דברו כמו בנדרים. משום דכיון שע"פ דברו קבל נזירות על עצמו ועכשיו במעשה זו הרי הוא סותר נזירותו והימים הראשונים יפלו. קרינן בי' לא יחל דברו. אבל באכילת ענבים ושתיית יין דאינו סותר נזירותו כלל. דאע"פ שאכל ושתה מכל היוצא מן הגפן לא בטלה נזירותו כלל ומשלים נזירותו כאילו לא עשה כלום אלא שלוקה משום שעבר בלאו דלא יאכל ולא ישתה. היכי שייכא בזה אזהרת בל יחל דברו. כיון דאיסור זה לא ע"פ דברו חייל עלי' אלא הו"ל כשאר איסורי תורה דרמיא תורה עלי' כאיסורי נבילה וטריפה. ואיהו לא קבל על עצמו אלא נזירות. והרי לא חלל בכך נזירותו. שהרי בנזירותו הוא עומד כדמעיקרא. ולא קרינן בי' לא יחל דברו. והרי בהדיא מבואר (ריש פ"ק דנדרים ג' ע"ב) דגם באכילת ושתיית היוצא מן הגפן עובר בלא יחל דברו עיי"ש. וכן מבואר בפרק שלשה מינים (נזיר ל"ח ע"ב) עיי"ש. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר דביוצא מן הגפן ודאי ע"פ דבורו נאסר. ואיסור חפצא הוא כשאר נדרי איסור דאסר חפצא אנפשי'. ושפיר קרינן בי' לא יחל דברו. וטומאה ותגלחת ע"פ דממילא נאסר בהו מגזה"כ ולא ע"פ דבורו. מ"מ שייכא בהו אזהרת לא יחל דברו שלא יעשה דבר המחלל דברו. ובהנך כיון דסותרין נזירותו שקבל בדבורו על עצמו. שפיר קרינן בי' לא יחל דברו שלא יעשה דבריו חולין. איברא דעפ"ז יש לדון במש"כ הרמב"ם (ריש פ"א מהלכות נזירות ה"ג). נדר בנזיר וקיים נדרו כמצוותו הרי זה עושה שלש מצות עשה. האחת ככל היוצא מפיו יעשה והרי עשה וכו' עיי"ש. ומבואר דכל שלא קיים נדר נזירותו כמצוותו. באיזה ענין שיהי'. אפי' לא עבר אלא על אזהרת תגלחת או טומאה. עבר בעשה דככל היוצא מפיו יעשה. אבל לפי מה שביארנו לא שייכא עשה זו אלא באיסורי היוצא מן הגפן. דרק ע"פ דבורו היוצא מפיו הוא דחיילי. אבל טומאה ותגלחת דלא יצאו מפיו אלא ממילא חיילי מגזה"כ כשאר איסורי תורה. לא הו"ל בכלל עשה זו. ואם נטמא או גילח לא עבר אלא בלאוין שבהן. ולא בעשה דככל היוצא מפיו יעשה. ואפי' בענין שסותר נזירותו לא קרינן בי' ככל היוצא מפיו יעשה. שהרי הוא עושה את היוצא מפיו. שלא אכל ולא שתה מן היוצא מן הגפן. ואיסורין האחרים לא מפיו יצאו אלא התורה הטילתן עליו בע"כ. וגם במה

שסתר נזירותו לא הפקיע מעליו איסור יוצא מן הגפן. ועדיין באיסורו עומד כדמעיקרא. והוא מקיים עדיין ועושה את אשר יצא מפיו שלא לאכול ולשתות מן היוצא מהגפן. אלא דגזה"כ הוא שחייב לחזור ולמנות הנזירות כולו מתחילה. ושפיר קרינן בי' ככל היוצא מפיו יעשה ולא עבר בעשה זו. ועכצ"ל דלדעת הרמב"ם ז"ל כל איסורי נזיר כולם איסור חפצא נינהו ולא איסורי גברא. ובאמת דבלא"ה כבר הכריחו כן האחרונים ז"ל מלשון הרמב"ם (ריש הלכות נזירות) שכתב הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסור שנאמר כי ידור נדר נזיר וגו' וכו' עיי"ש. והרב המגיה במאירי שם דחה ראייתם זו עיי"ש. אבל לפמש"כ זה מוכרח בלא"ה מצד אחר. מיהו אין זה מוכרח כ"כ. דלעולם י"ל דגם להרמב"ם ז"ל לא עבר בעשה דככל היוצא מפיו יעשה אלא דוקא כשאכל או שתה מן היוצא מן הגפן. מטעם שביארנו. אלא דקושטא דמילתא כתב שאם קיים נדרו כמצותו הרי זה עושה שלש מצות עשה. האחת ככל היוצא מפיו יעשה והרי עשה. והשניי' גדל פרע שער ראשו והרי גדל. והשלישית תגלחתו עם הבאת קרבנותיו שנאמר וגלח וגו'. דודאי כל השלש עשין אינו מקיים אלא כשקיים נדרו כמצותו. אבל ודאי אין ה"נ דאפי' עבר על אזהרות דתגלחת וטומאה כל שלא עבר על אזהרת היוצא מן הגפן אכתי לא עבר בעשה דככל היוצא מפיו יעשה. תדע לך דהרי בעשה דגדל פרע שער ראשו ודאי פשיטא דלא עבר אלא בתגלחת לחוד. ואע"פ שעבר ונטמא או שאכל מן היוצא מן הגפן או שתה יין וא"כ אינו מקיים נזירותו כמצותו. מ"מ לא עבר בעשה דגדל פרע שער ראשו ואף דלפמשכ"ל לעיל גם בטומאה לחוד הוא עובר נמי בעשה דקדוש יהי' גדל פרע שער ראשו. מ"מ אפי' לפ"ז עכ"פ באכילת ושתיית היוצא מן הגפן לא שייכא עשה זו כלל וא"כ עכצ"ל דאין כוונת הרמב"ם ז"ל אלא דכשמקיים נדרו כמצותו עושה הוא שלש מצות עשה אבל כשאינו מקיימו כמצותו נהי דאינו מקיים כל השלש עשין. מ"מ ודאי לא בכל ענין עובר על כל הנך שלש עשין שהרי עשה דתגלחתו והבאת קרבנותיו לא שייך בה שיעבור אלא כשהשלים נזירותו ואינו מתגלח ואינו מביא קרבנותיו. ובעשה דקדוש יהי' גדל פרע אינו עובר אלא דוקא בגילוח שערו או לפמש"כ גם בטומאה. וא"כ גם בעשה דככל היוצא מפיו יעשה אפשר לומר דגם להרמב"ם אינו עובר אלא באכל ושתה מן היוצא מן הגפן דוקא ולא בענין אחר כמו שביארנו. ואדרבה עפ"ז אתי שפיר מה שתמהו האחרונים ז"ל במש"כ הרמב"ם (סופ"ז מהלכות נזירות) דלהכי תגלחת הנגע דוחה לנזירות משום דכיון שכבר נטמא הנזיר בטלה עשה דקדוש יהי' גדל פרע מאילי'. ולא נשאר אלא לאו דתער לא יעבור על ראשו. ולפיכך עשה של תגלחת הצרעת דוחה אותו. ותמהי עליו דהרי אכתי איכא עשה דככל היוצא מפיו יעשה. והו"ל ל"ת ועשה ואיך דחי להו עשה

דתגלחת מצורע. אבל לפמש"כ לק"מ דבתגלחת ליכא עשה דככל היוצא מפיו יעשה אלא עשה דגדל פרע לחוד ושפיר תירץ הרמב"ם דכיון שנטמא דבטלה עשה דקדוש יהי' גדל פרע לא נשאר אלא ל"ת גרידא. ושפיר דחי לי' עשה דתגלחת מצורע.

ומעתה עפ"ז אתו שפיר דברי הסמ"ק דיפה עשה שהשמיט לאוין דיוצא מן הגפן. לפי דרכו דאזיל בשיטת רבינו הגאון ז"ל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא הלאו או העשה בלבד. וא"כ כאן אחר שמנה (בסי' נ"ח) עשה דמוצא שפתיך תשמור. וכולל בה גם עשה דככל היוצא מפיו יעשה. דס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו דשתיהן ענין אחד הן. משום דגם נדרי הדיוט בכלל קרא דמוצא שפתיך תשמור וכמשכ"ל. ולזה שוב לא הוצרך למנות בנזירות לאוין האמורים ביוצא מן הגפן. דכבר הו"ל בכלל עשה דמוצא שפתיך תשמור שכבר מנה. ולא מנה אלא לאו דתגלחת ולאו דטומאה. משום דהנך איסורין שבנזיר ודאי לא הו"ל בכלל עשה דמוצא שפתיך ולא בכלל קרא דככל היוצא מפיו יעשה וכמו שביארנו. וגם לא תקשה להסמ"ק לפי דרכו שאינו מונה הלאוין והעשין אלא האיסורין. ולכך במצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד משניהם. דא"כ כ"ש בשני לאוין כל דעיקר האיסור כבר נכלל בלאו האחד שוב אין לו למנות הלאו השני שנאמר בפרט אחד שכבר נכלל בלאו השני. וא"כ אחר שכבר מנה (בסי' פ"א) לאו דבל יחל עיי"ש. שוב לא הי' לו למנות כלל שום לאו מן הלאוין האמורים בנזיר. דהרי גם איסור תגלחת ואיסור טומאה יש בהן אזהרת בל יחל. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל (ברפ"א מהלכות נזירות ה"ב ובפ"ה ה"ח ובסוף פ"ה) עיי"ש. שוב לא הי' לו למנות בנזירות גם לאו דתער לא יעבור על ראשו ולא לאו דטומאה. דלק"מ לפ"מ שכבר ביארנו לעיל דגם לאו דלא יחל לא שייך בתגלחת ובטומאה לפי שיטה זו אלא בענין שסותר ימים הקודמים וצריך לחזור ולמנות מתחילת נזירותו. כגון שגלח רוב ראשו או שנטמא בטומאה שהנזיר מגלח עלי'. אבל על גילוח מיעוט ראשו. או שנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עלי' דאינו סותר את הקודמים. אע"פ שאין ימי טומאה עולין לו לימי נזירותו. וכן כשנטמא אפי' בטומאה שהנזיר מגלת עלי' בשני ימים הראשונים של ימי נזירותו דאינו סותר אלא משלישי ואילך. לפי שיטת הרמב"ם (בפ"ו מהלכות נזירות) עיי"ש. ליכא לאו דבל יחל מטעם שביארנו לעיל. וא"כ אע"פ שכבר מנה הסמ"ק לאו דלא יחל שפיר הוצרך למנות לאו דתגלחת וטומאה דנזיר. דנפק"מ לענין תגלחת וטומאה שאין סותרין את הקודמים שאינן בכלל אזהרת בל יחל. ולא נאסר בהן אלא משום הלאוין שנאמרו בפירוש בפרשת נזיר. ולפ"ז ממילא מבואר דלאוין האמורין ביוצא מן הגפן לא הוצרך הסמ"ק למנותן גם

מצד שכבר מנה לאו דלא יחל. שהרי באכילת ושתיית היוצא מן הגפן ודאי איכא אזהרת בל יחל כמו שנתבאר לעיל. כן נראה נכון אצלי בביאור שיטת הסמ"ק בזה:
אבל שיטת רבינו הגאון ז"ל אינה כן. שהרי אע"פ שכבר מנה כאן עשה דכל היוצא מפיו יעשה. וכן מנה במנין הלאוין לאו דלא יחל אעפ"כ מנה לאוין דתגלחת ואכילת ושתיית היוצא מן הגפן. וטעמו מבואר עפ"מ שכבר ביארנו בדעתו לעיל. ועוד שכבר ביארנו בלא"ה דכל היכא דלא שמענו עיקר המצוה או עיקר האיסור ממצוה אחרת שכבר נמנית ממשמעותא דגופי' דקרא. אלא ע"פ אחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. כמו הכא דבנזירות גופא לא כתיב בקרא לא עשה דכל היוצא מפיו יעשה ולא לאו דלא יחל דברו אלא גבי נדרים ושבועות הוא דכתיבי. ונזירות ילפינן מהתם בהיקישא. כדאמרינן (ריש פ"ק דנדרים) בזה מונה רבינו הגאון המצוה המפורשת בקרא כאן במקומו. אע"פ שכבר נפק"ל עיקר המצוה מהעשה או הלאו דכתיבי בענין אחר משום דילפינן לה מהתם בהיקש או גז"ש וכיו"ב. והילכך אע"ג דבהך היקישא דנזירות לנדרים שמעינן דגם נזירות ישנה בעשה דכל היוצא מפיו יעשה ובלאו דבל יחל. מ"מ עיקר עשה דכל היוצא מפיו יעשה ולאו דלא יחל דכתיבי בקרא לא קאי אלא אנדרי' ושבועות בלבד ולא אנזירות ולזה אע"פ שכבר מנה עשה דכל היוצא מפיו יעשה ולאו דלא יחל האמורים בנדרים ושבועות שפיר חזר ומנה במנין הלאוין לאו דתגלחת ולאו דיוצא מן הגפן האמורים בנזירות. זו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל דעת הסמ"ק נראה דס"ל דע"י ההיקש הו"ל נזירות נמי בכלל עשה דכל היוצא מפיו יעשה ואזהרת לא יחל כמו נדרים ושבועות. ולכן שוב לא חזר ומנה לאוין האמורים ביוצא מן הגפן גבי נזיר אלא תגלחת וטומאה לחוד מטעם שנתבאר. דס"ל דלא שייכא אזהרת לא יחל דברו ועשה דכל היוצא מפיו יעשה גבי נזיר אלא לענין איסור אכילה ושתיית כל היוצא מן הגפן. ולא לענין איסורי תגלחת וטומאה כמו שביארנו בטעמו ושיטתו. ובאמת דמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א ובפ"ה מהלכות נזירות) דבתגלחת ובטומאה דנזיר נמי איכא אזהרת לא יחל דברו. לא נמצא מבואר בשום דוכתא. דבגמרא לא אשכחן דנזיר עובר בבל יחל אלא לענין אכילה ושתיית היוצא מן הגפן. כמבואר ריש פ"ק דנדרים ובפ"ו דנזיר (ל"ח ע"ב) עיי"ש. וכן הסמ"ג (לאוין רמ"ג וכו') דקדק בדבריו. ולא הזכיר שיש בנזיר עבירת לאו דלא יחל דברו אלא באיסור יוצא מן הגפן בלבד. אבל באיסורי תגלחת וטומאה לא הזכיר אלא לאוין המפורשין בפרשת נזירות לבד עיי"ש. ואמנם כבר ביארנו דגם להרמב"ם ז"ל שפיר יש לומר דלא בכל ענין תגלחת וטומאה יש עבירת לאו דלא יחל דברו. וא"כ לאוי דתגלחת וטומאה שפיר מנה הסמ"ק גם לפי דרכו ושיטתו:

ומיהו דברי רבינו הגאון ז"ל מלבד מה שביארנו יש מקום ליישב גם לפי שיטתו של הסמ"ק. דאע"פ שכבר מנה עשה דככל היוצא מפיו יעשה וגם לאו דבל יחל. מ"מ שפיר מנה לאו דתגלחת ויוצא מן הגפן משום דנפק"מ לענין נזירות שמשון. דנראה ודאי דנזיר שמשון ליתא בכלל עשה דככל היוצא מפיו יעשה ולא בכלל אזהרת לאו דבל יחל. דהא שמשון גופי' כיון דלא קיבל נזירות אנפשי' וגם אביו לא הזירו. אלא ע"פ מלאך הי' נזיר מן הבטן. לא קרינן בי' ככל היוצא מפיו יעשה ולא לא יחל דברו. שהרי לא יצאה נזירותו מפיו ולא ע"פ דבורו נתקדש בנזירותו. וממילא גם המקבל עליו נזירות שמשון ודאי לא חמיר טפי משמשון גופי'. דמה"ט נמי המקבל עליו נזירות שמשון מותר לטמא למתים. משום דגמרא גמירא לה דשמשון גופי' לא נאסר בטומאת מת. כדאמרינן בפ"ק דנזיר (ד' ע"ב) עיי"ש. ועוד דנזיר שמשון יצא לידון בדבר החדש שמותר בטומאת מת שלא כדין שאר נזירים. וקיי"ל כל דבר שהי' בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. וא"כ אין לנו בו אלא מה שמפורש בו. דהיינו מאי דכתיב בהדיא בקרא אזהרת תגלחת ויוצא מן הגפן בלבד. אבל עשה דככל היוצא מפיו ולאו דבל יחל דכתיבי בפרשת נדרים מהיכא תיתי. וממתניתין (דרפ"ק דנזיר ד' ע"א) דתנן מה בין נזיר עולם וכו'. אין הכרע עיי"ש וא"כ איסור תגלחת ויוצא מן הגפן בנזיר שמשון לא הו"ל בכלל עשה דככל היוצא מפיו יעשה וגם לא בכלל אזהרת לאו דבל יחל. ולזה הוצרך למנות לאו דתגלחת ולאו דיוצא מן הגפן משום דיש מקום ללאוין אלו גם במקום דליתא לעשה דככל היוצא מפיו יעשה ולל"ת דבל יחל. ועפ"ז ניחא נמי שפיר מה שתמוה טובא על רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאוין דטומאת מת דנזיר וכמו שהעירותי לעיל. אבל לפ"ז ניחא ברווחא. דכיון דלפ"ז עיקר מה שמנה לאו דתגלחת ויוצא מן הגפן אינו אלא משום דנפק"מ לנזירות שמשון. א"כ הא תינח לשני לאוין אלו דתגלחת ויוצא מן הגפן. אבל לאוי דטומאה דלא שייכי בנזירות שמשון שמותר בטומאת מת. ודאי לא הוצרך למנותם. ודברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב. אלא דכבר נתבאר דאין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל. ובלא"ה דבריו נכונים ע"פ מה שביארנו לעיל:

אלא דלפ"ז צ"ע בדברי הסמ"ק. דאכתי תקשה דגם לפי מה שביארנו בשיטתו עדיין הו"ל למנות הלאוין האמורים ביוצא מן הגפן משום דנפק"מ לענין נזירות שמשון דליתא בכלל עשה דמוצא שפתיך תשמור ולא בכלל אזהרת לאו דבל יחל. ואולי אפשר לומר דס"ל להסמ"ק בזה כדעת מהר"א ירושלמי ז"ל שהביא המהרי"ט (בראשונות סי' י"ט ובשניות חיו"ד סי' כ"ד) שכתב ע"פ הירושלמי דעיקר נזירות שמשון אינו אלא מדרבנן בעלמא עיי"ש ואף דהמהרי"ט ז"ל שם מחא לה מאה עוכלי בעוכלא. מ"מ כבר כתבו

קצת אחרונים ליישב דבריו. וא"כ יתכן שזו היא דעת הסמ"ק. גם אפשר לומר שדעתו כמש"כ המהרי"ט (בראשונות סי' כ') בשם מהר"ם דעיקר נזירות שמשון אינו אלא מטעם נדר. דהו"ל כאילו אסר על עצמו בנדר תגלחת ויוצא מן הגפן. אבל נזירות אין כאן. דשמשון גופי' לא חוזר אלא ע"פ הדבור. ולא מהני בי' התפסה עיי"ש. ולפ"ז ודאי שייך בי' ל"ת ועשה דככל היוצא מפיו יעשה ובל יחל. ואדרבה לאוין המפורשין בפרשת נזיר לא שייכי בי' כלל. כיון דלאו נזירות הוא אלא נדר בעלמא. איברא שכבר דחה המהרי"ט שם סברא זו מכמה טעמי עיי"ש. אלא דיותר אפשר לומר בדעת הסמ"ק ע"פ המבואר בסוגיא דפ"ק דנזיר שם דלדידן לדינא עכצ"ל חדא מתרתי. או דמאי דכתיב כי נזיר אלקים יהי' הנער. מנוח הוא דקאמר לה. או דהאומ' הריני נזיר שמשון לא אמר כלום לפי מאי דקיי"ל דבעינן שידור בדבר הנדור. וכמש"כ בכ"מ (בפ"ג מהלכות נזירות הי"ג) עיי"ש ובמש"כ בלח"מ ושאר אחרונים בזה ואכמ"ל בזה. וא"כ לא מיבעיא אי נימא דקיי"ל כר"ש דלא חיילא נזירות שמשון כלל. אלא אפי' קיי"ל כר"י. מ"מ כיון דס"ל דשמשון אביו הדירו בנזירות. והאומר הריני נזיר שמשון חיילא משום דהו"ל מתפים בדבר הנדור. א"כ לפי דעת רוב הראשונים ז"ל דאפי' הדירו אחר הרי הוא בכלל אזהרת בל יחל. גם נזיר שמשון ישנו באזהרת לא יחל דברו. וא"כ גם משום נזירות שמשון לא הוצרך הסמ"ק למנות לאוין דיוצא מן הגפן מאחר שכבר מנה לאו דלא יחל:

איברא דמלבד מה שיש לפקפק בזה. עדיין קשה דאכתי איכא נפק"מ לענין עבדים. דמבואר (ריש פרק בתרא דנזיר) דאיתרבו מקרא דואמרת אליהם דחיילא עלייהו נזירות לכל תורת הנזיר. אלא שרבו יכול לכופו לעבור על נזירותו. וכל שלא הקפיד עליו הרי הוא נזיר גמור וכל דקדוקי נזיר עליו. כמבואר שם וברמב"ם (פ"ב מהלכות נזירות) עיי"ש. ומ"מ נראה ברור שאינו בכלל אזהרת לאו דלא יחל דברו ולא בכלל עשה דככל היוצא מפיו יעשה. דכיון דעיקר הך ל"ת ועשה בפרשת נדרים הוא דכתיבי. ועבדים אינם בכלל נדרים ושבועות. דאימעטו מקרא כמבואר (בפרק בתרא דנזיר ס"ב ע"ב) דמסקינן למה צריך רבו לכפותו לנזירות ואין צריך לכפותו לנדרים ואינו צריך לכפותו לשבועות. מ"ט דא"ק להרע או להיטיב וכו' עיי"ש. וכיון דליתנייהו בנדרים ושבועות גופייהו כ"ש דליתנייהו באזהרת נדרים ושבועות לענין איסור נזירות. דהא עיקר ל"ת ועשה דלא יחל וככל היוצא מפיו יעשה לא שמעינן בנזירות אלא מהיקישא דנזירות לנדרים. וכיון דעבדים ליתנייהו בעיקר נדרים ושבועות. ע"כ לא שייך למיגמר מהתם בהיקישא לנזירות לעבור עלה באזהרה דנדרים. ואף דמבואר ברמב"ם (בפ"ב מהלכות נזירות הי"ח) דלא אימעיטו עבדים אלא מנדרים ושבועות שיש בהן עינוי נפש או

שמעכבין את המלאכה. אבל שפיר ישנם בכלל איסור נדרים ושבועות שאין בהן עינוי נפש ולא ביטול מלאכה עיי"ש. מ"מ נזירות דיש בה עינוי נפש וביטול מלאכה. ע"כ לית בה ל"ת ועשה דלא יחל וככל היוצא מפיו יעשה. כיון דליתנייהו בכלל איסור נדרים ושבועות כיו"ב ולא חיילי עלייהו כלל. ולא שייך בזה היקישא דנזירות לנדרים. ומעתה א"כ אע"פ שכבר מנה הסמ"ק עשה דמוצא שפתיך תשמור ולאו דלא יחל. אכתי הו"ל למנות בנזירות גם לאוין האמורים בפרשת נזיר ביוצא מן הגפן. משום דנפק"מ לעבדים דליתנייהו בל"ת ועשה דלא יחל וככל היוצא מפיו יעשה או מוצא שפתיך תשמור. גם יש לדון בהאומר הריני נזיר מן התגלחת או שאמר הריני נזיר מן הטומאה דקיי"ל דהרי זה נזיר וכל דקדוקי נזירות עליו כדתנן (בריש פ"ק דנזיר ג' ע"ב) עיי"ש. ובזה כיון שלא קבל עליו נזירות אלא מן התגלחת או מן הטומאה בלבד. נרא' ודאי דליתי' מיהת באזהרת לא יחל דברו על היוצא מן הגפן. דלגבי יוצא מן הגפן לא קרינן בי' לא יחל דברו. דרחמנא הוא דרמי עלי' איסור זה. אבל איהו הא בהדיא אמר שאינו מקבל עליו נזירות מן היוצא מן הגפן. וכ"ש כשאמר בפירוש הריני נזיר חוץ מן היוצא מן הגפן. דגם בזה אמרינן התם לקמן (בפ"ב י"א ע"א) דהו"ל נזיר גמור לכל דבר עיי"ש. ואיך ילקה בזה על היוצא מן הגפן משום לא יחל דברו. כיון דאיסור זה לא ע"פ דברו חייל עלי'. וכן באמר הריני נזיר שעה אחת או יום אחד. דבע"כ הו"ל נזיר כל שלשים יום. לכאורה לא שייך בזה אזהרת לאו דלא יחל אלא על אותה שעה או אותו יום דקיבל עלי'. אבל שאר הימים מגזה"כ הוא דחיילי עלי' ואינם בכלל דבורו אלא קרינן בי' בהנך יומי לא יחל דברו. ולא מתחייב בהו אלא משום לאוין המפורש ן בפרשת נזיר בלבד. וכן בימים שלאחר מלאת דמסקינן (בפ"ב דנזיר ט"ו ע"א) דנזיר שכלו ימיו אם גילח או שתה יין או נטמא למתים קודם שהביא קרבנותיו הרי זה סופג את הארבעים עיי"ש. נראה דליתא מיהת בלאו דלא יחל. שהרי כבר שלם נדרו אשר יצא מפיו. אלא דמגזה"כ אסור בכל איסורי נזיר אף לאח"כ עד הבאת קרבנותיו. וכן ליתא בעשה דככל היוצא מפיו יעשה מהאי טעמא בכל הנך גווני. ועפ"ז מדוקדק לישנא דברייתא דהתם דקתני הרי זה סופג את הארבעים וקשה הרי איכא נמי בל יחל. ונמצא דלוקה שמונים. ובאמת הרמב"ם (בפ"ד מהלכות נזירות) השמיט הך סיומא דברייתא. ולא כתב אלא סתם הרי זה לוקה עיי"ש. וכנראה ס"ל דלאו דוקא. משום דאיכא נמי מלקות משום לא יחל דברו. ועי' בסוגיא דלקמן (שם ל"ח ע"ב) עיש"ה. אבל לפמש"כ הדברים מדוקדקים. משום דבזה ליכא אזהרת בל יחל. וכן מצאתי שוב לאחד מהאחרונים ז"ל דפשיטא לי' דליכא בזה לאו דבל יחל. איברא דלכאורה לא משמע הכי מסוגיא דנזיר שם. דקאמר אי משום בל יחל לאו שיורא הוא. כי קתני מידי דלא

איתא בדוכתא אחריתא. לא יחל דברו איתא בנדרים עיי"ש. והשתא למה הוצרך לכך. ואמאי לא קאמר בפשיטות דלהכי לא חשיב מלקות משום בל יחל משום דלא פסיקא לי'. דמשכחת לה כמה גווני נזירות דלא מיחייב משום בל יחל. ובשלמא משום נזיר שמשון ומשום נזירות דעבדים. אפי' לפי מה שביארנו דליתנייהו בבל יחל. ליכא למימר דלא פסיקא לי'. משום דנזיר שמשון ונזירות עבדים מילתא אחריתא נינהו. ואינם בכלל נזירות סתם. ודינם חלוק מסתם נזיר. ועוד דאפשר דההיא ברייתא אתיא כמ"ד דנזירות שמשון לא חיילא כלל. ובנזירות דעבדים עיקר המלקות לאו מילתא פסיקתא היא שהרי בדעת רבו הדבר תלוי שיכול למחות בידו ולכופו לעבור על נזירותו. אבל משום הנך גווני דכתיבנא ודאי אפשר לומר דלא פסיקא לי' משום דבכולהו עניני נזירות משכחת בהו הנך גווני דלא מיחייבי משום בל יחל. אלא ודאי מוכרח מזה דגם בהנך גווני ישנן בכלל אזהרת בל יחל. מיהו אין זה מוכרח כ"כ ויש מקום לדחות ואין להאריך. אלא שראיתי בש"מ לנזיר שם שהביא גירסא אחרת בסוגיא דהתם. דגרסינן אי משום הא לאו שיורא הוא. לא יחל ליתא בנזירות אלא בנדרים עיי"ש. והדברים תמוהים טובא לכאורה ואין להם ביאור. אבל עפמש"כ הדברים מבוארים על נכון. דהכוונה לומר דלא מקשינן נזירות לנדרים לענין בל יחל אלא בענין שחל עליו מצד נדרו שיצא מפיו. דומיא דנדרים. אבל מה שאינו מצד נדרו אלא מצד גזה"כ דחיילא עלי' בע"כ. וכהנך גווני דכתיבנא שאין בהן צד נדר אלא משום נזירות. דגלי בי' קרא דאפי' בע"כ חייל איסורי' אע"פ שהוא בהיפוך ממה שיצא מפיו. ליכא בי' אזהרת בל יחל. משום דלא קרינן בי' לא יחל דברו שאין זה דברו אלא רחמנא הוא דרמי איסורא עלי'. והילכך לא פסיקא לי' למיתני בברייתא מלקות משום בל יחל. משום דמשכחת להו שיעבור על לאוי דנזיר בלא עבירת לאו דלא יחל. וגם י"ל דלא קתני אלא מלקות שמצד הנזירות עצמה. ולא מלקות דבל יחל שאינו אלא משום נדרו שהוציא מפיו. ובהנך גווני נזירות שלא הוציא מפיו ליתא לאזהרת בל יחל. ומעתה לפ"ז אדרבה מההיא סוגיא דהתם ג"כ מתבאר דבהנך גווני דכתיבנא ליתא לאזהרת בל יחל. ומינה נשמע נמי לעשה דככל היוצא מפיו יעשה דליתא בהנך. לפי גירסא זו והשתא א"כ לפ"ז עדיין דברי הסמ"ק צ"ע. דאף שכבר מנה עשה דככל היוצא מפיו יעשה. ולאו דלא יחל דברו. מ"מ לא הו"ל להשמיט מלהביא לאוין האמורים בנזיר ביוצא מן הגפן. דאיכא נפק"מ לכדאמרן. וצ"ע בזה כעת. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים מכל צד כמו שביארנו:

מצוה קא

תקריב אם תטמא בפתע. ועל תורת נזרך לעלצון. מנה בזה שתי מצוות האחת שיביא הנזיר קרבנות טומאה כשנטמא בתוך ימי נזרו. כדכתיב בפרשת נזיר וכי ימות מת עליו בפתע וגו' ביום השביעי יגלחנו וביום השמיני יביא שתי תורים או שני ב"י וגו' והביא כבש בן שנתו לאשם וגו'. והמצוה השנית להביא קרבנותיו ביום מלאת ימי נזרו בטהרה. כדכתיב שם וזאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו וגו' והקריב את קרבנו וגו'. וזהו שכתב ועל תורת נזרך לעלצון. שעלז לבו בה' שהשלים נדר נזרו כראוי כאשר נצטוה. והבה"ג וסייעתו לא מנו שתי מצוות אלו אלא כללום לפי דרכם בפרשת נזיר שמנו במספר הפרשיות שלהם. ואין דרכם ז"ל בזה מובן. דהרי חובת היחיד הן. וראוי א"כ למנותן במספר שאר העשין שהן חובת כל יחיד. ולא במספר הפרשיות שהן מצוות המסורות לציבור. ורבינו הגאון ז"ל נטה בזה מדרכו של הבה"ג ולא מנה במספר הפרשיות שלו פרשת נזיר כלל. והרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין צ"ג) מנה עשה דתגלחת נזיר טהור וקרבנותיו. אבל מצות תגלחת נזיר טמא והבאת קרבנותיו לא מנה. וביאר שם טעמו וז"ל ומבואר הוא כי לנזיר שני גילוחים. גלוח טומאה וגלוח טהרה וכו'. ואין ראוי שימנו שני גלוחים אלו שתי מצות. לפי שגלוח טומאה הוא מדין מצות נזירות. כי מצות עשה שלו הוא שירבה פרע בקדושה כמו שבאר ודן אותו הכתוב בזה שאם נטמא הנזיר יגלח ויביא קרבן. ואז ישוב ויגדל פרע בקדושה כמתחילת מנין הנזירות שחייב נפשו. כמו שיש למצורע ג"כ שתי תגלחות והם מצוה אחת. כמו שאבאר במקומו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן דעת כל שאר מוני המצות הבאים אחריו. אבל דרכו של רבינו הגאון ז"ל היא בהיפוך מדרכו של הרמב"ם והנמשכים אחריו מקצה לקצה. דבנזירות מנה קרבנות טומאה וקרבנות טהרה. כל אחת מצוה בפ"ע. ובמצורע שמנה הרמב"ם טהרה ראשונה שלו מצוה בפ"ע (בסה"מ עשין ק"י). והבאת קרבנותיו בטהרה שנייי' מצוה בפ"ע (עשין ע"ז) עיי"ש. לא מנאם רבינו הגאון ז"ל לקמן (עשין קצ"ד קצ"ה) אלא מצוה אחת. וגם לענין התגלחת שמנה הרמב"ם בנזירות מצוה אחת עם הבאת קרבנותיו. ובמצורע מנה תגלחתו והבאת קרבנותיו כל אחת מצוה בפ"ע ובעשין קי"א נדחק והאריך לחלק בזה בין נזיר למצורע עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל גם במצורע מנה תגלחתו והבאת קרבנותיו מצוה אחת כמו בנזיר. וכבר השיג ה"ר דניאל הבבלי ז"ל (במעשה נסים סי' ח') בזה על הרמב"ם שם באריכות. והעלה דלפי מה שמנה הרמב"ם במצורע תגלחתו והבאת קרבנותיו בשתי מצוות. הכי נמי ראוי למנות בנזיר תגלחתו מצוה בפ"ע. והבאת קרבנותיו מצוה בפ"ע עיי"ש. ובאמת דדברי הרמב"ם ז"ל תמוהים

מאוד בזה. שכתב שם וז"ל ובכאן אבאר לך מה הסיבה במנותנו תגלחת המצורע מצוה בפ"ע והבאת קרבנותיו מצוה בפ"ע. וזה כי המצורע טהרתו תלויה בתגלחתו וכו'. וכשגלח המצורע תגלחתו השני' טהור מלטמא כשרץ וכו'. וישאר מחוסר כפורים עד שיביא קרבנותיו כשאר מחוסר כפורים וכו'. הנזיר אינו מחוסר כפרה. אבל המעשה ההוא בכללו. כלומר הגלוח והבאת קרבן יתיר לו שתיית היין ולא יספיק האחד בלתי חבירו. אבל הגלוח נקשר בקרבן והקרבן נקשר בגלוח. ובקבוצם יגיע לתכלית אחד. והוא שיותרו לו הדברים שהיו אסורים עליו בימי נזרו וכו' עכ"ל מבואר דעיקר החילוק בין הנזיר למצורע. דנזיר תגלחתו מעכבתו בשתיית יין כהבאת הקרבנות והבאת הקרבנות כהתגלחת. ועד שיתגלח וגם יביא קרבנותיו איננו מותר בדברים שאסורים לו בימי נזרו. וכיון דשניהם מעכבין בו כאחת הילכך חשיבי מצוה אחת. משא"כ במצורע דהתגלחת לחוד מטהרתו מלטמא כשרץ אע"פ שלא הביא עדיין קרבנותיו. אלא שעדיין יש עליו תורת מחוסר כפורים עד שיביא קרבנותיו. וא"כ אין הקרבנות והתגלחת תלויין זה בזה. לכן יש למנות כל אחת מצוה בפ"ע. אבל דבריו ז"ל מתמיהים שהרי הוא גופי' פסק (בפ"ח מהלכות נזירות הלכה ה') שאין התגלחת מעכבת בנזיר. ומשזרק עליו אחד מן הדמים הותר לשתות יין ולטמא למתים אע"פ שלא גלח עיי"ש. ובמש"כ בכ"מ ובלח"מ שם. וא"כ גם בנזיר אין הבאת הקרבנות והתגלחת קשורים זה בזה. ויש למנותן שתי מצוות כמו במצורע. ומה שהביא הרמב"ם שם ראי' לדבריו וכתב וז"ל ובששי מנזיר אמרו גלח על הזבח ונמצא פסול תגלחתו פסולה וזבחיו לא עלו לו. הנה התבאר לך כי התגלחת הוא מתנאי הזבח והזבח מתנאי' עכ"ל עיי"ש. הוא תמוה מאוד דהתם היינו טעמא משום שגלח קודם שהביא אף אחד מן הדמים. שהרי הזבח שהביא נמצא פסול ולאו כלום הוא. והרי זה כגלח בתוך ימי נזרו שסותר שלשים. ואיזה ראי' יש מכאן לומר דהתגלחת היא מתנאי הזבח ושמעכבין זא"ז כדי שנוכיח מזה דמצוה אחת הן. ומה שהביא שם עוד ראי' וז"ל ובתוספתא ג"כ התבאר שנזיר שכלו ימיו אסור לגלת ולשתות יין ולטמא למתים עד שיעשה מעשה ההוא כולו והוא תגלחת טהרה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו למאי דאמרינן בתוספתא (סופ"ב דנזיר) הביא קרבנותיו ולא גלח אסור לשתות יין ולטמא למתים וכו' עיי"ש. אבל דבריו נפלאים דהא הך ברייתא ע"כ אתיא כר"א דאמר תגלחת מעכבת. אבל אנן לא קיי"ל כוותי'. כמש"כ הרמב"ם גופי'. וזו היא השגתו של רבינו דניאל הבבלי ז"ל שם. וגם הר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם בתשובתו הודה לו שם בזה. ומה שרצה לצדד קצת בכוונת הרמב"ם בעיקר ראייתו זו דבריו תמוהים. וגם כבר כתב הוא ז"ל עצמו שם שאינו ברור אצלו דזו היא כוונת הרמב"ם עיי"ש

בדבריו. ואין להאריך בזה. ומש"כ שם עוד וז"ל אמנם ראייתו ז"ל ממאמר המשנה גלח על הזבח ונמצא פסול תגלחתו פסולה וזבחיו לא עלו לו. אינה ממין הראיות האחרות אבל ראי' פוסקת. כי נתבאר בה בפירוש כי דבוקים המה זב"ז. ואילו היתה התגלחת מצוה בפ"ע והבאת הקרבן מצוה בפ"ע לא היתה נפסדת אחת מהמצוות הנעשות כראוי בעבור שהקדימה למצוה אחרת אשר היתה ראויה להקדים עליה. הלא תראה כי עם היות הראוי בהקרבת תמידין ומוספין תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. אם הקדים שאינו תדיר כשר. מפני שהמה מצוות מובדלות. ומעשה יוה"כ האמור על הסדר אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום. מפני שהמה מצוה אחת. וא"כ נתבאר כי הראי' הזאת היא ראי' חותכת. ולא נצטרך עמה לזולתה. ולא תסחר בשום פנים מהפנים עכ"ל עיי"ש. ואחר כל הקילוס הזה דבריו אלו נפלאים מאוד בעיני. והתמיהא על ראייתו של הרמב"ם ז"ל משם במקומה עומדת דמאי דתנן התם דבנמצא הזבח פסול תגלחתו פסולה וזבחיו לא עלו. אין זה משום שהקדים המאוחר. דומיא דמעשה יוה"כ האמור על הסדר אם הקדים מעשה לחבירו. דאין בזה אלא משום שינו הסדר בלבד. אלא משום דגלי קרא דימים שלאחר מלאת כימים שלפני מלאת כמבואר בפ"ב דנזיר (י"ד ע"ב). וכל זמן שלא זרק עליו אחד מן הדמים הרי זה כאילו עדיין עומד בתוך ימי נזירותו. ולוקה על התגלחת ועל היוצא מן הגפן ועל הטומאה. כדגמרינן התם מדכתיב כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו. לעשות ימים שלאחר מלאת כימים שלפני מלאת. וכן מדכתיב כל ימי נזרו מגפן היין לא יאכל עיי"ש. ולהכי גם קרבנותיו שהביא מיד אתר תגלחתו זו לא עלו לו משום שסותר נזרו. והרי הוא מעכשיו כעומד בתוך מלאת ימי נזרו עד שיגדל פרע שער ראשו. ועדיין לא מטא זמן הבאת קרבנותיו. וכן פירש"י ותוס' (ספ"ו דנזיר מ"ו ע"ב) עלה דהך מתניתין עיי"ש. וא"כ אין מזה שום סרך ראי' לומר דגלוח והבאת קרבנותיו מצוה אחת הם. ולא הא בהא תליא כלל. וגם פשוט דלמאי דקיי"ל דאין תגלחת מעכבת. אין החגלחת באה כלל משום להתירו במה שהי' אסור בתוך ימי נזרו. אלא דמצוה בעלמא היא שיגלח במלאת ימי נזרו. ולא שייך כלל שתעכב משום שינוי הסדר. וגם מה שהחליט לומר דכל שהן מצוה אחת אם הקדימן זה לזה לא עשה כלום. והא דאם הקדים בהקרבה שאינו תדיר לתדיר כשר בדיעבד היינו רק משום דשתי מצוות הן. דבריו תמוהים מאוד אצלי. והם נגד דברי הרמב"ם ז"ל גופי' (סוף פ"ח מהלכות תמידין ומוספין) שכ' דאין המוספין מעכבין זא"ז ולא מנין העולות כולן מעכב. כיצד הרי שלא מצאו אלא ששה כבשים מקריבין ששה ואפי' לא מצאו אלא אחד מקריבין אותו בין בראשי חדשים בין בימי המועדות והשבתות וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאפי' במצוה

אחת אין מעכבין זא"ז אפי' בגוף המצוה. וכ"ש דסדרן אינו מעכב. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (ריש פ"ט מהלכות תמידין ומוספין) וז"ל עבר או שכח ושחט את שאינו תדיר או הפחות בקדושה תחלה מקריבו ואח"כ שוחט את התדיר או המקודש עכ"ל עיי"ש. הרי דלאו דוקא לענין הקרבת תמידין ומוספין שהם שתי מצוות אמרינן שאם קדם את שאינו תדיר לתדיר דכשר. אלא אפי' במוספין גופייהו אם קדם את שאינו מקודש כ"כ למקודש יותר נמי כשר. ואין שום חילוק בזה בין מצוה אחת לשתי מצוות. והוא מבואר בזבחים (פרק כל התדיר צ"א ע"א) עיי"ש. ובפרק לולב וערבה (סוכה מ"ז ע"א) ובמנחות (פרק התכלת מ"ד ע"ב) עיי"ש. וממילא מבואר דמש"כ דמאי דמעשה יוה"כ אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום. היינו רק משום שהמה מצוה אחת. וכנראה דבריו לקוחים מדברי הרמב"ם (בסה"מ עשין מ"ט) שכתב וז"ל מצוה מ"ט היא שצונו לעשות עבודת היום. כלומר כלל כל הקרבנות והוידויין המתוקנין ביום צום כיפור וכו'. והראי' על היות הכלל כולו מצוה אחת. אמרם במס' יומא כל מעשה יוה"כ האמור על הסדר הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום עכ"ל עיי"ש. גם בזה דבריו תמוהים דכוונת הרמב"ם היא להיפוך. דלהכי אין למנות כל מעשה יוה"כ האמור על הסדר אלא במצוה אחת משום שמעכבין זה את זה. דכל מאי דמעכב. זה את זה ס"ל להרמב"ם דודאי מצוה אחת הן. אבל ודאי יתכן שיהיו מצוה אחת אפי' כשאין מעכבין זא"ז. אלא דכשמעכבין זא"ז לא יתכן מבלתי שיהיו מצוה אחת. וכן מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם (בשורש י"א) עיי"ש והובא לעיל (במעשה נסים סי' ה') עיי"ש. והא דמעשה יוה"כ האמור על הסדר מעכבין זא"ז. היינו משום דגלי קרא. כמבואר ביומא (פרק הוציאו לו ס' ע"א) עיי"ש. ואחר שידענו דמעכבין זא"ז למדנו מזה דכולם מצוה אחת הן. אבל משום דמצוה אחת הן ודאי אין שום הכרח מזה לומר דמעכבין. דכבר אפשר דאע"פ שהם מצוה אחת לא יהיו מעכבין זא"ז. כמו תכלת ולבן שאין מעכבין זא"ז. ואפי' הכי מנאן הרמב"ם מצוה אחת:

ומעתה לענין תגלחת הנזיר והבאת קרבנותיו. אם היו מעכבין זא"ז ודאי הי' מוכרח למנותן מצוה אחת. אבל באמת אין מעכבין זא"ז כלל למאי דקיי"ל דאין תגלחת מעכבת. ובהבאת קרבנותיו בלבד כבר יצא ידי חובתו לגמרי. ומותר בכל מה שהי' אסור בימי נזרו אע"פ שלא יגלח כלל. אלא שלא קיים מצות גלוח. וכיון דגוף מצות גלוח אינה מעכבת כ"ש דאין הסדר מעכב. והא דתנן גלח על הזבח ונמצא פסול תגלחתו פסולה וזבחיו לא עלו לו. לא משום שינוי סדרן הוא אלא מטעם שביארנו. ודברי הר"א מיימון ז"ל שרצה לומר דטעמא דמתניתין משום שינוי סדרן הוא. וא"כ ס"ל דסדרן מעכב אע"פ שאין עיקר מצות גלוח מעכבת. הו"ל יציבא בארעא וגיורא בשמיא. ודבריו מרפסן איגרא. ועי' יומא

(מ' ע"א) עיש"ה. ואין להאריך. וא"כ דברי הר"ד הבבלי ז"ל נכונים במה שדחה ראייתו של הרמב"ם. וגם יפה כתב הר"ד הבבלי דאפי' לר"א דאמר דתגלחת מעכבת מ"מ כאן י"ל דהגלוח והבאת הקרבנות שתי מצוות הן. משום דאפי' ר"א לא קאמר אלא דגם התגלחת מעכבתו מלהיות מותר בנאסר לו בימי נזרו. אבל לכ"ע אין התגלחת והבאת הקרבנות מעכבין זא"ז. דנימא משום זה דמצוה אחת הם. דודאי אם הביא קרבנותיו אע"פ שלא גלח. קרבנותיו כשרים ועלו לו לשם חובה עיי"ש בדבריו. וגם מה שהביא הרמב"ם ז"ל שם עוד ראי' דמצוה אחת הן וז"ל ואתה תמצאם ברוב המקומות שיקראו הבאת הקרבנות תגלחת. ובבאור אמרו במשנה הריני נזיר ועלי לגלח נזיר וכו'. רוצה בזה שיביא קרבנות נזיר ויקריבם בעדו. הנה התבאר לך שהתגלחת נופלת על הבאת הקרבנות. והסיבה בזה. היותה חלק מהם ובקבוצם יסתלק דין הנזירות וישתה הנזיר יין עכ"ל עיי"ש. גם זה תמוה דהרי ודאי לדידן דקיי"ל כרבנן דבזריקת אחד מן הדמים מותר הנזיר בכל הנאסר לו בימי נזרו. ואין גלוחו מעכבו כלל אין להתגלחת שום חלק בסילוק דין הנזירות. וא"כ להרמב"ם עכצ"ל דאליבא דר"א נקט הכי. והרי אנן לא קיי"ל כוותי'. וא"כ אין מזה שום הכרח כלל. וגם אפי' אי הוה קיי"ל הכי. אכתי אין ראי' ממשמעות לשון זה אלא לומר דסתם לן תנא כר"א דגם התגלחת מעכבתו לנזיר שלא יסתלק דין הנזירות מעליו עד שיתגלח. אבל אכתי אין מזה הכרח שיהיו התגלחת והבאת הקרבנות מצוה אחת. כיון דמ"מ אין התגלחת והבאת הקרבנות מעכבין זא"ז. והקרבנות כשרים ועלו לו לשם חובה גם בלא הגלוח. וכמשכ"ל בשם הר"ד הבבלי ז"ל ובעיקר הוכחת הרמב"ם ממשמעות לשון המשנה שם כבר השיב הר"ד הבבלי שם וז"ל ואין אני רואה שיורה זה להיותן מצוה אחת כי לא נתחייב מאמר הזה קרבנות אך בעבור שבא חיוב התגלחת אחרי הקרבנות ונעשה כאילו אמר על קרבנות נזיר המביאות אותו לידי גלוח או המחייבות אותו בגלוח עכ"ל עיי"ש. ודבריו ברורים. דודאי לא יתכן לומר דנקט הך לישנא אליבא דר"א דלא קיי"ל כוותי'. והר"א מיימון ז"ל שם לא השיב על זה כלום. אלא כתב שם בתשובתו וז"ל עצם הסברא היות תגלחת הנזיר והבאת קרבנותיו מצוה אחת היא סברא אמיתית בלא ספק ולא יצטרך לראי' יותר חזקה מאמרם ז"ל תגלחת הטהרה כיצד הי' מביא שלש בהמות וכו'. וזאת היא ראי' ברורה ואמיתית כי הקרבנות דבוקים לתגלחת. ועיקר המצוה התגלחת והקרבנות עמה כאשר הניח (הרמב"ם). ולא יסתור זה מה שהסברא דהלכה כמותה שהתגלחת לא תעכב מלשתות יין עכ"ל עיי"ש. הנה לא השיב כלום על עיקר דברי הר"ד הבבלי בזה. אלא שבמקום שהביא הרמב"ם ראי' מלישנא דמתניתין (דפ"ב דנזיר י"א ע"ב) דקתני הריני נזיר ועלי לגלח נזיר וכו' הביא הוא

ראי' מלישנא דמתניתין (דפרק שלשה מינים (נזיר מ"ה ע"א)). דקתני תגלחת הטהרה כיצד וכו'. אבל לפי סברת הר"ד הבבלי גם מההיא מתניתין ליכא למשמע מינה מידי כמבואר. וביותר יש לתמוה על הר"א מיימון ז"ל דודאי הרמב"ם ז"ל דייק שפיר שלא הביא ראייתו אלא ממתניתין דפ"ב דנזיר שם. דלא מיירי התם אלא מהבאת הקרבנות וקרי לה גלוח עיי"ש. אבל ממתניתין דתגלחת הטהרה כיצד ליכא שום סרך ראי' כלל. דהרי התם קתני תגלחת הטהרה כיצד הי' מביא שלש בהמות וכו' ושוחט את השלמים ומגלח עליהן דברי ר"י. ר"א אומר לא הי' מגלח אלא על החטאת שהחטאת קודמת בכל מקום וכו' עיי"ש. ומבואר להדיא דתגלחת ממש קאמר. שאין תגלחת הטהרה לר"י אלא על השלמים. ואם גילח מקמי הכי עובר בלאו דתער לא יעבור על ראשו. ותגלחתו פסולה וסותר נזירותו. ולר"א אינו ראוי להתגלח אלא על החטאת. וא"כ אין משם סרך ראי' כלל גם לולא דברי הר"ד הבבלי. ולא זכיתי להבין בזה דברי הר"א מיימון ז"ל כלל. ועכ"פ מתבאר דאין שום הכרח לומר בתגלחת הנזיר והבאת קרבנותיו דמצוה אחת הם. איברא דודאי בלא"ה מסתברא דכל מה שהצריכתו תורה לעשות בהשלמת ימי נזירותו לא ימנה אלא מצוה אחת. דודאי גם תגלחתו אינו אלא פרט אחד מהמעשה אשר חייבתו תורה לתשלום נזירותו. וכמו דשלש הקרבנות שחייב להביא אינם נמנין אלא במצוה אחת. אע"פ שבאחד מן הדמים סגי לי' להתירו בכל מה שנאסר בימי נזרו. ה"נ תגלחתו אינה אלא לסילוק נזרו אע"פ שאינה מעכבתו בדיעבד. ובכלל המצוה היא. וגם הרמב"ם לא הוצרך בזה אלא כדי לחלק בין תגלחת הנזיר והבאת קרבנותיו לתגלחת המצורע וקרבנותיו. שהוכרח ע"פ דרכו למנותן שתי מצוות. אבל ודאי מסברא נראה דבין בנזיר ובין במצורע אין למנות התגלחת והבאת הקרבנות אלא מצוה אחת מטעמא דכתיבנא. דגם במצורע ודאי מסתברא דכל מה שהצריכתו תורה לעשות לטהרתו כשנרפא. אין למנותו אלא במצוה אחת. דגם קרבנותיו שמביא לטהרתו הן דכל זמן שלא הביא קרבנותיו אסור בקדשים וחייב על ביאת מקדש. וכדתנן (בפי"ד דנגעים מ"ג) נמצאו שלש טהרות במצורע ושלש ביולדת עיי"ש ואינן אלא חלק מחלקי המצוה. כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש י"א) עיי"ש. הן אמת דהרמב"ם שמנה טהרה הראשונה דמצורע מצוה בפ"ע. וטהרה שניי' מצוה בפ"ע. ראוי לו למנות גם התגלחת שניי' של המצורע שמטהרתו מלטמא כשרץ קודם הבאת קרבנותיו מצוה בפ"ע. והבאת קרבנותיו שמביא למחר שמטהרים אותו לגמרי לכל דבר. מצוה בפ"ע. וא"כ יש למצורע שנרפא שלש טהרות. הטהרה הראשונה בתגלחת וצפרים מטהרתו מלטמא בביאה ומשכב ומושב ומתירו ליכנס לפנים מן החומה. וטהרה שניי' לאחר ספירת שבע' היא תגלחתו השנית

שמטהרתו מלטמא כשרץ. ועדיין הוא מחוסר כפורים ואסור בקדשים ובביאת מקדש. ולמחרתו כשמביא קרבנותיו נטהר לגמרי לכל דבר. וכל אחת מן הטהרות הללו מונה הרמב"ם וסייעתו מצוה בפ"ע. אבל רבינו הגאון ז"ל מנאן כולן מצוה אחת. שכולן אינן אלא חלקי מצות טהרת המצורע ביום טהרתו. ודרכו דרך ישרה וסלולה:

אבל קרבנות נזיר טמא ותגלחתו שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל מצוה בפ"ע. משום דאין לזה שום שייכות עם תגלחתו וקרבנותיו שבמלאת ימי נזרו. וגם אפשר לנזיר בלא תגלחת זו וקרבנות אלו כלל. דרק אם נטמא בדרך מקרה חייב בהן ביום טהרתו. ומה שכתב הרמב"ם ז"ל (עשין צ"ג) שאין ראוי שימנו תגלחת הטומאה ותגלחת הטהרה שתי מצוות. לפי שגלוח טומאה הוא מדין מצות נזירות. דמצות עשה שלו היא שירבה פרע בקדושה. ולזה דן אותו הכתוב בזה שאם נטמא הנזירות יגלת ויביא קרבן. ואז ישוב ויגדל פרע בקדושה כמתחלת מנין ימי הנזירות שחייב נפשו. כמו שיש למצורע ג"כ שתי תגלחות והם מצוה אחת עכ"ל שם עיי"ש. וכן חזר ושנה דבריו אלו בקצור (סוף עשין קי"א) עיי"ש. אבל אין זה מוכרח כלל. דאע"פ שמה שנזיר שנטמא סותר נזירותו והימים הראשונים יפלו. ויחזור למנות מתחלת ימי נזירותו כשיטהר מטומאתו. ודאי הוא מדיני המצוה. וגם תגלחתו אפשר דשייכא לדיני המצוה משום שכך היא מצותו לגדל פרע שער ראשו בקדושה. וכשנטמא בטלה נזירותו וגם נתחללה קדושת ראש נזרו עד שיתגלח ויחזור לגדל פרע בקדושה. מ"מ קרבנותיו שפיר י"ל דמצוה אחרת בפ"ע היא. והרמב"ם ז"ל בזה לטעמו אזיל שהשריש (בשורש שביעי) שלו שאין ראוי למנות דקדוקי המצוות. וביאר הדבר וז"ל דע כי המצוה האחת משפט אחד מקובל ויתחייבו מאותה ההקדמה ציוויין ואזהרות רבות. הם דיני המצוה. המשל בזה החליצה והיבום הם שתי מצות עשה וזה מה שאין חולק בו. וכשהסתכלנו בדין שתי מצות אלו מה שיתחייב מהם לפי ההקדמות התוריות יתחייב שתהיינה קצת הנשים חולצות ולא מתייבמות. וקצתן מתייבמות ולא חולצות. וקצתן או חולצות או מתייבמות וקצתן לא חולצות ולא מתייבמות. וכן האנשים ג"כ. כלומר היבמין. קצתן חולצין ולא מייבמין מייבמין ולא חולצין. וקצתן או חולצין או מייבמין. וקצתן לא חולצין ולא מייבמין. וכן נמצא היבמות קצתן חולצות לזה ומתייבמות לזה. וקצתן חולצות לזה ולזה. ומתייבמות לזה ולזה ומהן מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן ומותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן. ואסורות לאלו ולאלו ומותרות לאלו ולאלו. ואילו מנינו כל חלק דין מאלו הדקדוקים מצוה בפ"ע. הי' עולה מנין דיני מסכת יבמות לבדה יותר ממאה מצוות וכן מתחייב בכל מצוה ומצוה. ואחר שהי' כן וכו' הנה דקדוק המצוה גם כן כשיהי' כתוב בתורה אין ראוי למנותו כי

לא מפני שביאר הכתוב ודקדק באותה מצוה או תנאים שבה נמנה אנחנו כל תנאי או כל פרט שהוא דקדוק ונאמ' שהוא מצוה וכו' עכ"ל עיי"ש ואמנם אע"פ שעיקר שורש זה ודאי הוא מוכרח ומבואר מעצמו. אבל דברי הרמב"ם ז"ל בזה צע"ג. ודבריו נפלאים בעיני. דהרי ודאי ברור שאין למנות במנין המצות אלא מה שבאה בתורה מצוה לעשותו או שלא לעשותו. וא"כ איזה הכרת מביא הרמב"ם מיבום וחליצה שלא נמנו כל הנך שחולצות ולא מתייבמות ומתייבמות ולא חולצות ושאינם לא חולצות ולא מתייבמות ושחולצות או מתייבמות כל אחת מצוה בפ"ע. שהרי לא מצינו בכל הנך שום מצוה ולא איסור מיוחד בקרא. דכולהו הנך דחולצות ולא מתייבמות או שאינן אלא מדרבנן בעלמא. כגון חייבי לאוין. דאע"ג דמה"ת אתי עשה דיבום ודחי ל"ת. מ"מ אסרו לייבם משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שנייי'. או שאינן מתייבמות מדאורייתא. כגון חייבי ל"ת ועשה דקיי"ל דאין עשה דחי ל"ת ועשה ואעפ"כ חולצות. ולא אמרינן בהו כל שאינו עולה ליבום אינה עולה לחליצה משום דרבי קרא מדכתיב ועלתה יבמתו השערה. שאין ת"ל יבמתו אלא לומר לך יש לך יבמה אחת שעולה לחליצה אע"פ שאינה עולה ליבום כמבואר בפ"ב דיבמות (כ' ע"ב) עיי"ש ובמש"כ הראשונים ז"ל שם. או הספיקות דחולצות מספק ואינן מתייבמות דדילמא לא רמיין ליבום וקפגע באיסור אשת אח. ובכל הנך פשיטא דליכא שום מצוה שתכנס במנין המצות אפי' כשנמנה גם דקדוקי מצוה במנין המצוות. דהנך שאינן מתייבמות מדבריהם משום גזרה אטו ביאה שניי' או שניות. הרי מדאורייתא חזיין ליבום או לחליצה כשאר היבמות. ומשום איסורין שמדרבנן לא שייך להכניסן בשום ענין במנין המצוות כמו שביאר הרמב"ם גופי' בשורש ראשון. והנך שאינן מתייבמות מספק פשיטא דלא שייכי במנין המצות בפ"ע כלל. ואין לדון בזה אלא בחייבי עשה או ל"ת ועשה. דכיון דגלי בהו קרא יתירה שלא לפטרם בלא כלום אלא בעו חליצה. לכאורה יש קצת מקום לימר שאם נמנה דקדוקי המצוה יש למנותה מצוה בפ"ע. אבל פשוט דגם זה ליתא. דהרי מה שאינן מתייבמות היינו רק משום איסור לאו ועשה שבהן. כגון אלמנה לכה"ג מן הנשואין שיש בה ל"ת דאלמנה לא יקח ועשה דבתולה מעמיו יקח ולא בעולה דלא אתי עשה דיבום ודחי ל"ת ועשה דאלמנה. וא"כ איסורי יבום שבה כבר נמנו. שהרי ל"ת ועשה דאלמנה כבר נמנו במנין המצוות. וכן באיסורי עשה דמצרי ואדומי הרי כל איסור יבום שלהן אינו אלא משום העשה שבהן דאין עשה דוחה עשה ואין עשין אלו נמנות לדעת הרמב"ם. וגם מה שחולצות לא שייך למנות. שהרי אין כאן אפי' דקדוק מצוה בפ"ע. אלא דגלי קרא דגם הנך בכלל מצות חליצה נינהו אע"פ שאסור לייבמן. דרבינהו קרא מייתורא דיבמתו. וכן ביבמין שקצתן

חולצין ולא מייבמין מייבמין ולא חולצין וכו'. הכל הוא ע"פ דרך זו. או מדרבנן או משום ספק או מטעם אין עשה דוחה עשה. וכן ביבמות שקצתן חולצות לזה ולזה או חולצות לזה ומתייבמות לזה ואינך הכל הוא רק מהנך טעמי. ואין בהן שום צד למנותן במנין המצות. כיון שלא בא בכתוב בהן שום ציווי או אזהרה. אלא דמדרבנן אסרו היבום. או מצד איסור אחר שמעכב וכבר נמנה איסור זה במנין המצות. או שאין ראוי למנותו ע"פ השרשים. או מצד חסרון שבגופם שממילא אינם ראוים לקיים המצוה:

ומעתה א"כ יש להתפלא על הרמב"ם ז"ל שהוציא מזה תולדה דגם דקדוק המצוה שכתוב בתורה אין ראוי למנותו. ועפ"ז כתב שם וז"ל וכבר טעו רבים בזה. וכל מה שמצאו כתוב מנו מבלתי הסתכלות בשורש המצוה ולא לדקדוקיה או תנאיה. המשל בזה חייב הכתוב (בספר ויקרא) למטמא מקדש וקדשיו והנזכרים עמו קרבן חטאת. וזו מצות עשה בלא ספק. ואת"כ דקדק הכתוב בזה הקרבן מה יהי'. ואמר כשבה או שעירה. ואם לא תשיג ידו דמיהן יביא שתי תורים או שני בני יונה. ואם לא תשיג ידו דמיהן יביא עשירית האיפה סלת. זהו קרבן עולה ויורד וכו'. א"כ אין ראוי שנמנה אותו שלש מצות וכו'. כי אינן שלשה ציוויין אלא אחד. והוא שיקריב קרבן על שגגתו. ואותו הקרבן הוא כך או כך אם אי אפשר כך וכו' עכ"ל עיי"ש. ומאי ענין זה לזה. דשם כיון דכל פרט ופרט נאמר בו ציווי בתורה בפ"ע. שפיר י"ל דכל אחד נמנה מצוה בפ"ע. שהרי מי שנצטוה בקרבן זה לא נתחייב בזה. דהעשיר לא נתחייב בקרבנו של עני והעני לא נתחייב בקרבן העשיר ושניהם לא נתחייבו בקרבן האמור בדלי דלות. וכן להיפוך. ובודאי אילו הי' כתוב בקרא על כולם בדרך כלל שחייבין להביא קרבן חטאת. ואח"כ הי' הכתוב מפרש והולך איזה קרבן חטאת יביא כל אחד ואחד הי' מקום לומר דאין זה אלא דקדוקי המצוה שבאה בכתוב תחלה. אע"פ שגם על זה אין לנו שום הכרח מהדקדוקים שבמצות יבום וחליצה מטעם שביארנו. אבל מאחר שלא באה בכתוב מצוה כללית על כולם. אלא בכל אחד נאמרה מצוה מיוחדת לגמרי בפ"ע. אמאי לא נוכל לומר דכל אחת מצוה בפ"ע היא ובאה במנין המצות בפ"ע. מפני שנתחלפו במיני הקרבן ומי שנתחייב בקרבן זה לא נתחייב בזה כדכתיבנא. וזו היא באמת דעת רבינו הגאון ז"ל שמנה לקמן (בעשין קמ"ד קמ"ה קמ"ו) קרבן עולה ויורד בשלש עשין. וכן מנה לקמן (עשין קצ"ד קצ"ה) קרבנות טהרה של המצורע בשתי עשין קרבן עשיר וקרבן עני עיי"ש. וגם מש"כ שם עוד הרמב"ם וז"ל ומזה המין ג"כ הוא שגגת מצוה. והוא שהכתוב אמר שמי ששגג ועבר על מצות יקריב קרבן והוא מצות עשה. והוא שיקריב השוגג חטאת. ובתנאי שתהי' השגגה בדבר שחייבין על זדונו כרת ויהי' בו מעשה ויהי' מצות ל"ת וכו'. אח"כ דקדק הכתוב

בתאר זה הקרבן ואמר. אם הי' השוגג מעם הארץ יקריב כשבה או שעירה. ואם הי' נשיא יקריב שעיר. ואם הי' כהן גדול יקריב פר. ואם הי' השגגה בע"ז יקריב השוגג שעירה. בין שהי' נשיא או כה"ג או הדיוט. ולא בהתחלף מיני בעלי חיים שיקריב מהם הקרבן יתרבה הקרבן האחד. שהוא קרבן שוגג. וישוב מצות הרבה. ואילו הי' זה כן מתחייב ג"כ שנמנה אמרו כשבה או שעירה בשתי מצות. ואמרו שתי תורים או שני בני יונה בשתי מצות. ואין הענין כן. אבל הציווי בקרבן הוא מ"ע. והיות זה מביא אותו קרבן [וזה מביא אותו קרבן הוא תנאי] ואין כל תנאי מתנאי המצוה ימנה מצוה עכ"ל עיי"ש. וגם בזה דברי הרמב"ם תמוהים אצלי. דכיון שלא באה בכתוב מצוה כללית שיהי' כל מי ששגג בדבר שזדונו כרת מביא קרבן חטאת. ואח"כ יפרש לן בכל אחד איזה קרבן הוא מביא לחטאתו. אלא בכל אחד כתב קרא מצוה מיוחדת בפ"ע. בנשיא בפ"ע ובכה"ג בפ"ע ובהדיוט בפ"ע ובשגגת ע"ז בפ"ע. היכי יתכן לנו לומר שאינם אלא דקדוקי מצוה שאינה כתובה בתורה ואין לנו במנין המצות אלא מה שכתוב בתורה. וכיון שאין לנו בכתוב מצוה כללית שתכללם כולם יחד. כדי שנוכל לומר שפרטים אלו אינם אלא דקדוקי ותנאי אותה המצוה הכללית. ע"כ יש לנו לומר דכל חדא וחדא מצוה בפ"ע היא כמו שחלקן הכתוב כל חדא בפרשה בפ"ע. וגם קרבנותיהם מתחלפים זמ"ז. ומש"כ הרמב"ם ז"ל שלא בהתחלף מיני בע"ח שיקריב מהם הקרבן יתרבה הקרבן האחד וישוב מצות הרבה. כבר מצינו כיו"ב להרמב"ם גופי' (בעשין ע"ז) שכתב שראוי הי' למנות כל קרבנות מחוסרי כפרה כולם מצוה אחת. אחר שיש להם ענין אחד יכללם. והוא מחוסר כפרה. וכתב שם וז"ל השם יודע שהי' זה ראוי בלי ספק. אם הי' קרבן כל אחד מאלו ארבע מחוסרי כפרה אחד ולא ישתנה וכו'. אמנם מצד התחלפות קרבנם. התחייב למנות כל קרבן ביחוד בהכרח. כי הדבר שתשלם בו טהרת האחד. זולת הדבר שבו תשלם טהרת הדבר האחר עכ"ל עיי"ש. הרי דגם שם אע"ג שהי' ראוי למנות כולן מצוה אחת. ופרטיה הם רק כדקדוקי מצוה לדרכו של הרמב"ם ז"ל. מ"מ משום התחלפות קרבנותיהם מנאן כל אחד מצוה בפ"ע. והכא נמי נתחלפו קרבנותיהם. והדבר שתשלם בו כפרת האחד זולת הדבר שתשלם בו כפרת האחר. לזה יש למנות כל חד מצוה בפ"ע. ומה שהוכיח הרמב"ם ז"ל ואמר דא"כ הי' לנו למנות גם מה שכתוב כשבה או שעירה. וכן שתי תורים או שני בני יונה בשתי מצות. הוא תמוה דמאי ענין זה לזה דהתם ודאי מצוה אחת היא. אלא שנתנה לו תורה רשות לקיים מצותו בכשבה אי בשעירה בתורים או בבני יונה. אבל כאן הם אישים מתחלפים וקרבנות מתחלפים כפרתו של זה אינה כפרתו של האחר ודאי יש למנותן כל אחד מצוה בפ"ע. וכן הוא באמת דרכו של רבינו הגאון

ז"ל שמנאן בשלש מצוות לקמן (בעשין ק"מ קמ"ב קמ"ג) עיי"ש. אבל דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים מאוד כמו שכבר ביארנו לעיל (עשה ע"ו) באורך. וכבר הבאתי שם דברי הר"ד הבבלי ז"ל שהרגיש בזה והשיג על דברי הרמב"ם אלו. ומה שהשיב לו הר"א מיימון ז"ל לתרץ דברי הרמב"ם בזה. דבריו תמוהים ביותר. כמו שנתבאר שם אצלנו. וגם דברי הר"ד הבבלי ז"ל אינם מספיקים בזה כמש"כ שם וגם כבר הבאתי שם הרבה מצות כיו"ב שהם ממש דומיא דקרבן הנשיא וכה"ג וההדיוט. ומ"מ מנאום הרמב"ם וסייעתו ז"ל כל אחת מצוה בפ"ע עיי"ש היטב. כי אין לכפול הדברים שכבר נתבארו שם על נכון. וכן ראינו להרמב"ם ז"ל שמנה חמש עשין במיני הקרבנות לעשות אותן כמשפטן הכתוב בהן בתורה. בעולה ובחטאת ובאשם ובשלמים ובמנחה. משפט כל אחד מצוה בפ"ע. כמבואר במנין העשין שלו (מן עשה ס"ג עד ס"ז) עיי"ש. ולפי מה שהשריש הי' ראוי למנותן רק עשה אחת. לעשות כל קרבן כמשפטו. ופרטי כל קרבן אינם אלא דקדוקי המצוה. וכן ראינו להרמב"ם במנין הלאוין (קי"ז קי"ח קי"ט ק"כ) אזהרות שלא להותיר מבשר פסח ראשון. ומבשר החגיגה. ומבשר פסח שני. ומבשר התודה. כל אחת לאו בפ"ע. ולפי מה שהשריש הי' ראוי למנותן רק מצוה אחת. שלא להותיר מקדשים הנאכלין לאחר זמן אכילתן. ואע"פ שבאו בתורה בכל אחד אזהרה בפ"ע. אין זה אלא דקדוקי המצוה. וכן עשה הרמב"ם באמת במצוה דשריפת נותר שכללן במצוה אחת. אע"פ שבאו בתורה בזה שתי עשין. בשלמים (בפרשת צו) ובפסח (בפרשת בא). והרמב"ם לא מנה אלא עשה דשלמים (בעשין צ"א) וכלל בה כל הקרבנות וגם הפסח בכלל. ובזה כבר הרגיש הרשב"ץ בזה"ר (עשין סי' מ') עיי"ש. וכן בכמה מצוות אחרות יש בזה מבוכה בדברי הרמב"ם ז"ל גופי' ע"פ שורש זה. ועי' ג"כ לקמן (עשין ק"ח ק"ט) מש"כ בזה:

עוד כתב הרמב"ם ז"ל שם וז"ל ואילו הי' ראוי שימנה דקדוק המצוה בעבור שנזכר בתורה. הי' מתחייב לנו שלא נמנה מכה נפש בשגגה גולה מצוה אחת. כי הכתוב כבר דקדק במצוה הזאת. והיינו מונים ג"כ מאמר הכתיב ואם בכלי ברזל הכהו מצוה אחת. והמצוה השנית אמרו ואם באבן יד הכהו וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם לפי מה שכבר ביארנו לדעת הגאונים ז"ל דכל שבאה בתורה מצוה כללית. ואח"כ מוסיף הכתוב בביאורה. והולך ומפרש תנאיה ופרטיה ודאי אין לנו אלא למנות עיקר המצוה הכללית בלבד ולא דקדוקיה ופרטיה אבל כשלא באה בתורה מצוה כלליית שתכלול כל הפרטים יחד. אין לנו אלא לשון התורה לענין מנין המצות. וכל פרט ופרט שבא בתורה נמנה מצוה בפ"ע. ואין לנו לעשות מדעתנו מהרבה פרטים כלל אחד ולמנותן מצוה אחת. תחת

אשר בתורה נתחלקו למצות רבות. וכל אחת תלמדנו ענין חדש שאינו נכלל בשני'. ולזה ברוצח שיש לנו בתורה מצוה כללית להורג בזדון. וכן להורג בשגגה דכתיב (בפרשת משפטים) מכה איש ומת מות יומת. ובהורג בזדון דבר הכתוב כמו שהולך הכתוב ומפרש. וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה וגו'. ובהורג בשגגה כתיב שם ואשר לא צדה וגו' ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה. אלא שבפרשת מסעי הולך הכתוב ומפרש לנו מי הוא אשר לפי ענין הרציחה יש לנו לשפטו בחזקת מזיד. ומי הוא אשר יש לנו להחזיקו בשוגג. ובפרשת שופטים הוסיף הכתוב ביאור בזה בכמה פרטים. וכל אלו ודאי אינם אלא דקדוקי המצוה. ולא תבא במנין העשין אלא עיקר המצוה הכללית הכתובה בתורה בלבד אבל במצות צרעת וכיו"ב שלא באה בתורה מצוה כללית שתכלול כל מיני הצרעת. אלא כל מין ממיני הצרעת ומשפטיו ודיניו המיוחדים בו כתוב בתורה בפ"ע. אין לנו אלא למנות כל אחד מצוה בפ"ע. כמו שחלקן הכתוב. וזו היא דרכו של רבינו הג' ז"ל כמו שיתבאר לפנינו ולא כמו שכ' הרמב"ם ז"ל שם לקמן. וז"ל ובעבור שנעלם מזולתנו השרש הזה במצות צרעת שמנה י"א מצוות ולא ידע כי הם מצוה אחת. ושכל מה שנזכר בכתוב אמנם הוא דקדוק ותנאי וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל לפמש"כ לא נעלם השרש הזה מכל הראשונים ז"ל שקדמו להרמב"ם. אלא דלא שמיעא להו ולא ס"ל מטעם שנתבאר. וכן מש"כ הרמב"ם ז"ל שם עוד וז"ל וזה כמו אמרנו כי הקרבת בע"מ מוזהר ממנו ואם הוא מצות ל"ת. נשאר עלינו לדעת מה הם המומים. התראה שנחשוב כל מום ומום מצוה. וכמו שלא נמנה המומים מה מהם מום ומה מהם אינו מום. אבל האזהרה שהזהירנו מבעל מום. כמו כן אינו ראוי למנות סימני הצרעת וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפי מה שביארנו אין ענין זה לזה. ואין הנדון דומה לראי'. דשם בבע"מ למזבח כתובה בתורה בראש הפרשה מצוה כללית שכוללת אזהרה לכל המומין דכתיב כל אשר בו מום לא תקריבו וגו' ואיש כי יקריב זבח שלמים וגו' תמים יהי' לרצון כל מום לא יהי' בו. ואח"כ הולך הכתוב ומפרש כל מיני המומים לפרטיהם. וכתב עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת וגו'. ובזה ודאי אין מי שחולק לחשוב ולמנות כל מום אזהרה בפ"ע. ואין לנו אלא אזהרה הכללית שתבוא במנין הלאוין. אבל פרטי מיני המומין לא באו בכתוב אלא לפרש האזהרה. ולהודיע איזה מומין הם בכלל אזהרה זו. ומה הוא החשוב מום או לא נחשב מום. ואין ספק דכל כיוצא בו אינו אלא פירוש וביאור המצוה ולא שייך כלל למנותה מצוה בפ"ע:

וראיתי לה"ר דניאל הבבלי ז"ל (במעשה נסים סי' ג') דגם הוא השיג בזה על הרמב"ם ז"ל. ודחה ראייתו זו בדרך אחר. וכתב וז"ל אך מה שנראה לי כי זה המאמר מחוייב אם

המקרא חלק חלוקים וכולם חלקי מצוה אחת ודן בכולם דין אחד. ואז אין ראוי לומר כי כפי מנין הפנים השונים אשר יפלו בערכם חטאי החוטא יהיו ג"כ מנין המצוות. מפני כי הדין בהם דין אחד. כמו הדמיון אשר הביא ז"ל והוא מנין המקרא בתארי השגגה ברציחה ותוארי המזיד. באמרו ואם בכלי ברזל. או באבן יד. או בכלי עץ. ואם בשנאה. ושאר המאמר ובעבור כי עונשם אחד לא ימנו מצוות שונות. וכמו שצוה יתברך כי כל חוטא בשגגה באחת ממצות ל"ת שיש בה כרת שיקריב קרבן חטאת. אז לא ימנו מצוה כל קרבן חטאת נגד כל עבירה. אך מצות קרבן אחת. אמנם בחלופי הדינים אז יתכן כי כל חלק מהחלקים מצוה בפ"ע. דרך משל גזר יתברך על הנשיא בשעיר. ונאמר מצוה על הנשיא להקריב שעיר כאשר מצוה על ההדיוט להקריב כשבה או שעירה. וכזה מצוה על כהן גדול להקריב פר ומצות צבור ג"כ בפר. וכ"ש כשיתחלפו דיני הקרבנות בצורת הקרבתם. כי קרבן ההדיוט על מזבח החיצון. ושעיר של נשיא מזין מדמו בפנים ונשרף חוץ לעזרה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל לחלק דהיכא שכל הדקדוקים דינם אחד. כמו הדקדוקים שפרט הכתוב אצל רוצח. אז אינם אלא דקדוקי המצוה ואינם נמנין כל אחד מצוה בפ"ע. אבל היכא שדיניהם חלוקים ושונים זה מזה. כמו קרבן עולה ויורד בעשירות ודלות ודלי דלות. או כגון חטאת הדיוט ונשיא ומשיח וצבור. אז יש למנות כל אחד מצוה בפ"ע. ואמנם מש"כ דשעיר נשיא מזין מדמו בפנים ונשרף חוץ לעזרה. דבריו מתמיהים מאוד והוא נגד המפורש בתורה דשעיר נשיא כל מעשיו כשאר חטאת היחיד. ואין לך שעירים הנשרפין אלא שעירי ע"ז של צבור בלבד. אבל שעיר נשיא הוא מן החטאות הנאכלות. ויש לתמוה גם על הר"א מיימון ז"ל שם שנראה משתיקתו שהודה לו בזה. ועי' ברמב"ם (פ"א מהלכות מעה"ק הט"ז) ובהשגת הראב"ד ובכ"מ ולח"מ שם עיי"ש. ואין להאריך בזה. ובעיקר החילוק שחילק בזה הר"ד הבבלי. השיב עליו הר"א מיימון ז"ל שם דא"כ יש למנות גם חטאת ההדיוט שהוא בכשבה או שעירה בשתי מצוות מפני החילוק שביניהן. ואם משום שאין זה אלא משום שנתן לו הכתוב הרשות בידו לבחור בין כשבה לשעירה כמש"כ הר"ד הבבלי. א"כ גם יבום וחליצה וכן פדי' ועריפה אין למנותן אלא מצוה אחת מהאי טעמא. עיי"ש בדבריו שהם תמוהים. דהרי קושיא זו מיבום וחליצה ומפדי' ועריפה גם להרמב"ם גופי' תקשה ביתר שאת. לפי מה שהשריש בשורש השביעי. וכבר הקשה כן הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ (עשין פ"ב) ולא מצא מענה עיי"ש. ומה שנתרץ להרמב"ם נתרץ גם להר"ד הבבלי. וכבר כתבתי בזה לעיל (עשין ע"ו) עיי"ש:

עוד השיב הר"א מיימון ז"ל בזה וז"ל לפ"ז היינו צריכים למנות מוסיף ר"ח שתי מצות מפני שהכתוב חילק בחלקיו. כי קצתם עולה וקצתם חטאת. וידוע חילוף דין שני קרבנות אלו והבדלם. וכן מוסף פסח ומוסף עצרת וזולתם וכו' עכ"ל. ודבריו אלו נפלאים בעיני. כי אין זה ענין כלל לכאן דהת' לא יצאו ידי חובת המוספין אלא בעולות עם החטאת ואין העולות והחטאת אלא חלקי מצות המוסף. וכל כיו"ב ודאי אין נמנין אלא מצוה אחת. כמו שהשריש הרמב"ם (בשורש י"א) באורך עיי"ש. אבל כאן קיימינן בשורש השביעי של הרמב"ם לענין דקדוקי המצוה שכל דקדוק מדקדוקי המצוה נעשה בפ"ע. ובדקדוק זה בלבד יוצא ידי חובת המצוה. וכגון קרבן עולה ויורד שהרמב"ם איננו מונה אותו אלא מצוה אחת. אע"פ שיש כאן שלשה קרבנות חלוקים ושונים זה מזה. דהעשיר מביא קרבן אחר. והדל קרבן אחר. ובדלי דלות קרבן אחר. וכל אחד יוצא לגמרי ידי חובתו בקרבנו בלבד. ומשום דס"ל להרמב"ם דאין כאן אלא מצוה אחת. שיביא חטאת על שגגתו. ומה שחילק הכתוב בין העשיר והדל. והדל ביותר. אין זה אלא דקדוקי המצוה ואינם נמנין בפ"ע. וכן חטאת ההדיוט והנשיא והכהן המשיח. אע"פ שהצריך לקרבן זה אינו צריך לקרבנו של זה. מ"מ העלה הרמב"ם בשרשו זה דאין כל זה אלא מצוה אחת. והחילוק שבין ההדיוט והנשיא והכהן המשיח אינו אלא מדקדוקי המצוה. ואין נמנין כל אחד מצוה בפ"ע. ועל זה הוא שחולק הר"ד הבבלי כאן. וס"ל דכל כיו"ב יש למנות כל אחד מצוה בפ"ע כיון שיש חילוק בדיניהם זה מזה. ולא דמי להדקדוקי' שכתב הכתוב ברוצח שהביא הרמב"ם ז"ל ראי' משם. משום דהתם בכל הדקדוקים הדין שוה. והילכך אין זה אלא פירוש וביאור המצוה. ואין למנות כל דקדוק בפ"ע. אבל חלקי המצוה שאין המצוה נעשית אלא בקבוץ כולם. כמו העולה והחטאת של המוספין. דמצות המוסף היא להקריב עולות עם חטאת. ובשתיהן יחד מתקיימת המצוה. זו ודאי מצוה אחת היא. אע"פ ששני מיני קרבנות הם. משום דכל אחד אינו אלא חלק מחלקי המצוה וכל חלק צריך למצוה זו. ולזה ייחד הרמב"ם שורש בפ"ע (שורש י"א) כמו שביאר שם באורך עיי"ש. ואינו ענין לכאן כלל. והר"א מיימון ז"ל עירבב שני שרשים אלו יחד. ובאמת לא קרב זה אל זה. ואין דבריו אלא מן המתמיהין. ועכ"פ הדבר פשוט שאין מזה שום תשובה לדברי הר"ד הבבלי ז"ל. עוד כתב שם הר"א מיימון ז"ל וז"ל וכן דין ערכי אדם היו ראוים להיות שמונה מצות. ערך בן חודש וערך בן עשרים וכו'. ארבע בזכר וכנגדם ארבע בנקבה. מפני שכולם חלקים חלקם הכתוב וחילק בדיניהם. ויחוייב למנות כל אחת מהם במצוה לפי דעתך וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בזה לא זכיתי להבין דבריו. דשם ודאי אין שום חילוק דין ביניהם. דבכולם הדין שוה שישלם לפי ערכו של

הנערך לא פחות ולא יותר. אלא שהודיענו הכתוב כמה הוא ערכו של אדם לפי שנותיו. שאם הוא קטן מבן חודש עד בן חמש שנים אינו שוה אלא חמשה שקלים לזכר ושלשה לנקבה. ואם הוא גדול יותר הוא שוה יותר. ולכן כשאמר ערך של זה עלי. עליו לשלם לעולם כפי ערך שיש לו לפי שנותיו. וגם לא שייך כאן כלל לומר דכל ערך יהי' נמנה מצוה בפ"ע. שהרי אין בזה שום חילוק בין האישים. לומר שהמחוייב במצוה זו אינו מחוייב בזו. אלא איש זה עצמו כפי נדרו חייב לשלם. והבחירה בידו לנדור כך או כך שאם ירצה יאמר ערך קטן בן חודש עלי. ואם ירצה יאמר ערכו של בן עשרים עלי. וככל אשר יצא מפיו עליו לעשות. ולא הודיענו הכתוב אלא כמה הוא הערך לפי שנות האדם. ואדרבה אם יש מקום להקשות משם אין קושיא אלא על שרשו זה של הרמב"ם. דלפי דרכו בשורש זה לא הי' לו למנות בדיני הערכין ארבע עשין שמנה בסה"מ (עשין קי"ד קט"ו קט"ז קי"ז). בערכי אדם וערכי בהמה וערכי בתים וערכי שדות עיי"ש. אלא הי' לו למנות כל אלו רק למצוה אחת לדון בדין ערכין וכל החילוקים שבמיני הערכין אלו כולם אינם אלא דקדוקי המצוה. שאין למנותם כל אחד מצוה בפ"ע לפי שורש השביעי של הרמב"ם ז"ל. וזה ודאי צ"ע לדרכו של הרמב"ם ומסייע לדעת החולקים. עכ"פ אין לנו בזה שום סתירה לדרכו של הר"ד הבבלי ז"ל. וגם ראייתו של הרמב"ם מהקרבת בע"מ גם כן מסתלקת ע"פ דרכו של הר"ד הבבלי. משום דגם שם בכל המומין הדין אחד. ולכן הו"ל ממש דומיא דדקדוקים הכתובים ברוצח שאינם נמנין כל אחד מצוה בפ"ע:

עוד כ' הרמב"ם ז"ל שם וז"ל ומזה המין ג"כ אמרו יתעלה שנערה המאורשה שזנתה בסקילה ובת כהן בשריפה. זה השלמת דקדוקי משפט אשת איש. וכבר טעה בזה כל מי ששמעתי בו ימנה אשת איש מצוה. ונערה מאורסה מצוה. ובת כהן מצוה. ואין הדבר כן. אבל הוא כמו שאבאר. והוא כי מצוה אחת מכלל המצוה הוא אמרו יתעלה לא תנאף וכו'. אח"כ ביאר הכתוב שיהרג עובר על לאו זה. והוא אמרו מות יומת הנואף והנואפת. אח"כ השלים הכתוב דקדוק זה ותנאי זאת השאלה והמשפט. והתנה בו תנאים ואמר שאמרו מות יומת הנואף והנואפת יש בו חילוק. שאם היתה א"א בת כהן תשרף ואם היתה נערה המאורשה בתולה בסקילה. ואם היתה בעולה ואינה בת כהן בחנק. ולא בהתנותו בדיני המות יתרבו המצות שאנחנו בכ"ז לא יצאנו מאיסור אשת איש. ובביאור אמרו (בסנהדרין) הכל היו בכלל הנואף והנואפת. הוציא הכתוב בת ישראל לסקילה ובת כהן לשריפה. בזה ירצו שאסור אשת איש כולל כל מה שאמר הכתוב בהם מות יומת הנואף והנואפת. אבל הבדיל הכתוב במיתה זו. ושם קצת האישים בשריפה וקצתם בסקילה עכ"ל עיי"ש. והנה בזה גם לפי מה שביארנו לחלק בין כשהמצוה הכללית באה

מפורש בקרא. דאז אין הדקדוקים נמנין מצוה בפ"ע משום שלא באו אלא לפרש ולביאור עיקר המצוה שבא כבר בדרך כלל. ובין היכא שאין בכתוב מצוה כללית שכוללת כל הפרטים שכתובים בענין. דאז כל פרט ופרט נמנה מצוה בפ"ע. א"כ כאן שבאה אזהרה כללית לכל מיני אשת איש וגם בעונש מיתה כללן הכתוב. ודאי הי' ראוי לומר כמש"כ הרמב"ם ז"ל דהחילוק שבין בת ישראל לבת כהן ונערה מאורסה. אינו אלא מדקדוקי המצוה הכללית. ואין למנותן כולן אלא במצוה אחת. ומ"מ אין מזה שום קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו. שהרי באמת לא מנה במנין הלאוין אלא אזהרת אשת איש סתם שכוללת כל מיני א"א. ולא הזכיר במנין הלאוין לא בת כהן ולא נערה מאורסה. אלא שבמספר העונשין מנה אשת איש בת ישראל במנין הנחנקין. ומנה אשת איש בת כהן במנין הנשרפין ונערה מאורסה במנין הנסקלין. וזהו לפי דרכו ז"ל שמנה העונשין בפ"ע למצוה על הב"ד. כמש"כ בפירוש בריש מספר העונשין. אלה שבעים ואחד המומתים מצותם שנית לב"ד החזרתי עיי"ש והיינו משום דס"ל דכל עונש ועונש שכתוב קרא יש למנותו מצוה על הב"ד לקיים עונשין אלו בעוברי עבירה. אע"פ שכבר נמנו במנין הלאוין כל הלאוין שעל עבירתן באו עונשין הללו. ומשום שהלאוין הן מצוה על כל אדם להיות נזהר שלא לעשות מעשים אלו. והעונשין אינם אלא מצוה על הב"ד לענוש את העוברים על לאוין אלו. ולזה אע"פ שאזהרת אשת איש כבר מנה במספר הלאוין. חזר ומנה אשת איש גם במספר הנחנקין שבמנין העונשין. למצוה על הב"ד. לדון משפט חנק בעוברין על אזהרת א"א. וכיון דעונש שריפה דנשואה בת כהן. ועונש סקילה דנערה המאורסה כתיבי בהדיא בקרא. מנה אותן כל אחת מצוה בפ"ע על הב"ד במנין העונשין. ואע"ג דגם בעונש כתיב מות יומת הנואף והנואפת. והו"ל מצוה כללית לעונש כל מיני אשת איש. זה ליתא. דכיון דכל סתם מיתה האמורה בתורה אינה אלא. חנק. הו"ל כאילו מפורש חנק בהך קרא. וא"כ אין לנו בזה מצוה כללית לכולן. אלא מצות חנק לא"א בת ישראל. ומצות סקילה לנערה המאורסה. ומצוות שריפה לבת כהן. ומאי דאמרינן הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב בת ישראל לסקילה וכו'. היינו לומר דאי לאו שהוציאן הכתוב היו כולן בחנק בכלל קרא דמות יומת הנואף והנואפת. וכן פירש"י (בפרק ארבע מיתות נ"א ע"ב) עיי"ש. ולכן שפיר מנאן רבינו הגאון ז"ל בשלש מצות כל אחת בפ"ע וכמו שביארנו. איברא דעל דברי הבה"ג לא יתכן לומר כן לפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בדעת הבה"ג דמה שמנה העונשין אין כוונתו אלא למנות האזהרות שבאו עליהן עונשין אלו. כמו שביאר בשורש י"ד עיי"ש. ולפ"ז ודאי יש מקום להשגת הרמב"ם

על הבה"ג בזה. אלא דבלא"ה יש כמה תמיהות עצומות בדברי הבה"ג לפי הבנת הרמב"ן ז"ל בדעתו. ויבואר במק"א בס"ד ואכמ"ל בזה:

ואמנם לפי מה שחילק הר"ד הבבלי ז"ל. גם לפי הבנת הרמב"ן בדעת הבה"ג ניחא. דכיון שאין דין הפרטים שוה. יש למנות כל אחד מצוה בפ"ע. וכבר השיב הר"ד הבבלי ז"ל שם על דברי הרמב"ם אלו וכתב שם על דבריו אלו וז"ל. אמנם אמרם הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב את בת ישראל לסקילה ואת בת כהן לשריפה. לא יתחייב מזה שנאמר כי הכל מצוה אחת כי הם כבר אמרו באוב וידעוני כמו זה. אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו. ואמרו ג"כ שלמים בכלל כל הזבחים היו. וכמוהם רבים אין צורך לי לספרם. עם כל זאת כל אחת מהם מצוה בפ"ע. ועם כל שרשו שהשריש אנחנו רואים כי מנה ענפים היוצאים משורש אחד אף כי אינם מפורשים בתורה. וזהו כי טמא ששימש במיתה. והקבלה כבר עשתה דין טבול יום ומחוסר כיפורים כדינו מפני שהמה משותפים לו בשם באיזה מקומות וכו'. ואמרו אם אינו ענין לטמא דנפק"ל מוינזרו. תנהו לענין טבול יום. והוציאו ג"כ כי מחוסר כיפורים מחלקי הטמא וכו'. ואע"פ שאלו שתי החלוקות לא נתפרשו בכתוב ואינם חלוקים בדינם. ועם כל זאת מנאם ז"ל בשלש מצוות וכו'. ואשת איש אשר חלוקותיה מחולפי הדין. וחילוקי' מפורשים בכתוב כ"ש שראוים להמנות בשלש מצוות וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהקשה על הרמב"ם ז"ל שדבריו סותרים זא"ז. דבאוב וידעוני שאמרו בהן ג"כ (בפרק ארבע מיתות ס"ז ע"ב) אוב וידעוני בכלל מכשפים היו ולמה יצאו להקיש אליהן וכו' עיי"ש. ומ"מ מנה הרמב"ם (בסה"מ לאוין ל"ד) אזהרת מכשף. וגם מנה לעיל (לאוין ח') אזהרת אוב. ובלאוין ט' אזהרת ידעוני עיי"ש. הרי דהרמב"ם גופי' מנה הדקדוקים כל אחד בפ"ע. והיא תמיהא גדולה על הרמב"ם ז"ל. והר"א מיימון ז"ל עבר עלה בשתיקה ולא השיב על זה בתשובתו כלום. וגם לא הזכירה כלל. והיא מתמיה מאוד. אבל ראיתי להר"ב כנה"ג בספרו דינא דחיי בביאורו על הסמ"ג (לאוין צ"ז) שעמד ג"כ על דברי הרמב"ם בזה ונדחק לתרץ עיי"ש בדבריו. וכן ראיתי להרב הספרדי ז"ל בדברי אמת (קונטרס ששי) שעמד בזה והניחה בקושיא עיי"ש בדבריו. ואכמ"ל בזה. ומה שהקשה הר"ד הבבלי ז"ל ממה שאמרו שלמים בכלל כל הזבחים היו. דבריו סתומים. וכנראה כוונתו למה שאמרו (בריש פ"ק דכריתות ובפ"ק דיבמות ז' ע"א) שלמים בכלל כל הקדשים היו וכו' עיי"ש. ורצה להקשות בזה כמו שהקשיתי לעיל על מה שמנה חמש עשין במעשה הקרבנות כמשפטן והו"ל למנותן כולן ע"פ מה שהשריש כאן במצוה אחת לעשות הקרבנות כמשפטן. ופרטי כל הקרבנות למיניהם אינם אלא דקדוקי המצוה. כמו שאמרו שלמים

בכלל כל הקדשים הי'. וכן שאר הקרבנות. וגם על זה לא השיב הר"א מיימון ז"ל ולא הזכיר מזה בתשובתו שם כלום. ועל מה שהקשה הר"ד הבבלי ז"ל מטמא וטבול יום ומחוסר כיפורים ששימשו שמנאן הרמב"ם בשלש מצוות בפ"ע. אע"פ שאין דיניהם חלוקים וגם אינם מפורשים בתורה. ולא חשבן הרמב"ם כדקדוקי מצוה שאין למנותם בפ"ע. וכ"ש אשת איש ובת כהן ונערה מאורסה שמפורשין בתורה. וגם דיניהן חלוקין. שיש למנות כל אחת בפ"ע. השיב על זה הר"א מיימון ז"ל בתשובתו שם וז"ל. ואמנם מה שהקשית על דעתו ז"ל הצודקת אשר מנה טבול יום ומחוסר כפורים זולת טמא. וחשבת כי המה ענפים מטומאה זהו טעות נגלה. כי הטומאה מסתלקת בטבילה. כאשר אמר יתברך תמיד ורחץ במים וטהר. ואם נאמר עליהם בשילוח מה שיורה שהם טמאים. אין הכוונה אך כי חסר להם הטהרה השלימה אשר תשלימם באיזה ענינים וכו' עכ"ל עיי"ש. ודברי שניהם תמוהים מאוד אצלי דבאמת דבמחוסר כפורים לא מנה הרמב"ם ז"ל שום לאו כלל. ולא מנה אלא שני לאוין. האחד בטמא ששימש (בלאוין ע"ה) מדכתיב ולא יחללו את שם קדשי. והשני בטבול יום מדכתיב ולא יחללו שם אלקיהם (לאוין ע"ו) עיי"ש. ואדרבה בהדיא כתב הרמב"ם (בפ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ד) דמחוסר כפורים ששימש אינו לוקה עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם ובתשובות הרדב"ז (ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' ק"ו) עיי"ש. וא"כ מבואר להדיא דס"ל דליכא לאו בעבודת מחוסר כפורים כלל. ולא כמש"כ הר"ד הבבלי. ונמשך אחריו הר"א מיימון ז"ל. שהרמב"ם מנה בזה שלש מצוות. וגם מש"כ הר"א מיימון ז"ל שהטומאה מסתלקת בטבילה. כדכתיב תמיד ורחץ במים וטהר. אינם אלא דברי תימא. דאדרבה ברוב הפעמים כתיב ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר. וגם ידוע דטבול יום מדאורייתא הוא טמא ומטמא תרומה וקדשים. כמבואר בכמה דוכתי. ובפ"ק דשבת (י"ד ע"ב) פרכינן טבול יום דאורייתא הוא דכתיב ובא השמש וטהר ומשני סמי מכאן טבול יום עיי"ש. ובפרק הערל (יבמות ע"ד ע"ב) ובסוטה (פרק כשם כ"ט ע"ב) ושאר דוכתי וברמב"ם (ריש פ"י מהלכות אבות הטומאה) עיי"ש. וא"כ עכ"פ שפיר הקשה הר"ד הבבלי בעיקר קושייתו. דלפי שורש זה לא הי' לו להרמב"ם למנות טמא וטבול יום בשני לאוין. שאין הטבול יום אלא מדקדוקי המצוה. דהרי גם הוא משום טומאתו הוזהר על העבודה. ולא הי' לו למנותו מצוה בפ"ע. אלא להכניסו בכלל אזהרת הטמא. ותשובתו של הר"א מיימון ז"ל על זה אינה מספקת כלל כמו שנתבאר:

מעתה מתבאר לנו הדבר נכון כנכון היום. דאע"ג דודאי הדבר ברור בלא ספק שאין למנות דקדוקי ופרטי המצוה למצוה בפ"ע. מ"מ היינו דוקא כשנאמרה בתורה מצוה

כללית הכוללת כל אותן הדקדוקים והפרטים בדרך כלל. ושוב באו בתורה כל דקדוק ודקדוק ופרט ופרט בפ"ע להורות בדרך פרט. כל פרט בפ"ע. לתוספת ביאור הדינים המיוחדים לכל פרט. ואז ודאי אין למנות הפרטים כל אחד מצוה בפ"ע. כיון שלא נאמרו אלא בדרך פירוש ותוספת ביאור לעיקר המצוה הכללית שכבר נמנית. אבל כל שלא באו בכתוב אלא פרטים. כל פרט ופרט בפ"ע. אע"פ שאפשר לנו להכניסם כולם בכלל אחד ולעשות מהם מצוה אחת כללית בדרך כלל. מ"מ אין לנו בזה אלא למנות כל פרט ופרט מצוה מיוחדת בפ"ע כמו שניתנו בסיני ונאמרו בתורה. שאין לנו במנין המצות אלא כמו שנצטוינו ע"י משה מפי הגבורה. ואמנם היינו דוקא בפרטים ודקדוקים שכל אחד ואחד הוא ענין בפ"ע לגמרי. ואין לו שום הצטרפות והתחברות עם הפרטים האחרים. אלא כל פרט הוא מעשה ופעולה בפ"ע אשר בה מתקיימת המצוה לגמרי בלא צרוף שאר הפרטים. וכגון חטאת ההדיוט בכשבה או בשעירה. או חטאת הנשיא שהוא בשעיר וכל כיו"ב. דההדיוט מקיים המצוה שעליו להביא קרבן חטאת על שגגתו בכשבה או בשעירה. כמו שהנשיא מקיים מצוה זו עצמה בשעיר לבד. וכן בקרבן עולה ויורד שהעשיר מביא קרבנו והדל קרבנו. וכל אחד לא נתחייב אלא בקרבנו בלבד. וכן במשפט הבהרת ומשפט השאת ומשפט הנתק שלכל אחד מנגעים אלו משפט מיוחד לעצמו. אבל בחלקי מצוה אחת שהמצוה נעשית בצרוף וקבוץ כל החלקים ביחד. וכגון מצות ציצית שהמצוה נעשית על ארבע כנפות בלבן ובתכלת. וכן תפילין שנעשית בצרוף ארבע פרשיות יחד כאחת. וכן טהרת המצורע שהיא בשתי צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת ומים חיים כולם כאחת ביחד. וכל כיו"ב. ודאי אין נמנין אלא במצוה אחת. ועפ"ז תתבאר על נכון דרכו של רבינו הגאון ז"ל. דטהרה הראשונה והשניי' של מצורע. כיון שאין המצורע יוצא מטומאתו לגמרי אלא ע"י שתי הטהרות הללו עם פרטי דיניהן יחד. לכן לא מנאן אלא במצוה אחת. וגם התגלחות בכלל. בין התגלחות הראשונה ובין השניי'. שגם הן אינן אלא חלק מחלקי טהרתו שהטהרה נשלמת בצרופן עם שאר חלקי הטהרה יחד. אבל קרבנות נזיר טמא שפיר מנה מצוה מיוחדת בפ"ע. משום דכמו דקרבנות נזיר טהור בהשלמת נזירותו בטהרה נמנין מצוה בפ"ע. הכי נמי קרבנות שמביא על טומאתו יש למנותן מצוה בפ"ע. ואע"ג דתגלחתו יש לומר כמש"כ הרמב"ם ז"ל שאינה אלא מדקדוקי ודיני הנזירות. משום דהמצוה היא לגדל פרע בקדושה. וכשטמא ראש נזרו חייבתו תורה לגלחו ולחזור לגדלו בקדושה כמתחילה והימים הראשונים יפלו. והרי זה מדיני המצוה שלא תתקיים אלא בכך. מ"מ הבאת הקרבנות על טומאתו מילתא אחריתא היא. ואף דלפי מה שפסק הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות נזירות הט"ו) כרבנן

דאמרי (בפ"ג דנזיר י"ח ע"ב) דחטאתו מעכבתו מלהתחיל נזירות טהרה. ולעולם לא חיילא עלי' נזירות טהרה עד שיביא חטאתו עיי"ש. יש מקום לומר דגם חטאתו אינה מצוה בפ"ע. אלא כך הוא דין הנזירות שאי אפשר לו להשלים הנזירות בטהרה כשנטמא בלא חטאת העוף כמו שאי אפשר לו בלא טהרה בטבילה ותגלחת. ואין זה אלא מדיני הנזירות. מ"מ אכתי אשמו ועולתו שאין מעכבין מלחול עליו נזירות טהרה לרבנן. שפיר י"ל דמצוה בפ"ע נינהו. אבל עיקר פסק הרמב"ם ז"ל בזה אינו מוכרח. דהרי סתם לן תנא גבי הילכתא פסיקתא (בפ"ב דכריתות ט' ע"א) כר"י ב"ר יהודה דס"ל דמשביעי חיילא עלי' נזירות טהרה. כמבואר בריש פ"ק דכריתות. ושם (ט' ע"ב) ובסוגיא דנזיר (י"ח ע"א) עיי"ש. וכן בפ"ז דנזיר (נ"ד ע"א) מוקמינן סתם מתניתין דהתם דלא כרבנן. אלא כרבי דס"ל נמי שאין שום קרבן מעכבו מלחול עליו נזירות טהרה. ואף דס"ל דלא חיילא עלי' נזירות טהרה אלא בשמיני ביום הראוי להבאת קרבנותיו. מ"מ מודה לר"י בר"י שאין שום אחד מהקרבנות מעכבין נזירות טהרה. ואף דלפירש"י שם מוקמינן מתניתין כרבנן דאמרי דחטאתו מעכבת נזירות טהרה עיי"ש. מ"מ מדברי התוס' ופי' הרא"ש שם מבואר כמש"כ. וכן מוכרח מגוף סוגיא דהתם עיי"ש היטב. ודברי רש"י בלא"ה תמוהים שם. ואף דראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה. אבל מש"כ בזה אינו נכון כלל ואין להאריך כאן בזה. ועי' במש"כ הרב קה"ע בתוספותיו לירושלמי (פ"ז דנזיר ה"ב) עיי"ש. וגם בפיה"מ להרמב"ם וברע"ב ז"ל (פ"ז דנזיר מ"ב) מבואר דס"ל ג"כ דלמסקנא אתיא מתני' כרבי. אלא דאזלא סוגיא אליבא דמ"ד לילה לאו מחוסר זמן ומשעת הערב שמש בשביעי חשיב ראוי להביא קרבן. עי' לעיל (שם י"ח ע"ב) עיי"ש היטב. ומ"מ מבואר שאין הכרעה ברורה למיפסק הילכתא כרבנן. אדרבה הדברין מטין יותר להלכה כר"י ברבי יהודה או כרבי ור"א דפליגי ארבנן וס"ל דאין אחד מכל קרבנותיו מעכבין מלחול עליו נזירות טהרה אחרי טהרתו. וא"כ אפשר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. ושפיר מנה קרבנות הטומאה מצוה בפ"ע:

מצוה קג

שאננה בנדריה ואסריה לאביה ואישה המלצון. לדון בהפרת נדרים האב לבתו והבעל לאשתו. והרמב"ם (עשין צ"ה) מנאן רק במצוה אחת. אע"פ שלדעתו גופי' דיניהם חלוקים. דהאב מפר כל נדרי בתו אבל הבעל אינו מפיר אלא נדרים שיש בהן עינוי נפש ושבינו לבינה בלבד. כמש"כ הרמב"ם (בפי"ב מהלכות נדרים) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. ולטעמו אזיל (בשורש השביעי) דס"ל דכל כיו"ב אין למנות אלא במצוה אחת לדון בדין הפרת נדרים. ודיני האב והבעל והחילוקין שביניהם אינם אלא דקדוקי המצוה

שאינם נמנין בפ"ע. אבל כבר ביארנו לעיל שאינו כן דרכו של רבינו הגאון ז"ל. אלא ס"ל דכל כיו""ב יש למנותן שתי מצוות בפ"ע. וראיתי באזהרות אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור כבד) דגם שם מנה רבינו הגאון ז"ל שתי מצוות אלו. אלא שהוסיף שם למנות גם היתר נדרים ע"פ חכם מצוה בפ"ע עיי"ש אבל זה תמוה טובא דהא תנן (בפ"ק דחגיגה י' ע"א) היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו עיי"ש. וא"כ אין היתר נדרים ע"פ חכם מדאורייתא אלא מפי הקבלה וכפירש"י שם עיי"ש. ואולי אפשר לומר דס"ל דאע"פ כן הוא נמנה במנין המצות. כיון דמ"מ מדאורייתא הוא. ודלא כהרמב"ם (בשורש שני) עיי"ש. או דס"ל כתנאי דפליגי אמתניתין ואמרי דיש להם על מה שיסמכו. משום דאמוראי בגמרא שם קיימי כוותייהו עיי"ש. איברא דמדברי הרמב"ם (בסה"מ עשין צ"ה) שכתב וז"ל ובאה הקבלה שחכם ג"כ מתיר הנדר וגם לשבועה. והרמז על זה באמרו לא יחל דברו הוא אינו מחל אבל אחרים מחלין לו. ובכלל הנה אין ראי' על זה מן הכתוב. והם אומרים היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו. אלא בקבלה האמתית עכ"ל עיי"ש. נראה מבואר דס"ל דגם שמואל דדריש לה מקרא דלא יחל דברו הוא אינו מחל אבל אחרים מחלין לו ס"ל כמתניתין דהיתר נדרים אין להם על מה שיסמוכו. ומשום דלאו דרש גמור הוא אלא רמז בעלמא. ובאמת דהכי משמע נמי מפירש"י במתניתין דחגיגה שם עיי"ש היטב. אבל לא משמע הכי בגמרא שם דהרי ר"א פליג בברייתא שם אמתניתין. דאמרינן עלה תניא ר"א אומר יש להם על מה שיסמכו שנאמר כי יפליא וכו'. ר"י אומר יש להם על מה שיסמכו שנאמר וכו'. רבי יצחק אומר יש להם על מה שיסמכו שנאמר וכו'. חנני' בן אחי ר"י אמר יש להם על מה שיסמכו שנאמר וכו'. הרי דכולהו הנך תנאי מיפלג פליגי אמתניתין ואמרי דהיתר נדרים יש להם על מה שיסמכו בתורה. והך דרשא דר"א דדריש לה מקרא דכי יפליא ודאי דרשא גמורה היא. כמבואר בהדיא בפרק בתרא דנזיר (ס"ב ע"א) עיי"ש. וכיון דעלה קאמר שמואל דידי עדיפא מדידהו שנאמר לא יחל דברו הוא אינו מחל אבל אחרים מוחלין לו. וקאמר רבא לכולהו אית להו פירכא לבר מדשמואל דלית לי' פירכא עיי"ש. מבואר ודאי מזה דדרשא דשמואל נמי דרשא גמורה היא. ולא ס"ל כמתניתין דאין להם על מה שיסמכו. אלא כהנך תנאי דאמרי יש להם על מה שיסמכו ולכן דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי. וגם דברי הרע"ב והתוס' יו"ט שם תמוהים אצלי עיש"ה. אבל בדברי רש"י יש לדחוק קצת אלא שאין להאריך:

וראיתי להרמב"ן ז"ל בסה"מ (עשין צ"ו) שהשיג על הרמב"ם בזה וז"ל יראה במצות הפרת נדרים שלא תמנה לפי שהיא שלילות. שנצטוינו לעשות ככל היוצא מפינו ושלא

נחל דברינו רק ע"פ ב"ד או האב והבעל עכ"ל עיי"ש. והסכים על ידו הרשב"ץ ז"ל. וכן התינוך (מצוה ת"ו) הסכים לדברי הרמב"ן וקלסי' עיי"ש. ולענ"ד דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים אצלי. דלדבריו גם מלות גירושין ראוי לומר שאין למנותה ואינה אלא שלילות. לפי שהוזהרנו על איסור אשת איש כתב קרא שאי אפשר לה להיות ניתרת לאחרים אלא ע"י גירושין בגט כריתות וכן מצות שחיטה שמנה הרמב"ם (עשין קמ"ו) ולא נחלק עליו הרמב"ן. ז"ל ראוי לומר מטעם זה שאינה נמנית. מפני שאינה אלא שלילות. לפי שהזהיר הכתוב על אבר ובשר מן החי ועל הנבלה ושלא נאכל בשר אלא ע"י שחיטה. וע"כ צ"ל שאין זה ענין להנך קראי שלא נאמרו אלא דרך שלילות ואינם נמנין במנין המצות כמו שהשריש הרמב"ם (בשורש שמיני). דדוקא בשלילות החיוב שאין בהן שום ענין מצוה. כגון בהני דריש פ"ק דסוטה לה יטמא. וקנא את אשתו. ולעולם בהם תעבודו. דלר"י הן רשות גמור משום דס"ל דאינן אלא שלילת החיוב. דלא נימא שאסור לטמאות לקרובים כשם שמוזהר על טומאת שאר מתים. קמ"ל קרא שאינם בכלל אזהרת טומאה ומותר לטמאות לקרובים. וכן בוקנא את אשתו קמ"ל קרא דשרי ואין זה בכלל אזהרת לא תשנא את אחיך. וכן בלעולם בהם תעבודו קמ"ל קרא שאינו בכלל אזהרת לא תחי' כל נשמה כדאמרינן התם עיי"ש. וכן בלא יבדיל האמור בחטאת העוף דאמר ראב"ש (סוף פ"ו דזבחים) שפירושו אינו צריך להבדיל. דאינו אזהרה אלא שלילות החיוב. משום דאי לאו קרא הי' ראוי לומר שחייב להבדיל. ולזה קמ"ל הך קרא שאינו צריך. כדאמרינן התם עיי"ש ובתוס' שם ד"ה אלא מעתה. וכן בכל כיו"ב. כמבואר בדברי הרמב"ם והרמב"ן (שורש שמיני) עיי"ש. שאין בהם שום ענין מצוה וחובה אלא שלילות החיוב. לומר שאינו אסור או שאינו חייב. אבל גירושין ושחיטה והפרה שהקפיד הכתוב שלא תתגרש אלא בספר כריתות שנכתב ע"י הבעל לשמו ולשמה. וכן בשחיטה שהקפידה תורה דוקא בשחיטה והלכותי'. ובהפרה שהקפיד הכתוב דוקא ביום שמיעה ובלשון הפרה. כדאמרינן בפרק נערה המאורסה (נדרים ע"ח ע"א) עיי"ש. א"כ דיני המצוה נמנין מצוה. שנצטוינו שאם בא לעשות דברים אלו לא יעשה אותם אלא ע"פ התנאים שהטיל בהם הכתוב. וכן כל כיו"ב. ואין זו שלילות בלבד אלא גם חיובא יש בה:

וראיתי להחינוך שכתב שם לדעת הרמב"ם וז"ל והעולה מכל זה לדעתו כי בהיתר החכם את הנדר כמצות התורה. או שלשה הדיוטות. ויעשו הענין כהוגן וכיושר ככל אשר תצוה התורה אז קיימו עשה. ואם התירו הנדר שלא כמצות התורה אע"פ שהתירם אינו היתר יש עליהם עונש ביטול עשה זו עכ"ל עיי"ש. וסיים שם וז"ל והעובר על זה והתיר את הנדר שלא כמצות התורה בצדדין שכתבנו אע"פ שאינו היתר בטל עשה זו עכ"ל

עיי"ש בדבריו. מבואר מדבריו דס"ל דלדעת הרמב"ם ז"ל מ"ע ממש כשאר עשין שבתורה יש בדבר. שאם מתיר הנדר כהלכה מקיים מצות עשה גמורה. ואם התירו הנדר שלא כהלכה מלבד מה שאין בדבריו כלום. ולא היתר הנדר ובאיסורו עומד כמעיקרא הרי הוא עובר ג"כ בעשה. ודבריו תמוהים אצלי. דמלבד דלא כן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל שם דבהדיא כתב שם וז"ל שצונו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורונו לדון בדינים ההם. ואין הענין שנתחייב להפר עכ"פ וכו'. ואמנם המצוה היא בהיותנו מצווים לדון בדין זה בדבר זה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא מדבריו ז"ל שאין לדעתו שום מצוה לא בהיתר כהלכה ולא ביטול מצוה בהיתר שלא כהלכה. אלא דבזה הותר הנדר ובזה לא אמר כלום. ואין ענין המצוה אלא לדון בדינים ההם. וכך הוא לשונו במנין המצות הקצר שבריש חבורו הגדול עיי"ש. וגם בעיקר הדבר חידוש גדול הוא. ולא משמע הכי כלל בכמה דוכתי. דבפרק נערה המאורסה שם תניא האומר לאשתו כל נדרים שתדורי אי אפשי שתדורי אין זה נדר לא אמר כלום עיי"ש. ואם איתא אמאי לא קתני נמי דעובר בעשה. ולאשמעינן דאיכא איסורא בהכי. וכן הא דאמר ר"י בעל שאמר בלשון חכם וחכם שאמר בלשון בעל לא אמר כלום. אמאי לא קאמר שעובר בעשה. ומדלא קאמר אלא דלא אמר כלום. משמע ודאי דשום דררת איסור לית בה. אלא שאין הנדר מותר בכך. וכן מוכח בכמה דוכתי. וגם לא ידענא היכן מצא החינוך מצוה זו בתורה דכל פרטי דינים שבהתרת חכם ובהפרת בעל ואב לא אשכחן בהן שום לשון עשה בכתוב כלל. ולכן דברי החינוך בזה נפלאים בעיני. ובסמ"ק (סי' ק"ז) ראיתי שכתב וז"ל להפר נדרים דכתיב ואישה יפרנו. וכן דרשו רבותינו לעולם ידבק אדם לשלשה דברים לחליצה ולהבאת שלום ולהפרת נדרים עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל יותר מזה דיש מצוה להפר הנדרים שבידו להפר. וקרא דואישה יפירנו הוא לשון ציווי. שמחייבו הכתוב להפר נדרי אשתו. וכשאינו מפירם הרי זה עובר בעשה דואישה יפירנו. וגם זהו דבר מתמיה מאוד ולא מצאתי לו חבר בראשונים ז"ל. ולכאורה אפשר להביא ראי' לדבריו מדאמרינן (בפ"ב דנדרים כ' ע"א) אמר רב יוסף הואיל ואמרו רבנן אין נזקקין לו בי דינא דמזקקי לי' לא עביד שפיר. ופירשו הרשב"א והר"ן שם דקמ"ל דלא תימא הא דאמרו אין נזקקין לו היינו לומר שאין מחזירין אחריו שישאל על נדרו. אע"פ שמחזירין אחרי מי שלא עבר על נדרו. אבל אם בא לישאל על נדרו מעצמו נזקקין לו להתירו. דליתא אלא בי דינא דמזקקי לי' לא עביד שפיר עיי"ש. הרי דאיכא מצוה לחזור אחר הנודר כדי להתיר לו נדרו. אבל זה אינו ודברי הסמ"ק תמוהים. דע"כ קרא דואישה יפירנו אינו לשון ציווי. דהא כתיב בקרא אישה יקימנו ואישה יפרנו. וע"כ אישה יקימנו לאו מצוה היא. דאם

ההפרה מצוה היא איך תהי' ההקמה מצוה. והוא תרתי דסתרי וע"כ אין פירושו אלא שבידו לקיימו ובידו להפירו. לומר דבבעל ואב תלי רחמנא נדרי האשה לקיים או להפר כרצונו. ואין כאן שום רמז למצוה כלל. וכן מוכרח מדכתיב ואם הפר יפר אותם אחרי שמעו ונשא את עונה. ופי' הרמב"ן ז"ל שהפר אחרי יום שמעו. ואמר לה שהוא יום שמעו עיי"ש. ורש"י פירש שהפר לה אחר ששמע וקיים לה. וכן הוא בהדיא בספרי (פיסקא קנ"ו) עיי"ש. והשתא אם איתא דאיכא מצות עשה להפר ביום שמעו. ואם לאו עובר בעשה. א"כ מאי איריא עונה. דהיינו כשעברה ע"י כך על נדרה. מפני שהטעה אותה והיתה סבורה שהפר לה כהלכה והותר נדרה. ותיפוק לי' דבלא"ה הרי הוא נושא עון עצמו אע"פ שהיא לא עברה על נדרה. שהרי עבר בעשה דואישה יפירנו במאי דלא הפר לה הנדר בזמנו. ומזה יקשה גם על החינוך דס"ל דכשמתיר הנדר שלא כהלכה עובר בעשה. א"כ כאן שהפר אחרי יום שמעו או אחר ההקם. הרי זה עובר בעשה. דאין לך הפרה שלא כהלכה יותר מזה. וא"כ הוא מצד עצמו נושא עון. אע"פ שהיא לא נכשלה על ידו ולא עברה על נדרה. ומדכתיב ונשא את עונה מבואר דרק משום תקלה דידה הוא נענש. אבל מצדו ליכא שום עבירה לא במה שהפר שלא כהלכה ולא במה שלא הפר בזמנו. וכן יש להקשות על הסמ"ק ממתניתין (דפרק בתרא דנזיר ס"ז ע"ב) דתנן חומר בעבדים מבנשים שהוא מיפר נדרו אשתו ואינו מיפר נדרי עבדו וכו' עיי"ש. והשתא הרי חומר זה יש בו נמי צד הקל דחייב להפר נדרי אשתו ואינו חייב להפר נדרי עבדו. וא"כ הכי נמי הוה מצי למיתני חומר בנשים יותר מבעבדים דחייב להפר נדרי אשתו ואם לא הפר עובר בעשה ואינו חייב להפר נדרי עבדו אלא שרשאי למחות בו כשירצה. גם הראי' שהביא הסמ"ק מדאמרינן לעולם ידבק אדם בשלשה דברים וכו' ובהפרת נדרים. הוא תמוה. דהרי אדרבה משם גופא איפכא מוכח שאין מצות עשה כלל בהפרת נדרים. דהרי הך מילתא היא ביבמות (פרק ב"ש ק"ט ע"א). והתם מפרשינן טעמא דהפרת נדרים משום דר"נ דאמר הנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עלי' קרבן עיי"ש. ומתבאר מזה דאי לאו האי טעמא ליכא מצוה בהפרת נדרים. ואע"פ דהוכחה זו יש לדחות די"ל דלא קיהיב טעמא אלא למאי שצריך לידבק בה יותר מבשאר מצוות. מ"מ אין מקום לראייתו של הסמ"ק. דאפשר לומר דליכא שום מצוה בהפרת נדרים. והתם אינו אלא משום דרבי נתן בלחוד. וגם בההיא דב"פ דנדרים פי' שם הר"ן טעמא משום דר"נ עיי"ש. אבל בהפרה מצד עצמה לעולם אימא לך דליכא שום מצוה. ומאי דכתיב ואישה יפירנו ודאי אינו אלא רשות כמו אישה יקימנו. ודברי הסמ"ק צ"ע אצלי. ואולי אפשר קצת לומר בדוחק דבאמת אין כוונת הסמ"ק בזה אלא למצוה מדבריהם משום

דרבי נתן דהמקיימו כאילו מקריב בבמה. והסמ"ק לטעמי' אזיל שמונה גם מצות דרבנן. כמו נר שבת. והבדלה. ונטילת ידים. וקריאת התורה בזמנים ידועים. ומה שהביא מקרא דואישה יפירנו אין כוונתו אלא בדרך רמז ואסמכתא בעלמא. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ דברי הרמב"ן ז"ל שכתב דהפרת נדרים אינה אלא שלילות שנצטוינו לעשות כל היוצא מפינו ושלא נחל דברינו אלא ע"פ האב או הבעל או ע"פ ב"ד. תמוהים כדכתיבנא. ובלא"ה נראה דלא שייכא כאן שלילות כלל. משום דלפום פשטי' דקרא הוציא הכתוב אשה לגמרי מכלל אזהרת לא יחל ועשה דכלל היוצא מפיו יעשה. דהרי מתחילה כתיב איש כי ידור וגו' לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. ואשה כי תדור וגו' ושמע אביה וגו' וקמו כל נדריה וכל איסר אשר אסרה על נפשה יקום וגו'. הרי דלא כתיב לאו דלא יחל ועשה דככל היוצא מפיו יעשה אלא באיש לבדו ולא באשה. ולכן באשה הוצרך הכתוב לחזור ולכתוב כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה. משום דעשה דככל היוצא מפיו יעשה לא מיירי אלא באיש דוקא. וממילא ה"ה ללאו דלא יחל. אלא דבספרי (מטות פסקא קנ"ג) מרבה אשה ללאו דבל יחל מהיקישא. דאמרינן שם ואשה מקיש אשה לאיש מה איש עובר על בל יחל ועל בל תאחר אף אשה עוברת על בל יחל ועל ב"ת עיי"ש. הרי דלפום פשטי' דקרא אין לנו אזהרת בל יחל אלא באיש בלבד וא"כ ה"ה לעשה דככל היוצא מפיו יעשה. וא"כ היכי שייך כאן שלילות לומר דהפרת האב והבעל קאי על לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. כיון דלא יחל וככל היוצא מפיו יעשה לא קאי אאשה כלל. ואף דמהיקישא ילפינן דגם אשה איתא בבל יחל. מ"מ ודאי קרא לא סמיך אדרשא. ועי' ב"ק (ג' ע"א) בתוס' סוף ד"ה לא עשרה. ובפ"ג דמכות (י"ד ע"א) בתוס' ד"ה ההוא מיבעי לי' וכו'. ובפ"ק דסוכה (י"ב ע"א) בפירש"י ד"ה כשרין וכו' עיי"ש. ובכמה דוכתי כיו"ב. הן אמת דנראה דהרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל (בפ' עה"ת בפרשת מטות) שכתב על קרא דואשה כי תדור וגו' וז"ל רצה הכתוב להזכיר האיסור תחילה. להגיד כי גם הנערה בלאו הנזכר שלא יחל דברו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דגם לפום פשטי' דקרא אשה איתא בלאו דלא יחל דברו. אבל מברייתא דספרי שהבאתי מבואר איפכא. דלא נפק"ל אלא מהיקישא. ובאמת דממש"כ בקרא האיסור תחילה אין הכרע לומר שהוא באזהרת בל יחל. אלא יש לומר דאיסור בפ"ע הוא שכתב קרא באשה. משום דאינה בכלל האיסור שכתב קרא לפני זה באיש. לומר דבאשה הכל תלוי באב ובבעל. שאם הקימו הנדר והאיסור קיים. ואם הפירו מופר. אלא דילפינן מהיקישא דגם האשה איתא בבל יחל כשקיימו לה אביה או בעלה או כשהחרישו ביום שמיעה. וא"כ אין כאן מקום כלל לשלילה. ומ"מ מבואר דאין כאן מצות עשה גמורה כשאר עשין שבתורה. כמו

שנתבאר. אלא דיני המצוה היא המצוה הנמנית כאן שצותה תורה דנדרי ואסרי האשה שיש לה אב או בעל תלויין באב ובבעל. אם לקיים ואם להפר. וא"כ לא ההפרה בלבד היא המצוה אלא ההקמה עם ההפרה יחד היא המצוה. וכן ראיתי באזהרות אתה הנחלת שכתב ופצת פה בנדר להפר ולקיים עיי"ש. וכוונתו למצוה זו דנדרי אשה שתלה הכתוב באב ובבעל להפר ולקיים. ומדוקדקים בזה דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שלא הזכיר כלל הפרה. אלא כתב שאננה בנדריה ואסריה לאביה ואישה המלצון. כלומר נדריה ואסריה של אשה תמסרו ביד אביה ואישה שהם יהיו המליצים בעדה. שבידם הדבר תלוי אם להקם האיסור עלי' או להפר ולבטלו. אבל היתר חכם ס"ל לרבינו הגאון ז"ל כאן שאינו נמנה. משום דודאי אינו אלא שלילות דנפק"ל מדכתיב לא יחל דברו הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו. ואם התירוהו הנדר בטל מעיקרו. וחזר בו כאן ממש"כ באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות למנות גם היתר חכם במנין המצות. ואע"ג דלפמשכ"ל הכא לא דמי להנך שאין בהן אלא שלילת החיוב. ואין בהן שום ענין מצוה. משא"כ כאן שהקפיד הכתוב דלא מהני אלא ע"פ תנאים ידועים. מ"מ היינו דוקא היכא דתנאים אלו כתיבי בקרא בהדיא. כמו בהקמה והפרה דאב והבעל. ובגירושין. ואפי' שחיטה עיקר שחיטה מיהת כתיב בקרא בהדיא והלכותיו מיהת נמסרו למשה בסיני בע"פ. אבל היתר חכם אין לנו אלא ממיעוטא דלא יחל דברו. דדרשינן הוא אינו מוחל. דאז הוא שישנו באזהרה. אבל אחרים מוחלין לו. כלומר דבזה לא הזהיר הכתוב ואין לנו בו איסור. והילכך אין בו שום ענין מצוה בקרא כלל ושלילה גמורה חשיבא. והילכך אין למנותו מצוה. ואין להאריך בזה:

מצוה קה

אל המקום אשר אבחרה בו תביאו קרבני רצון. הכוונה למאי דכתיב (בפרשת ראה) כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו' ובאת שמה והבאתם שמה עולותיכ' וזבחיכם וגו'. ודרשו מזה בספרי (פסקא ס"ג) שבא הכתוב לקבוע חובה להביא קרבנותיו ברגל ראשון. אבל בבל תאחר אינו עובר אלא אחר שלש רגלים. וכן מבואר בפ"ק דר"ה (ד' ע"ב) ולקמן (ו' ע"א) עיי"ש. וכן מבואר בירושלמי שם. וכן הוא בספרא (סדר אמור פרק ט"ו) עיי"ש ומנאה גם הבה"ג והר"א הזקן ז"ל וכן באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל. דזו היא כוונתו במש"כ ותן פן תלבט נדרים ונדבות. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם סי' ל"ח) הבין שכוונתו בזה לעשה דמוצא שפתיך תשמור עיי"ש. והוא תמוה דעשה זו מנאה הרשב"ג לקמן בפירוש. ועי' מש"כ הרשב"ץ גופי' (שם סי' נ"ט). וכן הבה"ג מנה עשה דמוצא שפתיך תשמור. ואח"כ מנה עשה דנדרים ונדבות עולות ושלמים. וכוונתו בזה לעשה זו דובאת

שמה והבאתם שמה. וכן מבואר ביראים (סי' שט"ז) עיי"ש. והרשב"ג ז"ל כדרכו נמשך אחרי הבה"ג. ונקט לשונו ממש כדרכו. וכן מנאה הרמב"ם (עשין פ"ג). ועשה דמוצא שפתיך תשמור מנה לקמן (עשין צ"ד) עיי"ש. אבל באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל ראיתי שלא מנה במנין העשין לא עשה דמוצא שפתיך תשמור ולא עשה זו עיי"ש. ודבריו צריכין תלמוד אצלי:

ובמש"כ רבינו הגאון ז"ל קרבני רצון. דמשמע דס"ל דעשה זו קאי רק על קרבנות נדרים ונדבות. שהם קרבני רצון. משא"כ קרבנות הבאים על חטא שאינם נקראים קרבני רצון ולא מצינו בקרא לשון ונרצה או לרצון אלא בעולות ושלמים ותודה הבאים בנדר ונדבה. וכן הבה"ג והרשב"ג והרא"ם ביראים נקטו בעשה זו רק נדרים ונדבות. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל כתב להעלות נדבות הדריך עיי"ש. ולא משמע הכי בפ"ק דר"ה (ד' ע"ב) דשם מתבאר דעשה זו איתא נמי בחטאות ואשמות עיי"ש. איברא דראיתי גם בפסיקתא זוטרתא (פרשת ראה) שכתב ובאת שמה והבאתם שמה מכאן אמרו הנידר והנידב כיון שעבר עליו רגל ראשון ולא הביאו עובר בעשה עיי"ש. אבל זהו נגד סוגיא דפ"ק דר"ה שם. וכן יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל (בפי"ד מהלכות מעה"ק הי"ג) שכתב וז"ל אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהן מערכין ודמים ומעשרות ומתנות עניים מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחלה שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שג"כ לא הזכיר בכלל עשה זו חטאות ואשמות. וכבר נתעורר על דבריו במרכבת המשנה (ח"א בפ"א מהלכות בכורות הי"ג). אבל מש"כ שם בזה אין דבריו מספיקין כלל להמעיין בלשון הרמב"ם שם עיי"ש. וגם לא ראה שכדברי הרמב"ם כך הם דברי כל הראשונים ז"ל בזה. והנה בסוגיא דפ"ק דר"ה (ו' ע"א) דתניא מוצא שפתיך תשמור זו מ"ע וכו' כאשר נדרת זה נדר. לה' אלקיך אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים. נדבה כמשמעו וכו'. ופרכינן עלה מוצא שפתיך זו מ"ע למה לי מובאת שמה והבאתם שמה נפקא עיי"ש. והקשה שם הר"ב ט"א הא בהאי קרא דובאת שמה והבאתם שמה כתיב עולותיכם וזבחיכם ומעשרותיכם ותרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם ובכורות ועלייהו קאי הך עשה דוהבאתם שמה. ואכתי לא שמעינן מינה עשה לחטאות ואשמות ועולות ראי' ושלמי חגיגה ושמחה שהן חובות הרגל. וקדשי בדק הבית וצדקה נמי לא שמעינן מינה. ומשום הכי כתב רחמנא קרא דמוצא שפתיך דמיני' שמעינן נמי כל הני. ומסיק דעיקר הקושיא היא משום דבקרא דמוצא שפתיך כתיבי נמי נדר ונדבה. ובהני קשה למה לי עשה. הא כבר נפק"ל עשה דידהו מובאת שמה והבאתם שמה עיי"ש בדבריו. והנה מש"כ דקדשי בה"ב לא שמעינן

מעשה דובאת שמה והבאתם שמה. לא ראה דברי הריטב"א ז"ל שם במקומו שכתב דערכין וחרמין ושאר קדשי בה"ב הו"ל בכלל נדרים ונדבות דכתיבי בהאי קרא עיי"ש. ובלא"ה דבריו תמוהים דבסוגיא (שם ד' ע"א) מתבאר דגם חטאות ואשמות בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה כמשכ"ל. וגם אישתמיטתי' ברייתא דספרי (פרשת ראה פסקא ס"ג) דדרשינן התם עולותיכם עולת יחיד ועולת ציבור זבחיכם זבחי שלמי ציבור וזבחי שלמי יחיד וכו'. בכורות זה הבכור בקרכם וצאנכם אלו חטאות ואשמות עיי"ש. הרי בהדיא דמרבה בכלל הך קרא דובאת שמה והבאתם שמה גם עולות ושלמים של חובה וגם חטאות ואשמות. עכ"פ דברי הגאונים ז"ל תמוהים שלא כתבו עשה זו אלא בנדרים ונדבות. וגם יש לתמוה דהרי בהדיא כתיב בהך קרא נמי מעשרותיכם ואמרינן בשתי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. והני ודאי לאו בכלל נדרים ונדבות נינהו. וגם בכורות דכתיב בקרא לא הוי בכלל נדרים ונדבות. והיכי כתבו עשה זו רק בנדרים ונדבות. והרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין פ"ג ובהלכות מעה"ק שם) כתב דעשה זו איתא נמי בצדקות ובלקט שכחה ופאה וערכין וחרמים ודמים עיי"ש. וראיתי להר"ב מל"מ שם שכתב שלא מצא מקום דבר זה שיהא באלו עשה. ופשטי' דקרא לא מיירי אלא במידי דהקרבה. ותרומת ידכם היינו ביכורים עיי"ש. וכוונתו דביכורים נמי הו"ל מידי דהקרבה משום דביכורים טעונין קרבן. אבל מידי דלאו בר הקרבה אין לנו שיהא בכלל עשה זו. אבל דבריו תמוהים. דהרי בההוא קרא כתיב מעשרותיכם ודרשו בשני מעשרות הכ"מ אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. והרי מעשר דגן לאו מידי דהקרבה הוא. וגם ראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) שכתב וז"ל ובגמרא ראש השנה ר"מ אומר כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בבל תאחר. ואמרו שם מ"ט דר"מ דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה אמר רחמנא כי אתית אייתי. ורבנן ההוא לעשה הוא דאתא. הנה כבר התבאר שמה שאמר ובאת שמה והבאתם. מצות עשה הוא שיביא כל מה שחובה עליו מחוקי האל ויפטר מהם בכל רגל ורגל. ובין ממיני הקרבנות כולם ובין דמים ובין ערכין וחרמים והקדשות ולקט שכחה ופאה. יציאת ידי חובתו מאלו החלקים כולם ברגל ראשון שפגע בו מצות עשה. כמו שהתבאר בגמרא ראש השנה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דמקורו מסוגיא דפ"ק דר"ה (שם ד' ע"ב) וכוונתו מדאמרינן התם תנו רבנן חייבי הדמין והערכין והחרמין תטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור ומעשר לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהן שלש רגלים עובר בבל תאחר וכו'. ר"מ אומר כיון שעבר עליהם רגל אחד עובר בב"ת וכו'. מאי טעמא דת"ק וכו'. ור"מ מ"ט דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה. ורבנן ההוא לעשה. ור"מ כיון דא"ל רחמנא אייתי

ולא אייתי. ממילא קם לי' בב"ת עיי"ש. ומדר"מ דיליף לכולהו הני דחשיב בברייתא שעובר עליהן ברגל אחד בב"ת מהך קרא ובאת שמה והבאתם שמה. נשמע נמי לרבנן דמוקי לי' לעשה. דכולהו הנך דחשיב להו בברייתא בכלל עשה זו נינהו. ואפי' חטאות ואשמות מעשר דגן ולקט שכחה ופאה וצדקות ואינך. ועוד דלמסקנא גם ר"מ מוקים לה לעשה אלא דמינה גמר נמי לבל תאחר. דכיון דא"ל רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קם לי' בבל תאחר. וא"כ מבואר דכולהו הני איתנייהו בעשה ברגל ראשון זו היא כוונת הרמב"ם ז"ל. וא"כ הרמב"ם ז"ל גופי' הראה לנו מקורו מהיכן הוא. אלא דלפ"ז תקשה ביתר שאת על הרמב"ם ז"ל (בהלכות מעה"ק שם) שלא הביא גם חטאות ואשמות בכלל העשה. וגם מבכור קשה שלא הביא שם. אלא דבזה כבר עמד בברכת הזבח (סוף ערכין) עיי"ש מש"כ בזה. ועכ"פ מחטאת ואשם קשה ובסה"מ שם דברי הרמב"ם מדוקדקין. שכתב שם העשה בכל הקרבנות כולם עיי"ש. אבל דבריו שבהלכות מעה"ק צ"ע:

ואמנם לדברי רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דמש"כ קרבני רצון אין כוונתו לקרבנות נדרים ונדבות דוקא. אלא כל הקרבנות בכלל זה. כדאשכחן בפרשת מומין דכתיב ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא נדר או לנדבה בבקר או בצאן תמים יהי' לרצון וגו' ודרשינן שם בספרא (סדר אמור פ"ו) מנין לרבות העולה ת"ל נדר. מנין לרבות את התודה וכו'. מנין לרבות את היולדת ואת הנזירות וכו'. מנין לרבות חטאת ואשם ת"ל בצאן. מנין לרבות את המעשר ת"ל בבקר וכו' תמים יהי' לרצון מצות עשה עיי"ש. והביאה ג"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שפ"ג) ובסמ"ג (לאוין שט"ו) עיי"ש. הרי דכולהו קרבנות איתרבו בההיא פרשה. ועל כולן כתיב תמים יהי' לרצון. וכן במחוסר זמן דכתיב מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו' על כל הקרבנות קאי. ואפי' שעיר המשתלח מרבינן ביומא (ס"ג ע"ב) עיי"ש. וא"כ שפיר י"ל דכל הקרבנות כולן בכלל קרבני רצון הם. ואפי' חטאות ואשמות בכור ומעשר. אלא דאכתי קשה מש"כ עשה זו רק בקרבנות הא עשה זו איתא נמי במעשר דגן ובלקט שכחה ופאה כמשכ"ל. ואמנם ראיתי דדברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים ע"פ סוגיא ערוכה (ריש פרק בתרא דבכורות נ"ג ע"א). דתנן התם מעשר בהמה נוהג בארץ ובחו"ל. ואמרינן בגמרא עלה לימא מתניתין דלא כר"ע דתניא ר"ע אומר יכול יעלה אדם מעשר בהמה מחו"ל ויקריבנו ת"ל והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם בשתי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. ממקום שאתה מעלה מעשר דגן אתה מעלה מעשר בהמה. וממקום שאי אתה מעלה מעשר דגן אי אתה מעלה מעשר בהמה. אפי' תימא ר"ע כאן ליקרב כאן ליקדש. דיקא נמי דקא נסיב לה והבאתם שמה ש"מ. ופירש"י וז"ל דיקא נמי דר"ע מהקרבה הוא דקא

ממעט לה מדנסיב למילתי' מוהבאתם שמה דהיינו הקרבה עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דפסיקא לי' לתלמודא דלא מיירי הך קרא דובאת שמה והבאתם שמה אלא דוקא במידי דהקרבה וכדעת רבינו הגאון ז"ל. ולדעת הרמב"ם ז"ל צריך לדחוק דליקרב דנקט התם לאו דוקא הוא. אלא משום דקאי אמעשר בהמה דשייכא בי' הקרבה נקט ליקרב. אבל אין הכי נמי דמיירי נמי במידי דלאו בר הקרבה. כגון ערכין וחרמין דלית בהו אלא הבאה כדי למסרן לגזבר ומעשר דגן להביאו ולאכלו בירושלים וכל כיו"ב. ולא אתי אלא לאפוקי מעשר ליקדש דנוהג אפי' בחו"ל. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל הדברים נכונים ומדוקדקים. אלא דלשיטתו צריך לידחק בסוגיא דריש פ"ק דר"ה שם. ולומר דאע"ג דלא קאי הך עשה אלא על מידי דהקרבה דוקא. מ"מ כיון דמיהת שמעינן מיני' דבמידי דהקרבה ברגל אחד עובר בבל תאחר. ממילא אית לן נמי למימר בשאר כולהו מילי דאיתרבו לבל תאחר דזמנם ג"כ ברגל ראשון. משום דכולהו בעניינא דקרבנות כתיבי. וכההיא דאמרינן התם (לקמן ו' ע"א) לענין צדקה. עיי"ש ובמש"כ התוס' שם (לעיל ד' ע"א) בד"ה צדקות ובשאר ראשונים שם. ובההיא דלקמן שם עיש"ה. ואע"ג דמעשר דגן נמי כתיב בההוא קרא דלאו בר הקרבה הוא. מ"מ אפשר לומר דגם מעשר שני בכלל מידי דהקרבה הוא. משום דסתם מעות מעשר שני הוי שלמים. כמבואר בפ"ח דמנחות (פ"ב ע"א) ובפירש"י שם בד"ה המתפיס. ובתוס' שם בד"ה אינו בתורת ובירושלמי (פ"א דמע"ש ה"ב) עיי"ש. ועוד נראה ראי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל מסוגיא דפ"ג דתמורה (י"ח ע"ב). דתנן התם העיד ר"י ור"פ על ולד שלמים שיקרב שלמים. א"ר פפייס אני מעיד שהי' לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנוה בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג. ואמרינן עלה בגמרא ולרבא דאמר קדשים כיון שעבר עליהם רגל אחד כל יום ויום עובר עליהם בעשה. (כ"ה גירסת רש"י שם. וכן הגיה הר"ב חק נתן בגמרא שם עיי"ש והוא מוכרח). מעצרת בעי מיכלי' וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל בכל יום עובר בעשה ובאת שמה והבאתם שמה. דמשמע ברגל ראשון שתבא שמא הבא כל נדרים שעליך עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דנקט עשה זו דובאת שמה והבאתם שמה דוקא בקדשים דהיינו קרבנות. כמשמעות לשון קדשים בכל מקום. ומזה מקור דברי רבינו הגאון ז"ל דנקט עשה זו רק בקרבנות. אבל דברי הבה"ג וסייעתו דנקטו רק נדרים ונדבות בלבד לא נתבררו אצלי כראוי. אם לא דנימא דלאו דוקא וה"ה לשאר קרבנות. וכן בפירש"י בתמורה שם נקט נדרים בלבד. וכן הוא בפי' הרמב"ם על רה"ש (ו' ע"א) במימרא דרבא שם עיי"ש ואין להאריך בזה:

והנה הרמב"ם ז"ל (עשין פ"ד) וכל הנמשכים אחריו מנו בזה עוד עשה אחת מדכתיב שם תעלה עולותיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך. ופירשו שעשה זו באה להזהיר

שלא להקריב הקרבנות חוץ למקדש. וביאר שם הרמב"ם דזהו מאי דתנן במתניתין דסוף (זבחים קי"ב ע"ב) דהמקריב בחוץ בשעת איסור הבמות יש בו עשה ול"ת עיי"ש. וכן כתבו שאר ראשונים הנמשכים אחריו. אבל רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאוה כלל. ולכאורה הדבר תמוה. אבל אחר העיון דבריהם ז"ל נכונים מאוד ודברי הרמב"ם וסייעתו בזה תמוהים הרבה לענ"ד. דהרי הך קרא דשם תעלה עולותיך ושם תעשה וגו' איצטריך לכדדרשינן (ריש פרק השוחט והמעלה (זבחים ק"ז ע"א)) להקיש שחיטה להעלאה לאזהרה לומר מה העלאה לא ענש אלא א"כ הזהיר אף שחיטה וכו' עיי"ש. ולא אייתר כלל לעשה יתירתא. ולא אשכחן שנזכרה עשה זו בשום דוכתא. ומה שהביאו מדתנן (בפרק בתרא דזבחים) דהמקריב קדשים בחוץ הרי הוא בעשה ול"ת. אין ראי' כלל. דנראה דההיא דהתם היינו מקרא דובאת שמה והבאתם שמה שכבר נמנה לעשה להביא כל קרבנותיו ברגל ראשון וכששחטן ומקריבן בחוץ הרי הוא מבטל עשה זו בידים דכתיב שמה תביאו ולא במקום אחר. וכן מתבאר בברייתא דספרי (פרשת ראה פיסקא ס"ג) דאמרו שם עולותיכם עולת יחיד ועולת ציבור וזבחיכם זבחי שלמי יחיד וזבחי שלמי ציבור וכו' עיי"ש. ומאי ענין עולת ציבור וזבחי שלמי ציבור לקרא דובאת שמה והבאתם שמה. דהרי הך קרא הוא עשה להביא כל קרבנותיו ברגל ראשון עמו בעלותו לרגל כמבואר בגמרא ובראשונים. אבל קרבנות ציבור לאו חובות היחיד נינהו. וגם זימנא קביעא להו. אי אקרבי' אקרבי'. ואם לאו כיון שעבר יומו בטל קרבנו. ומעוות שאינו יכול ליתקן הוא. כדתנן (ריש פ"ב דתמורה) ובשאר דוכתי. ואף דעולת ציבור משכחת לה נמי שאין קבוע לה זמן כגון פר הבא על כל המצות בשגגת ב"ד בע"ז דמייתו פר לעולה ואין קבוע לו זמן. ואפשר דרביי' קרא לקבוע זמנו ברגל ראשון. וגם זבחי שלמי ציבור משכחת להו כשאבדו והביאו אחרים תחתם. ואח"כ נמצאו הראשונים. דאזלי לקיץ המזבח ואפשר לומר דרבינהו קרא לקבוע להן זמן להביאן ברגל ראשון. אבל לא משמע הכי כלל מסתימת לישנא דברייתא. וגם זבחי שלמי ציבור משמע ודאי דגם השתא שלמים נינהו דומיא דשלמי יחיד דקתני בברייתא. וכשנופלים לקיץ המזבח עולות נינהו השתא ובכלל עולות ציבור נינהו. וע"כ מוכרח לומר דפירושו כפשטי'. ולא מרבינן עולות ציבור וזבחי שלמי ציבור אלא לענין שאם עבר והקריבן בחוץ מלבד שעובר בלאו עובר נמי בעשה זו כמו שביארנו. וא"כ מתבאר מזה דעשה דשחוטי חוץ ג"כ לא נפק"ל אלא מהך קרא דובאת שמה והבאתם שמה. שכבר נמנית במנין העשין:

וראיתי להרמב"ם ז"ל שם שהביא ראי' לזה דקרא דשם תעלה ושם תעשה נמנה עשה בפ"ע. מדאמרינן בספרי (ראה פיסקא ע') שם תעלה עולותיך אין לי אלא עולות שאר

קרבנות מנין. ת"ל שם תעשה כל אשר אנכי מצוך. ועדיין אני אומר עולה שהיא בעשה ול"ת. שאר קדשים מנין ת"ל ושם תעלה עולותיך. עולה הי' בכלל ולמה יצאת להקיש אלי'. ולומר מה עולה שהיא בעשה ול"ת אף כל שהוא בעשה הרי הוא בל"ת עיי"ש. והבין הרמב"ם ז"ל שם דהעשה דקאמר היינו מהך קרא גופי' דשם תעלה ושם תעשה עיי"ש. וכ"כ החינוך והרשב"ץ בזה"ר עיי"ש. אבל לענ"ד אינני רואה שום משמעות בהך ברייתא דהך קרא אתי לעשה מיוחדת בפ"ע. דשפיר אפשר לומר דעשה זו לא נפק"ל אלא מקרא דובאת שמה והבאתם שמה כדעת הגאונים ז"ל. ומהך קרא דשם תעלה לא באו אלא ללמוד דל"ת דהשמר לך פן תעלה עולותיך לא קאי על עולה בלבד. אלא הוא אזהרה לכל הקרבנות כולם. וכדגמרינן לה נמי בגמרא (בפרק השוחט והמעלה) מהך קרא. והרמב"ם ז"ל גופי' בפיה"מ (בפרק בתרא דזבחים) פי' דהא דתנן התם שאם הקריב קדשים בחוץ עובר בעשה ול"ת. היינו מקרא דובאת שמה והבאתם שמה. ואף דשם הזכיר קרא דשמה תביאו וגו'. מ"מ היינו הך אלא דהראשון קאי לשילה והשני לירושלים. כמו שפירש"י (בפרשת ראה) וכן מבואר בספרי (שם פיסקא ס"ח) עיי"ש. הרי שלא רצה ללמוד העשה דמתניתין מקרא דשם תעלה ושם תעשה. והיינו כמו שביארנו דהך קרא לא אייתר לעשה. אלא מקרא דובאת שמה והבאתם שמה. או מקרא דשמה תביאו דכתיב בשילה הוא דנפק"ל נמי עשה שלא להקריבן בחוץ:

ועוד נראה דאפי' כשתמצא לומר דקרא דשם תעלה ושם תעשה אתי לעשה מ"מ אינה עשה בשב ואל תעשה להזהיר שלא להקריב בחוץ. לומר שם תעלה ושם תעשה כל אשר צויתיך ולא בחוץ. אלא עשה חיובית בקום ועשה היא להקריב הכל בבית הבחירה. ואע"ג דכבר נפקא לן בזה עשה מקרא דובאת שמה והבאתם שמה. וכן מקרא דשמה תביאו דכתיב בשילה. מ"מ איצטריך הך קרא דשם תעלה ושם תעשה לרבות גם את הפטורים מן הראיי' שאין חייבין לבוא ברגל לירושלים וגם קרבנות של אחרים שאינן מוטלין עליו להביאן דכשבא להקריבן חייבו הכתוב להביאן ולהקריבן בפנים. וכשמקריבן בחוץ הרי זה מבטל עשה בידים. דמקרא דובאת שמה והבאתם שמה לא שמענו אלא קרבנות נדרים ונדבות שלו. או שאר קרבנותיו שהפרישן על עצמו ונתחייב בהקרבתן. ואשמעינן מקרא דשם תעלה ושם תעשה דבכל ענין כל שבא להקריב חייב להביאן בפנים ולהקריבן שם. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (ריש פרק י"ח מהלכות מעה"ק) שכתב שם וז"ל כל הקרבנות כולן בין קרבנות בהמה ועוף בין קרבנות מנחות מצות עשה להקריבן בבית הבחירה שנאמר ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך. וכן מצות עשה להיות כל אדם מטפל ומביא קרבנות בהמה שנתחייב להקריבן מחוץ לארץ

לבות הבחירה שנאמר קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא וגו'. מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בקדשי חו"ל שהוא מטפל בהם עד שיביאם לבית הבחירה המקריב קרבן חוץ לעזרה בטל מצות עשה ועבר על ל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. ומלבד מה שמבואר מלשונו שכתב שכשמקריב בחוץ בטל מ"ע. דע"כ כוונתו דהו"ל עשה בקום ועשה שנתחייב להביאן ולהקריבן בפנים. דאל"כ לא שייך לשון בטל מ"ע. אלא הו"ל לומר עבר על מצות עשה. דאם איתא דלא בא הכתוב אלא לאסור שחיטתן והקרבתן בחוץ. נמצא כשמקריבן בחוץ הרי הוא עיבר על עשה זו כמו שעובר על הלאו דהשמר לך פן תעלה. ואמאי מחלק הרמב"ם ביניהם. דבלאו נקט לשון עובר. ובעשה לשון בטל. וכתב בטל מ"ע ועבר על ל"ת שנאמר וכו'. אלא ודאי ע"כ מוכרח כדכתיבנא. דס"ל דהעשה היא עשה חיובית בקום ועשה שחייבו הכתוב להטפל בהם להביאן לבית הבחירה ולהקריבן שם. ולהכי כשעבר והקריבן בחוץ לא עבר בזה על העשה בידים. אלא הו"ל רק מבטל העשה בידים ע"י מעשה זו. משום דע"י זה שוב לא יהי' אפש' לו לקיי' חובתו המוטלת עליו להקריבן בפני'. ודוקא בלאו דהשמר לך פן תעלה וגו' הוא דשייך לומר עבר בל"ת. שהרי על מעשה זו הוא שבא הלאו להזהיר. שלא להקריבן בחוץ. ונמצא דכשעבר והקריבן בחוץ עבר בלאו זה. משא"כ בעשה שלא באה להזהיר שלא להקריבן בחוץ. אלא באה להטיל עליו חובה להביאן לירושלים ולהקריבן בפנים. הילכך אין כאן עבירת עשה אלא ביטול העשה ובלא"ה מדכתב בריש דבריו מצות עשה להקריבן בבית הבחירה. וכן ממה שכתב וכן מ"ע להיות כל אדם מטפל ומביא וכו'. מבואר דס"ל דגם מצות עשה זו הו"ל מ"ע חיובית בקו"ע דומיא דוקדשיך אשר יהיו לך וגו'. דמבואר בהדיא בספרי (ראה) ובפ"ג דתמורה (י"ח ע"א) דהו"ל מ"ע חיובית בקו"ע ממש כעשה דובאת שמה והבאתם שמה עיי"ש. וכן מבואר מדברי הרמב"ם גופי' מדכתב להיות כל אדם מטפל ומביא וכו'. וכן מבואר בסמ"ג (עשין קפ"ח קפ"ט) עיי"ש. וכן בדברי הרמב"ן ז"ל (סה"מ עשין פ"ה) על מה שמנה הרמב"ם שם עשה דרק קדשיך אשר יהיו לך. וז"ל שם ואין זו המצוה לדעתי באה בחשבון. שאנחנו נצטוינו להביא כל הקדשים לבית הבחירה בין שהם בארץ או בחוץ לארץ. כל מקום שהם שם יובאו ויקרבו. והכל מצוה אחת. והמקראות מרבים והולכים וכו'. הכלל כי מזה הכתוב לדברי הכל אינו אלא לרבות קדשים במצוה שאמר שמה תביאו שם תעלה ושם תעשה ולא ימנה מצוה לעצמה עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דעשה דשם תעלה ושם תעשה היא ממש כעשה דרק קדשיך אשר יהיו לך. וזו בכלל זו. וא"כ ע"כ דגם עשה דשם תעלה ושם תעשה היא מצות עשה בקום ועשה. שאם לא היתה אלא מצוה בשב ואל תעשה. דהיינו שלא להקריב בחוץ מדיוקא דשם

תעלה ושם תעשה ולא בחוץ א"כ איך תכנס בכללה עשה דרק קדשיך שהיא עשה גמורה חיובית בקו"ע כמבואר להדיא בספרי ובסוגיא דפ"ג דתמורה שם. כמו שהביא הרמב"ן ז"ל גופי' שם. אלא ודאי ע"כ מוכרח דס"ל דגם עשה דשם תעלה ושם תעשה אין ענינה אלא עשה גמורה בקום ועשה. שבאה לרבות גם מה שאינו בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה ובקרא דשמה תביאו כדכתיבנא לעיל. וקרא דרק קדשיך בא לרבות גם קדשי חו"ל שיהיו בכלל מצוה זו:

הן אמת שראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין פ"ט) שכתב בהדיא דעשה דשם תעלה ושם תעשה אינה אלא כלאו הבא מכלל עשה עיי"ש. וכן כתב עוד בפיה"מ (פרק בתרא דזבחים) עיי"ש. אלא דשם כתב דנפק"ל מקרא דשמה תביאו. ולא כמש"כ בסה"מ שם מקרא דשם תעלה ושם תעשה עיי"ש. וזה ודאי נגד ברייתא דספרי שהבאתי. דשם מבואר בהדיא דעשה דשמה תביאו היא ממש כעשה דובאת שמה והבאתם שמה. אלא דזו קאי אשילה וזו אירושלים. ותרוייהו צריכי. ואע"ג דמיתניא בספרי שם בשם רבי. מ"מ ליכא מאן דפליג עלי' עיי"ש. וגם דבריו ז"ל סותרין למש"כ הוא גופי' (בסה"מ ובפי"ח מהלכות מעה"ק) כמשכ"ל. וע"כ צ"ל שחזר בו בחבורו הגדול. וכיו"ב אשכחן גם במקומות אחרים. כמו בעשה דנזיר קדש יהי' גדל פרע. שבסה"מ (עשין צ"ב) כתב דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. ובחבורו הגדול (פ"א מהלכות נזירות ה"א וה"ג) כתב דהו"ל עשה גמורה בקו"ע עיי"ש. ועי' ג"כ בפי"ט מהלכות סנהדרין. ובמש"כ עליו הפר"ח בחי' על הרמב"ם (סוף פ"ט מהלכות יסוה"ת) עיי"ש ואכמ"ל בזה. ובזה יש לתמוה גם על הרמב"ן ז"ל דמאחר דס"ל דשם תעלה ושם תעשה הו"ל עשה גמורה בקו"ע ולא לאו הבא מכלל עשה. א"כ כמש"כ דעשה דרק קדשיך דמרבה קדשי חו"ל אינה נמנית מצוה בפ"ע משום דהו"ל בכלל עשה דשמה תביאו ושם תעלה ושם תעשה אלא שהמקראות מרבין והולכין הכי נמי ראוי לומר דעשה דשם תעלה ושם תעשה אינה נמנית מצוה בפ"ע מהאי טעמא גופא. דהו"ל בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה. או עשה דשמה תביאו. אלא שהמקראות מרבים והולכים גם קדשים של אחרים וקדשי חו"ל בכלל העשה האמורה בענין. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו שלא מנו עשה דשם תעלה ושם תעשה טעמם ונמוקם עמם ע"פ מה שביארנו. דס"ל דאין זו עשה פרטית מיוחדת בפ"ע שתבוא בחשבון העשין. אם מטעם שביאר הרמב"ן ז"ל גבי עשה דרק קדשיך (עשין פ"ה). או מטעם שביארנו לעיל דהך קרא לא מייתר לעשה כלל. דאיצטריך למאי דדרשינן מיני' (ריש פרק השוחט והמעלה. ובספרי. שהבאתי לעיל) יממתניתין דפרק בתרא דזבחים אין ראי'. משום דההיא עשה דהתם נמי אינה

אלא מקרא דובאת שמה והבאתם שמה. או מקרא דשמה תביאו. כמו שפי' הרמב"ם בפיה"מ שם. וכן פי' הרע"ב שם לחד פירושא עיי"ש. וא"כ אין לנו בזה אלא עשה אחת שכבר נמנית. ולא מצינו בשום דוכתא נזכרת בזה עשה אחרת זולת עשה דובאת שמה והבאתם שמה בלבד:

ואמנם קשה לכאורה לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל. דאחר שמנה כאן עשה זו דובאת שמה והבאתם שמה שוב לא הי' לו למנות במספר הלאוין לאו דהשמר לך פן תעלה וגו'. שהוא אזהרה שלא להקריב בחוץ. שהרי כיון דבמקריב בחוץ אית בי' נמי עשה דובאת שמה והבאתם שמה. וכדתנן (בפרק בתרא דזבחים) דאית בי' עשה ול"ת. והיינו עשה זו כמו שנתבאר. ולפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב אינו בא במנין המצות אלא האחד משניהם. והרי כבר מנה העשה כאן ושוב אין הלאו בא במנין. מיהו אין בזה קושיא כלל. דאע"ג דבשחט והעלה בחוץ תנן במתניתין שם דהוא בעשה ול"ת. מ"מ היינו רק משום השחיטה לחוד. אבל בהעלאה ע"כ ליכא אלא ל"ת בלבד. דהרי אחר ששחט בחוץ שוב אינו מתקבל בפנים ולא שייכא בי' עשה דוהבאתם שמה. ואע"ג דכרת וחטאת איכא גם על העלאה. דקיי"ל כרבנן (ריש פרק השוחט והמעלה) דפליגי אריה"ג עיי"ש. אבל עשה ודאי ליכא בהעלאה דלא קרינן בי' ובאת שמה והבאתם שמה. ואפי' כששחט בפנים דשייכא בי' בהעלאתו בחוץ גם העשה. דהא שפיר קרינן בי' והבאתם שמה. מ"מ גם בזה משכחת לי' ללאו גם בלא העשה. כגון בהנך דאמרינן בהו אם עלו לא ירדו דהיינו נשפך דמה או לן דמה ושנשחט במחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו והטמא והיוצא וכל כיו"ב שהי' פסולן בקודש דמחייב על העלאתן בחוץ כמבואר בפרק השוחט והמעלה (זבחים ק"ט ע"א) עיי"ש. ומ"מ העשה ודאי ליכא בהו. כיון דלא דלא קרינן בהו והבאתם שמה. מאחר דלכתחילה מיהת אסור להקריבן בפנים. וא"כ שפיר איצטריך למנות הלאו אע"פ שכבר מנה העשה. משום שיש מקום ללאו גם היכא דליתא לעשה. וגם איפכא לא תקשה דלא הי' לו למנות העשה כיון שמנה הלאו דהרי העשה נמי שייכא גם במקום דליתא ללאו. דהא העשה איתא נמי אפי' בלא שום הקרבה אלא שלא הביאן ברגל ראשון להקריבן במקדש. כמבואר בפ"ק דר"ה ובשאר דוכתי. וגם במקריב בחוץ משכחת לה דאיתא לעשה וליתא ללאו. כגון במעלה על האבן או על הסלע ולא בנה מזבח. דבזה לאו ליכא. משום דאין זה בכלל העלאה. כמבואר בזבחים (פי"ג ק"ח ע"ב) וברמב"ם (פי"ט מהלכות מעה"ק) עיי"ש. אבל העשה ודאי איכא. דהרי מ"מ עבר על והבאתם שמה. וכן המעלה מנחה שלא קמצה דפטור משום מעלה בחוץ כדתנן התם (ק"י ע"א) ומשמע ודאי דאפי' לאו לית בה כיון דטעמא משום דאינה מתקבלת בפנים

עיי"ש. אבל העשה ודאי איכא בהכי. שהרי קרינן בה שפיר והבאתם שמה דמיחייב להביאה להקריבה בפנים כהילכתה וכן בכל כיו"ב וכיון שישנה לעשה במקום דליתא ללאו ויש מקום ללאו בלא העשה. גם לדרכו של רבינו הגאון ז"ל נמנין שניהם:

אלא דעדיין צריך ביאור מה שמנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין לאו דבל תאחר. דכיון שכבר מנה עשה דובאת שמה והבאתם שמה שעובר עלי' ברגל ראשון. לא הי' לו למנות לאו דבל תאחר דליתי' אלא לאחר שלשה רגלים. ולית בי' נפק"מ אלא כדי לעבור עליו לאחר שלשה רגלים גם בלאו מלבד העשה. איברא דלכאורה אפשר לומר בזה ע"פ המבואר בירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) דבין רגל לרגל אינו עובר בעשה אלא ברגל דוקא עיי"ש. וא"כ לפי המבואר בתלמודין (בפ"ק דר"ה ו' ע"ב) דמכיון שעברו עליו שלשה רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר עיי"ש. הרי ישנו ללאו דבל תאחר גם במקום דליתא לעשה. דהיינו בין רגל לרגל לאחר שעברו שלשה רגלים. דמשום העשה אינו מוזהר אלא ברגל. אבל משום הלאו עובר בכל יום וחייב להביאה מיד ואינו רשאי להמתין עד הרגל. מיהו אפשר לומר דאע"ג דקודם שעברו שלשה רגלים אינו עובר בעשה אלא ברגל. היינו משום דיש בו קולא לענין הלאו דבל תאחר. שאינו עובר עליו קודם שעברו עליו שלשה רגלים. אבל משעברו שלשה רגלים כיון דבבל תאחר עובר בכל יום ויום איכא למימר דכ"ש שעובר בעשה בכל יום ויום. ועוד דבתלמודא דידן (בפ"ג דתמורה י"ח ע"ב) מבואר דמכיון שעבר עליו רגל אחד. בכל יום ויום עובר בעשה. ואע"ג דבגירסא שלפנינו איתא שם בבל תאחר. ע"כ ט"ס הוא וצ"ל בעשה. וכמבואר בפירש"י שם עיי"ש. וכן הגיה בחק נתן שם כמשכ"ל. וא"כ תלמודא דידן פליגא בזה על הירושלמי. ותמיהני על הריטב"א ז"ל (בפ"ק דר"ה ו' ע"ב) בד"ה בשלמא רגלים וכו' שכתב בפשיטות דאינו עובר בעשה אלא בכל רגל ורגל עיי"ש. והיינו כהירושלמי. והוא נגד תלמודא דידן. ואין להאריך בזה. וא"כ מצד זה לא משכחת ללאו בלא העשה. מיהו בלא"ה איכא למימר עפמש"כ התוס' ורוב הראשונים ז"ל בההיא דאמר רבא (בפ"ק דר"ה ו' ע"א) דצדקה מחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים. דמחייב בבל תאחר קאמר עיי"ש. אע"ג דעשה ודאי ליכא מיהת עד רגל ראשון. מיהו אין זה ברור. די"ל דמה"ט דקיימו עניים הכי נמי בעשה עובר מיד. ועי' שם לעיל (ד' ע"א) בתוס' בד"ה צדקות וברשב"א שם. אבל אין צורך לזה. דבלא"ה י"ל דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דעשה דובאת שמה והבאתם שמה לא קאי אלא אקרבנות בלבד. וכמו שנתבאר לעיל. אבל לאו דבל תאתר כולל כולהו מילי כמבואר בברייתא שם. וגם בשבועות ונדרי איסור מבואר ברשב"א ובר"ן (בנדרים ס"ג ע"א). וכן כתב הרב נמוק"י שם בשם הרא"ה והרשב"א והריטב"א ז"ל דיש בהם לאו דבל תאחר וכן משמעות

לשון רבינו הגאון ז"ל לקמן גבי לאו דבל תאחר עיי"ש. אע"פ שאין כן דעת הרמב"ן ז"ל בסה"מ (עשין צ"ד) עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הריב"ש (בסי' תמ"ה) עיי"ש. ובירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) בעי למימר דגם במילה המאחרה לאחר זמנה עובר בבל תאחר. ואפי' למאי דמסיק דמילה ליתא בב"ת. היינו מטעמא דאינה בתשלומין ומשמע דשאר מצות כיו"ב ישנם בב"ת עיי"ש היטב. ועי' בתשו' מהרי"ט בראשונות (סי' קל"א) דס"ל דבכל נדרי מצוה איכא לאו דבל תאחר עיי"ש. וכ"כ בפשיטות הר"ב מחנה אפרים (הלכות נדרים סי' ט"ו) עיי"ש. אע"ג דבכל הני ודאי לא שייכא עשה דובאת שמה והבאתם שמה. וא"כ גם מצד זה ליכא שום קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן:

אבל יש להקשות מה שמנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. לאזהרה שלא לשחוט את הפסח בחוץ. כמו שיתבאר במקומו. (לאוין קע"ד) והרי לפי דרכו אחר שמנה עשה דובאת שמה והבאתם שמה שיש בכללה גם איסור שחוטי חוץ כמו שנתבאר. שוב לא הי' לו למנות אזהרה זו לפסח במנין הלאוין. שהרי פשיטא דכל הקדשים כולן בכלל עשה דשחוטי חוץ כמבואר במתניתין (ר"פ בתרא דזבחים) ובברייתא דהתם (קי"ט ע"ב) עיי"ש. ובזה לא שייך מש"כ לעיל לענין לאו דמעלה בחוץ. שהרי כאן הלאו הוא בשחיטה. ולכאורה הי' נראה בזה ע"פ מאי דתנן (ריש פרק הזרוע ובריש פ"ב דבכורות) כל שקדם הקדשן את מומן או מום עובר להקדישן ולאחר מכאן נולד להן מום קבוע וכו' השוחטן בחוץ חייב עיי"ש. ופירש"י והרע"ב שם דאתיא מתניתין כר"ע דאמר במתניתין דזבחים (פ"ד ע"א) דבע"מ שהביאן בפנים אם עלו לא ירדו ומוקמינן לה התם בדוקין שבעין הואיל וכשרין בעופות לכתחילה. וכיון שמתקבלין בפנים חייבין עליהם בחוץ עיי"ש. וכן אמרינן בבכורות שם לקמן (ט"ז ע"א) אברייתא דרב הונא מתני השוחטן בחוץ חייב. ומוקי לה כר"ע ובדוקין שבעין עיי"ש. והנה לענין הלכה נראה לכאו' דאין הלכה כר"ע. אלא כת"ק דאית לי' במתניתין דזבחים שם דבע"מ אם עלו ירדו. ואף דמצינו לאחד מהראשונים ז"ל הובא בש"מ (בנדרים ז' ע"א) דהלכה כר"ע אפי' מחבריו עיי"ש. מ"מ רוב הראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. ועי' מש"כ בזה בתשו' שמן רוקח (סי' ד') וכן פסקו הרמב"ם והרע"ב ז"ל בפיה"מ דזבחים שם) דלא כר"ע עיי"ש. אע"פ שמדברי הרמב"ם (בפ"ג מהלכות פסולי המוקדשין) לא נתבאר כמאן פסק בזה להלכה. דאף דבהלכה ה' שם פסק דכל איסורי המזבח שעלו ירדו לפי שאינן ראויין מתחילתן עיי"ש. ומשמע לכאורה דגם בע"מ אפי' בדוקין שבעין בכלל. מ"מ אין הדבר ברור. משום דבכגון זה הו"ל לבאר דבריו בפירוש כדרכו ז"ל. כיון דאיפליגו תנאי בהכי במתניתין. וכבר אפשר לומר דכל איסורי מזבח שכתב הרמב"ם. כוונתו רק לאיסורים

הכוללים בין הבהמה ובין העוף. אבל איסורים שאינן אלא בבהמה ולא בעוף. אפשר דגם בבהמה מיהת אם עלו לא ירדו כר"ע. הואיל וכשרין בעופות. וזו היא דעת הרב המגיה בדעת הרמב"ם שם שלא נתברר לו אם דעת הרמב"ם לפסוק הלכה כר"ע או כת"ק עיי"ש בדבריו. אלא דמ"מ לכאורה נראה שיש לנו לפסוק הלכה כת"ק ור"ח סגן הכהנים דקאי כוותי'. ולא כר"ע. אלא דאחר העיון יראה דיש לצדד הרבה בזה לומר דהלכה כר"ע. חדא מדשקיל וטרי רבי יוחנן אליבי' (בזבחים פ"ה ע"ב) וקאמר לא הכשיר ר"ע אלא בדוקין שבעין וכו' והוא שקדם הקדשן את מומן ומודה ר"ע בעולת נקבה וכו' עיי"ש. משמע דהכי ס"ל. ועוד דסתמא דגמרא (בסוגיא דמנחות ע"ט ע"א) אזלא אליבא דר"ע. דאמרינן התם ור"מ מ"ש שחטה ונמצאת טריפה דהוי פסולו קודם שחיטה ומ"ש שחטה ונמצאת בע"מ דלא הוי פסולו קודם שחיטה. ומשני בדוקין שבעין ואליבא דר"ע דאמר אם עלו לא ירדו. ורבי יהושע כי אמר ר"ע אם עלו לא ירדו בפסולא דגופי' וכו' עיי"ש. הרי דקטרח תלמודא לאוקמי לכולהו תנאי כר"ע. ומשמע דהיינו משום דס"ל דהכי הילכתא. דאל"כ הו"ל לומר ור"י לית לי' דר"ע. ועוד דאשכחן תרי סתמי כר"ע דבריש פרק הזרוע. ובפ"ב דבכורות (י"ד ע"א) סתם לן תנא דמתני' כוותי' כמשכ"ל. ועוד דלפי' הרמב"ם והרע"ב ז"ל בפיה"מ (בזבחים פ"ד ע"א) דקתני בתר פלוגתא דר"ע ות"ק וכולן שעלו חיים לראש המזבח ירדו. אתיא כר"ע עיי"ש. וא"כ הו"ל מחלוקת ואח"כ סתם דקיי"ל הלכה כסתם. ואע"ג דבצ"ק שם גמגם בדברי הרמב"ם והרע"ב אלו דמסוגיא דגמרא שם (לקמן פ"ה ע"א) מתבאר דלמסקנא אין הכרח לומר דסיפא דמתניתין לא אתיא אלא כר"ע עיי"ש. אין דבריו מוכרחין כמש"כ האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה:

ואע"ג דבמתניתין (דריש פרק בתרא דזבחים) תנן בע"מ בין קבועין בין עוברין שהקריבן בחוץ פטור עיי"ש. ולכאורה היינו דלא כר"ע. דהא לר"ע חייבין על בע"מ בחוץ. כדתנן (ר"פ הזרוע ובפ"ב דבכורות שם). וא"כ איכא נמי סתמא כרבנן דר"ע. וההיא סתמא עיקר דהו"ל בתרייתא. אבל הא ליתא. דהרי אף ר"ע לא אמר אלא בדוקין שבעין הואיל וכשרין בעופות. ומבואר דבשאר מומין גם ר"ע מודה דירדו. וכן פירש"י (בסוגיא דזבחים פ"ה ע"ב) בד"ה הואיל וכשרין וכו' דאפי' בעופות פוסלין שאר מומין עיי"ש ובמש"כ בפמ"א שם. ועדיפא מינה מבואר בפירש"י (במנחות ע"ט ע"א) בד"ה בדוקין וכו'. דלא מכשיר ר"ע אפי' בדוקין שבעין אלא דוקא במום עובר עיי"ש. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם (פ"ט דזבחים) דדוקא במומין שבעין הוא דמכשיר ר"ע עיי"ש בדבריו. וא"כ מתניתין דפרק בתרא דזבחים שם מיתוקמא שפיר כר"ע. ובשאר מומין דמודה בהו ר"ע דאם עלו ירדו. הן אמת שראיתי להראב"ד ז"ל בפי' לת"כ (פרשת צו פ"א) שכתב דלאו דוקא

בדוקין שבעין קאמר ר"ע דאם עלו לא ירדו. אלא ה"ה לשאר מומין חוץ ממחוסר אבר. משום שכולן כשרין בעופות חוץ ממחוסר אבר עיי"ש. וכ"כ התוס' (בפ"ג דזבחים ל"ה ע"ב) בד"ה אלא עיי"ש. ולדבריהם מתניתין דפרק בתרא דזבחים לא אתיא אליבא דר"ע. ושוב אין לנו מזה הכרע דהלכה כר"ע. מיהו נראה דאפי' לדבריהם אינו מוכרח לאוקמי מתניתין דפרק בתרא דזבחים דלא כר"ע. דאפשר לפרש מתניתין גם לדבריהם אפי' אליבא דר"ע. עפמש"כ התוס' (בפ"ו דזבחים נ"ט ע"ב) סוף ד"ה עד שלא נבנה וכו' עיי"ש בדבריהם. וכיון שכן גם לדבריהם הו"ל מחלוקת ואח"כ סתם כר"ע. מיהו מה דס"ל לרש"י במנחות שם דלא מכשיר ר"ע בדוקין שבעין אלא משום דהוי מום עובר. תמוה מאוד אצלי. דדבריו הם נגד משנה ערוכה (דריש פרק הזרוע ופ"ב דבכורות) שם דקתני כל שקדם הקדשן את מומן או מום עובר להקדשן ולאחר מכאן נולד להם מום קבוע וכו' והשוחטן בחוץ חייב עיי"ש. והיינו אליבא דר"ע ובדוקין שבעין. כמבואר בבכורות שם (לקמן ט"ז ע"א) עיי"ש. וכן פירש"י ושאר ראשונים שם. הרי להדיא דר"ע אפי' במום קבוע ס"ל הכי. ונפלאתי על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה. ודברי רש"י צע"ג אצלי כעת. אבל מ"מ מה שפירש"י והרמב"ם ז"ל דר"ע בדוקין שבעין דוקא מכשיר שלא ירדו. הכי משמע ודאי מלשון התלמוד בכל דוכתי. ועכ"פ לכ"ע נראה דהו"ל מחלוקת ואח"כ סתם כר"ע. ויש לנו הכרעה לומר דהילכתא כוותי' וא"כ אפשר לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. ולפ"ז אתי שפיר דאע"ג שכבר מנה עשה דובאת שמה והבאתם שמה שיש בכללה גם איסור שחוטי חוץ. מ"מ שפיר מנה גם לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח. משום דנפקא"מ לענין בע"מ דבכלל העשה ודאי לא הוי אפי' לר"ע. דלא קרינן בי' והבאתם שמה מאחר דלכ"ע עכ"פ לכתחילה אסור להקריבו בפנים. ומ"מ איתי' בכלל הלאו. כיון דאם עלה לא ירד וחייבין עליו בחוץ לר"ע דקיי"ל כוותי'.

ויותר נראה לומר בזה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות איסורי מזבח ה"ח) וז"ל יש שם ארבע חוליים אחרים אם נמצא אחד מהם בבהמה אין מקריבין אותה לפי שאינה מן המובחר והכתוב אומר מבחר נדריך ואלו הן וכו'. אם היה אחד מאלו בקדשים לא קרבין ולא נפדין. אלא ירעו עד שיפול בהן מום ואם הקריבן יראה לי שהורצו עכ"ל עיי"ש. והנה ודאי כל בהמה שיש בה אחד מאלו ארבע חלאים מדאורייתא אסור להקריבה מיהת לכתחילה. כנראה להדיא מלשון הרמב"ם שכתב הטעם משום שהכתוב אומר מבחר נדריך. וכן כתב בקרית ספר להמבי"ט ז"ל שם עיי"ש. ודלא כהמרכבת המשנה שם בח"א שכתב איפכא עיי"ש בדבריו שאינם נכונים כלל. ואין להאריך בזה. וא"כ ממילא מבואר דבהנך אין בהן עשה דוהבאתם שמה כיון דאסור מדאורייתא להקריבן בפנים

לכתחילה. אבל לאו דשחוטי חוץ ודאי אית בהו וחייבין על שחיטתן בחוץ כרת וחטאת. כיון דבדיעבד אם הקריבן הורצו. ועדיפי טפי מדוקין שבעין אליבא דר"ע. דהתם פשיטא דאפי' בדיעבד אינן מרצין. אלא דאם עלו ס"ל לר"ע דלא ירדו. ולהכי מחייב עליהן בחוץ. וא"כ שפיר יש מקום ללאו דלא תוכל לזבוח את הפסח אפי' היכא דליתא לעשה דובאת שמה והבאתם שמה. ולזה אף שכבר מנה רבינו הגאון העשה הוצרך גם לפי דרכו ז"ל למנות גם הלאו. וראיתי למי שהקשה על דברי הרמב"ם ז"ל שם מסוגיא דזבחים (ע"ז ע"ב) בפלוגתא דר"א ורבנן באיברי תמימין שנתערבו באיברי בע"מ. שר"א אומר יקרבו ורואה אני למעלה כאילו הן עצים. וחכ"א לא יקרבו. ומוקמינן לה כר"ע ובדוקין שבעין דאמר אם עלו לא ירדו עיי"ש. והשתא להרמב"ם למה לי לאוקמי בהכי. טפי הו"ל לאוקמה בהנך ארבע חוליים שמנה הרמב"ם שם ואליבא דכ"ע. וכיו"ב יש להקשות גם בסוגיא דמנחות (ע"ט ע"א) עיי"ש. והניחה בתימא. ולדידי אין בה סרך קושיא כלל. דבהנך ארבע חליים כיון דבדיעבד הורצו פשיטא לי' לתלמודא דלכ"ע יקרבו. דהו"ל כדיעבד כדי שלא להביא איברי תמימין לידי פסול וגם ר"א לא הוה צריך לומר רואה אני את איברי בע"מ למעלה כאילו הן עצים. כיון דמרצין בדיעבד כקרבן כשר. ועוד דהנך ארבע חליים אינם בכלל בע"מ ולא הוה קרי להו תנא בע"מ סתם כיון דלא אסירי בהקרבה אלא משום דבעינן מבחר נדריך ובדיעבד מרצין. ובדקדוק קראן הרמב"ם ז"ל חלאים ולא מומין. כדי להורות שאינן בכל מומין סתם ובהכי ניחא נמי סוגי' דמנחות שם כמבואר. ואין להאריך:

והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו עשה מקרא דתמים יהי' לרצון ולאו מקרא דכל מום לא יהי' בו שבאו לאזהרה שלא להטיל מום בקדשים. כמבואר בספרא (פרשת אמור) ובפ"ב דביצה (כ"ז ע"ב) ובמנחות (נ"ו ע"ב) ובבכורות (ל"ג ע"ב) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לא העשה ולא הלאו. וזה תמוה טובא לכאורה. וראיתי להבה"ג דאע"פ שמנה במנין הלאוין לאו זה דכל מום לא יהיה בו. מ"מ העשה דתמים יהיה לרצון לא מנה במנין העשין שלו. וזה ג"כ תמוה לפי דרך הבה"ג בכל כיו"ב למנות שניהם ואמאי השמיט עשה זו. וגם ראיתי להר"א הזקן והר"י ב"ר ראובן אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיהם שלא מנו לא הלאו ולא העשה. ובלא ספק שכן היה לפניהם גם בנוסחת הבה"ג שלפניהם. שהם נמשכים תמיד אחר הבה"ג ואמנם הרא"ם ז"ל שגם ה א כידוע מהנמשכים אחר הבה"ג מנה העשה וגם הלאו ביראים (סי' שפ"ג) עיי"ש. וכנראה כן מצא בבה"ג שלפניו. איך שיהיה הדבר תמוה מדוע לא יבואו במנין לאו ועשה אלו. אמנם לפי מה שביארנו דעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דעשה דשחוטי חוץ ג"כ לא נפקא

לן אלא מקרא דובאת שמה והבאתם שמה. דאף דלענין להתחייב להביאם ברגל ראשון להקריבם אין לנו מצוה אלא לבעלים בקרבנותיהם בלבד. מ"מ שמעינן מיני' נמי חובה לכל אדם דאסור לשוחטן ולהקריבן בחוץ דלענין זה אין חילוק בין בעלים לאחרים. דכששוחטן בחוץ הרי הוא מבטל מצות עשה דוהבאתם שמה. ולפ"ז הוא הדין כשעושה בהם מום שפוסלן מהקרבה על המזבח הרי זה כשוחטן ועובר ג"כ בעשה זו. שהרי גם בזה מבטל העשה בידים. דתו לא מתקיימת בהם העשה דלא קרינן בהו והבאתם שמה. ומעתה רבינו הגאון לטעמי' אזיל דלפי דרכו אחר שמנה עשה דובאת שמה והבאתם שמה לא הוצרך תו למנות לא העשה דתמים יהי' לרצון ולא הלאו דכל מום לא יהי' בו. דליכא נפק"מ בזה אלא לעבור בל"ת ושתי עשין. וכל כיו"ב אינו נמנה במנין המצות לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. ואע"ג דלפי מה שביארנו לעיל משכחת לה גוונא דליתא בעשה דוהבאתם שמה וכגון בדוקין שבעין ואליבא דר"ע דקיי"ל כוותי' לדעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ לכאורה יש נפק"מ בלאו ועשה דמטיל מום בקדשים לענין הך גוונא דלא שייכא בי' עשה דוהבאתם שמה. אבל הא ליתא לפי מאי דקיי"ל כרבנן דר"מ בסוגיא דבכורות (פרק כל פסהמו"ק שם) דמותר להטיל מום בבעל מום. ואפי' בבע"מ עובר מבואר שם ברא"ש ובטור (יו"ד סי' שי"ג) דשרי להטיל מום לרבנן דקיי"ל כוותייהו עיי"ש. וא"כ כל שיש בהם מום אפי' בדוקין שבעין גם לאו ועשה דמטיל מום בקדשים ליכא בהו. ואפשר דאפי' בהנך ארבע חלאים שכתב הרמב"ם דבדיעבד אם עבר והקריבן הורצה. מ"מ כיון דלכתחילה אסור מדאורייתא להקריבן כמו שנתבאר לעיל לא קרינן בהו תמים יהי' לרצון כל מום לא יהי' כמש"כ הרא"ש שם לענין בע"מ עובר. ומותר מה"ת להטיל בהן מום קבוע לכתחילה ואפי' לכשתמצא לומר דבהנך אסור להטיל מום לדעת הרמב"ם ז"ל. מ"מ בעיקר דברי הרמב"ם שם אין אנו מוכרחין לומר אליבא דרבינו הגאון ז"ל דס"ל הכי. ואפשר דס"ל דגם בהני אפי' בדיעבד לא הורצה. דאף דהרמב"ם הכי מסתברא לו אבל אין לו לזה מקור בשום דוכתא. וממתניתין דבכורות (מ"א ע"א) לא משמע הכי כלל עיי"ש. וכבר עמד בזה הר"ב מרכבת המשנה שם עיי"ש שאין דבריו מספיקים ואין להאריך. וא"כ אפשר דרבינו הגאון לא ס"ל הכי. ומ"מ אתי שפיר מה שמנה לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח עפמשכ"ל דס"ל הלכה כר"ע. משום דסתם לן תנא כוותי'. וממתניתין דפרק בתרא דזבחים לא קשיא כמשכ"ל דאפשר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כפירש"י והרמב"ם דלא אמר ר"ע אלא בדוקין שבעין ולא בשאר מומין. ומיתוקמא מתניתין דהתם בשאר מומין. ואף דמדברי רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הלאוין בלאו דהקרבת בע"מ למזבח (לאוין ר"א ר"ב) משמע דס"ל דבעוף לא פסלי מומין כלל. מדכתב

שם וז"ל מומי בהמה משחוט ומהקריב וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע להדיא דס"ל דליכא אזהרת הקרבת בע"מ אלא בבהמה דוקא. ומחוסר אבר דפסול בעוף ע"כ ס"ל דאיסור בפ"ע הוא ולא משום מום. דאינו נוהג בעוף כלל. דתמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעוף. ולא נפק"ל מחוסר אבר בעוף אלא מקרא דמן העוף ולא כל עוף לאפוקי מחוסר אבר. כדאמרינן בפ"ק דקידושין (כ"ד ע"ב) ובשאר דוכתי. ומה שלא מנה רבינו מצוה זו בעוף אע"פ שהוא מונה לאוין הבאין מכלל עשין. כמו שנתבאר במק"א. אפשר דס"ל דמהך קרא לא שמענו אלא שפסול למזבח. אבל לאו הבא מכלל עשה לאיסורא ליכא למשמע מהך קרא. וכן נראה דעת רש"י (בזבחים ל"ה ע"ב) בד"ה וכשרין בעופות עיי"ש. ומתורץ בזה לנכון קושית התוס' שם בד"ה אלא עיי"ש. דלפמש"כ כוונת רש"י להביא מקרא דהקריבהו נא לפחתך רק לענין איסורא. אבל עיקר פסולו של מחוסר אבר ודאי ליכא למילף מהך קרא דדברי קבלה. אלא מקרא דמן העוף שכתוב בתורה ואין כאן מקום להאריך בזה. ומ"מ מתבאר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דליכא בעוף פסול מומין כלל. ודוקין שבעין ע"כ לאו דוקא. מ"מ י"ל דלגבי בהמה לא מהני מאי דכשר בעוף אלא בדוקין שבעין דווקא. אבל בשאר מומין לא מהני להכשיר מהאי טעמא אפי' לר"ע. ואין להקשות לפ"ז מדאמרי' (בזבחים פ"ה ע"ב) בעי רבי ירמי' יש נרבע בעופות או אין נרבע בעופות. מי אמר כל היכא דאיתא ברובע איתא בנרבע כל היכא דליתא ברובע ליתא בנרבע. או דילמא הרי נעבדה בו עבירה. אמר רבה ת"ש ר"ע מכשיר בבע"מ וכו'. ואם איתא נכשיר נמי בנרבע הואיל וכשר בעופות ש"מ עיי"ש. והשתא אימא לעולם נרבע כשר בעופות. ומ"מ לא מכשיר ר"ע נרבע בבהמה כמו שאינו מכשיר שאר מומין בבהמה אע"פ שכשרין בעופות. דלק"מ דהחילוק שבין דוקין שבעין לשאר מומין פירש"י (במנחות ע"ט ע"א) דהיינו משום שאינו ניכר כ"כ עיי"ש. וא"כ כ"ש נרבע שאינו ניכר כלל דיש להכשיר בבהמה מטעמא דכשר בעופות אם איתא דכשר בעופות ושפיר מוכח. וא"כ שפיר י"ל לדעת רבינו הגאון ז"ל כפירש"י והרמב"ם ז"ל. ומתניתין דפרק בתרא דזבחים מיתוקמא בשאר מומין ואפי' אליבא דר"ע. ובלא"ה כבר ביארנו דאפי' להראב"ד והתוס' דס"ל דלאו דוקא בדוקין שבעין אלא ה"ה בשאר מומין מכשיר ר"ע מה"ט הואיל וכשרין בעופות. מ"מ אין הכרח לומר דמתניתין דר"פ בתרא דזבחים אתיא דלא כר"ע. וא"כ לכ"ע שפיר אפשר לומר דקיי"ל כר"ע. ועכ"פ דברי רבינו הגאון אתי שפיר גם מה שהשמיט עשה ול"ת דמטיל מום בקדשים. אבל דברי הבה"ג וסייעתו צ"ע כעת.

ועדיין יש לעיין גם לרבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן בסוגיא דבכורות שם דלרבנן דר"מ דס"ל מטיל מום בבע"מ לא מיתסר מדאורייתא ס"ל דריבויא דכל מום לא יהי'

בו לרבות גרמא הוא דאתי. דתניא מום לא יהי' בו אין לי אלא שלא יתן בו מום. מנין שלא יביא דבילה או בצק ויניחנה על האוזן כדי שיבוא הכלב ויאכלנה ת"ל כל מום וכו' עיי"ש. והשתא נהי דקיי"ל כרבנן דשרי להטיל מום בבע"מ. אכתי הו"ל למנות לאו זה דכל מום לא יהי' בו משום שיש בו אזהרה לגרמא. דמשום עשה דוהבאתם שמה לא שמענו איסור לגרמא בעלמא. דמהיכא תיתי. דהרי גם במטיל מום אי לאו ריבויא דכל לא הוה אסרינן גרמא. וא"כ כיון שיש איסור נוסף בלאו דכל מום לא יהי' בו שאינו בכלל עשה דוהבאתם שמה הו"ל למנותו לאו במנין הלאוין. וראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' שפ"ג) דאחר שהביא שם סוגיא דבכורות כתב וז"ל. ור"מ דדריש לי' למטיל מום בבע"מ לית לי' איסור גרמא. הילכך לר"מ לקולא נמי דריש והילכך אע"ג דקיי"ל בכתובות הלכה כר"מ בגזרותיו. הכא כרבנן קיי"ל. דהא ר"מ להקל נמי דריש וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל מתמיהין לכאורה. דמאי ענין גזירות לכאן. הרי הכא בדינא דאורייתא פליגי. דמר מוקי קרא לאזהרה דמטיל מום בבע"מ ומר מוקי לי' לגרמא. וכמש"כ הרא"ם ז"ל גופי' שם. והי' נראה לומר דס"ל להרא"ם ז"ל דהך דרשא לאו דרשא גמורה היא. ובין מטיל מום בבע"מ לר"מ. ובין גרמא לרבנן אינו אלא איסורא דרבנן בעלמא משום גזירה אטו מטיל מום בתם לר"מ ואטו מטיל מום בידים לרבנן. וקרא אינו אלא אסמכתא בעלמא. ואע"ג דשקיל וטרי התם בהך דרשא ופריך ורבנן נמי הא כתיב כל מום וגו'. ומשני לגרמא הוא דאתי עיי"ש. דמשמע לכאורה דדרשא גמורה הוא. אין זה מוכרח. דאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי כמו בריש פ"ק דיומא (ג' ע"ב) ובב"ב (קמ"ז ע"א) ובמש"כ התוס' שם עיי"ש. שוב ראיתי דזה ליתא. דהרא"ם לטעמי' אזיל דס"ל דהא דאמרינן הלכה כר"מ בגזרותיו היינו בחומרותיו. ולא שנא בדאורייתא. ול"ש בדרבנן אמרינן הכי. כמתבאר מדבריו (בסי' קמ"ז) עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רש"י ז"ל (בעירובין מ"ז ע"א) בד"ה ומאי קושיא וכו' שכתב וז"ל איצטריך למיפסק בהא משום דהוי ר"מ מחמיר ואמר שמואל הלכה כר"מ בגזרותיו בכל מקום שמחמיר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל ג"כ כהרא"ם ז"ל דמה שאמרו הלכה כר"מ בגזרותיו היינו בכל מקום שמחמיר. ונראה מדבריו להדיא דהיינו בין בדאורייתא ובין בדרבנן. אבל בכתובות (פרק אע"פ נ"ז ע"א) בד"ה בגזרותיו פירש"י וז"ל בגזרותיו בדבר שהוא מחמיר על דבר תורה באיסור והיתר ע"י גזירת דבריהם עכ"ל עיי"ש. וכן לקמן (שם ס' ע"ב) פי' בגזרותיו בכל מקום שהוא מחמיר מדרבנן עיי"ש. אלא שראיתי באס"ז (שם נ"ז ע"א) שהביא בשם פירש"י מהדורא קמא דגם שם פירש בגזירותיו בחומרותיו עיי"ש. מבואר דהכי הוה ס"ל לרש"י במהדו"ק אלא דאח"כ חזר בו. וא"כ פירושו בעירובין שם היינו למהדו"ק קודם חזרה. ומ"מ הרא"ם

ז"ל הכי ס"ל. וכן הביא בהגהות מיימוני (ריש פ"ט מהלכות אישות) בשם הרא"ם ז"ל ביראים דהלכה כר"מ בגזירותיו פי' בחומרותיו ואפי' בדאורייתא עיי"ש. דבדאורייתא מיירי התם. והביאו ג"כ הר"ב העיטור (ח"א אות ק' קידושין ח"ב) והשיג עליו. וכתב וז"ל וביראים פסק כר"מ בחומריותיו ולא נהירא לן עיי"ש. ונראה שיש מקום להביא ראי' לדעת הרא"ם ז"ל מדאמרינן (בפ"ק דעירובין י"ג ע"ב) אר"א ב"ח גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שאין בדורו של ר"מ כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו. שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים על טהור טמא ומראה לו פנים עיי"ש. וא"כ הא תינח להקל. אבל להחמיר ודאי יש לקבוע הלכה כמותו. דלא יהא אלא ספק יש להחמיר. ועפ"ז אפשר לפרש מה שאמרו הלכה כר"מ בגזרותיו ולא אמרו בחומרותיו. משום שהי' מקום לומר דוקא בדאורייתא משום דספיקא דאורייתא לחומרא. ולזה אמרו דאפי' בגזרותיו דמדרבנן הלכה כמותו לחומרא. משום שראוי לקבוע בכל מקום הלכה כמותו. אלא דלקולא לא קבעינן הלכה כמותו משום שלא יכלו לעמוד על סוף דעתו. אבל להחמיר נקטינן כוותי' אפי' בדרבנן. ויש להאריך בזה ואכ"מ. שוב ראיתי ביראים השלם (סי' ז' ובסי' ע"ט) דמפורש שם כן. עיי"ש. ועכ"פ מבואר דעת הרא"ם דלחומרא בין בדאורייתא בין בדרבנן קיי"ל כר"מ. אלא דהיינו דוקא היכא דר"מ מחמיר לגמרי. אבל היכא דהיא חומרא המביאה לידי קולא לא קיי"ל כוותי' אלא כרבנן דפליגי עלי'. וזהו שכתב הרא"ם ז"ל כאן הכא כרבנן קיי"ל דהא ר"מ להקל נמי דריש. וא"כ אין ראי' לומר דלהרא"ם איסור גרמא במומי בכור אינו אלא דרבנן. אלא שראיתי בתשו' מהר"י ברונא ז"ל (סי' קס"ב) דדעתו נוטה לומר דגרמא לא מיתסר אלא מדרבנן. ומביא ראי' מדתנן (בפרק כל פסולי המוקדשין ל"ה ע"א) זה הכלל כל שהוא לדעתו אסור. ומפרש בגמרא (שם ל"ה ע"א) לאתויי גרמא ומאי שנא גרמא מהטלת מום ממש. אלא עכצ"ל אסמכתא בעלמא הוא גזירה גרמא אטו מטיל מום ממש. עוד כתב שם וז"ל ואשכחן בפרק אלו עוברין דרבנן לא דרשי כל. דאמרי' בהדיא התם כל לא דרשי כי כל דרשי. ובכל התורה גרמא פטור. ולכל התירוצים בתוס' שם לא דרשינן כל לגרמא נגד כל התורה. כי היכי דלא דרשינן כל לחייב נשים נגד ההיקש. אלא ע"כ אסמכתא בעלמא היא עכ"ל עיי"ש. וכן ראיתי בתשו' בית אפרים (חיו"ד סי' ע"ה) שהאריך להוכיח גם לדעת הרמב"ם ז"ל דגרמא לא אסירא אלא מדרבנן. והביא ג"כ ראי' מסוגיא דפרק כל פסהמו"ק שם עיי"ש. ולא ראה שהקדימו בזה כבר הר"י ברונא ז"ל. אלא שהוא האריך והרחיב בראי' זו עיי"ש בדבריו. והראי' השניי' שהביא הר"י ברונא ז"ל דבריו תמוהים לכאורה. דאדרבה בדברי התוס' (במנחות נ"ו ע"ב) ד"ה אמר מום וכו'.

מבואר דבההיא דרשא דכל מום לא יהי' בו לגרמא כ"ע מודו דדרשינן כל עיי"ש. וכ"כ התוס' בבכורות (ל"ד ע"א). אלא דהתם לא ברירא להו הכי אלא כתבו כן כמסתפקים עיי"ש. וקצת נראה לי ראי' למהר"י ברונא ז"ל מסוגיא דשבת (פרק כל כתבי ק"כ ע"ב) דאמרינן התם מאן תנא גרם כיבוי אסור רבי יוסי. ורמי דר"י אדר"י דתניא הרי שהי' שם כתוב על בשרו וכו' ר"י אומר לעולם יורד וטובל כדרכו וכו'. שאני התם דא"ק ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם עשיי' הוא דאסור גרמא שרי. ופריך אי הכי הכא נמי כתיב לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי וכו' עיי"ש. דהכי הוא מסקנא דהתם דמדאורייתא גם הכא שרי גרמא. אלא דמדרבנן אסרו בשבת. והשתא קשה לכאורה מאי קושיא ודילמא התם במחיקת השם דלא כתיב כל לריבויי גרמא. אמרינן דעשיי' הוא דאסור גרמא שרי. אבל גבי שבת דכתיב כל מלאכה. מרבינן גרמא. כי היכא דמרבינן גבי איסור הטלת מום בקדשים מריבויא דכל דכתיב כל מום לא יהי' בו. אבל להר"י מברונא ז"ל ניחא שפיר דלא ניתא לי' לתלמודא לאוקמי לדרבי יוסי כמאן דדריש כל בכיו"ב דלא מסתברא. דבכל התורה לא מיתסרא גרמא. וכדאמרינן בסוגיא דפרק ואלו עוברין מאן תנא דדריש כל ר"א. מבואר דשאר תנאי לא דרשי כל בדבר שאין סברא לרבות. וכמו שפירשו התוס' שם. וזה מסייע לדעת מהר"י מברונא ז"ל דלדידן אין איסור גרמא מדאורייתא וקרא אסמכתא בעלמא הוא. ואין כמ"ל בזה. ועפ"ז הוה אתי שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל כאן כמבואר. אלא דצ"ע טובא בזה אצלי. ומדברי הראשונים ז"ל לא נראה כן. ויש הרבה לצדד בזה:

ואמנם נראה דבלא"ה לק"מ מזה לדברי רבינו הגאון ז"ל דודאי נראה ברור דאע"ג דלענין לעבור על ל"ת בעינן קרא לריבויי גרמא. וכל כמה דלא רבי קרא אית לן למימר דגרמא שריא. מ"מ לענין מבטל מצות עשה פשיטא דאפי' ע"י גרמא עובר בעשה. ולא בעיקרא לריבויי. משום דהתם בעבירת לאו שאסרה תורה לעבור על הדבר במעשה. כיון שהוא לא עבד מעשה זו. אלא שגרם לה שתהי' נעשית מאילי'. אית לן למימר דגרמא לאו כלום הוא ולא עבר בהכי אמימרא דרחמנא. משא"כ במצות עשה דרמיא אקרקפתי' דגברא חיובא לעשותה. נהי דהיכא דנאנס ולא עשאה קיי"ל אונס רחמנא פטרי'. מ"מ היכא דאיהו גופי' קגריס לכך שלא יוכל לקיים המצוה אח"כ כשיגיע זמנה אין זה אונס הפוטרו מעונש עבירת עשה שהרי הי' סיפק בידו לעשותה ומעשיו הוא שגרמו לו שלא יוכל לקיימה. ונמצא עובר על העשה במזיד וברצון. ובזה אין חיובו על הגרמא מצד עצמה. אלא על מה שלא עשה המצוה שהי' בידו לעשותה. ועדיפא מינה אמרינן בפסחים (פרק אלו דברים ס"ט ע"א). ערל שלא מל ע"פ וטמא שלא טבל וע"י כך לא עשה פסחו ענוש

כרת עיי"ש. וברמב"ם (פ"ה מהלכות ק"פ ה"ד). הרי דאע"ג דערל לאו בר מיעבד פיסחא הוא. וכן טמא רחמנא פטרי'. חייב כרת משום שהי' בידו למול ולהטהר כדי שיהא ראוי לעשות הפסח בזמנו. וא"כ כשעשה מעשה בידים וגרם לכך ע"פ מעשיו שלא יוכל לקיים המצוה לא כ"ש שיתחייב על ביטול העשה וזה ברור. ומלבד זה נראה דבעלמא ודאי גם בלאו קרא ראוי לחייבו משום גרמא. דהרי חזינן בסוגיא דשבת שם דמצריך קרא למעט גרמא. כדאמרינן התם לא תעשון כן. עשיי' הוא דאסירא הא גרמא שרי. אלא דגבי מטיל מום בקדשים מצרכינן קרא לרבות גרמא. משום דמפשטי' דקרא משמע דאימעיטא גרמא מדכתיב כל מום לא יהי' בו וקרינן יהי' בפתח. כדפירש"י בבכורות שם ובמנחות שם דמשמע רק הויה דהיינו עשיי' הוא דאסר קרא ולא גרמא. וזה מוכרח. דאל"כ קשה סוגיין אהדדי. דהכא בעי קרא לרבות גרמא והתם (בפרק כל כתבי) מצריך קרא למעוטי גרמא. אלא ודאי כדכתיבנא. וא"כ מבואר דבלא שום קרא אית לן למימר דגם גרמא בכלל. ובזה יש מקום לגמגם בדברי מהרי"ב ז"ל שהבאתי כמבואר ואין להאריך. ומעתה כאן דכתיב בעשה והבאתם שמה ודאי גם גרמא בכלל. וכל שגרם בידים לבטל העשה הרי זה עובר בעשה זו. וא"כ אין לנו בזה שום איסור נוסף בלאו מה שאינו נכלל בהעשה. וא"כ שפיר עשה רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו שלא מנה הלאו דכל מום לא יהי' בו אחר שמנה עשה דובאת שמה והבאתם שמה ועי' מש"כ עוד בענין זה לקמן (לאוין קע"ד) עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ בזה לקמן (לאוין ר"א ר"ב) עיי"ש היטב:

מצוה קו

רצון מיום השמיני. הוא עשה דמחוסר זמן מדכתיב (בסדר אמור) שור או כשב או עז כי יולד והי' שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'. ומנאוה גם הרמב"ם וסייעתו ז"ל. כמבואר בסה"מ (עשין ס') עיי"ש ובסמ"ג ובחינוך ובזה"ר להרשב"ץ. אבל הבה"ג וסייעתו לא מנאוה. ויש כאן מקום עיון דלדרכו של רבינו הגאון ז"ל שאינו מונה לאו הבא מכלל עשה במנין העשין כמו שיתבאר לפנינו. א"כ כאן בעשה זו דלית בה אלא לאו הבא מכלל עשה. מיום שמיני והלאה אין מעיקרא לא. וכמבואר להדיא בחולין (פרק אותו ואת בנו פ"א ע"א) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בסה"מ שם) וז"ל שצונו שיהי' כל קרבן שנקריב מן הבהמה בן שמונה או יותר ולא פחות מהם. וזהו מחוסר זמן בגופו. והוא אמרו והי' שבעת ימים תחת אמו. וכבר נכפל זה הצווי בלשון אחר והוא אמרו שבעת ימים יהי' עם אמו וכו'. ומאמרו ומיום השמיני והלאה ירצה יש ראי' שקודם זה לא ירצה. הנה כבר התאמתה האזהרה מהקריב מחוסר זמן. אבל הוא לאו הבא מכלל עשה. לפיכך אין לוקין עליו וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ הדבר

תמוה לכאורה למה מנאה רבינו הגאון ז"ל כאן במספר העשין. והבה"ג וסייעתו ז"ל לשיטתייהו אזלי שאין דרכם למנות לאוין הבאין מכלל עשין במנין המצוות כלל. ולכן לא מנו ג"כ עשה זו דמחוסר זמן שאינו אלא לאו הבמכ"ע. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל צ"ע לכאורה. איברא דקושיא זו קשה גם להרמב"ם וסייעתו ז"ל. דידוע שאין דרכם למנות במנין המצות לאוין הבמכ"ע כלל. וא"כ אמאי מנו עשה זו. וכבר עמד בזה הרשב"ץ (בזה"ר עשין סי' פ"ב) על הרמב"ן והרמב"ם ז"ל עיי"ש. וגם כבר השיג הראב"ד ז"ל על הרמב"ם שמנה עשה זו ואינה אלא לאו הבא מכלל עשה. והכ"מ שם השיב על זה דבאמת כוונת הרמב"ם למנותה משום לאו הבא מכלל עשה עיי"ש. אבל באמת אין בזה תירוץ להשגת הראב"ד. דא"כ הו"ל למנות כל שאר לאוין הבמכ"ע. וע"כ אין דרכו של הרמב"ם למנות לאוין הבמכ"ע. וא"כ מ"ש מחוסר זמן שמנה. וכבר האריך הרחיב בזה הרב הספרדי ז"ל בדברי אמת (בקונטרס הלאוין) עיי"ש. וכתב שם דלדעת הרמב"ם יש בזה גם עשה גמורה בקום ועשה. שכשממתין מלהקריב עד יום השמיני מקיים מצות עשה. ומצד זה מנאוה הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ולא מצד לאו הבמכ"ע שבה עיי"ש בדבריו. וא"כ לפ"ז גם לדעת רבינו הגאון י"ל כן. דלהכי מנאה במנין העשין אף שהוא מונה לאוין הבמכ"ע במספר הלאוין ולא במנין העשין. אבל הדבר תמוה לומר כן. דלפ"ז היכי משמע לן מהך קרא לאו הבמכ"ע לקודם השמיני. והא כיון דהך קרא הוא מ"ע בקו"ע להמתין עד שמיני שוב ליכא למשמע מיני' לאו הבמכ"ע לקודם שמיני. דדילמא להמתין עד שמיני מצוה וקודם שמיני רשות. וכההיא דאמרינן ביבמות (פרק הבא על יבמתו נ"ד ע"ב) ודילמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות עיי"ש. ודוקא מדיוקא דרשות איכא למשמע מצוה. כמו דור שלישי יבא בקהל דדייקינן הא דור ראשון ודור שני אסורין ולאו הבא מכ"ע עשה. משום דדור שלישי יבא פירושו רשות. שרשאי לבוא. ומזה שפיר נשמע לאו הבמכ"ע לדור ראשון ושני שאסור. וכן כל כיו"ב. אבל מדיוקא דמצוה ליכא למשמע אלא רשות. וכבר ביארתי בזה באריכות במק"א. והשתא כיון דבגמרא מבואר דילפינן מהך קרא לאו הבמכ"ע לקודם שמיני ע"כ מוכרח שאין בזה שום מצוה בקו"ע. ואין לומר דכיון דתרי קראי כתיבי. דכתיב מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'. וכתיב ביום השמיני תתנו לי. אייתר חד קרא ללאו הבמכ"ע. דהרי הך קרא לא אייתר. דאיצטריך לכדרבי אפטוריקי דדריש מיני' התם (בפרק אותו ואת בנו) לילה לקדושה ויום להרצאה עיי"ש. ומיהו אפשר קצת לצדד בזה לפמש"כ התוס' שם בד"ה יום להרצאה וכו' דהך דרשא דרבי אפטוריקי לא אזלא אלא אליבא דר"ש דס"ל דנשחטה בלילה אם עלתה לא תרד עיי"ש. וא"כ לדידן דקיי"ל כר"י דאם עלתה תרד

ליתא לדרבי אפטוריקי. ואייתר קרא ללאו הבמכ"ע. ובאמת הרמב"ם ז"ל השמיט הך דרבי אפטוריקי ולא כתבו בהלכותיו. וע"כ ס"ל דאתיא דלא כהילכתא. וכבר כתבו בזה האחרונים ז"ל. וגם מבואר בפ"ק דזבחים (י"ב ע"א) דלרבי אפטוריקי ס"ל לילה אינו מחוסר זמן עיי"ש. והרי הרמב"ם (בפ"ב מהלכות חגיגה. ובפ"ג מהלכות מחוסרי כפרה) פסק דלילה מחוסר זמן כמש"כ בכ"מ ולח"מ שם עיי"ש. אבל באמת בהדיא מבואר בסוגיא דחולין שם דאפי' אליבא דרבי אפטוריקי איכא בזה לאו הבא מכ"ע. ומחד קרא שמעינן דרשא דרבי אפטוריקי. ומאידך ילפינן לאו הבמכ"ע עיי"ש. וא"כ ע"כ מוכרח דאין בזה מצות עשה בקו"ע כלל אלא קרא ברשות כתיב. ולהכי שמעינן מדיוקא לאו הבמכ"ע לקודם שמיני. וא"כ הראב"ד והרשב"ץ ז"ל שפיר הקשו:

ולכן נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל כפירש"י בסוגיא דחולין שם. דפרכינן התם ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן. באותו וא"ב דמוקדשין. דתניא מנין לכל הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה ת"ל ושור ושה שרוע וקלוט וגו' ולנדר לא ירצה לימד על כל הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה. ומשני ר"ז הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה. מאי טעמא דאמר קרא מיום השמיני והלאה ירצה. מיום השמיני אין מעיקרא לא ולאו הבא מכלל עשה עשה. ופירש"י וז"ל נתקו לעשה דמשמע בתוך זמנו בלא ירצה כדמרבינן מלנדר לא ירצה אלא הניחו לאחר זמנו וירצה. דע"כ עשה זו לאו מעיקרא משמע כי ההיא דשילוח הקן דאמרינן מעיקרא משמע שלח האם ולא תקחנה ולא הוי לאו הניתק לעשה ולוקין עליו. אבל כאן הלאו קודם לעשה שהלאו בתוך זמנו והעשה לאחר זמנו עכ"ל. וכתבו על זה בתוס' שם בד"ה הנח וכו' וז"ל פי' בקונטרס דלא דמי לעשה דשילוח הקן וכו'. משמע שרוצה לפרש כאן כמו שאר ניתק לעשה שבש"ס. ותימא דלא דמי לנותר וגזילה דהתם אחר שבא הלאו באה העשה לתקן מה שעבר. אבל כי ההיא דהכא לא מצינו. ומיהו מצינו עשה כה"ג בפרק אמר להם הממונה (יומא ל"ו ע"ב) דאמר רבי ירמי' בלאו דנבלה קמיפלגי אי הוי ניתק לעשה במאי דא"ק לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה. אבל אינה ראי' חדא דאביי פליג עלי' ואמר דלכ"ע לאו מעליא הוא. ואפי' לר"י כו' היינו התם דנכתב העשה מיד אחר הלאו. אבל עשה דמיום השמיני לא נכתב מיד אחר לאו דלא ירצה. ונראה לפרש הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו מלאו דלא ירצה. ולא הוי בכלל שאר פסולים דהוו בלאו דלא ירצה. אלא נתקו לעשה דלית בי' אלא עשה דמיום השמיני והלאה ירצה וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם אע"פ שהתוס' דחו פירש"י ז"ל. מ"מ לענ"ד נראה דכבר תיקן רש"י ז"ל גופי' דבריו בצחות לשונו. והנה כבר כתבו התוס' דאשכחן ניתק לעשה כה"ג בפרק א"ל הממונה. אלא שחזרו ודחו

ראי' זו משום דאביי פליג התם וקאמר דלכ"ע לאו מעליא הוא. ודבריהם תמוהים אצלי דהרי מבואר התם בגמרא טעמא דאביי משום דלכ"ע העשה מעיקרא משמע. ופירש"י שם משום שאי אפשר ליתנה לגר אחר שאכלה. וע"כ מעיקרא משמע לא תאכלו כל נבלה אלא לגר תתננה עיי"ש. והוי כההיא דשילוח הקן שהביא רש"י כאן. אבל הכא במחוסר זמן אע"ג דההרצאה משמיני והלאה אי אפשר לאחר ששחטה והקריבה קודם יום שמיני. מ"מ ע"כ אין מציאות לעשה אלא לאחר זמנו של הלאו. דהרי אין הלאו נוהג אלא בתוך שבעה. וקיומה של העשה אינו אלא מיום השמיני והלאה. והילכך חשיב שפיר ניתק לעשה. אע"ג דאין העשה מתקן עבירת הלאו. דגם התם בלאו דנבלה אי לאו טעמא דמעיקרא משמע הוה חשבינן לי' לאו הניתק לעשה. וא"כ כאן דלא שייך לומר דזמנה של העשה יקדם ללאו. לכ"ע חשיב ניתק לעשה. וזה מבואר בדברי רש"י שכתב כאן וז"ל אבל כאן הלאו קודם לעשה. דהלאו בתוך זמנו והעשה לאחר זמנו עכ"ל. והיינו לומר דיש חילוק בין לאו ועשה הבאים כאחד בזמן אחד דאפשר לומר דהעשה מעיקרא משמע. דזמן חיובא דעשה קודם לזמן הלאו. משא"כ ללאו ועשה שתלויים בזמנים מתחלפים ואין זמן של העשה מתחיל אלא לאחר שעבר זמנו של הלאו. והילכך בזה אפי' ניתק כה"ג חשיב שפיר ניתק לעשה. ומש"כ התוס' עוד לחלק משום דהתם העשה סמוכה ללאו אבל הכא אין העשה סמוכה ללאו דלא ירצה. מלבד דאין שורש לסברא זו ואינה מוכרחת כלל. אפשר לומר דהכא כיון דכתיב והי' שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה וגו' כמאן דכתיבא סמוך ללאו דלא ירצה חשיבא. דמאי דכתיב והיה שבעת ימים תחת אמו. היינו משום לאו דלא ירצה. דכל שבעת הימים מוכרח להיות תחת אמו. משום דקאי עלי' בלא ירצה. וכמאן דהדר וכתב לאו דלא ירצה סמוך לעשה חשיב. וכן ראיתי להרז"ה ז"ל בעל המאור (שם פרק אותו וא"ב) דמבואר דס"ל דגם למסקנא קאי אמחוסר זמן בלאו דלא ירצה עיי"ש. והיינו ע"כ כפירש"י דהך ניתק לעשה הוא כשאר ניתוק לעשה וגם במסקנא קאי בלאו דלא ירצה אלא דניתק לעשה. ועי' בתוס' ישנים ביומא שם עיי"ש היטב ואין להאריך:

איברא דקשה טובא לכאורה לפירש"י והרז"ה ז"ל מאי דאמרינן התם בחולין מאי טעמא דאמר קרא מיום השמיני והלאה ירצה. מיום השמיני אין מעיקרא לא ולאו הבא מכלל עשה עשה. ולפירש"י והרז"ה אין לזה מובן כלל. דלאיזה צורך מסיק לה הכי. ולמאי איצטריך למידרש הך לאו הבמכ"ע. והרי איסורא לתוך זמנו שפיר ידעינן מעיקר הלאו דלא ירצה. ולא איצטריך אלא לומר דבהך קרא דמיום השמיני והלאה ירצה הו"ל לאו דלא ירצה ניתק לעשה ולהכי אין לוקין עליו. וע"כ מבואר מזה כפי' התוס' דמאי

דקאמר הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה אין פירושו כשאר ניתק לעשה. אלא לומר שהכתוב נתקו לגמרי מן הלאו ואוקמי' בעשה גרידא. והיינו דאיצטריך לאסוקי איזו איסור עשה יש למחוסר זמן מהך קרא דלא מיירי אלא משמיני והלאה. ולזה קאמר מיום השמיני אין מעיקרא לא ולאו הבמכ"ע עשה. אבל לפירש"י והרז"ה ז"ל אין לזה שום ביאור. אבל נראה דלק"מ דהדבר ברור דלא הי' כן בגירסת רש"י ותוס'. דאל"כ ודאי אין מקום לפירש"י וגם התוס' הי' סותרים בזה פירש"י. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ן והרשב"א ז"ל שלא הי' כן בגירסתם עיי"ש היטב. וכן ראיתי בהדיא להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"א) שכתב וז"ל ובפרק אותו וא"ב אמרו הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה. וזהו מענין לאו הבא מכלל עשה. שכן הוא שם בגמרא מיום השמיני ירצה הא מעיקרא לא ולאו הבא מכלל עשה עשה. ויש גורסים שם דנתוקי עשה הוא. והכל עולה לענין אחד. שמחוסר זמן דשבעה ימים יש בו איסור עשה עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא שיש שם חלופי גירסאות ויש ספרים דלא גרסי הכי. אלא גירסתם הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו לעשה מ"ט דא"ק מיום השמיני והלאה ירצה דנתוקי עשה הוא וגירסא זו הובאה גם בחי' הרמב"ן והר"ן שם ואף דהרשב"ץ ז"ל כתב דהכל עולה לענין אחד. היינו משום שנמשך אחר דברי התוס' שנדחקו לפרש דניתק לעשה דהכא אין פירושו כמשמעו כשאר ניתק לעשה שבש"ס. אבל לפירש"י והרז"ה ז"ל פירושו כפשוטו כמו בכל דוכתי. ואין שני הגירסאות עולים לענין אחד. אלא גירסא ראשונה היא לפי' התוס' והגירסא השניי' היא כפירש"י והרז"ה ז"ל. ואמנם קשה לכאורה לפירש"י והרז"ה מדאמרינן בפרק כל הבשר (חולין קט"ו ע"א) אותו וא"ב ליתסר מכל מה שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. ומשני מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. וכתבו התוס' דהיינו מדכתיב מיום השמיני והלאה ירצה דאמר לעיל בפרק או"ב דנתקו הכתוב לעשה עיי"ש. והשתא לפירש"י והרז"ה דאיסור מחוסר זמן לא נפק"ל אלא מלאו דלא ירצה. ומקרא דמיום השמיני והלאה לא נפק"ל אלא לאנתוקי ללאו דלא ירצה דלא לילקי. א"כ קשה מאי משני. והרי לאו דלא ירצה לא לאיסור מחוסר זמן בלחוד אתי אלא לכל הפסולין שבשור ושה כדקתני בברייתא דהתם. וא"כ אכתי דילמא לעולם אותו וא"ב אפי' להדיוט אסור וכ"ש לגבוה. וקרא דלא ירצה לשאר פסולין שבשור ושה אתי. איברא דאדרבה לפי' התוס' עוד יותר קשה דהרי קרא דמיום השמיני והלאה ירצה איצטריך לנתוקי מלאו דלא ירצה לעשה כדי שלא ילקה מלאו דלא ירצה. וא"כ מאי מוכיח מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. הרי קרא לא לאסור בא אלא אדרבה להקל עליו דלא לילקי. אבל לפירש"י והרז"ה ניחא. דמאי דאמר מדאסר

רחמנא מחוסר זמן לגבוה. לא קאי אלא על לאו דלא ירצה. דכיון דאיצטריך למיכתב עשה לאנתוקי ללאו דלא ירצה שיהי' לאו הניתק לעשה שלא ללקות עליו. מכלל דהו"ל מחוסר זמן נמי בכלל הלאו דלא ירצה ואם איתא דאסור להדיוט. למה לי למיסרי לגבוה. אלא ודאי מותר הוא להדיוט אלא דזה ניחא לפירש"י והרז"ה דגם השתא הו"ל מחוסר זמן בכלל לאו דלא ירצה. אלא דחשיב ניתק לעשה דמיום השמיני והלאה ירצה שלא ללקות עליו. אבל לפי' התוס' דקרא דמיום השמיני והלאה ירצה אתי לנתקי' למחוסר זמן לגמרי מכלל לאו דלא ירצה. שאינו בכלל שאר הפסולים דקיימי בלאו דלא ירצה. ואין בו אלא לאו הבא מכלל עשה בלבד. א"כ ודאי קשה מאי ראי' מייתי מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. והרי לא כתיב איסור מחוסר זמן לגבוה בקרא. דלא אתי קרא דמיום השמיני והלאה ירצה אלא כדי שלא נאמר דהו"ל בכלל לאו דלא ירצה ולילקי עלי'. וקמ"ל שאינו בכלל שאר פסולים ואינו לוקה. אבל לעולם אימא דאפי' להדיוט אסור. וא"כ אדרבה מההיא דהתם ישראי' לפירש"י והרז"ה ז"ל. והיינו לפמש"כ הרמב"ן והר"ן ז"ל (בסוגיא דפרק אוא"ב) שם דגבי מחוסר זמן דאותו וא"ב גופי' גלי קרא שנתקו הכתוב לעשה מדרשא דסיפרא שהביאו שם עיי"ש. ולפ"ז שפיר מוכח מדאסר מחוסר זמן לגבוה בלאו דלא ירצה. כדמוכח מדהוצרך לנתקו לעשה שלא ילקה ש"מ דלהדיוט שרי אפי' מחוסר זמן דאותו וא"ב. ולפמש"כ הר"ב מל"מ (פ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"ח) לפרש הא דאמרי' מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה וכו'. בלא"ה אין משם מקום קושיא לשיטת רש"י והרז"ה ז"ל עיי"ש בדבריו ואין להאריך:

ועפמש"כ מתיישבת על נכון גם מה שהקשו התוס' שם עוד על פירש"י מסוגיא דזבחים דפרכינן ולילקי נמי לילקי משום לאו דלא תעשון אלמה אמר ר"ז הכתוב נתקו לעשה. ולפי' הקונטרס כי היכי דלא ירצה הוי ניתק לעשה הכי נמי לא תעשון ומאי פריך עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דודאי לענין לאו דלא ירצה חשיב העשה סמוך ללאו מטעם שביארנו. דכיון דכתיב והי' שבעת ימים תחת אמו. והיינו משום איסור לאו דלא ירצה. הו"ל כאילו הלאו כתיב אצל העשה דמיום השמיני והלאה ירצה. משא"כ לאו דלא תעשון. דהו"ל ענין אחר לגמרי אלא דאיכא למילף מיני' גם לכל עניני מחוסר זמן. הילכך הו"ל הלאו רחוק מהעשה ולא מינתק בהך עשה. ושפיר פריך דלילקי. ובלא"ה עלה על דעתי לומר בעיקר קושית התוס' על פירש"י ע"פ המבואר בריש פ"ק דתמורה לחד גירסא (בסוגיא שם ד' ע"ב) דאפי' כשניתק לעשה רק מקצת הלאו נמי חשיב ניתק לעשה לכולו עיי"ש. וא"כ כאן דגם מקדיש הפסולים בכלל לאו דלא ירצה. כדאמרינן (בריש פ"ק דתמורה). והביאה בפירש"י כאן עיי"ש. וכיון דלענין איסור דמקדיש מחוסר זמן

שפיר שייך ניתק לעשה ממש כמו בנותר ושאר לאוין הניתקין לעשה. דהיינו שאם עבר והקדיש מחוסר זמן זו היא תקנתו שימתין מלהקריבו עד יום השמיני. וזהו תיקונו כמו שריפה לנותר והשבה לגזילה וכיו"ב. ואע"ג דהלאו דלא ירצה עבר בהקדשו בלבד. וכיון דלענין איסור' דהקדישו שפיר שייך ניתק לעש' ממילא נמי לענין שחיטתו והקרבתו דלא ליל‍קי אע"ג דלזה ליכא תקנתא. וממילא ניחא בזה נמי קושייתם מסוגיא דפרק בתרא דזבחים שם. משום דלאו דלא תעשון בהקרבה לחוד מיירי. ולזה לא שייך תיקון כלל. והילכך ליכא למימר דליחשב ניתק לעשה כמו שכתבו התוס'. משא"כ בלאו דלא ירצה שכולל בין מקדיש ובין שוחט ומקריב וכיון שניתק לענין מקדיש ניתק נמי לענין שחיטה והקרבה. ושוב ראיתי לקצת אחרונים שקדמוני בזה. אבל יש לפקפק בזה. ויותר נכון כמשכ"ל ואין להאריך בזה יותר:

ועכ"פ מתבאר לפ"ז ע"פ שיטת רש"י והרז"ה ז"ל דקרא דמיום השמיני והלאה לא מידריש ללאו הבא מכלל עשה. אלא עשה גמורה היא משמיני ואילך ואית בה נמי לאו דלא ירצה אלא שניתק לעשה דמיום השמיני והלאה ירצה. ומעתה א"כ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל שמנאה במספר העשין משום דעשה גמורה היא ולא לאו הבא מכלל עשה לחוד. ולענין לאו דלא ירצה יתבאר במקומו בס"ד ואכמ"ל בזה:

מצוה קז

עולת בקר. וצאן. ועוף לרציון. מנה רבינו בזה שלש עשין האחת מעשה קרבן עולת בקר. והשנית מעשה קרבן עולת צאן. והשלישית מעשה קרבן עולת העוף לעשות כל אחת כמשפטה האמור בתורה. ובכל אחת באה בכתוב פרשה מיוחדת בפני עצמה. ולכן מנאה כל אחת מצוה בפ"ע. והרמב"ם ז"ל (עשין ס"ג) כללן כולן במצוה אחת. ולשיטתו אזיל כמו שביאר דעתו בשורש השביעי. וכבר ביארנו דעת רבינו הגאון ז"ל שיש לו דרך אחרת בשורש זה. וגם הוא ז"ל לשיטתו אזיל ויפה עשה לפי דרכו שמנאן כל אחת מצוה מיוחדת בפ"ע. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור הראשון) מנאן כל אחת בפ"ע עיי"ש. והרמב"ן ז"ל (בשורש י"ב) יש לו בזה דרך אחרת לעצמו. ומצמצם החשבון עוד יותר מהרמב"ם במצות הקרבנות. ומסקנתו למנות עולה ושלמים ומנחה וחטאת ואשם כולם במצוה אחת מדכתיב ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם. שכולל בזה כל עבודת הכהונה בכל מעשה הקרבנות. אין הפרש לכהן בין שיעשה חטאת ואשם או עולה ושלמים ומנחה. ונצטוו כל זרע אהרן בעבודתם מצוה עשה אחת. והוא עבודת מתנה. עבודה ומתנה. עבודה לה' ומתנה להם. שיש להם בה שכר מחלק הגבוה. וטעמו ביאר שם וז"ל כי המעשים בדברי הקרבנות איך נמנה אותם אחר שמנינו

מצוה כאשר נקריב אותם. וזה שנצטוינו להקריב על קצת החטאים חטאת ועל קצתם אשם ועל קצתם עולה ומהם ג"כ מנחה. והצוואה בהקרבתם היא במנין מצות עשה ארבע מצות. ועל כל פנים יצטרך הכתוב ללמדנו מעשה אחד מהם וכו'. א"כ איך נמנה חובת הקרבתם והמעשה שלהם בשתים. ועוד שנצטוינו עוד בקרבנות לקיים כל היוצא מפינו בעולה או בשלמים וזולתם. ולמד מעשה שלהם איך נתנהג בו בבואנו להשלים הנדר והנה החיוב והמעשה שהוא (הרמב"ם) עושה שתי מצות אחת הן. ואולי תחשוב כי המצוה בבעלי הקרבן הם ארבע מצות נמנים מיניהם. אבל מעשיהם מצות חלוקות שנצטוו בהן הכהנים מצוה עליהם לעשות מלאכת החטאת על ענין כך ומלאכת העולה על ענין אחר והשיאך בזה מה שייחד בהן פרשיות וכו'. וזה כולו השאה אין בו אמת. וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' מש"כ האחרונים ז"ל על דבריו ליישב דעת הרמב"ם ז"ל. ואין דבריהם מספיקים כלל. דעל מה שהשיב הרמב"ן ז"ל דכיון שכבר נמנה במנין העשין מצוה להביא חטאת ומצוה להביא אשם על קצת חטאים. הרי הוצרך להודיענו מעשה החטאת ומעשה האשם איך משפט הקרבתן. וכן אחרי שכבר באה במנין העשין מצוה להקריב עולה ע"כ הוצרך הכתוב ללמדנו מעשה הקרבת עולה. וגם נצטוינו מוצא שפתיך תשמור שכבר נמנית במנין. וע"כ הוצרך הכתוב ללמד מעשה העולה ומעשה השלמים אם בא לקיים נדרו להקריב כשנדר להביא עולה או שלמים או תודה. וא"כ איך נמנה חובת הקרבתם מצוה בפ"ע ומעשה הקרבתן מצוה בפ"ע. על זה שפיר השיבו דדעת הרמב"ם כמש"כ הרמב"ן בסוף דבריו. דודאי יש למנותן שתים שתים משום דחובת הקרבתן היא מצות הבעלים. ומעשה שלהם היא חובת הכהנים. כדכתיב והקריבו בני אהרן וגו' וערכו בני אהרן וגו' ומצות הכהנים היא. דקיי"ל כהני שלוחי דרחמנא נינהו. עיי"ש בדבריהם. ואני מוסיף לתמוה בזה על הרמב"ן ז"ל שדחה סברא זו בשתי ידים. והרי גם מצות ערכין שמנה הרמב"ם (עשין קי"ד) שצונו לדון בדיני ערכי אדם והוא מי שיאמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי. אם הי' זכר יתן כך ואם הי' נקבה יתן כך לפי השנים ולפי ענין המעריך כמו שבא בכתוב עיי"ש. ולא נחלק בזה הרמב"ן ז"ל. וגם לפי חשבונו נמנית במנין המצות. והשתא הרי גם בזה קשה קושית הרמב"ן ז"ל דכיון שכבר נצטוינו מוצא שפתיך תשמור הוצרך הכתוב ללמדנו אם נדר ואמר ערכי או ערך פלוני עלי איך יקיים נדרו. ומה היא המעשה אשר עליו לעשות כדי לקיים מוצא שפתיו. וזו היא ממש השגת הרמב"ן ז"ל כאן על הרמב"ם ז"ל איך נמנה החיוב והמעשה בשתים. וע"כ אין לנו בזה אלא לומר דכיון דהחיוב אינו אלא על הבעלים. והמעשה אינה אלא על הכהן. כדכתיב והעריך אותו הכהן וגו' יעריכנו הכהן וגו'. לכך נמנין כל אחד מצוה בפ"ע. ועוד דהרי

עשה זו דמוצא שפתיך תשמור כוללת גם הנדבות למזבח ולבדק הבית. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל גופי' (עשין צ"ד) שמכיון שאמר בהמה זו קרבן או כלי זה לבדק הבית בזה בלבד הוא מחויב לקיים מה שהוציא מפיו בעשה אע"פ שלא הזכיר נדר עיי"ש. וא"כ שלש עשין שמנה הרמב"ם (עשין קט"ו קט"ז קי"ז) והודה לו הרמב"ן ז"ל. ומנאן גם הוא ז"ל במנין העשין. קשה החובה והמעשה איך יהיו נמנין שתי מצות. וע"כ גם שם הטעם משום דמצות הכהן הן כדכתיב בקרא והעריך הכהן אותה וגו' כערכך הכהן. וכתיב וחשב לו הכהן וגו'. וא"כ יש לתמוה על רבינו הרמב"ן ז"ל דלימא איהו לנפשי'. דלפי דבריו הי' לו לסלק ארבע עשין אלו ממנין המצות. ותמיהני על כל האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה:

ואמנם במש"כ הרמב"ן ז"ל בסוף דבריו וז"ל והקרוב יותר שנמנה כל מעשה הקרבנות אין הפרש לכהן בין שיעשה חטאת ואשם או עולה ושלמים ומנחה ונצטוו כל זרע אהרן בעבודתם מצות עשה אחת ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם וכו' עכ"ל וכמשכ"ל. על זה לא השיבו האחרונים ז"ל כלום. ומש"כ על זה הר"ב מג"א וז"ל והפסוק שהביא מועבדתם עבודת מתנה וגו' אינה ראי' כי פשוטו הוא עליכם נתתי העבודה הזאת. ומלת העבודה היא סוג יכנסו תחתי' מינים רבים כחטאת עולה ושלמים עכ"ל. דברים תמוהים הם ואין בהם ממש דמה בכך מ"מ כיון שכללן הכתוב במצוה אחת ובשם אחד ודאי יש לנו למנותן מצוה אחת ופרטי הדינים במעשה החטאת והאשם העולה והשלמים והתודה והמנחה יש לנו לומר שאינם אלא דקדוקי המצוה הכללית שאינם נמנין מצוה בפ"ע כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש השביעי). ואמנם לענ"ד נראה דהך קרא דועבדתם עבודת מתנה וגו' אינה מצוה כלל. ולא נאמר כתוב זה אלא להבטחה וכמו שפירש"י (בפרשת קרח) עבודת מתנה במתנה תהי' לכם עיי"ש. וכתב הרמב"ן ז"ל גופי' בפירושו שם וז"ל עבודת מתנה אתן את כהונתכם במתנה תהי' לכם לשון רש"י. לומר שהיא לכם מתנה גמורה עד שהזר הקרב יהיה חייב מיתה. והנכון בעיני שיאמר ועבדתם עבודת הכהונה ואיננה לכם עבודת שיעבוד כעבודת עבדי המלכים. אבל עבודת מתנה גדולה נתתי לכם בה לכבוד ולתפארת מאתי. כענין שדרשו למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דבין לפירש"י ז"ל ובין לפי' הרמב"ן ז"ל גופי' אין בכתוב זה מצוה. אלא הכתוב מדבר דרך הודעה והבטחה לכהנים לחבב עליהם את העבודה ולהראותם לדעת כמה דבר גדול נתן להם במה שבחר בהם. ונתן רק להם הזכות לעבודה זו שאינה עבודה של שיעבוד. אלא עבודה כזו מתנה גדולה היא לכבוד ולתפארת שרק הם זכו בה מפני מעלתם והזר הקרב יומת. וכן מוכרח מלשון

אתן את כהונתכם דכתיב בקרא שאינו אלא הבטחה לעתיד ולא לשון מצוה. וכן נראה מוכרח מדאמרינן בספרי (סדר קרח פיסקא קט"ז) ועבדתם שומע אני מעורבבים ת"ל עבודת מתנה. מה מתנה בפייס אף עבודה בפייס עיי"ש. ומבואר שבאו למעט שאסור לעבוד עבודה בלא פייס. והשתא אם איתא דקרא דועבדתם עבודת מתנה וגו' הוא מצות עשה להזהיר על חובת העבודה. א"כ היכי מייתינן מיני' איסורא לעבודה בלא פייס. והא כיון דקרא במצוה כתיב ליכא למשמע מיני' אלא דבעבודה שבלא פייס ליכא מצוה אבל איסור מנ"ל. ואע"ג דלכאורה הך דרשא אינה אלא אסמכתא. וכמש"כ בז"ר שם. משום דבריש פ"ב דיומא משמע דעיקר פייס אינו אלא מדרבנן. מ"מ אם איתא דקרא במצוה כתיב. גם בדרך אסמכתא לא שייך למילף מיני' איסורא. ובז"א שם כתב דדוקא בעבודת לילה אין הפייס אלא מדרבנן. אבל בעבודת יום הפייסות דאורייתא. ושכן משמע מפירש"י שם עיי"ש. ובספרי דבי רב כתב דאע"ג דפייס דרבנן מ"מ שלא יהיו מעורבבין הוא מה"ת ע"ש אלא ודאי נראה מזה דקרא לא במצוה כתיב אלא הודעה והבטחה לעתיד. ולזה שפיר דייק מיני' איסורא בלא פייס. לומר שאין להם זכות בעבודה אלא ע"י פייס אבל בלא פייס לא יהי' להם זכות בעבודה. וא"כ גם מצד זה אין מקום להשגת הרמב"ן ז"ל. אלא דמ"מ אין זה מספיק לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל דלפי מה שהשריש (בשורש שביעי) דאפי' במקום דליכא מצות כללי' מפורש' בתור' שתכלול כל הפרטים כאחת. מ"מ כל שאפשר לנו לכוללם כולם בשם אחד יש לנו למנותם כולם מצוה אחת. משום שאין הפרטים אלא דקדוקי המצוה הכללית. כמשכ"ל (עשין ק"א ק"ב) עיי"ש. א"כ גם כאן יש לנו לומר דכל פרטי הקרבנות בין חטאת ואשם ובין עולה ושלמים ומנחה. כיון שכולם אינם אלא מצות עבודת מקדש שעל הכהנים. אינם אלא דקדוקי המצוה. אע"פ שדיניהם חלוקים זה מזה. ואין למנות אלא מצוה אחת על הכהנים שנצטוו לעבוד עבודת כל הקרבנות במקדש. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל אתי שפיר. דכיון שאין לנו בכתוב מצוה כללית לעבודת הכהנים יש לנו למנות לא לבד חטאת ואשם עולה ושלמים ומנחה כל אחד בפ"ע. אלא גם כל מין ממיני החטאות והאשמות וכל מין ממיני העולות והמנחות כל אחת מצוה מיוחדת בפ"ע:

והנה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"א) תמה על כל מוני המצות שלא מנו עשה דהעולה על מוקדה על המזבח כל הלילה. ומבואר בפ"ק דחגיגה (י' ע"ב) דהוא עשה להקטיר כל האיברים ופדרים של הקרבנות שנשחטו באותו יום כל הלילה על המזבח ואם עבר הלילה ולא העלן על המזבח עובר בעשה זו. והוא ז"ל הסכים למנותה במנין העשין. וכן מסיק בקונטרס אחרון שם. ומנאה במנין העשין שלו (עשין קל"ב) עיי"ש.

ואמנם אין קושיא בזה אלא על הרמב"ם וסייעתו ז"ל שמונים חטאות עשה בפ"ע. ומעשה האשמות בפ"ע. וכן עולות ושלמים ומנחות. דכיון דעשה זו כוללת לכל איברים ופדרים של כל מיני הקרבנות כולם. הו"ל כעשה דעל כל קרבנך תקריב מלח. שביאר הרמב"ם שם (בשורש י"ב) שנמנית בפ"ע. ואינה כחלק מחלקי עבודת הקרבן. משום שכוללת כל הקרבנות כולם עיי"ש בדבריו. אבל להרמב"ן ז"ל שמנה מעשה כל הקרבנות כולם במצוה אחת מקרא דועבדתם עבודת מתנה וגו'. אין כאן מקום קושיא. דכיון דמעשה כל הקרבנות אין נמנין אלא מצוה אחת. א"כ אע"פ שעשה זו היא כוללת כל הקרבנות. מ"מ אין למנותה מצוה בפ"ע. דגם היא אינה אלא חלק מחלקי מצות ועבדתם שכוללת ג"כ כל הקרבנות כולם. הן אמת דגם על הרמב"ן ז"ל קשה דלפ"ז לא הי' לו למנות גם עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח משום שאינה אלא חלק מחלקי עשה דועבדתם. והרמב"ם ז"ל לא מנאה אלא משום שהוא מונה כל מין קרבן מצוה בפ"ע. ומצוה זו כוללת כל מיני הקרבנות כולם. אבל להרמב"ן דכל מיני הקרבנות נמנין מצוה אחת א"כ אינה אלא חלק מחלקי מצות העבודה. ואין למנותה מצוה בפ"ע. וכבר עמד בזה הר"ב מל"מ בפרשת דרכים (דרך מצותיך ח"א) והניחה בצ"ע לדעת הרמב"ן ז"ל עיי"ש. מיהו נראה די"ל דדעת הרמב"ן כדעת תלמידו הרא"ה ז"ל בבדה"ב (בית ג' שער ג') דגם חלק הכהנים והבעלים טעון מליחה עיי"ש. ואכילת הכהנים נמנה מצוה בפ"ע כמש"כ הרמב"ם (עשין פ"ט) והודה לו הרמב"ן בזה. והוסיף למנות גם מצות עשה באכילת הבעלים כמש"כ בעשין הנוספין (מצוה א') עיי"ש. והחינוך שכתב (במצוה ק"ב) שהרמב"ן מסלק מצוה זו. כבר תמהו עליו האחרונים ז"ל. וא"כ עשה דמליחה כוללת גם אכילת הכהנים ואכילת הבעלים שנמנו מצוה בפ"ע ולא קאי על הקרבת הקרבנות על המזבח בלבד. ולזה שפיר יש למנותה גם להרמב"ן ז"ל מצוה בפ"ע. מהאי טעמא גופא שכתב הרמב"ם ז"ל לפי דרכו. איברא דדברי הרא"ה ז"ל תמוהים. וכבר השיגו הרשב"א ז"ל (במשמרת הבית שם) עיי"ש. ויותר נראה דהרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל שכתב (בפרשת ויקרא) דמליחת הקרבן כשרה בזר. וז"ל ואמר הכתוב בשאור ודבש לשון רבים כי עם אהרן ובניו ידבר וחזר ואמר וכל קרבן מנחתך במלח תמלח כי יחזור אל מביא המנחה שנזכר בתחילת הפרשה. והטעם כי המליחה כשרה בזר כמו יציקה ובלילה עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דאפי' לכתחילה המליחה כשרה בזר. מדכתב דעיקר מצות מליחה לא נצטוו בה אלא הבעלים וא"כ לדעתו אין המליחה ממצות המסורות לכהן כלל. וממילא מבואר דלא יתכן שתהי' חלק ממצות עבודת הכהנים דנפק"ל מקרא דועבדתם עבודת מתנה וגו'. שאינה אלא בעבודות המסורות לכהנים בלבד. ולכן מנאה מצוה בפ"ע. אבל דברי הרמב"ן ז"ל שם

תמוהים וכבר עמדו על דבריו במגלת ספר (לאוין ש"ט) ובשעה"מ (פ"ג מהלכות יו"ט) עיי"ש בדבריהם. ואכמ"ל בזה. עכ"פ אנו רואים בזה מבוכה בין בדרכו של הרמב"ם ז"ל ובין בדרכו של הרמב"ן ז"ל. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר. ויפה עשה מה שלא מנה מצות עשה דהעלאת איברים ופדרים כל הלילה משום דלשיטתו אזיל. דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו בא במנין אלא אחד מהן. ובמצוה זו יש בה ג"כ לאו דלא ילין חלב וגו'. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דחגיגה שם וליכא נפק"מ בעשה זו אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה עיי"ש. וכבר מנה רבינו הגאון לאו זה לקמן (לאוין ר"ו) ולזה לא מנה העשה:

מצוה קי

גם שלמי בקר. וצאן. וארבעים לחמי תודת פציון. כצ"ל. והחרוז מוכיח. והוא מלשון הפוצה את דוד עבדו. פצני והצילני. שענינו הצלה מצרה לרוחה. דתודה אינה באה אלא בדבר הודאה על הצלה מצרה. כמו שפירש"י והראב"ע (בפרשת צו) עיי"ש. ומנאן רבינו הגאון בשלש מצות שלמי בקר מצוה בפ"ע. ושלמי צאן מצוה בפ"ע. ולחמי תודה מצוה בפ"ע. ולשיטתו אזיל כמו שביארנו לעיל. ובתודה לא הזכיר אלא הלחם בלבד ולא הזבח משום דהזבח הוא בכלל שלמי בקר או שלמי צאן. דזבח התודה קריי' רחמנא שלמים. ומה"ט אמרינן במנחות (פרק התכלת מ"ו ע"א) דאע"פ שכבר הוזקקו הלחם והזבח זה לזה בשחיטה. אין מעכבין זא"ז. ואפי' כשנפסל הלחם לא נפסלה תודה. משום דכיון דשלמים קריי' רחמנא מה שלמים קרבין בלא לחם אף תודה קרבה בלא לחם. אע"ג דבכבשי עצרת כשנפסל הלחם נפסל הזבח עיי"ש והרי כבר נמנו שלמי בקר ושלמי צאן מצוה בפ"ע. ואע"ג דזבחי תודה נשתנה דינם משאר שלמים בזמן אכילתן. דשלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. משא"כ תודה שאינה נאכלת אלא ליום ולילה אחד מ"מ כיון דלא נשתנה דין התודה אלא משום לחמה. שהרי אין שום חילוק בין שאר שלמים לתודה אלא בלחמה. ומה"ט כשנפסל הלחם לאחר שחיטה הבשר נאכל כדין שלמים. כמש"כ בחי' הרשב"א במנחות שם עיי"ש. וכן נראה להדיא מפירש"י שם שכתב וז"ל. רחמנא קריי' שלמים תודות שלמיו. משמע דאע"פ שהיתה תודה בשעת לחמה חוזרת להיות שלמים בלא לחם וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דחוזרת לגמרי לדין שלמים בעלמא הבאין בלא לחם שנאכלין לשני ימים ולילה אחד. הילכך שינוי זמן של אכילת התודה מזמן אכילת שאר שלמים. אינו אלא מתנאי הלחם. ולזה לא מנה מצוה זו אלא משום הלחם בלבד אבל הזבח הוא בכלל שלמי בקר או שלמי צאן שכבר נמנה. הן אמת דעיקר דין זה שתהא התודה נאכלת לשני ימים ולילה אחד כשאר שלמים אם נפסל

הלחם לאחר שחיטה. לא מצאתי בפירוש. וגם הרמב"ם ז"ל לא ביאר דין זה. ובפי"ב (מהלכות פסולי המוקדשין הי"ד) דבריו סתומים כלשון הברייתא במנחות שם דקתני הדם יזרק והבשר יאכל והלחם פסול עיי"ש. ואדרבה מדסתם וקתני והבשר יאכל משמע שיאכל כדין תודה כמו שהיתה מעיקרא:

אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות חגיגה הי"ג) שכתב וז"ל לא יביא אדם תודה ביום י"ד מפני החמץ שבה שאין מביאין קדשים לבית הפסול ואם הביא יוצא בה ידי חובת שמחה עכ"ל עיי"ש. והקשה מהר"י קורקוס ז"ל הביאו בכ"מ שם. דכיון דתודה אינה נאכלת אלא ליום ולילה. א"כ תודה זו ששחטה בי"ד איך אפשר שיצא בה ידי חובת שמחה בחג למחר. והא איפסילא בלינה. ונדחק מאוד בזה עיי"ש. ולשון הרמב"ם לא משמע כדבריו כלל עיי"ש. וגם מה שנדחק הר"ב לח"מ נסתר מגמרא ערוכה (בפ"ב דשבועות ט"ו ע"ב) ומדברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות בית הבחירה הי"ג) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. וראיתי להר"ב מוצל מאש שבסוף תשובות מהר"י קצבי (סי' י"ז) שכתב דמקום הניחו לו בזה ע"פ סוגיא דמנחות שם. דכיון דמיירי בששחטה בע"פ לאחר חצות שהוא שעת איסור חמץ לא גרע מנפסל הלחם ביוצא ובטומאה. וא"כ הדין פשוט דהדם יזרק לשם שלמים והבשר יאכל כדין שלמים לשני ימים ולילה אחד. ולכך כתב הרמב"ם שפיר דיוצא בה למחר ידי חובת שמחה עיי"ש שכתב שהוא האמת ונכון מאוד. ולפ"ז הדבר מבואר מדברי הרמב"ם דבנפסל הלחם לאחר שחיטה הבשר נאכל לשני ימים ולילה אחד. אבל לדידי אין דבריו נכונים כלל דהיכן ראה בדברי הרמב"ם דמיירי בששחטה לאחר חצות. הרי לא כתב אלא לשון ביום י"ד. דודאי משמע נמי אפי' בי"ד שחרית. וגם מדכתב הטעם משום שאין מביאין קדשים לבית הפסול. משמע ודאי דבששחטה בשחרית בשעת היתר חמץ מיירי אלא שתוכל בכך לבוא לביה"פ מפני שממעט בזמן אכילתה. דאי לאחר חצות אין זה מביא קדשים לביה"פ. אלא פוסל קדשים בידים. וכן מתבאר במקור הדין בפ"ק דפסחים (י"ג ע"ב) ובפ"ב דביצה (י"ט ע"ב) דאמרי' דהאי תנא קסבר אין מביאין קדשים לביה"פ עיי"ש. ואם איתא לאחר חצות דפוסל קדשים בידים פשיטא דליכא למ"ד דשרי. ולא הו"ל למיתלי בפלוגתא דתנאי אי מביאין קדשים לביה"פ. וא"כ הרמב"ם שמביא ברייתא זו לפי אוקימתא דגמרא שם ודאי דהכי נמי מיירי בשחרית. והשתא הרי כשהביאה בי"ד שחרית בזמן היתר חמץ בדיעבד מיהת התודה כשרה. אלא שחייב למהר באכילתה קודם שיבוא זמן ביעור חמץ. ובזה הרי היא כשאר תודות שאינן נאכלות אלא ליום ולילה. ואין מקום כלל לתירוצו. וא"כ אין הכרע מדברי הרמב"ם שם לדין זה. והנה (סופ"ג דזבחים ל"ו ע"א) תניא ובשר זבח תודת

שלמיו למדנו לתודה שנאכלת ליום ולילה. חליפין וולדות תמורות מנין ת"ל זבח וכו'. ופירש"י חליפין מפריש תודתו ואבדה והפריש אתרת תחתי' ונמצאת הראשונה הויא שניי' חלופי תודה וקרבה. וולדות ותמורות. וולד תודה ותמורת תודה כולן קריבין עיי"ש. והרי חלופי תודה וולד ותמורת תודה אינן טעונין לחם. ואין יוצאין בהן ידי חובת תודה. כדתנן במנחות (בפרק התודה ע"ט ע"ב) עיי"ש. ואפי' הכי אינן נאכלין אלא ליום ולילה אחד כדין תודה. ואע"פ שלא ראיתי להרמב"ם ז"ל שהביא הלכה זו. ולא ידעתי למה. מ"מ הדין דין אמת. והוא מוכרח גם מדברי הרמב"ם (בפ"ו מהלכות פסולי המקודשין ה"י. ובפי"ב הלכה י"ג) עיישי"ה. וא"כ כ"ש כאן שכבר נשחטה לשם תודה. ואולי יש לדחות דבהנך עיקר תודה מיהא איתא. והנך רבינהו קרא שנגררין אחר עיקר התודה ולחמה שנקרבה לשם תודה. ויצאו בה הבעלים ידי חובתן. וכולהו כחדא תודה חשיבי. אבל הכא ליכא שום תודה אלא זו היא שהיתה עיקר התודה. ומכיון שנפסל לחמה נעקר ממנה שם תודה לגמרי. וחוזרת להיות שלמים לגמרי לכל דין שלמים. ונאכלת לשני ימים ולילה אחד. וכדמשמע מפירש"י והרשב"א ז"ל שם. וצ"ע בזה. אמנם נראה דאפי' אם נימא דגם בשנפסל לחמה נאכלת ליום ולילה כתודה. מ"מ כיון דענין המצוה כאן אינו אלא המצוה לכהנים לעבוד עבודת התודה ע"פ משפטה האמור בתורה. והרי דין הקרבת התודה בכל דבר ממש כדין השלמים. ואין שום חילוק ביניהם כלל אלא בדיני הלחם דליתא בשלמים כלל. שפיר הו"ל בכלל שלמי בקר ושלמי צאן. דהא שלמים קריי' רחמנא. ומה ששינה הכתוב בזמן אכילת זבח התודה. אין זה ענין למצוה המוטלת על הכהנים. אלא למצות אכילת קדשים שמנאה רבינו הגאון ז"ל לקמן מצוה בפ"ע. ולזה לא הוצרך רבינו הגאון למנות בתודה מצוה בפ"ע אלא הלחם בלבד. והרמב"ם לשיטתו אזיל. ומנה גם כאן שלמי בקר ושלמי צאן ותודה ולחמה מצוה אחת (עשין ס"ו). כמו שביאר שם טעמו ע"פ מה שהשריש (בשורש שביעי). וכמו שביארנו לעיל (עשין ק"ז). ולדעת הרמב"ן ז"ל אין עשין אלו נמנין כלל וכמו שביארנו לעיל שם. אבל אין דרכם דרך רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות דגם שם מנה בפרטות כל מיני עולה וכל מיני מנחה ושלמי בקר ושלמי צאן (בדבור אנכי) כל אחת בפ"ע. ובדבור לא תענה מנה כל מיני חטאות וכל מיני אשמות. כל אחת בפ"ע. כמו שמנאן כאן. ולחמי תודה לא הזכיר שם. אלא שבדבור כבד חזר ומנה תורת המנחה ואשם ותודה ושלמים ותורת חטאת עיי"ש. ודבריו נפלאים לכאורה וצ"ע לעמוד על כוונתו. אבל אחר העיון נראה. שמנה מעשה כל מיני עולה ומיני המנחות כל אחד בפרט בפ"ע. וכן שלמי

בקר ושלמי צאן וכל מיני החטאות והאשמות. כל אחד בפ"ע כדרך שנתפרשו בכתוב בפרשת ויקרא מעשה כל אחד בפ"ע. וכמו שמנאן כאן לפי דרכו ז"ל כמו שביארנו לעיל. אלא שבפרשת צו חזר הכתוב וכתב דרך כלל. וזאת תורת המנחה וגו' זאת תורת החטאת וגו'. וזאת תורת האשם וגו'. וזאת תורת השלמים וגו'. אם על תודה יקריבנו וגו'. וכל חד איצטריך לרבות דבר שלא נאמר במעשה הקרבנות האמור בפרטות (בפרשת ויקרא). וכדדרשינן בספרא זאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות שיהיו טעונות שמן ולבונה ואפי' מנחות שאין שיריהן נאכלין. וכן דרשו זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות שיהא דמם טעון כיבוס ואפי' חטאות הפנימיות. זאת תורת האשם תורה אחת לכל האשמות שיהא דמם ניתן למטה. זאת תורת זבח השלמים לעשות זמן בבמה כמו באהל מועד עיי"ש. ולכן מנה רבינו הגאון ז"ל דינם אלו בפ"ע (בדבור כבד). כיון שבאו בכל אחד בתורה פרשה בפ"ע. ומשום דמעשה לחמי תודה בפרטות ג"כ לא נאמר (בפרשת ויקרא) אלא (בפרשת צו) עם הנך דרבינהו בתורת המנחה ותורת החטאת וכו'. לכן מנה גם מעשה התודה בהדי הנך ביחד (בדבור כבד). ואמנם לפי שאין זה מספיק למנותן מצוה בפ"ע לפי שלא באו כתובים אלו דזאת תורת המנחה וזאת תורת החטאת ואינך. אלא לתוספת השלמת המצוה הראשונה שכתובה בפרשת ויקרא שכבר נמנית. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ב) עיי"ש. לכן חזר בו רבינו הגאון ז"ל כאן מזה. ולא מנה מהנך דבפרשת צו מצוה בפ"ע אלא לחמי תודה בלבד. שעדיין לא נאמרו בקרא אלא שם. ומה שלא מנה שם גם תורת העולה מצוה בפ"ע. אפשר לומר דהיינו משום דדרשינן מזה שתהא תורה אחת לכל העולין שאם עלו לא ירדו אפי' פסולין. וכמו שפירש"י. וא"כ אין זה אלא שלילה. לומר שאין צריך להורידן מעל המזבח אע"פ שנפסלו ואין בזה מצוה ועכ"פ כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל. ולא מנה כל הנך שכתוב בהן זאת תורת למצוה בפ"ע מטעם שביארנו. וכבר ביארנו דשם באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות לא דקדק רבינו הגאון כ"כ בעיקר מנין המצות. ובהרבה דברים חזר בו כאן ממש"כ בראשונה שם. כמו שנתבאר אצלנו בפרטות בכל אחד במקומו הראוי ואין להאריך:

ועדיין צריך ביאור לדרכו של רבינו הגאון ז"ל הי' לו למנות שלש מצות בשלמים שהרי בקרא נחלקו שלמי צאן לשתים. שלמי כבש ושלמי עז בשתי פרשיות חלוקות בפ"ע. וגם דיניהם חלוקים. דכשב אליתו קריבה משא"כ בעז. וא"כ לפי דרכו לכאורה נראה שהי' לו למנותן בשתים. אבל נראה דלק"מ עפ"מ שביארנו כבר לעיל (עשין ק"ז). דכל מקום שבאה בכתוב מצוה כללית שנכללו בה כל הפרטים יחד. אלא דאח"כ כתב הכתוב כל פרט ופרט בפ"ע לתוספת ביאור חלוקי דיניהם. גם לרבינו הגאון ז"ל אינם נמנין אלא

במצוה אחת. שכבר כללן הכתוב כאחת. והפרטים אינם אלא דקדוקי המצוה. ואינן באין במנין בפ"ע. וא"כ כאן כיון דבראש פרשת שלמי צאן כתיב בקרא ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים וגו' תמים יקריבנו וגו'. הרי שכללן הכתוב לכל מיני הצאן יחד שלמי כשב ושלמי עז. אלא שאח"כ חזר הכתוב לפרשן בדרך פרט משום חילוק דיניהן. ולזה אינן באין אלא במצוה אחת במנין המצות:

אמנם צ"ע לכאורה לפי מה שנתבאר דעיקר מה שנמנו מצות אלו דמעשה עולה ומנחה ושלמים. אינו אלא משום המצוה שעל הכהנים בעבודתן. אבל מצד הבעלים אין בזה מצוה בפ"ע. משום שכבר נמנה מצות חיובן. והחיוב והמעשה אין למנותן אלא באחת. שכיון שנתחייב להביאן ע"כ הוצרך הכתוב להודיע איך סדר עשייתן כדי לצאת בהן ידי חובתו. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. והשתא א"כ הא תינח במעשה העולות והמנחות והשלמים. אבל לחמי תודה שמנה רבינו הגאון ז"ל מצוה בפ"ע צ"ע טובא לכאורה. לפי המבואר ברמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות פ"ט הלכה כ"ד) דמעשה לחמי תודה הוא חוץ לעזרה עיי"ש. וא"כ המעשה שלהם אינה אלא ע"י הבעלים. שעליהם להביא לחם שכבר נאפה כהילכתו בחוץ לעזרה עם זבח התודה לעזרה לידי הכהנים. ואין בהן מעשה לכהנים שתהי' נמנית מצוה בפ"ע. כמעשה העולות והמנחות והשלמים שנמנו משום מעשיהם שעל הכהנים. דבהנך כל מעשיהם נעשים ע"י כהן. משא"כ בלחמי תודה שנעשים חוץ לעזרה אין בהן לכהן שום מעשה אלא מה שמניף תרומת לחמי תודה עם החזה ושוק ואימורי הזבח עם הבעלים ביחד. והרי כבר מנה רבינו הגאון ז"ל מצות תנופה מצוה בפ"ע לקמן בסמוך. ואע"פ שלא הזכיר שם אלא תנופת החלבים. מ"מ פשיטא דהכל בכלל מצות התנופה. שהרי לא הזכיר ג"כ תנופת חזה ושוק. ועוד דאין תנופה אלא בתרומת לחמי תודה בלבד. ורבינו הגאון ז"ל כתב כאן ארבעים לחמי תודה. ועוד דעיקר התנופה אינו אלא בחלבים. שלא נזכר בקרא תנופה אלא בחלבים ובחזה ושוק. אלא דגמרינן ממילואים דכל מקום שיש לחם הלחם מלמעלה. כדתניא בברייתא (במנחות ס"ב ע"א) עיי"ש. וגם תנופת החלבים וחזה ושוק לא נזכר בקרא בתודה גופא כלל אלא בשלמים. ותודה בכלל שלמים היא. וא"כ מה שמנה רבינו כאן בין מצות הכהנים לחמי תודה. ע"כ אינו אלא מעשה הלחם. וזה תימא דהא מעשה לחמי תודה אינה אלא חוץ לעזרה. וא"כ אינה ממצות שעל הכהן כלל. דמהיכא תיתי לן להצריך בה כהן.

איברא דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל שם שכתב דלחמי תודה מעשיהם חוץ לעזרה. לא נתבאר מקורו בדברי האחרונים ז"ל. וכבר כתב מהר"י קורקוס ז"ל בביאורו על הרמב"ם

כת"י. והובא בחי' מנחות למהרח"א גאגין ז"ל (ע"ח ע"ב) דמש"כ הרמב"ם שם דמעשה הלחם של תודה ושל איל נזיר הוא חוץ לעזרה לא מצא מקורו. ושוב כתב וז"ל אבל בפרק שתי הלחם אמרו שתי הלחם ולחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים. חביתי כה"ג לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים. ואפשר שסובר רבינו ז"ל דהני ללחם הפנים דמו כיון שאין דוחין שבת כחביתי כה"ג וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל שהבין בדעת הרמב"ם ז"ל דגם הוא לא קאמר אלא בלישתן ועריכתן שהם חוץ לעזרה. אבל באפייתן מודה דגם לחמי תודה ונזיר אינה אלא בפנים. וכן הבין בצ"ק במנחות (פ"ח ע"ב) בדעת הרמב"ם עיי"ש. אבל לא משמע הכי מלשון הרמב"ם ז"ל. דודאי משמע דכל מעשיהן חוץ לעזרה קאמר. וכן הבין הרב בה"ז שם. ומהאי טעמא הניח דברי הרמב"ם בצ"ע מסוגיא דמנחות שם. דאמרינן יתיב רבי וקא קשיא לי' רביעית למה נמשחה. אי מצורע חוץ הוא. ואי נזיר לחם נזיר בשחיטת איל הוא דקדיש וכו'. יתיב רבי וקא קשיא לי' חצי לוג למה נמשך. אי סוטה וכו' אי תודה לחמי תודה בשחיטת תודה הוא דקדשי וכו' עיי"ש. ומזה תמה על הרמב"ם ז"ל דס"ל דלחמי תודה ונזיר נעשין חוץ לעזרה. אמאי לא פריך גם בלחמי נזיר ותודה חוץ הוא. אלא ודאי עכ"פ אפייתן בפנים. וכיון דרקיקין צריכין משיחה לאחר אפייתן. לא מצי פריך חוץ הוא. דהא אפייתן מיהת בפנים. עיי"ש בדבריו. והצ"ק שם תמה עליו דבאפיי' גם הרמב"ם ז"ל ס"ל שהיא בפנים. והביא ראי' לזה מדברי הרמב"ם (פי"ב מהלכות מעה"ק) עיי"ש. אבל דבריו תמוהים דלא משמע משם מידי עיי"ש. ואין כדאי להאריך בזה. ואמנם לדידי הי' נראה לכאורה ראי' מוכרחת לדעת מהר"י קורקוס והצ"ק בכוונת הרמב"ם ממש"כ (בפי"ב מהלכות פסולי המוקדשין הי"ד) יצא הלחם עד שלא נשחטה התודה מביא לחם אחר ושוחט עיי"ש. ודבריו הם ע"פ התוספתא וגירסא אחרת היתה לפניו בברייתא דפרק התכלת (מנחות מ"ו ע"א) עיי"ש. כמש"כ במרכבת המשנה (שם בח"ג) עיי"ש. ומ"מ מתבאר מדברי הרמב"ם אלו דלחמי תודה שיצאו חוץ לירושלים אפי' קודם שחיטת התודה נפסלו ביוצא. וחייב להביא לחם אחר. וע"כ מוכרח מזה דעכ"פ מיהת אפייתן בפנים. וס"ל כדעת רש"י (בפ"ב דזבחים כ' ע"ב) ובשאר דוכתי דמהני קידוש כלי למיפסל ביוצא. ולא כדעת התוס' בכמה דוכתי שחולקין עליו בזה. והילכך כיון דשם מיירי שכבר נאפו הילכך פסולין ביוצא וחייב להביא לחם אחר. וכן ראיתי לרש"י ז"ל (בפ"ב דפסחים ל"ז ע"א) שכתב וז"ל בתנור חם בכל יום תמיד היו מסיקין תנור של מקדש לאפיית מנחות ולחמי תודה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מפורש דס"ל דלחמי תודה אפייתן בפנים. הן אמת דקשה טובא לכאורה דדברי רש"י סותרין זא"ז. דבפרק התכלת שם מבואר בפירש"י דביצא הלחם עד שלא

נשחטה התודה מכניסו ושוחט משום דכל זמן שלא נשחט הזבח אין הלחם נפסל ביוצא. וגירסתו שם כגירסא שלפנינו עיי"ש. והשתא הרי כיון דדעת רש"י דקידוש כלי מהני למיפסל ביוצא. ע"כ מוכרח לומר דלחמי תודה אפייתן בחוץ. דאל"כ אפי' יצאו קודם שנשחט הזבח נפסל ביוצא. אבל נראה דלק"מ דודאי פשיטא דאע"ג דאמרינן דלחמי תודה אפייתן בפנים. מ"מ היינו דוקא למ"ד תנור מקדש. אבל למ"ד תנור אינו מקדש. כיון דלדידי' אפי' שתי הלחם ולחה"פ אין אפייתן בפנים. כמבואר בפרק שתי הלחם (מנחות צ"ה ע"ב) עיי"ש. כ"ש לחמי תודה ונזיר. וא"כ י"ל דרש"י ס"ל דכיון דקחני בהך ברייתא דביצא הלחם קודם שחיטת הזבח מכניסו ושוחט ע"כ ס"ל דאין תנור מקדש ולק"מ. ובהכי ניחא נמי בפשיטית תמיהת מרכבת המשנה שם על הרמב"ם ז"ל מהך ברייתא שמבואר ההיפוך ממש"כ הרמב"ם דיצא עד שלא נשחטה התודה מביא לחם אחר. ונדחק לומר דגירסא אתרת היתה לפני הרמב"ם שם. אבל לפמש"כ לק"מ. דס"ל להרמב"ם דההיא ברייתא אתיא כמ"ד אין תנור מקדש. וא"כ אין הלחם נפסל ביוצא עד שלא נשחטה התודה. אבל הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דפסק (בפ"ה ובפ"ח מהלכות תמידין) דשתי הלחם ולה"פ אפייתן בפנים עיי"ש. וא"כ פסק כמ"ד תנור מקדש. ולהכי פסק שפיר כהתוספתא דביצא הלחם קודם שחיטת התודה נפסל הלחם ומביא לחם אחר. ועכ"פ מבואר משם ראי' מוכרחת למהר"י קורקוס והצ"ק בדעת הרמב"ם. ודלא כמו שהבין הבה"ז בכוונתו:

אלא דכבר כתבתי דמלשון הרמב"ם (בהלכות מעה"ק שם) שסתם וכתב דמעשה הלחם של תודה ונזיר הוא חוץ לעזרה. משמע ודאי דאפי' אפייתן היא בחוץ. ובפרט לפמש"כ מהר"י קורקוס ז"ל שלמד כן מדתנן (בפרק שתי הלחם) דשתי הלחם ולחה"פ לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים. וא"כ ודאי לא הו"ל למיסתם אלא למינקט כלישנא דמתניתין. ולכן נראה לי דמקורו של הרמב"ם שם הוא מן התוספתא (פ"א דטהרות) כפי הגירסא המתוקנת שהביאה. הר"ש (בפ"א דטהרות מ"ח) דגרסינן התם רשב"א אומר משום ר"ש וכו' באיזה קודש אמרו בקדשי המקדש כגון חלות תודה ורקיקי נזיר שנשחט עליהם הזבח והמנחות שקדשו בכלי. אבל חלות תודה שלא נשחט עליהן הזבח והמנחות שלא קדשו בכלי אינן לא כקודש ולא כחולין אלא הן כתרומה עכ"ל עיי"ש. ומדנקט במנחות משקדשו בכלי ובלחמי תודה ורקיקי נזיר משנשחט עליהם הזבח. ע"כ מבואר דלחמי תודה ורקיקי נזיר אפייתן בחוץ. דאל"כ גם בחלות תודה ורקיקי נזיר אפי' עד שלא נשחט עליהן הזבח יש בהן קידוש כלי בתנור. וא"כ גם בדידהו הו"מ לחלק בין משקדשו בכלי בין שלא קדשו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפרק י"א מהלכות שאר אבות

הטומאה הי"ג) וז"ל כל קודש האמור בענין טומאת אוכלין ומשקין הוא קודש מקדשי המוקדשין. כגון חלות תודה ורקיקי נזיר שנשחט עליהם הזבח והמנחות שקדשי בכלי ושתי הלחם ולה"פ משקרמו פניהם בתנור. אבל חלות תודה ורקיקי נזיר שלא נשחט עליהן הזבח והמנחות שלא קדשו בכלי אינם לא כקודש ולא כחולין אלא כתרומה עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי התוספתא שם. ומבואר להדיא מדבריו אלו דלחמי תודה ורקיקי נזיר אפייתן חוץ לעזרה. דאל"כ גם לחמי תודה ורקיקי נזיר אפי' קודם שנשחט עליהן הזבח משקרמו פניהם בתנור הרי הן כקודש כמו שה"ל ולה"פ. ואין ספק אצלי דמזה הוא מקור דברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות מעה"ק שם). ומהר"י קורקוס ז"ל ושאר אחרונים אשתמיטתייהו דברי הרמב"ם אלו והתוספתא שם:

ומיהו לפי גירסת הר"ש ז"ל בתוספתא שם רשב"א משום ר"ש. אין משם ראי' משום די"ל דר"ש לטעמי' אזיל דס"ל (במתניתין דפרק שתי הלחם) דאין תנור מקדש ושתי הלחם ולה"פ כשירות אפי' בבית פגי עיי"ש. וא"כ כ"ש לחמי תודה ורקיקי נזיר דאפי' נאפו בפנים לא נתקדשו. אבל לדידן דקיי"ל דתנור מקדש לעולם אימא לך דלחמי תודה ורקיקי נזיר אפייתן בפנים ומשקדשו בתנור דינן כקודש. אלא דכבר הביא שם הר"ש גופי' דבפ"ב דחולין (ל"ג ע"ב) הגירסא בהך ברייתא רשב"א אומר משום ר"מ עיי"ש. וגם בגירסא שלפנינו בתוספתא שם איתא ר"מ. ולא ר"ש עיי"ש. וכן הוא בתוספתא שנדפסה מכת"י. והשתא לפ"ז הראי' מוכרחת. דהא לפי המבואר בתוספתא (ריש פרק י"א דמנחות) דקתני התם אחת שתי הלחם ואחת לחה"פ לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים דברי ר"מ וכו' עיי"ש. ע"כ ס"ל לר"מ תנור מקדש. וא"כ מבואר מההיא תוספתא דטהרות שם דאפי' למ"ד תנור מקדש לחמי תודה ורקיקי נזיר אין אפייתן בפנים. וראיתי להרשב"א ז"ל (בחולין שם) שכתב וז"ל הכי גרסינן רשב"א אומר משום ר"ש. ולא גרסינן משום ר"מ כגירסת הספרים. דאי ר"מ כיון דרוב סתמי ר"מ נינהו לא הו"ל למימר ורשב"א היא אלא ר"מ היא עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי. דהרי לגירסתו דגרסינן משום ר"ש אכתי קשה דכיון דרשב"א לאו משמי' דנפשי' קתני לה אלא משמי' דר"ש. אמאי קאמרינן ורשב"א היא הול"ל ור"ש היא. או ורשב"א משום ר"ש היא. אלא מאי אית לך למימר אין ה"נ קאמר ולישנא קטיעא היא וריש מילתא נקט שלא להאריך וסמיך אלישנא דברייתא דמייתי מיד בתר הכי. וא"כ אף אנן נימא דאין צריך למחוק הספרים מה"ט גופא דודאי הכוונה לומר דרשב"א משמי' דר"מ היא. אלא לשון קצר הוא. וכיו"ב אשכחן נמי (בפרק הקומץ רבה ל"ב ע"א) דאמרינן הלכה כרשב"א. אע"ג דרשב"א משמי' דר"מ הוא דקאמר לה התם עיי"ש. ובלא"ה לפי מה שנראה מדברי

הרמב"ם (בהלכות אבות הטומאה שם) דבגירסא שלפניו בתוספתא שם איתא נמי שתי הלחם ולחה"פ משקרמו פניהם בתנור. א"כ בע"כ לא אתיא הך ברייתא אליבא דר"ש אלא אליבא דר"מ כגירסא שלפנינו. דס"ל תנור מקדש. ואפי' לכשתמצא לומר כהוכחת הרשב"א ז"ל דרשב"א משום ר"ש גרסינן. ע"כ צריך לומר לפי גירסת הרמב"ם ז"ל דרשב"א משום ר"ש ס"ל תנור מקדש ותרי תנאי אליבא דר"ש. וא"כ עכ"פ מוכרח מהתם דאפי' למ"ד תנור מקדש לא קדשי לחמי תודה ורקיקי נזיר אלא בשחיטת הזבח. והיינו ע"כ משום דלחמי תודה ורקיקי נזיר אפייתן חוץ לעזרה. ומזה הוא מקור דברי הרמב"ם (בהלכות מעה"ק שם) שכתב דמעשיהם בחוץ לעזרה. ומ"מ אין מזה סתירה לדעת רש"י ז"ל. משום דלטעמי' אזיל. דבסוגיא דחולין שם בפירש"י בד"ה רשב"א ובד"ה ונוקמה וכו'. מבואר דגירסתו דרשב"א משמי' דנפשי' קאמר לה. ועכ"פ לא היתה גירסתו משום ר"מ עיש"ה. וא"כ י"ל דהך ברייתא אתיא כמ"ד אין תנור מקדש. דלא גריס כגירסת הרמב"ם ז"ל. וא"כ אין משם הכרע. אבל מ"מ הרמב"ם ז"ל לפי גירסתו שפיר למד משם דמעשיהם חוץ לעזרה. ואפי' אפייתן. אלא דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות פסולי המוקדשין) שהבאתי לעיל תמוהים טובא וסותרין זא"ז. ודבריו צ"ע אצלי. ועכ"פ מתבאר דמש"כ הרמב"ם (בהלכות מעה"ק) דמעשיהם של לחמי תודה ונזיר חוץ לעזרה. היינו אפי' אפייתן:

אלא דלפ"ז צריך ליישב תמיהת הבה"ז שהבאתי לעיל מההיא דמנחות (פרק שתי מדות). וראיתי להר"ב מרכבת המשנה (ח"ג סוף פ"ט מהלכות מעה"ח) שכתב עליו דלק"מ. דודאי הא בהא תליא. הואיל דבשחיטת הזבח קדשי משום הכי נעשין בחוץ. ואילו לא היו מתקדשין בשחיטת הזבח הי' צריך לאפותן בפנים כדי לקדשם בכלי עיי"ש. ואין דבריו נכונים דודאי לאו הא בהא תליא. דשתי הלחם ולה"פ יוכיחו. דאע"ג דשתי הלחם מתקדשין בשחיטת הזבח. מ"מ אפייתן בפנים למ"ד תנור מקדש. ולרבי יהודה ס"ל התם (בפרק שתי הלחם) דכל מעשיהם בפנים. וכן לחם הפנים אע"ג דמתקדש בשולחן מ"מ אפייתן בפנים למ"ד תנור מקדש. ולמ"ד עשרון מקדש גם מדידת הסולת בעינן בעשרון של קודש בפנים. כמבואר בסוגיא דפרק שתי הלחם (מנחות צ"ה ע"ב) עיי"ש. וא"כ ודאי קשה לדעת הרמב"ם ז"ל דמעשה לחמי תודה ונזיר חוץ לעזרה. אמאי לא פריך נמי בלחמי תודה ונזיר חוץ הוא כדפריך גבי רביעית מים של מצורע. אבל נראה דמלבד דעיקר קושית הבה"ז אין בה סרך קושיא. אדרבה משם יש מקום להוכיח כדעת הרמב"ם ז"ל. משום דמאי דפריך במצורע חוץ הוא היינו שאינה עבודת פנים כלל שתהא צריכה קידוש כלי שרת. וכן מבוארלהדיא בפיה"מ להרמב"ם שם שכתב וז"ל

ומן הראוי שתדע שאלו השתי מדות רביעית וחצי הלוג לא היו כלי שרת ולא נמשחו מפני מי המצורע ומי סוטה משום שאילו הדברים אינם מן העבודה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דמפרש מאי דקאמר אי מצורע חוץ הוא היינו לומר שאינה עבודת פנים כלל. ולא שייך בה קידוש כלי. אבל לחמי תודה ונזיר ודאי שייך בהו עבודת פנים שהרי באים עם הזבח. ועכ"פ הם בכלל קדשים כבשר הזבח. ושפיר שייך בהו קידוש כלי בפנים. ולהכי לא מצי פריך חוץ נינהו. אלא פריך דאע"ג דהני ודאי לאו חוץ הן ושייך בהו קידוש כלי בפנים. מ"מ הא בשחיטת הזבח הוא דקדשי. ואין צריכין קידוש בכלי שרת. וזה פשוט ולק"מ משם לדעת הרמב"ם ז"ל. ואדרבה משם יש ראי' לדעתו. דאל"כ קשה טובא מאי פריך רבי לחם נזיר בשחיטת איל הוא דקדיש לחמי תודה בשחיטת תודה הוא דקדשי. ומאי קושיא והא רבי גופי' ס"ל דתנור מקדש (לעיל סו"פ רבי ישמעאל) עיי"ש. ולדידי' משעת אפייה נחית להו קדושת הגוף. ומאי דדרשינן התם (בפרק התודה ע"ח ע"ב) מקרא דיקריב קרבנו על זבח שאין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח. והכי נמי דרשינן שם (בפרק התכלת מ"ז ע"א) מדכתיב באיל נזיר זבח שלמים לה' על סל המצות דשחיטה מקדשה עיי"ש. ע"כ צ"ל דהיינו רק לענין הוקבעו ולא הוקבעו. וכההיא דפרכינן (סו"פ ר"י שם). וסבר רבי תנור מקדש והתניא כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה כיצד שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לשם הלחם וכו' דברי רבי. ראב"ש אומר וכו'. ומשני ארנב"י הוקבעו ולא הוקבעו קאמר. ופירש"י וז"ל הוקבעו שחטן לשמן וזרק דמן לשמן הוקבעו החלות לאותן כבשים ואין יכול לשנות הלחם לזבח אחר. שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לא הוקבעו אבל קדיש בתנור עכ"ל עיי"ש. והתוס' פירשוה לענין ליפסל ביוצא עיי"ש. והשתא א"כ מאי קשיא לי' לרבי בלחמי תודה ונזיר בשחיטת הזבח הוא דקדשי. והרי גם שתי הלחם בשחיטת הכבשים הוא דקדשי. ואפי' הכי בעי לקדשינהו מעיקרא באפיי' בתנור של קודש בפנים. וכן לחה"פ אע"ג דמתקדש בשולחן. מ"מ אפייתו בפנים בתנור של קודש. והכי אמרינן נמי בזבחים (צ"ו ע"א) דלהכי בעי תנור כלי שרת משום שתי הלחם ולחה"פ דאפייתן וקדושתן בתנור עיי"ש. והשתא שתי הלחם דמיתקדשי בשחיטת הכבשים. ולחה"פ דמיתקדש בשולחן למה להו קידוש בתנור. וע"כ צ"ל דאעפ"כ כל מאי דאפשר מקדמינן להקדישן שיהיו כל מעשיהן בקדושה. וא"כ גם לענין לחמי תודה ולחם נזיר מאי קשיא לי' לרבי בשחיטת הזבח הוא דקדשי. ודילמא אעפ"כ צריך להקדים קדושתן מיד בנתינת השמן בסולת. ולהכי נמשחו רביעית וחצי הלוג ומאי דגלי קרא דמיתקדשי בשחיטת הזבח היינו רק לענין הוקבעו ולא הוקבעו כשתי הלחם דגמרינן להו נמי מלחם נזיר. כמבואר בפרק

התכלת (מנחות מ"ז ע"ב) עיי"ש. ועכצ"ל דהכי פריך לחמי תודה ונזיר בשחיטת תודה ואיל הוא דקדשי. כלומר דלא בעי להקדישן קדושת הגוף עד שחיטת הזבח. והכי פסיקא לי' לתלמוד דדוקא המנחות והנסכים ושתי הלחם ולחה"פ דקדשי קדשים נינהו הוא דבעינן להקדים להקדישן קדושת הגוף בכלי שרת כל מאי דאפשר. אבל לחמי תודה ונזיר דקק"ל נינהו לא צריך להקדים קדושת הגוף דידהו קודם שחיטת הזבח. ואפשר ליתן טעם לדבר ע"פ מאי דאמרינן (בפרק שתי הלחם צ"ו ע"א) שאלו את רבי זו מנין. (דמנחות מעשיהן בפנים) אמר להם הרי הוא אומר ויאמר אלי זה המקום אשר יבשלו שם הכהנים את האשם ואת החטאת אשר יאפו את המנחה לבלתי הוציא אל החצר החצונה. מנחה דומיא דאשם וחטאת. מה אשם וחטאת טעונין כלי אף מנחה טעונה כלי. וכתבו התוס' שם דאע"ג דלא כתיב בהך קרא אלא אפייה דמנחה. ה"ה ללישה ועריכה. והקשו שם וז"ל וצריך לדקדק לאיזה מנחה איצטריך קרא. אי למנחת מחבת ומרחשת ומאפה תנור. הא כתיב בהו כלי. ואי למנחת סולת. הא אין בה אפייה קודם קמיצה עכ"ל עיי"ש. ואמנם ראיתי להראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (סדר ויקרא דיבורא דנדבה פי"ב) שכתב דמהך קרא שמעינן נמי מגופי' דקרא ללישתן ועריכתן דמקשינן הכי. מה חטאת ואשם בעי כלי שרת בפנים אף קודם בישולן בשחיטה וזריקה. אף מנחה טעונה כלי שרת קודם לאפייתה בלישה ובעריכה עיי"ש בדבריו. ונראה דזו היא ג"כ כוונת רש"י במנחות (לעיל נ"ט ע"א) בד"ה כלי עייש"ה. וממילא ניחא בזה דאע"ג דלא כתיב בקרא אלא אפייה. מ"מ שמעינן מיני' שפיר דצריך להקדים ולקדשן בכלי שרת כל מאי דאפשר מקמי הכי. ואין צריך למה שנדחקו התוס' בזה:

ואמנם קשה לפ"ז דא"כ גם שתי הלחם ולחה"פ דאיקרו נמי מנחה ליבעי לישתן ועריכתן בפנים. אבל נראה דלק"מ. דמהך קרא לא שמענו אלא דבכל מאי דאפשר צריך להקדים לקדשן בכלי שרת. וא"כ הא תינח שאר מנחות דצריכות שמן. ומדות הלח לכ"ע נמשחו ומקדשות. וא"כ אפשר לקדשן בכלי שרת קודם אפייתן. וממילא שמעינן מהך קרא דיחזקאל דחיובא איכא בהכי. דהרי מהך קרא שמעינן דבכל מאי דאפשר צריך להקדים לקדשן בכלי שרת קדושת הגוף. אבל שתי הלחם ולחה"פ דלית בהו שמן. ומדת יבש לא נתקדשה. א"כ אי אפשר לקדשן קדושת הגוף אלא מאפייתן בתנור. ושוב לא יתכן לומר דליקדשו מקמי הכי. דהא ליכא במה לקדשן קודם שבאו לתנור. ולפ"ז צ"ל דמנחת חוטא ומנחת קנאות דלית בהו שמן. הכי נמי דלא בעו לישה ועריכה בפנים. ואע"ג דביסא שלשין בה את המנחות כלי שרת היא. וא"כ אפשר לקדשן קודם אפייה משעת לישתן. מ"מ הרי מבואר בסוגיא דמנחות (נ"ז ע"ב) דגם מנחות ליכא חיובא ללוש בביסא. אלא

אפשר ללוש על גבי קטבליא. דאמרינן התם בשלמא ביסא לא כתב רחמנא דליעביד ביסא למילש בי' כי לש ע"ג קטבליא לית לן בה. אלא עשרון כיון דאמר רחמנא עביד עשרון וכייל בי' שביק עשרון דקודש וכייל בעשרון דחול עיי"ש. ומבואר מזה דהא דגמרינן מקרא דמנחות צריך להקדים בכל מאי דאפשר יותר לקדשן בכלי שרת. היינו רק לענין הנך כלים שהוזכרו בקרא אבל כלי שרת שלא הזכיר הכתוב ליכא חיובא לקדש בה. ולכאורה ע"פ זה צ"ע לענין בלילה דלא תיבעי כלי שרת. אלא משום גנאי בעלמא להניחה בכלי חול אחר שהוקדשה בכלי שרת. אבל עיכובא ראוי לומר דליכא בהכי. דהרי הבלילה היתה בביסא. והא לא אמר רחמנא עביד ביסא לבלול בה. וא"כ אמאי אמרינן (בפ"ק דמנחות ט' ע"א) בללה חוץ לעזרה פסולה. משום דכיון דבעי כלי פנים נמי בעי עיי"ש. דמשמע מזה דבלילה אי אפשר שלא בכלי שרת. ולכאורה יהי' מזה ראי' להר"ב לח"מ (בפי"ג מהלכות מעה"ק הלכה ה') שכתב לדעת הרמב"ם דבלילה לא בעי כלי שרת. ומאי דאמרינן התם דבעינן כלי היינו כלי כל דהוא אפי' דחול עיי"ש. אבל דבריו תמוהים מאוד ואכמ"ל בזה. עכ"פ מבואר דביסא ליכא חיובא למילש בה אפי' לכתחילה. ודוקא שאר מנחות דאית בהו שמן שכבר נתקדש בכלי שרת בעו נמי לכתחילה מיהת לישה בביסא. ומשום דאסור להוציא מכלי שרת לכלי חול משום גנאי. כמש"כ התוס' בפ"ק דמנחות שם ובפרק שתי הלחם ושאר דוכתי עיי"ש. וכ"כ כאן בד"ה אי לסוטה עיי"ש. אבל שתי הלחם ולחה"פ דלית בהו שמן ועדיין לא נתקדשו קידוש כלי שרת אפי' לכתחילה ליכא חיובא ללושן בביסא. וא"כ כיון דמקרא דיחזקאל ליכא למילף אלא דבעי לקדשן בכלי שרת שנזכרו בקרא כל מאי דאפשר קודם. א"כ בשתי הלחם ולחה"פ כיון דמדת יבש לא נמשחה ולא נתקדש העשרון דכתיב בקרא. ולאו כלי שרת הוא. ליכא חיובא לקדשן קודם אפייה. אבל בתנור מיהת איכא חיובא לקדשן כיון דתנור כתיב בקרא אצל מנחת מאפה תנור. ומאחר דאמר רחמנא עביד תנור לאפויי בי' אסור למיפא בתנור דחול. או כמש"כ התוס' בזבחים שם דבשתי הלחם ולחה"פ גמרא גמירי דבעי אפייה בכלי שרת. אבל מקמי אפייה לא בעו כלי שרת למ"ד מדת יבש לא נתקדשה. ולמ"ד מדת יבש נתקדשה ועשרון מקדש הכי נמי דבעו נמי לישה ועריכ' בכלי שרת בפנים. כמבואר בפ' שתי הלחם (מנחות צ"ה ע"ב). וגם מדידת הסולת צריך להיות בעשרון דקודש דוקא. כמבואר שם לעיל (נ"ז ע"ב). וטעמא משום דגמרינן מקרא דיחזקאל בהיקישא דאשם וחטאת דכל מאי דאפשר יש להקדים לקדשן בכלי שרת בפנים. ומעתה כיון דאי לאו דגלי קרא לא הוה שמעינן בזה חיובא אלא דגלי קרא. וא"כ הא תינח מנחות ובכללן גם שתי הלחם ולחה"פ דאיקרו נמי מנחה. אבל לחמי

תודה ונזיר דלא איקרו מנחה. כדאמרינן בפרק התכלת (מנחות מ"ו ע"ב). לא שמענו מהך קרא דמנחה היא דכתיבא בי'. והילכך אין בהן שוב מצוה לקדשן קדושת כלי קודם שחיטת הזבח. ולהכי פריך שפיר לחמי תודה ונזיר בשחיטת הזבח הוא דקדשי ומקמי הכי ליכא שום מצוה לקדשן קדושת כלי שרת. וע"כ ליכא למימר דבשבילם נמשחו רביעית וחצי הלוג:

ועכ"פ מתבאר דמהך סוגיא לא זו דלא קשה לדעת הרמב"ם ז"ל. אלא אדרבה משם לכאורה ראי' מוכרחת לדעתו. איברא דלכאורה יש להוכיח איפכא דהא נהי דמעיקרא כי נמשחו רביעית וחצי הלוג לא משום לחמי תודה ונזיר אימשחו. מ"מ כיון דעכ"פ נמשחו משום חביתי כה"ג ומנורה כלי שרת נינהו. וא"כ הרי הם מקדשין כל הבא לתוכם. ומדקתני במתניתין דהתם רביעית מה היתה משמשת רביעית מים למצורע ורביעית שמן לנזיר. חצי לוג מה הי' משמש חצי לוג מים לסוטה וחצי לוג שמן לתודה עיי"ש. מבואר דלא היו מודדין השמן ללחמי נזיר ותודה אלא ברביעית וחצי לוג דמקדש שהיו כלי שרת. וא"כ נתקדש השמן קידוש כלי שרת ושוב אסור להוציאו לכלי חול. אי משום דמיפסל ביוצא לדעת רש"י לעיל (בפ"ק ובפרק התכלת ושאר דוכתי). או משום דמיגניא מילתא לדעת התוס' שם. וא"כ כיון דלחמי תודה לכ"ע סולת בוללן כמבואר לעיל (ע"ה ע"א). ע"כ צריך שתהא אפייתן בפנים כדעת רש"י. ודלא כהרמב"ם ז"ל. אבל נראה דהא ליתא דכיון דמבואר בגמרא דלחמי נזיר ותודה לא בעו קדושת כלי שרת קודם שחיטת הזבח. א"כ ע"כ הא דקתני במתניתין דשמן דנזיר ותודה נמדד ברביעית וחצי לוג של קודש. אין זה אלא משום דלא נמצא במדינה מדות אלו מצומצמות אלא במקדש. וא"כ אפשר שהוציאו מדות אלו לחוץ כדי למדוד בהם לנזיר ותודה. ושוב לא נתקדשו. דקיי"ל אין כלי שרת מקדשין אלא בפנים. ושפיר יכול לעשות כל מעשיהם אח"כ בחוץ. ובלא"ה ע"כ מוכרח לומר כן דהא תודה נאכלת בכל העיר ולא בעזרה. ואף דכתב רש"י (במנחות נ' ע"ב בד"ה בפנים. ולקמן צ"ו ע"א) בד"ה חביתי כה"ג וכו'. דלכך לא נמשח העשרון משום שכל אדם מודד בו מנחתו. ופעמים שמוציאו לחוץ. משא"כ חצי עשרון שלא נמסר אלא לכהנים עיי"ש. וא"כ כאן דרביעית וחצי לוג נמשחו. כמבואר במתניתין. ע"כ לא הוציאום לחוץ. וע"כ שמן נזיר ותודה בפנים הי' נמדד. מ"מ נראה דלא דמי מדת הלח למדת היבש. דדוקא מדת היבש כל שלפעמים הוציאוה לחוץ שוב לא משחוה. משא"כ מדת הלח. דבלא"ה מדת הלח עדיפא לענין משיחה ממדת היבש. כדאמרי' (לעיל נ"ז ע"ב) דמדת יבש נמשחה בפנים ולא בחוץ ומדת הלח נמשחה גם בחוץ עיי"ש. וגם הרי אנן קיי"ל דגם העשרון נמשח. ועוד דכבר דחו התוס' טעם זה של

רש"י (לעיל צ"ה ע"ב) בד"ה ומאי קושיא עיי"ש. ועוד נראה דאפי' את"ל דבפנים היו מודדין שמן תודה ונזיר. מ"מ כיון דקיי"ל דאין כלי שרת מקדשין אלא מדעת. א"כ כיון דלחמי תודה ונזיר מעשיהם בחוץ. מעיקרא אין כוונת המודד אלא למדידה בעלמא. ולא נתקדש השמן בכלי שרת. ובלא"ה נראה בפשיטות דאף דמתקדש קדושת הגוף בכלי שרת מ"מ היינו רק קדושת הגוף דקק"ל שאין נפסלים ביוצא אלא חוץ לחומה. דאין כלי מועיל אלא לאחותי קדושת הגוף הראוי' לאותו קודש וע"כ בלא"ה מוכרח לומר כן במי מצורע. דטהרת מצורע חוץ לירושלים היתה. מיהו הכרח זה יש לדחות עפמש"כ התוס' שם בד"ה אי לסוטה עיי"ש. שוב ראיתי בחי' הרשב"א ז"ל שם שכבר עמד בזה. ותי' כמש"כ מטעם דאין כלי שרת מקדשין אלא מדעת עיי"ש בדבריו. ויש לי לדון הרבה בדבריו שם. ובפרט במש"כ שם דבשחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה לא קדש הלחם. וזהו נגד משנה ערוכה (בפרק התודה ע"ח ע"ב) עיי"ש. אלא שאכמ"ל בזה. ומ"מ נתבאר דגם מצד זה ליכא שום קושיא לדעת הרמב"ם. ואדרבה מההיא סוגיא ראי' מוכרחת לדעתו. ודעת רש"י צ"ע טובא לכאורה:

מיהו אפשר לומר לדעת רש"י דודאי לחמי תודה ונזיר נאפות בפנים בתנור של קודש. ואע"ג דקדשי בשחיטת הזבח. מ"מ כיון שיש תנור של קודש ואפשר לקדשן קדושת הגוף בכלי שרת קדושת עצמן. מוטב יותר משלא יתקדשו אלא ע"י הזבח. והכא הכי פריך חצי לוג למה נמשח אי למדוד בו חצי לוג שמן לתודה כדי שיתקדש השמן ויתקדשו החלות אגב השמן שנבלל בהן. לכך לא צריך. דקדושה כזו ע"י דבר אחר בלא"ה מתקדשי בשחיטת הזבח. וכן בלחם נזיר כדפירש"י שם וז"ל אי בשביל רביעית שמן של נזיר שיתקדש השמן בכלי שרת וע"י השמן שהי' נבלל בלחם יהא הלחם מתקדש. בשביל כך לא הי' צריך. דלחם נזיר בשחיטת איל מתקדש עכ"ל עיי"ש. כלומר דלקדושה כזו שאינה מחמת עצמן אלא ע"י דבר אחר לא הי' צריך למשיחת כלי שרת. דבלא"ה מתקדשין ע"י שחיטת הזבח. והא דלא פריך בתנור הוא דקדשי. היינו משום דאע"ג דרבי גופי' ס"ל תנור מקדש. מ"מ כיון דאיכא תנאי דס"ל אין תנור מקדש עדיפא לי' טפי לאקשויי משחיטת הזבח דאליבא דכ"ע קשיא. גם אפשר לומר עפ"מ שהקשו התוס' (שם פ"ט ע"א) בד"ה חצי לוג וכו' על מאי דמסיק דחצי לוג נמשח משום שבו הי' מחלק חצי לוג שמן לכל נר. וכתבו בתוס' וז"ל תימה למה הי' צריך לקדש השמן בכלי שרת עכ"ל עיי"ש. וכוונתם דהרי המנורה גופא כלי שרת היא ולמה צריך כלי שרת אחר לקדש השמן. והנה התוס' נשארו בתימא. ולענ"ד נראה דכיון דבמנורה מתקיימת עיקר המצוה של הדלקת הנרות. לכן הוצרכו לקדש השמן בכלי שרת קודם שיתנו השמן במנורה.

שלא יהא נראה כמדליק שמן חול. ומהאי טעמא נראה דלחה"פ אע"פ שמתקדש בשולחן שהוא כלי שרת. מ"מ אפייתו בפנים בתנור של קודש כדי שיהא כבר קדוש קדושת הגוף בשעה שמעריכין אותו על השולחן. וכן שתי הלחם אע"פ שמתקדשין קדושת הגוף בשחיטת הכבשים. מ"מ בעו קידוש כלי בתנור של קודש כדי שיהא כבר קדוש קדושת הגוף בשעת שחיטת הכבשים. וא"כ לפ"ז נראה דגם לחמי תודה ונזיר אפייתן בפנים מה"ט. כדי שבשעת שחיטת הזבח יהיו כבר קדושים קדושת הגוף מעיקרא:

ומעתה לפ"ז היינו דפריך הכא אי לחם נזיר ותודה בשחיטת הזבח הוא דקדשי. כלומר דלא בעינן שיחול עליהן קדושת הגוף אלא בשעת שחיטת הזבח. וא"כ סגי להו בקידוש התנור בפנים שקודם שחיטת הזבח. דאין שוחטין הזבח אלא משיקרם הפת בתנור. ולא צריך לקדש השמן ברביעית של קודש. כן נראה ליישב דעת רש"י. ויש ראי' לדעת רש"י מההיא דפ"ב דפסחים (ל"ח ע"ב) דפרכינן עלה דתנן לחמי תודה ורקיקי נזיר יוצאין בהן י"ח מצה כשעשאן למכור בשוק. ותיפוק לי' דהו"ל מצה עשירה. ומשני רביעית היא ומתחלקת לכמה חלות עיי"ש והקשה הרש"א ז"ל דא"כ הו"ל מי פירות עם מים דממהרין יותר להחמיץ ואיך יוצאין בהן. ותי' דשאני התם דכהנים זריזין הן עיי"ש. ולפ"ז מוכרח משם דלחמי תודה ונזיר מעשיהם בפנים. ואפי' לישתן ועריכתן ע"י כהנים ואף דתירץ שם עוד תי' אחר לקושיא זו לחלק בין מי פירות מועטים למרובים עיי"ש. אבל לא אשכחן בפוסקים חילוק זה לדינא. ועי' במג"א (סי' תס"ב סק"א). וכן הוכיח בשעה"מ (פ"ה מהלכות חו"מ) מדברי הרא"ש דלחמי תודה ורקיקי נזיר מעשיהן בפנים אפי' לישתן ועריכתן עיי"ש:

וראיתי להר"ב ברה"ז (במנחות ע"ו ע"ב) שהביא ראי' להרמב"ם דלחמי תודה ונזיר מעשיהם בחוץ מדתניא (בפ"ק דנדה ו' ע"ב) מעשה בשפחתו של ר"ג שהיתה אופה ככרות של תרומה וכו'. ומוקמינן לה התם בתרומת לחמי תודה עיי"ש. והשתא אם איתא דלחמי תודה אפייתן בפנים קשה שפחה בעזרה מאי בעיא. דלרש"י (בפ"ב דקידושין נ"ב ע"ב) אשה אסורה ליכנס לעזרה ואפי' להתוס' שם עכ"פ אין דרך אשה ליכנס וכ"ש שפחה. אלא ש"מ מעשיהם בחוץ. ובצ"ק שם נדחק ליישב. ואין דבריו מספיקים כלל עיי"ש בדבריו ואין להאריך אמנם נראה דאין מזה הכרע. דהרי ודאי לפי' התוס' (בפ"ב דקידושין שם) לק"מ. דמש"כ בברה"ז בשם התוס' דלאו אורחא שתכנס בעזרה. ליתא הכי בתוס'. אלא כתבו דאין דרך שתכנס שם כדי להתקדש דבזיון הוא ומילתא דלא שכיחא עיי"ש. וא"כ דוקא כדי להתקדש. אבל כדי להתעסק בלישה ועריכה ואפיית לחמי תודה לעולם אימא לך דאורחא בהכי דמלאכת נשים היא. וליכא קושיא אלא

לפירש"י שם שכתב דאין הנשים נכנסות לעזרה. כדתנן בפ"ק דכלים. אבל כבר תמהו התוס' שם על פירש"י. וכתבו דלא דק דלא אשכחן בשום דוכתא דנשים אסורות ליכנס לעזרה. ועוד דתנן (ר"פ כל הפסולין) שהשחיטה כשרה בנשים א"כ יכולה ליכנס בעזרה ועוד הרי סוטה ונזירה נכנסות בעזרה להניף עיי"ש:

וראיתי בתוס' הרא"ש שם שכתב לפרש כוונת רש"י ז"ל בזה וז"ל סברתו היא כך. כיון דחשיב התם עזרת נשים ועזרת ישראל ועזרת כהנים. כמו שאין ישראל נכנס בעזרת כהנים אלא לצורך. ה"ה אשה נמי בעזרת ישראל. והא דלא חשיב אותה מעלה גבי עזרת ישראל משום דאיכא מעלה שהיא מה"ת דעזרת ישראל מקודשת מעזרת נשים דאין מחוסר כפורים נכנס שם וחייב עלי' חטאת עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מבואר דגם לדעת רש"י ודאי לצורך רשאה ליכנס כמו שישראל מותר ליכנס לעזרת כהנים לצורך. והא דפריך התם וכי אשה בעזרה מנין היינו להתקדש דהו"ל שלא לצורך ובודאי אסורה. אבל לצורך אפיית קדשים או שחיטה ודאי נכנסת כאיש וא"כ גם לפירש"י ליכא שום ראי' משם. ובלא"ה אין משם הכרע דהא ודאי אפי' אם ת"ל דאפייתן בפנים. מ"מ היינו דוקא למ"ד תנור מקדש. אבל למ"ד דאין תנור מקדש הרי אפי' בשתי הלחם ולחה"פ אמרינן (בפרק שתי הלחם צ"ה ע"ב) דלא בעי אפיי' בפנים עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דלר"ג ס"ל דאין התנור מקדש ולהכי לא בעינן אפייתן בפנים. אבל לדידן דקיי"ל תנור מקדש ודאי בעינן שתהא אפייתן בפנים. עוד הביא בברה"ז שם ראי' להרמב"ם מדתנן (בפרק התודה ע"ח ע"ב) השוחט את התודה לפנים ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם. שחטה עד שלא קרמו פניה בתנור וכו' לא קדש הלחם. ואמרינן עלה בגמרא שם מאי חוץ לחומה. רבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי אבל חוץ לעזרה קדוש. והרי בשהלחם בתנור שקרמו פניו איירי. ואי הוה אפייתן בפנים הוה פסול ביוצא. אלא ש"מ דגם אפייתן חוץ לעזרה היא. עיי"ש שכתב דמשם הוא מקור דברי הרמב"ם. ולדידי גם משם לא מוכח מידי. דמש"כ דבלחם שבתנור איירי. דבריו תמוהים דאין מזה שום רמז כלל במילתא דרבי יוחנן. ודוקא בסיפא דמתניתין הוא דמיירי בהכי. ומילתא אחריתא היא לגמרי ולא קאי אירישא. ויש לומר דבתנור של קודש בעזרה מיירי דשם היו אופין לחמי תודה. אבל ברישא בלחם שכבר הי' אפוי בעזרה מיירי. אלא שבשעת שחיטת הזבח הי' חוץ לחומה. ומש"כ דאי הוה אפייתן בפנים הוה פסול ביוצא. ורצה לומר דא"כ מאי נפק"מ אי קדוש או לא כיון שכבר נפסל ביוצא. לק"מ דהא רש"י וכן בפיה"מ להרמב"ם שם פירשו דחוץ לחומת בית פאגי היינו חוץ לחומת הר הבית עיי"ש. וא"כ מיירי בשהלחם לפנים מחומת ירושלים אלא שהי' חוץ לחומת הר הבית. ואין כאן פסול יוצא. ואפי'

לפ"מ שפירש"י (בפסחים ס"ג ע"ב) דחוץ לחומת בית פאגי היינו חוץ לחומת ירושלים עיי"ש. וכן מבואר בב"מ (פרק הפועלים צ' ע"א) ובירושלמי (יומא פ"ו הלכה ו') עיי"ש. מ"מ הרי לדעת התוס' לא מהני קידוש כלי לאפסולי ביוצא. וא"כ אפי' אם אפייתן בפנים לא מיפסלי ביוצא קודם שחיטת הזבח. ואי משום דהכא גם אחר שחיטה היו חוץ לחומה. הרי קושיא זו יקשה אפי' נימא דאפייתן חוץ לעזרה. דהרי קדוש בשחיטת הזבח למיפסל ביוצא ולכל דבר. וע"כ צ"ל דמ"מ כיון דמקודם שחיטת הזבח לא נפסל שפיר איכא נפק"מ אם נתקדש קדושת הגוף בשחיטת הזבח ושוב ממילא יפסל ביוצא כיון שהוא חוץ לחומה. וגם לא מהני לי' פדיון. ואם לא נתקדש בשחיטה זו משום דבעינן על בסמוך לא נפסל ביוצא וגם מהני לי' פדיון. ואין מקום להוכחה זו אלא לפי דעת רש"י דקידוש כלי מהני למיפסל ביוצא. אבל גם לפ"ז אין משם הכרח. דרבי יוחנן לא אתי אלא לאשמעינן דחוץ לעזרה קדוש הלחם ולא בעינן על בסמוך. ומתניתין חוץ לחומת ירושלים מיירי. ואתיא כמ"ד אין תנור מקדש. כדאשכחן נמי סתמא אחרינא דס"ל הכי כמש"כ התוס' שם (לעיל ע"ד סוף ע"ב) בד"ה למעוטי עיי"ש. ולכך איצטריך לאשמעינן דלא קדוש הלחם כשהי' חוץ לעיר בשעת שחיטת הזבח. וכ"ש לפמש"כ התוס' בזבחים (פרק דם חטאת צ"ו ע"א) בההיא דאמרינן התם אמר ר"נ אמר רבה בר אבוה תנור של מקדש של מתכת הוה דכיון דאיכא שתי הלחם ולחה"פ דאפייתן בתנור וקדושתן בתנור הו"ל כלי שרת וכלי שרת דחרש לא עבדינן. ופירש"י וז"ל וקדושתן בתנור שאין נעשין בכלי שרת לפי שאין טעונין שמן כדאמרינן (בפרק שתי הלחם) לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים דתנור מקדש להו עכ"ל. וכתבו בתוס' וז"ל תימא דשבק מנחת מאפה דכתיב בה תנור בהדיא. וכ"ת משום דר"ש לא בעי קידוש בתנור כדדריש בסו"פ כל המנחות באות מצה מדכתיב וכו'. א"כ שתי הלחם ולחה"פ נמי ר"ש לא מפליג כדמוכיח התם וכו'. וי"ל דלא נקט מנחת מאפה משום דהיא גופא לא ידעינן לרבנן דר"ש אלא משתי הלחם ולחה"פ שהן גמרא. כדאמר בר"פ שתי הלחם עכ"ל עיי"ש. הרי דאפי' מנחת מאפה תנור דכתיב בה תנור בהדיא בקרא לא נפק"ל שתהא אפייתה בפנים אלא משתי הלחם ולחה"פ דגמירי שנאפין בפנים וקדושתן בתנור של מקדש. וא"כ כ"ש ללחמי תודה ורקיקי נזיר דאם איתא דאפייתן בפנים ע"כ לא למדוה אלא משתי הלחם ולחה"פ. וא"כ כיון דלמ"ד אין תנור מקדש אפי' שתי הלחם ולחם הפנים אין אפייתן בפנים כמבואר בפרק שתי הלחם. וכן מפורש בתוספתא (ריש פרק י"א דמנחות) עיי"ש. אין מקום לומר דלחמי תודה ונזיר אפייתן בפנים וע"כ מש"כ דלחמי תודה אפייתן בפנים היינו רק למאי דקיי"ל דתנור מקדש. וא"כ אין מסוגיא דהתם סתירה לדעת רש"י:

הן אמת דעיקר קושית התוס' בזבחים שם נפלאה בעיני. דהרי דעת רש"י ותוס' במנחות (בפרק אלו מנחות נקמצות ע"ד ע"ב) ובכל הסוגיא שם דגם מנחת מאפה תנור בעי מתן שמן בכלי קודם לעשייתה עיי"ש. והשתא הרי מדות הלח לכ"ע נמשחו ומקדשין. וא"כ גם מנחת מאפה כבר נתקדשה קודם אפיי' בתנור ע"י השמן. ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל (בפי"ג מהלכות מעה"ק ה"ח) שנראה מדבריו דבמנחת מאפה תנור לא בעי מתן שמן בכלי קודם עשייתה. וכמש"כ בלח"מ ומל"מ (שם הלכה ה') עיי"ש. מ"מ הרי מיהת היתה צריכה בלילה בשמן קודם אפיי'. לפי מאי דקיי"ל כרבנן דסולת בוללן (במנחות שם במתניתין) עיי"ש. וכמו שפסק הרמב"ם שם. וא"כ ע"כ היו צריכות כלי שרת לבלילה. ואפי' לריש לקיש דאמר (בפ"ק דמנחות) דאם בללה בחוץ כשרה בכל המנחות לא קאמר אלא בדיעבד. אבל לכתחילה לכ"ע אין בלילה אלא בכלי שרת בפנים. כדתנן במתניתין לקמן (בפרק שתי הלחם צ"ו ע"א) עיי"ש. וכן הוא בתוספתא שהביאו התוס' (שם צ"ה ע"ב) בד"ה ומאי קושיא עיי"ש. וא"כ מנחת מאפה אין קדושתה בתנור. דכבר נתקדשה קודם לתנור. ולהכי לא נקט בגמרא אלא שתי הלחם ולחה"פ שלא הי' בהם שמן ואין קדושתן אלא בתנור. ואין לומר דגם למנחת מאפה תנור צריך תנור כלי שרת משום דאחר שכבר נתקדשה בכלי שרת מיגניא מילתא להוציאה מכלי שרת לכלי חול כמש"כ התוס' (בפ"ק דמנחות ח' ע"א) בד"ה ולר"ח. ובפרק שתי הלחם (מנחות צ"ה ע"ב) בד"ה ומאי קושיא וכו' עיי"ש. דזה ליתא דא"כ יקשה למ"ד אין תנור מקדש דאינו כלי שרת. איך נאפית מנחת מאפה תנור וע"כ צריך לחלק בזה בין היכא דכלי דחול מלאכתה מעין מלאכת כלי שרת שנתקדשה בה מעיקרא. להיכא דהכלי חול היא לגמרי שלא מעין מלאכת הכלי שרת. כמו תנור לגבי כלי שנבללה בה. דבזה ליכא גנאי לכלי שרת. ועוד דעכ"פ מנחת מאפה תנור אין עיקר קדושתה מתחילה בתנור כשתי הלחם ולחה"פ. שהרי כבר נתקדשה מעיקרא בכלי שרת והשתא לא צריכא לכלי שרת אלא משום גנאי לכלי שרת הראשונה. אבל המנחה מצד עצמה לא בעי קדושת התנור ואין מזה הכרח כ"כ דליבעי תנור כלי שרת. משא"כ משתי הלחם ולחה"פ מוכיח שפיר. דעיקר תחילת קדושתן אינה אלא בתנור. ולכן דברי התוס' צ"ע אצלי. ואכמ"ל בזה. ומ"מ נתבאר דראיותיו של הברה"ז אינם מכריחות כלל:

ועפ"ז יש לדחות ג"כ מה שהי' נראה לי לכאורה להביא ראי' לדעת הרמב"ם ז"ל מדאמרינן (בפרק התודה ע"ח ע"ב). איתמר תודה ששחטה על שמונים חלות חזקי' אמר קדשו ארבעים מתוך שמונים. ור"י אמר לא קדשו ארבעים מתוך שמונים וכו'. ר"פ אמר דכ"ע כלי שרת מקדשין שלא מדעת. והכא בסכין קמיפלגי מר סבר סכין מקדשת ככלי

שרת. ומר סבר כיון דלית לה תוך אינה מקדשת ככלי שרת וכו' עיי"ש. והשתא לדעת רש"י דלחמי תודה אפייתן בפנים בתנור של מקדש דהו"ל כלי שרת. א"כ כבר קודם שחיטת הזבח נתקדשו לחמי תודה בתנור. וא"כ הדבר תמוה במאי פליגי ומאי נפק"מ אי סכין מקדשת ככלי שרת או לא. והרי אפי' אי אין הסכין מקדשת ככלי שרת מ"מ נתקדשו בתנור ארבעים מתוך שמונים. דהא תנור ודאי הו"ל כלי שרת. אבל לפמש"כ יש לומר דגם מההיא לא איריא. וליכא מינה תיובתא לדעת רש"י. דאפשר לומר דר"פ לפום הך לישנא ס"ל דחזקי' ור"י קיימי אליבא דמ"ד אין תנור מקדש ואפייתן בחוץ. וא"כ שפיר תליא מילתא אי סכין מקדשת ככלי שרת או לא. משום דלדידהו ליתא בלחמי תודה כלי שרת אחר זולת הסכין דשחיטת הזבח. מיהו בלא"ה אפשר לומר דמהתם ליכא ראי' ע"פ מש"כ התוס' שם לעיל (מ"ו ע"א) בד"ה ואיזו היא וכו'. ולקמן (מ"ח ע"א) בד"ה לעולם. ובסו"פ לולב וערבה. דאין כלי שרת מקדשין אלא כשיעור הראוי. אבל אם נתן בכלי שרת יותר מן השיעור הראוי אינו מקדש כלל עיי"ש. וא"כ כאן מסתמא אפה כל השמונים בבת אחת. ולהכי לא נתקדשו בתנור ואין קדושתן אלא בסכין בשעת שחיטת הזבח. ובזה ניחא ג"כ לפי מה שנראה מדברי התוס' שם (לעיל מ"ו ע"א) בד"ה ואיזו וכו' דס"ל לרבי יוחנן תנור מקדש עיי"ש. ומיהו יש לדחות עפמש"כ שם בברה"ז ובסוף פרק ר"י עייש"ה ואין להאריך:

אבל קשה לכאורה לדעת רש"י (מסוגיא דפ"ק דפסחים י"ג ע"ב) דעלה דתנן התם ועוד אמר רבי יהודה שתי חלות של תודה פסולות היו שם וכו' אמרי' בגמרא משום רבי ינאי אמרו כשרות היו ואלא אמאי קרי להו פסולות שלא נשחט עליהן הזבח. ופרכינן עלה ונפרקינהו ונפקינהו לחולין. ומשני אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח ונשפך הדם וכרבי דאמר שני דברים המתירין מעלין זה בלא זה דתניא כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה וכו' עיי"ש בכל הסוגיא. והשתא אם איתא לדעת רש"י דלחמי תודה אפייתן בפנים. א"כ כבר חיילא עלייהו קדושת הגוף בשעת אפייתן בתנור ותו לא מהני להו פדיון. כדתנן (ר"פ המנחות והנסכים ק' ע"ב) המנחות והנסכים עד שלא קדשו בכלי נטמאו יש להם פדיון משקדשו בכלי אין להם פדיון עיי"ש. והכא ליכא למימר דקאי אליבא דמ"ד אין תנור מקדש. דמנ"ל למקשה דהכי ס"ל לרבי ינאי ואמאי לא נימא דלרבי ינאי ס"ל תנור מקדש ולא תקשה עלי' מידי. ובפרט דהכי קיי"ל דתנור מקדש. ועוד דאמאי הדר בי' ומוקי לה בשנשחט עליהן הזבח. לימא דקסבר רבי יהודה תנור מקדש. ובהדיא כתב רש"י (בפרק שתי הלחם צ"ה ע"ב. וצ"ו ריש ע"א) דס"ל לרבי יהודה תנור מקדש. וא"כ רבי יהודה לטעמי' אזיל. ולהכי לא מצי למפרקינהו ולאפקינהו לחולין

משום דכבר נחית בהו קדושת הגוף בתנור. וא"כ ע"כ לכאורה מוכרח מזה דאפי' למ"ד תנור מקדש. לחמי תודה אין אפייתן בתנור של מקדש בפנים. אמנם בלא"ה קשה במאי דאמרינן התם אלא לעולם שנשחט עליהן הזבח ונשפך הדם. וכרבי דאמר שני דברים המתירין מעלין זה בלא זה. דתניא כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה. כיצד שחטן לשמן וזרק דמן לשמן קידש הלחם וכו' שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש. ראבר"ש אומר לעולם אין הלחם קדוש אלא עד שישחוט לשמן ויזרוק דמן לשמן עיי"ש. ופירש"י וז"ל כמאן קאמרת דבשחיטה לחודה קדוש גופו שלא ליפדות עוד כרבי וכו' קדוש ליפסל ביוצא ושלא יפדה עוד. ואינו קדוש. ואינו ניתר באכילה וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דהרי אליבא דרבי קיימינן התם. דס"ל תנור מקדש כדאמרינן במנחות (סו"פ רבי ישמעאל) וא"כ גם בלא שחיטת הזבח מיד משנאפו בתנור לית להו פדיון. וגם נפסלין ביוצא לדעת רש"י דקידוש כלי מהני למיפסל ביוצא. והא דקאמר רבי לחם קדוש ואינו קדוש. היינו כדמתרצינן (בסו"פ ר"י שם) לענין הוקבעו ולא הוקבעו. ופירש"י שם אם יכול לשנות הלחם לזבח אחר עיי"ש. וא"כ מבואר דגם בלא שחיטת הזבח קדוש הלחם בתנור קדושת הגוף לענין שלא יועיל לו פדיון ולהפסל ביוצא ואין זה ענין להההיא דרבי וראב"ש. ואמנם דברי רש"י אלו מקורם מסוגיא דפרק התכלת (מנחות מ"ז ע"א) דמייתי התם נמי הך ברייתא בפלוגתא דרבי וראב"ש. ואמרינן התם עלה מאי קדוש ואינו קדוש. אביי אמר קדוש ואינו גמור. רבא אמר קדוש ואינו ניתר. ואמרינן מאי בינייהו איכא בינייהו למיתפס פדיונו. לאביי לא תפיס פדיונו לרבא תפיס פדיונו. ופירש"י לאביי לא תפיס פדיונו בקדושת שתי הלחם. ואם רצה משנה המעות לשאר קרבנות צבור. ולרבא דאמר קדוש תופס פדיונו ויוצא לחולין והא דאמר לקמן מנחות אין להן פדיון לאחר שקדשו בכלי עכ"ל. ושוב כתב רש"י דאיפכא גרסינן לאביי תפיס פדיונו ולרבא לא תפיס פדיונו. והביא ראי' מסוגיא דפ"ק דפסחים שם דאמרינן דלרבי דאמר שני דברים המתירים מעלין זה בלא זה לא נפיק לחולין. ולראב"ש דאמר אינו קדוש פריק להו ונפקי לחולין עיי"ש וע"פ סוגיא זו אזיל פירש"י בפ"ק דפסחים שם. ובתוס' שם ולעיל (מ"ו ע"א) כבר הרגישו מאי דקשה לפירש"י כמו שהקשינו. דהרי אליבא דרבי קיימינן דס"ל תנור מקדש ושתי הלחם אפייתן בפנים. ותנן המנחות והנסכים אין להם פדיון משקדשו בכלי. ואפי' קודם שחיטת הכבשים אין להם פדיון. ולכן פירשו שם דלא לענין שיצאו לחולין קאמר. אלא לענין למיתפס פדיונן בקדושת הלחם. וסוגיא דפסחים דסברה דלרבי לחמי תודה לאחר שחיטת הזבח הוא דלא נפקי לחולין. אבל קודם שחיטה מיפרקי. היינו משום דלחמי תודה לית להו תנור

עיי"ש בדבריהם. ולפי פירושם מייתי בסוגיא דפ"ק דפסחים שם משתי הלחם ללחמי תודה משום דמתפיסת פדיונן דשתי הלחם נשמע לפדיון גמור לצאת לחולין בלחמי תודה. דמדס"ל לרבי בשתי הלחם דלאחר שחיטת הכבשים לא תפיס פדיונם נשמע מינה נמי ללחמי תודה דאע"ג דקודם שחיטת הזבח יוצאין לחולין בפדיון כיון דאפייתן בחוץ ולית להו תנור. מ"מ לאחר שחיטת הזבח אע"פ שעדיין לא נזרק הדם לא נפקי לחולין ע"י פדיון עיי"ש היטב בדבריהם. ובמש"כ הר"ב טה"ק שם ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ גם לשיטתם מבואר מסוגיא דפסחים שם דלחמי תודה אפייתן בחוץ. ותמיהני על כל האחרונים ז"ל שטרחו למצוא מקור לדברי הרמב"ם ז"ל בזה. ולא הרגישו בסוגיא זו דפסחים ובדברי התוס' במנחות שם. דדברי הרמב"ם ז"ל (בפי"ז מהלכות פסהמו"ק הי"ח) שפסק שם הלכה כרבי דבריו סתומים כלישנא דברייתא. ואפשר שדעתו בפי' הסוגיא כדעת התוס'. וא"כ מקורו ברור מסוגיא דפסחים שם דלחמי תודה מעשיהן בחוץ. וה"ה ללחם נזיר. דדיניהם שוה. ועכ"פ ודאי התמיהא עצומה מההיא סוגיא לדעת רש"י. מלבד מאי דבלא"ה הדבר תמוה לפירש"י בשתי הלחם. דודאי אפייתן בפנים אליבא דרבי דקיימינן אליבי'. ואפי' הכי מהני להו פדיון קודם שחיטת הכבשים. וכמו שכבר תמהו בתוס' שהבאתי:

איברא שראיתי להרשב"א ז"ל בחי' למנחות (שם מ"ז ע"א) שכתב לתרץ מש"כ רש"י שם וז"ל ולרבא דאמר קדוש גמור תופס פדיונו ויוצא לחולין. והא דאמר לקמן מנחות אין להם פדיון לאחר שקדשו בכלי עכ"ל רש"י. וכתב עליו הרשב"א שם. וז"ל ומ"מ יש להקשו' כדהקשו בתוס' דגם אלו נתקדשו בכלי בקדושה. ונראה לי דרצה לומר דלאחר שקדשו בכלי היינו לאחר שקדשו קומץ שנתקדשו בקדושת כלי המנחה בביסא ואח"כ קדיש קומץ. אבל בחדא קדושת כלי יש לה פדיון. וכאן דאין שם כי אם קדושת חד כלי (קדושת התנור) ואי משום שחיטה כיון דלא קדישי להו קדושה גמורה בלא זריקה לא מהני לאקדושי להו כמו קדוש קומץ לומר דלא יהי' להם פדיון אלא יש להם פדיון לרבא עכ"ל הרשב"א. ולפי דבריו ניחא נמי סוגיא דפ"ק דפסחים שם לענין לחמי תודה. דאע"ג דאפייתן בפנים לדעת רש"י כיון דלית בהו אלא קדושת חד כלי יוצאין לחולין בפדיון קודם שחיטת וזריקת הזבח. אבל דברי הרשב"א אלו תמוהים אצלי טובא מברייתא ערוכה (בפ"ק דסוטה ו' ע"ב) דתניא גבי מנחת סוטה נטמאת מנחתה עד שלא קדשה בכלי הרי היא ככל המנחות ותפדה. משקדשה בכלי הרי היא ככל המנחות ותשרף. קדש הקומץ ולא הספיק להקריבו עד שמת הוא או עד שמתה היא הרי היא ככל המנחות ותשרף וכו' עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פ"ב דסוטה) עיי"ש. הרי להדיא דאפי' קודם

קידוש קומץ לית לה פדיון משקדשה בכלי. דהא מדקתני בסיפא קדש הקומץ וכו' מכלל דרישא בלא קידוש קומץ מיירי ואפי' הכי קתני דהרי היא ככל המנחות ותשרף ולא מהני לה פדיון. וכן מתבאר (בפ"ב דסוטה י"ד ע"ב) דתניא סדר מנחות כיצד אדם מביא מנחה וכו' ונותנה בכלי שרת ומקדשה בכלי שרת וכו' ומוליכה אצל כהן וכו' וקומץ ממקום שנתרבה שמנה ונותנו לתוך כלי שרת ומקדשו בכלי שרת וכו'. ופרכינן בגמרא עלה למה לי הא קדשה חדא זימנא וכו' עיי"ש. והשתא להרשב"א ז"ל מאי קושיא. והא מקדושת כלי ראשון אכתי לא נחית בה קדושה גמורה. דהא אכתי מהני לה פדיון עד קדוש קומץ בכלי שני. אלא ודאי בקדושת כלי ראשון לחוד כבר נחית לה קדושה גמורה לכל דבר. ואינה יוצאת לחולין בפדיון. וכן מתבאר להדיא מפירש"י שם בד"ה אין מקדשין עייש"ה. מיהו בלא"ה יש להקשות כן שם כיו"ב לדעת התוס' (בפ"ק דמנחות ט' ע"א) ובשאר דוכתי דקדושת כלי שרת לא מהני למיפסל ביוצא. ועי' שם בפ"ק בתוס' ד"ה ר"י אמר עיי"ש היטב ואין להאריך. ועוד יש לתמוה מההיא (דריש פרק המנחות והנסכי' ק"א ע"א) דמפרשינן טעמא דמתניתין דקתני המנחות והנסכים משקדשו בכלי אין להם פדיון משום דמכלי שרת לא אשכחן דמפריק. ועי' בפירש"י שם. משמע ודאי דמשניתנה בכלי שרת אפי' פעם אתת תו לא מהני לה פדיון. ובמעילה (י"ט ע"ב) דתנן אין מועל אחר מועל בכלי שרת. ומפרש רבי נחמי' בברייתא שם מטעמא דנפק"ל בק"ו אם אחרים מביאין לקדושה הן עצמן לא כ"ש עיי"ש. ואם איתא דגם משנתקדש בכלי שרת מהני פדיון קודם קדוש קומץ א"כ איכא למימר דיו לבמה"ד להיות כנדון. דכמו שאחרים שבאים לקדושתן בכלי שרת יש להם פדיון. וא"כ אין בהן מועל אחר מועל. דהא לא הו"ל אלא קדושת דמים. הכי נמי כלי שרת עצמן יש להם פדיון ואין בהן מועל אחר מועל ועי' במש"כ התוס' שם בד"ה מ"ט עיי"ש היטב. ובמש"כ התוס' (במנחות ק' ע"ב) בד"ה וכלי שרת. וברמב"ם (בפ"ו מהלכות מעילה) ואין להאריך בזה. ובפרק התכלת (מנחות מ"ז ע"א) בתוס' ד"ה בקונטרס גרס וכו'. נראה דנחתו ג"כ לסברת הרשב"א ז"ל. אלא שלא כתבו כן אלא בקדושת תנור בלבד עיי"ש. וצ"ע בזה:

ולכן הי' נראה לענ"ד בדעת רש"י בזה דמשמע לי' לפרש סוגיא דפרק התכלת כפשוטה לענין פדיון לצאת לחולין. דודאי מה שפירשוה התוס' שם וכ"כ התוס' (בפ"ק דפסחים) לענין לתפוס פדיונו בלבד. הוא דחוק הרבה. וגם תמוה דכיון דאין לו פדיון לצאת לחולין מהיכא תיתי שיתפוס פדיונו. ולא אשכחן בשום דוכתא כיו"ב אלא בע"ז ובשביעית דגלי קרא. כמבואר בפ"ד דע"ז (נ"ד ע"ב) ובפ"ב דקידושין (נ"ח ע"א) עיי"ש. וגם שם מוכח דבקודש כל שתופס דמיו יוצא לחולין מדפרכינן התם אי מה קודש תופס דמיו ויוצא

לחולין אף שביעית תופסת דמיה ויוצא לחולין ת"ל תהי' בהוייתה תהא עיי"ש. והשתא למה לי קרא נימא דכי אקשה קרא לקודש שתופס דמיו ואינו יוצא לחולין הוא דאקיש. דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא קיי"ל דלחומרא מקשינן. אלא ודאי ליכא שום קודש שתופס דמיו ואינו יוצא לחולין. ודברי התוס' צ"ע בזה. ולזה ס"ל לרש"י דאין הסוגיא מתפרשת אלא כפשוטה. בפדיון גמור לצאת לחולין. וס"ל לאביי ורבא דלרבי וראב"ש ס"ל דאין תנור מקדש. ולא כדמסקי' לקמן (סו"פ ר"י ע"ב ע"ב) אליבא דרבי דס"ל תנור מקדש. דלא אשכחן בהדיא בשום דוכתא דס"ל לרבי תנור מקדש. אלא דהכי אמרינן התם אליבא דרבי יוחנן עיי"ש בסוגיא. אבל אביי ורבא לא ס"ל הכי. ובלא"ה מוכרח לומר כן לפירש"י. שהרי פרכינן התם וסבר רבי תנור מקדש והתניא כבשי עצרת אין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה כיצד וכו'. שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש דברי רבי וכו'. ומסקינן אמר רנב"י הוקבעו ולא הוקבעו קאמר. ופירש"י לענין אם יכול לשנות הלחם לזבח אחר אבל ודאי קדיש בתנור עיי"ש. והרי לעיל (בפרק התכלת שם) מבואר בהדיא דלאביי ורבא קדוש ואינו קדוש דקאמר רבי. היינו לענין לצאת בפדיון או לאיפסולי ביוצא. ורש"י גופי' (בסו"פ ר"י שם) רמז לההיא סוגיא דפרק התכלת עיי"ש. וע"כ הדבר ברור ומוכרח דס"ל לרש"י דהך סוגיא דסו"פ ר"י פליגא עלי' דאביי ורבא. ולס"ד הוה ס"ל כאביי ורבא. ולהכי בעי להוכיח מינה דס"ל לרבי דאין תנור מקדש. ובמסקנא מסיק דהוקבעו ולא הוקבעו קאמר. ודלא כאביי ורבא. ובהכי ניחא שפיר פירש"י במנחות שם ובפ"ק דפסחים ולק"מ קושית התוס'. וכן יש לתמוה על פירש"י (ביבמות ק"ד סוף ע"ב) עיי"ש. אבל לפמש"כ אתי שפיר ואין להאריך. ומיהו זהו רק למה שפירש"י גבי פלוגתא דרבי וראב"ש בשתי הלחם. אבל סוגיא דפ"ק דפסחים שם דפריך בפשיטות וניפרקינהו ונפקינהו לחולין ללחמי תודה. ודאי אכתי קשה לדעת רש"י דאפייתן בפנים. דמאי קושיא. ודילמא ס"ל לרבי ינאי דתנור מקדש. וע"כ מוכרח מזה כדעת הרמב"ם (בפ"ט ממעה"ק) דמעשיהן בחוץ:

אמנם נראה דרש"י לטעמי' אזיל. דאמרינן במנחות (בפרק התודה ע"ט ע"א) אמר זעירי אין הנסכים מקדשין אלא בשחיטת הזבח. מ"ט א"ק זבח ונסכים. ופרכינן עלה מדתנן התם הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול אם יש זבח אחר יקרבו עמו. ואם לאו יפסלו בלינה. מאי לאו דאיפסל בשחיטה. ומשני לא דאיפסל בזריקה. כמאן כרבי דאמר שני דברים המתירין מעלין זה בלא זה וכו'. ופירש"י וז"ל מאי לאו דאיפסל הזבח בשחיטה וקתני אם לאו יפסלו בלינה. וא"כ דשחיטת הזבח מקדש הנסכים ולא מתקדשי קודם. אמאי יפסלו בלינה הא לא קדשו כלל. דהא שחיטה דפסול לא חשיבא שחיטה לקדושי

נסכים עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דלפירש"י אין הנסכים מתקדשין ליפסל בלינה אפי' משקדשו בכלי שרת אלא בשחיטת הזבח. וכ"כ בהדיא בפירש"י כת"י שם. וז"ל אין הנסכים מתקדשין ליפסל בלינה וביוצא אלא בשחיטה וקדשו בכלי דמתניתין לאו דוקא וכו' עכ"ל עיי"ש. ובתוס' שם כתבו וז"ל אין הנסכים מתקדשין וכו'. פי' בקונטרס ליפסל בלינה ולא יתכן אלא לענין לשנותן לזבח אחר כדפרישית בסוף הקומץ זוטא עכ"ל. ושם (לעיל ט"ו ע"ב) בתוס' ד"ה אפשר כו' כתבו ז"ל אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח. פי' לענין שלא לשנותן לזבח אחר. ולא כמו שפירש בקונטרס לענין ליפסל בלינה דלענין לינה ודאי מיפסלי משקדשו בכלי דאמר (בסו"פ ר"י) גבי שתי הלחם דאי תנור מקדש מיפסלי בלינה. ועוד בסו"פ לולב וערבה קאמר זעירי גופי' דאי מייתי במקודשת איפסלו בלינה. ומשנה שלמה שנינו (בפ"ב דמעילה י' ע"א) גבי נסכים קדשו בכלי הוכשרו ליפסל בלינה. מיהו ההוא יש לדחות דדוקא בנסכים הבאים בפ"ע וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתם דמה שהקשו מההיא דסו"פ לולב וערבה וממתניתין דפ"ב דמעילה יש לדחות דהתם בנסכים הבאים בפ"ע דלית בהו קדושה אחריתא אלא בכלי שרת. אבל הנסכים הבאים עם הזבח אינם מתקדשים אלא בזבח. כדגמרינן מדכתיב זבח ונסכים. אלא דמסוגיא דסו"פ ר"י ודאי קשה. דהרי שתי הלחם באים עם הזבח ואפי' הכי אמרינן התם דאי תנור מקדש מיפסלי בלינה:

ונראה לענ"ד דגם מהא לא תברא. דרש"י לטעמי' אזיל שכבר בירר נו דס"ל לרש"י דאביי ורבא בסוגיא דפרק התכלת פליגי על ההיא אוקימתא דסו"פ ר"י דמוקמינן לרבי כמ"ד תנור מקדש. וזה מוכרח כמו שנתבאר. ואמנם הך מילתא טעמא בעי. דכיון דקיי"ל תנור מקדש מי הכריחם לאביי ורבא לומר דרבי לא ס"ל הכי ולאוקמי' שלא כהילכתא אבל השתא דאתינן להכי נראה דודאי גם לאביי ורבא רבי וראב"ש ס"ל כהילכתא דתנור מקדש. אלא דס"ל כזעירי דכל שבא עם הזבח לא מהני לי' קדושת כלי שרת לאחותי בי' קדושת הגוף אלא בשחיטת הזבח הוא דנחית לי' קדושת הגוף. והילכך אע"ג דס"ל לרבי וראב"ש דתנור מקדש. מ"מ שתי הלחם לא נחית להו קדושת הגוף למיפסל בלינה וביוצא וכיו"ב אלא בשחיטת הכבשים. ובהדיא מוקמינן התם (בפרק התודה). וכן לעיל (בפרק הקומץ רבה מ"ד ע"ב) מילתא דזעירי אליבא דרבי וראב"ש עיי"ש. וכבר ראיתי להתוס' עצמן (בפרק התכלת מ"ו ע"א) בד"ה ואיזו היא זיקה וכו' שכתבו אליבא דאביי ורבא לחלק בין מנחה דבהדי זבח כשתי הלחם. למנחה לחודה. דאביי ורבא מיירו בשתי הלחם דהו"ל מנחה הבאה עם הזבח. ולהכי אע"פ שנתקדשו בתנור ס"ל לאביי ורבא דיש להם פדיון. אבל מתניתין דתנן המנחות והנסכים משקדשו בכלי אין להם פדיון. היינו

במנחה לחודה עיי"ש בדבריהם. וע"כ לפ"ז צ"ל דאביי ורבא לא ס"ל כסוגיא דסו"פ ר"י. שהרי אם מהני פדיון לשתי הלחם אחר שנתקדשו בתנור אפי' למ"ד תנור מקדש. וא"כ לא נחית להו קדושת הגוף. א"כ גם בלינה לא מיפסלי כמבואר בסוגיא דפ"ק דשבועות (י"א ע"א) עייש"ה ובשאר דוכתי. אע"פ שהתוס' שם לא ביארו בדבריהם כן בהדיא. וכן כתבו התוס' (בפ"ק דמנחות ט' ע"א) בד"ה ר"ל אמר וכו' ובסו"פ לולב וערבה (נ' ע"א) בד"ה ואי מייתי וכו' לחלק לענין פסול לינה בין מנחה שבאה עם הזבח למנחה לחודה עיי"ש בדבריהם שכתבו כן אליבא דרבי. והביאו ראי' מההיא דזעירי דאמר אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח עיי"ש. וע"כ מוכרח לומר דהא דאמרינן (בסו"פ ר"י) דאם תנור מקדש אי אפה לשתי הלחם מאתמול איפסילו להו בלינה. היינו דלא כזעירי. דלזעירי אפי' אפי להו מאתמול ותנור מקדש לא מיפסלי בלינה אלא בשחיטת הכבשים. והנה (בפ"ב דשבועות ט"ו ע"ב) אמרי' ניבנייי' מאתמול וניקדשי' מאתמול שתי הלחם בשחיטת כבשים הוא דקדשי עיי"ש. והתוס' שם הרגישו במאי דקשה למאי דקיי"ל תנור מקדש א"כ בלא שחיטת כבשים קדשי שתי הלחם קדושת הגוף בתנור. ותי' דמ"מ לא מצי אפי להו מאתמול דלא ליפסלו בלינה עיי"ש. וכ"כ שם הרמב"ן ובתוס' הרא"ש ובריטב"א ורשב"א ור"ן עיי"ש. ועדיין קשה היכי קאמר בפשיטות שתי הלחם בשחיטת כבשים הוא דקדשי כיון דלמאי דקיי"ל תנור מקדש לא תליין בשחיטת הכבשים אלא בקדושת התנור. והכי הו"ל לומר נבנייי' מאתמול ונקדשי' מאתמול איפסילו להו בלינה. ותשובה זו מספקת לכ"ע. דאפי' למ"ד אין תנור מקדש ולא מתקדשי אלא בשחיטת הכבשים. ע"כ אי אפשר לשחוט הכבשים מאתמול. דא"כ מיפסלי הכבשים עם הלחם בלינה. דאי אפשר להקריבם אלא בעצרת. אבל לשיטת רש"י הדבר פשוט. דההיא סוגיא אזלא אליבא דזעירי דקיי"ל כוותי'. ולדידי' שתי הלחם כיון שבאים עם הזבח אין מתקדשין קדושת הגוף אפי' למ"ד תנור מקדש אלא בשחיטת הכבשים. ולק"מ קושית הראשונים ז"ל:

ולפ"ז ההיא סוגיא דסו"פ ר"י לא אתיא אלא לשנויי מילתא דרבי יוחנן דאמר דלמ"ד דנקצר העומר שלא כמצותו כשר אין קצירת העומר דוחה שבת. ועל זה פרכינן התם מדתניא רבי אומר מנין לרבות עומר והקרב עמו ושתי הלחם והקרב עמהן שדוחין שבת ת"ל וכו'. למאי אילימא להקרבה. שתי הלחם בני הקרבה נינהו. אלא פשיטא לטחינה והרקדה. ודכותה עומר לקצירה וקא דחי את השבת לרבי אע"ג דס"ל נקצר שלא כמצותו כשר. ועל זה משני עומר להקרבה ושתי הלחם לאפייה. וקסבר רבי תנור מקדש אי אפי לה מאתמול אפסילא בלינה עיי"ש. אבל זעירי ע"כ ס"ל דלא כר"י אלא אפי' לרבי דאמר

נקצר שלא כמצותו כשר דוחה את השבת. דלדידי' ע"כ ליכא לאוקמי ברייתא דשתי הלחם באפיי'. דגם אפיי' לדידי' אפשר מערב שבת. דהא כיון דשתי הלחם באים עם הכבשים אין פסולים בלינה אלא בשחיטת הכבשים. כן נראה ברור ומוכרח לשיטת רש"י ז"ל. ובאמת שכן דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות תמידין ומוספין ה"ו ז') דדוחה את השבת ואעפ"כ נקצר שלא כמצותו כשר עיי"ש. הרי שפסק דלא כרבי יוחנן דאמר דהא בהא תליא. וכן מבואר בירושלמי (סופ"ק דר"ה) דלאו הא בהא תליא. ועי' מש"כ בתשו' חכם צבי (סי' קס"ז) בזה עיי"ש. וזו היא לדעתי גם דעת רש"י מטעם שביארנו ואין להאריך:

ועפ"ז נכונים היטב דברי רש"י (בפרק שתי הלחם ע"ב) דתנן התם אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואינן דוחות את השבת. ופרכינן עלה בגמרא שם אפייתן בפנים אלמא תנור מקדש ואין דוחות את השבת איפסילו בלינה אמר רבא הקשה אדם קשה שהוא קשה כברזל ומנו ר"ש. אמר רב אשי מאי קושיא. דילמא מאי מבפנים במקום זריזין וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל איפסילו בלינה דכל המנחות משנתקדשו בכלי נפסלים והאי כיון דאיקדיש מאתמול בתנור איפסל בלינה קודם שיסדרנו על השולחן. במקום זריזים ולא בעזרה ממש אלא בחוץ יאפוהו כהנים זריזים שלא יחמיץ עכ"ל עיי"ש. מבואר מפירש"י שמפרש הקושיא ושינויא רק על לחם הפנים בלבד. שהרי בפי' הקושיא כתב. איפסל בלינה קודם שיסדרנו על השולחן. והיינו לחם הפנים שמסדרין אותו על השולחן. וכן בפי' שינויא דגמרא כתב שיאפוהו כהנים זריזים שלא יחמיץ. וזה לא שייך אלא בלחה"פ ולא בשתי הלחם שבאין חמץ. וכל האחרונים ז"ל אחזו שער ונפלאו הפלא ופלא מה ראה רש"י על ככה. שהרי ודאי הקושיא ופירוקה שייכי נמי על שתי הלחם כמו על לחה"פ ואמאי לא ראה לפרשן אלא על לחה"פ לחוד. והרבו בזה דברים הרבה כל אחד לפי דרכו. וכל הדברים יגעים אבל לפי מה שביארנו דברי רש"י נכונים היטב וברורים ומוכרחים. דרש"י לשיטתו אזיל דלפי מאי דקיי"ל כזעירי כל המנחות הבאות עם הזבח לא מהני להו קידוש כלי שרת ליפסל בלינה אלא בשחיטת הזבח. וא"כ שתי הלחם אפי' למאי דקיי"ל תנור מקדש לא נחית להו קדושת הגוף ליפסל בלינה אלא בשחיטת הכבשים. ומאי דבעינן אפייתן בפנים. עכצ"ל דכיון דתנור מקדש קדושת הגוף אותן המנחות הבאות לבדן בלא זבח. הילכך גם שתי הלחם אע"פ שבאים עם הזבח ואין עיקר קדושתן חיילא עלייהו אלא בשחיטת הזבח. אפייתן בפנים כשאר המנחות כיו"ב וגם אפשר לומר דכיון דבסוגיא דפ"ק דשבועות (י"א ע"א) בעינן למימר מעיקרא דאפי' קדושת דמים מיפסלי בטבול יום מיהת משנתנה בכלי שרת.

דאמרינן התם שאני קטורת דקדושת דמים היא. ופריך אלא מעתה לא תפסול בטבול יום. אלמה תניא נתנה למכתשת נפסלה בטבול יום. וכי תימא כל קדושת דמים מיפסלי בטבול יום. והתנן המנחות קדשו בכלי הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים. קדשו בכלי אין לא קדשו בכלי לא עיי"ש. הילכך אע"ג דבמסקנא מסקינן דלא מיפסלי בטבול יום ומחוסר כיפורים. אלא משקדשו קדושת הגוף בכלי שרת. מ"מ י"ל דהיינו דוקא בהנך שבאין לבדן בלא זבח שעיקר קדושתן בכלי שרת הוא. והילכך אם איתא דמכתשת לאו כלי שרת הוא אין בהן אלא קדושת דמים ממש לכל דבר. משא"כ בהנך מנחות שבאין עם הזבח. משבאו לכלי שרת גמור. כיון דאי לא דגלי קרא הוה מיתקדשי לגמרי קדושת הגוף לכל דבר כשאר המנחות. הילכך השתא נמי דמיעטינהו קרא. אית לן למימר דמ"מ מיהת מהניא להו קדושת כלי במקצת לענין שיפסלו בטבול יום ומחוסר כיפורים. והיינו טעמא דאפייתן בפנים כין דמיהת מהניא להו קדושת תנור במקצת להוסיף בהן קצת קדושה יותר ממעיקרא אע"ג דלא מהניא להו למיפסל בלינה ושלא יועיל להן פדיון וכיו"ב. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דליכא קושיא אלא בלחם הפנים. דכיון דהו"ל מנחה בלא זבח מהניא לי' קדושת תנור למיפסל בלינה. ואם אינו דוחה שבת ואפייתו מערב שבת מיפסל בלינה. אבל שתי הלחם כיון שבאין עם הזבח. לא מהני להו קדושת תנור למיפסל בלינה למאי דקיי"ל כזעירי. ורבא דקאמר עלה הקשה אדם קשה וכו'. כזעירי ס"ל כמשכ"ל. והכי ס"ל לסתמא דתלמודא (בפ"ב דשבועות) כמשכ"ל. ודברי רש"י ז"ל מוכרחין וגם אי לא נאמרו ראויים היו להאמר. ולחנם הרעישו על זה האחרונים ז"ל שוב מצאתי קצת מעין זה לאחד מהאחרונים ז"ל:

ובהכי ניחא נמי מאי דאמרינן במנחות (סו"פ שתי הלחם. ובפ"ב דביצה כ' ע"ב). אמר רב הונא לדברי האומר נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט לא תימא מדאורייתא מיחזא חזו ורבנן הוא דגזרו שמא ישהא. אלא מדאורייתא נמי לא חזו. דהא שתי הלחם דחובת היום נינהו וליכא למימר שמא ישהא. וקתני אינו דוחה לא את השבת ולא את יו"ט עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דהרי במתניתין דהתם (סו"פ שתי הלחם) קתני נמי בלחם הפנים דאינו דוחה לא שבת ולא יו"ט. ואמאי לא מוכיח לה נמי מלחם הפנים. אבל לפירש"י וכפי מה שביארנו ניחא שפיר. דבלה"פ רמינן מתניתין רישא לסיפא. אמרת אפייתן בפנים אלמא תנור מקדש אפסיל בלינה ואמאי אינו דוחה שבת. ומסיק תברא מי ששנה זו לא שנה זו כמו שפי' התוס' שם עיי"ש. וא"כ מאן דאמר אפייתן בפנים דוחין שבת וכ"ש יו"ט. ומ"ד אין דוחין שבת ויו"ט ס"ל דאפייתן בחוץ. וא"כ עכ"פ לאו מילתא פסיקתא היא בלה"פ דלא דחי שבת ויו"ט. ולהכי מייתי ראי' משתי הלחם דלכ"ע לא דחי לא

שבת ולא יו"ט. וכפירש"י. ומעתה לפ"ז ממילא ניחא סוגיא דפ"ק דפסחים דאע"ג דלחמי תודה אפייתן בפנים ותנור מקדש. מ"מ כיון שבאים עם הזבח לא מהניא להו קדושת התנור לענין שלא יצאו לחולין בפדיון למאי דקיי"ל כזעירי דאין הנסכין מתקדשין אלא בשחיטת הזבח. ושפיר פריך וניפרקינהו ונפקינהו לחוליו כדבעי לאוקמה בשלא נשחט הזבח. ובהכי אתי שפיר כל הסוגיא דהתם לפירש"י שם.

והנה במנחות (בפרק אלו מנחות נקמצות ע"ו ע"א) תנן במתניתין כל המנחות באות עשר עשר חוץ מלחה"פ וחביתי כה"ג שהם באות שתים עשרה דברי רבי יהודה וכו'. ואמרינן עלה בגמרא שם כל המנחות באות עשר עשר מנ"ל גמר מלחמי תודה מה להלן עשר אף כאן עשר ולילף מלחה"פ מה להלן שתים עשרה וכו'. מסתברא מלחמי תודה הו"ל למילף שכן יחיד המתנדב שמן וכו'. נילוף מחביתי כה"ג מה להלן שתים עשרה וכו'. מסתברא מלחמי תודה הו"ל למילף שכן הדיוט וכו'. אדרבה מחביתי כה"ג הו"ל למילף שכן עשרון כלי וכו'. ופירש"י וז"ל שכן עשרון דחביתין ושאר מנחות אין באות אלא עשרון לאפוקי לחמי תודה שיש בהם כמה עשרונים. כלי. חביתין ומנחות טעונות כלי כך שמעתי. ענין אחר כלי מקדשן ולחמי תודה שחיטת הזבח מקדשן עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבואר דלפי' הראשון ס"ל דלחמי תודה מעשיהן בחוץ ואין טעונין כלי כלל. משא"כ מנחות וחביתין שנעשין בכלי שרת. ולפי' השני אזיל רש"י לטעמי' דגם לחמי תודה אפייתן בפנים בתנור של מקדש וטעונין כלי. אלא דעיקר קדושתן לא חיילא עלייהו אל' בשחיט' הזבח וכדקיי"ל כזעירי משא"כ חביתין ומנחות אין קדושתן אלא בכלי כמנחה לחודה. שהכלי מקדשה. וראיתי להב"ח בהגהותיו שהגיה בדברי רש"י ולא ידענא למה. גם לפי הגהתו משמע מדברי רש"י דלחמי תודה מעשיהן בחוץ ואין טעונין כלי כלל משום דשחיטת הזבח מקדשן ואין צריכין כלי שרת. אבל לא כן דעת רש"י כמו שנתבאר. וגם אין הדבר תלוי זה בזה. דאף דהזבח מקדשן. מ"מ יש לומר דטעונין כלי שרת לאפייתן. כמו נסכים הבאים עם הזבח לזעירי לפירש"י. וכן שתי הלחם לפירש"י. ואין להאריך בזה. וכוונת רש"י ברורה כדכתיבנא. ועי' בפי' רגמ"ה ז"ל שפי' כלשון שני של רש"י ומשמע דס"ל דלחמי תודה אפייתן בפנים עיי"ש. ואמנם ללשון ראשון של רש"י ע"כ מוכרח משם דלחמי תודה אפייתן בחוץ. דליכא למימר דהתם אזלא אליבא דמ"ד אין תנור מקדש. דהא אליבא דרבי יהודה קיימינן התם דס"ל לקמן (בפרק שתי הלחם צ"ה ע"ב) דתנור מקדש עיי"ש:

וראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב להביא ראי' מוכרחת לדעת הרמב"ם ז"ל דלחמי תודה ונזיר אפייתן בחוץ מדאמרינן (בפרק שתי הלחם צ"ו ע"א) עלה דתנן במתניתין

שם כל המנחות יש בהן מעשה כלי מבפנים. שאלו את רבי זו מנין אמר להם הרי הוא אומר ויאמר אלי זה המקום אשר יבשלו שם הכהנים את האשם ואת החטאת אשר יאפו את המנחה וגו'. מנחה דומיא דאשם וחטאת מה אשם וחטאת טעונה כלי אף מנחה נמי טעונה כלי עיי"ש. נשמע מזה דלא נפק"ל דמנחה בעי כלי ובפנים אלא מהיקישא דחטאת ואשם. וכיון דלחמי תודה אמרינן (בפרק התכלת מ"ו ע"ב) דלא איקרו מנחה. א"כ מהיכא תיתי לן לומר דבעי כלי שרת ובפנים עכת"ד. ולדידי הא לא מכרע כלל דמה שהחליט דלחמי תודה לא איקרו מנחה כלל ע"פ הסוגיא דפרק התכלת שם. הרי רבה ס"ל התם דגם לחמי תודה איקרו מנחה כשתי הלחם. וס"ל התם דקרא דוכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל. לא מיירי אלא במנחות הבאות בפ"ע בלא זבח ולא בשתי הלחם שבאין עם הזבח. דאל"כ גם תודה ולחמה בכלל ואטו תודה ולחמה מי לא מנדבו כהנים ואכלי להו עיי"ש. וא"כ לרבה גם לחמי תודה איתקשו לאשם וחטאת ובעו כלי בפנים. ובודאי לית לן למימר דאביי דאמר התם דלחמי תודה לא איקרו מנחה פליג עלי' בהא. כיון דלא אשכחן פלוגתא בהכי. וראיתי לרש"י (בפרשת אמור) על קרא דגבי לה"פ דכתיב והיתה לאהרן ולבניו וגו'. פירש"י וז"ל והיתה המנחה הזאת שכל דבר הבא מן התבואה בכלל מנחה היא עכ"ל עיי"ש. ופירש כן משום שהוקשה לו בלשון הכתוב דהו"ל למיכתב לשון זכר. כדמסיים קרא וכתב ואכלוהו ולזה פי' דמנחה היא ומנחה לשון נקבה. והרא"ם ז"ל שם הוסיף על זה וכתב דאע"ג דלא נזכר שם לשון מנחה בקרא. מ"מ כיון דכתיב לחם הו"ל כאילו כתיב מנחה. דלחם היינו מנחה. ולזה כתב רש"י דכל הבא מן התבואה בכלל מנחה היא עיי"ש. וא"כ ע"כ ס"ל דגם לחמי תודה שבאים מן התבואה בכלל מנחה הן. וכן ראיתי להרמב"ן ז"ל (בפרשת פנחס) שכתב דתודה בכלל מנחה עיי"ש. גם ראיתי להרמב"ן ז"ל (בפרשת צו) שהקשה על מאי דכתיב (בפרשת ויקרא) כל המנחה אשר תקריבו לשם לא תעשה חמץ וגו' קרבן ראשית תקריבו אותם וגו' וכתב שם ואני תמה כשהוציא הכתוב מלאו השאור קרבן ראשית למה לא אמר גם כן וקרבן תודה עיי"ש מה שטרח לתרץ אף דבקרא כתיב מנחה. ואינו ענין לקרבן ראשית שהוא שתי הלחם דמיקרי מנחה. ולטעמי' אזיל דלחמי תודה נמי איקרו מנחה. גם ראיתי להרשב"א ז"ל (בר"פ כל המנחות באות מצה נ"ב ע"ב) דתנן כל המנחות באות מצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם שהן באות חמץ. וכתב הרשב"א שם וז"ל וכתבו בתוס' וצ"ע דהא תודה לא איקרי מנחה וכו'. ולי נראה מדמקשינן תודה ושתי הלחם להדדי ילפינן נמי דליהוו מנחה כמו שתי הלחם עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דגם לחמי תודה איקרו מנחה כשתי הלחם. וגם אשכחן ברייתא ערוכה במנחות (פרק התודה ע"ז ע"ב) דתניא

גבי לחמי תודה נאמר כאן בלחמי תודה לחם. ונאמר להלן בשתי הלחם לחם. מה להלן עשרון לחלה אף כאן עשרון לחלה. או כלך לדרך זו נאמר כאן לחם ונאמר בלחה"פ לחם מה להלן שני עשרונות אף כאן שני עשרונות נראה למי דומה. דנין מנחה הבאה חמץ עם הזבח ממנחה הבאה חמץ עם הזבח. ואל יוכיח לחה"פ שאינו בא חמץ עם הזבח או כלך לדרך זו דנין מנחה הבאה מארץ וחו"ל מן החדש ומן הישן ממנחה הבאה מארץ וחו"ל מן החדש ומן הישן ואל יוכיחו שתי הלחם שאין באות וכו' עיי"ש. וכן הוא בספרא (פרשת צו פרשתא ז' עיי"ש) הרי להדיא דקרי תנא ללחמי תודה מנחה כשתי הלחם ולחה"פ. איברא דכבר כתב הרמב"ם (בהקדמתו לפיה"מ דמנחות) דדוקא בלשון הכתוב אין לחמי תודה ונזיר נקראים מנחה בשום מקום כלל אבל בלישנא דמתניתין ובריית נקראים מנחה עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת המרדכי בפסחים (פרק כל שעה סי' תקס"ט) בשם חכמי מגנצא שהביאו ראי' דצואה אינה מחמצת מדאמרינן במנחות (פרק ר"י ס"ט ע"א) חיטין שבגללי בקר מהו. וקאמר אי למנחות פשיטא הקריבהו נא לפחתך. ומשמע דמשום חימוץ ליכא והא ליכא למימר דמיירי לענין חמץ שבתודה. דמנחות משמע כל המנחות עיי"ש. הרי דס"ל דלחמי תודה מיקרו מנחה ובכלל מנחות הן. מיהו אפשר דבלשון הכתוב ס"ל דאין לחמי תודה בכלל מנחה אלא דבלישנא דתלמודא הוא דס"ל דלחמי תודה בכלל מנחות. וכדברי הרמב"ם שהבאתי. ועכ"פ דעת רש"י והרמב"ן והרשב"א ז"ל דגם בלישנא דקרא לחמי תודה בכלל מנחה. שכל דבר הבא לקרבן מן התבואה בכלל מנחה הוא. וההיא סוגיא דפרק התכלת נראה דלדעתם הכי פירושה. דהתם קאמר רבה דשתי הלחם הבאות בפ"ע מדאורייתא נאכלין. ואין שריפתן אלא מדרבנן. וקאמר מנא אמינא לה דתנן אר"י וכו' כל כהן שאינו שוקל חוטא אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן. וכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל הואיל ועומר ושתי הלחם ולחה"פ שלנו הן היאך נאכלין. הני שתי הלחם היכי דמי אילימא בבאות עם הזבח אטו תודה ולחמה מי לא מנדבי כהנים ואכלי להו. אלא לאו בבאות בפ"ע וקתני היאך הן נאכלין. אלמא לאכילה אתיין. א"ל אביי לעולם בבאות עם הזבח. ודקא קשיא לך מתודה ולחמה. לחמי תודה לא איקרו מנחה. שתי הלחם איקרו מנחה שנאמר בהקריבכם מנחה חדשה לה' עיי"ש. דרבה מכריח דכיון דתודה ולחמה מנדבי כהנים ואכלי להו אע"ג דודאי שלהם היא מממונם. והו"ל מנחת כהן. וע"כ היינו טעמא משום דלחמי תודה אין מהן למזבח כלום והזבח שבאין עמו הוא שמתירן הילכך לא הו"ל בכלל וכל מנחת כהן כליל תהי' וגו'. דדוקא מנחה שכיו"ב בישראל קרב ממנה מקצת על המזבח ומתיר את השירים לאכילה כתב קרא דבכהנים קרבה כליל. אבל לחמי תודה דבישראל לא קרבה כלל.

והזבח הוא שמתירה כולה. לא קרינן בה מנחת כהן כליל תהי'. וא"כ שתי הלחם הבאין עם הזבח נמי. מה"ט לא הו"ל בכלל מנחת כהן כליל תהי'. וע"כ משתי הלחם הבאות בפ"ע הוא דמייתו ראיי'. דכיון שהן מתירין את עצמן ותנופתן היינו הקרבתן. אע"ג שאין מהן למזבח כלום מ"מ הו"ל בכלל שאר מנחות המתירין את עצמן ותנופתן עולה להן כאילו הקריב מקצתן וקרינן בהו שפיר וכל מנחת כהן כליל תהי'. ואפי' הכי נאכלין. ולזה מייתו הכהנים מזה ראייתם לעצמן שאין שוקלין. ואין זו מנחת כהן. ועל זה השיב לו אביי וקאמר לעולם בבאות עם הזבח. ואעפ"כ ס"ל דאם היו שוקלין קרינן בהו וכל מנחת כהן כליל תהי'. והא דלא קשיא להו מתודה ולחמה. היינו טעמא משום דתודה לא אשכחן בקרא בהדי' דאיקרי מנחה. ולזה ס"ל לכהנים דכיון דהלכה רווחת דמנדבי להו כהנים ואכלי להו. ע"כ לא איקרו מנחה. והילכך לא הו"ל בכלל קרא דוכל מנחת כהן כליל תהי'. אבל בשתי הלחם קשיא להו דהא אשכחן בהדיא בקרא דאיקרו מנחה. ואם איתא דכהנים שוקלין אמאי נאכלין. אמנם אין זה אלא לפי טעותן של כהנים שדורשין כן לעצמן. אבל האמת הוא דגם לחמי תודה איקרו מנחה. דכל קרבן הבא מן התבואה בכלל מנחה הוא. דודאי כיון דרבה פסיקא לי' דלחמי תודה בכלל מנחה היא. גם אביי הכי ס"ל. ולא קאמר דלא איקרו מנחה אלא דלא אשכחן בפירוש דאיקרו מנחה כדאשכחן בשתי הלחם. והילכך יש מקום לכהנים לטעות ולומר דלא הו"ל בכלל מנחה. ולזה לא קשיא להו אלא משתי הלחם. ותדע לך דהא גם לחה"פ לא אשכחן בהדיא בשום דוכתא בקרא דאיקרי מנחה. ואפי' הכי בכלל מנחה הוא. וע"כ היינו משום שבא מן התבואה הו"ל בכלל מנחה. וגם הכהנים מביאין ראי' מלחה"פ. והיינו משום דלחה"פ בא מצה כשאר המנחות. הילכך פשיטא להו דודאי הו"ל בכלל מנחה. משא"כ בלחמי תודה שיש בהם חמץ יש להם מקום לטעות שהוציאן הכתוב מכלל שאר המנחות. וגם שתי הלחם שבאין חמץ הי' להם מקום לטעות דלאו בכלל מנחה הן. אלא דבהדיא אשכחן שקראן הכתוב מנחה. ועפ"ז מדוקדק לישנא דאביי דקאמר לחמי תודה לא איקרו מנחה. ולא קאמר לחמי תודה לאו מנחה נינהו. אלא ודאי לקושטא דמילתא לחמי תודה נמי הו"ל מנחה. ולא קאמר אביי אלא דלא אשכחן בקרא בהדיא דאיקרו מנחה ולזה כיון שיש בהן חמץ יש להם לכהנים מקום לטעות דלא הו"ל מנחה. כן נראה ברור לדעת רש"י והרמב"ן והרשב"א ז"ל. ומעתה לפ"ז אין שום ראי' מההיא דפרק שתי הלחם לומר דלתמי תודה אפייתן בחוץ. ואדרבה משם יש לדון דגם לחמי תודה ונזיר אפייתן בפנים. והרמב"ם ז"ל דס"ל דלחמי תודה ונזיר אפייתן בחוץ. לטעמי' אזיל דס"ל דלקושטא דמילתא לחמי תודה ונזיר לא הו"ל בכלל מנחה כמשכ"ל. וכן כתב (בפ"ט מהלכות מעה"ק הלכה י"ד)

עיי"ש. אבל רש"י לטעמי' אזיל דס"ל דכל קרבן הבא מן התבואה בכלל מנחה הוא. להכי ס"ל דלחמי תודה אפייתן בפנים ומלבד זה עיקר הראי' ליתא אלא לאפוקי מדעת הסוברין דגם לישה ועריכה דלחמי תודה בפנים אבל שפיר יש לומר דדינם כשתי הלחם ולה"פ דרק אפייתן בפנים. ועי' שיטה מקובצת (מנחות נ"ט ע"א) בד"ה שכן עשרון עיי"ש היטב:

ואמנם יש לעיין לדעת רש"י בההיא דתנן (בפ"ב דפסחים ל"ה ע"א) חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אינו יוצא בהן עשאן למכור בשוק יוצאין בהן. ופירש"י וז"ל עשאן לעצמו לתודה ונזיר אינו יוצא בהן. ואפי' לא שחט הזבח עליהן ולא קרא שם עליהן אלא שעשאן לדעת כן וכו'. למכור בשוק לצורכי לחמי תודה ונזירות יוצא בהן אם לא מכר להן עכ"ל עיי"ש. ומפרשינן בגמרא טעמא דבעשאן לעצמו לא יצא בהן י"ח. משום דכתיב ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצאתה זו שאינה משתמרת אלא לשם זבח. או משום דכתיב שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעה יצאה זו שנשתמרה לשם מצה שאינה נאכלת אלא ליום ולילה. אבל עשאן למכרן בשוק יוצא בהן משום דכל לשוק אימלוכי מימליך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוק בהו אנא ידי חובת מצה עיי"ש. והשתא לדעת רש"י דלחמי תודה ונזיר אפייתן בפנים. וא"כ בע"כ קודם אפיי' הוקדשו לשם תודה ונזירות. דהרי אין מכניסין חולין בעזרה וכ"ש להכניסן לתוך תנור של מקדש שהוא כלי שרת. ועוד דבעודן חולין מאי הועיל להן אפייתן בפנים. ופשיטא דהו"ל כאילו נאפו בחוץ. והרי אנן בעינן שתהא אפייתן בפנים להתקדש בכלי שרת. וזה אי אפשר אלא בשהקדישן תחילה לשם לחמי תודה ונזיר. והיכי כתב רש"י דבשלא קרא עליהן שם מיירי. וגם מגופא דמתניתין קשה לכאורה דכיון דאפייתן בפנים. וע"כ בשכבר הקדישן. היכי משכחת לה שיעשה אותן למכור בשוק. והא המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום. בשלמא מאי דקתני אם עשאן למוכרן יוצא בהן ידי מצה אפשר לומר דהיינו ע"י פדיון. דאע"ג שכבר נתקדשו בתנור מ"מ מהני להם פדיון. כיון שבאין עם הזבח. כדקיי"ל כזעירי וכמשכ"ל. אבל הא ודאי קשה היכי מהניא בהו מכירה לצורכי תודה ונזירות. דליכא למימר ע"י פדיון. דא"כ פקע קדושת התנור ושוב הו"ל כאילו נאפו בחוץ ואנן בעינן אפייתן בכלי שרת בפנים. ואולי אפשר לומר דמתניתין אתיא כריה"ג דאמר קק"ל ממון בעלים הן ואיתנייהו במכירה:

ויותר נראה לומר דהכא כיון דמעיקרא עשאן על דעת כן כדי למכרן לאחרים מהניא להו מכירה לכ"ע אפי' למ"ד קק"ל ממון גבוה ואפי' בקדשי קדשים דלכ"ע ממון גבוה נינהו. דדוקא כשהקדישן לשמו דכבר נגמר הקדשן ונסתלק מהן ונכנסו לרשות גבוה. ואין לו

זכות בהן אלא להתכפר בהן ולאו דידי' נינהו. הוא דליתנייהו במכירה כבדבר שאינו שלו. אבל אם לא הקדישן אלא לצרכי אחרים ולא נתייחדו עדיין המתכפרים בהן. אכתי לא נסתלק זכותו מהן ולא נגמר עוד הקדשן לגמרי ולזה איתנייהו במכירה לצריך להן. וכן נראה מדתניא לקמן שם (בפרק האשה צ' ע"א) ממנה אחרים על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין שע"מ כן הקדישו ישראל את פסחיהן וחגיגתן עיי"ש. והרי ע"כ ס"ל להך תנא דקק"ל ממון גבוה נינהו. דאל"כ בלא"ה תיפוק לי' דיכול למכור או למנות אחרים משום דממון בעלים הן ואיתנייהו במכירה. וכן מבואר בהדיא בסוגיא דהתם עיי"ש. ואפי' הכי משום שעמ"כ הקדישו מתחילה שכשיצטרך למעות יהא יכול למנות אחרים עמו לכך יכול למנות והמעות חולין. ואע"ג דהתם דריש לה מקרא. היינו משום דהתם הקדיש את פסחו לשמו בסתמא. ודומיא דהכי בשאר קרבנות ודאי ליתנייהו במכירה. וקמ"ל קרא דבפסח אפי' בסתמא דעתו לכך. ועי' מש"כ התוס' שם בד"ה החיי' עצמך וכו' עיש"ה ובמש"כ האחרונים שם. אבל כשמתחילה התנה בפירוש כך שאינו מקדיש לצורך עצמו אלא ע"ד למכור לצריך להן. פשיטא דמצי למכור לכ"ע. דאל"כ מאי קאמר שע"מ כן הקדישו ישראל את פסחיהן וחגיגתן כיון דאפי' התנו בפירוש כך לאו דידי' הוא וליתי' במכירה. וכן נראה בחטאת ואשם. דאע"ג דכשאמר סתם על הבהמה הרי זו חטאת או אשם והוא אינו מחוייב חטאת ואשם. לא אמר כלום. היינו משום דמסתמא על דעת להקריבה על עצמו הוא מקדיש. אבל כשאמר בפירוש שמקדישה כדי למכור למחוייבים בהן ודאי חיילא ומהניא מכירתו. ואין זה ענין למאי דאמרינן (בפ"ד דנדרים ל"ו ע"א) הפריש חטאת חלב על חבירו לא עשה כלום עיי"ש. דהתם מיירי בשהפריש החטאת מעיקרא על שם חבירו בלא דעתו. וזה לאו כל כמיני'. אבל ודאי יכול להפריש חטאת על דעת למכור למי שירצה לקנות. ובדעת המתכפר הדבר תלוי להפריש לעצמו בהמה אחרת לחטאתו. אלא שרוצה בזו וקונה אותה לשמו. ובלא"ה התם מיירי בשהפרישה על חבירו והביאה והקריבה עליו בלא דעתו כמבואר התם. ואין זה ענין לכאן כלל. ועי' (סוף פ"ו דערכין כ"א ע"ב) בתוס' שם ד"ה מאי בשעת וכו'. וברמב"ם (פי"ד מהלכות מעה"ק ה"י) ובקרית ספר להמבי"ט שם עיש"ה:

ותמיהני על מה שראיתי להר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לת"כ (פרשת ויקרא דבורא דנדבה פרשתא ה') שכתב וז"ל קרבנו להוציא את הגזול וכו' ורבא מפרש לה שגזל קרבן דחברי' וי"ל האי דצריך קרא למעוטי היינו שגזל פסח. אבל גזל עולה או שלמים אין צריך מיעוט ואפי' לאחר יאוש דבמס' פסחים (פרק האשה) קאמר המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום. אבל פסח נראה שיכול למכרו כדאמרינן הממנה אחרים עמו על פסחו מעות

שבידו חולין. וכן במס' שבת (פרק שואל) הולך אדם אצל החנוני הרגיל אצלו ונותן לו טלה לפסחו. ומוקי התם דאקדשי' חנוני. אלמא יכול למכור פסחו. וס"ד דאם גזל נמי יכול לצאת בו. קמ"ל קרבנו ולא הגזול עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד דמה שהביא ראי' מסוגיא דפסחים שם שיכול למכור פסחו אפי' למ"ד קק"ל ממון גבוה. הוא תמוה דאדרבה איפכא מוכח מהתם. דדוקא למנות אחרים עמו על פסחו הוא דאמרינן התם דיכול. ומשום שעמ"כ הקדישו ישראל את פסחיהן. אבל למכרו כולו פשיטא דלא שייך האי טעמא. דודאי לא הקדיש פסחו אלא כדי לצאת בו ידי חובתו ולא ע"מ למכרו לאחרים. וגם מה שהביא ראי' מההיא דפרק שואל תמוה מאוד דהרי התם מיירי שהרועה שהוא רגיל אצלו ויודע שזה סומך עליו מקדיש אחת מבהמותיו לצרכו. וכיון דזכות הוא לו הו"ל כשלוחו. וא"כ מעיקרא הוקדש פסח זה לשם הלוקח. כדאמרינן התם בהדיא. התם נמי כיון דרגיל אצלו אקדושי לי' מעיקרא. ופירש"י אקדושי מקדיש לי' רועה מע"ש. שהרי יודע שזה סומך עליו עיי"ש. אבל פסחו שהפריש לעצמו ודאי אינו יכול למכרו לאחרים. ולא מיירי התם מזה כלל. וכזה יש לתמוה גם על התוס' (בפרק מרובה ס"ו ע"ב) דמוקמינן ברייתא דקרבנו ולא הגזול בגזל קרבן דחברי'. וכתבו התוס' וז"ל תימא ל"ל קרא דאי בחטאת הא אפי' הוא עצמו אם אכל חלב אתמול והפריש קרבן אינו מתכפר באותו קרבן על חלב שאכל היום. ואי בעולה ושלמים הא אמרינן המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום. והי' נראה לאוקמי בפסח שיכול למנות אחרים עמו ולמוכרו כדמוכח התם וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים דאדרבה איפכא מוכח התם דדוקא למנות אחרים עמו. אבל לא למכרו כולו כיון שכבר הפרישו לעצמו. כדמוכחא כל הסוגיא דהתם עיי"ש. אמנם לפמש"כ שפיר יש לתרץ קושית התוס' שם בפשיטות אפי' בחטאת ובעולה. וכגון דמעיקרא הקדישוה הבעלים על דעת למכרן לצריך להן. דבזה שפיר מהניא מכירה כדמוכח התם וכמו שביארנו. ובזה שפיר מיתוקם דרשא דקרא קרבנו ולא הגזול. והתם (בפרק שואל) דלא מוקי מתניתין בהכי. י"ל דהיינו משום דלא שכיח למצא מוכרי פסחים כאלו. משום דיראים להקדיש שמא לא ימצאו קונים ויפסידו. אם לא ברגיל אצלו וכדמוקי התם עיי"ש. אבל ודאי הדין דין אמת כדמוכח התם:

ועפ"ז ניחא לי שפיר דברי הרמב"ם (בפ"ו מהלכות פסולי המוקדשין ה"ד) שכתב וז"ל נתערב שור הקדש בשוורים של חול וכו'. נתערבו קדשים בקדשים וכו' קרבנות אנשים הואיל וכל אחד צריך לסמוך על ראש קרבנו הרי אלו לא יקרבו עד שיחן האחד חלקו לחבירו או עד שיפול מום בכל וימכרו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר תמהו הרבה מהאחרונים

ז"ל דאיך אפשר שיתן האחד חלקו לחבירו. הרי קיי"ל המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום כמו שפסק הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ד מהלכות מעילה) עיי"ש והניחוה בתימא. אבל לפמש"כ הדברים פשוטים דודאי עולתו ושלמיו שהקדיש לעצמו לאו בני מכירה נינהו. אבל כשהקדישן מעיקרא על מנת למכרן שפיר מהניא להו מכירה כדמוכחא ברייתא דפרק האשה. מדקיהיב טעמא שעמ"כ הקדישו ישראל את פסחיהן. דמבואר בהדיא דבכה"ג איתי' במכירה ונתינה. אלא דהתם איצטריך קרא להתיר אפי' כשהקדישו לעצמו. וקמ"ל קרא דאפי' הכי דעתן לכך והו"ל כמפרש. אבל כשמפרש דעתו מעיקרא בהדיא כך ודאי בכל הקרבנות מהני מכירתו ומתנתו. וא"כ כוונת הרמב"ם שאם הי' באופן שיוכל האחד ליתן חלקו לחבירו יתן ואם לאו ימתין עד שיפול בהם מום. ובהכי ניחא מאי דבמתניתין לא קתני תקנתא זו משום דלא מיירי בהך גוונא ואכמ"ל בזה. ומעתה א"כ במתניתין כשעשאן למכור בשוק ודאי מהני מכירה אפי' למ"ד קק"ל ממון גבוה. אבל מה שפירש"י דמיירי בשלא קרא עליהן שם. הוא תמוה דכיון דלדעת רש"י אפייתן בפנים היכי משכחת לה שלא יקרא שם עליהן. מיהו נראה דכיון דכבר ביארנו דמש"כ רש"י דלחמי תודה ונזיר אפייתן בפנים. היינו רק לפי מאי דקיי"ל תנור מקדש. אבל למ"ד אין תנור מקדש ודאי לא בעינן אפייתן בפנים. א"כ אפשר לומר דמש"כ רש"י אפי' לא קרא שם עליהן. היינו לומר דאפי' למ"ד אין תנור מקדש דלא צריך לקרא שם עליהן קודם אפייה. מ"מ לא יצא בהן כשעשאן לעצמו. אבל לדידן דקיי"ל תנור מקדש ודאי אפייתן בפנים ולא משכחת לה בלא קריאת שם קודם אפייה. איברא דלפי דעת הסוברין דגם לישתן ועריכתן של לחמי תודה ונזיר בפנים. אכתי קשה ממתניתין דפ"ק דחלה דחנן חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו פטורין מן החלה למכור בשוק חייב עיי"ש. והרי חלה בשעת גלגול תליא. וכיון דלחמי תודה ונזיר לישתן ועריכתן בפנים. א"כ בשעת לישה הו"ל עריסת הקדש ופטורין לעולם אפי' כשפדאן אח"כ וא"כ בשעשאן למכור בשוק אמאי חייבין. מיהו אפשר לומר דאע"ג דודאי מדינא צריך לעשותן בפנים. מ"מ בדיעבד לא נפסלו אפי' כשעשאן בחוץ. ובהכי ניחא נמי פירש"י בפסחים שם. דאפשר לומר דנפק"מ לענין היכא דעבר ועשאן בחוץ ולא קרא שם עליהן עדיין. ואין להאריך יותר.

ומעתה נראה דגם דעת רבינו הגאון ז"ל דלחמי תודה עשייתן בפנים. וא"כ גם עשייתן של לחמי תודה מן המצות המוטלות על הכהנים היא. ואע"ג דודאי פשיטא דגם בזר כשרה. מ"מ כיון דבעי פנים ודאי דלכתחילה הו"ל ממצות הכהנים. מידי דהוי אשחיטה שמנה הבה"ג שחיטת קדשים בין המצות המוטלות חובה על הכהנים. אע"ג דשחיטה

לאו עבודה היא וכשרה בזר. וכבר הרגיש בזה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' מ"ו) עיי"ש. וע"כ דס"ל להבה"ג דמ"מ מצות הכהנים היא אע"ג דלאו עבודה היא שיתחייב עלי' הזר. וכן נראה מדאמרינן (בפ' בתרא דכתובות ק"ו ע"א) אמר ר"י א"ש ת"ח המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה עיי"ש. הרי להדיא דמצות שחיטה היא בכהנים אע"ג דכשרה נמי בזר. וביותר לפי מאי דאמרינן שם לקמן בסמוך אר"ג א"ר ת"ח המלמדין הלכות קמיצה לכהנים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. וכתבו בתוס' שם וז"ל והא דלא חשיב הלכות מליקה שבכלל הלכות שחיטה הן עכ"ל עיי"ש. וכ"כ באס"ז שם בשם הרא"ש עיי"ש. הרי שכולל הלכות מליקה עם הלכות שחיטה כאחת. והיינו ע"כ דשתיהן ממצות כהונה נינהו. אלא דמליקה פסולה בזר ושחיטה כשירה גם בזר. ומה"ט נמי היו מפייסין על השחיטה כעל שאר עבודות שבכהונה כדתנן (בפ"ב דיומא כ"ה ע"א) הפיים השני מי שוחט ומי זורק וכו' עיי"ש. ויש סוברין דפייסות דאורייתא כמשכ"ל (עשה ק"ט) עיי"ש. ונראה ברור דמה"ט אמרינן בברכות (פרק אין עומדין ל"א ע"ב) א"ל עלי קראו כהן ליתי ולשחוט חזינהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למשחט. אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למשחט שחיטה בזר כשרה וכו' עיי"ש. דודאי עלי לא טעה לומר דשחיטה בזר פסולה. דעלי כהן גדול ודאי לא יטעה בהלכה פסוקה ורווחת כזו. אלא משום דגם שחיטה היא מן המצות שבכהונה ועלייהו דידהו רמיא. להכי אמר שיקראו כהן לשחיטה. אלא דשמואל חזינהו לכהנים שהיו טרודים בעבודתן והיו צריכין לאהדורי אחר כהן פנוי מעבודה שלא הי' מצוי להם שם באותה שעה. לזה אמר להם למה לכו לאהדורי בתר כהן למשחט. נהי דודאי המצוה מוטלת על הכהנים מ"מ כשהם טרודים בעבודתן שבידם. ואין לפנינו כהן שמזומן לשחיטה אין לנו לחוש למצות הכהן ולעכב העבודה בשביל זה. כיון דשחיטה כשרה גם בזר. וכדתנן (בפסחים פרק תמיד נשחט (פסחים ס"ד ע"א)) שחט ישראל וקבל הכהן וכו' עיי"ש. והיינו משום דבע"פ שהיו הפסחים מרובים והכהנים אינם פנוים שהם טרודים בעבודות הפסולות בזר. לכן הישראל מסייע על ידם מיהת בשחיטה שכשרה בזרים. ונראה ברור דמהאי טעמא ס"ל לרש"י ביבמות (פרק ארבעה אחין ל"ג ע"ב) דאע"ג דקיי"ל דשחיטה בזר כשרה מ"מ כששחט במקדש בשבת. אע"ג דמשום זרות לא מחייב. מ"מ חייב משום שבת. כמבואר בדבריו שם בד"ה שחיטה בזר עייש"ה. וכן דעת הרא"ש (בתשו' כלל פ"ב סי' א') עיי"ש. והיינו משום דאע"ג דכשרה בזר. מ"מ אין העבודה מוטלת עליו. ולגבי דידי' אינה אלא רשות. ולאו כל כמיני' למידחי שבת בשבילה. וכן מבואר בדברי הרב המאירי ז"ל ביבמות שם שכתב וז"ל זה שביארנו בזר ששמש בשבת (שחייב שתים

משום זרות ומשום שבת) אי אפשר לפרש בשחיטה שהרי אין בה משום זרות שהשחיטה כשרה היא בזר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שדקדק לכתוב רק שאין בה משום זרות. והיינו משום דודאי משום שבת חייב מטעם שביארנו:

וראיתי להמאירי (בפ"ב דיומא כ"ה ע"א) שכתב וז"ל ומפייסין לשחיטה ואע"פ ששחיטה כשרה בזר. מ"מ מפייסין היו עלי' מפני שלכתחילה צריכה כהן בקרבן התמיד. אע"פ שבשאר הקרבנות מותרין לכתחילה בזר עכ"ל. וכ"כ שם (לקמן ל"ב ע"ב ומ"ב ע"א) עיי"ש. ונראה דכוונתו דבתמיד וקרבנות צבור לכתחילה דוקא בכהן. ואין מכשירין שחיטת הזר אלא בדיעבד. אבל שאר קרבנות כל שאין כהן מזומן לפנינו אפי' לכתחילה שוחט הזר. אבל ודאי כשכהן מזומן לפנינו מצוה דידי' היא ועלי' דידי' רמיא למיעבדה. וכן מבואר במדרש (ויקרא רבה פרשה כ"ב) דאמרינן התם תני רבי ישמעאל לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר לפיכך הזהירן הכתוב שיהיו מביאין קרבנותיהן לכהן והכהן שוחט ומקבל וכו' עיי"ש. וביפ"ת למהר"ש יפה ז"ל הרגיש שם מדקיי"ל שחיטה בזר כשרה עיי"ש. אבל הדבר ברור כדכתיבנא דמצות הכהנים היא. וכהנים זריזים לקיים מצותן ולא יניחו זרים לבטלן ממצותן ושם מיירי בנדרים ונדבות ואפי' הכי מבואר משם דאין המצוה אלא בכהנים. וכן מבואר בתוס' ובפי' הרא"ש על התורה בס' הדר זקנים פרשת נשא עיי"ש. וכן מבואר במדרש (במדבר רבה פי"א) מלומדי מלחמה זו מלחמתה של תורה וכו'. ר"ז ור"י בשם שמואל ת"ח המלמדין את הכהנים הלכות שחיטה וכו' היו מזהירין אותן בעת ששוחטין שלא לפגל הזבחים וכו' עיי"ש. ועי' ג"כ בספר חסידים השלם (סי' ש"ה) ואין ספק דזו היא דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו שחיטת קדשים במנין המצות של הכהנים:

ומעתה א"כ אף אנן נימא בדעת רבינו הגאון ז"ל לענין מעשה לחמי תודה דאע"ג שאין זו מן העבודות הפסולות בזרים. מ"מ כיון דבעי פנים מצוה שבכהונה היא. ושפיר מנאה משום המצוה שעל הכהנים. כדרך שמנה שאר מעשה הקרבנות משום המצוה שעל הכהנים כמו שביארנו לעיל:

מצוה קיג

קרבן חלבים להניף. חזה ושוק למשרתי חביון. מצות תנופה וכן מצות נתינת חזה ושוק מנאום הבה"ג וסייעתו. והרמב"ם ז"ל (בשורש י"ב) השיג עליהם בזה משום שאינם אלא חלק מחלקי המצוה. ומה"ט השיג ג"כ על הבה"ג וסייעתו שמנו המצוה ליתן עור העולה לכהנים. וכן מנאה רבינו הגאון ז"ל (לקמן עשין קט"ז). ונראה מדברי רבינו הגאון ז"ל דגם הוא אינו מסכים בזה לדרכו של הבה"ג. מדלא מנה גם יציקות ובלילות ופתיתות

והגשות והקטרות שמנו הבה"ג וסייעתו. אבל מנה תנופה בלבד. משום דתנופה יצאה מן הכלל של מצות מעשה הקרבן לדון בדבר החדש. דנעשית בבעלים ובכהן כאחד. דהכהן מניח ידו תחת ידי הבעלים ומניף. כדגמרינן מקראי (בפ"ה דמנחות ס"א ע"ב) ושאר דוכתי. והילכך אין לומר שהיא חלק מחלקי מלאכת הקרבן דמלאכת הקרבן אינה אלא על הכהן. והסמיכה שהיא בבעלים היא חלק ממצות הבאת הקרבן שהיא על הבעלים. שכבר נמנית בפ"ע. אבל התנופה שנעשית בבעלים והכהן כאחד. אינה לא חלק ממצות ההבאה שעל הבעלים לחוד. ולא חלק ממלאכת מעשה הקרבן שהיא על הכהן לחוד. אלא נמנית מצוה בפ"ע. ונראה דמה"ט בסמיכה בקרבן השותפין אין אחד סומך לכל החברים אלא כל אחד בפ"ע צריך לסמוך. משא"כ בתנופה שאחד מניף לכל החברים. כדתנן (סו"פ שתי מדות) עיי"ש. דמשום דסמיכה אינה אלא חלק ממצות ההבאה של הקרבן. הילכך כמו דבחובת הבאה אין אחד יכול להוציא את חבירו שנתחייב ג"כ בקרבן כזה. הכי נמי אינו מוציאו ידי מצות סמיכה. משא"כ תנופה דמצוה בפ"ע היא. הו"ל כשאר כל המצות חובת גברא דכל שהוא מחוייב בדבר מוציא אחרים ידי חובתן:

ולענין חזה ושוק דהרמב"ם ז"ל שם השיג על הבה"ג שמנאה בפ"ע מטעם שאינו אלא חלק מחלקי מלאכת השלמים. והרמב"ן ז"ל שם הסכים לזה מטעם אחר. לפי שלא בא בכתוב מצוה על זה ליתנם לכהן. אלא משולחן גבוה קזכו. דכמו שצוה הכתוב באימורים לאישים כן צוה בחזה ושוק לכהנים עיי"ש. לענ"ד נראה בדעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל דע"כ אין זה אחד מחלקי מלאכת השלמים. דהרי בהדיא כתיב קרא (בפרשת צו) כי את חזה התנופה ושוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם וגו'. ואמרו בספרא (פרשת צו פי"ז) לקחתי מאת בני ישראל ראוים היו לישראל וכשנתחייבו ניטלו מהם ונתנו לכהנים. יכול כשם שנתחייבו ניטלו מהם כך אם זכו ינתנו להם. ת"ל ואתן אותם לאהרן הכהן לחק עולם. נתונים לכהן מתנה לעולם עיי"ש. ואם הם חלק ממלאכת השלמים איך שייך לומר שראוים היו לישראל וניטלו מהם. שהרי מעשה השלמים כך הוא דחזה ושוק לכהנים והאימורים לאשים. ועוד דתרומה קריי' רחמנא. דכתיב (בפ' תצוה) תרומה הוא ותרומה יהי' מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם תרומתם לה'. ואם כך הוא מעשה השלמים אין זה תרומה מחלקו של ישראל. אלא כך הוא מעשה הקרבתו. אלא ודאי אין זה ממעשה הקרבתו. אלא מצוה אחרת היא. להרים תרומה מן הבשר של הבעלים לכהן. כתרומת גורן ותרומת יקב. ומש"כ הרמב"ן ז"ל שלא בא בהן כתוב שיצוה אותנו בנתינתם. דבריו תמוהים אצלי. דהרי בהדיא כתיב בקרא (בפרשת תצוה) ותרומה יהי' מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם תרומה לה'. ומשמע ודאי

שזהו לשון מצוה שיצוה הכתוב לבני ישראל להרים תרומה זו לכהן. וכן משמע מרישא דקרא דכתיב והי' לאהרן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל וגו'. וגם כבר הביא הרמב"ן ז"ל גופי' קרא (פרשת צו) דכתיב בהדיא ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן מזבחי שלמיכם. ומש"כ הרמב"ן שאינו ציווי אלא הודעה שהוא לכהן כמו החזה שאמר בו והי' לאהרן ולבניו עיי"ש. לענ"ד הוא תמוה דהא בהדיא כתב קרא תתנו תרומה לכהן מזבחי שלמיכם. ואם אינו אלא הודעה שהוא חלקו של כהן למה תלה הכתוב הנתינה בבעלים שהם יתנו. ולא הו"ל למיכתב אלא ושוק הימין לכהן הוא מזבחי השלמים. ומה שהביא ראי' מן החזה לא ידענא מנ"ל דהחזה איננו מצוה לבעלים ליתנו לכהן. והכי משמע בהדיא מקרא דפרשת תצוה כמשכ"ל. ויותר תמיהני ממקרא מלא דכתיב בההיא פרשה גופא. דמסיים קרא זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה' וגו' אשר צוה ה' לתת להם ביום משחו אותם מאת בני ישראל חקת עולם לדורותם. וכתב הרמב"ן ז"ל גופי' שם (בפרשת צו) וז"ל לתת להם ביום משחו אותם. שיעורו אשר צוה ביום משחו אותם לתת להם מאת בני ישראל חוקת עולם וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר שיש מצוה על הנתינה. וכן מוכח מדכתיב (בפרשת קרח) גבי בכור ובשרם יהי' לך כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהי'. והרי בבכור לכ"ע איכא מצות עשה בנתינתו לכהן אחד תם ואחד בע"מ. ומנאה הרמב"ם (עשין ע"ט) עיי"ש. ובפרק איזהו מקומן (זבחים נ"ז ע"א) אמרינן ור"י האי לך יהי' מאי עביד לי' לומר על בכור בע"מ שהוא מתנה לכהן שלא מצינו בכל התורה. ור"ע יליף מבשרם אחד תם ואחד בע"מ עיי"ש. ומדתלה הכתוב בכור בחזה ושיק משמע ודאי דגם חזה ושוק לענין זה כבכור:

ואמנם לענין עורות קדשים. אע"ג דלמש"כ הרמב"ם ז"ל שאינו אלא חלק מחלקי מלאכת העולה. אפשר דלהבה"ג וסייעתו ורבינו הגאון ז"ל לא נראה להם לומר כן. משום דא"כ אמאי עולת הקדש אין עורה לכהנים אם איתא דמלאכת עבודת העולה כך היא שיהא עורה לכהן. ועוד אמאי איצטריך קרא לרבות עולת גרים נשים ועבדים. כמבואר בזבחים (פרק טבול יום ק"ג ע"א). דאם איתא דכך היא מעשה הקרבת העולה מהיכא תיתי לחלק בין המקריבים. דכיון שנתחייבו להביא עולה. ודאי עליהם להקריבה כדינה. ועוד דא"כ קדשים שנמצא בהן פסול לאחר הפשטן אמאי עורותיהן לכהנים. והא כיון דעולה זו פסולה היא ואינה קריבה. אין כאן מעשה עולה ויהי' עורה לבעלים. אלא ודאי זכות הכהנים בעורות קדשים ענין אחר לגמרי הוא ואינו ממעשה הקרבת העולה אבל טעמו של הרמב"ן ז"ל לכאורה שייך כאן. דלכאורה אין לנו בכתוב מצוה ליתן העור לכהנים. אלא דכתב קרא הכהן המקריב עולת איש עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהי'. א"כ אין

לנו בקרא אלא דהעור הוא של כהן. אבל אין בו מצות נתינה. אלא רחמנא הוא דזכי לי' בע"כ של בעלים. ואין בזה מצוה נמנית. מיהו נראה דמדאיצטריך קרא בספרא (פרשת צו) ובפרק טבול יום (זבחים ק"ג ע"א) לרבות נשחטה שלא לשמה דעורה לכהנים ולא נימא הואיל ולא עלתה לבעלים לשם חובה לא יהיו הכהנים זכאין בעורה עיי"ש. נשמע מינה דאיכא מצוה על הבעלים ליתן העור לכהנים. דאל"כ מאי ענין בעלים לכאן. הרי נהי דלא עלתה לבעלים לצאת ידי חובתן. מ"מ עולה גמורה היא לכל דבר. ומהיכא תיתי לומר שלא תהי' העור לכהנים. אלא ודאי משמע להו מדכתיב לכהן לו יהי'. דחייב ליתנה לכהן. דאל"כ לא הו"ל למיכתב אלא אשר הקריב לו יהי'. מאי לכהן. הרי כבר כתיב ברישא דקרא הכהן המקריב אלא ודאי לומר לכהן יתננה. ומזה מוכח ג"כ דלא כסברת הרמב"ם ז"ל שהוא חלק ממעשה העולה. דא"כ מהיכא תיתי לומר שלא יהי' העור לכהן מאחר דעולה כשרה היא. אלא שלא עלתה לבעלים לשם חובה. אלא ודאי ענין אחר הוא ולא שייך למעשה העולה. כן נראה בדעת הגאונים ז"ל. ולפנינו יתבאר עוד בזה. ועי' גם כן מש"כ בזה במבוא (סי' ז').

מצוה קטו

לשרוף נותר לבקר. עשה דשריפת נותר. כתיב (בסדר בא) גבי פסח והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו. וגבי שלמים (בסדר צו) כתיב והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף. ושנויה בסדר קדושים דכתיב והנותר עד יום השלישי באש ישרף. ובפרשת המלואים (בסדר תצוה) כתיב ואם יותר מבשר המלואים ומן הלחם עד הבקר ושרפת את הנותר באש וגו'. ומלבד זה מנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו עשה בשריפת קדשים טמאים. מדכתיב (בסדר צו) ובשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף. ויש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה זו. ואמנם גם הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל באזהרותיהם לא מנו עשה זו. והוא תמוה טובא. וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' מ') שעמד בתמיהא על הרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו בשריפת נותר אלא מ"ע אחת. ואמאי לא מנו בה שתי עשין. האחת בפסח. והשניי' בשלמים. וכמו שמנו בנותר במנין הלאוין ארבעה לאוין. בפסח ראשון. ובפסח שני. ובבשר. התודה. ובחגיגה כל אחד בפ"ע. ועוד הוסיף לתמוה אמאי לא מנו ג"כ מ"ע דשריפת חטאת הפנימית דמפורש בקרא עשה בשריפתה. והניח בצ"ע עיי"ש. ובקושייתו האחרונה דבריו תמוהים לכאורה דמאי קושיא. והרי בסוגיא דפרק כיצד צולין (פסחים פ"ב ע"ב) מבואר דלמסקנא חטאת הפנימית הו"ל לענין מצות שריפתה בכלל שאר פסולי דקודש. וקרא לא אתי אלא לומר דמקום שריפתה הוא בקודש עיי"ש. וא"כ אין כאן מצוה מיוחדת בפ"ע בחטאת

הפנימית שתבוא במנין. אבל נראה דכוונתו ע"פ מאי דמסקינן התם דכולהו פסולי דקודש דבשריפה גמרא גמירי להו עיי"ש. והיינו ע"כ לכאורה משום דמשריפת נותר ליכא למילפינהו. ועל זה פרכינן התם השתא דאמרת כל פסולי דקודש ל"ש דקדשי קדשים ולא שנא דקדשים קלים גמרא גמירי להו בקודש באש תשרף (דכתיב בחטאת הפנימית) למה לי. ומשני ההוא מיבעי' לי' ששריפתה בקודש עיי"ש. והשתא כיון דבשאר פסולי דקודש דבשריפה חוץ מנותר לית לן בשריפתן קרא ולא נפקא לן מצות שריפתן אלא משום דגמרא גמירי לן. לזה שפיר הקשה הרשב"ץ ז"ל דנהי דהלכה לממ"ס אינה נמנית במנין המצות לשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. מ"מ הו"ל למנות מיהת העשה המפורשת בקרא בחטאת הפנימית. דאע"ג דלדינא לא איצטריך הך קרא אלא להורות מקום שריפתה. הרי מ"מ מצות שריפתה מפורשת בקרא. וראוי למנותה במנין העשין. דודאי אם היתה מצות שריפת כל פסולי דקודש נמנית עשה כללית במנין העשין. שוב לא היינו צריכין למנות עשה דשריפת חטאת הפנימית בפ"ע. משום דגם היא בכלל שאר כל פסולי דקודש לענין זה. וקרא דכתיב בה לא לעשה פרטית כתיבא בדידה. אלא להורות מקום שריפתה. אבל מאחר דזולת זה לא אשכחן בקרא עשה בשריפת שאר כל פסולי דקודש. ולא נמנה בזה שום מצוה במנין העשין. ודאי עכ"פ יש למנות מיהת עשה זו דכתיבא בקרא בחטאת הפנימית. כן היה נראה לומר בכוונת הרשב"ץ ז"ל:

ואמנם שוב ראיתי כי הרשב"ץ ז"ל גופי' (בקונטרס אחרון) הרגיש בזה וכתב וז"ל ולא הוספנו במנין שריפת נותר דפסח ושריפת חטאת שלא ראינו להראשונים ז"ל מנאום ודעתם רחבה מדעתנו. ולנו אין ראיה ברורה להכניסם במנין. ואע"פ שהלאוין הנאמרים בהם כולם נכנסו במנין. אין דין העשה כדין הלאו בזה. וכו'. ובפרק כיצד צולין אמרינן כל פסולי דקודש בשריפה גמרא גמירי לה. והפסוקים הבאים בזה הוצרכו לדרשא. וא"כ אין בכאן אלא מצוה אחת לכולן והיא נמנית עכ"ל עיי"ש. הרי דהרשב"ץ ז"ל גופי' הרגיש בזה מסוגיא דפרק כיצד צולין. אלא דמש"כ לתרץ זה. לפי מה שביארנו אין דבריו מובנים לכאורה כלל. דמה זה שכתב דא"כ אין בכאן אלא מצוה אחת והיא נמנית. והיכן נמנית מצוה זו. והרי באמת לא מנו מוני המצות וגם הרשב"ץ ז"ל גופי' מצוה בשריפת פסולי המוקדשין כלל. אבל נראה דאפשר לומר בכוונתו ע"פ מאי דקשה לכאורה במאי דפרכינן התם השתא דאמרת כל פסולי דקודש בשריפה גמרא גמירי לה בקודש באש תשרף למה לי וכו' ומאי קושיא ודילמא איצטריך קרא למיקם עלה בעשה. כדמשני כהאי גוונא בפ"ב דבכורות (ט"ז ע"א) ובריש פ"ג דתמורה (י"ח ע"א) עיי"ש. וכבר עמדו בזה קצת אחרונים ז"ל אבל נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה אמאי לא

פריך נמי קרא דשריפת נותר למה לי. ותיפוק לי' דהו"ל בכלל כל שאר פסולי דקודש. ולכן נראה דמאי דאמרינן דגמרא גמירי לה דכל פסולי דקודש בשריפה. לא בעי למימר דכך נאמרה הלכה לממ"ס. אלא הכוונה בזה כעין שכתבו הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל (בפרק כלל גדול ע"ג ע"א) דמאי דאמרינן מעביר ארבע אמות ברה"ר הילכתא גמירא לה. לאו הילכתא באנפי נפשה קאמרינן. אלא הילכתא גמירא דמעביר ארבע אמות ברה"ר הו"ל בכלל המוציא מרשות לרשות שהוא בכלל אבות מלאכות עיי"ש. והכא נמי איכא למימר דמאי דאמרינן כל פסולי דקודש דבשריפה הילכתא גמירא לה. היינו לומר דגמירי דהו"ל בכלל מ"ע דשריפת נותר האמורה בתורה. ונותר דכתיב בקרא לאו דוקא. אלא כלומר פסול. וכל הפסולים בכלל. וכן מתבאר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל (ריש פי"ט מהלכות פסולי המוקדשין.) שכתב שם וז"ל וכן הנותר מצות עשה לשרפו שנאמר וכו'. ובכלל הנותר הפגול וכל פסולי המוקדשין הכל נשרפין עכ"ל עיי"ש. ובמש"כ שם בקרית ספר להמבי"ט ז"ל. וכ"כ החינוך (מצוה קמ"ג) בהדיא עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (עשין ר"ז) וז"ל מצות עשה לשרוף את הנותר באש שנאמר והנותר וגו' באש ישרף. ופגול וכל פסולי המוקדשין למדנו ממנו ונשרפין. אמנם אמרינן בפרק כיצד צולין פסולי קודש בשריפה הילכתא גמירי לה עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו. דמתחילה הביא דברי הרמב"ם ז"ל שם. וכדרכו ז"ל להעתיק בסתם לשון הרמב"ם ז"ל. ושוב כתב להשיג בזה על הרמב"ם מסוגיא דפסחים שם. משום דמשמע לו דמאי דאמרינן התם דכל פסולי דקודש דבשריפה הילכתא גמירא לה. היינו הילכתא באנפי נפשה. אבל הדבר ברור דדעת הרמב"ם ז"ל כדכתיבנא. דמאי דאמרינן התם גמרא גמירי לה. היינו רק לומר דגמירי לה דכולהו בכלל נותר בעשה דשריפה. ואפשר דגם הסמ"ג לא בא להשיג על הרמב"ם אלא על מה שכתב סתם דפגול וכל פסולי המוקדשין בכלל נותר. דמשמע דאנן הוא דילפינן לכולהו מנותר בבנין אב וכיו"ב. ומסוגיא דפסחים שם מבואר דעל זה באה הלכה לממ"ס לומר שכולם הם בכלל שריפת נותר. ואי לאו הלכה זו אנן לא הוה גמרינן להו מנותר. אבל ודאי גם להסמ"ג אין זו הלכה באנפי נפשה. אלא כך נאמרה הלכה דכולהו בכלל מ"ע דשריפת נותר:

והשתא א"כ ניחא שפיר דלהכי לא פרכינן קרא דשריפה דגבי נותר למה לי. משום דודאי איצטריך קרא לעשה בנותר וכולהו פסולי דקודש בכלל' ועפ"ז מבוארים היטב דברי תוס' (בריש פ"ק דתמורה ד' ע"ב) בההיא דפליגי התם רבי יהודה ורבי יעקב. דלרבי יהודה לא לקי על לא תותירו משום דהו"ל ניתק לעשה דוהנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו. ולרבי יעקב משום שאין בו מעשה. ופרכינן התם ולרבי יעקב האי והנותר ממנו

באש תשרפו למה לי עיי"ש. וכתבו על זה בתוס' שם וז"ל וא"ת והא איצטריך להורות לנו דין שריפה וכו' עיי"ש מה שנדחקו בזה. וכבר נתקשו כמה אחרונים ז"ל בדבריהם מסוגיא דפסחים שם דאמרינן דכל פסולי דקודש דבשריפה הילכתא גמירא לה. וא"כ לא צריך קרא להורות דין שריפה בנותר. דלא גרע משאר כל הפסולים. אבל לפי המבואר אין בזה מקום קושיא כלל. ודברי התוס' פשוטים כמבואר. והשתא ממילא ניחא נמי מאי דפרכינן התם קרא דבאש תשרפו למה לי. ולא משני דאיצטריך למיקם עלה בעשה. משום דכבר שמעינן עשה בכל פסולי דקודש מקרא דנותר דכולהו בכלל. ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דאחר שכבר נמנה במנין העשין עשה דשריפת נותר שוב אין למנות עשה דשריפת חטאת הפנימית כיון דגמרא גמירי לן דכולהו פסולי דקודש בכלל עשה דשריפת נותר. וקרא דחטאת לא אתי אלא להורות מקום שריפתה בלבד. וא"כ אין זה אלא אחד מדיני המצוה שאינו נמנה בפ"ע. ונראה דזו היא ג"כ כוונת הרשב"ץ ז"ל. אלא דהשתא דאתינן להכי ממילא מיתרצא נמי קושיא הראשונה של הרשב"ץ ז"ל. דאיכא למימר דלכך לא מנו עשה דשריפת נותר דפסח ודשריפת שלמים כל אחת בפ"ע כמו שמנו כל הלאוין האמורים בנותר. משום דהכא במ"ע דשריפה כיון דגמרא גמירי דעשה דשריפת נותר כוללת כל פסולי דקודש לא שנא קדשי קדשים ל"ש קדשים קלים. וא"כ כ"ש דנותר גופי' דכל הקרבנות כולן בכלל עשה דפסח או דשלמים וא"כ אידך קרא אינו אלא כעשה כפולה דלא כתיבא אלא לדרשא ואינה נמנית בפ"ע. ואע"ג דאליבא דשאר מוני המצות אין זה ?מוסכם? כ"כ דלשיטתם כל היכא דאיכא עשה כללית ועשה פרטית באחד מן הפרטים הנכללים כבר בעשה הכללית נמנין שתיהן במנין העשין. וא"כ הכא נמי אפשר לומר כן. ונראה דמהאי טעמא לא ניחא לי' להרשב"ץ ז"ל לתרץ בזה גם קושיא הראשונה. מ"מ ודאי עכ"פ לשיטת רבינו הגאון ז"ל שפיר י"ל כן דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא העשה הכללית בלבד וכמו שביארנו בכמה דוכתי:

אמנם הא ודאי קשה מה שלא מנה עשה דשריפת קדשים טמאים. שהרי שם (בסוגיא דסו"פ כיצד צולין) מבואר דאינ' בכלל הילכתא דגמירא לה בכל שאר פסולי דקודש. משום דכולהו פסולי דקודש ליתנייהו בחולין. אבל טומאה בחולין נמי איתא. וכיון דבחולין נמי פסלה ואיתעביד בהו עובדין דחול אי לאו דכתיב בה קרא בהדיא הי' ראוי לומר דאין להן דין קדשים פסולין דבשריפה. אלא בקבורה סגי להו. וגם שאר כל פסולי דקודש לא נפקי מקדשים טמאים כדפירש"י שם בד"ה קדשים קלים ובתוס' שם בד"ה אבל נטמא וכו' עיי"ש. וא"כ ודאי ראוי למנות עשה דוהבשר אשר יגע בכל טמא באש ישרף מצוה בפ"ע. דעשין חלוקין נינהו ואין להם ענין זה לזה. מיהו נראה דכיון דגמרא

גמירא לן דכולהו פסולי דקודש בכלל עשה דשריפת נותר. ולא בדוקא נקט קרא נותר כמו שנתבאר. אית לן למימר דודאי גם פסולי טומאה בכלל. אלא משום שהיה מקום לטעות דמשום דטומאה בחולין נמי איתא. לאו בכלל פסולי דקודש נינהו. להכי אתי קרא דהבשר אשר יגע בכל טמא וגו' לגלויי דגם הני בכלל פסולי דקודש נינהו שהן בשריפה. וכן מבואר בתוס' (פרק בתרא דמכות י"ח ע"ב) בד"ה כל שבקודש וכו' ושם לעיל מיני' (ע"א) בד"ה ולילקי משום בשר וכו' דגם בשר קודש טמא הו"ל בכלל קרא דושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קודש הוא עיי"ש בדבריהם. וכ"כ בתוס' רי"ד (פסחים מ"א ע"א) עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש תשיעי) ובזה"ר להרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. ולהכי שפיר עשו רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו גם עשה דוהבשר אשר יגע בכל טמא באש ישרף וכללוה בכלל עשה דשריפת נותר שכוללת כל פסולי דקודש. וגם קדשים טמאים בכלל. ומה שלא הזכירו מצות שריפה אלא בנותר. היינו רק משום דלישנא דקרא נקטי ולאו דוקא. וכן בספרא (צו פי"ג) דרשו מהך קרא דושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא כל שבקודש טעון שריפה עיי"ש. וע"כ דנותר דהך קרא לאו דוקא. ועי' במש"כ הר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לספרא שם) ובפי' הראב"ד ז"ל שם ואין להאריך בזה:

ומיהו כל זה לא יתכן אלא לפי' ר"י בסוגיא דסו"פ כיצד צולין (פ"ב ע"א) בתוס' ד"ה אבל נטמא וכו' וכן נראה מפירש"י שם בכולה סוגיא דהתם. דכל שקלא וטריא דגמרא שם אינה אלא למילף עיקר דין שריפה בשאר פסולי דקודש. ולפ"ז מאי דמסקינן התם דכולהו פסולי דקודש דבשריפה הילכתא גמירא לה. היינו נמי עיקר מצות שריפה. לומר דלא סגי להו בקבורה. וכן מבואר ברמב"ם וסמ"ג וחנוך עיי"ש. ולפ"ז שפיר אפשר לומר כמו שביארנו לדעת הגאונים ז"ל. אבל לשיטת הרשב"א ז"ל שהביאו בתוס' שם דמפרש דכולה סוגיא דהתם לא קיימא אלא על מיד דקתני (במתניתין שם) הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד. ועלה הוא דשקיל וטרי בשלמא נטמא כתיב וכו'. אלא יוצא מנ"ל דנשרף מיד עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז ממילא מבואר דע"כ מאי דמסיק דכולהו פסולי דקודש גמרא גמירי להו. היינו רק לענין דישרפו מיד ואין טעונין עיבור צורה. וא"כ ע"כ הך הילכתא הלכה בפ"ע היא לגמרי. ולא לפרושי מצות עשה דשריפת נותר הוא דאתיא. ולא כמש"כ בשיטת הגאונים ז"ל וכמבואר. ועכצ"ל דהגאונים ז"ל קיימי בשיטת רש"י והר"י ז"ל. ודלא כשיטת הרשב"א ז"ל בזה. איברא דודאי לשון הגאונים ז"ל דחוק טובא לפ"ז. דכיון דמצוה זו כוללת כל פסולי דקודש כולן. לא הו"ל למינקט בלשונם נותר.

ובפרט לשון רבינו הגאון ז"ל שכתב לשרוף נותר לבקר. דלשון זה ודאי לא משמע אלא נותר בלבד. דהא שאר פסולי דקודש שפסולן בגופן נשרפין מיד:

אמנם יש מקום לומר בזה ע"פ מאי דאמרינן בפ"ב דפסחים (כ"ח ע"א) תניא אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן וכו'. חזר ר"י ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וחמץ בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה. אמרו לו אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק יוכיחו שהן בבל תותירו שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה. ופירש"י וז"ל אשם תלוי בא על ספק כרת וכו'. ואם שחטו ואירע בו פסול או נותר פליגי ר"י ורבנן (בשילהי פרק בתרא דתמורה). לר"י בקבורה לרבנן בשריפה וכו'. ואתה אומר בקבורה אאשם תלוי קאי דקאמר ר"י יקבר. ואע"ג שהנותר ממנו אסור באכילה ובהנאה ועונש כרת והוא בבל תותירו עכ"ל עיי"ש. וראיתי בצל"ח שם שכתב על פירש"י שהם דברי תימא. דמעולם לא איפליגו ר"י ורבנן באשם תלוי הבא כדינו שלא נודע ספיקו עד אחר זריקת דמים שהוא כשאר קרבנות כשרים ונאכל לכהנים. ואם אירע בו פסול שנטמא או שנתותר שדינו בשריפה ככל שאר קרבנות כיו"ב. ולא פליגי ר"י ורבנן בשילהי תמורה אלא באשם תלוי שבין שחיטה לזריקה נודע שלא חטא דבזה לר"י בקבורה משום חולין בעזרה. כמו שפירש"י גופי' במתניתין דתמורה שם. אבל מה שהכריחו לרש"י ז"ל בסוגיא דהכא לפרש באשם שנתותר. היינו מתרי טעמי. חדא מדקאמר שהם בבל תותירו ואי באשם תלוי שנידע קודם זריקה שלא חטא לא שייך בו בל תותירו. ועוד דאי לא מיירי בשנתותרו איכא למיפרך מה לאשם תלוי שכן אינו בכרת. ולזה הוכרח רש"י לפרש דמיירי שאירע בו פסול נותר. אבל פירושו תמוה כמש"כ. ולכן העלה שם דבר חדש דלא תותירו עד בוקר שייך בין בזבח כשר בין בפסול. שהרי שבירת עצם בפסח אי לאו דגלי קרא עצם לא תשברו בו. דדרשינן מיני' בו בכשר ולא בפסול. הוה אמינא דנוהג גם בפסול ומה ששנינו הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד. היינו לומר שחייב לשרפי מיד ואינו רשאי להותירו עד בוקר ומוזהר עליו בלאו דלא תותירו. ומה שחזר ר"י ודנו דין אחר מנותר. לא נותר ממש קאמר. אלא מקרבן שנפסל ביום זבחו שהוא בבל תותירו וחייב לשרפו מיד. ולהכי נותר קרי לי'. וליכא כרת באכילתו. וגם אשם תלוי שנודע בין שחיטה לזריקה שלא חטא הו"ל בכלל קדשים שנפסלו. כמש"כ בתוס' יו"ט (ריש פ"ו דכריתות). וא"כ קאי עליו בבל תותירו. ואעפ"כ קאמר ר"י שהוא בקבורה. וא"כ שפיר השיבו רבנן לר"י אשם תלוי יוכיח ודלא כפירש"י. ועפ"ז פירש שם כל הסוגיא דהתם עיי"ש בדבריו:

איברא דלדידי מה שדחה דברי רש"י ז"ל בזה בשתי ידים לא צדק בזה כלל. ואין ספק דדברי רש"י נכונים מאוד. דרבנן ור"י ודאי גם באשם תלוי הבא כדינו שלא נודע ספיקו כלל אפי' לאחר זריקת דמים נמי פליגי. כשנפסל משום איזה מן הפסולים שבקודש. אם הוא בשריפה כשאר קדשים פסולים. או בקבורה. משום דבכל ענין שאירע בו דבר הפוסלו ואינו ראוי להקריבו ולאכלו פליגי. דלמר בשריפה ולמר בקבורה. לא שנא נפסל משום שנודע לו בין שחיטה לזריקה שלא חטא. ול"ש נפסל מצד אחר. דבכל מקום שנזכרה פלוגתא זו דרבנן ור"י לא קתני אלא אשם תלוי סתם. כמו במתניתין דשלהי תמורה. ובתוספתא שם. ובספרא (צו פי"ג.) והיכי ניקום ונימא דבכל הני דוכתי לא מיירי אלא דוקא בענין שנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה. ולא מישתמיט בשום דוכתא בגמרא לאוקמי פלוגתייהו בהכי. אלא ודאי הדבר ברור ומוכרח כדפירש"י ז"ל דבכל ענין פליגי. וכן מבואר בדברי הראב"ד ז"ל (בפירושו לספרא שם) שכתב וז"ל ר"י אומר יכול חטאת העוף הבא עה"ס ואירע בה פסול ואשם תלוי שאירע בו פסול וחולין שנשחטו בעזרה יכול ישרפו ת"ל הוא וכו'. ולא ידענא טעמא אמאי פליג ר"י בהנך. דבשלמא וכו'. אלא פסולי חטאת העוף הבא עה"ס ואשם תלוי מאי טעמא. ונראה לי דטעמא דר"י משום דכולהו פסולי דקודש מנותר דמלואים קמרבינן להו. דהאי לא יאכל כי קודש הוא במלואים הוא דכתיב. הילכך כי מרבינן פסולי דקודש דומיא דמלואים בעינן דקדשים ודאי נינהו. ולמעוטי הנך דעל הספק באו מתחלה עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דעיקר פלוגתא דרבנן ור"י היא באשם תלוי הבא כדינו אלא שאירע בו מצד אחר דבר הפוסלו. כדפירש"י בפסחים שם. וגם ביאר לנכון טעמא דר"י. דאע"ג דכשלא נודע לו ספיקו אשם תלוי נמי קרבן גמור הוא לכל דבר כשאר קרבנות. מ"מ לא איתרבי בכלל שאר פסולי דקודש לענין שריפה. משום שעל הספק הוא שבא מתחלתו. אלא דמש"ר הראב"ד ז"ל דכולהו פסולי דקודש דבשריפה מנותני דמלואים קא מרבינן להו. תמוה לכאורה. דהרי בסוגיא דסו"פ כיצד צולין מסקינן דכולהו פסולי דקודש דבשריפה הילכתא גמירא להו. וא"כ ע"כ הא דילפינן להו שם בספרא מקרא דכי קדש הוא האמור בנותר דמלואים. אינו אלא אסמכתא בעלמא. וכמש"כ הר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לספרא שם) עיי"ש. אבל נראה דס"ל להראב"ד ז"ל כמשכ"ל דמאי דקאמרינן התם הילכתא גמירא לה לאו הלכה בפ"ע היא. אלא נאמרה רק לפרש קרא דנותר. לומר דכולהו פסולי דקודש בכלל זה לענין שמצותן בשריפה. ולזה שפיר כתב אפי' למסקנא דסוגיא דגמרא שם דדוקא דומיא דנותר דמלואים הוא דמרבינן שאר פסולי דקודש. לאפוקי הנך שעל הספק באו מתחלתן. וראיתי להסמ"ג (עשין ר"ז ר"ח) דנראה מדבריו דס"ל דההיא ברייתא דספרא

שם פליגא אתלמודין דמסקינן דכולהו פסולי דקודש הילכתא גמירא לה. וצ"ל דס"ל דאמוראי דתלמודין לא הוה שמיע להו ההיא ברייתא עיי"ש. אבל אין דרך זה מספיק אליבא דהראב"ד ז"ל. דא"כ אכתי יקשה לדידי' מה יענה לדידן דמסקינן התם דכולהו פסולי דקדש דבשריפה הילכתא גמירא להו ולא נפק"ל מנותר דמילואים. אבל לפי מה שביארנו לעיל דבריו נכונים מיהו מה שפירש הראב"ד ז"ל גם בחטאת העוף הבא על הספק דפליגי בה רבנן ור"י. דמיירי בשאירע בה פסול מצד אחר. הא ודאי תמוה טובא לכאורה למה הוצרך לזה. והרי בחטאת העוף הבעה"ם ודאי אפי' לא אירע בה שום פסול אינה נאכלת וע"כ יוצאת לבית השריפה או טעונה קבורה. והיינו דפליגי בה רבנן ור"י. ואולי אפשר לומר דאיצטריך לפרושי הכי משום דמשמע לי' דמסתמא חטאת העוף דומיא דאשם תלוי קתני לה ואשם תלוי ע"כ לא מיירי אלא בשאירע בו פסול. דאל"כ הרי הוא קרב ע"ג המזבח ונאכל לכהנים כשאר אשמות. ודומיא דהכי חטאת העוף הבעה"ס דקתני בהדי' נמי בכהאי גוונא מיירי. ואפי' הכי ס"ל לרבנן דבשריפה. ואין ה"נ דגם בשלא אירע בה פסול מצד אחר שייכא שפיר פלוגתא דרבנן ור"י:

ועכ"פ מבואר דס"ל להראב"ד ז"ל דאשם תלוי אפי' כשלא נודע לו ספיקו כלל. אלא שאירע בו פסול מצד אחר פליגי בי' רבנן ור"י. דלמר בשריפה ולמר בקבורה. כדפירש"י (בפ"ב דפסחים) ובודאי דהכי משמע מדנקט בברייתא אשם תלוי סתם. וגם משום דמסתמא אשם תלוי דומיא דחטאת העוף הבעה"ס מיירי. והרי בחטאת העוף הבעה"ס אפי' לא נודע לי ספיקו כלל פליגי בה רבנן ור"י. ועוד נראה דגם בההיא דשילהי תמורה ודאי הכי ס"ל לרש"י ז"ל. ואין שום סתירה כלל מדבריו דהתם למה שפירש בפסחים שם. דהרי בלא"ה כבר תמהו בתוס' יו"ט וברה"ז וצ"ק שם על מה שפירש"י שם וז"ל אשם תלוי ישרף אם שחטו וקודם זריקת דמו נודע לו שלא חטא והשתא הו"ל חולין בעזרה. אבל אם לא נודע לו יאכל וכו' עכ"ל עיי"ש. ותמהו כולם על דבריו וכתבו דלא דק דהא ברישא דהך מתניתין ס"ל לרבנן דחולין שנשחטו בעזרה בקבורה. ועוד דלרש"י ז"ל גופי' בפרק דם שחיטה (כריתות כ"ג ע"ב) טעמא משום דאע"ג דחולין שנשחטו בעזרה בעלמא בקבורה כאן בשריפה משום דהו"ל כזבח פסול עיי"ש. ולענ"ד הפריזו על המדה לומר על רש"י ז"ל דלא דק בההוא מתניתין גופא דקאי בה. וגם שיהיו דברי עצמו סותרין זא"ז. ואדרבה הם לא דקו בזה כראוי. ואשתמיטתייהו תוספתא מפורשת במקומו (שם סוף תמורה). דשם מבואר בהדיא דת"ק דהכא היינו ר"ש דס"ל חולין שנשחטו בעזרה בשריפה ברישא דההיא מתניתין גופא עיי"ש. ובהדיא כייל להו התם בתוספתא כהדדי. וקתני חולין שנשחטו בעזרה וחטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי רבי שמעון

אומר בשריפה. ר"י אומר בקבורה עיי"ש. וכן מתבאר מברייתא דספרא שם. דמדנקט התם במילתא דר"י כולהו הנך תלתא בהדי הדדי מבואר דרבנן ור"י בכולהו הנך תלתא פליגי עיי"ש. וא"כ ע"כ לת"ק דר"י חולין שנשחטו בעזרה בשריפה. וממילא מבואר דאין כאן שום סרך קושיא לפירש"י בזה כלל ודבריו מדוקדקים היטב. דהתם בכריתות כיון דבההיא מתניתין גופא מבואר דאתיא כמ"ד חולין שנשחטו בעזרה בקבורה. כדקתני בהדיא בסיפא גבי אשם ודאי עיי"ש. וכדמוכחינן מינה בגמרא שם עיי"ש. להכי הוכרח רש"י ע"כ לפרש טעמא דרישא באשם תלוי דבשריפה משום דהו"ל כזבח פסול אבל במתניתין דסוף תמורה כיון דמפורש בתוספתא שם בהדיא דהך ת"ק דר"י היינו ר"ש דס"ל חולין שנשחטו בעזרה בשריפה לא איצטריך רש"י לזה. שהרי לדידי' הטעם פשוט ומבואר דכיון שנודע לו בין שחיטה לזריקה שלא חטא כלל הו"ל חולין שנשחטו בעזרה דלר"ש דקיימינן כאן אליבי' בשריפה. ואין שום גמגום בדברי רש"י כלל מצד זה:

אבל יש לתמוה לפירש"י שם מסוגיא דפ"ב דפסחים שם. דכיון דלפי פירש"י שם טעמייהו דרבנן משום דס"ל חולין שנשחטו בעזרה בשריפה. א"כ קשה מאי קאמרי לי' הכא רבנן לר"י אשם תלוי יוכיח שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה והוא בבל תותירו. והשתא לפירש"י איזה בלתותירו שייך בחולין שנשחטו בעזרה. ועוד יותר תמוה לפ"מ שפירש"י והרע"ב ז"ל (במתניתין דתמורה שם) דטעמא דמ"ד חולין שנשחטו בעזרה בשריפה משום דמיחלפי בקדשים פסולים ואתו למימר דקדשים פסולים בקבורה סגי להו עיי"ש. וא"כ אין זה אלא מדרבנן בעלמא דגזרו בהו אטו קדשים. וא"כ מאי קאמרי לי' רבנן לר"י אשם תלוי יוכיח שאנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה וכו'. והרי הכא בדאורייתא קיימינן. דלר"י מדאורייתא אין ביעור חמץ אלא בשריפה. והשתא הרי לפירש"י והרע"ב ז"ל מדאורייתא לכ"ע אין חולין שנשחטו בעזרה אלא בקבורה. ואמאי קאמרי ואתה אומר בקבורה. הרי טפי הו"ל לאלומי פירכא דידהו טפי ולמימר דליכא למ"ד דאשם תלוי מדאורייתא בשריפה. מיהו כל זה ליתא אלא לפי מה שהבינו האחרונים ז"ל שהבאתי בכוונת רש"י בשלהי תמורה שם דמש"כ שם והשתא הו"ל חולין שנשחטו בעזרה כו' היינו כדי ליתן טעם למאי דצריך שריפה. אבל באמת לא משמע הכי מלשון רש"י שם כלל. דהרי כ"ש אם לא הו"ל כחולין שנשחטו בעזרה ראוי' לומר שיהא טעון שריפה כדין קדשים פסולים שדינם לכ"ע בשריפה. ולמאי איצטריך למיכתב דהשתא הו"ל חולין שנשחטו בעזרה. אדרבה הו"ל לומר דרך רבותא דאע"ג דהו"ל חולין שנשחטו בעזרה ס"ל להאי תנא דבשריפה. אבל הדבר ברור דאין כוונת רש"י ז"ל בזה אלא ליתן טעם למאי דנפסל ואינו נאכל כדין אשם תלוי הבא כדינו. ולזה כתב דנפסל

מצד איסור חולין שנשחטו בעזרה. וזהו שסיים רש"י וכתב שם אבל אם לא נודע לו יאכל כשאר אשמות וכו'. אבל מה שנשרף ולא סגי לי' בקבורה לת"ק. ודאי אין הטעם אלא משום דהו"ל כזבח פסול. כדפירש"י בכריתות שם. ולא נחית רש"י ז"ל להכי כאן בתמורה כלל. והכי ממש כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות מחוסרי כפרה ה"י). שכתב שם דחטאת העוף הבעה"ס נשרפת שמא אינה חייבת חטאת ונמצאת חולין שנשחטו בעזרה שהם אסורין בהנאה עכ"ל עיי"ש. והרי הרמב"ם גופי' פסק (בפי"ט מהלכות פסהמ"ק) דחולין שנשחטו בעזרה בקבורה. ושם (בפ"ז ה"י) כתב דחטאת העוף הבעה"ס נשרפת משום דהו"ל ככל פסולי המוקדשין דבשריפה עיי"ש. וזהו ממש כדברי רש"י ז"ל. וגם על דבריו קשה כמו שהקשו האחרונים ז"ל לפירש"י דשלהי תמורה שם. אבל הדבר ברור דבהלכות מחוסרי כפרה לא בא אלא ליתן טעם לאיסורה באכילה. ומקור דבריו בזה הוא מברייתא דפ"ג דנזיר (כ"ט ע"א) עיי"ש. אבל לענין מאי דנשרפת ודאי ליכא טעמא אחרינא אלא משום דהו"ל כשאר פסולי המוקדשין דדינם בשריפה כמו שביאר (בפ"ז מהלכות פסהמ"ק.) כפירש"י והרע"ב שם לענין אשם תלוי כמו שביארנו. ולק"מ כל מה שהקשו האחרונים ז"ל שהבאתי. שוב ראיתי קצת מזה לאחד מהאחרונים ז"ל. ועי' ג"כ מש"כ בשעה"מ (ריש הלכות שחיטה) ואין להאריך:

ועפ"ז ממילא מתבאר דגם מסוגיא דפסחים שם ליכא שום קושיא. וגם ליכא שום סתירה מפירש"י דשלהי תמורה למאי דפירש"י בסוגיא דפסחים שם. דאפשר לומר דגם בתמורה שם ס"ל לרש"י דודאי רבנן ור"י איפליגו בכל ענין. דכל שנפסל אשם תלוי ואינו ראוי לאכילה וליקרב ע"ג המזבח בין שנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה ובין שלא נודע לו כלל אלא שנטמא או שנתותר לרבנן בשריפה ולר"י בקבורה. אלא משום שלא בא בפירש"י שם אלא לפרושי טעמא דאינו נאכל כדינו. ולזה כתב דנפק"מ בפלוגתייהו דרבנן ור"י לענין היכא דנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה דנפסל מהקרבה ואכילה. ומשום דההוא גוונא מפורש בהדיא במתניתין דר"פ בתרא דכריתות דנשרף. נקט רש"י נמי הך גוונא. אע"ג דודאי לאו בהך גוונא לחוד הוא דאיפליגו רבנן ור"י דהכי נמי דשייכא פלוגתייהו גם כשנפסל מצד אחר. כגון שנפגל ויצא ונתותר וכיו"ב. וגם להרמב"ם והרע"ב ז"ל (בפיה"מ דשלהי תמורה שם) שפירשו ג"כ כפירש"י שם דבנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה מיירי. אפשר לומר כן. דאין כוונתם לומר דבהך גוונא לחוד הוא דאיפליגו. וכן הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (סוף הלכות פסהמ"ק) כשמנה אשם תלוי בין הנשרפין נקט גוונא דנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה עיי"ש. איכא למימר דמהאי טעמא הוא דנקט הכי ולאו דוקא. וגם יתכן לומר דלא נקטו הך גוונא אלא משום רבותא

דרבנן דקיי"ל כוותייהו. דאע"ג דיש מקום לומר דהו"ל כחולין בעזרה. דאיכא למ"ד דאינו אלא בקבורה. קאמרי רבנן דבשריפה. אבל לעולם ודאי אין ה"נ דלר"י אפי' בפסול שמצד אחר קאמר דאשם תלוי בקבורה. וכדפירש"י (בפסחים שם) והראב"ד ז"ל (בפירושו לספרא שם). וכן בסמ"ג (עשין ר"ז) נקט הך גוונא מה"ט. אלא דמש"כ שם בנודע לו אחר זריקה. הוא תמוה. דהרי בהך גוונא מפורש במתניתין (ר"פ בתרא דכריתות שם) דנאכל עיי"ש. ועכצ"ל דט"ס הוא שם. ועכ"פ מתבאר דליכא שום גמגום בפירש"י בפסחים שם. ולא כדברי הצל"ח שדחה דבריו בשתי ידים:

ומלבד כל זה אשתמיטתי' דברי הירושלמי במקומו (בפ"ב דפסחים שם סוף ה"א) דבברייתא דמייתי התם קתני חזר רבי יהודה ודנו דין אחר חמץ אסור באכילה ובהנאה ונותר אסור וכו'. אמרו לו נבילה תוכיח וכו' אמר להם חמץ אסור באכילה ובהנאה ונותר אסור וכו'. ואל תוכיח נבילה שאינה אסורה בהנאה. אמרו לו והרי שור הנסקל יוכיח וכו'. אמר להם חמץ אסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת ויש לו זמן. ונותר אסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת ויש לו זמן. ואל יוכיח חלב שור הנסקל שאין לו זמן. אמרו לו והרי אשם תלוי בשיטתך יוכיח שהוא אסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת ויש לו זמן ואינו בשריפה ושתק ר"י עיי"ש. הרי מבואר להדיא כפירש"י דאפי' באשם תלוי שחייבין עליו כרת קאמר ר"י דבקבורה. והרי לא משכחת כרת על אכילת אשם תלוי אלא בשנתפגל או נעשה נותר. ובשלא נודע לו ספיקו כלל דבנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה שוב לא משכחת בו כרת אפי' כשנתפגל ונתותר. שהרי בזה כיון שלא קרב המתיר כמצותו שוב אין חייבין עליו לא משום פגול ולא משום נותר. וע"כ לא משכחת לה אלא באשם תלוי הבא כדינו בהכשר שלא נודע ספיקו. אלא שנפסל מצד אחר ע"י פגול ונותר. ולא יתכן לומר דמחלבו של אשם תלוי הוא דמוכיח. כדקאמר לענין יוכיח דשור הנסקל. דמלישנא דברייתא דהתם לא משמע הכי כלל. ובפרט לפי מה שביאר בצל"ח גופי' שם לקמן ע"פ סוגיא דרפ"ק דמעילה ודברי הרמב"ם ז"ל (רפ"ג מהלכות מעילה) ובכ"מ שם דאש' תלוי שנודע ספיקו בין שחיט' לזריקה אין בו איסו' הנאה מדאורייתא אלא מדבריה' עיי"ש בדבריו. וא"כ אפי' לכשתמצא לומר דמחלבו של אשם תלוי מוכיח אכתי ע"כ מוכרח דמייתי מאשם תלוי הבא כדינו שלא נודע לו ספיקו קודם זריקה. דאל"כ היכי קחשיב בין חומרותיו שהוא אסור בהנאה. כיון דאשם תלוי שנודע ספיקו קודם זריקה שוב אין בו איסור הנאה מדאורייתא. אלא ודאי ע"כ בשלא נפסל אלא משום פגול או נותר הוא דמיירי. וא"כ מבואר מזה כדברי רש"י והראב"ד ז"ל דגם בהך גוונא מיירי בפלוגתא דרבנן ור"י וקאמר ר"י דבקבורה. וגם מבואר מזה דנותר

שדן ממנו ר"י. נותר ממש כפשוטו הוא דקאמר וכדפירש"י ולא זבח פסול. שהרי קאמר התם שחייבין עליו כרת ואסור בהנאה מדאורייתא. וזה מבואר ע"כ כפירש"י:
אלא דמ"מ אע"ג דבעיקר הדבר ודאי דברי רש"י ז"ל מוכרחין דגם באשם תלוי שלא נודע לו ספיקו כלל פליגי רבנן ור"י אם הוא בשריפה או בקבורה כשנפסל מצד אחר וכמו שנתבאר. מ"מ עיקר פירושו של הצל"ח בסוגיא דפסחים שם נכון הוא מטעמי אחריני. וכן מבואר כפירושו בדברי גדולי הראשונים ז"ל. שכן מתבאר מדברי רבינו חננאל ז"ל בפירושו לפסחים שם שכתב וז"ל אמרו לו חטאת העוף הבעה"ם ואשם תלוי לדבריך יוכיחו שהן בבל תותירו כדכתיב לא יניח ממנו עד בוקר. ואנו אומרים בשריפה ואתה אומר בקבורה וכו'. פירוש אשם תלוי שנודע לו אחר שחיטה וחטאת העוף הבעה"ם שנודע לה אחר מליקתה דתנן בכריתות חטאת העוף הבעה"ס אם משנמלקה נודע לה הרי זו תקבר. שתק ר"י עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ ר"ח ז"ל דחטאת העוף הבעה"ס דפליגי בה רבנן ור"י אם בשריפה או בקבורה. היינו בשנודע לה אחר מליקה שלא ילדה. וע"כ צ"ל לפ"ז דמתניתין דכריתות שם דקתני אם משנמלקה נודע לה הרי זו תקבר. לא אתיא אלא כרבי יהודה. אבל לרבנן נשרפת. והוא תמוה טובא דהרי ברישא דההיא מתניתין גופא גבי אשם תלוי קתני דאם נודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה. הבשר יצא לבית השריפה עיי"ש. והיינו כרבנן דרבי יהודה. והו"ל רישא רבנן וסיפא ר"י. ובודאי דאם איתא לא הוה משתמיט בגמרא מלמימר הכי. כאורחא דתלמודא בכל דוכתי כיו"ב למיפרך מרישא לסיפא ולשנויי הכי כל היכא דלא משכח פירוקא אחרינא. אלא ודאי ע"כ בכה"ג בחטאת העוף אפי' רבנן מודו דבקבורה סגי לה. וכן מבואר בגמרא שם בהדיא דמדינא אפי' קבורה נמי לא בעי. ולא אמרו דתקבר אלא מדבריהם בעלמא דמדאורייתא הו"ל חולין גמורים עיי"ש. וכן מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות פסהמ"ק הי"א) שאע"פ שלענין אשם תלוי פסק כרבנן. מ"מ לענין חטאת העוף פסק שם כסיפא דמתניתין שם שאם נודע לה ספיקה לאחר מליקה תקבר עיי"ש. וגם צ"ע מה שנראה מדברי הר"ח ז"ל דבלא נודע לה ספיקה כלל כ"ע מודו דדינה בשריפה. ולהכי איצטריך הר"ח ז"ל לאוקמה דוקא בשנודע לה ספיקה לאחר מליקה. אבל לא משמע הכי כלל מסתימת מתניתין דשלהי תמורה ותוספתא שם ובריית דספרא שם. אם לא דנימא דס"ל להר"ח ז"ל דבאשם תלוי לא קאמר ר"י דבקבורה אלא בשנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה דוקא. אבל בשלא נודע לו ספיקו קודם זריקה אלא שנפסל מצד אחר לא גרע מאשמות ודאין ושאר פסולי המוקדשין שדינן לכ"ע בשריפה. ולהכי משמע לו דמסתמא חטאת העוף הבעה"ס נמי דקתני בפלוגתייהו דרבנן ור"י דומיא דאשם תלוי

מיירי. דהיינו בשנודע ספיקה לאחר מליקה. ואפי' הכי לרבנן דינה בשריפה. איברא ודאי דהא גופא קשיא. דמדפסיק וקתני אשם תלוי סתם משמע דאשם תלוי גופא נמי בכל ענין שנפסל פליגי בי' רבנן ור"י וכמשכ"ל:

ועכ"פ מבואר דלהר"ח ז"ל הא דקתני בברייתא אשם תלוי יוכיח היינו בשנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה. וכן מבואר בערוך (ערך חט השביעי). שאחר שהביא שם ברייתא דפ"ג דנזיר (כ"ט ע"א) דקתני התם דאשם תלוי נאכל. כתב שם וז"ל ואי קשיא לך הא דגרסינן בפסחים אמרו לו אשם תלוי וחטאת העוף הבעה"ס יוכיחו שהם בבל תותירו ואנו אומרים שהם בשריפה ואתה אומר בקבורה. לא קשיא הא דאמר אשם תלוי אינו נאכל מיירי בנודע לו לאחר שחיטה שחטא ודאי או שלא חטא כלל וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דמפרש מאי דאמרו לו רבנן לר"י אשם תלוי יוכיח. היינו בשנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה. וזהו כפי' הר"ח ז"ל. ולפירושם תמוה מאי קאמרי לי' רבנן לר"י אשם תלוי וחטאת העוף הבעה"ס יוכיחו שהן בבל תותירו וכו'. ואיזה בל תותירו שייך באשם תלוי כזה דאינו נאכל. וכן בחטאת העוף הבעה"ס. ומלבד זה יש לתמוה על הר"ח ז"ל שם שהביא גם דברי הירושלמי שהבאתי לעיל. ומשמע דגם בדברי הירושלמי הוא מפרש כן. דמאי דקתני התם אשם תלוי יוכיח היינו בשנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה. וזה תימא דהרי בירושלמי קתני וחייבין עליו כרת. ואיזה חיוב כרת שייך בנודע לו ספיקו קודם זריקה. הן אמת דמלשון הר"ח ז"ל שם משמע דגירסתו בירושלמי שם וחייבין עליו סתם ולא כדאיתא בגירסא שלפנינו וחייבין עליו כרת. ולפ"ז לכאורה היה מקום לומר דחייבין עליו דקתני היינו מלקות. משום לאו דלא יאכל כי קדש הוא דדרשינן מיני' (בפ"ב דפסחים ובשאר דוכתי). כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו. אבל מדברי הירושלמי שם מבואר דע"כ גם לגירסת הר"ח ז"ל סתמו כפירושו דחייבין עליו כרת קאמר עיי"ש. ואולי אפשר לומר דס"ל להר"ח ז"ל דחייבין כרת על חלבו קאמר. אלא דאין זה במשמע לא בלשון הירושלמי ולא בלשון הר"ח ז"ל. ויותר נראה לומר שלא כתב הר"ח ז"ל לפרש כן אלא על דברי תלמודא דידן. דכל עיקר דבריו עלי' הוא דקאי. אבל לא בא לפרש כן גם בדברי הירושלמי שם. ולא נחית הר"ח ז"ל שם לפרש דברי הירושלמי כלל. ולא הביאו אלא להעיר על החילוק שבין נוסחת הברייתא שבירושלמי לנוסחת ברייתא זו שבתלמודא דידן. ואפשר דאין ה"נ דס"ל דלפי נוסחת הירושלמי לא מייתי יוכיח אלא מאשם תלוי שלא נודע ספיקו קודם זריקה ולא נפסל אלא מצד אחר כגון שנתפגל או שנעשה נותר וכיו"ב וכמו שיתבאר לפנינו:

ומ"מ מתבאר דלהר"ח ז"ל והערוך אשם תלוי יוכיח דקתני בברייתא בתלמודין היינו בשנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה. וא"כ הדבר תמוה היכי שייכא בו אזהרת לאו דלא תותירו. אם לא דנימא דס"ל דאזהרת לא תותירו כוללת אחד זבח כשר ואחד זבח פסול. וממילא מתבאר לפ"ז דגם נותר שחזר ר"י ודן ממנו דין אחר. וקאמר נותר ישנו בבל תותירו וכו'. ע"כ לא נותר ממש קאמר אלא לזבח פסול קרי לי' השתא נותר. משום דקאי עלי' בבל תותירו לענין שלא להותירו מלשרפו עד למחר אלא חייב לשרפו מיד. וככל מה שביאר בצל"ח. דאל"כ קשה מאי דקאמרי לי' רבנן לר"י אשם תלוי וחטאת העוף הבעה"ס יוכיחו. והא איכא למיפרך מה להנך שכן אינם בכרת. לכך סגי להו בקבורה לר"י. תאמר לנותר וחמץ בפסח דבכרת דחמירי וכדהשיב להם ר"י לרבנן מעיקרא כשהשיבו לו שור הנסקל יוכיח. וראיתי למהר"ם חלאוה ז"ל בתי' שם שכתב וז"ל חזר ר"י ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו. ה"ה דהוה מצי למימר אמר להם ר"י הפרש נותר אסור באכילה ובהנאה וענוש כרת וישנו בבל תותירו. והכי איתא בתוספתא. אלא דהא קמ"ל דאפי' בחומר אחד סגי. דהיינו בל תותירו. ואי הוה מייתי כולהו חומרי נמי הוה מקשה חלב של אשם תלוי יוכיח. כדקא עביד נמי בתוספתא עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהביא מהתוספתא ליתא הכי בתוספתא שלפנינו. וכנראה דבתוספתא שלפניו נמצאת ברייתא כנוסחת הברייתא שהביא בירושלמי שהבאתי לעיל. וס"ל לפרש דמאי דקתני בהך ברייתא אשם תלוי יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת וכו'. היינו חלבו של אשם תלוי וחייבין עליו כרת משום חלב קאמר וכדכתיבנא לעיל. ומבואר מזה דאזיל ג"כ בשיטת הר"ח ז"ל והערוך דמאי דקתני אשם תלוי יוכיח היינו בשנודע לו ספיקו בין שחיטה לזריקה. אלא דהוא ז"ל הרגיש מאי דקשה לפ"ז דהוה מצי להשיב להם מה להנך דליכא בהו כרת וכמו שהקשינו. ולזה תירץ דהיינו טעמא דשתיק להו ר"י לרבנן. משום דאכתי הוו מצי למיפרך לי' חלבו של אשם תלוי יוכיח שהוא בכרת ובבל תותירו ולשיטתך אינו בשריפה:

אלא דמלבד דגם לפ"ז אכתי יש לתמוה היכי שייכא באשם תלוי כזה אזהרת לאו דלא תותירו. קשה ג"כ מאי דקאמרי לי' אשם תלוי וחטאת העוף הבעה"ס בשיטתך יוכיחו. כיון דליכא מזה שום יוכיח. דאיכא למימר מה להנך דליכא בהו כרת. כמו שהשיב להם כבר כשאמרו לו שור הנסקל יוכיח. והשתא ליכא למימר דאשם תלוי יוכיח דקאמרי לי' היינו חלבו של אשם תלוי. דהרי נקטו נמי חטאת העוף הבעה"ס דלית בה איסור חלב ובודאי דדומיא דהכי אשם תלוי דקאמרי היינו גופו של אשם תלוי ולא חלבו לחוד. ואע"ג דלפירש"י עיקר היוכיח אינו אלא מאשם תלוי לחוד ולא מחטאת העוף הבעה"ס.

מ"מ ודאי מדנקטי תרוייהו משמע דאשם תלוי דומיא דחטאת העוף הבעה"ס מיירי. ובלא"ה כבר ביארנו דגם בירושלמי אע"ג דלא נקט התם אלא אשם תלוי בלבד. מ"מ דחוק מאוד לומר דאשם תלוי יוכיח דקאמר סתמא היינו רק חלבו של אשם תלוי. וגם לפירש"י קשה טובא מאי דקאמרי חטאת העוף הבעה"ס תוכיח שהיא בבל תותירו וכו'. והיכי שייכא אזהרת לא תותירו בחטאת העוף הבעה"ס שאין בה לא אכילת אדם ולא אכילת מזבח ואע"ג דלפירש"י עיקר היוכיח לא עבדי אלא מאשם תלוי לחוד. מ"מ היינו רק משום דעל חטאת העוף הבעה"ס איכא למיפרך דאינה בכרת. אבל הרי מ"מ בהדיא קאמרי לי' רבנן לר"י אשם תלוי וחטאת הבעה"ס יוכיחו שהן בבל תותירו וכו' דעכ"פ מתבאר מזה דגם חטאת העוף הבעה"ס היא בכלל אזהרת לא תותירו. וזה מתמיה טובא אם לא דנימא דאזהרת לא תותירו כוללת אחד זבח כשר ואחד זבח פסול:

ועכ"פ מתבאר דלפי' הר"ח ז"ל והערוך ע"כ מוכרח דנותר דקאמר ר"י כשחזר ודנו דין אחר לא נותר ממש קאמר אלא זבח פסול קרי לי' נותר ומשום דקאי עלי' באזהרת לאו דלא תותירו אם לא ישרפנו מיד. ועפ"ז אתי שפיר כולה סוגיא דהתם. וניחא נמי בזה מאי דמייתו רבנן יוכיח מחטאת העוף הבעה"ם. דלפירש"י לא נקטה אלא אגב גררא. אבל לפר"ח והערוך ולפי מה שביאר בצל"ח אתי שפיר דבדוקא נקטי'. דהא לפום הך פירושא גם נותר שחזר ודן ממנו ר"י אין בו כרת. דלא בנותר ממש מיירי אלא בזבח פסול. וא"כ על זה שפיר השיבו לו רבנן דחטאת העוף הבעה"ס תוכיח שישנה בבל תותירו ואתה אומר בקבורה. וגם מדוקדק בזה שפיר הא דבברייתא שבירושלמי לא נקט יוכיח אלא מאשם תלוי בלבד. ובברייתא שבתלמודא דידן מייתי נמי מחטאת העוף הבעה"ס. והיינו משום דבלא"ה עכצ"ל דההיא ברייתא דירושלמי ברייתא אחריתא הוא. ומי ששנה זו לא שנה זו. דהרי בברייתא דידן קתני חזר ר"י ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וכו'. אבל בברייתא דהתם לא קתני הכא הכי. ועוד דבברייתא דידן לא מייתי השתא אלא מחומרא דבל תותירו לחוד ובברייתא דהתם מונה והולך כולהו חומרי אכילה והנאה וכרת ובל תותירו. והיינו משום דלפום ברייתא דהתם לא חזר ר"י השתא לדון דין אחר לגמרי. כדאיתא בברייתא דידן אלא מהדר לקיים דינו הראשון שהביא מנוחר ממש שחייבין עליו כרת. ומאי דקאמרי לי' רבנן לפום ההיא ברייתא אשם תלוי יוכיח שאסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת וישנו בבל תותירו היינו ע"כ אשם תלוי שלא נודע לו ספיקו אלא שנפסל מצד אחר. דאל"כ הרי אין בו כרת. וגם אינו אסור מדאורייתא בהנאה. לפמש"כ בצל"ח. ולהכי לא מצי למינקט יוכיח אלא מאשם תלוי לחוד. משום דבחטאת העוף הבעה"ס ליכא חומרא דכרת. וכיון דלפום ההיא ברייתא בא ר"י לדון מנותר ממש

שחייבין עליו כרת. א"כ חטאת העוף הבעה"ס אינה ענין לשם כלל. אבל בברייתא דידן שחזר ר"י לדון דין אחר לגמרי. דהיינו מזבח פסול שאין בו חומרא דכרת ולא חומרא אחרת זולת חומרא דבל תותירו. שפיר מייתו יוכיח גם מחטאת העוף הבעה"ס:

ואמנם עיקר הך מילתא דאזהרת לא תותירו אם כוללת גם זבח פסול. נראה דתליא באשלי רברבא הר"י והרשב"א ז"ל בתוס' (פרק כיצד צולין) שהבאתי לעיל דלפי' הרשב"א ז"ל דפי' שם דמאי דמצרכינן התם קראי לפסולי המוקדשין שהן בשריפה היינו רק לענין שישרפו מיד אבל אחר עיבור צורה לא צריך קרא. משום דבלא"ה טעונין שריפה משום דהוי"ל נותר עיי"ש. א"כ מבואר דס"ל דגם זבח פסול בכלל אזהרת לא תותירו. דכיון דהוי"ל בכלל נותר להטעינן שריפה לאחר עיבור צורה. ממילא ישנן נמי בכלל הלאו דלא תותירו. אלא דאי לאו דשמעינן מקרא או מהילכתא דנשרפין מיד ה"א דבקבורה או בביעור אחר מן העולם נמי סגי להו ביומן. משום דשריפה בנותר לא אשכחן בקרא אלא למחרתו בבוקר אבל לפי' הר"י ז"ל דמפרש דעיקר חיובא דשריפה הוא דאתינן התם למילף מקרא או מהילכתא. ואפי' אחר עיבור צורה לא הוה שמעינן דין שריפה לקדשים פסולים מנותר. משום דנותר אינו אלא הראוי לאכילה ולא נאסר אלא משום שנתותר. כדמשמע לא תותירו אלא תאכלוהו עיי"ש בדבריהם. וכן מתבאר מפירש"י שם לקמן (פ"ג ע"א) בד"ה נשדינהו וכו' עיי"ש. מבואר דס"ל דזבח פסול אינו בכלל נותר ולא בכלל אזהרת לא תותירו:

ובעיקר הדבר צ"ע לכאורה מדאמרינן בפ"ג דכריתות (י"ד ע"א) עלה דתנן התם יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד וכו'. ופרכינן עלה ונתני חמש חטאות ונוקמה כגון דאכיל כזית פגול. ומשני בחדא בהמה קמיירי. ונותר ופגול בחדא בהמה ליכא עיי"ש. ופירש"י ז"ל ונותר ופגול בחדא בהמה ליכא דפגול אינו אלא בארבע עבודות של דם הילכך מדפגלה לא חזיא לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח. הילכך לא חייל עלה נותר עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דאחר שנאסר ונפסל מחמת פסול אחר. דתו לא חזי לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח. תו לא חייל עלי' שם נותר. וכן מתבאר מתוספתא (פ"ה דזבחים) דקתני התם אי אפשר לומר פגול ונותר וטמא מזבח אחד שאין חייבין משום פגול ונותר וטמא אלא לאחר זריקת דמים עיי"ש. מיהו מלשון התוספתא משמע דהיינו דוקא בפגול נותר וטמא. משום דבנותר וטמא בעינן ניתר לטהורי' וכל שעדיין לא היתה לו היתר לטהורים לא מיחייבי עלי' משום טמא ונותר. וגם לפגול בעינן כהרצאת כשר כך הרצאת פסול. כדאמרינן בפ"ק דמעילה ושאר דוכתי. אבל כשכבר נזרק הדם

בהכשר ושוב נפסל משמע דחייל עלי' אח"כ שם נותר. ולפ"ז גם מסוגיא דכריתות שם אין לזה הכרע.

שוב ראיתי בתשו' נוב"ת (חיו"ד סי' נ"ג) שנשאל בזה לשיטתו מסוגיא דכריתות. והשיב שם דאע"ג דודאי גם זבח פסול בכלל אזהרת נותר. מ"מ כרת ודאי לית בי'. משום דבכרת דנותר כתיב ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה הנפש ההיא וגו'. ובזבח פסול לא שייך חילול שהרי כבר הוא מחולל ועומד. עיי"ש בדבריו. ולהשואל וגם להמשיב אישתמיטתייהו דברי התוס' בפסחים שם. שהרי קושיא זו תקשה גם על דברי התוס' שם. ולא מיבעיא להרשב"א ז"ל דקשה. שהרי הכי ס"ל להרשב"א ז"ל דשם נותר חייל נמי אזבח פסול. אלא אפי' להר"י ז"ל שם. עכ"פ לא ברירא לי' מילתא כ"כ. ורק לחד תירוצא כתב דנותר ליתא אלא בזבח שראוי לאכילה. אבל בתירוצו הראשון ס"ל להר"י ג"כ כהרשב"א. וגם בתירוצו השני לא כתב כן אלא מסברא בעלמא. והדבר קשה דהרי גמרא ערוכה היא בכריתות שם דלא כהרשב"א ז"ל. ומ"מ שפיר תי' הר"ב נו"ב דלקמ"מ מסוגיא דהתם:

ועדיין יש לעיין בזה מסוגיא דזבחים (סו"פ טבול יום ק"ד ע"ב) דהתם מיבעיא לן פרים ושעירים הנשרפין מהו שתועיל בהן לינה. מי אמרינן כי מהניא לינה בבשר דבר אכילה. אבל הני דלאו בני אכילה נינהו לא. או דילמא לא שנא. ולא איפשיטא עיי"ש. ופירש"י ז"ל מהו שתועיל לפוסלן אם לנו וכו'. דלא אשכחן לה אלא או באכילת אדם או באכילת מזבח. כדכתיב לא ילין חלב חגי וגו' לא תותירו וגו'. אבל הני לשריפה קיימי עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא נמי בזבח פסול כיון דהשתא משנפסל לא קאי לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח. תליא מילתא בהאיבעיא דהתם. וכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל. ומשום זה דחו דברי הצל"ח. אבל אישתמיטתייהו דברי התוס' (דסו"פ כיצד צולין שם) דגם לדבריהם תקשה הכי מסוגיא דזבחים שם. אבל נראה דההיא דהתם אינה ענין לכאן כלל. דעד כאן לא קמיבעיא לן התם אלא בפרים ושעירים הנשרפין. דמעיקרא לא ניתנו לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח. ועיקר מצותן מעיקרא אינו אלא לשריפה. ולהכי בדידהו שפיר יש מקום לומר דלא שייכי בהו לאו דלא ילין ולא לאו דלא תותירו. ואין לינה מועלת בהן. אבל קרבנות שמעיקר מצותן קיימי לאכילת מזבח ולאכילת אדם אלא שאירע בהן איזה מן הפסילים שבקודש ונפסלו בכך מאכילת מזבח ואכילת אדם. שפיר איכא למימר דלא נפקי בכך מכלל אזהרות הללו כל כמה דלא אשכחן בהו קרא למעוטינהו כבשבירת עצם בפסח. ואפי' עונש כרת וחטאת היה ראוי להתחייב על נותר דידהו. אלא דלענין זה אימעיטו מקרא כמו שנתבאר לעיל. אבל לענין אזהרת לא תותירו

ושאר דיני נותר דליכא מיעוטא בקרא. אית לן למימר שלא יצאו מן הכלל. ודינם לענין זה כזבח כשר:

ונראה לכאורה ראי' לזה מדתניא בספרי (חוקת פסקא קכ"ד) דאמרינן התם לענין פרה אדומה יכול שתהא נפסלת בלינה ת"ל והיתה לעדת ב"י למשמרת. מגיד שמשתמרת ימים על ימים ושנים על שנים עיי"ש. והכי נמי קתני בתוספתא (פ"ג דפרה) שאינה נפסלת בלינה עיי"ש. ופסקה הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות פרה הי"ג) עיי"ש. ומתבאר מזה דאי לאו דאימעיטא מקרא דלמשמרת הו"ל למימר דגם פרה נפסלת בלינה. אע"ג דמעיקר מצותה לא קיימא לא לאכילת מזבח ולא לאכילת אדם. וא"כ כ"ש בקדשי מזבח שנפסלו דמעיקר מצותן לאכילת מזבח ולאכילת אדם קיימי. אלא שבדרך מקרה נדחו מאכילה והקרבה. דאית לן למימר דלא אימעיטו מאזהרת לאו דלא תותירו ומלחול עליהן שם נותר. איברא דודאי קשה טובא לכאורה מההיא דהתם על סוגיא דזבחים שם אמאי לא קפשיט איבעיא דפרים ושעירים הנשרפין מההיא ברייתא דספרי ותוספתא שם דמבואר דפרה אדומה אין לינה מועלת בה. הרי דאין לינה מועלת במאי דמעיקרא עיקר מצותו לשריפה. ונשמע מינה דה"ה לפרים ושעירים הנשרפין. ואין לומר דשאני התם דגלי קרא דלמשמרת כדאיתא בספרי. ומהתם ליכא למילף להנך. דא"כ נפשוט לאידך גיסא. דמדאיצטריך בפרה קרא למעוטי מכלל דבעלמא כיו"ב דליכא מיעוטא לינה מועלת. וקצת אפשר לומר דהא גופא קמיבעיא להו התם מי איכא למיגמר פרים ושעירים הנשרפין מפרה אדומה. או איכא שום פירכא. וכן מוכרח ע"כ מדברי הרמב"ם ז"ל. דאע"ג דפסק (בפי"ט מהלכות פסהמ"ק ה"ג) בפרים ושעירים הנשרפין לחומרא כאיבעיא דלא איפשיטא עיי"ש. מ"מ פסק (בפ"ד מהלכות פרה) כברייתא דספרי והתוספתא לענין פרה אדומה שאין לינה מועלת בה עיי"ש. ועי' ביומא (פרק טרף בקלפי מ"ב ע"א) ובתוס' שם ד"ה שאני פרה וכו'. ובפ"ק דחולין (י"א ע"א) בתוס' ד"ה חטאת עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ומ"מ מתבאר דמסוגיא דזבחים שם ליכא שום הכרע לנדון דידן:

ואמנם נראה ראיה לשיטה זו מדאמרינן בירושלמי (פ"ב דפסחים סוף ה"א) רבי בנימין בר לוי שאל חלות תודה שנעשו נותר נימא אם נעשו נותר עד שלא הגיע זמן ביעורן את מבערן בכל דבר. משהגיע זמן ביעורן את מבערן בשריפה. ופירש בפ"מ וז"ל חלות תודה מן החמץ שבהן שנעשו נותר היאך דינן בי"ד. אם כשאר נותר שהוא בשריפה לכ"ע. או דילמא הואיל וחמץ הן דינן כשאר חמץ בי"ד דפליגי בה ר"י ורבנן במתניתין. ועל זה קאמר דמסתברא דעד שלא הגיע שעת ביעור חמץ א"כ גם נותר לא נעשו עדיין.

שהרי ראויין לאכילה עדיין מן התורה ולא נאסרו אלא מדבריהם ודינן כשאר חמץ בי"ד. דגם ר"י מודה דקודם זמן ביעור מבער בכל דבר. ומשהגיע זמן ביעור חמץ מה"ת ונעשו עכשיו גם נותר מן התורה וא"כ אתה מבערן לכ"ע בשריפה משום נותר שנעשו עכ"ל עיי"ש. ודברים אלו כמו שהם תמוהים מאוד ואין להם שום ביאור לכאורה לא האיבעיא גופא ולא מאי דקפשיט במסקנא. דכיון שנעשו נותר פשיטא לכאורה דאית לן למיזל בתר חומר שבשניהם. ומאחר דנותר לכ"ע לא סגי לי' אלא בשריפה. מהיכא תיתי לן לומר שיהא רשאי לבערן בכל דבר. ומאי קמיבעיא לי'. וביותר תמוה מאי דקא פשיט. ואינו מובן כלל היכי תלי זמן נותר בזמן ביעור חמץ. ומהיכא תיתי לומר דעד שלא הגיע זמן ביעור חמץ גם שם נותר לא חייל עלייהו. ומשהגיע זמן ביעור חמץ חייל גם שם נותר הרי ידוע דנותר זמן מיוחד בפ"ע יש לו. דהנאכלין ליום ולילה לכ"ע אין נעשין נותר עד בוקר. וגם הנאכלין לשני ימים ולילה אחד. אע"ג דלהתחייב כרת על אכילתן ס"ל לרבי יוחנן (בפרק איזהו מקומן נ"ו ע"ב) דמיד בליל שני נעשין נותר להתחייב כרת. מ"מ לענין שריפה לכ"ע לא מינתיק לשריפה עד למחרתו בבוקר. וכדמפורש בקרא גבי שלמים. וא"כ מאי ענין זמן ביעור חמץ שהוא בחצות יום י"ד לזמנו של שריפת נותר שאינו אלא בבוקר. ובקה"ע שם משבש ומסרס גירסת הירושלמי שם כרצונו עיי"ש. ואחר כל זה עדיין אין איבעיא דירושלמי מובנת כלל. דאחר שנעשו נותר היכי תיסק אדעתין לומר שיתבערו בכל דבר. אבל לפי מה שנתבאר דברי הירושלמי מבוארים על נכון כפי הגירסא שלפנינו. וכפירשו של הפ"מ ואין שום צורך לשבש דברי הירושלמי. ומיירי בשעבר והביא תודה בע"פ. ומשהגיע זמן איסור חמץ הרי חלות חמץ נפסלין משום איסור חמץ. וקדשים פסולין הן שדינם בשריפה מיד. ושם נותר עליהן מיד משנפסלו. וכמבואר בברייתא שבתלמודא דידן בסוגיין דפ"ב דפסחים לפום פי' הר"ח ז"ל והערוך שהבאתי לעיל כמו שנתבאר. והיינו דקמיבעיא לי' בירושלמי מי נימא דדינן בשריפה כדין קדשים פסולים. או נימא כיון דאין פסולין אלא מצד איסור חמץ אין לנו לשנות שריפתן משאר חמץ בעלמא שביעורו בכל דבר. וקפשיט לי' דעד שלא הגיע זמן ביעור חמץ מדאורייתא אע"ג דכבר הגיע שעות דרבנן ונפסלו מיהת מדרבנן. מ"מ כיון דמדאורייתא אכתי לא נאסרו ולא נפסלו ממילא אכתי לא חייל עלייהו שם נותר. הילכך אם בא לבערן מותר לבערן בכל דבר. אבל משהגיע שעת ביעורן מדאורייתא. ונפסלו מדאורייתא משום איסור חמץ הו"ל בכלל פסולי המוקדשין דדינן לכ"ע בשריפה. ודברי הירושלמי ברורים. וא"כ מדברי הירושלמי אלו סייעתא נכונה לשיטת הר"ח והערוך שהיא כדברי הצל"ח. ועי' זבחים פרק דם חטאת (זבחים צ"ח ע"א) ובמנחות פרק התודה

(מנחות פ"ג ע"א) בספרא (צו מכילתא דמלואים פ"א ברייתא ל"ד) ובפי' הראב"ד ז"ל שם עיי"ש היטב דגם משם יש מקום לדון בזה אבל יש לדחות ואין להאריך:

והשתא עפ"ז אתו שפיר ברווחא דברי הגאונים ז"ל דמאחר דגמרא גמירא לן דכולהו פסולי דקודש בכלל נותר לענין שריפה ודאי אין לנו בזה אלא עשה אחת הכוללת כולהו פסולי דקודש. וגם קדשים שנטמאו בכלל וכמו שנתבאר. ומאי דלא נקטו בלשונם בעשה זו אלא נותר. היינו משום דכולהו פסולי דקודש ג"כ בכלל נותר נינהו. ושם נותר עליהן. והו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תותירו. וגם בברייתא שבתלמודא דידן (בפ"ב דפסחים שם) וסתם תלמודא דירושלמי שם נמי קרי להו נותר סתם כמו שנתבאר וזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב לשרוף נותר לבוקר. וכולל בזה כולהו פסולי דקודש. וגם קדשים טמאים בכלל. דכולם מיקרו נותר. משום שהם בכלל אזהרת לאו דלא תותירו לענין שחייבין לשורפן ביומן ולא להניח שריפתן עד למחר. ומהאי טעמא דקדק בלשונו וכתב לשרוף נותר לבקר. ולא כתב בבוקר. משום שיש חילוק בזה בין נותר ממש דקרבנות הנאכלין. לשאר הנותרים. דהיינו כל פסולי דקודש הנקראים ג"כ נותר ונכללים בכלל עשה זו. דנותר של קדשים הנאכלין אי אפשר לשרפו אלא למחרתו בבוקר. דהיינו אחר שעלה עמוד השחר. משום דמקמי הכי אכתי חזו לאכילה מדאורייתא בקדשים הנאכלין ליום ולילה. ואפי' בקדשים הנאכלין לשני ימים ולילה אחד. מ"מ אין זמן שריפתן עד בוקרו של יום השלישי כמשכ"ל. אבל כולהו פסולי דקודש דמשום פסולן לא קיימי לאכילה אלא לשריפה. והוזהרו עליהן בלאו דלא תותירו שלא להשהות שריפתן עד בוקר. א"כ ע"כ חיובא רמיא עלי' לשורפן קודם שהאיר יום המחרת. דמכאן ואילך עובר עליהם בלאו דלא תותירו אם לא ביערן. וזהו שדקדק רבינו הגאון ז"ל בלשונו וכתב לשרוף נותר לבוקר. שהוא לשון דמשתמע לתרי אפי דמשמעו שישרפנו קודם הבוקר. שכשיגיע הבוקר יהיה כבר נשרף. וגם מתפרש שישרפנו לעת הבוקר דהיינו כשהגיע זמן הבוקר שכבר האור היום. ובזה שפיר נכללו כל הנותרים כולן. וכל חד כדינו. דנותר ממש. דהיינו נותר דקדשים הנאכלין. שריפתו בבוקר דהיינו משהאיר יום המחרת. ונותר דפסולי המוקדשין שריפתו עד סוף הלילה קודם לבוקר. וכולם בכלל עשה זו שעיקר ענינה הוא רק מצות שריפה. כלומר שיבערן מן העולם ע"י שריפה דוקא לא בענין אחר:

ומלבד זה עוד יש מקום אתי לדון בבאור דעת הגאונים ז"ל ע"פ מה שפירש"י ז"ל (במתניתין דסו"פ כיצד צולין) שם דתנן הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד. ופירש"י וז"ל ישרף מיד ואין להשהותו עד הבוקר של ששה עשר שתעובר צורתו וכו' עכ"ל

עיי"ש. מבואר דס"ל דהא דתנן ישרף מיד אין פירושו שחייב לשרפו מיד. אלא כלפי מאי דתנן התם בסיפא שאם נטמאו הבעלים או שמתו תעובר צורתו וישרף בששה עשר. דדוקא בששה עשר לאחר עבור צורתו. אבל מקמי הכי אסור משום שאין פסולו בגופו והו"ל כזבח כשר שאסור להפסידו. וטעון עבור צורה כדי שיפסל משום נותר. קתני הכא ברישא כשפסולו בגופו דמותר לשרפו מיד ואינו צריך להמתין עד ששה עשר. אבל חיובא ליכא לשרפו קודם עבור צורתו. וכן פירש"י לעיל (סוף פרק אלו דברים) בכולה סוגיא דהתם עיי"ש. ומה שפירש"י שם על מאי דקתני בברייתא כל שפסולו בגופו ישרף מיד. וז"ל כל שפסולו בגופו כגון פגול ונותר וטמא ויוצא ישרף מיד. ואין צריך להמתין עכ"ל עיי"ש. עכצ"ל דנותר לדוגמא בעלמא אגב גררא דשאר פסולים נקטי'. שהרי בנותר גופי' שכבר עברה צורתו ע"כ לא שייך לומר שאינו צריך להמתין. דעל מה יש לו עוד להמתין. ודוקא בפסולים אחרים דקחשיב הוא דשייכא המתנה עד שתעובר צורתן ותחול עליהן חובת שריפה משום נותר. כדפירש"י שם (לעיל ל"ד ע"א) בד"ה ותעובר צורתו עיי"ש.

ועכ"פ מבואר דלדעת רש"י ז"ל מאי דאמרינן כל שפסולו בגופו ישרף מיד. לא חיובא קאמרינן. אלא שמותר לשרפן מיד ואינו חייב להמתין להם עד שתעובר צורתן. ובאמת דהכי משמע פשטא דסוגיא דפ"ב דפסחים (ל"ד ע"א). מדפרכינן התם למה לי עבור צורה עיי"ש. ואם איתא דמאי דאמרינן בהנך דפסולין בגופן דישרפו מיד. חיובא לשרפן מיד קאמרינן. ואינו רשאי להשהות שריפתן. הו"ל לאקשויי דעדיפא מינה אמאי תעובר צורתן. מיד בעי למשרפינהו. ומדלא קפריך אלא למה לי עבור צורה. משמע ודאי דאפי' היכא דאמרינן ישרף מיד ליכא שום איסורא בשהייתו. ולהכי לא פריך התם אלא למה חייבוהו להמתין מלשרפו. שהרי כיון דפסולו בגופו רשאי לשרפן מיד ולמה לי עבור צורה. וכן נראה מוכרח לפי דברי הרשב"א ז"ל (סו"פ כיצד צולין) שם שהביאו בתוס' שפירש מאי דפרכינן התם בשלמא טמא כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף. אלא יוצא מנ"ל וכו' דאמיד דמתניתין קפריך. דבשלמא טמא כתיב וכו'. וכיון דכתיב בקרא ישרף אית לן למימר דהיינו מיד בלא עבור צורה. דאי בעבור צורה לשתוק קרא מיני' ואנא ידענא דהוא בשריפה. דהא הו"ל נותר. אלא יוצא מנ"ל דישרף מיד עיי"ש. והשתא הא תינח אם נימא דהא דתנן בנטמא ויצא ישרף מיד לאו תיובא קאמר שיהא אסור להמתין. אלא רשות הוא דקאמר שהרשות בידו לשרפו מיד ואין צריך להמתין עד שתעובר צורתו. שפיר מוכח מדאיצטריך קרא למיכתב שריפה בטמא ש"מ שמותר לשרפו מיד. דאם איתא דאיכא איסורא בשריפתו קודם שעברה צורתו שחל

עליו שם נותר. תיפוק לי' דנשרף מתורת נותר שמצותו בשריפה כמבואר בקרא. אבל אם איתא דמאי דתנן ישרף מיד היינו לומר דחייב לשרפו מיד דוקא. א"כ מאי הוכחה היא זו ודילמא לעולם בטמא נמי ליכא מצוה לשרפו מיד. ומ"מ שפיר איצטריך קרא למיכתב בי' מצות שריפה בדידי' גופי'. משום דאי לא הוה נפק"ל שריפתו אלא מתורת נותר הו"ל למימר דקודם שתעובר צורתו אסור למישרפי' כמו נותר. ולזה כתב רחמנא מצות שריפה בדידי' גופי' לאשמעינן דרשאי לשרפו מיד. אלא ודאי לשיטת. הרשב"א ז"ל קושטא דמילתא הוא דישרף מיד דקתני מתניתין. לאו חיובא קאמרינן אלא להתיר שריפתו מיד קודם שתעובר צורתו.

איברא דלפ"ז יש מקום להקשות לכאורה במאי דפרכינן התם בשלמא נטמא גלי בקדשים קלים וכ"ש בקדשי קדשים. אלא יוצא אשכחן קדשי קדשים. קדשים קלים מנ"ל עיי"ש בסוגיא. והשתא לפ"ז מאי קאמר בטמא דכיון דגלי קרא בקדשים קלים כ"ש בקק"ד כיון דלפי מה שנתבאר קרא דשריפת טמא לא לאחמורי אתי אלא לאקולי. דלא תימא דאסור לשרפו עד אחר שתעובר צורתו ויחול עליו שם נותר. קמ"ל דשרי להקדים ולשרפו מיד. וא"כ אדרבה איכא למימר דעד כאן לא אקיל רחמנא בהכי אלא בקדשים קלים ולא בקדשי קדשים דקדושתן חמירא טפי. ולאידך גיסא ביוצא כיון דאפי' בקדשי קדשים הקילה תורה להקדים שריפתן קודם עבור צורה. כ"ש בקדשים קלים שיצאו חוץ למחיצתן שאין צריך להמתין בשריפתן עד שתעובר צורתן. מיהו נראה דלק"מ דאנן הכי קאמרינן דכיון דבקק"ל גלי קרא דאע"פ שאין קדושתן חמורה כ"כ מ"מ טומאה פוגמתן כ"כ עד שהותר לשרפן מיד ואין צריך להמתין עד שתעובר צורתן. כ"ש קדשי קדשים דקדושתן חמורה יותר אית לן למימר דטומאה פוגמתן ומתחללים לענין דמותר לשרפן קודם שתעובר צורתן. דכל שקדושתו גדולה יותר. הטומאה פוגמתו יותר. כדאשכחן דבחולין אין שני עושה שלישי. ובתרומה עושה שלישי ואין שלישי עושה רביעי. ובקדשים השלישי עושה רביעי. הרי דכל שקדושתו גדולה יותר הוא עלול ליפגם יותר ע"י הטומאה. וכ"ש דאתי שפיר טפי לפי גירסת התוס' שם דלא גרסי וכ"ש בקדשי קדשים אלא והוא הדין בקדשי קדשים עיי"ש. וכן לענין פסול יוצא איכא למימר דכיון דלא אשכחן שהותר לשרפו קודם עבור צורה אלא גבי קדשי קדשים. איכא למימר דדוקא קדשי קדשים לגדולת קדושתן מיפגמי כ"כ כשיצאו חוץ למחילתן עד שהותרה שריפתן מקמי עבור צורה. אבל קדשים קלים אין פסול יוצא פוגמן כ"כ. ולא התיר הכתוב לשרפן עד שתעובר צורתן.

אלא דאכתי קשה לכאורה לפ"ז במאי דפרכינן התם לקמן לתנא דבי רב"א דאמר דאפי' פגול טעון עבור צורה מנ"ל דיליף עון עון מנותר ונילף עון עון מחטאת דאהרן וכו'. והשתא הרי כיון דתנא דבי רב"א לא אתי אלא לאחמורי שלא להתיר שריפתו עד לאחר שתעובר צורתו. ולא כתנא דמתניתין שמתיר לשרפו מיד. א"כ מאי קושיא. והא כל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן. וא"כ ודאי טפי אית לן למילף מנותר לחומרא שלא להתיר שריפתו אלא לאחר שתעובר צורתו מלמילף מחטאת דאהרן לקולא. מיהו נראה דגם הא לא קשה מידי. דהרי בלא"ה הקשו בתוס' שם להרשב"א ז"ל דלא שקיל וטרי בסוגיא דהתם אלא למילף מנ"ל דישרף מיד. א"כ מאי פריך ולתנא דבי רב"א דאמר אפי' פגול טעון עבור צורה מנ"ל יליף עון עון מנותר. ונילף עון עון מחטאת דאהרן וכו'. ולפי' הרשב"א מאי קושיא הא מסקינן דכל פסולי דקודש בשריפה הילכתא גמירי לה. וא"כ אפשר דהך תנא לא גמיר הך הילכתא. כיון דלפירושו אי לאו ההיא הילכתא לא הוה אמרינן דישרף מיד. ולמה לי גזירה שוה עיי"ש שהניחוה בקושיא. ויש להוסיף על קושייתם. דהרי בלא"ה עכצ"ל דלהך תנא דרב"א לא גמירא לי' הך הילכתא כיון דלפי' הרשב"א ז"ל הא דאמרינן דכל פסולי דקודש דבשריפה הילכתא גמירא לה. היינו רק לענין דישרפו מיד. והשתא א"כ להך תנא כיון דאמר דאפי' פגול טעון עבור צורה. ממילא מבואר דע"כ איהו לא גמר ההוא הילכתא וא"כ ע"כ אית לן למימר דלא ישרפו עד לאחר שתעובר צורתן. וא"כ הדבר תמוה למה לי תו הך גזירה שוה:

והנראה לומר בזה ע"פ מאי דבלא"ה קשה טובא לכאורה היכי שייך למילף בגז"ש דעון עון מנותר לענין דניבעי עבור צורה לשריפתן. והרי הא דנותר גופי' אינו נשרף עד בוקר. ע"כ לא משום דבעי עבור צורה היא. אלא משום דמקמי הכי הוא ראוי לאכילה מדאורייתא. ולאו בר שריפה הוא כלל. וכנראה כבר הרגיש רש"י ז"ל בזה. ולזה שכל את ידיו שם לפרש. וז"ל וגמר פגול מנותר מה נותר כבר עברה צורתו אף פגול צריך עבור צורה עכ"ל עיי"ש. אבל אין זה מובן כלל היכי נילף מהתם שטעון עבור צורה. הרי אדרבה אית לן למימר מה נותר מיד משנפסל הוא בשריפה. דהרי עד בוקר אינו נפסל מדאורייתא. ומבוקר ואילך שנעשה נותר לא בעינן להשהות שריפתו כלל. אלא נשרף מיד אף פגול נמי מיד משנתפגל בר שריפה הוא. ולא בעינן להשהותו עד שתעובר צורתו ואין לומר דכיון דקרא דואוכליו עונו ישא דמיני' גמרינן גז"ש זו. בשלמים הוא דכתיב הנאכלין לשני ימים ולילה אחד. דנמצא שכבר נפסלו מסוף יום השני לשחיטתן וזריקת דמן. ואפי' הכי אין נשרפין עד למחרתו בבוקר של יום השלישי. א"כ שפיר יליף מינייהו לפגול דטעון עבור צורה. דזה ליתא דהרי ע"כ הא דנותר של שלמים אינו נשרף עד בוקר

של יום השלישי אין זה משום דבעי עבור צורה. אלא משום שהקפידה תורה שלא יהא נשרף אלא ביום דוקא ולא בלילה. כדגמרינן מקרא רפ"ק דפסחים ובזבחים פרק איזהו מקומן (זבחים נ"ו ע"ב) עיי"ש. ומה"ט אפי' נותר שלא בזמנו אין שריפתו אלא ביום. כדמסקינן ביבמות (פרק הערל ע"ב ע"ב) עיי"ש. הרי דאע"ג שכבר עברה צורתו אפי' הכי אינו נשרף אלא ביום. וא"כ כ"ש בזמנו דאיכא קפידא בהכי שלא לשרפו בלילה אלא ביום דוקא. ולהכי הוא דקבע רחמנא זמן לשריפתו שלא לשרפו עד בוקר. אבל ודאי בר שריפה הוא מיד משנפסל משכלה זמן אכילתו. ואילו כלה זמן אכילתו מבעוד יום ודאי היה ראוי לשרפו מיד. אלא דכיון דאין זמן אכילתו כלה עד לערב שוב אי אפשר לשרפו עד בוקר. משום דאין זמן שריפה אלא ביום. וא"כ מינה נשמע לפגול דמשנתפגל ראוי לישרף ביומו מיד כיון דהו"ל יום. ואינו טעון עבור צורה. וקצת היה אפשר לצדד בזה ע"פ שיטת היש מפרשים שהביאו הרשב"א והריטב"א ז"ל (בפרק הערל שם). וזו היא ג"כ דעת מהר"ם מר"ב ז"ל בח"א מתשובותיו (סי' שכ"ד) ובח"ב (סי' כ"ב) והובא ג"כ בתשובות הרשב"א ז"ל (ח"א סי' תתע"ז) דהא דאמרינן התם ואפי' למ"ד דלא דרשינן וא"ו. וא"ו הא דריש. היינו וא"ו הא דוביום השמיני ימול. וא"כ יש מקום לומר דתנא דברי רב"א דהכא נמי כראב"ש ס"ל. וא"כ כיון דנותר שלא בזמנו לדידי' נשרף אפי' בלילה. שפיר אפשר לומר דהא דבזמנו אינו נשרף אלא בבוקר. היינו רק מטעם שטעון עבור צורה. הא לאו הכי לעולם אימא לך דודאי היה נשרף מיד בלילה משכלה זמן אכילתו. דהיינו אור ליום שלישי לשחיטתן וזריקת דמן של שלמים. ולהכי שפיר יליף נמי לפגול מהתם להצריכו עבור צורה. אלא דבאמת אין זה נכון. דאכתי מנ"ל דטעמא משום דטעון עבור צורה הוא. ולא משום דנותר בזמנו הקפידה תורה עליו שלא יהא נשרף אלא ביום. וכמו שהקפידה תורה במילה שלא למול אלא ביום בזמנה מיהת אפי' לראב"ש. אע"ג דלא שייכא בה עבור צורה כלל. ולעולם אימא לך דלא בעינן עבור צורה אפי' בנותר. ובפרט לפי מה שדחו הרשב"א והריטב"א ז"ל שם פי' מהר"מ מר"ב ז"ל בזה. והכריחו דהעיקר כפירש"י שם דלכ"ע נותר אפי' שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביום עיי"ש. וא"כ לפ"ז מבואר אליבא דכ"ע דע"כ לא משום עבור צורה אמרה תורה לשרוף נותר בבוקר. וא"כ ודאי קשה טובא היכי גמר הך תנא מנותר לפגול דליבעי עבור צורה. ועוד קשה מדאמרינן בברייתא דרפ"ק דפסחים ובזבחים שם יכול ישרף מיד. ודין הוא זבחים נאכלין ליום ולילה וזבחים נאכלין לשני ימים ולילה אחד מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן תיכף לאכילה שריפה תלמוד לומר ביום השלישי באש ישרף ביום אתה שורף ואי אתה שורפו בלילה עיי"ש. והשתא התם נמי אמאי לא נדרוש לאידך גיסא

מה זבחים הנאכלין ליום ולילה אין נשרפין אלא לאחר עבור צורה בבוקר. אף זבחים הנאכלין לשני ימים ולילה אחד אין נשרפין עד שתעובר צורתן. וכדאמרינן הכא אליבא דתנא דבי רב"א דיליף פגול מנותר דליבעי עבור צורה מהך טעמא וכדפירש"י. וע"כ אנו מוכרחין למימר כדכתיבנא לעיל דמנותר ליכא למילף לומר דטעון עבור צורה מטעם שביארנו. וא"כ קשה היכי אמרינן הכא אליבא דההוא תנא דבי רב"א דיליף עון עון מנותר לפגול דבעי עבור צורה:

ולכן נראה דהא דאמרינן דלתנא דבי רב"א דאמר אפי' פגול טעון עבור צורה יליף לה בגז"ש דעון עון מנותר לרווחא דמילתא הוא דקאמר הכי. ומשום דבלא"ה ההיא גז"ש איצטריכא למאי דדרשי' בפ"ב דזבחים (כ"ח ע"ב) ובשאר דוכתי. נקט לה נמי הכא אע"ג דלא איצטרכא להך מילתא. דודאי כיון דליכא שום הכרח לומר שתהא שריפתו מיד. בלא"ה אית לן למימר מסברא דאינו נשרף עד שתעובר צורתו שישרף משום שם נותר. וכדעת הרשב"א ז"ל. ורק כדי לאלומי קושייתו טפי נקט הכא הך גז"ש. לומר דאפי' לכשתמצא לומר דתנא דבי רב"א מגז"ש דעון עון גמר לה. מ"מ קשה דהא איכא למיגמר איפכא מגז"ש דחטאת דאהרן. ואע"ג דלעיל (סו"פ אלו דברים) נמי נקט טעמא דתנא דבי רב"א מגז"ש דעון עון מנותר עיי"ש. מ"מ כבר כתב בד"ס שם שאין הגירסא כן בכל הספרים המדוייקים. ושגם מדברי הראשונים ז"ל מבואר דלא גרסי הכי עיי"ש בדבריו. וא"כ ליכא קושיא מזה לשיטת הרשב"א ז"ל. וא"כ לא לבד דמה שהקשו התוס' לשיטתו לק"מ. אלא דאדרבה ע"פ שיטתו אתי שפיר טפי דלא תקשה תנא דבי רב"א מהיכן גמר לה. שהרי לקושטא דמילתא מנותר ליכא למשמע לפגול כמו שנתבאר אבל ע"פ שיטת הרשב"א ז"ל ניתא שפיר שהרי לשיטתו לפום קושטא דמילתא אין צריך שום ראי' לזה. דבלא"ה כיון דההיא הילכתא לא גמירא לי' להך תנא ממילא נשמע דאין לשרפו עד שתעובר צורתו וכמש"כ התוס'. וממילא מבואר דגם קושייתנו לשיטה זו לק"מ. דמאחר שנתבאר דבאמת מהך גז"ש דעון עון מנותר ליכא למשמע איסורא כלל שלא לשרוף פגול וכיו"ב קודם שתעובר צורתן. ואין מקום ללמוד מנותר אלא דרך גילוי מילתא בעלמא. לומר דכמו דבנותר כבר עברה צורתו בשעת שריפה. אף בפגול בעינן שתעובר צורתו בשעת שריפה. וכדפירש"י ז"ל שהבאתי לעיל. וגם לזה לא איצטריך אלא לרווחא דמילתא כדי לאלומי קושייתו כמו שנתבאר. א"כ שפיר פרכינן דליגמר מחטאת דאהרן איפכא. דלא שייך הכא למימר לקולא ולחומרא לחומרא ילפינן. דהרי לפי מה שנתבאר באמת ליכא הכא ילפותא גמורה אלא מחטאת דאהרן לקולא. ואע"ג דלפום מאי דקיימינן השתא נקט המקשה גז"ש דעון עון מנותר כילפותא גמורה. מ"מ אפשר

דלא סלקא אדעתי' הך כללא דלחומרא ילפינן. כדאשכחן כיו"ב בפ"ק דיבמות (ח' ע"א) ובקידושין (פרק האומר ס"ח ע"א) עיי"ש. וליכא מקום קושיא אלא על המתרץ. ועל זה שפיר י"ל דהיינו טעמא דלא משני לי' הכי משום דלקושטא דמילתא מגז"ש דעון עון מנותר ליכא למשמע מידי לחומרא אלא בדרך מה מצינו וגילוי מילתא בעלמא. ולהכי הוכרח לשנויי לי' דמחטאת דאהרן ליכא למילף לקולא:

ועפ"ז מסתלקת ג"כ על נכון תמיהת התוס' בסוגיא דפסחים שם בד"ה אבל נטמא וכו'. שכתבו וז"ל תימא לרשב"א נילף כולהו מטמא ואמאי צריך הילכתא עיי"ש. אבל למאי דכתיבנא ניחא שפיר. דהרי לפי מה שנתבאר הא דאמרינן דכולהו פסולי דקודש הילכתא גמירא להו דבשריפה. אין זה לענין עיקר דין שריפה אלא לענין שנשרפין מיד ואינן טעונין עבור צורה. אבל לעיקר מצות שריפתן בלא"ה שמעינן דמשתעובר צורתן כיון דהו"ל נותר הרי מפורש בי' בקרא מצות שריפה. ומעתה טמא כיון דשריפה דכתב בי' קרא איצטריך לגופי' דלא נימא הואיל דבחולין נמי מיפסל ואיתעביד בי' עובדין דחול לא בעי שריפה כלל ובקבורה סגי לי' כדאמרינן התם. א"כ אין לנו אלא דבעי שריפה לכשתעובר צורתו. דאי לאו דגלי קרא הו"ל למימר דאף לאחר עבור צורה אין מצותו בשריפה משום דאיתעביד בי' עובדין דחול. אבל לענין שיהא מותר לשרפו מיד קודם עבור צורה לא נפקא לן אלא מהלכה דגמירא לן דכולהו פסולי דקודש שהן בשריפה שריפתן מיד. וא"כ ודאי איצטריך הך הילכתא אפי' לטמא גופי' ואין מקום כלל לתמיהת הרשב"א ז"ל. ובלתי ספק שלא הקשה כן הרשב"א ז"ל אלא לשיטת הר"י ז"ל דכולה שקלא וטריא דסוגיא דהתם היינו לעיקר מצות שריפה. ולפ"ז גם מאי דמסקינן דכולהו פסולי דקודש גמרא גמירי להו. היינו לענין עיקר מצות שריפה ועל זה ודאי יש מקום לתמיהת הרשב"א ז"ל דנילף מטמא לכולהו פסולי דקודש להצריכן שריפה. וכוונת הרשב"א ז"ל להכריח מזה כשיטתו ולאפוקי משיטת הר"י ז"ל. ולזה תירץ לו הר"י ז"ל דגם לשיטתו ניחא וכמו שהביאו התוס' שם עיי"ש. אבל לשיטת הרשב"א ז"ל בלא"ה אין מקום לתמיהא זו כלל וכמו שנתבאר:

אמנם לפ"ז קשה לכאורה בההיא דאמרינן (פ"ב דשבת כ"ד ע"ב) עלה דתנן התם אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט. מאי טעמא ומסיק רב אשי אמר שבתון עשה והו"ל יו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה עיי"ש. ומבואר מזה דבשריפת קדשים טמאים איכא עשה גמורה בקום ועשה. וכן פירש"י שם על מאי דקאמר מאי טעמא. דאי לאו דמיעט קרא אית לן למימר ליתי עשה דבאש תשרפו ולידחי ל"ת דמלאכת יו"ט עיי"ש. והרי לפי מה שביארנו ליכא עשה גמורה בשריפת קדשים. לא בקדשים שנטמאו ולא

בשאר פסולי המוקדשין עד שתעובר צורתן ויחול עליהן שם נותר. וזה לא שייך אלא בקדשים בלבד. אבל בשמן שריפה דהיינו שמן של תרומה טמאה דאיירי בי' במתניתין דהתם. דלא שייך בי' כלל תורת נותר. ואין שריפתו אלא מצד טומאה עצמה בלבד. והשתא הרי לפי מה שביארנו מצד טומאה מצד עצמה גם בקדשים גופייהו ליכא עשה חיובית בשריפתן. אלא שכשבא לבערן גלי קרא שאין להם ביעור אלא בשריפה. וא"כ פשיטא דאינן נשרפין ביו"ט ולא שייך לומר בזה אתי עשה ודחי ל"ת. וטעמא דכולהו הנך אמוראי דהתם. לא שייכי אלא לפרושי מאי דאין שורפין קדשים ביו"ט גם לאחר עבור צורתן. אע"ג דאז חייל עלייהו שם נותר. ויש עשה גמורה בשריפתן. ושפיר שייך לומר בהו אתי עשה ודחי ל"ת דמלאכת יו"ט. אבל בשמן שריפה דתרומה דלא שייך בי' נותר אין צורך כלל להנך טעמי. וכולה הך שקלא וטריא לא שייכא בהך מתניתין כלל. מיהו נראה דאי מההיא לא תקשה. דהרי בלא"ה מדינא ליכא שום איסור בהדלקת שמן של תרומה טמאה ביו"ט. שהרי מותר ליהנות ממנה בשריפתה. והדלקה מלאכה המותרת ביו"ט לצורך. אלא דאסרו רק משום גזירה תרומה אטו קדשים. כמש"כ התוס' ושאר ראשונים ז"ל שם עיי"ש. וזה לא שייך אלא אם איתא דשריפת קדשים טמאים אסורה מדאורייתא בכל ענין ביו"ט. אבל כיון דשריפת קדשים טמאים גופייהו ליכא למיסר אלא קודם עבור צורתן. אבל לאחר עבור צורה דחייל עלייהו שם נותר ואיכא מצות עשה בקו"ע בשריפתן. שרי מטעמא דאתי עשה דשריפת נותר ודחי ל"ת דמלאכת יו"ט. שוב ממילא לא שייכא נמי גזירה דתרומה אטו קדשים. כיון דבקדשים גופייהו ליכא איסורא אלא דוקא כשנטמאו היום שעדיין לא עברה צורתן. אבל כשנטמאו מאתמול שרי. ועכ"פ אין מקום לאסור כלל הדלקת שמן שריפה דתרומה ביו"ט אלא כשנטמא היום דוקא. ולא כשנטמא מעיקרא. והרי מתניתין סתמא קתני אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט. ומשמע ודאי דבכל ענין דינא הכי. ולזה שפיר קאמר מאי טעמא דאין שורפין קדשים ביו"ט מנה"מ וכו'. כלומר מנ"ל דאין שורפין קדשים ביו"ט כלל אפי' לאחר עבור צורה ולא נימא דמיהת לאחר שתעובר צורתן אתי עשה דשריפתן ודחי ל"ת דיו"ט. ולזה איצטריכו שפיר כולהו הנך אמוראי דהתם לפרושי טעמא כל חד כדאית לי' דלא שייך הכא לומר אתי עשה ודחי ל"ת. ולרב אשי היינו טעמא משום דמלאכת יו"ט הו"ל עשה ול"ת ולא אתי עשה דשריפת נותר ודחי ל"ת ועשה. והשתא שפיר גזרו בזה תרומה אטו קדשים:

ובהכי מדוקדק היטב לשון רש"י ז"ל שם בד"ה מנה"מ וכו'. שכתב וז"ל דאי לא ממעט לה קרא אית לן למימר ליתי עשה דבאש תשרפו וידחה ל"ת כל מלאכה עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דהא אנן הכא בקדשים טמאים עסקינן. והרי בסוגיא דסו"פ כיצד

צולין מבואר דקדשים טמאים ליכא למילף משאר פסולי המוקדשין למצות שריפה. וכ"ש שאינם בכלל עשה דבאש תשרפו האמורה בנותר. אלא קרא מיוחד בפ"ע כתיב בגופייהו. והבשר אשר יגע בכל טמא באש ישרף והך קרא הו"ל לרש"י להביא כאן. אבל קרא דבאש תשרפו אין לו ענין לכאן. אבל לפי מה שביארנו דברי רש"י אלו מדוקדקים היטב. משום דבקדשים טמאים ליכא עשה גמורה בשריפתן אלא אחר עבור צורתן דחייל עלייהו שם נותר ואיכא בהו אז עשה דשריפת נותר. אבל קודם עבור צורה אין שריפתן חובה. וקרא דכתיב בהו לא אתי אלא לומר דכשבא לבערן אין להם ביעור אחר אלא שריפה. וא"כ לא שייך בזה אתי עשה ודחי ל"ת. ולזה הוכרח רש"י למינקט עשה דשריפת נותר מקרא דבאש תשרפו. לומר דאע"ג דקודם שבאו לכלל נותר. דהיינו קודם עבור צורה. לא שייך לומר בשריפתן אתי עשה ודחי ל"ת. מ"מ אחר דחייל עלייהו שם נותר מיהת. דאיכא בהו עשה גמורה דבאש תשרפו דכתיב בנותר. נימא דנשרפין אפי' ביו"ט. משום דהשתא שפיר שייך כאן לומר אתי עשה דבאש תשרפו ודחי ל"ת דלא תעשה מלאכה:

אלא דאי קשיא הא קשיא מדפרכינן התם לקמן ביו"ט הוא דאסור הא בחול שפיר דמי מאי טעמא. אמר רב כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת. ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנה. היכן אמרה תורה מדרב נחמן דאמר ר"נ כו' עיי"ש. ולפי מה שנתבאר הדבר קשה דהא בקדשים טמאים גופייהו ליכא מצות עשה בשריפתן אלא דגלי קרא דשרי לשרפן גם קודם שתעובר צורתן. וגם דאין להם ביעור אלא שריפה. אבל מצוה ליכא בשריפתן אלא לאחר עבור צורתן דחייל עלייהו שם נותר. וא"כ בתרומה טמאה דלא שייכא בה תורת נותר כלל היכי שייכא בה מצות שריפה. מיהו לפי מאי דפירש"י שם דטעמא דמצוה לשרוף תרומה טמאה היינו משום דלא ליתי בה לידי תקלה עיי"ש. ודאי לק"מ דאיכא למימר דהכי נמי קאמר דאע"ג דטעמא דמצות שריפה בקדשים טמאים לא שייך בתרומה טמאה. מ"מ אית בה מיהת מצוה בשריפתה מדבריהם כי היכי דלא ליתי בה לידי תקלה. ובפירש"י שלפנינו כתב בזה עוד טעם אחר משום דדמיא לקודש עיי"ש. אבל מדברי התוס' וכל שאר ראשונים ז"ל שם מבואר שלא היה כתוב כן לפניהם בפירש"י עיי"ש. והנה התוס' ושאר ראשונים שם השיגו בזה על פירש"י דלפי טעמו נראה דלאו דוקא שריפה. אלא ה"ה קבורה ושאר ביעור סגי לתרומה טמאה. והרי במתניתין דשלהי תמורה קתני תרומה טמאה בהדי שאר הנשרפין וקתני התם הנשרפין לא יקברו עיי"ש. ולפי מה שביארנו לק"מ די"ל דאחר שהוצרכו לתקן חובת ביעור לתרומה טמאה כי היכי דלא ליתו בה לידי תקלה.

תקנו בה ג"כ שלא לבער אותה אלא בשריפה כקדשים טמאים משום דדמיא לקודש. מיהו משום הך טעמא לחוד לא הוה סגי לתקן בה חובת שריפה. משום דגם בקדשים טמאים גופייהו ליכא מצות שריפה אלא מצד נותר. דהיינו כשעוברה צורתן. וזה לא שייך כלל בתרומה. אלא דאחר דבלא"ה הוצרכו לתקן בה חובת ביעור מן העולם משום תקלה. תקנו לה ביעור כבקדשים טמאים משום דדמיא לקודש:

איברא דמ"מ הראשונים ז"ל שפיר הקשו לפי מה שהביאו שם מה שפירש"י (בפרק אלו עוברין) דלפי האמת תרומה טמאה סגי לה גם ביעור אחר עיי"ש. וא"כ שפיר הקשו על זה ממתניתין דשלהי תמורה. אלא דכבר הרגיש שם רש"י ז"ל גופי' במתניתין דתמורה בזה. וכתב שם דהיינו טעמא דלא יקברו משום דדילמא חפר אינש ומשכח לה ואיכא תקלה עיי"ש. וא"כ ביעור אחר זולת קבורה וכגון לפרר ולזרות לרוח או ליתנה לבהמתו אין ה"נ דשרי. משום דבהכי ליכא תקלה. ועיקר טעם זה לא כתב שם רש"י אלא משום תרומה טמאה. אבל שאר הנשרפין בלא"ה לא יקברו משום דמצותן בשריפה:

ובהכי ניחא נמי דלא תקשה למה שביארנו מההיא דאמרינן התם בסוגיא דשבת (לעיל כ"ג ע"ב) ובשבת מ"ט לא מתוך שמצוה עליו לבערו גזרינן שמא יטה עיי"ש. הרי מבואר דאיכא בשמן שריפה מצוה גמורה בקו"ע לשרפה. אבל עפ"ז לק"מ כמבואר. וכבר פירש"י ז"ל שם דמצוה עליו לבערו משום תקלה דאכילה עיי"ש. אבל כל זה אינו אלא לפירש"י דשריפת תרומה טמאה אינה אלא מדבריהם משום תקלה. אבל לפמש"כ התוס' שם לחד תירוצא דמדאורייתא היא. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א והריטב"א ז"ל וכן דעת הרא"ה ז"ל הביאו בחי' הר"ן ז"ל שם עיי"ש. לכאורה ודאי קשה:

אבל נראה דגם לפי דעתם לא זו דלא ק' מידי אלא אדרבה מההיא דהתם איכא סייעתא מוכחת למה שביארנו. דהרי בלא"ה עיקר סוגיא דהתם תמוה טובא. דמלבד דעיקר תשובתו של רב אינה מובנת לכאורה כלל. וכבר כתב הרשב"א ז"ל שם וז"ל לא ידעתי מה היתה תשובתו של רב בהא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דהא לא הביא רב שום ראיה להתיר. ומה בכך שמצוה לשרוף. מ"מ מנ"ל דמותר ליהנות משריפתה. וכדפרכינן באמת בתר הכי והיכן אמרה תורה. ומייתו שם שאר אמוראי ראיות לזה מקראי עיי"ש. אבל רב דלא מייתי שום ילפותא לזה קשה מאי קאמר. בלא"ה קשה לשון התלמוד דקאמר הא בחול שפיר דמי מאי טעמא וכו'. דהול"ל מנ"ל או מנה"מ. כדאמרינן בעלמא בכל כיו"ב דבעינן לאשכוחי ילפותא מקרא להתיר. גם לישנא דרב דקאמר ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנה. קשה מאי דהאריך כ"כ בלישני' ודייק לומר בשעת ביעורה. ולא הו"ל לומר אלא והתירה תורה ליהנות מביעורה:

אמנם נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן (בפרק כל הבשר קט"ו ע"ב) אמר ריש לקיש מנין לבשר בחלב שאסור תלמוד לומר אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל שאין ת"ל מבושל מה ת"ל מבושל לומר לך יש לך בשול אחר שהוא כזה ואיזה זה בשר בחלב. א"ל ר"י כעורה זו ששנה רבי לא תאכלנו בבשר בחלב הכתוב מדבר וכו'. אי מההיא ה"א ה"מ באכילה אבל בהנאה לא קמ"ל עיי"ש. ופירש"י וז"ל קמ"ל מהאי קרא דכתיבא אזהרה דידי' גבי פסח מה פסח מבושל אסור באכילה ובהנאה. דכל קדשים שאינם ראוים לאכילה תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה אף זה אסור בהנאה עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד לכאורה דהרי משנה ערוכה היא (בפרק כיצד צולין שם) הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד עיי"ש. הרי דכל שפסולו בגופו אין טעון עבור צורה אלא נשרף מיד וכדקתני התם עלה בברייתא זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד וכו' עיי"ש. והרי פסח שבשלו ודאי הו"ל פסולו בגופו ואיך כתב רש"י ז"ל שטעון עבור צורה. וכבר נתפלאו בזה קצת אחרונים ז"ל. ומהם רצו לומר דס"ל לרש"י דפסח שבשלו כיון דאין פסול זה נוהג אלא בפסח בלבד לא חשיב פסולו בגופו כיוצא וטמא שנוהגין בכל הקדשים. אבל לדידי זה ליתא דמלבד דאין שום טעם ושורש כלל לחילוק זה. ועוד דהרי רש"י שם כללא כייל דכל קדשים שאינם נאכלין תעובר צורתן. דמשמע ודאי דס"ל דכל הקדשים שאינם ראויין לאכילה. ובכלל זה כל פסולי המוקדשין. כך הוא דינם. ואין שום חילוק ביניהם. וזה ודאי לכאורה נגד מתניתין ובריתא דהתם. בלא"ה זהו נגד המפורש בהדיא בירושלמי (בפרק כיצד צולין ה"ב) דאמרינן התם נגע בחרסו של תנור פסול הגוף הוא לישרף מיד עיי"ש. וכ"ש מבושל גמור דפסולו מפורש בהדיא בקרא דחשיב פסולו בגופו לישרף מיד:

ובזה נדחה ג"כ מה שראיתי מי שרצה לומר בזה ע"פ מאי דקיי"ל שאם אכלו מבושל ביום פטור. ולפ"ז רצה לומר דמדאורייתא לכתחילה נמי שרי לאכלו מבעוד יום. וא"כ ביום י"ד לא שייכא בי' שריפה כיון שמותר באכילה. וגם בלילה אינו נשרף דאין שריפת קדשים פסולין דוחה יו"ט. וע"כ לא משכחת בי' שריפה אלא לאחר שתעובר צורתו. אבל לפמש"כ גם זה ליתא. חדא דהרי רש"י כללא כייל דכל קדשים שאינם ראויים לאכילה תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה. וא"כ לאו דוקא בפסח וגם בחול הדין כן לדעתו. וגם אשתמיטתי' דברי הירושלמי שהבאתי דמבואר דנגע בחרסו של תנור ישרף מיד. וע"כ ביום י"ד מיירי. דבלילה הרי אין קדשים פסולין נשרפין ביו"ט. הרי מבואר מזה דגם ביום י"ד בר שריפה הוא ואינו נאכל. אע"פ שאין פסולו אלא משום שאינו צלי. ובלא"ה לפ"ז מאי ענין עבור צורה לכאן כיון דגם לאחר עבור צורה אינו נשרף משום יו"ט

עד לאחר יו"ט בבוקר שני. גם לא שייך כאן לתלות הטעם בעבור צורה כלל. כיון דכל שפסולו בגופו אינו טעון עבור צורה. ומאי דאינו נשרף קודם עבור צורה אינו אלא משום איסור שריפת קדשים ביו"ט. וגם עיקר הדבר ליתא. דודאי כל שנפסל מפסח בבשולו נהי דמבעוד יום לא מיחייב עליו משום לאו דמבושל מ"מ שוב הו"ל בכלל לאו דלא יאכל כי קודש הוא דדרשינן מיני' (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) ובשאר דוכתי דכל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו עיי"ש. וע"כ הא דאמרינן דכשאכלו מבושל מבעוד יום פטור. היינו רק משום לאו דמבושל בלבד. אבל ודאי חייב מיהת משום לאו דלא יאכל כי קודש הוא לדעת הריטב"א ז"ל וסייעתו (בפרק בתרא דמכות) דלא הוי לאו שבכללות. ולדעת הסוברין דהו"ל לאו שבכללות. כפשטות סוגיא דפ"ב דפסחים שם. בפשיטות ניחא דפטור לגמרי קאמר. אבל איסורא דאורייתא מיהת ודאי איכא עכ"פ משום לאו דלא יאכל כי קודש הוא. וא"כ ודאי מיד מבעוד יום בר שריפה הוא. וכדקאמר בירושלמי שם דישרף מיד. הן אמת שראיתי בתוספתא שנדפסה מקרוב מכת"י (בפ"ג דפסחים) דאיתא התם השוחט את הפסח בי"ד כשר לאכלו נא שלוק ומבושל עיי"ש. אבל בגירסת התוספתא דידן (במקומו בפ"ד) ליתא הכי עיי"ש. והעיקר כגירסת תוספתא שלפנינו. דבלא"ה גירסת הכת"י אינה נכונה. דמאי קאמר השוחט את הפסח בי"ד כשר לאכלו וכו' מאי השוחט דקאמר הרי זו עיקר מצותו לישחט בי"ד. ואין לך פסח נשחט אלא בי"ד. וגם מאי כשר דקאמר. הכי הו"ל לומר הפסח שבשלו או שלקו או עשאו נא מותר לאכלו בי"ד. אלא ודאי היא גירסא משובשת וגירסא דידן עיקר דלא מיירי אלא במחשבת אכילה בי"ד או שחשב לאכלו נא שלוק ומבושל עיי"ש ואין להאריך בזה.

ועפ"ז נראה במאי דאמרינן (בפ"ב דפסחים מ"א ע"ב) תניא יכול אכל כזית נא מבעוד יום יהא חייב וכו' תלמוד לומר אל תאכלו ממנו נא וגו' בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא וכו'. רבי אומר אקרא אני בשל מה תלמוד לומר מבושל שיכול אין לי אלא שבשלו משחשיכה. בשלו מבעוד יום מנין ת"ל בשל מבושל מ"מ. ופירש"י וז"ל אקרא אני בשל וכו' אין לי שיתחייב אלא א"כ בישלו משחשיכה שהוא עיקר זמנו. בישלו מבעוד יום ואכלו משחשיכה מניין עכ"ל עיי"ש. ותמה הרש"א ז"ל לפירושו חדא דאין זמנו בלילה אלא אכילתו אבל צלייתו זמנה אפי' ביום. ואמאי לא נימא דאיסור בישולו דומיא דהיתר צלייתו. ועוד קשה בנא דלא כתיב כפול לא ליחייב אא"כ עשאו נא משחשיכה ולא לישתמיט תנא מלאשמעינן הכי עיי"ש בדבריו דמשום זה נטה מפירש"י ופירש פירוש אחר דלא כפירש"י. אבל עם מה שביארנו אין כאן מקום קושיא כלל ודברי רש"י נכונים. דודאי אי לאו קרא הו"ל לומר דלא מיחייב משום מבושל אלא אם כן בישלו

בלילה דוקא שהוא עיקר זמנו של איסור אכילת מבושל. ונמצא דכשמבשלו חיילי עלי' איסור מבושל ואיסור קדשים פסולים בבת אחת. אבל כשבשלו מבעוד יום. דאז אכתי לא מטא זמן איסורא דמבושל עד הלילה. ואיסור קדשים פסולים מלאו דלא יאכל כי קודש הוא חייל עלי' מיד משנתבשל ונפסל מפסח. היה ראוי לומר דאפי' בלילה שוב לא מתחייב עלי' משום מבושל. כיון דקיי"ל אין איסור חל על איסור. ואע"ג דאליבא דרבי קיימינן דקאמר בכריתות (כ"ג ע"ב) דבקדשים גלי קרא דאיסור חל על איסור אפי' קל על חמור עיי"ש. מ"מ הרי כבר ביאר הרמ"ע מפאנו ז"ל (בתשו' סי' קכ"ג) דהיינו דוקא בחד מהנך גווני דחייל בעלמא כגון בכולל או מוסיף באיסורין שווין וגלי קרא בקדשים דאפי' קל אחמור נמי חייל בכה"ג. אבל בענין אחר גם בקדשים נמי לא חייל איסור על איסור עיי"ש בדבריו. והוא מוכרח. דהרי לא גלי קרא אלא באיסור מעילה על איסור חלב דהו"ל איסור כולל. דאיסור הקדש אכולה בהמה חייל. וגם מוסיף איסור הנאה. וא"כ אי לאו דגלי קרא הכא דאע"פ שבשלו ביום הדר אתי איסור מבושל וחייל בלילה על איסור דקודש פסול שקדמו מבעוד יום ומיחייב גם משום מבושל אע"פ שאינו לא כולל ולא מוסיף. היה ראוי לומר דתו לא אתי איסור מבושל וחייל אלא דהא תינח במבושל. אבל בנא כיון דלא מיפסל בהכי כלל. דהרי בידו לגמור צלייתו ולאכלו בזמנו וכדאמרינן בפרק כיצד צולין (פסחים פ"ד ע"ב) עיי"ש. א"כ לא שייך בי' איסור דכל שבקודש פסול מצד לאו דלא יאכל כי קודש הוא. וא"כ ודאי גם בלא שום ריבויא דקרא כלל פשיטא לן דאפי' עשאו נא מבעוד יום חייב על אכילתו בלילה. משום דאיסור נא הוא דומיא דהיתר צלייתו וכמש"כ הרש"א ז"ל ולא קשה מידי:

ובהכי מיתרצא נמי קושית הצל"ח שם שהקשה דע"כ לרבי לית לי' דרשא דת"ק מקרא דכי אם צלי אש בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא. דאל"כ למה לי קרא לחייב כשבישלו ביום ואכלו בלילה. תיפוק לי' מדאיצטריך קרא למעט אכל נא מבעוד יום. ש"מ שאם אכלו בלילה חייב אע"פ שעשאו נא או בשלו ביום. דאל"כ תיפוק לי' דפטור משום שעשאו נא או בשלו ביום אפי' אכלו בלילה. והשתא א"כ קשה מנ"ל לרבי לפטור כשאכלו נא או מבושל מבעוד יום לפי פירש"י. ומה שתירץ שם לזה דמדאיצטריך ריבויא דבשל מבושל לרבות בשלו מבעוד יום ואכלו משחשיכה. ש"מ דעיקר קרא בשאכלו ובשלו משחשיכה מיירי. וא"כ די לנו לרבות בשלו ביום ואכלו משחשיכה. אבל אכלו מבעוד יום פטור עיי"ש. אין זה מוכרח כלל. דהרי קרא באכילת מבושל מיירי. ולא באיסור בישול. וא"כ אי לאו דאית לן קרא לפטרו בשאכלו ביום. היה ראוי לומר דכי רבי קרא לחייבו. היינו גם כשאכלו

מבושל מבעוד יום. וא"כ קושייתו במקומה עומדת. אבל ע"פ מה שביארנו ניחא שפיר. דאי לאו דגלי קרא לחייב בשלו מבעוד יום ואכלו משחשיכה לא הוה ס"ד לפטרו אלא משום דלא אתי איסור מבושל וחייל אאיסור קודש פסול כמש"כ. והשתא א"כ נראה דהא בהא תליא. דאי לאו דגלי קרא דכ"א צלי אש הוה סד"א דזמן איסור אכילת נא ומבושל מתחיל מבעוד יום. ולהכי שפיר חייל עם איסור קודש פסול בבת אחת ביום. אבל השתא דגלי קרא דאין איסור מבושל חייל עד חשיכה ממילא נשמע דכשבשלו ביום ואכלו בלילה פטור. משום דאין איסור חל על איסור. משום דאיסור קודש פסול חייל מיד משעת בישולו. ולזה איצטריך שפיר ריבויא דבשל מבושל לחייבו. ואפי' כשתמצא לומר דמדרשא דכי אם צלי אש איכא נמי למשמע דאם אכלו בלילה חייב. מ"מ י"ל דלא איצטריך קרא דכי אם צלי אש אלא למעוטי נא. דודאי אפי' עשאו נא מבעוד יום חייב על אכילתו בלילה דלא שייך בי' טעמא דאין איסור חל על איסור כמשכ"ל. אבל מבושל לעולם אימא לך דכיון דאין איסורו חייל אלא משחשיכה פטור אפי' על אכילתו בלילה. משום דאין איסור מבושל דבלילה חייל על איסור קודש פסול שקדמו לחול ביום משעת בישולו אי לאו דגלי קרא דבשל מבושל לחייבו ולק"מ:

ועפ"ז מיתרצא לן נמי סוגיא חמורה בכריתות (סו"פ דם שחיטה) דאמרינן התם שאני קדשים דגלי קרא דאיסור חל על איסור. תדע שכן הוא דהא רבי ס"ל אחע"א וה"מ בחמור על קל אבל איסור קל על איסור חמור לא. ובקדשי' שמעינן לי' דאמר איסור קל על איסור חמור. דתניא כל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה. ומעילה איסור מיתה וקא חייל על איסור חלב דאיסור כרת. ש"מ בקדשים גלי קרא עיי"ש. והדבר תמוה מאוד מאי ראיה היא מהתם. דילמא התם לא גלי קרא אלא דאית בהו מעילה משום הנאה גם בלא אכילה. דלא שייך בה איסור חלב. ועוד דהא משכחת לה בשליח שעשה שליחותו דבעה"ב מעל. וכרת משום חלב ליכא אלא על האוכלו. וגם קשה לפי מאי דאמרינן בפ"ב דפסחים (ל"ג ע"א) מתקיף לה ר"פ ממאי דרבי כרבנן ס"ל דילמא כאבא שאול ס"ל דאמר יש בה שוה פרוטה אע"פ שאין בה כזית עיי"ש. וא"כ כיון דאליבא דרבי קיימינן שפיר משכחת לה בשאין בה כזית ויש בה שוה פרוטה. דמיתה משום מעילה איכא. וכרת משום חלב ליכא. וכבר עמדו בכל זה קצת אחרונים ז"ל ולא העלו בזה כלום. ואין לומר דא"כ פשיטא ולא איצטריך קרא לריבויי. דזה ליתא דהרי במעילה (ריש פרק קדשי מזבח) מבואר דאי לאו קרא הוה סד"א למעוטי קק"ל לגמרי ממעילה מדכתיב בה מקדשי השם. דמשמע דוקא המיוחדים לשם עיי"ש. וא"כ ודאי איצטריך קרא לרבות אימורי קק"ל למעילה. ואע"ג דעל הראי' דמייתי בגמרא שם ממילתא דרבי

לא תקשה כ"כ. משום דאפשר לומר דמוכיח ממאי דסתים רבי ופסיק ותני לרבות אימורי קק"ל למעילה. דמשמע דלכל עניני מעילה קא מרבה להו. וא"כ אפי' באכילה ס"ל דאיתרבו למעילה. אע"ג דבאכילתן איכא איסור חלב דבכרת דקדים. מ"מ אמילתא דרבי גופי' תמוה. מנ"ל לרבות מהך קרא אפי' בכהאי גוונא. ודילמא לא אתי קרא לרבויינהו למעילה אלא בגוונא דליכא משום איסור כרת דאכילת חלב. אבל בענין דאיכא עלי' כבר חיוב כרת משום חלב לעולם אימא לך דגם בקדשים לא חייל איסור קל על איסור חמור כבעלמא. וזו תמיהא עצומה. אבל ע"פ מה שביארנו ארווח לן ממילא דלק"מ. די"ל דרבי לטעמי' אזיל הכא בברייתא דיליף מקרא דבשל מבושל לחייב אפי' בשלו ביום ואכלו בלילה. אע"ג דכבר איכא עלי' איסור לאו דכל שבקודש פסול נתן הכתוב ל"ת על אכילתו. ואיסורו חמור טפי מאיסור מבושל שאינו נוהג אלא בפסח בלבד. משא"כ לאו דלא יאכל כי קודש הוא שנוהג בכל הקדשים. וכה"ג חשיב איסור חמור. כמבואר בפרק גיד הנשה (חולין ק' ע"ב) דאיסור גיד לגבי איסור טומאה. חשיב איסור חמור משום שהיה נוהג איסורו גם בבני נח עיי"ש ובמש"כ התוס' שם (לקמן ק"ב ע"א) בד"ה ור"י וכו'. וא"כ מינה שמעינן דבקדשים אפי' איסור קל חל על איסור חמור. ולזה איכא למימר דס"ל לרבי דכיון דאיתרבו אימורי קק"ל למעילה אפי' בדרך אכילה איתרבו. אע"ג דכבר רמיא עלייהו איסורא דחלב דבכרת. ושפיר פסיק ותני דבכל ענין איתרבו אימורי קק"ל למעילה. והא דבסוגיא דכריתות שם לא מייתי טפי מהך ברייתא דהכא. היינו משום דבברייתא דהתם מיפרשא מילתא טפי דהכי ס"ל לרבי. משא"כ בברייתא דהכא אינו מבורר כ"כ אם רבי ס"ל הך דרשא דר"א מקרא דלא יאכל כי קודש הוא לרבויי כל שבקודש פסול. ואע"ג דודאי מוכרח דהכי ס"ל לרבי כמו שביארנו. מ"מ לא מיפרשא מילתא כ"כ כמו בברייתא דהתם. ולהכי ניחא לי' טפי להוכיח מברייתא דהתם. אבל ודאי רבי גופי' עיקר סמיכתו אינו אלא אדרשא דבשל מבושל דהכא וכמו שנתבאר. ובזה יש מקום לדון על דברי הרמ"ע ז"ל שהבאתי לעיל וכמבואר. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דפסח שבשלו הו"ל בכלל כל שבקודש פסול אפי' כשבשלו ביום. וא"כ ודאי דברי רש"י בחולין שם תמוהים מאוד:

ומלבד זה תמוה טובא לפירש"י שם שכתב להכריח דפסח שבשלו אסור בהנאה מדכל הקדשים שאינם ראויים לאכילה תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה. ומתבאר מזה דס"ל דהא בהא תליא. דכל שהוא בר שריפה אסור נמי בהנאה. וזה תמוה מאוד דהרי איפכא מבואר בסוגיא דשבת שם ובסוגיא דיבמות (פרק הערל ע"ג ע"ב) דבעינן התם למימר דשמן קודש שנטמא מותר ליהנות ממנו בשעת ביעורו. אלא דיליף בק"ו ממעשר הקל

שאמרה תורה לא ביערתי ממנו בטמא קודש חמור לא כ"ש עיי"ש בכולה סוגיא. והשתא לפירש"י תיפוק לי' מדכתיב בי' שריפה. דהרי כיון דקודש הוא קרינן בי' אשר יגע בכל טמא וגו' באש ישרף. א"כ ע"כ אסור בהנאה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלאו הא בהא תליא. ומחיוב שריפה ליכא למשמע איסור הנאה. וראיתי להתוס' (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) בההיא דאמרינן התם משמי' דריב"ל מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה אסורין בהנאה. דכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה וגו' שאין ת"ל באש תשרף ואם אינו ענין לגופו תניהו ענין לכל איסורין שבתורה. ואם אינו ענין לאכילה תניהו ענין להנאה. וכתבו בתוס' שם וז"ל ואם אינו ענין לאכילה. לא אתי שפיר דהיכי מצי לאוקמי באיסור אכילה הא כתיב באש תשרף ע"כ עיי"ש. וכ"כ שם בחי' מהר"ם חלאוה ז"ל לא גרסינן הכא ואא"ע לאכילה דלא מלא יאכל יליף אלא מבאש תשרף עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל ג"כ כדעת רש"י ז"ל דמדכתיב בה שריפה שמעינן דאסורה בהנאה. והדבר תמוה דזהו נגד סוגיא דשבת ויבמות שם. וביותר יפלא שהרי התוס' שם בההיא סוגיא גופא בד"ה היקישא הוא וכו' הכריחו דצריך קרא לקודש שנטמא דאסור בהנאה משום דממה שכתובה בו שריפה אין ראי' לאסרו בהנאה. והביאו שם ראיה לזה מסוגיא דשבת שם ומההיא דפרק הערל עיי"ש. וא"כ דבריהם סותרין זא"ז בההיא סוגיא עצמה. מיהו נראה דלזה אפשר לומר דאע"ג דודאי מחיוב שריפה ליכא למשמע איסור הנאה. היינו רק משום דאפשר לומר דשרי מיהת ליהנות ממנו בשעת ביעורו. אבל מ"מ אסור ליהנות ממנו הנאה אחריתא של כילוי בענין שלא יוכל שוב לקיים בו מצות שריפה. דעכ"פ כיון דכתיב בי' שריפה ע"כ אין לו ביעור אחר אלא שריפה דוקא. וזו היא כוונת התוס' דע"כ לשון אא"ע לאכילה לא אתי שפיר כאן. דכיון דמצותו בשריפה. ודאי עכ"פ אינו מאיסורי אכילה לחוד אלא גם הנאה של כילוי אסורה בו. וכיון שכן ממילא לא שייך כאן לומר כלל אם אינו ענין. דמאחר דעכ"פ מקרא דבאש תשרף דמוקמינן לי' לשאר אסורין שבתורה שמעינן דלא באכילה לבד אסורין. אלא גם בכל הנאה של כילוי. ע"כ ממילא שמעינן נמי מינה דאסורין נמי בכל שאר הנאות אפי' אינם של כילוי. דהרי שאר איסורין כיון דאינם בשריפה אין מקום לחלק בהן בין הנאה של כילוי להנאה שאינה של כילוי. וא"כ כל מיני הנאה אסורין בהן. וע"כ בלא"ה מוכרח לומר כן דאל"כ קשה דכיון דהכא וכן לקמן יליף לשאר איסורין באם אינו ענין לאכילה תניהו ענין להנאה. נימא דכיון דליכא הוכחה אלא משום דאם אינו ענין לאכילה תניהו ענין להנאה א"כ די לנו לומר דאסר הכתוב הנאה דומיא דאכילה. דהיינו הנאה של כילוי. ומנ"ל לאסור שאר הנאות שאינם של כילוי. אלא ודאי היינו משום דשאר איסורין כיון דאין מצותן בשריפה אין

מקום לחלק בהן בהכי. וכל שאסרן הכתוב בהנאה. כל הנאות אית לן למימר דאסר קרא בהן. כל שאין לנו הכרח לזה מקרא. כמו תרומה וטבל לדעת הסוברין דהנאה של כילוי אסורה בהן מדאורייתא. עי' מש"כ בזה המל"מ (בפ"ב מהל' תרומות הי"ד) עיי"ש:

והשתא כיון דמוקמינן קרא דבאש תשרף לשאר איסורין שבתורה ע"כ מוכרח מיני' דגם בהנאה אסורין. ולא שייך כאן לומר אם אינו ענין לאכילה תניהו ענין להנאה. משום דמהך קרא גופי' ממילא נשמע גם להנאה. זה נראה בכוונת התוס' ומהר"ם חלאוה ז"ל. אבל מדכתיב שריפה בדבר שמצותו בשריפה ודאי ליכא למשמע אלא לאסרו בהנאה של כילוי משום דבהכי מתבטלת מצות שריפה. אבל אפשר שמותר ליהנות ממנו בשעת ביעורו כל כמה דלא גלי קרא לאיסורא. וא"כ בדברי התוס' ומהר"ם חלאוה ז"ל ליכא בזה מקום קושיא אבל דברי רש"י שם ודאי מתמיהים:

אלא דאכתי יש לתמוה במש"כ התוס' (בפ"ב דפסחים שם לעיל כ"ב ע"א) בההיא דאמרינן התם דלרבי יהודה חולין שנשחטו בעזרה אינם אסורין בהנאה מדאורייתא. וכתבו. בתוס' ד"ה חולין שנשחטו וכו' וז"ל וקשה לרשב"א דבת"כ (פרשת צו) גבי נותר דרש ר"י לא יאכל כי קודש הוא יכול חטאת העוף הבאה על הספק ואשם תלוי וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו תלמוד לומר הוא. מדאיצטריך למעוטי שאינם בשריפה מכלל דאסירי בהנאה מדאורייתא עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל דהא בהא תליא דכל שבשריפה בהנאה נמי אסור. ולהכי הוקשה להרשב"א ז"ל דכיון דצריך קרא למעוטי משריפה מכלל דאסירי בהנאה מדאורייתא. דאם איתא דאין אסורין בהנאה מדאורייתא אי אפשר שדינם בשריפה ולא צריך קרא למעוטי. ובזה ודאי דבריהם מתמיהין שהם נגד סוגיא דשבת ויבמות שם. וראיתי לבעל י"ד שם שהקשה בזה על הרשב"א מתרומה טמאה דאע"ג שהיא בשריפה אפי' הכי מותר להסיקה תחת תבשילו. ולזה תירץ דס"ל להרשב"א ז"ל דאין שריפת תרומה טמא' אלא מדבריהם עיי"ש. אבל מלבד דאשתמיטתי' דברי התוס' בפרק כיצד צולין (פסחים פ"ב ע"ב) בד"ה אבל נטמא וכו'. דבהדיא מבואר שם דס"ל להרשב"א דשריפת תרומה טמאה מדאורייתא היא עיי"ש. בלא"ה לא הועיל בזה כלום. דאכתי קשה ביותר מסוגיא דשבת ויבמות שם דאפי' בשמן קודש טמא דמדאורייתא בשריפה בעינן למימר התם שיהא מותר ליהנות בו בשעת ביעורו. הן אמת שראיתי בדבריו (לקמן כ"ד ע"א) שכתב בפשיטות דלא כתיב שריפה בקדשים טמאים אלא בבשר ולא גמרינן שמן מיני' עיי"ש. ולטעמי' אזיל. אבל אין כדאי להשיב על דברים כאלו. דהדבר פשוט שאין מקום כלל לחלק בזה. וגם אשתמיטתי' דברי התוס' שם במקומו (כ"ד ע"א) בד"ה היקישא הוא וכו' שהבאתי לעיל דמבואר דפשיטא להו

דאין חילוק בזה עיי"ש. וא"כ ודאי דברי התוס' בשם הרשב"א תמוהים. וגם יש לתמוה לכאורה מדאמרינן בההיא סוגיא גופא לעיל מיני' בסמוך (כ"א ע"ב) דפרכינן עלה דתנן ולא יסיק בו תנור וכירים. פשיטא. ומשני לא צריכא לר"י דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה סד"א הואיל ואמר ר"י מצותו בשריפה בהדי דקשריף לי' ליתהני מיני' קמ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דלר"י חמץ מדאורייתא בשריפה. מ"מ בעי למימר שיהא מותר ליהנות ממנו בשעת שריפה:

איברא דלרש"י ז"ל לשיטתו ליכא קושיא מהתם. דאיכא למימר דלטעמי' אזיל דס"ל (בפ"ק דפסחים) דהא דתניא התם אר"י אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר שלא בשעת ביעורו היינו קודם שש וכל שש דאכתי מדאורייתא שרי. ובשעת ביעורו היינו מתחילת שבע שהוא מוזהר עליו מדאורייתא עיי"ש. וא"כ לשיטתו הא דחמץ בשריפה לר"י. ע"כ אין זה מפני איסורו. שהרי בזמן שריפתו עדיין מותר הוא מדאורייתא. אלא דגזה"כ הוא שאם בא לבער את החמץ קודם זמן איסורו אין לו לבערו אלא ע"י שריפה דוקא. והילכך מחובת שריפה זו ע"כ לא שייך להוכיח איסור הנאה כלל. ולזה שפיר קאמר דהואיל ואמר ר"י אין ביעור חמץ אלא בשריפה ומצותו בשריפה אע"ג דרבנן אסרוהו בהנאה. מ"מ סד"א דבהדי דקא שריף לי' לא אסרו מליהנות ממנו כיון דמדאורייתא אכתי לא אתסר כלל קמ"ל. ואע"ג דאכתי יש להקשות לפ"ז דכיון דעכ"פ חזינן דמשכחת לה שחייבה תורה שריפה אפי' במאי שעדיין מותר לגמרי מדאורייתא. א"כ בשום דוכתא ליכא הוכחה דאסור ממה שחייבה תורה שריפה. דאפשר דגם שם אין חובת שריפתו משום איסורו אלא גזה"כ כך הוא אע"פ שמותר בהנאה. ושריפת חמץ תוכיח. מ"מ זה לא תקשה דאפשר לומר ע"פ מה שיתבאר לפנינו. דיש חילוק בין היכא דמצות שריפה היא מצוה בקום ועשה. להיכא דליכא שום חיובא בקו"ע. אלא שכשבא לבערו אין לו לבערו אלא בשריפה. וא"כ כאן בחמץ כיון דמדאורייתא עדיין מותר אפי' באכילה ודאי פשיטא דליכא חובה בקו"ע לשרפו. אלא שאם בא אז לבערו אינו רשאי לבערו אלא ע"י שריפה. אבל לדעת התוס' דמפרשי איפכא דלא אמר ר"י דחמץ בשריפה אלא אחר זמן איסורו מדאוריית'. אבל קודם זמן איסורו ביעורו בכל דבר. ודאי קשה טובא לכאורה. דהרי לאחר זמן איסורו ודאי חובת שריפתו היא בקו"ע. וא"כ היכי ס"ד לומר שיהא מותר ליהנות בו בשעת ביעורו. מיהו נראה דאיכא למימר דהתוס' לטעמייהו אזלי שכתבו שם (לעיל ה' ע"א) בד"ה וכתיב וכו' דהא דתנן ולא יסיק בו תנור וכירים אינו אלא מדבריהם כיון דהנאתו אחר ביעורו. וכדתנן נמי גבי ערלה בישלה ע"ג גחלים הפת מותר עיי"ש. וא"כ לפ"ז לק"מ. דאפשר לומר דודאי כל שמצותו בשריפה אסור

ליהנות ממנו בשעת ביעורו. אלא דלהסיק בו תנור וכירים הוה סד"א דשרי לגמרי אפי' מדבריהם כמו שמותר מה"ת. קמ"ל דאסרו מיהת מדבריהם. ועכ"פ דברי רש"י בחולין שם ודברי התוס' בפסחים שם בשם הרשב"א ז"ל תמוהים טובא לכאורה מסוגיא דפ"ב דשבת ודפרק הערל שם. מלבד מה שיש לתמוה על דברי הרשב"א ז"ל מתרומה טמאה. לפי מאי דס"ל לדידי' גופי' דמצותה מדאורייתא בשריפה:

לכן נראה דרש"י והרשב"א ז"ל לטעמייהו אזלי דס"ל דכולהו פסולי דקודש אע"פ שפסולן בגופן דנשרפין מיד. מ"מ ליכא חיובא לשרפן מיד. אלא שאם ירצה רשאי לשרפן מיד אבל חיובא ליכא עד לאחר שתעובר צורתן וכמו שנתבאר. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דאע"ג דודאי ממצות שריפה בקום ועשה שפיר איכא למשמע איסור הנאה. ולא מיבעיא הנאה של כילוי בענין שמבטל בכך מצות שריפה דאסור. אלא אפי' ליהנות ממנו בשעת ביעורו אית לן למימר דאסור. דכיון דרמיא עלי' מצוה בקו"ע לשרפו נמצאו כשמבערו לצרכו כדי ליהנות ממנו בשעת ביעורו אינו מקיים מצות שריפה שהטיל עליו הכתוב חובה. שהרי לצרכו הוא דמדלקה. מ"מ משריפה שאין בה מצוה בקו"ע. אלא שאינו רשאי לבערו אלא בשריפה. כמו בכולהו פסולי דקודש שפסולן בגופן קודם שעברה צורתן. אין הכרח לומר דאסורין בהנאה. כיון דאין השריפה רמיא עלי' חובה בקו"ע. וליכא ביטול מצוה בהנאתו מהן בשעת ביעורן:

ומעתה לפ"ז דברי הרשב"א ז"ל ברורים. דכיון דקרא דלא יאכל כי קודש הוא בנותר הוא דכתיב דאית בי' עשה גמורה בשריפתו. א"כ כיון דדריש רבי יהודה מיני' מיעוטא לחולין שנשחטו בעזרה מדכתיב בי' כי קודש הוא. משמע דבלא הך מיעוטא הו"ל למימר דגם חולין שנשחטו בעזרה בכלל מצות שריפה כנותר שיש בה מצות עשה גמורה בקו"ע. א"כ ע"כ מוכרח מזה דמיהת אסורין בהנאה כנותר. דאם איתא דעכ"פ מותר ליהנות מהן בשעת ביעורן. שוב לא תיסק אדעתין לומר שיהיו בכלל מצות שריפה דנותר. אבל בסוגיא דפ"ב דשבת ובפרק הערל שם דמיירי בקודש טמא דלית בי' מצות שריפה בקו"ע אלא לאחר עבור צורה משום נותר. כמו שביארנו מדברי רש"י והרשב"א ז"ל. שפיר יש מקום לומר שיהא מותר ליהנות ממנו בשעת ביעורו. ועפ"ז מתורץ ג"כ מה שהקשינו מסוגיא דרפ"ב דפסחים אפי' לדעת התוס' וסייעתם דלר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה משבע שעות ומעלה. דמלבד משכ"ל אפשר לומר עפמש"כ הרא"ש מלוניל ז"ל (הובא בתמים דעים סי' ק"כ) לפרש מאי דקאמרינן התם מהו דתימא בהדי דקא שריף לתהני מיני'. וז"ל שם פי' ולגמר חמץ מתרומה שנטמאת קמ"ל דלא גמרינן חמץ אלא מנותר עכ"ל עיי"ש. וע"פ דרכו אפשר לומר דהכי קאמרינן סד"א בהדי דקא שריף ליתהני מיני'.

משום דלא קאמר רבי יהודא דחמץ מצותו בשריפה אלא קודם זמן איסורו דאורייתא. וכדעת רש"י ז"ל וסייעתו. וא"כ ע"כ אין שריפתו חובה בקו"ע כמו שנתבאר. וקילוף חמץ משריפת תרומה טמאה. דגם שריפתה אינה חובה בקו"ע. דודאי לא עדיפא בזה מקדשים טמאים קודם עבור צורתן. קמ"ל דלא גמר אלא מנותר ששריפתו חובה בקו"ע. ומזמן איסורו מדאורייתא הוא דקאמר ר"י דחמץ מצותו בשריפה. וכדעת התוס' בשם ר"ת ז"ל. וכיון שכן ודאי אסור להנות ממנו בשעת ביעורו וכמו שביארנו. וממילא מבואר דגם מתרומה טמאה ליכא שום קושיא להרשב"א ז"ל:

ומעתה דברי רש"י ז"ל בחולין שם ברורים ונכונים מאוד. שכיון דכל עיקרו לא בא שם אלא להכריח דפסח שבשלו אסור בהנאה. ממילא מבואר דע"כ לא הוה מצי להכריח כן מדנשרף מיד כדין כל שפסולו בגופו. דהרי אז עדיין לא רמיא עלי' מצות שריפה בקו"ע. אלא רשות גמור הוא עכשיו קודם עבור צורה. וכבר נתבאר דאין מזה שום הכרח לומר שיהא אסור בהנאה. ולזה ע"כ לא הוה מצי להוכיח כן אלא ממצות שריפתו לאחר עבור צורה. דכיון שנפסל בבשולו ונאסר באכילה הרי ודאי לעבור צורתו קאי אם לא ישרפנו מיד. ובודאי יהא אסור ליהנות ממנו אפי' בשעת ביעורו. שהרי אז מוטלת עליו מצות שריפה בקו"ע. וזהו שכתב רש"י ז"ל דפסח מבושל אסור בהנאה כיון דכל הקדשים שאינם ראוים לאכילה תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה. ואפי' אותן שפסולן בגופן לא חיילא עלייהו מצות שריפה בקו"ע אלא לאחר עבור צורה. ומאז ודאי אסורין בהנאה. ואע"ג דמצי לשרפו מיד ואפשר דאז שרי ליהנות ממנו בשעת ביעורו. מ"מ אפי' לכשתמצא לומר כן. כיון דסתמא אקיש רחמנא בשר בחלב לפסח מבושל. אע"ג דאיכא לאקושי לקודם עבור צורה לקולא כיון דאיכא נמי לאקושי לאחר עבור צורה לחומרא. הא קיי"ל דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן. וכ"ש הכא דגם קודם עבור צורה לא שמענו בו היתר הנאה. אלא דמשריפתו אין לנו הוכחה לומר דאסור בהנאה. אע"ג דודאי גם קודם עבור צורה לקושטא דמילתא אסור ליהנות ממנו בשעת ביעורו. דמידי דהוי אקודש טמא דאסור כמבואר בסוגיא דפ"ב דשבת ובפרק הערל שם. אלא דמ"מ רש"י ז"ל נקט הוכחה פשוטה יותר משריפתו שלאחר שתעובר צורתו. דמזה ודאי מוכרח ע"כ דעכ"פ אסור בהנאה לאחר עבור צורה. וא"כ עכ"פ מהך היקישא שמעינן שפיר לבב"ח שאסור בהנאה כמו שנתבאר:

ועדיין יש לעיין בעיקר יסוד זה מדתנן בפ"ב דקידושין (נ"ז ע"ב) המקדש בשער נזיר אינה מקודשת. וטעמא משום דאסור בהנאה ולאו בר דמים הוא. ואמרינן עלה בשער נזיר מנ"ל. אמר קרא קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו. גדולו יהא קדוש. ופרכינן אי מה

קודש תופס דמיו ויוצא לחולין אף שער נזיר תופס דמיו ויוצא לחולין. ומשני מי קרינן קודש קדוש קרינן עיי"ש. והכי נמי דריש בספרי נשא (פסקא כ"ה) קדוש יהיה גדל פרע לקדושת שער עיי"ש. והשתא לדעח רש"י והתוס' דמדין שריפה שמעינן איסור הנאה קשה לכאורה למה לי קרא דשער נזיר אסור בהנאה. ותיפוק לי' דכיון דשער נזיר מצותו בשריפה. והיא מצוה גמורה בקו"ע כמפורש בקרא. ממילא מבואר דאסור בהנאה. מיהו נראה דאפשר לומר דאין ה"נ ועיקר קרא לא איצטריך אלא לשער נזיר טמא. דלא כתיב שריפה אלא בשער נזיר טהור ביום מלאת ימי נזרו. אבל שער נזיר טמא אינו אלא מן הנקברין. כמבואר (בפרק שלשה מינים מ"ה ע"ב) ובשלהי תמורה עיי"ש וברמב"ם (פ"ח מהלכות נזירות) ובדברי הרב המאירי ז"ל בנזיר שם עיי"ש שע"פ דבריו מתורץ מה שהקשו האתרונים ז"ל על הרמב"ם שם ואכמ"ל בזה. והא דשער נזיר טמא בקבורה היינו לבתר דנפק"ל מקרא דאסור בהנאה. וכיון דשריפה לא כתיבא בי' ממילא הו"ל כשאר איסורי הנאה דבקבורה. וכן מתבאר מפירש"י סוף תמורה (ל"ד ע"א) בד"ה שיער נזיר וכו' עיי"ש ובדברי התוס' בנזיר שם בד"ה ר"מ. ובד"ה מפני וכו' ובמש"כ באו"מ שם עיי"ש היטב. אבל אי לאו דגלי קרא דאסור בהנאה היה ראוי לומר דמותר. וממילא בקבורה נמי ליתא:

אלא דעפ"ז קשה לכאורה בההיא דפ"ב דפסחים (כ"ג ע"א) דפרכינן התם למ"ד כל מקום שנאמר לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. והרי נזיר דרחמנא אמר מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין. ומשני אמר מר זוטרא שאני התם דאמר קרא נזרו שלו יהא. רב אשי אמר קדוש יהא גדל פרע שער ראשו. גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש. ופרכינן מידי ואין דבר אחר כתיב. אלא מחוורתא כדמר זוטרא. ופירש"י וז"ל גידולו שער שלו אסור בהנאה וטעון שריפה כדכתיב ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים עכ"ל עיי"ש. ומשמע לכאורה מזה דס"ל לרש"י ז"ל דמאי דדרשינן מקרא דקדוש יהיה גדל פרע דגידולו קדוש. היינו נמי לשער נזיר טהור. והדבר קשה לכאורה דהא לרש"י גופי' עכצ"ל דלא איצטריך הך קרא אלא לשער נזיר טמא דלא הו"ל בכלל מצות שריפה. אבל שער נזיר טהור. כיון דמצותו בשריפה לא צריך קרא לאסרו בהנאה וכמו שנתבאר. אבל נראה דדברי רש"י ז"ל מדוקדקים היטב. ואדרבה גם שם לשיטתו אזיל דס"ל דממצות שריפה שמעינן איסור הנאה. ולזה לא צריך קרא לאיסור הנאה אלא לשער נזיר טמא שאינו בשריפה. אלא דהיינו רק לפי האמת דקרא דקדוש יהיה וגו' לא אתי אלא לאיסור הנאה דשער נזיר. אבל למאי דקיימינן השתא אליבא דרב אשי דהוה בעי למימר דהך קרא אתי למעוטי יוצא מן הגפן מאיסור הנאה. ודאי גם לנזיר

טהור איצטריך קרא להך מיעוטא לומר גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש. למעוטי יוצא מן הגפן דלא מיתסר בהנאה.

ובהכי ניחא מה שתמוה לכאו' ואינו מובן למה הוצרך רש"י להזכיר כאן כלל דין שריפה דשער נזיר. ומאי ענינו לכאן דלא מיירי בי' התם בגמרא כלל. ואמאי לא כתב כן רש"י בסוגיא דקידושין שם. אע"ג דהתם מיירי בעיקר דין איסור הנאה דשער נזיר. אבל בסוגיא דפסחים שם לא נזכר אלא אגב גררא בעלמא. אבל למה שנתבאר הדבר נכון מאוד. דרש"י ז"ל בא לתקן בזה מה שיש לתמוה היכי משמע לי' לר"א מהך קרא דיוקא דגדולו קדוש ואין דבר אחר קדוש. כיון דהך קרא איצטריך לגופי' לאיסור הנאה דשער נזיר. שלא שמענו ממקום אחר. ומנ"ל להוציא ממשמעו קרא דלא יאכל דכתיב ביוצא מן הגפן דאיסור הנאה נמי במשמע. ולזה ס"ל לרש"י דהיינו טעמא דרב אשי דס"ל דכיון דפשטי' דקרא ודאי בנזיר טהור מיירי. דהא כתיב בתרי' מיד על נפש מת לא יבא. ולהכי ודאי אנזיר טהור נמי קאי. וכיון דבנזיר טהור לגופי' לאיסור הנאה דשער לא איצטריך קרא. משום דתיפוק לי' מדמצותו בשריפה. ע"כ קרא לדיוקא איצטריך למעוטי גדולו קדוש ואין דבר אחר קדוש. וזהו שכתב רש"י גידולו שער שלו אסור בהנאה וטעון שריפה וכו'. כלומר וממילא שמעינן מזה דאסור בהנאה. וא"כ ע"כ קרא לדיוקא הוא דאתי למעוטי דבר אחר. אבל מ"מ בגמרא פריך עלה מידי ואין דבר אחר כתיב. משום דודאי ע"כ לא על נזיר טהור בלחוד קאי קרא אלא אנזיר טמא נמי קאי. וא"כ אכתי איצטריך לגופי' לשער נזיר טמא לאסרו בהנאה. ואף דקרא דסמיך לי' בתר הכי בנזיר טהור מיירי. מ"מ הך קרא דקדוש יהיה קאי נמי אנזיר טמא. ועכ"פ טפי עדיף לאוקמי לריבויי שער טמא דנזיר גופי' מלאוקמי' רק לדיוקא למעוטי דבר אחר ולאפוקי קרא דלא יאכל דכתיב ביוצא מן הגפן ממשמעו. ולרב אשי ס"ל דלהכי כתבי' קרא אצל נזיר טהור כי היכי דנשמע מיני' נמי מיעוטא לדבר אחר. אבל סתמא דתלמודא לא משמע לי' הכי. ולהכי מסיק מחוורתא כדמר זוטרא:

וראיתי בספרי נשא (פסקא כ"ה) דאמרינן התם קדוש יהיה זו קדושת שער וכו' קדוש יהיה למה נאמר לפי שהוא אומר וגלח הנזיר פתח אהל מועד. אין לי אלא המגלח כמצותו ששערו אסור ואוסר גלחוהו לסטים מנין ת"ל קדוש יהי' מכל מקום עיי"ש. וכן איתא במדרש רבה (נשא פ"י) עיי"ש. ומבואר דהוקשה לו להספרי דכיון דכתיב וגלח הנזיר פתח אהל מועד וגו' ולקח שער ראש נזרו ונתן על האש וגו'. שמעינן כבר דשערו אסור בהנאה מדטעון שריפה. ולמה לי קרא דקדוש יהיה לקדושת שער. ולזה מתרץ דאי מהתם לא שמענו אלא כשמגלח כמצותו במלאת ימי נזרו. אבל גלחוהו לסטים

בתוך ימי נזרו ה"א דשערו מותר. ולהכי אתי קרא דקדוש יהיה וגו' דגם בזה שערו אסור בהנאה. וכן פירשו המפרשים. ולפ"ז עיקר הקושיא מההיא דקידושין שם ליתא. דהתם נמי כיון דקתני במתניתין סתמא שער נזיר. דמשמע אפי' בנתגלח שלא כמצותו בתוך ימי נזירותו או שנשר מאיליו או נתלש וכיו"ב נמי אסור בהנאה. להכי הוצרך למינקט קרא דקדוש יהיה וגו'. משום דמקרא דונתן על האש לא שמענו אלא בנתגלח כמצותו. כדאיתא בספרי ובמ"ר. ואדרבה מההיא דספרי ומ"ר ראי' מבוארת לדעת רש"י והתוס'. דמדמצותו בשריפה שמעינן דאסור בהנאה. ודברי רש"י בפסחים שם ג"כ מתפרשים עפ"ז. דהרי בלא"ה מה שנראה מדברי רש"י דשער נזיר אינו אסור בהנאה אלא במתגלח כמצותו שהוא בשריפה. אבל שלא כמצותו אינו אסור. זהו איפוך ברייתא דספרי ומ"ר. ועכצ"ל דדברי רש"י שם הם רק אליבא דרב אשי. דע"כ ס"ל דהך קרא אייתר לדיוקא למעוטי דבר אחר. אבל סתמא דתלמודא דחה לדר"א משום דבאמת לא אייתר קרא כדאיתא בספרי. וכדרך שביארנו לעיל ואין להאריך:

עוד יש להקשות בזה לכאו' מדאמרינן (בפ"ב דפסחים כ"ב ע"ב) והרי ערלה דרחמנא אמר ערלים לא יאכל ותניא ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה ממנו ת"ל וערלת' ערלתו וכו' טעמא דכתב רחמנא וערלתם ערלתו וכו' לעולם לא יאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה. ושאני התם דכתיב לכם וסד"א הואיל וכתיב לכם שלכם יהא קמ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דעכ"פ צריך קרא דערלה אסורה בהנאה. ולשיטת רש"י ותוס' קשה למה לי קרא להכי ותיפוק לי' דכיון דערלה בשריפה כדקתני במתניתין דשלהי תמורה. וכתבו בפירש"י ובתוס' שם דנפק"ל בהיקש ערלה מכלאי הכרם עיי"ש. א"כ ממילא מבואר ע"כ דאסור בהנאה. דהא בהא תליא. מיהו נראה דגם מההיא לא תקשה משום שנראה דגם בערלה נהי דמצותו בשריפה. מ"מ היינו רק לענין שאין לה ביעור אלא בשריפה. אבל מצות עשה בקו"ע ודאי ליכא בשריפתה. וגם בכלאי הכרם גופייהו אין לנו אלא שביעורם אינו אלא ע"י שריפה. אבל מצוה בקו"ע ודאי לא אשכחן בהו. וא"כ הוא הדין לערלה. וכן ראיתי להריטב"א ז"ל בסוכה (פרק לולב הגזול ל"ה ע"א) שכתב דאשרה ועיר הנדחת הם בחיוב שריפה. משא"כ ערלה שאינה בחיוב שריפה אבל עומדת לכך עכ"ל עיי"ש. נראה דכוונתו ז"ל כדכתיבנא. דאשרה ועיר הנדחת איכא מצות עשה בקו"ע בשריפתן. משא"כ לערלה שאע"פ שאין לה ביעור אחר אלא שריפה. מ"מ עשה בקו"ע לא אשכחן בה. ולפ"ז מש"כ הריטב"א ז"ל שם עוד דתרומה טמאה היא בחיוב שריפה עיי"ש. עכצ"ל דס"ל דקדשים טמאים איכא מ"ע גמורה בקו"ע בשריפתן וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו במנין העשין עשה דשריפת

קדשים טמאים. ולהכי גם בתרומה טמאה דכתיב בה קודש ס"ל להריטב"א ז"ל דהו"ל נמי בכלל עשה דשריפת קדשים טמאים. וא"כ ס"ל להריטב"א ז"ל דאפי' במקום דאיכא בשריפתו עשה גמורה בקו"ע אין מזה הכרח לומר שיהא אסור בהנאה. או אפשר דס"ל להריטב"א ז"ל דבתרומה טמאה אית בה מיהת עשה דדבריהם בקו"ע למהר בשריפתה משום חשש תקלה כמו שיתבאר לפנינו. משא"כ לערלה וכלאי הכרם אף מדרבנן ליכא חיובא בקו"ע בשריפתן משום דבדילי מינייה ולא אתו לידי תקלה ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דמהתם נמי ליכא קושיא:

אלא דאכתי קשה לכאורה לאידך גיסא מדאמרינן (בפ"ב דקידושין שם) בכלאי הכרם מנ"ל דאסורין בהנאה אמר חזקיה אמר קרא פן תקדש פן תוקד אש. רב אשי אמר פן יהיה קודש. ופרכינן אי מה קודש תופס דמיו ויוצא לחולין אף כלאי הכרם תופס דמיו ויוצא לחולין אלא מחוורתא כדחזקיה עיי"ש. ומתבאר לכאורה מזה בהדיא דמדמצותו בשריפה אע"ג דליכא מצות עשה בקום ועשה נמי שמעינן איסור הנאה. דהא שריפה דכלאי הכרם לא שמענו אלא מדכתיב פן תקדש דדרשינן פן תוקד אש וא"כ אין לנו מזה אלא דאין ביעורן אלא בשריפה. אבל מצות עשה בקו"ע לא שמענו. וזה קשה טובא לכאורה דהרי עכ"פ היכא דליכא בשריפתו מצוה בקו"ע לכ"ע ליכא למשמע מינה איסור הנאה. אפי' לרש"י והרשב"א ז"ל וכמו שנתבאר. ואמנם נראה בזה ע"פ מש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ו) וז"ל כלאי הכרם אסורין באכילה ובהנאה שנאמר פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם. כלומר פן תתרחק ותאסור שניהם עכ"ל עיי"ש. וכך הם דברי הסמ"ג (לאוין קמ"ה) עיי"ש. וזה צ"ע טובא דנראה דנקטו דרשתם כרב אשי דדריש פן תקדש פן יהיה קודש. שיהיה מרוחק ונאסר כהקדש. והרי סתמא דגמרא דחי לה לדר"א ומסיק אלא מחוורתא כדחזקיה. וכבר עמד בזה בלח"מ שם עיי"ש. וכן יש להקשות על פירש"י והרמב"ן ז"ל (בסדר תצא) שגם דבריהם הם כדברי הרמב"ם וסמ"ג עיי"ש. וכן פירש הרשב"ם ז"ל שם עיי"ש. וכן בספרי (תצא) ובתרגום אונקלוס מבואר כן עיי"ש. וכל זה תמוה לפום סוגיא דקידושין שם. וגם בפ"ק דקידושין (ל"ח ע"א) פירש"י בד"ה ואסורין בהנאה וכו' וז"ל דכתיב תקדש לשון הקדש עיי"ש. והיינו כרב אשי. והוא תמוה. וכבר עמדו שם בזה האחרונים ז"ל עיי"ש:

וראיתי עוד שם בספרי דאמרינן התם ומנין לכלאי הכרם שאסור בהנאה. נאמר כאן קודש ונאמר להלן קודש מה להלן אסור בהנאה אף כאן אסור בהנאה. וקצת מפרשים הביאו שם בשם רבי הלל ז"ל שמפרש דיליף בגז"ש ממעילה דכתיב בה תמעל מעל מקדשי ה' עיי"ש. ודבריו תמוהים לכאורה דא"כ קשה כדאקשינן בגמרא שם על דרשא דרב

אשי אי מה הקדש תופס דמיו ויוצא לחולין וכו'. וראיתי למהר"ד פארדו ז"ל בפירושו על הספרי שנראה מדבריו דגם הוא מפרש כן. והרגיש שם במאי דקשה על זה מסוגיא דקידושין כמו שהקשינו. ועל זה כתב דהך תנא דספרי לא חשיב לה פירכא. ותדע דלאו כ"ע חשבי לה פירכא דהא התם נמי קתני המקדש בעגלה ערופה. ואמרינן התם מנ"ל אמרי דבי רבי ינאי כפרה כתיב בה כקדשים ולא פריך שם כדלעיל דא"כ תהיה תופסת דמיה כהקדש. והיכי תנן מכרן וקידש בדמיהן מקודשת. אלא ודאי לא חשיב לה פירכא השתא דלאיסור הנאה איתקיש לפדיון לא איתקיש. ועוד דלעיל הבין המקשה דר"א רצה לומר כהקדש בדה"ב ולהכי פריך. ואינו מוכרח די"ל דלא מדמה אלא להקדש קדושת הגוף דאין לו פדיון ואינו תיפס דמיו עכ"ד שם עיי"ש. ולפי דבריו היה אפשר ג"כ לצדד בדברי הראשונים ז"ל. אבל כל דבריו אלו זרים ותמוהים ולא יתכנו כלל. דמאחר דבסתמא דתלמודא דחי מילתא דר"א משום הך פירכא. ומסיק משום זה אלא מחוורתא כדחזקיה היכי יתכן לומר דלאו פירכא היא. ובפרט דבהך סוגיא גופא לקמן בסמוך גבי עגלה ערופה לא חשיב לה פירכא וכאן דחי מילתא דר"א משום פירכא זו. ועוד דבתר עגלה ערופה גבי שער נזיר דיליף דאסור בהנאה מדכתיב קדוש יהיה גידולו יהא קדוש. חזר ופריך שוב האי פירכא אי מה קודש תופס דמיו וכו' עיי"ש. ונמצא דבהך סוגיא גופא מעיקרא גבי כלאי הכרם הוה חשיב לה פירכא ושוב בקר הכי גבי עגלה ערופה לא חשיב לה פירכא ובתר הכי גבי שער נזיר חזר וחשיב לה פירכא. ואין לך דברים זרים יותר מאלו. וגם עיקר הוכחתו מההיא דלקמן גבי עגלה ערופה אינה מכרעת כלל. וכבר הרגיש בזה בפירש"י שם. ועי' מש"כ הרש"ל והרש"א ובפ"י שם ובחי' לא נודע שמו שם. ואין להאריך בזה. וא"כ ודאי דברי רבינו הלל ז"ל תמוהים טובא לכאורה:

ואמנם נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן בחולין (פרק כל הבשר קט"ו ע"א) כלאי זרעים ליתסרו דכתיב לא תאכל כל תועבה דהא תיעבתי לך הוא. ומשני מדגלי רחמנא גבי כלאי הכרם פן תקדש פן תוקד אש מכלל דכלאי זרעים שרו. ופרכינן אימא כלאי הכרם אסורין בין באכילה ובין בהנאה. כלאי זרעים באכילה אסירי בהנאה שרו. ומשני איתקוש לכלאי בהמה וכו' עיי"ש. ובתוס' שם בד"ה פן תוקד וכו' כתבו וז"ל וא"ת והא איצטריך לאשמעינן דמצותו בשריפה אבל כלאי זרעים אין מצותן בשריפה. הא בהנאה אסירי. וי"ל וכו' דלכתוב פן תשרף. ומדכתיב פן תקדש. משמע דאתי לאסור בהנאה כקודש עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז למאי דמסקינן התם דהיתירא דכלאי זרעים לא נפק"ל אלא מהיקישא דכלאי בהמה. ולא צריך להכי קרא דפן תקדש דכתיב בכלאי הכרם. עכצ"ל דלגופי' איצטריך. דאע"ג דגם כלאי הכרם הו"ל למימר דהו"ל

בכלל קרא דלא תאכל כל תועבה דנפק"ל מיני' אסור אכילה והנאה. מ"מ לבתר דנפק"ל מקרא דכלאי זרעים וכלאי בהמה שרו. סד"א דגם כלאי הכרם לא מיתסרי. אי לאו דגלי קרא דפן תקדש. ואע"ג דכבר שמענו דכלאי הכרם בשריפה. מ"מ מדמצותו בשריפה ליכא למשמע איסור הנאה כמו שנתבאר. והילכך אי לאו דגלי קרא. הוה סד"א דכיון דכלאי זרעים וכלאי בהמה לגמרי שרו ואפי' באכילה. אית לן למימר דכלאי הכרם מיהת שרו עכ"פ בהנאה. להכי איצטריך קרא דפן תקדש לומר דגם בהנאה אסירי כקודש. אלא דקשה לכאורה להתוס' והריטב"א ז"ל דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתה. מאי דפריך תלמודא בסוגיא דקידושין שם אי מה קודש תופס דמיו ויוצא לחולין אף כלאי הכרם נימא הכי. ואע"ג דכולה ההיא סוגיא דחולין קיימא אליבא דרב אשי דדריש התם איסור אכילה והנאה דבב"ח מדכתיב לא תאכל כל תועבה עיי"ש. מ"מ עכצ"ל לפי הגירסא שלפנינו התם דקים לי' לתלמודא דרב אשי גופי' הדר בי' לבתר דאיפריך מההיא פירכא דאי מה קודש תופס דמיו וכו'. או אפשר דההוא רב אשי דהתם אין זה רב אשי בתרא אלא ר"א הקדמון. ובראי"ש (פרק גיד הנשה סי' י"ז) מבואר דהוה גריס שם רב אסי. וכן הגירסא בילקוט ראה עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הריטב"א והר"ן ז"ל שם אלא שיש שם ט"ס בדבריהם עיי"ש. וא"כ קשה מה בכך דדריש פן תוקדש. כיון דמ"מ איצטריך נמי למידרש פן תקדש לאיסור הנאה כקודש. אכתי קיימא הפירכא כדמעיקרא. ולכאורה היה נראה לומר ע"פ מאי דבלא"ה לכאורה קשה בסוגיא דקידושין שם לרב אשי דלא דריש פן תוקד אש מנ"ל שריפה בכלאי הכרם. ולזה היה נראה לומר דודאי בעיקר דרשא דפן תוקד אש רב אשי נמי לא פליג. ולא פליג אחזקיה אלא במאי דס"ל דמדמצותו בשריפה שמעינן נמי איסור הנאה. ועל זה פליג רב אשי וס"ל דמדמצותו בשריפה אין הכרח לומר שיהא אסור בהנאה. ולזה דריש איסור הנאה מלשון תקדש. דמשמע נמי פן יהיה קודש. דאל"כ הו"ל למיכתב פן תשרף. וכמש"כ התוס' והריטב"א ז"ל בחולין שם. ומ"מ סתמא דתלמודא פריך עלי' דא"כ נימא אי מה קודש תופס דמיו וכו'. ולזה מסיק אלא מחוורתא כדחזקיה דמדמצותו בשריפה שמעינן נמי איסור הנאה. והך דרשא דדייק רב אשי מדהו"ל למיכתב פן תשרף לא משמע לי'. ומיתרצא בהכי סוגיא דחולין אפי' אי נימא דרב אשי דהתם היינו ההוא גופי' דבסוגיא דקידושין שם. וא"כ אליבא דרב אשי לשיטתו שפיר קדייק מדגלי רחמנא איסור הנאה בכלאי הכרם מדכתיב פן תקדש. וכמו שפירשו בתוס' מדלא כתיב פן תשרף. אבל לחזקיה ולמאי דמסקינן דמחוורתא כוותי' אין הכי נמי דע"כ לא דרשינן מלישנא דקרא דפן תקדש שיהא כהקדש לאיסור הנאה מטעמא דמסקינן התם בסוגיא דקידושין:

אבל נראה דזה לא יתכן. דאכתי קשה לפ"ז מאי דקאמרינן התם בסוגיא דחולין מדגלי קרא בכלאי הכרם פן תוקד אש וכו'. והשתא הרי כיון דאליבא דרב אשי קיימינן התם ולדידי' מדמצותו בשריפה אין הכרח לומר דאסור בהנאה א"כ היכי מייתי התם מדרשא דפן תוקד אש ראי' לאיסור הנאה. ולדייק מינה למעוטי כלאי זרעים דשרו. ובאמת דגם בלא"ה יש להקשות כן לפמש"כ התוס' דמתוקד אש אין ראי'. משום דאיכא למימר דאיצטריך קרא לאשמעינן דמצותו בשריפה ונדייק מיני' הא כלאי זרעים אינם בשריפה. אבל בהנאה אסירי. וליכא למילף אלא מלשון פן תקדש דמשמע כקודש שאסור בהנאה מדלא כתיב פן תשרף. ות"כ הכי הוא דהו"ל לומר למימר מדגלי רחמנא בכלאי הכרם דכתיב פן תקדש פן יהא קודש מכלל דכלאי זרעים לאו כקודש הן ושרו. ומשום דלגופי' דכלאי הכרם לא איצטריך. משום דנפק"ל מלא תאכל כל תועבה. והילכך מיתוקים לדיוקא להתיר כלאי זרעים. אבל מדרשא דפן תוקד אש דמייתו התם הא לא מוכח מידי. וכקושית התוס' והריטב"א ז"ל. וגם אינו נכון כלל לומר דלחזקי' לא משמע לי' דרשא דתקדש מדלא כתיב תשרף דודאי משמע דדרשא גמורה הוא. וכיו"ב אשכחן טובא. ולכן נראה בכוונת התוס' דודאי חזקיה נמי דריש לישנא דקרא דפן תקדש דמשמע לאיסור הנאה כקודש. אלא משום דלא תקשה דנימא אי מה קודש תופס דמיו ויוצא לחולין וכו'. להכי דריש נמי פן תוקד אש. כלומר תאסר בהנאה ותוקד באש. ותרווייהו משמע לי' מהך קרא. ושוב ליכא למימר שתופס דמיו ויוצא לחולין. דלא אשכחן מידי דיוצא לבית השריפה ויש לו פדיון לצאת לחולין. וע"כ לקדשים פסולין אקשינהו רחמנא בענין דלא מהני להו פדיון. כגון לאחר שחיטה וזריקה דאין להם תקנה אלא שריפה. ולרב אשי דנפק"ל איסור הנאה מלשון קודש לחוד ולא דריש פן תוקד אש שפיר פרכינן עלי' בסוגיא דקידושין אי מה קודש תופס דמיו וכו'. כלומר וממילא נימא נמי דאינו טעון שריפה. שהרי כל שטעון שריפה אינו תופס דמיו לצאת לחולין. וזהו בכלל פירכת התלמוד ומשום זה מסיק אלא מחוורתא כחזקיה. דמשמע לי' מהך קרא דאקשי' קרא לפסולי קודש שאסורין בהנאה ואין להם תקנה אלא שריפה. ובסוגיא דחולין שם דמייתי דרשא דפן תוקד אש. לא משום דבעי לאוכוחי מדמצותו בשריפה. דודאי מזה לא איריא. וכמש"כ התוס' והריטב"א ז"ל שם. אלא דדריש נמי פן תוקדש אש לענין דאינו יוצא לחולין בפדיון. ולישנא דחזקיה נקט אע"ג דהתם הוה סגי לי' בדרשא דקודש לחוד דמזה עיקר ילפותא דהתם. כן מוכרח לומר לפי דברי התוס' והריטב"א ז"ל שם:

ובהכי אתי שפיר נמי מאי דבכל דוכתי לענין איסור כלאי הכרם נקט לשון מקדש ומקדשת וקידש וכיו"ב. כמו (בפ"ה ופ"ז דכלאים) ובשאר דוכתי. ועכצ"ל דלישנא דקרא

דפן תקדש נקט. וא"כ מבואר מזה דלתנא דמתניתין מתפרש קרא מלשון קודש והקדש וקשה דהרי לחזקיה לא מתפרש קרא אלא מלשון תוקד אש. והכי מסקנת סוגיא דגמרא שם. אבל למאי דביארנו ניחא שפיר והשתא לפ"ז גם ברייתא דספרי ותרגום אונקלום וגם דברי הרמב"ם ורש"י ז"ל ושאר ראשונים הכל ניחא שפיר על נכון. ועפ"ז ממילא אין מקום גם למאי דאקשינן דמסוגיא דקידושין שם מוכח דמדמצותו בשריפה נשמע איסור הנאה. דלפי מה שביארנו לא זו דמשם לא מוכח מידי אלא אדרבה מסוגיא דחולין שם איפכא מוכח דממצות שריפה בענין זה ליכא למשמע איסור הנאה. דהרי להכי איצטריך למיכתב פן תקדש ולא כתיב פן תשרף לאשמעינן דאסורין בהנאה כהקדש. אבל ממאי דמצותו בשריפה לא הוה שמעינן איסור הנאה. משום דשריפת כלאי הכרם אינה מצוה בקו"ע. ובענין זה אפי' לדעת רש"י והתוס' אין בכלל שריפה איסור הנאה כמו שנתבאר. ועי' במש"כ הר"ב מע"מ בהלכות כלאים (סי' ג' ס"ק ס') דלכאורה דבריו אין להם ביאור וסותרים זא"ז ומוקשים מכל צד. אבל עם מה שביארני דבריו נכונים ומבוארים על נכון עיי"ש ואין להאריך.

ועוד יש להעיר בזה מההיא דיליף בספרא (תזריע פי"ד) איסור הנאה לבגד המנוגע מדכתיב בי' צרעת ממארת היא תן בו מארה שלא תהנה ממנו עיי"ש. והובא ג"כ בפירש"י שם. והדבר צ"ע דכיון דבגד מנוגע טעון שריפה למה לי קרא לאיסור הנאה. תיפוק לי' דכיון דמפורש בקרא דמצותו בשריפה ממילא ידעינן דאסור בהנאה. וע"כ מוכרח לכאורה מזה דאין איסור הנאה בכלל מצות שריפה. וראיתי להרמב"ם ז"ל בפיה"מ (סוף פי"א דנגעים) וכ"כ הר"ש והרע"ב ז"ל שם. דהא דתנן התם המוחלט שקצצו ועשאו מוכין טמא ואסור בהנאה. היינו משום דכוון דשריפה בעי ודאי אסור בהנאתו. מבואר בדבריהם דבכלל מצוה דשריפה גם איסור הנאה. וכבר תמה בתוס' יו"ט שם על דבריהם אלו דהרי בתורת כהנים שם מבואר דלא נפק"ל איסור הנאה אלא מקרא דצרעת ממארת ולא מדמצותו בשריפה. ועוד דהרי אשכחן דין שריפה בתרומה טמאה ואעפ"כ מותרת בהנאה עיי"ש. והנה מה שהביא מתרומה טמאה לכאורה אין מזה הכרע דאפשר דס"ל דשריפת תרומ' טמאה מדרבנן בעלמא היא. ומדאורייתא לאו בת שריפה היא. איברא דמדברי הרמב"ם (בפיה"מ פ"ב דשבת ובפרק לולב הגזול) משמע דס"ל דשריפת תרומה טמאה מדאורייתא היא עיי"ש. וכן מבואר דעת הרע"ב ז"ל (בשלהי תמורה) עיי"ש. וא"כ לדידהו גופייהו יפה הקשה בתוס' יו"ט. אבל מ"מ עדיפא הו"ל להקשות מקדשים טמאים דמפורש בקרא דמצותן בשריפה. ומ"מ הוה בעינן למימר

(בסוגיא דפ"ב דשבת ובפרק הערל שם) שיהא מותר ליהנות מהן בשעת ביעורן. וההיא ראי' הביאו התוס' (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) וכמשכ"ל:

וראיתי לקצת אחרונים ז"ל שרצו לדחות הוכחת התוס' יו"ט מתרומה טמאה דשאני התם דגלי קרא להתירה בהנאה. אבל אין בזה כלום. דמ"מ כיון דחזינן דבתרומה טמאה אע"פ שהיא בשריפה מ"מ שריא בהנאה. שוב אין להכריח בשום דוכתא איסור הנאה מדמצותו בשריפה. דהרי איכא למימר תרומה תוכיח שמצותה בשריפה כשנטמאה ומ"מ בהנאה שריא. ובלא"ה כבר נדחקו האחרונים ז"ל בסוגיא דשבת וביבמות שם לתרץ למה לי קרא בתרומה טמאה כלל להתירה בהנאה. ומהיכא תיתי לן לאיסורא. עיי"ש מה שתירצו בזה. עכ"פ שמעינן מהתם דודאי לאו הא בהא תליא. גם ראיתי לקצת אחרונים שהניחו דברי התוס' יו"ט בתמיהא שדבריו סותרים למש"כ הוא גופי' (ריש פ"ח דכלאים) דאיסור הנאה דכלאי הכרם נפק"ל מדמצותן בשריפה עיי"ש. ואין בזה שום תימא. אבל יש כאן העלמת עין. דאשתמיטתייהו דברי המע"מ שהבאתי לעיל שכבר ביאר שם הוא ז"ל גופי' שחזר בו ממש"כ ברפ"ח דכלאים עיי"ש:

ואמנם בעיקר קושית התוס' יו"ט על הרמב"ם והר"ש והרע"ב. כבר תירצו לנכון קצת אחרונים ז"ל דודאי גם להרמב"ם ז"ל וסייעתו לא תלי איסור הנאה בשריפה. ושם במתניתין דנגעים לא באו אלא ליתן טעם למאי דברישא תנן התם במוסגר שאם קצצו ועשאו מוכין טהור ומותר בהנאתו. ואילו במוחלט קתני דטמא ואסור בהנאתו. ולזה כתבו דבמוחלט היינו טעמא משום דהא בעי שריפה ולהכי אין לו תקנה אחריתא אלא שריפה דוקא ולא עשיית מוכין. משא"כ במוסגר דאע"ג דגם מוסגר אסור בהנאה. מ"מ כיון דאינו בשריפה. כשקצצו ועשאו מוכין מתבטלת טומאתו ובטל איסורו. ולפי זה צ"ל דאע"ג דבספרא שם דריש מקרא למעוטי מוסגר שאין דינו כמוחלט להיות טמא ואסור בהנאה כשקצצו ועשאו מוכין. והובא בתוס' יו"ט שם עיי"ש. מ"מ היינו רק כי היכי דלא נימא דכיון דעיקר איסור הנאה דמוסגר נפק"ל מריבויא דקרא דמוחלט. לכולא מילתא איתרבי. שגם אם קצצו ועשאו מוכין יהא טמא ואסור בהנאתו במוחלט. ולהכי איצטריך קרא למעוטי. וכן איתא בהדיא שם בספרא עיי"ש. אבל הרמב"ם והר"ש והרע"ב ז"ל לא באו אלא להסביר טעם הדבר שחלק הכתוב בזה בין מוסגר למוחלט. ובודאי סברתם ברורה. ויש ראי' לסברא זו מדאמרינן בע"ז (נ"ג ע"ב) דהקשו שם על מה שאמרה תורה אשריהם תשרפון באש. מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ואי משום הנך דמעיקרא בביטול בעלמא סגי להו עיי"ש. ומאי קושיא נהי דביטול בעלמא סגי להו. מ"מ אשמעינן קרא שאם לא ביטלן מצותן בשריפה. אלא

ודאי עכצ"ל דפשיטא להו שאם היה להן איזה תקנה אחרת לא היה מטיל עליו הכתוב חובת שריפה. והן הן דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו שם דמוחלט כיון דמצותו בשריפה לא מהניא לי' תקנתא דקציצת מוכין. משא"כ למוסגר דאינו בשריפה. ולעולם לעיקר איסור הנאה דבגד המנוגע ודאי לא הוה שמעינן מדמצותו בשריפה אי לאו דגלי קרא דממארת כדילפינן בספרא. וא"כ עכ"פ מתבאר מזה דאין איסור הנאה בכלל מצות שריפה:

ולכאורה הי' נראה לומר בזה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פט"ז מהלכות טומאת צרעת) וז"ל בית המנוגע וכו'. וכן אבנים שחולצין ממנו אחר הסגר. או אבנים ועצים ועפר של בית כשנותצין אותו וכו'. כולן אסורין בהנאה. ואם שרפן ועשה מהן סיד הרי זה אסור בהנאה שנאמר צרעת ממארת תן בו מארה ואל תהנה בו עכ"ל עיי"ש. וכתב שם הרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר) וז"ל וכולן אסורין בהנאה ואם שרפן וכו' כדילפינן גבי צרעת ממארת דכתיב בבגדים תן בו מארה ואל תהנה בו ואפי' עשאן סיד. והכא נמי בבתים כתיב צרעת ממארת עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו דס"ל דכשם שנגעי בתים אפרן אסור אף נגעי בגדים כן. ואדרבה בנגעי בגדים הדבר פשוט יותר דמשם יליף לבתים. הן אמת דיש לתמוה לפ"ז דבבגד מנוגע הרי אפי' תימא דאפרו אסור היינו דוקא מוחלט. אבל מוסגר ודאי דלא עדיף אפרו מקצצו ועשאו מוכין דתנן התם דטהור ומותר בהנאה. וא"כ הרי הרמב"ם שם כולל שם אבנים של בית המוסגר עם אבני בית שבנתיצה דהיינו המוחלט. ועל שניהם כתב שאם שרפן ועשה מהן סיד שאסורין בהנאה מדכתיב צרעת ממארת. ונמצא דלדברי הרב המבי"ט הבא מן הדין. דהיינו בית המנוגע. חמור מהנדון. דהיינו בגד המנוגע. מיהו נראה דאפי' אבנים שחלצו מבית המוסגר דמיירי מהן הרמב"ם ז"ל שם. אע"ג דהבית הו"ל מוסגר. מ"מ האבנים עצמן אשר בהן הנגע וטעונין חליצה ודאי דין מוחלט יש להן. וכמתבאר מדברי הרמב"ם (שם ה"ג) שכתב דהאבנים אשר בהן הנגע מטמאין מאחוריהן כמוחלט. אע"ג דמוסגר אינו מטמא אלא מתוכו ולא מאחוריו עיי"ש. והוא מהתוספתא. וא"כ לא מיירי הרמב"ם ז"ל אלא במוחלט לחוד. ועכ"פ מתבאר מזה דבגד המנוגע אפרו אסור. ונפק"ל זה מקרא דצרעת ממארת. וכן מבואר להדיא בתוספתא (פ"ק דערלה) דקתני התם אפר בגדים שנתנגעו ואפר בתים שנתנגעו אסורין בהנאה עיי"ש. והר"ב מלמ"ל (ריש פי"ב מהלכות נגעים) נסתפק בזה עיי"ש. ואשתמיטתי' תוספתא זו. וגם לא ראה דברי המבי"ט בק"ס שם. ומעתה אפשר לומר דאע"ג דמדמצותו בשריפה שמעינן לנגעי בגדים דאסורין בהנאה. מ"מ איצטריך קרא דצרעת ממארת לענין איסורא דהנאת אפרן. דאע"ג דבעלמא קיי"ל דכל הנשרפין אפרן מותר. הכא ילפינן מהך קרא לאיסורא:

איברא דאכתי יש לעיין בזה. דלכאורה מדברי הירושלמי (פ"ג דערלה ה"ג) שהביא במל"מ שם מוכח איפכא. דמדאיצטריך התם למילף בגז"ש דנתיצה נתיצה דאפר בית המנוגע אסור בהנאה. משמע דבגד המנוגע דליכא גז"ש אפרו מותר. אלא דלפ"ז צ"ע בדברי הרמב"ם ז"ל שם דלענין בית המנוגע מביא ראי' לאיסור הנאה דאפרו מקרא דצרעת ממארת. והרי בירושלמי שם לא יליף לה אלא בגז"ש דנתיצה נתיצה מע"ז. ויש בזה נפק"מ לדינא דלילפותא דהרמב"ם גם בגד מנוגע אפרו אסור בהנאה. מהאי טעמא גופא דגם בדידי' כתיב צרעת ממארת. משא"כ לפום ילפותא דהירושלמי דוקא בית המנוגע אפרו אסור בהנאה דאיכא גז"ש דנתיצה נתיצה. אבל בגד המנוגע דליכא גז"ש אפרו מותר בהנאה. ואמנם דברי הירושלמי גופי' שם צריכין ביאור. דגרסינן התם אבנים מנוגעות שעשאן סיד אית תניי תני עלו מטומאתן ואית תניי תני לא עלו מטומאתן. מ"ד עלו מידי טומאתן הרי אלו מותרות. ומ"ד לא עלו מידי טומאתן הרי אלו אסורות. אפי' כמ"ד עלו מידי טומאתן הרי אלו אסורות. דכתיב צרעת ממארת תן בו מארה ואל יהנה ממנו. רבי אבהו בשם ר"י כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאפר הבא מחמת ע"ז. התיב רבי חייא בר יוסף קומי רבי יוחנן הרי אפר הבית הרי אינו בא מחמת ע"ז ואת אמר אסור. א"ל שנייה היא דכתיב בה נתיצה נתיצה עיי"ש. מבואר מזה דדברי הרמב"ם ז"ל שם כהווייתן מפורשים בירושלמי שם דיליף לה מעיקרא מדכתיב צרעת ממארת. ולא כמש"כ בכ"מ ובק"ס שם דהרמב"ם יליף לה מנגעי בגדים. וכבר רמז על זה במל"מ שם. אבל דברי הירושלמי צ"ע. דמעיקרא יליף לה מדכתיב צרעת ממארת. ובתר הכי מייתי לה מגז"ש דנתיצה נתיצה. ומלבד זה תמוה מאי דפריך והרי אפר הבית וכו' והא בית המנוגע אינו כלל מהנשרפין. דלא כתיבא בי' אלא נתיצה. ורבי יוחנן לא קאמר אלא בנשרפין. ומאי ענין בית המנוגע למילתא דרבי יוחנן. וגם קשה למה לי קרא דצרעת ממארת וגז"ש דנתיצה נתיצה. תיפוק לי' דהו"ל מהנקברין דאפרן אסור. וגם מאי ס"ד מעיקרא לומר דלמ"ד עלו מטומאתן מותרות. והי' נראה לכאורה לומר דמזה ראי' לדעת קצת אחרונים בא"ח (סי' תמ"ה) דס"ל דאפר הנקברין לא מתסר אלא מדבריהם. אלא דלפ"ז מאי דבעי התם לומר דלמ"ד עלו מותרות. צ"ל דהיינו רק מדאורייתא. אבל ודאי מדרבנן מיהת אסורות כאפר כל הנקברין. והוא דוחק. וגם מדברי התוס' בסוף תמורה (ל"ג ע"ב) בד"ה הנשרפין. נראה דס"ל דאפר הנקברין אסור מדאורייתא עיי"ש. וכן מתבאר מדברי התוס' (בפ"ב דפסחים כ"ז ע"ב) בד"ה חוץ מעצי אשרה עיי"ש ובפ"י שם. וכן מבואר בדברי מהר"ם חלאוה ז"ל שם עיי"ש. וכן דעת רוב האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. ועוד קשה במאי דקמשני שנייה היא דכתיב נתיצה נתיצה. והרי הא דאמר רבי

יוחנן חוץ מאפר הבא מחמת ע"ז. היינו ע"כ בע"ז כאשרה שהיא בשריפה. דהרי בנשרפין הוא דמיירי. ומימרא זו דירושלמי בשם ר"י מייתי לה בתלמודא דידן (בפ"ב דפסחים כ"ז ע"ב) ובשלהי תמורה בשם ברייתא. וקתני בה בהדיא אפר אשרה עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פ"ק דערלה) עיי"ש. וא"כ מאי קאמר שנייה היא דכתיב בה נתיצה נתיצה. כלומר והו"ל בכלל אפר הבא מחמת ע"ז דקאמר. והרי בהך אפר ע"ז דמיירי בי' ר"י דהיינו אפר אשרה לא כתיב בי' כלל נתיצה. דהא דינו בשריפה. והיכי יתכן לומר דמשום הך גז"ש דנתיצה נתיצה הו"ל אפר רבית בכלל אפר ע"ז דקאמר ר"י. וגם לשון הירושלמי דקאמר שנייה היא דכתיב נתיצה נתיצה לא אתי שפיר. דלשון זה לא שייך אלא על קרא דכתיב בהדיא. אבל על גז"ש לא שייך לומר דכתיב אלא הו"ל לומר דגמר או יליף נתיצה נתיצה:

והיה נראה לכאורה לומר בזה עפמש"כ התוס' (סוף תמורה) דהא דהנשרפין אפרן מותר היינו משום דכיון שמצוה לשרפן הו"ל כדבר שנעשה מצותו שאין מועלין בו. והכא נמי כיון שנעשה מצותו הלך איסורו אבל הנקברין דאין מצותן בשריפה משוך איסורן לעולם עיי"ש. ולפ"ז נראה לכאורה דגם בית המנוגע דמצותו בנתיצה הו"ל אחר נתיצתו כדבר שנעשה מצותו והלך איסורו. ונתיצה דידי' במקום שריפה דנשרפין קיימא. ולפ"ז היה מקום לומר דמאי דקאמר ר"י חוץ מאפר הבא מחמת ע"ז לא על אשרה דוקא דבשריפה קאי. אלא כולל גם מצבותיהם ומזבחותיהם וכיו"ב שבשבירה ונתיצה. דהו"ל ג"כ בכלל הנשרפין אם לא שהוציאן מכללן. דשריפה לאו דוקא נקט אלא כל כיו"ב שנעשה מצותן. וזה נראה כוונת הפ"מ שפירש שם כל סוגית הירושלמי בשכתשן לסיד. ולא ניחא לי' לפרש בששרפן עיי"ש. משום דגם בנתיצה כיון דמצותו בכך הו"ל כשרפה בנשרפין. וא"כ פריך שפיר לר"י מאפר הבית. דנתיצה דידי' במקום שריפה קאי והו"ל בכלל הנשרפין דקאמר ר"י דאפרן מותר. ועל זה שפיר משני שנייה ההיא דכתיב נתיצה נתיצה. והו"ל בכלל אפר הבא מחמת ע"ז דקאמר ר"י לאיסורא. אלא דמלבד דאכתי אין זה מספיק ליישב כל דבר הקשה בדברי הירושלמי כמבואר. וגם אינו נכון לומר דהנתצין נמי בכלל נשרפין הן. דודאי משמע דנשרפין דוקא קאמר. וכן מבואר בע"ז (מ"ג ע"ב) בתוס' ד"ה אמרו לו וכו' דחמץ לרבנן דס"ל מפרר וזורה לרוח הו"ל בכלל הנקברין דאפרן אסור לאחר פירור וזריי' לרוח. אע"ג דחמץ מצותו בכך לרבנן. ומקיים בהכי מצות תשביתו. וא"כ נעשה מצותו ומ"מ הו"ל בכלל הנקברין ולא בכלל הנשרפין. וכן מוכרח מסוגיא דסוף תמורה. דעלה דתנן ואלו הן הנשרפין חמץ בפסח וכו'. קאמר בגמרא סתם לן תנא כר"י דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה עיי"ש. ואם איתא הרי

כרבנן נמי אתיא. ומ"מ חשיב לי' בהדי הנשרפין משום דגם בפרור וזריי' לרוח נעשה מצותו כשרפה בנשרפין. וכל עיקרו לא קתני לי' במתניתין אלא משום סיפא דקתני כל הנשרפין לא יקברו וכו'. והיינו משום דנשרפין אפרן מותר כדקאמר בגמרא. מיהו אין זה מוכרח דאיכא למימר דודאי לא משום דקחשיב לי' בהדי נשרפין קדייק דסתם לן תנא כר"י. אלא משום דבהדיא קתני חמץ בפסח ישרף. וכן משמע קצת מלישנא דגמרא שם עיי"ש. וראיתי להר"ב העיטור (בהלכות ביעור חמץ) שכתב באמת דמתניתין דהתם מצי אתיא כרבנן. והא דקתני ואלו הן הנשרפין חמץ בפסח אינו אלא למעוטי שאינו בקבורה כשאר איסורין דקחשיב התם עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי בתרתי. חדא דבהדיא קתני מתניתין חמץ בפסח ישרף. ועוד דבגמרא קאמר בהדיא עלה סתם לן תנא כר"י ואכמ"ל בזה. ובלא"ה ע"כ א"א לומר דנגעי בתים בנתיצה תשיב נעשה מצותו למיפקע איסורו כמו שריפה בנשרפין. דהא בהדיא כתיב ונתץ את הבית וגו' והוציא אל מחוץ לעיר אל מקום טמא. הרי דגם לאחר נתיצה עדיין בטומאתו הוא. וכיון דטומאתו לא פקעה כ"ש דלא פקע איסורו. דהרי טומאה קילא טפי מאיסורא. דמה"ט אפי' למ"ד עלו מטומאתן קאמר בירושלמי שם דמאיסורן לא עלו. והכי נמי אמרינן בתלמודא דידן (סוף תמורה) לענין בשר המת שנפרך דטהור ואסור עיי"ש. וא"כ ודאי קשה למה לי קרא דצרעת ממארת וגו"ש דנתיצה נתיצה. וגם היכי קאמר עלו מטומאתן. והא מפורש בקרא דלא עלו מטומאתן בנתיצה. ובודאי ע"כ מוכרח לפרש דמאי דקאמר בירושלמי אבנים מנוגעות שעשאן סיד היינו דוקא בששרפן. ולא כדפי' בפ"מ בשנתצן. וכן מאי דפריך מאפר הבית לרבי יוחנן היינו בששרפו לאפר. וכמבואר ברמב"ם שם שהביא דין זה דירושלמי בששרפן. וגם נראה דהנך תנאי דמייתי בירושלמי דפליגי אם עלו מטומאתן היינו הנך תנאי דאיפליגו בתוספתא (פ"ז דנגעים). דקתני התם שריפתן מטמא בביאה ור"ש מטהר עיי"ש. וא"כ ודאי דברי הירושלמי צריכין ביאור.

ואמנם הנראה לי בביאור דברי הירושלמי הוא עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (סוף סדר תזריע) ובסה"מ בעשין הנוספות לדעתו מצוה י"ד) שהביא שם דברי הירושלמי אלו. ומבואר שהיתה שם לפניו גירסא אחרת. וז"ל שם ובשלישי ממס' ערלה בגמ' דבני מערבא אמרו אבנים מנוגעות שעשאן סיד אית תניי תנו עלו מידי טומאתן ואית תניי לא עלו. מ"ד עלו מותרות ומ"ד לא עלו אסורות דכתיב צרעת ממארת תן בו מארה אל תהנה בו. רבי אבהו בשם רבי יוחנן כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאפר ע"ז. התיב רבי חייא ברבי יוסי קומי רבי יוחנן הרי אפר הבית אינו בא מחמת ע"ז ותימא אסור. א"ל שניא היא דכתיב בי' נתיצה עכ"ל עיי"ש. וגירסא זו נראה עיקר. דלפ"ז יתבארו היטב כל דברי הירושלמי על

נכון. והכי פירושו. מ"ד לא עלו אסורות דכתיב צרעת ממארת תן בו מארה אל תהנה בו. וכיון דבית המנוגע הו"ל מהנקברין ואסרה תורה הנאתו. ממילא הו"ל כשאר איסורי הנאה הנקברין דאפרן אסור. ומה"ט ס"ל דלא עלו מטומאתן דכיון דאיסורן לא פקע גם טומאן לא אזלא מינייהו. ומ"ד עלו מטומאתן ומותרות ס"ל דבשריפתן פקעה טומאתן. וממילא פקע גם איסורן. דס"ל דבנגעים האיסור תלוי בטומאה מדכתיב צרעת ממארת הוא בבית טמא הוא. וכן בנגעי בגדים כתיב צרעת ממארת הוא הנגע טמא הוא. דמשמע דאיסור דנפק"ל מקרא דצרעת ממארת תלוי בטומאתו. וכיון דפקעה טומאתו אזלא נמי איסור הנאתו. ולפ"ז אפשר דמאי דמסיק בירושלמי דכתיב צרעת ממארת וכו' אתרווייהו תנאי קאי. דהרי ודאי לכ"ע אבנים מנוגעות אסורות בהנאה מעיקר דינא מקרא דצרעת ממארת. אלא דמ"ד עלו מטומאתן ס"ל דכיון דמהך קרא הוא דנפק"ל. ממילא כשנשרפו כשם שעלו מטומאתן עלו ג"כ מאיסורן. דמהך קרא נמי שמעינן דאיסורו בטומאתו תלי. ולא דמי לשאר נקברין ולהכי נמי מ"ד לא עלו מטומאתן לא עלו מאיסורן. וראי' מוכחת לגירסא זו ממה שאמרו בספרא (תזריע סו"פ י"ד) צרעת ממארת תן בו מארה ואל תהנה בו. אין לי אלא מוחלט מוסגר מנין. ת"ל כי צרעת. ואי מה מוחלט קצצו ועשאו מוכין טמא ואסור בהנאתו יכול אף מוסגר ת"ל כי צרעת עיי"ש ובמתניתין (סוף פי"א דנגעים). ולגירסא שלפנינו בירושלמי דטומאה ואיסור לא תלוי זב"ז. ואפי' למ"ד עלו מטומאתן אסורות בהנאה. קשה התם נמי כיון דאי לאו מיעוטא הוה סד"א דמוסגר כמוחלט לענין שאם קצצו ועשאו מוכין טמא ואסור בהנאה. א"כ השתא נמי נהי דמיעטי' למוסגר. די לנו לאוקמי מיעוטא לטומא' לחודה. לענין דעולה מטומאתו בקציצ' ועשיית מוכין דאיירי בה קרא. אבל לענין איסור הנאה כדקאי קאי. אבל לגירסת הרמב"ן ז"ל וכפי מה שביארנו ניחא שפיר. ועי' בנקודות הכסף (ביו"ד סי' רכ"א ס"ק מ"ה) שדבריו תמוהים מאוד. וכנראה לא עיין בגוף הירושלמי אלא כפי מה שהובא בדברי הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ואין להאריך כאן בזה. וע"פ גירסא זו מתבאר שפיר גם סוף דברי הירושלמי דהיינו גופא דקמשני לי' רבי יוחנן שניא היא דכתיב בי' נתיצה. כלומר ואינו כלל מן הנשרפין. אלא מן הנקברין דאפרן אסור. ואנן בנשרפין דוקא הוא דקיימינן. וכל הנשרפין ודאי אפרן מותר חוץ מאפר ע"ז. והמקשה הוה ס"ד לומר דנשרפין דנקט לא אתי אלא למעוטי נקברין שאין בהן אלא קבורה. אבל אותן שהם בנתיצה אפשר דהו"ל בכלל הנשרפין וכמשכ"ל בשם בעל העיטור. אבל ר"י השיב לו דדוקא בנשרפין הוא דקאמר אבל התם נתיצה הוא דכתיב בי' ולא שריפה. כן נראה ברור ונכון בביאור דברי הירושלמי. ועפ"ז ניחא שפיר כל מאי דאקשינן:

ונמצא השתא לפ"ז דאין לנו שום ילפותא לא מקרא ולא מגז"ש לאיסור אפר בית המנוגע. אלא דכיון דאסור בהנאה שוב ממילא הו"ל בכלל הנקברין דאפרן אסור. ועפ"ז ניחא נמי דברי הרמב"ם ז"ל שם. דמש"כ שנאמר צרעת ממארת וכו'. לא אדסמיך לי' קאי. אלא על עיקר איסור הנאה דבית המנוגע. וגם אריש שכתב וכולן אסורים בהנאה קאי. וממילא נשמע דאסור אפי' עשאן סיד. משום דהו"ל בכלל הנקברין דאפרן אסור. ועפ"ז מתיישבת ג"כ תמיהת המל"מ (רפט"ז מה' טומאת צרעת) על הרמב"ם ז"ל שלא ביאר שכששרפן ועשאן סיד אם עלו מטומאתן. כיון דבירושלמי שם מבואר דאליבא דכ"ע אסורים בהנאה. וכי פליגי אם עלו מטומאתן עיי"ש. דאין מקום לתמיהתו אלא לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי שם. דלפ"ז ודאי אע"פ שכתב הרמב"ם ז"ל שם דאסורים בהנאה. מ"מ הו"ל להביא ג"כ דין עלייתן מטומאתן. כיון דמבואר בירושלמי דבהנאה אסורין לכ"ע ובהעלאתן מידי טומאה פליגי תנאי. אבל לפי גירסת הרמב"ן ז"ל וכפי מה שביארנו הרי מבואר דפשיטא לי' להירושלמי דלכ"ע הא בהא תליא. וטומאה ואיסור הנאה חד נינהו. ולמ"ד דלא עלו מאיסורן גם מטומאתן לא עלו. ולאידך מ"ד דס"ל דעלו מטומאתן עלו ג"כ מאיסורן ומותרין בהנאה. א"כ אחר שביאר הרמב"ם ז"ל דאסורין בהנאה שוב לא הוצרך לבאר דלא עלו מטומאתן. דהיינו הך. וכמו דבירושלמי לא הזכירו הנך תנאי אלא חדא דהיינו טומאה. אע"ג דפליגי נמי באיסור הנאתן. והיינו משום דהיינו הך. ונקטי חדא וה"ה לאידך. וגם אפשר לומר דלענין טומאתן סמיך הרמב"ם ז"ל על מש"כ אח"כ בסמוך וכולן משלחין אותן חוץ לעיר וכו' עיי"ש. אלא דלפ"מ שנתבאר אין צריך לזה דבלא"ה ניחא שפיר. ועפ"ז ממילא מתבאר דאפר בגד המנוגע מותר בהנאה. דהרי כיון שביארנו דאפר בית המנוגע לא מתסר אלא משום דהו"ל בכלל הנקברין דאפרן אסור דלא כתיב בי' אלא נתיצה. א"כ בגד המנוגע דכתיב בי' שריפה הו"ל בכלל הנשרפין דאפרן מותר. ואע"ג דלפי המבואר בתוספתא דערלה שהבאתי לעיל אפרן אסור. מ"מ אין מזה הכרע. משום שאין הגירסא כן בגירסת תוספתא כת"י. דשם איתא עפר בגדים שנתנגעו ואפר בתים וכו' עיי"ש. וגירסא זו עיקר לפ"מ שביארנו. דודאי אפר בגדים מנוגעים מותר. ולא קתני לאיסורא אלא עפר. דהיינו שנרקבו ונעשו עפר. והיינו משום דכיון דמצותן בשריפה. כל זמן שלא נשרפו כמצותן לא פקע איסורן. וכמש"כ הרמב"ם והר"ש והרע"ב ז"ל (סוף פי"א דנגעים) לענין קצצן ועשאן מוכין כמשכ"ל אבל בתים דלא כתיב' בהו אלא נתיצ'. אפרן נמי אסור בהנא'. ולפ"ז מהך תוספתא אדרבה מתבאר איפכא. דמדנקט בבגדים עפר ובבתים אפר מבואר דאפר בגד המנוגע מותר בהנאה. ולכאורה מדקתני בתוספתא (סוף פ"ז דנגעים) חומר בבגדים שאין בבתים ובבתים שאין

בבגדים וכו' עיי"ש. ולא קתני נמי חילוק זה דאפר בגדים מותר בהנאה ואפר בתים אסור. מוכח דאין חילוק בזה בין בגדים לבתים. ומיהו לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי שם דטומאה ואיסור לא תלו זב"ז היה אפשר לומר דהתם היינו טעמא דלא קתני לה משום דבחומרי טומאה מיירי באיסור הנאה לא קמיירי. אבל לגירסת הרמב"ן ז"ל דטומאה ואיסור הנאה חדא נינהו ודאי קשה לכאורה. מיהו נראה דאדרבה לפי גירסת הרמב"ן ז"ל אתי שפ ר טפי. דאפשר לומר דהך תוספתא אתיא כהך תנא דאמר גם בבתים שאם שרפן ועשאן סיד עלו מטומאתן ומותרין בהנאה. וליכא בזה חומר בבתים מבבגדים. אבל לגירסא שלפנינו קשה דכיון דקחשיב ואזיל חומר שבבתים מבבגדים הו"ל למיחשב נמי הא. אע"ג דלמ"ד עלו מטומאתן ליכא חומר בבתים מבגדים אלא לענין איסור הנאה. מיהו קצת יש מקום לדחות ע"פ דברי הר"ש ז"ל (סוף פי"ג דנגעים) עיי"ש היטב. ואכמ"ל בזה יותר:

ומעתה לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא דכיון דבבגד המנוגע שריפה כתיבא בי'. אם איתא דבכלל שריפה גם איסור הנאה במשמע. למה לי קרא דצרעת ממארת לאשמעינן דאסור בהנאה. תיפוק לי' מדמצותו בשריפה שמעינן דאסור בהנאה. אלא ודאי מוכח מזה דלאו הא בהא תליא. ואע"ג דכבר ביארנו לעיל שיש חילוק בזה בין היכא דאין השריפה מצוה בקו"ע אלא שכשבא לבערן אין להם ביעור אחר אלא שריפה. דבכל כיו"ב ליכא למשמע איסור הנאה. להיכא דהשריפה היא מצוה בקו"ע. דבזה הוא דבכלל שריפה איסור הנאה נמי במשמע. וא"כ הכא בשריפה דבגדים מנוגעים אפשר לומר דאין בהן בשריפתן מצוה בקו"ע. אלא דאין להם ביעור אלא בשריפה. והילכך אע"ג דכתיב בהו שריפה איצטריך בהו קרא לאיסור הנאה. אלא דלכאורה משמע דשריפת בגד מנוגע הו"ל מצוה גמורה בקו"ע. וכן מבואר בחינוך (מצוה קע"ב) עיי"ש בדבריו. וא"כ הדבר קשה טובא לכאורה. מיהו מדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ק"ב) ובחבורו הגדול (ריש הלכות טומאת צרעת) ובדברי הרמב"ן ז"ל (בסוף סה"מ) וכן בדברי הרשב"ץ ז"ל (בקונטרס אחרון בזה"ר) מבואר דלא ס"ל הכי עיי"ש היטב. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספות מצוה י"ד) עייש"ה. וכבר רמז בזה הר"ב מל"מ (בדרך מצותיך) על דברי החינוך שם עיי"ש בדבריו. וכן משמע מדתניא בספרא (תזריע ריש פט"ז) יכול יקרע וישליך את הקרעים לאשפה. ת"ל באש תשרפנו את אשר בו הנגע. לימד על כל הקרעים שהם טעונין שריפה עיי"ש. משמע מזה דלא אתי קרא אלא לומר שאין להם ביעור אחר זולת שריפה. אבל מצוה בקו"ע ליכא בהכי. וכן מתבאר מדברי הפסיקתא זוטרתא שם שכתב באש תשרף אין לו טהרה בכבוס עיי"ש. משמע דאתי לומר דאין שריפה זו מצוה גמורה בקו"ע.

ולא בא הכתוב אלא לומר שאין לו שום תקנה אחרת. לא כבום ולא השלכה לאשפה אלא שריפה. וא"כ ליכא מקום קושיא מהתם. ויש עוד להתעורר בזה מכמה מקומות בבבלי ובירושלמי. אבל הכל הולך אל מקום אחד ע"פ החילוק שחלקנו בין היכא דמצות שריפה היא מצוה גמורה בקו"ע להיכא דליכא מצוה בקו"ע אלא דאין לו ביעור אחר זולת שריפה. ובזה נתיישר כל העקוב בענין זה. ועי' בירושלמי (ריש פ"ג דערלה. ובפ"ב דפסחים) ובפ"מ וגם בקה"ע שם. והעיקר כפי' הקה"ע שם עיי"ש היטב. ועי' בירושלמי (פ"ה דע"ז הי"ב) ובפירש"י בפרק בתרא דע"ז (ע"ד ע"א) בד"ה ושער נזיר וכו' ובריש פ"ו דתמורה (כ"ח ע"א) בד"ה ושער נזיר. ובאור זרוע הלכות ע"ז (סי' רפ"ד) עיי"ש היטב:

והנה כבר נתבאר לעיל מדברי רש"י והרשב"א ז"ל דבקדשים טמאים ליכא בשריפתן מצוה בקום ועשה אלא אחר עבור צורה. וממילא מבואר דכ"ש בתרומה טמאה. אפי' לדעת הסוברים דשריפתה היא מדאורייתא. דליכא בה מצוה בקו"ע כלל. דהרי עבור צורה לא שייך בה. ובירושלמי (רפ"ב דשבת) דעלה דתנן אין מדליקין בשמן שריפה. ומפרש התם טעמא כבתלמודא דידן. משום שאין שורפין קדשים ביו"ט וכ"ש בשבת. אמרינן התם עלה מעתה אין מדליקין בשמן שריפה בלילה על שם שאין שורפין קדשים בלילה. ומשני א"ר יוחנן ירדו לה בשיטת רבי ישמעאל. כמו דרבי ישמעאל אמר תינוק שעבר זמנו נימול בין ביום בין בלילה. כך (תרומה) עבר זמנה נשרפת בין ביום בין בלילה. ופריך תו ומה אית לך שמן שריפה שעבר זמנה. ומשני אר"י בן פזי מכיון שנטמאה כמי שעבר זמנה. ופי' בקה"ע דפריך הא לא דמו להדדי דשמן שריפה הרי אין לו זמן ולעולם לא ישרפו אותו אלא ביום. ומשני מכיון שנטמא הרי הוא כאילו עבר זמנו דמצותו לשרפו מיד עיי"ש. ומשמע לכאורה מזה דתרומה מיד משנטמאה איכא מצוה בקו"ע לשרפה. ואי לא שרפה מיד עובר בעשה. והלכך הו"ל כעבר זמנה ונשרפת מכאן ואילך בין ביום ובין בלילה. דאם איתא דליכא בשריפתה מצוה בקו"ע. היכי שייך בשריפתה עבר זמנה לענין דמשום זה תשרף בין ביום בין בלילה. וא"כ כ"ש לקדשים טמאים דאית לן למימר דשריפתן מצוה בקו"ע. אבל נראה דלק"מ דמש"כ בקה"ע דמצוה לשרפה מיד. אינו מוכרח מדברי הירושלמי כלל. ואדרבה משמעות לשון הירושלמי הוא איפכא. דמשמע שבא לומר דמעיקרא משנטמאה הו"ל כעבר זמנה. דדוקא במצו' שקבוע לה זמן הוא שהקפיד' תורה לעשיתה ביום ולהכי כשעבר הזמן דתו אין לעשייתה זמן קבוע נעשית אפי' בלילה וא"כ תרומה טמאה שאין לשריפתה זמן קבוע כלל דינה לעולם כעבר זמנה שנשרפת אפי' בלילה. והדבר מוכרת דאל"כ הול"ל דעכ"פ כשבא לשרפה מיד משנטמאה אין לשרפה אלא ביום. וא"כ הדרא קושית הירושלמי לדוכתה מעתה אין

מדליקין בשמן שריפה בלילה מיהת מיד משנטמאה. וכן מבואר בהדיא מדקאמר מכיון שנטמאה כמי שעבר זמנה. דמשמע ודאי דמעיקרא משעה שחל עלי' מצות שריפה הו"ל כמי שעבר זמנה. והשתא א"כ היינו דוקא בתרומה טמאה. אבל בקדשים טמאים דעכ"פ לאחר עבור צורה חייל עלייהו שם נותר שזמנו קבוע לשריפתו בבוקר. א"כ איכא מצוה בקו"ע לשרפו באותו יום. ומעתה א"כ אדרבה מדברי הירושלמי אלו מוכח כמו שביארנו לדעת רש"י והרשב"א ז"ל. דאל"כ קשה מאי דפריך מעתה אין מדליקין בשמן שריפה בלילה על שם שאין שורפין קדשים בלילה. ומשמע דמיהת בקדשים טמאים פסיקא לי' שאין שורפין אותן בלילה. והרי לפי מאי דמסיק דמכיון שנטמאה כמי שעבר זמנה גם בקדשים טמאים שייכא הך סברא גופא. והו"ל למימר דג"כ חשיבי כעבר זמנם ונשרפין גם בלילה. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא:

ומעתה לפ"ז מתפרשת שפיר סוגיא דפ"ב דשבת שעמדנו עליה לעיל. דאיכא למימר דמעיקרא הוה ס"ד דתרומה טמאה הו"ל שריפתה מצוה בקו"ע. וכיון שנתבאר דבכלל מצות שריפה בקו"ע גם איסור הנאה במשמע. שפיר פריך ביו"ט הוא דאסור הא בחול שפיר דמי מאי טעמא. וממילא מיתרצא בהכי תמיהת התוס' שם שכתבו תימא מהיכא תיתי דתרומה טמאה אסורה בהנאה דבעי מאי טעמא עיי"ש. אבל לפ"ז ניחא שפיר בפשיטות דלפי מאי דקאי השתא בסברא דשריפת תרומה טמאה הו"ל מצוה בקו"ע. ממילא מבואר דבהנאה נמי אסורה. ובהכי מדוקדק שפיר מאי דקאמר מאי טעמא ולא קאמר מנ"ל. והיינו משום דלפי מאי דס"ד השתא איכא ראי' מוכחת דאסורה ליהנות בה בשעת ביעורה. ולהכי עיקר דינא קשיא לי' מאי טעמא. אמאי שרי. דודאי אית לך למימר דאסור. ועל זה קאתי רב לשנויי וקאמר כשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת. כלומר דשריפת תרומה טמאה לא עדיפא משריפת קדשים טמאים דמצד עצמן ליכא בהו מצוה בקו"ע בשריפתן. אם לא לאחר עבור צורה דאז יש להן תורת נותר. ומשום שם נותר הוא דאיכא בשריפתן מצוה בקו"ע. וזה לא שייך בתרומה טמאה כלל. וכיון דבקדשים מצד טומאה ליכא בשריפתן מצוה בקו"ע. כ"ש תרומה דאין עיקר שריפתה אלא משום דמיקריא קודש. וכמש"כ הראשונים ז"ל שם. ולא יהא הלמד חמור מהמלמד. והיינו דמדייק רב בלישני' וקאמר. ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנה. לומר דודאי מצוה בקו"ע ליכא בשריפתה. אלא דבשעה שבא לבערה אין לו לבערה אלא בשריפה. וא"כ איכא למימר דאז רשאי ליהנות ממנה. ומשום דאע"ג דלפום סברתו השתא דבשריפת תרומה טמאה ליכא מצוה בקו"ע. שוב אין הכרח לומר דאסורה בהנאה. מ"מ אכתי אין משום זה הכרח גם לאידך גיסא. לומר

דמותרת בהנאה לזה קאמר רב שכן אמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנה. ועל זה קאמר והיכן אמרה תורה. ואמרי' מדר"נ דאר"נ ואני נתתי לך וגו'. ולא משום דצריך קרא להתיר. אלא דקושטא דמילתא קאמר רב דשמעינן לה מן התורה וגם מזה איכא למשמע דליכא בשריפת תרומה טמאה מצוה בקו"ע. דא"כ לא הוה מותרת בהנאה. ולא כדהוה ס"ד מעיקרא. ואין מקום לקושית התוס' כאן. ומיהו לקמן בדברי ר"א דדריש לה מקרא יתירא דממנו ודאי יש מקום לקושית התוס' וצ"ל כתירוצם:

ועפ"ז מיתרצא שפיר תמיהת הרשב"א ז"ל שם שכתב וז"ל אמר רב כשם שמצוה לשרוף את הקדשים כך מצוה לשרוף את התרומה. לא ידעתי מה היתה תשובתו של רב בהא. דלא הו"ל למימר אלא משים דר"נ אי נמי משום דר"א עכ"ל עיי"ש שנשאר בתימא. אבל לפי מה שביארנו הדבר נכון מאוד. דהרי לפי דברינו הא דפריך מאי טעמא לא אתי למיפרך מנ"ל מקרא דשרי בחול אלא פריך אעיקר דינא מאי טעמא דשרי. דהו"ל לומר דאסור בהנאה משום דכיון דמצותה בשריפה אית לן למימר דאסורה בהנאה. ועל זה שפיר משני רב דזה ליתא דהכא דאין בשריפתה מצוה בקו"ע אין איסור הנאה במשמע. ומאי דקאמר רב ואמרה תורה וכו'. ודאי לא הוצרך לזה הכא. ולא קאמר הכי אלא לרווחא דמילתא וכמו שביארנו. והשתא עכ"פ מתבאר מזה דמהך מילתא דרב לא זו דאין סתירה לשיטת רש"י והרשב"א ז"ל. אלא אדרבה מינה איכא סייעתא לשיטה זו אפי' לדעת הסוברים דשריפת תרומה טמאה מדאורייתא היא:

ומעתה ע"פ מה שנתבאר לעיל יתבארו על נכון דברי הגאונים ז"ל וסייעתם שלא מנו מצות שריפה אלא בנותר בלבד. וגם לשונו של רבינו הגאון ז"ל מדוקדק היטב. דהרי לפי מה שביארנו לפי שיטת רש"י והרשב"א ז"ל אין לנו מצות עשה בשריפת פסולי דקודש אלא בפסול נותר בלבד משום דכולהו שאר פסולי דקודש אע"ג דמצותן בשריפה. מ"מ ליכא מצות עשה בשריפתן אלא אחר עבור צורה דחייל עלייהו שם ניתר. וא"כ אין מצות עשה דשריפתן אלא העשה האמורה בנותר. אלא דאתאי הילכתא לאגמורי לן דרשאי לשרפן אפי' מיד משנפסלו. ואין צריך להמתין עד לאחר שתעובר צורתן. אבל צד מצוה ליכא אלא משום נותר. דהיינו לאחר עבור צורה דהו"ל נותר. ואפי' בקדשים טמאים נהי דכתיב בהו קרא מיוחד בפ"ע בשריפתן. מ"מ היינו רק כי היכי דלא נימא דאפי' לאחר עבור צורתן אינם בכלל עשה דשריפה משום דאיתעביד בהו עובדין דחול כמבואר בסוגיא דסו"פ כיצד צולין שם. ואתי הך קרא ואהדרינהו לכלל שאר כולהו פסולי דקודש בכלל עשה דשריפת נותר לאתר שתעובר צורתן. וממילא נמי הו"ל בכלל ההלכה שנמסרה בכל פסולי דקודש להיותן מותר לשרפן גם קודם עבור צורה. וא"כ

גם בקדשים טמאים אין לנו אלא עשה דשריפת נותר בלבד. וא"כ נכונים היטב דברי הגאונים ז"ל וסייעתם שלא מנו בכל פסולי המוקדשים אלא עשה דשריפת נותר. משום דקדשים טמאים נמי לא בא הכתוב שנאמר בהם אלא לגלויי דגם נותר דידהו לא נפיק מכללא דשריפת נותר דשאר כל הקדשים אע"פ שנטמאו ואיתעביד בהו עובדין דחול. ומדוקדק בזה שפיר גם לשון רבינו הגאון ז"ל. שכתב בלשון עשה זו לשרוף נותר לבוקר. אע"פ שכולל בה גם קודש טמא וכולהו שאר פסולי דקודש. משום דבכולם אין לנו בשריפתן עשה אחרת זולת עשה דשריפת נותר לאחר עבור צורתן. דאז חייל עלייהו שם נותר וכמו שנתבאר:

אלא דעדיין צריך ביאור דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל מצוה שיש בה עשה ול"ת שלא למנותן אלא במצוה אחת ואינו מביא במנין אלא העשה או הלאו. איזה משניהם שכולל מענין המצוה יותר. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. וא"כ כאן כיון דבכלל מצות עשה דשריפה גם איסור אכילה והנאה במשמע. וכמבואר (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) דאמרינן א"ל ר"י רבך מהאי קרא קאמר לה דכתיב ואם יותר מבשר המלואים וגו'. שאין ת"ל לא יאכל וכו'. אם אינו ענין לגופו. דהא כתיב ושרפת את הנותר באש וכו' עיי"ש. וכמו שביארנו כבר דבכלל מצות עשה דשריפה זו גם איסור הנאה במשמע. וא"כ אחר שמנה כאן עשה דשריפה שכוללת גם כולהו פסולי דקודש וגם קודש טמא שוב לא היה לו למנות לאו דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל שמנה לקמן (במנין הלאוין לאו ר"י) עיי"ש. מיהו נראה דלק"מ דכיון דבכולהו פסולי דקודש ליכא עשה אלא לאחר עבור צורה. וכן קודש טמא בכלל וכמו שנתבאר. אבל מקמי הכי אע"ג דמותר לשרפן מ"מ מצוה ליכא. א"כ שפיר איצטריך למנות הלאו משום שכולל אזהרה גם קודם עבור צורתו. דמיד משנטמא קאי עליו בלאו דהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. אבל עשה דשריפה אכתי ליכא עד שתעבור צורתו:

ועפ"ז ממילא ניחא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דאכילת נותר. והוא תמוה טובא לכאורה. ובשלמא מה שלא מנה לאו דאכילת פגול לא תקשה. דהיינו משום דלשיטתו אזיל. דבכל כיו"ב שלא בא בכתוב הלאו מפורש בתורה. אלא גמרינן לי' בגזירה שוה או בהיקישא וכיו"ב ממקום אחר. אינו נמנה לדעתו בפ"ע במנין המצות. אלא הוא נכלל בכלל אותה האזהרה המלמדת עליו. כמו שלא מנה אזהרת לאו דשחוטי חוץ מהאי טעמא שלא נאמר בהם בתורה בפירוש לאו מיוחד. אלא גמרינן לי' מהעלאה בחוץ. כמבואר בזבחים (ריש פרק השוחט והמעלה) עיי"ש. ולכן לא מנה אלא לאו דמעלה (לקמן לאוין ר"ז). ונכלל בו גם לאו דשוחט עיי"ש מש"כ בזה. וכן לא מנה לאו דערל

בתרומה. משום שלא נאמר בו לאו בפירוש. אלא גמרינן לי' מג"ש מפסח. ולכן לא מנה אלא לאו דערל לא יאכל בפסח (לקמן לאוין קע"ו). ונכלל בו גם אזהרת לאו דתרומה כדרך שכללן הכתוב. וכן בכל כיו"ב כמו שנתבאר אצלנו בשרשים (מבוא סי' ז') ובכמה דוכתי. אבל לאו דאכילת נותר שמפורש בקרא תמוה לכאורה מה שלא מנה אותו במנין הלאוין. והנה גם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו שני לאוין אלו דאכילת פגול ונותר. אלא שטעמם מבואר משום שכבר מנו פגול ונותר במנין העונשין שלהם במספר חייבי כריתות. אלא דאין זה נכון רק לפי שיטתם שהם מונים העונשין במקום הלאוין של העונשין. אף דגם לדידהו אין זה מספיק. משום שיש בזה מבוכה רבה בדבריהם כמו שביארנו בכמה דוכתי ובפרט בפתיחה למנין העונשין לקמן. אבל עכ"פ לשיטת רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה כל הלאוין של העונשין בפ"ע במנין הלאוין. מלבד מה שהוא מונה העונשין משום המצוה שבהן על הב"ד. כמו שיתבאר לפנינו במקומו. ודאי קשה טובא לכאורה מה שלא מנה עכ"פ לאו דאכילת נותר שמפורש בקרא ושרפת את הנותר באש לא יאכל. אבל ע"פ מה שנתבאר לעיל הדבר נכון מאוד. דכיון דעשה דשריפה כוללת ג"כ איסור אכילה והנאה. א"כ כיון שמנה כאן עשה דשריפת נותר שוב לא הוצרך למנות לאו דלא יאכל האמור בנותר. ולשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אחר שמנה העשה שוב אין הלאו נמנה:

ואמנם אכתי קשה דאין זה מספיק אלא לענין אזהרת נותר. אבל הרי מדסיים בהך קרא וכתב כי קודש הוא דרשינן מיני' (בפ"ב דפסחים שם) ובשאר דוכתי דכל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו וא"כ הרי אזהרה זו כוללת כל פסולי דקודש להזהיר על אכילתן. וא"כ נהי דמשום נותר גופי' לא הוצרך למנות לאו זה מטעם שביארנו. מ"מ עדיין הו"ל למנותו משום שאר כולהו פסולי דקודש שנכללו בו ואע"ג דכולהו פסולי דקודש בכלל עשה דשריפת נותר נינהו. וא"כ כי היכא דאיסור אכילת נותר הו"ל בכלל עשה דשריפתו הכי נמי איסור אכילת שאר כל פסולי דקודש בכללה. מ"מ הרי כבר ביארנו דהיינו דוקא לענין אחר עבור צורתן ויבואו לידי נותר. אבל משנפסלו עד שתעובר צורתן ליכא בכל פסולי דקודש עשה דשריפה. וממילא לא שמענו בהן איסור אכילה והנאה אלא מדרבינהו קרא דכי קודש הוא בכלל אזהרת לאו דלא יאכל. וא"כ אכתי הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנותו במנין הלאוין משום אזהרה זו שנכללה בו. כמו שמנה לאו דהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל מהאי טעמא כמו שנתבאר לעיל. וכזה יש להקשות גם על הבה"ג וסייעתו ז"ל. דאע"ג דמשום אזהרת נותר לא הוצרכו לשיטתם למנות לאו זה מטעם שביארנו לעיל. מ"מ אכתי הו"ל למנותו משום שאר כל פסולי המוקדשין שנכללו

בו ואין בהן כרת. כגון פסול יוצא ולן דמו ונשפך דמו וכיו"ב. ואין לנו אזהרת לאו בהנאתן אלא מהך קרא דלא יאכל כי קודש הוא דאיתרבי מיני' אזהרה לכל שבקודש פסול. מיהו להבה"ג וסייעתו ז"ל אפשר לומר דס"ל דכולהו הנך פסולין כבר נכללו בכלל לאו דלא תאכל כל תועבה. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בהלכות פסולי המוקדשין פי"ח ה"ג) עיי"ש. ובסה"מ (לאוין ק"מ). וכבר כתב החינוך (מצוה קמ"ד) דלאו דלא יאכל כי קודש הוא ולאו דלא תאכל כל תועבה הם מהלאוין הכפולים. משום דשניהם באו להזהיר על ענין אחד. וכל מה שבכלל זה נכלל בזה עיי"ש. ובמש"כ עוד בזה שם לקמן (מצוה תס"ט). ובמש"כ בזה הברה"ז (סוף מנחות) על דברי הרמב"ם. ובשעה"מ (הלכות יסוה"ת) ובשאר אחרונים. וכיון שכבר מנו הבה"ג וסייעתו לאו דלא תאכל כל תועבה במנין הלאוין. לזה שוב לא מנו לאו דלא יאכל כי קודש הוא כשאר לאוין הכפולין שאין נמנין. אבל לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה גם לאו דלא תאכל כל תועבה. ונראה דטעמו משום דס"ל דהך קרא לא אתי אלא למה שדרשו (בפרק בתרא דע"ז ס"ו ע"א) לכל איסורים שבתורה שמצטרפין זה עם זה. ושאר דרשות שדרשו ממנו בספרי (ראה) אינם אלא אסמכתא בעלמא. ואפי' פליגי ס"ל דהעיקר כדדריש בע"ז שם משום דרבי יוחנן קאמר לה משום ר"מ. ומשמע דהכי ס"ל. ואע"ג דבגירסא שלפנינו איתא התם רבי יהודה משום ר"מ. מ"מ ביראים (סי' קכ"ט) הביא הגירסא רבי יוחנן עיי"ש. והכי איתא בירושלמי (פ"ב דערלה ה"א. ובפ"ו דנזיר ה"א) עיי"ש ובמש"כ במרה"פ שם בזה לענין הלכה. וכן הביא בד"ס (בע"ז שם) שכן הגירסא בש"ס כת"י עיי"ש. ולזה כיון שלא בא הך קרא להזהיר על ענין חדש אלא בא ללמד על כל איסורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה למלקות אין זה לאו הבא במנין בפ"ע לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ועי' מש"כ בסמ"ג (לאוין רנ"ט) בזה. ועכ"פ כיון דרבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו דלא תאכל כל תועבה ודאי קשה דהו"ל למנות לאו דלא יאכל כי קודש הוא משום אזהרת אכילה והנאה דשאר כל פסולי דקודש:

מיהו נראה בזה לפי המבואר בספרא (צו סופ"ח) וכל חטאת אשר יובא מדמה וגו' לא תאכל באש תשרף ר"א אומר כל שטעון שריפה בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו עיי"ש. והובא גם בסה"מ להרמב"ם (לאוין קל"ט) ובחנוך (מצוה קל"ט) ובזה"ר להרשב"ץ ז"ל (לאוין סי' קי"א) וגם בשרשיו (שורש תשיעי) עיי"ש. וכן הגירסא בילקוט שם ובפי' הראב"ד ז"ל לספרא שם עיי"ש. ולא כמו שראיתי מי שרצה לשבש דברי הספרא אלו. משום שהוקשה לו מההיא (פ"ב דפסחים ופרק בתרא דמכות) דדריש ר"א התם הך מילתא מקרא דלא יאכל כי קודש הוא. אבל לא ראה שכגירסא שלפנינו בספרא כך היא גירסת כל הראשונים ז"ל. ועיקר קושייתו לק"מ דאפשר לומר דר"א אתי להוסיף עוד

לאו אחד בדבר מקרא דחטאת הנשרפת מלבד קרא דנותר. ולעבור עלה בשני לאוין. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ ז"ל (בשרשיו שם) עיי"ש. ומעתה לפ"ז כיון שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן (לאו קפ"ט) לאו זה שוב לא הוצרך למנות לאו דלא יאכל כי קודש הוא גם לאזהרת שאר פסולי דקודש. כיון דלא אתי אלא כדי לעבור עלה בשני לאוין. ומה שמנה לאו דהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. אע"ג דהו"ל ג"כ בכלל אותן שטעונין שריפה. וא"כ הו"ל בכלל לאו דחטאת הנשרפת. איכא למימר דהיינו משום דכיון דאי לאו דגלי קרא הול"ל דקדשים טמאים אפי' בכלל עשה דשריפת פסולי המוקדשים נמי ליתא. משום דאיתעביד בהו עובדין דחול. הילכך השתא נמי נהי דגלי קרא דהו"ל בכלל העשה. אין לנו אלא חידושו. דהיינו העשה דגלי קרא. אבל בלאו דלא גלי קרא. אי לאו דכתיב בי' לאו מיוחד בפ"ע היה ראוי לומר דלא נאמר לאו זה אלא בהנך דהו"ל דומיא דחטאת הנשרפת דלא איתעביד בהו עובדין דחול. ולא בקדשים טמאים דאיתעביד בהו עובדין דחול. וממילא מבואר לפ"ז שראוין לבא במנין הלאוין בפ"ע. אע"פ שכבר נמנה הלאו הכללי דחטאת הנשרפת. ואע"ג דלענין לאו דלא יאכל כי קודש הוא מבואר בתוס' ותוס' רי"ד וברמב"ן שהבאתי לעיל דגם קודש טמא בכלל עיי"ש. איכא למימר דאפי' אם תמצא לומר דגם רבינו הגאון ז"ל ס"ל הכי. מ"מ היינו דווקא בלאו זה משום דכתיב עם העשה הכללית דשריפת נותר כאחת. והילכך כיון דגלי קרא דהעשה כוללת גם קודש טמא אית לן למימר דהו"ל נמי בכלל הלאו שנאמר עם העשה בדבור אחד. משא"כ הלאו דחטאת הנשרפת דלית לן גילוי בקרא. לית לן למימר דגם קודש טמא בכלל מטעמא דכתיבנא:

איברא דלפ"ז לכאורה קשה דטפי הו"ל למנות לאו דלא יאכל כי קודש הוא שכולל כל פסולי דקודש וגם קודש טמא. ותו לא הי' צריך למנות לאו דקודש טמא וגם לאו דחטאת הנשרפת. מיהו נראה דכיון דלפי המבואר ברמב"ם (פ"ב מהלכות פסהמ"ק הי"ג ובפי"א מהלכות מעה"ק ה"ג) וכן מבואר בחנוך (מצוה קל"ט) דלדידן דקיי"ל (בזבחים פ"ב ע"א) כרבנן דפליגי עלי' דריה"ג וסברי דקרא דוכל חטאת אשר יובא מדמה וגו' קאי על חטאת החיצונה הנאכלת. היינו רק לומר דעל חטאת החצונה נמי קאי. אבל ודאי עיקר קרא ?גם לדידהו מיירי בחטאת הפנימית. וכמש"כ בלח"מ (בהלכות מעה"ק שם) ובמרכבת המשנה (שס בח"ג) ובשאר אחרונים שם עיי"ש. א"כ ע"כ צריך למנות לאו זה משום חטאת הפנימית שאינה בכלל לאו דלא יאכל כי קודש הוא שאינו כולל אלא פסולי המוקדשין. אבל זו כשרה היא ומצותה בכך. וכיון דבכלל אזהרה זו גם כל פסולי דקודש הטעונין שריפה. ממילא שוב ליכא נפק"מ בלאו דלא יאכל כי קודש הוא אלא לענין קודש טמא שלא שמענו מלאו דחטאת לזה ודאי נכון יותר למנות הלאו האמור

בפירוש בקודש טמא. ושוב אין למנות לאו דלא יאכל כי קודש הוא. ואע"ג דאכתי איכא נפק"מ בלאו דלא יאכל כי קודש הוא לענין פסח מבושל ביום דלא נפק"ל איסור אכילתו אלא מלאו זה. אבל מקרא דחטאת לא שמעינן אלא הטעונין שריפה. וזה עדיין לא טעון שריפה. וראוי לאכילה ביום אי לאו מקרא דכי קודש הוא וכמשכ"ל. אפשר לומר דס"ל לרבינו הג' ז"ל כגירסת הסמ"ג (עשין ע"ד) בשם ריב"א בסוגיא דעירובין (מ"ו ע"ב) הלכה כרבי אפי' מחבריו עיי"ש. וכ"כ בד"ס שם שכן הגירסא בש"ס כת"י עיי"ש. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל כמשכ"ל (עשין נ"ז) עיי"ש. וא"כ לפי המבואר במכילתא (פרשת בא) דרבי ס"ל דגם ביום חייבין על פסח שבשלו עיי"ש. ולפי מה שפי' הרש"א בפ"ב דפסחים (מ"א ע"ב) גם התם פליג רבי את"ק שמיעט מבושל מבעוד יום עיי"ש. וא"כ אפשר דלרבינו הגאון ז"ל כרבי קיי"ל וא"כ מבושל אפי' ביום הו"ל בכלל לאו דבשל מבושל שכבר נמנה לקמן (לאוין קס"ט) עיי"ש. והילכך משום זה לא היה צריך למנות לאו דלא יאכל כי קודש הוא. ועפמש"כ ממילא ניחא נמי מה שלא מנה לאוין דאכילת פגול ונותר. דמלבד משכ"ל. בלא"ה הו"ל בכלל לאו דחטאת הנשרפת שכוללת כל הטעון שריפה. וא"כ גם פגול ונותר שטעונין שריפה בכלל. ובהכי ניחא נמי לדעת רבינו הגאון ז"ל מה שלא מנה לאו דמחשבת חוץ למקומו. כמש"כ הרמב"ן (בלאוין הנוספין לדעתו מצוה ה') עיי"ש. אבל לפ"ז ניחא כמבואר. ועדיין צ"ע בכל זה.

מצוה קטז

עור העולה לכהני צביון. כבר כתבתי בזה לעיל (עשה קי"ד) ובמבוא (סי' ז' שורש י"ב) עיי"ש. ונקט רבינו הגאון עור העולה. אע"ג דעורות כל קדשי קדשים הם לכהנים. כדתנן בפרק טבול יום (זבחים ק"ג ע"א) עיי"ש. משום דבקרא לא כתיב אלא עור העולה בלבד. אלא דילפינן התם במתניתין בק"ו דה"ה לשאר כל קדשי קדשים. ושאר תנאי מברייתא בגמרא שם. ובספרא (פרשת צו). ילפי מקרא הכי עיי"ש. ולא ממעטינן אלא קדשים קלים. והא דכתיב העולה דרשינן במתניתין דהתם עולת איש עולה שעלתה לאיש. דהיינו עולה כשרה. אבל כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה עיי"ש ולקמן (ק"ג ע"ב) עיש"ה. ולהכי נקט רבינו הגאון ז"ל לישנא דקרא. ודבר תמוה ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת במדבר) שכתב וז"ל עורות קדשים עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהי'. וכן עורות תודה ושלמים ומעשר ופסח עכ"ל עיי"ש. וזהו נגד משנה ערוכה בזבחים שם. והוא דבר מוסכם דדוקא עורות קדשי קדשים הם לכהן ולא עורות קדשים קלים. וכן לעיל (בפרשת צו) כתב עור העולה אשר הקריב לרבות שאר קדשים עיי"ש. ולשון הספרא שם הוא. אין לי אלא עור העולה עורות קדשי קדשים מנין ת"ל אשר

הקריב. יכול שאני מרבה אף עורות קדשים קלים. ת"ל העולה מה עולה מיוחדת קדשי קדשים. יצאו קדשים קלים עיי"ש. והפסיקתא זוטרתא סתם וכתב אשר הקריב לרבות שאר קדשים. משום דלשיטתי' אזיל דס"ל דעורות כל הקדשים לכהן ואפי' דקדשים קלים. ודבריו נפלאים וצ"ע:

ואמנם יש לעיין בזה אמאי לא מנה רבינו הגאון ז"ל גם המורם מן התודה ואיל נזיר. שנמנו גם כן בכ"ד מתנות כהונה כחזה ושוק ועורות קדשי קדשים. וגם על הבה"ג קשה לכאורה. דאע"פ שמנה גם המורם מן התודה. מ"מ לא מנה המורם מאיל נזיר. והרי תרוייהו נמנו במנין כ"ד מתנות כהונה בכל דוכתי. ואין לומר משום דמורם מן התודה והמורם מאיל נזיר נמנו בחדא במנין כ"ד מתנות כהונה. ולכן גם הבה"ג לא מנאן אלא בחדא. וכתב המורם מן התודה וכולל בו גם המורם מאיל נזיר. דא"כ גם חזה ושוק לא הו"ל למנות מהאי טעמא. משום דבמנין כ"ד מתנות כהונה נכללו כאחת עם המורם מן התודה. כמבואר בברייתא דכ"ד מתנות כהונה (בב"ק סו"פ הגוזל עצים ק"י ע"ב. ובחולין פרק הזרוע (חולין קל"ג ע"ב)) ובתוספתא ובירושלמי (פרק בתרא דחלה) עיי"ש ובפירש"י בב"ק ובחולין שם. וברמב"ם (פ"א מהלכות בכורים הט"ו) ואף דלפי הגירסא בספרי (פרשת קרח פיסקא קי"ט) מנה חזה ושוק בפ"ע. הרי שם מנה ג"כ המורם מאיל נזיר בפ"ע עיי"ש. ועוד דהבה"ג גופי' (בהלכות בכורות) גירסתו כגירסא שלפנינו בבבלי ובירושלמי ובתוספתא עיי"ש. וכבר כתב הבה"ג שם דמורם מן התודה ומאיל נזיר כיון דדמיין להדדי חשיב להו כחדא עיי"ש. אבל ודאי לענין מנין המצות יש למנותן בתרתי. דמאי ענין זה לזה. וא"כ כמו שמנה הבה"ג במנין העשין המורם מן התודה הי' לו למנות גם המורם מאיל נזיר. ומיהו לזה אפשר לומר דכיון דגבי המורם מאיל נזיר לא כתיב בקרא מצוה בבעלים. אלא כתיב ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת מן הסל ורקיק מצה אחד וגו'. וא"כ בזה שייך שפיר טעמו של הרמב"ן ז"ל שאין למנותו מצוה משום שלא בא בזה כתוב שיצוה אותנו בה. אלא הכהן זוכה בו משולחן גבוה. וגם שפיר שייך בזה טעמו של הרמב"ם דהו"ל חלק ממעשה הקרבת קרבנות הנזיר ביום מלאת ימי נזרו. כיון דלא כתב קרא מצוה אלא על הכהן שיקח לו. אבל במורם מן התודה ודאי קשה לכאורה לרבינו הגאון ז"ל אמאי לא מנאה כמו שמנה נתינת חזה ושוק. דהא במורם מן התודה כתיב בקרא והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה' לכהן וגו'. הרי כתיב בקרא מצוה על הבעלים ליתן מן הלחם תרומה לכהן ארבע חלות. וא"כ כמו שמנה נתינת חזה ושוק הו"ל למנות גם תרומת לחמי תודה מצוה בפ"ע. וגם מזה יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל שכתב דבמתנות כהונה שבמקדש אין למנותם במנין

העשין משום שלא בא בהן בכתוב מצוה שיצוה אותנו על עשייתן. והרי בתרומת לחמי תודה כתיב בה בקרא מצות עשה על הבעלים להרים אחד מכל מין לחם וליתן לכהן. ועכ"פ לדברי רבינו הגאון ודאי קשה לכאורה שכמו שמנה עורות קדשים וחזה ושוק הי' לו למנות גם תרומת לחמי תודה. אם לא שנאמר שנמשך רבינו הגאון ז"ל בזה אחר תנא דברייתא דכ"ד מתנות כהונה שמנה תרומת לחמי תודה ואיל נזיר וחזה ושוק באחת. וכמו שפירש"י בב"ק ובחולין שם. והרמב"ם (פ"א מהלכות בכורים הט"ו) עיי"ש והיינו משום דכולם תרומת קדשים קלים הם. וכמו דתרומת דגן תירוש ויצהר אינן נמנין אלא מצוה אתת אפי' לדעת המונים כל פרט ופרט שבמצוה בפ"ע. הכי נמי כאן כיון שכולן שם אחד ממש נינהו שהם תרומה בקק"ל מחלק הבעלים. אע"פ שכאן אין שיעורן שוה. שאין שיעור תרומת תודה כתרומת שלמים ולא שיעור שניהם כתרומת קרבנות הנזיר. מ"מ כולם אינם אלא תרומה מן השירים שהן לבעלים. ועדיין צ"ע:

מצוה קיז

צביון מנחת סולת. מחבת. ומרחשת. חלות ורקיקיה להערך. הן ארבעת מיני המנחות מנחת סולת. מנחת מחבת. ומנחת מרחש'. ומנחת מאפה תנור. שבאה חלות או רקיקין ואע"פ שהרמב"ם ז"ל (בפי"ב מהלכ' מעה"ק ה"ד) מנאן בחמשה מיני מנחות דמנחת מאפה תנור חלק לשתים. מנחת מאפה תנור ומנחת מאפה רקיקין עיי"ש. וכ"כ שם (בפי"ז הלכה ה') עיי"ש. ואף דבפי"ב ה"י כללן רק בארבע מנחות. כבר עמדו בזה בלח"מ ובמל"מ שם עיי"ש משכ"כ בזה. וכן נראה לדעתי מדתניא (סו"פ כל המנחות באות מצה ס"ג ע"ב) אמרי' מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין. ת"ל קרבן מנחה. קרבן אחד אמרתי לך ולא שנים ושלשה קרבנות א"ל ר"ש וכי נאמר קרבן קרבן שני פעמים והלא לא נאמר אלא קרבן אחד ונאמר בו חלות ורקיקין. מעתה רצה להביא חלות מביא רקיקין מביא. מחצה חלות ומחצה רקיקין מביא. ופירש"י וז"ל וכי נאמר קרבן קרבן אחד לחלות ואחד לרקיקין דליהוי משמע דשני קרבנות הם. והלא לא נאמר אלא קרבן אחד. ואעפ"כ כתב בו שני מינין. אלמא שניהן נקראין קרבן אחד עכ"ל. ואמרינן עלה בגמרא שם ור"י שפיר קאמר ר"ש. אמר לך כיון דכתיב בשמן בשמן כמאן דכתיב קרבן קרבן דמי עיי"ש. מתבאר להדיא דלר"י חלות ורקיקין שני קרבנות בפ"ע הן. דכיון דכתיב בשמן בשמן שני פעמים כמאן דכתיב קרבן קרבן בחלות בפ"ע וברקיקין בפ"ע דמי. וא"כ לדידן דקיי"ל כר"י חלות ורקיקין כל חדא מנחה בפ"ע היא. והו"ל חמש מיני מנחות. והו"ל לרבינו הגאון ז"ל לפי דרכו למנותן חמש מצות. ויותר קשה לכאורה דאפי' את"ל דהלכה כר"ש קשה ע"פ מאי דאמרינן שם (לעיל נ"ט ע"א)

עלה דתנן במתניתין שם ואלו טעונות שמן ולבונה מנחת הסולת והמחבת והמרחשת והחלות והרקיקין וכו'. אמרינן בגמרא אר"פ כל היכא דתנן עשר תנן לאפוקי מר"ש דאמר מחצה חלות ומחצה רקיקין יביא קמ"ל דלא עיי"ש. וכיו"ב איתא נמי שם (לקמן ס' ע"א) ובר"פ ואלו מנחות נקמצות (ע"ב ע"ב) עיי"ש. ופירש"י בלישנא אתרינא וז"ל כל היכא דתנן סידרי מנחות במתניתין דדינן שוה עשר תנן ממנחת הסולת עד מנחת העומר לאפוקי מדר"ש דאמר וכו' דלדידי' איכא אחד עשר. דבמנחת מאפה איכא בה שלש מנחות אי בעי כולה מצות ואי בעי כולה רקיקין ואי בעי חמש חלות וחמש רקיקין ומתניתין לא חשבן אלא בתרתי עכ"ל. וכן הוא בפי' רגמ"ה ז"ל עיי"ש. והמל"מ (בפי"ג מהלכות מעה"ק ה"י) הכריע דהעיקר כלישנא אחרינא עיי"ש בדבריו. וא"כ מבואר לפ"ז דאדרבה לר"ש שש מיני מנחות הן דבמנחת מאפה איכא תלתא מיני מנחות לדידי' איברא דלפ"ז יותר יש להקשות על פירש"י ורגמ"ה ז"ל מסוגיא דסו"פ כל המנחות ב"מ. דמבואר שם דאדרבה לר"ש החלות והרקיקין שבמנחת מאפה חד קרבן נינהו משום דלא נאמר אלא קרבן אחד. וכמשכ"ל. וא"כ הו"ל לפרש איפכא דלר"ש ליכא עשר אלא תשע. אבל באמת לק"מ דשם במתניתין לא נחית למנין המנחות הכתובות בתורה. דהא חשיב נמי בכלל הנך עשר. מנחת כהנים מנחת נשים מנחת נכרים. ולא אשכחן בתורה מנחות אלו כתובות בפ"ע. אלא אחת מחמשה מיני מנחות דרישא הן. רק דמנחת כהנים כולה כליל. אבל במעשה המנחה ליכא שום חילוק בין מנחת כהנים למנחת ישראל. ולא אתי מתניתין אלא לאשמעינן דכל המנחות כולן דחשיב ואזיל אע"פ שיש חילוק במלאכתן או בבעליהן בזה דינן שוה דכולן טעונות שמן ולבונה וטעונות הגשה ואין טעונות תנופה ונקמצות. וא"כ כל פרטי המנחות דאפשר לאשכוחי הו"ל למיחשב בין כתיבי בקרא ובין לא כתיבי. ובלבד שיהא דינם שוה לענין זה. ואם איתא דמתניתין ר"ש. הו"ל למחשב נמי מנחה שמחציתה חלות ומחציתה רקיקין. והו"ל י"א מנחות אע"ג דכולהו תלתא פרטי דמנחת מאפה חד קרבן נינהו לר"ש. ועכ"פ מבואר דלר"י דקיי"ל כוותי' חלות ורקיקין תרי קרבנות בפ"ע נינהו. וכאילו כל חדא באנפי נפשה כתיבא. וא"כ לדרכו של רבינו הגאון ז"ל יש למנותן במנין העשין כל אחת בפ"ע כשאר מיני המנחות שמנאן כל אחת בפ"ע:

אבל נראה דמ"מ לק"מ דאע"ג דאמרינן אליבא דר"י כיון דכתיב בשמן בשמן כמאן דכתיב קרבן קרבן דמי. מ"מ כבר כללינהו קרא לחלות ורקיקין כחדא ברישא דקרא. דכתיב וכי תקריב מנחה מאפה תנור סולת חלות וגו' ורקיקי מצות וגו' והו"ל כלל שיש בו פרטים שאין נמנין לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אלא באחת. ולא קאמר ר"י דכיון דכתיב

בשמן בשמן כמאן דכתיב קרבן קרבן דמי. אלא לענין הדין שאין להביא חמש חלות וחמש רקיקין. תדע לך שהרי בדיעבד גם לר"י אמרינן התם דיצא כשהביא מחצה חלות ומחצה רקיקין. ורק לכתחילה הוא דדריש ר"י. מדכתיב בשמן בשמן שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין. וכיון דמיהת בדיעבד יצא לדידי' ודאי כמנחה חדא חשיבי. אלא דלכתחילה קפיד קרא שלא יערבם יחד. ואפי' לר"י ב"ר יהודה דאית לי' התם דאפי' בדיעבד אם הביא מחצה חלות ומחצה רקיקין לא יצא. ויליף לה התם מדכתיב וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת וגו' וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה וגו'. מה וכל האמור למטה שני מינין חלוקין. אף וכל האמור למעלה שני מינין חלוקין עיי"ש. וגם יש מקום לומר דהילכתא כוותי'. מדפרכינן התם לקמן (ריש פ"ז דמנחות ע"ג ע"א) והא אפיקתי' לכדר"י ב"ר יהודה עיי"ש. ועי' במש"כ התוס' שם בד"ה והא עייש"ה. וכן מטין פשוטן של דברי הרמב"ם (בפי"ג מהלכות מעה"ק ה"ח) עיי"ש. ועי' במש"כ במל"מ (פי"ז מהלכות מעה"ק הלכה ה') עיי"ש. מ"מ כיון דברישא דקרא כייל להו קרא כחדא. וגם באידך קרא דוכל מנחה אשר תאפה בתנור וגו' כייל לחלות ורקיקין כחדא. אין למנותן לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אלא במצוה אחת. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרות הדברות (דבור ראשון) מנה רבינו הגאון ז"ל מיני המנחות בארבע מצות. וחלות עם הרקיקין כלל שם בשם מאפה. כלישנא דרישא דקרא (בפרשת ויקרא. ובקרא דפרשת צו) שכללן שתיהן בשם מאפה. וכאן נקט לישנא דמתניתין (בפ"ה דמנחות ובריש פ"ז) עיי"ש. והנה הרמב"ם ז"ל (עשין ס"ז) וכן כל הנמשכים אחריו מנאום כולן במצוה אחת ע"פ דרכו בשורש שביעי עיי"ש. אבל כבר ביארנו טעמו של רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין ק"ב ק"ז ק"י) שלא הלך בדרכו של הרמב"ם בשורש זה. והרמב"ן ז"ל לא מנה עשין אלו כלל. וגם בזה כבר נתבאר אצלנו שם עיי"ש. והבה"ג וסייעתו מנאוה במספר הפרשיות וטעמם לא נתבאר. אבל באזהרות אתה הנחלת מנה ארבע מיני מנחות הללו ממש כמו שמנאן רבינו הגאון ז"ל כאן עיי"ש:

מצוה קכא

ברית מלח. מ"ע דעל כל קרבנך תקריב מלת ומנאה הבה"ג בין המצות שעל הכהנים. וכן מנאה הרמב"ם ז"ל (עשין ס"ב) וכל הנמשכים אחריהם. ובשורש י"ב ביאר הרמב"ם ז"ל טעמו שאין לומר דהו"ל כאחד מחלקי המלאכה שאינה נמנה מצוה בפ"ע. משום שהיא מצוה הכוללת כל מיני הקרבנות כולם עיי"ש בדבריו. וכבר ביארנו לעיל (עשה ק"ט) דלדעת הרמב"ן ז"ל (בפרשת ויקרא) דעיקר מצות מליחת הקרבן היא על הבעלים מביאי הקרבן. בלא"ה אי אפשר לומר שהמליחה היא אחד מחלקי מלאכת הקרבן שהיא מצות

הכהנים. אלא דכבר כתבתי שם שדברי הרמב"ן צ"ע בזה מסוגיא דמנחות (פרק הקומץ רבה כ' ע"א) עיי"ש וכבר עמדו בזה האחרונים ז"ל. ומה שרצו קצת לתרץ אינו מספיק כלל ואין להאריך בזה כאן. ואמנם בלא"ה אפשר לומר דכיון שיש לאו במליחה. ואם הקריב בלא מלח לוקה משום ל"ת דולא תשבית מלת ברית אלקיך. כמש"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות איסורי מזבח ובפי"ט מהלכות סנהדרין) עיי"ש. גם העשה ודאי עשה גמורה היא. ואין לנו לומר דלאו עשה גמורה היא אלא חלק מחלקי מלאכת הקרבן. דלפ"ז רק מלאכת הקרבן בכלל היא המצוה. ולא המליחה מצד עצמה. ונמצא דהחלק הוא חמור מעיקר המצוה. דבעיקר המצוה ליכא לאו ומלקות ועל החלק ממנה וטפל לה יש בו לאו ומלקות. ואפשר דעל זה רמז רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב בלשון העשה ברית מלח. ובאמת לא נמצא בקרא בלשון העשה ברית. רק בלשון הלאו כתיב ולא תשבית מלח ברית אלקיך. אבל בלשון העשה לא כתיב אלא וכל קרבן מנחתך במלח תמלח. על כל קרבנך תקריב מלח. ולא נאמר בה לשון ברית כלל. ועי' במש"כ התוס' בפרק הקומץ רבה (מנחות י"ט ע"ב) בד"ה הרי מלח עיי"ש. אבל לפמש"כ אפשר שבכוונה כתב כן רבינו לכלול לשון הלאו בהעשה. משום דמן הלאו נשמע שיש בה עשה כדכתיבנא. אבל יותר נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל בזה לרמז דאף בדיעבד המליחה מעכבת. כדאמרינן (בפרק הקומץ רבה כ' ע"א) כיון דכתיב בי' ברית כמאן דתנא בי' קרא דמיא עיי"ש. ואף דלא כתיב ברית אלא בלאו. מ"מ למדו מיני' שמעכבת. ולזה הוא דנקט רבינו לשון ברית בהעשה לומר דמעכבת אפי' בדיעבד:

והנה דעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שע"א) ואחריו נמשך ג"כ בסמ"ג (לאוין ש"כ) דאין המליחה מעכבת בדיעבד עיי"ש. אבל (בעשין קע"ט) חזר בו הסמ"ג וכתב דלמסקנא בסוגיא דמנחות שם המליחה מעכבת בדיעבד עיי"ש. ודעת הרמב"ם (בפ"ה מהלכות איסורי מזבח הלכה י"ב). כפי מה שהבינו בדעתו בכ"מ ובלח"מ שם לחלק בין מנחה לשאר קרבנות. דבמנחה מעכבת ובשאר קרבנות אינה מעכבת. ובכ"מ נדחק שם להראות שורש חילוק זה עיי"ש. וכבר תמה בזה בלח"מ שם דכיון דעיכובא לא שמעינן אלא מדכתיב בי' בלאו ברית. והרי הלאו על כל הקרבנות קאי א"כ היכי יתכן לחלק בין מנחות לשאר קרבנות. ולכן נראה עיקר בזה כמש"כ קצת אחרונים ז"ל. דודאי אין שום חילוק בזה בין מנחות לשאר קרבנות דבכולן המליחה מעכבת. כדמסקינן בסוגיא דמנחות שם. ומש"כ הרמב"ם שם דבשאר קרבנות אע"פ שלוקה הקרבן כשר והורצה. היינו משום דכיון דאין צריך מליחה אלא האימורין בלבד. וכל עצמן שלא הקטירו האימורין הורצה. וא"כ אע"פ שהמליחה מעכבת והו"ל כלא הקטירו את האימורין. מ"מ

הקרבן כשר והורצה. אבל במנחה דהקומץ הוא שצריך מליחה והקטרת הקומץ מעכבת הילכך המנחה פסולה ולא הורצה. וזו היא ג"כ דעת בנו של הרמב"ם ז"ל הר"א מיימון ז"ל (במעשה נסים סי' ה') עייש"ה שדבריו תמוהים לכאורה טובא. וכבר עמדתי על דבריו לעיל (עשה מ"ז) מפני שנמשכתי אחר הכ"מ ולח"מ בכוונת הרמב"ם. אבל לפ"ז דבריו נכונים בזה ואכמ"ל בזה. ומ"מ נראה דזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן כדכתיבנא: **ולכאורה** יש כאן מקום עיון לפי דרכו של הרמב"ם וסייעתו ז"ל דכל מצוה שיש בה עשה כללית וגם יש עשה פרטית באחד מן הפרטים שבכלל בפ"ע. באין שתי העשין במנין העשין כמו שמנה הרמב"ם (בעשין ר"ו) מ"ע דואהבת לרעך כמוך. ואח"כ (בעשה ר"ז) מנה מ"ע דואהבתם את הגר. וכתב שם דאע"ג דגם הגר ישראל הוא וישנו בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך. מ"מ נפק"מ לעבור עליו בשתי עשין עיי"ש. וכיו"ב בכמה מצות וכמש"כ בכמה דוכתי. וא"כ הכא נמי שיש בזה עשה בכל הקרבנות מדכתיב על כל קרבנך תקריב מלח. וגם במנחה כתיב בה עשה בפ"ע דכתיב וכל קרבן מנחתך במלח תמלח א"כ ראוי למנות שתי העשין. דמלבד מה שנמנית העשה דעל כל קרבנך תקריב מלח שכוללת כל הקרבנות וגם מנחה בכלל. ראוי למנות גם העשה שהוסיף הכתוב במנחה בפ"ע. איברא דלדעת הרמב"ם ז"ל אפשר לומר דלטעמי' אזיל שכתב (בשורש י"ב) דלהכי אין לומר דעשה דמליחה אינה אלא חלק מחלקי מלאכת הקרבן. משום שמצות מליחה כוללת כל הקרבנות כולם כמשכ"ל. וא"כ התינח במצות עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח שכוללת כל הקרבנות כולם. אבל במ"ע דכל קרבן מנחתך במלח תמלח דלא קאי אלא על מנחה בלבד. שפיר י"ל דאינה מצוה בפ"ע אלא אחד מחלקי מלאכת המנחה. ואינה באה במנין העשין. אלא דקשה לדעת הרמב"ן ז"ל דס"ל דכל מלאכות כל הקרבנות כולם אינן נמנין אלא מצוה אחת מקרא דועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם. וא"כ לדידי' לא שייכא סברת הרמב"ם ז"ל דשפיר י"ל דעשה דעל כל קרבנך תקריב מלח אינה אלא חלק מחלקי מלאכת הקרבנות. וכמו שהקשה עליו בפר"ד שהבאתי לעיל (עשין ק"ט). ועכצ"ל כמשכ"ל דהרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דעיקר מצות מליחה על הבעלים היא. ואינה ממצות שבכהונה. ולזה עכצ"ל דעשה בפ"ע היא ואינה חלק ממלאכת הקרבנות. או מטעם אחר. ועכ"פ שוב לדידי' אין חילוק בין עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח לעשה דוכל קרבן מנחתך במלח תמלח. ובשתיהן אית לן למימר דמצות עשה בפ"ע הן. וא"כ לדידי' הקושיא במקומה עומדת שראוי למנות שתי העשין במנין העשין. דהרי גם הרמב"ן אזיל בזה בדרכו של הרמב"ם בכל כיו"ב למנות שתיהן וצ"ע כעת. ואמנם לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אין בזה מקום קושיא כלל דדרכו

בכל כיו"ב למנות רק העשה הכללית בלבד. כמו שנתבאר אצלנו בהרבה מקומות כיו"ב. ולזה גם כאן לא מנה אלא עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח בלבד. והנה רבינו הגאון ז"ל לא מנה אלא העשה. אבל הלאו דלא תשבית מלח לא מנה במנין הלאוין. ולטעמי' אזיל שכן דרכו בכל המצות כיו"ב שלא למנות אלא הלאו או העשה בלבד אם אין איסור נוסף באיזה מן הפרטים שאינו בכלל העשה או להיפיך. כמו שנתבאר אצלנו בהרבה מצות כיו"ב. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו שניהם. ולטעמייהו אזלי שכן דרכם בכל כיו"ב כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש ששי) עיי"ש. אבל ראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור ראשון) דשם מנה לאו דלא תשבית ולא מנה העשה עיי"ש. ונראה דשם הוה ס"ל דהעשה אין למנות משום דאינה אלא אחד מחלקי מעשה הקרבן. וכאן חזר בו מסברא זו כדאשכחן בהרבה מצות אחרות כיו"ב. אבל יש לתמוה על הבה"ג דדרכו ג"כ למנות העשה וגם הלאו בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה וכאן לא מנה אלא העשה בלבד. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"י ב"ר אלברגלוני ז"ל עיי"ש. אבל באזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל מנו גם הלאו. ועי' בזה"ר (לאוין סי' קי"ז). וגם באזהרות אתה הנחלת מנה העשה והלאו. וגם הם מהנמשכים אחר הבה"ג. וכאן לא אבו בדרכיו הלוך. ודברי הבה"ג והר"י אלברגלוני צ"ע בזה:

ואמנם לאחר העיון נראה בזה בדעתם ז"ל. דהנה באמת לא אשכחן בשום דוכתא דקרא דלא תשבית מלח ברית אלקיך וגו' הו"ל אזהרת לאו שלא להקריב בלא מלח. ומש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות איסורי מזבח ובפי"ט מהלכות סנהדרין) דהמקריב על המזבח בלא מלח לוקה. לא ידענו מקורו. וגם בסה"מ (לאוין צ"ט) לא הראה בזה הרמב"ם מקורו כדרכו בשאר דוכתי. וכנראה שאין לו מקור מבואר לזה. אלא שכן הי' הדבר פשוט אצלו. אבל איפכא משמע בתוספתא (פ"ט דמנחות) ובספרא (פרשת ויקרא דיבורא דנדבה פי"ד). ומייתינן לה בגמרא (פרק הקומץ רבה כ"א ע"א) דתניא מלח זו מלח סדומית שנאמר ולא תשבית מלח הבא מלח שאינה שובתת ואיזו זו מלח סדומית. ומנין שאם לא מצא מלח סדומית יביא איסתרקונית. ת"ל מלח מלח ריבה עיי"ש ופירש"י שאינה שובתת שמצויה בקיץ ובחורף עיי"ש ובפי' הראב"ד ז"ל לספרא שם ובערוך (ערך בן). הרי מבואר דלא תשבית לא לאזהרה אתי אלא לאשמעינן דבעינן מלח שאינו שובת. ולא על המקריב קאי אלא על המלח שלא יהא מלח השובת. ונראה דהיינו משום דאם לאזהרה על המקריב קאי הול"ל לא תקריב בלא מלח. עכ"פ שמעינן מינה דלהך תנא לית בה אזהרת לאו למקריב. ולא אשכחן מאן דפליג עלי'. והכי נמי משמע מדקממעטינן התם מדכתיב מעל מנחתך ולא כתיב מעל דמיך. לומר דדם אינו טעון מלח עיי"ש. ואם

איתא דהך קרא דלא תשבית מלח ב"א מעל מנחתך הוא אזהרת לאו למקריב ולוקין עליו. קשה מנ"ל למעוטי מהך קרא דם לגמרי שאינו טעון מלח. דילמא לא מיעטי' קרא אלא מלעבור עלה בלאו ומללקות. אבל עשה אית בי'. הן אמת דלפמש"כ בכ"מ ובלח"מ שם בדעת הרמב"ם דאין המלח מעכב בדיעבד אלא במנחה דוקא. משום דעיקר טעמא דמעכב לא נפק"ל אלא מדכתיבא בה ברית כמאן דתנא בי' קרא דמיא. והא לא כתיבא ברית אלא במנחה ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך עיי"ש. א"כ בלא"ה קשה מנ"ל למעוטי דם ממצות מלח לגמרי ודילמא לא מיעטי' קרא אלא מדין מנחה שאין מליחה מעכבת בו כמו במנחה. אבל לעולם אימא לך דלמצוה לכתחילה גם דם בעי מליחה ככל שאר הקרבין על המזבח. דהרי הך קרא דמעל מנחתך דממעטינן מיני' דם ממליחה גבי עיכובא דמנחה הוא דכתיב. דבהך קרא גופי' כתיבא בי' ברית. ואית לן למימר דמעיכובא הוא דמיעטי' קרא לדם שלא תהא מעכב' בו מיהו בלא"ה כבר ביארנו לעיל שאין דברי הכ"מ ולח"מ בזה ברורים ואינם מוסכמים:

ואמנם עכ"פ הא ודאי קשה לדעת הרמב"ם ז"ל דלא תשבית מלח הוא אזהרת לאו ולוקין עליו אימא דלא מיעטי' קרא לדם אלא מעונש ואזהרה אבל עשה אית בי'. איברא דלזה אפשר לומר דהרמב"ם לטעמי' אזיל שכתב שם (בהלכה י"א) וז"ל ואין לך דבר שקרב למזבח בלא מלח חוץ מיין הנסכים והדם והעצים. ודבר זה קבלה ואין לו מקרא לסמוך עליו עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם כתב ע"ז וז"ל איני יודע למה כתב כן שהרי מפורש שם וכו'. ונראה דמשמע לרבינו דהאי דרשא לאו דרשא גמורה היא וכו'. ואילולי הקבלה לא היינו ממעטינן אותם עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז גם קושייתנו לא תקשה. אבל בלח"מ שם כתב דמש"כ הרמב"ם שהוא קבלה ואין לו מקרא לסמוך עליו. לא קאי אלא אעצים לחוד. ושכן נראה מפיה"מ להרמב"ם עיי"ש. וגם מדברי הכ"מ שם נראה שהבין כן בדברי הרמב"ם עיי"ש. וא"כ ודאי קשה. וגם פשטא דכולה סוגיא דגמרא שם משמע ודאי דדרשא גמורה היא. אלא ודאי ע"כ קרא דלא תשבית מלח לא לאזהרה אתי אלא פירושא דעשה הוא. לאשמעינן באיזו מלח דיבר הכתוב. ולזה כי אימעיט דם מהך קרא לגמרי אימעיט אפ' מעשה. ובאמת הרמב"ם ז"ל השמיט לגמרי הך דינא דברייתא דהמצוה היא להביא מלח שאינה שובתת דהיינו מלח סדומית. וכבר עמד בזה המל"מ (שם בהלכה י"א) והניחה בתימא עיי"ש. ומש"כ בזה בחסדי דוד על התוספתא (פ"ט דמנחות) אינו נכון כלל עיי"ש ואין להאריך. ובאמת דלהרמב"ם דלא תשבית מלח הוא אזהרה וקאי על המקריב. אין מקום להך דרשא דברייתא דדריש לי' על המלח שלא תהא אלא מלח השובתת. ולהך ברייתא ע"כ צ"ל דלאו אזהרה הוא. וכמו שביארנו לעיל. ולכן דברי הרמב"ם וסייעתו

ז"ל צ"ע בזה. ונראה דהיינו טעמא דהבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל שלא מנו לאו זה. וכן נראה מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים שם) שלא כתב בזה אלא מ"ע בלבד. ולא הביא אלא דרשא דברייתא על קרא דלא תשבית מלח להביא מלח שאינה שובתת עיי"ש. נראה בהדיא דס"ל דליכא בזה לאו. ואמנם הסמ"ג אע"פ שבלאוין (ש"כ) מנה לאו דלא תשבית כדעת הרמב"ם. מ"מ (בעשין קע"ט) הביא להלכה דרשא דברייתא לא תשבית הבא מלח שאינה שובתת ואיזו זו מלח סדומית עיי"ש. והדברים נראין כסותרין זא"ז. והרמב"ם דס"ל דקרא ללאו הוא דאתי דחה ברייתא זו מהלכה ולא הביאה בהלכותיו. והסמ"ג ארכבה אתרי רכשי וצ"ע בזה. ומ"מ דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל נכונים. ואפשר דגם רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו זה כאן במנין הלאוין מהאי טעמא הוא. אלא דבלא"ה אין קושיא בדבריו כמו שביארנו לעיל:

מצוה קכב

ומכלת קדשים. ומחלקות מנחות תדרך. הנה הרמב"ם ז"ל מנה ג"כ בזה שתי עשין. (במצוה פ"ח) מנה עשה לאכול שירי מנחות. מדכתיב והנותרת יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל. והביא ראי' דזו היא מ"ע ממה שאמרו בספרא תאכל מצוה כיו"ב יבמה יבא עלי' מצוה. דרצו לומר שאכילת שירי מנחות כמו בעילת היבמה שהיא מצות עשה. לא ענין היתר לבד. ובמצוה (פ"ט) מנה עשה שיאכלו הכהנים בשר קדשי קדשים כחטאת ואשם. מדכתיב ואכלו אותם אשר כפר בהם. שדרשו מזה בספרא שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין. ובכלל זה ג"כ אכילת קדשים קלים לבעלים עיי"ש בדבריו. והבה"ג מנה במנין העשין עשה לאכול קדשים ומע"ש בירושלים. והרמב"ן ז"ל בעשין הנוספות לדעתו (מצוה ראשונה) הבין בכוונת הבה"ג שהוא מונה בזה שתי מצות עשה. האחת לאכול קדשים. והשנית לאכול מע"ש בירושלים. ולא נתבררה כוונתו אם רצה לומר לאכול קדשים בירושלים. דהיינו קדשים קלים לבעלים. וכן הבין הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' ל"ה). והביא שם מה שפירש"י בברכות פרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ח ע"ב)) בד"ה כי הוא יברך הזבח וכו'. שפירש"י יברך הזבח ברוך אקב"ו לאכול הזבח. והיכן צונו והבשר תאכל (דברים י"ב:כ"ז) עיי"ש. וכן מבואר בפסחים (נ"ט ע"א) דאכילת קדשים קלים לבעלים היא מצות עשה עיי"ש. וכן מנה הרשב"ץ (עשין ס"ג) אכילת קק"ל לבעלים מ"ע בפ"ע עיי"ש. ולפ"ז לא מנה הבה"ג שתי העשין דאכילת שירי מנחות. ודאכילת בשר קדשי קדשים לכהנים. וכן כל הנמשכים אחר הבה"ג לא מנו שתי עשין אלו. ובאזהרות הרשב"ג ז"ל מנה אכילת קדשים קלים בירושלים ואכילת מע"ש כהבה"ג. אבל הר"א הזקן. וכן הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיהם. וכן באזהרות אתה

הנחלת לא מנו שום מצוה כלל באכילת קדשים עיי"ש. וגם אפשר לומר בכוונת הבה"ג במ"ע דאכילת קדשים שמנה לכל הקדשים קדשי קדשים וקק"ל ומנחות. וס"ל שכולם אינם נמנין אלא במצוה אחת. וכן כתב הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שצ"ה) דאכילת קדשי קדשים וקדשים קלים נמנין מצוה אחת מדכתיב (בפרשת ראה) רק קדשיך אשר יהיו לך וגו' והבשר תאכל. ובספרי מוקמינן האי קרא בקדשים קלים ובחטאת ובאשם וכל קרבנות קדשים הבאין בנדר ונדבה עיי"ש בדבריו. אלא שראיתי להרא"ם ז"ל שם (בסי' שס"ז) שמנה ג"כ מ"ע דאכילת שירי מנחות מקרא דוהנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו עיי"ש. וזהו כדברי הרמב"ם והנמשכים אחריו. ואפשר שכן הי' לפניו הנוסחא בבה"ג שלפניו. שהרי הוא ז"ל מהנמשכים אחר הבה"ג ומפרש דבריו:

ומעתה נראה בבאור דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכאורה משמע דכוונתו בזה כדעת הרמב"ם למנות שתי עשין באכילת קדשים. ומכלת קדשים שכתב היינו עשה דאכילת קדשים. ומחלקות מנחות היינו עשה דאכילת שירי מנחות. ואמנם עיקר דברי הרמב"ם בזה צ"ע טובא לכאורה. שהרי לפי דברי הרמב"ם גופי' (בשורש י"ב) לא הי' ראוי למנות מצות אכילת קדשים מצוה בפ"ע. משום שאינה אלא אחד מחלקי מלאכת הקרבן. אלא דמ"מ נמנית מצוה בפ"ע משום שכוללת כל הקרבנות כולם. והרי זו כמליחת הקרבן וכמצוה שיהי' תמים ושלא יהי' מחוסר זמן שנמנות מצוה בפ"ע משום שכוללות כל הקרבנות. וז"ל הרמב"ם שם. ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלקי המלאכה מצוה אלא אם הם צוויין כוללים מיני הקרבנות כולם ולא יתיחדו במין זולת מין. אז ראוי שימנה כל צווי מהם למצוה בפ"ע. לפי שאינו אז חלק מחלקי מלאכת הקרבנות מהקרבנות. כמו הזהירו מהקריב בע"מ או צוותו שיהי' תמים. וצוותו שיהי' בלתי מחוסר זמן. והוא אמרו ומיום השמיני והלאה ירצה. וצוותו שימלח כל קרבן. והוא אמרו על כל קרבנך תקריב מלח. וצוותו לאכול מה שיאכל ממנו. שכל אחד מאלו הצוויין היא מצוה בפ"ע. כי הם אין מהם גם אחד חלק מחלקי המצוה מכל מלאכת קרבן מיוחד. אבל צוויין כוללין כל קרבן וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ התינח לענין המצוה הכללית אכילת קדשים שיש לומר שנמנית בפ"ע משום שכוללת כל הקרבנות ולא יתכן לומר שתהא חשובה רק כאחד מחלקי מצוה אחת. אבל מצות אכילת שירי מנחות כיון דלדעת הרמב"ם ז"ל גופי' מעשה כל המנחות כולן אינן נמנין אלא מצוה אחת. וכמו שביאר הרמב"ם (שם ובעשה ס"ז) עיי"ש. א"כ שפיר י"ל דאכילת שירי המנחות אע"פ שנאמר בהן בתורה קרא במצות אכילתן בפ"ע. מדכתיב והנותרת ממנה וגו'. מ"מ אין זו נמנית מצוה בפ"ע. משום דאין זה אלא חלק מחלקי מעשה המנחה. והרי זה ממש דומיא דמצות מליחה. דאע"ג דגבי

מנחה נאמר' בתור' מצות מליחה בפ"ע. דכתיב וכל קרבן מנחתך במלח תמלח. וא"כ לפי דרכו של הרמב"ם בכל כיו"ב למנות המצוה הפרטית אע"פ שכבר נכללה במצוה הכללית. הי' לו למנות גם כאן מצות מליחת המנחה מצוה בפ"ע. אע"פ שכבר מנה מצות מליחה דכל הקרבנות. ומ"מ לא מנאה משום דהו"ל אחד מחלקי מלאכת הקרבת המנחה כמשכ"ל (עשה קכ"א) עיי"ש. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (סוף שורש י"ב) וז"ל וכמו שמצות חליצה אחת ולא נמנה חליצה ורקיקה אחר שהמקובץ מהם היא מלאכת החליצה. והיא מצוה אחת. כמו כן לא ימנה ויצקת עלי' שמן. ונתן עלי' לבונה. במלח תמלח. והניף והגיש והקטיר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא שכתב שהי' ראוי למנות מ"ע דוכל קרבן מנחתך במלח תמלח מצוה בפ"ע. לולא שאינה אלא אחד מחלקי מלאכת המנחה. וא"כ מהאי טעמא גופא אין למנות מצות אכילת שירי מנחה אע"פ שבאה בה בקרא מצוה בפ"ע. וזו תמיהא על הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו:

וכמו כן יש לתמוה על דברי רבינו הגאון ז"ל אם כוונתו ג"כ למנות שתי עשין אלו. דאע"ג דלדרכו לא שייכא סברת הרמב"ם ז"ל לענין מצות מליחת המנחה. משום דלפי מה שמנה רבינו הגאון ז"ל מלאכת כל מין ממיני המנחה מצוה בפ"ע. א"כ גם מצות מליחת המנחה יש למנותה מהאי טעמא גופא שכתב הרמב"ם לענין מליחת כל הקרבנות. דגם מצוה זו יש למנותה משום שכוללת כל מיני המנחות כולן שכל אחת מהן מצוה בפ"ע. אלא היינו טעמא שלא מנאה משום דלטעמי' אזיל דבכל כיו"ב שכבר באה בדבר זה עצמו מצוה כללית שוב אין דרכו למנות המצוה שבאה באחד מן הפרטים שכבר נכלל בעשה הכללית. כמו שביארנו בהרבה מקומות כיו"ב. והילכך כיון דגם המנחות בכלל עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח. וליכא נפק"מ בעשה דוכל קרבן מנחתך במלח תמלח אלא להוסיף בה עוד עשה יתירתא. אינה באה במנין בפ"ע. אחרי שכבר נמנית המצוה הכוללת כל הקרבנות כולן. והשתא א"כ גם לענין עשה דאכילה. כיון שכבר נמנית עשה דאכילת קדשים אפי' אם תמצא לומר דעיקר המצוה לא נפק"ל אלא מקרא דואכלו אותם אשר כופר בהם. דמיירי בקדשי קדשים. וכמש"כ הרמב"ם (עשין פ"ט). מ"מ הרי גם המנחות קדשי קדשים נינהו. וגם הן נכללו במצוה זו בהך קרא. ובהדיא מבואר כן ביבמות (פרק החולץ מ' ע"א). דלענין מצות אכילת המנחות מייתי התם קרא דואכלו אותם אשר כופר בהם עיי"ש. וכן מבואר בפ"ז דמנחות (ע"ג ע"א) עיי"ש ובריש פ"ק דערכין (ד' ע"א) עיי"ש. וא"כ שוב לא הו"ל למנות עשה דאכילת שירי מנחה שכבר נכללו בכלל עשה דאכילת כל הקדשים. ועוד תמוה דא"כ הו"ל למנות גם בעשה הפרטית שנאמרה גבי לחם הפנים. ואכלוהו במקום קדוש. ועכצ"ל דמשום שכבר היא בכלל

אכילת שירי מנחות שכבר נמנה. וא"כ גם מצות שירי מנחות אין למנות משום שכבר היא בכלל אכילת כל הקדשים שכבר באה במנין העשין. הן אמת שראיתי להראב"ד ז"ל שכבר השיג על הרמב"ם ז"ל במנין המצות הקצר שבריש חבורו הגדול (עשין כ"ז) על מה שלא מנה הרמב"ם הקטרת הבזיכין ואכילת לחה"פ. והכ"מ שם השיב דלא מנאן הרמב"ם משום שלא נאמר בהן לשון מצוה. דאשה לה' שנאמר בבזיכין אינו לשון מצוה. וכן ואכלוהו במקום קדוש אינו לשון מצוה אלא לומר שכשיאכלוהו לא יאכלוהו אלא במקום קדוש עיי"ש. אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי דודאי אשה לה' אין לפרשו אלא לשון ציווי. וכן ואכלוהו ודאי לשון מצוה הוא. ועיקר השגת הראב"ד ז"ל בלא"ה אין לה מקום כלל. דהקטרת הבזיכין וכן אכילת הלחם. כיון דלא קאי אלא על לחה"פ בלבד אינן אלא אחד מחלקי מצות הלחם ואין נמנין מצוה בפ"ע. וכמו שביאר הרמב"ם (בשורש י"ב). והראב"ד ז"ל לא ראה סה"מ להרמב"ם. ולכן השיג עליו. אבל על הכ"מ יש לתמוה מי הכניסו לפרצה דחוקה זו. שוב ראיתי להר"ב מרכבת המשנה (ריש ח"ב) שהרגיש בזה והביא שכן כתב בהדיא הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין כ"ז) עיי"ש. ובלא"ה יש לתמוה על הכ"מ דלפי דבריו ראוי לומר דגם באכילת שירי מנחות שמנה הרמב"ם עשה בפ"ע מדכתיב כל זכר בבני אהרן יאכלנה. וכן מדכתיב והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל כמש"כ שם (עשין פ"ח) עיי"ש. אין בכל זה לשון ציווי אלא לומר שכשיאכלוה לא יאכלנה אלא אהרן ובניו הזכרים. ודוקא מצות ולא חמץ ודוקא במקום קדוש בחצר אהל מועד וכן ואכלו אותם אשר כופר בהם שמנה הרמב"ם ז"ל שם (עשין פ"ט) לעשה לאכילת בשר קדשים. ראוי לומר שאין זה לשון מצוה. אלא לומר שכשיאכלום לא יאכלום אלא הכהנים אשר כופר בהם. אלא ודאי לא יתכן לומר כן ואין להאריך בזה:

וא"כ מצד זה גם לרבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר בלא"ה מה שלא מנה אכילת לחה"פ בפ"ע. אלא דמ"מ ודאי קשה טובא דלא הו"ל למנות אכילת שירי מנחות. אחר שכבר מנה עשה כללית באכילת הקדשים כולן. לפי דרכו ז"ל בכל כיו"ב שלא למנות אלא העשה הכללית. ולכאורה הי' נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן (ביבמות פרק החולץ (יבמות מ' ע"א)) מצות תאכל במקום קדוש מצוה שבתחילה היתה בכלל היתר עליו רצה אוכלה רצה אינו אוכלה. נאסרה חזרה והותרה. יכול תחזור להיתירה הראשון רצה אוכלה רצה אינו אוכלה. ופריך רצה אינו אוכלה והכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. אלא רצה הוא אוכלה רצה כהן אחר אוכלה ת"ל מצות תאכל במקום קדוש מצוה עיי"ש. וכתבו התוס' שם וז"ל רצה כהן אחר אוכלה

וכו' והא דדרשינן בפ"ב דקידושין לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו. היינו של אותו משמר או של אותו בית אב. אי נמי הכא מריבוי ילפינן דכהן המקריב צריך שיאכל ממנה ולא כולה עכ"ל. עיי"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם ובפי' הר"ש משאנץ ז"ל על הספרא (פרשת צו פ"ב) קצת ביותר ביאור. וז"ל וא"ת והלא ודאי כהן אחר אוכלה דכתיב לכל בני אהרן תהי' וגו'. וי"ל לכל בית אב קורא הוא עצמו אוכלה לאפוקי בית אב אחר שאין לו לאכול. אי נמי הוא אוכלה עם אחרים אבל לא כהן אחר ולא הוא עכ"ל עיי"ש. ומדברי הראב"ד ז"ל (בפירושו לספרא שם) נראה דס"ל כתי' השני עיי"ש. ולפי הנראה לכאורה בין לתי' הראשון ובין לתי' השני לא אמרינן הכי אלא במנחות דוקא ולא בשאר קרבנות הנאכלין. דהא קרא במנחה הוא דכתיב. וכן הבינו האחרונים ז"ל. ובזה רצו לתרץ מה שמנה הרמב"ם עשה דאכילת שירי מנחות מצוה בפ"ע אחר שכבר מנה עשה דאכילת קדשים. אבל באמת אין צריך לזה שום תי'. דבלא"ה לדרכו של הרמב"ם אין בזה שום סרך קושיא כלל כמשכ"ל. אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל לכאורה הי' מקום לתרץ כן. שמנה עשה זו דאכילת מנחות בפ"ע משום דבר החדש שיש בה. וצ"ל דס"ל כתירוצם הראשון של התוס' דאותו משמר דוקא הוא שחייב באכילתן. ואם לא אכלום הם אע"פ שאכלום כהנים אחרים בטלו מ"ע. וזהו שכתב ומחלוקות מנחות. כלומר דמצוה זו אינה כמצוה הראשונה. דשם אינה אלא מצוה על כל הכהנים בדרך כלל. וכל שנאכלו אפי' ע"י כהנים של משמר אחר או בית אב אחר ג"כ נתקיימה המצוה. כמש"כ התוס' (סו"פ לולב הגזול מ"ב ע"א) בד"ה מהו דתימא וכו'. לחד גירסא בגמרא שם עיי"ש. משא"כ במנחות דהמצוה דוקא באותן שיש להם הזכות בחלוקתן. דהיינו של אותו משמר לבד וכל שלא אכלוה הם. אע"פ שנאכלה ע"י כהנים אחרים. בטלו העשה. ואין זה בכלל העשה הכללית דאכילת כל הקדשים. ולכן נמנית מצוה בפ"ע:

איברא דלדידי מה שהבינו האחרונים ז"ל דדוקא לענין מנחות הוא שאמרו כן לא יתכן כלל. דהרי כיון דמבואר בסוגיא דהתם דגם מנחות בכלל עשה דואכלו אותם אשר כופר בהם נינהו. שהיא מ"ע כללית לכל הקדשים כולן. א"כ אמאי לא נימא דמנחות הו"ל דבר שהי' בכלל ויצאו מן הכלל ללמד. ולא ללמד על עצמן יצאו אלא ללמד על הכלל כולו יצאו. וא"כ ע"כ בכל קדשים הנאכלין הדין כן. ואין חילוק בין מנחות לשאר קדשים. ומאי דקרי בסוגיא דסו"פ לולב הגזול שם (לגירסת התוס' שם) לאכילת חטאת העוף מצוה דלא רמיא עלי'. היינו משום דאפשר שתיאכל ע"י כהנים אחרים של אותו משמר. ואפי' לתי' השני של התוס' ביבמות שם דכהן המקריב חייב מיהת לאכול מקצתה. מ"מ אפשר דלא מיירי התם בכהן המקריב עיי"ש. וכן נראה מדתנן בזבחים (ר"פ כל התדיר)

כל המקודש מחבירו קודם את חבירו חטאת קודם לעולה וכו'. אשם קודם לתודה ואיל נזיר וכו'. תודה ואיל נזיר קודמין לשלמים וכו'. המעשר קודם לעופות מפני שהוא זבח וכו'. העופות קודמין למנחות מפני שהן מיני דמים וכו'. ותנן התם (לקמן צ' ע"ב) כשם שקודמין בהקרבן כך קודמין באכילתן עיי"ש. ואכולהו דבני אכילה קאי. וכפירש"י שם עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (סופ"ט מהלכות תמידין ומוספין) עיי"ש. והשתא אם איתא דיש בזה חילוק בין אכילת המנחות לאכילת הזבחים. קשה אמאי לא נימא שתקדם אכילת המנחות לאכילת שאר הקרבנות הנאכלין. משום דאכילת המנחות הו"ל מצוה דרמיא עלי'. משא"כ אכילת שאר הקרבנות דלא רמיא עלי'. שאפשר להתקיים בכהנים של בית אב או משמר אחר. וכ"ש לתירוץ האחרון של התוס' דאין המצוה מתקיימת אלא בכהן המקריב דוקא. שאם הוא אינו אוכל עובר בעשה אע"פ שיאכלו כהני אותו משמר. וא"כ עכ"פ לגבי דידי' אכילת המנחה תקדם לאכילת שאר קרבנות דאפשר באחרים. ואפי' אם תמצא לומר דאפי' הכי זבחים ומיני דמים עדיפי טפי. מ"מ תקשה בההיא דאמרינן בזבחים (פרק טבול יום ק"ב ע"ב) בא טבול יום ואמר תן לי ממנחה ואוכל א"ל ומה אם במקום שיפה כחך בחטאתך דחיתיך מחטאת ישראל. מקום שהורע כחך במנחתך אינו דין שאדיחך ממנחת ישראל וכו' עיי"ש. והשתא מאי ק"ו הוא זה. הרי איכא למיפרך מה לחטאת שכן לא אלים כוחו בה כ"כ. שהרי אין מצות אכילתה מוטלת דוקא על אותו משמר בלבד. משא"כ מנחה שמצות אכילתה מוטלת על אותו משמר דוקא ואלים כוחו בה טפי. שהרי אותו טבול יום ודאי מאותו משמר הוא. דאם לא כן לא הי' בא ליטול חלק ביום שאינו ממשמרו. וא"כ מאי ראי' מייתי מחטאת למנחה שיהא יכול לדחותו. אלא ודאי אין שום חילוק בין מצות אכילת בשר קדשים למצות אכילת שירי מנחות:

ועוד נראה לפי המבואר בפ"ג דהוריות (י"ב ע"ב) דהא דאמרינן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו ילפינן לה מדכתיב וקדשתו דדרשינן מיני' מצוה להקדים את הכהן לכל דבר שבקדושה. לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון עיי"ש. א"כ אין לנו אלא כששניהם שוין בזכותן במצוה. דבזה הוא דיש להקדים את המקודש יותר. אבל כשזכות מי שאינו מקודש כ"כ אלים טפי בזכות המצוה מהמקודש ממנו. מהיכא תיתי לן לומר שיש להקדים את המקודש ממנו שאין זכותו כ"כ גדול במצוה זו כזכותו של זה שאינו מקודש כמוהו. תדע לך דהרי מי שיש לו בן למול וכי תיסק אדעתין שיש לו להקדים את הכהן במצוה זו. וכן כשיש לו בן שמחוייב ללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות. וכי נימא שיש לו להקדים את בן הכהן בכל אלה לבנו. כשאין סיפק ביד כהן לעשות לבנו המוטל עליו. הא ודאי ליתא. ונראה דמשנה ערוכה היא

(סוף הוריות י"ג ע"א) דתנן כהן קודם ללוי לוי לישראל ישראל לממזר וכו' אימתי בזמן שכולם שוין. אבל אם הי' ממזר ת"ח וכ"ג עה"א ממזר ת"ח קודם לכ"ג עה"א עיי"ש. הרי להדיא דאין המקודש מחבירו קודם את חבירו אלא בשוין. ומעתה א"כ אם איתא דבמצות אכילת המנחות אין שאר משמורות שוין למשמר העובד. דחובת אכילתן היא דוקא במשמר העובד. משא"כ במצות אכילת שאר הקדשים דאין יתרון למשמר העובד על שאר משמרות א"כ אמאי קתני במתניתין דפרק כל התדיר כשם שקודמין בהקרבתן קודמין באכילתן. וא"כ המנחות שהן מאוחרין לכל שאר הקרבנות בהקרבתן מאוחרין נמי באכילתן. והיינו משום דכל המקודש מחבירו קודם את חבירו. והרי באכילתן כיון דאינן שוין במעלתן. דאכילת שאר הקדשים לא רמיא על כהני המשמר העובד כ"כ כמצות אכילת המנחות דלא סגי בלא שיאכלו אינהו. וא"כ כשיש לפניהם אכילת מנחות ואכילת שאר קדשים ואי אפשר להם לאכול שניהם. ודאי אכילת המנחות דחיא אכילת שאר הקדשים שמצות אכילתן מתקיימת גם בכהנים אחרים של שאר המשמרות ובתי אבות. וא"כ ע"כ יש להקדים אכילת המנחות לאכילת שאר הקדשים אע"פ שהן קודמין בהקרבתן. חדא משום דלא שייך בזה טעמא דכל המקודש מחבירו קודם את חבירו דהיינו דוקא בשוין. ועוד דכיון דאכילתן דחיא אכילת שאר קדשים כדכתיבנא. כ"ש שראוי להקדימה. ועי' בסוכה (פרק החליל נ"ד ע"ב) עיי"ש היטב. ועי' בפ"ב דשבת (כ"ג ע"ב) בתוס' ד"ה הדר ובשאר ראשונים שם עיש"ה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דאין שום חיובא לכהני אותו המשמר באכילת המנחות יותר מבאכילת שאר הקדשים:

ולכן נראה מוכרח דע"כ כוונת התוס' ביבמות שם וסייעתם שכן הדין בכל קדשים הנאכלין. לא שנא זבחים ולא שנא מנחות. וגם אין שום רמז בדבריהם ז"ל לחלק בין מנחות לשאר קדשים הנאכלין. ודלא כמו שהבינו האחרונים ז"ל. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות מעה"ק הלכה י"ד) דאין שום חילוק בין מצות אכילת שירי המנחות לאכילת שאר הקדשים שכתב שם וז"ל נאמר בעולה עור העולה אשר הקריב. לכהן לו יהי'. ונאמר בחטאת הכהן המחטא אותה יאכלנה. ונאמר באשם הכהן אשר יכפר בו לו יהי'. ונאמר בשלמים לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה. ונאמר במנחה הכהן המקריב אותה יאכלנה. אין הכתוב מדבר בכל אלו אלא בראוי. שהכהן הראוי לעבודה זהו שיש לו חלק לאכול. ומי שאינו ראוי בשעת הקרבה. כגון שהי' טמא אין לו חלק לאכול אפי' כשיטהר לערב. אבל לענין חלוקה הכל לאנשי בית אב שמקריבין באותו היום. וכולם חולקים בכל קדשי המקדש איש כאחיו. בין זה שהקריב בין זה שעמו במקדש אע"פ שלא הקריב עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא בדבריו דאין שום חילוק

כלל בזה בין אכילת המנחות לאכילת שאר כל קדשי המקדש. וכן מבואר בסמ"ג (עשין קפ"ד קפ"ה) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שם (בהלכה א' ובהלכה ב') עיי"ש. הן אמת דהדבר קשה לכאורה על הרמב"ם והסמ"ג שם שלא הביאו כלל עיקר הדין המבואר בברייתא שם ביבמות דמצות אכילה היא דוקא בכהנים של אותו בית אב או של אותו משמר דוקא. ואם לא אכלו כלל אע"פ שאכלום שאר הכהנים עוברים בעשה. וכ"ש שיקשה אם נימא כתי' השני של התוס' וסייעתם דמצוה דוקא בכהן המקריב שיאכל מיהת מקצתה. ואין לזה שום רמז בדברי הרמב"ם והסמ"ג שם. וכבר העירו בזה קצת אחרונים ז"ל. ולא אמרו בזה כלום:

ואני תמה בזה עוד יותר במש"כ הרמב"ם (שם הלכה י"ח) וז"ל וכהן גדול אוכל שלא בחלוקה אלא נוטל כל מה שירצה עכ"ל עיי"ש. ומבואר מלשונו זה שאם ירצה נוטל כל המנחה כולה וכל הקרבן כולו. והשתא הרי יש בדבר ביטול מצות עשה. דהא לפי המבואר בברייתא דהתם המצוה שיאכל ממנה הכהן המקריב או עכ"פ כהני המשמר או אותו בית אב. והנה מקור דברי הרמב"ם אלו הוא ממתניתין (דפ"ק דיומא י"ד ע"א) דתנן כהן גדול נוטל חלק בראש עיי"ש. וא"כ אין לנו אלא חלק ולא כולו. ואפשר למצוה להתקיים במקצתו ע"י כהן המקריב או כהני המשמר או בית אב. אבל לשון הרמב"ם ז"ל דמשמע שרשאי ליטול כולו קשה לפי הברייתא דפרק החולץ שם. איברא דבפ"ק דיומא שם (לקמן י"ז ע"ב) מבואר בברייתא כדברי הרמב"ם ז"ל דתניא התם כיצד מקריב חלק בראש אומר עולה זו אני מקריב מנחה זו אני מקריב. כיצד נוטל חלק בראש אומר חטאת זו אני אוכל אשם זה אני אוכל. ונוטל חלה משתי חלות ארבע או חמש מלחה"פ וכו' עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פ"א דיומא) והביאה הרמב"ם (בפ"ה מהלכות כלי מקדש הלכה י"ב). הרי להדיא דרשאי ליטול כל הקרבן כולו. וכדברי הרמב"ם. אלא דלפ"ז הדבר קשה מברייתא דיבמות שם. ולכאורה הי' נראה לומר דמזה יהי' ראי' לדעת האחרונים ז"ל שהבאתי דיש חילוק בזה בין מנחה לשאר קדשי המקדש. דלפ"ז מדוקדק לישנא דברייתא. דאע"ג דברישא לענין הקרבה קתני אומר עולה זו אני מקריב מנחה זו אני מקריב. הרי דנקט נמי מנחה. מ"מ בסיפא לא נקט אלא חטאת זו אני אוכל אשם זה אני אוכל. ואמאי לא נקט נמי מנחה זו אני אוכל. כמו ברישא. אלא ודאי היינו טעמא משום דבמנחה לא מצי למימר מנחה זו אני אוכל כולה. משום דע"כ צריך שיאכל ממנה כהן המקריב או כהני המשמר. ואין לו רשות לכה"ג אלא שיברור לו חלק ממנה. דומיא דסיפא בשתי הלחם ולחה"פ דגם הן בכלל מנחה נינהו. ובאמת דאע"ג דבברייתא דיומא נפק"ל בלחה"פ ושתי הלחם מדכתיב והיתה לאהרן ולבניו עיי"ש. והך קרא בלחה"פ

כתיב. מ"מ בתוספתא (פ"ק דיומא) נפק"ל מקרא דוהנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ק דיומא ה"ב) עיי"ש. ונראה דהיינו טעמא משום דקרא דוהיתה לאהרן ולבניו לא מיירי אלא בלחה"פ ואכתי שתי הלחם לא שמענו. להכי נקטי בתוספתא ובירושלמי מקרא דוהנותרת מן המנחה דמיירי בכל המנחות. ובתלמודא דידן ניחא לי' למינקט קרא דוהיתה לאהרן ולבניו. שמפורש כן בהדיא מיהת בלחם הפנים דמיירי בי' התם. ועכ"פ לכאורה מבואר שכן הדין בכל המנחות שאין לו לכה"ג אלא ליטול חלק בראש ולא כולה. וכן דריש לה בספרא (בפרשת ויקרא דיבורא דנדבה פרק י"א) מקרא דוהנותרת מן המנחה. ובפרשת צו (פ"ב) מקרא דוהנותרת ממנה וגו' דמיירי נמי במנחה. ובפ' אמור (פרק י"ח) מקרא דוהיתה לאהרן ולבניו דמיירי בלחה"פ עיי"ש. הרי דבכל המנחות הדין כן:

ואמנם לפ"ז יהי' הדבר תמוה ביותר על הרמב"ם ז"ל שסתם וכתב שם דהכהן גדול נוטל כל מה שירצה. דמשמע ודאי דלא שנא זבחים ועופות ולא שנא מנחות יכול ליטול אפי' כל הקרבן כולו. ורק בלחה"פ (סופ"ד מהלכות תמידין ומוספין). ובשתי הלחם (בפ"ח הי"א) כתב דהכה"ג נוטל חלקו בראש ולא כולן. אלא אחר שנטל חלקו מתחלק השאר לכהנים עיי"ש. אבל ראיתי בירושלמי (פ"ק דיומא) שם דגרסינן התם היך עבודה עור זה שלי חלה אחת משתי הלחם שש חלות מלחה"פ. ופריך התם עלה הכא הוא נסיב כולה והכא הוא נסיב פלגא. ומשני א"ר זעירה כאן לקרבן יחיד וכאן לקרבן ציבור עיי"ש. ומבואר מזה דבקרבן יחיד רשאי ליטול כולו. ודוקא שתי הלחם ולחה"פ דקרבנות ציבור נינהו חייב לחלוק עם שאר הכהנים. אבל קרבן היחיד אפי' במנחה. דומיא דלחה"פ ושתי הלחם. רשאי ליטלה כולה לעצמו. ועכצ"ל דחטאת ואשם דנקט בברייתא דפ"ק דיומא ובתוספתא שם לאו דוקא. אלא הוא הדין לשאר קרבנות יחיד ואפי' מנחה. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. דהא בירושלמי גופי' (ריש פ"ק דיבמות) מייתי ההיא ברייתא דתלמודין בפרק החולץ שם עיי"ש. וא"כ היכי רשאי כהן גדול ליטול כל המנחה וכל החטאת והאשם. כיון דאיכא מצוה דוקא בכהן המקריב. או כהנים של אותו משמר ואותו בית אב. וצ"ע בזה כעת ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דאין שום חילוק בין מצות אכילת המנחות לאכילת שאר קדשי המקדש. ומעתה א"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אין מקום למנות אכילת שירי מנחות מצוה בפ"ע. וע"כ מש"כ כאן מחלקות מנחות תדרוך. אין כוונתו למצות אכילת שירי מנחות. וכן נראה מלשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור כבד) דגם שם מנה מצוה זו. וכתב שם וז"ל צפיחי מנחות לידע מחלקותם עכ"ל עיי"ש. מבואר

להדיא מלשונו זה שאין כוונתו למצות אכילת המנחות אלא החלוקה עצמה היא ענין המצוה. ולכן נראה דכוונתו למאי דתניא בברייתא דספרא (פרשת צו פ"י) ומייתי לה בפ"ב דקידושין (נ"ג ע"א) ובריש פרק ז' דמנחות (ע"ג ע"א) מניין שאין חולקין מנחות כנגד זבחים ת"ל וכל מנחה וגו' לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים שלא קמו תחתיהן בדלות אבל יחלקו מנחות כנגד עופות וכו'. יכול לא יחלקו מנחות כנגד עופות וכו' אבל יחלקו עופות כנגד זבחים וכו'. יכול לא יחלקו עופות כנגד זבחים וכו' אבל יחלקו מנחות כנגד מנחות וכו'. יכול לא יחלקו מחבת כנגד מרחשת ומרחשת כנגד מחבת. אבל יחלקו מחבת כנגד מחבת ומרחשת כנגד מרחשת ת"ל וכו' עיי"ש. דנמצא לפ"ז דקרא דכתיב במנחות לכל בני אהרן תהי' איש כאחיו הוא מצוה לחלק כל מנחה ומנחה בפ"ע בין הכהנים שבאותו בית אב המקריבים באותו יום. ואם חלקו מנחה נגד עופות או נגד זבחים. ואפי' מנחה כנגד מנחה אחרת. עברו בעשה זו דלכל בני אהרן תהי' איש כאחיו. ומה שלא כתב מצוה זו אלא במנחות בלבד אע"ג דגם זבחים ועופות אין מחלקין זה כנגד זה. וכמביאר בברייתא שם. היינו משום דעיקר קרא במנחות לחוד הוא דכתיב. אלא דמרבינן מייתורא דקרא באם אינו ענין או מסמיכות הכתובים גם לשאר הקרבנות כמבואר התם עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פי"א דזבחים) עיי"ש. גם נראה דלהכי כתב מחלקות מנחות תדרך. כלומר עליך המצוה ללכת בדרך אשר הורוך בחלוקת המנחות. וא"כ כוונתו דבכל הקדשים הנאכלין המצוה להתנהג בחלוקתן כדרך שביאר הכתוב לענין המנחות. ומעתה לפ"ז לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא עשה אחת באכילת הקדשים כולן ומחלקות מנחות היא מצוה אחרת מקרא דלכל בני אהרן תהי' וגו' כמו שנתבאר.

מצוה קכד

פתי החבתים. מצוה על הכה"ג להקריב בכל יום בבוקר ובערב מנחה ונקראת בקרא מנחת פתים. כדכתיב (בפרשת צו) מנחת פתים תקריב וגו'. ובדברי רז"ל נקראת חביתי כה"ג. משום דכתיב בה על מחבת בשמן תעשה וגו'. ולזה קראה רבינו הגאון ז"ל כאן פתי החביתים. והוא לשון מורכב משניהם מלשון תורה ומלשון חכמים. ומצוה זו מנאוה הבה"ג לפי הנוסחא שלפנינו וכן כל הנמשכים אחריו. וגם הרמב"ם (עשין מ') וכל הנמשכים אחריו מנאוה. אבל בה"ג נוסחת כת"י רומי ליתא. והוא תמוה. ובלתי ספק הוא ע"פ השמטת המעתיק. ואמנם יש כאן מקום עיון לכאורה. לפי המבואר בספרא (פרשת צו פ"ג) מדכתיב זה קרבן אהרן ובניו דבניו היינו כהנים הדיוטים. דגם כהן הדיוט ביום שמתחנך לעבודה מקריב עשירית האיפה. ואמרינן התם הא מה אני מקיים בניו

אלו כהנים הדיוטים שאם הי' כהן מתקרב תחילה לעבודה מביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו אחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שעבד עד שלא הביא עשירית האיפה משלו עבודתם פסולה עיי"ש. וכן מבואר בגמרא (פרק התכלת נ"א ע"ב) דתניא זה קרבן אהרן ובניו וגו' אהרן בפ"ע ובניו בפ"ע אלו כהנים הדיוטות עיי"ש. ועוד דרשו שם לקמן (בפרק התודה ע"ח ע"א) מדכתיב זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אותו דגם ביום שנמשח לכהן גדול חייב להביא עשירית האיפה לחינוכו בכהונה גדולה. ולזה אמרינן התם דכהן גדול המתקרב תחילה לעבודה ועדיין לא עבד עבודה כשהי' כהן הדיוט צריך להקריב שלשה עשרונות האיפה אחד לחינוך תחילת עבודתו ואחד לחינוכו בכהונה גדולה ואחד להמשחו עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם (סוף פ"ה מהלכות כלי המקדש) עיי"ש. וא"כ יש כאן שלש מצות. ואמאי לא מנאן רבינו הגאון ז"ל אלא במצוה אחת. ובשלמא להבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן להרמב"ם וסייעתו ז"ל. דדרכם בכל כיו"ב בכמה פרטים שנאמרו במצוה אחת שאינן נמנין אלא אחת. הכי נמי נכללו כאחת. דעל כולם נאמר זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו ביום המשח אותו וגו'. ולזה לטעמייהו אין כאן אלא מצוה אחת. אבל לרבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב בין בלאוין ובין בעשין דרכו למנות כל פרט ופרט מצוה בפ"ע הי' לו למנות כאן שלש עשין מיוחדות בפ"ע. וכן יקשה לדעת הסמ"ג והרמב"ן ז"ל שדרכם למנות ג"כ כל פרט בפ"ע במנין הלאוין. וכן במנין העשין. ועי' מש"כ הרשב"ץ ז"ל (עשין סי' כ"ד) ובדרך מצותיך (סוף ח"א) עיש"ה. איך שיהי' עכ"פ לדעת רבינו הגאון ז"ל ודאי קשה טובא לכאורה. ומיהו נראה דאפי' לדעת רבינו הגאון ז"ל אין הפרטים נמנין כל אחד בפ"ע אלא דוקא כשמפורשים בהדיא בקרא. משא"כ כאן דלפום פשטי' דקרא אין לנו אלא מנחה אחת לכהן גדול להקריבה בכל יום כדמפרש קרא בתר הכי דכתיב והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה חק עולם וגו'. ומאי דכתיב זה קרבן אהרן ובניו לפום פשטי' דקרא אין זה אלא לומר דגם בניו כשימשחו לכה"ג אחריו יקריבוה כמו אהרן. אלא דמריבויא דקרא מרבינן גם לכהנים הדיוטות ולכה"ג בחינוכן מתחילה לעבודתם. וכמבואר במנחות (פרק התכלת) ובספרא שהבאתי. דרק מייתורא דקראי נפק"ל. ולהכי אין זה אלא כגילוי מילתא דגם זה הוא בכלל המצוה. ואין נמנין כולן אלא מצוה אחת. ובזה אפשר ליישב גם דעת הסמ"ג והרמב"ן ז"ל. אלא שאין נראה כן מדברי הרמב"ן ז"ל (בריש שורש שני) עיי"ש היטב ובמש"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' כ"ד). ועכ"פ כן נראה ברור ומוכרח לדעת רבינו הגאון ז"ל. ולהכי סתם וכתב פתי החבתים. כדי לכלול כולן. אבל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור כבד)

לא הזכיר אלא חביתי כה"ג בלבד עיי"ש. ועי' מה שכתבתי בזה לקמן במנין הפרשיות (פרשה מ"ט):

מצוה קכה

וחלק כחלק. וממכר משמר המברך. מצות עשה זו מדכתיב (בפרשת שפטים) חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות. ומנאה הרמב"ם ז"ל (עשין ל"ו) מצוה אחת. שיהיו הכהנים עובדים במקדש למשמרות. כל משמר בזמנו הקבוע לו ולא יהיו מעורבבים כולם יחד. וכמו שתרגם אונקלוס לבר ממטרתא דייתי בשבתא דכן אתקינו אבהתא. ומלשון רבינו הגאון ז"ל מתבאר שכוונתו למנות בזה שתי מצות. האחת מדכתיב חלק כחלק יאכלו. והשנית מסיפא דקרא דכתיב לבד ממכריו על האבות. והכוונה ע"פ הספרי שהביא הרמב"ם שם. ואיתא נמי בפרק בתרא דסוכה (נ"ה ע"ב) דאמרינן התם ת"ר מנין שכל המשמרות שוות באמורי הרגלים ת"ל ובא בכל אות נפשו ושרת. יכול אף בשאר ימות השנה כן ת"ל וכו'. מנין שכל המשמרות שוות בחילוק לחה"פ ת"ל חלק כחלק יאכלו. כחלק עבודה כך חלק אכילה וכו'. יכול אף בחובות הבאות שלא מחמת הרגל ברגל. ת"ל לבד ממכריו על האבות. מה מכרו האבות זה לזה אני בשבתי ואתה בשבתך עיי"ש. ובירושלמי (שם הלכה ח'). כתיב חלק כחלק יאכלו יכול אף בשאר ימות השנה כן ת"ל לבד ממכריו על האבות. חוץ ממה שמכרו אבות לבנים את שבתך ואני שבתי עיי"ש. וזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל למנות מדכתיב חלק כחלק מצוה שיהיו כל המשמרות שוות בקרבנות הרגלים להקרבה ולאכילה. ומדכתיב לבד ממכריו על האבות. מצוה שבכל השנה לא יעבדו בערבוביא. אלא בחלוקת משמרות כל אחת בזמנה הקבוע לה. וזהו שכתב וממכר משמר המברך. כלומר משמר היוצא שהוא המברך למשמר הנכנס. כדאמרינן בפ"ק דברכות (י"ב ע"א) עיי"ש. דכל משמר היוצא ומוסר זכות עבודתו למשמר הנכנס הרי הוא כמוכר זכותו למשמר הנכנס בשביל זכותו של זה שהניח לזה תחילה. וכן הוא כוונת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שעל סדר עשרת הדברות (בדבור כבד) שכתב שם וז"ל חלק כחלק לבד ממכר הפרבר. וזהו ע"פ מאי דאמרינן בפרק איזהו מקומן (זבחים נ"ה ע"ב) ובפ"ק דתמיד מאי לפרבר אמר רבה ב"ר שילא כלפי בר עיי"ש. ורצה לומר משמר היוצא לחוץ דמשמר היוצא הוא מניח ומוסר זכות עבודתו שהי' לו עד עכשיו למשמר הנכנס תחתיו. ובאזהרות אתה הנחלת מנה ג"כ שתי מצות אלו חלק כחלק וממכר אבות עיי"ש. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו שתי מצות אלו. והרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) לא מנה אלא המצוה שיהיו הכהנים עובדים במשמרות ולא בערבוב כולם יחד. והיינו מקרא דלבד ממכריו על האבות. אבל בחבורו

הגדול (פ"ד מהלכות כלי המקדש ה"ד) כתב וז"ל מצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים וכל מי שיבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד עובד וחולק עמהם. ואין אומרים לו לך עד שיגיע משמרך שנאמר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא מנה מצות עשה אלא חלק כחלק. אבל לבד ממכריו על האבות לא כתב שהיא מצות עשה. וכן ברמזי העשין (שבריש הלכות כלי מקדש) לא מנה אלא העשה שיהיו כל המשמרות שוות ברגלים עיי"ש (במצוה י"א). אבל במנין המצות הקצר שלו שבריש חבורו הגדול (עשין ל"ו) דבריו הם כמש"כ בסה"מ. וז"ל להיות הכהנים עובדים במקדש משמרות משמרות ובמועדים עובדים כאחד שנאמר וכי יבא הלוי לבד ממכריו על האבות עכ"ל עיי"ש. וגם בדברי הסמ"ג ראיתי בזה מבוכה. שברמזי העשין שבראש ספרו כתב (במצוה קע"ב) וז"ל להיות הכהנים עובדים במקדש משמרות משמרות ובמועדים כאחד שנאמר וכי יבא הלוי וגו' לבד ממכריו על האבות עכ"ל. אבל בפנים וכן בקצור סמ"ג. דבריו הם כדברי הרמב"ם בחבורו הגדול עיי"ש. וכבר העיר הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) על סתירת דברי הרמב"ם ז"ל ממש"כ בסה"מ למש"כ בחבורו הגדול. וכתב שחזר בו בחבורו הגדול ממש"כ בסה"מ. משום דאין מצות הכתוב הזה שיעשו משמרות ולא מניעה שלא תהי' יד הכל מתעסקת בעבודה. כי לבד ממכריו על האבות שלילות הוא. לא מצוה. שהוא יתעלה מצוה להיותם עובדים ואוכלים חלק כחלק חוץ מן הממכרים. ואין בפרשה צואה על המשמרות. אבל המצוה היא רק שיעבוד הכהן בכל אות נפשו ברגל ולא ימנעוהו מלבד בממכרים שעשו להם האבות שהם בשאר ימות השנה ובדברים הבאים שלא מחמת הרגל עכת"ד הרמב"ן ז"ל שם. והר"ב מג"א נדחק שם להשוות הסתירה שבדברי הרמב"ם. וכבר השיבו האחרונים ז"ל על דבריו. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ עיקר קושית הרמב"ן ז"ל ודאי קושיא גדולה היא. שאין בכתוב שום רמז מצוה שלא לעבוד אלא משמרות משמרות. דקרא דלבד ממכריו אינו אלא שלילות ולא מצוה. וליכא מצוה אלא שיעבדו חלק כחלק לבד מן הממכרים. אבל שיעשו ממכרים דהיינו משמרות ליכא מצוה בקרא. ומש"כ במג"א שם לתרץ זה להרמב"ם דלא מהך קרא דלבד ממכריו מנה הרמב"ם מצוה זו. אלא מרישא דקרא דכתיב ובא הלוי בכל אות נפשו ושרת. ודרשינן התם יכול לעולם ת"ל באחד שעריך. לא אמרתי אלא בזמן שכל ישראל נכנסים בשער אחד. ומשמע מכאן שבשאר ימות השנה אינו יכול לעבוד בכל עת שירצה. וא"כ צריך לעבוד דרך משמרות עיי"ש בדבריו. כבר הרגיש בזה הרמב"ן ז"ל שם. וכתב וז"ל ואפי' לפי המדרש שדרשו בספרי ובגמרא סוכה יכול לעולם ת"ל מאחד שעריך לא אמרתי אלא בזמן שכל ישראל נכנסין בשער אחד. מ"מ אין בפרשה צואה על המשמרות.

אבל המצוה היא שיעבוד הכהן בכל אות נפשו ברגל ולא ימנעוהו מלבד בממכרים שעשו עליהם האבות וכו' עכ"ל. הרי שכבר דחה הרמב"ן ז"ל זה וכ' דגם בהך דרשא לא אשכחן שום רמז מצוה לעשות משמרות. ומה שהביא במג"א שם דמיון לזה ממצות לא אכלתי באוני ממנו. אין זה ענין כלל לכאן להמעיין במש"כ הרמב"ם בזה בשורש שמיני עיי"ש. ואין להאריך. וגם לפי דבריו לא הי' צריך לומר דמרישא דקרא נפק"ל עשה זו. דגם מקרא דלבד ממכריו שפיר יש ללמוד עשה זו ע"פ דרכו וכמבואר. והר"ב לב שמח נדחק לפרש גם דברי הרמב"ם שבסה"מ כדבריו שבחבורו הגדול שם עיי"ש בדבריו. איך שיהי' עכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל ורבינו שמעון הגדול ז"ל (בעל אזהרות אתה הנחלת) ודאי תמוהים לכאורה טובא שהרי הם ז"ל מנו בזה שתי מצות. חלק כחלק מצוה בפ"ע ולבד ממכריו על האבות מצוה בפ"ע. והרי בהך קרא דלבד ממכריו ליכא שום רמז ללשון מצוה. וגם בהדיא מבואר כן בברייתא דמשנת ר"א בנו של ריה"ג שהביא הרמב"ן ז"ל שם דאמרו שם מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר כיצד וכו' כיו"ב משפחות בני קהת יחנו וגו' משפחות בני הגרשוני יחנו על ירך המשכן ימה וגו' אבל לא שמענו שצוה הקב"ה שיעשו ארבעה ועשרים משמרות. והיכן שמענו. אלה פקודתם לעבודתם לבא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ד' אלקי ישראל (דה"א כ"ג י"ט) למדנו שהיתה מצוה זו ביד משה ואהרן עיי"ש. הרי מפורש שלא שמענו מצוה זו ולא נתפרשה בתורה אלא בקרא דדברי קבלה בדברי הימים שם. ולזה החליט הרמב"ן ז"ל דמצוה זו לא נכתבה בתורה אלא מקובלת ממשה מסיני עיי"ש:

איברא דעפ"ז אפשר לומר דבאמת זו היא כוונת רבינו הגאון ור"ש הגדול ז"ל למנות מצוה זו דמשמרות מהלכה למשה מסיני. וכמפורש בקרא דדברי הימים שם דחלוקת המשמרות היא נאמרה להם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' אלקי ישראל. ומה שכתבו זה בלשון ממכר. לישנא דקרא דאורייתא נקטו. ולרמז דגם בקרא דאורייתא נזכרו חלוקת המשמרות. אבל ודאי עיקר המצוה לא שמענו אלא מהלכה למשה מסיני. ונזכרה בקרא דדברי קבלה בדברי הימים. וכבר עלה כן על דעת הרמב"ן ז"ל (בסוף דבריו שם) למנות עשה זו מהלכה למשה מסיני מצוה בפ"ע. אלא שחזר ונסתפק בדבר לומר שהכל תשלום הענין. ואפשר שאינו נמנה אלא מצוה אחת עיי"ש. אבל לא כן דעת רבינו הגאון ור"ש הגדול ז"ל. אלא ס"ל דשתי מצות הן. ובלא"ה נראה לומר דאין מקום לקושית הרמב"ן ז"ל אלא על דברי הרמב"ם ז"ל שמנה מקרא דלבד ממכריו על האבות מצוה שיהיו הכהנים עובדים למשמרות ולא שתהא יד הכל מעורבת יחד. ועל זה שפיר השיג הרמב"ן ז"ל דלא שמענו מכתוב הזה מצוה שיתחלקו למשמרות. דאינו אלא שלילות שיעבדו ויאכלו ברגל

חלק כחלק לבד ממכריו על האבות. אבל מ"מ שפיר י"ל שיש בקרא זה מצוה שיהא כל משמר עובד ואוכל לבדו. ואין לשאר הכהנים שום זכות וחלק בעבודה ובאכילה שבזמן משמרתן של אלו. וזהו משמעות הכתוב ובא בכל אות נפשו וגו' ושרת ככל אחיו הלוים העומדים שם חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות. כלומר דמלבד המצוה שנצטוו שיעבוד ויאכל כל משמר ומשמר לבדו בזמן משמרו אני מצוה ג"כ שבשעת הרגל יוכל כל אחד מהכהנים לבא לעבוד ולאכול ככל אות נפשו עם שאר הכהנים ואין מוחה בידו. וכיו"ב פירש"י ז"ל (סו"פ פנחס) על קרא דאלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם וגו'. ופירש"י וז"ל לבד מנדריכם אם באתם לידור קרבנות ברגל מצוה הוא בידיכם וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' פ"ב דתמורה (י"ד ע"ב) ובש"מ שם בשם י"מ עיי"ש היטב. וא"כ אע"ג דעיקר המצוה להתחלק למשמרות אין לנו בקרא. מ"מ יש לנו בהך קרא מצוה שיעבוד ויאכל כל אחד במשמר שלו ואין שום זכות לשאר הכהנים בעבודתם ולמצוה זו הוא שכוונו רבינו הגאון והר"ש הגדול ז"ל. ואפשר דגם הרמב"ם והסמ"ג כן כוונתם. אלא דמנאום במצוה אחת. דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דכל שני פרטים שבמצוה אחת אינו מונה אותם אלא באחת. ואפי' להסמ"ג דבעלמא כיו"ב מונה כל חדא בפ"ע. כאן אפשר דס"ל כמו שנסתפק הרמב"ן ז"ל וזו היא מסקנתו. דהכל תשלום ענין ואין נמנין אלא אחת. ובזה ניחא שלא יהי' סתירה בדבריהם. משום דשני הענינים בכלל המצוה ואין נמנין אלא באחת. ולכן זמנין דנקטו המצוה דמשמרות וזמנין המצוה דרגלים. ונסתלקה השגת הרמב"ן ז"ל ואין להאריך בזה. ועכ"פ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו.

מצוה קכז

רחיצת מים. מ"ע מדכתיב (בפרשת תשא) ורחצו אהרן ובניו ממנו וגו'. ומנאה הרמב"ם ז"ל (עשין כ"ד) עיי"ש. וכן מנאוה כל הנמשכים אחריו. אבל הבה"ג וסייעתו לא מנאוה. אלא שמנו במספר העונשין בין חייבי מיתה בידי שמים שלא רחוץ ידים ורגלים. ולדעת הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) שהבין בכוונת הבה"ג במספר העונשין שמנה. דאין כוונתו אלא למנות בהן המצות שבאו עליהן בעבירתן עונשין אלו. ניחא שפיר. דבאמת כוונת הבה"ג בזה למנות מצות רחיצת ידים ורגלים. אבל כפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל שם בכוונת הבה"ג בזה. שמונה העונשין בפ"ע. מלבד עיקר המצוה שנמנית במנין הלאוין או העשין. א"כ הדבר תמוה מה שלא מנה במנין העשין עשה זו דקידוש ידים ורגלים. אלא דבלא"ה יש בזה מבוכה גדולה בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל בכמה דוכתי. וגם לדעת הרמב"ן קשה טובא בזה דהא הבה"ג וסייעתו מונים כל העונשין במספר הלאוין וכאן

בקידוש ידים ורגלים ליכא אלא עשה. ואי"ה יתבאר כל זה במקומו במנין העונשין. ואכמ"ל בזה:

מצוה קכח

תרומת דשן. מ"ע להרים בכל יום מן הדשן של קרבנות מדכתיב (בפרשת צו) והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח וגו'. ומנאה הרמב"ם (עשין ל'). אלא דלשון הרמב"ם ז"ל אינו מדוקדק במש"כ שם וז"ל שנצטוו הכהנים להסיר הדשן בכל יום מעל המזבח והיא הנקראת תרומת הדשן וכו' עכ"ל עיי"ש. ונמשך אחריו גם בחינוך (פרשת צו מצוה קל"א) עיי"ש. אבל אין המצוה להסיר את הדשן מעל גבי המזבח. אלא להרים ממנו מלא קומצו בלבד. כמבואר בפ"ב דיומא (כ"ד ע"א) עיי"ש. ואפשר דהרמב"ם לטעמי' אזיל שדעתו דבכל יום חייבין להסיר כל הדשן מעל גבי המזבח למטה. אחר תרומת הדשן. כמבואר בדבריו (בפ"ב מהלכות תמידין ומוספין הי"ג) וכנראה ס"ל דמאי דכתיב והרים את הדשן וגו' והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה וגו' הכל מצוה אחת. שבתחילה תורם את הדשן ואח"כ מוציאין כולו חוץ למחנה. ולכן כתב דהמצוה היא להסיר את הדשן מע"ג המזבח. אבל אין דעת שאר הראשונים ז"ל כן. ועי' מש"כ בזה במל"מ שם עייש"ה. ולא הרגיש בדברי הרמב"ם בסה"מ. אבל ראיתי במנין המצות הקצר שלו. וכן ברמזי המצות (שבריש הלכות תמידין ומוספין מצוה ד') וכן בפ"ב (מהלכות תמידין ומוספין ה"י) לא כתב לשון להסיר הדשן כמש"כ בסה"מ. אלא להרים הדשן כמש"כ שאר ראשונים ז"ל. ואכמ"ל בזה. והבה"ג לא מנה מצוה זו. ולא נתבאר טעמו. וכן כל הנמשכים אחריו לא מנאוה. אבל רבינו הגאון מנאה גם באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (דבור ראשון) עיי"ש:

מצוה קכט

ובער עצי אשירה ערך. מ"ע להבעיר בכל יום אש המערכה מדכתיב והאש על המזבח תוקד בו ובער עלי' הכהן עצים בבוקר בבוקר וגו'. ותניא (סופ"ק דיומא) ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח. אע"פ שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט עיי"ש. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (דבור ראשון) מנה רבינו הגאון ז"ל מצוה זו. וכן מנאה באזהרות אתה הנחלת להסיק עצי המערכה בבוקר בבוקר עיי"ש. והרמב"ם (עשין כ"ט) וכל הנמשכין אחריו. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאוה. ועי' מש"כ בזה לקמן (לאוין קפ"ח):

מצוה קל

ערך נפש האדם כפי שניו. ובהמה שלא תבא אולם. ערכי בתים. מצות ערכי אדם. ומצות ערכי בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה'. או בעלת מום שאינה ראויה למזבח. ומצות ערכי בתים. כולן כתובים (בפר' בחוקותי) ומנאן גם הרמב"ם (עשין קי"ד קט"ו קט"ז) עיי"ש. ושאר מוני המצות הנמשכים אחריו. והבה"ג וסייעתו ז"ל כללום במצוה אחת (במספר הפרשיות) שמנו פרשת ערכין עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תגנוב) מנה שלש עשין אלו עיי"ש. ואמנם יש כאן מקום עיון לכאורה לפי מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן (עשין קמ"ד קמ"ה קמ"ו) קרבן עולה ויורד בשלש מצות מיוחדות בפ"ע. לעשיר ולדל ולדלי דלות. כל אחד מצוה באנפי נפשי'. א"כ גם בערכי אדם דכתיב בקרא ואם מך הוא מערכך וגו' והעריך אותו הכהן ע"פ אשר תשיג יד הנודר וגו'. וקיי"ל דאין בערכין פחות משקל. ואם נתן שקל אפי' העשיר אח"כ נפטר מליתן יותר מזה. וכמבואר (ריש פ"ב וריש פ"ד) בערכין וברמב"ם (פ"ג מהלכות ערכין) עיי"ש. וא"כ הו"ל למנותה בשתי עשין מיוחדות בפ"ע. בעשיר ובעני. ומלשון רבינו הגאון ז"ל מבואר שאינו מונה אלא מצות ערכין דעשיר שחייב ליתן כפי שני הנערך. ולא דעני שנדון בהשג יד. אמנם נראה דלא דמי דהתם בקרבן עולה ויורד קרבנו של כל אחד ואחד קצוב לעצמו. דבעשירות ובדלות ובדלי דלות כל אחד מביא קרבן אחר לגמרי. וקרבן שנתחייב בו זה לא נתחייב זה. משא"כ בערכין דמצוה אחת היא ששוה בכל לשלם כפי הערך הקצוב בתורה. אלא דגלי לן קרא שאם לא השיגה ידו ליתן הערך הקצוב יתן ככל אשר תשיג ידו אפי' בפחות מזה רק לא פחות משקל. דקיי"ל כרבנן (בריש פ"ב דערכין) דאמרו דאם היו בידיו חמש סלעים נותן את כולם. ולא כר"מ דאמר התם שאינו נותן אלא שקל אחד עיי"ש. וא"כ אין כאן ערך אחר כלל אלא דהערך הקצוב לפי השנים אינו אלא לכתחילה בדאפשר לו. אבל כשלא השיגה ידו כ"כ נותן כפי השגת ידו ויוצא בכך. והילכך אין לנו בזה אלא מצוה אחת ונראה דמהאי טעמא מחלקינן התם (בריש פ"ד דערכין) לפי' הקונטרס שהביאו התוס' שם (י"ח ע"א) בד"ה לא צריכא. בין ערכין לקרבן עולה ויורד. דבקרבן עולה ויורד אפי' הי' אביו גוסס ומניח לו ריבוא או ספינתו בים שמושכרת ביד אחרים ובאה לו בריבואות אמרינן דאין להקדש אלא מקומו ושעתו ואין לו בה כלום. ומביא קרבן עני. אבל בערכין ממתינין לו עד שימות האב ותבוא ספינתו ויתן ערך עשיר עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל. כנראה ממה שכתב דין זה רק לענין קרבן עולה ויורד (בפ"י מהלכות שגגות ה"י). ובהלכות ערכין לא הביאו עיי"ש. וכ"כ האחרונים. ודלא כמש"כ בלח"מ שם עיי"ש. וכן פי' רבינו גרשם

מאור הגולה ז"ל. וכן נראה מפי' הרע"ב ז"ל עיי"ש. והיינו משום דבקרבן עולה ויורד דלהעני חייבתו תורה קרבן אחר לגמרי ממה שנתחייב עשיר. הילכך כל עוד שאין ידו משגת. לאו בר חיובא הוא כלל בקרבן עשיר. ולזה אע"ג דודאי ברור לן שיתעשר בקרוב אזלינן בתר השתא. אבל בערכין שלא יחדה תורה בעני ערך אחר מבעשיר. וגם הוא בכלל ערך העשיר הוא. אלא שהקילה עליו תורה שיתן כל מאי דאפשר לו אפי' פחות מהערך הקצוב. הילכך כל שברור לנו שבקרוב יתעשר יש להמתין עד שישלם כל הערך הקצוב. הרי חזינן דלא ראי קרבן עולה ויורד כראי הערכין. ולזה לא מנה רבינו הגאון ז"ל ערכי אדם אלא במצוה אחת:

ועדיין צריך ביאור מה שמנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל במנין העשין לפדות בהמות קדשים שהוממו מדכתיב רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר. ואמרו בספרי (ראה פסקא ע"א) אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשים שיפדו וכו'. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין פ"ו) ובסמ"ג (עשין קע"ז) עיי"ש. וכן הסכימו הרמב"ן והחינוך והרשב"ץ ז"ל בלא שום פקפוק. ואמנם רבינו הגאון ז"ל לא מנה עשה זו. וכן הבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנאוה כלל. וכבר עמד הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ס"ו) על הר"ש בן גבירול ז"ל בזה. וכתב ששכח מלמנות עשה זו עיי"ש. ודבריו ז"ל נפלאים בעיני. שהרי גם הבה"ג וכל הראשונים ז"ל מוני המצות שקדמו להרמב"ם ז"ל לא מנו עשה זו. וידוע כי הרשב"ג ז"ל הולך בעקבי הבה"ג וטפי הו"ל לתמוה על הבה"ג. כי הרמב"ם ז"ל הוא הראשון שחידש עשה זו. ואחריו נמשכו כל הבאים אחריו. ובעיקר הדבר לענ"ד אינני רואה שום מקור לדברי הרמב"ם ז"ל בזה כלל. דבשום דוכתא לא אשכחן כלל שתהא מצות עשה בפדיון קדשים בע"מ. ואדרבה איפכא משמע וכמו שיתבאר:

והנה בסה"מ (עשין פ"ו) מבואר דכל עיקר יסודו בזה הוא מדברי הספרי שם. אלא שהוסיף שם וכתב וז"ל וכבר ביארו רמז מצוה זו כלומר פדיון הקדשים במסכת בכורות ובתמורה ובמקומות מחולין וערכין ומעילה עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו תמוהים דבכל הנך דוכתי לא אשכחן שום רמז ורמיזא כלל למצוה זו. דלא מיירי התם אלא בעיקר הלכות פדיון קדשים בלבד. אבל לא שתהי' בדבר שום מצוה כלל. ובחבורו הגדול (פ"א ה"י מהלכות איסורי מזבח) כתב הרמב"ם ז"ל וז"ל ומצות עשה הוא לפדות קדשים שנולד בהם מום ויצאו לחולין ויאכלו שנאמר רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר. מפי השמועה למדו שהכתוב מדבר בפסולי המוקדשין שיפדו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב בכ"מ שם וז"ל ומ"ע היא לפדות קדשים שנולד בהם מום וכו' בפ"ב דבכורות (ט"ו ע"א) עכ"ל. ודבריו נפלאים דאין שום רמז לזה שם שיש בדבר מצות עשה. וכבר עמד בזה בלח"מ שם

וכתב וז"ל בפ"ב דבכורות מוקי לה בפסולי המוקדשין וכו'. אבל אין ראיה משם דהיא מצות עשה. אלא ממאי דאמר בספרי הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין שיפדו. נראה משם דהיא מצות עשה. ומכאן מייתי סמ"ג ז"ל עכ"ל עיי"ש. ובאמת דהסמ"ג שם והחינוך (מצוה תמ"א) והרשב"ץ שם לא הביאוה אלא מהספרי שם עיי"ש. אבל דברי הכ"מ כנראה לקוחים מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ שם. ובודאי הדברים תמוהים וכדכתיבנא. וכבר ראיתי מש"כ בזה במעה"ת דכוונת הכ"מ למה שאמרו (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"ב) דטעמא דוולדות פסהמ"ק דאיעבר לפני פדיונן ואיתילדו לאחר פדיון אסורים גזירה שמא יגדל מהן עדרים עדרים עיי"ש. וס"ל להרמב"ם דלא כפירש"י שם. אלא פירושו שגזרו שאם יהי' הולד מותר כשפדה אמו קודם לידה יתרשל במצות פדיונן דהו"ל מצות עשה. לכך גזרו על עיבור שקודם פדיון אפי' ילדו לאחר הפדיון. שמתוך כך ימהר לפדות עיי"ש בדבריו אלא דמלבד דלכל פירושי רש"י ורגמ"ה ז"ל שם אין שום סרך ראי' לזה כלל. ואדרבה יש מקום להוכיח משם איפכא. מדלא חששו לביטול מצות עשה דפדיון ומה שתמה שם על פירש"י השלישי עיי"ש. לק"מ. וכבר תירצוה בתוס' חיצוניות הובא בש"מ במזבח בפרה שם. ופירש"י שלפנינו משובש. והעיקר כמו שהביא במזבח כפרה שם פירש"י עיי"ש ואכמ"ל בזה. בלא"ה ע"כ לא לזה נתכוון הרמב"ם ז"ל שהרי הביא גם מערכין ומחולין ומתמורה ומעילה. ובכל הני דוכתי ליתא ההיא סוגיא דפ"ב דבכורות שם. וגם הכ"מ בלתי ספק לא היתה כוונתו לכך. כיון דלפירש"י שם ליכא שום סרך ראי' כלל אם לא נחדש פי' אחר לגמרי אליבא דהרמב"ם ז"ל. ובודאי דכיו"ב הו"ל לפרש ולא לסתום כ"כ. גם אין שום טעם לומר שחששו שלא יתרשל לקיים מצות פדיי' אם לא יקנסוהו לאסור הוולד. דמהיכא תיתי שיתרשל מלקיים מצות עשה שעליו. כיון שאין לו שום ריוח מזה כלום. ועכצ"ל כדפירש"י ושאר ראשונים ז"ל שם. וא"כ ליכא שום ראי' מזה כלל. ויפה כתב הר"ב לח"מ שאין מקום ראי' אלא מהספרי שם. וכמש"כ בסמ"ג ובחנוך והרשב"ץ ז"ל:

איברא דגם מהספרי שם לא חזינא בענ"ד שום ראי' ושורש לזה כלל ולא ידענא מאיזה משמעות יצא להם משם כן. דלא קאמרינן התם אלא דמהך קרא שמעינן דפסולי המוקדשין מהני להם פדיון לא שיהי' מצוה לפדותן. ומאי דקתני התם הא אינו מדבר אלא בפסהמ"ק שיפדו. לא שחייבים לפדותן קאמר אלא שיועיל להם פדיון. וכההיא דתנן (פ"ב דבכורות י"ד ע"א) כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדשן וכו' אם מתו יפדו עיי"ש. והכי נמי תנן (פ"ז דתמורה ל"ב ע"א) רש"א קדשי בדה"ב אם מתו יפדו עיי"ש. והתם ודאי שמועיל להם פדיי' הוא דקאמר. דהתם לכ"ע ליכא מ"ע. ואדרבה מברייתא

זו דספרי איכא לאוכוחי איפכא. מדקתני התם בסיפרא יכול יפדו על מום עובר ת"ל רק עיי"ש. והשתא אם איתא דמצות עשה אתי למילף. היכי משמע לי' ממיעוטא דהך קרא לומר דלא מהני פדיון על מום עובר. ודילמא לעולם אימא לך דאפי' על מום עובר מהני פדיון ולא מיעטי' קרא אלא ממצוה. דליכא מצות עשה אלא בפדיון שעל מום קבוע. אבל במום עובר מצוה ליכא. ומ"מ רשאי ומצי לפדות. והכי נמי יש להוכיח מדתניא בפ"ב דבכורות (ט"ו ע"א) ובסוף פ"ו דתמורה (ל"א ע"א) ואכלת ולא לכלביך מכאן שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים עיי"ש. ואם איתא דהך קרא מצות עשה הוא דאתי לאשמעינן מנ"ל מיעוטא מהך קרא שלא לפדות לכלבים והא לא קאמר קרא אלא דלאכילת אדם הוא דאיכא מצות עשה אבל לכלב ליכא מצות עשה. אבל איסורא אפשר דליכא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלא קאמר קרא אלא דרשאי לפדותן לאכילתו ושפיר דייק הא לכלבים אסור. וכן קשה מדדריש התם למעוטי תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב. ומהאי טעמא תניא (בפ"ב דבכורות שם) דהגוזז ועובד בפסולי המוקדשין סופג את הארבעים עיי"ש. ואם איתא דכתובת מצות עשה מיירי קרא ליכא למשמע מדיוקא דהך קרא אלא דליכא חובת עשה בפדיי' לגיזה ולחלב. אבל איסורא מהיכא תיתי. אלא ודאי לא איירי קרא אלא ברשות ולהיתירא לחוד. ושפיר דייק בהני לאיסורא דלא מהני פדיון לדברים אלו. וא"כ עכ"פ מתבאר דגם מהספרי לא מיבעיא דסייעתא ליכא אלא אדרבה מהתם מוכח איפכא. ועכ"פ ליכא שום משמעותא בגופי' דהך קרא דלחיובא קאמר. דאין לומר דמאחר דבלא"ה כבר דרשו בספרא (בחוקותי פ"ד) ומייתי לה במנחות (ק"א ע"א) ובתמורה (ל"ג ע"א) ושאר דוכתי. מדכתיב ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו וגו' הא אינו מדבר אלא בפסהמ"ק שיפדו וכו' עיי"ש. וא"כ כבר שמעינן מהתם דפסהמ"ק נפדין. וע"כ קרא דרק בכל אות נפשך וגו' לא אתי אלא לחיובא במצות עשה לפדותן. דזה ליתא דמלבד דבספרי שם ובספרא לא קאמר הכי. וכאורחא דספרי וספרא בכל כיו"ב. אלא משמע דהך מילתא גופא דדריש בספרי מקרא דרק בכל אות נפשך וגו' דריש לה בספרא מקרא אחרינא. וכדאשכחן כיו"ב בהרבה מקומות בספרא וספרי. בלא"ה ע"כ אנו מוכרחין לומר כן מדדריש נמי התם בספרא בסיפא דההיא. יכול יפדו על מום עובר ת"ל אשר לא יקריבו ממנה וגו' יצא מום עובר וכו' עיי"ש. והשתא כיון דקרא דהתם ברשות קמיירי לומר דמהני להו פדיון. א"כ ממילא מבואר דמיעוטא דקרא דממעט מום עובר ע"כ היינו לומר דלא מהני להו פדיון במום עובר. וא"כ הדבר קשה מאי דקא ממעט נמי בספרי שם ממיעוטא דרק מום עובר. לענין מאי קא ממעטינן לי' הא כיון דכבר שמענו מקרא דהתם דלא מהני פדיון על מום עובר למה לי הכא מיעוטא

לענין מצוה. הרי מאחר דכבר נפק"ל מקרא דלא מהני להו פדיון היכי שייכא בה מצוה דאיצטריך למעוטי. אלא ודאי ע"כ מוכרח לומר כדכתיבנא דהיינו הך. אלא דהך תנא דריש לה מהך קרא ואידך דריש לה מקרא אחרינא. ובין למר ובין למר אין כאן שום מצוה אלא רשות:

גם הדבר תמוה אמאי לא משתמיט תנא במתניתין ובריית׳א לאשמעינן שיש בדבר מצות עשה וחיובא דאורייתא. ובמתני׳ דר"פ הזרוע (חולין ק"ל ע"א) ובפ"ב דבכורות (י"ד ע"א) דתנן כל שקדם הקדישן את מומן או מום עובר להקדישן ולאחר מכאן נולד להן מום קבוע ונפדו פטורין מן הבכורה וכו׳. אמאי לא אשמעינן דחייב לפדותן ועובר עלה בעשה. וביותר תמוה דהרי בהך קרא דרק בכל אות נפשך וגו׳ דנפק"ל מיני׳ מצות עשה זו לא נזכר פדיון כלל אלא אכילה בלבד. ועכצ"ל דעיקר המצוה אינו אלא באכילה. אלא משום שא"א לאכילה בלא פדיון נקטו פדיון. ובאמת שכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות איסורי מזבח ה"י) שם ובסמ"ג (עשין קע"ז) עיי"ש. אבל הדבר תמוה דהא בספרי שם לא נזכרה אכילה כלל אלא פדיון בלבד עיי"ש. וגם לא אשכחן בשום דוכתא מצות אכילה אלא בקדשים ולא בפסולי המוקדשין. ואפי׳ בקדשים מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל גופי׳ (בסה"מ עשין פ"ט) ובחבורו הגדול (ריש פ"י מהלכות מעה"ק) דליכא מצות עשה אלא באכילת הכהנים בקדשי קדשים ולא באכילת הבעלים בקק"ל אלא שיש בהם ג"כ קצת מצוה ונגררים אחר המצוה עיי"ש. והשתא הרי אפי׳ באכילת פסהמ"ק אחר פדייתן איכא מ"ע גמורה בקרא ואפי׳ בקק"ל. דבכולהו פסהמ"ק כתיב קרא. ומיהו מלשון הרמב"ם בסה"מ שם וברמזי המצות בריש הלכות איסורי מזבח (מצוה ט׳) ובקצור מנין המצות שלו בריש חבורו הגדול מבואר דאין המצוה בפסהמ"ק אלא בפדיון. וכן מבואר בחנוך ובזה"ר שם עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה דהא לא נזכר פדיון בהך קרא כלל אלא אכילה. והאכילה אינה אלא רשות. והיכי יתכן לומר דקרא מצות עשה אתי לאשמעינן לענין פדיי׳. אלא ודאי לא במצוה מיירי קרא אלא ברשות. לומר דמהני להו פדיון להתירן לאכילה כצבי וכאיל:

ונראה ג"כ קצת ראי׳ לזה מדאמרינן (בפרק כיצד מערימין כ"ז ע"א) בעי אביי היו לפניו שתי בהמות של קודש בע"מ ושתי בהמות של חולין תמימות ואמר הרי אלו תחת אלו מהו. מי אמר לאתפוסי ולקי. או דילמא כל היכא דאיכא היתירא לא שביק אינש היתירא ועביד איסורא עיי"ש בכולה סוגיא. ואם איתא דבפדיון בע"מ איכא מצות עשה דאורייתא. עדיפא טפי הו"ל לומר דאפי׳ את"ל בעלמא דשביק אינש היתירא ועביד איסורא. מ"מ ודאי לא שביק אינש מצות עשה דאורייתא ועביד איסורא בעבירת לאו דלא

ימיר. ואע"ג דגם לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל ליכא מצוה בפדיי' אלא בשקדם הקדישן למומן ולא בשקדם מומן להקדישן. וכמתבאר מדבריהם שם. וא"כ אפשר לומר דנקט הך לישנא דלא שביק אינש היתירא משום דמיבעיא לי' נמי בבע"מ מעיקרא דליכא מצוה בפדיונו. אלא דמ"מ אכתי קשה דכיון דנקט התם הך איבעיא בכמה גווני עיי"ש. הו"ל למיבעיא נמי ולימא דאפי' את"ל בבע"מ מעיקרא זימנין דשביק היתירא ועביד איסורא מ"מ איכא למיבעיא בשקדם הקדישן למומן אם נימא דבזה כיון דבפדיי' קעביד מצות עשה דשביק מצוה וקעביד איסורא או דכגון זה ודאי לא עביד. ובלא"ה ודאי סתם הקדש בע"מ בכ"מ היינו בשקדם הקדישן למומן. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות תמורה ה"ב) דמפרש ההיא סוגיא בשנפל בה מום אחר שהוקדשה עיי"ש. וכן מוכח ממה שאמרו במכילתא (סו"פ יתרו) כל אם ואם שבתורה רשות חוץ משלשה עיי"ש. וא"כ הכא (בפ' בחוקותי) בפרשת פדיון פסהמ"ק דכתיב ואם גאל יגאלנה וגו'. והך קרא בשקדם הקדישן למומן מיירי. לר"י דאמר (סוף תמורה ל"ג ע"א) דבע"מ מעיקרא אינו בכלל העמדה והערכה עיי"ש. והכי קיי"ל נמו שפסקו הרמב"ם והראב"ד ז"ל (בפ"ה מהלכות ערכין ובפ"א מהלכות איסורי מזבח) מבואר דאינו אלא רשות. ואע"ג דבקדשי בדה"ב נמי מיירי בפרשה. כמבואר בתמורה שם וברמב"ם שם עיי"ש. מ"מ משמע מהך קרא דכולם שוין בזה דפדייתן אינה אלא רשות:

ועכ"פ מתבאר מכל זה דיפה עשו רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו עשה זו. ואדרבה דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל תמוהים מאוד בזה. ודעתם נפלאה לענ"ד וצע"ג אצלי. ואין לנו בזה מצוה אלא לדון בדין ערכי בהמה שמנאה רבינו הגאון ז"ל כאן וכמו שנתבאר:

מצוה קלג

וחומש בעליהן. מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דהוספת חומש בפודה הקדשו מן ההקדש מדכתיב (בפרשת בחוקותי) גבי ערכי בהמה שאינה קריבה למזבח ואם גאל יגאלנה ויסף חמישיתו על ערכך. וכן בערכי בתים כתיב ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית וגו'. וכן בערכי שדה אחוזה כתיב ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו ויסף חמישית וגו'. וכולן מנה רבינו במצוה אחת משום שענינם אחד ממש. שהבעלים הפודין מיד ההקדש חייבים להוסיף חומש. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. כמש"כ בכמה דוכתי בין בלאוין ובין בעשין. ובכלל זה ג"כ הפודה מעשר שני שלו או נטע רבעי. דכתיב במע"ש ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו. ונטע רבעי גמרינן קדש קדש ממעשר שני (בפ"ב דקידושין נ"ד ע"ב) וגם הני תרתי בכלל הקדש נינהו. דקדש קרינהו רחמנא.

והרמב"ם וסייעתו ז"ל לא מנו עשה זו. משום דלדעתם אין זה אלא דקדוק המצוה. ואין למנות דקדוקי המצוה מצוה בפ"ע. כמו שביאר הרמב"ם (בשורש שביעי) עיי"ש. וכאן תשלומי החומש אינו אלא אחד מדקדוקי המצוה. דהחומש של פודה מן ההקדש הוא אחד מדקדוקי מצות הערכין שכבר באה במנין העשין. וחומש דפודה מע"ש ונ"ר הוא מדקדוקי מצות הפרשת מע"ש שמנה הרמב"ם כבר (עשין קכ"ח). וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל שם בהדיא וז"ל שצונו להוציא מעשר שני וכו'. וכבר דקדק הכתוב במצוה זו אם אי אפשר להביאו לרוחק הדרך יפדה אותו ויעלה הדמים לבית הבחירה וכו'. וכבר בא לשון התורה גם כן בדין מצוה זו שאם פדאו לעצמו יוסיף חומש והוא אמרו ואם גאל יגאל איש ממעשרו וגו' עכ"ל עיי"ש. וחומש של פדיון נטע רבעי. מלבד מה שיש לומר שאינו בא במנין משום דבנ"ר אין החומש מפורש בקרא אלא דגמרינן לי' בגז"ש ממע"ש כמשכ"ל. וכל מה שאינו מפורש בקרא אלא נלמד באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או מריבוי מייתורא דקרא וכיו"ב אינו בא במנין לפי מה שהשריש הרמב"ם (בשורש השני) עיי"ש. בלא"ה אינו אלא אחד מדקדוקי מצות נטע רבעי שמנה הרמב"ם (עשין קי"ט) עיי"ש. אבל לדעת רבינו הגאון כיון דאין חומש אלא בבעלים מצוה בפ"ע הוא לבעלים. ודעתם לענ"ד צ"ע טובא בזה דהרי לפמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בשורש י"ב) דמליחת הקרבנות נמנית מצוה בפ"ע משום דאין לומר דאינה אלא אחד מחלקי מלאכת הקרבן כיון שהוא ציווי הכולל כל מיני הקרבנות כולם. וכן המצוה שיהי' תמים ושיהי' בלתי מחוסר זמן שכוללין כל הקרבנות. וכן מצות אכילת קדשים שכוללת כל הקדשים הנאכלין. הילכך כל אלו נמנין מצוה בפ"ע עיי"ש. וא"כ גם כאן. כיון דמצות תשלומי החומש בפדיון הבעלים היא מצוה הכוללת כל מיני הערכין. ומע"ש ונטע רבעי. שמנאן הרמב"ם ז"ל גופי' בשש עשין. ע"כ אין לנו לומר שאינו אלא אחד מדקדוקי מצות אלו. אלא יש למנותה מצוה בפ"ע בכל מיני קודש כולם שהבעלים הבאין לפדותן המצוה עליהן להוסיף חומש. וזו תמיהא על הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ואין לומר דדוקא דומיא דמצות על כל קרבנך תקריב מלח. וכן מחוסר זמן שנאמרה בכתוב המצוה על כל הקרבנות כולם בציווי אחד. משא"כ כאן דהוספת החומש נאמרה בכל מצוה בפ"ע. דזה אינו שהרי גם אכילת קדשים נאמרה בכל קרבן בפ"ע. וכן שיהי' תמים נאמר בכל מין קרבן בפ"ע. ואפי' הכי כתב הרמב"ם ז"ל שם דמה"ט יש למנותן מצוה בפ"ע. וגם אין לומר דכיון דאיכא מקדיש שדה מקנתו דליכא בפדיונו הוספת חומש. כדמסקינן בפ"ג דערכין (י"ד ע"ב) עיי"ש וברמב"ם (פ"ד מהלכות ערכין הלכה כ"ו). א"כ אין מצוה זו כוללת כל מיני הקדש כולן. ולזה אין למנותה מצוה בפ"ע. ואינה אלא מדקדוקי המצוה.

שהרי גם באכילת קדשים יש קרבנות שאין בהן מצות אכילה. שעולה ומנחות כהנים אין בהן מצות אכילה. וכן חטאות הפנימיות וגם קדשים קלים אין בהן מצות אכילה להרמב"ם ז"ל אלא שאכילתם נגררת אחר המצוה. כמו שביאר הרמב"ם (עשין פ"ט) עיי"ש בדבריו. ועכצ"ל דכיון שכוללת מיהת כל קדשי קדשים הנאכלין נמנית מצוה בפ"ע. א"כ גם כאן. כיון דמצוה זו דהוספת חומש כוללת כל מיני ההקדשות הנפדין ע"י הבעלים. יש למנותה מצוה בפ"ע. דשדה מקנה אין המקדיש חשוב בעלים של שדה זה. כמבואר במתניתין (דסוף פ"ז דערכין כ"ו ע"ב) עיי"ש. ועיקר מצות הוספת חומש אינה אלא בבעלים:

איברא דלכאורה קשה לפ"ז בריש פ"ח דערכין (כ"ז ע"א) דתנן המקדיש שדהו בשעה שאין היובל אומר לו את פתח ראשון שהבעלים מוסיפין חומש וכל אדם אין נותנין חומש. ואמרינן עלה בגמרא. מאי איריא שהבעלים נותנין חומש. תיפוק לי' דאיידי דחביבה עלי' טפי ופריק לה. ועוד מצות גאולה באדון. ומשני חדא ועוד קאמר וכו' עיי"ש. והשתא קשה מאי פריך. נימא דמקדיש שדהו סתם קתני במתניתין. וקאי בין אשדה אחוזה ובין אשדה מקנה. דבשעה שאין היובל נוהג דגם שדה מקנה אינה חוזרת ביובל לבעלים. הרי הלוקח כבעלים. ושדה מקנה נמי כשדה אחוזה היא למקדיש. ומוסיף חומש בפדיונה. ולהכי אומרים לו את פתח ראשון. ושפיר קתני במתניתין טעמא דמוסיפין חומש משום שדה מקנתו דלא שייך טעמא דחביבה עלי' וטעמא דמצות גאולה באדון. ולית בה אלא טעמא דחומש לחוד. מיהו נראה דאע"ג דטעמא דמצות גאולה באדון לא שייך אלא בשדה אחוזתו. מ"מ טעמא דחביבה עלי' שייך שפיר גם בשדה מקנתו. לפי מה שפי' רגמ"ה ז"ל שם וז"ל דאיידי דחביבה לי' וכו'. כלומר לפי שהוא מכירה יותר מאחר כמה היא עושה יוסיף בפדיונה יותר ממי שאינו מכירה עכ"ל עיי"ש. והך טעמא ודאי שייך גם בשדה מקנתו. וא"כ ע"כ מוכרח לומר חדא ועוד קאמר אפי' בשדה מקנה ואדרבה בהכי ניחא מאי דקאמר חדא ועוד קאמר. והוא תמוה לכאורה דהרי תרי טעמי איכא מלבד טעמא דמתניתין ולאו חדא הוא. ובפרט לפמש"כ בכ"מ (פ"ו מהלכות סנהדרין ה"ג) ובב"י (חו"מ סי' כ"ה) דחדא ועוד קאמר לא אמרינן אלא בדוחק. אבל תרי ועוד לא אמרינן כלל אפי' בדוחק עיי"ש. אבל לפ"ז ניחא שפיר. דעיקר הקושיא משום דגם בשדה מקנתו לא צריך לטעמא דחומש. דתיפוק לי' משום דחביבה לי' טפי ופריק. דבלא"ה לא הוה קשה מידי. דהו"מ למימר דמשום שדה מקנתו נקט טעמא דחומש. ולזה משני שפיר חדא ועוד קאמר משום שדה מקנתו. ומשום שדה מקנתו נקט הכי גם בשדה אחוזתו. שהיא ג"כ בכללא דמתניתין. אע"ג דשם איכא תרי

טעמי מלבד טעמא דחומש. ובהכי ניחא דברי הרגמ"ה ז"ל. דלכאורה למה הוצרך לזה. דתיפוק לי' דחביבה לי' משום שהיא נחלת אבותיו וחלקו שנטלו אבותיו בארץ. אבל לפמש"כ דבריו נכונים ומוכרחים:

ולפ"ז נראה דגם במקדיש ביתו בזמן שהיובל נוהג אע"ג דמפורש בו בקרא הוספת חומש בפדיון הבעלים. מ"מ היינו דוקא במקדיש בית אחוזתו. אבל מקדיש בית מקנתו הרי זה בכלל שדה מקנה שאינו מוסיף חומש. כיון דלאו בעלים הוא ואינו יכול להקדיש אלא לזמן עד היובל. ודבר הלמד מענינו הוא דלא מיירי קרא אלא בביתו שהוא שלו לגמרי. ולאפוקי החוזר ביובל לבעלים. דכתבי' קרא בין מקדיש בהמתו למקדיש שדה אחוזתו. ומדה הוא בתורה ללמוד דבר מענינו. ובפרט דאין זה אלא גילוי מילתא בעלמא דדין בית מקנתו כשדה מקנתו. ומיהו אי לאו דגלי לן קרא בשדה מקנתו בזמן שהיובל נוהג דליכא חומש לא הוה אמרינן הכי גם בבית מקנתו. אבל אחר דגלי קרא מיעוטא בשדה מקנה החוזרת ביובל אית לן למימר הכי גם בבית מקנתו. משום דדבר הלמד מענינו הוא. או משום דגם מסתמא בכלל שדה מקנה הוא לענין זה דמאי שנא. ולפ"ז במקדיש שדה מקנתו שבחוץ לארץ דאינה חוזרת ביובל ודאי מוסיף חומש כשדה אחוזה בא"י. ומיהו שם בלא"ה איכא טעמא שיוסיף חומש משום דמקרקעי דחו"ל כמטלטלי דא"י דמי. כדאמרינן (בסוף פ"ח דערכין כ"ט ע"א) עיי"ש. ובמקדיש מטלטלי ודאי לעולם איכא חומש. ומיהו מסוגיא דריש פ"ח דערכין בלא"ה לק"מ דאפשר לומר דשדה מקנה אפי' כשאין היובל נוהג לאו בעלים חשיב. כיון דמדינא חוזרת ביובל אלא דהשתא משום שאין כל יושבי' עלי' אין היובל נוהג. והרי עתידין לחזור ותשוב השדה לבעלים ולאו דידי' היא. ועי' סו"פ השולח (מ"ח ע"א) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

ועכ"**פ** מבואר דבכל הקדש שנפדה ע"י בעלים איכא הוספת חומש. וא"כ הו"ל להרמב"ם וסייעתו למנותה מצוה בפ"ע. ואע"ג דאכתי איכא ערכי אדם שאין מוסיפין חומש. שאני התם דאין זה בכלל פדיון הקדש. דלא חיילא קדושה על שום דבר. וגם אין הפדיון ע"י הבעלים. דהמעריך אינו בעלים של הנערך. ואפי' במעריך את עצמו לא שייך בי' בעלים. ולכן דברי הרמב"ם וסייעתו צ"ע אצלי בזה כעת. וע"פ מה שביארנו יש אתי מקום ליישב דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תגנוב). שכתב שם וז"ל מקדיש ביתו ואחוזתו ומקנתו לכל אחת חקתה וחמישיתו להקדש עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה. שהרי בשדה מקנתו מבואר (בפ"ב דערכין שם) דלכ"ע ליכא חומש. אבל לפי מה שנתבאר אפשר לומר בכוונתו דגם בשדה מקנתו יש חומש בפדיון הבעלים דומיא דשדה אחוזתו. דהיינו כשאין היובל נוהג או בשדה שבחו"ל. ודוקא

בשדה מקנה שבא"י בזמן שהיובל נוהג הוא דליכא חומש משום דלאו בעלים הוא. והיקש דשדה מקנה לערכין דמיני' ממעטינן שדה מקנה מחומש. לא מיירי אלא בשדה מקנה החוזרת לבעלים ביובל כמבואר בקרא. אבל בעלים לעולם מוסיפין חומש בין בשדה אחוזה ובין בשדה מקנה ועי' מש"כ בזה לקמן בסמוך. ועי' מש"כ במבוא (סי' ז' שורש י"ב) היטב דכמש"כ שם כן עיקר:

מצוה קלד

שדה אחוזה. ומקנה לגאלם. מ"ע דערכי שדות שמנה הרמב"ם (עשין קי"ז) במצוה אחת. וכדרכו ז"ל ע"פ שורש השביעי. אבל כבר ביארנו בכמה דוכתי שיש לרבינו הגאון ז"ל דרך אחרת בשורש זה. ולכן מנאן שתים. משום דכתיבי כל חדא באנפי נפשה. וגם שמות חלוקין הן ודיניהן חלוקין. כמבואר בריש פ"ג ובסופ"ז דערכין ובשאר דוכתי. וברמב"ם (פ"ד מהלכות ערכין וחרמין) עיי"ש. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל לגאלם. נראה דכוונתו לכלול בזה מצות גאולה באדון. וכדתנן (סופ"ק דבכורות) מצות הגאולה באדון הוא קודם לכל אדם שנאמר ואם לא יגאל ונמכר בערכך. ופירש"י וז"ל במתפיס בהמה טמאה לבה"ב מצות פדייתה באדון קודם לכל אדם עכ"ל עיי"ש. ונקט רש"י בהמה טמאה משום דקרא דואם לא יגאל וגו' דילפינן מיני' הך מילתא במתניתין. במקדיש בהמה טמאה כתיב. אבל ודאי דגם במקדיש שדהו וביתו ושאר מטלטליו איכא מצוה זו. וכמבואר בריש פ"ח דערכין דקאמר הכי בפשיטות גם בשדהו עיי"ש. והיינו משום דמבהמה טמאה ילפינן גם לכל דבר שהקדיש. אלא דצ"ע בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן דכיון דמבהמה טמאה הוא דילפינן לה. א"כ אין לנו אלא דוקא דומיא דבהמה טמאה וכיו"ב. דהו"ל שלו לחלוטין לגמרי לעולם כשדה אחוזתו וכיו"ב. אבל שדה מקנתו בזמן שהיובל נוהג שחוזרת לבעלים ביובל ואין לו זכות בה אלא לפירות עד היובל כל זמן שלא פדאוה הבעלים ממנו. וגם יכולים לפדותה ממנו בע"כ קודם היובל. לאו אדון מיקרי לענין זה. ובפרט למאי דקיי"ל קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. והמוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג אין ללוקח בה אלא קנין פירות. כמבואר בגיטין (סו"פ השולח). ולאו דומיא דבהמה הוא ואין לנו בה מצוה דגאולה למקדיש יותר מלשאר כל אדם. וא"כ מש"כ רבינו הגאון כאן שדה אחוזה ומקנה לגאלם. דנראה דגם בשדה מקנה מצות גאולה למקדיש תמוה לכאורה. דבשדה מקנה מהיכא תיתי לן מצוה במקדיש יותר מבשאר כל אדם. מיהו נראה דנהי דמצות גאולה באדון לא שייכא בשדה מקנה. מ"מ איכא מצוה במקדיש יותר מבשאר כל אדם מטעמא דאיידי דחביבה עלי' טפי ופריק. כדמוכח ריש פ"ח דערכין כמשכ"ל (עשה קל"ג). וגם מטעמא דמוסיף חומש שייך בשדה מקנה

מיהת בזמן שאין היובל נוהג כדמוכח התם כמשכ"ל שם עיי"ש. ומיהו מצות גאולה באדון נראה דלא שייכא בשדה מקנה אפי' בזמן שאין היובל נוהג. דמ"מ לא הויא דומיא דבהמה כיון דמעיקר דינא חוזרת לבעלים אלא משום שאין כל יושביה עלי' ומשום הכי אין היובל נוהג. ודוקא לענין חומש נראה דגם בשדה מקנה מיקרי בעלים בזמן שאין היובל נוהג. משום דהרי אי לאו דהקישו הכתוב לערכין הי' לנו לומר דגם בשדה מקנתו מוסיף חומש. אלא דמיעטי' קרא מהיקישא דערכין. כמבואר (ריש פ"ב דערכין י"ד ע"ב) עיי"ש. והרי לית לן הך היקישא אלא בזמן שהיובל נוהג. וא"כ בזמן שאין היובל נוהג מהיכא תיתי למעוטי אבל מצות גאולה באדון אין לנו אלא דומיא דבהמה טמאה. ושדה מקנה אפי' בזמן שאין היובל נוהג לא הוי דומיא דבהמה טמאה כדכתיבנא:

וראיתי בתוספתא (פ"ד דערכין) דקתני המקדיש שדה אחוזתו שלא בשעת היובל. ביתו ומטלטלין בין בשעת היובל בין שלא בשעת היובל. כופין את הבעלים לפתוח ראשון וכו' עיי"ש. ולכאורה לפמש"כ קשה אמאי נקט שדה אחוזתו. והרי הכי נמי בשדה מקנתו בזמן שאין היובל נוהג דמוסיף חומש שייך דין זה. מיהו נראה דבשדה מקנתו עיקר דינא דכופין את המקדיש לפתוח ראשון שייך אפי' בזמן שהיובל נוהג. דנהי דחומש ליכא. מ"מ כופין אותו מטעמא דאיידי דחביבה לי' טפי ופריק. אלא דדינא דסיפא דמתניתין ודתוספתא שם לא שייך בשדה מקנה בזמן שהיובל נוהג. שהרי אינו מוסיף חומש. והשתא א"כ שפיר נקט שדה אחוזתו משום רישא לאשמעינן דדוקא בזמן שאין היובל נוהג. אבל בזמן שהיובל נוהג אין כופין אותו מטעם שביאר הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ה מהלכות ערכין) עיי"ש. איברא דלדעת הראב"ד ז"ל שם דגם בשדה אחוזתו אין חילוק בעיקר הכפיי' בין זמן שהיובל נוהג או לא. ולא נקט זמן שאין היובל נוהג אלא משום סיפא. וכן נראה דעת רגמ"ה ורש"י ותוס' שם (ריש פ"ח דערכין) עיי"ש. ודאי קשה דא"כ הו"ל למינקט נמי שדה מקנתו. ואמאי דייק תנא למינקט שדה אחוזתו דוקא. ומיהו נראה דגם לשיטתם לק"מ. די"ל דלא נקט בהך ברייתא שדה אחוזתו אלא למעט שדה מקנה דאפי' בזמן שהיובל נוהג אינה נפדית אלא בשויה. ולאפוקי מדר"א דאמר דגם שדה מקנה בזמן שהיובל נוהג נפדית בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף. ובתר הכי נקט בית ומטלטלין לאפוקי שדה מקנה דבזמן שהיובל נוהג אין בה תוספת חומש. אבל ודאי עיקר דינא דסיפא שייך גם בשדה מקנה מיהת בזמן שאין היובל נוהג. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל אתי שפיר טפי דאיכא למימר דדוקא נקט שדה אחוזתו משום רישא. דדווקא בשדה אחוזתו יש חילוק בזה בין זמן שהיובל נוהג לזמן שאין היובל נוהג. כיון דבזמן שהיובל נוהג מתחלקת לכהנים. אבל שדה מקנה אפי' בזמן שהיובל נוהג כופין

את המקדיש כיון שאינה מתחלקת לכהנים. ועי' מש"כ בזה עוד לקמן במנין הלאוין (בלאו דמצרי ואדומי) עיש"ה ואכמ"ל בזה עוד:

מצוה קלו

שעירי עבודת נכר לעם. וליחיד להובילם. מצות עשה לכל שבט להביא שעיר לחטאת. אם הורו ב"ד הגדול בשגגת הוראה בע"ז ועשו רוב הקהל על פיהם. והוא מחטאות הנשרפות. והיחיד אם שגג בשגגת מעשה בע"ז מביא ג"כ שעיר. אחד הנשיא ואחד כהן המשיח ואחד ההדיוט. ומנאן רבינו הגאון ז"ל בשתי מצות בפ"ע. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל לא מנו שעיר ע"ז דיחיד מצוה בפ"ע. אלא נכללה אצלם במצוה אחת עם מצות קרבך חטאת היחיד דשאר עבירות שזדונן כרת. שמנאה הרמב"ם בסה"מ (עשין ס"ט) עיי"ש. וגם שעירי ע"ז דציבור לא מנו מצוה בפ"ע. אלא נכללה אצלם במצוה אחת עם מצות פר העלם דבר של. ציבור בשגגת שאר עבירות שזדונן כרת שמנה הרמב"ם (בעשין ס"ח) עיי"ש. וזהו ע"פ דרכו של הרמב"ם ז"ל כמו שהשריש (בשורש שביעי) עיי"ש. ומהאי טעמא מנו ג"כ שעיר נשיא דשאר עבירות ופר כהן משיח במצוה אחת עם חטאת ההדיוט בשאר עבירות. אע"פ שדיניהן חלוקין. וגם בכל אחד באה בתורה פרשה מיוחדת בפ"ע. אבל אין זו דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל זה. שמנאן כל אחד ואחד מצוה בפ"ע. וכבר ביארנו טעמו ודרכו בכל זה לעיל (עשיך ע"ו ק"ב) ושאר דוכתי. וכבר העירו האחרונים ז"ל דדברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה נבוכים. שהרי לפי מה שביאר הרמב"ם (בשורש שביעי) וז"ל ומזה המין ג"כ הוא שגגת מצוה. והוא שהכתוב בא בספר ויקרא שמי ששגג ועבר על מצות השם יקריב קרבן. והוא מצות עשה שיקריב השוגג חטאת וכו'. אח"כ דקדק הכתוב בתואר זה הקרבן וכתב בו. אם הי' השוגג מעם הארץ יקריב כשבה או שעירה ואם הי' נשיא יקריב שעיר. ואם הי' כה"ג יקריב פר. ואם הי' השגגה בע"ז יקריב השוגג שעירה בין שהי' נשיא או הדיוט או כה"ג. ולא בהתחלף מיני בעלי החיים שיקריב מהם הקרבן. יתרבה הקרבן האחד שהוא קרבן שוגג וישוב מצות הרבה וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה להדיא מדבריו אלו דס"ל שיש למנות רק מצות עשה אחת כללית להביא קרבן על שגגת עבירה בדבר שזדונו כרת. וכל פרטי האישים ומיני הקרבנות אינם אלא דקדוקי המצוה שאינן נמנין מצות בפ"ע. וא"כ הדבר תמוה למה מנה פר העלם דבר של ציבור דשאר עבירות ושעירי ע"ז ופרים לעולה דצבור בע"ז מצוה בפ"ע. ואין לומר דהיינו משום דחטאת הציבור בשאר עבירות וגם חטאת ועולת הציבור בע"ז אינם באים אלא על שגגת הוראה עם שגגת מעשה. דהרי גם פר כהן משיח בשאר עבירות ושעירה שלו בע"ז אינם באים אלא דוקא על שגגת הוראה עם שגגת מעשה.

כמבואר בפ"ב דהוריות עיי"ש. ואפי' הכי מבואר בדברי הרמב"ם שם שנמנה מצוה אחת עם חטאת ההדיוט ושאר היחידים שחייבים על שגגת מעשה. ומה שרצו קצתם לתרץ דעיקר מה שמנה הרמב"ם ז"ל (בעשין ס"ח) מצוה בפ"ע שיביאו ב"ד הגדול קרבן אם טעו בהוראה. אין זה משום קרבן החטאת. דודאי כל החטאות אין נמנין אלא במצוה אחת. אלא משום העולות שמביאים על שגגת הוראה בע"ז מנאה מצוה בפ"ע. דאין זה בכלל מצות החטאת דהא עולות נינהו. אין זה נכון כלל. חדא דהרמב"ם שם (בעשין ס"ח) לא הביא אלא קרא דפרשת ויקרא דכתיב ואם כל עדת ישראל ישגו וגו' דכתיב בפר העלם דבר של צבור דשאר עבירות. ושם ליכא אלא חטאת לחוד ולא עולה. וא"כ מבואר להדיא דקרבן החטאת של צבור מנה מצוה בפ"ע. וכן מבואר (בעשין ס"ט) שכתב שצונו שיקריב כל מי ששגג בחטא ויהי' יחיד קרבן חטאת והוא אמרו יתעלה ואם נפש אחת תחטא בשגגה וכו' עיי"ש. הרי בהדיא דשם לא מנה אלא חטאת היחיד דוקא. וע"כ משום דס"ל דחטאת הציבור נמנה מצוה בפ"ע. ועוד שכן מבואר בהדיא ברמזי המצות שלו (בריש הלכות שגגות) עיי"ש. וכ"כ במנין המצות הקצר שבריש חבורו הגדול עיי"ש. וכן הוא בסמ"ג (עשין רי"ג ריז) עיי"ש. וכן מבואר בחינוך (מצוה ק"כ קכ"א) עיי"ש בדבריו. גם עיקר הדבר ליתא כלל דמשום העולה אין למנותה מצוה בפ"ע. משום דאין עיקר המצוה אלא להביא קרבן על השגגה בדבר שזדונו כרת. ומאי דבשגגת הוראה בע"ז חייבים להביא גם עולה עם החטאת. ודאי אין זה אלא מדקדוקי המצוה לפ"מ שהשריש הרמב"ם (בשורש שביעי) ואין למנותה משום זה מצוה בפ"ע. ולכן ודאי דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה צ"ע טובא. אבל דרכו של רבינו הגאון ז"ל דרך ישרה וסלולה כמו שכבר ביארנו דעתו בשורש זה:

ואמנם יש לתמוה לכאורה על דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שלא הזכיר בקרבן הצבור בשגגת ע"ז אלא השעירים בלבד ולא הזכיר הפרים. דכל שבט כמו שחייב להביא שעיר לחטאת חייב נמי להביא פר לעולה כמפורש בקרא (בפרשת שלח). ומה זה שדקדק רבינו ז"ל להזכיר במצוה השעירים בלבד. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תענה) דקדק למינקט רק השעירים לחטאת בלבד. והפרים לעולה לא הזכיר כלל עיי"ש. ואע"ג דודאי פשיטא דהפרים והשעירים אין למנותן אלא מצוה אחת. מ"מ לא הו"ל להזכיר השעירים בלא הפרים שעמהם. דכולם יחד הם ענין המצוה. והו"ל להזכיר שניהם או שלא להזכירם כלל. אלא הו"ל לכתוב קרבן סתם שכולם בכלל. אבל נראה דבדקדוק גדול וכוונה עמוקה כתב כן. משום דרק משום השעירים הוא שיש לחלק קרבנות הציבור הבאין על שגגת הוראה בע"ז. ושגגת הוראה דשאר עבירות שבתורה.

לשתי מצות מיוחדות בפ"ע. משום דהפרים אין מחלקין אותן לשתי מצות חלוקות בפ"ע. כיון דגם בשגגת שאר עבירות איכא פרים. ואע"ג דפרים דהתם חטאת נינהו ופרים דע"ז עולות נינהו. מ"מ אידי ואידי פרים נינהו. ופר לעולה דע"ז נמי כיון שבא על חטא כעין חטאת חשיב. ומהאי טעמא נמי זמנין דפר החטאת שבשאר עבירות בא במקום פר העולה דע"ז ומכפר כפרתו. כמבואר בההיא דריש פ"ק דהוריות (ג' ע"א) דאיבעיא לן התם מיעוט בחלב ומיעוט בדם מהו. כיון דתרי איסורי נינהו לא מצטרפי. או דילמא כיון דקרבנן שוה מצטרפי. מיעוט בחלב ומיעוט בע"ז מהו. הכא ודאי אין איסורן שוה ואין קרבנן שוה ואין מצטרפין. או דילמא כיון דאידי ואידי כרת הוא מצטרפי תיקו עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפי"ג מהלכות שגגות ה"ד) לפי גירסתו בגמרא שם פסק דמצטרפין עיי"ש בכ"מ ובלח"מ מש"כ בזה. והנה לא נתבאר בגמרא היאך הם מצטרפין. כיון דזו בחלב וזו בע"ז וקרבנותיהם אין שוין. היכי יעשו בקרבנותיהן איזה קרבן עליהם להביא אם קרבן דחלב או קרבן דע"ז. וכבר העירו על זה בתוס' שם. וכתבו וז"ל צ"ע מה יביאו כיון שאין קרבנותיהם שוין אם יביאו קרבן עכו"ם וגם דחלב או לא עכ"ל עיי"ש. אבל ראיתי להר"ב שער יוסף שם שהביא בשם הרב המאירי ז"ל בפסקיו כת"י שכתב וז"ל יש אומרים דדנים אותם כאילו כולם חטאו בחלב וכולם בע"ז ומביאים פר לחלב ושעיר לע"ז. וגדולי המפרשים פי' שמצטרפין וכו'. ואין דבריהם נראין כלל וכו'. ומסיק דהעיקר שהם מצטרפין לחלב במאי דשוה לע"ז בפר. דיש בכלל מאתים מנה. ומביאין פר כל שבט ושבט. דגם בע"ז דינם בפר. ואין מביאין שעיר עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דפר החטאת שבא על החלב ופר העולה שבא על ע"ז חדא נינהו. כיון דתרוייהו על חטא הן באין חובה. ושייך בזה לומר יש בכלל מאתים מנה מאי דבחלב ליכא אלא פר ובע"ז פר ושעיר. כאילו היו שניהן חטאות. וא"כ נמצא דפר החטאת דחלב עומד במקום פר העולה דע"ז. וא"כ עיקר החילוק שבין שגגת הוראה דע"ז לשגגת הוראה דשאר עבירות אינו אלא בשעירים בלבד. אבל פרים כיון דגם בשאר עבירות איכא פרים אינן מחלקין אותן לשתי מצות. דאע"ג דהנך עולות והנך חטאות נינהו כולהו כחטאות חשיבי. ונראה דמהאי טעמא אע"ג דבכל מקום חטאת קודמת לעולה. בע"ז העולה קודמת לחטאת. כמבואר בפרק בתרא דהוריות(י"ג ע"א) ובזבחים (פרק כל התדיר צ' ע"ב) עיי"ש משום שעשאן הכתוב כאילו שניהן חטאות נינהו. והילכך הפר קודם. דקיי"ל פרים קודמין לאילים ואילים קודמין לכבשים וכבשים לשעירים כמבואר התם עיי"ש. וכ"ש פרים לשעירים: **ונראה** דהיינו דגמרינן לה התם מדכתיב חטאת דע"ז חסר א'. דלחטת כתיב עיי"ש. ולכאורה היכי משמע מזה להקדים כאן העולה לחטאת אע"ג דבכל התורה כולה

החטאת קודמת. ואפי' תטאת העוף קודמת לעולת בהמה. ורש"י ז"ל בזבחים שם כתב דכיון דלחטת כתיב חסר א' למדנו שאינה כשאר החטאות עיי"ש. ועדיין אינו מובן מנ"ל דלענין זה הוא שנשתנה דינה משאר חטאות. ודילמא לענין איזה דין אחר נשתנה דינה. ואיזה משמעות יש לזה בחסרון הא'. אבל לפמש"כ נראה דהכתוב בא לומר דאין חטאת זו מכפרת כל החטא כשאר החטאות שבתורה הבאין על שגגת עבירה. משום דגם הפר לעולה לכפרה הוא בא כחטאת וממילא שוב שמעינן מזה דכאן נשתנה דין החטאת לענין שלא תקדם לפר העולה. משום דעולה זו כחטאת חשיבא וכשתי חטאות נינהו דיש לפר דין קדימה על השעיר. וכיו"ב אמרינן (בפ"ק דזבחים ט' ע"ב) חטאת ששחטה לשם חטאת נחשון וחטאת נזיר וחטאת מצורע פסולה. הני עולות נינהו עיי"ש. הרי דחטאת שאינה באה לכפרה דינה כעולה. וא"כ ה"ה איפכא דעולה הבאה לכפרה על שגגת עברה שזדונה כרת ושגגתה חטאת יש לה דין חטאת. ובהכי ניחא אצלי מאי דאמרינן התם חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם לשם חטאת עכו"ם כשירה. ופירש"י וז"ל לשם חטאת עכו"ם. רבותא נקט אע"ג דלא דמיא לשאר חטאות שהן בכבשה או בשעירה. והיא אינה כשירה בכבשה אלא בשעירה עכ"ל עיי"ש. והוצרך לזה משום דקשה מאי הוסיף במאי דנקט חטאת עכו"ם טפי מחטאת דם. ולזה תי' דלרבותא דליתא בחטאת דם נקטי'. אבל קשה דאכתי הא נמי פשיטא דכיון דמיהת גם שאר חטאות כשירין בשעיר' ודאי דמיא בזה לשאר חטאות. אע"ג דהן כשירין נמי בכשבה. ואין בזה שום שינוי בגוף החטאת משאר חטאות. אבל לפמש"כ נראה דהכוונה בזה לחטאת עכו"ם של ציבור. דהיינו השעיר. דאע"ג דזו נקבה וזה זכר. כבר מבואר (בריש פ"ק דמנחות ג' ע"א) דחטאת יחיד ששחטה לשם עולה. או עולה ששחטה לשם חטאת יחיד אין מרצין משום דבין זכרים לנקיבות לאו אדעתייהו דאינשי עיי"ש. ושפיר אשמעינן בזה רבותא דאע"ג דחטאת עכו"ם אינה מכפרת כולה כפרה אלא בהדי עולה. וסד"א דהו"ל כשוחט חטאת לשם עולה. וקמ"ל דמ"מ חטאת היא. ולא דמיא לחטאת נזיר וחטאת מצורע. דהנך דלא באו לכפרה כלל עולות נינהו. משא"כ זו דמ"מ לכפרה אתיא חטאת היא. והיינו דקאמר התם לשם חטאת עכו"ם כשירה לשם חטאת נזיר לשם חטאת מצורע פסולה הני עולות נינהו עיי"ש.

איברא דראיתי בירושלמי (פ"ג דהוריות ה"ד) דגרסינן התם הי' שם פר ע"ז ושעיר הבא עמו וחטא' אחרת. פר קודם לשעיר ושעיר קודם לחטאת אחרת וחטאת אחרת קודמת לפר. היך עבידא. אר"י מכיון שהשעיר מחוסר זמן לפר כמי שקדמו פר. וחטאת אחרת קודמת לפר. ופר של ע"ז קודם לשעיר הבא עמו מפני שקדמו במקרא. עיי"ש ובדברי

המפרש שם. הרי דפר של ע"ז דין עולה גמורה יש לו. וחטאת אפי' של יחיד קודמת לו. אלא שיש לומר דהיינו דוקא לפום סברתו דר"י דאמר דהא דפר של ע"ז קודם לשעיר הבא עמו היינו משום שקדמו במקרא. אבל לפי מאי דמסקינן בירושלמי שם דלאו היינו טעמא. אלא משום דשעיר עזים אחד לחטת חסר כתיב. אידחי לגמרי מילתא דר"י ואין חטאת קודמת לפר של ע"ז משום דכיון דחטאת דשעיר הבא עמו חסר כתיב. ואשמעינן קרא שאינו כשאר החטאות לכפר כולה כפרה אלא בהדי הפר שמכפר עמו והו"ל כחטאת. ולכך אין השעיר חטאת קודמו. וכמו שביארנו. א"כ כ"ש שאין חטאת יחיד בעלמא קודמת לו. ואמנם אכתי קשה מדקתני בברייתא (בפ"ג דהוריות בתלמודא דידן י"ג ע"א) פר העלם דבר של צבור קודם לפר של ע"ז. ומפרשינן בגמרא מ"ט. האי חטאת והאי עולה. ותנא והקריב את אשר לחטאת ראשונה וכו' זה בנה אב שכל חטאות קודמות לעולות הבאות עמהם וכו' עיי"ש. הרי להדיא דפר העולה של ע"ז דין עולה גמורה יש לו וחטאת קודמת לו. מיהו נראה דאפשר לומר לזה ע"פ מאי דאמרינן בפ"ק דזבחים (ז' ע"ב) תניא אר"ש חטאת למה באה לפני עולה לפרקליט שנכנם ריצה פרקליט נכנס דורן אחריו. וכתבו בתוס' שם וז"ל ריצה פרקליט. אע"ג דאיכא עולת יולדת ומצורע ונזיר דלא מייתו קרבן אלא לאישתרויי בקדשים. כדאמר בפרק בתרא דכריתות ואפי' הכי חטאת קודמת לעולה דלא חלקה תורה עכ"ל עיי"ש. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דכמו דהתם. דאע"ג דחטאת יולדת ומצורע ונזיר עולות נינהו. אפי' הכי משום לא פלוג מקדמינן החטאת ראשונה לפני העולה אף דתרוייהו עולות נינהו. הכי נמי הכא אע"ג דתרוייהו חטאות נינהו. דגם הפר של ע"ז אע"ג דעולה מיקרי חטאת הוא. מ"מ יש להקדים לו פר העלם דבר של ציבור. משום דלא חלקה תורה. וכיון דעולה קריי' רחמנא פר העלם דבר של ציבור דמיקרי חטאת קודמו. כשאר חטאות שקודמות לעולה:

מעתה א"כ נכונים דברי הרב המאירי ז"ל דשגגת חלב ושגגת ע"ז מצטרפין להתכפר בפר העלם דבר שהוא חטאת משום דגם בע"ז דינן בפר. ואע"ג דקריי' רחמנא עולה. מ"מ חטאת הוא כמו שנתבאר. ואע"ג דשם איכא נמי שעיר לחטאת יש בכלל מאתים מנה והו"ל כפרתן שוה. וראיתי להר"ב ש"י שם שכתב על דברי המאירי ז"ל וקצת קשה לענ"ד דאף דבע"ז הדין הוא דמייתו פר כמו חלב מ"מ הפרש גדול יש דבחלב הוי פר לחטאת ובע"ז הוי עולה ולא דמי למה שאמרו יש בכלל מאתים מנה עכ"ל עיי"ש. ולפי מה שביארנו נכונים דברי הרב המאירי ז"ל ולק"מ. ובזה נכונים ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל. דודאי גם לפי דרכו של רבינו הגאון אם היתה שגגת ציבור בשאר עבירות ובע"ז קרבנותיהן שוות ממש. אע"ג דכל חדא כתיבא בפרשה מיוחדת בפ"ע לא היו

נמנות אלא מצוה אחת. כיון דשם אחד ממש נינהו וגם דיניהם שוין דכל שעברו על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת בכל איסורין שבתורה בשגגת הוראה ע"פ ב"ד הגדול מצוה עליהן להביא קרבנות אלו. כדרכו של רבינו ז"ל בכל כיו"ב כמו שביארנו בכמה מצות כיו"ב. אבל כיון דאין מצותן שוות. דבשאר עבירות מצותן בפר לחוד. ובע"ז מצותן בפר ובשעיר. לכן נמנין בשתי מצות חלוקות בפ"ע. ולזה נקט רבינו הגאון ז"ל בענין המצוה רק השעירים. דרק משום השעירים הוא שנחלקו לשתי מצות בפ"ע. אבל לא משום הפרים. דאע"ג דשל שאר עבירות קראן הכתוב חטאות ושל ע"ז עולות. מ"מ כולן חטאות נינהו:

ונראה ראי' לזה מדאמרינן (בפ"ב דערכין י"א ע"ב) בעי רבי אבין עולת נדבת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה. עולותיכם אמר רחמנא אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה. או דילמא עולותיכם דכולהו ישראל קאמר רחמנא. וקפשיט לי' מדתניא על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם מה עולה קק"ד אף שלמים קק"ד ומה שלמים קבוע להם זמן אף עולה קבוע לה זמן ולאפוקי עולת נדבה שאין קבוע לה זמן עיי"ש. והנה לפ"ז ודאי מתבאר דאף עולת חובה של צבור שאין קבוע לה זמן אינה טעונה שירה. וא"כ הדבר תמוה נהי דרבי אבין דלא מיבעיא לי' אלא עולת נדבת צבור אפשר דעולת חובת צבור אפי' בשאין קבוע לה זמן הוה פשיטא לי' דטעונה שירה. מ"מ מסתימת סתמא דתלמודא דפשיט לי' האיבעיא מהך ברייתא. משמע ודאי דלא אתי אלא למיפשט מאי דמספקא לי' לרבי אבין. אבל לא לאיפלוגי עלי' ולאותובי' במאי דפשיטא לי'. דאל"כ הו"ל למימר הכי בהדיא מכלל דעולת חובת צבור אפי' אין קבוע לו זמן פשיטא לי' דטעונה שירה ת"ש דתני וכו'. וכאורחא דתלמודא בעלמא בכל כיו"ב והוה מייתא מהך ברייתא תרתי. חדא לאותובי עלי' ולמיפרכי' במאי דפשיטא לי' דעולת חובת צבור שאין קבוע לה זמן טעונה שירה. וגם למיפשט מאי דמספקא לי' בעולת נדבת צבור. אבל השחא ודאי משמע דליכא שום תיובתא עלי' דר"א מהך ברייתא. ולא אתי למיפלג עלי' כלל אלא למיפשט מאי דמיבעיא לי'. והדבר תמוה דהרי ודאי מהך ברייתא איכא למשמע נמי דאפי' עולת חובת צבור אם אין קבוע לה זמן. דומיא דנדבת צבור. ג"כ אינה טעונה שירה ותיובתא דר"א. וע"כ אין לומר דר"א מיבעיא לי' נמי בעולת חובת צבור שאין קבוע לה זמן אי טעונה שירה. דא"כ אמאי נקט עולת נדבת צבור. כיון דגם בחובת צבור דומיא דנדבה דאין קבוע לה זמן מיבעיא לי'. סתמא הו"ל למינקט עולת צבור שאין קבוע לה זמן. לא שנא דחובה ול"ש דנדבה. אלא ודאי מוכרח מזה דפר העלם דבר של צבור בשגגת ע"ז אע"ג דקריי' רחמנא עולה וקרב כדין עולה. מ"מ חטאת הוא ולא שייכא בי' שירה כמו בחטאת. וכיון

דלא משכחת לה עולת חובת צבור שאין לה זמן קבוע אלא פר העולה דשגגת ע"ז בלבד. להכי שפיר נקט רבי אבין עולת נדבת צבור דוקא. משום דעולת חובת צבור אי קבוע לה זמן פשיטא דטעונה שירה כמפורש בקרא. ושאין קבוע לה זמן לא משכחת לה אלא בפר העולה דשגגת צבור בע"ז. וזו לאו עולה היא אלא חטאת. ופשיטא דאינה טעונה שירה: **ובהכי** ניחא שפיר דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות כלי המקדש ה"ב) שכתב וז"ל ומתי אומר שירה על כל עולות ציבור החובה. ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין. אבל עולת נדבה שמקריבין הציבור לקיץ המזבח אין אומרין עליהם שירה עכ"ל עיי"ש. וכן כתב (בפ"ו מהלכות תמידין ומוספין ה"ח) וז"ל אין אומרין שירה אלא על עולת הציבור וזבחי שלמיהם האמורין בתורה. אבל עולות נדבה שמקריבין ממותר תרומת הלשכה אע"פ שהן של ציבור אין אומרים שירה עליהם עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד לכאורה דמבואר מדבריו דעולות חובת ציבור כולן טעונות שירה. שהרי לא הזכיר כלל החילוק המבואר בהדיא בברייתא דדוקא שקבוע לה זמן. לא בהלכות כלי מקדש ולא בהלכות תו"מ שם. וזו תימא והיפוך מן המבואר להדיא בברייתא שם. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהרגיש בזה. והעלה בצע"ג. ומה שרצה לצדד קצת בזה דהרמב"ם לטעמי' שפסק (בפ"ד מהלכות שקלים) דפרים ושעירים אלו אין באין מתרומת הלשכה אלא בתחלה מגבין עליהן עיי"ש. ולכך אינן בכלל קרבנות ציבור כלל. ולא משכחת לה עולת חובת ציבור שאין קבוע לה זמן. דפר העולה דשגגת ציבור בע"ז לאו קרבן ציבור הוא. כיון שאינו בא מתרומת הלשכה. לא יתכן כלל. דמלבד דאין שום חילוק בין תרומת הלשכה למעות שגבו מכל ישראל מתחילה לכך. דאידי ואידי מעות ציבור נינהו. וגם כבר פירש"י (בפרק התכלת נ"ב ע"א) דטעמא דאין באין מתרומת הלשכה אינו אלא משום דלאו אדעתא דהכי הביאו שקליהם שהרי לא היו יודעים שיחטאו. אלא דמאן דאמר שבאים מתרומת הלשכה ס"ל דאפי' הכי רבינהו קרא עיי"ש. ועוד דבהדיא מבואר ברמב"ם (פ"א מהלכות מעה"ק הלכ"ה) דהללו קרבנות ציבור נינהו. ויותר מבואר כן בהדיא שם (בהלכה ט"ז) עיי"ש ובכ"מ שם. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם (בהקדמתו לסדר קדשים) דקרבנות ציבור ממש הן אלא שדומין לקרבן יחיד עיי"ש בדבריו. ומביא שם ראי' לזה מהסיפרא. ואין להאריך בזה. וא"כ ודאי דברי הרמב"ם תמוהים לכאורה טובא. אבל לפמש"כ לק"מ דפר העולה דשגגת צבור בע"ז חטאת הוא ולא משכחת לה עולת ציבור שאין קבוע לה זמן אלא עולת נדבת צבור הבאה לקיץ המזבח. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל מדוקדקין היטב. וגם לא השמיט כלום. דמאי דקתני בברייתא דבעינן דוקא עולה שקבוע לה זמן אינו אלא למעוטי עולת נדבת צבור. והרי כתבה הרמב"ם בהדיא.

ומש"כ דכל עולות חובה של ציבור טעונין שירה. היינו משום דפר הבא על שגגת ציבור בע"ז לאו עולה הוא. ולא קריי' קרא עולה אלא לענין דיני הקרבתו על המזבח כעולה. אבל באמת חטאת הוא. וכיו"ב כתב הר"ב ברה"ז (בפ"ק דזבחים ט' ע"ב) על מה שהקשה בכ"מ (פט"ו מהלכות פהמו"ק ה"ו) על הרמב"ם שהשמיט מימרא דרבא שם דאמר חטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת נזיר חטאת מצורע כשירה. משום דהני עולות נינהו. ונדחק לומר שלא הי' בגירסתו עיי"ש. וכתב בבה"ז שם דלחנם דחק עצמו דכבר כתב הרמב"ם שם לקמן (בהלכה ח') דחטאת ששחטה על מי שמחוייב עולה כשרה. והני נמי בכלל כיון דעולות נינהו עיי"ש בדבריו. הרי דאע"ג דרחמנא קרינהו חטאות. מ"מ כיון שאין באין על חטא פשוט דבכלל עולות נינהו. וכללן הרמב"ם ז"ל בכלל עולה סתם. וא"כ הכא נמי אע"ג דרחמנא קריי' עולה. מ"מ כיון שבאה על חטא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת בכלל חטאת היא. ולא בכלל עולה. והרמב"ם ז"ל שם שכתב עולות אין זו בכלל. וא"כ דברי הרמב"ם נכונים. ובפרט דהכי מוכחא הסוגיא דערכין דמשם מקור דין זה כמו שביארנו:

ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב בזה. ומיהו נראה דבלא"ה אפשר לומר בפשיטות דמשום הכי נקט רק השעירים. משום דעיקר החילוק שבין שגגת הוראה בצבור בשאר עבירות לשגגת ע"ז. הוא רק בשעירים שישנן בשגגת ע"ז ולא בשגגת שאר עבירות. אבל הפרים אע"ג דכאן הם עולות ושם הם חטאות. מ"מ פרים בתרוייהו איכא ואין כ"כ חילוק ביניהן. ובפרט דגם פרים דשאר עבירות הו"ל כעולות שכולן כליל. דהא מיהת כולן לשריפה אזלי. דפרים הנשרפין הן. ודמו קצת לעולות. ולכן נקט רבינו הגאון ז"ל בשגגת ע"ז השעירים. ולקמן (עשה קמ"א) בשגגת שאר עבירות נקט הפר. משום דהתם שעירים ליכא. דבזה החילוק שבין שתי אלו העשין מבואר יותר. ועפ"ז מתבאר טעם מכריח ביותר שיש למנותן שתי מצות בפ"ע. שוב ראיתי דקושיא זו שהקשיתי על רבינו הגאון ז"ל יש להקשות בכמה דוכתי בברייתא כיו"ב. דלא מזכיר תנא בשגגת ע"ז דצבור אלא השעירים בלבד בלא הפרים. כמו ביומא (פרק הוציאו לו נ' ע"א) דקתני בברייתא א"ל ר"י והלא פר העלם דבר של ציבור ושעירי עכו"ם וחגיגה דקרבן ציבור ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פ"א דתמורה) עיי"ש. וכן בפ"ק דהוריות (ג' ע"ב) דתניא פר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"ז בתחילה גובין עליהן וכו' עיי"ש. וכן בפרק התכלת (מנחות נ"ב ע"א) מייתי שתי ברייתות דקתני בהו פר העלם דבר של ציבור ושעירי עכו"ם. וכן הוא בתוספתא (פ"ב דשקלים) עיי"ש. וקשה אמאי לא נקט בע"ז אלא השעירים בלבד ולא הפרים. וכיו"ב הקשו התוס' (בפ"ק

דשבועות י"א ע"ב) בד"ה וכן שעירי ע"ז שאבדו וכו'. וז"ל תימא אמאי לא תני פר העלם דבר בהדי שעירי ע"ז שרגיל לשנותם יחד וכו' עכ"ל עיי"ש שהניחוה בתימא. והדבר קשה אמאי לא הקשו כן בכל דוכתי כיו"ב דלא קתני בע"ז אלא השעירים ולא הפרים. ולא קתני אלא פר הבא על כל המצות. והרי גם בע"ז המצוה להביא פרים עם השעירים. ואולי אפשר לומר דבמאי דקתני פר העלם דבר גם פר של ע"ז בכלל. דגם הוא הו"ל פר העלם דבר בשגגת ע"ז. וקתני תחילה פר העלם דבר של ציבור שכולל פר העלם דבר של כל שגגת עבירה. בין דע"ז ובין דשאר עבירות. והדר קתני השעירים שאינן אלא בע"ז בלבד. ולהכי קרי להו שעירי ע"ז. דבשאר עבירות לא מייתו אלא פרים לחוד. וגם אפשר לומר דאיידי דקתני הכי ביומא (נ"ז ע"א) ובזבחים (בפרק ב"ש מ"א ע"א) ולקמן (פ"ג ע"א) לפי גירסת התוס' שם (לעיל מ"ז ע"ב) בד"ה אלו ואלו עיי"ש. וכן הוא בספרא (פרשת אחרי פ"ה) עיי"ש. והתם לא שייך למינקט אלא פר הבא על כל המצות בלבד ולא פר דע"ז. משום דבחטאות הנשרפות מיירי התם. ואילו פר דע"ז עולה הוא. לכך נקט הכי בכל דוכתי. איך שיהי' השתא דאתינן להכי אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל ג"כ לישנא דברייתא נקט. דבכל דוכתי לא נקט תנא אלא שעירי ע"ז בלבד ולא הפרים:

ועדיין יש לעיין בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וכן לקמן (בעשה קמ"א) במצות פר העלם דבר של ציבור דכל המצות. דכיון דפרים אלו קרבנות ציבור נינהו. וכן שעירי ע"ז כמבואר ביומא שם. ולחד תנא אתו מתרומת הלשכה. ואפי' למאן דפליג. מ"מ אתו ממעות הציבור של כל ישראל שגובין עליהן מכולם. והו"ל מצות המוטלות על הציבור שמקומן לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל במספר הפרשיות ולא במספר שאר העשין שחובתן על כל יחיד. ולא דמי לפסח וחגיגה וקרבן ראי' שמנאן במנין שאר העשין. דהנך אע"ג דמצותן מוטלת על כל ישראל יחד בזמן אחד. מ"מ המצוה מוטלת על כל יחיד ויחיד בפ"ע. ואין אחד מעכב על חבירו. דאפי' לא עשו כל ישראל פסחיהן מ"מ חייב היחיד לעשותו. ואי לא עביד בר כרת הוא. ולא תלי בציבור כלל בעיקר מצותו. ומהאי טעמא קרי לי' נמי קרבן יחיד (בפ"ה דיומא נ"א ע"א). וחגיגה נמי חשיב התם קרבן יחיד. אלא לגבי פסח שני חשיב לי' כקרבן ציבור. משום דאתי בכנופיא עיי"ש. וכן בפ"ק דחגיגה (ו' ע"א) עיי"ש. ובמש"כ התוס' שם ד"ה קרבן יחיד. ובפסחים (פרק אלו דברים ע' ע"ב) ובתוס' ד"ה הא ודאי עיי"ש. אבל הנך דהכא מבואר להדיא בספרי (פרשת שלח פיסקא קי"א) דאחד מן השבטים שעבר ולא הביא קרבנו מעכב הכפרה. דאמרינן התם וכפר הכהן על כל עדת בני ישראל מנין אתה אומר שאם עיכב אחד מן השבטים ולא הביא שהי' מעכב את הכפרה. ת"ל וכפר הכהן על כל עדת בני ישראל

עיי"ש. וא"כ מבואר דהמצוה מוטלת על כל הציבור כולו ולא על היחיד. ומיעוטו מעכב את רובו. ואפי' אחד מן השבטים שלא הביא קרבנו אי אפשר שוב למצוה זו להתקיים ע"י שאר השבטים. וא"כ אין לך מצוה שתלויה בציבור יותר מזו. ואין מקומה כאן אלא במספר הפרשיות שהן מצות המסורות לציבור:

איברא דעיקר הך דינא המבואר בספרי לא חזינא להרמב"ם ז"ל שהביאה בהלכותיו. והדבר תמוה טובא לכאורה מאי ענין השמטה זו ומה טעם יש בה. דלכאורה נראה שהדבר מוסכם ולא אשכחן מאן דפליג עלה. וכבר נתעורר בזה מהר"ד פארדו ז"ל בספרי דבי רב והניחה בתימא עיי"ש. וראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' שלח) שגם הוא השמיט דרשא זו דספרי. וזה מתמיה ג"כ שאין זו דרכו. כיון דדרשא מוסכמת היא ולית בה פלוגתא. ואמנם יש לי מקום עיון בזה מהא דתנן (בפ"ק דהוריות ג' ע"ב) הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן והלך ועשה על פיהן רבי שמעון פוטר וכו'. ופירש"י וז"ל לפי שברשות ב"ד הוא עושה שזה עדיין לא הי' יודע שידעו שטעו וחזרו בהן והו"ל תולה בב"ד הילכך פטור עכ"ל. ואמרינן עלה בגמרא שם אמר ר"י א"ר מ"ט דר"ש הואיל וברשות ב"ד הוא עושה. מיתיבי פר העלם דבר של ציבור ושעירי עכו"ם בתחילה גובין עליהן דברי ר"ש. רבי יהודה אומר מתרומת הלשכה הן באין. אמאי כיון דגבי להו הו"ל הודע. ומשני איבע"א כגון דלא הוה במתא. ואבע"א רב כאידך תנא סבר דתניא איפכא. בתחילה גובין עליהן דברי ר"י. רש"א מתרומת הלשכה הן באין עיי"ש. והנה דברי הספרי צריכין ביאור דכיון דעיקר ילפותא היינו מדכתיב וכפר הכהן על כל עדת בני ישראל. דמשמע דוקא כל עדת ישראל כולה. א"כ אמאי לא ממעט אלא אם עיכב אחד מן השבטים ולא הביא כפרתו. ואטו שבטים כתיבי הכא בקרא. ואמאי לא נמעט ג"כ אפי' עיכובא דאדם אחד. שאם עיכב ולא נתן חלקו בקרבנות שבטו הוא מעכב את הכפרה של כולם. אבל נראה פשוט דכיון דסתם ספרי ר"ש הוא. ולפי מאי דמסקינן בפרק התכלת (מנחות נ"ב ע"א) ר"ש הוא דס"ל דקרבנות אלו באים מתרומת הלשכה. א"כ לא משכחת לה עיכובא אלא בשבט שלם. וכגון שלא הביאו מתרומת הלשכה אלא י"א פרים וי"א שעירים על י"א שבטים. וחסרו פר ושעיר של שבט אחד. אבל עיכובא דאדם אחד לא משכחת לה כלל דהא לר"ש אין גובין על הפרים והשעירים אלו מכל אחד ואחד מישראל בפ"ע. אלא באים מתרומת הלשכה כשאר קרבנות צבור. ואפי' בשלא נתן עדיין את חלקו בתרומת הלשכה. דהיינו שלא שקל את שקלו. הרי קיי"ל דתורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות. ובע"כ כל אחד מישראל יש לו חלק בקרבנות הציבור. ולזה שפיר נקט בספרי רק עיכובא דאחד מן השבטים. אבל

למ"ד דאין מביאין אותן מתרומת הלשכה אלא בתחילה גובין עליהן מעות מכל אחד מישראל. דלדידי' משכחת לה שפיר נמי עיכובא דאחד מכל ישראל. ודאי אין הכי נמי דאפי' לא עיכב אלא אחד מכל ישראל מעכב את הכפרה של כל ישראל. משום דלא קרינן בי' וכפר הכהן על כל עדת בני ישראל. והשתא לפ"ז יש לתמוה בסוגיא דהוריות שם דמוקי מילתא דר"ש במתניתין דקאמר שאם תזרו בהן והלך ועשה על פיהם בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו דפטור. בדלא הוה במתא ולזה לא גבו ממנו חלקו בפר ושעיר. ולזה לא ידע שחזרו בהן. והרי כיון דהשתא קיימינן בס"ד דס"ל לר"ש דפר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"ז בתחילה גובין עליהן. וא"כ לפי הספרי אפי' עיכב רק אחד מכל ישראל ולא נתן חלקו בדמי הפר והשעיר מתעכבת הכפרה כולה. וכאילו לא הביאו כפרתן דמי. וא"כ קשה חדא דלפ"ז היכא קתני בין שהביאו כפרתן וכו'. ומשמע ודאי שכבר נתכפרו וכפרתן כפרה. והא כיון דההוא דלא הוה במתא לא נתן חלקו אין כפרתן כפרה ולא שייך לומר הביאו כפרתן. ועוד דכיון דהכפרה מתעכבת בהכי היכי משכחת להו שיביאו כפרתן והא הו"ל חולין בעזרה. וע"כ מוכרח מזה דלתלמודין לא ס"ל הך דינא דספרי:

הן אמת שראיתי להר"ב באר שבע בהיריות שם שכתב וז"ל הא דקאמר בתחילה מגבין להן פי' קודם שלוקחין שום מעות מתרומת הלשכה גובין עליהן. ואם אינו מספיק הגבייי' אז לוקחין המותר מתרומת הלשכה עכ"ל עי"ש. ולפ"ז אפשר לומר דכיון דזה לא הוה במתא בשעת גבייי' ולא אפשר להביא כפרתן בלא חלקו של זה. נוטלין לחלקו מתרומת הלשכה. דהו"ל בזה כאילו לא הספיקה הגבייי'. דהרי בענין אחר אי אפשר להקריב וכיון דלכל אחד מישראל יש לו חלק בתרומת הלשכה ואדעתא דהכי ניתנו השקלים להקריב מהן כל קרבנות הציבור. ודאי הו"ל כאילו נתן גם הוא חלקו בפר ושעיר אלו. ושפיר אין כאן עיכוב בכפרתן. ולק"מ מברייתא דספרי. אבל דבריו תמוהים מאוד אצלי ואין להם שום שורש ועיקר כלל. ומה שהביאו לידי כך לשון בתחילה גובין עליהן דקתני בברייתא. במח"כ אישתמיטתי' דברי רש"י במנחות שם. שכתב וז"ל בתחילה מגבין להן. כלומר עכשיו כשמביאין אותן גובין את המעות מכל אחד ואחד ואין באין מתרומת הלשכה כשאר קרבנות ציבור עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש מאי דקתני לישנא דבתחילה מגבין להן היינו לאפוקי שאין מביאין אותן מהמעות שבתרומת הלשכה שנגבו בכלל לכל הקרבנות של ציבור ולשאר צרכי הבית. ולא לדבר פרטי. אלא גובין מעות בפ"ע בפרטות לצורך פרים ושעירים הללו. וזהו לשון בתחילה דנקט. דמתחילה לשם כך גובין מעות אלו. אבל ודאי אין באין כלל מתרומת הלשכה. אלא ממעות הללו שגובין

בשבילן דוקא להך תנא. וכן מבואר מלשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות שקלים ה"ב) שכתב וז"ל אבל פר העלם דבר של ציבור ושעירי עכו"ם בתחילה גובין להן. ואינן באין מתרומת הלשכה עכ"ל עיי"ש. וכן הוא לשון הסמ"ג (עשין מ"ה) עיי"ש. וכן מוכרח מסוגיא דגמרא במנחות שם. דס"ד התם דטעמא דמ"ד שבאין מתרומת הלשכה היינו משום דחייש לפשיעה. ואם איתא דאם לא הספיקו לכ"ע מביאין אותן מתרומת הלשכה. א"כ היכי שייך בה פשיעה. הרי כשלא יביאום מממונם יביאום מתרומת הלשכה ע"י ב"ד דלא פשעי. ועוד דקאמר התם אליבא דמ"ד בתחילה מגבין להן. דכיון דאית להו כפרה בגווה לא חיישינן לפשיעה עיי"ש. ולמה הוצרך לזה תיפוק לי' דכיון דאם לא יביאום הם יביאום ב"ד מתרומת הלשכה ליכא חשש פשיעה. ואת"ל דאפי הכי שייך בה פשיעה. אכתי קשה דא"כ מה בכך דאית להו כפרה בגווה. הא מ"מ כיון שאם לא הספיקו מביאין מתרומת הלשכה אכתי שייך בה חשש פשיעה שיאמרו דודאי אפי' אם לא יביאום הם יביאום ב"ד מתרומת הלשכה. ועוד דמייתי התם ראי' דר"ש הוא ניהו דקאמר דמביאין אותן מתרומת הלשכה. מדתניא את קרבני לחמי לאשי וגו' לרבות פר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"ז שבאין מתרומת הלשכה דברי ר"ש עיי"ש. והשתא מאי ראי' ודילמא לעולם ס"ל לר"ש דבתחילה מגבין להם. ולא מרבי מקרא אלא לענין שאם לא הספיקו להם מביאין מתרומת הלשכה. ואף דקצת יש לדחות הוכחות אלו. מ"מ מגופא דברייתא ודאי מוכרח כן. דאם איתא דלת"ק דקאמר בתחילה גובין עליהן היינו לומר דלכתחיל' גובין וכשלא יספיקו להן מביאין אותן מתרומת הלשכ' מאי קאמר ר"י מתרומ' הלשכה הן באין. הכי הול"ל בתחילה מתרומת הלשכה הן באין. או דהו"ל לומר אין באין אלא מתרומת הלשכה. דהא גם לת"ק הן באין מתרומת הלשכה. ולא קאמר אלא דלכתחילה מיהת גובין להן. וא"כ לא הו"ל לר"י אלא לומר דאף לכתחילה אין באין אלא מתרומת הלשכה. אלא ודאי מוכרח דלת"ק אינן באין כלל מתרומת הלשכה אלא דוקא ממה שגובין להן מכל איש ואיש. וכמבואר בדברי רש"י והרמב"ם ז"ל. וזה ברור ופשוט ודלא כהר"ב ב"ש ז"ל:

ומעתה א"כ הקושיא במקומה עומדת. דלפי הספרי אי לא הוה במתא היאך הביאו כפרתן. ואין לומר דמיירי דאחרים נתנו בשבילו דזכין לאדם שלא בפניו. וא"כ הי' לו חלק בהן. ושפיר יכולין להתכפר בהן. דזה ליתא דהרי להדיא מבואר (סופ"ה דערכין כ"א ע"ב) דלכ"ע לא יצא ידי חובתו כשהביא קרבן על חבירו ולא ידע המתכפר לא בשעת הפרשה ולא בשעת כפרה. ל"ש חטאת ואשם ול"ש עולה ושלמים. ובחטאת ואשם לכ"ע אפי' ידע בשעת הפרשה לא יצא כל שלא ידע בשעת כפרה. אלא דבעולה ושלמי פליגי

שמואל ועולא התם. דלשמואל לא בעינן דעתו אלא בשעת הפרשה ולא בשעת כפרה. ולעולא דוקא בשעת כפרה צריך דעתו ולא בשעת הפרשה עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפי"ד מהלכות מעה"ק ה"י) פסק כשמואל עיי"ש ועכ"פ כאן דליכא דעתו לא בשעת הפרשה ולא בשעת כפרה. אלא הוא בלא דעתו מתחילה ועד סוף. אפי' בעולה ושלמים לכ"ע לא יצא. וכ"ש בחטאת ואשם. ואפי' קדושה לא חיילא על הבהמה כלל ואין מועלין בה. כמש"כ בש"מ שם בשם הרא"ש ז"ל עיי"ש. והוא פשוט. וא"כ אי אפשר לאחרים ליתן חלקו בשבילו משלהם. וא"כ ודאי קשה אם לא דנימא דתלמודין פליגא על ההיא ברייתא דספרי או דמשבשתא היא. או דס"ל דלאו הילכתא הכי מאיזה טעם. וכדאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי בראשונים ז"ל. ויפה עשו הרמב"ם ופסיקתא זוטרתא שהשמיטו ברייתא זו:

ויותר נראה לומר דאין כאן פלוגתא בין תלמודין והספרי. דנראה דודאי לפום פשטי' דקרא דוכפר הכהן על כל עדת ב"י ליכא למשמע הך מילתא. דאפשר לומר דקרא לרבותא קאמר דאפי' חטאו כל עדת ב"י מתכפר להן בכפרה זו. וכיו"ב פי' הרמב"ן ז"ל (בפרשת שלח) על הך קרא עייש"ה. תדע לך דהרי קיי"ל רובו ככולו. וא"כ עכ"פ כשהביאו רוב השבטים כפרתן אית לן למימר דשוב אין השאר מעכבין כפרת הרוב. דשפיר קרינן בהו כל עדת ב"י. והרי בפ"ק דהוריות (ג' ע"ב) דאמר ר"י דאין חייבין עד שיורו כולן מדכתיב אם כל עדת ישראל ישגו עד שישגו כולן. מסקינן לי' בתיובתא משום דבכל התורה רובו ככולו. ועי' מש"כ הר"ב ב"ש שם בשם תשו' הרלב"ח עיי"ש היטב. וכן אמרינן שם דהא דכתיב אותי אתם קובעים הגוי כולו. היינו רובו. דרובו ככולו דמי עיי"ש. וכן לקמן (שם ה' ע"א) דהא דכתיב כי לכל העם בשגגה למימרא דרובא אין מיעוטא לא עיי"ש. וא"כ הכא נמי נהי דאיכא למשמע מהך קרא דכל דליכא רובא מעכבת הכפרה. אכתי היכא יליף בספרי מיני' דאפי' אחד מן השבטים שעיכב ולא הביא כפרתו מעכב את הכפרה. וגם ראיתי בילקוט בשם ספרי זוטא דדריש מילתא אחריתא לגמרי מההוא קרא. דאמרו שם וכפר הכהן הואיל והמשיח בכלל עם. ויצא מכלל עם לידון בפר. והנשיא בכלל עם יצא לדון בשעיר. יכול שיהיו נדונין על עבודה זרה בפ"ע. ת"ל וכפר הכהן על כל עדת בני ישראל מנין לרבות גרים נשים ועבדים. ת"ל על כל עדת ב"י עיי"ש. הרי דמוקי הך קרא למילתא אחריתא. ודלא כדרשת הספרי. ולכן נראה לי' דודאי עיקרא דהך מילתא לא מההוא קרא נפקא לי' להספרי. והך דרשא אסמכתא בעלמא הוא כדאשכחן טובא כיו"ב במכילתא ספרא וספרי כידוע. ועיקר טעמא דמילתא אינו אלא משום דסתם ספרי ר"ש. ור"ש לטעמי' אזיל דס"ל דפר העלם דבר של ציבור

ושעירי ע"ז אינן באין אלא מתרומת הלשכה. וכיון דתרומת הלשכה כל ישראל שוין בה. אי אפשר ליטול מתרומת הלשכה אלא כל הי"ב פרים והי"ב שעירים לכל י"ב השבטים כולן. שאם לא יביאו מתרומת הלשכה אלא י"א פרים וי"א שעירים. דנמצא שלא יתכפרו אלא י"א שבטים. הרי אותו השבט שלא יהי' לו כפרה מעכב את כפרת כולן. דאין ליטול מתרומת הלשכה אלא למה שיש בו צורך לכל ישראל כיון דיד כולן שוה במעות שבלשכה והכל שותפין בהן. וכל שאין בקרבנות אלו כפרה לכל ישראל הרי זה כמביא חטאתו ואשמו ממעות הקדש דהו"ל מועל בהקדש. כדתניא (בפ"ה דמעילה י"ט ע"א) עיי"ש. וכאן אע"ג דלא שייכא מעילה בהנך שבטים שהביאו לכפרתן שהרי אינהו גופייהו לא שקלי. מ"מ הרי הם כמתכפרים במה שאינו שלהם דמעכב כפרתן. ואסור להקריבן עד שיביאו י"ב פרים ושעירים לכולהו י"ב שבטים כולן. כן נראה ברור ומוכרח בפירושא דההיא ברייתא דספרי. ובלא"ה כבר ביארנו לעיל דמגוף ברייתא זו ע"כ מוכרח דס"ל דמתרומת הלשכה הן באין.

ומעתה א"כ הא תינח למ"ד דפר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"ז באין מתרומת הלשכה. אבל למאי דקיי"ל דבתחילה גובין עליהן מכל איש ואיש מישראל. ודאי אין השבטים מעכבין זה את זה. וכל שבט מתכפר בפר ושעיר שהביא ממעות שנגבו מאנשי שבטו. ואינו זקוק כלל לשבטים הנשארים אם הביאו או לא הביאו כפרתן. והשתא א"כ אתי שפיר סוגיא דהוריות שם. דהתם קיימינן אליבא דמ"ד בתחילה גובין עליהן. כמבואר בגמרא שם עיי"ש. ולזה שפיר קאמר דאע"ג דלא הוה במתא ולא גבו ממנו חלקו בפר ושעיר דמתכפרין האחרים ואין עיכובא דידי' מעכב כפרת האחרים. ולא קשה מידי מברייתא דספרי וממילא מבואר לפ"ז דשפיר השמיטה הרמב"ם ז"ל בחבורו. משום דלטעמי' אזיל דפסק (בפ"ד מהלכות שקלים) כר"י דבתחילה מגבין להן ואינן באין מתרומת הלשכה. וא"כ אידחי ברייתא זו דספרי מהלכה. וניחא נמי דברי הפסיקתא זוטרתא שלא הביא הך דרשא דספרי משום דלדידן ליתא:

אמנם נראה דבכל זה עדיין לא עלתה ארוכה לדברי רבינו הגאון ז"ל בזה. דאע"ג דלפום הילכתא אין כפרות השבטים מעכבין זא"ז וכל אחד יכול להביא כפרתו בפ"ע. מ"מ אכתי אין זו מצוה המסורה לכל יחיד ויחיד בפ"ע. אלא המצוה מסורה לכל השבט כולו. דכל פר ושעיר מכפר על כל השבט. וא"כ אכתי הו"ל מצוה המסורה לציבור ואין מקומה אלא במספר הפרשיות שהם חוקים ומשפטים המסורים לצבור. ובפרט לפי מאי דקיי"ל שבט אחד איקרי קהל. מיהו נראה דכיון דאין מספר קצוב וידוע לכל שבט. ואפי' לא נשאר מכל השבט אלא מתי מעט איקרי שבט וקהל. הילכך אין זה בכלל מצוה

המסורה לרבים. ויותר נראה דכיון דקיי"ל דפר העלם דבר של ציבור ושעירי ע"ז אין באין מתרומת הלשכה אלא בתחילה גובין עליהן וכל אחד ואחד חייב ליתן חלקו בקרבנות אלו. א"כ הו"ל מצוה המסורה לכל יחיד ויחיד. דומיא דמצות הפסח ועולת ראי' ושלמי חגיגה שנמנו במנין שאר העשין שמסורין לכל יחיד. אבל ראיתי להבה"ג שמנה במספר הפרשיות שלו פרשת העלם דבר וכולל בה מצות פר העלם דבר של ציבור בכל המצות ופרים ושעירים דע"ז במצוה אחת. וכן הוא באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל. וכך הם דברי הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שס"ב) עיי"ש. וזהו על דרך הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה. ולטעמייהו אזלי שכבר ביארנו לעיל שכן דרך הבה"ג וסייעתו ז"ל דכל מצוה שתלויה בציבור. אע"פ שהיא מצות היחיד. נמנית אצלם במספר הפרשיות. כמשכ"ל (עשין נ"ז) ובשאר דוכתי עיי"ש. והלכך גם בזה כיון דהפרים ושעירים קרבין על כל השבטים מנאוה במספר הפרשיות:

והנה הבה"ג וסייעתו מנו מלבד זה מצות פר כהן משיח מצוה בפ"ע במנין שאר העשין. וזה דלא כדרך הרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנאוה מצוה אחת עם מצות חטאת היחיד. והיינו משום דפר כהן משוח אינו בא אלא על שגגת מעשה עם שגגת הוראה. ואין לה ענין עם חטאת יחיד שבאה על שגגת מעשה בלבד. ולזה מנאוה הבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל מצוה בפ"ע. ובשאר העשין. דמצות יחיד הוא. אבל באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא מנה פרשת העלם דבר. אלא מנה מצות פר הבא על כל המצות כלשון הבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני במנין העשין. וכנראה שכן הי' לפניו בבה"ג. וכן מתבאר מדברי הרא"ם ז"ל שלא מנה אלא מצות פר הבא על כל המצות. וכתב דהכוונה לפר העלם דבר של ציבור ושעירי עכו"ם עיי"ש. ובלתי ספק שכן הי' בבה"ג שלפניו. ולפ"ז פר כהן משיח מנו מצוה אחת עם מצות חטאת היחיד שמנו במנין העשין. ולפ"ז אזלו בזה לגמרי בדרכו של הרמב"ם ז"ל. אבל גם בנוסחת הבה"ג כת"י רומי איתא כנוסחת הבה"ג שלנו עיי"ש. אבל באזהרות אתה הנחלת ראיתי דאזיל בזה לגמרי בדרך רבינו הגאון ז"ל. שמנה שם הורית ב"ד. וכוונתו בזה בלא ספק לפר העלם דבר של ציבור הבא על כל המצות. וגם מנה שם פר הבא על כל המצות. וכוונתו בזה לפר כהן משיח הבא על כל המצות ונקרא כן לאפוקי משוגג בהוראה בע"ז דכהן משיח בשעיר כהדיוט. וכן הוא לשון המשנה (בפ"ק דמגילה ט' ע"ב) כפירש"י ותוס' שם עיי"ש. וגם מנה שעירי ע"ז. ולא הזכיר הפרים דע"ז. וזה ממש כדברי רבינו הגאון ז"ל. וכל מה שביארנו בדעתו יתכן גם בדעת הפייטן. אבל יש לתמוה במה שמנה שם הפייטן עוד. נשיא ומשוח עדה ויחיד אם יחטאו בשוגג בקרבן ירצו למלך עיי"ש. ומאי כוונתו בזה. והנה יחיד שכתב

אפשר לומר דאע"ג שכבר מנה שם לעיל מצות קרבן חטאת. י"ל דשם כוונתו למעשה החטאות שהיא מצות הכהנים. ומה שמנה שם לקמן הודע ולא הודע. דהיינו חטאת ואשם תלוי. היינו מצות חטאות היחיד בשאר המצות דהיחיד מביא כשבה או שעירה אם הוא הדיוט. ומש"כ כאן יחיד כוונתו לחטאת היחיד בשגגת ע"ז שהוא בשעירה. אחד ההדיוט ואחד הנשיא ואחד המשיח. ונשיא שמנה כאן כוונתו לשעיר נשיא בשגגת שאר מצות. אבל מה שמנה כאן משוח ועדה אינו מובן כלל איזה מצוה רצה למנות בזה. דפר כהן משיח בשאר כל המצות מנה לקמן בסמוך כמשכ"ל. ומשוח בשגגת ע"ז אין בה שום מצוה בפ"ע. והוא בכלל שגגת היחיד בע"ז שכבר מנה בסמוך מיד כמשכ"ל שאין בזה שום חילוק בין הדיוט ונשיא למשיח שכולם בשעירה וכן בחטאת העדה הרי כבר מנה פר העלם דבר של ציבור בשאר מצות לקמן בסמוך. וגם שעירי ע"ז מנה לקמן. ואם כוונתו כאן למנות פר העלם דבר בע"ז שעדיין לא מנה. זה לא יתכן כלל דפר העולה דע"ז פשיטא דאינו נמנה מצוה בפ"ע. אלא מצוה אחת היא עם השעירים שחייב הכתוב על העלם דבר בע"ז להביא כל שבט פר לעולה ושעיר לחטאת. ואיך יתכן לחלקן לשתים. מיהו בלא"ה נמנו בדברי הפייטן שם הרבה מצות שנראות כפולות ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ בזה לקמן (עשין ק"מ) וגם בדברי הבה"ג. לפי נוסחת הר"ש בן גבירול והרא"ם ז"ל ביראים יש מקום עיון אמאי לא הזכיר הבה"ג אלא הפרים ולא הזכיר השעירים דע"ז. לפי מה שהבין הרא"ם ז"ל שם בכוונת הבה"ג וכן הבין הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' ס"ד) ודבריהם מוכרחין לפי נוסחא זו בבה"ג דקאי על מצות פר העלם דבר של ציבור בין בשאר מצות ובין בע"ז. ואולי אפשר לומר דכיון שרצה הבה"ג וכן הרשב"ג למנות שאר מצות וע"ז במצוה אחת. להכי הוכרחו למינקט רק הפר שישנו בין בשאר מצות ובין בע"ז. אלא דזה בחטאת וזה בעולה. אבל שעירים דליתא בשאר מצות כלל לא מצי למינקט. וזה דוחק. והעיקר כנוסחת הבה"ג שלפנינו וצ"ע ואין להאריך בזה:

מצוה קלח

שדה חרמים. וגוזל הגר. מצוות נתינת שדה חרמים לכהנים מדכתיב כל חרם בישראל לך יהי'. וכן מנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו (בדבור לא תגנוב). וזו היא כוונתו במש"כ שם וכל חרם. לבל יגאל. ושתי מצות הן מצות עשה דכל חרם בישראל לך יהי'. ול"ת דלא יגאל האמור בחרמי כהנים. וכן מנאה הרמב"ם (עשין קמ"ה) וכל הנמשכים אחריו. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנאה במספר הפרשיות. וכן גוזל הגר הכוונה ליתנה לכהנים. ומנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שם. וז"ל שם חקק לגוזל הגר תתו לכהן עיי"ש. וכן מנאה בפיוט אתה הנחלת במש"כ שם. האשם המושב ממי שאין לו גואל

עיי"ש וכוונתו לקרא דכתיב האשם המושב לה' לכהן. ומנאה ג"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שנ"ט) עיי"ש. ושתי אלו הן מכ"ד מתנות כהונה. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנו במספר הפרשיות שלהם פרשת כ"ד מתנות כהונה. וכבר השיב הרמב"ם ז"ל עליהם (בשורש י"ב) במה שמנו פרשת כ"ד מתנות כהונה וחזרו ומנו קצת מצות שכבר הם בכלל כ"ד מתנות כהונה שמנו עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה פרשה זו דכ"ד מתנות כהונה במספר הפרשיות שלו. ואין מקום להשגה זו עליו. והנה מש"כ רבינו הגאון ז"ל שדה חרמים. אע"ג דחרמי כהנים נוהגין בכל דבר בין במטלטלין ובין בקרקעות ובעבדים ושפחות. וכדכתיב בהדיא בקרא אך כל חרם וגו' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו וגו'. ובחרמי כהנים מיירי קרא. ותנן נמי (בפ"ח דערכין כ"ח ע"א) מחרים אדם מצאנו ומבקרו ומעבדיו ומשפחותיו הכנענים ומשדה אחוזתו וכו' עיי"ש. וא"כ אמאי נקט דוקא שדה חרמים. ובאזהרותיו שם נקט באמת לישנא דקרא כל חרם כמשכ"ל. ומשמע דנוהגין בכל דבר. אבל נראה פשוט דהכא נקט לישנא דברייתא דכ"ד מתנות כהונה (סו"פ הגוזל עצים ק"י ע"ב) ובחולין (פרק הזרוע והלחיים קל"ג ע"ב). דקחשיב התם בין עשר מתנות שבגבולין הנך תרתי שדה חרמים וגזל הגר כהדדי. כלשון רבינו הגאון ז"ל כאן עיי"ש. וכן הביאו ברייתא זו בלשון זה הבה"ג בהלכות בכורות. ובפסיקתא זוטרתא (פרשת צו. ובפרשת במדבר) עיי"ש. אבל בתוספתא (סוף מס' חלה) ובספרי (פרשת קרח פיסקא קי"ט) ובירושלמי (פ"ב דחלה ה"ד). איתא בהך ברייתא חרמים סתם. וגם לא קתני להו כהדדי עם גזל הגר. אלא מפסיק בינתים בשדה אחוזה עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל נקט לישנא דברייתא שבתלמודא דידן. כהבה"ג ופסיקתא זוטרתא. ובאמת דלישנא דברייתא דתלמודא דידן תמוה טובא לכאורה. דמאי איריא שדה חרמים דנקט הרי מכל אשר לו כתיב. וכל דבר יכול להחרים ולא שדות דוקא. מיהו נראה דכיון דחשיב לה בין כ"ד מתנות כהונה להכי נקט שדה. משום דמטלטלין לא חשיבי כ"כ ממתנות כהונה. דאין זה אלא כנותן מתנה לחבירו. דמה לי נותן מתנה לישראל מה לי לכהן. ובפרט למ"ד דסתם חרמים לבדק הבית. וחרמי כהנים היינו בשאמר הכי בהדיא הרי זה חרם לכהנים. וא"כ מידי דהוי אנותן מתנה בעלמא לחבירו. ומהאי טעמא כתבו התוס' (בפרק בתרא דתמורה ל"ב ע"ב) בד"ה והאמר עולא וכו' דחרמי כהנים ליתא אלא במחרים חפץ ידוע. אבל באומר הרי עלי מנה לחרמי כהנים לאו כלום הוא. דאין זה אלא אמירה להדיוט ומצי הדר בי' עיי"ש. ואף דבעלמא אפי' אמר הרי חפץ זה לפלוני כל כמה דלא החזיק בו המקבל באופן המועיל מצי הנותן לחזור בו. היינו משום דבחרמי כהנים הו"ל באמירתו כאילו מזכה להם לכהנים החפץ ע"י אחר. דהו"ל

כמזכהו להם ע"י גבוה דלהכי חייל עלי' הקדש ליאסר כל זמן שהוא בבית הבעלים עד שיבוא ליד כהן. כמבואר סופ"ח דערכין עיי"ש. אבל להדיוט לא נעשה גבוה שליח לזכות לו. ולהכי מצי למיהדר בי' עד שיקנהו מידו או שיזכהו לו ע"י אחר. וא"כ מטלטלין לא חשיבי כ"כ כמתנות כהונה אלא כמתנה בעלמא נינהו. אבל שדה ודאי איכא עלי' תורת מתנות כהונה. משום דלהדיוט לאו כל כמיני' למכור או ליתן שדהו לצמיתות. דכתיב והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ וגו'. ורק לכהנים אם החרים הרי הוא שלהם לצמיתות ואינה יוצאת ביובל לבעלים. אלא הרי היא שלהם כשדה אחוזתם. והיינו משום דממתנות כהונה הוא ומשולחן גבוה קזכו לעולם לחלוטין. ולהכי חשיב לה במנין כ"ד מתנות כהונה.

ובהכי יש מקום לתרץ הנך ברייתות. דבברייתא דתלמודא דידן קתני שדה חרמים וביושלמי ותוספתא וספרי קתני חרמים סתם. דאפשר לומר דברייתא דידן אתיא כמ"ד סתם חרמים לבדק הבית. וא"כ חרמי כהנים ע"כ צריך לפרש בהדיא הרי זה חרם לכהנים. והילכך ליכא למיחשב במנין כ"ד מתנות כהונה אלא שדה חרמים מטעם שביארנו. אבל ברייתא דתוספתא וספרי וירושלמי אתיא כמ"ד סתם חרמים לכהנים ולדידי' גם במטלטלין ע"כ תורת מתנות כהונה עליהם. דאע"פ שלא הזכיר כהנים כלל מכיון שחל עלייהו שם חרם אמרה תורה דהרי הן מתנה לכהנים כתרומה ושאר מתנות כהונה. ואין זה ענין למתנה להדיוט דע"כ צריך לפרש שם המקבל או המקבלים. ולזה קתני חרמים סתם והנה דעת הרמב"ם (בפ"ו מה' ערכין וחרמין ה"א) דקיי"ל כמ"ד סתם חרמין לכהני' ולזה לטעמי' אזיל דבפ"א (מהלכו' ביכורים ה"י) כשמנה כ"ד מתנות כהונה חשב שם חרמים סתם עיי"ש ואע"פ שאח"כ (בהלכה ט"ו) הביא לשון ברייתא דתלמודא דידן שדה חרמים. שם אינו אלא מעתיק לשון הברייתא כמו שהוא ולא חש משום שכבר כתב לעיל כמו שהוא לדעתו ע"פ ההלכה. אבל רבינו הגאון ז"ל אפשר שדעתו להלכה דקיי"ל כמ"ד סתם חרמים לבדק הבית. כמש"כ רבינו ירוחם ז"ל (נתיב י"ט ח"א). וכן מתבאר דעת הרא"ש שהביא בטיו"ד (סי' ש"ו) ורש"י והר"ן (בפרק בתרא דביצה ל"ו ע"ב) וכן הכריע הרש"ל ז"ל בישו"ש (פ"ה דבב"ק) עיי"ש וכבר כתבתי בזה במק"א ואכמ"ל בזה ולזה כתב כאן שדה חרמים כלישנא דברייתא בתלמודא דידן:

מצוה קמ

וחטאת על כל נעלם. מ"ע לכל יחיד ההדיוט להביא חטאת קבוע כשבה או שעירה על שגגת עבירה בדבר שזדונו כרת כדכתיב בפרשת ויקרא. וכן מנאה רבינו הגאון באזהרותיו (בדבור לא תענה). וז"ל שם פיחז במצות ל"ת כשבה או שעירה יביא

לזבולים עכ"ל עיי"ש. ומש"כ שם פיחז במצות ל"ת דנראה דס"ל דקרבן בעי אזהרת לאו. והוא לכאורה שלא כמסקנא דגמרא (ריש פ"ג דמכות י"ג ע"ב) דמסקינן התם דקרבן לא בעי אזהרה עיי"ש. אין רבינו הגאון ז"ל יחיד בזה. שכן דעת כמה ראשונים ז"ל. והוא דעת רש"י (ריש פ"ק דכריתות). והרמב"ם בפיה"מ והרע"ב ז"ל שם עיי"ש. וכן פירש"י (ריש פי"ג דזבחים ק"ו ע"א). וכבר עמדו על דבריו בתוס' שם בד"ה אזהרה עיי"ש בדבריהם. ומ"מ גם התוס' גופייהו כתבו כן (בפ"ב דשבועות י"ח ע"ב) בד"ה ל"ת עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן והריטב"א ז"ל (שם י"ז ע"ב וי"ח ע"ב) והביאו ראי' מהתוספתא וספרא עיי"ש בדבריהם. וכ"כ הרמב"ם (ריש פ"א מהלכות שגגות. ובסה"מ עשין ס"ט) ובסמ"ג (עשין רי"ג) עיי"ש ובמש"כ התוס' (בפ"ק דיבמות ט' ע"א) בד"ה מה ע"ז. והר"ב באר שבע בכריתות שם הפליג בתמיהתו על פירש"י שם. ולא ראה דזו היא דעת רוב גדולי הראשונים ז"ל. וכבר ביארתי הדבר על נכון במק"א דלק"מ מסוגיא דמכות וריש פ"ק דכריתות ואכמ"ל בזה. ומצוה זו מנאה הרמב"ם (עשין ס"ט) וכן כל הבאים אחריו מנאוה. והבה"ג מנה במנין העשין מצוה חטא להתכפר בתחנונים ובקרבן. וגם במספר הפרשיות מנה פרשת חטאת עיי"ש בדבריו. ובה"ג כת"י רומי. וכן הוא ממש ג"כ באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל עיי"ש. וכן הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שס"ג) מנה מצוה זו דחטא להתכפר בתחנונים ובקרבן שמנה הבה"ג במנין העשין. והיינו מצות חטאת היחיד. וכמו שביאר ביראים שם עיי"ש. אבל המצוה דפרשת חטאת שמנה הבה"ג במספר הפרשיות לא הביא הרא"ם ז"ל ביראים. וכן באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא הזכיר אלא מצוה אחת בחטאת יחיד עיי"ש. וכנראה כן הי' כתוב בה"ג שלפניהם. אבל דברי הבה"ג שלפנינו צריכים ביאור. איזו מצוה בחטאת יחיד כוונתו למנות במספר הפרשיות שהם חוקי צבור. ואולי כוונתו בזה למנות מצות חטאת יחיד בשגגת ע"ז שכוללת אחד ההדיוט ואחד המשוח ואחד הנשיא שכולם בשעירה. ולפי שהדבר תלוי בב"ד לברר באיזה ענין נדונין כיחידים. ואפי' הרבים ואפי' כל ישראל זמנין שיש להם דין יחידים לענין זה. כמבואר בפ"ק דהוריות וברמב"ם (פי"ג מהלכות שגגות). ויש בדבר תנאים וחילוקים רבים. ולכן מנאה במספר הפרשיות. וגם באזהרות אתה הנחלת מלבד מה שמנה שתי מצות בחטאת יחיד ואחת במעשה החטאת. כמו שביארנו דבריו לעיל (עשין קל"ו קל"ז). מנה עוד מצוה דברי הודית עון וקרבן חטאת. וממשמעות לשונו נראה דכוונתו בזה למנות מה שמנה הבה"ג. חטא להתכפר בתחנונים וקרבן. וכמו שביאר הרא"ם ז"ל ביראים שם עיי"ש. אבל לפ"ז מצוה זו נשנית אצלו פעמים. שהרי כבר מנה הפייטן כל המצות שבקרבן חטאת כמו שביארנו דבריו שם לעיל. מיהו אפשר לומר

דעיקר כוונתו בזה למנות מצות וידוי מדכתיב והתודו את חטאתם אשר עשו וגו' ואע"ג דגבי קרבן כתיב. מ"מ אין הקרבן מעכב את הוידוי. וכן מנאה הרמב"ם (עשין ע"ג) מצות עשה בפ"ע. והביא שם מהמכילתא דגם בלא קרבן איכא מצוה בוידוי ואפי' על עבירות דלאו בני קרבן נינהו. וכוונתו לספרי זוטא (שהביא בילקוט פרשת נשא) על הך קרא עיי"ש. ולפי שלכתחילה אם עבירה דבת קרבן הוא צריך להתוודות על הקרבן. לכן הזכיר הפייטן בזה גם הקרבן אע"פ שאינו מעכב בעיקר המצוה. וכפי הנראה הבין כן הפייטן בכוונת הבה"ג במצוה זו. אלא דלפ"ז נמצא שלא מנה הבה"ג מצוה דחטאת יחיד אפי' בשאר מצות במנין העשין שלו. לפי נוסחת הבה"ג שלפנינו. ואפשר שלפניו היתה נוסחא אחרת בזה בה"ג. והנה גם הרא"ם ז"ל ביראים (סי' קכ"א) מנה מצות וידוי מצוה בפ"ע. אלא שלא מנה שם אלא מצות וידוי של כה"ג ביוה"כ על הפר והשעיר. אבל מצות וידוי דכל אדם מבואר שם דס"ל דאינה אלא מדרבנן. שחייבו להתוודות ביוה"כ דוגמת הכה"ג עיי"ש בדבריו. וכפי הנראה הבין כן הרא"ם ז"ל במה שמנה הבה"ג במספר הפרשיות שלו פרשת תחנונים. ולפי שאינה אלא בעבודת הציבור בכה"ג שמתודה על כל העונות והחטאים של כל ישראל. לכן מנאה הבה"ג במספר הפרשיות. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני נמנית פרשה זו. אבל הרמב"ן ז"ל (בשורש שלישי) הבין כוונה אחרת בדברי הבה"י. בזה עיי"ש. ובאזהרות הר"א הזקן והר"ש בין גבירול ובאזהרות אתה הנחלת לא הזכירו פרשה זו כלל. וכנראה לא היתה בבה"ג שלפניהם. ואין להאריך בזה. והר"א הזקן ז"ל באזהרותיו לא מנה כלל עשה זו דחטאת היחיד במנין העשין שלו והוא תמוה טובא. וכנראה מנאה במספר הפרשיות שלו עיי"ש היטב. אבל הוא תמוה ואין להאריך בזה:

מצוה קמא

נעלם מקהל. ומשיח יביא פר. והנשיא בשעיר יתכפר. במצוה דלעיל מיני' מנה ההדיוט בשאר מצות. וכאן מנה הקהל והמשיח והנשיא בשלש מצות ג"כ בשגגת שאר כל המצות וכדרכו ז"ל לפי שכתובין כל אחד בתורה בפרשה בפ"ע וקרבנותיהן חלוקין. הקהל בפר והוא פר העלם דבר של ציבור בשאר כל המצות. וכן המשיח בפר. והוא פר כהן משיח. והנשיא בשעיר. אבל בשגגת ע"ז כל היחידים כפרתן שוה בשעירה. אחד ההדיוט ואחד המשיח ואחד הנשיא. וכתובין בתורה במצוה אחת הכוללת שלשתן כאחת (בפרשת שלח). דכתיב ואם נפש אחת תחטא בשגגה וגו'. וכבר מנאה לעיל (עשה קל"ז). ודברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו (בדבור לא תענה) צריכין ביאור דשם מנה בשגגת שאר מצות כל הארבע חלוקי הכפרות כל אחד בפ"ע. הצבור והנשיא והמשיח וההדיוט.

אבל בשגגת ע"ז סתם וכתב ושעיר חטאת על עבודת נכר עיי"ש. ותו לא מידי. וע"כ צריך לומר שכלל בזה שעירי ע"ז של ציבור. והפר לא הזכיר מטעם שביארנו לעיל. וגם שעירת יחיד אף דהציבור הם בשעיר זכר והיחיד בשעירה נקבה. והם נמנין בשתי מצות כל אחד בפ"ע. וכבר ביארנו בכמה מקומות דשם לא דקדק רבינו הגאון ז"ל כ"כ במנין המצות. דעיקר מלאכתו שם הוא הפיוט. אבל כאן עיקר דבריו הוא במנין המצות ודבריו מדוקדקים. ועי' מה שביארנו בזה לעיל (מצוה קל"ו קל"ז). וראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל בזה דבר מתמיה דמלבד מה שמנה במספר הפרשיות מצות פר העלם דבר של ציבור כדרך הבה"ג בזה. כמו שביארנו לעיל (עשין קל"ו קל"ז). מנה עוד במנין שאר העשין שלו מצות קרבן ב"ד עיי"ש. והוא תמוה איזה קרבן ב"ד כוונתו למנות במנין העשין דיחיד. אחר אשר מנה פר העלם דבר של ציבור במספר הפרשיות. ואין לומר שהוא מחלק פר העלם דבר של ציבור בשאר מצות. ופר העולה של ציבור והשעירים בע"ז. בשתי מצות בפ"ע. דא"כ אמאי מנה זו במנין הפרשיות וזו במנין העשין. הרי שניהם מצות כל הציבור. ודבריו צ"ע אצלי. וכבר ראינו דבכל מוני המצות יש בזה מבוכה רבה. ודברי רבינו הגאון ז"ל מבוררים:

מצוה קמד

עם הארץ בשה. וגוזלים. ובעשירית האיפה להשפר. מצות קרבן עולה ויורד. ומנאן רבינו הגאון ז"ל שלש מצות חלוקות בפ"ע. ודלא כהרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנאום במצוה אחת (עשין ע"ב) ע"פ מה שהשריש בשורש שביעי. וכבר ביארנו טעמו לעיל. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנאום ג"כ מצוה אחת אלא שמנאום במספר הפרשיות. וגם זה תמוה ואין להאריך בזה. ואמנם יש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל. דהנה קרבן עולה ויורד בדלות ובדלי דלות נוהג בשלש עבירות. דהיינו שמיעת קול. ביטוי שפתים. וטומאת מקדש וקדשיו. כמפורש בקרא. ומדכתב רבינו הגאון ז"ל עם הארץ בשה וכו' מבואר דס"ל דאין מצות אלו נוהגות אלא בהדיוט. דהוא נקרא בקרא עם הארץ. אבל ב"ד ונשיא וכהן משיח אינם חייבין על שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו. והיינו כר"י הגלילי דתנן (בפ"ב דהוריות ח' ע"ב) אין חייבין על שמיעת קול וביטוי שפתים ועל טומאת מקדש וקדשיו. והנשיא כיוצא בהם דברי רבי יוסי הגלילי. ר"ע אומר הנשיא חייב בכולן חוץ משמיעת הקול שהמלך וכו' לא דן ולא דנין אותו. ופירש"י וז"ל ור"ע במשיח לא פירש במתניתין ופירש בברייתא וכו'. רע"א משיח פטור מכולן מקרבן עולה ויורד ומביא על כולן פר וכו' עכ"ל עיי"ש. תו תנן התם (לקמן ט' ע"א) על שמיעת הקול ועל ביטוי שפתים ועל טומאת מקדש וקדשיו ב"ד פטורין והיחיד והנשיא והמשיח

חייבין. אלא שאין כהן גדול משיח חייב על טומאת מקדש וקדשיו דברי ר"ש. ומה הן מביאין קרבן עולה ויורד. ר"א אומר הנשיא מביא שעיר. ופירש"י וז"ל ב"ד פטורים דאמר לעיל אין חטאת ציבור אלא בקבועה. והני עולה ויורד נינהו. יחיד ונשיא ומשיח חייבין בשמיעת הקול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו. דכולן בכלל נפש אחת הן. אלא שאין כה"ג משיח חייב בטומאת מקדש וקדשיו. דברי ר"ש מפרש בגמרא. וה"ה דקאמר ר"ש אלא שאין הנשיא חייב על שמיעת הקול דמלך לא מעיד ולא מעידין אותו וכו'. ושלש מחלוקות בדבר. ריה"ג סבר נשיא ומשיח פטורין מכולן. ור"ע סבר נשיא חייב בכולן חוץ משמיעת הקול. ומשיח פטור מכולן מעולה ויורד. (אבל חייב בפר). ור"ש סבר נשיא ומשיח חייבין בכולן בעולה ויורד אלא שאין כה"ג משיח חייב על טומאת מקדש וקדשיו עכ"ל עיי"ש ובגמרא שם. והשתא א"כ רבינו הגאון ז"ל דמבואר מדבריו דמצות קרבן עולה ויורד דשמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו ליתא אלא בהדיוט לחוד דוקא. ע"כ לא אתי אלא כריה"ג. והדבר תמוה לכאורה מה ראה לפסוק כריה"ג במקום ר"ע. הרי קיי"ל הלכה כר"ע מחבירו:

אלא דגם בשאר ראשונים יש בזה מבוכה. דהרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות שגגות ה"ז) פסק דמלך ומשיח חייבין בקרבן עולה ויורד בשמיעת קול ושבועות ביטוי וטומאת מקדש וקדשיו. והוא תמוה דזה דלא כמאן. והראב"ד ז"ל שם פסק כר"ש דמלך אינו חייב בשמיעת קול. ומשיח אינו חייב בטומאת מקדש וקדשיו. וכבר עמדו בזה בכ"מ ולח"מ שם. והנה בדעת הראב"ד כתב בתוס' יו"ט שטעמו משום דסתם לן תנא כוותי' דר"ש (בפרק בתרא דפרה מ"ד) עיי"ש. ועי' ג"כ בלח"מ שם ובברכת הזבח סוף מנחות מש"כ בדעת הראב"ד ז"ל בזה. והר"ב פ"מ כתב במה"פ דדברי הראב"ד הם ע"פ הירושלמי (בפ"ב דהוריות ה"ז) עיי"ש בדבריו. ובדעת הרמב"ם ז"ל העלה בכ"מ שם דמפרש דמאי דקתני במתני' קמייתא אין חייבין על שה"ק ועל ב"ש ועל טומאת מו"ק. ת"ק קאמר לה וסתמא דמתניתין היא. וקאי אציבור והמשיח שנזכרו לעיל. וריה"ג קאמר עלה דאף הנשיא כיוצא בהם. ור"ע פליג עלי' וקאמר הנשיא חייב בכולן חוץ משה"ק. וכן באידך מתניתין ת"ק קאמר על שה"ק ועל ב"ש ועל טומאת מקו"ק ב"ד פטורין והיחיד והנשיא והמשיח חייבין. ועלה פליג ר"ש וקאמר אלא שאין כה"ג חייב על טומאת מקדש וקדשיו. ומאי דתנן דברי ר"ש עלה הוא דקאי. אבל רישא סתמא היא. ות"ק דפליג אר"ש קאמר לה. ומשום דלפ"ז סתרי מתניתין אהדדי. דבמתניתין קמייתא קתני סתמא דמתניתין דמשיח אינו חייב על שה"ק וב"ש וטומאת מו"ק. ובמתניתין בתרייתא תנן סתמא דהוא חייב עליהם. לזה מפרש הרמב"ם דמאי דקתני במתניתין קמייתא דאין המשיח חייב על

אלו היינו רק לענין שאינו מחייב עליהם כדינו בשאר מצות בפר. ומאי דקתני באידך מתניתין דחייב. היינו לומר שחייב עליהן מיהת כהדיוט בקרבן עולה ויורד. וכדמסיים עלה במתניתין וקתני ומה הן מביאין קרבן עולה ויורד. ור"ש פליג עלה לענין המשיח בטומאת מו"ק לומר דאפי' בקרבן עולה ויורד לא מיחייב עלה. ולפ"ז סתמא בתרייתא אתיא כריה"ג דאף הנשיא כיוצא בהם שאינו חייב על שה"ק וב"ש ועל טומאת מו"ק כדינו בשאר מצות בשעיר. וקתני הכא דחייב מיהת בקרבן עולה ויורד כהדיוט. ופסק הרמב"ם כסתמא בתרא. ואע"ג דלריה"ג נשיא ומשיח לגמרי פטורין אפי' מקרבן עולה ויורד. כמבואר בגמרא שם ובברייתא דרבי ירמי' עיי"ש. עכצ"ל לשיטת הרמב"ם דסתמא בתרא ס"ל כריה"ג בחדא דהנשיא כיוצא בהם לענין שאינו נדון בזה כדינו בשאר מצות בשעיר. ופליגא עלי' במאי דפטר להו לגמרי אלא חייבין מיהת כהדיוט בקרבן עולה ויורד. כן מוכרח לומר ע"כ לפי שיטת הרמב"ם ז"ל:

אלא דלפ"ז לא הועיל הרמב"ם כלום במה שתירץ סתירת שתי משניות אלו. דאכתי גם השתא סתרי אהדדי. דלמתניתין קמייתא הנשיא בשה"ק וב"ש וטמקו"ק בשעיר. ולמתניתין בתרייתא בקרבן עולה ויורד. וראיתי להר"ב חק נתן שהרגיש בזה ונדחק מאוד. ואין דבריו נראין כלל עיי"ש. גם תמוה לפי שיטת הרמב"ם ז"ל אמאי לא פליג ריה"ג את"ק אלא בנשיא ולא איפליג נמי במשיח. דלת"ק חייב מיהת בקרבן עולה ויורד. ולדידי' לגמרי פטור. וגם הא גופא תמוה מנ"ל לתלמודא דריה"ג לגמרי פטר. ודילמא כת"ק ס"ל דלא פטר אלא משעיר אבל בקרבן עולה ויורד מיחייב. ולא פליג את"ק אלא משום דשמיעא לי' מיני' דמחייב נשיא בשעיר. ועלה פליג ואמר דגם הנשיא כיוצא בהם דלא מחייב כדינו בשאר מצות אלא כהדיוט בעולה ויורד. וסתמא בתרא אתיא לגמרי כריה"ג. איך שיהי' עכ"פ זו היא שיטת הרמב"ם. וכמבואר להדיא בפיה"מ להרמב"ם עיי"ש. ופסק להלכה כסתמא בתרא דהנשיא והמשיח חייבין בקרבן עולה ויורד על שמיעת קול וב"ש וטומאת מו"ק. וכן ביאר דבריו הרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר והלח"מ שם עיי"ש. אלא דהלח"מ תמה בעיקר שיטת הרמב"ם ז"ל דסכינא חריפא פסק למתניתין ופשטא דמתניתין לא משמע הכי כלל. אלא כפירש"י ז"ל דשלש מחלוקת בדבר. ולכן כתב דע"כ גירסא אחרת היתה לפני הרמב"ם ז"ל במתניתין. אבל לפי גירסא שלפנינו ע"כ אי אפשר לפרש אלא כפירש"י ז"ל:

והשתא נחזי אנן לדעת רבינו הגאון ז"ל. דע"כ לא ס"ל אלא כשיטת רש"י. דלשיטת הרמב"ם ודאי הו"ל למיפסק הילכתא כסתמא בתרייתא. כפסק הרמב"ם. אלא דאפי' לשיטת רש"י קשה טובא לכאורה אמאי פסק כריה"ג לגבי ר"ע דקיי"ל הלכה כמותו

מחבירו. וכ"ש לגבי ריה"ג תלמידו. ואפי' למש"כ התוס' (בפרק כל הצלמים מ"ה ע"א) בד"ה אר"ע דתלמיד חבר דר"ע הוה עיי"ש. מ"מ ודאי לא עדיף מחבירו ממש דקיי"ל הילכתא כר"ע. מיהו אפשר לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל דפסק כריה"ג משום דגם רבי ירמי' הכי ס"ל בברייתא דמייתי בגמרא שם עיי"ש. וגם האיבעיא דמיבעיא לי' לרבינא התם נשיא שנצטרע מהו לא אזלא אלא אליבא דריה"ג כדפירש"י שם עיי"ש. ומשמע דהכי הילכתא. וגם סתם סיפרא (בפרשת ויקרא פ"ה) אתיא כריה"ג. כדפי' הר"ש משאנץ ז"ל (בפי' לסיפרא שם) עיי"ש. אלא שראיתי להראב"ד ז"ל בפירושו שם. ונמשך אחריו גם בקרבן אהרן שם. שכתבו דמצי אתי נמי כר"ע. דקתני התם מכל מצות ה' ולא כל מצות ה' פרט לשמיעת קול ולביטוי שפתים ולטומאת מקדש וקדשיו עיי"ש. וכתבו הראב"ד והק"א וז"ל סתמא כריה"ג דאמר נשיא פטור מכולן כדאי' פ"ב דהוריות. אי נמי אפי' תימא ר"ע וכי קממעט לי' משעיר קממעט לי' אבל עולה ויורד מייתי כהדיוט. ודלא כר"א דאמר נשיא מביא שעיר כדאי' התם עכ"ל עיי"ש. אבל דבריהם ז"ל תמוהים לענ"ד דהרי לר"ע נמי לא קאמר דחייב בעולה ויורד אלא בשבועת ביטוי ובטומאת מקדש וקדשיו. אבל בשמיעת קול אפי' לר"ע פטור לגמרי. כדתנן בהדיא במתניתין. רע"א הנשיא חייב בכולן חוץ משמיעת הקול שהמלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו עיי"ש. והשתא אם איתא דר"ע היא קשה שמיעת קול אמאי נקט. תיפוק לי' דבלא"ה ליתי' כלל בשמיעת הקול אפי' לענין עולה ויורד משום דאינו מעיד ולא מעידין אותו. וגם מש"כ דאתי לאפוקי מדר"א. תמוה. דהרי מבואר התם (סופ"ב דהוריות) בהדיא דלא אמר ר"א אלא בטומאת מקדש וקדשיו עיי"ש. וא"כ לאפוקי מדר"א לא הוה צריך למעוטי אלא טומאת מקדש וקדשיו בלבד. דבשמיעת קול וביטוי שפתים אפי' ר"א מודה דליתא אלא בקרבן עולה ויורד. ולא צריך למעוטי מטעמא דאינו בכרת כבקבועה כדאי' התם עיש"ה. אלא ודאי עכצ"ל כדפי' הר"ש משאנץ ז"ל דסתמא כריה"ג. וכיון דקיי"ל סתם סיפרא ר"י נמצא דגם רבי יהודה כריה"ג ס"ל. והו"ל רבי יהודה ורבי ירמי' וריה"ג כנגד ר"ע. וקיי"ל דהלכה כר"ע מחבירו ולא מחביריו. וכן נראה דעת הרא"ש ז"ל (בפירושו לפרק בתרא דפרה מ"ד) דתנן התם המזה מחלון של רבים ונכנס למקדש ונמצאו המים פסולים פטור. מחלון של יחיד ונכנס למקדש ונמצאו המים פסולים חייב. אבל כהן גדול בין מחלון של יחיד בין מחלון של רבים פטור. שאין כהן גדול חייב על ביאת מקדש עיי"ש. ופירשו הרמב"ם והר"ש והרע"ב ז"ל דמתניתין כר"ש אתיא דאמר שאין כה"ג חייב קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו ויליף לה מקרא (סופ"ב דהוריות). אבל בפי' הרא"ש ז"ל שם כתב וז"ל שאין כה"ג חייב כדתנן בפ"ב דהוריות אין ב"ד חייבין

על שמיעת הקול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו. והנשיא והמשיח כיוצא בהם. ופריש טעמא מדכתיב ואם לא תגיע ידו מי שבא לידי עניות. יצאו אלו שאין באין לידי עניות וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דלדעת הרא"ש ז"ל סתם לן תנא כריה"ג. ונראה דלא ניחא לי' להרא"ש לומר דמיתוקמא מתניתין כר"ש. כפי' הרמב"ם והר"ש. משום דא"כ אמאי נקט רק נכנס למקדש ולא נקט נמי אכל קודש. כדנקט בכל דוכתי מקדש וקדשיו כהדדי גבי טומאה. אלא ודאי היינו טעמא משום דאי הוה נקט הכי הוה משמע דבעי למיסתמא כר"ש. להכי נקט נכנס למקדש לחוד דליהוי משמע דלאו דוקא בזה בלבד הוא דלא מיחייב. אלא איכא נמי אחריני דהיינו שמיעת קול וביטוי שפתים ותנא ושייר ולא נקטינהו משו' דלא מיירי מתניתין בהכי הכא. אלא אגב גררא נסבה. ומהאי טעמא לא נקט נמי נשיא בהדי כה"ג. אע"ג דלריה"ג מלך דהיינו נשיא נמי פטור על טומאת מקדש וקדשיו. משום דלא מיירי מתניתין אלא בטומאת מקדש ולא נקט אלא כהן גדול דשכיח במקדש. משא"כ מלך דלא שכיח התם. ולא מיירי הכא מעיקר דינא דקרבן עולה ויורד. שאין זה מקומו אלא בהוריות שם. ולזה לא נקט אלא כהן גדול. וכי היכי דלא נטעה לומר דסתים לן כר"ש לא נקט אלא טומאת מקדש ולא קודש. דמזה נשמע דע"כ תנא ושייר גם שאר חיובי עולה ויורד דליתנייהו בכה"ג. וגם איכא נמי מלך שדינו בזה ככה"ג. והרמב"ם והר"ש נראה שהיתה הגירסא לפניהם במתניתין שאין כה"ג חייב על טומאת מקדש וקדשיו. כדמשמע מדבריהם להדיא עיי"ש. וכבר הביא גירסא זו הר"ש עדני ז"ל במלאכת שלמה שם עיי"ש. ולפי גירסתם יפה פירשו. אבל הרא"ש ז"ל גירסתו כגירסא שלפנינו. ובאמת דגירסא זו נראית מדוקדקת משום דגם בכולה מתניתין לא מיירי אלא בטומאת מקדש לחוד ולא בטומאת קדש. ולפי גירסא זו ודאי דברי הרא"ש ז"ל נכונים ומוכרחין כמו שביארנו. וא"כ עכ"פ מבואר דלפי' הרא"ש סתם לן תנא כריה"ג. וא"כ אית לן למימר דהילכתא כוותי'. וכמש"כ בתוס' יו"ט בהוריות שם אליבא דהראב"ד ז"ל שהבאתי לעיל:

וראיתי להר"ב בה"ז (סוף מנחות. ובכריתות כ"ו ע"א) שהביא ראי' לדעת הראב"ד ודלא כהרמב"ם מדפרכינן התם מה לנשיא שכן אינו בשמיעת קול תאמר ביחיד שישנו בשמיעת קול עיי"ש. וזה מבואר דלא כדעת הרמב"ם שפסק דנשיא חייב על שבועת העדות דהיינו שמיעת קול עיי"ש. ולפ"ז לכאורה מזה יקשה גם לדעת רבינו הגאון ז"ל שפסק כריה"ג. דא"כ אמאי נקט בפירכא זו שאינו בשמיעת הקול לחוד. הו"ל למיפרך טפי דאינו כלל בעולה ויורד. אלא ודאי סתמא דתלמודא אזלא אליבא דר"ע דאמר הנשיא חייב בכולן חוץ משמיעת הקול. או אליבא דר"ש דס"ל נמי הכי התם. וא"כ מוכח מזה

דלא קיי"ל כריה"ג. אמנם נראה דאדרבה מזה ראי' לדעת רבינו הגאון ז"ל דהרי לכאורה קשה טובא מאי פירכא היא זו מה לנשיא שכן אינו בשמיעת קול. דהרי מ"ד דנשיא חייב בכולן חוץ משמיעת קול לא קאמר הכי אלא משום שהמלך אינו מעיד ולא מעידין אותו. כמבואר במתניתין שם. וא"כ איזה קולא יש בזה אצל הנשיא. דנימא מה לנשיא דלהכי הקילה בו תורה דלא ליחייב אלא בידיעה ודאית. משום דקיל דלא מיחייב אשמיעת קול. והרי הא דלא מיחייב אשמיעת קול אינו אלא משום דלא שייכא בי' כלל. משום דאינו בר עדות. ולא משום קילותא הוא. והרי אמרינן (בפרק כל הבשר קט"ז ע"א) חדא מחדא קולא וחומרא פרכינן. כל דהוא לא פרכינן עיי"ש. וכבר ראיתי מי שעמד בזה והניחה בתימא. ולכן נראה דע"כ מוכח מזה דלא אזלא הסוגיא אליבא דר"ע או ר"ש. אלא כריה"ג דאמר דנשיא ליתא נמי בביטוי שפתים. ובטומאת מקדש וקדשיו. דאימעיט מקרא דאם לא תשיג ידו מי שבא לידי עשירות ועניות ולא נקט שמיעת קול לחוד אלא משום דקמייתא נקט וה"ה לאינך. וכיו"ב כתבו התוס' (בשבועות ל"ד ע"ב) בד"ה ליגמר נמי עיי"ש. דהכי אורחי' דמתני' ובריייתא למינקטינהו להנך תלתא בפירוש. ולא בדרך כלל. עולה ויורד סתם. ולהכי גם התם בכריתות בעי למינקטינה להנך תלתא. אלא משום דלהך תנא סגי בפירכא דחדא מינייהו. נקטה לקמייתא לתוד. כיון דלדידי' לא הוי טעמא משום דלאו בר עדות אלא משום דמיעטי' קרא בהדיא. ושפיר חשיב לה קילותא גבי נשיא. הן אמת דרש"י שם לא פירש כן עיי"ש. ולפירושו ודאי קשה טובא. אבל י"ל דמשום קושיא זו מוכרח כדכתיבנא. וא"כ אדרבה מוכח מההיא סוגיא כדעת רבינו הגאון ז"ל דקיי"ל כריה"ג. ועכ"פ אין מצד זה שום קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל:

ואמנם דברי רבינו הגאון באזהרותיו (בדבור לא תענה) סתומים מאוד בזה. דאחר שכתב פיחז במצות לא תעשה כשבה או שעירה יביא לזבולים. וזה קאי על מצות חטאת ההדיוט בשאר המצות כמשכ"ל. כתב מצות קרבן עולה ויורד. וז"ל והנעלם ממנו כל פועל אף כן יביא לזבולים. צור לשבח כי חס על דל לתורים ובני יונה ועשירית במחדלים יודע צדיק דין דלים עכ"ל. ורצה לומר דיש פעולות שאם נעלמו ממנו איסורם בשעה שחטא בהם. חייב ג"כ להביא בעשירות כשבה או שעירה. כשאר חייבי חטאת בשאר המצות. אלא דבפעולות אלו חס הקב"ה על הדל. שלא יביא אלא שתי תורים או שני בני יונה. ובדלי דלות הקיל עוד יותר. דדי כשיביא עשירית האיפה סולת לחטאתו. והנה משכ"כ והנעלם ממנו וכו'. רמז בזה ג"כ לדעתו שגילה לנו כאן בפירוש. דקרבן עולה ויורד אינו נוהג אלא בהדיוט כריה"ג. ולזה כתב והנעלם ממנו דהיינו מן ההדיוט דמיירי בי' לעיל מיני'. ואמנם דבריו תמוהים במה שכתב על כל הנך המביאים קרבן עולה

ויורד דבעינן העלמה. וזה לא יתכן אלא בביטוי שפתים ובטומאת מקדש וקדשיו. דכתיב בהו ונעלם. ולא מחייב עליהן אלא בשוגג. אבל בשמיעת קול דהיינו שבועת העדות לא כתיב בה ונעלם. וחייבין עלי' על המזיד כשוגג. כדתנן (בפ"ב דכריתות ט' ע"א) ובריש פ"ד דשבועות (ל' ע"א). ואמרינן עלה בברייתא בגמרא בכולן נאמר בהן ונעלם וכאן לא נאמר בה ונעלם לחייב על המזיד כשוגג עיי"ש ואדרבה על המזיד חייב טפי. דבשוגג יש ענינים שהוא פטור עליהן. וכדתנן בשבועות שם ואינן חייבין על שגגתה גרידתא. ובגמרא (שם ל"א ע"ב). ועי' בתוס' שם ד"ה ואין חייבין וכו' ובשאר ראשונים שם. וברמב"ם (סופ"א מהלכות שבועות) עיי"ש. וגם לשון כל פועל שכתב הוא קשה. דהרי אין קרבן חטאת עולה ויורד אלא בשלש עבירות. שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו. ואין לומר דכוונתו אינה על כל הפעולות אלא על כל הפעולה כולה. דבמקום שאינו חייב אלא בהעלם דהיינו על השוגג. אינו חייב אלא כשנעלמה ממנו כל הפעולה כולה. ולא כשהוא מזיד במקצתה. דהרי בביטוי שפתים אפי' מזיד בלאו ולא שגג אלא בקרבן אמרינן (בפ"ג דשבועות כ"ו ע"ב) דלכ"ע חייב קרבן עיי"ש. וגם אין לומר דכוונתו על הפעולה עצמה. דבעינן שיהא שוגג בכולה וכדתנן (סו"פ הזורק) זה הכלל כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן וסופן שגגה. תחילתן שגגה וסופן זדון. תחילתן זדון וסופן שגגה פטורין עד שתהא תחילתן וסופן שגגה עיי"ש. שהרי דין זה אינו בקרבן חטאת עולה ויורד בלבד. אלא בכל חייבי חטאות נמי דינא הכי. ולמה כתב אותו כאן. וקצת הי' אפשר לומר עפמש"כ בבעל הטורים הארוך (פרשת ויקרא) וכ"כ החזקוני (סו"פ ויקרא) וז"ל שבועת העדות והנכנס למקדש טמא והאוכל קדשים בטומאה ושבועת ביטוי לפי שאינן נהנין מן החטא חס רחמנא עלייהו להביא קרבן עולה ויורד וכו' עיי"ש. ועי' בפי' הרמב"ן שנתן טעם אחר לזה. וכבר השיב עליו בבעה"ט שם עיי"ש. ולפ"ז הי' אפשר לומר דט"ס יש כאן. ובמקום והנעלם צ"ל והנעלה. והוא מלשון נעלה הענן. וכוונתו בזה לומר דבהנך שלשה שמיעת הקול וב"ש וטומאת מו"ק. מתוך שאין לו בהם כל תכלית בפעולתו. הקילה עליו תורה בעולה ויורד. וזהו שכתב והנעלה ממנו כל פועל. כלומר שמסולק ממנו כל כוונת הנאה במעשהו. והי' נראה לומר שפטור מקרבן. בכל זאת אמרה תורה שאף עליו להביא קרבנו. אלא שהקילה על הדל ועל הדל ביותר. ובזה הוה אתי שפיר גם קושיא הראשונה. אבל הדברים רחוקים. ואין להאריך בזה:

והנה כבר כתבתי דהבה"ג והרמב"ם וסייעתו ז"ל כולם מנו קרבן עולה ויורד במצוה אחת. אבל מדברי בעל אתה הנחלת נראה דהולך בזה בעקבות רבינו הגאון ז"ל למנותם

שלש מצות. שכתב וז"ל שעירה וכשבה. תורים ובני יונה. ועשירית האיפה עכ"ל. מדלא כתב דרך כלל חטאת עולה ויורד. נראה דכוונתו למנות כשבה או שעירה דעשירות. ותורים או בני יונה דדלות. ועשירית האיפה דדלי דלות. כל חדא מצוה בפ"ע. אלא דצ"ע מש"כ שם עוד לקמן וז"ל דבר שמיעת קול אלה או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו עכ"ל עיי"ש. דמאחר שכבר מנה מצות קרבן עולה ויורד בעשירות ודלות ודלי דלות. דבכלל זה בין שמיעת קול ובין ביטוי שפתים ובין טומאת מו"ק. מה זה שחזר ומנה כאן שמיעת הקול בפ"ע. מיהו נראה דכיון דלא הזכיר שם כלל קרבן. אין כוונתו שם אלא למצות עשה להעיד לחבירו מה שידע להעיד לו. מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. ומנאה הרמב"ם (עשין קע"ח) ושאר מוני המצות הבאים אחריו. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאוה. וכבר כתבתי בזה במק"א. אבל הדבר תמוה דא"כ מה זה שכתב דבר שמיעת קול אלה. והרי המצוה להעיד היא גם בלא שבועה כלל. וכמבואר בב"ק (פרק הכונס נ"ו ע"א) דאמרינן היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו חייב בדיני שמים. ופרכינן עלה במאי עסקינן אילימא בבי תרי. פשיטא דאורייתא הוא דכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. אלא בחד עיי"ש. ובתוס' שם בד"ה פשיטא וכו' כתבו וז"ל וא"ת ה"מ כשעבר על שבועתו כדכתיב ושמעה קול אלה. וי"ל דה"ק קרא כשעובר בדבר שאם לא יגיד הי' נושא עון אז יביא קרבן שבועה אבל בלא שבועה נמי איכא נשיאות עון. כדמוכח במתניתין (בפרק אחד דיני ממונות ל"ז ע"א) וכו' עכ"ל עיי"ש. עכ"פ מבואר מסוגיא דגמרא וגם ממתניתין דפרק אחד ד"מ שם דגם קודם השבועה איכא מצות עשה על העדים להעיד. וא"כ בעל האזהרות שלא כתב העשה אלא לאחר השבועה דבריו תמוהים. ומיהו בלא"ה דברי האזהרות תמוהים במש"כ בתחילת האזהרות שבועת העדות ושבועת הפקדון ושבועת העלם דבר עיי"ש. וע"כ מש"כ שבועת העדות כוונתו לקרבן עולה ויורד דשמיעת קול. וכן מש"כ שבועת העלם דבר ע"כ כוונתו לקרבן עולה ויורד דביטוי שפתים. וקראה שבועת העלם דבר. משום דמתחילה כתב שבועת העדות ושבועת הפקדון דלא כתיב בהו ונעלם. ולהכי חייב בהן קרבן על המזיד כשוגג. כדתנן בר"פ שבועת העדות ור"פ שבועת הפקדון ובכריתות שם. להכי שבועת ביטוי דכתיב בה ונעלם ואינו חייב עלי' קרבן אלא על השוגג קרי לה באזהרות שבועת העלם דבר. כלומר שאינו חייב עליו קרבן עולה ויורד אלא בהעלם דהיינו שוגג. והשתא א"כ הדבר תמוה למה חזר ומנה עולה ויורד דשמיעת קול ודביטוי שפתים כיון שמנה עיקר מצות קרבן עולה ויורד בעשירות ובדלות ובדלי דלות שלש מצות שבכללן שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו. ואם כוונתו למנות שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו כל אחד

מצוה בפ"ע. א"כ הי' לו למנותן לפי דרכו תשע מצות שבכל אחד שלש מצות בעשיר ובדל ובדלי דלות. ואמאי לא מנה בכולן אלא חמש מצות. ואולי אפשר לומר דבאמת כן כוונתו אע"פ שלא ביאר דבריו בפירוש כן. ובלא"ה כבר כתבתי שיש באזהרות אלו כמה תמיהות עצומות. וכמה מצות שנראות ככפולות ומשולשות בדבריו. וקשה לעמוד על דעתו. ודבריו צריכין ביאור ארוך בפ"ע ואכמ"ל בזה:

ואמנם גם דברי רבינו הגאון ז"ל צריכין ביאור בזה. דלכאורה הדבר קשה דלפי דרכו דכל הנפרטים שפרטן הכתוב במצוה אחת נמנין כל פרט ופרט מצוה בפ"ע. בין בלאוין ובין בעשין. א"כ גם כאן הו"ל למנות בקרבן חטאת של עולה ויורד תשע מצות. דשמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו שפרטן הכתוב במצות עולה ויורד. ראוי למנותן כל אחד מצוה בפ"ע. ומיהו מקדש וקדשיו ודאי אין למנותן שתים. משום שלא נזכרו בקרא בהדיא לא מקדש ולא קודש. אלא כתיב והוא טמא ואשם. שיש בכללו מקדש וקודש שיש אזהרה וכרת על טומאתן. וכיון שלא נזכרו הפרטים בפירוש בקרא. אלא דממילא ידענו שהם בכלל המצוה. לכ"ע אינן נמנין אלא במצוה אחת. אבל עכ"פ הפרטים שנזכרו בהדיא יש למנותן לדרכו של רבינו הגאון ז"ל מצוה בפ"ע. וא"כ הו"ל למנותן תשע מצות. מיהו נראה דכיון דכאן ענין המצוה הוא הבאת הקרבן.. וכל הנפרטים קרבנם שוה ממש אין למנות מצוה אלא הבאת הקרבן. ואע"ג דהעבירות חלוקות. מ"מ אין כאן אלא מצוה אחת. להביא קרבן עולה ויורד על חטאים אלו שפרטן הכתוב אלא דקרבן של עשירות ושל דלות ושל דלי דלות יש למנותן כל אחד מצוה בפ"ע. כיון דקרבנו של זה אינו קרבנו של זה. וכל אחד לא חייבו הכתוב בקרבן האחר. ואע"ג דעני שהביא קרבן עשיר נמי יוצא ידי חובתו. כדתנן בפרק בתרא דנגעים גבי מצורע. וגם במטמא מקדש אמרינן הכי ביומא (פרק טרף בקלפי מ"א ע"א) ובפרק בתרא דכריתות (כ"ח ע"א). וא"כ הו"ל כאילו נתן הכתוב הבחירה בידו להביא איזה משני קרבנות אלו שירצה. והו"ל ככשבה או שעירה תורים או בני יונה דאין נמנין אלא מצוה אחת. כמו שביארנו לעיל (עשין ע"ו) ובשאר דוכתי אפי' לדרכו של רבינו הגאון ז"ל עיי"ש. מ"מ מלבד שיש לומר דלא אמרו דיצא אלא בדיעבד אבל לכתחילה ודאי אין לו להביא אלא קרבנו שפירש בו הכתוב. ואע"ג דהר"ש משנץ ז"ל שם (בפרק בתרא דנגעים) לא כתב כן. לא הביא שום ראי' לדבריו. ולא ידענו מנ"ל הא. ומש"כ דתבא עליו ברכה. צ"ע דכיון דאין חטאת באה נדבה כל דסגי לי' בתורים או בבני יונה או בעשירית האיפה סולת. ומביא בהמה. הו"ל נדבה וקיי"ל דאין חטאת באה נדבה. ואע"ג דבריש פ"ב דכריתות (ח' ע"ב) לענין קרבן הגר אמרינן השתא לעוף איתרבי לעולת בהמה לא כ"ש עיי"ש. היינו

משום דהתם בעולה מיירי ועולה באה נדבה. משא"כ בחטאת. ועוד דהתם בהדיא כתיב קרא דמייתי בהמה. דגמרינן מדכתיב כאשר תעשו כן יעשה מה אתם עולה ושלמים אף גר עולה ושלמים. אלא דיליף התם מקרא דגם בשני עופות סגי לי'. אלא משום דפריך לי' התם א"כ בבהמה אחת לא תיסגי לי' דדומיא דאתם בעינן דוקא עולה ושלמים. על זה משני התם לעוף איתרבי לעולת בהמה לא כ"ש. היינו דכיון דרבי קרא דסגי לי' בשתי עופות עולות כ"ש דתיסגי לי' בבהמה אחת עיי"ש. וא"כ ק"ו זה אינו אלא לענין להקל עליו. שאם הביא עולת בהמה אחת יוצא ידי חובתו. ולא כמו שנראה לכאורה מקרא דבעי שתי בהמות. אבל היכא דלא כתיב בקרא אלא שיביא חובתו מן העוף. לעולם אימא לך דלא שייך לדון קל וחומר ולומר השתא בעוף יוצא י"ח בבהמה לא כ"ש. דאפשר דגזה"כ הוא דוקא עוף. וכן מבואר בתוס' שם שכתבו עלה וז"ל. לעוף איתרבי וכו' תימא זב וזבה יוכיחו דאיתרבו לעוף ולא לבהמה עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא להו אפי' בעולה דזב וזבה כיון דכתיב עוף לא יצאו בבהמה. ובעיקר קושייתם אני תמה דהרי הכא אין אנו דנין ק"ו לומר דכיון דיוצא בעוף כ"ש שיוצא בבהמה. אלא אדרבה לגרועי קאתינן. לומר השתא לעוף איתרבי לעולת בהמה לא כ"ש דתיסגי לי' באחת ולא בעינן שתים. וא"כ היכי שייך על זה לומר זב וזבה יוכיחו. דזה לא הוה שייך אלא אי משכחינן בזב וזבה דדי להם בעוף ואפי' הכי אי מייתו בהמה לא יצאו אלא בשתי בהמות. אבל מאחר דכזה לא אשכחן בשום דוכתא כלל היכי נימא זב וזבה יוכיחו דסגי להו לחובתם בעוף דוקא ולא בבהמה. הא אין הנידון דומה לראי' וגם איכא למפרך מה לזב וזבה שכן אין דינם בבהמה כלל אלא בעוף דוקא תאמר בגר דעיקר דינו בבהמה. ושפיר איכא למימר דבבהמה אחת סגי לי'. ולכן דבריהם צ"ע אצלי. ואין כאן מקום להאריך בזה:

ועכ"פ אין משם שום ראי' כלל לומר דהיכא דסגי לי' בעוף או בעשירית האיפה סולת לחטאתו דיכול להביא חטאת בהמה. והרי אפי' בנדר ס"ל לרבי (בפרק בתרא דמנחות ק"ז ע"ב) דאם נדר להביא קטן והביא גדול לא יצא. ואפי' בנדבה קאמר רבי התם (לקמן נ"ח ע"א) דאם אמר כבש זה עולה ונסתאב אסור להביא בדמיו איל עיי"ש. ועד כאן לא פליגי רבנן עלי' התם אלא בנדרים ונדבות. אבל בקרבנות חובה לא אשכחן דפליגי. וא"כ הכא נמי בדלות שאמרה תורה דקרבנו עוף או עשירית האיפה נהי דגלי קרא דיצא בבהמה דהו"ל קרבן עשיר. מ"מ מהיכא תיתי לן למימר דאפי' לכתחילה נמי רשאי לעשות כן. אימא דלא גלי לן קרא אלא שיוצא בכך דיעבד. אבל לכתחילה אסור לשנות אפי' מחטאת העוף לחטאת בהמה. וכ"ש מעשירית האיפה סולת לבהמה. ואני תמה טובא להר"ש משאנץ ז"ל למה לי קרא לעני שהביא קרבן עשיר דיצא. תיפוק לי' דכיון

דמחמיר אנפשי' ומייתי טפי ממה שנתחייב תבוא עליו ברכה. אלא ודאי מוכרח ע"כ דלענין קרבן לא שייכא סברא זו. ואי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר דלא יצא בזה ידי חובתו אפי' בדיעבד. וחייב לחזור ולהביא קרבן עני כדינו. וא"כ השתא נמי דגלי קרא סגי לן למימר דיוצא בדיעבד אבל לכתחילה ודאי אין לנו לומר דשרי. ולזה לא אמרו במתניתין דנגעים ובגמרא שם אלא דיצא בדיעבד. ונראה דזו היא נמי כוונת החינוך (במצוה קכ"ג) שכתב וז"ל ואם הוא עני והביא כשבה או שעירה לא יצא ידי חובתו. והטעם לפי שאחר שהאל רחם עליו ופטרו בכך אינו בדין שידחוק עצמו להביא ביותר ממה שתשיג ידו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה עליו המל"מ בהגהותיו ממשנה ערוכה (דפרק בתרא דנגעים שם). דתנן בהדיא דיצא עיי"ש. אבל נראה ברור דודאי אין כוונת החינוך דלא נתכפר בכך. וחייב לחזור ולהביא קרבן עני. אלא לומר דלא יצא ידי חובתו כראוי. דלא התירה תורה בהכי לכתחילה. אלא דגלי קרא דבדיעבד כיפר ואינו צריך להביא כפרה אחרת. ומ"מ לא עשה הדבר כמצותו וחובתו. וכמו שפירשו הר"ן ושאר ראשונים ז"ל (בפרק בתרא דפסחים) בההיא דתנן כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו עיי"ש. וכן מוכרח מן הטעם שנתן לזה בחינוך שם כמבואר. וא"כ ממתניתין דנגעים שם ליכא סתירה לדברי החינוך. אדרבה עיקר דברי החינוך הם על יסוד משנה זו. ודבריו נכונים מאוד. ודברי הר"ש צ"ע אצלי. והשתא א"כ אין זה ענין לכשבה או שעירה ותורים או בני יונה שנתנה התורה הבחירה בידו ובדידי' תליא מילתא לכתחילה להביא לחובתו אחד משניהן ובודאי אין בזה אלא מצוה אחת אלא שיוצא בזה או בזה. אבל כאן הקפיד הכתוב מיהת לכתחילה וחייבתו דוקא בקרבן האמור בו. ולזה ודאי יש למנותן כל חד מצוה בפ"ע. ובלא"ה נראה דאפי' להר"ש משאנץ דגם לכתחילה מצי להביא קרבן עשיר. מ"מ כיון דהעשיר שהביא קרבן עני וכן הדל שהביא קרבן של דלי דלות אפי' בדיעבד לא כיפר שפיר יש למנותן שלש מצות כל אחד בפ"ע. כיון דגם העני מיהת לא נתחייב בקרבן העשיר. ולא רמיא חיובא עלי' אלא בקרבן עני דוקא. ולא דמי כלל לכשבה או שעירה דעשיר וכיו"ב שחיובו בשתיהן שוה כזה כן זה. אלא דמצי למיפטר נפשי' באחת משתיהן. כמו שביארנו כבר לעיל.

מצוה קמז

מועל. וגוזל ישיב קרן וחומש ובאשם שגגתו יפר. מצות מעילה שאם נהנה מן ההקדש שו"פ בשוגג חייב להביא קרן וחומש ואשם נקרא אשם מעילות מנאוה הרמב"ם וסייעתו (עשין קי"ח) עיי"ש. וכן אם כפר לחבירו בממון שחייב לו ונשבע על זה. או שהשביעו התובע ועמד בכפירתו. חייב לשלם הקרן וחומש ואשם נקרא אשם גזילות.

ומנאה הרמב"ם (עשין ע"א) עיי"ש. אלא שהרמב"ם וסייעתו ז"ל מנה שם כל חייבי אשמות ודאין במצוה אחת. ותשלומי חומש דמעילה עם תשלומי חומש דאוכל תרומה בשוגג מנה ג"כ מצוה אחת בפ"ע (עשין קי"ח) עיי"ש. וא"כ מצות מעילה נחלקה אצלם לשתי מצות בפ"ע. האשם מצוה אחרת והחומש מצוה אחרת. וחומש דשבועת הפקדון הכניסוהו הרמב"ם וסייעתו בכלל עשה דוהשיב את הגזילה. כמש"כ (בעשין קצ"ד) עיי"ש. והדברים תמוהים שאם דעתם למנות כל האשמות מצוה אחת וכל החומשים מצוה אחת. ויש לזה מקום עפמש"כ הרמב"ם (בשורש י"ד) עיי"ש היטב. א"כ גם חומש דשבועת הפקדון הי' לו להכניס במצוה אחת עם חומש דמעילה ודאוכל תרומה. וגם במה שמנה כל האשמות ודאין מצוה אחת. כבר נתעורר הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' ס"ו) וכתב שם וז"ל ואני מסתפק בענין האשמות למה נמנה כולם מצוה אחת ולמה לא נמנה אשם חרופה אחת. ואשם מעילות אחת. ואשם גזילות אחת. שאין זה דומה לאשם תלוי (שכל אשמות תלויין נמנין מצוה אחת) וחטאת. שהם באין על מין עבירה אחת. ושל נזיר ושל מצורע הרי הם נמנין בכלל שאר קרבנות וכו'. אבל האשמות שלכל אחד עבירה מיוחדת והדבור מיוחד. ראוי למנותן כמנינן אע"פ ששם כולם אשם. כמו שמנה מוסף שיש לו יום מיוחד מצוה אחת בפ"ע אע"פ שכולם שם מוסף להם עכ"ל עיי"ש. ואחר כל זה (בסוף ספרו) כשבא לחשבון הכולל של כל העשין כתב בסוף דבריו וז"ל והנחנו כל האשמות נכנסים תחת מנין אחד כדעתם ז"ל (הרמב"ם וסייעתו) אע"פ שהיינו כמוסכמים להפרידם. לפי שלא רצינו לצאת מדרכם וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל יש בזה מבוכה רבה. וכן באזהרות אתה הנחלת. דנראה שגם הם ז"ל מנו אשמות ודאין מצוה בפ"ע. וקרן וחומש דמעילה ודשבועת הפקדון מצוה בפ"ע עיי"ש היטב. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל ברורים ע"פ דרכו. שמנה הקרן והחומש ואשם מצוה אחת שבצירוף כולם תשלם המצוה. וגם מנה מעילה בפ"ע ושבועת הפקדון בפ"ע. וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל. ותשלומי חומש דאוכל תרומה וחלה וביכורים דאיקרו קודש מנה מצוה בפ"ע לקמן (עשה קנ"א) עיי"ש. משום דאע"ג דאיקרו קודש אינם ענין להקדש כלל. דהקדש אסור לכל בהנאה ומועלין בהן. משא"כ בהנך דלא אסירי אלא לזרים באכילה. וליכא בהו מעילה אפי' לזרים. אלא תשלומי קרן וחומש לאוכלן בשוגג. ולזה ודאי אין ראוי למנותן מצוה אחת עם חומש דהקדש. דאינם ענין זה לזה וגם בכל אחד נאמרה מצוה בפ"ע:

אמנם יש לתמוה טובא בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב על גוזל. דהיינו אשם גזילות. ובאשם שגגתו יפר. והיינו כר"ש דאמר (בפרק שבועת העדות ל"ד ע"א) דשבועת הפקדון

לא עשה בה מזיד כשוגג עיי"ש. וזה דבר מתמיה הרבה. דהרי רבנן פליגי עלי'. וסתם לן תנא במתניתין דר"פ שבועת הפקדון דלא כוותי'. דתנן התם וחייב על זדון השבועה ועל שגגתה עם זדון הפקדון ואינו חייב על שגגתה גרידתא ומה חייב על זדונה אשם בכסף שקלים עיי"ש. וכן (בריש פ"ב דכריתות ט' ע"א) חשיב לה תנא דמתניתין בין הנך שמחייב עליהן אשם על המזיד כשוגג עיי"ש. גם מש"כ ישיב קרן וחומש ובאשם שגגתו יפר דנראה מזה דאין הכפרה אלא באשם לחוד. אבל החומש לאו לכפרה אתי אלא ממוצא הוא כמו הקרן. וזה יתכן רק בגוזל דאמרינן בב"ק (פרק הגוזל עצים ק"ד ע"ב) דחומש דגזילה ממונא הוא. ולהכי אם מת משלמי לי' יורשים. וכן אם נשבע על החומש מוסיף חומש על חומש עיי"ש. אבל בחומש של מעילה בהקדש לכאורה ע"כ לכפרה הוא דאתי. כיון דבמזיד לא משלם חומש אלא דוקא בשוגג דמייתי כפרה. וכן אמרינן (ריש פ"ק דמעילה ב' ע"ב) דבמעילה דרבנן ליכא חומש. ופירש"י שם וז"ל מעילה דרבנן משלם קרן ולא חומש משום דחומש מפני איל אשם מייתי לי'. ובדרבנן ליכא קרבן. הילכך לא מייתי נמי חומש. אבל במעילה דאורייתא מייתי קרן וחומש ואשם מעילה עכ"ל עיי"ש. הרי דחומש שייך להאשם ובמקום דליכא אשם חומש נמי ליכא. וע"כ היינו משום דשניהם אתו לכפרה. ומה"ט נמי במזיד במעילה דליכא אשם חומש נמי ליכא. ובשבת (פרק כלל גדול ס"ט ע"ב) אמרינן דחומש במקום קרבן עיי"ש. ואף דהתם בחומש דתרומה מיירי. מ"מ משמע דגם בחומש דמעילה נמי הכי הוא דגמרינן להו מהדדי בגז"ש חטא חטא למילי טובא. כמבואר ריש פ"ה דמעילה (י"ח ע"ב) ושאר דוכתי עיי"ש. ומיהו בתוס' כתבו (בכתובות פרק אלו נערות (כתובות ל' ע"ב)) בד"ה זר שאכל וכו' ובפסחים (פרק כל שעה כ"ט ע"א) בד"ה מאן י"א וכו' דתשלומי קרן וחומש דמעילה ממונא היא. ודוקא תשלומי קרן וחומש דתרומה אינן אלא משום כפרה עיי"ש. ובמש"כ הר"ש משאנץ ז"ל (ריש פ"ז דתרומות). וגם בההיא דריש פ"ק דמעילה גירסת הראב"ד ז"ל בפירושו לסיפרא (פרשת ויקרא) דבמעילה דרבנן ליכא אשם אבל חומש איכא עיי"ש. ולפ"ז מבואר דחומש ממונא הוא ולא תלי באשם דאתי לכפרה:

וראיתי בה"ג (הלכות שבועה) שכתב וז"ל והיכא דאפקיד מידי גבי חברי' וכפרי' ואישתבע לי' והדר אודי לי' מיחייב לשלומי קרן וחומש למרי פקדון ואשם בכסף שקלים למזבח וכו'. והאידנא דליכא אשם וליכא חומש לא משלם אלא קרן עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל כגירסת רש"י ופירושו דחומש משום אשם הוא בא. והיכא דליכא אשם גם חומש ליכא. והילכך בזה"ז דליכא אשם פטור גם מן החומש. וא"כ חומש דגזילה נמי כפרה הוא. וכגירסת רש"י כן הוא גם גירסת התוס' שם והרמב"ם (פ"א מהלכות מעילה ה"ו)

עיי"ש. וכן ראיתי לרש"י (בפרק מרובה ס"ה ע"א) בההיא דחומשו עולה לו בכפילו שכתב וז"ל שהרי חומש לבעלים הוא והוא שקל וע"כ הא דרבי יעקב בששוין כאחד החומש והכפל קמיירי. דאי כפילא טפי מחומשא לאו חומשא הוי ולא מיפטר לי' עד דמשלם חומשא דחומש כפרה דשבועה הוא עכ"ל עיי"ש. והוכרח לפרש כן ע"פ הסוגיא דהתם עיי"ש ובמש"כ התוס' שם בד"ה כפילא ארבע וכו' ובשאר ראשונים שם. הרי מבואר דאפי' חומש דגזילה משום כפרה הוא. ועכצ"ל דהא דאמרינן (בפרק הגוזל עצים) דחומש דגזילה ממונא הוא. היינו רק לומר שיש לו דין ממון אע"ג דעיקרו משום כפרה הוא בא. ודברי הבה"ג בלא"ה תמוהים אצלי. דהרי הגוזל את חבירו ונשבע לו ומת. היורשים משלמים קרן וחומש אע"פ שפטורים מן האשם משום דאין כפרה למתים. כדתניא שם בפרק הגוזל עצים עיי"ש. וא"כ כ"ש בזה"ז דבר כפרה הוא אלא דליכא מזבח. דאית לן למימר דאע"פ שאינו יכול להבא האשם חייב בחומש. וצ"ע בזה כעת ואכמ"ל בזה. ואמנם לביאור דברי רבינו הגאון ז"ל נראה דמש"כ ובאשם שגגתו יפר. לא אתי למעוטי דהחומש לאו לכפרה אתי. אלא כוונתו להההיא דתנן (סו"פ הגוזל עצים). המביא את גזילו עד שלא הביא אשמו יצא. הביא אשמו עד שלא הביא גזילו לא יצא עיי"ש. והכי נמי תניא התם בברייתא לענין מעילה בהקדש. מנין שאם הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו שלא יצא. ת"ל באיל האשם ונסלח לו. האשם בכבר עיי"ש. וזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל. ובאשם שגגתו יפר. כלומר דבעינן שבאשם תהי' גמר כפרתו על שגגתו. שהאשם יביא באחרונה ובו ימחה חטאו לגמרי. והפרה הוא לשון ביטול. והוא מלשון הכתוב אישה הפרם והשם יסלח לה. וזה הוא שרמז במש"כ שגגתו יפר. שבו יבטל חטאו לגמרי והשם יסלח לו. אבל ודאי גם תשלומי הקרן והחומש מכפרין. וא"כ משום זה ליכא קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל:

אבל הא ודאי תמוה דנקט כר"ש דשבועת הפקדון לא עשה בה מזיד כשוגג ולית בה אשם גזילות אלא בשוגג. והרי רבנן פליגי עלי' וסתם לן תנא כוותייהו. וגם בתוספתא (פ"ב דשבועות) סתם לן תנא כרבנן דר"ש עיי"ש. ולכאורה נראה מדאמרינן (סו"פ הגוזל עצים) עלה דתנן המביא גזילו עד שלא הביא אשמו יצא. הביא אשמו עד שלא הביא גזילו לא יצא. מנהני מילי אמר רבא דאמר קרא האשם המושב לה' לכהן מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו מכלל דכסף ברישא. ואמרינן תו התם תנו רבנן מנין שאם הביא מעילתו ולא הביא אשמו וכו' ומנין שאם הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו שלא יצא ת"ל באיל האשם. האשם בכבר. יכול כשם שהאיל ואשם מעכבין כך חומש מעכב. ת"ל באיל האשם ונסלח לו איל ואשם מעכבים בהקדש ואין חומש מעכב. וילמד הקדש

מהדיוט והדיוט מהקדש וכו' עיי"ש. וכתבו התוס' שם וז"ל וילמד הדיוט מהקדש והקדש מהדיוט. תימא אמאי איצטריך קרא לעיל גבי הדיוט שאם הביא אשמו עד שלא הביא גזילו שלא יצא נילף מהקדש. וי"ל דאי לאו דאשכחן שהשוה הכתוב הדיוט להקדש להך מילתא לא הוה ילפינן האי מהאי לענין שאר דברים. אבל השתא דאשכחן שהשוה אותן. דבתרוייהו אם הביא אשמו תחילה לא יצא. כמו כן יש להשוותם לענין שאר דברים עכ"ל עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה דלפ"ז השתא נמי דאשכחן שהשוה אותן הכתוב לענין שאם הביא אשמו תחילה לא יצא. הרי נגד זה אשכחן שחילק הכתוב ביניהן לענין דבאשם גזילות המזיד כשוגג. ובאשם מעילות לא ניתן זדונו לכפרה. וזהו חילוק גדול. שהרי ברובן ככולן של שאר עבירות שבתורה לא ניתן זדונן לכפרה בקרבן. וכאן בהדיוט ניתן זדונו לכפרה. משא"כ במעילה דהקדש דדינה כשאר עבירות שבתורה דאין לה כפרה אלא בשוגג. וא"כ מאי חזית דאזלת בתר מאי דהשוה אותן בדבר אחד. זיל בתר מאי שלא השוה אותן. ולומר דהכי נמי לשאר דברים אין להשוותם. ולכן נראה דההיא אזלא אליבא דר"ש דאמר דגם באשם גזילות לא ניתן זדונו לכפרה. וא"כ שוים בזה הדיוט והקדש. ומ"מ משום זה לחוד אין לנו לומר דכמו כן יש להשוותם לענין שאר דברים. משום דגם בכל שאר עבירות שבתורה לא ניתן זדונן לכפרה. חוץ מקצת דברים מיעוטא דמיעוטא שניתן זדונן לכפרה. אלא דאחר דחזינן שהשוה אותן הכתוב לענין דלא יצא אם הביא אשמו תחילה. ס"ל דכמו כן יש להשוותן לענין כל שאר הדברים:

איברא דלכאורה אדרבה יש מקום להוכיח איפכא דע"כ ההיא דהתם לא אזלא אליבא דר"ש. דאמרינן התם (בפרק שבועת העדות ל"ד ע"ב) מחכו עלה במערבא דקתני מה לפקדון שכן לא עשה בו מזיד כשוגג. מכדי מזיד גבי עדות מנ"ל דלא כתיב בי' ונעלם. הכא נמי בפקדון לא כתיב בי' ונעלם. א"ל ר"ה ומאי חוכא דילמא מזיד דלאו כשוגג בפקדון ממעילה גמר לה ר"ש. והיינו חוכא אדגמר לה ממעילה נגמר לה מעדות. ומשני מסתברא ממעילה הו"ל למילף שכן מעילה ממעילה. ופריך אדרבה מעדות הו"ל למילף שכן חטא. הדיוט. בשבועה. תבעי' וכפרי'. ואואין. ומשני הנך נפישין וכו'. וכתבו בתוס' שם וז"ל הנך נפישין. היינו כל כמה דלא קים לי' גז"ש דתחטא אית לן למילף טפי ממעילה במה מצינו משום דנפישין. אבל לבתר דקים לי' גז"ש ילפינן מעדות אע"ג דמעילה נפישין. ותימא כיון דר"ש גמיר גז"ש מנ"ל לרבא בר איתי בסמוך דקאמר מאן תנא שבועת הפקדון לא ניתן זדונה לכפרה ר"ש היא. הא אין גז"ש למחצה. ואפי' היתה קבלה בידו. מ"מ תקשה מאי טעמא דר"ש. ושמא קסבר דמעילה מעילה גז"ש היא עכ"ל עיי"ש. והשתא כיון דלר"ש ע"כ אית לי' גז"ש דמעילה מעילה אשם גזילות

מאשם מעילות לענין דמזיד לא מיחייב כשוגג. א"כ בההיא דסו"פ הגוזל עצים אם איתא דאליבא דר"ש אזלא הדרא קושית התוס' לדוכתה. למה לי קרא גבי אשם גזילות שאם הביא האשם עד שלא הביא גזילו לא יצא נילף ממעילה. דאין לומר כמו שתירצו התוס' דאי לאו דאשכחן שהשוה הכתוב הדיוט להקדש מיהת להך מילתא. לא הוה ילפינן האי מהאי לענין שאר דברים. דהרי כיון דאליבא דר"ש קיימינן דאית לי' גז"ש דמעילה מעילה הדיוט מהקדש. הרי בע"כ אקשינהו קרא להדדי ואין גז"ש למחצה. ומהיכא תיתי לומר דלא נילפינהו מהדדי לענין הנך דברים. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דלא אתי כר"ש. אלא כרבנן דלא גמרי גז"ש דמעילה מעילה. הן אמת דהתוס' לא כתבו כן כדבר ברור ומוחלט דר"ש גמר גז"ש דמעילה מעילה. אלא כתבו כן כמסתפקים בדבר ובדרך שמא. אבל בפירש"י שם בד"ה ממעילה גמר וכו' כתב כן בפשיטות. וכן הכריחו בתוס' הרא"ש ובחי' הרשב"א שם עיי"ש. מיהו מדברי הרמב"ן והר"ן ז"ל שם מבואר דס"ל דאיכא למימר דר"ש לא מגז"ש יליף לה אלא במה מצינו עיי"ש. וגם הרשב"א ז"ל הזכיר סברא זו. אלא שהקשה על זה דמהסוגיא לא משמע הכי עיי"ש בדבריו. ובאמת דאינו מוכרח כ"כ דמה שהקשה הרשב"א ז"ל מדקאמר התם מסתברא ממעילה הו"ל למילף שכן מעילה ממעילה. ופריך אדרבה מעדות הו"ל למילף שכן תחטא מתחטא עיי"ש. הדבר ברור דלהרמב"ן והר"ן ס"ל דמאי דקאמר שכן מעילה ממעילה שכן תחטא מתחטא אין פירושו דגמר גז"ש מעילה ממעילה ותחטא מתחטא אלא דקאמר דמסתברא טפי למילף שבועת הפקדון ממעילה משום דבשניהם נאמר לשון מעילה דמשמע שענינם אחד. ועל זה פריך לי' דאדרבה מהאי טעמא גופי' ראוי לומר דנילף שבועת הפקדון משבועת העדות משום שבשניהם נאמר לשון תחטא. וכן הבינו התוס' שם עיי"ש. וכבר הכריחו הרמב"ן והר"ן ז"ל שם דע"כ לא מגז"ש דמעילה מעילה יליף. דא"כ מאי פריך אדגמר לה ממעילה נגמר לה מעדות עיי"ש. ומאי קושיא ודילמא גז"ש דמעילה ממעילה גמר מרבו. ולא גז"ש דעדות. דאין אדם דן גז"ש מעצמו. אלא ודאי לא מגז"ש אלא במה מצינו גמר לה עיי"ש. וגם תחטא תחטא רק לשונות שוין קאמר. ובמה מצינו הוא דגמר. משום דהשתא אכתי לא הוה קים לי' גז"ש. וגם קושית התוס' למסקנא מ"ט דר"ש אין הכרח מזה לומר דגמר גז"ש דמעילה מעילה. דאפשר דנפקא לי' לר"ש מאיזה דרשא אחריתא. ולהכי לא כתבוה התוס' אלא בדרך שמא. ובהכי אתי שפיר סוגיא דסו"פ הגוזל עצים. דאזלא שפיר אליבא דר"ש דאמר דשבועת הפקדון לא ניתן זדונה לכפרה. וא"כ אית לן מזה הכרעה להלכה כר"ש. כיון דלרבא סתם מתניתין דהתם ובריית דמייתי שם כר"ש אתיין. מלבד זה נראה לפי מה שנראה מדברי התוס' (סו"פ בתרא דשבועות

מ"ט ע"ב) בד"ה מאן תנא וכו' דכל היכא דקאמר כהאי לישנא מאן תנא וכו' משמע דהכי הילכתא עיי"ש. וא"כ כאן נמי דקאמר רבא בר איתי מאן תנא שבועת הפקדון לא ניתן זדונה לכפרה ר"ש היא. אית לן למימר דהכי הילכתא:

ואמנם כל זה אינו מספיק להכריע הלכה כר"ש בזה. ולכן נראה לומר בכוונת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן (ר"פ שבועת הפקדון) רב אחא ב"ה ור"ש ברי' דרבב"ח ור"י ברי' דר"י תנו שבועות בי רבה פגע בהו ר"כ אמר להו הזיד בשבועת הפקדון והתרו בו מהו. כיון דחידוש הוא דבכל התורה לא אשכחן מזיד דמייתי קרבן והכא מייתי קרבן ל"ש אתרו בי' ול"ש לא אתרו בי'. או דילמא הני מילי היכא דלא אתרו בי'. אבל היכא דאתרו בי' מילקא לקי קרבן לא מייתי. או דילמא הא והא עבדינא. א"ל תנינא חמורה הימנה שבועת הפקדון שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה אשם בכסף שקלים. מדקאמר על זדונה מכות מכלל דאתרו בי' וקאמר מכות אין קרבן לא. א"ל רבא בר איתי מאן תנא זדון שבועת הפקדון לא ניתן לכפרה ר"ש אבל לרבנן קרבן נמי מייתי וכו' עיי"ש. ולא איפשיטא התם האיבעיא. ולפ"ז יש לנו שני דרכים. או לומר דכיון דהאיבעיא לא איפשיטא אין לחייבו קרבן אלא היכא דלא אתרו בי'. דמספיקא לא מייתי קרבן אשם ודאי. וכאן לא שייך אשם תלוי. או דנימא דכיון דקאמר רבא בר איתי דלרבנן קרבן נמי מייתי. ומשמע מלישני' דמדין ודאי קאמר הכי. דפשיטא לי' הכי מסברא. דאל"כ הכי הו"ל לומר אבל לרבנן לעולם אימא לך קרבן נמי מייתי. כלישנא דתלמודא בכל כיו"ב בכל דוכתא היכא דלא אתי אלא למידחי פשיטותי' דמייתי למיפשט האיבעיא. וא"כ לפ"ז נקטינן חדא מתרתי. או דבאתרו בי' לא לקי ולא מייתי קרבן. דבספיקא ליכא לא מלקות ולא קרבן. או דלקי וגם מייתי קרבן כפשיטותא דרבא בר איתי. איברא דחזינא להרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות שבועות ה"ח) שפסק דבאתרו בי' מביא קרבן ואינו לוקה עיי"ש. וכבר הקשה עליו בלח"מ שם. דכיון דהאיבעיא לא איפשיטא אמאי מחייב הרמב"ם ז"ל קרבן על הספק. ותי' משום דהתם בעי למיפשט מברייתא דקתני תאמר בשבועת הפקדון שאינו לוקה. וע"כ באתרו בי' מיירי. דאם לא כן לא שייכי בה מלקות. ואע"ג דדחי הך פשיטותא דמאי אינו לוקה אינו נפטר במלקות. מ"מ איפשיטא מיהת דבמלקות לחודי' לא סגי בלא קרבן. ולא נשאר אלא ספק אי בקרבן לחודי' סגי או מילקא נמי לקי. והילכך כיון דאיבעיא לא איפשיטא ואין מלקין בספק לכך פסק הרמב"ם דמביא אשם ואינו לוקה עיי"ש בדבריו.

וראיתי להרי"ן מיגש ז"ל בחי' שם שכתב וז"ל ולא איפשוט בעיא דרב כהנא. וכיון דלא איפשיטא אע"ג דאיכא עדים ואתרו בי'. קרבן מייתי מילקא לא לקי. דלית לן לאפטורי

מקרבן דכתיב בהדיא ולחיובי' מלקות מספיקא עכ"ל עיי"ש. וזהו כדעת הרמב"ם תלמידו. אבל אין דבריו ז"ל מובנים אצלי. דהרי כמו שאין מחייבין מלקות מספיקא הכי נמי אין מביאין אשם מספיקא. ומה בכך דקרבן כתיב בהדיא. הרי מוקמינן קרא בדלא אתרו בי' דוקא אבל באתרו בי' מיבעיא לן. וגם מלקות כתיב בהדיא בחייבי לאוין. ובפרט בשבועה דכתיב בה מלקות בהדיא באנפי נפשה. כדאמרינן רפ"ק ורפ"ג דשבועות עיי"ש. אלא דמיבעיא לן בשבועת הפקדון דמייתי קרבן אפשר דאפי' אתרו בי' מייתי קרבן ולא לקי. וא"כ מאי עדיפותא דקרבן ממלקות. ואולי אפשר לחלק דקרבן כתיב בהדיא בשבועת הפקדון גופא. משא"כ מלקות דנהי דכתיבא גבי שבועה אבל בשבועת הפקדון לא אשכחן מלקות כלל. אלא דמ"מ אינו מובן דמה בכך דכתיב קרבן בהדיא. הרי מ"מ מיבעיא לן דילמא היינו דווקא בלא אתרו בי'. אבל אתרו בי' מילקא לקי קרבן לא מייתי. וכיון דהאיבעיא לא איפשיטא. כמש"כ הרי"ן מיגש ז"ל גופי'. אית לן למימר דאין מביאין קרבן אשם מספיקא. וגם יש לתמוה בעיקר הדבר שכתב דאיבעיא דר"כ לא איפשיטא. והרי לענין קרבן מיהת איפשיטא שפיר דאפי' אתרו בי' מייתי קרבן. וליכא ספיקא אלא במלקות וכמש"כ בלח"מ. וזה תמוה טובא לכאורה על דברי הרי"ן מיגש ז"ל. מיהו לזה אפשר לומר דס"ל להרי"ן מיג"ש ז"ל דלפי מאי דדחי מאי אינו לוקה אינו נפטר במלקות. ופירשו התוס' בשם ר"ת ז"ל שאין מתכפר במלקות לחודי' עיי"ש. אפשר לומר דלוקה ולא מייתי קרבן. משום דמאי דמיבעיא לן לומר דהיכא דאתרו בי' מילקא לקי קרבן לא מייתי. היינו משום דלפום הך צד ס"ל דכל שהוא מזיד כל כך עד שהותרו בו וקבל התראה אין לומר שיתכפר בקרבן אפי' בשבועת הפקדון. אע"ג דאיתרבי מזיד כשוגג. וכההיא דאמרינן בפ"ב דחולין (מ"א ע"א) עיי"ש היטב. ולזה כיון דקיימינן אליבא דרבנן דמזיד כשוגג בשבועת הפקדון. ובר קרבן הוא אלא משום דארבעים בכתפי' אמרינן לפום הך סברא דלא מצי מייתי קרבן. א"כ הו"ל כצריך ואין לו תקנה. ומעתה לפי מאי דדחי וקאמר מאי אינו לוקה דקתני אינו מתכפר במלקות. שפיר יש לומר דלקי ולא מייתי קרבן משום דכל דבר מלקות הוא לא מצי מייתי קרבן. ומ"מ לא מתכפר במלקות לחודי'. כיון דהכא מזיד נמי בר קרבן הוא. ונמצא שצריך ואין לו תקנה. והשתא א"כ לא איפשיטא בעיא דר"כ כלל. דאפשר דלוקה ומייתי קרבן. וגם אפשר דאינו לוקה ומייתי קרבן. ואינו לוקה דקתני אינו לוקה לגמרי. וגם יתכן לומר דלוקה אבל קרבן לא מייתי. והכי משמע פשטא דסוגיא. דלא קאמר פשוט מיהא חדא דאפי' אתרו בי' מייתי קרבן. כאורחא דתלמודא בעלמא כיו"ב. אלא ודאי ליכא למשמע מינה מידי. וזו היא דעת הרי"ן מיגש ז"ל. ודלא כמש"כ הלח"מ:

אלא דמ"מ מש"כ הרי"ן מיגש ז"ל דאע"ג דהאיבעיא דר"כ לא איפשיטא מ"מ מייתי קרבן. הוא תמוה לענ"ד ודבריו ז"ל צ"ע אצלי. ואמנם בדעת הרמב"ם ז"ל אפשר לומר דלאו מהאי טעמא פסק כן. אלא משום דס"ל כמשכ"ל דמלישנא דרבא בר איתי משמע דלא לדיחויא בעלמא קאמר. אלא לקושטא דמילתא הכי ס"ל. ולפ"ז נראה לומר דהרמב"ם לא גריס כגירסא שלפנינו בדברי רבא בר איתי אלא גירסתו כגירסת הרי"ן מיגש רבו ז"ל דגריס מאן תנא זדון שבועת הפקדון לא ניתן לכפרה ר"ש אבל לרבנן קרבן מייתי מילקא לא לקי. עיי"ש בדברי הרי"ן מיגש ז"ל. וזו היא ג"כ גירסת הרא"ש ז"ל בתוספותיו עיי"ש בדבריו. ולזה פסק כמותו. אבל לפי גירסתנו אית לן למינקט הילכתא דלוקה ומייתי נמי קרבן. ואם נימא דרבא ב"א לדיחויא בעלמא קאמר. כנראה מדברי הראשונים ז"ל שם עיי"ש. וא"כ לא איפשיטא איבעיא דר"כ כלל אית לן למינקט דלא לקי ולא מייתי קרבן:

והשתא לפ"ז נראה דמש"כ רבינו הגאון ז"ל ובאשם שגגתו יפר לא משום דפסק כר"ש. אלא כוונתו לפי מאי דקאמר ר"י בר"י (בפ"ב דמכות ט' ע"ב) חבר אין צריך התראה שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד עיי"ש. ומדברי הבה"ג (הלכות עדות) נראה דס"ל דהכי הילכתא עיי"ש. ובאמת דהכי משמע מסוגיא דסנהדרין (פרק היו בודקין מ"א ע"א) עיי"ש. וגם בפ"ק דסנהדרין (ח' ע"ב) מוקמינן לרבנן כוותי' עיי"ש. וגם הרמב"ם ז"ל אע"פ שפסק דחבר צריך התראה. מ"מ כתב (בפ"א מהלכות איסורי ביאה ה"ג. ובפי"ב מהלכות סנהדרין ה"ב) שלא ניתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד עיי"ש ובמש"כ הה"מ והכ"מ שם על זה. וא"כ מבואר מזה דכל שעבר בלא התראה מחזקי' לי' בחזקת שוגג. והשתא לפ"ז אפשר לומר דכוונת רבינו הגאון ז"ל בזה רק לאפוקי היכא דאתרו בי'. דאע"ג דקיי"ל כרבנן דר"ש דדין המזיד כשוגג בשבועת הפקדון. מ"מ היינו בלא אתרו בי'. שהוא בחזקת שוגג אצלנו. אבל באתרו בי' הו"ל איבעיא דלא איפשיטא. ולא מייתי קרבן אשם כמו שביארנו. ואם נימא דאיפשיטא מדרבא בר איתי. עכ"פ לא מתכפר באשם לחוד אלא מילקא נמי לקי. וא"כ באשם לחוד בכל ענין אינו מתכפר אלא בכל מיני שגגה. דאפי' מזיד ולא אתרו בי' בכלל. וזהו שכתב ובאשם שגגתו יפר. אבל היכא דקים לן בי' דמזיד הוא. דהיינו באתרו בי' לא מתכפר באשם וכמו שנתבאר. ודברי רבינו הגאון ז"ל קצרים ועמוקים כדרכו.

מצוה קמט

ואשם תלוי. מצוה להביא אשם אם עבר בשגגה על ספק איסור כרת בענין שאם הי' ודאי הי' מתחייב להביא חטאת קבועה ע"פ התנאים המבוארים בפ"ד דכריתות עיי"ש. ומנאה הרמב"ם ז"ל (עשין ע') וכן כל שאר מוני המצות מנאוה מצוה בפ"ע. והבה"ג וסייעתו

מנאוה במספר הפרשיות כדרכם. ולא נתבאר טעמם. וגם על הרמב"ם וסייעתו ז"ל הדבר קשה דלפי מה שהשריש הרמב"ם (בשורש השביעי) ראוי לומר דאין זה אלא דקדוק מדקדוקי המצוה שאם חטא בדבר שזדונו כרת בשוגג אם בודאי חטא מביא חטאת. ובספק מביא אשם. ואע"ג דודאי וספק אין קרבנותיהם שוין. וגם בספק נאמרה בתורה פרשה מיוחדת בפ"ע. מ"מ בכל כיו"ב לפי מה שהשריש שם אין למנותה מצוה מיוחדת בפ"ע. אלא נחשבת רק כאחד מדקדוקי המצוה. כמו שכתב שם לענין קרבן עולה ויורד ולענין חטאת ההדיוט והמשוח והנשיא. וביאר הטעם כי לא בהתחלף מיני הבעלי חיים שיקריב מהם הקרבן יתרבה הקרבן האחד שהוא קרבן שוגג וישוב מצוות הרבה עיי"ש בדבריו ז"ל. וא"כ גם אשם תלוי שהוא קרבן שוגג לא יהא אלא אחד מדקדוקי המצוה שאינו בא במנין בפ"ע. ואע"ג דבאשם תלוי לא נפטר מחטאת כשיתודע לו שחטא בודאי. ואינו בא אלא לקצת כפרה להגן עליו מן היסורין. כדאמרינן בפ"ו דכריתות (כ"ה ע"ב) עיי"ש. מ"מ אין זה אלא דקדוק במצות קרבן השוגג. ואדרבה משום זה י"ל שאין למנותו מצוה בפ"ע גם ע"פ מה שהשריש הרמב"ם (בשורש י"א) שאין למנות חלקי המצוה. דמה"ט לא מנה ג"כ קרבנות טומאה של הנזיר מצוה בפ"ע כמשכ"ל (עשין צ"ג וקי"א) עיי"ש היטב. דהכא נמי לדרכו ז"ל ראוי לומר שאין האשם תלוי אלא חלק מחלקי מצות הכפרה דעד שלא יודע לו יביא האשם ולכשיתודע לו יביא החטאת. ולכן דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל לא נתבררו אצלי. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל ע"פ דרכו ברורים ונכונים מאוד. וגם באזהרותיו (בדבור לא תענה) מנה אשם תלוי מצוה בפ"ע. אלא שדבריו שם צ"ע קצת שכתב שם וז"ל מתנות מעל במו גבר יביא אשם ודאי ויתנשא. ואשם תלוי ללא יודע עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ מתנות מעל במו גבר. פשוט דכוונתו למועל בהקדש קדשי מזבח או בדה"ב שבאים ע"י מתנות נדרים ונדבות וכ"ש חובות. אבל קיצר במה שלא כתב אלא האשם בלבד ולא הקרן והחומש. שהם ג"כ בכלל המצוה כמו האשם. ויותר קשה במש"כ ואשם תלוי ללא יודע. דנראה מדבריו דאדסמוך לי' לעיל מיני' קאי. דמועל בהקדש בודאי יביא אשם ודאי. ובספק מביא אשם תלוי. וזה דלא כהילכתא. דר"ע הוא דקאמר הכי במתניתין (דפ"ה דכריתות) וחכמים פליגי עלי'. ואין הלכה כר"ע מחביריו. וכן במתניתין דפרק בתרא דמעילה פליגי חכמים עלי' דר"ע עיי"ש. וא"כ צריך לדחוק דלא קאי דלעיל מיני' בסמוך אלא מילתא בעלמא קאמר דאיכא מצוה להביא אשם תלוי על הספק:

מצוה קנ

ולנחרפת. מצות אשם שפחה חרופה. ויש בכלל מצוה זו גם מלקות. שהיא לוקה מדכתיב בקורת תהי' והוא מביא אשם. ובזמן שהאשה לוקה האיש מביא קרבן אין האשה לוקה אין האיש מביא קרבן. כדאמרינן בפ"ב דכריתות. (י"א ע"א) עיי"ש. ואינן נמנין אלא מצוה אחת. כיון דהאשם והמלקות על עבירה אחת ומעשה אחת הן באין שנעשה בין שניהם. ועוד דהמלקות אינה אלא מצות הב"ד והציבור להלקות את המחוייב מלקות. והיא בכלל פרשת מלקות שמנה רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו במספר הפרשיות. ואע"ג דבשפחה חרופה כתיב מצות מלקות בפ"ע. כדדרשינן התם מקרא דבקורת תהי'. מ"מ בכל כיו"ב שענין אחד ממש הן דרכו של רבינו הגאון ז"ל למנותן מצוה אחת. אע"פ שבאו בהן בתורה בכל חדא מצוה בפ"ע. כמו שביארנו בכמה דוכתי. אמנם הבה"ג וסייעתו ז"ל נראה דכוונתם למנות מלקות דשפחה חרופה מצוה בפ"ע. שהרי כל האשמות ודאין כללו במצוה אחת במה שמנו במספר הפרשיות פרשת אשמות ודאין. וא"כ בכלל זה גם אשם שפחה חרופה. ומ"מ מנו ג"כ פרשת שפחה חרופה בפ"ע במספר הפרשיות. וע"כ כוונתם בזה למלקות דשפחה חרופה דכתיב בה מצוה בקרא בפ"ע. אף שכבר מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל מצות מלקות בפ"ע. שמנאה הבה"ג במספר הפרשיות כמבואר בבה"ג כת"י רומי. ונוסחא זו מוכרחת כמתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) עיי"ש. וכבר ביארתי בזה במק"א ובאזהרות הר"י אלברגלוני מנאה במספר העונשין. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל מנאה אחר מספר העונשין עיי"ש. וכן מנאה באזהרות אתה הנחלת. וא"כ מה שמנו במספר הפרשיות פרשת שפחה חרופה ע"כ כוונתם למלקות דשפחה חרופה. וכן מבואר להדיא באזהרות הר"א הזקן ז"ל שכתב שם וז"ל שוכב עם נחרפת להלקות כי מרדו עכ"ל עיי"ש. איברא דדבריו ז"ל אלו צ"ע טובא אצלי דמה שכתב המלקות על השוכב הוא נגד משנה ערוכה (בפ"ב דכריתות י' ע"ב) דתנן בשפחה לא השוה לא האיש לאשה במלקות ולא האשה לאיש בקרבן עיי"ש ובגמרא שם (י"א ע"א). ואולי אפשר קצת לומר דכוונתו בזה לכלול גם השוכב מיהת לענין מלקות מרדות היכא דמיפטר מקרבן כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה ט"ז) עיי"ש. ויתכן דלזה רמז במש"כ כי מרדו. וכדרך הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר מדבריו דלא מנה פרשת נחרפת אלא לענין המלקות. ומיהו בעל אתה הנחלת כתב בהדיא אשם שפחה חרופה ולא הזכיר המלקות כנראה שכללה במצות מלקות שמנאה שם עיי"ש. ומיהו גם האשם לא הי' לו למנות אחר שכבר מנה מצות אשם ודאי כדרך הבה"ג שנכללו בה כל האשמות ודאין

שבכללן גם אשם שפחה חרופה. אלא שכבר כתבתי דכיו"ב יש להקשות בכמה מצות שבאזהרות אלו ואין להאריך בזה:

והנה גם הרמב"ם וסייעתו ז"ל הלכו בזה בדרך הבה"ג למנות כל האשמות ודאין מצוה אחת. אע"פ שבאין כל אחד על מין עבירה אחרת ואין להם ענין זה לזה כלל ובכל אחד נאמרה בתורה מצוה מיוחדת בפ"ע. וכבר נתעורר בזה הרשב"ץ ז"ל. ומ"מ הסכים עם הרמב"ם בלא שום טעם אלא משום שלא רצה לחלוק עליו בלא ראי' מפורשת כמשכ"ל (עשה קמ"ח) עיי"ש. אף דכל השגותיו של הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו אינם ע"פ ראיות מפורשות ומוכרחות אלא ע"פ סברא בעלמא ומהכרח מנין המצות גופי'. וראיות כאילו יש להביא גם כאן. ואין להאריך כאן בזה. ואמנם לבד זה קשה לכאורה על הרמב"ם וסייעתו. ובכללם גם הרשב"ץ. דאף שהם מונים כל האשמות ודאין מצוה אחת עכ"פ הי' להם למנות מלקות דשפחה חרופה מצוה בפ"ע מדכתיב בקורת תהי'. מיהו אין בזה קושיא שכבר ביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ד) שיש למנות כל מין עונש מצוה אחת בפ"ע. וארבע מיתות נמנין ארבע עשין אף דכל מין ממיני המיתות יש בו כמה עשין חלוקות בפ"ע בכל עבירה בפ"ע עיי"ש. וא"כ גם המלקיות נכללין במצוה אחת שכבר מנה הרמב"ם (עשין רכ"ד) להלקות המחוייב מלקות עיי"ש. אע"ג דבשפחה חרופה כתיבא מצות מלקות בפ"ע. וגם יצאה לידון בדבר החדש. דהיא לוקה ולא הוא. אלא מביא אשם אפי' במזיד. וזה פשוט ואין להאריך בזה:

מצוה קנא

והקדש בחמישיתו לכפר. נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן לחומש דאוכל תרומה חלה וביכורים. דנפק"ל מדכתיב ואיש כי יאכל קודש בשגגה ויסף חמישיתו עליו וגו'. ומנאה ג"כ הרמב"ם ז"ל אלא שכללה במצוה אחת עם עשה דמעילה בהקדש. אע"פ שאינם ענין זה לזה כלל. ובכל אחד נאמרה בתורה מצוה מיוחדת לגמרי בפ"ע. וזהו ג"כ ע"פ דבריו (בשורש י"ד) אע"ג דלא דמי להנך דהתם כ"כ. ויש מקום לחלק ברווחא ואין להאריך בזה. אבל אין דעת רבינו הגאון ז"ל כן. וגם עיקר דברי הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ד) לא שמיעא לי' לרבינו הגאון ז"ל ולא ס"ל. אלא דרכו בזה כדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל למנות כל עונשי העבירות כל אחד בפ"ע. כמו שבאו בתורה בכל עבירה ועבירה מצוה בפ"ע. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל שם שאין דברי הרמב"ם ז"ל מוכרחין בשורש זה כלל. ומה שהשיבו כמה מהאחרונים ז"ל על דברי הרמב"ן בזה אין בדבריהם ממש כמו שביארנו בזה במקומו בפתיחתנו למנין העונשין ברחבה ואכמ"ל בזה. ולכן גם כאן רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל ומנה חומש דתרומה מצוה מיוחדת בפ"ע. וכן באזהרותיו

(בדבור לא תענה) מנה במעילה מצוה בפ"ע ובאוכל תרומה מצוה בפ"ע. ושם דבריו מבוארים קצת יותר שכתב שם וז"ל נתתי כפר בתוספת חומש ואוכל קדש שוגג וכו' עיי"ש. וזה מבואר דקאי על אכילת תרומה דלית בה תשלומי חומש אלא באכילה דוקא. ודבריו הם ממש כלישנא דקרא. כי יאכל קדש בשגגה. דקאי על תרומה כדדרשו בספרא (פרשת אמור) ובפ"ב דפסחים ובכמה דוכתי. והנה במתני' (דפרק הזהב (בבא מציעא נ"ה ע"ב)) תנן חמשה תומשין הן ואלו הן האוכל תרומה ותרומת מעשר ותרומת מעשר של דמאי והחלה והביכורים מוסיף חומש. והפודה נטע רבעי ומע"ש שלו מוסיף חומש הפודה את הקדישו מוסיף חומש. הנהנה שוה פרוטה מן ההקדש מוסיף חומש. והגוזל את חבירו שו"פ ונשבע לו מוסיף חומש עיי"ש. וכולן מנאן רבינו הגאון ז"ל כאן. דאוכל תרומה ותרומת מעשר ותרומת מעשר של דמאי וחלה וביכורים. דכולהו בכלל תרומה נינהו. מנה כאן במצוה זו. וחומש דפודה מע"ש ונ"ר מנה (לעיל מצוה קל"ג) וכלל בה גם חומש דפודה הקדישו. וכדרכו ז"ל כמו שביארנו שם. וחומש דמועל בהקדש מנה לעיל (מצוה קמ"ז) וחומש דגוזל מנה (במצוה קמ"א). וכן באזהרותיו מנאן כולן בפרט כל אחד בפ"ע כמו כאן. (בדבור לא תגנוב. ובדבור לא תענה) עיי"ש. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנו במנין העשין במצוה אחת חמשה חומשין ודבריהם סתומים. ואפשר שכוונתם למנותן חמש מצות כדרך שמנאן רבינו הגאון ז"ל. ועי' מש"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' נ"ו). ובמש"כ מפרשי אזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל במצוה זו שהאריכו בזה שכפי הנראה מאזהרות הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל שהבינו כוונה אחרת בדברי הבה"ג במצוה זו עיי"ש. והדברים תמוהים. דבלתי ספק כוונת הבה"ג כמש"כ הרשב"ץ וכדברי רבינו. הגאון ז"ל כאן. ואין כדאי להאריך בזה. אלא שלא נתבאר אם כוונת הבה"ג למנותן כולן במצוה אחת או בחמש מצות:

מצוה קנב

לכפר מגע חטאת. נראה דהכוונה לעשה דיקדש. דכתיב (בפרשת צו) גבי חטאת כל אשר יגע בבשרה יקדש. ותניא בזבחים (בפרק דם חטאת צ"ז ע"ב) יקדש להיות כמוה. הא כיצד אם פסולה היא תפסל ואם כשירה היא תאכל כחמור שבה עיי"ש ואמרינן התם רב אשי אמר יקדש עשה הוא עיי"ש. וגם באזהרותיו (בדבור כבד) מנה רבינו הג' ז"ל עשה זו. וזו היא כוונתו במש"כ שם ותורת חטאת ואוכל הנוגע בה וכו' עיי"ש. וכן באזהרות אתה הנחלת מנה עשה זו. שכתב שם וז"ל יגע בבשר קדש יקדש עיי"ש. וגם הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין קמ"ח) מנה עשה זו. ובפנים (סי' נ"ד) כתב וז"ל ולי נתוספה מצוה אחת בזה והוא שאם נבלע בשר חטאת בבשר חולין או שלמים. לקדשו שיהי'

כמוהו. ולמדתי זה ממה שאמרו (בפרק דם חטאת). כל הנוגע בבשרה יקדש להיות כמוה. הא כיצד אם פסולה היא תפסל. והקשו ואמאי ניתי עשה ונידחי ל"ת. והעלו שם אמר רב אשי יקדש עשה הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ואני תמה מהם ז"ל שלא נתעוררו על זו העשה וצ"ע עכ"ל עיי"ש. וכבר קדמוהו קמאי דקמאי. רבינו הגאון ז"ל כאן ובאזהרותיו. ורבינו שמעון הגדול באזהרות אתה הנחלת במצוה זו וזכו בה תחילה.
וראיתי להר"י בכר דוד ז"ל בד"א (קונטרס ששי) שעמד על דברי הרשב"ץ ז"ל וכתב בטעם הרמב"ם שלא מנה עשה זו משום שמנה כל מעשה החטאת למצוה אחת. וכולן נגררין אחר וזאת תורת החטאת. והביא הכרת לזה. דאם לא נמנה הכל למצוה אחת. הי' צריך למנות ג"כ ואשר יזה מדמה על הבגד תכבס במקום קדוש. אלא ודאי שהכל נחשב למצוה אחת ומחלקי המצוה הם נחשבים עיי"ש ואמנם אין מזה הכרח אלא נגד הרשב"ץ דאזיל בשיטת הרמב"ם בשרשיו. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ב) וז"ל שאין ראוי למנות חלקי המלאכה מהמלאכות שבא הצווי בעשייתם כל חלק וחלק בפ"ע וכו'. וכמו כן היא מלאכת החטאת כולה מזביחתה והפשטתה והקרבתה מה שיקריב ממנה ורחיצת הכלים שתבושל בהם או שבירתם. הכל היא תורת החטאת. והיא מצוה אחת עכ"ל עיי"ש. ומהאי טעמא לא מנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל ובכללם גם הרשב"ץ ז"ל עשה דואשר יזה מדמה על הבגד תכבס וגו'. אבל רבינו הגאון ז"ל וגם רבינו שמעון הגדול ז"ל מנו באמת גם עשה זו. כמבואר לקמן בסמוך. ולכן לשיטתייהו אזלי גם כאן. ושפיר מנו גם עשה זו דיקדש. וכמבואר בגמרא דהו"ל עשה גמורה. ואין בזה שום הכרח כלל. ובאמת לא ידענא מאי ענין זה למעשה החטאת שיחשב חלק מחלקי המצוה. דודאי זביחתה והפשטתה וכל פרטי דיני הקרבתה. חלקי המצוה הם. אבל כל אשר יגע בבשרה יקדש להיות כמוה. וכן אשר יזה מדמה על הבגד תכבס במקום קדוש וגו'. אינם ענין כלל למעשה החטאת המוטלת על הכהנים בעבודת החטאת והרצאתה. ולא שייכא בזה שום מצוה לכתחילה. וכ"ש עיכוב בדיעבד. בכפרת החטאת כלל. אלא ענין אחר הם לגמרי שבא רק בדרך מקרה. ומוזהרים עליהם ישראלים ככהנים. ולא יתכן כלל לכוללם בכלל מצות מעשה החטאת. ואי משום דכתיב זאת תורת החטאת. א"כ נימא ג"כ מדכתיב זאת תורת העולה דאין בה אלא מצוה אחת. והרי הרמב"ם גופי' מנה בה שתי מצות בסה"מ (עשין כ"ט ל') עיי"ש. וכן מדכתיב זאת התורה אדם כי ימות וגו' מנה הרמב"ם שתי עשין (ק"ז ק"ח) עיי"ש. וכן בפרשת זאת תהי' תורת המצורע וגו' מנה הרמב"ם שלש עשין (ע"ז ק"י קי"א) עיי"ש. וכן הרבה כיו"ב. אלא ודאי מזה ליכא למשמע מינה מידי. ומש"כ שם הרר"י בכר דוד להכריח כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל

מסוגיא דנזיר (פרק שלשה מינים ל"ז ע"ב) וכן הוא בפ"ג דפסחים (מ"ה ע"א) דאמרינן התם א"ל ר"א ברי' דר"א לרב אשי מדרבנן נשמע לר"ע וכו'. א"ל משום דהוי נזיר וחטאת שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. נזיר הא דאמרן. חטאת דתניא כל אשר יגע בבשרה יקדש וגו' יקדש להיות כמוה. שאם פסולה היא תפסל וכו'. ורבנן נמי ניהוי נזיר וחטאת שני כתובים הבאין כאחד ואין מלמדין. אמרי מיצרך צריכי. דאי כתב רחמנא גבי חטאת ה"א נזיר לא אתי מינה וכו'. ואי כתב רחמנא גבי נזיר ה"א מנזיר לא ילפינן וכו' עיי"ש. ואי יקדש למצות עשה אתי היאך אמרו לכתוב נזיר ולא לכתוב חטאת. והלא חטאת היא אחת מרמ"ח עשין. וא"כ תקשה דרב אשי אדרב אשי. אלא ודאי מכאן למד הרמב"ם למנות כל מעשה החטאת למצוה אחת. עיי"ש בדבריו. ואין בדבריו ממש. דמאי ענין זה לזה. דאטו לדעת הרמב"ם וסיימתו אין בזה עשה. הרי מפורש בגמרא דיקדש הו"ל עשה. אלא דס"ל שאין עשה זו נמנית מצוה בפ"ע במנין העשין משום דהו"ל חלק ממעשה החטאת. וכל מעשה החטאת נמנה מצוה אחת. אבל משום זה לא נגרע עשה זו מכל שאר עשין שבתורה לשום דבר. כידוע בהרבה מצות כיו"ב. וגם הרי רב אשי גופי' קאמר דהו"ל עשה ואין עשה דאכילת קדשים דוחה אותה. הרי דהו"ל עשה גמורה כעשה דאכילת החטאת. ואיך נאמר דאין זו עשה. וא"כ אפי' נימא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אין הקושיא מסתלקת בזה כלל. וליכא לאוכוחי מינה מידי. אלא שכתב שם עוד דעדיין קשה דלימא דאיצטריך קרא דיקדש כי היכי דלא נימא דאתי עשה דאכילת קדשים ולידחי ל"ת. וע"כ צ"ל דהך סוגיא דנזיר ודפסחים פליגא אסוגיא דזבחים וגרסינן התם רב אסי בסמך. וסוגיא דפסחים ונזיר משני אקושיא דפריך בזבחים ליתי עשה ולידחי ל"ת כשינויא דרבא דמשני התם אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש ולא ס"ל דיקדש עשה הוא. ולפיכך לא מנאוה הרמב"ם וסייעתו משום דרב אשי בפסחים ובנזיר כרבא ס"ל דיקדש לאו עשה הוא עיי"ש בדבריו. ואמנם לדידי גם מזה ליכא שום הכרע כלל. דבעיקר קושיא זו כבר עמדו כל האחרונים ז"ל ונאמרו בה דברים הרבה. וגם בתשו' בשמים ראש (סי' רל"ב) עמד בזה בשם הרא"ש ותירצה עיי"ש בדבריו. והעיקר בזה והפשוט הוא מה שתירצו דרב אשי ודאי לא פליג אשינויא דרבא דאין עשה דוחה ל"ת דמקדש. שכן מוכרח בלא"ה לומר בההיא דשבירת עצם כמבואר שם עיי"ש. אלא דרב אשי קאמר דגבי חטאת בלא"ה ניחא משום דהשתא דכתיב יקדש הו"ל עשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. וא"כ שפיר קאמר ר"א בפסחים ונזיר שם דמצי למיכתב בנזיר ולא איצטריך בחטאת. דמשום דלא נימא דאתי עשה ודחי ל"ת לא צריך קרא דבלא"ה לא דחי משום דהו"ל דמקדש. ואין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. וכן מתבאר מדברי הראשונים ז"ל.

כמש"כ בשעה"מ (פ"ג מהלכות נדרים) עיי"ש. וא"כ ליכא למשמע מינה מידי. ובפרט לחדש גירסא חדשה שאין לה שום סעד כלל בשום דוכתא. ואין להאריך בזה:

ולשון לכפר מגע חטאת שכתב גאון נראה דהכוונה דמגע חטאת כשאכלו צריך כפרה משום דאסרתו תורה וקאי בעשה. ונקט לשון זה כדי להתחיל בתיבה שסיים בה לעיל מיני'. וכדרכו ז"ל בחרוזים אלו. ומש"כ מגע חטאת לישנא דקרא נקט. כל אשר יגע בבשרה יקדש. אבל ודאי במגע לחוד לא מיתסר. כמבואר בברייתא שם בפסחים ובנזיר ובזבחים. ולא כתיב יגע אלא לומר דלא מיתסר אלא מקום מגע כדאי' בזבחים שם ובסיפרא (פרשת צו) עיי"ש. גם אפשר לומר דלכפר זה הוא מלשון וכפר בריתכם (ישעי' כ"ח י"ח). דפירושו ביטול וביעור מן העולם. והכוונה לומר דמגע חטאת נאסר באכילה. וצריך ביעור כדין קדשים פסולים. ואם כשרה היא תאכל כתמור שבה וחייב לאכלו מיד לפני כלות זמן אכילת החטאת שלא לעבור על אזהרת נותר:

מצוה קנג

ודמה בכל כלי כחקת תמימה. כבר כתבתי לעיל דהכוונה למצות עשה דכתיב בפרשת חטאת (בסדר צו) ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עלי' תכבס במקום קדש. ומש"כ בכל כלי כוונתו למאי דכתיב שם וכלי חרש אשר תבשל בו ישבר. ואם בכלי נחשת בשלה ומורק ושטף במים. וזהו שכתב בכל כלי כחקת תמימה. דהמצוה היא לעשות בכל כלי כחוקתה אשר חקקה לו תורה הנקראת תמימה. דהבגד תכבס במקום קדוש וכלי חרש ישבר וכלי נחושת טעון מריקה ושטיפה. וכולם אינן נמנין אלא במצוה אחת. דהכל ענין אחד ממש הוא. אלא דאמרה תורה לעשות בכל כלי כראוי לו. כיבוס בבגד ומריקה ושטיפה בכלי נחושת ושבירה בכלי חרס משום שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. ואין לו תקנה אלא שבירה. ואמנם מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו מבואר שכוונתו שם למנותן בשלש מצות עיי"ש (בדבור כבד). וכן מנאן ג"כ באזהרות אתה הנחלת בשלש מצות בפ"ע עיי"ש. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מזה ולא מנאן אלא באחת וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. דכל שהם ענין אחד ממש אין נמנין אלא במצוה אחת. כמש"כ בכמה דוכתי. וכבר הבאתי לעיל דברי הרמב"ם ז"ל. (בשורש י"ב) שכתב דאין מצוה זו נמנית כלל משום שאינה אלא חלק ממצות מעשה החטאת. וביארתי טעמו של רבינו הגאון ז"ל דלא ס"ל הכי. וכבר ראיתי להר"ב פר"ד (בדרך מצותיך ח"א) שעמד בזה שתמיהא על הרמב"ן ז"ל שלא מנה מצוה זו. וכתב וז"ל קשיא לי בדעתו של הרמב"ן שהדבר ידוע שיש בקרבן חטאת דין מיוחד. והוא מה שצוה הכתוב (בפרשת צו) ואשר יזה מדמה על הבגד וגו' והיא מצוה גמורה לכבס אותו בעזרה ואם יצא לחוץ מכניסו בפנים

ומכבסו. ואם נטמא קורעו ומכניסו. וכל זה הוא מבואר בכתוב. והרמב"ם שמנה כל מעשה החטאת אחת. כלל גם את זה. וכמש"כ (בשורש י"ב) וכו' אך הרמב"ן שחולק עליו בזה. ואומר שמאחר שהוזהרנו להקריב חטאת על קצת חטאים או ברגלים. הוצרך הכתוב ללמדנו אופן עשיית החטאת שהוזהרנו בה. הנה טעם זה לא יצדק אלא למה שצוה הכתוב מזביחתה והפשטתה והקרבת מה שראוי להקריב ממנה. שכל אלו הם דברים הצריכים לענין קרבן החטאת כדי שתיעשה כמצותה אך מה שצוה הכתוב שאם ניתז מדם החטאת על הבגד שנכבס אותו במקום קדוש. הוא דבר אחר. שהרי הקרבן כבר נעשה כמצותו והבעלים כבר נתכפרו. וא"כ זו היא מצוה נפרדת. ואינה בכלל לא במה שנצטוינו להקריב קרבן חטאת על קצת חטאים. ולא במה שכתב הרמב"ן מצוה כללית שנצטוו הכהנים על כל עבודת הקרבנות. שאין זו מעבודת הקרבנות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר כתבנו לעיל (מצוה קנ"ב) דגם על הרמב"ם ז"ל קשה קושיא זו כמו שביארנו. דודאי אין זה נכלל בכלל מעשה החטאת. ואין חילוק בין הרמב"ם להרמב"ן ז"ל אלא דלהרמב"ן מעשה כל הקרבנות נמנה מצוה אחת מדכתיב ועבדתם עבודת מתנה וגו'. ולהרמב"ם מעשה כל מין ממיני הקרבן נמנה מצוה בפ"ע. אבל ודאי לא יתכן למנות בכלל מעשה הקרבן אפי' לדרכו של הרמב"ם אלא העבודות שבקרבן אם לעיכוב ואם למצוה לכתחילה. משא"כ כיבוס הבגד ושבירת כלי חרס ומריקת כלי נחושת ענין אחר לגמרי הוא ולא שייך להרצאת הקרבן ולמעשה עבודתו כלל. ואין להאריך בזה:

מצוה קנד

הלוים ירימו ממעשרותם למשרתי המלך פנימה. מ"ע דהפרשת ונתינת תרומת מעשר כדכתיב (בפרשת קרח) ואל הלוים תדבר וגו' והרימותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר וגו' ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן. ומנאוה כל מוני המצות כולם. והרמב"ן ז"ל אע"פ שבשאר מתנות הטובלים מנה ההפרשה והנתינה שתי מצות. כמו שביאר (בשורש י"ב) מ"מ בתרומת מעשר גם הוא ז"ל לא מנה אלא מצוה אחת. וכבר תמה עליו הר"ב פר"ד (דרך מצותיך ח"א) דמאי שנא. והניחה בתימא עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לטעמו אזיל דגם בשאר דברים הטובלים לא מנה ההפרשה והנתינה אלא במצוה אחת. כמש"כ לעיל (עשין ס"ה ס"ו) עיי"ש. ובאזהרות אתה הנחלת כתב ולהרים תרומה ממעשר נחלתם עיי"ש. והכוונה למצות הפרשת תרומת מעשר. ונקט לישנא דקרא דכתיב (בפרשת קרח) ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה. וגם כתיב שם כי את מעשר בני ישראל נתתי ללוים לנחלה. ועי' בספרי (פרשת קרח פיסקא קי"ט) ובפ"ק דר"ה (י"ב ע"ב). ואפשר שנתכוון לרמז על דרשתם שם עיי"ש:

והנה הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קכ"ט) הכניס בעשה זו דהפרשת תרומת מעשר גם האיסור לתרום מן הרע על היפה. וז"ל שם שצוה ללוים להוציא מעשר מן המעשר שיקחו מישראל ויתנוהו לכהנים וכו'. ובאר הכתוב שזה המעשר ילקח אם מן הטוב שבו ואם מן היפה שבו. באמרו מכל חלבו. שהם חוטאים אם לא יוציאוהו מן הטוב. והוא אמרו יתברך ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וזה הלאו שלילת החיוב הוא. אמרו לא תשאו עליו חטא כשתוציאוהו מן היפה ויורה זה כשיוציאוהו מן הרע יחטאו. וזה ענינו כענין לאו הבא מכלל עשה שאינו נמנה עם הלאוין וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאין בזה מצוה בפ"ע לתרום מחלבו דהיינו מן הטוב שבו. אלא כך היא המצוה לתרום תרומת מעשר מכל חלבו. ומצוה אחת היא. וגם קרא דלא תשאו עליו חטא וגו' איננו אזהרת לאו. אלא הוא שלילת החיוב. ואין בזה אלא לאו הבא מכלל עשה שאינו נמנה במנין המצות לדעתו ז"ל. והרמב"ן ז"ל בעשין שהוסיף לפי דעתו (מצוה תשיעית) השיג עליו. וכתב וז"ל שנצטוינו בהפרישנו תרומה שנפריש אותה מן היפה או מן השוה. לא מן הרע על היפה. והוא שנאמר מכל מתנותיכם תרימו את תרומת ה' מכל חלבו וגו'. וכן הלוים בהפרישם תרומת מעשר לא יפרישו מן הרע. שנאמר ואמרת אליהם וגו'. ולשון ספרי מכל מתנותיכם וגו'. בתרומה גדולה הכתוב מדבר. ושם אמרו. ואמרת אליהם בהרימכם את חלבו ממנו. הרי זו אזהרה לב"ד של לוים שלא יהיו תורמין אותו אלא מן המובחר וכו'. ואל תאמר שהיא נמנית אחת עם מצות הפרשת תרומה וכו' לפי שהתורם מן הרע על היפה כיון שתרומתו תרומה כבר קיים מצות ראשית דגנך וגו' תתן לו. אבל עבר על זו העשה האחר שנצטוה להרים חלבו ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש. ובלאוין שהוסיף לדעתו (מצוה ז') כתב עוד וז"ל שנמנעו הלוים מלהרים מן המעשר הניתן להם תרומת מעשר מן הרע שבו. אבל ירימו ביפה או בשוה. והוא אמרו יתעלה ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו והוא מניעה יזהיר השמרו לכם שלא תשאו חטא על המעשר. ובמה לא תשאו חטא כאשר תרימו חלבו ממנו. וזה דומה למה שנאמר בכתוב אחר ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא שהוא מניעה לכהן טמא שישמר ולא יאכל תרומה טהורה כמו שבא בגמרא סנהדרין וכו'. וכן הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא מניעה להשמר בתוכחות שלא ישאו עליו חטא כאשר ביאר הרב (במצוה ש"ג). וכבר ראינו מן המפרשים וכו'. וכן כתב הרב (במצות עשה קכ"ט) שהוא שלילות וכו' כענין לאו הבא מכלל עשה שאינו נמנה עם הלאוין. ואני תמה שהלאו עכ"פ ראוי הוא להמנות לאו או עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל שיש בזה שתי עשין להפריש מן היפה בתרומה גדולה ובתרומת מעשר. אלא שאינן נמנין אלא מצוה

אחת דשם תרומה אחת היא. וגם יש בה לאו דלא תשאו עליו חטא. והסכים עמו גם הרשב"ץ ז"ל בזה"ר. ומנה העשה (בעשין קנ"א) והלאו (בלאוין קי"ז) עיי"ש ובקונטרס אחרון שלו. ואמנם לדרכו של רבינו הגאון ז"ל ליכא שום נפק"מ אם הוא עשה גמורה ולאו גמור או שאינו אלא לאו הבא מכלל עשה. דעכ"פ יש להכניסו במנין המצות שהרי רבינו הגאון מונה גם לאוין הבאין מכלל עשה במנין. וא"כ אפי' לפי דעת הרמב"ם. וכן דעת רש"י (בפ"ק דתמורה ה' ע"א) דאין בזה לאו גמור אלא לאו הבא מכלל עשה. מ"מ הוא בא במנין הלאוין מיהת לדרך רבינו הגאון ז"ל. ובאמת מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה במנין הלאוין (לאו רט"ו) וזו היא כוונתו במש"כ שם בין מצות הלויים ובחלבו ישויו עיי"ש. ורצה לומר דהלוים חייבין להיות שוין עם הכהנים בחלבו. דהיינו הטוב והמובחר שבמעשר שהם מקבלים מישראל. ואם הפרישו תרומת מעשר מן הרע על היפה שלוקחים לעצמן המובחר ונותנין לכהנים הרע עוברים בלאו דלא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וכיון שכן אפי' אם יהי' דעתו ז"ל כדעת הרמב"ן דיש בזה עשה מיוחדת בפ"ע להרים מן היפה או מן השוה. מ"מ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה זו. משום דלשיטתו אזיל. שכן דרכו בכל מצוה שיש בה עשה ול"ת שלא למנות אלא הלאו או העשה בלבד. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. ולכן גם כאן כיון שמנה הלאו במנין הלאוין שוב אין העשה באה במנין:

אלא שיש לעיין בזה. דהרי לאו זה לא נאמר אלא ללוים בתרומת מעשר שלהם. וכן הרמב"ן ז"ל שם לא כתבו אלא בתרומת מעשר ללוים. וכן מתבאר מברייתא דספרי שהביא שם עיי"ש. וכן משמע מדברי רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין שם. והשתא כיון דהעשה איתא בין בתרומה גדולה ובין בתרומת מעשר. כמבואר בספרי שהביא הרמב"ן ז"ל כמשכ"ל. א"כ נהי דלא הוצרך רבינו הגאון ז"ל למנות העשה האמורה ללוים בתרומת מעשר שלהם. משום שמנה הלאו. מ"מ עדיין הו"ל למנות העשה האמורה בתרומה גדולה שנאמרה לישראל ואינה בכלל לאו דלא תשאו עליו חטא. שלא נאמר אלא ללוים בתרומת מעשר. ומיהו לפמש"כ הרמב"ם ז"ל דאין בזה עשה מיוחדת בפ"ע. אלא דהו"ל בכלל עשה דהפרשה. ניחא שפיר. דכמו דבתרומת מעשר היא בכלל עשה דהפרשה. הכי נמי בתרומה גדולה בכלל עיקר מצות הפרשת תרומה היא שכבר נמנית. ולפ"ז מוכח מזה דדעת רבינו הגאון בזה כדעת הרמב"ם. אבל נראה דאפי' לפי דעת הרמב"ן ז"ל דעשה מיוחדת. בפ"ע היא לתרום מן היפה. מ"מ אתי שפיר מה שלא מנאה. ע"פ המבואר בסוגיא דפ"ק דתמורה (ה' ע"א) דפרכינן התם לרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. והרי תורם מן הרעה על היפה דרחמנא

אמר מכל חלבו. חלבו אין גירועין לא. ותנן אין תורמין מן הרעה על היפה ואם תרם תרומתו תרומה תיובתא דרבא. אמר לך רבא וכו'. ופירש"י וז"ל גרוע לא. מן הגרוע כגון מן הרע על היפה אינו תורם. והיינו מילתא דקאמר רחמנא לא תעביד ולא משום דהוי לאו ממש אלא לאו הבא מכלל עשה הוא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דמהך קרא דמכל חלבו שמעינן לאו הבא מכלל עשה לתורם מן הרע על היפה. והך קרא בסתם תרומה מיירי. דהיינו תרומה גדולה. דכתיב ברישא דההוא קרא מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת השם מכל חלבו וגו'. ואע"ג דלהרמב"ן ז"ל משמע דס"ל דעשה גמורה היא בקום ועשה להפריש מחלבו. ומעשה גמורה ליכא למשמע לאו הבא מכלל עשה. כמבואר בכמה דוכתי. כמו שביארנו לקמן (בלאו רס"ד רס"ה) ובשאר דוכתי עיי"ש. ואין לומר דלהרמב"ן הא דקאמר מכל חלבו חלבו אין גירועין לא אין זה משום לאו הבא מכלל עשה. אלא משום דכשתורם מן הגרוע עובר בעשה דכתיב מכל חלבו והוא עבר ותרם מן הגרוע. וכאן לא שייך לומר מכל חלבו מצוה וגרוע רשות. דאם הגרוע רשות שוב ליכא מצוה בחלבו. ודוקא בההיא דסופ"ב דפסחים (מ"א) דדריש מדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה אין ביום לא שאם אכל כזית צלי מבעוד יום עובר בלאו הבא מכלל עשה. הוה שייך לומר בלילה מצוה וביום רשות. אלא משום דאייתר קרא דרשינן מיני' לאו הבא מכלל עשה לאסור ביום. וכן בעולה לכה"ג. דוקא משום דאייתר קרא דייקינן מדכתיב כ"א בתולה מעמיו יקח אשה לאו הבא מכלל עשה בתולה ולא בעולה. וכן בההיא דפ"ג דזבחים (ל"ד ע"א) במעלה איברי בהמה טמאה דס"ל לר"ל דאינו עובר בלא כלום משום דבקר וצאן דכתיב בקרא היינו לומר דבקר וצאן מצוה בהמה טמאה רשות. ור"י דאמר התם דבקר וצאן ולא בהמה טמאה ולאו הבא מכלל עשה עשה. היינו משום דתרי בקר וצאן כתיבי. וכיון דאייתר קרא דייק מיני' שפיר לאו הבא מכלל עשה. אבל אי לאו דאייתר קרא גם ר"י לא הוה פליג עלי' דר"ל דבקר וצאן מצוה ובהמה טמאה רשות. כמבואר שם עיי"ש. אבל כאן בלא"ה לא שייך לומר גרוע רשות. דהו"ל תרתי דסתרי. דאם רשות לתרום מן הגרוע ע"כ ליכא מצוה לתרום מחלבו דוקא. ולזה פריך שפיר מינה לרבא. דהרי כאן אמר רחמנא לא תרים מן הגרוע. ואפי' הכי תנן דתרומתו תרומה אע"פ שעובר בעשה. אבל זה אינו דא"כ מאי פריך. ודילמא עד כאן לא קאמר רבא לא מהני אלא במאי דאמר רחמנא לא תעביד דהיינו היכא דאיכא לאו על מעשה זו. או לפחות לאו הבא מכלל עשה. וס"ל דמאחר דבהדיא גלי קרא שלא יעשה כן יש בכלל הכתוב שאם עבר ועשה אין במעשיו כלום. כאילו אמר קרא אין לך רשות לעשות דבר זה. אבל במצות עשה חיובית בקו"ע אף דמבטל עשה בידים. מ"מ כיון דלא אמר

קרא שלא יעשה מעשה זו שעשה אפי' רבא מודה דמהני בדיעבד. דאל"כ לא הו"ל לומר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו'. אלא הכי הו"נ לומר כל מילתא דעביד שלא כדאמר רחמנא לא מהני. אלא ודאי דוקא היכא דגלי קרא בהדיא לא תעביד הוא דס"ל לרבא הכי. ויש כמה ראיות לזה ואכמ"ל בזה. וגם מגוף סוגיא דתמורה שם ע"כ מוכרח כן. דאל"כ אמאי הוצרך לדייק מכל חלבו אין גירועין לא. ואמאי לא פריך בפשיטות והרי תורם מן הרעה על היפה דרחמנא אמר מכל חלבו ותנן אם תרם מן הרעה תרומתו תרומה. אלא ודאי לא מצי פריך אלא מלאו הבא מכלל עשה דהו"ל כאילו בהדיא כתיב בקרא לא תתרום מן הגרוע. וא"כ ע"כ מוכרח כדפירש"י ז"ל דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. והרי מדברי הרמב"ן נראה דס"ל דעשה גמורה הוא. וכן מוכרח ממה שמנאה הרמב"ן במנין העשין. ואם הו"ל רק לאו הבמכ"ע אינה באה במנין לדעת הרמב"ן כמבואר בדבריו (בשורש ששי) עיי"ש. אבל נראה דלק"מ דהכא נמי קרא יתירא הוא דעשה להפריש מחלבו כבר שמעינן מדכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן וגו'. וכ"כ התוס' (בפ"ב דקידושין מ"ז ע"א) בד"ה אם אינו קדוש וכו'. דמהך קרא נמי שמעינן מצוה לתרום מן היפה עיי"ש. וכל היכא דאייתר קרא אפי' מעשה גמורה דייקינן שפיר לאו הבא מכלל עשה כמבואר בסוגיא דפ"ג דזבחים שם ובכמה דוכתי כמשכ"ל. ואע"ג דלהרמב"ן הוה מצי למיפרך טפי מדכתיב ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. דהו"ל לאו גמור לדעתו. מ"מ כבר כתבתי לעיל דגם להרמב"ן לא קאי לאו זה אלא אתרומת מעשר. ומתניתין דפריך מינה בסתם תרומה מיירי. ולהכי נקיט קרא דכתיב בתרומה גדולה. כדתניא בספרי (פרשת קרח פיסקא קכ"א) מכל מתנותיכם תרימו את תרומת השם מכל תלבו וגו' בתרומה גדולה הכ"מ. או אינו מדבר אלא בתרומת מעשר. כשהוא אומר מכל מעשרותיכם הרי תרומת מעשר אמור. ומת"ל תרימו את תרומת השם בתרומה גדולה הכ"מ עיי"ש. ואע"ג דבתר הכי בסוגיא שם מייתי מקרא דלא תשאו עליו חטא וגו' לענין למילף מיני' דבדיעבד תרומתו תרומה עיי"ש. היינו משום דלענין קולא. לומר דתרומתו תרומה. שפיר איכא למילף מתרומת מעשר לתרומה גדולה במכ"ש. דתרומת מעשר חמירא טפי שהחמיר עלי' הכתוב בזה בל"ת ועשה. ואפי' הכי גלי קרא דתרומתו תרומה בדיעבד. וכ"ש תרומה גדולה דאינה אלא בעשה להפריש מן היפה. אבל להחמיר ליכא למילף לתרומה גדולה מתרומת מעשר. וכמבואר מההיא ברייתא דספרי גופא שהבאתי. דאי לאו דאיכא קרא דמכל מעשרותיכם לא הוה מוקי קרא דתרימו את תרומת השם מכל חלבו אלא בתרומת מעשר דוקא ולא בתרומה גדולה. ולזה לא פריך אלא מקרא דמכל חלבו אע"פ שאינו אלא לאו הבא מכלל עשה. ואע"ג דאפשר דבתר דגלי קרא דגם

בתרומה גדולה איכא עשה לתרום מחלבו שוב ילפינן מתרומת מעשר לתרומה גדולה גם לעבור עלה בלאו דלא תשאו עליו חטא וגו' דלא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא. ועי' ג"כ בפ"ג דגיטין (ל"א ע"א) וברמב"ם (פ"ג מהלכות תרומות הי"ב) ובסמ"ג (עשין קל"ד) עיי"ש. מ"מ ניחא לי' למינקט קרא דכתיב בתרומה גדולה גופא. ובפרט דעכ"פ לא אשכחן מיהת בהדיא דגם תרומה גדולה בכלל לאו זה. ולזה לא פריך אלא מקרא דמכל חלבו דכתיב בהדיא בתרומה גדולה:

עכ"פ מתבאר מזה דגם בתרומה גדולה אפי' את"ל דאינה בכלל לאו דלא תשאו עליו חטא. מ"מ יש בה מיהת לאו הבא מכלל עשה. מכל חלבו. חלבו אין גירועין לא. והשתא א"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין הי' לו למנות בזה שני לאוין. דמלבד לאו האמור בתרומת מעשר שכבר מנה. הי' ראוי לו למנות גם לאו המכ"ע האמור בתרומה גדולה במנין הלאוין. ועכצ"ל דמשום דשני הלאוין ענין אחד ממש הם. שלא לתרום שום תרומה אלא מן היפה שבו. לכן מנאן שניהם בלאו אחד. כמו לאו דגניבת ממון וגניבת נפשות שמנאן בלאו אחד. אע"פ שבאו בתורה בכל אחד אזהרת לאו בפ"ע. וכן דרכו בכל כיו"ב. כמש"כ בכמה דוכתי. ולפ"ז ע"כ מה שכתב שם לאו זה בין הלאוין הנוהגים בלוים ובכהנים כמשכ"ל. לא משום שאין הלאו נוהג אלא בתרומת מעשר. דהרי גם בתרומת מעשר נוהג לאו זה דלא תשאו עליו חטא וגו' לאו דוקא בלוים אלא גם בישראל. שאם הפריש הישראל תרומת מעשר מן הגרוע עובר ג"כ בלאו זה. וכדתניא בהדיא בספרי (פרשת קרח פיסקא קכ"ב) אין לי אלא בן לוי ישראל שנטל רשות מבן לוי מנין ת"ל ולא תשאו עליו חטא וגו' עיי"ש. ומאי דקתני התם שנטל רשות מלוי. היינו משום דאתיא דלא כאבא אלעזר בן גמלא. אבל למאי דקיי"ל בזה כאבא אלעזר בן גמלא (בפרק כל הגט שם). גם בלא נטילת רשות מלוי רשאי הישראל לתרום תרומת מעשר כמו שפסק הרמב"ם (בפ"ג מהלכות תרומות) ובסמ"ג (עשין קל"ד) עיי"ש ובכפתור ופרח (פרק מ"ד). ועכ"פ גם הישראל הוא בכלל אזהרה זו. ועכצ"ל שלא כתבו רבינו הגאון ז"ל ללאו זה בין מצות הלוים אלא משום דקרא גבי לוים הוא דכתיב. אבל ודאי גם הישראלים בכלל. וא"כ שפיר י"ל דאזהרה זו שמנה כוללת גם לאו הבא מכלל עשה האמור בתרומה גדולה מטעם שביארנו. וזהו שכתב שם ובחלבו ישויו. כלומר שכולם יהיו שוים בחלבו. בין הכהנים ובין הלוים ובין הישראלים. שלא יקחו הישראלים והלוים היפה והטוב לעצמם ויתנו הגרוע לכהן. וגם יתכן דרמז בזה ג"כ דאפי' מעשר צריך להפריש מן היפה כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות מעשר הי"ג) ובסמ"ג (עשין קל"ה) ובכפתור ופרח (פרק כ"ה) מדכתיב בהרימכם את חלבו ממנו

ונחשב לכם כתבואת גורן וכתבואת יקב. כשם שמעשר שמפרישין הלוים. מן החלב שבו כך מעשר שמפרישים ישראל מן הגרן ומן היקב מן החלב שבו עיי"ש. ומהר"י קורקוס ובכ"מ כתבו שכן הוא בספרי קרח עיי"ש. אבל ליתא שם הכי במעשר. ולא נמצא דרשא זו שם. אבל ודאי ראה אותה הרמב"ם בשום מקום. ולזה כתב רבינו הגאון ז"ל שם סתם ובחלבו ישויו. שכולם כהנים לוים וישראלים צריכין להיות שוין בחלבו. דבין בתרומה ותרומת מעשר לכהנים ובין מעשר ללוים אין להפריש אלא מחלבו ולא מן הגרוע. וכיון דלאו זה כולל תרומה גדולה ותרומת מעשר ואפי' מעשר. שוב לא הוצרך למנות העשה דמכל חלבו במנין העשין לפי דרכו ז"ל:

מצוה קנה

כה תברכו. מצות עשה דברכת כהנים מדכתיב כה תברכו את בני ישראל וגו'. ומנאוה כל מוני המצות כולם. והבה"ג מנאה שני פעמים מנאה במנין העשין. וגם מנאה במספר הפרשיות שלו. ובמנין העשין כתבה בשם נשיאת כפים. ובמספר הפרשיות הזכירה בשם ברכת כהנים. ודבריו סתומים. וכבר ביארנו בזה באריכות לעיל (מצוה ט"ז) עיי"ש מש"כ בזה. וראיתי מי שרצה לומר דבמנין העשין מנה מצות ברכת כהנים בגבולין. ובמספר הפרשיות מנה מצות ברכת כהנים שבמקדש. וזה לא יתכן כלל. דאין לנו בתורה אלא מצוה אחת לכהנים לברך את ישראל. ובמקדש ובמדינה בכלל עשה זו. וברכה זו עצמה שמברכין במדינה מברכין ג"כ במקדש. וקצת חילוקים שיש ביניהם. כמבואר בסוטה (פרק אלו נאמרין ל"ז ע"ב) עיי"ש. היינו רק משום דגלי קרא מצד אחר. כמבואר שם עיי"ש. אבל אין לנו בזה אלא מצוה אחת לברך את הקהל בכל מקום שהוא. במקדש או במדינה. ואין כאן ענין לשתי מצות כלל. ואין כדאי להאריך בזה. וכבר רמזתי לזה שם לעיל. ויש לי בזה תמיהא על רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות. דשם לא הזכיר מצוה זו דברכת כהנים כלל. והוא דבר מתמיה. וטעמו לא נתברר לי:

וקצת יש מקום לומר בזה דהוה ס"ל שם כדעת קצת אחרונים ז"ל דמדאורייתא ליכא עשה אלא בנשיאת כפים במקדש עם העבודה. כדכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים. ותניא בספרא (שמיני מכילתא דמילואים) ויברכם זו ברכה סתומה שאין אתה יודע. וחזר הכתוב ופירש להלן יברכך ה' וישמרך עד וישם לך שלום עיי"ש. אבל בגבולין אין נשיאת כפים אלא מדרבנן. ומה שהכריחו קצת אחרונים מדברי הירושלמי ברכות (פ"ג ה"א) ובנזיר (פ"ז ה"א) דגם בגבולין מדאורייתא היא. מדקמיבעיא להו התם מהו שיטמא כהן לנשיאת כפים עיי"ש. והיינו ע"כ בגבולין. דאילו במקדש הרי מתסר ליכנס בטומאה. ואם איתא דליכא מצוה אלא מדבריהם מאי

קס"ד שיהא מותר ליטמא. לדעתי אין מזה הכרע כלל. דלעולם אימא לך דמיירי במקדש. ונפק"מ לענין עבודת צבור הנעשית בטומאה. דטומאה הותרה בצבור ומותר ליכנס בטומאה. ואפי' אם מיירי בגבולין איכא למימר דמיירי בטומאה דרבנן. ולכך הוה ס"ד לומר דמיטמא אע"ג דמצוה דרבנן היא. ובלא"ה כתב במרה"פ שם מטעם אחר דמיירי בטומאה דרבנן עיי"ש בדבריו. גם אפשר לומר ע"פ מאי דבלא"ה תמוה מאי קמיבעיא לי' והא טומאת כהנים הו"ל ל"ת ועשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. וכבר עמד בזה במה"פ שם עיי"ש שכל מש"כ בזה תמוה ואכמ"ל בזה. אבל נראה עפמשכ"ל (עשין ט"ז) דלדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן דעת התוס' דעשה דברכת כהנים כוללת כהנים וישראלים. הכהנים לברך. וכל ישראל להתברך עיי"ש. וא"כ עשה דנשיאת כפים הו"ל עשה השוה בכל. אבל עשה ול"ת דטומאת כהנים אינן שוין בכל. ועשה השוה בכל דוחה ל"ת ועשה שאין שוין בכל. ועי' מש"כ התוס' (בפ"ק דיבמות ה' ע"א) בד"ה ואכתי וכו' ובשאר ראשונים שם ובשאר דוכתי. ומה שתמה במה"פ ממתני' דפ"ב דמציעא עיי"ש. אשתמיטתי' סוגיא דמציעא שם במקומה (ל' ע"א) דהתם בלא"ה לא מידחי משום דלא דחינן איסורא מקמי ממונא. ועי' ג"כ ברכות (י"ט ע"ב) עיי"ש. אלא דלפ"ז תקשה לאידך גיסא מאי קמיבעיא לי'. וביותר קשה למאי דמסיק התם דאסר ליטמאות אבל נראה דאיכא למימר דהא גופא קמיבעיא לי'. אם נימא דמצות נשיאת כפים בגבולין מדבריהם ואסור. או מדאורייתא היא ושרי. ומסיק דמדרבנן היא ואסור. ובהכי מדוקדק היטב מאי דקאמר התם מגבילה אחוה דר"א בר כהן אמר קומי ר"י בשם רבי אחא מיטמא כהן לנשיאת כפים. שמע ר"א ומר וכו' לא שמע מיני אלא כיי דמר ר"י בן פזי בשם ר"א כל כהן שהוא עומד בבית הכנסת ואינו נושא כפיו עובר בעשה. וסבר מימר שמצות עשה דוחה למצות ל"ת וכו'. אייתוני' ואנא אלקוני' עיי"ש. ולפי' המפרשים שם העיקר חסר. אבל לפמש"כ הדברים פשוטים שטעה מגבילה והיה סבור דעשה דקאמר ר"א עשה ממש קאמר. ודחי ל"ת דאורייתא. אבל באמת עשה מדבריהם קאמר. דמדאורייתא ליכא עשה בנשיאת כפים אלא במקדש. אבל בבית הכנסת בגבולין ליכא אלא מצוה מדבריהם ולא דחי ל"ת דאורייתא. והשתא א"כ מבואר דאדרבה משם איכא ראי' איפכא. ואע"ג שאין זה מוכרח ויש לדחות. מ"מ עכ"פ אין שום הכרח ג"כ משם לומר דנשיאת כפים בגבולין מדאורייתא:

ומה שהביאו עוד ראי' ממה שאמרו בספרי זוטא (פ' נשא). והובא בילקוט שם. ושמו את שמי וכו' או במקדש מברכין ואין מברכין בגבולין. אמרת בכל מקום אשר אזכיר את שמי אף בגבולין וכו' עיי"ש. הרי מפורש דעשה זו נוהגת גם בגבולין. ויליף לה מקרא.

לדעתי גם משם אין ראי' כלל. ואדרבה איפכא מוכח דכיון דחזינן דעכ"פ איצטריך התם קרא לריבויי גבולין. ומבואר דאי לאו דגלי קרא היה ראוי לומר דאין עשה זו נוהגת אלא בעבודת מקדש דוקא. וא"כ לפי המבואר בתלמודא דידן בסוטה (ל"ח ע"א) דבין לת"ק ובין לרבי יאשי' לא מיירי קרא אלא במקדש עיי"ש. א"כ אין לנו נשיאת כפים מדאורייתא אלא במקדש ולא בגבולין. והך דרשא דספרי זוטא לא מייתי לה לא בבבלי ולא בירושלמי ולא בספרי. ואדרבה לפי מאי דדריש רבי יאשי' שם בתלמודא דידן וקאמר דמקרא זה מסורס הוא. בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתיך בבית הבתירה שם אזכיר את שמי עיי"ש. א"כ אין מקום לדרשא זו כלל. ואפשר דגם בספרי זוטא לא דריש לה אלא לאסמכתא בעלמא. וראיתי בתוספתא (פ"ז דסוטה) דקתני כשם שנשיאות כפים במקדש כך נשיאת כפים בגבולין עיי"ש. ובודאי יש חילוקים בין נשיאת כפים דמקדש לנשיאת כפים דגבולין. כדקתני במתני' דסוטה שם עיי"ש. וע"כ לא קאמר הך תנא דתוספתא אלא דכשם דאיכא עשה דאורייתא בנשיאת כפים במקדש כך איכא עשה מדאורייתא בנשיאת כפים דגבולין. וא"כ מבואר דגם בגבולין הו"ל עשה דאורייתא. ומיהו יש לדחות. ומדאמרינן בסוטה (ל"ח ע"ב) אמר ריב"ל כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה שנאמר וישא אהרן וגו' מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה עיי"ש. משמע ודאי דבגבולין ליכא עשה דאורייתא. דהא עיקר תפילה אינה אלא מדרבנן. ואפי' להסוברין דתפלה דאורייתא מ"מ עכ"פ נוסח התפלה ושיעורה לכ"ע אינה אלא מדבריהם. וא"כ ברכת העבודה שבתפלה ודאי מדבריהם. וא"כ מדאורייתא ליכא האידנא עבודה כלל. וממילא גם עשה דנשיאת כפים ליכא אלא במקדש בעבודה ממש:

ומעתה שפיר אפשר לומר דהוה ס"ל לרבינו הגאון ז"ל שם דאין נשיאת כפים מה"ת אלא בעבודה שבמקדש דוקא ולהכי ס"ל דאין עשה זו נמנית בפ"ע משום דאינה רק חלק מחלקי מצות עבודה שבמקדש. ואע"ג דעבודה שבמקד' לאו עשה אחת היא לשיטת רבינו הגאון ז"ל גם שם כמו כאן. ולא ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל (שורש י"ב) בזה. וא"כ הו"ל דומיא דעשה דעל כל קרבנך תקריב מלח שנמנית מצוה בפ"ע אע"ג דלכאורה ראוי לומר שאינה אלא אחד מחלקי מלאכת ההקרבה. והיינו כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (שורש י"ב). משום שכוללת כל מיני הקרבנות שיש בהם כמה מצות מיוחדות בפ"ע. ולא יתכן שתהי' חלק מחלקי מצוה אחת עיי"ש. וגם רבינו הגאון ז"ל מנאה מהאי טעמא מצוה בפ"ע. (לעיל עשה קכ"א) עיי"ש. מ"מ הרי שם באזהרותיו שע"פ עה"ד באמת לא מנה גם עשה דעל כל קרבנך תקריב מלח. ולא מנה שם אלא לאו דלא תשבית מלח וגו' (בדבור אנכי) עיי"ש. והיינו משום דבאזהרת לאו לא שייך לומר שאינו אלא מחלקי עשה דמעשה

הקרבן. וכמש"כ במל"מ (הלכות בה"ב פ"א הט"ו) עיי"ש. וכן לא מנה באזהרותיו שם גם עשה דעורות קדשי קדשים לכהנים שמנה כאן (לעיל עשה קט"ז). אע"ג דלשיטת רבינו הגאון ז"ל. גם שם כמו כאן. כוללת כמה מצות מיוחדות הנמנות לשיטתו כל אחת בפ"ע. וא"כ נראה דשם הוה ס"ל דגם בכל כיוצא בו אינו נמנה מצוה בפ"ע. ודלא כסברת הרמב"ם ז"ל שם בשרשיו. ומה שמנה שם (בדבור זכור) עשה דמיום השמיני והלאה ירצה. אע"פ שראוי לומר דאינה אלא חלק מחלקי מעשה ההקרבה. והרמב"ם וסייעתו לא מנאוה אלא משום שכוללת כל הקרבנות. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשרשים שם עיי"ש. אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל לא מנאה שם אלא משום דהוה ס"ל כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דאין זו עשה ממש אלא לאו הבא מכלל עשה. וכן דעת הראב"ד והרשב"ץ ז"ל וכמשכ"ל (עשה ק"ו) עיי"ש. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דלאו הבא מכלל עשה תורת לאו גמור יש עליו לכל דבר. אלא שאין לוקין עליו משום דלא דמי ללאו דחסימה. כמו לאו שבכללות ולאו שאין בו מעשה. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. ובפרט לקמן (לאוין רס"ד רס"ה) עיי"ש. לא יתכן לומר שאינו אלא אחד מחלקי העשה דהקרבה מטעם שביאר במל"מ (הלכות ביה"ב שם). ומה שמנה שם (בדבור אנכי) עשה דתנופה. וכן מנה (בדבור כבד) עשה דחזה ושוק עיי"ש. אע"ג דלפי שיטתו זו היה ראוי לומר דהני עשין ג"כ אין למנותן עשין בפ"ע. משום שאינן אלא מחלקי מלאכת ההקרבה. וכמש"כ הרמב"ם בשרשים שם. מ"מ כבר ביארנו לעיל (עשין קי"ג קי"ד) דבחזה ושוק ובתנופה אפי' אם לא היו כוללים הרבה ממיני הקרבנות שנמנין מצות בפ"ע. ג"כ אין לנו לומר שאינן אלא מחלקי מלאכת ההקרבה אלא יש למנותן מצות מיוחדות בפ"ע מטעם שביארנו שם עיי"ש ובמש"כ במבוא (סי' ז' שורש י"ב). והשתא א"כ נראה דלפום שיטתו שם גם בכל כיו"ב אע"פ שכולל כל מיני הקרבנות או לפחות כמה מהן שנמנו כל אחד מהן מצות מיוחדות בפ"ע. ג"כ לא חשיבי אלא מחלקי מלאכת ההקרבה. ודלא כסברת הרמב"ם ז"ל שם (בשורש י"ב). אע"ג דכאן גם רבינו הגאון ז"ל הכי ס"ל. כמו שביארנו במבוא שם עיי"ש:

ומעתה שפיר אפשר לומר דהיינו נמי טעמו שהשמיט שם עשה דנשיאת כפים. משום דלשיטתו אזיל דס"ל שם דגם כל כיו"ב אין למנות מצוה בפ"ע. משום דאינו אלא חלק מחלקי מלאכת ההקרבה שכבר נמנית. וכיון דמה"ת ליכא עשה אלא בשעת עבודה במקדש הו"ל מחלקי עשה דעבודת מקדש ואינה נמנית עשה בפ"ע. אבל כאן חזר בו מהאי סברא. אי משום דס"ל דגבולין נמי בכלל עשה דנשיאת כפים. וכפשטא דברייתא דספרי זוטא שהבאתי לעיל. או משום דס"ל דבכל כיו"ב אין לומר דהו"ל חלק מחלקי

עשה דהקרבה. וכסברת הרמב"ם ז"ל בשרשים שם. ולכך מנה כאן עשה זו כשאר מוני המצות:

מצוה קנו

וקדש מכהן מן הנפש. נראה דהכוונה לעשה דוקדשתו שהיא מצות עשה להפריש הכהנים מטומאת מת. כמש"כ הריי"ף ז"ל (בפ"ב דמציעא) עלה דאמרינן התם (ל' ע"א) והתעלמת פעמים שאתה מתעלם וכו' הא כיצד הי' כהן והיא בביה"ק וכו'. לכך נאמר והתעלמת מהם. ופרכינן למאי איצטריך קרא פשיטא האי עשה והאי ל"ת ועשה ולא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה עיי"ש. ופירש הריי"ף דבטומאה לכהן איכא עשה דכתיב וקדשתו ול"ת דכתיב לנפש לא יטמא עיי"ש. ורש"י ותוס' וריטב"א ונמוק"י שם פירשו דהעשה היא קדושים יהיו עיי"ש. והרשב"ץ (בזה"ר עשין סי' מ"ט) מנאה במנין העשין שלו. וכתב שם דהמצוה היא לכהן עצמו שיזהר מטומאת מת. ומביא ראי' מההיא דפ"ב דמציעא עיי"ש. וביבמות (פרק האשה רבה פ"ח ע"ב) מייתי ברייתא דתניא. מנין שאם לא רצה דפנו ת"ל וקדשתו. ופירש"י וז"ל מנין שאם לא רצה כהן להתקדש מטומאה ומנשים פסולות דפנו הכהו וקדשו בעל כרחו עכ"ל עיי"ש. וזהו כדברי הריי"ף דאיכא בטומאת כהנים עשה דוקדשתו. והרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות גזילה ואבדה הי"ח) כתב ג"כ דבטומאת כהנים איכא עשה דקדושים יהיו עיי"ש. ודבריו תמוהים טובא. דא"כ אמאי לא מנה במנין העשין שלו עשה זו דקדושים יהיו. וכמו שמנאה הרשב"ץ. ואפשר לומר דזו היא באמת כוונתו בסה"מ (עשין ל"ב) שכתב שם וז"ל שצונו לכבד זרע אהרן וכו'. והוא אמרו יתעלה ית"ש וקדשתו וגו' ובא הפירוש וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וכו'. ולשון סיפרא וקדשתו על כרחו וכו'. וכן אמרו קדושים יהיו על כרחם וכו' עכ"ל עיי"ש. והיא הברייתא דמייתי בפרק האשה רבה שם. ואיתא נמי בסיפרא (פרשת אמור פ"א) עיי"ש. וכדפירש"י שם. וס"ל דעשה אחת היא שכוללת לכבדו לפתוח ראשון וליטול מנה יפה ראשון וגם להפרישו בע"כ מטומאת המת. שוב ראיתי שכבר הרגיש בזה הר"י בכר דוד ז"ל בד"א (סוף קונטרס ששי) עיי"ש. וא"כ גם לדעת הרמב"ם יש בה עשה מקרא דוקדשתו וגם מקרא דקדושים יהיו. אבל מלשונו בסה"מ שם לא משמע הכי עייש"ה. ועי' מש"כ הרמב"ם (בשורש רביעי) ובדברי הרמב"ן ז"ל שם. ובפ"ב דיבמות (כ' ע"ב) ובמש"כ התוס' (בפ"ב דמציעא שם) ובחמרא וחיי להר"ב כנה"ג (בסנהדרין י"ט ע"א) בשם נכדו של הר"ש משאנץ ז"ל עייש"ה ואין להאריך:

עכ"פ מתבאר דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן לעשה דוקדשתו וכדברי הרי"ף ז"ל ופירש"י ביבמות. או לקרא דקדושים יהיו כפירש"י ושאר ראשונים ז"ל (בפ"ב דמציעא שם). ויותר משמע מלשונו דכוונתו לקרא דוקדשתו. ואף דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל עשה ול"ת שבמצוה אחת שלא למנות אלא אחד מהם. וא"כ אמאי מנה כאן העשה וגם מנה לקמן במנין הלאוין ל"ת דלנפש לא יטמא. היינו משום דעיקר העשה לישראל נאמרה להפרישן בע"כ מטומאת מת. וכדדרשינן וקדשתו דפנו בע"כ. וכן הוא מבואר מלשון רבינו הגאון כאן שכתב וקדש מכהן מן הנפש. הרי שלא כתב העשה אלא לישראל שהם חייבים לקדשו. וכן הוא לשון רבינו הגאון באזהרותיו (בדבור כבד) שכתב שם ומטומאת נפש אותם לחשכה עיי"ש. מבואר להדיא דהמצוה היא עלינו למנוע אותם מליטמא. אבל הלאו הוא על הכהן עצמו:

אלא דלפ"ז אכתי קשה לאידך גיסא. דהרי עכ"פ מבואר בפ"ב דמציעא (שם ולקמן ל"ב ע"א) דגם הכהן עצמו בכלל העשה. שהרי מה"ט אמרינן התם דאם אמר לו אביו הטמא או אבדה שהיתה בביה"ק אין עשה דוחה ל"ת דלא יטמא ועשה דקדושים יהיו. או וקדשתו. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל העשה שוב לא הי' לו למנות הלאו. אמנם נראה בזה דאפשר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת רש"י והרמב"ם ושאר ראשונים ז"ל דעשה דמייתי בפ"ב דמציעא שם על הכהן עצמו. היינו מקרא דקדושים יהיו. וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם דהמצוה היא רק לכהן עצמו להזהר מטומאת מת. ועשה זו לא מנאה. משום שכבר מנה הלאו דלנפש לא יטמא שמפורש בקרא גבי טומאה. והעשה שמנה כאן היינו עשה דוקדשתו כדדריש בברייתא בסיפרא ובפרק האשה רבה שם. דקאי להזהיר את ישראל להפרישם מטומאת מת בע"כ. וס"ל דעשה זו אין הכהן עצמו בכללה וכדמשמע בברייתא שם. והילכך צריך למנות העשה וגם הלאו. דכל אחד בא להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. ואף דבסיפרא דריש גם מקרא דקדושים יהיו בע"כ. דמשמע דלהזהיר לישראל על הכהנים אתי. ע"כ אסמכתא בעלמא הוא. שהרי כבר דריש לה מוקדשתו. וגם ע"כ תלמודין (בפ"ב דמציעא שם) לא ס"ל הכי אלא מוקי לה על הכהן עצמו. ואמנם באזהרותיו לא מנה רבינו הגאון אלא העשה ולא מנה הלאו עיי"ש:

מצוה קנז

כי אם לשארו יטמא. מצות עשה דטומאת קרובים מדכתיב כי אם לשארו הקרוב אליו וגו' לה יטמא. לישנא דקרא נקט. וקיי"ל כר"ע דאמר ריש פ"ק דסוטה ובזבחים (פרק טבול יום ק' ע"א) דלה יטמא חובה עיי"ש. ומצוה זו מנו הרמב"ם ז"ל (עשין ל"ז) וכל הבאים אחריו. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו עשה זו. והדבר תמוה טובא לכאורה.

אלא דהבה"ג וכל סייעתו מנו במנין העשין קבורת מתים והרמב"ם (בשורש השני) השיג עליו דאין זו מצוה דאורייתא בפ"ע. אלא הוא בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך עיי"ש. והרמב"ן ז"ל (בשורש הראשון) השיב על דבריו. וכתב שם וז"ל ואני תמה למה הזכיר הרב בכלל חשובתו קבורת מתים. בודאי יש בה מצות עשה. דכתיב כי קבר תקברנו ביום ההוא. וזו מ"ע דרשוה בספרי. ומנאה הרב (הרמב"ם עשין רל"א). וכבר הביא הרב מה שדרשו מן הנתלה לשאר מתים. ואמרו ולא עוד אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת. וכמו שנלמוד ל"ת לשאר מתים כן נלמוד העשה. ובעל ההלכות שלא מנה העשה הזאת בנתלה. חייב הוא למנותה במתים סתם. ואם תאמר שמא הקפיד הרב על בעל ההלכות מפני שאמר קבורת מתים ולא אמר קבורת מתו. שאין מתחייב בה אלא קרובים. גם זו אינה תורה. שבמקום קרובים ודאי עליהם מוטלת. אבל אם אין שם קרובים יהי' מת מצוה. שמצות עשה שלו דוחה פסח ומילה וכה"ג ונזיר. והחמירו בה יותר משאר מצות עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז נראה דהיינו טעמא דהבה"ג וסייעתו שלא מנו עשה זו דלה יטמא שהיא מ"ע דטומאת קרובים משום דלטעמייהו אזלי שמנו מצות קבורת מתים לכל אדם. וליכא נפק"מ במ"ע דטומאת קרובים אלא להקדימם לשאר כל אדם שבמקום שיש קרובים פטורים אחרים מלעסוק בקבורתו. ולזה לא ראו למנותה מצוה בפ"ע. משום שלא בא הכתוב אלא לפטור אחרים ממצוה זו במקום קרובים. אבל עיקר מצות קבורה מצות כללית היא בכל אדם. וכבר מנאוה במנין העשין. כן נראה בדעת הבה"ג וסייעתו. ומזה ראי' מוכרחת למה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג

ואמנם יש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר ע"ס עשרת הדברות דשם לא מנה מצות טומאת קרובים אע"פ שלא מנה ג"כ מצות קבורת מתים. ואף דכאן חזר בו מזה ומנה מצוה זו. מ"מ הדבר תמוה מעיקרא מאי קסבר. ומיהו נראה דאפשר דהוה ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין ל"ז) שכתב וז"ל שנצטוו הכהנים שיטמאו לקרובים הנזכרים בתור' וכו' וזה בעצמו הוא מצות אבל. כלומר כל איש מישראל חייב להתאבל על קרוביו וכו' וכבר התבאר שאבלות יום ראשון דאורייתא וכו'. ואפי' הכהן חייב לנהוג אבלות ביום ראשון ויטמא לקרוביו והבן זה עכ"ל עיי"ש. ובמש"כ הכ"מ והלח"מ (ריש פ"א מהלכות אבלות) עיישי"ה. ומעתה נראה דלפי מה שמנה שם באזהרותיו (בדבור כבד) מצות אבלות שכתב שם וז"ל נופת וצוף ענדם בחיימו גועו האבל נא על אסיפתם. הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דמלבד מה שחייב לכבדם בחייהם חייב ג"כ להתאבל עליהם ולנהוג מצות אבלות במיתתם. וסיים על זה בכתוב הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם. כלומר דמלבד מה שחייב הכתוב לנהוג אתם

באהבה ובנעימות בחייהם חייב גם במותם במלות אבלות. והנה לא מצינו בקרא שום מצוה באבלות אם לא ממצות עשה דטומאת קרובים וכמש"כ בלח"מ שם עיי"ש. וא"כ במצות אבלות שמנה רבינו הגאון ז"ל שם כוונתו למצוה זו דטומאת קרובים. דעיקר מצוה דטומאת קרובים היינו מצות אבלות לדעת הרמב"ם. וטומאת קרובים אינה אלא לחזק חובת מצות האבלות. כמו שביאר הרדב"ז (בח"ב בלשונות הרמב"ם סי' קכ"א) עיי"ש. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מסברא זו. דבאמת דברי הרמב"ם בזה תמוהים. כמו שכבר תמה בכ"מ שם עיי"ש. ולזה מנה כאן עשה דטומאת קרובים ולא מנה מצות אבלות. ובענין מצות קבורת מתים לדעת רבינו הגאון ז"ל. כבר ביארתי (לעיל מצוה י"ט) עיי"ש היטב ואין להאריך בזה כאן.

מצוה קנח

יטמא מן נבלת בהמת טוהר הנוגע. והנושא. מצות עשה שיהא הנוגע בנבלת בהמה טהורה טמא. וכן האדם הנושא אותה טמא אע"פ שלא נגע. כדכתיב (בפרשת שמיני) וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב וגו'. והנושא את נבלתה יכבס בגדיו וגו'. ומנה נוגע ונושא בשתי מצות מיוחדות בפ"ע. משום דכל חד כתוב דינו בקרא מיוחד בפ"ע. וגם דיניהם חלוקים. דנוגע אינו מטמא בגדים ונושא מטמא בגדים. ונושא טמא אפי' בבית הסתרים משא"כ במגע. ומשא אינו מטמא אלא האדם דוקא משא"כ במגע וכן מנאן באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) עיי"ש. והרמב"ם (עשין צ"ו) מנה שניהם במצוה אחת עיי"ש. וזה ע"פ מה שהשריש (בשורש שביעי) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא הלך בדרכו זה מטעם שנתבאר כבר אצלנו ולכן מנאן שתי מצות בפ"ע. והבה"ג וסייעתו כללו כל טומאות הנבלה וטהרה במצוה אחת. ומנאוה במספר הפרשיות עיי"ש. ודעת הרמב"ן ז"ל (עשין צ"ו) שאין למנות כל דיני הטומאות כלל במנין המצות עיי"ש טעמו. והסכים עמו הרשב"ץ ז"ל:

מצוה קס

והאוכל כחוק. מ"ע שיהא האוכל נבלת עוף טהור טמא ומטמא בגדים בבית הבליעה. מדכתיב (בפרשת אחרי) וכל נפש אשר תאכל נבלה וגו' וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב. ומוקמינן לה בסיפרא (שם פי"ב) ובזבחים (פרק חטאת העוף) ובשאר דוכתי. בנבלת עוף טהור בבית הבליעה. שאין לה טומאה אחרת. אבל מאי דכתיב (בפרשת אמור) וכל נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה. דמוקמינן לה נמי בנבלת עוף טהור (בסיפרא. ובזבחים שם). לא מיירי אלא לענין שאסור לאכול קדשים. כדפירש"י ורמב"ן ז"ל שם עיי"ש. אבל עיקר דין טומאתה לא כתיב אלא בקרא דפרשת אחרי שם. ולפי

שיש בה תנאים רבים. דדוקא עוף טהור. ודוקא בבית הבליעה. ושאר תנאים המבוארים שם. לכך כתב. כדי לכלול כל הדינים והתנאים בקיצור. והאוכל כחוק. כלומר טומאת דבר שאינו מטמא אלא דרך אכילה ע"פ חוקים ומשפטים המפורשים במקומן. והרמב"ם וסייעתו לא מנאוה מצוה בפ"ע. מפני שחשבוה לאחד מדקדוקי מצות טומאת נבלה ע"פ שורש שביעי עיי"ש. ואין זו דרכו של רבינו הגאון כמו שנתבאר. ועי' מש"כ לקמן בסמוך:

מצוה קסא

ונוגע בטמאה. ונושאה. שיהא הנוגע בנבלת בהמה טמאה. וכן הנושא אותה טמא. כדכתיב (בפרשת שמיני). ולאלה תטמאו כל הנוגע בנבלתם יטמא עד הערב וכל הנושא מנבלתם יכבס בגדיו וטמא עד הערב וגו'. ומנאן רבינו הגאון ז"ל בשתי מצות חלוקות כנוגע ונושא דנבלת בהמה טהורה. לעיל (עשין קנ"ח קנ"ט). מטעם שנתבאר. אלא שיש כאן מקום לעיין לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דכל שהם ענין אחד ושם אחד ממש אין נמנין אלא מצוה אחת. כמו שביארנו לעיל בסמוך (מצוה קנ"ד) ובכמה דוכתי. וא"כ כאן נמי הו"ל למנות נבלת בהמהבמצוה אחת. בין טמאה ובין טהורה. דהו"ל ענין ושם אחד ממש. דכל נבלת בהמה מטמא במגע. וכן במשא. ובאמת דבאזהרותיו (בדבור לא יהי' לך). כללן רבינו הגאון ז"ל במצוה אחת בנוגע. וכן בנושא עיי"ש. ונראה דהיינו מהאי טעמא דכתיבנא. אלא שיש לתמוה דשם לא מנה טומאת נבלת עוף טהור כלל. דהרי נבלת עוף טהור אינו מטמא לא במגע ולא במשא אלא בבית הבליעה בלבד. וא"כ אינה בכלל נוגע ונושא שכתב. ואילו כתב טומאת נבלה סתם. הי' אפשר לומר שכולל נבלת עוף טהור עם נבלת בהמה טהורה וטמאה במצוה אחת. אבל כיון שלא כתב שם אלא נוגע ונושא נבלה. ע"כ אין נבלת עוף טהור בכלל. שהרי אינה מטמאה לא במגע ולא במשא. וזה תימא אמאי לא מנאה כמו שמנה נוגע בפ"ע ונושא בפ"ע. דהרי מין טומאה אחרינא הוא לגמרי. ולא מצינו בתורה טומאה אחרת כזו. ומה"ט אמרינן (בפרק חטאת העוף ע' ע"א) דחידוש הוא עיי"ש. וא"כ אם נוגע ונושא מנה כל חד מצוה בפ"ע כ"ש זו שיש למנותה מצוה בפ"ע. ועוד דטומאת מגע דנבלת שרץ מנה שם מצוה בפ"ע ולא הכניסה בכלל נוגע נבלה. כ"ש טומאת בית הבליעה דנבלת עוף טהור. דטומאה אחרת לגמרי היא. שיש למנותה בפ"ע. איברא דמצד זה יש להקשות גם על הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דטומאת שרץ מנה מצוה בפ"ע (עשין צ"ז). אע"פ שאינה אלא טומאת מגע. ואילו טומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה הכניסה בכלל טומאת נוגע בנבלה (עשין צ"ו). ולא מנאה מצוה בפ"ע. אע"פ שאינה בכלל טומאת מגע. וטומאתה חידוש היא

שאין כיוצא בה בכל התורה. ואולי אפשר לומר משום דנבלת עוף טהור מטמא את האדם טומאה חמורה לטמא בגדים כנבלת בהמה. משא"כ נבלת שרץ. וגם נבלת עוף ובהמה שיעורן בכזית. משא"כ שרץ דשיעורו בכעדשה. אבל אין זה מספיק לענין מנין המצות לשיטת הרמב"ם ז"ל. דאין זה אלא מדקדוקי המצוה כמש"כ בשורש שביעי. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ ראינו דבאזהרותיו מנה רבינו הגאון ז"ל נבלת בהמה טהורה וטמאה במצוה אחת. וזה ודאי נכון ע"פ שיטתו. והדבר קשה לכאורה מה ראה כאן לחלקן לשתים. אמנם נראה דדוקא היכא דשתי המצות שוות ממש בעיקר המצוה מיהת ובענין ובשם אחד. כגון אזהרת גנבה דבעיקר האיסור שוה גנבת ממון לגנבת נפשות. דכל מין גנבה אסר רחמנא. וליכא נפק"מ אלא בעונש העובר על האזהרה. וגם ענין ושם אחד לשתיהן. וכן תורם מן הרע על היפה דכל מין תרומה הזהירה תורה שלא לתרום מן הרע על היפה. והילכך אפי' באו בקרא שתי אזהרות או יותר בכל מין תרומה בפ"ע. מ"מ אין למנותן אלא מצוה אחת. שלא לתרום שום תרומה מן הרע על היפה. כמשכ"ל (מצוה קנ"ד). אבל כאן אי אפשר לכוללן במצוה אחת בהמה טהורה וטמאה. ולמנותן מצוה אחת כללית. שיהא הנוגע וכן הנושא נבלת בהמה טמא. משום דאע"פ שענין אחד ושם אחד לשתיהן. מ"מ בעיקר המצוה אין שתיהן שוות. דנבלת בהמה טהורה אינה מטמאה אלא המתה מאילי' או נהרגה. אבל השחוטה אפי' טרפה ששחטה אינה מטמאה. משא"כ בהמה טמאה בכל ענין שאינה בחיי' הרי הוא מטמאה טומאת נבלות. בין מתה מאילי' או נהרגה ובין נשחטה. וכן לענין החלב דחלב של נבלת בהמה טהורה טהור ואינו מטמא טומאת נבלה אלא חלב של נבלת בהמה טמאה. כדתנן (בפרק. בתרא דעוקצין מ"ג) עיי"ש. וברמב"ם (פ"א מהלכות שאר אבות הטומאה ה"ה) עיי"ש. ועי' לקמן בסמוך.

מצוה קסג

ונוגע בשרץ בדחוק. מ"ע שיהא הנוגע בשרץ טמא. כדכתיב בפרשת שמיני וזה לכם הטמא בשרץ וגו' כל הנוגע בהם במותם יטמא עד הערב. ודוקא בשמונה שרצים המנוים בפרשה. אבל שאר שרצים אין בהם שום טומאה כלל. והרמב"ם ז"ל (סופ"ד מהלכות שאר אבות הטומאה) כתב וז"ל שאר שקצים ורמשים כולן וכו' הרי הן טהורים מכלום. ואפי' כאוכלין טמאים אינן עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו דאין פוסלין אפי' את הגוויי' שלא לאכול תרומה וקדשים. כדין אוכלין ומשקין טמאין. כדתנן (בפ"ה דזבים) ובשאר דוכתי. וכן מבואר בתוס' (בפ"ג דכריתות י"ב ע"ב). דתנן התם אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין כדי אכילת פרס. וכתבו בתוס' וז"ל אוכלין טמאין וכו'. אית ספרים דגרסי

שקצים ובטמאים מיירי. וא"ת תיפוק לי' מכי נגע בהו טמא. וי"ל שתחב לו חבירו בבית הבליעה עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דדוקא טמאים פוסלים את הגוויי' אבל שאר שרצים אפי' את הגוויי' לא פסלי. ודבריהם תמוהים אצלי דהרי בהדיא תניא בסיפרא (סוף פרשת שמיני) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ יכול יטמאו טומאה חמורה. תלמוד לומר ולא תטמאו בהם. יכול לא יהו פוסלים את הגוף ת"ל ונטמתם בם וכו' עיי"ש. הרי להדיא דאפי' שרצים טהורים שאינם מטמאים טומאה חמורה לטמא אדם וכלים במגע מ"מ פוסלים את הגוויי'. וכן בפרק בתרא דיומא (פ' ע"א) יליף עיקר פסול גוויי' מהך קרא עיי"ש. והרי הך קרא בשרצים טהורים מיירי. וא"כ עכצ"ל דאע"פ שאינם מטמאים טומאה חמורה לטמא אדם וכלים כשרצים טמאים. מ"מ מטמאין מיהת כאוכלין טמאין. דאל"כ לא שייכא בהו פסול גוויי' לפי המבואר ברמב"ם גופי' שם (לקמן פ"ח ה"י) עיי"ש. ובכ"מ שם לא הראה מקור דברי הרמב"ם אלו במש"כ דאפי' כאוכלין טמאים אינן עיי"ש. ויש לתמוה שלא הרגיש שהם נגד ברייתא דסיפרא וגמרא דפרק בתרא דיומא שם. ובהכי מיתרצא ממילא קושית התוס' בכריתות שם. די"ל דבשרצים טהורים מיירי דבנגיעה לא נטמא אלא באכילתן. וניחא נמי בזה מאי דאמרינן בכריתות שם (לקמן י"ג ע"א) אמר רבנאי אמר שמואל אוכלין טמאים שקצים ורמשים ומשקין אפי' כל היום כולו ובלבד שיאכל כזית בכדי אכילת פרס עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דלדברי הרמב"ם והתוס' עכצ"ל דבשמונה שרצים טמאים מיירי. והרי שיעור שרצים בין לאכילתן ובין לטומאתן אינו אלא בכעדשה כמבואר (בפ"ד דמעילה ט"ז ע"ב) עיי"ש. והיכי נקט בהו כזית. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דבשרצים טהורין מיירי דאין דינם אלא כאוכלין טמאים. וגם שיעור אכילתן אינו אלא בכזית כמבואר שם וברמב"ם (פ"ב מהלכות מאכלות אסורות) עיי"ש. ועכ"פ דברי הרמב"ם והתוס' תמוהים טובא. וביארתי דבריהם במק"א ואכמ"ל בזה:

ומש"כ רבינו הגאון בדחוק. כוונתו שנוגע בגוף השרץ עצמו שאין דבר אחר מפסיק בינתים. אבל לא ע"י דבר אחר דהיינו במשא. דאין השרץ מטמא אלא במגע ולא במשא והיסט. והנה מצוה זו מנאוה גם הרמב"ם וסייעתו (עשין צ"ז). והבה"ג וסייעתו מנאוה במספר הפרשיות כדרכם. וכללוה בפרשה אחת עם טומאת נבלה וטהרתה עיי"ש. אבל באזהרות אתה הנחלת מנה טומאת שרץ מצוה בפ"ע עיי"ש. וכן נוגע ונושא מנה שם כל אחת בפ"ע. אלא דנבלת בהמה טהורה וטמאה כללן במצוה אחת. וגם לא מנה טומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה. כדרכו של רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו כמשכ"ל (מצוה קס"א קס"ב):

מצוה קסד

טומאת כלים. ושבר חרש. מנה רבינו הגאון ז"ל טומאת כלים מצוה בפ"ע מדכתיבי בתורה באנפי נפשייהו מפני חילוק דיני טמאתם בכמה דברים מטומאת אדם ואוכלין ומשקין. כדכתיב (בפרשת שמיני) וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל אשר יעשה מלאכה בהם במים יובא וטמא עד הערב וטהר. והוציא מכללם כלי חרש. משום שיצאו לידון בדבר החדש. שאין להם תקנה אלא בשבירה. ולהכי כתיבי נמי בקרא באנפי נפשייהו. דכתיב וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו. ואף דבלא"ה יש חילוק גדול בין כלי חרש לשאר כלים לענין דאין כלי חרש מקבל טומאה אלא מאוירו ולא מגבו. וכן מטמא אוכלין ומשקין מאוירו אע"פ שלא נגעו בהם. משא"כ לשאר כל הכלים שמקבלים טומאה אפי' מגבן. וגם אין מטמאין אחרים ולא מקבלין טומאה אלא במגען. מ"מ לא רמז רבינו הגאון ז"ל אלא מה שאין לו תקנה אלא שבירה משום דחילוק זה מפורש להדיא בקרא. משא"כ שאר חילוקי דינים שביניהם לא נפקי אלא מדרשא. כמבואר בסיפרא ובפ"ק דחולין (כ"ד ע"ב) עיי"ש:

מצוה קסו

אוכל. ומשקה. וזרוע במחוק. מנה טומאת אוכלין. וטומאת משקין. כל אחת בפ"ע כדכתיבי בקרא. דכתיב מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא. וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא. הרי שחילקן הכתוב וכתב דין אוכל בפ"ע ומשקה בפ"ע וגם חלוקים בדיניהם כמבואר בכמה דוכתי וברמב"ם (פ"א מהלכות טומאת אוכלין) עיי"ש. ואמנם מה שמנה טומאת זרעים. וכוונתו למה שכתוב בקרא וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם. צ"ע לכאורה. דהרי היינו טומאת אוכלין שכבר מנה. איברא דבקרא גופא קשה למה חלקן הכתוב לשתים. וכבר עמד בזה הרמב"ן ז"ל בפי' על התורה (פרשת שמיני) ונדחק בזה טובא עיי"ש. ועכ"פ לענין מנין המצות הדבר קשה לכאורה ביותר ואמנם נראה דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל שאין לנו במנין המצות אלא לשון הכתוב בתורה. ומאחר שראינו שחלקן הכתוב לשתים. ס"ל דקרא קמא דכתיב מכל האוכל אשר יאכל בעיקר דין טומאת אוכלין מיירי. והכשר מים שנזכר בהך קרא אינו אלא דרך אגב. ועיקר דין הכשר לא נאמר אלא בהך קרא בתרא דוכי יותן מים על זרע וגו'. ועיקר הכתוב לא בא אלא ללמד דין הכשר. וייתור הקרא דלעיל אתי לדרשא כדדרשינן בסיפרא שם עיי"ש. ולזה חלקן רבינו הגאון לשתי מצות מיוחדות בפ"ע. טומאת אוכלין מצוה בפ"ע. והכשר מצוה בפ"ע. כמו שחלקן הכתוב. ולזה רמז

במש"כ וזרוע במחוק. וכוונתו בזה ללישנא דמתניתין (פ"א דמכשירין) ומייתי לה בפ"ג דכריתות (ט"ו ע"ב) דתנן המוחק את הכרישה וכו' ומשקין היוצאין ממנו הרי הן בכי יותן. ואמרינן עלה התם אמר שמואל וכרישה עצמה הוכשרה. מ"ט בשעת פרישה ממנו הוכשר עיי"ש. וא"כ כוונתו במש"כ במחוק. היינו לומר כשהוכשר. ומשום דעיקר המצוה כאן היינו דיני ההכשר במים או שאר משקין. וגם הרמב"ם וסייעתו מנו מצות אלו אלא שמנאום במצוה אחת ע"פ דרכם (בשורש שביעי). כמבואר בסה"מ (עשין צ"ח) עיי"ש. ואין זה דרך רבינו הגאון מטעם שנתבאר:

מצוה קסט

תנור וכירים יתץ. גם כאן צ"ע טובא. הן אמת דבקרא ג"כ כתיב תנור וכירים בפ"ע. דכתיב וכל אשר יפול מנבלתם עליו יטמא תנור וכירים יתץ טמאים הם וטמאים יהיו לכם. אבל מ"מ הדבר תמוה לכאורה שהרי כבר מנה לעיל מצוה שבירת כלי חרש. ואיזו מצוה חדשה נתחדשה כאן בתנור וכירים יותר מכל שאר כלי חרש. איברא דבקרא גופא קשה למה חזר ושנה דין זה עצמו בתנור וכירים בפ"ע. וראיתי להרמב"ן ז"ל שם שהרגיש בזה. וכתב וז"ל תנור וכירים יתץ. בא הכתוב ללמד שיהי' דין התנור והכירים שהן עשויין מן הטיט ומסיקין האור בתוכן ואופין הפת בהן בחיבורן לקרקע כדין כלי חרש וכו' שאף הם יקבלו טומאה ואין להם טהרה במקוה. ואמר יותץ ולא אמר ישבר ללמד שאין צריך לשברן עד שלא ימצא במכתתו חרש לחתות אש מיקוד. אלא יהרסם ולא יבנם לעשות מלאכתם. וללמד עוד שהם מקבלין טומאה אע"פ שמחוברין בארץ וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דתנור וכירים יצאו לדון בדבר החדש. דאף דבעלמא אין דבר המחובר לקרקע מקבל טומאה. מ"מ תנור וכירים אע"פ שמחוברין לקרקע מקבלין טומאה. ורש"י ז"ל שם לא פירש כן. דבהדיא כתב תנור וכירים כלים המטלטלין הן עיי"ש. מתבאר מדבריו דגם תנור וכירים דוקא בתלוש מקבלין טומאה. אבל מחוברין לקרקע הרי הם כקרקע ואין מקבלין טומאה. ואמנם הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פ"ה דכלים משנה י"א) כתב וז"ל שהכלים הבנוים בארץ טהורים. זולת תנור וכיריים אשר ביארם הפסוק. אולם חוץ מזה הנה השורש אצלנו כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל. וכדבריהם מבואר בהדיא בשבת (פרק כל הכלים קכ"ה ע"א) דאמרינן התם ורבנן נמי הא כתיב יותץ. ההוא לאידך גיסא דסד"א כיון דחברי' לארעא כגופא דארעא דמי קמ"ל. ופירש"י וז"ל לאגמורי חומרא אתי דלא תימא כל התנורים העשוים כהילכתן ומחוברים לארץ הרי הם כשאר בתים וכקרקע דמי הואיל וחברן ולא לקבל טומאה קמ"ל יותץ דאע"ג דשייכא בי' נתיצה. כלומר דמחובר הוא טמא וכ"ש דמחוסר

נתיצה עכ"ל עיי"ש. ולרבי יהודה ס"ל התם דדוקא מחובר הוא שטמא דשייך בי' נתיצה. דלא שייכא נתיצה אלא בבנין המחובר לקרקע. אבל כשאינו מחובר הרי הוא כנתוץ ואין לקיים בו תנור וכירים יותץ. ולא שייכא בי' אלא שבירה. כפירש"י שם עיי"ש. וכן פירש"י (בסו"פ כל הכלים) דתנור וכירים מחוברים לקרקע עיי"ש. וכנראה דמה שפירש"י (בפרשת שמיני) דתנור וכירים מטלטלים הם. היינו לומר שאינם מחוברים לקרקע ממש כבית וכיו"ב. וכן נראה מדבריו בסוגיא דשבת שם בד"ה ואם לאו וכו'. שכתב אליבא דר"י דבעינן שיהא קרוב להיות מחובר עיי"ש. נראה דמחובר ממש אין מקבלין טומאה. וכן מבואר בתוס' בב"ב (בפרק המוכר את הבית ס"ה ע"א) בד"ה לא מכר וכו' שכתבו וז"ל דסתמייהו מחוברין. כדאמרינן (בפ"ה דכלים) גורר את הטפלה עד שיהא בארץ אבל אין חיבורו חשוב חיבור. תדע מדמקבלי טומאה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבמחובר לקרקע ממש ס"ל דאין מקבלין טומאה. אבל לא משמע הכי מן הסוגיא שם דקאמר דסד"א כיון דחברי' בארעא כגופא דארעא דמי קמ"ל עיי"ש. ואם אינו מחובר ממש היכי תיסק אדעתין דכגופא דארעא דמי לענין קבלת טומאה. וגם מה שפירש"י שם אליבא דר"י דבעינן שיהא קרוב להיות מחובר לקרקע. נראה דלא משום דאם מחובר לקרקע ממש אינן מקבלין טומאה. אלא אליבא דר"י הוא שכתב כן דלא ממעט אלא כשהם רחוקים מן הקרקע אבל קרובים לקרקע מקבלין טומאה אע"פ שאינן מחוברין לקרקע. אבל ודאי אפי' במחוברין ממש לקרקע מקבלין טומאה לכ"ע. וכן מוכח בכמה דוכתי. ודברי רש"י ותוס' צ"ע. ועי' מש"כ במזרחי על פירש"י שם עיי"ש:

עכ"פ מתבאר מדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל דתנור וכירים יצאו לידון בדבר החדש. חדא דמקבלין טומאה אע"פ שמחוברין לקרקע. משא"כ שאר כלים דמחובר לקרקע הרי הוא כקרקע ואין מקבלין טומאה. ועוד דאין צריכין לטהרתן אלא נתיצה ולא שבירה ככלי חרס. דשבירה הוי טפי מנתיצה. וגם אין תנור וכירים בכלל כלי חרס. דכלי חרס לא מקבלי טומאה אלא משיצרפו בכבשן משא"כ לתנור וכירים דמשיסיק לאפות סופגנין או לבשל ביצה טרופה מקבלין טומאה. וכמו שביאר במזרחי שם עיישי"ה וברפ"ה דכלים. והיינו דחילקן הכתוב וכתב כלי חרס בשבירה בפ"ע. ותנור וכירים בנתיצה בפ"ע. דשני ענינים חלוקין הן. ולזה חלקן גם רבינו הגאון ז"ל ומנאן בשתי מצות חלוקות בפ"ע. וכן באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) מנאן בשתי מצות. וכן בשאר המצות כאן דבריו שם מתאימים עם דבריו דהכא. וז"ל שם יטמא השרץ במגע כל כלי (טומאת כלים) ואדם פקוד (טומאת אדם. ופי' פקוד מלשון ופקודת כל אדם. ולא נפקד ממנו איש) ומשקה (טומאת משקין) ותנור וכירים. וזרע זרוע במים שקוד. (הכשר מים המפורש בקרא.

וה"ה לשאר משקין דנפקי מדרשא. ומש"כ שקוד נראה דכוונתו דבעינן שיתכוון לכך. דניחא לי'. כדתנן פ"ק דמכשירין) התאנה טנאותי' וכל אוכל (טומאת אוכלין) ולשבור כלי חרש הסקוד. ולא ימצא במכתתו חרש לחתות אש מיקוד. עכ"ל עיי"ש הרי מנה כל שבעת מצות אלו שמנה כאן (ממצוה קס"ג עד קס"ט) ממש כהכא וכמו שביארנו. ומש"כ שם כלי חרש הסקוד. נראה שהוא מלשון נשקד עול פשעי. ופירש"י מנומר עיי"ש. וכוונתו שנטמא ומנומר בטומאתו. אבל מה שסיים ולא ימצא במכתתו חרש לחתות אש מיקוד. צ"ע לכאורה דנראה דס"ל דסגי לי' בשבירה כזו שלא יהא בשברים שיעור כדי לחתות בהם אש מיקוד. ולא משמע הכי ממתניתין (דסו"פ המוציא יין) דתנן התם חרס כדי ליתן וכו' ר"מ אומר כדי לחתות בו את האור ר"י אומר כדי לקבל בו רביעית. אמר ר"מ אע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר שנאמר ולא ימצא במכתתו חרש לחתות אש מיקוד. א"ל ר"י משם ראי' ולחשוף מים מגבא. ואמרינן בגמרא שם מסתברא דשיעורא דרבי יוסי נפיש ומקרא שיעורא דר"מ נפיש. דאי ס"ד שיעורא דר"י נפיש. לייט לי' במנא זוטרא והדר לייט לי' במנא רבה. אמר אביי מתניתין נמי לחתות אש מיקידה גדולה עיי"ש. ומבואר מזה דשיעור דלחתות אש מיקוד היינו יותר מרביעית. דלחשוף מים מגבא היינו רביעית כשיעורא דר"י. ולחתות אש מיקוד נפיש טפי. והשתא אם אין בשברים יותר מרביעית משמע דלדעת רבינו הגאון ז"ל כבר נטהר ויצא מטומאתו. והרי אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פ"ב דכלים מ"ב. ובהלכות כלים פי"ח הלכה י"ג) אינו יוצא מידי טומאתו אלא בפחות מרביעית. ולשאר ראשונים שם השיעור זוטר טפי. עד כדי לסוך אבר קטן של תינוק בן יומו. והוא כדי אחד מתשעים ושתה בלוג עדיין טמא ולא נטהר אלא בפחות מזה עיי"ש. ומתבאר דעכ"פ בפחות מלחתות אש מיקוד. דהיינו יותר מרביעית. ודאי עדיין יש בו שיעור טומאה. וכזה יש להעיר גם על הרמב"ן ז"ל (בפרשת שמיני) שהבאתי לעיל שדבריו בזה הם ג"כ כדברי רבינו הגאון ז"ל. ואולי אפשר לומר דאין כוונתם בזה לשיעורא דלחתות אש מיקוד דקרא. אלא לישנא דר"מ במתניתין נקטי. דמייתי רמז לדבריו מקרא דלחתות אש מיקוד. ומיירי ביקידה גדולה דהוי שיעורא דפחות מרביעית. והיינו כדעת הרמב"ם ז"ל. ועי' בתוס' יו"ט (בפ"ב דכלים שם) גבי סיכת קטן ואכמ"ל בזה:

והנה כל מוני המצות לא מנו מצוה זו. כמו שלא מנו טומאת כלים. ובפרט הרמב"ם וסייעתו. ע"פ המבואר בשרשיו (שורש שביעי). אבל רבינו שמעון הגדול ז"ל (באזהרות אתה הנחלת) הלך בזה בעקבי רבינו הגאון ז"ל בכל פרטי מצות אלו. חוץ מטומאת כלי חרש שלא מנה. אלא מנה תנור וכירים עיי"ש. וכפי הנראה דעתו ז"ל דתנור וכירים עם

כלי חרש אין למנותן אלא מצוה אחת מטעם שכתבנו לעיל. ותחת זה מנה שם שבירת כלי חרש (דפרשת צו) דכתיב וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר. ואין זה ענין לכאן. דהתם משום בלוע הוא כמבואר בפ"ב דפסחים (למ"ד ע"ב) דאמרינן התם התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. ועי' שם בתוס' ד"ה התורה. ובזבחים (פרק דם חטאת צ"ו ע"א) בד"ה אלא קדירות עיי"ש. ובכלל מ"ע דיקדש הוא. ומה"ט לא מנאה רבינו הגאון ז"ל. ולהרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות מעה"ק הי"ד) גזה"כ הוא בחטאת דוקא עיי"ש ובמש"כ עליו הבה"ז שרמז עליו במל"מ שם. ומשמע דזו היא ג"כ דעת הר"ש הגדול שמנאה מצוה בפ"ע. אלא שראיתי שמנה שם גם מריקה ושטיפה בכלי נחושת עיי"ש. ואולי ס"ל דנפשטה האיבעיא (דפרק דם חטאת (זבחים צ"ה ע"ב)). וס"ל דלמסקנא אפי' אבישול בלא בלוע קפיד רחמנא עיי"ש היטב בסוגיא. ולזה לא הו"ל בכלל עשה דיקדש. ולכך מנאה מצוה בפ"ע ואכמ"ל בזה. ועכ"פ לא הלך בזה בדרכו של רבינו הגאון ז"ל. ומנה תנור וכירים עם שאר כלי חרש במצוה אחת. אבל כבר ביארנו דעת רבינו הגאון ז"ל בזה. ועי' באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל במספר הפרשיות שלו:

מצוה קע

במעיין ובור ללמוד חוק. מצוה שיטבול הטמא במי מקוה או מעיין כדכתיב (בפרשת שמיני) אך מעיין ובור מקוה מים יהי' טהור וגו'. ורוב עיקר דיני הטהרה בטבילה. למדנו מהך קרא כמבואר בסיפרא שם. ובפ"ב דזבחים (כ"ה ע"ב) ופ"ק דפסחים (ט"ז ע"א) ושאר דוכתי. ורש"י והרשב"ם והרמב"ן ז"ל כתבו דעיקר הך קרא לא בא אלא ללמד דמים כל זמן שהם מחוברים במעיין ובור אין מקבלין טומאה עיי"ש. אבל מלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב ללמוד חוק. מבואר דכוונתו כדכתיבנא. וגם לפירושם אין בכתוב זה שום מצוה מחודשת שתהא נמנית בפ"ע. אלא אחד מדיני טומאת נוגע. והרמב"ן ז"ל שם (בפרשת שמיני) כתב עוד דכל הנך דרשות דסיפרא ושאר דוכתי מהך קרא אסמכתא בעלמא נינהו. ועיקרי ההלכות הם מהלכה למ"ס עיי"ש. ואין זו דעת רבינו הגאון ז"ל. אלא מקרא גופי' נפקי כפשטי' דברייתא דסיפרא שם. והרמב"ם וסייעתו ז"ל ג"כ מנו מצוה זו. אלא שהביאוה מקרא דורחץ במים את כל בשרו (דפרשת מצורע). כמבואר בסה"מ (עשין ק"ט) עיי"ש היטב. אבל רבינו הגאון ז"ל נקט קרא דאך מעיין ובור המוקדם (בפרשת שמיני). וגם מהך קרא נפק"ל גם דיני המעיין שדינו חלוק מדין המקוה. כמבואר בסיפרא שם עיי"ש ובטוש"ע (יו"ד סי' ר"א). וגם באזהרות אתה הנחלת מנה מצות מעיין ובור כלשון רבינו הגאון כאן עיי"ש. אבל רבינו הגאון באזהרותיו אשר ע"ס עשה"ד לא כתב לשון זה דמעיין ובור. אלא כתב מצוה זו (בדבור לא יהי' לך). בלשון

רחיצה עיי"ש. כנראה כוונתו שם כדברי הרמב"ם וסייעתו למנותה מקרא דורחץ במים. וא"כ אף זה אחד מן המקומות ששינה דרכו כאן ממש"כ באזהרותיו:

והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל ג"כ מנו מצוה זו במנין העשין. אלא שנראה מדבריהם ז"ל דס"ל דמצוה ממש בקום ועשה הוא שחובה לכל טמא לטבול ולהטהר כשיגיע זמנו. משום דס"ל להלכה דטבילה בזמנה מצוה. דאיפליגו בה תנאי בשבת (פרק כל כתבי קכ"א ע"א) ובשאר דוכתי עיי"ש. והתוס' (בפ"ק דיומא ח' ע"א) בד"ה דכ"ע ובנדה (פרק המפלת ל' ע"א) בד"ה וש"מ השיגו בזה על אזהרות הר"א הזקן ז"ל והוכיחו דקיי"ל כמ"ד דטבילה בזמנה לאו מצוה היא עיי"ש. ובאמת לא על הר"א הזקן ז"ל תלונתם. כי הוא הלך בדרכי הבה"ג כמנהגו באזהרותיו. ולשונו בזה הוא ממש לשון הבה"ג. וגם הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. שגם הוא מגדולי הפוסקי' הראשונים נמשך בזה אחר הבה"ג כדרכו. וכן הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו כתב וז"ל ולטבול נפרשים בעתים נגזרים עכ"ל עיי"ש. והיינו טבילה בעתה ובזמנה כדברי הבה"ג. ועי' מש"כ על זה בזה"ר להרשב"ץ ז"ל (עשין סוף סי' נ"ו) עיי"ש. וגם הרמב"ם ז"ל (עשין ק"ט) שם השיג בזה על הבה"ג וסייעתו כלאחר יד. כדרכו ז"ל בכמה דוכתי כיו"ב עיי"ש. והרא"ם ז"ל ביראים (סי' שי"ב) נראה שבא לתרץ דברי הבה"ג לומר דמש"כ הבה"ג בלשון המצוה טבילה בזמנה. אין כוונתו שלא לעכב את הטבילה אחר זמנה. דודאי בזה קיי"ל דאין טבילה בזמנה מצוה. אלא הכוונה שלא להקדים את הטבילה קודם זמנה. דלא מהניא טבילה אלא כשהגיע זמנה. אבל טמא מת שטבל קודם שביעי וכל כיו"ב. לא עשו ולא כלום:

ולפ"ז גם כוונת הבה"ג כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם דדיני הטבילה היא המצוה. אלא שכתב טבילה בזמנה. משום דקודם זמנה לאו טבילה היא כלל. אלא הו"ל כטובל ושרץ בידו. דאפי' כל מימות שבעולם אין מוציאין אותו מטומאתו. אף דפשיטא שאין שום איסור כלל לטבול קודם זמנו. ומותר לטבול כמה דבעי ובלבד שלא יכנס למקדש ולא יאכל קודש ע"י טבילה זו. משום דהו"ל טמא כמעיקרא וכל דין טמא עליו. ולא אשכחן בשום דוכתא כלל שיהא שום דררא דאיסורא בטבילה קודם זמנה. וזה פשוט בכוונת הרא"ם ז"ל. ואין זה ענין למה שמנו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל במנין העשין לאו הבא מכלל עשה שלא לאכול מן הפסח בי"ד ביום דשם מבואר כן בהדיא (סופ"ב דפסחים) בברייתא דדריש הכי מייתורא דקרא עיי"ש. וכיו"ב כתב הבה"ג (בהלכות פסח) דאסור לאכול מצה בע"פ מדכתיב בערב תאכלו מצות עיי"ש. ומשום דהאיסור מבואר בירושלמי (סוף פסחים) כתב הבה"ג דרשא זו דרך אסמכתא וכ"כ שאר ראשונים. ועיקר איסורו אינו אלא מדבריהם. ועי' מש"כ הפר"ח או"ח (סי' תע"א סוף ס"ק ב') עיי"ש. ועי' ג"כ במש"כ

המל"מ (בפ"י מהלכות מלכים ה"ז) עיי"ש. אבל מלבד מה שיש לדון בדבריו כמש"כ במק"א. בלא"ה אינו ענין לכאן כלל. דהתם כשמל בתוך זמנו שוב לא יוכל לקיים המצוה בזמנה. משא"כ כאן. דאפי' יטבול קודם זמנו הרי יוכל לטבול גם כשיגיע זמנו ולא עשה ולא כלום ולא שייך בזה שום דררא דאיסורא. ולא אשכחן בשום דוכתא רמז לאיסור זה כלל. ופשיטא דלא בא הרא"ם ז"ל לחדש בזה תורה חדשה מדעתו. וע"כ אין כוונתו אלא כדכתיבנא. ועי' סופ"ג דברכות ובנדה פרק המפלת (בשמעתא דטועה כ"ט ע"ב) עיי"ש היטב. ואינו כדאי להאריך בזה).

והנה הרא"ם ז"ל נדחק בזה לפי מה שהי' פשוט אצלו כדעת ר"ת ז"ל דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה היא. אבל בעיקר דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל אין צריך לזה. דהבה"ג לטעמי' אזיל דס"ל טבילה בזמנה מצוה. וכן דעת הגאונים ז"ל ור"ח ורי"ץ גיאת ז"ל. כמש"כ המרדכי (סוף הלכות נדה) הביאו הב"י (ביו"ד סי' קצ"ז) עיי"ש. וא"כ דברי הבה"ג וסייעתו הם דברים כפשטן. וזהו ג"כ טעמו של הרמב"ן ז"ל שכתב (בסה"מ עשין צ"ו) וז"ל לא ראיתי להביא דיני הטומאות בחשבון המצות לפי שהן רשות גמורה מכל צד שאין בהם ענין מצוה שתמנה וכו'. כיון שמנענו יתעלה מביאת מקדש בטומאה ומאכילת קדשים ג"כ. וצוה אותנו לאכול דברים בטהרה וכו' ביאר ואמר אלו דברים מטמאין ואלו אינן מטמאין ואין בסיפורים האלה מצוה. לא בכלליהן ולא בפרטיהן בשום פנים וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז גם טבילה במקוה לא הו"ל למנות מצוה מהאי טעמא גופא דרשות גמורה היא ולא בא הכתוב אלא להודיענו שבזה חוזר להיות טהור. והרי הרמב"ן ז"ל גופי' וכן הרשב"ץ ז"ל שהסכים עמו מנו מצות טבילה. אבל הדבר פשוט דהרמב"ן לטעמי' אזיל דפסק בספרו תורת האדם (בשער האבילות. ובשער אבילות ישנה) דקיי"ל טבילה בזמנה מצוה עיי"ש. והביאו בב"י או"ח (סי' תקנ"ד) עיי"ש. וכן הכריע הרשב"ץ בפיסקי נדה סו"פ המפלת עיי"ש. וא"כ לשיטתו שפיר יש בה ענין מצוה גמורה ולהכי מנאוה. והרמב"ם ז"ל שהשיג על הבה"ג וסייעתו. לטעמי' אזיל דס"ל דקיי"ל טבילה בזמנה לאו מצוה היא. כמו שביאר דעתו הלח"מ (בפ"ו מהלכות יסה"ת ה"ו) עיי"ש. ואשתמיטתי' לבעל לח"מ שם דברי הרמב"ם בסה"מ עיי"ש:

ועפ"ז נראה דאפשר לומר דמש"כ רבינו הגאון ז"ל ור"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת מצוה זו מקרא דמעיין ובור. ולא מקרא דורחץ במים וגו'. כמש"כ הרמב"ם וסייעתו. משום דס"ל להלכה דטבילה בזמנה לאו מצוה היא. וענין המצוה אינו אלא דיני הטבילה. כמו שביאר הרמב"ם (עשין ק"ט). ולזה לא כתבו המצוה מקרא דורחץ במים וגו'. דהך קרא כיון שמשמעו לשון ציווי הי' נראה כאילו כוונתם למצוה ממש בחובת קום ועשה.

משום דטבילה בזמנה מצוה. כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל בקרא דמעיין ובור אין בו לשון ציווי אלא דיני הטבילה ומזה יתבאר שאין בה מצוה ממש בקו"ע. אלא דיני הטבילה הם המצוה שנמנית כאן:

ובעיקר דברי הרמב"ן ז"ל בהשגתו על הרמב"ם בזה. וכן מסיק בסוף ספרו לסלק ממנין העשין להרמב"ם י"ג עשין. (מן עשה צ"ו עד ק"ח) שהם דיני הטומאות כולן עיי"ש. והביא שם ראי' לזה וכתב וז"ל וזה כאמרנו שהקרבת בע"מ נמנעת במצות ל"ת ונשאר עלינו לדעת איזו דבר הם המומים ולא נמנה בהם מנין כאמרו ז"ל (בעיקר השביעי). אף כאן מנענו יתעלה מעשיית דברים בטומאה. ונשאר עלינו להודיענו איזה דבר היא הטומאה. ואמר שהיא נגיעת המת והשרצים וזולתם כל הנזכרים בתורה. והבן זה עכ"ל עיי"ש. ובמש"כ עליו הר"ב מג"א שם. ואין דבריו מבוררים אצלי כלל עיי"ש בדבריו. וגם בעל לב שמח כתב בזה דברים שאין להם שורש כלל עיי"ש. אבל לענ"ד אני תמה על רבינו הרמב"ן ז"ל. דלדבריו גם מצות קידושין ומצות גירושין אין למנות מה"ע גופא דמאחר שאסר הכתוב אשת איש וחייב עלה מיתה. ע"כ הוצרך להודיענו מה היא אשת איש. ובמה נפקע מעלי' איסור אשת איש. וכן מצות שחיטה שמנה הרמב"ם (עשין קמ"ו) ולא חלק עליו הרמב"ן ז"ל. ראוי לומר דאחר שאסר הכתוב הנבילה וגם אסר אבר ובשר מן החי הוצרך להודיענו דאין נבילה ואבר ובשר מה"ח אלא בלא שחיטה אבל השחיטה אינה בכלל זה. ועכצ"ל דאעפ"כ זה שהודיענו הכתוב דע"פ דרכים אלו נעשית אשת איש לכל דבר. וכן מה שהודיענו הכתוב תורת גירושין שע"פ זה נפקע מעלי' איסור אשת איש. נמנה במנין המצות. וכן בשחיטה. מה שלמדנו הכתוב תורת השחיטה והלכותי' שע"י כך הבשר מותר לאכילה נמנה במנין המצות והחוקים והמשפטים הנכללים בתורה צוה לנו משה. וא"כ גם דיני הטומאות לא גריעי מאלו. והראי' שהביא הרמב"ן ז"ל מדיני המומין שאין נמנין כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שביעי). דבריו תמוהים מאוד אצלי. דבמומין לא כתיב בתורה שום דין ומשפט בפ"ע. שיהא נמנה מצוה בפ"ע. אלא באזהרה עצמה נפרטו כל המומין בכלל ופרט. שלא להקריב בהמה שנמצאו בה אחד מן המומין המבוארים בכתוב. כדכתיב עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה' וגו'. וא"כ אין לנו בקרא אלא אזהרת לאו זה שנמנה במנין הלאוין. וגם העשה דתמים יהי' לרצון האמורה בענין. נמנית להרמב"ם וסייעתו. ומה יש בכתוב עוד בזה למנות ולא מנינו. אטו נעשה מצות מדעתנו שלא נאמרו בתורה. ואין לנו במנין המצות אלא לשון התורה בלבד. כמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' בסוף ספרו ובמקומות אחרים עיי"ש. אבל דיני הטומאות שנאמרו בתורה כל חדא בפרשה מיוחדת

בפ"ע. אלא דממילא שמעינן מזה נפק"מ לענין טומאת מקדש וקדשיו. שפיר יש לנו למנות תורת כל חדא מצוה בפ"ע כמו שנאמרו ונתנו לנו בתורה. אע"פ שאין בהן מצוה בקו"ע. ואין זה ענין לזה כלל. ודברי הרמב"ם (בשורש שביעי) שרמז עליהן הרמב"ן שם. מיירי לענין אחר עיי"ש היטב. אבל גם דבריו ז"ל שם תמוהים. ולא דרכיו דרך רבינו הגאון ז"ל בשורש זה. כמו שביארנו בשכבר. ויתבאר עוד לפנינו בס"ד.

מצוה קעא

חוק שכבת זרע לרואה. ויצועו. ולשכבת חיקו מהמרות. מצוה שיהא אדם הרואה ש"ז טמא. מדכתיב (בפר' מצורע) ואיש כי תצא ממנו ש"ז וגו'. ומנאה גם הרמב"ם (עשין ק"ה). וכן מנאוה כל הבאים אחריו. חוץ מהרמב"ן ורשב"ץ ז"ל שלא מנאוה מטעם שנתבאר לעיל. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנאוה במספר הפרשיות כדרכם. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל ויצועו. כוונתו למגע שכבת זרע. ואורחא דמילתא נקט יצועו. משום דסתם ש"ז הוא מקרה לילה כששוכב על יצועו. ומנה טומאת נוגע בש"ז מצוה בפ"ע כמו שכתובה בתורה בפ"ע מדכתיב וכל בגד וכל עור אשר יהי' עליו ש"ז וגו'. וגם רואה ונוגע דיניהם חלוקים. דרואה במשהו. ונוגע בכעדשה. כדאמרינן בנדה (פרק יוצא דופן מ"ג ע"ב) עיי"ש. וגם נפק"מ למאי דאמרינן התם (לעיל מ"ב ע"א) עיי"ש. וברמב"ם (פ"ה מהלכות שאר אבות הטומאה). וגם מנה המשמשת מצוה בפ"ע וזהו שכתב ולשכבת חיקו. משום דמשמשת אינה טמאה משום נוגעת. דהרי הו"ל מגע בית הסתרים דלא מטמא. ואינה לא בכלל מגע ולא בכלל רואה. אלא גזה"כ הוא דמשמשת טמאה מצד עצמה. וכדתניא (בפרק יוצא דופן מ"א ע"ב) ובפ"ג דיבמות (ל"ד ע"ב) עיי"ש. וברמב"ם (שם ה"ט) עיי"ש. ונפקא מדכתיב ואשה אשר ישכב איש אותה ש"ז וגו'. והרמב"ם וסייעתו ז"ל מנאום כולן במצוה אחת להיות שכבת זרע טמא. אע"פ שאין כלל זה כתוב בתורה ולא נאמרו בקרא אלא הפרטים הרואה ונוגע והמשמשת. כדרך שכתבן רבינו הגאון ז"ל כאן. ולטעמייהו אזלי ע"פ דרך הרמב"ם ז"ל (בשורש שביעי). וכבר ביארנו שאין זה דרך רבינו הגאון ז"ל. דלדעתו אין לנו במנין המצות אלא כמו שנאמרו בתורה. ולא יתכן לנו לעשות כללים מדעתנו שלא נאמרו בסיני ולא כתיבי בקרא. וכדרך זה מנאן רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) עיי"ש. וראיתי באזהרות אתה הנחלת ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שמנו רק הרואה ש"ז בלבד. ולא הזכירו לא נוגע ולא משמשת עיי"ש. וזהו דלא כדרך הרמב"ם וסייעתו. וגם לא כהבה"ג שדבריו קרובין בזה לדברי הרמב"ם אלא שמנאה במספר הפרשיות. וגם לא כדרך רבינו הגאון ז"ל. ודבריהם תמוהים וצ"ע:

ולשון מהמרות שכתב רבינו הגאון ז"ל נראה שהוא מלשון תמורה וחילוף כענין לא יחליפנו ולא ימיר. ואם המר ימיר. ורצה לומר שלא להחליף דיני רואה ונוגע ומשמשת. שדיניהם חלוקים זה מזה כמשכ"ל. דרואה שיעורו בכל שהוא ונוגע אינו בפחות מכעדשה. ונוגע קטן וגדול שוין משא"כ לרואה דאינו טמא בפחות מבן תשעה שנים ויום אחד. כדתני' בסיפרא (פרשת מצורע) ובנדה (ר"פ בנות כותים ל"ב ע"ב) עיי"ש. ומשמשת אינה טמאה אלא מבת שלש שנים ויום אחד כדאי' התם. משא"כ לנוגעת דקטן וגדול שוין. ומשא"כ לרואה דאינו טמא עד שיהי' בן תשע שנים ויום אחד. וגם במשמשת יש חילוק בין כדרכה לשלא כדרכה כדאמרי' (בסופ"ג דיבמו') שם. משא"כ לנוגעת. וגם יש לומר שהוא מלשון ממרים הייתם. כל איש אשר ימרה את פיך. כלומר שלא לבעט בחוקי טומאה אלו. ולהיות נזהר בהם מליכנס למקדש ומלאכול קודש. והנה מדברי רבינו הגאון ז"ל מבואר דס"ל בע"ק משום רואה הוי. וכן הכריע להלכה באו"ז (ח"א סי' קי"ח) באורך עיי"ש. ובמש"כ (לעיל עשין י"ד ט"ו) וברמב"ם (ר"פ חמשי מהלכות שאר אבה"ט) ובכ"מ שם ואין להאריך בזה:

מצוה קעד

דתי זב. וטהרתו. וקרבנו. מצוה להיות הזב טמא ומטמא. כדכתיב (בפרשת מצורע). דברו אל ב"י ואמרתם אלהם איש איש כי יהי' זב מבשרו וגו'. ומנאוה גם הרמב"ם וסייעתו (עשין ק"ד) עיי"ש. והבה"ג וסייעתו ז"ל כתבוה במספר הפרשיות כדרכם. וכללוה עם כל הטמאים שטומאה יוצאת מגופן עיי"ש. ומנה ג"כ טהרתו מצוה בפ"ע מדכתיב שם וכי יטהר הזב מזובו וספר לו וגו' וכבס בגדיו וגו'. וכן מנה קרבנו מצוה בפ"ע מדכתיב שם וביום השמיני יקח לו שתי תורים וגו'. והרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו טהרתו וקרבנו במצוה אחת (עשין ע"ד). כנראה לכאורה מלשונו שם שכתב וז"ל. מצוה ע"ד היא שצונו שיקריב קרבן כל איש זב שנתרפא מזובו וזהו קרבן הזב. והוא מחוסר כפרה עד שיקריבהו. והוא אמרו יתעלה ית"ש וכי יטהר הזב מזובו וביום השמיני יקח לו שתי תורים עכ"ל עיי"ש. אבל לא נתבאר טעמו בזה. ובודאי הטבילה אינה נמנית שהרי כבר נמנית מצות הטבילה במעין ומקוה (עשין ק"ט). ומצוה זו כוללת כל הטמאים הטעונין טבילה. אבל עדיין יש למנות מצות הספירה שנתחדשה בזב ובזבה לטהרתם. שאיננה בשאר כל הטמאים. וכבר נתעורר בזה בנוב"ת (חיו"ד סי' קכ"ג) על הבה"ג והרמב"ם והרמב"ן ז"ל ועל כל מוני המצות שלא מנו שתי מצות דספירת הזב וספירת הזבה במנין העשין. לפמש"כ התוס' בכתובות (פרק המדיר ע"ב ע"א) בד"ה וספרה וכו' ובמנחות (פרק ר"י ס"ה ע"ב) בד"ה וספרתם. דלהכי אין זבה מברכת על ספירת נקיים

כמו שמברכין על ספירת העומר. משום שאם תחזור ותראה אפי' בשביעי סותרת למפרע עיי"ש. ולפ"ז העלה בשל"ה דמ"מ חייבת למנות מיהת ימי ספירתה. כדרך שמונים לעומר. בלא ברכה. וא"כ עכ"פ ספירתה מצוה ויש למנותה במנין העשין. והוכיח שם מזה דע"כ אין מצוה בספירת זב וזבה. וכתב טעם לזה משום דלא דמי לספירת העומר דאייתר קרא לגמרי. דהו"ל למיכתב וביום החמשים מיום הביאכם את עומר התנופה ממושבותיכם תביאו וגו'. ולמה כתב וספרתם. אלא ודאי איצטריך לומר שמצוה לספור. וכן וספרת לך דיובל ג"כ מיותר דהו"ל למכתב וכאשר יעברו שבע שבתות שנים יהי' לך ימי שבע וגו'. ולמה כתב וספרת. אלא ודאי למצוה איצטריך. אבל בזב וזבה אי הוה כתיב בזב וכי יטהר מזובו ישב שבעת ימים לטהרתו. ה"א שאין צריכין נקיים. ולכן כתיב וספרת שצריך שישגיח עליהם שיהיו נקיים. וכן בזבה. עכ"ד עיי"ש. וכתב שם דזהו ג"כ כוונת התוס' שם. דביובל ועומר דאין צריך בהן השגחה כלל לא צריך קרא למכתב וספרת אם לא למצוה. אבל בזבה שאם תראה תסתור וצריך השגחה על זה אין כוונת הכתוב אלא על ההשגחה שיהיו נקיים ולא למצוה. לכך אין לה למנות. ועפ"ז השיג שם על השל"ה ודחה דבריו עיי"ש. ואמנם לדידי מלבד דדבריו זרים בכוונת התוס' ולא יתכנו כלל ובפרט בדבריהם במנחות שם עיי"ש. וגם אשתמיטתי' דברי רבינו בחיי ז"ל (בפרשת מצורע) שכתב וז"ל וספרה לה שבעת ימים. אינה חייבת לברך בספירה זו כספירת העומר לפי שכל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. וזו אם ראתה בתוך השבעה סותרת מה שספרה למפרע ונמצאת ברכה לבטלה. ומטעם זה אי אפשר לה לברך במצוה זו עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בחזקוני שם וז"ל וספרה לה אבל אינה טעונה ברכה על הספירה שפעמים היא רואה קודם שישלימו לה שבעת ימי טוהר וטעונה לחזור ולספור והויא ברכה לבטלה עכ"ל עיי"ש. וכן כתבו בתוס' עה"ת במנחת יהודה (פרשת בהר) וז"ל ואי קשיא בזבה דכתיב וספרה לה הי' לה לברך כמו בספירת העומר. וי"ל שמא תראה וסותרת ונמצאת ברכה לבטלה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בפי' רבינו יעקב ז"ל מווינא עה"ת (בפרשת בהר) וז"ל ואמאי זב וזבה אין מברכין דחיישינן שמא תראה ותסתור ויהי' ברכה לבטלה עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי התוס' בכתובות ובמנחות שם. וכמו שהבין השל"ה בכוונתם. וכן הוא באבודרהם (הלכות ספירת העומר) בשם התוס' עיי"ש ועי' בפסקי תוס' בכתובות (פרק המדיר סי' רנ"ה) ובמנחות (פרק ר"י סי' קצ"א) עיי"ש. וגם אשתמיטתי' דברי האגודה (במנחות פרק ר"י סי' ל"ב) שכתב וז"ל פר"י אבל זבה אינה מברכת דילמא תסתור ספירתה כשתראה אפי' ביום השביעי. ומכל מקום היא צריכה לספור בפה עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב להדיא בשם ר"י בעל התוס' ממש ככל דברי

השל"ה. וכ"כ בתוס' הדר זקנים פרשת בהר עיי"ש. ומלבד זה עיקר טעמו אין בו טעם כלל. דמש"כ דגבי זב אי הוה כתב וכי יטהר מזובו ישב שבעת ימים לטהרתו. הוה סד"א דאין צריך נקיים לכך איצטריך וספרת שצריך נקיים ולא אייתר קרא למצוה. לא ידענא מאי קאמר מר. דאטו לא הוה מצי למיכתב בזב ישב שבעת ימים נקיים. או שבעת ימי טוהר. ועוד אם איתא דבלאו קרא דוספרת לא הוה ידעינן דבעי נקיים השתא נמי דכתיב וספרת מנ"ל דספירת נקיים בעי. ודילמא לעולם לא בעי נקיים. וקרא דוספרת למצות ספירה הוא דאתי. כספירת העומר וספירת שמיטין. אבל הדבר פשוט דאין צריך קרא לנקיים כלל. דהרי בהדיא כתיב קרא וכי יטהר הזב מזובו דהיינו כשיפסוק. וכן בזבה כתיב ואם טהרה מזובה וגו' דהיינו כשתפסוק מזובה כמבואר בסיפרא עיי"ש. ומייתי לה בפ"ק דמגילה (ח' ע"א) עיי"ש וכשחוזרת ורואה איגלאי מילתא למפרע דעדיין לא פסקה מזובה ולא קרינן בה טהרה מזובה. וכן בזב. וצריכין מחדש לישב שבעת ימי טוהר משיפסקו ולא צריך לזה קרא דוספרה לה. והו"ל ממש כספירת העומר וספירת יובל. וגם אשתמיטתי' גמרא ערוכה (בפרק בנות כותים ל"ג ע"ב) דאמרינן ואחר תטהר אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן. וכן לענין זב דרשינן התם לטהרתו אמר רחמנא שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן עיי"ש. וכן הוא ברייתא בסיפרא (מצורע בפרשת זבים) עיי"ש. הרי דשבעה נקיים מקרא אחרינא נפק"ל ולא מוספרה. וא"כ ודאי דברי השל"ה ברורים בלא ספק דלדעת התוס' מצוה גמורה היא. וחייבת למנות ימי ספירתה. אלא דאינה מברכת משום חשש ברכה לבטלה. וגם אשתמיטתי' דברי הסמ"ג (עשין ר') שכתב וז"ל. אבל זבה אינה מברכת על ספירה מפני שאם ראתה סותרת ספירתה ונמצאת ברכה שברכה היתה לבטלה עכ"ל עיי"ש. וא"כ מה שהכריח מכל מוני המצות שלא מנו שתי מצות אלו. לימא איהו לנפשי'. דהרי הסמ"ג הוא ממוני המצות. ואיהו גופי' ס"ל דמצוה גמורה היא. והי' ראוי לברך עלי' כשאר ברכות המצות. לולא שיש בה חשש ברכה לבטלה. ואפי' הכי לא מנאה במנין העשין שלו. וא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת. ואין מזה שום הכרע לאפוקי מדעת השל"ה. אדרבה הרבה גדולי הראשונים קיימו בשיטתי'. וכמו שהבאתי לעיל. וכ"כ רבינו ירוחם ז"ל (בנתיב רביעי ח"ד) שכתב וז"ל ומה שאנו מברכין בספירה זו ואין הזבה מברכת בספירתה דכתיב וספרה לה כמו שכתוב כאן וספרתם. והטעם שאם ספרה וראתה דם סותרת ותהי' ברכה לבטלה. משא"כ בספירת העומר עכ"ל עיי"ש. הרי גם דעת רבינו ירוחם ז"ל דספירת זב וזבה מצוה דאורייתא גמורה כספירת העומר נינהו. אלא דאי אפשר לברך עלי'. ונמצא דדעת

התוס' והסמ"ג ורבינו ירוחם ור"י מווינא וחזקוני ורבינו בחיי והאגודה כדעת השל"ה דמצוה גמורה דאורייתא היא:

וראיתי שם עוד שהביא ראי' מכרעת דליכא מצוה בספירת זב וזבה. מדתנן (בפרק בתרא דנדה ס"ח ע"ב). הזב וזבה שבדקו עצמן ביום הראשון ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור. ושאר הימים שבינתים לא בדקו. ר"א אומר הרי הן בחזקת טהרה עיי"ש. ואם איתא דספירה מצוה היא מדאורייתא מנ"ל דלא מעכבא טהרתן. ואמאי ס"ל לר"א דלא בעינן ספורים לפנינו. עיי"ש בדבריו. ואינני רואה מזה סרך ראי' כלל. חדא דליכא שום רמיזא במתניתין דמיירי שלא ספרו ספירתן בכל יום ויום בפה לקיים מצות ספירה. דבמתניתין לא קתני אלא שלא בדקו בשאר הימים. אבל ודאי לעולם אימא לך שספרו וקיימו מצות ספירה בכל יום וסמכו עצמן על חזקת טהרתן ועל מה שלא הרגישו. אלא דלא בדקו עצמן. איברא דבשמעתא דטועה שם (לקמן ס"ט ע"ב) נראה דאפי' לא ספרה כלל לרבנן לא בעינן ספורים בפנינו עיי"ש. ומיהו לפמש"כ הרמב"ן ז"ל בחי' שם לא מוכח מידי עיי"ש היטב. ועי' ג"כ בחי' הר"ן שם. אלא דמ"מ אין כאן מקום קושיא כלל. ואשתמיטתי' מאי דמבואר בסיפרא (בפרשת זבים פ"ה) דהך מילתא דלא בעינן ספורים בפנינו מקרא ילפינן לה. דאמרינן התם. וספר לו לעצמו. מכאן אמרו הזב והזבה שבדקו עצמן ביום הראשון ומצאו טהורים וביום השביעי ומצאו טהורים ושאר כל הימים לא בדקו. רא"א הרי אלו בחזקת טהרה. ופי' הראב"ד ז"ל וספר לו לעצמו. פי' דלא בעינן סיפורים בפנינו. ומאי בפנינו דאפי' בפ"ע נמי לא בעינן אלא שאם בדק תחילה וסוף ושאר הימים לא בדק הרי זה בחזקת טהור וזהו לעצמו שלא הרגיש בעצמו זיבה. שאם הרגיש ולא בדק אין כאן ספירה עכ"ל עיי"ש. וא"כ כל מאי דאמרינן התם אליבא דרבנן דר"ע דהיינו ר"א. תחילתן אע"פ שאין סופן. סופן אע"פ שאין תחילתן. ע"כ מההוא קרא הוא דמשמע לי' הכי. וא"כ אם איתא דאפי' בלא ספירה כלל ס"ל לר"א הכי. ג"כ לא מסברא אלא מהך קרא הוא דנפק"ל. ואין כאן מקום קושיא כלל מנ"ל דלא מעכבא. והר"ב ק"א שם פי' וז"ל לעצמו דלא בעי לבדוק בכל יום ויום מימי הספירה. דלא חייש קרא אלא אספירה בעצמה לבד דכתיב וספר לו לעצמו ולא לראיי עכ"ל עיי"ש. הרי לפי דבריו מבואר דעכ"פ אספירה קפיד קרא אפי' לר"א. אלא דס"ל דבדיקה בפנינו לא בעינן. ולפ"ז צ"ל דגם שמעתא דטועה מיירי בשספרה אלא דלא ידעה כמה ולא מתי ספרה. וכעין שפי' הרמב"ן ז"ל שם. ועכ"פ מבואר דאין מזה שום ראי' כלל. ומה שהקשה עוד שם מדפרכינן התם (בפרק המפלת ל' ע"א) למ"ד דלא בעינן ספורים בפנינו שבועתא קמא דאתיא קמן ליטבלה ביומא דילמא כל יומא ויומא שלימו לה ספורים דידה עיי"ש.

והשתא הרי ודאי אם תטבול שוב אי אפשר לה לקיים מצות ספירה. כיון שכבר טבלה. ואנן בעינן עכ"פ למצוה שתספור. והרי כל טבילות הללו הם רק משום מצות טבילה בזמנה. ואם עי"ז נעקרת מצות וספרה לה מאי אולמא דמצוה זו מזו. אלא ודאי אין כאן מצות ספירה כלל עיי"ש. ואנא לא ידענא מאי קאמר מר. ומה ראה לומר שאם תטבול שוב אי אפשר לה לקיים מצות ספירה. ומאי ענין זה לזה. ואיזה טעם וסברא יש לו בזה שכתב כן בפשיטות כ"כ. והרי הטבילה אינה אלא משום חששא דחיישא שמא היום שלימו לה ספורים דידה. ולחומרא בעלמא משום טבילה בזמנה מצוה. היא טובלת היום דדילמא זמנה הוא. ועדיין תספור ותיזל משום ספיקא דדילמא לא שלימו לה ספורים דידה עדיין. ואין בטבילתה כלום דאכתי לא מטא זמנה. וכזבה הטובלת באמצע שבעה נקיים דאינה אלא כמיקר בעלמא ולאו כלום הוא. ומהיכא תיתי לומר שתפסיד מצות ספירה בכך. ואין דבריו אלא תימא. ואין כדאי להאריך בזה. ואין מזה שום פקפוק בדברי השל"ה. שהם דברי גדולי הראשונים ז"ל:

ואמנם לפ"ז ודאי קשה על כל מוני המצות שלא מנו שתי מצות אלו. ספירת הזב וספירת הזבה במנין העשין. וראיתי שם שהביא בשם הרי"ב ז"ל דהיינו טעמא שלא נמנו משום דספירה אינה אלא חלק ממצות הטבילה. והילכך אע"ג דספירה מצוה. מ"מ אינה נמנית מצוה בפ"ע. דבכלל מצות טבילה היא שכבר מנוה. והוא השיב על זה וכתב דאי אפשר לומר כן. דבשלמא אם היא מצוה בפ"ע אפשר לומר שאינה מעכבת הטהרה. ועיקר הטהרה לא תלוי אלא בטבילה. אבל אם אינה אלא חלק מחלקי מצות טבילה שמנה הרמב"ם. א"כ ודאי מעכבת הטהרה. ולא סלקא לה הטבילה כלל אם לא ספרה. והרי היא בטומאתה. וזה ודאי אי אפשר כדמוכח מההיא דלא בעינן ספורים בפנינו עכת"ד. ולדידי כל זה אינו נכון כלל. דמלבד דמההיא דלא בעינן ספורים בפנינו לא מוכח מידי כמו שביארנו לעיל. בלא"ה בעיקר סברתו שפשוט אצלו שאם היא חלקי מחלקי המצוה מעכבת המצוה. והרי כאילו לא טבלה אשתמיטתי' דברי הרמב"ם ז"ל במקומו (בשורש י"א) שביאר להדיא איפכא דחלקי המצוה אין הכרח שיהיו מעכבין זא"ז. ומה"ט תכלת ולבן אע"פ שאין מעכבין זא"ז. מ"מ אין נמנין אלא מצוה אחת. דכל אחד אינו אלא חלק מחלקי המצוה. וסיים שם וכתב וז"ל הנה לא נשאר לנו א"כ שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אין מעכבין כי אם אל הענין לבד וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם הבה"ג וסייעתו והרשב"ץ ז"ל מנו תכלת ולבן וגם תפילין של ראש ושל יד אחת אחת. החלקי מצוה אחת. אע"פ שאין תפילין של ראש ושל יד מעכבין זא"ז. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל (סוף שורש תשיעי) והרשב"ץ בזה"ר (סוף ספרו) עיי"ש. וכן מנו הבה"ג וסייעתו והרמב"ם וסייעתו

ק"ש שחרית וערבית מצוה אחת. וכן קטורת שחרית וערבית אחת. ותמיד של שחר ושל בין הערבים אחת. אע"פ שכל אלו אין מעכבין זא"ז. אלא שהרמב"ן ז"ל שם מנאן שתים שתים מטעם אחר. ולא משום שאין מעכבין זא"ז עיי"ש בדבריו ז"ל (סוף שורש תשיעי. ובסוף ספרו). והרשב"ץ הסכים בזה לדעת הבה"ג והרמב"ם כמש"כ בסוף ספרו עיי"ש. וכל זה אשתמיטתי' להנו"ב. וא"כ שפיר הי' מקום לסברא זו לכאורה ליישב דעת מוני המצות שלא מנו מצות אלו דספירת זב וזבה:

אלא דבאמת זה לא יתכן אלא אליבא דהבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן לדעת הרמב"ן ז"ל. שמנו מצות טבילה משום דטבילה בזמנה מצוה. כמו שביארנו לעיל. וא"כ טבילה מצוה גמורה היא בקו"ע. ולפ"ז שייך שפיר לומר שלא מנו מצות ספירה משום דס"ל דאינה אלא אחד מחלקי מצות טבילה ובכללה היא. ואינה נמנית מצוה בפ"ע. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה היא. ורשות גמור היא. ורק דיני טבילה הוא שנמנה מצוה. וכמו שביאר להדיא הרמב"ם (עשין ק"ט) והחינוך (מצוה קע"ה) עיי"ש. א"כ ספירת זב וזבה דהו"ל מצוה גמורה בקו"ע לא יתכן כלל לומר שלא תהי' אלא אחד מחלקי מצות טבילה. כיון דטבילה היא רשות גמור. ואיך תהי' מצוה חלק הרשות. וא"כ לדעת הרמב"ם וסייעתו הקושיא במקומה עומדת. וראיתי בתשו' הרדב"ז (ח"ד סי' כ"ז) שכתב וז"ל שאלה ילמדנו ויאיר עינינו דכתיב וספרתם לכם ולמדנו שצריך לספור ממש להוציא בשפתיו היום כך וכך וגם שצריך לברך עליו וכו'. מ"ש מדכתיב וספרה לה שבעת ימים וגו' ולא בעינן אחת מכל אלה וכו'. תשובה. דעו לכם שאחת מן השאלות האלה הרגישו בה הראשונים ז"ל למה אין נדה מברכת על ספירתה. ותירצו דכיון שאם רואה סותרת ספירתה הויא ברכה לבטלה למפרע. לפיכך לא תברך. ואני קשה לי על טעם זה שהרי מי שקבל עליו תענית מברך עננו ערבית ושחרית. ואע"פ שאפשר שיאנס ויסתור תעניתו וכו'. ואפשר לתרץ לדעתם ז"ל וכו' ומה שנראה לי הוא שהמצוה של וספרתם לכם היא מצוה הכרחית אין לו להנצל ממנה. לפיכך צריכה ברכה וספירה בפה ומעומד. אבל ספירת נקיים אינה מצוה הכרחית. שהרי אם לא רצתה וכו' אלא להשאר טמאה הרשות בידה. ולפיכך אינה מברכת ואינה מוציאה הספירה בפיה וכו' עכ"ל עיי"ש. והפר"ח (באו"ח סי' תפ"ט סק"א) הביא דבריו וכתב עליו וז"ל וקשה לזה דהרי שחיטה וכמה מצות כיו"ב דמצי למיפטר נפשי' מינייהו ואי בעי עביד ואי לא לא עביד. ואעפ"כ מברכינן עלייהו. ולכן נראה עיקר כמש"כ התוס' וכו' ומה שהקשה רדב"ז מדין תענית וכו'. לאו קושיא היא וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה אישתמיטתייהו לשניהם דברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) שכבר קדמו להרדב"ז בסברא זו. וז"ל שם וספרתם

לכם וכו' שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו רבותינו ז"ל. ואינו כן וספר לו וספרה לה דזבין. שהרי אם רצו עומדין בטומאתן אלא שלא ישכחוהו וכו' עכ"ל עיי"ש. והביאו ג"כ רבינו בחיי ז"ל ובעל הטורים (בפרשת אמור) עיי"ש:

ולפ"ז אפשר לכאורה לומר דזו היא ג"כ דעת מוני המצות שלא מנו מצוה זו דספירת זב ודזבה. דס"ל דלאו מצוה היא ואינה אלא כדי שלא ישכחוהו. וראיתי בהגה בנו"ב שם שכתב דלא זכה להבין טעמו של הרמב"ן דלדבריו גם הטבילה אינה מצוה. שהרי אם רצו לעמוד בטומאתם הרשות בידם. והרי הטבילה היא מצוה נמנית גם להרמב"ן. ועכצ"ל דהמצוה היא שאם תרצה ליטהר תטהר ע"י מקוה כמפורש בסה"מ להרמב"ם (עשין ק"ט). וא"כ הספירה נמי מצוה כזו. שאם תטהר תהי' הטהרה ע"י ספירה וטבילה. וכשם שמברכין על הטבילה הכי נמי יש לברך על הספירה. ומיהו לענין ברכה י"ל כמו שתי' התוס'. משא"כ לענין מנין המצות יש למנותה במנין העשין כמו שמנה מצות טבילה. ומזה תמה ג"כ על הראב"ד ז"ל שהשיג על הרמב"ם במה שמנה מצות שחיטה ובדיקת סימני בהמה ועוף. משום דלא הוו מצוות דרמיין עלי' שאם לא ירצה לאכלן ליכא עלי' שום מצוה. וא"כ למה שתק לו במצות טבילה שמנה עיי"ש שהאריך בזה. ונשאר במבוכה בזה. איברא דבעיקר קושיתו כבר קדמו הר"ב פר"ח שהבאתי לעיל. אלא דמ"מ משכ"כ דמפורש בדברי הרמב"ם בסה"מ שם דבטבילה איכא מצוה כמו בשחיטה אם היא רוצה להטהר. לא דק כלל. דאדרבה בדברי הרמב"ם שם מפורש דליכא שום מצוה כלל בטבילה. וז"ל שם ואין הכוונה במאמר הטבילה מצות עשה שיהא חייב כל טמא שיטהר עכ"פ. כמו שחייב כל מי שיתכסה בכסות שיעשה ציצית או כל מי שיש לו בית שיעשה לו מעקה. ואולם הנרצה בזה דין טבילה. והיות התורה אומרת לנו כי מי שירצה ליטהר מטומאתו לא ישלם לו זה אלא בטבילה במים ואז יטהר וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא דס"ל דליכא שום מצוה בטבילה כלל ולא בא הכתוב אלא לומר דאין הטומאה מסתלקת אלא בטבילה כדינה. ורק דין הטבילה היא המצוה שנמנית. וכמו שכתב הרמב"ם ג"כ שם (לעיל עשין צ"ו) בדיני הטומאות שמנה. וקושייתו על הרמב"ן ז"ל ממצות טבילה שנמנית גם לדעת הרמב"ן. טפי הו"ל להקשות מדברי הרמב"ן (בעשין צ"ו) שהשיג על הרמב"ם בכל מיני הטומאות שמנה. וכן היא מסקנתו בסוף חבורו. וסילק ממנין הרמב"ם י"ג עשין בדיני הטומאות משום שאין בהן מצוה עיי"ש. וא"כ למה הודה לו במצות טבילה שנמנית גם לדעתו. אבל באמת לק"מ ואשתמיטתי' דברי הרמב"ן ז"ל (בתורת האדם) דפסק דטבילה בזמנה מצוה והביאו הב"י (באו"ח סי' תקנ"ד). וא"כ לדעתו יש בטבילה מצות עשה גמורה בקו"ע. ולזה שפיר מנה מצות טבילה במנין העשין

וכדעת הבה"ג וסייעתו כמו שביארנו לעיל. ואין זה ענין לדיני הטומאות ולספירת זב וזבה שאין בהן מצוה ולכך לא מנאן:

הן אמת דלפ"ז יש להקשות לכאורה על דברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) שם. שכתב דספירת זב וזבה אין בה מצוה ואם רצו לעמוד בטומאתן הרשות בידן. והרי כיון דאיהו גופי' ס"ל טבילה בזמנה מצוה א"כ אין רשאין לעמוד בטומאתן וממילא חייבין לספור כדי שיוכלו ליטבל וליטהר. אבל אין בזה קושיא. דודאי לא אמרינן טבילה בזמנה מצוה אלא היכא דבידו עכשיו ליטבל וליטהר. ואין דבר מעכב עליו. אבל כל כמה דאין הטבילה מטהרתו לא רמיא עלי' מצות טבילה בזמנה לענין שיתחייב להשתדל לקרב זמן טבילתו. כדמוכרח מסוגיא דפ"ק דיומא (ח' ע"א) דאמרינן התם דכ"ע טבילה בזמנה מצוה. אלא בהא קמיפלגי. ר"מ סבר מקשינן הזאה לטבילה ור"י סבר לא מקשינן הזאה לטבילה. הרי דלר"י אע"ג דס"ל טבילה בזמנה מצוה. מ"מ הזאה בזמנה לאו מצוה היא. אע"ג דכל זמן שלא הוזה לא מצי למיטבל והזאה מעכבת הטבילה. וא"כ ראוי לומר דכיון דטבילה בזמנה מצוה ממילא נמי הזאה בזמנה מצוה כדי שיוכל לטבול בזמנה אלא ודאי עכצ"ל דכל זמן שלא הוזה עליו והזאה מעכבתו מליטהר בטבילה לא רמיא עלי' מצות טבילה בזמנה כלל. ומה"ט נמי לר"מ לא קאמר הזאה בזמנה מצוה אלא משום דמקיש הזאה לטבילה. ונמצא הזאה בזמנה מצד עצמה מצוה היא כטבילה. אבל מחמת טבילה ליכא מצוה בהזאה כדי שיטבול בזמנה. וכן מתבאר מפירש"י שם בד"ה טבילה בזמנה עיש"ה. וא"כ גם בספירת זב וזבה שפיר כתב הרמב"ן ז"ל שאם רצו עומדין בטומאתן ואין סופרין. והיינו משום דכיון דספירה מעכבת הטבילה לא רמיא עלייהו אכתי מצות טבילה בזמנה ולהכי אם ירצו עומדין בטומאתן:

ובהכי ניחא נמי מה שראיתי מקשין על הרמב"ן ז"ל שלא מנה עשה דטהרת מי נדה שמנה הרמב"ם (עשין ק"ח) עיי"ש. וסילקה ממנין העשין. כמבואר בסוף חבורו עיי"ש. ונהי דמאי דמי נדה מטמאין לא מנה כמו שלא מנה כל מיני הטמאות. מ"מ טהרת מי נדה בהזאה הו"ל למנות. כמו שמנה טהרת מי מקוה בטבילה. וטהרת ארבעה מינים של מצורע. וא"כ הו"ל למנות מצוה זו מיהת משום הטהרה. כמו שמנה הרמב"ם כל שלשה מיני טהרה אלו כמש"כ שם (ובעשין ע"ז ועשין ק"י) עיי"ש. אבל לפמש"כ אין בזה מקום קושיא כלל דטהרת מי מקוה לא מנה אלא משום דלטעמי' אזיל דקיי"ל טבילה בזמנה מצוה אבל בהזאה י"ל דס"ל להלכה דלא מקשינן הזאה לטבילה. ואין הזאה בזמנה מצוה. וא"כ הו"ל הזאה כדיני הטומאות שאין נמנין לדעת הרמב"ן משום שאין בהן צד מצוה. ושפיר סילקה ממנין העשין כשיטתו. ובהכי ממילא ל"ק נמי על הראב"ד ז"ל די"ל

דס"ל ג"כ טבילה בזמנה מצוה. ועי' בהשגות הרז"ה על ס' בעל הנפש להראב"ד ז"ל (ריש שער הטבילה) עיי"ש. וא"כ יש בטבילה מצוה גמורה בקו"ע ושפיר נמנית. ואינה ענין לשחיטה וכיו"ב שהשיג הראב"ד על הרמב"ם שמנאן. ואין להאריך בזה:

עכ"פ מבואר דלדעת הרמב"ן ז"ל אין צד מצוה בספירת זב וזבה. וכן דעת רבינו הר"א אב"ד ז"ל באשכול (ח"א סי' מ"ד) שכתב שם וז"ל מה שאמרה תורה וספרה וגו'. לאו למימרא דבעיא ספירה בפה כעומר ויובל אלא חשבון בעלמא. כדי שתדע מתי תטבול ותחוש שיהיו נקיים עכ"ל עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דזהו טעמן של מוני המצות שלא מנאוה. והסמ"ג דס"ל דספירת זב וזבה מצוה גמורה יש בה אפשר לומר דס"ל דקיי"ל טבילה בזמנה מצוה. וא"כ י"ל דספירה אינה אלא אחד מחלקי מצות טבילה. והילכך אינה נמנית מצוה בפ"ע:

ומעתה עפ"ז אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל ס"ל ג"כ דספירת זב וזבה מצוה גמורה היא בקו"ע. ולטעמי' אזיל דס"ל דקיי"ל טבילה בזמנה לאו מצוה היא. דמה"ט מנה מצות טבילה מקרא דמעיין ובור ולא מקרא דורחץ במים וגו' כמשכ"ל. וא"כ ע"כ אי אפשר לומר דספירת זב וזבה אינה אלא חלק מחלקי מצות טבילה וכמשכ"ל. ולפיכך שפיר מנה כאן טהרת הזב מצוה בפ"ע. וכוונתו בזה לספירת ימי טוהר שלו כשהפסיק מזובו. כדכתיב וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים לטהרתו וגו' ולקמן (מצוה קע"ט) מנה מצות עשה דספירת הזבה. ושם מבואר בהדיא דכוונתו למנות מצות ספירת נקיים. שכתב זבה לספר עיי"ש. וא"כ אין ספק דגם כאן בזב כן כוונתו. וכן באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) מנה בזב וכן בזבה שלש מצות אלו. טומאתן. וטהרתן. דהיינו ספירתן. וקרבנם. וזהו שכתב שם ז"ל יונתי זהרו בזב ומגעותיו. ובהטהרו. הבו שעליכם. כלומר יונתי זהרו. ישראל שנקראים יונה תהיו זהירים בדיני טומאת הזב ומגעותיו. ובהטהרו כשיספור שבעה ימים נקיים לטהרתו. הבו שעליכם. כלומר תנו לו את ידכם להקריב את קרבנו שעליו להביא. וכן בזבה כתב שם שלש אלו וז"ל. וזבה ומגעותי' הדרת. (כלומר הפרשת והבדלת שתהא נוהגת טומאה בעצמה). עד טהרה (שתספור שבעה) והקריבה בפריזתי (שתקריב קרבנה בבית הבחירה אשר בעיר מבטחי. מלשון הפסוק (שופטים י"א). צדקת פרזונו. עי' במפרשים שם. כלומר בבהמ"ק אשר בירושלים). ובאזהרות אתה הנחלת הלך בעקבות הבה"ג וסייעתו שלא מנו מצות ספירה. ולא מנה אלא מצות הטומאה והבאת הקרבן עיי"ש:

ומש"כ רבינו הגאון דתי זב לשון רבים. נראה דכוונתו לכלול בזה מרכב ומשכב ומושב הזב וגם עליונו של זב. כדכתיב בקרא כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא. וכל הכלי

אשר ישב עליו יטמא. ואיש אשר יגע במשכבו וגו'. וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא. וכל הנוגע בכל אשר יהי' תחתיו וגו'. וזה קאי על עליונו של זב. כמבואר בפרק בנות כותים (נדה ל"ב ע"ב) עיי"ש. ועי' ברמב"ם ובראב"ד (פ"ו מהלכות מטמאי משכב ומושב). וכל אלו טמאים אע"פ שלא נגע בהם הזב. ואבות הטומאה הן לטמא אדם וכלים. חוץ מעליונו של זב שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין. ומה שכללן רבינו הגאון ז"ל במצוה אחת. ולא מנאן כל אחד בפ"ע כמו שכתובים בקרא. וכמו שמנה בטומאת שכבת זרע הרואה והנוגע והמשמשת כל חד בפ"ע כדכתיבי בקרא. כמו שנתבאר לעיל (מצוה קע"א קע"ב קע"ג). היינו משום דלשיטתו אזיל. דהעיקר אצלו במנין המצות הוא לשון התורה. כמו שביארנו בכמה דוכתי. ולזה בשכבת זרע שכתובים שלשתן כל חדא בפ"ע לגמרי. ולא מצינו בשום דוכתא שיכללם הכתוב כאחת. וגם שמותן ומשפטיהם חלוקין כמשכ"ל. לכך מנאן שלש מצות חלוקות בפ"ע. משא"כ בזב דמתחילה כתיב בקרא דרך כלל איש איש כי יהי' זב מבשרו זובו טמא הוא. וזה הוא כלל שכולל כל משפטי ודתי טומאות הזב. אלא שאח"כ כתב קרא לפרש אותן דרך פרט. וכתיב וזאת תהי' טומאתו בזובו וגו' כל המשכב וכו' והיושב וגו' וכל המרכב וגו'. והכתוב הולך ומפרש כל פרטי דיני טומאתו. ולפיכך כללן רבינו הגאון ז"ל ג"כ כל הפרטים הללו בדרך כלל כל דתי הזב במצוה אחת. וכן במצות טומאת הנדה ובועלה שמנה רבינו הגאון לקמן בסמוך. לא מנה משכב ומושב מהאי טעמא. דתחילה כתב הכתוב טומאתן דרך כלל. דבנדה כתיב שבעת ימים תהי' בנדתה. ואח"כ הולך הכתוב ומפרש פרטי דיני טומאתה דרך פרט וכתב וכל הנוגע בה וגו'. וכל אשר תשכב עליו וגו'. וכל הנוגע בכל כלי אשר תשב עליו וגו'. וכן בבועלה כתיב תחילה ותהי נדתה עליו. ואח"כ כתובים הפרטים. ולזה אין נמנין אלא אחת:

אבל דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שהבאתי לעיל תמוהים טובא. דשם מנה טומאת הזב עצמו בפ"ע. וטומאת מגע הזב בפ"ע. וכן בזבה וגם בנדה עשה שם כן. וכתב שם זהרו בזב ומגעותיו וכו' וזבה ומגעותיה נדה ומגעותיה עיי"ש. וכתב המגעות בלשון רבים לכלול המרכב והמשכב והמושב ועליונו של זב. וזה תמוה שאם דעתו שם למנות מרכב משכב ומושב מצוה בפ"ע הי' לו למנותן כל אחד מצוה בפ"ע. דכל חד כתיב באנפי נפשי' ושמות חלוקים הן. ואף שקראן כולן בשם מגע. הא גופא תימא דהרי ידוע דמרכב ומשכב מושב ועליונו טמאים בלא מגע כלל. וגם תמוה דבבועל נדה לא מנה שם מגעות. אע"ג דגם בדידי' כתיב משכב בפ"ע בהדיא בקרא. ואולי אפשר לומר שטעמו בזה משום דהך קרא דכתיב בבועל נדה וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא. לא כתיב לגופי'

לאשמעינן עיקר דין זה. דכבר שמעינן לה מדכתיב ותהי נדתה עליו כמו ששמענו שאר דיני טומאתו מההוא קרא. ולא בא הך קרא אלא לנתקו מטומאה חמורה לטומאה קלה. דאי לאו הך קרא ה"א שיעשה משכב ומושב לטמא אדם וכלים כנדה עצמה. ואתי הך קרא למעט דאין משכבו ומושבו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד. כדתניא בסיפרא. ומייתי לה בפרק בנות כותים (נדה ל"ג ע"א) עיי"ש. ולכך לא מנאה מצוה בפ"ע. שלא בא הכתוב אלא להוסיף ביאור לעיקר המצוה דכבר שמעינן מקרא דותהי נדתה עליו. ואין זה מספיק. ועכ"פ כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מדרכו זה. ובירר לו דרך אחר בענין זה כמו שביארנו.

אלא דלפ"ז קשה לכאורה דא"כ לעיל (מצוה קס"א קס"ב) שמנה רבינו הגאון נוגע ונושא דנבלת בהמה טמאה שתי מצות. והרי גבי בהמה טמאה כתיב תחילה בדרך כלל ולאלה תטמאו. דמשמע לכאורה שכולל בזה כל טומאותי' בין נוגע ובין נושא. אלא דבתר הכי מפרשן הכתוב דרך פרט. נוגע כדינו ונושא כדינו. וכתיב כל הנוגע וגו'. וכל הנושא וגו'. וא"כ הו"ל למנותן שתיהן מצוה אחת כמו הכא. אבל לק"מ דהתם גבי בהמה טמאה מאי דכתיב לעיל מיני' ולאלה תטמאו לא קאי אלא לטומאת מגע דסמיך לי' מיד בתר הכי. וכן פירש"י שם עיי"ש. דהא לקמן כתיב לכל הבהמה אשר היא וגו' טמאים הם לכם הנוגע בהם יטמא וכל הולך על כפיו וגו' טמאים הם לכם כל הנוגע בנבלתם יטמא וגו' והנושא את נבלתם יכבס בגדיו וגו' טמאים המה לכם. הרי שחלקן הכתוב לנוגע ונושא דנבלת בהמה טמאה. וכתב בכל חד באנפי נפשי' טמאים המה לכם. וא"כ גם מש"כ בריש ענינא ולאלה תטמאו כל הנוגע וגו' אין לנו אלא לומר דעל נוגע בלחוד דסמיך לי' קאי. לומר דבנגיעתם יש טומאה כדפירש"י שם. וכן בטומאת שרץ שמנה רבינו לעיל כמה מצות אף דכתיב בריש הפרשה וזה לכם הטמא וגו' אלה הטמאים לכם וגו'. והדר כתיב כל הנוגע בהם וגו' וכל אשר יפל עליו מהם וגו'. וכל כלי חרש אשר יפל מהם וגו'. אין זה ככלל והדר פרט. משום דלפום פשטי' דקרא וזה לכם הטמא וגו' אלה הטמאים לכם וגו' לא בטומאה ממש אלא באיסור הוא דכתיב. דהא רישא דקרא בחייהם מיירי דלא מטמאי. ואח"כ גבי מגע הוא דכתיב במותם. וע"כ וזה לכם האסור בשרץ וגו' אלה האסורים לכם בכל השרץ קאמר קרא. ובכמה דוכתי כתב קרא על האסור טמא. והכא נמי כן הוא. ובלא"ה נראה דבין בנבלת בהמה טמאה ובין בשרץ מאי דכתיב ולאלה תטמאו. וזה לכם השרץ. אלה הטמאים לכם. ודאי משמע מפשטי' דקרא דאין כאן מקומה של עיקר המצוה. ולא בא הכתוב אלא לומר דלאלה שפרטן אח"כ הם שצויתי לכם דיני הטומאה הכתובים אח"כ. וכן בשרץ כתיב וזה לכם הטמא

וגו' אלה הטמאים לכם בכל השרץ וגו' כלומר אלה הנפרטים. דהיינו החולד ועכבר וכו'. עליהם הוא שצויתי לכם דיני הטומאה שכתובים בפרשה. וכן דרשו בסיפרא שם עיי"ש. אבל פרטי הדינים כתובים כל אחד בפ"ע. ולא כללן הכתוב כאחד כמו בזב וזבה ונדה. ולכן נמנין כל אחד בפ"ע כמו שנאמרו בסיני וכתובים בתורה. ואף דכתיב כל הנוגע בהם במותם יטמא. מ"מ מנה נוגע. דהיינו מגע אדם. בפ"ע. וטומאת כלים בפ"ע. משום דכל הנוגע לפום פשטי' דקרא לא קאי אלא על האדם דשייך בי' נוגע דמשמע בבחירתו ורצונו. משא"כ בכלים שייך לשון נפילה. כדכתיב וכל אשר יפל עליו מהם וגו'. וכל כלי חרש אשר יפל וגו' וכיו"ב. והא דכתיב והבשר אשר יגע וגו' היינו ע"י אדם אשר יגע את הבשר בכל טמא. אבל כאן דכתיב כל הנוגע דמשמע נוגע מעצמו לא שייך אלא באדם. וא"כ מגע אדם בשרץ כתיב בפ"ע ומגע כלים כתיב בפ"ע. ולזה נמנין כל חד מצוה בפ"ע ואין להאריך בזה:

מצוה קעז

ונדה. ובועלה נזהרות. מצוה שתהא הנדה טמאה. מדכתיב ואשה כי תהי' זבה דם וגו'. ופרשה זו בנדה מיירי. ומנה בועל נדה בפ"ע מדכתיב ואם שכב ישכב איש אותה וגו'. והוא אב הטומאה בפ"ע. ולא משום נוגע שאינו אלא ראשון. והרמב"ם ז"ל וסייעתו הכניסו נדה ובועלה במצוה אחת. כמש"כ בסה"מ (עשין צ"ט). וזה ע"פ דרכו (בשורש שביעי). ואין זה דרכו של רבינו הגאון ז"ל מטעם שביארנו. וכן באזהרותיו מנאן שתים (בדבור לא יהי' לך) וזהו שכתב שם הפרשתנו מנדה וחובקה עיי"ש. ומה שלא מנה מרכב ומשכב ומושב. כבר ביארנו לעיל בסמוך. ומש"כ נזהרות הוא מלשון הכתוב והזרתם את בני ישראל מטומאתם וגו'. וכן הוא לשונו באזהרותיו גבי זב זהרו בזב כמשכ"ל. ובנדה כתב שם הפרשתנו. ובזבה כתב שם וזבה הדרת והיא היא:

מצוה קעט

זבה לספר ולהקריב. מצוה שתספור הזבה שבעה נקיים מדכתיב ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים וגו'. כבר ביארנו בזה (לעיל מצוה קע"ד) עיי"ש. ומה שלא מנה בזבה אלא ספירתה ולא טומאתה. היינו משום דטומאת הנדה והזבה אחת הן. וגם משם אחד הן. דגם נדה זבה קריי' רחמנא. וזו וזו זיבת דם נינהו. ואין ביניהן חילוק אלא בספירת נקיים ובקרבן. ולזה לא מנה בזבה אלא ספירתה וקרבנה בשתי מצות. וזה דלא כהרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנו טומאת הנדה וטומאת הזבה כל אחת בפ"ע. ואמנם באזהרותיו מנה רבינו הגאון ז"ל גם טומאת הזבה מצוה בפ"ע כמשכ"ל. וגם זה אחד מן המקומות שחזר בו כאן ממש"כ שם באזהרותיו. וזה מוכרח לדרכו של רבינו הגאון

ז"ל. חדא דכל שתי מצות שהן ענין ושם אחד ממש דרכו בכל מקום למנותן מצוה אחת. וגם כאן ענין ושם אחד ממש הן. שכל אשה הרואה דם דיני טומאה זו נוהגין בה. ועוד דכל מצוה שכבר היא בכלל מצוה אחרת כללית אינה נמנית מצוה בפ"ע לדעתו. כמו שביארנו בכמה דוכתי. וא"כ כאן דטומאת הזבה ודאי הרי הוא בכלל טומאת הנדה. דאפי' אם לא נאמרה טומאת זבה כלל בתורה. הוה ידעינן טומאתה מתורת טומאת הנדה. דמאחר שראתה דם הרי היא נדה שנוהגין בה דיני הטומאה הכתובים בנדה. אלא דזבה יצאה מן הכלל לספירה ולקרבן. ולזה אין למנות אלא הספירה והקרבן. וכמו שמנאן רבינו הגאון ז"ל כאן. ועי' לקמן בסמוך מש"כ עוד בזה:

מצוה קפא

שבוע. ושבועים ליולדת ספורות. שלשים ושלשה. וכפלם. ולהביא קרבן. מצוה שתהא היולדת טמאה ומטמאה כנדה אע"פ שלא ראתה דם כלל. כגון בלידה יבשתא למ"ד אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. והכי קיי"ל לדעת השאילתות (פרשת תזריע.). והביאוהו התוס' (בפ"ב דכריתות י' ע"א) עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. דאל"כ לא הי' לו למנות טומאת יולדת דזכר. כמו שלא מנה טומאת זבה. דתיפוק לי' משום טומאת נדה שכבר מנה. ועוד דבלא"ה קשה לכאורה אגופי' דקרא למה לי דכתב רחמנא טומאה דזכר למ"ד אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. תיפוק לי' משום דאי אפשר בלא ראיית דם. והו"ל טמאה נדה. וכבר עמדו בזה התוס' בכריתות שם. ותי' דאי לאו דגלי קרא הוה סד"א דיולדת זכר טמאה שבועים מק"ו מיולדת נקבה שימי טהרתה מרובים וטמאה שבועים. כ"ש לזכר שימי טהרתו מועטים שתהא טמאה שבועים. ולזה איצטריך קרא דאפי' בזכר לא תטמא אלא שבוע אחד. וכהאי גוונא איכא בתורת כהנים עיי"ש בדבריהם. וא"כ לדבריהם קרא דוטמאה שבעת ימים וגו' לא אתי אלא למעוטי דלא תטמא שבועים. אבל לגופי' לא איצטריך למ"ד אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. וא"כ פשיטא ודאי דטומאת לידת זכר למ"ד אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם אין למנותה במנין המצות מצוה בפ"ע. דהרי באמת אין טומאתה אלא משום נדות. וקרא דוטמאה שבעת ימים לא כתיב בלידת זכר אלא לאפוקי דלא נילף בק"ו שתטמא שבועים כבנקבה. ועכצ"ל דס"ל דקיי"ל אפשר לפתיחת הקבר בלא דם ושפיר איצטריך קרא לגופי' דמשום לידה טמאה שבעה אפי' בלידה יבישתא בלא שום ראיית דם. ולהכי שפיר מנאה מצוה בפ"ע. שהרי יצא הכתוב כאן לדון בדבר החדש לגמרי. ואין זה ענין לטומאת נדה כלל. וכן פירש"י ורשב"ם ז"ל (בפרשת תזריע) דאיצטריך קרא ללידה יבישתא עיי"ש. וע"כ ס"ל דקיי"ל כמ"ד אפשר לפתיחת הקבר בלא דם:

איברא דתי' התוס' תמוה אצלי טובא. דהרי בטומאת לידה דאית לה נמי דמי טוהר ע"כ הוצרך הכתוב לכתוב וטמאה שבעת ימים. דאל"כ ה"א דשלשים ושלשת ימים של דמי טהרה מתחילין מיד משעת לידה. וגזה"כ הוא דלית לה ימי טומאה כלל. ואין התחלה לקושייתם. ועכצ"ל דקושייתם היא דלכתוב קרא מיום השמיני תשב שלשים יום ושלשת ימים בדמי טהרה. והשתא א"כ שוב אין מקום כלל לתירוצם שכתבו דאיצטריך קרא דלא תטמא שבועים כנקבה. דהרי גם אי לא הוה כתב קרא אלא מיום השמיני ללידתה תשב ל"ג ימים בדמי טהרה. נמי כבר שמענו דאין לה ימי טומאה יותר משבעת ימים. ובברייתא דת"כ שרמזו עלי' התוס' ליתא הכי אלא לענין ימי טוהר על קרא דשלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה. ואמרינן שם מה ת"ל שיכול נקבה שימי טומאתה מרובים ימי טהרתה מרובים זכר שימי טומאתה מועטים אינו דין שימי טהרתה מרובים. ת"ל ושלשים יום ושלשת ימים עיי"ש. וכן אמרו שם לענין ימי טוהר דנקבה ששים יום וששת ימים. מה ת"ל. שיכול זכר שימי טומאתו מועטים ימי טהרתו מעוטים. נקבה שימי טומאתה מרובים אינו דין שיהיו ימי טהרתה מעוטים. ת"ל וששים יום וששת ימים תשב עיי"ש. וגם לענין ימי טומאה דנקבה אמרו שם שיכול זכר שימי טהרתו מעוטים ימי טומאתו מעוטים. נקבה שימי טהרתה מרובים אינו דין שיהיו ימי טומאתה מעוטים. ת"ל וטמאה שבועים כנדתה שני שבועות שהם ארבעה עשר יום עיי"ש. אבל גבי ימי טומאה דזכר ליתא הכי התם. וזהו ג"כ כוונת התוס' במש"כ וכה"ג איכא בת"כ. והיינו משום דגבי ימי טומאה דזכר גופא ליתא שם הכי. אלא דהתוס' למדו משם לומר כן גם לענין ימי טומאה דזכר. אבל נראה דמזה גופא יש לתמוה על דברי התוס'. דאם איתא כדבריהם דלמ"ד אי אפשר לפה"ק בלא דם לא איצריך קרא דוטמאה שבעת ימים דזכר אלא למעוטי דלא נילף בק"ו מנקבה לטמאה שבועים. א"כ אמאי לא קאמר הכי בת"כ שם אקרא דוטמאה שבעת ימים דזכר דכתיב בריש הפרשה. ומיהו לזה אפשר לומר דס"ל לתוס' דסתם סיפרא אתי כמ"ד אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. וא"כ קרא דוטמאה שבעת ימים איצטריך לגופי' ללידה יבישתא. אבל למ"ד א"א לפה"ק בל"ד. אין ה"נ דלא איצטריך קרא אלא לאפוקי דלא נילף בק"ו מנקבה לימי טומאה דנקבה. ואע"ג דסתם סיפרא רבי יהודה ואיהו ס"ל אי אפשר לפה"ק בלא דם (ר"פ המפלת) עיי"ש. אבל כן ראיתי להר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לת"כ עלה דתניא התם כימי נדת דותה תטמא לרבות בועלה. דותה תטמא לרבות הלילות. וכתב הר"ש משאנץ וז"ל לרבות בועלה שטמא כבועל נדה. וא"ת פשיטא מאחר שדם טמא הוא. וי"ל הכא מיירי בלידה יבישתא. ולמ"ד א"א לפה"ק בל"ד בפרק המפלת. הכא לא ידרוש היקישא רק לרבות

הלילות עכ"ל עיי"ש. הרי דסתם סיפרא ס"ל דאפשר לפה"ק בל"ד. וא"כ סתם סיפרא לטעמי' אזיל. ולהכי לא קאמר הכי בריש הפרשה אקרא דוטמאה שבעת ימים דכתיב בזכר. ואמנם דברי הר"ש משאנץ ז"ל תמוהים אצלי במש"כ דלמ"ד א"א לפה"ק בל"ד דריש הך הקישא רק לרבות את הלילות. דהרי למ"ד א"א לפה"ק בלא דם גם לרבות את הלילות לא צריך קרא. דתיפוק לי' דהכא יולדת נמי נדה הוא ולא צריך קרא להקישה לנדה. דהא היא גופא נדה היא. וכי היכא דלא צריך קרא להך תנא לרבות בועל יולדת כבועל נדה. מהאי טעמא לא צריך נמי קרא להקישה לנדה לענין לילות. ולכן דבריו ז"ל צ"ע אצלי כעת ועכ"פ ע"כ צ"ל דסתם סיפרא ס"ל אפשר לפה"ק בל"ד. ולזה לא דריש הכי בקרא דטומאת זכר משום דלגופי' איצטריך:

אמנם באמת אין זה מספיק. דאכתי קשה דשפיר הוה מצי למידרש הכי בקרא דזכר כמו דדריש התם בקרא דנקבה. דקאמר טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה מה ימי טהרתה כפלים בזכר אף ימי טומאתה כפלים בזכר. או כלך בדרך זו זכר שימי טהרתו מעוטים ימי טומאתו מעוטים וכו' וטמאה שבועים וכו' עיי"ש. וא"כ אף כאן בזכר יש לדרוש כן לאידך גיסא דלא צריך קרא דוטמאה שבעת ימים. משום דבלא"ה איכא למילף מנקבה שימי טהרתה כפלים בזכר אף ימי טומאתה כפלים בזכר. וא"כ ימי טומאת זכר שבעה. ולמה לי קרא. וע"כ היינו משום דהוה ילפינן בק"ו מנקבה שימי טהרתה מרובים טמאה שבועים זכר שימי טהרתו מעוטים אינו דין שימי טומאתו מרובים ת"ל וטמאה שבעת ימים. והך דרשא איתא אפי' למ"ד אפשר לפה"ק בל"ד. אבל נראה פשוט דהיינו טעמא דלא דריש הכי גבי קרא דטומאת זכר. משום דכבר דרשו בסיפרא שם מהך קרא דוילדה וטמאה שבעת ימים שתספור שבעה לולד האחרון עיי"ש. וא"כ עכ"פ לא אייתר קרא ולא צריך לומר דרק למעוטי מטומאת שבועים איצטריך. והשתא א"כ עיקר קושית התוס' מעיקרא ליתא. דהרי ודאי איכא נפקותא לדינא במאי דמטמא לה קרא משום טומאת לידה. דאי משום נדה ודאי לא ספרה אלא לולד ראשון אם חזרה וילדה תוך שבעה. כדין נדה דאפי' שופעת כל שבעה טובלת בלילה וטהורה. אבל משום לידה אינה סופרת אלא לולד האחרון. ולכן דברי התוס' אלו תמוהים אצלי. ובלא"ה כבר תמהו האחרונים ז"ל בעיקר קושייתם. דאפי' למ"ד א"א לפה"ק בל"ד איכא כמה נפק"מ בין טומאת לידה לטומאת נדה. כגון שילדה בימי נדותה דמשום נדה אפי' ילדה ביום שביעי טובלת בלילה וטהורה. אבל משום לידה לעולם טמאה שבעה. וכן נפק"מ אם ילדה בימי זיבה דמשום ראיי' אינה אלא שומרת יום כנגד יום ולמחר טובלת וטהורה. משא"כ משום לידה אי אפשר לה בלא שבעה. גם נפק"מ בהפילה בתוך ימי טוהר דמשום ראיי' לא

מטמאה ומשום לידה טמאה. וכן נמי לענין לידה בימי זיבה לפמש"כ הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל (בפרק בנות כותים ל"ז ע"ב) דכל מה שהיא רואה מחמת פתיחת הקבר של הולד אינו גורם לזיבה משום דאין לך קושי גדול יותר מפתיחת הקבר שהיא מחמת ולד ודם קושי רחמנא טיהרי'. כדאמרינן לעיל אין לך אונס גדול מולד עיי"ש בדבריהם. וא"כ משום ראיי' לא מטמאה אבל משום לידה טמאה:

והשתא א"כ אפי' את"ל דלדעת רבינו הגאון ז"ל קיי"ל כמ"ד אי אפשר לפה"ק בל"ד. ולפמש"כ הרא"ש והרשב"א (ר"פ המפלת) גם דעת השאילתות כן. וכ"כ שאר ראשונים בשם השאילתות. וכן הוא בשאילתות שלפנינו (פרשת תזריע). ועי' בטור וב"י (יו"ד סי' קפ"ח) שכן דעת רוב הפוסקים. מ"מ ניחא שפיר מה שמנה טומאת יולדת דזכר מצוה בפ"ע. משום דטומאת לידה טומאה בפ"ע היא. ואינה בכלל טומאת נדה אע"פ שאי אפשר לפה"ק בלא דם כמו שנתבאר:

ואמנם קשה לכאורה דכיון דמנה רבינו הגאון ז"ל טומאת לידה דזכר וטומאת לידה דנקבה בשתי מצות בפ"ע. אע"פ שאין שום חילוק ביניהן אלא במנין ימי טומאתן. דזו טמאה שבעה וזו שבועים. א"כ גם זבה קטנה וזבה גדולה הו"ל למנות שתי מצות בפ"ע. שהרי זבה קטנה אינה אלא שומרת יום כנגד יום. וזבה גדולה טעונה ספירת שבעה. אבל באמת אין בזה קושיא כלל. דיולדת זכר ויולדת נקבה הכתוב חלקן לשתים. דדינה של כל אחת נאמר בקרא בפ"ע בהדיא. וכיון שיש חילוק בדיניהן נמנין בשתי מצות חלוקות בפ"ע. אבל זבה קטנה לא נזכרה בקרא כלל. אלא דאיתרבאי מדרשא דקרא בכלל מצות זבה גדולה דעכ"פ צריכה מיהת שימור יום אחד אפי' בראי' אחת או שתים. מדכתיב כל ימי. כדתניא בסיפרא. ומייתי לה בסוף נדה עיי"ש. הילכך אין כאן מצוה בפ"ע. איברא דאכתי אין זה מספיק לכאורה דהתינח לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שמנה שם טומאת זבה מצוה בפ"ע. ובזה אפשר דגם טומאת זבה קטנה נכללה במצוה זו. ואינה אלא כאחד מדיני טומאת זבה. מאחר דגם בקרא לא נכתבה בפ"ע. אלא נכללה בקרא דזבה גדולה כמשכ"ל. אבל מאחר דכאן לא מנה רבינו הגאון ז"ל טומאת זבה כלל אלא כללה בכלל טומאת הנדה. כמו שביארנו לעיל. א"כ אכתי הו"ל מיהת למנות טומאת זבה קטנה דאינה בכלל טומאת הנדה. דאין טומאת נדה בפחות משבעה. וגם בקרא לא איתרבאי בפרשת נדה אלא בפרשת זבה. וראוי לפי דרכו למנותה מצוה בפ"ע. וזה קשה טובא לכאורה. והנראה מזה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דכל מצוה שאינה מפורשת בתורה בהדיא ולא נפק"ל עיקר המצוה אלא מריבויא דקרא שנאמר אצל מצוה אחרת. אינה באה במנין תרי"ג מצות. וזה כעין מש"כ הרמב"ם ז"ל (בשורש שני) שכל מה שיוציא

אדם ענפים מן העיקרים אשר נאמרו למשה בסיני בבאור. והם תרי"ג מצות. אפי' הי' המוציא מרע"ה בעצמו לא ימנו עיי"ש. ואף שהרמב"ן ז"ל שם השיג עליו. וכתב וז"ל ואם הם ענפים מן העיקרים. כגון שיהיו חלק מהם. אפי' היו כתובים בפירוש לא ימנו לעצמן. וראוי לקרותן דבר תורה אלא שלא ימנו בחשבון תרי"ג. אבל אם יוציאו בגז"ש או בריבוי דבר מיוחד כגון ערל בתרומה וכו'. למה לא ימנו ואין אלו ענפים אלא עיקרים וראוי למנותם. כמו שמנה אותם שהזכירו בהם בתלמוד שהם דאורייתא או גוף תורה אין בהם הפרש וכו' עכ"ל בקצרה עיי"ש בדבריו ז"ל שהם מוכרחים. וכל מה שתירצו בזה אינו מספיק כלל ואכמ"ל בזה. מ"מ אין מקום להשגתו אלא על דברי הרמב"ם ז"ל ודרכו. אבל אין זה דרך רבינו הגאון ז"ל. אלא ס"ל דאין לנו במנין המצות אלא לשון התורה. והילכך כל שלא נאמרה המצוה בפירוש בתורה. אלא נפקא לן באחת מן הדרשות מקרא דכתיב במצוה אחרת. גם בחשבון המצות אינה נמנית. ואינה אלא כענף היוצא מן העיקרים. שהיא בכלל העיקרים האמורים בפירוש בתורה. ומ"מ כמו שלא נכתבו בפירוש בתורה ולא נזכרו אלא ברמז ובריבויא דקראי. הכי נמי נכללו בכלל המצות שנמנו במנין תרי"ג. אבל אין נמנין בפירוש בפ"ע. דמנין המצות הוא עיקר כל התורה. וכל מה שהוא בכלל התורה הוא בכלל מנין המצות. וכל מה שאינו כתוב בתורה איננו במנין המצות. ולזה כל שהמצוה מפורשת בתורה. אע"ג דלפום פשטי' דקרא מיירי לענין אחר. אלא דע"פ אחת מן הדרשות שהתורה נדרשת בהן מיתוקים קרא לענין מצוה זו. ודאי היא באה במנין. שהרי המצוה כתובה בתורה. אע"פ שלא נתברר לנו פירושא דההוא קרא אלא באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. ולזה מנה רבינו הגאון במנין הלאוין לאו דלא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. לאזהרה על מיתת ב"ד בשבת. אע"ג דלא נפקא אלא מדרשא. וכן כל כיו"ב. אבל כל דלא נזכרה המצוה בפירוש בקרא כלל. אלא נסמכה למצוה אחרת בריבויא וייתורא דקרא. אינה באה במנין. ועפ"ז מתבאר על נכון מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין לאו דאכילת יוה"כ ולאו דשחוטי חוץ. משום דלא כתיב בהן לאו בקרא. ולא נפקא אזהרתן אלא בגז"ש כמבואר בפרק בתרא דיומא ובריש פרק השוחט והמעלה עיי"ש. ואף דבלאו דאכילה ביוה"כ בלא"ה ניחא כמשכ"ל (עשין נ"ה) עיי"ש. מ"מ אין צריך לזה. מאחר שכן דרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא למנות מצות כיו"ב כלל:

ומה"ט ג"כ לא מנה אזהרת מעילה בהקדש דלא נפקא אלא בגז"ש דחטא חטא מתרומה כמו שפירש"י (ריש פ"ג דמכות) ובפ"ב דפסחים (ל"ג ע"א) ובשאר דוכתי. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם. וכן העלה הריטב"א. ז"ל במכות שם שכן עיקר עיי"ש. וכ"כ התוס'

במנחות (ע"ד ע"א) בד"ה לאו דזרות עיי"ש. והרמב"ם (בפ"א מהלכות מעילה) ובסמ"ג (לאוין שמ"ב) כתבו דאזהרת מעילה היא מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' עיי"ש. ובסוף ספר הפרדס לרש"י כתב דנפק"ל מדכתיב במילואים וזר לא יאכל כי קדש הם עיי"ש. וכבר דחה הריטב"א שם שני פירושים אלו עיי"ש. וכן הראב"ד ז"ל (בהלכות מעילה שם) השיג על הרמב"ם בזה וכתב דנפק"ל בגז"ש מתרומה עיי"ש. וא"כ לית לן אזהרה למעילה בקרא אלא נפק"ל מגז"ש. ולכן לא מנאה רבינו הגאון ז"ל. הן אמת דלכאורה הי' אפשר לומר דלהכי לא מנאה משום דהו"ל בכלל אזהרת בל יחל שכבר מנה. וכדאמרי' בנדה (פרק יוצא דופן) אר"ה הקדיש ואכל לוקה שנאמר איש כי יפליא לנדור ולא יחל דברו כל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל וכו'. הרי דמקרא דלא יחל שמעינן נמי אזהרה למועל בהקדש:

אלא דלפ"ז יש לתמוה על כל הראשונים ז"ל שטרחו ללמוד אזהרה למעילה מקראי אחריני. וכבר ראיתי שתמהו בזה. אבל לדידי נראה פשוט דודאי בהקדש לא שייכא אזהרת לא יחל כלל. דאיהו מתנה הוא שנתן לגבוה. או ששלם חובו. ולא קבל על עצמו איסור הנאתו. אלא רחמנא הוא דרמי עלה איסור הנאה. ואם עבר ונהנה אין בזה חילול דברו. וכ"ש בהקדש של אחרים. והרי אפי' בנזירות אי לאו דאקשינהו קרא לנדרים לא הוה עבר עלה בלא יחל. כמבואר ריש פ"ק דנדרים עיי"ש. וא"כ בהקדש מהיכא תיתי לן. והא דקאמר ר"ה דהקדיש ואכלו לוקה. היינו רק משום לאו דמעילה. ולא משום לא יחל. ומאי דמסיק וקאמר שנאמר איש כי יפליא לנדור ולא יחל דברו כל שישנו וכו'. הכי קאמר דכיון דכתיב איש כי יפליא לנדור דאשמעינן קרא דמופלא סמוך לאיש בכלל איש הוא לענין נדרים. ממילא קאי בלא יחל ללקות וקרינן בי' איש כי ידור נדר לא יחל דברו. וממילא נמי להקדש דהקדשו הקדש ועובר עליו הוא עצמו בלאו דמעילה. ונקט ר"ה לאו דבל יחל משום דקרא דאיש כי יפליא בנזירות הוא דכתיב דלא שייכא בה אלא אזהרת בל יחל. אלא דמינה נשמע בהקדש לאזהרה דמעילה. משום דמאיש כי יפליא גמרינן נמי מופלא סמוך לאיש לענין כל הדברים דחיילי עלי' באמירת פיו כתרומה והקדש וכיו"ב. וכי היכי דלענין נזירות ונדרים כל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל. הכי נמי בתרומה ישנו בלאו דוזר לא יאכל קדש ובהקדש ישנו באזהרת מעילה. כן נראה פשוט ומוכרח בפירושא דסוגיא שם לדעת הראשונים ז"ל. ולזה טרחו ללמוד אזהרת מעילה ממקום אחר. ודעת רוב הראשונים ז"ל דאין לנו אזהרת לאו במעילה אלא בגז"ש דחטא חטא מתרומה. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ועי' מש"כ בזה ג"כ לקמן (לאו קפ"ב) עיי"ש היטב. ולזה לא מנה לאו דמעילה במנין הלאוין. ומהאי טעמא לא

מנה ג"כ לאו דערל בתרומה שמנאוהו הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל רבינו הגאון לא מנאו משום דלא נפקא לן אזהרתו אלא מגז"ש מפסח כמבואר בריש פרק הערל עיי"ש. שוב ראיתי דע"כ בלא"ה לא יתכן לומר דלדעת רבינו הגאון ז"ל גם מעילה בהקדש בכלל אזהרת בל יחל. שהרי לקמן במנין הלאוין כשמנה לאו דבל יחל כתב וז"ל זומם נדר לא יחל עיי"ש. הרי בהדיא שלא כתב הלאו אלא בנדר בלבד. והקדש שהקדישו ודאי לאו בכלל נדר הוא. וא"כ ע"כ לדידי' אזהרת מעילה לאו מהך קרא נפקא. וא"כ ע"כ מה שלא מנה אזהרת מעילה במנין הלאוין היינו מטעם שביארנו:

ואמנם לפ"ז יש לתמוה במה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העונשין שלו בין חייבי מיתה בידי שמים. אוכל טבל וטמא ששימש וטבול יום ששימש. וכל אלו לא כתיב בהן מיתה בקרא. ולא נפק"ל אלא בגז"ש מתרומה. וכן במנין הנשרפין מנה בת אשתו ובת בתה ובת בנה. ולא כתיב בהן שריפה בקרא אלא נפק"ל מגז"ש דזימה זימה. וכן שריפה דבתו ובת בתו ובת בנו שמנה שם לא כתיבא בקרא. אלא מגז"ש נפק"ל. דילפינן הנה הנה. כמבואר ריש פרק הנשרפין עיי"ש. וכן שלשה דורות למעלה שמנה שם. דהיינו חמותו ואם חמותו ואם חמיו. לא כתיבא בקרא שריפה אלא בחמותו. אבל אם חמותו ואם חמיו לא נפק"ל אלא בגז"ש דזימה זימה. ואפי' לאביי דס"ל התם אליבא דר"ע דגם אם חמותו שריפה כתיבא בה בקרא. מ"מ מיהת גם לדידי' באם חמיו לא נפקא לן שריפה אלא בגז"ש כמבואר התם עיי"ש. וגם במנין הלאוין שמנה חמותו ואם חמותו ואם חמיו עיי"ש. לא כתיבא בהן אזהרה בתורה כלל. אלא נפק"ל בגז"ש דזימה זימה. כמבואר שם ר"פ הנשרפין עיי"ש. ואפי' הכי מנאן בשלשה לאוין. וכן מה שמנה שם שלשה דורות מזרעך עיי"ש. והיינו בתו ובת בתו ובת בנו. לא אשכחן אזהרה בקרא אלא בבת בתו ובת בנו. אבל בבתו לא גמרינן אלא בגז"ש מבת אשתו. כמבואר שם (ע"ו ע"א) עיי"ש. ומיהו שם ביותר יש לתמוה דאזהרת בת אשתו ובת בנה ובת בתה לא מנה שם. אע"פ שאזהרתן מפורשת בקרא. ובמספר העונשין מנה גם שלשה דורות מאשתו במנין הנשרפין עיי"ש. ואילו במנין הלאוין דקדק לכתוב רק שלשה דורות מזרעך וזה תימא. ובפרט דבדידה שלשה דורות מפורשין בהדיא בקרא. משא"כ בזרעו לא כתיב בקרא אלא שני דורות. דאזהרת בתו לא נפק"ל אלא מגז"ש כדכתיבנא. ויתבאר בזה לפנינו:

ועכ"פ הננו רואים בזה מבוכה בדברי רבינו הגאון ז"ל. וגם בדברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל יש בזה מבוכה רבה כאשר האריך הרמב"ן ז"ל בשורש שני. וגם במנין הלאוין שלהם באזהרות של העריות יש מבוכה במנינם. והרגישו בזה האחרונים ז"ל. ואין דבריהם מספיקים עיי"ש. ואולי אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דבעונשין כיון דעיקר

האזהרה שהעונש בא עלי' מפורשת בקרא. אע"ג דהעונש לא נפק"ל אלא ע"פ אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן. וכן להיפוך כשהעונש מפורש בתורה אע"פ שהאזהרה לא נפק"ל אלא מדרשא. שפיר נמנין העונש וגם האזהרה במנין המצות דאין זה אלא כעין גילוי מילתא בעלמא. וכאילו שניהן מפורשין בכתוב בהדיא. שהרי עכ"פ נזכרה המצוה בפירוש בתורה אם מצד הלאו או מצד העונש שענש עלי' הכתוב. ואע"ג דבבתו לא נתבארו בתורה לא האזהרה ולא העונש. מ"מ הרי כבר כתבנו דבלא"ה יש לתמוה על מה שלא מנה שלשה לאוין דבת אשתו ובת בתה ובת בנה. ואמנם נראה דאפשר לומר דחדא באידך מיתרצא. די"ל בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דשלשה דורות שאסר הכתוב באשתו אינו אלא משום דאשתו כגופו. כדכתיב והיו לבשר אחד. והרי הם כזרעו ממש. דכל היכא דלא מיעט קרא בהדיא אשתו חשיבא כגופו. כמבואר סוף פ"י דמנחות (צ"ג ע"ב). ועי' בתוס' שם ד"ה ידו עיש"ה. ולזה הכניסם בכלל אחד עם שלשה דורות שמזרעו. וממילא מבואר לפ"ז דשפיר מנה אזהרה דבתו במנין הלאוין משום בת אשתו המפורשת בתורה בלאו. ומה שמנה במנין העונשין שלשה דורות מזרעו בפ"ע ושלשה דורות מאשתו בפ"ע. ומנאן ששה מצות במספר הנשרפין. נראה דהיינו משום דמה שמנו הגאונים ז"ל העונשין מצוה בפ"ע היינו משום המצוה שעל הב"ד לענוש את העוברים בעונשין אלו. ומשום שהעונשין באים על עבירת לאוין. מנאום בחשבון הלאוין. כמו שיתבאר לפנינו במקומו. וכיון דכל מצות אלו אינם אלא לב"ד אין לחשוב איש ואשתו כאחת במנינם. משום דלא אמרינן אשתו כגופו אלא לגבי עצמו בלבד. דרק לענין זה הוא דכתיב והיו לבשר אחד. אבל לא לגבי אחר. דמהאי טעמא אע"ג דהוא מוזהר על שלשה דורות דאשתו כמו על שלשה דורות שלו. מ"מ בני אשתו ובניו שמאשה אחרת מותרים זה בזה. דלגבי דידהו לא אמרה תורה אשתו כגופו שיהיו חשובים כאחים ואחיות מאב ואם אחד. וכן לענין ירושה אין בניו חשובים כבני' ולא בני' כבניו מהאי טעמא. דלגבי דידהו לא אמרינן אשתו כגופו. וכן לענין כמה דברים. ורק לגבי הדדי הוא דאמרינן אשתו כגופו ממש. כמבואר בפ"ק דסנהדרין (י' ע"א) לענין עדות דאיש לגבי אשתו אינו בגדר קרוב. אלא כמעיד על עצמו ממש שאינו בגדר עד כלל. דהו"ל כמעיד על עצמו דלא משום קורבא פסול אלא שאינו עד כלל. וכמו שביאר הראב"ד ז"ל. הביאו בחי' הר"ן ז"ל שם וברא"ש ושאר כל הראשונים ז"ל (סופ"ק דמכות) עיי"ש וכ"כ בקיצור בהשגות הראב"ד ז"ל (פי"ב מהלכות עדות) עיש"ה. ולזה במנין הלאוין דהו"ל אזהרה לדידי' גופי'. ומצוה דידי' הוא. הילכך דורות דאשתו הו"ל בכלל דורות שלו וכחדא חשיבי. ואינן נמנין לאוין בפ"ע. משא"כ במנין העונשין שאינן אלא מצות

שעל הב"ד נמנין דורותיו ודורות אשתו כל חד בפ"ע. ושפיר מנאן שש מצות במספר הנשרפין. ועי' מש"כ בזה לקמן במנין העונשין (עונש מ"ב מ"ג וכו') עיי"ש היטב.

ובהכי ניחא מה שמנה במנין העונשין טבול יום ששימש וטמא ששימש והאוכל את הטבל. דבכל הני אזהרתן כתיבא בקרא ולא ילפינן בגז"ש אלא עונשן. וכיון דעכ"פ עיקר המצוה נתפרש בכתוב הילכך גם העונש שאינו נלמד אלא בגז"ש בא במנין המצות. וכן שריפה דשלשה דורות שלו ושל אשתו אע"ג דלא נפק"ל אלא מגז"ש. מ"מ מנאן במנין העונשין משום דאזהרתן כתובה בתורה. דגם בתו כאילו אזהרתה מפורשת בתורה לדעת רבינו הגאון ז"ל וכמו שביארנו. והיינו אחר דגלה לן בגז"ש דהנה הנה לאיסורא דבתו כבת אשתו. שוב אית לן למימר דשלשה דורות מאשתו שהזהיר עליהן הכתוב. היינו משום דאשתו כגופו וכדורות דידי' חשיבי. אבל אי לאו דגלי קרא בגז"ש ה"א דכיון דבת בתו ובת בנו כתיבי. ולא בתו. גזה"כ הוא דבת בנו ובת בתו הוא דאסר רחמנא בתו לא אסר רחמנא. אע"ג דבת אשתו אסירא. וחידוש הוא שחידש הכתוב בעריות. אבל השתא דאיכא גז"ש. גילוי מילתא הוא דבת אשתו משום בתו הוא דאסר רחמנא. והו"ל כאילו נתפרשה האזהרה גם בבתו. והוא מוכרח לדעת רבינו הגאון ז"ל מדלא מנה אזהרת שלשה דורות דאשתו במנין הלאוין כדכתיבנא:

ואמנם עדיין קשה באם חמותו ואם חמיו שמנה במנין הלאוין וגם במנין העונשין. אע"ג דלא נתפרשו בכתוב לא אזהרתן ולא שריפתן אלא מגז"ש נפק"ל. והנראה לפי חומר הנושא בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה ע"פ מאי דתנן בריש פרק הנשרפין. ואלו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה וכו' יש בכלל אשה ובתה בתו ובת בתו ובת בנו ובת אשתו ובת בתה ובת בנה חמותו ואם חמותו ואם חמיו. ופירש"י וז"ל יש בכלל אשה ובתה. כלומר אשה ובתה כתיבי בהדיא וכו' כדכתיב ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה זימה היא באש ישרפו וגו' ויש בכללן. כלומר מינייהו ילפינן כולהו הנך בגז"ש כדלקמן בברייתא עכ"ל עיי"ש. נדחק רש"י לפרש דמאי דתנן ויש בכללן. היינו לומר דמינייהו ילפינן בגז"ש. אבל ודאי זה דחוק טובא. ולא אשכחן כזה בשום דוכתא. ובכל דוכתא דילפינן מילתא בגז"ש היינו לומר דגז"ש גלי לן דגם בלמד נוהג הדין שבמלמד. אבל לא בא לומר שיהא הלמד בכלל המלמד. ואילו לפשטא דמתניתין ודאי משמע דכל הנך דקחשיב ישנן בכלל המלמד. דהיינו קרא דאשה ואמה. וע"כ היינו לומר דאחר דגמרינן גז"ש דזימה זימה והנה הנה. הו"ל כאילו בכל חדא מהנך כתיב בהדיא עונש שריפה. ונראה דהיינו משום דאילו לא הוה קאי קרא אלא על חמותו הו"ל למיכתב ואיש אשר יקח את חותנתו. או את אשה ואת חותנתו. כדכתיב ארור שוכב עם חותנתו. ואמאי קרי לה כאן אם אשתו.

אלא ודאי שבא לכלול גם נשים אחרות שאפשר להכניסן במשמעות קרא דאשה ואמה. ולפ"ז הגז"ש לא באה כאן ללמדנו הדין שבמלמד כמו בשאר גז"ש. אלא באה ללמדנו איזה נשים נכנסות ג"כ בכלל הך קרא דאשה ואמה. והיינו דתנן יש בכלל אשה ובתה בתו ובת בתו וכו':

ועפ"ז מתיישב על נכון מה שהניח הרש"א ז"ל שם בקושיא על הא דילפינן בתו מאנוסתו בגז"ש דהנה הנה וזימה זימה. ופירש"י דמעיקרא ילפינן בגז"ש דהנה הנה בתו מבת אשתו מה להלן זימה עמו אף כאן זימה עמו. ואחר דאייתינן זימה לשאר דידה. הדר ילפינן בה שריפה בגז"ש דזימה זימה מחמותו. והקשה הרש"א למה הוצרכו לזה ואמאי לא נילף בגז"ש דהנה הנה כולא מילתא מבת אשתו. מה בת אשתו בשריפה אף בתו בשריפה עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דכיון דכאן בחמותו. דעיקר שריפה גבה דידה הוא דכתיבא. גלי לן קרא דיש בכללה גם שאר נשים דדמיין לה. אלא משום דלא קים לן איזו מן הנשים האסורות נכנסין בכללה כתיב גבה גז"ש דזימה זימה לגלויי לן הך מילתא. וא"כ ממילא מבואר דכל הנך דלית בהו גז"ש דזימה זימה אי אפשר לרבות לשריפה. דהו"ל כאילו כתיב מיעוטא גבי חמותו למעט אחריני דלא כתיב בהו זימה לגז"ש. וא"כ אי לאו דילפינן בגז"ש דהנה הנה דגם בבתו כתיב זימה. לא הוה מצינן למילף שריפה דידה מבת אשתו. שהרי גלי לן קרא שאין להכניס בכללה אלא הנך דכתיב בהו זימה לגז"ש. ובת אשתו גופא אי לאו דכתיב בה זימה לגז"ש. לא הוה דינה בשריפה. אלא דגז"ש דזימה זימה הכניסה בכלל אשה ואמה דכתיב בה שריפה. וא"כ גז"ש דהנה הנה לא מהני אלא לאזהרה דכתיבא בבת אשתו. ולא לשריפה דכתיבא בחמותו:

וא"כ עכ"פ מבואר ממתניתין דכולהו הנך דאיתרבו בגז"ש דזימה זימה הו"ל בכלל קרא דאיש אשר יקח את אשה ואת אמה היא באש ישרפו וגו'. דכולהו יש להכניסן בכלל משמעות אשה ואמה. דאפי' בת בנו נמי י"ל דאם אבי' מיקריא נמי אמה והו"ל אשה ואמה. והיינו מאי דאתיא גז"ש דזימה זימה לגלויי. וא"כ הו"ל כאילו בכל חדא וחדא מינייהו כתיבא שריפה בהדיא. דהרי לא דינא דשריפה אשמעינן גז"ש. אלא דקרא דבאש ישרפו קאי נמי עלה. וא"כ כל גז"ש וגז"ש כאילו חזר וכתב לן קרא דבאש ישרפו בכל חדא מהנך עריות. וכיו"ב כתבו התוס' שם (ע"ה ע"ב) בד"ה מנין וכו' עייש"ה ובמש"כ הרש"א שם. ולזה שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל כולהו הנך שנמנו במתניתין שם במספר העונשין וגם במנין הלאוין כדרכו בכל כיו"ב. דכיון דהו"ל כאילו נתפרשה שריפתן בכל חדא וחדא ממילא נמנה ג"כ אזהרתן כמו שביארנו לעיל:

ולפ"ז צ"ל דמה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל אזהרה דשחוטי חוץ ואכילה דיוה"כ. אין זה משום דאין אזהרתן מפורשת בקרא אלא נפק"ל מגז"ש. דהא כיון דנתפרש בהן עונש כרת בהדיא בקרא שפיר נמנית ג"כ אזהרתן במנין הלאוין וכמו שנתבאר. אלא הטעם משום דבהנך מצות יש ג"כ מצות עשה שכבר נמנו במנין העשין. ובכל כיו"ב שוב אין הלאו בא במנין לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. וכמו שביארנו כבר לעיל (עשין נ"ה. ק"ה) עיי"ש. ולפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון טומאת זבה קטנה משום דלא כתיבא בהדיא בקרא. אלא רמיזא בייתורא דקרא אצל זבה גדולה. ועדיין צ"ע טובא בזה. ואכמ"ל בזה יותר. ועי' מש"כ בזה לקמן (לאוין צ"ח. צ"ט). ובמנין העונשין (עונש מ"ח. מ"ט. נ'. נ"ב) עיי"ש:

והנה ימי טהרה דלידת זכר ודלידת נקבה מנה רבינו הגאון ז"ל שתי מצות בפ"ע. ודלא כהרמב"ם וסייעתו ז"ל שחשבום לדקדוקי מצות הטומאה ע"פ דרכם בשורש השביעי. וכבר ביארנו דרכו של רבינו הגאון ז"ל וטעמו בשורש זה. ומש"כ להביא קרבן. הוא המצוה להביא קרבנה במלאת ימי טהרה. ומנאוה ג"כ הרמב"ם וסייעתו (עשין ע"ו) עיי"ש. ומה שמנה רבינו הגאון ז"ל קרבן היולדת זכר והיולדת נקבה מצוה אחת אף דטומאתן וטהרתן מנה שתים שתים. היינו משום דגם בקרא לא כתיב בקרבנן אלא מצוה אחת לשתיהן. ואף דבכל שאר הנפרטין במצוה אחת דרכו למנות כל פרט ופרט מצוה בפ"ע. מ"מ כאן אין שום חילוק בקרבן הזכר והנקבה ושניהם ענין ושם אחד ממש הן שתביא היולדת קרבן כזה במלאת ימי טהרה. וכבר ידוע דבכל כיו"ב אפי' במצות חלוקות דרך רבינו למנותן מצוה אחת וכ"ש כאן שנכללו גם בקרא כאחת. וגם בלא"ה לפמשכ"ל (עשין קמ"ד. קמ"ה) לק"מ עיי"ש:

ואמנם יש כאן לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל דכיון דבקרבן עולה ויורד מנה לעיל שלש מצות בפ"ע. דעשירות. ודלות. ודלי דלות (עשין קמ"ד קמ"ה קמ"ו). וכן במצורע מנה לקמן (עשין קצ"ד. קצ"ה) שתי מצות בפ"ע בקרבנו. דעשיר ודל עיי"ש. ומטעם שביארנו שם. א"כ כאן נמי הו"ל למנות בקרבן היולדת שתי מצות לעשירה ולעניה. כדכתיב ובמלאת ימי טהרה וגו' תביא כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תר לחטאת וגו'. ואם לא תמצא ידה די שה ולקחה שתי תרים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת וגו'. והוא תמוה טובא לכאורה. דמ"ש זה מזה. וביותר יש לתמוה דבאזהרותיו (בדבור כבד) מנאן רבינו הגאון ז"ל באמת שתי מצות בפ"ע. בעשירות ובעניות עיי"ש. וכאן חזר בו. והדבר תימא מה ראה על ככה. וכפי הנראה טעמו בזה. משום דבקרבן עולה ויורד וקרבן המצורע החילוק שבין עשירות לדלות הוא בחטאת. דבקרבן עולה ויורד

בעשירות מביא כשבה או שעירה לחטאת. ובדלות מביא שתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה. וא"כ בעשירות מביא חטאת בהמה. ובדלות חטאת העוף. ובדלי דלות אינו מביא אלא מנחת חוטא. עשירית האיפה סולת. וכן במצורע עשיר מביא שלש בהמות חטאת ואשם ועולה. ובדלות אינו מביא אלא חטאת העוף ועולת העוף ואשם. הרי דגם בדידי' יש חילוק בין עשיר לעני בחטאת. דעשיר מביא חטאת בהמה. ועני חטאת העוף. וכיון דהחטאת היא העיקר. ומעכבת הכפרה והטהרה. לכן ס"ל לרבינו הגאון ז"ל שנמנין כל אחד מצוה בפ"ע. מטעם שביארנו לעיל (עשין קמ"ד קמ"ה). משא"כ בקרבן יולדת דבחטאת דעיקר הכפרה הוא ומעכב כפרתה וטהרתה. אין שום חילוק בין עשירות לדלות. דשתיהן אין מביאין אלא חטאת העוף. ואין חילוק בין עשירות לדלות אלא בעולה. דעשירה מייתי כבש ובעניות מביאה עולת העוף. וכיון דאין העולה מעכבת כלל לא הכפרה ולא הטהרה. ואינה אלא דורן בעלמא. אפי' כשבאה חובה וכמבואר בפ"ג דנזיר (י"ח ע"ב) עיש"ה וכמש"כ הרמב"ם (פי"ח מהל' מעה"ק ה"ט) עיי"ש אין זה מחלקן לשתי מצות ולזה אין נמנין אלא מצוה אחת. כמו יולדת זכר ויולדת נקבה שאין נמנין אלא מצוה אחת בהבאת קרבנן משום שאין חילוק בקרבנן כמו שביארנו לעיל:

גם הי' אפשר לומר בזה ע"פ מה שראיתי לאחד מן האחרונים ז"ל שחידש לומר דלרבנן דאמרי (בפרק בתרא דמנחות) אם נדר קרבן קטן והביא גדול דיצא הכי נמי מי שנתחייב עולת העוף יכול להביא עולת בהמה תחתי' ותבא עליו ברכה. ואף דבחטאת כיו"ב אי אפשר לשנות מחטאת העוף לחטאת בהמה. ואם נתחייב חטאת העוף לא יצא בבהמה. כמבואר בת"כ (פרשת תזריע) גבי קרבן יולדת עיי"ש. היינו משום דאין חטאת באה נדבה. וכל המביא יותר מחיובו הו"ל נדבה. משא"כ בעולה דבאה נדבה רשאי לכתחילה להביא עולת בהמה תחת עולת העוף ותבא עליו ברכה. והביא ראי' לזה מסוגיא דרפ"ב דכריתות עיי"ש. והנה אף דהראי' שהביא מרפ"ב דכריתות אין בה ממש ואינה ענין לכאן כלל כמשכ"ל (עשין קמ"ד קמ"ה) עיי"ש. מ"מ לכאורה ודאי יש לזה מקום במתניתין (דפ"ח דנזיר נ"ט ע"ב) ובברייתא שם לקמן (ס' ע"א) עיי"ש היטב ובפירש"י ותוס' שם. ולפ"ז יש לחלק בין קרבן חטאת עולה ויורד דמצורע. דהחילוק בין עשירות לדלות הוא בחטאת. אף דעני שהביא קרבן עשיר אמרינן דיצא. מ"מ כבר ביארנו לעיל (עשין קמ"ד. קמ"ה) דדוקא בדיעבד אבל לכתחילה מדאורייתא אסור. ולזה נמנין כל אחד מצוה בפ"ע. אבל קרבן היולדת דהחילוק שבין עשירות לדלות הוא בעולה. ונמצא דבזה אפי' לכתחילה רשאי העני להביא קרבן עשיר. ותבא עליו ברכה. אלא דמיחם הוא דחס

רחמנא עלי' דסגי לי' בעולת העוף במקום עולת בהמה. הילכך תרוייהו בני קרבן אחד נינהו. אלא דנתנה תורה רשות לעני שאם ירצה יכול להביא עוף תחת הבהמה. והילכך אינם נמנין אלא במצוה אחת.

איברא דלדעת הרמב"ם ז"ל לא נחלקו רבי ורבנן אלא בקבע עליו קטן והביא גדול שבאותו מין שנדר. אבל קבע קטן ממין זה לא יביא גדול ממין אחר אפי' לרבנן. כמבואר להדיא בדבריו (ריש פט"ז מהלכות מעה"ק ובהלכה ט' שם) עיי"ש. אלא דדעת התוס' במנחות (ק"ז ע"ב) בד"ה ורבי הוא וכו'. מבואר דס"ל דגם בשני מינים פליגי רבנן עלי' דרבי. וס"ל דבנדר קטן ממין זה יכול להביא גדול ממין אחר. כגון שנדר להביא איל רשאי להביא פר עיי"ש. וקצת נראה לי ראי' לדעת הרמב"ם מדאמרינן בב"ק (ע"ח ע"ב) בעי רבא הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנבו מי פטר גנב נפשי' בכבש לרבנן בעולת העוף לראב"ע. מי אמרינן שם עולה קביל עלי'. או"ד מצי א"ל מצוה מן המובחר בעינא למיעבד עיי"ש. והשתא הרי אפי' בנדר בפירוש ואמר הרי עלי עולת העוף. או כבש לעולה. והפריש שור הוה מצי למיבעי אליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו. דבקבע קטן והביא גדול יצא. ובשלמא לדעת הרמב"ם אין להקשות דהו"ל למינקט האיבעיא בנדר כבש והפריש איל. או נדר עגל והפריש שור דהו"ל חד מינא. די"ל דניחא למינקט טפי עוף וכבש והפריש שור. משום דבזה איכא נפקותא לדינא טפי. דההבדל בדמים שבין עוף וכבש לשור. הוא הרבה יותר מההבדל שבין ערך דמי עגל לשור. או בין כבש לאיל. אבל לדעת התוס' שפיר הוה מצי למינקט האיבעיא בנדר עוף או כבש והפריש שור. אליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו. אלא ודאי בזה ליכא למ"ד דקטן והביא גדול יצא. ואולי אפשר לומר לדעת התוס' דאם נדר בפירוש כבש או עוף לעולה והפריש שור פשיטא לי' דלא מצי אמר אנא מצוה מה"מ בעינא למיעבד. כיון דחזינן דלא חייש למיעבד מצוה מה"מ ומתחילה לא נדר אלא עוף או כבש. ואע"פ שאח"כ הפריש שור. מ"מ כיון שלא נתתייב בו מעיקרא. ומצי למיפטר נפשי' גם השתא בכבש או עוף. לאו כל כמיני' למתבע מן הגנב כופל בדמי שור. ולא מיבעיא לי' אלא בשנדר עולה סתם. דאע"ג דמצי למיפטר נפשי' בכבש לרבנן ובעוף לראב"ע. מ"מ מיבעיא לי' אי מצי אמר אנא מעיקרא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד. ולהביא שור נתכוונתי מעיקרא. וא"כ מתחייב אני להביא שור. ולא מצינא למיפטר בכבש או בעוף. או דילמא כיון דעולה סתם אמר ומדינא מצי למיפטר נפשי' בפחות שבעולות. לא מהימן לומר דלשור נתכוון אלא לגבי נפשי' להתחייב בשור. אבל לאו כל כמיני' להוציא בטענה זו מן הגנב דמי שור. דמסתמא לפחות שבעולות היתה כוונתו מעיקרא והשתא הוא דבעי לחיובי נפשי'

טפי מיהו בפירש"י ותוס' שם לא פירשו כן עיי"ש. אלא דמ"מ בלא"ה יש לדחות ואין להאריך בזה כאן:

ואמנם בעיקר הדבר נראה דלא יתכן כלל. דהדבר פשוט דעד כאן לא פליגי רבי ורבנן אלא גבי נדרי הקדש. דלרבנן אע"ג שקבע נדרו בקטן יכול להביא גדול. משום דאין כוונתו אלא שלא יפחות ממה שקבע. אבל להוסיף ולהביא קרבן יותר גדול כשתשיג ידו ודאי לא נתן קצבה לנדרו. ורבי ס"ל דאם נדר להביא קטן והביא גדול אין בזה קיום נדרו אלא זהו קרבן אחר שנדב עכשיו. ונדרו אינו מתקיים אלא כאשר יצא מפיו. דבעינן ככל היוצא מפיו יעשה. אבל בקרבנות חובה ליכא למ"ד שיהא הרשות בידו לשנות ממה שקבעה עליו תורה. אפי' מקטן לגדול בחד מינא וכ"ש בתרי מיני. וכל כמה דלא גלי קרא אין לנו אלא הקרבן הכתוב בתורה דוקא. ואין לשנות כלל. לא שנא בחטאות ואשמות ולא שנא בעולות ושלמים אע"פ שבאין בנדר ונדבה. דאי לא תימא הכי אדמיפלגי רבי ורבנן בנדרי הקדש ליפלגו בכל התורה כולה בקרבנות חובה בעולות ושלמים. דלרבנן רשאי לשנות מקטן לגדול אפי' בתרי מיני וכ"ש בחד מינא. ולרבי אין לשנות. אלא ודאי בקרבנות חובה ליכא למ"ד דבידו לשנות מכפי מה שקבעה עליו תורה בפירוש. ובודאי לא יתכן בזה לומר דלרבותא דרבי נקט פלוגתייהו בנדרי הקדש. דמלבד דקיי"ל כרבנן. הרי קיי"ל כח דהיתירא עדיף. תדע לך דהרי אפי' בעני שהביא קרבן עשיר אי לאו דגלי קרא לא הוה אמרינן שיצא אפי' בדיעבד. כדתניא בסיפרא וביומא (פרק טרף בקלפי מ"א ע"ב) עיי"ש. אע"ג דבהדיא גלי לן קרא דעיקר קרבנו קרבן עשיר. אלא דאם לא תשיג ידו אמרה תורה שיביא קרבן עני. וכ"ש כאן דכתיב קרא בלא שום תנאי דכפרתו בקרבן קטן. היכי נימא דמצי להביא גדול. ודילמא גזה"כ הוא דוקא קרבן זה ולא אחר. ואע"ג דעולה איתא בנדבה מ"מ לא זו היא חובתו שחייבתו תורה לכפרתו. ובספרי (פרשת פנחס פיסקא קמ"ב) תניא את הכבש האחד תעשה בבוקר למה נאמר לפי שהוא אומר ואמרת להם זה האשה וגו' וזה אשר תעשה על המזבח וגו' שומע אני יקריב ארבעה ת"ל את הכבש האחד. שלא להוסיף ולא לגרוע עיי"ש. ולפ"ז ליכא מיעוטא אלא שלא יביא ארבעה כבשים ליום. ואכתי אמאי לא נימא שיביא תמורתו איל או שור. כיון דעולה באה נדבה. ואפי' נדבת צבור. כמבואר בת"כ (ריש פרשת ויקרא). דתניא קרבנכם מלמד שבאה נדבת צבור עיי"ש. ועי' בפירש"י ורמב"ן ז"ל (בפרשת ויקרא) ובדברי הראשונים ז"ל (בפ"ג דברכות כ"א ע"א) עיי"ש. ופשיטא דליכא למ"ד להכשיר שור או איל לתמידין. וכן במוספין דדריש בספרי (שם פיסקא קמ"ו) כאלה תעשו ליום שבעת ימים למה נאמר שהי' בדין הואיל וכו' אף פסח פוחת והולך. ת"ל כאלה תעשה ליום שלא

להוסיף ושלא לגרוע עיי"ש. ואם איתא אימא דלעולם אימא לך דפוחת והולך בפסח כמו בחג. ולא כתיב כאלה אלא למעט שלא יביא פרים במקום אילים וכבשים. ואילים במקום כבשים. אלא ודאי לזה לא צריך קרא. דפשיטא דאין לשנות ממה שקבע הכתוב בקרבנות ולהביא קרבנות אחרים אשר לא ככתוב. וכן במצורע שמביא כבש לעולה ונזיר שמביא כבש לעולה ואיל לשלמים פשיטא דליכא למ"ד שיכולים לשנות בקרבנותיהן להביא איל תחת הכבש. ופר במקום איל. וכ"ש שאי אפשר לשנות בעולת חובה להביא עולת בהמה במקום שפירש הכתוב וקבע להביא עולת העוף. ואין כדאי להאריך בזה כאן וישתקע הדבר ולא יאמר:

ולכן נראה בטעמו של רבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל. דכיון דביולדת אין חילוק בין עשירות לדלות אלא בעולה בלבד. אבל בחטאת שתיהן שוות. בתר חטאת אזלינן דהחטאת עיקר. ובתר חטאת אזלינן בכל דבר. כמבואר סופ"ב דקנים כמש"כ המפרש שם עיי"ש. וכן פי' הרמב"ם והרע"ב עיי"ש. הילכך מנאן מצוה אחת וחזר בו ממש"כ באזהרותיו:

ומה שסיים רבינו הגאון ז"ל וכתב ולהורות אין כוונתו בזה למצוה בפ"ע. אלא הוא התחלת מצוה שמנה אח"ז בסמוך. כמו שיתבאר לפנינו. ולא התחיל בה כאן אלא לצורך החרוז. וכדי לסיים החרוז במה שפתח בחרוז הסמוך אח"כ. וכדרכו ז"ל בחרוזים אלו. וכבר הארכתי בביאור דברי רבינו הגאון ז"ל אלו לעיל (עשין י"ד ט"ו) עיי"ש. אבל עכשיו כשהגענו הש"י לכאן ראיתי דע"פ המנין ע"כ מוכרח שאין כוונתו בזה לשום מצוה בפ"ע. אלא העיקר כדכתיבנא כאן וגם כבר נתבאר אצלנו שם שאין הכרח לפרש דברי רבינו הגאון ז"ל כאן למצוה מיוחדת עיי"ש. ואין להאריך:

מצוה קפו

ולהורות מראה עור הבשר. הבהרת. והמחיה רתוקים. לכאו' הי' נראה לומר דלהורות הוא מצוה בפ"ע מדכתיב (בסוף פרשת נגעים) להורות ביום הטמא וביום הטהור. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בסה"מ (לאוין ע"ג) וז"ל וכן להורות ביום הטמא וביום הטהור מצוה שיורו בימי הצרעת כפי התורה בהסגר ובהחלט עכ"ל עיי"ש בדבריו. וכן נראה לכאורה מדברי רבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר עשירי בשער העבודה) שכתב שם וז"ל ואיזה דבר יקיים ממצות הטומאה והטהרה באמרו להבדיל בין הטמא ובין הטהור. ועוד להורות ביום הטמא וביום הטהור עכ"ל עיי"ש. בדבריו. וכבר רציתי לומר כן בכוונת רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין י"ד ט"ו) עיי"ש. אבל שוב ראיתי דלא יתכן כן ע"פ המנין. וגם אין הלשון משמע כן. ואף הרמב"ן ז"ל אינו מונה מצוה זו כשהגיע לסכום הכולל של כל המצות בסוף ספרו וחזר בו עיי"ש. ולכן נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן אינה אלא

לומר דענין המצוה שבטומאת נגעים היינו להורות בדינים אלו. וכך הוא לשון הרמב"ם ז"ל במצוה זו בחבורו הגדול (בריש הלכות טומאת צרעת) שכתב שם וז"ל להורות בצרעת אדם כדינה הכתוב בתורה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם בסה"מ (שורש שביעי) בתוך דבריו וז"ל ובבאור אמרו לטהרו או לטמאו כשם שמצוה לטהרו כך מצוה לטמאו (סיפרא סוף פרשת תזריע) והמצוה היא אמנם שיאמר טמא או טהור וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דענין המצוה דטומאת הנגעים שיורה הכהן בדיני הנגעים לומר שהוא טמא או טהור. אבל לשון הרמב"ם בסה"מ (עשין ק"א) אינו כן. דשם כתב בענין מצוה זו וז"ל מצוה ק"א היא שצונו להיות מצורע טמא וכו' עיי"ש. נראה מלשונו זה דאין בזה שום מצוה בקו"ע. אלא דין טומאה הוא המצוה. שנצטוינו דמצורע כזה יש לו דין טמא לכל דבריו. ותו לא מידי. וכמש"כ הרמב"ם בשאר מצות שבטומאה שם לעיל (עשין צ"ו) עיי"ש. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם במנין המצות הקצר במצוה זו עיי"ש. ודבריו ז"ל נראין כסותרין זא"ז. והרמב"ן ז"ל (עשין צ"ו) שהשיג על הרמב"ם בכל המצות בדיני הטומאות שמנה לפי שהן רשות גמורה. ואין בהן ענין מצוה שתמנה עיי"ש בדבריו. נראה שנמשך אחר לשון הרמב"ם שבמנין המצות שם. אבל לפי לשון הרמב"ם (בחבורו הגדול ובשורש שביעי) שם ודאי בטומאת נגעים יש בהן ענין מצוה גמורה על הכהן להורות במיני הנגעים כדינם. וכדעת רבינו הגאון ז"ל כאן:

ובחינוך (מצוה קס"ט) כתב וז"ל לטמא אדם מצורע. כלומר שמצוה הוא עלינו שכל מי שהי' מצורע שיבא אל הכהן לשאול על צרעתו וכו'. וכל מי שנצטרע ולא התנהג ע"פ התורה הקבועה במצורע וכו'. ולא חש לבא אל הכהן ולהראותה לו בטל עשה זו וכו' עכ"ל עיי"ש. ומביא שם העשה מדכתיב ובא אל אהרן או אל אחד מבניו הכהנים וגו' עיי"ש. וכנראה כתב כן כדי להנצל מהשגת הרמב"ן ז"ל שהביא שם בסוף דבריו עיי"ש. אבל אין שום מקור לדבריו בשום דוכתא שתהא בזה מ"ע על המצורע לבא אל הכהן. וגם מה שהביא מדכתיב ובא אל אהרן וגו' דבריו תמוהים דלא מצינו בקרא הכי כלל. דלא כתיב בקרא אלא והובא אל אהרן הכהן וגו'. ומטעם זה פי' הראב"ע ז"ל שם וז"ל והובא ברצונו ושלא ברצונו. כי הרואה בו אחד מסימנים אלו יכריחנו שיבא עכ"ל עיי"ש. וא"כ אין לנו מלשון הכתוב הזה משמעות ענין מצוה על המצורע עצמו כלל. ואמנם ע"פ פי' הראב"ע יש בזה מקום מצוה על האחרים הרואים בו סימני טומאה להביאו אל הכהן. אבל גם לזה לא מצינו שום סעד כלל בשום דוכתא. וגם מפשט הכתוב אין הכרח לזה. דיותר נראה לפרש והובא כשיובא. ואין בזה מצוה. אלא יאמר הכתוב שכשיובא אל הכהן וראהו שנמצאו בו סימני טומאה וטמא אותו. דאל"כ הו"ל למיכתב

והביאוהו אל הכהן. ועכ"פ דברי החינוך תמוהים. ולא ידענא אמאי שבק דברי הרמב"ם ז"ל גופו (בחבורו הגדול ובשורש שביעי) שיש להם מקור מבואר בברייתא דסיפרא שהביא הרמב"ם שם. שיש מצוה על הכהן לטמאו או לטהרו. כמשכ"ל. ועפ"ז אין מקום להשגת הרמב"ן ז"ל בזה:

וראיתי להר"ב מל"מ בפר"ד שתמה על החינוך מדברי הרמב"ן. דאם איתא כדבריו לא יהי' מקום להשגת הרמב"ן עיי"ש. ובאמת עיקר דברי החינוך הם ליישב השגת הרמב"ן שהביאה החינוך גופי' שם לקמן. ויותר הו"ל להקשות על הרמב"ן מדברי הרמב"ם ומברייתא דספרא שם. וכן מבואר במדרש רבה (סדר נשא פ"ט) שאמרו שם אין שורפין שתי פרות כאחד ולא עורפין שתי עגלות כאחד ולא הורגין שני אנשים כאחד ולא מסגירין שנים כאחד ולא מחליטין שנים כאחד עיי"ש. והטעם משום שאין עושין מצות חבילות חבילות. כמבואר בפ"ק דסוטה (ח' ע"א) עיי"ש. ואף דשם לא קתני אלא שאין מטהרין שני מצורעים כאחת עיי"ש ע"כ תנא ושייר. ומ"מ מבואר מזה דגם להסגיר ולהחליט את המצורע מצוה גמורה היא. וכן הוא מבואר בתוספתא (ריש פ"ח דנגעים) כשם שמצוה לטהרן כך מצוה לטמאן וכו' עיי"ש:

ומש"כ רבינו מראה עור הבשר הבהרת והמחיה רתוקים. הוא ע"פ לשון הכתוב אדם כי יהי' בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת וגו'. וכתב מחיה במקום שאת. משום דסימן טומאה דמחיה לא נאמר בפירוש בקרא אלא בשאת. כדכתיב וראה הכהן והנה שאת לבנה בעור וגו' ומחית בשר חי בשאת וגו'. ונאמרה בזה פרשה מיוחדת בתורה. אבל בבהרת ושאר מראות נגעים אע"פ שבכולם המחיה הוא סימן טומאה. מ"מ לא נתפרש בהן אלא סימן שער לבן בלבד. וכן סימן דשער לבן לא נתפרש בהדיא בקרא אלא אצל בהרת. ואע"ג דגם בשאת כתיב שער לבן. כדכתיב והיא הפכה שער לבן. כבר פירשוה בסיפרא למילתא אחריתא ולפרושי למחיה הוא דאתי. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. ונראה דזו היא כונת רבינו הגאון במש"כ רתוקים שרצה לומר דהשאת והבהרת שניהם רתוקים וקשורים זב"ז. דכל אחד צריך ללמוד מחבירו. דהבהרת מלמד על השאת לסימן שער לבן. והשאת על הבהרת לסימן המחיה. כמבואר בסיפרא עיי"ש. וספחת לא מנה משום דספחת אינה אלא תולדה לשאת ולבהרת. כדתניא בברייתא בסיפרא ובפרק קמא דשבועות (ו' ע"ב). אין ספחת אלא טפלה וכו' עיי"ש. ומנה בהרת ושאת כל אחד מצוה בפני עצמה. כדרכו ז"ל בכל כיו"ב. כמו שכבר ביארנו. והרמב"ם ז"ל כתב (בשורש שביעי) וז"ל ובעבור שנעלם מזולתנו השרש הזה במצות צרעת שמנה י"א מצות. ולא ידע כי הם מצוה אחת. ושכל מה שנזכר בכתוב אמנם הוא דקדוק ותנאי. ובאור זה שהוא

הורה לנו צרעת אדם יטמאנו וישוב טמא וכו' ואנחנו לא נדע איזה צרעת תטמא ואיזה לא תטמא בא הכתוב לבארו ולהבדיל המשפט שאם הי' כך הוא טהור ואם הי' כך הוא טמא. ואם הי' על ענין כך יעמוד זמן כך. ואם הי' על ענין כך יעמוד זמן כך וכו' והמצוה היא אמנם שיאמר טמא או טהור. אמנם חלוק הענינים שבהם יהי' טמא או טהור. אין ראוי למנותם בעבור שהם תנאים ודקדוקים. וזה כמו אמרנו כי הקרבת בע"מ מוזהר ממנו. ואם היא מצות ל"ת. נשאר עלינו לדעת מה הם המומים. התראה שנחשוב כל מום ומום מצוה. אם הי' זה כך הי' עולה מנינם קרוב שבעים מומים. וכמו שלא נמנה המומים מה מהם מום ומה מהם אינו מום. אבל האזהרה שהזהירנו מבע"מ. כמו כן אינו ראוי למנות סימני הצרעת וכו' אלא היות המצורע טמא לבד. והאחרים כולם הם באור מה היא הצרעת וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם כבר ביארנו דלא שמיעא לי לרבינו הגאון ז"ל ולא סבירא לי' שורש זה כפי אשר ביארו והרחיב בו הרבה יותר מדאי הרמב"ם ז"ל. אף דעיקר שורש זה דבר אמת יצוק בו גם לדעת רבינו הגאון ז"ל. ולא נפלא ולא רחוק הוא ולא נעלם ממנו. דודאי כל מקום שנזכרה המצוה בתורה בדרך כלל ואח"כ הולך הכתוב ומבאר פרטי המצוה כולם בדרך פרט. כל פרט ופרט בפ"ע. אין לנו למנות כל הפרטים כולם אלא במצוה אחת. משום שאין לנו בזה אלא המצוה הכללית. והפרטים אינם אלא תנאים ודקדוקים ובאור למצוה הכללית. כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל בשורש זה. אבל כל שלא באה בכתוב מצוה אחת שתכלול עכ"פ בדרך כלל כל הענינים שבאו בדבר. כמו כאן בנגעים. דדיני בהרת נאמרו בפרשה מיוחדת בפ"ע. ודיני השאת בפ"ע. ושחין ומכוה בפ"ע. והנתקים בפ"ע. וקרחת וגבחת בפ"ע. וכן כולם כל אחד ואחד בפרשה בפ"ע. ולא נאמרה בתורה מצוה כללית שתכלול כולם מיהת בדרך כלל. ודאי אין לנו לעשות לנו מצוה אחת כללית מעצמנו שלא נצטוינו בסיני ולא נאמרה בתורה. כדי שתהי' על כל המצות שנאמרו בזה בתורה רק תורת תנאים ודקדוקים למצוה זו שלא נצטוינו בה. ואין לנו במנין המצות אלא כמו שנאמרו בסיני ונכתבו בתורה. וכמו שנאמרו ונכתבו כל אחת בפ"ע כך הן נמנות כל אחת מצוה בפ"ע במנין המצות. זולת אם כבר נכללה מצוה אחת באחרת אלא שחזר הכתוב וכתבה בפרט בפ"ע דאז ודאי אין לנו אלא למנות הכללית בלבד. וזו הפרטית שלא נאמרה ונכתבה אלא לתוספת באור אינה נמנית בפ"ע. וכן כשבאו שתי המצות בשם וענין אחד ממש כמו לא תגנוב דנפשות ולא תגנבו דממון. דבזה ודאי באזהרת לא תגנוב כל מין גנבה בכלל. אלא משום שיש מקום לטעות שלא הזהיר הכתוב אלא על גנבת נפשות בלבד. הוצרך הכתוב להזהיר על גנבת ממון בפ"ע. אין לנו בזה במנין המצות אלא אזהרה אחת לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. משום דהדבר

מבואר שלא באה אזהרה השנית אלא לתוספת ביאור לראשונה. וכן כל כיו"ב. אבל כאן שנאמרה בתורה מצוה בבהרת ומצוה בשאת וכל כיו"ב. ודאי אין לנו אלא למנות כל אחד מצוה בפ"ע. דאינם נכללין זב"ז כלל. וממילא מבואר דהראי' שהביא הרמב"ם ז"ל ממומין אין הנדון דומה לראי' כלל. דשם נאמרה ונשנית בראש הפרשה המצוה בדרך כלל בעשה ובל"ת. דכתיב כל אשר בו מום לא תקריבו וגו' תמים יהי' לרצון כל מום לא יהי' בו וגו'. אלא דאח"כ חזר הכתוב לפרש בפרט מה הן המומין הפוסלין ושבאה האזהרה עליהן. ולזה בודאי אין לנו אלא מצוה אחת כמו שנאמרה בתורה. ופרטי המומין אינם אלא ביאור המצוה שנאמרה בדרך כלל. וזה דבר ברור. ועי' ג"כ משכ"ל (עשין ק"ע). ובמבוא (סי' ז' בשורש זה):

מצוה קפח

אם פרוח. מצות פריחה בכולו מתוך טומאה. דהיינו מתוך הסגר או מתוך החלט. כמבואר בפ"ח דנגעים. מדכתיב ואם פרוח תפרח הצרעת בעור וגו' כסתה הצרעת את כל בשרו וטהר את הנגע וגו':

מצוה קפט

והצרעת. דברי רבינו הגאון ז"ל בזה סתומים. וכפי הנראה כוונתו למאי דכתיב (בפרשת מצורע) זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק וגו'. ופירש הרמב"ן ז"ל שם וז"ל לכל נגע הצרעת הוא צרעת השחין והמכוה והזכירם בכאן תחלה מפני תדירותם. ואח"כ הזכיר הנתק שהוא ג"כ מצוי. ואח"כ הזכיר צרעת הבגד והבית. ואח"כ אמר ולשאת ולספחת ולבהרת הם הנגעים הראשונים שפתח בהם הכתוב וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ שחין ומכוה קראן הכתוב נגע צרעת סתם. וזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן במש"כ והצרעת. ובהכי ניחא מה שתמוה לכאורה במה שלא מנה לא שחין ולא מכוה. שיש למנותם לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בשתי מצות בפ"ע. דבכל אחד נאמרה בתורה פרשה בפ"ע. וגם אין מצטרפין זה עם זה. כדתנן (בפ"ט דנגעים). אבל לפ"ז נראה דכיון שכללן הכתוב שניהם כאחת בשם אחד נגע צרעת ודיניהם אחד. לכן מנאן כאן מצוה אתת. ולזה הוא שרמז כאן במה שכללן בשם הצרעת. גם תניא בתוספתא (סופ"ג דנגעים) השחין והמכוה שניהם סימן אחד ושניהם טומאה אחת. למה נחלקו. שאין מצטרפין זה עם זה עיי"ש. ומייתי לה הר"ש (סופ"ט דנגעים) עיי"ש. והכי נמי תניא בפ"ק דחולין (ח' ע"א) שחין ומכוה מטמאין בשבוע אחד בשני סימנים בשער לבן ובפסיון ולמה חלקן הכתוב לומר שאין מצטרפין זה עם זה עיי"ש. הרי דשניהם אחד הם ולא הי' מחלקן הכתוב לשתים לולא שרצה לאשמעינן שאין מצטרפין זה עם זה. ואחר דאשמעינן דין זה חזר

וכללן יחד כאחת בשם אחד. ולזה מנאן רבינו הגאון מצוה אחת. גם הי' עולה על דעתי לכאורה לומר דט"ס יש כאן. וצ"ל והצרבת. וקרא כן שחין ומכוה משום דשניהם קראן הכתוב כן. דבשחין כתיב צרבת השחין הוא. ובמכוה ג"כ כתיב צרבת המכוה הוא. וכיון דשניהם שם אחד הן וסימן אחד וטומאה אחת. ולא חלקן הכתוב אלא כדי לאשמעינן דאינן מצטרפין זה עם זה. לכך נמנין מצוה אחת. וכן ראיתי לר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת שכלל שחין ומכוה בשם צרבת. שכתב שם בהרת וצרבת שאת וספחת עיי"ש. וע"כ בצרבת כוונתו לשחין ומכוה שנקראו כן. ואע"פ שמנה שם שחין ומכוה בפ"ע מיד בסמוך אח"כ עיי"ש. עכצ"ל שמנה השחין והמכוה לטומאה כשיש בהן סימן טומאה מצוה בפ"ע ולטהרה כשאין בהן סימן טומאה מצוה בפ"ע. וזה ודאי צ"ע. ואולי ס"ל מדקתני בסיפרא ובתוספתא שהבאתי לעיל כשם שמצוה לטהרן כך מצוה לטמאן. משמע דהטומאה מצוה בפ"ע. והטהרה מצוה בפ"ע. ואף דנראה דמצוה לטהרן היינו רק במצורע מוחלט לאחר שנרפא מנגעו. מ"מ ס"ל דגם לומר לו טהור אתה כשלא ראה בו סימן טומאה בכלל זה. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בשורש שביעי) עיי"ש. אבל זה ודאי תמוה למנות בנגע אחד טומאתו וטהרתו מתוך הסגר כשאין בו סימן טומאה שתי מצות בפ"ע. דודאי פריחה בכולו והבוהק טהרתן נמנית מצוה בפ"ע. דטהרתן היא המצוה. ואין בהן מצוה אחרת. אבל בנגעים טמאים אחר שנמנה טומאתן כשיש בהן סימן טומאה מצוה. ודאי יש בכלל מצוה זו עצמה שלא לטמאו כשלא נראו בהן סימן טומאה ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר שמנה שחין ומכוה אחת בכלל שם צרבת. וא"כ לכאורה הי' אפשר לומר כן בכוונת רבינו הגאון ז"ל. אבל אין זה נכון דצרבת אינה אלא שם טהרה של שחין ומכוה. ואין טומאתן בכלל. וגם אין צורך להגיה. דבלא"ה הדברים נכונים כמשכ"ל וכן עיקר. וגם באזהרותיו (בדבור לא תענה) מנה רבינו הגאון ז"ל שחין ומכוה. אלא דמדבריו שם נראה שמנאן בשתי מצות בפ"ע עיי"ש:

והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו במנין העשין עשה דוהצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים וראשו יהי' פרוע וגו'. כמבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ (עשין קי"ב) עיי"ש. ורבינו הגאון לא מנה עשה זו. וגם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאוה. אלא דהבה"ג וסייעתו כללו כל דיני הנגעים בפרשת נגעים שמנו במספר הפרשיות שלהם. ואף דעשה זו היא עשה דרמיא על המצורע גופי'. ואין מקומה במספר הפרשיות. מ"מ כיון דמצוה זו תליא בכהן הרואה את נגעו. דכל זמן שלא ראהו הכהן ולא הסגירו ולא החליטו לא חיילא עלי' עשה זו. הילכך כיון דטומאת נגעים מנו במספר הפרשיות גם מצוה זו שייכא התם. דכבר ביארתי (עשין נ"ז) דאפי' מצות היחיד כל שתלוי' בציבור דרכם למנותה במספר

הפרשיות. וא"כ כיון דפרשת נגעים חשבוה למצות הציבור למנותה במספר הפרשיות גם מצוה זו שם מקומה. דהא בהא תליא. ואמנם על רבינו הגאון ז"ל הדבר תמוה. שהרי לא הלך בזה בדרך הבה"ג ומנה כל דיני הנגעים במנין העשין דיחיד. וא"כ אמאי לא מנה עשה זו. וביותר יש לתמוה דבאזהרותיו (בדבור לא תענה) מנה עשה זו. שכתב שם וז"ל ואם בפרע ופרם ומעטה שפם ומחנותיך תשפינה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת להך עשה דבגדיו יהיו פרומים וראשו יהי' פרוע ועל שפם יעטה וגו' בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. וא"כ ודאי שבכוונה השמיטה כאן מלמנותה. וחזר בו מדבריו שם. והוא תימא:

וראיתי להרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קי"ב) שכתב וז"ל שצונו להיות המצורע ידוע לכל עד שיובדלו ממנו בני אדם. והוא אמרו יתעלה והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים וגו' והראי' על היות זה מ"ע אמרם בספרא לפי שנאמר את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום. יכול אע"פ שהוא מנוגע. ומה אני מקיים בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיו פרוע בכל אדם חוץ מכהן גדול. ת"ל אשר בו הנגע אפי' כהן גדול בגדיו קרועים וראשו יהי' פרוע ויגדל שער. ומבואר הוא שכהן גדול הוא בל"ת מלפרום או לפרוע. והשרש אצלנו כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת וכו' יבא עשה וידחה ל"ת. ומאחר שמצאנו לשונם מורה כשנצטרע כה"ג פורע ופורם. מורה שהוא מצות עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא שאם אין הכרח לומר דזו היא מצות עשה אלא מההיא ברייתא דספרא. הדבר מבואר דלא זו שאינה ראי'. אלא אדרבה משם ראי' איפכא. וע"פ סברא זו עצמה של הרמב"ם ז"ל. דהרי בספרא לא נפק"ל דכה"ג פורע ופורם אלא מייתורא דקרא דאשר בו הנגע. וא"כ אם איתא דיש בה עשה לפרוע ולפרום. קשה למה לי קרא. ותיפוק לי' דאע"ג דכה"ג יש בו ל"ת דראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום. הרי קיי"ל דעשה דוחה ל"ת. וא"כ אתי עשה זו דבגדיו יהיו פרומים וראשו יהי' פרוע ודחי ל"ת דראשו לא יפרע וגו'. אלא ודאי מוכח מזה דאין בזה עשה. ולא שייך בזה עשה דחיל"ת. ולהכי איצטריך קרא להתיר פריעה ופרימה לכה"ג.

וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' פ') שהביא דברי הרמב"ם אלו. ולא הרגיש שדברי תימא הם. ואדרבה מדבריו שם מתבאר שהסכים עמו בראי' זו. אלא שכתב עליו וז"ל ולא הי' צריך לכל זה. שאין ספק שיש מצות עשה נכנסת במנין בענין מצורע והוא. בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. וכן אמרו בפסחים בפרק אלו דברים (פסחים ס"ז ע"א) אר"ח מצורע שנכנס לפנים ממחיצתי פטור דא"ק בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכתוב נתקו לעשה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהסכים עם הרמב"ם ז"ל בראייתו מהספרא. אלא שכתב דלא צריך לזה. דבלא"ה יש בה עשה נמנית מצד מצות בדד ישב וגו' שבכלל

זה. והוא מתמיה הרבה אצלי. איך לא הרגיש דאדרבה משם ראי' מוכחת איפכא. ולפי הנראה ס"ל להרמב"ם והרשב"ץ ז"ל דלא מקרא יתירה דריש לה בספרא. אלא ה"ק ת"ל והצרוע אשר בו הנגע וגו' דכתיב סתמא בכל צרוע אשר בו הנגע ל"ש הדיוט ול"ש כה"ג וא"כ הו"ל עשה בכל אדם. ואתי עשה ודחי ל"ת דכתיב בכה"ג את ראשו לא יפרע וגו'. ולפ"ז שפיר הביא ראי' זו. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות טומאת צרעת ה"ו) שכתב וז"ל מ"ע שיהי' המצורע המוחלט מכוסה ראש כל ימי חלוטו ועוטה על שפם כאבל ופורם בגדיו וכו' אפי' כה"ג שנצטרע פורע ופורם שעשה דוחה את ל"ת עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא מבואר דס"ל פירושא דספרא דלא אתי עלה אלא משום עשה דחי ל"ת כדכתיבנא. אבל ודאי מלישנא דברייתא לא משמע הכי כלל כמבואר. ועוד דהרי הך ברייתא מייתינן לה במו"ק בפרק ואלו מגלחין (מועד קטן י"ד ע"ב ט"ו ע"א). והתם קתני והצרוע לרבות כהן גדול בגדיו יהיו פרומים שיהו מקורעים וכו' עיי"ש. ובודאי דמדקתני והצרוע לרבות כה"ג משמע דמהך קרא גופי' איתרבי כה"ג ולא משום עשה דחי ל"ת וכמו שפי' בקרבן אהרן שם עיי"ש:

ואמנם קצת נראה לומר בכוונת הרמב"ם ע"פ מש"כ הר"ן ז"ל (בפרא"ד) וז"ל היכא דאיכא חמימי לרחוץ קודם המילה ואישתפוך הנך דלאחר המילה. איכא למידן אי אמרינן תדחה מילה. כיון שאם יהא נימול נצטרך אח"כ לחלל את השבת במכשירין. או דילמא השתא מיהת בדין מהלינן. ובתר הכי פיקוח נפש הוא שדוחה את השבת. והרמב"ן ז"ל כתב דשרי למימהלי' שאין למצוה אלא שעתה. ואין דוחין את המילה משום שנצטרך אח"כ לדחות את השבת. דבתר הכי פיקוח נפש הוא שדוחה אותו ולא מכשירי מילה וכו'. ואינו כן דעת הרז"ה ז"ל שהוא ז"ל אמר דכל היכא דאישתפוך חמימי דבתר מילה מקמי מילה תדחה מילה. וכן דעת הרשב"א ז"ל. והביא ראי' מדתנן (בפ"ק דביצה) בה"א לא ישחוט אא"כ יש לו דקר נעוץ מבעו"י וכו' ושוין שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה. ואם איתא שמלין מפני שבשעת מילה אין כאן דחיית מכשירין. ואח"כ פיקוח נפש הוא שדוחה. הכא נמי נשחוט מפני שמחת יו"ט. ולאחר מכאן נימא שמצות כיסוי היא שדוחה. אלא ש"מ כל שאנו יודעין בתחלת הדבר שיבא לידי איסור מלאכה. דוחין את המצוה כדי שלא נבוא בסוף לידי כך וכו' עכ"ל עיי"ש. ומעתה לפ"ז נחזי אנן הכא לדעת הרז"ה והרשב"א ז"ל. בכה"ג ראוי לומר שאסור לראות נגעו ולטמאו. דא"כ נצטרך אח"כ לדחות איסור לאו דראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום. ויש לדחות מצות ראיית נגעים כדי שלא יבא אח"כ לידי כך. אע"פ שאח"כ מצות פריעה ופרימה דמצורע היא שדוחה לאו דפריעה ופרימה דכה"ג. אלא שאפשר לומר דהיינו דאתי קרא דוהצרוע לרבות כה"ג

שמותר לכהן לראות נגעו ולטמאו אע"פ שידענו עכשיו שיבוא לידי איסור לאו דפריעה ופרימה דכה"ג. אבל אי לאו דגלי קרא אין ה"נ שהי' אסור לראות נגעו ולטמאו מתחלה כדי שלא יבוא אח"כ לידי דחיית לאו דראשו לא יפרע וגו'. והתינח אם נאמר דיש בזה עשה במצורע. אבל אם איתא דליכא עשה בפריעה ופרימה דמצורע. וא"כ ודאי אין כה"ג מצורע מותר בפריעה ופרימה. וממילא שוב לא צריך קרא להתיר לראות נגעו. דמהיכא תיתי לאסור. כיון שלא יבוא אחר כך לידי דחיית לאו דפריעה ופרימה. והיינו דקתני בספרא והצרוע אף על פי שהוא כה"ג כלומר דאפי' כהן גדול רואין את נגעו לטמאו. לפי שנאמר ראשו לא יפרע וגו' יכול אע"פ שהוא מנוגע. כלומר מפני שאין עשה בפריעה ופרימה לדחות לאו דפריעה ופרימה שבכהן גדול. ומה אני מקיים בגדיו יהיו פרומים וגו' בכל אדם חוץ מכה"ג. ת"ל אשר בו הנגע אע"פ שהוא כה"ג. כלומר ומדאיצטריך קרא לרבות כה"ג שרואין את נגעו לטמאו. ש"מ שפורע ופורם אע"פ שהוא כה"ג. והיינו משום דאיכא עשה בפריעה ופרימה דמצורע. ואתיא הך עשה ודחיא ל"ת דראשו לא יפרע וגו'. ועפ"ז יתבארו לנכון דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם ובחבורו הגדול שם. וכ"כ גם בסמ"ג (עשין רל"ה). וגם דברי הרשב"ץ ז"ל שהבאתי. דודאי טעמא דכה"ג מנוגע פורע ופורם אינו אלא משום דעשה דחיא ל"ת כמו שביארנו. וגם אין מקום להוכיח מברייתא דספרא דליכא עשה בפריעה ופרימה דמצורע.

איברא דמ"מ נהי דקושיא להרמב"ם ליכא מהך ברייתא. אכתי אין ראייתו משם מובנת כלל. דמאן לימא לן דמאי דדריש בספרא מקרא דוהצרוע לרבות כה"ג היינו לענין שיהא מותר לראות נגעו לטמאו. ודילמא לא גלי קרא אלא עיקר מילתא שיהא מותר בפריעה ופרימה דאע"ג דעשה ליכא במצורע שיהא פורע ופורם. מ"מ גלי קרא בכה"ג דפורע ופורם כשאר מצורעים. והרי עכצ"ל כן לדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו דאין למצות אלא שעתן. ומשום שאח"כ יבא לידי דיחוי ל"ת לא דחינן המצוה בשעתה. וא"כ אפי' את"ל דאיכא עשה בפו"פ דמצורע אכתי לא צריך קרא להתיר לראות נגעו של כה"ג לטמאו. ועכצ"ל דלא מידריש קרא אלא לענין להתירו בפו"פ דמצורע אחר שכבר נעשה מצורע מוחלט. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דליכא עשה בפו"פ. דאל"כ למה לי קרא למישרי תיפוק לי' מטעמא דאתי עשה ודחי ל"ת. מיהו להרמב"ן ז"ל גופי' ליכא קושיא. משום דלטעמי' אזיל דס"ל (בסה"מ עשין צ"ו) דליכא שום מצוה בטהרת וטומאת נגעים עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דנהי דאין למצות אלא שעתן. מ"מ כאן דליכא שום מצוה בדבר גם להרמב"ן ז"ל כשנצטרך אח"כ לדחות ל"ת לית לן לטמאו עכשיו. אי לאו דגלי קרא. וא"כ שפיר יש מקום לפרש ברייתא דספרא דלא דריש קרא דוהצרוע אלא לענין להתיר לכתחילה

לראות נגעו לטמאו. ואין שום הכרח מינה לומר דליכא עשה בפרו"פ דמצורע. אלא דעכ"פ ראייתו של הרמב"ם משם דאית בה עשה ודאי תמוה טובא לענ"ד. ולכן דברי הרמב"ם והרשב"ץ ז"ל בזה צ"ע אצלי:

ומלבד זה עיקר דברי הרמב"ם והרשב"ץ ז"ל תמוהים לכאורה. דאינו מובן למה הוצרכו ראיות כלל לומר דפו"פ דמצורע הו"ל מצות עשה. והא בהדיא כתיב קרא בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע וגו'. הרי מפורש כאן בהך קרא מצות עשה בפו"פ דמצורע. ואיזה מקום ספק יכול להיות בדבר. וגם בגמרא (פרק ואלו מגלחין ט"ו ע"א) מפורש בהדיא דפו"פ חיובא הוא במצורע עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל שם לא השיג על הרמב"ם ז"ל אלא מקרא דבדד ישב מחוץ למחנה מושבו דמבואר בפסחים שם דהו"ל מצות עשה. וא"כ ראוי להכניסה במנין. ולמה איצטריך לזה. ואמאי לא סגי לי' בהך קרא גופי' דבגדיו יהיו פרומים וגו' למנותו במנין העשין. ובמאי גרע משאר כל העשין שבתורה:

ואמנם ביתר שאת יקשה לרבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה עשה זו. והדבר יפלא עוד ביותר דאחר שהוא ז"ל גופי' מנאה באזהרותיו שע"פ עשה"ד. חזר בו מזה כאן והשמיטה. ובלא ספק טעמו ונמוקו עמו. והנראה בזה לפי מה שראינו לרבינו הגאון ז"ל דמצות שילוח טמאים חוץ למחנה מנאה במספר הפרשיות שלו (פרשה מ"ח). וע"כ מתבאר מזה דס"ל דאין מצוה זו מוטלת אלא על הציבור והב"ד. ובודאי שכן נראה מפשטי' דקרא דכתיב צו את ב"י וישלחו מן המחנה כל צרוע וגו' מזכר ועד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום וגו'. וכתיב ויעשו כן ב"י וישלחו אותם אל מחוץ למחנה וגו'. ומשמע ודאי ממשמעות הכתובים שלא הוזהרו בכך אלא הציבור והב"ד ולא הטמא גופי'. דלטמא עצמו אין לנו שום מצוה בקרא. ולפ"ז ממילא מבואר דגם עשה דבדד ישב וגו' רק מצות הצבור והב"ד היא. שהרי תניא בספרי (פ' נשא) וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש שומעני ששלשתן במקום אחד. ת"ל במצורע בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. מצורע היה בכלל ויצא מן הכלל ולמד על הכלל וכו' עיי"ש. והביאה בכ"מ (פ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"ב) עיי"ש. ואם איתא דהכלל. דהיינו קרא דוישלחו מה"מ כל צרוע וגו'. אינו אלא מצות הציבור והב"ד. והפרט. דהיינו קרא דבדד ישב. הוא מצות המצורע גופי'. היכי קרי לי' דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל. הרי שני ענינים חלוקים הם לגמרי. זו מצות הציבור וב"ד. וזו מצות היחיד הטמא עצמו. ותרוייהו צריכי. אלא ודאי קרא דבדד ישב נמי על הציבור והב"ד הוא דקאי. ושניהם מענין אחד הם. וא"כ לפ"ז גם פריעה ופרימה אינה אלא מצות הציבור והב"ד שהוטל עליהם חובה להנהיג המצורעים בכך. שהרי גם פו"פ בההיא פרשה כתיבא בהדי קרא דבדד ישב.

וחדא מצוה נינהו. וכן מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספות לדעתו עשה י"ד) ובדברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם עיי"ש. וגם במנין העשין של הרשב"ץ לא מנה אלא עשה דבדד ישב (עשין רל"ח). ובכללה הכניס גם פריעה ופרימה עיי"ש. ועפ"ז ממילא מתבאר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו דפו"פ ובדד ישב. משום דהו"ל בכלל עשה דשלוח טמאים שמנאה במספר הפרשיות שם דבכל זה מוזהרים הציבור והב"ד. משום שנתחייבו להבדילו מן המחנה ולעשות לו אות והיכר כדי שיבדלו ממנו. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קי"ב) עיי"ש. והכל מצוה אחת. ואין סתירה בזה בדברי רבינו הגאון ז"ל בעיקר הדבר כאן למש"כ באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם. דגם שם אפשר שכוונתו למנות הכל מצוה אחת. אלא דדרכו שם לפעמים להאריך יותר. משא"כ כאן שדבריו קצרים ומצומצמים מאוד:

אלא דבעיקר הדבר אע"ג שנראה ראי' לרבינו הגאון ז"ל בזה ממה שאמרו בספרי שם מזכר ועד נקבה תשלחו בכל אדם הכתוב מדבר. אחד גדולים ואחד קטנים במשמע. אתה אומר אחד גדולים ואחד קטנים במשמע או אינו אלא כענין שענש. מה מצינו בטמא מקדש שלא ענש אלא גדולים שנאמר ואיש אשר יטמא וגו'. אף כאן לא נאמר אלא גדולים. תלמוד לומר מזכר ועד נקבה תשלחו אחד גדולים ואחד קטנים במשמע עיי"ש. ואם איתא דמצות הטמא גופי' היא. הרי קיי"ל דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו. וא"כ לא שייכי קטנים במצוה זו כלל. כבכל שאר המצות שבתורה. דקטנים לאו בני מיעביד מצוה נינהו. ואין נראה לומר דכאן חידוש הוא שחידשה תורה לחייב קטנים כגדולים. דמהיכא תיתי. ובודאי ראוי לומר דקרא דמזכר ועד נקבה תשלחו סתמו כפירושו בגדולים דוקא ולא בקטנים. וכבר ראיתי להמפרש לילקוט שעמד בזה (פ' נשא) ונדחק מאוד בזה ואינו מספיק כלל עיי"ש. אבל הדבר מבואר כדכתיבנא. מ"מ הדבר קשה לכאורה טובא דבכמה דוכתי משמע דמצות המצורע גופי' היא. כמש"כ הרמב"ם (עשין ל"א) בשם המכילתא והספרי. וז"ל שם וכתוב בספרי וישלחו מן המחנה אזהרה לטמאים שלא יכנסו למקדש בטומאה וכו'. ולשון המכילתא צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה בעשה. ומנין אף בל"ת ת"ל ולא יטמאו את מחניהם וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מתבאר מזה דהעשה קאי על הטמאים עצמן כמו הלאו דולא יטמאו את מחניהם. מיהו נראה דמהספרי לא מוכח מידי. דהמעיין במקומו בספרי יראה דכל עיקרו לא קאי אלא אסיפא דהך קרא דהיינו על לאו דולא יטמאו את מחניהם בלבד דהכי איתא התם צו את ב"י וישלחו מן המחנה למה נאמרה פרשה זו. לפי שהוא אומר איש אשר יטמא ולא יתחטא וגו' עונש שמענו אזהרה לא שמענו. ת"ל צו את ב"י וגו' הרי זו אזהרה לטמאים

שלא יכנסו למקדש בטומאה עיי"ש. והשתא הרי אזהרת עשה לא שמי' אזהרה. והיכי מייתי אזהרה מהך קרא. אלא ודאי ע"כ לא מייתי אלא מסיפא דקרא דכתיב ולא יטמאו את מחניהם. דהו"ל שפיר אזהרת לאו. וכמו שפירשו כל מפרשי הספרי שם עיי"ש. והוא מוכרח. ובמקצת נוסחאות הספרי גרסי' בהדי' הכי. ודברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם שהביאה לענין העשה. ולא הביאה אצל הלאוין (לאו ע"ז). ע"כ מבואר מזה דס"ל דהדברים כפשוטן. דעל העשה קאי. הם תמוהים מאוד אצלי. דהדבר פשוט ומבואר בפ"ק דתמורה ושאר דוכתי דאזהרת עשה לאו אזהרה היא. וא"כ אין ספק כלל דלא קאי הספרי שם אלא על הלאו דסיפא דקרא. וממילא מבואר דמהך ברייתא אין שום ראי' כלל. וגם ממכילתא שהביא הרמב"ם ז"ל שם לא מוכח מידי כמבואר:

אלא שיש לתמוה לכאורה מדאמרינן בפסחים (ס"ז ע"א) אמר ר"ח מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. בדד ישב לבדו ישב מחוץ למחנה מושבו הכתוב נתקו לעשה עיי"ש ובפירש"י שם. הרי מבואר דקרא דבדד ישב הוא עשה למצורע גופי'. דאם איתא דלא קאי אלא על הציבור והב"ד. היכי חשיב ללאו דולא יטמאו את מחניהם לאו הניתק לעשה משום עשה זו דבדד ישב. כיון דהלאו הו"ל אזהרה להטמא גופי'. והעשה לא קיימא אלא אציבור והב"ד. אלא ודאי עכצ"ל דהעשה נמי על המצורע גופי' הוא דקיימא. מיהו אפשר לומר דר"ת לא קדריש הכי אלא מייתורא דקרא. ושם מסקינן דתנאי היא. דאיפליגו ר"י ור"ש בהך מילתא. ואנן כר"י קיי"ל דס"ל דלא הוי לאו הניתק לעשה. וכמו שפסקו הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"ח) ובסמ"ג (לאוין ש"ד) עיי"ש. וא"כ למאי דקיי"ל כר"י שפיר אפשר לומר דלא קאי קרא אלא אציבור והב"ד כפשטי' דקרא ולא אמצורע גופי' עיי"ש היטב בסוגיא דגמרא שם. אלא דאכתי לכאורה יש לתמוה מסוגיא דפרק בתרא דמכות (ט"ו ע"א) דאמרינן התם אמר רבב"ח אר"י כל ל"ת שקדמו עשה לוקין עליו. אמרו לי' אמרת. אמר להו לא. אמר רבה האלקים אמרה וכתיבא ותנינא וישלחו מן המחנה וגו' ולא יטמאו את מחניהם. תנינא הבא למקדש טמא. אלא מ"ט קא הדר בי' משום דקשיא לי' אונס וכו' עיי"ש ובפירש"י שם. הרי בהדיא דעשה דוישלחו מן המחנה על הטמא גופי' קאי כמו הלאו דולא יטמאו את מחניהם. ומשום הכי הוא דחשיב לי' לאו שקדמו עשה שאין לוקין עליו למאי דבעי למימר דלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו. מיהו אפשר לדחות ולומר דגם מההיא דהתם אין הכרע. ואדרבה יש מקום לומר דמההיא דהתם איפכא מוכח. לפמש"כ הריטב"א ז"ל שם להקשות דלמאי דהדר בי' ר"י משום קושיא דאונס וס"ל דלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו. היכי מתרץ ההיא דבא אל המקדש טמא. ונדחק

בזה עיי"ש. ולזה אפשר לומר דלפי המסקנא באמת ס"ל לר"י דהיינו טעמא דהבא אל המקדש טמא לוקה משום דאין זה לאו שקדמו עשה. משום דהעשה מילתא אחריתא. ולא קאי על הטמא גופי'. אלא על הציבור והב"ד. משא"כ הלאו דעל הטמא גופי' קאי. ושני ענינים חלוקים הם. וא"כ שפיר נקט רבינו הגאון ז"ל כמסקנא דר"י. ונמצא דמשם אדרבה ראי' לשיטתו:

ועפ"ז אפשר ליישב מה שיש להקשות על הרמב"ם ז"ל שהשמיט ברייתא דספרי שם דמרבה קטנים לשלוח מחנות. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שהעירו בזה. אבל עפמש"כ אפשר לומר דהרמב"ם לטעמי' שפסק כדקאמר ר"י מקמי דהדר בי'. וכמש"כ בלח"מ (פי"ת מהלכות סנהדרין ה"ב) עיי"ש בדבריו. ולזה ס"ל דעשה דוישלחו מן המחנה על הטמא גופי' קיימא וכמשכ"ל. ולפ"ז ע"כ ליכא לריבויא קטן כמשכ"ל. ועכצ"ל דתלמודין פליגא על ההיא ברייתא דספרי ולא קיי"ל הכי. ולזה השמיטה. אלא דכל זה לדעת הרמב"ם ז"ל. אבל רבינו הגאון ז"ל נקט לעיקר דברי הספרי. וס"ל דהכי נקטינן למסקנא דסוגיא דמכות שם. וגם בפסיקתא זוטרתא נקט ברייתא דספרי עיי"ש. ולהכי שפיר מנאה במספר הפרשיות. וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל מנאוה במספר הפרשיות שלהם. עכ"פ נראה ברור בדעת רבינו הגאון ז"ל דלהכי לא מנה מצות פריעה ופרימה ובדד ישב. משום דלדעתו הו"ל בכלל עשה דשלוח טמאים שמנאה במספר הפרשיות. ואפשר דזו היא ג"כ טעמן של הבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו מצות פו"פ ובדד ישב. ואין צורך למשכ"ל בדעתם. ועכ"פ לדעת רבינו הגאון ז"ל מוכרח לומר כן:

ואמנם לכאורה יש לתמוה לשיטה זו ממשנה ערוכה דתנן בפ"ב דהוריות (ח' ע"ב) אין חייבין על עשה ועל ל"ת שבמקדש ואין מביאין אשם תלוי על עשה ועל ל"ת שבמקדש וכו'. ופירש"י וז"ל אין ב"ד חייבין קרבן על עשה ועל ל"ת שבמקדש דהיינו טומאת מקדש וקדשיו. עשה שבמקדש וישלחו מן המחנה כל צרוע. ל"ת לא יטמאו את מחניהם וכו'. הואיל ואין שגגתו קבוע אלא קרבן עולה ויורד וכו'. ואין מביאין יחידים אשם תלוי על עשה ועל ל"ת שבמקדש דאין אשם תלוי בא אלא על ספק חטאת קבוע וכו'. אבל בב"ד לא איצטריך למיתני אין מביאין אשם תלוי על עשה ועל ל"ת שבמקדש. שהרי אין ב"ד מביאין אש"ת אפי' במקום ספק חטאת קבוע וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא מהך מתניתין דעשה דוישלחו מן המחנה וגו' מצות הטמא גופי' הוא. מדאיצטריך לאשמעינן דאין היחידים מביאין אשם תלוי על עשה זו. ואם איתא דאין זו אלא מצוה דרמיא על הציבור והב"ד. אבל היחיד דהיינו הטמא גופי' לא נתחייב בה א"כ היכי שייך בי' אשם תלוי בעבירת עשה זו שלא נתחייב בה. ועוד דמשמע דדוקא אש"ת הוא שאינו מביא על

עשה זו אבל קרבן חטאת עולה ויורד מייתי כשנודע לו חטאו. וא"ב ע"כ צ"ל דעשה זו מצוה דידי' היא. וכשעבר מייתי עלה חטאת:

הן אמת דחזינא לרבינו יהונתן ז"ל (בפירושו להוריות שם) שכתב וז"ל אין ב"ד חייבין על עשה ועל ל"ת שבמקדש. כלומר אין ב"ד חיישין פר בהוראה אם הורו על דבר שהוא כנגד מקדש וקדשיו. בין שהוא עשה. כגון שנטמא בעזרה שהוא מצוה שיצא משם בדרך הקצרה שימצא. ונפק"ל מפסוק וישלחו מן המחנה. כלומר אם נטמא בעזרה ישתלח משם בזריזות. בין שהוא ל"ת. כגון שנטמא בחוץ דאיכא אזהרה ממקרא ולא יטמאו את מחניהם וכו'. ואין מביאין אשם תלוי כלומר ואין צבור מביאין אש"ת על עשה ועל ל"ת שבמקדש. לפי שאין אש"ת בא על ספק אלא על חטאת קבועה. כדאמרינן ברישׁ פרקין משיח בפר ואין מביא אשם תלוי. דכתיב באש"ת וכפר הכהן על שגגתו אשר שגג. מי שחטאו ושגגתו שוה. יצא משיח שאין חטאו ושגגתו שוה. דכתיב לאשמת העם. הרי משיח כצבור צריך העלם דבר עם שגגת מעשה. לפיכך אינו באשם תלוי. אבל יחיד מביא אשם תלוי על עשה ועל ל"ת שבמקדש. שהרי מביא חטאת בשגגת מעשה בלא העלם דבר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש גם מאי דקתני ואין מביאין אשם תלוי. בב"ד דוקא. ודלא כפירש"י ושאר ראשונים שם. וא"כ לכאורה אין משם ראי'. אבל באמת הא ליתא כלל. דמלבד דאכתי גם לפ"ז הכי מוכח מרישא דמתניתין דמדאיצטריך תנא לאשמעינן דאין ב"ד חייבין פר על עשה שבמקדש. והיינו מטעמא דילפינן התם בגמרא דאין ב"ד חייבין אלא במקום שהיחיד מביא חטאת קבועה. לאפוקי מקדש דאינו אלא בעולה ויורד עיי"ש. ואם איתא תיפוק לי' דאין ב"ד חייבין אלא בשעשו הקהל דמעשה תלוי בקהל. וכדתניא בספרא. ומייתי לה התם לעיל (ג' ע"א). יכול הורו ב"ד ועשו ב"ד יהיו חייבין ת"ל הקהל ועשו. מעשה תלוי בקהל והוראה תלויה בב"ד עיי"ש. וכאן הרי הקהל לא עברו על עשה זו אלא הב"ד. והו"ל הורו ב"ד ועשו ב"ד. וכן מדקתני סיפא דאין ב"ד חייבין אש"ת על עשה שבמקדש. תיפוק לי' דלא עשו אלא הב"ד ולא הקהל. אלא ודאי עשה זו מצות היחידים היא ולא מצות הב"ד. ואין לומר דלא איצטריך בגמרא שם לטעמא דאינו בחטאת קבועה אלא משום ל"ת שבמקדש. דהו"ל מצות היחידים. אבל על העשה אין ה"נ דבלא"ה אין ב"ד חייבין מדכתיב הקהל ועשו. דזה ליתא. דודאי מלישנא דמתניתין משמע דהעשה והל"ת מחד טעמא פטירי ב"ד. מדכייל להו כחדא. ואם איתא הרי אין להם ענין זה לזה. דבעשה שבמקדש בלא"ה לא שייך בה חיובא דהוראת ב"ד כלל. וגם לא איצטריך לאשמעינן כלל. דכבר תנן במתניתין (ד'. ע"ב) הורו ב"ד שוגגין ועשו כל הקהל שוגגין וכו' עיי"ש. מבואר דבלא חטאת הקהל אין פר בב"ד:

ובלא"ה עיקר דברי רבינו יהונתן ז"ל נפלאים מאוד אצלי. דמלבד דבהדיא מבואר בגמרא שם במקומו דמאי דתנן ואין מביאין אשם תלוי על עשה ועל ל"ת שבמקדש. על יחידים קאי ולא על ב"ד. וכפירש"י ושאר ראשונים ז"ל מדקאמר התם עלה מנה"מ דצבור לא מחייב קרבן בעלמא ויחיד אשם תלוי נמי לא וכו' עיי"ש. הרי דפטורא דאש"ת דמתניתין על היחיד הוא דקאי. בלא"ה הרי משנה ערוכה (שם לקמן ט' ע"א) תנן כל המצות שבתורה שחייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת וכו'. אשם תלוי היחיד והנשיא חייבין ומשיח וב"ד פטורין עיי"ש. הרי דב"ד לעולם פטורין מאשם תלוי אפי' בדבר שהיחיד מביא חטאת קבועה. וא"כ מאי איריא דאשמעינן הכא הכי בעשה ובל"ת דמקדש דאינו אלא בעולה ויורד. תיפוק לי' דב"ד ליתנייהו כלל באש"ת. אפי' היכא דהיחיד בחטאת קבועה. ומיהו לפי הנראה ס"ל לרבינו יהונתן ז"ל דאין ה"נ דב"ד לעולם אין מביאין אש"ת. ומתניתין לא קתני הכי בעשה ובל"ת שבמקדש אלא אגב גררא. איידי דקתני רישא אין חייבין על עשה ועל ל"ת שבמקדש קתני נמי ואין מביאין אש"ת וכו'. וכן מוכרח ממה שפירש שם בסיפא דקתני ומביאין אש"ת על עשה ועל ל"ת שבנדה. ומביאים יחידים אש"ת וכו' עיי"ש. הרי דס"ל דב"ד אפי' על עשה ועל ל"ת שבנדה אין מביאין אש"ת. אע"פ שהיא בחטאת קבועה. ובהכי ניחא נמי דלא תקשה לרבינו יהונתן ז"ל ממה שהוכיח בפירש"י שם דאין ב"ד מביאין אש"ת אפי' במקום ספק חטאת קבוע מדממעטינן להו לעיל (ח' ע"א) מדכתיב באש"ת על שגגתו אשר שגג שכל חטאו בשגגה יצא צבור שחטאו בהעלם דבר עם שגגת מעשה. וביותר תמוה דרבינו יהונתן ז"ל גופי' מפרש הכא טעמא דאין הצבור מביאין אש"ת על עשה ועל ל"ת שבמקדש מההוא דרשא דעל שגגתו אשר שגג וכמשכ"ל. וזה תימא דהרי מהך דרשא שמעינן למעוטי ב"ד לגמרי מאש"ת אפי' במקום ספק חטאת קבוע. ולא בעשה ול"ת שבמקדש לחוד. דהא הך קרא דעל שגגתו אשר שגג בעיקר פרשת אש"ת כתיב. ואימעטו ב"ד לגמרי מעיקר דין אש"ת. אבל לפמש"כ ניחא כמבואר:

אלא דעכ"פ דברי רבינו יהונתן ז"ל תמוהים במש"כ שם ואין צבור מביאין אש"ת על עשה ועל ל"ת שבמקדש. לפי שאין אש"ת בא על ספק אלא על חטאת קבועה. כדאמרינן וכו' על שגגתו אשר שגג מי שחטאתו ושגגתו שוה וכו'. כמו שהבאתי לעיל. וכיון דבצבור עסקינן מה זה שכתב שאין אש"ת בא אלא על ספק חטאת קבועה. ומשמע דעל ספק חטאת קבועה מיהת מביאין אש"ת אפי' צבור. וכבר נתבאר דזה ליתא כלל. וגם ר"י ז"ל גופי' לא ס"ל הכי. וגם תמוה מאוד מה שהרכיב וערבב שני הטעמים יחד. והיא הרכבה שאינה קולטת. דלפי מאי דממעטינן להו מקרא דעל שגגתו אשר שגג אימעיטו נמי

אפי' מספק חטאת קבועה כמשכ"ל. ועיקר מה שחידש דיחיד מביא אשם תלוי על עשה ועל ל"ת שבמקדש. ומשום זה הוא שהוכרח לדחוקי ולפרושי מתניתין בצבור. הוא דבר מתמיה ומפליא מאוד. דמשנה ערוכה היא (ברפ"ק דכריתות) דתנן בהדיא דעל מטמא מקדש וקדשיו אינו מביא אשם תלוי בלא הודע מפני שהוא בעולה ויורד עיי"ש. ובסוגיא דגמרא שם (לקמן ז' ע"א). וכן הוא בתוספתא שם. והתם לא מיירי כלל בב"ד אלא בכל אדם. וכן הוא בכריתות (כ"ב ע"ב) ובזבחים (מ"ח ע"א) עיי"ש. וכן הוא כאן (סופ"ב) בהוריות דתני תנא קמי דר"ש אשם תלוי בא על טומאת מקדש וקדשיו. א"ל דאמר לך מני ר"א היא דאמר הואיל ונאמר בו כרת כבקבועה מייתי נשיא שעיר עלי'. והאמר ר"י מודה ר"א שאין מביא אש"ת. קשיא עיי"ש. הרי שאין מקום כלל לומר כן אלא לר"א דלא קיי"ל כוותי'. וגם אליבא דר"א מסיק דליתא. וכן מוכרח מעיקר הסוגיא כאן במקומו. דיליף בגז"ש דאין אש"ת בא אלא על ספק חטאת קבועה עיי"ש. וע"כ לא בצבור מיירי. דהא צבור אפי' על ספק חטאת קבועה לא מייתו אש"ת כדכתיבנא. אלא ודאי ביחיד. וא"כ מבואר דאפי' יחיד לא מייתי אש"ת אלא בספק חטאת קבועה ולא על ספק טומאת מקדש וקדשיו. וכבר כתבתי דבהדיא מבואר בגמרא שם דעל יחיד קאי. אלא דאפי' אם נימא דגירסא אחרת היתה לפני הר"י ז"ל. מ"מ הרי מעיקר הסוגיא מוכרח ע"כ דעל יחיד הוא דקאי כדכתיבנא. ולכן דברי רבינו יהונתן ז"ל אלו נפלאים בעיני וצ"ע אצלי כעת ואכמ"ל בזה יותר. ודברי רש"י ושאר ראשונים ז"ל בפירושא דמתניתין שם מוכרחים. וא"כ לכאורה מתבאר משם שלא כשיטת רבינו הגאון ז"ל:

אבל נראה דגם מההיא אין הכרע כלל. דכמו במאי דקתני בסיפא דמתניתין שם אבל חייבין על עשה ועל ל"ת שבנדה וכו'. אין החיוב על העשה עצמה אלא על הל"ת שעמה. וכמבואר בהדיא בתוספתא (פ"ק דהוריות) מפני מה חייבין על עשה שבנדה מפני שיש בה ל"ת עיי"ש. וכן מבואר בספרא (ויקרא דבורא דחובה פ"א) ביותר ביאור. דקתני התם מצות ה' שומע אני עשה ול"ת ת"ל אשר לא תעשנה וכו'. אוציא את הפסח ואת המילה וכו' יכול שאני מוציא את מצות עשה שבנדה ת"ל מכל מצות ה' ריבה. מה ראית וכו'. אני מוציא את כל המצות שאין בהן בל"ת ומביא מצות עשה דנדה שיש בה בל"ת עיי"ש. הרי דבנדה אין החיוב אלא משום ל"ת שבה. דהא על ל"ת לחוד בלא עשה נמי חייבין קרבן. ומ"מ קתני במתניתין חייבין על עשה ועל ל"ת שבנדה. ועכצ"ל דעשה לסימנא בעלמא נקט. משום דבעי למימר שחייבין עלי' בין שפירסה נדה כשבא עלי' בהיתר בטהרה וקודם שפירש ממנה ראתה ופירש מיד. דשייכא בה עשה דותהי נדתה עליו אפי' בשעת נדתה תהא עליו. שאסור לו לפרוש מיד וכשפירש חייב. ולא משום העשה

אלא משום דל"ת נמי אית בה מדכתיב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב. דלא תקרב נמי לא תפרוש הוא. כדאמרינן בפ"ב דשבועות (י"ח ע"ב) עיי"ש. ובין שבא עלי' אחר שכבר נטמאה דלית בה אלא ל"ת. ולהכי קתני על עשה ועל ל"ת. כלומר בין על הפרישה ובין על הביאה בתחלה. וכפירש"י בפ"ב דשבועות עיי"ש היטב. וא"כ הכי נמי על עשה ועל ל"ת שבמקדש דרישא איכא למימר דאע"ג דעל העשה ודאי לא שייך חיובא כלל. משום דמלבד דלא מייתי קרבן על עשה אפי' בנדה. בלא"ה אין זו מצות היחידים אלא מצות הב"ד. מ"מ הרי אית בה נמי לאו דולא יטמאו את מחניהם. והיינו דאתי לאשמעינן דאין חייבין על עשה ועל ל"ת שבמקדש. ולא נקט העשה אלא לסימנא בעלמא. ולא אתי אלא לומר דאין חייבין לא על הטומאה שנטמא בפנים ולא פירש בדרך קצרה. דשייכא בה נמי עשה דוישלחו מן המחנה. ובין שהיה כבר טמא קודם שנכנס. דליכא אלא ל"ת לחוד. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בשבועות (י"ז ע"ב). וז"ל הא דתנן אין חייבין על עשה ועל ל"ת שבמקדש אבל חייבין על עשה ועל ל"ת שבנדה וכו'. ואי אפשר לומר על עשה לחוד חייבין וכו'. ותניא נמי בתיספתא דהוריות מפני מה חייבין על עשה שבנדה מפני שיש בה נמי ל"ת. וה"נ מפורש בספרא. הילכך שמעינן מינה דמתניתין הכי קתני. אין חייבין במקדש על עשה. כגון שנטמא בפנים דקרינא בי' וישלחו מן המחנה ואע"פ שיש נמי ל"ת דולא יטמאו את מחניהם עמה וכו'. וכן אין חייבין על ל"ת שבמקדש דהיינו נטמא בחוץ דלית בי' עשה אלא ל"ת. אבל חייבין על עשה שבנדה כגון בפרישה דאיכא עשה וכו'. לא תעשה שבנדה כלומר ל"ת גרידא במקום דליכא עשה. דהיינו בא על הנדה מתחלה. ומשום דדמיין מקדש ונדה בהנך. קתני מתניתין הכי עכ"ל עיי"ש. וכן פירשו הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל שם עיי"ש היטב. וממילא מבואר דסיפא דרישא נמי דקתני ואין מביאין אשם תלוי על עשה ועל ל"ת שבמקדש. נמי הכי פירושו. ואין שום סתירה משם לשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה בלל. ואין להאריך בזה כאן יותר:

מצוה קצ

קרחת ורעותה. משפט קרחת וגבחת. דכתיב ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא וגו' ואם מפאת פניו ימרט ראשו גבח הוא וגו'. ומנאן רבינו הגאון ז"ל במצוה אחת משום דמשם אחד הן. נגע שבמקום שער. שנמרט אע"פ שאין מצטרפין זה עם זה ואינן פושות מזה לזה. כדתנן (סו"פ עשירי דנגעים). מ"מ דין אחד להן לכל דבריהן. כמבואר שם וברמב"ם הלכות טומאת צרעת (פ"ה ה"ט) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. ובאזהרות שע"פ עשה"ד (דבור לא תענה) לא מנה רבינו הגאון ז"ל קרחת וגבחת עיי"ש. ונראה דהיינו משום דס"ל

דהו"ל בכלל הנתקים. וזה מתבאר ע"פ דברי הכ"מ (פ"ח מהלכות צרעת ה"א) עיי"ש. ואין זו דרך רבינו הגאון ז"ל כאן. וזה מן המקומות שחזר בו כאן מדבריו שם:

מצוה קצא

והנתקים. הבוהק לטהר. משפט טומאת נתקים דהיינו נגעים שבמקום שער. דכתיב ואיש או אשה כי יהיה בהם נגע בראש או בזקן וגו' נתק הוא צרעת הראש או הזקן. ודיניהן מבוארים בפרשה ובפ"י דנגעים. וברמב"ם (פ"ח מהלכות צרעת). ובפי' הרמב"ן ז"ל (פ' חזריע) עיי"ש. והבוהק לטהרו דכתיב ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בהרות בהרות לבנות וגו' בהק הוא וגו' טהור הוא:

מצוה קצג

והבגד. טומאת נגעי בגדים. ומנאה גם הרמב"ם ז"ל (עשין ק"ב) וסייעתו. חוץ מהרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שלא מנו משפטי הטומאות כלל כמשכ"ל. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנאוה במנין הפרשיות שלהם כדרכם בזה וכמשכ"ל:

מצוה קצד

לעשיר המטהר. ולעניו חקים. משפט טהרת מצורע עשיר שקרבנו שני כבשים וכבשה אחת לאשם ועולה וחטאת ומנחתם כאמור בפרשה. ומצורע עני שקרבן טהרתו כבש אחד לאשם ושתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל הן שתי מצות חלוקות במנין העשין. ולטעמי' אזיל כמו שביארנו שיטתו בזה במבוא (סי' ז' שורש שביעי) ובפנים לעיל (עשין ק"א ק"ב קפ"ד קפ"ה) ובשאר מקומות. והרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו בזה שלש עשין. האחת טהרה ראשונה של מצורע (עשין ק"י). והשנית תגלחתו (עשין קי"א). והשלשית הבאת קרבנותיו (עשין ע"ז) עיי"ש. ואין זו דרכו של רבינו הגאין ז"ל שהוא מונה כל טהרת המצורע לכל פרטי' מצוה אחת. שבכללה טהרתו הראשונה והשני' והבאת קרבנותיו. משום שכל זה אינו אלא חלקי מצוה אחת. שבהצטרפות כולם יחד הוא יוצא מטומאתו לטהרה. אלא שהוא מונה בעשירות מצוה בפ"ע ובדלות מצוה בפ"ע כשיטתו כמו שנתבאר. ובדברי הרמב"ם ז"ל יש בזה מבוכה. וכבר נסתבכו בה קצת אחרונים ז"ל ואין להאריך כאן בזה. אבל שיטת רבינו הגאון ז"ל ברורה כמו שביארנו שם:

מצוה קצו

חקי הבית. וטהרותיו. משפט טומאת נגעי בתים וטהרתן בהבאת צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת. והן שתי מצות חלוקות במנין העשין. והרמב"ם ז"ל (עשין ק"ג) מנה טומאת נגעי בתים אבל טהרתן לא מנה כלל. אלא שהכניסה בכלל עשה דטהרת נגעי אדם (עשין

ק"י). דהיינו הטהרה הראשונה של מצורע. דדינה שוה לטהרת נגעי בתים. ששתיהן בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ומים חיים עיי"ש בדבריו. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל אין לנו לכלול טהרת אדם וטהרת בתים במצוה אחת אע"פ ששוים בדיניהם. כיון שכל אחת נאמרה בתורה בפרשה מיוחדת בפ"ע. וגם אין טהרה זו כללית לכל מיני צרעת. שהרי נגעי בגדים יש להם טהרה אחרת לגמרי. ובפרט דלשיטת רבינו הגאון ז"ל טהרה ראשונה עם טהרה שני' דאדם מצורע נמנות במצוה אחת משום שבצירוף כל האמור בפרטיהן הוא יוצא מטומאה לטהרה. אע"פ שיש בהן ג"כ מה שאינו מעכב טהרתו בדיעבד. עי' רמב"ם הלכות טומאת צרעת (פי"א ה"ד) ובהשגת הראב"ד ובכ"מ שם. ולפ"ז ודאי לא יתכן כלל להכניס טהרת נגעי בתים בכלל עשה דטהרת נגעי אדם. דלא ראי זה כראי זה. ורק קצת מפרטי דיני טהרת אדם נוהג גם בטהרת נגעי בתים. ועוד דגם טהרה ראשונה של אדם מצורע לבד לא דמיא לכל פרטיה לטהרת נגעי בתים. שהרי האדם טעון גם תגלחת דליתא בבתים. וגם ההזאות בטהרת האדם הן בענין אחר מהזאות דבתים. דבאדם מזין לאחורי ידו ובבתים על המשקוף מבחוץ. ולכן ודאי נראין דברי רבינו הגאון ז"ל מוכרחים. ודברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו צ"ע אצלי:

ומש"כ רבינו ואז יירשו במו דבקים. אין הדברים מובנים לכאורה וצריכים ביאור. ולפי הנראה כוונתו ע"פ מאי דאמרינן ריש פרק בתרא דהוריות (י' ע"א) אשר נשיא יחטא יכול גזרה ת"ל אם וכו'. ופרכינן עלה גזרה מהיכא תיתי ומשני אין אשכחן דכתיב ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם בשורה היא להם שנגעים באים עליהם דברי ר"י וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל אין דודאי אשכחן כהאי גוונא. דכתיב ונתתי נגע וכו' בשורה היא להם שהכתוב מבשרן שעתיד להיות אע"פ שדבר רע הוא. הכא נמי אימא גזרה וכו' עכ"ל. וכבר עמד הר"ב באר שבע שם מדאמרו במדרש ויקרא רבה דבשורה זו לטובה. שהטמינו אמוריים בקירות בתיהם מטמוניות של זהב וע"י הנגע נותץ את הבית ומוצאן. ונדחק לתרץ דמ"מ אינה טובה שלמה עיי"ש. אבל באמת לדידי אין בזה קושיא. דודאי אע"פ שיש בזה ג"כ צד טובה שתצמח לו ע"י הנתיצה. מ"מ הנגעים עצמן ודאי רעה הן. דמשום גלוי המטמוניות לא היה מהצורך להלקות בנגעים תחילה. דכבר הי' אפשר להעשות פרצה בקיר הבית מאילי'. או ע"י מקרה אחר. ואין הנגעים באים אלא משום עונש כדאמרינן בערכין (ט"ז ע"א). ובתוספתא (פ"ו דנגעים) ובמדרשים. וכ"כ רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עה"ד (דבור לא תענה) עיי"ש. ואין חולק בזה ודלא כמש"כ הר"ש יפה ז"ל (ביפ"ת פ' מצורע) עיי"ש. וא"כ מאי דכתיב ונתתי נגע צרעת עכ"פ בשורה לרעה היא. אלא דלהמדרש לשון בשורה דקרא לא קאי על נתינת נגע צרעת עצמה אלא

על הטובה שיבא לו בשעת טהרת הבית מן הנגע. דהיינו בשעת נתיצה. ובודאי פשטי' דקרא לא משמע הכי. ולהכי תלמודא דידן לא ס"ל הכי. ובריייתא דמייתי נמי משמע דלר"י לא ס"ל הכי אלא לשון בשורה על הנגעים קאי דהו"ל בשורה לרעה. ומעתה נראה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב חקי הבית וטהרותיו. כלומר שעיקרן באו משום עונש על חטאיו. ואחר ששב בתשובה וטהר הבית אז לא לבד שיסור הנגע מביתו לאחר שיבנהו. אלא גם יזכה בירושת המטמוניות מפני שבמו (דהיינו בחקי התורה) דבקים. דמששבו חזרו להיות דבקים במו ולא ישובו עוד לכסלה. כן נראה קצת בכוונתו: **אמנם** יותר נראה דט"ס קטן נפל כאן. וצ"ל מאז יירשו במו דבקים. וכוונתו לומר דחקי הבית וטהרתו אינם נוהגין אלא מאז יירשו במו דבקים. לאחר שיירשו ירושתם ישראל הדבקים בחקי התורה. כלומר לאחר ירושה וישיבה. כמבואר בספרא (מצורע. פ"ה). והכי איתא בפ"ק דיומא (י"ב ע"א). דאין נגעי בתים נוהגים אלא לאחר שכבשו וחלקו וכל אחד מכיר את חלקו עיי"ש. כן נראה נכון:

מצוה קצח

דבקים במת יתחטא בשלישי ובשביעי ככתבם. שיהא הנוגע במת מטהר עצמו בהזאת מי חטאת בשלשי ובשביעי כדכתיב הנוגע במת לכל נפש אדם וגו' הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר וגו'. ויש לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה אלא הזאת מי חטאת במשפט טומאת מת בלבד. ולא מנה עיקר טומאת מת. כדרך שמנה שאר כל הטומאו' למיניהם. ולא הזכיר לא טומאת מגע המת ולא טומאת אהל. אע"פ שגם הם מפורשים בקרא כמגע נבלת בהמה טהורה. ונבלת בהמה טמאה. ושרץ טמא. שמנאן כולן במנין העשין כל אחת עשה בפ"ע. והנה הרמב"ם ז"ל (עשין ק"ז) מנה טומאת מת ובכללה הכניס כל משפט טומאה זו לכל פרטי'. דהיינו טומאת מגע ואהל וטהרתו בהזאת שלשי ושביעי עיי"ש. והראב"ד ז"ל השיג עליו. וז"ל ולמה לא יחשבו לשנים הטומאה והטהרה עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם כתב לתרץ דהרמב"ם מונה טומאת מת וטהרת מי נדה בעשה אחת משום דהמטמא והמטהר דבר אחד הוא עיי"ש. ואין דבריו מובנים כלל. ועי' במרכבת המשנה (ריש ח"ב) מש"כ הוא לתרץ בזה. ואולי גם כוונת הכ"מ כן. ואין להאריך בזה. והרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' ס"ח) הבין בדעת הרמב"ם ז"ל שהכניס טהרת מגע מת בכלל טומאתו. ותמה שם על הרמב"ן ז"ל דאף שהשמיט ממנין המצות כל משפטי הטומאות. מ"מ לא היה לו להשמיט טהרת המת. וכמו שמנינו טהרת המצורע כך יש למנות טהרת טמא מת עיי"ש. וכן חזר ותמה עליו עוד שם לקמן (סי' פ"א) עיי"ש. ולכן הרשב"ץ ז"ל אע"פ שהסכים עם הרמב"ן ז"ל לענין

שלא למנות דיני הטומאות. מ"מ מנה טהרת טמא מת במנין העשין שלו (עשין ר"ג) עיי"ש. וכן ביאר בסוף ספרו בעשין הנוספות לדעתו (עשה כ"ד) עיי"ש:

עכ"פ הדבר מתמיה מאוד לרבינו הגאון ז"ל שמנה כל הטומאות כולן. כל מין ממיני הטומאה עשה בפ"ע. וגם כן מנה טומאת מגע מי נדה ומשאן בשתי עשין חלוקות בפ"ע לקמן בסמוך. ומ"מ טומאת המת לא מנה כלל. לא מגעו ולא טומאת אהל. ולא מנה אלא הטהרה בהזאת שלשי ושביעי. וזהו ההפוך מקצה לקצה מדרך הרמב"ם וסייעתו ז"ל. שהם מנו טומאת המת ולא מנו טהרתו. ויש מקום לזה ע"פ שיטת הרמב"ם (בשורש שביעי שלו) לומר דס"ל דאין זה אלא אחד מדקדוקי משפט טומאת המת שכבר מנו. וכמו שהבין הרשב"ץ ז"ל בדעת הרמב"ם. או שיש לומר דס"ל דהו"ל אחד מדקדוקי משפט מי נדה שמנו. וכמו שהבין הכ"מ שם בדעתו. אבל רבינו הגאון ז"ל שמנה טהרת טמא מת בהזאות. וגם מנה טומאת מי נדה. ולא מנה טומאת מת הוא תמוה. ולא יתכן אפי' ע"פ שורש שביעי של הרמב"ם ז"ל. וכ"ש לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל בשורש זה שלא הלך בדרך זו וכמו שנתבאר. גם יש לתמוה מה שלא מנה טהרת טמא מת בהזאת שלישי ושביעי אלא לענין טומאת מגע המת בלבד. ודקדק לכתוב דבקים במת. דהיינו מגע מת שנדבק בו במגעו בו. והרי בקרא מפורש בהדיא הזאת שלישי ושביעי בטומאת אהל המת כמו במגעו. מיהו לזה אפשר לומר דמגע לאו בדוקא נקט אלא ה"ה לטומאת אהל. וכוללן שתיהן בעשה אחת משום דמשם אחד הן. דכל טומאות המת טהרתן בהזאות שלישי ושביעי ולא כתב לשון דבקים אלא לצורך אות ד' שבחרוזים אלו שכתבן ע"פ תשר"ק. ובאזהרותיו שע"פ עה"ד (דבור לא יהיה לך) נקט עשה זו רק בטומאת אהל. ולא הזכיר שם מגע. וז"ל שם לחם שערים והפילו חללים בקרץ. באי האהל וכליו יתחטאו וכל כלי פתוח בפרץ עכ"ל עיי"ש. הרי דנקט אהל ולא מגע. וע"כ דבין הכא ובין התם לאו בדוקא. אלא נקט חדא וה"ה לאידך. משום דפשוט דשניהם טמאי מת נינהו לטהרה כמו לטומאה וחדא נינהו בכלל עשה זו. ועכ"פ חזינן דגם התם לא מנה אלא הטהרה בהזאות ולא הטומאה. ולשיטתו אזיל כהכא. וזו תימא גדולה לכאורה. וראיתי באזהרות אתה הנחלת דאף דגם שם הלך בשיטת רבינו הגאון ז"ל בכל מצות אלו. מ"מ בפרט זה נטה משיטתו. דמלבד מה שמנה הזאת שלשי ושביעי מנה ג"כ בפ"ע טומאת מת שבעת ימים עיי"ש. וזה ודאי נכון לשיטה זו. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל בזה נפלאים ונעלמים מאוד לכאורה:

ואמנם אשר אחזה לי בדעתו לאחר העיון נראה עפ"מ שכבר ביארנו לעיל בכמה מקומות דלשיטתו ז"ל אין לנו במנין המצות אלא לשון הכתוב. והנה כשנתבונן בענין זה בלשון

הכתוב נראה שלא נאמרה בתורה מצוה מיוחדת בפ"ע בטומאת המת. ולא נאמרה תורת טומאת המת אלא בפרשת מי נדה שבפרשת חקת. ודבר הלמד מענינו הוא שלא נזכרה גם שם אלא כדי להודיענו הצורך למי נדה. וכל עיקרה לא נכתבה שם אלא משום דיני מי חטאת. וזה מבואר באר היטב בלשון הכתוב עצמו. דכתיב הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים הוא יתחטא בו ביום השלשי וביום השביעי יטהר וגו'. כל הנוגע במת בנפש האדם ולא יתחטא וגו'. מבואר להדיא דלא הזכיר הכתוב טומאת מת אלא להודיענו הצורך למי חטאת שעיקר הפרשה בהן הוא דקעסיק. וכן בטומאת אהל האמורה שם מסיים הכתוב וכתב ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת וגו' והזה על האהל וגו' ועל הנוגע בעצם או בחלל וכו'. וגם במלחמת מדין (סדר מטות) לא נזכרה טומאת המת אלא לענין דיני הזאה. דכתיב שם ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו ביום השלשי וביום השביעי וגו'. וכיון דבלשון הכתוב אין לנו מצוה מיוחדת בפ"ע בטומאת המת אלא מה שנאמר בכלל תורת הזאת מי תטאת כדי לפרש ענין מצוה זו. אף לענין מנין המצות אין לנו למנות במנין העשין אלא תורת הזאת מי חטאת לטהרת טומאת מת. ונכנס בכללה גם דין טומאת מת. כמו שבאה בתורה. שאין לנו במנין המצות אלא לשון התורה בלבד. כמש"כ גם הרמב"ן ז"ל בסה"מ בכמה דוכתי. ובסוף ספרו כתב וז"ל וכבר אמרתי לך שלשון התורה נמנה במצות וכו' עיי"ש. ולזה דקדק רבינו הגאון ז"ל היטב כאן ובאזהרותיו שע"פ עה"ד שם במה שלא מנה אלא טהרת טמא מת בהזאת שלשי ושביעי וכולל בה גם תורת טומאת המת כדרך שבאה בתורה. וזה ברור בכוונת רבינו הגאון ז"ל:

מצוה קצט

מזה מי הנדה יכבס. וכן יטמא הנוגע בם. שיהא מזה מי נדה טמא לטמא בגדים שעליו מדכתיב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו. וכן הנוגע במי הנדה טמא טומאת ערב מדכתיב והנוגע במי הנדה יטמא עד הערב. והנה בפ"ק דיומא (י"ד ע"א) ובפ"ק דנדה (ט' ע"א) מבואר דהמזה טהור. ומאי מזה נושא. ולא כתב קרא מזה אלא לומר דבעינן שיעור כדי הזאה. ועכצ"ל דזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. אלא דלישנא דקרא הוא דנקט דכתיב בי' מזה. ומאי מזה. נושא בכדי שיעור הזאה. איברא דלפ"ז קשה מש"כ וכן יטמא הנוגע בם. דכיון דלשון מזה שכתב היינו רק לומר דבעינן שיעור הזאה והרי לא בעינן כדי שיעור הזאה אלא לנושא בלבד. אבל במגע מטמאין אף בפחות מכדי שיעור הזאה. כמבואר במתניתין (פ"ק דכלים) דתנן מי חטאת שאין בהן כדי הזייה הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר ואינם מטמאין במשא עיי"ש. וא"כ היכי כתב וכן

יטמא הנוגע בם. דמשמע דגם לנוגע בעינן שיעור כדי הזאה. ומיהו נראה דאין כוונתו במש"כ וכן יטמא הנוגע אלא לעיקר דין מגע. לומר שכמו שצוה הכתוב על טומאת משאן שמטמאין את הנושאן לטמא בגדים. הכי נמי יש בהן טומאת מגע לטמא הנוגע בהן מיהת טומאת ערב. אבל ודאי אין נושא ונוגע דינם שוה. דנושא בעי שיעור כדי הזאה. אבל נוגע לא בעי שיעור. ודברי רבינו הגאון קצרים כדרכו ז"ל:

אמנם ראיתי באזהרותיו שע"פ עה"ד (דבור לא יהיה לך) שכתב וז"ל ומי נדה כדי הזייה בהגשמתה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה מבואר למאי דאמרינן (פ"ק דיומא) אפי' למ"ד הזאה אינה צריכה שיעור הני מילי אגבא דגברא אבל במנא צריכה שיעור דתנן כמה יהא בהן ויהא כדי הזאה כדי שיטבול ראשי גבעולין ויזה. ופירש"י וז"ל כלומר כדי שיטבילם בהם טבילה שיהא בה כדי להתיז ממנה עכ"ל עיי"ש. והכלי שנותנין בה מי נדה לטבול בהן ראשי גבעולין כדי להזות קרא רבינו הגאון ז"ל הגשמה. לשון גשם. כלומר שממנה מגשימים ומזין על הטמא כדי לטהרו. וזהו שכתב כדי הזייה בהגשמתה. כלומר בכלי של מי נדה. דבמנא בעי שיעורא. ועיקר כוונתו בזה למנות מצות טומאת מי נדה. וע"כ מוכרח שכולל בזה טומאת משא וטומאת מגע כאחת. שהרי לא הזכיר שם טומאת מגע במי נדה בפני עצמה כמו כאן. ובטומאת נבלה מנה גם שם לעיל מיני' בסמוך נושא בפ"ע ונוגע בפ"ע עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה טובא שכולל נושא ונוגע כאחת. ומ"מ כתב דבעינן כדי שיעור הזאה. וזהו נגד משנה ערוכה (פ"ק דכלים) דמבואר שם בהדיא דלטומאת מגע לא בעינן שיעור כדי הזאה. דאפי' בפחות מכדי שיעור הזאה מטמאין במגע. ואולי אפשר לומר דס"ל דגם בנוגע אם יש בהן כדי שיעור הזאה מטמאין אדם לטמא בגדים. כדמשמע מפשטא דמתניתין (פ"ה דזבים מ"י). דתנן הנוגע במי חטאת שאין בהן כדי הזאה מטמא אחד ופוסל אחד עיי"ש. כלומר שאינו מטמא אדם לטמא בגדים אלא הוא לבדו טמא. ומשמע שאם יש בהן כדי הזאה מטמאין אדם לטמא בגדים אפי' במגע כבמשא. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (ריש פט"ו מהלכות פרה) עיי"ש. וכבר תירץ שם בכ"מ מאי דקשה לכאורה על זה ממתניתין דפ"ק דכלים עיי"ש. וכן הבין הרא"ם ז"ל (פרשת חוקת) מדברי הרמב"ם אלו. והביא ראי' לשיטה זו מברייתא דספרי (חוקת. פיסקא קכ"ט) עיי"ש בדבריו. ולפ"ז בטומאת מי נדה שוה דין טומאת מגע לטומאת משא. אלא דטומאת מגע חמירא טפי ממשא לענין דאפי' כשאין בהן כדי הזאה מטמא אדם מיהת בלא בגדים. אבל טומאת משא ליתא כלל בפחות מכדי שיעור הזאה. אפי' לטמא אדם בלא בגדים:

ומעתה עפ"ז שפיר כייל להו רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם לנושא ולנוגע כאחת. ואעפ"כ כתב שם דבעינן שיעור כדי הזאה. משום דודאי גם בנוגע דומיא דנושא. דהיינו לטמא אדם לטמא בגדים בעינן שיעורא כדי הזאה בנוגע כמו בנושא. ואע"ג דעכ"פ איכא מיהת טומאה בנוגע גם בפחות מכדי שיעור הזאה לענין לטמא אדם בלא בגדים. מ"מ איכא למימר דלא נחית התם לפרושי כל פרטי דיני טומאת מי נדה. דאין זה מקומן. ומ"מ כיון דלטומאת משא. דהיינו לטמא אדם ובגדיו. גם במגע בעינן שיעור כדי הזאה. שפיר כתב על שתיהן דבעינן שיעור כדי הזאה. והשתא לפ"ז גם כאן דבריו נכונים ומבוארים כפשוטן ומשמען. דשפיר כתב וכן יטמא הנוגע בם. אע"ג דבריש דבריו בשיש בהן כדי הזאה דוקא מיירי. משום דגם בנוגע לענין טימאת אדם לטמא בגדים בעינן שיעור כדי הזאה. ולזה אחר שכתב דנושאן אם יש בהן כדי הזאה מטמאין אותו לטמא בגדים. שפיר סיים וכתב וכן יטמא הנוגע בם. כלומר דגם בנוגע אם יש בהן כדי הזאה כך דינם לטמא אדם לטמא בגדים. ודבריו מדוקדקים היטב:

אלא דלכאורה עיקר שיטה זו נדחית מדתניא בתוספתא (פ"ה דזבים) הנוגע במי חטאת שיש בהן כדי הזאה מטמא שנים ופוסל אחד שאי אפשר לנוגע שלא יסיט עיי"ש. ומייתי לה הר"ש ז"ל (בפרק בתרא דזבים מ"ט) עיי"ש. ופסקה הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות שאר אבות הטומאה הלכה י"ג) ביותר ביאור וז"ל מי חטאת שיש בהן כדי הזאה אע"פ שהן כנבלה וכמרכב שאין מטמאין בגדים אלא הנושאן. הרי הנוגע בהן מטמא בגדים בשעת מגעו משום נושא. שאי אפשר שיגע במים שלא יסיט אותן עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם בשם מהר"י קורקוס ז"ל כתב דנפק"מ לענין שאם היו קרושין כגליד דודאי ליכא היסט אלא מגע לחוד לא מטמאי בגדים עיי"ש. הרי מבואר להדיא דאפי' כשיש בהן שיעור כדי הזאה דוקא הנושא טמא לטמא בגדים ולא הנוגע. אלא מטעם שאי אפשר שיגע במים ולא יסיטן מטמא בגדים משום היסט. אבל בקרושים דאינן נסטין במגעו לא מטמאי אלא האדם ולא בגדיו. ומזה הכריח בכ"מ שם דגם דברי הרמב"ם (בהלכות פרה שם) ע"כ הכי מתפרשי. וכבר תמה במל"מ שם מזה על הרא"ם ז"ל שם שהבין דברי הרמב"ם שם כפשוטן שאין חילוק בזה בין נוגע לנושא עיי"ש בדבריהם. וכן מתבאר לכאורה מדתנן (פ"ה דזבים מ"ח) הנושא את הנבלה ואת מי חטאת שיש בהן כדי הזאה מטמא שנים ופוסל אחד עיי"ש. הרי דדוקא נושא ולא נוגע. ואם איתא הרי בזה אפי' נוגע נמי מטמא שנים ופוסל אחד. ואמנם נראה דאין מכל זה הכרע. דמהתוספתא שם אע"ג דודאי לפי גירסת הר"ש והרמב"ם ז"ל והיא הגירסא שלפנינו הדבר מבואר כן שם. מ"מ בתוספתא שנדפסה מקרוב מכת"י ליתא להך טעמא דאי אפשר שלא יסיט עיי"ש. ולפי גירסא זו

אפשר דאע"ג דודאי בנימי מרכב ובצמר נבלה דקתני להו נמי התם בהדי מי חטאת ע"כ ליכא טעמא אחרינא אלא משום שא"א שלא יסיטם במגעו. מ"מ במי חטאת אפשר דאפי' בענין דודאי ליכא אלא מגע נמי מטמאין שנים ופוסלין אחד כשיש בהן שיעור כדי הזאה. וממתניתין דזבים שם נמי אין הכרע. דאפשר לומר דלא נקט נושא אלא משום נבלה. אבל מי חטאת לעולם אימא לך דאפי' מגע בלא היסט נמי מטמאין אדם לטמא בגדים. כדמשמע בסיפא דקתני הנוגע במי חטאת שאין בהן כדי הזאה מטמא אחד ופוסל אחד עיי"ש. ומשמע הא יש בהן כדי הזאה מטמא שנים ופוסל אחד אפי' במגע בלא שום צד היסט כלל. ועפ"ז אין צורך למה שנדחק בתוס' יו"ט שם עיי"ש.

ונראה ראי' ברורה לשיטה זו ממה שאמרו בספרא (ויקרא פי"ב) כשהוא אומר בכל טמא לרבות את רוב מי חטאת (כלומר שיש בהן כדי הזאה) והמשכב ששוה מגען למשאן ועשאן אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים עיי"ש. הרי בהדיא מבואר כן. וכבר הרגיש בזה הראב"ד ז"ל בפירושו לספרא שם ונדחק מאוד בזה עיי"ש. והיינו משום דקאי ג"כ בשיטת הרמב"ם בזה. והר"ב ק"א שם דחה פי' הראב"ד מפני דחוקו. והוא כתב לפרש ברייתא זו ע"פ התוספתא שם דא"א למגע בלא היסט עיי"ש בדבריו. ודברי תימא הם דבזה היכי שייך לומר ששוה מגען למשאן. הרי אידי ואידי משא הוא ולא מגע. אבל לא הרי מגע כהרי משא. דודאי חילק הכתוב בין מגען. למשאן. ועוד הרי דומיא דמשכב קאמר ושם ודאי מגע ממש קאמר. כמפורש בקרא דמגעו נמי מטמא אדם לטמא בגדים. דכתיב ואיש אשר יגע במשכבו יכבס בגדיו. וא"כ ודאי מההיא ברייתא דספרא שם ראי' מפורשת לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ולהרמב"ם וסייעתו ז"ל קשה טובא מהתם. אם לא נימא דגירסא אחרת היתה לפניהם בברייתא זו. אלא דמדברי הראב"ד ז"ל מבואר דגם לפניו היתה ברייתא זו כגירסא שלפנינו. וראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' תוקת) שכתב וז"ל ומזה מי הנדה יכבס בגדיו מים שיש בהן שיעור הזאה שהן מטמאין אדם לטמא בגדים ואם אין בהן שיעור הזאה מטמאין אדם לטמא אוכלין ומשקין שנאמר יטמא עד הערב עכ"ל עיי"ש. משמע דביש בהן שיעור כדי הזאה ס"ל דאין שום חילוק בין נוגע לנושא. שהרי לא הזכיר נושא כלל. ועוד דקרא דיטמא עד הערב דמייתי לא מיירי אלא בנוגע. ואפי' הכי מוקי לי' דוקא בשאין בהן כדי שיעור הזאה. וכבר הבאתי לעיל דברי הרא"ם ז"ל שהביא ראי' מוכרחת לשיטה זו מברייתא דספרי. ודברי הפסיקתא זוטרתא הם כההיא ברייתא דספרי. אלא דברייתא דספרי מבוארת עוד יותר עיי"ש. ועדיפא מינה ראיתי בילקוט חוקת משם ספרי זוטא דמפורש בהדיא שם כשיטה זו. דשם אמרו ומזה מי הנדה מים שהם ראויים להזאה לטמא אדם ולטמא בגדים. ולא מים שאין בהם כדי

הזאה. מה אני מקיים הנוגע במי הנדה. ריבה מי חטאת שיש בהן כדי הזאה שהן מטמאין במגע ובמשא. הנוגע והנוגע ריבה מי חטאת שאין בהן כדי הזאה שהן מטמאין במגע אבל לא במשא עיי"ש. הרי מבואר להדיא שריבה מי חטאת שיש בהן כדי הזאה שמטמאים במגע ובמשא לטמא אדם לטמא בגדים. שהרי על מאי דקתני מים שיש בהם כדי הזאה לטמא אדם לטמא בגדים קתני בסיפא ריבה מי חטאת שיש בהן כדי הזאה שמטמאין במגע ובמשא. וא"כ משמע ודאי דבין במגע ובין במשא הן מטמאין אדם לטמא בגדים כל שיש בהן שיעור כדי הזאה. ומ"מ מתבאר דזו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל. ועפ"ז באו דבריו כאן וגם שם באזהרותיו נכונים ומדוקדקים היטב:

ונשלם בזה מנין מאתים העשין המוטלות על היחידים כפי שיטת הגאונים ז"ל בס"ד. ויתר העשין לתשלום מנין רמ"ח יבאו לפנינו במנין הפרשיות דשם מקומן לשיטת הגאונים ז"ל:

גמר ארבעים וכו'. מכאן עד סוף החרוז חוזר רבינו הגאון ז"ל ומחשב ומצרף פרטי המספרים יחד לחשבון מאתים. לומר שכשתצרף ארבעים וחמש אלו האחרונות עם חמשים ושמנה שלמעלה מהן יעלו ביחד מאה ושלש. ועם השבע ותשעים הראשונות הן בסה"כ מאתים.

מצות פרישת טמאות מלקרבם. נראה כוונתו בזה כמש"כ הרמב"ם ז"ל (סה"מ. עשין צ"ו) דאע"פ שבמצות אלו של כל מיני הטומאות אין בהן שום מצוה לעשות או להזהיר שלא לעשות. ורשות גמור הן. כדאיתא בספרא. מ"מ הדין האמור בהן שבענין כך וכך טמא. הוא מצוה הבאה במנין. וסיים דבריו שם ז"ל והמצוה הזאת שנאמר לנו בדין זה שמי שנגע לזה יטמא ויהיה טמא. ויתחייב לו מה שיתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה ושלא יאכל קודש ושלא יגע בו. וזולת זה. זהו הציווי. כלומר היותו טמא בזה המין כשיגע בו כאשר הוא אצלנו בענין כך וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל הקצרים. וזהו שכתב מצות פרישת טמאות מלקרבם. כלומר מצד עצמן אין בהן שום מצוה. ורשות להטמא ושלא להטמא. רק דין המצוה הוא המצוה הנמנית. ואין נפק"מ בהן אלא כדי לדעת שבענינים האלו הוא טמא וטעון שילוח חוץ למחנה ולהפרישו ממקדש וקודש ושאר דיניו. והרמב"ן החליט באמת מטעם זה שכל מצות אלו אינן נכנסות במנין המצות. והסכים עמו הרשב"ץ ז"ל. אבל אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וכל סייעתו ז"ל. אלא כדעת הרמב"ם ז"ל בזה. וכבר נתבאר לעיל (עשין ק"ע) עיי"ש.

מצות כהנה כהתערבו בם. רצה לומר כשמתערבים ומצטרפין יחד עם הארבעים וחמש מצות אלו חמשים ושמנה מצות עשה שלמעלה. שרובן מצות שבכהונה. אם שחובת עשייתן מוטלת על הכהנים. ואם שחובתן מוטלת על כל ישראל לעשות לכהנים. ואף שבין מצות אלו נמנו ג"כ קצת מצות שאין להם שום יחוס לכהונה. כהפרת נדרי האשה והבת. ושריפת נותר. ועשה דכל היוצא מפיו יעשה. מ"מ ע"פ רובן קראן מצות כהונה.

מאתים נגוהים. קרא המצות נוגה ע"פ הכתוב נר מצוה ותורה אור (משלי ז'). וכתיב נר לרגלי דבריך (תהילים קי"ט:ק"ה). והרבה כיו"ב. ואמרו (ריש פסחים) מאי אור ר"ה אמר נגהי. ולא נמנע הגאון מלכתוב לשון זכר במקום לשון נקבה והפכו.

חכמות ראמות. לשון הכתוב (משלי כ"ד).

אזנך הט ושמע. לשון הכתוב (שם כ"ב).

שמור מצותי וחיה. לשון הכתוב (שם ד').

מבלהים. מלשון בהלה. וכוונתו בזה כלפי מש"כ (ויקרא כ"ו:ט"ו) ואם בחקתי תמאסו וגו' לבלתי עשות את כל מצותי וגו' והפקדתי עליכם בהלה וגו'. וזש"כ שמור מצותי וחיה מבלהים. לא תהי' בכלל קללה זו. ויהפוך ה' לך הקללה לברכה:

אין חקר וכו'. כוונתו למה שאמרו במדרש שו"ט (מזמור ט') נעו מעגלותיה לא תדע רבי אחא בשם רבי אבא אומר טלטל הקב"ה מתן שכרן של מצות בעה"ז כדי שיהיו ישראל רואין אותה ועושין אותה משלם. וכשיבא הקב"ה ליתן שכרן שכר אמנה ושכר עשייה נותן להם ומגלה להם טעמן ופרושן וכו'. ובבראשית רבה (פס"ב) כל מתן שכרן של צדיקים מתוקן להם לעתיד לבא ומראה להם הקב"ה עד שהם בעה"ז מתן שכרן מה שהוא עתיד ליתן להם לעתיד לבא ונפשם שבע וכו'. על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא וכו' הוי בשעת סילוקן של צדיקים מהעולם הקב"ה מראה להם מתן שכרן וכו' עיי"ש. וקצת מזה גם בירושלמי (רפ"ג דע"ז) עיי"ש. ועי' ג"כ בהקדמה להבה"ג (כת"י רומי). והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל במש"כ כאן. אין חקר לשכר עושיהן וארנו בישע אלקים:

והנה המתבונן בזה בנקל יראה כי הרבה מן העשין שמנו שאר מוני המצות השמיטן רבינו הגאון ז"ל. וכבר ביארנו ברובן טעמו בפנים כל אחת במקומה הראוי ונרשמו מקומותיהן בפרט במבוא (סי' ח') ע"ש. ואמנם עדיין נשאר לנו לבאר טעמו בקצתן שלא נתבארו בפנים. ואבאר אותם פה. הרמב"ם ז"ל מנה (עשין ו') מ"ע לדבקה בו מדכתיב ובו תדבק. וזה ע"פ מה שדרשו (פרק בתרא דכתובות קי"א ע"ב) ולדבקה בו וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה אלא כל המשיא בתו לת"ת והעושה פרקמטיא לת"ח וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה עיי"ש. וכן דרשו בספרי (עקב פיסקא מ"ט) ולדבקה

בו וכי אפשר לו לאדם לעלות למרום ולהדבק בו והלא כבר נאמר אש אוכלה הוא וכו' אלא הדבק בחכמים וכו' עיי"ש. ומנאוה גם הבה"ג וסייעתו ז"ל ושאר מוני המצות אבל רבינו הגאון ז"ל כאן וגם באזהרותיו שע"פ עה"ד לא מנאה. והנראה בטעמו. דמאחר שלא מצינו בשום דוכתא שיש בזה מצות עשה ס"ל דאסמכתא בעלמא היא. ובודאי פשטי' דקרא לא מיירי בהכי כלל. והכי משמע ודאי לשון הספרי והתלמוד בכתובות שם. ומטעם זה ג"כ לא אמרו בספרי דזו היא מצות עשה. כדרך הספרי בכל מקום כיו"ב. ובהדיא נראה כן בכתובות שם דמעיקרא דרשו דרשא זו מדכתיב ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו'. ובתר הכי אמרינן התם כיוצא בדבר אתה אומר לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו וכי אפשר לאדם וכו' עיי"ש. והרי פשיטא ודאי דמקרא דואתם הדבקים וגו' ליכא למילף מצות עשה בהכי. דהרי לא נאמר בזה בהך קרא לשון ציווי כלל. אלא בשבחן של ישראל דבר הכתוב שהם דבקים בה'. וע"כ לא דרשינן מהך קרא אלא לומר שהעושה כן דבר גדול ומעולה הוא עושה ומעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה. אבל חובה שיהא מי שאינו עושה כעובר על עשה ליכא בהכי. והשתא ע"כ מבואר מזה דמאידך קרא דולדבקה בו נמי לא שמענו מצות עשה אלא דבר זה בלבד. דאם איתא דמההוא קרא שמעינן נמי מצות עשה גמורה. מאי כיוצא בדבר אתה אומר דקאמר. טפי הו"ל לומר דיותר מזה אתה אומר. דמההוא קרא שמעינן דעדיפא מינה שיש בדבר מצות עשה גמורה. והעובר ולא עשה כן הרי זה עובר בעשה שבתורה. אלא ודאי כדכתיבנא. וכבר כתב הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' י"ג) דפשטי' דקרא בכל מקום שכתוב לשון זה אינו אלא פרישה מעבודה זרה. והביא ראי' ממה שאמרו בספרי (ראה. פיסקא פ"ה) ובו תדבק הפרישו עצמכם מע"ז ודבקו במקום. וגם הביא ראי' ממקרא מלא. דכתיב (יהושע כ"ג ז') לבלתי בא בגוים האלה וגו' ובשם אלהיהם לא תזכירו וגו' כי אם בה' אלקיכם תדבקו וגו' עיי"ש בדבריו. ואני מוסיף שכן הוא בקרא דאורייתא (ראה י"ג ה') בפרשת נביא המדיח לעבוד ע"ז. דכתיב לא תשמע אל דברי הנביא ההוא וגו' אחרי ה' אלקיכם תלכו וגו' ובו תדבקון. וגם בקרא דואתם הדבקים גופי' שדרשו שם הך דרשא בכתובות שם. מבואר מענינא דגופי' דהך קרא דלא מיירי אלא בהרחקה מע"ז. דבריש דקרא כתיב עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' וגו' ועל זה סיים הכתוב ואתם הדבקים בה' וגו'. וכן מבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ד ע"א) דבהרחקה מע"ז מיירי הך קרא וסיפא אירישא קאי עיי"ש. ובריש פ"ק דתמורה (ג' ע"ב) לפי גירסת הרמב"ן ז"ל (עשין ז') והרשב"ץ (זה"ר עשין סי' י"ד). וגירסתם הובאה גם בילקוט (סו"פ ואתחנן). דרשו מהך קרא דבו תדבק

שנשבעין לקיים את המצוה עיי"ש. והשתא כיון דלהדיא מבואר בפ"ק דנדרים (ח' ע"א) דאין זה אלא רשות בעלמא. דמותר לישבע לזרוזי נפשי' ולית בה משום שבועת שוא עיי"ש. מתבאר מזה דמהך קרא ליכא למשמע מצות עשה. איברא דזה יש לדחות דודאי כי מוקמינן קרא לומר דנשבעין לקיים את המצוה ליכא למשמע מהך קרא אלא רשות בעלמא. משום דבלאו קרא הו"ל לומר דעובר עלה משום שבועת שוא. ואיצטריך קרא לגופי' לאשמעינן דאין בה משום שבועת שוא ושריא. אבל מצוה לא שמענו. משא"כ כי מוקמינן קרא למטיל מלאי לכיס ת"ח ולמשיא לו בתו וכיו"ב. כיון דגם בלאו קרא עכ"פ פשיטא דלא הוה ס"ד שיהא איסור בדבר. ודאי לא איצטריך קרא אלא לעשות הדבר חובה למיקם עלה בעשה. וכסוגיא דרפ"ק דסוטה (ד' ע"א) וסוף פ"ו דזבחים (ס"ו ע"א) ובתוס' שם בד"ה אלא מעתה עיי"ש. אלא דמ"מ מהא גופא דמוקמינן להך קרא לומר דנשבעין לקיים את המצוה איכא למשמע דההיא דרשא דדריש מיני' בכתובות שם אסמכתא בעלמא היא. ואף דבסוגיא דכתובות שם לא דרשינן ההיא דרשא אלא מקרא דולדבקה בו המאוחר. ולא מקרא דבו תדבק המוקדם. וכן בספרי שם דרשוה מולדבקה בו עיי"ש. מ"מ מדברי הרמב"ם בסה"מ שם ובהלכות דעות שלו (פ"ו ה"ב) ובסמ"ג (עשין ח') ובחנוך (מצוה תל"א) מבואר דהך דרשא דרשו ג"כ מקרא המוקדם דובו תדבק עיי"ש ובמש"כ מהר"א שטיין ז"ל בבאורו על הסמ"ג שם. (והי' לו לעמוד על דברי הרמב"ם שם. כי כל דברי הסמ"ג שם לקוחים מדברי הרמב"ם הלכות דעות שם). ועי' בסמ"ק (סי' מ"ה) דמייתי הך דרשא מקרא דבו תדבקון דפרשת ראה עיי"ש. ועי' ביראים (סי' ג') ואין להאריך בזה. ועכ"פ הדבר ברור דלרבינו הגאון ז"ל ס"ל דההיא דרשא אסמכתא בעלמא היא. ואין בזה עשה דאורייתא. ולכן לא מנאה:

עוד מנו הבה"ג וסייעתו וכן הרמב"ם וסייעתו מצות עשה לישבע בשמו מדכתיב ובשמו תשבע. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנאה לא כאן ולא באזהרותיו שע"פ עשה"ד. אלא שבזו כבר השיגו הראב"ד והרמב"ן ז"ל על הרמב"ם ז"ל וכתבו שאין בזה מצות עשה לישבע בשמו ואינו אלא לאו הבא מכלל עשה שלא לישבע בשם ע"ז. אע"פ דבלא"ה יש בה ל"ת מדכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו. עיי"ש בדברי הרמב"ן ז"ל (עשין ז'). וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל פשיטא דלא יתכן כלל למנות עשה זו. משום דלשיטתו אפילו עשה גמורה שעם הלאו אינה נמנית. אלא נכללת עם הלאו במצוה אחת. כמו שנתבאר בשרשים (מבוא סי' ז'). וכ"ש כאן דהו"ל לאו הבא מכלל עשה דלשיטתו תורת לאו ממש יש לו ונמנה במנין הלאוין. כמו שביארנו בשרשים שם. ובכמה דוכתי בפנים. וא"כ הו"ל כאחד מן הלאוין שנכפלו בתורה. דלכ"ע אין נמנין אלא במצוה אחת. ואחר שכבר

מנה לאו דושם אלהים אחרים לא תזכירו במנין הלאוין (לאו ז') עיי"ש. שוב אין עשה זו דבשמו תשבע באה במנין. לא בלאוין ולא בעשין. וזה ברור:

עוד מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל עשה לעולם בהם תעבודו. בסה"מ (עשין רל"ה) ובחבורו הגדול (הלכות עבדים פ"ט ה"ו) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנאה לא כאן ולא באזהרותיו שע"פ עה"ד. איברא דלדעת הרמב"ן ז"ל עיקר עשה זו דלעולם בהם תעבודו משום איסור לא תחנם כמש"כ בשמו הרשב"א ז"ל (בגיטין ל"ח ע"א) עיי"ש. ולפ"ז הו"ל נמי בכלל אזהרת לאו דלא תחנם. ומה שתמה שם הרשב"א ז"ל על סברא זו כבר נתבאר אצלנו (עשין פ"ג) דדברי הרמב"ן ז"ל בזה נכונים היטב עיי"ש. אלא דע"כ אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל כמו שיתבאר לפנינו (לאוין י"ג י"ד) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. וגם אם איתא דהו"ל ממש בכלל אזהרת לאו דלא תחנם. קשה דא"כ אמאי אמרינן בכל דוכתי המשחרר עבדו עובר בעשה. ולא משתמיט בשום דוכתא לומר שעובר בל"ת ועשה. ועכצ"ל דגם להרמב"ן ז"ל אין בזה אזהרת לאו דלא תחנם. ולא קאמר הרמב"ן ז"ל אלא דאיסור עשה זו שאסרה תורה בעבדים כנענים הו"ל כענין אזהרת לא תחנם שהזהירה תורה בעכו"ם. וכל דעביד הכי שלא בחנם שרי. וכן משמע מלשון הרמב"ן גופי' שהביא הרשב"א שם עיי"ש. וא"כ הדבר מבואר דלא מתיישבת בהכי דעת רבינו הגאון ז"ל. אלא שראיתי להריטב"א ז"ל בגיטין שם שכתב בשם רבו. ונראה שהוא הרא"ה ז"ל. דלאו עשה גמור הוא. אלא איסור דרבנן וסמיך לי' אקרא. ור"ע דאמר לעולם בהם תעבודו חובה חובה דרבנן קאמר עיי"ש. וכן כתב הר"ן ז"ל שם עיי"ש. ויותר מזה כתב הריטב"א ז"ל במגילה (כ"ח ע"א) בשם מורו דלאו איסורא ממש דאורייתא או אפי' דרבנן אלא מידת חסידות בעלמא עיי"ש. וזה ודאי תמוה ולא משמע הכי כלל מסוגיא דגמרא בכמה דוכתי. אבל מש"כ בגיטין שם דאיסורא דרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא הוא. נראה דיתכן לומר כן. דאע"ג דבסוגיא דרפ"ק דסוטה (ד' ע"א) שקיל וטרי טובא בהך דרשא אליבא דר"י ור"ע. דלמר מוקי קרא למילתא אחרינא ולמר דריש לה להיא מילתא מקרא אחר ואייתר לי' קרא דלעולם בהם תעבודו לומר דחובה הוא עיי"ש. וא"כ משמע דדרשא גמורה היא מדאורייתא. מ"מ כבר אשכחן כיו"ב בסוגיא דבב"ב (קמ"ז ע"א) וכמש"כ התוס' שם בד"ה מנין וכו' עיי"ש שכתבו דאשכחן נמי בדוכתי אחריני כיו"ב. והכי נמי אשכחן רפ"ק דיומא (ד' ע"א) וכמש"כ התוס' שם בד"ה נכנסו וכו' עיי"ש. וכן בסנהדרין (כ"ט ע"א) שקיל וטרי בדרשא דקרא ופריך מאי דרשי בי' עיי"ש. ומ"מ כתב באור זרוע (פרק זה בורר סי' מ"ז) בשם הריצב"א ז"ל דאסמכתא בעלמא הוא עיי"ש ובמש"כ בדרישה ובב"ח (חו"מ סי' ז' סעי' י"א). וגם בדרשא דקרא דוקנא את

אשתו דשקיל וטרי נמי הכי בסוגיא דסוטה שם אליבא דר"ע ור"י עיי"ש. ואעפ"כ כתב בכ"מ (הלכות סוטה פ"ד הי"ח) לדעת הרמב"ם ז"ל שם דאסמכתא בעלמא היא עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל בסוטה שם עיי"ש:

ונראה לכאורה ראי' מוכחת דאין בזה עשה דאורייתא ממאי דאמרינן בפרק יוצא דופן (נדה מ"ז ע"א) שמואל בדק באמתי' ויהיב לה ארבעה זוזי דמי בושתה. שמואל לטעמי' דאמר שמואל לעולם בהם תעבודו לעבודה נתתיו ולא לבושה עיי"ש. ואם איתא דעשה דאורייתא היא הדבר קשה. דהא שמואל גופי' הוא דקאמר (בפרק השולח שם) המשחרר עבדו עובר בעשה. וא"כ היכי משמע לי' למידרש מהך קרא איסור בושה. ואימא עבודה חובה וקאי עלה בעשה. ובושת רשות. וכההיא דאמרינן ביבמות (נ"ד ע"ב) ודילמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות עיי"ש. וכן בזבחים (ל"ד ע"א) עיי"ש. וכן בכמה דוכתי. כמו שיתבאר לפנינו (לאוין רס"ד רס"ה) דכל היכא דאיצטריך קרא לחובה ומצוה ליכא למידק מיני' אלא רשות ולא איסורא. אלא ודאי עכצ"ל דלא קאמר שמואל התם המשחרר עבדו עובר בעשה אלא בעשה מדבריהם בעלמא ולא עשה ממש מדאורייתא. ולא אמר קרא לעולם בהם תעבודו אלא שהרשות בידו לעבוד בהם לעולם ולא כעבד עברי שיוצא בשש וביובל. ולהכי שפיר דייק שמואל מהך קרא שלא הותרה אלא עבודה. אבל בושה אפי' בעבד כנעני אסורה. דכיון דקרא ברשות הוא דמיירי שפיר דייק מיני' איסורא. דעבודה שריא ובושה אסירא. וזה קשה טובא לכאורה לדעת שאר ראשונים ז"ל הסוברים דעשה זו עשה גמורה מדאורייתא היא. ולכך מנאוה במנין העשין. ואף דלהבה"ג וסייעתו ז"ל אין מזה קושיא כ"כ. דכיון שהם מונים גם מצות דדבריהם במנין העשין. א"כ אפשר דאע"ג דאין זו אלא עשה מדבריהם מ"מ מנאה כשאר עשין דמדבריהם. אבל להרמב"ם וסייעתו ז"ל שאינם מונים אלא עשין דאורייתא. וא"כ ג"כ ס"ל דעשה דאורייתא היא. וכן לשאר ראשונים ז"ל שכתבו בהדיא דהו"ל עשה גמורה מדאורייתא. כמו התוס' והרא"ש בפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ז ע"ב). ובפרק ואלו מגלחין (מועד קטן י"ד ע"ב). ומהר"ם מרוטבורג ז"ל בהלכות שמחות שלו (סי' ד'). והרשב"א ז"ל (בפרק השולח שם) עיי"ש. ודאי קשה טובא. ומזה סייעתא לדעת הריטב"א והר"ן ז"ל. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל ולכך לא מנאה. דלשיטתו אזיל שאינו מונה מצות דדבריהם במנין המצות שלו כמו שביארנו לעיל (עשין נ"ט ס') ובמבוא בשרשים עיי"ש:

אלא דלפ"ז קשה לכאורה לאידך גיסא לשיטת רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה לאוין הבאין מכלל עשה במנין הלאוין אמאי לא מנה עכ"פ לאו הבמכ"ע דלעולם בהם תעבודו ולא לבושה. וכדדריש שמואל לעבודה נתתיו ולא לבושה. דהו"ל לאו הבמכ"ע והו"ל למנותו

מיהת במנין הלאוין. ומיהו להרשב"ץ ז"ל אע"ג דגם הוא מונה לאוין הבאין מכלל עשה מיהת במנין העשין. לא תקשה מה שלא מנה הך דהכא. משום דכיון שכבר מנה עשה דלעולם בהם תעבודו. שוב שפיר עשה שלא מנה לאו הבמכ"ע דלעבודה ולא לבושה דנפק"ל מהך קרא גופי'. דכל כיו"ב אין שתיהן נמנות לשיטתו אלא במצוה אחת. כמו שביאר בשרשיו (שורש תשיעי) עיי"ש. אבל לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה זו כלל. גם לפי שיטת הרשב"ץ ז"ל אין זה מעלה ארוכה. הן אמת דבעיקר ההיא דנדה שם קשה טובא לכאורה. דכיון שאסרה תורה בושה דעבד ויש בדבר לאו הבמכ"ע. מאי הועיל שמואל במאי דהוה קיהיב לה ארבעה זוזי דמי בושתה. הרי מ"מ עבר לכתחילה בלאו הבמכ"ע ואין התשלומין מוציאין אותו מידי עבירה. דאפי' בדיעבד תנן (סו"פ החובל צ"ב ע"א) אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו וכו' עיי"ש. וכ"ש שאסור לעשות לכתחילה ע"מ לשלם אח"כ. וראיתי להתוס' שם בד"ה בדק וכו' שכתבו וז"ל ויהיב ארבעה זוזי דמי בושתה להנצל מעונש היה נותן לה. דהא אפי' למ"ד יש לעבדים בושת הוי לרבו עכ"ל עיי"ש. ולא ידענא מאי הועיל בכך להנצל מעונש. ואפי' אם מחלה לו בכך מ"מ איהו לכתחילה היכי הוה עביד הכי וקא עבר בלאו הבא מכלל עשה. ולזה היה נראה לומר דהתם לא איסורא דאורייתא קאמר שמואל אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ולהכי בתשלומין התיר שמואל לעצמו לצורך. וא"כ שוב אין משם הכרח לומר דבשחרור עבד ליכא עשה דאורייתא. אלא דלא משמע הכי התם. וכן מתבאר מכל הראשונים ז"ל דאיסורא דאורייתא הוא. כנראה מדברי התוס' שהבאתי. ומדברי הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות עבדים). ומדברי הסמ"ג (עשין פ"ז). ומדברי הראב"ד והר"ש ז"ל בפירושם לספרא (בהר סופ"ז) עיי"ש ומה שהתיר שמואל לעצמו ע"י תשלומין דמי בושתה. אפשר לומר דמעיקרא מקמי בדיקה הוה קיהיב לה כדי שתתרצה לכך מדעתה. ומשקבלה תשלומין הו"ל כמחילה מעיקרא וסברה וקבלה. ותו ליכא איסורא. ולכן נראה דהיינו טעמא שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה הבמכ"ע. משום דס"ל דאע"ג דודאי לשמואל מדאורייתא מתסר בושת העבדים מ"מ אנן לא קיי"ל בהא כוותי'. אלא כרב נחמן ור"ש דמשמע התם דפליגי עלי' בהא וכדפירש"י שם עיי"ש. ודלא כהרמב"ם וסמ"ג שם שפסקו כשמואל. וגם מדברי הרא"ש בנדה שם ומדברי הרי"ף (פי"ג דיבמות) משמע דס"ל דלא קיי"ל בהא כשמואל אלא כר"נ ור"ש עיי"ש היטב. וכן פסק בהדיא הרשב"ץ ז"ל בפסקי נדה שלו (פרק יוצא דופן) עיי"ש. וא"כ מתבאר לנו מההיא סוגיא דנדה דאפי' למ"ד המשחרר עבדו עובר בעשה לא עשה גמורה דאורייתא קאמר אלא איסור דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא:

ואמנם כדי ליישב קצת דעת הסוברים דעשה גמורה דאורייתא היא. אפשר לומר דס"ל כמש"כ הרשב"א ז"ל בתשובה (ח"א סי' קכ"ז) דמאי דאמרינן המשחרר עבדו עובר בעשה. היינו בלאו הבא מכלל עשה עיי"ש. ונראה שטעמו בזה משום דס"ל דודאי לא יתכן לומר דהו"ל עשה ממש בקום ועשה לעבוד בעבדים כנענים לעולם. דהא פשיטא שמותר האדון למכרם לאחרים. ואפי' לעבד עצמו רשאי למכרו כשנותן דמי עצמו. כמתבאר במתני' (פ"ק דקידושין כ"ב ע"ב) עיי"ש. והכי נמי תניא בברייתא בגיטין (פרק השולח ל"ט ע"ב) רבי אומר אומר אני אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא מפני שהוא כמוכרו לו עיי"ש. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל (בגיטין ל"ח ע"א) עיי"ש. ומש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין רל"ה) וז"ל שצונו בדין עבד כנעני והוא שנעבוד בו לעולם ושאין לו חירות אלא בשן ועין וכו'. והוא אמרו לעולם בהם תעבודו וכו' עכ"ל עיי"ש. דמשמע לכאורה דגם פדיון כסף בכלל העשה. וכבר עמד בזה מהר"י עייא"ש בלחם יהודה (ח"א פ"ט ה"ו מהלכות עבדים) ונדחק בזה עיי"ש. ולדבריו הו"ל להקשות כן ביותר על דברי הרמב"ם בחבורו הגדול (ברמזי המצות שבריש הלכות עבדים מצוה י"א) שכתב שם וז"ל לעבוד בעבד כנעני לעולם. אא"כ הפיל לו אדוניו אחד מראשי אבריו עכ"ל עיי"ש. אבל באמת לק"מ דלא מיירי הרמב"ם ז"ל שם אלא בשחרור בחנם דומיא דיוצא בראשי אברים. דבזה הוא שאמרו שעובר בעשה. אבל פדיון כסף מכירה הוא. דמה לי מוכרו לאחרים מה לי מוכרו לעצמו. ושחרור אסר קרא ולא מכירה. וראיתי בקיצור סמ"ג (עשין פ"ז) שכתב וז"ל לעבוד בעבד כנעני לעולם שנאמר לעולם בהם תעבודו לולא יקנה את עצמו בכסף או בראשי אברים וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שביאר בהדיא דגם בפדיון כסף שהעבד פודה את עצמו ליכא עשה דלעולם בהם תעבודו כמו ביוצא בראשי אברים. וכפי הנראה נתכוון בזה הסמ"ג לתקן לשון הרמב"ם שם שאינו מדוקדק לכאורה במה שלא הוציא מן הכלל אלא יוצא בראשי אברים. ולא היוצא בפדיון כסף. אבל לפמש"כ גם דברי הרמב"ם נכונים. דבשחרור מיירי. במכירה לא מיירי:

עכ"פ מבואר דמכירה אפי' לעבד עצמו לית בה משום עשה דלעולם בהם תעבודו. אע"פ שמשתחרר בכך ויוצא לחירות. ולא אמרו המשחרר עבדו עובר בעשה אלא בשחרור. דהיינו בחנם. וא"כ מבואר מזה דע"כ לא משמע להו מהך קרא אלא לאו הבמכ"ע שלא לשחררם חנם. אבל עבודה לאו חיובא היא. ולכך לא אמרו אלא המשחרר עבדו עובר בעשה. אבל אם אינו משחררו אע"פ שאינו משתעבד בו ומניחו ללכת בטל בלא שום עבודה. ליכא למ"ד שעובר בעשה. אלא דמדאיצטריך קרא למישרי עבודה דרשו מזה דעבודה הוא שהתיר לך הכתוב. ולא שחרור. ולאו הבא מכלל עשה עשה. ונראה דהיינו

מאי דתניא בספרא (בהר. פ"ז) לעולם בהם תעבודו אין לך בהם אלא עבודה בלבד. עיי"ש במה שפירשו המפרשים שם. ולפמש"כ הדברים כפשטן דעבודה גופא אינה אלא רשות. ולא אתי קרא אלא לדיוקא עבודה ולא שחרור. דאע"ג דעבדך קנין כספך הוא אין לך זכות בו אלא לעבודה. אבל לא שחרור בחנם. והמשחררו עובר בלאו הבא מכלל עשה. וכן נראה מדברי הרמב"ן ז"ל שהביא הרשב"א (בפרק השולח שם) עיי"ש. וכן מתבאר מלשון החינוך (מצוה שמ"ז) שכתב וז"ל שנעבוד בעבד כנעני לעולם. כלומר שלא נשחרר אותו לעולם וכו' שנאמר לעולם בהם תעבודו וכו' עכ"ל עיי"ש. ונראה דזו היא דעת רבינו נחשון גאון ז"ל בתשובה שבשערי צדק (ח"ג שער ו' סי' ל"ג) שכתב וז"ל ועבדא דאשתבע דלא פלח לאדון דילי' אית לי' רשותא לאדון דילי'. שום מידע. מאי טעמא דכד מזבנין עבדי למיפלח קמי רביהון דכתיב לעולם בהם תעבודו ואמור רבנן כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו עכ"ל עיי"ש. ויש שם השמטה וט"ס. וכצ"ל אית לי' רשותא לאדון דילי' למיפלח בי'. ולא צריך הפרה שום מידעם. כצ"ל. ועיקר הדברים נמצאו בה"ג (הלכות נחלות). ובהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון (הלכות בכורות) עיי"ש. אבל מה שהביא רבינו נחשון גאון ז"ל בתשובתו ראי' ממה שאמרו כל המשחרר עבדו עובר בעשה. תמוה מאוד לכאורה מאי ענין זה לכאן. דודאי פשיטא דאין כוונתו לומר דהו"ל נשבע לבטל את המצוה. דהרי אין עשה זו אלא על האדון בלבד ולא על העבד. וא"כ ע"כ אין כוונתו אלא להביא ראי' דהעבד משועבד לעבודת רבו. וא"כ אדרבה היא ראי' לסתור. דהא לא אמרו מי שאינו משתעבד בעבדו יעובר בעשה. אלא כל המשחרר. וא"כ העבודה אינה אלא רשות. ולא אסרה תורה אלא השחרור. אבל נראה דכוונתו דלפי מאי דאמר ר"ע לעולם בהם תעבודו חובה יש מקום לומר דהעבודה היא חובה. ולפ"ז מה שהעבד כנעני עובד את רבו איכא לומר דאין זה משום שיעבוד הגוף של העבד. אלא מצוה הוא דרמי רחמנא על האדון להשתעבד בו. דלעולם בהם תעבודו אינו אלא מצוה דרמיא אקרקפתא דאדון. אבל שיעבוד הגוף ליכא לגבי עבד. וא"כ אפשר דכי נשבע דלא פלח לאדון חיילא שבועה עלי'. דלאו מצוה דידי' היא. ולזה מביא הגאון מה שאמרו המשחרר עבדו עובר בעשה. והיינו לאו הבא מכלל עשה. דמאי דכתיב לעולם בהם תעבודו הו"ל רשות. ולא קאמר קרא אלא שיש לו לאדון זכות בעבדו הכנעני להשתעבד בו לעולם. אלא דדייקינן מיני' שאין לו זכות בו אלא לעבודה ולא לשחרור. וכמו שאמרו בספרא אין לך בהן אלא עבודה בלבד. וא"כ שפיר מוכח מינה דיש להם לבעלים שיעבוד הגוף על העבד ולכך הו"ל כנשבע על דבר

שאינו שלו ולא צריך הפרה כלל. וכתב כן כדי להסביר מאי דקרי לה (בפרק בתרא דנזיר ס"ב ע"ב) נשבע להרע לאחרים עיי"ש ואכמ"ל בזה:

והשתא עפ"ז ממילא מבואר דלא קשה דשמואל אדשמואל אפי' אם נימא דמאי דקאמר שמואל התם המשחרר עבדו עובר בעשה עשה דאורייתא קאמר. ואדרבה הכא שמואל לטעמי' אזיל דכי היכי דקאמר התם המשחרר עבדו עובר בעשה. והיינו לאו הבא מכלל עשה. לעבודה ולא לשחרור. הכי נמי איכא למשמע לעבודה ולא לבושה. דלעבודה דוקא קאמר קרא ולא זולת זה. וא"כ תרוייהו שמעינן מהך מיעוטא דקרא. ואין להוכיח מהתם דאין כאן אלא עשה מדבריהם:

אמנם הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל דלשיטתם כל הלאוין הבאין מכלל עשה אינם נמנין במנין המצות. וקצת מן הלאוין הבמכ"ע שמנו הרמב"ם וסייעתו. כבר ביארו האחרונים ז"ל דהיינו משום דס"ל דחשיבי עשין גמורין בקו"ע. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי ובמבוא (סי' ז' שורש ט') עיי"ש. א"כ עכצ"ל דמה שמנו עשה דלעולם בהם תעבודו היינו משום דס"ל דאין זה לאו הבא מכ"ע. אלא עשה ממש בקו"ע כשאר עשין שמנו. ודלא כדעת הרשב"א ז"ל. וכן משמע להדיא מלשון הבה"ג במנין העשין בעשה זו. שכתב וז"ל לעבוד בעבד כנעני לעולם עכ"ל עיי"ש. וכן הוא לשון הסמ"ק (סי' ס') שכתב וז"ל לעבוד בעבד כנעני שנאמר לעולם בהם תעבודו עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דהעבודה גופא היא העשה וקרא כדכתיב. עשה ממש בקו"ע ולא לאו הבמכ"ע. וכן מתבאר מדברי התוס' (בפרק השולח ל"ח ע"א) בד"ה כל המשחרר וכו' שכתבו שם דכל שאינו רשאי להשתעבד בו שוב לא קרינן בי' לעולם בהם תעבודו ומשום נתינת גט שחרור לחודי' ליכא איסור עשה עיי"ש. מבואר דס"ל דאין העשה אלא בעבודה עצמה. וא"כ הו"ל עשה ממש בקו"ע כשאר עשין. והרשב"א ז"ל גופי' בגיטין שם הביא דברי התוס' אלו. ונראה מדבריו שם שהסכים בזה לדבריהם עיי"ש. וא"כ נראין דבריו כסותרין זא"ז. מיהו נראה דאפי' לדברי התוס' אפשר לומר דאין בזה אלא לאו הבמכ"ע שלא לשחררו. והעבודה עצמה אינה אלא רשות. אלא דמ"מ ס"ל דלא אסר קרא שחרור אלא בעבד שעכ"פ מיהת ראוי להשתעבד בו. שיש לו לרבו זכות בעבודתו. אבל כל שאין לו זכות בשיעבודו כלל לא מיתסר לכתוב לו גט שחרור. דלהכי אפקי' קרא לאיסור שחרור בהך לישנא דבהם תעבודו. ובהכי ניחא נמי שלא יהיו דברי הרשב"א בזה סותרין למש"כ הרשב"א גופי' (רפ"ק דשבת ד' ע"א) עיי"ש. דלפמש"כ אתי שפיר כמבואר. וא"כ עכ"פ דברי הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם צ"ע מסוגיא דנדה שם. כיון דע"כ לא ס"ל כדעת הרשב"א ז"ל. וא"כ ע"כ מוכרח משם דליכא במשחרר עבדו אלא עשה מדבריהם. ומיהו

לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל כבר כתבתי לעיל דאפשר לומר דאע"ג דאין כאן אלא עשה מדבריהם. מ"מ לשיטתם אזלי שהם מונים במנין המצות גם מצות דרבנן. ובהכי אתי שפיר מה שהקשו התוס' ושאר ראשונים ז"ל על הבה"ג (בהלכות אבל) שכתב דהיכא דשכיב לי' שיכבא ביו"ט אחרון של גליות לא אתי עשה דרבנן דרבים דיו"ט האחרון ודחי אבלות דיום ראשון דהו"ל עשה דאורייתא לדעתו. והקשו התוס' בפרק שלשה שאכלו שם ושאר ראשונים מסוגיא דהתם דר"א שחרר עבדו להשלימו לעשרה משום דעשה דרבים דתפלה אע"פ שהיא מדרבנן דחי עשה דלעולם בהם תעבודו אע"פ שהיא עשה דאורייתא. אבל לפמש"כ ניחא דהבה"ג וסייעתו ז"ל לטעמייהו אזלי דע"כ ס"ל דהמשחרר עבדו אין בו אלא עשה דדבריהם. אבל להרמב"ם וסייעתו ז"ל ודאי קשה טובא מהתם. דלפי מאי דס"ל דאינו לאו הבמכ"ע עכצ"ל דאינה אלא עשה דדבריהם. וא"כ אינה באה במנין לשיטתם:

ובעיקר הדבר נראה דודאי אפי' להרשב"א ז"ל עשה ממש היא ולא לאו הבא מכלל עשה. והכי משמע ודאי מדקאמרי ר"א ור"ע דלעולם בהם תעבודו חובה. דלשון חובה ודאי חובה בקו"ע משמע. וכן ודאי מסתימת לישנא דר"י אמר שמואל דקאמר המשחרר עבדו עובר בעשה עשה ממש משמע. ומש"כ הרשב"א דהו"ל לאו הבא מכ"ע. אין כוונתו אלא לומר דהו"ל כעין לאו הבא מכלל עשה. משום דבעבודה עצמה ודאי ליכא עשה. ואינה אלא רשות וכמו שביארנו לעיל. ואפי' למ"ד לעולם בהם תעבודו חובה לא חובה להשתעבד בו לעבודה תדיר קאמר. אלא חובה להחזיק בו תחת ידו בעבדות. שיהא משועבד לעבודתו בכל עת שירצה להשתמש בו כבעבדו קנין כספו. ואף דלמכרו לאחרים ודאי דשרי. וממילא גם למכרו להעבד עצמו שרי. היינו משום דכיון דליכא מצוה לכתחילה לקנות עבדים כנענים. ע"כ לא קאמר קרא אלא דבעבדו אחר שקנהו והוא קנין כספו. חובתו להחזיק בו בעבדותו שיהא מוכן לעבודתו בכל עת שיצטרך לו. והיינו דוקא כל זמן שהוא קנין כספו. אבל כשחוזר ומקבל את כספו ע"י מכירה הרי זה כקודם שקנהו מעיקרא. וכי היכי דליכא מצוה מעיקרא לקנותו כדי להשתעבד בו. הכי נמי ליכא מצוה שלא לחזור ולמכרו. אבל כל זמן שהוא קנין כספו חובתו להחזיק בו תחת ידו בעבדותו. והיינו דקאמר שמואל המשחרר עבדו עובר בעשה. משום דבכך מפקיע שיעבודו ועבדותו בעודו קנין כספו. ששחררו בחנם לא ע"י מכירה. וא"כ עשה ממש היא אלא דהו"ל כעין לאו הבמכ"ע שלא לשחררו ולבטל שיעבוד עבדותו. אע"ג דודאי עשה ממש היא. דבמאי שאינו מבטל שיעבוד עבדתו הרי הוא מקיים העשה בפועל. והו"ל כעשין דשביתה ועשה דעינוי יוה"כ וכיו"ב דבמאי דשובת ואינו אוכל

מקיים העשה. אע"פ שאינו עושה כלום ועשין ממש הן ולא לאו הבמכ"ע. וכיו"ב אשכחן גם בשאר ראשונים דזימנין דקרו לאו הבמכ"ע לעשה ממש רק משום דהו"ל כעין לאו הבמכ"ע כמו ברמב"ם (פי"ט מהלכות סנהדרין ה"ג) עיי"ש ובמש"כ עליו הפר"ח (סוף פ"ט מהלכות יסוה"ת). וכן בדברי הרמב"ן ז"ל בסה"מ (בעשין הנוספות לדעתו מצוה י"א) עיי"ש ובשאר מקומות. ומעתה א"כ אפי' לדברי הרשב"א ז"ל שם אכתי הקושיא בסוגיא דנדה במקומה עומדת. דכיון דלמ"ד המשחרר עבדו עובר בעשה עשה ממש קאמר ולא לאו הבמכ"ע. א"כ היכי דייק שמואל מינה איסורא דבושה. אימא עבודה מצוה. דהיינו שמצוה להניחו בשיעבוד עבדותו. אבל בושה רשות. אלא ודאי מוכרח מזה דליכא בזה אלא עשה מדבריהם בעלמא. ולא מיירי קרא אלא ברשות. ולכך מיעט מיני' שפיר בושה לאיסורא. וזו סייעתא מוכחת לדעת הריטב"א והר"ן ז"ל:

וראיתי בט"א (רפ"ק דחגיגה) שהכריח נגד דעת הריטב"א והר"ן ז"ל מסוגיא דרפ"ק דסוטה שם דמבואר דכי היכי דפליגי ר"ע ור"י בלעולם בהם תעבודו אם רשות או חובה הכי נמי איפליגו בוקנא את אשתו וכן בלה יטמא. דלמר חובה ולמר רשות. ומפרשינן התם דכולהו בחדא טעמא תלו. דלר"י דאמר רשות ס"ל כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. ולא מייתרי הנך קראי למידרש מינייהו חובה. ולהכי אמר רשות. ור"ע דאמר חובה לית לי' האי סברא. ואייתרו לי' הנך קראי ודריש מינייהו חובה עיי"ש בסוגיא. וא"כ הרי בלה יטמא מבואר בהדיא בסוגיא דזבחים (ק' ע"א) דלמ"ד חובה מדאורייתא קאמר עיי"ש. ומתבאר ע"כ מזה דהכי נמי חובה דלעולם בהם תעבודו חובה מדאורייתא קאמר עיי"ש. ואמנם לדידי אין זו ראי' מכרעת כלל. ומההיא סוגיא גופא ע"כ מוכרח דהנך תלתא מילי אע"ג דכולהו בחדא טעמא תלינהו. מ"מ לא תלו חדא באידך. ואפשר דזו חובה וזו רשות. דאם איתא דכולהו הנך תלתא כחדא נינהו. ולא יתכן אלא לומר בכולהו חובה או בכולהו רשות. א"כ לא הו"ל לר"ע ור"י למיפלג בכולהו בכל חדא בפ"ע. אלא בחדא מינייהו. וממילא נשמע דה"ה לאינך תרתי אחריני. וידוע דבכל כיו"ב אורחא דתלמודא למיעבד צריכותא אפלוגי בכולהו למה לי. אלא ודאי עכצ"ל דהנך תלתא אע"ג דתלי להו בחדא טעמא מ"מ לא בחדא מחתא מתתינהו. ולא תלו חדא באידך. וטעמא דמילתא נראה ע"פ מה שהקשו התוס' בסוטה שם בד"ה לא נשנית וכו' במאי דאמרינן התם אליבא דר"י דאמר רשות משום דקרא לא אייתר דכל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. והקשו מדאמרינן בעלמא כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בקרא יתירא. והניחוה בקושיא עיי"ש. אבל כבר ביארו התוס' גופייהו (בפ"ק דחגיגה י' ע"ב) בד"ה לעבור וכו'.

וכן כתב בש"מ (בב"ב קי"ב ע"א) בשם הרא"ש ז"ל דהכל לפי הענין. דזמנין דאע"ג דאיכא למידרש מ"מ אם לא מסתברא לי' לתנא ההיא דרשא לא דריש לה להיא דרשא. וניחא לי' טפי לאוקמי קרא בלאוי או בעשה יתירי עיי"ש בדבריהם. וכבר ביארנו בזה במבוא (סי' ז' שורש ששי) עיש"ה. וא"כ הכא נמי משום דלא מסתברא לי' לר"י בהנך תלתא לומר דקראי לחובה כתיבי. להכי ניחא לי' טפי למימר דלא נשנה אלא בשביל דבר שנתחדש מלמדרשי' לחובה. וממילא מבואר מזה דאין הענינים שקולים. והכל בסברא ושקול הדעת תליא מילתא. וכיון דהנך תלתא ענינים חלוקים הם. ודאי אפשר דאע"ג דבלה יטמא משמע טפי דקרא חובה קאמר. מ"מ באינך תרתי אחרינא משמע טפי דלא קאמר קרא אלא רשות ולא חובה. וניחא טפי למימר בהו שלא נשנה הכתוב אלא בשביל דבר שנתחדש מלמידרשי' לחובה. ולהכי שפיר איצטריכו ר"ע ור"י למיפלג בכולהו הנך תלתא. משום דחדא מאידך ליכא למשמע. דאפי' למ"ד בחדא מינייהו חובה מני למימר באינך רשות:

וכן ראיתי להרב המאירי ז"ל (בסוגיא דרפ"ק דסוטה שם) דאע"ג דבלעולם בהם תעבודו פסק כר"ע דאמר חובה. מ"מ בוקנא את אשתו פסק כר"י דאינו אלא רשות עיי"ש בדבריו. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל. כמו שנתבאר לעיל (עשין ע"ה). וע"כ דס"ל דלאו הא בהא תליא כמו שביארנו. ובלא"ה ע"כ מוכרח כן. דהרי אשכחן לר"ע דאע"ג דבסוגיא דסוטה שם לא ס"ל דכל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. מ"מ בפ"ב דשבועות (י"ט ע"א) אמרינן אליבא דידי' גופי' דאיידי דבעי למיכתב בהמה וחיה לכדרבי כתיב נמי שרץ כדתנא ר"י כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה עיי"ש. וזה מבואר כדכתיבנא דלענין זה וכיו"ב אין כל הענינים שוין. ועי' מש"כ הריטב"א ז"ל בשבועות שם (י"ח ע"ב) בד"ה מיכדי עיי"ש היטב. ומלבד זה מההיא דלה יטמא אין שום הכרח כלל. דודאי אפי' אם וקנא את אשתו ולעולם בהם תעבודו רשות. משום דאמרינן שלא נאמרו ונשנו אלא בשביל דבר שנתחדש. מ"מ בלה יטמא איכא למימר דמידרש לחובה מטעם שכתבו התוס' בסוטה שם בד"ה ור"ע וכו' עיי"ש היטב. ותמיהני על הט"א שלא ראה דברי התוס' במקומו. וא"כ מבואר דליכא מזה שום סתירה לדעת הריטב"א והר"ן ז"ל:

אלא דבעיקר יסודן של הריטב"א והר"ן ז"ל בזה משום מה שהוקשה להם בסוגיא דפרק השולח שם דפרכינן התם על מאי דתניא מעשה בר"א ששחרר עבדו להשלימו לעשרה מדאמרינן המשחרר עבדו עובר בעשה ומשני מצוה שאני. וכי משום מצות תפלה בצבור דמדבריהם נדחה עשה דלעולם בהם תעבודו דמדאורייתא. והיא קושית הרמב"ן ז"ל.

ומשום זה העלו הריטב"א והר"ן ז"ל שם דגם עשה דלעולם בהם תעבודו לא מדאורייתא היא אלא איסור דרבנן עיי"ש. לענ"ד יש כאן מקום עיון אצלי. דלכאורה לא זו לבד דאין משם ראי' לזה. אלא אדרבה מההיא דהתם איפכא מוכח לכאורה דעשה דלעולם בהם תעבידו עשה דאורייתא היא. דהא בלא"ה קשה טובא לכאורה במאי דקא משני מצוה שאני. דהרי אפי' אם עשה דתפלה בציבור דחיא לעשה דלעולם בהם תעבודו. מ"מ פשיטא דהיינו דוקא בענין שאי אפשר לקיים שניהם בלא דחיי'. אבל היכא דאפשר לקיים שניהם בלא שום דחיי' ודאי לא יתכן לומר דלידחי עשה שלא לצורך מצוה כלל. וא"כ הכא הרי נהי שהיה צריך לשחרר העבד כדי להשלימו לעשרה בבית הכנסת. מ"מ הרי היה דרך היתר לפניו לשחררו בלא שום דחייה כלל. דהא אין המשחרר עובר בעשה אלא בשחרור בחנם. אבל מכירה אפי' לעבד עצמו לא אסר קרא. אע"פ שמשתחרר בכך ויוצא לתירות וכמו שנתבאר לעיל. וא"כ הרי אפשר היה לר"א ליתן כסף לאחד מהעשרה שהיו בבהכ"נ כדי שהוא יחזור ויתנהו להעבד ע"מ שיצא בו לחירות. והעבד יפדה את עצמו בכסף זה מר"א אדוניו ויצא לחירות. כדתנן בפ"ק דקידושין (כ"ב ע"ב) דהעבד קונה עצמו בכסף. וכההיא דתנן (פ"ד דמע"ש מ"ד) כיצד מערימין על מע"ש (לפדותו בלא חומש) אומר אדם לבנו ולבתו הגדולים וכו' הילך מעות אלו ופדה לך מע"ש זה עיי"ש ובירושלמי שם שהביא הר"ש ז"ל שם. ומיהו בברייתא גופא דתניא מעשה בר"א וכו' ליכא בזה קושיא כ"כ. שהרי אפשר לומר דאין הכי נמי דהכי עביד ר"א. דהא ושחרר עבדו סתמא קתני. וא"כ אפשר שלא שחררו אלא בדרך היתר גמור שאינו בכלל עשה דלעולם בהם תעבודו וכדרך שביארנו. אלא דהא ודאי קשה מאי פריך מינה למ"ד המשחרר עבדו עובר בעשה. וגם מאי משני מצוה שאני. הא כיון דדרך היתר גמור לפניו ודאי פשיטא דאפי' משום מצוה אין להתיר לשחרר:

וכיו"ב קשה בההיא דתניא בפרק מרובה (בבא קמא ע"ד ע"ב) מעשה בר"ג שסימא את עין עבדו טבי והיה שמח שמחה גדולה. מצאו לר"י א"ל אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות. א"ל למה. א"ל שסמיתי את עינו. א"ל אין בדבריך כלום שכבר אין לך עדים וכו' עיי"ש. והשתא קשה למה היה לו להמתין עד שאירע לו עילה זו דלא שכיחא. וגם שמחה גדולה זו מה זו עושה. הרי כיון שהיה משתוקק כ"כ לשחררו יש לפניו דרך היתר גמור לשחררו בכל שעה שירצה כמו שביארנו. ובירושלמי (סופ"ג דכתובות) נמי מייתי הך עובדא וקאמר עלה דמזה מוכח דס"ל לר"ג שאסור לשחרר עבדו. דאל"כ הו"ל לשחררו משעה הראשונה עיי"ש. והדבר קשה הרי אכתי השתא נמי קשה דהו"ל לשחררו בדרך היתר שאינו בכלל עשה דלעולם בהם תעבודו כדכתיבנא. והכי נמי קשה בתלמודא

דידן בעובדא דההיא אמתא (בפרק השולח ל"ח ע"א) דאמר אביי אי לאו דאר"י א"ש כל המשחרר עבדו עובר בעשה הוה כייפנא לי' למרה דנכתוב לה גיטא דחירותא עיי"ש. והרי השתא נמי אפשר לו לכופו לשחררה בדרך היתר שאינו בכלל עשה דלעולם בהם תעבודו. וביותר תמוה דהרי התם אפי' אם כופין ע"כ צריכה האמה לכתוב לו שטר על דמיה. כדין חצי עבד וחצי ב"ח דלמשנה אחרונה כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על חצי דמיו. (שם מ"א ע"ב). וכן בההיא חצי' שפחה וחצי' בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר דמייתי התם. שכפו את רבה ועשה אותה בת חורין. ופריך מינה התם לאביי שלא כפאי לרבה דההיא אמתא עיי"ש. מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות עבדים ה"ז) שכותבת שטר על חצי דמיה עיי"ש. ואע"ג דלענין כשכולה שפחה (שם לקמן פ"ט ה"ו) שפסק שם הרמב"ם כרבינא דס"ל התם בההיא אמתא שכופין ודלא כאביי עיי"ש. לא כתב בפירוש שכותבת שטר על דמיה. מ"מ הדבר פשוט דכ"ש הוא מח"ש וחצי' ב"ח. ולא הוצרך הרמב"ם ז"ל לכתבו. דהא בשפחה שאינה משוחררת כלל דעת הטור לפי מה שהבין בש"ך (יו"ד סי' רס"ז ס"ק ק') שאין כופין כלל עיי"ש. וא"כ גם להרמב"ם נהי דפסק דכופין מ"מ פשיטא דעכ"פ לא גרע זכות האדון בה יותר מבחצי' שפחה וחצי' ב"ח שכתב בהדיא שכותבת לו שטר על דמיה. והשתא א"כ הדבר קשה דכיון שכותבת לו למרה שטר על דמיה א"כ אין זה אלא מכירה שאינה בכלל עשה שבשחרור. וכמו שנתבאר לעיל. ואמאי לא כפאו אביי למרה דההיא אמתא משום דהמשחרר עבדו עובר בעשה. והא הכא ליתא לעשה ובהדיא כתב רבינו האי גאון ז"ל בס' מקח וממכר (שער שביעי) וז"ל מי שחציו עבד וחב"ח דין הוא שימכור רבו אותו צד עבדות שיש לו מן העבד בעצמו ויכתוב לו שטר על חצי דמיו. כדגרסינן מי שחציו עבד וכו' וכותב לו שטר על חצי דמיו וכו'. ותדע דהאי דקאמרינן וכותב לו שטר על חצי דמיו דין מכר דינו וכו' דהא רבי אומר אומר אני אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא מפני שהוא כמוכרו לו עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דבכך הו"ל כמכירה ממש. וא"כ לית בה משום המשחרר עבדו עובר בעשה:

וכן יש לתמוה על התוס' בכמה דוכתי ושאר ראשונים ז"ל שהקשו במתניתין דמי שחציו עבד וחב"ח דמשום תקנת עבד דלישא שפחה אינו יכול וכו' כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על חצי דמיו. מדקיי"ל אין אומרין לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. וכיון שעובר בעשה אמאי כופין אותו בשביל שיזכה העבד. והשתא כיון שכותב שטר על חצי דמיו דהו"ל כמכירה שנותן דמי עצמו. אין כאן חטא לרבו בכך. ושפיר כופין אותו. וראיתי להר"ב ט"א רפ"ק דחגיגה שכתב כן לקושטא דמילתא דלפמש"כ

הר"ן ז"ל בשם י"מ (והיא סברת הרמב"ן ז"ל) דטעמא דאמרה תורה לעולם בהם תעבודו היינו משום איסור לא תחנם ולכך במקום מצוה אפי' של דבריהם התירו משום דלא לחנינת העבד אלא לצורך עצמו הוא דמשחררו והו"ל כנותן דמי עצמו. א"כ במתניתין במי שחצי עבד וחב"ח לכך כופין את רבו לשחררו ולא חששו לעשה דלעולם בהם תעבודו משום דכיון שכותב שטר על חצי דמיו אין כאן משום חנינה עיי"ש בדבריו. אבל כנראה אשתמיטתי' סוגיא דגיטין שם בעובדא דההיא אמתא דמבואר שם בהדיא דאפי' כשנותן שטר על דמיו הו"ל בכלל איסור עשה דלעולם בהם תעבודו וכמו שנתבאר. איברא דודאי הדבר תמוה טובא לכאורה על הרמב"ן והר"ן ז"ל דלסברתם ודאי ראוי לומר דבזה ליכא עשה דלעולם בהם תעבודו. ואמנם כבר נתבאר דגם לכל שאר ראשונים ז"ל דלית להו סברא זו של הרמב"ן והר"ן ז"ל הדבר תמוה דהרי אין כאן שחרור אלא מכירה וכדברי רבינו האי גאון ז"ל דבכתיבת שטר על דמיו הו"ל מכירה ממש כנותן דמי עצמו:

ובלא"ה יש לתמוה לדברי רבינו האי גאון ז"ל דא"כ היכי קתני במתניתין דמי שחציו עבד וכו' כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על חצי דמיו. הרי כיון דשטר זה הו"ל ככסף ממש. דמשום הכי דינו כמכר. א"כ הרי קיי"ל דכסף גומר ואינו צריך גט שחרור וכדאיפסיקא הילכתא בפרק השולח (גיטין ל"ט ע"ב) עיי"ש. ומדקתני עושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על דמיו. משמע ודאי דתרתי מילי נינהו. שעושה אותו בן חורין ע"י שטר שחרור. והעבד כותב לרבו שטר על חצי דמיו. והא כיון שנותן לו שטר על דמיו דחשיב ככסף שטר שחרור למה לי. הא כסף לחוד גומר. ולא יתכן לומר דמתניתין אתיא כר"ש משום ר"ע דאמר התם דאין כסף גומר. ולאוקמי סתם מתניתין דלא כהילכתא. ועוד דרבי יוחנן פסיק התם דאין הלכה כר"ש עיי"ש. והא ר"י גופי' ס"ל הלכה כסתם משנה. וגם מדלא מוקי תלמודא למתניתין כר"ש משום ר"ע משמע ודאי דאתיא מתניתין שפיר אליבא דהילכתא דקיי"ל כסף גומר. וזה קשה טובא לרבינו האי גאון ז"ל. ואפי' אם באנו לדחוק ולומר דמתניתין חדא קתני שעושה אותו בן חורין במאי דכותב לו שטר על חצי דמיו. ואינו צריך גט שחרור. אכתי תמוה מעובדא דההיא אמתא דמבואר שם דאע"פ שכותבת לו לרבה שטר על דמיה. מ"מ צריכא נמי גט שחרור כמשכ"ל. ולא נראה כלל לומר דלאביי ס"ל דהלכה כר"ש משום ר"ע דאין כסף גומר. דלא אשכחן דפליג על מאי דפסק ר"י וסתמא דתלמודא דאין הלכה כר"ש משום ר"ע. הן אמת דבלא"ה ראיתי בתשובות הגאונים שערי צדק (ח"א שער ו' סי' כ"ג) תשובת רבינו אלעזר אלוף ז"ל שכתב וז"ל והילכתא עבד שקנה עצמו בכסף מרבו כיון שכתב

לו רבו גט שחרור אפי' היה לו כסף בעודו ביד רבו אין עליו ולא כלום וכו' עכ"ל עיי"ש ולקמן (שם סי' ל"א). ומבואר מדבריו דס"ל דקיי"ל כסף אינו גומר וצריך גט שחרור. וא"כ לכאורה לא יפלא אם גם דעת רבינו האי גאון ז"ל כן היא. אבל הדבר תמוה מאוד דהא בהדיא איפסיקא הילכתא בדוכתה דלא כר"ש משום ר"ע. אלא כרבי דאמר התם דכסף גומר. וכן פסקו כל הפוסקים כולם:

ובעיקר דברי רבינו האי גאון ז"ל בזה צ"ע לכאורה מדאמרי' בפ"ק דקידושין (ט"ז ע"א) תנא וקונה את עצמו (עבד עברי) בכסף ובשוה כסף ובשטר. ופרכינן בשלמא כסף וכו' אלא שטר היכי דמי אילימא דכתב לי' שטרא אדמי' היינו כסף וכו' אלא שחרור שטר למה לי וכו' אמר רבא זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי עיי"ש. וכתב הרשב"א ז"ל שם וז"ל קשיא לי מאי קאמר היינו כסף א"כ המקדש בכסף וכתב לה שטר עליו תהא מקודשת. דשטרא דכתב עלי' היינו כסף. וי"ל דהשתא הוא דקאמרינן הכי משום דאכתי לא ידעינן דגופו קנוי. ואינו אלא כחוב. אבל למסקנא דאמר רבא עבד עברי גופו קנוי אי כתב לי' שטרא אדמי' לא נפיק. דכסף אין כאן שטר אין כאן וצ"ע עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד הרשב"א ז"ל (לעיל שם ה' ע"א) בפשיטות עיי"ש. וא"כ כאן בעבד כנעני דגופו קנוי אין השטר ככסף. וכסף אין כאן שטר אין כאן. ודלא כרבינו האי גאון ז"ל דשטר מה דין כסף ממש יש לו. מיהו מצד זה ליכא קושיא. דאע"ג שכן דעת הרשב"א ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל (בפ"ק דקידושין ח' ע"ב) גבי מאי דאמרינן התם מנה אין כאן משכון אין כאן עיי"ש. אבל לא כן היא דעת הראב"ד והר"י ז"ל הביאם הריטב"א ז"ל בפ"ק דקידושין שם והעלה שם שכן עיקר עיי"ש בדבריו. וכן דעת הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. וכן הבין הרשב"א ז"ל שם בדעת רש"י דשטר כזה מהני אפי' בקידושין ככסף עיי"ש. וא"כ כ"ש במכר. ועי' בש"ע אה"ע (סי' כ"ט סעי' ו') ובאחרונים שם. ובלא ספק זו היא ג"כ דעת רבינו האי גאון ז"ל שם. אף דודאי הוא תמוה על הראשונים והאחרונים ז"ל שלא הביאו דעת רה"ג ז"ל בזה. אלא שראיתי במח"א הלכות מכירה (קנין מעות סי' ה') שהביא משם רבינו האי גאון ז"ל (בס' מו"מ שער י"ג) שכתב משם גאון ז"ל דשטר כזה חשוב כסף וקונה במכר קנין גמור. אלא דהוא ז"ל גופי' ס"ל דאין הדבר מוכרע עיי"ש. הרי דרה"ג ז"ל ספוקי מספקא לי' בהך דינא. איברא שלא נמצאו דברים אלו בס' מו"מ כלל. אבל כן כתוב בלקוטי מו"מ שבסוף ס' משפטי שבועות. וגם משם אין הכרע ל"ה. דהמעיין שם יראה דלא מיירי בדין זה שם כלל עיי"ש. שוב ראיתי למהריט"א ז"ל (בקה"י סי' רס"ו) שכבר דחה דברי מח"א בזה עיי"ש בדבריו. אבל שניהם לא ראו דברי רה"ג במו"מ

(שער שביעי) שהבאתי. דבהדיא מפורש שם דבפשיטות ס"ל דשטר כזה קונה ככסף ממש ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר שנחלקו גדולי הראשונים ז"ל בדין זה. וא"כ ממילא מבואר דאין קושיא על התוס' ושאר ראשונים ז"ל שהקשו במתניתין דמי שחציו עבד וחב"ח אמאי כופין את רבו משום תקנת העבד לשחררו והא כיון דמשחרר עבדו עובר בעשה אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. דשפיר הקשו. משום דס"ל דשטר כזה לא חשיב ככסף. והלכך אע"פ שכותב שטר על דמיו אין זה כמכר. ושלא כדעת רה"ג ז"ל. וא"כ ודאי יש בזה עבירת עשה דלעולם בהם תעבודו. ומיהו אכתי להריטב"א ז"ל דאיהו גופי' ס"ל כדעת רה"ג ז"ל כמשכ"ל. וכן כתב בפשיטות עוד בכתובות (צ"ב ע"א) עיי"ש. ואפי' הכי הקשה ג"כ קושיא זו בחי' לעירובין (ל"ב ע"ב) עיי"ש. והרי לשיטתו כיון שכותב שטר על דמיו אין כאן אלא מכר גמור וליכא בזה עשה דלעולם בהם תעבודו. וליכא חטא דנימא אין אומרים לאדם חטא וכו'. וגם להרמב"ן ז"ל אע"ג דס"ל דשטר חיוב כזה לא חשיב כסף לענין מכירה. מ"מ כיון דס"ל דלא אסרה תורה לשחרר עבדים אלא כענין איסור לא תחנם כמשכ"ל. א"כ בעובדא דההיא אמתא בסוגיא דגיטין שם כיון שכותבת שטר על דמיה כמשכ"ל היכי אמרו שם דשייכא בה עשה דלעולם בהם תעבודו. הרי עכ"פ אין בשחרורה משום חנינה דלאו מתנת חנם היא. דהא נתחייבה בדמיה. וכ"ש שהדבר תמוה לרבינו האי גאון ז"ל וסייעתו דס"ל דשטר חיוב כזה תורת כסף ממש עליו והו"ל מכר גמור. ולא שייכא כאן עשה דלעולם בהם תעבודו כלל כמו שנתבאר. וזו תמיהא גדולה:

והנראה בזה ע"פ מאי דאמרינן בפרק תולין (שבת קל"ט ע"ב) אמרו לי' רבנן לר"א חזי מר האי צורבא מרבנן וכו' דשקיל ברא דתומא ומנח בברזא דדנא ואמר לאצנועי קא מכוינא. ואזיל ונאים במברא ועבר להך גיסא וסייר פירא ואמר אנא למינם קמיכוינא. אמר להו הערמה בדרבנן היא וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחילה. ופירש"י וז"ל הך הערמה לא באיסורא דאורייתא היא אלא באיסורא דרבנן. דאי נמי עביד ממש בלא הערמה אדרבנן הוא דעבר. הילכך כיון דצורבא מרבנן הוא לא אחמירו עלי'. דהוא לא אתי למיעבד לכתחילה להדיא בלא הערמה וכו' עכ"ל עיי"ש. מתבאר מזה דבאיסור דאורייתא הערמה אסורה אפי' לצורבא מרבנן וכן מבואר בדברי הרא"ש ז"ל בפרק תולין (סי' ה') שכתב וז"ל לא כל הערמות במילי דרבנן שוות יש הערמה שמותרת לכל אדם וכו' ויש הערמה דלא שריא אלא לצורבא מרבנן כהך דהכא ויש הערמה דאסורה לכ"ע וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ומתבאר מדבריו אלו דעכ"פ באיסור דאורייתא אסורה הערמה

בכל ענין. וגם בהערמה דפ"ד דמע"ש שהבאתי כבר הוכיח הר"ב תבואות שור בפסחים (כ"א ע"א) מסוגיא דגיטין (ס"ה ע"א) דהוי"ל הערמה בדרבנן אבל בדאורייתא הערמה כזו אסורה עיי"ש בדבריו. ובתשו' בית אפרים (או"ח סי' ל"ג) ביאר דבריו בארוכה עיי"ש היטב:

ומעתה לפ"ז נראה דהכל אתי שפיר דבמתניתין דמי שחציו עבד וחב"ח אע"ג דכותב שטר על חצי דמיו וקיי"ל דכסף גומר. מ"מ צריך נמי גט שחרור. משום דכיון דהאדון לא רצה לשחררו ולא למכרו אין כתיבת השטר על דמיו אלא כהערמה להתיר השחרור שלא לעבור בעשה דלעולם בהם תעבודו. ובפרט דאפשר דלעולם לא יבוא שטר זה לידי גבייה דמי יודע אם תשיג ידו לפרעו כיון דעכשיו לית לי' כלום. וא"כ כל המכירה נראית כהערמה בעלמא. ולכן החמירו שלא להתירו אלא ע"י גט שחרור. וכההיא עובדא דאקנייי' לבנו קטן (שם מ' ע"א) דאמרינן כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישיב לו בראשו אנן קים לן בינוקא דמקרבא דעתי' לגבי זוזי מוקמינן לי' אפטרופוס ומקרקיש לי' בזוזי וכתב לי' גיטא דחירותא על שמי' עיי"ש. וכתבו התוס' שם בשם ר"ת ז"ל דלאו קנסא הוא אלא מדינא דהא אפוטרופוס יכול לשחררו דרך מכירה ונותן דמי עצמו ויצא וגיטא דחירותא נמי לא היה צריך דכסף גומר בלא שטר אלא לפי שנעשה על כרחו של אב צריך מדרבנן לגיטא דחירותא עיי"ש בדבריהם ובשאר ראשונים שם. והיינו משום דנראה כהערמה בעלמא ולא מכירה גמורה. ושמא יפגשנו בשוק ויאמר לו עבדי אתה. והוא ביותר ביאור בספר הישר לר"ת ז"ל (בגיטין סי' צ"ד) עיש"ה. וא"כ כ"ש הכא שאינו נפדה בכסף ממש אלא בשטר. ובהכי ניחא נמי בעובדא דההיא אמתא וכמבואר:

וממילא מבואר לפ"ז מאי דחשש אביי בעובדא דההיא אמתא משום עשה דלעולם בהם תעבודו. אע"פ שכותבת שטר על דמיה. וא"כ מכירה היא זו. לפי דעת רבינו האי גאון ז"ל וסייעתו. ולא שייכא בה עשה זו כדכתיבנא. מ"מ הערמה היא זו שהרי ההיא אמתא לא הי' דעתה לפדות את עצמה. וגם האדון לא רצה למכרה ואינו מוכרה אלא ע"י כפייה. אע"ג דמדינא מהני מ"מ אין לך הערמה יותר מזו. ואנן קיי"ל דאין מערימין בדאורייתא. והכא איכא עשה דלעולם בהם תעבודו דאורייתא. ולהכי הוה חיישׁ אביי שלא לכפותו לשחררה. ואפי' רבינא לא שרי אלא משום דהוה מילחא דאיסורא. וגם בההיא שפחה חצי' שפחה וחב"ח לא התירו אלא משום דמנהג הפקר נהגו בה כדאמרינן התם. וניחא נמי עפ"ז דברי הרמב"ן ז"ל דאע"ג דע"פ שטר זה שכותבת אין זו חנינה ומתנת חנם. מ"מ הערמה היא זו ובדאוריי' אין מערימין. וגם מה שהקשו הראשוני' ז"ל מההיא דאין אומרים לאדם חטא וכו'. היינו נמי רק משום איסור הערמה בדאורייתא דחשבינן לה

כעובר על עשה דלעולם בהם תעבודו. וניחא נמי מאי דר"ג לא שחרר טבי עבדו ע"י פדיון כסף שיתן לו הוא כמשכ"ל. והיינו משום דאין מערימין בעשה דלעולם בהם תעבודו דאורייתא. ושפיר מייתי בירושלמי ראי' דר"ג ס"ל דאסור לשחרר עבדים. ובזה אפשר ליישב קצת גם תשובת הגאונים שהבאתי לעיל. משום דאפשר לומר שהשאלה היתה בענין שאע"פ שקנה עצמו בכסף היה צריך גם גט שחרור אפי' למאי דקיי"ל כסף גומר. וכגון בדרך הערמה בענין שמותר וכמו שנתבאר לעיל:

איברא ודאי זה דחיק טובא. ולא משמע הכי מלשון התשובה שם כלל. אלא נראה דהכי ס"ל מדינא בכל ענין דאין כסף גומר וצריך שטר שחרור. וזה דבר מתמיה מאוד שהוא נגד סוגיא דגמרא בגיטין שם דבהדיא איפסיקא הילכתא התם דאין הלכה כר"ש משום ר"ע. ובזה ראיתי ג"כ דבר מתמיה בתוס' (שם מ' ע"ב) סוד"ה וכתב לי' וכו'. שכתבו וז"ל וגיטא דחירותא נמי לא הוה צריך. דכסף גומר בלא שטר. דדוקא ביוצא בראשי אברים איכא דמצריך שטר משום דכתיב ישלחנו כדאמרינן בפ"ק דקידושין וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריהם מתמיהים מאוד. חדא שנראה מדבריהם דהכא בכסף ליכא מאן דמצריך גט שחרור. וזה ליתא דהא לעיל בסמוך (ל"ט ע"ב) נמי איכא ר"ש משום ר"ע דאמר דכסף אינו גומר בלא שטר שחרור ויליף לה מקרא עיי"ש. וא"כ קרא נמי איכא הכא כמו התם ביוצא בראשי אברים. ועוד דלא ידענא למה הוצרכו לזה כלל הא בהדיא מסקינן התם לעיל דלא כר"ש משום ר"ע אלא כרבי דאמר כסף גומר. וכפי הנראה מדבריהם לא הוה ברירא להו כ"כ אם קיי"ל כסף גומר. וכי היכי דלא נייתי ראי' מיוצא בראשי אברים דאינו גומר. משום דהתם פסקו הרי"ף וסייעתו כמ"ד דצריך גט שחרור. להכי הוכרחו לדחות דז"א דאפי' למאן דמצריך שטר שחרור התם מ"מ מודה הכא דאינו צריך. משום דהתם שאני דגלי קרא. אבל זה תמוה דהא בהדיא מסקינן לעיל בסמוך דהילכתא כרבי דכסף גומר. ועוד מש"כ דאפי' למ"ד התם דצריך שטר שחרור מודה הכא דכסף גומר. הוא תמוה דהא ר"ש דאמר התם ביוצא בראשי אברים דצריך שטר שחרור ס"ל הכא נמי דכסף אינו גומר וצריך שטר שחרור. והכא נמי מקרא יליף לה. והנה דברים אלו כתבו התוס' בשם ר"ת ז"ל. והוא באריכות בס' הישר לר"ת (שם סי' צ"ד). ושם כתב וז"ל ומוכח בקידושין פ"ק דכסף או שטר גומרין וכסף בלא שטר ושטר בלא כסף וכו'. ולא דמי כסף לשן ועין. דר"ש מצריך שטר. דהתם כתיב קרא לחפשי ישלחנו כדדריש בפ"ק דקידושין עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי התוס' בשינוי לשון. אלא דדברי ר"ת שם עוד יותר תמוהים. שהוצרך להוכיח דכסף גומר בלא שטר מפ"ק דקידושין. וכוונתו למאי דתנן התם (כ"ב ע"ב) וקונה את עצמו בכסף וכו' ובשטר וכו' עיי"ש. ומשמע דכסף לא בעי שטר כמו

דשטר לא בעי כסף. ועי' בירושלמי (שם הלכה ג'). ובמש"כ התוס' (שם כ"ד ע"א) בד"ה תנא עיי"ש היטב. והוא תמוה דהרי הכא במקומו בגיטין לעיל בסמוך מסקינן בהדיא הלכתא דכסף גומר בלא שטר. וביותר תמוה מה שהוצרך לדחות מה שיש להביא ראי' איפכא משן ועין לר"ש. ומלבד דמה שחילק בין ההיא דהתם להכא הוא תמוה כמשכ"ל ובאמת ר"ש מצריך נמי הכא שטר שחרור כמו התם. בלא"ה כיון דבהדיא איפסיקא הכא בגמרא הלכה כמ"ד כסף גומר בלא שטר אין לנו לדון בראי' זו כלל. ואדרבה איפכא היה מקום לדון דגם שם לא קיי"ל כמאן דמצריך גט שחרור כיון דהכא מסקינן דהלכה כמ"ד דכסף גומר בלא שטר. אם איתא דהך דהכא ודהתם שוין כדקס"ד דר"ת ז"ל. ולכן דברי התוס' ור"ת ז"ל צ"ע טובא אצלי:

ואמנם ביותר נפלאים דברי רבינו אלעזר אלוף ז"ל שבתשובות הגאונים שם דפסק באמת לדינא דכסף אינו גומר וצריך גט שחרור. וכתב כן כדבר פשוט. ובגמרא איפסיקא הילכתא איפכא. וראיתי להראב"ן ז"ל בספרו (דף קל"ז ע"ג) דאחר שכתב שאין הלכה כר"ש דאמר כסף אינו גומר בלא שטר. כתב עוד וז"ל ואנן דלא נהגינן לשחרר אלא בשטר (היינו רק) כדי שיהא בידו לראי' שהוא בן חורין עכ"ל עיי"ש. וא"כ אפשר דמנהג זה כבר היה בימי הגאונים. והיה אפשר לכאורה לומר דבתשובת הגאונים שם לא כתב כן אלא ע"פ המנהג אבל לדינא ודאי ס"ל דכסף גומר כדאיפסיקא הילכתא בגמרא שם. אלא דמלשון התשובה שם משמע דהגט שחרור מעכב. ולפמש"כ הראב"ן ז"ל דאין המנהג אלא לראי' בעלמא. א"כ ודאי פשיטא שאינו מעכב שחרורו. ויותר תמיהא לי שכפי הנראה רבינו אלעזר אלוף ז"ל איננו יחיד בזה. שראיתי בס' השטרות להנשיא רבינו יהודה בר ברזילי הברצלוני ז"ל שכ' (עמוד כ"ט) וז"ל מי שיש לו עבד כנעני או שפחה כנענית וכו' הם עבדים לעולם הם ובניהם עד שישחרר אותם רבן בגט חירות וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלא משכחת חירות אלא בגט חירות בלבד. וא"כ ס"ל ע"כ דכסף אינו גומר בלא גט שחרור. וכן משמע מדברי הר"ב העיטור (אות ג' גט חירות) עיי"ש:

ולחומר הנושא נראה לי ע"פ מאי דאמרינן בפ"ק דקידושין (כ"ד ע"ב) ת"ר בכולם עבד יוצא בהם לחירות וצריך גט שחרור דברי ר"ש ר"מ אומר אינו צריך ר"א אומר צריך ר"ט אומר אינו צריך רע"א צריך. המכריעין לפני חכמים אומרים נראין דברי ר"ט בשן ועין הואיל והתורה זכתה לו. ודברי ר"ע בשאר אברים הואיל ומדרש חכמים הוא עיי"ש. והנה בפירוש דברי המכריעין נחלקו הראשונים ז"ל. כמו שהביא בתשו' הרשב"א ח"א (סי' אלף קפ"ה) ובתולדות אדם להרשב"א (סי' ר"ל) ובמיוחסות להרמב"ן (סי' קי"א). דלרב אחאי גאון ז"ל וסייעתו ס"ל פירושו כפשוטו דבשן ועין שמפורש בקרא שיוצא

לחירות אינו צריך גט שחרור. אבל שאר ראשי אברים דלא נפק"ל התם אלא מדרשא מכלל ופרט וכלל אינו יוצא בלא גט שחרור. ורבינו האי גאון ז"ל וסייעתו חלוקים עליו. וס"ל שאין שום חילוק בין הנאמר בפירוש בקרא למאי דנפק"ל מדרשא באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. ומאי דאמרי המכריעין הואיל ומדרש חכמים הוא פי' ר"ת ז"ל (בספר הישר שם) והובא בתוס' שם בד"ה הואיל וכו' ובגיטין (מ"ב ע"ב) ובשאר ראשונים שם דשן ועין כיון דמפורש בקרא זיל קרי בי רב הוא וידוע לכל. ולכך אינו צריך גט שחרור כדינו. אבל שאר אברים דלא כתיבי בקרא אלא מדרשא נפקי לא ידעי אינשי וחששו שמא יפגענו בשוק ויאמר לו עבדי אתה. ולכך הצריכוהו גט מדבריהם עיי"ש. והשתא לפ"ז כסף נמי כיון דמאי דהעבד יוצא בכסף לא כתיב בהדיא בקרא. ולא נפק"ל אלא מהיקישא משטר. כמו שפירש"י בגיטין (ל"ט ע"ב) בד"ה או בכסף וכו' עיי"ש. אע"ג דמדאורייתא הוא גומר כמו שטר. מ"מ מדרבנן צריך גט שחרור. ואע"ג דלא קיי"ל כמכריעין כמש"כ הרי"ף וסייעתו ז"ל. היינו רק לענין דאפי' יוצא בשן ועין פסקו כר"ש דצריך גט שחרור. משום דיליף התם מקרא דמדינא בכל ראשי אברים צריך גט שחרור אפי' בשן ועין המפורשים בכתוב. אבל בעיקר סברת המכריעין לא אשכחן דפסקו דלא כוותייהו. וכבר הביא בתשו' הרשב"א שם משם רב אחאי ז"ל שכתב דקיי"ל כמכריעין עיי"ש. וכן משמע דעת רבינו האי גאון ז"ל ושאר ראשונים שם עיי"ש. ועכצ"ל דהתם בסוגיא דגיטין דפסקינן הילכתא כמ"ד דכסף גומר לא מיירי התם אלא בעיקר דינא מדאורייתא. אבל בחששא מדרבנן שמא יפגשנו בשוק ויאמר לו עבדי אתה מטעם דכסף לא מפורש בקרא ולא ידעי אינשי. לא מיירי ולא נחית התם להכי. ומאי דאמרינן התם בעובדא דההוא שכ"מ דשקל כומתי' ושדא באמתי' ואמר לה קני הא וקני נפשיך ואמר ר"נ לא עשה ולא כלום מאן דחזא סבר משום דהלכה בר"ש וכו' עיי"ש. אע"ג דאפשר דהיינו מדרבנן ואפי' לרבי. לק"מ דכיון דר"נ אמר לא עשה ולא כלום ודאי מעיקר דינא מדאורייתא קאמר דאל"כ כיון דעכ"פ מדאורייתא יצאה לחירות לא הו"ל לומר לא עשה ולא כלום משום חששא דרבנן בעלמא. אבל ודאי ע"כ דמדרבנן לכ"ע אין כסף גומר בלא שטר שחרור. והשתא א"כ נכונים דברי הסוברים דאין כסף גומר. והיינו מדרבנן וכמכריעין:

איברא דלרב אחאי ז"ל דמפרש מאי דקאמרי המכריעין הואיל ומדרש חכמים הוא היינו כפשוטו דאפי' מדאורייתא כיון דלא נפיק אלא מדרשא צריך גט שחרור. א"כ קשה מאי דפסקינן התם הילכתא כמ"ד דכסף גומר בלא שטר שחרור. והא להמכריעין כיון דכסף לא נפיק אלא מדרשא הו"ל לומר דאינו גומר וצריך גט שחרור. וע"כ מוכרח מזה דלא

קיי"ל גם בהא כמכריעין. והרי לרב אחאי ז"ל קיי"ל כמכריעין כמש"כ וזה קשה טובא לכאורה. מיהו לזה אפשר לומר לפמש"כ בס' כריתות בבתי מדות (בית שני סי' י"ב) דלהכי לא חשיב רבי ישמעאל היקש בין המדות שהתורה נדרשת בהן משום דהיקש לאו דרשא היא אלא כמאן דכתיב בהדיא בקרא עיי"ש וכן מסיק הרשב"ץ ז"ל ביבין שמועה בפירושו לברייתא דר"י עיי"ש. וא"כ כסף דלמ"ד גומר מהיקישא לשטר נפק"ל כמשכ"ל. להכי גם להמכריעין אינו צריך גט שחרור. משום דאין זה מדרש חכמים אלא ככתוב בקרא בהדיא. ואמנם היינו דוקא לפי' רב אחאי ז"ל. אבל לפי' ר"ת ז"ל דהמכריעין מדרבנן הוא דקאמרי. ומשום דכל שאינו מפורש בקרא להדיא לא ידעי אינשי וכשיפגשנו יאמר לו עבדי אתה. ודאי פשיטא דלענין זה אין מקום לחלק בין היקש לשאר דרשות. דמ"מ גם היקש לא מיפרש בקרא בהדיא ולא ידעי. ועכצ"ל לפ"ז דלא איפסיקא הלכתא דכסף גומר אלא מעיקר דינא דאורייתא. אבל מדרבנן צריך גט שחרור כמו שביארנו. ובלא"ה אין הדבר מוסכם דהיקש חשוב כמפורש בקרא. דבס' כריתות שם כתב עוד טעם אחר דלא חשיב לי' ר"י. משום דהו"ל בכלל דבר הלמד מענינו עיי"ש. ובעל ק"א במדות אהרן כתב דהו"ל בכלל גז"ש עיי"ש. וא"כ גם היקש הו"ל בכלל מדרש חכמים. ואפשר דזו היא דעת הסוברין דמדרבנן אין כסף גומר להמכריעין דקיי"ל כוותייהו. ועפ"ז ממילא מתבאר לנו מקור המנהג שהביא הראב"ן ז"ל. ואין צריך למה שנדחק שם ליישבו. וכבר ראינו לרבינו אלעזר אלוף והנשיא רבינו יהודה הברצלוני והר"ב העיטור ז"ל שפסקו כן להלכה. ויש למנהג זה על מי שיסמוך. ואכמ"ל בזה יותר:

ומעתה לכאורה היה מקום לומר דעפ"ז יתיישבו ג"כ דברי רה"ג ז"ל בס' מו"מ שם. ואין צריך אליבי' לטעמא דדרך הערמה הוא כמו שביארנו לעיל. אלא דבתשובות המיוחסות להרמב"ן ז"ל שם נראה דרבינו האי גאון ז"ל לא ס"ל כפי' ר"ת ז"ל בדברי המכריעין. אלא ס"ל דלדידהו מדאורייתא צריך גט שחרור בשאר ראשי אברים עיי"ש היטב. וא"כ ע"כ אין ביאור לדבריו אלא כמשכ"ל דמה שהצריכו גט שחרור במי שחציו עבד וחב"ח ובההיא אמתא. היינו רק משום דהו"ל בדרך הערמה וכמו שביארנו. ומהאי טעמא נמי אמרו שם בההיא אמתא ובההיא שפחה חצי' שפחה וחב"ח דשייכא בהו עשה דלעולם בהם תעבודו. אע"פ שנתנו שטר על דמיהן ושטר כזה דינו ככסף לדעת רבינו האי גאון ז"ל וסייעתו. וא"כ מכר הוא ואינו בכלל עשה דלעולם בהם תעבודו. והיינו משום דהו"ל הערמה ואין מערימין באיסור עשה דאורייתא. כן נראה נכון לכאורה:

ובהכי ממילא ניחא נמי סוגיא דברכות ודגיטין שם. דשפיר פריך ממעשה דר"א ששחרר עבדו להשלימו לעשרה בבהכ"נ למ"ד המשחרר עבדו עובר בעשה. דאע"ג דודאי כן הוא

לקושטא דמילתא שלא שחרר ר"א עבדו אלא בדרך היתר כדכתיבנא. מ"מ כיון דאסורה הערמה בדאורייתא שפיר פריך דאם איתא דהמשחרר עבדו עובר בעשה לא הו"ל לר"א למיעבד הכי. ועלה משני שפיר מצוה שאני. דמשום מצוה שרי להערים כה"ג אפי' בדאורייתא. וכיו"ב כתבו התוס' (פ"ב דביצה י"ז ע"ב) בד"ה ובלבד וכו'. וז"ל וא"ת מ"ש מההיא דר"א דמערים ומלח גרמא גרמא. וי"ל דשאני התם דהוי עיבוד אוכלין בעלמא ומשום שמחת יו"ט התירו וכו' עכ"ל עיי"ש. ואע"ג דהתם בדרבנן הוא וכמש"כ התוס'. מ"מ איכא למימר דבהערמה כההיא דהכא התירו אפי' בדאורייתא משום מצוה. ובפרט למאי דמסיק בסוגיא דברכות שם דהו"ל מצוה דרבים לפי הגירסא שלפנינו. והיא גירסת קצת ראשונים ז"ל. ובהכי אתי שפיר נמי דברי הבה"ג בהלכות אבלות שהבאתי לעיל. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל בתורת האדם (בענין אבלות בשבת ויו"ט) דלא הבה"ג לבד ס"ל הכי אלא זו היא דעת כל הגאונים ז"ל עיי"ש. וכבר הבאתי מה שהקשו על זה התוס' ושאר ראשונים. אבל לפ"ז אתי שפיר אפי' אם ס"ל להגאונים ז"ל דעשה דאורייתא היא. משום דהכא לא שרינן משום מצוה דרבים דרבנן לעבור על עשה דלעולם בהם תעבודו. אלא הערמה בהך עשה הוא דשרינן משום מצוה זו. ואי לאו דהוי כמערים הוה שרי אפי' לדבר הרשות מטעם שביארנו. וא"כ איכא למימר דאין הכי נמי דלעבור על עשה דאורייתא לא שרינן אפי' במקום מצוה דרבים דרבנן וכדעת הגאונים ז"ל. אלא דהכא מיירי בענין דליתא לעשה ואין כאן אלא איסור הערמה בדאורייתא. ואיסור זה לא הוי אלא מדרבנן משום דלא ליתי למיעבד לכתחילה בלא הערמה. ובזה הוא דשרינן במקום מצוה דרבים אפי' של דבריהם. ונכונים דברי הגאונים ז"ל:

ומעתה לפ"ז ממילא מתבאר דלא לבד דאין שום הכרח מכאן לומר דלעולם בהם תעבודו אינו אלא עשה מדבריהם כמו שהכריחו הריטב"א והר"ן ז"ל. אלא אדרבה מהכא גופא מוכח איפכא דהו"ל עשה גמורה דאורייתא. דאם לא כן אין כאן אלא הערמה בדרבנן. ובדרבנן לא מיתסרא הערמה כהאי גוונא כמשכ"ל וא"כ הדרא כל מאי דאקשינן לדוכתה. מיהו אכתי יש מקום אתי לדון הרבה בזה. ואין הדברים מוכרעים אצלי. ואין להאריך יותר בזה. ובלא"ה כבר הכרחנו דאין עשה זו אלא מדבריה' כדעת הריטב"א והר"ן ז"ל:

ועדיין ראוי לבאר דלכאורה נראה דעשה דאורייתא היא מדאמרינן בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קל"ז ע"א) נכסי לך ואחריך לפלוני וירד הראשון ומכר ואכל רבי אומר השני מוציא מיד הלקוחות. רשב"ג אומר אין לשני אלא מה ששייר ראשון וכו'. קשיא דרבי אדרבי ודרשב"ג אדרשב"ג וכו'. דרשב"ג אדרשב"ג לא קשיא הא לכתחילה הא דיעבד.

ואמרינן עלה התם אר"ז אמר ר"י הלכה כרשב"ג ואפי' היו בהן עבדים והוציאן לחירות. ופרכינן פשיטא. ומשני מהו דתימא אמר לי' למיעבד איסורא לא יהבינן לך קמ"ל עיי"ש. ופי' רשב"ם ז"ל למיעבד איסורא דהמשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו עכ"ל עיי"ש. וכן פירש בנמוק"י ושאר ראשונים שם עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה. היכי תיסק אדעתין לומר דמצי אמר לי' למיעבד איסורא לא יהבינן לך. הרי בהדיא קאמר רשב"ג שאם מכר הראשון אין לשני אלא מה ששייר ראשון אע"ג דאפי לרשב"ג קעביד איסורא בהכי. כמבואר באידך ברייתא. וכדאמרינן הא לכתחילה הא בדיעבד. ולא מיבעיא לדעת הלבוש (סי' רמ"ח סעי' ג') דהו"ל בהכי רשע מכ"ש מהמשיא עצה למכור בנכסים כרשב"ג. דאמר אביי התם דהו"ל רשע ערום. וכ"ש המוכר עצמו עיי"ש. אלא אפי' לדעת הרשב"ם ז"ל ושאר ראשונים שם דדוקא המשיא עצה הוא שאמרו דהו"ל בהכי רשע. אבל המוכר גופי' נהי דעביד איסורא בהכי אבל רשע ערום לא מיקרי עיי"ש ובסמ"ע שם. הא מ"מ מיהא איסורא עבד. ואפי' הכי קאמר רשב"ג דמכירתו קיימת בדיעבד. ולא מצי נותן למימר לי' למיעבד איסורא לא יהבינא לך. הרי דבמאי דקא עביד איסורא לאו כל כמיני' לערער על המתנה ולבטלה. וא"כ היכי תיסק אדעתין לומר דאם הוציא עבדים לחירות מצי לבטל המתנה בטענה דלמיעבד איסורא לא יהיב לי'. ועכצ"ל לכאורה דנהי דמשום איסורא דרבנן שאמרו דאסור לכתחילה למכור לאו טענה היא לומר דלמיעבד איסורא לא יהיב לי' כדי לבטל המתנה. משום דאיכא למימר דאאיסורא דרבנן מסתמא לא הוה קפיד. וכמש"כ הה"מ (בפ"א מהלכות אישות ה"ד) עיי"ש. אבל על שחרור עבדים דעבר בעשה דאורייתא ודאי מיקפד קפיד. ושפיר יש מקום לומר דמצי אמר למיעבד איסורא דאורייתא לא יהיבנא לך. אי לאו דאשמעינן ר"י דגם בזה לרשב"ג מעשיו קיימין ואין לשני אלא מה ששייר ראשון. והשתא א"כ מוכרח מזה דלעולם בהם תעבודו עשה דאורייתא היא:

אבל נראה דאין מזה הכרע. ואדרבה מההיא דהתם יש מקום להוכיח איפכא. דאם איתא דמשום איסורא דרבנן בעלמא לא הוה ס"ד דמצי נותן למימר למיעבד איסורא לא יהבינא לך. ורק משום דשחרור עבדים איסורא דאורייתא הוא הוה ס"ד למימר הכי. א"כ הכי הו"ל למימר בהדיא מהו דתימא למיעבד איסורא דאורייתא לא יהבינא לך. דהרי זהו עיקר שינויא. דהרי משום איסורא דרבנן כבר שמעינן מעיקר מילתא דרשב"ג גופי' דלאו כל כמיני' לבטל המתנה כדכתיבנא. אלא ודאי עכצ"ל דגם בשחרור עבדים ליכא איסורא דאורייתא. והילכך מצד זה לא שייך הכא לומר דהוה ס"ד דמצי א"ל למיעבד איסורא לא יהבינא לך. אלא דקאמר דנהי דבלא"ה בכל ענין אפי' במכר קרקע ושאר מטלטלין

נמי קעביד איסורא בהכי ואפי' הכי לא מצי טעין לומר למיעבד איסורא לא יהבינא לך. מ"מ היינו דוקא התם משום דרק איהו ניהו דקעביד איסורא. אבל בנכסים עצמן לא מתעביד שום איסורא כלל. דהרי במכירה מצד עצמה ליכא שום דררא דאיסורא. משא"כ בשחרור עבדים דבנכסים עצמן קעביד איסורא. שהרי שחרור עבדים נהי דלא הוי אלא איסורא דרבנן. מ"מ איסור מצד עצמו הוא ולזה קאמר דהוה סד"א דמצי א"ל למיעבד איסורא בנכסים שנתתי לך לא יהבינא לך. וכן הגירסא בהדיא ברי"ף וברא"ש וברמ"ה וכן בה"ג (הלכות נחלות) למיעבד בהו איסורא לא יהבי לך עיי"ש. ולפי גירסא זו מבואר בהדיא דלא נחית לחלק אלא מטעמא דכתיבנא. והשתא מדהוזקק חילוק זה ולא מחלק בפשיטות בין איסורא דרבנן לאיסורא דאורייתא. ע"כ מוכרח מזה דגם בשחרור עבדים ליכא אלא איסורא דרבנן בעלמא:

וכן יש מקום להביא ראי' מסוגיא דקידושין ס"פ האומר (ס"ט ע"א) ע"פ מה שהקשה שם הרש"א במש"כ על פירש"י שם בד"ה מאי ניהו וכו' ועפמש"כ הר"ב ב"ש (אה"ע סי' ד' ס"ק ל"א) עיי"ש היטב. וכן משמע מסוגיא דפ"ק דקידושין (כ"ב ע"ב) דמוקי קרא דלעולם בהם תעבודו לומר דאינו חוזר ביובל עיי"ש. הרי דאיצטריך קרא לגופי' וליכא למשמע מיני' מצוה. וכבר עמד בזה מהרי"ט ז"ל בחי' לפ"ק דקידושין ושאר אחרונים. וכבר קדמם הרשב"א ז"ל בחי' שם עיי"ש מה שנדחקו בזה. ופשטא דסוגיא ודאי לא משמע הכי. והרשב"א ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דעשה דאורייתא היא. כמבואר בדבריו בגיטין שם ובתשו' הרשב"א שהבאתי לעיל. ולכן נדחק בזה. אבל לדעת הסוברין דלכ"ע עשה דאורייתא ליכא. ואפי' למ"ד דעובר בעשה אינו אלא איסור דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ניחא בפשיטות ואתיא סוגיא דהתם כפשטא וכמשמעה. ועפ"ז ניחא נמי בפשיטות קושית התוס' גיטין (ל"ח ע"א) בד"ה כל המשחרר וכו' עיי"ש ובמש"כ הרשב"א ז"ל שם. ועי' במש"כ לעיל (עשין ל"א ל"ב) עיי"ש היטב. אבל אם נימא כדעת הסוברין דאין בזה אלא עשה מדבריהם אין כאן מקום קושיא כלל. וכן מוכח מהירושלמי (סופ"ג דכתובות שם) עיי"ש היטב ובקה"ע בש"ק שם ובשעה"מ (פ"ה מהלכות עבדים ה"ז). וכבר הרגישו קצת אחרונים בראי' זו ואין להאריך בזה. ולדעתי גם מפשטות דברי הירושלמי שם הכי משמע. מדלא קאמר אלא דאסור לשחרר ולא קאמר דעובר בעשה. משמע דאפי' למ"ד אסור. איסורא בעלמא מדבריהם קאמר. דאם איתא דלמ"ד אסור לשחרר יש בו עשה דאורייתא. לא הו"ל למימר אסור סתם. ובפרט דעשה זו לא נזכרה בשום דוכתא בירושלמי. ועי' פרק בתרא דזבחים (קט"ז ע"ב) בתוס' ד"ה אסור וכו'. ואע"ג דודאי אשכחן לשון אסור סתם אף באיסור דאורייתא. מ"מ היינו דוקא היכא

דאיסורא בעלמא הוא ואין בו לא עשה ולא ל"ת. כמו חצי שיעור לר"י ר"פ בתרא דיומא עיי"ש. ואף לדעת קצת ראשונים ז"ל דבח"ש יש בו לאו לר"י. מ"מ נקט שם אסור סתם למעוטי שאין בו כרת ומלקות. אבל כאן אם איתא דיש בו עשה בקרא לא הו"ל למינקט לשון אסור סתם. ואם אין בו עשה. ודאי אפי' איסורא בעלמא מדאורייתא לית בה. דמהיכא תיתי. ועי' יבמות (צ"ד ע"ב) ובפ"ג דקידושין (ס"ב ע"א) ובסנהדרין ר"פ הנשרפין (סנהדרין ע"ו ע"ב) ובראשונים שם. אבל אין זה ענין לכאן. ועי' מש"כ הה"מ הלכות איסורי ביאה (פ"ב ה"ז) עיי"ש היטב ואין להאריך בזה. וכן נראה מדאמרינן בגיטין (ל"ח ע"א) אמתי' דמר שמואל אשתבאי פרקוה לשם אמהתא ושדרוה לי' וכו' ואינהו סבירי לפני יאוש הוה ולא היא לאחר יאוש הוה ושמואל לא מיבעי דאשתעבודי לא משתעבד בה אלא גיטא דחירותא נמי לא אצרכה שמואל לטעמי' דאמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור וכו' עיי"ש. והדבר קשה דהרי עיקר יאוש היינו מה שמחליט בדעתו שלא לחזור אחריו עוד ושלא להשתדל יותר להחזירו אליו ומשום זה הו"ל כהפקר. וא"כ כיון דלשמואל הפקר זה הו"ל חירות גמורה ואינו צריך גט שחרור. ולשמואל גופי' המשחרר עבדו עובר בעשה. וא"כ ביאוש זה עובר בעשה. וא"כ מי התיר לו לשמואל להתייאש. אבל אם נימא דלא עשה ממש מדאורייתא קאמר שמואל אלא איסור מדבריהם איכא למימר דלא אסרו אלא שחרור מדעתו ורצונו בלא שום אונס מצד אחר. אבל יאוש תחילתו באונס וגם מילתא דלא שכיחא היא ולא גזרו בה רבנן. וכן נראה מדקיי"ל המוכר עבדו לעכו"ם או לחו"ל קנסוהו להוציאו לחירות ולכתוב לו גט שחרור. כדתנן בפרק השולח (גיטין מ"ג ע"ב) עיש"ה ובראשונים שם. ואם עשה דאורייתא היא היכי שייך קנס לעבור על עשה דאורייתא בקום ועשה. ואף דמשום מיגדר מילתא מצו רבנן למיעקר דבר מה"ת אפי' בקום ועשה. כדאמרינן בפרק האשה רבה (יבמות צ' ע"ב) עיי"ש. היינו דוקא בענין שהשעה צריכא לכך כההיא דהתם. ואין זה ענין לכאן. וכל זה מסייע לדעת הריטב"א ורבו והר"ן ז"ל דלא עשה ממש קאמרינן אלא איסורא דרבנן. ולדעת שאר ראשונים ז"ל לא מתיישב כל זה אלא בלחץ זו הדחק:

ומעתה נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל דאין זו עשה ממש מדאורייתא. ולכך לא מנאה לא באזהרותיו שם ולא כאן. וכבר ביארנו דגם הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנאוה אין הכרח מזה לומר דס"ל דעשה דאורייתא היא. ונסיים בזה חלק ראשון מספרנו זה בישע אלהים:

מנין לא תעשה

מצוה א

לא יה' לך. לא תעשם. לא תעבדם. ולא תשתחוה להם. מנה כאן רבינו הגאון ז"ל בדבור לא יהיה לך ארבעה לאוין. כלשון הכתוב לא יהיה לך אלהים אחרים וגו'. לא תעשה לך פסל וגו'. לא תשתחוה להם. ולא תעבדם וגו'. ונטה בזה מדעת הבה"ג. שכפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתו לא מנה בדבור זה רק שני לאוין. לא יהיה לך ולא תעשה לך הם לאו אחד. להזהיר על קיום הצלמים ועשייתם. ולא תשתחוה להם ולא תעבדם ג"כ אחד הם. והוא לאו שני להזהיר על עבודה זרה. עיי"ש בדבריו (בסה"מ עשין א'). ואמנם זה יתכן רק בנוסחת הה"ג שלפננו. שהיתה ג"כ בידי הרמב"ן ז"ל. אבל לפי נוסחת הבה"ג כת"י רומי. וזו היא ג"כ נוסחת קצת משאר ראשונים ז"ל לא מנה בה"ג כל דבור זה כולו אלא בלאו אחד בלבד. להזהיר על ע"ז כדעת הרמב"ן ז"ל עצמו (בסה"מ לאוין ה') עיי"ש בדבריו. כמו שכבר ביארנו לעיל (עשין ג') בארוכה עיי"ש. אבל דעת רבינו הגאון ז"ל כאן בזה כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנו כל הארבעה לאוין שבדבור זה במנין הלאוין כל אחד בפ"ע ומה שהשיב הרמב"ן ז"ל על שיטה זו. כבר ביארנו שם על נכון שיטת רבינו הגאון ז"ל בזה עיי"ש בכל מש"כ שם בזה:

ומ"מ מה שכתב הרמב"ם דלאו דלא יהיה לך וגו' הוא אזהרה שלא להאמין באחר זולתו. לא יתכן לשיטת רבינו הגאון ז"ל. דהרמב"ם לשיטתו אזיל בשרשיו (שורש ששי) דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה נמנין שניהם בפ"ע. ולזה אע"פ שכבר מנה (עשין א') עשה דאנכי ה' אלקיך. שהיא לדעתו מ"ע להאמין בממציא כל הנמצאים עיי"ש ובחבורו הגדול (ריש הלכות יסה"ת). וגם מנה (עשין ב') מצות יחוד השם מדכתיב שמע ישראל וגו' להאמין שאין שני לו עיי"ש. אעפ"כ חזר ומנה (לאוין א') ל"ת דלא יהיה לך אלהים אחרים. שלפי דעתו שם הוא אזהרה שלא להאמין באל אחר זולתו. אבל אין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינם נמנין שניהם אלא במצוה אחת. אם לא נתחדש בכל אחד מהם ענין שאינו נכלל בשני כמו שנתבאר במבוא (סי' ז' שורש ו') ובשאר דוכתי עיי"ש. וא"כ אחר שמנה מ"ע דהאמנה בה' ויחודו שהיא לדעתו בכלל עשה דק"ש. כמו שביארנו לעיל (עשין ג') ביאור מספיק עיי"ש. שוב לא יתכן למנות במצוה זו עצמה עוד ל"ת במנין הלאוין שלא להאמין בזולתו:

ומטעם זה עצמו לא יתכן ג"כ לומר דלאו דלא יהיה לך מזהיר על ע"ז בשתוף כדעת היראים והסמ"ג שהבאתי שם עיי"ש. משום דכיון שכבר מנה במנין העשין עשה דיחוד השם. שוב אין למנות לשיטתו הלאו האמור במצוה זו עצמה. וע"כ צ"ל דלדעת רבינו

הגאון ז"ל אין לאו זה מזהיר אלא על קיום הצלמים. ואע"פ שבלא"ה מנה ל"ת דלא תעשה לך פסל וגו'. שהוא אזהרה על עשיית הצלמים. מ"מ מנה כאן ל"ת דלא יהי' לך לאזהרת הקיום בלא עשייתן. וכדאי' במכילתא שהביא הרמב"ן שם. לא תעשה לך אין לי אלא שלא יעשה. העשוי כבר מנין שלא יקיים ת"ל לא יהיה לך עיי"ש. וכן הוא מבואר במכילת' דרשב"י (פ' יתרו) עיי"ש וכן מתבאר להדיא מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא יהי' לך) שכתב שם וז"ל לא יהי' לך תמונת כל סמל וכו' עיי"ש. מבואר שהרכיב שם שני הלאוין לאו דלא יהי' לך עם לאו דלא תעשה לך פסל וכל תמונה וגו' כאחת באזהרה אחת. והדבר ברור דהוה ס"ל דשני לאוין אלו אינם נמנין אלא במצוה אחת. וכמו שהעלה הרמב"ן ז"ל שם בדעת הבה"ג. ואף דלא תשתחוה להם ולא תעבדם מנה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שם בשני לאוין. ודלא כדעת הבה"ג לפי הבנת הרמב"ן ז"ל שם בדעתו עיי"ש. מ"מ ע"כ הנך שני לאוין דלא יהי' לך ולא תעשה לך לא מנאם אלא אזהרה אחת. והיינו ע"כ משום דס"ל דהקיום והעשיי' ענין אחד הם. וכמו שביאר הרמב"ן שם בדעת הבה"ג. ואע"ג דכאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מסברא זו. וס"ל דלא יהי' לך ולא תעשה לך נמנין בשני לאוין. מ"מ עכ"פ נשמע משם דלדעת רבינו הגאון ז"ל לאו דלא יהי' לך הוא אזהרה בקיום הצלמים. וכן הוא דעתו גם כאן. אלא דהכא ס"ל כיון דאין העשיי' בכלל הקיום ולא הקיום בכלל עשיי'. כמבואר במכילתא שם. וגם כתיב בקרא בכל אחד אזהרה בפ"ע יש לנו למנותם שתים. וא"כ מבואר שאין דעתו בזה כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דלא יהי' לך הוא אזהרה שלא להאמין באל אחר זולתו:

והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו עוד שני לאוין בעשיית פסלים. האחד מקרא דאלהי מסכה לא תעשו לכם. דכתיב (בפרשת קדושים). וכתבו ע"פ הספרא שהוא אזהרה שלא יעשה ע"ז אפי' לגוי. והשני מקרא דלא תעשון אתי אלהי כסף וגו' לאזהרה שלא לעשות צורות אפי' לנוי. כמש"כ במכילתא ובגמרא (פ"ב דר"ה כ"ד ע"ב. ופ"ג דע"ז מ"ג ע"ב) עיי"ש. כמבואר בסה"מ (לאוין ג' וד') עיי"ש. אבל לא כן דעת רבינו הגאון ז"ל שהוא לא מנה שני לאוין אלו כלל. וכן הבה"ג וסייעתו לא מנאום. וכבר ביארנו לעיל (עשין י"ג) דעת רבינו הגאון ז"ל במה שלא מנה לאו דלא תעשון אתי אלהי כסף וגו' ודברי שאר ראשונים ז"ל בזה ע"פ הסוגיא דפ"ב דר"ה שם עיי"ש. דס"ל דאיסור זה נפק"ל מלאו דלא תעשה לך פסל שכבר מנה. ודלא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה עיי"ש היטב. וגם לאו דאלהי מסכה לא תעשו לכם שלא מנה. הדבר פשוט דהיינו משום דכשעושה הוא ע"ז לגוי הרי הוא עובר ג"כ בלאו דלפני עור לא תתן מכשול. וליכא נפק"מ בלאו זה אלא כדי

לעבור עליו בשני לאוין. וכבר ביארנו בכמה דוכתי דכל כיו"ב אינו בא במנין לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל. ואם עשה הגוי בשביל הישראל. אע"ג דבספרא שם מבואר דגם זהו בכלל לאו זה דאלהי מסכה לא תעשו לכם. מ"מ הרי כבר יש בזה לאו דלא יהי' לך וגו' שהוא אזהרה לקיום הצלמים. וליכא נפקותא אלא כדי לעבור עלה בשני לאוין. כמבואר בהדיא בספרא שם. והובא ברמב"ן (לאוין ה') עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ג'. ובפ"ג מהלכות ע"ז ה"ט) כתב דהו"ל בכלל לאו דלא תעשה לך פסל עיי"ש. ועכ"פ ליכא נפקותא בלאו זה גם בענין זה אלא כדי לעבור עלה בשנים. וכיו"ב אינו בא במנין לדעת רבינו הגאון ז"ל:

הן אמת דמצד לאו דלפני עור יש לדון בזה לפי מאי דאמרינן (בפ"ק דע"ז ו' ע"ב)דבדאית לי' לדידי' ליכא עבירת לאו דלפני עור אלא כגון דקאי בתרי עברי דנהרא עיי"ש. וא"כ אכתי איכא נפקותא בלאו זה דאלהי מסכה לא תעשו לכם בענין דלא עבר בלאו דלפני עור. מיהו לפמש"כ בפשיטות הר"ב פרי חדש (באו"ח סי' תצ"ו ס"ק כ"ג) דכל היכא שאין האיסור מזומן לפניו והוא מזמינו לפניו הו"ל בכל ענין כאילו קאי בתרי עברי דנהרא ועובר בלאו דלפני עור עיי"ש. א"כ כאן בשעושה לו אלהי מסכה אין לך מזמינו לפניו יותר גדול מזה. שעכשיו הוא עושהו לו בידים. ובכל ענין הו"ל בכלל אזהרת לפני עור. ובלא"ה נראה דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דכל שני לאוין שהם משם אחד ממש אף שבאו על ענינים חלוקים דרכו ז"ל למנותם במצוה אחת. כמו לאו דלא תגנוב שהוא אזהרה לגניבת נפשות. ולאו דלא תגנובו שהוא אזהרה לגניבת ממון שמנאם במצוה אחת. וכן לאוי דלא ישים עלי' שמן ולא יתן עלי' לבונה. האמורים (בפרשת ויקרא) במנחת חוטא. ולאוין דלא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבונה דכתיבי (בפרשת נשא) במנחת קנאות. מנאן אחת אחת. משום דחד שמא נינהו. דזו וזו גניבה נינהו. וכן זו וזו מנחת חוטא נינהו. וכן בהרבה מצות כיו"ב. והילכך גם כאן כיון דהאיסור משום עשיית ע"ז הוא. בין כשעושה לעצמו ובין כשעושה לאחרים חד שמא נינהו. וכן הלאוין האמורים בהן בלשון אחד ממש נאמרו דכאן כתיב לא תעשה לך ושם כתיב לא תעשו לכם. להכי מנה אותן מצוה אחת. וכן מדוקדק בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב לא תעשם. ולא כתב כלשון הכתוב לא תעשה לך. והיינו כדי לכלול כל עשיי' בין לעצמו ובין לאחרים. ודלא כדרך הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות לא מנה רבינו שני לאוין אלו דאלהי מסכה לא תעשו לכם ולא תעשון אתי:

ומה"ט נמי ניחא במה שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן וגם באזהרותיו שם לאו דלא תשתחוה להם ולאו דלא תעבדם. והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל ביארו שתי אזהרות הללו. דלא

תשתחוה בא להזהיר על ארבע העבודות שבפנים בשלא כדרכה. שאם זבח או הקטיר או נסך או שהשתחוה אפי' לע"ז שאין דרכה בכך עובר בלאו זה ונסקל. ודבריהם הם ע"פ המכילחא שהביא הרמב"ם ז"ל (לאוין ה') עיי"ש. ולאו דלא תעבדם הוא אזהרה בכל מיני העבודות זולת ארבע עבודות שבפנים כדרך עבודתה. כמש"כ הרמב"ם (לאוין ו') עיי"ש. והרמב"ן ז"ל השיג עליו שם ע"פ סוגיא דגמרא (בפרק ארבע מיתות ס' ע"ב) ובריייתא דמייתי התם. דמבואר שם דיצאה השתחואה לידון בעצמה ויצאה זביחה בקרא דזובח לאלהים יחרם לידון על הכלל כולו. מה זביחה שהוא עבודת פנים וחייבין עלי' בע"ז שלא כדרך עבודתה אף כל עבודות שבפנים חייבין עליהן אפי' שלא כדרכה. יצא המגפף והמנשק והמנעיל שאינם עבודת פנים דאין חייבין עליהן אלא בכדרכן עיי"ש. וא"כ מבואר דלאו דלא תשתחוה אינו אלא אזהרה להשתחואה בשלא כדרכה בלבד. כדקתני יצאה השתחואה לידון בעצמה. והיינו משום דהשתחואה לאו עבודה היא בפנים. ולכך אינה בכלל אזהרה דעבודות שבפנים שלא כדרכה. וצריכה אזהרה מיוחדת בפ"ע לשלא כדרכה. וכתב עוד הרמב"ן ז"ל שם וז"ל והנה ראוי הרב לפי דרכו במנין המצות למנות לאו דהשתחואה ולאו דשאר עבודות שתים. לא תשתחוה להם אחד. ולא תעבדם לאו אחר. וראוי ג"כ שנמנה לאו בפ"ע מגפף ומנשק שלא כדרכה שהוא אינו בכלל אלו. ואין בו מיתה. וכיון שנתיחד לעצמו בלאו ובעונש. ראוי הוא לימנות בפני עצמו. וא"כ יהי' המנין בעבודה זרה ארבעה מצות. שהרב מונה ארבע עבודות בשלא כדרכה אחד. ושאר עבודות כדרכה וכו' עכ"ל עיי"ש. רצה לומר דהרמב"ם ז"ל אינו מונה בעבודה זרה רק שני לאוין אחד לא תשתחוה. שכולל אזהרה להשתחואה וכל עבודות שבפנים שלא כדרכה. והשני לא תעבדם. שכולל אזהרה לשאר כל העבודות כדרכה. וראוי הי' לו למנות ארבעה לאוין. אחד בהשתחואה שלא כדרכה. וכמבואר שם (בפרק ארבע מיתות) דצריכה אזהרה מיוחדת בפ"ע. כיון דאינה עבודה בפנים. והשני בעבודות שבפנים שלא כדרכה מלא תעבדם. והשלישי בשאר כל העבודות בכדרכה מאידך לא תעבדם (דכתיב בפרשת משפטים) או מדכתיב (בפרשת ראה) פן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו וגו'. כדמשמע בפרק ארבע מיתות שם שהוא אזהרה לכל העבודות שכדרכה. כדאמרינן התם (ס"א ע"א). אם אינו ענין לכדרכה דנפק"ל מדכתיב איכה יעבדו וכו' עיי"ש ובתוס' שם בד"ה איכה יעבדו וכו'. ובפירש"י שם (לעיל ס' ע"ב) בד"ה אחד העובד כל וכו' והרביעי במגפף ומנשק וכיו"ב שלא כדרכה מדכתיב (בפרשת ואתחנן) לא תלכון אחרי אלהים אחרים וגו'. שהוא אזהרה למגפף ומנשק וכיו"ב אפי' שלא כדרכה. כמש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) במין הראשון מלאוין שבכללות עיי"ש. וכן פירש"י שם

(בפרק ארבע מיתות ס"ג ע"א) בד"ה אבל המגפף וכו' דנפק"ל מלא תלכון אחרי אלהים אחרים. אי נמי מדכתיב אל תפנו אל האלילים עיי"ש:

והנה כן יש להקשות גם לרבינו הגאון ז"ל דקאי בזה בדרכו של הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ואמנם גם הרמב"ן ז"ל גופי' לא מנה לאו דמגפף ומנשק במנין המצות שלו. כמתבאר מדבריו בסוף מנין הלאוין עיי"ש. ועכצ"ל שחזר בו במסקנתו ממה שעלה על דעתו בראשונה לומר שראוי למנותו בפ"ע. והנה מדברי הרמב"ם (בפ"ג מהלכות ע"ז ה"י) נראה דס"ל דבמגפף ומנשק וכיו"ב ליכא אזהרה בפ"ע. אלא הו"ל נמי בכלל אזהרה דלא תעבדם עיי"ש. וכן מבואר בהדיא במכילתא דרשב"י (פרשת יתרו) עיי"ש. וא"כ ודאי אין כאן לאו בפ"ע. אלא דבסמ"ג (לאוין י"ח) כתב דמגפף ומנשק יש בהן לאו בפ"ע מקרא דלא תעבדם דכתיב (בפרשת משפטים) עיי"ש. ולזה באמת מנאה הסמ"ג במנין הלאוין שלו. וכן בסמ"ק (סי' ס"ב). אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר. דכיון דעבודה קריי' רחמנא הו"ל כלאו דגנבת ממון ולאו דגנבת נפשות דאין נמנין אלא בלאו אחד משום דשם אחד הן. ולשון הכתוב בשניהם לא תעבדם. ואין לנו במנין המצות אלא לשון התורה. כמש"כ כיו"ב גם הרמב"ן ז"ל (סוף מנין המצות שלו) עיי"ש. וכן בלאו דשאר עבודות כדרכה י"ל דמה"ט אינו בא במנין בפ"ע. משום דמשם אחד ממש הן. דכל עבודות אסר הכתוב בע"ז. דכיון דדרכה בכך ודאי עבודות נינהו וקרינן בהו לא תעבדם. ולא גמרינן להו מקרא דאיכה יעבדו וגו' או מקרא אחרינא אלא כי היכי דלייתר לן קרא דלא תעבדם לאזהרה לעבודות פנים אפי' שלא כדרכה. אבל ודאי פשיטא דגם הנך אצל ע"ז מיהת בכלל עבודות נינהו. וגם כתיב בהו לשון עבודה בקרא דאיכה יעבדו וגו'. ושם אחד נינהו. והילכך אין נמנין אלא מצוה אחת לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. וכדכתיבנא לעיל. ועי' מש"כ הר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין י"ח) בזה לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל עיי"ש היטב. ואף דלפי דרכו של הרמב"ם וסייעתו ז"ל יש לפקפק טובא בדבריו ואין להאריך בזה. אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל שפיר יתכן לומר כן ברווחא וכמו שנתבאר:

ועפ"ז ניחא ג"כ מה שהוקשו על הרמב"ם וסייעתו ז"ל אמאי לא מנו שני לאוין בהשתחואה. לפי מאי דאמרינן (בפרק ארבע מיתות ס"ג ע"א) אמר אביי שלש השתחואות בעכו"ם למה. אחת לכדרכה. ואחת לשלא כדרכה. ואחת לחלק. ופרכינן לכדרכה מאיכה יעבדו הגוים האלה נפקא. ומסיק אלא אחת כדרכה ושלא כדרכה. ואחת לשלא כדרכה. ואחת לחלק עיי"ש ובפירש"י שם. והשתא א"כ הו"ל למנות בזה שני לאוין. האחד לאזהרה לכדרכה ושלא כדרכה. והשני לשלא כדרכה. וזה ודאי צ"ע

לדרכו של הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וכן לשאר מוני המצות שלפניו. אבל לדרכו של רבינו הגאון ניחא שפיר. דלפי מה שפירש"י שם דכדרכה ושלא כדרכה היינו שהשתחואה היא לע"ז זו כדרכה ושלא כדרכה. כגון שדרכה לעבודה בדרך כבוד עבודות אחרות. ולא בהשתחואה. ואי לא הוה כתיב אלא חד לאו לא תשתחוה. לא הוה מרבינן אלא בכי האי גוונא. אבל משתחוה לפעור וכיו"ב שנעבדין בדרך ביזיון לא מיחייב בהשתחואה. להכי כתב רחמנא אידך לא תשתחוה. דאייתר לאזהרה לשלא כדרכה בעבודה דרך כבוד. כגון פעור וכיו"ב שעבודתם בביזיון עיי"ש. ודאי אין כאן מקום קושיא כלל לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל. דכיון דלפ"ז חד לאו הוא אזהרה כללית אפי' לע"ז שעבודתה בדרך ביזיון. ואידך אינו אלא לאו פרטי. שלא בא להזהיר אלא על השתחואה לע"ז הנעבדת בדרך כבוד. להכי אין למנות אלא האזהרה הכללית בלבד. שכן דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב בין בלאוין ובין בעשין. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי:

אלא שיש בזה שיטה אחרת לרבינו חננאל ז"ל הביאו הרמ"ה ז"ל שם. וז"ל ופי' רבינו חננאל ז"ל כגון שדרך עבודתה בהשתחואה אפים ארצה. ובא זה והשתחוה לה בכריעה שלא כדרך עבודתה. ואיצטריך לכדרכה ושלא כדרכה לגלויי אאידך קרא. דכי איצטריך לכשלא כדרכה כלל הוא דאיצטריך וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה בהשתחואה שלא כדרכה. כיון דלא מיחייב אלא משום דהוי כעין פנים. נראה ודאי דלא מיחייב אלא בפישוט ידים ורגלים. דהכי הוה השתחואה בפנים. כמבואר בפ"ב דשבועות (ט"ז ע"ב) עיי"ש. ואע"ג דהשתחואה לאו עבודה היא בפנים כלל. אלא דגזה"כ הוא לחייב עלי' בע"ז אפי' שלא כדרכה. אע"ג דבשאר עבודות דליתנייהו בפנים לא מיחייב עלייהו בע"ז אלא בכדרכה. וכדתניא התם יצאה השתחואה לידון בעצמה עיי"ש. מ"מ נראה דעכ"פ כיון דהוה השתחואה בפנים אע"ג דלאו עבודה הויא. מ"מ כיון דאי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר דלא מיחייב על השתחואה בע"ז אלא דוקא בכדרכה. משום דלאו עבודה היא בפנים. הילכך השתא נמי דגלי קרא לחייב עלי' אפי' שלא כדרכה. די לנו לומר דמחייב על השתחואה כעין פנים. דהיינו בפשוט ידים ורגלים. אבל על השתחואה שלא בפשוט ידים ורגלים דלא הויא כלל בפנים לא מיחייב. כמו שאר עבודות דלא הוו בפנים דלא מתחייב עליהן בע"ז אלא בכדרכן. ועוד דכיון דלא תשתחוה להם סתמא כתיב בע"ז. ע"כ אין לנו אלא השתחואה בפשוט ידים ורגלים דוקא. דסתם השתחואה אינה אלא בפשוט ידים ורגלים. וכדתניא בפ"ג דמגילה (כ"ב ע"ב) ובפ"ב דשבועות שם. קידה על אפים וכו' כריעה על ברכים וכו'. השתחואה זו פישוט ידים ורגלים וכו' עיי"ש. וכן אמרינן התם לענין אבן משכית דכתיב ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עלי'. דלא

אסרה תורה אלא פישוט ידים ורגלים עיי"ש. והיינו משום דכיון דכתיב להשתחוות עלי'. אין השתחואה אלא בפישוט ידים ורגלים. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות עכו"ם) וז"ל ואינו לוקה אלא עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן ונמצא כולו מוטל עלי'. שזו היא השתחויה האמורה בתורה עכ"ל עיי"ש. וא"כ ודאי גם אזהרת השתחואה האמורה בע"ז לא תשתחוה להם. אינה אלא בפישוט ידים ורגלים. שזו היא השתחואה האמורה בתורה:

איברא דלכאורה לא משמע הכי (בריש פ"ק דהוריות ד' ע"א) דאמרינן התם אר"י א"ש אין ב"ד חייבין אלא עד שיורו בדבר שאין הצדוקין מודים בו. אבל בדבר שהצדוקין מודים בו פטורין. מ"ט זיל קרי בי רב הוא. ופרכינן עלה מדתנן יש ע"ז בתורה אבל המשתחוה פטור הרי אלו חייבין. ואמאי המשתחווה הא כתיבא לא תשתחוה לאל אחר. ומשני דאמרי כי אסירא השתחואה כדרכה אבל שלא כדרכה שריא. ואיבע"א דאמרי השתחואה גופא כדרכה הוא דאסור דאית בה פישוט ידים ורגלים. הא בלא פישוט ידים ורגלים שריא עיי"ש. ומבואר לכאורה משם דבע"ז אסרה תורה השתחואה אפי' בלא פישוט ידים ורגלים. אבל באמת אין מזה הכרע. ואדרבה איפכא מוכח מהתם. דמדקאמר דאמרי כדרכה הוא דאסור דאית בה פישוט ידים ורגלים וכו'. מבואר דבע"ז שדרכה בהשתחואה קאמר שטעו. והורו דאפי' בכשדרכה בהשתחוואה לא אסרה תורה אלא בפישוט ידים ורגלים. אבל השתחואה דלית בה פישוט ידים ורגלים שריא. אע"פ שדרכה לעבדה בהשתחואה. והיינו ע"כ משום דאמרי דמדכתיב לא תשתחוה אין לנו אלא השתחואה דאית בה פישוט ידים ורגלים. וזו ודאי טעות הוא. אלא דזהו דבר שהצדוקים טועין בו. וא"כ מתבאר מזה דבע"ז שאין דרכה לעבדה בהשתחואה ודאי קושטא דמילתא הוא דלא אסרה תורה אלא בפישוט ידים ורגלים דוקא וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב כן. אלא דמדברי הרמב"ם והרע"ב ז"ל בפיה"מ (פ"א דהוריות מ"ג) ומדברי הרמב"ם (בפי"ד מהלכות שגגות ה"ב) מבואר שלא הי' בגירסתם בסוגיא דהוריות שם כגירסא שלפנינו דגרסינן השתחואה גופא כדרכה הוא דאסירא וכו'. אלא השתחואה סתם עיי"ש בדבריהם. וכן בירושלמי (פ"ק דהוריות ה"ג) דאיתא גם שם אוקימתא זו. לא הזכירו כדרכה כלל. דאמרינן התם ולא נמצאת עוקר כל שם השתחואה. ומשני כשאמרו אסור להשתחוות ומותר לשוח עיי"ש. וכן ראיתי להרשב"ץ ז"ל בתשובותיו (ח"ג סי' שט"ו) שהעתיק שם לישנא דסוגיא דפ"ק דהוריות שם. ומבואר דבגירסא שלפניו ליתא הכי. שכתב שם וז"ל בפ"ק דהוריות אר"י א"ש אין ב"ד חייבין וכו' ואיבע"א השתחואה גופא כי אסירא בפשוט ידים ורגלים הא השתחואה דלית בה

פשוט ידים ורגלים שריא מכאן נראית לי ראי' שהשתחואה אפי' בלא פשוט ידים ורגלים חייבין עלי'. ואע"ג דהשתחואה דפנים בפשוט ידים ורגלים היא. אפי' הכי חייבין עלי' בע"ז אפי' בלא פשוט ידים ורגלים וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר בהדיא שלא הי' בגירסתו השתחואה גופא כדרכה. כדאי' בגירסא שלפנינו. אלא השתחואה גופא סתם. ולזה הביא ראי' משם דתייבין אפי' בלא פשוט ידים ורגלים. מיהו נראה דאפי' לפי גירסת הרשב"ץ יש מקום להוכיח איפכא. דאם איתא כדבריו מאי האי דקאמרינן ואבע"א השתחואה גופא כי אסירא בפשוט ידים ורגלים וכו'. אמאי נקט בלישני' השתחואה גופא. ואמאי לא נקט נמי הך לישנא בשינויא קמא דהתם. ועכצ"ל דה"ק השתחואה גופא. כלומר עיקר איסורא דהשתחואה. דהיינו בכשדרכה לעבדה בהשתחואה. וכלפי מאי דקאמר בשינויא קמא לחלק בין כדרכה לשלא כדרכה. קאמר הכא בשינויא בתרא דבעיקר איסורא דהשתחואה. דהיינו בכדרכה גופא. נמי משכחת מקום לטעות בדבר שאין הצדוקים מודים בו. כגון דאמרי כי אסירא בפשוט ידים ורגלים. הא השתחואה דלית בה פשוט ידים ורגלים אפי' בשדרכה בכך שריא. וא"כ מתבאר מזה דבשאין דרכה בהשתחואה ודאי דדינא הכי הוא לקושטא דמילתא דלא מתחייב אלא בפשוט ידים ורגלים דוקא:

איברא דראיתי להרמ"ה ז"ל (בפרק ארבע מיתות ס"א סוף ע"ב) שמבואר שהיתה לפניו הגירסא גם בשינויא קמא. דאמרי השתחואה גופא כדרכה אסורה שלא כדרכה שריא עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ע"כ ה"ק דלא תימא שטעו לגמרי בהשתחואה לומר דלא מתחייב כלל על השתחואה. כדקס"ד התם מעיקרא. אלא בהשתחואה גופא נמי משכחת לה קיום מקצת וביטול מקצת. כגון דאמרי כדרכה אסורה שלא כדרכה שריא. ולפ"ז גם בשינויא בתרא אפשר לפרושי הכי לישנא דהשתחואה גופא דנקט. וא"כ ליכא למידק מינה מידי. אבל לפי הגירסא שלפנינו והיא גירסת הרשב"ץ ז"ל גופי'. ודאי לא זו שאין ראייתו מוכרחת. אלא אדרב' איפכא יש להוכיח משם. וגם עיקר הדבר תמוה לכאורה. דכיון דהשתחואה דפנים לא הויא אלא בפשוט ידים ורגלים. וגם כל סתם השתחואה האמורה בתורה היינו דווקא בפשוט ידים ורגלים. מהיכא תיתי לומר דהשתחואה האמורה בע"ז היינו שלא בפשוט ידים ורגלים. איברא שכבר הרגיש בזה הרשב"ץ ז"ל גופי' בתשובה שם. ולזה כתב שם וז"ל והטעם משום דבע"ז אתולדות עבודה מיחייב. כדאיתא בסנהדרין (פרק ארבע מיתות ס"ב ע"א) ובע"ז פרק ר"י וכו'. הכא נמי חייב משום תולדות השתחואה ואע"פ שיש לחלק וכו' אבל השתחואה בלא פשוט ידים ורגלים הויא בכלל לא תשתחוה לאל אחר. אע"ג דבפנים לא הויא אלא בפשוט ידים

ורגלים. עוד מצאתי ראי' בפ"ק דכריתות דקא קשיא לי' השתחואה לית בה מעשה. ואמר רבי יוחנן כפיפת קומתו הויא מעשה. מדנקט כפיפת קומתו ולא נקט פשוט ידים ורגלים. מכלל דכפיפת קומתו מחייבתו ואפי' בלא פשוט ידים ורגלים עכ"ל עיי"ש. אלא דמלבד שאין הדברים מוכרחים כמש"כ הרשב"ץ ז"ל גופי' שיש לחלק. בלא"ה כבר כתב הרמב"ן ז"ל (בע"ז פרק ר"י (עבודה זרה נ' ע"ב). ונ"א ע"א) דלמסקנא דסוגיא דפרק ארבע מיתות שם לית לן תולדות בע"ז. דרק בס"ד דהתם הוה ס"ד לומר דגם בע"ז איתרבו תולדות מקרא. אבל במסקנא דהתם אידחיא לה ומסיק דלית לן קרא להכי ולא איתרבו תולדות בע"ז כלל עיי"ש בדבריו. הן אמת דלדעת הראב"ד ז"ל בהשגות (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ד) הך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי ואמוראי בסוגיא דע"ז שם. וקיי"ל כמאן דמחייב אתולדות בע"ז עיי"ש בדבריו. וכנראה דלזה נתכוון הרשב"ץ ז"ל שם במש"כ דבע"ז פרק ר"י איתא דמיחייב אתולדות עבודה ואין לזה מקום אם לא ע"פ דברי הראב"ד ז"ל שם. מ"מ מלבד דהרמב"ם ושאר הפוסקים לא ס"ל בזה להלכה כדעת הראב"ד. בלא"ה הדבר תמוה. דהרי עכ"פ גם לדעת הראב"ד ז"ל שם רבי יוחנן דאמר בסוגיא דע"ז שם הזובח בע"מ לע"ז פטור. ס"ל כחכמים דליכא תולדות בע"ז. כמבואר להדיא בדבריו שם עיי"ש. והשתא א"כ היכי יתכן לומר דלרבי יוחנן גופי' דאמר ברפ"ק דכריתות. וכן הוא ג"כ בסנהדרין (ס"ה ע"א) ובירושלמי (פרק ארבע מיתות סוף ה"ט) דכפיפת קומתו הויא מעשה. מתחייב בהשתחואה בע"ז אפי' בלא פשוט ידים ורגלים. כיון דליכא טעמא למיחייבי' אלא משום תולדה. למאן דאית לי' תולדות בע"ז. והרי רבי יוחנן גופי' לית לי' תולדות בע"ז אפי' לשיטת הראב"ד ז"ל. מיהו יש מקום ליישב זה ע"פ דברי הר"ן ז"ל (ריש פ"ד דע"ז) במש"כ לתרץ אליבא דרבי יוחנן ההיא דתנן מצא בראשו פרכילי ענבים וכו' עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

אלא דבעיקר הדבר יש לדון דאפי' למאי דס"ד (בסוגיא דפרק ארבע מיתות שם) לומר דאיתרבו תולדות בע"ז. מ"מ ע"כ היינו דוקא בעבודות שבפנים כזיבוח קיטור וניסוך. אבל בהשתחואה דלא הויא עבודה בפנים. ומהאי טעמא אי לאו דגלי לן קרא בהדיא. אפי' השתחואה גמורה בפשוט ידים ורגלים לא הוה מחייבינן עלה בע"ז שלא כדרכה כלל. וכדקתני בברייתא התם יצאה השתחואה לידון בעצמה. וכדפירש"י שם עיי"ש. אפי' אי הוה מרבינן מקרא תולדות בע"ז ודאי אית לן למימר דהיינו דוקא בעבודות שבפנים. וגם בהשתחואה בכדרכה דוקא. אבל השתחואה בשלא כדרכה אין לך בה אלא חידושה. דהיינו עיקר השתחואה בפשוט ידים ורגלים. אבל לא תולדותי'. כל כמה דלא רבי לה קרא תולדות בהדיא. ולא עדיפא לענין זה משאר עבודות דליתנייהו בפנים

דלא מיחייב עלייהו אלא בכדרכן. ועפ"ז יש לדון גם בדברי הר"ן ז"ל שם עייי"ש היטב אלא שאכמ"ל בזה:

וגם מש"כ הרשב"ץ ז"ל בפשיטות דהשתחואה בלא פשוט ידים ורגלים הו"ל בכלל לא תשתחוה לאל אחר. הוא תמוה טובא. דכיון דסתם השתחואה שבכל התורה אינו אלא בפשוט ידים ורגלים. א"כ ודאי דגם כאן אינה בכלל אזהרת לא תשתחוה לאל אחר. ובפרט בהך קרא. כיון דכתיב בי' לא תשתחוה לאל אחר. דמשמע אלא לשמים בפנים הוא דתשתחוה. ומאחר דהשתחואה שבפנים לשמים אינה אלא בפישוט ידים ורגלים, ממילא מבואר דהשתחואה דהאי קרא מיהת לא הויא אלא בפשוט ידים ורגלים. וגם הראי' שהביא הרשב"ץ מההיא דרפ"ק דכריתות. אינה מכרעת בלא"ה לדעתי. דמלבד דיש לדחות בפשיטות. דאע"ג דודאי אינו מתחייב בע"ז אלא בהשתחואה בפשוט ידים ורגלים. מ"מ כיון דס"ל דכפיפת קומתו לחוד נמי הויא מעשה כמו עקימת שפתיו. להכי לפום מאי דהקשה המקשה שם בפשיטות השתחואה לית בה מעשה מהדר לי' דאפי' כפיפת קומה שבהשתחואה לחודה נמי הויא מעשה. וגם י"ל דנקט כפיפת קומתו דומיא דעקימת שפתים דמיירי בה התם. וכדאמרינן נמי בירושלמי (פרק ארבע מיתות שם) ר"י אמר הכל מודים בכפיפת קומתו שהוא חייב. מה בין המעלה ומוריד קומתו למעלה ומוריד שפתותיו עיי"ש. הרי שלמד כפיפת קומתו דהוי מעשה מעקימת שפתיו. ומשום דדמו להדדי. וא"כ י"ל דגם בתלמודין נקט כפיפת קומתו מהאי טעמא. בלא"ה נראה דאפי' לפי מה שהבין הרשב"ץ ז"ל דכפיפת קומתו דוקא נקט. מ"מ אין משם הכרע. לפמשכ"ל דאפי' לכשתמצא לומר דיש תולדות בע"ז. מ"מ היינו דוקא בעבודות שבפנים. ובהשתחואה בכדרכה דוקא. אבל בהשתחואה שלא כדרכה. כיון דעיקר השתחואה שלא כדרכה חידוש הוא. דהא בכל עבודות דליתנייהו בפנים לא מיחייב עלייהו שלא כדרכה. אין לך בה אלא חידושה. היא ולא תולדותיה. והשתא א"כ איכא למימר דנקט כפיפת קומתו. משום דמשכחת לה להתחייב על כפיפת קומתו לחודה מיהת בכדרכה. אי משום תולדה אי משום דאיתרבי מייתורא דקרא כדרכה ושלא כדרכה. כפי' הר"ח ז"ל שהבאתי לעיל. אבל בשלא כדרכה לגמרי ודאי לא מיחייב אלא בפשוט ידים ורגלים דוקא. איברא דיש מקום לצדד בכוונת הרשב"ץ ז"ל. ולומר דלא קאמר דלא בעינן פשוט ידים ורגלים אלא בכדרכה. דאע"ג דאין דרכה אלא בפשוט ידים ורגלים. מ"מ מיחייב עלה אפי' בלא פשוט ידים ורגלים משום תולדה. אבל בשלא כדרכה גם להרשב"ץ לא מיחייב אלא בפשוט ידים ורגלים. ובזה מתיישבים דבריו קצת כמבואר. אלא דמסתימת דבריו ז"ל לא משמע הכי:

והנה הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ע"ז ה"ח) כתב וז"ל כל המשתחוה לשם על האבנים המפוצלות בלא פשוט ידים ורגלים. אינו לוקה וכו'. אבל לע"ז אחד השתחואה בפשוט ידים ורגלים. או בלא פשוט ידים ורגלים. משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל עכ"ל עיי"ש. והכ"מ לא הערה מקורו. והפרי חדש בבאורו. וכן שאר אחרונים כתבו דמקורו מסוגיא דרפ"ק דהוריות שם. אבל כבר נתבאר לעיל דלא לבד דאין משם הכרע לזה. אלא דאדרבה מההיא דהתם יש מקום להוכיח איפכא. והדבר תמוה על הרשב"ץ ז"ל שלא הביא כלל דברי הרמב"ם אלו. ובפרט דדבריו ז"ל הם סותרים לדברי הרמב"ם ז"ל אלו. שהרי לפום הוכחתו מסוגיא דרפ"ק דכריתות שם בכפיפת קומתו לבד מתחייב. ואילו להרמב"ם ז"ל שם לא מתחייב עד שיכבוש פניו בקרקע. וא"כ לדעתו עכ"פ לא מתחייב בכפיפת קומתו בלבד. ולהרשב"ץ ז"ל זהו נגד סוגיא דגמרא שם. איברא דגם לפמש"כ כל האחרונים ז"ל דמקור דברי הרמב"ם שם הוא מסוגיא דרפ"ק דהוריות שם יש לתמוה. דא"כ מנ"ל להרמב"ם הא מילתא דבעינן מיהת שיכבוש פניו בקרקע. דבההיא סוגיא ליכא שום רמז לזה כלל. ואדרבה מלשון הירושלמי בהוריות שם דאיתא נמי הך שינויא. משמע איפכא. דפרכינן התם ולא נמצאת עוקר כל שם השתחואה. ומשני כשאמרו אסור להשתחוות ומותר לשוח. עיי"ש בפ"מ שהגי' כן. והוא מוכרח. וא"כ מתבאר דאפי' בשוחה ראשו בלבד מתחייב. ומיהו אפשר קצת לומר בזה עפמש"כ בכ"מ (פ"ו מהלכות ע"ז ה"ו) וז"ל ונ"ל דאינו אסור אלא נפילת אפים על הרצפה שקצת דמיון השתחואה יש בה וכו'. והכי דייק לשון רבינו שכתב כל המשתחוה לשם על האבנים המפוצלות בלא פשוט ידים ורגלים אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות. ומדנקט בלא פשוט ידים ורגלים. משמע שאינו חסר מהשתחואה אלא פשוט ידים ורגלים בלבד. אבל פניו דבוקות כמו שהוא בהשתחואה. וכן כתב הריב"ש בתשובותיו (סי' תי"ב) וז"ל מדברי רש"י והרמב"ם נראה שאין לחוש לאבן משכית אפי' מדרבנן אלא כשפניו דבוקות בארץ. אע"פ שאין בה פשוט ידים ורגלים. אבל שוחה לבד אין לחוש על זה עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אפשר לומר ג"כ דמהך דיוקא ממש הוא שהוציא הרמב"ם דינו זה. דמדאמרינן (בסוגיא דרפ"ק דהוריות שם) דאמרי השתחואה גופא כדרכה הוא דאסירא דאית בה פשוט ידים ורגלים. הא השתחואה דלית בה פשוט ידים ורגלים שריא עיי"ש. משמע דדוקא בשאינו חסר מהשתחואה אלא פשוט ידים ורגלים בלבד. אבל פניו דבוקות וכבושות בקרקע כבהשתחואה. אבל שוחה ראשו לבד. דלית בה אלא כפיפת קומתו. קושטא הוא דלא אסירא. וכדיוקא שדייק הכ"מ מלשון הרמב"ם ז"ל. והירושלמי דס"ל דאפי' שוחה ראשו בלבד מיחייב. ע"כ פליגא אתלמודין. ודברי הרמב"ם הם כתלמודא דידן. אבל באמת אין

דקדוק זה כדאי לעשות עפ"ז פלוגתא בין הבבלי והירושלמי. דאפשר לומר דאיידי דנקט מעיקרא השתחואה דאית בה פשוט ידים ורגלים נקט נמי לאידך גיסא השתחואה דלית בה פשוט ידים ורגלים. אבל לעולם אימא לך דאין ה"נ דאפי' אין פניו דבוקות בקרקע כלל. אלא שוחה ראשו לבד. נמי מיחייב כדס"ל להירושלמי וגם עיקר דקדוקו של הכ"מ מלשון הרמב"ם אינו מוכרח לענ"ד. וגם הריב"ש ז"ל שכתב דמדברי הרמב"ם נראה שאין לחוש לאבן משכית אפי' מדרבנן אלא כשפניו דבוקות בארץ וכו'. נראה דלא משום דקדוקו של הכ"מ כתב כן. אלא מדסיים הרמב"ם שם וכתב. אבל לע"ז אחד השתחואה בפשוט ידים ורגלים או בלא פשוט ידים ורגלים. משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל עכ"ל. דמלשונו זה משמע ודאי דהשתחואה בלא פשוט ידים ורגלים דנקט הרמב"ם שם. היינו בדאיכא מיהת כבישת פנים בקרקע. דאל"כ לא הו"ל להרמב"ם למינקט לישנא דמשעה שיכבוש וכו'. אלא הכי הו"ל למיכתב אם כבש פניו וכו'. אבל ממש"כ השתחואה בלא פשוט ידים ורגלים ליכא למידק מידי. דאפשר דלעולם אפי' כפיפת קומתו גרידא בכלל. אלא משום דכל השתחואה האמורה בתורה אינה אלא בפשוט ידים ורגלים נקט הך לישנא:

איך שיהי' עכ"פ מתבאר דאין דברי האחרונים ז"ל מספיקים כלל בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל. וראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר על דברי הרמב"ם אלו שכתב וז"ל אבל לע"ז אחד בפשוט ידים ורגלים או בלא פשוט ידים ורגלים כיון שכבש פניו בקרקע נסקל. שהרי השתחוה לע"ז כדרך השתחויתם עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו שהבין בכוונת הרמב"ם ז"ל שטעמו משום דמסתמא דרך עבודתם בכך. אבל בשלא כדרכה ודאי גם להרמב"ם לא מיחייב אלא בהשתחואה דאית בה פשוט ידים ורגלים דוקא. וכן דעת הר"ד עראמה ז"ל בביאורו על הרמב"ם שם. שכתב שם וז"ל אבל במשתחוה לע"ז כיון שטח פניו בקרקע נסקל שכן דרך השתחואה לפני כל שאר ע"ז. או שהוא כעין פנים דאין הכל פושטין וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ שהוא כעין פנים משום שאין הכל פושטין ידיהם ורגליהם. הוא תמוה. דודאי השתחואה דבפנים לא הויא אלא בפשוט ידים ורגלים דוקא. כמבואר בפ"ב דשבועות שם. וכמו שהוא כל סתם השתחואה האמורה בתורה. כדאי' התם. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' שם לעיל בהדיא. ועכ"פ לביאורו הראשון אין טעמו של הרמב"ם אלא משום שדרכה בכך. וכדעת המבי"ט ז"ל. אבל דבריהם תמוהים. דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל אלו הם משנה שאינה צריכה. דפשיטא דכל שדרכה בכך חייב בכל ענין ואפי' עבודת ביזיון. כפועל עצמו לפעור וזורק אבן למרקוליס. וכ"ש השתחואה באיזה ענין שתהי' כיון שהיא בדרך כבוד. וגם למה הצריך הרמב"ם שיכבוש פניו

בקרקע. הרי כל שבכדרכה פשיטא דאפי' בכפיפת קומתו לבד ובכל ענין מיחייב. וכבר ביאר כן הרמב"ם ז"ל לעיל (שם בפ"ג) עיי"ש. ועכ"פ מתבאר מדברי הרב המבי"ט והר"ד עראמה ז"ל דפשיטא להו דבשלא כדרכה לא מיחייב אלא בפשוט ידים ורגלים דוקא. ובודאי שכן נראה עיקר. אלא דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל אלו אין להם פתרון וצ"ע טובא: **והנראה** לי דמקור דברי הרמב"ם ז"ל אלו הוא מסוגיא דפרק ארבע מיתות שם דאמרינן שלש השתחואות בע"ז למה. אחת לכדרכה ושלא כדרכה ואחת לכדרכה וכו'. וס"ל להרמב"ם ז"ל כפי' הר"ח ז"ל שהבאתי לעיל. דודאי פירש"י שם שפירש כדרכה ושלא כדרכה שדרכה לעבוד דרך כבוד ולא בהשתחואה עיי"ש. הוא דחוק טובא. ולא משמע הכי. דא"כ עכ"פ לענין השתחואה דאירי בה הו"ל שלא כדרכה לגמרי. אבל לפי' הר"ח ז"ל ניחא שפיר. שדרכה בהשתחואה אבל לא בהשתחואה כזו שהשתחוה לה. אלא דמאי דס"ל להר"ח ז"ל דכל שדרכה בהשתחואה אפי' בכריעה בעלמא נמי מיחייב עלה. אין דעת הרמב"ם ז"ל כן. משום דס"ל דכריעה בעלמא לא חשיבא מעין השתחואה כלל. ולא שייך בזה לומר כדרכה ושלא כדרכה. ואפשר דגם להר"ח ז"ל דוקא כשדרכה רק בהשתחואה אפים ארצה. דהיינו בכבישת פנים בקרקע בלא פשוט ידים ורגלים. דלאו השתחואה גמורה היא. הילכך כריעה נמי חשיבא לגבה מיהת כדרכה ושלא כדרכה. אבל כשאין דרכה אלא בהשתחואה גמורה בפשוט ידים ורגלים לא מיחייב אכריעה בעלמא אפי' להר"ח ז"ל. משום דלגבי השתחואה גמורה לא חשיבא כריעה בעלמא כלום ולא הויא בכלל כדרכה ושלא כדרכה וכמש"כ הכ"מ שם דכל שאין פניו דבוקות בארץ אין בה אפי' קצת דמיון השתחואה עיי"ש. ובזה אתי שפיר דברי התוספתא (פ"י דסנהדרין) ועי' במג"א בפי' על התוספתא ובחסדי דוד שם שדבריהם תמוהים עייש"ה. ועפ"ז דברי הר"ח ז"ל מדוקדקים. ועכ"פ כן נראה בדעת הרמב"ם ז"ל דכדרכה ושלא כדרכה היינו בשדרכה בפשוט ידים ורגלים. והוא השתחוה לה בלא פשוט ידים ורגלים אלא שכבש פניו בקרקע. דהו"ל שפיר קצת מעין השתחואה כמש"כ בכ"מ שם. ולכך קרי לה כדרכה ושלא כדרכה. ואיתרבי מקרא לחיובא. אבל שלא כדרכה כלל. שאין דרכה בהשתחואה לגמרי. ודאי לא מיחייב עלה אלא בפשוט ידים ורגלים דוקא. ככל השתחואה סתם האמורה בתורה. ועפ"ז מדוקדק שפיר לישנא דגמרא ברפ"ק דהוריות שם. דאמרינן ואבע"א דאמרי השתחואה גופא כדרכה הוא דאסור דאית בה פשוט ידים ורגלים וכו'. כלומר בהשתחואה כדרכה גופא טעו להורות דלא מיחייב אלא בפשוט ידים ורגלים שדרכה בכך. אבל השתחואה דלית בה פשוט ידים ורגלים שריא אפי' כבש פניו בקרקע. כיון שאין דרכה בכך. ובשלא כדרכה לא מיחייב אלא בפשוט ידים ורגלים.

וטעות הוא שהרי כבר איתרבי מייתורא דקרא כדרכה ושלא כדרכה. וזו כיון שדרכה מיהת בהשתחואה בפשוט ידים ורגלים. מיתייב נמי עלה בלא פשוט ידים ורגלים משכבש פניו בקרקע מיהת. ודברי הירושלמי שם דקאמר דמיחייב נמי בשוחה ראשו לבד נמי אתי שפיר. דמיירי בכגון שדרכה בהשתחואה שלא בפשוט ידים ורגלים אלא אפים ארצה. דבזה מיחייב עלה אפי' בכריעה בעלמא או שותה ראשו בלבד וכמשכ"ל. דלדעת הר"ח ז"ל הו"ל נמי בכלל כדרכה ושלא כדרכה. ועפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל מבוארים על נכון. וזהו שכתב כל המשתחוה לשם על האבנים המפוצלות בלא פשוט ידים ורגלים אינו לוקה (אע"פ שדרכו בפשוט ידים ורגלים). אבל לע"ז (דומיא דלשם שדרכו בפשוט ידים ורגלים) אחד השתחואה בפשוט ידים ורגלים או בלא פשוט ידים ורגלים משעה שיכבוש פניו בקרקע נסקל. אבל בשלא כדרכה בהשתחואה כלל. ודאי גם להרמב"ם לא מיחייב אלא בפשוט ידים ורגלים דוקא. ככל השתחואה סתם האמורה בתורה. ולכך מיסתם לה סתומי הרמב"ם ז"ל במקומו לעיל (בפ"ג מהלכות ע"ז) עיי"ש:

ונראה דזו היא ג"כ דעת הסמ"ג (לאוין י"ז) שכתב שם וז"ל ואמרינן בסנהדרין שלשה פעמים לא תשתחוה האמורים בע"ז בתורה למה חד לע"ז שדרך עבודת' בהשתחואה וחד לע"ז שאין דרך עבודתה בכך וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר הרגיש המגיה שם שלשון הסמ"ג תמוה. דלע"ז שדרך עבודתה בהשתחואה לא צריך קרא דמאיכה יעבדו נפקא. כדפרכינן בגמרא שם עלה. ומשום הכי מוקמינן קרא לכדרכה ושלא כדרכה. אבל לכדרכה ודאי לא צריך קרא. וגם הרש"ל בביאורו לסמ"ג שם וכן הר"ב כנה"ג בדינא דחיי עמדו בזה. וכתבו דט"ס הוא. וצ"ל שדרך עבודתה כהשתתואה. ור"ל שעבודתה בדרך כבוד כהשתחואה עיי"ש בדבריהם. וגם אחר הגה"ה זו הדברים דחוקים טובא ולא משמע כן מלשון הסמ"ג כלל אבל לדידי הדבר ברור דהדברים מתוקנים בלא שום ט"ס. דס"ל להסמ"ג כפי' הר"ח ז"ל דכדרכה ושלא כדרכה היינו שדרך עבודתה בהשתחואה בפשוט ידים ורגלים. והוא השתחוה לה שלא בפשוט ידים ורגלים. דהו"ל שלא כדרכה. שפיר. דודאי גם השתחואה למבוזין היא בדרך בזיון וחייב עלי' הכתוב. וא"כ שפיר הוה סד"א דה"ה הפוער עצמו למרקוליס מיחייב. אי לאו דמיעטי' קרא דאיכה יעבדו. ובהכי אתי שפיר קושית התוס' שם בד"ה אזהרה מניין וכו' שהבאתי לעיל. שהקשו דתיפוק לי' אזהרה להשתחואה מהיכא דנפק"ל אזהרה למגפף ומנשק מלא תעבדם. ותירוצם דחוק כמבואר. אבל לפ"ז ניחא בפשיטות. דמהיכא דנפק"ל אזהרה למגפף ומנשק וכיו"ב ליכא למשמע אזהרה אלא לכל עבודה שהיא בדרך כבוד לחוד ואכתי אין לנו אזהרה להשתחואה שבדרך בזיון בשלא כדרכה. ולזה צריך אזהרה להשתחואה בפ"ע שכוללת כל השתחואה בין

דרך כבודו ובין דרך בזיון. והשתא א"כ ממילא מבואר דשפיר הוצרך רבינו הגאון ז"ל למנות לאו דלא תשתחוה בפ"ע משום השתחואה שלא כדרכה בדרך בזיון. דלא הו"ל בכלל אזהרת מגפף ומנשק כמו שנתבאר:

אמנם יש לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל מדוע השמיט מלמנות לאו דלא תפנו אל האלילים שמנאוהו שאר מוני המצות. וביותר יש לתמוה דרבינו הגאון ז"ל גופי' מנה לאו זה באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך). וכאן חזר בו והשמיטו ממנין הלאוין. ומה ראה על ככה. ולכאורה הי' נראה לומר דס"ל דלפי מאי דמבואר בספרא (פרשת קדושים) דאיפליגו רבנן ורבי יהודה בהך קרא. דלרבנן אל תפנו אל האלילים אל תפנו לעובדם. ולרבי יהודה אל תפנו לראותם. והך ברייתא מייתי לה נמי בירושלמי דע"ז (ריש פרק כל הצלמים) עיי"ש. וס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאל תפנה לעובדם דקאמרי רבנן היינו לעובדם ממש כפשטי'. וא"כ לדעתם אין זה אלא אחד מן הלאוין שנכפלו בתורה כמה פעמים באזהרת ע"ז. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים). ואינו בא במנין בפ"ע ככל הלאוין שנכפלו בענין אחד. וההיא ברייתא דמייתי בשבת (פרק שואל קמ"ט ע"א) דקתני ודיוקנא עצמה אפי' בחול אסור להסתכל בה. משום שנאמר אל תפנו אל האלילים עיי"ש. אפשר דאתיא אפי' אליבא דרבנן. דמודו דאסור מדרבנן. וקרא אסמכתא בעלמא. וכ"כ הריטב"א ז"ל (בפרק בתרא דמכות כ' ע"ב) דכל כיו"ב אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא עיי"ש בדבריו. ועי' מש"כ בזה לקמן (בלאו דמולך) עיי"ש. ואפשר דזהו ג"כ טעמו של הבה"ג וסייעתו ז"ל שגם הם לא מנו לאו זה במנין הלאוין שלהם. אלא דבאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל כתב ולא תעשו אלילים כהבלי הנכרים. וכתב עליו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר סי' ס"ז) דכוונתו שלא לעשותן כדי לפנות אליהן. והיינו לאו דאל תפנו אל האלילים. משום שלא יתכן לומר דכוונתו לאסור עשייתן. שהרי כבר מנה לעיל לאו דלא תעשה לך פסל עיי"ש בדבריו. ודבריו ז"ל תמוהים בעיני. דלא יתכן כלל לומר דהרשב"ג ז"ל יכתוב לא תעשו במקום אזהרת לא תפנו ומי סגי לי' למיכתב לא תפנו אל האלילים כלשון האזהרה בקרא. ואין ספק דהרשב"ג ז"ל שהוא מהנמשכים אחר הבה"ג לא מנה לאו דאל תפנו אל האלילים כמו שלא מנו אותו הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל וגם רבינו הגאון ז"ל כאן. ומה שנדחק בזה הרשב"ץ ז"ל משום שכבר מנה הרשב"ג ז"ל לעיל לאו דלא תעשה לך פסל. אני רואה דגם בזה דבריו תמוהים שהרי לעיל (סי' ח') בלאו דלא תעשה לך פסל נדחק הרשב"ץ ז"ל גופי' לומר שהרשב"ג כולל בלאו זה שלשה לאוין בעשיית הצלמים. משום דיש בזה שלשה לאוין והרשב"ג ז"ל לא מנה מהן אלא אחד עיי"ש. וא"כ לפי דבריו יותר הי' ראוי לומר דכוונת הרשב"ג כאן

לאחד מן הלאוין שבעשיית הצלמים שהשמיט שם עיי"ש. ופשוט דכוונת הרשב"ג ז"ל כאן ללאו דלא תעשו לכם אלילים שכתוב סו"פ בהר. ולא ללאו דאל תפנו אל האלילים. ואין להאריך בזה. ועכ"פ לפי מש"כ ניחא ג"כ להבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו לאו זה. אלא דהרא"ם ז"ל (ביראים סי' ס"ה) אע"פ שגם הוא ז"ל מהנמשכים אחר הבה"ג. מ"מ מנה שם לאו זה. אלא שביאר שם דהלכה כר"י דאמר אל תפנו לראותם. משום דר"י לא לאפלוגי אדרבנן קאתי אלא לאוסופי עלייהו. וגם מבואר שם דס"ל דמדאורייתא הוא. ובלא"ה מתבאר מדבריו דמפרש דמאי דקאמרי רבנן אל תפנו לעובדן. היינו בעבודה דמגפף ומנשק וכיו"ב עיי"ש. וא"כ שפיר מנה לאו זה. אבל לרבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו אפשר לומר דס"ל כדכתיבנא. דלעובדן דקאמרי רבנן היינו כפשוטו לעובדן ממש. וא"כ אין לאו זה בא במנין:

איברא דקשה לפ"ז ממאי דמבואר (בסופ"ק דעירובין י"ז ע"ב) דלקי על לאו דאל תפנו אל האלילים. לפי גירסא שהיתה לפני הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין י'). דפרכינן התם בפשיטות אלא מעתה דכתיב אל תפנו אל האלילים ה"נ דלא לקי עיי"ש. ואע"פ שבגירסא שלפנינו איתא אל תפנו אל האובות וגו'. כבר הכריח הרשב"ץ ז"ל שם דאין גירסא זו נכונה. דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו עיי"ש. וא"כ אם איתא דלעובדם דקאמרי רבנן היינו לעובדם ממש. א"כ שוב גם לאו זה הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ואין לומר דפריך אליבא דר"י דאמר אל תפנו לראותם. דא"כ הי' ראוי לומר דהלכה כר"י. כיון דסתמא דתלמודא פריך אליבי'. דמשמע דהכי הילכתא. מיהו יש לדחות הכרח זה. ועוד דהתוס' שם וכן מתבאר מדברי הריטב"א ז"ל שם גרסי כגירסא שלפנינו. ולקושית הרשב"ץ ז"ל יש לומר דס"ל כדעת הסוברים דאל תפנו אל האובות וגו' הוא אזהרה לנשאל באוב שאין בו מיתה אלא הוא באזהרה. ודברי רש"י סותרים בזה זא"ז בפרק ארבע מיתות ובריש כריתות ואכמ"ל בזה. וא"כ גם בדעת הגאונים ז"ל אפשר כן. וא"כ לק"מ. אלא דקשה דכיון דקיי"ל דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. אמאי פליגי רבנן עלי' דר"י הכא ומוקמי הך קרא לאזהרת ע"ז דלא צריכא. ועכצ"ל דלעובדם דקאמרי רבנן היינו שפונה אליהם במחשבתו לעובדם. וכמו שביאר לנכון הרא"ם ז"ל (בפרשת קדושים) עיי"ש בדבריו. וא"כ עדיין קשה דהו"ל למנות לאו זה. כיון דגם לרבנן אתי הך לאו להזהיר על ענין חדש דלא אשכחן בו אזהרה אחרת נמנית. מיהו נראה דאפי' לפי מאי דנפרש דמאי דקאמרי רבנן אל תפנה לעובדם היינו במחשבתו לעובדם. אכתי לפי מאי דאמרינן (בפ"ק דקידושין ל"ט ע"ב. וסוף חולין) דבע"ז אפי' מחשבה הקב"ה מצרפה למעשה להיות נענש עלי' עיי"ש. וא"כ ע"כ דאזהרת

ע"ז היא אפי' על המחשבה לחודה. וא"כ אכתי מלבד לאו דאל תפנו אל האלילים איכא בזה נמי לאו דלא תעבדו ואין לומר דבאמת הא דבע"ז הקב"ה מצרף מחשבה למעשה היינו משום הך לאו דאל תפנו אל האלילים. דא"כ אמאי לא מייתי התם הך קרא כלל. אלא מייתי קרא דיחזקאל דכתיב למען תפוס את בית ישראל בלבם. ובפ"ק דקידושין שם (לקמן מ' ע"א) מפרש טעמא משום דאמר מר חמורה ע"ז שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה עיי"ש. מבואר דמעיקר אזהרת ע"ז המחשבה כמעשה. וא"כ בלא"ה אית בה אזהרת ע"ז. ועוד דאית בה נמי אזהרה דהשמרו לכם פן יפתה לבבכם. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות ע"ז ה"א. ובסה"מ לאוין י') שהוא ג"כ אזהרה על מחשבת ע"ז עיי"ש. וע"כ צ"ל דלרבנן דר"י אין לאו זה דאל תפנו אל האלילים אלא אחד מן הלאוין הרבים שנכפלו בתורה בע"ז. ודברי הרא"ם ז"ל (בפרשת קדושים) תמוהים אצלי במש"כ שם להכריח דע"כ אל תפנה לעובדם דקאמרי רבנן. היינו במחשבתו לעובדם. דליכא למימר לעובדם ממש שהרי כבר כתיב לא תעבדם עיי"ש. ודבריו תמוהים. דהרי גם השתא דמפרשינן קרא דמחשבתו לעובדם. ג"כ לא איצטריך קרא אלא לתוספות אזהרה ולעבור עלה בשנים ושלשה לאוין וכמו שנתבאר. הן אמת דמש"כ הרמב"ם ז"ל וכן כתב הסמ"ג (לאוין י"ד). ובחינוך (מצוה רי"ג). דקרא דהשמרו לכם פן יפתה לבבכם הוא אזהרה למחשבת ע"ז. לא מצאתי מקור לזה כעת בשום דוכתא. וגם פשטי' דקרא לא משמע הכי. מ"מ מבואר דלדעת הרמב"ם וסמ"ג וחינוך גם למחשבת ע"ז לא איצטריך קרא אלא ללאוי יתירי. ועוד דבלא"ה יש לאו על המחשבה בדבר עבירה. אפי' שלא במחשבת ע"ז אלא בשאר עבירות. מדכתיב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. כמש"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין מ"ז ובפ"ב מהלכות ע"ז ה"ג) עיי"ש. ובחינוך שם ובסמ"ג (לאוין ט"ו). ולאו זה מנאוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל. וגם כל שאר מוני המצות. וכן כתב רבינו יונה ז"ל (בשערי תשובה שער שלישי סי' מ"א) דהך קרא הוא אזהרה שלא לחשוב לעשות עבירה בכל דבר פשע וחטא עיי"ש:

הן אמת דרבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה במנין הלאוין. וכנראה ס"ל דאין בזה אזהרת לאו. שאינו אלא טעם למצות ציצית כדמשמע מפשטי' דקרא. וכן מתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל (בפירושו על התורה בלשון ערבי) שהביא הרדב"ז (בתשובותיו ח"ג סי' תקע"א) עיי"ש בדבריו. וכן פירשו הראב"ע ורבינו בחיי ז"ל (בפרשת שלח) עיי"ש. אלא דמדברי רבינו הגאון ז"ל (בספר האמונות והדעות מאמר עשירי שער רביעי) נראה דס"ל דהך קרא הוא אזהרת לאו שכתב שם וז"ל כי על כן צונו בוראנו שנשיב לעבודתו העין והלב יחד וכו'. והזהירנו מהשיבם להמרותו באמרו ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי

עיניכם וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן משמע מדאמרינן (סופ"ב דנדרים כ' ע"ב) ולא תתורו אחרי לבבכם מכאן א"ר אל ישתה אדם בכוס זה ויתן עיניו בכוס אחר. אמר רבינא לא נצרכא אלא אפי' שתיהן נשיו עיי"ש. וכן משמע בירושלמי (פ"ק דברכות הלכה ה') דאמרינן התם מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום. רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולות בהן. אנכי ה' אלקיך שמע ישראל וגו' וכו'. לא תנאף. לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וכו' עיי"ש. משמע דלא תתורו הו"ל לאו כמו לא תנאף. אלא שיש לדחות דאסמכתא בעלמא הוא. ואין בזה לאו גמור מדאורייתא. וזה נראה דעת רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה לאו זה. וכן באזהרותיו לא מנה אותו. ואם כי מצינו בספרי זוטא. והובא בילקוט(סו"פ שלח) דאמרו שם ולא תתורו להגיד לך כמה אזהרות הנואף עובר. משום י"ד לאוין. משום לא תשא וכו' ולא תתורו וכו' עיי"ש. הרי מפורש דהו"ל לאו. וחשבו שם בין שאר לאוין גמורים. מ"מ אפשר דס"ל דגם ההיא דהתם לא אמרוה אלא דרך אסמכתא בעלמא. וכן נראה מההיא (דפ"ק דקידושין וסוף חולין שם) דפרכינן ודילמא מהרהר בעבירה הוה. ומשני מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. ופריך ודילמא מהרהר בע"ז הוה וכתיב למען תפוש את בני ישראל בלבם עיי"ש. והשתא הרי אפי' מהרהר בשאר עבירה שלא בע"ז תיפוק לי' דנענש משום דעבר בלאו דלא תתורו אחרי לבבכם. ומאי משני מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. ומה בכך הרי נהי דאינו מצרפה למעשה העבירה שחשב לעשותה. מ"מ תיפוק לי' דהמחשבה מצד עצמה עבירה היא שעובר עלי' בלאו דלא תתורו אחרי לבבכם וגו'. וכן קשה בההיא דאמרינן (בפ"ב דקידושין מ"ט ע"ב) הרי את מקודשת לי ע"מ שאני רשע אפי' צדיק גמור מקודשת. שמא הרהר דבר ע"ז בלבו עיי"ש. ולמה נקט דבר ע"ז כיון דגם בעבירות אחרות עובר על מחשבתו בלאו דולא תתורו אחרי לבבכם. אלא ודאי דאין בזה לאו גמור מדאורייתא. אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ומיהו בלא"ה צ"ע דהא איכא נמי לאו בהרהור עבירה מדכתיב ונשמרתם מכל דבר רע ומבואר (בפ"ד דכתובות מ"ו ע"א) דהוא אזהרה שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. ומבואר שם דאזהרה גמורה היא. דאמרינן התם אזהרה למוציא שם רע מנ"ל ר"א אומר מלא תלך רכיל. רבי נתן אומר מונשמרת מכל דבר רע. ופירש"י וכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה. ופרכינן עלה ור"א מ"ט לא אמר מהאי. ומשני ההוא מיבעי לי' לכדר"פ ב"י דארפב"י ונשמרת מכל דבר רע אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה עיי"ש. הרי מבואר דלאו גמור הוא. וכ"כ התוס' (בפ"ק דע"ז כ' ע"ב) בד"ה שלא וכו' דדרשא גמורה היא ולא אסמכתא. והכריחו כן מההיא סוגיא דכתובות שם עיי"ש. וא"כ קשה

למה נקט הרהור דבר ע"ז. תיפוק לי' הרהור דבר עבירה מקרא דונשמרתם מכל דבר רע. וכן בהא דפ"ק דקידושין וסוף חולין מאי משני מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. והא שפיר משכחת לאו גמור מצד הרהור עבירה מקרא זה דונשמרת מכל דבר רע. שההרהור מצד עצמו עבירה הוא מיהו נראה דלזה יש לומר דמזה ראי' לדברי הרמב"ן ז"ל בסה"מ (בלאוין הנוספין לדעתו מצוה י"א) שכתב דעיקר אזהרה זו אינה אלא במחנה במלחמה שמא יבא לידי קרי ויטמא המחנה ויתפרד משם. ואף דבגמרא שם מבואר דאיסור זה נוהג תדיר ובכל מקום. אין זה אלא לתוכחה ואסמכתא בעלמא. אבל מה"ת אין לנו אלא במחנה במלחמה. כפשטי' דקרא. וגם מבואר מדבריו שנסתפק שם לומר דעיקר איסור זה אינו אלא אסמכתא בעלמא. ועיקר אזהרה זו אינה אלא להזהר במלחמה מכל העבירות שבתורה שגורמות סילוק השכינה מן המחנה ומפיל ישראל בחרב ומחלל את השם ומיקר שם ע"ז שלהם בעיני האויבים. כדכתיב הטעם בקרא כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך בידך והי' מחניך קדוש וגו'. ונפק"מ לעבור עליו במלחמה בשני לאוין עיי"ש בדבריו. ובמש"כ בפירושו עה"ת (בפרשת תצא) עייש"ה. ובדברי הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ס"ה) עיי"ש. ולפ"ז נצטרך לומר דמאי דאמרינן (בפ"ד דכתובות שם) דההוא קרא מיבעי לי' לכדרפב"י. אף דעיקר הך דרשא דרפב"י אינה אלא אסמכתא בעלמא. היינו רק לומר דקרא לא אייתר למידרשי' לאזהרה למוציא ש"ר. דאיצטריך לגופי' לאזהרה נוספת במלחמה. אלא דנקט דרשא דרפב"י דרך אסמכתא. ולא משום דעיקר קרא להכי הוא דאתי. כן נראה בכוונת הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י (פ' תצא) דעיקר הך קרא אינו אלא לשעת מלחמה עיי"ש. וזה נראה ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. דלהכי לא מנה לאו זה דונשמרת וגו' במנין הלאוין. משום שבא רק לתוספת אזהרה לכל העבירות שבתורה לעבור עליהם בשעת מלחמה בשני לאוין. וכל כיו"ב אינו בא במנין לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. והבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ן והסמ"ק והרשב"ץ ז"ל מנאוהו כדרכם ז"ל ודברי הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו שלא מנאוהו לפי דרכם באמת תמוהים. כמו שהשיג עליהם הרמב"ן ז"ל שם. והודה לו בזה הר"ב מג"א שם עיי"ש. ואכ"מ להאריך בזה:

ועכ"פ לפ"ז אין מזה קושיא בסוגיא דפ"ק ופ"ב דקידושין ובחולין שם. משום דאיסור הרהור דנפק"ל מקרא דונשמרת מכל דבר רע או שאינו אלא אסמכתא בעלמא כל עיקר. או דמדאורייתא אינו נוהג אלא במחנה. וא"כ התם דלא עסקינן בשעת מלחמה במחנה. לא מיתוקמא אלא בהרהור דע"ז דוקא. ומיהו לדעת התוס' (בפ"ק דע"ז שם) שנראה

דס"ל דאיסורא דאורייתא הוא תדיר ובכל מקום. ודאי צ"ע בזה. ואכמ"ל בזה. וכן לדעת הסוברין דקרא דלא תתורו אחרי לבבכם וגו' לאו גמור הוא מדאורייתא. ודאי צ"ע מהנך סוגיות דהתם. ועכ"פ לדעתם תמוהים דברי הרא"ם ז"ל. דגם לפי מה שפירש דלעובדם דקאמרי רבנן היינו במחשב לעובדם אכתי לא מיתוקים קרא אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. וא"כ לעולם אימא לך דלעובדם ממש קאמרי רבנן. ולעבור עליו בלאו נוסף חוץ מלאו דלא תעבדם. ואמנם הרא"ם ז"ל שם הביא עוד ראי' מוכחת לדעתו מדאמרו שם בספרא לקמן אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו. אם פונה אתה אחריהם אתה עושה אותם אלהות עיי"ש. ואם איתא דלעובדם ממש קאמרי רבנן. הרי כבר עשה אותם אלהות. אלא ע"כ אין פירוש לעובדם כפשוטו אלא במחשבתו לעובדם ועדיין לא בא לעובדם. עיי"ש בדבריו. ואמנם לדידי גם זה אינו מוכרח לפי דעת הרבה ראשונים ז"ל דס"ל דחייב סקילה על ע"ז אע"פ שאינו מתכוין רק לבזותה. וכפשטה דסוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ד ע"א). דאמרינן הפוער עצמו לפעור הרי זו עבודתה אע"ג דמכוין לבזויה. הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתו. אע"ג דמכוין למירגמה עיי"ש. וא"כ שפיר י"ל דלעובדם דקאמרי רבנן היינו לעובדם ממש כפשטי'. אלא דלא קבלה עדיין באלוה. ולהכי נקט קרא לשון אל תפנה. משום שאין כוונתו לעבדה דרך קבע ולקבלה באלוה. ולזה קאמר אם פונה אתה אחריהם לעבדם בלא קבלתם באלהות. סופך שאתה עושה אותם אלוה. שתקבלם עליך גם באלוה. ואפי' לדעת החולקים דס"ל דלא מיחייב כל שלא קבלה עליו באלוה. היינו רק לענין מיתה וחטאת. אבל עובר בלאו דלא תעבדם. וכ"כ הר"ן ורבינו יונה ז"ל. שם אפי' לרבא דאמר דעובד מאהבה ומיראה פטור עיי"ש בדבריהם. וא"כ אין צריך לדחוק כמו שפי' הרא"ם ז"ל דלעובדם אינו אלא במחשבה לעובדם אלא פשוטו כמשמעו לעובדם ממש בלא קבלת אלהותם. והשתא לפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה. משום דהו"ל בכלל לאו דלא תעבדם שכבר בא במנין הלאוין שכולל כל עבודה לדעת רבינו הגאון ז"ל. בין שחייבין עלי' סקילה וחטאת או שהיא בלאו גרידא. וגם אפשר לומר דס"ל כדעת הרא"ם ז"ל ביראים דלעובדם דקאמרי רבנן היינו לעובדם בגיפוף ונישוק וכיו"ב. ולדבריו ז"ל צ"ל דמאי דקאמר בספרא שם אם פונה אתה אחריהם אתה עושה אותם אלהות. היינו לומר שאם פונה אחריהם בעבודה קלה כזו סופו שיעשהו אלוה גמור לכל עבודותיו. ולפ"ז אינו אלא לאו פרטי למגפף ומנשק ומכבד ומרחיץ וכיו"ב. אע"פ שהוא ג"כ בכלל לאו דלא תעבדם כמבואר במכילתא דרשב"י שהבאתי לעיל. וכבר נתבאר דבכל כיו"ב לדעת רבינו הגאון ז"ל אינו

בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. ויפה עשה שהשמיטו ע"פ שיטתו. וחזר בו כאן ממה שמנה אותו באזהרותיו שם:

עוד יש מקום לדון בזה עפמש"כ הרמב"ן (בשורש ראשון) ליישב השגת הרמב"ם על הבה"ג שמנה מצות דרבנן במנין העשין. וכתב עליו לתמוה מפני מה מנה מצות דרבנן רק במנין העשין ולא מנה ג"כ במנין הלאוין איסורין של דבריהם. וכמו שמנה במנין העשין מקרא מגילה ונר חנוכה והלל ומאה ברכות בכל יום. הו"ל למנות ג"כ כל שני' ושני' ל"ת מדבריהם. וכן אחות חלוצה שהיא מדרבנן הי' להם למנות במנין הלאוין. וכתב ע"ז הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ודעת בעל ההלכות לא נפלאת היא ולא רחוקה היא. שכל גזרה שגזרו חכמים לעשות סייג לתורה דלא ליגע באיסורא דאורייתא אינה באה בחשבון הזה. כענין שעה ששית בחמץ דעבדו רבנן הרחקה יתירה כי היכי דלא ליגע באיסורא דאורייתא. זו אינה מצוה בפ"ע שתהא ראויה להמנות. אבל הוא גדר למצוה של תורה ותלק ממנה. והשניות כולן משום סרך הן. ומטעם גזרה אסרו אותן. כמו שאמרו בגמרא יבמות הכא אי לאו שניות קא פגע בערוה וכו'. הרי שכולן גזירות הן. אבל מקרא מגילה ונר חנוכה והלל ומאה ברכות. וכל אלו שמנאן בעל ההלכות. מצוה בפ"ע הן שנצטוינו מב"ד הגדול. ואין בהן משום גזרה והרחקה משום איסורי התורה וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. והודה לו בזה הר"ב מג"א שם. וכתב דהצלת הרמב"ן ז"ל את הבה"ג טובה היא מאוד. ואין מקום לתפיסת הרמב"ם כלל עיי"ש. ולפ"ז אני אומר דאם במצות דרבנן שהם באים במנין לדעת הבה"ג. מ"מ כל היכא שאינם אלא משום סייג וגדר לאיסור דאורייתא. אינם באים במנין בפ"ע. משום דהם בכלל עיקר המצוה דאורייתא וחלק ממנה. אע"ג דודאי אין גזירה של דבריהם בכלל משמעות הכתוב. ומדאורייתא אין בו איסור כלל. אלא דבר חדש הוא שחדשוהו ב"ד הגדול. א"כ כ"ש במה שעשתה התורה גופא סייג וגדר לאחד מן האיסורים החמורים שכבר נמנה במנין הלאוין. שאין למנותו מצוה בפ"ע. אלא הוא בכלל עיקר האיסור שכבר בא במנין וחלק ממנו. ואין שניהם נמנין אלא במצוה אחת. ומעתה כאן בלאו דאל תפנו אל האלילים. אפי' לרבי יהודה דאמר אל תפנו לראותם ממש. אין למנותה מצוה בפ"ע. שהרי הדבר מבואר דלא אסרה תורה לראותם אלא משום סייג וגדר שלא יבוא לעובדם. וכדדרשינן בספרא אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה וגו'. אם אתה פונה אחריהם סופך שאתה עושה אותם אלהות. וא"כ אין זו מצוה בפ"ע אלא היא בכלל עיקר אזהרת ע"ז בקרא דלא תעבדם שכבר נמנה במנין הלאוין. ועי' לקמן (לאוין ו') ומש"כ במבוא (סוף שורש תשיעי):

ועפ"ז יתבאר לנו על נכון מה שיש לתמוה במה שהשמיט רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין לאו דלא ישבו בארצך. ולאו דלא תחי' כל נשמה. שמנאום כל מוני המצות וזה מתמיה מאוד לכאורה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. משום דבלאו דלא ישבו בארצך הטעם מפורש בקרא דכתיב (בפרשת משפטים) לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם וגו'. וא"כ אינו אלא משום גדר והרחקה לאיסור ע"ז. ולכן אינו נמנה מצוה בפ"ע אלא הו"ל בכלל לאו דע"ז. וכן בלאו דלא תחיה כל נשמה שהטעם מפורש בקרא דכתיב (פ' שופטים) לא תחיה כל נשמה וגו' למען אשר לא ילמדו אתכם ככל תועבותם אשר עשו לאלהיהם וגו'. וא"כ אינו אלא משום גדר לע"ז ואינו איסור מצד עצמו. ולכן אינו נמנה מצוה בפ"ע. ומה שמנה לקמן ל"ת דלא תתחתן בם אע"ג דמפורש בקרא (פ' ואתחנן) הטעם משום גדר לע"ז דכתיב ולא תתחתן בם וגו' כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וגו' התם אין הטעם משום שהוא עצמו יבוא ע"י כך לעבוד ע"ז. אלא שגורם בכך לבניו שהם יעבדו. וא"כ איסור אחר הוא ואינו ענין ללאו דע"ז. אלא דלפ"ז תמוה מה שמנה לקמן לאו דלא תכרות ברית ולאו דאל תאכלו מזבחם. דהרי בקרא (פ' תשא) מפורש טעם אזהרות אלו דכתיב פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וגו' ואכלת מזבחו ולקחת מבנותיו לבניך וגו' והזנו את בניך אחרי אלהיהן. הרי מפורש בקרא טעם איסור כריתת ברית משום אכילת זבחיהם. ואיסור אכילת זבחיהם משום איסור חיתון. וא"כ אחר שמנה ל"ת דלא תתחתן שוב לא הו"ל למנות ל"ת דכריתת ברית ולא ל"ת דאכילת זבחיהם. מיהו נראה דמהנך קראי אין הכרח לומר דטעם איסור כריתות ברית הוא משום שיבוא לאכול זבחיהם. ושאיסור אכילת זבחיהם משום שיבוא להתחתן בם. די"ל דכל חד איסור מצד עצמו בפ"ע הוא. ושיעור הכתוב הוא כן. פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם. וזבחו לאלהיהם. ופן יקרא לך ואכלת מזבחו. ופן תקח מבנותיו לבניך וגו'. וכל אחד לאו בפ"ע הוא. דכל מקום שנאמר פן אינו אלא ל"ת. וכ"כ הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ואכלת מזבחו על דעת רבותינו שזו אזהרה באוכל תקרובות ע"ז וכו'. וכן משמעו פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהן כי יזבחו להם תמיד. ופן יקראו לך ואכלת מזבחו וכו'. ופן תקח מבנותיו לבניך. והנה כולן אזהרות נמשכות בלאו הראשון שאמר פן תכרות ברית עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסה"מ (לאוין קצ"ד) עיי"ש. וא"כ כל אחד לאו מצד עצמו בפ"ע הוא. ואין אחד נתינת טעם לשני. וכן כתיב (פ' ואתחנן) לאו דכריתת ברית ולאו דחיתון כל אחד בפ"ע. ולכן שפיר מנאם רבינו הגאון ז"ל כל אחד בפ"ע. מיהו בל"ת דכריתת ברית אכתי קשה לכאורה מדכתיב (בפ' תשא) השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ וגו' פן יהיה למוקש

בקרבך וגו' כי לא תשתחוה לאל אחר וגו' שנראה שבא הכתוב לפרש טעם אזהרת כריתת ברית עמהם משום הרחקה וגדר לע"ז. אבל נראה דגם מזה אין הכרח. דנראה דהך קרא לא אתי אלא להזהיר שלא לכרות ברית לאלהיהם של יושבי הארץ. ומקרא קצר הוא. ולזה כתיב מיד אחריו אזהרת פן תכרות ברית ליושב הארץ וגו'. שמזהיר על כרית ברית ליושב הארץ עצמו. ובפ' משפטים כתיב לא תכרות להם ולאלהיהם ברית. שם כלל אותן הכתוב יחד באזהרה אחת. אבל כאן כתב לכל אחד אזהרה מיוחדת בפ"ע. ועל כריתת ברית לאלהיהם הוא שנתן הכתוב טעם אזהרתו משום פן יהיה למוקש בקרבך. ועל זה שייך שפיר מה שסיים הכתוב כי את מזבחותיהם תתצון וגו' ועפ"ז מדוקדק שפיר מש"כ רבינו הגאון ז"ל בלאו של כריתת ברית גוייהם מכרות למו ברית. והיינו משום שלא בא למנות אלא אזהרת כריתת ברית עמהם. אבל אזהרת כריתת ברית לאלהיהם אינה נמנית. משום שאינה אלא משום גדר והרחקת ע"ז ובכלל לאו דע"ז עצמה היא. ויתבאר לפנינו עוד בזה בס"ד. ועפ"ז יש מקום עיון בדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי דלא הו"ל למנות ל"ת דלא ישבו בארצך ולא תחיה כל נשמה. אלא שאכמ"ל בזה ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים:

מצוה ה

ולא תביא תועבה. לאו דלא תביא תועבה אל ביתך. וענין אזהרה זו לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות ע"ז ה"ב) ובסה"מ (לאוין כ"ה) הוא איסור הנאה מע"ז ומשמשין ותקרובות שלה. וכל הנהנה מהן לוקה שתים. אחת משום לא תביא תועבה ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. וכתב בכ"מ שם מקורו מדאמרינן (בפ"ג דמכות כ"ב ע"א) דהמבשל בעצי אשרה לוקה משום ולא ידבק בידך מאומה וגו'. ומשום ולא תביא תועבה אל ביתך. הרי דנהנה מאשרה לוקה שתים. והוא הדין לנהנה מכל מילי דע"ז עיי"ש. וכן הביא הרמב"ם ז"ל גופי' (בסה"מ שם) מסוגיא דמכות שם עיי"ש. וכן כתב בחינוך (מצוה תכ"ט) ובסמ"ג (לאוין מ"ה) עיי"ש. ואמנם לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים. שמנה כאן לאו דלא תביא תועבה אל ביתך. ולקמן חזר ומנה ג"כ לאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. והרי לפי דרכו ז"ל כל כיו"ב שידענו עיקר האיסור מלאו אחד. שוב בשום אופן אין הלאו השני בא במנין. אם לא נוסף בו איסור חדש שאינו בכלל הלאו הראשון. וכמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. ובלא"ה תמוה לכאורה דכיון דלאו זה דלא תביא תועבה אל ביתך כולל בין הנאת ע"ז גופא. ובין משמשיה. ובין תקרובות שלה. שוב לא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למנות לקמן לאו דאל תאכלו מזבחם. דהיינו מדכתיב פן תכרות ברית וגו' וקרא לך ואכלת מזבחו. דהיינו אזהרת תקרובות

ע"ז. כמו שיתבאר לפנינו. ומיהו לזה אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הסמ"ג דמבואר שם (לאוין מ"ה) ולקמן (לאו קמ"ח) דאין איסור תקרובות בכלל לאו דלא תביא תועבה. אלא יש בה לאו בפ"ע מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו עיי"ש. וכן דעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין קצ"ד) שאין איסור הנאה דתקרובות ע"ז בכלל לאוין אלו ?דלא? שדרכה בהשתחואה אפים ארצה. והוא כרע לפניה בכריעה בעלמא. ולפ"ז לא הדר בי' בגמרא שם ממאי דקאמר מעיקרא דחד לא תשתחוה אתי לכדרכה. אלא דמעיקרא הוה ס"ד דמיירי במשתחוה לה כדרכה. ולזה פריך שפיר דמאיכה יעבדו נפקא. ומסיק דלא איצטריך קרא אלא לכדרכה ושלא כדרכה. דהיינו שדרכה בהשתחואה אלא שהוא השתחוה לה שלא כדרך עבודתה כפי' הר"ח ז"ל. וזש"כ הסמ"ג דחד לא תשתחוה איצטריך לע"ז שדרכה בהשתחואה. וחד לע"ז שאין דרך עבודתה בכך. ורצה לומר דחד איצטריך לע"ז שדרך עבודתה בהשתחואה אלא שהוא השתחוה לה שלא כדרכה. וחד לע"ז שאין עובדין אותה בהשתחואה כלל והוא השתחוה לה בפשוט ידים ורגלים. וזה ברור בכוונת הסמ"ג. אלא שהביא לשון הגמרא בקיצור כדרכו. וגם לפי הגהת הרש"ל ודינא דחיי עכצ"ל כן כמבואר:

ובעיקר פי' הר"ח לכאורה צ"ע דלפ"ז מנ"ל לאוקמי אחת לחלק. ודילמא כולהו הנך תלתא השתחואה איצטריכו לגופי'. אחת לכדרכה ושלא כדרכה. ואחת לשלא כדרכה לחיובא בפשוט ידים ורגלים. ואחת לחיובא בשלא כדרכה אפי' בלא פשוט ידים ורגלים. דאי לא הוה כתיב אלא אחת לא הוה ידעינן אלא בכדרכה ושלא כדרכה. ואי כתיבי תרתי ה"א דעל השתחואה בשלא כדרכה לא מיחייב אלא בפשוט ידים ורגלים. והשתא דכתיבי תלתא מחייבינן בלא פשוט ידים ורגלים אפי' בשלא כדרכה כלל בהשתחואה. ואיצטריכו כולהו. ומנ"ל קרא לחלק. אבל לפירש"י ניחא שפיר כמבואר. מיהו נראה דלק"מ דכיון דכל השתחואה שבתורה אינה אלא בפשוט ידים ורגלים. לא מפקינן כולהו הנך השתחואה האמורות בע"ז מפשטן. כיון דאפשר לאוקמי חדא מינייהו מיהת לחלק. דהשתא מיהת לא מצרכינן לאפוקי מפשטי' אלא חדא השתחואה דמיתוקים לכדרכה ושלא כדרכה. אבל אינך תרתי לא מפקינן מפשוטן דמשמען בפשוט ידים ורגלים. דבשאין דרכה כלל בהשתחואה ודאי לא מיחייב עלה אלא בפשוט ידים ורגלים דוקא. וגם הך דאתיא לחלק נמי לא מפקינן מפשטה:

ועב"פ מתבאר מזה דבע"ז שאין דרכה בהשתחוא' לא מיחייב עלה אלא בפשוט ידים ורגלים לפי' הר"ח ז"ל וסייעתו ולפירש"י וסייעתו ז"ל אפי' בע"ז שדרכה בהשתחואה נמי אין לנו לחיובי עלה אלא דוקא בפשוט ידים ורגלים. ואפי' לשיטת הראב"ד ז"ל דאיפליגו

תנאי ואמוראי בהכי אי איכא תולדות בע"ז. וקיי"ל כמאן דמחייב אתולדות בע"ז. מ"מ בהשתחואה אין לנו לחיובי אתולדות אלא בשכדרכה בהשתחואה. אבל בשלא כדרכה לית לן לחיובא אלא דוקא בפשוט ידים ורגלים כמו שנתבאר. וגם בלא"ה במאי דס"ל להראב"ד ז"ל דקיי"ל כר"י דמחייב בשחיטת חגב לע"ז. לא כן דעת שאר הפוסקים אלא כחכמים דפטרי. וא"כ לדינא אפי' לשיטת הראב"ד ליכא תולדות בע"ז. וליכא לחיובי בהשתחואה בלא פשוט ידים ורגלים אלא בשכדרכה בפשוט ידים ורגלים לפי' הר"ח וסייעתו ז"ל. אבל בשלא כדרכה בהשתחואה ודאי אין מקום לחייב אלא בפשוט ידים ורגלים:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) שכתב באזהרת לא תשתחוה להם. לא תשתחוה בכל צד עיי"ש. ולשונו זה צריך ביאור. מאי בכל צד שכתב. ולכאורה הי' נראה לומר דכוונתו ז"ל למאי דאמרינן (בפ"ב דשבועות ט"ז ע"ב) עלה דתנן נטמא בעזרה והשתחוה או ששהא כדי השתחואה חייב. א"ר ל"ש אלא שהשתחוה כלפי פנים. אבל השתחוה כלפי חוץ שהא אין לא שהא לא. ופירש"י וז"ל ל"ש דבהשתחואה כל דהו אפי' לא שהא בה כדי השתחואה חייב.. אלא שהשתחוה כלפי פנים לצד מערב. אבל השתחוה כלפי חוץ לצד מזרח אין זה השתחואה. ואי שהא כדי השתחואה מיחייב משום שהייה ואי לא לא עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דהשתחואה לצד מזרח. דהיינו לצד חוץ לא חשיבא השתחואה בפנים. ואמנם היינו דוקא בפנים. אבל לענין איסור ע"ז נראה לפי' הר"ח ז"ל דאיתרבי בע"ז שדרכה בהשתחואה להתחייב עלה אפי' על השתחואה שלא כדרכה. א"כ אפי' השתחואה שלא כנגד ע"ז אלא לצדדין או אחוריו כנגדה נמי מיחייב. וא"כ אפשר שלזו היתה כוונת רבינו הגאון ז"ל שם ודבריו כפשוטן. דאזהרת לא תשתחוה כוללת אזהרה להשתחואה בכל צד. אע"ג דבפנים לא חשיבא השתחואה אלא לצד מערב דוקא. משום דשכינה במערב. אבל לא משמע הכי בפ"ק דע"ז (י"ב ע"א) דתניא התם ישב לו קוץ בפני ע"ז לא ישחה ויטלנה מפני שנראה כמשתחוה לע"ז ואם אינו נראה מותר. ואמרינן עלה מאי אינו נראה. אילימא דלא מתחזי. והאר"י א"ר כ"מ שאסרו חכמים מפני מראית עין אפי' בחדרי חדרים אסור. אלא אימא אם אינו נראה כמשתחוה לע"ז מותר. ופירש"י וז"ל ואם אינו נראה כמשתחוה שפונה אחריו או צדו לצד ע"ז עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דגם כשפונה אחריו. או מצדד לצדדים נמי מיחייב בע"ז. אכתי אמאי מותר. כיון דאפי' פונה אחריו או צדו לצד ע"ז חייב בע"ז. וא"כ עדיין נראה כמשתחוה לע"ז. וע"כ מוכרח מזה דכל כה"ג לא חשיבא השתחואה

כלל אפי' לענין איסור ע"ז. ועי' ג"כ מש"כ הר"ן ז"ל (בחי' לסנהדרין ס' סוף ע"ב) לענין השתחואה דרך אחוריו בע"ז עיי"ש היטב:

הן אמת דהרמב"ם ז"ל השמיט הך דינא דאם אינו נראה מותר. וכבר הרגיש בזה בכ"מ (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ז). ומה שתי' בזה דהיינו משום דלא חש הרמב"ם לכתבו משום דמילתא דפשיטא הוא עיי"ש. הוא תמוה דכיון דתנא דברייתא נחית לאשמעינן הך דינא. היכי יתכן לומר דהרמב"ם ז"ל השמיטו משום דפשיטא ולא איצטריך לאשמעינן. ולזה הי' נראה לומר דהרמב"ם השמיטו משום דלדעתו לא קיי"ל הכי. דלא אמרו כן בגמרא אלא דרך דיחוי בעלמא. לומר דאין הכרח דתיתי הך ברייתא דלא כרב דאמר כ"מ שא"ח מפני מ"ע אפי' בח"ח אסור. משום דאיכא למידחי דאם אינו נראה כמשתחוה קאמר. והיינו כדקס"ד מעיקרא (בסוגיא דפרק ארבע מיתות שם) לומר דכדרכה ושלא כדרכה פטור. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל כפיר"ח ז"ל כמו שביארנו. והוה ס"ל דלא מיחייב אלא בהשתחואה גמורה בפשוט ידים ורגלים. בין כדרכה ובין שלא כדרכה. אבל כל השתחואה שאינה כעין פנים לא מיחייב עלה כלל אפי' בשדרכה בהשתחואה. וא"כ ה"ה להשתחואה לצדדין. אבל למאי דמסקינן (בסוגיא דסנהדרין שם) דאיתרבי מקרא נמי כדרכה ושלא כדרכה. גם השתחואה לצדדין בכלל ואידחיא לה הך אוקימתא. וע"כ הך ברייתא דלא כרב. וברייתא פירושה כפשטה. דאם לא חזו לי' אינשי קאמר. והרמב"ם ז"ל גם בזה לטעמי' אזיל דפסק (בהלכות שבת פרק כ"ב ה"כ) כרב עיי"ש. ולכך השמיט הך דינא לגמרי. ומעתה א"כ אף אנן נימא הכי לדעת רבינו הגאון ז"ל ולכך שפיר כתב שם לא תשתחוה בכל צד. משום דגם בפינה לצדדין או לאחריו קיי"ל דהוי"ל בכלל אזהרת לא תשתחוה. ולא קיי"ל להלכה כסוגיא דפ"ק דע"ז שם. אבל אין זה נכון. וגם כל הפוסקים פסקו להלכה כסוגיא דפ"ק דע"ז שם. ולכן נראה יותר דמש"כ רבינו הגאון ז"ל שם לא תשתחוה בכל צד. כוונתו לומר דאפי' בלא פשוט ידים ורגלים הוי"ל בכלל אזהרה זו. דאע"ג דכל השתחואה האמורה בתורה אינה אלא בפשוט ידים ורגלים. הכא איתרבי מקרא אפי' כדרכה ושלא כדרכה. כפי' ר"ח ז"ל. וכלשון זה ממש כתב רבינו האי גאון ז"ל לענין אבן משכית. והובא בהגהות מיימוניות (פ"ו מהלכות ע"ז ה"ח). וז"ל וכ"כ רה"ג דאסור מדברי סופרים כל צד השתחואה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכזה הוא גם לשון הסמ"ג (לאוין י"ז) עיי"ש. וגם יתכן לומר דכוונתו ז"ל לומר דמיחייב עלה בין כדרכה ובין שלא כדרכה. ומשום דהשתחואה אינה עבודה בפנים. וכל עבודה דליתא בפנים לא מיחייב עלה אלא דוקא בכדרכה זולת השתחואה דיצאה לידון בעצמה. לזה כתב לא תשתחוה בכל צד דהיינו בין כדרכה ובין שלא כדרכה:

עכ"פ נתבאר מכל זה דכל ע"ז שאין דרכה בהשתחואה כלל. לא מיחייב עלה אלא בפשוט ידים ורגלים בלבד. אבל כשנעבדת בהשתחואה. אע"פ שאין דרכה אלא בפשוט ידים ורגלים. מ"מ מיחייב עלה אפי' השתחוה לה בלא פשוט ידים ורגלים. דאיתרבי מלא תשתחוה יתירא כדרכה ושלא כדרכה. כפי' הר"ח ז"ל. ולפ"ז ודאי קשה אפי' לדרכו של רבינו הגאון ז"ל דהו"ל למנות בזה שני לאוין. חד לא תשתחוה לאזהרה לכדרכה ושלא כדרכה. שאם דרכה בהשתחואה עובר ומתחייב עלה אפי' בהשתחואה שלא כדרכה. ואידך לאזהרה לכל ע"ז. אע"פ שאין דרכן כלל בהשתחואה. לעבור ולהתחייב עלה מיהת בפשוט ידים ורגלים. ותרוייהו צריכי. שדיניהם חלוקין לא ראי זה כראי זה. דכל חד אתי לאזהרה לענין מיוחד בפ"ע שאינו נכלל באידך. ובכל כהאי גוונא גם לדרך רבינו הגאון ז"ל נמנין שניהם. אבל לפי מה שביארנו לעיל ניחא שפיר. דכיון דעכ"פ שני לאוין אלו משם אחד הן. וגם בלשון אחד נאמרו. אע"פ שבאו שניהם להזהיר על ענינים חלוקים ומיוחדים כל אחד בפ"ע ולא נכללו זה בזה. אין נמנין לדרך רבינו הגאון ז"ל אלא במצוה אחת. כמו שביארנו בכמה דוכתי:

אמנם בעיקר לאו דלא תשתחוה להם שמנה רבינו הגאון ז"ל יש מקום עיון דלכאורה לפי דרכו ז"ל לא הי' לו למנותו כלל. דהא השתחואה כיון שהיא עבודה לע"ז בדרך כבוד. לא גרעה מהמגפף והמנשק המכבד והמרבץ והמרחץ והסך והמלביש והמנעיל. דתנן במשנתנו שעובר בל"ת. ופירש"י והרמב"ם וסמ"ג והרמ"ה ז"ל דהיינו בלאו דלא תעבדם. והיינו בשלא כדרכה. דאילו בכדרכה חייב סקילה. וכבר ביארנו דמה"ט לא מנה רבינו הגאון ז"ל אזהרת מגפף ומנשק. משום דהו"ל בכלל לאו דלא תעבדם שכבר מנה. והשתא א"כ לא הו"ל למנות גם לאו דלא תשתחוה להם. דעיקר איסורא דהשתחואה כבר נפק"ל מלאו דלא תעבדם. שהרי פשיטא דלא גרעה מהנך דהמגפף ומנשק וכיו"ב ועיקר לאו זה לא אתי אלא לאזהרה לעונש סקילה שבהשתחואה. אבל לאיסורא ודאי נפק"ל מהיכא דנפק"ל אזהרה למגפף ומנשק ואינך כיו"ב. והתוס' כתבו (בפרק ארבע מיתות ס' ע"ב) עלה דקתני התם מנין לרבות השתחואה ת"ל וילך ויעבוד אלהים אחרים וישתחו להם וסמיך לי' והוצאת את האיש ההוא וגו' עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל לא תשתחוה לאל אחר וכו'. וכתבו בתוס' וז"ל וא"ת ותיפוק לי' מהיכא דנפק"ל אזהרה למגפף ומנשק מלא תעבדם. וי"ל דאי אתי לאזהרה דהשתחואה לא הוה מוקמינן לי' למגפף ומנשק עכ"ל עיי"ש. הרי דעכ"כ פשיטא דהשתחואה בכלל אזהרת מגפף ומנשק היא. וא"כ כמו שלא מנה לאו דמגפף והמנשק לא הי' לו למנות ג"כ לאו דהשתחואה דהו"ל בכללן. אלא דחמירא יותר שהיא בסקילה. וכל כיו"ב אינו בא במנין המצות בפ"ע לדרכו של

רבינו הגאון ז"ל. כיון דמיהת עיקר האיסור כבר ישנו בכלל לאו אחר שכבר נמנה במנין הלאוין. מיהו נראה עפמש"כ הר"ן ז"ל בחי' שם. וז"ל ואיכא למידק דכיון דמזביחה אנו דנין בנין אב ללמד לכל עבודות פנים. ומהשתחואה אין אנו דנין בנין אב ללמד על מה שהוא דרך כבוד. אלא שיצאת ללמד על עצמה שתאסר אע"פ שאינה עבודה של פנים. א"כ בלתי להשם לבדו למה לי. דמזביחה סגי לאתויי כל עבודות של פנים וכו'. ואפשר לי לומר דאי לא כתב רחמנא בלתי להשם לבדו הוה עבידנא בנין אב מזביחה למימר מה זביחה דרך כבוד אף כל דרך כבוד אפי' שלא כדרכה וכו'. וכ"ת אי הכי השתחואה למה לי. הא איתכללא בבנין אב דזביחה. איכא למימר דנוקים לה להשתחואה של דרך ביזיון. כמו דרך אחוריו או בענין אחר של בזיון. אבל השתא דכתב רחמנא בלתי לשם לבדו. גלי לן דא"א למיעבד בנין אב אלא מעבודות של פנים. והשתחואה ללמד על עצמה יצאתה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדברי הר"ן ז"ל אלו דאיכא נמי השתחואה של בזיון. וכן כתב עוד שם לקמן בההיא סוגיא עיי"ש. ולפי דבריו צ"ל הא דאמרינן התם (לקמן ס"א ע"א) א"ל ר"א מדיפתי לרבינא למאי דקא"ל רבר"ח לאביי אימא יצאתה השתחואה ללמד על הכלל כולו איכה יעבדו למעוטי מאי. וכ"ת למעוטי הפוער עצמו לזובחים. מהשתחואה נפקא מה השתחואה דרך כיבוד אף כל דרך כיבוד וכו' עיי"ש. דמבואר לכאורה מזה דליכא השתחואה אלא בדרך כבוד. דאל"כ היכי ממעט מינה הפוער עצמו לזובחים כיון דגם השתחואה איתא בדרך בזיון. ואף דמאי דקאמר מה השתחואה דרך כבוד וכו'. הי' אפשר לפרש דסתם השתחואה דרך כבוד היא. מ"מ לא מצי למעוטי מינה פוער עצמו לזובחים. אם איתא דמשכחת לה נמי השתחוואה בדרך בזיון. דודאי קרא כולל כל מיני השתחואות צ"ל דכוונת הר"ן ז"ל דודאי לכל ע"ז הנעבדת בדרך כבוד אין משתחוים אלא דוקא בדרך כבוד בלבד. בין כשדרכה בהשתחואה או לא. אבל למבוזים דהיינו שאין עבודתן אלא בדרך בזיון גם השתחואה שלהם אינה אלא בדרך בזיון. והכי משמע מדאמרינן התם אלא למעוטי הפוער עצמו למרקולים. סד"א הואיל ועבודתו בזיון הוא אף כל בזיון עיי"ש. ולכאורה אכתי אמאי לא נימא דמהשתחואה נפקא. מה השתחואה לא משכחת בה אלא דוקא בדרך כבוד. אף כל עבודה אחרת לא מיחייב בשלא כדרכה אלא דוקא בדרך כבוד. ועי' מש"כ התוס' שם בד"ה איכה יעבדו וכו' עיש"ה. אבל לפמש"כ אתי דלא תביא תועבה ולא ידבק בידך. אלא מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו הוא דנפק"ל עיי"ש. אבל בלאו דלא ידבק בידך קשה דלפי המבואר בדברי הרמב"ם והסמ"ג והרמב"ן ז"ל שם ודאי לא הי' לו למנותו לפי דרכו ז"ל. אלא שראיתי להרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) שהשיג על הרמב"ם ז"ל שכתב שם דלאוין הרבה

שבאו באיסור אחד אינו לוקה אלא אחת. מסוגיא דמכות שם דאמרינן בבישל בעצי אשרה שלוקה שתים מלאוי דלא תביא תועבה ולא ידבק בידך. הרי שלוקה שתים בשני לאוין שהם משם אחד עיי"ש. והשיב הר"ב מג"א שם דלדעת הרמב"ם אין שני לאוין אלו משם אחד. דלאו דלא תביא תועבה הוא אף בלא הנאה. אלא בהבאתו אותה אליו בלבד הרי זה עובר בלאו זה. כדתני (בפ"ק דע"ז כ"א ע"א) אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו ע"ז. שנאמר ולא תביא תועבה על ביתך. משא"כ לאו דלא ידבק בידך לא בא להזהיר אלא על הנאה עיי"ש בדבריו. ולפי דבריו יש מקום ג"כ ללאו דלא ידבק בלא לאו דלא תביא תועבה. היכא שנהנה ממנה בלא שיביאנה לרשותו. איברא דדבריו תמוהים אצלי דמדברי הרמב"ם (בהלכות ע"ז שם) וכן מלשון מנין המצות הקצר שלו שבריש חבורו הגדול (לאוין כ"ה). וכן ברמזי הלאוין שבריש הלכות ע"ז (לאו ל"א) מבואר בהדיא דלאו דלא תביא תועבה לדעת הרמב"ם ז"ל אינו אלא אזהרה לאיסור הנאה עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בסה"מ שם. ומה שנדחק בלב שמח לפרש דברי הרמב"ם בסה"מ שם. אין דבריו נכונים כלל. ואינו אלא דרך דרש. ולא יתכן כלל. וגם אשתמיטתי' לשון הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול שם ובמנין המצות הקצר. ולשון מתניתין דפ"ק דע"ז שם. אע"פ שהביאה הרמב"ם כלשונה (בפ"י ה"ד מהלכות ע"ז) עיי"ש. נראה דס"ל דלא הכנסה הוא האיסור מצד עצמו אלא מתוך שמכניס לתוכו ע"ז חיישינן שמא יבא ליהנות ממנה ויעבור בלאו דלא תביא תועבה. או דס"ל דרק בדרך אסמכתא בעלמא הוא שאמרו כן. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם (בפי"ט מהלכות סנהדרין) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הסמ"ג שם ומדברי הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי ובלאוין קצ"ד) עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' ט'):

אלא דבחינוך שם ביאר כן בהדיא דלאו דלא תביא תועבה ולאו דלא ידבק בידך שני ענינים הם. דבמכניסה לביתו כדי ליהנות כבר עובר בלאו דלא תביא תועבה אל ביתך. אלא שאינו לוקה עד שיהנה ממנה. וכשנהנה לוקה שתים. אחת משום לא תביא תועבה והשנית משום לא ידבק בידך עיי"ש בדבריו. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי. דמאחר דס"ל דלאו זה דלא תביא תועבה אל ביתך. פירושו כפשוטו דאתי להזהיר על ההכנסה לביתו או רשותו. א"כ מנ"ל לומר שאינו לוקה עד שיהנה. ולא על הכנסה לחוד. וגם מנ"ל דאינו עובר על הלאו אלא כשמכניסו ע"מ ליהנות ממנה. ודילמא בכל הכנסה אפי' שלא ע"מ ליהנות עובר בלאו זה. וגם אפשר לומר דמשום הנאה בלא הכנסה לרשותו אינו עובר בלאו זה. וסוגיא דמכות שם אינו אלא משום הכנסה. דמסתמא מכניס העצים לביתו לבשל בהן. או משנטלן בידו עובר בלאו זה ולוקה. והא דילפינן מקרא דוהיית

חרם כמוהו דחליפי ע"ז אסורים בהנאה. (בפ"ב דקידושין נ"ח ע"א) ובשאר דוכתי. והך קרא הוא סיפא דקרא דלא תביא תועבה. אין מזה ראי' דקרא בהנאה מיירי. די"ל דאף דודאי לענין הכנסה מיירי קרא. מ"מ מדכתיב כמוהו משמע להו דגם לכל דבר חלופיו כמוהו. ובשלמא לשאר ראשונים דס"ל דקרא לא אתי אלא להזהיר על הנאה לחוד איכא למימר דהכי משמע להו מענינא דקרא דבהנאה הוא דמיירי קרא. דכתיב פסילי אלהיהם תשרפון באש לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך וגו' ולא תביא תועבה אל ביתך וגו'. דהו"ל דבר הלמד מענינו דעל הנאה הוא דקאי. ואל ביתך. לצורך ביתך קאמר קרא. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בע"ז כ"ב ע"א) דקרא בהבאת ישראל עצמו כתיב דאסורה בהנאה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם וז"ל ואסמכוה אהאי קרא דאילו קרא גופי' לא מיירי אלא באיסור ע"ז והנאתה ושלא נכניסנה לבתינו ליהנות ממנה וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ כל שלא נהנה ממנה לא עבר בלא כלום. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת עקב) וז"ל לא תחמוד כסף וזהב אשר עליהם והוא נויי ע"ז. צוה תחילה לשרוף ע"ז עצמה שהיא פסילי אלהיהם. ואסר ג"כ הנויין שעליהן. והזהיר עוד ולא תביא תועבה אל ביתך וגו' לאסור בהנאה כל עניני ע"ז. היא ומשמשיה ותקרובות שלה והנויין עכ"ל עיי"ש. והיינו כמש"כ דהו"ל דבר הלמד מענינו דהנאה הוא דאסר קרא. אבל להחינוך דס"ל דאל ביתך ממש קאמר קרא. ואם לא הכניסו בביתו לא עבר בלאו זה. תמוה מנ"ל לעשות פשרה זו. דלענין איסורא עובר בלאו בהכנסה גרידא. אבל מלקות ליכא עד שיהנה. ולא מצאתי שום מקור לזה בשום דוכתא. וגם לא מצאתי לו חבר בזה בכל הראשונים ז"ל:

אמנם ראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' ע"ג) דמבואר דס"ל דקרא דלא תביא תועבה אל ביתך פשוטו כמשמעו. שבא להזהיר על ההכנסה גרידא בלא שום הנאה. וכן דעת התוס' (בפ"ק דע"ז כ"א ע"א) בד"ה אף במקום וכו' עיי"ש. וכן מבואר ברא"ש שם (סי' כ"ב) ובאור זרוע (הלכות ע"ז סי' קל"ז) בשם כמה גדולי הראשונים ז"ל. ובספר התרומה (סי' קמ"ד) עיי"ש. ובראב"ן (סי' רצ"א). ודברי הסמ"ג תמוהים אצלי. דבלאו מ"ה כתב לדעת הרמב"ם דלאו זה דלא תביא תועבה הוא אזהרה להנאה כמו לאו דלא ידבק בידך. אבל בלאו מ"ח דבריו הם כדברי היראים וסייעתו ז"ל עיי"ש. והם דברים סותרים זא"ז. וראיתי להר"ן ז"ל (סופ"ק דע"ז) על מתניתין דתנן אף במקום שאמרו להשכיר וכו' שכתב וז"ל דעיקר קרא דלא תביא תועבה אל ביתך בישראל המכניס ע"ז לביתו הוא והכי מוכח בסוף מכות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הר"ן בחידושיו שם עיי"ש. ודבריו ז"ל סתומים לכאורה היכי מוכח הכי התם. והרי אדרבה הרמב"ם והרשב"ץ ז"ל שם הביאו ראי' מההיא סוגיא דהתם דאזהרה זו אינה אלא על ההנאה. ובודאי דאם עיקר האזהרה

אינה אלא על ההנאה מע"ז פשיטא דלא שייכא אזהרה זו אלא על הישראל עצמו. אבל להסוברים דאזהרה זו היא על ההבאה לביתו. אפשר דכל שנמצאת בביתו ואינו מוציאה. אע"פ שאחרים הכניסוה עובר בלאו זה. והתם בסוגיא דמכות דפריך ולילקי נמי משום לא תביא תועבה אל ביתך. היינו משום דכיון דלאפושי מלקות נחית. הו"ל נמי למינקטי' בגוונא שהוא עצמו הכניס עצי האשרה. דאיכא נמי מלקות משום לאו זה. אבל אין ה"נ דגם כשאחרים מכניסין עובר בלאו כשאינו מוציאה לחוץ. אלא שאינו לוקה משום שאין בו מעשה. ואולי אפשר לומר דס"ל כדעת החינוך. (בפרשת משפטים. ובפרשת תשא. ובכמה דוכתי) דכל לאו שאפשר לעבור עליו בלא מעשה אפי' כשעשה מעשה נמי אינו לוקה. דחשיב לאו שאין בו מעשה עיי"ש. וא"כ גם כאן אם איתא דבכלל לאו זה הוא אפי' כשהכניסו אחרים ע"ז בביתו. א"כ גם כשהוא עצמו הכניסה ג"כ לית בה מלקות. והיכי פריך דלילקי משום לאו זה. אלא ודאי אין בכלל לאו זה אלא כשהוא עצמו מכניסה לביתו והילכך פריך שפיר. אבל זה אינו. שכבר הכריחו האחרונים ז"ל דגם להחינוך היינו דוקא כשבידו לעולם לעבור על הלאו בלא מעשה. אבל כגון ההיא דהכא שאם אין בביתו ע"ז אין בידו לעבור על הלאו אלא כשיעשה מעשה ויכניסנה הוא בעצמו. בזה אפי' להחינוך לוקה כשעשה מעשה. וא"כ אין הוכחתו של הר"ן ז"ל מובנת. אבל נראה דדברי הר"ן אלו מקורם מדברי הרמב"ן ז"ל בחי' שם שהבאתי לעיל. שכתב וז"ל דקרא בהבאת ישראל עצמו כתיב דאסורה בהנאה. והכי איתא בפרק בתרא דמכות וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הר"ן ז"ל. וכוונתו לומר דעיקר קרא בישראל המכניס ע"ז לביתו לצורך ביתו. ועל הנאה הוא דמזהיר קרא. והכי מוכח בסוף מכות. מדפריך התם ולילקי נמי משום לא תביא תועבה אל ביתך. כשבישל בעצי אשירה. ולא שייך ללקות על הנאה אלא לנהנה עצמו ולא כשנהנו אחרים. וכ"ש דלא שייך לאסור מה שמכניסין אחרים בלא הנאה כלל. אלא מה שאסרו לבית דירה אסמכתא בעלמא הוא. כן נראה ברור בכוונת הר"ן ז"ל. וא"כ הר"ן קאי בשיטת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם דלא תביא תועבה אל ביתך הוא אזהרה שלא ליהנות. ולא שלא להכניס:

איברא דראייתם מסוגיא דפרק בתרא דמכות צריכה ביאור. דהרי י"ל דלא פריך דלילקי אלא משום הכנסה לבית וכמשכ"ל. ואדרבה לכאורה איפכא מוכח התם. מדפרכינן בתר הכי אמתניתין דיש חורש תלם אחד וחייבין עליו משום שמונה לאוין. ופריך וליחשוב נמי החורש בעצי אשרה ואזהרתו מהכא ולא ידבק בידך מאומה וגו' עיי"ש. ואמאי לא פריך נמי הכא ולילקי נמי משום לא תביא תועבה אל ביתך. כדפריך לעיל אברייתא דהמבשל גיד וכו'. אלא ודאי אין אזהרת לא תביא תועבה אלא כפשוטה. על הכנסה

לביתו. וכיון דכתיב ביתו בקרא אין לנו אלא ביתו. כמבואר בפ"ק דיומא (י"א ע"א) וכן בריש פ"ק דפסחים (ה' ע"ב) דמשום דכתיב לא ימצא בבתיכם איצטריך קרא לרבות בבורות שיחין ומערות. הא לא"ה ה"א בבתיכם דוקא עיי"ש. והילכך אברייתא דמבשל גיד בחלב. דסתם מבשל בביתו הוא. שפיר פריך דלילקי נמי משום לא תביא תועבה אל ביתך. אבל אמתניתין דחורש דסתם חורש בשדה הוא. לא מצי פריך אלא משום לא ידבק לחוד. משא"כ לאו דלא תביא תועבה דביתך כתיב בי'. ומצאתי לאחד מהאחרונים שהרגיש בזה. מיהו נראה דאפשר לומר דס"ל דע"כ צ"ל דמשום הנאה הוא דפריך דלילקי משום לא תביא תועבה. דאם איתא דמשום מכניס לבית פריך. קשה דא"כ אמאי הדר בי' משום הך קושיא ממאי דמוקים לה בעצי אשירה והוצרך לאוקמי בעצי הקדש. הו"ל לאוקמי לעולם בעצי אשירה. אלא דמיירי במבשל בשדה דלית בה משום ולא תביא תועבה אל ביתך ולא לקי אלא משום לא ידבק אלא ודאי גם בכלל לאו דלא תביא תועבה ליכא אלא איסור הנאה. ל"ש בביתו ולא שנא בחוץ לביתו. ועוד נראה דאי משום הכנסה לבית קפיד קרא. א"כ מיד משהכניסן לבית קעבר בלאו דלא תביא תועבה אל ביתך. ואילו בברייתא לא קחשיב אלא הנך לאוין שהוא עובר בשעת בישול ואכילה וכדקתני המבשל גיד בחלב ביו"ט ואכלו וכו'. וכן אמר רבי חייא לוקה שלש על בישולו ושתים על אכילתו עיי"ש. ועי' בתשו' בשמים ראש (סי' ק"פ) עיי"ש היטב. וא"כ התינח משום לאו דלא ידבק בידך. דמשום הנאתו הוא דלקי. שפיר חשיב לי' בין המלקיות. אבל לאו דלא תביא תועבה לא לקי עלי' לא בשעת בישול ולא בשעת אכילה. ולהכי לא חשיב לי'. ומאי פריך. אלא ודאי דגם משום לאו דלא תביא תועבה על הנאתו הוא דלקי. ופריך שפיר. והא דלקמן אמתניתין דיש חורש תלם אחד וכו' לא פריך אלא משום לאו דלא ידבק. נראה דאין ה"נ דפריך גם מלאו דלא תביא תועבה. אלא דאדלעיל סמיך. דכבר אסיק לעיל דבעצי אשירה מלבד לאו דלא ידבק איכא נמי לאו דלא תביא תועבה. כן נראה בכוונת הראשונים ז"ל בהוכחתם מסוגיא דפרק בתרא דמכות שם:

אמנם בלא"ה תמיהא לי טובא ההיא סוגיא דהתם. ואיתא נמי בפסחים (פרק אלו עוברין מ"ח ע"א). דקאמר אפיק הבערה ועייל עצי אשירה ואזהרתו מהכא ולא ידבק בידך וגו'. ואמרינן א"ל ר"א ברי' דרבא לר"א ולילקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך. ומשום הך קושיא הדר בי'. ומסיק אלא הכא במאי עסקינן כגון שבישלו בעצי הקדש וכו' עיי"ש. והדבר תמוה מאוד אצלי. דהרי עיקר לאו דלא ידבק בידך וגו' בעיר הנדחת הוא דכתיב. וכולל אזהרה שלא ליהנות מכל שללה. ואפי' מנכסי צדיקים שבתוכה. אלא דמדכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. נפק"ל מזה דגם איסורי ע"ז שנקראו חרם בכלל לאו

זה. והשתא א"כ אמאי הדר בי' ממאי דהוה בעי למימר מעיקרא דהמלקות היא משום לאו דלא ידבק מחמת קושיא דר"א ברי' דרבא דלילקי נמי משום לא תביא תועבה. הו"ל לאוקמי במבשל בעצי עיר הנדחת ואזהרתו מהכא ולא ידבק בידך וגו'. וליכא בהו אלא לאו דלא ידבק בידך בלבד. אבל לאו דלא תביא תועבה לא שייך בהו כלל. דלאו תועבה נינהו אלא דאיסורא בעלמא הוא דרכיב עלייהו. ואפי' ממון צדיקים שבתוכה בכלל אזהרה זו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות ע"ז ה"ז) וז"ל וכל הנהנה ממנה בכל שהוא לוקה אחת שנאמר ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל עיי"ש. דקדק לומר לוקה אחת. משום דבע"ז ומשמשי' ותקרובות שלה כתב שם לקמן (בפ"ז ה"ב) דלוקה שתים. אחת משום לא ידבק בידך ואחת משום לא תביא תועבה עיי"ש. ולכן דקדק וכתב כאן בממון של עיר הנדחת דאינו לוקה אלא אחת. משום דלא שייך בי' לאו דלא תביא תועבה. וזה פשוט. וכ"כ בסמ"ג (לאוין כ"ג) והחינוך (מצוה תס"ו) והרשב"ג והרשב"ץ ז"ל (לאוין סי' פ"ה) עיי"ש. וא"כ שפיר מיתוקמא ברייתא דמבשל גיד בחלב ביו"ט בעצי עיר הנדחת. דמשום לא ידבק בידך איכא. ומשום לא תביא תועבה ליכא. ולא צריך לאוקמה בעצי הקדש ומשום לאו דלא תעשון. וצ"ע אצלי כעת ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ בזה לקמן (לאו קל"ט):

ועכ"פ מבואר דלדעת הרבה ראשונים ז"ל לאו דלא תביא תועבה ולאו דלא ידבק שני ענינים חלוקים הם. דלאו דלא ידבק בידך הוא אזהרה לאיסור הנאה. משא"כ לאו דלא תביא תועבה שאין בכללו איסור הנאה. אלא הוא אזהרה שלא להכניס ע"ז לביתו. וא"כ לא מיבעי לאו דלא ידבק בידך שאינו בכלל אזהרה דלא תביא תועבה. שהרי מלבד דלפי שיטה זו אין בכלל אזהרה דלא תביא תועבה איסור הנאה. בלא"ה הרי עיקר לאו דלא ידבק בידך בשלל עיר הנדחת הוא דכתיב דלא שייך בי' לאו דלא תביא תועבה כלל וכמשכ"ל. אלא גם לאו דלא תביא תועבה לא הוי בכלל לאו דלא ידבק בידך. דאע"ג דבכלל לאו דלא ידבק בידך גם איסור הנאה של ע"ז. מ"מ אין לנו אזהרתו אלא לאיסור הנאה. ולא לאיסור הכנסה לביתו. וא"כ אפשר לומר דגם רבינו הגאון ז"ל קאי בשיטה זו. ולכן שפיר מנה שניהם גם לפי דרכו ז"ל. ועי' להר"ב פרי חדש בביאורו על הרמב"ם (ריש פ"ז מהלכות ע"ז) דגם הוא ז"ל תמה על הרמב"ם מנ"ל דלאו דלא תביא תועבה אתי להזהיר על הנאת ע"ז ותשמישי' ותקרובות שלה. ולהוציא קרא מפשטי' דמשמע דלא אתי אלא להזהיר שלא להכניסה לביתו והניח בצ"ע עיי"ש. וכבר ביארנו כוונת הראשונים ז"ל בזה. ומ"מ אינו מוכרח כ"כ. וקצת נראה לי ראי' לדעת הסוברים דהך לאו לא אתי אלא להזהיר על ההכנסה לביתו כפשוטו. מדאמרינן בירושלמי (רפ"ט דשבת

ופ"ג דע"ז ה"ו) דאיפליגו התם ר"ע ורבנן. דלר"ע איתקישא ע"ז לנדה לטומאת משא שנאמר תזרם כמו דוה צא תאמר לו. ולרבנן איתקישא לשרץ שנאמר שקץ תשקצנו וגו'. ואינה מטמאה במשא. ואמרינן התם דלר"ע קרא דשקץ תשקצנו איצטריך לכנות לה שם גנאי. שאם נקראת בשם פני אלוה מכנים אותה בשם פני כלב וכו'. ורבנן נפק"ל הך דרשא מדכתיב צא תאמר לו צאהו נבלהו. ולר"ע קרא דצא תאמר לו איצטריך למידרש מכאן שאין אומרים לאדם צא עד שיכנס ראשו ורובו עיי"ש. ואין לזה שום ביאור כלל. והפ"מ פי' שם פי' זר מאוד. וגם פי' הקה"ע לא יתכן כלל להמעיין שם. ולכן נראה דהכוונה כלפי מאי דגמרינן התם לעיל דע"ז מטמאה בביאה בגזרה שוה נתיצה נתיצה מבית המנוגע. מה בית המנוגע משיכניס ראשו ורובו טמא אף ע"ז משנכנס ראשו ורובו עיי"ש. ולזה קאמר כאן דמדכתיב תזרם כמו דוה צא תאמר לו גמרינן נמי מהיקישא דע"ז לענין לאו דלא תביא תועבה אל ביתך. דודאי אע"פ שהוא לא הביאה אלא אדם שהוא נעבד כהמן. כההיא דסנהדרין (ס"א ע"ב). שנכנס מעצמו לביתו. הרי זה עובר עליו אם לא הוציאו מביתו. וכההיא דאמרינן (בפרק בתרא דמכות כ"א ע"ב) לענין שעטנז דכתיב לא תלבש. מ"מ אם שהה כדי לפשוט וללבוש נמי חייב. ועי' בסופ"ב דשבועות (י"ז ע"א) ובמל"מ (פ"ו מהלכות נזירות ובפ"ג מהלכות ביאת מקדש) עיי"ש. וקאמר בירושלמי דגמרינן מהיקישא דטומאת ע"ז דגם לענין חיובא לומר לע"ז צא דנפק"ל מקרא דלא תביא תועבה אל ביתך אינו חייב לומר לו צא עד שיכנס ראשו ורובו. דתזרם כמו דוה דכתיב ברישא דקרא בטומאת ע"ז מיירי. ועל זה מסיים בסיפא דההוא קרא דחיובא דצא תאמר לו היינו כמו בטומאת ע"ז. וכמו שטומאתה היא בכניסת ראשו ורובו הכי נמי להוציאה לא מיחייב אלא בכניסת ראשו ורובו. ומקמי הכי אינו חייב ליטפל בו. ונקטי' באדם. חדא משום דצא תאמר לו שייך רק לאדם. ועוד דראשו ורובו באדם הוא דשייך. אבל כלים טמאים בכניסת רובן. וגם לאו מילתא פסיקתא היא. דכלי חרס טמאין בכניסת אוירן לחוד ובגד בכניסת שלש על שלש. כמבואר בפי"ג דנגעים. וברמב"ם (פט"ז מהלכות טומאת צרעת) עיי"ש. כן נראה בבאור דברי הירושלמי אלו. וא"כ מזה ראי' דלאו דלא תביא תועבה אל ביתך הוא אזהרה לכניסת ע"ז לביתו כפשטי' דקרא. וכפשטא דמתניתין (דסוף פ"ב דע"ז כ"א ע"א). וכמו שפי' הר"ב תורת חיים שם דהאי קרא אזהרה הוא שלא ישכיר ביתו לעכו"ם ויכניס בו ע"ז. דאי לישראל גופי' תיפוק לי' מדכתיב ברישא דקרא פסילי אלהיהם תשרפון באש עיי"ש בדבריו. וע"פ מה שנתבאר יש מקום ליישב קצת דברי החינוך שהבאתי לעיל. דאפשר לומר דמשמע. לי' דמתניתין כפשטה. דדרשא גמורה היא. וגם ס"ל כמו שהוכיחו הראשונים ז"ל מסוגיא דפרק בתרא

דמכות שם דלאו זה יש בכללו איסור הנאה. ולכן העלה מזה דודאי משהכניסו לביתו ע"מ ליהנות עובר בלאו. אבל אינו לוקה עד שנהנה. אלא שכבר כתבתי שלא מצאתי לו חבר בכל הראשונים ז"ל. ואף דע"פ דעתו אפשר ליישב קצת דברי הסמ"ג שלא יהיו סותרין זה את זה כמבואר. מ"מ לא משמע כן מדברי הסמ"ג כלל. ואין להאריך בזה. ועי' בשבת (פרק ר"ע פ"ב.) דאמרינן אמר רבה תזרם דאמר קרא נכרינהו מינך כזר צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו עיי"ש. ולכאורה מאי קמ"ל הא מקרא דאורייתא שמעינן לה מדכתיב ולא תביא תועבה אל ביתך. דשמעינן דצריך להרחיקה ולהוציאה מתוך ביתו אלא ודאי לכאורה מוכח מזה דלא תביא תועבה וגו' לא אתי אלא לאיסור הנאה. ולהכי מייתי לה מקרא דדברי קבלה. אבל אין מזה ראי' כלל. ועי' בתוס' שם בד"ה אמר רבה וכו'. ובד"ה ורבנן עיי"ש היטב ואין להאריך:

מצוה ו

וצפויה. הכוונה ללאו דלא תחמוד כסף וזהב עליהם וגו' (בפרשת עקב). והוא אזהרה שלא ליהנות מציפויי ע"ז. דהיינו תכשיטי ע"ז. כמבואר בפרק כל הצלמים (עבודה זרה מ"ה ע"א) ובתמורה (פרק כל האסורין כ"ח ע"ב) עיי"ש. וכן באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) כתב רבינו הגאון ז"ל לאו זה בהאי לישנא ממש כהכא עיי"ש. והנה החינוך (במצוה תכ"ח) כתב וז"ל שנמנענו שלא ליהנות בציפוי ע"ז. ואע"פ שהע"ז עצמה אינה אסורה בהנאה. כגון המשתחוה להר או בהמה או אילן שאינן אסורין בהנאה שאין בהן תפיסת יד אדם. אבל הציפוי שעליהם מ"מ אסורים בהנאה שהם בכלל משמשי ע"ז שאסורין. ועל זה נאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך. ואע"פ שנאמר במקום אחר דרך כלל לא ידבק בידך וגו' נתיחד לאו בציפוי וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ לפי דבריו ז"ל לאו זה לציפויין אינו אלא אזהרה לפרט אחד ממה שכבר נכלל בכלל לאו דלא ידבק בידך וגו'. וא"כ הדבר תמוה לכאורה על רבינו הגאון ז"ל כאן. דלפי דרכו לא הי' לו למנות לאו זה. כיון שמנה לקמן לאו דלא ידבק בידך שכבר נכלל בו ג"כ איסור הציפויין. ואמנם לפי דברי החינוך יש לתמוה גם על הרמב"ם (לאוין כ"ב. ובפ"ח מהלכות ע"ז ה"ז) ועל הרמ"ג (לאוין מ"ו) דמבואר מדבריהם דהעובר ונהנה מן הציפויין אינו לוקה אלא אחת. והו"ל לומר שלוקה שתים. אחת משום לא ידבק בידך. ואחת משום לא תחמוד כסף וזהב ולקחת. ועוד לפי המבואר בדברי הרמב"ם והסמ"ג דלאו דלא תביא תועבה אל ביתך הוא אזהרה לנהנה בין מן ע"ז עצמה ובין מן המשמשין שלה כמשכ"ל. והרי ציפויין הן בכלל המשמשין. כמבואר ברמב"ם ובסמ"ג שם עיי"ש. וא"כ הו"ל לומר שלוקה שלש על הנאת הציפויין. וביותר יש לתמוה על החינוך גופי' שם שלא כתב אלא

שלוקה אחת. ולפי דבריו הו"ל לומר שלוקה שלש. שהרי גם החינוך כתב דלאו דלא תביא תועבה כולל ע"ז גופא ומשמשין ותקרובות שלה (כמש"כ במצוה תכ"ט) עיי"ש. ומצאתי להר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין מ"ו) שעמד בזה על דברי החינוך. והניח דבריו בתימא. והוא ז"ל כתב ליישב דברי הרמב"ם והסמ"ג דלאוי דלא תביא תועבה ולא ידבק בידך מיירי בשהעבודה זרה עצמה אסורה. והילכך נוייה ותשמישי' נמי אסורין אבל קרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם וגו' קאי על ציפויין דהר ודבעלי חיים שהן עצמן מותרין. והי' ראוי לומר דגם ציפוייהן מותרין. ולזה אשמעינן קרא דגם על ציפוייהן עובר בלאו. ואע"ג דע"ז עצמה מותרת ציפויה אסורה. והביא שם שכן דעת הסמ"ק (בסי' ס"ו) עיי"ש. ובאמת דמדברי הסמ"ק שם לא מוכח מידי. דהסמ"ק לא כתב שם אלא דאפי' בדבר שאין בו תפיסת יד אדם כגון הר ציפויו אסור מהך קרא עיי"ש. ולזה אין אנו צריכין לדברי הסמ"ק דהא משנה ערוכה היא (בפרק כל הצלמים מ"ה ע"א) דתנן התם העובדין את ההרים ואת הגבעות הן מותרין ומה שעליהן אסורין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהן. ופירש"י וז"ל ההרים עצמן מותרין לחצוב אבנים מהן ולזריעה דמחובר לא מיתסר וכו'. ומה שעליהם כגון אם ציפום זהב וכסף אסיר שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך. ואע"ג דאינהו לאו ע"ז מיקרו ולא מתסרי. גזה"כ היא דתלוש שעליהן כתלוש של שאר ע"ז שנאמר לא תחמוד עליהם על כל שהן נעבדין משמע וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הסמ"ק. ולא הי' צריך להביא מדברי הסמ"ק לענין זה. ועכ"פ דבריו מוכרחים בכוונת הרמב"ם והסמ"ג דלהכי לא כתבו שלוקה שלש. וכיו"ב כתב הרש"ל ז"ל בביאורו לסמ"ג שם. והביאו בדינא דחיי שם עיי"ש. הן אמת דעדיין יש לפקפק בזה. דאע"ג דאי לאו דגלי קרא הי' מקום לומר דכל שאין בהן תפיסת יד אדם ולא מתסרי גם תשמישיהן מותרין. מ"מ בתר דגלי קרא דמשמשיהן אסורין. שוב אמרינן דהדרינהו קרא לאיסורא קמא. והו"ל בכלל שאר משמשין דע"ז ואיתנייהו נמי בכלל אזהרת לאו דלא ידבק בידך ולאו דלא תביא תועבה. כדקיי"ל דהגוזז פסולי המוקדשין לוקה. אע"ג דלא נפק"ל איסורי' אלא מדכתיב תזבח ולא גיזה דאינו אלא לאו הבא מכלל עשה. וע"כ היינו משום דאמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא ללאו דלא תגוז בכור צאנך שהי' בו קודם שנפסל. וכמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) בד"ה השוחט עיי"ש. וא"כ הכא נמי ראוי לומר דכי אהדרי' קרא לציפוי הר ובע"ח. לאיסורא קמא אהדרי'. ועובר נמי בלאו דלא ידבק בידך ובלאו דלא תביא תועבה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה על הרמב"ם והסמ"ג שלא כתבו דלוקה על הציפויין שלש. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהעירו בזה. אבל לדידי אין בזה קושיא. ואשתמיטתייהו דברי התוס' (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"א) בד"ה

ואהני קרא וכו'. עלה דאמרינן התם אי כתב רחמנא חלב ה"א אהני היקישא ואהני קרא. אהני היקישא למעוטי מכרת דכי כתיב כרת אאוכל חלב בהמה הוא דכתיב וכו'. ואהני קרא למיקם עלי' בלאו בעלמא וכו'. וכתבו התוס' וז"ל וא"ת אדרבה כיון דאהדרי' קרא הדר לגמרי אף לכרת כדתניא לקמן גבי פסולי המוקדשין הגוזז והעובד בהם סופג את הארבעים. ולא אמרינן היקישא דצבי ואיל מפקיע לגמרי מלאו. וכי כתיב תזבח ולא גיזה איסורא בעלמא אלא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא וצריך לחלק וכו' עכ"ל עיי"ש. ולא ביארו התוס' החילוק בזה. אבל מה שסתמו התוס' פירשו בתוס' חיצוניות. הובאו במזבח כפרה שם. וז"ל ואומר הר"ר מנוח דלא דמי. דהתם לא אסרה תורה בפירוש גיזה אבל הכא דקרא כתיב למיסר חלבו בפירוש לא שייך לומר אהדרי' לאיסורא קמא לכרת כיון דאיכא היקישא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הביא שם בשם הרא"ש ז"ל שכתב וז"ל וי"ל דלא דמי דהתם דרשינן תזבח זביחה התרתי לך ונשארו גיזה ועבודה באיסורן הראשון. אבל הכא מהיקישא אפקי' לגמרי ואח"כ הזהיר על חלבו והכי נמי אמרינן גבי גיעולי עכו"ם דאישתרי כשהתיר הכתוב טעם לפגם כגון נבלה מוסרחת. וכי הדר אסר גיעולי עכו"ם במדין איסורא בעלמא אית בי' בלא מלקות עכ"ל הרא"ש עיי"ש. הרי דיש חילוק בין ההיא דגיזה ועבודה שלא אסרן הכתוב בפירוש בפסולי המוקדשין. אלא מדכתיב תזבח משמע להו שבא הכתוב לפרש שלא התירן מכלל איסורן הראשון שנהג בהן קודם שנפסלו אלא לענין הזביחה בלבד. אבל לגיזה ועבודה הרי הם עדיין באיסורן הראשון כמקודם שנפסלו. אבל היכא דאי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר שמותר לגמרי ואינו בכלל האיסור כלל אלא דגלי לן קרא בפירוש שהוא אסור. ואין לנו שום משמעות בקרא לומר דאהדרי' לגמרי לאיסורא קמא. אין לנו אלא האיסור שפירש בו הכתוב בלבד ולא יותר. וא"כ כאן נמי כיון דאי לאו דגלי קרא למיסר ציפוי דהר ודבע"ח הי' ראוי לומר דכמו דע"ז גופא דהר ודבע"ח התיר הכתוב הכי נמי משמשיהן התלושין מותרין. דמשמשין בתר עיקר ע"ז אזלי ובטלי לגבייהו. אלא דגלי לן קרא בהו בפירוש למיסרינהו בלאו. אין לנו בהן אלא לאו זה בלבד. דהרי ליכא שום רמז בקרא לומר דאהדרינהו לאיסורא קמא לעבור עליהן גם בלאוי דלא ידבק בידך ולא תביא תועבה. ושפיר כתבו הרמב"ם והסמ"ג שאינו לוקה עליהן אלא אחת. ולפ"ז ממילא ניחא נמי דשפיר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה דלא תחמוד כסף וזהב עליהם. שבא להזהיר על הציפויין. משום דאין זה בכלל לאו דלא ידבק בידך. ובלאו דלא תביא תועבה בלא"ה אין הנאת הציפויין בכללן לדעת רבינו הגאון ז"ל דלאו זה פשוטו כמשמעו שלא בא אלא להזהיר על הכניסה לבית. וכמו שביארנו לעיל. ומיהו לדעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ע"ב) דלאו דלא תחמוד כסף

וזהב עליהם ולקחת לך הוא אזהרה על הלקיחה לחודה אע"פ שלא נהנה עיי"ש. שפיר הו"ל בכלל לאו דלא תביא תועבה אל ביתך. אלא דגם לפ"ז אפשר לומר דמ"מ ציפוי דהר ודבעלי חיים. דאינהו גופייהו לא אסירי. לא שמענו מלאו דלא תביא תועבה דאסור להכניסן לביתו אי לאו דגלי קרא בהדיא וכתב בהו לאו בפ"ע:

ובלא"ה נראה לפי דעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין קצ"ד) דלאוין דלא ידבק בידך ולא תביא תועבה לא איירי אלא בע"ז גופא דוקא. אבל משמשין לא נפקא לן אלא מקרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם וגו'. וכתב שם וז"ל אבל משמשין נראין הדברים שאינן בכלל ולא תביא תועבה אל ביתך. שאילו כן ילקה עליהן שלש. משום לא תחמוד כסף וזהב עליהם. ומשום לא תביא תועבה אל ביתך. ומשום לא ידבק בידך מאומה מן החרם. אלא ע"ז בלבד היא שנקראת חרם דכתיב כי חרם הוא. ולא משמשי' ותקרובת שלה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דכבר הרגיש הרמב"ן ז"ל בקושיא זו דהו"ל ללקות שלש על ציפויין. לפי דברי הרמב"ם והסמ"ג דגם משמשין בכלל לאו דלא ידבק בידך ולאו דלא תביא תועבה אל ביתך. ולזה כתב דהנך לאוין לא קיימי אלא על ע"ז גופא לחודה ולא על משמשין ותקרובת. ולפ"ז בפשיטות ניחא מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דציפויין דהיינו לא תחמוד כסף וזהב עליהם אף שכבר מנה לאו דלא ידבק בידך מאומה. וכן נראה ממש"כ וציפויה סתם. דמשמע ודאי דגם בציפויין דתלוש מיירי. ובפרט דמשמע מלשונו דקאי אדלעיל מיני'. על לאו דלא תביא תועבה. דלא מיירי אלא בתלוש. דאילו מחובר ובעלי חיים מותרים להדיוט. ולית בהו לא לאו דלא ידבק ולא לאו דלא תביא תועבה. וא"כ לפי דעת הרמב"ם והסמ"ג ודאי קשה דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו למנות אלא דוקא ציפויין דע"ז שאין בה חפיסת יד אדם. דהיינו דהר ודבע"ח לחוד. אבל לפי דעת הרמב"ן ז"ל ניחא שפיר. והרב מג"א שם כתב לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל שלא יקשה קושית הרמב"ן דהו"ל ללקות שלש על המשמשין. משום דלאו דלא תחמוד כסף וזהב עליהם לא קאי אלא על הנויין דוקא. ולא על המשמשין עיי"ש. ואשתמיטתי' דברי הרמב"ם והסמ"ג והחינוך. דבהדיא כתבו דהציפויין הם בכלל המשמשין כמשכ"ל. אלא דבביאורי הרש"ל ז"ל על הסמ"ג (לאוין מ"ו) כתב בכוונת הרמב"ם והסמ"ג שם. דדוקא ציפוי של ע"ז הנאסרת היא בכלל משמשין ואינה בכלל ציפוי כלל. אבל ציפוי של ע"ז שאינה נאסרת אינה בכלל משמשין אלא נקרא ציפוי נעבד. ולזה מנו ציפוי נעבד מצוה בפ"ע. אע"פ שכבר מנו לאו דלא ידבק בידך לאזהרה שלא ליהנות מע"ז ומשמשיה. עיי"ש בדבריו ודבריו תמוהים אצלי. דקושיא מעיקרא ליתא על הרמב"ם והסמ"ג אפי' לכשתמצא לומר דכל הציפויין בין דע"ז הנאסרת בין שאינה נאסרת הם בכלל משמשין.

כפשוטן של דברי הרמב"ם והסמ"ג והחינוך. שהרי כן דרכם ז"ל בכל כיו"ב. דכל שני לאוין בענין אחד שהאחד הוא כללי והשני אינו מזהיר אלא על פרט אחד שבכלל הלאו האחר נמנין שניהם במנין הלאוין. כמבואר בהרבה מצות כיו"ב. ועוד דגם לפי דבריו אכתי מה יענה למה שמנו הרמב"ם וסמ"ג לאו דלא תביא תועבה וגם לאו דלא ידבק בידך. אע"פ ששניהם באו להזהיר על הנאת ע"ז ומשמשיה. וכבר עמד בזה הרמב"ן ז"ל שם (בלאו קצ"ד). אמנם עכ"פ יתכנו דברי הרש"ל ז"ל בדעת רבינו הגאון ז"ל. דאפי' אם לדעתו גם המשמשין בכלל לאו דלא תביא תועבה ולאו דלא ידבק בידך. כמש"כ הרמב"ם והסמ"ג והחינוך. מ"מ שפיר מנה לאו דציפויין בפ"ע. וכן נמי אתי שפיר ע"פ דברי הר"ב מג"א דציפויין. דהיינו נויי ע"ז. אינן בכלל המשמשין וא"כ לאו דלא תחמוד כסף וזהב וגו' שבא להזהיר על הציפויין לא שייך ללאו דלא ידבק בידך כלום:

ובאמת דדברי הרמב"ן ז"ל דפשיטא לי' דלאו דלא ידבק בידך וגו' לא מיירי אלא בע"ז עצמה דוקא ולא במשמשין ולא בתקרובות. צ"ע לכאורה מדתנן (בפ"ק דע"ז י"ב ע"ב) עיר שיש בה ע"ז והיו בה חנויות מעוטרות ושאינן מעוטרות וכו' המעוטרות אסורות וכו'. ואמרינן עלה בגמרא ארשב"ל ל"ש אלא מעוטרות בוורד והדס דקא מתהני מריחא אבל מעוטרות בפירות מותרות. מ"ט דא"ק לא ידבק בידך מאומה מן החרם נהנה הוא דאסור אבל מהנה מותר עיי"ש. ופירש"י וז"ל בוורד והדס של תקרובת ע"ז והוא סימן להם שחניות הללו של ע"ז הם. דקא מתהני מריחא. וורד והדס דרך לשוטחן לפני ע"ז ואסורין לשים תקרובות ע"ז וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל להריטב"א ז"ל שם ראיתי שכתב וז"ל ל"ש אלא מעוטרות בורד והדס. פי' דהוי נוי ע"ז או משמשין שלה ואסורין בהנאה דקא מתהני מריחא וכו' עכ"ל עיי"ש. ונראה דהיינו טעמא שנטה הריטב"א ז"ל מפירש"י שפירש דבוורד והדס של תקרובת ע"ז מיירי. משום דס"ל כדעת הסמ"ג דאין תקרובת ע"ז בכלל קרא דלא ידבק בידך אלא ע"ז גופה ומשמשיה בלבד. אבל בתקרובות יש בהן אזהרה אחרת בפ"ע. מדכתיב וקרא לך ואכלת מזבחו כמשכ"ל. וכיון דמייתי הכא בגמרא קרא דלא ידבק בידך מאומה. ע"כ לא בתקרובות מיירי. ולזה פירש דבוורד והדס של נוי ע"ז או משמשיה מיירי. ונויין ומשמשין הו"ל שפיר בכלל קרא דלא ידבק בידך מאומה. ועכ"פ מבואר בההיא סוגיא דקרא דלא ידבק בידך לא בע"ז עצמה בלבד מיירי אלא במשמשין נמי מיירי. ולרש"י אפי' בתקרובות מיירי. וזה כדעת הרמב"ם ז"ל דהכל בכלל קרא דלא תביא תועבה ובקרא דלא ידבק בידך. וא"כ דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים. וכן יש לתמוה מדאמרינן (בפ"ב דע"ז ל"ד ע"ב) המקדש בפרש עגלי עכו"ם אינה מקודשת דכתיב לא ידבק בידך מאומה עיי"ש. ועגלי ע"ז משמע דהיינו עגלים הנקרבים לע"ז. וכן כל עגלי ע"ז

שנזכרו בההיא סוגיא דהתם בתקרובת ע"ז מיירי כמבואר שם עיי"ש. ועוד דהך מימרא איתא נמי בירושלמי (פ"ב דע"ז ה"ז) ושם מבואר בהדיא דבתקרובת ע"ז מיירי. דקאמר התם השוחט בהמה לע"ז אפי' פירשה אסור עיי"ש. וכן מבואר בריטב"א שם דעל מאי דאמרינן התם לאיבעית אימא משום דניחא לי' בנפחה. כתב הריטב"א שם וז"ל. פי' ודעתו להתפיס איסור ולעשות תקרובת אפי' מפירשה עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דאפי' תקרובת ע"ז בכלל לאו דלא ידבק בידך וגו'. וזה תמוה גם על הסמ"ג והריטב"א ז"ל. מיהו נראה דאי משום הא לא תקשה. דאפשר לומר עפמש"כ בדינא דחיי להר"ב כנה"ג (לאוין מ"ו) וז"ל ולפי דברי הרמב"ן עבר ומכר תקרובת ע"ז או משמשיה ונוייה אפשר שהדמים אינם אסורים בהנאה. דהא לא נפק"ל דאם עבר ומכר ע"ז שהדמים אסורים אלא מהכתוב והיית חרם כמוהו וכו'. ומקרא זה אינו מדבר אלא בע"ז עצמה. אבל לא בתשמישי' ונוייה ותקרובה. דאינן קרויין חרם לדעת הרמב"ן. ואפשר דמדגלי בע"ז דכל מה שמהוה ממנו הרי הוא כמוהו ה"ה לתקרובתה ומשמשיה ונוייה וכו'. כיון דהכל שם ע"ז כיון דגלי קרא בע"ז עצמה שתופסת דמיה ה"ה למשמשיה ותקרובת שלה וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ אף אנו נאמר כאן דאע"ג דודאי אין תקרובת ע"ז בכלל לאו דלא ידבק בידך מאומה. מ"מ נשמע מיני' דה"ה לתקרובת ע"ז דפירשה אסורה בהנאה כמו דגלי קרא בע"ז עצמה. ובלא"ה כבר הרגיש הרמב"ן ז"ל גופי' בסה"מ שם מדתנן בשבת (פרק ר"ע) לענין שבת ר"י אומר אף המוציא ממשמשי ע"ז כל שהוא שנאמר לא ידבק בידך מאומה מן החרם. הרי דגם משמשין בכלל לאו זה. וכתב לתרץ וז"ל רצו משמשי ע"ז בכאן כל שמשתמשין בענינה. והוא כל הנאסרין בה בהנאה. גופה והתקרובת והנויין והמשמשין. והביא ראי' ממה שנאמר באיסורה מאומה לומר דרחמנא אחשבה מדכתיב מאומה. שכל הנאסרין שוים בדין הזה. ואין הכוונה שיהיו המשמשים בכלל לאוין אלה שיתחייב מכולן מלקיות עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם בסוגיא דע"ז שם לענין פירשה של תקרובת ע"ז אפשר דעל דרך זה הביאו ראי' מהך קרא. ולא משום דתקרובת ע"ז היא בכלל לאו דלא ידבק בידך ושיהיו לוקין עלה משום לאו זה:

ועפ"ז ניחא ג"כ דלא תקשה על הרמב"ן והסמ"ג והריטב"א ז"ל מדאמרינן בירושלמי (פ"ה דע"ז ה"א) דחליפי חליפין של יין נסך נפק"ל מדכתיב ולא ידבק בידך מאומה עיי"ש. הרי דיין נסך דהו"ל תקרובת ע"ז הו"ל בכלל קרא דלא ידבק בידך וגו'. וכן אמרינן התם לקמן (בהלכה י"ב) עלה דתנן אלו אסורין ואוסרין בכל שהוא יי"נ וע"ז ועורות לבובין וכו'. וקאמר עלה בגמרא שם. יין נסך וע"ז ועורות לבובין על שם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עיי"ש. ועפמש"כ מכל זה לק"מ כמבואר. וגם בההיא

דפ"ק דע"ז שם אע"ג דלענין עיקר איסור משמשין או תקרובת ע"ז מיירי. מ"מ אפשר לומר דמאי דמייתי התם קרא דלא ידבק בידך. לא משום עיקר איסורא דמשמשין או תקרובות. אלא משום דמחלק התם בין מעוטרות בוורד והדס למעוטרות בפירות. ועלה קאמר מ"ט. דאמר קרא לא ידבק בידך מאומה מן החרם. נהנה הוא דאסור אבל מהנה שרי. וכיון דבמעוטרות בפירות דמהנה היינו לע"ז עצמה. דשקלי מינייהו מיכסא לצרכי ע"ז. להכי ע"כ איצטריך להביא קרא דלא ידבק בידך וגו' לומר דלא אסרה תורה בע"ז עצמה אלא נהנה. אבל מהנה שרי אפי' לע"ז עצמה. אבל ודאי מעוטרות בוורד והדס דאסורות משום דקא מתהני מריחא. לא מקרא דלא ידבק בידך מאומה הוא דאסורות. דההיא קרא בע"ז עצמה הוא דמיירי. ולא בתקרובות ומשמשין. אלא תקרובות מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו. ומשמשין מקרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם הוא דנפק"ל. איברא דבתרגום יונתן (פרשת עקב) מבואר בהדיא דגם משמשי ע"ז בכלל קרא דלא תביא תועבה אל ביתך. שתרגם שם על הך קרא. ולא תיעלון ריחוקי טעוותא ותשמישהא לבתיכון. הרי שכולל גם תשמיש ע"ז בכלל לאו זה. כהרמב"ם וסמ"ג והחינוך והרשב"ץ ז"ל. ודלא כהרמב"ן ז"ל אלא דכבר ביארנו דעכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים אפי' לפי דעת הסוברין דגם נויין ומשמשין בכלל קרא דלא ידבק בידך. דמ"מ שפיר איצטריך אזהרה בפ"ע למשמשין ונויין דמחובר ודבעל חיים שאינם נאסרין. וכמש"כ הר"ב דינא דחיי שם:

האומנם דאיכא למישדי בה נרגא מדתניא בספרא (ריש פרשת ויקרא) ומייתי לה בתמורה (ריש פרק כל האסורין (תמורה כ"ח ע"ב)). מן הבקר להוציא את הנעבד. והלא דין הוא ומה אתנן ומחיר שציפוייהן מותרין הן אסורין. נעבד שציפויו אסור. אינו דין שהוא אסור. או חילוף ומה אתנן ומחיר שהן אסורין ציפוייהן מותרין נעבד שמותר יהא ציפויו מותר. א"כ ביטלת לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך. אני אקיימנו לא תחמוד כסף וזהב בדבר שאין בו רוח חיים. אבל בדבר שיש בו רוח חיים הואיל והוא מותר יכול יהא ציפויו מותר. ת"ל מן הבקר להוציא את הנעבד עיי"ש. והשתא הדבר קשה דאם איתא דציפוי נעבד שיש בהן תפיסת יד אדם. דהיינו התלוש שאין בו רוח חיים. לא צריך קרא לאיסורא משום דכבר הו"ל בכלל לאו דלא תביא תועבה ולאו דלא ידבק בידך שכוללין בין ע"ז עצמה ובין משמשיה. ולא אתי קרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם אלא להזהיר על ציפויין דנעבד דמחובר ודבע"ח שאין בהן תפיסת יד אדם. א"כ מאי קאמר אני אקיימנו לא תחמוד כסף וזהב בדבר שאין בו רוח חיים. אבל בדבר שיש בו רוח חיים הואיל והוא מותר יכול יהא ציפויו מותר. הרי ציפויין של אינן בע"ח

כבר שמענו דאסורין מקראי דלא תביא תועבה ולא ידבק בידך. ולא מפשינן לאוי בכדי. דקיי"ל כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. וע"כ לא מיתוקים קרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם אלא דוקא בדבר שיש בו רוח חיים שהוא מותר. ואיצטריך להזהיר על ציפויו. דלא תימא הואיל והוא מותר יהא ציפויו נמי מותר. אלא ודאי לכאורה מוכרח מזה כדעת הרמב"ן ז"ל דקראי דלא תביא תועבה ולא ידבק בידך לא מיירי אלא בע"ז עצמה דוקא ולא במשמשיה. ולזה שפיר קאמר דאיכא לאוקמי קרא דלא תחמוד כסף וזהב דוקא בדבר שיש בו רוח חיים. אבל דבר שאין בו רוח חיים הואיל והוא מותר ציפויו נמי מותר. ומיהו לפי דברי הר"ב מג"א לחלק בין ציפויין לשאר המשמשין. דאף דמשמשין נמי בכלל לאו דלא תביא תועבה ולאו דלא ידבק בידך. מ"מ הציפויין אינן בכלל אפי' בדבר שאין בו רוח חיים. ניחא שפיר וכמבואר. אבל להרש"ל והר"ב דינא דחיי ודאי קשה טובא לכאורה. איברא ודאי דלדעת הרא"ם ז"ל בספר יראים שהבאתי לעיל דס"ל דלאו דלא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך הוא אזהרה ללקיחה גרידא אפי' בלא שום הנאה. אתי שפיר. דהרי לפ"ז אפי' ציפויי הנעבד שיש בו תפיסת יד אדם אין איסור לקיחתם בכלל לאו דלא ידבק בידך. ולא בכלל לאו דלא תביא תועבה לדעת הסוברים דגם לאו זה לא אתי להזהיר אלא על ההנאה. ואמנם לדעת הרא"ם ז"ל גופי' דס"ל דלא תביא תועבה אל ביתך הוא אזהרה על הכניסה לביתו. כמש"כ ביראים (סי' ע"ג). א"כ גם לדידי' קשה. היכי תיסק אדעתין לומר דקרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם מיתוקים בדבר שאין בו רוח חיים. דא"כ תיפוק לי' מיהת מלאו דלא תביא תועבה אל ביתך. אם לא שנאמר כדעת הרמב"ן ז"ל דלאו דלא תביא תועבה וגו' לא מיירי אלא בע"ז עצמה בלבד. אבל הרא"ם ז"ל גופי' ביראים שם כחב בהדיא דגם כל משמשי האליל ונוייה בכלל לא תביא תועבה הן עיי"ש. וא"כ ודאי קשה לדידי' מהך ברייתא דהתם. מיהו נראה דאפשר לומר עפ"מ דקשה לכאורה בלא"ה בלישנא דברייתא. דקאמר א"כ ביטלת לא תחמוד זהב וכסף עליהם ולקחת לך. ומאי ביטלת דקאמר אטו לא ידע דאפשר לאוקמי קרא בנעבד האסור. רהיינו שיש בו תפיסת יד אדם. ולכך גם ציפויו אסור. אבל נעבד המותר גם ציפויו מותר. וכדקאמר באמת אח"כ. ולכן נראה דהא גופא קאמר תנא דברייתא. א"כ ביטלת לא תחמוד כסף וזהב עליהם. כלומר דודאי לא מיתוקים קרא אלא בנעבד המותר. דאילו נעבד האסור תיפוק לי' דציפויו אסור מקרא דולא תביא תועבה וקרא דלא ידבק בידך. וע"כ לא בא הכתוב אלא לדון בדבר החדש שאינו בכלל הנך קראי. דהיינו דאפי' נעבד המותר ציפויו אסור. וכשבאת לדון ולומר דנעבד המותר גם ציפויו מותר א"כ ביטלת קרא דלא תחמוד כסף וזהב וגו' לגמרי. דלא צריך כלל. ועל

זה חזר והשיב אני אקיימנו לא תחמוד כסף וזהב בדבר שאין בו רוח חיים וכו'. כלומר דמשום זה אין לנו לחדש ולומר דנעבד המותר נמי יהא ציפויו אסור מאי דלא מסתברא שיהא הטפל חמור מן העיקר. ועי' בתוס' שם בד"ה או חילוף עיש"ה. אלא ראוי לומר דמזה גופא יהי' מוכח דע"כ אין נויין בכלל לאו דלא ידבק בידך. ולא בכלל לאו דלא תביא תועבה. ולזה אתי קרא דלא תחמוד כסף וזהב להזהיר על הנויין בדבר שאין בו רוח חיים. אבל בדבר שיש בו רוח חיים דהו"ל נעבד המותר לעולם אימא לך דציפויו נמי מותר. לזה אתי קרא דמן הבקר להוציא את הנעבד דאסור לגבוה. וממילא ציפויו אסור אפי' להדיוט דקרינן בי' לא תחמוד כסף וזהב עליהם. וכמשפירש"י ותוס' שם עיי"ש. והשתא לפי המסקנא הדרינן למאי דהיה פשוט אצלו מעיקרא דקראי דלא ידבק בידך ולא תביא תועבה לא בע"ז עצמה בלבד מיירי אלא גם תשמישין בכלל. דהרי לא הוה בעי למימר דאין משמשין בכללן אלא ע"פ ההכרח דהוקשה לו ביטלת לא תחמוד כסף וזהב וגו'. אבל השתא דמסקינן דגם ציפוי נעבד המותר אסור. הדרינן לדמעיקרא דנויין נמי בכללן. וקרא דלא תחמוד כסף וזהב לא אתי אלא להזהיר על הנויין של נעבד המותר. ואין מזה תיובתא לדעת הרמב"ם וסייעתו. ומ"מ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים לדברי הכל:

אלא שיש לעיין בזה מדאמרינן בע"ז (פרק רבי ישמעאל נ"א ע"ב) עלה דתנן התם מצא בראשו מעות כסות או כלים הרי אלו מותרין וכו'. ואמרינן בגמרא מנהני מילי אר"ח ב"י אמר ר"א כתוב אחד אומר ותראו את שיקוציהם ואת גילוליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם. וכתוב אחד אומר לא תחמוד כסף וזהב עליהם. הא כיצד עמהם דומיא דעליהם. מה עליהם דבר של נוי אסור ושאינו של נוי מותר. אף עמהם דבר של נוי אסור ושאינו של נוי מותר. ופריך ואימא עליהם דומיא דעמהם. מה עמהם כל מה שעמהם אף עליהם כל שעליהם. ומשני א"כ לא יאמר עליהם. ופירש"י וז"ל א"כ לא יאמר עליהם כולו קרא לא איצטריך. דהשתא מה שעמהם דאינו עליו ממש אשמעינן קרא דשיקוצים נינהו ואסירי. שעליהן מיבעיא לך עכ"ל עיי"ש. והריטב"א ז"ל כתב שם ביותר ביאור וז"ל א"כ לא יאמר עליהם. פירוש דהא מקרא דעמהם נפקא דכתיב בי' עץ ואבן שאינן דבר של נוי. וכיון דהתם מתסר אף עמהם דהיינו בתפיסתם כ"ש בזו שהוא עליהם ממש. אלא ודאי לכך מיותר לדרוש דלא מיחייב אפי' עליהם אלא דרך נוי עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דלאו זה דלא תחמוד כסף וזהב עליהם יצא לדון בדבר החדש שאינו בכלל שום לאו אחר. ואי לאו דגלי קרא בהדיא הי' ראוי לומר שהוא מותר. דהיינו משמשין של נעבד המותר. או נויין שאינן בכלל שאר משמשין. כמש"כ הרש"ל והר"ב דינא ומג"א.

ולכך אם עבר עליו אינו לוקה אלא אחת משום לאו זה דלא תחמוד בלבד. א"כ הך קרא לא מייתר כלל. ובודאי איצטריך לגופי' לאשמעינן הך דינא שלא שמענו ממקום אחר כלל. אלא ודאי מוכרח לכאורה כדעת החינוך דלפי האמת גם ציפויין דהר ודבעלי חיים הו"ל בכלל לאו דלא תביא תועבה ולאו דלא ידבק בידך. ולא נאמר לאו דלא תחמוד כסף וזהב אלא לתוספת אזהרה בעלמא. ולזה שפיר קאמר דקרא לא איצטריך אלא להך דרשא. וכל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאוי יתירי. וא"כ לא לבד דקשה על הרמב"ם והסמ"ג דס"ל שאינו לוקה על הציפויין אלא אחת בלבד. והו"ל לומר דלוקה שלש אפי' על ציפויין של נעבד המותר. אלא גם לרבינו הגאון ז"ל קשה. דלפי דרכו לא הי' לו למנות לאו זה כלל. כיון שמנה לאו דלא ידבק. וגם להרמב"ן ז"ל קשה דלפי דבריו דלאו דלא תביא תועבה ולא ידבק בידך לא קאי אלא על ע"ז עצמה בלבד א"כ ודאי קרא דלא תחמוד כסף וזהב איצטריך לגופי' למיקם בלאו על המשמשין ונויין. מיהו לזה הי' נראה לומר דמה שפירש"י דכולי' קרא לא איצטריך. היינו משום דס"ל כדעת החינוך דגם ציפויין בכלל לאו דלא ידבק בידך ולא תביא תועבה. אבל לשאר ראשונים אפשר דמאי דקאמר לא יאמר עליהם. היינו רק תיבת עליהם בלבד. דודאי עיקר הלאו דלא תחמוד כסף וזהב איצטריך לגופי' לציפויי נעבד המותר. ולהרמב"ן ז"ל איצטריך ללאו לכל המשמשין שלא שמענו ממקום אחר. אלא דאייתר תיבת עליהם. דהו"ל למיכתב לא תחמוד כספם וזהבם. דהרי אין לומר דאיצטריך למיכתב כדי לאשמעינן דעליהם דומיא דעמהם. מה עמהם כל מה שעמהם אף עליהם כן. דהרי כ"ש הוא. כפירש"י והריטב"א ז"ל. אלא דאכתי קשה להרמב"ם והסמ"ג דקרא דלא תחמוד כסף וזהב לא אתי אלא להזהיר על ציפוי הר ובע"ח המותרין. וכן ביארנו לדעת רבינו הגאון ז"ל. א"כ מנ"ל עיקר הך דרשא למידרש עמהם דומיא דעליהם או עליהם דומיא דעמהם. והא איכא למימר דקרא דעמהם דמיירי בנעבדין האסורים. הילכך בין דבר של נוי בין דבר שאינו של נוי אסור. משא"כ קרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם דמיירי בציפויין דהר ודבעלי חיים שמותרין. הילכך לא אסר קרא אלא כסף וזהב דהוי דבר של נוי בלבד ולא דבר שאינו של נוי. ומה"ט נמי בקרא דלא תחמוד כסף וזהב משום דמיירי בנעבד המותר. לא אסר אלא מה שעליהם דהיינו עליהם ממש. אבל בקרא דאשר עמהם דמיירי בנעבדין האסורין הילכך אסר קרא אפי' מה שעמהם בתפיסתם ואינו עליהן ממש. ואיצטריך עליהם לגופי'. וע"כ מוכרח לכאורה מזה דלפי האמת לענין ציפויין שעליהן אין מקום לחלק בין נעבד האסור לנעבד המותר וכדעת החנוך. ולזה שפיר רמי הנך קראי אהדדי. ואיצטריך למידרשינהו עמהם דומיא דעליהם. וגם שפיר קאמר דליכא למימר איפכא

עליהם דומיא דעמהם. דא"כ אייתר כולי' קרא דעליהם. וכן לדעת הרמב"ן ז"ל ניחא שפיר כמבואר. אבל להרמב"ם והסמ"ג קשה טובא לכאורה. לפי מה שביארו דבריהם הרש"ל והר"ב כנה"ג בדינא דחיי שם. ומיהו לפי מה שביאר הר"ב מג"א אתי שפיר. משום דהנך תרתי קראי דעמהם ועליהם בנויין מיירי. ולזה שפיר רמי להו אהדדי ודריש להו כדדריש. אבל להרש"ל והר"ב כנה"ג קשה. ואפשר לומר דאע"ג דודאי אי לאו דגלי קרא לאסור ציפויין דהר ובעלי חיים הי' ראוי לומר דהן מותרין כהנעבד גופי'. מ"מ אחר דגלי קרא דלא תחמוד כסף וזהב למיסרינהו. וא"כ לא חשבינהו קרא כטפל לגבי הנעבד שיהא מותר כמוהו. שוב אין לנו לחלק בשום דבר בין ציפוי של נעבד האסור לציפוי דנעבד המותר וכל מאי דאסור בזה אסור נמי בזה. ולזה שפיר רמי להו להנך קראי אהדדי אע"ג שאין ענינם שוה. ומאי דמשני א"כ לא יאמר עליהם. היינו כמשכ"ל דרק תיבת עליהם לחוד אייתר להך דרשא. אבל עיקר קרא דלא תחמוד כסף וזהב ודאי איצטריך לגופי'. למיסר ציפויין דנעבד המותר. דבלאו קרא לא הוה אמרינן דמתסר. ורש"י ז"ל שכתב דכולי' קרא לא איצטריך אפשר דס"ל כדעת החנוך דגם בלאו קרא לא הוה לן לחלק בין ציפויין דנעבד האסור לשל נעבד המותר. ואף דלעיל (בפרק כל הצלמים מ"ה ע"א) מבואר בהדיא בפירש"י דס"ל ג"כ דציפויין דהר אי לאו דגלי קרא לא הוה אסרינן להו וראוי לומר שהן מותרין אלא דגזה"כ הוא למיסרינהו עיי"ש. מ"מ הרי בלא"ה כבר הביאו התוס' שם פי' אחרים דרש"י שלא פירש כן עיי"ש. דלפי פירושו זה ודאי נראה די"ל כדעת החנוך דגם בלאו קרא דלא תחמוד כסף וזהב ראוי לאסור ציפויין דהר כציפויין דתלושין. דגם הר ע"ז גמורה הוא כשנעבד. אלא דגזה"כ הוא דקרקע עולם אינו נאסר. אבל ציפויין שלהן הו"ל כתלוש של שאר ע"ז. וא"כ אפשר דפירש"י דהכא הוא ע"פ פירש"י האחרים שהביאו התוס'. אבל לפירש"י שלפנינו במתניתין שם ע"כ צריך לפרש דעליהם לחוד אייתר. וכמו שפירשנו להרמב"ם והסמ"ג:

ועדיין יש לעיין בזה לפי מה שכתבתי לעיל (לאוין ד') לדון בדעת רבינו הגאון ז"ל דכל היכא דמפרש בקרא בהדיא טעם המצוה שאינה אלא משום גזירה וגדר למצוה אחרת. אין מצוה זו באה במנין בפ"ע. אלא היא נכללת במצוה אחת עם אותה המצוה שזו נגזרה בשבילה עיי"ש. והשתא כאן בקרא דלא תחמוד כסף וזהב עליהם. דמפורש בקרא טעם האיסור. כדמסיים קרא וכתב פן תוקש בו כי תועבת ה' אלקיך הוא. דמבואר דלא אסרן הכתוב אלא משום גדר לאיסור ע"ז. שמא כשיקחם יבוא לטעות אחריהם לעבדם. וא"כ בכלל אזהרת ע"ז הוא. ולא הי' לו למנותו מצוה בפ"ע והנה לפי דעת הרא"ם ז"ל ביראים שהבאתי לעיל דלאו דלא תחמוד כסף וזהב עליהם וגו' הוא אזהרה על הלקיחה לביתו

אפי' בלא שום הנאה. וכדמסיים קרא ולקחת לך. א"כ אפשר לפרש דמאי דכתב קרא פן תוקש בו. אין פירושו שמא מתוך כך יכשל בו לעבדו. דודאי החשש רחוק. שהרי אין עובד ע"ז אלא מי שנתעה בשוא להאמין בה ולבטוח ביכלתה. ומשום שנמצאו משמשי' וציפוייה בביתו רחוק שיבא להאמין בה. אלא הטעם הוא שמא יכשל ליהנות מציפויין אלו. שזהו ודאי חשש קרוב. ולפ"ז לדעת הרמב"ן ז"ל דלאו דלא ידבק לא קאי אלא על ע"ז עצמה בלבד. ולא על המשמשין והנויין. א"כ לא אשכחן בקרא איסור הנויין והמשמשין במקום אחר זולת מקרא זה דלא תחמוד כסף וזהב עליהם. אלא דהיינו רק לדעת הרמב"ן ז"ל גופי'. דס"ל דהך קרא על הנאה הוא בא להזהיר. אבל להרא"ם ז"ל גם מהך קרא לא שמענו איסור הנאתן. וליכא למשמע איסור הנאתן אלא מקרא דותראו את שקוציהם ואת גילוליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם. דמדקרי להו קרא שיקוציהם אלמא דאסורין בהנאה. כמו שפירש"י (בע"ז פרק ר"י (עבודה זרה נ"א ע"ב)) בד"ה עץ ואבן עיי"ש. וא"כ איסור הנאת הנויין והמשמשין עדיין לא באה במנין המצות. וגם אי אפשר להביאה במנין מהך קרא דותראו את שקוציהם וגו'. שהרי לא באה בכתוב בלשון מצוה לא בלשון לאו ולא בלשון עשה. וע"כ אי אפשר אלא שתהי' נכללת בכלל לאו דלא תחמוד כסף וזהב וגו' שאסר הכתוב שלא לקחתם משום שמא יכשל ליהנות מהם. והילכך הלקיחה וההנאה נמנין מצוה אחת. כיון שלא אסר הכתוב הלקיחה אלא משום גדר לאיסור הנאה. וא"כ אפשר דזו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל. ולהכי שפיר מנה לאו זה אפי' לפי מה שביארנו לעיל שם שיטתו. ואפי' לפי דעת הרמב"ם והסמ"ג דגם משמשין בכלל לאו דלא ידבק בידך. מ"מ אפשר לומר לפי דרך זה עפמש"כ הר"ב מג"א דלא תחמוד כסף וזהב עליהם לא בא להזהיר אלא על הנויין בלבד. והם אינן בכלל המשמשין. ולפיכך בעבירת לאו זה אינו לוקה אלא אחת. וא"כ לפ"ז איסור הנויין אינו בכלל שום לאו אחר. אם לא בלאו זה דלא תחמוד וגו' וא"כ לדעת הרא"ם ז"ל דלאו זה לא בא להזהיר אלא על הלקיחה. שלא יביאם לרשותו אפי' בלא שום הנאה כלל. אין לנו בתורה איסור הנאת הציפויין אלא בקרא דותראו את שקוציהם וגו'. וא"כ שפיר מנה הגאון ז"ל לאו זה. ולפ"ז ע"כ מוכח לומר בדעתו כדעת הרא"ם. ובאמת שכן משמע מלשונו שכתב ולא תביא תועבה וציפויה. דכיון שכבר ביארנו דלדעת רבינו הגאון לאו דלא תביא תועבה הוא כפשוטו הבאה ממש. ולא בא להזהיר כלל על הנאה. א"כ ציפויה נמי משמע דעיקר הלאו בלקיחה הוא דמיירי. מדכללן לשני לאוין אלו כאחת דמשמע דלא תביא אציפויין נמי קאי. וענין אזהרת שניהם אחד הוא:

אלא דלפ"ז אכתי קשה לכאורה לפי מאי דאמרינן (בפרק ר"י נ"ב ע"א) דלר"ע דקיי"ל כוותי' דאמר ע"ז של נכרי אסורה מיד ושל ישראל עד שתיעבד הא דכתיב ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה תועבת ה' וגו'. היינו לומר שהוא דבר המביא לידי תועבה. ופירש"י שם וז"ל ור"ע דאמר בשל ישראל עד שתיעבד. האי תועבת ה' לאו דמיתסר משעת עשייה. אלא הכי קאמר ארור משעת עשייה דעשייה מביאתן לידי תועבה שעובדה עכ"ל עיי"ש. וא"כ נראה דעיקר איסור עשיית פסל ומסכה אינו אלא משום שיבא לעובדה. וא"כ לא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למנות לאו דלא תעשה לך פסל. דהו"ל בכלל לאו דלא תעבדם שמנה אח"כ מיד. איברא שראיתי להריטב"א ז"ל שם שכתב עלה וז"ל דבר המביא לידי תועבה. פירוש כשיעבדנה. והיינו דלא כתיב קרא אשר יעשה תועבת השם פסל ומסכה. דהוה משמע דמשעת עשייה הוא תועבת השם עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו ז"ל שנטה מפירש"י. ומפרש דמאי דקאמר דבר המביא לידי תועבה. היינו לומר דקריי' קרא תועבה רק על שם העתיד. כלומר ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה. שהוא דבר הנעשה תועבה כשיעבדנו אח"כ. אבל עכשיו משעת עשיי' לא מתסר. וא"כ אין לנו בקרא טעם לאיסור עשיית פסל ומסכה. ועוד נראה דאפי' לפירש"י. מ"מ אין הטעם שמביא את העושה לידי תועבה. שהוא עצמו יעבדנה. דודאי חשש רחוק הוא כמשכ"ל. וכ"כ הר"ב ת"ח בע"ז שם להכריח דהא דהצריכה תורה בע"ז אבדה ושרפה. היינו דוקא בע"ז של נכרים. לפי שהם אדוקים בע"ז וסבורים שיש בה ממש. ועובדים אותה תדיר. הילכך אחמיר בה רחמנא להצריך בה אבדה ושרפה. אבל ישראל יודעים שאין ממש בע"ז. ואינם אדוקים בה. כדאמרינן בסנהדרין (ס"ג ע"ב) שלא עבדו ישראל ע"ז אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא. הלכך אע"ג דאסורה בהנאה. מ"מ לא החמיר בה הכתוב להטעינה שריפה ואבדה. אלא גניזה בקרקע סגי לה שלא יבא אחר ליהנות ממנה עיי"ש בדבריו. וא"כ הכא נמי ודאי לדידי' גופי' לא חיישינן. ומה"ט אפשר שנטה הריטב"א ז"ל מפירש"י משום דס"ל דלשמא יבא לעובדה ליכא למיחש. אלא נראה כוונת רש"י שהחמירה תורה על עשייתן לכתחילה. משום דאפשר שמביא אחרים נכרים לידי תועבה שיעבדוה. ומשום חומרא דע"ז חששה תורה לזה. וקצת משמע הכי מלשון רש"י. וא"כ אין זה משום גדר וגזירה ללאו דלא תעבדם. אלא כדי שלא להביא אחרים לידי כך. וזהו ענין אחר לגמרי. ולא שייך להכניס לאו דלא תעשה לך פסל משום האי טעמא בכלל לאו דלא תעבדם כמבואר. וא"כ גם לפירש"י לק"מ:

אלא דלכאורה יש מקום להקשות עפ"ז במה שמנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין נ') מ"ע דשביתת חמץ. ולקמן מנה במנין הלאוין לאוי דבל יראה ובל ימצא. ואם איתא הרי

מפורש בקרא (בפרשת בא י"ב ט"ו) דכתיב תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא וגו'. הרי דבהדיא פירש הכתוב טעם מצות השבתה משום גדר לאיסור אכילת חמץ החמור דבכרת. וכן כתיב (שם י"ט) שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו'. וא"כ מבואר דאזהרת לא ימצא אינו אלא גזירה וגדר לאיסור אכילה. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין לאו דאכילת חמץ. לא הי' לו למנות לא לאו דלא ימצא ולא עשה דהשבתת חמץ. כיון דשתיהן אינן אלא גדר לאיסור אכילת חמץ וגזירה שמא יבא לאכלו. אמנם נראה דע"כ הא דכתיב כי כל אוכל וגו'. בין בעשה ובין בלאו. אינו נתינת טעם לרישא דקרא. דהרי כמה איסורי אכילה שבכרת בתורה. ואפי' הכי לא צוה הכתוב בהן לא מצות השבתה ולא לאו דלא ימצא. נמי חלב ודם וכל האוכלין ביוה"כ ונותר ופגול. והיכי יתכן לומר דהכתוב בא ליתן טעם למצות השבתה ולאזהרה דלא ימצא משום דאכילתו בכרת. ועוד דהא לבית שמאי (ריש ביצה) אין ביעור חמץ אלא בככותבת. אבל כזית אין בו חובת ביעור. אע"ג דכזית חייבין על אכילתו כרת. ואף דקצת אחרונים כתבו דלא ס"ל הכי לב"ש אלא לענין לאוי דלא יראה ולא ימצא. אבל עשה דתשביתו מודו ב"ש דאיתא אפי' בכזית. מ"מ גם לפ"ז אכתי בקרא דלא ימצא דמסיים קרא כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו' מאי איכא למימר. דהא עכ"פ לב"ש ליתא ללאו אלא בככותבת וכרת איתי' אפי' בכזית. ועכצ"ל דהך כי כל אוכל וגו' לא נתינת טעם הוא. ולא מלשון דהא הוא. אלא מלשין אלא. והכי קאמר קרא שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם. ואין בו אלא לאו גרידא. אלא דכל אוכל חמץ הוא בכרת. כלומר אין כרת אלא באכילתו ולא על ביעורו. וא"כ גם בקרא דהשבתת חמץ ג"כ מתפרש כן. ועוד דעיקר הדבר לא יתכן כלל. דהרי מדאמרי' (בפ"ק דביצה ז' ע"ב) לענין אכילה כ"ע לא פליגי. כי פליגי לענין ביעור. ב"ש סברי לא ילפינן ביעור מאכילה וכו'. מבואר בהדיא דלא מודו ב"ש לב"ה דבכזית אלא באכילה בלבד. וכן אמר ריב"ח התם מחלוקת לענין ביעור אבל לענין אכילה דברי הכל זה וזה בכזית עיי"ש. ובודאי לא יתכן לפרש אלא דבאכילה דוקא הכל מודים דזה וזה בכזית. אבל בביעור בין לענין עשה דתשביתו ובין לענין לאו דלא ימצא פליגי דלב"ש בככותבות. וגם סתם ביעור ודאי כולל בין העשה ובין הלאו. ואם איתא דיש חילוק בזה בין העשה ללאו. לא הו"ל למינקט מחלוקת לענין ביעור וכו'. אלא הכי הול"ל מחלוקת לענין לאוי דלא יראה ולא ימצא. אבל לענין העשה דתשביתו ולענין אכילה. דברי הכל זה וזה בכזית. אלא ודאי מוכרח דרק באכילה בלבד דברי הכל זו"ז בכזית. אבל לענין ביעור בין העשה

ובין הלאו לב"ש אינן אלא בככותבות. וא"כ ע"כ כי כל אוכל וגו' לא מתפרש כנתינת טעם לחובת השבתה:

ועוד דאם איתא דהוא נתינת טעם. א"כ אמאי חילק הכתוב בין חמצו של נכרי שקבל עליו אחריות בין לא קבל אחריות. הרי ודאי גם בשלא קבל עליו אחריות שייך חששא דשמא יבא לאכלו. ואם משום שאינו שלו לא חשש הכתוב שמא יבא לאכלו. א"כ גם בשקבל עליו אחריותו הא ודאי לאו דידי' הוא ואמאי חיישינן. ואם משום שישלם כשיאכל. א"כ גם בשלא קבל אחריותו ניחוש שיאכל ע"מ לשלם. ועוד דגם בשלא קבל אחריות דקאמרינן היינו אחריות דעלמא. אבל אחריות דידי' פשיטא דחייב כשיאכלנו. ואפי' הכי לא חששה תורה שמא יאכלנו. ואמאי ניחוש כשקבל עליו אחריות. דפשיטא דגם כשקבל עליו אחריותו לאו דידי' הוא ואין לו רשות לאכלו כמו כשלא קבל אחריותו. ועוד דגם כשקבל עליו אחריות. אי לאו דרביי' קרא לא הוה מיחייב לבערו. כמבואר ריש פ"ק דפסחים (ה' ע"ב) עיי"ש. ואמאי. הא בחששא דאכילה תלי רחמנא. והאי נמי אית בי' הך חששא. ועוד דבהדיא מבואר התם (לקמן ו' ע"א) דגם כשלא קבל עליו אחריותו שייכא חששא שמא יבא לאכלו ולכך צריך לעשות לו מחיצת עשרה משום היכר כדאמרינן התם עיי"ש. ועוד דהרי בחמץ דהקדש מבואר שם דלא שייכא בי' חששא דאכילה. משום דמיבדל בדילי אינשי מיני'. ומה"ט לא צריך מחיצה עיי"ש. וא"כ אמאי איצטריך התם למעט של גבוה מדכתיב לך. תיפוק לי' דהכתוב תלי לה בחששא דאכילה. ובשל הקדש ליכא הך חששא. ועוד מדאמרינן שני דברים אינן ברשות של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה. ומשמע דהי' ראוי לומר דאימעיט מדכתיב לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים אלא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. והשתא תיפוק לי' דבחששא דאכילה תלה הכתוב. והרי ודאי יש בו חששא דאכילה. אע"ג דאסור בהנאה והו"ל כאינו ברשותו. ואין זה ענין לפלוגתא דדרשינן טעמא דקרא. דהכא לכ"ע אזלינן בתר הטעם המפורש בקרא. כמבואר בפ"ב דסנהדרין (כ"א ע"א) ובפ"ג דקידושין (ס"ח ע"ב) ובתוס' שם בד"ה הניחא לר"ש ובשאר דוכתי ובמש"כ הלח"מ (ריש פ"ג מהלכות מלוה) עייש"ה ואכמ"ל בזה. גם לפי דעת רוב הפוסקים מהני ביטול אפי' לחמץ ידוע. כמבואר בלקוטי הרמב"ן ז"ל (ריש פסחים) ובדברי הר"ן ז"ל שם ובחי' מהר"ם חלאוה ז"ל (בפ"ק דפסחים ו' ע"ב) ובהלכות חמץ להרשב"ץ ז"ל ובאור זרוע (ח"א סי' תשמ"ח) וכ"כ שם בשם הר"ש משאנץ ז"ל. וכ"כ שם בח"ב (סי' רמ"ו) עיי"ש. ובעיטור (ח"ב הלכות ביעור חמץ שער א') עיי"ש. ועוד בכמה ראשונים ז"ל ואם אית' דטעמא קיהיב קרא שיבוא לאכלו. מאי מהני

ביטול כשהחמץ לפניו. והרי גם אחר הביטול חייב כרת על אכילתו. ואפי' לפמש"כ הרשב"ץ ז"ל (בהלכות חמץ שלו) דלא מהני ביטול אלא שלא יעבור בלא יראה ולא ימצא. אבל עשה דתשביתו איתא אפי' לאחר שביטל עיי"ש. וכן כתב הרש"ל ז"ל (בביאורו על הסמ"ג עשין ל"ט) עיי"ש. מ"מ הרי גם בלאו דלא ימצא כתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו'. וא"כ גם ללאו דלא ימצא היכי מהני ביטול לחמץ ידוע. והא אכתי קיימא חששא דאכילה כדמעיקרא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מכל זה דהך כי כל וגו' אינו נתינת טעם למצות השבתה ולאיסור לאו דלא ימצא אלא כמשכ"ל. וכן נראה מדאמרינן (בר"פ אלו עוברין מ"ג ע"ב) אפי' למאן דלא דריש כל כי כל דריש עיי"ש. מבואר דהך כי כל קרא יתירא הוא לדרשא. ואם בא הכתוב בזה ליתן טעם למצוה א"כ איצטריך לגופי' ולא אייתר. ומיהו לזה יש לדחות ולומר דעיקר הטעם אייתר לי' לדרשא. דל"ל טעם זה במצוה זו יותר מבשאר מצות. אבל אין זה נכון ואין להאריך:

וכן נראה דעת החינוך (במצוה ט'. ובמצוה י"א) שטרח ליתן טעם למצות השבתת חמץ ולאיסור לאו דלא ימצא. וכן בטעמי המצות להר"מ הבבלי (עשין ה' ובלאוין ד') טרח ליתן טעמים אחרים למצות אלו עיי"ש. ואם איתא הרי טעם מצות אלו מפורש בקרא בהדיא. אלא ודאי ס"ל כדכתיבנא. דאין זה נתינת טעם. וכן מוכרח מדברי הריטב"א ז"ל (ריש פסחים) שכתב וז"ל ושאלו הראשונים ז"ל מה טעם הקפידה תורה בביעור חמץ יותר מבשאר איסורין. ותירצו דשאני הכא דלא בדילי אינשי מינייהו והוא אסור בהנאה ויש באכילתו כרת וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הר"ן ז"ל (ריש פסחים) בשם הראשונים ז"ל עיי"ש וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (במאמר חמץ שלו ריש הלכות חמץ) וז"ל התורה החמירה באיסור חמץ יותר משאר איסורי חייבי לאוין שחייבה עליו כרת ויותר מהם שאסור בהנאה וכו' ויותר מהם שהזהירה עליו בלא יראה ולא ימצא. והטעם בזה משום דלא בדילי אינשי מיני' ויבואו לאכלו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בספר המנהיג (הלכות פסח סי' י"ג) וז"ל שהחמירה תורה בחמץ שלא יראה ולא ימצא וכו' שלא יבואו לידי אכילה מפני שרגיל בו כל השנה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דהריטב"א והר"ן ז"ל כתבו בטעם המצוה משם הראשונים ז"ל. ואם איתא הרי הטעם מפורש בתורה. וכן הרשב"ץ כתב כנותן טעם מדעתו. וע"כ דקרא דכי כל אוכל וגו' לא משמע להו להראשונים ז"ל כנתינת טעם אלא כדכתיבנא. הן אמת דדברי הריטב"א והר"ן והרשב"ץ והמנהיג תמוהים טובא לכאורה. דהרי ע"כ אי אפשר לומר דטעם מצות ביעור חמץ הוא משום חשש אכילה וכמו שביארנו לעיל. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהעיר בזה קצת על הר"ן ז"ל. חדא מדב"ש דאמרי דלענין ביעור שיעור חמץ בככותבות ולאכילה בכזית.

ועוד אמאי שרי חמצו של נכרי כשלא קבל אחריותו. והניחה בתימא. והכי נמי תמיהא על הריטב"א והמנהיג והרשב"ץ ז"ל. וראיתי בספר המנהיג שם שכתב וז"ל מן התורה בהשבתה בעלמא סגי לי'. כי לא יראה חמץ בתורת חמץ קאמר. אבל בתורת עפר יראה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר שהרגיש מה שקשה לפי טעמו אמאי סגי לי' בביטול בעלמא לחמץ ידוע. והא אכתי איכא חששא דאכילה כמשכ"ל. ולזה כתב דלא אסרה תורה בבל יראה ובבל ימצא וחייבה להשביתו. אלא כשהוא בתורת חמץ. אבל אחר שביטלו ואמר דליהוי כעפרא דארעא תורת עפר עליו. ונפקע מעליו מצות השבתה. אבל אין דבריו ז"ל מובנים כלל. דאטו משום שקרא עליו שם עפרא ליכא תו למיחש שמא יבא לאכלו. ועוד דאכתי בחמצו של נכרי מאי איכא למימר דהרי לא ביטלו ולא קרא עליו שם עפרא. ואפי' הכי לא חיילא עלי' חובת השבתה כשלא קבל אחריותו על עצמו. ועי' בפר"ח (או"ח סי' תל"א) שהקשה על דברי הר"ן ז"ל שכתב בשם הראשונים ז"ל טעם שחמץ בבל יראה ובל ימצא משום דלא בדילי אינשי מיני' ואית בי' כרת. וכתב דאינו מחוור דהרי לא הזקיקה תורה לבער חמץ מן הבית אלא לבטלו. ואכתי איכא למיחש שמא ישכח ויאכלנו עיי"ש. וזה כמו שהקשתי לעיל. ולא ראה שכבר הרגיש בזה בספר המנהיג שם. אלא דאין דבריו מובנים בתירוצו. וכן ראיתי לרבינו מנוח ז"ל (ריש פ"ב מהלכות חמץ) שכתב וז"ל אבל מאחר שביטל תו לא עבר בבל יראה ובל ימצא דהכי דרשינן לי' לקרא. לא יראה לך חמץ בתורת חמץ אבל בתורת עפר יראה עכ"ל עיי"ש. וכן כתב שם עוד לקמן (פ"ג ה"ז) ביותר ביאור וז"ל ומאחר שבטלו מצורת אוכל שוב לא נקרא חמץ. דהוי כטח פני' בטיט דאמרינן לעיל דבטלה ותו לא עבר עלי'. דכתיב לא יראה לך חמץ בתורת חמץ אבל בתורת עפר יראה עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי המנהיג. אלא דמ"מ אין הדברים מובנים. וקושית הפר"ח ודאי קשה. ואין לומר דגזה"כ הוא דכשקרא עליו שם עפר אינו עובר עליו. וכמש"כ רבינו מנוח ז"ל דהכי דרשינן לי' לקרא וכו'. דמלבד דדרשא זו לא אשכחן בשום דוכתא. קשה דא"כ ע"כ אין טעם הביעור משום חשש אכילה. דהא גם לאחר הביטול ודאי איכא חששא שמא ישכח ויאכל. ואפי' הכי שרי מדאורייתא להשהותו אצלו. ועי' בתשו' הרדב"ז (ח"ג סי' תקמ"ו) שדחה טעמן של הראשונים ז"ל. והביא עוד טעם אחר ודחאו. ומסיק טעם אחר לגמרי עיי"ש בדבריו. עכ"פ חזינן דלכ"ע מאי דכתיב גבי השבתת חמץ וגבי לאו דלא ימצא כי כל אוכל וגו'. לאו נתינת טעם הוא אלא כמשכ"ל. ומ"מ עיקר שורש זה עדיין אינו ברור אצלי כל צרכו בדעת רבינו הגאון ז"ל. אף ע"ג דודאי דבר ברור ומוכרח הוא מצד עצמו לפי דברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי

לעיל (לאוין ד') עיי"ש. ואולי עוד נדבר בזה במק"א בע"ה. וכעת צ"ע. ועי' מש"כ בזה במבוא (סוף שורש תשיעי):

מצוה ז

ולא ישמע על פיך זכרוניהם. מדכתיב (בפרשת משפטים) ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך. ומבואר מלשון רבינו הגאון ז"ל שמנאם בלאו אחד. וצ"ע לכאורה דלא משמע הכי בפרק ארבע מיתות. דתנן התם (ס' ע"ב) הנודר בשמו והמקיים בשמו עובר בל"ת. ואמרינן עלה בגמרא (לקמן ס"ג ע"ב) מנ"ל דתניא ושם אלהים אחרים לא תזכירו שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית. ולא ישמע על פיך שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו ולא יגרום לאחרים שידרו בשמו ויקיימו בשמו. ד"א לא ישמע על פיך אזהרה למדיח עיי"ש. הרי לכאורה מבואר דשתי אזהרות הן וכל אחת באה להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. וכן הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין י"ד וט"ו) מנה בזה שני לאוין. וכן כל הנמשכים אחריו מנאום בשני לאוין מיוחדים כל אחד בפ"ע. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל לכאורה תמוהים מסוגיא דהתם. מיהו נראה לפמש"כ התוס' שם בד"ה שלא ידור וכו' וז"ל והא דלא נפקי כולהו מלא תזכירו. משום דאי לא כתיב אלא חד קרא הוה מוקמינן לי' לנודר ומקיים וכו'. מיהו קשה דלא ישמע הוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. וי"ל דמשוה"כ קאמר ד"א לאוקמי לא ישמע אזהרה למדיח. מעיקרא לא פלגינהו בשני קראי אלא לאסמכינהו בעלמא. דעיקר מילתא דכולהו מלא תזכירו נפקי עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דבאמת כולהו מחד קרא דשם אלהים אחרים לא תזכירו נפקי. ורק לאסמכתא בעלמא פליג להו בתרתי. ורק למדיח איצטריך קרא מיוחד דלא ישמע על פיך. כי היכי דליהוי לאו דשם אלהים אחרים לא תזכירו לאו שלא ניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולילקי עליו. דאל"כ לא הוה נפקי"ל אזהרת מדיח אלא מההוא קרא גופי' דלא תזכירו. והו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו. להכי כתב קרא דלא ישמע על פיך אזהרה מיוחדת למדיח. דהשתא שפיר לקי על לאו דלא תזכירו שלא ניתן לאזהרת מיתת ב"ד. והיינו לרבי יהודה דס"ל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו וכמבואר בסוגיא שם. אבל למאי דקיי"ל דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. וא"כ בלא"ה ליכא מלקות על לאו דשם אלהים אחרים לא תזכירו. גם למדיח לא צריכא אזהרה מיוחדת בפ"ע אלא נפקא שפיר מההוא קרא גופי' דשם א"א לא תזכירו וכולה חדא אזהרה היא. והו"ל כאחד משאר לאוין הכפולים שבאו בתורה רק לחזוק ולזרוז יותר. וא"כ אין לנו למנותן אלא בלאו אחד. ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות ע"ז) דס"ל דגם לדידן דלא קיי"ל כר"י איכא מלקות בלאו דשם א"א לא תזכירו. מ"מ כיון דעיקר האיסור דמדיח שפיר

שמעינן נמי מקרא דשם אלהים אחרים לא תזכירו. ולא איצטריך קרא דלא ישמע על פיך אלא כדי שלא יהי' לאו דשם א"א לא תזכירו לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולא ילקה עליו. אין לנו לענין מנין המצות אלא לאו אחד. כיון דמיהת עיקר איסורא דכולהו מחד לאו נפקא. וכשיטת רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב. דכל היכא דאיכא לאו כללי ולאו פרטי אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. והלאו הפרטי שאינו מזהיר אלא על אחד מן הפרטים שכבר נכללו בכלל הלאו הכללי אינו אלא כלאו כפול שאינו בא במנין. כמו שנתבאר אצלנו בהרבה מקומות כיו"ב. ולדעת החולקים על הרמב"ם ז"ל שם וס"ל כפשטא דסוגיא דהתם דלדידן ליכא מלקות בלאו דשם א"א לא תזכירו. פשיטא דאין למנותן אלא בלאו אחד כמו שנתבאר. ולהכי ערבב רבינו הגאון ז"ל הנך תרי קראי בהדי הדדי ועשה מהם אזהרה אחת. וכתב ולא ישמע ע"פ זכרוניהם. להורות דשניהם לאו אחד הם. וכדבריו ממש כן הוא גם באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שכתב וז"ל ולא ישמע על פיך שם אלהים אחרים עכ"ל עיי"ש. וכן באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל כתב וז"ל ועל פה לא תזכיר שם אלהים אחרים עכ"ל עיי"ש. הרי דשניהם ערבבו שני הלאוין זב"ז כל אחד לפי דרכו. דרמזו בזה דאין שניהם אלא כלאו אחד. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל משמע דאין כוונתו למנות שניהם אלא בלאו אחד עיי"ש היטב. ומדברי הבה"ג אין הכרע אם כוונתו ז"ל למנותן בשני לאוין או בלאו אחד ורק לישנא דכולי' קרא נקט עיי"ש:

וכן באזהרותיו של רבינו הגאון ז"ל שנתיסדו על סדר עשרת הדברות (בדבור לא יהי' לך). לא מנה אלא לאו דשם אלהים אחרים לא תזכירו בלבד עיי"ש. ולטעמי' אזיל כדבריו כאן. והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו הוסיפו עוד ומנו בזה לאו שלישי. דלאו דשם אלהים אתרים לא תזכירו חלקו לשנים. האחד בא להזהיר על נודר ומקיים ושלא יאמר לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית וכיו"ב. והשני בא להזהיר שלא להתנבאות בשמה. כמבואר בסה"מ (לאוין י"ד) וכו' עיי"ש. וזהו ע"פ דרכו דשינוי העונשין מחלקן לשנים אע"פ שאין בהם אלא לאו אחד. ומשום דבנודר ומקיים וכיו"ב ליכא אלא מלקות ובמתנבא בשם ע"ז איכא מיתת ב"ד לכן חלקן לשנים. כמו שעשה בלאו דלא יוסיף. שמנה מכה חבירו ומכה או"א בשנים אע"פ דאין בהם אלא לאו אחד. וכן במקלל חבירו ומקלל או"א שאין בהם אלא לאו אחד ומנאם שנים. משום חילוק עונשן. וכל כיו"ב. אבל אין זו דרך רבינו הגאון ז"ל. ואע"פ שמנה מתנבא בשם ע"ז לקמן במספר העונשין בין מחייבי חנק עיי"ש. היינו משום המצוה שעל הב"ד שכן דרכו ז"ל בכל מחוייבי עונשין למנות הלאו במנין הלאוין בפ"ע. והעונש בפ"ע במספר העונשין. אע"פ שבא בו לאו מיוחד ופרטי בפ"ע. כמו שיתבאר לפנינו. וכן באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) מנה מתחילה לאו דשם אלהים

אחרים לא תזכירו. ואח"כ מנה עונש המתנבא בשם ע"ז. וכתב וז"ל ומתנבא בשם אליל להדבר. עכ"ל עיי"ש. והוא מלשון דבר ומגפה. כלומר למות. דקדק לרמז בדבריו ז"ל דלא משום אזהרתו חזר למנותו. אלא משום מיתתו שהיא חובת הב"ד כשיטתו. אבל אזהרה אחת לעולם לא תתחלק להיותה נמנית יותר מאחת. דאין לנו במנין המצות אלא מצוות מיוחדות וחלוקות בפ"ע שאין אחת מהן בכלל חברתה. כמו שנתבאר אצלנו שיטת רבינו הגאון ז"ל בכמה דוכתי ובפרט במבוא (סי' ז' שורש תשיעי):

מצוה ח

בל תקים אשרה. ומצבה. לא מצינו באשרה בשום דוכתא לשון קימה בתורה כלל. אלא לשון נטיעה. דכתיב לא תטע לך אשרה כל עץ וגו'. (בפרשת שופטים) אלא דבדברי קבלה מצינו (בישעי' כ"ז ט') לא יקומו אשרים וחמנים. וגם שם איננו לשון אזהרה עיי"ש בפירש"י ורד"ק. וא"כ אין לנו שום אזהרה בהקמת אשרה כלל אלא בנטיעתה. ובירושלמי (פ"ד דע"ז סוף ה"א) אמרינן לא תעשו לכם אלילים ופסל ומצבה לא תקימו לכם היא עשיי' היא קימה. א"ר הילא עשיי' בתחילה קימה כל שאילו תפול לא יקימנה עיי"ש. הרי דכל שאין לנו בקרא אלא עשייה אין ההקמה בכלל. וא"כ באשרה שלא הזהיר הכתוב אלא על נטיעתה אין לנו לאו אלא בנטיעתה ולא בהקמתה כשנפלה. והיכי כתב רבינו הגאון ז"ל לאו בהקמת אשרה. ואף דאפשר לומר דבאשרה הקמתה היא נטיעתה. דכיון שנפלה הרי נעקרה. וכשחוזר ומקימה הו"ל כנוטעה מחדש. אין זה מוכרח כמבואר. ועי' בפ"ב דסוכה (כ"ז ע"ב) עיש"ה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ אין איסורו אלא משום נוטע דאזהר עלה קרא. דבהקמה לית לן בה אזהרה בקרא. ולא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל לכתוב בה אזהרה בהקמה. הן אמת דלא חזינא להרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים שהביאו דברי הירושלמי להלכה. וצ"ע למה. ואולי אפשר דמפרשי דברי הירושלמי בניחותא. היא עשייה היא קימה. כלומר דקימה נמי אין פירושו אלא עשייה. ור"ה פליג וס"ל דקימה לאו היינו עשייה. ופסקו כסתמא דירושלמי ולא כר"ה דפליג. אבל אין זה מספיק. דאכתי הו"ל להביא דין זה לקולא. כיון דאיפליגו בהכי אמוראי בירושלמי ואכמ"ל בזה. אלא שראיתי להסמ"ג (לאוין מ"ב) שמנה לאו דפסל לא תקימו לכם. אע"פ שכבר מנה לעיל (לאוין כ') לאו דלא תעשה לך פסל. וכתב שם שהוא אזהרה למקים אע"פ שלא עשאו ולא עבדו עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל וכל הנמשכים אחריו. וכן הבה"ג וכל הנמשכים אחריו לא מנו לאו זה. וכבר תמה הר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין מ"ב) על הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שלא מנו לאו זה והניח בתימא עיי"ש. וכן קצת שאר אחרונים נתחבטו בזה ולא העלו מזור. אבל לפמש"כ נראה דס"ל כסתמא דירושלמי דהיא עשייה

היא קימה ודלא כר"ה. וא"כ אחר שכבר מנו לאו דלא תעשה לך פסל שוב לא הוצרכו למנות לאו דהקמת פסל. דהיא עשיי' היא קימה. ואף דהבה"ג לא מנה גם לאו דלא תעשה לך פסל. מ"מ לק"מ. דמה"ט שלא מנה לאו דלא תעשה לך. לא מנה ג"כ לאו דלא תקימו. כיון דקימה ועשיי' חדא נינהו. ולאו דלא תעשה לך מפרשינן (בפ"ב דר"ה כ"ד ע"ב ובפ"ג דע"ז מ"ג ע"א) לעובדם. וכמו שפירש הרמב"ן ז"ל בסה"מ (לאוין ה') עיי"ש. וכבר מנה הבה"ג לאו דע"ז. ועוד דלפ"מ שפירשו הרמב"ן ז"ל שם. וכן פי' הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ח') קרא דפסל ומצבה לא תקימו לכם על קיום הצלמים אפי' עשו לו אחרים עיי"ש. א"כ כיון דלפי נוסחת הבה"ג שלפנינו כבר מנה לאו דלא יהי' לך אלהים אחרים. והיינו ע"כ לאזהרה על קיום הצלמים להבה"ג. כמתבאר ע"פ דברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שם. וא"כ כבר מנה אזהרה לקיום הצלמים. ולאו דלא תקימו אינו אלא כאחד משאר לאוין שנכפלו בתורה שאינם באים במנין. והסמ"ג שם הביא ראי' שיש לאו בהקמת פסל מדאמרינן בספרא (פרשת בהר) ופסל ומצבה לא תקימו מה מצבה בבל תקימו אף פסל בבל תקימו עיי"ש. ולפי דברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שם אין ראי' כמבואר. אלא דדבריהם נגד הירושלמי שהבאתי. מיהו אפשר דסתמא דירושלמי דקאמר היא עשייה היא קימה. היינו משום דס"ל דקימה דקרא היינו קיומם אצלו. וקיום הצלמים מיקרי עשייה. כמבואר במכילתא שהביאו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שם. דקרא דלא תעשה לך פסל היינו בעשו לו אחרים. וכן פסק הרמב"ם (בפ"ג מהלכות ע"ז ה"ט) ובסה"מ (לאוין ב') ובסמ"ג (לאוין כ') עיי"ש. והיינו דקאמר בירושלמי היא עשייה היא קימה. אבל רבי הילא ס"ל דלא תקימו דקרא היינו הקמה ממש. ולאו היינו עשייה. והם נקטו עיקר כסתמא דירושלמי דלא כרבי הילא אבל דברי הסמ"ג הם כדברי רבי הילא. וס"ל דאין בזה פלוגתא כלל. ומאי דקאמר היא עשייה היא קימה. מתפרש בלשון תמיהא וקושיא. ועלה השיב רבי הילא דלאו היינו הך אלא הך קרא אתי לחדושי אזהרה להקמה שאינה בכלל אזהרה דעשיי' ותרוייהו מיצרך צריכי. ועפ"ז ניחא נמי שפיר מה שהשמיטו הרמב"ם ושאר ראשונים ז"ל ההיא דירושלמי. משום דפסקו כסתמא דירושלמי דס"ל דלא תקימו היינו קיום הצלמים אצלו. וכבר הביאו דין זה כמשכ"ל. והסמ"ג שאינו מפרש כן דברי הירושלמי הביא דין זה להלכה. ומנאה לאו בפ"ע. וכן הוא ג"כ דעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' ס"ד) עיי"ש. אלא שהביאו ראייתם מהספרא שם משום דס"ל דפירושה כפשוטה במעמיד ודלא כהרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שפירשוה לענין קיום הצלמים:

ומעתה נראה דגם רבינו הגאון ז"ל דעתו בפי' הירושלמי כדעת שאר ראשונים ז"ל. ופסק ג"כ כסתמא דירושלמי דקאמר היא עשיי' היא קימה. ולזה לא מנה לאו דפסל לא תקימו.

ונקט אזהרת אשרה בלשון קימה כלישנא דקרא דישעי' שם דכתיב לא יקומו אשרים וחמנים. וחמנים היינו מצבות. וכללם שניהם בלשון קימה משום דבמצבה לא שייך אלא לשון הקמה. כדכתיב (בפרשת בהר) ומצבה לא תקימו לכם. ובפרשת שופטים ולא תקים לך מצבה. וכזה ממש לשון רבינו הגאון כאן דכתב לשון הקמה על אשרה ומצבה יחד. וגם י"ל שבא לרמז בזה מאי דתניא בספרי (ריש פרשת שופטים פיסקא קמ"ה) לא תטע לך אשרה התורה אמרה ואשריהם תשרפון באש ק"ו שלא יטע. ומניין שלא יקיים ת"ל לא תטע לך אשרה מ"מ עיי"ש. ופי' רבינו הלל ז"ל וכ"כ בב"א דמשמע לא תקיימה להיות נטועה עיי"ש ובמש"כ בז"ר שם. הרי דלהספרי לא תטע היינו לא תקיים. ועוד אמרו שם בספרי לקמן (פיסקא קמ"ו) לא תקים לך מצבה אין לי אלא מצבה אשרה וע"ז מנין ודין הוא ומה מצבה וכו' אשרה וע"ז אינו דין וכו' עיי"ש. הרי דמוקי אזהרה דלא תקימו גם באשרה ולזה כתבה רבינו הגאון ז"ל לאזהרה זו בלשון הקמה. וגם באזהרות הר"א הזקן ז"ל כתב אזהרת אשרה בלשון הכתוב דישעי' שם לא יקומו אשרים עיי"ש. ועי' לקמן בסמוך מה שיתבאר עוד בזה בס"ד:

מצוה י

ואבן משכית למעניהם. אזהרת אבן משכית כתובה בפרשת בהר. ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עלי'. ומנאוה כל מוני המצות כולם. אלא דבאזהרותיו של רבינו הגאון ז"ל שנוסדו על סדר עשרת הדברות לא מנה לאו זה. וגם לא מנה שם לאו דלא תקים לך מצבה. והוא תמוה טובא לכאורה. אלא דנראה לומר שטעמו בזה משום שמנה שם (בדבור לא יהי' לך) עשה דשבר תשבר מצבותיהם. (בפרשת משפטים). וכן מנאה הסמ"ק (סי' ל"ח). אלא שהוא הביאה מהמקרא המאוחר (בפרשת תשא) דכתיב ואת מצבותם תשברון עיי"ש. וגם מנה שם עשה דואבדתם את כל משכיותם. וזו היא כוונתו ז"ל במש"כ שם שבר תשבר מצבותם וגדע משכיותם ממצר עיי"ש. וס"ל דקרא דואבדתם את כל משכיותם הוא עשה לאבן משכית ואזיל לטעמי' דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין באים במנין אלא אחד משניהם. העשה או הלאו בלבד. וא"כ אחר שמנה עשה דשבירת מצבה ואיבוד אבן משכית. שוב לא הוצרך למנות הלאוין שבמצבה ואבן משכית. הן אמת דאכתי יש לתמוה בזה. דכיון דהנך עשין בע"ז של נכרים כתיבי. וקיי"ל כר"ע דע"ז של נכרים אסורה מיד. כדאי' בע"ז (פרק ר"י נ"א ע"ב) ושאר דוכתי עיי"ש. וא"כ אין לנו עשה באיבודם אלא אחר דחייל עלייהו שם ע"ז ונאסרו. וכן מתבאר להדיא בסוגיא דהתם עיי"ש. אבל בע"ז של ישראל שאינה אסורה עד שתיעבד לר"ע דקיי"ל כוותי'. א"כ במצבה דישראל משהקימה עובר בלאו דלא תקים לך מצבה. אע"פ שלא

נשתמש בה עדיין לע"ז ועשה דשבירה ואיבוד ליכא עד שישתמש בה לע"ז ותיאסר. ונמצא דאיתי' ללאו בלא העשה. וכן באבן משכית לע"ז ודאי לא מיתסר עד שנשתמש בה לע"ז. וליכא עשה דאיבוד אלא משנשתמש בה לע"ז. אבל בלאו ודאי עבר מיד משעת נתינה כדכתיב בקרא ואבן משכית לא תתנו וגו'. ואע"ג דבאבן משכית לשם חוץ למקדש משמע במגילה (פרק הקורא עומד כ"ב ע"ב) דלא עבר בלאו אלא בהשתחואה עיי"ש. מ"מ בנתינת אבן משכית לע"ז ודאי עבר מיד בנתינה גרידא. דבהשתחואה תיפוק לי' מלאו דלא תשתחוה להם. וחייב עלה סקילה משום השתחואה עצמה. ובלאוי יתירי לא מוקמינן אלא היכא דלא מיתוקם קרא בענין אחר. וגם בנתינת אבן משכית חוץ למקדש לשם שמים ס"ל לכמה ראשונים ז"ל דמיד מנתינה גרידא כבר מתחייב. כמש"כ הרב המאירי ז"ל במגילה שם עיי"ש בדבריו. וכן נראה דעת רש"י (במגילה כ"ב ע"ב) כמש"ל (עשין י"ג) עיי"ש. וכן נראה מלשון הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין י"ב) עיי"ש. ועכ"פ בנתינה לשם ע"ז ודאי לכ"ע עובר בלאו מיד אע"פ שלא השתחוה. וכיו"ב בלאו דמזרעך לא תתן להעביר למולך. אע"ג דלא מיחייב מיתה עד שיעביר כדגלי קרא. מ"מ מבואר בירושלמי (פרק ארבע מיתות) דעובר מיהת בלאו מיד בנתינה גרידא. אע"פ שלא העביר. כמו שהבאתי לעיל (בלאוין ג') עיי"ש. וא"כ עדיין קשה דהוי"ל למנות לאוין אלו אע"פ שכבר מנה העשין שבהן. כיון דאיתי' ללאו במקום דליתא לעשה:

ומיהו לזה אפשר לומר דמעיקרא כשסידר אזהרותיו הוה ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דקיי"ל כרבי ישמעאל דאמר איפכא דע"ז של ישראל אסורה מיד ושל נכרים אינה אסורה עד שתיעבד. ואע"ג דבעלמא קיי"ל הלכה כר"ע מחבירו מ"מ הכא כיון דר"י קאמר מכאן אמרו וכו' מבואר דמפי השמועה מרבים אמר הכי וקיי"ל דאין הלכה כר"ע מחביריו. ועי' סוף פ"ה דעדיות ובפי' הרמב"ם והר"ש ז"ל שם עיי"ה. ואע"ג דסתם לן תנא התם כר"ע. והו"ל סתם מתניתין ומחלוקת בברייתא דהלכה כסתם. מ"מ אפשר דס"ל כדעת הסוברים דלא אמרינן הכי אלא בשוין ולא ביחיד לגבי רבים. או דס"ל כדעת הרשב"א ז"ל דעיקר הך כללא ליתא כמו שהבאתי לעיל. וגם י"ל דס"ל דהלכה כר"י משום דר"ל ורב אשי התם משמע דס"ל כוותי' עיי"ש ובמש"כ הר"ב לח"מ (בפ"ז מהלכות ע"ז ה"ד). ועוד דגם תנא דתוספתא (פ"ו דע"ז) כוותי' ס"ל עיי"ש. וכן סתם ספרא (סוף פרשת בהר) כוותי' ס"ל כמו שפירשו הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל בפירושיהם שם עיי"ש. וכיון דע"ז של ישראל אסורה מיד נמצא דלא משכחת ללאו בלא העשה. דכיון דמיד קאי עלה בעשה דאיבוד כ"ש דעובר בעשה על עשייתה והקמתה. ואע"ג דבמשמשין מיבעיא לן התם אליבא דר"י אם אסורין מיד כע"ז עצמה ולא איפשיטא עיי"ש. מ"מ מצבה ואבן משכית

לשם ע"ז אינן בכלל משמשין אלא דינם כע"ז גופא ליאסר מיד לר"י. וכן מבואר להדיא בספרא (סוף בהר) לענין מצבה. כמו שפירשו הראב"ד והר"ש ז"ל שם. וגם לדעתם משנה ערוכה היא (בפרק כל הצלמים מ"ז ע"ב) עיי"ש בדבריהם. והשתא כיון דלאו דלא תקים לך מצבה וכן קרא דאבן משכית לא תתנו וגו' בשל ישראל הוא דכתיבי. חיילי הלאו והעשה יחד. ואי אפשר ללאו בלא העשה. להכי שפיר מנה שם העשה בלבד. משום דהעשה כוללת יותר מהלאו. שיש בכללה גם המצוה דאיבוד ושבירה. ומה שמנה שם לאו דלא תטע לך אשרה. אפשר לומר משום דסתם אשרה האמורה בתורה יש בכללה גם אשרה שאינה אלא משמשי ע"ז לרבנן דר"ש במתניתין (דפרק כל הצלמים (עבודה זרה מ"ח ע"א)) עיי"ש ובדברי הריטב"א ז"ל שם. ובמשמשי ע"ז של ישראל אע"ג דאיבעיא לן בפרק ר"י שם ולא איפשיטא בגמרא בהדיא. מ"מ נראה דלא מיבעיא לן הכי אפי' אליבא דר"י אלא לס"ד. אבל למסקנא ודאי אית לן למימר דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ואית לן למימר דלא אפליגו ר"ע ור"י אלא בע"ז עצמה. אבל במשמשין אפי' דישראל לכ"ע אינן אסורין עד שנשתמשו בהן. וגם ודאי מסתברא דמשמשין מע"ז גופא ליכא למילף. אלא דבס"ד הוה דחיק לאוקמי בעיא דרב המנונא בהכי. אבל למסקנא דמסקינן דר"ה מילתא אחריתא איבעיא לי'. לית לן לדחוקי בהכי. וכיו"ב כתב הריטב"א ז"ל שם עיי"ש בדבריו. וכן ביאר בהדיא בתוס' רי"ד ז"ל שם במהדורא תנינא עיי"ש. ועי' בירושלמי (פ"ג דע"ז ה"ח) עיש"ה. וא"כ באשרה דמשמשין דאפי' לר"י אינה נאסרה עד שתיעבד אית בה לאו דלא תטע אשרה והעשה דאיבוד לית בה אלא משתיעבד. וביותר לפמש"כ בתוס' רי"ד מהדורא תליתאה (בע"ז מ"ח ע"א) אשרה כיון שלא נטעה אלא גרעין אחד והאילן גדל מאיליו לעולם אינה נאסרת עד שתיעבד אפי' ע"ז גופא לכ"ע עיי"ש בדבריו ז"ל. וא"כ מיד בנטיעתה עובר בלאו דלא תטע לך אשרה. אבל העשה לא חיילא עד שתיעבד ותיאסר. ולזה שפיר מנה שם לאו דאשרה שהרי ישנו ללאו במקום דליתא לעשה. אבל לאו דאבן משכית ודמצבה יפה עשה שלא מנאם שם לפי מאי דהוה ס"ל דקיי"ל כרבי ישמעאל. אבל כאן חזר בו מדעתו זו וס"ל כדעת שאר כל הראשונים ז"ל דקיי"ל כר"ע. ולכן שפיר מנה לאוין אלו. אע"פ שכבר מנה לעיל (עשין י"ז י"ח) עשה דאיבוד ע"ז ודאיבוד משמשיה עיי"ש ובמה שביארנו שם בזה:

ואמנם עדיין יש לתמוה על דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם. דהתינח אם אזהרות אלו דלא תקים לך מצבה ואבן משכית לא תתן לא נצטוו אלא לשם ע"ז בלבד. אבל הרי בכלל אזהרות הללו שלא לעשותם אפי' לשמים. כמבואר בפ"ב דמגילה (כ"ב ע"ב) ובירושלמי (ריש פ"ד דע"ז) ובספרא (סוף פרשת בהר) לענין אבן משכית. שלא הותר

אלא במקדש בלבד. אבל חוץ למקדש עובר בלאו זה אפי' לשמים. וכן לענין מצבה נראה מברייתא דספרי (שופטים פיסקא קמ"ו) דאפי' לשם שמים אסרה תורה. דאמרו שם לא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלקיך אין לי אלא מצבה. אשרה וע"ז מנין. ודין הוא ומה מצבה שאהובה לאבות שנואה לבנים. אשרה וע"ז ששנואה לאבות אינו דין שתהא שנואה לבנים עיי"ש. והרי מצבה שהיתה אהובה לאבות לשם שמים היתה. ואפי' הכי קאמר שהיא שנואה לבנים. ומזה כתבו הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ע"ז ה"ו) והסמ"ג (לאוין מ"א) דמצבה שאסרה תורה היינו אפי' לעבודת השם עיי"ש. וכן פירש"י (בפרשת שופטים). וכ"כ הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. וא"כ אע"פ שמנה באזהרותיו עשה דשבירת מצבותם ואיבוד משכיותם. אכתי הו"ל למנות לאו דאבן משכית ולאו דהקמת מצבה לשם שמים. דלא שייכא בה עשה דשבירת מצבות דע"ז ואיבוד משכיות של ע"ז כלל:

איברא דגם דברי רבינו הגאון ז"ל דהכא תמוהים בזה לכאורה במש"כ ואבן משכית למעניהם. דמשמע דס"ל דלא נאסר אבן משכית אלא לשם ע"ז. וזה נגד ברייתא דספרא וסוגיא דתלמודא דידן (פ"ב דמגילה) וירושלמי (פ"ד דע"ז) שם. וביותר תמוה דמשמע מרהיטת לשונו דהך למעניהם קאי גם על איסור אשירה ומצבה. וא"כ גם באשרה ומצבה ס"ל דלא נאסרו אלא לשם ע"ז לבד. וזה תמוה דבאשרה מבואר בהדיא בספרי (פ' שופטים) ובתלמודין (סופ"ק דתמיד) וביושלמי (פ"ק דמגילה ה"ד) דאפי' לשם שמים אסור עיי"ש. וכן כתבו הרמב"ם ז"ל (סוף פ"ו מהלכות ע"ז) ובסמ"ג (לאוין מ"ד) ובשאר ראשונים ז"ל. וגם במצבה כבר כתבנו דבספרי מבואר דגם לשם שמים בכלל אזהרה זו. ועוד זאת קשה עפ"מ דכבר עמד הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ט') על הרמב"ן ז"ל דלפי דרכו שהוא מונה כל הנפרטים בלאו אחד כל פרט ופרט בפ"ע. כמו אתנן ומחיר. שאור ודבש. נא ומבושל וכיו"ב. א"כ גם כאן הו"ל למנות בנטיעת אשרה שני לאוין. נטיעת אשרה לע"ז לעבור עלה משעת נטיעה. ונטיעת אילן בעזרה. וכמו שפירש"י (בפרשת שופטים) לא תטע לך אשרה לחייבו עלי' משעת נטיעתה אפי' לא עבדה. לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית עיי"ש. וא"כ הו"ל כאילו כתיב לא תטע לך אשרה וכל עץ אצל מזבח וגו'. והו"ל שני פרטים בלאו זה. ויש למנותם שני לאוין. והניחה בקושיא על הרמב"ן ז"ל עיי"ש. וכן יקשה גם על הסמ"ג. דגם דרכו בזה כדרך הרמב"ן ז"ל. וכן הקשה הר"ב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין מ"ד) על הסמ"ג והרמב"ן ז"ל. ולא ראה שכבר קדמו הרשב"ץ ז"ל בזה. והנה הר"ב כנה"ג שם תירץ דס"ל להסמ"ג והרמב"ן ז"ל דעיקר קרא דלא תטע לך אשרה וגו' לא מיירי אלא באיסור נטיעת אילן אצל המזבח כפשטי' דקרא. ולא מיירי כלל באזהרת נטיעת אשרה

לע"ז עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. ובאמת שכן מתבאר מלשון הסמ"ג. וכן מבואר בפי' הרמב"ן ז"ל (בפרשת שופטים). אלא דלדעת רש"י ז"ל ביאר שם דהלאו בא להזהיר על שני דברים. על נטיעת אשרה לע"ז ועל נטיעת אילן במקדש. אבל הרמב"ן גופי' לא פירש כן עיי"ש היטב. וכן הר"ב הטורים בפי' הארוך עה"ת שמביא תמיד דברי הרמב"ן ז"ל. לא הביא אלא פי' הראשון של הרמב"ן. ולא מש"כ לפרש דברי רש"י עיי"ש. נראה שהבין בדעת הרמב"ן ז"ל דפי' זה הוא העיקר לדעתו. ולא כדפירש"י. וכן מתבאר ג"כ מדברי החינוך (מצוה תצ"ב) עיי"ש. ואמנם לא יתכן לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל. דמדכתב למעניהם. ע"כ משמע לי' דלאזהרת נוטע לע"ז אתי קרא. וא"כ כיון דאיתרבי נמי נוטע אילן במקדש בכלל אזהרה זו. מדכתיב כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך. ע"כ מתפרש קרא כמש"כ הרמב"ן ז"ל לפירש"י דהו"ל כאילו כתיב לא תטע לך אשרה וכל עץ וגו'. והו"ל שני פרטים בלאו אחד דנמנין כל אחד בפ"ע גם לדעת רבינו הגאון ז"ל. והו"ל למנותן שני לאוין מיוחדים. וא"כ הדבר תמוה לכאורה דלא לבד שלא הזכיר כלל איסור נוטע אילן במקדש. אלא אדרבה דקדק לכתוב למעניהם. דמשמע דאתי למעוטי דאין האזהרה אלא לנוטע אשרה לע"ז דוקא. ולא לנוטע לשם שמים במקדש:

הן אמת דעיקר קושית הרשב"ץ והר"ב כנה"ג הי' אפשר ליישב לכאורה לדעת רבינו הגאון ז"ל. דאע"ג דלדרכו כל שני פרטים שנכללו בלאו אחד נמנין כל אחד מצוה בפ"ע. מ"מ היינו דוקא דומיא דאתנן ומחיר עמוני ומואבי. נא ומבושל. שאור ודבש. דהפרט השני כתיב בויו. לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'. דכיון דכתיב ומואבי בויו הו"ל כאילו כתיב לא יבא עמוני ולא יבא מואבי. וכן לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב וגו'. כל שאור וכל דבש לא תקטירו אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים. לא יחבול רחים ורכב וכל כיו"ב. אבל הכא דכתיב בלא וי"ו. לא תטע לך אשרה כל עץ וגו' אין זה כאילו כתיב לאו בפ"ע בכל חדא מהנך פרטים כדי למנותן שנים. וכיו"ב כתבו התוס' (בפרק גיד הנשה ק"ב ע"ב) בד"ה לרבי יוחנן וכו' עלה דאמרינן התם דלר"י דאמר ובשר בשדה טרפה לא תאכלו זה בשר מן החי ובשר מן הטרפה אם אכל בשר מן החי ובשר מן הטרפה אינו חייב אלא אחת. וכתבו בתוס' וז"ל ואע"ג דעל נא ומבושל לקי שתים. שאני התם דכתיב בויו ובשל דקאי על לא תאכלו. והכא נמי אי הוה כתיב ובשר בשדה וטרפה לא תאכלו הי' לוקה שתים לר"י. משום בשר מה"ח ובשר מן הטרפה עכ"ל עיי"ש. ובהכי ניחא נמי מה שיש לתמוה לרבינו הגאון ז"ל והסמ"ג שמנו כרות שפכה ופצוע דכא בשני לאוין מיוחדים אע"פ שנכללו בקרא בלאו אחד וכשיטתם. דא"כ הי' להם למנותם בשלשה לאוין. לפי המבואר בגמרא (פרק הערל ע"ה ע"ב) דדכה הוא מין פסול בפ"ע.

דאמרינן התם אמר רבא פצוע בכולן דך בכולן כרות בכולן. פצוע בכולן בין שנפצע הגיד בין שנפצעו הביצים בין שנפצעו חוטי ביצים. דכה בכולן בין שנידוך הגיד בין שנידכו הביצים בין שנידכו חוטי ביצים. כרות בכולן בין שנכרת הגיד בין שנכרתו הביצים בין שנכרתו חוטי ביצים עיי"ש. הרי דדכה מין פסול בפ"ע הוא. וא"כ יש לנו בלאו דלא יבא פצוע דכה וכרות שפכה בקהל ה' שלשה פרטים. והי' להם למנותן לפי שיטתם בשלשה לאוין. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דדוקא פצוע וכרות דכתיב בויו. דקאי על לא יבא. דהו"ל כאילו כתיב לא יבא פצוע ולא יבא כרות. נמנין שפיר שני לאוין לפי דרכם. אבל דכה דכתיב בלא ויו. לא חשיב כלאו בפ"ע. אלא נכלל בכלל לאו דפצוע. ולזה לא הזכיר רבינו הגאון ז"ל אלא פצוע וכרות במנין הלאוין. ולא הזכיר דכה. ולפנינו במקומו יתבאר עוד בזה בס"ד ואכמ"ל בזה. מיהו הרמב"ן ז"ל ע"כ לא ס"ל חילוק זה. שהרי הוא ז"ל מנה לאו דאחרי אשר הוטמאה. אע"ג שאיו בה לאו בפ"ע אלא בכלל לאו דמחזיר גרושתו משנשאת. דכתיב לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה. והיינו כשיטתו דכל שני פרטים שבלאו אחד נאמרו נמנין כל אחד בפ"ע. וכמבואר בדבריו ז"ל בלאוין הנוספין לדעתו (מצוה ט"ו) עיי"ש. הרי דאע"ג דאחרי אשר הוטמאה דמוקמינן לי' לרבות סוטה שנבעלה לא כתיב בי' ויו. מ"מ נמנה לדעתו לאו בפ"ע. ובלא"ה להדיא מבואר בדברי הרמב"ן (שורש תשיעי) במין השני מלאוין שבכללות דלא ס"ל כחילוק זה אבל רבינו הגאון ז"ל והסמ"ג גם שם לא מנו לאו דלא יוכל בעלה וגו' אלא בלאו אחד ולא מנו לאו בסוטה שנבעלה אלא נכללה אצלם בכלל לאו דלא יוכל בעלה וגו' עם מחזיר גרושתו בלאו אחד. ובהכי ניחא נמי מה שמנה הסמ"ג לא תטה משפט גר יתום בלאו אחד בלבד. כמבואר בסמ"ג (לאוין ר"ה) עיי"ש. ולפי דרכו הי' למנותו שני לאוין. האחד בגר והשני ביתום. וכבר עמדו בזה על הסמ"ג הר"ב דינא דחיי והפרשת דרכים עיי"ש שהניחוה בצ"ע. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. משום דשם לא כתיב ויתום בויו. ולהכי לא נמנה גם להסמ"ג אלא בלאו אחד עם גר. ומיהו רבינו הגאון ז"ל לא מנה כלל לאו זה דלא תטה משפט גר יתום ע"פ דרכו. כמו שיתבאר לקמן (לאוין מ') עיי"ש. אלא דקשה לפ"ז במה שמנה רבינו הגאון ז"ל (לקמן לאוין פ"ט) במדה במשקל ובמשורה בשלשה לאוין. אע"ג דלא כתיב ויו אלא אצל במשורה לחוד. וכיון דכתיב בקרא לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה. ועול במשפט כבר מנה רבינו הגאון לעיל מינה (בלאו מ"ג). א"כ לא הו"ל למנות במדה במשקל ובמשורה אלא בלאו אחד. אם איתא לחילוק זה שכתבנו לדעתו ז"ל. מיהו גם לזה אפשר לומר דכל שיש ויו נוסף באחרון שבפרטים הרי זה כאילו כתיב ויו בראש כל פרט ופרט. שכן

אורחי' דקרא בהרבה מקומות כשיש קבוץ פרטים בענין אחד שלא לכתוב ויו נוסף אלא בראש הפרט האחרון בלבד. אע"פ שאין שום חילוק בין פרטים אלו שנמנו שם. כמו (בראשית ה' ל"ב. ו' י') את שם את חם ואת יפת. ועוד שם (י' א') שם חם ויפת. עוד שם (י"א. כ"ו כ"ז) את אברם את נחור ואת הרן. וכתיב עקדים נקדים וטלאים (שם ל"א ל"ט). עקדים נקדים וברדים (שם י"ב). ראובן שמעון לוי ויהודה (שמות א' ב'). יששכר זבולן ובנימן (שם ג'). אל אברהם אל יצחק ואל יעקב (שם ו' ג'). והרבה מאוד כיו"ב ועי' ביבין שמועה להרשב"ץ דף ד' סי' ד'. וא"כ הויו שבראש הפרט האחרון מגלה על כל הפרטים כולן. שכולן שוים ומיוחדים בענין. כל אחד בפ"ע. ולפ"ז לא מיתרצא ההיא דפצוע דכה בהכי. אלא דבלא"ה יתבאר לפנינו תי' אחר לזה לקמן במקומו. ומ"מ כאן בלאו דאשרה לע"ז וכל עץ אצל המזבח. כיון דלא כתיב בקרא וכל עץ יפה עשו שלא מנאום אלא בלאו אחד. ועדיין צ"ע בהך כללא. ועי' מש"כ לקמן (לאוין ס"ב). ועכ"פ גם לפ"ז אכתי תמוה במה שדקדק רבינו הגאון ז"ל לכתוב למעניהם. דמשמע דס"ל דלא הזהיר הכתוב אלא דוקא לשם ע"ז. אבל לשם שמים שרי. וזה ודאי תימא. אפי' אם לא תהי' כוונתו בזה אלא לדסמיך לי' בלבד דהיינו לאזהרה דאבן משכית וכמו שנתבאר:

ומיהו לזה אפשר לומר דמש"כ למעניהם אין כוונתו לומר שעשאו לשם ע"ז. אלא לומר דטעם שאסרן הכתוב היינו משום סרך ע"ז. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ע"ז ה"ו) וז"ל וכן אבן משכית האמורה בתורה אע"פ שמשתחוה עליהם לשם לוקה וכו'. מפני שהי' דרך עובדי ע"ז להנית אבן לפני להשתחוות עלי' לפיכך אין עושין כן לשם עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסה"מ (לאוין י"ב) עיי"ש. וכ"כ באזהרות הר"ש אבן גבירול ומשכית לא תתנו כהבלי שוא נכרים עיי"ש. וכתב בזה"ר שם (סי' פ"ג) דכוונתו לומר כנכרים השומרים הבלי שוא עיי"ש. וכן כתב באזהרות הר"י ב"ר אלברגלוני ז"ל. ואבן משכית פן תקים למדיחי עיי"ש ובמש"כ עליו המפרש נתיב מצותיך (לאוין קס"ג). וא"כ גם רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דזו היא כוונתו דאסרה הכתוב לעשות לשם שמים. למעניהם. כלומר משום שהם עושין כן לע"ז. ויש בה סרך ע"ז. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם ודאי תמוהים טובא. דאם לא מנה שם לאו דהקמת מצבה ולאו דאבן משכית משום שכבר מנה עשה דשבר תשבר מצבותיהם ואיבוד משכיותם. אכתי הו"ל למנות לאוין אלו לענין אזהרותיהם בשעשאן לשם שמים. איברא דמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ע"ז). ונמשכו אחריו בסמ"ג (לאוין מ"א). ובחנוך (מצוה תצ"ב). דהמקים מצבה אפי' לעבוד את השם לוקה. לא מצינו לו מקור מבואר בשום דוכתא. ועיקר הוכחתם אינו אלא מלשון הספרי דקאמר מצבה אהובה לאבות. דמשמע דס"ל דקרא במקים מצבה

לעבודת השם מיירי. וכמש"כ בכ"מ שם. אבל לפ"ז תמיהני בלשון הברייתא דספרי דקתני לא תקים לך מצבה אשר שנא ה"א אין לי אלא מצבה אשרה וע"ז מנין. ודין הוא ומה מצבה שאהובה לאבות שנואה לבנים אשרה וע"ז ששנואה לאבות אינו דין שתהא שנואה לבנים עיי"ש. ועי' בז"ר ובז"א שפירשוה לענין המקיים אע"פ שלא עשאם עיי"ש בדבריהם. ויותר נכון לפרש ע"פ הירושלמי שהבאתי לעיל במקימה כשנפלה. איך שיהי' קשה דכיון דהך קרא מדכתיב אשר שנא ה' אלקיך. משמע לי' להך תנא דמיירי בהקמת מצבה לשם שמים. א"כ מאי שנא דנקט אשרה וע"ז מנין. אמאי לא נקט נמי במצבה גופא לבם ע"ז מנין שאסר הכתוב. כיון דלא מיירי קרא אלא במצבה שהיתה אהובה ואח"כ שנאה. וא"כ מצבה לשם ע"ז לא אתיא אלא בק"ו מינה. דמה מצבה שהיתה אהובה לאבות שנואה לבנים. מצבה שהיתה שנואה לאבות אינו דין שתהא שנואה לבנים. ואמאי שביק מצבה דמיירי בה ונקט אשרה וע"ז דלא איירי בהו הך קרא כלל. ולכן הי' נראה לענ"ד לפרש דודאי קרא כפשטי' במצבה לשם ע"ז מיירי. ולהכי למצבה לשם ע"ז לא איצטריך ילפותא לאיסורא. אלא אשרה וע"ז הוא דאתי למילף ממצבה דלשם ע"ז. וה"ק ומה מצבה שאהובה לאבות. כלומר שהיתה מצבה כזו שאהובה לאבות. דהיינו לשם שמים. וא"כ שם מצבה מיהת אהובה לשמים. אפי' הכי שנואה לבנים. שהזהיר עלי' הכתוב כאן שלא להקימה לשם ע"ז אע"פ שאינו עובדה. כדכתיב לא תקים לך מצבה אשר שנא. אשרה וע"ז ששנואה לאבות. כלומר שאין במינם כלל שתהא אהובה אפי' לאבות. אינו דין שתהא שנואה לבנים. וכן מוכרח לפרש בלא"ה. דאל"כ למה לו לדון בק"ו דאבות ובנים. תיפוק לי' מק"ו פשוט יותר. ומה מצבה דלשם שמים הזהיר עלי' הכתוב. אשרה וע"ז דלשם ע"ז על אחת כמה וכמה. ואין לך ק"ו גדול מזה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. איברא דלפי מה שפי' הר"ב ספרי דבי רב ברייתא זו ג"כ ניחא עיי"ש. אבל דבריו רחוקים ודחוקים ואין נראין כלל ואין להאריך בזה. והעיקר כפי' הז"ר והז"א. וא"כ ודאי קשה טובא אם לא נפרש כדפרשינן:

וראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת שופטים) שכתב וז"ל ולא תקים לך מצבה אע"פ שהמצבות היו לראשונים קודם שניתנה התורה. מלמד שאף כמצבה אסורה בהנאה עכ"ל עיי"ש. והדברים כמו שהם תמוהים ואינם מובנים. אבל נראה ברור שיש שם חסרון והשמטת סופר. וכצ"ל אשר שנא ה' אלקיך מלמד שאף המצבה אסורה בהנאה. דמדכתיב בסיפא דקרא אשר שנא דריש דאסורה בהנאה. ששנואה למקום. ובלתי ספק שכן היתה גירסתו בספרי. והשתא ע"כ צ"ל דבמצבה דלשם ע"ז מתפרש קרא. ואשר שנא שנאה דמעיקרא היא. דאילו מצבה שהקים לשם שמים. לא יתכן לומר שתיאסר

בהנאה אפי' משום הקדש. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת קרח) גבי מחתות קרח ועדתו עיי"ש. וא"כ אין לנו הכרח כלל לומר דאיכא אזהרה בהקמת מצבה לשם שמים. וכבר כתב הראב"ע ז"ל דלא תקים לך מצבה היינו לעבודת גילולים. אבל מצבה שלא לשם ע"ג אינה אסורה עיי"ש. והר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין מ"א) כתב עליו שהוא כמכחיש דברי רבותינו ושדבריו לא ניתנו ליכתב עיי"ש. ולפי המבואר הפריז על המדה. וכן משמע מפשטות לשון הבה"ג במנין המצות שלו. ומאזהרות הר"ש אבן גבירול ז"ל. דאזהרה דלא תקים לך מצבה היינו בסתם מצבה שהיא לשם ע"ז עיי"ש. וכן פי' רבינו יעקב מווינא ז"ל (בפי' עה"ת פרשת שופטים) עיי"ש. וא"כ אף אנו נאמר שזו הוא דעת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו. ולכן אחר שמנה עשה דשבר תשבר את מצבותיהם לא הוצרך לפי דרכו למנות שוב לאו דלא תקים לך מצבה. וזולת זה אפשר לומר דס"ל כדעת הרשב"ם ז"ל שפי' (בפרשת שופטים) דלאו זה הוא אזהרה שלא להקריב בבמה בזמן איסור הבמות עיי"ש. ולזה אחר שמנה שם לקמן אזהרת העלאה בחוץ שוב לא הוצרך למנות לאו דלא תקים לך מצבה לשם שמים דהו"ל בכלל אזהרה דמקריב בחוץ שכבר נמנה במנין הלאוין. וכדרכו בכל דוכתי כיו"ב. וגם מה שלא מנה שם לאו דאבן משכית אפשר לומר דהוה ס"ל התם כפירש"י (בפ"ב דמגילה כ"ב ע"ב). וא"כ הו"ל בכלל עשה דמורא מקדש. וכמו שביארנו לעיל (עשין י"ג) עיי"ש:

מצוה יא

אל תאכלו מזבחם. לכאורה הי' נראה לומר דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן כדעת הסמ"ג (לאוין קמ"ח) והרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין קצ"ד) דתקרובות ע"ז יש בה לאו מיוחד בפ"ע מדכתיב (בפרשת תשא) פן תכרות ברית וגו' וקרא לך ואכלת מזבחו. דכל מקום שנאמר השמר פן אינו אלא ל"ת. ופן נמשך ג"כ על ואכלת מזבחו. והו"ל כאילו כתיב פן יקרא לך ואכלת מזבחו. וליכא בתקרובות ע"ז אלא לאו זה בלבד. ולא כדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דתקרובות הו"ל בכלל לאו דלא תביא תועבה אל ביתך. ובכלל לאו דלא ידבק בידך כמשכ"ל. אבל מלשון רבינו הגאון ז"ל לא משמע הכי. דמלשונו משמע דאזהרה זו על זביחתם בלבד קאי. אף דיש לדחוק ולומר דרק לישנא דקרא נקט דכתיב ואכלת מזבחו. ולכן נראה עיקר דדעתו ז"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות שחיטה הלכה י"א) וז"ל נכרי ששחט אע"פ ששחט בפני ישראל בסכין יפה ואפי' הי' קטן שחיטתו נבלה. ולוקה על אכילתו מן התורה שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו. מאחר שהזהיר שלא יאכל מזבחו אתה למד שזבחו אסור עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דעיקר איסור אכילה משחיטת נכרי לא שמענו אלא ממקרא זה. ולא משום תקרובת ע"ז הוא.

דאפי' הוא קטן שידענו בברור דלא פלח לע"ז ולא ידע ממנה כלום. אפי' הכי שחיטתו אסורה. וכן מבואר בדבריו (בריש פ"ק דחולין) בפיה"מ דאפי' נכרים שבחו"ל דלאו עובדי ע"ז נינהו שחיטתן אסורה מה"ת באכילה. ולא בהנאה משום דלאו תקרובות ע"ז היא עיי"ש בדבריו. וכן מבואר בדבריו (בפ"ב מהלכות אבות הטומאה ה"י) דאפי' גר תושב שחיטתו אסורה באכילה מדאורייתא. ומ"מ לא הוי נבלה מדאורייתא. ולא אמרו דשחיטת נכרי נבלה ומטמא במשא אלא מדבריהם עיי"ש בהשגות הראב"ד ובכ"מ שם. וכן מבואר בדבריו בהקדמתו לפיה"מ לסדר טהרות עיי"ש. מתבאר מזה דס"ל דמה"ת שחיטת נכרי שחיטה ראויה היא ומטהרת מידי נבלה. ואי לאו דאסרה הכתוב באכילה מדכתיב וקרא לך ואכלת מזבחו אפי' באכילה הוה שריא. ואע"ג דתניא בתוספתא (ריש פ"ק דחולין) שחיטת העכו"ם הרי זו פסילה ושחיטת הקוף הרי זו פסולה שנאמר וזבחת ואכלת לא שזבח העכו"ם ולא שזבח הקוף ולא שנזבחה מאילי' עיי"ש. נראה דס"ל להרמב"ם דלענין זביחת העכו"ם אסמכתא בעלמא היא כמש"כ בכ"מ שם. דודאי הנכרי נמי בר זביחה הוא. ולא מיתסר אלא מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו. דע"כ מקרא דוזבחת לא שמעינן מיעוטא לשחיטת נכרי. דליכא למימר דמשמעותא דקרא היא מה שאתה זובח אתה אוכל. דהא לא בעינן דעת בעלים בשחיטה. ואם שחט אחר אפי' בע"כ של בעלים שחיטתו כשרה. וגם ליכא למימר דהכי קאמר קרא מי שהוא בר זביחה אכול משחיטתו. לאפוקי נכרי שלא נצטוה על הזביחה. דהרי בתרומה אי לאו דכתיב גם אתם. דגלי קרא דבעינן אתם דומיא דשלוחכם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. לא הוה ממעטינן נכרי מדכתיב והרימותם ממנו תרומת ה'. לומר דוהרימותם משמע דוקא מי שנצטוה על התרומה לאפוקי נכרי דלאו בר תרומה הוא. ובודאי דאין שום חילוק בין משמעותא דקרא דוהרימותם לקרא דוזבחת. כן נראה בדעת הרמב"ם ז"ל. ודלא כדעת התוס' והרא"ש (בפ"ק דחולין) דס"ל דדרשת התוספתא דרשא גמורה היא גם לענין שחיטת נכרי. ודעת הב"ח והט"ז (ביו"ד ריש ס"ב) דשחיטת גר תושב להרמב"ם מדאורייתא כשרה ולא מיתסרא אלא מדרבנן. וכן הבינו הכ"מ והלח"מ (בפ"ד מהלכות שחיטה) ממש"כ הרמב"ם שם וגדר גדול גדרו בדבר שאפי' נכרי שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבלה עיי"ש. אבל באמת דבריהם תמוהים אצלי דהדבר פשוט ומבואר בדברי הרמב"ם (בפ"ב מהלכות אבה"ט) דרק לענין טומאת נבלות כתב דהוא רק מדרבנן דגדר גדול גדרו בדבר. אבל איסור אכילה ודאי אפי' בגר תושב מדאורייתא הוא גם להרמב"ם ז"ל. והיינו מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו. גם תמוה לדבריהם מהתוספתא (פ"ו דחולין) דקתני דשחיטת נכרי מותר משים אותו ואת בנו. וכן קתני התם לענין כיסוי

הדם דשחיטת נכרי פטור מלכסות עיי"ש. ואם איתא דמה"ת שחיטה כשרה הוא ומותרת באכילה ורק מדרבנן אסורה. היכי שרינן לשחוט אחריו. כיון דמדאורייתא שחיטה מעליא היא. וכן היכי פטרינן לי' מכיסוי והרי כל דמותר מדאורייתא אע"ג דאסור מדרבנן חייב בכיסוי. כמבואר בפרק כיסוי הדם (פ"ה ע"ב) עיי"ש. אלא ודאי מוכרח דאפי' להרמב"ם מדאורייתא אסורה באכילה. ולא כתב דמדרבנן אלא לענין דנבלה לא הויא מדאורייתא אלא מדבריהם. ואין להקשות דאכתי כיון דמדאורייתא לאו נבלה היא אמאי מותר לשחוט אחריו. דיי"ל דהך סתמא אזלא אליבא דר"ש דאמר שחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה. ואפי' שוחט ונמצא טרפה מותר משום אוא"ב וכן לענין כיסוי הדם. אבל ודאי למ"ד שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה גם בשחיטת נכרי אסור משום אוא"ב. וגם חייב בכיסוי. ומ"מ מבואר בהדיא דשחיטת נכרי אסורה מיהת באכילה מדאורייתא. ובודאי סתמא כל שחיטת נכרי משמע ואפי' קטן וגר תושב בכלל. ובדברי האחרונים ז"ל בזה כמה דברים תמוהים אלא שאין להאריך בזה:

ועכ"פ מדברי הרמב"ם ז"ל בכל המקומות שהבאתי מתבאר דלדעתו שחיטת הנכרי אין בה איסור אחר אלא מלאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. ובכלל זה אפי' נכרי דודאי לא פלח לע"ז. ומה שהשיב הרא"ש ז"ל (בפ"ק דחולין סי' ה') על דברי הרמב"ם וכתב שאינם דברים של טעם. שהתורה הזהירה כשיקרא לך שלא תאכל מזבחו ממה שזבח בתוך ביתו עיי"ש. כלומר דאין האיסור באכילת זבחו. אלא במה שאוכלו בתוך ביתו. אבל לעולם הזבח מצד עצמו אימא לך דשרי. והנה קושיא זו לא על הרמב"ם בלבד שייכא. אלא גם על הסמ"ג והרמב"ן והעומדים בשיטתם דהך קרא הוא אזהרה לתקרובות ע"ז יקשה כן כמבואר. ולפי מה שהשיב במע"מ על השגת הרא"ש ניחא לכולהו עיי"ש. אבל נראה דבלא"ה לפי המבואר בפ"ק דע"ז (ח' ע"א) נכרי שעשה משתה וכו' אע"פ שאוכלין משלהם ושותין משלהם ושמש שלהם עומד לפניהם מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים. שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו. ופרכינן ואימא עד דאכיל. אמר רבא א"כ נימא קרא ואכלת מזבחו. מאי וקרא לך משעת קריאה עיי"ש. וא"כ נראה דתרתי קאמר קרא. ובין קריאה בלא אכילה מזבחו. ובין אכילת זבחו בלא קריאה לביתו בכלל אזהרה זו. ושפיר יליף מינה הרמב"ם ז"ל. וכן לשאר ראשונים לק"מ. ומש"כ הרמב"ם דאפי' אינו עובד ע"ז בכלל. כתב הלבוש (עט"ז ריש סי' ב') דהיינו משום דסתם זביחה. זביחה כשרה משמע עיי"ש. אלא דמש"כ שם דלהכי הויא נבלה. משום דכיון דאסרה רחמנא ש"מ דאינה שחיטה. וא"כ היא נבלה ואסורה באכילה כאילו מתה מעצמה עיי"ש. סברת עצמו היא. אבל הרמב"ם כתב דאינה נבלה אלא מדבריהם. ואיסורה אינה אלא משום

לאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. דהו"ל לאו גמור כלאו דנבלה ולוקין עליו. וגם אין סברתו מוכרחת. דנהי דאסרה הכתוב. אבל לא אשכחן בקרא שום גילוי דלאו שחיטה היא שתהי' נבלה. וליכא למימר דהדרא לאיסורא קמא. דכאן לא שייכא הך סברא. כמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) עיי"ש היטב. ובלא"ה כל היכא דכתיב בה לאו מיוחד בפ"ע לא שייכא הך סברא. כמבואר בפ"ב דבכורות (ט"ו ע"א) בתד"ה ואהני ע"ש ובמזבח כפרה שם בשם תוס' חיצוניות והרא"ש ז"ל עיי"ש. וסברא זו מוכרחת מכמה דוכתי ואכמ"ל. וגם דברי הפר"ח (יו"ד ריש סי' ב') תמוהים בזה עיי"ש בדבריו. וע"כ דלא לקי על שחיטת נכרי אלא מלאו דוקרא לך ואכלת מזבחו לדעת הרמב"ם וסייעתו. וכ"כ בארחות חיים (הלכות שחיטה סי' ג') ובהלכות שחיטה להרשב"ץ ז"ל (חלק א' סי' ה') עיי"ש בדבריהם:

ונראה ראי' להרמב"ם וסייעתו ז"ל מדאמרינן בספרא (פרשת אחרי פ"ו) דבר אל בני ישראל בני ישראל חייבים משום השוחט והמעלה בחוץ ואין הנכרים חייבים משום השוחט והמעלה בחוץ וכו' עיי"ש. ומייתינן לה בפרק בתרא דזבחים (קט"ז ע"ב) דאמרינן התם ת"ר דבר אל ב"י ב"י מצווין על שחוטי חוץ ואין הנכרים מצווין על שחוטי חוץ לפיכך כל אחד בונה במה לעצמו וכו' אר"א אסור לסייען ולעשות שליחותן וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דאין שחיטתן שחיטה כשחיטת הקוף וכנשחטה מאילי'. למה לי קרא למעטינהו מאיסור שחיטה בחוץ. כיון דשחיטתן לאו שחיטה היא כלל. וכאילו קטלינהו דמי. וקרבנות בעו שחיטה. ואפי' כשלא היו ישראל מצווים על השחיטה והיו מותרים בנחירה. מ"מ קרבנות לא הוכשרו אלא בשחיטה דוקא. כמבואר בפ"ק דחולין (י"ז ע"א). ואין חילוק בזה בין מזבח לבמה. וגם בשחוטי חוץ דוקא כעין פנים בעינן. וגם ישראל אינו מוזהר אלא על השחיטה הראויה בפנים. וביותר תמוה על דברי התוס' שם שתמהו על הא דאמרינן התם אסור לסייען ואסור לעשות שליחותן דלר"י דמחייב על קדשי נכרים בחוץ לא הו"ל למיתני לשון אסור דכרת נמי חייב עיי"ש. ומאי קושיא והרי לגבי ישראל מיהת אין כאן איסור שחוטי חוץ דלית כאן שחיטה. וממילא על העלאה נמי ליכא חיובא. ואסור לעשות שליחותן נמי דקאמר היינו כשישלחנו לומר לנכרי אחר שישחוט ויעלה. דלית כאן שום איסור שחוטי חוץ לגבי ישראל. ומ"מ אסרו לסייען ולעשות שליחותן. ומיהו לזה אפשר לומר דהתוס' משמע להו דאסור לעשות שליחותן היינו לעשות הוא גופי' השחיטה והעלאה. דאל"כ בלא"ה אין מקום לקושייתם כמבואר. אלא דעכ"פ עיקר הברייתא ודאי קשה. אבל לדעת הרמב"ם ניחא שפיר. דבאמת שחיטת הנכרי שחיטה כשרה היא. אלא דאסר קרא לישראל לאכול משחיטתו מלאו דוקרא

לך ואכלת מזבחו. אבל הנכרי שלא שייכא בי' אזהרה זו ממילא שחיטתו כשרה אצלו כשחיטת ישראל. ולזה שפיר איצטריך קרא לפטרו מחיוב שחוטי חוץ אע"ג דאיתי' בקרבנות כישראל. וגם שפיר כשרה שחיטתו בקרבנו שמקריב בבמה שלו. שוב ראיתי להר"ב מרכבת המשנה (ח"ג בפ"ב מהלכות שאה"ט) שהרגיש בעיקר ראי' זו. וכתב דזהו יסודו ומקורו של הרמב"ם בשיטתו זו. אלא דהוא נטה שם קצת לצד אחר. וכתב דלהכי שחיטת הנכרי בקרבנו כשרה משום דכיון דבר זביחה הוא ואין שחיטתו אסורה אלא משום לתא דע"ז. הילכך בקדשים דכי שחט לבו לשמים שחיטתו כשרה. ואין דבריו מכוונים. דהרי לדעת הרמב"ם אפי' ידענו בברור דלאו עובד ע"ז הוא כלל. כגון קטן ואפי' גר תושב שקבל עליו שבע מצות ב"נ בב"ד. ואפי' האומות שבחו"ל והישמעאלים שידענו דלא פלחי לע"ז. מ"מ לוקין על שחיטתן משום לאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. ולא משום לתא דע"ז הוא. כמבואר ברמב"ם שם ובהלכות שחיטה להרשב"ץ והארחות חיים שם עיי"ש. וא"כ גם כששוחט קרבנו לעצמו נהי דלבו לשמים. מ"מ הול"ל דשחיטתו פסולה. אבל כך הו"ל לומר דכיון דליכא איסורא בשחיטתו אלא משום לאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. כמש"כ הוא גופי' שם. א"כ הנכרי שלא נצטוה בלאו זה. ודאי שחיטתו בקרבנו שחיטה כשרה היא כשחיטת ישראל כדכתיבנא. וגם בעיקר הראי' אין דבריו כדברי עיי"ש בדבריו. ומ"מ עיקר הראי' ודאי ראי' נכונה היא לכאורה ע"פ מה שביארנו. וגם עיקר סברתו דנכרי בקדשים שחיטה כשרה היא כיון דלבו לשמים. ולא אמרה תורה וקרא לך ואכלת מזבחו אלא משום לתא דע"ז ובשחיטת קדשים לא שייכא לתא דע"ז. דבריו תמוהים חדא דאמאי פסיקא לן דליכא בקדשים נמי לתא דע"ז. ומאן לימא לן דאין מחשבתו לע"ז. ועוד דא"כ גם בקדשים דישראל תהא שחיטתו כשרה מהאי טעמא עכ"פ מן התורה. ומיהו קצת יש לחלק דדוקא בקרבנו של עצמו. כיון שבא להקריב קרבן לשמים ודאי לבו לשמים. אבל בקרבנו של ישראל איכא למיחש דמחשבתו לע"ז. ואית בה לתא דע"ז. ושפיר קרינן בי' וקרא לך ואכלת מזבחו אפי' בקדשים. אלא דמלבד דעיקר סברתו ליתא. דודאי להרמב"ם ז"ל אין טעמא דקרא משום חששא דמחשבתו לע"ז כדכתיבנא. בלא"ה אכתי לפ"ז ע"כ צ"ל דהנכרים בבמותיהן אין קרבנם כשר אלא דוקא בשחיטת בעל הקרבן עצמו. אבל שחיטת נכרי אחר פוסלת הקרבן. וזה לא שמענו. וגם לא משמע הכי בסוגיא דפרק בתרא דזבחים (קט"ז ע"ב) בההיא דאיפרא הורמיז עיי"ש היטב. אלא ודאי הא ליתא וכדכתיבנא:

ובאמת דבעיקר שיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל יש להתעורר דא"כ בשחיטת קדשים יהא הנכרי כשר לשחוט. משום דכיון דליכא פסול בשחיטת הנכרי אלא דאסור לאכול

משחיטתו משום לאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. א"כ בקדשים דלגבוה ודאי לא שייך לאו זה. תהא שחיטתו כשרה. והא תינח בקרבנות הנאכלין כחטאות ואשמות שלמים ותודה. דכיון דלאכילת אדם קיימי איכא למיפסלינהו משום הך לאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. אבל עולות וכיו"ב דלית בהו אכילת אדם וכולהו לגבוה נינהו. אטו גבוה ישנו בכלל אזהרה דוקרא לך ואכלת מזבחו. הא פשיטא דליתא. וא"כ עכ"פ מדאורייתא אית לן למימר דשחיטתו כשרה גם בקרבנות של ישראל. ופשיטא דלא שייך הכא למיפסל משום דבעינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל. דלא מיבעיא לפמש"כ התוס' והרשב"א והריטב"א והר"ן (בפרק בתרא דחולין ק"מ ע"א) דלא מיפסל לקרבן משום ממשקה ישראל אלא כשלא הי' לו שעת הכושר. אבל כל שהיתה לו שעת הכושר כגון צפורי עיר הנדחת וכיו"ב. אע"פ שאסור להדיוט מותר לגבוה עיי"ש. וא"כ הכא כ"ש דלא שייך האי טעמא דממשקה ישראל כיון דלא נאסרה אלא בשחיטה. אלא אפי' לדעת התוס' (בפ"ק דמנחות ו' ע"א) בד"ה כתב רחמנא וכו' דאפי' היתה לו שעת הכושר אימעיט ממשקה ישראל. מ"מ הכא כיון דהקרבן בא מן המותר לישראל וכשר גמור הוא. אלא דמשום השחיטה הי' אסור להדיוט אם לא הי' מוקדש לקרבן. פשיטא דלא שייך בי' מיעוטא דממשקה ישראל. דהרי בלא"ה השתא בשעת שחיטה כבר נאסר להדיוט. ואין שחיטתו אלא לצורך גבוה דלא שייך בי' כלל הך איסורא דנפק"ל מלאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. וגם נראה דלא שייך מיעוטא דממשקה ישראל אלא במאי דאיסורו מצד עצמו. כגון ערלה וכלאי הכרם וטרפה וכיו"ב. אבל הכא דהבהמה מצד עצמה מותרת אלא דאסרה תורה לישראל לאכול ממה שזבח נכרי. והך איסורא לא רמיא אלא אקרקפתא דגברא אבל הבהמה מצד עצמה שריא. שפיר קרינן בה ממשקה ישראל. וא"כ הי' לנו להכשיר שחיטת נכרי בקדשים שאינן נאכלין מיהת. ונהי דמדרבנן איכא למימר דשחיטתו פסולה אפי' בקדשים וגם יש לה דין נבלה. מ"מ עכ"פ מדאורייתא אין טעם לפסול שחיטתו. וזה לא שמענו וליכא למימר דמ"מ שחיטתו בקדשים פסולה מדאורייתא משום דנכרי אדעתא דנפשי' קעביד. והו"ל כמתעסק בחתיכת סימנים ולא בזביחה. דפסול מדאורייתא בקדשים. כדאמרינן בפ"ק דחולין (י"ג ע"א) ובזבחים (סו"פ ב"ש) עיי"ש ובמש"כ התו' שם וברמב"ם (פ"א מהלכות פסולי המוקדשין ה"ג) ובלח"מ שם עיי"ש. דהרי כל היכא דסתמא כשר גם הנכרי כשר. כמו שהכריחו התוס' (בפ"ב דגיטין כ"ג ע"א) בד"ה נכרי. ובפ"ב דע"ז (כ"ז ע"א) ובריש פ"ק דזבחים עיי"ש. וא"כ קרבנות דסתמן כשירין כדאמרינן פ"ק דזבחים. דזבחים סתמא לשמן קיימי עיי"ש. אית לן להכשיר אף הנכרי. מיהו אפשר לומר דכי אמרינן דזבחים סתמא לשמן קיימי אלא

במתכוון מיהת לשחיטה. אבל כל דלא ידענו דמתכוון לשחיטה. ואפשר שאינו מכוון אלא לחתיכת סימנים. אין להכשיר מסתמא. הילכך נכרי דאדעתא דנפשי' קעביד אין שחיטתו כשרה. דאפשר דלא מתכוון אלא לחתיכת סימנים דפסול בקדשים משום מתעסק. וכבר ביאר הרשב"א ז"ל (בפ"ק דחולין שם) דכוונה לחתיכת סימנים היינו שאינו מתכוון בשחיטתו לשם מצות שחיטה. משום שנצטוו ישראל על השחיטה. אלא ששוחט כדי להמית את הבהמה בחתיכת סימניה עייש"ה. וא"כ נכרי דאדעתא דנפשי' קעביד ולא מתכוון אפי' לשם מצות שחיטה. פסולה שחיטתו בקדשים משום מתעסק:

ועכ"פ מההיא ברייתא דספרא ופרק בתרא דזבחים שם מוכרח שפיר כשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וליכא למימר דהא דנכרי שוחט קרבנו לעצמו בבמה שלו. היינו משום דכיון דלא נצטוה על השחיטה אפי' בקדשים. א"כ נחירתו זו היא שחיטתו. ולא גרעה שחיטתו מנחירה בעלמא. ואע"ג דבישראל אפי' במדבר שלא נצטוו על השחיטה ונחירתן היתה שחיטתן. מ"מ בקדשים לא הוכשרו אלא בשחיטה כהילכתה. היינו משום דכבר נצטוו אז על השחיטה מיהת בקדשים. אבל הנכרי דאפי' בקדשים לא נצטוה על השחיטה א"כ גם בקדשים אית לן למימר דנחירתו זו היא שחיטתו. אבל זה אינו דהרי עיקר מאי דהנכרים נודרים ומביאין נדרים ונדבות כישראל ילפינן לה מדכתיב (בפרשת אמור) איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו וגו' כמבואר בספרא (שם פ"ז) ובפ"ק דחולין ובשאר דוכתי. וא"כ אית לן למימר דלא איתרבי אלא דומיא דישראל והגר בישראל בשחיטה דוקא. ואין לומר דדוקא כשמביא קרבנו במקדש. אבל בבמה שלו ששוחט ומקריב לעצמו לעולם אימא לך דנחירתו היא שחיטתו. דזה ליתא דהרי מדכתיב בהך קרא אשר יקריבו לה' לעולה ילפינן התם (בספרא. ובפ"ז דמנחות ע"ג ע"ב) דאין בני נח מקריבין אלא עולות. ומבואר ברמב"ם (סוף הלכות מעה"ק) שכן הדין גם בבמה דידהו עיי"ש. הרי דמהך קרא ילפינן גם לבמה דידהו. וא"כ נשמע מזה דגם בבמה שלהם בעינן שחיטה כהילכתה כבקרבנות ישראל. כל כמה דלא אשכחן קרא למעטינהו. והכי נמי מוכח ברפ"ק דתמורה דאמרינן דכיון דנכרי אקדושי מקדיש דאמרינן איש איש לרבות את הנכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל אית לן למימר דתמורה נמי עביד אלא משום דלאו בר עונשין הוא מיבעיא להו התם דילמא בתמורה נמי לא מתפיס. משום דמשמע מקרא דבעינן לענין תמורה בר עונשין. והכי מסיק התם עיי"ש. הרי דכל מאי דלא מיעטי' קרא אית לן למימר דכיון דרבינהו קרא לנדרים ונדבות כישראל לכל דיני ישראל בקרבנותיהם רבינהו. וא"כ בשחיט' דלא אשכחן מיעוטא בקרא אית לן למימר דקרבנותיהם טעונין שחיטה

כקרבן דישראל. וביותר מוכרח כן מדמעטינהו מקרא שלא יתחייבו על שחוטי חוץ. והיינו אפי' בקרבנות דישראל. דבהכי איירי ההוא קרא. ועוד דלת"ק (בפ"ד דזבחים מ"ה ע"א) בקדשי נכרים אפי' ישראל לא מיחייב על שחיטתן בחוץ. ולדידי' ע"כ כי מיעט קרא נכרים היינו בקדשי ישראל ואם איתא דשחיטת עכו"ם לאו שחיטה היא כלל אפי' בחולין. ונבלה גמורה היא לכל דבר מדאורייתא. פשיטא דלא שייכא בה אזהרה ועונש דשחוטי חוץ דלאו שחיטה היא אלא כאילו קטלה דמיא. אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל ניחא שפיר. דודאי גם שחיטת הנכרי שחיטה גמורה אלא דישראל מוזהר על אכילתה מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו. והילכך לענין שחוטי חוץ שפיר הוה מיחייב עלה אי לאו דמיעטי' קרא. וכן שפיר קשחיט קרבנו לעצמו בבמה שלו דהו"ל שחיטה כשרה כשחיטת ישראל:

ואמנם יש לתמוה לכאורה לשיטת הרמב"ם ז"ל מדאמרינן (בפרק העור והרוטב קכ"א ע"א) אמר רבי אסי שונין ישראל בטמאה ונכרי בטהורה צריכין מחשבה והכשר מים ממקום אחר. ופרכינן הכשר למה לי. סופו לטמא טומאה חמורה. וכל שסופו לטמא טומאה חמורה לא בעי הכשר. דתנא דבי רבי ישמעאל וכי יותן מים על זרע מה זרעים שאין סופן לטמא טומאה חמורה אף כל שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר וכו' עיי"ש. והשתא לדעת הרמב"ם ז"ל הרי בנכרי בטהורה כיון דמדאורייתא שחיטה גמורה היא ומטהרת מידי נבלה. אלא דאסורה באכילה לישראל משום לאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. ואינה מטמאה טומאת נבלה אלא מדרבנן. א"כ מדאורייתא אין סופה לטמא טומאה חמורה. ושפיר קאמר רבי אסי דצריכה הכשר מים. מיהו אין בזה קושיא כ"כ דאפשר לומר דבאמת לא קאי הך קושיא אלא על ישראל בטמאה. דההיא ודאי סופה לטמאה טומאה חמורה. דהרי טמאה ודאי לא מהניא לה שחיטה כלל להוציאה מידי נבלה. ולכשתמות הו"ל נבלה מדאורייתא לכל דבר. אבל בנכרי בטהורה ודאי איכא למימר דלא הוי סופו לטמא טומאה חמורה. כיון דמדאורייתא שחיטת נכרי מוציאה מידי נבלה. ולא מטמאה אלא מדרבנן. אלא דקשה לכאורה מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ג מהלכות טומאת אוכלין ה"ד) דפסק שם להלכה דבין ישראל בטמאה ובין נכרי בטהורה אין צריכין הכשר עיי"ש. וטעמו שפסק דלא כרבי אסי כבר ביאר בכ"מ שם עיי"ש. וא"כ קשה דידי' אדידי' דהרי לפי שיטתו נכרי בטהורה אין סופו לטמא מדאורייתא טומאה חמורה. וכל שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר. וכבר ראיתי להר"ב תבואות שור (בפ"ק דחולין שם) שהרגיש בזה. אלא דמה שנדחק בזה לתרץ לא יתכן כלל ואין להאריך עיי"ש. אבל נראה בפשיטות דלק"מ. דאין הכי

נמי דודאי מדאורייתא אין סופו לטמא טומאה חמורה וצריך הכשר. אלא דמ"מ מדרבנן סופו לטמא טומאה חמורה. דהא מיהת מדרבנן מטמאה כנבלה. ולזה מדרבנן מטמאה נמי טומאת אוכלין בעודה מפרכסת גם בלא הכשר. ובזה מדוקדקים דברי הרמב"ם שם דבישראל בטמאה כתב הטעם דאינה צריכה הכשר משום דסופה לטמא טומאה חמורה. אבל בנכרי בטהורה כתב דאינה צריכה הכשר בלא שום טעם. והיינו משום דבאמת בנכרי בטהורה אין סופה לטמא טומאה חמורה מדאורייתא. אלא דכיון דמדרבנן מיהת מטמאה כנבלה הילכך מדרבנן מטמאה בלא הכשר. ולזה מיסתם לה סתומי ולא כתב בהדיא דסופה לטמא טומאה חמורה. וראיתי להר"ב מרכבת המשנה בהלכות טומאת אוכלין (שם בח"ג) שכתב אדרבה להכריח משם כשיטת הרמב"ם ז"ל עפ"מ שהקשה הראב"ד ז"ל בהשגות שם דמ"ש דשחיטת נכרי בטהורה ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין. אע"ג דשחיטתו כנחירה בעלמא היא. ובנחרה אמרינן התם דאין בה טומאה של כלום כל זמן שמפרכסת. ונדחק לומר דבנחירה כל זמן שמפרכסת אין מיתתה ניכרת שתעשה אותה אוכל מפני שאינה אלא כמתעלפת או שנבעתה ונפלה. אבל בשחיטה גמורה מיתתה ידועה וניכרת והילכך אע"פ שמפרכסת אוכל היא עיי"ש. ועל זה תמה במה"מ שם מדאמרינן התם בעי ר"א שהה בה דרס בה מהו. ופשיט לה מדאמר ר"י דצריכה הכשר שחיטה כבהמה טהורה אפי' לבדיקת סכין עיי"ש. הרי דאפי' שחט שחיטה גמורה בשני סימנים כל שנפסלה בשחיטה ששהה או דרס או שחט בסכין פגומה דינה כנחירה ואינה מטמאה טומאת אוכלין. אע"ג דבזה ודאי מיתתה ניכרת כבשחיטה כשרה. והדרא קושית הראב"ד ז"ל לדוכתה. ובאמת דזה תימא על הראב"ד ז"ל. ולזה הכריח שם מזה כשיטת הרמב"ם ז"ל. דלפ"ז בפשיטות ניחא. ואין ענין כלל נחורה לשחוטה. דנכרי ששחט שחיטה גמורה היא כשחיטת ישראל וטומאתה אינה אלא מדרבנן. אלא דאסורה באכילה לישראל מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו. ולהכי כל זמן שהיא מפרכסת מטמאה טומאת אוכלין דשחיטה כזו חשיבא בטהורה לשוויי' אוכלא לענין טומאת אוכלין כשחיטת ישראל בטהורה. משא"כ בשנחרה או בשחיטה פסולה. דלאו כלום היא. והו"ל נבלה גמורה ומטמאה במיתתה מדאורייתא. הילכך לא משוויא לה אוכלא לענין טומאת אוכלין. ואף דישראל אפי' בטמאה משוויא לה אוכל ומטמאה טומאת אוכלין כשמפרכסת. היינו משום דשחיטה לישראל נאמרה ושחיטתו בטהורה מתרת באכילה מיד לאחר שחיטה. הילכך בטמאה נמי מהניא להחשיבה אוכל אבל בנכרי דוקא שחיטה גמורה בטהורה. דמיהת מהניא להוציאה מידי נבלה מדאורייתא. להכי חשיבא מיהת למשוויא אוכלא. כן נראה כוונתו שם. אף דדבריו

מגומגמים הרבה. וגם נשתבשו בכמה ט"ס עיי"ש. ואין מקום לדבריו אם לא על דרך שכתבנו. ועכ"פ ודאי יש מזה סיוע לשיטת הרמב"ם ז"ל. אלא שיש מקום לדחות ואין להאריך:

והנה בפרק העור והרוטב (חולין קכ"ג ע"א) תנן המפשיט בבהמה ובחיה בטהורה ובטמאה בדקה ובגסה לשטיח כדי אחיזה וכו'. ופירש"י כדי אחיזה הוי חיבור יד להוציא טומאה מן הנבלה אם נוגע בו. ולהכניס טומאה אם טהורה היא. וטפי מהכי לא הוי יד וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמרינן עלה בגמרא שם הא יתר מכדי אחיזה טהור. אמאי ליגזר דילמא לא אתי למיעבד אלא כדי אחיזה וקא נגע בטמאה וקא מטהרינן לי' ומשני אי בטומאה דאורייתא הכי נמי. הכא במאי עסקינן בטומאה דרבנן. ופירש"י וז"ל שהי' המפשיט טמא טומאה דרבנן כגון הנך דגבי י"ח דבר. הבא ראשו ורובו במים שאובים. ובהמה זו קדשים היא ואם נגע בה טמאה מדרבנן. הילכך לא מחמירינן בה כולי האי עכ"ל. ועי' ברש"ל שם שביאר דלהכי צריך לאוקמה בבהמת קדשים. משום דהנך טומאות די"ח דבר אין להם אלא דין שני דמותר בחולין. כדאמרינן לעיל (ל"ג ע"ב) עיי"ש. ופרכינן תו התם תינח טמא בטהורה. טהור בטמאה טומאה דאורייתא. ומשני בטרפה. וכדאבוה דשמואל דאמר טרפה ששחטה מטמאה במוקדשין. ופירש"י וז"ל טהור בטמאה טומאה דאורייתא היא. דהא מתניתין בין בטמאה בין בטהורה קתני. תנא טהורה לענין הכנסת טומאה לקבלה מן המפשיט. ותנא טמאה לענין הוצאת טומאה שתטמא היא את המפשיט הראשון הנוגע בכדי אחיזה ולטהר את השני המפשיט מכדי אחיזה ואילך ולא נגע בבשר. והכא ליגזר דהא כל בהמה טמאה נבלה היא אפי' שחטה וטומאתה דאורייתא. ומשני בטרפה. האי טמאה דמתניתין לאו בהמה טמאה אלא בהמה טהורה טרפה ששחטה דמטמאה במוקדשין. כלומר אם של מוקדשין היא עכ"ל עיי"ש. ולכאורה מהך סוגיא תיובתא לשיטת הרמב"ם ז"ל. דאם איתא דשחיטת נכרי אינה מטמאה כנבלה אלא מדרבנן. א"כ מאי פריך טהור בטמאה טומאה דאורייתא היא. וגם למה הוצרך לאוקמה בטרפה ובמוקדשין. כיון דכל בהמה טהורה ששחטה נכרי אינה מטמאה אלא מדרבנן לדעת הרמב"ם ז"ל. והו"ל נבלה מדרבנן. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שעמד בזה והניחה בתמיהא לשיטת הרמב"ם ז"ל:

ואמנם לדידי אדרבה משם יש לדון להכריח כשיטה זו. ע"פ מאי דקשה טובא לכאורה בהך סוגיא. דכיון דבין טהורה ובין טמאה דמתניתין בבהמת קדשים הוא דמיירי. וכמבואר בפירש"י דטמא בטהורה ע"כ לא מיירי אלא בבהמת קדשים. דאל"כ אינה מקבלת טומאה מהטמא טומאה דרבנן. דכל הטעון ביאת מים מדברי סופרים טהור

לחולין ולמעשר. כדתנן (בפי"א דפרה) ומייתי לה בפ"ב דחולין (ל"ג ע"ב) עיי"ש. וכן טהור בטמאה דמוקמינן בטרפה ששחטה דמטמאה מדרבנן במוקדשין. היינו כשהבהמה היא של מוקדשין כדפירש"י. והשתא א"כ הדבר תמוה הא תינח בהמה. אבל הרי במתני' קתני נמי חיה. דליתא לעולם במוקדשין. וא"כ לא משכחת לה בדידה לא טהור בטמאה ולא טמא בטהורה. לפום הך אוקימתא דמוקים לה בטומאה דרבנן. ולענין מאי קתני לה. אם לא דמיירי בטומאה דאורייתא דשייכא אף בחולין. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. בחיה ליגזר דילמא לא אתי למיעבד אלא כדי אחיזה וקא נגע בטומאה וקא מטהרינן לי'. וזה תימא גדולה לכאורה. ולכן נראה דעכצ"ל דלא קתני חיה אלא משום טהור בטמאה דשפיר משכחת לה בטומאה דרבנן בשחיטת נכרי. וכשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אלא דטומאה דבהמה לא מצי לאוקמי בהכי. משום דמשמע לי' טמאה דומיא דטהורה. דכיון דטמא בטהורה לא מיתוקמא לי' אלא בבהמת מוקדשין. הכי נמי בהמה טמאה דקתני נמי במוקדשין מיירי. וכיון דשחיטת קדשים אינה אלא בעזרה. לא מיתוקמא בשחיטת נכרי. דנכרי בעזרה מנין. דהא אפי' באשה פרכינן כיו"ב (בפ"ב דקידושין נ"ב ע"ב). וכי אשה בעזרה מנין עיי"ש בפירש"י ובתוס' ושאר ראשונים ז"ל שם. דלכולהו פירושי הכא נמי לא מיתוקמא בשחיטת נכרי בבהמת מוקדשין. דודאי דחיקא מילתא טובא לאוקמי בשעבר ושחטה חוץ לעזרה. ולהכי מוקי לה בבהמת מוקדשין שנמצאת טריפה שטמאה מדרבנן. והו"ל שפיר דומיא דטמא בבהמה טהורה דאיירי נמי ע"כ במוקדשין. אבל חיה דקתני ע"כ לא משכחת לה בטומאה דרבנן אלא בששחטה נכרי. ולא תני לה אלא משום טהור בטמאה. וא"כ שיטת הרמב"ם ז"ל מוכרחת מההיא סוגיא:

איברא דזה לא יתכן אלא לפירש"י שפירש ההיא דאבוה דשמואל דאמר טרפה ששחטה מטמאה במוקדשין. היינו אם הך טרפה היא של מוקדשין. אבל חזינא לי' להרמב"ם דלא ס"ל הכי. שכתב (בפ"ב מהלכות אבות הטומאה ה"ח) וז"ל טרפה שנשחטה אע"פ שהיא טהורה מן התורה. אם נגע בה הקדש נטמא מדברי סופרים. וזו מעלה יתירה שעשו בקודש עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דהך טרפה מיירי אפי' בבהמה של חולין ומאי דקאמר אבוה דשמואל שמטמאה במוקדשין היינו במוקדשין שנגעו בה. וכן כתב בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (בפרק בהמה המקשה משנה ה') שכתב שם וז"ל מגע הטרפה שחוטה מטמא בשר קדשים ואע"פ שאינו מטמא חולין. וכן אמרו טריפה שנשחטה מטמא במוקדשין עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם עוד שם (בפ"ב מהלכות אבה"ט ה"ט) וז"ל בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו וכו' שחט את אמו ואח"כ חתכה האבר

כטרפה שנשחטה ושאר בשר העובר מגע טריפה שחוטה שהיא מטמאה את הקודש אבל לא את התרומה עכ"ל עיי"ש. הרי שדקדק בכל מקום לפרש דטרפה שחוטה שמטמאה במוקדשין היינו טרפה של חולין ומטמאה את הקודש. ולאפוקי תרומה שאינה מטמאה. וא"כ להרמב"ם ז"ל גופי' ע"כ ליתא למאי דשנינן אליבי'. דהא השתא נמי דמוקמינן מתניתין בטרפה שחוטה אין הכרח לאוקמה בבהמת מוקדשין. דהא אפי' בבהמת חולין איתי' להאי דינא. מיהו אי משום זה אכתי איכא למימר דנהי דודאי דין זה דאבוה דשמואל איתי' נמי בבהמת חולין. מ"מ בבהמת מוקדשין נמי איתי' דמאי שנא. וא"כ שפיר איכא למימר על דרך שביארנו דבעי לאוקמי טהור בטמאה בבהמת מוקדשין דומיא דטמא בטהורה. ולהכי לא מצי לאוקמה בשחיטת נכרי מטעם שנתבאר. אלא מוקים לה בטרפה שחוטה דשייך נמי במוקדשין שנמצאת טרפה. שמטמאה כדאבוה דשמואל. ושפיר מיתוקמא בבהמת מוקדשין דומיא דטמא בטהורה. ונמצאת טרפה לאחר שנשחטה בעזרה. אבל חיה ודאי לא מיתוקמא בטומאה דרבנן אלא בנשחטה ע"י נכרי. ולא קתני לה אלא משום טהור בטמאה כמו שביארנו. ושפיר מוכח מכאן כשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל:

ואמנם עיקר פירושו של הרמב"ם ז"ל בההיא דאבוה דשמואל צ"ע טובא לכאורה דא"כ היאך תתפרש סוגיין דהתם. דהרי מתניתין לענין טומאת המפשיט נמי מיירי. כדקתני המפשיט בבהמה ובחיה וכו'. וכדפירש"י בסוגיא כאן בד"ה תינח טמא בטהורה וכו' עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה מאי משני ומוקים לה בטריפה ששחטה וכדאבוה דשמואל. והא לאבוה דשמואל נמי לא מטמאה אלא מוקדשין. ואפי' תרומה לא מטמאה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם. וא"כ היכי מטמאה את המפשיט בכדי אחיזה. הא המפשיט חולין הוא. איברא דפירושו של הרמב"ם ז"ל ע"כ לכאורה מוכח מסוגיא דפ"ק בהמה המקשה (ס"ט ע"א). דאמרינן התם בעי רב חנינא הוציא העובר את ידו בעזרה מהו. מגו דהוי מחיצה לקדשים הוי נמי לגבי דהאי. או"ד לגבי דהאי לאו מחיצה היא. דמחיצת עובר אמו היא. א"ל אביי ותיבעי לך קדשים קלים בירושלים. קדשים קלים בירושלים מ"ט לא איבעיא לך. דמחיצת עובר אמו היא. הכא נמי מחיצת עובר אמו היא עיי"ש. ואם איתא דהא דאמרינן דטרפה שחיטה מטמאה במוקדשין. היינו כשהיא של מוקדשין כפירש"י. א"כ אין מקום כלל לעיקר הך איבעיא. דהא לעיל מיני' בסמוך (ס"ח ע"א) מייתי ברייתא דקתני בהמה המקשה לילד הוציא עובר את ידו והחזירה ואח"כ שחט את אמו מותר באכילה. שחט את אמו ואח"כ החזירה אסור באכילה וכו'. שחט את אמו ואח"כ חתכו הבשר מגע נבלה דברי ר"מ. וחכ"א מגע טרפה שחוטה עיי"ש. והנה הא

דאמרי חכמים מגע טרפה שחוטה. איתא נמי במתניתין לקמן (שם ע"ב ע"א). ואמרינן עלה בגמרא (שם ע"ג ע"א) טריפה שחיטה מי מטמיא. ומשני אין כדאבוה דשמואל דאמר טרפה ששחטה מטמאה במוקדשין עיי"ש. והשתא אם איתא דמטמאה במוקדשין דקאמר אבוה דשמואל היינו אם טרפה זו של מוקדשין היא כדפירש"י. וא"כ ע"כ ודאי מיירי בששחטה בעזרה. דהרי קתני רישא דההיא ברייתא הוציא את ידו והחזירה ואח"כ שחט את אמה מותר באכילה. ואילו בהמת קדשים ששחטה חוץ לעזרה אסורה באכילה ובהנאה. כדין שחוטי חוץ. וכיון דע"כ בעזרה נשחטה. א"כ אם איתא דאמרינן דעזרה מגו דהוי מחיצה לגבי קדשים הויא נמי לגבי דהאי. היכי מחלק בברייתא בין הוציא עובר את ידו והחזירה ואח"כ שחטאת אמו. ובין שחט את אמו ואח"כ החזירה דבזה אסור באכילה ובזה מותר באכילה. והא כיון דבעזרה הוציא את ידו הו"ל כלא הוציא כלל. ובכל ענין מותר באכילה. ואפי' לא החזירה כלל. וגם קשה היכי פליגי ר"מ וחכמים. דלמר הו"ל מגע נבלה ולמר מגע טרפה. והא כיון דמחיצה דידי' היא העזרה. א"כ לא יצא כלל חוץ למחיצתו. ואין כאן לא מגע נבלה ולא מגע טרפה כלל מיהו קושיא זו גם לפי' הרמב"ם ז"ל קשה דהרי מדקאמרי חכמים דכל הבשר של הבהמה והעובר טמא מגע טרפה שחוטה. א"כ ע"כ גם להרמב"ם מיירי כשהבהמה של מוקדשין היא. דהא אינה מטמאה אלא את הקודש. וכיון דשאר בשר העובר ובשר הבהמה מקבלין טומאה בנגיעת היד ע"כ מיירי שהם מוקדשין. וא"כ גם להרמב"ם ז"ל קשה כדאקשינן לרש"י ז"ל. דאין כאן מקום לאיבעיא דרב חנינא. דהרי ע"כ בששחטה בעזרה מיירי כדין מוקדשין. מדקתני רישא דאם החזירה את האבר קודם שחיטת אמו מותר באכילה. וא"כ ע"כ מוכרח מהך ברייתא דמחיצת עזרה לגבי דהאי לאו מחיצה היא. ועכצ"ל דאיכא למידחי ולומר דאע"ג דמתניתין ודאי לא מיירי בבהמה של מוקדשין. מ"מ שפיר קאמרי חכמים דהו"ל מגע טרפה שחוטה. כדי לאפוקי מר"מ דקאמר מגע נבלה. וא"כ אפי' את החולין מטמאה. ולזה קאמרי חכמים דזה ליתא. דאינה אלא כמגע טרפה שחוטה. ובבהמת חולין דמיירי בה בהך ברייתא אין הבשר טמא כלל. אלא דבבהמת מוקדשין כה"ג הבשר טמא מדרבנן כדין טרפה שחוטה שמטמאה את הקודש מדבריהם. והשתא א"כ גם לפירש"י לא תקשה. דאפשר לומר דודאי לעולם עיקר ברייתא ברישא ובסיפא בבהמת חולין הוא דמיירי. ולהכי ברישא מותר באכילה. וגם בסיפא לא אסרוהו באכילה אלא משום הוצאת ידו. אבל כל העובר ואמו מותרין באכילה. אע"ג דלא מיירי בשחיטה שבעזרה. ורבנן דאמרי מגע טרפה שחוטה לא קאמרי אלא דהכא אין הבשר טמא כלל.

אלא דבעלמא בבהמת מוקדשין הבשר טמא מדבריהם כדין מגע טרפה שחוטה של מוקדשין שמטמאה אפי' בחולין:

הן אמת דבלא"ה דברי רש"י תמוהים אצלי שדבריו ז"ל סותרים זא"ז. שהרי בסוגיא דפרק בהמה המקשה (ס"ט ריש ע"ב) בד"ה מגע טריפה וכו' כתב וז"ל ולקמן מפרש בפירקין בטרפה שחוטה מאי מגע שייך למימר בה. ומפרש שטרפה שחוטה מטמאה את המוקדשין מדרבנן עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דשם מפרש כפי' הרמב"ם ז"ל שהכל תלוי במקבל את הטומאה. אם הוא של קדשים או של חולין. אבל המטמא אפי' הוא של חולין הרי הוא מטמא את הקודש. והדבר תמוה שהרי לא כן פירש בפרק העור והרוטב שם. וצ"ע כעת בזה. ועכ"פ מן הסוגיא ליכא קושיא לפירש"י בפרק העור והרוטב כמו שנתבאר. אבל לפי' הרמב"ם ז"ל וכן לפירש"י שבסוגיא דפרק בהמה המקשה שם. ודאי קשה טובא מסוגיא דגמרא (בפרק העור והרוטב) שם. דמשמע ודאי דלענין טומאת המפשיט עסקינן. ואפי' הכי מסקינן דטהור בטמאה היינו בטרפה שחוטה שטומאתה מדבריהם. וא"כ ע"כ מבואר דאפי' את החולין היא מטמאה. דהרי המפשיט חולין הוא. והא דקאמר אבוה דשמואל שמטמאה במוקדשין ע"כ צריך לפרש כדפירש"י (בפרק העור והרוטב) שאינה מטמאה אלא כשהטריפה היא של מוקדשין. וא"כ אין לנו אלא שהדבר תלוי בהמטמא אם הוא קודש. דאז אפי' את החולין מטמא. ואם הוא חולין אפי' קודש לא מטמא. ומיהו לפירש"י אפשר לומר קצת דס"ל דכיון דסתמא קאמר אבוה דשמואל שמטמאה במוקדשין אית לן למימר דכל שיש מיהת צד אחד דקודש יש כאן טומאה. שאם הטרפה היא של קודש מטמאה היא אפי' את החולין. ואם היא של חולין מטמאה היא את הקודש. וטעמא משום דמעלה עשו בקודש. ובכל ענין שיש צד קודש בין בהמטמא ובין במקבל את הטומאה גזרו שתטמא. ובהכי ניחא נמי שלא יסתרו דברי רש"י זא"ז. אלא דצ"ע אצלי מי הכריחו לרש"י לומר כן. דגם בההיא דפרק בהמה המקשה שם שפיר יש לפרש דהיינו טעמא שמטמאה הבשר משום דהיא של קודש. ואפי' בשר הבהמה אפי' כשהיא של חולין והעובר קודש. דקיי"ל דקדושה חלה על העוברין אפי' תמימה במעי בע"מ. כדמסקינן בפ"ק דתמורה (י"א ע"א). וכדפסק הרמב"ם (בפט"ו ממעה"ק) עיי"ש. מקבל טומאה בנגיעת האבר משום דהו"ל כטרפה שחוטה שמטמאה אם היא של מוקדשין אפי' את החולין. ואכמ"ל בזה. אבל מ"מ פירושו של הרמב"ם ז"ל דמבואר דס"ל דרק במקבל את הטומאה הדבר תלוי. שאם הוא של קודש מקבל טומאה אפי' כשהטריפה חולין. ואם המקבל טומאה אינו של קודש אין טרפה שחוטה מטמאתו במגעה אפי' אם היא קודש. ודאי קשה טובא מסוגיין דפרק העור והרוטב לפום

פשטי' דסוגיא דמשמע ודאי דלענין טומאת וטהרת המפשיט מיירי. כדפירש"י וכן פי' הרמב"ם ז"ל גופי' בפיה"מ שם עיי"ש. ומיהו יש לדחוק ולפרש דאע"ג דקתני במתניתין המפשיט מ"מ לא לענין טומאת המפשיט עצמו מיירי אלא במידי דקודש שנגע בעור המופשט הוא דמיירי. ומה שפירש בפיה"מ שם דלענין טומאת האדם מיירי. היינו לפי האמת. דבמסקנא לא מיתוקמא מתניתין בטרפה שחוטה שאין טומאתה אלא מדרבנן אלא אפי' בטומאה דאורייתא מיירי מתניתין לדעת הרמב"ם ז"ל. כמו שביאר המל"מ (בפ"ג מהלכות כלים הלכה י"א) עיי"ש בדבריו. ואע"פ שדבריו דחוקים הרבה. מ"מ דבריו מוכרחים בדעת הרמב"ם. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפיה"מ שם עיי"ש היטב. אבל למאי דבעי לאוקמי מתניתין בטומאה דרבנן ובטרפה שחוטה ודאי לא מיתוקמא מתניתין בטומאת האדם אלא לענין קודש שנגע בעור המופשט:

איברא דלפ"ז קשה טובא לכאורה דלמה להו לדחוקי לאוקמי מתניתין דטהור בטמאה בטרפה שחוטה. הרי אפי' בכשרה מצינן לאוקמי. דהא קיי"ל דבשר תאוה מטמא את הקודש טומאה חמורה מדרבנן כנבלה אפי' לטומאת משא. כדתניא בתוספתא (סוף נדה) עיי"ש. וברמב"ם (פי"א מהלכות אבות הטומאה הלכה ה') ובכ"מ שם. וא"כ כל בשר בהמה כשרה של חולין. שהיא בשר תאוה. מטמאה את הקודש כטרפה שחוטה. ושפיר מיתוקמא מתניתין דטהור בטמאה בטומאה דרבנן שגזרו בבשר תאוה בכל בהמה של חולין. ובשלמא לפירש"י ניחא שפיר משום דבעי לאוקמי טהור בטמאה דומיא דטמא בטהורה. דמיירי דוקא בבהמה של מוקדשין. ולהכי לא מצי לאוקמה אלא בטרפה שחוטה. דמיירי נמי דוקא במוקדשין. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל דטרפה שחוטה בחולין מיירי ולענין שהיא מטמאה את הקודש. וא"כ היינו ממש כבשר תאוה. א"כ לא צריך לאוקמי בטרפה. דבכל בהמה שחוטה המותרת נמי איכא טומאה חמורה מדבריהם לקודש. ובשלמא לאבוה דשמואל גופי' לא תקשה מאי דנקט דין זה בטרפה שחוטה. כיון דגם בשאינה טרפה כל בשר תאוה מטמא את הקודש במגע ובמשא משום די"ל דנקט טרפה משום דבטרפה שחוטה אפי' כשהוא מוקדשין דלאו בשר תאוה היא מטמאה את הקודש. אבל לסוגיא דגמרא שם ודאי קשה דכיון דלא בעי אלא לאשכוחי גוונא דלא מטמאה אלא מדרבנן. למה לי' לאוקמה בטרפה. כיון דכל שחוטה דחולין מטמאה מדרבנן טומאה חמורה לגבי קודש. ולכאורה הי' נראה לומר ע"פ גירסת התוספתא כת"י (סוף נדה שם) דגרסינן התם בראשונה היו אומרים בשר התאוה טהור. חזרו וגזרו עליו שיהא מטמא את הידים. חזרו וגזרו עליו שיהא מטמא במגע חזרו וגזרו עליו שיהא כנבלה עצמה ומטמא במשא. חזרו ואמרו כל הגת שנעשית על גבי בשר תאוה טמאה

לקודש וטהורה לתרומה חזרו ואמרו חיה ולא עוף עיי"ש. וכן הוא הגירסא בתוספתא שלפנינו. אלא דלעיל מיני' יש שם ט"ס שבמקום וטהורה לתרומה איתא שם וכן הורה לתרומה. וט"ס הוא וצ"ל וטהורה לתרומה כגירסת הכת"י. ומבואר עכ"פ מן התוספתא דלמשנה אחרונה אין דין בשר תאוה אלא לבשר חיה ולא לבשר עוף. ונראה פשוט דכ"ש לבשר בהמה דאין לו דין בשר תאוה לענין טומאה. דדוקא בבשר חיה שאין במינה כלל דבר הקרב ע"ג המזבח גזרו עליו טומאת בשר תאוה. אבל עוף אע"ג שאין לך בכל העופות הטהורים שקרב ע"ג המזבח אלא תורים ובני יונה בלבד. מ"מ כיון שיש מיהת במינם קרב על המזבח לא גזרו טומאה על בשרם משום בשר תאוה. וכ"ש בשר בהמה. דאין בבהמות הטהורות מה שאינו קרב ע"ג המזבח. דכולם קריבין ע"ג המזבח. אלא דנקט עוף לרבותא אע"פ שרובן אין קריבין ע"ג המזבח לא גזרו על כולם טומאת בשר תאוה. אפי' על אותן שאין קריבין. וכ"ש בהמה שכולן קריבין שלא גזרו עליהן. ומעתה א"כ ניחא שפיר דהכא דקתני במתניתין בהמה. ע"כ לא מצי לאוקמה בטמאה משום בשר תאוה. דהא למשנה אחרונה שהיא עיקר לא גזרו על בשר תאוה אלא בבשר חיה בלבד ולא בבהמה. ושפיר הוכרח לאוקמה בטרפה שחיטה:

ועפ"ז אתי שפיר מה שהקשינו לעיל דכיון דבין טמא בטהורה ובין טהור בטמאה בבהמת קדשים הוא דמיירי. א"כ חיה דליתא במוקדשין כלל לענין מאי קתני לה במתניתין. אבל לפ"ז ניחא שפיר. דודאי בחיה לא פריך מידי דמשכחת בה טומאה מדרבנן בכל בשר חיה שחוטה שמטמא מדרבנן טומאה חמורה משום בשר תאוה. ונקט חיה משום טהור בטמאה. ולא הוקשה לו אלא בבהמה דלית בה טומאה משום בשר תאוה. ולזה הוכרח לאוקמה בטרפה שחיטה. אבל בחיה מעיקרא לא קשה לו מידי. ועפ"ז ממילא נדחה הראי' שהבאתי לעיל לשיטת הרמב"ם ז"ל מסוגיא זו. מדנקט חיה במתניתין. דע"כ לא מיתוקמא אלא בשחיטת נכרי שמטמאה כנבלה מדרבנן דהרי לפי מה שנתבאר בלא"ה ניחא מאי דנקט חיה. משום שמטמאה מדרבנן כנבלה לקודש משום בשר תאוה:

איברא דמדברי הרמב"ם ז"ל שם (בפי"א מהלכות אבות הטומאה) מבואר דס"ל שאין חילוק בדין טומאת בשר תאוה בין בשר בהמה לבשר חיה. שסתם וכתב וז"ל בשר תאוה אע"פ שהוא טהור גזרו עליו שיהי' כשלישי לטומאה. מטמא את הקודש ואינו פוסל את התרומה עכ"ל עיי"ש. הרי שלא חילק כלל בין בהמה ועוף לחיה. והוא דבר מתמיה טובא לכאורה דזהו נגד התוספתא. ותמיהני על נושאי כליו שלא הרגישו בזה. וע"כ צ"ל שלא הי' בגירסת התוספתא שלפניו הך סיומא דמסיים בתוספתא שלפנינו חזרו ואמרו

חיה ולא עוף. וכן נראה להדיא בהקדמת הרמב"ם ז"ל לפיה"מ סדר טהרות. שכתב שם וז"ל ומכלל מה ששמוהו ג"כ ולד הטומאה בשורש הגזרה בשר תאוה. שכבר התבאר בתוספתא דנדה שבשר תאוה שמוה שלישי לעולם לטומאה ואע"פ שלא נטמאה כלל. ושם נאמר גזרו עליו שיטמא את הידים. וחזרו וגזרו עליו שיטמא במגע. וחזרו וגזרו עליו שיהא כנבלה עצמה מטמא במשא. עוד אמרו שהוא סוף מאמרם שהוא טהור לתרומה. רצונם לומר שלא יטמא אלא הקודש וזהו דין שלישי לטומאה כמו שזכרנו עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דלפי גירסתו מה שאמרו טמאה לקודש וטהורה לתרומה זהו סוף מאמרם. ותו לא חזרו בהם מגזירתם יותר. וע"כ שלא הי' בגירסתו מאי דאיתא תו בגירסא שלפנינו חזרו ואמרו חיה ולא עוף. ולזה גם בחיבורו הגדול לא חילק בין חיה לבהמה ועוף. וראיתי בתוספתא לפי נוסחת הגר"א ז"ל דגריס שם חזרו ואמרו אף חיה ועוף טמאין לקודש וטהורין לתרומה עיי"ש. ולפי גירסא זו אתי שפיר דברי הרמב"ם. וצ"ל דעיקר הרבותא היא דאפי' חיה ועוף לא גזרו בהן בתרומה. ולא נימא דבחיה ועוף גזרו טומאה אפי' לתרומה. אלא שלא מצאתי גירסא זו בשום דוכתא וגירסא שלפנינו וגם גירסת התוספתא כת"י אינה כן. ועכ"פ מתבאר דלהרמב"ם ז"ל אין חילוק לענין זה בין בהמה לחיה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה בסוגיין דפרק העור והרוטב למה לי' לדחוקי לאוקמי בטרפה שחוטה. תיפוק לי' דאפי' בשר כל בהמה שחוטה נמי מטמאה את הקודש משום בשר תאוה:

מיהו נראה דבלא"ה לק"מ לפמשכ"ל דבעי לאוקמי טהור בטמאה דומיא דטמא בטהורה דמיירי בבהמת קדשים כדפירש"י. דמה"ט לא מוקי לה בשחיטת נכרי משום דליתא במוקדשין כמו שנתבאר. וא"כ מה"ט נמי ניחא דלא מוקי לה בטומאת בשר תאוה. משום דזה לא שייכא אלא בחולין. ולא הוי דומיא דטמא בטהורה דמיירי בבהמת מיקדשין. ולזה מוקי לה בטרפה שחוטה דאיתא נמי במוקדשין כמשכ"ל. והו"ל שפיר דומיא דטמא בטהורה דמיירי בבהמת קדשים. כדפירש"י שם. ואף דלפום מאי דס"ד מעיקרא דבהמה טמאה דמתניתין היינו טמאה ממש ממינים הטמאים. וכדפירש"י שם. ע"כ לא הוי דומיא דטמא בטהורה. היינו משום דבהדיא פירש במתניתין בהמה טמאה. אבל במסקנא דמסיק דטמאה דמתני' לאו מין טמא קאמר אלא מין טהור. וקרי לה טמאה רק משום דמיירי בגוונא שמטמאה מיהת את הקודש. ניחא לי' לאוקמה דומיא דטמא בטהורה בבהמת קדשים. כיון שלא פירש תנא דמתניתין דלא מיירי השתא אלא בבהמת חולין. ולא בקדשים כדמיירי בטמא בטהורה:

וממוצא דבר למדנו דמה שפירש"י דטמא בטהורה לא מיירי אלא בבהמת קדשים. יש לפרש כוונתו בפשיטות. משום דבשר בהמת חולין בלא"ה מטמאה שגזרו עליו טומאה משום בשר תאוה. וא"כ ליכא שום תוספת טומאה במה שנוגע בו הטמא בטומאה דרבנן. ולכן פירש"י דמיירי בבהמת קדשים דלאו בשר תאוה היא. ואין בה שום טומאה. אלא בנגיעת הטמא בה הוא דמקבלת טומאה. ואין צורך לדברי הרש"ל ז"ל שם. אלא שיש לומר דלא רצה לפרש דברי רש"י ע"פ דעת הרמב"ם. משום דבתוספתא שלפנינו מבואר דבשר בהמה לא הוי בכלל טומאת בשר תאוה כמשכ"ל. ואכמ"ל בזה. וממילא מבואר דלפ"ז נדחית הוכחתנו לשיטת הרמב"ם ז"ל בשחיטת נכרי מההיא סוגיא דהכא. דהרי שפיר י"ל דאפי' לשיטת שאר ראשונים ז"ל דשחיטת נכרי נבלה גמורה היא מדאורייתא. מ"מ שפיר קתני במתניתין חיה משום טהור בטמאה. ומשום טומאת בשר תאוה אפי' כשאינה טרפה. וגם משום טומאה טרפה ששחטה שפיר מצי למיתני חיה דנפק"מ לענין קודש שנגע בה. אלא דאין צורך. דבלא"ה חיה ודאי מטמאה קדשים משום בשר תאוה. ואין הכרח לאוקמה בשחיטת נכרי אלא דמ"מ עכ"פ מיהת אין קושיא מהך סוגיא לשיטת הרמב"ם ז"ל כמו שנתבאר. ובלא"ה נראה בפשיטות דלא קשה מידי מהך סוגיא לדעת הרמב"ם. דהא בלא"ה יש להקשות למאי איצטריך לאוקמי בטרפה שחוטה שאינה מטמאה אלא את הקודש. והא מצי לאוקמה בבהמת ע"ז או תשמישי ע"ז או תקרובות שלה שמטמאין מדבריהם טומאה חמורה אפי' אדם וכלים כדין אב הטומאה כמבואר בשבת (פרק ר"ע פ"ג ע"ב) ובשאר דוכתי וברמב"ם (פ"ו מהלכות אבות הטומאה) עיי"ש. וכן משכחת לה זולת זה כמה טומאות של דבריהם. אבל נראה דלהכי הוכרח לאוקמה בטרפה שחוטה. משום דמדקרי לה תנא דמתניתין בהמה טמאה. משמע ודאי דמיירי דמחיים נמי טמאה קרי לה. ולזה הוה ס"ד מעיקרא דמיירי בבהמה טמאה ממש דהיינו ממינא דטמא. ולהכי פריך בפשיטות טהור בטמאה טומאה דאורייתא היא. והוכרח לשנויי דבטרפה מיירי. דאיסור נמי קרי טמא בלישנא דקרא. וגם בלשון חכמים קרי חלב האסור חלב טמא כדאי' בפרק אלו טרפות (חולין מ"ט ע"ב) ובשאר דוכתי. והכא נמי קרא לה בהמה טמאה משום איסור טריפות. אלא דפריך לי' עלה טריפה בת טמויי היא. כלומר דנהי דמשום איסורה נמי מיקריא טמאה. מ"מ מתניתין לענין דיני טומאה מיירי שתטמא אחרים במגע העור שלה. וטרפה גם אחר שחיטתה אינה מטמאה. ועל זה משני אין כדאבוה דשמואל דאמר טרפה ששחטה מטמאה במוקדשין. והשתא לפ"ז ע"כ לא מצי לאוקמי בשאר טומאות דדבריהם. דהרי כל הטומאות ליתנייהו בבהמה אלא לאחר שחיטה. דאפי' משום ע"ז משמשי'

ותקרובתה אין בע"ת נאסרין ולא מטמאין מחיים. אלא מוקי לה בטרפה דמחיים חייל עלה. ומשום טריפתה דמחיים מטמאה לאחר שחיטתה. והשתא ממילא מבואר דלא מצי נמי מהאי טעמא לאוקמה בשחיטת נכרי. דכיון דמחיים בהמה טהורה ומותרת היא. ולא נאסרה ומטמאה אלא ע"י שחיטתה לא מיתוקמא מתניתין בהכי. דהרי קתני בהמה טמאה. וזו לאו בהמה טמאה מיקרי. וזה פשוט:

והנה בדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שעל סדר עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד) מנה במנין הלאוין שחיטת עכו"ם. אע"פ שכבר מנה שם לאו דנבלה עיי"ש. וממה שמנה לאו זה בדבור לא תחמוד. ולא מנה אותו בדבור לא יהי' לך. מבואר בהדיא דלא משום איסורי ע"ז מנה לאו זה. אלא ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דאיסור מצד עצמו הוא. אפי' כשהדבר ברור דלא פלח לע"ז. ונפקא לן אזהרתו מקרא דוקרא לך ואכלת מזבחו. כמש"כ הרמב"ם ז"ל. ולאו נבלה היא מדאורייתא ואין טומאתה אלא מדבריהם. ונמצא דדעת הרמב"ם בזה יש לה מקור מבואר בדברי הגאונים ז"ל. ולא הרמב"ם ז"ל הוא שחידש סברא זו מדעתו כמו שהבין הראב"ד ז"ל (בפ"ב מהלכות אבות הטומאה). וכתב עליו זו היא אחת מסברותיו וכו' עיי"ש. אבל מתורתן של הגאונים ז"ל היא. ובלתי ספק היה להם מקור מבואר לזה:

ומעתה עפ"ז נראה דגם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שמנה לאו דאל תאכלו מזבחם. והיינו לאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. דבריו מכוונים עם דבריו שבאזהרותיו שם. ודבריו הם פשוטן כמשמען. דכוונתו בזה לאזהרה לשחיטת נכרי. אע"פ שברור לנו שאינו עובד ע"ז. ואפי' גר תושב שקבל עליו שבע מצות בני נח בב"ד מ"מ אסור לאכול משחיטתו ולוקה עלי' מלאו דוקרא לך ואכלת מזבחו. כמו שנתבאר. ואע"פ שממה שכתב כאן לאו זה בין הלאוין דע"ז. נראה יותר דכוונתו לאזהרת תקרובת ע"ז. וכדעת הסמ"ג והרמב"ן ז"ל כמש"כ לעיל. דאל"כ הו"ל לכתוב לאו זה לקמן בין הלאוין דאיסורי אכילה. כאבר מה"ח גיד הנשה נבלה וטרפה ואינך. מ"מ לא משמע הכי מלשונו. ובפרט שכן מבואר בהדיא באזהרותיו שם וילמוד סתום מן המפורש. ונראה שלא כתב לאו זה כאן אלא משום דס"ל דאע"ג דודאי אפי' שחיטת גר תושב אסרה תורה באזהרה זו. מ"מ ממה שכתבה תורה לאו זה בענינא דעובדי ע"ז. משמע דעיקר הך איסורא אינו אלא משום הרחקה יתירה מעע"ז. להתרחק מהם כדי שלא ללמוד ממעשיהם. דומיא דלאו דמצבה ואבן משכית דאסר הכתוב אפי' לשם שמים מהאי טעמא. וזהו שכתב לעיל בסמוך ומצבה ואבן משכית למעניהם וכמו שביארנו לעיל (לאוין י') עיי"ש. ולזה סמך רבינו הגאון ז"ל לאוין אלו כאן זה לזה. ועי' מש"כ שם לעיל בזה ואין להאריך יותר:

מצוה יב

ולא תלכו בחוקות גויהם. (בפרשת אחרי) כתיב כמעשה ארץ מצרים וגו' לא תעשו וכמעשה ארץ כנען וגו' לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו. (בסו"פ קדושים) כתיב ולא תלכו בחקות הגוי אשר אני משלח מפניכם וגו'. והרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ל') הביא מצוה זו מקרא דפרשת קדושים. וכן החנוך נמשך בזה אחר הרמב"ם ז"ל. ולא מנה לאו זה אלא בפרשת קדושים (מצוה רס"ב) עיי"ש. וכן בסמ"ג (לאוין נ') כתב עיקר לאו זה מקרא דפרשת קדושים. אלא שאח"כ כתב שנשנה לאו זה ג"כ בקרא דובחקותיהם לא תלכו שבפרשת אחרי. ובקרא דהשמר לך פן תנקש אחריהם שבפרשת ראה עיי"ש. ולשונו שם לקוח מדברי הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות ע"ז ה"א) עיי"ש. וגם מלשון רבינו הגאון ז"ל הכי משמע דכוונתו לקרא דפרשת קדושים. והוא תמוה לכאורה. אמאי נקטו קרא המאוחר (דפרשת קדושים) ולא נקטו מהמקרא המוקדם (בפרשת אחרי). וגם במנין המצות הקצר להרמב"ם (בריש חבורו הגדול) דקדק למינקט לאו זה רק מקרא המאוחר בפרשת קדושים עיי"ש. וכפי הנראה כוונתם ז"ל בזה. משום דקרא דובחקותיהם לא תלכו דפרשת אחרי יש מקום לפרש דלא קאי אלא על העבירות ואיסורים המפורשים בתורה. כמו העריות הכתובות בההיא פרשה. וכדמסיים נמי קרא (בסוף פרשת העריות) אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים וגו' ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחקות התועבות אשר נעשו לפניכם וגו'. וא"כ יש מקום לומר דגם קרא דובחקותיהם לא תלכו דראש הפרשה בחוקות אלו מיירי. אבל בקרא דפרשת קדושים דמסיים קרא אני השם אלקיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים וגו' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי. משמע שרצה הקב"ה להבדילם לגמרי אפי' מנימוסיהם ומנהגיהם ודרכי האמורי אשר מצד עצמן אין בהן שום עבירה. וכמו שהביאו הרמב"ם ז"ל והסמ"ג שם מהספרא עיי"ש. וכן מבואר בכמה דוכתי. וזהו שכתב הרמב"ם (בריש פי"א מהלכות ע"ז) וז"ל אין הולכין בחוקות העכו"ם ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיו"ב שנאמר ולא תלכו בחוקות הגוי וכו'. אלא יהי' הישראל מובדל מהן וידוע במלבושיו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו. וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה מבואר עפמש"כ:

אבל בדברי רז"ל בכל מקום לא הביאו לענין זה אלא מקרא דובחוקותיהם לא תלכו דפרשת אחרי. כמו בתורת כהנים (פרשת אחרי פי"ג) ובתוספתא (דסנהדרין סוף פ"ט) ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ב ע"ב) בברייתא ובסוגיא דגמרא שם. ובפ"ק דע"ז (י"א ע"א). ובברייתא דסוף פ"ב דחולין (מ"א ע"ב) עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ז דסנהדרין

ה"ג) עיי"ש. וכן הבה"ג במנין הלאוין הביא לאו זה מהך קרא דובחוקותיהם לא תלכו עיי"ש. והנה הבה"ג שם מנה בזה שני לאוין. האחד מדכתיב (בפרשת משפטים) ולא תעשה כמעשיהם. והשני מקרא דובחוקותיהם לא תלכו עיי"ש. וכן באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל מנה שני לאוין אלו. וכתב וז"ל ולא תעשה כהם בורות נשברים ולא תלך אתם בחקות משמרתם עכ"ל. ופשוט דכוונתו לשני לאוין אלו. וכמו שכתבן גם הבה"ג סמוכין זה לזה. וכדרכו ז"ל לימשך אחר הבה"ג. וכ"כ באזהרות הר"א הזקן ז"ל שני לאוין אלו סמוכים יחד. וכתב וז"ל וכמעשיהם לא תעשו ולא תלכו בחוקיהם עכ"ל עיי"ש. וכן הר"א ממיץ ז"ל ביראים (סי' פ"ח) מנה שני לאוין אלו יחד כהבה"ג עיי"ש. וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' פ"א) שכתב על דברי הרשב"ג וז"ל ולא תעשה כהם בורות נשברים. אינו לאו מיוחד אלא כולל כל מיני ע"ז כענין שנאמר אותי עזבו וגו' לחצוב להם בורות בורות נשברים עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים. דהדבר פשוט דודאי כוונת הרשב"ג למנותו לאו מיוחד בפ"ע כדרכו ז"ל לימשך אחר הבה"ג. ואם כוונת הרשב"ץ ז"ל בזה להשיג על המשורר טפי הי' לו להשיג על הבה"ג. שדבריו הם מקור לדברי המשורר בזה. וכפי הנראה כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל בלאו זה דלא תעשה כמעשיהם שבא להזהיר שלא לעבוד את השם בעבודה שדרך עובדי ע"ז לעשותה לאלהיהם. וכמו שכתבו הרמב"ן ורבינו בחיי והחזקוני (בפרשת ראה) על קרא דלא תעשה כן לשם אלקיך וגו' עיי"ש בדבריהם. ודברי הרא"ם ז"ל ביראים צ"ע אצלי דמשמע מדבריו דשני לאוין אלו באו להזהיר על ענין אחד עיי"ש. וא"כ אינם אלא לאוין כפולים ואינם נמנים אלא בלאו אחד. ולא יתכן לפרש כן דברי הבה"ג. אלא שראיתי בנוסחת הבה"ג כת"י רומי דשם לא מנה אלא לאו אחד. וכתב שם כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו עיי"ש. והוא רישא דקרא דובחוקותיהם לא תלכו. אבל לאו דלא תעשה כמעשיהם לא הזכיר כלל. וכזה ממש הוא לשון הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו עיי"ש. ובלתי ספק שהיתה לפניו נוסחת הבה"ג כת"י רומי. והמפרש בנתיב מצותיך הבין דכוונת הר"י אלברגלוני למנות שני לאוין מקרא זה. האחד כמעשה ארץ מצרים וגו' וכמעשה ארץ כנען וגו' לא תעשו. והשני ובחוקותיהם לא תלכו עיי"ש. ואין זה נכון כלל. וגם לא נזכר כלל בדברי הר"י אלברגלוני לאו דובחוקותיהם לא תלכו עיי"ש. והדבר ברור דאין כוונתו למנות אלא לאו אחד. ורישא דקרא נקט. כהבה"ג לפי נוסחא הנ"ל. וכן הבין הר"ר משה מועטי ז"ל בפירושו לאזהרות אלו עיי"ש. ועכ"פ לפי נוסחת הבה"ג שלפנינו והר"א הזקן והרשב"ג ז"ל עכצ"ל דבלאו דלא תעשה כמעשיהם כוונתם כדכתיבנא. או אפשר לומר דס"ל דבחוקותיהם לא תלכו הוא אזהרה על חוקות הרבים. ולא תעשה כמעשיהם הוא

אזהרה על היחיד. ועי' בחזקוני (פרשת קדושים) על קרא דלא תלכו בחקות הגוי שכתב וז"ל שנה בה שלא תאמר על חוקות הרבים הזהיר אבל על חוקות היחיד ליכא למיחש קמ"ל עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו אפשר לומר בפשיטות מש"כ רבינו הגאון ז"ל לאו זה מקרא המאוחר דפרשת קדושים. היינו משום דלטעמי' אזיל. דבכל כיו"ב שיש במצוה אחת שני לאוין האחד כללי והאחד פרטי שאינו בא להזהיר אלא על אחד מן הפרטים שבלאו הכללי. אין דרכו למנות אלא אותו הלאו שכולל יותר. כמו שביארנו בהרבה מצות כיו"ב. וא"כ כאן כיון דלאו דלא תלכו בחוקות הגוי כולל אזהרה אפי' לחוקות היחיד וכ"ש לחוקות הרבים. משא"כ לאו דובחוקיתיהם לא תלכו שאינו מזהיר אלא על חוקות הרבים. לזה יפה עשה לפי דרכו דלא מנה אלא לאו דלא תלכו בחוקות הגוי. אבל הרמב"ם ז"ל וכל הנמשכים אחריו שדרכם בכל כיו"ב למנות שני הלאוין. ע"כ לא ס"ל כדעת החזקוני. דאל"כ הי' להם למנות שני לאוין אלו. וכן צ"ל ע"כ בדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. דאל"כ הו"ל למנות גם לאו זה. לפי דרכם בכל כיו"ב למנות שניהם. ובאמת דדבר גדול חידש לנו החזקוני בזה. ומכל הפוסקים לא משמע הכי. וגם לא מצאתי לו מקור בשום דוכתא. וממשמעותא דקרא ג"כ ליכא למשמע הכי. דגוי בלישנא דקרא לא על היחיד נאמר כידוע. וצ"ע ואכמ"ל בזה:

והנה ראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' פ"ח) שכתב וז"ל ובחוקותיהם לא תלכו פי' אפי' אינן עבירות אלא מעשים וחוקות שהורגלו לעשות לשם תורה שלהם הזהירה תורה עליהן וכו'. ואע"ג דאמר בת"כ על עבירות. לא לאפוקי חוקים שאינן עבירות. דהא תניא טובא חוקים שאינן עבירות. כדתניא המספר קומי וכו' אלא לעבור על חוקים שהם עבירות שני לאוין לאו דעבירה ולאו דבחוקותיהם לא תלכו עכ"ל עיי"ש. ולכאורה הדברים מוכרחים. אלא דלפ"ז צ"ע לדרכו של רבינו הגאון ז"ל שאינו מונה אלא הלאוין הכללים ולא הלאוין הפרטים שכבר באו בכלל הלאוין הכללים שבאו במנין. א"כ כאן כיון שמנה לאו דבחוקותיהם לא תלכו לא הי' לו למנות כל הנך לאוין שבאו בתורה בפרטות על אותן עבירות שהן בכלל חוקות העכו"ם. כמו כל לאוין דע"ז ואשרה ומצבה ואבן משכית וכל כיו"ב. כיון דבלא"ה כבר מוזהרין ועומדין עליהם בלאו דובחוקותיהם לא תלכו. וליכא נפק"מ בהנך לאוין אלא לעבור עליהן בשני לאוין כמש"כ הרא"ם ז"ל. ועי' מש"כ בזה לקמן בלאו דלא תתן להעביר למולך ע"פ דברי הב"ח (ביו"ד סי' קע"ח) דלפ"ז ניחא. וגם לפי מש"כ מרן בב"י שם ובכ"מ (פי"א מהלכות ע"ז ה"ג). דבלאו זה דבחוקותיהם לא תלכו התורה מסרה הדבר לחכמים לפרש באיזה ענין מותר ובאיזה ענין אסור עיי"ש בדבריו. איכא ג"כ נפק"מ טובא בהנך לאוין הפרטים. לומר דדברים

אלו שנתפרשו בתורה בפרט. אסורין בכל ענין ואין רשות להקל בהן באיזה ענין שיהי'. ולפ"ז אין צריך לידחק בפירושא דברייתא דת"כ כמו שנדחק הרא"ם ז"ל דליכא נפק"מ אלא לעבור בשני לאוין. דודאי איכא נפקותא רבתא לדינא. ועי' ג"כ בתשו' מהרי"ק (שורש פ"ח) מה שהאריך בזה. דגם לפי דבריו ז"ל אתי שפיר עיי"ש היטב. ובלא"ה נראה דלאו דובחוקותיהם לא תלכו עכ"פ מדאורייתא לא מיתסר אלא כל שעושה כן בדרך קבע על דעת להתנהג כן תדיר כחוק. אבל כשאינו עושה כן אלא במקרה בעלמא. לא אשכחן איסורא בקרא. וכן כתב הראב"ע ז"ל (בפרשת אחרי) וז"ל ובחקותיהם לא תלכו שלא ירגיל אדם ללכת בדרך הזה עד שיהי' לו חוק עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז בפשיטות איכא נפק"מ טובא לענין זה. דאותן הפרטים שבאו בהן בתורה בכל אחד מהן לאו מיוחד בפ"ע ולא מתורת חוק. ודאי פשיטא דבכל ענין נאסרו אפי' רק פעם אחד. כמו כל איסורין שבתורה. וראיתי דבר תמוה להסמ"ק דאע"ג דדרכו למנות כל המצות הנוהגות בזה"ז מ"מ לא מנה לאו זה דובחוקותיהם לא תלכו כלל. לא לאו זה ולא לאו אחר מן הלאוין האמורים בענין זה וזה דבר מתמיה וכל מה שעלה על דעתי לצדד בזה אינו מספיק להעלות ארוכה לדברי הסמ"ק בזה וצ"ע כעת:

מצוה יג

גוייהם מכרות למו ברית. ומהתחתן בם הזהרו. כתיב (בפרשת משפטים) לא תכרות להם ולאלהיהם ברית. וכתיב (בפרשת תשא) השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ אשר אתה בא עלי' וגו' פן תכרו' ברית ליושב הארץ וגו'. וכתיב (בפרשת ואתחנן) לא תכרות להם ברית ולא תחנם ולא תתחתן בם וגו'. וכל מוני המצות מנו שני לאוין אלו. חוץ מן הסמ"ק שלא מנה לאו דלא תכרות להם ברית. ונראה טעמו משום דס"ל כדעת הסוברין דאין לאו זה נוהג אלא בשבע אומות בלבד. וכן דעת הרמב"ם (בסה"מ ובמנין המצות הקצר שבריש חבורו הגדול לאוין מ"ח). אף דבחבורו הגדול (פ"י מהלכות ע"ז) לא נראה כן עיי"ש. וכן דעת הסמ"ג (לאוין מ"ז). וכ"כ התוס' (בפ"ק דע"ז כ' ע"א) בד"ה דאמר קרא עיי"ש. ולזה כיון דהאידנא נתבלבלו כל האומות וכל מאן דפריש מרובא פריש. אין איסור זה נוהג בזה"ז. ואזיל לטעמו שאינה מונה אלא המצות שנוהגות בזה"ז. ולכן לא מנה לאו זה. ואף דעדיין יש לדון בזה ע"פ סוגיא דסופ"ק דיבמות (ט"ז ע"ב) ודברי הבה"ג (סוף הלכות נחלות) וסוגיא דפרק בתרא דקידושין (ע' ע"ב) דמתבאר דגם עכשיו יש מקום לאיסורין דשבע אומות. וכן מתבאר דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות מלכים ה"ח) עייש"ה. ודברי המהרש"ל ז"ל בישש (פ"ק דיבמות סי' י"ב) תמוהים בזה עיי"ש היטב. מ"מ יש ליישב וכבר הארכתי הרבה בענין זה במק"א ואכמ"ל בזה. אלא שיש

כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל דלפי דרכו הי' לו למנות כאן שני לאוין בכריתת ברית. שהרי כתיב לא תכרות להם ולאלהיהם ברית. והרי לפי דרכו ז"ל בכל כיו"ב למנות כל פרט ופרט בפ"ע אע"פ שבלאו אחד נאמרו. הי' לו למנות כאן כריתת ברית להם ולאלהיהם בשני לאוין מיוחדים כל אחד בפ"ע. וביותר תמוה דממש"כ בלשונו גוייהם מכרות למו ברית. מבואר דבכוונה דקדק בלשונו להשמיענו שאין כוונתו למנות בזה אלא לאו דלא תכרות להם ברית בלבד. ולא אזהרת כריתת ברית לאלהיהם. וכן משמע באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) שכתב שם לא תכרות למו ברית עיי"ש. וכבר ביארנו בזה קצת (לעיל לאוין ד') עיי"ש מש"כ בזה. ואמנם אין קושיא זו לרבינו הגאון ז"ל בלבד אלא גם לשאר מוני המצות יש להקשות כן. ולא מיבעיא לדרך הסמ"ג והרמב"ן ז"ל דגם הם מונים כל פרט ופרט בפ"ע אע"פ שנאמרו בלאו אחד. אלא אפי' להבה"ג וסייעתו והרמב"ם והבאים אחריו. דבכל כיו"ב אין דרכם למנות כל הפרטים אלא בלאו אחד. מ"מ כאן כיון שחלקן הכתוב. שהרי (בפרשת תשא ובפרשת ואתחנן) כתיב לאו מיוחד בפ"ע בכריתת ברית להם בלבד. דשם לא כתיב אלהיהם באזהרה. ודאי לכ"ע יש למנותן בשני לאוין מיוחדין כל אחד בפ"ע. כמבואר בדברי הרמב"ם (שורש תשיעי) ובלאוין (קס"א וקע"ט) עיי"ש. ומיהו לדידהו הי' אפשר לומר עפמש"כ התוס' (בפ"ב דיבמות כ"ג ע"א) בד"ה ההוא וכו' וז"ל ויש לומר דשמא לא אסר הכתוב אלא כריתת ברית לשם עבודת אלילים. כדכתיב באידך קרא לא תכרות להם ולאלהיהם ברית עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלהם ולאלהיהם חדא מילתא היא. ואין כאן שני פרטים. שלא אסר הכתוב אלא כריתת ברית להם ולאלהיהם כאחד. דהיינו כריתות ברית עמהם לשם ע"ז. אבל להם לבדם לא אסר קרא. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (ריש פ"י מהלכות ע"ז) שכתב וז"ל אין כורתין ברית לעכו"ם כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעובדם. שנאמר לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו עכ"ל עיי"ש. אף דטפי הי' לו להרמב"ם להביא קרא דלא תכרות להם ולאלהיהם ברית. דבהך קרא הדבר מבואר יותר. אלא דבלא"ה קצת קשה במה שהביא הקרא המאוחר במשנה תורה (בפרשת ואתתנן) ולא הביא הלאו מהקרא המוקדם הרבה יותר (בפרשת משפטים). וכן בסה"מ (לאוין מ"ח) וגם במנין הקצר שלו הביא לאו זה מקרא דפרשת ואתחנן עיי"ש. אבל הבה"ג והיראים (סי' פ"ז) והסמ"ג והחנוך הביאו הלאו מקרא דפרשת משפטים. באזהרות הר"א הזקן נקט קרא דמשנה תורה אע"פ שהוא נמשך אחר הבה"ג. אלא דבבה"ג כת"י רומי מובא קרא דפרשת ואתחנן עיי"ש. ועכ"פ מבואר דעת הרמב"ם דאין האזהרה אלא על כריתת ברית להם ולאלהיהם כאחד. וכן דעת הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) לפירושו האחרון עיי"ש.

וא"כ הרמב"ם והרמב"ן ז"ל לטעמייהו אזלי. ולהכי לא מנו בזה אלא לאו אחד. ואפשר דזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו. וכן מתבאר מלשון הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו. שכתב ולא תכרות להם ברית לאלהיהם עיי"ש. ואין לזה ביאור אם לא ע"פ דעת התוס' וסייעתם. אבל מדברי הסמ"ג (לאוין מ"ז) מבואר דע"כ לא ס"ל הכי מדהוצרך שם לתרץ כריתת ברית דשלמה וחירם משום דאין אזהרה זו אלא בשבע אומות עיי"ש. ואם איתא תיפוק לי' משום דלא אסר הכתוב אפי' בשבע אומות אלא כריתת ברית לשם ע"ז. וא"כ לדידי' ודאי הקושיא במקומה עומדת. ואפשר לומר דס"ל פירושא דקרא כמש"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת משפטים) דהכורת ברית להם כאילו כורת ברית לאלהיהם עיי"ש. והיינו משום דלאלהיהם לא שייכא כריתת ברית ממש. ולכן דרשו דמאי דכתיב להם ולאלהיהם. היינו רק לומר דהכורת להם ברית מעלה עליו הכתוב כאילו כורת ברית לאלהיהם. וא"כ גם בהך קרא ליכא אזהרה אלא על כריתת ברית להם. כמו בקרא דפרשת תשא ובפרשת ואתחנן. ואפשר דגם מה"ט דריש הכי בפסיקתא זוטרתא. דכיון דבאינך קראי לא הזהיר הכתוב אלא על כריתת ברית ליושב הארץ בלבד. ולא הזכיר שם כריתת ברית לאלהיהם. להכי מסתמא גם הכא (בקרא דפרשת משפטים) אין הכתוב בא להזהיר אלא על כריתת ברית להם. ומאי דכתיב להם ולאלהיהם היינו לומר דמעלה עליו הכתוב כאילו כרת ברית לאלהיהם. אע"פ שלא כרת הברית אלא להם בלבד. ולזה לא מנה הסמ"ג אלא לאו אחד מהך קרא:

ועפ"ז הי' מקום ליישב ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל. אלא דנראה דשיטה אחרת לרבינו הגאון בזה. דבלא"ה יש לתמוה טובא על רבינו הגאון שהשמיט שלשה לאוין לא תחיה כל נשמה. לא ישבו בארצך. לא תחנם. שמנאום כל מוני המצות. וגם באזהרותיו אשר ע"פ סדר עשרת הדברות השמיט שלשה לאוין אלו. והוא דבר מתמיה מאוד. מה ראה להשמיט לאוין אלו המפורשים בתורה. ועוד יש לתמוה מה שהשמיט לאו דלא תחוס עינך עליהם האמור (בפרשת עקב) בשבע אומות. ומנאוהו הבה"ג והר"ש בן גבירול והרא"ם ז"ל ביראים (סי' רצ"ח) עיי"ש. ומה שלא מנאוהו שאר מוני המצות. כבר ביאר הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' פ'). דהיינו משום דס"ל דהו"ל בכלל לאו דלא תחיה כל נשמה שכבר מנאוהו במנין הלאוין עיי"ש. אבל לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה גם לאו דלא תחיה כל נשמה וגם לאו זה לא מנה. הוא דבר מתמיה. גם יש לתמוה מה שהשמיט ולא מנה במנין העשין עשה דהחרם תחרימם דכתיב גבי שבע אומות (בפרשת שופטים). ומנאוה הרמב"ם (בסה"מ עשין קפ"ז) וסמ"ג (עשין קי"ז). ושאר מוני המצות הבאים אחריהם. איברא דגם הבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנו עשה זו. אלא דלדידהו אפשר קצת

לומר דס"ל דמלשון הכתוב דכתיב לא תחיה כל נשמה כי החרם תחרימם וגו'. משמע דאין כאן עשה בפ"ע. דאין זה אלא סיומו וסופו של לאו דלא תחיה כל נשמה. ואע"ג דבפרשת ואתחנן כתיב ג"כ החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית וגו'. אפשר דס"ל דגם ההיא אינה אלא התחלת הלאו שאחר זה. כדמשמע מפשטות לישנא דקרא. והו"ל כמו קרא דפרשת משפטים דכתיב כמשפט הבנות יעשה לה שארה כסותה ועונתה לא יגרע. שלא מנו הבה"ג וכל הנמשכים אחריו וכן הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל אלא הלאו בלבד. אע"פ שבכל כיו"ב דרכם למנות הלאו וגם העשה. וע"כ דהתם היינו משום דמשמע דכמשפט הבנות יעשה לה אינו אלא התחלת הלאו דלא יגרע. ואין כאן עשה אלא לאו גרידא. ואע"ג דגבי מעקה דכתיב ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך. מנו כולם הך קרא בעשה ול"ת. וכן קרא דביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש. מנו כולם ביומו תתן שכרו במנין העשין. ולא תבא עליו השמש במנין הלאוין. אע"ג דגם שם בדבור אחד נאמרו. ולא אמרינן דאין כאן עשה אלא התחלת הלאו. ושייך ללאו שאחריו. אפשר לומר דשאני התם דהויו שבתחילת הלאו מחלקו בפ"ע. והו"ל עשה ול"ת משא"כ בקרא דהחרם תחרים ובקרא דכמשפט הבנות. דהכל בדבור אחד נאמר. וליכא ויו המחלקת בריש הלאו. כולי' קרא שייך ללאו ואין שם עשה. וכיו"ב כתבו התוס' (בפרק גיד הנשה ק"ב ע"ב) בד"ה לר"י עיי"ש ובמש"כ לעיל (לאוין י') עיי"ש. וכן בקרא דבטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו לא מנו כולם אלא לאו דלא יסורו ממנו. ולא מנו עשה דרישא דקרא דכתיב בטבעות הארון יהיו הבדים. וכן בקרא דאם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית וגו'. אע"פ ששנינו במכילתא (סו"פ יתרו) דאם זה חובה עיי"ש. מ"מ לא מנו בזה כולם אלא הלאו דלא תבנה וגו'. ורישא דקרא דמזבח אבנים תבנה לא מנאוהו בעשה. אבל אין זה מספיק ויש בזה לסתור ולבנות מכמה דוכתי כיו"ב ואין להאריך. ועי' ג"כ במש"כ התוס' (סופ"ב דפסחים מ"א ע"ב) בד"ה אכל כזית. ובד"ה איכא דאמרי. ובמנחת יהודה (פרשת בא) בשם ר"ח הכהן ז"ל עיי"ש. ובפרט לדעת רבינו הגאון ז"ל דמנה עשה דכמשפט הבנות יעשה לה במנין העשין. ועי' במשכ"ל (עשין ע'). ואף דקצת. יש מקום לחלק דשאני התם דאם אחרת יקח לו דכתיב בינתים הפסיק הענין. מ"מ עיקר הדבר אינו נכון כמש"כ:

ולכן הנראה בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דלאו דלא תכרות להם ברית הוא לאו כללי. שכולל כל אזהרות הללו דלא תחיה כל נשמה. ולא תחוס עינך עליהם. ולא ישבו בארצך. ולא תחנם. דלא תכרות להם ברית משמע שלא יעשה שלום עמהם להניחם בחיים. אלא חובה להלחם עמהם עד שיורידום לבאר שחת. והנה כבר הקשה הרא"ם ז"ל (ביראים

סי' פ"ז) למה הזהיר הכתוב על כריתת ברית אתם. הרי בלא"ה כבר הוזהרו לא תחיה כל נשמה. ודחק שם לתרץ דלא הזהירם הכתוב בלא תחיה כל נשמה אלא כשמסורים בידם אבל כשאין מסורים בידם הזהיר הכתוב מיהת שלא לכרות להם ברית להבטיחם שלא להכריתם עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל (ריש פ"י מהלכות ע"ז) ס"ל דגם לאו דלא תכרות להם ברית מיירי כשמסורים בידם. וכמש"כ בלח"מ (שם ובפ"ו מהלכות מלכים ה"א) עיי"ש. וא"כ קושית הרא"ם ז"ל במקומה עומדת. איברא דלפי המתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות ע"ז ובהלכות מלכים שם) דס"ל דלאו דלא תכרות להם ברית קאי על כל האומות עע"ז. כמש"כ הלח"מ שם ושאר אחרונים. א"כ בלא"ה אין מקום לקושית הרא"ם ז"ל. דהא לאו דלא תחיה כל נשמה לא קאי אלא על שבע אומות וא"כ איצטריך לאו דלא תכרות להם ברית לשאר אומות. אבל לפמש"כ הרמב"ם גופי' (בסה"מ ובמנין המצות הקצר שלו לאוין מ"ח) דגם לאו דלא תכרות להם ברית אינו נוהג אלא בשבע אומות. וכן דעת הסמ"ג ושאר ראשונים ז"ל. אכתי קשה. וגם התוס' (בפ"ק דע"ז כ' ע"א) בד"ה דא"ק הרגישו בקושיא זו. ותירצו דלאו דלא תחי' כל נשמה לא קאי אלא על שעת הכיבוש. ולאו דלא תכרות להם ברית קאי אשלא בשעת הכיבוש עיי"ש בדבריהם. וזה שלא כדעת הרמב"ם ז"ל לפי מה שביאר דבריו הר"ב לח"מ שם דס"ל דלאו דלא תכרות להם ברית ג"כ דוקא בשעת הכיבוש מיירי. ובודאי דהכי משמע מפשטי' דקרא דכתיב (בפרשת ואתחנן) ונתנם ה"א לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית. וכן בקרא דלא תחיה כל נשמה מסיים הכתוב כי החרם תחרימם וגו'. משמע בהדיא. דתרווייהו הנך קראי בשעת חירום דהיינו בשעת מלחמה וכיבוש מיירי. ולכן נראה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דבאמת הך לאו דלא תחיה כל נשמה בכלל לאו דכריתת ברית. ואינו אלא אחד מן הפרטים שנכללו בכלל אזהרה דלא תכרות להם ברית. וכדמשמע מלישנא דקרא. דכתיב החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית. כלומר לא תכרות להם ברית להניחם בחיים אלא החרם תחרימם. וכדכתיב נמי (בפרשת שופטים) גבי לאו דלא תחיה כל נשמה הך לישנא ממש. דכתיב לא תחיה כל נשמה כי החרם תחרימם וגו'. ומשמע דהיינו הך. והכי נמי משמע מקרא (דפרשת משפטים) דכתיב לא תכרות להם ולאלהיהם ברית. וכתב הראב"ע וז"ל וטעם לאלהיהם שתשחיתם עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפירושו הראשון וז"ל הזהיר שלא יכרות להם ברית להחיות מהם כל נשמה. ולאלהיהם יזהיר שלא יכרות להם ברית להניח ע"ז שלהם אלא יהרסם וישבר מצבותיהם וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דבכלל כריתת ברית הוי ג"כ להחיות מהם כל נשמה. וא"כ לאו דלא תחיה כל נשמה אינו אלא אחד מפרטי אזהרת כריתת ברית. שכן

דרך בעלי מלחמה בימים ההם שלא להחיות בעלי ריבם אחר שנצחום במלחמה אלא ע"י כריתת ברית. וכן לאו דלא ישבו בארצך אינו אלא אחד מפרטי כריתת ברית כדמשמע מדכתיב (שם בפרשת משפטים) כי אתן בידך את יושבי הארץ וגרשתמו מפניך לא תכרות להם ולאלהיהם ברית לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו' כי יהי' לך למוקש. מבואר להדיא מפשטי' דקרא דכריתת ברית כולל ג"כ הישיבה בארץ. ומה שכתוב לא ישבו בארצך. אינו אלא אחד מפרטי כריתת הברית. והיינו הך. כמש"כ וגרשתמו מפניך לא תכרות להם ולאלהיהם ברית לא ישבו בארצך וגו'. וגם ממה שנתן הכתוב טעם לאיסור ישיבתם בארץ פן יחטיאו אותך לי וגו' כי יהי' לך למוקש. וכתב הרמב"ן ז"ל שם דפשוטו של מקרא שבא הכתוב ליתן טעם לאיסור ישיבתם בארץ. כי ישיבתם בארץ יהי' לך למוקש ולמכשול פן יחטיאו אותך לי בדרכיהם הרעים כי תעבוד את אלהיהם כי יפתוך וישיאוך בכך עיי"ש. ובפרשת תשא כתיב השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ אשר אתה בא עלי' פן יהי' למוקש בקרבך. ומדכתב קרא ליושב הארץ. וכן מש"כ הטעם פן יהי' למוקש בקרבך. כלומר בהיותו בקרבך. מבואר דעיקר האזהרה כאן היא שלא להניחם לשבת בארץ. והוא הטעם עצמו שנתן הכתוב בקרא דפרשת משפטים שם לאיסור זה. ומ"מ נקט הכתוב האזהרה בלשון פן תכרות ברית. הרי מבואר דגם איסור ישיבה בארץ הוא בכלל איסור כריתת ברית. ולאו דלא ישבו בארצך אינו אלא אחד מפרטי אזהרת לא תכרות להם ברית. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בפרשת שופטים) על קרא דכתיב למען אשר לא ילמדו אתכם וגו' כתב וז"ל והנה התורה הזהירה לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו'. והיא אזהרה בע"ז. כי אם תכרות להם ולאלהיהם ברית. ישבו בארצך ורבים מהם יפתוך לעבוד ע"ז וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר להדיא מלשון הכתוב (בשופטים א':כ"ז) דכתיב ולא הוריש מנשה את בית שאן וגו' ואפרים לא הוריש את הכנעני היושב בגזר וגו'. וכתיב אחריו ויעל מלאך השם וגו' ויאמר וגו' ואתם לא תכרתו ברית ליושבי הארץ הזאת וגו' ולא שמעתם בקולי מה זאת עשיתם. הרי מבואר להדיא דבמה שלא הורישו את יושבי הארץ והניחום לישב בארץ עברו על לאו דלא תכרתו להם ברית. וכן מבואר במדרש אגדה (פרשת משפטים). שכתב וז"ל לא ישבו בארצך בא וראה כמה היא גדולה חומרת ע"ז וכו' ובסוף הפרשה הזהיר עליה שנאמר לא תכרות להם ולאלהיהם ברית. ועל זה אמר לא ישבו בארצך עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלא ישבו בארצך הוא מן הפרטים שבכלל אזהרת כריתת ברית. וכן בקרא (דיהושע ט':ז') דכתיב גבי גבעונים שאמרו להם אולי בקרבי אתה יושב ואיך אכרות לך ברית. מבואר דישיבתם

בארץ נאסרה מאזהרת כריתת ברית. דאזהרת לא ישבו בארצך היא אחד מפרטי אזהרת לא תכרות להם ברית:

ולענין לאו דלא תחנם נמי נראה לפמש"כ הסמ"ג (לאוין מ"ח) וז"ל שלא ליתן לנכרי חנייה בקרקע ארץ ישראל שנאמר לא תחנם. ומטעם זה שנינו (בפ"ק דע"ז) אין מוכרים להם בתים ושדות בארץ ישראל אבל בחו"ל מותר. שלשה דברים דרשו רבותינו ממקרא זה. לשון חנייה כאשר ביארנו. ולשון חן שאסור לומר כמה נאה עכו"ם זה שלא ימשך אחריו ללמוד ממעשיו וכו'. ולשון חנינה. לכך אמר בע"ז לא מעלין אותן מן הבור ולא מורידין. ועיקר פשוטו לא תרחם עליהם אלא תהרגם. ומדבר בשבע האומות עכ"ל עיי"ש. וכדבריו מבואר בתרגום אונקלס ותרגום יונתן שתרגמו על לא תחנם לא תרחם עליהון. וכן מבואר בתוספתא (סופ"ג דע"ז) דאמרינן התם. כתוב אחד אומר לא תכרות להם ברית וכתוב אחד אומר לא תחנם. אם ללמד על הברית. הרי ברית אמורה. א"כ למה נאמר ולא תחנם. מלמד שאין נותנין להם מתנות חנם עיי"ש. כלומר דפשוטו של מקרא לא תחנם לא תרחם עליהם אלא תהרגם. וכמו שתרגם המתרגם וכמש"כ בסמ"ג אלא דלפ"ז תיפוק לי' מדכתיב ברישא דקרא לא תכרות להם ברית. וכמו שביארנו לעיל דלא תחיה כל נשמה הו"ל בכלל כריתת ברית. ולזה דריש מייתורא דקרא שלא ליתן להם מתנת חנם. הרי מבואר דלפום פשטי' דקרא לא תחנם אינו אלא אזהרה שלא לרחם עליהם להחיותם. והוא אחד מן הפרטים שבכלל אזהרת כריתת ברית. אלא כדי שלא לאוקמי' בלאוי יתירי דריש מיני' שלא ליתן להם מתנת חנם. דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. ומעתה לפ"ז אפשר לומר ע"פ מה שהקשו התוס' (בפ"ק דע"ז) שם בד"ה דא"ק וכו'. וז"ל לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע. בסמוך דריש נמי מהאי קרא שלא ליתן להם חן ושלא ליתן להם מתנת חנם. וסתמא דמילתא מיירי בכל האומות. וכן משמע בסוגיין בסמוך. וקשה דהאי לא תחנם בשבע אומות דוקא כתיב. דכתיב ונשל גוים רבים מפניך החתי וגו'. וכתיב לא תכרות להם ברית ולא תחנם ולא תתחתן בם. ובפרק הערל מוקמינן לי' בשבע אומות וכו'. ואמרינן (בסופ"ק דיבמות. ובסופ"ק האומר בקידושין) דלרבנן דלא דרשי כי יסיר לרבות כל המסירין לא ילפינן מהאי קרא שאר האומות. דהאי קרא בשבע אומות כתיב. וכן לא תחיה כל נשמה וכו' עכ"ל עיי"ש שנדחקו הרבה בזה. ולזה נראה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דודאי לא מתפרש הך קרא אלא בשבע אומות דוקא. וגם לישנא דקרא דלא תחנם לא יתכן לפרש אלא כמו שתרגם המתרגם לא תרחם עליהון. וכמש"כ הסמ"ג דזהו עיקר פשוטו של מקרא. וכל הנך דרשות דדריש התם מדלא כתיב לא תחונם ולא תחינם אסמכתא

בעלמא נינהו. דודאי לאו אורחא דקרא למיכתב תחונם או תחינם. אלא אסמכתא בעלמא מדבריהם הוא. ואף דודאי לרבי יהודה דאמר התם דברים ככתבן מתנת חנם איסורא דאורייתא הוא מקרא דמכור לנכרי. מ"מ דרשא דלא תחנם אסמכתא בעלמא היא. ובהכי מסתלקת תמיהת התוס' שם בד"ה ר"י אומר וכו'. שכתבו תימא לרבי יהודה למה לי לא תחנם לאסור מתנת חנם. ותיפוק לי' מהכא. וי"ל דלא תחנם איצטריך ליתן בו לאו והאי דהכא נמי איצטריך לעשה. אי נמי האי דהכא איצטריך לגלות על נתינה דגר שהיא מתנה ממש ולא נתינה בדמים עכ"ל עיי"ש. ואין זה מספיק דאכתי קשה אמאי לא פריך לה תלמודא הכי לר"י. ולישני דאיצטריך לעבור בל"ת ועשה. כאורחא דתלמודא בכל דוכתי כיו"ב. כיון דהנך תרתי קראי נזכרו בהך שמעתא גופא כהדדי. וגם תירוצם השני צ"ע אצלי. דמעולם לא שמענו דאיצטריך קרא לגלויי על נתינה שהיא בחנם ולא בדמים. ודאי כל סתם לשון נתינה בחנם היא. כל כמה דלית לן גילוי בקרא דבדמים. ויש כמה ראיות לזה ואין להאריך. ועוד דמשום זה אכתי לא איצטריך למיכתב או מכור לנכרי טפי הו"ל למיכתב תתננה בחנם. ולא הוה צריך להאריך וגם למיכתב מילתא אחריתא דלא צריכה. אלא בנתינה דגר גופי' הו"ל לגלויי דבחנם. אבל לפמש"כ אין כאן מקום קושיא. דודאי עיקר הך דרשא מקרא דלא תחנם אסמכתא בעלמא. וגם שאר דרשות אסמכתא נינהו. ואע"ג דקאמר התם מנהני מילי וכו'. כבר אשכחן בכמה דוכתי הך לישנא אפי' היכא דלא הוי אלא אסמכתא בעלמא. כמו ההיא דריש פ"ב דביצה. כפירש"י ושאר ראשונים שם עיי"ש. ובר"פ גט פשוט עיי"ש ובכמה דוכתי. ואע"ג דשקיל וטרי בסוגיא שם בהנך דרשי ופריך האי לא תחנם מיבעי' לי' דהכי קאמר רחמנא וכו'. ואיצטריך לשנויי א"כ לימא קרא וכו' עיי"ש. מ"מ כבר אשכחן כה"ג בשאר דוכתי כמו בסוגיא דרפ"ק דסוטה (ג' ע"א) לדעת קצת ראשונים כמבואר במאירי שם. וברמב"ם (פ"ד מהלכות סוטה הי"ח) ובכ"מ שם. ובריטב"א ובר"ן (פ"ד דגיטין ל"ת ע"ב) עיי"ש ובריש פ"ק דיומא כמש"כ התוס' (שם ד' ע"א) בד"ה נכנסו עיי"ש. ובפרק מי שמת (בבא בתרא קמ"ז ע"א) כמש"כ התוס' שם עיי"ש. ובאור זרוע (פרק זה בורר סי' מ"ז) בשם הריצב"א ז"ל עלה דההיא דסנהדרין (כ"ט ע"א) וכ"כ בדרישה ובב"ח (חו"מ סי' ז' סעי' י"א) עיי"ש. ובשאר דוכתי. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות ע"ז ה"ד) עכ"פ לענין דרשא דמתנת חנם דקרא דלא תחנם אסמכתא בעלמא. ולא נפקא אלא מקרא דאו מכור לנכרי עייש"ה. וגם לענין מכירת קרקע משמע מדבריו שם דאינו אלא אסמכתא. שהרי כתב שם דעיקר הטעם אינו אלא משום איסור ישיבתו בארץ. שאם לא יהי' לו קרקע ישיבתו ישיבת עראי היא עיי"ש. וא"כ תיפוק לי' מקרא דלא ישבו בארצך כמש"כ הרמב"ם שם (לקמן בהלכה

ו') עיי"ש. וע"כ ס"ל דעיקר קרא לא אתי אלא לענין שלא ליתן להם תן. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם בסה"מ ובמנין המצות הקצר שלו וברמזי המצות שבריש הלכות ע"ז. דעיקר אזהרת לא תחנם רק להכי הוא דאתי עיי"ש:

ואמנם מדברי הסמ"ג (לאוין מ"ח) מתבאר דס"ל דעיקר אזהרה זו אינה אלא לענין שלא ליתן להם חנייה בקרקע. וכבר עמד בתמיהא על זה הר"י בנבנשתי ז"ל הביאו הר"ב כנה"ג בדינא דחיי שם. חדא שהרי כבר מנה הסמ"ג לאו דלא ישבו בארצך לענין זה עלמו. ועוד שהרי פסוק זה מדבר בשבע אומות דכתיב בהם לא תחיה כל נשמה. ואיך יעלה על הדעת שישבו בארץ. ומשום זה הכריע דהעיקר כדעת הרמב"ם דעיקר אזהרה זו אינה אלא לענין נתינת חן. והר"ב דינא דחיי שם כתב עליו דדברים הללו לא ניתנו ליכתב. משום דאפי' אם קרא דלא תחנם לא מיירי אלא בשבע אומות אכתי אין כאן מקום קושיא במה שכבר הוכפל הלאו בקרא דלא ישבו בארצך דלאו דלא ישבו בארצך בא להזהיר שלא ישבו בארצנו הם עצמם בגופם וממונם. משא"כ לאו דלא תחנם שבא להזהיר שלא ליתן להם חנייה בקרקע בארץ ישראל כדי שלא יהא להם אחיזה בארץ אע"פ שהם עצמם לא ישבו שם אלא בחו"ל. עיי"ש בדבריו. ואין דבריו נכונים בזה כלל. דודאי לשון לא תחנם לא שייך על אחוזת נחלה בלבד. אם לא שיש עמה גם חניית הגוף. דבכל מקום לא כתיב בקרא לשון זה אלא על חניית הגוף. כמו ויחן ישראל וגו'. ע"פ ה' יחנו וגו'. והחונים עליו וגו'. וכן בכל מקום. ולזה יפה ביאר הרמב"ם ז"ל שם דחנייה בקרקע משום ישיבה בארץ אסר הכתוב. דעי"ז ישיבתו שם ישיבת קבע. ובלתי ספק אשתמיטתי' להר"ב דינא דחיי דברי הרמב"ם אלו. וא"כ שפיר הקשה הר"י בנבנשתי על הסמ"ג בזה. אלא דלכאורה אפשר לומר לפי המבואר בדברי הרמב"ם שם לקמן דלאו דלא ישבו בארצך הוא אפי' בישיבת עראי. ואפי' עובר ממקום למקום אסור להניחו לעבור בארץ. משום דלא ישבו בארצך משמע אפי' לפי שעה עיי"ש. והראב"ד ז"ל השיג עליו וכתב דזאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם. דישיבה כתיב ולא העברה עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. אבל נראה דהרמב"ם לשיטתו אזיל. שכבר כתב דלא תחנם בא להזהיר על איסור ישיבת קבע. דמכירת קרקע משום ישיבת קבע הוא. וא"כ אם איתא דקרא דלא ישבו בארצך לא אתי להזהיר אלא על ישיבת קבע למה לי קרא תיפוק לי' מלא תחנם. אלא ודאי איצטריך הך קרא למיסר אפי' ישיבה לפי שעה. אלא דאכתי תקשה לאידך גיסא למה לי קרא דלא תחנם לאסור ישיבת קבע כיון דאפי' עראי אסור מקרא דלא ישבו בארצך. מיהו לק"מ. דאי לאו דכתיב לא תחנם ה"א דלא ישבו בארצך לא קאי אלא על ישיבת קבע. אבל השתא דכתיב לא תחנם לישיבת קבע ע"כ קרא דלא ישבו

בארצך אסר אפי' ישיבה לפי שעה. גם אפשר לומר דנפק"מ לענין היכא דידן תקיפה על ישראל וכבר ישב ישיבת עראי. דמשום לאו דלא ישבו ליכא. אבל משום לא תחנם איכא. כשמוכר לו קרקע ומושיבו ישיבת קבע. ומיהו אין זה ברור כ"כ. דאפשר לומר דאע"ג דכבר יושב בע"כ ישיבת עראי. מ"מ כשמוכר לו קרקע ומושיבו בכך ישיבת קבע. עובר בזה גם בלאו דלא ישבו בארצך. דהו"ל כלא אפשר וקמכוין (בפ"ב דפסחים כ"ה ע"ב) עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ תרתי קראי מיצרך צריכי. וא"כ לא תקשה קושית הר"י בנבנשתי ז"ל על הסמ"ג. אלא דבאמת זה ליתא. דכל כיו"ב כבר ביארו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שאין שני הלאוין נמנין אלא מצוה אחת. משום דלא באו שניהם אלא להשלים ענין המצוה. דהו"ל כלאוי דכלאים לא תלבש ולא יעלה דאין נמנין אלא בלאו אחד מה"ט עיי"ש. וא"כ שפיר הקשה על הסמ"ג דאזיל ג"כ בזה בשיטת הרמב"ם ז"ל. מיהו ודאי אין מקום לקושיא זו אלא אם נימא דלאו דלא תחנם לא קאי אלא על שבע אומות. אבל לפי מה שנראה מדברי הסמ"ג דס"ל ג"כ דלא תחנם הוא אזהרה על כל האומות. א"כ כיון דלאו דלא ישבו בארצך כתב הסמ"ג (לאוין מ"ט) שאינו אלא בשבע אומות עיי"ש. א"כ ודאי שפיר מנאן הסמ"ג בשני לאוין. דלא תחנם איצטריך לאזהרה לשאר אומות מיהת בישיבת קבע. ולא ישבו בארצך לשבע אומות אפי' ישיבת עראי. אלא דהרש"ל בביאוריו לסמ"ג ביאר דעת הסמ"ג דגם הוא ס"ל דלא ישבו בארצך לאו דוקא לשבע אומות. אלא גם לשאר אומות אתי להזהיר עיי"ש. אבל לא משמע הכי מדברי הסמ"ג שם. ובלא"ה הרי גם דעת הראב"ד ז"ל שם. וכן דעת רש"י (בפ"ד דגיטין מ"ה ע"א) דלא ישבו בארצך לא קאי אלא על שבע אומות עיי"ש. ועכ"פ ממוצא דבר ממילא מתבאר דאין הכרח לומר לדעת הרמב"ם ז"ל דקרא דלא תחנם לענין חניית קרקע אינו אלא אסמכתא כמשכ"ל מטעם דאל"כ תיפוק לי' מדכתיב לא ישבו בארצך. דלפי המתבאר אין זה הכרח וכמבואר. ואין להאריך:

ועכ"פ כבר ביארנו שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל הנך לאוין דלא תחיה כל נשמה ולא ישבו בארצך ולא תחנם אינם אלא פרטי איסורים שנכללו כבר בכלל לאו דלא תכרות להם ברית. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב אין דרכו למנות אלא הלאו הכללי בלבד. ולזה גם כאן אחר שמנה לאו דלא תכרות להם ברית. לא הוצרך עוד למנות לאוין אלו שבאו להזהיר על כל פרט ופרט בפ"ע. וממילא מבואר דמטעם זה עצמו לא מנה ג"כ לאו דלא תחוס עינך עליהם. דהו"ל כלאו דלא תחיה כל נשמה. כמש"כ הרשב"ץ ז"ל שהבאתי לעיל. וכמו שלא מנה לאו דלא תחיה כל נשמה מטעם שנתבאר. הכי נמי מהאי טעמא לא מנה לאו דלא תחוס עינך עליהם. ומהאי טעמא ג"כ ניחא שלא מנה

עשה דהחרם תחרימם. משום דלטעמי' אזיל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין דרכו למנות אלא האחד מהם. אותו שכולל יותר מעניני המצוה. וא"כ אחר שמנה כאן לאו דלא תכרות להם ברית שכולל ג"כ איסור לא תחיה כל נשמה ולא תחוס עינך עליהם ולא תחנם כפשוטו. שוב לא הוצרך למנות עשה דהחרם תחרימם. דליכא נפק"מ אלא לעבור עלה בל"ת ועשה. ואין זה ענין למנין המצות לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. וממילא ניחא ג"כ עפ"ז מה שלא מנה לאו דלא תכרות לאלהיהם ברית. דהרי כריתת ברית לאלהיהם היינו כמו שפירשו הראב"ע והרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל שישחיתום ויהרסום וישברום. וא"כ אחר שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל במנין העשין (עשה י"ז) מצות איבוד והשחתת ע"ז עיי"ש ובמה שביארנו שם. שוב לא הוצרך למנות הלאו:

ועפ"ז נראה דאתי שפיר סוגיא דפרק הנחנקין (סנהדרין צ' ע"א) דאמרינן התם ת"ר נביא שהדיח בסקילה. ר"ש אומר בחנק. ואמרינן עלה אמר רב חסדא מחלוקת בעוקר הגוף דע"ז וקיום מקצת וביטול מקצת דע"ז. אבל עוקר הגוף דשאר מצות דברי הכל בחנק. וקיום מקצת וביטול מקצת דשאר מצות דברי הכל פטור. מתיב רב המנונא ללכת זו מצות עשה. בה זו מצות לא תעשה. ואי ס"ד בע"ז עשה בע"ז היכי משכחת לה. ומשני תרגמה רב חסדא ונתצתם. ופירש"י וז"ל ללכת זו מ"ע. ברייתא היא גבי פרשת נביא המדיח דכתיב בה הדחה להדיחך מן הדרך אשר צוך ה' אלקיך ללכת בה וגו'. ודרש קרא יתירא ללכת זו מ"ע. דמשמע לעשות ולא משמע אזהרה. בה זו מצות ל"ת. דגמרינן מאשר חטא בה דבל"ת מיירי. אלמא שאר מצות נמי הכא גבי הדחה כתיבי. דאי לא משתעי קרא אלא בע"ז מאי עשה איכא. עכ"ל עיי"ש. והסוגיא תמוהה מאוד לכאורה חדא מאי קפריך רב המנונא עשה בע"ז היכי משכחת לה. זיל קרי בי רב היא. אטו רב המנונא לא הוה ידע קרא דונתצתם את מזבחותם המפורש בתורה בענינא דע"ז. עד שהוא תמה בפשיטות כ"כ עשה בע"ז היכי משכחת לה. וביותר עוד תמוה בשינויא דרב חסדא. דלא אשכח עשה בע"ז אלא קרא דונתצתם את מזבחותם וגו' דכתיב בפרשת ראה. ואמאי לא מייתי מקרא המוקדם דכתיב לעיל מיני' אבד תאבדון וגו' את אלהיהם על ההרים וגו'. ובפרשת ואתחנן כתיב כה תעשו להם מזבחותיהם תתצו ומצבותם תשברו וגו' ועוד ביותר תמוה דטפי הו"ל להביא עשה מקרא דפרשת תשא דכתיב את מזבחותם תתצון ואת מצבותם תשברון וגו'. וכ"ש שיש להתפלא על רב המנונא שלא מצא עשה בע"ז כלל. והוקשה לו עשה בע"ז היכי משכחת לה. עד דטרח רב חסדא ותרגמה מקרא דמשנה תורה דכתיב ונתצתם. ואף דלענין מנין המצות נמנו כולן מצוה אחת כמש"כ הרמב"ם (בסה"מ עשין קפ"ה) וכן הסמ"ג (עשין י"ד). ושאר מוני המצות. היינו משום

דהו"ל כעשין כפולות שאין נמנין אלא באחת. כמ"ש כהרמב"ם (שורש תשיעי). אבל כולן מ"ע גמורות הן. והסמ"ק מנאן כולן בשבע מצות עשה (מן סי' ל"ז עד סי' מ"ג) עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי הסוגיא תמוהה הרבה. ואמנם לפי מה שנתבאר ניחא שפיר. דהרי מאי דקתני בברייתא ללכת זו מצות עשה. ע"כ היינו מצות עשה גרידא שאין עמה לא תעשה. דאל"כ תיפוק לי' משום ל"ת שבה דאיתרבי כבר מקרא דבה. כדדרשינן בסיפא בה זו ל"ת. ועוד דודאי הא דדריש בה זו ל"ת. היינו אפי' ל"ת שיש בה ג"כ עשה. דהרי הא דדרשינן בה זו מצות ל"ת. היינו משום דבל"ת כתיב אשר חטא בה. והרי הך קרא בכולהו חייבי חטאות כתיב אפי' באותן דכתיב בהו נמי עשה. ובהדיא דרשינן הך קרא גופי' במתניתין (דפ"ד דכריתות י"ט ע"א) ובברייתא שם. ובסיפרא (פרשת ויקרא) לענין מלאכת שבת ויוה"כ דאית בהו ל"ת ועשה עיי"ש. ובשאר דוכתי. והשתא כיון דהא דדרשינן בה זו מצות ל"ת. היינו אפי' בל"ת שעם העשה. ע"כ הא דדרשינן מללכת זו מצות עשה. היינו עשה גרידא בלא ל"ת. והיינו דפריך רב המנונא. ואי ס"ד בע"ז עשה בע"ז (כלומר עשה גרידא שאין עמה ל"ת) היכי משכחת לה. דאע"ג דודאי אשכחן כמה עשין בע"ז. מ"מ הא ודאי ברייתא עשה גרידא קתני. ועשה גרידא בלא ל"ת עמה היכי משכחת לה בע"ז. דבכולהו הני עשין דכתיבי גבי ע"ז כמו אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם וגו' את אלהיהם על ההרים וגו'. וכן ושברתם את מצבותם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון וגו'. כבר יש בהם ג"כ לאו דכתיב לא תכרות להם ולאלהיהם ברית. וברית לאלהיהם היינו שלא להשחיתם ולכלותם בכל מיני איבוד והשחתה כל אחד כראוי לו. כמו שפירשו הראב"ע והרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל:

איברא דלכאורה אין זה מספיק דהרי בפ"ד דע"ז (נ"א ע"ב) דרשינן בברייתא אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים בכלים שנשתמשו בהן לע"ז הכתוב מדבר וכו' עיי"ש. וא"כ עשה זו לא קאי על ע"ז עצמה אלא על משמשי ע"ז. ולא אשכחן ל"ת אלא בע"ז עצמה כדכתיב לאלהיהם וא"כ במשמשין אין לנו אלא עשה גרידא. ואכתי מאי פריך רב המנונא וגם ר"ח אמאי לא הביא מהך קרא דקדים טפי. אלא מיהו ראיתי להריטב"א ז"ל שם שכתב עלה דההיא דפרכינן בסוגיא דע"ז שם על מאי דמוקי קרא בכלים המשמשין. הא מקומות כתיב. ומשני אם אינו ענין למקומות דלא מיתסרי. דכתיב אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם. תנהו ענין לכלים. וכתב הריטב"א שם וז"ל אם אינו ענין למקומות דלא מיתסרי דכתיב אלהיהם על ההרים וכו'. פי' ואע"ג דההוא בע"ז עצמה כתיב. הוא הדין למשמשין. וא"ת ודילמא מקומות ממש ומפני שעשו בהם מעשה. וכדאמרינן אע"פ שאמרו המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה עשה בה מעשה אסרה. וי"ל

וכו'. ועוד כשתמצא לומר שעשו בהן מעשה. א"כ היינו כלים. ואנן הכי קאמרינן אם אינו ענין למקומות ממש שלא עשו בהן מעשה. שהרי כבר נאמר אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם. תנהו ענין לכלים או למקומות מחוברין שידענו בברור שעשו בהן מעשה עכ"ל עיי"ש. מבואר לפי דבריו דמאי דקתני בברייתא דבכלים שנשתמשו בהן לע"ז הכתוב מדבר. וכן מאי דאמרינן תנהו ענין לכלים. לאו דוקא אלא ה"ה דמיתוקים שפיר קרא כפשטי' במקומות ממש בגוונא דחייל איסורא עלייהו. דהיינו שעשה בהן מעשה. ולא נקט כלים אלא לומר דמיתוקים קרא בענין שנאסרו בהנאה משום איסור ע"ז. והנה ודאי אם נוקמי קרא כפשטי' במקומות ממש ובעשה בהן מעשה. ע"כ בע"ז עצמה מיירי ולא במשמשין. דודאי אם מיתוקים קרא בכלים ע"כ במשמשין מיירי. דהיינו בכלים שנשתמשו בהן למקומות אלו שנעבדו. דאילו ע"ז עצמה שבתלוש שהיתה על מקומות אלו. כבר כתיב בההוא קרא גופי' אלהיהם על ההרים. אבל כי מוקמינן קרא במקומות ממש ובשעשו בהן מעשה. שפיר מתפרש קרא כפשטי'. במקומות ממש הנעבדים הם עצמן. ותרתי קאמר קרא. אבד תאבדון את כל המקומות הנעבדים הם עצמן כשעשו בהן מעשה. ואת אלהיהם על ההרים כשלא עשו מעשה בהרים. דבזה דוקא אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם אפי' כשנעבדו. וכולי' קרא בע"ז עצמה מיירי. ומהיכא תיתי לן לאפוקי קרא מפשטי' לאוקמי' במשמשין. ולפ"ז צ"ל דהא דאמרינן התם לקמן מכאן אמרו ע"ז של נכרי אינה אסורה עד שתיעבד. ופרכינן עלה והא בכלים אוקימנא לה. ומשני אמר קרא אותם את אלהיהם. מקיש אלהיהם לכלים מה כלים עד שיעבדו וכו' עיי"ש. אע"ג דלהריטב"א ז"ל כלים דנקט בברייתא לאו דוקא הוא. אלא הוא הדין דמיתוקים קרא במקומות ממש. ולפ"ז בע"ז עצמה מיירי קרא. מ"מ פריך לפום לישנא דברייתא דנקט כלים. ואפי' הכי מסיים וקתני עלה מכאן אמרו ע"ז של נכרי וכו' דמשמע ודאי דאפי' מיתוקים קרא בכלים. מ"מ אכתי שפיר איכא למילף מכאן לע"ז של נכרי שאינה אסורה עד שתיעבד. ועל זה שפיר פריך היכי אפשר ללמוד ע"ז עצמה מכלים דהיינו משמשין. ועל זה משני דודאי אפי' מיתוקים קרא במשמשין שפיר איכא למילף מינייהו לע"ז עצמה בהיקשא מדכתיב בקרא אותם את אלהיהם. ומיהו נראה דלר"ע דס"ל דע"ז של נכרים אסורה מיד ויליף לה התם מדכתיב פסילי אלהיהם תשרפו באש. משפסלו נעשה אלוה עיי"ש. ע"כ קרא דאבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם וגו'. דמשמע עד שתיעבד כדאמרינן התם. לא מיתוקים אלא בכלים שנשתמשו בהן לע"ז. ולא בע"ז עצמה דלדידי' אסורה מיד. והיינו דקאמרינן התם לקמן ור"ע דלא מקיש אמר לך את הפסיק הענין עיי"ש. משום דלדידי' כיון דע"כ הך קרא בכלים המשמשין

דוקא מיירי. אי לאו דאת הפסיק הענין שפיר הו"ל להקיש ע"ז לכלים. והנה כבר הרגישו התוס' שם בד"ה ור"ע וכו' למה לו לומר אליבא דר"ע דאתי את ופסיק. ותיפוק לי' דלר"ע דנפק"ל מקרא דפסילי אלהיהם וגו' דע"ז של נכרים אסורה מיד. ע"כ אתי הך קרא ומפיק מהיקישא דאותם את אלהיהם. ותירצו וז"ל האי את לא איצטריך אלא לאפוקי מדרשא דרבי ישמעאל. דאילו ר"ע טעמו מפסילי אלהיהם עכ"ל עיי"ש. ודבריהם ז"ל סתומים קצת. אבל כוונתם בזה לומר דבאמת לר"ע גופי' ודאי גם בלא הפסק דאת לא הוה מצינן למיגמר מהיקישא. ולא הוצרכו לומר אתי את והפסיק הענין אלא אליבא דר"י דלא משמע לי' למילף מקרא דפסילי אלהיהם לע"ז של נכרים דאסורה מיד. ומוקי הך קרא למילתא אחריתא כדאמרינן התם. כלומר דר"ע אמר לך דאפי' לדברי רבי ישמעאל ליכא היקישא. משום דאת הפסיק הענין. אבל ודאי לר"ע גופי' אין צריך לזה. משום דאפי' אי היקש גמור הוא אתי קרא דפסילי אלהיהם ומפיק מהך היקישא:

האומנם קשה טובא לכאורה אכתי לפ"ז דעכ"פ השתא דאתי את ופסיק למה לן אליבא דר"ע קרא דפסילי אלהיהם. והרי אפי' רבי ישמעאל לא נפק"ל אלא מהיקישא דע"ז למשמשין הא לא"ה ודאי לא הוה ילפינן ע"ז גופא ממשמשין. וכדפרכינן עלי' והא בכלים אוקימנא לה. והוצרך לשנויי דנפק"ל בהיקישא. והשתא א"כ כיון דאמרינן אליבא דר"ע דס"ל דליכא כאן היקישא כלל משום דאתי את ופסיק. ממילא גם בלא שום ילפותא אחריתא מקרא אית לן למימר דע"ז של נכרים אסורה מיד. ומיהו קצת אפשר לומר דודאי לרבי ישמעאל דס"ל דע"ז של ישראל אסורה מיד. אי לאו היקישא הי' לנו לומר דגם ע"ז של נכרים כן דינה. אבל לר"ע דס"ל דע"ז של ישראל אינה אסורה עד שתיעבד כדיליף לה התם מקרא דושם בסתר. הילכך גם בלא היקישא. אי לאו קרא דפסילי אלהיהם הוה לן למימר דגם ע"ז של נכרים דינה כשל ישראל שלא ליאסר עד שתיעבד. משום דמסברא לא הוה מחלקינן בין ע"ז של נכרי לע"ז של ישראל לענין זה. אבל לפמש"כ הריטב"א ז"ל ניחא בפשיטות וברווחא. דאע"ג דר"ע לית לי' היקישא דע"ז למשמשין. מ"מ אי לאו קרא דפסילי אלהיהם הוה לן למימר דכולי' קרא דאבד תאבדון לא מיירי אלא בע"ז עצמה בלבד. משום דאיכא לפרושי קרא כפשטי' במקומות הנעבדים ממש ובשעשה בהם מעשה. ולית לן לאפוקי קרא מפשטי' בכדי. וא"כ שפיר הוה שמעינן מגופי' דקרא דגם ע"ז עצמה של נכרים אינה אסורה עד שתיעבד. ולא צריך להיקישא. אבל השתא דגלי קרא דפסילי אלהיהם דע"ז של נכרים אסורה מיד. ע"כ שמעינן דלא מיתוקים קרא דאשר עבדו אלא בכלים המשמשין. וגם ניחא בהכי שפיר מאי דקשה לכאורה להריטב"א ז"ל דכיון דקרא דאבד תאבדון את כל המקומות

וגו' מיתוקים שפיר במקומות ממש ובע"ז עצמה. למאי הוצרך תנא דברייתא למינקט כלל אוקימתא דכלים שנשתמשו בהן לע"ז. ולמיעקר קרא מפשטי' בכדי אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דהוכרח למינקט הכי משום ר"ע. דלדידי' ע"כ לא מיתוקים קרא אלא דוקא בכלים שנשתמשו בהם. דהא רישא דהך ברייתא אזלא אליבא דכ"ע. דבמשמשי ע"ז של נכרים כ"ע לא פליגי דאינם אסורים עד שיעבדו כמבואר התם. ומאי דקמסיים בברייתא דברי ר"י לא קאי אלא אסיפא דקתני מכאן אמרו ע"ז של נכרים וכו' עיי"ש. אבל לרבי ישמעאל ודאי אין הכרח לאוקמי קרא בכלים שנשתמשו בהן לע"ז. ואדרבה לדידי' ודאי בע"ז עצמה הוא דמיירי קרא וכמו שביארנו. ומאי דקאמרינן התם לקמן גבי בעי דריתך כלי לע"ז. ואלא אליבא דר"י מאי. משמשין ממשמשין גמרינן מה התם עד שיעבדו וכו' עיי"ש. דמשמע לכאורה מזה דגם לר"י קרא דאבד תאבדון וגו' בכלים שנשתמשו לע"ז מיירי. לק"מ דאע"ג דלר"י ודאי כולי' ההוא קרא בע"ז עצמה של נכרים מיירי. מ"מ ודאי שמעינן מיני' כ"ש למשמשין דאינן אסורין עד שיעבדו. ולזה אית לן למימר דעד כאן לא חילק הכתוב בין ע"ז של נכרים לע"ז של ישראל אלא לענין ע"ז עצמה. אבל לענין משמשין כולהו דין אחד להם. לא שנא דנכרי ל"ש דישראל. והיינו דקאמר משמשין ממשמשין גמרינן:

עכ"פ מתבאר לפ"ז דלר"ע קרא דאבד תאבדון את כל המקומות וגו' לא מיתוקים אלא בכלים שנשתמשו בהן לע"ז. אבל לר"י לא מיירי כולי' ההוא קרא אלא בע"ז עצמה. והשתא לפ"ז ניחא שפיר הא דמייתי רב חסדא עשה בע"ז מקרא דונתצתם. ולא הביא מקרא דאבד תאבדון וגו' המוקדם. משום דתלי בפלוגתא דר"ע ור"י. דלר"י לא מיירי ההוא קרא אלא בע"ז עצמה דאית בה נמי לאו דלא תכרות להם ולאלהיהם ברית. ולהכי ניחא לי' טפי להביא העשה מקרא דונתצתם. דלכ"ע הו"ל עשה גרידא. דבמשמשין מיירי קרא דלא אשכחן בהו לאו. ורב המנונא דפריך בפשיטות עשה בע"ז היכי משכחת לה. אע"ג דודאי ידע מקרא דונתצתם. מ"מ נראה דהיינו משום דס"ל דכיון דכתיב (בפרשת תשא) השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ וגו' כי את מזבחותם תתצון ואת מצבותם חשברון וגו'. השמר פן דרישא דקרא קאי נמי אסיפא דאת מזבחותם תתצון וגו'. דאל"כ לא רישא סיפא ולא סיפא רישא. שפתח באזהרת כריתת ברית ליושב הארץ. וסיים באלהיהם. ותרתי מילי נינהו. כדכתיב לא תכרות להם ולאלהיהם ברית. וכפי' הראב"ע והרמב"ן ז"ל בפירושו הראשון. הרי שהוצרך להזהיר על כריתת ברית שלהם לחוד ושל אלהיהם לחוד. וכיו"ב כתב הרמב"ן ז"ל שם לקמן בסמוך בקרא דפן תכרות ברית וגו' וקרא לך ואכלת וגו' עיי"ש. וכ"ש דאתי שפיר לפמש"כ לעיל (לאוין ד') דכולי' הך קרא

לא קאי אלא אסיפא דקרא לחוד. וסיפא פירושא דרישא הוא עיי"ש. וס"ל לרב המנונא כר"י דאמר (במנחות פרק הקומץ רבה (מנחות ל"ו ע"ב)) דהשמר דעשה נמי לאו הוא עיי"ש. וא"כ אשכח ל"ת גם במשמשין. ואנן עשה גרידא בלא שום ל"ת עמה בעינן. ולזה שפיר פריך עשה בע"ז בלא ל"ת היכי משכחת לה. אבל ר"ח דתרגמה בעשה דונתצתם ס"ל כר"א דאמר התם דהשמר דעשה עשה. וא"כ קרא דונתצתם הו"ל שפיר עשה גרידא בלא שום לאו. ומאי דלא מייתי העשה מקרא דואבדתם את שמם מן המקום ההוא. דמוקמינן לי' (בפ"ג דע"ז מ"ו ע"ב) לענין שצריך לכנות לה שם גנאי עיי"ש. איכא למימר דאחר דגלי קרא הך חיובא שוב הו"ל נמי בכלל כריתת ברית לאלהיהם. שהזהירה תורה שלא להשאיר להם אפי' שם וזכר בעולם רק להשחיתם ולכלותם לגמרי. וא"כ שוב אית בה נמי ל"ת. ובפרט דלר"י בר"י מידריש הך קרא לענין שצריך לשרש אחריה. והכי קיי"ל למאי דמהפכינן לקמן (שם מ"ח ע"א) דר"י בר"י לרבנן ודרבנן לר"י בר"י עיי"ש. והך מילתא ודאי הו"ל בכלל לאו דכריתת ברית לאלהיהם:

ומ"מ נתבארה שיטת רבינו הגאון ז"ל על נכון. ולענין לאו דלא תתחתן בם שמנה. לא תקשה אמאי לא נימא דגם לאו זה אינו אלא אחד מפרטי לאו דלא תכרות להם ברית. וא"כ אינו בא במנין לשיטתו. דזה ליתא דלכל השיטות בזה ע"כ מוכרח דלאו דלא תתחתן בם לאו מיוחד בפ"ע הוא. דלדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שפסקו כר"ש דדריש כי יסיר לרבות כל המסירין וכל האומות בכלל אזהרה זו. וגם פסק כלישנא קמא דרבא (בפרק הערל ע"ו ע"א) דלא אסר קרא אלא בהיותן נכרים. אבל כי מגיירו שרו מדאורייתא עיי"ש. וכמו שביאר בכ"מ (ריש פי"ב מהלכות איסורי ביאה) ובב"י (אה"ע סי' ט"ז) עיי"ש. הרי כיון דלדעת רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תכרות להם ברית לא קאי אלא על שבעה עמים. א"כ לאו דלא תתחתן בם דבא להזהיר על כל האומות כולן ע"כ נמנה לאו מיוחד בפ"ע. ואפי' לדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל (בריש פ"ג דכתובות. ובסו"פ האומר בקידושין) דאפי' לר"ש לא מרבינן כל המסירין אלא ללאו דבתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך. אבל לאו דלא תתחתן בם לא קאי אלא על שבע אומות ואפי' בגירותן. וכלישנא בתרא דרבא התם. וכן מתבאר מדברי התוס' (ביבמות ובקידושין שם) עיי"ש ובטור (אה"ע ס' ט"ז). מ"מ נראה לפי המבואר בפירש"י ובתוס' (בסוטה פרק אלו נאמרין (סוטה ל"ה ע"ב)) דשבע אומות שנתגיירו לגמרי מקבלין אותן לכ"ע. ואינם בכלל לאו דלא תכרות להם ברית ולא תחיה כל נשמה עיי"ש. ובמש"כ הרא"ם ז"ל על פירש"י (בפרשת חוקת ובפרשת שופטים) עיישי"ה. א"כ ע"כ לא תתחתן בם דבא להזהיר אפי' בגירותן לאו מיוחד בפ"ע הוא. שהרי איתי' אפי' במקום דליתי' ללאו דלא תכרות להם

ברית. ואמנם אם היתה דעת רבינו הגאון ז"ל כשיטה זו יקשה דהו"ל למנות ג"כ לאו דבתך לא תתן לבנו וגו'. דהא לאו דלא תתחתן לא קאי אלא על שבע אומות ולאחר גירותן. ולאו דבתך לא תתן לבנו קאי לשאר אומות בגיותן. וא"כ שני לאוין מיוחדים בפ"ע נינהו. וכבר תמה כיו"ב הרש"ל ז"ל בביאורו על הסמ"ג (לאוין קי"ב) שפסק כרבנן דס"ל דלא מרבינן כלל שאר אומות. וכולי' קרא לא קאי אלא על שבע אומות. ופסק כלישנא בתרא דרבא דלא תתחתן בם לא מזהיר אלא לאחר גירותן ואפי' קידש ולא בעל עובר בלאו זה. אבל בגיותן אינו עובר אלא בלאו דבתו לא תקח לבנך וגו' עיי"ש. וכתב עליו הרש"ל ז"ל. וז"ל תימא גדולה למה אינו מונה שני לאוין לאו דלא תתחתן על הקידושין בשנתגיירו ולאו דלא תקח בבעילה בגיותן וכו' וצ"ע עכ"ל עיי"ש. וזה ודאי קשה טובא גם על הרמב"ן ז"ל לפי שיטתו ובאמת הבה"ג מנאם שניהם. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל מנה שניהם עיי"ש. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אפי' אם דעתו כדעת הסמ"ג וסייעתו ניחא שפיר שלא מנה אלא לאו דלא תתחתן בם. משום דכיון דאזהרתו לאחר גירותן. ודאי ע"כ לאו בפ"ע הוא. ואינו נכלל בלאו דלא תכרות להם ברית כמשכ"ל. אבל לאו דבתך לא תתן לבנו וגו' דלא קאי אלא בגיותן ודוקא בשבע אומות. דקיי"ל כרבנן דר"ש. א"כ ודאי הו"ל בכלל לאו דלא תכרות להם ברית. כמו לאוי דלא תחנם ולא ישבו בארצך ואינך. לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וכמו שנתבאר. ולזה ניחא שפיר שלא מנה אותו ולשיטתו אזיל:

מצוה טו

אובות. וידעונים. כתיב (בפרשת קדושים) אל תפנו אל האובות ואל הידעונים וגו'. ומנאום הבה"ג וסייעתו. וכן הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו בשני לאוין. אבל הרמב"ן ז"ל (בהשגותיו לסה"מ לאוין ח' ט') השיג על הרמב"ם בזה משום דהו"ל לאו שבכללות. דאוב וידעוני בלאו אחד נאמרו. ואף דהרמב"ם גופי' הרגיש בזה. וכתב שם הטעם משום דמ"מ כיון שחלוקין הם בעונש אע"פ שאין חלוקין באזהרה יש למנותן שנים. מ"מ השיג עליו הרמב"ן ז"ל שם משום דקיי"ל כר"י דאמר (בפרק ארבע מיתות ס"ה ע"א. ובריש פ"ק דכריתות) דחלוקה דלאו שמה חלוקה. דמיתה לא שמה חלוקה עיי"ש. וכל האחרונים האריכו הרבה בזה ליישב דעת הרמב"ם ז"ל. ומ"מ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר הסכים בזה להרמב"ן ז"ל. ומנאן בלאו אחד (לאוין שכ"ד). וכמו שביאר דבריו בקונטרס אחרון שם עיי"ש. אבל דעתו ז"ל בזה דעה יחידית. כי כל הראשונים ז"ל כולם מנו עושה מעשה אוב וידעוני בשנים. ובאמת לא ידעתי מדוע לא השיג בזה אלא על הרמב"ם בלבד. והרי גם על הבה"ג וכל סייעתו יקשה כן. שהרי גם דעתם ז"ל בזה כדעת הרמב"ם (בשורש תשיעי) דכל שני דברים שנפרטו בלאו אחד אין נמנין אלא בלאו אחד. ואעפ"כ כאן מנאום שנים.

אמנם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין ענין להשגה זו כלל. דגם הרמב"ן ז"ל לא השיג בזה אלא להרמב"ם ז"ל לפי דרכו בכל כיו"ב שלא למנותן אלא בלאו אחד וכאן שינה את דרכו ומנאן שנים. וכן להבה"ג וסייעתו ז"ל שייכא השגה זו מטעם זה וכמשכ"ל. ולכן גם הרשב"ץ ז"ל נטה בזה כאן מדרכו של הרמב"ם. משום דגם הוא מההולכים בשיכות הרמב"ם (בשורש תשיעי) שם. אבל הרמב"ן ז"ל גופי' מונה עושה אוב וידעוני בשנים. משום דלטעמי' אזיל שהשיג על הרמב"ם (בשורש תשיעי) שם. וכן דרכו בכל כיו"ב למנותן שנים. וכן ביאר הרמב"ן ז"ל בהדיא כאן. דלדעתו ודאי מעשה אוב וידעוני נמנין שנים. ולא השיג אלא על הרמב"ם עיי"ש. ותמיהני על הר"ב מג"א שהביא לו ראי' מדברי הסמ"ג שגם הוא מנאן שנים עיי"ש בדבריו. ואין דברי הסמ"ג ענין לכאן. שהרי הסמ"ג גם הוא אזיל בשיטת הרמב"ן בכל כיו"ב בשני פרטים שנאמרו בלאו אחד למנותן שנים. ולדידי' אין מקום כלל להשגת הרמב"ן. דלטעמי' אזיל ושפיר מנאן שנים. וכמו שמנאן הרמב"ן ז"ל גופי'. ואין השגתו אלא להרמב"ם לטעמו. וכמבואר להדיא בדברי הרמב"ן בהשגתו כאן. ומעתה גם רבינו הגאון ז"ל שגם דרכו ז"ל בכל כיו"ב למנות כל פרט ופרט מצוה בפ"ע. לטעמו אזיל גם כאן למנות עושה אוב וידעוני שני לאוין. ואין ענין להשגת הרמב"ן ז"ל לפי דרכו, ולכן לא נאריך בזה, ועי' מ"ש בזה לפנינו (לאו כ' כ"א) ולקמן במנין העונשין (עונש כ"ו כ"ז) עיי"ש:

מצוה יז

לא תלמדו. נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל לקרא דלא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. (בפרשת שופטים). ודרשינן עלה בספרי (פ' שופטים פיסקא ק"ע) לא תלמד וגו' יכול אי אתה למד להבין ולהורות ת"ל לעשות לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות עיי"ש. ואמרינן נמי בשבת (פרק כלל גדול ע"ה ע"א) א"ר זוטרא בר טובי' אמר רב הלומד דבר אחד מן המגוש חייב מיתה. ופשטינן מינה דלרב מגוש אינו מכשף אלא מין. דאי ס"ד מכשף הא כתיב לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות עיי"ש. מבואר מזה דקרא דלא תלמד הו"ל אזהרה על הלמוד אע"פ שלא עשה מעשה אוב וידעוני או קסימת קסמים. אלא כל שלמד ע"מ לעשות הרי זה עובר בלאו דלא תלמד. אע"פ שלא עשה כלום. וכן באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) מנה רבנו הגאון ז"ל לאו זה עיי"ש. וגם באזהרות הר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל מנו לאו זה עיי"ש. אבל כל שאר מוני המצות לא מנו לאו זה. והדבר צ"ע לכאורה:

איברא דלכאורה קשה בההיא דאמרינן (בפ"ב דר"ה) עלה דתנן התם (כ"ד ע"א) דמות צורות לבנה הי' לו לר"ג וכו'. ופרכינן ומי שרי והכתיב לא תעשון את לא תעשון כדמות

שמשיי שמשמשין לפני במרום. ומשני בשינויא בתרא ואיבע"א להתלמד עבד וכתיב לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות עיי"ש. והכי איתא נמי בע"ז (פרק כל הצלמים מ"ג ע"ב) עיי"ש. וכיו"ב אמרינן נמי (סו"פ ארבע מיתות) על הא דאמר דבר אחד ונתמלא כל השדה כולה קישואין. ופרכינן היכי עביד הכי והא אנן תנן העושה מעשה חייב. ומשני להתלמד שאני דאמר מר לא תלמד לעשות. לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות עיי"ש. וקשה טובא לכאורה נהי דשמעינן מהתם דשרי ללמוד ע"מ להורות. מ"מ אכתי מנ"ל דשרי לעשות מעשה ע"מ להורות. דהרי בקרא לא תלמד כתיב וליכא למידק רק דליכא איסורא בלימודם אלא ע"מ לעשות. אבל כדי להבין ונהורות שרי. אבל במעשה ממש כההיא דסנהדרין שם דעשה ר"א מעשה כשפים ממש. וכן בההיא דפ"ב דר"ה ופ"ג דע"ז דר"ג עבד ממש דמות צורות לבנה שאסר הכתוב מדכתיב לא תעשון אתי. מנ"ל דשרי אפי' להבין ולהורות:

ואמנם ראיתי להרמ"ה ז"ל (סו"פ ארבע מיתות) שכתב וז"ל ומפרקינן להתלמד שאני. כלומר כי עבד לאגמורי' לר"ע הוא דעבד. דאמר מר לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. כלומר להתעסק בהם להנאת עצמך כתועבת הגוים ההם. אבל אתה למד להבין ולהורות עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו ז"ל שהרגיש בזה. ולכך פירש דאסיפא דקרא סמיך דכתיב כתועבות הגוים ההם. דמשמע דה"ק קרא לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. דהיינו כמו שעשו הגוים להנאתם הוא דאסר קרא לעשות. אבל להתלמד להבין ולהורות שרי לעשות. וא"כ שפיר ילפינן מהך קרא דאפי' לעשות מעשה שרי כדי להתלמד להבין ולהורות. ומעתה לפ"ז לכאורה אפשר לומר דהיינו טעמן של הראשונים ז"ל שלא מנו לאו זה במנין הלאוין. משום דלא אתי קרא אלא לפרש לאו דאוב וידעוני ומנחש ומעונן ומכשף וכיו"ב. דלא הזהיר הכתוב אלא בעשייתן להנאת עצמו כתועבת הגוים ההם. אבל להבין ולהורות שרי. וא"כ אין כאן לאו מיוחד בפ"ע כלל. דלא אתי קרא אלא לאשמעינן היתרא ולא איסורא. דהאיסור כבר מפורש בכל אחד מהנך לאין שכבר נמנו במנין הלאוין. ולא בא הכתוב הזה דלא תלמד וגו' אלא להטיל תנאי באיסורן של לאוין אלו. לומר שאם אינו בא לעשות כן אלא כדי להבין ולהורות שרי. ואין לנו בזה לאו הבא במנין. אבל אין זה מספיק כלל דהרי לפ"ז יקשה לאידך גיסא. מנ"ל בסוגיא דפרק כלל גדול שם למילף מהכא דללמד שלא ע"מ להבין ולהורות אסור. ודילמא לא הזהיר הכתוב אלא על המעשה ולא על הלמוד כלל. מיהו משום זה הי' אפשר לומר דהתם לא ילפינן מהכא אלא לענין דלהבין ולהורות שרי אפי' עשיית מעשה וכ"ש למוד. אבל לעולם אין הכי נמי דלעיקר הלמוד לא אשכחן בקרא אזהרה כלל. אלא דפריך בפשיטות טפי.

דהרי אפי' מעשה שרי כדי להתלמד וכ"ש למוד בעלמא. אלא דבלא"ה לא יתכן לומר כן. דהרי עכ"פ בהדיא קתני בברייתא. לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות. הרי דאפי' הלמוד בלבד ע"מ לעשות אסר הכתוב. ורק כדי להבין ולהורות הוא דשרי. ועכצ"ל דתרתי שמעינן מהך קרא. דמרישא דקרא דכתיב לא תלמד לעשות ילפינן אזהרה ללמוד גם בלא מעשה. דמשעת הלמוד קעבר בלאו דלא תלמד. אלא דלא אסר קרא אלא הלמוד שע"מ לעשות. אבל להבין ולהורות שרי. ומסיפא דקרא דכתיב כתועבות הגוים ההם שמעינן דאפי' לעשות לא אסר הכתוב אלא להנאת עצמן כתועבות הגוים ההם. אבל להתלמד להבין ולהורות שרי. והשתא א"כ מבואר דיש לנו בהך קרא אזהרה בדבר שלא שמענו ממקום אחר. וא"כ שפיר יש למנות במנין הלאוין לאו דלא תלמד לעשות להזהיר על הלמוד ע"מ לעשות אע"פ שעדיין לא עשה שום מעשה כלל. והדבר תימא על הראשונים ז"ל שלא מנאוהו. וביותר יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שגם בחבורו הגדול לא הביא איסור הלמוד כלל. וראיתי להכ"מ (בפ"ג מהלכות ע"ז ה"י) שהעיר להקשות על הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר הדין דלהתלמד שרי והניח בצ"ע עיי"ש. ויותר הו"ל לתמוה שלא הביא בהלכותיו עיקר איסור לימוד דמפורש בקרא דכתיב לא תלמד לעשות וגו'. ובפ"ו מהלכות ע"ז לא הביא אלא איסור עשיית אוב וידעוני. ובפי"א שם הביא איסור עשיית מעונן ומנחש וקוסם וחובר חבר ודורש אל המתים ומכשף עיי"ש. אבל איסור הלמוד דנפק"ל מקרא דלא תלמד וגו' לא הזכיר כלל. וזה ודאי צ"ע טובא. ולקושית הכ"מ כבר תי' הפר"ח (בבאורו להלכות ע"ז) דהרמב"ם סמך על מש"כ בפ"ב מהלכות סנהדרין עיי"ש. אף דאינו מספיק כ"כ עיי"ש ואין להאריך. אבל מ"מ קושייתנו ודאי תמיהא רבה היא על הרמב"ם ושאר ראשונים ז"ל. וצ"ע כעת. ועכ"פ נכונים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שמנו לאו זה במנין הלאוין:

מצוה יח

ומשאול בפחזותם הוסרו. שני לאוין נכללו כאן שואל באוב. ושואל בידעוני. דכתיב (בפרשת שופטים). לא ימצא בך וגו' ושואל אוב וידעוני וגו'. וזהו שכתב בפחזותם. וקאי על אובות וידעונים שכתב לעיל (לאוין ט"ו ט"ז). אלא דלעיל מיירי בעושה בעצמו מעשה אוב או ידעוני. וכאן מיירי בשואל באוב או בידעוני. ויש חילוק בהם. דהעושה מעשה אוב או ידעוני הם בסקילה. משא"כ השואל בהם אינו אלא באזהרה בלבד. וכדתנן (בפרק ארבע מיתות ס"ה ע"א) ועיי"ש בפירש"י ובתוס' ושאר ראשונים שם. וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו שני לאוין אלו. כמש"כ בסה"מ (לאוין ל"ו ל"ז) עיי"ש. וביותר ביאור בשורש תשיעי עיי"ש. והבה"ג וסייעתו ז"ל יש להם בזה דרך אחרת. כמש"כ בנתיב

מצותיך באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל (לאוין רמ"א) עיי"ש. אבל דרכו של רבינו הגאון ז"ל בזה היא כעין דרך הרמב"ם וסייעתו ז"ל ואין להאריך:

והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו במנין העשין עשה דתמים תהי' עם השם אלקיך. (בפרשת שופטים). וכן הסכים הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספין לדעתו ז"ל מצוה שמינית). וביאר שם ענין המצוה. וז"ל שנצטוינו להיות לבבנו תמים עמו וכו'. ואמרו (בפרק בתרא דפסחים קי"ג ע"ב) מנין שאין שואלים דבר מן הכלדיים שנאמר תמים תהי' עם השם אלקיך וכו'. ולשון ספרי אם עשית כל האמור בענין הרי אתה תם לשם אלקיך. ופי' זה שאסר הכתוב לשאול העתיד מאוב וידעוני ומתים וממעונן ומקוסם. ואח"כ צוה שיהא לבנו תמים עמו באלה. ולא נירא מדברי מגיד עתידות מהנזכרים או מזולתם וכו'. והמצוה הזאת נצטוה בה אברהם אבינו וכו' התהלך לפני והיה תמים וכו' כענין שאמרו צא מאצטגנינות שלך. זהו ענין המצוה הזאת. והזכירה בה"ג וכתב להיות תמים וכו' עכ"ל. והשיג שם בזה על הרמב"ם שלא מנה מצוה זו. ושוב כתב וז"ל ואולי חשב הרב שהוא צוואה כוללת כל המצוות וללכת בדרכי התורה כענין אשרי תמימי דרך וגו'. ולכן לא הביאה בחשבונו. והמתבאר מדברי רבותינו והנכון כמו שכתבנו עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ בהתנצלות הרמב"ם שלא מנאה משום דס"ל שהוא צוואה כוללת כל התורה שאינה באה במנין כמו שביאר הרמב"ם (בשורש רביעי). כבר השיב עליו הר"ב מג"א שם דבהדיא מבואר ברמב"ם (סופי"א מהלכות ע"ז). שאחר שכתב וביאר הלכות מעונן מנחש ואוב וידעוני וקוסם קסמים ודורש אל המתים וכיו"ב סיים וכתב וז"ל כל המאמין בדברים האלו וכיו"ב ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה. אבל התורה אסרתן. אינו אלא מן הסכלים וכו' שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה וכו'. ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהי' עם השם אלקיך עכ"ל עיי"ש. הרי דהרמב"ם ז"ל גופי' מפרש הך קרא כדברי הרמב"ן ז"ל. ומה שכתב הר"ב מג"א שם לתרץ דעת הרמב"ם לפי שפסוק זה כולל כל האמור בפרשה מענין מעונן מנחש ומכשף. הילכך מאחר שמנה כל אחד ואחד מהם לאו בפ"ע אין צריך להביא אזהרה אחרת על אלו הדברים המוזהר מהם. שכבר השריש לנו (בשורש החשיעי) שאין ראוי למנות הלאוין והעשין אלא הדברים המוזהרים מהם וכו' עכת"ד עיי"ש. דבריו תמוהים מאוד. דאין זה ענין כלל למש"כ הרמב"ם (בשורש תשיעי) דשם לא מיירי אלא לענין לאוין הרבה שבאו להזהיר על מצוה אחת. וכן הדין בהרבה עשין שנכפלו במצוה אחת שלא בא בכל אחת מהן ענין נוסף. ועל זה השריש הרמב"ם שם שאין למנות לאוין אלו הכפולין אלא בלאו אחד. וכן בעשין הכפולין אין נמנין אלא עשה אחת. משום שריבוי הלאוין או העשין לא באו

אלא לחוזק ולזרוז יותר עיי"ש בדבריו. אבל לאו ועשה שבאו במצוה אחת כבר השריש הרמב"ם ז"ל (בשורש ששי) שהמצוה שיש בה עשה ולא תעשה יש למנות העשה שבה עם העשין וגם הלאו שבה עם הלאוין. עיי"ש שביאר הדבר באורך. וזו דרכו של הרמב"ם בכל ספרו שם. וא"כ כאן אע"פ שכבר מנה כל הנך לאוין דאוב וידעוני ומעונן מנחש ומכשף ודורש אל המתים וכיו"ב. מ"מ יש לו למנות ג"כ העשה דתמים תהי' עם השם אלקיך. דעשה ול"ת שבמצוה אחת באים שניהם במנין להרמב"ם ז"ל וסייעתו. וכן דרך הבה"ג וסייעתו. וכ"ש כאן שהעשה הוא עשה כללית לכל הנך פרטים שבא בכל אחד לאו מיוחד בפ"ע. ובכל כיו"ב אפי' בשני לאוין שהאחד כולל והשני אינו בא אלא על אחד מן הפרטים שנכללו בכלל לאו הראשון. באים שניהם במנין. ואין זה נחשב כלאוין כפולין לדרכו של הרמב"ם. וכן בעשין כיו"ב. כמו שמנה הרמב"ם לאו דאונאת הגר (בסה"מ לאוין רנ"ג) מדכתיב ולא תלחצנו אע"פ שכבר הוא בכלל לאו דאל תונו איש את אחיו האמור בכל ישראל. שכבר מנה הרמב"ם שם (לעיל לאוין ר"נ). וליכא נפק"מ בלאו דלא תלחצנו האמור בגר אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל גופי' שם עיי"ש. וכן מנה הרמב"ם (שם לאוין רנ"ב) לאו דאונאת דברים. דכתיב בגר וגר לא תונה. אע"פ שכבר מנה לעיל (לאוין רנ"א) לאו דלא תונו איש את עמיתו. האמור באונאת דברים דכל ישראל. שגם גר צדק בכלל. וליכא נפקותא בלאו דגר אלא לעבור עליו בשני לאוין. וכמש"כ הרמב"ם גופי' (בפי"ד מהלכות מכירה הט"ו ט"ז) עיי"ש. וכן מנה הרמב"ם (שם לאוין רמ"ו) לאו דלא תסיג. שהוא אזהרה לגזילת קרקע בארץ ישראל. אע"פ שכבר הוא בכלל לאו דלא תגזול. שכולל אפי' קרקע דחו"ל. וליכא נפק"מ אלא לעבור עלה בשני לאוין. כמש"כ הרמב"ם גופי' שם עיי"ש. וכן בהרבה לאוין כיו"ב. וכן גם בעשין אע"פ שעשין כפולין שבמצוה אחת אינן נמנין אלא באחת כמש"כ. מ"מ כל שהאחת כללית והשנית פרטית שבאה על אחד מהפרטים שכבר נכלל בעשה הכללית באות הן שתיהן במנין העשין. כמו שמנה הרמב"ם במנין העשין (עשה ר"ו) אהבת גר מדכתיב ואהבתם את הגר. אע"פ שכבר נכלל בכלל עשה דואהבת לרעך כמוך דכתיב בכל ישראל. שכבר מנאה הרמב"ם שם (לעיל עשין ר"ו). ולא בא הכתוב אלא להוסיף בגר עשה יתירה. כמש"כ הרמב"ם גופי' שם עיי"ש (ובפ"ו מהלכות דעות ה"ד) עיי"ש. וכן בכל כיו"ב בשאר דוכתי ואין להאריך. וא"כ כאן ודאי אע"פ שמנה במנין הלאוין כל הלאוין שנאמרו בכל פרט ופרט בפ"ע. הכי נמי יש לו למנות במנין העשין גם עשה הכללית דתמים תהי' וגו' הכוללת כולם. ואין מקום כלל לדברי הר"ב מג"א ז"ל בזה. והשגת הרמב"ן ז"ל לא זזה ממקומה:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ל"א) שכתב על דברי הרמב"ן ז"ל אלו וז"ל ואני לענ"ד מצאתי לו קושיא ממה שאמרו בסנהדרין (נ"ט ע"ב) כל מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. והקשו והלא מילה נאמרה לב"נ ואתה את בריתי תשמור. ונשנית בסיני וביום השמיני ימול. ולישראל נאמרה ולא לב"נ. ואילו היתה תמים תהי' מצוה נמנית. היו מקשים ממה שנאמרה לב"נ התהלך לפני והיה תמים. ונשנית בסיני תמים תהי'. ולישראל נאמרה ולא לב"נ. שאלו נאמרה לב"נ היו שמונה לב"נ. והתלמוד אינו מונה אלא שבע מצות לב"נ. וכו' ואם תבא מצוה זו במנין כדעת הגאון (הבה"ג) ז"ל. אנו צריכין לפרש כי אמרו יתברך לאברהם התהלך לפני והיה תמים. על המילה יזהיר שלא יתרשל בה. שלא כפי' הרב (הרמב"ן) ז"ל. ותמים תהי' לישראל נאמרה ולא לב"נ עכ"ל עיי"ש. והדבר מבואר דאין קושייתו אלא על מש"כ הרמב"ן ז"ל דגם קרא דהתהלך לפני והיה תמים מזהיר על ענין זה. אבל בעיקר דברי הרמב"ן ז"ל בעשה זו ליכא שום קושיא. וכדמסיק הרשב"ץ ז"ל גופי'. ואעפ"כ מסיק הרשב"ץ (בסוף ספרו) שם דלא כהבה"ג והרמב"ן ז"ל והסכים לדעת הרמב"ם ז"ל שלא למנות עשה זו עיי"ש. ולא ביאר שום טעם לזה כלל. ודבריו ז"ל מתמיהים אצלי. אם לא שנאמר דמשמע לו להרשב"ץ ז"ל דודאי קרא דהתהלך לפני והיה תמים לא מתפרש אלא לענין זה. כמו שפי' הרמב"ן ז"ל. וא"כ ע"כ מוכרח דאין זו עשה. דאל"כ קשה מסוגיא דסנהדרין שם. והכי משמע מסוף דברי הרשב"ץ ז"ל שם. דנראה דרצה לומר דלדעת הבה"ג צריך לדחוק ולפרש דהתהלך לפני והיה תמים לא נאמר אלא על המילה. אבל אינו נראה כן. וא"כ ע"כ מוכרת מסוגיא דסנהדרין שם דאין בזה עשה. ואע"ג דבמתניתין (דסופ"ג דנדרים) ובברייתא שם. וכן בתוספתא (פ"ב דנדרים) ובבראשית רבה (פמ"ו) דרשו קרא דהתהלך לפני והיה תמים על המילה עיי"ש. מ"מ ס"ל דלא אמרו כן אלא דרך דרש. אבל עיקר פשוטו של מקרא אינו כן. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. וכן מבואר בפירש"י (פרשת לך) דדרשא בעלמא הוא ואין זה פשוטו של מקרא עיי"ש. וביותר מבואר בפי' הרמב"ן ז"ל שם דעיקר פשוטו של מקרא אינו אלא מצות עשה למעונן ומנחש וכיו"ב עיי"ש. וזו ג"כ דעת הרשב"ץ ז"ל. אלא דלפ"ז הדבר תמוה דא"כ אסוגיא דסנהדרין גופא תקשה אמאי לא תהי' מצות עשה זו מצוה נמנית ובמאי גרעה משאר עשין שבתורה:

ועיקר הוכחתו של הרשב"ץ ז"ל לענ"ד אינה מוכרחת כלל. דאפשר לומר דאע"ג דודאי קרא דתמים תהי' עשה גמורה היא ככל שאר עשין שבתורה. מ"מ לא פסיקא לי' לתלמודא למיפרך מינה. משום דלרבי יוסי באמת כל האמור בפרשת כישוף בן נח מוזהר עליו. לא ימצא בך קוסם קסמים מעונן מנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני

ודורש אל המתים וגו'. כמבואר שם בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"ב) ובתוספתא (סוף ע"ז). ופליג את"ק דאמר שבע מצות נצטוו ב"נ עיי"ש. ולדידי' ודאי אין כאן מקום קושיא כלל לריב"ח מעשה דתמים תהי'. דהרי באמת גם ב"נ מוזהרים על מצוה זו. ובפרט דגם עיקר עשה דתמים תהי' בההיא פרשה כתיבא. ואדרבה משם יש מקום להביא סייעתא לריב"ח דכל מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה וזה נאמרה. די"ל דבאמת היינו טעמא דר"י דאמר דב"נ מוזהרים עלה. ואע"ג דבפרק ארבע מיתות שם מבואר בטעמא דר"י מדכתיב התם בגלל התועבות האלה ה' אלקיך מוריש אותם. ולא ענש הכתוב אא"כ הזהיר עיי"ש. מ"מ אי מההיא לא שמעינן אלא שהיו מוזהרים עלה מעיקרא קודם מ"ת לישראל. אבל אחר שנשנית בסיני לישראל אפשר לומר שניטלה מהם ולא ניתנה אלא לישראל בלבד ככל התורה. וכדפרכינן התם אדריב"ח אדרבה מדנשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לב"נ. אלא ע"כ מאי דס"ל דגם אח"כ ב"נ מוזהרים עלה. היינו משום דכל מצוה. שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה כדריב"ח. מיהו ז"א דהרי עיקר הך מילתא דאמר ריב"ח דמצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. לא יליף לה אלא מדנשנית ע"ז בסיני ואשכחן דענש עכו"ם עלה. וכמבואר בסוגיא שם (נ"ט ע"א). ופירש"י דהיינו מהך קרא גופי' דכתיב לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים וגו' ובגלל התועבות האלה וגו' עיי"ש. הרי דמשמע לי' לתלמודא מהך קרא דגם לאחר שניתנה תורה ענש עכו"ם עלה. ובאמת שכבר עמד בזה בתוספות הרא"ש ז"ל שם (הביאו הר"ב כנה"ג בחמרא וחיי שם) וז"ל. וקשה לי מנ"ל דאיענוש עלייהו אף לאחר מתן תורה. ודילמא לא איענוש אלא קודם מ"ת. שהרי הי' להם ליכנם לארץ וקאמר קרא בגלל התועבות שעשו עד היום הזה השם מורישם מפניך עכ"ל. והניחה בקושיא. והר"ב כנה"ג שם נדחק בתירוצו דסמיך על אזהרת לא תחי' כל נשמה. דאם אחר מ"ת הותרו להם הרי ארבעים שנה נתעכבו במדבר אחר קבלת התורה. ובתוך ארבעים שנה אלו ודאי נולדו הרבה כנענים ולמה יומתו אלו. כיון שלא נצטוו בשום מצוה משבע מצות. אלא ודאי אף לאחר מ"ת לא הותרו. ועל כל התועבות אשר עשו נתחייבו להחרימם עיי"ש בדבריו. עכ"פ מבואר דמשמע לי' לתלמודא דהך קרא דבגלל התועבות האלה השם אלקיך מוריש אותם. קאי גם על מה שעשו לאחר מ"ת. וא"כ אין הכרח משם דס"ל לר"י דמצוה שנאמרה ונשנית לזה ולזה נאמרה. אלא דמ"מ גם לאידך גיסא ליכא שום קושיא במאי דהוצרך לטעמא דלא ענש אלא א"כ הזהיר. ולא קאמר טעמא כדריב"ח דמצוה שנאמרה ונשנית לזה ולזה נאמרה. דהרי עיקר הך מילתא דריב"ח לא שמעינן אלא מהך קרא גופי'. מדאשכחן בהך קרא דענש עכו"ם

עלייהו כמשכ"ל. וא"כ ע"כ הוצרכנו להך טעמא דלא ענש אא"כ הזהיר. דאל"כ לא הוה שמעינן כלל מזה שנצטוו עלייהו בני נח. ולומר דלזה ולזה נאמרה. וא"כ שפיר אפשר לומר דבאמת היינו טעמא דר"י כדריב"ח. ולאו דוקא הכא אלא כללא הוא לכל מצוה שנאמרה ונשנית לזה ולזה נאמרה וכדריב"ח. ועכ"פ פשיטא דאליבא דרבי יוסי ליכא לאקשויי מידי ממצות עשה דתמים תהי'. שנאמרה לאברהם התהלך לפני והיה תמים ונשנית בסיני תמים תהי'. ולישראל נאמרה ולא לב"נ. דהרי לדידי' קושטא דמילתא הוא דגם לבני נח נאמרה. ולזה לא פריך אלא ממילה ופרי' ורבי'. דאליבא דכ"ע קשיא. אבל ממצות תמים תהי' וגו' אמר לך ריב"ח כרבי יוסי ס"ל ולק"מ. ובלא"ה נראה לפמש"כ הרמ"ה ז"ל עלה דההיא דרבי יוסי דקאמר כל האמור בפרשת כישוף וכו' ולא ענש אא"כ הזהיר. וכתב שם הרמ"ה ז"ל וז"ל ות"ק הני מילי ישראל אבל עכו"ם ענש אע"פ שלא הזהיר עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הא דיליף ריב"ח דמצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה מדנשנית ע"ז בסיני ואשכחן דאיענוש עכו"ם עלה ע"כ לא אתיא אלא אליבא דרבי יוסי. דאילו לת"ק כיון דס"ל דבב"נ ענש אע"פ שלא הזהיר א"כ מדאשכחן דאיענוש עכו"ם עלה אין הכרח לומר דנאמרה לבני נח. דהרי לת"ק מעונן מנחש ואינך אחרינא דכתיבי בההוא קרא. אע"ג שלא נאמרו לבני נח. מ"מ איענשו עלייהו. משום דלדידהו ענש אע"פ שלא הזהיר. ועכצ"ל דריב"א אליבא דרבי יוסי קאמר הכי דס"ל שאפי' לב"נ לא ענש אלא א"כ הזהיר. ולזה ס"ל דכל האמור בפרשת כישוף ב"נ מוזהר עליו. והשתא א"כ פשיטא שאין מקום לקושית הרשב"ץ ז"ל כלל. דכיון דאליבא דר"י קיימינן ע"כ לא שייכא הכא עשה דתמים תהיה כלל. דהרי לר"י באמת מצוה זו לזה ולזה נאמרה. אלא דלזה אפשר לומר דלהרשב"ץ לא ס"ל בזה כפי' הרמ"ה ז"ל אלא כמש"כ הר"ן ז"ל שם וז"ל ומאן דפליג עלי' דרבי יוסי מוקי לקרא דובגלל התועבות האלה וגו' למעביר בנו ובתו באש וכל אותן שיש בהן משום ע"ז וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דלפ"ז גם לת"ק ס"ל דגם בב"נ לא ענש אא"כ הזהיר. אלא דס"ל דעונש זה לא קאי אלא על ע"ז ואביזרי'. ולא על מעונן ומנחש ומכשף וכיו"ב. ולפ"ז אתיא שפיר מילתא דריב"ח אפי' לת"ק דר"י. ומ"מ גם לפ"ז אין הוכחת הרשב"ץ מוכרחת. די"ל דעדיפא לי' למיפרך ממילה ומפו"ר דכ"ע מודו. משא"כ עשה דתמים תהי' דתליא בפלוגתא דתנאי. ואפשר דריב"ח ס"ל כרבי יוסי דגם ב"נ הוזהרו עלה וכדכתיבנא. ואפי' את"ל דדחיקא מילתא לאוקמי מילתא דריב"ח כתנאי. מ"מ לא פסיקא מילתא כ"כ למיפרך מינה. ועדיפא לי' למיפרך ממילה ופו"ר אליבא דכ"ע. ולמסקנא דמשני במילה משום דמעיקרא לאברהם הוא דקמזהיר לי'

רחמנא וכו' עיי"ש. הכי נמי בעשה דתמים תהי' ניחא מה"ט. דמעיקרא לאברהם הוא דקמזהיר לי' רחמנא התהלך לפני והיה תמים. וכדמוכח מענינא דקרא:

ומלבד זה נראה לפמש"כ בחמרא וחיי שם בשם הרב המאירי ז"ל שכתב שם וז"ל כל האמור בפרשת כישוף וכו' ולמאן דלא מחייב אכישוף אע"פ שנאמר בהם בגלל התועבות ההם השם מוריש אותם. וא"כ למה נענשו אחר שלא הוזהרו. לא אסרה תורה כן אלא משום שהם סולם ומבוא לעניני ע"ז שעליהם נענשו. והוא שאמרו למטה בע"ז דאיענוש עכו"ם עלה עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו ז"ל דס"ל דאפי' לת"ק אסורים בני נח באיסורין דמעונן מנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. ולא פליגי אלא בטעמא. דלת"ק אע"ג דגם ב"נ מוזהרים באיסורים אלו. וכדמוכח מהך קרא דבגלל התועבות האלה וגו' דלא ענש אא"כ הזהיר. מ"מ אין איסורן לגבייהו אלא משום דררא דע"ז. ואין איסורן מחמת עצמן. ולכך לא חשיב אלא שבע מצות בלבד ולא חשיב נמי הנך משום דבכלל מצות ע"ז נינהו דחשיב לה בין הנך שבע. אבל רבי יוסי ס"ל דהנך איסורי נמי אסורין מצד עצמן הן ולא משום דררא דע"ז גרידא. ולזה איכא למיחשבינהו באנפי נפשייהו והו"ל טפי משבע מצות בבני נח. ומה שסיים הרב המאירי ז"ל והוא שאמרו למטה בע"ז דאיענוש עכו"ם עלה נראה כוונתו בזה לאפוקי מפי' הרמ"ה ז"ל שהבאתי לעיל. דלפי פירושו עכצ"ל דמאי דילפי' ריב"ח מדנשנית ע"ז בסיני ואשכחן דענש עכו"ם עלה ש"מ לזה ולזה נאמרה. לא אתיא אלא אליבא דרבי יוסי. ולפ"ז תקשה מאי שנא דלא נקט אלא ע"ז לחוד. והא לר"י איכא להוכיח הכי גם מכולהו אחריני דכתיבי בההוא קרא. מעונן מנחש ומכשף ושואל אוב וידעוני וחובר חבר ודורש אל המתים. וצריך לידחק אליבא דהרמ"ה ז"ל דלאו דוקא נקט ע"ז. דודאי ה"ה דמוכח מכל הני. אלא דנקט ע"ז דכתיבא ברישא וקמייתא נקט. אבל להרב המאירי ז"ל ניחא טפי דבדוקא נקט ע"ז. ואליבא דת"ק דכולהו הנך נמי משום דררא דע"ז הוא שנאסרו לב"נ וכולהו בכלל מצות ע"ז נינהו. ואין ה"נ דמכולהו מייתי ראי'. אלא דכולהו ע"ז קרי להו. דבכלל ע"ז נינהו. ואפשר דזו היא דעת הראב"ד בפי"א מהלכות ע"ז ה"ד עיי"ש וניחא בהכי קושית הכ"מ שם עיי"ש. והשתא לפ"ז ממילא אין מקום לקושית הרשב"ץ ז"ל. דהרי לשיטה זו לכ"ע בן נח מוזהר על מעונן מנחש ומכשף ואינך אחריני דכתיבי התם. וא"כ אליבא דכ"ע מצוה זו דתמים תהי' לזה ולזה נאמרה. ואין בזה שום קושיא להבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו עשה זו. וגם רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו (בדבור אנכי) מנה עשה זו שכתב שם וז"ל כתפוח נאה שואל באורים הבה תמים ויורנו בחסדו כי תועבת השם נלוז ואת ישרים סודו עכ"ל עיי"ש. ומבואר דכוונתו ז"ל לעשה זו דתמים תהי' עם השם

אלקיך. וביארה ממש כמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) שכתב וז"ל וענין הצוואה הזאת שנייחד לבבנו אליו לבדו יתברך. ושנאמין שהוא לבדו עושה כל והוא לבדו היודע אמתת כל עתיד. וממנו לבדו נדרוש הבאות. מנביאיו ומאנשי חסידיו. רוצה לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם וכו'. שאסר הכתוב לשאול העתיד מאוב וידעוני ומתים ומן מעונן וקוסם וכו'. אבל מן נביאיו נדרוש ואליהם נשמע וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל שם. וזהו שכתב נאה שואל באורים (כלומר התנאה במעשיך להיות שואל העתידות רק מאת השם באורים) הבה תמים ויורנו בחסדו (כלומר או תשאל בגורל ותתפלל לשם הבה תמים שיהי' הגורל אמת. כמו שעשה שאול (שמואל א' י"ד מ"א) דכתיב ויאמר שאול אל ה' אלקי ישראל הבה תמים. ותרגם יונתן אייתיני' בקשוט. ועי' בפירש"י ורד"ק שם. ואז יורנו השם בחסדו את אשר נשאל). כי תועבת השם נלוז ואת ישרים סודו (משלי ג' ל"ב) כלומר העקשים והנלוזים המעוננים והמנחשים ודורשים אל המתים וחבריהם תועבת ה' הם. ורק להנביאים ואנשי חסידיו באורים ותומים יגלה סודו. ואליהם נשמע. וזהו ממש כדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי. וכיו"ב הם דברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' כ"א) עיי"ש. ורבינו יונה בשערי תשובה (שער שלישי סי' פ"ו) עיי"ש. ובודאי שכן מתבאר מפשטי' דקרא. כמו שהאריך הרמב"ן ז"ל (בפרשת שופטים). וכן פי' הראב"ע ז"ל שם עיי"ש. והאריך בזה ג"כ הר"ר יהודה בן הרא"ש ז"ל (בתשו' זכרון יהודה סי' צ"א) עיי"ש:

אבל רבינו הגאון ז"ל כאן נטה מדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל. והשמיט עשה זו ממנין העשין. והדבר צ"ע לכאורה לבסוף מאי קסבר שחזר בו ממש"כ שם באזהרותיו. ולכאורה הי' נראה לומר דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין דרכו למנות אלא אחד מהן. וא"כ אחר שמנה הלאוין דמעונן ומנחש וקוסם ואינך. שוב לא הוצרך למנות עשה דתמים תהי' דכל אלו בכללה. ולא באה אלא להוסיף עשה עליהן לעבור עליהן בל"ת ועשה. אלא דכבר ביארנו בכמה דוכתי דלדרכו הדבר תלוי במי שכולל יותר. שאם הלאו כולל יותר מהעשה הוא מונה הלאו. ואם העשה כוללת יותר מהלאו אז העשה היא שנמנית ולא הלאו. וא"כ כאן דהעשה כוללת כולם. מעונן ומנחש ומכשף ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. שכולן אינן אלא פרטים שנכללו בעשה זו. א"כ הו"ל טפי למנות העשה שכוללת כולם במצוה אחת. ושוב לא יבואו במנין כולהו הנך לאוי דכתיבי בכל פרט ופרט בפ"ע. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דבעשה דתמים תהי' לא נתבאר ענין המצוה בקרא בהדיא. ויש מקום קצת לומר שהיא צוואה כוללת כל התורה כענין אשרי תמימי דרך. כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם לדעת הרמב"ם עיי"ש. והילכך

כאן הלאוין שבכל פרט ופרט הם שבאין במנין שבהם מפורש בהדיא בקרא ענין אזהרת כל אחד מלאוין אלו. ואפי' אם תמצא לומר דכיון דבקרא דתמים תהי' וגו' מסיים קרא וכתב כי הגוים האלה אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו וגו'. הרי העשה נמי מפורש בה ענין המצוה. מ"מ אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דבכל כיו"ב הו"ל כאילו נתפרשו בהעשה נמי כולהו הנך פרטי שנפרטו בקרא אצל הלאו. כמו שביארנו לעיל (עשין ל"ד ל"ה) עיי"ש היטב. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שיש לנו לאו בכל פרט ופרט בפ"ע. הכי נמי יש לנו עשה בכל פרט ופרט בפ"ע. דבכל פרט הו"ל כאילו כתיבי ל"ת ועשה באנפי נפשי'. וא"כ אין העשה כוללת יותר מהלאו. ולזה שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל הלאוין ולא העשין כשיטתו. אלא דאכתי קשה לכאורה מדאמרינן (בפרק בתרא דפסחים קי"ג ע"ב). מניין שאין שואלין בכלדיים שנאמר תמים תהי' עם השם אלקיך עיי"ש. וכלדיים היינו הוברי שמים ובמשפטי הכוכבים. כמו שפירש הרמב"ן ז"ל שם. וכן פי' הערוך עיי"ש. הרי דיש בכלל העשה גם מאי דלית בי' לאו. דבהוברי שמים לא אשכחן לאו ולית בה אלא עשה גרידא. ואף דלפירש"י שם כלדיים היינו אוב. ובבעלי אוב איכא נמי לאו. כבר דחו הרשב"ם ז"ל בפסחים שם והתוס' (בפרק בתרא דשבת קנ"ו ריש ע"ב) פירש"י. והכריחו דהעיקר כפי' הערוך עיי"ש. וגם כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בתשובתו שבמיוחסות סי' רפ"ג) דגם לפירש"י מיירי בענין שאין בו לאו עיי"ש בדבריו ז"ל. והשתא א"כ נמצא דהעשה כוללת יותר מהלאו. ואפי' לספרים דגרסי (בפרק ארבע מיתות ס"ו ע"א) ת"ר לא תנחשו ולא תעוננו כגון אלו המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים עיי"ש. וזו היא גירסת הראשונים ז"ל. וא"כ לפי' הערוך וסייעתו יש בהוברי שמים ג"כ לאו דלא תנחשו. מ"מ כבר ביאר הר"ן ז"ל שם בשם הר"ד ז"ל דע"כ מוכרח דמיירי בגוונא דלית בי' לאו דלא תנחשו עיי"ש בדבריו. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה שם עיי"ש. וא"כ עדיין קשה דהו"ל לרבינו הגאון ז"ל כפי שיטתו למנות העשה דתמים תהי'. וכן קשה לפי מה שהביאו התוס' בשבת שם בשם הספרי דדריש מנין שאין שואלין בגורלות ת"ל תמים תהי' עיי"ש. ובגורל לא אשכחן לאו רק עשה הוא דאית בי'. וא"כ יש למנות העשה שכוללת מאי דליתי' בכלל הלאו. וגם לפמש"כ בתשובת הרמב"ן ז"ל שם ליכא לאו אלא בשואל אוב וידעוני דוקא אבל מעונן ומנחש ומכשף וקוסם וחובר חבר ודורש אל המתים לא אסרה תורה באזהרת לאו אלא בעושה המעשה. אבל השואל בהן אינו בלאו ולא מיתסר אלא משום עשה דתמים תהי' עיי"ש. וכ"כ בתרומת הדשן (סי' צ"ו) עיי"ש. מיהו מדברי הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות ע"ז) נראה דלא ס"ל הכי. וכמש"כ הרש"ל ז"ל ביש"ש (פרק כל הבשר סי' י"ג) עיי"ש. והביאו הש"ך (ביו"ד ריש

סי' קע"ט) עיי"ש. וכן מבואר ביראים (סי' צ"א) עיש"ה. ומ"מ מבואר דעשה דתמים תהי' קאי נמי על הוברי שמים וגורלות אע"פ שאין בהן לאו. וא"כ הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למנות העשה. כמו שמנאה באזהרותיו: וראיתי להסמ"ק (סי' י') שמנה ג"כ עשה זו דתמים תהי'. ופי' ענין המצוה שלא ישאל בכלדיים לידע העתידות. אלא יאמר מה שירצה הבורא יעשה. ולא יחקור מה שיהי' עיי"ש. ומנה ג"כ לקמן (בסי' קכ"א קכ"ב) לאוין דשואל אוב ושואל ידעוני. ולקמן (מסי' קל"ו עד סי' קמ"ג) מנה שאר כל הלאוין שבענין זה מעונן ומנחש ומכשף וכו' עיי"ש. והנה כבר כתבנו בכמה דוכתי דהסמ"ק ג"כ אזיל בשיטת רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה וליכא נפק"מ בין הל"ת והעשה לדינא אלא לעבור עלה בל"ת ועשה. אינו מונה אלא אחד מהן. דהיינו שאינו מונה שניהן אלא במצוה אחת. וא"כ הדבר קשה לכאורה מה שמנה כאן העשה דתמים תהי'. ואעפ"כ מנה ג"כ כל הנך לאוין. ובשלמא מה שמנה העשה לא תקשה. דאע"פ שמנה הלאוין כולן מ"מ מנה גם העשה לענין שואל בכלדיים דלית בי' לאו. וכמבואר להדיא בדברי הסמ"ק שם. אבל לאידך גיסא קשה. דאחר שמנה העשה שוב לא הי' לו למנות כל הנך לאוין לפי שיטתו. שהרי כל ענינים אלו נמי בכלל העשה נינהו. וכמש"כ הרמב"ן וסייעתו ז"ל. כמו שנתבאר לעיל. ונראה דס"ל להסמ"ק דעשה דתמים תהי' לא אתיא אלא לרבות שואל בכלדיים בלבד דלא כתב בי' קרא אזהרה אחרת. אבל כולהו הנך דמבואר בהן אזהרת לאו בקרא אין לנו בהן אלא אזהרת לאו שמפורש בהן בלבד. ובודאי דהכי משמע מלשון הסמ"ק בכולהו הנך דוכתי שהבאתי לעיל. שבשום חד מהנך לא הזכיר עשה זו כלל. אלא בשואל בכלדיים בלבד. ונראה דהכי משמע לי' להסמ"ק מדקיליף תלמודא מינה איסורא לשואל בכלדיים אע"ג דלא אשכחן בי' לאו. ואם איתא דגם שואל אוב וידעוני ואינך אחריני דמפורש בהן לאו בקרא הו"ל בכלל עשה זו. א"כ מנ"ל לריבויי גם שואל בכלדיים. ודילמא דוקא הנך שהחמיר בהן הכתוב לעבור עליהן בלאו קיימי נמי בעשה דתמים תהי'. אבל שואל בכלדיים דלית בי' לאו. אפי' עשה לית בי'. אלא ודאי משמע לי' לתלמודא דכולהו הנך אין בהן אלא הלאו המפורש בהן בלבד. ולא מיתוקים לי' קרא דתמים תהי' אלא לשואל בכלדיים בלחוד. אבל אין זה מוכרח כלל. וגם אין טעם לחלק בזה בין שואל בכלדיים לשואל באוב וידעוני ואחריני. דודאי כולהו בכלל משמעותא דהך קרא. ולכן דברי הסמ"ק צ"ע אצלי:

ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן תמוהים. דלפי דרכו הו"ל למנות העשה שהיא כוללת יותר מהלאוין. והנראה לומר בדעתו דס"ל דקרא דתמים תהי' לא הוי עשה כלל. דלא אשכחן בשום דוכתא דהך קרא הו"ל עשה. ובספרי (שופטים פיסקא קע"ג) מבואר

בהדיא דהך קרא אין בו מ"ע. ואינו אלא הבטחה שאם תהי' תמים יהי' ה' עמך. דאמרינן התם תמים תהי' עם ה' אלקיך. כשאתה תם חלקך עם ה' אלקיך. וכן דוד אמר ואני בתומי אלך פדני וחנני. ואני בתומי תמכת בי ותציבני לפניך לעולם עיי"ש. וכן איתא במדרש שוחר טוב (מזמור קי"ט. בהוספה) תמים תהי' עם ה' אלקיך. לפני ה' אלקיך אין כתיב כאן אלא עם ה' אלקיך. אם היית תמים הרי אתה עם ה' אלקיך. למה שאף הוא תמים שנאמר בו הצור תמים פעלו וכו' עיי"ש. וקרא דגבי אברהם דכתיב התהלך לפני והיה תמים אע"ג דודאי משמעות לישנא דקרא דהו"ל מצוה שצוהו המקום להיות תמים. ואם פירושא דקרא כמש"כ הרמב"ן ז"ל וסייעתו ודאי ראוי לומר דאפי' אם קרא דתמים תהי' לא הו"ל עשה. מ"מ יש בזה עשה מההוא קרא. דהו"ל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני דקיי"ל דלישראל נאמרה ולא לב"נ. מ"מ נראה דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל בספרו האמונות והדעות (סוף מאמר שלשי) שכתב שם וז"ל שיחשוב בחלקי המצות איך יהיה האדם בעוד גופו בבריאותו השלמה איננו תמים. וכאשר יכרת ממנו דבר ידוע יהיה תמים. רצוני בזה המילה. ואבאר כי הדבר השלם הוא אשר אין בו לא תוספת ולא חסרון. וברא הבורא זה האבר תוספת באיש. וכאשר יכריתנו תסור התוספת וישאר שלם עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו אלו דס"ל דעיקר הך קרא לא מיירי אלא במצות מילה. וכמתניתין ובריית דנדרים שם. וא"כ אין לנו שום עשה גם מההוא קרא באוב וידעוני ואינך. ולפ"ז מה שדרשו (בפרק בתרא דפסחים) מנין שאין דורשים בכלדיים שנאמר תמים תהיה וגו' אינו אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן. דפשטי' דקרא אינו אלא כדדרשינן בספרי שם. ונראה דזו היא ג"כ כוונת הרמב"ם ז"ל (סו"פ י"א מהלכות ע"ז) שכתב וז"ל כל המאמין בדברים האלו וכיו"ב ומחשב בלבו שהן אמת וכו' אינו אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת וכו' ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהי' וגו' עכ"ל עיי"ש. ור"ל בזה דמשום רוב הסכלות וחסרון דעת שבאמונת דברים אלו הוסיף הכתוב אחר שהזהיר עליהם בלאו. להבטיח שאם תהי' תמים ותתרחק מאמונה טפלה כזו. תהי' עם השם אלקיך. אבל אם תלך אחר ההבל להאמין בהם יתרחק השם מעמך. ולזה אע"ג דגם להרמב"ם ז"ל קרא דתמים תהי' קאי על אוב וידעוני ושאר האמורים בפרשה. מ"מ לא מנאה במנין העשין משום דאינה אלא הבטחה ולא עשה. וכבר כתב ג"כ הרשב"א ז"ל (בתשובותיו ח"א סי' תי"ג) דהך קרא הבטחה הוא. אלא שכתב שכולל ג"כ אזהרה. וז"ל ואמנם כתב יתעלה בתורתו תמים תהי' עם השם אלקיך. ותמים הכתוב כאן פירושו אצלי כולל האזהרה וההבטחה. הזהיר שלא נשתבש ונחוש להבלי הגוים הקוסמים והמנחשים וכו'. רק היות תם עם השם.

רוצה לומר לך עמו בתמימות מלשון ואני בתומי הלכתי. והבטיח שבעשיית מצותיו ובעבודתו יהיה תמים לא יגע בו רע מלשון שה תמים וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי שאם הכתוב מתפרש דרך הבטחה מהיכא תיתי לנו אזהרה. וכבר ידוע דכל מקום דהכתוב מתפרש דרך רשות אין ללמוד ממנו מצוה. כמבואר (ריש פ"ק דסוטה ג' ע"א וסופ"ז דזבחים) ושאר דוכתי. וכ"כ התה"ד (בפסקים וכתבים סוף סי' צ"ו) דשואל בכלדיים ובמכשפים לית בי' איסור ממש עיי"ש. מבואר דס"ל דמאי דמייתי בפרק ערבי פסחים שם מקרא דתמים תהיה אסמכתא בעלמא הוא. וכ"כ הרש"ל ביש"ש שם שאין בו איסור מבואר. אלא דרש בעלמא. שהרי לא נמנה בכלל העשין עיי"ש בדבריו. אלא דמש"כ שם כן אליבא דהרמב"ן ז"ל. וכן כתב בתשובות הרש"ל (סי' ג') עיי"ש. הוא תמוה. דהרי הרמב"ן ז"ל באמת מנאה במנין העשין. וכן מנאוה הבה"ג וסייעתו והסמ"ק בכלל העשין. ומ"מ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן ודאי כן היא. וזו ג"כ דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וראיתי לקצת אחרונים שכתבו דהיינו טעמא שלא מנאוה הרמב"ם משום דלא נאמרה אלא לזהירות בעלמא. ואין דברים אלו ראויים ליטפל בהם. דא"כ בכל עשין כיו"ב נימא הכי. ועוד דאם הכתוב אומר כן לזהירות א"כ זהירות זו עצמה מצות עשה היא ככל שאר עשין שבתורה. ויש למנותה במנין העשין. ובדרך כלל אין לנו בתורה מקרא שכתוב בלשון ציווי שלא יהי' עלינו חובה ומצוה גמורה. וישתקע הדבר בבל יאמר. והנראה לענ"ד כתבתי:

מצוה כ

דחו נחשים. ועוננים. וקסם. מכשף. וחבר. ודורשי מת תזרו. מנה כאן שש מצות מדכתיב לא ימצא בך וגו' קוסם קסמים. מעונן. ומנחש. ומכשף. וחבר חבר וגו' ודורש אל המתים. (בפרשת שופטים). והנה מנה רבינו הגאון ז"ל כל לאוין אלו כסדר שבאו בקרא. אלא דמעונן ומנחש כתב תחילה. משום דכבר כתיב בהם לאו בפ"ע (בפרשת קדושים) לא תנחשו ולא תעוננו. ומשה"כ נמי כתב מנחש קודם למעונן. ולא כסדר שהן כתובים בקרא דפרשת שופטים מעונן והדר מנחש. משום דכן סדורן בקרא דפרשת קדושים. וכן שואל אוב וידעוני כתבן לעיל בפ"ע. משום שרצה להסמיך שואל אוב וידעוני לאזהרת עושה מעשה אוב ועושה מעשה ידעוני. דכתיב בהו (בפרשת קדושים) אל תפנו אל האובת ואל הידעונים. ואמנם יש כאן מקום עיון ע"פ מאי דאמרינן (בפרק ארבע מיתות ס"ה ע"ב). דפרכינן התם שואל אוב היינו ודורש אל המתים (ופירש"י ולמה נכתבו שניהם במקום אחד). ומשני דורש למתים כדתניא ודורש אל המתים זה המרעיב עצמו והולך ולן בביה"ק כדי שתשרה עליו רוח טומאה עיי"ש. וא"כ מבואר דדורש אל המתים

איננו בכלל שואל באוב. אלא שראיתי להסמ"ג (לאוין נ"ו) שכתב וז"ל שלא לדרוש אל המתים שנאמר וכו'. וזה המרעיב עצמו והולך ולן בביה"ק כדי שיבא אליו המת בחלום ויודיעו דבר שהוא צריך לישאל. ונראה לי שבעל אוב נמי עובר משום לאו זה שדורש אל המתים עכ"ל עיי"ש. ומבואר דאע"ג דדורש אל המתים לא הו"ל בכלל בעל אוב. כמבואר בסוגיא דהתם. מ"מ לאידך גיסא בעל אוב הו"ל בכלל לאו דדורש אל המתים. דגם בעל אוב הוא דורש אל המתים. אלא שמוסיף עליו מאי דליתא בדורש אל המתים וכן ביאר הר"ב כנה"ג (בדינא דחיי) דברי הסמ"ג אלו עיי"ש. וכ"כ הב"ח ביו"ד (סי' קע"ט סעי' י"ד) עיי"ש ולפ"ז לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב כיון שמנה לאו דדורש אל המתים שוב לא היה לו למנות לאו דבעל אוב. מיהו נראה דהסמ"ג לטעמי' אזיל דמפרש דמאי דאמרינן דדורש אל המתים היינו שמרעיב עצמו והולך ולן בביה"ק כדי שתשרה עליו רוח טומאה. היינו כדי שיבא אליו המת בחלום ויודיענו דבר שהוא שואל. וא"כ גם בעל אוב. דמפרשינן התם שמעלה בזכורו ונשאל בגולגולת. הו"ל בכלל דורש אל המתים. אבל רש"י לא פירש כן התם. אלא כתב שם וז"ל שתשרה רוח טומאה עליו שד של ביה"ק יהא אוהבו ומסייעו בכשפיו עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מאי דכתיב ודורש אל המתים. היינו אל מקום המתים בביה"ק. וא"כ אין זה ענין כלל לבעל אוב. וכמו שאין דורש אל המתים בכלל בעל אוב. הכי נמי אין בעל אוב בכלל דורש אל המתים. והסמ"ג דעתו בזה כדעת הרמ"ה ז"ל שדחה פירש"י. וכתב שם וז"ל ומפרקינן דורש אל המתים זה המרעיב עצמו וכו' כדי שתשרה עליו רוח הטומאה. רוחות המתים שנלוין עליו ומגידים לו מה ששואל להם. ויש אומרים שד של ביה"ק יהא אוהבו ומסייעו בכשפיו. ולא נהיר דא"כ מאי דורש אל המתים איכא עכ"ל עיי"ש. ולרש"י נראה דס"ל כמש"כ דמדלא כתיב ודורש אל המת אלא אל המתים. משמע להו דמקרא קצר הוא ופירושו אל מקום המתים דהיינו ביה"ק. ולהכי קרי לי' רוח טומאה דהיינו של ביה"ק. אבל המת לא קרי לי' רוח טומאה. ודעת הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות ע"ז הי"ג) ובסה"מ (לאוין ל"ח) ג"כ כדעת הסמ"ג והרמ"ה ז"ל אבל רבינו הגאון ז"ל אפשר דס"ל כפירש"י ז"ל. וא"כ ניחא שפיר גם לפי דרכו מה שמנה בעל אוב. אף שמנה אזהרת דורש אל המתים:

ומלבד זה נראה ע"פ מה שראיתי להסמ"ק (סי' קל"ט) שכתב וז"ל שלא להיות בעל אוב דכתיב אל תפנו אל האובות ואמרו רבותינו זה המדבר משחיו עכ"ל. ובסי' קמ"ב כתב וז"ל שלא לשאול למתים דכתיב ודורש אל המתים ואמרו רבותינו כגון לן בביה"ק כדי שתשרה עליו רוח טומאה. וכן הנשאל בגולגולת עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים טובא לכאורה דבבעל אוב לא הביא אלא לישנא דמתניתין דבעל אוב היינו המדבר

משחיו. דמשמע דרק בענין זה בלבד הוא בעל אוב. והרי בגמרא מבואר דגם המעלה בזכורו והנשאל בגולגולת הוא. בעל אוב. וביותר תמוה מש"כ דדורש אל המתים זהו הנשאל בגולגולת. ובברייתא שם מבואר דהנשאל בגולגולת זהו בעל אוב. אבל בדורש אל המתים לא נזכר כלל נשאל בגולגולת. אבל נראה דהסמ"ק ג"כ אזיל בזה בשיטת רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו הכללי וכן בעשין. כמבואר בכמה דוכתי בסמ"ק. ולזה כאן בלאו דבעל אוב לא הביא אלא המדבר משחיו. וס"ל דהמדבר משחיו דקתני במתניתין. היינו שמדבר מאיליו ולא בהעלאת המת. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין ח') שכתב וז"ל שהזהירנו מעשות מעשה אוב. והוא שיקטיר קטורת ידועה ויעשה פעולות מיוחדות ויתדמה להשמיע דבור מתחת שחיו שישיב על מה שישאל ממנו. וזה מין אחד ממיניו והוא אמרו יתעלה אל תפנו אל האובות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם (פרק ארבע מיתות) ולא הזכיר בזה מת כלל עיי"ש. וזה דלא כפירש"י ושאר ראשונים ז"ל. דהמדבר משחיו היינו שמעלה את המת מן הארץ ומשיב לו בשחיו תחת זרועותיו ומדבר משחי עיי"ש. ומעתה א"כ אין זה ענין ללאו דדורש אל המתים. ולזה שפיר נמנה מלבד לאו דדורש אל המתים. והנשאל בגולגולת המת וכיו"ב שנעשה ע"י מת. הו"ל בכלל לאו דדורש אל המתים. ואינם באים במנין בפ"ע. שכבר הם נכללים בכלל לאו דדורש אל המתים כמש"כ הסמ"ג. ולזה כתב הסמ"ק הנשאל בגולגולת גבי לאו דדורש אל המתים. דאע"פ שזהו בעל אוב שמיתתו בסקילה. משא"כ דורש אל המתים שאינו אלא במלקות. מ"מ כיון דמיהת עיקר איסורו שפיר נשמע ג"כ מכלל לאו דדורש אל המתים שפיר הביאו בכלל לאו דדורש אל המתים. דהסמ"ק אין דרכו להביא אלא מה שנוהג בזה"ז. והאידנא אין דנין דיני נפשות. ולא כתב דינים אלו אלא לענין מנין הלאוין והעשין. ולענין איסור והיתר. כן נראה ברור אצלי בדעת הסמ"ק. ועפ"ז ממילא אתי שפיר ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כמבואר:

אמנם עדיין קשה טובא לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל לפי מאי דתניא בברייתא (בפרק ארבע מיתות ס"ז ע"ב) ת"ר מכשפה לא תחיה אחד האיש ואחד האשה. א"כ מה ת"ל מכשפה. מפני שרוב נשים מצויות בכשפים. מיתקן במה. ריה"ג אומר נאמר כאן וכו' אף כאן בסייף. רע"א נאמר כאן וכו' אף כאן בסקילה וכו'. בן עזאי אומר וכו' סמכו ענין לו מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשף בסקילה. א"ל רבי יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה בסקילה אלא אוב וידעוני בכלל מכשפים היו ולמה יצאו. להקיש אליהן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשף בסקילה עיי"ש. הרי מבואר דאוב וידעוני בכלל מכשף נינהו אלא שיצאו מן הכלל ללמד. וא"כ לדרכו של רבינו הגאון

ז"ל אחר שמנה לאו דמכשף שוב לא הי' לו למנות לא לאו דאוב ולא לאו דידעוני. וכן יקשה על הסמ"ק לפי דרכו. מיהו נראה דגם מההיא לא תקשה ע"פ מש"כ בחמרא וחיי להר"ב כנה"ג שם שהקשה לבן עזאי למה לי' למיגמר מכשף משוכב עם בהמה ושוכב עם בהמה מאוב וידעוני ליגמר מכשף מאוב וידעוני דכל דבר שהי' בכלל וכו'. וע"ז כתב וי"ל דב"ע סבר דאוב וידעוני אינם בכלל מכשף. ואי לאו סמוכין לא הוה גמרינן מכשפה מאוב וידעוני. וכתב עוד וז"ל וכן צ"ל לכ"ע דאוב וידעוני אינם בכלל מכשף. דאם הם בכלל מכשף למה לן באבן ירגמו אותם שהרי מכשפה ילפינן סקילה מסיני וה"ה לאוב וידעוני דבכלל מכשפין הן ומדמיהם דמיהם ילפינן לשאר הנסקלין סקילה אלא ודאי ע"כ לר"ע אוב וידעוני אינם בכלל המכשפין עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בדינא דחיי (לאוין נ"ה) עיי"ש. הרי מבואר לפ"ז דכולהו תנאי פליגי עלי' דרבי יהודה במאי דס"ל דאוב וידעוני בכלל מכשפים הם. וא"כ ודאי נקטינן כוותייהו. ובפרט דגם ר"ע פליג עלי' בהא וקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו:

איברא דלפ"ז קשה מדאמרינן ברישא דברייתא מכשפה אחד האיש ואחד האשה וכו'. ופירש"י וז"ל מכשפה אחד האיש ואחד האשה דהא גבי אוב וידעוני דמכשפים הם לא חלק בין איש לאשה. דכתיב איש או אשה עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דכולהו תנאי דברייתא פליגי עלי' דר"י דאמר אוב וידעוני בכלל מכשפים הם. א"כ מנ"ל לדידהו דמכשפה אחד האיש ואחד האשה. דהא בהכי לא איפליגו עלי' דר"י. וכ"ע מודו בה. מיהו כבר כתב המהרש"א שם דרש"י לא הוצרך לכך אלא אליבא דרבי יהודה דאמר אוב וידעוני בכלל מכשפים היו וכו' אבל לשאר תנאי לא צריך לזה עיי"ש בדבריו. וא"כ לק"מ. ובלא"ה ניחא לפמש"כ הרמ"ה ז"ל שם וז"ל ואית ספרים דכתיב בהו מכשף אחד איש ואחד אשה. וגבי אזהרה קאי דכתיב לא ימצא בך וגו' עד ומכשף. וקאמר אחד איש ואחד אשה דכתיב איש או אשה אשר יעשו מכל חטאות האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. א"כ מה ת"ל מכשפה בלשון נקבה גבי עונש. מפני שרוב נשים מצויות בכשפים עכ"ל עיי"ש. ולפי גירסא זו ופירושה אין כאן מקום קושיא כלל כמבואר. גם ראיתי במכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) דגרסינן שם בהך ברייתא מכשף מכשפה משמע תופש את הזכר ותופש הנקבה. ומפני מה נקראו כשפים על שם נשים לפי שרוב כשפים בנשים עיי"ש. כלומר דבאזהרה כתיב לא ימצא בך וגו' מנחש ומכשף. ובעונש כתיב מכשפה לא תחיה. ושמעינן מזה דדין זה נוהג בין בזכר ובין בנקבה כבכל עונשין שבתורה. וא"כ מפני מה נזכר העונש רק על שם הנקבה. דכתיב מכשפה לא תחיה. לפי שרוב כשפים בנשים. וזה מבואר דלא כפירש"י דמאוב

וידעוני ילפינן לה. אלא מגופי' דקרא שמעינן דאחד האיש ואחד האשה בכישוף. וזהו כעין גירסת הרמ"ה ז"ל. ומ"מ מתבאר דאין מזה מקום קושיא לרבינו הגאון ז"ל והסמ"ק. וראיתי להטור (ביו"ד סי' קע"ט) דאחר שהביא מעונן ומנחש וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. סיים וכתב מכשף כולל כל אלו עיי"ש. וכנראה מקורו מדאמר רבי יהודה אוב וידעוני בכלל מכשפים היו. וס"ל דה"ה לכולהו דכתיבי כהדדי בהך קרא דלא ימצא בך וגו'. ולפ"ז ע"כ ס"ל דגם שאר תנאי לא פליגי בהכי על רבי יהודה. אבל דעת רבינו הגאון והסמ"ק אינה כן. כמו שביארנו. ומיהו לפי מה שביאר הב"ח שם דברי הטור אלו כדי לתרץ תמיהת הב"י שם. אדרבה מתבאר מדברי הטור שם דגם הוא ז"ל ס"ל דלא קיי"ל בהא כר"י עיי"ש היטב ואין להאריך. ועי' בתשובות רמ"א (סי' ס"ז) והיא תשובת רש"ל. דפשיטא לי' דכל מעונן בכלל מכשף עיי"ש. אבל דעת הרמ"א ז"ל שם אינה כן עיי"ש. ועי' במש"כ הכ"מ (פי"א מהלכות ע"ז הט"ו) ובמש"כ בלח"מ שם דדברי הכ"מ שם הם כדברי הרש"ל ז"ל ודברי הלח"מ הם כדברי הרמ"א ז"ל עיי"ש היטב ואין להאריך. ומ"מ מתבאר דאין מזה קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל:

ועדיין יש לתמוה לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל אמאי לא מנה לאו דמכשפה לא תחיה. וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות לא מנה לאו זה וצ"ע למה. וגם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. חוץ מהר"א הזקן ז"ל שמנאו במנין הלאוין שלו. ואמנם נראה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (בפי"ד מהלכות סנהדרין) שכתב דלאו זה אינו אלא אזהרה לב"ד עיי"ש וכ"כ הסמ"ג (לאוין קצ"ח) והחנוך (מצוה ס"ב) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' פ"ט). וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין ש"י) עייש"ה. ומקורו מבואר במכילתא דר"ש בן יוחאי (פרשת משפטים) דאמרו שם. מכשפה לא תחיה זו אזהרה לב"ד שלא להחיות את המכשף עיי"ש. והשתא לפ"ז כיון דדרכו של רבינו הגאון ז"ל למנות עונשי הלאוין בפ"ע במספר הלאוין. למצוה על הב"ד לקיים העונש על עוברי עבירות. ומשום שעונשין אלו באין משום עבירת הלאוין לכן מנאן במספר הלאוין. וכמו שיתבאר בס"ד לפנינו במקומו. א"כ כאן בלאו דמכשפה לא תחיה. דהו"ל ג"כ אזהרה על הב"ד. אין זה אלא כשאר העונשין שנמנין כולן יחד. לקמן במספר העונשין המוטלין על הב"ד וכבר נמנה שם גם המכשף במספר הנסקלין. והיינו מלאו זה דמכשפה לא תחיה. ועי' ג"כ מש"כ לקמן (לאוין קי"ח). ומה"ט ג"כ לא מנה לאו דלא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי האמור ברוצח. וביאר הרמב"ן ז"ל (בסה"מ בלאוין הנוספין לדעתו מצוה י"ג). דלאו זה נאמר לאזהרה על הב"ד שאם לא המיתו את הרוצח עוברים בלאו. כמו בלאו דמכשפה לא תחיה האמור במכשף עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין רע"ט. ופ"כ

מהלכות סנהדרין ה"ד) ובסמ"ג (לאוין ר"ב) ובחנוך (מצוה תקכ"א) עיי"ש. והרשב"ץ (בזה"ר סי' פ') עיי"ש. והיינו משום שכבר מנה במספר העונשין במנין הנהרגין רוצח. וא"כ כבר נמנה לאו אחד על הב"ד במיתת הרוצח וא"כ לאו דלא תחוס עינך וגו' אינו אלא כלאו נוסף במצוה זו. ושני לאוין שבמצוה אחת אין נמנין אלא מצוה אחת. והילכך לענין מנין המצות אין שום חילוק בין שאר העונשין שלא כתוב שום לאו על הב"ד בעונשיהן. לרוצח ומכשף דכתיב לאו על הב"ד במיתתן. דאלו ואלו נמנה עונש שלהן במנין הלאוין משום מצותן שעל הב"ד. לשיטת רבינו הגאון ז"ל:

אלא דכ"ז יתכן רק לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל להבה"ג ז"ל וסייעתו צ"ע. דודאי לפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ד) בדעת הבה"ג שכוונתו למנות העונשין מצוה בפ"ע מלבד הלאוין שעליהן באו העונשין. ונמנה לדרכו הלאו מצוה בפ"ע. והעונש שבא עליו מצוה בפ"ע. גם להבה"ג יתכן לומר כמו שביארנו בדעת רבינו הגאון ז"ל. אבל להרמב"ן ז"ל שביאר שם לדעת הבה"ג דאין כוונתו במנין העונשין שמנה אלא למנות הלאוין שעל עבירתן באו עונשין אלו. אבל העונשין מצד עצמן אין נמנין כלל במנין המצות עיי"ש בדבריו ז"ל. א"כ לפ"ז ודאי הדבר תמוה על הבה"ג וסייעתו ז"ל אמאי לא מנו לאו דמכשפה לא תחיה במנין הלאוין. שהרי לפ"ז מה שמנו מכשף במנין הנסקלין. אין כוונתם בזה אלא למנות לאו דלא ימצא בך וגו'. וא"כ עדיין הו"ל למנות במנין הלאוין לאו דמכשפה לא תחיה. שהוא לאו מיוחד בפ"ע על הב"ד. איברא דממה שמנה הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו לאו זה דמכשפה לא תחיה. נראה שכן היה הגירסא בבה"ג שלפניו. אלא דגם לפ"ז אכתי יש לתמוה מה שלא מנו לא הבה"ג ולא הר"א הזקן ז"ל לאו דלא תחוס עיניך עליו האמור ברוצח. דהרי לפי דעת הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג. מה שמנה הבה"ג במספר העונשין רוצח. ע"כ אין כוונתו אלא למנות בזה לאו דלא תרצח. וא"כ אכתי הו"ל למנות לאו דלא תחוס עינך עליו לאזהרה על הב"ד. איברא דאפשר לומר לזה דהנה הבה"ג מנה לאו דלא תחוס עיניך עליהם. וכבר תמה עליו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' פ'). דהרי זה בגלל לאו דלא תחיה כל נשמה שכבר מנה הבה"ג עיי"ש. וכתב שלא מצא לאחד ממוני המצות האחרונים שמנו לאו זה. ובאמת דהרא"ם ז"ל (ביראים סי' רצ"ח) מנה לאו דלא תחוס עינך עליהם עיי"ש. אלא דשוב לא מנה לאו דלא תחיה כל נשמה. אבל למנות שניהם הוא ודאי תמוה. ואמנם בה"ג כת"י רומי ראיתי דליתא לא תחוס עינך עליהם. אלא לא תחוס עינך סתם עיי"ש. ולפ"ז נראה דבאמת אין כוונת הבה"ג אלא ללאו דלא תחוס עינך דרוצח דכתיב בפרשת שופטים. ולא לקרא דלא תחוס עינך עליהם דכתיב בפרשת עקב גבי שבע אומות. וגם בנוסחת הבה"ג שלפנינו נראה

דבמקום עליהם צ"ל עליו. והיינו לאו דלא תחוס עינך עליו האמור שם גבי רוצח. ובאמת דבאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל. שידוע שהוא נמשך אחר הבה"ג תמיד. ובהרבה מקומות נקט דברי הבה"ג בלשונו ממש. מנה לאו דלא תחוס עינך עליו. ולא הביא לאו דלא תחוס עינך עליהם. אלא מנה לאו דלא תחיה כל נשמה בלבד עיי"ש. ובלתי ספק שכן הי' בנוסחת הבה"ג שלפניו. וכן נראה ממש"כ לאו זה סמוך ללאו דלא תנסו כמו בבה"ג עיי"ש. וא"כ לפ"ז דברי הבה"ג נכונים גם לפי דעת הרמב"ן ז"ל בכוונתו. אלא דמ"מ דברי הר"א הזקן ז"ל שלא מנה לאו זה דלא תחוס עינך עליו דרוצח צ"ע אצלי. וגם מאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל מבואר שהיתה לפניו נוסחת הבה"ג שלפנינו. ולהכי מנה לאו דלא תחיה כל נשמה וגם לאו דלא תחוס עינך עליהם. אבל לאו דלא תחוס עינך עליו דרוצח לא מנה עיי"ש. ומ"מ מנה לאו דמכשפה לא תחיה מלבד מה שמנה אזהרה דלא ימצא בך וגו' ומכשף עיי"ש ובזה"ר להרשב"ץ (לאוין סי' פ"ט ובסי' קמ"ה). ולכן נראה דיש מקום ליישב גם נוסחת הבה"ג שלפנינו ודברי הרשב"ג. דבלא"ה יש כאן תמיהא גדולה בדברי הבה"ג לפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתו. דהרי אע"פ שמנה במספר העונשין רוצח. וא"כ לפי דברי הרמב"ן לכאורה עכצ"ל דכוונת הבה"ג בזה למנות לאו דלא תרצח. מ"מ מנה הבה"ג במנין הלאוין שלו לאו דלא תרצח. והוא דבר מתמיה למה מנה לאו זה שני פעמים בחשבון הלאוין. לכן נראה דבמה שמנה הבה"ג רוצח במספר העונשין. כוונתו ללאו דלא תחוס עינך עליו האמור ברוצח. ולכן מנה לאו דלא תרצח במנין שאר הלאוין. וזו היא ג"כ כוונת הרשב"ג ז"ל באזהרותיו שמנה ג"כ לאו דלא תרצח במנין שאר הלאוין ומנה רוצח גם בין חייבי מיתה בסוף מנין הלאוין שלו עיי"ש. ממש כדברי הבה"ג כדרכו. אבל הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנה לאו דלא תרצח במנין הלאוין. אלא מנה לאו דלא תחוס עינך עליו. וגם במספר העונשין שלו מנה רוצח עיי"ש. והיינו משום שהוא מנה במספר העונשין לאו דלא תרצח. דזו היא כונתו במה שמנה שם רוצח בין הנהרגין. ולזה מנה לאו דלא תחוס עיניך עליו במנין שאר לאוין שלו. ובלתי ספק כתב כן ע"פ נוסחת הבה"ג שהי' לפניו. והיא היא. דליכא שום נפק"מ בהכי. דעכ"פ לשתי הנוסחאות נמנו שני לאוין אלו במנין הלאוין של הבה"ג. ובזה מתבאר דבעל נתיב מצותיך שגה בזה דלחנם שלח ידו להגיה בדברי הר"י אלברגלוני ז"ל להוסיף לאו דלא תרצח במנין הלאוין ע"פ הבה"ג עיי"ש. וטעה בזה. דהדברים מכוונים בלא שום הגהה. ועפ"ז מבואר דאדרבה מזה ראי' לדעת הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג. מיהו בלא"ה יש בזה בה"ג כמה מבוכות בשאר הלאוין ועונשין ואכמ"ל בזה ויתבאר במק"א אי"ה. ועכ"פ לשיטת רבינו הגאון ז"ל לק"מ כמו שנתבאר: והנה באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) כתב רבינו הגאון ז"ל

צנח מעבוד למולך. וקוסמים. ועוננים כפלשתים. ולהכרית מנחשים. ומכשפים. ודורשי אלילו וחוקרים מתים וכו' אוב וידעוני להתים עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו צריכין ביאור דמש"כ להכרית מנחשים ומכשפים וכו'. תמוה לכאורה דלא מיבעיא מנחש ודורש אל המתים ושואל באוב וידעוני דליכא כרת. אלא לאו גרידא וחייבין מלקות אם עשו מעשה. אלא אפי' מכשף דאית ביה סקילה. מ"מ כרת לית בי' ולהכי לא מיחייב נמי חטאת בשוגג. וכן מפורש בברייתא דספרא (פרשת ויקרא דיבורא דחובא פ"א) ע"ש. וכן מוכח ממתניתין (דרפ"ק דכריתות) עיי"ש. וכבר תמה הר"ב מל"מ (רפ"א מהלכות שגגות) על הרמב"ם (בסה"מ לאוין ל"ד). ונמשך אחריו החינוך (מצוה תקי"א). שכתב דמכשף יש בו כרת וחטאת עיי"ש בדבריו. ומדברי הרמב"ם גופי' (ריש הלכות שגגות) נראה שחזר בו מזה כמש"כ במל"מ שם עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ בזה בדינא דחיי (לאוין נ"ה) עיי"ש. וכן הוכיחו התוס' (בזבחים מ"ט ע"א) בד"ה לפי שיצא וכו' דמכשף אין בו כרת ממתניתין דרפ"ק דכריתות עיי"ש. איברא דלענ"ד קצת יש לדון בזה בתוספתא (דריש כריתות) דהתם קחשיב לכולהו הנך דחשיב להו בברייתא דספרא שם שיש בהן מיתת ב"ד ואין בהן חטאת. ואילו מכשף לא קתני בהדייהו עיי"ש. ומוכח מזה דס"ל להתוספתא דמכשף אית בי' קרבן חטאת. וממילא ע"כ כרת נמי אית בי'. ואפי' לגירסת הספרא דקתני נמי מכשף בהדייהו. מ"מ אין הכרח מזה דכרת נמי ליכא במכשף. דאיכא למימר דנהי דאימעיט מקרבן חטאת מטעמא דמפרש התם בספרא. מ"מ בר כרת הוא. דהא מקלל אביו ואמו נמי חשוב לי' התם בינייהו. ואפי' הכי מבואר בירושלמי (פרק ארבע מיתות הלכה י"א) דאית בי' כרת עיי"ש. וממילא שוב ליכא נמי שום ראי' ממתניתין דריש כריתות. משום דהתם לא קחשיב אלא הנך דאית בהו חטאת בשוגג אבל מכשף לית בי' חטאת. ומ"מ לעולם אימא לך דכרת מיחייב. הן אמת דהתוס' לטעמייהו אזלי שכתבו (בכתובות פרק אלו נערות (כתובות ל"ז ע"ב)) בד"ה מיתות קלות וכו'. דמקלל אביו ואמו נמי אין בו כרת עיי"ש. וכן לפמש"כ הראב"ד ז"ל (בפירושו לספרא שם) מוכח מהתם דגם מקלל אביו ואמו ומכשף אין בהן כרת עיי"ש. אבל זה נגד הירושלמי שם. ועכ"פ בשואל אוב ומנחש ודורש אל המתים ודאי לית בהו יותר ממלקות. שאין בהן אלא לאו גרידא. הן אמת דבשואל אוב וידעוני דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' פ') דחייב כרת עיי"ש. ולדבריו צ"ל דמאי דתנן במתניתין דפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ה ע"א)) דהנשאל בהם באזהרה עיי"ש. היינו רק למעטינהו מסקילה אבל כרת אית בי'. וכיו"ב כתבו התוס' (שם לעיל נ"ו ע"א) בד"ה ועל הכינויין עיי"ש. אלא דהא גופא תמוה ולא מצינו לו חבר בראשונים. וכבר עמד בזה בתשו' בא"פ (חאו"ח סי' י"ח) עיי"ש. מיהו

גם לפ"ז אכתי מנחש ודורש אל המתים ליכא למ"ד דאית בהו כרת. ואולי י"ל דלהכרית שכתב לאו דוקא הוא. אלא רצה לומר להכריתם שלא יהיו נמצאים בינינו כלשון הכתוב לא ימצא בך וגו' מעונן ומנחש ומכשף וגו'. אבל עדיין יש לתמוה מש"כ ודורשי אליל וחוקרים מתים. והנה חוקרים מתים מבואר דרצה לומר דורש אל המתים. אבל מש"כ דורשי אליל צ"ע בכוונתו. וכפי הנראה כוונתו בזה להנשאל באוב וידעוני וקראום אליל משום שהם הבל וריק שקר וכזב. כמש"כ הרמב"ם (בפי"א מהלכות ע"ז הט"ז) עיי"ש. אלא דלפ"ז הדבר תמוה מה שכלל אותם באזהרה אחת. והרי שתי אזהרות חלוקות הן. ועוד דהא לא הזהיר הכתוב אלא על שואל אוב וידעוני בלבד. והאיך כתב אליל סתם דמשמע כולהו אחריני כגון קוסם ומעונן ומנחש ודורש אל המתים נמי אית בהו אזהרה לשואל בהם. מיהו נראה דלזה אפשר לומר דחדא באידך מיתרצא. דיש לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל בזה כדעת הרש"ל ז"ל (בתשובותיו סי' ג') וביש"ש (פרק כל הבשר סי' י"ג) שכתב דשואל אוב וידעוני דכתיב בקרא לאו דוקא אוב וידעוני. אלא קאי אכולהו הנך דכתיבי בהאי קרא. מעונן מנחש וקוסם ומכשף. ולא כתבה תורה שואל גבי אוב וידעוני אלא משום דבדידהו יש חילוק בין בעל אוב וידעוני עצמם להשואל בהם. דזה בכרת וסקילה. וזה אינו אלא באזהרה. משא"כ בכל אינך. אבל לעולם מאי דכתיב ושואל אכולהו קאי עיי"ש. והעלה שם כן בדעת הרמב"ם. והשיג על מהרא"י ז"ל בפסקים שלא כתב כן. אלא דשוב הביא מתשובת הרמב"ן ז"ל דס"ל ג"כ דלא הזהיר הכתוב בלאו אלא בשואל אוב וידעוני דוקא. ולענ"ד מה שהעלה כן בדעת הרמב"ם ז"ל. דבריו תמוהים אצלי. דא"כ אמאי מנה הרמב"ם שואל אוב ושואל ידעוני בשני לאוין. הו"ל למנות גם שואל מכשף ושואל קוסם ושואל מנחש ושואל מעונן ואינך. כיון דשואל אכולהו קאי. או שהי' לו למנותו רק בלאו אחד. משום דמשם אחד הוא. ושואל חד כתיב בקרא. וקאי אלפניו ולאחריו. אכולהו הנך מעשים שאסר הכתוב. והזהיר הכתוב באזהרה אחת על השואל בכולן. וע"כ מוכרח מזה דלדעת הרמב"ם ז"ל רק על שואל אוב וידעוני דוקא הוא שהזהיר הכתוב. ולכן מנאם בשני לאוין. דהו"ל ככל הנך דפרט הכתוב בהך קרא שנמנה כל אחד לאו בפ"ע מטעם שביאר הרמב"ם (בשורש תשיעי ובלאו דידעוני) עיי"ש. ולפ"ז ממילא מבואר דזו הוא ג"כ דעת הסמ"ג והחנוך והרשב"ץ ז"ל שמנאום ג"כ בשני לאוין. ועכ"פ נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם. ולכך כתב בלשון אזהרה זו אליל סתם. שכל הנך הכתובים בההוא קרא הם בכלל זה. ומנה השואל בכולם בלאו אחד מטעם שביארנו. וכן מתבאר מלשון רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת. שכתב שם וז"ל כל חובר חבר. ודורש אל המתים. מעונן. ומנחש. ומכשף.

ומעביר למולך. יוצר שנאם והם תועבת נפשו. בל תדרוש מהם פן לשחת תורש עכ"ל. והדבר מבואר דמש"כ בל תדרוש מהם כוונתו ללאו דשואל אוב וידעוני. ואעפ"כ כתב אל תדרוש מהם סתם. דקאי על כל הנך שהזכיר לעיל מיני' בסמוך. ועוד דאוב וידעוני לא הזכירם כאן בסמוך כלל. אלא כתבן לעיל במקום אחר רחוק מזה עיי"ש. אלא ודאי מוכרח דס"ל ג"כ כדעת הרש"ל בזה דקאי אכולהו. ולזה מנאו ג"כ רק בלאו אחד. ולשונו באזהרה זו הוא ממש כלשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם. שגם הוא כתבה בלשון דרישה. וזה נראה לי ג"כ דעת הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. שכתב וז"ל אובות לא תדרוש לחקור מחשבותיך עכ"ל. וכוונחו ללאו דשואל אוב וידעוני. משום דאזהרת בעל אוב וידעוני עצמו כבר מנה שם לעיל לאו דאל תפנו אל האובות ואל הידעונים. דמיני' נפק"ל אזהרה לעושה אוב או ידעוני. וכתב ג"כ אזהרת שואל בלשון דרישה. כלשון רבינו הגאון שם ובעל אתה הנחלת. אלא דהדבר תמוה לכאורה מה שלא הזכיר האזהרה אלא באוב בלבד. ולא הזכיר גם אזהרת שואל בידעוני. ולכן נראה דגם דעת הר"א הזקן ז"ל כמש"כ הרש"ל דשואל דקרא אכולהו קאי. ולא כתבי' קרא גבי אוב וידעוני אלא משום דבהנך יש חילוק בין העושה מעשה בעצמו לשואל אותם. שזה במיתת ב"ד וזה באזהרה בלבד. ומהאי טעמא לא מנה שואל אלא בלאו אחד כמו שביארנו. אלא דכיון דבקרא כתיב שואל גבי אובות. נקט האזהרה באובות כלישנא דקרא. ונראה דבא לרמז בזה שכל דבריהם שקר וכזב. כמש"כ הרמב"ם שם. ולזה כתב אובות לא תדרוש. והוא מלשון כאובות חדשים (איוב ל"ב:י"ט). שפירושו נאדות וקנקנים. כלומר שאינם אלא קנקנים ריקים שאין בהם כלום. ולא יועילו לך אלא לחקור מחשבותיך. כי לא יעלה לך מדרישתך בהם רק חקר מחשבותיך. אשר תוכל לדעת בלעדם. כן נראה בכוונת הר"א הזקן ז"ל שם. ומ"מ כוונת רבינו הגאון באזהרותיו נראה כמו שביארנו:

אלא דאכתי צ"ע מה שלא מנה שם אזהרה דחובר חבר. אבל גם באזהרות הר"א הזקן ור"י אלברגלוני ז"ל לא מנו חובר חבר. וגם לא מנו קוסם קסמים ודורש אל המתים. וגם הבה"ג לא הזכיר שלשה לאוין אלו. ועי' בנתיב מצותיך (דף ק"ב ע"א) מש"כ על דברי הבה"ג והר"י אלברגלוני עיי"ש. ואין דבריו מספיקים כלל. ומה שמנה הבה"ג לאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. כבר ביארנו דעתו בזה לקמן במקומו עיי"ש. ואין צורך בזה לדחוקים של בעל נתיב מצותיך ואין להאריך בזה. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל ברורים ומדוקדקים כמו שנתבאר. וגם מבואר מדבריו כאן שחזר בו ממש"כ שם באזהרותיו דלאו דשואל אכולהו קאי. ושמטעם זה אינו נמנה אלא בלאו אחד כמו שביארנו. אלא

ס"ל כדעת שאר ראשונים ז"ל דלא קאי אלא על אוב וידעוני דוקא. כפשטי' דקרא. ומהאי טעמא נמנה בשני לאוין:

מצוה כו

מקרח. והקיף. והשחת. כתיב לא יקרחה קרחה בראשם. (פרשת אמור) וכתיב לא תשימו קרחה בין עיניכם למת. (פרשת ראה). וכתיב לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך (פ' קדושים). ונקט רבינו הגאון סידרא דמתניתין (פ"ג דמכות). דתנן הקורח קרחה בראשו. והמקיף פאת ראשו. והמשחית פאת זקנו. והשורט שריטה אחת על המת וכו'. הכותב כתובת קעקע וכו' עיי"ש. ולהכי נקט נמי לשון השחתה סתם. אע"ג דאינו עובר אלא דוקא בגילוח בתער אבל השחתה בעלמא לא מיתסר. וכדתנן במתניתין שם ואינו חייב עד שיטלנו בתער. דלא קיי"ל כר"א דאמר התם אפי' לקטו במלקט או ברהיטני חייב. אלא נמשך אחר לישנא דמתניתין שם. והנה בקרחה יש שני לאוין. כמשכ"ל דבכהנים כתיב לא יקרחו קרחה בראשם. ובישראל כתיב לא תשימו קרחה בין עיניכם. וכתב הרמב"ם (בסה"מ לאוין קע"א) דהיינו טעמא דאין שני הלאוין באין במנין אלא במצוה אחת. משום דלא באו אלא להשלים דין המצוה. ומה שחסר זה גילה זה עיי"ש ובשורש תשיעי. וכ"כ הרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' נ"ה) עיי"ש. אבל לדרכו של רבינו הגאון ז"ל אין צורך לזה. דבלא"ה כיון דכהנים נמי בכלל כל האזהרות שנאמרו לישראל. א"כ הלאו האמור בישראל גם הכהנים בכלל. אלא שנאמר בכהנים לאו מיוחד בפ"ע. ובכל כיו"ב דרכו ז"ל שלא למנות רק הלאו האחד שכולל הכל. ולא הלאו שלא בא להזהיר אלא על פרט אחד שכבר הוא בכלל האזהרה הכללית. והנה הרשב"ץ ז"ל שם כתב עוד וז"ל והקרחה אינה נאסרת אלא ביד לא בכלי וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא דבר מתמיה אצלי. ולא ידענא מנ"ל הא. וגם לא מצאתי לו חבר בכל הפוסקים. ואדרבה מסתימת דברי כולם מבואר שאין חילוק בזה כלל. ובהדיא כתב בסמ"ק (סי' ע"ג) דחייב על הקרחה בין ביד בין בכלי עיי"ש. והביא דבריו להלכה בארחות חיים (ח"ב סי' כ"ב) עיי"ש. ואולי משמע לי' הכי מלשון הרמב"ם ז"ל (סו"פ י"ב מהלכות ע"ז) שכתב וז"ל אחד הקורח בידו או בסם או הטביל אצבעותיו בסם והניחם וכו' עכ"ל. משמע דדוקא בכל הני גווני דמ"מ קורח בידו. אבל בכלי לא. אבל אין מזה שום הכרח כלל. דאין דרכו של הרמב"ם לכתוב דינים מדעתו. ולכן לא הזכיר דאפי' בכלי. ולא הביא אלא סם דמפורש בגמרא (פ"ג דמכות כ' ע"ב) עיי"ש. אבל ודאי אין חילוק בזה בין יד לכלי דאטו יד כתיב בקרא. ואכמ"ל בזה:

וראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל שכתב באזהרה זו וז"ל מצוה בבין העינים משום לסרחה על כל ראש קרחה עכ"ל עיי"ש. והדברים סתומים ואינם מובנים לכאורה. וגם נראין הדברים כסותרין זא"ז. דמתחילה כתב דהמצוה היא רק בין העינים. והיינו כדכתיב בקרא דפרשת ראה לא תשימו קרחה בין עיניכם. ושוב כתב על כל הראש. וגם איך יתכן לומר דהמצוה היא בבין העינים. הרי בספרא (פרשת אמור) ובספרי (פרשת ראה) ובפ"ק דקידושין (ל"ו ע"א) ובפ"ג דמכות ילפינן בגז"ש דקרחה קרחה לחייב על כל הראש כבין העינים. ולא כתיב בין עיניכם אלא לגז"ש לתפילין עיי"ש. ואמנם נראה דביאור דבריו עפ"מ שהקשה הרא"ם ז"ל (בפרשת אמור. ובפרשת ראה) היכי מצינן למידרש גז"ש איפוך מאי דמפורש בקרא בהדיא. דהא בקרא בין עיניכם כתיב. אדרבה הו"ל למידרש איפכא לקולא. מה כאן בין עיניכם אף כאן בין עיניכם דוקא. דבזה לא מיעקר קרא דבראשם. משום דגם בין העינים ראשם מיקרי. אבל לא איפכא. ואף דבעלמא לחומרא גמרינן. שאני הכא דאי אפשר למידרש איפוך המבואר בקרא והניח בצ"ע עיי"ש ובמש"כ האחרונים בזה ואין דבריהם מספיקים אבל הר"ב לבוש (בלבוש האורה) תירץ בזה (בפרשת אמור). דלא גמרינן הך גז"ש אלא למלקות שאין לוקין אלא על מת דוקא אבל לאיסורא ולעונש בידי שמים חייבין אפי' שלא על מת ועל כל הראש עיי"ש בדבריו. ולפ"ז לפי דבריו הא דגמרינן בגז"ש דקרחה קרחה היינו על כל הראש לאיסורא בעלמא. ואתי גז"ש לגלויי דלא נאמר בין עיניכם אלא לענין מלקות אבל איסורא איכא גם בכל הראש. והדר גמרינן כהנים מישראל דמה ישראל לא לקי אלא על בין העינים אף כהנים לא לקו אלא על בין העינים ולא נאמר בהו בראשם אלא לאיסורא ולעונש בידי שמים. וכן גמרינן דליכא מלקות אלא בקורח על מת. אבל איסורא איכא בכל ענין. ודבר גדול חידש הרב ז"ל בזה. וממתניתין דמכות ומלישנא דברייתא שם לא משמע הכי כלל עיי"ש. וגם מדברי הראשונים ז"ל לא מתבאר כן. ואמנם כדעתו נראה מדברי הר"א הזקן ז"ל וזהו שכתב מצוה בבין העינים. דעיקר האיסור לא אסרה תורה אלא בבין העינים. כדכתיב בהדיא בקרא בין עיניכם. ורק משום לסרחה על כל ראש קרחה. כלומר משום גזירה בעלמא דילמא אתי לידי קרחה בבין העינים נאסר גם בכל הראש. ויותר הי' נכון להגיה לסרכה. כלשון התלמוד (בשבת פרק תולין ובפרק בכל מערבין) דאמרינן דלמא אתי למסרך עיי"ש. אבל גם לשון לסרחה אפשר לפרש מלשון סרחון ועבירה. כלומר כדי להרחיק מן העבירה. כן נראה מוכרח בכוונת הר"א הזקן ז"ל. ואמנם עיקר הדבר חידוש גדול הוא וצ"ע טובא ואכמ"ל בזה:

והנה הבה"ג מנה שני הלאוין האמורים בקרחה. ולטעמי' אזיל שמנה ג"כ לאו דלא תלבש ולא יעלה. דכלאים בשני לאוין. אף דתרוייהו צריכי להשלים הדין. וגם לא הלך בדרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא למנות שני לאוין שבמצוה אחת אחד כללי והשני פרטי רק במצוה אחת. ולכן גם כאן הלך בשיטתו למנות לא יקרחו קרחה בראשם האמור בכהנים ולאו דלא תשימו קרחה בין עיניכם. האמור בישראלים. בשני לאוין חלוקים. וכן בשריטה מנה הבה"ג שני לאוין. בבשרם לא ישרטו שרטת. האמור בכהנים (בפרשת אמור). ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם דכתיב בישראלים (בפרשת קדושים). והרמב"ם וסייעתו לא מנאום אלא במצוה אחת. משום דלא באו שניהם אלא להשלים דין המצוה. כמש"כ הרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' נ"ה) עיי"ש. ולשיטתייהו אזלי. וכן רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. ולא מנאן אלא במצוה אחת לקמן בסמוך. מטעם שביארנו לעיל בלאוי דקרחה. אבל הבה"ג לשיטתו אזיל ושפיר מנה שני הלאוין בשתי מצות חלוקות. אבל הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיהם. אע"פ שהם נמשכים תמיד אחר הבה"ג. לא מנו בין בקרחה ובין בשריטה אלא מצוה אחת עיי"ש. ודברי הר"א הזקן ז"ל צ"ע שהוא ז"ל מנה בכלאי בגדים שני הלאוין כהבה"ג. וא"כ דבריו סותרים זא"ז. אבל הר"י אלברגלוני והר"ש ב"ג מנו גם בכלאים מצוה אחת. ולשיטתם אזלי. וכן רבינו הגאון לא מנה בשעטנז אלא מצוה אחת (לקמן לאוין קי"ט) וכשיטתו. וכן באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך) מנה קרחה ושריטה אחת אחת. ובדבור לא תחמוד מנה בשעטנז ג"כ רק מצוה אחת כמו הכא. וגם בהשחתת זקן מנה הבה"ג לאו דפאת זקנם לא יגלחו האמור בכהנים (בפרשת אמור). וגם לאו דלא תשחית פאת זקנך האמור בישראל (בפרשת קדושים). אבל רבינו הגאון ז"ל. וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וגם הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנאוה אלא מצוה אתת. וכולם לטעמייהו אזלי. כל חד כטעמי' כמו שביארנו:

מצוה כט

משרט. **וכתובת הנזרו**. כתיב (בפרשת קדושים) ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם. וכתובת קעקע לא תתנו בכם וגו'. והנה כבר כתבתי לעיל דהבה"ג מנה ג"כ לאו דשרט האמור (בפרשת אמור) בכהנים דכתיב. ובבשרם לא ישרטו שרטת. אבל שאר ראשונים ז"ל לא מנאוהו. אלא שחלוקים בטעמם. דלרבינו הגאון ז"ל הטעם פשוט דאזיל לטעמו. דבכל כיו"ב אין דרכו למנות אלא הלאו הכללי בלבד. והלאו השני שבא רק להזהיר על פרט אחד מן הכלל בפ"ע. אינו אלא כתוספת אזהרה וכלאו הכפול שאינו בא במנין. אבל להרמב"ם וסייעתו ז"ל לא יתכן טעם זה. וכן להנמשכים אחר הבה"ג דדרכם בכל כיו"ב

למנות שניהם. אלא שטעמם משום דכאן באו שני הלאוין רק להשלים דיני המצוה. דמה שחסר זה גילה זה ומה שחסר זה גילה זה. ובכל כיו"ב אינם חשובים שניהם אלא כלאו אחד. ולזה אינם נמנין אלא במצוה אחת. וכמש"כ הרמב"ם (בשורש תשיעי) ובכמה דוכתי. ואמנם לפ"ז יש כאן מקום עיון בלאו דשריטה. דהרי לאו דשריטה האמור בישראל (בפרשת קדושים) אינו צריך ללמוד שום דבר מן הלאו דשריטה האמור בכהנים (בפרשת אמור). דשני הדינים דילפינן בשריטה מדיוקא דקרא. האחד דלא הזהיר הכתוב אלא על שריטה שעל המת. ולא על המשרט על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים. והשני למשרט חמש שריטות על מת אחד שהוא חייב על כל אחת ואחת. ילפינן להו מהך קרא גופי' דכתיב בישראל. דמדכתיב בי' לנפש גמרינן שאינו חייב אלא בשרט על המת. ומדכתיב ושרט לנפש לא תתנו. ולא כתיב לנפש לא תשרטו. או מריבויא דויו דושרט גמרינן לחייב על כל שרט ושרט. וכמבואר בברייתא (בפ"ג דמכות כ' ע"ב) וכפירש"י שם עיי"ש. וכן כתבו הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל בפירושם לספרא (קדושים פ"ו סוף ברייתא ד') דנפק"ל מדכתיב ושרט. דויו מוסיף על ענין ראשון עיי"ש. כלומר דכתיב לא תקיפו ולא תשחית ושרט וגו'. כלומר גם שרט לא תעשו. דויו מוסיף על לא דכתיב ברישא דקרא. והו"ל כאילו כתיב ולא שרט לנפש. ולזה לא איצטריך דהא בהדיא הדר וכתב קרא לא תתנו בבשרכם. אלא אתי לריבויי לחייב על כל שריטה ושריטה. והיינו כלשון שני שבפירש"י דנפק"ל מריבויא דויו. ומבואר דלאו דשריטה האמור גבי ישראל לאו גמור ושלם הוא בפ"ע. ולא צריך כלום לקרא דשריטה האמור גבי כהנים להשלימו. אלא דלאידך גיסא לאו דשריטה האמור גבי כהנים צריך ללמוד מלאו דשריטה דישראל. למעט דאפי' כהנים לא יתחייבו אלא בשריטה על המת. וא"כ הו"ל כשאר שני לאוין שהאחד כולל הכל והשני מזהיר רק על פרט אחד. דלדעת הבה"ג וסייעתו וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל. נמנין שניהם במנין הלאוין. דכאן לא שייך לומר שבאו להשלים הדינים שבמצוה. שהרי לא מיבעיא הלאו האמור בישראל דלא צריך ללמוד כלום מקרא דכהנים. אלא אפי' קרא דכהנים לא צריך לגופי' כלל. דהא גם בלאו ההוא קרא נמי הוה שמעינן הך איסורא מקרא דישראל. שהרי כהנים נמי ישראלים נינהו ולא גרעי משאר ישראל. דבשלמא אי לאו דגלי קרא דכהנים נמי לא מיחייבי אלא על שריטה שעל המת. הוה אמינא דקרא אתי להזהיר על הכהנים אפי' בשריטה על ספינתו שטבעה בים ועל ביתו שנפל. ולא כישראל שאינו מוזהר אלא שלא לשרוט על מת. אבל השתא דגלי קרא דגם כהנים לא הוזהרו אלא על מת דוקא. א"כ כולי' קרא לא איצטריך ולא אתי אלא ליחודי לאו לכהנים בפ"ע. וא"כ הו"ל כשאר שני לאוין כיו"ב שהאחד כולל הכל.

והשני מזהיר על אחד מהפרטים שבכלל הלאו הראשון בפ"ע. דלפי דרך הבה"ג וסייעתו והרמב"ם וסייעתו נמנין שניהם במנין הלאוין. וא"כ דברי הר"י אלברגלוני והר"א הזקן והרשב"ג והרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנו שני הלאוין דשריטה במצוה אחת תמוהים טובא. דלא דמי ללאוי דלבישה והעלאה דכל אחד מהלאוין מוסיף בדיני המצוה מה שלא ידענו מלאו השני. כמבואר בריש פ"ק דיבמות (ד' ע"ב) עיי"ש. וכן בשני הלאוין דקרחה. כמבואר בפ"ק דקידושין (ל"ו ע"א) ובפ"ג דמכות (כ' ע"א) עיי"ש. וכן בלאוין דהשחתת זקן. כמבואר בפ"ק דקידושין (ל"ה ע"ב) ובפ"ג דמכות (כ"א ע"א) ובשאר דוכתי עיי"ש. וא"כ לא באו שני הלאוין אלא להשלים דיני המציה. וכלאו אחד חשיבי ולזה מנאום לפי דרכם במצוה אחת. משא"כ בלאו דשריטה ודאילא שייך הך טעמא וכמו שביארנו:

איברא דבספרא (פרשת אמור פ"א) תניא ובבשרם לא ישרטו שרטת יכול על חמש שריטות לא יהיה חייב אלא אחת. ת"ל שרטת לחייב על כל שריטה ושריטה. יכול הכהנים שריבה בהם הכתוב מצוות יתירות חייבים על כל שריטה ושריטה. אבל ישראל שלא ריבה בהם הכתוב מצוות יתירות לא יהיו חייבים אלא אחת. ת"ל שרטת שרטת לגז"ש. מה שריטה האמורה בכהנים חייבים על כל שריטה ושריטה. אף שריטה האמורה בישראל חייבים על כל שריטה ושריטה. ומה שריטה האמורה בישראל אינן חייבים אלא על מת. אף שריטה האמורה בכהנים לא יהיו חייבים אלא על מת עיי"ש. הרי דלפום הך ברייתא הו"ל שני הלאוין דשריטה נמי ממש דומיא דלאוי דקרחה והשחתת זקן ושעטנז שכל אחד בא ללמד על חבירו ולהשלים דיני המצוה. אלא דברייתא זו סותרת לברייתא דתלמודין בסוגיא דמכות שם דמבואר דלאו דשריטה האמור בישראל לא צריך ללמוד כלום מלאו דכהנים. ובספרא גופי' לעיל (בפרשת קדושים פ"ו) איתא ההיא ברייתא גופא דמייתי בסוגיא דמכות שם עיי"ש. וא"כ דברי הספרא גופי' סתרי אהדדי. ואמנם כבר עמד בזה הרא"ם ז"ל (ביראים סי' צ"א) והניחה בקושיא. דאחרי דילפינן גז"ש. תרי קראי לחייב על כל שריטה ושריטה למה לי עיי"ש. וראיתי בדינא דחיי (לאוין ס"ב) שרצה לפרש דגם מאי דתניא בברייתא קמייתא דמייתי בתלמודין דיליף לה מקרא דושרט דכתיב בישראל. היינו משום גז"ש מקרא דכהנים. כדיליף באידך ברייתא. ולא כדפירש"י. ולפ"ז ודאי הוה אתי שפיר דברי הרמב"ם וסייעתו ושאר ראשונים ז"ל. אבל לא משמע הכי מלישנא דברייתא כלל. דודאי משמע דמקרא דושרט גופי' הוא דיליף לחייב על כל שריטה ושריטה וכמו שפירש"י. וכבר כתבתי דגם הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל פירשו כפירש"י בלשון אחרון. ולעיקר קושית הרא"ם ז"ל נראה דודאי מגופי' דקרא דכתיב בישראל שמעינן לה מדכתיב ושרט. דויו מוסיף על ענין ראשון ולא צריכא

גז"ש להכי. אלא דבברייתא אחריתא כאן דבלא"ה הוצרך לגז"ש לאגמורי קולא גבי כהנים שלא יתחייבו אלא בשריטה על המת כמו ישראל. מסמיך נמי הך מילתא לחייב בישראל על כל שריטה ושריטה על הך גז"ש. אע"ג דלא צריך. דכבר גלי לן קרא בישראל גופי' הך מילתא מדכתיב ושרט. ומילתא דאתיא בגז"ש טרח וכתב לה קרא. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי בברייתות דספרא וספרי. ובפרשת אמור גופא (לקמן פי"א). וכדאמרינן עלה דההיא ברייתא (סו"פ בתרא דר"ה ל"ד ע"א) עיי"ש. ועי' מש"כ התוס' (ר"פ לולב הגזול ל' ע"א) בד"ה כי יקריב מכם. ובפ"ק דמו"ק (ח' ע"א בד"ה נפק"ל עיי"ש. ובכמה דוכתי כיו"ב. ונראה דגם הרא"ם ז"ל לא משום שנשאר הדבר אצלו בקושיא לא תירצה אלא משום שלא חשש לתרצה. דודאי בפשיטות ניחא כמש"כ וכן משמע קצת מלשונו עיי"ש. וכזה רגיל בראשונים. והשתא א"כ ודאי דברי הראשונים ז"ל ההולכים בעקבות הבה"ג והרמב"ם וסייעתו ז"ל צ"ע טובא. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב לפום שיטתו כמו שנתבאר:

והנה מלבד הנך לאוין יש בזה עוד לאו דלא תתגודדו. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. משום דס"ל דקיי"ל כרבי יוסי דאמר (בפ"ג דמכות) שם דשריטה וגדידה אחת היא. והו"ל כאחד מן הלאוין הכפולים בתורה במצוה אחת שאין באים במנין בפ"ע. ובאזהרותיו ביאר רבינו הגאון ז"ל כן בהדיא שכתב שם (בדבור לא יהי' לך) בלשון אזהרה זו שרט מהתגודד עיי"ש. הרי שכלל שם לשון שריטה וגדידה כאחת וכתב שרט מהתגודד. כלומר שלא להתגודד לעשות בזה שרט בגופו. וגילה דעתו בזה דזו היא שריטה זו היא גדידה. ומצוה זו עצמה היא שנכפלה בלשון שריטה ובלשון גדידה. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. כמו שביאר הרמב"ם בהדיא (בסה"מ לאוין מ"ה ובפי"ב מהלכות ע"ז הי"ג) עיי"ש. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו גם לאו דלא תתגודדו. ובודאי דלפמש"כ הכ"מ שם דלהרמב"ם לאו דלא תתגודדו לא קאי להזהיר על גדידה שעל המת אלא למתגודד לע"ז בלבד. והא דאמרינן גדידה ושריטה אחת היא. היינו רק לענין שאם נתגודד על המת. אע"ג דלא כתיב בי' אלא שריטה. דהיינו ביד. מ"מ חייב משום דגדידה בכלל שריטה היא עיי"ש. ולפי סברא זו ודאי ראוי למנות לאו דלא תתגודדו בפ"ע במנין הלאוין. שהרי הוא מזהיר על ענין אחר לגמרי שאינו בכלל לאו דשריטה על המת. ובאמת דהכי משמע ממה שאמרו בספרי (פרשת ראה פיסקא צ"ו). לא תתגודדו כדרך שאחרים מתגודדים שנאמר ויתגודדו כמשפטם בתרבות עיי"ש. משמע בהדיא דלהספרי הך קרא לא אתי אלא להזהיר שלא להתגודד לע"ז. ולא קאי על אזהרת גדידה למת. ואפשר לכאורה לומר דזו היא דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. דלהכי מנאוהו ללאו בפ"ע

במנין הלאוין. אלא שהדבר תמוה. דאם זו היא דעת הרמב"ם אמאי לא מנה ג"כ לאו זה שהוא מזהיר על ענין אחר. ואין לו ענין ללאו דשריטה על מת. וגם עיקר הדבר תמוה טובא. דהרי בהדיא אמרינן בסוגיא דמכות שם (כ"א ע"א) קסבר ר"י שריטה וגדידה אחת היא וכתיב התם למת. עיי"ש בפירש"י ובריטב"א. הרי מבואר בהדיא דגם אזהרת לא תתגודדו על גדידה למת קאי. ולמת דכתיב בסיפא דקרא על לא תתגודדו נמי קאי. וכן מבואר בפ"ק דיבמות (י"ג ע"ב) דאמרינן האי לא תתגודדו מיבעי לי' לגופי' דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת עיי"ש. וכבר הביא הרמב"ם ז"ל גופי' סוגיא זו בסה"מ שם. והוכיח מינה דגדידה ושריטה על ענין אחד באו להזהיר עיי"ש. וע"כ מוכרח מיהת דאזהרת לא תתגודדו קאי בין על מת ובין לע"ז:

איברא דגם לפ"ז עדיין התמיהא במקומה עומדת להרמב"ם וסייעתו ז"ל. דכיון דקרא דלא תתגודדו כולל אזהרה בין למת ובין לע"ז. וקרא דשריטה אינה אזהרה אלא למת דוקא. והרי בכל כיו"ב דרכם למנות שני הלאוין. וא"כ הו"ל למנות גם לאו דלא תתגודדו מלבד לאו דשריטה. ונראה דבאמת זה הוא טעם הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו לאו דלא תתגודדו. דאף על גב דודאי לאו דלא תתגודדו על מת נמי מזהיר. כדמוכרח בסוגיא דפ"ק דיבמות ופ"ג דמכות שם. מ"מ הו"ל לאו אחד כללי ולאו שני פרטי. ואזלו לטעמייהו דבכל כיו"ב נמנין שניהם לדעתם. וכן מתבאר להדיא מדברי הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. שכתב וז"ל דרך גדידות מעשות בהאנק אנוחים. כמשפטם בחרבות ורמחים עכ"ל עיי"ש. וכוונתו ללאו דלא תתגודדו. ורצה לומר לא תתגודדו בין בהאנק אנוחים. דהיינו כשימות עליך מת. דאז אסור בין ביד ובין בכלי. ובין כמשפטם. דהיינו להתגודד לע"ז. והיינו בכלי כדאמרינן (בפ"ג דמכות שם). וגמרינן לה מדכתיב ויתגודדו כמשפטם בחרבות ורמחים עיי"ש. הרי להדיא דס"ל להר"א הזקן ז"ל דהך קרא הוא אזהרה בין למת ובין לע"ז. אבל על הרמב"ם וסייעתו ז"ל הדבר תמוה טובא אצלי מה שלא מנו לאו דלא תתגודדו בפ"ע לפי שיטתם. דאזלי ג"כ בזה בדרך הבה"ג וסייעתו. הן אמת דהי' מקום לומר בזה עפמש"כ התוס' בסוגיא דמכות שם בד"ה על ע"ז וכו'. דהא דאמרינן דעל ע"ז בכלי חייב. היינו משום לאו דלא תעבדם עיי"ש. וכ"כ בתוס' שאנץ שם בשם הרשב"ם ז"ל. וכן נראה מדברי הריטב"א שם עיי"ש. ובתוס' שאנץ דחה דברי הרשב"ם. וכתב דחייב משום חוקות העכו"ם עיי"ש והיינו מלאו דבחוקותיהם לא תלכו. ולפ"ז קרא דלא תתגודדו לא מיירי בע"ז כלל אלא בגדידה על מת דוקא. ולפ"ז צ"ל דההיא דרשא דספרי שם אינה אלא אסמכתא בעלמא. ולפ"ז הוה אתי שפיר מה שלא מנו לאו זה דלא תתגודדו. משום דאינו אלא תוספת אזהרה ללאו דשריטה על מת שכבר נמנה. ואינו בא

במנין וכשאר לאוין הכפולים. ואף דאכתי יש בכלל לאו זה אזהרה שלא לעשות אגודות אגודות. כדדרשינן בפ"ק דיבמות שם מ"מ משום זה אין למנותו במנין הלאוין כמש"כ הרמב"ם בסה"מ שם. והרא"ם (בפרשת ראה) והפר"ח (במים חיים סוף הלכות ע"ז) כתבו לדעת הרמב"ם דאסמכתא בעלמא הוא עיי"ש. אלא דזה לא יתכן. שהרי בהדיא כתבו הרמב"ם בסה"מ והסמ"ג (לאוין מ"ה) והחנוך (מצוה תס"ז) דגם מתגודד לע"ז אינו אלא בכלל לאו דלא תתגודדו. וביותר מבואר ברמב"ם (פי"ב מהלכות ע"ז י"ג) דמתגודד לע"ז בכלי לקי משום לא תתגודדו עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. וא"כ ודאי תמוה דלפ"ז הו"ל למנות לא תתגודדו בפ"ע במנין הלאוין:

ובאמת דלפ"ז לרבינו הגאון ז"ל ג"כ קשה לכאורה. דנהי דלשיטתו גם שני לאוין שהאחד הוא לאו כללי והשני פרטי אין נמנין שניהם. אלא אותו הלאו שכולל ביותר. מ"מ קשה מה שמנה לאו דשריטה שהוא הלאו הפרטי שאינו אלא אזהרה לשורט על המת. והשמיט לאו דלא תתגודדו שהוא כולל בין למת ובין לע"ז. ולפי דרכו לא הי' לו למנות אלא לאו דלא תתגודדו. מיהו נראה דכיון דקיי"ל שריטה וגדידה אחת היא. א"כ גם בלשון שריטה נכללה אזהרת גדידה. ולכן נקט לשון שריטה שהוא מבורר טפי. משום דלשון מתגודד יש מקום להתפרש מלשון אגודה כדדרשינן בפ"ק דיבמות שם. ומהאי טעמא באזהרותיו שם דנקט באמת אזהרת לא תתגודדו. כתב בלשונו שרט מהתגודד. הרי דאף שכתב שם לשון התגודד. מ"מ הוצרך להוסיף בה לשון שרט. וכאן דדרכו לקצר ביותר לא כתב אלא לשון שרט. והיא היא דשריטה וגדידה אחת היא. ויותר נראה לומר דס"ל כדעת הסוברין דמתגודד לע"ז לא מיחייב אלא משום אזהרת לא תעבדם. או מלאו דבחוקותיהם לא תלכו כמשכ"ל. וא"כ אין לאו דלא תתגודדו כולל יותר מלאו דושרט לא תתנו בבשרכם. ולכן שפיר נקט לאו דשרט שמוקדם בקרא וגם מבורר טפי. ובאזהרותיו נקט לאו דלא תתגודדו משום דהוה ס"ל דמתגודד לע"ז נמי בכלל קרא דלא תתגודדו. וכדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וא"כ לאו זה כולל יותר ויש למנותו. אבל כאן חזר בו מזה. וס"ל דאין זה בכלל לאו דלא תתגודדו. ולכן לא מנה אלא לאו דשרט מטעם שביארנו. וא"כ דברי רבינו הגאון נכונים. אבל דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל צ"ע אצלי. ועי' בסמ"ק (סי' ע"ד ע"ה) שמנה ג"כ לאו דבבשרם לא ישרטו שרטת וגם לאו דלא תתגודדו. ומבואר שם טעמו משום דס"ל דלא קיי"ל כר"י דאמר שריטה וגדידה אחת היא. אלא כת"ק דס"ל דשריטה ביד וגדידה בכלי. ולכך מנאן בשני לאוין חלוקים. ועי' מש"כ עליו הר"ב דינא דחיי (לאוין ס"ב) עיש"ה ואין להאריך בזה כאן. אלא דבלא"ה לא ידענא אמאי נקט הסמ"ק בלאו דשריטה קרא דבבשרם לא ישרטו שרטת האמור בכהנים. וגם הוא מאוחר

בקרא. טפי הו"ל למינקט הקרא המוקדם האמור בישראל. דכתיב (בפרשת קדושים) ושרט לא תתנו בבשרכם. ואין להאריך בזה:

ואמנם צריך ביאור מש"כ רבינו הגאון ז"ל בלאו דכתובת קעקע רק לשון כתובת בלבד. והא כתובת קעקע כתיב בקרא. ולא עבר בלאו זה עד שיכתוב ויקעקע. וכדתנן (בפ"ג דמכות שם כ"א ע"א) הכותב כתובת קעקע כתב ולא קעקע קעקע ול"כ אינו חייב עד שיכתוב ויקעקע בדיו ובכחול ובכל דבר שהוא רושם עיי"ש. וא"כ היכי כתב בלשון לאו זה כתובת לחוד כיון דכתב לחוד בלא קעקע לא אסר הכתוב. ועוד דאפי' כתב וקעקע נחלקו הראשונים ז"ל דלדעת רש"י שם בעינן שיכתוב ואח"כ יקעקע. אבל דעת הרמב"ם (בפי"ב מהלכות ע"ז הי"א) איפכא. דבעינן שיקעקע ואח"כ יכתוב. וכן דעת הסמ"ג (לאוין ס"א) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' ס"ד). והרב הנמוק"י בפירושו למתניתין דהתם וכן כתבו הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל בפירושם לספרא (פרשת קדושים) פ"ו) עיי"ש וכ"כ הטור (ביו"ד סי' ק"פ). והסמ"ק (סי' ע"ב) ובפי' הרע"ב למתניתין. וביאר שם משום דכתיבת קעקע משמע שכותב בתוך הקעקע עיי"ש. אבל הריטב"א ז"ל שם מבואר דס"ל כפירש"י דבעינן כתב והדר קעקע. ומשום הכי נדחק שם לפרש היכי משכחת לה כתיבה ואח"כ קעקע עיי"ש. וכבר תמהו קצת אחרונים ז"ל על הש"ך (ריש סי' ק"פ) שכתב על דברי הרמב"ם ולשון הש"ע דלאו דוקא משרט תחילה ואח"כ מקעקע. אלא ה"ה איפכא כדפירש"י. דבאמת מבואר בדברי הראשונים ז"ל דדוקא הוא. וכ"כ הרש"ל והר"ב דינא דחיי בביאורם לסמ"ג שם עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה ביותר על רבינו הגאון ז"ל שכתב כאן בלשון האזהרה כתובת בלבד. ואין זה ענין האזהרה כלל. וכזה יש לתמוה ג"כ בלשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו (בדבור לא יהי' לך). דשם לא הזכיר בלשון אזהרה זו רק קעקע לחוד. ולא הזכיר כתב כלל עיי"ש. וכנראה דלטעמי' אזיל דס"ל דאזהרה זו שייכא אפי' בחדא מינייהו. וזה תימא ונגד משנה ערוכה ובריייתא דספרא (פרשת קדושים) שם והתוספתא (פ"ג דמכות) עיי"ש. וגם צריך ביאור מה דשם הזכיר קעקוע וכאן הזכיר כתב. שכפי הנראה ודאי דוקא הוא. וחזר בו כאן ממש"כ שם כדרכו בכמה דוכתי כיו"ב. ואינו מובן לכאורה מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר:

והנראה דהנה אע"ג דתנן כתב ולא קעקע וכו' אינו חייב עד שיכתוב ויקעקע. מ"מ לא נתבאר אם כתב ולא קעקע או איפכא. לכתחילה נמי שרי. או נהי דאינו חייב אבל איסורא איכא. והתוס' כתבו (בפ"ב דגיטין כ' ע"ב) בד"ה בכתובת קעקע. דמדאורייתא אפי' איסורא בעלמא ליכא לכתחילה. מיהו אסור מדרבנן עיי"ש. וצ"ע לכאורה מהיכן פסיקא להו הך מילתא בפשיטות כ"כ. והא כיון דקיי"ל חצי שיעור אסור מדאורייתא.

א"כ ראוי לומר דאע"ג דלענין מלקות בעינן כתב וקעקע. מ"מ כתיבה בלא קעקוע וקעקוע בלא כתיבה אסור מדאורייתא מתורת חצי שיעור. אלא דלא לקי כדין חצי שיעור. איברא דאפשר לומר דודאי גם לתוס' שם יש כאן איסור דאורייתא מדין חצי שיעור אלא דכיון דאמרינן (ריש פרק בתרא דיומא) בטעמי' דר"י דאמר ח"ש אסור מה"ת משום דחזי לאיצטרופי דכיון דחזי לאיצטרופי איסורא קאכיל עיי"ש ובמש"כ התוס' שם בד"ה כיון עיי"ש. א"כ הכא נמי לא שייך לדון עלה משום חצי שיעור אלא בגוונא דשייך בי' טעמא דחזי לאיצטרופי. וכמש"כ הרב המאירי ז"ל ביומא שם דכל היכא דלא שייך הך טעמא אפי' לר"י אין חצי שיעור אסור מה"ת עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דהתוס' בגיטין שם ס"ל כדעת רש"י והריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל. דלא מיחייב אלא בשכתב ואח"כ קעקע. ולפ"ז ודאי כתב ולא קעקע איכא למימר דגם להתוס' עביד איסורא דאורייתא. משום חצי שיעור שהרי חזי לאיצטרופי. דכשיקעקע אחר שכתב לוקה. אבל בסוגיא דגיטין שם דמיירי בשכבר קעקע אלא דעדיין לא כתב בדיו או בסם או סיקרא וכיו"ב כמבואר שם עיי"ש. ובזה אפי' יכתוב השתא לא לקי. שהרי בעינן כתיבה קודם לקעקוע וא"כ לא חזי תו לאיצטרופי. ואפי' לר"י בכה"ג אין חצי שיעור אסור מדאורייתא. ולזה שפיר כתבו התוס' שם בפשיטות דבקעקוע בלא כתיבה ליכא איסור דאורייתא. ומיהו איסורא דרבנן איכא אפי' בכה"ג. כמו שהוכיחו התוס' שם מההיא דאסרו ליתן אפר מקלה ע"ג מכתו. משום שנראה ככתובת קעקע. אע"ג דהתם הקעקוע הוא קודם כתיבה עיי"ש:

והנה הא דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת משמע מפשטא דברייתא דמייתי ריש פרק בתרא דיומא (ע"ד ע"א) דלא איסורא בעלמא קאמר אלא עובר בלאו כשיעור שלם. דהרי בהדיא קתני התם אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה ח"ש הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה ת"ל כל חלב עיי"ש. וכך היא שנויה בספרא (פרשת צו) עיי"ש. ופירש"י שם וז"ל אין לי אלא שישנו בעונש ישנו באזהרה גבי חלב קאי דענשו ואזהרתו סמוכים זה לזה וכו' אין לי שיהא מוזהר אלא על כשיעור שהוא ענוש עליו כרת וכו' ת"ל כל חלב לא תאכל הכא כתיב כל אחלב. כלומר אפי' כל שהוא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דאזהרת כל חלב לא תאכלו איתא נמי בח"ש. וכן כתב בחזון נחום (ריש פ"ה דמנחות) בשם מהר"י קורקוס לדעת רש"י עיי"ש וכן נראה מדברי התוס' בפסחים (פרק אלו עוברין מ"ד ע"א) בד"ה לענין וכו' שכתבו וז"ל וא"ת והא בפרק בתרא דיומא דריש ר"י מכל חלב דח"ש אסור מה"ת. ואור"י דלא דריש אלא לאיסורא אבל להתחייב מלקות כמו בכשיעור לא עכ"ל עיי"ש. מבואר דרק מלקות לית בי'. אבל מיהת לענין עבירת לאו אין חילוק בין כשיעור לפחות מכשיעור. וכן מתבאר מתשובת הרשב"א ז"ל (ח"א סי'

תל"ט) שכתב וז"ל שאלת מאיזה טעם ח"ש אסור מה"ת ואין בו מלקות. שכיון שאסור כבר הוזהרנו על אכילתו. תשובה אין לוקין עליו משום דעיקר קרא אכילה כתיבא בי' לא תאכלו וכו' ואין אכילה פחותה מכזית. ומ"מ מכיון דכתב כל וכו' אשמעינן קרא דאפי' ליכא שיעור אכילה לא תאכלו. ואחר שריבה ומיעט. מאי רבי לאיסור. ומאי מיעט מלקות וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דלא ממעטינן לי' אלא ממלקות אבל לענין עבירת לאו. ודאי מרבינן לח"ש מריבויא דכל. דלית לן לאוקמי מיעוטא אלא לכל מאי דאפשר בפחות. דקיי"ל בכל דוכתא דלחומרא דרשינן ותפסת מרובה לא תפסת. הן אמת דהתוס' (בפ"ג דשבועות כ"ג ע"ב) בד"ה דמוקי וכו' העלו דלר"י ליכא בחצי שיעור אלא איסורא בעלמא. ולא מיבעיא דלית בי' לאו אלא אפי' איסור עשה לית בי'. ולהכי כתבו לתירוצם הראשון דלא חשוב מושבע ועומד עליו מהר סיני לענין שלא תחול עלי' שבועה עיי"ש בדבריהם. אלא דבאמת הדבר תמוה לומר שהוא אסור מדאורייתא ואינו מושבע עליו מה"ס. ולא הוכרחו התוס' לזה אלא לפי תירוצם הראשון. אבל לפי תירוצם השני שתירצו שם דס"ל דח"ש לר"י חשיב מושבע ועומד מה"ס עיי"ש. י"ל דודאי גם להתוס' ס"ל דאף דאפי' לר"י ליכא מלקות בח"ש. מ"מ אית בי' לאו כבשיעור שלם וכן דעת הבה"ג (בריש הלכות יוה"כ) דח"ש חשיב מושבע ועומד מה"ס ולא חיילא עלי' שבועה. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל בשבועות שם ובתשובות הרשב"א (ח"א סי' תרט"ז) עיי"ש שתירצו שם היטב קושית התוס' לפי דרכם. וזו היא ג"כ דעת הר"ב ההשלמה ז"ל. הביאו בתשו' הרשב"ש (סי' תר"י) והחזיק על ידו להשיג על הרמב"ם ז"ל דלא ס"ל הכי. וכתב שלא ירד לסוף דעתו עיי"ש. ועי' בתשו' הרמב"ם (סי' ב') עייש"ה ואכמ"ל בזה. וכן ביאר הרש"ל ז"ל בביאורו לסמ"ג (לאוין ע"ו) לדעת הסמ"ג דבכל חצי שיעור למאי דקיי"ל כר"י דח"ש אסור מה"ת יש בו ג"כ לאו. ולא נאמר שיעור אלא לעונשין בלבד דשיעורן של עונשין הלממ"ס. אבל הלאו קאי נמי על חצי שיעור עיי"ש בדבריו. וכן מפורש בהדיא בפרדס לרש"י (סי' קפ"ו) שכתב וז"ל וחיוב אכילה דיוה"כ בככותבת ובגרעינתה וחיוב שתי' ברביעית. פחות מכאן בלאו עכ"ל עיי"ש. והוא מספר האורה לרש"י. וכן הוא בספר האורה השלם (ח"א סי' צ"ה) עיי"ש. וכן פסיקא לי' לרבינו מנוח ז"ל בביאורו על הרמב"ם (פ"ב מהלכות שביתת עשור ה"ג). ומשום זה הוקשה לו שם אמאי לא אמרינן דמילקא נמי לקי. וז"ל שם וצ"ע אמאי אינו לוקה בחצי שיעור. דהא רבי יוחנן יליף איסור חצי שיעור מכל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו. כלומר מדקאמר קרא כל חלב משמע אפי' כל שהוא. וכיון שכן אמאי אינו לוקה הא כתיב בי' לא תאכלו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא לי' דלר"י קאי הלאו גם על חצי שיעור. ולזה הוקשה

לו דא"כ אית לן למימר בי' דמילקא נמי לקי. ובאמת דעיקר קושיתו כבר תיקן הרש"ל ז"ל בביאורו על הסמ"ג שם כלאחר יד. דלענין עונשין כיון דשיעורן של עונשין הלכה לממ"ס. כדאמרינן בפרק בתרא דיומא. א"כ אע"ג דאית בי' לאו מ"מ לא לקי שכך נאמרה הלכה דלא לקי בפחות מכשיעור. אלא דמ"מ חזינן דפסיקא לי' לרבינו מנוח דחצי שיעור לר"י אע"ג דאינו לוקה מ"מ עובר בלאו. וכן מתבאר מדברי הר"ש משאנץ ז"ל (בפ"ב דטבול יום מ"ג) שהקשה שם בסוגיא דפסחים (פרק אלו עוברין מ"ד ע"ב) דס"ל לרבי יוחנן גופי' דאי לאו דנזיר וחטאת הם שני כתובים הבאים כאחד. הוה ילפינן מיני' כל איסורין שבתורה דהיתר מצטרף לאיסור. ולענין מאי הוה יליף אי לענין מלקות הא אין מזהירין מן הדין. ואי לענין איסור בלא צירוף דהיתר נמי הא אמר ר"י דחצי שיעור אסור מן התורה עיי"ש שנדחק הרבה בזה. והשתא מאי קושיא והא שפיר איכא נפקותא לענין לעבור עליו בלאו. דמשום חצי שיעור ליכא אלא איסורא קלילא בעלמא. כמש"כ התוס' בשבועות שם דאפי' איסור עשה לית בי' ואינו מושבע עליו מה"ס. אבל אי מנזיר ילפינן לה. נהי דלא לקי משום דאין עונשין מה"ד. מ"מ אית בה עבירת לאו כמו בנזיר. אלא ודאי ע"כ ס"ל להר"ש דחש"ו לר"י נמי עובר בלאו אלא דלא לקי. ושפיר הקשה והוצרך לתירוצו. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהוכיחו כן מדברי הר"ש אלו:

ועדיפא מינה ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת צו) על קרא דכל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו שכתב וז"ל כל חלב להביא את הכוי ופחות מכזית שאינו בכרת והוא במלקות עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דמאי דקתני בספרא בהך ברייתא שאינו בעונש אלא באזהרה. היינו רק לומר שאינו בעונש הכתוב בו בהדיא בההיא פרשה. דהיינו כרת. אבל ודאי מלקות אית בי' כשאר חייבי לאוין. כיון דאיתרבי מקרא לאזהרה. וכן כתב בפסיקתא זוטרתא (בפרשת בא) וז"ל כי כל אוכל חמץ אפי' כל דהוא חייב מלקות לא אמרו כזית אלא לענין כרת עכ"ל עיי"ש ולטעמי' אזיל. וכן ראיתי בשכל טוב לרבינו מנחם בר"ש ז"ל שכתב (בפרשת בא) כדברי הפסיקתא זוטרתא עיי"ש. אבל דבריהם תמוהים מאוד לכאורה. דלפ"ז אתי ר"י דאמר ת"ש אסור מה"ת כר"ש דאמר כל שהוא למכות ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן. ובריייתא דכל חלב לרבות ח"ש אתיא כר"ש. וריש לקיש דאמר ח"ש מותר מה"ת כרבנן דר"ש ס"ל. וא"כ הדבר תמוה דבסוגיא דריש פרק בתרא דיומא (ע"ד ע"א) מאי אותבי' ר"י לר"ל מהך ברייתא דכל חלב כיון דהך ברייתא כר"ש אתיא ור"ל כרבנן ס"ל. ועוד היכי יתכן לומר דר"י ור"ל איפליגו בפלוגתא דתנאי. וכבר הכריחו התוס' (בפ"ג דשבועות כ"א ע"ב) בד"ה כר"ש וכו'. ובתוס' ישנים ביומא שם מכמה ראיות דאי אפשר לומר דר"י ור"ל איפליגו בפלוגתא דר"ש ורבנן ולר"י איכא מלקות בח"ש

עיי"ש. ומיהו סוגיא דיומא שם הי' אפשר לתרץ דע"כ לא אתיא ההיא ברייתא כר"ש לפמש"כ הריטב"א (בפרק בתרא דמכות י"ז ע"א) בשם הרמ"ה ז"ל דלר"ש אפי' כרת נמי איכא בכ"ש. ודוקא קרבן דבא על השוגג מודה בו ר"ש דצריך כזית עיישה"ת. וא"כ ברייתא דכל חלב דקתני דח"ש אינו בעונש. ועכ"פ ע"כ בעונש כרת מיירי כמשכ"ל. ע"כ לא מיתוקמא כר"ש. דלדידי' כרת נמי אית בי'. וא"כ שפיר אותבי' מינה ר"י לר"ל. אלא דלפ"ז נמצא דר"י ור"ל אליבא דרבנן דר"ש פליגי. וכ"ע לא ס"ל כר"ש. וא"כ היכי יתכן לומר דלר"י לקי על ח"ש. והא להדיא מבואר במתניתין דריש פ"ג דמכות דלרבנן דר"ש ליכא מלקות בפחות מכזית עיי"ש. וע"כ אין לנו אלא לומר לדעת הפסיקתא זוטרתא ושכל טוב דס"ל כדעת התוס' (בפ"ג דשבועות כ"א ע"ב) בד"ה ולא אמרו וכו' דגם כרת ליכא לר"ש אלא בכזית. וכן מתבאר מפירש"י שם עיי"ש. ולפ"ז מצי אתיא ההיא ברייתא כר"ש. וממילא גם ר"י כר"ש ס"ל. כיון דס"ל נמי כהך ברייתא. והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי תיובתא מותיב ר"י לר"ל מהך ברייתא דאתיא כר"ש. והרי ר"ל ע"כ כרבנן דר"ש הוא דס"ל. וגם תמוה מאי דקפריך התם בריש הסוגיא לר"ל ממתניתין. ודילמא מתניתין ר"ש היא. ור"ל כרבנן ס"ל. וגם כבר הכריחו התוס' דאפי' לר"י ליכא מלקות בחצי שיעור. וכן מתבאר ע"כ מסוגיא דפ"ד דמעילה (ט"ז ע"ב) עיישה"ת. וגם יש לתמוה דדברי הפסיקתא זוטרתא סותרים זא"ז. דבפרשת שמיני על קרא דוהאוכל מנבלתם כתב וז"ל והאוכל מנבלתה אפי' אכילה פחותה ופחות מכזית אינה אכילה. וכן לענין חמץ בפסח. וכן לענין כל חלב וכל דם לא תאכלו בכזית עכ"ל עיי"ש. ובפרשת אמור על קרא דוכל זר לא יאכל קודש כתב. לא יאכל קודש. אין אכילה פחותה מכזית עיי"ש. וכבר ביארתי שיטת הפסיקתא זוטרתא בזה במק"א. אבל כעת נראה לי עפמש"כ הרב המאירי ז"ל (ריש פרק בתרא דיומא) וז"ל חצי שיעור אסור מן התורה אלא שאין בו מלקות. ואחר שהוא אסור מה"ת אם נשבע שלא יאכל חצי זית חלב יראה מסוגיא זו שאין שבועה חלה עליו שהרי מושבע ועומד הוא אע"פ שאין בה מלקות. ומ"מ אנו פסקנו בשבועות שהשבועה חלה עליו. ופירשנו הטעם שאף רבי יוחנן לא אמרה שהוא מה"ת אלא כיון דחזי לאיצטרופי. והרי זה התחלת אכילת איסור. אבל כשנשבע על חצי שיעור הרי הוא מגלה דעתו שאינו מכוין לצירוף. ואף ר"י מודה שהוא מדברי סופרי' וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו אלו דס"ל דהא דאמר ר"י ח"ש אסור מה"ת היינו דוקא היכא דדעתו להשלים אכילתו עד כשיעור. וחצי שיעור זה שהוא אוכל אינו אצלו אלא כהתחלת אכילה ודעתו לגומרה. ולזה אסור מדאורייתא כיון דחזי לאיצטרופי ודעתו לכך. אבל כל שאין דעתו אלא לאכול חצי שיעור זה בלבד כ"ע מודו דאינו אסור מדאורייתא. ודבר

גדול חידש לנו רבינו המאירי ז"ל בזה. ויש סתירה לשיטה זו בירושלמי (פ"ו דתרומות ה"א) דאמרינן התם מודה ריש לקיש בעתיד להשלים עיי"ש. וא"כ ר"י דאמר ח"ש אסור מה"ת ע"כ אפי' בשאין דעתו להשלים קאמר. דאילו בשדעתו להשלים אפי' ריש לקיש מודה דאסור מה"ת. אלא דמסוגיא דתלמודא דידן (ריש פרק בתרא דיומא) ע"כ מוכח דפליגא בהכי על הירושלמי. דאל"כ לא הוה פריך מידי עלי' דר"ל ממתניתין דהתם ומברייתא דכל חלב. דדילמא מיתוקמא בעתיד להשלים. אלא ודאי בעתיד להשלים הוא דפליגי אבל בשלא עתיד להשלים אפי' ר"י מודה. וגם מסוגיא דפ"ג דשבועות (כ"ג ע"ב) דמשם עיקר מקור דברי המאירי אלו. כדי לתרץ קושית התוס' ושאר ראשונים ז"ל שם. מוכיח הרב המאירי ז"ל דלא ס"ל לתלמודין כהירושלמי שם. אלא אדרבה ס"ל דבעתיד להשלים הוא דפליגי. אבל בשאינו עתיד להשלים אפי' ר"י מודה דאין ח"ש אסור מה"ת. ולהכי התם דמיירי במפרש ח"ש דגלי דעתו דלא מכוין לצירוף ואין דעתו להשלים. אפי' לר"י אינו אסור אלא מדבריהם. וחיילא שבועה עלי'. ולהכי הוצרך לפרש טעמו דר"י דלא מוקי למתניתין כר"ל במפרש ח"ש משום דבעי לאוקמה למתניתין כדברי הכל. ולא קאמר דהיינו משום דר"י לטעמי' אזיל דס"ל דח"ש אסור מה"ת ולא חיילא עלי' שבועה: **והשתא** עפ"ז נראה דזו היא ג"כ שיטת הפסיקתא זוטרתא ורבינו מנחם בר"ש ז"ל בשכל טוב. ולזה נקטו ברייתא כפשטה דחצי שיעור ישנו באזהרה למלקות וס"ל דלר"י חצי שיעור אסור מה"ת ועובר עליו בלאו ולקי. וכ"ע כרבנן ס"ל. אלא דלר"ל חצי שיעור לרבנן מותר לגמרי אפי' עתיד להשלים. אבל לר"י דוקא בשאין דעתו להשלים. אבל בשדעתו להשלים אפי' לרבנן דר"ש לוקה בכל שהוא. ולר"ש ודאי בכל ענין כ"ש למכות. דלדידי' אין שום שיעור לענין מלקות אלא לכרת וקרבן בלבד הוא דתלי בכזית. ועפ"ז אין מקום לכל הראיות שהביאו התוס' בשבועות שם והתוס' ישנים ביומא שם לומר דאפי' לרבי יוחנן ליכא מלקות בפחות מכזית. וכן מסוגיא דמעילה שם אין שום הכרע. וכן שאר הקושיות שהוקשו בזה לא תקשה מידי. דמה שהקשו היכי יתכן לומר דפלוגתא דר"י ור"ל היא פלוגתא דתנאי. לק"מ כמוש"כ דודאי לא איפליגו אלא אליבא דרבנן דר"ש. דלר"ש ודאי בכל ענין ס"ל דלא נאמרו שיעורין לענין מלקות. אלא דאליבא דרבנן ס"ל לר"י דדוקא בשאין דעתו להשלים פליגי עלי' דר"ש. אבל בשדעתו להשלים מודו דלוקה על חצי שיעור דאיתרבי מקרא דכל חלב. ור"ל פליג וס"ל דבכל ענין פליגי. ואפי' בדעתו להשלים ליכא מלקות משום דמותר מה"ת. וכן מה שהקשו מסוגיא דפרק אלו עוברין ופרק שלשה מינים דקאמר ר"י כל איסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר. ואי כל שהוא למכות למה לי צירוף. לק"מ דודאי צריך צירוף לענין

היכא שאין דעתו להשלים. דמודה ר"י דמותר מה"ת. וכן מה שהקשו מסו"פ גיד הנשה. וכוונתם למאי דאמרינן התם בעי מיני' ר"ל מר"י חלקו מבחוץ מהו א"ל פטור וכו'. מבפנים ר"י אמר חייב הרי נהנה גרונו בכזית עיי"ש. הרי דלר"י שיעור שלם בעינן. ג"כ לק"מ דהרי מאבר מה"ח בלא"ה ודאי לק"מ. דהא התם טעמא משום דאמה"ח חידוש הוא ואפי' שיעור צירוף בכדי אכילת פרס לא מהני וכשחלקו מבחוץ אפי' אכלו כולו בבת אחת פטור לפי' התוס' שם מהאי טעמא עיי"ש. אלא דכוונת התוס' בקושייתם משם אינו אלא ע"פ פירש"י שם דכיון דסתם אכילה בבת אחת משמע אין לך בו אלא חידושו. אבל לחצאין לא וזה לא שייך אלא למאן דבעי שיעור שלם. אבל למ"ד דכל שהוא למלקות ודאי לא שייך לומר דסתם אכילה בב"א משמע. כיון דלא בעי שיעורא כלל למלקות. ובכל מה שאכל מיחייב. ולא שייך בה לא בת אחת ולא בזה אחר זה. ושוב לא שייך לומר בזה אין לך בו אלא חידושו. אלא ודאי לר"י נמי בח"ש ליכא מלקות אלא בשיעור שלם. אבל לפמש"כ לק"מ. דודאי לר"י נמי שיעור שלם בעינן. אלא דהיכא דדעתו להשלים ס"ל דלקי מיד על חצי שיעור כאילו אכל כל השיעור. דגלי קרא דבתר דעתו אזלינן בזה. ובעלמא אפי' כשלא הי' דעתו להשלים מצטרף בכדי אכילת פרס להתחייב. אבל אמה"ח חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו דמשמע בבת אחת. וגם מדפליגי התם דלר"ל כזית שאמרו חוץ משל בין השינים. ור"י אמר עם בין השינים. וכן בבין החניכים. וכן מדאמר ר"י התם אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חצי זית אחר או אותו חצי זית עצמו דחייב עיי"ש. מכל זה לא קשה מידי. דנפ"מ להיכא שלא הי' דעתו להשלימו דבזה גם לר"י ח"ש מותר מה"ת. וזה מדוקדק בלישנא דר"י דקאמר חצי שיעור אסור מה"ת ולא קאמר כל שהוא אסור מה"ת. כלישנא דר"ש דאמר כל שהוא למכות וכו'. והיינו משום דר"י מיירי דוקא בשדעתו להשלימו. להכי נקט בלישני' חצי שיעור. כלומר שאינו אוכלו אלא בתורת חצי שיעור ודעתו להשלימו. משא"כ ר"ש דמיירי אפי' בשאין דעתו להשלימו להכי נקט בלישני' כל שהוא דמשמע כל מה שהוא אוכל. דבכל ענין לוקה. ולא אמרו כזית אלא לקרבן בלבד. ובהכי ניחא מה שהקשו בתוס' ישנים ביומא שם. דאם איתא דלר"י מילקא נמי לקי. וא"כ ר"י כר"ש ס"ל. מאי פריך ר"י לר"ל מברייתא. לימא לי' ההיא כר"ש ואנא דאמרי כרבנן עיי"ש בדבריהם. ובאמת לא ידעתי מי תלה זה בזה. דאפי' לכשתמצא לומר דכולהו כרבנן ס"ל. ור"י לא קאמר אלא לענין איסורא. מ"מ אכתי קשה מאי פריך ודילמא ברייתא כר"ש ולמלקות נמי מיירי. ואנא דאמרי כרבנן ולדידהו אפי' איסורא בעלמא לית בה מדאורייתא. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דמדנקט בברייתא לישנא דחצי שיעור. משמע לי' דמיירי דוקא בשדעתו להשלימו. וא"כ ע"כ לא

מיתוקמא כר"ש. אלא כרבנן אתיא ובדעתו להשלימו מודו דלקי על ח"ש ושפיר קמותיב מינה. ואע"ג דבסוגיא דשבועות שם ומייתי לה נמי ביומא שם נקט בלישני' במפרש חצי שיעור עיי"ש. אע"ג דבזה גלי דעתו שאינו מכוין לצירוף. כמש"כ הרב המאירי ז"ל. וא"כ לא הו"ל למינקט לישנא דחצי שיעור. אלא הכי הו"ל לומר במפרש כל שהוא. מ"מ י"ל דכיון דר"ל הוא דקאמר לה התם ולדידי' אפי' דעתו להשלימו מותר מה"ת וחיילא שבועה עלי' להכי נקט הך לישנא לומר דאפי' הי' דעתו להשלימו חיילא שבועה. וכ"ש הכא דגלי דעתי' שאינו מכוין להשלים. וגם קושיא האחרונה שהקשו בתוס' ישנים שם ניחא שפיר לפי שיטה זו כמבואר עיי"ש ואין להאריך. והשתא לפ"ז ניחא שפיר דברי הפסיקתא זוטרתא והשכל טוב. וכוונתם לומר דלענין מלקות משכחת לה אפי' בפחות מכזית. וכגון בשדעתו להשלים. ולא אמרו כזית דוקא אלא לענין קרבן וכרת. דאפי' דעתו להשלים לכזית ליכא כרת עד שישלים. דלא רבי קרא אלא לענין מלקות לחוד. ועפ"ז ממילא ניחא דליכא סתירה בדברי הפסיקתא זוטרתא. דודאי בעינן כזית אפי' למלקות. או עכ"פ שיהי' דעתו מיהת להשלים השיעור לכזית:

והשתא לפ"ז מבואר עכ"פ דלהפסיקתא זוטרתא והשכל טוב עכ"פ בדעתו להשלים למאי דקיי"ל כר"י. לא לבד שעובר בלאו אלא מילקא נמי לקי מדאורייתא. וא"כ מינה נמי לענין כתובת קעקע שאפי' כתב ולא קעקע. להסוברים דבעינן שיכתוב ואח"כ יקעקע. כל שהי' דעתו מתחילה להשלים האיסור ולקעקע עובר בלאו ולוקה. אע"פ שעדיין לא קעקע. ואפי' לדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דליכא למ"ד דלקי על ח"ש אלא ר"ש ולא קיי"ל כוותי' בשום ענין כלל. מ"מ נהי דלא לקי. עבירת לאו מיהא אית בי' לדעת כמה ראשונים כמשכ"ל. וכן הוכיח מהריט"א (בקה"י סי' קל"ז) מדברי הה"מ (פ"א מהלכות גניבה) עיי"ש בדבריו. אלא דמש"כ שם ראי' מדברי הרא"ם ז"ל. אמת שכן היה ראוי לומר ע"פ סברת הרא"ם. אבל מדברי הרא"ם גופי' שם נראה דלא ס"ל הכי. מדכתב שם לפרש דחזי לאיצטרופי לעבור עליו בלאו או בכרת עיי"ש. מבואר דס"ל דכל זמן שלא נצטרף אינו עובר בלאו. אבל בדברי הרש"ל שם ודאי כן מבואר בהדיא כמשכ"ל. וכן מתבאר בסמ"ג (לאוין קמ"ז) שכתב וז"ל והלכה לממ"ס שיעור כל האכילות בכזית למלקות לכרת ולמיתה עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו דס"ל דמפשטי' דקרא ראוי לומר דאפי' על פחות מכזית לקי אלא דאתאי הילכתא למיגמר דלא לקי עד דאיכא כזית. וא"כ לאיסור פחות מכזית הלאו כדקאי קאי. וכן מתבאר מדברי הר"ן (שבועות כ"ג ע"ב). אלא שכתב דמ"מ חיילא עלי' שבועה משום שאין הלאו מפורש בהדיא בקרא. אלא נפק"ל מריבויא דכל חלב עיי"ש. וכן מתבאר מדבריו בפי' על הרי"ף (פרק בתרא דיומא) שכתב

דלכך מאכילין לחולה פחות פחות מכשיעור כדי להקל מאיסור כרת ומלקות לאיסור בלבד עיי"ש. והשתא טפי הו"ל לומר להקל אפי' מאיסור לאו לאיסור קל בעלמא. אם איתא דאפי' איסור לאו ליכא בח"ש. אלא ודאי ס"ל דמלקות הוא דליכא. אבל איסור לאו איכא בח"ש. וכן משמע נמי מדברי הרמב"ן בתה"א (שער הסכנה) עיי"ש. ולכאורה צ"ע בזה מדתנן בכריתות (כ"ב ע"א) הלב קורעו וכו' ואם לא קרעו אינו עובר עליו. ואמרינן עלה אמר רב ל"ש אלא בלב עוף הואיל ואין בו כזית עיי"ש. ומשמע ודאי דאפי' בלאו אינו עובר על פחות מכזית. אלא דמלבד מה שיש לדחות דלרב ס"ל כר"ל דח"ש מותר מה"ת. וכן משמע התם עיש"ה. ועי' בחולין (ק"ט ע"א) בתוס' ד"ה הלב עיש"ה. בלא"ה אפשר לומר עפמש"כ במרדכי (פרק גיד הנשה) בשם רבינו קלונימוס ז"ל דבדם לב העוף כיון דמעולם לא היה בו כזית לכ"ע מותר מה"ת. כמו שביאר דבריו בתשו' מהר"י מינץ ז"ל (סי' ט"ו) עיי"ש היטב:

ומעתה עפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל כאן ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד שם נכונים היטב. דכיון דאפי' בח"ש איכא לאו אלא שאינו לוקה. א"כ לענין מנין הלאוין אין להזכיר אלא הכתיבה. דבלא קעקוע נמי איכא לאו. ולא בעי קעקוע אלא למלקות. ואין זה ענין למנין המצות. ודוקא בכתיבה אבל בקעקוע לחוד ליכא לאו ולא איסור דאורייתא. משום דכל שקעקע תחילה שוב לא חזי לאיצטרופי בהדי כתיבה. וכדעת רש"י וסייעתו ז"ל. ובזה לכ"ע ח"ש מותר מה"ת כמשכ"ל בשם המאירי. וכן מבואר בר"ן (פ"ג דשבועות) ובריב"ש (סי' רפ"ח) עיי"ש. אלא דבאזהרותיו שם הוה ס"ל דבעינן קעקוע ואת"כ כתיבה. ולהכי לא הזכיר שם אלא קעקוע. דבכך עובר בלאו בלא כתיבה. אבל בכתיבה לחוד לא עבר כלום דלא חזי לאיצטרופי. אבל כאן חזר בו וס"ל כדעת רש"י וסייעתו. ואף דקצת אחרונים כתבו דטעמא דחזי לאיצטרופי לא אמרינן אלא בשהחסרון אינו אלא בשיעור כמות האיסור. אבל כשהחסרון הוא בעיקר האיסור עצמו. כההיא דהכא שכתב ולא קעקע או איפכא. לא מהני סברא דחזי לאיצטרופי ליאסר מה"ת כחצי שיעור. אבל אין זה מוכרת כלל ועדיפא מינה כתב הר"ן ז"ל (פ"ג דשבועות) דאפי' בנשבע שלא יאכל אע"פ שאין בכלל שבועתו אלא כזית. וא"כ פחות מכזית לא אסר אנפשי' אפי' הכי אסור מתורת חצי שיעור מטעמא דחזי לאיצטרופי. וכתב שם דזו היא דעת הרמב"ם עיי"ש. וא"כ כ"ש כאן. כן נראה בכוונת רבינו הגאון ז"ל בזה. ועפ"ז באו דבריו ז"ל שם וכאן מדוקדקים היטב:

מצוה לא

הנזרו פן תשבעו לשוא. ולשקר. שתי אזהרות הן. הראשונה היא אזהרת שבועת שוא. מדכתיב (בדברות ראשונות) לא תשא את שם השם אלקיך לשוא. ונשנה בדברות שניות. והשנית אזהרת שבועת שקר מדכתיב (בפרשת קדושים) ולא תשבעו בשמי לשקר. ומלבד זה יש בזה מצות עשה במוציא שם שמים לבטלה. מדכתיב את השם אלקיך תירא. כמבואר בפ"ק דתמורה (ד' ע"א) ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) עיי"ש. וכבר מנאה רבינו הגאון ז"ל בריש מנין העשין. ואעפ"כ מנה כאן גם הלאוין. וזה לכאורה קשה לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל. וכזה קשה גם על הסמ"ק שגם הוא ז"ל הולך בזה בדרכו של רבינו הגאון ז"ל. ואעפ"כ מנה (בסי' ד') עשה דאת השם אלקיך תירא. וחזר ומנה גם לאוין דשבועת שוא ושבועת שקר (בסי' קכ"ח קכ"ט) עיי"ש. וכבר ביארתי בזה דעת רבינו הגאון ז"ל במקומו לעיל (בריש מנין העשין) ביאור מספיק בע"ה ובכל הנוגע לשני לאוין אלו עיי"ש. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה לג

ולא תחללו שם אדון. אזהרה דחילול השם. דנפק"ל מדכתיב (בפרשת אמור) ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל וגו'. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו סיפא דהך קרא דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. מצוה בפ"ע במנין העשין. מלבד מה שמנו רישא דקרא ולא תחללו במנין הלאוין. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל שתי מצות אלו (בסה"מ עשין ט') ובלאוין (ס"ג) עיי"ש. ואזלי לשיטתייהו שכן דרכם בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה למנות שניהם. הלאו במנין הלאוין והעשה במנין העשין. וגם הסמ"ק אע"פ שאין זו דרכו בשאר מצות כיו"ב. מ"מ כאן מנה שתיהן. (בסי' מ"ד) מנה עשה דקידוש השם מקרא דונקדשתי. ובסי' פ"ה מנה לאו דחילול השם מקרא דולא תחללו את שם קדשי עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה אלא הלאו דולא תחללו. ולא מנה העשה דונקדשתי במנין העשין. אע"ג דבאזהרותיו (בדבור אנכי) מנה עשה דקידוש השם (ובדבור לא תשא) חזר ומנה גם לאו דלא תחללו עיי"ש. ואמנם כבר עמדנו על זה לעיל (ריש מנין העשין). וביארנו דגם בזה רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל. דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד מהן. ואם אחד מהן כולל יותר מהשני דרכו למנות אותו שכולל יותר בלבד. וכאן הלאו הוא שכולל יותר מהעשה. כמו שביארנו שם. ולכן מנה רק את הלאו בלבד. וחזר בו מדבריו שבאזהרותיו שם. וגם נתבאר שם אצלנו מה שלא מנה מצות עשה דאהבת השם ג"כ מהאי טעמא עיי"ש. אבל הסמ"ק מלבד שמנה גם עשה דקידוש השם מנה ג"כ (בסי' ג') עשה דאהבת השם. אע"פ שבכל

שאר מצות כיו"ב הוא אזיל בזה בשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שביארנו בכמה דוכתי. ולפי הנראה ממשמעות דבריו שם ס"ל דהנך שלש מצות חלוקות הן ועניניהם חלוקים. דעשה דאהבת השם קאי על ע"ז גילוי ערות ושפיכות דמים. דאפי' בצנעא יהרג ואל יעבור. ובכללה ג"כ לעבוד את השם בשמחה. כמש"כ (בסי' ג') שם עיי"ש. ועשה דקידוש השם קאי על שאר עבירות בפרהסיא שיהרג ואל יעבור משום קידוש השם ומשמע שם (בסי' מ"ד) דמשום עשה דאהבת השם לא הוה מחייב למסור נפשו בשאר עבירות אפי' בפרהסיא. אי לאו דאית בה מצוה דקידוש השם. ולאו דלא תחללו ס"ל לסמ"ק דלא קאי אלא להזהיר לת"ח להיות נזהר במעשיו שלא יגרום בהם חילול השם. כדאמרינן בפרק בתרא דיומא וכמש"כ (בסי' פ"ה) עיי"ש ובמש"כ שם בהגהות סמ"ק החדשות. שכבר העיר שם דמברייתא דספרא לא נראה כדעת הסמ"ק עייש"ה. וגם בלא"ה יש לי מקום עיון בדבריו מכמה צדדים ויש מקום אתי להאריך בזה. אלא שאין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל. ולכן לא אאריך כאן בזה. ודברי רבינו הגאון ז"ל ברורים עפ"מ שביארנו שם. דס"ל דלאו דלא תחללו איתי' אפי' בצנעא. אע"ג דהעשה דונקדשתי ליתא אלא דוקא בפרהסיא. ודלא כדעת הר"ב מרה"מ שהעלה דגם עשה דונקדשתי איתא נמי בצנעא. וגם דלא כדעת הפר"ח שפשוט אצלו דגם לאו דלא תחללו ליתא בצנעא. אלא כדעת הרב המבי"ט והלח"מ שהבאתי שם עיי"ש:

ועפ"ז תתבאר לנכון סוגיא דריש פ"ק דיבמות (ג' ע"ב). דאמרינן התם טעמא דכתב רחמנא עליה. הא לא"ה ה"א אחות אשה מתייבמת. מ"ט דאמרינן אתי עשה ודחי ל"ת. אימור דאמרינן אתי עשה ודחי ל"ת. ל"ת גרידא. ל"ת שיש בה כרת מי דחי. ותו ל"ת גרידא מנ"ל דדחי דכתיב וכו'. תינח ל"ת גרידא ל"ת שיש בה כרת היכא אשכחן דדחי דאיצטריך עלי' למיסרה. עיי"ש לקמן דהכי מסיק להך קושיא בתרייתא. ולכאורה הדבר תמוה טובא מאי הוסיף יותר בקושיא בתרייתא מבפירכא קמייתא. דלכאורה היינו הך קושיא גופא ממש. והנראה בזה עפ"מ דחזינא בתשובת בשמים ראש (סי' ש"א) שהגדיל המדורה להתפלא במאי דשקלינן וטרינן בכולה ההיא סוגיא לומר דהוה סד"א לילף ממלאכת שבת שתדחה איסורא דערוה מקמי עשה דיבום אי לאו דגלי קרא דעליה. וכתב דכמו זר נחשב בעיניו היכי תיסק אדעתין דאיסור ערוה יהא נדחה משום עשה דיבמה יבא עלי' מילפותא דשבת. דשאני לאו דמלאכת שבת שנדחה מקמי פקוח נפש. משא"כ לאוי דעריות שאין פיקוח נפש הדוחה כל שאר לאוין שבתורה דוחה אותן. ואדרבה קל וחומר הוא שלא נדחה. ומה פיקוח נפש הדוחה מצות יבום בלא ספק. כשאר מצות שבתורה. מ"מ איסור עריות אינו דוחה. מצות יבום שנדחה מפני פיקוח נפש אינו דין

שלא תדחה איסור עריות. והפליג לומר שהיא פליאה נשגבה ואין פותר. וחתר על כל הצדדים ולא השיגה ידו אם לא שנאמר דההיא סוגיא אזלא אליבא דרבי ישמעאל דס"ל דאף עריות נדחין מפני פיקוח נפש. דהרי ברייתא דעלי' מיתוקמא שפיר כרבי ישמעאל. ולהכי לא מצי לאקשויי עלה הכי. דאימור כר"י אתיא עיי"ש בדבריו שהאריך בזה:

ואמנם לדידי אם קושייתו קושיא אין מקום לתירוצו כלל. דמלבד דלפי דברי התוס' (בפרק בן סורר ומורה ע"ד ע"ב) בד"ה והא אסתר וכו'. ובד"ה בן נח וכו' אפי' רבי ישמעאל לא פליג אלא בע"ז דוקא. אבל בגילוי עריות ושפיכות דמים גם לדידי' ס"ל דאפי' בצנעא יהרג ואל יעבור עיי"ש ובמש"כ המהרש"א שם. והכי משמע בהדיא לעיל בסוגיא דהתם. מדפרכינן התם ובע"ז לא והתניא רבי ישמעאל אומר וכו' עיי"ש. משמע להדיא דגם רבי ישמעאל לא קאמר אלא בע"ז. וכן מוכרח מדברי הרי"ף והרא"ש ז"ל (סו"פ בן סו"מ) מדכתבו דרבא כרבי ישמעאל ס"ל עיי"ש. והשתא הרי רבא גופי' גבי ההיא דמארי דוראי. קאמר התם בהדיא דבשפיכות דמים אפי' בצנעא יהרג ואל יעבור. והכי דן למעשה עיי"ש. וע"כ מוכרח מזה דאפי' רבי ישמעאל לא קאמר אלא בע"ז בלבד. איברא דראיתי להתוס' (בכתובות י"ט ע"א) בד"ה דאמר מר וכו'. ובע"ז (כ"ז ע"ב) בתוס' ד"ה יכול אפי' וכו'. דמבואר דס"ל דרבי ישמעאל בכולהו פליג לומר דבצנעא יעבור ואל יהרג עיי"ש. וכן מבואר ברא"ש שם ובהגהת אשרי (פ"ק דכתובות סי' ד') עיי"ש. ודבריהם תמוהים טובא לכאורה. אם לא דנימא דבההוא דמארי דוראי. רבה היתה גירסתם. כדאיתא באמת בגירסא שלפנינו בסנהדרין שם. ולא כדאיתא בפסחים (כ"ה ע"ב) ובפרק בתרא דיומא (פ"ב ע"ב) רבא עיי"ש. אבל בכל הראשונים ז"ל וגם ברי"ף וברא"ש הגירסא רבא. וא"כ מוכרח כדכתיבנא. ועי' בתוס' רבינו אלחנן ז"ל בע"ז שם עיי"ש היטב. ועי' בריטב"א (ע"ז נ"ד ע"ב) דנראה מדבריו דס"ל ג"כ דדוקא בע"ז הוא דס"ל לרבי ישמעאל הכי עיי"ש. ולפ"ז אין מקום לתירוצו של בעל בשמים ראש אפי' בדרך דוחק. ומלבד זה נראה דע"כ ההיא סוגיא דיבמות לא אזלא אליבא דמ"ד דגילוי עריות בצנעא יעבור ואל יהרג. דא"כ עיקר הך פירכא דפרכינן התם מעיקרא ליתא. דהא איכא למימר דשפיר איצטריך קרא דעלי' למיסר ערוה במקום יבום לאשמעינן דבמקום ערוה ליתא למצות יבום כלל. ונפק"מ לענין היכא שהיה אנוס לבוא על ערוה זו שהיא יבמתו. דלמ"ד יעבור ואל יהרג אפי' בעריות. א"כ אין כאן לא לאו ולא כרת. דהא אפי' לכתחילה מותר לבוא עלי' מפני האונס. ואם לא הוה אמינא דאינה מתייבמת אלא משום טעמא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. בכהאי גוונא דליכא כרת לא פקע מיני' מצות יבום. וכגון שהתחיל האונס עוד בחיי הבעל. דמיד בשעת נפילה קורא אני בה יבמה יבא

עלי'. וא"כ אסורה להנשא עד שתתייבם היא או צרתה או תחלוץ. וגם נפק"מ לענין אם רשאי להחמיר על עצמו ליהרג ולא לעבור. דאפי' להסוברין דבעלמא רשאי להחמיר על עצמו ליהרג אפי' במקום שאמרו יעבור ואל יהרג. מ"מ כאן דאיכא מצות יבום פשיטא דאינו רשאי להחמיר ולבטל מצות יבום. וגם נפק"מ לענין אם צרתה רשאה להנשא קודם שנתייבמה זו. וגם נפק"מ אם נקרא בכך עוסק במצוה כדי ליפטר בכך ממצוה אחרת. אבל השתא דגלי קרא דעלי' דלא רמיא ליבום. שוב אין כאן מצות יבום כלל. אפי' במקום שהותר לבא על הערוה. כיון דגלי קרא דבאחות אשה וחברותיה ליתא לעשה דיבמה יבא עלי'. ולא קיימא עלייהו כלל. וא"כ שפיר איצטריך קרא דעלי'. ומאי פריך. וע"כ צ"ל דלא ניחא לי' לתלמודא לאוקמי הך ברייתא כרבי ישמעאל. אי משום דלא קיי"ל כוותי'. או משום דבגילוי עריות כ"ע מודו דיהרג ואל יעבור כמשכ"ל. או מטעמא אחרינא. ועפ"ז נראה להביא ראי' משם לדעת הסוברין דבגילוי עריות אפי' להנאת עצמן יהרג ואל יעבור. וזו היא דעת רוב הראשונים ז"ל. דלדעת הרז"ה ז"ל (סו"פ בן סו"מ). וכן דעת הרב המאירי ז"ל הובא בדינא דחיי (לאוין ב'). וכן נראה מדברי השאילתות (פרשת וארא) והבה"ג (הלכות ע"ז). דלהנאת עצמן אפי' בגילוי עריות יעבור ואל יהרג. הדרא קושיא לדוכתה. דשפיר איצטריך קרא דעליה בכהאי גוונא. ואין לומר דאע"ג דדינא הוא דיעבור ואל יהרג. מ"מ כיון דאנוס הוא אין כאן קיום מצות יבום. דאונסא כאילו לא עבד. דליתא. דהא ביאת יבום אפי' באונס גמור קנה ונעשית מצותו. כמבואר בפרק הבע"י (יבמות נ"ד ע"א) עיי"ש. ועי' ג"כ בפ"ג דר"ה (כ"ח ע"א) ובראשונים שם ואכמ"ל בזה. ודברי הרז"ה וסייעתו ז"ל צ"ע כעת:

ועיקר תמיהת בעל בשמים ראש נראה דמלבד דעיקר יסודו ליתא. כמבואר בספרא (פרשת ויקרא. דיבורא דחובה פ"א) דתניא התם כשהוא אומר מכל מצות השם לרבות את האם ואת אשת האב ואת הכלה שהן בסקילה כע"ז וכו'. וכשהוא אומר מכל מצות ה' לרבות בת אשתו ובת בתה ובת בנה שמשנאסרו לא הותרו כע"ז וכו'. וכשהוא אומר מכל מצות השם לרבות נערה המאורסה ומחלל את השבת. אלא שיש בנערה המאורסה מה שאין בשבת. ובשבת מה שאין בנערה המאורסה. נערה המאורסה יש לה היתר והשבת אין לה היתר. השבת הותרה מכללה ונערה המאורסה לא הותרה מכללה וכו'. וכשהוא אומר מכל מצות השם לרבות אשת איש והנדה. אלא שיש בא"א מה שאין בנדה ובנדה מה שאין בא"א וכו'. וכשהוא אומר מכל מצות השם לרבות אחות אשתו עיי"ש. ופי' הראב"ד ז"ל שם דמשום דכתיב ארבעה פעמים מכל מצות השם. במשיח ובעדה ובנשיא וביחיד. דרשינן בהו כל. ודרשינן מצות. והו"ל תמניא ריבויי. ולהכי

דרשינן מינייהו לרבות כל הנך שיתחייבו עליהן על שגגתן חטאת כמו בע"ז. ומרבה אותן שהן שקולין כמו שבת ונערה המאורסה. שיש בזה מה שאין בזה. ושקולין הן ויבואו שתיהן מריבוי אחד. וכן אחריני כיו"ב עיי"ש בדבריו ז"ל. והנה הא דקתני שבת הותרה מכללה נערה המאורסה לא הותרה מכללה. פי' הראב"ד ז"ל שם דשבת הותרה מכללה בעבודת מקדש. וכן פירשו שאר מפרשים שם עיי"ש. אבל בירושלמי (פי"ד דשבת ה"ד ובפ"ב דע"ז ה"ב) מייתי להך ברייתא. וקאמר עלה שבת הותרה מכללה לאו להתרפאות. ודכוותה נערה המאורסה לא הותרה אפי' להתרפאות. ומייתי התם מינה ראי' דבכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים עיי"ש. הרי דמפרש הא דקתני שבת הותרה מכללה ונערה המאורסה לא הותרה מכללה. לענין פיקוח נפש. ומ"מ חשיב להו לשבת ונערה המאורסה שניהם שקולין. וקמרבינן להו תרוייהו מחדא ריבויא. ואחות אשה חשיב לה תנא קילא מכולהו. מדקרבי לה מריבויא בתרא. דמבואר מזה דאי לאו דאייתר לן עוד חדא ריבויא. לא הוה נפקא לן אחות אשה מכל הנך דאיתרבו מכל הנך ריבויי קמאי. משום דחמירי טפי מינה. אלא משום דאייתר לן עוד חדא ריבויא בקרא. מרבינן מינה גם אחות אשה. הרי מבואר מזה דאע"ג דשבת הותרה לצורך פיקוח נפש. מ"מ שקולה היא כנערה המאורסה שהיא ערוה ולא הותרה לצורך פיקוח נפש. משום שיש בזה מה שאין בזה. ואחות אשה קלה משניהן. והשתא א"כ שפיר ילפינן בסוגיא דיבמות שם משבת לאחות אשה ושאר עריות שיהיו נדחין מקמי עשה דיבום אי לאו דגלי קרא דעליה למעטינהו ממצות יבום. ואין מקום לקושית בעל ב"ר. וגם ק"ו שלו ק"ו פריכא הוא:

ובלא"ה אין בזה סרך קושיא כלל. דהרי אע"ג דאין פיקוח נפש דוחה איסורא דעריות. מ"מ היינו רק לענין דלכתחילה אמרינן לי' דיהרג ואל יעבור. אבל מ"מ הרי נדחה איסורא דעריות לענין שאם עבר ולא נהרג פטור מן העונשין של עריות אלו שעבר עליהן. ואין עליו לא מיתה ולא כרת ולא מלקות. אלא שאם עבר בפרהסיא עובר בל"ת דלא תחללו ובעשה דונקדשתי. ובצנעא גם עשה ליכא כמשכ"ל. ולדעת הפר"ח גם לאו דלא תחללו ליכא בצנעא. ומעתה א"כ אם אתינן לדון ק"ו מפקוח נפש לעשה דיבום. פשיטא דאית לן למימר דיו לבמה"ד להיות כנדון. וא"כ גם בעשה דיבום. הי' ראוי לומר דאע"ג דלכתחילה אסור לייבם את הערוה בק"ו מפקוח נפש. מ"מ הרי היא כפקוח נפש לענין שאם עבר ובא עלי' קנאה ועביד מצוה. וכ"ש שאין עליו שום עונש. דבאמת איסור ערוה נדחה משום פיקוח נפש. אלא דעדיין יש בה איסור לכתחילה משום לאו דחילול השם. ומילתא אחריתא היא. ואין שום עונש עליו בזה. דאונס רחמנא פטרי' בכל התורה כולה.

וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות יסוה"ת ה"ד) עיי"ש. וא"כ ה"ה למצות יבום דגמר מפקוח נפש. והשתא א"כ שפיר איצטריך קרא דעליה לאשמעינן דבמקום ערוה ליכא למצות יבום כלל. והו"ל ערוה גמורה שלא במקום מצוה דענוש עלי' כרת ומיתה. וכן על צרתה. ובשוגג מיחייב עלה שתי חטאות משום אשת אח ואחות אשה. או ערוה אחרת. וזה פשוט מאוד. ואין מקום לקושיא זו אלא בדרך פירכא כי אתי למילף יבום דערוה ממלאכת שבת. דאיכא למיפרך מה לשבת שכן נדחה מקמי פיקוח נפש. משא"כ לעריות שאין נדחין מקמי פיקוח נפש איכא למימר דאין נדחין נמי מקמי עשה דיבום. אבל גם זה לק"מ. דאיכא למימר אשת אח תוכיח. דאע"ג דהו"ל ערוה כשאר עריות מ"מ שריא במקום מצות יבום. ואי פרכת מה לאשת אח שכן מצותו בכך. כמש"כ התוס' שם (לעיל ג' ע"ב) בד"ה ל"ת שי"ב כרת עיי"ש. איכא למימר שבת תוכיח שנדחה מקמי עשה אע"פ שאין מצותו בכך. וכי פרכת מה לשבת שכן נדחה מקמי פיקוח נפש. נימא אשת אח תוכיח. והדר דינא ואתי במה הצד. וכיו"ב כתבו התוס' (בפ"ק דמנחות ו' ע"א) בד"ה מה לכלאים וכו' עיי"ש. וזה ברור ופשוט מאוד. ובעל ב"ר שגה בדבר הפשוט. וגם לחנם נתלבטו קצת אחרונים בפירוק קושיא זו:

אמנם עפ"ז אכתי קשה טובא לכאורה בהך סוגיא. דאפי' מיתוקמא ברייתא כרבנן. מ"מ מאי פריך טעמא דכתב רחמנא עליה וכו' ל"ת שיש בה כרת מי דחי. והא שפיר איצטריך קרא דעליה לאשמעינן דבמקום ערוה ליתא למצות יבום כלל. ונפק"מ לענין אם אנסוהו לבוא על הערוה אשת אחיו. ובתוך כך מת אחיו בלא בנים. דאיסור ערוה ליכא הכא כיון דאנוס הוא ואונס רחמנא פטרי'. ולית כאן אלא משום חלול השם שיש בו אזהרה מיוחדת מקרא דלא תחללו את שם קדשי. ואם לא הוה נפק"ל למיפטר עריות מן היבום אלא משום דאין עשה דיבום דוחה. איסור ערוה דהו"ל לאו שיש בו כרת. הוה לן למימר בנדון זה דמתייבמת בביאה זו. ומיקיימא בהכי מצות יבום. דאע"ג דאכתי יש כאן לאו דלא תחללו. מ"מ הרי אין זה אלא ל"ת גרידא שנדחית מקמי עשה דיבום. וקצת הי' מקום לדון ולומר דלא שייך כאן חילול השם כלל. כיון שאינו עושה כן אלא משום עשה דיבום. אלא דז"א דכיון דאי לא שנאנס לא הי' כאן מקום לעשה דיבום. משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. שוב יש כאן חלול השם כשבא עלי' באונס. והו"ל בכלל לאו דלא תחללו. אבל מ"מ הא ודאי שייך לדון בזה משום עשה דוחה ל"ת. וא"כ שפיר איצטריך קרא דעליה לאשמעינן שאין כאן עשה דיבום כלל. ומאי פריך. מיהו נראה דאע"ג דבההוא גוונא שנאנס לית בי' כרת ומיתה. מ"מ מאחר דבעיקר מעשה זו יש בה כרת מדינא. אלא שנפטר מצד האונס. הילכך כיון דמיהת יש בדבר לאו דלא תחללו.

שוב הו"ל לאו שיש בו צד כרת דחמיר עכ"פ משאר לאוין גרידא שאין בהן שום צד כרת כלל. וכיו"ב מבואר בפ"ק דיבמות שם (לקמן ה' ע"ב). דפרכינן מה למילה שדוחה שבת בזמנה שכן כרת עיי"ש. אע"ג דבמילה בזמנה לית בה כרת. שהרי אינה מוטלת אלא על האב או הב"ד דלית בהו חיוב כרת כלל משום מילת הבן. ומה"ט פרכינן בפסחים (פרק אלו דברים ס"ט ע"ב) איפכא מה למילה דליכא כרת עיי"ש ובפירש"י שם. מ"מ בסוגיא דיבמות שם פרכינן מה למילה שכן כרת. משום דבעיקר מצות מילה עכ"פ יש בה צד כרת מיהת לגבי הנמול עצמו לכשיגדל. אף דבעשה דביום השמיני ימול שדוחה שבת לית בה כרת. דמ"מ חמירא משאר עשין שאין בהן צד כרת כלל. וכן כתב הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל בזה שם. וא"כ אף אנן נימא הכי הכא בלאו דלא תחללו. דקאי על אונס בצנעא דע"ז גילוי עריות ושפ"ד. אע"ג דהשתא בפעולה זו ליכא כרת. כיון דעכ"פ בעיקר עבירות אלו יש בהן כרת ומיתה הו"ל לאו חמור טפי משאר לאוין גרידא שאין בהן צד כרת כלל. וא"כ לא הוי דומיא דכלאים בציצית דלפינן מיני' בעלמא דאתי עשה ודחי ל"ת. ולא מצינן למיגמר מיני' למידחי לאו כזה שיש בו מיהת צד כרת:

ומעתה מתבאר על נכון פירכא בתרייתא דהתם. דקושיא אלימתא באפי נפשה היא. וגם עיקר פירכא קמייתא עלה הוא דסמיך. משום דהוה אפשר לדחויי ולמימר על קושיא קמייתא דשפיר איצטריך קרא דעלי' לענין אנוס כדכתיבנא. ולהכי מוסיף לאלומי קושיא טפי וקאמר. ותו ל"ת גרידא מנ"ל דדחי מכלאים בציצית. א"כ תינח ל"ת גרידא. דהיינו שאין בו שום צד כרת. אבל ל"ת כזו שיש בו צד כרת מנ"ל דדחי. דאין לנו אלא ממש דומיא דכלאים בציצית. ובהכי ניחא ומדוקדק מאי דקאמר ותו ל"ת גרידא מנ"ל דדחי דכתיב וכו' תינח ל"ת גרידא וכו'. דהלשון מגומגם טובא. היכי מתתיל וקאמר ותו ל"ת גרידא מנ"ל דדחי וכו' דמשמע שהי' קצת מקום לתרץ קושייתו בהכי. אלא דדחי לי' תינח ל"ת גרידא וכו'. והרי כיון דקאמר ותו ל"ת גרידא וכו'. א"כ ידע גם בס"ד מיד שאין לו מקום ילפותא למידחי יותר מל"ת גרידא לחודה. וכדדחי לי' בתר הכי. וא"כ מאי חידש במאי דדחי תינח ל"ת גרידא וכו'. וגם מאי ס"ד במאי דקאמר ותו ל"ת גרידא מנ"ל דדחי וכו'. מאי נפקותא בכך מנ"ל ל"ת גרידא. סוף סוף לא שמענו אלא ל"ת גרידא. והכי הוא דהו"ל לומר ותו ל"ת מנ"ל דדחי וכו' תינח ל"ת גרידא וכו'. דהך לישנא הוה אתי שפיר. דאתי למימר דהי' אפשר לעלות על הדעת דמילפותא דשמעינן דעשה דוחה ל"ת איכא נמי למשמע אפי' ל"ת שיש בו כרת דחיוב כרת נמי זמנין דמשכחת בי'. ועל זה קדחי לי' דליתא. דליכא למשמע מהתם אלא ל"ת גרידא דוקא. משום דמכלאים בציצית

הוא דילפינן לה. ובכלאים לא משכחת לה כרת כלל. אבל הך לישנא דקאמר ותו ל"ת גרידא וכו'. תינח ל"ת גרידא. אינו מובן כלל. אבל לפמש"כ מדוקדק לישנא שפיר. והכי קאמר ודאי לא שמענו דדחי אלא ל"ת גרידא. אלא דמ"מ אפשר דממקום שבאנו ללמוד דעשה דחי ל"ת גרידא איכא למשמע נמי ל"ת גרידא כזו שיש בו מיהת צד כרת בעלמא. אע"ג דהשתא בפעולה שעושה עכשיו ליכא כרת. ולפ"ז הוה אתי שפיר עיקר הקושיא. דשפיר איצטריך קרא דעליה לענין אונס. דלא הוי אלא ל"ת גרידא אלא שיש בו צד כרת בעלמא. והיינו דפריך וקאמר ותו ל"ת גרידא מנ"ל מכלאים בציצית תינח ל"ת גרידא ל"ת שיש בו כרת מנ"ל דדחי דאיצטריך עלי' למיסרה. כלומר דכיון דמכלאים בציצית הוא דילפינן לה ובכלאים לא משכחת לעולם צד כרת כלל. א"כ אין לנו אלא ל"ת כזו שאין בה שום צד כרת אלא ל"ת גרידא ממש בכל ענין. אבל ל"ת כזו של עריות אפי' במקום אונס. דהשתא לית בה כרת ומ"מ צד כרת אית בה. היכא אשכחן דדחי דאיצטריך עלי' למיסרה. ובזה באו הדברים מדוקדקים היטב. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ שמעינן מזה דבגילוי עריות בצנעא ליכא אלא ל"ת דלא תחללו גרידא. ודלא כהפר"ח שכתב דגם עשה דונקדשתי אית בי'. דלפי דבריו אפי' באונס לא מיתוקמא דליצטריך קרא דעלי' שלא תתייבם. דהא אכתי הו"ל ל"ת ועשה דאין עשה דוחה אותן. ומיהו אין זה ראי' אלא לדעת הסוברין דחייבי ל"ת ועשה הו"ל לענין יבום כחייבי כריתות. ועי' בשעה"מ (פ"ו מהלכות יבום ובשאר אחרונים בזה. אבל להחולקים בזה אין מכאן הכרח וכמבואר. ואין להאריך בזה. דבלא"ה הדבר ברור כדכתיבנא כמו שנתבאר לעיל (בריש מנין העשין). וא"כ ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא הלאו דלא תחללו ולא עשה דונקדשתי. משום דהלאו כולל יותר מהעשה. דאיתי' אפי' בצנעא. משא"כ העשה דליתא אלא בפרהסיא. וגם חוץ מזה יש בכלל הלאו מה שאינו בעשה כמו שנתבאר שם עיי"ש:

מצוה לד

לא תענה שוא. (בדברות שניות. בפרשת ואתחנן) כתיב לא תענה ברעך עד שוא. וצ"ע לכאורה אמאי נקט אזהרה זו מקרא המאוחר דדברות שניות. ולא נקטי' מקרא המוקדם דדברות ראשונות (בפרשת יתרו). דכתיב לא תענה ברעך עד שקר. ואפשר לומר בכוונתו עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת ואתחנן) וז"ל וביאר לא תענה ברעך עד שוא. לאסור להעיד על חבירו אפי' דבר שאינו כלום ולא יתחייב בו כלום בב"ד. כגון שיעיד אמר פלוני ליתן לזה מנה ולא קנה מידו. כי שוא דבר בטל עכ"ל עיי"ש. הרי לפ"ז לאו דלא תענה ברעך עד שוא דדברות שניות בא להוסיף ביאור יותר מלאו דלא תענה עד שקר דדברות ראשונות. דמלאו דדברות הראשונות דכתיב עד שקר ליכא למשמע אלא עדות

שיש בה הפסד ממון. או שאר היזק לרעהו. אבל לאו דדברות שניות הוסיף דאפי' עדות של שוא ודבר בטל הזהיר עליה הכתוב שלא יעיד בשקר על רעהו. וא"כ הו"ל ככל שאר שני לאוין שבמצוה אחת שהאחד כללי. והשני אינו בא להזהיר אלא על פרט אחד מתוך הכלל שבלאו הכללי. שדרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב שלא למנות אלא הלאו הכללי בלבד. והלאו הפרטי לשיטתו אינו אלא כלאו כפול שאינו בא במנין בפ"ע. ולזה גם כאן לשיטתו אזיל ומנה הלאו דדברות שניות שכולל יותר מן הלאו דדברות ראשונות. וכן ראיתי בחזקוני (פרשת ואתחנן) שכתב וז"ל עד שוא אפי' עדות בחנם לא תענה. כגון ראהו יחידי או שנים בלא התראה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דאפי' בא להעיד יחידי בדבר עבירה. או בממון באופן שאינו מחייבו אפי' שבועה. כגון בקרקעות ועבדים ושטרות וכיו"ב. וכן אפי' שנים שבאו להעיד בדבר עבירה שיש בה מלקות או מיתה אלא שלא התרו בו. דאף שאינו לוקה ולא נהרג בעדותן. עוברים בלאו זה דלא תענה ברעך עד שוא. מה שאינו בכלל הלאו דעד שקר דדברות הראשונות. וזהו כדברי הרמב"ן ז"ל. אלא שדבריו צ"ע אצלי. דבעדות שנים אפי' בלא התראה. מ"מ מהני עדותן לכמה דברים. דלא מיבעיא בעדות דרציחה דמהני לענין להכניסו לכיפה. כדתנן (סו"פ הנשרפין פ"א ע"ב) ההורג נפש שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה וכו'. ומוקמינן לה בגמרא בעדים שלא בהתראה עיי"ש. וגם נפק"מ לענין שיפטר גואל הדם על הריגתו. כמש"כ הרמב"ם (בפ"ו מהלכות רוצח הלכה ה') עיי"ש. אלא אפי' בשאר חייבי כריתות ומיתות נפק"מ שאם יעבור עוד שני פעמים בלא התראה מכניסין אותו לכיפה כדאיתא התם עיי"ש. ולענין לפסלו לעדות. דהרי הו"ל רשע ע"פ עדים. ואפי' בחייבי מלקיות בלא התראה נפסל מיהת לעדות. מיהו לזה אפשר לומר דקרא אתי להזהיר אפי' בגוונא שצריך התראה גם ליפסל לעדות. כמש"כ הרמב"ם (בפי"ב מהלכות עדות) ובטוש"ע (חו"מ סי' ל"ד סעי' כ"ד). או אפי' היכא דבלא"ה כבר הוא פסול לעדות. וא"כ אין לו שום הפסד בעדותן. ואפ"ה הזהיר הכתוב על עדות כזו. ועוברים עלה בלאו דלא תענה ברעך עד שוא:

ואמנם בעיקר הדבר נראה שאין הדבר מוסכם אם בכה"ג. שאין בעדותו שום הפסד לחבירו. איתא לאזהרה דלא תענה. דהרא"ם (בס' יראים סי' רמ"ג) כתב וז"ל הזהיר הכתוב שלא להעיד עדות שקר דכתיב בעשרת הדברות לא תענה ברעך עד שקר. ובשני עדים הכתוב מדבר. כדתניא בסוטה פ"ק לא יקום ע"א באיש וגו'. ממשמע שנאמר עד איני יודע שהוא אחד. אלא מה ת"ל אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים. עד שיפרוט לך הכתוב אחד. מיהו עד אחד שמעיד לחייב ממון כשני עדים חייב. כדאמר אביי בשבועות הכל מודים בעד סוטה וכו'. ובמעיד בב"ד. במקום שאינו יכול לחזור

ולהגיד הכתוב מדבר. וילמוד סתום מן המפורש. דכתיב גבי שמיעת קול וכו'. אם לא יגיד ונשא עונו. לא אמרתי אלא במקום שאם מגיד זה מתחייב זה ממון עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא דס"ל דליכא אזהרת לא תענה אלא בשיש תועלת בעדותו. להצדיק ולהרשיע ולחייב ממון. ולזה דוקא בשנים עדים או בעד אחד כשמועיל להוציא ממון. כעד סוטה וכיו"ב. ודוקא בב"ד שבהגדתו מתחייב הנדון. וכן מתבאר מדברי הסמ"ג (לאוין רט"ז) שכתב וז"ל כתוב בדברות הראשונות והאחרונות לא תענה ברעך עד שקר. ובמעיד עדותו בב"ד במקום שאינו יכול לחזור ולהגיד הכתוב מדבר וכו' עיי"ש. ובעדות שאינה לשום תועלת כלל אלא דבר בטל פשיטא שאין ב"ד נזקקין לקבל עדותו. וא"כ ודאי אפי' בב"ד יכול לחזור בו. ובב"ד כשלא בב"ד דמי. ולא שייך לחלק בזה בין בפני ב"ד לשלא בפני ב"ד. וע"כ אזהרה דלא תענה בכל ענין מיירי. אלא ודאי מוכרח דס"ל להסמ"ג דליכא אזהרה דלא תענה אלא במקום שיש תועלת בעדותו לחייב הנדון. וכן מבואר בסמ"ק (סי' רל"ה) כדברי הסמ"ג עיי"ש. ומבואר מזה דדעת היראים והסמ"ג והסמ"ק דלא כדעת הרמב"ן והחזקוני. והנה (בריש פ"ק דמכות) אמרינן אמר עולא רמז לעדים זוממין שלוקין מה"ת מנין. דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והי' אם בן הכות הרשע וכו'. ופרכינן עלה ותיפוק לי' מלא תענה. ומשני משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו עיי"ש. והקשו התוס' בב"ק (פרק מרובה ע"ד ע"ב) בד"ה הו"ל וכו'. וכן הקשה הריטב"א ז"ל במכות שם דאכתי לרבי יהודה דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו תיפוק לי' מלא תענה. ולמה לי והצדיקו. עיי"ש שנדחקו בזה. ולדעת הרמב"ן והחזקוני בפשיטות ניחא. דהרי לכאורה קשה לשיטתם מאי פריך ותיפוק לי' מלא תענה. והא ודאי תרוייהו צריכי. דלא תענה איצטריך לאזהרה. דאין עונשין אא"כ מזהירין. וגם איצטריך להזהיר אפי' על עדות בדבר בטל שאין מחייבת כלום. דמקרא דוהצדיקו והרשיעו לא שמעינן אלא עדות המצדקת ומרשעת. שיש תועלת בעדותן. וקרא דוהצדיקו איצטריך לאשמעינן דאין לוקין אלא על עדות שבאה להצדיק ולהרשיע. ולמעט עדות בדבר בטל ממלקות. אלא דזה לק"מ דאיכא למימר ודאי אין הכי נמי. אלא דאלישנא דעולא פריך. דקאמר עדים זוממין שלוקין מה"ת מנין דכתיב והצדיקו דמשמע דאי לאו קרא דוהצדיקו לא הי' לנו כלל רמז למלקות בעדים זוממין. ועל זה שפיר פריך ותיפוק לי' מלא תענה. ומשני לי' דודאי מלא תענה לא הוה שמעינן מלקות. משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. דבעלמא קיי"ל דאין לוקין עליו. אי לאו מקרא דוהצדיקו. והשתא א"כ אין מקום כלל לקושית התוס' והריטב"א ז"ל. דאע"ג דר"י ס"ל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ובלא"ה לוקין לדידי' מלא תענה. מ"מ שפיר איצטריך קרא דוהצדיקו. לומר

דליכא מלקות אלא בעדות שבאה להצדיק ולהרשיע. ולא בעדות שלא באה לחייב כלום. וטובא אשמעינן הך קרא. ולא פרכינן לעולא אלא על מאי דקאמר דליכא רמז למלקות כלל בעדים זוממין אם לא מקרא דוהצדיקו אבל קראי ודאי לא מייתרי. ולרבי יהודה אין כאן שום מקום קושיא כלל. ומ"מ ממוצא דבר למדנו דלהתוס' והריטב"א ז"ל שנתקשו בזה. ע"כ לא ס"ל כדעת הרמב"ן והחזקוני. אלא כדעת הרא"ם והסמ"ג והסמ"ק. דעדות שאינה באה לחייב כלום לית בה אזהרת לא תענה אפי' לאיסורא גרידא כלל. אלא שיש לתמוה על הרמב"ן ז"ל (בחי' בסוגיא דמכות שם) שכתב וז"ל. ותיפוק לי' משום לא תענה. משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. ואי קשיא לך והתנן לוקין משום לא תענה ומשום כאשר זמם. ואי אליבא דרבנן קאמרינן הא אינהו אמרי במתניתין דלא לקי משום לא תענה דהוא אזהרה לעדים זוממין. הא לאו מילתא היא. דאנן הכי קאמרינן. ותיפוק לי' משום לא תענה ולא לכתוב רחמנא והצדיקו. ומפרקינן אי מההיא ה"א לאו שאין בו מעשה הוא ואין לוקין. להכי גלי רחמנא דלוקין וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דהרמב"ן ז"ל גופי' מפרש דמאי דפרכינן ותיפוק לי' משום לא תענה. היינו לומר דלא לכתוב והצדיקו. דכבר שמעינן מלקות בעדים זוממין מלא תענה. וזהו תימא דהרי להרמב"ן ז"ל גופי' לאו דלא תענה כולל גם אזהרה לעדות של בטלה. שאין מחייבין בעדותן כלום. וא"כ אי לאו קרא דוהצדיקו והוה מלקינן מלא תענה. הוה מחייבין מלקות גם לעדים כאלו שאין באין לחייב כלום להנדון. ולהכי איצטריך שפיר קרא דוהצדיקו והרשיעו. לומר דליכא מלקות אלא בהנך עדים שבאים לחייב ולהרשיע את הנדון. ועכצ"ל דס"ל דבעדות של בטלה גם אזהרה דלא תענה ליתא. וא"כ דברי הרמב"ן ז"ל סותרין זא"ז. מיהו יש לדחות. דאפשר דאין הכי נמי דהוה מצי לשנויי הכי. אלא דעדיפא משני לי'. דאי לאו קרא דוהצדיקו לא הוה ידעינן מלקות בעדים זוממין כלל. משום דלא תענה הו"ל לאו שאין בו מעשה. וכדמשמע נמי מלישני' דעולא דרק מקרא דוהצדיקו שמעינן מלקות בעדים זוממין. ואדרבה גם מדברי הרמב"ן ז"ל דהתם נראה מוכרח דאזיל לשיטתו. שכתב שם לעיל וז"ל ואיכא דקשיא לי' הא דאמרינן (בפרק הנשרפין) טרפה שהרג פטור משום דהו"ל עדות שאין אתה יכול להזימה. ואמאי. והא אמרינן הכא אע"ג דלא מיקיים בהו כאשר זמם מקיימין בהו במלקות דלא אפשר ומקבלין סהדותייהו. ואיכא למימר שאני התם דכיון דגברא קטילא בעו למקטל אין עדותן עדות ומילקא נמי לא לקו. דהא לא בעו למיעבד ולא מידי. וכיון דלא מלקינן להו מוהצדיקו דלא עבדי כלום. ולא קטלינן מכאשר זמם. אין מקבלין עדותן. כך פי' מורי רבינו יהודה נר"ו עכ"ל עיי"ש. ולכאורה תמוה דכיון דלא בעי למיעבד ולא מידי. א"כ גם אזהרה דלא תענה ליתא בהו לפי דעת

הרא"ם ז"ל וסייעתו. וא"כ למה לי' התם לטעמא דהו"ל עדות שא"א יכול להזימה. כלומר וא"א לקיים כאשר זמם. ואנן בעינן כאשר זמם וליכא. ותיפוק לי' דעיקר אזהרה דלא תענה ליכא בהני עדים כלל. וא"כ היכי נהמנינהו ודילמא שקורי משקרי. שהרי עדות שקר כזו לא אסר קרא. וע"כ צ"ל דהרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל דגם עדות כזו דלא עבדי ולא מידי בכלל לאו דלא תענה ברעך עד שוא. והכי ס"ל גם למורו הר"י ז"ל. ולזה אי לאו טעמא דכאשר זמם לא גרעי משאר עדים דעלמא. והוה מיקטל על פי עדותן. ונראה ראי' להרמב"ן ז"ל ממקרא מלא דכתיב (משלי כ"ד כ"ח) אל תהי עד חנם ברעך. ובלתי ספק המקרא הזה מכוון נגד לאו דלא תענה ברעך עד שוא. וכפי' הרמב"ן והחזקוני בעדות שקר שהיא לשוא. שאין בה שום הפסד לאדם. והך קרא נמי מזהיר על עדות שקר שהיא בחנם. כלומר אע"פ שאין בדבר שום הפסד לרעך. וכן מתבאר מדברי הראב"ע ז"ל במשלי שם עיי"ש. אבל ראיתי לרבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' רי"ט) שפירש הך קרא דמשלי בעדות אמת ע"פ עד אחד ע"פ סוגיא דפרק בתרא דפסחים (קי"ג ע"ב) עיי"ש. אבל פשטי' דקרא ודאי משמע דאפי' בשני עדים מזהיר קרא. דכל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים. וגם לשון הכתוב מכוון כלשון הלאו דלא תענה שבדברות שניות. וכפי' הרמב"ן והחזקוני ז"ל. דההיא דפסחים שם נפק"ל מקרא דלא יקום עד אחד באיש. ועי' יראים (סי' רמ"ד) ובסמ"ג (לאוין רי"ג) ובזה"ר להרשב"ץ (לאוין סי' כ"ח) עיש"ה. ואם גם פירושא דקרא דמשלי כן הוא. הו"ל למינקט נמי לישנא דקרא דאורייתא ולמיכתב עד אחד. אבל עם קרא דלא תענה הוא מכוון ממש. ועי' בפ"ג דשבועות (כ' ע"ב) ושם (כ"א ע"א) בתוס' ד"ה קמ"ל וכו'. ושם לעיל (ג' ע"ב) בתוס' ד"ה בפירוש וכו' ובחי' הר"י מיגאש ותוס' הרא"ש ובריטב"א בפ"ג דשבועות שם עיש"ה. שיש לדון משם כדעת הרמב"ן והחזקוני ז"ל ואין להאריך:

וראיתי בתשובות הגאונים קדמונים (סי' ג') תשובת רב נחשון גאון ז"ל שכתב וז"ל עד שהעיד עדותו בב"ד והלך לדרכו. וחזר והעיד עדותו וחילף בה. מלקין אותו שעבר על לא תענה ברעך. ועדותו הראשונה קיימת והאחרונה בטלה. ומכריזין עליו שהוא פסול לעדות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן ראיתי בתשובות הגאונים המכונות שערי צדק (שער ז' סי' מ"ה) שכתב וז"ל המעיד עדות ולאח"כ שינה עדותו ילקה ארבעים ועדותו הראשונה קיימת. לפי שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד עכ"ל. וכן כתב בתשובות הר"י אבן מיגאש ז"ל (סי' קס"ו) וז"ל ואדם שהעיד ושינה עדותו מלקין אותו וכל מה שהעיד ראשון מקויים עכ"ל עיי"ש. ובודאי משמע שבאותו ב"ד עצמו שקיבלו עדותו הראשונה חזר ובא והעיד בענין אחר ממה שהעיד תחילה בעדותו הראשונה. ואע"פ שאין ב"ד מקבלין

עדותו האחרונה כלל. ודברים בטלים הן מעיקרא. דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. ואפ"ה כתבו הגאונים והר"י אבן מיגאש ז"ל שמלקין אותו משום שעבר בלא תענה. וע"כ היינו משום לאו דלא תענה ברעך עד שוא. וכמש"כ הרמב"ן והחזקוני ז"ל. הן אמת דלכאורה הדבר תמוה מש"כ הגאונים ז"ל שמלקין אותו משום שעבר על לאו דלא תענה ברעך. דהא לא תענה לאו שאין בו מעשה הוא. וקיי"ל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. אלא דגלי קרא דוהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע וגו' דלוקין. וכמבואר ברפ"ק דמכות. ואף דשם לענין זוממין מיירי. מ"מ כן הדין גם לענין הכחשה. כמבואר בפ"ז דבב"ק (ע"ד ע"ב) עיי"ש ובמש"כ בש"מ שם בשם הראב"ד ז"ל עיי"ש. וא"כ אין לנו מלקות אלא היכא שמתקבלת עדותו לזכות ולחובה ונגמר הדין על פיהם קודם שהוזמו או הוכחשו. וכמש"כ בתוס' רבינו פרץ ז"ל בב"ק שם. והובא בש"מ שם בשם תלמידי הר"פ ז"ל עיי"ש. אבל כאן שדבריו בטלים מעיקרא ואינם מתקבלים כלל. דלא קרינן בי' והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע. אע"פ שעבר על לא תענה ברעך. מ"מ לאו שאין בו מעשה הוא שאין לוקין עליו. וגם תמוה לכאורה מש"כ גאון ז"ל דמכריזין עליו שהוא פסול. והרי כיון שלוקה משום שעבר על לא תענה ברעך נמצא שנפסל מדאורייתא. וקיי"ל דכל פסולי דאורייתא לא צריכי הכרזה. כדאמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ו ע"ב). ובשלמא מה שנפסל ע"פ עצמו. דהא ליכא כאן עדים על שקרותו. אלא ע"פ עצמו מתברר לן שעבר בלא תענה. וקיי"ל שאין אדם נפסל ע"פ עצמו. לא תקשה. דאיכא למימר דהכא הב"ד עצמן הם עדים בדבר. דלא תהא שמיעה גדולה מראיה. וכן מתבאר מתשובת רב שר שלום גאון ז"ל שבתשובות גאונים קדמונים (סי' נ"ח). וכ"כ בהלכות קטנות להר"י חאגיז ז"ל (ח"א סי' מ"ד) עיי"ש. אבל הא ודאי תמוה דהיכי שייך בה מלקות כיון דלא קרינן בי' והרשיעו את הרשע. ואין בעדותו ממש כלל ופטומי מילי בעלמא נינהו. ומשום לא תענה לחודי' ליכא מלקות. דהו"ל לאו שאין בו מעשה. מיהו לזה אפשר לומר דמש"כ הגאון ז"ל שלוקין. היינו מכת מרדות כדין עובר על לאו שאין בו מעשה. ובזה ממילא ניחא מש"כ דצריך הכרזה. דכיון דמדינא לא מיחייב מלקות משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. א"כ אין פסולו אלא מדרבנן דכל העובר על לאו שאין בו מלקות מדאורייתא. נעשה פסול מיהת מדבריהם. כמבואר בטוש"ע (חו"מ סי' ל"ד) עיי"ש. והו"ל כשאר פסולין דמדבריהם שצריכין הכרזה. איברא דמלשון התשובה שבשערי צדק שם שכתוב שם שילקה ארבעים. מתבאר דרצה לומר מלקות דאורייתא. אלא שכבר כתב הריב"ש ז"ל (בתשו' סי' צ') בשם התוס' דגם מכת מרדות היא במספר

ארבעים כשל תורה עיי"ש. ובעיקר תשובת גאון זו כבר הארכתי במק"א בכל הנוגע לזה ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר מדברי הגאונים והר"י אבן מיגאש ז"ל דלאו דלא תענה איתי' אפי' היכא דלא מהני בעדותו כלל. וכדעת הרמב"ן והחזקוני ז"ל ובעל העיטור (ח"א אות ק'. קבלת העדות) הביא ג"כ תשובה זו בקיצור וז"ל ובתשובות עדים שהעידו בב"ד וחזרו והעידו בחילוף. ב"ד מלקין אותן ועדות הראשונה והאחרונה בטלה עכ"ל. ופשוט דט"ס הוא. וצ"ל ועדות הראשונה קיימת והאחרונה בטלה. וכן העתיק לשון בעל העיטור בהגהות מרדכי (סו"פ זה בורר) עיי"ש. אלא שראיתי בתשובות הרשב"ש ז"ל (סי' תס"ג) שנתקשה הרבה בדברי הר"ב העיטור אלו ונדחק הרבה לקיימם כמו שהם. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי. וגם עיקר דבריו תמוהים הרבה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ גם הוא ז"ל ס"ל שם דלוקים משום לא תענה ברעך משום חזרתם. אע"ג שאין בדבריהם כלום. דכיון שהגידו שוב אין חוזרים ומגידים. ומשמע מדבריו שם דמלקות דאורייתא עיי"ש היטב. וכן ראיתי גם בתשובות הגאונים המכונות תשובות גאוני מזרח ומערב (סי' פ"ט) וז"ל וראובן כיון שהעיז פניו והדר בי' פסול לעדות וכל סהדותא דחתים מכאן ולהבא פסול עכ"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דס"ל דעבר בלאו דלא תענה ברעך. ולהכי נפסל לעדות אע"ג דדבריו בטלים ומבוטלים מעיקרא. דלא מצי למיהדר בי' עיי"ש. ועי' במלחמות להרמב"ן ז"ל (סוף סנהדרין) שכתב וז"ל אפי' לא תענה נמי ליכא. דחצי דבר לאו כלום הוא. והיכי סלקא אדעתא דלקי אי איהו לא לקי סהדי מאי עבוד. אינהו אמרי גנב נפשא ולא נגמר דינו על פיהם לכלום. דלא ממונא מחייבינן לי' אפומייהו ולא קטלא ולא מלקות. ואין עדים זוממין לוקין בעקימת פיהם בלבד אא"כ הרשיעו צדיק וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה ממש"כ בריש דבריו. אפי' לא תענה נמי ליכא. דחצי דבר לאו כלום הוא וכו'. משמע דרצה לומר דבכל כיו"ב ליתא כלל ללאו דלא תענה. וזה סותר לשיטתו דס"ל דאפי' היכא שאין בעדותו דבר ממש כלל עובר בלא תענה ברעך עד שוא. אבל נראה דאין כוונתו ז"ל שם אלא לענין מלקות בלבד. משום דלא תענה לאו שאין בו מעשה הוא. ולא שמעינן מלקות אלא מדכתיב והי' אם בן הכות הרשע. והתם כתיב והצדיקו והרשיעו. ואין לנו מלקות אלא א"כ הרשיעו צדיק. וכדסיים הרמב"ן ז"ל שם. אבל ודאי לאו דלא תענה איכא לשיטתו אפי' היכא שאין עדותן מועלת כלום. ועי' בתשו' נוב"ק (חאה"ע סי' ע"ב) דפשיטא לי' ע"פ דברי הרמב"ן אלו דעד המחייב שבועה כשהוזם אין בו תורת הזמה כלל אפי' למלקות. דבעינן והרשיעו את הצדיק וליכא. דהא לא בא לחייבו לא ממון ולא מלקות ולא מיתה. דבידו לישבע וליפטר. וכן כתב לקמן (בסי' ע"ד). ושם הוסיף

עוד לומר דגם כשבאו לפסול אדם לעדות ולשבועה לא מיחייבי כלום. והביא ראיה לזה מדברי התוס' (בכתובות ל"ג ריש ע"א). שכתבו דגבי טריפה להכי חשיבא עדות שאא"י להזימה משום דאי אפשר לקיומי בשום דבר לא במיתה ולא במלקות עיי"ש. והא גבי טריפה נמי פסלי לי' מיהת לעדות ולשבועה ולחייבו מלקות משום פסולו. אלא ודאי משום זה לא מיחייבי מלקות עיי"ש. והנה בודאי דמדברי התוס' שם לא מוכח מידי. דהתם אפי' את"ל שלוקין. מ"מ כיון שהם באים לחייבו מיתה לא מיקיים כאשר זמם במלקות. וכמש"כ ברישׁ מכות עיי"ש. אבל מדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל שכתב דגבי טרפה מילקא נמי לא לקו דהא לא בעו למיעבד ולא מידי ולא מלקינן להו מוהצדיקו דלא עבדי כלום עיי"ש. ודאי מוכח כדברי הנו"ב דאל"כ הא ודאי מיפסל על פיהם לעדות ולשבועה והיכי יתכן לומר דלא בעו למיעבד ולא מידי ולא עבדו כלום. אלא ודאי דמאי דמיפסל לעדות ולשבועה לאו כלום חשיב. משום דבידו לשוב ולהתכשר אם יעשה תשובה. וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי. ואמנם הדבר תמוה דא"כ אינו מוזהר כלל על עדות שקר כזו שבא לפסול אדם לעדות ולשבועה. וא"כ איך יהי' נאמן בעדותו. כיון דהתורה לא אסרה עדות שקר כזו. אבל לשיטת הרמב"ן והחזקוני ניחא שפיר. דאע"ג דלא עביד ולא מידי. מ"מ מוזהר עלה בלאו דלא תענה ברעך עד שוא. אלא דלא לקי. משום דלא שייך בי' והרשיעו את הרשע. והו"ל כשאר לאו שאין בו מעשה דלא לקי:

איברא דהרמ"ה ז"ל (בסנהדרין כ"ז ע"א) בההיא דאמרינן התם איכא בינייהו דאסהידו בי' תרי בחד. דלמ"ד טעמי' דרבא משום דעדים זוממין חידוש הוא הכא ליכא חידוש. ולכ"ע למפרע נפסל עיי"ש. ופירש הרמ"ה ז"ל כגון דאתא לחיובי' שבועה ואיתזים עיי"ש בדבריו ז"ל. הרי דאפי' עד שאינו בא אלא לחייב שבועה לוקה משום לא תענה ברעך. דאל"כ לא הוה מיפסל אלא מדרבנן. ופסולי דרבנן צריכי הכרזה. והיכי שייך לפסלו למפרע. מיהו לזה אפשר לומר דס"ל להרמ"ה ז"ל כמש"כ קצת אחרונים ז"ל דכל שנפסל מחמת עבירה דאורייתא. אע"פ שאין פסולו אלא מדבריהם לא צריך הכרזה. וגם אפשר לומר דס"ל להרמ"ה ז"ל דאפי' בלאו שאין בו מעשה מיפסל מדאורייתא וכבר רצו קצת אחרונים להוכיח כן גם מדברי הרמב"ם ז"ל. וא"כ כיון דכאן עכ"פ עבר בלא תענה ברעך עד שוא. שפיר מיפסל למפרע מדאורייתא ואין להאריך. והנה בההיא דפ"ב דכתובות (י"ח ע"ב) דהעדים שאמרו כתב ידינו הוא אבל אנוסים היינו מחמת ממון דאין נאמנים. הקשה בתומים (בכללי מגו סוס"ק נ"ב) אמאי לא פסלינן להו מיהת מעכשיו ממנ"פ. דהרי עכ"פ העידו שקר עכשיו או מעיקרא. ותי' דכיון דלא מהניא עדותן דעכשיו כלום לענין ממון. דהא אנן לא מקבלינן עדותן דהשתא כלל. הילכך אינם נפסלין משום עדות

זו. וכ"כ שאר אחרונים. וזה לא יתכן אלא להסוברין דאזהרה דלא תענה אינה אלא כשיש ממש בעדותן. אבל להרמב"ן ז"ל וסייעתו אין מקום לתי' זה כלל. ובפרט מדברי הגאונים ז"ל שהבאתי מפורש בהדיא איפכא. אבל נראה דעיקר הקושיא מעיקרא ליתא דבאנוסים היינו מחמת ממון הרי היינו טעמא דאין נאמנים כמבואר התם. משום דאדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע עיי"ש. וא"כ אין הטעם משום דלא מיהמני ומחזקינן להו במשקרי. אלא גזה"כ הוא דאפי' קושטא קאמרי אין דנין ע"פ עדותן. ואפי' משה ואהרן לא מיהמני. וא"כ לא שייך כלל לפסלן משום עדות שקר דקרוב לאו עד הוא. וכ"ש לגבי נפשייהו שאינם בתורת עד כלל ולא קרינן בהו לא תענה ברעך עד שוא בעדות זו. ולהכי לא מיפסלי. משא"כ בנדון דהגאונים ז"ל אע"ג דלא מיהמני משום דכיון שהגיד אינו חוזר ומגיד. מ"מ תורת עד עלייהו. וקרינן בהו שפיר לא תענה ברעך עד שוא. והילכך שפיר כתבו דמיפסלי מכאן ואילך משום שעברו על לא תענה ברעך. והנה הרמב"ם ז"ל (ריש פ"כ מהלכות עדות) כתב וז"ל הוזמו שניהם אחר גמר דין ונמצא אחד מהן קרוב או פסול אין נענשין. אע"פ שהוזמו ונפסלו לכל עדות שבתורה עכ"ל עיי"ש. וע"כ הא דנפסלין בעדות זו לכל עדות שבתורה היינו משום שעברו על לאו דלא תענה. והרי כיון שנמצא אחד מהן קרוב או פסול אין בעדותן כלום. ואין דנין על פיהם כלל אפי' לא הוזמו. וגמר דינם של הב"ד בטל מעיקרא ואין בו ממש. דבטעות הוה. ומהאי טעמא אין נענשין אפי' במלקות משום דאין כאן גמר דין. ואין העדים לוקין עד שיגמר הדין על פיהם. כמש"כ הרמב"ם שם לעיל בסמוך עיי"ש מ"מ נפסלין משום שעברו על לאו דלא תענה בעדותן זו. וזה נראה כדעת הרמב"ן והחזקוני וסייעתם דאפי' על עדות שאינה מועלת כלום אם העיד בשקר עובר בלאו דלא תענה. והיינו מדכתיב לא תענה ברעך עד שוא. וכמו שפירשו הרמב"ן והחזקוני ז"ל. ואע"ג דקרוב ופסול ודאי אינם בכלל לאו דלא תענה ברעך. היינו משום דקרוב ופסול אין עליהם שם עד כלל. ולא קרינן בהו לא תענה ברעך עד שוא. אבל עדים דעלמא שנמצא ביניהם קרוב או פסול. דמצד עצמן עדים כשרים הן אלא שנפסלה עדותן משום קרוב או פסול שביניהן. שפיר הו"ל בכלל עד. ועוברים בלאו דלא תענה. אע"פ שאין ממש בעדותן לא לזכות ולא לחובה:

וראיתי להרמב"ם ז"ל עוד לעיל (ריש פי"ז מהלכות עדות) שכתב וז"ל מי שהעידו לו אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה שהם אומרים שראו פלוני עבר עבירה פלונית או שלוה מפלוני אע"פ שהוא מאמין הדבר בלבו כאילו ראהו. לא יעיד עד שיראה הדבר בעיניו וכו' וכל המעיד מפי אחרים ה"ז עד שקר ועובר בל"ת שנאמר לא תענה ברעך עד שקר עכ"ל עיי"ש. וכל נושאי כליו לא הערו מקור דברי הרמב"ם אלו. מנ"ל דהמעיד מפי

אחרים אע"פ שברור הדבר אצלו כאילו ראהו בעיניו שעובר בל"ת דלא תענה ברעך עד שקר. דהרי ודאי לא מיירי הרמב"ם בשמעיד בפירוש שראה הדבר בעיניו. אלא במעיד סתם מיירי. כמבואר מלשון הרמב"ם שכתב אח"ז וז"ל לפיכך מאיימין אף על עדי הממון וכו' ואומר לו אמור איך אתה יודע שזה חייב לזה. אם אמר שהוא אמר לי וכו' או איש פלוני אמר לי שהוא חייב לו לא אמר כלום וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דמיירי בשאמר מעיקרא עדותו בסתם. וא"כ מנ"ל להרמב"ם דכגון זה הו"ל בכלל לאו דלא תענה ברעך עד שקר. כיון שאין כוונתו להעיד שקר וברור אצלו דקושטא קאמר. ולכאורה הי' נראה דמקורו מדאמרינן (בפרק שבועת העדות ל"א ע"א) מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה. מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד. מנין שלא יצטרף עמו. ת"ל מדבר שקר תרחק. ופרכינן עלה האי מדבר שקר תרחק נפקא הא ודאי שקורי משקר. ורחמנא אמר לא תענה ברעך עד שקר. אלא כגון וכו' עיי"ש. ובודאי משמע דמיירי בשהתלמיד מאמינו באמת שכן הוא כדברי רבו. והדבר ברור אצלו דקושטא קאמר. ואפ"ה פריך בפשיטות. הא ודאי שקורי קא משקר ורחמנא אמר לא תענה ברעך עד שקר. וכן נראה מדברי בעל מגדל עוז שם שכוונתו להראות מקור דברי הרמב"ם שם מסוגיא זו. אלא שיש שם ט"ס במראה מקום עיי"ש. אלא דסוף דבריו שם מה שהביא מן המכילתא תמוה מאוד. דאין לו ענין לכאן עיי"ש בדבריו. אלא שאין אני רואה משם ראי' לדברי הרמב"ם אלו. חדא דהתם מיירי בבעל דין עצמו. ואין ראי' מבעל דין עצמו לאחרים. דהרי אמרינן (בפ"ב דכתובות כ' ע"א) הני בי תרי דידעו סהדותא ומנשי חד מינייהו. מדכר חד לחברי'. איבעיא להו עצמו מאי. רב חביבא אמר אפי' עצמו. מר ברי' דר"א אמר עצמו לא. והילכתא עצמו לא עיי"ש. והרמב"ם (בפ"ח מהלכות עדות ה"ב) ביאר הטעם משום שזה דומה בעיני בעל דין כאילו העיד שקר בדבר שלא ידע עיי"ש. עכ"פ חזינן דאין ראי' מתובע עצמו לאחרים שאינם נוגעין בדבר כלל. ואע"ג דהתם בשבועות מיירי שיש עוד עד אחר בדבר. וא"כ אינו צריך לסמוך על התובע עצמו אלא על אותו עד המעיד בדבר. מ"מ הרי שם לא מיירי אלא בעד סתם דלא קים לי' בגווי'. אבל אם הי' העד גדול בחכמה וביראה וקים לי' בגווי' בברור בלא ספק כלל דקושטא קאמר. מנ"ל דהו"ל בכלל לאו דלא תענה ברעך עד שקר. כיון שהדבר ברור אצלו בלא ספק כלל דקושטא הכי הוא. ובפרט מש"כ הרמב"ם כן במי שהעידו לו כן אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה. אין לזה שום רמז מסוגיא דשבועות שם. ובלא"ה ודאי מיירי התם בשהוא מעיד בפירוש שכך ראה בעיניו. או שיודע ע"פ הודאת הנתבע. דאל"כ היכי פריך בפשיטות כ"כ האי שקורי קא משקר ורחמנא אמר לא תענה ברעך

עד שקר. דודאי כיון שהדבר אצלו בלא שום ספק כלל שהאמת כן הוא. אע"ג דעדותו פסולה מדכתיב או ראה או ידע. דמשמע דבעינן ידיעה דומיא דראיה. דהיינו ידיעת עצמו ולא מפי אחרים. מ"מ ודאי אין זה פשוט כ"כ דכה"ג הו"ל בכלל שקר לעבור עליו בלאו דלא תענה ברעך עד שקר. כיון דלפי דעתו לא הוציא שום שקר מפיו אלא פיו ולבו שוין לומר דבר אמת. ועכצ"ל דמיירי שאומר שכן ראה או ידע מפי הנתבע. ובלא"ה הרי מאיימין עליו ואומרים לו אמור היאך אתה יודע שזה חייב לזה והוא צריך להשיב שכך ראה בעיניו. או ידע ע"פ הנתבע. דאל"כ אין עדותו מתקבלת. ולזה פריך שפיר האי שקורי קא משקר וכו'. אבל הרמב"ם שם דמיירי בשהעיד סתם וקודם שמאיימין עליו וכמשכ"ל. מנ"ל לומר דבכה"ג עובר בלאו דלא תענה ברעך עד שקר. מיהו נראה דע"כ מוכרח מההיא דהתם דאפי' כשמעיד עדותו סתם וקודם האיום עובר בלאו דלא תענה. דאל"כ אמאי הוצרך לאוקמה באוקימתא דחיקא כדמסיק וקאמר. ואלא כגון דא"ל ודאי חד סהדא אית לי ותא את קום התם ולא תימא ולא מידי. דהא לא מפקת מפומך שיקרא. אפי' הכי אסור משום שנאמר מדבר שקר תרחק. ופירש"י וז"ל וקום התם שיהא סבור בעל דין שאתה בא להעיד ויודה האמת עכ"ל עיי"ש. והא מיתוקמא ברייתא שפיר כפשטה דא"ל שיצטרף עם העד להעיד עמו בב"ד שזה חייב לזה מנה. אלא שיעיד בסתם שיודע שהוא חייב לו. ואח"כ כשיאיימו עליו וישאלוהו בב"ד איך הוא יודע הדבר יאמר האמת שלא ראה. אלא הדבר ברור אצלו בלא ספק כלל. וקים לי' ברבו שאפי' נותנין לו מאה מנה לא ישקר. וכ"ש לתבוע ממון ממי שאינו חייב לו. דהא גם בזה לא הוציא שום שקר מפיו אלא פיו ולבו שוין שכן הוא באמת כמו שהגיד בב"ד. ואין בזה משום לאו דלא תענה ברעך עד שקר. אלא משום מדבר שקר תרחק בלבד. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאפי' בכה"ג קאי בלאו דלא תענה ברעך עד שקר. ושפיר הוציא הרמב"ם ז"ל מההוא סוגיא דכל שלא ראה בעיניו או ע"פ הודאת הנתבע הודאה גמורה. הרי זה כמעיד עדות שקר. אע"פ שמעיד בסתם שיודע שכן הוא. ואח"כ בשעת האיום הוא מודה שלא ראה ולא הודה בפניו הנתבע. אלא שהדבר ברור אצלו בלא שום ספק כלל שכן הוא כדבריו. ועובר בזה בלאו דלא תענה ברעך עד שקר:

אלא דמ"מ אע"ג דודאי כן מוכרח מההיא סוגיא. ומזה נראה ראי' מוכרחת לדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו דאפי' בעדות שאין בה שום הפסד לבע"ד כלל עובר בה משום לאו דלא תענה. דהא התם כשמעיד סתם הרי לא אפשר שיבוא מעדותו שום הפסד לבע"ד כלל. דהא הב"ד מאיימין עליו ושואלין אותו היאך הוא יודע שזה חייב לזה. ובע"כ יודה האמת שלא ראה ולא שמע מפי הנתבע. ומעיקרא אדעתא דהכי העיד שיגיד האמת כשישאלוהו

בב"ד היאך הוא יודע. ואפי' הכי פסיקא לי' לתלמודא התם דבכגון זה הוא עובר בלאו דלא תענה. אע"ג דודאי פשיטא שלא תהא עדותו מתקבלת בב"ד לחייב את הנתבע על פיו. דאם איתא דבכה"ג לא עבר בלא תענה לא הוה צריך לאפוקי ברייתא מפשטה. ולאוקמי בגוונא דליקום התם ולא לימא ולא מידי. וגם מנ"ל לתלמודא דבכה"ג דקאי התם ולא אמר כלום איתי' בכלל קרא דמדבר שקר תרחק. ודילמא בכה"ג אפי' משום מדבר שקר תרחק ליתא. ובריתא לא מיירי אלא במעיד עדותו בפיו בתורת עד. אלא שמעיד סתם על דרך שביארנו. אלא ודאי גם זה הוא בכלל לאו דלא תענה אע"פ שאין בעדותו ממש. דהא הב"ד מאיימין. ובע"כ יאמר האמת שלא ראה ולא שמע מהתובע. ולא תתקבל עדותו כלל והיינו משום דכתיב לא תענה ברעך עד שוא. וכמו שפירשו הרמב"ן והחזקוני דגלי לן קרא דאפי' בכה"ג קאי בלאו דלא תענה. מ"מ לא יתכן לומר דמשם הוא מקור דברי הרמב"ם ז"ל. כיון דהתם לא מיירי אלא בתובע עצמו. ואפשר דדוקא בשסומך דעתו על התובע עצמו הוא דפסיקא לי' לתלמודא דהו"ל בכלל לאו דלא תענה. אבל כשסומך על אנשים אחרים שאינם נוגעים בדבר כלל וקים לי' בגווייהו דלא משקרי. ובפרט אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה. לעולם אימא לך דאין זה בכלל לאו דלא תענה ברעך עד שקר. וכבר נתבאר דגם לקושטא דמילתא מחלקינן בכיו"ב בין בע"ד עצמו לאחרים ע"פ סוגיא דפ"ב דכתובות שם:

ולכאורה הי' נראה לי לומר בזה דמקורו של הרמב"ם ז"ל הוא מדתנן (בפרק הנחנקין פ"ט ע"א) נביא השקר המתנבא מה שלא שמע. ומה שלא נאמר לו. מיתתו בידי אדם. ובגמרא אמרינן עלה מנה"מ. אמר ר"י א"ר דא"ק אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע. ואשר לא צויתיו הא לחבירו צויתיו זה המתנבא מה שלא נאמר לו וכו'. וכתיב ומת הנביא ההוא. וכל מיתה האמורה בתורה אינה אלא חנק עיי"ש. ואמרינן התם לקמן המתנבא מה שלא נאמר לו כגון חנניה בן עזור דקאי ירמיהו בשוק העליון וקאמר כה אמר השם צבאות הנני שובר את קשת עילם. נשא חנניה ק"ו בעצמו מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל אמר הקב"ה הנני שובר את קשת עילם. כשדים עצמן על אחת כמה וכמה. אתא איהו בשוק התחתון אמר כה אמר השם וגו' שברתי את עול מלך בבל. א"ל ר"פ לאביי האי לחבירו נמי לא נאמר. א"ל כיון דאיתיהיב ק"ו למידרש כמאן דאיתמר לי' דמי. הוא ניהו דלא נאמר לו עיי"ש. והנה אזהרת נביא השקר מבואר בירושלמי (סו"פ הנחנקין) דנפק"ל מדכתיב לא תענה ברעך עד שקר עיי"ש. ועי' להר"ב פר"ח בביאורו להרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ה ה"ד) שהעלה שכן עיקר דאזהרת נביא השקר נפק"ל מקרא דלא תענה ברעך עד שקר והביא מדברי הירושלמי אלו עיי"ש.

ועי' פ"ב דשבת (ל"א ע"א) בפירש"י ד"ה מאי דסני לך וכו'. דמבואר דס"ל דגם בעשה דואהבת לרעך כמוך גם הקב"ה בכלל עיי"ש. הרי דאפי' נביא שאומר דבר אמת וגם אומר סתם שלא אמר כה אמר השם אלי. דהא חנניה בן עזור לא אמר כן אמר השם אלי. אלא סתמא אמר. כה אמר השם צבאות. ואפי' הכי אמרינן דהוו"ל בכלל אזהרת לא תענה ברעך עד שקר. וא"כ נשמע מינה גם לענין הגדת העדים. שנכללת ג"כ בכלל אזהרה זו. דכל שלא ראו הדבר בעיניהם או שהודה לפניהם הנתבע בהודאה גמורה. אלא שמעו הדבר מפי אחרים. אע"פ שהם אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה וקים לי' בגווייהו בברור בלא שום ספק כלל שדבריהם אמת. הרי הם מוזהרים מלהעיד בדבר בתורת עדים אע"פ שיגידו סתם ולא יוציאו שום שקר מפיהם. ואם עברו והעידו בדבר זה. הרי אלו עוברים בלאו דלא תענה ברעך עד שקר. דהרי חנניה בן עזור שמע הדבר מפי ירמי' הנביא שהי' מוחזק בכל ישראל לנביא מובהק ואמיתי. ואין לך בכל ישראל גדול בחכמה וביראה יותר ממנו. ואפה"כ נתחייב משום נביאות שקר. ועבר בזה על לאו דלא תענה ברעך עד שקר. איברא דלכאורה איכא למידק משם איפכא. דהרי התם עלה דתניא שלשה מיתתן בידי אדם וכו' המתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו והמתנבא בשם ע"ז מיתתן בידי אדם. אמרינן בגמרא מנה"מ א"ר יהודה אמר רב דא"ק אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע. ואשר לא ציויתיו הא לחבירו ציויתי. זה המתנבא מה שלא נאמר לו. ואשר ידבר בשם אלהים אחרים. זה המתנבא בשם ע"ז. וכתיב ומת הנביא ההוא וכו'. והשתא אם איתא דבכלל שקר הוא גם האומר דבר מפי השמועה. אע"פ שברור אצלו בלא שום חשש ספק כלל שהמגיד לו לא ידבר דבר שאינו אמת גמור. א"כ למה לי קרא דאשר לא ציויתיו לרבות המתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. הו"ל למיכתב אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר שקר בשמי ואשר ידבר בשם אלהים אחרים. וממילא ידענא דבין המתנבא מה שלא שמע ובין המתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו בכלל עונש דנביא השקר. כיון דגם כה"ג בכלל שקר הוא. אלא ודאי דכה"ג לאו בכלל שקר הוא. ולזה איצטריך קרא למיכתבי' בהדיא. אבל ז"א דמלבד דודאי לא הוה מצי קרא למיכתב בסתם אשר יזיד לדבר דבר שקר בשמי. דלפ"ז הוה משמע דדוקא כשאותו הדבר שאמר בשם השם הוא שקר חייבו הכתוב מיתה משום נביא השקר. אבל כשהדבר שאמר בשם השם הוא אמת מצד עצמו. אע"פ שלא נאמר מפי השם. הוה סד"א שאינו מתחייב מיתה כנביא השקר. וע"כ הוצרך הכתוב למכתב אשר יזיד לדבר דבר בשמי. דמשמע כל דבר אפי' דבר אמת. וממילא הוצרך שוב למכתב בהדיא ריבויא למתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. משום

דמדכתיב לדבר דבר בשמי. משמע שהוא דבר שלא אמר השם כלל. אלא הוא שבדה הדבר בשם השם. והוה ממעטינן מינה מה שאמר השם לאחר אע"פ שלא נאמר לו. אי לאו דגלי קרא בהדיא. בלא"ה נראה דודאי אי לאו דגלי קרא גבי נביא שקר דגם מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו בכלל שקר. הי' ראוי לומר בזה דכיון שהדבר מוחזק אצלו לדבר אמת בברור ולא בא אלא לומר האמת לפי דעתו. אין זה בכלל דובר שקר. אלא דכיון דגלי קרא התם דגם כה"ג בכלל שקר הוא. דהרי קיי"ל דלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. ואין כאן אזהרה אחרת. אם לא מקרא דלא תענה ברעך עד שקר. כמבואר בירושלמי שם. וא"כ ע"כ גלי לן קרא התם דגם זהו בכלל שקר הוא. דאם לא כן היכי מחייב עלה הכתוב מיתה. והא לא כתיבא אזהרה אלא על שקר. וכגון זה לאו שקר הוא. אלא ודאי הא גופא קמ"ל קרא דגם בכה"ג בכלל שקר הוא. וקאי באזהרה דלא תענה ברעך עד שקר וענשו מיתת ב"ד. וכן מתבאר מלישנא דמתניתין דהתם דקרי לי' למתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו נביא השקר. וע"כ היינו משום דקרא קרי לי' הכי כמו שנתבאר. וא"כ שוב הו"ל גילוי מילתא בעלמא דגם לשאר ענינים כל כה"ג נמי בכלל שקר הוא. ובפרט לענין עדות דאזהרתו היא מהך קרא גופי' דלא תענה ברעך עד שקר שכולל נמי אזהרה לנביא השקר. ועכ"פ ודאי הדבר מוכרח דכיון שענש הכתוב מיתת ב"ד למתנבא מה שלא נאמר לו אלא לחבירו משום אזהרה דלא תענה ברעך עד שקר. ע"כ דגם בכל כה"ג בכלל שקר הוא. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל מוכרחים:

ואמנם אע"פ שודאי זה מוכרח ע"פ הירושלמי שם. מ"מ ע"כ לא יתכן לומר דמקור דברי הרמב"ם ז"ל הוא משם דהרי הרמב"ם גופי' (בסה"מ לאוין כ"ז) כתב אזהרת נביא השקר מההוא קרא גופי' שנאמר בו העונש. דכתיב אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי אשר לא צויתיו וגו' עיי"ש. וכוונתו דהו"ל כאילו כתיב אשר צויתיו שלא לדבר. וכ"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ל"ד) עיי"ש וכן מתבאר מדברי הסמ"ק (סי' קט"ו) והחינוך (מצוה תקי"ז) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' קל"ד) עיי"ש. ובאמת שיש לפקפק הרבה בדבריהם ז"ל. ועי' מש"כ הר"ב פר"ח שם. מ"מ מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל דאין אזהרת נביא השקר מהך קרא דלא תענה ברעך עד שקר. וא"כ אין מקור דברי הרמב"ם (שם בהלכות עדות) משם. הן אמת דאכתי הי' מקום לומר דמקורו ממתניתין דפרק הנחנקין שם דקרי נביא השקר למתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו כמו המתנבא מה שלא נאמר כלל וכמשכ"ל. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות ע"ז ה"ח) שכתב וז"ל אחד המתנבא מה שלא שמע במראה הנבואה. או מי ששמע דברי נביא חבירו ואמר שדבר זה לו נאמר. והוא נתנבא בו. הרי זה נביא שקר ומיתתו חנק עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו אלו דהמתנבא מה

שלא נאמר לו ונאמר לחבירו אינו בכלל נביא השקר. ולא מתחייב מיתה אלא כשאמר בפירוש שהנבואה נאמרה לו מפי הקב"ה ששלח אותו להתנבא בדבר זה. וכן מתבאר בדבריו בסה"מ שם עיי"ש. וכן כתב בפיה"מ להרמב"ם (בפרק הנחנקין שם) עיי"ש. וא"כ לפ"ז ודאי גם ממתניתין ליכא שום ראי' כלל לנדון דידן. דהרי לפ"ז ודאי התם הו"ל שקר גמור. ושפיר קרי לי' נביא השקר. דהוא קאמר שהשם אמר לו והוא שלח אותו להתנבא. ואין זה אמת ושקורי קא משקר במזיד. ולעולם אימא לך דכל היכא דברור אצלו הדבר בלא שום ספק דהדבר אמת. אע"פ שלא ידע אלא מאחרים. אין זה בכלל משקר. אע"פ שאינו אומר בפירוש שכן שמע מפי אחרים ומעיד סתם. שהרי פיו ולבו שוין לומר האמת ולא אמר שכן ראה בעיניו או שמע הודאת הנתבע. ולא הוציא שום דבר שקר מפיו. ואדרבה לפ"ז יש סתירה משם לדברי הרמב"ם (בהלכות עדות). דהא לפ"ז מתבאר דדוקא משום שמשקר לומר שהנבואה נאמרה לו והוא נשלת להתנבא בדבר זה. הו"ל בכלל נביא השקר. אבל אם התנבא סתם. אע"פ שאמר כה אמר השם. כיון שלא אמר כה אמר השם אלי אין זה בכלל נביא השקר. כיון דאמת הוא שנאמרה נבואה זו מאת השם לנביא אחר. וא"כ ראוי לומר גם כאן דכל ששמע הדבר מאנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה. ואין ספק אצלו כלל דודאי קושטא קאמרי. ועל פיהם הוא מעיד סתם. אין זה בכלל אזהרה דלא תענה ברעך עד שקר. אע"פ שלא הגיד בפירוש שאינו מעיד אלא ע"פ השמועה. ואדרבה הכא עדיפא טפי. דכיון דלא הזהיר הכתוב אלא על השקר. הילכך כל שלא הוציא שום שקר מפיו. איכא למימר דממילא אימעיט מכלל אזהרה זו. משא"כ התם דבאזהרת נביא השקר לא כתיב שקר כלל לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אלא כתיב אשר לא צויתיו לדבר. שפיר איכא למימר דכל שלא נצטוה אע"פ שלא הוציא שום שקר מפיו כלל הו"ל בכלל אזהרה זו. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל סותרים זא"ז מקצה לקצה:

ועיקר דברי הרמב"ם ז"ל שם לענין נביא השקר תמוהים אצלי. דמלבד שלא מצינו לזה שום רמז כלל דבעינן שיאמר שנבואה זו לו נאמרה והוא נתנבא בה. ואדרבה מסתימת לישנא דמתניתין דפרק הנחנקין שם ולישנא דברייתא וגמרא דהתם. ולשון התוספתא (פרק בתרא דסנהדרין) משמע בהדיא דכל שלא נאמרה הנבואה לו אע"פ שהתנבא סתם. הו"ל בכלל נביא השקר להתחייב מיתה. בלא"ה כן מוכרח בהדיא מדאמרינן בגמרא שם ובתוספתא שם ובירושלמי (פרק הנחנקין ריש הלכה י"א) דהמתנבא מה שלא נאמר לו היינו כחנני' בן עזור וכו' עיי"ש. והרי חנני' בן עזור לא אמר אלא סתם. כה אמר השם צבאות אלקי ישראל לאמר שברתי עול מלך בבל וגו'. ולא אמר שדבר זה לו נאמר

ואפי' הכי אמרינן התם דכיו"ב הו"ל נביא השקר ומיתתו בידי אדם. ועי' בסמ"ג (לאוין ל"ה) ובפי' הרע"ב למתניתין דפרק הנחנקין שם. שנמשכו ג"כ אחר דברי הרמב"ם ז"ל בזה. ולענ"ד דבריהם ז"ל צ"ע אצלי. ועי' ג"כ ביראים (סוף סי' ל"ד) והובא בהגה"מ (פ"ה מהלכות ע"ז) שם שנראה דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם עיי"ש ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מתבאר דמסוגיא דפרק שבועת העדות שם ראי' ברורה לדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל. וכן נראה להכריח כן מדאמרינן התם (לקמן ל"ה ע"א) עלה דתנן התם משביעני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שאמר איש פלוני ליתן לי מאתים זוז ולא נתן הרי אלו פטורים. שאין חייבים אלא על תביעת ממון כפקדון. אמרינן בגמרא שם ת"ר משביעני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שאמר איש פלוני ליתן לי מאתים זוז ולא נתן יכול יהיו חייבין ת"ל תחטא תחטא לגז"ש. נאמר כאן תחטא ונאמר להלן תחטא מה להלן בתביעת ממון אף כאן בתביעת ממון עיי"ש. והשתא למה לי גז"ש. תיפוק לי' דכיון שאין בעדות זו שום הפסד כלל להנתבע לית כאן אזהרה דלא תענה ברעך עד שקר וכיון שלא הוזהרו העדים על כך בודאי אין עדותן מתקבלת כלל בב"ד. שהרי לא עברי בלא כלום בעדות שקר כזו. ואיכא למימר דלא איכפת להו להעיד בה בשיקרא. וא"כ לא עדיפי מעדים פסולין דליכא בהו קרבן שבועת העדות אלא ודאי גם בעדות כזו הוזהרו בלאו דלא תענה. ולא חשידי ישראל לעבור על לאו דלא תענה. והילכך עדותן מתקבלת בב"ד כשאר עדות והילכך אי לאו גז"ש דתחטא תחטא מפקדון הוה מחייבינן להו בקרבן שבועת העדות. וראיתי מי שתמה על דברי הרמב"ן ז"ל וכתב שאינו מבין דבריו דכיון שהעד יודע שאינו מפסיד להנתבע אין זה בגדר עדות כלל. ואטו כשיעיד על חבירו שאכל היום והוא לא אכל יעבור בזה על לא תענה ברעך עד שקר. ולדידי אין בדבריו כלום. ודברי הרמב"ן ברורים דודאי בדבר שאין בו עסק לאחרים כלל. לא שייכא בה אזהרת לא תענה ברעך אפי' להרמב"ן ז"ל. אבל כשמעידין עליו שאמר ליתן לחבירו מנה אע"פ שאינו מפסיד כלום בעדותן. דאפי' יודה הוא גופי' שאמר כן לא מתחייב ליתן. מ"מ לא ניחא לי' שיאמרו עליו שאמר ולא עשה דיבר ולא קיים. ועי' בפרק הזהב (בבא מציעא מ"ט ע"א) ובשערי תשובה לרבינו יונה ז"ל (שער שלישי סי' קפ"ב קפ"ג) עיי"ש. ובזה וכל כיו"ב שאם אמת כדברי העדים יש מקום לחבירו התובע להתרעם עליו. אע"פ שאין בו שום הפסד בדבר כלל. דעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל דהו"ל בכלל אזהרה דלא תענה ברעך עד שקר. מדכתיב לא תענה ברעך עד שוא. והוא מוכרח בהדיא מההיא דפרק שבועת העדות שם. ועי' בחמרא וחיי לפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ו ע"ב). מה שהביא בשם תלמידי הר"פ ז"ל שכתבו בשם הריב"ם ז"ל. שנראה מדבריו דלא ס"ל כדעת הרמב"ן

ז"ל עייש"ה. אבל יש לדחות ואין להאריך. והנה מש"כ החזקוני דאפי' עד אחד קאי בלאו דלא תענה. כוונתו דאע"ג דקיי"ל דכל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד. כדאמרינן (בפרק זה בורר ל' ע"א) ובשאר דוכתי. ובתוספתא (פ"ג דשבועות) ובירושלמי (פ"ד דשבועות ה"א) עיי"ש. מ"מ כאן כיון דכתיב לא תענה ברעך עד שוא. דגלי קרא דאפי' בעדות חנם שאינה מועלת איכא אזהרת לא תענה. ממילא עד אחד נמי בכלל. וכיו"ב כתבו התוס' בריש פ"ק דסוטה (ב' ע"ב) בד"ה כל מקום עיי"ש היטב. ועי' מש"כ בזה עוד לקמן (לאו ל"ו) עיי"ש:

מצוה לה

ותשא שמעו. כתיב (בפרשת משפטים) לא תשא שמע שוא. והוא אזהרה לדיין שלא ישמע דברי אחד מבעלי הדין עד שיהא בעל דינו עמו. וגם אזהרה לבעל דין שלא ישמיע דבריו לדיין שלא בפני בעל דינו. כדאיתא במכילתא (פרשת משפטים). וגם אמרו שם שהוא אזהרה למקבל לשון הרע עיי"ש ובפרק שבועת הדיינין (ל"א ע"א). ומנאו גם הרמב"ם (בסה"מ לאוין רפ"א) והביא שם המכילתא וסוגיא דפרק שבועת העדות. וכתב שם עוד שבכלל לאו זה ג"כ אזהרה למספרי לשון הרע והמקבלו. והמעיד עדות שקר. והוא ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ג דמכות כ"ג ע"א) אמר ר"ש משום ראב"ע כל המספר לשון הרע וכל המקבל להר"ר וכל המעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים דכתיב לכלב תשליכון אותו וסמיך לי' לא תשא שמע שוא וגו' קרי בי' נמי לא תשיא עיי"ש. וכ"כ החינוך (מצוה ע"ד) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' י') עיי"ש. אבל מפירש"י שם שכתב וז"ל אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס היינו מעיד עדות שקר עכ"ל. נראה דס"ל דעדות שקר אינה בכלל לאו דלא תשא שמע שוא. אלא אסיפא דההוא קרא סמיך דכתיב אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס. וכן מתבאר מדברי הסמ"ג (לאוין י') שמסיים שם בהדיא כולי' קרא עיי"ש. ונראה שכן היתה גירסתו בגמרא שם. וכן נראה מדברי הסמ"ק (סי' רל"ג) שלא הביא שם אלא כל המספר לה"ר והמקבלו ראוי להשליכו לכלבים עיי"ש. והיינו משום דמהך לאו דלא תשא שמע שוא דמירי בי' התם ליכא למשמע אלא הנך תרתי בלבד. אבל הרשב"ם ז"ל (בפרק ערבי פסחים קי"ח ע"א) כתב דגם מעיד עדות שקר נפק"ל מלא תשא שמע שוא עיי"ש. ובסמ"ג (לאוין ר"ח) נמשך אחר דברי הרמב"ם דכל הנך תלתא נפקי מלאו דלא תשא שמע שוא עיי"ש. ודבריו סותרים זא"ז. אע"פ שהסמ"ג גופי' שם הראה מקום למש"כ כאן עיי"ש בדבריו. והוא תימא. ומיהו בלא"ה דברי הסמ"ג אלו סותרין זא"ז גם מצד אחר. כמו שתמה כבר הר"ב כנה"ג בדינא דחיי כאן עיי"ש. ועכצ"ל דשם לא העתיק אלא לשון הרמב"ם ז"ל כדרכו. אבל אין דעתו כן

אלא כמש"כ לעיל (בלאו עשירי). והנה לפירש"י והסמ"ג וסמ"ק עכצ"ל דמאי דמייתי עדות שקר מקרא דאל תשת ידך עם רשע. אין זה אלא אסמכתא בעלמא דרך דרש של אגדה. אבל עיקר קרא אפי' בעדות אמת מיירי. וכמו שיתבאר לפנינו בסמוך. וזה נראה דעת רבינו הגאון ז"ל. דלדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דקרא דלא תשא שמע שוא כולל נמי אזהרה לעדות שקר. א"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דאחר שמנה לאו הכללי שוב אינו מונה לאו שבא להזהיר על אחד מפרטי הכלל. א"כ כאן כיון שהוא מונה לאו דלא תשא שמע שוא שוב לא הי' לו למנות לאו דלא תענה ברעך עד שוא. אבל לפירש"י והסמ"ג וסמ"ק ניחא שפיר:

ואמנם גם לפ"ז עדיין צ"ע לכאורה. דלפי דרכו ז"ל אחר שמנה לאו דלא תשא שמע שוא למה מנה לקמן (לאוין ס') לאו דלא תלך רכיל. שהוא אזהרה למספר לשון הרע. וכבר נכללה אזהרה למספר לה"ר בלאו דלא תשא שמע שוא. כמבואר במכילתא ובגמרא שם. אבל גם זה לק"מ. דלאו דלא תלך רכיל כולל נמי אזהרה לדיין שלא יהא רך לזה וקשה לזה. כדאמרינן בפ"ד דכתובות (מ"ו ע"א) ובספרא (פרשת קדושים פ"ד) וכ"כ בסמ"ג (לאוין ט') ובסמ"ק (סי' קכ"ד) וביראים (סי' מ"א) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' ל"ב) עיי"ש. ומשום זה הוצרך למנותו. ובלא"ה לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות דעות) לשון הרע ורכילות שני ענינים מיוחדים וחלוקים בפ"ע הם. ואין זה בכלל זה. ועי' מש"כ בזה הר"ב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין ט') עיי"ש:

מצוה לו

ותשת ידך לחנף. כלומר אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס. וענין אזהרה זו ביאר הרמב"ם ז"ל (לאוין רפ"ו. ובפ"י מהלכות עדות ה"א) ע"פ המכילתא (פרשת משפטים) שהוא אזהרה שלא לקבל עדות בעל עבירה ושלא לעשות דבר ע"פ עדותו. כמו שאמרו שם אל תשת ידך עם רשע אל תשת חמס עד להוציא את החמסנין ואת הגזלנין שהן פסולין לעדות. ואפי' עד כשר היודע בחבירו שהוא רשע ואין הדיינין יודעין זה אסור לו להעיד עמו. אע"פ שהיא עדות אמת מפני שהוא מצטרף עמו. ונמצא זה הכשר השית ידו עם הרשע ובכך נתקבלה עדותו. עיי"ש בדבריו. וכ"כ בסמ"ג (לאוין ריי"ד) ובסמ"ק (סי' רל"ו) עיי"ש. ועי' בהגהת הר"ף ז"ל שם שכתב וז"ל וקשה איך יכבוש עדותו. ונראה שאינו אסור אלא שלא יאמר הכשר אני והוא ראינו כך. אבל יכול לומר כך ראיתי עכ"ל עיי"ש. ועי' במהרש"א (בח"א פרק שבועת העדות (שבועות ל' ע"ב)). ובש"ך (חו"מ סי' ל"ד ס"ק ג'). ובמש"כ עליו בתשובות בית יעקב (סי' קל"ד). וכולם לא ראו הגהת הר"ף ז"ל זו. וכ"כ בארחות חיים (ח"ב סי' ל"ז) עיי"ש. והרא"ם ז"ל (בספר יראים השלם סי'

קצ"ג) ביאר ענין לאו זה בדרך אחר. וז"ל הזהיר היוצר שלא יבטיח אדם לחבירו עד שקר. אפי' אינו מעיד. משעת הבטחה הוי השתה. ועובר על מה שהזהיר היוצר (בפרשת ואלה המשפטים) אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר מפירש"י ורבינו בחיי (בפרשת משפטים) עיי"ש. וכן נראה מהמתרגם שתרגם לא תשוי ידך עם חייבא למיהוי לי' סהיד שקר. ובודאי לא יתכן לומר דהוא אזהרה שלא להעיד עדות שקר. דתיפוק לי' מדכתיב לא תענה ברעך עד שקר. אלא ודאי כוונתו לומר דעל ההבטחה לחוד מזהיר הכתוב. אע"פ שלא העיד. וכפי' רש"י והרא"ם ורבינו בחיי ז"ל. ונראה ברור שנמשכו בזה אחר המתרגם. אבל מהמכילתא שם ומסוגיא דגמרא (בפרק מרובה ע"ב ע"ב). ובפרק זה בורר (סנהדרין כ"ה ע"א. וכ"ז ע"א) לא משמע הכי. וכן הוא במכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) עיי"ש. והרשב"ם ז"ל בפי' עה"ת (בפרשת משפטים שם) פי' ענין אזהרה זו בדרך אחר. וז"ל אפי' יש שני עדי שקר אל תצטרף עמהם להגיד כמותם. ואע"פ שיוגמר על פיהם כי אין מי שיכחישם עכ"ל עיי"ש. ונראה מדבריו אלו דלא ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו שהבאתי לעיל (לאוין ל"ד) דלאו דלא תענה עד שוא מזהיר אפי' על עדות שקר שאין בה שום הפסד כלל להנטען. דלפ"ז תיפוק לי' מלא תענה. דאע"פ שאין שום הפסד בעדותו להנטען. דבלא"ה יגמר הדין ע"פ העדים האחרים. מ"מ כבר הוזהר עלה בלאו דלא תענה. אלא ודאי לא שמיעא לי' להרשב"ם ולא ס"ל הכי. ולכאורה יש ראי' לפירושו מדתנן (בסופ"ק דמכות ה' ע"ב) רע"א לא בא השלישי להקל אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו. וא"כ ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה וכו' עיי"ש. ולכאורה כיון דצריך קרא לרבויי עונש לשלישי הנטפל להשנים. ואי לאו קרא הי' ראוי לומר שאינו בכלל העונש. משום דבלאו איהו נמי הוה נגמר הדין. א"כ ראוי לומר דגם בכלל האזהרה ליתא עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. והשתא א"כ קשה נהי דאיתרבי לעונש אכתי אזהרה לנטפל מנ"ל. והא קיי"ל דלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. אבל לפי' הרשב"ם ז"ל ניחא שפיר. דודאי איכא אזהרה גם לנטפל מקרא דאל תשת ידך עם רשע. שבא להזהיר על השלישי הנטפל לעוברי העבירה. ומיהו גם לדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו ניחא. דהרי יש לנו בלא"ה אזהרה לנטפל מקרא דלא תענה ברעך עד שוא. ולפ"ז לפמשכ"ל דמהמכילתא וסוגיא דגמרא מוכרח כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל בפי' אזהרה דאל תשת ידך עם רשע וגו'. יש מהך מתניתין ראי' לדעת הרמב"ן וסייעתו ז"ל וכמבואר. ואין להאריך בזה:

מצוה לז

ורבי מדון. כבר כתבתי לעיל (עשין צ"ו) דכוונת רבינו הגאון בזה ללאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות. שמנאוהו הבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל. אף דלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות. וגם מפירושו עה"ת שהביא הראב"ע ז"ל (בפרשת משפטים). נראה דס"ל דהך קרא אינו ממנין הלאוין כמש"כ שם עיי"ש. מ"מ הדבר מוכרח דכאן ס"ל לרבינו הגאון דהוא נמנה במנין הלאוין כדעת שאר ראשונים ז"ל. ומה שהקשינו לעיל שם דלפי מה שמנה רבינו הגאון ז"ל שם עשה דאחרי רבים להטות. מוכרח ממתניתין (דרפ"ק דסנהדרין) דלא תהי' אחרי רבים לרעות אינו אלא שלילה ולא אתי ללאו. דאל"כ היכי קאמר א"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. והא איצטריך לעשה עיי"ש. נראה דאפשר לומר דהכי קאמר. ממשמע שנאמר לא תהי' אחרי רבים לרעות שומע אני שאהי' עמהם לטובה. כלומר דאיכא מצוה ללכת אחר הרוב לטובה. דאם איתא דאפי' לטובה אינו אלא רשות ללכת אחר הרוב א"כ פשיטא דלרעה אסור ללכת אחר הרוב. מדכתיב ושפטו העדה והצילו העדה. דמחייבינן למיהדר בתר זכותא בדיני נפשות. ואין לנו להוציא את זה להורג משום הרוב שאינו אלא רשות ללכת אחריו. ומדאיצטריך קרא להזהיר שלא ללכת אחר הרוב לרעות. שמעינן דבעלמא. דהיינו לטובה. איכא מצוה וחיובא ללכת אחרי הרוב. וא"כ למה נאמר אחרי רבים להטות. ע"כ לא אתי אלא לומר דלא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה. הטייתך לטובה ע"פ אחד וכו'. ובזה אתו שפיר גם דברי שאר ראשונים ז"ל המונים עשה דאחרי רבים להטות וגם לאו דלא תהי' אחרי רבים לרעות. כמש"כ שם עיי"ש:

מצוה לח

ועל ריב לנטות. כתיב (בפרשת משפטים) לא תענה על ריב לנטות. ומנאוהו כל מוני המצות. אלא שבביאור ענין לאו זה נאמרו דברים הרבה. כמבואר בסה"מ (לאוין רפ"ג) וברמב"ם (פ"י מהלכות סנהדרין) ועי' במש"כ הר"ב לח"מ שם עיש"ה. ובחינוך (מצוה ע"ז) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' י"ד). וביראים (סי' רמ"ה) ובסמ"ג (לאוין קצ"ה) ובשאר ראשונים. ועי' במש"כ הר"ב מל"מ (בדרך מצותיך ח"ב). וביותר במה שהאריך בזה הר"ב כנה"ג בדינא דחיי לדברי הסמ"ג שם עיי"ש היטב. ויען כי דברי רבינו הגאון ז"ל בביאור לאו זה סתומים ולא נתבאר לנו דעתו בזה. לא נאריך בזה כאן:

מצוה לט

וגם משפט. **והכר פנים**. **וקחת שוחד לאבדון**. שלשה לאוין אלו סמוכים זה לזה (בפרשת שופטים). דכתיב לא תטה משפט. לא תכיר פנים. ולא תקח שוחד וגו'. והנה בהטיית

משפט יש עוד שני לאוין. האחד (בפרשת משפטים) דכתיב לא תטה משפט אביונך בריבו. והשני (בפרשת תצא) לא תטה משפט גר יתום. וכל שלשה לאוין אלו בהטיית משפט מנאום הבה"ג וסייעתו ז"ל מלבד מה שמנו ג"כ לאו דלא תעשו עול במשפט. שמנה רבינו הגאון (לקמן לאו מ"ב). אבל הרמב"ם ז"ל לא מנה אלא לאו דלא תעשו עול במשפט (בלאוין רע"ג) ומנה (בלאוין רע"ח) לאו דלא תטה משפט אביונך. וביאר שהוא אזהרה שלא להטות משפט הרשע שהוא אביון במצות. כדדרשינן במכילתא משפטים. ומנה (בלאוין ר"פ) לאו דלא תטה משפט גר יתום. וביאר שם שהמטה משפט אחד מישראל עובר בלאו אחד. מדכתיב לא תעשו עול במשפט. ואם הוא גר עובר עליו בשני לאוין לא תעשו עול במשפט. ולא תטה משפט גר. ואם הוא גר יתום עובר בשלשה לאוין. לא תעשו עול במשפט ולא תטה משפט גר יתום עיי"ש. וכן כתב בחבורו הגדול (סוף פ"כ מהלכות סנהדרין) עיי"ש. אבל לאו דלא תטה משפט לא הזכיר כלל. וכן הוא בחינוך (מצוה פ"א רל"ג תק"צ). וכן הוא בזה"ר להרשב"ץ ז"ל (לאוין סי' כ"ז) עיי"ש. אבל הסמ"ג (לאוין ר"ה ר"ו) ובסמ"ק (סי' רל"ה) כתבו דהמטה משפט אחד מישראל עובר בשני לאוין לא תעשו עול במשפט ולא תטה משפט. ומ"מ לא מנו שני לאוין אלו אלא במצוה אחת עיי"ש. ובספרי (פרשת תצא פיסקא רפ"א) אמרינן לא תטה משפט גר יתום מה אני צריך. והלא כבר נאמר לא תטה משפט. מלמד שכל המטה דינו של גר עובר בשני לאוין עיי"ש. וזה מבואר דלא כהרמב"ם וסייעתו. ולא כהסמ"ג וסמ"ק. דלהרמב"ם וסייעתו ז"ל הנך שני לאוין הם לא תעשו עול במשפט ולא תטה משפט גר. ולהסמ"ג וסמ"ק יש בגר שלשה לאוין. לא תעשו עול במשפט. ולא תטה משפט. ולא תטה משפט גר. אלא שכבר עמדו בכל מה שנוגע לדברי הרמב"ם והסמ"ג בזה הר"ב מל"מ (בדרך מצותיך ח"ב) וביותר הר"ב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין ר"ה ר"ו) עיי"ש בדבריהם. ולכן אין להאריך בזה:

אבל רבינו הגאון ז"ל בזה לשיטתו אזיל. ולא מנה בהטיית משפט אלא לאו אחד בלבד. דהיינו לאו דלא תטה משפט הכולל כל ישראל כולם. עשיר עני ואביון גר ויתום. ובשאר לאוין האמורים בזה דליכא נפקותא אלא כדי לעבור בשנים ושלשה לאוין אין זה ענין למנין המצות לפי דרכו ז"ל. ואינו מונה אלא הלאו הכללי הכולל כולם. ומה שמנה לאו דלא תעשו עול במשפט. היינו משום דלא ס"ל כדעת הרמב"ם וסמ"ג ושאר ראשונים שהוא אזהרה למטה משפט. אלא הוא אזהרה לעינוי הדין. וענין אחר הוא לגמרי. וכמו שביארנו לעיל (עשין כ"א) עיי"ש היטב בכל מש"כ שם בזה. ונראה דזו היא דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו ג"כ לאו דלא תעשו עול במשפט. אע"פ שמנו ג"כ

כל הלאוין שנאמרו בהטיית משפט. ולא כמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים השלם סי' קצ"ד) דלאו דלא תעשו עול במשפט הוא בכלל לאו דלא תטה משפט. ולא נכתב אלא להרבות לאוין עיי"ש. וכנראה רצה לרמז בזה השגה על הבה"ג שמנה לאו זה בפ"ע. אבל לפי מאי שביארנו שם ניחא שפיר. והנה גם בלאו דלא תכיר פנים שמנה רבינו הגאון כאן מקרא דפרשת שופטים. יש עוד לאו אחד בזה לעיל מיני' (בפרשת דברים). דכתיב לא תכירו פנים במשפט וגו'. והרמב"ם ז"ל (לאוין רפ"ד) מנה לאו זה מקרא דפרשת דברים המוקדם. ומביא שם ברייתא דספרי (דברים פיסקא י"ז) דמוקי לי' לאזהרה להממונה להושיב דיינים שלא ימנה אלא דיינים הגונים שלא יאמר איש פלוני נאה איש פלוני קרובי וכיו"ב ואושיבנו דיין עיי"ש. ודברי הבה"ג בזה הם כדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שמנה הנך שלשה לאוין יחד כמו שכתובים בפרשת שופטים. ונקטו הקרא המאוחר משום דשם כתובים כל אלו יחד. ועי' ביראים (סי' רל"ז) שדבריו מעורבבים. דנקט שם קרא דפרשת דברים וכתב שהוא כתוב בפרשת שופטים. וגם כתב שם ענין האזהרה שלא להסביר פנים לבעלי הדין לזה יותר מלזה. וא"כ אזהרה זו קאי על הדיין. ומביא שם לזה ראי' מברייתא דספרי שם עיי"ש. והרי בספרי שם מבואר דאזהרה זו קאי על הממונה להושיב דיינים. ואף די"ל דכוונתו לברייתא דספרי (פרשת שופטים פיסקא קמ"ד) עיי"ש. מ"מ ע"כ גם שם הכי פירושו. דאל"כ הי' להרא"ם ז"ל למנותן שניהם לאו דלא תכירו פנים במשפט שבפרשת דברים לאזהרת הממונה להושיב דיינים ולאו דלא תכיר פנים שבפרשת שופטים לאזהרת הדיין. וכן מוכרח מדברי הספרי גופי' שם. דאל"כ היינו דרשא קמייתא עיי"ש היטב. ובמש"כ המפרשים שם ואין להאריך. ועכ"פ לכ"ע שני לאוין אלו אין נמנין אלא מצוה אחת. דס"ל דאינם אלא כשאר לאוין שנכפלו במצוה אחת דלענין מנין הלאוין אינם נמנין אלא באחד. שוב ראיתי ביראים השלם (סי' ר"ד) דשם הדברים קצת מתוקנים יותר עיי"ש. אבל גם שם נשתבשו הדברים ואין להאריך:

מצוה מב

עול משפט. **ושאת פני דל**. **והדור**. שלשה לאוין אלו ג"כ כתובים בכתוב אחד סמוכים זה אצל זה. (בפרשת קדושים). דכתיב לא תעשו עול במשפט. לא תשא פני דל. ולא תהדר פני גדול. והנה לאו דלא תעשו עול במשפט כבר ביארנו באורך לעיל (עשין כ"א) עיי"ש בכל מה שביארנו שם. וכבר הזכרנו מזה ג"כ לעיל בסמוך עיי"ש. ולאו דלא תשא פני דל. נכפל (בפרשת משפטים) דכתיב ודל לא תהדר בריבו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רע"ז) דשני לאוין אלו הם מלאוין הכפולין עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (לאוין ר"ג) ובסמ"ק (סי' רכ"ט) ובחנוך (מצוה ע"ט) עיי"ש. אבל הבה"ג מנה שני לאוין אלו במנין הלאוין שלו. וכן

הוא בה"ג כת"י רומי. אבל לכל הנמשכים אחריו ראיתי שלא הלכו בזה בעקבותיו. חוץ מאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שקצת משמע שמונה ג"כ שניהם. כמש"כ בנתיב מצותיך (קמ"ט ע"א) עיי"ש. אבל אינו מוכרח. ועי' בזה"ר (לאוין סי' ל"ח) ובדינא דחיי (לאוין ר"ג ר"ד) עיי"ש. ונראה ברור שלא הי' כן בה"ג שלפניהם. ויש מקום ליישב דברי הבה"ג ע"פ המכילתא פרשת משפטים עיי"ש ובמש"כ בשבות יהודה שם. ובסמ"ג וסמ"ק שם כתבו שיש בזה ג"כ עשה דכתיב כקטן כגדול תשמעון עיי"ש. ובדינא דחיי שם תמה על הרמב"ם והסמ"ג שלא מנאוה עיי"ש מה שנדחק בזה. אבל לרבינו הגאון ז"ל אין בזה שום קושיא. דלטעמי' אזיל. דגם בעלמא בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין דרכו למנות אלא אחד מהן. ולפי שהלאו מבואר טפי נקט הלאו ולא העשה:

מצוה מה

פן תכחשון זדון. (בפרשת קדושים) לא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. והוא אזהרה על כפירת ממון. ומבואר בברייתא (פרק הגוזל עצים ק"ה ע"ב) דלא תכחשו הוא אזהרה לכפירת ממון בלא שבועה. ולא תשקרו הוא אזהרה על שבועת כפירת ממון עיי"ש. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנו שני אלו הלאוין במנין הלאוין וגם הרמב"ם ז"ל מנאן שניהם (בלאוין רמ"ח רמ"ט) וכן הסמ"ג (לאוין ר"מ רמ"א). ושאר מוני המצות. ויש לתמוה לכאורה אמאי לא מנה רבינו הגאון ז"ל גם לאו דלא תשקרו דכתיב מיד בתר לאו דלא תכחשו. אבל נראה דלק"מ דרבינו הגאון ז"ל גם בזה לטעמי' אזיל. ע"פ מה שתמה הר"ב מל"מ (בדרך מצותיך ח"ב) למה לי אזהרה זו דלא תשקרו. ותיפוק לי' מדכתיב לא תשבעו בשמי לשקר. ויותר תימא מאי דקתני בברייתא. ונשבע על שקר למדנו עונש. אזהרה מנין ת"ל לא תשקרו. דמשמע דלא מצאו מקום לאזהרה זו כי אם מהכא. ותיפוק לי' מלא תשבעו. עיי"ש דשקיל וטרי בה טובא. ולבסוף הניחה בצריך תלמוד. אבל כבר עמדו על קושיא זו קמאי דקמאי. דבש"מ שם (בפרק הגוזל עצים) הביא בשם גאון ז"ל שכתב וז"ל אזהרה מנין שהזהיר הכתוב שלא ישקר ת"ל לא תשקרו. ובדין דהוו"ל למיתני לא תשבעו בשמי לשקר. אלא איידי דתנא לא תכחשו תנא סיפא לא תשקרו עכ"ל גאון ז"ל עיי"ש. ובהכי ניחא בפשיטות דברי הסמ"ג (לאוין רמ"א) שכתב דאזהרת שבועת העדות היא מלא תשבעו בשמי לשקר. ותמה עליו הר"ב מל"מ (בד"מ שם) וכתב עליו. ולא ידעתי למה נשתנה שבועת הפקדון שלא נכללה אזהרתה בלאו דלא תשבעו. ושבועת העדות נכללה אזהרתה בלאו זה והדבר צריך תלמוד עיי"ש. ולפי האמור לק"מ. דאין הכי נמי דגם שבועת הפקדון נכללה אזהרתה בקרא דלא תשבעו בשמי לשקר. אלא שכתב בה קרא אזהרה פרטית מיוחדת בפ"ע. והא דקאמר בברייתא אזהרה מנין ת"ל לא תשקרו.

אין זה משום דלית בה אזהרה אחרת. אלא איידי דתנא רישא לא תכחשו תנא נמי סיפא לא תשקרו. וכמו שפי' גאון ז"ל. וזו היא נמי דעת הרמב"ם ז"ל במש"כ (בסה"מ לאוין רמ"ט) שמי שנשבע לשקר על כפירת ממון עובר בשני לאוין משום לא תשבעו בשמי לשקר. ומשום לא תשקרו עיי"ש. וכ"כ בחנוך (מצוה רכ"ו) ובזה"ר להרשב"ץ ז"ל (לאוין סי' קי"ט) עיי"ש:

וראיתי להר"ב מל"מ שם שכתב דמש"כ הרמב"ם שם שעובר בשני לאוין. היינו דוקא בעונה אמן. דאז עובר משום שניהם. אבל אם לא ענה אמן אינו עובר אלא משום לא תשקרו בלבד. משום דעל שבועת ביטוי לא מיחייב במושבע מפי אחרים אלא בעונה אמן. אבל מסתימת דברי הרמב"ם והחינוך והרשב"ץ שלא הזכירו עניית אמן כלל. לא נראה כן כלל. ויותר נכון מש"כ שם עוד דאפשר לומר דכיון שהשמיענו הכתוב באמרו לא תשקרו דכפירתו אחר השבועה שהשביעו התובע הו"ל כעניית אמן. מתחייב ג"כ משום לא תשבעו בשמי לשקר עיי"ש בדבריו. אלא דמה שרצה שם לתרץ בזה מאי דאיצטריך תנא דברייתא לקרא דלא תשקרו. משום דבלא הך קרא לא הוה שמעינן מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר אזהרה לשבועת הפקדון במושבע מפי אחרים עיי"ש בדבריו. לענ"ד דבריו תמוהים אצלי. ולא ידענא במאי עדיף לי' לענין זה לאו דלא תשקרו מלאו דלא תשבעו בשמי לשקר. והרי הנך תרי לאוי בהדי הדדי כתיבי. וכשם שבלאו דלא תשבעו בשמי לשקר לא גלי קרא מידי במושבע מפי אחרים. הכי נמי בלאו דלא תשקרו ליכא שום גילוי בקרא לאשמועינן דאיתא לאזהרה זו גם במושבע מפי אחרים ולא ענה אמן. והא דבשבועת הפקדון חייב גם במושבע מפי אחרים לא גמרינן לה אלא בגז"ש דתחטא תחטא משבועת העדות. כמבואר בפרק שבועת העדות (שבועות ל"ד ע"א) ובשאר דוכתי עיי"ש. והך קרא דתחטא גבי חיובא דקרבן הוא דכתיב. אבל קרא דלא תשקרו לא כתיב התם כלל. אלא בדוכתא אחרינא בהדי לאו דלא תשבעו בשמי לשקר. (בפרשת קדושים). והנך תרתי לאוי סתמא כתיבי. אלא דכיון דגלי קרא לענין חיוב קרבן על שבועת הפקדון דכפירתו לאחר שהשביעו התובע חשיבא כעונה אמן. ממילא קאי עלה נמי אזהרה דלא תשקרו. והשתא א"כ גם אם נימא דאזהרת שבועת הפקדון נפק"ל מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר. איכא למשמע מיני' מהאי טעמא גופא נמי אזהרה לשבועת הפקדון במושבע מפי אחרים. ואין בזה שום מקום כלל לחלק בין שני לאוין אלו. והא דבשבועת ביטוי לא מיחייב אלא מפי עצמו. היינו משום דגבי חיוב קרבן דידה כתיב לבטא בשפתים. אבל קרא דלא תשבעו בשמי לשקר סתמא כתיב על כל השבועות. ואין שום רמז בקרא דקאי על שבועת ביטוי לחוד. וכ"כ הסמ"ק (סי' קכ"ח). וז"ל שלא

לשבע בשם לשקר דכתיב ולא תשבעו בשמי לשקר כגון שבועת הפקדון וכל השבועות שמשביעין אותו שלא ישבע לשקר וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. אמאי לא מייתי תנא אזהרת שבועת הפקדון מלא תשבעו בשמי לשקר. וע"כ אין לנו בזה אלא דברי גאון ז"ל:

ועיקר דברי הרמב"ם בסה"מ שם תמיהני על הר"ב ' מל"מ שלא הרגיש שדבריו תמוהים במש"כ שם דבפ"ה דשבועות התבאר שהנשבע לשקר על כפירת ממון עובר בשני לאוין. משום לא תשבעו בשמי לשקר ומשום לא תשקרו. ונמשכו אחריו ג"כ החינוך והרשב"ץ ז"ל שם שכתבו ג"כ שכן נתבאר בגמרא במסכת שבועות עיי"ש. והוא תמוה שלא נמצא כן לא בפ"ה דשבועות ולא בכל מסכת שבועות. ואולי אפשר לומר דכוונתם למאי דאמרינן (סוף שבועות) וכולן פטורין משבועת שומרין וחייבין משום שבועת ביטוי עיי"ש. הרי דגם שבועת הפקדון בכלל שבועת ביטוי. אלא דכל שמתחייב משום חיובא דשבועת הפקדון לא מיחייב תו בקרבן דשבועת ביטוי. אבל כל שפטור מקרבן דשבועת הפקדון מתחייב מיהת משום שבועת ביטוי. אבל אין מזה ראי'. דאפשר לומר דודאי כל דמיעטי' קרא מדין שבועת הפקדון הו"ל בכלל שבועת ביטוי. אבל כל שיש לה דין שבועת הפקדון לא מיחייב עלה משום שבועת ביטוי כלל. ואינו עובר אלא בלאו דלא תשקרו בלבד. וכן ראיתי להרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"א מהלכות שבועות ה"ח) שכתב וז"ל ואם נשבע לו על שקר על ממון שכפר לו הרי זה עובר בלאו אחד. ועל זה נאמר לא תשקרו איש בעמיתו זו אזהרה לנשבע על כפירת ממון עיי"ש. ועכצ"ל שחזר בו ממש"כ בסה"מ שם. ודברי החינוך והרשב"ץ ז"ל שנמשכו אחר מש"כ בסה"מ תמוהים. שלא ראו דהרמב"ם גופי' הדר בי' מזה. איברא דגם דברי הרמב"ם בחבורו הגדול צ"ע מנ"ל הא. ונושאי כליו לא הראו מקורו. וכנראה נקט ברייתא (דפרק הגוזל עצים שם) כפשטה. דמשמע דבשבועת הפקדון ליכא אזהרה אחרת חוץ מלאו דלא תשקרו. אבל הדבר תמוה אמאי. וכבר נתבאר דדעת גאון ז"ל והסמ"ג והסמ"ק אינה כן. וכן דעת החינוך והרשב"ץ:

וראיתי להראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (פרשת קדושים פ"ב) שגם הוא ז"ל כבר עמד בזה. וז"ל שם לא תשקרו מה ת"ל לפי שנאמר ונשבע על שקר למדנו עונש. פי' שהנשבע על ממון חבירו והודה משלם קרן חומש ואשם. והיכן הוזהר על שבועה זו. ת"ל לא תשקרו. ולא תשבעו בשמי לשקר אתא לדרשא כדדרשינן לי' בסמיך עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו אלו שכבר הרגיש ג"כ בקושיא זו. אמאי לא יליף תנא אזהרה לשבועת הפקדון מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר. ולזה כתב דהך קרא אתא לדרשא אחרינא כדדרשינן לי' בסמוך. אלא שדבריו צריכין ביאור. ואמנם נראה כוונתו ז"ל לומר דאין ה"נ ודאי

דהוה מצי למילף האזהרה מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר. אלא משום דשמעינן נמי האזהרה מקרא דלא תשקרו מייתי לה מלא תשקרו. משום דהתנא הולך ודורש קראי כסדר שהם כתובים בפרשה. ודריש תחילה קרא דלא תגנבו. ואח"כ דריש קרא דלא תכחשו ובתר הכי דריש קרא דלא תשקרו. והדר דריש קרא דלא תשבעו בשמי לשקר לדרשא אחרינא. משום דאזהרה לשבועת הפקדון כבר דרש מקרא דלא תשקרו. ולזה מייתי לי' בתר הכי בסמוך לדרשא אחרינא עיי"ש בספרא. ולפ"ז מבואר דגם הראב"ד ז"ל קאי בשיטת גאון ז"ל ושאר ראשונים שהבאתי דגם שבועת הפקדון בכלל אזהרה דלא תשבעו בשמי לשקר. וגם אפשר דגם כוונת גאון ז"ל בפירושא דברייתא כפי' הראב"ד ז"ל עיי"ש היטב בדבריו ז"ל. וכן ראיתי להרמב"ן ז"ל (בר"פ שבועת הדיינים ל"ט ע"א) שכתב בפשיטות לענין שבועת הדיינים שהיא שבועת כפירת ממון דהו"ל בכלל אזהרת שבועת שקר דנפק"ל מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר עיי"ש בדבריו. ומדבריו משמע דבכל ענין שנוהגת שבועת הדיינין הרי היא בכלל אזהרת לא תשבעו בשמי עיי"ש ואין להאריך:

ומעתה מדוקדקים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה אלא לאו דלא תכחשו שהוא אזהרה לכפירת ממון בלא שבועה. אע"פ דלא עביד הכי אלא מחמת כיסופא. ורוצה להחזיר הממון לבעלים אלא שמכחיש רק לפי שעה כדי שלא יהא נתפס כגנב. וכמש"כ הראב"ד ז"ל שם לקמן באידך ברייתא. דקתני אם גנבת סופך לכחש סופך לשקר וכו'. עיי"ש היטב שדבריו צ"ע שם. שלפי פירושו ההיא ברייתא פליגא אברייתא קמייתא וגם סותרת סוגיא דפרק הגוזל עצים שם עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ומ"מ שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תכחשו. אבל לאו דלא תשקרו שהוא אזהרה לכפירה בשבועה. דהו"ל נמי בכלל אזהרה דלא תשבעו בשמי לשקר. ולא באה אלא לאזהרה פרטית לשבועת כפירת ממון. לא מנה. משום דאזיל לטעמי' דבכל כיו"ב אינו מונה אלא האזהרה הכללית בלבד. ואחר שכבר מנה אזהרה הכללית מקרא דלא תשבעו בשמי לשקר. שכוללת כל מיני שבועות שקר. לא הוצרך עוד למנות לאו דלא תשקרו. שאינו אלא אזהרה פרטית לשבועת כפירת ממון בלבד. וגם בלא"ה כיון דבכפירה לחוד בלא השבועה כבר עובר בלאו דלא תכחשו. וגם אחר שכבר כפר. ודאי קאי בכל רגע שעומד בכפירתו ואינו מודה להתובע. בלאו זה דלא תכחשו. וא"כ לאו דלא תשקרו לא איצטריך אלא לאזהרה יתירה שלא ישבע בשקר לקיים כפירתו. וגם משום אזהרת העונש דחומש ואשם דלא ענש אא"כ הזהיר. כדקתני בברייתא שם. וא"כ לענין מנין הלאוין. לפי שיטתו

של רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה לאו דלא תכחשו. דכבר נפק"ל מיני' עיקר איסורא דכפירה אפי' בלא שבועה. שוב לא הוצרך למנות לאו דלא תשקרו:

מצוה מו

זדון לא תזידון. הכוונה ללאו דולא יזידון עוד האמור (בפרשת שופטים) בזקן ממרא. ומנאוהו הבה"ג וסייעתו. אבל בספרי (פרשת שופטים פיסקא קנ"ד) מבואר דאזהרת זקן ממרא הוא מהקרא המוקדם בפרשה. דכתיב לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך עיי"ש. וכן מבואר בפ"ג דברכות (י"ט ע"ב) ובפ"ב דשבת (כ"ג ע"א) דלא תסור ל"ת הוא עיי"ש. והבה"ג שלפנינו מנה גם לאו דלא תסור. אבל בה"ג כת"י רומי ליתא לאו דלא תסור עיי"ש. ונוסחא זו עיקר לפי דעת הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) בדעת הבה"ג במנין העונשין שלו. דהעונשין שמונה אין כוונתו בהן למנות העונשין מצד עצמן. אלא הלאוין שהעונשין הללו באו על עבירתן עיי"ש בדבריו ז"ל. וא"כ כאן שכבר מנה הבה"ג במנין העונשין שלו זקן ממרא בין מחייבי חנק עיי"ש. הרי כבר מנה לאו דלא תסור שהוא אזהרת זקן ממרא. דהעונש היינו אזהרת העונש. אלא דלפ"ז יש לתמוה דגם לאו דולא יזידון עוד לא הו"ל למנות. דהרי לאו זה ג"כ בזקן ממרא הוא דכתיב. והו"ל אזהרה נוספת לזקן ממרא. ואחר שמנה העונש לא הי' לו למנות אזהרתו. כמו שלא מנה מה"ט לאו דלא תסור. ונראה דבאמת מהאי טעמא לא מנה באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא לאו דלא תסור ולא לאו דולא יזידון עוד. אלא מנה עונש חנק דזקן ממרא במספר שאר העונשין עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. וכן הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו לא מנה כלל אף אחד משני לאוין אלו. מיהו אף שכן הוא לפי המפרשים שלו הר"מ מועטי ובעל נתיב מצותיך. אבל לדעתי נראה שהוא מונה שני הלאוין אלה גם יחד. וזו היא כוונתו במש"כ שם פן יסור ופן יזיד בעובי משמן חלבו. עיי"ש ובמה שנדחק בפירושו בנתיב מצותיך (דף פ"ה ע"א) עיי"ש. ולדידי נראה דכוונתו בזה ללאו דלא תסור ולא דלא יזידון עוד. וזהו שסיים בעובי משמן חלבו. ורצה לומר בקשי ערפו ובתקיפת דעתו ועזותו יפנה עורף להוראת סנהדרי גדולה. וכן הבה"ג בנוסחא שלפנינו מנה שני לאוין אלו סמוכים זה אצל זה. ובלתי ספק שזו היתה ג"כ נוסחת הבה"ג שלפני הר"י אלברגלוני ז"ל. כדרכו ז"ל להמשך אחריו. ובהרבה מקומות בלשונו ממש. וגם בה"ג כתי' רומי נראה דכוונתו למנות שני לאוין אלו. דמש"כ שם וז"ל לא תסור מכל הדבר ולא יזידון עוד עיי"ש. דמשמע לכאורה דכוונתו כאן ללאו דלא תסור מכל הדברים שכתוב (בפרשת תבוא) ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום וגו'. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל שם (בפרשת תבוא) דהבה"ג מנה לאו זה במנין הלאוין. והשיג עליו

עיי"ש. וכן בסה"מ (שורש ד') השתדל הרמב"ן לפרש כוונת הבה"ג בלאו זה. ומסקנתו שאין למנותו עיי"ש. וכן מנאו בה"ג שלפנינו (סוף מנין הלאוין). אבל נראה דט"ס הוא. וצ"ל לא תסור מן הדבר. וכוונתו ללאו זה דזקן ממרא. דלאו דלא תסור מכל הדברים נמנה גם בה"ג כת"י שם לקמן בפ"ע עיי"ש. ואף שאין מזה ראי' מכרחת כ"כ. משום שיש שם בלא"ה כיו"ב כמה לאוין שנכפלו שני פעמים. מ"מ כן נראה ממה שסמכן הבה"ג לשני לאוין אלו זה אצל זה. וא"כ לפ"ז לפי דעתו של הרמב"ן ז"ל שם בשיטת הבה"ג הדבר תמוה ביותר. דהרי לפ"ז לא הי' לו להבה"ג למנות אף לאו אחד מלאוין אלו. ומיהו בלא"ה יש בזה מבוכה בדברי הבה"ג בכמה מצות כיו"ב. וכבר העירותי במק"א על קצת מהם. ועוד יתבאר בזה:

אלא דמלבד זה הדבר תמוה מצד עצמו למה מנו הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל שני הלאוין. דלכאורה הו"ל שני לאוין שנכפלו במצוה אחת. דלכ"ע אינם נמנין אלא בלאו אחד. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי שגם הוא ז"ל לא מנה אלא לאו דולא יזידון עוד בלבד. כמו שעשה רבינו הגאון ז"ל כאן. ובעל אתה הנחלת לא מנה אף אחד משני הלאוין האלו. אלא מנה העשה דכתיב בזקן ממרא כי יפלא ממך דבר וגו' וקמת ועלית אל המקום וגו' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. שמבואר בספרי שם שהוא מצות עשה. ומנאוה הרמב"ם (עשין קע"ד) וכל הנמשכים אחריו. אבל הבה"ג לא מנאה. ובעל אתה הנחלת לא הלך בזה בעקבות הבה"ג. וגם מנה עונש דזקן ממרא. וזו היא כוונתו במש"כ שם. פליאת הדין ללמוד מלשכת הגזית. ומיתת חנק לעושה בזדון עיי"ש. וזה יתכן שפיר ע"פ דעת הרמב"ן ז"ל בשיטת הבה"ג. אבל דברי הבה"ג תמוהים טובא מכל צד. ואמנם גם דברי רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל תמוהים טובא לכאורה אמאי שבקו לאו דלא תסור המוקדם בפרשה וגם מבואר בהדיא בספרי ובגמרא דהו"ל ל"ת. ונקטו לאו דלא יזידון עוד שלא נזכר בשום דוכתא בהדיא כלל דחשיב לאו. ומיהו נראה דכיון דאזהרה דלא תסור כתיבא אצל העונש. ועלה מסיים קרא וכתב והאיש אשר יעשה בזדון וגו' ומת האיש ההוא. א"כ ודאי כמו דעונש מיתה ליכא אלא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. וגם דוקא במופלא שבב"ד. כדאמרינן התם (פ"ז ע"א) וכן שאר התנאים שנאמרו שם בעונש דזקן ממרא עיי"ש וברמב"ם (פ"ג מהלכות ממרים). הכי נמי אזהרת לאו דלא תסור ליתא אלא בהנך גווני דוקא. וכן מתבאר להדיא מדברי הראב"ד בהשגות (פ"ד מהלכות ממרים ה"ג) עיי"ש. דהא כולהו הנך מיעוטי כתיבי אצל אזהרת לא תסור. ועונש מיתה בתרי' הוא דכתיב. וא"כ אם ממיתה ממעעינן מהנך מיעוטי בהנך גווני כ"ש מאזהרת לאו דלא תסור דסמיך להו טפי. אבל לאו דולא יזידון עוד. דבתר העונש הוא דכתיב. משמע

שכולל כולהו גווני. דאפי' בהנך גווני דגלי קרא לפטרו ממיתה ומאזהרה דלא תסור. איכא מיהת לאו דלא יזידון עוד. דכל מי שחולק על הוראת ב"ד הגדול. בכל ענין עובר מיהת בלאו דלא יזידון עוד. וכדכתיב ברישא דקרא וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון. וגם לשון האזהרה דלא יזידון עוד משמע דאתי לאזהרה חמורה וכללית יותר מאזהרת לא תסור. וכן מתבאר מלשון הר"ן ז"ל (שם פ"ט ע"א) שכתב בתוך דבריו וז"ל והיינו דלא כתיב בזקן ולא יוסיפו לעשות כדבר הזה. שאין החשש מפני זקנים אחרים שימרו. אלא כתב ולא יזידון עוד. רצה לומר שלא יבוא שום אדם לחלוק על הקבלה האמיתית. אבל במסית ועדים זוממין אין ההכרזה על העם אלא שלא יעשו המעשה ההוא בעצמו. והיינו דכתיב בהו ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה עכ"ל עיי"ש. וכעין זה כתב הלח"מ (בפ"ג מהלכות ממרים ה"ח) דאזהרה דלא יזידון עוד משמע אזהרה אלימתא וחמורה טפי עיי"ש בדבריו. ומעתה כיון דאזהרה זו כוללת יותר מלאו דלא תסור. ניחא שפיר דברי הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל שמנו שני הלאוין דלטעמייהו אזלי. שכן דרך הבה"ג וסייעתו. וכן דרך הרמב"ם והנמשכים אחריו בכל כיו"ב שאין שני הלאוין באים להזהיר על ענין אחד ממש. אלא האחד הוא כולל כל הענין. והשני לא בא להזהיר אלא על פרט אחד או קצת מן הפרטים שבכלל הלאו הכללי. הם מונים שניהם כמש"כ בכמה דוכתי. והילכך גם כאן לשיטתם אזלי ומנו הנך שני הלאוין. וניחא ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל דגם הוא לשיטתו אזיל. דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. ולזה שבק לאו דלא תסור. ולא מנה אלא הלאו הכללי דולא יזידון עוד. שכולל הרבה יותר. אבל דברי הר"א הזקן ז"ל לא יתיישבו בזה שהרי הוא ז"ל הולך תמיד בעקבות הבה"ג וא"כ הו"ל למנות גם לאו דלא תסור. ומיהו נראה דלא מנה לאו דלא תסור משום שכבר מנה העונש דזקן ממרא במספר העונשין שלו. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל בדעת הבה"ג דהעונש היינו האזהרה של העונש. אבל לאו דלא יזידון עוד כיון שכולל גם כולהו גווני דמיפטר ממיתה. בע"כ הוצרך למנות. וא"כ גם כאן הולך בעקבות הבה"ג ומונה לאו דלא תסור. דהיינו העונש שבא עליו. ומנה גם לאו דלא יזידון עוד שהוא לאו כללי ולאו דלא תסור אינו אלא לאו פרטי. ולכך נמנין שניהם. אבל דברי הבה"ג עצמן והר"י אלברגלוני ז"ל ודאי תמוהים דאף דהי' להם למנות לאו דלא יזידון מטעם שנתבאר. מ"מ לא הי' להם למנות לאו דלא תסור אחר שמנו עונש דזקן ממרא במספר העונשין. לפמש"כ הרמב"ן ז"ל בדעת הבה"ג. ומיהו דברי הר"י אלברגלוני ז"ל יש ליישב דמש"כ פן יסור. אין כוונתו ללאו דלא תסור. אלא כמו שפי' המפרש שאינו אלא טעם למצות לא ירבה לו נשים דלעיל מיני' בסמוך

עיי"ש. אבל דברי הבה"ג תמוהים. אלא שכבר כתבתי דבלא"ה יש בזה מבוכה וסתירות בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל ויתבאר במק"א בס"ד:

ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב. אלא דבעיקר לאו דולא יזידון עוד צ"ע לכאורה מסוגיא דפ"ק דמכות (ד' ע"ב) דאמרינן התם ורבנן האי לא תענה ברעך מאי דרשי ביי'. ומשני ההוא מיבעי לי' לאזהרה לעדים זוממין ור"מ אזהרה לעדים זוממין מנא לי'. אמר רבי ירמי' נפק"ל מוהנשארים ישמעו ויראו ולא יוסיפו עוד. ורבנן ההוא מיבעי לי' להכרזה. ור"מ הכרזה מישמעו ויראו נפקא עיי"ש. הרי מבואר דדוקא לר"מ ס"ל דלהכרזה סגי לן בקרא דישמעו ויראו בלחוד. וסיפא דקרא דכתיב ולא יוסיפו עוד. אתי לאזהרת לאו. אבל לרבנן דקיי"ל התם כוותייהו ס"ל דכולי' קרא להכרזה איצטריך. וליכא למשמע מיני' אזהרה. והשתא כיון דמההוא קרא דזקן ממרא דכתיב וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד ילפינן נמי דבעי הכרזה. כמבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ט ע"א). ותניא התם ארבעה צריכין הכרזה המסית ובן סו"מ וזקן ממרא ועדים זוממין. ואמרינן טעמא משום דבכולהו כתיב וכל העם וכל ישראל וכו' עיי"ש. א"כ אית לן למימר דלרבנן דקיי"ל כוותייהו כולי' קרא להכרזה הוא דאתי. וליכא למשמע אזהרה כלל מדכתיב בסיפא דההוא קרא ולא יזידון עוד. כי היכי דלרבנן לא שמיעא להו אזהרה לעדים זוממין מדכתיב בהו ולא יוסיפו עוד. משום דכולי' קרא להכרזה הוא דאיצטריך. אמנם נראה דאדרבה מהתם יש להוכיח דולא יזידון עוד לאזהרת לאו הוא דאתי. דהרי לכאורה יש לתמוה דבפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ג ע"ב) ס"ל לסתמא דתלמודא דאזהרה דמסית נפק"ל מדכתיב בי' וכל ישראל ישמעו ויראון ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה. והשתא הדבר קשה דהא לרבנן דקיי"ל כוותייהו ס"ל גבי עדים זוממין דכולי' קרא להכרזה הוא דאיצטריך. וא"כ הכי נמי גבי מסית ליכא למשמע אזהרה מההוא קרא. דכולי' להכרזה הוא דאיצטריך. ובודאי לא יתכן לומר דסתמא דתלמודא דהתם אזלא אליבא דר"מ. ויותר תמוה דהרי התם מייתי ברייתא דקתני לא ישמע על פיך אזהרה למסית ולמדיח. ופריך עלה מסית בהדיא כתיב בי' וכל ישראל ישמעו ויראון ולא יוסיפו וגו'. ומשום זה משבש לה להך ברייתא. דצ"ל אזהרה למדיח בלחוד עיי"ש. ומלבד דקשה מאי דקאמר מסית בהדיא כתיב בי'. כיון דלרבנן דפליגי עלי' דר"מ וקיי"ל כוותייהו. ליכא למשמע מהתם אזהרה כלל. וא"כ אפי' לר"מ עכ"פ לא שייך למימר מיהת בפשיטות כ"כ מסית בהדיא כתיב בי'. דנהי דלר"מ איכא למשמע הכי מייתורא דקרא. מ"מ לא כתיב הכי בהדיא. כיון דאיכא לפרושי דכולי' קרא להכרזה הוא דכתיב. כדקאמרי רבנן. ביותר תמוה מאי דפריך הכי בפשיטות אברייתא. ומשום הכי משבש

לה. והרי הוה מצינן לאוקמי הך ברייתא כרבנן דכולי' קרא לא כתיב אלא בהכרזה. וליכא למשמע מיני' אזהרה כלל. ולהכי הוצרך תנא דברייתא למילף אזהרה למסית מקרא דלא ישמע על פיך. ושפיר קתני לא ישמע על פיך אזהרה למסית ולמדיח. אלא ודאי מוכרח דלכ"ע שמעינן אזהרה למסית מקרא דוכל ישראל ישמעו ויראון ולא יוסיפו לעשות וגו'. וא"כ ודאי תמוה טובא מסוגיא דרפ"ק דמכות שם:

וכבר ראיתי להר"ב פר"ח בבאורו על הרמב"ם (פ"ד מהלכות ע"ז) שעמד בזה. וכתב דבסוגיא דגמרא איכא למידחק נפשין דתלמודא בעי לאוקמי להההיא ברייתא כר"מ. א"נ דקים לי' לתלמודא דאתיא כר"מ. אבל על הרמב"ם שכתב דאזהרה דמסית נפק"ל מקרא דוכל ישראל ישמעו ויראון וגו'. אף דהוא גופי' פסק (בהלכות עדות) כרבנן קשה. דהו"ל תרתי דסתרי והניח בצ"ע עיי"ש. ודבריו תמוהים ולא יתכנו כלל. דלא שמענו כזה מעולם דמשבש הברייתא כי היכי דליתוקמי אף כר"מ. כיון דמיתוקמא שפיר כרבנן ולא צריך לשיבושה. וגם מש"כ דקים לי' לתלמודא דאתיא כר"מ. לא יתכן כלל. וגם הך ברייתא איתא במכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) ומיתניא התם סתמא עיי"ש. ברם העיקר בזה מש"כ קצת אחרונים ז"ל דעד כאן לא פליגי ר"מ וחכמים אלא בקרא דעדים זוממין. דכתיב והנשארים ישמעו ויראו וגו'. דכיון דע"כ הוצרך למיכתב והנשארים משום דלא מצי למיכתב וכל העם או וכל ישראל. וכדאמרינן התם בפרק הנחנקין. משום דלא כ"ע חזו לסהדותא עיי"ש. הי' מקום לומר דלא קפיד קרא אלא באותן שיהיו נמצאים שם בשעת מיתתן בלבד. אי לאו דכתיב ולא יוסיפו לעשות וגו'. אבל בעלמא היכא דכתיב וכל ישראל או וכל העם. גם חכמים דר"מ מודים דגם בלא קרא דולא יוסיפו איכא למשמע שפיר הכרזה. דבלא הכרזה מהיכן ידעו כל ישראל. ואייתר ולא יוסיפו לאזהרה. דהרי בן סו"מ ג"כ מכלל אותן דקתני התם דבעו הכרזה אע"ג דלא כתיב בי' ולא יוסיפו. אלא וכל ישראל ישמעו ויראו. אלא ודאי כיון דכתיב בי' וכל ישראל ישמעו ויראו שפיר שמעינן מינה הכרזה אע"ג דלא כתיב בי' ולא יוסיפו. ומעתה אתיא שפיר סוגיא דארבע מיתות שם אליבא דכ"ע. דמשום דגבי מסית כתיב בי' וכל ישראל ישמעו ויראון אפי' לחכמים דר"מ שפיר שמעינן מיני' הכרזה גם בלא סיפא דקרא דכתיב ולא יוסיפו וגו'. וע"כ לכ"ע לאזהרה הוא דאתי. ושפיר פריך אליבא דכ"ע מסית בהדיא כתיב בי'. ושפיר כתבו הרמב"ם וסייעתו ז"ל דאזהרת מסית הוא מולא יוסיפו לעשות וגו'. והשתא בזקן ממרא דכתיב בי' וכל העם ישמעו ויראו. שפיר שמעינן מיני' הכרזה אפי' לחכמים דר"מ גם בלא סיומא דקרא ולא יזידון עוד. וע"כ לכ"ע לאזהרת לאו הוא דאתי הרי דאדרבה מהתם מוכרח כדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דקרא דולא יזידון עוד לאזהרת לאו הוא דאתי:

איברא דאכתי קשה לכאורה דהרי רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו דולא יוסיפו לעשות וגו' דכתיב במסית. ולכאורה עכצ"ל דס"ל דלמאי דקיי"ל כחכמים דר"מ דכולי' קרא להכרזה הוא דאיצטריך. וס"ל דלאו דוקא בעדים זוממים. אלא ה"ה במסית וכיו"ב ס"ל הכי. ולהכי לדינא אין לנו אזהרה למסית אלא מקרא דלא ישמע על פיך שכבר מנאו. והוא אזהרה למסית ולמדיח וא"כ דבריו סתרי אהדדי. דלפ"ז גם קרא דולא יזידון עוד לאו אזהרה היא. ולהכרזה הוא דאיצטריך. מיהו נראה דלק"מ דודאי ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דר"מ וחכמים בקרא דעדים זוממין בלחוד הוא דפליגי. וקרא דולא יזידון עוד אליבא דכ"ע הו"ל אזהרת לאו. ומ"מ לק"מ מה שלא מנה לאו דולא יוסיפו האמור במסית. דהיינו משום דלשיטתו אזיל. דכיון דמבואר בפרק ארבע מיתות שם דשפיר שמעינן אזהרה למסית מקרא דלא ישמע על פיך. אלא דאמרינן דלא צריך להכי משום דבלא"ה מסית בהדיא כתיבא בי' אזהרה בקרא דולא יוסיפו לעשות. וא"כ מבואר מזה דלאו דלא ישמע על פיך כולל אזהרה למסית ולמדיח. אלא דחוץ מזה כתב קרא אזהרה מיוחדת למסית בפ"ע. והשתא א"כ הו"ל ככל שאר שני לאוין כיו"ב שהאחד כללי והשני פרטי. שבא להזהיר על אחד מן הפרטים שכבר הוא בכלל הלאו הכללי. דדרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא למנות אלא הלאו הכללי בלבד. וכמו שנתבאר. ולזה לא מנה אלא לאו דלא ישמע על פיך שכולל מסית ומדיח. והשמיט לאו דולא יוסיפו לעשות וגו'. איברא דאכתי לפ"ז יש מקום עיון בדברי הבה"ג שלא מנה לאו דלא יוסיפו לעשות דמסית ואעפ"כ מנה לאו דולא יזידון עוד. וזהו תרתי דסתרי. דלהבה"ג לא יתכן מש"כ אליבא דרבינו הגאון ז"ל דאין זו שיטתו. ואכ"מ להאריך בזה ויבואר עוד בזה במ"א בס"ד:

ועדיין צ"ע לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל דלקמן במנין הפרשיות שלו (פרשה ד') מנה העשה דזקן ממרא. דכתיב כי יפלא ממך דבר וגו' ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה. וזו היא כוונתו במש"כ שם ומן הלשכה ילמדו פליאם עיי"ש. וכדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנו עשה זו. ודלא כהבה"ג וסייעתו שהשמיטוה. חוץ מבעל אתה הנחלת שמנה ג"כ עשה זו. כמעט בלשון זה ממש כרבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל. ויש לתמוה דהרי לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה לאו דולא יזידון עוד לא הי' לו למנות העשה. אבל נראה דדבריו ז"ל מדוקדקים היטב. דהרי בלא"ה יש לתמוה מה שמנה עשה זו במנין הפרשיות שאינם אלא מצות הציבור. וזו מצוה הנוהגת בכל יחיד מישראל. ועכ"פ מיהת בכל הראוי להוראה. והי' לו למנותה במנין שאר העשין. וגם תמוה לכאורה דבספרי שם אמרו דהעשה היא מדכתיב על המשפט אשר יאמרו לך תעשה עיי"ש. וכן מנאוה הרמב"ם וסייעתו מהך קרא. אבל מלשון רבינו הגאון ז"ל לא משמע הכי. אלא מונה

העשה מרישא דקרא דכתיב וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' וגו' ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. דקאי רק על השאלה והלמוד מהם בכל דבר משפט אשר יפלא. וגם בעל אתה הנחלת נמשך אחר דברי רבינו הגאון ז"ל בזה. ובאמת דדבריהם נכונים. דמקרא דעל המשפט אשר יאמרו לך תעשה. לא שמענו אלא דאחר שהגידו חייבין לעשות על פיהם. אבל לא שמענו מזה מצוה לשאול מהם כל דבר אשר יפלא. אלא שיש לתמוה על הספרי אמאי לא נקט העשה אלא מקרא בתרא דליכא למשמע מיני' מצוה אלא לעשות ע"פ משפטם שכבר אמרו. אבל לא שתהי' מצוה לכתחילה לשאול ולדרוש מהם. מיהו אפשר לומר דבאמת הספרי קאי גם על קראי דלעיל מיני'. אלא נקט קרא בתרא לומר דעד כאן היא העשה. ולא תסור דכתיב בתרי' הוא ל"ת עיי"ש. אבל לשון הרמב"ם והנמשכים אחריו. וכן לשון הרמב"ם ז"ל (ריש הלכות ממרים) צ"ע בזה עיי"ש. אמנם דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים בזה. דלא מנה המצוה לעשות ע"פ הדבר אשר הגידו והמשפט אשר אמרו. משום שכבר מנה לאו דלא יזידון עוד. וכשיטתו בכל כיו"ב. אבל מנה המצוה לכתחילה כשיפלא איזה דבר לשאול מהם דאין זה בכלל הלאו. וממילא ניחא נמי מה שמנאה במספר הפרשיות. משום דהשאילה והדרישה מסנהדרי גדולה שבלשכת הגזית היא מצות הציבור. כמבואר במתניתין דפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ו ע"ב) ובברייתא שם (פ"ח ע"ב) ובתוספתא (פ"ב דחגיגה ופ"ז דסנהדרין) דצריך לשאול תחילה מסנהדרין שבעירו. או הסמוך לעירו. אם אין סנהדרין בעירו. ואם לא שמעו הלכה זו הולכין הזקן עם הסנהדרין לסנהדרי קטנה שעל פתח הר הבית. ואם גם הם לא שמעו הולכין אלו ואלו לאותן סנהדרי קטנה שעל פתח העזרה. ואם גם הם לא שמעו אלו ואלו באין לסנהדרי גדולה שבלשכת הגזית. ועי' בספרי (שופטים פיסקא קנ"ב) ובפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ממרים ה"ד ובפ"ג ה"ח) עיי"ש. ומה שהקשה בלח"מ (בפ"א שם) מנ"ל להרמב"ם דהב"ד שבעירו ג"כ הולכים עם הזקן לב"ד הגדול מהם עיי"ש. לא ראה שכן מפורש בתוספתא דחגיגה וסנהדרין שם עיי"ש. וא"כ מבואר דהשאלה בלשכת הגזית אינה ע"י החכם השואל בלבד. אלא הוא עם שלשה בתי דינים באין ללשכת הגזית לשאול מסנהדרי גדולה. וא"כ מצות הציבור הוא. ולזה נכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל שמנאה במנין הפרשיות שהן מצות המסורות לצבור ולב"ד:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות דשם לא מנה גם לאו דלא יזידון עוד. אלא מנה העשה ממש על דרך שמנאה כאן במנין הפרשיות. שבדבור לא תשא כתב שם אקומה ואעלה ללמוד דת הנפלא עיי"ש. והיינו מדכתיב כי יפלא

ממך דבר למשפט וגו' וקמת ועלית וגו' ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. וגם מנה (בדבור לא תרצח) עונש זקן ממרא. וכתב שם ולחנוק עושה בזדון על חכמי אל עיי"ש. וזה כלשון הכתוב והאיש אשר יעשה בזדון וגו' ומת האיש ההוא וגו'. משום דבעינן דוקא שיורה לעשות. או שיעשה כהוראתו. כדתנן התם (פ"ו ע"ב) עיי"ש ובברייתא שם (פ"ח ע"ב). וזהו ממש כדרך בעל אתה הנחלת שהבאתי לעיל. וזה יתכן ע"פ דרך הבה"ג לפי הבנת הרמב"ן ז"ל (שורש י"ד) שהבאתי לעיל. אם נימא דס"ל ג"כ דלאו דלא יזידון אינו כולל יותר מלאו דלא תסור. וא"כ אחר שמנו העונש דזקן ממרא. דהיינו לאו דלא תסור שוב לא הוצרכו למנות לאו דלא יזידון עוד שאינו אלא כלאו כפול באותו ענין עצמו. או דס"ל דאינו לאו כלל. דקרא להכרזה הוא דאתי למאי דקיי"ל כחכמים דר"מ (בריש פ"ק דמכות). כמו שנתבאר לעיל. איך שיהי' עכ"פ כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מדבריו באזהרותיו שם כדאשכחן בכמה מצות אחרות כיו"ב. כמו שכבר העירותי עליהן במקומותיהן:

מצוה מז

לאור נשיא. לקלל שופט. הנה רבינו הגאון ז"ל מונה כאן רק שלשה לאוין בקללה. מקלל נשיא. מקרא דנשיא בעמך לא תאור. מקלל שופט. מקרא דאלהים לא תקלל. ומקלל חרש מקרא דלא תקלל חרש. ומבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ו ע"א) דכולהו מיצרך צריכי וחד מחברי' לא אתי עיי"ש. והשמיט ממניינו אזהרת מברך את השם ואזהרת מקלל אביו ואמו שמנאום שאר מוני המצות. וכבר ביארנו טעמו של רבינו הגאון ז"ל בזה לעיל (במצוה ראשונה) מה שיש בו די לדעתנו. ואמנם עדיין יש לתמוה מה שהשמיט רבינו הגאון מלמנות אזהרת מקלל עצמו שמבואר להדיא במתניתין (פרק שבועות העדות ל"ה ע"א) דעובר בל"ת. ומפרשינן בגמרא שם (לקמן ל"ו ע"א) דנפק"ל מדכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד וכדר"א אר"א דאמר כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת עיי"ש. ומנאוהו הסמ"ג (לאוין רי"ב) ובסמ"ק (סי' קכ"ז) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין רצ"א) עיי"ש. איברא דרבינו הגאון ז"ל איננו יחיד בהשמטה זו. דגם הבה"ג וכל סייעתו השמיטוהו. חוץ מהרא"ם ז"ל ביראים שנראה מדבריו (בסי' מ"ב) דדעתו ז"ל למנותו עייש"ה (ובסי' נ"ח). וגם הרמב"ם והרמב"ן ז"ל והחינוך לא מנאוהו. וכבר עמד הרשב"ץ ז"ל שם על הרמב"ם בזה. אלא שהביא שם בשמו של הרמב"ם בחבורו הגדול שכתב שם שהוא בכלל קללת אחרים. והוא ז"ל השיג עליו בזה. וכתב שאינו נראה כן מהגמרא עיי"ש בדבריו. והם תמוהים אצלי בתרתי. דמש"כ שאינו נראה כן מהגמרא. וע"כ כוונתו משום דמקלל עצמו מייתי בגמרא מדכתיב רק השמר לך ושמור

נפשך. ומקלל חבירו מדכתיב לא תקלל חרש עיי"ש. וכיון דיש בכל אחד לאו בפ"ע א"כ אין זה בכלל זה ויש למנות שניהם וא"כ יותר הי' לו לתמוה מדברי הרמב"ם גופי'. שהרי כן מבואר גם בדברי הרמב"ם עצמו (פכ"ו מהלכות סנהדרין.) דמקלל חבירו הביא (בהלכה א') מקרא דלא תקלל חרש. ומקלל עצמו הביא שם (בהלכה ג') מקרא דהשמר לך ושמור נפשך עיי"ש. ונמצאו דברי הרמב"ם סותרים זא"ז. וגם בעיקר הדבר שהביא בשם הרמב"ם דמקלל עצמו הוא בכלל אזהרת מקלל חבירו. דבריו מתמיהים בעיני. דאין שום רמז מזה בדברי הרמב"ם כלל. וכפי הנראה הבין כן ממש"כ הרמב"ם (שם ה"ג). וז"ל המקלל עצמו לוקה כמו שקלל אחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך עכ"ל עיי"ש. ואין מלשון זה שום משמעות לזה כמבואר. ואדרבה ממה שסיים הרמב"ם וכתב שנאמר השמר לך וגו'. מבואר דאינו בכלל אזהרת מקלל חבירו. דא"כ לא הוה מייתי לזה אזהרה בפ"ע מקרא אחרינא:

ואמנם כדי שלא יהיו דברי הרשב"ץ ז"ל תמוהים כ"כ הי' אפשר לומר בכוונתו דמדברי הרמב"ם גופי' לא תקשה כ"כ. דיתכן לומר דמש"כ המקלל עצמו לוקה כמו שקלל אחרים שנאמר השמר לך וגו'. אין כוונתו לומר דאזהרתו נפק"ל מהך קרא. שהרי בהדיא כתב הרמב"ם גופי' (בפי"א מהלכות רוצח ה"ד) וז"ל כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מצות עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דהך קרא מצות עשה היא ולא ל"ת שיהי' חייב עלה מלקות. אלא ודאי אין כוונת הרמב"ם ז"ל כאן אלא לומר דמקלל עצמו לוקה מקרא דלא תקלל חרש כמו שקלל אחרים. משום דכיון דלא כתיב בקרא לא תקלל רעך חרש. אלא לא תקלל חרש סתמא. גם מקלל עצמו בכלל. כל כמה דלית לן שום סברא וטעם לחלק בין עצמו לחבירו. אלא משום שהי' מקום לומר דמסתמא לא מיירי קרא אלא בחבירו שמוזהר על הכאתו והזיקו. אבל גופו הי' מקום לומר דהרי הוא שלו כממונו. ורשאי להזיק בנפשו. וממילא נמי אין לנו לומר מסתמא שיהא מוזהר על קללת עצמו. לזה מייתי מקרא דהשמר לך ושמור נפשך. דמבואר שמזהיר הכתוב גם על היזק גופו כעל חבירו. והילכך ממילא אית לן למימר דמש"כ רחמנא סתמא לא תקלל חרש כולל בין עצמו ובין חבירו. ומעתה א"כ הוה אתי שפיר מה שלא מנה הרמב"ם ז"ל במנין הלאוין אזהרת מקלל עצמו. דהרי אין בו אזהרה בפ"ע. אלא הוא בכלל מקלל חבירו דאזהרתו מקרא דלא תקלל חרש שכבר מנאה הרמב"ם ז"ל. אלא שאינו נראה כן מהגמרא. דבסוגיא דפרק שבועות העדות שם אמרינן דנפק"ל מקלל עצמו מדכתיב רק השמר לך ושמור נפשך וכדר"א אר"א כל מקום שנאמר

השמר פן ואל אינו אלא ל"ת עיי"ש. הרי מבואר דעיקר אזהרת מקלל עצמו לא נפק"ל אלא מההוא קרא דהשמר לך ושמור נפשך. מדמסיים עלה וקאמר וכדר"א אר"א כל מקום שנאמר השמר וכו'. ואין לומר דבגירסת הרמב"ם ז"ל לא הוה הך סיומא דמסיים בגירסתנו וכדר"א וכו'. ולכן פירשה ע"פ דרכו כמו שביארנו. דהא ליתא. דמלבד דבכל הראשונים הגירסא כדלפנינו. חוץ מהשאילתות (בפרשת קרח שאילתא קל"ד) דמשמע קצת שלא הי' כן בגירסתו עיי"ש. אלא דבדברי הרמב"ם גופי' (בפיה"מ סופ"ד דשבועות) מבואר בהדיא שהיתה גירסתו כגירסא שלפנינו עיי"ש. וגם בלא"ה מלישנא דגמרא שם דאמרינן עצמו דכתיב רק השמר לך וכו'. וחבירו דכתיב לא תקלל חרש עיי"ש. וכן הוא בשאילתות שם עיי"ש. משמע בהדיא דמקלל עצמו לא נפיק מלא תקלל תרש. וא"כ עיקר אזהרתו אין לנו אלא מקרא דרק השמר לך וגו'. זהו הנראה לי בכוונת רבינו הרשב"ץ ז"ל כדי שלא יהיו דבריו תמוהים כ"כ. אם כי לפ"ז דבריו קצרים יותר מדאי. ובעיקר דברי הרמב"ם אלו עי' משכ"ל (עשה ע"ז) עיי"ש:

ואמנם אפי' הי' אפשר לקיים דרכו זו של הרשב"ץ בכוונת הרמב"ם. אכתי אין זה מספיק לגמרי. דלפ"ז אכתי קשה אמאי לא מנה הרמב"ם עשה זו דהשמר לך ושמור נפשך במנין העשין לענין המצוה להזהר להסיר המכשולות שיש בהם סכנה. ואע"ג שכבר מנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קפ"ד) עשה דועשית מעקה וגו'. וכתב שם דענין המצוה היא שציונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו עיי"ש. וכ"כ ביותר ביאור החינוך (פרשת תצא סי' תקמ"ו) עיי"ש היטב. וכ"כ רבינו בחיי (פ' תצא כ"ב ח') עיי"ש. וא"כ יש מקום לומר דהו"ל כאחת משאר עשין הכפולות שאינן באות במנין בפ"ע. כמו שביאר הרמב"ם (בשורש תשיעי) עיי"ש. מ"מ נראה דכיון דעשה דמעקה אינה אלא בסכנה הבאה מחמת בנין ביתו או חצרו וכיו"ב. אבל עשה דהשמר לך וגו' היא עשה כללית בכל מידי שיכול להביא לידי סכנה. דהך קרא סתמא כתיב. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (הלכות רוצח שם) עיי"ש. וכל כיו"ב דרכו של הרמב"ם למנות שתיהן ואין להן תורת עשין כפולין. כמבואר בהרבה מקומות כיו"ב בסה"מ. הן אמת דמדברי החינוך שם משמע דגם עשה דועשית מעקה עשה כללית היא לכל מידי דסכנה עיי"ש. וכן נראה מדברי הרמב"ם (בסה"מ עשין קפ"ד) עיי"ש אלא דגם לפי דבריו כיון דעשה דשמור נפשך וגו' לא כתיבא אלא בשמירת נפשו ולא בשמירת נפש אחרים. ועשה דועשית מעקה כוללת הכל. אין זו עשה כפולה לדרכו של הרמב"ם ז"ל והחינוך שהולך בעקבותיו כידוע. אלא דלפ"ז דברי החינוך תמוהים. דנמצא חמורה שמירת נפשו משמירת נפש אחרים ממכשולים. דבשמירת נפשו איכא תרי עשין. דמלבד עשה דועשית מעקה איכא

נמי עשה דהשמר לך וגו' משא"כ בשמירת נפש אחרים ליכא אלא עשה אחת דועשית מעקה. והרי בהכאת אחרים החמירה תורה טפי מבגופו. דבהכאת אחרים איכא מלקות משא"כ בחובל עצמו דאיכא מ"ד דשרי. ולכ"ע מיהת ליכא אלא איסורא בעלמא. וליכא למ"ד דלקי עלה. ומיהו יש לצדד בכוונת החינוך אלא שאכמ"ל בזה. ועכ"פ אין נראה שיהי' זה בכלל עשין הכפולות. ואמנם כדי לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל הי' נראה יותר לומר דס"ל דודאי עיקר קרא לאו בהכי מיירי. וכמבואר בקרא בהדיא דמיירי בענין אחר לגמרי. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל בפי' עה"ת שם ובהשגותיו על סה"מ (בלאוין הנוספין לדעתו לאו שני) ובמש"כ הר"ב מג"א. שם לדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. וע"כ הא דנפק"ל מהך קרא אזהרה למקלל עצמו. היינו רק מייתורא דקרא. ודרשא בעלמא הוא אע"ג דודאי דרשא גמורה היא מדאורייתא ולקי עלה. וא"כ הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שביאר (בשורש שני) דכל כיו"ב אינו נמנה בכלל מנין תרי"ג עיי"ש. אלא דזה לא יתכן אלא לדעת הרמב"ם והחינוך דקאי בשיטתי'. אבל להרמב"ן שהשיג על שורש זה של הרמב"ם עיי"ש באריכות. וכן להבה"ג וסייעתו ורבינו הגאון ז"ל דלא ס"ל שורש זה של הרמב"ם כלל אכתי תמוה מה ראו על ככה שלא למנות לאו זה דמקלל עצמו במספר הלאוין. מאחר דמשנה ערוכה היא ולית מאן דפליג עלה דעובר בל"ת:

והנה בפרק שבועת העדות (שבועות ל"ו ע"א) עלה דתנן התם לעיל המקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בל"ת. גרסינן בגמרא א"ר ינאי ודברי הכל. עצמו דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד כדר"א אר"א כל מקום שנאמר השמך פן ואל אינו אלא ל"ת. וחבירו דכתיב לא תקלל חרש. וכתבו בתוס' ד"ה ושמור נפשך מאד וז"ל תימא בקללה ד"ה חייב ובחובל עצמו איכא פלוגתא (בב"ק צ"א ע"ב) חבלה נמי תיפוק לי' מהאי קרא או מוהשמרו מאד לנפשותיכם. ועוד תימא דבפרק ארבע מיתות דחיק לאשכוחי אזהרה למקלל אביו מנשיא וחרש ודיין ליגמר ממקלל עצמו עיי"ש מה שנדחקו בקושיא השנית. והראשונה הניחו בתימא. עוד הקשו שם במאי דיליף מקלל חבירו מדכתיב לא תקלל חרש דבסוגיא דפרק ארבע מיתות לא ילפינן לה אלא במה הצד מחרש ואביו עיי"ש. וראיתי להתומים (סי' כ"ז סק"א) שהעלה לתרץ כל זה דבאמת הא דתנן דמקלל עצמו עובר בל"ת היינו רק משום דמתניתין אזלא כמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. אבל למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו אין ה"נ דשרי נמי לקלל עצמו. והא דקאמר רבי ינאי דמתניתין דברי הכל. לא אתי לומר דליכא שום תנא דפליג עלה. אלא לומר דר"מ וחכמים דפליגי התם ברישא במקלל אביו ואמו אי בעינן שם המיוחד או חייב אפי' באחד מן הכינוים. הכא במקלל לדברי הכל חייב אפי' אכינוים. וכדפירש"י שם עיי"ש. ובלא"ה ע"כ מוכרח לומר כן וכמבואר

בפירש"י לעיל. וכמש"כ רש"א שם עיי"ש. ולפ"ז הא דבפרק ארבע מיתות לא בעי למילף אזהרה למקלל אביו ממקלל עצמו. אפשר לומר דניחא לי' טפי למינקט ילפותא מנשיא דיין וחרש דניחא אליבא דכ"ע אפי' למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. ולדידי' גם מקלל עצמו רשאי משא"כ בסוגיא דשבועות דקיימינן אליבא דמ"ד מקלל עצמו עובר בל"ת שפיר מייתי אזהרת מקלל חבירו מלא תקלל חרש. ולא הוצרך להביא במה הצד מאביו וחרש. משום דהתם לא הוצרך לזה אלא משום דמחרש לחוד לא אתי. כדקאמר התם דאיכא למיפרך מה לחרש שכן חרישתו גרמה לו עיי"ש. אבל הכא דקיימינן למ"ד דאין אדם רשאי לחבול בעצמו ומקלל עצמו עובר בלאו לא צריך לזה. משום דאיכא בלא"ה לומר מקלל עצמו יוכיח עכת"ד עיי"ש:

המבואר לפי זה דמאי דתנן דמקלל עצמו עובר בל"ת לאו דברי הכל היא. אלא תליא בפלוגתא דתנאי דאיפליגו אי רשאי אדם לחבול בעצמו. הן אמת דהדבר קשה לכאורה לומר כן. אם כי כבר ראיתי להר"ב כנה"ג ז"ל (בספרו דינא דחיי על הסמ"ג לאוין י"ג) שהעלה ג"כ בדעת הסמ"ג שם דס"ל דרנב"י (בפרק שתי הלחם צ"ט ע"ב) פליג אדרבי ינאי (בפ"ג דשבועות) דאמר דהשמר לך ושמור נפשך אתי לאזהרת לאו למקלל עצמו עיי"ש בדבריו. ואין לדבריו מקום אם לא ע"פ דרך זה כמבואר. דהרי ודאי רנב"י לא יפלוג אסתם מתניתין דליכא מאן דפליג עלה. איברא דראיתי ג"כ להר"ב חק"ל (חיו"ד ח"ג סי' ק"א) דגם הוא כוון מדעתו כמו שהעלה הכנה"ג בדעת הסמ"ג. אלא שהוסיף בה דברים. וכתב דלרנב"י אתי אזהרה למקלל עצמו במה הצד מקללת אב ודיין ונשיא וחרש. על דרך שאמרו בגמרא (בסנהדרין ס"ו ע"א) עיי"ש ובמש"כ התוס' שם. אלא דכבר הרגיש הרב ז"ל שם דהא איכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שאתה מוזהר על הכאתם. משא"כ עצמו דאדם רשאי לחבול בעצמו. ולזה כתב די"ל דרנב"י ס"ל כמ"ד דאין אדם רשאי לחבול בעצמו עיי"ש בדבריו. דעפ"ז כתב ג"כ ליישב קושית התוס' בשבועות שם ד"ה השמר עיי"ש. וא"כ היינו הך. דעכ"פ נצטרך לומר דפלוגתא דתנאי היא בהך מילתא. דלרנב"י לא אתיא מתניתין דשבועות אלא כמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו אבל למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו ליכא אזהרה במקלל עצמו. וא"כ יותר פשוט וברור דרכו של התומים שהבאתי שהעלה כן גם אליבא דרבי ינאי. ולית לן לאפושי פלוגתא בכדי בין רנב"י לרבי ינאי. גם עיקר ילפותא דמקלל עצמו מקללת אחרים במה הצד לא נהירא כלל אפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. דודאי לכ"ע חמיר טובא טפי היזיקא דעביד לאחריני מהיזיקא דגופי'. וכן מבואר להדיא בסוגיא דבב"ק שם (צ"א ע"ב) דאפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו מ"מ לענין ישיבה בתענית להרע לעצמו

חיילא עלי' שבועה ולהרע לאחרים לא חיילא עיי"ש. ולדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל גם בהכאה וחבלה ממש חיילא עלי' שבועה בהרעת עצמו אפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. וזו היא ג"כ דעת הסמ"ג (לאוין רמ"א) עיי"ש. וא"כ היכי מצינן למילף קל מחמור להחמיר עליו. ועוד דכיון דעל מה הצד פרכינן פירכא כל דהוא אע"פ שאין בו חומרא וקולא. וכדפרכינן התם בסוגיא דסנהדרין מה להצד השוה שכן משונין. וכמשפירש"י שם עיי"ש. א"כ איכא למיפרך מה להצד השוה שכן הזיקא דאחריני משא"כ מקלל עצמו דאינו אלא הזיקא דגופו. וע"כ אין לנו בזה אלא לומר כדרכו של הר"ב התומים. ומ"מ ודאי הדבר קשה לחדש בזה פלוגתא דתנאי מה דנשנה במשנתנו סתם. ובגמרא אין שום רמז ורמיזא לומר דתנאי היא:

אבל נראה ראי' מוכרחת לזה מדאמרינן (ריש פ"ק דתמורה ד"ג סוע"ב) אר"י משום ריה"ג כל ל"ת שבתורה עשה בו מעשה לוקה. לא עשה בו מעשה אינו לוקה. חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם שאע"פ שלא עשה מעשה חייב. ואמרינן עלה מקלל מנ"ל דלקי. אר"א א"ר אושעי' אמר קרא אם לא תשמור לעשות וגו' וכתיב והפלא את מכותך וכו' הפלאה זו מלקות וכו'. ואימא למוציא שם שמים לבטלה וכו'. אנן הכי קשיא לן. אימא מוציא שם שמים לבטלה תסגי לי' במלקות. אבל מקלל חבירו בשם כיון דקעביד תרתי דקמפיק שם שמים לבטלה וקמצער לחברי' לא תסגי לי' במלקות ומשני לא מצית אמרת דכתיב לא תקלל חרש. אי אמרת בשלמא לקלל את חבירו אזהרתי' מהכא דכתיב לא תקלל חרש. אלא אי אמרת מוציא ש"ש לבטלה אזהרתי' מהיכא מדכתיב את ה' אלקיך תירא. ההיא אזהרת עשה היא עיי"ש. ולכאורה קשה טובא דאכתי מנ"ל דקרא דוהפלא וגו' קאי למקלל חבירו בשם ודילמא לא קאי אלא למקלל עצמו בשם דליכא תרתי. דהא אינו מצער חבירו אלא את עצמו. אבל מקלל חבירו בשם אכתי לעולם אימא לך כיון דאית בי' תרתי לא סגי לי' במלקות. והכא לא שייך לומר אזהרתו מהיכא. דהרי גם מקלל עצמו לאו גמור יש בו. כמבואר במתניתין (דפרק שבועת העדות שם) דעובר בל"ת. ואמרינן בגמרא דהיינו מקרא דהשמר לך ושמור נפשך וגו'. וביותר תמוה דהרי מאחר דגם מקלל עצמו לאו שאין בו מעשה הוא. וע"כ אינו לוקה אלא מהך קרא גופי' דוהפלא וגו'. דמוקמינן לי' בין למקלל חבירו ובין למקלל עצמו. והשתא א"כ תמוה אימא דלא אתי קרא אלא למקלל עצמו בלבד. אבל מקלל חבירו דאית בי' תרתי אימא לא תסגי לי' במלקות. ועכצ"ל דהך סוגיא אזלא אליבא דמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. ולדידי' גם צערא דגופי' אסרה תורה כצערא דחברי'. וא"כ גם במקלל עצמו בשם אית בה תרתי. דמצער נפשי' וגם מפיק שם שמים לבטלה. ואפי' הכי גלי קרא דסגי לי' במלקות.

ומינה דה"ה למקלל חבירו. אלא דלפ"ז יש לתמוה בסוגיא דבב"ק (פרק החובל צ"א ע"ב) דשקיל וטרי ודחיק טובא לאשכוחי תנא דסבר אין אדם רשאי לחבול בעצמו עיי"ש. אמאי לא מייתי מדרבי יוסי הגלילי. דאיהו ניהו דאמר התם הך מילתא דמקלל חבירו בשם לקי. וא"כ לפמש"כ ע"כ סבר דאין אדם רשאי לחבול בעצמו. ובפרט לפמש"כ התוס' בב"ק שם בד"ה אלא תנאי כו' דבעי לאשכוחי תנא דאמר הכי אליבא דר"ע עיי"ש. וכ"כ שאר ראשונים שם עי' באס"ז שם. וא"כ שפיר י"ל דריה"ג דהו"ל תלמידי' דר"ע. כמבואר בזבחים (נ"ז ע"א) ובספרי (פ' חוקת פיסקא קכ"ד). וכ"כ התוס' (בע"ז מ"ה ע"א) בד"ה אמר ר"ע עיי"ש. הוא ניהו תנא דאמר אליבי' דר"ע דאין אדם רשאי לחבול בעצמו. וע"כ נראה מוכרח מזה דלמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו ה"ה נמי דרשאי לקלל עצמו. ומעתה א"כ ודאי י"ל דריה"ג ס"ל כמ"ד דאדם רשאי לחבול בעצמו. וממילא מוכרח ע"כ דקרא דוהפלא וגו' לא מיתוקים אלא במקלל חבירו בשם. דאילו מקלל עצמו כיון דס"ל אדם רשאי לחבול בעצמו שרי לגמרי. וכן נראה מוכרח מדקאמר ריה"ג כל ל"ת כו' חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם וכו'. ותמוה לכאורה אמאי לא נקט נמי מקלל עצמו. וכדנקט נמי במתניתין דסו"פ שבועת העדות שם המקלל עצמו וחבירו וכו' עיי"ש. ועוד תמוה ביותר אמאי נחית לדיוקא ודייק וקאמר מקלל חבירו בשם. הו"ל למימר סתמא. המקלל בשם. דממילא הוה ידעינן דקאי על כל מקלל דשייך בי' מלקות. בין עצמו ובין חבירו נשיא ודיין וחרש. וכן קשה בתוספתא (פרק בתרא דמכות). וכן קשה בסוגיא דירושלמי (סופ"ג דשבועות) עיי"ש. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו הכי נמי רשאי לקלל עצמו. וריה"ג. וכן סתם ברייתא דתוספתא שם ואמוראי דירושלמי (סופ"ג דשבועות) שם סברי דאדם רשאי לחבול בעצמו. ולהכי לא נקטי אלא מקלל חבירו בשם בלבד. דבמקלל עצמו ס"ל דאפי' איסורא ליכא. ולאו בר מלקות הוא:

ואמנם לפ"ז יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל (בפרק י"ח מהלכות סנהדרין ה"ב. ובריש פ"א מהלכות תמורה) שהביא מימרא דריה"ג כמו שהיא. דמשמע דדוקא מקלל חבירו לקי ולא מקלל עצמו. וכן (בפרק י"ט מהלכות סנהדרין) שמנה שם מספר הלוקין לא הביא במספרם אלא מקלל חבירו בשם. כמש"כ שם (בסי' קל"ד) עיי"ש. ומדלא מנה גם מקלל עצמו שיש בו לאו בפ"ע משמע לכאורה דס"ל דבמקלל עצמו ליכא מלקות. והשתא הרי כיון דהרמב"ם גופי' ס"ל דקיי"ל אין אדם רשאי לחבול בעצמו הו"ל למנות גם מקלל עצמו בכלל הלוקין. וגם כשהביא מימרא דריה"ג הו"ל למיכתב חוץ מנשבע ומימר ומקלל עצמו או חבירו בשם. כמש"כ באמת בפיה"מ להרמב"ם (ריש פ"ג דמכות וסוף פ"ד דשבועות) עיי"ש. וביותר יש לתמוה דהרי (בפכ"ו מהלכות סנהדרין) פסק הרמב"ם

בהדיא דמקלל עצמו לוקה. ונמצאו דבריו ז"ל סותרים זא"ז. ומיהו נראה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל. עפ"מ שהעלתי לעיל (בעשה ראשונה) דבהזכרת שם שמים לבטלה אע"ג דבמזכירו לבדו בלא צירוף דברים אחרים אין בו אלא עשה כמבואר בריש פ"ק דתמורה שם. מ"מ כשמזכירו בתוך דברים בטלים. או בתוך דברים שיש איסור לאמרן הרי זה בכלל אזהרת לאו דלא תשא. ולפ"ז יקשה לכאורה במאי דשקלינן וטרינן התם מנ"ל דמקלל חבירו בשם לוקה. ותיפוק לי' מקרא דלא תשא דאיתרבי למלקות מדכתיב בי' כי לא ינקה ה' וגו' כמבואר שם עיי"ש בסוגיא דלעיל. ומיהו הא לק"מ דא"כ היינו נשבע שכבר אשמעינן ריה"ג דלקי. ולמאי איצטריך לאשמעינן תו מקלל חבירו בשם כיון דגם מקלל לא לקי אלא מהך לאו גופי' דלא תשא כנשבע. ועכצ"ל דמאי דנקט מקלל בפ"ע היינו לאשמעינן דאע"ג שלא הותרו בו משום לאו דלא תשא אלא משום לאו דקללה ג"כ לקי. ולזה פריך שפיר מנ"ל דלקי על לאו זה דקללה אע"ג שאין בו מעשה. וכמו שביארתי כבר לעיל (בעשה דאת ה"א תירא) עיי"ש היטב. והשתא א"כ לפ"מ שהעלתי שם בדעת הרמב"ם דס"ל דקרא דהשמר לך ושמור נפשך אינו לאו מצד עצמו אלא עשה. והאי דלקי מקלל עצמו מהאי קרא אינו אלא משום דאחר דשמענו מהך קרא דאסר קרא לקלל עצמו ממילא שוב הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תשא דאיתרבי למלקות. עי' בדברינו שם. ממילא שוב לק"מ מאי דהקשינו לעיל דנוקמי קרא דוהפלא וגו' למקלל את עצמו אבל מקלל חבירו דאית בי' תרתי לא תסגי לי' במלקות. דהרי במקלל עצמו נהי דאית בי' אזהרת לאו היינו רק מקרא דלא תשא. אבל משום איסור קללה מצד עצמו אין בו אלא אזהרת עשה מקרא דהשמר לך ושמור נפשך לדעת הרמב"ם ז"ל. וכיון דאנן לא איירינן התם אלא מאזהרה דקללה מצד עצמה וכדכתיבנא. א"כ ע"כ ליכא לאוקמי קרא דוהפלא במקלל עצמו. דא"כ אזהרתי' מהיכא. וכדאמרינן לענין מוציא ש"ש לבטלה. ומעתה א"כ להרמב"ם ז"ל לטעמי' אתיא מילתא דריה"ג אליבא דכ"ע. דאפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. כיון דאזהרה דמקלל עצמו אין לנו אלא מקרא דלא תשא. א"כ הו"ל בכלל נשבע דקתני דהיינו הך אזהרה עצמה. ולהכי לא קתני ריה"ג אלא מקלל חבירו בלבד. ולהכי שפיר עשה הרמב"ם שהביא בהלכותיו מילתא דריה"ג כלשונה ממש. וממילא ניחא נמי מה שלא מנה במספר הלוקין (בפי"ט מהלכות סנהדרין) אלא מקלל חבירו בלבד. משום דמקלל עצמו לא לקי אלא משום עבירת לאו דלא תשא. וא"כ היינו בכלל נשבע שכבר מנה שם בכלל הלוקין דהיינו הך. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בהדיא (סוף הלכות שבועות) דנשבע לאו דוקא עיי"ש ובמה שביארנו לעיל (בעשה ראשונה):

אלא דכל זה אינו אלא לדעת הרמב"ם ז"ל. אבל לכל שאר ראשונים ז"ל דס"ל דסוגיא דסו"פ שבועת העדות היינו כפשטא דמלקות דמקלל עצמו היינו מההיא קרא גופי' דהשמר לך ושמור נפשך ומשום דכל מקום שנאמר השמר פו"א אינו אלא ל"ת. וא"כ גם במקלל עצמו אית בי' אזהרת לאו מצד עצמו. א"כ ע"כ מוכרח מסוגיא דתמורה כמשכ"ל דלמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו גם לקלל עצמו רשאי. ומילתא דריה"ג אתיא כוותי'. וזו ראי' מוכרחת לדעת התומים שהבאתי. ועוד נראה להביא ראי' לזה מדאמרינן (בפרק ואלו מגלחין י"ז ע"ב. ובפ"ק דנדרים ז' ע"ב) דמר זוטרא חסידא כי הוה מתחייב בר בי רב שמתא הוה משמית נפשי' ברישא והדר משמית בר בי רב עיי"ש. והיינו רק ממדת חסידות בעלמא משום יקרא דבר בי רב או כדי שלא יתעצל וישכח להתיר לו כמש"כ הראשונים ז"ל שם עיי"ש. והשתא להסוברין דלענין איסורא דאורייתא עובר במקלל אפי' בלא שם ובלא כינוי כנראה מדברי הטור (בחו"מ סי' כ"ז) וכמ"ש בב"ח ובש"ך שם עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י בסוגיא דתמורה שם ובתוס' (פרק ואלו מגלחין י"ד ע"ב) בד"ה מהו שינהוג וכו'. דלאו דמקלל איכא נמי בלא שם כלל. אלא דלא לקי אלא בשם עיי"ש. וכ"כ בחנוך (פ' קדושים סי' רל"א) וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ ריש פ"ג דמכות) עיי"ש. וכבר כתבתי לעיל (בעשה ראשונה) שכן נראה דעת רבינו הגאון ז"ל עיי"ש. וכבר הקשיתי שם דלפ"ז יש לתמוה דמשום מדת חסידות בעלמא היכי עבר מר זוטרא חסידא על לאו דמקלל עצמו. דהרי שמתא הו"ל בכלל מקלל. כמש"כ התוס' (בפרק ואלו מגלחין שם). וכ"כ בתשו' מהר"ם מינץ (סי' צ"ח) וכ"כ בריטב"א (שבועות ל"ו ע"א) עיי"ש. עיי"ש שהארכתי בזה והנחתי בצ"ע. אבל נראה כעת דמזה יש להביא ראי' דלמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו הכי נמי רשאי לקלל עצמו אפי' בשם. וא"כ י"ל דמר זוטרא חסידא הכי ס"ל. ושפיר עביד דשמית נפשי' משום מדת חסידות בעלמא:

ולפ"ז אפשר להביא מזה ראי' לדעת הרמ"ה ז"ל שהביאו בטור חו"מ (סי' ת"כ סעי' כ"א) דפסק להלכה כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. דכיון דמר זוטרא חסידא עבד בה עובדא ודאי אית לן למימר דמעשה רב. ובפרט דסתמא דגמרא (בפ"ק דנדרים) שם מייתי סייעתא מינה. וכן בפרק ואלו מגלחין מייתי לה בסתמא עיי"ש. וראיתי למרן בב"י שם נדחק הרב' למצוא טעם ומקור לפסקו של הרמ"ה ז"ל בזה. וכתב שם ז"ל נראה שטעמו מדאמרינן עלה (בגמרא בב"ק צ"א ע"ב) ואין אדם רשאי לחבול בעצמו והתניא יכול נשבע להרע לעצמו וכו'. ומסיק אלא תנאי הוא דתניא א"ר אלעזר הקפר ברבי מה ת"ל וכפר עליו וגו' אלא שציער עצמו וכו'. משמע לי' להרמ"ה דבשום דוכתא לית הילכתא כר"א הקפר עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד מלבד שאין דבריו ז"ל מספיקים כלל לחדש דבר כזה

לדעת הרמ"ה ז"ל בלא שום מקור. עיקר דבריו תמוהים אצלי. חדא דהרי להתוס' ושאר ראשונים שכתבו שם דמאי דקאמר תנאי הוא היינו אליבא דר"ע עיי"ש. וא"כ הרי סתם לן תנא במשנתנו כר"א הקפר ברבי. דבמתניתין קתני אליבא דר"ע דאין אדם רשאי לחבול בעצמו. ואנן קיי"ל סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם. ועוד דאפי' תימא דאין הלכה כר"א הקפר ברבי בשום דוכתא. מ"מ כיון דהכא אליבא דר"ע קאמר לה ולא מסברא דנפשי'. מנ"ל לפסול עדותו ולומר שאין האמת כדבריו. ובפרט שלא בא להקל אלא להחמיר. ובעיקר הדבר תמיהני היכי אפשר לחדש כהך כללא לומר דבשום דוכתא אין הלכה כר"א הקפר ברבי. והרי בהדיא אמרינן (בע"ז פ"ג מ"ג ע"א) א"ר יהושע בן לוי פעם אחת הייתי מהלך אחר ר"א הקפר ברבי בדרך וכו' ומצא עכו"ם קטן ולא אמר לו כלום מצא עכו"ם גדול וא"ל בטלה וכו' ש"מ תלת וכו' עיי"ש. הרי דריב"ל דלדעת הגאונים וסייעתם ז"ל הלכה כמותו בכל מקום. ואפי' לגבי רבי יוחנן. כמש"כ הראשונים (בחולין צ"ז ע"א) ובשאר דוכתי. למד הלכה למעשה מר"א הקפר ברבי. וכן (בפרק אלו טרפות נ"ו ע"ב) אמרינן ריב"ל הו"ל ההיא תרנגולתא שדרי' לקמי' דר"א הקפר ברבי וכו' ואכשרה עיי"ש. הרי דריב"ל למד תורה מפיו ושאל ממנו הלכה למעשה. אבל יש מקום בזה לומר כדברי הב"ח שם. שכתב דכיון דבפ"ק דשבועות (ח' ע"א) משמע דרבנן הוא דפליגי עלי' דר"א הקפר ברבי. הו"ל יחיד ורבים וקיי"ל דהלכה כרבים עיי"ש. ואע"ג דהכא הו"ל סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא. דלדעת הרבה ראשונים הלכה כסתם אפי' במקום יחיד כנגד רבים. מ"מ י"ל דהרמ"ה ז"ל לטעמי' אזיל. דאיהו גופי' ס"ל דביחיד כנגד רבים לא אמרינן הלכה כסתם. כמבואר להדיא בחי' ופסקי הרמ"ה לבב"ב (פרק המוכר את הספינה סי' מ"ז) שכתב וז"ל ואע"ג דקיי"ל סתם מתניתין ומחלוקת דברייתא הלכה כסתם מתניתין הני מילי היכא דלא אוקימנא למתניתין גופא כיחידאה דאיכא למימר דלא תני לה יחידאה. דאע"ג דקיימא אליבא דיחידאה איכא למימר דכיון דסתם לן תנא כוותי' ש"מ איכא רבנן בתראי דס"ל כוותי' ואליבא דרבים היא. אבל היכא דפשיטא לן דיחידאה קתני לה לית הילכתא כוותי'. דיחיד ורבים הלכה כרבים עכ"ל עיי"ש. כן הי' נראה לכאורה. אבל באמת הא ליתא. דדברי הרמ"ה שם אינם אלא היכא דאמר בגמרא בהדיא מתניתין יחידאה הוא. וכההיא דבב"ב שם (ע"ט ע"ב) דקאי עלה הרמ"ה שם. דאמרינן אמר רבא מתניתין יחידאה היא וכו' עיי"ש. ועל זהו שכתב הרמ"ה ז"ל דכיון דבהדיא קאמר רבא מתני' יחידאה היא. דהיינו רבי נתן ש"מ דפשיטא לי' לרבא דליכא תו מאן דסבר כרבי נתן בהכי. ובזה הוא דס"ל להרמ"ה דלית הילכתא כההיא סתמא אלא כרבנן דפליגי עלי' דר"נ. אבל היכא דלא אמרינן בהדיא בגמרא דמתניתין

יחידאה היא. אע"ג דלא אשכחן בהדיא מאן דקאמר הכי אלא יחידאה. אית לן למימר דמסתמא כיון דסתם לן רבי במשנתנו כוותי' ש"מ דהוה ידיע לי' לרבי כמה תנאי אחריני דקיימי נמי בשיטתי'. ולאו יחידאה היא. ופשוט דזו היא כוונת הרמ"ה ז"ל שם. וא"כ כאן דלא קאמרינן דמתניתין יחידאה היא אלא דלא אשכחן מאן דקאמר הכי בהדיא אלא ר"א הקפר ברבי גם להרמ"ה אית לן למימר דהלכה כסתם. אלא דקצת יש לצדד בזה לפי מה שנראה מלשון הרמ"ה ז"ל שכתב וז"ל דכיון דסתם לן תנא כוותי' ש"מ איכא רבנן בתראי דס"ל כוותי' ואליבא דרבים היא וכו' עכ"ל. משמע דהיינו דוקא בחד מהנך תנאי קמאי דהוו מקמי רבי. דבזה הוא דאיכא למימר דאע"ג דרבנן דבההוא דרא הוו פליגי עלי' דההוא תנא מ"מ רבנן בתראי דבתר ההוא דרא הוו קיימי בשיטתי' דההוא תנא ולאו יחידאה הוא. אבל ר"א הקפר ברבי דהוה בימי רבי. ורבי' דריב"ל הוה. וכן בפרק כיסוי הדם (פ"ד ע"ב) מבואר שהי' בימי רבי חייא. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (במגן אבות פ"ד דאבות) דר"א הקפר ברבי הי' חבירו של רבי חייא עיי"ש. וכיון דרבנן דבההוא דרא הוו פליגי עלי' א"כ קים לן דכד סתים רבי למתני' לא הוה מאן דקאי בשיטתי'. וא"כ אע"ג דלא אמרינן בגמרא בהדיא דמתניתין יחידאה היא. מ"מ פשיטא לן דיחידאה קתני לה ואית לן למימר לפי דברי הרמ"ה דלית הילכתא כההיא סתמא. מיהו אין זה ברור אצלי. דנראה דרבנן בתראי דכתב הרמ"ה לא רצה לומר רבנן דדרא בתרא. אלא רבנן דבתר פלוגתייהו. דבשעתא דאיתשל הך דינא בבי מדרשא לא הוה מאן דקאמר הכי אלא ההוא תנא. אבל בתר הכי אפשר דקמו להו גם כמה תנאי אחריני כוותי'. ולהכי סתם תנא דמתני' כוותי'. והילכך כל כמה דלא אמרינן בהדיא בגמרא מתניתין יחידאה היא אית לן למימר הלכה כסתם:

אלא דבלא"ה דברי הב"ח תמוהים אצלי. דלא ידענא היכן מצא הב"ח בסוגיא דשבועות שום משמעות דרבנן הוא דפליגי עלי' דר"א הקפר ברבי. דהא לא אמרינן התם אלא ולר"א הקפר דאמר נזיר חוטא הוא מאי איכא למימר. כלומר לדידי' תקשה מאי דאקשינן עלי' דרבי יהודה אימא נזיר טמא דחלק דמייתי תורים ובני יונה קאי עלי' קרא דמטומאות ולא כל טומאות. ולא על טומאת מקדש וקדשיו. ומנ"ל למידרש מההוא קרא דאין השעיר מכפר אלא על טומאת מו"ק. ומשני ר"א הקפר סבר לה כר"ש דאמר ממקומו הוא מוכרע. כלומר ור"י לא ס"ל כר"א הקפר דנזיר חוטא הוא. והילכך אימעיט לי' נזיר טמא מדכתיב לכל חטאתם ולא לכל טומאתם. וע"כ לא קאי קרא דמטומאות ב"י דכתיב בכפרת השעיר אלא בטומאת מו"ק עיי"ש בסוגיא. וא"כ אין לנו מההיא סוגיא משמעות אלא לומר דרבי יהודה פליג עלי' דר"א הקפר. אבל רבנן מאן דכר שמייהו התם. ובלא"ה מבואר בהדיא

(בפ"ק דנדרים ד"י ע"א) דרבי יהודה פליג עלי' דר"א הקפר עיי"ש. אבל ר"ש ס"ל כר"א הקפר כמבואר שם ובפ"ב דסוטה (ט"ו ע"א) עיי"ש. ובירושלמי (פ"א דנדרים סוף ה"א וסוף פ"א דנזיר) אפליגו בהדיא בהכי בברייתא ר"י ור"ש עיי"ש. אבל רבנן לא אשכחן בשום דוכתא דליפליגו עלי' דר"א הקפר בהכי. ועוד דבספרי (פרשת נשא פיסקא ל') קתני מילתא דר"א הקפר בשם א"ק סתם. ומאן דפליג עלי' קתני לי' בלשון יחיד דהיינו רבי ישמעאל עיי"ש. הרי דלהך תנא דספרי רבנן קיימי כר"א הקפר ומאן דפליג עלי' יחידאה הוא. ועי' גם במדרש רבה (פ' נשא פ"י) דגם שם רבי ישמעאל הוא דפליג עלי' דר"א הקפר ע"ש. ועי' נזיר (י"ט ע"א) דמוקמינן לרבי ישמעאל כר"א הקפר עייי"ש. ואולי ט"ס הוא בספרי ומ"ר שם. וצ"ל רבי יהודה במקום רבי ישמעאל. ואכמ"ל בזה. ויותר הו"ל להב"ח להוכיח מסוגיא דפ"ק דנדרים שם דקאמרינן אמר אביי שמעון הצדיק ור"ש ור"א הקפר כולן שיטה אחת הן דנזיר חוטא וכו' עיי"ש. והרי ידוע דעת הגאונים ז"ל דבכל כיו"ב קיי"ל דאין הלכה כשיטה. דמשמע דהנך תנאי הוא דס"ל הכי ורבים פליגי עלייהו. והו"ל כיחיד לגבי רבים. וכמש"כ הר"ן ז"ל ושאר ראשונים (בפ"ק דסוכה) ושאר דוכתי עיי"ש. אלא דגם בזה מלבד דאינו מוכרח. וכמש"כ בלח"מ (ריש פ"ג מהלכות דעות). ובפרט בתשו' הרשב"א (ח"א סי' תל"א) עיי"ש. בלא"ה הדבר פשוט דאפי' למאן דפליג עלי' דר"א הקפר וס"ל דנזיר טהור לאו חוטא הוא. מ"מ אכתי אין שום הכרח לומר דפליג עלי' נמי בעיקר מילתא לומר דמותר לאדם לצער עצמו בצערא בעלמא כגון לחבול בעצמו. די"ל דוקא דרך קבלת נזירות או ישיבת תענית ס"ל דשרי. אבל צערא דגופא בעלמא מודי לי' דאסור. והסברא פשוטה לחלק. וכמבואר ג"כ בסוגיא דבב"ק (פרק החובל שם) עיי"ש. ולכן גם דברי הב"ח אינם מספיקים כלל לפרש הסתום בדברי הרמ"ה ז"ל. שוב ראיתי להר"ב כנה"ג (בהגהות ב"י אות ט') שגם הוא הרגיש בקושיא זו האחרונה על הב"ח. ולזה דחה דבריו עיי"ש. ועוד ראיתי שם שכנראה הי' לפניו הנוסחא בדברי הב"י שם כן. ומשמע לי' להרמ"ה משום דוכתא דלית הילכתא כר"א הקפר וכו' עיי"ש. וכנראה שכן הוא בדפוס ישן שהי' לפניו. אבל בדפוס שלפני כתוב כמשכ"ל. ובודאי דיותר נכונה נוסחת הכנה"ג. דעפ"ז לא יהיו דברי מרן הב"י תמוהים כ"כ. אלא דלפ"ז הניח הב"י דברי הרמ"ה בלא פתרון כלל. אבל לפי מה שביארנו יש לו להרמ"ה ז"ל מקור נאמן למה שפסק כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו:

וראיתי להר"ב כנה"ג שם שכתב דטעם הרמ"ה הוא מכח ברייתא דיכול נשבע להרע לעצמו ולא הרע שיהא פטור וכו'. דמייתי לה בפרק החובל שם. והך להרע לעצמו מוקמינן התם למסקנא דומיא דהרעת אחרים. בלחבול בעצמו. וס"ל דאדם רשאי לחבול

בעצמו. ולהכי חיילא שבועה עלי'. דהו"ל רשות עיי"ש. וכיון דהך ברייתא ס"ל דאדם רשאי לחבול בעצמו הכי נקטינן עכת"ד הכנה"ג עיי"ש. ולא ידענא מאי אולמא דהך ברייתא יותר ממתניתין. לא יהא אלא כסתם בברייתא ומחלוקת במתניתין דקיי"ל דאין הלכה כסתם. כדאמרינן ביבמות (פרק החולץ מ"ב ע"ב) עיי"ש. וכ"ש כאן דליכא במתניתין שום פלוגתא בהכי כלל. אמנם באמת כבר ביאר הרמ"ה ז"ל גופי' טעמו. דדברי הרמ"ה אלו הביאם בשיטה מקובצת בסוגיא דב"ק שם ממקורן. וז"ל שם רב חסדא כי הוה מסגי ביני קוצי הוה מדלי מאני' וכו'. שמעינן מינה דאדם רשאי לחבול בעצמו ואינו רשאי לאבד ממונו. וקיי"ל כרב חסדא דבתרא הוא. הרמ"ה ז"ל בפריטיו עכ"ל הש"מ שם עיי"ש. וקאי עלה דאמרינן התם רב חסדא כי הוה מסגי ביני היזמי והגא מדלי להו למאני אמר זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה עיי"ש. ומדלא חייש ר"ח למה שנפצעו רגליו בהיזמי והגא. הוכיח הרמ"ה ז"ל דס"ל לר"ח כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. איברא דדברי הרמ"ה ז"ל צ"ע אצלי. דלכאורה אין מזה שום הכרח לפסוק כן. דנראה דרב חסדא לטעמי' אזיל. דאמרינן בשבת (פרק תולין ק"מ ע"ב) א"ר חסדא האי מאן דאפשר לי' למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום בל תשחית. הרי דס"ל דבל תשחית דממונו חמיר מגופי'. אבל לפי מאי דמסקינן התם ולאו מילתא היא בל תשחית דגופא עדיף עיי"ש. ממילא אידחי נמי הך דר"ח דהכא. משום דאסור לאדם לצער עצמו אפי' משום הפסד ממונו משום דבל תשחית דגופא עדיף מממונו. וכ"ש כשאין בדבר הפסד ממון. הן אמת דראיתי בדק"ס שם שהביא נוסחא אחרת של ש"ס כת"י דלא גרסינן שם ולאו מילתא היא וכו'. והביא שם שכן משמע מדברי המאירי בחי' שבת שם דלא הי' זה בגירסא שלפניו עיי"ש. ובאמת שכן נראה מדברי המאירי שם מדהביא עובדא דרב חסדא להלכה עיי"ש. אלא שראיתי להמאירי ז"ל גופי' לעיל (בפרק מפנין קכ"ט ע"א) שהביא ההיא דאמרו שם לרבה צלחו לי' שרשיפא. א"ל אביי והא קעבר מר משום בל תשחית. א"ל בל תשחית דגופאי עדיף לי' עיי"ש. והביאה במאירי שם להלכה כרבה דבל תשחית דגופא עדיף עיי"ש. וא"כ היכי פסק כאן כרב חסדא דהו"ל תרתי דסתרי אהדדי. וע"כ צ"ל דס"ל לפי גירסתו דבההיא דרב חסדא ליכא בל תשחית דגופא כולי האי אם אוכל נהמא דשערי. וא"כ עכ"פ נסתלקה ראייתו של הרמ"ה ז"ל לפסוק כרב חסדא משום דבתרא הוא. דהא רבה דהוה ביומי דר"ח קאמר דבל תשחית דגופא עדיף. הרי דאפי' במקום השחתת ממון ס"ל דעובר בבל תשחית דגופא. וא"כ כ"ש דאסור לחבול בעצמו בכדי שלא במקום השחתת ממון. ומבואר דס"ל דהלכה כמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. מיהו אפשר לומר קצת עפ"מ דיש לדקדק בלישנא דרבה דא"ל

לאביי בל תשחית דגופאי עדיף לי. ולכאורה הרי דין זה כולל לכל אדם והו"ל לומר בדרך כלל בל תשחית דגופא עדיף. כלישנא דגמרא (בפרק תולין) לפי גירסא שלפנינו. ואמאי דייק רבה לומר כן רק על עצמו. ב"ת דגופאי עדיף לי. דמשמע לו דוקא ולא לאחר. ולכן נראה דאביי הוה ס"ל דנהי דודאי צריך למהר להחם למאן דמקיז כדי למנוע ממנו צערא דגופי'. מ"מ אין סכנה בדבר אם ימתין מעט עד אשר ימצאו לו עצים להסקה. ולהכי פריך והא קעבר מר משום בל תשחית. ולזה השיב לו רבה ודאי שכן הוא אצל רוב בני אדם. אבל בל תשחית דגופאי עדיף לי. משום דידענא בנפשאי דאפי' בשהוי מעט אני מסתכן. ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. ובזה מתורץ קושית המהרש"א בח"א על הרי"ף והרא"ש לפי גירסתם עיש"ה ואין להאריך. ולפ"ז אדרבה משם משמע דלא אמרינן בל תשחית דגופא עדיף ורשאי אדם לחבול בעצמו. ונראה להביא ראי' להרמ"ה ז"ל מדאמרינן ביומא (פרק הוציאו לו נ"ג ע"א) רבא כד הוה מיפטר מיני' דר"י הוה אזיל לאחורי' עד דמנגפן כרעי' ומתווסן אסקופתא דר"י דמא. א"ל לר"י הכי עביד רבא. א"ל יהא רעוא דתרום רישך אכולה כרכא עיי"ש. והדבר קשה כיון דאין אדם רשאי לחבול עצמו מי התיר לו לרבא לחבול בעצמו משום כבוד רבו. והרי אין שום איסור נדחה מפני כבוד אב ורב. אפי' מצוה דרבנן. כמש"כ הרמב"ם (בפ"ו מהלכות ממרים הלכה י"ב). ואפי' כשצוהו לעבור. וכ"ש כאן שלא ציוהו כלל. ורק לכבודו עבד הכי. ומלישנא דגמרא דקאמר כד הוה מיפטר מיני' דר"י הוה אזיל וכו' משמע שהי' רגיל לעשות כך תדיר. וגם רב יוסף שבחוהו וברך אותו בשביל זה. אלא ודאי משמע דס"ל לרבא ורב יוסף דהלכה כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. ולתרץ דעת הסוברין דהלכה כמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו לא יתכן אלא בדוחק. גם הראי' שהביא הרמ"ה ז"ל מדרב חסדא בב"ק שם יש להביאה ביתר שאת מפ"ג דתענית (כ"ג ע"ב) דשבחיהו רבנן לאבא חלקי' בר ברי' דחוני המעגל דכי הוה מטי להיזמי והיגי דלינהו למאני' דאמר זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה עיי"ש. והיינו ממש כדרב חסדא דהתם. ומשמע ודאי דסתמא דתלמודא התם ס"ל דהכי הילכתא:

עוד נראה להביא ראי' להרמ"ה ז"ל מדאמרינן (ריש פרק הנחנקין) איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו. רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך. ופירש"י וז"ל לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו עכ"ל עיי"ש. וקשה לכאורה לפמש"כ התוס' (בסוגיא דב"ק שם) בד"ה אלא האי תנא וכו' וז"ל ואור"י דאין מביא ראי' אלא שאסור לחבול אפי' לצורך. כגון אשה שטפחה על ראשה. וכן ההיא דאך את דמכם לנפשותיכם שהרג את עצמו בשביל שום דבר שירא. וכן מקרע על המת זהו לצורך עכ"ל

עיי"ש. וא"כ מבואר מזה דלמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו היינו אפי' לצורך. וכ"כ הרשב"א שם עיי"ש. וא"כ היכי מייתי רב מתנא ראי' מקרא דואהבת לרעך כמוך. הרי אדרבה משם ראי' איפכא דהרי גם בעצמו אסור לחבול אפי' הוא לצורך. אלא ודאי ע"כ צ"ל דלרב מתנא קיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. וליכא איסורא בדבר. והילכך שפיר מייתי ראי' דעכ"פ כשיש לו לאביו צורך בדבר מותר אפי' לאביו. מיהו יש מקום לדחות ראי' זו ואין להאריך:

ואמנם נראה ראי' להרמ"ה ז"ל מדתנן (סו"פ החובל צ"ב ע"א) האומר סמא את עיני קטע את ידי שבר את רגלי חייב ע"מ לפטור חייב. קרע את כסותי שבר את כדי חייב. ע"מ לפטור פטור. ואמרינן עלה בגמרא שם (לקמן צ"ג ע"א) א"ל ר"א ב"ח לרבא מ"ש רישא ומ"ש סיפא. א"ל רישא וכו' עיי"ש דשקלי וטרו טובא לפלוגי בין רישא לסיפא בכמה אנפי. וקשה טובא דלכאורה בפשיטות ניחא דלא דמיא רישא לסיפא ולא ראי זה כראי זה. דברישא כיון דאין אדם רשאי לחבול בעצמו ואין לאדם רשות על גופו לענין חבלה. כמו על גופן של אחרים. ולאו כל כמיני' ליתן לאחר רשות להכותו ולפצעו מאי דהוא גופי' לית לי' רשות לעשותו. ואין בידו אלא למחול לו דמי הנזק שיתחייב לו המזיק אחר שיזיקנו בקטיעת ידו ובשבירת רגלו וכיו"ב. והו"ל מחילה בדבר שלא בא לעולם דלא מהני. וכמש"כ הר"ן בתשו'. הביאה מרן הב"י (חו"מ סי' ר"ע) ובשו"ע (שם סעי' ד') בהג"ה עיי"ש. משא"כ בסיפא בקרע את כסותי שבר את כדי. כיון דשלו הם וברשותו נינהו. מכיון דא"ל ע"מ לפטור הו"ל כנותן לו כסותו וכליו מעכשיו במתנה לעשות בהם כרצונו. ולכך פטור. ואין לומר דגם ברישא נהי דהו"ל מחילה בדבר שלא בא לעולם. מ"מ כיון דקיי"ל כרב נחמן דאמר (בפרק איזה נשך ס"ו ע"ב) במוכר פירות דקל לחבירו דאע"ג דאף משבאו לעולם יכול לחזור בו. מ"מ אי תפס ושמיט ואכיל לא מפקינן מיני' משום דמחילה בטעות הויא מחילה עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דהמזיק תפוס ועומד בתשלומי הנזק שבידו הילכך לא מפקינן מיני'. ולהכי אי מצד זה אתינן עלה הו"ל למימר דפטור. דזה ליתא דעד כאן לא אמרינן התם דאי תפס לא מפקינן מיני'. אלא דוקא כשתפס אחר שכבר בא לעולם ובא לרשות המקנה. דבזה הוא דשייך לדון בו מטעם מחילה. כיון שלא חזר בו מקמי דשמט ואכל. אבל כשהי' הדבר תפוס ועומד ביד המקבל מעיקרא. ומעולם לא בא עדיין לרשותו של המקנה או המוחל. פשיטא שאין בזה כלל דין מחילה מכח תפיסתו. וכן מבואר מתשובת הר"ן שם גופי' (בתשובות הר"ן סי' כ"ג) דגם נידון שלו הוא בשכבר המקבל הוא תפוס ועומד מעיקרא במה שמחול לו. ואפי' הכי כתב דלא מהני המחילה משום דבר שאינו בעולם. וכיו"ב הוא בתשובות

הריב"ש (סי' ת"ד) עיי"ש היטב. וכן מתבאר מדברי הריטב"א ותוס' הרא"ש והר"ן (ריש פרק נערה שנתפתתה (כתובות מ"א ע"ב)). דתנן התם עמדה בדין עד שלא מת האב הרי הן של אב כו'. לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב הרי הן של עצמה וכו'. לא הספיקה לעמוד בדין עד שבגרה הרי הן של עצמה עיי"ש וכתבו ז"ל שם דאע"ג דמשמע ודאי דאמפותה נמי קאי. ובמפותה כיון דלעצמה הרי מחלה. דהא מדעתה עבד. וכדאמרינן בגמרא שם. מ"מ כיון דבשעת מחילה אכתי האב קיים ונערה היתה דהוה שייך לאב לא מהניא מחילתה עיי"ש. והרי התם אח"כ משמת האב או משבגרה זכתה היא בקנסה. וא"כ אמאי לא מהני מחילתה דמעיקרא בשעת ביאה. וע"כ צ"ל דהיינו משום דהו"ל מחילה בדבר שלא בא לעולם. דאז אכתי לא זכתה היא בקנסה אלא דאב הוה. והו"ל כמו מה שאירש מאבא מכור לך דלא מהני לדידן דקיי"ל אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. אע"ג דהקנס הוא בידו של המפתה ובשמיט ואכל לא מפקינן מיני'. ועכצ"ל כדכתיבנא. דכיון שלא תפס מידה אחר שבא לרשותה אלא הי' תפוס בו מעיקרא לא מהני תפיסתו כלום. וכן מוכרח מדברי הירושלמי (סו"פ אלו נערות) שהביאו הראשונים ז"ל (בכתובות שם מ' ע"א) דאיכא מ"ד דלא מהני מחילה לקנס קודם שעמד בדין. משום דהו"ל מחילה בדבר שאינו ברשותו. דכל זמן שלא עמדה בדין אכתי לא זכתה בו עיי"ש. הרי דאע"ג שהוא בידו לא אמרינן דהו"ל כשמט ואכל. וע"כ היינו מטעם שביארנו כיון שתפוס בו ועומד מעיקרא לא שייך בי' טעמא דמחילה דהשתא. וכ"ש לדעת הפוסקים דבעינן דוקא דשמיט ואכל מדעת המוכר וזה פשוט. וכבר ראיתי להר"י ששון ז"ל בספרו בני יעקב על העיטור (מאמר ב' דף ע"ח ע"ג) שכתב סברא זו. והביא שכ"כ גם אחד מגדולי האחרונים. אלא דמה שגמגם שם עפ"ז בדברי הר"ן בתשו' שם. דברי תימא הם לדעתי. דאדרבה גם מדברי הר"ן ז"ל שם מוכרח כן כמשכ"ל. כמבואר להמעיין שם ואין להאריך. ועכ"פ עיקר סברא זו ודאי פשוטה ומוכרחת כדכתיבנא. וא"כ ודאי סוגיא דב"ק שם תמוה מאי פריך מ"ש רישא ומ"ש סיפא. הרי ודאי שני ושני. דרישא כיון דלאו כל כמיני' ליתן לו גופו לעשות בו כרצונו מעכשיו. כיון דהוא גופי' לית לי' רשות על גופו לענין חבלה. משום הכי לא שייכא מחילה אלא על התשלומין שיתחייב לו אחר החבלה. והו"ל מחילה בדבר שלא בא לעולם. משא"כ בסיפא דיש לו רשות על בגדיו וכליו. והו"ל כנותנם מעכשיו לעשות בהם כרצונו. וכיו"ב כתב הריטב"א (בר"פ נערה שנתפתתה) דאע"ג דקיי"ל כמ"ד בירושלמי דמפותה כשקנסה לעצמה לית לה קנס משום דמחלה. אע"פ שאינה זוכה בקנס אלא משעת העמדה בדין והו"ל כמחילה בדבר שלא בא לעולם. מ"מ כיון דבשעה שנבעלה לא הויא ברשות האב וגופה שלה היא. הו"ל

כנותנת לו גופה לעשות בו כרצונו והרי זה כאומר לחבירו קרע שיראין שלי והפטר. ואין זה דבר שלא בא לעולם. דגופה מחלה לו. והרי איתי' ברשותה. משא"כ כשהי' אבי' קיים בשעה שנבעלה. ולא הספיק לעמוד בדין עד שמת או עד שבגרה. אע"ג דעכשיו קנסה שלה. מ"מ לא מהניא מחילתה דמעיקרא בשעת בעילה. משום דהו"ל מחילה בדבר שלא בא לעולם. דכאן כיון דבשעת ביאה לא הי' גופה שלה אלא ברשות האב. והו"ל כאומר קרע שיראין של חבירי. ואין בידה אלא למחול הקנס. שוב הו"ל דבר שלא בא לעולם כיון דאינה זוכה בקנס אלא לאחר העמדה בדין עיי"ש בדבריו ובמש"כ שם ג"כ לעיל (שם מ' ע"א). וכיו"ב כתב הר"ן שם עיש"ה. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם בקיצור עיי"ש. והכא נמי דמי ממש להההיא דהתם. דברישא גופו לאו ברשותו הוא לענין חבלה ולא מצי למחול גופו לחבלה לשבר רגלו ולקטע את ידו ולסמא עינו. ולא שייך מחילה אלא בתשלומי נזקו שיתחייב לו אח"כ והו"ל דבר שלא בא לעולם. ומצי חזר ותבע מיני' דמי נזקו. משא"כ בסיפא דכסותו וכליו ברשותו הן הרי מחל לו כסותו וכליו לעשות בהם כרצונו ודבר שבא לעולם הוא. ולכך פטור כשאמר לו ע"מ לפטור. ואין כאן שום קושיא רישא לסיפא:

ולכאורה הי' נראה לפי הגירסא שברא"ש שם דגריס א"ל ריב"ח לרב מ"ש רישא וכו' עיי"ש. וכיון דלפי גירסא זו הקושיא היא לרב. א"כ י"ל דרב לטעמי' אזיל דס"ל להלכה דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם. כדאמרינן ביבמות (צ"ג ע"א). וא"כ הוא הדין לענין מחילה. ולהכי לא בעי לאוקמי מתניתין אליבא דמ"ד אין אדם מקנה דשלב"ל. דהו"ל שלא כהילכתא אליבי'. אבל זה ליתא דמלבד דאכתי לאינך אמוראי דשקלי וטרו בהך קושיא התם מאי איכא למימר. ובפרט לרבי יוחנן דאיהו בהדי' ס"ל (בפ"ב דקידושין ס"ב ע"א) ושאר דוכתי דאין אדם מקנה דבר שלב"ל עיי"ש. וכן רבי אושעי'. דטרח לשנויי התם רישא משום פגם משפחה. ס"ל בסוגיא דקידושין שם דאין אדם מקנה דשלב"ל עיי"ש. בלא"ה כל הראשונים גרסי התם רבא ולא רב. וגם בדברי הרא"ש שם נראה דט"ס הוא. וצ"ל רבא כדאיתא בריף שם. וא"כ הקושיא במקומה עומדת לכולהו אמוראי דהתם מאי קשיא להו. ואע"ג דרבא דמשני התם לפי שאין אדם מוחל על ראשי איברים שלו. וכן ר"ש ור"א דמשנו משום פגם משפחה. הוכרחו לכך מדתניא הכני פצעני ע"מ לפטור פטור עיי"ש. מ"מ הא גופא קשיא מאי ראי' מההיא ברייתא. ודילמא באמת אין שום חילוק בין ראשי איברים לשאר הכאות ופצעות ומתניתין לאו דוקא נקט עין ויד ורגל. והכי נמי משמע מדלא מפליג ומתני בדידה גופא בין ראשי איברים לשאר מכות ופצעים. אלא דמתניתין סתמה כמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו והו"ל מחילה בדבר

שלב"ל דלא מהני ולכך חייב. ובריייתא אתיא כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. ולכך פטור בכל מכות ופצעים אפי' בראשי איברים. דמסתמא הכל בכלל הכני פצעני דנקט. אי נמי אפי' תימא דגם בריייתא אתיא כמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו. אלא דאתיא כמ"ד אדם מקנה דבר שלב"ל וה"ה למחילה. והילכך מהני מחילתו ופטור. ואין כאן מקום קושיא גם מבריייתא כלל. אלא ודאי מוכרח מזה דכולהו הני אמוראי דהתם סברי דקיי"ל כמ"ד דאדם רשאי לחבול בעצמו. והילכך לא ניחא להו לאוקמי סתם משנתנו שלא כהילכתא ומשום הכי טרחו כל חד מינייהו לאוקמי מתניתין בטעמי אחריני כי היכי דתיקום אליבא דהילכתא:

וע"פ דברינו אלה תמיהני מאוד על מה שראיתי בתשו' הרלב"ח (בקונטרס הסמיכה) (בקונטרס ראשון. דף ס' ע"ג) דפוס לבוב. שכתב וז"ל אולי יאמר המערער דאין מכאן ראי'. וטעמא הוא משום דהתם לא איירי אלא לענין דאין כופין ב"ד אותם להלקות. אבל אם יבאו הם מעצמם לב"ד לחלות פניהם להלקותם לכפרת עונש הכרת שיש עליהם. ילקו אותם ורשאים הם בכך. דברייתא בהדיא תניא (בסו"פ החובל) האומר לחבירו הכני פצעני ע"מ לפטור פטור והלכתא היא. דאע"ג דתנן במתניתין התם האומר סמא את עיני קטע את ידי וכו' ע"מ לפטור חייב. ה"מ ראשי איברים דאין אדם מוחל עליהם. אבל צערא דגופא מחול. ואע"פ שהרמב"ם ז"ל לא כתב זאת החלוקה לפטור בפירוש (בסופ"ה מהלכות חובל ומזיק) כשזכר אלו הדינים. מ"מ מבואר הוא בדבריו שהדין כן. שהרי לא הזכיר החיוב אלא בסמא את עיני קטע את ידי. משמע דוקא באלו חייב שהם ראשי איברים. מה תאמר אדדייקת מרישא דייק מסיפא שלא פטר אלא בקרע את כסותי שבר את כדי וכו'. זה אינו. דיותר חמור נזקי ממון מהכאה שאין בה נזק וכו'. הרי שהאומר לחבירו הכני ע"מ לפטור שהוא פטור אליבא דכ"ע. ונראה שגם הוא מותר. הגם שלא מצאתי זה מפורש זולתי רמז בלבד במש"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות חובל) וכל המכה אדם כשר דרך נציון הרי זה עובר בל"ת שנאמר לא יוסיף להכותו וכו'. משמע דאינו עובר אלא דרך נציון. וכו' עכ"ל עיי"ש שהאריך בזה. ולפי מה שנתבאר דברי הרלב"ח ז"ל אלו מתמיהים מאוד. דלא יתכנו דבריו אלא למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. דלדידי' כיון דיש לו רשות על גופו לענין חבלה מצי נמי ליתן רשות לאחרים לחבול בגופו ומותר לאחרים כמו לדידי' עצמו. משא"כ למ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו איך יעלה על הדעת שתהא מועלת נתינת רשות שלו להתיר לאחרים מה שהוא עצמו אין לו רשות לעשותו. ומאחר דהרמב"ם שם באותו מקום (בפ"ה מהלכות חובל) פסק בהדיא דאסור לאדם לחבול בעצמו כמו באחר עיי"ש. אי אפשר כלל להעלות על הדעת

דנתינת רשות שלו תועיל להתיר לאחרים לחבול בו ולהכותו מה דלדידי' גופי' לית לי' רשות. וגם ראיתי לאחד מן האחרונים ז"ל שהפריז על המדה עוד יותר לומר דנתינת רשות מהני אפי' להכאה וקללה דאביו ואמו. והביא לזה ראי' מדברי הרמב"ם (פרק כ"ו מהלכות סנהדרין ה"ו) שכתב דאע"פ שמחל המקולל מלקין את המקלל שכבר חטא ונתחייב עיי"ש. משמע דכשמחל מעיקרא שפיר דמי ואין כאן עבירה כלל. ומינה דה"ה לענין הכאה וחבלה. והנה לא ראה דברי הרלב"ח בתשו' שם ולכן לא נסתייע ממנו. אבל הדברים אין להם שום שורש ויסוד כלל. דהדבר פשוט כדכתיבנא. דכיון דאיהו גופי' לית לי' רשות לקלל עצמו. דהמקלל עצמו עובר בל"ת ולוקה כמש"כ הרמב"ם גופי' שם. איך אפשר שיתן רשות לאחרים לקללו וכן לענין חובל כמשכ"ל. ומש"כ הרמב"ם הטעם דלא מהני מחילה משום שכבר חטא ונתחייב. היינו משום דמחילה ונתינת רשות דמעיקרא פשיטא דלא מהני כלום. לא מיבעיא לענין להתיר לו לקללו לכתחילה דלא מהני. דהרי איהו גופי' מוזהר על עצמו בכך. ולית לי' רשות. ואיך תיסק אדעתין דמצי יהיב רשות לאחר. אלא אפי' לענין ליפטר מליענש על כך לא ס"ד לומר דמהני מחילתו. דהרי הו"ל מחילה בדבר שלא בא לעולם כמשכ"ל. ולזה לא איצטריך לאשמעינן אלא לענין מחילה שאחר המעשה. שכבר חל חיוב העונש. ולזה נתן הטעם משום שכבר חטא ונתחייב והמשפט לאלקים הוא ולאו כל כמיני' למחול. והדברים פשוטים ואין להאריך:

ומה שהביא הרלב"ח ז"ל ראי' ממש"כ הרמב"ם (רפ"ה מהלכות חובל) דאינו עובר אלא דרך נציון. והבין דר"ל דרך מריבה מלשון כי ינצו אנשים וגו'. ומזה הוכיח דברשות מותר. הנה בסמ"ג (עשין ע') מבואר דנוסחתו בדברי הרמב"ם הוא דרך בזיון עיי"ש. אלא דבין כך ובין כך הדברים תמוהים מאוד לפי הבנת הרלב"ח דהרי ריש פרק הנחנקין אמרינן רב לא הוה שביק לברי' למישקל לי' סילוא ומר ברי' דרבינא לא הוה שביק לברי' למיפתח לי' כוותא. ופרכינן עלה מאי שנא בנו משום דדילמא חביל והו"ל שגגת איסור אי הכי אחר נמי. ומשני אחר שגגת לאו בנו שגגת חנק עיי"ש. הרי להדיא דאע"ג דהתם אין כאן לא בזיון ולא נציון כלל. מ"מ קאמר דהו"ל שגגת לאו. ועוד דא"כ מאי קבעיא התם בן מהו שיקיז דם לאביו עיי"ש. והרי ידוע דאזהרת מכה אביו ומכה חבירו מחד קרא נפקי. מדכתיב לא יוסיף להכותו. ואם איתא דמכה חבירו אינו מוזהר אלא בהכאה דרך בזיון ונציון. א"כ אף מכה אביו כן. ומאי מיבעיא לי' בהקזה. וכן מוכרח מסוגיא דכתובות (ל"ה ע"א) דאמרינן התם דר"ל דס"ל חייבי מלקות שוגגין פטורין מתשלומין יליף לה מדכתיב מכה בהמה ישלמנה וגו' וסמיך לי' ואיש כי יתן מום בעמיתו. והוקש חובל בחבירו למכה בהמה. מה מכה בהמה לא חלקת בו בין שוגג למזיד בין מתכוון

לשאין מתכוון לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון. אף חובל בחבירו לא תחלוק בו בין שוגג למזיד בין מתכוון לשאין מתכוון וכו' לחייבו ממון אלא לפטרו ממון עיי"ש. והיינו לומר דהלאו פוטרו בשוגג ושאין מתכוון כמו במזיד דפטור משום שתי רשעיות דקם לי' בדר"מ. והשתא אם איתא דליכא אזהרה בחובל בחבירו אלא דוקא בדרך בזיון או נציון בלבד. אבל כל הכאה שאינה על דרך זה אינה בכלל אזהרה זו כלל. ואפי' לכתחילה מותר. אין זה ענין לחייבי מלקיות שוגגין דפטר ריש לקיש. דהרי כל שהוא שוגג ואינו מתכוין וכיו"ב אין כאן לא בזיון ולא נציון. ולא שייכא בה אזהרה דחובל בחבירו כלל. דכיו"ב אפי' במזיד שרי לכתחילה. אלא ודאי הא ליתא. ולכן נראה ברור דהרמב"ם והסמ"ג לא באו אלא לאפוקי מכה לרפואה. או האב הרודה את בנו והרב את תלמידו וכיו"ב. אבל כל מכה וחובל זולת זה הו"ל בכלל דרך בזיון ונציון. דכל הכאה שהיא שלא לצורך להמוכה דרך שנאה ודרך בזיון הוא. ומקור דברי הרמב"ם והסמ"ג הוא מגמרא דפרק ואלו מגלחין (מועד קטן ט"ז ע"א) עיי"ש. ומסוגיא דריש פרק הנחנקין שהבאתי דמבואר דאפי' באביו שרי לרפואה. וזה פשוט אצלי. ודברי המהרלב"ח ז"ל מתמיהים אצלי ואכמ"ל בזה. ועי' בריב"ש (סי' תפ"ד) עיי"ש היטב:

וראיתי בתשו' הר"י מיגאש ז"ל (סי' קפ"ו) שכתב וז"ל תשובה. מי שנדר זה (שלא יאכל בשר ולא ישתה יין) עבר על דברי תורה וכל יום שהוא עומד בנדרו הוא עובר וחוטא נפשו. והתורה לא התירה לאדם שיצער עצמו ואין הפרש בין מי שמצער נפשו או מי שמצער חבירו. ולסיבה זו אין האדם חייב במה שמודה על עצמו שהוא חייב מיתה או מלקות כמו שהוא חייב במה שמודה על עצמו ממון. וכבר אמרו ז"ל במה שאמר הכתוב בנזיר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וכו' שציער עצמו מן היין וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו פשוטה שהוקשה לו במאי דקיי"ל בממון הודאת בע"ד כמאה עדים דמיא. אמאי לא אמרינן כן גם לענין מיתה ומלקות. דאע"ג דאדם קרוב אצל עצמו. מ"מ כיון דכשמודה לחובתו אמרינן לענין ממון דהודאת בע"ד כמאה עדים דמיא. אמאי לא נימא כן גם לענין מיתה ומלקות. והנה כבר הרגיש בקושיא זו גם בפירש"י (סופ"ב דיבמות כ"ה ע"ב) בד"ה ואין אדם משים עצמו רשע. וכתב שם וז"ל ואין אדם משים את עדותו עדות אצל עצמו ליעשות רשע. והא דקיי"ל הודאת פיו כמאה עדים דמי. הני מילי לממונא אבל לקנסא ולעונש מלקות וליפסל לא עכ"ל עיי"ש. אבל לא נחית לבאר לן טעמא מאי. ואולי אפשר דרש"י לטעמי' אזיל דמשמע מדבריו (בפרק האומר דקידושין ס"ה ע"ב) בד"ה הודאת וכו' דמאי דאמרינן הודאת פיו כמאה עדים דמיא היינו מקרא דכתיב כי הוא זה ddרשינן למודה במקצת לחייבו שבועה. הרי שסמך על מקצת הודאתו עיי"ש. וא"כ

גזה"כ הוא בממון ואין לך בו אלא חידושו. דאיסורא ממונא לא ילפינן. וכ"כ בתשב"ץ (ח"א סי' ע"ו) דלרש"י הודאת בע"ד בממון כמע"ד גזירת הכתוב הוא עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (סו"פ י"ח מהלכות סנהדרין) כתב וז"ל גזירת הכתוב הוא שאין ממיתין ב"ד ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא ע"פ שנים עדים וכו' וכללו של דבר גזירת מלך היא עכ"ל עיי"ש. מבואר דגם הוא ז"ל הרגיש בקושיא זו. אלא דס"ל לאידך גיסא. דמן הדין הי' ראוי לומר גם במיתה ומלקות הודאת בע"ד כמאה עדים דמיא לחובתו. אלא דגזירת הכתוב מדכתיב ע"פ שנים עדים יומת המת שלא תועיל הודאת הנדון. אבל רבינו הר"י מיגאש ז"ל שייר לו דרך לעצמו. וחידש לן דטעמא דמילתא היינו משום דלענין עונשי הגוף לא שייך לומר הודאת בע"ד כמאה עדים. משום דכיון דאיהו גופי' אסור לצער עצמו ולא נתנה לו תורה רשות לחבול בעצמו ואין הפרש בין מצער נפשו למצער חבירו. א"כ מבואר דלגבי צערא דגופי' הו"ל כאחר. ואנן הודאת בעל דין בעינן. והרי הוא לגבי צערא דגופי' איננו בעל הדין אלא כאחר חשוב. והילכך אין בהודאתו כלום לענין עונשי הגוף. משא"כ לענין ממון. דכיון דממונו ברשותו הרי הוא בעל הדין. והודאת בע"ד כמאה עדים דמיא לחובתו. אלא דאכתי קשה לטעם זה מה שהקשה רש"י ביבמות שם ממה שאינו נאמן אף לפסול עצמו לעדות. דבזה ליכא צערא דגופא. ואין לומר דמתוך שאינו נאמן ללקות לא מהימנינן לי' נמי למיפסל נפשי'. הא ליתא דהתינח אם הודה בעבירה שיש בה מלקות. אבל אם הודה ברבית או בגזל ואונאה וכיו"ב דמלקות ליכא בלא"ה. א"כ הו"ל לומר דמיפסל מיהת ע"פ עדותו. מיהו לזה י"ל דמ"מ כיון דאין לו רשות על גופו לחבול בו ולצערו אינו חשוב בעל דין על גופו כלל. דלאו בעליו הוא. כיון שאינו יכול לעשות בו כרצונו. והילכך לא חשיב הודאת בע"ד גם לענין למיפסל נפשי'. דלגבי גופו כאחר חשיב. גם י"ל דכיון דאמרה תורה אם לא יגיד וגו' ושיעבודא שעבדי' רחמנא לגופי' לגבי כל ישראל שאם יודע להם עדות חיובי מיחייב להגיד בב"ד. לאו כל כמיני' למיפסל נפשי' לעדות בהודאת פיו. דכל היכא דחב לאחריני לא אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים דמיא. כדאמרינן בקידושין (ס"ה ע"ב) ובשאר דוכתי עיי"ש. אבל מה שאינו נאמן על עצמו למיתה ולמלקות היינו משום דאין זו הודאת בע"ד. דכיון דאין הפרש בין מצער נפשו למצער חבירו הו"ל לגבי גופו כאחר. אמנם יש לתמוה דלפ"ז א"כ למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו יהא נאמן בהודאת פיו למות וללקות. והוא תימא דפשיטא דליכא למ"ד הכי כלל. והלכה רווחת היא לכולהו תנאי ואמוראי. גם יש לתמוה במש"כ דלסיבה זו דלא נתנה רשות לצער עצמו אין אדם מתחייב במה שמודה על עצמו שהוא חייב מיתה. והרי לענין מיתה כ"ע לא פליגי דאין אדם רשאי להמית

עצמו. וכמבואר בסוגיא (סו"פ החובל) דאמרינן מאן תנא דשמעת לי' דאמר אין אדם רשאי לחבול בעצמו אילימא האי תנא דתניא ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ר"א אומר מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. דילמא קטלא שאני. אלא האי תנא וכו' עיי"ש. הרי דבקטלא כ"ע מודו דאסור אפי' למ"ד אדם רשאי לחבול ולצער עצמו. וכן מלקות כבר העלה בתשו' רלב"ח שם דדינה כמיתה דכ"ע מודו עיי"ש וא"כ מאי ענין זה לכאן. ואולי י"ל דס"ל להר"י מיגאש ז"ל דמדקאמר דילמא קטלא שאני. ולא קאמר בפשיטות קטלא שאני. משמע דאין זה דבר ברור. אלא דחויי בעלמא הוא דקמדחי לי' דמההיא אין ראי' דאפשר דגם ר"א לא קאמר אלא בקטלא. אבל בחבלה בעלמא מודה דרשאי. אבל לקושטא דמילתא ודאי הא בהא תליא דמאן דס"ל אדם רשאי לחבל בעצמו גם בקטלא ס"ל הכי. ובזה הוה ניחא הא דאמרינן (בפרק בתרא דכתובות ק"ג ע"ב) גבי ההוא כובס דסליק לאיגרא נפל לארעא ומית יצאתה ב"ק ואמרה אף ההוא כובס מזומן לחהעה"ב עיי"ש. וכבר נתקשה מהרי"ט ז"ל בחי' שם דהרי הו"ל מאבד עצמו לדעת ועליו הכתוב אומר ותהי עוונותם על עצמותם עיי"ש מה שתי'. וכבר קדמוהו בזה בתוס' בשם רבינו קלונימוס ז"ל. כמו שהביא באס"ז שם עיי"ש. אבל ודאי מתלמודין התם לא משמע הכי כלל. אמנם לפמש"כ לדעת הר"י מיגאש הוה ניחא בפשיטות. דסוגיא דתלמודין אזלא כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו ואין בדבר עון. וההיא דירושלמי שהביאו שם י"ל דס"ל כמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. ולכך הוצרך לאוקמי ההיא עובדא בשבת ומשום חלול שבת ולפ"ז יש להוכיח מזה דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו כיון דסתמא דתלמודין הכי ס"ל: ונראה דזו היא ג"כ שיטת התוס' (בפרק שבועת העדות ל"ו ע"א) ד"ה ושמר נפשך וכו' שהבאתי לעיל. שכתבו וז"ל תימא בקללה דברי הכל חייב (מקלל עצמו) ובחובל עצמו איכא פלוגתא בפרק החובל. חבלה נמי תיפוק לי' מהאי קרא או מוהשמרו מאד לנפשותיכם וכו' עכ"ל עיי"ש שהניחוה בתימא. ולכאורה לפום סוגיא דפרק החובל שם אין כאן מקום קושיא כלל. דהא לפי המבואר שם בקטלא כ"ע לא פליגי דאסור ומוזהר על עצמו כמו על אחר. ומזה כתב הר"ן (בפ"ג דשבועות) וז"ל דאע"ג דהנשבע לחבל בעצמו חיילא עלי' שבועה משום דלא אתי אלא מדרשא כו' אפ"ה נשבע להמית את עצמו נשבע הוא לעבור על דברי תורה ממש דמקרא מלא דבר הכתוב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וכדאמרינן עלה (בפרק החובל) ודילמא קטלא שאני. אי נמי מהשמר לך ושמור נפשך מאד כדאמרינן במקלל עצמו לקמן (בפרק שבועת העדות) וכו' עכ"ל עיי"ש. ומעתה לפ"ז בפשיטות י"ל דודאי אמת הוא דאיכא למיגמר חבלה מהאי קרא גופי' דהשמר לך וגו'. דילפינן מיני' אזהרה לענין מקלל עצמו. וכמש"כ ג"כ

הר"ן ז"ל שם. אלא דלמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו לא משמע לי' מהאי קרא אלא לענין קטלא. בין שממית את עצמו ממש ובין שמקלל את עצמו שימות או שיהרג וכיו"ב. וכדנפק"ל מקרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש. דהזהיר הכתוב על הריגת עצמו. וגמרינן מקרא דהשמר לך וגו' דכתיב שמירה סתם. דכמו שהזהיר הכתוב על מיתת עצמו ממש. ה"נ הזהיר על קללת עצמו במיתה דאחשבה קרא לקללה כמעשה. אבל בחבלה בעלמא וצערא דגופא ס"ל דמותר במעשה ממש וכ"ש בקללה. אבל מ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו אין ה"נ דס"ל דגם בקללה של צערא דגופא בעלמא. כגון שקלל עצמו שתשבר רגלו או ידו וכיו"ב הו"ל בכלל הך קרא דהשמר לך ושמור נפשך וגו'. כמו דהזהיר עלה הכתוב במעשה בפועל ממש. וא"כ הדבר תמוה מה שתמהו בתוס' דבקללת עצמו דברי הכל חייב ובחובל עצמו איכא פלוגתא. חבלה נמי תיפוק לי' מהאי קרא. הרי כיון דגם בחובל עצמו איכא תרי גווני דבקטלא כ"ע מודו ובצערא דגופא פליגי. א"כ גם בקללה נמי י"ל דאיכא הנך תרי גווני ממש. דבקללה דמיתה לכ"ע חייב. ובקללה דצערא דגופא פליגי. ואין ה"נ דחבלה נמי תיפוק מהאי קרא. אלא דמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו ס"ל דקרא בקטלא מיירי וקטלא שאני. ובאמת פשטי' דקרא נמי משמע דבקטלא הוא דמיירי מדכתיב ושמור נפשך. ועכצ"ל דס"ל כמש"כ לדעת הר"י מיגאש ז"ל. דמדקאמרינן בלשון דילמא קטלא שאני משמע דרק דיחויא בעלמא הוא. ולקושטא דמילתא גם בקטלא פליגי. אלא דמדר"א דמיירי לענין קטלא קאמרינן דאין הכרח לומר דס"ל הכי נמי בחבלה בעלמא אבל ודאי הנך תנאי דפליגי בחובל בעצמו אי רשאי ה"נ דבקטלא נמי פליגי. ולפ"ז שפיר הקשו התוס' קושייתם והניחוה בתימא:

איברא דדברי התוס' בלא"ה צ"ע אצלי במש"כ דבקללה דברי הכל חייב ובחובל עצמו איכא פלוגתא וכו'. דמשמע מלשונם ז"ל דס"ל דבחובל עצמו איכא פלוגתא אם הוא חייב או פטור. ולענ"ד לא ידענא מנ"ל הא. דלמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו נהי דאינו רשאי אבל שיהא לוקה עלה כחובל בחבירו לא אשכחן. ועוד דמכל הנך קראי דמייתינן למיגמר מינייהו איסורא לחובל בעצמו (בסוגיא דב"ק פרק החובל שם) ליכא למשמע אלא איסורא בעלמא. דמקרא דאך את דמכם לנפשותיכם. וכן מקרא דוכפר עליו מאשר חטא וגו' פשיטא דליכא למילף מלקות. דהרי אין כאן אזהרת לאו כלל. וליכא מלקות בלא אזהרת לאו. וכן מקרא דבל תשחית דתניא המקרע על המת יותר מדאי עובר משום בל תשחית ויליף מינה דכ"ש גופו עייי"ש. אע"ג דיש כאן אזהרת לאו. מ"מ כיון דקרא בממונו כתיב אלא דאתינן למילף במכ"ש לגופו. א"כ כיון דקיי"ל אין עונשין מה"ד אין לנו מכאן אלא איסורא בעלמא ולא מלקות. וגם הך ראי' לא קיימא התם

במסקנא. דמסיק דק"ו פריכא הוא. ולא משמע לי' איסורא לחובל בעצמו אלא מקרא דוכפר עליו מאשר חטא וגו' עיי"ש. ושם ליכא אזהרת לאו כלל כדכתיבנא. ובאמת דגם במקרע בגדים ומשבר כלים ללא צורך כתב הרמב"ם (בפ"ו מהלכות מלכים ה"י) דאינו לוקה מדאורייתא עיי"ש. ועי' מש"כ הר"ב תורת חיים בסוגיא דב"ק שם. ומה שנתקשה שם במאי דקתני בברייתא שם דלוקה משום בל תשחית והניח בצ"ע עיי"ש. באמת מבואר בתוס' ושאר ראשונים שם דלפניהם הי' הגירסא עובר משום ב"ת עיי"ש. וכן הוא הגירסא בברייתא (שבסוף פ"ט ממס' שמחות) עיי"ש. ועכ"פ מבואר דאין לנו מלקות בחובל בעצמו לכ"ע. וכן מתבאר מדברי התוס' בב"ק שם ד"ה החובל וכו' ובדברי הרשב"א שם דליכא מלקות בחובל בעצמו אפי' למ"ד דאסור עיי"ש. וא"כ דברי התוס' בשבועות שם תמוהים. ובתומים שם נמשך אחר דברי התוס' שם עיי"ש. ולא הרגיש כלום. אלא דגם מדברי הר"י מגא"ש ז"ל שם בתשו' משמע דס"ל כדעת התוס' בשבועות בזה. מדכתב שם שאין הפרש בין מצער עצמו למצער חבירו עיי"ש. משמע דס"ל דאיכא מלקות בחובל בעצמו כמו בחובל בחבירו. והוא תמוה. ולא עוד אלא דגם במאי דפשיטא להו להתוס' דבמקלל עצמו איכא מלקות. אע"ג שכן מבואר גם ברמב"ם כמשכ"ל. וכן ראיתי לרבינו יונה ז"ל (בשערי תשובה שער שלשי סי' מ"ו) ובחינוך (פ' קדושים סי' רל"א) שכתבו דאמרו רז"ל דמקלל עצמו לוקה עיי"ש. לענ"ד לא מצאתי כן לרז"ל בשום דוכתא. דבכל מקום לא הזכירו מלקות אלא במקלל חבירו בלבד. אבל במקלל עצמו לא מצינו כן בשום דוכתא:

אלא שראיתי בירושלמי (פרק שבועת העדות ה"י) דעלה דתנן התם המקלל עצמו בכולן עובר בל"ת. אמרינן בגמרא שם מהו ללקות. חברייא אמרו אינו לוקה. אמר לון רבי יוסי למה שהוא ל"ת שאין בו מעשה. והרי הממיר והנשבע לשקר לאו שאין בו מעשה הוא עיי"ש. ובפ"מ שם פי' דר"י השיב על חברייא דמאי טעמא קאמרי דאינו לוקה אם משום דהוי לאו שאין בו מעשה הרי מימר ונשבע לשקר ג"כ לאו שאין בו מעשה ואפי' הכי לוקה. ומשמע לכאורה דקאי בין למקלל עצמו ובין למקלל חבירו. דלחברייא בתרווייהו אינו לוקה ולר"י בתרווייהו לוקה. וכיון דקיי"ל במקלל חבירו דלוקה. א"כ גם במקלל עצמו אית לן למימר דכר"י קיי"ל דלוקה. וביותר דהרי יש לתמוה בדברי הירושלמי אלו מאי קמיבעיא לי' במקלל חבירו. והרי זה מפורש בברייתא דמייתי בירושלמי גופי' (לעיל סופ"ג דשבועות) דמימר ונשבע ומקלל חבירו בשם לוקה אע"פ שאין בהן מעשה עיי"ש. ועכ"פ הו"ל להקשות מברייתא זו לחברייא. ועוד תמוה מאי דפריך ר"י לחברייא ממימר ונשבע לשקר. ומאי ענין זה לזה. אף דבמימר ונשבע גלי קרא דלוקה. מ"מ במקלל עצמו

וחבירו אפשר דאינו לוקה. ולית להו דרשא דדרשינן מקרא דוהפלא ה' את מכותך וגו' מלקות במקלל חבירו. ואם הך דרשא פשוטה אצלו. הו"ל להקשות מגופי' דהך קרא ולא ממימר ונשבע. ואם נימא דס"ל לר"י כר"ל בשם ר' הושעי' דאמר לעיל (בירושלמי סופ"ג) דנשבע לשקר ומקלל חבירו תרווייהו נפקי מהך קרא דוהפלא ה' וגו' עיי"ש. ולהכי פריך כיון דנשבע לוקה אף מקלל אית לן למימר דלוקה. אכתי קשה חדא דא"כ לא הו"ל למיפרך אלא מנשבע לחוד. דממימר לק"מ כדכתיבנא. ועוד דמאי קושיא. הרי אפשר דחברייא כרבי יוחנן בשם רבי ינאי ס"ל דאמר לעיל שם דנשבע לא נפקא אלא מקרא דכי לא ינקה וגו' עיי"ש. וכדאמרינן נמי בתלמודין (בתמורה שם ובפ"ג דשבועות). ועכ"פ הו"ל לסתמא דירושלמי לשנויי הכי אליבא דחברייא. ולכן הי' נראה לומר דיש כאן השמטת תיבה אחת בירושלמי בדברי רבי יוסי. וכצ"ל והרי המימר והנשבע לשקר והמקלל חבירו וכו'. וכוונתם באמת להקשות מהברייתא דלעיל. ומאי דמיבעיא לעיל מהו ללקות. לא קאי אלא על מקלל עצמו. ואמרי חברייא דמקלל עצמו אינו לוקה. ועלה קאמר ר"י דהרי תניא דמימר ונשבע ומקלל חבירו לוקין אע"ג שאין בהן מעשה. והרי מהך קרא גופי' דשמעינן מלקות למקלל חבירו איכא נמי למשמע מקלל עצמו וכמשכ"ל. ולפ"ז מבואר בהדיא בירושלמי דמקלל עצמו לוקה:

אלא דהרי"ף והרא"ש ז"ל (סו"פ שבועת העדות) מבואר דהי' להם גירסא אחרת בירושלמי שם. דהך סיומא והרי המימר והנשבע וכו'. לא הי' בגירסתם כלל עיי"ש. ולפ"ז רבי יוסי לא לאפלוגי על חברייא אתא אלא לפרושי טעמייהו. דלהכי אינו לוקה משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. וכן הוא גירסת הראב"ד והרשב"א ז"ל שהביא בשיטה מקובצת (בב"מ דף צ' ע"ב) עיי"ש. וכן הוא בתמים דעים להראב"ד (סי' רל"ז) עיי"ש. ועי' במה שהאריך בזה הר"ב ברכ"י (חו"מ סי' כ"ז סק"ג) עיש"ה. ולפ"ז אין שום ראי' מהירושלמי. דהא הירושלמי ס"ל דבתרווייהו ליכא מלקות. אלא דכתבו הרי"ף והרא"ש שם בשם גאון דאידחי הך דירושלמי מקמי ברייתא דתניא דמקלל חבירו בשם לוקה עיי"ש. וא"כ אין לנו ראי' לדחות הירושלמי אלא במקלל חבירו בלבד. אבל במקלל עצמו אפשר דקושטא הוא כירושלמי דאינו לוקה. וגם לפי פירושו של הראב"ד שם בירושלמי אין משם שום ראי' כמבואר. ואין להאריך. וא"כ לפ"ז אין לנו שום מקור לומר שיהא מקלל עצמו לוקה אע"ג דלאו שאין בו מעשה הוא. דאפשר דקרא דוהפלא ה' את מכותך אין לנו לאוקמי אלא למקלל חבירו בלבד שכן לוקה נמי על הכאתו. משא"כ מקלל עצמו מסתברא לומר שאינו לוקה על קללתו כשם שאינו לוקה על הכאתו. מיהו אפשר דלפני הרמב"ם ורבינו יונה ז"ל הי' בירושלמי שם כגירסא שלפנינו וכמו שהגהתי. ומקורם

מדברי הירושלמי אלו. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ דעת רבינו הר"י מיגאש והתוס' דבחובל בעצמו איכא מלקות הוא ודאי תמוה טובא. אם לא שנדחוק לומר דלישנא דחייב שכתבו התוס' לאו דוקא הוא. ורצונם לומר אסור מדאורייתא ולוקה מכת מרדות. אבל מדאורייתא ליכא מלקות לא במקלל עצמו ולא בחובל עצמו. אבל ע"כ אין כן דעת הר"י מיגאש ז"ל. שהרי כתב שאין הפרש בין מצער נפשו למי שמצער חבירו. והרי במצער חבירו איכא מלקות בהכאה וחבלה. וא"כ ע"כ ס"ל דגם במצער נפשו כיו"ב לוקה. ולכן דברי הר"י מגאש ז"ל צ"ע אצלי:

ואמנם לפי דרכנו שהוכחנו דמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו הכי נמי רשאי לקלל עצמו. אפשר לומר בדעת הר"י מגאש ז"ל עפ"מ דקשה לכאורה לפ"ז אמאי לא מייתינן בסוגיא דפרק החובל שם מהך מתניתין דפרק שבועת העדות דאין אדם רשאי לחבל בעצמו. מדתנן דהמקלל עצמו עובר בל"ת. אלא דבאמת לק"מ דהתם בעי לאשכוחי מאן האי תנא דס"ל אין אדם רשאי לחבל בעצמו. וא"כ ממתניתין דהתם דקתני סתמא לא הוה מצי למשמע מידי. והא דאיצטריך ר"א הקפר שם להביא ראי' דאין אדם רשאי לצער עצמו מקרא דוכפר עליו וגו'. ולא מייתי מקרא דהשמר לך ושמור נפשך. ג"כ לק"מ. דמקרא דשמור נפשך לא הוה שמעינן אלא הכאה וחבלה וכיו"ב. אבל ישיבה בתענית לא הוה שמעינן אם לא מקרא דוכפר עליו מאשר חטא וגו'. דהשתא שמעינן דגם צער כזה הוא בכלל קרא דשמור נפשך. תדע לך דהרי כדפריך התם בסוגיא דב"ק מדתניא להרע או להטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות אביא נשבע להרע לעצמו ולא הרע. ושמעינן מינה דמותר לחבול בעצמו. ומשני אמר שמואל באשב בתענית עיי"ש. הרי דבעי למימר דאפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו מ"מ לישב בתענית שרי. וא"כ אף אנן נימא הכי לר"א. דמקרא דשמור נפשך לא הוה שמעינן ישיבה בתענית. אי לאו דגלי קרא דוכפר עליו מאשר חטא. וגם אין להקשות מדאיצטריך התם בברייתא למילף מקרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ודריש ר"א מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. ובעי התם לאוכוחי מינה דס"ל לר"א אין אדם רשאי לחבול בעצמו. אלא דדחי לה דילמא קטלא שאני. והשתא למה לי הך קרא. ותיפוק לי' מקרא דהשמר לך ושמור נפשך. דלק"מ די"ל דאיצטריך למיסר אפי' לב"נ דלזה ולזה נאמרה. דהרי הך קרא גבי ב"נ כתיב. ובלא"ה י"ל דאי לאו הך קרא לא הוה שמעינן מקרא דהשמר לך וגו' אלא חובל בעצמו ממש. ולא קללה דדיבורא בעלמא. אלא דאחר דגלי קרא דאך את דמכם וגו' למצער עצמו בפועל. שוב מוקמינן קרא דהשמר לך וגו' גם לקללת עצמו. מיהו ז"א דהא אכתי י"ל דאיצטריך

קרא דהשמר למצער נפשי' בפועל ולמיקם עלה בלאו וללקות ועכצ"ל דגם בלא שום הוכחה שמעינן מינה תרתי. ועכ"פ לק"מ דבלא"ה ניחא כדכתיבנא:

ומעתה א"כ ניחא שפיר דברי הר"י מגאש ז"ל. דודאי שפיר י"ל דלוקה על צערא דנפשי' כמצער אחרים. משום דגם בצערא דנפשי' איכא לאו גמור דהשמר לך וגו'. דכל מקום שנאמר השמר וכו' אינו אלא ל"ת. ושפיר כתב דאין הפרש בין מצער נפשי' למצער חבירו:

ומ"מ עדיין דברי הר"י מגאש ז"ל צ"ע ממה שהקשינו לעיל. דלפי דבריו א"כ למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו יהא נאמן בהודאת פיו להיות נדון ע"פ עצמו למיתה ולמלקות. וזה ודאי ליכא למ"ד. גם קשה מה שעמדנו לעיל במש"כ הר"י מגאש דלפי שאין אדם רשאי לצער עצמו אינו מתחייב מיתה בהודאתו והרי מיתה לאו משום צערא הוא דאפי' למ"ד דשרי לצער נפשי'. בקטלא מודה. כמבואר בסוגיא דפרק החובל שם. ומש"כ לעיל בדעתו של הר"י מגא"ש דס"ל דגם בקטלא פליגי לפום קושטא דמילתא. אם כי הוכחתי כן גם מדברי התוס'. אין זה נראה כלל. דודאי בקטלא ליכא למ"ד דרשאי. דאל"כ לא הוה משתמיט חד תנא מלאשמעינן הכי לענין קטלא. וכן משמע (בפ"ב ממס' שמחות) דהכי פשיטא להו לכולהו תנאי עיש"ה. וכן דעת כל הפוסקים. ואף הרמ"ה ז"ל לא פסק להקל אלא בחבלה. כמש"כ גם בטור בשמו. אבל במיתה לא קאמר. ולכאורה הי' נראה קצת להכריח כן דהרי עיקר ראייתו של הרמ"ה הוא מההיא דר"ח דהוה מדלי להו למאני' ביני היזמי והיגי ואמר זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה. וא"כ מיתה דאינה מעלה ארוכה משמע דאפי' ר"ח מודה דאסור. אע"ג דס"ל דרשאי לחבל בעצמו. אבל זה ליתא כלל. דר"ח לא קאמר הכי אלא לגבי הפסד דבגדים. דחבלה כזו שמעלה ארוכה קיל טפי אפי' מהפסד בגדיו. משום דזה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה. אבל אם הי' בדבר חשש חבלה שאינה מעלה ארוכה כגון סמיות עין או חסרון אחד מראשי אברים. ודאי לא הי' מסכן בנפשו לחבלה כזו משום הפסד בגדים. דכל אשר לאיש יתן בעד נפשו. אע"ג דאין איסור בדבר לר"ח. דלענין איסור חובל בעצמו או בחבירו אין שום חילוק בין מעלה ארוכה לאינו מעלה ארוכה. דמהיכא תיתי לחלק בזה ולכן כתב ג"כ בטור חו"מ שם דברי הרמ"ה בסתם חבלה. ולא חילק כלל בין חבלה לחבלה וזה פשוט. אבל ודאי אם הוה ס"ל הכי גם במיתה הוה משמיענו הכי בהדיא. כיון דלפום פשטות סוגיא דבב"ק שם משמע דבקטלא כ"ע לא פליגי דאסור. וההיא עובדא דההוא כובס (בפרק בתרא דכתובות) ע"כ דחיק ומוקים אנפשי' כמו שתירצו רבינו קלונימוס ומהרי"ט ז"ל שהבאתי. וא"כ דברי רבינו הר"י מגאש צ"ע:

ולכן נראה דודאי בקטלא כ"ע לא פליגי. ומאי דקאמר (בסוגיא דפרק החובל) דילמא קטלא שאני. לא משום דלא ברירא לי' הך מילתא. אלא משום דבאמת מ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו ס"ל דאין לחלק בין מיתה לשאר חבלות. דמה לי קטלי' כולי' לקטלי' פלגא. וכיון דאסר הכתוב מיתה מקרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש. אית לן למימר דגם שאר חבלות בכלל. וכן מבואר להדיא בתוספתא (פ"ט דב"ק) דתניא התם כשם שחייב על נזקי חבירו כך חייב על נזקי עצמו. הרק וטש בפניו כנגד חבירו מתלש בשערו מקרע את כסותו משבר את כליו מפזר מעותיו בחמתו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים שנאמר את דמכם לנפשותיכם. מיד נפשותיכם אדרוש עיי"ש. והנה לכאורה מתוספתא זו מפורש בהדיא דחובל בעצמו לית בי' אלא איסורא בעלמא. ודינו מסור לשמים. אבל מלקות לית בי'. וכדקתני בהדיא פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים. וזהו תימא לדעת רבינו הר"י מיגאש ז"ל. ובשלמא ממתניתין דב"ק שם דקתני החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור לא תקשה. דכבר פירשו התוס' והרשב"א שם דפטור מתשלומין קאמר אע"פ שאין בו צד חיוב. דומיא דהקוצץ נטיעותיו דקתני התם פטור. אע"ג דודאי חייב מלקות ואזהרתו מואותו לא תכרות עיי"ש בדבריהם ז"ל. אבל בתוספתא מפורש בהדיא דפטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים. אלא דבלא"ה יש לתמוה בברייתא זו דקתני הרק וטש בפניו וכו'. והרי בזה ליכא לא חבלה ולא הכאה אלא בושת בעלמא. והרי בסוגיא דפרק החובל שם קאמר רבא בהדיא דאפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו מודה דרשאי לבייש את עצמו עיי"ש. והיכי קתני הכא דרק וטש בפניו דינו מסור לשמים. מיהו לזה אפשר לומר דלא קאמר רבא התם הכי אלא לס"ד. כדי לשנויי רומיא דמתני' דקתני אין אדם רשאי לחבל בעצמו אברייתא דקתני דרשאי. ומשני רבא כאן בחבלה כאן בבושת. אבל במסקנא דפריך עלה ומסיק אלא תנאי היא דאיכא למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו ואיכא למ"ד אדם רשאי וכו' עיי"ש. איכא למימר דהדר בי' לגמרי. וס"ל דגם בבושת פליגי. ומ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו גם בושת אסור. דבושת נמי בכלל חבלה הוא. דהא בברייתא דקתני אדם רשאי לחבל בעצמו בעי רבא לאוקמה בבושת. הרי דקרי לבושת חבלה. ואין ה"נ דלפי מאי דס"ד מעיקרא הוה מצי למיפרך עלי' דרבא מהך ברייתא דתוספתא דמפורש להיפוך. אלא דבלא"ה פריך שפיר ולא קאי הכי במסקנא. ובהכי ניחא מה שהשמיטו הפוסקים שפסקו דאין אדם רשאי לחבל בעצמו חילוק זה שחילק רבא בין חבלה לבושת. אלא דאי קשיא הא ודאי קשה ותמוה טובא מאי דקתני הכא מקרע כסותו משבר כליו מפזר מעותיו בחמתו. ומאי ענין כל הנך לקרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש דמייתי עלה. דבכל הני ליכא אלא הפסד ממון

ושייכי לקרא דבל תשחית. אבל אין להם ענין לקרא דאך את דמכם לנכשותיכם וגו'. וגם ברישא קשה דקתני כשם שחייב על נזקי חבירו כן הוא חייב על נזקי עצמו. ובודאי דלא קאי על נזקי ממון. דהא ודאי בנזקי חבירו חייב לשלם במיטב כספו. משא"כ על נזקי עצמו דלא שייכי תשלומין ועוד דקשיא רישא לסיפא. דבסיפא קתני בהדיא דפטור מדיני אדם וכו'. וא"כ היכי קתני רישא דחייב על נזקי עצמו כשם שחייב על נזקי חבירו. וגם אם נפרש דקאי על נזקי הגוף יקשה כן. דעל נזקי חבירו הרי איכא מלקות אלא דהתשלומין פוטרין אותו אם הכהו הכאה משוה פרוטה ומעלה. דרחמנא רבי חובל בחבירו לתשלומין וממונא משלם מילקא לא לקי. ומה"ט אם ההכאה אינה שוה פרוטה לוקה וכדאמרינן בפ"ג דכתובות משום דלאו בר תשלומין הוא. וא"כ בחובל בעצמו כיון דלא שייכי בי' תשלומין הי' לן לומר עכ"פ דלוקה. כמו בהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה. כיון דקתני דכשם שחייב על נזקי חבירו כן הוא חייב על נזקי עצמו. וא"כ היכא קתני סיפא דפטור מדיני אדם ודינו מסור רק לשמים. ולכן הי' נראה לענ"ד דמשבשתא היא. ויש כאן חלוף שורות. וכצ"ל כשם שחייב על נזקי חבירו כן הוא חייב על נזקי עצמו. הרק וטש בפניו כנגד חבירו מתלש בשערו שנאמר את דמכם לנפשותכם אדרוש מיד נפשותכם אדרוש. מקרע את כסותו משבר את כליו מפזר את מעותיו בחמתו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים רשב"א אמר וכו' עיי"ש. כצ"ל לדעתי. וא"כ תרתי קתני. דברישא בבושת וחבלה קתני דחייב כמו על נזקי חבירו. דהיינו מלקות בדיני אדם כמו בחובל בחבירו היכא דליכא תשלומין. כגון הכאה שאין בה שו"פ. ובסיפא בנזקי ממונו קתני דלא דמי לנזקי חבירו. דבנזקי חבירו חייב בתשלומין אבל בנזקי עצמו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים. ומזה מתבאר לנו מקורו של הרמב"ם ז"ל שכתב דבמקרע כסותו ומשבר כליו וכיו"ב ליכא מלקות כמשכ"ל. ונושאי כליו לא הערו מקורו. והננו רואים שהוא מבואר להדיא בתוספתא כאן. ומעתה לפ"ז יש לנו מהך תוספתא אדרבה ראי' לדעת הר"י מגאש ז"ל דחובל בעצמו לוקה. וממילא יש מזה ראי' גם לעיקר שיטתנו בזה. דאל"כ מהיכא תיתי לנו מלקות בחובל בעצמו בלא אזהרת לאו וכמו שביארנו לעיל על דברי הר"י מגאש ז"ל:

ועכ"פ מבואר לן בהדיא בתוספתא זו דמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו ס"ל דגם חבלה בעלמא. ואפי' בושת. הוא בכלל הך קרא דאך את דמכם לנפשותכם אדרוש. והיינו משום דס"ל דגם קטלא משום צערא דגופא הוא דאסור. והילכך לא נראה לחלק ולומר קטלא שאני אלא הכל בכלל. והא דמייתי בתוספתא קרא דאך את דמכם לנפשותכם. ולא מייתי מקרא דהשמר לך ושמור נפשך דשמעינן מיני' ג"כ מלקות דמיירי בי' ההוא תנא ברישא

כמשכ"ל. אפשר דהיינו משום דרצה לכלול גם בני נח בעונש על זה. דב"נ אזהרתן זו מיתתן. ומעתה א"כ אתי שפיר הא דקאמר (בסוגיא דסו"פ החובל) שם דילמא קטלא שאני. אע"ג דלעיקר הדבר ודאי פשיטא דבקטלא לית מאן דפליג דאסור. מ"מ כלפי מאי דהוה בעי להוכיח מדר"א דדריש את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. לומר דס"ל אין אדם רשאי לחבל בעצמו. ע"ז שפיר קדחי דילמא קטלא שאני. כלומר כיון דר"א מקרא הוא שדורש. אבל אינו מבואר בדבריו כלל אם ס"ל דמהך קרא איכא למשמע כל מיני חבלה או בקטלא לחוד. א"כ דילמא ס"ל לר"א דקטלא שאני. דלא מטעם צערא דגופא הוא דאסרה הכתוב. אלא קטלא מצד עצמה אסורה. אבל צערא דגופא שרי. אבל תנא דתוספתא ודאי ס"ל דקטלא גופא רק משום צערא דגופא הוא. והילכך ס"ל דכל צערא בכלל. דאין אדם רשאי לחבל בעצמו כלום אפי' בושת לחוד. וחוץ מזה אפשר לומר דאע"ג דקאמר ודילמא מ"מ האמת כן הוא. דכבר כתבו התוס' (בפ"ב דחגיגה י"ח ע"ב) בד"ה כאן באכילה דלפעמים נקט לשון דילמא ואינו אלא לישנא קלילא. דקושטא הוא דגם לפי האמת כן הוא עיי"ש. וכ"כ התוס' (בפ"ב דחולין ל"ג ע"ב) בד"ה ודילמא עיי"ש. וכ"כ שאר ראשונים שם עיי"ש. ובפ"ק דגיטין (ז' ע"ב) בתוס' ד"ה דילמא עיי"ש ובשאר דוכתי. אלא דכאן אין צריך לידחק בזה. דבלא"ה ניחא ברווחא כמו שביארנו. שוב ראיתי מש"כ מהרד"פ ז"ל בח"ד על התוספתא הנ"ל עיי"ש בדבריו:

ומעתה לפ"ז אתי שפיר לנכון דברי רבינו מהר"י מגאש ז"ל וכל דבריו נכונים כפשטן. דשפיר כתב דלסיבה זו שאין אדם רשאי לצער נפשו אין האדם חייב מיתה או מלקות ע"פ עצמו כמו שמתחייב ממון ע"פ עצמו. והיינו משום דכיון דקיימינן אליבא דמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. וא"כ גם קטלא עיקר טעמא דאסרה תורה משום צערא דגופי' הוא. ואין ה"נ דגם למ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו ניחא ע"פ טעם זה. משום דבקטלא כ"ע מודו דאסרה תורה. אע"ג דלמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. קטלא לאו משום צערא דגופא הוא דאסור. מ"מ כיון דאסור א"כ לאו בע"ד הוא בזה. אלא הרי הוא כאחר. ואין כאן הודאת בעל דין כבממון דהוא בעל הדין. דהרי הוא גופי' לית לי' רשות על גופו לענין להמית עצמו. אלא דהר"י מגאש קושטא דמילתא נקט לפי מה דס"ל דקיי"ל כמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. דלדידי' קטלא נמי מטעמא דצערא דגופי' הוא. ועכ"פ נתבאר לנו עפ"ז דגם הר"י מגאש ז"ל קאי בשיטתנו דאיסורא דמקלל עצמו תליא בפלוגתא דחובל בעצמו. וכבר הכרחנו ג"כ הכי מהתוספתא דבב"ק שם. וזה הוא מה שרצינו:

ואמנם לדינא חולק הר"י מגאש על הרמ"ה ז"ל. וס"ל כדעת הרמב"ם תלמידו ז"ל וסייעתו דקיי"ל כמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. אבל גם הרמ"ה ז"ל לאו יחידאה הוא. שכן פסק ג"כ בטור חו"מ (סי' ת"כ) כדבריו. וכן נראה דעת הרי"ף והרא"ש (בפ"ג דשבועות) דמייתו התם ברייתא דקתני יכול נשבע להרע לעצמו ולא הרע יהא פטור ת"ל להרע או להטיב. מה הטבה רשות אף הרעה רשות אביא נשבע להרע לעצמו ולא הרע שהרשות בידו. יכול נשבע להרע לאחרים ולא הרע יהא חייב ת"ל וכו' אף הרעה רשות אוציא נשבע להרע לאחרים שאין הרשות בידו. ואיזו הרעת אחרים אכה את פלוני ואפצע את מוחו עיי"ש. והרי הך ברייתא מוקמינן בסוגיא דפרק החובל שם כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. ואע"ג דמעיקרא בעי לאוקמה אפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. ומאי דקתני דלהרע לעצמו הרשות בידו מיירי בנשבע לישב בתענית. ודומיא דהכי להרע לאחרים להושיבם בתענית. וכגון דמהדק להו באנדרונא. הרי דחי לה במסקנא מדקתני איזהו הרעת אחרים אכה את פלוני ואפצע את מוחו ודומיא דהכי הרעת עצמו להכות עצמו ולפצע מוחו ואפי' הכי קתני דהרשות בידו. ולהכי חיילא שבועה. והיינו כמ"ד דאדם רשאי לחבל בעצמו עיי"ש. והשתא א"כ כיון דהרי"ף והרא"ש הביאו הך ברייתא כולה להלכה. ע"כ ס"ל להלכה כמ"ד דאדם רשאי לחבול בעצמו. וכן הבין הר"ב תוס' יו"ט בפלפולא חריפתא על דברי הרא"ש שם (סי' ט"ו אות ר') בכוונת הרא"ש עיי"ש. ואע"ג דהר"ן בחידושיו לשבועות (כ"ז ע"א). וכ"כ בקיצור בפי' על הרי"ף שם. הכריח דע"כ אינו כי דעת הרי"ף. מדהביא בפרק החובל מתניתין דהתם דקתני דאינו רשאי לחבול בעצמו. והילכך העלה דאפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. מ"מ כיון דלא כתיב בקרא בהדיא ולא נפקא אלא מדרשא חיילא שבועה עלי'. ומאי דמייתי בסוגיא דפרק החובל ראי' מינה דאתיא כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. היינו משום דלישנא דהרשות בידו כולל שני דברים. לומר שהוא ברשות עצמו להרע לעצמו. משא"כ בהרעת אחרים. וכולל נמי שהוא מותר. ואע"ג דבמותר לא קיי"ל הכי. אלא כמתניתין דסו"פ החובל. מ"מ בעיקר דינא דהרעת עצמו חיילא שבועה. קיי"ל כהך ברייתא. דלא אשכחן תנא ולא אמורא דלימא בהרעת עצמו דפטור עכת"ד הר"ן בחי' שם עיי"ש. וכונתו לומר דהרי"ף שהביא הך ברייתא (בפ"ג דשבועות) אינו אלא משום עיקר דינא. לאשמעינן דבהרעת עצמו חיילא שבועה וחייב. אבל במאי דמשמע מלישנא דברייתא דמותר להרע לעצמו. לא פסק כהך ברייתא. ולענ"ד דברי הר"ן ז"ל תמוהים אצלי. דכמו כן י"ל דדעת הרי"ף דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. ומה שהביא (סו"פ החובל) ומתניתין דהתם דקתני החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי וכו'. היינו רק משום עיקר דינא דקתני

התם במתני' אחרים שחבלו בו וכו' עיי"ש. אבל במאי דקתני דאינו רשאי לחבל בעצמו לא קיי"ל הכי גם להרי"ף. וגם במתניתין גופא לא מיירי בהך דינא אלא דרך אגב גררא. ובאמת כן דרכן של הרי"ף והרא"ש בכל דוכתי להביא לשון המשניות כמו שהן אע"פ שנכללו בהן דברים שאינם להלכה כידוע. ועכ"פ לפי דברי הר"ן ז"ל אין לנו הכרח מדברי הרי"ף בפ"ג דשבועות שם דדעתו להלכה כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו:

ומ"מ מה שהבין הר"ב תוס' יו"ט בדעת הרא"ש נראה שדבריו מוכרחין. דע"כ ס"ל דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. דהרי בתוס' הרא"ש לשבועות (כ"ז ע"א) כתב וז"ל אביא נשבע להרע לעצמו אתיא כמ"ד (בפרק החובל) אדם רשאי לחבל בעצמו עכ"ל עיי"ש. משמע להדיא מדבריו דס"ל דעיקר דינא דנשבע להרע לעצמו שחייב לא אתי אלא אליבא דמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. אבל למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו לא חיילא שבועה. ומה"ט הוא דדייקינן מינה דסבר האי תנא אדם רשאי לחבל בעצמו וכמו שמבואר ג"כ בתוס' בשבועות שם ד"ה אביא עיי"ש. דאין לומר דרק מלישנא דהרשות בידו הות דדייק וכמש"כ הר"ן. וגם כוונת התוס' והרא"ש שכתבו דאתיא כמ"ד אדם רשאי וכו'. היינו מדיוקא דהך לישנא לחוד. דא"כ לא הו"ל לציין אלא על הך לישנא דהרשות בידו. והם לא הזכירו הך לישנא כלל. ולא ציינו בדבריהם אלא על מאי דקתני אביא נשבע להרע לעצמו בלבד. משמע ודאי דעיקר דינא ס"ל דליתא אלא למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו. ובלא"ה ודאי הכי משמע מסתימת דברי התוס' והרא"ש שם כמבואר להמעיין. וא"כ מדהביא הרא"ש הך ברייתא להלכה ודאי מוכרח דס"ל דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. ומסתמא כן הוא גם דעת הרי"ף ז"ל. וראיתי להר"ן ז"ל (בתשובותיו סי' ל"ב) והביאה גם בב"י (יו"ד ריש סי' רל"ט) שכתב בתוך דבריו. וז"ל שכל שהיא מצוה מפורשת מן התורה אין שבועה חלה לבטלה. אבל מה שהוא מדרש חכמים שאינו מפורש בתורה שבועה חלה עליו וזה ימים שזה הדבר חדשתי. ומצאתי לי סעד בדברי הרמב"ם ז"ל והארכתי בזה במקומו בפרק שבועות שתים בתרא עכ"ל עיי"ש. ומדלא הביא ג"כ הראי' מדברי הרי"ף. כמו שכתב בחידושיו שם. מבואר דחזר בו מראייתו זו. וכמשכ"ל דמדברי הרי"ף אין שום הכרח כלל. אדרבה מפשטן של דברי הרי"ף משמע איפכא. וראיתי להטור (ביו"ד סי' רל"ו) שלא הביא אלא דין דנשבע להרע לאחרים דפטור. אבל דין דנשבע להרע לעצמו דחייב. השמיטו שם לגמרי עיי"ש. וכן בקיצור פסקי הרא"ש (פ"ג דשבועות סי' ט"ו) לא הביא אלא נשבע להרע לאחרים דפטור. והשמיט להרע לעצמו דחייב עיי"ש. והיא תמוה לכאורה. אבל הדבר נכון דס"ל להטור כמש"כ התוס' שם (בשבועות כ"ז ע"א) דכולה הך בבא דנשבע להרע לעצמו לא איצטריך

אלא לאשמעינן דאדם רשאי לחבל בעצמו עיי"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם עיי"ש שכן כוונתו אלא שקיצר. ומה שסיים שם דמשום סיפא נקט לה ט"ס הוא. ויש שם השמטה וחסרון. דזה קאי על בבא דנשבע להרע לאחרים. וכמש"כ ג"כ התוס' שם בד"ה נשבע להרע וכו' עיי"ש. ובדברי הרא"ש חסר הציון. וזה פשוט. אבל כאן בבבא דלהרע לעצמו איצטריך לגופי'. לאשמועינן הא גופא דאדם רשאי לחבל בעצמו כמש"כ התוס'. ולהכי שפיר עשה הטור שהשמיט בבא זו. משום דהכא לא איצטריך. דכיון דליתא להאי דינא אלא למ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. א"כ פשיטא דחייב קרבן שבועה. ואם לאשמועינן הא גופא דאדם רשאי לחבל בעצמו אין מקומו כאן וכבר כתבו הטור במקומו (בחו"מ סי' ת"כ) שפסק שם כהרמ"ה ז"ל כמשכ"ל:

הרי מתבאר דעת הרא"ש והטור דקיי"ל אדם רשאי לחב"ע. וכבר הבאתי דעת התוס' יו"ט שהבין כן בדעת הרי"ף והרא"ש. וכן ראיתי להר"ב כנה"ג (ביו"ד סי' רל"ו) הגהות ב"י (אות ג') ובחו"מ (סי' ת"כ הגהות ב"י אות י') שהביא בשם כמה גדולי האחרונים ז"ל שהבינו כן בדעת הרי"ף והרא"ש עיי"ש שהאריך בזה. וכן מוכרח מדברי הרא"ש בפי' לנדרים (פ"ק ח' ע"א) דלא ס"ל כסברת הר"ן הנ"ל. וא"כ ע"כ ממה שהביא (בפ"ג דשבועות) ברייתא דנשבע להרע לעצמו חייב. ע"כ מוכרח דס"ל דאדם רשאי לחב"ע. עיש"ה בפי' הרא"ש בנדרים שם ובמש"כ הר"ן שם ואין להאריך. וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פ' נח) מדפירש שם קרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש בקטלא בלבד עיי"ש. והיינו ע"כ כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. דאילו למ"ד אין אדם רשאי מוקי לי' גם בחבלה והכאה בעלמא. כמבואר בתוספתא שהבאתי לעיל ובסוגיא דפרק החובל שם וכמשכ"ל. וכן מוכרח מפירש"י עה"ת ורבינו בחיי והטור וחזקוני (פ' נח) עיי"ש. וכן נראה דעת רבינו אליהו הזקן ז"ל שכתב באזהרותיו (במנין הלאוין) בלאו דלא יקרחו קרחה וז"ל מצוה בבין העינים משום לסרחה. על כל ראש קרחה עכ"ל ואין דבריו ז"ל מובנים לכאורה. אבל נראה כוונתו עפ"מ דתניא בספרא (פ' אמור) ובספרי (פ' ראה) לא תשימו קרחה בין עיניכם יכול לא יהיו חייבים אלא על בין העינים בלבד מניין לרבות את כל הראש ת"ל בראשם לרבות את כל הראש. יכול הכהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות חייבים על הראש כבין העינים אבל ישראל וכו' לא יהיו חייבין אלא בין העינים בלבד. ת"ל קרחה קרחה לגזירה שוה וכו'. ומייתי לה בפ"ק דקידושין (ל"ו ע"א) עיי"ש. והקשה עלה הרא"ם ז"ל (בפרשת אמור) הרי כיון דבהדיא כתיב בקרא בין עיניכם ואימעיט בישראל כל הראש. ע"כ אית למידרש איפכא למילף בהך גז"ש דקרחה קרחה כהנים מישראל. מה להלן בישראל לא חייב הכתוב אלא על בין העינים

אף כאן בכהנים כן. דבזה ליכא למימר בראשם כתיב. משום דבין העינים בכלל בראשם הוא. והניחה בצ"ע עיי"ש. ועי' מש"כ בזה המהרי"ט בחי' לסוגיא דקידושין שם ושאר אחרונים ואין דבריהם מספיקים כמש"כ בזרע אברהם ובאהלי יהודה על הספרי (פ' ראה) עייש"ה ואכמ"ל בזה. וראיתי להלבוש (בפי' עה"ת פ' אמור) שהעלה בזה דבר חדש לומר דאמת הוא דלא מתחייבים מלקות אלא דוקא בבין העינים בלבד ולא גמרינן גז"ש לכל הראש אלא לאיסורא בעלמא ולחייב בדיני שמים עיי"ש בדבריו ובמש"כ עליו תלמידו הר"ב צדה לדרך שם. ונראה ברור אצלי דזו היא כוונת רבינו אליהו הזקן. וזה הוא שכתב מצוה בבין העינים. כלומר עיקר המצוה אינה אלא בין העינים. כדכתיב בישראל בין עיניכם. וכהנים ילפינן בגז"ש מישראלים. ורק משום לסרחה על כל ראש קרחה. כלומר דמשום דלא ליתו למיסרך אסר הכתוב מיהת לאיסורא בעלמא על כל הראש ולשון למיסרך דבגמרא שבת (קל"ט ע"א) עירובין (מ' ע"ב) הוא ג"כ מלשון תסרח אחורי המשכן סרח העודף. עי' בערוך (ערך סרח הראשון) עיי"ש. וגם י"ל דלסרחה הוא לשון חטא ועבירה. ור"ל דלא ליתו לידי עבירה לשום קרחה בין העינים נאסר גם כל הראש. כן נראה לי בכוונת הר"א הזקן. ונמצא דיש לנו תנא דמסייע להרב לבוש בזה ואכמ"ל בזה. ולפ"ז ע"כ צ"ל דס"ל להר"א הזקן ז"ל דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. דאל"כ לא איצטריך גזרה שוה לרבות כל הראש לאיסורא כבין העינים. דהרי בלא"ה תיפוק לי' משום דאין אדם רשאי לחבל בעצמו. דבשלמא בין העינים איצטריך לעבור עליו בלאו כדי ללקות עליו. אבל על כל הראש דגם השתא ליכא מלקות למה לי קרא. ולדעת הסוברים שהבאתי לעיל דעל חבלת עצמו נמי איכא לאו ולקי. עדיפא מינה קשה דבשלמא בבין העינים איצטריך לענין ללקות עליו שתים. דמלבד דלקי משום חובל בעצמו לקי נמי משום אזהרת קרחה. אבל בכל הראש כיון דכבר יש בו גם אזהרת לאו ולמלקות. למה לי תו קרא לאיסורא בעלמא משום קרחה. וכ"ש דלא שייכא בזה גזירה משום בין העינים כמש"כ הר"א הזקן ז"ל. כיון דבלא"ה מוזהר עלה משום אזהרת חובל בעצמו. אלא ודאי מוכרח ע"כ דס"ל דקיי"ל אדם רשאי לחבל בעצמו:

ומעתה א"כ אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וכיון שהעלינו דאיסור מקלל עצמו תלי נמי בהך פלוגתא אי רשאי אדם לחבול בעצמו. דלמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו גם לקלל עצמו רשאי. וכמו שהעלה התומים. ותקענו בה מסמורת. וכיון דדעת רבינו הגאון ז"ל כדעת הסוברין דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. ממילא אין לדינא שום אזהרה אלא במקלל חבירו. אבל מקלל עצמו שרי. ובזה ניחא נמי להר"י אלברגלוני והרא"ש בן גבירול ז"ל ההולכים בעקבות הבה"ג שהשמיטו אזהרה זו דמקלל עצמו.

וכ"ש להר"א הזקן ז"ל והרמב"ן ז"ל שכבר הוכחנו שכן דעתם דקיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. וא"כ לטעמייהו אזלי ושפיר השמיטו לאו זה ממנין הלאוין שלהם:

אמנם להבה"ג גופי' לא יתכן לומר כן. שהרי אשכחן להבה"ג (ריש הלכות שבועות) שכתב וז"ל והיכא דאשתבע לבטולי מצוה וכו' ותנו רבנן יכול נשבע וכו' יכול נשבע להרע לאחרים ולא הרע יהא חייב ת"ל להרע או להטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות אוציא נשבע להרע לאחרים ולא הרע שאין הרשות בידו. יכול נשבע להרע לעצמו ולא הרע יהא פטור ת"ל להרע או להטיב. מה הטבה רשות אף הרעה רשות אביא נשבע להרע לעצמו ולא הרע שהרשות בידו וכו'. והרעת עצמו דקאמרינן דמיחייב לאו למיחבל בנפשו. אלא כדר"י דאר"י אהא בתענית עד שאבוא דכתיב נשבע להרע ולא ימיר. ואמרינן (מכות כ"ד ע"א) כדר"י עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דס"ל דקיי"ל כמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו ואם נשבע לחבל בעצמו לא חיילא שבועה עלי' כמו בנשבע להרע לאחרים. משום שאין הרשות בידו. ובריייתא דמרבה נשבע להרע לעצמו לחיובא מוקי לה באשב בתענית. וכאוקימתא דשמואל (בסוגיא דפרק החובל שם). וא"כ להבה"ג הקושיא במקומה עומדת אמאי השמיט ממספר הלאוין אזהרת מקלל עצמו. הן אמת דבלא"ה דברי הבה"ג אלו צ"ע טובא לכאורה. דהרי דבריו הם נגד סוגיא דפרק החובל שם. דאידחי אוקימתא דשמואל מסיפא דקתני איזהו הרעת אחרים אכה את פלוני אפצע את מוחו. ושמעינן מינה דדומיא דהכי הרעת עצמו דקאמרינן דחייב הייינו נמי בחובל בעצמו. ולא באשב בתענית. ולזה מסקינן התם דלא אתיא ההיא ברייתא אלא כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו עיי"ש. וא"כ היכי כתב הבה"ג להיפוך דמיירי באשב בתענית. ודלא כמסקנא דהתם. ובפרט דהבה"ג גופי' הביא שם גם סיפא דברייתא. דקתני איזהו הרעת אחרים אכה את פלוני וכו'. דמוכחינן התם מינה דלא מיתוקמא רישא באשב בתענית אלא בחובל בעצמו. ואפי' הכי חיילא שבועה. איברא דכיו"ב כתב ג"כ הרשב"א (תשו' ח"א סי' תרט"ז) עיי"ש. וכבר תמהו עליו רבים. כמו שהביא הר"ב כנה"ג בחו"מ שם קצתם עיי"ש. וכן תמה הר"ב דברי אמת (קונטרס שמיני) ועוד כמה אחרונים. ובפרט הר"ב מגלת ספר (לאוין רמ"א) עיי"ש. ולפי מש"כ שם לתרץ דברי הרשב"א יש מקום ליישב גם דברי הבה"ג עיישי"ה. ועל כולם אני תמה דאשתמיטתייהו דברי הבה"ג אלו שהם ממש כדברי הרשב"א. ועד שהם מתמיהים על הרשב"א. יותר הי' להם לתמוה על הבה"ג שהוא ראשון לראשונים. וכן ראיתי להפסיקתא זוטרתא (פרשת ויקרא) על קרא דלהרע או להטיב. שכתב וז"ל מה הטבה רשות אף הרעה רשות. יצא להרע לאחרים שאינו חייב אלא בנשבע להרע לעצמו. כי הא דא"ר יוחנן אהא בתענית

עד שאבוא לביתי וכן הוא אומר נשבע להרע ולא ימיר עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הבה"ג. מיהו להפסיקתא לא תקשה כ"כ ע"פ סוגיא דב"ק שם. דאפשר שלא כתב כן דרך פירוש על הברייתא גופא. אלא לדידן הוא שכתב כן. לפי מאי דס"ל דקיי"ל כמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. ולפ"ז אין ה"נ דגם להרע לאחרים דפטור מיירי נמי בלהושיבם בתענית. כדאמרינן לס"ד בסוגיא דב"ק שם לאוקימתא דשמואל עיי"ש. אבל ברייתא גופא כיון דקתני בסיפא ואיזהו הרעת אחרים אכה את פלוני וכו'. ע"כ דדומיא דהכי להרע לעצמו מיירי באחבול את עצמי. ואתיא כמ"ד אדם רשאי לחבל בעצמו. וגם בפי' הר"ש בן היתום ז"ל למו"ק (י"ד ע"א) כתב כדברי הפסיקתא זוטרתא עיי"ש. אלא שיש להעיר דלפ"ז דברי הפסיקתא זוטרתא נראין כסותרין זא"ז. דמדבריו (בפ' נח) על קרא דאך את דמכם וגו' נראה דנקט כמ"ד אדם רשאי לחב"ע. ולהכי מוקי לקרא דוקא בקטלא עיי"ש. אלא דיש ליישב ואין להאריך כאן. ועי' בפרש"י עה"ת (פ' ויקרא) בקרא דלהרע או להטיב. שפירש להרע לעצמו או להטיב לעצמו כגון אוכל ולא אוכל אישן ולא אישן עיי"ש. והרא"ם ז"ל שם נתקשה בזה מסוגיא דפרק החובל שם. דמסקינן דלא כשמואל דמוקי לברייתא באשב בתענית. ונדחק בזה לומר דאורחא דמילתא נקט רש"י ולאו דוקא עיי"ש בדבריו ז"ל שהאריך בזה. ובאמת דלפמש"כ להוכיח דלדעת רש"י קיי"ל כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו נראין דבריו מוכרחין. אבל דברי הרא"ם ז"ל מתמיהים בעיני דכנראה אשתמיטתי' משנ' ערוכ' (ריש פ"ג דשבועו') דתנן שבועות שתים שהן ארבע שבועה שאוכל ושלא אוכל וכו' ובפירש"י שם עיי"ש. ובפירש"י והרע"ב (ריש פ"ק דשבועות) עיי"ש. ופשוט דרש"י (פ' ויקרא שם) לישנא דמתני' נקט. וכיו"ב עכצ"ל להסמ"ג דבעשין (רט"ז) כתב וז"ל להרע או להטיב להרע לעצמו או להטיב לעצמו כמו אוכל ולא אוכל אישן ולא אישן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ ג"כ בלאוין (רל"ט) עיי"ש. ואילו לקמן בסמוך (בלאוין רמ"א) כתב הסמ"ג גופי' דנשבע להרע לעצמו כגון שנשבע שיחבול עצמו אע"פ שאינו רשאי שבועה חלה עליו וחייב. ונשבע להרע לאחרים היינו כגון שנשבע שיכה פלוני או יקללנו פטור עיי"ש. והם דברים סותרים זא"ז לכאורה. דלפי דבריו גופי' לא צריך לאוקמי קרא דלהרע או להטיב ודרשא דברייתא עלה באשב בתענית. אלא כמסקנא דפרק החובל שם. אבל פשוט דלישנא דמתני' דרפ"ג דשבועות שם נקט. ועל הרא"ם יש לתמוה דעד שהוא מקשה מסוגיא דפרק החובל על פירש"י ז"ל. טפי הו"ל להקשות ממתניתין דשבועות שם על סוגיא דפרק החובל. דהרי במתניתין דהתם מפורש כאוקימתא דשמואל אבל באמת לק"מ דכולה שקלא וטריא דסוגיא דהתם לא שייכא אלא על ההיא ברייתא דמייתי התם. דמשמע לי' מינה דס"ל אדם רשאי לחבל

בעצמו. וכדמסיק באמת במסקנא שם. אבל גופי' דקרא דלהרע או להטיב מתפרש גם באוכל ולא אוכל. ומתני' דשבועות בפלוגתא לא קמיירי ונקט מילתא דשוה לכ"ע. וגם רש"י וסמ"ג לישנא דמתניתין נקטי וזה פשוט:

ועכ"פ מדברי הבה"ג ופסיקתא זוטרתא והר"ש בן היתום ז"ל מוכרח דס"ל דקיי"ל אין אדם רשאי לחבל בעצמו. וכנראה מדבריהם משמע דעיקר ראייתם הוא מההיא דסוף מכות (כ"ד ע"א) דדרשינן נשבע להרע ולא ימיר כגון רבי יוחנן דאמר אהא בתענית וכו'. דמשמע דלסתמא דתלמודא לא משכחת נשבע להרע לעצמו אלא באשב בתענית. ולכאורה מזה ג"כ קשה להרמב"ם והסמ"ג והר"ן ז"ל דס"ל דאפי' למ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו שבועה חלה עליו. מיהו לק"מ דשם במעלות הצדיק מיירי כולי' קרא וכמו שדורש והולך במכות שם עיי"ש. והצדיק לא ישבע למיעבד איסורא ולחבול בעצמו אפי' אם השבועה חלה. אבל הבה"ג ואחריו בפסיקתא זוטרתא לכאורה שפיר הביאו ראי' משם. דכיון דקרא חשיב במעלות הצדיק דאפי' נשבע להרע לעצמו לא המיר דהיינו שלא רצה להתיר שבועתו. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות שבועות) והסמ"ג (לאוין רמ"א). עיי"ש היטב. א"כ אם איתא דאדם רשאי לחב"ע אמאי הוצרך במכות שם לומר כדר"י דאמר אהא בתענית וכו'. הו"ל לומר טפי דאפי' נשבע לחבל בעצמו דנפיש צערי' לא ימיר. אלא ודאי אסור לחב"ע ולא משכחת לה אלא כדר"י. וס"ל להבה"ג ופסיקתא זוטרתא דכיון דאסור ממילא לא חיילא שבועה ודלא כהרמב"ם וסמ"ג והר"ן. אמנם מ"מ נראה דאין מזה תיובתא כלפי דעת הסוברין דקיי"ל אדם רשאי לחבל בעצמו. די"ל דכיון דהך קרא במעלות הצדיק מיירי. וכדמסיים עושה אלה לא ימוט לעולם. ע"כ לא מיירי בשבועת רשות בעלמא כנשבע לחב"ע. דנהי דשרי מ"מ שבועת רשות היא ואין הכשרים נשבעין. כדתנן (פ"ק דנדרים ט' ע"א) עיי"ש. ולהכי לא מוקי לה אלא כדר"י דהו"ל נשבע לקיים דבר מצוה. וכמש"כ הרש"א בח"א שם עיי"ש ואין להאריך. ומ"מ מתבאר דלהבה"ג כמו להרמב"ם לא יתכן לתרץ כמו שתירצנו לדעת רבינו הגאון ז"ל. כיון שפסקו להלכה כמ"ד אין אדם רשאי לחבל בעצמו. מיהו אליבא דהרמב"ם כבר ביארנו מה שיש לומר קצת בזה:

ויותר נראה לומר בדעת הרמב"ם ע"פ דברי הירושלמי (סופ"ג דשבועות) דאמרינן התם נשבע לשקר מנין שלוקה. רבי יוחנן בשם רבי ינאי כי לא ינקה ה' מנקין הן הדייניין. קילל את חבירו בשם מנין ריש לקיש בשם ר' הושעי' ליראה את השם וגו'. נשבע לשקר על דעתי' דר"ל מניין. מינה מכיון שנשבע לשקר אין זה ירא. קילל את חבירו בשם על דעתי' דר"י מניין מכיון שקילל אין זה ירא. מה מפקא מביניהון. נשבע לשקר וקילל

לחבירו בשם. על דעתי' דר"י חייב שתים על דעתי' דר"ל אינו חייב אלא אחת עיי"ש. והנה לכאורה דברי הירושלמי אלו תמוהים אצלי. אמאי קאמר דעל דעתי' דר"ל אינו חייב אלא אחת על קללת חבירו ושבועת שקר. נהי דמלקות דתרווייהו מחד קרא נפקא לר"ל. מ"מ כיון דבכל חד מינייהו איכא אזהרת לאו בפ"ע אית לן למימר דחייב שתים. דהא אמרינן (בריש פ"ק דכריתות) כל מקום שיש שני לאוין וכרת אחד חלק חטאת ביניהן עיי"ש. ומבואר שם לקמן (ג' ע"ב) ובסנהדרין (פרק ארבע מיתות ס"ה ע"א) דבין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש הכי ס"ל. דלר"ל אמרינן שם דאפי' חלוקה דמיתה שמה חלוקה. ור"י פליג עלי' בהא וקאמר דדוקא חלוקה דלאו שמה חלוקה. חלוקה דמיתה לא שמה חלוקה עיי"ש. ובתוס' שם ד"ה הואיל וכו'. וכן הוא בירושלמי גופי' בסנהדרין (פרק ארבע מיתות הלכה ה'. ובפרק הנשרפין ה"א) באין חולק עיי"ש. והרי הדבר פשוט דאם הלאוין מחלקין לענין קרבן כ"ש למלקות. שהרי יותר תליא מלקות בלאו מקרבן. דהא מסקינן (במכות י"ג ע"ב) דקרבן לא בעי אזהרה. ואילו מלקות בלא אזהרת לאו ליכא. והשתא א"כ אפילו ע"ד דר"ל כיון דאיכא חלוקת לאוין אע"ג דליכא לדידי' אלא מלקות אחת מ"מ אית לן למימר דחייב שתים. ובפרט דר"ל בשם ר' הושעיא הוא דקאמר לה התם. ורבי הושעי' גופי' הוא ניהו מרא דשמעתא דכל מקום שאתה מוצא שני לאוין וכרת אחד וכו'. כמבואר בכריתות שם ובמכות (י"ד ע"ב) ובירושלמי (פרק ארבע מיתות שם). ונראה דמזה יהי' ראי' למה שראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהעלה לחלק בזה. דדוקא היכא דנפרטו בכרת שני האיסורין. כמו במפטם וסך דכתיב בכרת אשר יתן ממנו על זר ואשר ירקח כמוהו ונכרת מעמיו. וכן באוב וידעוני דכתיב והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים וגו'. והכרתי וגו'. בזה הוא דאמרי' חלק חטאת ביניהן. אבל היכא דהכרת כתיב סתמא. וכגון בעריות דכתיב כל אשר יעשה מכל התועבות האל ונכרתה וגו'. לא קאמר רבי הושעיא חלק חטאת ביניהן אע"פ שחלוקין בלאוין בפ"ע. דלא קאמר רבי הושעיא אלא במפטם וסך. וכן ר"י ור"ל לא קאמרי אלא באוב וידעוני וכיו"ב. אבל בעריות וכי"ב מודו. ועפ"ז מתרץ קושית הריטב"א ז"ל במכות (י"ד ריש ע"א) בשם התוס' דלמה לי' לרבי יוחנן בריש כריתות כרת באחותו לחלק. כיון דס"ל בכריתות ובסנהדרין שם כרבי הושעיא דכל מקום שאתה מוצא שני לאוין וכרת אחד חלק קרבן ביניהן עיי"ש. ולפ"ז לא תקשה דבעריות שאני. ולכאורה לא משמע הכי בסוגיא דכריתות (ג' ע"א) דפריך התם לרבי הושעיא. וכי מאחר דלאוין מוחלקין כרת דאחותו דכתב רחמנא למה לי עיי"ש. והשתא מאי קושיא והא בעריות גם רבי הושעי' מודה. ומיהו יש לדחות דאיה"נ אלא דבלא"ה משני התם שפיר עיי"ש ואכמ"ל בזה. ולפ"ז ניחא שפיר ההיא

דירושלמי שם דכיון דהמלקות בקרא דליראה את השם וגו' והפלא ה' את מכותיך כתיב סתמא. ולא נזכרו שם בההוא קרא לא שבועה ולא מקלל. הילכך לכ"ע לא אמרינן בהו לאוין מחלקין:

והנה ע"פ דברי הירושלמי הללו מתבאר לנו דגם במקלל עצמו ומקלל חבירו כאחת ג"כ לכ"ע אינו חייב אלא אחת. דהא הא דמקלל עצמו לוקה ע"כ לא נפקא לן אלא מההוא קרא גופי' דליראה את השם וגו' כמשכ"ל. דאל"כ נהי דאית בי' לאו בפ"ע מקרא דהשמר לך וגו'. מ"מ הרי לאו שאין בו מעשה הוא שאין לוקין עליו. וא"כ הו"ל ממש כנשבע לשקר וקילל חבירו דלר"ל אינו חייב אלא אחת. וגם ר"י לא פליג אלא משום דס"ל דמלקות דשבועת שקר נפק"ל מקרא אחרינא. ומעתה א"כ הרמב"ם לטעמי' אזיל דס"ל (בסה"מ שורש תשיעי) דמנין הלאוין תלוי במנין המלקיות דאפי' יש כמה לאוין כל שאינו לוקה עליהן אלא אחת אינן נמנין אלא מצוה אחת. אבל הרמב"ן ז"ל חולק עליו בזה. וכתב שם (בריש שורש תשיעי) וז"ל ואני אומר שהסכמתו של הרב למנות המצות ע"פ המלקיות אינה במדה וכו' עכ"ל. ועי' להר"ב מג"א ושאר אחרונים מש"כ בזה שם. וא"כ כאן כיון דמקלל עצמו וחבירו אע"פ שבא בכל חד לאו בפ"ע אין לוקין אלא אחת כלאו שבכללות. אין נמנין לפי שורשי הרמב"ם אלא במצוה אחת. ושפיר עשה הרמב"ם שלא מנה לאו דמקלל עצמו במספר הלאוין בפ"ע:

אלא דגם דרך זו לא תתכן אלא לדרכו של הרמב"ם וההולכים בעקבותיו בשורש זה. אבל לא זו היא דרכו של הבה"ג והנמשכים אחריו. וא"כ לדרכם לא יתכן תירוץ זה. ולכן דעת הבה"ג בזה צ"ע אצלי כעת. ועכ"פ עלה בידינו לתרץ דעת רבינו הגאון ז"ל והרמב"ן והרמב"ם ז"ל. ועדיין צ"ע בזה אצלי:

מצוה מט

ולהקשות ערף. כתיב (בפרשת עקב) ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד. והבה"ג וכל סייעתו ז"ל מנאוהו במנין הלאוין. וגם הסמ"ק (לאוין סי' ט') מנה לאו זה. ומנה שם ג"כ העשה דומלתם את ערלת לבבכם עיי"ש. אלא שמנה העשה עם הלאו במצוה אחת. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. שלא נוסף בכל אחד משניהם שום ענין חדש שאינו בכלל השני. שלא למנותן שתיהן אלא במצוה אחת. כדרך רבינו הגאון ז"ל. והנה הרמב"ם ז"ל (בשורש רביעי) השיג בזה על הבה"ג שמנה עשה דומלתם את ערלת לבבכם וגם לאו דוערפכם לא תקשו עוד. וכתב שאין למנותן. משום שהיא מצוה שכוללת כל התורה. כאילו יאמר עשה כל מה שצויתיך לעשות. והזהר מכל מה שהזהרתיך ממנו. ומבואר דכל כיו"ב אינה נמנית כל שאין בכללה דבר פרטי וענין מיוחד עיי"ש. וכבר

קדמו בזה הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא סוף שער ב') ששחק ורגז על זה ואין נחת עיי"ש. והאריך בזה שם לקמן (בשער שביעי) עיי"ש בדבריו. וכבר הליץ הרמב"ן ז"ל על הבה"ג וכתב וז"ל. והנראה אלי בלאו וערפכם לא תקשו עוד שהוא לאו מיוחד מחדש מצוה. והענין שיצוה להיותם שומעים מן הנביאים ולא יתקשו עוד בשאלת האותות מהם וכו'. וכשיזהירו אתכם הנביאים לעזוב אשר טעיתם בו לא תהיו עוד קשי עורף וכו' עכ"ל עיי"ש שהאריך בזה. והרא"ם ז"ל (ביראים סי' ח') פי' ג"כ הלאו על מצוה פרטית בדרך אחר ממה שפי' הרמב"ן ז"ל. שכתב שם וז"ל ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד. פי' קשיות עורף חושב בלבו שלא לשוב ליוצרו. ומשעה שמחשב עובר בלא תקשו עכ"ל עיי"ש. וגם הסמ"ק שם ביאר המצוה על ענין פרטי וז"ל למול ערלת הלב שנאמר ומלתם את ערלת לבבכם. פי' לאהוב את התוכחות ולאהוב מי שיוכיחנו. וגם שלמה המלך ע"ה כתב בספרו הוכח לחכם ויאהבך. ובמצוה זו יש לאו שנאמר וערפכם לא תקשו עוד עכ"ל עיי"ש. והר"א הזקן ז"ל באזהרותיו כתב באזהרה זו. עורף לא תקשו מהיות בקושרים עיי"ש. נראה דס"ל דענין לאו זה הוא שלא להיות מחרחר ריב ומדנים. והרמב"ן ז"ל (בפרשת עקב) פי' שהכתוב מזהיר שלא להאמין שיש תועלת בעבודת המלאכים וצבא השמים עיי"ש. וא"כ גם לפ"ז יש באזהרה זו ענין פרטי מחודש שבאמונתו בתועלת עבודתם אע"פ שלא עבדם עובר בלאו זה. ותמיהני על הרמב"ם ז"ל שמשיג בזה על הבה"ג. והרי הוא גופי' כתב (במורה ח"ג פל"ג) וז"ל וכן מכלל כוונת התורה התרבות ושיהי' נשמע לחביריו ושלא יהי' קשה בלתי נשמע לחבריו. אך יהי' עושה רצון חבריו ועונה אותם ונשמע אליהם לחפצם ושב אל רצונם. כבר ידעת מצותו יתעלה ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד עכ"ל עיי"ש. הרי דהוא ז"ל גופי' פי' הך קרא שהוא מזהיר על ענין פרטי. וכנראה דגם כוונת הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו לפרש כן. וא"כ ודאי ראוי לבא במנין הלאוין. ולא כמש"כ הרמב"ם (בסה"מ שם) דפי' הכתוב הוא שלא תקשו ערפכם ותקבלו כל מה שצויתיכם ולא תעברו עליו. והוא ציווי הכולל כל התורה. ובודאי דלפ"ז אינו ראוי לבא במנין הלאוין. אבל לפי מה שפירשו שאר ראשונים ז"ל. וגם לפי' הרמב"ם ז"ל גופי' במורה. ודאי הוא נמנה במנין הלאוין. ודברי הרמב"ם ז"ל סתרי אהדדי:

ואמנם רבינו הגאון ז"ל נראה דס"ל כדברי הרמב"ן ז"ל לדעת הבה"ג. דקרא בא להזהיר באזהרת לאו שלא להקשות ערפם לדברי הנביאים. אלא לשמוע דבריהם בלא שאלת אות ומופת. ובהכי ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דאליו תשמעון שמנה הרמב"ם ז"ל (עשין קע"ב) וכל הבאים אחריו. והוא מ"ע לשמוע אל דברי הנביא

לעשות כל אשר יצוה. כמו שביאר הרמב"ם (שם. ובפרק תשיעי מהלכות יסוה"ת ה"ג) עיי"ש. וביותר יש לתמוה דבאזהרותיו אשר יסד על עשרת הדברות מנה עשה זו (בדבור לא תשא). כמש"כ שם ישמע דברי חוזי עיי"ש. וכאן כנראה חזר בו ולא מנאה. והדבר מתמיה. אבל לפ"ז ניחא שפיר. דכיון שמנה כאן הלאו דוערפכם לא תקשו עוד. שהוא אזהרה שלא לסרב מלשמוע דברי הנביאים. שוב לא הוצרך למנות עשה דאליו תשמעון. דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. דבכל כיו"ב בל"ת ועשה שבמצוה אחת אחר שמנה הלאו שוב אינו מונה העשה. ובהכי ניחא שפיר מאי דיש לתמוה בההיא דאמרינן (בפרק הנחנקין פ"ט ע"ב) תני תנא קמי דר"ח הכובש את נבואתו לוקה עיי"ש. והקשו התוס' דהא לית בי' לאו ועוד דהא לית בי' מעשה. ונדחקו דלוקה מכת מרדות עיי"ש. אבל לפ"ז ניחא שפיר דודאי אית בי' לאו דוערפכם לא תקשו עוד. לפמש"כ הרמב"ם (בפי"ט מהלכות סנהדרין) והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ל"א) דבכלל עשה דאליו תשמעון איתא נמי נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו עיי"ש. והיינו משום שכשם שהמצוה על אחרים לשמוע בקול הנביא. הכי נמי המצוה על הנביא עצמו שלא לעבור על נבואתו. וגם שלא לכבוש נבואתו שנאמרה לו להתנבא. דגם בדידי' קרינן בי' אליו תשמעון. וכ"ש הוא שאם אחרים מצווין לא עדיף הוא גופי' מאחרים. וא"כ מה"ט נמי גם לאו דוערפכם לא תקשו עוד. איכא בנביא גופי' נמי. שאם עובר על נבואתו או כובשה. עובר בלאו דוערפכם לא תקשו עוד. וא"כ שפיר קתני דלוקה. והיינו מלקות דאורייתא. וכן נראה מוכרח דעת תלמידי רבינו פרץ ז"ל שהביא בחמרא וחיי שם שכתב דהך ברייתא אתיא כמ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו עיי"ש. והוא תמוה מאוד לכאורה. דהרי לית בה לאו אלא עשה דאליו תשמעון. ועכצ"ל דס"ל דבאמת יש בה לאו דוערפכם לא תקשו עוד. אלא דהו"ל לאו שאין בו מעשה. ולזה כתב דאתיא כמ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ונראה דבאמת זו היא קושית ר"ח עלה דפריך התם מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי עיי"ש בפירש"י שאינו מובן. ועי' בחמרא וחיי שם בשם המאירי מש"כ עייש"ה. אבל נראה ע"פ מאי דאמרינן כיו"ב ממש (בפ"ג דמכות כ' ע"ב) תני תנא קמי' דר"ח אחד המקיף ואחד הניקף לוקה. א"ל מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי. דאמר לך מני ר"י היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו עיי"ש. ופי' הריטב"א ז"ל שם מי שאכל תמרים התלושין ביו"ט ע"י אחר ילקה משום שנהנה. אע"פ שלא עשה מעשה העבירה. והכא נמי משום שנהנה בהקפתו ילקה. אע"פ שהוא לא עשה המעשה אלא אחר הקיפו עיי"ש. ונראה דהכא נמי היינו ממש פירכא דהתם. דבכובש נבואתו אף דבדידי' גופי' ליכא שום מעשה. מ"מ משכחת בי' מעשה ע"י אחרים. אם היתה נבואתו להפריש אחרים מאיזה

פעולה. ואילו הי' מתנבא היו פורשים מלעשות. ועכשיו ע"י מה שכבש נבואתו עברו הם במעשה על נבואה זו. ועל זה פריך ר"ח שפיר אטו מאן דאכיל תמרי שהם כבר בארבילא תלושים ביו"ט ע"י אחרים ילקה הוא על המעשה שעשו אחרים. והא לגבי דידי' הו"ל לאו שאין בו מעשה. והשתא מדלא פריך ר"ח אלא משום דלית בי' מעשה. ולא פריך מדלית בי' לאו כלל. נראה מזה דודאי אית בי' לאו. והיינו לאו דוערפכם לא תקשו עוד. וכמו שפי' הרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג. ומאי דפריך התם מאן מתרי בי' עיי"ש. פירכא אחריתא היא. דפריך סתמא דתלמודא אברייתא דקתני לוקה. משום דפירכא דר"ח לא חש לשנויי. דפשוט דאיכא למימר דאתיא ברייתא כר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. וכדקאמר ר"ח גופי' בסוגיא דמכות שם. ובודאי דהכא נמי הכי בעי ר"ח למימר כהתם. ולזה הדר פריך מאן מתרי בי'. דעכ"פ התראה בעינן מיהת אפי' לרבי יהודה. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ מבואר דלפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל ע"ה דאליו תשמעון. ואמנם לא רבינו הגאון ז"ל בלבד השמיט עשה זו. דגם הבה"ג וכל סייעתו לא מנו עשה זו. ולשיטתם שכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה הם מונים שניהם. לא יתכן מה שאמרנו בטעמו של רבינו הגאון ז"ל בזה. ואם הי' הבה"ג מינה עשה דומלתם את ערלת לבבכם כמבואר בדברי הראב"ע ז"ל ביסוד מורא ובסה"מ להרמב"ם (סוף שורש רביעי). דהמונים לאו דוערפכם לא תקשו עוד מונים ג"כ עשה דומלתם את ערלת לבבכם עיי"ש. הוה אתי שפיר. דכיון דהלאו דוערפכם לא תקשו אתי להזהיר שלא לסרב לבלתי שמוע לדברי הנביאים. א"כ ודאי גם העשה שעמו היא מצות עשה לשמוע אליהם. וא"כ כבר נמנית מצות עשה לשמוע אל הנביאים. ואין צריך שוב למנות עשה דאליו תשמעון. דהו"ל עשה כפולה שאינה באה במנין. אבל בה"ג והנמשכים אחריו לא מנו גם עשה זו. ודבר זה תמוה מצד עצמו. דלפי שיטתם אחר שמנו הלאו הי' להם למנות גם העשה. ואכמ"ל בזה. והנה באזהרותיו אשר נוסדו על עשרת הדברות מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דאליו תשמעו כמשכ"ל. ולא מנה לאו דוערפכם לא תקשו עוד. וזה איפוך מדרכו כאן מקצה לקצה:

מצוה נ

לעשק. ולגזול. וללין פעולה. שלשה לאוין אלו כסדרן זה אצל זה כתובים בקרא (בפרשת קדושים). לא תעשק את רעך ולא תגזל לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר. וצ"ע לכאורה לפי מאי דמסקינן (בפרק המקבל קי"א ע"א) דזהו עושק זהו גזל ולמה חלקן הכתוב לעבור עליו בשני לאוין עיי"ש. וא"כ לשיטתו של רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו למנותן אלא בלאו אחד. איברא דגם לשאר מוני המצות יקשה כן. דכיון דזהו עושק זהו גזל הו"ל כלאו

כפול דלכ"ע אינו נמנה אלא באחד. ובאמת כבר כתב הסמ"ג (לאוין קנ"ו) דמהאי טעמא אין עושק וגזל נמנין אלא במצוה אחת עיי"ש. וכ"כ הסמ"ק (סי' ק"ע) עיי"ש. איברא דכבר השיב החינוך (מצוה רכ"ח) בזה על הסמ"ג עיי"ש. אבל אין דבריו ז"ל מספיקים. וכ"ש לשיטת רבינו הגאון ז"ל לא יתכנו דבריו כלל. אבל הרשב"ץ ז"ל כתב (בלאוין סי' כ"ט) וז"ל ולאו זה דלא תגזל במנין הוא בא אע"פ שלא הוצרך אלא לענין עושק שכר שכיר. שלענין גזל הי' נלמד בבנין אב מרבית ואונאה. כמו שהזכירו בר"פ איזהו נשך. עם כל זה הוא בא במנין ואינו בכלל לאו העושק. אע"פ שאמרו כן בפרק המקבל. לפי שכל עושק הוא גזל ואין כל גזל עושק עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לתרץ בזה קושית הסמ"ג. וגם מאי דיש להקשות מדאמרינן (ר"פ איזהו נשך) דקרא דלא תגזל לא איצטריך לגופיי'. דאתי בב"א מרבית ואונאה. ולא נצרכא אלא לכובש שכר שכיר ולעבור עליו בשני לאוין עיי"ש. וא"כ הו"ל רק כלאו שנכפל בכובש שכר שכיר ואינו ראוי לבוא במנין. ולזה כתב דעושק ודאי הוא בכלל גזל ועובר על העושק בשני לאוין. אבל אין גזל בכלל עושק. דגזל כולל נמי ענינים שאינם בכלל עושק. ולזה הם נמנין שנים. ואמנם זה נכון לשיטת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם דבכל שני לאוין שהאחד הוא כללי והשני לא בא להזהיר אלא על אחד מן הפרטים שבכלל לאו ראשון. ס"ל דשני הלאוין באים במנין. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל הקושיא במקומה עומדת. דהרי בכל כיו"ב ס"ל דאינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. והשני אין דינו אלא כשאר לאוין הכפולין שאינן נמנין בפ"ע. וא"כ לא הו"ל למנות כאן אלא לאו דלא תגזל בלבד ולא לאו דלא תעשוק:

אמנם כבר כתב גם הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות גזלה ה"ג וה"ד) דגזל ועושק שני דברים נפרדים הם. ואין אזכרת לא תגזל בכלל אזהרת לא תעשק. ולא אזהרת לא תעשק בכלל לא תגזל. וכבר עמד הרב המגיד שם על זה מסוגיא דפרק המקבל. וצדד בזה לתרץ ושוב דחה תירוצו. ורצה לומר דהרמב"ם ז"ל סמך עצמו על הסוגיא דפרק מרובה (בבא קמא ע"ט ע"ב) דפליגא אסוגיא דפרק המקבל. אלא שכתב דאינו מוכרח. ולזה הניח דברי הרמב"ם בצ"ע עיי"ש. ולענ"ד הי' אפשר לומר דהרמב"ם ז"ל סמך על סוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ז ע"א) דאמרינן עלה דקתני בברייתא על הגזל (שנצטוו בני נח) גנב וגזל וכן יפ"ת וכן כיוצא בהן. כיו"ב בגזל מאי היא. ומסקינן אלא אמר ר"א ברי' דר"א לא נצרכה אלא לכובש שכר שכיר וכו' עיי"ש בסוגיא. ופירש"י וז"ל בכובש שכר שכיר דגזל לא הוי אלא בחוטף דבר מיד חבירו עיי"ש ובמש"כ הרמ"ה ז"ל שם. הרי דכובש שכר שכיר למסקנת הסוגיא דהתם לא הוי בכלל גזל. ובודאי דכ"ש דגזל לא הוי בכלל כובש שכר שכיר. אבל אין צורך לזה. דכבר ביאר לנכון בלח"מ שם דעת הרמב"ם ע"פ

דרך הראשון של הה"מ ז"ל עיי"ש בדבריו. וכן מבואר בריטב"א (בסוגיא דפרק המקבל) שם עיי"ש היטב וביותר ביאור האריך בזה בתשו' חכם צבי (סי' כ"ו) עיי"ש. וכן האריך בזה בביאור הגר"א ז"ל (בחו"מ סי' שנ"ט סק"י) עיי"ש היטב. וגם לדעת רבינו הגאון ז"ל אע"ג דמבואר התם בברייתא דכל הכובש שכר שכיר עובר נמי בלא תגזל. מ"מ אין זה ממשמעותא דקרא דלא תגזל. דודאי אין עושק בכלל גזל. אלא מדרשא נפק"ל. מדאסמיך קרא עושק אצל לא תגזול דגם העושק אף בלא תגזל הוא עובר. וכמו שביאר הר"ב חכם צבי שם עיי"ש. וא"כ עיקר לאו דלא תגזל לא מיירי אלא בחוטף מיד הנגזל או מרשותו בחזקת היד. וא"כ שפיר יש למנות לאו דלא תעשק בפ"ע משום דאינו בכלל לאו דלא תגזל. אע"ג דנפק"ל מדרשא דעל עושק עובר נמי באיסור דלא תגזל. וכבר ביארנו בכמה דוכתי דבכל כיו"ב שאין הלאו הפרטי בכלל משמעות פשטי' דקרא של הלאו הכללי. אלא נפק"ל באיזה ילפותא מדרשא דאיסורו של לאו הכללי נוהג ג"כ באיסור של לאו הפרטי. אז גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל נמנין שניהם במנין הלאוין. איברא דמלישנא דברייתא דספרי (פרשת תצא פיסקא רע"ח) לא משמע הכי. דאמרינן התם. לא תעשוק שכיר והרי כבר נאמר לא תגזול. מלמד שכל הכובש שכר שכיר עובר בחמשה לאוין. משום בל תעשוק בל תגזל וכו' עיי"ש. ומדקתני והרי כבר נאמר לא תגזל משמע ודאי דבעי לומר דלא נכתוב לאו דעושק כלל. משום דבלא"ה הו"ל בכלל אזהרת גזל. וא"כ ע"כ ס"ל דעשק היינו נמי גזל והוי בכלל משמעותא דקרא דלא תגזל. ברם לפמש"כ הר"ב קאזיש במגלת ספר (לאוין קנ"ו) דדוקא בכובש שכר שכיר הוא שאמרו דעובר נמי בלא תגזל. אבל בשאר עושק כגון מלוה או פקדון וכיו"ב. אינו עובר אלא בלא תעשוק את רעך בלבד. והאריך בזה להכריח כן מגופי' דקרא ומסוגיא דגמרא ומדברי הרמב"ם וסמ"ג עיי"ש. ולפ"ז ניחא שפיר דאפי' את"ל דכובש שכר שכיר הו"ל בכלל פשטי' דקרא דלא תגזל. מ"מ שפיר הוצרך רבינו הגאון ז"ל למנות לאו דלא תעשוק בפ"ע משום שאר מיני עושק שאינם בכלל לאו דלא תגזל. ואין בהן אלא לאו דלא תעשוק את רעך בלבד. ועי' מש"כ בזה בדרישה (חו"מ סי' שנ"ט סעי' ח') עייש"ה. וראיתי ביראים (סי' רס"ב) שהי' לפניו הגירסא בספרי שם. לא תעשוק שכיר עני ואביון מה תלמוד לומר. והלא כבר נאמר לא תעשוק ולא תגזל. למה נאמר. לעבור עליו בשני לאוין. מלמד שהכובש שכר שכיר עובר בחמשה לאוין וכו'. ולפי גירסא זו איכא למימר דלא קאמר מה ת"ל והלא כבר נאמר לא תעשוק ולא תגזל וכו' אלא משום דכבר כתיב התם לא תעשוק את רעך. אבל משום לא תגזל לא הי' אומר מה ת"ל והלא כבר נאמר משום דודאי אין עושק בכלל לאו דלא תגזל. אלא דמדרשא הוא דנפק"ל דגם בעושק שכיר עובר נמי באיסור

גזל מלבד לאו דלא תעשוק. וכמש"כ הח"צ והגר"א שם. ועל זה לא שייך לומר והלא כבר נאמר. וכן היתה גירסת רש"י ז"ל בספרי שם. כמבואר בדבריו (בפרשת תצא) שכתב וז"ל לא תעשוק שכיר והלא כבר כתיב. אלא לעבור על האביון בשני לאוין לא תעשוק שכר שכיר שהוא עני ואביון ועל העשיר כבר הוזהר לא תעשוק את רעך עכ"ל עיי"ש. ובלתי ספק שמקורו מן הספרי שם כדרכו ז"ל. וכגירסת הרא"ם ז"ל ביראים שם. ומאי דמסיים בספרי וקתני מלמד שהכובש שכר שכיר עובר עליו בחמשה לאוין לא תעשוק לא תגזול וכו'. צריך לפרש לפי גירסא זו דלא מהכא דייק לה דעובר בלא תגזול. אלא אדרשא סמיך. אלא דחשיב לאו דלא תגזל כדחשיב שאר חמשה לאוי. אע"ג דמקראי אחריני נפקי ולא מהכא יליף להו. ולא קאמר מלמד אלא לומר דבהדי לא תעשוק דהכא הו"ל חמשה לאוין. ומאי דלא חשיב ששה לאוין. דהא תרי לא תעשוק כתיבי. אפשר משום דבעשיר חד הוא דאיכא. או דהנך תרתי חד חשיב להו משום דשם אחד הן. וכמש"כ הנמוק"י (בפרק המקבל) עיי"ש. ואין להאריך בזה. ועפ"ז אתי שפיר בפשיטות דברי רבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל. ואין אנו צריכין לחידושו של הר"ב מגלת ספר בזה:

ועפ"ז קשה לכאורה על הרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו בזה שני לאוין. לא תעשוק את רעך דעשיר ולא תעשוק שכיר עני ואביון. וכדאמרינן בספרי שעובר על העני בשני לאוין. וכיו"ב להרמב"ם וסייעתו ז"ל נמנין שנים. והבה"ג וסייעתו מנו שניהם עיי"ש. והיינו כגירסת רש"י והרא"ם ז"ל בספרי וכשיטתם. אבל הרמב"ם וסייעתו לא מנו בזה אלא לאו אחד. וכבר עמד בזה הר"ב מל"מ (בדרך מצותיך ח"ב) עיי"ש. אבל נראה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דמבואר בסה"מ (לאוין רמ"ז) שהיתה גירסתו בספרי כגירסא שלפנינו. ומדלא חשיב שם אלא חד לא תעשוק משמע לו דאין בזה שני לאוין. ומדברי הרמב"ם ז"ל שם נראה דהוא עצמו בא לתרץ זה אמאי לא ימנו בשני לאוין. שכתב שם וז"ל ואמר לא תעשוק שכיר עני ואביון ירצה בו לא תעשוק השכיר כי הוא עני ואביון וכו'. ולשון ספרי לא תעשוק שכיר וכו'. ושם אמרו בפירוש עני ואביון ממהר אני לפרוע ע"י עני ואביון עכ"ל. כלומר דלא בא הכתוב כאן להוסיף לאו בעני ואביון יותר מבעשיר. אלא בא לומר שעל ידי העני והאביון הוא ממהר ליפרע. ואין כאן שני לאוין. דאין זה אלא כלאו כפול. וזהו כוונת הרשב"ץ ז"ל בזה"ר לאוין (סי' י"ח) עיי"ש. אבל מה שמשיג שם על הרשב"ג ז"ל שמנה שני הלאוין לק"מ. שהולך בזה כדרכו בעקבות הבה"ג שמנה שניהם. והיינו ע"פ הספרי. וכגירסת רש"י והרא"ם ז"ל. ומ"מ קושית המל"מ שם לק"מ. ומה שהקשה שם עוד עיי"ש. אין קושייתו אלא על ברייתא דספרי גופא. אבל על הרמב"ם לק"מ שדבריו בנוים על הספרי לפי גירסתו. איברא דאכתי קשה להרמב"ם וסייעתו

מדאמרינן שם בספרי. מגרך זה גר צדק מלמד שעובר עליו בשני לאוין עיי"ש. והו"ל למנות לאו דלא תעשוק בגר דמפורש בספרי שעובר עליו בשני לאוין. דהיינו לא תעשוק האמור באזרח ישראל ולאו נוסף בגר. שהוא גם בכלל שאר ישראל. וא"כ עדיין הו"ל למנות שני לאוין בעושק. וזה קשה גם על הבה"ג. אבל ז"א דהבה"ג לטעמי' אזיל דכל הנפרטים בלאו אחד מונה אותם רק בלאו אחד. וא"כ כאן הרי כבר מנה לאו זה דלא תעשוק שכיר עני ואביון דכתיב בי' מגרך. אבל על הרמב"ם וסייעתו ז"ל ודאי קשה שלא מנו בעושק אלא לאו אחד. והו"ל לפי שיטתם למנות שני לאוין. לא תעשוק דישראל ולא תעשוק דגר. ואמנם לדעת רבינו הגאון ז"ל לק"מ דלטעמי' אזיל. דבכל כיו"ב אינו מונה אלא לאו הכללי בלבד. ולזה לא מנה כאן אלא לאו הכללי דלא תעשוק את רעך. שכולל האזרח והגר עשיר ועני ואביון. ולא הוצרך עוד למנות הלאו האמור בעני ואביון וגר:

ואמנם צריך ביאור עדיין דמלבד לאוין אלו יש בהם ג"כ עשה. דכתיב והשיב את הגזלה אשר גזל או את העושק אשר עשק וגו'. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה עשה זו במנין העשין. לא בגזלה ולא בעושק וצ"ע למה. ואע"ג דבכל ל"ת ועשה שבמצוה אחת אין שניהם נמנין אלא במצוה אחת. לשיטתו. וא"כ אחר שכבר מנה הלאו שוב אין העשה נמנית. מ"מ הכא נראה לכאורה דהלאו והעשה שני ענינים חלוקים הם. דהלאו אינו מזהיר אלא על מעשה הגזלה. אבל העשה מחייבתו רק להשיב אחר שכבר עבר וגזל. איברא דכל שהגזלה בעין כעין שגזל איכא למימר דגם בלא העשה מתחייב בהשבה מצד הלאו. משום דכל כמה שאינו משיב הגזילה לבעליה אכתי לאו דלא תגזול רמי עלי'. וכמתבאר מסוגיא דרפ"ק דתמורה (ו' ע"א) דפרכינן לרבא דאמר כל מילתא דא"ר לא תעביד אי עבד לא מהני והרי גזל דרחמנא אמר לא תגזול ותנן הגוזל עצים ועשאן כלים וכו' משלם כשעת הגזלה. ומשני שאני התם דאמר קרא אשר גזל כעין שגזל עיי"ש. הרי דאע"ג דכבר עבר בלאו דלא תגזול בשעתא דגזל. והשתא בשעת שינוי כבר הגזלה בידו. מ"מ אכתי עבירת לאו דלא תגזול בידו במאי דקעביד שינוי בגזלה ולא קמהדר לה לבעלי'. ואי לאו דגלי קרא דאשר גזל דדרשינן כעין שגזל הו"ל למימר דכיון דגם השתא קעבר עלה בלא תגזול אין השנוי מהני לו לקנותה. דמאי דא"ר לא תעביד אי עבד לא מהני. וכ"כ הרא"ה ובריטב"א ז"ל בפ"ג דכתובות (ל"ד ע"ב) דגם לענין תשלומין כעין שגזל הו"ל בשעת שינוי כאילו השתא הוא דקא גזלה משום דאכתי ברשות בעלים קיימא. וכ"כ הרש"ל ז"ל ביש"ש (פ"ז דב"ק סי' ג') עיי"ש. ועי' מש"כ בזה לקמן (לאו רע"א). וא"כ מצד זה לא היה ראוי למנות העשה לשיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה הלאו:

אלא דאכתי איכא נפק"מ בהעשה לענין היכא שנאבדה הגזלה או שנשרפה. ואפי' איתא ביד הגזלן אלא שעשה בה שינוי דתו לא קאי עלה בלא תגזול מעתה. כיון דליתא בידו או שקנאה בשינוי דתו לא מיחייב להחזירה לבעלים. אלא דמים הוא דמיחייב לשלומי להו. וחוב בעלמא הוא. וא"כ לאו ליכא. עשה הוא דאיכא. דאפי' בכה"ג אכתי איתא לעשה. וכמבואר בסוגיא דפרק בתרא דמכות (ט"ז ע"א) ובתוס' שם בד"ה התם וכו' ושאר ראשונים שם עיי"ש. ובסה"מ (עשין קצ"ד) ובלאוין (רמ"ה) עיי"ש. וא"כ אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל שפיר יש למנות העשה מלבד מה שנמנה הלאו. כיון דאיתא לעשה גם במקום דליתא ללאו. מיהו לענין עשה דעושק דכתיב והשיב וגו' את העושק אשר עשק שפיר אפשר לומר כדכתיבנא. דלהכי לא מנאה משום דגם מצד הלאו דלא תעשוק לחוד בלא העשה נמי מיחייב בהשבה. ובכל שעה הוא מוזהר ועומד בלאו זה שלא יעכב של חבירו בידו. אלא ישיב את העשק אשר עשק. וא"כ ליכא נפק"מ בהעשה אלא כדי לעבור עלה נמי בעשה ולהחמיר בענשו. וא"כ אין זה ענין לענין מנין המצות לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל עכ"פ מיהת בעשה דוהשיב את הגזלה ודאי קשה מה שלא מנאה:

ואמנם נראה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאע"ג דכל זמן שגוף הגזלה בעין כמו שגזל לא שייך בה אלא אזהרת לא תגזל. מ"מ כשנשרפה או שעשה בה שינוי וקנאה בכך. ולא רמיא עלי' חיובא אלא בתשלומי דמיה. הו"ל לגבי דמים אלו כשאר חוב בעלמא. דפנים חדשות באו לכאן. כאילו מכר לו חפץ הגזול ונתחייב לו לשלם דמי המקח. או כמזיק בעלמא שחייבתו תורה לשלם לניזק דמי נזקו. וכל כיוצא בזה הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תעשוק את רעך. ככובש שכר שכיר או פרעון חובו וכיו"ב שמוזהר על זה מאזהרת לאו זה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רמ"ז). ובהלכות גזלה (פ"א ה"ד) עיי"ש היטב. וביותר מבואר כן בחנוך (מצוה רכ"ח) עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' ט"ז) שכל המעכב בידו ממון הראוי לחבירו עובר בזה הלאו עיי"ש. וא"כ אפי' כשאין הגזילה בעין ביד הגזלן ולא רמיא עלי' אלא תשלומי דמים. נהי דתו לא עבר מעכשיו בלאו דלא תגזול. מ"מ מלבד העשה דוהשיב את הגזלה אשר גזל עובר נמי בלאו דלא תעשוק את רעך כשאינו רוצה לשלם. וא"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל דאחר שמנה לאוי דלא תעשוק ולא תגזול שוב לא מנה עשה דוהשיב את הגזלה וגו' כשיטתו בכל כיו"ב:

והנה בלאו דלא תלין פעולת שכיר וגו' שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן. יש בזה עוד לאו אחד. דכתיב (בפרשת תצא) ביומו תתן שכרו לא תבא עליו השמש. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנו שניהם. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל לא מנאום אלא בלאו אחד. וטעם הדבר ביאר

הרמב"ם (בסה"מ לאוין רל"ח) דהיינו משום דשניהם באו להשלים דין המצוה. שבשני הלאוין אלו ידענו זמן הפרעון מתי הוא. שאם הי' שכר יום זמנו כל הלילה מדכתיב לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר. ואם הי' שכיר לילה זמנו כל היום. מדכתיב ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש. כדתנן (בפרק המקבל ק"י ע"ב) עיי"ש. ולפי מש"כ הה"מ (בפי"א מהלכות שכירות ה"א) וכן כתב המבי"ט בקרית ספר שם דלדעת הרמב"ם בין שכיר יום ובין שכיר לילה עוברין בשני לאוין אלו עיי"ש ובמש"כ הר"ב לח"מ שם (ה"א ובה"ב וה"ג) לפרש הסוגיא דגמרא שם לשיטה זו עיי"ש. בלא"ה אין שני לאוין אלו נמנין אלא במצוה אחת משום דהו"ל לאו כפול דשניהם לא באו להזהיר אלא על דבר אחד. כיון דכל אחד מן הלאוין אלו קאי בין על שכיר יום ובין על שכיר לילה. ורבינו הגאון ז"ל אזיל בזה בשיטת הרמב"ם ולא מנה אלא לאו אחד דלא תלין בלבד. וכן באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנאם אלא מצוה אחת (בדבור לא תגנוב) עיי"ש. אבל עשה דביומו תתן שכרו מנו כל מוני המצות כולם. הבה"ג והרמב"ם וכל סייעתם. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנאה במנין העשין. והדבר תמוה מאוד לכאורה. ואע"ג דלשיטתו כל ל"ת ועשה הבאים במצוה אחת אין נמנין אלא מצוה אחת. וא"כ לכאורה כיון שמנה כאן הלאו שוב אין העשה נמנית. מ"מ הכא שאני. דהרי תנן התם במתניתין (קי"א ע"א) גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום לא תלין פעולת שכיר עיי"ש. וא"כ כאן העשה כוללת יותר מהלאו. דהלאו אינו מזהיר אלא על ישראל דוקא. אבל העשה באה להזהיר גם על גר תושב. ובכל כיו"ב גם העשה באה במנין גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. ועוד כיון דהעשה כוללת יותר מהלאו. הו"ל למנות העשה בלבד. ולא הלאו דלא תלין. שכן דרך רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב כמו שנתבאר וכאן אזיל בתר איפכא שמנה הלאו ואת העשה לא מנה. והדבר מתמיה הרבה. ועוד יש לתמוה בזה דהרי מאי דקתני במתניתין שם גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו וכו'. ע"כ לא נקט אלא רישא דקרא. והכוונה לומר דגר תושב יש בו משום הך קרא דביומו תתן שכרו. וכולי' הך קרא קאמר דגר תושב בכלל. וא"כ גם בלאו דלא תבוא עליו השמש דהוא סיפא דהך קרא איתי'. דכיון דהעשה והלאו כהדדי כתיבי בהך קרא. כי היכי דאיתי' בכלל העשה פשיטא דהכי נמי ישנו בכלל הלאו. אלא דרישא דקרא נקט. ועוד דהרי אפי' בכלל לאו דלא תלין פעולת שכר הוה מרבינן לי' אי לא דכתיב מיעוטא דרעך ולא גר תושב. כדאמרינן התם בגמרא שם עיי"ש. וא"כ בלאו דלא תבוא עליו השמש דליכא מיעוטא. ודאי גם גר תושב בכלל. וכן מבואר בפירש"י שם עיש"ה. וכ"כ בתוס' יו"ט שם במתניתין. ובסמ"ע (סי' של"ט סק"ו) עיי"ש. וא"כ נמצא דלאו דלא

תבוא עליו השמש כולל יותר מלאו דלא תלין פעולת שכיר וגו'. דלא תלין פעולת שכיר אינו מזהיר אלא על שכיר ישראל. אבל לאו דלא תבוא עליו השמש כולל נמי גר תושב. וא"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל הו"ל למנות לאו דלא תבוא עליו השמש. ולא לאו דלא תלין פעולת שכיר:

איברא דעפ"ז קשה ג"כ בדברי הרמב"ם וסייעתו שמנו שני לאוין הללו במצוה אחת משום שלא באו שניהם אלא כדי להשלים דין המצוה. והשתא הרי לא משום זה בלבד כתיבי. דהא לאו דלא תבוא עליו השמש איצטריך לאסור אפי' בשכיר שהוא גר תושב. וא"כ בא להזהיר על ענין חדש. וכל כיו"ב גם להרמב"ם וסייעתו נמנין שניהם. וגם לפמשכ"ל דלהרמב"ם לפי הבנת הה"מ והלח"מ הו"ל כלאו כפול במצוה אחת שאין נמנין אלא מצוה אחת. קשה כן דהא כיון דלאו דלא תבוא עליו השמש מוסיף להזהיר אפי' על הגר תושב. א"כ אין זה לאו כפל אלא לאו מיוחד בפ"ע. שהרי בא להוסיף אזהרה על ענין חדש שאינו בכלל אזהרה דלא תלין פעולת שכיר. ויש למנות שניהם. מיהו להרמב"ם ז"ל לא תקשה דלטעמי' אזיל שכתב (בפי"א מהלכות שכירות ה"א) גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואם איחרו אינו עובר בל"ת עיי"ש. הרי דס"ל דאפי' בלאו דלא תבוא עליו השמש אין הגר תושב בכלל. הן אמת דכבר כתב עליו הריטב"א ז"ל (סוף ב"מ) דתימא גדול הוא זה וסוגיא דגמרא לא משמע הכי עיי"ש. אבל מ"מ חזינן שכן דעתו של הרמב"ם ז"ל וא"כ אין ענין נוסף בלאו דלא תבוא עליו השמש יותר מבלאו דלא תלין פעולת שכיר לדעתו. וא"כ אזיל לשיטתו ושפיר מנאן שניהם מצוה אחת. ואם הי' אפשר לומר דגם רבינו הגאון ז"ל ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל הוה אתי שפיר. אבל הדברים תמוהים מאוד כמש"כ הריטב"א ז"ל. וביותר תמוה מעיקר משנתנו דקתני גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום לא תלין פעולת שכיר אתך עיי"ש. והשתא אם איתא דביומו תתן שכרו דוקא נקט מתניתין. אבל בלאו דלא תבוא עליו השמש אין עוברין עליו. א"כ אמאי שביק תנא דמתניתין לאו דלא תבוא עליו השמש. דהוא סיפא דהך קרא דביומו תתן שכרו. ונקט לאו דלא תלין פעולת שכיר דכתיב בפרשת קדושים. טפי הו"ל למיתני ואין בו משום ולא תבוא עליו השמש. דהוא סיפא דהך קרא גופי' דמיירי בי'. ועוד אמאי לא קתני נמי הא דאין בו משום ולא תבוא עליו השמש. או דליתני סתם ואין בו לא תעשה. שכולל שני הלאוין. לומר שאין בו שום לאו. ועוד דברישא דההיא קתני במתניתין אחד שכר אדם וכו' יש בו משום ביומו תתן שכרו ויש בו משום לא תלין פעולת שכיר וגו'. וע"כ התם רק רישא דקרא נקט. אבל ודאי בעי למימר דיש בו כולי' קרא דביומו תתן שכרו. בין העשה ובין הלאו דלא תבוא עליו

השמש. וא"כ ודאי דדומיא דהכי בסיפא דקתני גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו היינו כולי' ההוא קרא. העשה עם הלאו שבו. ורק בלאו דלא תלין פעולת שכיר בלבד הוא שעובר. גם תמוה מנ"ל להרמב"ם הא ואמאי שינה לישנא דמתניתין. דבמתניתין קתני ואין בו משום לא תלין פעולת שכיר. והרמב"ם כתב אינו עובר בל"ת. ואין זו דרכו של הרמב"ם ז"ל. סוף דבר דברי הרמב"ם אלו נפלאים מאוד. וראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר שהבין דמש"כ הרמב"ם אינו עובר בל"ת. היינו בלא תלין פעולת שכיר כדקתני במתניתין עיי"ש. אבל לא משמע הכי מלשון הרמב"ם כלל. וקצת משמע מלשון הרב המגיד (ריש הלכה א') שם שלא הי' בנוסחת הרמב"ם שלפניו מש"כ לפנינו שנאמר ולא תבוא עליו השמש. אלא עובר בל"ת. ותו לא מידי. ולזה כתב הה"מ שם וזהו שסתם ואמר שעשה דביומו תתן שכרו הוא על כל שכיר עיי"ש. ואמאי לא הוכיח כן גם ממה שסתם ואמר דלאו דלא תבוא עליו השמש הוא על כל שכיר. אלא ודאי משמע שלא הי' זה בנוסחא שלפניו. ובזה מתורץ ג"כ קושיא ראשונה של הלח"מ שם על הה"מ שם עיי"ש. וכן משמע דבכל אלו ההלכות בכל מקום שמזכיר בזה ל"ת אינו מביא אלא מקרא דבל תלין ואמאי שינה הרמב"ם כאן להביא מקרא דלא תבוא עליו השמש. אבל לפי נוסחת הה"מ אתי שפיר. דגם כאן מש"כ הרמב"ם עובר בל"ת. רצה לומר עובר בלא תלין. ועפ"ז נכונים דברי הרמב"ם. דשפיר אפשר לומר דמש"כ דגר תושב אינו עובר בל"ת. רצה לומר בלא תלין. וכמו שהבין המבי"ט. וכדקתני במתניתין וכן מש"כ הרמב"ם שם לעיל מיני' אחד שכר האדם וכו' ואם איחר עובר בל"ת. ג"כ כוונתו לומר עובר בלא תלין. וכלישנא דמתניתין שם. שאין דרכו ז"ל להעתיק המשניות בלשון אחר מכפי שהם במקומן בשינוי רב כזה כידוע:

אלא דלפ"ז דברי הרמב"ם וסייעתו במנין המצות תמוהים טובא דלפ"ז הו"ל למנות לפי שיטתם שני לאוין אלו במנין הלאוין. ודברי הבה"ג וסייעתו ז"ל נכוני' מאוד בזה שהם מנו באמת שני לאוין אלו. ומיהו בלא"ה אפשר לומר בטעמם דס"ל כדעת הרא"ם ז"ל ביראים השלם (סי' קל"ה). והיא השיטה שהביא בש"מ (שם ק"י ע"ב). דאע"ג דבלאו דלא תלין פעולת שכיר גלי קרא דאחר בקר ראשון שוב אינו עובר עליו. מ"מ בלאו דלא תבא עליו השמש עובר לעולם. כיון דלא כתיב בי' ייתורא בקרא למעוטי מכאן ואילך. וכן לענין אם לא תבעו בזמנו. דאף דבלאו דלא תלין גלי קרא דאינו עובר. מ"מ בלאו דלא תבוא עליו השמש עובר אפי' כשלא תבעו. כיון דלא גלי קרא. וסתם מתניתין ס"ל דלא ילפינן זה מזה בגז"ש דשכיר שכיר עיי"ש. והשתא א"כ לפ"ז מבואר דשני לאוין אלו ע"כ נמנה כל אחד בפ"ע. דהרי דיניהם חלוקין ולא חשיבי כלאוין כפולין. וגם טעמא

דהרמב"ם בסה"מ לא שייך כאן כמבואר. ואמנם דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל תמוהים טובא מה שלא מנו שני הלאוין. וביותר תמוהים דברי רבינו הגאון ז"ל. דגם העשה דביומו תתן שכרו לא מנה במנין העשין שלו. אע"פ שהעשה נוהגת גם בגר תושב שאינו בכלל לאו דלא תלין פעולת שכיר. כדמבואר במתניתין. מיהו נראה דאפשר לומר לדעת רבינו הגאון דס"ל כדעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רס"ג רס"ד רס"ה) דפסק כת"ק דברייתא שם דגמיר גז"ש דשכיר שכיר. וס"ל דגם גר תושב ישנו בכל השמות הללו עיי"ש בדבריו. ונראה שטעמו משום דמתני' מיתוקמא כיחידאה כתנא דבי ר"י. ורבים פליגי עלי'. וס"ל כדעת הסוברין דביחיד במקום רבים לא קיי"ל הלכה כסתם משנה. והשתא לפ"ז אין שום דבר שיהי' בכלל העשה ולא בכלל הלאו. וגם הלאוין שניהם שוין באזהרתן. ואין באחד מהן שום תוספת על השני. ולזה שפיר לפי שיטתו לא מנה אלא הלאו דלא תלין פעולת שכיר המוקדם בקרא. וגם מבורר טפי. דכמה הילכתא ילפינן התם מהך קרא שלא שמענו מקרא דמשנה תורה עיי"ש. אבל דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו תמוהים ממנ"פ. שאם כוונתו כמו שהבין המבי"ט וכמו שביארנו. תמוהים דבריו במנין הלאוין. דהו"ל למנות גם לאו דלא תבוא עליו השמש. ואם דבריו הם כפשטן וכנוסחא שלפנינו. ונאמר שכן ג"כ דעת שאר ראשונים ז"ל הנמשכים אחריו. ולזה לא מנו שני הלאוין אלא במצוה אחת. דבריהם תמוהים הרבה. כמו שתמה הריטב"א ז"ל. כמו שנתבאר. ועי' ג"כ מש"כ הרמב"ם (בסה"מ עשין ר') עייש"ה. ואין להאריך:

מצוה נג

לנקום. ולנטור. ולהכשיל מטרף. (בפרשת קדושים) לא תקום ולא תטור את בני עמך. ושם לעיל מיני' בסמוך כתיב ולפני עור לא תתן מכשול. ומבואר בפ"ב דיומא (כ"ג ע"א) דלא תקום ולא תטור בממון הוא דכתיב. כדתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה. נקימה א"ל השאילני מגלך א"ל לאו. למחר א"ל הוא השאילני קרדומיך א"ל איני משאילך כדרך שלא השאלתני זו היא נקימה. ואיזו היא נטירה. א"ל השאילני קרדומיך א"ל לאו. למחר א"ל הוא השאילני חלוקך א"ל הילך ואיני כמותך שלא השאלתני. זו היא נטירה. ופירש"י וז"ל זו היא נטירה שהדבר שמור בלבו ולא הסיחו מדעתו עכ"ל עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (סוף הלכות דעות) כתב וז"ל וכן כל הנוטר לאחד מישראל עובר בל"ת וכו'. הא לך הריני משאילך ואיני כמותך לא אשלם לך כמעשיך. העושה כזה עובר בלא תטור. אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו. שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום. לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרנו כלל וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר לפ"ז דבנקימה עובר על שני הלאוין יחד. דהרי הוא נוקם וגם נוטר

השנאה ולא הסיחה מלבו. ואין נקימה בלא נטירה. ולפ"ז צ"ע לכאורה דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל לא הו"ל למנות אלא לאו דלא תטור בלבד. שבכללו גם הנקימה. וליכא נפק"מ בלאו דלא תקום אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. ואין זה ענין למנין המצות לשיטתו. אמנם נראה דנקימה אסר הכתוב מצד עצמה. אע"פ שאינו עושה כן מחמת שנאה. אלא מצד הפסד ממונו וצרות עיניו בחבירו. שזה אינו משאיל כליו ומחזיק בהם לו לבדו ואינם מתקלקלים מהר. והילכך גם הוא אינו רוצה להשאילו מטעם זה. ואם זה הי' משאילו גם הוא הי' משאיל לו. משום דמה שמפסיד ע"י מה שמשתמש חבירו בכליו הוא מרויח במה שמשתמש הוא בכליו של חבירו. ועל צרות עין כזאת הקפיד הכתוב ואמר לא תקום. כלומר לא תשלם לחברך כגמולו. אבל נטירה הרי משאילו. ואין בזה צרות עין. אלא נטירת האיבה בלבו אסר הכתוב כמו שתרגם המתרגם לא תטר דבבו. וא"כ אין נוקם בכלל נוטר ולא נוטר בכלל נוקם. וגם בנוקם ליכא אלא לאו אחד האמור בו. וגם אפשר דנוקם כיון דבכך כבר שלם לחבירו כגמולו. כבר נמחה העון מלבו ואינו נוטר. אבל נוטר אדרבה במה שמשאילו תתחזק שנאתו. כיון שנוטר עון חבירו בלבו. ויבוא בכך לידי שנאה גמורה:

וראיתי להרש"ל ז"ל בביאורו על הסמ"ג (לאוין י"א י"ב) שעמד על דברי הרמב"ם והסמ"ג במש"כ גבי נקימה הנוקם מחבירו עובר בל"ת וכו'. וגבי נטירה כתבו הנוטר לאחד מישראל וכו'. וכתב דהיינו משום דנקימה לא אסר הכתוב אלא בחבירו. משום דכיון דחבירו הוא. הדבר נראה שעושה כן משום נקמה. אבל אדם אחר שאינו חבירו אע"פ שאומר איני משאילך כמו שלא השאלתני. אין הדברים נראין כנוקם. דמסתמא גם בלא"ה לא הי' משאילו. ולשם התנצלות בעלמא הוא דקאמר הכי. ובזה מתרץ שם מה שקשה הרי נקימה בכלל נטירה ועדיף מיני' ולמאי כתבי'. אבל לפ"ז ניחא דלאו דנקימה הוא בחבירו דוקא. ונטירה אפי' בכל אדם מישראל. ואי לאו דכתיב אזהרת נוקם. אפי' בחבירו לא הוה אסרינן. מטעמא דמסתמא להתנצלות בעלמא הוא דקאמר הכי עיי"ש בדבריו. וגם לפ"ז אתי שפיר מה שמנה רבינו הגאון ז"ל שני הלאוין. אבל עיקר דברי הרש"ל בזה אע"פ שמדקדוק לשון הרמב"ם והסמ"ג משמע כדבריו. מ"מ הדבר תמוה לחדש חידוש דין גדול כזה בלא שום מקור. ובפרט דנוקם ונוטר איתקישו זה לזה. ומהיכא תיתי לן לומר דלא תקום לא הזהיר הכתוב אלא על חבירו דוקא. ולא תטור על כל ישראל. וגם מאי דס"ל להרש"ל דאיסור הנקימה תלוי באמירתו שאמר לא אשאילך כדרך שלא השאלתני. לא משמע הכי. ואף דבברייתא קתני הכי. נראה דאיידי דקתני הכי בנטירה נקט נמי הכי גבי נקימה. אבל ודאי גם בשתיקה עבר בלא תקום. וכן

מבואר בפי' הראב"ד ז"ל על הספרא (פרשת קדושים) עיי"ש. ועי' בדינא דחיי (לאוין י"א) שכתב דלהכי איצטריך אזהרה דנקימה. משום דנטירה היא בלב. חמירא טפי מנקימה שאינה בלב. הילכך איצטריך לנקימה אזהרה באנפי נפשה עיי"ש. ודבריו תמוהים דהא גם נטירה קאמר בפיו שאינו כמותו שלא השאילו. ואין הנטירה בלב יותר מנקימה. ועכ"פ גם מדבריו נראה דס"ל דאיסור הנקימה תלוי באמירתו כדעת הרש"ל ז"ל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין ש"ב) והחינוך (מצוה רל"ח) שכתבו דעל שנאה שבלב עובר בלא תשנא את אחיך בלבבך. אבל כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על לאו זה. אבל עובר על לא תקום ולא תטור עיי"ש. מבואר להדיא דלאוין אלו דוקא בשהודיעו שהוא שונאו. מיהו יש לדחות דהכי נמי גם בשלא הודיעו. ולא אתו אלא לאפוקי לאו דלא תשנא שאינו אלא בשנאה שבלב דחמירא טפי. אבל לא תקום ולא תטור בכל גווני איתנייהו. ואין להאריך בזה:

אלא דעיקר דברי הרמב"ם והחינוך שם תמוהים מסוגיא דיומא שם דאמרינן בהדיא דלא תקום ולא תטור דוקא בממון הוא דכתיב אבל לא בצערא דגופא. וכן כתבו כל הראשונים ז"ל ע"פ סוגיא זו. וגם בחבורו הגדול לא הביא הרמב"ם ז"ל חילוק זה בין דבר שבממון לצערא דגופא. אדרבה מדבריו (סוף הלכות דעות) נראה דבכל ענין נוהגין לאוין אלו עייש"ה. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שהרגישו בזה והניחוה בצ"ע. וכבר עמדנו בזה לעיל (עשין י"ט) עיי"ש מה שכתבנו בזה. אבל ראיתי בס' מעשה נסים להר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (סי' י"ג) שהיתה לפניו גירסא אחריתא בסוגיא דיומא שם. דבגירסא שלפנינו פרכינן התם אדר"י משום רשב"י דאמר כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח. מדכתיב לא תקום ולא תטור. ומשני ההוא בממון הוא דכתיב וכו' עיי"ש. אבל במעשה נסים שם כתב וז"ל אמרו כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח וכאשר הקשו מהכתוב לא תקום ולא תטור היתה התשובה לא קשיא הא במילי דאורייתא הא במילי דעלמא וכו' עכ"ל וכן נראה שהיתה גירסת הרשב"ץ במגן אבות (פ"ה דאבות משנה י"ב) עיי"ש. וא"כ נכונים דברי הרמב"ם לפי גירסא זו. דבמילי דעלמא בכל ענין שייכי אזהרות לא תקום ולא תטור. ובמילי דאורייתא כבר הביא (סוף הלכות תלמוד תורה) דכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ת. כל שביזהו בפרהסיא שיש בו משום כבוד התורה. ובהכי ניחא מה שחילק הרמב"ם בין בצנעא לפרהסיא. והכ"מ שם נדחק למצוא מקורו של הרמב"ם בזה עיי"ש. אבל עפ"ז הדבר מבואר בגמרא שם. דכיון דדוקא במילי דאורייתא שרי. דבמילי דעלמא קאי בלאוי דלא תקום ולא תטור. א"כ דוקא בפרהסיא דיש בזיון כבוד התורה דהוי מילי דאורייתא. אבל בצנעא דהוי

מילי דעלמא אסור. מיהו דברי החינוך בלא"ה תמוהים אצלי שדבריו סותרים זה את זה. דהוא עצמו כתב (במצוה רמ"ב) דאפי' בזכירת חטאו של חבירו בלב בלבד עובר על לאו דלא תטור עיי"ש. מבואר דאע"פ שאינו שונאו כלל אלא במה שזוכר חטא חבירו בלבו עובר בלא תטור. ונראה שנמשך בזה אחר דברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת קדושים) שכתב כן וז"ל שם. ויאמר הכתוב אל תשנא את אחיך וכו'. ואחרי כן יזהיר שלא תנקום ממנו ולא תטור בלבבך מה שעשה לך. כי יתכן שלא ישנא אותו אבל יזכור החטא בלבו. ולפיכך יזהירנו שימחה פשע אחיו וחטאתו מלבו עכ"ל עיי"ש. עכ"פ מבואר מזה דס"ל להחנוך דאזהרת לא תקום ולא תטור אינה תלויה כלל בשנאה. אלא אפי' אינו שונאו כלל שייכא אזהרה זו. וא"כ איך נמשך שם אחר הרמב"ם ז"ל שכתב דלא תקום ולא תטור הו"ל אזהרה לשנאה גלויה. וזה תרתי דסתרי. ואין להאריך בזה:

עכ"פ מדברי הרמב"ם והחנוך שם אין הכרח כ"כ לומר דס"ל דאיסור נוקם ונוטר תלוי בהודעת פיו בפירוש. אמנם נראה מדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין ש"ד ש"ה) דנקימה אסורה אפי' בשתיקה. וכמש"כ הראב"ד ז"ל שהבאתי. ודלא כהרש"ל ז"ל. אבל נטירה לא הזהיר הכתוב אלא דוקא בשהודיע לו נטירתו בפיו וז"ל שם בלאו דנקימה. שהזהיר שלא לנקום קצתנו מקצתנו והוא שתעשה מעשה אחד ולא תסור מלחפש אחריו עד שתגמלהו במעשהו הרע אשר יבאהו כמו שהביאך. והזהיר מזה באמרו לא תקום עכ"ל עיי"ש. הרי שלא הזכיר בזה אלא המעשה עצמה. דהיינו מה שאינו משאילו. אבל לא הזכיר שום דבור בפה. ומבואר דס"ל דהאמירה שנזכרה בברייתא לאו דוקא גבי נקימה. משום דמה שגומל אותו כגמולו מוכיח עליו כדבור. דחבירו מאיליו יבין שאינו משאילו משום שהוא לא השאיל לו. אבל בנטירה כתב שם וז"ל שהזהיר שלא לנטור ואע"פ שלא נשלם לו גמול. והוא שנזכור לו העון שחטא החוטא. והוא אמרו לא תטור וכו' עכ"ל עיי"ש הרי שהצריך שיזכיר לו העון שחטא נגדו. אבל בשתיקה אינו עובר. אבל מדברי הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות דעות) מבואר דגם בנטירה בלב בלבד בלא שום דבור פה עובר בלאו זה. שהרי בהדיא כתב שם וז"ל העושה כזה עובר בלא תטור. אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכר שמא יבוא לנקום עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בדבריו דבנטירה בלב בלבד הדבר תלוי. ובלא שום הזכרה בפה עובר בלאו דלא תטור. וכן מתבאר גם כן בהדיא מלשון החנוך (מצוה רמ"א רמ"ב) עיי"ש בדבריו. וגם דברי הרמב"ם בסה"מ שם יש לכוון כן. וכן נראה שהרי לא כתב שנזכיר לו. אלא שנזכור לו. וכן נראה מדברי רבינו הגאון באזהרותיו (בדבר לא תשא) שכתב ולא תטור בגלוי ונעלם עיי"ש. וכ"כ בפיוט אתה הנחלת ונטירה להרחיק מלב עיי"ש. ועפ"ז שפיר

יש מקום לדברי הר"ב דינא דחיי שהבאתי לעיל. דנטירה בלב חמירא טפי. כיון שאין חבירו יודע מזה שהוא נוטר לו עונו בלבו. משא"כ נקימה דאפי' בלא שום דבור בפה יודע חבירו שלכך לא השאילו משום שהוא לא השאיל לו. ומעשהו מוכיחה על מחשבת לבו. ולזה אין הנקימה בכלל נטירה. ואי לא הוה כתיב אלא לאו דלא תטור לא הוה שמעינן אזהרה דלא תקום. משום דהוה אמינא דלא הזהירה תורה אלא על הנוטר בלבו דוקא. אבל נקימה דליתא בלב דמעשיו מוכיחין על מחשבתו לא אסר הכתוב. וכמש"כ הסמ"ק בלאו דלא תשנא את אחיך בלבבך דקאי על אדם רשע. דאע"פ שמותר לשנאתו בגלוי אסור לשנאתו בשנאה שבלב. וכ"כ הרמב"ם והחנוך שהבאתי לעיל דכל שהודיעו שהוא שונאו אינו עובר בלא תשנא את אחיך בלבבך. ולפ"ז נכונים ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל. דשפיר מנה לאו דלא תקום משום דאזהרת נקימה אינה בכלל אזהרת לא תטור. והא דקתני בברייתא דאפי' כשמודיעו בפה נטירתו עובר בלא תטור. איכא למימר דהיינו לאחר דגלי קרא לא תקום מקשינן נטירה לנקימה דאפי' מודיעו עובר בלא תטור. אבל עיקר לאו דלא תטור לא משמע אלא בלב דוקא. ואע"ג דגבי לא תשנא איצטריך קרא דבלבבך לגלויי דבשנאה שבלב דבר הכתוב. היינו משום דלא תשנא משמע לא תתנהג עמו כשונא. אי לאו דגלי קרא בהדיא בלבבך. אבל נטירה בלב היא כל כמה דלא גלי קרא דגם בידוע הזהיר הכתוב על הנטירה שבלבו:

ולענין לאו דלפני עור שכתב רבינו הגאון ז"ל שלא להכשיל מטרף. צ"ע בזה לכאורה. דכיון דבקרא כתיב לפ"ע לא תתן מכשל. משמע דמיד בנתינת המכשל עובר בלאו. ואע"פ שלא נכשל אדם בו. ואע"פ שהסיר המכשל אח"כ מ"מ כבר עבר על הלאו בנתינה. אבל מלשון רבינו הגאון שכתב שלא להכשיל משמע לכאורה דאין האזהרה אלא על הכשלון. וכל זמן שלא נכשל אדם לא עבר בלאו. ואם קדם והסיר המכשל לא עבר בלא כלום. איברא דגם לשון הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רצ"ט) הוא כלשון רבינו הגאון כאן. וז"ל הזהיר מהכשיל קצתנו וכו'. ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו וכו'. ולאו זה כולל ג"כ מי שיעזור על עבירה או יסבב אותה כי יביא האיש ההוא לעון ובעזרתו הכשילו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבכל דבריו שנה ושלש דהאזהרה היא על הכשלון. ומשמע דבנתינת המכשל לחוד ליכא עבירת לאו. וכן הוא לשונו (בפי"ב מהלכות רוצח הלכה י"ד). שכתב שם וז"ל וכן כל המכשיל עור בדבר וכו' הרי זה עובר בל"ת שנאמר ולפני עור וגו' עכ"ל עיי"ש. וכן הוא לשון החנוך (מצוה רל"ב) שכתב וז"ל שלא להכשיל בני ישראל עיי"ש. אבל הבה"ג וסייעתו הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל כתבו האזהרה על נתינת מכשל. ומשמע דס"ל דהכתוב מזהיר על נתינת המכשל לחוד אע"פ שלא נכשל

אדם. ואמנם באזהרות אתה הנחלת כתב ג"כ האזהרה על המכשיל עיי"ש. והסמ"ג (לאוין קס"ח) והסמ"ק (סי' קע"ב) הלכו בזה בדרך הבה"ג וסייעתו עיי"ש. וא"כ נחלקו בזה הראשוני' ז"ל אם לאו דלפני עור הוא אזהרה על הנתינה גרידא או דוקא על הכשלון. וכל כמה דלא נכשל אדם לא עביד איסורא. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שנסתפקו בזה. והביאו ראי' מההיא (דפ"ק דקידושין ל"ב ע"א) דאמרינן דר"ה קרע שיראין באנפי רבה ברי' אמר איזיל איחזי אי רתח או לא רתח. ופרכינן עלה ודילמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול וכו' עיי"ש. הרי דכל כמה דלא רתח ברי' לא עבר על לפני עור. ואף דקצת רצו לגמגם בראי' זו אבל אין דבריהם נכונים. ואין להאריך. גם הביאו ממש"כ הריטב"א (בפ"ב דקידושין מ"ב ע"ב) וכן הביא בש"מ (פ"ק דמציעא י' ע"ב) בשם הריטב"א ז"ל דבקידש גרושה לכהן כיון דליכא איסור עד דבעיל ליכא משום לפני עור עיי"ש. ואף דהתוס' (בפ"ק דמציעא שם) כתבו דאיכא בזה לאו דלפני עור עיי"ש. י"ל דהיינו משום דכשבעל קעבר למפרע אף על הקידושין ס"ל דשייך בזה לפני עור. והריטב"א ס"ל דגם בכה"ג ליכא לפני עור. עכ"פ מבואר דדעת הריטב"א דקודם שנכשל לא עבר בנתינת המכשול בלפני עור. וכן יש מקום להוכיח מסוגיא דסוטה (מ"ד ע"א) עיי"ש היטב. וגם בתשו' פני יהושע (ח"א חו"מ סי' ט') פשיטא לי' דלא עבר אלפני עור אלא כשנכשל זה שניתן המכשול לפניו עיי"ש שכתב כן בפשיטות. אבל הביאו ראיות איפכא (מפרק ואלו מגלחין (מועד קטן י"ז ע"א)) בההיא דאמתא דרבי דחזיתי' להוא גברא דהוה מחי לבנו גדול אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום לפני עור לא תתן מכשול. דתניא לפני עור לא תתן מכשול במכה לבנו הגדול הכתוב מדבר עיי"ש. הרי דמיד בהכאה דהו"ל רק נתינת מכשול קעבר בלפני עור. איברא דלכאורה משם איפכא מוכח. לפמש"כ הרא"ש והר"ן ז"ל שם בההיא דר"ל הוה מינטר פרדיסא אתא ההוא גברא ואכל תאני רמא בי' קלא ולא אשגח בי' שמתי'. א"ל אדרבה וכו'. א"ל נדוי דידי' נדוי דידך לאו נדוי. וכתבו ברא"ש וברי"ן שם דאע"ג דעבר בלא תגזל וראוי לומר דנתחייב ההוא גברא נדוי. דעבר על ל"ת דאורייתא. מ"מ כיון דלאחר שאכל נדהו לאו נדוי הוא. אבל אם אמר לו אל תאכל ואעפ"כ אכל הי' יכול לנדותו. כי הרואה שחבירו עושה עבירה. אפי' עושה איסור דרבנן. חייב לנדותו כדאמרינן בפרק הדר עיי"ש. והשתא א"כ הכא אם איתא דבנתינה לחוד עבר בלפני עור. נמצא דכבר עבר בלפני עור בהכאתו. ושוב לאו בר נדוי הוא. אלא ודאי אכתי לא עבר בהכאה. אלא שיכול לבוא לידי עבירת לפני עור ע"י כך כשיחרפנו ויבעט בו ולאפרושי' מאיסורא אמרה דליהוי בשמתא. מיהו לא משמע הכי מדקמסיים עלה וקאמר דתניא ולפני עור לא תתן מכשול במכה לבנו גדול הכתוב

מדבר עיי"ש. משמע ודאי דבהכאה לחוד קעבר בלפני עור. אע"ג דליכא אלא נתינת מכשול. אלא שיש מקום לדחות. דכיון דהבן גדול הוא מסתמא דמילתא מתקצף על אביו וחזי בי' בישות. ובזה גופא קעבר הבן על כיבוד ומורא דאב. אע"פ שאינו מבעט באביו במעשה או בדבור. וממילא קעבר האב בלפני עור. שהרי הוא מכשילו לכך. איברא דמפירש"י והריטב"א ז"ל שם לא משמע הכי עיי"ש. מ"מ מעיקר הסוגיא שם אין הכרע. דשפיר י"ל כדכתיבנא. וכן נראה מדברי הראב"ד ז"ל (בפ"ו מהלכות ת"ת הי"ד). דשם כתב הרמב"ם ז"ל דהמכשיל את העור מנדין אותו. וכתב על זה הראב"ד. כגון המכה את בנו הגדול עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. הרי דס"ל דמכה בנו גדול הו"ל מכשיל ממש ולא נתינת מכשול לחוד. דאל"כ הו"ל להשיג על הרמב"ם ולהוכיח משם דאפי' על נתינת מכשול מנדין. אע"פ שעדיין לא הכשילו. ולא לכתוב כגון. דמשמע דהיינו הך:

עוד הביאו ראי' מדאמרינן (סו"פ איזהו נשך) אר"י א"ר כל המלוה שלא בעדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול עיי"ש. ומשמע ודאי דבהלואה לחוד אע"פ שנפרע אח"כ כבר הוא עובר בלפני עור. ולכאורה אין זו ראי'. ואדרבה יש להוכיח משם איפכא. דהרי התם אמרינן עלה ור"ל אמר גורם קללה לעצמו עיי"ש. ומשמע דר"ל לפלוגי אתי לומר שאינו עובר בכך בלפני עור אלא שגורם קללה לעצמו. ומשמע שם דהילכתא כוותי'. מדאמרינן עלה א"ל רבנן לרב אשי קא מקיים רבינא כל מה דאמור רבנן שלח לי' וכו' וגורם קללה לעצמו עיי"ש. הרי דלא קיהיב רבינא טעמא אלא משום קללה. ולא קאמר טפי דאית בה עבירת לאו דאורייתא דלפני עור. אלא ודאי כר"ל ס"ל דלית בה משום לפני עור. וא"כ קיי"ל כרבינא דבתרא הוא. וכן כתב הר"ב תוס' יו"ט שם במע"מ על הרא"ש שם. וביאר שם טעמא דר"ל ורבינא משום דס"ל דלא שייך איסור לפני עור אלא בשעה שנכשל עיי"ש בדבריו. ונראה דר"ל דאינו עובר אלא על המכשול. וא"כ זה לא שייך אלא בשאפשר שיכשל מיד בשעת נתינת המכשול לפניו. אבל כאן דבשעת הלואה שהיא נתינת המכשול אי אפשר שיכשל הלוה עד שיגיע זמן הפרעון. לא חשיב המלוה מכשיל. ואין כאן אלא נתינת המכשול. ועל הנתינה לא עבר בלפני עור. וכתב שם דעל זה סמכו העולם שאין מקפידין בכך עיי"ש. אבל הרי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והאור זרוע והטור וכל שאר גדולי הראשונים ז"ל הביאו הך מימרא דרב להלכה. וא"כ ע"כ משמע להו דר"ל לא אתי לאפלוגי עלי' דרב בהכי. ולאוסופי הוא דקאתי דגם גורם קללה לעצמו וליכא מאן דפליג עלי' דרב בהכי. מיהו נראה דבלא"ה אין זה הכרח. דאפשר לומר דמאי דקאמר עובר משום ולפני עור. לא שעובר מיד בשעת הלואה קאמר. אלא דאיכא איסורא בהלואה משום שיכול לבוא לידי עבירת לאו דלפני עור כשיכפור. וכן נראה מפירש"י

שם שפירש עובר משום לפני עור. שעולה על רוחו של לוה לכפור עיי"ש. ואמאי לא פירש כפשוטו שיכול לכפור. אלא ודאי דמשום שיכול לכפור ליכא עבירת לאו דלפני עור עד שיכפור ממש. ולזה פירש שעולה על רוחו של לוה לכפור. וא"כ קרוב הדבר שיבוא לידי עבירת לאו דלפני עור בהלואה זו. ומכניס את עצמו בכך בספק עבירת לאו דאורייתא. ונראה דאדרבה משם יש להוכיח איפכא. דאל"כ קשה אמאי נקט האיסור במלוה לחוד. הרי כיון דהמלוה עובר מיד בשעת הלואה בלאו דלפני עור משום שנותן מכשול לפני הלוה שיכול לכפור. א"כ גם הלוה עובר משום לפני עור. משום שמכשיל את המלוה בהלואה זו בעבירת לאו דלפני עור. דמה לי עבירה זו מעבירה אחרת. וכן מבואר בתוס' (פ"ק דע"ז ט"ו ע"ב) בד"ה לעכו"ם מזבין וכו' דהא דאמרינן דלא מפקדינן אלא אלפני אבל אלפני דלפני לא מפקדינן. היינו דוקא בנכרי שאינו מוזהר על לפני עור. ולפיכך אם ליכא חששא אלא משום שימכור לחבירו שיכשל בו הו"ל לפני דלפני דלא מפקדינן. אבל בישראל החשוד למכור אסור למכור לו. משום שמא ימכור לעכו"ם ויעבור הוא על לפני עור. ונמצא דזה שמוכר לישראל זה עובר בלפני עור. שמכשיל את זה הישראל החשוד בעבירת לאו דלפני עור. ואין זה לפני דלפני אלא לפני ממש עיי"ש בדבריהם. וכן הוא בביאור יותר בתוס' רבינו אלחנן ז"ל לע"ז שם שנדפסו מקרוב. וכ"כ בתשו' חות יאיר (סי' קפ"ה) והוכיח כן מדברי התוס' אלו. אלא שגמגם קצת בלשון התוס' שלפנינו עיי"ש בדבריו. אבל הדבר ברור דזו היא כוונת התוס' שם שהרי התוס' הביאו סברא זו בשם רבינו אלחנן ז"ל ובדברי רבינו אלחנן ז"ל גופי' בתוספותיו הדבר מבואר כן בהדיא. ובלא"ה ודאי עיקר הסברא ברורה מצד עצמו. וכן כתבו בריטב"א ובר"ן שם עיי"ש והשתא א"כ כאן אם איתא דמיד בהלואה גרידא קעבר המלוה בלפני עור משום נתינת המכשול בלבד. א"כ גם הלוה עובר בלאו דלפני עור משום שהוא מכשיל את המלוה בלפני עור. והו"ל לרב לומר דשניהם עוברים בלפני עור. אלא ודאי בנתינת המכשול גרידא לא עבר בלפני עור. אלא במכשול ממש כשיכפור ולא יפרע. ואפי' בכפירה גרידא אע"פ שישלם אח"כ. משום שעובר בלאו דלא תכחשו. והשתא א"כ לא שייך כאן לפני עור אלא במלוה לחוד. אבל הלוה לא שייך בו לפני עור. דהרי בשעת הלואה כיון דגם המלוה אכתי לא עבר א"כ ליכא מכשיל עדיין. ובשעת כפירה אע"ג דע"י כפירה זו עובר גם המלוה בלפני עור במה שנכשל הלוה בכפירתו. מ"מ משום זה לא הו"ל לרב לומר דגם הלוה עובר בלפני עור. דתיפוק לי' דבלא"ה עבר הלוה בלאו דלא תכחשו. ואם אינו פורע כלל עובר גם בלא תעשוק ולא תגזול. וגם לא שייך לומר שמכניס עצמו לידי ספק עבירת לפני עור. שהרי בידו לפרוע ולא לכפור. אבל במלוה

שפיר קאמר רב דעביד איסורא במה שמכניס עצמו בספק עבירת לאו דלפני עור שעולה על רוחו של לוה לכפור. וכשיכפור יעבור הוא ג"כ מיהת בלאו דלפני עור. ועוד נראה דמדקפסיק רב וקאמר כל המלוה שלא בעדים. משמע ודאי דבכל ענין אסור להלות משום עבירת לאו דלפני עור. אע"ג דאי אפשר להביא עדים וגם אי אפשר לכתוב שטר וגם אין לו משכון. והשתא אם איתא דמיד בשעת הלואה קעבר מלוה בלפני עור. קשה דנימא דכיון דבהלואה לחבירו איכא עשה. דכתיב העבט תעביטנו וכתיב אם כסף תלוה וקיי"ל דאם זה הוא חובה. וכמש"כ הרמב"ם (ריש הלכות מלוה ולוה) ובסה"מ (עשין קצ"ז) עיי"ש. וא"כ ניתי עשה דהעבט תעביטנו ולידחי ל"ת דלפני עור. אלא ודאי בשעת הלואה ליכא עבירת לאו דלפני עור אלא בשעת מכשול דהיינו בשעת כפירה. ובשעתא דקעבר בלאו לא מקיים עשה שהרי כבר לוה. וליכא עשה דלידחי ל"ת דלפני עור. ושפיר קאמר רב דכל המלוה שלא בעדים עובר בלפני עור ואין לומר דלהכי לא שייך כאן עשה דוחה ל"ת משום דגם הלוה עובר בלפני עור כמשכ"ל. ובדידי' ליכא עשה למידחי ל"ת. דא"כ עיקר האיסור משום לפני עור דלוה. והיכי שביק רב עיקר האיסור של לפני עור דלוה ונקט לפני עור דמלוה. ובלא"ה ז"א דהא כיון דהמלוה לא עבר בלפ"ע משום דעשה דחי ל"ת ממילא גם הלוה לא קעבר מידי. דליכא מכשול וא"כ עכ"פ שפיר מוכח משם דליכא עבירת לאו דלפ"ע אלא במכשול דוקא. ולא בנתינת מכשול גרידא:

עוד נראה ראי' לזה מדאמרינן (בפרק ארבע מיתות ס"ג ע"ב) דאזהרה למסית נפק"ל מדכתיב וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו וגו' עיי"ש. והדבר קשה דתיפוק לי' מקרא דלפני עור לא תתן מכשול דאין לך נותן מכשול יותר ממסית לעבוד ע"ז. וכבר עמד בזה בחות יאיר (סי' קס"ו). ומה שרצה שם לתרץ בזה כבר חזר ודחה הוא גופי' בהשמטות והניח בצ"ע עיי"ש. אבל לפמש"כ דליכא עבירת לאו דלפני עור אלא במכשול ולא בנתינת מכשול גרידא אתי שפיר בפשיטות. דהרי המסית חייב אע"פ שלא שמע אליו הניסת ולא עבד ע"ז. כמפורש בקרא ובמתני' (דפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ז ע"א)). וכ"כ הרמב"ם (ריש פ"ה מה' ע"ז) עיי"ש. והרי בזה ליכא אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. כיון דאכתי לא נכשל העור. להכי הוכרח להביא אזהרת מסית מקרא אחרינא. אלא דאכתי קשה במדיח דטרח התם לאשכוחי אזהרתו מדכתיב ולא ישמע על פיך עיי"ש. והשתא כיון דמדיח אינו מתחייב אלא כשהודחו המודחים ועבדו ע"ז. כמש"כ הרמב"ם (בפ"ד ובפ"ה מהלכות ע"ז) עיי"ש. שפיר הוה מצי למילף אזהרתו מקרא דלפני עור. מיהו לכאורה נראה לפמש"כ בחינוך (מצוה רל"ב) דאין לוקין על לאו דלפני עור משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה עיי"ש. ועכצ"ל דס"ל דלאו דלפני עור הוא על המכשול

ולא על נתינת המכשול לחוד. דאל"כ שפיר הו"ל לאו שיש בו מעשה כשנתן המכשול ע"י מעשה. וכגון מושיט כוס יין לנזיר ואמה"ח לבן נח וכל כיו"ב. ואזיל לטעמי' כמשכ"ל שכן דעתו. ועכ"פ ליכא טעמא לומר שאין לוקין עליו אלא משום שאין בו מעשה. וא"כ לרבי יהודה דס"ל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. הכי נמי דלוקין על לאו דלפני עור. וא"כ אפשר לומר דברייתא דהתם דמייתי אזהרה למדיח מקרא דולא ישמע על פיך אתיא כר"י. ולהכי לא מצי למילף אזהרת מדיח מקרא דלפני עור. דא"כ הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו. להכי מייתי אזהרה למדיח מקרא אחרינא דהשתא שפיר לוקין על לאו דלפ"ע. ולפ"ז שוב ליכא ראי' מההיא דהתם לומר דלאו דלפ"ע אינו אלא על המכשול מדלא יליף אזהרת מסית מקרא דלפ"ע. דאיכא למימר דהיינו ג"כ מהך טעמא גופא. אבל לדידן דקיי"ל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו שפיר איכא למימר דאזהרת מסית ומדיח נפק"ל מקרא דלפ"ע. ועוד דהשתא דקיימינן דעובר בלפ"ע בנתינת המכשול לחוד. א"כ הו"ל לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו אפי' לדידן. וא"כ לא הוה מצי למילף אזהרת מסית ומדיח מקרא דלפ"ע דא"כ הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולא ילקו עליו. וא"כ אפי' לדידן הוכרח ללמוד אזהרת מסית ומדיח מקראי אחריני. ולעולם אימא לך דאיתי' ללאו דלפ"ע אפי' בנתינת מכשול לחוד. איברא דבעיקר הך סברא אי חשיב כה"ג לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו נחלקו הראשונים ז"ל. כמבואר בתוס' (בפרק מי שהחשיך קנ"ד ע"ב) בד"ה בלאו נמי וכו' עיי"ש ובשאר דוכתי ובשאר ראשונים ז"ל ואכמ"ל בזה:

אמנם לכאורה נראה ראי' מוכרחת דעובר בלאו דלפ"ע בנתינת מכשול גרידא אע"פ שלא נכשל זה שרצה להכשילו מדברי הירושלמי (פרק ארבע מיתות ה"י) דמבואר שם דאע"ג דתנן התם (ס"ד ע"א) דבמעביר מזרעו למולך לא מיחייב מיתה אלא במסר והעביר. אבל מסר ולא העביר או העביר ולא מסר פטור. מ"מ גם במסר ולא העביר עבר מיהת בלאו דמזרעך לא תתן להעביר למולך. ולחד מ"ד ס"ל התם דלוקה משום לאו זה. ועכ"פ לכ"ע הוא עובר מיהת בלאו זה אפי' מסר ולא העביר. כמו שיתבאר אצלנו לקמן (בלאו קי"ח) עיי"ש. הרי דכיון דכתיב לא תתן להעביר למולך עובר בלאו על הנתינה לחוד. אע"פ שלא העביר. וא"כ הכא נמי בלאו דלפ"ע לא תתן מכשול ראוי לומר דבנתינת מכשול לחוד עובר בלאו אע"פ שלא הי' מכשול. ועפ"ז נראה דהבה"ג וסייעתו ז"ל לטעמייהו אזלי שמנו לאו זה דמזרעך לא תתן וגומר בפ"ע במנין הלאוין. וזהו ע"פ הירושלמי שם דלאו זה קאי לאזהרה למסר ולא העביר. כמו שיתבאר לקמן במקומו שם. להכי ס"ל גם כאן דאזהרה דלפני עור היא על נתינת המכשול לחוד אע"פ שלא הכשיל. אבל הרמב"ם

וסייעתו ז"ל שדחו דברי הירושלמי מאיזה טעם. וס"ל דבמסר ולא העביר אפי' אזהרה ליכא כמו שיתבאר שם עיי"ש. אזלי גם כאן לשיטתייהו. וס"ל דבנתינת מכשול לחוד כל שלא הכשיל ולא אהנו מעשיו ליכא לאו. ואף דודאי עיקר דבריהם צ"ע מנ"ל לדחות דברי הירושלמי אלו. מ"מ חזינן דלטעמייהו אזלי גם כאן כהתם שלא מנו לאו זה בפ"ע. ולא מנו במולך אלא מצוה אחת. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. אף דלקמן יתבאר דגם ע"פ הירושלמי ניחא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במולך אלא לאו אחד לפום שיטתו עיי"ש. מ"מ כאן חזינן דלכאורה מוכרח שלא הלך בזה בשיטת הירושלמי וצ"ע למה. ואולי אפשר לחלק ולומר דשאני התם דעל ההעברה כתיב לאו בפ"ע דכתיב לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. ולזה כדי שלא לאפושי לאוי בחדא מילתא. אית לן לפרושי דקרא דלא תתן להעביר אתי לאזהרה למסר ולא העביר. אבל כאן דלא כתיב אלא חד לאו. מפרשינן לי' דלא הזהיר הכתוב אלא על המכשיל ולא על נתינת מכשול בלא מכשול. ועדיין צ"ע בזה:

ועוד יש מקום עיון בזה מדתניא (בפ"ק דב"ק ט"ו ע"ב) רבי נתן אומר מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך עיי"ש. והשתא אם איתא דלאו דלפ"ע הוא אזהרה לנותן מכשול אע"פ שלא הכשיל. א"כ למה לי קרא דלא תשים דמים בביתך להכי. תיפוק לי' מקרא דלפני עור. דהרי כלב רע וסולם רעוע אין לך נתינת מכשול יותר מזה. אלא ודאי מוכרח לכאורה מזה דלאו דלפני עור אינו אלא אזהרה להמכשיל. וא"כ כלב רע וסולם רעוע לאיסורא מיד אפי' בדליכא עדיין מי שיכשל בהן ליכא למשמע אלא מקרא דלא תשים דמים בביתך. וכבר עמדנו בזה קצת לעיל (עשין ע"ז). אבל משכ"ל לדחות הכרת זה הוא דחוק עיי"ש. אבל נראה עיקר בזה ע"פ מה שכבר תמהו האחרונים ז"ל מנ"ל לרז"ל בספרא ובברייתא דתלמודין להוציא קרא דלפני עור מפשוטו דקאי להזהיר על עצה רעה או שלא להכשיל בעבירה. ואמאי לא נימא דקרא כפשוטו. שבא להזהיר על מכשול ממש. שלא ליתן לפני עור או מי שאינו יכול להזהר. אבן או קורה וכיו"ב שיכשול בהם ויפול. וכן מדברי הרמב"ם ז"ל (לאוין רצ"ט ובסו"פ י"ב מהלכות רוצח) ובחנוך (מצוה הל"ב) ובסמ"ג (לאוין קס"ח) מבואר דלאו דלפני עור לא קאי אלא על עצה רעה ומכשול בדבר עבירה ולא על מכשול ממשי גשמי. והדבר תמוה מנ"ל הא. וכל מה שתירצו בזה אינו מספיק כלל. דמש"כ הרא"ם ז"ל (בפרשת קדושים) דהיינו טעמא משום דאיתקיש עור לחרש דסמיך לי' בלאו דלא תקלל חרש. מה חרש דהתם לאו דוקא חרש אף עור דהכא לאו דוקא עור עיי"ש. כבר דחה הר"ב קרבן אהרן שם עיי"ש בדבריו. ומה שתי' הרג"א ז"ל הביאו בק"א שם דמדכתיב

בסיפא דקרא ויראת מאלקיך משמע להו הכי. דלא שייך לומר כן אלא על הנעלם בלב ואינו יוצא לפועל שאין מורא בעשייתו אלא ליודע מחשבות. ואם עור ומכשול כמשמען זהו דבר נעשה בידים ונראה לכל הוא עיי"ש. לדעתי גם זה אינו מספיק כלל. דהדבר פשוט דגם בעור ממש ומכשול ממש שייך בו ויראת מאלקיך. כגון שמפיל קורה או אבן לפני העור כמו שלא בכוונה ובאמת עושה כן בכוונה להפילו. וכיו"ב משכחת לה גווני טובא שהדבר מסור ללבו של אדם אע"פ שהדבר יוצא לפועל. כמו לענין קימה והידור מפני שיבה וזקן דכתיב בי' ויראת מאלקיך שדרשו בספרא (פרשת קדושים פ"ז) ומייתי לה (סופ"ק דקידושין ל"ב ע"ב) יכול יעצום עיניו כאילו לא ראהו ת"ל תקים ויראת דבר המסור ללבו של אדם נאמר ויראת מאלקיך עיי"ש. הרי דאע"פ שהכל רואים שאינו קם מלפניו שייך בו ויראת מאלקיך כשמעצים עיניו כאילו אינו רואהו. וכן ברבית דכתיב ויראת מאלקיך ודרשוהו לתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית (בר"פ איזהו נשך ס"א ע"ב) עיי"ש. אף ע"פ שהדבר יוצא לפועל ונראה לכל. מ"מ שייך בו ויראת מאלקיך כשעושה תחבולה או מנקה את עצמו לפני אנשים דלאו באיסורא עביד. וכן בכל דוכתי כיו"ב. וא"כ כאן נמי משכחת להו כמה גווני שיכול להצטדק לפני בני אדם אפי' במכשול ועור כמשמען ממש. ושייך בהו ויראת מאלקיך היודע ובוחן לבבות אם כוונתו לעקל או לעקלקלות. ועוד זאת אני תמה דא"כ הא דתנן (סו"פ איזהו נשך) דהמלוה והלוה ברבית עוברים בלפני עור משום דכל אחד מכשיל את חבירו באיסור לקיחת ונתינת רבית עיי"ש. והרי התם לא מיירי בתולה מעותיו בנכרי. והדבר נראה לכל שזה לוקח וזה נותן רבית ואפי' הכי תנן שעוברים בלפני עור. וע"כ היינו משום דהא דכתיב בי' ויראת מאלקיך היינו רק לומר שלא יחשוב שאם יסתיר מעשיו לעיני בני אדם ע"פ איזה אמתלא ודברי שקר וכיו"ב כבר ניצל מעונש. כי יש לו לירא מאלקים הרואה ללבב ויודע מחשבות. אבל ודאי פשיטא דגם העושה בפרהסיא בגלוי לפני הכל הוא בכלל האזהרה. וכן המושיט כוס יין לנזיר דקתני בברייתא שעובר בלפני עור. פשיטא דכ"ש כשמשקהו היין לתוך פיו. או המושיט אמה"ח לבן נח. וכי תיסק אדעתין שכשמאכילו בידים אינו עובר בלפני עור משום דלא שייך בו ויראת מאלקיך. וכן במשקלות אטו מי שאינו טומן משקלותיו במלח אלא הדבר נראה לעינים שמרמהו במשקל. כגון שהי' המשקל חסר ופחות מכפי מה שראוי. אינו עובר בלאו דלא תעשו עול במדה ובמשקל מפני שנאמר בו אני השם. אלא ודאי פשיטא דהא ליתא. והכא נמי נהי דגם מכשול שאינו נראה לעיני אדם בכלל האזהרה. מ"מ אית לן למימר דגם עור ממש ומכשול הנראה לעינים בכלל אזהרה זו דלפני עור. וגם מה שכתב בזה הר"ב ק"א שם דבעור

ומכשול ממש כמשמען לא שייך לשון נתינה. דמה הוא נותן ולמי נותן. ולא שייך בזה אלא לשון שומה. והו"ל למיכתב ולפני עור לא תשים מכשול. ולזה הוכרחו חז"ל לפרשו על דבר ששייך בו לשון נתינה דהיינו עצה רעה או כוס יין לנזיר ואמה"ח לב"נ עיי"ש בדבריו. ואני תמה דגם לפי דבריו אמאי לא שייך גם בעור ומכשול ממש נתינה. כגון שנותן לו לאכול או לשתות דבר מזיקו או ממיתו. וגם לא כתיב בקרא ולעור לא תתן מכשול אלא ולפני עור לא תתן מכשול. וכבר אשכחן בקרא בכמה דוכתי לשון נתינה במקום ידוע. אע"פ שאינו נותן לשום אדם. ואינו נותן שום דבר. כמו כל לשון נתינה דגבי מתן דמים וגבי כלי המשכן. וגבי רציעת עבד דכתיב ונתתה באזנו ובדלת. וגבי מנחת חוטא כתיב לא ישים עלי' שמן ולא יתן עלי' לבונה. וגבי שמן המשחה כתיב ואשר יתן ממנו על זר וגו'. והרבה מאוד כיו"ב בשאר מקומות שכולם אינם אלא לשון הנחה על מקום ידוע. וגבי קטורת כתיב ונתתה ממנה לפני העדות באהל מועד וגו'. וזהו ממש כלשון הכתוב כאן ולפני עור לא תתן. וגם שם אינו ענין מתנה למי שיהי' או מה שיהי' כהכא. אלא ענין הנחה במקום וא"כ ודאי התמיהא במקומה עומדת מנ"ל להוציא מקרא זה מידי פשוטו. וראיתי להב"ח (ביו"ד סי' של"ד סעי' כ"ט) שהעלה ג"כ בכוונת הראב"ד ז"ל (בפ"ו מהלכות ת"ת) דאין אזהרת לפני עור אלא במכשילו בדבר עבירה וכיו"ב דוקא ולא בעור ומכשול כמשמעו עיי"ש. ובודאי דהכי משמע מברייתא דספרא ומדברי שאר ראשונים ז"ל כמשכ"ל. וכן נראה מסוגיא דנדה (נ"ז ע"א) דעלה דתנן התם נאמנים הכותים לומר קברנו שם את הנפלים או לא קברנו. נאמנים לומר על הבהמה אם בכרה או לא בכרה וכו'. פרכינן והא לית להו לפני עור לא תתן מכשול עיי"ש. ופירש"י וז"ל לא דרשי לי' במחטיא את חבירו ולא איכפת להם אם אנו חוטאים על פיהם עכ"ל עיי"ש. וע"כ ודאי לא מזלזלי בלאו המפורש בתורה אלא שהם מפרשים קרא כפשטי' בעור ממש ובמכשול בידים ממש. וא"כ אית להו עיקר אזהרת לפני עור אלא דלית להו מה שדרשוהו חז"ל על מכשול בעצה רעה ובדבר עבירה וא"כ מאי קאמר דלית להו לפני עור. והא ודאי אית להו. אלא דלית להו מה שהוסיפו ודרשו מהך קרא שאר ענינים שאינם במשמעות הכתוב ע"פ פשוטו. אלא ודאי הדבר ברור דפסיקא לי' לתלמודא דכל עיקר אזהרה דלפני עור לא קאי אלא דוקא במכשול בדבר עבירה ובעצה רעה לחוד. אבל נתינת מכשול בידים לפני עור ממש אינה בכלל אזהרה זו. והילכך הכותים דמפרשי הך קרא כפשוטו דוקא. בנתינת מכשול בידים לפני עור ממש. נמצא דלפי האמת לית להו אזהרת לפני עור כל עיקר. והיינו דפריך שפיר והא לית להו לפ"ע לא תתן מכשול. דלפי

מה שקבלו רז"ל דאזהרה זו לא קיימא אלא על מכשול בדבר עבירה או עצה רעה לית להו לכותים אזהרה זו כלל. ועכ"פ הדבר תמוה טובא לכאורה מנ"ל הא:

ואמנם הנראה לי בזה דהיינו טעמא משום דכל מכשול בידים בין בעור ובין בכל אדם יש בו בלא"ה אזהרה מיוחדת בפ"ע וגם עשה יש בו מדכתיב ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קפ"ד) וז"ל שצונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו. וזה שנבנה כותל סביב הגג וסביב הבורות והשיחין והדומה להם כדי שלא יפול המסתכן מהם או בהם. וכן כל המקומות המסוכנין והרעועים כולם יבנו על סדר שיסור הרעוע והסכנה. והוא אמרו יתעלה ועשית מעקה לגגך. ולשון ספרי ועשית זו מצות עשה עכ"ל. ובלאוין (רצ"ח) כתב וז"ל הזהירנו מהניח המוקשים והמכשולים בארצנו ובבתינו כדי שלא ימותו בהם בני אדם. והוא אמרו ולא תשים דמים בביתך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דהעשה דועשית מעקה והל"ת דלא תשים דמים בביתך שעמה. לא באו להזהיר על המעקה ועל המכשול שבביתו בלבד. אלא על כל המכשולים בכלל. בין שהם בביתו בין שהם חוץ לביתו. ולא כתב קרא בביתך אלא משום דשם החובה מוטלת עליו לבדו. משום שהוא עשה התקלה. אבל ברה"ר החובה מוטלת על הצבור והב"ד כולם יחד ולא עליו לבדו והיינו דקתני בספרי (תצא פיסקא רכ"ט) ומייתי לה בב"ק (פרק הפרה נ"א ע"א) ממנו ולא בתוכו. שאם הי' רשות הרבים גבוהה ממנו עשרה טפחים ונפל ממנו לתוכו פטור עיי"ש. כלומר פטור הוא משום שאין המכשול שלו אלא של כל הצבור. אבל ודאי חובה על הצבור לעשות מעקה לרה"ר כדי להסיר המכשול. ואם לאו הם עוברים בעשה ול"ת. שהרי אפי' בתי כנסיות ומדרשות שהם של רבים הוה מחייבינן במעקה אי לאו משום שהם אינן עשויין לדירה. ואין גגיהם עשויים להשתמש בהם וליכא מכשול. וכמש"כ הרמב"ם (פי"א מהלכות רוצח ה"ב) עייש"ה ואכמ"ל בזה. וכ"כ בחינוך (מצוה תקמ"ו ותקמ"ז) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בהלכות רוצח שם ה"ד) וז"ל אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בה אדם וימות. כגון שהיתה לו באר או בור בחצרו חייב לעשות לה חוליא וכו' או לעשות לה כיסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשל שיש בו סכנת נפשות. מצות עשה להסירו (ר"ל עשה דועשית מעקה). ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך (כלומר דעל סכנת עצמו הוא עובר בלאו דהשמר לך. אם אינו נזהר בדבר יפה. ועי' שבועות ל"ו ע"א) ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה עובר בלא תשים דמים וביטל מצות עשה עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ ממילא מבואר דכל נתינת מכשול בידים להכשיל אדם בו עובר בעשה ול"ת דועשית מעקה ולא תשים

דמים. דאם רמיא עליו חובה להסיר כל מכשול אע"פ שלא הוא עשאן כ"ש שהוא מוזהר שלא לעשותן בידים כדי להכשיל בני אדם בהן. ולפ"ז הדבר ברור דחופר בור ברשות הרבים עובר בל"ת דאורייתא דכתיב לא תשים דמים בביתך. דאע"ג דלכסות בור ברה"ר שלא עשאו הוא. לאו עלי' דידי' רמיא. אלא על כל בני העיר. מ"מ כשעושה הוא הבור ומניחו בלא כיסוי ודאי עובר הוא לבדו עליו בלאו ועשה. שהרי הוא בעל התקלה. ובעל הבור קריי' רחמנא. דכתיב בעל הבור ישלם. ואע"פ שאינו ברשותו עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו:

וראיתי להר"ב מל"מ (פ"ב מהלכות רוצח ה"ב) שתמה על המהרי"ט ז"ל בתשובה שנסתפק לומר דבאיסור דרבנן יש שליח לדבר עבירה מסוגיא דפרק הפרה (נ"א ע"א) דאמרינן בור של שני שותפין ברה"ר היכי משכחת לה אי דשוו תרווייהו שליח ואמרי לי' זיל כרי לן ואזל כרה להו אין שליח לד"ע עיי"ש. ודבר עבירה היינו משום שאסור לקלקל רה"ר כדפירש"י שם (לקמן נ"ג ע"א) בד"ה נפל לפניו עיי"ש. ואיסור קלקול רה"ר מדרבנן. הרי דגם בעבירה דרבנן אמרינן אין שליח לד"ע עיי"ש בדבריו. הרי דפשיטא לי' להרב ז"ל דבעשיית בור ברה"ר ליכא שום איסור מדאורייתא. וכבר ראיתי בנו"ב מהדו"ק (חאה"ע סי' ע"ח) שפקפק בדבריו דאם איתא דחופר בור ברה"ר לית בי' איסורא דאורייתא א"כ קשה למ"ד (בפרק המניח ל' ע"א) כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברה"ר אם הזיקו פטורין. א"כ בור ברה"ר שיהא חייב אם הזיקו היכי משכחת לה. והוכיח מזה דאיסורו דאורייתא ושורש איסורו כתב שהוא כמזיק בידים עי"ש בדבריו. ודברי תימא הם. דודאי אין זה מזיק בידים. דא"כ למה לי קרא דבעל הבור ישלם. ועוד דמדפטרי' קרא על אדם וכלים ע"כ לאו מזיק בידים חשיב לי'. דמזיק בידים חייב על הכל. וכן מוכרח ממתניתין (דריש ב"ק) דתנן ולא זו"ז שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק עיי"ש. ואם איתא דהו"ל כמזיק בידים אין לך הולך ומזיק יותר מזה. ועי' בסוגיא דהתם (לקמן ה' ע"ב) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ולפי דרכו הו"ל לומר דעדיפא מינה דמהא גופא מוכח איסורו מדאורייתא. מדחייבה עליו תורה בתשלומין. דאם איתא דמדאורייתא ליכא איסורא בחפירת בור ברה"ר. א"כ לא הוה מתחייב בתשלומין משום דכל שמותר לקלקל ברה"ר אם הזיק פטור. אבל גם זה ליתא כדמוכח בסוגיא דפ"ק דבב"ק שם עיי"ש. וגם כי לפ"ז למאי דקיי"ל כרבנן דאמרי התם כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברה"ר אם הזיקו חייבין. אית לן למימר דליכא איסורא דאורייתא בחופר בור ברה"ר דמהיכא תיתי. וא"כ דברי המל"מ נכונים. ועפ"ז הי' נראה ג"כ במה שתמה על המל"מ בתשובת בשמים ראש (סי' י"ח) בהג"ה שדבריו הם נגד גמרא ערוכה (סוף פ"ז

דזבחים ס"ו ע"א). דאמר ר"א בר"ש שמעתי שמבדילין בחטאת העוף ומאי לא יבדיל אין צריך להבדיל. ואמרינן עלה אמר לו ראבד"ר לר"א אלא מעתה גבי בור דכתיב ולא יכסנו ה"נ דאין צריך לכסות. ומשני הכי השתא התם כיון דכתיב בעל הבור ישלם עליו רמיא לכסויי אבל הכא וכו' עיי"ש. ובתוס' שם בד"ה אלא מעתה וכו' עיי"ש. הרי מפורש דמדאורייתא מיחייב לכסותו. וא"כ כשחפר ולא כיסה עבד איסורא דאורייתא. אבל לפמש"כ לא זו שאין ראי' משם אלא אדרבה מהתם איכא ראי' להמל"מ. דהרי לכאורה אינו מובן כלל מאי דקא משני התם כיון דכתיב בעל הבור ישלם עליו רמיא לכסויי. ואיזה ראי' יש מזה. למאי דקיי"ל כרבנן דכל המותרין לקלקל ברה"ר אם הזיקו חייבין. וא"כ אע"ג דכתיב בעל הבור ישלם מ"מ אפשר שאינו חייב לכסותו. וגם עיקר מאי דפריך אלא מעתה גבי בור דכתיב ולא יכסנו הכי נמי דאין צריך לכסות. קשה דמאי פריך ודילמא אין ה"נ דאין צריך לכסות. ועכצ"ל דהסוגיא אזלא אליבא דמ"ד כל המותרין לקלקל ברה"ר והזיקו פטורין. ולזה שפיר פריך דנימא מאי ולא יכסנו אינו צריך לכסותו. וא"כ חיובא דבור היכי משכחת לה. ועל זה משני דהתם מהא גופא מוכח דצריך לכסותו דכיון דקרא קאמר בעל הבור ישלם ש"מ דעליו רמיא לכסויי. וע"כ מאי דכתיב ולא יכסנו אינו אלא בדרך תנאי לומר שאם לא יכסנו יתחייב לשלם. דאל"כ הי' פטור דכל המותרין לקלקל והזיקו פטורין. והשתא לפ"ז התינח לרבי יהודה דאית לי' דכל המותרין לקלקל והזיקו פטורין. אבל לדידן דקיי"ל כרבנן דאמרי כל המותרין לקלקל והזיקו חייבין הדרא קושית רב אחא ברי' דר"א לדוכתה. אימא ולא יכסנו אינו צריך לכסות. ולדידהו לא שייך שינויא דרב אשי כמשכ"ל. ועכצ"ל דלדידהו אין ה"נ דקושטא דמילתא דאין צריך לכסות ולא קשה מידי. ולא פריך אלא אליבא דר"י דאמר דכל המותרין לקלקל ברה"ר והזיקו פטורין. דלדידי' ע"כ ליכא למימר דאין צריך לכסות כמשכ"ל. וא"כ מתבאר מזה דלדידן קיי"ל דאין איסור מה"ת בחפירת בור ברה"ר כדעת המל"מ:

אלא דכל זה הוא רק לפי מה דנקטו האחרונים ז"ל שאין איסור מבואר בתורה בחופר בור ברה"ר. אבל לפ"מ שביארנו הרי יש בדבר לאו ועשה המבוארים בקרא. וא"כ מאי דפריך בסוגיא דזבחים שם אלא מעתה גבי בור דכתיב ולא יכסנו הכי נמי דאין צריך לכסות. ודאי אליבא דכ"ע פריך. משום דפשיטא לי' דבכל מכשול שעושה ברה"ר ואפי' ברה"י. קאי עלי' בל"ת ועשה דאורייתא. ולא נראה לו לומר דבמכשול דבור גלי קרא שאינו צריך לכסותו ומותר להניח המכשול והוא גזה"כ בלא טעם. ועלה משני שפיר. התם כיון דכתיב בעל הבור ישלם עליו הוא דרמי לכסויי. כלומר כיון דקרא דולא יכסנו במקום חיובא דתשלומין הוא דכתיב. שהרי מסיים קרא בעל הבור ישלם. ע"כ ליכא

לומר דלהקל עליו בא הכתוב שאינו צריך לכסות דהוה משמע דגם לענין תשלומין דמיירי בהו פטור מלכסות. וזה לא יתכן שהרי מסיים קרא וכתב בעל הבור ישלם. וע"כ מתפרש הכתוב ולא יכסנו אם לא יכסנו. וקאמר קרא אם לא יכסנו ישלם דעילויה רמי לכסויי. גם אפשר לומר יותר דודאי מיפשט פשיטא לי' דאיכא איסורא דאורייתא בעשיית המכשולים. ואין לך מכשול יותר מבור ברה"ר. אלא דפריך דנימא ולא יכסנו דאין צריך לכסות. דאחר שכבר חפר הבור ברה"ר שוב אין החובה לכסותו מוטלת עליו אלא על כל הצבור. דהרי לאו בור דידי' הוא אלא של כל בני העיר. דהא קרקע עולם היא. וכמשכ"ל דמכשול שברה"ר חובת הצבור היא להסירו. והכא נמי אעפ"י שחפרו הוא אשמעינן קרא דלא עלי' דידי' לחוד רמי לכסויי. ואנן לא קיי"ל הכי. ועלה משני התם כיון דכתיב בעל הבור ישלם עילויה הוא דרמי לכסויי. כלומר כיון דקריי' רחמנא בעל הבור וחייבי' לשלם. ש"מ דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. אע"פ שאינו ברשותו כדאר"א (בריש פ"ק דפסחים). וממילא קם לי' נמי ברשותו לעבור עליו בלאו דלא תשים דמים אם לא יכסנו. ועכ"פ מבואר דעל חפירת בור שהוא מכשול לרבים הרי זה עובר על לאו דאורייתא:

ומ"מ מתבאר דבמכשול בידים יש אזהרה מיוחדת בפ"ע מקרא דלא תשים דמים בביתך. ולזה לאו דלפני עור לא תתן מכשול אוקמוהו במכשול שאינו עושה בידים ממש. אלא במשיאו עצה רעה לעשות עבירה כגון ששואלו אם כשרה אשה זו לכהונה והוא אומר לו שהיא כשרה וזה נושאה והיא אינה כשרה. או עצה רעה שמפסידו ממון בכך כמו שאמרו בספרא. או מושיט כוס יין לנזיר ואמה"ח לבן נח כדקאמר רבי נתן בברייתא (דפ"ב דפסחים ופ"ק דע"ז). והוא ענין אחר לגמרי. וצריך אזהרה מיוחדת בפ"ע. והיינו דקאמר רבי נתן התם מניין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואמה"ת לב"נ ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול. ובסופ"ג דכתובות ובסופ"ק דבב"ק קאמר רבי נתן גופי' מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ולא יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו שנאמר ולא תשים דמים בביתך עיי"ש. וכנראה הנך תרתי ברייתות דרבי נתן בהדדי תנינהו. וקדריש מקרא דלפני עור אזהרה למכשול הדעת. שמסכל דעתו ומתעהו לעשות עבירה. או ענין רע לו בדבר הרשות ע"י עצה רעה. ומקרא דלא תשים דמים בביתך דריש אזהרה למכשול הגוף שמזיק גופו ושופך דמיו. כדמשמע מלישנא דקרא דכתיב ולא תשים דמים בביתך. שאפילו בביתו ורשותו אסור לו להניח מכשול שאפשר שיכשלו בו אחרים. והנך תרתי אזהרות צריכי. דמכשול הגוף הזהירה עליו תורה אע"פ שאינו נותנו בכוונה כדי שיכשלו בו. אלא אפי' מגדל כלב רע לפי תומו בלא שום כוונה רעה. או סולם רעוע שאין דעתו

כלל כדי שיפול הנופל ממנו אפי' הכי עובר בלא תשים דמים. אבל אזהרת לפני עור למאי דמוקמינן לה במכשיל דעתו ומתעהו ומטעהו בדעה רעה. לכאורה משמע דליתא אלא במכוון כדי להכשילו. אבל כל שמייעצהו לפי תומו. בלא שום כוונה רעה. אע"פ שנכשל בה חבירו. וכן כשמושיט לו דבר איסור לא לאכילה. לא שייכא אזהרה זו כלל. וא"כ לא ראי זו כראי זו. דמכשול בדעת ממכשול הגוף ליכא למשמע. משום דמכשול הגוף חמיר טפי. ומכשול הגוף ליכא למשמע מאזהרה דמכשול הדעת דהא אזהרה דמכשול הגוף נוהגת גם במניח מכשול לפי תומו בלא שום כוונה לרעה דומיא דמעקה. וכן משמע מדקדוק לשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ. שבלאו רצ"ח כתב וז"ל הזהירנו מהניח המוקשים והמכשולות בארצנו ובבתנו כדי שלא ימותו בהם בני אדם. והוא אמרו ולא תשים דמים בביתך וכו' עכ"ל. ובלאו רצ"ט כתב וז"ל הזהיר מהכשיל קצתנו והוא שאם ישאלך אדם וכו' ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו וכו'. והוא אמרו ולפני עור וגו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבלאו דלא תשים דמים כתב דענין האזהרה הוא שלא להניח המכשולות כדי שלא ימותו בהם בני אדם. ומבואר דעל הנחת המכשול באה האזהרה. אע"פ שמניחו בלא שום כוונה לרעה. אבל באזהרת לפני עור כתב דענין האזהרה הוא שלא להכשיל ולרמות. והיינו בכוונה להכשילו ולרמותו להטותו מטובה לרעה. וכזה הוא ג"כ לשון הסמ"ג (לאוין קס"ז קס"ח) והחנוך (מצוה רל"ב ותקמ"ז) עיי"ש. איברא דקשה על זה מההיא (דפרק ואלו מגלחין) דבמכה לבנו גדול עובר משום לפני עור. ומשמע ודאי דאפי' מכהו לפי תומו. ואין כוונתו להכשילו שיבעט בו ויקל בכבודו. שייכא בה אזהרת לפני עור. וכן מהא דתנן (סו"פ איזהו נשך) דמלוה והלוה ברבית עוברים בלפני עור. אע"ג דודאי לא כדי להכשיל זא"ז עושין כן. אלא זה מלוה כדי להרויח וזה לוה ונותן רבית למלוה מפני שצריך למעות. וזה אינו רוצה להלוותו בלא רבית. וכן ר"ה (בפ"ק דקידושין) דקרע שיראין באפי רבה ברי' אמר איזיל איחזי אי רתח אי לא רתח דודאי לא להכשילו עשה כן אלא להבחין את בנו. ופשיטא דהוה ניחא לי' טפי טובא כשלא רתח. ואפי' הכי פרכינן ודילמא רתח וקעבר בלפני עור. הרי דגם אזהרה זו איתא אפי' בשעושה לפי תומו בלא שום כוונה לרעה כלל. ורק בנתינת המכשול כל שאפשר להעלות על הדעת שיבוא הלזה בכך לידי מכשול עובר בלפני עור. עכ"פ כשנכשל בכך. כמו באזהרת לא תשים דמים בביתך. ובודאי דדברי הרמב"ם והסמ"ג והחנוך תמוהים טובא בזה לכאורה. וביותר יש לתמוה דהרי שם הזכיר הרמב"ם ההיא דהמלוה והלוה עוברים בלפני עור בכלל האזהרה. וכן בחנוך שם הביא ההיא דאסור לתת ולשאת עמהם משום ולפני עור. אע"ג דגם התם לתומו הוא נושא ונותן כדי להרויח ולא משום להכשילו. ולכן נראה דמש"כ

באזהרת לא תשים דמים בביתך שהזהירנו מהניח המוקשים והמכשולות. ובאזהרת לפני עור שהזהירנו מהכשילו ומלרמותו. אין כוונתו דדוקא בשכך היתה כוונתו כדי להכשילו ולרמותו דוקא. אלא כוונתו לחלק דאזהרה דלא תשים דמים בביתך היא באה על הנחת המכשול בלבד. ואפי' לא נכשל אדם בו עובר מיד בלאו דלא תשים דמים בביתך. אבל באזהרת לפני עור אינו עובר אלא כשנכשל העור. אבל בנתינת המכשול לחוד לא עבר בלאו זה. וכמו שנתבאר לעיל. וכן כוונת החנוך והסמ"ג שם. ולפ"ז ג"כ שתי אזהרות אלו חלוקות זו מזו לגמרי. ולא נשמע חדא מכללא דאידך. דמכשול הדעת מכלל מכשול הגוף ודאי ליכא למשמע כמבואר. וכן לאידך גיסא אזהרת לא תשים דמים מכלל אזהרת לפני עור לא נפקא. משום דאזהרת לפ"ע שבאה להזהיר על מכשול הדעת אין אזהרתה אלא על המכשול. אבל בהנחת המכשול לחודא לא עבר בלאו. משא"כ אזהרת לא תשים דמים שבאה להזהיר על מכשול הגוף בידים אפי' בהנחת המכשול לבד עובר בלאו. והילכך שתי אזהרות חלוקות הן ושתיהן באות במנין הלאוין גם לשי' רבינו הגאון ז"ל ועי' מה שהארכנו בענין זה לעיל (עשין ע"ז) עיי"ש היטב:

ועדיין צריך ביאור לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב להכשיל מטרף ואינו מובן לכאורה מה ענין מטרף שכתב. דמשמע ודאי דכוונתו שלא להכשיל אדם מוטרף בדעתו. דהיינו אדם שוטה. וכדאמרינן (בפ"ב דנדה י"ג ע"ב) ושנטרפה דעתה היינו שוטה עיי"ש. וזה ע"פ מה שאמרו אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנסה בו רוח שטות. (ברפ"ק דסוטה ג' ע"א) עיי"ש. ורצה לומר שאסור לסייע ידי עוברי עבירה. כגון להושיט כוס יין לנזיר ואמה"ח לב"נ. כדדריש רבי נתן מלפני עור לא תתן מכשול. ובתוספתא (פ"ב דדמאי) הי' נדור מן הככר אמר לו תן לי ואוכלנו. יין ונתגלה א"ל תן לי ואשתנו. לא יתן שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו. כיוצא בו לא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואמה"ח לב"נ וכו' עיי"ש. וכוונת גאון לפרש עור דקרא שהוא עור בדעת. שנטלו עיני שכלו. ורוצה לעבור עבירה. לא תכשילנו לסייעו בדבר. אבל הדבר קשה לכאורה אמאי שביק הנך גווני דקתני להו בספרא שלא ליתן לו עצה שאינה הוגנת לו. וכמו שהביאו כל שאר הראשונים ז"ל. אבל נראה דדבריו ז"ל מדוקדקים ע"פ המבואר בספרא (פרשת בהר פ"ד) ולא תונו איש את עמיתו זו הונאת דברים וכו'. כיצד אם הי' בעל תשובה וכו' ראה חמרים מבקשים תבואה מבקשים יין לא יאמר להם וכו' שמא תאמר עצה טובה אני מוסר לו. והרי הדבר מסור ללב וכו' עיי"ש. הרי מבואר דעצה שאינה הוגנת הו"ל בכלל אזהרת הונאת דברים דנפק"ל מקרא דולא תונו איש את עמיתו. הן אמת דההיא ברייתא איתא נמי בתלמודין (בפרק הזהב נ"ח ע"ב) ובתוספתא (פ"ג דמציעא) ולא נזכר שם עצה שאינה הוגנת כלל.

וכן בפסיקתא זוטרתא (פרשת בהר) נראה שלא הי' כן בגירסתו עיי"ש. אבל כן הי' ג"כ בגירסת רש"י ז"ל (בפרשת בהר) שכתב שם וז"ל ולא תונו איש את עמיתו כאן הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט את חבירו ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו לפי דרכו והנאתו של יועץ. וא"ת מי יודע אם נתכוונתי לרעה לכך נאמר ויראת מאלקיך וכו' עכ"ל עיי"ש. ובודאי מקורו מדברי הספרא כגירסא שלפנינו. וא"כ מאחר שמנה לקמן לאו דלא תונו איש את עמיתו שוב לא הוצרך למנות לאו דלפני עור אלא לענין מה שלא נכלל בלאו דלא תונו איש את עמיתו. כשיטתו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב. והיינו לאזהרה שלא להכשיל בדבר עבירה. כגון מושיט כוס יין לנזיר ואמה"ח לב"נ וכיו"ב. וזהו שכתב שלא להכשיל מטרף וכמו שנתבאר. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו ע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תשא) נראה דמפרש אזהרה זו לענין עצה שאינה הוגנת. שכתב שם וז"ל נמהרה עצתם אל תשגום כעורים המה לחטוב עכ"ל עיי"ש והוא מלשון הכתוב (איוב ה' י"ג) ועצת נפתלים נמהרה. ולשון הכתוב (בפרשת תבא) ארור משגה עור בדרך. ומש"כ לחטוב רצה לומר למכשול. והוא מענין הכתוב (בפרשת שופטים) דכתיב ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים וגו'. וביאור דבריו שאם נמהרה עצתם. שמהירים לקבל עצה נבערה. אל תשגום בעצה רעה. שהם עלולים להכשל כעורים. ומפרש בזה אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. וזהו ע"פ הספרא. וכאן עזב דרך הספרא ונקט כדברי רבי נתן בברייתא. והיינו מטעם שביארנו:

מצוה נו

חדלו לכם מכל אלה ושאת חטא. וחרש לחרף. כתיב (בפרשת קדושים) לא תקלל חרש. והוא אזהרה לקללת כל אדם. וכבר מנה לעיל (לאוין מ"ז מ"ח) אזהרת קללת נשיא וקללת הדיין. ומה שלא מנה גם אזהרת ברכת השם ואזהרת קללת אביו ואמו כבר ביארנו לעיל עשה ראשונה עיי"ש. ומה שלא מנה אזהרה דמקלל עצמו כבר נתבאר לעיל (לאוין מ"ח) עיי"ש. ומש"כ ושאת חטא הכוונה ללאו דולא תשא עליו חטא דכתיב ג"כ שם (בפ' קדושים) גבי תוכחה. הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. ואמרינן (סוף פ"ג דערכין ט"ז ע"ב) ת"ר מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח. הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחנו ת"ל תוכיח מ"מ. יכול אפי' משתנים פניו ת"ל לא תשא עליו חטא עיי"ש. וכבר נתבאר לעיל (עשין כ"ח) דלדעת רבינו הגאון ז"ל כן הוא העיקר דאזהרה זו לא נאמרה אלא במקום תוכחה. כברייתא זו ולא כדעת קצת ראשונים דלא ס"ל הכי. עיי"ש במה שהארכנו בזה. וכן מבואר להדיא באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תשא) שכתב שם באזהרה זו וז"ל צחנו (כלומר חטאו) אל

תחברום (ט"ס הוא וצ"ל תחוורום) הוכיחום בנחת ובחיך רטוב וכו' עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר שאם חטאו ואתה חייב להוכיחם מ"מ חייב להוכיחם בנחת ולא לביישם ולהלבין פניהם דאזיל סומקא ואתי חיוורא. כדאמרינן בפרק הזהב (בבא מציעא נ"ח ע"ב) עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דעיקר אזהרה זו לא אתי אלא להכי וכמו שנתבאר. ומהאי טעמא ביארנו שם ג"כ מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה אע"ג דאית בה נמי לאו דלא תונו איש את עמיתו שבא להזהיר על הונאת דברים. שכבר מנה לקמן (לאו פ"ה). ואע"ג דלאו דלא תונו כולל יותר מלאו זה דלא תשא עליו חטא. דבכלל אזהרה דלא תונו איתא נמי הונאת דברים שאין בהן הלבנת פנים כמבואר שם (בפרק הזהב). ולדעת רבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' רי"ד) בכלל אזהרת לא תונו גם הונאת דברים שבינו לבין עצמו. אבל לאו דלא תשא עליו חטא לא בא להזהיר אלא שלא לביישו ברבים עיי"ש. וכן דעת קצת משאר הראשונים ז"ל כמש"כ שם. מ"מ זה ניחא לדעת שאר ראשונים. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אפי' בכה"ג אין הלאו הפרטי נמנה בפ"ע. ואחר שמנה לאו דלא תונו שכולל הכל. לא הי' לו למנות לאו דלא תשא עליו חטא שאינו מזהיר אלא על ליבון פנים ברבים. אבל לפ"ז אתי שפיר דכיון דעיקר לאו זה לא נאמר אלא במקום מצות תוכחה. וא"כ אין זה בכלל אזהרת לא תונו וכמו שנתבאר שם עיי"ש:

ונראה דזה מוכרח מצד עצמו דאל"כ קשה מנ"ל כלל דקרא ללאו הוא דאתי. ודילמא לא אתי קרא אלא לומר דאע"ג דבתוכחה איכא עבירת לאו דלא תונו איש את עמיתו. מ"מ במקום תוכחה על חטא שרי. ואין בדבר דררא דאיסורא. וזהו שכתב קרא הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. ועכצ"ל דלהכי לא איצטריך קרא. משום דבמקום תוכחה על חטא לא שייך לאו דלא תונו כלל. דכיון דאינו מתכוון אלא לטובתו להחזירו למוטב. אין זה בכלל הונאת דברים כלל. וכמו שנתבאר אצלנו שם עיי"ש. וגם אין לומר דאע"ג דודאי קרא לאזהרה הוא דאתי. מ"מ אינו לאו בפ"ע. אלא לא בא הכתוב רק להחזירו לכללו ללאו דלא תונו. דלא תימא דבמקום תוכחה ליתא ללאו דלא תונו כלל וקמ"ל דליתא אלא אפי' במקום תוכחה עדיין יש בה לאו דלא תונו היכא שמלבין פניו. ואהדרי' לאיסורא קמא. ואם עבר והלבין פניו אפי' במקום תוכחה עובר בלאו דלא תונו איש את עמיתו. אבל שום לאו אחר לית בה. וא"כ לא הי' לו למנות לאו דלא תשא עליו חטא. דזה ליתא דבכל כה"ג אחר דכבר צוה הכתוב על מצות תוכחה מדכתיב הוכח תוכיח. שוב ליכא למימר אהדרי' לאיסורא קמא כמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) בד"ה השוחט עיש"ה. ובלא"ה לפמש"כ התוס' (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"א) בד"ה ואהני קרא וכו' ובמזבח כפרה שם בשם תוס' חיצוניות ותוס' הרא"ש ז"ל כל היכא דכתיב

בי' בהדיא לאו גמור לא אמרינן בי' אהדרי' לאיסורא קמא אלא לאו מיוחד בפ"ע הוא עיי"ש בדבריהם. ואין להאריך בזה כאן יותר אחר שכבר ביארנו כל צרכו לעיל במצות תוכחה עיי"ש:

מצוה נח

משנוא. ומרצוח. לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך. וכבר ביארנו בזה כל צרכו לעיל (עשין י"ט) עיי"ש ואין להאריך יותר. ובלאו דלא תרצח אע"ג דלקמן במנין העונשין מנה רבינו הגאון ז"ל מיתת הרוצח בין מנין הנהרגין בסייף עיי"ש. מ"מ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שכן דרכו בכל כיו"ב למנות כל עונש לבד במנין העונשין. למצוה על הב"ד. ואזהרת לאו שבאה על זה על כל יחיד מישראל שלא לעשות מעשים אלו. מונה לבד במנין הלאוין. כמו שיתבאר במקומו בס"ד ואכמ"ל בזה. אלא שיש כאן מקום עיון לכאורה דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל כיון שמנה לקמן (לאוין ר"נ) לאו דלא יוסיף להכותו. שהוא אזהרה לחובל בחבירו. וכדאמרינן ברפ"ג דכתובות ובשאר דוכתי. ואם הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה לוקה מלאו זה דלא יוסיף. א"כ לא הי' לו למנות לאו דלא תרצח. דאין לך חובל בחבירו יותר גדול מזה. וא"כ הו"ל בכלל לאו דלא יוסיף. אלא דברציחה כתב רחמנא לאו בפ"ע. וא"כ הו"ל ככל שני לאוין שהאחד כללי והשני בא להזהיר בפ"ע על פרט אחד שבכללי. דלפום שיטתו של רבינו הגאון ז"ל אינו בא במנין הלאוין אלא הלאו הכללי בלבד. ואין לומר דנפק"מ לענין רציחה בלא שום הכאה וחבורה. כגון שהמיתו ע"י סם הממית או שטבעו במים ושאר גווני המבוארין בפרק הנשרפין (סנהדרין ע"ו ע"ב) עיי"ש. דלכאורה לית בה אלא משום לא תרצח לחוד אבל משום לא יוסיף ליכא. דזה ליתא דלהדיא מבואר בפ"ב דמכות (ח' ע"ב) דבכל רציחה אית בה ג"כ לאו דלא יוסיף. דאמרינן התם דבהורג אביו בשוגג דתנן במתניתין דגולה היינו לרבנן דס"ל דסייף חמור מחנק והו"ל שגגת סייף. דאילו במזיד הרג בר סייף הוא. ושגגת סייף ניתנה לכפרה בגלות. אבל לר"ש דאמר חנק חמור מגלות ובמזיד בר חנק הוא. הילכך בשוגג אינו גולה. דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה עיי"ש בפירש"י ובריטב"א שם. והשתא אם איתא דמשכחת לה רציחה בלא שום חבורה. א"כ כיון דלא מתחייב חנק על מכה אביו אלא בהכאה שיש בה חבורה דוקא. כמבואר בפרק הנחנקין. וא"כ כל שהרגו בלא שום חבורה לית בה משום מכה אביו אלא משום לא תרצח. ומיתתו סייף כעל שאר אדם. ואפי' לר"ש אית לן למימר דגולה. דהו"ל שגגת סייף והוה מצי לאוקמי מתניתין נמי כר"ש ובהרגו בלא שום חבורה. ולא צריך לאוקמי ברייתא ר"ש ומתניתין רבנן. אלא ודאי לא אשכחן מיתה בלא חבורה. דכל מיתה מצד עצמה אין לך

חבורה גדולה מזו. והילכך בכל ענין שהרגו הו"ל לר"ש שגגת חנק דלא ניתנה לכפרה. ולא משכחת לדידי' הבן גולה ע"י האב. וע"כ לא מיתוקמא מתניתין אלא כרבנן ודלא כר"ש. והשתא הרי אזהרת מכה אביו לא נפק"ל אלא מהך קרא גופי' דלא יוסיף. כמבואר במכילתא ובפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ה ע"א) וכמש"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין שי"ט) ובהלכות ממרים (פ"ה ה"ח) עיי"ש. וא"כ בכל רציחה מלבד לאו דלא תרצח איכא נמי לאו דלא יוסיף. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לא הו"ל למנות לאו דלא תרצח כיון שמנה לאו דלא יוסיף. כפי שיטתו:

מיהו נראה דמ"מ משכחת לה שפיר לאו דלא תרצח בלא לאו דלא יוסיף. לרבינו הגאון ז"ל דלטעמי' אזיל דנראה דס"ל דקיי"ל דאדם רשאי לחבול בעצמו כמש"ל (לאוין מ"ז מ"ח) עיי"ש. והשתא א"כ לפי המבואר בפסיקתא רבתי (ריש פרשה כ"ה) דדריש לא תרצח לא תתרצח עיי"ש. דמבואר דבכלל אזהרה זו גם רוצח את עצמו. וכן כתב בהלכות קטנות (ח"ב סי' רל"א) עיי"ש. ובבית מאיר יו"ד (סי' רט"ו סעי' ה') עיי"ש. דגם מאבד עצמו לדעת עובר בלא תרצח הרי דאע"ג דלית בה לאו דלא יוסיף. מ"מ אית בה אזהרת לא תרצח. וא"כ אשכחן לאו דלא תרצח במקום דליכא לאו דלא יוסיף. וגם בלא"ה נפק"מ לענין היכא דאינו נוהג כשורה דהו"ל אינו עושה מעשה עמך שאינו עובר על הכאתו בלאו דלא יוסיף. כמבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ה ע"א) דמקשינן הכאה לקללה עיי"ש. ומ"מ פשיטא דקאי עלי' בלאו דלא תרצח. דלענין רציחה ליכא שום חילוק בין עושה מעשה עמך או לא. וכן יש נפק"מ לענין הורג את עבדו הכנעני דלא קאי עלי' בלאו דלא יוסיף. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות רוצח הלכה י"ב) דעבדו יש לו רשות להכותו עיי"ש ובפ"ד מהלכות חובל ומזיק ה"י. ובטוש"ע (חו"מ סי' ת"כ ובסי' תכ"ד) ובאחרונים שם עיי"ש ואכמ"ל בזה. וגם בלא"ה נפק"מ בפשיטות במחוייב מלקות ע"פ ב"ד שנלקה ע"י שליח ב"ד דלא קאי עלי' בלאו דלא יוסיף. אדרבה מצוה להכותו. ומ"מ מוזהר על רציחתו משום לא תרצח שלא יכנו הכאה כזו שהוא נהרג בה. וא"כ שפיר יש מקום ללאו דלא תרצח בכל הני גווני אע"ג דלית בהו אזהרה דלא יוסיף. ולכן שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל גם לשיטתו לאו דלא תרצח אע"ג שמנה לאו דלא יוסיף:

והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו ג"כ לאו דלא תרצח. ומנו ג"כ (במנין העונשין) רוצח במספר הנהרגין בסייף עיי"ש. וזה אחד מן המקומות המוכיחים דלא כמו שהעלה הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) בדעת הבה"ג דכוונתו במנין העונשין שמנה לאזהרות שעליהן באים עונשין אלו עיי"ש. והרי כאן מנה האזהרה בפ"ע והעונש בפ"ע. וזה מבואר כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בדעת הבה"ג וסייעתו. ואכמ"ל בזה ויתבאר במק"א בס"ד:

מצוה ס

ורכיל. ומעמוד על דם טרף. שני לאוין אלו כתובים בחד קרא (בפרשת קדושים) דכתיב לא תלך רכיל בעמך לא תעמוד על דם רעך וגו'. ולאו דלא תלך רכיל הוא אזהרה למוציא שם רע. או לדיין שלא יהא רך לזה וקשה לזה. כדאמרינן (בפ"ד דכתובות מ"ו ע"א) עיי"ש. ובספרא דרשו מזה אזהרה למרגל בחבירו ומספר עליו לה"ר עיי"ש ובסה"מ להרמב"ם (לאוין ש"א) ובפ"ז מהלכות דעות. וביראים (סי' מ"א) ובסמ"ג (לאוין ט') ובשאר ראשונים ז"ל בזה. ובמשכ"ל (לאוין ל"ה) עיי"ש ואין להאריך. ולא תעמוד על דם רעך הוא אזהרה לרואה את חבירו בסכנה שחייב להצילו. כדתניא (בפרק בן סו"מ ע"ג ע"א) ואפי' מיטרח ומיגר אגורי. כדאמרינן התם עיי"ש. ובספרא דריש מינה אפי' הצלת ממונו עיי"ש ובסה"מ להרמב"ם (לאוין רצ"ז). ובמש"כ בזה לעיל (עשין כ"ח) באורך עיי"ש, ועי' מ"ש בח"ג (פרשה ל"ב)

מצוה סב

טרף אבר מן החי. וגיד הנשה. נבלה. וטרפה. כתיב (בפרשת ראה) ולא תאכל הנפש עם הבשר. ואמרינן בספרי שם (פיסקא ע"ו) זה אבר מה"ח עיי"ש. וכן מבואר בפרק גיד הנשה (חולין ק"ב ע"ב) אליבא דכ"ע עיי"ש וגיד הנשה מפורשת אזהרתו בקרא דכתיב (בפרשת וישלח) לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה. נבלה כתיב (בפרשת ראה) לא תאכלו כל נבלה. וטרפה כתיב (בפרשת משפטים) ובשר בשדה טרפה לא תאכלו וגו'. והנה לכאורה יש כאן מקום עיון לפמש"כ התוס' (בפ"ב דחולין ל"ג ע"א) בד"ה אחד ולקמן (ל"ז ע"א) בד"ה השתא ובביצה (כ"ה ע"א) בד"ה בחזקת וכו' והריב"ש בתשו' (סי' שצ"ח) דהאוכל אבר מה"ח או נבלה עובר נמי בעשה דוזבחת. מלבד מה שעובר בלאו דאמה"ח ודנבלה. כיון שהוא אוכל בלא שחיטה עיי"ש בדבריו ז"ל. ולפ"ז לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה לעיל (עשין צ"ג) עשה דזביחה שוב לא הו"ל למנות לא לאו דלא תאכל הנפש עם הבשר ולא לאו דלא תאכלו כל נבלה. איברא דאין בזה מקום קושיא כלל כמו שכבר ביארנו לנכון שיטת רבינו הגאון ז"ל בזה דלא כדעת הריב"ש ז"ל. וגם לא כדעת הריצב"א ז"ל (בפ"ג דשבועות כ"ד ע"א) דס"ל דאין בזה עשה כלל. אלא ודאי עשה גמורה יש בה. ומ"מ באכילת הבשר ליכא אלא לאו האמור בו בלבד. ושם נתבאר דקצת מרבוותא עומדים ג"כ בשיטתו עיי"ש (עשין צ"ג) שנתבאר הדבר ביאור מספיק ואין להאריך בזה יותר. אלא דיש לעיין לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן לפי המבואר (בפרק גיד הנשה שם) דאמרינן אר"י לא תאכל הנפש עם הבשר זה אבמה"ח ובשר בשדה טרפה לא תאכלו זה בשר מה"ח ובשר מן הטרפה. ורשב"ל אמר לא תאכל הנפש עם

הבשר זה אבר מה"ח ובשר מן החי. ובשר בשדה טרפה לא תאכלו זה בשר מן הטרפה עיי"ש. והשתא דברי רבינו הגאון ז"ל אינם לא כר"י ולא כרשב"ל. דלר"י בשר מה"ח הוא אזהרה בפ"ע. ונפק"ל מדכתיב ובשר בשדה טרפה לא תאכלו. דהו"ל כאילו כתיב ובשר בשדה וטרפה לא תאכלו. דבשר בשדה משמע שפירש ממקומו. והיינו בשר מה"ח. וטרפה כמשמעו בשר מן הטרפה כדפירש"י והתוס' שם עיי"ש. ורבינו הגאון לא הזכיר אלא אזהרת טרפה לחודא. אבל בשר בשדה דהיינו בשר מה"ח לא הזכיר כלל. ולרשב"ל בשר מה"ח נכלל ביחד עם אזהרת אבר מה"ח בקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר. ורבינו הגאון ז"ל דקדק כאן למינקט אבר מה"ח בפירוש. כאילו בא למעט בשר מה"ח שאינו בכלל אזהרה זו. וזה ודאי דלא כרשב"ל אבל נראה ברור דודאי נקט דבריו אליבא דר"י דקיי"ל כוותי' לגבי' רשב"ל דלא תאכל הנפש עם הבשר לא בא אלא להזהיר על אבר מה"ח בלבד. וקרא דובשר בשדה טרפה לא תאכלו כולל שני אזהרות. דבשר בשדה היינו בשר מה"ח שפירש ממקומו. וכן כל בשר שיצא חוץ למחיצתו כדדרשינן (בר"פ בהמה המקשה) ובשאר דוכתי וכדפירש"י שם עיי"ש. וכן כתבו התוס' (בפרק גיד הנשה שם) בד"ה ובשר וכו' וז"ל ובשר בשדה טרפה זה בשר מה"ח. מדכתיב בשדה דריש. דמשמע שפירש ממקומו ואע"ג דאיצטריך לבשר שיצא חוץ למחיצתו. כדאמר בפרק בהמה המקשה. כולהו דריש מיני' עכ"ל עיי"ש. וזהו כוונת רבינו הגאון ז"ל במש"כ לקמן (בלאו ע"א) יוצא חוץ. וכוונתו בזה ללאו דבשר בשדה לא תאכלו. דדרשינן מיני' כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר עיי"ש. והוא לאו כולל כל בשר שיצא ופירש חוץ למקומו. וכדפירש"י ז"ל (ר"פ בהמה המקשה. ובסו"פ כל הזבחים פ"ב ע"ב) עיי"ש. והתוס' (בפ"ג דמכות י"ח ע"א) בד"ה ולילקי משום בשר בשדה וכו' כתבו וז"ל וקשה אמאי לא אמרינן בשר בשדה לאו שבכללות הוא. דאמרינן (בסוף פרק גיד הנשה) דאוכל בשר מה"ח לוקה משום בשר בשדה. שהרי כולל הוא כל חסרון מחיצה וכו'. וי"ל דלא חשבינן לאו שבכללות אלא כגון וכו' שהם שני שמות. אבל הכא שכולל כל יוצא לבד. ושם יוצא חדא היא רק דהוי בכמה דרכים. לא חשיב לי' לאו שבכללות וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו שכתב רבינו לקמן לאו זה סתמא בלשון יוצא חוץ. ואע"ג דטרפה ויוצא חוץ נאמרו בלאו אחד. מ"מ רבינו אזיל לשיטתו דכל פרט ופרט שבלאו אחד. נמנה במנין הלאוין בפ"ע. ואע"ג דלענין מלקות אמרינן התם (בפרק גיד הנשה) דלר"י אם אכל בשר מה"ח ובשר מן הטרפה אינו לוקה אלא אחת משום דמחד קרא נפקי. וכתבו בתוס' שם טעמא דאע"ג דעל נא ומבושל לוקה שתים. שאני התם דכתיב בויו ובשל דקאי על לא תאכלו. והכא נמי אי הוה כתיב בשדה וטרפה לא תאכלו הוה לקי שתים לר"י. משום בשר מה"ח ובשר

מן הטרפה עיי"ש בדבריהם. מ"מ לענין מנין הלאוין כל חד חשיב לאו מיוחד בפ"ע. כיון דכל חד פרטא אחרינא באנפי נפשי' הוא. ולפ"ז מתבאר מכאן דלא כמו שרציתי לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל גם לענין מנין המצות כסברא זו של התוס' (לעיל בלאו עשירי) עיי"ש. אלא שאפשר לומר בזה עפמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ק"מ) דקרא (בפרשת אמור) דכתיב נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה. הוא ג"כ אזהרת לאו לנבלה ולטרפה עיי"ש. וא"כ כבר חלקו הכתוב לבשר מה"ח ושאר היוצאים חוץ למחיצתן לאו בפ"ע. ולבשר מן הטרפה לאו בפ"ע. דכיון דלטרפה כתב קרא לאו בפ"ע ממילא נשאר לאו זה דבשר בשדה וגו' ללאו דיוצא חוץ בפ"ע. ואע"ג דקרא דנבלה וטרפה לא יאכל בעוף לחוד הוא דמיירי. שמטמא בבית הבליעה. מ"מ כיון דמיהת אשכחן בטרפה לאו מיוחד בפ"ע בעוף. וא"כ בעוף יש למנות בטרפה לאו בפ"ע. להכי כולל עמו גם אזהרת טרפה דבהמה וכתב טרפה סתם. דלשיטתו אזיל דבכל כה"ג שהם משם אחד אפי' בלאוין מחולקין מונה אותן מצוה אחת. כמו שביארנו בכמה דוכתי. וכ"ש כאן דלאו דטרפת בהמה אינו לאו מיוחד בפ"ע. לזה כללן כאחת וכתב האזהרה סתם. דכל בשר טרפה הוזהרנו בלאו שלא לאכול. ובפרט דהו"ל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל. דלאו דבשר בשדה טרפה לא תאכלו כולל כל הטרפות כולן. דבהמה ודחיה ודעוף. והו"ל לאו המיוחד בעוף בפ"ע יצא מן הכלל. ודנין איתו במדת דבר שהי' בכלל ויצא ללמד על הכלל כולו. והו"ל כאילו פרט בי' הכתוב לאו בפ"ע לכל הטרפות:

איברא דדברי הרא"ם ז"ל אלו תמוהים בעיני. דא"כ היכי אמרינן בסוגיין דאם אכל בשר מה"ח ובשר מן הטרפה לר"י אינו חייב אלא אחת. והא כיון דבטרפה גלי קרא דיש בה לאו בפ"ע. ממילא לקי נמי על בשר מה"ח בפ"ע כאילו כתוב בו לאו בפ"ע. כמבואר בפרק בתרא דקידושין (ע"ז ע"ב) דתניא לא יאמר גרושה בכהן גדול ותיתי בק"ו מכהן הדיוט. למה נאמרה כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט. כך אלמנה בכהן גדול חלוקה מגרושה זונה וחללה עיי"ש. ובמש"כ בפירש"י שם הרי להדיא דאע"ג דגרושה זונה וחללה בכהן הדיוט בלאו אחד נאמרו. כיון דבגרושה כתב קרא לאו בפ"ע. הו"ל כאילו כתיב נמי בחללה ובזונה לאו בפ"ע. ולקי על כל אחת ואחת בפ"ע. אם היתה גרושה וחללה וזונה. ומיני' יליף נמי לכה"ג אע"פ שלא נאמר גבי' לאו מיוחד לגרושה בפ"ע. וא"כ הכא נמי כיון דבטרפה איכא לאו בפ"ע. ממילא הו"ל נמי כאילו כתיב בבשר מה"ח נמי לאו בפ"ע. והו"ל למימר דלרבי יוחנן נמי לוקה שתים. ואע"ג דלאו המיוחד בטרפה בעוף הוא דכתיב. מ"מ כיון דבקרא דובשר בשדה טרפה לא תאכלו עוף נמי בכלל. וכיון שיצא טרפת עוף בלאו בפ"ע אית לן למימר דמחלק הכלל כולו כל פרט

שבו ללאו בפ"ע. ללקות על כל אחד בפ"ע. וכההיא דאמרינן (בפ"ה דמנחות נ"ה ע"ב) לפי שנאמר לא תעשה חמץ יכול לא יהא חייב אלא אחת על כולם. ת"ל לא תאפה אפי' בכלל היתה וכו' מה אפי' וכו' אף כל מעשה יחידי חייבין עלי' בפ"ע וכו'. משום דהו"ל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו יצא עיי"ש:

וראיתי להבה"ג שגם הוא במנין הלאוין שלו מנה לאו זה דנבלה וטרפה לא יאכל במקום לאו דלא תאכלו כל נבלה שלא מנאו עיי"ש. ונראה דהיינו משום דבעי למינקט הקרא המוקדם. דהך קרא הוא בפרשת אמור. משא"כ קרא דכל נבלה לא תאכלו הוא מאוחר הרבה (בפרשת ראה). מ"מ חזינן דס"ל ג"כ דהך קרא הוא אזהרת לאו לאכילת נבלה וטרפה כדעת הרא"ם ז"ל וכן מבואר להדיא בדברי הבה"ג (סוף הלכות שחיטה) שכתב וז"ל ומאן דאכיל בשר נבלה וטרפה בר מלקות הוא דכתיב נבלה וטרפה לא יאכל וכו' עיי"ש בכל דבריו. וכן משמע מהספרא (פרשת שמיני) שהביא הבה"ג (ריש הלכות טריפות) עיש"ה. אבל הוא תמוה טובא לפי סוגיא דתלמודין שם. וגם מסוגיא דמנחות (מ"ה ע"א) לא משמע הכי עיש"ה ובכל שאר ראשונים ז"ל לא הביאו אזהרת נבלה אלא מקרא דמשנה תורה. ואזהרת טרפה מקרא דפרשת משפטים. מבואר דס"ל דקרא דנבלה וטרפה לא יאכל לא מיירי אלא לענין טומאה לחוד. ולא באזהרת אכילה. וכן פירש"י והרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) עיי"ש. ועי' באשכול להר"א אב"ד ז"ל (ח"ג סי' קט"ו) עיש"ה וקצת אפשר לומר דעד כאן לא אמרינן דלחלק יצא. אלא דומיא דגרושה בכהן שנאמר בה לאו מיוחד באנפי נפשה. וכן במנחה דכתיב בה לא תאפה חמץ שהלאו מיוחד באפי' לחוד שהיא מעשה יחידי. וכן בלא תבערו אש למ"ד לחלק יצא. אבל כאן דגם השתא לא כתב קרא הלאו בטרפה לבד. אלא כללה הכתוב עם נבלה בלאו אחד. לית לן למימר דלחלק יצא. אבל ז"א דלא מיבעיא לדעת הסוברין דבכל שני פרטים המפורשים יחד בקרא בלאו אחד. כמו נא ומבושל אתנן ומחיר וכיו"ב. לכ"ע לוקה שתים. כדעת התוס' בסוגיין. דפשיטא דהו"ל ממש כלאו מיוחד באנפי נפשי'. אלא אפי' לדעת הסוברין דגם בכה"ג לא לקי אלא חדא. כמבואר בסוגיא דפ"ב דפסחים (מ"א ע"א) ובפ"ו דנזיר (ל"ח ע"ב) ובפ"ה דמנחות (נ"ח ע"ב) ובדברי הראשונים ז"ל שם. ובדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש תשיעי) עיי"ש. מ"מ כאן כיון דבנבלה כתיב לאו מיוחד באנפי נפשי'. אע"פ שנכללה עמה טרפה בקרא אחרינא בלאו אחד הו"ל כאילו בטרפה לחודא באנפי נפשה כתיב קרא. ולכן דברי הבה"ג והרא"ם ז"ל צ"ע אצלי כעת:

ובעיקר הדבר מה שמנה רבינו הגאון ז"ל טרפה ויוצא חוץ בשני לאוין חלוקין. לא כן דעת הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו. שכולם מנאום בלאו אחד. ואפי' הסמ"ג והרמב"ן

ז"ל שדרכם כשיטת רבינו הגאון ז"ל למנות כל פרט ופרט שבלאו אחד נאמרו מצוה בפ"ע. מ"מ כאן השוו כולם שאין בשר מה"ח ושאר יוצא חוץ וטרפה נמנין אלא בלאו אחד. ודברי הסמ"ג בזה נכונים לפי המבואר (בלאוין קל"ו) דאזיל בשיטת הרמב"ם ז"ל דבשר מן החי וכן כל שאר יוצאי חוץ משום טרפה נאסרו ולוקה עליהם משום אוכל טרפה. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קפ"א ובפ"ד מהלכות מאכלות אסורות ה"י ובפ"ה ה"ט) שם עיי"ש בדבריו. וכך הם דברי הסמ"ג שם עיי"ש. וכן כתב החינוך (מצוה ע"ג) עיי"ש. וא"כ אין לנו בקרא דובשר בשדה טרפה לא תאכלו אלא טרפה לחוד. ואין כאן ריבוי פרטים בלאו אחד. אלא כולי' קרא על דבר אחד ושם אחד הוא מזהיר. ולזה אפי' לדרך הסמ"ג בעלמא כאן ליכא אלא לאו אחד. אבל הרמב"ן ז"ל לא ס"ל בזה כשיטת הרמב"ם וסייעתו. אלא כפירש"י והתוס' דבשר מה"ח וכולהו הנך האסורים משום שיצאו חוץ למחיצתן לאו בכלל טרפה הן. ולא נפקי אלא מדכתיב ובשר בשדה. והו"ל כאילו כתיב ובשר בשדה וטרפה לא תאכלו כמשכ"ל. והו"ל שני פרטים בלאו אחד. כמבואר להדיא בדברי הרמב"ן ז"ל (שורש תשיעי) במין השני מלאוין שבכללות עיי"ש. וכן מבואר דעת הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (בשורש תשיעי שלו) עיי"ש. ואפי' הכי מנאום בלאו אחד. ומיהו להרשב"ץ ז"ל אין כאן מקום קושיא. דלשיטתו אזיל דאינו מונה כל הפרטים שבלאו אחד אלא במצוה אחת. כמו שהכריע בקונטרס אחרון כדעת הבה"ג והרמב"ם בזה עיי"ש. ובלא"ה אע"ג דבשרשיו שם נקט כדעת רש"י ותוס' דבשר בשדה וטרפה הם שני פרטים חלוקים בלאו אחד. מ"מ בהלכות טרפות שלו שבספרו יבין שמועה (דף י"א ע"ג ובדף י"ד ע"ד) מבואר דאזיל בשיטת הרמב"ם דהכל משום טרפה נאסר ומשם אחד הן. ואין בלאו זה אלא אזהרה לטרפה בלבד עיי"ש. וכ"כ בתשב"ץ (ח"א סי' ס"ז) עיי"ש. וע"כ מש"כ בשרשיו (בזה"ר שם) לא כתב אלא כמעתיק בקיצור דברי הרמב"ן ז"ל כדרכו ז"ל בזה"ר. אבל לדידי' לא ס"ל וא"כ לשיטתו שפיר מנאן במצוה אחת. אבל להרמב"ן ז"ל צ"ע לכאורה מה שמנאן מצוה אחת. דגם סברת התוס' (בפרק גיה"נ) שם לחלק בין היכא דכתיב בויו או בלא ויו. לא ס"ל להרמב"ן ז"ל כמשכ"ל (בלאו עשירי) עיי"ש. וא"כ לפום שיטתו הו"ל למנותן שני לאוין כדעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכאורה הי' אפשר לומר דאע"ג דבעלמא כה"ג להרמב"ן ז"ל נמנין שתי מצות. היינו דוקא כששני הפרטים כתיבי בהדיא בקרא. כמו נא ומבושל אתנן ומחיר עמוני ומואבי וכיו"ב. אבל הכא לפום פשטי' דקרא כולי' קרא לא מיירי אלא באזהרת טריפה לחוד. כמש"כ התוס' (בחולין קט"ז ע"א) בד"ה מה להלן וכו' עיי"ש. ומאי דכתיב ובשר בשדה לא דיבר הכתוב אלא בהווה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות מאכלות

אסורות ה"ח). וכדבריו מבואר במכילתא (פרשת משפטים פ"ח). וכן פירש"י והראב"ע ז"ל שם עיי"ש. אלא משום ייתורא דקרא דרשו ממנו נמי איסור במה"ח ושאר בשר שיצא חוץ למחיצתו. שיהיו בכלל לאו זה. והילכך לענין מנין הלאוין שבתורה אין לנו בזה אלא לאו אחד. אלא דלפ"ז הדבר קשה מש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) במין השני מלאוין שבכללות להביא ראי' דלאו הפורט דברים רבים לוקין עליו ואין לוקין אלא אחת. מההיא דאמרינן התם דלר"י אם אכל בשר מה"ט ובשר עה"ח חייב אחת עיי"ש. ולפמש"כ אין זו ראי'. דשאני בשר מה"ח ובשר מה"ט דפשטי' דקרא לא מיירי אלא באזהרת בשר מן הטרפה בלבד. אלא דמרבינן מייתורא דקרא נמי בשר מה"ח שיהא בכלל לאו זה. הילכך אין זה כפרט המפורש בקרא ללקות עליו בפ"ע. אם אכל בשר מה"ח עם בשר מה"ט. ודי לנו לומר שילקה על בשר מה"ח אם אכלו לבדו כמו שלוקה על בשר מן הטרפה. אבל כשאכלו עם טרפה אית לן למימר דאינו לוקה אלא אחת. כמו באוכל שני זיתי בשר טרפה. דלא רביי' קרא אלא שיהא בכלל אזהרת טרפה. אבל לא ללאו בפ"ע. כי היכי דלענין מנין המצות לא חשיבי אלא כלאו אחד. מיהו נראה דאפשר לומר דאין כוונת הרמב"ן ז"ל שם להביא ראי' אלא לענין דבכל כה"ג לוקה מיהת אחת. ולא אמרינן דהו"ל לאו שבכללות שאין לוקין עליו כלל. ולענין זה ודאי ראי' מוכרחת היא. דכיון דאמרינן התם דלר"י אם אכל אבר מה"ח ובשר מה"ח לוקה שתים. א"כ חזינן דאיכא מלקות בבשר מה"ח אע"פ שנכלל באזהרה אחת עם בשר טרפה. ואע"פ שאין בשר מה"ח מפורש בהדיא בקרא. ומייתורא דקרא הוא דנפקא. וא"כ כ"ש כשאכל נא או מבושל דמפורשין בקרא בהדיא. דלוקה. ולא הוי לאו שבכללות. וכן באתנן ומחיר. שאור ודבש. עמוני ומואבי וכל כיו"ב. אבל ודאי לענין דבכל כיו"ב לא ילקה אלא אחת על שניהם. אין ראי' מההיא דהתם כלל מטעם שנתבאר אליבא דהרמב"ן ז"ל גופי' ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מבואר דלא כן שיטת רבינו הגאון ז"ל. אלא ס"ל דגם בשר מה"ח וכל שאר יוצאי חוץ הו"ל כפרט המפורש בקרא בהדיא. והו"ל עם טרפה כלאו דנא ומבושל אתנן ומחיר וכל כיו"ב שנמנה כל פרט ופרט בפ"ע במנין הלאוין. ולכן מנה כאן לאו דטרפה ולקמן (בלאו ע"א) מנה לאו דובשר בשדה דהיינו בשר מה"ח וכל יוצא חוץ ממקומו. אמנם יש כאן מקום עיון לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל שידענו עיקר האיסור מלאו אחר שכבר נמנה במנין הלאוין. שוב אין הלאו שבא בפ"ע להזהיר על אותו דבר נמנה במנין הלאוין. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. א"כ כאן דאבר מה"ח הו"ל נמי בכלל לאו דבשר מה"ח. דאע"ג דאבר מה"ח מיחייב עליו במשהו בשר גידין ועצמות המשלימין

לכזית. מ"מ כיון דמיהת לא מיחייב בלא בשר. ואין אזהרת אבר מה"ח בלא בשר. א"כ גם בלא אזהרת אבר מה"ח אסור משום אזהרת בשר מה"ח. אע"פ שאין בו בשר כזית. דהרי קיי"ל דחצי שיעור אסור מדאורייתא. וא"כ לפי שיטתו כיון שמנה לאו דבשר מה"ח שוב לא הי' לו למנות לאו דאבר מה"ח. איברא שראיתי לקצת אחרונים ז"ל שהעלו דאזהרת אבר מה"ח היא גם באבר שאין בו בשר כלל אלא עצמות וגידין בלבד. לפי מה שפירש"י (בפרק גיד הנשה ק"ב ע"ב) בההיא דאמרינן לא תאכל הנפש עם הבשר זה אבר מה"ח. ופירש"י וז"ל לא תאכל וכו' דאבר מן החי מיקרי נפש שאם יחתכנו אינו עושה חליפין שלא ישוב עוד. כנפש הנטולה שאינה חוזרת וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אפי' אבר שאין בו בשר כלל. דג"כ אינו עושה חליפין. הרי הוא בכלל אזהרה זו. דהא (בפרק העור והרוטב קכ"ח ע"ב) תניא יכול יהא בשר הפורש מן החי טמא ת"ל וכי ימות מן הבהמה. מה מיתה שאינו עושה חליפין אף כל שאינו עושה חליפין דברי ריה"ג. רע"א בהמה. מה בהמה גידים ועצמות אף כל גידים ועצמות. רבי אומר בהמה. מה בהמה בשר גידים ועצמות אף כל בשר גידים ועצמות. ואמרינן עלה מאי איכא בין רבי לר"ע. איכא בינייהו ארכובה. בין ר"ע לריה"ג. איכא בינייהו כוליא וניב שפתים. ופירש"י וז"ל בין רבי לר"ע איכא בינייהו רכובה הנמכרת עם הראש שאין בה בשר כלל אלא גידים ועצמות. לר"ע אבר הוא. וכ"ש לריה"ג. דהא אינו עושה חליפין. ולרבי לאו אבר מה"ח הוא. דהא אין בו בשר. בין ר"ע לריה"ג איכא בינייהו כוליא וניב שפתים. דאין עושין חליפין ואין בהן עצם. לריה"ג הוו אבר. לר"ע לאו אבר נינהו עכ"ל עיי"ש. הרי דגם אבר שאין בו בשר כלל אלא גידים ועצמות אין לו חליפין. וחשיב אבר לענין טומאה לר"ע וריה"ג. ואפי' רבי לא פליג אלא משום דכתיב התם בהמה. ובעי דומיא דבהמה שהיא בשר גידים ועצמות. אבל כאן באזהרת אכילת אבר מה"ח דלא כתיב בהמה אית לן למימר דאפי' לרבי מיחייב על אבר שאין בו אלא גידים ועצמות בלבד. דהא באבר שאין בו עצמות וגידין אלא בשר בלבד מיחייב על אכילתו משום אבר מה"ח. כמבואר בפרק גיהנ"נ (ק"ג ע"א) דעל החלב חייב משום אבר מה"ח עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות מאכלות אסורות ה"ב) עיי"ש ובמש"כ הה"מ ז"ל שם. ולא אשכחן מאן דפליג בהא. אע"ג דהתם לענין טומאת אמה"ח פליגי ר"ע ורבי עלי' דריה"ג. וס"ל דלאו אבר הוא אע"פ שאין לו חליפין. והיינו משום דהתם נפק"ל הכי מדכתיב בהמה דיליף ר"ע מה בהמה גידים ועצמות. ולרבי ילפינן מה בהמה בשר גידים ועצמות. כדאיתא התם. אבל הכא דלא כתיב בהמה. אין הדבר תלוי אלא באין לו חליפין. מדכתיב בי' נפש כדפירש"י. הילכך לכ"ע בין אבר שאין בו אלא בשר בלבד. בין אבר שאין בו אלא גידים ועצמות בלבד בכלל אזהרה זו. כיון שאין

להן חליפין וכדס"ל לריה"ג התם. ובודאי דלפ"ז לא הי' מקום קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן:

ולכאורה הי' נראה לי להביא ראי' לזה. דאם איתא דגם לענין איסור אכילה אין אזהרת אבר מה"ת אלא כשיש בו בשר. א"כ קשה טובא לענין מאי נזכר איסור אבר מה"ח לבני נח (בפרק ארבע מיתות) דחשיב בין שבע מצות שנצטוו בני נח אבר מן החי. ובפ"ב דפסחים (כ"ב ע"ב ובפ"ק דע"ז ו' ע"ב) דתניא דאסור להושיט אבר מה"ח לבן נח. ובפרק העור והרוטב (חולין קכ"א ע"ב) דקמיפלגי חזקיה ור"י בשחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת. חזקיה אמר אינה לאיברים דאין בן נח מוזהר עלה משום אבר מן החי. ור"י אמר ישנה לאברים דב"נ מוזהר על אבר מה"ח שלה עיי"ש. ואם איתא דאבר מה"ח היינו דוקא כשיש בו בשר. א"כ אין ענין כלל לאיסור אבר מה"ח בבני נח. לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות מלכים) דלא ניתנו השיעורים לבני נח וחייבין אפי' על כל שהוא עיי"ש. וא"כ גם באבר מה"ח תיפוק לי' דנהרג משום הבשר שבו משום בשר מן החי. אפי' אין בו אלא משהו בשר. אלא ודאי חיובא דאבר מה"ח הוא אפי' אין בו בשר כלל. דאפי' ארכובה שאין בה אלא עצמות וגידין בלבד נמי חייבין עלה משום אבר מה"ח. ולהכי שפיר הזכירו איסור אבר מה"ח גבי בני נח משום דדוקא משום אבר מה"ח מיחייב היכא דאין בו בשר דליכא למיחייבי' משום בשר מה"ח. וכבר ראיתי שהכריחו כן מדברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות מלכים פ"ט ה"י) שכתב וכן חייב על אבר מה"ח ועל בשר מה"ח אכל שהוא שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד עיי"ש. וקשה למאי נפק"מ כתב שחייב על אבר מה"ח. הא לא מיחייבי על אבר מה"ח אלא כשיש בו משהו בשר. וא"כ תיפוק לי' משום הבשר דחייב עליו משום בשר מה"ח. אלא ודאי חיובא דאמה"ח הוא אפי' אין בו בשר כלל אלא עצמות וגידים בלבד. ולא שייך בו חיובא משום בשר מה"ח. וכתבו לדחות דאיכא למימר דנפק"מ לענין מאי דאמרינן (בפרק בן סו"מ ע"א ע"ב) אר"ח ב"נ שבירך את השם ואח"כ נתגייר פטור וכו'. ת"ש ב"נ שהכה את חבירו ובא על אשת חבירו ואח"כ נתגייר פטור. עשה כן בישראל ונתגייר חייב. ואמאי נימא הואיל ואישתני דינו ואישתני מיתתו וכו'. אלא קלה בחמורה מישך שייכא עיי"ש. נמצא לפ"ז דאם בא ב"נ על אשת חבירו שהי' דינו בסייף ונתגייר פטור. משום דנשתנה דינו דאי עביד השתא פטור. ואם בא על אשת ישראל אעפ"י שהי' ג"כ דינו בסייף ונתגייר חייב. משום דאי עבד השתא מיהא בר חנק הוא וקלה בחמורה מישך שייכא והו"ל כלא אישתני מיתתו ואנן אישתני מיתתו בעינן עיי"ש. והשתא א"כ לענין אבר ובשר מה"ח אם אכל פחות מכזית ונתגייר פטור. שהרי אילו עבד השתא פטור על

פחות מכזית. אבל כשאכל כזית ונתגייר חייב משום דאילו עבד השתא מיחייב. ואע"ג שאינו השתא אלא במלקות. מ"מ קלה בחמורה מישך שייכא. וא"כ נפק"מ במאי דחייב משום אבר מה"ח לענין לחייבו אפי' כשנתגייר אחר שאכל. דאם לא הי' חייב אלא משום משהו בשר שבאבר משום בשר מה"ח. לא הוה מיחייב כשנתגייר אח"כ. דהרי אילו אכל השתא פטור על משהו בשר מה"ח. וא"כ אין ראי' מדברי הרמב"ם להתחייב על אבר מה"ח שאין בו בשר כלל. אמנם לדידי הא ליתא. ואין בדיחוי זה ממש. דהרי גם כשאכל כזית כיון דב"נ מיחייב על כל שהוא. שלא ניתנו שיעורים לבני נח. א"כ אין חיובו אלא בכל שהוא. ואע"פ שאכל יותר מ"מ במשהו ראשון שאכל כבר נתחייב מיתה. ומה שאכל יותר לא שייך בו מיתה. דאטו בתרי קטלא קטלת לי'. וא"כ אכתי שייך למיפטרי' מטעמא דאילו עבד השתא פטור. אלא מאי אית לך למימר דכיון דמ"מ כזית אכל. ועל אכילה בכשיעור זה אילו עבד השתא חייב. אית לן למיחייבי'. א"כ שוב אפי' אי לא הוה חייב על אבמה"ח אלא משום משהו בשר שבו משום בשר מה"ח. מ"מ אית לן למיחייבי' אפי' לכשנתגייר. דהרי אע"ג דהשתא לא מיחייב על פחות מכזית. מ"מ כיון דבאכילה זו שאכל אבר מה"ח שהי' בו כזית אילו אכלו השתא הוה מחייב אית לן למיחייבי'. ואע"ג דעיקר חיובו לא בא עליו מעיקרא אלא משום משהו הבשר. מ"מ כיון דעל אכילת משהו בשר מה"ח בענין זה גם השתא מיחייב מיהת משום אבר מה"ח לא חשיב אישתני דינו ומיתתו. ומלבד זה לא אשכחן לומר קלה בחמורה מישך שייכא אלא כשזו וזו מיתה. אבל לא מלקות במיתה דודאי מיתה באופן קל שייכא במיתה באופן חמור כיון דסוף סוף הוא מת. אבל מלקות במיתה ודאי לא שייכא. ובמאי דאילו עביד מעיקרא מיחייב מיתה והשתא פטור ממיתה לא אשכחן דמחייבינן לי'. אע"ג דאילו עביד השתא מיהת בר מלקות הוא:

ועיקר הדבר ליתא ואינו ענין לכאן כלל. דכיון דעיקר איסור בשר מה"ח אי עבדי' השתא נמי מיחייב עלי'. אע"ג דבמשהו לא מיחייב אלא בכזית. ודאי לא חשיב אישתני דינו ומיתתו. ודוקא בבא על אשת חבירו וכיו"ב. כיון דעל מעשה כזו לא מיחייב השתא כלל. דאין על מעשה זו עונש בדיני ישראל כלל. בזה הוא דמיפטר אם נתגייר. אבל כשעיקר האיסור נוהג גם בישראל. אלא דהשיעור נשתנה. לא מיפטר משום דהשתא הו"ל פחות מכשיעור. כיון דמ"מ בעיקר עבירה זו גם השתא מיחייב. וכיו"ב כתבו התוס' שם לקמן (בפרק הנשרפין פ' ע"ב) בד"ה הוי מותרה וכו'. וז"ל וא"ת ותפשוט דמותרה לדבר החמור הוי מותרה לדבר הקל מהא דתניא (בפרק בן סורר) עשה כן בישראל אם בא על אשת ישראל ואח"כ נתגייר חייב משום דאי עביד השתא בר קטלא הוא. וע"כ בדאתרו בי' דאי

לא אתרו בי' אי עביד השתא לאו בר קטלא הוא. אלמא מותרה לסייף הוי מותרה לחנק. וי"ל דאפי' לא אתרו בו בהיותו נכרי יש לנו לחייבו אע"פ שנתגייר הואיל וכבר נתחייב. ולא מיפטר משום דלא אתרו בו. מאחר דהשתא נמי אי אתרו בי' יש בעון זה חיוב מיתה עכ"ל עיי"ש. הרי דהכל תלוי אם בעבירה זו מיחייב גם השתא אי עביד לה עכשיו. אע"ג דמעיקרא עבר עלה באופן דהשתא לא הוה מיחייב עלה. מ"מ כבר נתחייב ועבדינן לי' כחיובא דהשתא. עוד כתבו לדחות דנפק"מ לענין לפני עור דאמרינן (בפ"ק דע"ז שם) דהא דתניא לא יושיט אבר מה"ח לב"נ משום לפני עור. היינו דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא דלא מצי למישקל אי לא יהיב לי' הוא. אבל כדמצי למישקל איהו גופי' בלא הוא. או דאית לי' לדידי' בלא"ה. ליכא איסורא. והשתא אי אית לי' לב"נ בשר מה"ח או דמצי למישקלי'. אבל לית לי' אבר מה"ח ולא מצי למישקלי' אי לא יהיב לי' איהו. אי לא הוה מיחייב על אבר מה"ח אלא משום משהו בשר מה"ח שבו הוה שרי ליתן לו. דהרי בלא"ה אית לי' לדידי' בשר מה"ח ולית בה משום לפני עור. אבל השתא שהוא מוזהר גם על אבר מה"ח אסור להושיט לו. דהא אבר מה"ח לית לי'. ולדידי גם הא ליתא כלל. דהא גבי בני נח אבר ובשר מה"ח מחד קרא נפקי לכ"ע. דהא ליכא בהו קרא אחרינא זולת קרא דאך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. וא"כ בין על אבר מה"ח ובין על בשר מה"ח על אזהרה זו בלבד הוא דקעבר. וא"כ כמו דאם אית לי' לדידי' בשר מה"ח שרי להושיט לו בשר מה"ח אחר. הכי נמי שרי להושיט לו אבמה"ח. ולית בה משום לפני עור. כיון דבלא"ה בידו לעבור על לאו זה עצמו ע"י בשר מה"ח שבידו. דחדא איסורא נינהו. וזה פשוט. ומעתה א"כ לכאורה מוכרח שפיר מדברי הרמב"ם שם דאפי' אבר שאין בו בשר כלל מיחייב עלי' משום אבר מה"ח. ולפמש"כ מוכרח כן גם מברייתא וסוגיא דגמרא כמו שנתבאר:

ואמנם נראה דע"כ אין מכאן הכרע כלל. דהרי ודאי אפי' את"ל דלדידן גם אבר שאין בו בשר כלל הרי הוא בכלל אזהרת אבר מה"ח. מ"מ ליכא למימר הכי בבני נח. דהרי אפי' להתחייב על אבר שיש בו משהו בשר גידים ועצמות לא שמענו אלא משום דפלגינהו קרא לאבר מה"ח ובשר מה"ח. וכמו שפירש"י (שם ק"ב ע"א) בד"ה במשהו בשר עיי"ש. משום דבלא"ה ודאי לא הוה מחייבינן גם באבר מה"ח אלא על הבשר ולא אגידין ועצמות. דמהיכא תיתי לן חידוש זה כאן יותר מבכל התורה. אלא משום דאם איתא דלא מיחייב על אבר מה"ח אלא בשיש בו כזית בשר. תיפוק לי' דמיחייב משום בשר מה"ח לחוד ולמה פלגינהו קרא לאבר מה"ח ובשר מה"ח בתרתי איסורי. ולר"י כתיב בהו קרא בכל חד לאו מיוחד באנפי נפשי'. אלא ודאי מיחייב אאבר אע"פ שאין בו שיעור בשר.

ואין בו כזית אלא בצירוף גידין ועצמות וא"כ הא תינח לדידן. אבל בבני נח דאבר ובשר מחד קרא נפקא ודאי אית לן למימר דלדידהו אין שום חילוק בין אבר לבשר. ובאמת לא אשכחן בשום דוכתא גבי בני נח איסור אבר מה"ח ובשר מה"ח. אלא אבר מה"ח לחוד הוא דאשכחן בהו. והא דקתני בברייתא דרבי אושעי' (בפרק העור והרוטב קכ"ח ע"ב) אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ובשר הפורש ממנה כפורש מן החי ואסור לבני נח עיי"ש. התם לא קתני להו תרווייהו אלא משום דמיירי לענין טומאה. ויש חילוק בין אבר לבשר. דאמה"ח מטמא ובשר מה"ח אינו מטמא. אבל לענין איסורא וחיובא לב"נ לא נזכר בשום דוכתא אלא אמה"ח לחוד. משום דלב"נ אבר ובשר חדא נינהו. ואין שום חילוק ביניהן. וכייל בשר בהדי אבר. ותרווייהו בכלל אמה"ח נינהו. איברא דראיתי להתוס' (בפ"ב דחולין ל"ג ע"ב) סוד"ה אחד וכו' שכתבו בפשיטות דגם נכרי אסור באבר מה"ח שיש בו משהו בשר גידים ועצמות. ומשום זה נתקשו בסוגיא שם ונדחקו טובא עיי"ש. אבל לא ידענא מנ"ל הא ומהיכא תיתי:

וכבר הקשה הרמב"ן ז"ל והובא ברשב"א ובר"ן (סו"פ העור והרוטב קכ"ט ע"ב) במאי דמבואר דרבי יוחנן ס"ל דבשר מה"ח אסור לב"נ והקשה דכיון דלר"י גופי' לא נפק"ל איסור בשר מה"ח אלא מקרא דובשר בשדה טרפה לא תאכלו והך קרא לישראל נאמר ולא לבני נח ואי משום קרא דאך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. ההוא לאבר מה"ח הוא דאתי. כמו שנאמר לישראל לא תאכל הנפש עם הבשר. ותי' הוא ז"ל וז"ל דקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר משמע לי' לר"י דכשהוא כנפש שאינו עושה חליפין. והיינו אבר מה"ח. כפירש"י ז"ל ואין בכלל זה בשר מה"ח. אבל בב"נ דכתיב אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו משמע לא תאכל הבשר כשנפשו בו והילכך אפי' בשר מה"ח במשמע עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתב הר"א אב"ד ז"ל (באשכול ח"ג סי' כ') עיי"ש בדבריו. ובכ"מ (פ"ט מהלכות מלכים הי"א) הקשה על הרמב"ם דס"ל דבשר מה"ח איסורו משום טרפה. א"כ אמאי ב"נ אסורים בבשר מה"ח והא ודאי לא הוזהרו על הטרפה והניח בצ"ע. ובלח"מ שם תי' ממש כתי' הר"א אב"ד והרמב"ן ז"ל עיי"ש בדבריו. ודברי הכ"מ תמוהים. דלא הו"ל להקשות דוקא לסברת הרמב"ם דאיסור במה"ח משום טרפה. דאפי' לרש"י ותוס' והרמב"ן ז"ל דס"ל דאיסור בפ"ע הוא ג"כ קשה. דודאי הך קרא לישראל נאמר ולא לב"נ וכמו שהקשו הר"א אב"ד והרמב"ן ז"ל. ומ"מ תי' הלח"מ מוכרח. וכדברי הר"א אב"ד והרמב"ן ז"ל. וא"כ מבואר דבבני נח לית לן תרתי איסורי בקרא. אלא אבר ובשר כיילינהו קרא בחד איסורא שיש במשמעו אבר ובשר. ואדרבה עיקר איסור אכילה דקרא אבשר הוא דכתיב. וכמו שהביא בלח"מ שם בשם רש"י עיי"ש. וא"כ אין לנו מקום לחלק בין

אבר לבשר. לומר דבאבר מצטרפי עצמות וגידים בהדי בשר לשיעור אכילה גבי בני נח. ודברי התוס' צ"ע אצלי. ואפי' לפי דעת התוס' עכ"פ ודאי לא יתכן לומר דבב"נ יתחייבו על אבר שאין בו בשר כלל אלא גידים ועצמות בלבד. דבשלמא בישראל דנפק"ל מקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר. וכדפירש"י דנפש היינו אבר. דקרי לי' נפש לפי שאינו עושה חליפין כנפש. והכי משמע לא תאכל הנפש בעודו עם הבשר בעוד החיות עם הבשר. וא"כ לא נזכר בשר באיסור אכילה דקרא. אלא נפש. וגם אבר שאין בו בשר כלל אין לו חליפין כמשכ"ל וא"כ הו"ל בכלל נפש. אבל בב"נ דכתיב לא תאכל אבשר וכמש"כ בלח"מ שם. והן הן דברי הרמב"ן ז"ל. ע"כ אי אפשר עכ"פ לומר שיתחייב על עצמות וגידין בלא בשר כלל:

ולכן נראה דכוונת הרמב"ם ז"ל שם במש"כ וכן חייב על אבר מה"ח ועל בשר מה"ח. דלא מיבעיא שחייב על אבר מה"ח אלא אפי' על בשר מה"ח. אע"ג דבישראל לא נאסר אלא משום טרפה. וא"כ בני נח שלא הוזהרו על הטרפה הי' ראוי לומר דלא נאסרו וכמש"כ בכ"מ. אפי' הכי חייבים הם עליו כמו על אבר מה"ח. מטעם שביאר הרמב"ן ז"ל. ומשום דבברייתא דשבע מצות ב"נ לא קתני אלא אבר מה"ח. והי' מקום לומר דדוקא באבר מה"ח נצטוו. ולא בבשר מה"ח שאין איסורו אלא משום טרפה. ולזה כתב תחלה אבר מה"ח כלישנא דברייתא כדרכו ז"ל והוסיף לאשמעינן דגם בבשר מה"ח נצטוו. ואין ה"נ דאחר דידענו שחייבים על בשר מה"ח. שוב ליכא שום נפקותא בחיובם על אבר מה"ח. כיון דמחייבי נמי אכל שהוא. ואין אבר בלא משהו בשר. והילכך בכל דוכתי לא נזכר בב"נ אלא אבר מה"ח. משום דאבר ובשר אחד הם אצלם. וכן מוכח לשון הרמב"ם שכתב שם לקמן. ואבר ובשר הפורשין מן המפרכסת הרי זה אסור לב"נ משום אבר מה"ח עיי"ש. הרי דהתחיל באבר ובבשר ומסיים דאסור משום אבר מה"ח. והיינו כדכתיבנא דלב"נ אבר ובשר חדא נינהו ובשר בכלל אבר הוא:

והשתא לפ"ז נראה מוכרח מדברי הרמב"ם שם דגם ישראל אינו מוזהר על אבר שאין בו בשר כלל. מדכתב הרמב"ם שם (בהלכה י"ג) וז"ל כל שאסור על ישראל משום אבר מה"ח אסור על ב"נ ויש שב"נ חייבין עליו ולא ישראל וכו' עכ"ל עיי"ש. ואם איתא דישראל אסור אפי' באבר בלא בשר כלל. א"כ גם בישראל אשכחן אבר מה"ח שהוא אסור בו ואינו אסור לב"נ. אלא ודאי גם ישראל לא הוזהר על אבר מה"ח אלא כשיש בו מיהת משהו בשר. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות מאכלות אסורות ה"ב) שכתב וז"ל אחד אבר שיש בו בשר גידים ועצמות וכו' ואחד אבר שאין בו עצם וכו'. אלא שהאבר שאין בו עצם וכו'. והאבר שיש בו עצם אינו חייב עליו משום

אבר מה"ח עד שיפרוש כברייתו בשר גידים ועצמות וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שאין לנו אלא אבר שיש בו עצם ושאין בו עצם. אבל אין אבר בלא בשר שיתחייב עליו משום אבמה"ח וכ"כ שם לקמן (בהלכה ג') וז"ל חתך מן האבר בשר כברייתו וגידים ועצמות כזית ואכלו לוקה. אע"פ שאין בו בשר אלא כל שהוא עכ"ל עיי"ש. הרי דעכ"פ אי אפשר בלא כ"ש בשר מיהת. וכן מבואר בדבריו בסה"מ (לאוין קפ"ב) עיי"ש. וכן מתבאר ע"כ מסוגיא בדוכתה (בפרק גיד הנשה ק"ב ע"א) דפריך עלי' דרב דאמר אמה"ח צריך כזית מדתנן אכל אמה"ח ממנה אינו סופג את הארבעים. ואי ס"ד בעינן כזית תיפוק לי' דקאכל כזית. ומשני במשהו בשר גידין ועצמות עיי"ש. ואם איתא למה לי' להזכיר כלל משהו בשר עדיפא הו"ל לשנויי דאפי' בלא בשר כלל משכחת לה דאיצטריך לאשמעינן דאינו סופג. אלא ודאי דליכא חיובא בלא בשר עכ"פ משהו. וכן מוכרח מדפריך תו התם מדאמר רב אכל צפור טהורה בחיי' בכל שהוא. ומשני הכא נמי במשהו בשר גידים ועצמות עיי"ש. וא"כ הא דקאמר רב בחייה בכ"ש. היינו בכל שהוא בשר. ולא בעי כזית כמו במיתתה. והשתא אם איתא דמחייב אאבר מה"ח אפילו אין בו בשר כלל. מאי קאמר בחייה בכל שהוא בשר. הא אפי' בשר כל שהוא לא בעינן לענין להתחייב משום אמה"ח. אלא ודאי לא סגי בלא בשר כל שהוא. וכן מוכרח ע"כ מדפירש"י שם דלהכי חייב באבר מה"ח במשהו בשר גידים ועצמות דלהכי פלגינהו קרא לאבר מה"ח ובשר מה"ח לומר דמחייב אאבר אע"פ שאין בו שיעור בשר ואבשר אע"פ שאינו אבר עיי"ש. ומבואר דאי לאו דאית לן הוכחה מקרא. לית לן לחידושי דליחייב אגידים ועצמות מה שאינו כן בכל איסורי מאכלות שבתורה. והשתא א"כ השתא נמי דגלי קרא אין לנו אלא לומר דגידים ועצמות מצטרפין להשלים שיעור הבשר. אבל מהיכא תיתי לן לחייב אפי' כולו עצמות וגידים ואין בו בשר כלל. דהרי בלא קרא ה"א דכולו בשר בעינן. ולא סגי בלא כזית בשר. כבכל התורה דבעינן שיעור הראוי לאכילה. וא"כ די לנו לומר דהשתא דגלי קרא מתרבי לחיובא אפי' בצירוף גידים ועצמות אבל לא בלא בשר כלל. והשתא לפ"ז הא דפירש"י לקמן דהא דמשמע לן לאוקמי קרא דלא תאכל הנפש עם הבשר לאבר מה"ח היינו משום דאמה"ח מיקרי נפש לפי שאין לו חליפין כנפש. לא אתי לומר דכל אבר שאינו עושה חליפין בכלל. ואפי' אבר שאין בו אלא עצמות וגידין. דודאי הא ליתא דכיון דכתיב בקרא לא תאכל ע"כ באית בי' מידי דאכילה מיתוקמי. ועצמות וגידין אינם ראוין לאכילה ולא מיקרי אכילתן אכילה. אם לא משום הבשר שבו. ולא אתי אלא לאפוקי דלא נימא דקרא קאי אבשר מה"ח דשייך בי' נמי לשון אכילה. ולזה פירש"י דמדקרי לי' נפש משמע לי' דבאבר מיירי קרא. אבל ודאי ע"כ באבר שיש בו בשר מיתוקמי.

דאל"כ לא שייך בי' לשון אכילה. ולא דמי למאי דמרבינן לקמן (בפרק העור והרוטב) אפי' ארכובה שאינה אלא עצמות וגידים לענין טומאה. דהתם לא כתיב לשון אכילה בקרא דלא כתיב אלא וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה. דדרשינן מן הבהמה מקצת מן הבהמה. ומדאיתקיש למיתה דרשינן שאין לו חליפין כמיתה. והיינו אבר. אבל לשון אכילה לא כתיב בה. דמאי דכתיב אשר היא לכם לאכלה. אבהמה הוא דקאי לומר דבבהמה טהורה שמותרת באכילה מיירי קרא. אבל אאבר לא נזכר התם לשון אכילה כלל. והילכך שפיר ס"ל לר"ע וריה"ג דמרבינן נמי ארכובה. אע"פ שאינה אלא עצמות וגידים ולאו בת אכילה היא כלל. משא"כ הכא דכתיב לא תאכל. די לנו לומר שהזהיר הכתוב על אבר אפי' אין בו שיעור אכילה אלא עם עצמות וגידים. אבל מיהת ודאי בלא משהו בשר לא מיתוקים קרא:

והשתא א"כ עדיין דברי רבינו הגאון ז"ל לא נתבררו ולא מיבעיא לדעת הסוברין דגם בחצי שיעור איכא לאו אלא שאינו לוקה כמו שהבאתי לעיל (לאוין ל'). והעלתי שם שכן דעת רבינו הגאון ז"ל עיי"ש. אלא אפי' לדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דבח"ש אין בו לאו אלא איסורא בעלמא. מ"מ כיון דגם בלא אזהרת לאו דאמה"ח אסור מיהת מדאורייתא משום לאו דבשר מה"ח שמנה בסמוך לקמן. שוב לא הי' לו למנות לאו דאבר מה"ח לפי שיטתו בכל כיו"ב:

איברא דבעיקר הדבר מאי דפשיטא להו לכל הפוסקים דהא דאמר ר"י (בריש פרק בתרא דיומא) דח"ש אסור מה"ת בכל איסורין שבכל התורה ס"ל הכי. הדבר צ"ע טובא מהיכן פסיקא להו הכי. והא לא אשכחן לר"י דקאמר הכי אלא גבי איסור חלב ובאכילת יוה"כ בלבד דאית בהו כרת. וגם קרא דכל חלב דמרבינן מיני' בברייתא חצי שיעור לאיסורא. בחלב שיש בו כרת הוא דכתיב. וא"כ מנ"ל לומר דגם בחייבי לאוין גרידא קאמר רבי יוחנן דח"ש אסור מה"ת. ואע"ג דר"י קאמר טעמא משום סברא דחזי לאיצטרופי. והך טעמא שייך בכל איסורין שבתורה. מ"מ הרי כבר כתבו בתוס' שם דלא קאמר ר"י טעמא דחזי לאיצטרופי אלא משום דמהאי טעמא מסתברא לן לאוקמי קרא דכל חלב גם לרבות ח"ש דבלא"ה לא הוה מוקמינן קרא אלא לרבות חלב הכוי בלבד עיי"ש. וא"כ אימא דלא רבי קרא לאסור ח"ש מטעמא דחזי לאיצטרופי אלא באיסורי כרת בלבד. אבל בחייבי לאוין גרידא לא מיתסר ח"ש אע"ג דחזי לאיצטרופי. וכפי הנראה כבר הרגישו בזה הראב"ד ז"ל (באשכול ח"ג סי' כ"ו) ובתשו' הרשב"א ז"ל (ח"א סי' תל"ט). ולזה כתבו שם דגם בדם כתיב כל דם וגם בנבלה כתיב כל נבלה ומינייהו ילפינן לכל האיסורין עיי"ש בדבריהם ז"ל. ואני תמה על עצמי שדורשים דרשות מעצמן שלא מצינו בשום

דוכתא. ואם הי' עכ"פ נמצא עיקר הדין מפורש בתלמוד או במקום אחר. הי' מקום לומר דמהנך קראי נפק"ל הכי. אבל כיון דלא מצינו בשום דוכתא איסורא דאורייתא בח"ש. זולת באכילת יוה"כ ובחלב שהם איסורים שיש בהן כרת. מנ"ל לומר כן גם בנבלה ושאר איסורין גרידא ולמידרש הכי מקרא. ובפרט דהנך קראי לא מייתרי דדרשינן להו (בפ"ה דכריתות) ובספרא (פרשת ויקרא) ובספרי (פרשת ראה) ובירושלמי (ריש פ"ו דנזיר) ובפסיקתא זוטרתא (ראה) עיי"ש. ועוד דלדבריהם הו"ל שלשה כתובים הבאים כאחד דלכ"ע אין מלמדין. דהרי הוה מצי למיכתב קרא דנבלה לחוד. דשמעינן מיני' אפי' באיסורי לאוין גרידא וכ"ש לחייבי כריתות. ומדכתיב נמי בדם וחלב הו"ל שלשה כתובים הבאים כאחד. ואף דיש לצדד בזה. מ"מ עיקר הדבר תמוה טובא למידרש דרשות מדעתנו לחדש דבר דלא אשכחן בשום דוכתא כלל לא הדרש ולא עיקר דינא. ואדרבה בכמה דוכתי משמע איפכא כמו שיתבאר:

וראיתי להבה"ג (בהלכות יוה"כ) שכתב וז"ל מימר קאמרינן דמאן דאכיל ביוה"כ מיחייב כרת ושיעורו בככותבת. ומאן דאכיל חלב ודם ונותר ופגול ושאר איסורי דכתיב בהו כרת שיעורן בכזית. פחות מככותבת ופחות מכזית הא קאמרינן דלא מיחייב. איסורא אית בי' או לא. את"ל אית בי' איסורא מדאורייתא או מדרבנן וכו'. עיי"ש דמסיק דהלכה כר"י דאסור מדאורייתא. הרי שדקדק לכתוב דין זה דוקא באכילת יוה"כ ובחלב ודם נותר ופגול ושאר איסורי דכתיב בהו כרת דוקא. ומבואר בהדיא דס"ל דבאיסורין דלית בהו כרת לכ"ע אין ח"ש אסור מדאורייתא. ויש לתמוה על הראשונים והאחרונים ז"ל דלא נתעוררו על דברי בה"ג אלו. ולא מצאתי לו כעת שום חבר בזה. אבל לא מצאתי שום סתירה לדעתו ז"ל אדרבה מכמה דוכתי נראין הדברים כדעתו. כמו בשבת (פרק המצניע צ"א ע"ב) בתוס' סוף ד"ה כגון דאיכא וכו'. שהקשו וז"ל וא"ת מ"ש כזית תרומה מחצי זית. דהא בתרומה טמאה ליכא אלא עשה וכו' וחצי זית נמי הא קיי"ל כר"י דח"ש אסור מה"ת וכו' עיי"ש שנדחקו בזה. אבל להבה"ג אין מקום קושיא. דבאמת כיון דלית בה כרת לכ"ע אין ח"ש אסור מה"ת. ובפ"ב דשבועות (כ"ב ע"ב) אמרינן בהדיא דפחות מכשיעור לא מיתסר מדאורייתא. דאמרינן התם בעי רב אשי נזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן בכמה. דכיון דכזית איסורא דאורייתא הוא כי קא משתבע אהתירא קא משתבע ודעתי' אמשהו. או"ד כיון דאמר שלא אוכל דעתי' אכזית. הרי דבאיסורי נזיר ליכא איסורא דאורייתא בפחות מכזית. אע"ג דבפרק גיד הנשה (חולין צ"ח ע"א) קאמר רב אשי גופי' לענין חלב דח"ש אסור מדאורייתא והתוס' ושאר ראשונים ז"ל שם נדחקו טובא בזה עיי"ש. אבל לדעת הבה"ג הדברים כפשטן ומשמען. וכן לקמן (שם כ"ג ע"ב)

דפרכינן אמתניתין הא גופא קשיא אמרת שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאין ראויין לאכילה פטור. והדר תני שבועה שלא אוכל ואכל נבילות וטרפות שקצים ורמשים חייב. מאי שנא רישא דפטור ומ"ש סיפא דחייב. ומשני רבי יוחנן סיפא בכולל דברים המותרים עם דברים האסורין וריש לקיש אמר אי אתה מוצא אלא אי במפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן ואי בסתם ואליבא דר"ע דאמר אדם אוסר עצמו בכל שהו. ופרכינן עלה בשלמא ר"י לא אמר כר"ל דמוקי לה למתניתין כדברי הכל וכו' עיי"ש. והסוגיא תמוה טובא אמאי לא קאמר טפי דר"י לא אמר כר"ל משום דר"י לטעמי' אזיל דס"ל ח"ש אסור מדאורייתא ולא חיילא שבועה עלי'. ור"ל לטעמי' אזיל דס"ל ח"ש מותר מדאורייתא ולכך מוקי לה שפיר במפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן או בסתם ואליבא דר"ע דאמר דאוסר עצמו בכל שהו. וכבר עמדו בזה התוס' וכל שאר ראשונים ז"ל ונדחקו הרבה עיי"ש. אבל לדעת הבה"ג ליכא שום קושיא. וכן מה שהקשי האחרונים ז"ל בסוגיא דריש פ"ק דביצה (ז' ע"ב) עיי"ש להבה"ג אין מקום קושיא. גם מדאמרינן (בפ"ב דביצה כ"א ע"א. וכ"ה ע"א) ובב"ק (פרק הגוזל עצים ק"ו ע"ב) ובפ"ק דחולין (ט"ו ע"ב) אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה עיי"ש. משמע כדעת הבה"ג. דלדעת שאר ראשונים ז"ל אפי' בפחות מכזית לדידן דקיי"ל ח"ש אסור מדאורייתא אי אפשר בלא שחיטה. וכן בכריתות (פרק ספק אכל י"ח) דאמרינן לענין מעילה כי מכפר יוה"כ אכולי' שיעורא אפלגא דשיעורא לא מכפר עיי"ש. ובודאי טעמא דמילתא משום דבפלגא דשיעורא אכתי מדאורייתא ליכא שום עבירה דליכפר עלי' יוה"כ. וזה מסייע דעת הבה"ג. ויש לדון בזה ואין להאריך. ולכאורה אפשר לומר דמקור דעת שאר ראשונים ז"ל הוא מהירושלמי (פ"ב דביכורים ה"א) והובא בר"ש (פ"ק דחלה מ"ט) עיי"ש. אבל לפ"מ שפירש בתוס' יו"ט שם. וכן פי' הגר"א ז"ל בש"א שם לא מיירי הירושלמי מענין זה כלום עיי"ש. ועי' בירושלמי (פ"ו דתרומות ה"א) דלכאורה מהתם משמע כדעת שאר ראשונים לפי' הפ"מ ומהרא"פ עיי"ש. אבל דברי הירושלמי שם אינם מבוארים. ולפי' שאר מפרשים אין משם ראי' עיי"ש ואין להאריך. דעכ"פ מתלמודא דידן אדרבה משמע כדעת הבה"ג בכמה דוכתי. ומעתה א"כ הי' מקום לומר דדעת רבינו הגאון ז"ל כדעת הבה"ג בזה. וא"כ לק"מ מה שמנה אזהרת במה"ח וגם אזהרת אבמה"ח. אבל קשה הדבר לומר כן מאחר שלא מצינו חבר להבה"ג בזה. ובפרט שכבר העלינו לעיל (לאוין ל') בדעת רבינו דגם באיסורי לאוין ס"ל דקיי"ל ח"ש אסור מה"ת. וגם יש בו לאו גמור אלא שאינו לוקה. כמו שנתבאר שם עיי"ש:

ואמנם נראה ע"פ מאי דמתבאר (בפרק גיד הנשה ק"ב ע"ב) מפירש"י דבאבר מה"ח אפי' כשיש בו כזית בשר לית בי' אלא איסור אבר מה"ח בלבד. ודעת התוס' שם (בד"ה שאין בו כזית וכו'). דבכה"ג מיחייב עליו ג"כ משום בשר מה"ח. ולכך הוקשו על פירש"י שם עיי"ש. אבל דעת רש"י אינה כן כמש"כ האחרונים ז"ל. דהו"ל כדבר שהי' בכלל ויצא לידון בדבר החדש שאין אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. ואין בו אלא משום אבר מה"ח האמור בו בלבד ולא משום בשר מה"ח. והכריחו כן גם מדברי הרמב"ם (פ"ה ממאכלות אסורות ה"ה) שכתב דהאוכל חלב מה"ח לוקה שתים משום אבר ומשום חלב. והוא תמוה אמאי לא לקי שלש דאית בי' נמי משום בשר מה"ח. אלא ודאי ס"ל דכל שחייב עליו משום אבר לית בי' איסור משום במה"ח אלא משום אבר בלבד. וכן מוכרח ממש"כ שם (בהלכה ב') שהאבר שאין בו עצם בין שחתך כולו בין שחתך מקצתו הרי זה אסור משום אבר מה"ת עיי"ש. ואמאי לא מיתסר נמי משום בשר מה"ח. אלא ודאי ס"ל כדעת רש"י דבכה"ג לא מיתסר אלא משום אבר בלבד ולא משום בשר. וכן יש להכריח מסוגיא דגמרא שם (ק"ג ע"א) דאמרינן באכל חלב מן החי מן הטרפה לוקה שלש. דאתי איסור אבר וחייל אאיסור חלב וטרפה משום שנוהג בבני נח עיי"ש. ואמאי נקטי' בטרפה. תיפוק לי' דאפי' בכשרה איכא שלש. משום דאית בה נמי איסור בשר מה"ח. אלא ודאי במקום איסור אבר ליתא לאיסור בשר. ועוד האריכו בזה האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. ועי' בפרק שבועות שתים (שבועות כ"ה ע"ב) ובסוף שבועות בתוס' ד"ה חייבין ובר"פ שבועת הפקדון (שבועות ל"ז ע"א) ובראשונים שם עיי"ש היטב. וברמב"ם (פ"ז מהלכות שבועות ה"ח) עיי"ש היטב. ומש"כ בלח"מ שם לא משמע כדבריו מלשון הרמב"ם ז"ל כלל. אלא ודאי משמע דס"ל דאיפשיטא האיבעיא מטעם שביאר שם ואכמ"ל בזה. וא"כ הכא נמי שהכתוב הוציא אבר מה"ח מכלל בשר וחייב עליו אפי' במשהו בשר גידין ועצמות. אית לן למימר דלגמרי יצא. ואין בו אלא איסור אבר בלבד אפי' היכא דאית בי' כזית בשר. וא"כ יפה עשה רבינו הגאון שמנה לאו דאבר מה"ח בפ"ע. אע"פ שמנה לקמן לאו דבשר מה"ח:

מצוה סו

חלב. ודם. (בפרשת ויקרא) כתיב כל חלב וכל דם לא תאכלו. ובפרשת צו נשנה בכל אחד לאו בפ"ע. דכתיב כל חלב שור כשב ועז לא תאכלו וגו' וכל דם לא תאכלו וגו'. והרבה לאוין כתובים בדם וכל חד מידרים לעצמו. כמבואר בריש פ"ק דכריתות (ד' ע"ב) עיי"ש ובפירש"י שם. ומ"מ לדברי הכל אין חלב ודם נמנין אלא בשני לאוין. מטעם המבואר בדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) עיי"ש ואין חולק בזה. אלא דרבינו הגאון

מנאן בארבעה לאוין. שנים כאן ושנים במנין העונשין במספר חייבי כריתות. ולשיטתו אזיל שכן דרכו בכל כיו"ב למנות הלאוין בפ"ע במנין הלאוין. והעונשין בפ"ע במנין העונשין. והוא לאזהרה לב"ד כמו שיתבאר במקומו בס"ד. והבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל לא מנאום אלא במספר העונשין עיי"ש. ומזה ראי' למה שהבין הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) בדעת הבה"ג שכוונתו במנין העונשין לא לעונשין מצד עצמן. אלא להאזהרות שעליהם באו עונשין אלו. אלא שכבר כתבתי שיש בדבר מבוכה בדברי הבה"ג שלפנינו. וגם כאן ראיתי להר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו שמנה לאוין דחלב ודם במנין הלאוין. וגם מנאן במנין העונשין במספר חייבי כריתות עיי"ש. ובלתי ספק שראה כן בנוסחת הבה"ג שלפניו. ואכמ"ל בזה. וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' מ"ח) שכתב וז"ל ואני תמה למה לא נמנו בדם שתי אזהרות. אחת לדם הנפש שהוא בכרת. והשני' לדם האיברים וכמו שנהג הרמב"ם ז"ל באלהים לא תקלל שמנאן שתי אזהרות מפני שינוי העונשין. וגם הרמב"ן ז"ל נהג כן בלא תאכלו על הדם. אע"פ שהוא לאו אחד. ואני רואה הדברים קל וחומר בדם שהם בריבוי הלאוין. ודומה לחמץ ותערובתו שהאחד בלאו והשני בכרת. וגם אני תמה למה לא נמנו שלשה לאוין. שאין כולם אזהרה על ענין אחד אלא אחד לדם חולין ודם קדשים ודם כיסוי שהם דם הנפש שבכרת. ואחד לדם האיברים שפירש. ואחד לדם התמצית. וכי מפני ששם כולם דם ימנו אחד. והלא חלוקים הם בדיניהם וכו' עכ"ל. וכן מסקנתו למנות דם בשני לאוין. האחד בכרת. והשני בלאו גרידא. כמש"כ בקונטרס אחרון שם. וכן מנאן במנין הלאוין שלו (לאו קכ"א קכ"ב) עיי"ש. אבל מכל זה אין מקום קושיא אלא להרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין בזה מקום קושיא כלל. דאין הכי נמי משום שכולם נאסרו משום דם אין כולם נמנין אלא בלאו אחד. דכולם ענין אחד ממש הם. שעל כל דם בעין הזהירה תורה. אלא שקצתו הוא בכרת וקצתו בלאו גרידא. ואין זה ענין למנין המצות לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ובכל כיו"ב אינו מונה אותן אלא במצוה אחת. וכן לאו דלא תאכלו על הדם ולאו דאלהים לא תקלל לא מנאם אלא אחד אחד. וכן חמץ ותערובתו שהביא הרשב"ץ ז"ל לא מנה אלא בלאו אחד. וכן בכל כיו"ב כמו שביארנו בכמה דוכתי ואין להאריך בזה כאן:

מצוה סח

על הדם לא תאכלו. ובשר בחלב. אותו ואת בנו בהתיחדם. כתיב (בפרשת קדושים) לא תאכלו על הדם. ודרשוהו (בפרק ארבע מיתות ס"ג ע"א) ובספרא (פרשת קדושים) אזהרה לבן סורר ומורה ולכמה איסורין אחרים. ולזה אמרינן התם דעל כולם אינו לוקה

משום דהו"ל לאו שבכללות עיי"ש. ומ"מ אין כאן אלא מצוה אחת אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל. משום שלא באו הפרטים בפירוש בקרא אלא סתמא כתיב קרא וכולהו בכלל. והרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין קצ"ה) השיג על הרמב"ם ז"ל שהי' לו למנותו בשתי אזהרות חלוקות. משום שיש בכללו אזהרה לאכילה ראשונה של בן סו"מ שאינו אלא במלקות ולאכילה שני' שלו שהיא במיתת ב"ד. כדתנן (בפרק בן סורר ע"א ע"א) עיי"ש. וכל כיו"ב יש למנותו שתי אזהרות מפני חילוק העונשין עיי"ש. ומטעם זה החליט הרשב"ץ ז"ל באמת למנותן שתי אזהרות כמש"כ בזה"ר (לאוין סי' מ"ח) וכן מנאן במנין שלו (לאוין קי"ח קי"ט) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו שבכל כיו"ב אינו מונה אלא לאו אחד כמו שבא בתורה. ואין מחלקין לאו אחד לשנים וחילוק העונשין אינו ענין למנין המצות ולא הקשה הרמב"ן ז"ל אלא לשיטת הרמב"ם ז"ל משום שכן שיטתו בשאר לאוין כיו"ב כמו בלאו דאלהים לא תקלל. ובלאו דשם אלהים אחרים לא תזכירו. אבל אין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל. וגם הרמב"ן ז"ל גופי' לא מנה לאו דלא תאכלו על הדם אלא בלאו אחד ולא השיג אלא על הרמב"ם לפי דרכו. ודברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם שכתב דהרמב"ן ז"ל ג"כ מונה אותו שתי אזהרות. תמוהים הם. כמבואר בהדיא בדברי הרמב"ן (בשורש תשיעי) בסופו שאין למנותו אלא לאו אחד עיי"ש. וכן מבואר בדבריו ז"ל בסה"מ (סוף מנין הלאוין) עיי"ש. ואין להאריך בזה שאינו ענין לדרך רבינו הגאון ז"ל:

ולענין אזהרת בשר בחלב שלא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו אחד וכן מנאוה הבה"ג וכל סייעתו ז"ל. חוץ מהר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שמנה בה שלשה לאוין משום דכתיב שלשה פעמים לא תבשל. ודרשו אחד לאיסור בישול ואחד לאכילה ואחד להנאה. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו בזה שני לאוין. דהיינו לאו דבישול ולאו דהנאה אבל לאו דאכילה לא מנה. וביאר הרמב"ם הטעם (בסה"מ לאוין קפ"ז) וז"ל שם כי איסור הנאה אין ראוי למנותו מצוה בפ"ע. מפני שהיא והאכילה ענין אחד. כי האכילה מין ממיני ההנאה וכו' ולפ"ז השורש אין ראוי למנות אסור אכילה שתי מצות. ואילו מנינו שתי מצות בבשר בחלב. הי' ראוי כמו כן בחמץ ובערלה ובכלאי הכרם שיהי' בכל אחד מאלו שתי מצות. אם איסור הנאה מצוה בפ"ע וכו' עכ"ל עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ע"ד) כתב עליו וז"ל ואני מסתפק בענין זה מפני מה שאמרו בפרק כל שעה להכי לא כתב רחמנא אכילה בגופי' למימרא שלוקין עליו שלא כדרך הנאתו. ולפ"ז הי' ראוי למנות איסור אכילה שלא כדרך הנאתו וכו'. ואיסור הנאה היתה באכילה ובמכירה והנאה אחרת לאו אחר. וכו' עכ"ל עיי"ש. ואף שכתב שם בלשון ספק. מ"מ כך היא מסקנתו כמש"כ בקונטרס אחרון. וכן מנאן במנין הלאוין שלו (לאוין קצ"ה קצ"ו קצ"ז)

עיי"ש. ולדידי תמוהים מאוד אצלי דברי הרמב"ם ז"ל בלא"ה. דמלבד דהראי' שהביא מחמץ וערלה וכלאי הכרם שנמנה בהן אכילה והנאה מצוה אחת. הוא תמוה דמאי ענין זה לכאן. שם לא כתיב בקרא אלא לאו אחד שמשמעו בין אכילה ובין הנאה. ואיך נמנה אותו בשני לאוין מאחר דאין לנו בקרא אלא לאו אחד. ואפי' לדרך הרמב"ם ז"ל שמונה לאו אחד לשנים מפני חילוק העונשין. היינו רק משום דכיון דאין עונש בלא אזהרה הילכך מה שכתב קרא בכל אחד מן הפרטים עונש אחר. חשוב לשיטתו כאילו מפורש הלאו בכל אחד בפ"ע. כמו שביאר הרמב"ם (בשורש י"ד) ובלאוין (כ"ו) ובשאר דוכתי כיו"ב עיי"ש. אבל כאן האיך נחלק לאו אחד האמור בתורה לשנים משום שמשמעו בין אכילה ובין הנאה. אבל כאן בבב"ח שכתוב בקרא לאו מיוחד בכל אחת. שפיר יש למנותן שני לאוין כמו שכתובים בתורה. וכפי הנראה כבר הרגיש בזה הרשב"ץ ז"ל שם בסוף דבריו עיש"ה. בלא"ה עיקר סברת הרמב"ם ז"ל שיש למנותן בלאו אחד משום דהאכילה והנאה ענין אחד. דאכילה ממיני ההנאה. ומה שכתוב שלא יאכל הכוונה שלא יהנה בו לא באכילה ולא בהנאה אחרת. לענ"ד דבריו תמוהים. דודאי זה יתכן לשיטת רבינו הגאון ז"ל דכל ששני הלאוין הם ענין אחד מונה אותן מצוה אחת. כמו שמנה לאו דגניבת ממון ולאו דגניבת נפשות במצוה אחת משום דכל גניבה אסרה תורה. וכן בכל כיו"ב כמו שביארנו בכמה דוכתי לשיטתו. אבל לא כן דרך הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וכן כל היכא דאיכא לאו כללי שכולל גם ענין פרטי שבא עליו בתורה לאו אחר בפ"ע. שדרכו של רבינו הגאון ז"ל למנות רק הלאו הכללי בלבד. כמו שנתבאר בהרבה מצות. אבל הרמב"ם ז"ל ושאר מוני המצות מונים שני הלאוין. כמו שביארנו בכמה דוכתי. וא"כ כאן אע"ג דלאו אחד כתוב להזהיר על כל מיני הנאות והלאו השני לא בא להזהיר אלא על הנאת אכילה בלבד. ראוי למנות שניהם לשיטת הרמב"ם ז"ל גופי'. וגם דברי הרשב"ץ ז"ל אינם מובנים אצלי כלל. דמה בכך דלאו דאכילה מזהיר אפי' על אכילה שלא כדרך הנאתו. הרי גם לאו דהנאה מזהיר על כל הנאה אפי' שלא כדרכה. כגון להניחו על גבי מכתו וכה"ג. מהאי טעמא גופי' דאפקי' קרא בלשון בישול ולא כתיב לישנא דמשמע הנאה כדרכה. וא"כ הדרינן לדמעיקרא לסברת הרמב"ם ז"ל שאין למנות ההנאה והאכילה בשתי מצות משום שיש בכלל הנאה אכילה. שאינה אלא מין ממיני ההנאה. אלא דעיקר סברת הרמב"ם ז"ל לענ"ד היא נגד שיטת הרמב"ם ז"ל גופי' כדכתיבנא. וכנראה זהו טעמו של הסמ"ג (לאוין קס"ד) שלא הספיק לו טעמו של הרמב"ם. ודעתו נוטה למנות בשר בחלב בשלשה לאוין עיי"ש:

ואמנם לשיטת רבינו הגאון ז"ל ודאי יתכן לומר כסברת הרמב"ם ז"ל. אלא דאין זה מספיק. דנהי דלפ"ז ניחא מה שלא מנה הנאתו לאו בפ"ע. מ"מ אכתי הו"ל למנות מיהת שני לאוין לאו דבישול ולאו דאכילה והנאה. אבל נראה לי בדעת הגאונים ז"ל בזה. דס"ל דמאי דאמרינן דשלשה פעמים לא תבשל חד לאיסור בישול וחד לאיסור אכילה וחד להנאה. ע"כ לא יתכן לומר כפשטי' דלא תבשל מזהיר על אכילה והנאה כשאר לאוין דאכילה. דהרי בקרא בישול הוא דכתיב. ואי אפשר לפרש בישול על אכילה והנאה. אלא ודאי אנן הכי קאמרינן. דמאי דכתיב תלתא זימני לא תבשל אתי לאורויי דתלתא איסורי נכללים בכלל אזהרת בישול. בישול גרידא. ובישול לצורך אכילה. ובישול לצורך הנאה בעלמא בלא אכילה. כלומר שאם אכל בשר המבושל בחלב או שנהנה. הרי זה עובר בלאו דלא תבשל בחלב. אע"פ שהאוכל או הנהנה גופי' לא בישלו. דאילו בישלו תיפוק לי' דעובר בבישול לחוד. אע"פ שלא אכלו ולא נהנה ממנו. אלא אע"פ שלא בישלו הוא כיון שאכלו או נהנה ממנו מתחייב על בישולו. ועובר בלאו זה דלא תבשל. וכיוצא בזה אשכחן (בפרק בתרא דקידושין ע"ח ע"א) דכה"ג באלמנה. וכן כהן הדיוט בגרושה וחללה זונה אינו לוקה על לאו דלא יקח אלא על הביאה ולא על הקידושין לחוד. אע"ג דקיחה קידושין היא. משום דגלי קרא דמה טעם לא יקח משום שלא יחלל עיי"ש. אף דהתם הבועל הוא המקדש. והכא האוכל איננו המבשל. מ"מ הכא גלי קרא דהאוכל המבושל הוא בכלל אזהרת מבשל. וכה"ג אמרינן (בפרק בתרא דמכות כ' ע"ב) דלא תקיפו אחד המקיף ואחד הניקף במשמע. אע"ג דודאי לשון לא תקיף לא משמע אלא מקיף. מ"מ מדכתיב לא תקיפו לשון רבים אמרינן דגלי קרא דגם הניקף בכלל אזהרה זו. דמניח להקיף עצמו מעלה עליו הכתוב כאילו הקיף הוא. ועובר בלא תקיפו. עי' בפירש"י שם. והכא נמי גלי קרא דהאוכל והנהנה מבשר בחלב בבישול. אחשבי' קרא כמבשל לעבור באזהרת לא תבשל. והפליגה תורה באזהרה זו דבין המבשל בב"ח ובין האוכל והנהנה מן הבישול קיימי בלאו דלא תבשל. דמה שנהנה ממנו הו"ל כנשתתף במעשה הבישול עם המבשל. והשתא א"כ עיקר איסורו בכולן אינו אלא הבישול. דלהכי אפקינהו קרא לכולהו תלתא לאוי בלשון לא תבשל. ולהכי לא מנאוהו הגאונים ז"ל אלא בלאו אחד. דמדכתבינהו קרא לכולהו בחד לישנא ממש גלי לן קרא דאין כאן אזהרות חלוקות בפ"ע. אלא בין המבשל ובין האוכל והנהנה בכלל אזהרה זו. ואין כאן אלא לאו אחד הכולל כולם. וכן תרגום יונתן בפרשת ראה לית אתון רשאין למיבשלא כל דכן למיכל בשר בחלב וכו' עיי"ש. ונראה מדברי רבינו הגאון ז"ל דס"ל דגם עיקר איסור הבישול משום אכילה הוא דאסרה תורה. כיון דגלי קרא דבשר בהמה טהורה בחלב

בהמה טמאה. וכן חלב בהמה טהורה עם בשר בהמה טמאה מותר לבשל ומותר בהנאה. כדתנן (בפרק כל הבשר קי"ג ע"א) וילפינן לה התם בגמרא מקרא עיי"ש. הרי חזינן דבהמה טמאה דלא מיתאכלא לא אסר קרא בה הבישול עם חלב. אלא דוקא מין המותר באכילה הוא דאסר קרא הבישול. שהוא הכנה לאכילה. ומשום חומר האיסור אסרה תורה גם ההכנה לאכילה אע"פ שאין דעתו לאכלו. וגם בענין שהבשר או החלב אסור כל שהוא ממין המותר הרי הוא בכלל האזהרה דלא תבשל וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו בין לאוין דאכילה. וגם משמע דקאי על לא תאכלו דלעיל מיני' בסמוך גבי לאו דלא תאכלו על הדם. משום דבשר בחלב אע"ג דגם בבישול גרידא אסרה תורה. מ"מ עיקר איסורו אינו אלא איסור אכילה והנאה. והבישול משום הכנה לאכילה הוא שנאסר:

אלא דאכתי הדבר תמוה טובא לכאורה מה שכתב רבינו הגאון ז"ל לאו דאותו ואת בנו בין לאוין דאכילה. דהא אין איסורו אלא בשחיטה כדכתיב אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. ולכאורה אין לו ענין עם לאוין דמאכלות אסורות. וביותר קשה דמשמע דעל לא תאכלו דלעיל מיני' בסמוך קאי. והא בלאו דאותו וא"ב שחיטה הוא דכתיבא ולא אכילה. איברא דהבה"ג (בהלכות או"ב) כתב וז"ל. ואי עבר ושחט אימא וברתא בחד יומא. אימא שריא למיכלה בשעתא. ברתא משהי לה עד לאורתא ואכיל לה. אי במזיד שחטה לברתא מלקינן לי' ולאורתא שריא באכילה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ באשכול (ח"ג סי' ל"ז) ובארחות חיים (ח"ב סי' ל"א) בשם רב אחא ז"ל בעל השאילתות. אלא שהבינו בטעמם משום קנסא מדבריהם. כמעשה שבת שאסרו בו ביום אפי' בשוגג לכ"ע ובמוצ"ש מותר אפי' לדידי' עיי"ש. אבל מפשטות לשון הבה"ג משמע דמדאורייתא הוא. והר"ב העיטור והר"ן ז"ל הבינו דברי הבה"ג ג"כ דקנסא דרבנן הוא. אבל מלשון הבה"ג לא משמע הכי. וגם כבר עמדו האחרונים ז"ל לפ"ז דא"כ הו"ל לומר דדינו כמעשה שבת. דאם עשה במזיד אסור לדידי' לעולם. וגם בשוגג אסור מיהת גם לערב בכדי שיעשו לדעת הבה"ג גופי' (בפרק כ"ד מהלכות שבת). והובא בראשונים (בפ"ק דחולין ט"ו ע"א ובשבת פרק כירה) עיי"ש. ומש"כ הר"ב תבואת שור (בסי' ט"ז ס"ק ז') לתרץ משום דכן מוכח ממתניתין דפרק אוא"ב דקתני שניהם כשרים והשני סופג את הארבעים. דמשמע דאפי' לדידי' כשרים מיהת לאורתא עיי"ש. אין זה מספיק כלל. דהא גופא קשיא טעמא מאי. ואם יש חילוק בדבר הו"ל לפרושי בהדיא אם איתא דתרווייהו מחד טעמא מיתסרו באותו יום. ומש"כ עוד שם בת"ש דלשון הבה"ג משמע כמש"כ הר"ן דממעשה שבת יליף לה. דאל"כ כיון דמדאורייתא שרי לאלתר. ואיהו אתי לאשמעינן איסורא מדרבנן. אמאי קמ"ל היתירא בין ברישא ובין בסיפא דלערב מותר באכילה. איסורא הו"ל לאשמעינן

דביום אסור. אבל לפמש"כ הר"ן ניחא. דקמ"ל דלא תימא דאסור באכילה לעולם מכל מה שתיעבתי לך דבין בשוגג בין במזיד לכ"ע אסור וכו'. עיי"ש בדבריו דכל דבריו תמוהים אצלי. דהרי אדרבה מהוכחה זו גופא מוכח דהבה"ג מדאורייתא הוא דאסר מקרא דלא תאכל כל תועבה. ולהכי הי' ראוי לומר דבין בשוגג ובין במזיד לכ"ע אסור לעולם. ולזה לא איצטריך הבה"ג לאשמעינן איסורא. אלא היתירא הוא דאתי לאשמעינן. דלאורתא מיהת שרי בין לדידי' בין לאחריני וכל מה שהאריך שם לדקדק בדברי הבה"ג. אתי שפיר יותר אם נאמר כפשטות דברי הבה"ג דמדאורייתא אסור עיי"ש היטב ואין להאריך בזה. והדברים נראין כמש"כ הב"ח (בסי' ט"ז סעי' ב') וז"ל ולענ"ד נראה דבה"ג מפרש הא דאמרינן (בפרק כל הבשר קט"ו ע"א) אותו וא"ב ליתסר. דהכי פריך דליתסר השני לעולם משום שנעבדה בו עבירה. ומשני מדאסר רחמנא לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. והילכך לא נאסר לעולם. מיהו בו ביום ודאי אסור מטעם דכל מה שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. וכיון דמתועב הוא שלא לשחטו ביום אחד אסור לאכלו ביומו עכ"ל עיי"ש: **אלא** דלכאורה דבריו תמוהים טובא. דלפי הנראה לכאורה הוה ס"ל להב"ח דמאי דמשני התם מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. היינו מחוסר זמן דקמי דמטא יום השמיני ללידתו. ולזה שפיר קאמר דלא מוכח מזה אלא להתירו לערב. ולא נימא דלעולם אסור. אבל בו ביום ודאי איכא למימר דאסור. אבל זה תמוה מאוד ולא יתכן כלל. דא"כ מאי ראי' מייתי התם מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. ומאי ענין זה לזה. דהתם מאי דאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה אינו דבר שתיעבתי לך. דלהדיוט ודאי שרי כל דקים לן בגווי' דכלו לו חדשיו. אבל אותו וא"ב תיעבתי לך הוא. ושפיר איכא למימר דאסור אפי' להדיוט. וע"כ צריך לפרש כמש"כ התוס' שם דמאי דאמרינן מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה. היינו מדאמרינן (בפרק אותו וא"ב פ' ע"ב) נתקו הכתוב ללאו דאותו וא"ב לעשה. וכבר השיג הר"ב מל"מ (בפ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"ח) על הפר"ח מהאי טעמא. שרצה ג"כ לפרש דקאי התם על מחוסר זמן דשבעת ימים. ואמנם מה שראיתי להמל"מ שם שרצה לפרש מאי דאמרינן מדאסר רחמנא מחוסר זמן זמן לגבוה. היינו ההוא דאמרינן (בר"פ אותו וא"ב) מנין לאותו וא"ב שנוהג במוקדשין ת"ל שור או כשב או עז כי יולד. וכתיב בתרי' ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד לימד על אותו ואת בנו שנוהג במוקדשין עיי"ש. והיינו דקאמר מדאיצטריך רחמנא ללמד דאותו וא"ב נוהג במוקדשין ש"מ דאינו אסור להדיוט משום מה שתעבתי לך. דאי הוה שייך כאן תעבתי לך לא הוה איצטריך קרא ללמד דאותו וא"ב נוהג במוקדשין דתיפוק לי' דאסור משום דאינו ממשקה ישראל עיי"ש בדבריו. דבריו

תמוהים אצלי טובא. דהרי מאי דילפינן התם דאותו וא"ב נוהג בקדשים היינו לענין שינהוג לאו דאותו וא"ב בקדשים כמו בחולין. ללקות על שחיטת אותו וא"ב בקדשים כמו שלוקה בחולין. וכמבואר במתניתין דהתם עיי"ש. וא"כ מאי ענין זה לכאן. דלעולם אימא לך דאותו וא"ב אסור באכילה להדיוט מכל מה שתיעבתי לך. וא"כ ודאי פסול לגבוה משום ממשקה ישראל. ומ"מ שפיר גלי קרא דלאו דאותו וא"ב לא תשחטו בי"א נוהג גם במוקדשין ללקות על שחיטתו כמו בחולין. דאי לאו קרא אע"ג דשפיר הוה ידעינן דפסול לגבוה משום ממשקה ישראל. מ"מ פשיטא דאין מזה שום מקום ראי' לומר דאזהרת אותו וא"ב לא תשחטו נוהגת במוקדשין כבחולין להיות סופג את הארבעים על שחיטת אותו וא"ב בקדשים כדתנן במתניתין דהתם. ולא ירדתי לסוף דעתו ז"ל בזה. וע"כ אין לנו אלא מה שפירשו בתוס' שם. דמאי דאמרינן מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה היינו הא דאמרינן לעיל (בפרק אותו וא"ב) נתקו הכתוב ללאו דאותו ואת בנו לעשה. אלא דדבריהם צריכין ביאור. דלכאורה בסוגיא דפרק אותו וא"ב שם לא אשכחן הך מילתא. אבל נראה ברור דכוונתם כמש"כ הרמב"ן והר"ן ז"ל שם (בסוגיא דפרק אוא"ב) על הא דאמרינן התם ר"ז אמר הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו לעשה. וז"ל שם. וא"ת והיכי יליף מחוסר זמן דאותו ואת בנו ממחוסר זמן דשבעה. וי"ל שכיון שהפסיק וכו'. אי נמי דאותו ואת בנו גופי' דריש נתוק עשה. דתניא בספרא מנין לאותו ואת בנו במוקדשין הרי זה בלא ירצה. ת"ל ירצה לקרבן אשה לה' ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד מלמד שהשוחט אותו ואת בנו במוקדשים הרי זה בלא ירצה. כלומר משום עשה הזה עכ"ל הר"ן ז"ל. וכן הוא ברמב"ן ז"ל שם עיי"ש. והשתא זו היא כוונת התוס' שם דהיינו דאמרינן מדאסר רחמנא מחוסר זמן דאותו ואת בנו לגבוה שפסול ואינו מרצה מכלל דלהדיוט שרי. ושפיר מייתי ראי' מאיסורא דאותו ואת בנו גופי' דאסר הכתוב להקרבה מכלל דלהדיוט שרי. דאם איתא דאסור באכילה משום כל מה שתועבתי לך לא הוה צריך הכתוב לאסרו לגבוה. דתיפוק לי' דהו"ל דבר שתעבתי לך. אלא ודאי להדיוט שרי ולית בי' משום דבר שתעבתי לך. והלכך צריך קרא לאסרו לגבוה:

ומעתה לפ"ז לכאורה קשיא טובא מההיא סוגיא לדעת השאילתות ובה"ג דהרי לכאורה ודאי מאי דאיצטריך קרא למיפסל אותו וא"ב להקרבה. ע"כ היינו לאותו יום שנשחט בו. דאילו למחר וליומא אוחרא לא צריך קרא. דתיפוק לי' דנפסל הדם מיד בשקיעת החמה באותו יום ששחטו. כמבואר בפרק איזהו מקומן (זבחים נ"ו ע"א) וגם כל הקרבן כולו כבר נפסל בלינה משעלה עה"ש. אלא ודאי לא אתי קרא אלא לפסול אותו וא"ב מיד ביום שחיטתו. וא"כ מדאיצטריך קרא לאסרו לגבוה ביום שחיטתו. מכלל דלהדיוט שרי מיד

ביום שחיטתו. ומבואר מזה דלא כדעת השאילתות והבה"ג. אם איתא דכוונתם לומר דמדאורייתא אסור ביומו משום כל מה שתעבתי כמש"כ הב"ח. וזו לכאורה תמיהא גדולה על הב"ח. איברא דנראה דאין מזה קושיא. דלעולם אימא לך דלא אתי קרא אלא לפסול אותו וא"ב להקרבה למחר וליומא אוחרא. אבל ביומו ודאי לא בעי קרא. משום דבלא"ה אסור משום כל מה שתעבתי לך. כמו שאסור מה"ט להדיוט. ואי משום דלמחר בלא"ה נפסל בלינה. הא לא תקשה. דנפק"מ טובא לפי מאי דקיי"ל דכל שפסולו בקודש הקודש מקבלו ואם עלה לא ירד. ושלא הי' פסולו בקודש אין הקודש מקבלו ואם עלה ירד. כדתנן (בזבחים פרק המזבח מקדש (זבחים פ"ד ע"א)) ובשאר דוכתי עיי"ש. וא"כ פסול דאותו ואת בנו ושאר מחוסר זמן דאין פסולו בקודש אפי' אם עלו דינם שירדו. משא"כ פסול לינה דהו"ל פסולו בקודש אם עלה לא ירד. וכדתנן התם בהדיא. וא"כ אי לאו דגלי קרא למיפסל אותו ואת בנו לגבוה ולא הוה פסלינן לי' אחר יום שחיטתו אלא משום דנפסל בלינה. הוה לן למימר דאם עלה לא ירד. אבל השתא דגלי קרא דאסור לגבוה משום אותו ואת בנו. דאין פסולו בקודש. אפי' אם עלה אמרינן דיורד. וא"כ שפיר יש מקום לומר אפי' לפי' התוס' שם. דליכא הוכחה מדאסר רחמנא אותו וא"ב לגבוה אלא לענין שאינו אסור להדיוט אחר יום שחיטתו. אבל ביום שחיטתו כשם ששחיטתו באותו יום אסורה לכתחילה. הכי נמי אסורה אכילתו מיהת באותו יום עד לערב. ולענין זה קיימינן בסברא קמייתא דאסור משום לא תאכל כל תועבה כל כמה דלא גלי לן קרא להיתירא. שוב ראיתי להר"ב פמ"ג (יו"ד סי' ט"ו במ"ז ס"ק ג') שכבר הרגיש לתמוה על דברי המל"מ שם עיי"ש בדבריו. אלא דמה שתמה שם על דברי התוס' (בפרק כל הבשר) שם. וכתב שלא ידע להולמו. דהא קרא איצטריך לומר דמחוסר זמן נתקו הכתוב לעשה דלא ליללקו עלי'. ולא לאיסורא. ועוד דהא צריך לכל מחוסר זמן תוך שבעת ימים ולתורים שלא הגיע זמנן ולזב ולזבה תוך הזמן. עיי"ש כדבריו. לדידי אין בזה מקום קושיא כלל. דודאי עיקר קרא לא אתי לנתוקי לאו לומר שלא ילקו עליו. ואין זה כלאו הניתק לעשה. וכמו שפי' התוס' (בפרק או"ב) שם עיי"ש. אלא דאנן הכי קאמרינן. דכיון דהוצרך הכתוב לאשמעינן שאינו מרצה. שמעינן ממילא שאינו בכלל לאו דלא ירצה. דאם הי' בכלל לאו דלא ירצה ולקי עלי' לא הוה צריך קרא דירצה לקרבן אשה לשם שאינו אלא לאו הבא מכ"ע. לרבות מחוסר זמן שהוא בלא ירצה מן לאו הבמכ"ע זה. וכן לענין מחוסר זמן דאותו וא"ב דדריש לי' בספרא מהך קרא. כמש"כ הרמב"ן והר"ן ז"ל שהבאתי. והשתא א"כ שפיר פירשו התוס' דמדאיצטריך הכתוב לאסור מחוסר זמן דאו"ב לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. דהא קרא עיקר איסורא אתי לאשמעינן דאסור לגבוה.

כדמשמע לישנא דקרא. ולא מיירי כלל בדינא דמלקות אי לקי או לא לקי. אלא דממילא נשמע דלא לקי כדכתיבנא. וגם קושייתו השניי' ליתא. ולא ראה דברי הרמב"ן והר"ן ז"ל שהבאתי דהביאו מהספרא וכתבו דמאותו וא"ב גופי' דייק דנתוק עשה הוא. וזו היא כוונת התוס'. דאם איתא דלהדיוט אסור. ל"ל קרא לאותו וא"ב דפסול לגבוה. תיפוק לי' מדאסור להדיוט וכמשכ"ל. וזה פשוט. ועי' מש"כ הפמ"ג לקמן (סי' ט"ז ס"ק ג' במ"ז) עיי"ש ואין להאריך:

ועכ"פ מתבאר דדברי הב"ח נכונים בשיטת הבה"ג שהיא ג"כ שיטת רב אחא ז"ל בעל השאילתות דאותו וא"ב מדאורייתא אסור באכילה. והיינו משום כל מה שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. ונראה דלדעת הגאונים ז"ל בכל כיו"ב בסמך כל דהוא אית לן למימר דגם האכילה בכלל האזהרה. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ט מהלכות מאכלות אסורות ה"ב) וז"ל לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול. כלומר ואפי' בשולו אסור ואין צ"ל אכילתו. כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת עכ"ל. וכתב הה"מ ז"ל שם שמקורו במדרש רבה עיי"ש. וכיו"ב כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות טומאת מת ה"ב) וז"ל אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא דין תורה. ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש אפי' בת הבת. ושתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפי' בישולו. כך שתק מטומאת משא במת לפי שטימא בפירוש אפי' טומאת אהלו כ"ש משאו עכ"ל עיי"ש. וכתב בכ"מ שם וז"ל ובשר בחלב מכיון שאסר בישולו הוי בכלל לא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. אי נמי דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול וכו' עיי"ש. והר"ב לח"מ (בהלכות מאכלות אסורות שם) כתב בבאור דברי הרמב"ם שם וז"ל דמן הדין יש לאסור אכילה מכל שכן דבישול. וכיון שכן בגילוי מילתא דלא תבשל דהוי קרא יתירא סגי. והוי כמו בת הבת. דהכי כתב רבינו (בסה"מ לאוין של"ז) שכתב שם ולמה לא נתפרשה בתורה מפני שאסר בת הבת שתק מן הבת. ומפי השמועה למדו שאיסור הבת מגופי תורה כשאר עריות שנאמר ערותך היא לא תגלה ערותה עכ"ל. הרי מבואר שם דכיון דאית לן יתורא דערותך היא אהני לן לגלויי כדי לחייב מיתה על הבת כיון דהוי כ"ש מבת הבת. הכי נמי אמרינן הכא כיון דאית לן גילויא דקרא יתירא דלא תבשל דאתי לאסור אכילה והוי כ"ש דבישול. א"כ הוי כאילו כתיב בהדיא. ולכך חייב מלקות וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ונראה דזו היא ג"כ דעת הגאונים ז"ל לענין אותו וא"ב. דכיון דאסר הכתוב השחיטה אית לן למימר דכ"ש האכילה. דשחיטה לגבי בהמה היא הכנה לאכילה כמו הבישול גבי בשר בחלב. וכיון דההכנה לאכילה אסרה תורה כ"ש

אכילה עצמה: והילכך אע"ג דמדאסר רחמנא מחוסר זמן דאותו וא"ב לגבוה שמעינן דלהדיוט שרי. אית לן למעט היתר זה כל מאי דאפשר. ולומר דלא שרי אלא משעבר יום שחיטתו. אבל ביום שנשחט לא שרי למיכלי' והוא בכלל אזהרת השחיטה שלא לשחטו. וכ"ש שלא לאכלו ביום שחיטת אמו. או האם ביום שחיטת הבן. וכן מתבאר מפסיקתא זוטרתא (פרשת שמיני) שכתב שם על קרא דכל מפרסת פרסה וגו' בבהמה אותה תאכלו. בבהמה לרבות השליל שבמעיה שהוא ירך אמו ואין בו משום אותו ואת בנו וכו' עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. דהרי הך קרא באכילה הוא דמיירי כדכתיב אותה תאכלו ומאי ענין אותו וא"ב דאין בו אלא איסור שחיטה לכאן. אבל נראה דס"ל דבכלל אזהרה דאותו וא"ב לא תשחטו גם אכילתו. והילכך בשליל שבמעי אמו ודאי לא שייך בו אזהרה דלא תשחטו. כיון דאינו שוחט ואינו עושה מעשה אלא באם בלבד. והעובר ממילא ניתר בשחיטת האם. אלא דמ"מ אכתי י"ל דמיהת אסור לאכלו ביום שחיטת אמו. דגם איסור אכילתו בכלל אזהרת השחיטה. ונהי דשחיטה לא שייכא בי'. מ"מ באכילה ליתסר עד לערב. ולזה כתב דמותר לאכלו מיד ואין באכילתו משום אותו וא"ב. דירך אמו הוא ותרווייהו כחד גופא נינהו. ולפ"ז מתבאר דס"ל דאיסור אכילתו לאו משום כל שתעבתי הוא. דהא כאן דליכא שום איסור בשחיטה לא שייך כל שתעבתי. אלא ס"ל דאיסור אכילה איסור בפ"ע הוא כשחיטה ובכלל אזהרה דשחיטה הוא. וכן מבואר בדבריו לקמן בפרשה זו דאזיל בזה בשיטת הבה"ג. שכתב שם (סוף הלכות טריפות) וז"ל השוחט אמה ובתה ביום אחד במזיד מלקין אותו על השני והבשר מותר לערב עכ"ל עיי"ש:

וראיתי להש"ך (ביו"ד סי' ט"ז ס"ק ג') שכתב דמלשון הבה"ג שהביא הרא"ש (בפרק או"ב סי' ה') השוחט אותו וא"ב לא יאכל האחרון בו ביום. משמע דדוקא לדידי' הוא דאסור אבל לאחרים מותר עיי"ש. ולפ"ז יהי' מוכרח מזה דלא מדינא הוא אלא משום קנסא. אבל דבריו תמוהים אצלי דמלבד דמלשון זה אין שום הכרע כלל כמבואר. אדרבה מדברי הבה"ג גופי' משמע בהדיא דלכ"ע אסור. וז"ל ואי עבר ושחט אימא וברתא בחד יומא אימא שרי למיכלה בשעתא וכו'. אי במזיד שחטה לברתה מלקינן לי' ולאורתא שרי באכילה עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בהלכות קצובות דרב יהודאי גאון ז"ל (סוף הלכות טריפות) עיי"ש. וכן העתיקוהו כל הראשונים ז"ל. ומדכתב שרי באכילה משמע ודאי דאבשר קאי. דאי אשוחט קאי הול"ל שרי לאכול או למיכלה. ואף דגם מלשון זה אין הכרע. עכ"פ אפשר לפרשו על השוחט. אבל שרי באכילה ודאי אי אפשר לפרש אלא על הבשר. וא"כ משמע דלאורתא הוא דשרי בשר באכילה אבל ביום אסור הבשר באכילה

לכל אדם. וכן משמע בהדיא מלשון פסיקתא זוטרתא שהבאתי. שכתב והבשר מותר לערב. דמשמע ודאי דקודם הערב הבשר אסור. והיינו לכל אדם. דלשוחט לחוד לא שייך לומר דהבשר אסור או מותר. אלא אסור או מותר לאכלו. וכן מבואר בהדיא בספר הפרנס לתלמיד מהר"ם מר"ב ז"ל (סי' י"ב) שכתב וז"ל ואם עבר ושחט הבשר אסור לכל ישראל לאכול בו ביום ולמחרתו מותר עכ"ל עיי"ש. ומש"כ הש"ך עוד שם שכן נראה מהראי' שהביא הרא"ש שם להבה"ג. וכוונתו דמראי' זו ליכא הכרח אלא לענין שיהא הבשר אסור לשוחט עצמו אבל לאסור לכ"ע לא מוכח מידי עיי"ש. נראה דודאי אם נימא דטעמו של הבה"ג אינו אלא משום קנסא ויליף לה ממעשה שבת דאינו אלא מדרבנן משום קנסא. הי' מקום קצת לזה. אבל כבר כתב הרמב"ן ז"ל בחולין (ר"פ או"ב) דאין זה ענין לקנסא דמעשה שבת עיי"ש. וא"כ ע"כ כוונת השאילתות והבה"ג דמדאורייתא אסור. מטעם שביארנו לעיל. ולפ"ז שפיר כתב הרא"ש בשם רבותינו ז"ל דהבה"ג דקדק כן מהתם. ואע"ג דלא מוכח משם אלא לאיסורא לשוחט גופי'. מ"מ כיון שאין טעם לאסור הבשר ביומו אלא מדאורייתא מטעם שביארנו פשיטא שאין מקום לחלק בין השוחט גופי' לכל ישראל. ומאחר דמשם מוכרח מיהת דאסור לשוחט. ממילא נשמע דלכ"ע נמי איכא איסורא. ולפ"ז מוכרח מהא גופא דלהבה"ג מדאורייתא אסור. ועכ"פ עכצ"ל שכך הבינו מדברי הבה"ג הרא"ש ורבותינו ז"ל שהביא. כיון שכבר הכרחנו דלהבה"ג לכ"ע אסור הבשר ביומו. ואם איתא דס"ל דלא מיתסר להבה"ג אלא מדרבנן משום קנסא. היכי יתכן לומר שדקדק כן מהתם. דנהי דמוכח מהתם דלדידי' אסור מ"מ אכתי מנ"ל דלכ"ע אסור. אלא ודאי משמע להו דלהבה"ג מדאורייתא אסור ואתי שפיר כדכתיבנא:

ומעתה לפ"ז נראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולזה שפיר כתב אזהרת אותו וא"ב בין שאר אזהרות דאיסורי מאכלות. וגם משמעות לשונו דעיקר איסורו הוא האכילה כמשכ"ל. וגם בדקדוק נקט אזהרת אותו ואת בנו יחד עם אזהרת בשר בחלב. דדמי להדדי כמו שנתבאר. וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד) כתב אזהרה זו בין אזהרות מאכלות אסורות עיי"ש. וגם רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרת אתה הנחלת כתבה בין אזהרות שקצים ובהמה טמאה וגיד הנשה ואמה"ח ובשר בחלב. שכולם מאכלות אסורות עיי"ש. ונראה דגם שיטתו כן היא. וגם נראה דדבריהם יש להם יסוד בסוגיא דפרק בהמה המקשה (חולין ע"ד ע"ב) דאיפליגו התם במתניתין בשליל בן תשעה חי. דלר"מ טעון שחיטה וחייב באותו ואת בנו. ולחכמים שחיטת אמו מטהרתו. ואמרינן עלה בגמרא אר"א א"ר אושעיא לא הילכו בו אלא על עסקי אכילה. ופירש"י וז"ל לא הילכו בו חכמים בשליל זה להיתר דלא משוו לי' בהמה אלא על עסקי אכילה

לאכלו בלא שחיטה ולאכול חלבו וגידו. למעוטי רובעו וחורש בו בכלאים בשור וחמור דודאי לוקה עכ"ל עיי"ש. והתוס' שם (סוף ד"ה חלבו דמאי וכו'). כתבו וז"ל והא דפליגי באותו ואת בנו בכלל אכילה הוא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא מההיא סוגיא דאיסור אותו ואת בנו בכלל איסור אכילה הוא. ולא מיבעיא אם נימא דהדברים כפשטן דעיקר איסור שחיטת אותו ואת בנו ביום אחד משום איסור אכילה הוא דהוי. וכמו שנתבאר לעיל. אלא אפי' אם נימא דלהכי חשיב לי' עסקי אכילה משום דסתם שחיטה לאכילה היא. ובלא שחיטה לא מצי אכיל לי'. עכ"פ חזינן להדיא דר"א אר"א כייל לי' לאיסור אותו ואת בנו בכלל אכילה. ועסקי אכילה קרי לי'. וא"כ בפשיטות ניחא דאפי' את"ל שאין דעתם ז"ל בזה כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל לאסור שחיטת אותו וא"ב באכילה ביומו. מ"מ שפיר כתבו אזהרה זו בין לאוין דאיסורי אכילה:

מצוה עא

יוצא חוץ. אזהרה לכל בשר שיצא חוץ למחיצתו. וכבר ביארנו לעיל דמש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן יוצא חוץ. כוונתו ללאו דבשר בשדה טרפה לא תאכלו. דהו"ל כאילו כתיב בשר בשדה. וטרפה לא תאכלו. והו"ל כשתי אזהרות שנאמרו בלאו אחד שנמנין שתיהן לשיטתו. ולאו דטרפה כבר מנה לעיל (לאו ס"ה). וכאן מנה לאו דבשר בשדה. דנפקא לן מיני' אזהרה לבשר מן החי וכל בשר שיצא חוץ למחיצתו. כמו שכבר נתבאר לעיל שם. ואמנם באזהרות אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו דטריפה בלבד. (בדבור לא תחמוד). אבל לאו דבשר בשדה שהוא אזהרה לכל בשר שיצא חוץ למחיצתו. לא מנה כלל. לא אזהרת בשר מן החי. ולא עובר שהוציא ידו בשעת שחיטה. ולא אכילת קדשי קדשים חוץ לעזרה. או קק"ל חוץ לירושלים או פסח שיצא חוץ לחבורה. דכל זה הוא בכלל בשר בשדה. כמבואר ר"פ בהמה המקשה. ובפ"ג דמכות (י"ח ע"א). ובסופ"ח דזבחים (פ"ב ע"ב) עיי"ש וברמב"ם (פ"ה מהלכות מאכלות אסורות) (ובפי"א מהלכות מעה"ק) (ובפ"ד מהלכות ק"פ) עיי"ש. ומיהו נראה דמה שמנה שם בל יאכל קדשים כנוסות. כוונתו שלא יאכל קדשים שכבר היו כנוסות בפנים למחיצתן. והיו ראויות לאכילה ויצאו חוץ למחיצתן. וכמבואר בפ"ג דמכות שם דלא מיחייב משום לאו דבשר בשדה על קדשים חוץ למחיצתן. אלא היכא דבפנים חזי לאכילה עיי"ש. וא"כ ע"כ בעינן שכבר היו בפנים והותרו לאכילה. וזהו שכתב קדשים כנוסות. ובכלל זה כל קדשים שאכלן חוץ למחיצתן. אבל אכתי צ"ע מה שדקדק למינקט אזהרה זו רק לענין קדשים לחוד. ולא לענין עובר שהוציא ידו או רגלו קודם שחיטה. ולענין בשר מן החי. והו"ל למינקט בשר יוצא חוץ סתם. שכולל כל בשר שיצא חוץ

למחיצתו כמש"כ כאן. ואין לומר דס"ל התם דבבשר מה"ח איכא עשה דשאינה זבוחה מדכתיב וזבחת ואכלת. ולזה אחר שכבר מנה עשה דשחיטה (שם בדבור לא תחמוד). שוב לא הוצרך למנות לאו דבשר מה"ח. דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב לא תבוא במנין אלא העשה בלבד או הלאו בלבד. דא"כ אמאי מנה שם לאו דאבר מן החי ולאו דנבלה. שהרי הך עשה איתא נמי באמה"ח ובנבלה. ומיהו מלאו דנבלה הי' מקום לומר דס"ל כדעת הר"א מיימון ז"ל במעשה נסים דליכא עשה דשאינה זבוחה אלא בשנפסלה בשחיטתה או שמתה בנחירה. אבל מתה מאילי' לית בה אלא לאו דנבלה בלבד עיי"ש בדבריו. אבל מן לאו דאבר מה"ח ודאי קשה אם איתא דס"ל דאיכא בבשר מה"ח עשה דשאינה זבוחה. איברא שהי' עדיין מקום לדון בזה ולומר דלא מיבעיא אם אזהרת אבר מה"ח איתא נמי באבר שאין בו בשר כלל אלא גידין ועצמות בלבד. דבזה ודאי לא שייכא איסור עשה דשאינה זבוחה. אלא אפי' אין אזהרת אבר מה"ח אלא בכזית שיש בו בשר גידין ועצמות. ובלא בשר גם אזהרת אמה"ח ליכא. כמשכ"ל (לאוין ס"ב) עיי"ש. מ"מ איכא נפק"מ לענין היכא שאין בו אלא בשר משהו. דלענין איסור עשה דשאינה זבוחה לית בה אלא חצי שיעור. ולית בי' אלא איסורא דרבנן. דאפי' את"ל דס"ל דח"ש אסור מדאורייתא אפי' באיסור לאו גרידא. מ"מ איכא למימר דהוה ס"ל התם דעכ"פ היינו דוקא באיסור לאו אבל לא באיסור עשה. דלא רבי קרא חצי שיעור אלא באיסור חלב ונבלה דהו"ל איסור לאו. משא"כ כאן דליכא אלא איסור עשה. ולאו הוא חמור מעשה. ולא גמרינן לענין זה איסור עשה מאיסור לאו. וכבר האריכו האחרונים ז"ל בזה אי גם בעשה אמרינן דחצי שיעור הוא מדאורייתא. ואין בזה ראי' מכרעת לאחד מן הצדדים. והר"ב מל"מ (בפ"א מהלכות חמץ) פשיטא לי' דבעשה לא אמרינן ח"ש דאורייתא עיי"ש ואכמ"ל בזה. עכ"פ כן הי' אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל שם. איברא דקצת אחרונים ס"ל דעשה שאינה זבוחה איתא אפי' בפחות מכזית. משום דלא כתיבא בה אכילה. ומאי דכתיב וזבחת ואכלת האי אכילה רשות היא. ולא אמרינן סתם אכילה בכזית אלא במניעה או במצוה ולא באכילת רשות. ולפ"ז אם איתא דאין אזהרת אבר מה"ח אלא כשיש בו בשר. ודאי אית בי' נמי איסור עשה דאינה זבוחה. אלא דלענ"ד לא יתכן לומר כן. דודאי דכל מאכלות אסורות שיעורן בכזית אע"ג דלא כתיב בי' לשון אכילה. וכן מבואר ברמב"ם (ריש פי"ד מהלכות מאכלות אסורות) שכתב דכל איסורי מאכלות שבתורה שיעורן בכזית בינוני למלקות עיי"ש. ולקמן (בהלכה י') כתב דכל האוכלין האסורין אינו חייב עליהן אלא כדרך הנאתן חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם. לפי שלא נאמרה בהן אכילה אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת בלשון בישול ובלשון הקדש עיי"ש. הרי דלענין

שיעור אכילתן בכזית אין שום חילוק בין נאמר בהן לשון אכילה או לא. אלא אפי' בשר בחלב וכלאי הכרם שלא נאמר בהן לשון אכילה לא לקי עליהן אלא בכזית. וכן מבואר פרק כל הבשר (חולין ק"ח ע"ב) לענין בשר בחלב ובסוף פ"ד דמעילה לענין כלאי הכרם עיי"ש. והיינו משום דשיעורין הלכה למ"ס וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם. ואין חילוק בין נאמר לשון אכילה או לא. ובפ"ט מהלכות ק"פ ה"א כתב הרמב"ם המוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל ט"ו לוקה עיי"ש. ומקורו מתוספתא (סוף פ"ו דפסחים) עיי"ש. הרי דאע"ג דבקרא דלא תוציא מן הבית לא כתיב אכילה. וגם לאו איסור אכילה הוא כלל. מ"מ לא מתחייב אלא בכזית. וכן מבואר בשבת (ר"פ המצניע צ"א ע"א) לפי שיטת התוס' וסייעתם שם דתרומה טמאה לכהן טהור דאסורה בעשה מ"מ פחות מכזית ליכא איסורא דאורייתא אלא למ"ד חצי שיעור אסור מדאורייתא. כמש"כ התוס' שם בד"ה כגון דאיכא וכו'. וכן כתב הרשב"א ז"ל שם עיי"ש. הרי דאע"ג דעשה דתרומה טמאה לא נפק"ל אלא מדכתיב בשעריך תאכלנו לזה ולא לאחר ולאו הבא מכ"ע עשה. כמבואר ביבמות (בפרק הערל ע"ג ע"ב) עיי"ש. והיינו ממש דומיא דעשה דאינה זבוחה. דגם התם לא כתיבא בה אכילה. ומאי דכתיב תאכלנו. האי אכילה רשות היא. ואפי' הכי ס"ל להתוס' והרשב"א ז"ל דשיעורה בכזית. ולא מיתסר בה חצי שיעור אלא למאי דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת. וכן מתבאר מדברי הרב המאירי ז"ל (בשבת שם) דמפרש סוגיא דהתם לענין להתחייב משום מטמא התרומה. ולהכי בעינן כזית עיי"ש בדבריו ז"ל. הרי דאע"ג דמאן דמחייב על מגע תרומה בטומאה לא נפק"ל (בפ"ג דמכות י"ד ע"ב) ושאר דוכתי אלא מדכתיב בכל קודש לא תגע עיי"ש. ולא נאמר שם לשון אכילה. וגם אינו ענין אכילה כלל. ואפי' הכי בעינן כזית. וגם עיקר החילוק בין אכילה דכתיבא במצוה או מניעה. לאכילה דרשות אלא דדייקינן מינה מצוה. אין לו שורש כלל. ואין להאריך בזה. ומיהו מסוגיא דפ"ג דשבועות (כ"ג ע"ב) בהא דפריך אמתניתין אמרת שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאין ראויין לאכילה וכו' פטור. והדר תני שבועה שלא אוכל ואכל נבילות וכו' חייב. מ"ש רישא דפטור ומ"ש סיפא דחייב. ומשני ר"ל אי אתה מוצא אלא אי במפרש חצי שיעור ואליבא דרבנן. אי בסתם ואליבא דר"ע דאמר אדם אוסר עצמו בכל שהו עיי"ש. והקשו האחרונים ז"ל דאם איתא דעשה שאינה זבוחה איתא נמי בפחות מכזית. א"כ מאי משני בחצי שיעור הא נהי דלאו ליכא. הרי אכתי אסור מדאורייתא משום עשה דשאינה זבוחה לא תאכל. דאיתא אפי' בחצי שיעור. לק"מ לפמשכ"ל בשם הר"א מיימון ז"ל דבנבלה המתה מאילי' ליכא עשה דשאינה זבוחה. והעלה כן בדעת

הרמב"ם ז"ל עיי"ש. וא"כ במתניתין שם דמיירי בסתם נבלה שהיא המתה מאילי' שפיר קאמר ר"ל דבמפרש ח"ש חיילא שבועה. דלית בה לא לאו ?ולאו עשה:

ועכ"פ כבר ביארנו דלענ"ד עיקר הדבר ליתא. וא"כ שפיר י"ל דאע"פ שמנה עשה דשחיטה. מ"מ שפיר מנה ג"כ לאו דאבר מה"ח. כיון דאיתי' אפי' במשהו בשר. וגידין ועצמות משלימין לכזית. דלית בי' עשה דאינה זבוחה. כמשכ"ל דס"ל דבעשה ח"ש מותר מה"ת אפי' לדידן דקיי"ל כר"י. ואע"ג דמדברי התוס' והרשב"א ז"ל (בפרק המצניע שם) מבואר דס"ל דגם באיסור עשה ס"ל לר"י ח"ש אסור מה"ת עיי"ש. מ"מ אפשר לומר דלרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו לא הוה ס"ל הכי. אבל לאו דבשר מה"ח שהוא בכזית בשר דאית בי' נמי עשה דאינה זבוחה שכבר מנה במנין העשין. שפיר עשה שלא מנה. איברא דהתינח לענין בשר מה"ח. אבל אכתי קשה דמיהת הו"ל למנות לאו דיוצא חוץ משום איסור עובר שהוציא ידו או רגלו קודם שחיטה. דאיתי' בלאו דבשר בשדה. כדאמרינן ריש פרק בהמה המקשה. ואמאי דקדק למינקטי' רק לענין קדשים שיצאו חוץ למחיצתן. ועוד דגם לענין אזהרת בשר מה"ח לא יתכן לומר דלא הוצרך למנותה משום שכבר מנה עשה דאינה זבוחה. דכבר ביארנו לעיל (עשין צ"ג) דרבינו הגאון ז"ל לא ס"ל כלל שיהא בבשר עשה דאינה זבוחה. וכן דעתו באזהרותיו שם כמש"כ שם עיי"ש. ולכן דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם צ"ע אצלי. ונראה דלזה הוא ז"ל גופי' חזר ותיקן כאן כראוי. וכתב באזהרה זו יוצא חוץ סתם. שכולל כל בשר שיצא חוץ למחיצתו בכלל אזהרה זו. ויותר נראה דכוונתו שם ללאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' ועי' מש"כ לקמן (לאוין רי"ז רי"ח):

והנה הבה"ג מנה לאו דטרפה לא תאכלו. ושוב מנה לאו דנבלה וטרפה לא יאכלו. אבל לאו דבשר שיצא חוץ למחיצתו לא מנה. ונראה דמה שמנה תחילה לאו דטרפה לא תאכלו. אין כוונתו לאזהרה דבשר טרפה. אלא כוונתו ללאו דבשר בשדה טרפה לא תאכלו. שהוא אזהרה לכל בשר שיצא חוץ למחיצתו. וכן הוא בה"ג כת"י רומי בהדיא עיי"ש. ובלתי ספק שכן צ"ל בה"ג שלפנינו. וכן הוא באזהרות הר"א הזקן דמתחילה מנה לאו דבשר בשדה טרפה לא תאכלו. ואח"כ מנה לאו דטרפה. ושוב מנה לאו דנבלה עיי"ש. וכוונתו ג"כ כדכתיבנא דתחילה מנה אזהרת יוצא חוץ. ושוב מנה לאו דטרפה. ושוב מנה לאו דנבלה. אלא דהבה"ג נקט לאו דנבלה וטרפה כאחד ע"פ קרא דנבלה וטרפה לא יאכלו. דס"ל שהוא ג"כ אזהרה לאכילת נבלה וטרפה כמשכ"ל. ואף דלשיטתו כל שני פרטים שנאמרו בלאו אחד אין נמנין אלא במצוה אחת. מ"מ כאן דבנבלה כתיב (בפרשת ראה) לאו בפ"ע. וא"כ לאו דנבלה וטרפה לא יאכלו לא איצטריך

אלא לטרפה. ולא כתיבא נבלה אלא כדי לאשמעינן דין טומאתה בבית הבליעה. והו"ל כאילו כתיב בטרפה לאו מיוחד בפ"ע. ולזה מנה לאו דיוצא חוץ בפ"ע. דעיקר קרא להכי הוא דאתי לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואזהרת נבלה מנה בהדי טרפה מקרא דנבלה וטרפה לא יאכלו. משום שסמך על קרא דמשנה תורה שבא בנבלה לאו מיוחד בפ"ע. ודברי הר"א הזקן ז"ל יותר מדוקדקים. שכתב לאו דיוצא חוץ בפ"ע. ולאו דטרפה בפ"ע. ולאו דנבלה מנה מקרא דמשנה תורה בפ"ע. ולזה דקדק וכתב נבלת בהמה עיי"ש. והיינו קרא דפרשת ראה דמיירי בנבלת בהמה. משא"כ קרא דפרשת אמור דכתיב נבלה וטרפה לא יאכלו. דלא מיירי אלא בנבלת עוף טהור. אבל הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו מבואר שהבין מש"כ הבה"ג תחילה לאו דטרפה לא תאכלו היינו טרפה ממש. משום שהי' לפניו כנוסחת הבה"ג שלפנינו. והבין הדברים כפשטן. ולזה מנה גם הוא ז"ל לאו דטרפה. וביאר בהדיא דהיינו טרפה ממש באחד משמונה עשרה טרפות. ושוב כתב לקמן נבלה וטרפה אל תתאו למטעמים עיי"ש. וכוונתו לקרא דנבלה וטרפה לא יאכל. וזה תמוה חדא דלא הזכיר כלל בשר שיצא חוץ למחיצתו. ועוד דאחר שכבר מנה אזהרת טרפה. לא הי' לו למנות אלא לאו האמור בנבלה בפ"ע במשנה תורה. ולמה הביא קרא דנבלה וטרפה לא יאכל. ואף שנמשך אחר הבה"ג כדרכו ז"ל. מ"מ דברי הבה"ג גופי' תמוהים לפי מה שהבינם הר"י אלברגלוני ז"ל. ואין להם ביאור כלל. ואין ספק דכוונת הבה"ג ז"ל כמו שביארנו. ודברי הר"י אלברגלוני ז"ל נפלאים בעיני. וצ"ע אצלי כעת. אבל באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שגם הוא מהנמשכים אחר הבה"ג. ראיתי שעזב כאן דרך הבה"ג. ומנה לאו דנבלה לחוד. ושוב מנה לקמן לאו דטרפה לחוד. והפסיק ביניהם בלאו אחר עיי"ש. וכנראה גם הוא ז"ל הבין כוונת הבה"ג כהר"י אלברגלוני ז"ל. ולכן הוקשה לו כדאקשינן. ולזה לא הלך בדרך הבה"ג. ואפשר דבמה שכתב טרפה סתם כוונתו לכלול בה גם בשר שיצא חוץ למחיצתו. כדרך הרמב"ם והסמ"ג וסייעתם ז"ל. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ל') עיי"ש. ועכ"פ כבר ביארנו דעת הבה"ג ז"ל דאזיל בשיטת רבינו הגאון ז"ל כאן ולא מטעמו. ואין להאריך יותר:

מצוה עב

מסימני דג. והחיה. והעוף. והחגב בנודם. כתיב (בפרשת שמיני) וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים וגו' מבשרם לא תאכלו. ונכפלה האזהרה (בפרשת ראה) דכתיב וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו. וזש"כ רבינו מסימני דג. וכתיב (בפרשת שמיני) את החיה אשר תאכלו וגו' אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה את הגמל וגו' ואת השפן וגו' מבשרם לא תאכלו. ונכפלה האזהרה במשנה תורה

שם. דכתיב זאת הבהמה אשר תאכלו וגו' אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה את הגמל וגו' מבשרם לא תאכלו וגו'. וזש"כ רבינו והחיה. וכוונתו לאזהרה זו דבהמות וחיות טמאות שנאמרה בתורת כהנים בפרשה המתחלת זאת החיה וגו'. וכתיב שם ואת אלה תשקצו מן העוף לא יאכלו שקץ הם את הנשר ואת הפרס וגו'. והוא אזהרה לעופות טמאים. ונכפלה האזהרה במשנה תורה. דכתיב (בפרשת ראה) כל צפור טהורה תאכלו וזה אשר לא תאכלו מהם הנשר וגו'. וזש"כ רבינו ז"ל והעוף. ועוד כתיב (בפרשת שמיני) וכל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע וגו'. ואין שם בזה אזהרת לאו בהדיא. אלא לאו הבא מכלל עשה. ופרשה זו בחגבים טמאים כתיבא שהם שרץ העוף. כמבואר בפרק אלו טרפות (חולין ס"ה ע"א) ובתוספתא (פ"ג דחולין) ובספרא (פרשת שמיני פ"ה) עיי"ש. אבל במשנה תורה נאמרה בהן אזהרת לאו בהדיא דכתיב (בפרשת ראה) וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו. והוא אזהרה לחגבים טמאים. כדפירש"י שם. וכן הביא הרמב"ן ז"ל שם מן הספרי דקתני אר"ש כל עוף טהור תאכלו אלו חגבים טהורים. וכל שרץ העוף טמא הוא לכם אלו חגבים טמאים עיי"ש. וזה ליתא בספרי שלפנינו. אבל כן הוא בילקוט שם בשם הספרי. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (פרשת ראה). וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות ה"ה). וז"ל חגב טמא הרי הוא בכלל שרץ העוף. והאוכל כזית משרץ העוף לוקה שנאמר כל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו עכ"ל. והה"מ שם הראה מקורו בספרי עיי"ש:

ואמנם הבה"ג מנה חגבים טמאים בפ"ע ושרץ העוף בפ"ע. וז"ל הבה"ג לא תאכלו ממעלה הגרה וממפריסי הפרסה (בהמות טמאות). תשקצו מן העוף לא יאכלו (עופות טמאים). וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו (דגים טמאים). וכל אשר אין לו ארבע רגלים וארבע כנפים וקרסוליו וכנפיו חופין את רובו לא תאכלו (חגבים טמאים). שרץ העוף שרץ מים שרץ הארץ לא תאכלו עכ"ל הבה"ג עיי"ש. הרי שמנה לאו בחגבים טמאים בפ"ע. ואח"כ מנה לאו דשרץ העוף בפ"ע. והוא תמוה דלא מצינו בתורה בחגבים טמאים לאו בפ"ע. ולאו דשרץ העוף הוא לאו דחגבים טמאים. כמו שהבאתי מהספרי. וכבר עמד בזה בעל נתיב מצותיך והניח בצ"ע עיי"ש. וגם הר"י אלברגלוני באזהרותיו מנה חגבים טמאים ושרץ העוף. כל אחד בפ"ע. ובה"ג כת"י רומי הדברים מבוארים יותר וז"ל שם. וחיה שאינה מעלה גרה וכל מפרסת פרסה (נראה דט"ס הוא וצ"ל שאינה מעלת גרה ומפרסת פרסה) לא תאכלו. כל עוף טמא לא תאכלו. דג שאין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו. חגבין שאין להן ארבעה סימנים לא תאכלו שרץ העוף

לא תאכלו וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תימא. וכבר ראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' קל"ג) שכתב וז"ל לא נכתב לאו בהדיא על חגב טמא. אלא בכלל שרץ הוא בשאין לו סימני טהרה. דכתיב (בפרשת שמיני) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. כלל כל השרצים. ובשביל שהוא מין בפ"ע כללתיו לבד עכ"ל עיי"ש כנראה רמז בזה השגה על הבה"ג שמנה חגבים טמאים בלאו בפ"ע. וגם דבריו תמוהים במש"כ דחגבים טמאים הם בכלל לאו דאל תשקצו. ובספרי שהבאתי מפורש שהוא בכלל אזהרת שרץ העוף. וגם משמע שם דאינו מין בפ"ע. אלא כל שרץ העוף חגבים הם. וכן מתבאר מתוספתא וספרא ובברייתא דפרק אלו טרפות שהבאתי לעיל עיי"ש. וראיתי ביראים השלם (סי' ע"ב) דלפמש"כ שם הדברים מתוקנים יותר עיי"ש ואין להאריך. עכ"פ דברי הבה"ג ודאי תמוהים טובא. וביותר תמיהני במה שראיתי להסמ"ק שהלך ג"כ בדרך הבה"ג בזה. וכתב (בסי' ר"ח) וז"ל שלא לאכול חגבים טמאים דכתיב את זה לא תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע וכו' עכ"ל. ושוב כתב אח"כ (בסי' ר"ט) וז"ל שלא לאכול שרץ העוף דכתיב וכל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם עכ"ל עיי"ש. הרי שמנה לאו דחגבים טמאים בפ"ע. ולאו דשרץ העוף בפ"ע. כדעת הבה"ג. וגם מביא על כל אחד לאו אחר מקרא מיוחד בפ"ע. אבל דבריו נפלאים מאוד. דמה שהביא על חגבים טמאים מדכתיב את זה לא תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע. לא מצינו מקרא כזה בכל התורה. ובפרשת שמיני לא כתיב אלא אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע וגו'. אבל שום לאו בשרץ העוף לא אשכחן אלא במשנה תורה (בפרשת ראה) כמשכ"ל. איברא שראיתי גם להרא"ם ז"ל (ביראים סי' קל"ב) ובסמ"ג (לאוין קל"ב) שכתב וז"ל תניא אך את זה לא תאכלו מכל שרץ העוף רבי יעקב אומר זה אי אתה אוכל אבל אתה אוכל ממה שעוף טמא משריץ וכו'. הרי דגם הרא"ם ז"ל והסמ"ג הביאו בלשון הכתוב את זה לא תאכלו. אבל גם שם גם כאן הדברים תמוהים. ועי' בפ"ק דבכורות (ז' ע"ב) ובמזבח כפרה שם בשם תוס' חיצוניות עייש"ה:

ועכ"פ דברי הסמ"ק מתמיהים. וגם מה שהביא בשרץ העוף מקרא דשקץ הוא לכם תמוה. דאין בזה לאו אלא עשה. והו"ל להביא מקרא דפרשת ראה דכתיב וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו. וגם תמוה מאחר דגם בחגבים טמאים הביא הלאו מקרא דכתיב בשרץ העוף. א"כ אפי' לפי דבריו לא הי' לו למנות שניהן אלא בלאו אחד. כיון דאידי ואידי שרץ העוף הם. ואולי אפשר לומר דט"ס הוא (בסי' ר"ח) וצ"ל אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף וגו'. וס"ל להסמ"ק כדעת רבינו הגאון ז"ל דלאו הבא מכלל עשה חשוב לאו לכל דבר. אלא דלענין מלקות הוא שאמרו לאו הבמכ"ע עשה. וכמו

שנתבאר לפנינו (לאוין רס"ד) בארוכה. ולזה כאן דכתיב אך את זה תאכלו וגו' שמעינן מזה לאו הבא מכלל עשה לחגבים שאין להם סימני טהרה שלא לאכלם. ולכך מנאה במנין הלאוין. וכן מתבאר להדיא מלשון הסמ"ק בסימני המצות שבריש ספרו (סי' ר"ח) עיי"ש אלא דגם שם יש קצת ט"ס בלשון הכתוב שהביא עיי"ש. ועפ"ז ניחא ג"כ מה שהביא (בסי' ר"ט) בשרץ העוף הלאו מדכתיב וכל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם. דגם שם הו"ל כלאו הבא מכלל עשה. ושפיר נמנה במנין הלאוין לשיטתו. וניחא לי' להביא מהקרא שבתורת כהנים המוקדם. אלא דמדברי הסמ"ק לעיל (סי' ר"ו ר"ז) לא נראה כן עיי"ש. וכן לקמן (סי' רי"א) משמע בהדיא דס"ל דכיו"ב אינו לאו אלא עשה. מיהו לקמן (בסי' רט"ז) מתבאר מדברי הסמ"ק דס"ל דלאו הבא מכלל עשה יש לו דין לאו ונמנה בין הלאוין עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ומ"מ עיקר דברי הסמ"ק תמוהים כדברי הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב. שמנה חגבים טמאים וכולל בזה כל שרץ העוף כמו שנתבאר ע"פ הספרי ושאר דוכתי. וכן כתב באזהרותיו (בדבור לא תחמוד) עיי"ש וכן הוא ג"כ באזהרות הר"א הזקן ז"ל וכן באזהרות אתה הנחלת מנה חגבים טמאים ולא הזכיר שרץ העוף עיי"ש. אלא שמנה שם ג"כ עשה דחגבים טהורים. וזה כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל כמבואר בסה"מ (עשין קנ"א) עיי"ש. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל בזה (בשורש ששי) עייש"ה. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל בלא"ה אין למנות עשה זו כדרכו בכל ל"ת ועשה שבמצוה אחת. ועוד דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. וא"כ לשיטתו שדינו כלאו גמור. אלא דלענין מלקות דינו כעשה. ונמנה במנין הלאוין. הו"ל כלאו כפול שאינו בא במנין בפ"ע. ואין להאריך בזה:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל מסימני דג. הלשון נראה מגומגם לכאורה. אבל נראה דכוונתו ע"פ מאי דאמרינן סו"פ אלו טריפות (ס"ו ע"ב) ובנדה (פרק בא סימן נ"א ע"ב). דבדגים כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר. ולא כתיב סנפיר אלא משום יגדיל תורה ויאדיר עיי"ש. וא"כ בדגים אין ההיתר תלוי בשני הסימנים הכתובים בהם דאפי' לא קים לן אלא באחד מהם דהיינו קשקשת אע"פ שלא ידענו אם הי' לו סנפיר. ג"כ מותר לאכלו. וזהו שכתב מסימני דג. כלומר שאסור הדג ומוזהרין מלאכלו אם לא שנודע לנו מקצת מסימניו. דהיינו קשקשת. וגם אפשר לומר דמצוה הראשונה הוא מלת יוצא בלבד. ומלת חוץ נמשך אדלקמי' על לאו דדג. כלומר שנמנענו מלאכול דגים שהם חוץ מסימנים האמורים בהם. דהיינו אותן דגים שאין בהן סימנים אלו:

מצוה עו

ורמשי ארץ בל יאכלו עמי. אל ישקצו. ויטמאו בם כבודם. כתיב (בפרשת שמיני) ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. והוא אזהרה לשרץ הארץ. והנה בשרץ הארץ כתיבי שם לעיל מיני' עוד שתי אזהרות אחרות. דכתיב וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל. ועוד כתיב וכל הולך על גחון וגו' לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום. והדבר תמוה לכאורה מאי דנקט רבינו הגאון ז"ל הקרא המאוחר מכל שלשה הלאוין האמורים בשרץ הארץ. ולא נקט האזהרה מקרא המוקדם בפרשה. אבל נראה דדבריו ז"ל מדוקדקים היטב כדרכו. דהנה דעת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קע"ז קע"ט) דלאו זה דלא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. לא בא אלא להזהיר על השרצים שאין פרין ורבין. ואין נבראין מזכר ונקבה אלא נבראין באשפות ובנבלות וכיו"ב. שהם נקראין רומש על הארץ. אבל בכלל השרץ השורץ על הארץ אינו אלא מה שפרה ורבה מזכר ונקבה עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם (בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות הי"ג) עיי"ש. אבל הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) השיג עליו בזה. והעלה דלאו זה דרומש על הארץ כולל כל שרץ הארץ אפי' אותן שפרין ורבין. כדכתיב תבנית כל רומש באדמה. וכתיב וכל חיה הרומשת על הארץ. ועוד כתיב ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השורץ על הארץ. ועוד הביא כמה ראיות מכריחות לזה. והה"מ ז"ל (בהלכות מאכלות אסורות) שם כתב להליץ בעד הרמב"ם קצת. ואינו מספיק עיי"ש. וכל הראשונים ז"ל ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל. שכן דעת השאילתות והבה"ג והרי"ף ורש"י. כמו שהביאם הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. וכן דעת התוס' והריטב"א (בריש פ"ג דעירובין) ובשאר דוכתי. וכבר העיד הרמב"ן ז"ל שם שכך פירשו כל הגאונים ז"ל עיי"ש. אלא דמש"כ הרמב"ן ז"ל שם דמה שאמרו בספרא ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. אע"פ שאינו פרה ורבה. מריבויא דבכל הוא שדרשו כן עיי"ש. לא משמע הכי מלשון הספרא וכמש"כ המג"א (בשורש תשיעי) שם עיי"ש. אלא מעיקר לשון רומש משמע להו הכי. שכולל הכל ואפי' אותן שרצי הארץ שאינן פרין ורבים כלל. ונראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. ולזה לא מנה אזהרה זו אלא מהך קרא דבכל השרץ הרומש על הארץ. משום דהך קרא כולל אזהרה לכל שרצי הארץ בין הפרין ורבין ובין שאין פרין ורבין. ולשיטתו אזיל דבכל כיו"ב שבאו כמה לאוין במצוה אחת אינו מונה אלא אותו הלאו שכולל יותר מהאחרים. וכמו שביארנו בכמה דוכתי:

ואמנם שני לאוין האחרים שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן. אל ישקצו ואל יטמאו בם כבודם. דכוונתו לקרא דכתיב שם (בפרשת שמיני) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ

השורץ. ולא תטמאו בהם ונטמתם בם. לכאורה דבריו תמוהים מאוד. דלפי המבואר בריש פ"ג דעירובין (כ"ח ע"א) ובפ"ב דפסחים (כ"ד ע"ב) ובפ"ג דמכות (ט"ז ע"ב) ובכל הראשונים ז"ל שם. וכ"כ ג"כ הרמב"ן בשם כל הגאונים ז"ל. הנך שני הלאוין כוללים כל השרצים כולם. בין שרץ הארץ ובין שרץ המים ובין שרץ העוף. משום דבכל שרץ השורץ כתיב סתם בקרא. שכולל כולם. ולפ"ז הדבר תמוה מכל צד דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה לאו הכולל כל השרצים כולם שוב לא הי' לו למנות לעיל לאו דחגבים טמאים. דהיינו לאו דשרץ העוף ולא לאו דשרץ הארץ. ועוד דלא הי' לו למנות שני לאוין ששניהם כוללים כל השרצים כולם ואין באחד מהן שום תוספת על האמור בשני. וגם הרמב"ם (בסה"מ לאוין קע"ט) כתב דלאו דאל תשקצו כולל כל השרצים שרץ העוף ושרץ המים ושרץ הארץ עיי"ש. וכ"כ בחבורו הגדול (בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות הי"ב) עיי"ש. מיהו נראה דבלאו דאל תשקצו ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דלא משום איסור אכילה הוא. אלא הוא אזהרה שלא לאכול כל דבר המאוס שנפשו קצה בו. אע"פ שאין בו איסור אכילה כלל. וכדמשמע פשטא דסוגי' (דפ"ג דמכות ט"ז ע"ב). דבתר ההיא דאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבעה נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש. דבכל אחד יש בו מלקות מלאו זה דלא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ וגו' כדפרש"י שם. וכן פירשו כל הגאונים ז"ל כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם. אמרינן התם עלה אר"ב ב"א האי מאן דשתי בקרנא דאומנא קא עבר משום בל תשקצו. אר"א המשהה נקביו עובר משום לא תשקצו עיי"ש. משמע להדיא דאזהרת לא תשקצו דקאמר אביי דלקי עלה בהנך שרצים לא משום איסור אכילה הוא. אלא משום דמאיסי ונפשו של אדם קצה בהן. והוא דבר הלמד מענינו. וכבר כתב הריטב"א ז"ל שם בשם הרמ"ה ז"ל דמדאורייתא קא עבר בלא תשקצו במשהה נקביו ושותה בקרנא דאומנא. וכן כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' קנ"א) וז"ל הזהירה תורה (בפרשת שמיני) אל תשקצו את נפשותיכם. פי' אל תמאסו עצמכם אל תאכלו במאוס ושקוץ דאמר רב ביבי בר"פ הלוקין האי מאן דשתי בקרנא דאומנא עבר משום לא תשקצו את נפשותיכם. ואמר נמי בשבת (פרק ר"ע) ר"כ הוה קאים קמי' דרב והוה קא מעבר שושיבא אפומי'. פי' חגב חי טהור. א"ל שקלי' דלא לימרו מיכל קא אכיל לי' וקעבר משום אל תשקצו את נפשותיכם. פי' באוכל דבר חי וכו'. למדנו שהזהיר הבורא לישראל שלא ימאיסו עצמן לא באכילתן ולא בענינם כי אם ינהגו עצמן בקדושה וכבוד וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דס"ל דאזהרה זו לא משום איסור אכילה נגע בה אלא משום מיאוס. ואפי' שרצים טהורים המותרים באכילה בכלל אזהרה זו שלא יאכלם בענין מאוס שהנפש תקוץ בו כמו חגב חי טהור:

וראי' זו שהביא הרא"ם ז"ל מסו"פ ר"ע ראי' מוכרחת היא. דבמתניתין תנן התם המוציא חגב חי טהור כל שהו וכו' ר' יהודה אומר אף המוציא חגב חי טמא כל שהו שמצניעין אותו לקטן לשחוק בו. ואמרינן עלה בגמרא. ות"ק סבר לא. מאי טעמא דילמא אכיל לי'. ופרכינן אי הכי טהור נמי. דהא רב כהנא וכו'. עיי"ש ואם איתא דליכא אלא איסור דרבנן באכילתו. לא פריך מידי. דלא מיבעיא להסוברים דכל איסורין דדבריהם מאכילין לקטן בידים. אלא אפי' להסוברין דלא ספינן להו אפי' איסורין דרבנן. היינו דוקא למיספי להו להאכילן בידים. אבל כאן דמיירי דלא קיהיב לי' אלא כדי לשחוק בו מנ"ל לומר דאסור משום חששא בעלמא דילמא אתי למיכלי' דפריך בפשיטות כ"כ אי הכי טהור נמי דהא ר"כ וכו'. ומאי ענין רב כהנא שהוא גדול. והיכי מייתי מיני' ראי' לקטן. ובפרט ר"כ דגברא רבה הוא ואיכא למיחש טפי דלא לימרו ואיכא חלול השם בדבר. אלא ודאי פשיטא לי' דאיסור לאו דאורייתא הוא. ואם לא הי' בו אלא איסור דרבנן לא הו"ל למיחש אפי' בדרב כהנא דלא לימרו מיכל קאכיל לי'. ולזה פריך שפיר. דבאיסור לאו דאורייתא ליכא לחלק בין גדול לקטן. וכן מבואר דעת הסמ"ק (סי' פ') דאין אזהרה זו אלא משום מיאוס ומפרש שם עיקר ענין אזהרה זו לענין זה. שכתב שם וז"ל שלא להשהות נקביו. כדדרשינן מנין למשהה נקביו שעובר בלא תעשה שנאמר ולא תשקצו את נפשותיכם ובכלל זה שלא יאכל דבר מאוס עכ"ל עיי"ש. ונראה דאפי' להסוברין דבמשהה נקביו ושותה בקרנא דאומנא ליכא אלא איסורא דרבנן כמש"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. מ"מ מדמייתי לה בסוגיא דמכות שם עלה דאביי ומפסיק בה בין דיני השרצים. משמע ודאי דעיקר אזהרה דלא תשקצו אינו אלא משום מיאוס. ואפי' בשרצים טהורים איכא לאו זה. אלא דהסוברים דמשהה נקביו וכיו"ב לא מיתסר אלא מדרבנן. היינו משום דס"ל דאין לנו מדאורייתא אלא מיאוס דמיירי בי' קרא. דהיינו אכילת שרצים. ואפי' טהורים בענין דאיכא מיאוס. ולא שאר עניני מיאוס. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קע"ט) דעיקר האזהרה אינו אלא משום מיאוס לבד. וגם ההיא דמשהה נקביו ושותה בקרנא דאומנא. ס"ל דמדאורייתא הוא אלא שאין לוקין מטעם שביאר שם. וז"ל והנה אמרו ג"כ המשהה נקביו עובר משום בל תשקצו וכו'. והוא ההיקש שבאכילת הדברים הנמאסים ושתיית הדברים המגונים שירחיקם האדם שיהא מוזהר ממנו אבל אינו חייב מלקות עליו. בעבור כי פשטי' דקרא הוא בשרץ לבד. אבל נכהו על זה מכות מרדות עכ"ל עיי"ש. ומבואר דמילקא הוא דלא לקי משום דפשטי' דקרא לא כתיב אלא בשרץ. אבל מ"מ איסורא דאורייתא אית בה. וכן דבריו (שבפי"ז מהלכות מאכלות אסורות ה"ל) מטין כן. מדכתב שם שכל דברים אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם. ומש"כ

שם בריש דבריו אסרו חכמים מאכלות ומשקין וכו' עיי"ש. היינו רק לומר שלא מצינו איסורים אלו אלא בדברי חז"ל ולא נתפרשו בקרא. אבל ודאי מדאורייתא נאסרו משום שדרשו כן מקרא דלא תשקצו וכבר נסתפק מרן בב"י (יו"ד סי' קט"ז) בכוונת הרמב"ם ז"ל בזה. וכתב דאפשר דמדאורייתא הוא עיי"ש. וכן נקטו הפרישה והט"ז שם עיי"ש. ודברי המל"מ (סוף הלכות מאכלות אסורות) אין להם יסוד עיי"ש ואין להאריך:

ומעתה לפ"ז נראה דאע"פ שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. מ"מ שפיר מנה לעיל לאוין דשרץ העוף ושרץ הארץ. משום דלאו זה דאל תשקצו את נפשותיכם וגו' כיון דלא הזהיר הכתוב אלא משום מיאוס. א"כ כל שהוא אוכל שלא בדרך מיאוס. כגון בתערובות דברים אחרים וכיו"ב. בענין שאינו מאוס שאינו ניכר. ליתא לאזהרה זו וכ"כ בחינוך (מצוה תע"ב) ע"ש, ובהכי ניחא לי מ"ש בתשו' הגאו' המכונות שערי תשובה (סי' י') וכ"כ בתשו' הרי"ף (סי' ש"ה) וז"ל שאלה היאך הדין באלו השרצים כגון תולעת או זבוב ונמלה שנפלו בקדרה. היאך הדין בהם. כמש"כ כל איסורין שבתורה בששים. או אין אומר רק בשנפלו בצונן. אבל נפלו בחמין בכלי שני וכ"ש בכלי ראשון אפשר שיפסק אותו זבוב ויכנס בתוך התבשיל או יאכל נמלה. וכבר אמרו האוכל נמלה לוקה חמש. תשובה מי שמצא אחד מן השרצים בקדרה וכו' עכ"ל עיי"ש. ואינו מובן לכאורה למה תלו השאלה במה שאמרו האוכל נמלה לוקה חמש. מאי נפקא לן מינה בזה. הרי פשיטא דנמלה היא מן השרצים האסורים מדאורייתא. ומה לי אם אסור מדאורייתא מלאו אחד ואינו לוקה עלי' אלא אחת או שלוקה חמשה הרי אנן לענין לאסור התערובות באכילה קיימינן. ובין כך בין כך יש בו לדון לאיסור או להיתר. ועל זה היתה השאלה אבל לפמש"כ הדברים מדוקדקים. דמשום שהי' מקום לומר דאיסור הנמלה אינו אלא מלאו דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. וא"כ אין מקום לאיסור זה אלא בעינא. דמאיס. אבל בתערובות דלא מאיס. שהרי אינו ניכר בתבשיל. הי' מקום לומר דליכא איסורא. וא"כ אין מקום לשאלה זו כלל. ולזה קאמר שכבר אמרו האוכל נמלה לוקה חמש. וא"כ מלבד לאו דאל תשקצו אית בה עוד ארבעה לאוין אחרים דהוי"ל משום איסור המאכל מצד עצמו. ולא משום מיאוס בלבד. וא"כ ודאי יש מקום לאיסור אפי' בתוך התערובות. אע"ג דלא מאיס ואינו ניכר כלל:

איברא דלפי שיטת הרא"ה ז"ל בבדק הבית (בבית התערובות סוף שער ראשון) דכל השרצים שאסרה תורה דוקא שרץ המושבח. אבל שרצים המאוסים מעיקרן. כעכברא דביתא וזבובין ויתושין. אינן בכלל האיסור ומותרין כנבלה המוסרחת. שאין לך דבר פגום אסור. ומאי דאמרינן אכל פוטיתא לוקה ארבעה נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש.

סימנא מילתא בעלמא הוא אי איכא דכוותייהו דלא מאיסי עיי"ש בדבריו. לפ"ז ודאי עכצ"ל דגם לאו דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. משום איסור אכילה מצד עצמו הוא. ודוקא במשובחין ולא מאיסי. אבל מאיסי שרי כנבלה הסרוחה מעיקרא. דהא פוטיתא ונמלה וצרעה גם משום לאו זה דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ וגו' אתינן עלייהו. דבהדי לאו זה הוא דאיכא בפוטיתא ארבע ובנמלה חמש ובצרעה שש. ואפי' הכי ס"ל להרא"ה ז"ל דדוקא במשובחין דלא מאיסי. אבל מאיסי לא אסרה תורה כלל. והרי הן מותרין. גופן וצירן ורוטבן. ובפוטיתא ונמלה וצרעה ליכא שום איסורא. ולאו דוקא נקטינהו. אלא לסימנא בעלמא אי איכא משובחין דכוותייהו. אלא דכבר מחי עלה הרשב"א ז"ל (במשמרת הבית שם) מאה עוכלי בעוכלא. ודחה שיטה זו בשתי ידים מכמה ראיות מוכרחות עיי"ש בדבריו ז"ל. וחוץ מזה אני תמה לשיטה זו. דנהי דאיכא למימר דמאי דאמרינן (בפ"ג דמכות) דהמשהה נקביו והשותה בקרנא דאומנא עובר משום אל תשקצו. ס"ל להרא"ה ז"ל דאסמכתא בעלמא הוא ואינו אלא מדבריהם מ"מ הדבר תמוה אפי' דרך אסמכתא היכי שייך למיגמר מהתם לשיטת הרא"ה ז"ל. כיון דמדאורייתא לא הזהיר הכתוב אלא דוקא על המשובחין. אבל אותן דמאיסי והנפש קצה בהן. לא אסרה תורה כלל. ומותרין באכילה צירן ורוטבן ואפי' גופן. הרי דלפום משמעותי' דהך קרא המיאוס גורם היתר. והשבח הוא שאסר הכתיב. והיכי נייתי מהך קרא אפי' דרך אסמכתא ראי' לאיסור דבר המאוס. ועי' בריטב"א (פרק בתרא דע"ז ס"ח ע"ב) שהביא ג"כ שיטה זו של הרא"ה ז"ל בשם אחד מן הגדולים. ודחאה בפשיטות עיי"ש. וכן מתבאר מכל שאר ראשונים ז"ל ואין להאריך. ובודאי שכן מוכח לשיטת הרא"ם ז"ל וסייעתו דלאו דאל תשקצו איתי' אפי' בחגבים טהורים כדמאיסי. וא"כ ממילא מבואר דאפי' חגבים טמאים בגוונא דלא מאיסי ליכא בהו לאו זה. דלא באה אזהרה זו אלא על המאוס. לא שנא טמא ולא שנא טהור. ומהאי טעמא שותה בקרנא דאומנא ומשהה נקביו עובר בלאו זה. אע"ג דלית בהו שום צד איסור אלא המיאוס לחוד. וא"כ ודאי מוכרח דמאי דנקט אביי פוטיתא ונמלה וצרעה. דוקא הוא בהני דמאיסי. דאילו שרצים המשובחין ודאי לית בהו מלקות משום לאו דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ:

והשתא א"כ נראה דזו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולהכי אע"ג דמנה לאו דאל תשקצו. מ"מ שפיר מנה ג"כ לאו דשרץ העוף ודשרץ הארץ. דאיסורן מצד אכילה מצד עצמה היא. ולא שנא מאיסי ולא שנא לא מאיסי. לא שנא גוונא דניכר המיאוס לא שנא אינו ניכר. ומ"מ דוקא בשרצים הטמאים נוהגין לאוין אלו. אבל לאו דאל תשקצו את

נפשתיכם איתא אפי' בטהורים. ודוקא בדמאיסי. ולא ראי זה כראי אלו. ולזה באים כולן במנין אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ועפ"ז תתבאר לנו עומק כוונת בעל אזהרות אתה הנחלת. שבתחלה מנה מצוה לאכול מנתר. וע"כ כוונתו בזה למנות מצות עשה דחגבים טהורים דכתיב אך את זה תאכלו וגו' אשר לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ. וכדרך שמנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קנ"א) וכמשכ"ל. וא"כ הדבר תמוה מה שחזר ומנה אח"כ חגבים טמאים וחגבים טהורים. דלכאורה חגבים טמאים שכתב כוונתו ללאו דשרץ העוף. וכלשון רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. וחגבים טהורים שמנה. היינו עשה דשרץ העוף הטהור. וזה תימא שהרי כבר מנה לעיל עשה זו. אבל לפי מה שביארנו דבריו נכונים היטב. דאין כוונתו כאן אלא למנות הלאו דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. ורמז בזה לסוגיא דשבת (סו"פ רבי עקיבא) דמבואר שם דבין חגבים טמאים ובין חגבים טהורים בכלל אזהרה זו כמו שנתבאר לעיל. וזהו שכתב שם כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע. וכוונתו בזה בכל הולך על גחון ללאו דשרץ הארץ. וכל הולך על ארבע היינו לאו דשרץ העוף. דגם בדידי' כתיב הולך על ארבע (בפרשת שמיני) ושוב כתב חגבים טמאים וחגבים טהורים. והיינו לאו דאל תשקצו כמו שנתבאר. שעדיין לא מנה שם לאו זה עיי"ש. והנה הרמב"ן ז"ל לא מנה לאו זה דאל תשקצו. ומשום דס"ל דהו"ל כלאו כפול. דמש"כ הרמב"ם ז"ל שיש בו אזהרה לשרץ המים שלא שמענו אזהרתו ממקום אחר. השיג עליו הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) וכתב דשבוש הוא משום שהוא בכלל אזהרת דגים טמאים. כי כל המינים שבימים כדגים ושאר המיני' נקראי' כולם שרץ המים. כדכתיב מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים וגו' מבשרם לא תאכלו. עיי"ש שהאריך בזה. ולזה מסיק (בסוף הלאוין) שלא למנות לאו זה עיי"ש. ואף דאכתי ראוי למנותו לאזהרה לשיקוץ בדברים המאוסים אע"פ שאין בהם צד איסור. וכדביארנו לדעת רבינו הגאון ז"ל. מ"מ כבר ביאר הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ע"ב) אליבא דהרמב"ן ז"ל שטעמו משום דס"ל דמה שאמרו בגמרא המשהה נקביו והשותה בקרנא דאומנא עובר משום בל תשקצו אינו אלא אסמכתא מדבריהם. וגם הרשב"ץ ז"ל שם החליט כן. וכתב שכן כתב בפירוש הרמב"ם ז"ל עיי"ש. אבל אין דעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו כן. אלא כמו שביארנו. וטעמו ונימוקו עמו. וגם מש"כ הרשב"ץ ז"ל בשם הרמב"ם ז"ל כבר נתבאר דאדרבה מדברי הרמב"ם איפכא משמע ואין להאריך בזה יותר. וגם הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו לאו דלא תשקצו:

ולענין שלשה לאוין האמורים בשרץ הארץ החליט גם הרמב"ן ז"ל (סוף מנין הלאוין) שלא למנות אלא לאו אחד מהן. ולא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו כולן. וזהו בעיקר

הדבר כדעת רבינו הגאון ז"ל שלא מנה ג"כ בשרץ הארץ אלא לאו אחד. אלא דהרמב"ן לא מנה אלא לאו דכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל. וטעמו מבואר בשורש תשיעי והסכים עמו הרשב"ץ ז"ל וביאר טעמו (במנין הלאוין סי' ע"ב) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה אלא לאו דלא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. ולשיטתו אזיל כמו שביארנו. והנה בזה יש עוד לאו אחד (בפרשת קדושים) דכתיב ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא. ולדעת רש"י (בר"פ בכל מערבין) ובשאר דוכתי אתי להזהיר על בהמה וחיה ועוף גדולים. ולדעת התוס' שם בא להזהיר על שמונה שרצים. כדררשינן במעילה (פרק קדשי מזבח) דבמובדלין דיבר הכתוב כדכתיב אשר הבדלתי לכם לטמא עיי"ש. אבל כל מוני המצות לא מנאוהו. זולת בעל אזהרות אתה הנחלת שמנה לאו זה. וזו היא כוונתו במש"כ שם ובהמה טמאה המובדלת לטמא עיי"ש. ודבריו מטין כדעת רש"י ז"ל. אבל כל שאר מוני המצות לא מנאוהו. ואפשר לומר דהיינו משום שחשבוהו ללאו כפול. שכבר מנו בלא"ה לאו בבהמה וחיה טמאה ובעוף טמא. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין זה מספיק לכאורה. דבכל כיו"ב דרכו למנות הלאו הכללי ומניח הפרטי. וא"כ כאן הו"ל למנות לאו זה שכולל בהמה וחיה ועוף. ושוב לא הי' לו למנות שני הלאוין דבהמה וחיה הטמאים ודעוף הטמא שמנה לעיל. אמנם זה ליתא. דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל הנפרטים בלאו אחד דרכו למנות כל פרט ופרט בפ"ע. וא"כ כאן אף אם הי' מונה לאו זה. ג"כ הי' לו למנות לאו בבהמה טמאה בפ"ע ובעוף טמא בפ"ע. והרי כבר מנה לאו בבהמה וחיה ולאו בעוף. ואין זה אלא כאחד משאר לאוין הכפולין שאין באין במנין. וגם למש"כ התוס' ושאר ראשונים ז"ל דבכל אשר תרמוש האדמה דכתיב בהאי קרא בא להזהיר על שמונה שרצים כמשכ"ל. ג"כ אין למנותו משום זה. שהרי כבר מנה לאו בשרץ הארץ שכולל כל השרצים כולם. ובלא"ה כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) דלאו זה הו"ל כאחד מן הלאוין הכוללין את כל התורה כולה שלא באו אלא לזירוז במצות וחזוק בהן ואין נמנין במנין הלאוין עיי"ש בדבריו ז"ל:

וע"פ דברינו ניחא שפיר דברי הסמ"ג (לאוין קל"ב) שמנה לאו דלא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. ודבריו תמוהים מאוד לכאורה שנמשך בזה אחר דברי הרמב"ם שמנה לאו זה לאזהרה לשרץ המים דס"ל שאינה בכלל אזהרת דג טמא כמשכ"ל. אבל הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דמפרש מאי דאמר אביי(בפ"ג דמכות) ושאר דוכתי דהאוכל פוטיתא לוקה ארבע משום שהוא שרץ המים ושרץ העוף ושרץ הארץ ועוף טמא. ובכל אחד יש אזהרת לאו בפ"ע. כשיטתו בסה"מ (לאוין קע"ט. ובפ"ב

מהלכות מאכלות אסורות). אבל הסמ"ג דמפרש שם לקמן (בלאו זה גופי') ככל שאר ראשונים דפוטיתא הוא שרץ המים בלבד. ולוקה ארבע משום שיש בו ארבעה לאוין. דשני לאוין כתובים בשרץ המים. אחד בת"כ ואחד במשנה תורה. ושני לאוין כוללים כל השרצים. לא תשקצו ולא תטמאו כדפירש"י. א"כ עכצ"ל דשרץ המים בכלל אזהרת דג טמא הוא. כמש"כ הרמב"ן ז"ל. דהא הלאו דכתיב במשנה תורה. בדג טמא הוא דכתיב. ולא נזכר בו שרץ כלל. ואם פוטיתא הוא דג ממש. א"כ אינו בכלל לאוי דלא תשקצו ולא תטמאו דבשרץ כתיבי. ולא נזכר בהו דג. וליכא ארבעה לאוין. וע"כ ס"ל דשרץ המים ודג טמא היינו הך. וא"כ כיון שכבר מנה לעיל (לאוין קכ"ט) לאו דדג טמא שוב לא הי' לו למנות לאו דלא תשקצו. והדברים סותרין זא"ז. וכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל והניחוה בתימא. אבל לפי מה שנתבאר נראה בפשיטות שלא חשש הסמ"ג מלימשך בזה אחר הרמב"ם ז"ל אע"ג דלא ס"ל כשיטתו. משום דבלא"ה איצטריך לאו זה לאזהרה לדברים המאוסים. אע"פ שאין בהם איסור מצד עצמן. וכמש"כ הסמ"ג (לאוין קמ"ח) עיי"ש היטב. דמשמע מדבריו דס"ל דשותה בקרנא דאומנא ומשהה נקביו עובר מדאורייתא בלאו זה דלא תשקצו. וא"כ הסמ"ג לטעמי' אזיל ושפיר בא לאו זה במנין. כדעת הרמב"ם ז"ל ולא מטעמי'. וזה מוכרח לדעת הסמ"ג. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי בדברי הסמ"ג כידוע. ולענין שאר הלאוין שבשרץ הארץ. דעת הסמ"ג כהרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שאינו מונה אלא לאו דכלהשרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל בלבד. ושני לאוין האחרים לא מנה עיי"ש. אבל כבר ביארנו בזה שיטת רבינו הגאון ז"ל ואין להאריך יותר:

ואמנם מה שמנה כאן רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תטמאו בהם ונטמתם בם. ודאי הדבר תמוה מאוד. דהרי לאו זה הוא אזהרה לאכילת כל מיני השרצים. כמבואר (בסוגיא דר"פ בכל מערבין) לפירש"י שם. וזהו פי' השאילתות והבה"ג וכל הגאונים ז"ל. כמש"כ הרמב"ן ז"ל. וכן פי' רבינו חננאל ז"ל (בפסחים כ"ד ע"א) והר"א אב"ד ז"ל באשכול (ח"ג סוף הלכות טריפות) ובערוך (ערך פטתא) ובסמ"ג (לאוין קל"ב) ובארחות חיים (ח"ב הלכות מאכלות אסורות סי' ל"ט) והריטב"א (בעירובין שם) והרי"ף (סוף פרק אלו טרפות) והרא"ש והר"ן שם. וא"כ אחר שמנה לאו זה שכולל כל מיני השרצים הטמאים לא הי' לו למנות שני הלאוין דשרץ העוף ושרץ הארץ. וגם לאו דדג טמא שהוא בכלל שרץ הים. לא הי' לו למנותו לפי שיטתו. וגם כל מוני המצות כולם לא מנו לאו זה. והרמב"ם ז"ל (בשורש חמישי) כתב דהך קרא אינו אלא נתינת טעם לאיסור כל המינים שהזהיר הכתוב עליהן בההיא פרשה. ואין בו אזהרת לאו כלל עיי"ש בדבריו. ולשיטתו

אזיל שיש לו שיטה אחרת בסוגיא דר"פ בכל מערבין כמש"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין קע"ט. ובפ"ב מהל' מאכלות אסורות) עיי"ש. אבל להשאילתות והבה"ג וכל הגאונים והראשונים ז"ל לאו גמור הוא. ולוקין עליו בכל מיני השרצים. כמבואר שם לפי פירושם. ומ"מ לא מנאוהו הבה"ג וכל סייעתו ז"ל במנין הלאוין שלהם. משום שאין בו שום איסור נוסף על מה שכבר מבואר בשאר הלאוין שנמנו כבר. וליכא נפק"מ בלאו זה אלא לענין מלקות. שילקה גם משום לאו זה בכל מיני השרצים. כדאמרינן התם אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צירעה לוקה שש. כמו שפירשו הראשונים ז"ל. ואין זה ענין למנין המצות. ואינו אלא כאחד משאר הלאוין הכפולין בתורה שאינם באין במנין הלאוין לכ"ע. וגם רבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות לא מנה לאו זה כמו שאר מוני המצות. ובדבור לא תחמוד מנה כל לאוין אלו דבהמה וחיה טמאה ודגים טמאים ועוף טמא ושרץ העוף ושרץ הארץ. וגם נמשך שם אחר הבה"ג למנות אזהרת חגבים טמאים בפ"ע מלבד מה שמנה אזהרת שרץ העוף עיי"ש. אבל לא מנה שם לא לאו דאל תשקצו ולא לאו דלא תטמאו בהם. ומבואר דכאן חזר בו. ומנה שרץ העוף וחגבים טמאים בלאו אחד. וזה ודאי נכון ומוכרח כמו שנתבאר לעיל דדברי הבה"ג בזה תמוהים. וגם מנה לאו דאל תשקצו שלא מנה שם. וזה נכון כמו שביארנו לעיל. אבל מה שחזר בו כאן ומנה לאו דלא תטמאו בהם. הוא דבר מפליא ומתמיה מאוד לכאורה. דדבריו שם לכאורה מוכרחים. וכן דעת כל מוני המצות כולם שלא למנות לאו זה מטעם שנתבאר. ומה ראה שחזר בו כאן לנטות מדרך כל מוני המצות ולמנותו. וגם לשונו תמוה מאוד. שאם דעתו כאן למנותו ע"פ סוגיא דר"פ בכל מערבין ופ"ג דמכות שהוא אזהרת לאו לאכילת שרצים טמאים. ולוקין עליו באכילת אחד ממיני השרצים. א"כ מהו זה שכתב ולא יטמאו בם כבודם. דמשמע דלא אכילה היא האיסור שהזהיר עליו הכתוב בלאו זה. אלא הטומאה מצד עצמה. ואינו מובן איזו טומאה יש כאן. ואם השיקוץ והניבול באכילה כזו קרי טומאה. הרי כבר מנה לאו דלא תשקצו לענין זה וכמו שנתבאר. וא"כ מאי ענין טומאת כבודם שכתב באזהרה זו:

והנראה בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה ע"פ מאי דאמרינן (בפרק בתרא דיומא פ' ע"ב) מתקיף לה רבא כזית בכדי אכילת פרס. חצי פרס בכדי אכילת פרס. א"ל ר"פ הנח לטומאת גוויי' דלאו דאורייתא היא. ופירש"י וז"ל חצי פרס ששיעורו לפסול את הגוויי' לאוכל אוכלין טמאין חצי פרס נפסל גופו מלאכול בתרומה. ושיעור גדול הוא כשתי ביצים שוחקות. כדאמרינן בעירובין. ואף בו משערינן שהיית צירופו בכדי אכילת פרס ותו לא. כיון דשיעורא רבה הוא בטפי מהכי ליצטרף. הנח לטומאת גוויי' דלאו דאורייתא

ואקילו בה רבנן עכ"ל. ופרכינן התם עלה ומי אמר ר"פ הכי והכתיב ולא תטמאו בהם ונטמתם בם. ואמר ר"פ מכאן שטומאת גוויי' דאורייתא. ומשני מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ופירש"י וז"ל ולא תטמאו בהם גבי אכילה כתיב אל תשקצו את נפשותיכם. דהיינו אכילה. ולא תטמאו בהם. לא זו היא אזהרת טומאה. שהרי אין ישראל מוזהרין מליטמא. דכתיב אמור אל הכהנים וגו'. כהנים מוזהרין ואין ישראל מוזהרין. אלא אזהרת אכילתן. וכתיב ונטמתם בם משמע שע"י אכילתן תטמאו. מכאן לטומאת גווי' ע"י אוכלין טמאין דאורייתא. ומשני מדרבנן. דקרא לאו לטומאה אתי שאין לך דבר מטמא אדם ע"י אכילה אלא נבלת עוף טהור. וקרא אסמכתא בעלמא. ועיקר קרא דרשינן (בפרק אמר להם הממונה) אדם מטמא עצמו מעט מטמאין אותו הרבה עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדברי רש"י אלו דס"ל דגם למאי דס"ד מעיקרא דטומאת גווי' מדאורייתא ממש הוא. היינו רק לענין שנטמא גופו ע"י אכילת אוכלין טמאין מדאורייתא. אבל לא לענין שיהא מוזהר באזהרת לאו דולא תטמאו בהם שלא לטמא את גופו באכילתן ואם עבר וטימא את גופו באכילתן יהא עובר בלאו זה מדאורייתא. ולכאורה קשה לפ"ז. דלפי מאי דס"ל מעיקרא דטומאת גווי' למיפסל גופי' מדאורייתא הוא. א"כ הא דכתב קרא בנבלת עוף טהור שמטמא אדם בבית הבליעה. למה לי קרא. ותיפוק לי' דמידי דהוי אשאר אוכלין טמאין שמטמאין את האדם באכילתן. מיהו לזה אפשר לומר דנבלת עוף טהור איצטריך לאשמעינן הא גופא שהיא מטמא מיהת בבית הבליעה. אע"פ שאין לה שום טומאה אחרת בחוץ. ואי לאו דגלי קרא בהדיא ודאי הי' ראוי לומר דכיון שאין לה טומאה בחוץ. כ"ש שאין לה טומאה בבית הבליעה. דהו"ל טומאת בית הסתרים. ואיכא למ"ד דהו"ל טומאה בלועה דבעלמא אפי' במשא לא מטמא. כדאמרינן בנדה (פרק יוצא דופן מ"ב ע"ב) עיי"ש. ומה"ט אמרינן בזבחים (פרק חטאת העוף ע' ע"א) דטומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה חידוש היא עיי"ש:

אלא דקשה דא"כ לענין מאי מיעט רחמנא נבלת עוף טמא ונבלת בהמה. כדתניא בספרא (פרשת שמיני) ומייתי לה בזבחים (שם ס"ט ע"ב) ובחולין (פרק גיד הנשה ק' ע"ב) ובנדה שם עיי"ש. דהרי ודאי לא גרע משאר אוכלין טמאין שפוסלין הגוף מדאורייתא. אם איתא דטומאת גווי' דאורייתא היא. מיהו גם זה לק"מ. דאע"ג דודאי לענין פסול גווי' לא גרעי נבלת עוף טמא ונבלת בהמה משאר אוכלין טמאין. מ"מ נפק"מ לענין שלא יהיו מטמאין כנבלת עוף טהור טומאה חמורה לטמא אדם לטמא בגדים. דדין זה ליתא אלא בנבלת עוף טהור דוקא. ולא בשאר אוכלין טמאין. דנהי דבאכילתן נפסל גופו מלאכול תרומה וקדשים אבל בגדים לא מטמא. ואפי' אוכלין לא מטמא מדאורייתא ואין בה

אלא פסול גופו עד שיטבול. ועוד נפק"מ דנבלת עוף טהור שיעורה בכזית. אבל אוכלין טמאין לא פסלי אלא בכחצי פרס. דהיינו כשני ביצים. איברא דעיקר מה שפירש"י ז"ל דאפי' למאי דס"ל מעיקרא דטומאת גוויי' דאורייתא. מ"מ ליכא אזהרה על פסול גופו ולא קאי לאו דלא תטמאו בהם אלא על אכילת שרצים בלבד. ולא על פסול הגוף. ולא קאמר קרא ונטמתם בם אלא שנטמא גופו באכילת אוכלין טמאין שלא לאכול תרומה וקדשים. אבל איסור ליכא אפי' לכתחילה למיפסל גופו. הנה דבריו ז"ל סותרים למה שפירש"י גופי' (בפ"ב דחולין ל"ה ע"א) בד"ה דליכא כזית וכו'. שכתב וז"ל וקשה לי מ"מ היכי ספינן לי' מידי דפסיל לגופי' לתרומה. והא מוזהר הוא מלפסול את גופו. דאמרינן (בפרק בתרא דיומא) לא תטמאו בהם ונטמתם בם מכאן לטומאת גוויי' דאורייתא. ואפי' למ"ד דרבנן איסורא מיהא איכא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דהתם פסיקא לי' לרש"י איפכא. דעיקר אזהרה דהך קרא למ"ד טומאת גוויי' דאורייתא היינו לענין שלא לפסול גופו באכילת אוכלין טמאין. וכבר הרגיש הר"ב מל"מ (סוף הלכות טומאת אוכלין) בסתירת דברי רש"י אלו עיי"ש. והנה התוס' בחולין (שם לעיל ל"ד ע"ב) בד"ה והשלישי וכו' הביאו דברי רש"י שם וכתבו וז"ל ומה שהקשה דמ"מ היכי שרי לפסול גופו האמר (בפרק בתרא דיומא) לא תטמאו בהם ונטמתם בם מכאן לטומאת גוויי' מן התורה. נראה דמהתם לא ילפינן איסור לפסול גופו. שהרי אפי' כהנים אמרינן (בפ"ק דר"ה) דמותרים ליגע בשרץ ובנבלה. ולא דרשינן מההוא קרא אלא דאם אכל אוכלין טמאים נפסל גופו מלאכול תרומה וטהרות. וכן בפרק אמרו לו דאמר התירו לה למעוברת לאכול אוכלין טמאים פחות מכשיעור מפני הסכנה דמשמע דוקא פחות מכשיעור ומפני הסכנה דוקא. היינו נמי כשבאה לאכול בתר הכי תרומה וטהרות וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן ג"כ דברי הר"ש משאנץ ז"ל (בפ"ב דטהרות מ"ג) עיי"ש בדבריו. וכן הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל הקשו שם על פירש"י בזה עיי"ש בדבריהם ז"ל. ולענ"ד דבריהם תמוהים בעיני דמה שהביאו ראי' מפ"ק דר"ה דאפי' כהנים מותרים ליגע בשרץ ובנבלה. והכריחו מזר דע"כ לא ילפינן מקרא דלא תטמאו בהם אזהרת איסור שלא לפסול גופו. לענ"ד אינני רואה שום רמיזא לזה כלל ואדרבה משם איפכא מוכח. דע"כ כוונתם למאי דתניא (בפ"ק דר"ה ט"ז ע"ב). ובנבלתם לא תגעו יכול ישראל מוזהרין על מגע נבלות ת"ל אמור אל הכהנים בני אהרן וגו'. בני אהרן מוזהרים ואין בני ישראל מוזהרין. וק"ו ומה טומאת מת חמורה כהנים מוזהרין ואין ישראל מוזהרין טומאת נבלה קלה לא כ"ש. ומה ת"ל ובנבלתם לא תגעו ברגל עיי"ש. ובברייתא זו איתא נמי בספרא (פרשת שמיני פ"ד) עיי"ש. ואמנם מפשטות לישנא דברייתא ודאי משמע דהכי קאמר. ומה טומאת מת החמורה כהנים מוזהרים ולא

ישראל. טומאת נבלה הקלה לא כ"ש דכהנים הוא דמוזהרים ולא ישראל. וא"כ מתבאר מההיא דהתם דכהנים מוזהרים אף על טומאת נבלה. וגם מוכרח כן לכאורה מדלא יליף לה בברייתא מק"ו היותר פשוט. ומה כהנים לא הוזהרו על טומאת שרץ ונבלה אלא על טומאת מת בלבד. כ"ש ישראל שלא הוזהרו על טומאת שרץ ונבלה. דפשיטא דכהנים לא גריעא קדושתן מישראל. אלא ודאי משמע לכאורה דבאמת כהנים מוזהרים גם על מגע שרץ ונבלה. ולהכי לא מצי תנא דברייתא להוכיח אלא בק"ו מטומאת מת החמורה לטומאת נבלה הקלה. דאם על טומאת מת החמורה לא הוזהרו ישראל כ"ש שלא הוזהרו על טומאה קלה דשרץ ונבלה:

איברא דלכאורה בלא"ה קשה לפמש"כ בתוס' עה"ת (פרשת ראה) וז"ל ובנבלתם לא תגעו אם מתו מיתת עצמן לא תגע בהן כדי לאוכלן. כמו בכל קודש לא תגע אמרינן במס' מכות שהוא אזהרה לאוכל ואפקי' רחמנא בלשון נגיעה ליתן שיעור לנוגע כאוכל. והכא נמי אפקי' לאכילה בלשון נגיעה. וכפל המלה לא תאכלו ולא תגעו. חדא מילתא היא. דאי נוגע ממש קאמר אכילה למה כתיבא. אם על הנגיעה הזהיר על האכילה לא כ"ש. ומיהו רבותינו אמרו דבנגיעה ממש קאמר. ואזהרה לישראל ברגל עכ"ל עיי"ש. וכדברים אלו כתב ג"כ בחזקוני שם עיי"ש. ומעתה לפ"ז לכאורה קשה בהך ברייתא דפ"ק דר"ה שם למה לו למידרש ק"ו מטומאת מת לטומאת נבלה. טפי הו"ל להוכיח כן מגופי' דקרא דהכא בדוכתי'. דע"כ ליכא למימר דקרא להזהיר על מגע נבלה אתי. דא"כ איסור אכילה למה לי דכתב רחמנא אם על הנגיעה הזהיר על האכילה לא כ"ש. והכא ליכא למימר דקרא דנגועה אתי לומר דשיעור נגיעה כאכילה דהיינו בכזית. משום דהך מילתא מקרא אחרינא נפק"ל (בפ"ג דנדה מ"ב ע"ב) ובספרא (פרשת שמיני פי"א) עיי"ש. ומיהו אי מהא לא תקשה משום דבלא"ה עיקר דברי התוס' והחזקוני שם תמוהים טובא דאיזה ק"ו איכא למילף לאכילה מנגיעה. דאפשר שפיר לומר דעל הנגיעה דוקא הזהירה תורה כדי שלא לטמאות גופו. אבל אכילה שאין גופו נטמא על ידה למאי דאמרינן דטומאת גווי' לאו דאורייתא. הי' אפשר לומר דשרי אי לאו דגלי קרא בהדיא. ומשכחת לה שפיר אכילה בלא נגיעה. כגון שתחב לו חבירו בבית הבליעה. ועי' בפירש"י (פרשת אמור) וברא"ם ז"ל ושאר אחרונים שם עיי"ש היטב. וגם בסוגיא דמכות (י"ד ע"ב) מבואר בהדיא דאע"ג דאיכא אזהרה לנוגע. מ"מ איצטריך נמי אזהרה לאוכל. ולא גמרינן בק"ו אכילה מנגיעה עיי"ש. וכ"ש כאן מטעם שביארנו. וגם משום דאין מזהירין ועונשין מן הדין. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. וגם מה שהביאו התוס' והחזקוני מסוגיא דמכות דאפקי' רחמנא בלשון נגיעה ליתן שיעור לנוגע כדי אכילה. לא מצינו רמז לזה בסוגיא דמכות

שם עיי"ש. ומיהו אשכחן ביבמות (בפרק הערל ע"ה ע"א) דמסיים בהך ברייתא גופא והאי דאפקי' בלשון נגיעה ה"ק נגיעה כאכילה עיי"ש. ואפשר דגם בסוגיא דמכות שם היתה הגירסא כן לפני התוס' והחזקוני. וכן נראה מדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין קכ"ט) שהי' כן בגירסתו בסוגיא דמכות שם עיי"ש. אלא דבפירש"י ביבמות שם פירש דמאי דקתני נגיעה כאכילה היינו לומר דנגיעה אסורה כאכילה. ומי שאסור לאכול אסור נמי ליגע עיי"ש. וכן מתבאר נמי מדברי התוס' שם (בד"ה נגיעה) עיי"ש. וכן מתבאר מסוגיא דמכות שם. דאמרינן לריש לקיש טמא שנגע בקודש לוקה מדאפקי' רחמנא בלשון נגיעה. אזהרה לאוכל נפקא מדאיתקיש קודש למקדש עיי"ש. וא"כ הכא נמי אפי' נימא דהך נגיעה דכתיבא בנבילה אכילה היא. ע"כ צריך טעמא למה אפקי' רחמנא לאכילה בלשון נגיעה. ועכצ"ל כדאמרינן התם דנגיעה אסורה כאכילה. וא"כ מהך הוכחה גופא שהוכיחו התוס' מוכח איפכא דגם כאן נגיעה אסורה. ואפי' לפירושם ע"כ מוכח כן. דהא כאן ליכא למימר דלהכי אפקי' קרא בלשון נגיעה ליתן שיעור לנגיעה כאכילה. דהא לענין נבילה כבר שמעינן שיעור נוגע כאוכל מקרא אחרינא כמשכ"ל. וגם בלא"ה דבריהם תמוהים מצד עצמם. דלענין מאי נפק"מ בשיעור דנוגע כאוכל. אם לומר דאוכלין דקודש מיטמאין בשיעור כזית. הא ליתא דהרי טומאת אוכלין אינה בפחות מכביצה. ולהסוברין דלענין קבלת טומאה לא בעינן כביצה אפי' במשהו מקבלין טומאה. כמבואר בפסחים (ל"ג ע"ב) בתוס' שם ובשאר דוכתי. ופשיטא דאין חילוק בזה בין אוכלי קודש לאוכלי חולין. ועכצ"ל דנפק"מ לענין להתחייב על הנגיעה בשיעור אכילה. דהיינו כשנגע בשיעור כזית. וא"כ שוב עכצ"ל דגם הנגיעה היא באזהרה. וא"כ ראייתם היא ראי' לסתור. דא"כ גם כאן אית לן למימר הכי. ולכן דבריהם תמוהים אצלי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מצד זה ליכא שום קושיא בההיא דפ"ק דר"ה שם:

אבל מה שהקשינו לעיל ודאי קשה לכאורה. דאם איתא דכהנים מותרים במגע שרץ ונבלה הו"ל לומר בפשיטות כהנים מותרין ישראל לא כ"ש. אלא ודאי מוכח מזה דבאמת כהנים אסורים נמי במגע שרץ ונבלה. ואמינא עוד דהכי משמע בספרא (פרשת ויקרא דיבורא דחובה פי"ז) דתניא התם מתוך שנאמר ובנבלתם לא תגעו יכול יהיו ישראל חייבין על מגע נבלות ת"ל מאלה יש מאלה חייב יש מאלה פטור. אוציא את ישראל שאין מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה. ולא אוציא את הכהנים שהן מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה שנאמר אמור אל הכהנים וגו' ת"ל מאלה וכו' עיי"ש. משמע בהדיא דכהנים מוזהרים על כל אבות הטומאה כל ימות השנה. ולאו דוקא טומאת מת בלבד. ועוד דהא בטומאת נבלה מיירי. וקאמר דהכהנים מוזהרים בה כל

ימות השנה. ואף דכבר הרגיש בזה הראב"ד ז"ל (בפירושו לספרא שם) ונדחק בפירושא דברייתא שם עיי"ש. מ"מ פשטות לישנא דברייתא ודאי לא משמע אלא כדכתיבנא. וא"כ עכ"פ מבואר דאי מהתם אתינן לאתויי ראי'. אדרבה איפכא איכא להוכיח מהתם. ודברי התוס' והר"ש ז"ל מתמיהים אצלי טובא. והרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל שם אף דגם הם השיגו על פירש"י שם. מ"מ נקטו קושייתם בדרך אחר. ולא הביאו מסוגיא דפ"ק דר"ה אלא מאי דמבואר שם דאפי' על טומאת מת לא הוזהרו ישראל אלא ברגל. וזה ודאי מבואר בברייתא התם. אבל למאי דאין הכהנים מוזהרים על מגע שאר הטומאות לא הביאו משם ראי'. אלא כתבו כן בלא ראי' עיי"ש בדבריהם ז"ל. ובודאי שכדבריהם כן הוא. והדין דין אמת שאין הכהנים מוזהרין אלא על טומאת מת בלבד. שהרי אפי' על טומאות הפורשות מן המת אי לאו דגלי קרא הוה סד"א שאין הכהנים מוזהרין עליהן אלא על המת עצמו. וכמבואר בספרא (ריש פרשת אמור) וכן מתבאר בסוגיא דפ"ז דנזיר (מ"ח ע"א) ובפ"ד דמס' שמתות. ומייתי לה הרא"ש ז"ל (בריש הלכות טומאה) עיי"ש. ולההיא דפ"ק דר"ה אפשר לומר דאין ה"נ דהוה מצי למילף בק"ו מכהנים לישראל בטומאת נבלה עצמה. דאם כהנים לא הוזהרו עלה כ"ש ישראל. אלא משום דלהך ק"ו הוה צריך להביא מקראי דלקמן להוכיח דלא הוזהרו כהנים אלא על טומאת מת. להכי ניחא לי' לתנא טפי להוכיח מקרא קמא לחוד. דכתיב בני אהרן למעט ישראל אפי' מטומאת מת וכ"ש מטומאת נבלה ושרץ. ולק"ו זה לא צריך לקראי דלקמן להוכיח דבטומאת מת מיירי. דהרי אפי' תימא דבשאר טומאות מיירי עכ"פ מוכח מינה דאין ישראל מוזהר על טומאת נבלה הקלה מיהת. מדכתיב בני אהרן. אלא דקאמר דאפי' לקושטא דמילתא דלא מיירי בטומאת נבלה אלא בטומאת מת. מ"מ הא איכא למשמע מינה בק"ו לטומאת נבלה הקלה. אבל עכ"פ דברי התוס' והר"ש ז"ל שמביאים ראי' משם להוכיח דאין הכהנים מוזהרים על מגע נבלות ושרץ ודאי תמוהים. דאדרבה לפום פשטות הברייתא איפכא מוכח מההיא דהתם. ואין להאריך בזה:

ובעיקר הראי' שהביאו הראשונים ז"ל ע"פ ברייתא דפ"ק דר"ה שם דליכא איסור למיפסל גופו. אפי' לפי הוכחת הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל אני תמה. מאי ענין זה לזה. דאע"ג דמוכח משם דאין איסור לישראל לטמאות גופו במגע הטומאות. ואפי' כהן מותר במגע שאר הטומאות. מ"מ איכא למימר דהיינו דוקא במגע ומשא והיסט וכיו"ב. אבל לאכול דבר שבכך נפסל גופו מלאכול בתרומה וקדשים. אפשר לומר שאסר הכתוב. ולא משום פסול גופו. אלא דאכילה כזו שמביאה פסול לגופו אסר הכתוב מצד אכילה עצמה. וכיו"ב כתבו התוס' בפ"ק דשבת (י"ב ע"ב) ובפ"ק דחולין (ה' ע"ב) ושאר ראשונים ז"ל

שם דהא דצדיקים אין הקב"ה מביא תקלה ע"י היינו דוקא במידי דאכילה ולא בשאר איסורים עיי"ש. וכבר הביאו התוס' (ריש פ"ק דחולין) מה שדרשו מדכתיב והתקדשתם והייתם קדושים אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה. והוא מתנא דבי אלי' מובא בילקוט (פרשת תשא) דאמרינן שם והתקדשתם והייתם קדושים. מכאן הי' ר"ג אוכל חולין בטהרה. אמר לא לכהנים בלבד ניתנה קדושה מסיני אלא לכל ישראל שנאמר דבר אל כל עדת ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו. מכאן אמרו כל האוכל בלא נטילת ידים סימן רע לו וכו' עיי"ש. וע"כ היינו רק לענין אוכלין טמאים. דלענין מגע טומאה ודאי לא הוזהרו אלא הכהנים בלבד. והיינו דקאמר לא להכהנים בלבד ניתנה קדושה מסיני אלא גם לכל ישראל ניתנה קדושת הגוף מיהת לענין אכילה המביאה פסול לגוף. ומקרא מלא הוא לענ"ד מדכתיב (בפרשת אמור) נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה. ופשטי' דקרא ודאי משמע דמזהיר על אכילת נבלת עוף טהור. ומלבד מה שמוזהרין על אכילתה משום איסור נבלה. הוסיף הכתוב להזהיר עלי' משום צד טומאת הגוף שע"י אכילתה. שמטמאה בבית הבליעה ופוסלת גופו. וכן פירש"י בחולין (ר"פ גיד הנשה ק' ע"ב) בד"ה ה"ג יכול וכו'. דלא יאכל לטמאה פירושו שלא יאכל מפני שמטמא באכילה זו עיי"ש. וכן פירשו הראב"ע והרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) וז"ל הרמב"ן שם יאמר שיזהר מאכילת נבלה וטרפה שלא יטמא בה ויצטרך להנזר מן הקדשים ולא יאכל בהם עד שירחץ בשרו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רבינו חננאל ז"ל שהביא הראב"ן ז"ל (סוף סי' רפ"ג) עיי"ש. הרי דאע"ג דעל מגע טומאת נבלה לא הקפיד הכתוב אפי' בכהנים. מ"מ הקפיד הכתוב על טומאת נבלה שע"י אכילה. וע"כ למ"ד פסול גווי' לאו דאורייתא היינו דוקא בשאר אוכלין טמאין. דס"ל דמדאורייתא לית בהו פסול הגוף אפי' לאכילת קדשים. אבל בנבילת עוף דודאי נטמא גופו באכילתה. בלא איסור נבלה נמי מוזהר עליו משום טומאת הגוף שע"י אכילה זו. כדכתיב לא יאכל לטמאה בה. וממילא נשמע מזה דלמ"ד טומאת גווי' דאורייתא היא. מכיון שנפסל בכך גופו לאכילת תרומה וקדשים מדאורייתא. שפיר אית לן למימר דאית בה נמי איסור דאורייתא שלא למיפסל גופו. ומוזהר עלה בלאו דלא תטמאו בהם ונטמתם בם. אע"ג דעל מגע נבלה ושרץ לא הוזהרו אפי' הכהנים. דאין ענין מגע לאכילה:

וכן ראיתי להרב המאירי ז"ל (בפרק בתרא דיומא) שם שכתב וז"ל אע"פ שאין אדם מקבל טומאה מן האוכלין גזרו חכמים שאם אכל אוכלין טמאים אפי' אכילת חצי פרס בכדי שיעור אכילת פרס שיהי' טמא. וזו היא הנקראת טומאת הגווי'. וסמכוה מן המקרא אל תשקצו את נפשותיכם ואל תטמאו בהם. כלומר אל תשקצו באכילה ולא תטמאו

באכילה גם כן. ואע"פ שאין ישראל מוזהרין על הטומאה דכתיב בפרשה אמור אל הכהנים וגו'. הדר כתיב ונטמתם בם. ומ"מ אסמכתא בעלמא היא שאין טומאה מה"ת אלא בנבלת עוף טהור עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דלמ"ד טומאת גווי' דרבנן אסור מיהת לפסול גופו באכילת אוכלין טמאים מדרבנן. וממילא נשמע מינה דלמ"ד טומאת גווי' דאורייתא מוזהר עלה בלאו דלא תטמאו בהם מדאורייתא. וכדעת רש"י (בפ"ב דחולין שם). וכן ראיתי בפי' רבינו יוסף קרא ז"ל לשופטים (י"ג ד') על קרא דאל תאכלי כל טמא. שכתב וז"ל לפי שאם יש לו לאדם חולין טמאים הוא אוכל אותם בימי טומאתו. אבל את לא תאכלי כל טמא אפי' בימי טומאתך עכ"ל עיי"ש. ומבואר בהדיא דס"ל ג"כ דיש איסור מדאורייתא באכילת חולין טמאים בימי טהרתו. ולכן הוצרך לפרש דאזהרת המלאך היתה שלא תאכלם אפי' בימי טומאתה. דאילו בימי טהרתה. בלא"ה כל אדם מוזהר מדאורייתא. והיינו כדכתיבנא דלפסול עצמו ע"י מגע ומשא וכיו"ב אינו ענין לאוכל אכילה הפוסלתו. ואוכל תרומה וקדשים בטומאת הגוף יוכיחו. שהוא במיתה בי"ד"ש וכרת אע"ג דמטמא תרומה וקדשים במגעו אפי' לר"ל (בפ"ג דמכות שם) לית בה אלא לאו גרידא. ולר"י אפי' לאו ליכא. הרי דפגם שע"י אכילה גרע טפי טובא מפגם טומאה חיצונית. וא"כ אף אנן נימא דאע"ג שלא אסרה תורה אפי' לכהן ונזיר שלא להטמאות במגע ובמשא דשאר הטומאות חוץ מטומאת מת. מ"מ לטמאות גופו ע"י אכילה הפוסלתו שפיר אפשר לומר דאסרה תורה. ואין ענין זה לזה כלל. ודברי התוס' וסייעתם ז"ל תמוהים אצלי:

ונראה ראי' לדעת רש"י בחולין שם וסייעתו מסוגיא דיבמות (פרק האשה רבה צ' ע"א) וכן הוא בסוגיא דגיטין (פרק הנזקין נ"ד ע"א) דפריך עלה דתניא אכל תרומה טמאה משלם חולין טהורין שילם חולין טמאים במזיד אין תשלומיו תשלומין וכו'. במזיד אמאי אין תשלומיו תשלומין תבוא עליו ברכה. דאכיל מידי דלא חזי לי' בימי טומאתו וקמשלם לי' מידי דחזי לי' בימי טומאתו עיי"ש. והדבר קשה לדעת התוס' וסייעתם דאפי' לכתחילה שרי לאכול אוכלין טמאין. ולכ"ע אפי' איסורא דרבנן ליכא משום טומאתן. ולא מיתסר אלא לאכול תרומה וקדשים אחר אכילתן עד שיטבול. א"כ עדיפא מינה הו"ל למיפרך דמשלם לי' מידי דחזי לי' לעולם אפי' בימי טהרתו. דבידו שלא לאכול תרומה וקדשים קודם טבילה. אלא ודאי מוכח מזה דעכ"פ לכ"ע איכא איסורא במילתא. מדאורייתא או מדרבנן. באכילת חולין טמאין בימי טהרתו. וכן מוכח מדאמרינן (בפ"ק דסוטה ד' ע"ב) אמר ר"א כל האוכל פת בלא נגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא שנאמר ויאמר השם ככה יאכלו בני ישראל לחמם טמא וגו' עיי"ש. ואם

איתא דליכא שום איסורא אפי' מדרבנן באכילת לחם טמא בימי טהרתו לכ"ע. מאי האי דקאמר כאילו אוכל לחם טמא. ומה בכך. כיון דגם בלחם טמא ממש לא עביד שום איסורא באכילתו אם אינו אוכל תרומה וקדשים אח"כ קודם טבילה. אלא ודאי איסורא איכא באכילת לחם טמא לכ"ע. ולמ"ד טומאת גווי' דאורייתא אית בה איסור לאו דאורייתא. ואפשר דהכי ס"ל לרבי אבהו. ושפיר קאמר כאילו אוכל לחם טמא דקעביד איסורא דאורייתא. ובהכי ניחא לי לישנא דמתניתין (פרק בתרא דיומא פ"ג ע"א) דתנן מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפי' דברים טמאים עד שיאורו עיניו עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) כתב וז"ל ודברים טמאים הם הדברים האסורים כשקצים ורמשים ובהמה טמאה וזולתם וכו' עכ"ל עיי"ש. ואינו מובן לכאורה למה נקט תנא בלישני' דברים טמאים ולא נקט דברים האסורין כבכל דוכתא. אבל עפמש"כ נראה דלרבותא נקט הכי דאפי' דברים אסורים שיש בהם גם טומאה דאית בה תרתי איסורי. דמלבד איסור אכילתן מחמת עצמו איכא איסורא משום טומאת גווי' דאית בה איסור לאו דלא תטמאו בהם למ"ד טומאת גווי' דאורייתא. ולמ"ד טומאת גווי' דרבנן. איכא למימר דנקט הכי משום נבילת עוף טהור. דלכ"ע יש בה לאו על טומאת גופו כמשכ"ל. וראיתי להרמב"ם ז"ל כשהביא (בפי"ד מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט"ז) דינא דהך מתניתין שינה לשון המשנה וכתב במקום דברים טמאים דברים אסורים עיי"ש. ונראה דהיינו משום דהרמב"ם לטעמי' אזיל דס"ל כדעת התוס' וסייעתם ז"ל דליכא שום איסור בטומאת גווי' כמש"כ בהדיא (בפט"ז מהלכות טומאת אוכלין) עיי"ש. וא"כ גם באכילת נבילת עוף טהור ע"כ ס"ל דליכא שום איסור מצד טומאת גווי'. ולאו דלא יאכלו לטמאה בה לא בא לאזהרה מיוחדת משום טומאתה דאל"כ נהי דפסק כמ"ד פסול גווייי' מדרבנן. מ"מ כיון דמדרבנן מיהת נטמא גופו ונפסל לאכילת תרומה וקדשים עד שיטבול. ודאי אית לן למימר דעכ"פ מדרבנן איכא איסור באכילתן. דודאי כל דתקון כעין דאורייתא תקון. ולהכי ס"ל דדברים טמאים דקתני מתניתין לאו דוקא. אלא דברים אסורים קאמר. ולכן בהלכותיו שינה לישנא דמתניתין. אע"ג דבכל דוכתי דרכו להעתיק לשון המשנה והברייתא וגם לשון התלמוד כמו שהן בלא שינוי כידוע. אבל לפי שיטת רש"י וסייעתו ז"ל בא לשון המשנה בדקדוק כמו שנתבאר. ומזה ראי' לשיטה זו:

והנה בטור (או"ח סי' תר"ג) כתב וז"ל ירושלמי. ר"ח מפקיד לרב אי אתה יכול למיכל כולה שתא בטהרה אכול. ואי לא אכול שבעה ימים בשתא. וכתב ראבי"ה קבלתי אלו שבעה ימים שבין ר"ה ליו"כ וכו'. וע"כ נוהגים באשכנז שאף מי שאינו נזהר בפת עכו"ם בכל השנה. בעשי"ת הוא נזהר עכ"ל. וכתב עליו מרן בב"י שם וז"ל וכתב בתשב"ץ

על דברי ראבי"ה. והר"ש מב"ב אומר דלא דק. דדוקא חולין בטהרה דלית בהו איסור. טוב הוא לטהר עצמו. אבל פת עכו"ם דמשום איסורא הוא. אי נהוג בהני עשרה ימים בכולה שתא נמי לא מצי אכיל עכ"ל עיי"ש בב"י מש"כ לתרץ השגת הר"ש מב"ב ז"ל. אבל גם לפי דבריו ז"ל. עדיין עכ"פ לא נתבררה כלל ראייתו של הראבי"ה ז"ל. דהא מ"מ אכתי אין הנדון דומה לראי'. כמש"כ הר"ש מב"ב ז"ל. ולכן נראה דהר"ש מב"ב ז"ל ס"ל כדעת התוס' וסייעתם דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים ולכן שפיר הקשה. אבל הראבי"ה ז"ל ס"ל דאיכא איסורא באכילתן אי מדאורייתא למ"ד טומאת גווי' דאורייתא אי מדרבנן למ"ד טומאת גווי' מדרבנן. ומאי דהקפיד ר"ח רק על שבעת ימים. נראה דהיינו משום דבארץ ישראל שהי' להם אפר פרה והיו מטהרים עצמן גם לאחר חורבן הבית. ודאי היו אוכלין חוליהן בטהרה כולי' שתא. משום איסורא דפסול גווי'. ור"ח דמפקיד לרב היינו כד נחית רב לבבל. ואין טהרה בארץ העמים. והי' מותר אז לאכול אוכלין טמאים דהו"ל ימי טומאתו. אלא דמ"מ אם הי' אפשר לו לאכול כל השנה בטהרה הוה מצריכו לאכול בטהרה כל השנה כדי שלא יתרגל לאכול בטומאה גם כשיחזור לא"י ויטהר עצמו. אלא דאם אי אפשר לו להזהר בכך בבבל החמיר עליו עכ"פ שבעה ימים בשנה. משום גדר לאיסור כדי שלא יתרגל בו לגמרי. ומבואר בפ"ק דשבת (י"ג ע"א) כיו"ב לא יאכל הזב פרוש עם זב עם הארץ שמא יאכילנו דברים טמאים. ופרכינן עלה אטו זב פרוש לאו דברים טמאים קאכיל. ומשני אביי גזירה שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנין. ורבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן. אלא שמא יהא רגיל אצלו ויאכילנו דברים טמאים בימי טהרתו עיי"ש. הרי דאע"ג דתבואת עה"א עכ"פ מדרבנן מיהת אסורה לכ"ע משום דמאי. ומ"מ לא גזרינן לרבא שמא יאכילנו. משום דהו"ל גזירה לגזירה וכדפירש"י שם עיי"ש. ואמאי גזרינן שמא יאכילנו דברים טמאים בימי טהרתו דלית בה שום איסורא כלל אפי' מדרבנן לדעת התוס' וסייעתם. וקילא טפי טובא מאיסורא דמאי שהוא איסור מצד עצמו. משא"כ כאן דלא קעביד בהכי שום איסורא אם לא כשיאכל תרומה או קדשים אח"כ קודם טבילה. וזו חששא רחוקה. חדא שמא לא יאכל עמו בימי טהרתו. ואפי' יאכל ויאכילנו דברים טמאים שמא לא יאכל תרומה או קדשים אח"כ קודם טבילה. ונראה דגם מזה יש ראי' לדעת רש"י בחולין וסייעתו ז"ל דגם באכילת אוכלין טמאין איכא איסורא מצד עצמה אפי' כשלא יאכל אח"כ תרומה וקדשים קודם טבילה. ולרבא דקיימינן התם אליבי' אית בה איסורא דאורייתא. דרבא לטעמי' אזיל דס"ל (בפרק בתרא דיומא שם) דטומאת גוויי' דאורייתא היא. וכמו שיתבאר לפנינו. ולא הוי גזירה לגזירה אלא חדא גזירה היא. ועכ"פ מבואר מזה דאפי'

בימי טומאתו דשרי מדינא אליבא דכ"ע לאכול אוכלין טמאים. מ"מ גזרו והחמירו בה דילמא אתי למיכל בימי טהרתו. הילכך גם ר"ח הוה מפקיד לי' לרב להיות נזהר עכ"פ שבעה ימים בשנה. ואי הוה אפשר לי' הוה מחמיר עלי' למיכל בטהרה כולא שתא. וכדקא"ל אי אתה יכול למיכל כולה שתא בטהרה אכול וכו'. ואע"ג דבא"י גופא שרי למיכל חולין טמאים בימי טומאתו היינו רק משום דלא קאכיל אלא באקראי ועומד להטהר. משא"כ בחו"ל דהו"ל תדיר בטומאתו גזר שמא ירגיל. וכן בזב עם הארץ גזרו דשייך בי' ג"כ שמא יהא רגיל אצלו ויאכילנו. אבל בדידי' גופי' בא"י לא גזרו. ומ"מ מבואר דגם באכילת חולין בטומאה אפי' בחו"ל דרא דאיסורא אית בה. ולא גרע מפת עכו"ם דלית בי' איסור קבוע. אלא תלוי במנהג המקומות כמבואר בירושלמי (פרק כל שעה) ובטוש"ע (יו"ד סי' קי"ב) עיי"ש. והשתא לפ"ז שפיר כתב הראבי"ה ז"ל מזה שאפי' במקום שלא נהגו באיסור פת עכו"ם. מ"מ ראוי להזהר בו מיהת שבעה ימים בשנה כדי שלא ישכח איסורו כשיבא במקום שנוהגים בו איסור. ואפשר דס"ל להראבי"ה ז"ל דקיי"ל כמ"ד טומאת גווי' מדרבנן היא. וא"כ גם בחולין בטהרה אין בה אלא דררת איסורא דדבריהם. ודמי ממש להההיא דהתם. ועכ"פ מתבאר מזה דגם הראבי"ה ז"ל קאי בשיטת רש"י וסייעתו דאיסורא איכא באכילת אוכלין טמאין. והא דילפינן לטומאת גווי' מקרא דלא תטמאו בהם ונטמתם בם. היינו לאיסורא שאסור לטמא גופו באכילת אוכלין טמאים. וא"כ למ"ד טומאת גווי' מדאורייתא היא דס"ל דדרשא גמורה היא. אית בה אזהרת לאו דאורייתא:

וכן נראה מדברי התוס' ישנים (בפ"ג דכריתות י"ג ע"א) בההיא דתניא התם התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה וכתבו על זה בתוס' ישנים שם וז"ל מפני הסכנה. ואפי' לר"ל דחצי שיעור מותר מה"ת מדרבנן מיהו אסור. ובמקום סכנה התירו עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים לכאורה דהרי לפמש"כ התוס' ושאר ראשונים ז"ל שם בחולין וכ"כ התוס' בכריתות שם. והר"ש (בפרק בתרא דמקואות) ליכא שום איסור כלל באכילת אוכלין טמאים ואפי' לכתחילה מותר לאכלן כמה שירצה. ולא קתני התם דהתירו לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה. אלא לענין לאכול תרומה אח"כ עיי"ש. וא"כ מאי ענין ההיא דר"ל בח"ש לכאן. הרי באוכלין טמאין שאוכל שום איסורא ליכא כלל אפי' בכשיעור. ואפי' אכיל טובא ותרומה שהיא אוכלת אח"כ כל שלא אכלה מעיקרא כחצי פרס אוכלין טמאים לא נפסל גופה ומותרת באכילת תרומה וקדשים כמה דבעי. ולכן נראה דס"ל להתוס' ישנים כדעת רש"י בחולין שם וסייעתו ז"ל. דבאכילת אוכלין טמאים איכא איסורא דאורייתא או דרבנן מצד עצמה. אפי' אינו

אוכל אח"כ תרומה וקדשים. ולפ"ז בברייתא שם מיירי באכילת אוכלין טמאים מצד עצמה אפי' לא תאכל אח"כ תרומה וקדשים. משום דבאכילת אוכלין טמאים בלבד איכא איסורא ולא התירו אלא לאכול פחות מכשיעור. ולזה הוקשה להם דלר"ל דאמר חצי שיעור מותר מדאורייתא למאי הוצרכו להתיר פחות מכשיעור מפני הסכנה. ולזה תירצו דמ"מ מדרבנן מודה ר"ל דח"ש אסור. ולא התירו אלא מפני הסכנה. וגם בעיקר הברייתא ודאי הכי משמע דמש"כ התוס' (בפ"ב דחולין) ושאר ראשונים שם לפרש דמיירי לענין לאכול תרומה וקדשים אח"כ. הוא דחוק טובא. דאין שום רמז בברייתא לזה כלל. ובודאי משמע דאכילה מצד עצמה הוצרכו להתיר פחות מכשיעור מפני הסכנה. וכמו שהבינו בתוס' ישנים. גם תמוה לענ"ד מאי הועילו בזה. והרי אכתי גם השתא קשה מאי איריא מפני הסכנה והא גם בלא שום סכנה נמי מותרת לאכול תרומה וקדשים אחר שאכלה פחות מכשיעור אוכלין טמאים. שהרי אין הגוף נפסל לאכילת תרומה וקדשים אלא באכילת חצי פרס ומהיכא תיתי לאסור. גם תמוה לענ"ד למסקנא דהתם. דמסיק ר"פ דהכי קתני התירו לה לעוברה פחות מכשיעור אפי' טובא מפני הסכנה. ופירשו הראשונים ז"ל שהתירו לה לאכול אפי' טובא פחות פחות מכשיעור שלא בכדי אכילת פרס כדי שלא יצטרפו יחד כדי שיעור שלם. דכל מאי דאפשר למעט באיסור ולמיעבד באופן שיהא האיסור קל יותר. אית לן למיעבד. כמו שפירשו בה"ג (הלכות יוה"כ) והרמב"ן ז"ל במלחמות והר"ן והרא"ש (בפרק בתרא דיומא) ובתורת האדם להרמב"ן ז"ל (בשער הסכנה) עיי"ש. והשתא קשה מאי איריא מפני הסכנה. אפי' בלא שום סכנה נמי תשתרי. דכיון דבאכילת אוכלין טמאין ליכא שום דרא דאיסורא מצד עצמה לדעת התוס' וסייעתם. וגם באכילת תרומה וקדשים דאכיל אח"כ נמי ליכא שום חשש איסור. מאחר שלא אכל שיעור שלם בכדי אכילת פרס ולא נפסל גופו כלל. מהיכא תיתי לאסור אפי' לאדם בריא לגמרי שאין מקום לחשש סכנה כלל. אלא ודאי מוכרח מזה דאכילת אוכלין טמאין איסור מצד עצמו הוא. ולא התירוהו אלא מפני הסכנה פחות פחות מכשיעור. וליכא למימר דהא דקתני התירו לעוברה לאכול פחות מכשיעור. היינו לומר דאחר שאכלה אוכלין טמאין כשיעור חצי פרס התירו לה לאכול תרומה או קדשים פחות פחות מכשיעור אע"פ שנפסל גופה. דמלבד דאכתי העיקר חסר. שלא נזכר בברייתא כלל שאכלה חצי פרס אוכלין טמאין. ועוד דקאי באוכלין טמאים ונקט פחות מכשיעור סתם. ולא קתני פחות מכשיעור תרומה או קדשים. כאילו עד השתא נמי בתרומה וקדשים מיירי. ועוד דקסתים וקתני פחות מכשיעור. דמשמע ודאי דאשיעור דלעיל מיני' קאי. דהיינו חצי פרס. והרי תרומה וקדשים שיעורן בכזית.

ועוד דאכתי גם לפ"ז קשה במאי דקתני בסיפא דההיא ברייתא. התירו לה למגע טמא מת להניק את בנה ובנה טהור עיי"ש. וקשה מאי קמ"ל דהתירו. והרי אפי' גדול מותר לשתות חלב טמא כמה דבעי אע"ג דנטמא גופו בהכי. לשיטת התוס' וסייעתם. וכ"ש כאן בתינוק יונק. וגם אין גופו נפסל בהכי וכדקתני ובנה טהור. ולכן לענ"ד ודאי מהך ברייתא ראי' מכרעת לדעת רש"י בחולין וסייעתו ז"ל דאיכא איסור מצד עצמו באכילת ושתיית אוכלין ומשקין טמאין. ואפי' אינו אוכל אח"כ תרומה וקדשים. ודברי הראשונים ז"ל שדחו ראי' זו צ"ע אצלי טובא:

איברא דראיתי לרגמ"ה ז"ל הובא בש"מ לכריתות שם שפירש ברייתא זו דקתני התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה. לענין אכילה ביוה"כ. וז"ל התירו לה לעוברה שהריחה ביוה"כ לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה שלא תפיל וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפי הנראה קאי ג"כ בשיטת התוס' וסייעתם דבאכילת אוכלין טמאים מצד עצמה ליכא שום איסור. אלא דנפסל גופו מלאכול אח"כ תרומה וקדשים. ולא ניחא לי' לפרש הברייתא כדפירשו התוס' והר"ש ז"ל מטעם שביארנו. ולכן מוקי לה באוכלין טהורין ולענין איסור אכילה דיוה"כ. אמנם לענ"ד לא לחנם נדו הראשונים ז"ל הבאים אחריו מפירושו זה שהוא תמוה מאוד. דיוה"כ מאן דכר שמי' התם. והרי כל הברייתא באוכלין טמאין הוא דמיירי. ומאי ענין יוה"כ לכאן. ובודאי לא הו"ל לתנא למסתם אלא לפרש. אם איתא דבהך בבא בדינא דעינוי יוה"כ הוא דקעסיק. והבה"ג (בהלכות יוה"כ) ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. שהביאו מהך ברייתא לענין עינוי דיוה"כ. לא הביאוה אלא כדי ללמוד מינה גם לענין דינא דעינוי דיוה"כ מכח כ"ש. אבל ודאי הך ברייתא גופא לא יתכן לפרש אלא לענין איסור אוכלין טמאין. דדבר הלמד מענינו הוא דלא מיירי בהכי כלל. וכדעת כל שאר ראשונים ז"ל. ועוד דעיקר הך ברייתא שנויה בתוספתא (דמקוואות פ"ח) ואין המקום שם להלכות יוה"כ. באופן דודאי מההיא ברייתא ראי' מוכרחת לשיטת רש"י בפ"ב דחולין וסייעתו. וגם הראי' שהביא רש"י בחולין שם מדקאמר התם ספינן לי' מידי דפסיל לי' לגופי' עיי"ש. ודאי ראי' נכונה היא. דמלישנא דפריך ספינן לי' מידי דפסיל לי' לגופי'. ודאי משמע דבפסול הגוף מצד עצמו איכא איסורא. ולא משום שאוכל תרומה אח"כ. וכדפירש"י שם. ודברי התוס' ושאר ראשונים ז"ל שם שדחו ראי' זו דחוקים מאוד. וכבר הרגיש רש"י ז"ל גופי' בפירושם ולא ניחא לי'. כמבואר בפירש"י שם עיי"ש. ואף דלפי גירסא אחריתא שהביאו שם לא מוכח מידי. ואדרבה איפכא מוכח. מ"מ לפי הגירסא שלפנינו שהיא גירסת רש"י. ודאי שפיר הוכיח רש"י שם כשיטתו. וכל עיקר שהוכרחו התוס' וסייעתם ז"ל ליכנס בפרצה

דחוקה זו אינו אלא משום שהוקשה להם ממה שלא הוזהרו ישראל על הטומאה. ואפי' הכהנים לא הוזהרו אלא על טומאת מת. אבל כבר כתבנו שדבריהם תמוהים מאוד בזה לענ"ד. דאין ענין לטומאת מגע ושאר טומאות שמבחוץ. לפסול הגוף שע"י אכילה וכמו שביארנו. וזו היא דעת רש"י וסייעתו ז"ל:

ועוד נראה להביא ראי' לשיטתם מסוגיא דפ"ב דחולין (ל"ג ע"א) דתנן התם השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם כשרין ונאכלין בידים מסואבות לפי שלא הוכשרו. ודייקינן עלה בגמרא טעמא דלא יצא מהן דם. הא יצא מהן דם אין נאכלין בידים מסואבות. אמאי ידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין. ושקיל וטרי בה התם עד דמוקי לה במסקנא בחולין שנעשו על טהרת הקודש עיי"ש. ומבואר מזה דכל שקבלו טומאה אסור לאכלן אפי' בחולין. וכדקאמר שאם יצא מהן דם והוכשרו וקבלו טומאה מן הידים אין נאכלין. ואע"ג דלפי מאי דמוקי לה בחולין שנעשו על טהרת הקודש אפשר לומר דלעולם ליכא איסור באכילתן. אלא דכיון שהוא רגיל לאכול חולין שלו על טהרת הקודש. לזה קאמר שלא יאכלם בידים מסואבות משום שיטמאו. אבל אי אכיל להו ודאי איכא למימר דלאו איסורא קעביד. ושרי אפי' לכתחילה. מ"מ אכתי קשה לפי מאי דס"ד מעיקרא דבחולין גמורין קמיירי. אמאי לא פריך אלא משום דאין שני עושה שלישי בחולין. תיפוק לי' דאפי' אי שני עושה שלישי בחולין אכתי אמאי אין נאכלין. כיון דליכא שום איסורא באכילת חולין טמאים. ועוד קשה למאי דמוקי לה התם ר"פ בידים תחילות ורשב"א היא וכו'. דנהי דלרשב"א הו"ל הנך ידים ראשון ועושין שני בחולין. מ"מ אכתי אמאי אין נאכלין בידים מסואבות. אם איתא דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאין. דהא לפי הך אוקימתא בחולין גמורין מיתוקמא. וכן קשה נמי במאי דפריך התם ולוקמה כר"ע דאמר שני עושה שלישי בחולין עיי"ש. אלא ודאי מוכרח מזה דאיסורא איכא באכילת אוכלין טמאין. וכבר ראיתי להתוס' (בפרק בתרא דפסחים קט"ו ע"א) בד"ה כל שטיבולו וכו'. שרמזו לראי' זו בקצרה להוכיח מינה דאסור לטהור לאכול חולין טמאים. שכתבו שם וז"ל ונראה דנטילה דהכא וכו' משום שלא יטמא המשקין להיות תחילה ויהי' אסור לשתותן ולפסול גופו. כדתנן (בפ"ב דחולין) השוחט ולא יצא מהן דם וכו'. הא יצא מהן דם אין נאכלין בידים מסואבות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתם פשוטה להוכיח משם דאיכא איסורא לטהור באכילת חולין טמאים הפוסלין את גופו. והרש"א ז"ל לחנם תמה על דברי התוס' שם עיי"ש. וכבר השיגו עליו קצת אחרונים ז"ל והדברים פשוטים. ולפ"ז מבואר דהתוס' בפסחים שם הסכימו בזה לשיטת רש"י בחולין שם. וראיתי להרדב"ז ז"ל (בתשובותיו ח"ד סי' ע"ח) דאחר שהאריך בדין דבר שטיבולו במשקה והביא דברי

התוס' דפסחים שם. כתב וז"ל ולא נאמרו דברים הללו אלא למי שרוצה לאכול חולין בטהרה. שנפסל גופו במים שנגע בהן בידים מסואבות. ואפי' להושיט אצבעו לתוך המשקה למוץ אצבעו אסור לו בלא נטילה. אע"פ שלא נפסל גופו אלא בשיעור רביעית. מ"מ אין ראוי שיטמא עצמו בפחות מרביעית. דדמי לכל איסורין שבתורה דאין לוקין עליהן אלא בכשיעור. וחצי שיעור אסור מן התורה לר"י ומדרבנן לר"ל. לענין טומאה נמי אין ראוי לו לשתות משקין טמאים אפי' בפחות מכשיעור עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דליכא איסור לפסול גופו אלא למי שאוכל חולין בטהרה וההיא דכל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. לא מיירי אלא במי שקיבל עליו לאכול חולין בטהרה. אבל דבריו ז"ל נפלאים בעיני. חדא דר"א אמר רבי אושעיא בסוגיא דפסחים שם דינא סתמא קאמר לכל אדם. דכל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. והיכי ניקום ונימא דהיינו דוקא למאן דקאכיל חולין בטהרה. ועוד דהא להתוס' ושאר כל הראשונים ז"ל (בפ"ב דחולין שם) וכן להרמב"ם ז"ל (סוף הלכות טומאת אוכלין) דס"ל דליכא שום איסור מלפסול גופו באכילת אוכלין טמאים. הרי אפי' בכהן ונזיר ס"ל הכי. וכמבואר להדיא בדבריהם שם עיי"ש. ולא עדיף מי שרוצה לאכול חולין בטהרה מכהן שאכילתו תמיד בתרומה ובקדשים. ואם בכהן ס"ל דליכא איסורא בהכי. כ"ש במי שרוצה לאכול חולין בטהרה מרצונו. ורשות הוא אצלו ובדעתו תליא מילתא. גם כל סוגיא דפסחים שם משמע בהדיא דבכל אדם מיירי. וכן מוכרח מדברי התוס' שם. וכן ההיא דברכות בסדר הסיבה שהביאו התוס' שם. ופירשוה מטעם דאסור לפסול גופו. משמע ודאי דבכל אדם מיירי עיי"ש. ואין שום חילוק בין חולין שנעשו על טהרת הקודש לחולין גמורין אלא לענין קבלת טומאה. דבחולין דעלמא אין שני עושה שלישי. משא"כ בחולין שנעשו על טה"ק. אבל לענין איסור לפסול גופו אין מקום לחלק בזה כלל. ואין בזה שום גמגום אם דברי התוס' בפסחים אינם מסכימים עם דברי התוס' בחולין ובכריתות כידוע. ואין כדאי להאריך בזה. ועכ"פ מתבאר דכולה סוגיא דפ"ב דחולין שם מוכחת כדעת רש"י וסייעתו ז"ל דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאין בימי טהרתו. וזו היא ג"כ הוכחת התוס' בפסחים שם:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפט"ו מהלכות טומאת אוכלין ה"ח) ובסמ"ג (עשין רמ"ו) שכתבו להוכיח דליכא איסורא באכילת אוכלין טמאין ושתיית משקין טמאין. מדגלי קרא בקדשים דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל מכלל דחולין טמאים מותרים עיי"ש. ומדשבקו להוכחות שאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. אע"ג דהרמב"ם והסמ"ג גופייהו כתבו שם לקמן בסמוך דאפי' כהנים ונזירים מותרין לכתחילה ליטמאות במגע

כל הטומאות חוץ מטומאת מת עיי"ש. נראה דס"ל דאין מזה הכרע. וכמו שביארנו לעיל. ואמנם גם בראי' זו של הרמב"ם והסמ"ג תמיהני. דהרי לפי מה שנראה מסוגיין דפרק בתרא דיומא דלמסקנא אין טומאת גוויי' אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. א"כ פשיטא דאין מקום כלל לומר דאסור לאכול אוכלין טמאין אלא מדרבנן משום דנפסל גופו מדרבנן לאכילת תרומה וקדשים. אבל מדאורייתא מהיכא תיתי ליאסר. כיון דמדאורייתא אין גופו נפסל כלל ומותר מיד באכילת תרומה וקדשים. וזו היא דעת הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ח מהלכות אבות הטומאה) ובסמ"ג שם. ואין צריך ראי' אלא לענין שלא לומר דעכ"פ מדרבנן איכא איסורא בהכי שלא לאכול ולשתות אוכלין ומשקין טמאים. וא"כ מאי ראי' הביאו מדאיצטריך קרא לאסור קדשים טמאים. ודאי מדאורייתא שרי. כיון שאין גופו נפסל ואין צריך ראי' לזה. אבל מדרבנן אכתי אפשר לומר דאסור כיון דמדרבנן מיהת נפסל גופו לאכילת תרומה וקדשים:

איברא דקצת אפשר לומר משום דאם אית' דלמאי דמסקינן דטומאת גוויי' דרבנן איכא מיהת איסורא דרבנן באכילת אוכלין טמאין. א"כ ממילא לפי מאי דס"ל מעיקרא דטומאת גווי' דאורייתא איכא איסורא דאורייתא בהכי. וא"כ קשה למאי דס"ל מעיקרא דטומאת גווי' דאורייתא. למה לי דכתב קרא בקדשים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. תיפוק לי' דאפי' בשר חולין שנטמא נמי אסור ומוזהר עלה בלאו דלא תטמאו בהם. אלא ודאי ע"כ צ"ל דלא הוה בעי למימר מעיקרא אלא דטומאת גווי' דאורייתא לענין שגופו נפסל מאכילת תרומה וקדשים עד שיטבול. אבל איסורא ליכא בהכי. ומותר לכתחילה לאכול ולשתות אוכלין ומשקין טמאים. ובלבד שלא יאכל תרומה וקדשים עד שיטבול. וממילא נשמע מזה דגם למ"ד דטומאת גווי' דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. היינו דוקא לענין ליפסל גופו מאכילת תרומה וקדשים. אבל איסורא לכתחילה ליכא באכילת אוכלין טמאים. אלא דהדברים רחוקים בכוונת הרמב"ם והסמ"ג. דודאי משמע מדבריהם דהוכחתם היא גם לפי האמת. ולכן נראה דכוונתם היא להוכיח עיקר מילתא. דמאי טעמא קאמרינן דטומאת גווי' אינה אלא מדרבנן. וגם ליכא במילתא שום איסורא לכתחילה. ומנ"ל לאפוקי לקרא מפשטי'. ולא נימא דלא תטמאו בהם אזהרה גמורה היא שלא לטמאות גופו באכילת ושתיית אוכלין ומשקין טמאים. ולזה הוכיחו הרמב"ם והסמ"ג דע"כ מוכח הכי מדגלי קרא גבי קדשים טמאים אזהרה שלא לאכול. מכלל דחולין טמאים שרי. ומהתם הוא דשמעינן דקרא דלא תטמאו בהם לא לאזהרת אוכלין טמאין אתי. אלא דקרא דונטמתם בם למאי דס"ל מעיקרא דטומאת גווי' דאורייתא אתי ללמדנו שנטמא הגוף ונפסל באכילת ושתיית אוכלין ומשקין טמאים מלאכול תרומה

וקדשים. ולמאי דמסיק דטומאת גוויי' דרבנן ס"ל דאפי' פסול הגוף ליכא מדאורייתא אלא מדרבנן באכילת אוכלין טמאים. משום דס"ל דכיון דמקרא דוהבשר אשר יגע וגו' מוכרח דליכא אזהרה באכילת אוכלין טמאין דחולין. ממילא מוכח דלא מיירי בהו קרא כלל. ולא קאי קרא דלא תטמאו בהם אלא לאכילת השרצים להוסיף בהן לאו מצד איסורן ולא משום טומאתן. דאם איתא דמיירי בהו קרא לענין פסול הגוף. הו"ל לומר דאזהרה נמי איכא בהכי. דהא אזהרת לאו כתיב בהך קרא. וכיון דגלי לן קרא דוהבשר אשר יגע וגו' דלאו דלא תטמאו בהם לא קאי על פסול הגוף ממיל' גם עיקר פסול הגוף אין לנו מקרא ולא איירי בי' קרא כלל. כן נראה בביאור דברי הרמב"ם והסמ"ג בזה:

אלא דמ"מ עיקר הוכחתם זו תמיהא לי. דהרי אפי' אם נימא דאיכא אזהרת לאו באכילת אוכלין טמאים. מ"מ הרי ודאי לא שייכא אזהרה זו אלא לטהורים משום פסול גופן. אבל לטמאים. דגם בלא"ה לדידהו חולין טמאים כטהורין אצלן. שהרי בלא"ה אידחי גופן מאכילת תרומה וקדשים. ואין אכילת אוכלין טמאין מוספת בהן שום פסול בגופן. פשיטא דמותרים הם באוכלין טמאים כבטהורים. וא"כ לעולם אימא לך דאיכא בטהורים אזהרת לאו באכילת אוכלין טמאים מקרא דולא תטמאו בהם. וקרא דוהבשר אשר יגע וגו' דכתיב בקדשים טמאים. איצטריך להזהיר לטמאים. דבחולין טמאים לא הזהיר הכתוב דלא תטמאו בהם אלא לטהורים. וכדמשמע קרא. דלא תטמאו בהם ונטמתם בם כתיב. דמשמע דעכשיו הוא שנטמא באכילתו. הא מעיקרא טהור הוה. אבל קרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. על טמאים נמי קאי. משום דבקדשים טמאים לא משום פסול הגוף קא מזהיר קרא. אלא על האכילה מצד עצמה הזהיר הכתוב. והילכך ל"ש טהור ול"ש טמא בכלל אזהרה זו. איברא דלרבנן דס"ל (בפרק גיד הנשה ק"א ע"א) דבין קודש טמא ובין קודש טהור חייבין עליו כרת משום אוכל קדשים בטומאת הגוף. אפשר לומר קצת דלא מוקמינן בלאוי יתירי. היכא דאיכא למידרש ולאוקמי לקרא בטהור. ואיצטריך קרא לאשמעינן דחולין טמאים מותרים לטהור. אבל להזהיר לטמא לא צריך קרא. דבלא"ה מוזהר עליו משום טומאת גופו. אבל לריה"ג דס"ל התם דטמא שאכל את הקודש טמא פטור משום לאו דטומאת הגוף בשנטמא בשר ואח"כ נטמא הגוף. א"כ לדידי' גם להזהיר לטמא איצטריך קרא. וא"כ לדידי' הדק"ל דילמא לעולם קרא דלא תטמאו בהם לאזהרת חולין טמאים אתי. וטומאת גוויי' דאורייתא. ומ"מ איצטריך קרא דוהבשר אשר יגע וגו' בקדשים טמאים להזהיר על הטמאים שאינם מוזהרים על אוכלין של חולין טמאים. ונפק"מ להיכא דנטמא הוא אחר שנטמא הבשר. דלא מיחייב אלא משום טומאת בשר. ועוד דגם לרבנן אכתי קשה. דהרי

גם השתא דמוקמינן קרא להזהיר על הטהור. הו"ל לאו דלא תטמאו בהם לאו יתירא באכילת שרצים וכמשכ"ל. וכיון דסוף סוף חד מהנך לאוי מיתוקים בלאו יתירא. אית לן לאוקמי לאו דלא תטמאו בהם לאזהרת פסול גווי'. ולאו דוהבשר אשר יגע וגו' איצטריך לאזהרת טמא. ולעבור עליו בשני לאוין. משום טומאת הגוף וטומאת בשר. או אפי' לטהור ולעבור עלה בשני לאוין. בלאו דאל תטמאו בהם ובלאו דוהבשר אשר יגע וגו'. משום דכל דאיכא למידרש לקולא ולחומרא לחומרא ילפינן. ומיהו לזה אפשר לומר דכי מוקמינן לאו דוהבשר אשר יגע וגו' בטהור. לא נצטרך לאוקמי לאו דלא תטמאו בהם ללאו יתירא בשרצים משום דאיכא למידרשי' לכדדרשינן בספרא (פרשת שמיני פי"ב) דתניא התם אל תשקצו את נפשותיכם וגו' יכול יטמאו טומאה חמורה ת"ל ולא תטמאו בהם. יכול לא יהיו פוסלים את הגוף ת"ל ונטמתם בם וכו' עיי"ש:

אלא דלכאורה נראה דהך דרשא אסמכתא בעלמא על הך קרא. שהרי כבר מידריש הך מילתא גופא בספרא לעיל (ריש פרשתא ה') מקרא אחרינא. מדכתיב אלה הטמאים לכם בכל השרץ אין לך אלא אלה. דקתני התם וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ החולד והעכבר וגו' אלה הטמאים לכם בכל השרץ מה ת"ל. לפי שנאמר לא תטמאו ונטמתם בם. שומע אני טומאת הגוויות וטומאת הקדושות. ת"ל החולד והעכבר וגו' טמאים. יכול יהיו אלו מטמאים אדם וכלים ואלו יהיו מטמאים אדם ולא כלים או כלים ולא אדם. ת"ל אלה אין לך אלא אלה. או אינו מוציא אלא אלו שלא היו בענין הפרט וכו'. ת"ל אלה הטמאים לכם בכל השרץ אין לך מטמא בשרץ אלא אלו בלבד עיי"ש. ופירש בק"א שם וז"ל לפי שנאמר בסוף הפרשה ולא תטמאו בהם וגו' רישא דקרא אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. ובזה כלל כל מיני השרץ ואמר ונטמתם בם שומע אני שכולם מטמאים טומאת הגוויות שהוא טומאת הגוף. שאם נגע אדם בנבלתם יהי' טמא. והקדושות אם נגע קודש בנבלתם יהא טמא וכו'. ת"ל הטמאים. לומר דחולד ועכבר וצב אשר זכר הם הטמאים ולא אחרים. למעט שאר השרצים וכו' אלה הטמאים בכל השרץ שירצה שמכל השרצים אין לך טמא אלא אלו בלבד עכ"ל. ושם הביא פי' אחר לרבינו נסים ז"ל ודחאו עיי"ש בדבריו. וראיתי בזית רענן שהביא פי' הק"א וכתב דבערוך ערך טמא הביא כפי' רבינו נסים ז"ל. והוא ז"ל כתב על זה. וז"ל ואני תמה על כל הגאונים ז"ל הנ"ל שהרי תלמוד ערוך הוא (בפרק בתרא דיומא פ' ע"ב). והכי פירושא שומע אני טומאת גוויות. כגון שאכל אוכלים טמאים ונטמא גופו או טומאת הקדשים. כגון מעלות שעשו רז"ל בהקדש. כדאי' (ספ"ב דחגיגה) וכל הני אסמכינהו רבנן אקרא דלא תטמאו בהם. וא"כ ה"א דאסורין מדאורייתא. ת"ל החולד והעכבר. דוקא אם נגע באלו טמא

מדאורייתא. ועל זה קאמר יכול יהיו אלו וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי דהרי הערוך גופי' שם בסמוך מיד לקמן הביא סוגיא זו דיומא עיי"ש. וא"כ ודאי לא נעלמה ממנו סוגיא זו. אלא שלא נראה לו לפרש בזה ברייתא דספרא שם. ובאמת דלא יתכן פירושו זה כלל. דלפ"ז מאי קמדייק מדכתיב החולד והעכבר וגו'. ומאן לימא לן דחולד ועכבר גופייהו לא מטמאי טומאת גווי' באכילתן מדאורייתא מלבד מאי דמטמאים במגע. ואין לומר דהכי קאמר החולד והעכבר וגו' הוא דמטמאים. אבל שאר שרצים אינם מטמאים כלל אפי' טומאת גווי'. דא"כ עכצ"ל דשמונה שרצים מיהת מטמאים טומאת גווי'. דאל"כ לא שייך למעט מינייהו שאר שרצים מטומאת גווי'. והרי ודאי למאי דמסיק דטומאת גווי' לאו דאורייתא. משמע דליכא שום טומאת גווי' מדאורייתא חוץ מטומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה. ואין זה ענין לטומאת גווי' כמשכ"ל. ומיהו לזה הי' אפשר לומר קצת דהכי קאמר. דמקרא דלא תטמאו בהם איכא למידרש טומאת גווייות. והך קרא בשאר שרצים מיירי. ושוב הוה ילפינן מינייהו בק"ו לשמונה שרצים דכיון שמטמאים במגע כ"ש שמטמאים טומאת גווי'. דשאר שרצים אע"פ שאין מטמאים במגע מטמאים טומאת גווי'. שמונה שרצים שמטמאים במגע לא כ"ש. ולזה קאמר ת"ל החולד והעכבר וגו' אלה הטמאים וגו'. אין לך טומאה אלא בהם אבל שאר שרצים אין בהם טומאה כלל ואפי' טומאת גווי'. וכיון שכן שוב ממילא גם שמונה שרצים לא מטמאי טומאת גווי'. דמהיכא תיתי. אלא דבלא"ה יש לתמוה לפירושו דא"כ מאי האי דקתני התם. יכול יהיו אלו מטמאים אדם וכלים ואלו יהיו מטמאים אדם ולא כלים או כלים ולא אדם. ת"ל אלה דמשמע מזה לפי פי' הז"ר דלא ממעט טומאת גווי' אלא לענין שלא יטמא אדם וכלים. אבל מ"מ נפסלה גווייתו מלאכול תרומה וקדשים. והרי בסוגיא דפרק בתרא דיומא שם מבואר דלא מיפסלא גווייתו מדאורייתא כלל. אפי' לאכילת תרומה וקדשים. דאילו לטמא אדם וכלים. או אפי' אוכלין ומשקין. ליכא למ"ד התם כלל שיהי' מדאורייתא. ופשיטא דאפי' אוכלין לא מטמא אלא מגזרת י"ח דבר. כמבואר בפ"ק דשבת עיי"ש. וגם המשך כל לישנא דברייתא לא משמע כפירושו. ואין ספק דהעיקר כפי' הק"א:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (סופ"ד מהלכות אבות הטומאה) שכתב וז"ל שאר שקצים ורמשים כולן. כגון הצפרדע והנחש והעקרב וכיו"ב. אע"פ שהן אסורים באכילה. הרי הם טהורים מכלום. ואפי' כאוכלין טמאים אינם וכו' עכ"ל. ובכ"מ שם לא הראה מקורו עיי"ש. ולענ"ד יש לתמוה על דבריו דכיון דאפי' טומאת אוכלין לא מטמאו. א"כ ע"כ גם פסול גווי' לא שייך בהו כלל. שהרי עיקר טעמא דפסול גווי' ביאר הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ח

מהלכות אבות הטומאה ה"י) דהיינו משום דגזרו שמא יאכל אוכלין טמאים ושדי משקין דתרומה לפומי'. ויטמאו המשקין באוכלין שבפיו. או שישתה משקין טמאין ובעודן בפיו יאכל אוכל דתרומה. ויטמאו במשקין שבפיו. ונמצא אוכל תרומה טמאה האסורה מן התורה עיי"ש. והוא מסוגיא דגמרא (בפ"ק דשבת י"ד ע"א) עיי"ש. וא"כ כיון דשאר כל השרצים חוץ משמונה אין מטמאין כלל אפי' כאוכלין טמאים. לא שייכא בהו גזירה זו כלל. דהרי אפי' נגעו בהן תרומה וקדשים לא יטמאו. ולאו בכלל אוכלין טמאים הן כלל. והדבר תמוה דהרי בהדיא בברייתא שם קתני דפוסלין את הגווי'. וע"כ מוכרח מזה דמטמאין מיהת טומאת אוכלין. ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב דאפי' טומאת אוכלין לא מטמאי. ומיהו אפשר לומר דס"ל להרמב"ם דהך תנא ס"ל דטומאת גוויי' דאורייתא. ולא משום גזירת תרומה טמאה היא. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דפסק דטומאת גווי' דרבנן. כמסקנת סוגיא דפרק בתרא דיומא. ואין ה"נ דלפ"ז בשאר שרצים אפי' טומאת גוויי' לא גזרו בהו. ואע"ג דבסוגיא דיומא שם מסמיך טומאת גוויי' אקרא דלא תטמאו בהם וגו' דמיירי בשאר שרצים. אפשר לומר דלמסקנא דמסיק דטומאת גווי' דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. מוקי לי' לאסמכתא לשמונה שרצים. אף דודאי עיקר הך קרא לאו בשמונה שרצים מיירי. וכדנקטי' נמי בברייתא דספרא שם. ועי' בסה"מ להרמב"ם (לאוין קע"ט) ובחבורו הגדול (בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות) עיי"ש. מ"מ כיון דאינו אלא דרך אסמכתא בעלמא. אין בזה קושיא כ"כ אם מוקים לי' לשמונה שרצים ולשאר אוכלין טמאים. אבל בברייתא דספרא שם ע"כ א"א לומר כן. דהרי קתני התם יכול יטמא טומאה חמורה ת"ל ולא תטמאו. יכול לא יפסלו את הגוף. ת"ל ונטמתם בם. הרי דמוקים לי' בשאר שרצים. דאילו שמונה שרצים ודאי מטמאים טומאה חמורה אדם וכלים. ואפי' הכי קתני דפוסלים את הגוף. וע"כ אין לנו אלא לומר לדעת הרמב"ם דס"ל להאי תנא דפסול גווי' דאורייתא כדכתיבנא. ור"פ דאמר פסול גווי' לאו דאורייתא צ"ל דלא שמיעא לי' הך ברייתא. ובלא"ה עכצ"ל כן. דהרי ר"פ דריש מנפשי' הך דרשא ולא מייתי לה מברייתא דספרא. אלא ודאי ברייתא לא שמיעא לי'. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי בתלמודין כנודע. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל (בחולין ע"ד ע"א):

וראיתי להתוס' בכריתות (י"ב ע"ב) דתנן התם אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין נפסל גופו. וכתבו עלה בתוס' שם אית ספרים דגרסי שקצים ובטמאים מיירי עיי"ש. והדבר מבואר דכוונתם לומר דמיירי מתניתין בשמונה שרצים שמטמאים. אבל שאר שרצים כי היכי דלא מטמאו במגע הכי נמי לא פסלי הגוף באכילתן. וזהו כדעת הרמב"ם ז"ל שהבאתי. והוא תמוה לכאורה מסוגיא דיומא ומברייתא דספרא. ועכצ"ל דס"ל ג"כ

כדכתיבנא. דהך תנא דספרא ס"ל טומאת גוויי' דאורייתא. וכן משמע מדקתני תו בספרא (שם פ"ז). כל הנוגע בהם יטמא עד ערב. אין האוכל אוכלין טמאים ולא השותה משקים טמאים מטמאת ערב עיי"ש. ומדקא ממעט להו רק מטומאת ערב. משמע בהדיא דעיקר טומאת גוויי' דאורייתא לענין דנפסל גופו לאכילת תרומה וקדשים עד שיטבול. אלא דלא בעי הערב שמש ובטבילה לחוד סגי לי'. איברא דראיתי להראב"ד ז"ל (בפירושו לספרא שם) שכתב דבאמת היינו טעמא דלא בעי הערב שמש משום דטומאת גוויי' אינה אלא מדרבנן עיי"ש. אבל קשה דלפ"ז אמאי ממעט לה מדכתיב בנוגע עד הערב לענין שאינו טעון הערב שמש. כיון דאפי' טבילה לא בעי מדאורייתא כלל. והכי הו"ל לומר כל הנוגע בהם יטמא. ולא האוכל אוכלין טמאין מיטמא. אלא ודאי עכצ"ל כדכתיבנא. דהך תנא ס"ל טומאת גווי' דאוריית' היא. ולא מיעטי' אלא מטומאת ערב. אבל טבילה ודאי בעי מדאורייתא. וצריך לומר לדעת הראב"ד ז"ל ע"כ דס"ל דהך קרא אסמכתא בעלמא. אלא דצ"ע דבלא"ה עכצ"ל דס"ל לתנא דספרא דטומאת גווי' מדאורייתא היא כמשכ"ל. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מתבאר דהעיקר כמו שפירש בק"א. וא"כ כבר נפק"ל למעט שאר שרצים מטומאת מגע מקרא אחרינא. וע"כ קרא דלא תטמאו בהם. אם לא נימא דאתי ללאו דטומאת גווי'. ע"כ לא איצטריך אלא ללאו יתירא לאכילת שרצים. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דטפי הו"ל למימר דאתי ללאו לפסול גווייי'. וקרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל איצטריך לעבור עליו בשני לאוין. ובטמאים משום לאו דטומאת הגוף ולאו דטומאת בשר. ובטהורים משום לאו דלא תטמאו בהם ומשום לאו דקדשים טמאים. ואין ראי' של הרמב"ם והסמ"ג מכרעת כלל:

עוד יש לתמוה דבלא"ה בפשיטות אין שום ראי' מזה. דכיון דקרא דוהבשר אשר יגע וגו' בקדשים כתיב. דאיכא בהו עשה דאכילת קדשים. אי לאו דגלי קרא ה"א דאתי עשה דאכילת קדשים ודחי לאו דלא תטמאו בהם דכתיב בחולין טמאים. דל"ת שחוץ למקדש נדחה מקמי עשה דבמקדש. כמש"כ בט"א (ר"ה כ"ח ע"א) עיי"ש. ובזבחים (פרק דם חטאת צ"ז ע"ב) על הא דתניא יקדש להיות כמוה שאם פסולה היא תפסל וכו'. פרכינן וניתי עשה ולידחי ל"ת. ומשני אמר רבא אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. רב אשי אמר יקדש עשה הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה עיי"ש. וא"כ כאן דלא שייך לא שינויא דרבא ולא שינויא דר"א שפיר איכא למימר דאתי עשה ודחי ל"ת דלא תטמאו בהם. אי לאו דגלי קרא דוהבשר אשר יגע וגו' דכתיב בקדשים. ולעולם אימא לך דאיכא לאו דאורייתא באכילת אוכלין טמאים. וטפי הו"ל להביא ראי' מדאיצטריך קרא למיכתב לאו במעשר שני שלא לאכלו בטומאה. דכתיב לא בערתי ממנו בטמא. מכלל דאוכלין טמאים דחולין

שרי באכילה. והתם ליכא למימר דאיצטריך קרא דלא נימא אתי עשה דאכילת מע"ש ודחי ל"ת דלא תטמאו בם. דהתם אפשר לפדותו. דקיי"ל דמע"ש שנטמא פודין אותו אפי' בירושלים. וא"כ אפשר לאכלו בטהרה. ובכה"ג לא אמרינן עשה דחי ל"ת. ולמה לי קרא דלא בערתי ממנו בטמא. אלא ודאי מוכח דליכא איסור דאורייתא באכילת אוכלין טמאים. והנה (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) אמרינן אלא אמר ר"פ מהכא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל מה ת"ל לא יאכל אם אינו ענין לגופו דנפקא בק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא בשר קודש חמור לא כ"ש. מה ת"ל לא יאכל. אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה עיי"ש. ולפמש"כ קשה לכאורה דמאי ראי' מייתי ממע"ש לבשר קודש. דילמא שאני התם דאפשר לקיים לאכלו בטהרה ע"י פדיון משא"כ בבשר קודש דאי לאו דגלי קרא הי' מקום לומר אתי עשה ודחי ל"ת. מיהו לזה י"ל דכיון דאליבא דר"פ קיימינן הרי ר"פ לטעמי' אזיל דאמר (בפרק בתרא דיומא שם) דפסול גוויי' לאו דאורייתא. ולדידי' ליכא שום איסור באכילת חולין טמאים. רק במעשר וקדשים לחומר קדושתן הוא שהחמירה תורה שתהי' אכילתן בטהרה. ולהכי שפיר יליף בק"ו בשר קודש חמור ממעשר הקל. איברא דאכתי קשה דמאי ק"ו הוא. דהא אפשר לומר דמעשר כיון דאית לי' פדיון ויש לו תקנה לאכלו בטהרה הקפיד עליו הכתוב שלא לאכלו אלא בטהרה. משא"כ בשר קודש דלית לי' פדיון ותתבטל לגמרי מצות אכילתן אם לא יאכלנו. אפשר דלא אסר הכתוב לאכלו בטומאה. ודוחק לומר דראי' זו דר"פ אזדא אליבא דרבי יהודא דאמר (בפ"ג דמע"ש) דהלקוח בכסף מעשר אין לו פדיון עיי"ש. ונימא דקרא דלא בערתי ממנו בטמא ודאי בלקוח בכסף מע"ש נמי מיירי. ושפיר מייתי מיני' ראי' לבשר קודש בק"ו ואכמ"ל בזה. ומ"מ קשה דטפי הו"ל להרמב"ם והסמ"ג להביא ראייתם מקרא דלא בערתי ממנו בטמא. מיהו נראה דמשם אין הכרע. משום דבהך קרא איצטריך נמי לאיסור הדלקה דהו"ל ג"כ בכלל לאו זה. כמבואר בפ"ב דשבת (כ"ה ע"א) וביבמות (פרק הערל ע"ג ע"ב) וגם איצטריך נמי לאיסור אכילה בטומאת הגוף וכמבואר בברייתא (בפרק הערל שם) ובפרק בתרא דמכות (י"ט ע"ב) עיי"ש. וגם בלא"ה עיקר קרא דלא בערתי ממנו בטמא לא לאזהרת לאו כתיב דלענין וידוי הוא דכתיב. אלא דממילא נשמע מיני' לאו. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שורש שמיני). והוא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתם ז"ל. וא"כ אע"ג דודאי שמעינן מיני' לאו לאכילת מע"ש בטומאה. מ"מ ליכא למידק מיני' דאוכלין טמאים דחולין שרי באכילה. דלעולם אימא דגם אוכלין טמאין דחולין איכא בהו אזהרת לאו שלא לאוכלן. אלא דמ"מ לא הצריך הכתוב להתוודות אלא משום האזהרה האמורה במע"ש גופי' מצד

עצמו: אלא דמ"מ הא ודאי קשה על דברי הרמב"ם והסמ"ג. דגם מקרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ליכא שום הכרע כמו שנתבאר. ואדרבה משם יש להביא ראי' לכאורה איפכא. דיש איסור לאו גם באכילת אוכלין טמאים דחולין. ע"פ מאי דקשה לכאורה דמקרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל נגמור בעלמא דאין עשה דוחה ל"ת. דאע"ג דודאי ליכא קושיא במאי דאסר רחמנא לאכול קדשים שנטמאו ולא אמרינן דעשה דתי ל"ת דהרי גלי קרא דהכא לא דחי. אלא דקשה דנילף מהכא לעלמא דלא לידחי בשום דוכתא. וכדפרכינן כיו"ב בסוגיא דזבחים שהבאתי לפי' התוס' שם עיי"ש. ובפ"ג דכתובות (מ' ע"א) וכמש"כ הראשונים ז"ל שם. וברפ"ק דיבמות (ו' ע"א) עיי"ש. ולזה הי' אפשר לומר עפמש"כ הר"ש מקינון (בס' כריתות ח"ה שע"ג סוף סי' קס"ד) דאין שום עשה דוחה תרי לאוי עיי"ש. וא"כ כאן דמלבד לאו דקדשים טמאים איכא נמי לאו דלא תטמאו בהם האמור באוכלין טמאין דחולין. דהא אנן באדם טהור קיימינן. דאילו בטמא ליכא מ"ע דאכילת קדשים. וא"כ אית בה תרי לאוי שאינן נדחין מקמי עשה. והתינח אם נימא דאיכא לאו באכילת אוכלין טמאין דחולין. אבל אם נימא דאוכלין טמאין דחולין שרו באכילה מדאורייתא הדרא קושיא לדוכתה. הרי דממקום שבאו הרמב"ם והסמ"ג להביא ראי' דמותר. משם מוכח איפכא. מיהו נראה דגם לאידך גיסא לאו ראי' היא. דבלא"ה יש בזה עוד לאו דלא יאכל כי קודש הם. דדרשינן מיני' (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו. וזהו ג"כ לאו דגבי יקדש כמו שפירשו רש"י ותוס' בסוגיא דזבחים שם עיי"ש ובשאר דוכתי. וגם הרמב"ם לטעמי' אזיל שכתב (בפי"ח מהלכות פסולי המוקדשין) דכל קרבן שנפסל בין שנפסל ע"י מחשבתו בין במעשיו ובין שאירע בו דבר שפסלו כל האוכל ממנו כזית לוקה משום לאו דלא תאכל כל תועבה עיי"ש. ובסה"מ (לאוין קל"א וק"מ) ובמש"כ הר"ב בה"ז (סוף מנחות) עיי"ה. וא"כ גם זולת לאו דלא תטמאו בהם איכא הכא תרי ותלתא לאוי. ואין מצד זה שום ראי'. וגם עיקר דברי הר"ש מקינון ז"ל תמוהים דיש הרבה ראיות מוכרחות דליכא שום חילוק בין חד לאו לכמה לאוין לענין לדחות מקמי עשה. ואכמ"ל בזה. וע"כ בלא"ה צריך לומר כן דלא תקשה אליבא דמ"ד דפסול גווי' לאו דאורייתא. ולדידי' ודאי ליכא איסור באכילת אוכלין טמאין מדאורייתא. אלא ודאי מהא ליכא למשמע מינה מידי. ומ"מ מבואר דגם ראי' שהביאו הרמב"ם והסמ"ג אינה מכרעת וליכא מינה שום קושיא לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. ודברי הרמב"ם והסמ"ג בזה צ"ע אצלי:

ואמנם לכאורה יש להביא ראי' לדעת הרמב"ם וסייעתו מדאמרינן (בפרק הערל ע"ג ע"ב) עלה דקתני האוכל מע"ש וביכורים בטומאת עצמן לוקה. מנה"מ דתניא ר"ש אומר

לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא. והיכן מוזהר על אכילתו איני יודע וכו' ת"ל לא תוכל לאכול בשערך מעשר דגנך וגו' ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו כצבי וכאיל. ותנא דבי ר"י אפי' טמא וטהור אוכלין על שולחן אחד בקערה אחת ואין חוששין. וקאמר רחמנא ההוא דאמרי לך התם בשעריך תאכלנו הכא לא תיכול. ופירש"י וז"ל ההוא בשעריך דהתם דקשרי לי' לטהור לאכול אחר שנגע טמא בקערה ונטמאה. קאמינא לך הכא במע"ש לא תיכל עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא לכאורה מזה כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דליכא איסורא דאורייתא באכילת אוכלין טמאין דחולין. אלא במע"ש וביכורים ותרומה וקדשים משום חומר קדושתן. דהרי בהדיא מוקמינן לקרא דכתיב בפסולי המוקדשין בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו בטומאת עצמן. שנטמאו האוכלין במגע הטמא. ומ"מ שרי קרא לטהור לאכלן. וכן מבואר שם לקמן דאמרינן ואוכלן בטומאת עצמן לוקה משא"כ בתרומה. מילקא הוא דלא לקי הא איסורא איכא מנ"ל. אמר קרא בשעריך תאכלנו לזה ולא לאחר ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. ואם איתא תיפוק לי' דבלא"ה אסור משום אוכלין טמאים אפי' דחולין. ובשלמא במע"ש וביכורים דקתני דהאוכלן בטומאת עצמן לוקה לא תקשה. די"ל דנפק"מ למילקי עלייהו תרתי. דמלבד לאו דאוכלין טמאין איכא בהו ג"כ מלקות משום הלאו האמור במע"ש וביכורים. אבל בתרומה דלית בה מלקות משום תרומה טמאה. שפיר קתני דלא לקי עלה משום תרומה טמאה. אבל מ"מ ודאי אסור לאוכלה. מידי דהוי אאוכלין טמאין בעלמא דאסורין באכילה אפי' דחולין. ואפי' מלקות אית בה מהאי טעמא. משום לאו דלא תטמאו בהם. אלא דקתני משא"כ בתרומה דלית בה מלקות משום תרומה טמאה כמו במע"ש וביכורים וא"כ מאי הוקשה לו לתלמודא מנ"ל והוצרך לדייק מקרא דבשעריך תאכלנו לאו הבא מכלל עשה. וגם בעיקר הך לאו הבא מכ"ע תמוה דקאמר בשעריך תאכלנו לזה ולא לאחר. דהיינו תרומה טמאה. ואם איתא דאיכא איסור דאורייתא באכילת אוכלין טמאים אפי' דחולין היכי קאמר בשעריך תאכלו לזה. דמשמע דאפי' לכתחילה שרי מדאורייתא אכילת אוכלין טמאין חוץ מתרומה. ועכצ"ל דאפי' למ"ד טומאת גוויי' דאורייתא לא דריש מקרא דלא תטמאו בהם אלא לומר שנפסל גופו לאכילת תרומה וקדשים. אבל איסורא לכתחילה ודאי ליכא באכילת אוכלין טמאין וממילא נשמע מזה דגם למאי דמסיק דטומאת גוויי' מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. היינו רק לענין שנפסל גופו ואחר שאכל אוכלין טמאים אסור לאכול תרומה וקדשים אלא בטבילה. אבל לכתחילה אפי' איסורא דרבנן ליכא באכילת אוכלין טמאים. וכן מתבאר מברייתא דספרי (פרשת ראה פיסקא ע"א) דתניא

התם הטמא והטהור יחדיו יאכלנו מגיד לך הכתוב ששניהם אוכלין בקערה אחת. יכול אף תרומה נאכלת בקערה אחת ת"ל יחדיו יאכלו זה נאכל מתוך קערה אחת ולא תרומה נאכלת מתוך קערה אחת. וכן דרש התם (לקמן פיסקא ע"ה) גבי בשר תאוה דכתיב בי' ג"כ הטמא והטהור יחדיו יאכלנו עיי"ש. הרי דקראי אלו ג"כ מוכחי דבחולין טמאים ליכא שום איסור באכילתן. וראיתי בז"ר שם שכתב שם בההיא דלקמן וז"ל יכול אף תרומה וכו' וא"ת הלא כבר למדנו לעיל. וי"ל דלעיל למדנו רק שאסור לאכול תרומה עם פסולי המוקדשין בקערה אחת. דגזרינן כיון שהטמא אוכל פסולי המוקדשין שהם ג"כ קדשים לא יזהר מליגע בתרומה. אבל חולין עם תרומה מותר בקערה אחת קמ"ל עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו דמפרש לה בשלא נטמאת התרומה במגע הטמא. ומ"מ אסר קרא לאוכלה בקערה אחת עם פסולי המוקדשין או חולין בקערה אחת הטהור והטמא יחד. משום חששא דדילמא יגע הטמא בתרומה ויטמאנה ויאכלנה הטהור. ולפ"ז אין ראי' משם לומר דאין איסור באכילת אוכלין טמאים דחולין. משום דגם אכילת פסולי המוקדשין ובשר תאוה דכתיב שאוכלין הטמא והטהור יחדיו מתפרש דומיא דתרומה בשלא נטמא מה שאוכל הטהור. אלא דקמ"ל קרא דהטהור רשאי לכתחילה לאכול עם הטמא בקערה אחת. ואין לחוש שמא יגע הטמא במה שאוכל הטהור ונמצא אוכל אוכלין טמאין. אבל אין הכי נמי שאם נגע הטמא במאכלו של הטהור אסור הטהור לאכול ממנו. ואדרבה לפ"ז יש להביא ראי' משם דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים. משום דודאי בהך גוונא גופא דאסור בתרומה התיר בחולין. ומדהוצרך להתיר ש"מ דאם נגע הטמא בודאי נאסר לטהור. ולזה הוצרך להתיר דלא ניחוש שמא יגע ולאו אדעתי'. וכן נראה מדאמרינן התם אי מה קדשים בטהרה אף חולין בטהרה. (כלומר דנימא דמה קדשים אסורים ליאכל בטומאת הגוף אף חולין כן) ת"ל הטמא יאכלנו. אין לי אלא טמא טהור מנין (ופי' בז"ר דנימא דאין הטהור רשאי לאכול אלא קדשים דוקא. ואסור בבשר תאוה עיי"ש) ת"ל הטהור יאכלנו עיי"ש. הרי דלהספרי אי לאו דגלי קרא ה"א דאפי' בשר חולין טהור אסור לאכול. ולא הותרו לו אלא קדשים. אלא דגלי קרא דשרי. וא"כ די לנו לומר דכי התיר הכתוב לטהור. בשר טהור הוא שהתיר לו. אפי' דחולין. אבל בשר טמא. וה"ה שאר אוכלין טמאים באיסורן קיימי לטהור כדקס"ד מעיקרא:

ולפ"ז גם סוגיא דיבמות אפשר לפרש כן. דמייתי ראי' מדאסר קרא לאכלן בקערה אחת יחד שמא יגע. ש"מ דכי נגע נאסרו. דליכא למימר דלעולם אפי' נגע הטמא ונטמאו מותרים בטומאת עצמן. ולא אסר קרא אלא משום שמא יגע ועביד איסורא במאי דמטמאן. דחייב לשמרן בטהרה דכתיב את משמרת תרומתי עביד לה שימור. דא"כ

הטמא לחוד ג"כ ליתסר לאכול חולין או פסולי המוקדשין בקערה שיש בה ג"כ תרומה או קדשים דלא ליגע בהן. ומדאשמעינן קרא הך דינא בטהור וטמא ביחד בקערה אחת. ש"מ דמשום אכילת איסור הוא דאסר רחמנא. וגם אין להקשות לפי' הז"ר איזה טעם יש לחלק בין פסולי המוקדשין עם תרומה לבשר חולין עם תרומה. נהי דבחולין עם תרומה ליכא למיחש שיגע בתרומה. אכתי איכא למיחש שיגע בקערה כשאוכל החולין שבה ותחזור הקערה ותטמא התרומה כדפירש"י ביבמות שם. דלק"מ דאפשר לומר דמה"ט גופא יהא הטמא נזהר מליגע בקערה כדי שלא תטמא התרומה בנגיעה זו. ואפשר לו לאכול ע"י פשוטי כלי עץ כדי שלא יגע בכלי ובתרומה. משא"כ בפסולי המוקדשין עם תרומה שלא יהא נזהר מטעם שביאר בז"ר שם. ובאמת דמלישנא דברייתא ביבמות ובפרק בתרא דמכות שם דקתני אוכלין על שולחן אחד בקערה אחת ואין חוששין וכו' עיי"ש. משמע כפי' הר"ב ז"ר דלא מיירי במגע הטמא בודאי. אלא בחשש מגע הוא דמיירי. דע"י מה שאוכל עמו על שולחן אחד בקערה אחת קרוב לודאי דאתי למנגע ולטמא בכך מה שאוכל הטהור. וא"כ אין משם ראי' שיהא מותר לאכול אוכלין טמאין מדאורייתא. ואדרבה קצת יש מקום להוכיח משם איפכא. אלא דרש"י ביבמות ובמכות שם לא פירש כן. ולפירושו ודאי לכאורה יש להכריח משם דליכא איסור באכילת אוכלין טמאין ושתיית משקין טמאין של חולין. והרי לפירש"י גופי' (בפ"ב דחולין שם) למ"ד טמאת גווי' דאורייתא איכא איסורא דאורי' באכילת ושתיית אוכלין ומשקין טמאין. וכן מבואר בחי' הר"ן (לשבת י"ג ע"ב) בד"ה אלו פוסלין עיי"ש. ואע"ג דר"פ גופי' דקאמר מעיקרא (בפרק בתרא דיומא שם) לא תטמאו בהם מכאן לטומאת גויי' מן התורה. הדר בי' בתר הכי. ואמר דמדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. מ"מ כוונתם דעכ"פ רבא דפריך התם כותבת בכדי אכילת פרס וכזית בכדי אכילת פרס וחצי פרס בכדי אכילת פרס. ע"כ ס"ל דטומאת גווי' מדאורייתא היא כמבואר התם עיי"ש. וא"כ לפירש"י תקשה משם לרבא דלדידי' דטומאת גוויי' דאורייתא. א"כ אוכלין טמאין אסורין באכילה דאורייתא. והיאך יפרנס הנך ברייתות דהתם. ומיהו י"ל דלפירש"י (בפ"ב דחולין שם) וסייעתו ס"ל לפרש הנך ברייתות כפי' הז"ר. ובמכות ויבמות שם דלא פירש"י כן אזיל בשיטתו שפירש בפרק בתרא דיומא שם דליכא איסור באכילת ושתיית אוכלין ומשקין טמאים:

ומלבד זה נראה דאפי' לפירש"י ביבמות ובמכות שם אפשר לומר דקאי בשיטתו בפ"ב דחולין שם דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאין. ומ"מ לא ק"מ. דהרי שיעור טומאת גוויי' לכ"ע אינו אלא בכחצי פרס שהוא כשני ביצים. או כביצה ומחצה לקצת ראשונים

ז"ל. ואילו סתם אכילה שבקרא היינו כזית. וא"כ שפיר כתב קרא גבי בשר תאוה ובפסולי המוקדשין בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו. ותנא דבי רבי ישמעאל אפי' טמא וטהור אוכלין על שולחן אחד ובקערה אחת. והיינו בשיעור אכילה דוקא דהיינו בכזית דלית בה איסור משום פסול גווי'. ולא מיבעיא לר"ל דאמר חצי שיעור מותר מה"ת. אלא אפי' למאי דקיי"ל כר"י דח"ש אסור מה"ת. מ"מ אפשר לומר דלדעת רש"י ז"ל הכא לכ"ע אין ח"ש אסור מה"ת. לפמש"כ הרא"ם ז"ל בביאוריו לסמ"ג (הלכות חו"מ) והביאו המל"מ (בפ"א מהלכות חו"מ). דטעמא דר"י דאמר ח"ש אסור מדאורייתא. היינו משום דס"ל דסתם אכילה שבתורה אפי' כ"ש במשמע. אלא דאתאי הילכתא וגלי לן דלענין עונשין וקרבן בעינן כזית. והילכך לענין איסורא מיהת נקטינן קרא כפשטי' דאפי' כ"ש במשמע. ור"ל ס"ל דסתם אכילה דקרא אינה אלא בכזית. והילכך קאמר דבח"ש אפי' איסורא ליכא מדאורייתא עיי"ש. ומעתה לפי זה נראה דהיינו דוקא היכא דכתיב לשון אכילה דמשמע לר"י אפי' כ"ש. אבל כאן דבקרא לא כתיב אלא לא תטמאו בהם. ובאה ההלכה לפרש שאין הגוף נטמא אלא בכדי שיעור חצי פרס אוכלין טמאים. כיון דבפחות מחצי פרס אין גופו נפסל כלל. שוב ממילא לא קרינן בי' כלל ולא תטמאו בהם. שהרי אינו נטמא ולא נפסל בפחות מחצי פרס ולא הזהיר הכתוב אלא על אכילה הפוסלת גופו לאכילת תרומה וקדשים. אית לן למימר דאפי' לר"י פחות מכשיעור מותר מדאורייתא. ועי' בתשו' חות יאיר (סי' ט"ו) עייש"ה. וזה דלא כדברי התוס' ישנים בכריתות שהבאתי לעיל. וא"כ שפיר כתיב קרא בשעריך תאכלנו אפי' בטומאת עצמן בשיעור אכילה סתם. דהיינו בכזית. ואפי' טובא שלא בכדי שיעור צירוף בין אכילה לאכילה. דהיינו יותר מבכדי אכילת פרס. באופן שאין גופו נטמא ולא קרינן בי' לא תטמאו בהם. ולא בא הכתוב אלא לומר שאינם כקדשים דאסור לאכלן בטומאת עצמן או בטומאת הגוף אפי' בכזית. וגם פחות מכזית משום חצי שיעור. דהכא שרי אפי' כזית ויותר עד חצי פרס דאסור משום טומאת גווי'. אבל בכחצי פרס דאפי' בחולין איכא איסור משום טומאת גווי'. לא איירי קרא. דודאי אסור אפי' בחולין משום לאו דלא תטמאו בהם למ"ד טומאת גווי' דאורייתא. ובהכי ממילא ניחא נמי בפשיטות מה שעמדנו לעיל בההיא דאמרינן התם דאוכל מע"ש וביכורים בטומאת עצמן לוקה משא"כ בתרומה. דקשה דתיפוק לי' דלקי בכולהו משום לאו דלא תטמאו בהם למ"ד דטומאת גווי' דאורייתא. אבל לפ"ז אין בזה מקום קושיא. דודאי לא מיירי התם אלא בשיעור שאר כל איסורי מאכלות שבתורה שאינם אלא בכזית. ובזה ליכא איסור אוכלין טמאים. וכל הסוגיא דהתם ניחא בזה שפיר. ובהכי ממילא נדחה נמי הראי' שהביאו הרמב"ם והסמ"ג שם להתיר אוכלין

טמאים מדאורייתא מדהוצרך קרא למיכתב בקדשים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל מכלל דחולין שרי. וכן מה שהבאתי אני מדאיצטריך למיכתב במע"ש ולא בערתי ממנו בטמא. משום דמה שהזהיר הכתוב בקדשים טמאים אשר יגע בכל טמא לא יאכל. דהיינו בשיעור אכילה כזית. לית בה שום איסורא משום אוכלין טמאים דחולין מלאו דלא תטמאו בהם. שאינו אלא בכחצי פרס. משא"כ קדשים טמאים דלא יאכל כתיב ולקי בכזית. וכן מקרא דלא בערתי ממנו בטמא עפ"ז לק"מ כמבואר. ומהאי טעמא תמוהים אצלי דברי הרמב"ם והסמ"ג. דאפי' נימא דס"ל כדעת התוס' ישנים בכריתות שם דגם באוכלין טמאים שייכא פלוגתא דר"י ור"ל אי חצי שיעור אסור מה"ת. מ"מ אין ראייתם מכרעת כלל. דאכתי איצטריך קרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל כדי ללקות עליו בכזית דמשום אוכלין טמאים מלאו דלא תטמאו בהם לא לקי אלא בכחצי פרס. אפי' את"ל דאיסורא דאורייתא איכא אפי' בפחות. משום חצי שיעור ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דליכא קושיא לשיטת רש"י בחולין שם וסייעתו ז"ל מההיא דיבמות ודמכות ומברייתא דספרי שם:

ועפ"ז ניחא נמי מאי דאיכא לאקשויי לכאורה לשיטת רש"י וסייעתו מדתנן (בפ"ג דסוכה ל"ד ע"ב) אתרוג של תרומה טמאה פסול. ואמרינן עלה בגמרא טעמא לפי שאין בו היתר אכילה. ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו עיי"ש. והשתא אם איתא דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים. מאי איריא של תרומה טמאה. תיפוק לי' דאפי' חולין טמאים נמי לית בהו היתר אכילה לטהורין. ואע"ג דיש לדחות דאין ה"נ. דודאי גם אתרוג של חולין טמא פסול מה"ט דאין בו היתר אכילה. אלא דשל חולין לאו מילתא פסיקתא הוא דהא בימי טומאתו. דיש לו בו היתר אכילה. ודאי יוצא בו. להכי נקט של תרומה טמאה. דמילתא פסיקתא הוא דלעולם פסול. דלא משכחת בי' היתר אכילה לעולם. מ"מ אכתי קשה מדקתני בסיפא דההיא מתניתין. של דמאי ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין ולפי מה שהכריח הרמב"ן ז"ל. והובא ג"כ בריטב"א ור"ן ז"ל שם. הך סיפא אריש קאי. דקתני תרומה טמאה פסולה. וע"ז קתני בסיפא של דמאי. כלומר תרומת מעשר של דמאי טמא. ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. משום שמאכילין את העניים אפי' תרומת מעשר של דמאי. וא"כ כיון דאי בעי מפקיר נכסי' חזי לי'. השתא נמי חזי לי' ולכם קרינן בי'. אבל טבל של דמאי. ואפי' טבל ודאי לכ"ע כשר עיי"ש. והשתא לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל קשה אתרוג של תרומת מעשר של דמאי דכשר לב"ה. ומדפסיק ותני ב"ה מכשירין. משמע ודאי דלעולם כשר אפי' בימי טהרתו. והשתא הא בימי טהרתו לא חזי לי' ואין לו בו היתר אכילה אפי' כשיפקיר נכסיו והוי עני. ואמאי מכשרי ב"ה.

ובפרט דברגל מיירי. וכיון דחייבין לטהר עצמן ברגל. מסתמא הכל טהורין הן. והיכי קאמרי ב"ה דכשר. ואמנם לפי מה שנתבאר דבאוכלין טמאים פחות מחצי פרס לכ"ע חצי שיעור מותר מדאורייתא. וא"כ אפשר דהכא אפי' מדרבנן נמי מותר. דאע"ג דבעלמא אפי' לר"ל דאמר חצי שיעור מותר מה"ת. מודה דמדרבנן מיהא אסור. מ"מ הכא כי היכי דמודה ר"י דלא אסור מדאורייתא. הכי נמי לר"ל אפי' מדרבנן לא מיתסר. וה"ה לר"י. דבהכי לא איפליגו. אבל לפי דעת התוס' ישנים (בפ"ג דכריתות שם) דגם ההיא דהכא תליא בפלוגתא דר"י ור"ל. ודאי קשה לכאורה כדאקשינן. וגם אי אפשר לומר דאפי' מדרבנן לא ליתסר. דנהי דמדאורייתא איכא למימר דלכ"ע ליכא הכא איסורא בפחות מחצי פרס מטעם שביארנו. מ"מ כיון דמדאורייתא איכא בחצי פרס איסור לאו דאורייתא למ"ד טומאת גווי' מדאורייתא היא. אי אפשר לומר שלא יהי' בפחות מחצי פרס אפי' איסור דרבנן וכן מתבאר להדיא בכריתות שם דלא התירו בזה ח"ש אלא מפני הסכנה. אבל נראה דבלא"ה לק"מ. דלא מיבעיא לדעת רוב הראשונים ז"ל החולקים בזה על הרמב"ן ז"ל וס"ל דלכ"ע אתרוג של טבל ודאי פסול. ומתניתין פירושה כפשוטה דפלוגתא דב"ש וב"ה פלוגתא באנפי נפשה היא. ולא קאי אירישא אלא פליגי באתרוג דטבל של דמאי ובטהור. דלפ"ז ודאי אין כאן מקום קושיא כלל. אלא אפי' לדעת הרמב"ן ז"ל. הנה לדעת רש"י ז"ל בסוגיא דהתם (לקמן ל"ה ע"ב) בד"ה הרי יש בה וכו'. דפירש דמאי דתנן במתניתין שם אתרוג של תרומה טהורה אם נטל יצא. היינו אפי' ישראל. משום דאע"ג דאין לו בו היתר אכילה. מ"מ נפיק בי' משום דיכול להאכילו לבן בתו כהן עיי"ש. וכן היא דעת התוס' שם בד"ה דאי בעי עיי"ש. וכן ג"כ דעת רבינו ישעי' הזקן דטרני ז"ל בפסקיו שם. והביאו בשלטי הגבורים בשם מז"ה. שכתב דאתרוג של ערלה בחו"ל יוצאין בו משום דבכלל היתר אכילה הוא כיון שיכול להאכילה לחבירו שאינו מכיר בה עיי"ש. וכ"כ בתוס' רי"ד לסוכה (ל"ה ע"א). והכריח כן מהסוגיא שם עיי"ש. א"כ אף אנן נימא דאתרוג של חולין טמאים אפי' בימי טהרתו יוצא בו ידי חובתו. משום דאע"ג דאסור לאכלו. מ"מ בכלל היתר אכילה הוא. כיון שיכול להאכילו לטמאים. ואפי' לדעת הר"ן ז"ל שפירש במתניתין שם דאתרוג של תרומה אין יוצאין בו אלא הכהנים בלבד. אבל ישראל אין יוצאין בו עיי"ש ובמש"כ בתוס' יו"ט שם. הרי דס"ל דלא הוי בכלל היתר אכילה אלא למאן דחזי לי' לדידי'. אבל מאן דלא חזי לי' לא נפיק בי' אע"ג דלאחריני חזי. וטעמו נראה מדאמרינן בגמרא דיוצאין בדמאי לב"ה משום דאי בעי מפקיר נכסי' והוי עני וחזי לי' השתא נמי לכם קרינן בי' עיי"ש. דאלמא דדוקא משום דמצי חזי לדידי' גופי' כשיפקיר נכסיו. הוא דנפיק בי'. אבל משום דחזי לעניים אחרים

לא אמרינן שיוצא בו הוא והתוס' כתבו שם באמת דלא צריך להאי טעמא. אלא משום דיש בו היתר אכילה לעני נמי יוצא בו. כמו דנפיק ישראל בתרומה משום דחזי לכהן עיי"ש. אבל הר"ן ס"ל דדוקא נקט הך טעמא דחזי לדידי' גופי' אי מפקיר נכסי'. אבל משום מאי דחזי לעניים לא הוה אמרינן דיוצא בו הוא. והכי נמי באתרוג של תרומה לא נפיק בי' אלא כהן דחזי לי'. אבל לא ישראל דלא חזי לדידי'. ולא סגי במאי דחזי לכהן. ולפ"ז כאן נמי לענין חולין טמאים. אית לן למימר דדוקא טמאים הוא דנפקי בי' דחזי להו לדידהו. אבל לא טהורים דלא חזי להו לדידהו. וגם לדעת רש"י נראה דמדכתב רש"י טעמא דישראל יוצא בשל תרומה משום דיכול להאכילה לבן בתו כהן. משמע דוקא בן בתו שהוא יורשו וחשוב כגופו. אבל מאי דחזי לאחריני לא מהני לענין שיהא בכלל היתר אכילה לדידי' שיהא יוצא בו. וכן מבואר להדיא בדברי רבינו מנוח ז"ל (בפ"ה מהלכות לולב ה"ב) שכתב וז"ל ואם נטל כשר פי' בתרומה לא מיבעיא כהן דנפיק בה כו'. אלא אפי' ישראל נמי נפיק בי'. דהואיל וראוי ליתנו לבן בתו כהן לכם לכם קרינן בי' וכו'. ולא מצינן לפרושי טעמא דאם נטל כשר הואיל וראוי לכהן אע"פ שאינו ראוי לו. דא"כ גבי דמאי נמי אמאי איצטרכינן לטעמא שאפשר שיפקיר נכסיו. נימא של דמאי כשר מפני שראוי לעניים. אלא לאו ש"מ דבר הראוי לו בעינן. ומשום הכי איצטרכינן לפרושי טעמא הואיל וראוי לבן בתו כהן עכ"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דגם רש"י לא ס"ל כדעת התוס' שיהא בכלל היתר אכילה לגבי דידי' מאי דלא חזי אלא לאחריני. דלאו יורשיו וזרים הם אצלו. וא"כ כאן נמי לא סגי מאי דחזי לטמאים. מ"מ לק"מ דחזי לדידי' גופי' כשיטמא את עצמו. והו"ל כדמאי דחשיב לגבי דידי' היתר אכילה להיותו כשר לצאת בו משום מאי דאי בעי מפקיר נכסי' והוי עני וחזי לי'. והכא נמי חזי לי' בימי טומאתו. או לבני ביתו בימי טומאתן. כדין תרומה לרש"י ורבינו מנוח ז"ל דכשר לישראל לצאת בו משום דחזי לתנו לבן בתו כהן. אלא די"ל דלא דמי לגמרי להתם. משום דהתם ודאי חזו לי' כשיפקיר נכסיו. וכן תרומה לבן בתו כהן ודאי חזי לי'. משא"כ כאן מאן יימר שיטמא הוא או אחד מבני ביתו ולאו בדידי' תליא מילתא לטמא עצמו שהרי חייב לטהר את עצמו ברגל. ומכש"כ שאסור לטמא את עצמו בידים. ועי' בכפות תמרים למהר"ם בן חביב ז"ל שם שכתב דלהכי ס"ל לרש"י דאתרוג של מע"ש חוץ לירושלם אינו יוצא בו. משום דלא הוי בכלל היתר אכילה אע"פ שראוי לפדותו משום דאסור לפדות ביו"ט עיי"ש. וא"כ הכא נמי אע"ג דאם נטמא יש לו בו היתר אכילה. מ"מ כיון דעדיין לא נטמא ולכתחילה אסור לו לטמא עצמו. אית לן למימר דלא הוי בכלל היתר אכילה. מיהו לדעת הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות טומאת אוכלין) דעיקר חיובא לטהר עצמו ברגל

לא הוי אלא משום חובת ראי' וחגיגה ושלמי שמחה שעליו. א"כ כשכבר קיים חובות הללו שוב מותר לטמא עצמו אפי' ברגל. וא"כ בידו לקיים מצות אלו בתחילת הרגל ואח"כ לטמא עצמו. וגם שלמי שמחה יכול לאכול בבוקר ואח"כ ליטמאות טומאת ערב ושוב יהא מותר באכילת אוכלין טמאים. ולהכי הו"ל שפיר בכלל היתר אכילה. איברא דמדברי רבינו סעדי' גאון ז"ל שהביא הרא"ש ז"ל סוף יומא מבואר דלא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל. אלא בכל ענין אסור לטמא עצמו ברגל. ואפי' בר"ה ויוה"כ דליכא בהו מצית ראי' וחגיגה ושמחה ואפי' בזה"ז עיי"ש. ואין להאריך בזה דבלא"ה כבר נתבאר דלשיטת רוב הראשונים ז"ל שם ליכא שום ראי' משם לנידון דידן. וגם לשיטת הרמב"ן גופי' במלחמות והריטב"א ז"ל שם אין משם הכרע לכאן עיי"ש:

אבל יש לתמוה טובא לכאורה לשיטת רש"י (בפ"ב דחולין) וסייעתו ז"ל מדתנן (ריש פ"ה דתרומות) סאה תרומה טמאה שנפלה לפחות מק' חולין בין טמאים בין טהורים ירקבו (דא"א לכהן לאכלה משום דהו"ל תרומה טמאה. רע"ב שם). אם טהורה היתה אותה הסאה (וגם החולין טהורים. רע"ב) ימכרו לכהנים בדמי תרומה חוץ מדמי אותה סאה וכו'. ואם טמאים היו אותן החולין יאכלו נקודים או קליות או ילושו במי פירות (כי היכי דלא תתכשר התרומה שבהן לקבל טומאה. רע"ב). או יתחלקו לעיסות. כדי שלא יהא במקום אחד כביצה. (דפחות מכביצה אינו מטמא טומאת אוכלין. רע"ב) עיי"ש. והשתא הרי הא דקתני בסיפא דאם טמאים היו אותן של חולין יאכלו נקודים. ע"כ היינו שיאכלום הכהנים בימי טהרתן. דאילו בימי טומאתן הרי אי אפשר מפני התרומה שבהן שלא נתבטלה בפחות ממאה דחולין. ותרומה טהורה בטומאת הגוף אפי' לכהן היא במיתה. ונמצא מבואר מזה להדיא דחולין טמאים מותרים באכילה אפי' מדרבנן לכתחילה. ואפי' לכהן בימי טהרתו. ודלא כשיטת רש"י בחולין שם. והדבר תמוה טובא לכאורה על התוס' ושאר ראשונים ז"ל החולקים עליו שלא הביאו ראי' ממשנה ערוכה זו לסתור שיטתו. ואפי' למשכ"ל לשיטת רש"י ז"ל דבאוכלין טמאין לכ"ע אין ח"ש אסור מדאורייתא. מ"מ כבר נתבאר דמיהת מדרבנן ודאי אסור לכ"ע כמבואר להדיא בסוגיא דפ"ג דכריתות שהבאתי לעיל. דלא התירו אוכלין טמאין בפחות פחות מכשיעור אלא מפני הסכנה וכמשכ"ל. ועוד דבלא"ה ע"כ אי אפשר לפרש דמאי דקתני במתניתין דאם טמאים היו אותן החולין יאכלו נקודים וכו'. היינו שיאכלום פחות פחות מכשיעור חצי פרס. דהו"ל לתנא בכגון זה שלא לסתום אלא לפרש כן בהדיא. וכדקתני תקנתא דיאכל נקודים או קליות או ילושו במי פירות או יתחלקו לעיסות שלא יהיו כביצה במקום אחד. ומדנחית תנא רק לתקנות הללו. ולא קתני נמי דלא יאכלום אלא בפחות פחות מכחצי

פרס. ודאי מתבאר מזה דחוץ מתקנות אלו דקחשיב רשאי הוא לאוכלם כמו שירצה. וא"כ ע"כ מבואר מזה דליכא שום איסורא באכילת אוכלין טמאים בימי טהרתו אפי' מדרבנן. ואפי' לכהן וכ"ש לישראל. וזו תימא גדולה לכאורה לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. וכן יש לתמוה לכאורה מדשנינו שם במשנה השלישית סאה תרומה טהורה שנפלה למאה חולין טמאין תעלה ותאכל נקודים או קליות או תלוש במי פירות או תתחלק לעיסות כדי שלא יהא במקום אחד כביצה עיי"ש. וגם כאן לכאורה ע"כ אין לו לאכלה אלא בימי טהרתו אע"פ שיש כאן שיעור ביטול באחד ומאה. שהרי החמירו שלא לאכלה אלא נקודים או קלוית או ללוש במי פירות כדי שלא תתכשר ויגרום לה לקבל טומאה. ונמצא שלא התירו אלא לאכלה בטהרה. והשתא לשיטת רש"י וסייעתו קשה היכי שרי לאכלה בימי טהרתו:

איברא דלזה הי' אפשר לדון ולומר דרש"י והתוס' לטעמייהו אזלי לפי מאי דתנן התם במשנה השני' סאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה חולין טהורין ר"א אומר תרום ותשרף שאני אומר סאה שנפלה היא סאה שעלתה. וחכ"א תעלה ותאכל נקודים או קליות וכו' עיי"ש. ובסוגיא דפ"ג דבכורות (כ"ב ע"ב) מייתי להך מתניתין. ואמרינן דתני עלה אותן חולין לר"א מה תהא עליהן יאכלו נקודים או קליות וכו'. ואמר עולא מה טעם גזירה שמא יביא קב חולין טמאים ממקום אחר וקב ועוד ממין זה. סבר איבטלינהו ברובא. וכיון דאיכא האי משהו מצא מין את מינו וניעור. ופירש"י שם וז"ל אותן חולין לר"א מה תהא עליהן. דלרבנן אמרינן בכולהו בין חולין ובין תרומה יאכלו נקודים או קליות. אלא לר"א דאמר שאני אומר מי חשבינן להו כטהורין לגמרי. וקאמר דיאכלו נקודים. ואמר עולא מה טעם לא חשביני להו חולין גמורין לרבנן כיון דבטלה ולר"א הואיל ואית לי' שאני אומר. גזירה שמא יביא וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה טובא מה יענה עולא לסיפא דההיא במשנה השלישית בסאה תרומה טהורה שנפלה לתוך מאה חולין טמאים דקתני ג"כ דתאכל נקודים או קליות וכו'. וגם שם יש להקשות מה טעם. ושם ליכא למימר כדעולא. דהרי חולין טמאים הם ולא שייכא כלל התם גזירה דעולא כמבואר. מיהו אפשר לומר לפמש"כ התוס' שם בד"ה ובלבד שלא יהא וכו'. וכן כתב הר"ש (בפ"ה דתרומות שם). דלהכי תאכל נקודים או קליות משום דאין התרומה טמאה יכולה ליבטל במאה של טהורה שהוכשר. שהרי מטמא הכל ודומה כמטמא תרומה בידים. שהתרומה טמאה טהרה ע"י ביטולה. ומיהו מהאי טעמא לחודי' לא הוה מיתסר. דכיון שכבר נתבטלה התרומה והכל חולין ומותר לזרים. מה קפידא יש אם מטמא חולין. אלא בעינן שלא יטעה לבטל קב חולין טמאים בקב ועוד וכו' וכדמפרש

עולא וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אפשר לומר דעולא לא קאי אלא אברייתא דאזלא אליבא דר"א. וכדקתני התם אותן חולין לר"א מה תהא עליהן יאכלו נקודים וכו'. ועלה הוא דקאי עולא לפרש טעמא דכיון דס"ל לר"א דאמרינן שאני אומר היא סאה שנפלה היא סאה שעלתה. א"כ החולין חולין גמורים הם. שהרי סאה התרומה שנפלה לתוכם אמרינן שכבר עלתה ולא נשארו אלא החולין לבדן כמו שהיו קודם התערובות. ולא מיבעיא אם נימא דס"ל לעולא דלר"א תרומה בעינא מחתא. כדהוה בעינן למימר לס"ד בסוגיא דשבת (פרק נוטל קמ"ב ע"א) עיי"ש. אלא אפי' אם נימא דס"ל כדמסיק התם דלא אמר ר"א שאני אומר אלא לחומרא. מ"מ כיון דמיהת לחומרא אמרינן שאני אומר לר"א. שוב לא סגי לי' בהך טעמא קמא לחוד שכתבו התוס' והר"ש ז"ל. אם לא דאיכא נמי טעמא דעולא. אבל לרבנן דס"ל דלא אמרינן כלל שאני אומר אפי' לחומרא. שפיר אפשר לומר דבהך טעמא קמא לחוד סגי לאסור שלא לאכלן אלא נקודים או קליות או ילושו במי פירות. וכן משמע בתוספתא (פ"ו דתרומות) עייש"ה ובמש"כ המפרש רש"א ז"ל שם (בברייתא ה'). והיינו משום דאע"ג דכבר נתבטלה התרומה והכל חולין ומותרים לזרים. מ"מ כיון דהתרומה איתא בתוך התערובות. כל היכא דאיתנייהו צריך להזהר שלא לטמאותה. דכל מאי דאפשר למיעבד בהתירא אית לן למיעבד. ולטמאות תרומה איסור בפ"ע הוא אפי' אינו אוכלה. איברא דלפי המבואר בפירש"י שהבאתי לעיל מתבאר להדיא דס"ל דעולא קאי גם אדרבנן. אבל ראיתי בשיטה מקובצת בבכורות שם דמבואר דהי' לפני הראשונים ז"ל נוסחא אחרת בפי' רש"י שם. וכן מבואר בתוס' יו"ט (פ"ה דתרומות שם) דגם לפי הנוסחא שהיתה לפניו בפירש"י שם. מפרש רש"י דעולא לא קאי אלא אמילתא דר"א בברייתא לחוד עיי"ש. וכן פירש הרגמ"ה ז"ל שהביא בש"מ שם עיי"ש. וא"כ שפיר אפשר לומר כמש"כ דטעמא דסיפא דתאכל נקודים. היינו משום דאע"ג דלא שייך התם טעמא דעולא. מ"מ לרבנן לא צריך להאי טעמא. דגם בלאו הך גזירה דעולא צריך לאכול נקודים לרבנן. והך מתניתין כרבנן אתיא. ואע"ג דלפי המבואר בירושלמי שהביא הר"ש שם מודה גם ר"א בסיפא דתאכל נקודים עיי"ש. אפשר לומר דלהירושלמי לית לי' כלל טעמא דעולא אפי' אליבא דר"א אלא ס"ל דגם לר"א טעמא דיאכלו נקודים. היינו כמש"כ אליבא דרבנן דלא קאמר ר"א שאני אומר אלא להחמיר. אבל לעולא בתלמודא דידן אין הכי נמי דאסיפא פליג ר"א ולא מצריך לאכלן נקודים או קליות:

אלא דלא יתכן לומר כן רק לפירש"י. אבל לפמש"כ התוס' (בבכורות שם) בד"ה ובלבד וכו'. וכ"כ הר"ש שם. דעולא קאי בין אר"א בין ארבנן עיי"ש. א"כ הדרא קושיא לדוכתה. וכן קשה להרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) שנמשך אחר הירושלמי. וכתב דגם ר"א

מודה בסיפא דתאכל נקודים עיי"ש. ומשמע דס"ל דגם תלמודא דידן לא נחלק בזה על הירושלמי. וגם להירושלמי ס"ל טעמא דעולא. וא"כ הקושיא במקומה עומדת כמבואר. מיהו נראה דלהרמב"ם והתוס' והר"ש ז"ל בלא"ה לק"מ. ולטעמייהו אזלי דס"ל דלא כפירש"י בבכורות שם במאי דקאמרי רבנן דתעלה ותאכל נקודים וכו'. דהך תעלה לשון ביטול הוא ולא לשון הרמה. מדקתני בדר"א תירום ובדרבנן תעלה. והא דקתני (בפרק בתרא דערלה) התרומה עולה באחד ומאה וצריך להרים. התם משום הפסד כהן. ואי יהיב לי' דמים שפיר דמי. והתוס' והר"ש השיגו עליו. והכריחו דע"כ לכ"ע קדושת תרומה יש בה באותה סאה. ואין יכול להפטר בדמים. דעד כאן לא פליגי ר"א ורבנן (בפרק נוטל. ובפ"ק דתמורה. ובפ"ה דתרומות מ"ו) אלא אי מדמע אחר שהורם כתרומה ודאי או לפי חשבון. אבל לכ"ע קדושת תרומה יש בה. ולהכי ס"ל לפרש דתעלה דקאמרי רבנן עליה ממש היא. דהיינו הרמה. וכ"כ הרא"ש ז"ל בפי' המשנה שם עיי"ש. וכן משמע מדברי הרמב"ם (בפיה"מ שם מ"ב) עיי"ש היטב. ולפ"ז מאי דקתני בסיפא דתעלה ותאכל נקודים וכו'. ג"כ פירושו שצריך להרים סאה ותאכל נקודים. וא"כ מבואר לפי פירוש זה דהך תאכל נקודים על אותה סאה שמרים הוא דקאי דמיירי בה ועלה הוא דקאי. וכבר הוכיח דקדושת תרומה יש בה. וא"כ שפיר קתני דתאכל נקודים או קליות. לא מיבעיא לרבנן אלא אפי' לר"א. דלא קאמר שאני אומר אלא להחמיר. אבל החולין אין ה"נ דלא צריך לאכלן נקודים. משום דכאן לא שייכא גזירה דעולא. וא"כ ניחא שפיר ולק"מ. אבל לפירש"י דמפרש תעלה לשון ביטול הוא. ולא מיירי כאן מדין הרמה כלל. וגם אין צריך כלל הרמה לפי דעתו ז"ל. דהא ס"ל דמצי לסלוקי' לכהן בדמים. וא"כ תעלה ותאכל דקתני על כל התערובות קתני. וא"כ הדק"ל דכיון דמותר לזרים ואין בה קדושה כלל אמאי תאכל נקודים. הרי גזירה דעולא לא שייכא הכא. אלא דרש"י ז"ל לטעמי' אזיל וכמו שביארנו דס"ל דעולא לא קאי אלא על מילתא דר"ע בברייתא. אבל לרבנן לא צריך להך גזירה דעולא כלל. דבלא"ה ניחא דצריך לאכול נקודים אע"ג דאין בהן קדושה כלל ומותרין לזרים מטעם שביארנו. והך סיפא אתיא כרבנן ולא כר"א:

ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דלרש"י לטעמי' לא תקשה נמי מסיפא לשיטתו דאסור לאכול אוכלין טמאים בימי טהרתו. משום דאפשר לומר דאין הכי נמי דלא שרי למיכלינהו אלא בימי טומאתו כדין אוכלין טמאים. ומ"מ צריך לאוכלן נקודים או קליות. משום דכל מאי דאפשר למיעבד בהיתירא אית לן למיעבד. דבלא"ה הרי מותרין לזרים ואיסור זרות חמיר טפי מאיסור טומאת הגוף כמו שיתבאר. ואפי' הכי חייבוהו לאכלן נקודים או קליות מטעם שביארנו לפירש"י. וא"כ כ"ש דלא תקשה מצד טומאת הגוף

מהך טעמא גופא. אבל להתוס' ושאר ראשונים דס"ל דמאי דקתני בסיפא תעלה ותאכל נקודים וכו'. לא קאי אלא על סאה שהרים שיש בה קדושת תרומה. ופשיטא דאסורה לטמאים כמו לזרים וע"כ לא מצי אכיל לה אלא בימי טהרתו. וא"כ הדק"ל. אלא דהתוס' וסייעתם ז"ל לטעמייהו אזלי דסברי דליכא שום איסורא באוכלין טמאים אפי' לכהן בימי טהרתו. והילכך אע"ג שהורמה מחולין טמאים שריא באכילה בימי טהרתו. וניחא שפיר. ומ"מ מבואר דמסיפא אין קושיא לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. דאע"ג דלא מצי אכיל להו אלא בימי טומאתו מ"מ החמירו לאכלן נקודים או קליות:

ובלא"ה נראה לכאורה דהך סברא מוכרחת ע"כ לפירש"י דס"ל דאותה סאה שצריך להרים משום גזל כהן אין בה משום קדושת תרומה. ומשום גזל השבט סגי בתשלומי דמים ומותרת באכילה לזרים. וכן דעת האור זרוע (ח"ג בע"ז סי' רע"ט) עיי"ש. וא"כ כ"ש דמותרת באכילה לכהן טמא. ומ"מ קתני דתאכל נקודים או קליות ולכ"ע עכ"פ קאי מיהת על אותה סאה. הרי דאע"ג דמותרת לזרים ולטמאים מ"מ לענין זה החמירו שלא לאכלה אלא בענין שלא יגרום לה טומאה. וע"כ היינו מטעם שביארנו. מיהו נראה דמצד זה אין הכרע. דהרי באמת קושית הראשונים ז"ל על שיטת רש"י עצומה לכאורה. שהיא נגד משנה ערוכה ומפורשת במקומה דמבואר להדיא דאפי' לחכמים דפליגי על ר"א מודו מיהת דמדמעת לפי חשבון. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דיש בה קדושת תרומה באותה סאה ודלא כשיטת רש"י. ואמנם לענ"ד המעיין ומתבונן היטב בפירש"י (בבכורות שם) יראה שכבר הרגיש רש"י ז"ל גופי' בקושיא זו וסילקה בקצרה כלאחר יד כדרכו ז"ל. שכתב שם וז"ל תעלה ותיאכל עם חולי'. ומשום גזלה יתן דמים לכהנים או ירים ממנה סאה ותאכל לכהנים עכ"ל עיי"ש. הנה מאי דמסיים רש"י ותאכל לכהנים. אינו מובן לכאורה כלל. דכיון דס"ל דמהני סילוק בדמים. וא"כ ע"כ אין בה קדושת תרומה. ומותרת לזרים. כמו שהבינו כל הראשונים ז"ל בשיטת רש"י. וא"כ כי נמי לא סילקם לכהנים בדמים אלא הרים סאה מתוך התערובות ונתן לכהן. אין לה קדושת תרומה ומותרת לזרים. וא"כ מה זה שכתב רש"י תאכל לכהנים. דמבואר דס"ל דלזרים אסורה. והכי הו"ל לומר או ירים ממנה סאה ותנתן לכהנים. אבל מדכתב ותאכל לכהנים. מבואר דס"ל דלזרים אסורה. ונמצאו הדברים סותרים לכאורה זא"ז תכד"ד. אבל נראה ברור לענ"ד דכוונתו דודאי סילוק דמים מהני. ואז אין שום קדושה על התערובות כלל. אלא דכל שאינו מסלקו לכהן בדמים. אז החמירו עליו לאסור כל התערובות לזרים כל זמן שלא הרים. כאילו לא הי' בה שיעור ביטול. וגם לאחר שהרימה נתנו לאותה סאה מיהת תורת מדומע לרבנן דר"א. דכיון דקיהיב לכהן מאותה תערובות עצמה סאה בתורת חזרה

של אותה סאה שנפלה שם מיחזי כתרומה או לפחות כמדומע דלא חזיא אלא לכהנים. והילכך לא תאכל אלא לכהנים. וזה ברור ומוכרח בשיטת רש"י ז"ל. וממילא לא ק"מ קושית הראשונים ז"ל לשיטתו. ובלא ספק שהראשונים ז"ל הי' לפניהם נוסחא אתרת בפירש"י שם. וכן נראה מדברי התוס' והר"ש שם. וכן מבואר בשיטה מקובצת לבכורות שם שמביא באורך נוסחא אחרת ברש"י שם עיי"ש. ולכן הקשו עליו מה שהקשו. אבל לפי לשון רש"י שלפנינו ל"ק ולא מידי כמו שנתבאר. אלא דבנוסחת רש"י שלפני הראשונים ז"ל לא נתבארו הדברים כל צרכן. אבל ברור ופשוט דזו היא שיטת רש"י ז"ל. וא"כ מבואר לפ"ז דגם לשיטת רש"י כל שאינו מסלק לכהנים בדמים יש קדושת תרומה על הסאה שמרים מתוך התערובות משום גזל השבט. וא"כ שפיר קתני דתאכל נקודים. ומבואר דמצד זה אין הכרח. אלא דבלא"ה כבר נתבאר שכן מוכרח לשיטת רש"י. וא"כ מסיפא ליכא קושיא לשיטת רש"י בחולין וסייעתו ז"ל. אבל מרישא הקושיא ודאי עומדת כחומה לשיטה זו. דכיון דליכא בתערובות שיעור ביטול. א"כ ודאי ראוי לומר דאי אפשר לכהן לאכלה בטומאת הגוף. וא"כ ע"כ בימי טהרתו הוא דקאכיל לה משום תערובות תרומה שבה. וא"כ מזה מבואר להדיא דליכא שום איסורא כלל באכילת אוכלין טמאים אפי' לכהן וכ"ש לישראל. ודלא כשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. והוא תמוה מאוד לכאורה:

אמנם נראה דלאחר העיון אדרבה מכאן יש מקום להביא ראי' לשיטתם. לפי מה שראיתי במלאכת שלמה לר"ש עדני ז"ל שם שכתב וז"ל ואם טמאים היו אותן החולין וכו'. כתב ה"ר יהוסף ז"ל דברוב הספרים גרסינן יעלו ויאכלו וכו'. ונ"ל דטעות הוא. דהא לפחות ממאה נפלו וא"כ אינם עולין. ותו דאיך שייך לומר יעלו דקאי אחולין. הרי אין מעלין את החולין אלא את התרומה. אלא ודאי לא גרסינן אלא אם טמאים היו אותן החולין יאכלו נקודים וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם לענ"ד נראה שאין צריך לשבש גירסת רוב הספרים. ואדרבה נראה דגירסא דייקנית היא. והוא ע"פ מה שנראה לענ"ד לדון בזה ולומר דבר חדש לפי מאי דאמרינן (ריש פ"ד דבכורות כ"ז ע"א) אמר שמואל תרומת חו"ל בטילה ברוב. רבה מבטל לה ברוב ואכיל לה בימי טומאתו. וכתבו בתוס' שם. וכן כתבו הר"ש (בפ"ק דחלה) ובספר התרומה (הלכות חלה סי' פ"א) ובאור זרוע (ח"א סי' רכ"ו) ובאשכול להר"א אב"ד ז"ל (ח"ג סי' כ"ט) וכן דעת הרא"ש ושאר פוסקים המובאים בטור (יו"ד סי' שכ"ג) דדוקא לכהן בימי טומאתו הוא דשרי בביטול ברוב. אבל לאכילת זר אפי' תרומת חו"ל אינה בטלה ברוב אלא בק"א כתרומת ארץ ישראל עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה וטעמא בעי מאי שנא איסור זרות מאיסור טומאת הגוף.

והרי שניהם שוין בעונש ובאזהרה. דכמו שהזר ענוש מיתה על התרומה הכי נמי כהן טמא על תרומה במיתה. וא"כ כמו שהחמירו בתרומת חו"ל לגבי זר כעין דאורייתא. הכי נמי הו"ל להחמיר לגבי כהן בטומאת הגוף. ואע"ג דטומאת מגע התירו בתרומת חו"ל. הא לא תקשה משום דמעיקרא הכי אתקינו דכל שאינו טמא אלא משום מגע. כטהור שוויוהו רבנן לגבי תרומת חו"ל. משום דאי אפשר להזהר בחו"ל מטומאות המגע וגם אויר חו"ל מטמא. והילכך עשאוהו כטהור לענין זה. ולא מיקרי טמא לתרומת חו"ל אלא מי שהטומאה יוצאה מגופו כדאמרינן התם. אבל עכ"פ מי שהטומאה יוצאת מגופו גם לענין תרומת חו"ל הו"ל למימר דלכל דבר לא עדיף מזר. דכיון שיש לו דין טמא שוב אית לן להחמיר בו כעין תרומת א"י דאורייתא שלא תתבטל בפחות מק"א כמו שהחמירו בה לענין איסור זרות:

ולכן הי' נראה לדון בדבר החדש ולומר דמאי דקיי"ל דאין תרומה בטלה בפחות מק"א היינו דוקא לענין להיות ניתר לזרים. וכן נמי לענין תרומה טמאה לכהן. דכזר הוא לגבה. שלא זכתה לו תורה תרומה שנטמאת. כיון דאי אפשר לבוא לעולם לכלל היתר אכילה אפי' לכהן. ואין לו בה אלא זכות הדלקה. ואין זה אלא זכות ממון. משום דברשות כהן גם לישראל שרי כמבואר (בפרק בתרא דתרומות). אבל לענין זכות הגוף דהיינו לענין אכילה ושתייה הרי הכהן כזר. אבל לענין איסור תרומה טהורה לכהן בטומאת הגוף. כיון דיש לו בה היתר אכילה כשיטהר מטומאתו ולא בטלה זכותו בגוה כלל. לא חמירא משאר איסורים דבטלה בששים. וכן משמע ממתניתין (דפ"ה דתרומות מ"ד) דתנן התם סאה תרומה טמאה שנפלה למאה סאה תרומה טהורה ב"ש אוסרים וב"ה מתירים. אמרו ב"ה לב"ש הואיל וטהורה אסורה לזרים וטמאה אסורה לכהנים מה טהורה עולה אף טמאה תעלה וכו' עיי"ש. ואם איתא דשיעור ביטול בק"א נאמר גם לענין היתר אכילה לכהן בטומאת הגוף. קשה אדיליף מאיסור זרות לאיסור טומאה טפי הו"ל למילף מאיסור טומאה לכהן גופי'. ולימא הכי טהורה אסורה לכהן בטומאת הגוף וטמאה אסורה לכהן. מה טהורה עולה בק"א להיות ניתרת לכהן טמא אף טמאה תעלה. אלא ודאי לא נאמר שיעור ביטול תרומה בק"א אלא לענין איסור זרות בלבד. אבל לכהן טמא לא חמירא משאר איסורין להתבטל בששים. והילכך מהתם ליכא למשמע מינה. והוכרחו ב"ה להביא ראי' רק מאיסור זרות. איברא דלכאורה בלא"ה קשה דמאחר דאתינן למילף מתערובות תרומה טהורה בחולין לתערובות תרומה טמאה בטהורה. טפי הו"ל למילף תערובות תרומה טמאה בטהורה מתרומה טמאה בחולין. דהא עד כאן לא איפליגו התם ב"ש וב"ה אלא בתערובות תרומה טמאה בטהורה. אבל בתערובות

תרומה טמאה בחולין לכ"ע בטלה מיהת בק"א. וכמבואר במתניתין שם. דהשיבו להם ב"ש לב"ה אם העלו החולין הקלין המותרים לזרים את הטהורה. תעלה תרומה החמורה האסורה לזרים את הטמאה. ופי' בתוס' יו"ט שם וז"ל אם דין הוא שיעלו חולין את התרומה הטהורה. שכן החולין קלין והיתירן היתר מרובה. שהן מותרים לזרים. אבל תרומה אין היתרן אלא לכהנים לבדם עכ"ל עיי"ש. וכן פי' הר"ש עדני ז"ל בשם הר"ש סיריליו עיי"ש. וכן מבואר להדיא בתוספתא (שם פ"ו) דקתני התם א"ל ב"ש לב"ה לא אם אמרתם בחולין שהיתירם היתר מרובה. תאמרו בתרומה שהיתירה היתר מועט עיי"ש. הרי להדיא דחולין פשיטא להו גם לב"ש דמבטלין תרומה טמאה. ובלא"ה כיון דלא נקט תנא דמתניתין פלוגתייהו דב"ש וב"ה אלא בתרומה טמאה בטהורה. ממילא מבואר דתרומה טמאה בחולין לכ"ע בטלה. הן אמת שראיתי לרש"י ז"ל (ביבמות פרק הערל (יבמות פ"ב ע"א)) בד"ה טהורות בטהורות שכתב שם וז"ל טהורות בטהורות עדיפא לי' לאשמעינן. דאע"ג דשתיהן טהורות ושייך בהו ביטול טפי. דאשכחן במס' תרומות דתרומה טהורה בחולין טהורין הכל מודים שעולין. ובתרומה טמאה בטהורה חלוקים ב"ש וב"ה וכו' ואפ"ה לא תעלה עכ"ל עיי"ש. ולזה הסכים גם הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז קשה לכאורה במאי דקאמר התם אדקתני אבל חתיכה של חטאת טהורה שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות לא תעלה. נפלוג וניתני בדידה. בד"א בשנימוחה וכו'. ומשני טהורות בטהורות עדיפא לי' עיי"ש. ולפירש"י והריטב"א ז"ל קשה דאכתי למה לו למינקט מילתא אחריתא לגמרי ממאי דמיירי ברישא דאילו רישא מיירי בחתיכה של חטאת טמאה במאה חתיכות של חטאת טהורה. וסיפא נקט בחתיכת חטאת טהורה בחולין טהורין. הו"ל למינקט גם בסיפא דומיא דרישא בחתיכת חטאת טמאה ובשנתערבה בחולין. וליתני הכי בד"א בחתיכת חטאת טמאה בטהורות. אבל חתיכת חטאת טמאה בחולין לא תעלה. ובזה שוב ליכא לשנויי טהורות בטהורות עדיפא לי'. דהא לענין תערובות בחולין אין שום רבותא יותר בחתיכה טהורה מבטמאה לפירש"י והריטב"א ז"ל. דהא ב"ש וב"ה לא פליגי אלא בתרומה טמאה בטהורה. אבל כשנתערבה בחולין כך לי טמאה כטהורה דלכ"ע בטלה כמו שביארנו. והי' נראה לכאורה מוכרח מזה דלרש"י והריטב"א ז"ל פלוגתייהו דב"ש וב"ה היא גם בתרומה טמאה בחולין. ורק בתערובות תרומה טהורה בחולין הוא דמודו כ"ע דבטלה. ולזה שפיר משני טהורות בטהורות עדיפא לי'. וזה תימא. והי' נראה מוכרח מזה כפי' התוס' שם. דלדידהו ניחא שפיר עיי"ש. אבל לפירש"י והריטב"א תמוה טובא לכאורה. ועי' מש"כ התוס' שם לעיל (פ"א ע"ב) בד"ה דברי הכל וכו' שכבר התעוררו על מאי דלא נקט טמאה

בשל חולין. אלא דמה שתירצו בזה. לא יתכן אלא לר"י. ולא אליבא דר"ל דקיימינן הכא אליבי' דמשני טהורות בטהורות עדיפא לי'. וכן לפי הטעם שבקונטרס שהביאו התוס' שם עיי"ש היטב:

אבל נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה במאי דאמרינן בירושלמי (פ"ה דתרומות) שם עלה דההיא מתניתין. וכן הוא בתוספתא שם. דהשיבו להם ב"ה לב"ש תשובה אחרת מקל וחומר. דמה אם תרומה טהורה שהיא במיתה לזר עולה. טמאה דאינה אלא בעשה לכהן לא כ"ש שעולה עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. דהרי מאי דתרומה טהורה עולה היינו בחולין. ומאי דקאמרי ב"ש דאינה עולה. היינו דוקא תרומה טמאה בטהורה. אבל תרומה טמאה בחולין מודו דעולה. וא"כ מאי ראי' מייתי ב"ה מחולין לתרומה. וכבר השיבו ב"ש דאין לדון מזה לזה. משום דאם אמרת בחולין שכן היתירן מרובה וכו'. וכבר הרגישו קצת אחרונים ז"ל בזה. ותירצו דהא גופא השיבו ב"ה לב"ש דלא בתר מבטל אלא בתר בטל הוא דאית לן למיזל לענין זה. וכיון דתרומה טהורה מותרת ע"י ביטול לזר שהוא במיתה. כ"ש דתרומה טמאה לכהן מישתריא ע"י ביטול דאפי' כשהיא בעין לית בה לכהן אלא עשה. ונמצא דלב"ה אם איתא דלתרומה לא מהני לה ביטול בק"א. לא שנא כי נתערבה בחולין ול"ש בתרומה טהורה לא הוה מהני לה ביטול. אבל לב"ש דאזלינן בתר מבטל אע"ג דכי נתערבה בטלה. משום דכח המבטל עדיף דהיתרו מרובה. מ"מ בתרומה טהורה לא בטלה. ולפ"ז לב"ה עיקר דין ביטול בתרומה לא נאמר אלא בתרומה טהורה שנתערבה בחולין להתירה לזר ומשם שמענו בק"ו לתרומה טמאה לכהן. לא שנא נתערבה בחולין ול"ש בתרומה טהורה. אבל לב"ש עיקר ביטול בתרומה נאמר כשהמבטל הוא חולין ול"ש אם הבטל הוא תרומה טהורה ול"ש טמאה. אבל במבטל דתרומה לא מהני ביטול לתרומה טמאה. והשתא א"כ שפיר קמשני בסוגיא דיבמות שם טהורה בטהורות עדיפא לי'. משום דבתרומה טהורה בחולין לכ"ע נאמר עיקר דין ביטול תרומה בק"א. וכן נמי בקדשים. אבל טמאה בחולין וכ"ש טמאה בטהורה. ושתיהן תרומה או קדשים. לא שמענו אלא בקל וחומר לב"ה. אלא דלב"ש טמאה בטהורה אינה בטלה. וטמאה בחולין כטהורה בחולין. כיון דס"ל דבתר מבטל אזלינן. ובתרווייהו המבטל חולין הוא. ומתבאר מזה דלב"ה טהורה בחולין פשוט טפי דבטלה מטמאה אפי' בחולין. ולהכי שפיר נקט בסיפא לרבותא טפי טהורה בחולין. והיינו כב"ה. כן נראה קצת בכוונת רש"י והריטב"א ז"ל. ועי' בתוס' יו"ט (ריש פ"ה דתרומות) ובדברי הפ"מ על דברי הירושלמי שם שגם דבריהם תמוהים. דמבואר דס"ל דגם בתרומה בחולין פליגי ב"ש וב"ה. וכן יש לתמוה על הר"ש שם שמביא דרשות

הספרי בזה. ושם לא הוצרך אלא לטמאה בטהורה אבל טמאה לכ"ע פשיטא דבטלה. מיהו לפמשכ"ל יש ליישב ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דבתרומה טמאה בחולין לית מאן דפליג דבטלה. וא"כ קשה לכאורה לב"ה אדילפי מתערובות תרומה טמאה בחולין לתרומה טמאה בטהורה. טפי הו"ל למילף מטמאה בחולין לטמאה בתרומה. מיהו הא לא קשה. דמלבד משכ"ל דלב"ה ס"ל דבתר בטל אזלינן ולא עדיפא לדידהו טמאה בחולין מטמאה בטהורה. דשניהם לא ילפינן אלא מטהורה בחולין. ועיקר דין ביטול בתרומה לא נאמר אלא בטהורה בחולין. ואם טמאה בטהורה לא בטלה. גם טמאה בחולין לא היתה בטלה. וא"כ לא הוו מצו ב"ה למילף אלא מטהורה בחולין דוקא. דכל כמה דלא קים לן דטמאה בטהורה בטלה. גם טמאה בחולין לב"ה לא בטלה. בלא"ה אפשר לומר דכיון דעיקר שיעור ביטול בק"א נאמר בטהורה בחולין. מדכתיב מכל חלבו את מקדשו ממנו שאם נפל לתוכו מקדשו. כדתניא בספרי. להכי ניחא לי' להביא מינה. אע"ג דגם טמאה בחולין פשיטא להו לכ"ע דבטלה. אבל הא ודאי קשה אמאי לא מייתו ב"ה ראייתם טפי מאיסור טומאת הגוף לכהן. דהיינו מתערובות תרומה טהורה בחולין לכהן טמא. דבטלה בק"א לענין איסור טמאה לכהן טהור. דהיינו תערובות תרומה טמאה בטהורה. אלא ודאי מוכרח מזה דתרומה טהורה לכהן טמא לא בעינן שיעור ק"א לבטלה. ולא חמירא משאר איסורין דעלמא לענין זה וכדכתיבנא. וכן משמע ודאי מדבכל דוכתא לא נקט דין ביטול בק"א אלא לענין איסור זרות. ולא מישתמיט בשום דוכתא למינקטי' נמי לענין איסור טומאת הגוף לכהן. אלא ודאי לענין זה לא בעינן שיעור ק"א אלא דינו לענין ביטול ככל שאר איסורין. והשתא עפ"ז ניתא שפיר מה שהקילו ג"כ לענין תרומת חו"ל באכילתה לכהן בטומאת הגוף יותר מלענין אכילתה לזר. והיינו משום דגם בתרומת ארץ ישראל לענין איסור אכילתה בטומאת הגוף לכהן לא חמירא משאר כל האיסורין לענין ביטול מטעם שביארנו:

איברא דלכאורה מסוגיא דריש פ"ד דבכורות שהבאתי לא משמע הכי לפי דעת הסוברין דלענין אכילת כהן בימי טומאתו דוקא מיירי. משום דקשה לפ"ז מאי קאמר שמואל תרומת חו"ל בטלה ברוב. ותיפוק לי' דאפי' תרומת א"י לענין איסור אכילה לכהן טמא בטלה יבש ביבש ברוב כשאר כל האיסורין. וכן קשה מאי דקאמרינן התם רבה מבטלה ברוב ואכיל לה בימי טומאתו. ותיפוק לי' דאפי' תרומה דאורייתא לא בעינן ביטול בק"א לגבי כהן טמא. ואין לומר דעיקר מאי דקמ"ל בזה. היינו רק מאי דמבטלה לכתחילה אע"ג דבעלמא קיי"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה דא"כ לא הו"ל לומר אלא דרבה מבטל לה ואכיל לה בימי טומאתו. דהא שיעור ביטול ברוב לא איצטריך לאשמעינן.

דפשיטא דלא חמירא מתרומת א"י. אלא ודאי תרומת א"י גם לענין איסור טומאת הגוף לכהן אינה בטלה בפחות מק"א. מיהו י"ל דהתם מיירי לענין תערובות לח בלח דאפי' בשאר איסורים מיהת אינם בטלים בפחות מששים. ואשמעינן דבתרומת חו"ל לאכילת כהן טמא ברובא בטלה. ובלא"ה עכצ"ל כן לפמש"כ בתשב"ץ (ח"ב סוף סי' רצ"א) דלא בעינן בתרומה ק"א אלא דוקא בלח בלח אבל יבש ביבש אפי' תרומה דאורייתא בטלה ברוב עיי"ש. וא"כ לפ"ז ע"כ לא מיתוקמא סוגיא דבכורות שם אלא לענין לח בלח. דאילו לענין יבש ביבש מאי איריא תרומת חו"ל דנקט. הרי בתרומת א"י נמי ברובא בטלה. הן אמת דעיקר דברי הרשב"ץ ז"ל בזה תמוהים אצלי טובא. דהא בפ"ד ופ"ה דתרומות ובתוספתא (שם פ"ה ופ"ו) ובסוגיא דגמרא (ריש פרק קמא דביצה) וביבמות (פרק הערל פ"א ע"ב) ועוד בכמה דוכתי. מבואר להדיא דאפי' יבש ביבש לא בטל בתרומה בפחות מק"א. ואולי אפשר לומר דס"ל דבכל הנך דוכתי מיירי דוקא בשעתיד לבשלן והילכך הו"ל כלח בלח. ועי' בסוגיא דב"מ (נ"ג ע"א) דלכאורה מבואר שם דאפי' יבש ביבש בעי ק"א. אבל יש לדחות עיש"ה. אבל בראשונים שם מבואר כן בהדיא. ועי' בתשובות הרשב"א (ח"א סי' נ"ג. ובסי' רע"ב) ובתורת הבית הארוך ובבה"ב (בית רביעי שער א') ובתוס' רי"ד (ע"ז ס"ו ע"א) ובריטב"א שם (ע"ג ע"ב). וכן בשאר ראשונים פשיטא להו דגם גבי יבש ביבש אינה בטלה בפחות מק"א. ואולי סמך הרשב"ץ ז"ל על משמעות סוגיא דנדרים (נ"ז ע"ב ונ"ט ע"א) עיש"ה. אבל אין משם הכרע. ועי' שם בראשונים. ולהרא"ם ז"ל ביראים (סי' קל"ט) ראיתי שהעלה להיפוך דדוקא יבש ביבש בטל בק"א אבל לח בלח אוסר תערובתו במשהו עיי"ש. וגם מחלק שם בין תרומה גדולה לתרומת מעשר. וכ"כ בשמו בש"מ בנדרים שם עיי"ש. ונראה דמקורו מדברי ר"ת ז"ל רבו והובא בראב"ן (סי' שי"א) ובתוס' רי"ד ע"ז מהדורא תליתאה עיי"ש שכבר תמהו על דבריו ז"ל ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דמסוגיא דבכורות שם אין הכרע כלל לענייננו:

ומעתה ניחא שפיר גירסת רוב הספרים דגרסי בסיפא דמתניתין ואם טמאים היו אותן החולין יעלו ויאכלו וכו'. משום דאע"ג דלפחות ממאה נפלו ולזר ודאי אסורין. מ"מ אפי' לגבי כהן שאוכלן צריך שיתבטלו. משום דכיון דטמאים נינהו אותן החולין ואי אפשר לו לכהן לאכלן אלא בימי טומאתו. והרי גם כהן אסור באכילת תרומה בימי טומאתו. אלא דמכל מקום כיון דלענין ביטול אין דין כהן טמא בתרומה כזר כמו שנתבאר. הילכך אע"ג דליכא מאה בחולין כדי להתירן לזר. מ"מ סגי ברובא לגבי כהן טמא ליבש ביבש או בששים בלח. ושפיר בטלה. והיינו דתנן אם טמאים היו אותן החולין יעלו ויאכלו וגו'. ואי לאו דבטלה אפי' לכהן היו אסורים באכילה. כיון דלא מצי למיכלינהו אלא

בימי טומאתו. ומה שהקשה עוד שם היכי שייך לומר יעלו דקאי אחולין. והרי אין מעלין את החולין אלא את התרומה. ג"כ לק"מ. דמשום דבסיפא לא הזכיר הסאה תרומה ובעי למימר יאכלו דקאי אחולין. נקט נמי יעלו אחולין. ורצה לומר שהחולין יעלו את התרומה שנפלה לתוכן. וכיו"ב אשכחן בתוספתא (פ"ו דתרומות) דקתני התם סאה תרומה שנפלה למאה שביעית הרי אלו יעלו עיי"ש. הרי דאע"ג דאין מעלין את השביעית אלא את התרומה. מ"מ קתני לשון יעלו. וע"כ פירושו כמש"כ דמאה של שביעית יעלו את התרומה. וכיו"ב בתוספתא (סוף פ"ח דתרומות) ובירושלמי (פ"ב דערלה ה"א) דקתני פרוסה של לחם הפנים שנתערבה במאה פרוסות של חולין הרי אלו יעלו וכו' ועיי"ש עוד. הרי דנקט כהך לישנא אע"ג דלא את החולין מעלין אלא פרוסת לחה"פ. והיינו ע"כ כדפרישית:

ובהכי ניחא לי ג"כ מה שראיתי בספר והזהיר (פרשת תרומה דף ע"ו ע"ב) שהביא משנה זו וגריס בה ברישא ואם טהורה היתה הסאה ימכרו לכהן בדמי אותה התרומה חוץ מדמי אותה הסאה עיי"ש. וכן הוא עוד שם לקמן (ע"ט ע"א) עיי"ש. ולשון בדמי אותה התרומה אינו מובן לכאורה. דמאי קממעט במאי דמדייק אותה התרומה. דמשמע דבעי למימר אותה ולא אחרת. וראיתי להמפרש שם שמחק תיבת אותה עיי"ש. אבל לא יתכן להגיה כן בשני מקומות. אבל לפמש"כ גירסא נכונה היא מאוד. משום דלכאורה יש להקשות לפי שיטתנו מאי האי דקתני ימכרו לכהנים בדמי תרומה. והרי מדומע זה שוה יותר מדמי תרומה דאילו תרומה לא חזיא לכהן בימי טומאתו. משא"כ מדומע זה דחזי לי' בימי טומאתו. משום דלענין איסור אכילת תרומה בטומאת הגוף לכהן לא בעינן ק"א כדכתיבנא. וכבר הבאתי סוגיא דגיטין ויבמות דמבואר שם דמידי דחזי לי' בימי טומאתו שוה יותר ממאי דלא חזי לי' אלא בימי טהרתו. וא"כ יותר מדמי תרומה שוין הן לכהן. אמנם לפי גירסא זו ניחא שפיר. ומדוקדק היטב לשון המשנה. דימכרו לכהנים בדמי אותה הסאה תרומה שנפלה ובטלה והותרה לאכילת כהן בימי טומאתו. והיינו יותר מדמי תרומה בעין. ומ"מ פחות מדמי חולין שמותרין גם לזרים. ואילו הנך אסורין מיהת לזרים. ומיהו גם לגירסא שלפנינו דגרסינן בדמי תרומה סתם. י"ל דלהכי לא ימכרנו אלא בדמי תרומה. אע"ג דלפי מה שביארנו שוין הן יותר. מ"מ הכי תקנו ואסרו ליקחם ולמכרם יותר מבדמי תרומה. משום דאתו למימר דחולין גמורין נינהו. משום דהתרומה בטלה לגמרי ואתו למיכלינהו לזרים. ובהכי ניתא מה שראיתי מקשים למאי קתני בדמי תרומה. ומאי איכפת לן אם ימכרנה ביוקר או בזול. ועוד קשה מאי קמ"ל פשיטא דכהן לא יתן לו יותר מדמי תרומה. ולפמש"כ ניחא שפיר ברווחא. דודאי

טובא אשמעינן. ואיצטריך למיתניא כדכתיבנא. ולפ"ז מתבאר דלא זו דלא קשה מההיא מתניתין דתרומות לשיטת רש"י וסייעתו. אלא אדרבה משם סייעתא לשיטה זו לפי גירסת רוב הראשונים ז"ל כמו שנתבאר:

ולכאורה יש מקום עיון בסוגיא דגיטין (פרק הנזקין ס"א ע"א) דתנן התם משאלת אשה לחבירתה החשודה על השביעית נפה וכברה וריחיים ותנור. אבל לא תבור ולא תטחן עמה. אשת חבר משאלת לאשת עה"א נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה. אבל משתטיל את המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום. ואמרינן עלה בגמרא. מאי שנא רישא ומ"ש סיפא. ופירש"י ז"ל מ"ש רישא דקתני לא תבור שמסייעה ידי עוברי עבירה דשביעית ומ"ש סיפא דקתני ובוררת וטוחנת עמה והלא מסייעה ידי עוברי עבירת טבל. ומשני אמר אביי רוב עמי הארץ מעשרין הן. ופירש"י הילכך חששא דרבנן בעלמא הוא. ומפני דרכי שלום מותר לסייען. אבל חשודה על השביעית משמע שמוחזק לן בה שחשודה עכ"ל. רבא אמר הכא בעם הארץ דר"מ וטומאה וטהרה דרבנן. דתניא איזהו עה"א כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וכו'. ופירש"י וז"ל רבא אמר לעולם כמחצה על מחצה דמי מספקינן להו ואסור לסייען הואיל ועבירה דאורייתא היא. ומתניתין במוחזק לעשר קאמר ועם הארץ דר"מ הוא שחשוד לאכול פירות בטומאה. והך טומאה וטהרה דחולין דרבנן הוא. דתורה לא הזהירה לאכול בטהרה אלא תרומה וקדשים בלבד. הילכך לאו איסורא דאורייתא הוא. ומפני דרכי שלום מותר לסייען עכ"ל עיי"ש. ומבואר לכאורה מזה דס"ל לרבא דאוכלין טמאים אסורים מדרבנן מיהת. וזה קשה לדעת הסוברין דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים ואפי' לכהן מותר לכתחילה לאכלן. וגם לשיטת רש"י וסייעתו קשה. דהרי לרש"י וסייעתו ז"ל הך מילתא תליא בפלוגתא דאפליגו אי טומאת גווי' דאורייתא או דרבנן. דלמ"ד טומאת גווי' דאורייתא איכא איסורא דאורייתא באכילת אוכלין טמאים. וקאי בלאו דלא תטמאו בהם. ולמ"ד דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא אין באכילת אוכלין טמאין אלא איסורא דרבנן וכמו שנתבאר. והשתא א"כ כיון דמבואר בסוגיא דפרק בתרא דיומא שם דלרבא ס"ל טומאת גווי' דאורייתא. א"כ לשיטה זו ס"ל לרבא דאוכלין טמאים מדאורייתא אסירי. ואילו התם בסוגיא דגיטין מבואר דס"ל לרבא גופי' דאוכלין לא אסירי אלא מדרבנן. וקשיא דרבא אדרבא:

אבל נראה דלק"מ. דנראה דהתם לא באיסור אוכלין טמאים מיירי. אלא באיסור לגרום טומאה לחולין שבא"י הוא דמיירי. דאפי' את"ל דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים. מ"מ איכא איסורא לגרום לכתחילה טומאה לחולין שבא"י. ואפי' למשנה

אחרונה (בע"ז נ"ו ע"ב) דס"ל דמותר לגרום טומאה לחולין שבא"י. היינו דוקא בחולין המתוקנין כבר. אבל חולין שעדיין לא נתקנו ולא הורמו מהן תרומה וחלה. כ"ע מודו דאסור לדעת רש"י שם עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות ביכורים) עיש"ה. וא"כ אפשר לומר דהתם משום איסור מגע הוא דאתינן עלה. דומיא דסיפא דההיא דקתני משתטיל את המים לא תגע עמה. וכמו שפירש"י שם דטעמא הוא משום דאסור לגרום טומאה לחלה עיי"ש. והכי נמי ברישא אי לאו משום טעמא דדרכי שלום הוה אסור. וכדמוקי לה התם לקמן בשהוכשרו והוה אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י. אי משום דבההיא כ"ע מודו כמש"כ. או משום דאתיא כמשנה ראשונה דס"ל בכל גווני דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י. וכדעת הרמב"ם (בפיה"מ סוף פ"ה דשביעית) עיי"ש ובמש"כ בתוס' יו"ט שם. וכבר כתבו התוס' שם בד"ה ריחיים ותנור וכו' דהכא לענין טומאת הגוף מיירי עיי"ש. ובהכי ניחא מש"כ הפ"י שם להקשות לדעת הרמב"ם בפיה"מ ובהלכותיו דבכל ענין מותר לגרום טומאה לחולין למשנה אחרונה. ומתניתין דהתם לא מיתוקמא אלא אליבא דמשנה ראשונה. והרי שפיר איכא לאוקמי מתניתין אפי' למשנה אחרונה. ואפי' אי לא משום דרכי שלום הוה אסור מטעמא דשמא תאכל אשת חבר חולין טמאים. ועפ"ז הקשה שם בסוגיא דמאי פריך התם לקמן ורמינהי אין טוחנין לאוכלי פירות בטומאה. ומאי קושיא ודילמא ברייתא כמשנה ראשונה ומשום הכי אסור לסייע. אבל מתניתין אתיא כמשנה אחרונה דליכא חשש מסייע ידי עוברי עבירה אלא חששא דשמא תאכל דמוכח לקמן דלא גזרינן. ואפשר דהיינו מפני דרכי שלום עיי"ש בדבריו. והנה מש"כ שכן כתב הרמב"ם ז"ל ג"כ בחיבורו הגדול. אינו כן. דאדרבה להדיא מבואר ברמב"ם (פ"ח מהלכות ביכורים הלכה י"א) דס"ל כדעת רש"י עיי"ש. אלא דודאי בפיה"מ שם אין דעת הרמב"ם כן. ועל זה שפיר הקשה. אבל גם זה לפמשכ"ל אין כאן מקום קושיא כלל דלשמא תאכל ליכא למיחש. משום דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שכתב (בסוף הלכות טומאת אוכלין) ובשאר דוכתי דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאין אפי' מדרבנן. ואין בזה אלא מנהג פרישות יתירה. וא"כ אפי' אם תאכל לא עבדה בהכי שום איסור כלל אפי' מדבריהם. וגם אי לאו טעמא דדרכי שלום לא הוה מיתסר. אלא ע"כ מתניתין כמשנה ראשונה אתיא ומשום איסור מגע אתי עלה לאיסורא. אי לאו משום תקנה דדרכי שלום. ולפ"ז גם מאי דקאמר ר"מ איזהו עה"א כל שאינו אוכל חוליו בטהרה. היינו ג"כ בטהרת הגוף. או אפי' בטהרת עצמן של חולין. ולא מפני שאוכלן בטומאתן דבזה ליכא שום איסור. אלא משום שאינו זהיר בשמירתן בטהרה. והם אצלו תמיד בחזקת טומאה. אבל באכילה עצמה לא עביד איסורא כלל.

וכיו"ב פירש"י שם לקמן במאי דקא משני אביי רומיא דברייתא. וקאמר התם בכהן החשוד לאכול תרומה בטומאה עסקינן. דהו"ל טומאה דאורייתא. ופירש"י וז"ל ההוא בכהן כו' דאיסורא דאורייתא הוא כדפרישית עכ"ל. וע"כ כוונתו למש"כ שם לעיל בד"ה וסיפא בטומאת חלה דאורייתא שאסור לטמאה ביד דכתיב את משמרת תרומותי עביד לה שימור עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הכא נמי דקאמר בכהן החשוד לאכול תרומה בטומאה עסקינן. מפרש רש"י דהיינו משום טומאת הגוף שמטמא התרומה. ואע"ג דבתרומה ודאי איכא איסור אכילה מדאורייתא בין בטומאת הגוף ובין בטומאת התרומה. מ"מ ס"ל לרש"י דמשום טומאת הגוף אתי עלה. דהיינו איסור מגע. משום דבהכי עסקינן בכולה סוגיא דהתם. וא"כ לשיטת הסוברין דליכא איסור באכילת אוכלין טמאים אין משם שום קושיא כלל כמו שנתבאר:

אמנם לשיטת רש"י וסייעתו אכתי הקושיא במקומה עומדת לכאורה דנהי דכולה סוגיא באיסור מגע הוא דמיירי. מ"מ קשה לרבא גופי' דס"ל טומאת גוויי' דאורייתא. וא"כ לפי שיטה זו ס"ל דאיכא איסור דאורייתא באכילת אוכלין טמאין. וא"כ קשה מאי קמשני הכא בעה"א דר"מ וטומאה וטהרה דרבנן. ולהכי התירו מפני דרכי שלום הרי אכתי איכא למיגזר שמא תאכל ועבדה בהכי איסור דאורייתא דלא שייך בזה להתיר מפני דרכי שלום כמו ברישא באיסור שביעית דמשום דאיסורא דאורייתא הוא לא התירו מפני דרכי שלום. והדרא קושיא לדוכתה מ"ש רישא ומ"ש סיפא. ואין לומר דשאני הכא דאין טומאת עה"א אלא מדרבנן. שגזרו עליהם טומאה. אבל מדאורייתא כל כמה דלא קים לן שנטמאו לית לן לאחזקינהו בטמאים. ובפרט דאינהו גופייהו מיזהר זהירי נפשייהו מטומאה ידועה. וכמש"כ הרשב"א שם. עיי"ש. והילכך אין באכילת אוכלין אלו שלא נטמאו אלא בטומאת עם הארץ איסורא דאורייתא. ולהכי שפיר התירו מפני דרכי שלום. דזה ליתא דהא בסיפא דקתני אבל משתטיל את המים לא תגע עמה. ומפרשינן לה אליבא דרבא משום דהו"ל טומאת חלה דאורייתא עיי"ש. הרי דאע"ג דטומאת עה"א דרבנן מ"מ לא התירו משום דרכי שלום. משום דבטומאה גמורה יש כאן איסורא דאורייתא. וא"כ הכא נמי אם איתא דבאוכלין טמאין בטומאה גמורה דאורייתא איכא באכילתן איסורא דאורייתא. גם בטומאת עה"א ליכא שוב להתיר מפני דרכי שלום. מיהו נראה דגם לשיטת רש"י וסייעתו לא קשיא. דאפשר לומר דלשמא תאכל אשת חבר לית לן למיחש הכא. משום דאפי' תאכל לית בה איסורא דאורייתא. דטומאת עה"א דרבנן בעלמא. ודוקא בסיפא משתטיל את המים הוא דגזרו בהכי. משום דהרי היא מטמאה את העיסה בודאי. וכיון דטומאת חלה דאורייתא לא התירו מפני דרכי שלום. ויש בה משום מסייע

ידי עוברי עבירה. אבל חשש אכילה דאשת חבר דחששא בעלמא היא שמא תשכח ותאכל לית לן למיחש. כיון דאפי' תאכל לא עבדה בהכי אלא איסורא דרבנן. ואע"ג דלקמן בברייתא שם דאשת חבר טוחנת וכו' חששו שמא תשכח ותאכל לפירש"י (שם ובריש פ"ק דחולין) עיי"ש. היינו משום דהתם איכא חשש איסור טבל. ולרבא דקיימינן הכא אליבי' איסור דאורייתא הוא. ולא ס"ל להתיר מטעם דרוב עה"א מעשרין הן עיי"ש. אבל הכא דודאי לכ"ע ליכא אלא חשש איסור דרבנן לא חששו. ומשום אכילת אשת עם הארץ אע"ג דודאי תאכל. וא"כ הו"ל דומיא דסיפא דאסרו בטומאת חלה משום דאסור לטמאה מדאורייתא אע"ג דטומאת עה"א מדבריהם. והיינו משום דודאי נטמאת העיסה במגע אשת עה"א וכמשכ"ל. וא"כ הכא נמי לכאורה הו"ל לאסור. אם איתא דלרבא איסור דאורייתא איכא באכילתן. אע"ג דטומאה דהכא מדרבנן היא. מ"מ לק"מ דלגבי אשת העם הארץ ממה נפשך ליכא חששא. דאפי' אם טמאה היא ומטמאה העיסה לא עבדה איסורא אם תאכל. שהרי כיון דטמאה היא מותרת לאכול אוכלין טמאים לכ"ע. ואם אינה טמאה שוב לאו אוכלין טמאים קאכלה. דלא נטמאה העיסה במגעה. ואע"ג דבפ"ק דשבת (י"ג ע"א) חייש רבא גופי' שמא יהא רגיל אצלו ויאכילנו דברים טמאים בימי טהרתו. הכא לא חייש שמא תאכל אשת חבר. דדוקא התם באכילה גזר שמא מתוך כך יהא רגיל אצלו דגדולה לגימא. דאכילה יחד מקרבתן זה לזה. ובכך יהא רגיל אצלו וקרוב לודאי שיאכל אצלו דברים שהוכשרו ונטמאו. אבל ע"י טחינה באקראי לא חששו. ועוד דהתם חששו שמא יאכילנו דברים שנטמאו בטומאה גמורה מדאורייתא. דאיכא איסור דאורייתא באכילתן. ואע"ג דלא חשיד עה"א על טומאה ידועה. כמשכ"ל בשם הרשב"א ז"ל. ובפרט לאכול אוכלין טמאים בטומאה ודאית דאיכא איסורא דאורייתא לרבא באכילתן. כי היכי דלא נחשד על אכילת נבילות וטריפות. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות תרומות ה"ב) דאין עה"א חשוד לאכול תרומה טמאה. ועי' בכ"מ שם. מ"מ הרי חזינן שלא האמינוהו על הטהרות. לפי שאינו זהיר בשמירתן ויש לחוש דילמא נטמאו ולאו אדעתי' ונמצא שיכשל ויכשיל באיסור דאורייתא. ועוד דכאן לא התירו אלא בטחינה. משום דרכי שלום. אבל שם באכילה ליכא דרכי שלום. וא"כ משום חשש אכילה ליכא למיחש לא לאכילת אשת עה"א. ולא משום אכילת אשת חבר. ולא הי' מקום לאסור אלא משום מסייע ידי עוברי עבירה לגרום טומאה לחולין שבא"י. ועל זה שפיר משני רבא דליכא הכא אלא טומאה וטהרה דרבנן. וסיפא בטומאת חלה דאורייתא. דבגרמת טומאה לחולין שבא"י ליכא לעולם שום דררת איסור דאורייתא.

משא"כ בחלה דבטומאה דאורייתא איכא איסורא דאורייתא כשמטמאה. הילכך גם בטומאת עה"א החמירו ולא התירו לסייע אפי' משום דרכי שלום:

ואכתי יש מקום עיון בההיא דתנן (בפ"ד דבכורות ל' ע"א) החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות. החשוד על המעשרות אינו חשוד על השביעית. החשוד על זה ועל זה חשוד על הטהרות ויש שהוא חשד על הטהרות ואינו חשוד לא על זה ולא על זה ואמרינן עלה בגמרא החשוד על זה וע"ז וכו'. כיון דחשוד אדאורייתא כ"ש אדרבנן. ויש שהוא חשוד על הטהרות וכו' מאי טעמא. נהי דחשוד על דרבנן אדאורייתא לא חשיד עיי"ש. הרי מבואר לכאורה דאיכא איסורא דרבנן מיהת באכילת חולין טמאים. ודלא כדעת הסוברין דליכא שום איסורא בהכי כלל. איברא דגם לשיטת רש"י וסייעתו קשה לכאורה מההיא דהתם. דהא לדעתם למ"ד פסול גוויי' דאורייתא איכא באכילת אוכלין טמאין איסור לאו דאורייתא. והשתא תקשה מהך מתניתין למ"ד פסול גוויי' דאורייתא. דהרי מהך מתניתין מוכרח דליכא בהכי אלא איסורא דרבנן כדמפרש בגמרא שם. מיהו נראה דלפירש"י וסייעתו לא קשה. ואדרבה משם ראי' לשיטתם. דהרי לקמן בסמוך אמרינן התם ורמינהי נאמן על הטהרות נאמן על השביעית. הא חשיד חשיד. ומשני אמר ר"א מתניתין כשראינוהו שנוהג בצנעא בתוך ביתו. רבי ינאי אמר כגון דהוה חשיד לתרווייהו וכו' עיי"ש. ומבואר מזה דלאוקימתא דר"א אמרינן דהחשוד על הטהרות חשוד אשביעית ואמעשרות. ומתניתין דקתני דאינו חשוד. לא משום דחשוד אדרבנן לא הוי חשוד אדאורייתא הוא. אלא משום דמיירי בשנוהג בצינעא בתוך ביתו. ואוקימתא דלעיל דמפרשינן טעמא דמתניתין משום דחשיד אדרבנן לא הוי חשוד אדאורייתא. ע"כ אליבא דרבי ינאי היא. והנה כבר תמה בתוס' חיצוניות הובא בש"מ על ר"א וכי ס"ד דמאן דחשיד אדרבנן יהא חשיד נמי אדאורייתא עיי"ש. וגם בתוס' שם בד"ה מתניתין בשראינוהו וכו'. הקשו לפי' ר"ת (בפ"ב דכתובות) דסתם עם הארץ אע"ג דחשוד אדמאי לא חשיד אשביעית. והשתא לר"א דס"ל דהחשוד על טהרות חשיד אשביעית. כ"ש סתם עה"א דכי היכי דחשיד אטבל דאורייתא חשיד נמי אשביעית עיי"ש. אבל נראה דמזה ראי' לשיטת רש"י (בפ"ב דחולין) וסייעתו ז"ל. דלשיטתם ניחא שפיר. דיש לומר דודאי בעיקר מילתא לא פליג ר"א. וס"ל כר"י דמאן דחשיד אדרבנן ודאי לא חשיד אדאורייתא. אלא דס"ל כרבא דטומאת גווי' דאורייתא היא. וא"כ אידי ואידי דאורייתא נינהו. והילכך ודאי מאן דחשיד אטהרות חשיד אשביעית. אי לאו דראינוהו שנוהג בצינעא בתוך ביתו. וממילא לא תקשה נמי מאי דאקשינן לרבא דאמר פסול גווי' דאורייתא ממתניתין דהתם. משום דאיכא למימר דלרבא מיתוקמא מתניתין כאוקימתא דר"א. ומ"ד פסול

גוויי' דרבנן. ס"ל כאוקימתא דר"י. וממילא ניחא גם קושית התוס' משום דעם הארץ דחשיד אטבל היינו על טבל למעשרות. ומשום שהוא קל בעיניהם שסבורים שאין בו אלא מצות נתינה ללוי ולעני ואין בו אלא הפקעת ממון אבל איסור טבל לית בי'. כמבואר סוף סוטה (מ"ח ע"א) אבל אשביעית דאיסורו דאורייתא לא חשידי. אבל כאן החשוד על אכילת אוכלין טמאים שיש בו לאו דאורייתא. שפיר איכא למימר דחשוד נמי אשביעית. אבל לדעת שאר ראשונים דבאכילת אוכלין טמאין ליכא שום איסור כלל ודאי סוגיא דהתם קשיא טובא לכאורה. והי' נראה לומר לדעתם דחשוד על הטהרות דקתני התם במתניתין. היינו על טהרת וטומאת הגוף. דהיינו שחשוד לאכול חולין בטומאת הגוף. ואתיא כמ"ד אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י. או שחשוד לנגוע בהן בטומאה בטבלן דלכ"ע אסור כמשכ"ל. הן אמת דלפמש"כ התוס' בסוגיא דגיטין שהבאתי לעיל (בד"ה ריחיים וכו') דהתם בטומאת פירות אבל אטומאת הגוף לא חשידי עיי"ש. א"כ ליכא למימר הכי. אלא דהתוס' עצמם שם לא החליטו כן לדבר ברור. אלא שכתבו שם כן לחד תירוצא כמסתפקים. דשמא י"ל כן עיי"ש. וא"כ אין זה מוכח. ואפשר דשאר ראשונים לא ס"ל הכי. ובלא"ה דברי התוס' בזה צ"ע אצלי. דהרי לפי מאי דמפרשינן בגמרא שם טעמא דמתני' משום דכיון דחשיד אדאורייתא כ"ש אדרבנן. א"כ אין מקום לחלק בין טומאת פירות לטומאת הגוף דאידי ואידי דרבנן ואכמ"ל. וא"כ שפיר י"ל דלא מיירי התם בסוגיא דבכורות אלא בטומאת הגוף בלבד. דבזה איכא מיהת איסורא דרבנן. אבל בטומאת פירות לעולם אימא לך דאפי' איסורא דרבנן ליכא. וגם לדברי התוס' הי' אפשר לכאורה קצת לומר דנהי דלא מיירי התם בטומאת הגוף אלא בטומאת פירות. מ"מ לא באיסור אכילתן מיירי. אלא באיסור גרם טומאתן מיירי. שאינו שומרן מטומאה ואינו מקפיד עליהן אם יגעו בטומאות מגע כשרצים ונבלות וכיו"ב. ולא חייש למאי דאסרו לגרום טומאה לחולין שבא"י. אלא דמדברי התוס' שם לא משמע הכי עיי"ש היטב ואין להאריך. ועכ"פ שפיר יש מקום ליישב סוגיא דבכורות גם לדעת שאר ראשונים ז"ל כדכתיבנא. דלא מיירי באיסור אכילת אוכלין טמאים. אלא באיסור גורם טומאה לחולין שבא"י הוא דמיירי:

אלא דלפ"ז קשה בעיקר דינא דמתניתין. דקתני החשוד על המעשר ושביעית חשוד על הטהרות. משום דחשיד אדאורייתא חשיד אדרבנן. הרי מאי דקיי"ל דחשוד על החמור חשוד על הקל היינו דווקא בששניהם ממין איסור אחד. כגון ששניהם איסורי אכילה. אע"פ שהם משני שמות מוחלקין. כמו שביעית ומעשר וכיו"ב. אבל שני עניני איסור נפרדים אפי' חשוד על החמור אינו חשוד על הקל. דהא קיי"ל (בפ"ק דחולין) דמומר

לערלות אינו חשוד על השחיטה. אע"ג דערל בכרת ושחיטה אינה אלא איסור לאו. והיינו משום דשני מיני איסור חלוקים הם. וכמש"כ בב"י (יו"ד סי' קי"ט) ובש"ך (שם ס"ק י"ב) וכך כתב בפשיטות מרן ב"י בתשובות אבקת רוכל (סי' קפ"ח) באריכות עיי"ש. והוא מוכרח בכל הפוסקים. ומדברי הרמב"ן ז"ל (בהלכות בכורות פ"ד) מתבאר דאפי' אין שני האיסורים בדבר מאכל אלא שניהם בהנאות הגוף. כגון איסורי ביאה ואיסורי אכילה כדבר אחד חשיבי לענין זה. ועי' מש"כ מהריט"א ז"ל בביאורו שם (סי' ל"ה) עיי"ש. ועכ"פ הדבר מבואר דבשני מיני איסור לא אמרינן דהחשוד לזה חשוד לזה אפי' מחמור לקל. והשתא הרי לדעת הסוברין דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים ע"כ הא דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י איסור מצד עצמו הוא. ולא משום דררא דאכילה הוא שלא יבוא לאכלן. דהא ליכא שום איסור באכילתן. אלא טעמא דמילתא כדי שיהיו חולין טהורין מצוים בא"י לצרכי מנחות ונסכים ושמן למאור ולמנחות ולתשלומי תרומה וללחמי תודה וכיו"ב. או אפשר שגזרו כן כדי שלא יחזרו ויטמאו תרומה וקדשים במגען. לפי שדרך להניח אוכלין אצל אוכלין. וכ"כ בכפתור ופרח (פרק י"ז) עיי"ש. או מפני שני הטעמים אלו יחד. ועכ"פ אין איסור זה מענין איסורי מאכלות אלא הטומאה מצד עצמה היא האיסור. וא"כ קשה מתניתין אם איתא דלא באיסור אכילה מיירי אלא באיסור גרם טומאה. א"כ החשוד על השביעית ומעשר אמאי נעשה חשוד על הטהרות נהי דמעשר ושביעית חמירי טפי מטהרות. מ"מ בשני מיני איסור כאילו אפי' חשוד על החמור אינו חשוד על הקל. הן אמת דראיתי לרש"י ז"ל (בגיטין נ"ג ע"א) שפירש טעמא דאסור לגרום טומאה לחולין מפני הפרושים שאוכלין חוליהן בטהרה עיי"ש. ובודאי דע"כ צ"ל דרש"י שם קאי אליבא דהסוברין דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים אלא שהפרושים הם שנהגו כן מעצמן משום מנהג פרישות. ובלא"ה כבר כתבנו דדברי רש"י סותרים זא"ז בענין זה. וגם בפ"ב דחולין שם כתב שני הסברות עיי"ש. ומ"מ חזינן דלפירש"י אפי' נימא דליכא איסור באכילת אוכלין טמאים. מ"מ הא דאסור לגרום טומאה לחולין בא"י משום אכילה הוא. דהיינו מפני הפרושים שאינם אוכלין אלא בטהרה. וא"כ הי' אפשר לומר דכיון דמשום לתא דאכילה נגעו בה הו"ל בכלל איסור אכילה והילכך החשוד למעשר ולשביעית החמורים חשוד על הטהרות הקל. אבל אין זה נכון. דהרי מתניתין לאו בפרושים מיירי. שאין הפרושין חשודים על המעשרות. והשביעית וטהרות. וא"כ לגבי אותן שאינם פרושין האיסור לגרום טומאה לגבי' אינו ענין לאיסורי מאכל. אלא איסור מצד עצמו הוא לגבי'. שהרי הוא מותר לו לאכול אוכלין טמאים אפי' ודאי נטמאו טומאה דאורייתא. ולגרום להם טומאה אסור. וגם לישנא דתלמודא דקאמר דטעמא

דמתניתין משום דכיון דחשיד אדאורייתא כ"ש אדרבנן. דמשמע להדיא דאיכא מיהת בזה איסור גמור מדרבנן כשאר איסורין דדבריהם. לא משמע כפירש"י שם שלא יהי' איסור באכילת אוכלין טמאים אלא מנהג פרישות לפרושין לחוד. וא"כ לשאר כל אדם אין בזה שום איסור כלל. ואפי' לכתחילה מותר. אלא שהפרושים נוהגים לעצמן בזה מנהג פרישות והיכי יתכן לומר דגזרו רבנן איסור קבוע לכל העולם במגע הטומאות לחולין משום האכילה שאין בה שום איסור כלל. ואפי' לפרושים אינה אלא מנהג פרישות בעלמא. ולכל העולם אפי' מנהג לית בה:

והנה מקור דברי רש"י אלו נראה שהוא מדתנן (בפ"ד דטהרות מי"ב) ספק החולין זו טהרת פרישות. ופי' הרמב"ם והרא"ש שם דהיינו לאוכלין חוליהן בטהרה שנולד להם ספק טומאה בטהרותיהם כיון דאינו אלא טהרת פרישות. טהרו חכמים כל ספק טומאתן בחולין עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפרק ט"ו מהלכות שאר אבות הטומאה ה"ב) עיי"ש בדבריו. הרי מבואר לכאורה דאוכלין טמאים דחולין אין בהן אלא משום פרישות לפרושים בלבד. וכן תנן (בפ"ג דחגיגה י"ח ע"ב) בגדי עה"א מדרס לפרושים. והיינו פרושים האוכלין חוליהן בטהרה. וכדפירש"י שם עיי"ש. ובפ"ק דנדה (ז' ע"א) קתני וכולן לבני הכנסת. ומתניתין היא (בפ"ג דזבין מ"ב). ופירש"י לבני הכנסת האוכלין חוליהן בטהרה עיי"ש. הרי דרק בני הכנסת אוכלין חוליהן בטהרה. ומזה הוא שיצא לרש"י ז"ל דרק הפרושים והם בני הכנסת הוא שקבלו על עצמן טהרת פרישות לאכול חוליהן בטהרה. ולכאורה מזה תיובתא לדעת הסוברין דבאוכלין טמאים איכא איסורא דאורייתא או עכ"פ איסורא דרבנן לכל אדם. אמנם נראה דמכל זה אין שום הכרע כלל. דמתניתין דטהרות שם כבר פירש הר"ש ז"ל בענין אחר שאינו ענין לכאן עיי"ש בדבריו. וגם אפשר לומר דאפי' תימא דמתניתין דהתם באוכלי חולין בטהרה מתפרשת. מ"מ לא מיתוקמא אלא בספק טומאת הגוף. וכן פירשו הרמב"ם והרע"ב בפי' המשנה שם עייש"ה. והך מתניתין אתיא אליבא דמשנה אחרונה דס"ל דמותר לגרום טומאה לחולין שבא"י. אלא דמ"מ הפרושים נהגו שלא לאכול חוליהן אלא בטהרת הגוף. ועל זה הוא שאמרו ספק חולין זו טהרת פרישות. משום דבזה ליכא אלא מנהג פרישות לפי מאי דקיי"ל מותר לגרום טומאה לחולין שבא"י. וכן תתפרש ג"כ מתניתין דפ"ב דחגיגה דבגדי עה"א מדרס לפרושים. והיינו לפרושים האוכלין חולין בטהרת הגוף. אבל לענין טהרת האוכלין עצמן ודאי לאו מנהג פרישות בעלמא הוא. אלא מדינא אכילת אוכלין טמאים אסורה לכל ישראל אי מדאורייתא או עכ"פ מדרבנן. וכן ההיא דפ"ג דזבין אינה מכרעת כלל. דהרי שם בטומאת הגוף מיירי. וכמבואר שם להדיא. ובפ"ק דנדה שם

עיי"ש. ובלא"ה לפ"מ שפי' הרמב"ם (בפיה"מ בפ"ג דזבים שם) גם ההיא דהתם אינה ענין לכאן כלל עיי"ש. והנה בההיא (דפ"ד דע"ז נ"ו ע"א) דקתני בברייתא אליבא דמשנה אחרונה וחזרו לומר וכו' ואין בוצרין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה. וכ"ש שאין דורכין. אבל בוצרין עם העכו"ם בגת שמותר לגרום טומאה לחולין שבא"י. ופי' רש"י וז"ל ואין בוצרין עם ישראל וכו' משום דגורם טומאה הוא. ואע"ג דס"ל השתא מותר לגרום טומאה לחולין כדקתני סיפא. ה"מ דעכו"ם אבל דישראל טבולים הם לתרומה ואסור לגרום טומאה לתרומה וכו' עכ"ל. ובתוס' שם האריכו להקשות עליו. ושוב כתבו וז"ל ורבינו יהודא מצא פירוש אחר בפירש"י בכת"י וז"ל אבל לא בוצרים עם ישראל כו' ואע"ג דס"ל השתא וכו'. ה"מ דעכו"ם או דישראל חבר שלא יאכלם רק בימי טומאתו. אבל בישראל רשע עובר עבירה הוא שסופו לשתותו טמא ודריכתה לכך עומדת הילכך אסור לסייע עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הי' נראה דגם טעמא דמ"ד אסור לגרום טומאה לכל חולין שבא"י מהאי טעמא הוא דשמא יבוא לאכלם בימי טהרתו. אלא דבהכי פליגי דמ"ד מותר לגרום טומאה לחולין. ס"ל טומאת גוויי' דרבנן והו"ל כגזירה לגזירה דלא גזרינן אלא בישראל רשע עובר עבירה שסופו לאכלן ודאי בטומאה. דכחדא גזירה היא. ומ"ד אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י ס"ל טומאת גוויי' דאורייתא ואוכלין טמאין לדידי' מדאורייתא אסורין באכילה. ולכך גזרו בכל חולין אפי' בשל עכו"ם. דחששו שמא יבוא ישראל לאכלן. וגם אפשר לומר דכ"ע ס"ל טומאת גוויי' מדאורייתא היא. ומ"ד אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י ניחא. ומ"ד מותר ס"ל דכיון דחזו לו בימי טומאתו לא חיישינן דילמא אתי למיכלינהו בימי טהרתו. וכיו"ב אמרי' סו"פ דבכרות עיי"ש. אלא דזה לא יתכן רק לדעת הסוברין דאסור לפסול גופו באוכלין טמאין מדאורייתא או עכ"פ מדרבנן. וזו היא דעת רש"י לפי הנוסחא שמצא רבינו יהודא ז"ל בפירש"י כת"י. וכנראה זהו ממהדורא בתרא דפירש"י. וכדמשמע נמי בפירש"י (בפ"ב דחולין שם). דמעיקרא הוה ס"ל דמותר ואח"כ חזר בו עיי"ש. אבל אנן השתא הרי קיימינן אליבא דהסוברין דליכא שום איסור אפי' מדרבנן לפסול גופו באכילת אוכלין טמאים. וא"כ עכצ"ל דמ"ד אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י לא משום איסור אכילה הוא. אלא איסור בפ"ע הוא כמשכ"ל. וא"כ ודאי קשה במתניתין (דפ"ד דבכורות שם) דקתני דהחשוד על המעשר או שביעית החמורים שהם מדאורייתא. חשוד על הטהרות הקלין שאינם אלא מדרבנן והרי בשני עניני איסור כאלו. דהאחד הוא איסור אכילה. והשני הוא איסור מטמא. לא אמרינן דחשוד על החמור חשוד על הקל. אלא ודאי מוכח מזה כדעת הסוברין דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים. וחשוד על הטהרות דקתני מתניתין דהתם. היינו שחשוד על

אכילת אוכלין טמאים. לענין דאפי' כדחזינן שאוכלם בימי טהרתו לא מחזקינן להו בטהורים. משום דחשדינן לי' לאכול אפי' טמאים:

אמנם ראיתי להרמב"ם ז"ל בפיה"מ שכתב במתניתין דבכורות שם וז"ל אבל חשוד בשניהם שהן מדאורייתא הרי הוא חשוד ג"כ על הטהרות ולפעמים יהא חשוד על הטהרות שהן מדרבנן. כגון טומאת אוכלין וטומאת ידים וכיו"ב. ואינו ראוי שיהא חשוד על פירות שביעית ומעשרות שהן מן התורה. לפי שהחשוד במילי דרבנן אין ראוי לחשוד אותו במילי דאורייתא. אבל אם נחשד על טומאה דאורייתא הרי הוא ג"כ חשוד על שביעית ומעשרות. ולפי הענין הזה אמר יש שהוא חשוד עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם ביתר ביאור (בפ"ח מהלכות שמיטה הלכה ט"ו) וז"ל החשוד על השביעית אינו חשיד וכו' החשוד על הטהרות אינו חשוד לא על המעשר ולא על השביעית. שהאוכל הטמא הזה שמכרו בחזקת טהור אינו מטמא אחרים אלא מדברי סופרים והחשוד לדברי סופרים אינו חשוד לדברי תורה עכ"ל. וכ"כ (בפ"י מהלכות מטמאי משכב ומושב הי"א) וז"ל החשוד על השביעית או על התרומה למכרן לשם חולין הרי זה חשוד על הטהרות. שהחשוד על דבר של תורה הרי הוא חשוד על דברי סופרים. והאוכלין הטמאים אין מטמאין אחרים אלא מדבריהן כמו שיתבאר עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל דיש לו פי' אחר במתניתין דלא כפירש"י והרע"ב ז"ל. דלפירושו לא מיירי מתניתין כלל לענין אכילת חולין בטהרה. אלא מצי מיירי גם בטהרת תרומה וקדשים. לומר דהחשוד למכור פירות שביעית או מעשר לשם חולין חשוד נמי על הטהרות. שהפירות שלקחו ממנו בחזקת טהורים יש לנו לחוש דילמא טמאים הן לענין שאם נגעו בתרומה או בשר ואוכלי קודש אסור לאכלם שמא נטמאו. אבל כשנחשד על הטהרות. דהיינו שחשוד למכור אוכלין טמאים בחזקת טהורים. אינו חשוד למכור פירות של מעשר או שביעית בחזקת חולין. משום דאין אוכל מטמא אוכל אלא מדרבנן. ואין תרומה וקדשים שנגעו בהנך פירות שמכר לשם טהורים והם הי' טמאים. אסורים מדאורייתא אלא מדרבנן. וא"כ לא נחשד אלא להכשיל באיסור דרבנן הילכך אינו נעשה חשוד על איסורי אכילה מדאורייתא כמעשר ושביעית. וכן לענין טומאת ידים שכתב בפיה"מ שם ג"כ אם נחשד לאכול מע"ש חוץ לחומה או להאכילם לאחרים חשוד נמי לאכול או להאכיל אחרים תרומה וקדשים בטומאת ידים. והילכך אם נגע בתרומה וקדשים אסור לאכלן אע"פ שהוא אומר שידיו טהורות. משום דחשוד לדבר החמור חשוד לקל. דטומאת ידים דרבנן. ונראה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים. והילכך נטה מפירוש רש"י והרע"ב ז"ל. דלפירושם ע"כ מוכרח דאיכא איסור באכילת אוכלין טמאים כמו

שנתבאר. ולזה פירש בדרך אחר דלפי זה ליכא ראי' ממתניתין כמבואר. דהחשוד להאכיל מעשר ושביעית שאכילתן אסור מדאורייתא שפיר הו"ל חשוד נמי לטהרות. דהיינו למכור אוכלי חולין טמאים בחזקת טהורים. ואם נגעו בהן תרומה וקדשים אסור לאכלן משום דשמא נטמאו בנגיעתן. משום דאיסורין אלו מענין אחד ממש הן. אלא דמעשר ושביעית דאורייתא וטהרות דרבנן. דאוכל אינו מטמא אוכל אלא מדרבנן. וליכא בזה אלא חשש איסורא דרבנן. ומיהו מ"מ מפלוגתא דר"א ורבי ינאי משמע כדעת הסוברין דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים למ"ד דאורייתא דאורייתא ולמ"ד דרבנן דרבנן. כי היכי דלא תקשה קושית התוס' ותוס' חיצוניות כמו שביארנו לעיל:

ועוד נראה ראי' לשיטה זו מדאמרינן (סוף פ"ד דבכורות ל"א ע"א) תנו רבנן כל הבכורות אדם רואה וכו'. ורואה את קדשיו ואת מעשרותיו ונשאל על טהרותיו. ומפרשינן התם עלה ורואה את קדשיו דאי בעי מיתשל עלייהו. ומעשרותיו דאי בעי שדי מומא בכולי עדרי'. ונשאל על טהרותיו דהא חזו לי' בימי טומאתו. ופירש"י ז"ל ונשאל על טהרותיו אינו חשוד לומר על טמא טהור. דאם טמאות הן מה יפסיד. הא חזו לי' בימי טומאתו. ובחולין קמיירי. דתרומה טמאה לא חזיא לי' אפי' בימי טומאתו עכ"ל עיי"ש. ומבואר בהדיא דבימי טהרתו מיהת איכא איסורא דאורייתא או עכ"פ דרבנן לאכלן. ופשטא דברייתא משמע דאפי' איסורא דאורייתא איכא באכילתן בימי טהרתו. דומיא דקדשיו ומעשרותיו. דאם איתא דאפי' בימי טהרתו אינו אלא מנהג פרישות בעלמא. אבל מדינא ליכא בזה לא איסור דאורייתא ולא דרבנן. ואפי' לכתחילה שרו באכילה. א"כ הדבר תמוה למה לי טעמא דחזו לי' בימי טומאתו. ותיפוק לי' דאפי' אמר על טמא טהור ואכלן. לא עביד שום איסור בהכי כלל. וגם בעיקר הך ברייתא קשה מאי קמ"ל פשיטא דנאמן במילתא דלית בי' שום חששא דאיסורא. אלא דהוא גופי' נוהג בו איסור מדעתו מצד פרישות בעלמא. ואם ירצה שלא לנהוג בו פרישות מאן ימחה בידו ולמה לו לשקר. ואין לדחות ולומר דהתם בחולין שנעשו על טהרת הקודש או טהרת תרומה וכמ"ד חולין שנעשו על טה"ק כקודש דמו. ומה"ט אסורין לאכלן כשנטמאו כקדשים או תרומה שנטמאו. דא"כ הול"ל דאפי' בימי טומאתו אסיר לאכלן. דמאחר דשאר חולין טמאים מותרין לגמרי. ע"כ הא דחולין שנעשו על טהרת תרומה או טהרת הקודש אסורין. משום דדינן כתרומה וקדשים ממש ליאסר באכילה. וא"כ כ"ש שיש לאסור אכילתן בימי טומאה. וגם לא אשכחן שום חומרא בחולין שנעשו על טהרת תרומה או טה"ק אלא לענין דיני קבלת טומאה כדין תרומה וקודש אבל לא לענין איסור אכילתן:

הן אמת דראיתי לרש"י ז"ל (ריש פ"ק דחולין) בההיא דאמרינן התם הכל שוחטין לאתויי טמא בחולין. ופרכינן טמא בחולין מאי למימרא. ומשני בחולין שנעשו על טה"ק וקסבר חולין שנעשו על טה"ק כקודש דמו. כיצד הוא עושה מביא סכין ארוכה ושוחט בה כדי שלא יגע בבשר וכו'. ופירש"י וז"ל שנעשו על טה"ק שקבל עליו לאכול בטהרת הקודש. שרוצה להרגיל עצמו בטהרת קדשים. שאם יאכל שלמים או תודה יהא בקי בשמירתן כקודש דמו. וחייב להבדיל מדרבנן מכל טומאות הפוסלות בהן. ואפי' הכי שחיט הטמא לכתחילה ובסכין ארוכה כדמפרש עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הריטב"א שם עיי"ש. הרי דס"ל לרש"י והריטב"א ז"ל דלמ"ד חולין שנעשו על טה"ק כקודש דמו. דינם לענין איסור לטמאן נמי כקדשים. וא"כ נראה ודאי דה"ה נמי לענין איסור אכילתן בטומאתן דין קודש יש להן. אבל הדבר תמוה מאוד לענ"ד מאין הרגלים לומר כן. ולא מצינו בשום דוכתא חומר בחולין שנעשו על טה"ק אלא לענין למנות בהם שלישי ורביעי כבתרומה וקדשים. אבל לענין אזהרה בשמירתן ולאיסור אכילתן בטומאה לא מצינו שום חילוק ביניהם לשאר חולין בשום דוכתא. וכן מוכח בפרק בתרא דנדה (ע"א ע"ב) דתנן התם בראשונה היו אומרים היושבת על דם טוהר מערה מים לפסח וכו'. ואמרינן עלה בגמרא מערה אין נוגעת לא. אלמא חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו ומהני בהו שני עיי"ש. ובפ"ב דחגיגה (כ' ע"א) כתבו התוס' (בד"ה ר"א ב"ר צדוק אומר הרי הן כתרומה) וז"ל הקשה ה"ר אלחנן דאמרינן בפרק בתרא דנדה בראשונה היו אומרין וכו' ודייק בגמרא מערה אין נוגעת לא אלמא חולין שנעשו על טה"ק כקודש דמו. ומנ"ל דילמא דהוו כתרומה. דטבול יום פוסל בתרומה. ונראה למורי דאי כתרומה הוו אפי' תגע בהו לא הוי אלא פסול דלא הו"ל אלא שלישי ואין שלישי בתרומה מטמא רביעי בקודש שאין המים עושין בו רביעי. וקצת משמע כן מתוך פירש"י ור"ת עכ"ל עיי"ש. והשתא התינח אם נימא דהא דאמרינן חולין שנעשו עטה"ק או על טהרת תרומה כקודש או כתרומה דמו. אין זה אלא לענין למנות בהן שלישי או רביעי. שפיר תירצו התוס'. דע"כ כקודש דמו. דאם איתא דרק כתרומה דמו. א"כ אפי' נוגעת מה בכך. הרי אכתי ראויין המים לרחוץ בהן את הפסח. דאין שלישי דתרומה פוסל רביעי בקודש. אבל אם נימא דגם לענין אזהרת שמירתן דין תרומה וקדשים עליהן. א"כ נהי דהני מים אין פוסלין את הפסח. הא מ"מ אכתי אסור הטבול יום ליגע בהן מצד טהרת המים עצמן שאסור לטמאן. אע"פ שלא יחזרו ויטמאו את הפסח. וא"כ הדק"ל דילמא לעולם כתרומה דמו. ומ"מ שפיר קתני דוקא מערה ולא נוגעת כדי שלא לטמא את המום דאסור. אלא ודאי

מוכרח מזה דלענין שיהא אסור לטמאן. לכ"ע לא אמרינן חולין שנעשו על טהרת תרומה או טה"ק כתרומה או כקודש דמו:

מיהו לזה הי' אפשר לומר קצת לדעת רש"י והריטב"א ז"ל ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דחגיגה י"ט ע"ב) אמר רב מרי ש"מ חולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמו. ממאי מדלא קתני בהו מעלה וכו'. ופירש"י וז"ל מדלא קתני בהו מעלה לומר בגדי פרושין האוכלין חוליהן בטהרת חולין מדרס לאוכלי חוליהן בטהרת הקודש. ש"מ בכלל קודש הם. והא תנא לי' קודש עכ"ל עיי"ש. והתוס' שם לקמן (כ"א ע"ב) בד"ה אחרונות וכו'. על ההיא דאמרינן התם אמר רבי אילא אמר ר"ח עשר מעלות שנו כאן. חמש ראשונות בין לקודש בין לחולין שנעשו על טהרת הקודש. אחרונות לקודש אבל לא לחולין שנעשו על טהרת הקודש. כתבו שם וז"ל תימא להר"ר אלחנן דמוכיח רב מרי לעיל ש"מ חולין שנעשו עטה"ק כקודש דמו מדלא קתני בהו מעלות. כלומר בגדי אוכלי תרומה מדרס לחולין שנעשו עטה"ק. ובגדי אוכלי חולין שנעשו עטה"ק מדרס לקודש. ומאי הוכחה. ודילמא בעלמא לאו כקודש דמו. ולענין מעלה זו הוו כקודש. שכן מתניתין ס"ל לגבי חמשה ראשונות כקודש דמו. ולגבי חמשה אחרונות לאו כקודש דמו. ושמא לא קאמר הש"ס רק לענין הך מעלה לחוד עכ"ל עיי"ש ובמש"כ מהרש"א שם. הרי דאע"ג דסתמא קאמרינן ש"מ חולין שנעשו עטה"ק כקודש דמו. וכן מסקינן התם דקסבר חולין שנעשו עטה"ק כקודש דמו. מ"מ הכריחו התוס' דהיינו דוקא לענין אותה מעלה בלבד דמיירי בה התם. וא"כ אף אנן נימא הכי בסוגיא דפ"ק דחולין שם. דמאי דקאמר לאוקימתא דרבה בר עולא קסבר חולין שנעשו עטה"ק כקודש דמו. הא גופא אתי לאשמעינן דקסבר הך תנא דגם לענין זה שיהא אסור לטמאן ולחייב בשמירתן כקודש דמו. אע"ג דבעלמא לא אשכחן בהדיא מאן דס"ל הכי לענין זה. ולפ"ז מאי דאמרינן התם לקמן דאביי ורבא ורבינא ורב אשי לא מוקמי מתניתין כאוקימתא דרבה ב"ע משום דטמא בחולין לא איצטריכא דחולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו עיי"ש. אין צ"ל דגם בעלמא הכי ס"ל. אלא לענין הך מילתא לחוד הוא דס"ל הכי. דאע"ג דבעלמא ס"ל דכקודש דמו. היינו דוקא לענין קבלת טומאה וכיו"ב. אבל לא לענין שיהא מוזהר על שמירתן כקודש ממש:

ובהכי ניחא שפיר קושית הט"א (בחגיגה י"ט ע"ב) במאי דאמרינן (בפ"ק דחולין שם) כולהו כרבה ב"ע לא אמרי קסברי חולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו. ומה בכך. אפי' תימא דס"ל כהני תנאי דאמרי דלאו כקודש דמו. אפי' הכי כיון דסתם משנה דחגיגה שם ס"ל דכקודש דמו. כדמוכיח רב מרי התם. וא"כ אמאי לא נוקים סתם מתניתין דפ"ק דחולין נמי כסתמא דחגיגה. והיא קושיא אלימתא לכאורה. ומה שהעלה שם לתרץ

עפ"מ דאמרינן התם לקמן עשר מעלות שנו כאן חמש ראשונות דאית בהו דררא דטומאה דאורייתא גזרו רבנן בין לקודש בין לחולין שנעשו עטה"ק. חמש בתרייתא דלית בהו דררא דאורייתא. כי גזרו רבנן לקודש. לחולין שנעשו עטה"ק לא גזרו בהו רבנן. וא"כ רב מרי דקאי אמעלה דבגדי עם הארץ מדרס לפרושים וכו' שהיא מחמש מעלות ראשונות דאית בהו דררא דטומאה דאורייתא. והיינו טעמא שמא ישבה עליהן אשתו נדה. דהו"ל חשש טומאה דאורייתא. כדפירש"י שם. לא שמעינן אלא דכקודש דמו להא מעלה דמדרס וכיו"ב דהו"ל דררא דאורייתא. אבל לשאר מעלות. דלית בהו דררא דאורייתא. אפשר דס"ל לתנא דמתניתין דלאו כקודש דמו. והשתא הא דקאמר בסוגיא דחולין דסברי דלאו כקודש דמו. היינו בכה"ג דמיירי התם. דליכא דררא דאורייתא. דהא גזירה בעלמא הוא שמא יגע בבשר עיי"ש בדבריו. ודברים תמוהים הם. דאטו חששא דשמא ישבה עליהן אשתו נדה דהתם לאו גזירה בעלמא מדרבנן היא. ומ"מ כיון שאם ישבה עליהן בנדתה טומאה דאורייתא היא. חשבינן לה דררא דטומאה דאורייתא. הכא נמי כיון שאם יגע הו"ל טומאה דאורייתא שפיר חשיבא דררא דטומאה דאורייתא. ובפרט בבגדי אוכלי תרומה. דהיינו אפי' בחברים. דודאי חששא קלה היא טפי מההיא חששא דשמא יגע. ומ"מ חשבינן לה דאית בה דררא דאורייתא. וכ"ש בגזירה זו דשמא יגע. שאם באמת יגע טומאה דאורייתא היא אפי' בחולין. דהא הך טמא מוקמינן לי' בטמא מת או טמא שרץ. דאפי' חולין בעלמא מקבלי טומאה מיני'. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. ועוד דאכתי גם לפי דבריו לא תיקן כלום. דאכתי אשכחן סתם משנה (בפ"ב דטהרות מ"ו) דכקודש דמו. והתם לא מיירי בדאית בה דררא דטומאה דאורייתא עיי"ש. ואע"ג דבתר הכי מייתי התם בזה פלוגתא. והו"ל סתם ואח"כ מחלוקת. מ"מ הרי חזינן דמעיקרא סתם לן תנא כמ"ד דכקודש דמו. אלא דבתר הכי הדר בי' ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה. וכיון דסתם משנה דחולין היא נשנית קודם חזרה. שהרי סדר קדשים קדים לסדר טהרות. ולדעת הכ"מ (פ"ט מהלכות רוצח) בתרי סדרי אמרינן דיש סדר למשנה עיי"ש. וא"כ אית לן למימר דסתם לן כמ"ד כקודש דמו. כדסתם במתניתין דטהרות שם. ואפי' למה שחלקו האחרונים ז"ל על הכ"מ שם. מ"מ כמו שהקשה הט"א ממתניתין דחגיגה. הכי נמי קשה מסתם מתניתין דטהרות ושם לא שייך תירוצו. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דהנך כולהו דפליגי עלי' דרבה ב"ע ס"ל דלענין שיהא מוזהר על שמירתן ליכא למ"ד דכקודש דמו. ואין זה ענין כלל לא למתניתין דחגיגה ולא למתניתין דטהרות שם:

ומעתה ממילא לק"מ לפירש"י מסוגיא דפרק בתרא דנדה שם. די"ל דסתמא דתלמודא התם קאי אליבא דכולהו אמוראי דאיפליגו עלי' דרבה ב"ע. וס"ל דאפי' למ"ד חולין

שנעשו עטה"ק כקודש דמו מודה דאינו מוזהר על שמירתן כקודש. ולהכי שפיר מוכיח ממשנה ראשונה דאמרינן חולין שנעשו על טה"ק כקודש דמו. אבל לרבה ב"ע אין הכי נמי דליכא ראי' מהתם לומר כקודש דמו. דאפשר דלא הוו אלא כתרומה. כקושית התוס' (בפ"ב דחגיגה שם). ולכאורה הי' נראה דבלא"ה יש ליישב פירש"י והריטב"א ז"ל. דדוקא בחולין שנעשו עטה"ק הוא דאמרינן דלמ"ד כקודש דמו מוזהרין ג"כ על שמירתן. אבל בחולין שנעשו על טהרת תרומה. נהי דלענין קבלת טומאה אמרינן דיש להם דין תרומה. מ"מ לא חמירי כ"כ שיהיו מוזהרין על שמירתן. אבל הא ליתא דודאי פשיטא דיותר יש ליתן דין תרומה ממש לחולין שנעשו על טהרת תרומה ממה שיש ליתן דין קודש ממש לחולין שנעשו על טה"ק. דהא בחולין שנעשו על טהרת תרומה לכ"ע כתרומה דמו. משא"כ בחולין שנעשו על טהרת הקודש איפליגו תנאי. איכא למ"ד כתרומה דמו. ואיכא למ"ד כחולין דמו. כמבואר בפ"ב דטהרות שם. וטעמא משום דבטלה דעתו. ואין שם קודש נתפס על חולין. כדפירש"י (בפ"ב דחולין ל"ד ע"א) עיי"ש. וא"כ אם בחולין עטה"ק למ"ד כקודש דמו אמרינן דמוזהרין ג"כ על שמירתן כקודש ממש. כ"ש לחולין שנעשו על טהרת תרומה דיש להשוותן לתרומה ממש לענין זה. ואפי' לעולא דס"ל (בפ"ב דחולין שם) אליבא דרבי יהושע דיותר ראוי להחמיר בחולין שנעשו עטה"ק מבחולין שנעשו על טהרת תרומה. היינו דוקא לענין להטיל עליהן דין תרומה כמבואר שם. אבל לענין להטיל עליהן דין קודש כבההיא דריש פ"ק דחולין. דמיירי בבשר דלא שייך בי' על טהרת תרומה. כמבואר בסוגיא דפ"ב דחולין שם עיי"ש. ומשום זה הוא שהוצרך רבה ב"ע לומר דקסבר דכקודש דמו עיי"ש. ודאי פשיטא דלכ"ע יותר ראוי להשוות דין חולין שנעשו על טהרת תרומה. ממש לתרומה. ממה שיש להשוות דין חולין שנעשו עטה"ק ממש לקודש. וא"כ מצד זה אין דברי רש"י והריטב"א ז"ל מתיישבים. ועכ"פ כבר ביארנו דיש מקום ליישב פירש"י והריטב"א ז"ל. אלא דמ"מ כבר כתבנו דעיקר הדבר תמוה מצד עצמו לומר כן. ולא מצינו שום מקור לזה לומר דגם לענין איסור והיתר חולין שנעשו עטה"ק כקודש ממש דמו. ובכל דוכתי משמע דרק לענין טומאה הו"ל כקודש. דא"כ נימא דחולין שנעשו על טהרת תרומה יהיו אסורים לזרים ושנעשו על טה"ק יהיו אסורים ליאכל חוץ לחומה ויהיו נפסלים ביוצא. אלא ודאי לענין איסור והיתר לכ"ע לאו כקודש ולא כתרומה דמו. ואין להם לענין זה אלא דין חולין בעלמא:

איברא דלכאורה מסוגיא דרפ"ק דחולין ע"כ מוכרח כדעת רש"י והריטב"א ז"ל. דאל"כ לכאורה אין פתרון לסוגיא דהתם. דפרכינן טמא בחולין מאי למימרא. ומשני בחולין

שנעשו על טהרת הקודש וכו'. וקשה מה בכך. והרי אם איתא דגם חולין שנעשו עטה"ק למ"ד כקודש דמו מותר לטמאותן כחולין בעלמא. עדיין הקושיא קיימא כדמעיקרא מאי למימרא. ואמנם אומר אני דאי מהא לא איריא. והסוגיא בלא"ה מתפרשת שפיר. לפי מאי דאמרינן (בפ"ג דמנחות ל"א ע"א) אמר רב"ח אמר עולא אר"ח הלכה כר"ש שזורי. ולא עוד אלא כל מקום שאמר ר"ש שזורי הלכה כמותו. ושקלינן וטרינן התם טובא אהייא קאי. עד דמסיק ר"נ ב"י דקאי איין. דתנן רמ"א שמן תחילה לעולם. וחכ"א אף הדבש. ר"ש שזורי אומר אף היין. ופרכינן מכלל דת"ק סבר יין לא. ומשני אימא ר"ש שזורי אומר יין. ופירש"י ז"ל שמן תחילה לעולם בין שנטמא באב הטומאה או בראשון או בשני הוי איהו ראשון. דקיי"ל כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה. ושמן משקה הוא וכו'. יין לא בתמיה. דיין מי איכא למ"ד לאו משקה הוא. אלא אימא ר"ש שזורי אומר יין ולא שמן ודבש דלא הוו משקין. ואהך קאמר ר"ח הלכה כר"ש שזורי עכ"ל. והתוס' שם בשם ר"ת ז"ל הקשו דשם פסקינן הלכה כר"ש שזורי דיין דוקא. ובפ"ק דשבת משמע מסתמא דגמרא דגם שמן חשוב משקה. ולכן מפרש ר"ת דדוקא בקרוש פליגי. ושמן תחילה לעולם דקאמר ר"מ פירושו דאפי' בקרוש הוי תחילה עיי"ש בדבריהם. אבל הרי מפירש"י מבואר דמפרש הסוגיא כפשטה. דתחילה לעולם דקאמר ר"מ היינו לומר דאפי' נטמא בראשון או בשני הוי תחילה. וגם בהדיא מפרש דלר"ש שזורי דוקא יין הוי משקה ולא שמן ודבש. הרי מבואר דלא ס"ל כפיר"ת. ובעירובין (ע"א ע"ב) בתוס' ד"ה שמן וכו' הזכירו בהדיא פירש"י ודחו פירושו עיי"ש. אבל נראה לפי המבואר ברמב"ם (ריש פ"ט מהלכות טומאת אוכלין) דאע"ג דס"ל ג"כ כפר"ת דפלוגתא דר"ש שזורי ורבנן היא בקרוש. מ"מ לענין הלכה פסק דלא כרש"ש אלא כחכמים דפליגי עלי'. וכבר ביאר מרן בכ"מ שם טעמו בזה. משום דדוקא ר"ח הוא דס"ל דהלכה כר"ש שזורי. אבל רב אשי (בפרק בהמה המקשה) ס"ל דאין הלכה כר"ש שזורי אלא במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי עיי"ש. וא"כ אין דברי ר"ת ז"ל מוכרחין לדחות פירש"י. דגם אם נפרש כל הסוגיא כפשטה כפירש"י לק"מ קושיות ר"ת. משום דאפשר לומר דאע"ג דלר"ח במנחות שם הלכה כר"ש שזורי דדוקא יין חשוב משקה ואפי' נטמא בשני נעשה תחילה. משא"כ בשאר משקין. מ"מ סתמא דתלמודא בפ"ק דשבת איכא למימר דאזלא אליבא דר"א דס"ל דבהא אין הלכה כר"ש שזורי. ובפרט דסתמא דתלמודא היינו רב אשי גופי'. וכמש"כ הראשונים ז"ל (ברפ"ק דחולין) עיי"ש. וא"כ רב אשי לטעמי' אזיל. ואין שום סתירה משם לפירש"י ז"ל. והנה נראה פשוט דלר"ש שזורי לפירש"י דדוקא ביין קאמר דחשיב משקה להיות תחילה לעולם ולא בשמן

ודבש. א"כ כ"ש בדם דלא חשיב משקה לדידי' לענין זה. והנה התוס' (ברפ"ק דחולין שם) בד"ה ובמוקדשין לא ישחוט וכו'. כתבו וז"ל ואע"ג דאמרינן לקמן מפרכסת הרי היא כחיה חיישינן שמא יגע אחר פירכוס. אי נמי דוקא לענין העמדה והערכה הרי היא כחיה. אבל לענין טומאה כיון ששחט בה שנים או רוב שנים מקבלת טומאה דחשיבא אוכל. כדאמר (בפרק העור והרוטב) השוחט בהמה טמאה לנכרי ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבלות עכ"ל עיי"ש. וכבר נתקשו האחרונים ז"ל בתירוצם הראשון. שאם כדבריהם דליכא חששא אלא שמא יגע אחר הפירכוס. ולא בשעת שחיטה. א"כ אמאי מחלקינן בין סכין קצר לארוך. והרי בשעת שחיטה לא שייך חששא דשמא יגע. אלא שמא יגע בגופו אחר הפירכוס. וכן קשה מדפריך לקמן ליטמי לסכין וליזיל סכין וליטמי לבשר עיי"ש. והשתא הרי בשעת שחיטה ליכא חששא. משום דעדיין היא כחיה. ואינה מקבלת טומאה. ולא חיישינן אלא לנגיעת גופו אחר שפסקה מלפרכס שכבר אין הסכין בידו. ואמנם בלא"ה עיקר דברי התוס' בתי' ראשון תמוהים לכאורה דהרי משנה ערוכה היא (ריש פרק העור והרוטב) דמפרכסת מטמאה טומאת אוכלין כמש"כ התוס' בתירוצם השני. וא"כ למה נדחקו ליישב הסוגיא נגד משנה ערוכה. והנראה בזה לדעתי דלתי' הראשון ס"ל להתוס' דלישנא דתלמודא (לקמן ד"ל ע"א) דאמרינן וכ"ת בעי העמדה והערכה. והא תנן שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת הרי היא כחיה לכל דברי' עיי"ש. דחוק טובא לפרש דרק לענין העמדה והערכה דוקא הוא דאמרינן דהרי היא כחיה. כיון דלכל דברי' קאמרינן. ולכן ס"ל לתוס' דהא דתנן דאם שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת מטמאה טומאת אוכלין היינו רק לענין שאם חתך ממנה בשר בעודה מפרכסת. דכיון דהבשר שחתך ממנה אין בו חיות עוד. שפיר מטמא טומאת אוכלין. וקמ"ל דלא צריך מחשבה. ולא דמי לבשר הפורש מהחי דצריך מחשבה כדתנן בפ"ג דעוקצין. ומבואר ברמב"ם (פ"ג מהלכות טומאת אוכלין) עיי"ש. דהכא שחיטתה היינו מחשבתה אבל הבהמה עצמה כל זמן שלא יצא נפשה הרי היא כחיה לכל דבריה ואין החי מטמא. דמפרכסת כחיה היא. ולכך הוצרכו לפרש כאן דחיישינן שמא יגע לאחר פירכוס. גם אפשר דס"ל להתוס' בתירוצם הראשון דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי דאיפליגו (בפרק בהמה המקשה ע"ה ע"א) לענין בן פקועה. דלרשב"א משום ריה"ג מטמא טומאת אוכלין. וחכ"א אינו מטמא טומאת אוכלין. מפני שהוא חי וכל שהוא חי אינו מטמא טומאת אוכלין עיי"ש. הרי דאע"ג דהרי הוא כשחוט דארבעה סימנים אכשר בי' רחמנא וניתר בשחיטת אמו. מ"מ ס"ל לחכמים דאינו מטמא טומאת אוכלין. והכא נמי אחר שנשחטה כהילכתה

ועודה מפרכסת. אע"ג שכבר הותרה לאכילה. מ"מ כיון דלכל דברי' הרי היא עדיין כחיה. ואפי' לענין גט אמרינן (בפרק בתרא דיבמות ק"כ ע"ב. ובגיטין ע' ע"ב) שאם שחט בו שנים או רוב שנים ורמז ואמר כתבו גט לאשתי. הרי אלו יכתבו ויתנו. דחי הוא וסופו למות עיי"ש. ס"ל אליבא דחכמים שאינו מטמא טומאת אוכלין. ומתניתין דריש פרק העור והרוטב. איכא למימר דכריה"ג אתיא. ולפ"ז לפי מאי דאמרינן (בפרק בהמה המקשה) אמר"י ריה"ג וב"ש אמרו דבר אחד. וב"ה ס"ל כחכמים. א"כ נדחית מתניתין דפרק העור והרוטב מהילכתא. דאנן כב"ה וכחכמים קיי"ל. ועי' מש"כ בזה בחזון נחום (פ"ג דמכשירין מ"ח) עיש"ה ואכמ"ל בזה. ולזה התוס' בתירוצם הראשון נדחקו להעמיד הסוגיא לפום סברתם זו. דס"ל דגם לענין טומאת אוכלין אמרינן דמפרכסת הרי היא כחיה. אבל בתירוצם השני ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות טומאת אוכלין ה"ו) דס"ל דלאו הא בהא תליא. וסתם מתניתין דפרק העור והרוטב אליבא דכ"ע אתיא. וכמש"כ בחזו"נ שם עיי"ש בדבריו. ובאמת דמסוגיא דפ"ב דחולין משמע כסברת התוס' בתירוצם הראשון. דאל"כ מאי פריך התם וכ"ת בעי העמדה והערכה והתנן שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת הרי היא כחיה לכל דברי'. וכתבו בתוס' שם דאין זו משנה בשום דוכתא אלא דייק לה ממתניתין דפרק העור והרוטב עיי"ש. והשתא מאי פריך. הרי אם איתא דלענין טומאת אוכלין אין מפרכסת כחיה כפשטה דמתניתין. הא דלענין טומאת נבילות הרי היא כחיה. ע"כ היינו מדכתיב בה כי ימות וכמש"כ בכ"מ (פ"ב ה"ו מהלכות טומאת אוכלין) עיי"ש. וא"כ מהיכא פסיקא לי' לתלמודא בפשיטות כ"כ דלענין העמדה והערכה דינה כטומאת נבלות. ודילמא שאני התם דכתיב כי ימות. אבל דין העמדה והערכה כדין טומאת אוכלין דאינה כחיה. אבל לפי סברת התוס' בתירוצם הראשון פריך שפיר. משום דבאמת גם לענין טומאת אוכלין אמרינן דמפרכסת הרי היא כחי'. ולא ממתניתין דפרק העור והרוטב פריך. אלא מדקיי"ל כב"ה (בפ"ג דמכשירין). והיינו דמדייק וקאמר דהרי היא כחיה לכל דבריה. ולא כמתניתין דהעור והרוטב דרק לענין טומאת נבילות הוא דחשיב לה כחיה. או דס"ל דגם למתניתין דהעור והרוטב חשיבא כחיה אפי' לענין טומאת אוכלין וכמשכ"ל ואכמ"ל בזה. אבל מ"מ הא ודאי קשה לתירוצם הראשון דמסוגיא דגמרא מוכח דאין החשש שמא יגע לאחר פירכוס. אלא מיד בשעת שחיטה איכא חששא זו וכדכתיבנא. ולדעתי אין מקום ליישב שיטתם אלא בדוחק. ולכן נראה לפענ"ד ליישב עיקר קושייתם גם לפי סברתם הראשונה. דאע"ג דודאי גם לענין טומאת אוכלין מפרכסת הרי היא כחיה. מ"מ חיישינן שמא יגע בדם. והדם הנשאר על הבשר יחזור ויטמא את הבשר לאחר הפירכוס. ואפי'

למאי דמוקמינן לה לקמן בשינויא קמא דהאי טמא איטמא בשרץ והו"ל ראשון. מ"מ הרי הוא עושה את הדם שני. והדם חוזר ופוסל את הבשר. שעושה אותו שלישי. דאע"ג דאין שני עושה שלישי בחולין. מ"מ הרי מוקמינן לה בחולין שנעשו עטה"ק וקסבר חולין שנעשו על טה"ק כקודש דמי ואפי' טמא הוי לפסול רביעי:

ומעתה לפי זה תתבאר הסוגיא שפיר. דודאי חולין שנעשו עטה"ק אפי' למ"ד כקודש דמי. מ"מ אינן כקודש ממש להיותו מוזהר על שמירתן. ואפי' לכתחילה מותר לטמאן כשאר חולין בענין דליכא משום גורם טומאה לחולין שבא"י. כמש"כ התוס' כאן. והכא לא מיירי בסתם חולין שנעשו על טה"ק. דהיינו שקבל על עצמו לאכול חוליו בטהרת קודש. אלא מיירי כההיא דפרק בתרא דנדה (ע"א ע"ב) דתנן בראשונה היו אומרים היושבת על דם טוהר מערה מים לפסח וכו'. ואמרינן עלה מערה אין נוגעת לא. אלמא חולין שנעשו על טה"ק כקודש דמו עיי"ש. והנה התם לא נזכר במתניתין כלל דמיירי בשמים הללו נעשו עטה"ק. ומ"מ אמרו בפשיטות דהו"ל חולין שנעשו על טה"ק. והדבר פשוט דהיינו משום דהנך מים הביאום לצורך קודש. לרחוץ בהם את הפסח שהוא קודש. יש להם דין נעשו עטה"ק. והכא נמי נראה דכה"ג מיירי שהוצרכו לחולין אלו כדי לאכלן עם קדשים יחד. כההיא דאמרינן (ריש פ"ד דתמורה כ"ג ע"א) יאכלו מה ת"ל מלמד שאם היתה אכילה מועטת. אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השבע וכו' עיי"ש. ופשטא דברייתא משמע ודאי שאוכלין החולין ביחד עם המנחה בעזרה. וכמו שפירשו בתוס' שם ובמנחות (כ"א ע"ב ופ' ע"ב). והביאו ראי' ממתניתין דפרק כל התדיר דתנן וכולן רשאין הכהנים לתת לתוכן תבלי חולין ותבלי תרומה עיי"ש. וכיון שצריך לחולין הללו כדי לאכלן עם קדשים כאחת. אפי' אם לא הוה מאותן שאוכלין חוליהן על טה"ק. ע"כ יש לחולין הללו דין חולין שנעשו על טה"ק דאין לך חולין הנעשי' על טה"ק יותר מאלו. והנה הנך חולין שנעשו עטה"ק ודאי מוזהר על שמירתן כדי שלא יחזרו ויפסלו את הקדשים הנאכלים עמהם יחד בעזרה. אם קק"ד נינהו. אע"ג דודאי מצד עצמן אינו מוזהר על שמירתן. והשתא ניחא שפיר דמוקי למתניתין בחולין שנעשו עטה"ק בענין שמוזהר על שמירתן מליטמאות. דהיינו כדי שלא יחזרו ויטמאו את הקדשים שנאכלין עמהם. וקסבר חולין שנעשין עטה"ק כקודש דמי. דאל"כ ליכא שום חששא. משום דאפי' אם יגע בהם בשעת שחיטה הרי ליכא למיחש אלא שמא יגע בדם והדם יחזור ויטמא הבשר לאחר הפירכוס כמו שנתבאר. וכיון דהוא גופי' אינו אלא ראשון לטומאה בנגיעתו בשרץ. הו"ל הדם שני ואין שני עושה שלישי בחולין. אם לא דקסבר דכקודש דמי. דאז הדם מטמא הבשר ונעשה שלישי. וחוזר ופוסל אח"כ

את הקדשים הנאכלין עמו. כדין קודש דשלישי עושה רביעי. ורבה בר עולא מרא דהך אוקימתא קאי בשיטתי' דאבוה דאמר בסוגיא דמנחות שם משם ר"ח דהלכה כר"ש שזורי דאמר דדוקא יין נעשה תחילה לעולם. וא"כ לדידי' אין הדם נעשה אלא שני. כאוכל ולא כמשקה כמו שביארנו. ומ"מ אע"ג דס"ל דחולין שנעשו עטה"ק כקודש דמו. מתיר לשחוט בסכין ארוכה. ולא חייש שמא יגע. משום דהא דשני עושה שלישי והשלישי רביעי בחולין שנעשו עטה"ק אפי' בטומאה דאורייתא אינו אלא חומרא דרבנן בעלמא. משום דמדאורייתא לא עדיפי משאר חולין. אלא מעלה היא דעבוד בהו רבנן. אבל בקדשים גזרו אפי' בסכין ארוכה שמא יגע משום דבקדשים מדאורייתא שני עושה שלישי. ולפ"ז נראה דלא איצטריך לומר דקסבר חולין שנעשו עטה"ק כקודש דמי אלא לפום שינויא קמא דמסיק לקמן דהאי טמא איטמי בשרץ. אבל לפי מאי דקאמר באידך שינויא דמיירי בדאיטמא במת. וכגון דבדק קרומית של קנה ושחט בה. לא איצטריך להכי. משום דאפי' אי סבר לאו כקודש דמו. מ"מ אסור לשחוט בסכין קצרה. דכיון דהו"ל אב הטומאה. הו"ל הדם ראשון והבשר שני. וחוזר ומטמא הקודש. דאפי' שני דחולין בעלמא. נמי מטמא את הקודש ופוסל את התרומה כדתנן בפ"ב דטהרות:

איברא דעפ"ז קשה לכאורה במאי דאמרינן לקמן כולהו כרבה ב"ע לא אמרי טמא בחולין גופי' לא איצטריכא. חולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו עיי"ש. ולפמש"כ קשה דאכתי איצטריך טמא בחולין להיכא דאיטמי במת. דבזה שייכא הך חששא אפי' אם חולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו. אבל נראה דלק"מ דאפשר לומר עפמש"כ התוס' בזבחים (ר"פ איזהו מקומן) דסוגיין דחולין הכא דמשני כגון שבדק קרומית של קנה ושחט. מיירי דוקא כשתיקנה ועשאה כלי שרת. משום דלשחיטת קדשים בעינן כלי שרת. ואתיא כר"י בר"י דס"ל עושין כלי שרת של עץ עיי"ש. וא"כ י"ל דגם לפום שינויא בתרא כולהו כרבה בר עולא לא אמרי משום דס"ל דלית הילכתא כר"י בר"י. אלא כרבי דאמר (בפ"ב דסוטה י"ד ע"ב) דאין עושין כלי שרת של עץ. וכמש"כ התוס' כאן. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות בית הבחירה הי"ח) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. ובגמרא לא חש לפרושי טעמא דכולהו כרב"ע לא אמרי אלא לפום שינויא קמא דמוקי לה בדאיטמי בשרץ. אבל ודאי גם לפום שינויא בתרא שפיר איכא טעמא למאי דלא אמרי כרבה ב"ע כמש"כ. מיהו עדיין יש מקום להקשות דא"כ למה איצטריך לומר דאתיא כמ"ד חולין שנעשו עטה"ק כקודש דמו. תיפוק לי' דאפי' למ"ד לאו כקודש דמו מיתוקמא שפיר בחולין שנעשו על טהרת תרומה. דלכ"ע כתרומה דמו. ואע"ג דכאן בבשר מיירי ובשר בתרומה ליכא. ומהאי טעמא אמרינן לקמן (בפ"ב דחולין ל"ד ע"א) דבבשר ליכא על

טהרת תרומה עיי"ש. מ"מ הדבר פשוט דהיינו דוקא בסתם חולין שנעשו על טהרת תרומה. דהיינו במי שנוהג לאכול חולין שלו על טהרת תרומה. או קודש. כדי שיהא רגיל באכילתן בטהרה. אבל לפמש"כ דהכא מיירי בחולין שרוצה לאכלן עם קדשים. דהו"ל דינם ג"כ כחולין שנעשו עטה"ק. א"כ ודאי דשייכי נמי בתרומה. כגון שרוצה לאכלן כאחת עם תרומה. דבשר זה הוא רוצה לאכלו עם פת של תרומה וכיו"ב. וכמו דבקודש כיו"ב יש לו דין חולין שנעשו עטה"ק. הכי נמי בתרומה יש לו דין חולין שנעשו על טהרת תרומה. וא"כ אתי שפיר נמי אפי' למ"ד חולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו. וגם קשה מאי דקאמר כולהו כרבה ב"ע לא אמרי חולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו. והרי אכתי גם לפ"ז מצי לשנויי בנעשו על טהרת תרומה. דכ"ע מודו דכתרומה דמי. וגם קשה לכאורה בההיא דלקמן בפ"ב דפריך ולוקמה בחולין שנעשו על טהרת תרומה. ומשני לא ס"ד דקתני בשר דאי בתרומה בשר מי איכא וכו' בשר בפירי לא מיחלף עיי"ש. והשתא קשה אכתי מצינן לאוקמי בחולין שבא לאכלן כאחת עם תרומה. דהו"ל ג"כ בכלל חולין שנעשו על טהרת תרומה. אבל נראה דלק"מ. דדוקא בחולין שנעשו עטה"ק. דאיכא מצוה בהכי כדילפינן מקרא שאם היו מועטין שיאכל עמהן חולין כדי שיאכלם על השבע. ולהכי הוא דיש להם דין נעשו עטה"ק. וכן נמי במים שצריך לרחיצת הקרבן. דהו"ל צרכי קדשים בהכי. כבמתניתין דנדה שם. אבל בתרומה דליכא מצוה בהכי לאכול עמה חולין. וכמש"כ התוס' (ריש פ"ד דבכורות כ"ז ע"א) בד"ה ואתי למינהג וכו'. דדוקא בקדשים בעינן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין ולא בתרומה עיי"ש. וא"כ לא צריך לאכלה על השבע והילכך משום שהוא רוצה לאכלן עם תרומה כאחת אין להן דין חולין שנעשו על טהרת תרומה. ולא עדיפי משאר חולין בעלמא. ולא אמרינן חולין שנעשו על טהרת תרומה כתרומה דמו אלא באותן שקבלו על עצמן לאכול חוליהן על טהרת תרומה משום גדר. כדי שיהיו רגילים באכילה בטהרה גם כשיאכלו תרומה. דגם בהכי איכא מצוה. ולהכי רמו עלה דין תרומה לענין טומאה. משא"כ הכא. וזה ברור. ומעתה א"כ אין שום הכרח מסוגיין דחולין שם לומר דחולין שנעשו עטה"ק יש להם דין קודש גם לענין שיהא מוזהר על שמירתן ויהא אסור לטמאן. וא"כ כ"ש דלא יתכן לומר שיהא אסור לאכלן כשנטמאו כקדשים טמאים. אע"ג דבאוכלין טמאים דחולין ליכא שום איסור באכילתן. והשתא א"כ שפיר איכא להוכיח מסוגיא דסופ"ד דבכורות שם דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים בימי טהרה:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פי"א דפרה מ"ב) דתנן התם. כל הספק הטהור לתרומה טהור לחטאת. כל התלוי לתרומה נשפך לחטאת. אם עשו על גביו טהרות תלויות וכו'.

עיי"ש בפי' הר"ש והרא"ש והרע"ב מה שפירשו שם. אבל הרמב"ם ז"ל שם פירש וז"ל ולכן אמר שכל ספק טומאה שנתחדש בחטאת. אילו נתחדש כמותה בתרומה היתה טהורה והותרה לאכילה. הנה הוא טהור ג"כ לחטאת. וכל ספק טומאה שיתחדש בחטאת אילו נתחדש כמותה בתרומה היתה תלויה. הנה זה החטאת תשפך. ואם נעשו חולין על טהרת החטאת כמו שיתבאר במס' טהרות שיעשו חולין על טהרת הקודש ועל טהרת תרומה. ונתחדש להן כמו זה הספק טומאה. הנה הן ישארו תלויות. ולא נאמר הואיל ונעשו על טהרת חטאת וכמו זה הספק בחטאת תשפוך. כן גם אלו הטהרות ישרפו. ולא ידמה שפיכת החטאת לשריפת הטהרות שלא נעשה לאכילה. ואלו נעשו לאכילה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו אלו להדיא דס"ל דחולין שנעשו על טהרת חטאת שאירע בהן ספק טומאה תולין לא אוכלין ולא שורפין. ולפ"ז היכא דודאי נטמאו בעו שריפה ואסורין באכילה כקדשים שנטמאו. וא"כ כ"ש שאסור לטמא אותן בידים לכתחילה. וזה כדעת רש"י ז"ל שהבאתי לעיל. ועדיפא מינה. אם לא שנאמר לחלק בין חולין שנעשו על טהרת הקודש לחולין שנעשו על טהרת חטאת. אבל לא משמע כן מדברי הרמב"ם ז"ל. דמדבריו משמע דחולין שנעשו על טהרת חטאת איצטריך לי'. דסד"א כיון דחטאת גופא תשפוך. הכי נמי בחולין שנעשו על טהרת חטאת ישרפו. קמ"ל דתולין משום דראויין לאכילה ואין לאבדן בידים. אבל חולין שנעשו על טהרת הקודש פשיטא דתולין לא אוכלין ולא שורפין. כי היכי דקודש גופי' תולין. וזה צ"ע טובא אצלי כמשכ"ל. וגם עיקר ענין חולין שנעשו על טהרת חטאת לא אשכחן בשום דוכתא בתלמודין. הן אמת דבירושלמי (פ"א דנדה ה"א) מבואר דאפי' למ"ד חולין שנעשו על טה"ק לאו כקודש דמו. מ"מ בנעשו על טהרת חטאת לכ"ע כקודש דמו. ומפרשינן התם טעמא משום שמי חטאת חמורין הן מן הקודש עיי"ש. אבל לא ראיתי להרמב"ם ז"ל בשום דוכתא שהביא דין זה. דמאחר דפסק (בפי"א דאבות הטומאה) דחולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו. הי' לו להביא דין זה של הירושלמי דחולין שנעשו על טהרת מי חטאת כחטאת דמו ואמאי השמיטו מהלכותיו. מיהו בלא"ה יש בזה מבוכה בדברי הרמב"ם ז"ל ואכמ"ל בזה. (ובפי"ד מהלכות פרה ה"ט) כשהביא הרמב"ם שם דינא דמתני' דפי"א דפרה שם. מיסתם לה סתומי. ודבריו מטין כפי' שאר הראשונים ז"ל בהך מתני'. אלא דמרן בכ"מ שם העתיק לשון הרמב"ם בפיה"מ. אבל מדברי הרמב"ם שם לא משמע הכי עייש"ה. ומ"מ מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם דחולין שנעשו עטה"ק אסור לטמאן וחייב בשמירתן וכשנטמאו אסורין באכילה כקדשים טמאים ובעו שריפה. וכן ראיתי ברמב"ם (סופ"ג מהלכות מטמאי משכב ומושב) שכתב וז"ל וטומאת

מעת לעת או מפקידה לפקידה למפרע וטומאת ווסתות וטומאת כתמים. הכל מדברי סופרים. וטומאתן מספק. לפיכך אין שורפין עליהן תרומה וקדשים אלא תולין. וכן חולין שנעשו על טהרת הקודש שנטמאו באלו תולין עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו ז"ל אלו ג"כ שדין חולין שנעשו על טה"ק כקודש ממש גם לענין איסור לאכלן כשנטמאו. ולהטעינן שריפה. ושאסורין לשרפן כשהן טהורין. ואולי אפשר לומר דמש"כ בחולין שנעשו עטה"ק שתולין. אין כוונתו דומיא דתולין דתרומה וקדשים. לענין דלא אוכלין ולא שורפין. אלא לענין שטומאתן בספק שאם נגעו בהן תרומה וקדשים נטמאו ג"כ טומאת ספק. אבל ודאי חולין שנעשו עטה"ק לענין איסורין שבקודש אינן כקודש. ואין נאסרין באכילה ולא טעונין שריפה בטומאתן ואין איסור בשריפתן בטהרתן. אבל עכ"פ מדברי הרמב"ם (בפיה"מ שם) מבואר כן בהדיא. וזהו כדעת רש"י והריטב"א ז"ל בחולין שם. גם ראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות אבות הטומאה ה"ח) שכתב וז"ל לט אדם ידיו במפה ואוכל תרומה בלא נטילת ידים. ואין חוששין שמא יגע. אבל לא יעשה כן בחולין שנעשו על טהרת הקודש או על טהרת תרומה. גזירה שמא יגע בהן לפי שאינו מקפיד עליהן עכ"ל עיי"ש. ומקורו מדאמרינן (בפרק כל הבשר ק"ז ע"ב) התירו מפה לאוכלי תרומה ולא התירו מפה לאוכלי טהרות. והנה רש"י פי' שם אוכלי טהרות היינו אוכלי חולין בטהרה עיי"ש. ולפ"ז הדברים כפשטן. דקמ"ל דלא תימא דכי היכי דלאוכלי תרומה התירו מפה ולא חיישינן שמא יגע. הכי נמי אוכלי חוליהן בטהרה מיזהר זהירי מליגע וסגי להו במפה. אלא אמרינן דאע"ג דאוכלין חוליהן בטהרה לא זהירי כ"כ בחולין כמו בתרומה. והילכך בעו נטילת ידים. אבל הרמב"ם ז"ל שמפרש לה באוכלי חולין על טהרת תרומה או טהרת הקודש דוקא. ומשום דאזיל לטעמי' שכתב (בפ"ו מהלכות ברכות) דלאוכלי חולין בטהרה סגי במפה. ולא בעו נטילת ידים עיי"ש. ועכצ"ל דטעמא דמילתא משום דבחולין בעלמא ליכא חששא אלא משום תקנת נטילת ידים שתקנו משום נקיות ומשום סרך תרומה ולא חמירא כ"כ. ולהכי הקילו להתיר במפה. משא"כ בחולין שנעשו על טהרת תרומה או על טה"ק. דהנגיעה מצד עצמה אסורה. משום שאסור לטמאן כקודש ותרומה. וסתם ידים שניות הן ופוסלין חולין שנעשו על טהרת תרומה ועל טה"ק. ומשום שאינו מקפיד כ"כ על טהרתן כבתרומה. הילכך לא התירו מפה. וא"כ מבואר מזה דס"ל להרמב"ם ז"ל כדעת רש"י והריטב"א ז"ל דמוזהרין על שמירת טהרת חולין שנעשו על טהרת תרומה וטה"ק. ולטעמי' אזיל כמש"כ בפיה"מ שהבאתי לעיל. איברא דמההיא דהכא אינו מוכרח כ"כ. דהרי באמת פסק הרמב"ם ז"ל לקמן (בפי"א ובפי"ב) דחולין שנעשו עטה"ק לאו כקודש דמו. והרי הן כחולין לענין שאין

שני עושה בהם שלישי עיי"ש. וא"כ סתם ידים שהן שניות. אינם מטמאין חולין שנעשו עטה"ק. כמו שאין מטמאין חולין בעלמא. אלא דכוונת הרמב"ם ז"ל דמ"מ כיון דלמקצת דברים גם לדידן כקודש דמו. כמש"כ הרמב"ם (בפיה"מ סופ"ב דחגיגה. ובפ"ב דטהרות מ"ו. ובפי"א ובפי"ב מהלכות אבות הטומאה) עיי"ש. הילכך החמירו בהן גם לענין זה עכ"פ כמו בחולין שנעשו על טהרת תרומה לחוש בהן שמא יגע כדי להצריך נטילה אפי' אם לט ידיו במפה. ואע"ג דודאי ליכא איסורא ליגע. שהרי אין נפסלין במגע ידים. מ"מ אכילה בלא נטילה אסורה. כיון דאיכא חשש נגיעה כמו בחולין בעלמא בלא מפה. וא"כ אין הכרח מדברי הרמב"ם בחבורו הגדול לומר דאזיל בשיטת רש"י והריטב"א ז"ל. אבל כן מוכרח מדבריו בפיה"מ שם. וכבר כתבתי דהדברים תמוהים אצלי:

ושוב מצאתי להרמב"ן ז"ל בסוגיא דרפ"ק דחולין שם שכבר עמד על דברי רש"י שם בזה. וכתב וז"ל טמא בחולין מאי למימרא. פירש"י ז"ל פשיטא דהא לא הוזהרו ישראל על טהרת חוליהן. ואינו מחוור. שאין ההקפדה באיסור טומאתן. אלא לומר שלכתחילה מוסר אותן להן והן טהורין. ועוד דכי אמרינן בחולין שנעשו עטה"ק לא אתי לאשמעינן אלא שהם טהורין. אבל איסור אין בטומאתן למ"ד כקודש דמו. ולא להתיר טומאתן אלא בדין טומאתן פליגי. שלא כדברי רש"י ז"ל. אלא הכי פירושו טמא בחולין מאי למימרא. פשיטא דהא לא כתיב בהו שמירה. ובודאי שחיט. ויזהר שלא יגע בבשר. דכיון דלא כתיב בהו שמירה. פשיטא שאין חוששין ואפי' נעשית בטהרת הקודש או שנעשה על טהרת תרומה. ופריק בחולין שנעשה עטה"ק. וקסבר כקודש דמו. וכיון דכקודש דמו סד"א ליעביד בהו מעלה כקדשים וליבעי שימור וליסרינהו שמא יגע ולאו אדעתי'. או משום גזירה דקדשים. קמ"ל עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו הוא דלרש"י ז"ל מאי דאמרינן הכל שוחטין ואפי' טמא בחולין. קמ"ל דלא חיישינן שמא יגע וקעביד איסורא בנגיעה עצמה. ועל זה פרכינן מאי למימרא פשיטא. דהא לא הוזהרו ישראל על טהרת חוליהן. ועל זה מקשה הרמב"ן ז"ל דמאי פריך. הא נהי דליכא איסור בנגיעה עצמה. מ"מ שפיר איצטריך לאשמעינן דשרי. במאי דלכתחילה מוסר אותן להן לשחטן בטהרה. ואנן מחזקינן אותן בטהורין. ולא חיישינן להו אם יגעו בתרומה שמא נגע בהן בשעת שחיטה. ונמצא גורם טומאה לתרומה. וגם יאכלנה דעביד איסורא דאורייתא בין במגע התרומה ובין באכילתה. ומיהו לענין קודש ליכא למיחש מידי. משום דבלא"ה כבר גזרו טומאה על כל בשר תאוה לגבי קודש שיהא כשלישי לטמא את הקודש. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל (בהקדמת פיה"מ לסדר טהרות. ובפי"א מהלכות אבות הטומאה הלכה ה') עיי"ש. אבל משום תרומה ודאי יש מקום לחוש. וטובא אשמעינן דמותר לכתחילה

למסור לטמא לשחוט והם בחזקת טהורין. ועוד דגם מאי דמשני בחולין שנעשו עטה"ק. ע"כ לא אתי בזה לאשמעינן דאין חוששין לאיסור מגעו בהן. דודאי ליכא שום איסור בנגיעת הטמא בהן אפי' למ"ד כקודש דמו. דלענין איסור והיתר אין שום חילוק בין חולין שנעשו עטה"ק לחולין בעלמא. ולא קאמר דכקודש דמו אלא לענין דין טומאתן. ולא כדפירש"י שכתב דגם לענין אזהרת שמירתן אמרינן דכקודש דמו. ולזה מפרש הרמב"ן ז"ל דהכי פירושו טמא בחולין מאי למימרא. פשיטא דכיון שאפשר לו להזהר שלא יגע בהן. מהיכא תיתי לחוש שמא יגע בהן. להוציאן מחזקת טהרה. וגם לכתחילה ודאי שרי למסור לטמא לשחוט ונאמן כשיאמר שלא נגע כמו שנאמן על השחיטה עצמה. ופריק בחולין שנעשו עטה"ק וסד"א דכיון דכקודש דמו ליעביד בהו מעלה כקדשים שיהא אסור לטמאן. וממילא יהא אסור למסרן לטמא לשחיטה שלא יגע בהן ויטמאן. קמ"ל דלא עבוד מעלה כזו בחולין שנעשו עטה"ק אפי' למ"ד כקודש דמו. ולא עדיפי לענין זה וכיו"ב מחולין בעלמא. וליכא שום איסור לגרום להן טומאה. וממילא ליכא שום חשש איסור במסירתן לטמא לשחיטה. זהו ביאור דברי הרמב"ן ז"ל. וא"כ למסקנא ליכא שום איסור בטומאתן לכ"ע. והא גופא אשמעינן מתניתין לפום הך אוקימתא לפי' הרמב"ן ז"ל. וזכינו לכוון לדעת רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל. אלא דלפ"ז צ"ל מאי דמסקינן כיצד הוא עושה מביא סכין ארוכה ושוחט בה כדי שלא יגע בבשר וכו'. לא משום דאי נגע קעביד איסורא. אלא כדי שלא יגע ולאו אדעתי' ואנן נחזיקם בחזקת טהורים. ויבוא בכך לגרום טומאה לתרומה. וגם לקדשים. דכיון דבחולין שנעשו עטה"ק מיירי ואליבא דמ"ד כקודש דמו. ודאי פשיטא שאינם בכלל בשר תאוה שגזרו עליו טומאה לגבי קודש. וא"כ איכא בזה מכשול גם לגבי קדשים שיטמאו בנגיעתן ויאכלם. ועביד תרתי איסורי. או שמא יאכלם וקפסיל לגופי' באכילת אוכלין טמאים והדר אכיל תרומה וקדשים בפסול גוויי'. ומ"מ מבואר דדעת הרמב"ן ז"ל דאפי' בחולין שנעשו עטה"ק למ"ד דכקודש דמו. ליכא שום איסור לטמאן כשאר חולין בעלמא. ואפי' לדעת רש"י והריטב"א דס"ל דאסור לטמאן למ"ד דכקודש דמו. מ"מ נראה דאם נטמאו גם לדידהו מותרין באכילה להסוברין דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים. דדוקא לענין שמירתן מטומאה. דלפירש"י והריטב"א הכי משמע מסוגיא דחולין שם. הוא דס"ל דיש להם דין קודש. אבל לענין שיהיו אסורין באכילה כקודש טמא יותר משאר חולין טמאים בעלמא. לא אשכחן. ואין לך בו אלא חידושו שלא לטמאן לכתחילה. ומעתה א"כ ודאי קשה טובא מאי קמ"ל בברייתא דסופ"ד דבכורות דנשאל על טהרותיו. כיון דאפי' אם נטמאו אין באכילתן אלא מנהג פרישות לפרושים לחוד ושום איסור לית בה אפי' מדרבנן אפי' לפרושים. וא"כ

פשיטא למה לו לשקר. והא אם ירצה לאכלן בטומאתן מי ימחה בידו. וגם מאי האי דקאמרינן טעמא משום דחזו לי' בימי טומאתו. אטו בימי טהרתו לא חזו לי' אפי' חולין שנעשו על טהרת תרומה או על טהרת הקודש. וכמו שנתבאר דלא עדיפי לענין זה משאר חולין טמאים בעלמא. אלא ודאי מוכרח דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים אפי' דחולין אי מדאורייתא או עכ"פ מדרבנן:

והנה הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות משכב ומושב ה"ז) הביא דינא דהך ברייתא דנשאל על טהרותיו. והשמיט הטעם שאמרו על זה בגמרא. וסתם וכתב ונשאל החבר על טהרותיו ומורה בהן טהרה ואין חושדין אותו בכך עיי"ש. ולא כתב טעמא דמילתא משום דחזו לו בימי טומאתו. כמו שכתב (בפ"ו מהלכות בכורות ה"ט) כשהביא שם דינא דרואה את מעשרותיו. דקתני נמי בהך ברייתא ומפרשינן בגמרא טעמא משום דאי בעי שדי מומא בכולי עדרי עיי"ש. והביאו הרמב"ם שם מילתא בטעמא. וכתב וז"ל ורואה אדם מומי מעשר שלו ומתירו אם הי' מומחה. שאם ירצה יטיל מום בכל עדרו ואח"כ יעשר וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמאי סתם כאן הדבר וכתב מילתא בלא טעמא. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהעיר בזה והוסיף עוד להגדיל התמיהא. דהרי יש כאן נפקותא לדינא. דלפי טעמא דאמרינן בה בגמרא מתבאר דלא יורה לעצמו אלא בחולין דוקא וכמו שפירש"י שם דבחולין קמיירי. דאילו תרומה טמאה לא חזיא לי' אפי' בימי טומאתו עיי"ש. והניחה בצ"ע. ואמנם נראה דחדא באידך מיתרצא. דהרי כבר הקשו בתוס' שם וז"ל דהא חזו לי' בימי טומאתו. תימא ותרומה טמאה דלא חזיא לי' וכי לא יהי' נאמן. וכן בשאר כל איסור והיתר. ובהדיא אמרינן (בריש הדר) האי צורבא מרבנן חזי לי' לנפשי' עכ"ל. והנה לפנינו אין תירוץ לקושיא זו בתוס'. אבל בש"מ הביא בשם התוס' תירוץ לקושיא זו. וז"ל וי"ל משום דבדילי אינש מיני' וכן תרומה טמאה בדילי מינה יותר מן הטהרות עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא להו להתוס' דגם אתרומה טמאה ושאר איסורין מותר להורות לעצמו. ומשום דבדילי אינשי מינייהו. ולא הוצרכו בגמרא לטעמא דחזו לי' בימי טומאתו אלא לטהרות. משום דלא בדיל מינייהו. וא"כ ליכא שום נפקותא לדינא בהך טעמא. והשתא לפ"ז ממילא ניחא מה שהשמיט הרמב"ם הכא טעמא דמילתא. דמשום דלפום הך טעמא איכא למשמע מיני' לכאורה דדוקא בחולין טמאים דחזו לי' בימי טומאתו הוא דמותר להורות. אבל בתרומה טמאה ושאר איסורין דלא חזו לי' לעולם. אסור להורות. וכמו שתמהו עלה בתוס'. ומפירש"י משמע דלקושטא דמילתא ס"ל הכי לדינא עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל ס"ל כמו שתי' בש"מ בשם התוס' דטהרותיו לאו דוקא. אלא לרבותא נקטינהו. אע"ג דלא בדיל מינייהו. ולזה השמיט הך

טעמא דגמרא ומיסתם לה סתומי. ויותר הי' נראה לומר בזה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דליכא שום איסורא כלל באכילת אוכלין טמאים ולזה הוקשה לו במאי דמפרש טעמא משום דחזו לי' בימי טומאתו. ותיפוק לי' דאפי' בימי טהרתו מישרא שרו לי' ולית בה אלא משום מנהג פרישות בעלמא וכדאקשינן. ולזה ס"ל להרמב"ם ז"ל דלא נקט הך טעמא אלא לרווחא דמילתא דבימי טומאתו אפי' מנהג פרישות ליכא שלא לאכלן. אבל אין ה"נ דמדינא גם בימי טהרתו חזו לי'. ולזה השמיט הרמב"ם ז"ל הך טעמא. משום דלקושטא דמילתא לא צריך כלל להך טעמא. ולזה סתם וכתב דאין חושדין אותו בכך. וא"כ לפ"ז ממילא שוב ליכא הכרח מההיא סוגיא לומר דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים. אבל באמת דחוק טובא לומר דרק לרווחא דמילתא קאמר בגמרא הך טעמא. וגם קשה בברייתא גופא דמאי קמ"ל דנשאל על טהרותיו. פשיטא מהיכא תיתי שלא נסמוך עלי' במילתא דלית בי' איסורא כלל אלא הוא עצמו קבלו עליו משום גדר פרישות. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת הסוברין דאכילת אוכלין טמאין אסורה איסור גמור מה"ת או עכ"פ מדרבנן:

וראיתי בתשובות מהר"ח אור זרוע (סי' צ"ג) שכתב בשם מהר"ם מרוטנבורג ז"ל לתרץ תמיהת התוס' בסוגיא דבכורות שם וז"ל אמנם נראה לי דבכל האיסורין שבתורה צורבא מרבנן חזי לנפשי' דלא חשיד לאכול דבר איסור וכו'. ודוקא אבכור חשידי כהנים וכו'. ועל טהרותיו נמי הוה לן למיחשדי'. כיון דמדאורייתא מישרא שרו ואפי' איסורא דרבנן ליכא. אלא פרישות בעלמא שקיבל עליו. חיישינן דילמא מיקל בהו אי לאו טעמא דחזו לי' בימי טומאתו. ותדע דמשום הכי אחמור בהו רבנן יותר מבנדה שהיא בכרת מדאורייתא דאמרינן בפ"ק דנדה כל לבעלה לא בעי בדיקה ולטהרות בעי בדיקה. ועוד חומרי טובא וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דטעמא דלטהרות בעי בדיקה יותר מבנדה לבעלה דבכרת. היינו משום דאינן אלא משום פרישות חיישינן דילמא מיקל בהו. הדברים תמוהים מאוד אצלי. חדא דלפ"ז ע"כ לא בעינן בדיקה אלא לטהרות של חולין דאין באכילתן בטומאה לפי דבריו אלא מנהג פרישות בעלמא. אבל לתרומה וקדשים דאיסורן מדאורייתא לא בעי בדיקה. ומלבד דזה תמוה מצד עצמו. הרי איפכא מבואר במשנה מפורשת בפ"ק דנדה (י"א ע"א) דכהנות בשעה שהן אוכלות בתרומה צריכות בדיקה עיי"ש. וכן מפורש בברייתא שם (לעיל ו' ע"ב) דבין לתרומה ובין לקדשים צריכות בדיקה עיי"ש. וגם בכולה סוגיא דסופ"ק דנדה מבואר בהדיא דלא מחלקינן אלא בין בעלה לטהרות. אבל בין טהרות לטהרות ליכא שום חילוק לענין בדיקה עיי"ש. ועוד דטעמא דלבעלה לא בעי בדיקה. מבואר להדיא בגמרא (שם י"ב ע"א) דהיינו משום

דלבו נוקפו ופורש. ואית בי' חששא דביטול פו"ר. כדאמרינן (לעיל ג' ע"ב) עיי"ש. ועי' שם (ט"ז ע"ב) בתוס' ד"ה לא יבעול עיי"ש. ומהאי טעמא כתבו רוב הפוסקים דאפי' אם תרצה להחמיר על עצמה ולבדוק אינה רשאה. וכמבואר ברמב"ם וראב"ד והגה"מ (פ"ד מהלכות איסורי ביאה) ובטוש"ע (יו"ד סי' קפ"ד) עיי"ש ואכמ"ל בזה. וגם עיקר דבריו ז"ל אינם מובנים אצלי. דכיון דאוכלי חולין טמאים אפי' איסורא דרבנן ליכא באכילתן. ולית בהו אלא פרישות בעלמא שקיבל עליו מדעתי'. א"כ איזה חשש יש בה. ומאי איכפת לן דאיצטריך לאשמעינן דנשאל על טהרותיו:

וכיו"ב איכא לאקשויי במאי דאמרינן (בפ"ג דבכורות כ"ג ע"א) אהא דתנן סאה תרומה טמאה שנפלה למאה חולין טהורין ר"א אומר תירום ותרקב שאני אומר היא סאה שנפלה היא הסאה שעלתה וחכ"א תאכל נקודים וכו'. ותני עלה אותן חולין לר"א מה תהא עליהן יאכלו נקודים וכו'. ואמר עולא מה טעם גזירה שמא יביא קב חולין טמאים ממקום אחד וקב ועוד ממין זה. סבר איבטלינהו ברובא. וכיון דאיכא האי משהו מצא מין את מינו וניעור עיי"ש. ואם איתא דליכא באכילת אוכלין טמאין שום איסור כלל אלא פרישות בעלמא. הדבר תמוה טובא לכאורה מה בכך אם יעשה כך. ולמאי איכא למיחש בהכי. והיכי שייכא בה גזירה מאחר דאפי' למיכלינהו שרי לכתחילה. ואפי' כשהן בעין ליכא בהו אפי' איסורא דרבנן בעלמא איברא דלכאורה בלא"ה קשה טובא בההיא ו סוגיא דהתם. למה לו לעולא גזירה זו כלל. ותיפוק לי' דע"כ בלא"ה צריך לאכלן נקודים או קליות וכו'. כדקתני במתניתין ובברייתא. משום דאל"כ תתכשר כל התבואה כולה ותקבל טומאה מסאה זו של תרומה טמאה שבתוך התערובות. ונמצא שנטמאה כולה. שהרי לא פקע שם טומאה מסאה זו של תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה של חולין אלו הטהורים ונוגעין זה בזה ומקבלין טומאה ממנה. ובתוס' שם בד"ה ובלבד וכו'. וכן בר"ש (פ"ה דתרומות) כתבו וז"ל וא"ת חולין טמאים שנתערבו ונתבטלו ברוב חולין טהורים נמי ניחוש להכי. וי"ל דהתם במתבטל מיעוט חולין טמאים ברוב טהורים ליכא למיחש שמא יביא קב חולין וקב ועוד ממין זה. כי ידוע דשם טומאה לא פקע מן החולין הטמאים המעורבין בטהורים. אבל הכא סבור הוא דשם טומאה פקע לגמרי. מאחר דשרינן הכל באכילה לזרים לרבנן. או המאה לר"א. אע"פ שהתרומה מעורבת בהם עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה נהי דגזירה דעולא לא שייכא בחולין טמאים שנתערבו בטהורים. מ"מ אכתי יהא צריך לאכלן נקודים או קליות וכו'. משום דאל"כ יוכשרו ויקבלו הטהורים טומאה מן הטמאים שנתערבו בתוכם ויטמאו כולם. ונמצא אוכל חולין טמאים בעין. והרי בהדיא כתבו התוס' והר"ש שם דלהכי כשמחלקה

לעיסות קתני ובלבד שלא יהא כביצה במקום אחד. משום שאם הי' בה כביצה מתרומה הטמאה במקום אחד אין הטמאה יכולה ליבטל במאה של חולין טהורין. שהרי מטמאה הכל. ודומה כמטמא תרומה טהורה בידים. משום שהתרומה טמאה טהרה ע"י ביטולה עיי"ש. הרי דגם בלא עירוב חולין טמאים אחרים בתערובות זו מיטמאה כל התערובות כולה ע"י תרומה הטמאה שבתוכה. וא"כ גם בחולין טמאים שנתערבו בטהורים נימא דיאכלו נקודים או קליות או ילושו במי פירות או יתחלקו לעיסות שלא יהא כביצה במקום אחד. כדי שלא יאכל אוכלין טמאים. ואמאי לא קתני הכי אלא לענין תרומה טמאה. וכקושית התוס' והר"ש:

אמנם נראה דאי משום הא לא תקשה. דאפשר לומר דבלא טעמא דעולא שפיר הוי שרי להכשירן. ואע"ג דעי"ז יטמאו כולם. מ"מ מה בכך הרי חזו לי' בימי טומאתו. וליכא למיחש דילמא אתי למיכלינהו בימי טהרתו. משום שכבר כתבו התוס' והר"ש דידוע לכל דשם טומאה לא פקע מן הטמאים המעורבין בטהורין. ואע"ג דלא כתבו כן התוס' והר"ש אלא לענין חולין בחולין. אבל לענין תרומה בחולין הא בהדיא קאמר עולא דאתי למיטעי לומר דשם טומאה פקע לגמרי. מדחייש שמא יביא קב חולין טמאים וכו'. וכמש"כ התוס' והר"ש דיש לטעות מאחר דשרינן להו באכילה לזרים. וא"כ גם בלא גזירה דעולא איכא למיחש דאתי למיטעי למיכלינהו אחר שהוכשרו ונטמאו כולם בימי טהרתו. מ"מ נראה דאפשר לומר דסבר עולא דבהכי לא אתו למיטעי. לפמש"כ בש"מ שם בשם תוס' חיצוניות וז"ל והקשה ר"ת אמאי איצטריך לאתויי טעמא דעולא כדי להוכיח דאיתא לטומאה וחוזרת וניעורת כשמצא מין את מינו. והא ממילתייהו דחכמים במתניתין גופא מצי למיפשט הכי. מדסברי דכביצה טמא שבטל חוזר ומטמא כל העיסה כשנילוש יחד. (ר"ל מדקאמרי תתחלק לעיסות ובלבד שלא יהא במקום אחד כביצה. הרי דאם יהא במקום אחד כביצה חוזר ומטמא כל העיסה אע"פ שכבר בטלה קודם שהוכשרה בלישה. וכן הוה מצו להוכיח מדקאמרי שתאכל נקודים או קליות או תילוש במי פירות. הרי דס"ל דכשתוכשר תחזור ותטמא הכל אע"ג דכבר בטלה מקמי הכי.) ותי' ר"י דמזה לא הי' יכול להוכיח דטומאה כמאן דאיתא דמי. דשאני התם דדין הוא כיון שיש לו כח לטמא את המבטל עצמו שלא יועיל מה שנטהר כבר ע"י ביטול. ואע"ג דטומאה חשובה כמאן דליתא בעוד המבטל קיים עדיין ראוי לבטל הטומאה לטהרה עכ"ל עיי"ש שיש שם קצת ט"ס. וביאור דבריהם הוא דמגופא דמתניתין ליכא להוכיח דכשמצא מין את מינו חוזר וניעור אחר שנתבטל משום די"ל דשאני התם דחוזר וניעור מעצמו בלא שום תוספות טומאה ממקום אחר. אלא המיעוט גופו שנתבטל קודם

שהוכשרו חוזר ומטמא את המבטל כולו ונעשה כולו חתיכה אחת של איסור. ואין כאן מבטל כלל. ונמצא דכשחוזר וניעור אין כאן דבר העומד כנגד מיעוט האיסור כלל. אלא כולו נעשה איסור אחד. ואין כאן רוב ומיעוט ובכגון זה ודאי פשיטא לי' דחוזר וניעור גם בלא טעמא דעולא. משא"כ בההיא דלוקח ציר מעה"א דמעיקרא בטל מיעוט מים ברוב ציר. דהציר גופי' לאו בר קבולי טומאה הוא והמים הטמאים בטלו ברוב ציר. אלא דאח"כ שנתנן בקדרה קאמר ר"ל בשם ר"י נשיאה דהמים שבקדרה נוספין על מיעוט המים שבציר. והו"ל מים טמאים רובא שהמים שבקדרה מק"ט מהמים הטמאים שבציר. והו"ל טמאים רובא. ואינן בטלים לגבי ציר. ובזה הרי המבטל דהיינו הציר עדיין איתי' גם השתא כדמעיקרא. שהוא לאו בר קבולי טומאה הוא. והו"ל למימר דמעט המים הטמאין שנתבטל מעיקרא בציר בטלים הם גם עכשיו בציר. ואין המים שבקדרה חוזרים ומחדשים הטומאה הישנה שמבוטלת בתוך רוב הציר מכבר קודם שבאו לקדרה. ולזה מייתי מדעולא. דגם התם כשמביא קב חולין טמאים ממקום אחר וקב ועוד ממין זה. הך ועוד מתרומה טמאה שהי' במין זה כבר. נתבטל קודם שעירב עמו קב חולין הטמאים ממקום אחר שהביא. וגם אחר שעירבן עדיין המבטל דהיינו קב חולין הטהורין לפנינו כדמעיקרא בשעה שנפלה בהן התרומה טמאה. ואפי' הכי קאמר עולא דמצא מין את מינו וניעור. ולא אמרינן שיועיל המבטל דאיתי' עדיין לפנינו כדמעיקרא להשאיר את המיעוט הטמא בטהרתו כדמקמי הכי והו"ל כולו טהור לבטל קב חולין הטמאים במיעוטו. כן נראה בביאור דברי התוס' אלו:

ומעתה נראה דשפיר איצטריך עולא להך גזירה. דבלא"ה לא הי' לנו לחוש לכלום. דכיון דתרומה טמאה שנפלה לתוך חולין טהורין אלו כבר נתבטלה. הי' מותר לו להכשירה. ואע"ג דבכך נטמאו כולן. מ"מ יכול לטמאן ולאוכלן בימי טומאתו. ולית לן למיחש דילמא אתי לאוכלן בימי טהרתו. משום דמידע ידעי דשם טומאה לא פקע מהתרומה טמאה ואע"ג דמותרת לזרים ע"י ביטול זה. מ"מ שאני טומאה דליתא למבטל. שהרי הכל נטמא ואין כאן לגבי טומאה בטל ומבטל אלא הכל טמא. משא"כ לענין זרות דהמבטל שהי' מעיקרא. דהיינו חולין המותרין לזרים. איתנייהו גם השתא ולא גרע עכשיו ממעיקרא. אבל בההיא גזירה דעולא שפיר יש מקום לטעות. שהרי רוב חולין אלו עצמן שביטלו את התרומה והתירוה לזרים. מבטלין ג"כ את טומאתה. וכמו. דלענין איסור זרות חשבינן לה כאילו כולה חולין ומותרת כולה לזרים. הכי נמי לענין טומאה אית לן למימר דכל התערובות אינה אלא חולין טהורין. דהתרומה וטומאתה בטלו בחולין הטהורין. ולא יהא איסור אוכלין טמאים חמור מאיסור תרומה לזר. והילכך

כשיביא קב חולין טמאים ממק"א וקב ועוד ממין זה. הו"ל כמבטל מיעוט טמאים ברוב טהורין גמורין. ולא ידעי דלענין טומאה חוזר וניעור אע"ג דאיתי' למבטל גם השתא בפנינו. והיינו דקאמר עולא מה טעם. פי' מה טעם אסרו להכשירה וגזרו שלא לאכול אלא נקודים וכו'. ומה בכך שיטמאו. ואי משום התרומה שנטהרה בביטול ועכשיו הוא חוזר ומטמאה ע"י מה שמכשירן. מה בכך. הרי כבר נתבטלה וכולה חולין ואי משום טומאת החולין עצמן. הרי חזו לי' בימי טומאתו. ולשמא יבוא לאכלן בימי טהרתו ליכא למיחש. משום דמידע ידעי דטומאה לא פקעה ונטמאה כל התערובות כולה כמש"כ. ולזה קאמר עולא גזירה שמא קודם שהוכשרו יביא קב חולין טמאים ממק"א וקב ועוד ממין זה וסבר שיתבטלו ברובא וכולן טהורין ושרי לאכלן בימי טהרתו. ולהך חששא ודאי אית לו למיחש:

וראיתי בש"מ שם לעיל בשם תוס' חיצוניות שכתבו וז"ל סבר אבטלינהו ברובא. וא"ת והלא קודם שמתערבים אינם בטלים מטומאתם. ובנגיעתם מטמאין הטהורין (כצ"ל ועיי"ש). דאין בטלים מטומאתן עד שיהיו מתערבים ברוב חולין הטהורין. וי"ל דמבטלם פחות פחות מכביצה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתם פשוטה שהוקשו דמיד במגע בחולין הטהורין קודם שנתערבו ובטלו בתוכן נטמאו החולין. וכל התערובות טמאה. ולזה תירצו דמבטלם פחות פחות מכביצה. דאין פחות מכביצה מטמא אוכלין אחרים. ואמנם דברים אלו נפלאים בעיני. דהרי פשוט דעולא קודם שהוכשרו מיירי. וקאי אמתניתין דמיירי בהכי וכמש"כ. דאל"כ תיפוק לי' בלא"ה כבר נטמאו כולם ע"י תרומה שנפלה בהן. דהא מה"ט קתני מתניתין דיאכלו נקודים או קליות או תילוש במי פירות וכו'. כדי שלא יוכשרו. הרי דכשיוכשרו יטמאו הכל. וא"כ אינם ראוים לאכלן אלא בימי טומאתו. ומה בכך שיערבם עם חולין טמאים ממק"א. וכיון דקודם שהוכשרו מיירי. הרי אינם מקבלים טומאה כלל אפי' במגע כל הקב יחד. ולדבריהם אדקשיא להו אמילתא דעולא. טפי הו"ל להקשות כן אגופא דמתניתין דקתני תעלה ותאכל נקודים וכו'. ומאי מהני בתקנה זו. והרי כבר נטמאו במגע התרומה טמאה קודם שנתערבו. אלא ודאי ע"כ לא הקשו כן משום דמתניתין קודם שהוכשרו מיירי. וא"כ גם אמילתא דעולא אין מקום קושיא. ולכן דבריהם ז"ל נפלאו ממני ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ ניחא שפיר מילתא דעולא ול"ק מאי דאקשינן כמו שנתבאר. ובהכי ניחא נמי ממילא גם דברי התוס' והר"ש. דשפיר תירצו דבחולין טמאים ברוב חולין טהורין אין לחוש לגזירה דעולא. משום דמידע ידעי דשם טומאה לא פקע מן החולין הטמאים המעורבין בתוך הטהורין. אלא דבטלו במיעוטן וכששוב ירבו הטמאים. כשמערב בהן

עוד חולין טמאים. חוזרים ונעורים ומיתסרו ליאכל בימי טהרתו. ואע"ג דאכתי איתי' למבטל. מאחר דלא הוכשרו. מ"מ הרי הבטל נהפך להיות מבטל. דהא השתא הטמאים רובא נינהו והטהורין מיעוטא. והילכך משום זה אין לאסור להכשירן ולאוכלן בימי טומאתו. אבל בתרומה טמאה בחולין טהורין. כיון דשרינן כל התערובות לזרים או המאה לר"א. אע"פ שהתרומה מעורבת בהן. אם לא נעשה איזה היכר אתו למיטעי ולומר דכמו שאנו דנין דליתא לאיסור זרות ופקע שם תרומה מינה לגמרי בביטולה בחולין. אע"ג דאיסור זרות חמור דבמיתה אפי' בטומאתה. כמבואר בירושלמי ותוספתא (פ"ה דתרומות) וברמב"ם (פ"ו מהלכות תרומות) עיי"ש. הכי נמי פקע שם טומאה מינה ובטלה לגמרי. כיון דאכתי איתי' למבטל כדמעיקרא. והילכך אף כשמביא קב חולין טמאים ממקום אחר וקב ועוד ממין זה ומבטלן. שפיר בטלין. משום דהו"ל כמבטל מיעוט טמאין ברוב טהורין. והילכך עשו היכר לדבר שלא להתיר מיהת להכשירן. ועשו אותו בזה כמטמא תרומה טהורה שכבר טהרה ע"י ביטול. כמש"כ התוס' והר"ש. ועי"ז מידע ידעי דאע"ג דהותרה לזרים. מ"מ לא הו"ל כמאן דליתא לטומאה לגמרי. וידעי דחוזר וניעור כשימצא מין את מינו וירבו הטמאים. אבל לאסור להכשירן משום חששא דדילמא אתי למיכלינהו בימי טהרתו ליכא למיחש כמש"כ. דלענין זה מידע ידעי דלא שייך ביטול כיון דליתא למבטל כלל. ולא דמי לאיסור זרות דאיתי' למבטל כמו שנתבאר:

האומנם לא אכחד דעיקר קושית התוס' והר"ש ז"ל לא זכיתי להבין. דהיכי נימא דחולין טמאים שנתבטלו ברוב חולין טהורין יהא אסור להכשירן כדי שלא יטמאו. כיון דאפי' חולין טהורין גמורין בלא שום תערובות טומאה כלל מותר לטמא בידים לדידן דקיי"ל מותר לגרום טומאה לחולין שבא"י. וע"כ קושית התוס' והר"ש היא בחולין מתוקנין. דחולין שאינן מתוקנין. אף דלדעת רש"י והתוס' (בפ"ד דע"ז נ"ו ע"א) דלכ"ע אסור לגרום להן טומאה. משום התרומה שבהן. מ"מ הרי הו"ל טבל דקיי"ל דשיעורו במשהו. ומבואר בראשונים (בפרק בתרא דע"ז ע"ג ע"ב) ובשאר דוכתי. דאפי' טבל הטבול לתרומת מעשר אע"ג דלא שייך בי' טעמא דכהתירו כך איסורו. מ"מ לא בטל אפי' באלף עיי"ש. וא"כ לא שייכא בי' גזירה דעולא. אלא ע"כ בחולין מתוקנים הוא דיש מקום לקושייתם. וא"כ אין מקום לאסור לגרום להם טומאה ע"י מה שיכשירם משום גזירה דעולא. ודוקא בתרומה טמאה בחולין טהורין. הוא דשייך לומר דמשום גזירה זו עשו אותה כתרומה טהורה אחר שנטהרה ע"י ביטול. אע"ג דמה"ט לחוד לא הוה מיתסר. כיון שנתבטלה והכל חולין ומותר לזרים. כמש"כ התוס' והר"ש ז"ל שם. אבל בחולין טמאים בטהורים

דלא שייך בהו איסור טומאה כלל. דהרי אפי' ודאי טהורין שרי לטמאות חולין מתוקנין בידים ויאכלם בימי טומאתו. היכי שייך כלל לאסור להכשירן משום גזירה דעולא כיון דלא שייך בהו איסור טומאה. והרי לענין תרומה טמאה בחולין טהורין הוצרכו התוס' והר"ש שם לחדש טעם איסור להכשירן משום שעשאוה כתרומה טהורה דאסור לגרום לה טומאה. והיינו משום דבלא"ה לא שייך איסור להכשירן משום גזירה דעולא כיון דלא שייך בה איסור טומאה. וא"כ בחולין טמאים בטהורים היכי יתכן לומר דאסור להכשירן מאחר דליכא בהו איסור טומאה כלל אפי' בטהורין ודאי. וגם לענין תרומה טמאה בחולין טהורין דברי התוס' והר"ש ז"ל צ"ע אצלי. דהיכי נימא דע"י מה שאסרו להכשירן תו לא אתו למיטעי בגזירה דעולא. והרי לפמש"כ התוס' והר"ש מה שאסרו להכשירן. היינו משום דעשאוה כתרומה טהורה משום שנטהרה ע"י ביטולה ואסור לטמאה. וא"כ אדרבה ע"י איסור זה אתו למיטעי לומר דפקע שם טומאה מינה לגמרי. וכל היכא דאיתא טהורה היא לגמרי. דאם איתא דלא פקע שם טומאה מינה. ואף דהותרה ע"י ביטול לזרים. מ"מ כל היכא דאיתא עדיין טמאה היא. א"כ אין טעם כלל לאסור שלא לגרום לה טומאה. דהרי התרומה בלא"ה כל היכא דאיתא טמאה היא. והחולין הרי לא אסרו לגרום להן טומאה. אלא ודאי מוכח דטומאה כמאן דליתא כלל דמיא. וכל היכא דאיתא חשיבא כטהורה. וא"כ אדרבה ע"י זה יבאו לטעות בגזירה דעולא. דלא ידעי דחוזר וניעור. מיהו נראה דאי מהא לא תקשה. משום דמ"מ כיון דמה שאסרו להכשירה היינו משום דאחר שתהי' מוכשרת תחזור ותקבל טומאה מתרומה הטמאה שבתערובות זו. א"כ מוכח מזה דטומאה כמאן דאיתא דמיא ומאי דחשבינן לי' כמטמא תרומה טהורה. היינו רק משום דכל כמה דלא הוכשרו החולין ולא מקבלי טומאה גם התרומה דיינינן לה כטהורה. כהחולין שנתערבה בתוכן ובטלה על ידן. והשתא שמכשירן הרי זה כמטמא תרומה טהורה שכבר נעשית טהורה ע"י ביטול. ומ"מ כיון דאסרו להכשירן מטעמא שיחזרו ויטמאו. א"כ מוכח דשם טומאה לא פקע. ולא אתו למיטעי בדעולא. ומידע ידעי דחוזר וניעור. אלא דקשה דמשום זה אכתי לא הי' צריך למגזר איסור שלא להכשירן. דהרי אפי' אם יהי' מותר להכשירן משום שכבר נתבטלה והכל חולין כמש"כ התוס' והר"ש ז"ל. מ"מ מדלא שרינן לאכלן אלא בימי טומאתו. ע"כ מידע ידעי דכמאן דאיתא לטומאה דמי. דאל"כ מהיכן נטמאו אחר שהוכשרו. כיון דכבר פקע שם טומאה. והדרא קושיא דעולא מה טעם לא חשבינן להו חולין גמורין ויהא מותר להכשירן ולאכלן בימי טומאתו. ועוד דאם לא ידעי דשם טומאה לא פקע אלא ע"י מה שאסרו להכשירם. א"כ הדרא קושייתנו לדוכתה. למה לו לעולא לגזירה זו דשמא יביא

וכו'. ותיפוק לי' דבלא"ה ע"כ הוצרכו לאסור להכשירן כדי שלא יאמרו דטומאה פקעה לגמרי. ושוב לא יטמאו גם לאחר הכשר משום דפרחה לה טומאה לגמרי ויבוא לאכלן בימי טהרתו. ואע"ג דידעי דבכל כיו"ב חוזר וניעור וכמשכ"ל. היינו דוקא אי הוו ידעי נמי דשם טומאה מתרומה הטמאה שנתערבה בהן לא פקע. ומאחר דהכל נטמא וליתא למבטל. מידע ידעי דחוזר וניעור. אבל כיון דקיימינן השתא לפום סברא דלא ידעי להא מילתא דשם טומאה מהתרומה לא פקע. כל כמה דלא אסרינן להכשירן. לא שייך כאן חוזר וניעור כלל. כיון דלפי טעותן אין כאן טומאה כלל והכל טהור גמור. וא"כ בודאי יבא לאכלן בימי טהרתו. אם לא יהא אסור להכשירן. ואין צורך לגזירה דעולא. ועוד קשה לכאורה. דממאי דאסרו להכשירן אכתי אין הוכחה לומר דטומאה כמאן דאיתא. דאדרבה אפשר לומר דלהכי אסרו להכשירן משום דטומאה כמאן דליתא דמיא. וכל היכא דאיתא לתרומה. טהורה היא ואסור להכשיר תרומה טהורה אע"פ שאינו מטמאה בכך. כמבואר בפרק לולב הגזול (סוכה ל"ה ע"ב) עלה דתנן אתרוג של תרומה טהורה לא יטול. פליגי בה רבי אמי ור"א חד אמר מפני שמכשירה וכו' עיי"ש בפירש"י ותוס'. והרמב"ם (פ"ח מהלכות לולב) פסק כמ"ד מפני שמכשירה עיי"ש. הרי דאפי' להכשירה לחוד ג"כ אסור. וא"כ אכתי גם השתא יש מקום לגזירה דעולא דאתו לומר שטהרה ע"י ביטול מדאסרו להכשירה. ואף דמותרת לזרים. מ"מ חייבו להזהר בשמירתה כל מאי דאפשר. וא"כ אתו לומר דלא שייך בזה חוזר וניעור. ואיכא גזירה דעולא. מיהו יש ליישב זה ואכמ"ל בזה יותר. ועי' מש"כ האחרונים ז"ל בסוגיא דסוכה שם עיש"ה. ומ"מ מאי דאקשינן לעיל קשה טובא לפירש"י והתוס' והר"ש ז"ל. ודבריהם צ"ע אצלי טובא כעת:

ולכן לולא פירש"י והתוס' והר"ש הי' נראה לענ"ד לפרש הסוגיא בדרך אחר. דודאי הא דאסרינן מלהכשירן. הטעם פשוט ומבואר כמושכ"ל משום שכשיכשירן יטמאו כולם בתרומה טמאה שבתוכן. ויבוא לאכלן בימי טהרתו. ועולא הכי קאמר. דכיון דטומאת גוויי' דרבנן היא. א"כ בספיקא אית לן להקל. ובהדיא תנן (בפ"ד דטהרות מי"א) ספק דברי סופרים. אכל אוכלין טמאים. שתה משקין טמאים. בא ראשו ורובו במים שאובים. ספיקו טהור עיי"ש. ואע"ג דודאי למ"ד טומאת גוויי' דאורייתא ליכא קושיא מההיא מתניתין. משום דהתם לענין לטמא תרומה וקדשים במגעו הוא דמיירי. דלכ"ע אין זה אלא מדרבנן מגזירת י"ת דבר כמשכ"ל. ולענין זה ודאי לקולא אזלינן. אבל לענין פסול גופו לאכילת תרומה וקדשים. לעולם אימא לך דספיקא לחומרא משום דפסול גוויי' דאורייתא. ומ"מ למ"ד דפסול גוויי ' מדרבנן. ודאי גם לענין זה לקולא אזלינן. ובכלל ספיקו טהור דמתניתין הוא. וא"כ קשה בההיא מתניתין דתרומות ובברייתא דתני עלה

דיאכלם נקודים וכו'. הרי כשלש עיסה אפי' כשיש בה שיעור ק"א ביצים. וא"כ יש בה שיעור כביצה מתרומה טמאה. מ"מ מאן לימא לן דכל שיעור זה נמצא בתוך העיסה במקום אחד. באופן שיש בה שיעור לטמא כל העיסה. ודילמא שיעור זה חלוק לכמה חלקים קטנים ואין צירוף ביניהן. באופן דאין כאן שיעור כביצה במקום אחד כדי לטמא אחרים. וא"כ אפי' אם יש בתוך תערובות זו שיעור כביצה מתרומה הטמאה. מ"מ אפי' לאחר ההכשר אין כאן אלא ספק טומאה. והו"ל ספק דברי סופרים דלקולא אזלינן. וא"כ אמאי תאכל דוקא נקודים או תתחלק לעיסות ובלבד שלא יהא כביצה במקום אחד. והיינו ע"כ משום דבעינן שיהא ברור לן בודאי שאין כאן כשיעור ביצה מן הטמאים. משום דחיישינן שמא כל השיעור הוא מתרומה הטמאה ומטמא כל העיסה. והרי אין כאן אלא ספק ולקולא אית לן למיזל. והיינו דקשה לו לעולא וקאמר מה טעם. ומשני גזירה שמא יביא קב חולין טמאים ממקום אחר וקב ועוד ממין זה סבר אבטלינהו ברובא וכיון דאיכא האי משהו מצא מין את מינו וניעור. כלומר דאז יעשה איסור בודאי. דהרי יש כאן ודאי משהו מיהת מן הטמאים. ונמצא דהו"ל טמאים רובא. וקאכיל חולין טמאים בימי טהרתו. ובזה מתפרש הכל על נכון ותו לא מידי:

וניחא נמי בזה מאי דקשה לכאורה לפמש"כ התוס' שם בד"ה אבטלינהו ברובא. שכתבו וז"ל תימא מה יועיל. הא אין מבטלין איסור לכתחילה ואפי' שוגג אם בטלו אינו מבוטל וכו' עיי"ש מה שנדחקו בזה. ובש"מ בשם תוס' חיצוניות שם דחה תירוצם כלאחר יד. וכתב לתרץ וז"ל וי"ל דהכא כיון דחזו בימי טומאתו אפי' לכתחילה קמבטל עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים טובא לכאורה. מדאמרינן (ברפ"ק דביצה ד' ע"ב) עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים ומסיקן ופרכינן עלה והא קא מבטל איסור לכתחילה ותנן אין מבטלין איסור לכתחילה עיי"ש. והשתא לדעת תוס' חיצוניות מאי פריך. והא כיון דלמחר בחול חזו לי' שרי לבטל אפי' לכתחילה. מיהו נראה דלק"מ ואדרבה נראה דעיקר סברתם נפק"ל מסוגיא דהתם. וזה ע"פ מאי דמשני התם על קושיא זו הני מילי בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין עיי"ש. וכבר עמדו שם התוס' ושאר ראשונים מכמה דוכתי דמבואר דאפי' בדרבנן אין מבטלין איסור לכתחילה עיי"ש מש"כ לתרץ זה. אבל התוס' חיצוניות נראה דס"ל לתרץ דדוקא התם. כיון דלמחר בחול חזו לי' כמו שהן בעין. הילכך קיל איסורי' ושרי לבטלי' אפי' לכתחילה בדרבנן. אבל באיסור שאסור לעולם בעיני' דחמיר. אסור לבטלו לכתחילה אפי' בדרבנן. ולפ"ז אתי שפיר כל מה שהקשו הראשונים ז"ל שם בזה. אלא דלפ"ז לא יתכן שינויא דעולא בסוגיין דבכורות אלא אליבא דמ"ד פסול גוויי' דרבנן. אבל אכתי למ"ד פסול גוויי' דאורייתא מאי איכא

למימר. דהא כיון דלדידי' איסורא דאורייתא הוא. א"כ אפי' בכה"ג אין מבטלין איסור לכתחילה. כמבואר בסוגיא דפ"ק דביצה שם. וא"כ לדידי' קשה מאי משני אקושיא דעולא. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. משום דעיקר מאי דקשיא לי'. לעולא מה טעם. היינו רק משום דס"ל פסול גוויי' דרבנן. אבל למ"ד פסול גוויי' דאורייתא בלא"ה הטעם מבואר בפשיטות כמו שנתבאר. ואין כאן מקום קושיא כלל. ודברי התוס' חיצוניות נכונים:

ועכ"פ מעיקר סוגיא דסוף פ"ד דבכורות שם ומסוגיא דהכא תמוה טובא לכאורה לדעת הסוברין דבאכילת אוכלין טמאים ליכא שום איסורא כלל אפי' מדרבנן. ואין בו אלא מנהג פרישות היכי שייך לגזור איסור משום דאתי למיטעי להתיר לעצמו אכילת אוכלין טמאים בימי טהרתו. מאחר שאין בדבר שום איסור כלל. ולכאורה הי' נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דנדרים ט"ו ע"א) דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם שנאמר לא יחל דברו עיי"ש. ופשוט דמאי דאמרינן שנאמר לא יחל דברו. היינו לומר דאותן אחרים הנוהגים כן עוברים בבל יחל אם יעברו לעשות עכשיו מה שנהגו בו עד השתא איסור. אבל אותן שלא נהגו בהן איסור מעולם. לא אסרינן להן לנהוג בהן היתר בפניהם אלא משום שנותן בזה מכשול לפניהם. שבכך יבואו גם הם להקל בדבר לנהוג היתר במה שנהגו עד עכשיו באיסור. אבל לא יחל ודאי לא שייך אלא באותן שנהגו מעולם איסור בדבר. ומבואר שם. וכן הוא ג"כ התם לקמן (בפרק בתרא דנדרים פ"א ע"ב). דאין בזה גם לאותן שנהגו בו איסור אלא איסור בל יחל מדבריהם. וכן כתבו כל הראשונים ז"ל שם. ובנמוק"י שם כתב דאינו אלא משום דלא ליתי למסרך עיי"ש. ובטוש"ע (יו"ד סי' רי"ד) וברא"ש (בפרק מקום שנהגו). וא"כ גם כאן שנהגו הפרושים איסור באכילת אוכלין טמאים אע"ג דמדינא אין בדבר איסורא כלל אפי' מדבריהם. מ"מ אחר שנהגו איסור בדבר משום גדר ופרישות. הרי זה עכ"פ מדרבנן כאילו קבלו עליו בנדר ואית בי' בל יחל מדרבנן. וא"כ לכאורה שפיר שייך בה טעמא דאמר (בסופ"ד דבכורות) משום דחזו לו בימי טומאתו. דאילו בימי טהרתו. אית בהו איסור דרבנן מיהת. וכן בסוגיא דהכא שפיר שייכא בה גזירה דעולא. איברא דנראה דזה לא יתכן אלא לדעת הסוברין דבדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור משום סייג או פרישות. אין להם התרה ע"פ חכם. משום דהו"ל כנדר לקיים את המצוה שאין נזקקין לו להתירו. וכמש"כ הראב"ד ז"ל בהשגותיו על הרז"ה ז"ל. והרמב"ן ז"ל במלחמות (פרק מקום שנהגו) והעומדים בשיטתם אבל לדעת הרא"ש ז"ל (בפרק מקום שנהגו) ובפירושו לנדרים (בפרק בתרא שם) דמהני בה שאלה לחכם. וזו היא דעת רוב הראשונים ז"ל. כמו שהאריך בזה הר"ב פר"ח (באו"ח סי' תצ"ו) עיי"ש בדבריו. אכתי

קשה דלמה הוצרך (בסוגיא דסופ"ד דבכורות) לטעמא דחזו לו בימי טומאתו. ותיפוק לי' מטעמא דאי בעי מיתשל עלה וחזו לו אפי' בימי טהרתו וכדקאמרינן עלה דקתני התם בהך ברייתא ורואה את קדשיו דהיינו משום דאי בעי מיתשל עלייהו עיי"ש. וא"כ בטהרותיו נמי תיפוק לי' מההוא טעמא גופי'. ולמה הוצרך לפרושי בהו טעמא אחרינא. הן אמת דבלא"ה יש להקשות כן לכאורה במאי דמפרשינן התם טעמא דרואה את מעשרותיו משום דאי בעי שדי מומא בכולי עדרי עיי"ש. וקשה דתיפוק לי' מטעמא דאי בעי מיתשל עלייהו כדמפרשינן בקדשיו. וגם על הברייתא גופא קשה דלמה לי' למיתני קדשיו וגם מעשרותיו. ותיפוק לי' דמעשרותיו בכלל קדשיו נינהו. דהא אך טעמא גופי' דשייך בקדשיו שייך נמי במעשרותיו. דאי בעי מיתשל עלייהו. מיהו לזה הי' אפשר לומר דמעשר בהמה. כיון דעשירי מאיליו קדוש. לא מהני בי' שאלה. ועוד דכיון דאפי' בטעות קדוש. וכדתנן בפרק בתרא דבכורות (ס' ע"א) עיי"ש. וא"כ הו"ל כתמורה דמה"ט דחיילא אפי' בטעות אמרינן דלא מהני בה שאלה. מיהו לא דמי לתמורה כמבואר במתניתין (דפ"ד דנזיר ל"א ע"ב) עיי"ש היטב. אבל משום דמאיליו קדוש שפיר יש לדון לכאורה דלא מהני בי' שאלה. והכי נמי מוכח לכאורה מההיא דהתם (לקמן ל"ו ע"ב) עיש"ה. וזה דלא כמש"כ הר"ב ט"א (בר"ה כ"ח ע"א) בפשיטות איפכא עיי"ש. מיהו ממתניתין דפ"ד דנזיר שם משמע לכאורה דמהני שאלה במעשר בהמה כבשאר קדשים עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. אבל נראה דבלא"ה איצטריך במעשר בהמה לטעמא אחרינא משום דליכא למימר דרואה את מעשרותיו מטעמא דאי בעי מיתשל עלייהו. שהרי אם ישאל עליהן לחכם ע"כ יצטרך להפריש מעשר אחר. וא"כ ניחא לי' טפי להתירו ע"י מום. דבכך לא פקע מצות מעשר מיני' ואוכלו במומו. ואין צריך לעשר עוד. ולזה ע"כ איצטריך לטעמא דבלא"ה אי בעי שדי מומא בכולי עדרי הילכך השתא נמי דלא עבד הכי. אלא עכשיו בא להתירו ע"י מום שנעשה בו מאיליו. נאמן. שהרי חזינן שלא רצה להפקיעו מידי מזבח בדרך הערמה. וזה ניחא במעשרותיו. אבל בטהרותיו ודאי קשה תיפוק לי' מההוא טעמא גופי' דקמפרשינן בקדשיו. דאי בעי מיתשל. אם איתא דמדינא לית בהו שום איסורא כלל. ואין בהן אלא משום סייג ופרישות בעלמא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דמדינא אסור לאכול אוכלין טמאין כדעת רש"י (בפ"ב דחולין) וסייעתו ז"ל. ואפי' לדעת הסוברין דכל כה"ג לא מהני שאלה. מ"מ נראה דיש להוכיח כן מצד אחר משום דאם איתא דבאכילת אוכלין טמאים ליכא שום איסורא מדינא אלא פרישות בעלמא. א"כ היכי סתם וקתני ונשאל על טהרותיו. דמשמע ודאי דאיצטריך לאשמעינן הך דינא בכל אדם. דאם איתא דלית בה אלא משום פרישות בעלמא. א"כ אין דין זה

נוהג אלא בפרושים הנוהגים בפרישות בלבד. הכי הו"ל למיתני והפרושים נשאלין על טהרותיהם. אלא ודאי בכל אדם מיירי. דומיא דרישא דקתני כל הבכורות אדם רואה וכו'. דשייך בכל אדם. וכן הא דקתני ורואה את קדשיו ומעשרותיו. בכל אדם שייכי. ובודאי דדומיא דהכי נמי מאי דקתני סיפא ונשאל על טהרותיו מיירי בכל אדם ולא בפרושין בלבד. וא"כ ע"כ אוכלין טמאין מדינא אסורין. והילכך בכל אדם שייך איסור זה. ואיצטריך שפיר לאשמעינן בכל אדם דנשאל על טהרותיו:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות משכב ומושב ה"ז) כשהביא שם הלכה זו כתב וז"ל ונשאל החבר על טהרותיו וכו' עיי"ש. ונראה דלטעמי' אזיל דס"ל דבאכילת אוכלין טמאין ליכא שום איסור מדינא. ולהכי הוכרח לאוקמי דינא דברייתא דוקא בחבר שרגיל בפרישות. אבל ודאי מברייתא לא משמע הכי כדכתיבנא. ואולי אפשר שהיתה כך גירסת הרמב"ם ז"ל בגמרא. אבל לפי הגירסא שלפנינו ודאי מוכרח כדכתיבנא. והנה עיקר ברייתא זו איתא בתוספתא (פ"א דנגעים) עיי"ש. והתם ג"כ איתא הכי כמו בברייתא דסופ"ד דבכורות בגירסא שלפנינו. וא"כ ודאי משמע דבכל אדם מיירי. כדמיירי בכולה ברייתא. וכן בסוגיא דלעיל בגזירה דעולא ודאי לא יתכן לומר דלא מיירי אלא בפרושין. וא"כ אטו משום פרושין נגזור בכל אדם. ובפרט דבפרושים גופייהו ליכא איסור אלא משום דהו"ל כאילו נדרו. וקיימי בבל יחל מדבריהם והיכי שייך לגזור אכ"ע איסור משום נדרם של פרושים. אלא ע"כ מוכרח מזה דאכילת אוכלין טמאין אסורה מדינא. אי מדאורייתא אי מדרבנן לכל אדם. ולא משום פרישות בעלמא. ומצד איסור בל יחל דדבריהם לחוד. וכשיטת רש"י (בפ"ב דחולין שם) וסייעתו ז"ל:

ונראה עוד ראי' לשיטה זו מדתנן בגיטין (פרק הניזקין נ"ב ע"ב) המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור במזיד חייב. ואמרינן עלה בגמרא התם אתמר מנסך רב אמר מנסך ממש וכו'. כל הני למה לי. צריכי דאי תנא מטמא. אי תרומה ה"א משום דקמפסיד לה לגמרי. ואי מטמא חולין משום דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י. אבל מדמע אימא לא וכו' עיי"ש. הרי דס"ל לתלמודא דמטמא דקתני מתניתין היינו אפי' מטמא חולין. והשתא אם איתא דחולין טמאים אין בהן שום איסור באכילתן בימי טהרתו. א"כ אין בזה שום הפסד כלל. והיכי קתני מתניתין דשוגג פטור ומזיד חייב בתשלומין. איזה תשלומין שייך בזה. מאחר שלא הפסידו כלום במה שטמאן. דהרי גם עכשיו ראויין הן לו בימי טומאתו ובימי טהרתו. ומתניתין דינא קתני בכל אדם. דומיא דמדמע ומנסך. ומיהו אפשר לדחות קצת דאפי' תימא דחולין טמאים ראויין לכל אדם חוץ מפרושים שנוהגין בהן איסור. מ"מ שפיר חשיב לי' היזק. דומיא דמדמע דחשיב לי' היזק משום דאע"ג דחזי

לכהנים. מ"מ אינו נמכר אלא בזול בדמי תרומה משום שאין ראויין לישראל. ואוכלין טמאין נמי כיון דלפרושים לא חזו. ואין נמכרין אלא לשאינן פרושין. נמכרין בפחות מחולין טהורין הראויין לכל אפי' לפרושים. והילכך חשיב היזק בהכי וחייב לשלם מה שנפחתו דמיהן בטומאתן. אלא דמ"מ נראה דכיון דקתני במתניתין מטמא בהדי מדמע ומנסך. משמע דמטמא דומיא דמדמע ומנסך דאסירי מדינא ולא משום פרישות בעלמא. וכיו"ב כתב במרדכי (פ"ק דר"ה בשם ר"ג ?מאור הגולה ז"ל) וכ"כ בארוכה בתשובות מהר"ם מרוטנבורג ז"ל הארוכות (סי' ה') ובח"ג (סי' תי"ב) להוכיח דאסור להתענות בט"ו בשבט מדקתני במתניתין (דרפ"ק דר"ה) ארבעה ראשי שנים הן וכו'. וכיון דשאר ראשי שנים אין בהן תענית. אף ט"ו בשבט דקתני בהדייהו אין מתענין בו. דכיון דקתני להו בהדדי כהדדי נינהו. ומביא ראי' מדאמרינן (ברפ"ק דמו"ק) עלה דאר"י עשר נטיעות וערבה וניסוך המים הלכה לממ"ס. כי גמרינן הילכתא הני מילי בזמן שבהמ"ק קיים. דומיא דניסוך המים. אבל שאין בהמ"ק קיים לא. אלמא כיון דגמרי להו בהדדי ילפינן מהדדי עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא הכי. דכיון דבמתניתין קתני מטמא ומדמע ומנסך כהדדי. גמרינן להו מהדדי. מה מדמע ומנסך מדינא אסורין אף מטמא אסורין מדינא. ומה מדמע ומנסך ההיזק הוא במה שאסרן עליו אף מטמא מזיקו במאי דנאסרו לבעלים אע"ג דסתמא קתני דמיירי בכל אדם ולא בפרושין. ועוד דמטמא גופי' כולל כל מטמא. בין חולין ובין תרומה כדאמרינן בגמרא. וכי היכי דמטמא תרומה אסרינהו עליו מדינא. הכי נמי מטמא חולין משמע דמדינא איתסרו עלי' מדכייל להו כהדדי:

ואמנם לכאורה יש להביא ראי' איפכא. מדתנן (בפי"ב דנגעים מ"ה) וצוה הכהן את הבית אמר ר"י וכי מה מטמא לו אם תאמר כלי עציו ובגדיו ומתכותיו. מטבילן והן טהורין. על מה חסה תורה על כלי חרסו ועל פכו. אם כך חסה תורה על ממונו הבזוי ק"ו על ממונו החביב וכו' עיי"ש. וכן הוא בברייתא דספרא (פרשת מצורע) עיי"ש. ולכאורה מנ"ל דעל כלי חרסו ופכו שהן ממונו הבזוי חסה תורה. ודילמא לא חסה תורה אלא על אוכלין ומשקין דתרומה וקדשים דלית להו טהרה במקוה ככלי חרס. מיהו הא ל"ק דכיון דתרומה וקדשים אסור מדאורייתא לטמאן וחייבין בשמירתן בטהרה מדכתיב משמרת תרומותי. בלא"ה ידענו דחייב להוציאן מן הבית קודם שיטמא הכהן את הבית. ולא איצטריך קרא דופינו את הבית להכי. אלא דקשה ודלמא לא איצטריך קרא אלא לאוכלין ומשקין דחולין דלית להו טהרה במקוה. ואי משום דלית לי' פסידא בטומאתן דחזו לו בימי טומאתו. דא"כ גם כלי חרסו חזו לי' בימי טומאתו ולמה חסה עליהן תורה. ועכצ"ל נהי דחזו לו בימי טומאתו. מ"מ חשיב פסידא במאי דלא חזו לו בימי טהרתו.

וא"כ גם באוכלין ומשקין דחולין מיתוקים קרא. דחסה עליהן תורה משום דלא חזו לו בימי טהרתו. והי' נראה להוכיח מזה דליכא איסורא באכילת אוכלין טמאין דחולין אפי' בימי טהרתו. ואפי' למ"ד טומאת גוויי' דאורייתא. וא"כ לית לי' שום פסידא בטומאתן משא"כ בכלי חרסו דאית לי' פסידא בטומאתן. משום דנהי דאכתי חזו לו להשתמש בהם בחולין. מ"מ הרי לתרומה וקדשים שוב לא חזו לו בטומאתן לעולם. ואם יטמאו כיון דלא מהני להו טבילה. ע"כ יצטרך לכלים אחרים להשתמש בהם לתרומה וקדשים. וזה ודאי הפסד הוא לו ולזה חסה עליו תורה דכתיב ופינו את הבית. אע"ג דממון בזוי נינהו. אלא שראיתי לרש"י (בפרשת מצורע) על פסוק זה דופינו את הבית שכתב דלהכי לא מוקמינן קרא באוכלין ומשקין דחולין. משום דחזו לו בימי טומאתו עיי"ש. ונראה דרש"י ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים בימי טהרתו. ולזה כתב דאעפ"כ לא חשיב הפסד בכך. משום דחזו לו מיהת בימי טומאתו. דאז הטמאין כטהורין הן אצלו. וכשיאכל הטמאין לא יצטרך לאכול טהורין. אבל כלי חרס אע"פ שגם הם חזו לו בימי טומאתו. מ"מ בימי טהרתו לא חזו לו. וע"כ יצטרך לכלים אחרים בימי טהרתו דאז א"א לו להשתמש בכלים טמאים. שיטמאו את האוכלין ויאסרו עליו. ולהכי הו"ל הפסד וחסה עליו תורה. משום דכלים טהורים חזו לו גם בימי טומאתו. דיכול להשתמש ע"י אחר בכלים אלו. וגם בעצמו אם לא נטמא במת אלא בשרץ ונבלה. או אפי' בטמא מת. שאין כלים מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה. ולזה כתב קרא ופינו את הבית כדי שלא יטמאו כלי חרסו. ולפ"ז צריך לומר דרש"י נקט דבריו אליבא דמ"ד טומאת גוויי' דאורייתא. ומה"ת איכא איסורא באכילת אוכלין טמאים. דאילו למ"ד טומאת גוויי' דרבנן ליכא שום איסור מה"ת באכילת אוכלין טמאים שהרי מה"ת אין גופו נפסל כלל ע"י אכילתן. וא"כ לא צריך לומר משום דחזו לו בימי טומאתו. דהרי אפי' בימי טהרה חזו לו מדאורייתא. דהא אקרא קיימינן. וליכא בזה איסורא אלא מדרבנן. והשתא לפ"ז ליכא שום ראי' מהתם דליכא איסורא באוכלין טמאים בימי טהרה:

ואדרבה יש להביא ראי' לשיטת רש"י וסייעתו מברייתא דספרא (פרשת שמיני) שהבאתי לעיל דתניא התם ואותו תשברו יכול ישברנו ודאי. הרי הוא אומר בזב וכל כלי חרס אשר יגע בו הזב ישבר. יכול ישברנו ודאי. ת"ל אותו תשברו אותו אתה שובר ואי אתה שובר כלי חרם של זב. וקל וחומר. ומה אם הנוגע בזב החמור וכו' עיי"ש ובפי' הראב"ד ז"ל ובק"א שם. הרי דמצריך קרא יתירא לאשמעינן דלא נימא דחייב לשברו. וכן אמרינן בספרא עוד (לקמן פ"י) תנור וכירים יותץ יכול יתצם ודאי. ת"ל וטמאים יהיו לכם מקיימין אותן בטומאתן עיי"ש. הרי דאי לאו דגלי קרא הוה סד"א

דמאי דכתיב יותץ. היינו לחיובא. שמצוה עליו דוקא לשוברן. ועובר בעשה אם לא שברן כשנטמאו. והשתא אי אמרת בשלמא דאיכא איסורא דאורייתא באכילת אוכלין טמאים שפיר יש מקום לומר דחייבה תורה לשברן או לנתצן. כדי שלא יבא להשתמש בהן בימי טהרתו. ונמצא אוכל אוכלין טמאים שאסרה תורה. אבל אם נימא דאוכלין ומשקין טמאים מותרים מדאורייתא אפי' בימי טהרתו. אפי' למ"ד טומאת גוויי' דאורייתא. קשה היאך תיסק אדעתין לומר דמאי דכתיב ואותו תשברו. וכן הא דכתיב תנור וכירים יותץ. וגבי זב דכתיב אשר יגע בו הזב ישבר היינו למצוה וחיובא. וכבר כתבו התוס' בזבחים (פרק דם חטאת צ"ו ע"א) סוד"ה ואם טש וכו'. דאין סברא לומר גזירת הכתוב לאיסורא בדבר שמותר גמור בחולין אפי' מדרבנן עיי"ש בדבריהם. א"כ הכא נמי כיון דליכא שום איסורא כלל באכילת אוכלין טמאים בימי טהרתו. לא יתכן לומר דגזה"כ הוא לשבור ולנתוץ כלי חרס הטמאים אע"פ שמותר לבשל בהם לאכילה אפי' בימי טהרה. ובודאי גם בלא שום ילפותא מקרא אית לן למימר דמאי דכתיב ואותו תשברו אינו אלא לומר דלית לי' תקנה אלא שבירה. וכן באינך קראי ולמה לי קרא לאפוקי דלא נימא דאותו תשברו חובה. ואין לומר דאפי' אם תמצא לומר דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאין דחולין לעולם. מ"מ אפשר דחייב הכתוב לשבור כלי חרס שנטמאו כדי שלא יבוא להשתמש בהם בתרומה וקדשים דחייב בשמירתן מטומאה. שאם ישהה אותם אצלו להשתמש בהם בחולין. יבוא לתקלה להשתמש בהם גם בתרומה וקדשים שאסרה תורה. דהא ליתא דקדשים ודאי לא מבשל בכלי חרס הצריכים לו לחולין שהרי כלי חרס שבשלו בו קדשים. אפי' קדשים קלים טעון שבירה. כמשפירש"י (בפרשת צו) ובפי"א דזבחים (צ"ג ע"ב). וכן דעת הרע"ב ז"ל שם. וכ"כ הראב"ד ז"ל (בפ"ח מהלכות מעה"ק) עיי"ש. ומשום תרומה אפי' את"ל דמשום תרומה לכ"ע אין כלי חרס טעון שבירה. מ"מ ודאי לא יתכן לומר דמשום כהנים יחייב הכתוב שבירה בכלי חרס טמאים לכל ישראל שאין אוכלין תרומה. ולא אתו לאשתמושי בהו לתרומה. וא"כ בתנור וכירים המיוחדים לבישול ואפיי'. דליכא למימר שיתחייב בנתיצה כדי שלא ישתמש בהם תרומה וקדשים. למה לן קרא לגלויי שאין הנתיצה חובה. אלא ודאי למ"ד טומאת גוויי' מן התורה איכא איסורא דאורייתא באכילת אוכלין טמאים. וא"כ תנא דספרא לטעמי' אזיל דס"ל טומאת גוויי' דאורייתא כדכתיבנא לעיל. ולזה ודאי הי' ראוי לומר דמצוה דוקא בשבירה ונתיצה כדי שלא ישתמש בהם בימי טהרתו כדרכו. ויאכל אוכלין טמאים שאסרה תורה. אי לאו מעוטא דקרא:

והנה בחולין פרק כיסוי הדם (פ"ו ע"א) אמרינן מ"ט דר"מ דאמר חרש שוטה וקטן מותר לשחוט אחריהן. אר"י א"ר יוחנן מחייב הי' ר"מ על שחיטתן משום נבלה. מ"ט אר"א הואיל ורוב מעשיהן מקולקלין. א"ל ר"פ לר"ה ברי' דר"י וכו' מאי איריא רוב אפי' מיעוט נמי. דהא ר"מ חייש למיעוטא סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לי' רובא. דתנן תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו ר"מ מטהר וחכמים מטמאים. ואמרינן מ"ט דר"מ. קסבר רוב תינוקות מטפחים ומיעוט אין מטפחין. ועיסה זו בחזקת טהרה עומדת. סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא. ומשני אם אמרו ספק טומאה לטהר יאמרו ספק איסור להתיר עיי"ש. ולכאורה אם איתא דבאכילת אוכלין טמאים איכא איסורא א"כ איסור ואיסור הוא. דר"מ דמטהר את העיסה מותר לאכלה בימי טהרה. ולחכמים דמטמאים אסורה באכילה בימי טהרה. ולכאורה מזה ראי' לדעת התוס' וסייעתם דליכא איסור באכילת אוכלין טמאים. ולהכי ליכא נפק"מ בפלוגתייהו דר"מ ורבנן אלא לענין טומאה. אבל אין מזה ראי' כלל. דמלבד מאי דאיכא למימר דכיון דהתם אליבא דר"פ קיימינן. הרי ר"פ לטעמי' דס"ל דטומאת גווי' לאו דאורייתא. וא"כ אפי' אם אמרינן דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים. עכ"פ אינו אלא איסור דרבנן בעלמא. וא"כ שפיר קאמר אם אמרו ספק טומאה לטהר וכו'. משום דשם האיסור אינו אלא מדרבנן. ומזה ודאי לא קשיא משום דספיקא דרבנן לקולא. והטומאה שהיא דאורייתא הרי ספק טומאה טהור. יאמרו ספק איסור דאורייתא דאותו ואת בנו להתיר. בלא"ה נראה ע"פ מה שראיתי בחי' חולין כת"י להר"א מתוך ז"ל שם שכתב וז"ל אם אמרו ספק טומאה לטהר וכו'. תימא מאי שנא הא מהא. ועוד בטומאה נמי יש איסור כגון בתרומה. ונראה לר"י כמו שפי' הר' חיים כהן דטעמא הוי משום דתינוק הוי דבר שאין בו דעת לשאול וספק טומאה בדבר שאין בו דעת לשאול טהור אפי' ברשות היחיד כדילפינן בסוטה בפרק כשם. אבל באיסור והיתר דלא שייך האי טעמא אמרינן דהוי פלגא ופלגא עכ"ל. ולפירוש זה כוון הריטב"א ז"ל בחי' שם בקיצור עיי"ש בדבריו. וכוונתם בזה דגבי טומאה בדבר שאין בו דעת לשאול גלי קרא דספיקא לקולא. ואע"ג דגם איסורי מישך שייכי בה. דהא נפק"מ לענין תרומה וקדשים דטומאה לגבייהו איסור הוא. מ"מ מאחר דהאיסור תלוי בטומאה. וכיון דטומאה ליכא. דספק טומאה טהור. גם איסורא ליכא. משא"כ לענין אותו וא"ב דעיקר הספק הוא באיסור דאורייתא. וספיקא דאורייתא לחומרא. ומעתה גם לענין איסור אכילת אוכלין טמאים. אע"ג דנימא דאיכא איסורא דאורייתא בהכי. מ"מ כיון דהאיסור בטומאה מיתלא תלי. כיון דאמרינן דספק טומאה כזה טהור וליכא טומאה. ממילא גם איסורא ליכא. דהא אין כאן אוכלין טמאין:

והנה (בב"מ פרק הפועלים פ"ז ע"א) אמרינן התם כתיב לושי ועשי עוגות וכתיב ויקח חמאה וחלב ובן הבקר ואילו לחם לא אייתי. אמר אפרים מקשאה תלמידו של ר"מ משום ר"מ אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי' ושרה אמנו אותו היום פירסה נדה עיי"ש. משמע לכאורה משם דליכא מדינא איסור באכילת לחם טמא אלא דאברהם אבינו נהג בעצמו מנהג פרישות. דאל"כ כיון דאברהם אבינו קיים כל התורה עד שלא ניתנה לא הי' לו לומר אלא דשרה אמנו פרסה נדה ונטמאת העיסה. אלא ודאי גם לאחר שניתנה תורה לא נאסרו אוכלין טמאים אלא שהפרושים החמירו על עצמן לנהוג כן. וזהו שאמר ר"מ אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי'. דאברהם אבינו לגרמי' הוא דעבד הכי. איברא דהך מימרא איתא נמי בבראשית רבה (פמ"ח) ובילקוט (פרשת וירא) ובפסיקתא זוטרתא שם. ושם ליתא הך לישנא דאברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי'. אלא הכי איתא התם אמר אפרים מקשאה וכו' מלמד שפירסה נדה ונטמאת העיסה עיי"ש. וכן הוא בפירש"י (בפרשת וירא) עיי"ש. ומהך לישנא משמע איפכא דחולין טמאים מדינא אסור. וכגירסא זו נראה מדתנן (סוף קידושין) קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי עיי"ש. ובריש פ"ג דיומא מוסיף בה רבא ואיתימא רב אשי שקיים אפי' עירובי תבשילין. ודריש לה מדכתיב וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורותי. אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבע"פ עיי"ש. והשתא עדיפא הו"ל לאשמעינן דאפי' מה שלא ציוותה תורה. אלא שהפרושים נהגו בו מעצמן משום מנהג פרישות בעלמא. ואפי' איסור דרבנן לית בי'. קבל אברהם אבינו על עצמו וקיימו. אבל לפי הגירסא שבמדרש ניחא שפיר. דודאי גם באכילת אוכלין טמאים איכא איסור דאורייתא. או עכ"פ דרבנן. ורבא שהוצרך להוסיף דגם עירוב תבשילין קיים. אע"ג דכבר אשמעינן ר"מ דקיים אפי' איסור חולין טמאים דלית בי' אלא איסור דרבנן. איכא למימר דרבא לטעמי' אזיל דס"ל (בפרק בתרא דיומא) דטומאת גוויי' דאורייתא. וא"כ משם אין ראי' שקיים אפי' מצות דרבנן. ולזה הוצרך לאשמעינן שפיר דקיים אפי' מצות דדבריהם. ובפרקי דר"א (פרק ל"ו) נמי איתא להך מילתא. וגם שם ליתא כגירסא שלפנינו בגמרא שם. ואדרבה שם משמע דמדינא אסור הלחם שנגעה בו הנדה עיי"ש:

ובהכי ניחא ג"כ מה שהקשו בזה רבים דאף אם אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי'. הרי כל העולם לא הוחזקו בכך ולמה לא האכילן הלחם בטומאה. וכבר עמד בזה גם הרע"ב ז"ל בפירושו על פירש"י עה"ת. ונדחק שם לומר דהיינו משום שלא רצה להאכיל לאחרים מה שלא אכל הוא עיי"ש. ואין זה מספיק כלל דהתינח אם הי' לחם אחר טהור ליתן להם. אבל כיון שלא הי' לחם אחר. הדבר תמוה לומר שלא יתן לאורחיו לחם

לאכול משום שהוא נהג משום מנהג פרישות בעלמא שלא לאכלו. והם לא נהגו מעולם ולא ינהגו בו לעולם. וגם בעל נזה"ק עמד בזה. וכתב לתרץ שהכיר בהם שהם אנשים גדולים שבודאי גם הם אוכלין חולין בטהרה. ופליג על מ"ד כערבים נדמו לו עיי"ש. ודבריו נדחים מפרקי דר"א שהבאתי. דקאמר התם שהי' סבור שהן אורחים עמי הארץ. ומ"מ מסיים שלא נתן להם לחם משום ששרה אמנו פירסה נדה בשעת לישה לפיכך לא הגיש הלחם עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר בפשיטות. דודאי אוכלין טמאים לא מנהג פרושין הוא בלבד אלא מדינא אסור מדאורייתא או עכ"פ מדרבנן לכל ישראל. ולא כגירסא שלפנינו. וראיתי להרא"ם ז"ל (בפרשת וירא) שכתב על פירש"י שם וז"ל ואברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי' כדאיתא במציעא. ופרש"י בחולין שנעשו עטה"ק דקביל עלי' לאכול חוליו בטהרת הקודש. פי' שרוצה להרגיל עצמו בטהרת קדשים שאם יאכל שלמים או תודה יהי' בקי בשמירתן וחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמי שחייב להבדילן מדרבנן מכל טומאות הפוסלין. וזהו אליבא דאפרים מקשאה וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהביא הרא"ם ז"ל בשם רש"י במציעא. ליתא הכי בפירש"י שם. והדבר פשוט דט"ס נפל בדברי הרא"ם ז"ל. וכצ"ל ופירש"י בריש חולין בחולין שנעשו עטה"ק וכו'. וכוונתו למה שפירש"י (בריש פ"ק דחולין) מה הוא חולין שנעשו עטה"ק. והמהרש"א ז"ל בח"א (בפרק קמא דנדה ו' ע"ב) הבין דברי הרא"ם כמו שהם לפנינו. דרש"י פי' כן סוגיא דב"מ פרק הפועלים שם עיי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים. והדבר פשוט כדכתיבנא. דכוונת הרא"ם ז"ל היא להביא מה שפירש"י (בסוגיא דרפ"ק דחולין) לפרש ענין חולין שנעשו עטה"ק מה הוא. שכן הוא לשון רש"י שם אות באות עיי"ש. אבל בסוגיא דמציעא שם ליתא בפירש"י כלום מזה. והרא"ם עצמו הוא שהבין כך דמה שאמרו שם דאברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי'. היינו לומר שהי' אוכל חולין שנעשו על טהרת הקודש. והנה לפי דעת הרא"ם ז"ל בזה. וזו היא ג"כ דעת הרש"א ז"ל שהבאתי הוה אתי שפיר דלק"מ לשיטת רש"י וסייעתו אפי' לפי הגירסא שלפנינו בדברי אפרים מקשאה בב"מ שם. דאפשר לומר לפי מה שפירש"י דחולין שנעשו על טה"ק חייב בשמירתן כקדשים וחייב להבדילן מכל הטומאות. כמו שהביא דבריו הרא"ם ז"ל. וא"כ י"ל דה"ק אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי'. דהיינו על טהרת הקודש. ושרה אמנו פירסה נדה אותו היום ולא היתה יכולה ללוש העיסה כדי שלא תטמאנה. והיינו נמי דלא קתני בב"מ שם בדברי אפרים מקשאה ונטמאת העיסה. כדאי' במדרש ובילקוט ובפרקי דר"א שם. משום דלפי הגירסא שלפנינו בגמרא שם לא לשה הלחם כלל. משום שפירסה נדה קודם שהתחילה ללוש. והיתה אסורה ללוש משום שאסור לטמא חולין

שנעשו על טהרת הקודש. ואפי' אם כבר התחילה לעסוק בלישה. מ"מ אפשר דבשעת ראי' לא היתה נוגעת בעיסה. ושוב אח"כ משראתה לא יכלה לגמור לישת העיסה ולא נאפה הלחם כלל. ואפי' אם היתה נוגעת בעיסה בשעת ראי' ונטמאת העיסה ונאפה הלחם בטומאה. מ"מ אפשר לומר עפמש"כ הרמב"ם (בפיה"מ דפרה) שהבאתי לעיל דחולין שנעשו על טהרת הקודש שנטמאו אסורין באכילה וטעונין שריפה כקודש. והילכך לא הביא לפניהם הלחם. שנאסר באכילה אפי' בימי טומאה. וע"פ זה שפיר קאמר אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה הי'. משום דאף דאוכלין טמאין בימי טהרה לכ"ע אסורין באכילה. מ"מ לאכול חולין על טהרת הקודש ודאי ליכא שום חיובא. ואינו אלא מנהג יחידים הפרושים ביותר. וא"כ אפי' לפי הגירסא שלפנינו בגמרא שם לק"מ משם לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. אלא דעיקר דברי הרא"ם והרש"א ז"ל. וכן נראה מדברי הר"ש יפה ז"ל ביפ"ת (פרשת וירא) שפירשו דחולין בטהרה היינו חולין שנעשו על טהרת הקודש. הוא תמוה מאוד. דבמח"כ עירבבו שני ענינים נפרדים. והחליפו חולין בטהרה. דאינו אלא חולין בטהרת חולין. שנשמרו מליטמאות בכל עניני ודיני טומאה הנוהגים בחולין. עם חולין שנעשו על טהרת הקודש. דהיינו חולין שנשמרו מכל עניני ודיני טומאה הנוהגים בקודש כאילו היו קודש. וכן פירושם בכל מקום כידוע. ומיהו בלא"ה י"ל דאוכל חולין בטהרה הי' דקאמרינן התם. היינו לומר שהי' אוכל חולין בטהרת הגוף. ומשום דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י אפי' למשנה אחרונה קודם הפרשת חלה לדעת רוב הראשונים ז"ל כמשכ"ל. ושרה אמנו באותו היום פירסה נדה. והילכך לא יכלה ללוש העיסה או לגמרה כדי שלא תטמאה. ולהכי לא אייתי לחם משום שלא נאפה כלל. והיינו נמי דלא קתני ונטמאת העיסה. כמו שביארנו לעיל. ומ"מ מבואר דאין משם סתירה לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל כלל:

ולכאורה ראי' לשיטת רש"י וסייעתו מדאמרינן (בפ"ק דסנהדרין ה' ע"ב) תניא פעם אחת הלך רבי למקום אחד וראה בני אדם שמגבלין עיסותיהם בטומאה. אמר להם מפני מה אתם מגבלין עיסותיכם בטומאה. אמרו לו תלמיד אחד בא לכאן והורה לנו מי בצעים אין מכשירין וכו'. תנא באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה אא"כ נוטל רשות מרבו עיי"ש. ולדעת הסוברין דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאין. מאי שאלה היא זו ששאל רבי מפני מה אתם מגבלין עיסותיכם בטומאה. כיון דליכא שום איסור בדבר. אטו כ"ע פרושים נינהו שיאכלו חוליהם בטהרה. וביותר תמוה מה שגזרו משום מעשה זו דתלמיד אל יורה אא"כ נוטל רשות מרבו. כיון שאין בדבר שום איסור כלל אפי' מדבריהם. וראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל פעם אחת הלך רבי למקום אחד וראה

בני אדם מגבלין וכו'. כלומר שלשין עיסותיהם בטומאה ואוכלין חוליהן בטהרה. דסברי דעיסה לא מקבלא טומאה וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו ז"ל שהרגיש בזה. ומתרץ על זה שראה ג"כ שאוכלין חוליהן בטהרה. ומאחר שקבלו עליהם לאכול חוליהן בטהרה שוב נאסרו מדינא באכילת אוכלין טמאין מצד איסור בל יחל מדרבנן מיהת. כדין דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור. ולפיכך שאל מפני מה מגבלין עיסותיהם בטומאה. אבל דברים דחוקים הם דלפ"ז העיקר חסר. שלא נזכר כלל בברייתא שהיו אוכלין חוליהן בטהרה. ואם איתא ודאי הו"ל להזכיר זה בהדיא בברייתא. כיון דזהו עיקר טעמא דגזירה שגזרו כדקתני סיפא. וגם תמוה לכאורה למה הוצרך לזה הרמ"ה ז"ל דבפשיטות הוה מצי לפרש דהיינו טעמא שהקפיד רבי משום שאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י. ואע"ג דלמשנה אחרונה מותר לגרום טומאה לחולין שבא"י. והכי קיי"ל. מ"מ היינו דוקא בחולין מתוקנין. אבל בחולין שאין מתוקנין גם למשנה אחרונה אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י מפני החלה שבתוכה. וכמו שפירש"י ושאר ראשונים ז"ל (בע"ז נ"ו ע"א) עיי"ש. ואין לומר דלהרמ"ה ז"ל ס"ל בזה כשיטה אחרת שהביאו התוס' בע"ז שם בשם רש"י דאין חילוק בין מתוקנים לשאינן מתוקנין. אלא החילוק הוא בין עכו"ם וישראל חבר לישראל רשע. והילכך כאן שלא היו רשעים מותר לגרום טומאה לחוליהן. דזה אינו. דהא לשיטה זו ע"כ מבואר דס"ל דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים בימי טהרה. מדאורייתא או מדרבנן כמשכ"ל. ואם איתא דהכי ס"ל להרמ"ה ז"ל. לא הוה צריך לדחוק כ"כ בפירושא דברייתא. דבפשיטות אפשר לומר דהקפיד רבי על מה שאכלו עיסותיהם בטומאה בימי טהרה. דאסור. ומיהו נראה די"ל דמשמע לי' להרמ"ה ז"ל מדשאל רבי מפני מה אתם מגבלין עיסותיכם בטומאה. נראה דעל האכילה בטומאה הוא דהקפיד. דאם לא הי' מקפיד אלא על מה שגרמו טומאה לחוליהן. הכי הו"ל למימר מפני מה אתם מטמאין עיסותיכם. דהוה משמע שפיר דעל הטומאה מצד עצמה הוא דקפיד. אבל השתא דקאמר מפני מה אתם מגבלין עיסותיכם בטומאה. משמע ודאי דלא על הטומאה מצד עצמה הוא דהקפיד. אלא על מה שמגבלין ומתקנין העיסה לאכילה בטומאה. כיון דאסור לאכול אוכלין טמאים ולזה הוכרח לפרש כפירושו. משום דס"ל להרמ"ה ז"ל כדעת הסוברין דמדינא ליכא שום איסורא באכילת אוכלין טמאים. אבל כבר כתבנו דפירושו דחוק טובא. ובודאי מוכח משם דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים דחולין בימי טהרה. וקפידתו של רבי הי' על מה שמגבלין לאכילה. דגיבול לצורך אכילה הוא. דאסור מדינא לכל ישראל:

איברא דיש לדחות דודאי לא הקפיד רבי אלא על מה שגורמין טומאה לעיסה. דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י. והא דלא אמר להם מפני מה אתם מטמאין עיסותיכם. היינו משום דלא הוה ידיע לי' לרבי בברור אם מטמאין הן עיסותיהן. אלא מתוך שראה אותם מגבלין עיסותיהם בכלים שאין שמורים מטומאה. או במקומות שאינם בדוקים מטומאה. ועדיין הי' אפשר שלשו בדבר שאינו מכשיר לקבל טומאה. וגם מעיקרא נזהרו שלא להכשירן. והילכך לא היו צריכין להזהר בעיסתן משום טומאה. והילכך לא שאל אלא מפני מה אתם מגבלין בטומאה. כדי לידע אם היינו משום שלא הוכשרו ולא הי' שום חשש מדבר המטמא או משום שאינם זהירים מלגרום טומאה ואין חוששין לכך כלל בחוליהן. וכן נראה מירושלמי (ריש פ"ו דשביעית) דאמרינן התם רבי הוה בעכו חמתון אוכלין פיתא נקייה אמר לון מה אתון לתון וכו' עיי"ש. ונראה דהיינו הך עובדא גופא דתלמודין. הרי ששאל אותם במה הם לותתין החיטים שלהם אם בדבר המכשיר לקבל טומאה. ואפי' הכי איך נזהרים מדבר המטמא או שנזהרו מתחילה ללתות באופן שאינו מכשיר שלא הוצרכו שוב להזהר מטומאה. וכן פי' המפרש שם עיי"ש. וא"כ ניחא שפיר מאי דלא שאל מפני מה אתם מטמאין עיסותיכם. שהרי לא הוה לי' למידע אם מטמאים הם עיסותיהם. אלא שע"פ תשובתם נודע לו דאע"פ שהם היו רוצים להזהר מלגרום טומאה לחוליהן. מ"מ טעו ע"פ הוראת אותו תלמיד דהורה להם דמי בצעים אין מכשירין. להכי גזרו דתלמיד אל יורה בלא רשות מרבו. משום שבא על ידי הוראתו מכשול להיות גורמים טומאה לחוליהן שבא"י. וגם אפשר לומר שהכשילם בהוראתו משום שכיון שהיו סבורים דעיסתם לא הוכשרה. וא"כ לא נטמאה אע"פ שלא נזהרו ממגעות הטומאה. להכי ממילא לא היו זהירים ממגע תרומה וקדשים בעיסתם. שהיתה אצלם בחזקת טהורה. ונמצא שנכשלו באיסור אכילת תרומה וקדשים טמאים וגם טומאת תרומה וקדשים מצד עצמה איסורא הוא. דמדאורייתא בעו שימור:

והנה הרמב"ם ז"ל (בפ"י ה"י מהלכות מטמאי משכב ומושב) כתב וז"ל חבר שנחשד על הטהרות. כגון שמכר אוכלין טמאים בחזקת שהן טהורין. הרי זה אינו נאמן לעולם עד שיוודע שעשה תשובה גמורה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה תמוהים דבריו שהרי דעת הרמב"ם ז"ל דליכא שום איסור באכילת אוכלין טמאים. וא"כ מאי עבירה עשה בזה להצריכו תשובה גמורה. וראיתי בכ"מ שם דהרמב"ם למד דין זה מדין מי שיצאת טריפה מתחת ידו עיי"ש. ואני תמה מאי ענין זה לזה. הרי שם עשה עבירה חמורה שהאכיל טריפה לישראל שיש בה לאו דאורייתא. משא"כ כאן דלדעת הרמב"ם גופי' לא עבד שום איסור בהכי כלל. ולכאורה הי' נראה עפמשכ"ל דאפי' להסוברין דליכא שום איסור

באכילת אוכלין טמאים מ"מ הפרושים שנהגו בהן איסור מעצמן שוב רמיא עלייהו איסור עכ"פ משום בל יחל מדבריהם. כדין דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור. וא"כ חבר זה שמכר אוכלין טמאים בחזקת טהורים להאוכלין חוליהן בטהרה. נמצא שהכשילן באיסור בל יחל מדבריהם. אלא דאין זה נכון. דמלבד שלא ביאר הרמב"ם בהדיא שמכרן לחברים האוכלין חוליהן בטהרה. אלא סתם וכתב שמכר אוכלין טמאים בחזקת טהורים. דמשמע שאין שום חילוק בזה למי שמכר. ומיהו לזה אפשר לומר קצת דכיון שכתב הרמב"ם שמכרן בחזקת טהורים. משמע שהלוקח לא רצה אלא בטהורים. והיינו חבר. אלא דעיקר הך דינא דדברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור. לא ראיתי להרמב"ם ז"ל שהביאו בשום מקום בחיבורו. והדבר צ"ע טעמא מאי. ומ"מ מאחר שהשמיטו ולא הזכירו בהלכותיו מאיזה טעם שיהי'. ע"כ לא יתכן לומר דעל זה סמך הרמב"ם בהלכה זו. ואמנם עפמשכ"ל אפשר לומר דלזה הוא שנתכוון הרמב"ם ז"ל שם. דכיון שמכרן בחזקת טהורים לא יזהרו במגעם בתרומה ומעשר שני וקדשים. ונמצא מכשילם לטמא תרומה ומעשר שני וקדשים. וגם יבואו לאכלן בטומאתן. והוא דבר הלמד מענינו בהלכה הסמוכה מיד אח"ז עיי"ש. וא"כ גם בעובדא דרבי שם אפשר לפרש דזה הוא המכשול שגרם להם. ומהאי טעמא הוא שגזרו באותה שעה דתלמיד אל יורה בלא רשות רבו. אלא דמ"מ כל זה עדיין דחוק טובא. ואינו נראה לומר דמשום מכשול גרם טומאה לחולין. הוא שגזרו דהא גופא אינו אלא איסור דדבריהם בעלמא. וגם מה שגורם לטמא תרומה וקדשים. אין עיקר איסורו אלא מדבריהם. דהא אין אוכל מטמא אוכל אלא מדבריהם. וא"כ ודאי לא נתן מכשול אלא במאי דאפשר לבוא ע"י כך לעשות איסור דדבריהם לכל היותר. ולא נראה לומר דמשום איסור קל כזה חדשו גזירה זו. אבל להסוברין דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאים. ולמ"ד טומאת גוויי' דאורייתא אית בה איסור לאו דאורייתא. ולפנינו יתבאר דפסול גוויי' לענין אכילת תרומה וקדשים לכ"ע דאורייתא הוא. ודוקא לענין טומאתו לטמא תרומה במגעו הוא מדרבנן. וא"כ הכשילן באיסור חמור עבירת לאו דאורייתא. ומשה"כ גזרו גזירה זו. ומיהו יש לדחות דבלא"ה יש בזה מכשול באיסור דאורייתא. משום דודאי גם הכהנים לשו ע"פ הוראת אותו תלמיד עיסת תרומה וחלה שלהם במי בצעים אלו. ולזה לא חששו אפי' כשבודאי נגעה בה טומאה. ואכלוה בחזקת טהורה וגם לא נזהרו בשמירתה. שסברו שלא הוכשרה. ונמצא שיש בזה מכשול בעבירה דאורייתא:

ועכ"פ מתבאר מכל זה שאין שום סתירה לדעת רש"י (בפ"ב דחולין) וסייעתו ז"ל. ואדרבה מכמה דוכתי מוכחת שיטה זו. דלכ"ע יש איסור באכילת אוכלין טמאים. אלא

דלמ"ד פסול גוויי' דרבנן אין בדבר אלא איסור דרבנן. אבל למ"ד פסול גוויי' מדאורייתא הוא יש בדבר איסור לאו דאורייתא. ואמנם לענין הלכה לפום פשטא דסוגיא דפרק בתרא דיומא שם. משמע לכאורה דלמסקנא אין פסול גוויי' אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכן נראה מדברי הרבה מהראשונים ז"ל בכמה דוכתי. אבל יש מקום עיון בזה. והנה רבא ודאי ס"ל טומאת גוויי' דאורייתא כמתבאר בסוגיא דהתם. וכן הבינו הראשונים ז"ל שכבר הבאתי לעיל. וכן מתבאר מסוגיא דפ"ג דכריתות (י"ג ע"א) דתניא התם התירו לה למגע טמא מת להניק את בנה ובנה טהור. ופרכינן עלה אמאי טהור כיון דיניק חלב איטמי לי' מחלב. וכ"ת לא אתכשר. נתכשר בטיפה מלוכלכת שע"פ הדד. אמר ר"נ וכו'. אמר רבא שתי תשובות בדבר וכו'. אלא אמר רבא היינו טעמא דבנה טהור. דספק ינק כשיעור וספק לא ינק. ואת"ל ינק ספק ינקו באכילת פרס ספק לא ינקו אלא ביותר מכדי אכילת פרס עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה למה לרבא לספק ספיקא. והרי אפי' בספק אחד הו"ל ספיקא דרבנן. ולקולא אית לן למיזל. ובהדיא תנן (בפ"ד דטהרות מי"א) דספק אכל אוכלין טמאים ושתה משקין טמאים הו"ל ספק דברי סופרים וספיקו להקל עיי"ש. ולזה נראה דרבא לטעמי' אזיל דס"ל (בסוגיא דפרק בתרא דיומא שם) דפסול גוויי' דאורייתא. ולדידי' מתני' דפ"ד דטהרות דקתני לה בין ספיקות דדברי סופרים. היינו דוקא לענין טומאת אוכל אוכלין טמאים ושותה משקין טמאים לענין שמטמא תרומה וקדשים במגעו. וזה ודאי לכ"ע אינו אלא מדרבנן. והיא מכלל י"ח דבר (בפ"ק דשבת) וכמשכ"ל. אבל פסול לענין שיהא גופו נפסל מאכילת תרומה וקדשים. לרבא דאורייתא הוא. וספיקו הו"ל ספיקא דאורייתא. והילכך אזיל לטעמי' גם בסוגיא דכריתות שם דקאמר דלא מהני בי' אלא ספק ספיקא ככל ספיקי דאורייתא. ומשום דבברייתא דהתם קתני התירו לה למגע טמא מת להניק את בנה ובנה טהור. דמשמע דטהור לגמרי אפי' לענין אכילת תרומה וקדשים. ועוד דלדעת הסוברין דאיכא איסורא באכילת ובשתיית אוכלין ומשקין טמאים. ולמ"ד פסול גוויי' דאורייתא. אית בה איסורא דאורייתא ועובר בלאו דלא תטמאו בהם. וא"כ היכי התירו לה להניק את בנה לכתחילה וספינן לי' איסורא דאורייתא בידים. ולזה הוצרך רבא לטעמי' לומר דספק ספיקא הוא. איברא דלפ"ז קשה על הרמב"ם (סוף פ"ח מהלכות אבות הטומאה) שכתב וז"ל אשה שהיא ראשון לטומאה ומניקה את בנה הרי הבן טהור ולא גזרו עליו טומאה. שאפי' תאמר שינק רביעית אפשר שיש מתחילה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס. שהרי אינו יונק בבת אחת עכ"ל עיי"ש. ולמה הוצרך לזה. הרי עד כאן לא איצטריך רבא לספק ספיקא אלא משום דאזיל לטעמי' דס"ל פסול גוויי' דאורייתא. אבל הרמב"ם ז"ל

שפסק כר"פ דפסול גוויי' אינו אלא מדבריהם. א"כ אפי' בחד ספיקא שרי. מיהו לק"מ דאע"פ שלא צריך לזה. מ"מ כיון דלקושטא דמילתא איכא ספק ספיקא. הביא לישנא דגמרא כמו שהוא. וכן דרכו של הרמב"ם בכמה דוכתי ועדיפא מינה כתב בלח"מ (בפ"א מהלכות תמורה הי"ז) עיי"ש. ועכ"פ מתבאר מההיא סוגיא דלרבא פסול גוויי' דאורייתא ופליג עלי' דר"פ (בסוגיא דיומא שם):

והנה בעלמא היכא דאיפליגו רבא ור"פ הילכתא כמאן. ראינו בזה פלוגתא בין הראשונים ז"ל. דלדעת ר"ת ז"ל הובא בתוס' (בע"ז נ"ט ע"ב) בד"ה אמר ר"פ וכו'. יש לפסוק הלכה כרבא. וז"ל התוס' שם דודאי הוא דלית הילכתא כר"פ משום דרבא פליג עלי'. אע"ג דהוא בתראה יותר מרבא. משום דרבא רבו. וגם הוא בתראה והי' גדול ממנו בחכמה ובמנין וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בספר התרומה (הלכות יין נסך סי' קפ"ב) ובסמ"ג (לאוין קמ"ח) עיי"ש. אבל מדברי רבינו חננאל ורש"י ז"ל שם שהוצרכו לומר דאין הלכה כר"פ משום דאתי כיחידאה. משמע דבלאו האי טעמא ראוי לומר דהילכתא כר"פ לגבי רבא. וכ"כ בהדיא הרא"ש ז"ל שם (בפ"ד דע"ז סי' י"ב) וז"ל והא נמי ליתא דאי פליג ר"פ ארבא הילכתא כר"פ דהוא בתראה. וכן פסק בה"ג דהילכתא כאביי דאמר ידו כידה (בפרק החולץ) משום דקאמר ר"פ דיקא מתניתין כוותי' דאביי אע"ג דאינה מיע"ל קג"ם עכ"ל עיי"ש. וראיתי להר"ב כנה"ג בדינא דחיי על הסמ"ג שם שהשיג בזה על הרא"ש. וכתב ולי נראה שממה שפסק בה"ג כאביי משום דקאי ר"פ כוותי' אין ראי' לפסוק כר"פ לגבי רבא. דשאני התם דאביי נמי פליג על רבא וקאי ר"פ כאביי. והו"ל רבים לגבי רבא וכו'. אבל היכא דלא קאי שום חד כר"פ הילכתא כרבא עיי"ש. ואני אומר דלא דק שפיר. ואשתמיטתי' דברי התוס' והרא"ש ז"ל (בפרק החולץ ל"ט ע"א). שכפי מה שהביאו שם התוס' והרא"ש לשון הבה"ג. וז"ל בהלכות פסוקות דרב יהודאי גאון פסיק כאביי דר"פ בתראה קאי כוותי' וכו' עכ"ל. והרא"ש שם הביאה בשם בה"ג עיי"ש. הרי דמשום דר"פ בתראה הוא לגבי רבא הוא דפסק הבה"ג כוותי' לגבי רבא. וא"כ ראייתו של הרא"ש מוכרחת. הן אמת דבדברי הבה"ג גופי' (בהלכות יבום וחליצה) ליתא כלשון זה וז"ל שם והילכתא כאביי דהא אמר ר"פ כוותי' דאביי מסתברא עכ"ל עיי"ש. אבל ודאי כן הי' לפני הראשונים ז"ל בה"ג. ומיהו גם לפי נוסחת הבה"ג שלפנינו ודאי הכי משמע. מדלא כתב דהא ר"פ נמי כוותי' דאביי ס"ל. אלא כתב דהא אמר ר"פ כוותי' דאביי מסתברא. משמע דמשום דהילכתא כר"פ לגבי רבא משום דבתרא הוא. הוא דפסק הכי. ואפי' היכא דליכא אחרינא בהדי ר"פ ס"ל דהילכתא כוותי' לגבי רבא. וראיתי להר"ב העיטור (ח"א מאמר שביעי ח"ב) שהביא בשם רב נטרונאי גאון ז"ל דשדר לרבינו אלעזר ריש

כלה דהילכתא כוותי' דרבא לגבי ר"פ עיי"ש. ובשבת (סו"פ תולין קמ"א ע"א) בפלוגתא דרבא ור"פ התם פסקו הבה"ג והרי"ף והרמב"ם כרבא. וכן כתב הרמב"ן ז"ל במלחמות שם מטעם דר"פ לגבי רבא תלמיד היושב לפני רבו הוה. ואין הלכה כתלמיד במקום הרב עיי"ש. והרז"ה והרא"ש ז"ל פסקו שם כר"פ משום דבתרא הוא. וכ"כ הרשב"א והר"ן ז"ל שם עיי"ש בדבריהם. ובפ"ק דמו"ק (ד"י ע"ב) דאיפליגו רבא ור"פ בתמרי תחלני דאמר רבא מייצינהו אסור. ור"פ אמר כיון דמתלעי כפרקמטיא האבד דמי ושרי. ופסקו כל הפוסקים שם הלכה כר"פ. מיהו בקצת ספרים הגירסא שם רבה במקום רבא. ועי' מש"כ בד"ס שם בזה. ולפמש"כ הרשב"א והביאו הר"ן בשבת שם על דברי הרמב"ן ז"ל שכתב דאין הלכה כר"פ לגבי רבא משום דאין הלכה כתלמיד נגד הרב. וכתבו הם ז"ל שם וז"ל דודאי היכא דהתלמיד יושב לפני רבו ומדבר עמו פה אל פה. אמרינן אין הלכה כתלמיד במקום הרב. אבל כשנחלק עמו כשני חולקים דעלמא. כיון דבתרא הוא הלכה כתלמיד עיי"ש. א"כ לפ"ז אפי' להסוברים בעלמא דאין הלכה כר"פ לגבי דרבא. מ"מ הכא בסוגיא דיומא דאמרינן א"ל ר"פ וכו'. א"כ דיבר ר"פ עם רבא פה אל פה. והו"ל תלמיד היושב לפני רבו. אית לן למימר דלכ"ע אין הלכה כר"פ לגבי רבא. משום דאין הלכה כתלמיד במקום הרב. ולקצת ספרים דגרסי בסוגיא דיומא שם רבינא במקום רבא כמש"כ בד"ס שם עיי"ש. והיא ג"כ גירסת הערוך (ערך גווייי') עיי"ש. א"כ ודאי הילכתא כרבינא לגבי ר"פ דבתרא הוא לגבי'. דאפי' לגבי רב אשי דעת הרבה ראשונים ז"ל דהלכה כרבינא. וכ"ש לגבי ר"פ:

ומבואר מכל זה דיש לנו כמה צדדים להכריע כאן הלכה כרבא לגבי ר"פ דטומאת גווייי' דאורייתא. דלדעת רבינו נטרונאי גאון ז"ל ורבינו תם והרמב"ן ז"ל וספר התרומה והסמ"ג הילכתא כרבא לגבי ר"פ. ואפי' לדעת הסוברים בעלמא דהלכה כר"פ לגבי רבא. מ"מ לפי סברת הרשב"א והר"ן ז"ל. הכא אית לן לומר דהלכה כרבא. משום דהו"ל כתלמיד היושב לפני רבו דלית הילכתא כוותי' במקום הרב. וגם אית דגרסי רבינא במקום רבא. דלפ"ז ודאי לית הילכתא כר"פ:

ואמנם בר מכל זה יש מקום לדון ולומר דגם ר"פ לא פליג עלי' דרבא בהא. דגם ר"פ מודה לרבא בעיקר מילתא דפסול גווייי' ע"י אכילת אוכלין טמאים להיות אסור באכילת תרומה וקדשים. הוא מדאורייתא. וזה ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ג דכריתות י"ג ע"א) אמר רבנאי אמר שמואל בחלבים ובנבלה עד שישהא מתחילה ועד סוף בכדי אכילת פרס. אוכלין טמאים שקצים ורמשים ומשקין אפי' כל היום כולו בכדי אכילת פרס. ואמרינן עלה מאי קאמר. ואמר ר"פ ה"ק אפי' כל היום כולו. והוא שאכל כזית בכדי

אכילת פרס. ואמרינן מיתיבי כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגוויי' בכחצי פרס בכדי אכילת פרס. כיצד אכל וחזר ואכל אם יש מתחילת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה בכדי אכילת פרס מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין וכו'. תיובתא דרבנאי תיובתא עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה טובא לפי מה שנתבאר דבפסול גוויי' לענין ליאסר באכילת תרומה וקדשים. איכא פלוגתא אי הוי דאורייתא או מדרבנן. אבל לענין לטמא תרומה וקדשים במגעו כ"ע מודים דאינו אלא מדרבנן מגזירת י"ח דבר. א"כ מאי תיובתא איכא מההיא ברייתא לשמואל. ודילמא מאי דאמר שמואל דכל כזית וכזית בכדי אכילת פרס מצטרף. היינו לענין להיות אסור באכילת תרומה וקדשים. וס"ל לשמואל דלענין זה פסול גוויי' דאורייתא כרבא. ולהכי קאמר דכל שאכל כל זית וזית שבו בכדי אכילת פרס מצטרפין. ואפי' כל היום כולו. שכך הוא דינו לענין פסול גוויי' לאכילת תרומה וקדשים מדאורייתא. וככל איסורי אכילה שבתורה ששיעורן כזית בכדי אכילת פרס. אבל ברייתא דקתני דמתחילת אכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה בעינן שיצטרפו בכדי אכילת פרס. היינו לענין טומאה. לטמא במגעו תרומה וקדשים מדרבנן. דלענין זה כיון שאינו אלא מדרבנן הקילו בו. וכדאמרינן (בפרק בתרא דיומא שם) הנח לטומאת גויי' דרבנן. אמנם נראה דודאי אין הכי נמי דברייתא שפיר מיתוקמא לענין טומאתו מדרבנן. ואין לנו ראי' מהך ברייתא דבעינן מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה בכדי אכילת פרס. אלא לענין טומאתו במגעו שאינו אלא מדרבנן בעלמא מגזירת י"ח דבר. ולהכי הקילו בו כולי האי דלא מטמא אלא אם אכל חצי פרס בכדי אכילת פרס. אבל לענין פסול גוויי' להיות אסור באכילת תרומה וקדשים מדאורייתא. ודאי מסתברא כשמואל ששיעורו כבכל התורה כל כזית שבו בכדי אכילת פרס. ואע"ג דברייתא נקיטא לישנא דפסול גוויי'. אפשר דלאו דוקא. ולענין טומאת גוויי' הוא דמיירי. וכן משמע בהדיא בעיקר הך ברייתא. שהיא שנויה בתוספתא (סוף מקואות). דקתני בסיפא דההיא. אכל פחות מכשיעור וירד וטבל באמצע טמא עיי"ש. וכן קתני התם בסיפא גבי משקין עיי"ש. הרי דלענין טומאה הוא דמיירי. דאל"כ פסול הו"ל לומר. וכיו"ב אשכחן (סוף פ"ד דמעילה י"ז ע"ב) דאע"ג דסתים ותני במתניתין דהתם הפיגול והנותר אין מצטרפין זה עם זה. מ"מ אמרינן עלה בגמרא שם אר"י א"ש לא שנו אלא לטומאת הידים דמדרבנן היא. אבל לענין אכילה מצטרפין עיי"ש. וא"כ גם כאן ודאי הוה מצי לשנויי הכי. אלא דמדמפליג שמואל בין חלבים ונבלות לאוכלים טמאים. משמע דבאוכלים טמאים גופייהו ליכא לפלוגי מידי. ובכל ענין לא משערינן אלא כל כזית בכדי אכילת פרס.

ואפי' לענין טומאת הגוף הכי ס"ל. ועל זה שפיר פריך מברייתא. דעכ"פ מתבאר מינה דלענין טומאת הגוף לא בעינן טפי מחצי פרס בכדי אכילת פרס:

איברא דלפי שיטת ר"ת (בפ"ק דשבת י"ד ע"א) ובסוגיא דיומא שם ובכמה דוכתי בתוס'. דשתי גזירות הוו. דמעיקרא גזרו באכילת פרס דנפסל גופו מלאכול בתרומה. אבל מותר ליגע. ולבסוף גזרו בשמונה עשרה דבר. דבאכילת אוכלין טמאים אפי' כביצה מטמא במגעו תרומה וקדשים. והכריח כן מדאמרינן (בפ"ק דשבת שם) דטעמא דטומאת גוויי'. משום דזימנין דאכיל אוכלין טמאים ושדי משקין דתרומה לפומי' ומטמא להו. וא"כ בכביצה נמי ליפסל גופי'. כיון דאית בהן שיעור לטמא טומאת אוכלין. ולזה העלה דודאי אין ה"נ דבגזירת י"ח דבר גזרו ליפסל אפי' באכילת אוכלין טמאים כביצה. ולא אמרו שיעור חצי פרס אלא בגזירה קדמונית. שלא היתה אלא לפסול גופו לאכילת תרומה וקדשים מטעם שכתבו התוס' שם בשם ר"ת ז"ל עיי"ש. והשתא לפי שיטה זו עכצ"ל דהך ברייתא בסוגיין דכריתות שם דמותיב מינה לשמואל לענין פסול גוויי' לאכילת תרומה הוא דמיירי. ועל גזירה הראשונה הוא דקאי. דהרי לענין טומאה לטמא תרומה במגעו לא בעינן אלא כביצה. דהיינו גזירת י"ח דבר. וא"כ אין מקום קושיא כלל בסוגיין דכריתות. דכולה סוגיא ע"כ אזלא לגזירה קדמונית דלא גזרו אלא בפסול הגוף ובכחצי פרס. וגם ברייתא עלה קאי ולא לענין טומאתו במגעו. מדקתני בה שיעור חצי פרס. אלא דעיקר שיטת ר"ת ז"ל בזה תמוה טובא. דלא אשכחן שום רמז לזה כלל בשום דוכתא. לא לעיקר גזירה הקדמונית ולא לטעמה שכתב ר"ת ז"ל. ופשטא דסוגיא דגמרא בכל דוכתא לא משמע הכי כלל. ור"ת ז"ל הוצרך לידחק הרבה לקיים שיטתו. ובתוס' (סוטה פרק כשם ל' ע"א) בד"ה הא אייתינא וכו'. מבואר שהוצרך לידחק ולומר דכמה גזירות היו עיי"ש. וכבר גמגם בשיטתו תלמידו של ר"ת ז"ל המסדר ספרו הישר בסוף (סי' קע"ב) עיי"ש. וגם דעת רש"י (בפ"ב דחולין שם) ובשאר דוכתי אינה כן. כמש"כ התוס' בסוטה שם. וכן דעת הריב"א ז"ל שהביאו התוס' שם. וכן דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות טומאת אוכלין. ובפ"ח מהלכות אבות הטומאה) וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. וכולם ס"ל דליכא בזה שום שיעור אחר אלא בכחצי פרס ולעולם לא גזרו בפחות משיעור זה. ומדברי ר"ת ז"ל גופי' מתבאר דודאי לא משום קושית הריב"א ז"ל (בסוגיא דפ"ק דשבת שם) לבד הוכרח לחדש שיטתו זו. דשפיר אפשר לתרץ קושיא זו כמו שתי' הריב"א ז"ל. אלא עיקר מה שהכריחו לזה היינו סוגיא דפרק בתרא דיומא דבעינן למימר דטומאת גוויי' דאורייתא היא. ודרשא דלא תטמאו בהם וגו' דרשא גמורה היא. נראה מזה דחצי פרס גזירה קדמונית קודם י"ח דבר הרבה היתה. ולהכי הוה ס"ד לומר דמדאורייתא היא.

ועוד היכי טעה מעיקרא לומר דפסול גוויי' מדאורייתא. והא י"ח דבר ידועים לכל ופשט איסורם בכל העולם. כדאיתא בפרק אין מעמידין. ועוד דא"כ חסר להו מי"ח דבר. ולזה הוא שהוכרח ר"ת ז"ל לחדש שיטתו זו. וכן מבואר בתוס' ישנים ביומא שם ומדברי ר"ת ז"ל בספר הישר שם ושאר דוכתי דזה הוא עיקר יסודו ומקורו:

אבל לפי מה שביארנו נראה לומר דרבא דפריך התם כזית בכדי אכילת פרס וחצי פרס בכדי אכילת פרס. הוה ס"ד דאפי' בפסול הגוף לאכילת תרומה וקדשים אמרינן דשיעורו חצי פרס בכדי אכילת פרס. אע"ג דלענין זה פסול גוויי' מדאורייתא הוא. ויש בו לאו דלא תטמאו בהם. וכדמשמע לכאורה פשטא דברייתא דמותיב מינה לשמואל בסוגיין דכריתות שם. והשיב לו ר"פ הנח לטומאת גוויי' דלאו דאורייתא היא. כלומר דההיא ברייתא לא מיתוקמא אלא לענין טומאת גוויי'. דהיינו לענין לטמא במגעו תרומה וקדשים. דזה אינו אלא מדרבנן מגזירות י"ח דבר. ודוקא לענין זה הוא דאיתותב שמואל מהך ברייתא. אבל לענין פסול גוויי' לאכילת תרומה וקדשים דהוא מדאורייתא. לא איתותב. ושיעורו הוא כל כזית וכזית שבו בכדי אכילת פרס. כדקאמר שמואל. וא"כ אין מקום להקשות אלא מטומאת גוויי'. דשיעורה חצי פרס בכדי אכילת פרס. וזה לא קשה. דמשום דלאו דאורייתא היא הקילו בה. ונמצא לפ"ז דבין לרבא ובין לר"פ פסול גוויי' דאורייתא וטומאת גוויי' לאו דאורייתא אלא מגזירת י"ח דבר. אלא דהוה ס"ד דרבא דגם פסול גוויי' שיעורו חצי פרס בכדי אכילת פרס. והשיב לו ר"פ דאין שיעור זה אלא בטומאת גוויי' דלאו דאורייתא היא. ועל זה פריך מדאמר ר"פ גופי' ולא תטמאו בהם וגו' מכאן לטומאת גוויי' דאורייתא. ובודאי אין הכי נמי דהוה מצי להקשות אאידך מימרא דר"פ בלא"ה. דהא ודאי טומאת גוויי' דרבנן מגזירות י"ח דבר. אלא דלא קאי הכא בההיא דאידך דר"פ ולא אתי אלא למיפרך מדר"פ גופי' אדר"פ דהכא דקאמר בהדיא איהו גופי' דטומאת גוויי' לאו דאורייתא. ומשני לי' דודאי אינה אלא מדרבנן גם לאידך דר"פ. וקרא אסמכתא בעלמא הוא ועיקר קרא לא אתי אלא לפסול גוויי' דודאי מדאורייתא הוא. ודרך אסמכתא נקט בלישני' טומאת גוויי' שאינו אלא מדרבנן. ובהכי ניחא מאי דקמשני מדרבנן. וקרא אסמכתא בעלמא. וזה קשה דהרי ר"פ קאמר בהדיא מכאן לטומאת גווייה דאורייתא. ונהי דקרא דנקט י"ל דאסמכתא בעלמא הוא. אבל למאי דקאמר טומאת גוויי' דאורייתא מאי איכא למימר. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דמשום דטומאת גוויי' כוללת ג"כ פסול גוויי'. אלא דמלבד פסול גוויי' דמדאורייתא לענין שאסור באכילת תרומה וקדשים. הוסיפו מדרבנן טומאת גוויי' לענין שיטמא תרומה וקדשים במגעו. לכן שפיר קאמר מכאן לטומאת גוויי' דאורייתא כלומר שעיקרו דאורייתא. ובהכי ניחא

מה שנדחק רש"י ז"ל לפרש עיקר קרא למאי אתי. וכתב דאתי למאי דדרשינן סו"פ אמר להם הממונה עיי"ש. אבל כפי הנראה ההיא דהתם נמי לאו דרשא גמורה היא עיי"ש היטב. אבל לפמש"כ ניחא בפשיטות דעיקר קרא ודאי איצטריך להך מילתא גופא דפסול גוויי'. ולא קאמר דמדרבנן אלא לענין טומאת גוויי' דוקא. ובהכי ניחא נמי דהרי ברייתא ערוכה היא בספרא (סוף פרשת שמיני) דקתני התם יכול לא יהיו פוסלים את הגוויי' ת"ל ונטמתם בם עיי"ש. הרי דהך דרשא דר"פ מבואר בברייתא. ולפמש"כ ניחא שפיר דבספרא נקט עיקר דרשא דקרא מדאורייתא. דהיינו לענין פסול גוויי' לאכילת תרומה וקדשים. אבל ר"פ מסמיך אהך קרא נמי טומאת גוויי'. וקאמר מכאן לטומאת גוויי' דאורייתא. וזה אינו אלא אסמכתא בעלמא. וכדמסקינן בסוגיין דיומא. ומילתא אחריתא היא. ועפ"ז ממילא מיתרצא שפיר קושית ר"ת ז"ל בסוגיין דיומא ונתבאר לנו ע"פ זה דלכ"ע. דהיינו בין לרבא ובין לר"פ. פסול גוויי' היא דאורייתא אבל טומאת גוויי' מדרבנן. וא"כ לדעת רש"י (בפ"ב דחולין) וסייעתו ז"ל דאיכא איסורא שלא לפסול גוויי'. לכ"ע יש בה לאו דאורייתא מקרא דולא תטמאו בהם וגו'. ואף דמדברי רש"י גופי' שם משמע דלא ס"ל הכי. אלא ס"ל דרבא ור"פ איפליגו בהכי עיי"ש. מ"מ עיקר הדברים מצד עצמן נכונים. ויש מקום לפרש כן לדעת שאר ראשונים ז"ל. וכמו שיתבאר לפנינו:

וראיתי להערוך (בערך גוויי') שכתב וז"ל כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגוויי' בכחצי פרס בכדי אכילת פרס וכו'. לפסול את הגוויי' שהאוכל כשיעור הזה אוכלין טמאים נפסל גופו מלאכול בתרומה עד שיטבול. ויש שפירשו שאם נגע בה פסולה. והוא ששנינו כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגוויי' בכחצי פרס וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו מתמיהים מאוד לכאורה הנך שני המפרשים במאי פליגי. ולענין מאי חלקן לשני פירושים. והא ודאי שניהם אמת דהאוכל כחצי פרס אוכלין טמאים נפסל גופו מלאכול בתרומה. וגם אם נגע בתרומה נפסלה במגעו. כמפורש (בפ"ג דטהרות) במתניתין בהדיא. ובפ"ק דשבת שם ובשאר דוכתי. ואין שום חולק בדבר. וקצת הי' אפשר לומר דשני פי' אלו חלוקים במחלוקת רבינו תם ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. דלפי' הראשון ס"ל כפי' ר"ת דשתי גזירות היו. דגזירה הראשונה שיהא גופו פסול באכילת חצי פרס לאכילת תרומה וכ"ש לקדשים. אבל מגעו טהור. וגזירה שני' שנגזרה בי"ח דבר שיהא מטמא תרומה במגעו באכילת אוכלין טמאים כביצה. ולזה מפרש דמאי דקתני חצי פרס לפסול את הגויי' היינו לענין שנפסל גופו מלאכול בתרומה עד שיטבול וכוונתו בזה לאפוקי לענין לטמא תרומה במגעו. דהיינו לגזירה שני'. דאין שיעורו אלא בכביצה. ולא צריך חצי פרס. ולהמפרש השני ס"ל כדעת החולקים על דעת ר"ת. וס"ל דגם לענין לטמא

תרומה במגעו שיעורו בכחצי פרס. וכדעת רש"י והרמב"ם ז"ל וסייעתם. ולהכי מפרש דמאי דתנן כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגוויי' בכחצי פרס. היינו ג"כ לפסול את התרומה במגעו. אבל לא משמע כן מלשון הערוך כלל. והעיקר חסר בדבריו. דהרי לדעת ר"ת ז"ל לא נאמר שיעור חצי פרס אלא לגזירה הראשונה. אבל לגזירה שני' ליכא כלל שיעור חצי פרס. אלא כל שאכל כביצה אוכלין טמאין נפסל גופו וגם מטמא תרומה במגעו. ומכל זה אין רמז כלל בדברי הערוך לפי' הראשון. וגם מהמפרש השני לא משמע מלשונו דאתי לאפוקי משיטה זו של ר"ת ז"ל. וא"כ דברי הערוך אלו תמוהים ואין להם ביאור. עוד ראיתי בערוך שם שהביא סוגיא דפרק בתרא דיומא שם. וכתב וז"ל א"ל ר"פ הנח לטומאת גוויי' דלאו דאורייתא. פי' פרס חצי חלה שהוא כל האוכלין מצטרפין לפסול הגוויי' בכחצי פרס. כלומר אם אכל מעט לחם טמא ומעט בשר טמא אם יש בשניהם שיעור חצי פרס. נטמא גופו מלאכול בתרומה וזו היא טומאת גוויי'. ועל זה התקיף רבינא. אם שהה מתחילת אכילת נותר או פיגול שאיסורו בכזית. ואכל מעט מעט עד שהשלימו לכזית בשיעור פרס נצטרפו כל האכילות וחייב. ואם שהה יותר מזה אין מצטרפין אלא בטל המעט במיעוטו. ואכילת אוכלין טמאין חצי פרס מעט מעט כשיעור שהיית אכילת פרס מצטרפין ונטמא הגוף ואם שהה שיעור יותר מזה בטלו האוכלין. ובשיעור אחד לכזית שיעור אחד לחצי פרס. ופריק להר"פ הנח לטומאת גווייות דמדרבנן הוא. לפיכך מקילינן בה. זה פי' רבינו חננאל ז"ל. ורבינו נסים זצ"ל פי' טומאת גוויות לאו דאורייתא מי שאכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין שפוסל את התרומה. ומי"ח דברים שגזרו בו ביום הוא. דתנן ואלו פוסלין את התרומה האוכל אוכל ראשון ואוכל שני. והשותה משקין טמאין וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם כאן דברי הערוך הם כספר החתום. ואינו מובן כלל לכאורה במה נחלקו ר"ח ור"נ ז"ל. דהרי ודאי פשיטא דגם לר"ח ז"ל בכחצי פרס אוכלין טמאין שאכל נטמא גופו ופוסל תרומה במגעו כמפורש במשנה דטהרות שם ובסוגיא דפ"ק דשבת שם ובשאר דוכתי. וגם מאי ענין זה לפשט הסוגיא דיומא שם. וכפי הנראה ברור שני המפרשים שהביא הערוך לעיל. הם הם ר"ח והר"ן ז"ל שהביאם כאן בפירוש. ותרווייהו לטעמייהו אזלי. דגם שם לפי' הר"ח ז"ל לא קאי אלא על פסול גוויי' מלאכול בתרומה. והוא הפירוש הראשון. והפירוש השני הוא לר"נ ז"ל שמפרש גם שם כמו כאן לענין לטמא תרומה במגעו. אבל בין כאן ובין שם הדבר תמוה במאי פליגי. ומאי איכא בינייהו:

אבל הוא הדבר אשר דברנו. דבתחילה קאי הערוך על הברייתא שהביא בראש דבריו. דקתני כל האוכלין מצטרפין לפסול את הגוויי' בכחצי פרס בכדי אכילת פרס וכו'.

והיא הברייתא דמותבינן מינה בסוגיא דכריתות לשמואל. ומפרש הר"ח ז"ל כפשטה. דמיירי לענין פסול גוויי לאכילת תרומה. ואיתותב שמואל לגמרי וזה כדעת הרמב"ם (בפ"ד מהלכות טומאת אוכלין. ובפ"ח מהלכות אבות הטומאה) עיי"ש. וכן דעת רש"י ותוס' בכמה דוכתי. אבל רבינו נסים ז"ל מוקי לה דוקא לענין לטמא תרומה במגעו. שהוא מדרבנן מגזירת י"ח דברים שגזרו בו ביום. אבל לענין פסול גוויי לאכילת תרומה לא איתותב שמואל. וקאי למסקנא דכל כזית וכזית משערינן בכדי אכילת פרס. והיינו משום דדוקא לענין לפסול תרומה במגעו דמדרבנן. מקילינן בי' דכל ששהה יותר מכדי אכילת פרס מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה אינה מצטרפת. אבל לענין פסול גוויי לאכילת תרומה דמדאורייתא הוא. משערינן כבכל התורה כל כזית בכדי אכילת פרס. ועפ"ז אזלו ג"כ לשיטתייהו בסוגיא דפרק בתרא דיומא דלר"ח ז"ל הא דקאמר ר"פ הנח לטומאת גוויי דלאו דאורייתא. קאי נמי על פסול גוויי לענין שנפסל מאכילת תרומה. דס"ל דלר"פ גם לענין זה לאו דאורייתא הוא. ושיעורו מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס. אבל רבינו נסים ז"ל לטעמי' אזיל. וס"ל דרק לענין לפסול תרומה במגעו הוא לאו דאורייתא. אלא מדרבנן מגזירת י"ח דברים. ודוקא לענין זה הוא דאתותב שמואל בסוגיא דכריתות שם. אבל לענין פסול גוויי לאכילת תרומה. דאורייתא הוא. והלכה כשמואל דכל כזית בכדי אכילת פרס משערינן וס"ל ככל מה שביארנו לעיל בסוגיא דכריתות ויומא שם. וזו מחלוקת גדולה ונפק"מ טובא בין פי' ר"ח ז"ל לפי' הר"ן ז"ל. ומ"מ לענין דינא אפשר דגם להר"ח ז"ל קיי"ל דטומאת גוויי דאורייתא משום דהלכה כרבא. או רבינא לגירסת הערוך. כמו שביארנו לעיל. אבל לרבינו נסים גאון ז"ל אפי' לר"פ פסול גוויי לאכילת תרומה מדאורייתא הוא. ולפ"ז למה שסיים שם בערוך. וכנראה הוא מלשון רבינו נסים. וז"ל ושניא מטומאה דאורייתא. דאילו טומאה דאורייתא טמא לתרומה טומאת ערב ובעי הערב שמש. והאי כיון דטבל טהור. ולא בעי הערב שמש. דתניא בסיפרא אין האוכל אוכלין טמאין ולא השותה משקין טמאין טמא טומאת ערב עכ"ל עיי"ש. נראה דלא מהניא טבילה בלא הערב שמש אלא לענין שלא לטמא תרומה במגעו דמדרבנן. אבל לענין להתירו לאכול תרומה. כיון דמדאורייתא הוא. לא סגי לי' בלא הערב שמש. אלא שנראה דלענין פסיל גופו מאכילת תרומה. כיון דמה"ת טהור הוא לגמרי אלא דמיתסר באכילה. לאו בר טבילה הוא כלל מה"ת אלא בעיכול הדבר תלוי. ואם טעון טבילה אינו אלא מדרבנן. ולא בעי הערב שמש. ועיקר דברי רבינו נסים אלו צ"ע. דלמה לו להביא מן הספרא. והרי

משנה ערוכה היא (בפ"א דטהרות מ"ג ופי"א דפרה מ"ה) עיי"ש. ועי' בספר המפתח לרבינו נסים ז"ל (בעירובין פרק חלון) עיש"ה ואכמ"ל בזה:

ומ"מ נתבאר דשיטתנו היא שיטת רבינו נסים גאון ז"ל. והנה מדתנן (ריש פ"ב דמקואות) טמא שירד לטבול ספק טבל ספק לא טבל. ואפי' טבל ספק טבל בארבעים סאה וכו' ספיקו טמא. בד"א בטומאה חמורה. אבל בטומאה קלה כגון שאכל אוכלין טמאים ושתה משקין טמאים וכו' וירד לטבול. ספק טבל וכו' ואפי' טבל ספק טבל בארבעים סאה וכו' ספיקו טהור עיי"ש. ליכא קושיא לשיטה זו. משום דהתם לענין טומאת גוויי' לטמא תרומה במגעו הוא דמיירי. והא ודאי אינה אלא מדרבנן בעלמא מגזירת י"ח דבר כמו שנתבאר. ולהכי קרי לה טומאה קלה ואזיל בספיקה לקולא. אלא דקשה לכאורה מדאמרינן בירושלמי (סוף דמאי) בשתי חביות של יין שאחת מהן טמאה ולא נודע איזו מהן. ופליגי התם רבי ורשב"א. דרבי אמר שותה מזו וטובל ושותה מזו וטובל. כלומר אפי' לא שתה אלא מאחת טעון טבילה לאכול בתרומה וקדשים. ורשב"א אמר אינו טובל אלא בסוף. כלומר שאינו טעון טבילה אלא אם שתה משתיהן. דממנ"פ ודאי שתה משקין טמאין ונפסל מלאכול תרומה בלא טבילה. אבל אם לא שתה אלא מאחת דספיקא הוא. לא בעי טבילה. ואמרינן עלה בירושלמי שם הכל מודים בשותה משקין טמאים שהוא אסור לאכול אפי' ספק תרומה. ספק משקין כל עמא מודין שהוא מותר לאכול אפי' תרומה ודאי. אלא כן אנן קיימין וכו' עיי"ש. הרי להדיא דאפי' לענין פסול גוויי' לאכילת תרומה קאמר דלכ"ע ספיקו להקל. ומתבאר לכאורה מזה דגם לענין זה אין פסול גוויי' אלא מדרבנן. ולכאורה בלא"ה קשה מגופא דברייתא דקאמר רבי שותה מזו וטובל וכו'. ואם איתא דאיכא איסורא באכילת אוכלין טמאין. כיון דרבי מחמיר להצריך טבילה על שתיית משקין ספק טמאים היכי שרי לשתותן לכתחילה. והרי לפמש"כ ספיקא דאיסורא דאורייתא הוא. מיהו לזה אפשר לומר דמאי דקתני שותה מזו וטובל. לא שיהא רשאי לשתות לכתחילה דודאי לכתחילה אסור מספק. אלא אם שותה טובל הוא דקאמר דהיינו בדיעבד. אבל הא ודאי קשה לכאורה דאם איתא דפסול גוויי' לאכילת תרומה לכ"ע דאורייתא. היכי קאמר דספק משקין לכ"ע מותר לאכול אפי' תרומה ודאי. והא ספיקא דאורייתא הוא. ומיהו לפמשכ"ל דאע"ג דפסול גוויי' דאורייתא לענין איסור אכילת תרומה. מ"מ הטבילה אינה אלא מדבריהם. דרק בעיכול תליא מילתא א"כ אפשר לומר דלא קאמר בירושלמי דספק משקין כ"ע מודו דמותר לאכול אפי' ודאי תרומה. אלא שמותר בלא טבילה והיינו לאחר שיעור עיכול אלא שמחוסר טבילה. דבהכי הוא דמיירי התם. ולענין זה ודאי הו"ל רק ספיקא דרבנן ולקולא. ובהכי ניחא נמי מתניתין

דמקואות שהבאתי לעיל. דאפי' את"ל דמיירי נמי לענין פסול גוויי' לאכילת תרומה. מ"מ כיון דלענין ספק שבטבילה מיירי התם. הו"ל שפיר ספיקא דרבנן. ולהכי קרי לה טומאה קלה ואזיל בספיקה לקולא. אלא דאין דבר זה ברור אצלי וצ"ע בזה ואכמ"ל בזה:

אבל נראה דבלא"ה לא לבד דליכא קושיא משם. אלא אדרבה משם יש להביא ראי' לשיטתנו זו. דהרי מדקאמר התם דהכל מודים בשות' משקין טמאין שהוא אסור לאכול אפי' ספק תרומה. מתבאר דחשיב לי' ספיקא דאורייתא דלהכי פשיטא לי' דאפי' בספק תרומה אסור. ומאי דקאמר דאם שתה ספק משקין כ"ע מודים שהוא מותר לאכול אפי' ודאי תרומה. נראה דהיינו משום דס"ל דאית לן לאוקמי' בחזקת היתר לתרומה. ולא פסלינן לי' בספק משקין מספק. אע"ג דפסול גוויי' לאכילת תרומה מדאורייתא הוא. אבל שתה ודאי משקין טמאין אסור אפי' בספק תרומה משום דליכא חזקת היתר. וספיקא דאורייתא לחומרא. וא"כ משם ראי' לשיטתנו. ואין לדחות עפמש"כ הש"ך (ביו"ד סי' ק"י) בכללי ס"ס (סי' י"ט). דאין זה ענין לכאן. דכיון דהאי גברא כהן הוא ומותר אפי' בודאי קודם שנפסל ע"י משקין טמאים. א"כ לגבי דידי' ליכא שום נפק"מ במה שהוא ספק תרומה. אלא עכשיו כששתה משקין טמאים שאנו דנין אם תרומה היא ואסור לאכלה. או תולין היא ושרי. וא"כ אם איתא דלא מיתסר אלא מדרבנן הו"ל לומר ספיקא דרבנן לקולא. משא"כ התם דכיון דכבר נאסר מספק דאורייתא הו"ל כאיסור ודאי ואינו ניתר שוב אח"כ משום שנעשה ספק דרבנן. ועי' שה"מ (הלכות מקואות כלל ששי) ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דאין משם ראי' לסתור. ועי' בפסחים (פרק כיצד צולין פ"ב ע"ב) דאמרינן איצטריך סד"א כל פסולי דקדש כגון לן דמה ונשפך דמה ויצא דמה וכו' דבשריפה דליתנהו בחולין. אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעביד בי' עובדין דחול אימא לא תיבעי שריפה. ותיסגי לי' בקבורה קמ"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה איזה פסול איכא בחולין בנטמא. ובפי' רש"י שם (בד"ה קק"ל) נראה דס"ל דלתרומה ולמעשר קרי חולין עיי"ש. אבל הוא דחוק טובא. דתרומה ומע"ש נמי קודש קרינהו רחמנא ולא שייך משום זה לומר דאיתעביד בי' עובדין דחול. וגם קשה מאוד לומר דלתרומה ומע"ש קרי להו חולין סתם. אבל לפמש"כ הדברים כפשטן. דחולין גמורין נמי נפסלין בטומאה מאכילה לטהורים. משום דפסול גוויי' לאכילת תרומה דאורייתא הוא. וא"כ אסור מדאורייתא לאכלן בימי טהרה מקרא דולא תטמאו בהם. וזו ראי' נכונה לשיטתנו:

והנה בפ"ג דכריתות (י"ב ע"ב) תנן אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאים שתה רביעית יין ונכנס למקדש ושהה כדי אכילת פרס חייב. ופירש"י וז"ל אכל אוכלין טמאים

נפסל גופו מן התרומה אם אכל חצי פרס וכו'. נכנס למקדש ארביעית יין קא מהדר. דמשום אוכלין טמאים לא מיחייב אביאת מקדש עכ"ל. וכן פירשו הרמב"ם והרע"ב ז"ל בפי' המשנה שם עיי"ש. אבל ראיתי בש"מ שם בשם ר"ג מאור הגולה ז"ל שפירש בדרך אחר. וז"ל אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאים באוכלין שהן אב הטומאה קמיירי. דנגעי במת. והיכא אשכחן דאוכלין הוו אב הטומאה. כדאמר בפרק אור ארבעה עשר. ובהנהו חייב כרת כשאכלן ונכנס למקדש. אבל באוכלין טמאים בטומאה דרבנן לא הוי חייב כרת. אלא לאו בעלמא עכ"ל רגמ"ה ז"ל. הרי דלפירושו מתניתין כפשוטה. דנכנס למקדש חייב דקתני קאי גם על אכל אוכלין טמאים. ובאמת דפירש"י והרמב"ם והרע"ב ז"ל אי אפשר להעמידו בלשון המשנה. דלפירושם אוכלין ומשקין טמאים נקטינהו תנא דמתני' בכדי. ולא נתבאר כלל למאי הילכתא תנינהו במתניתין. ויותר הי' מקום לפרש כדפירשו התוס' שהביא בש"מ שם. וכן הוא בתוס' יומא (מ"ח ע"ב) בד"ה מדפסול וכו' דחייב קאי נמי על אכל אוכלין טמאין. ולומר דחייב מכת מרדות מדרבנן. ולצדדין קתני דבשתה רביעית יין חייב כרת ומלקות. ובאוכלין ומשקין טמאין חייב מכת מרדות מדבריהם עיי"ש. ולפי הנראה דגם הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול ס"ל כפירוש התוס'. וחזר בו ממה שפירש בפיה"מ. מדכתב (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש הלכה י"ח) דהאוכל אוכלין טמאים או הטמא בשאר הטומאות ונכנס למקדש חייב מכת מרדות עיי"ש. ונושאי כליו לא הראו מקורו. אבל נראה שפירש משנתנו כפי' התוס'. ומקורו הוא ממשנתנו. אבל גם פי' זה ודאי דחוק טובא כמבואר. ובודאי דהפירוש המרווח והנכון בלשון המשנה אינו אלא פירושו של רגמ"ה זצ"ל. אלא דעיקר דבריו תמוהים מאוד. וכבר נזכר פירושו זה בדברי התוס' שהביא בש"מ שם ודחוהו. וז"ל ויש מפרשים דמיירי באוכלין טמאין שהן אב הטומאה. ולא נהירא. שהרי אמרינן כל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. ועוד דקאמר (בפרק כשם) מה לטבול יום שיש במינו אב הטומאה משא"כ בככר שני עכ"ל עיי"ש. וכן ראיתי להתוס' רי"ד ז"ל (בפסחים י"ז ע"א) שהביא פי' זה של הרגמ"ה ז"ל על מתניתין דכריתות שם בשם רבינו שלמה בן היתום ז"ל. וכתב עליו וז"ל ודבר זה לא יתכן. דאוכלין ומשקין וכלי חרס לעולם אין נעשין אב הטומאה. שכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. והכי תניא בסיפרא או נפש כי תגע בכל דבר טמא. ר"ע אומר יכול אפי' נגע באוכלין ומשקין ובכלי חרס יהא חייב. ת"ל בהמה מה בהמה מיוחדת שהיא אב הטומאה יצאו אלו שאינן אבות הטומאה עכ"ל עיי"ש. ושוב הביא שם פירש"י על משנה זו. וכתב דפי' זה הוא העיקר עיי"ש. והנה לפי מה שפירש"י (בפ"ק דפסחים שם) בד"ה רבינא אמר

וכו'. מבואר בסוגיא דהתם דאוכלין שנגעו במת נעשין אב הטומאה עיי"ש. ואין ספק דזו היא כוונת הרגמ"ה ורבינו שלמה בן היתום ז"ל במה שכתבו שם דבפרק אור ארבעה עשר אשכחן דאוכלין נעשין אב הטומאה שגם הם פירשו סוגיא דהתם כפירש"י ז"ל. וכבר הוקשו התוס' (בפסחים שם) לפירש"י מדקיי"ל דכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. ותירצו וז"ל ומיהו יש לומר דאין נעשה אב הטומאה. היינו דוקא לטמא אדם וכלים. אבל לאוכלין ומשקין נעשה אב הטומאה עכ"ל עיי"ש. וע"כ הרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל אין דעתם כן. אלא ס"ל דאוכלין נעשין אב הטומאה גמור כשאר אבות הטומאה. דאל"כ אין זה ענין למתניתין דכריתות שם. דהרי התם לענין טומאת אדם מיירי. אלא ודאי ס"ל דאין אב הטומאה לחצאין. ואם נעשה אב הטומאה לאוכלין ומשקין ודאי גם לטמא אדם נעשה אב הטומאה. וזו היא כוונתם במש"כ דבפ"ק דפסחים אשכחן דאוכלין נעשין אב הטומאה. וא"כ ודאי יפה תמהו הראשונים ז"ל על פירושם ודחוהו:

וגם עיקר דברי התוס' בפסחים שם צ"ע טובא. דמש"כ בקושייתם וז"ל והא קיי"ל בהמפלת דכל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה וכו' עכ"ל. והוא תמוה דלכאורה לא אשכחן הכי לא בפרק המפלת ולא בכל מס' נדה. וכבר ראיתי לאחד מהמפרשים שכתב דט"ס הוא בתוס'. וצ"ל כדמוכח בעירובין. ובאמת דגם בעירובין ליתא הכי. אלא רש"י פי' כן בסוף עירובין עיי"ש. אבל נראה דאין צריך להגיה ולשבש דברי התוס'. וכוונתם למה שאמרו (בפרק המפלת כ"ח ע"ב) מזכר ועד נקבה מי שיש לו טהרה במקוה. פרט לכלי חרס שאין לו טהרה במקוה. ועל זה הוקשה להם מסוגיא דסוף עירובין. דלפי גירסת רש"י שם מסקינן התם דכלי חרס לא משום דאין להם טהרה במקוה ממעטינן להו. אלא משום דאין נעשין אב הטומאה. ומהאי טעמא המכניס שרץ במקדש חייב לכ"ע. וכן הכריחו התוס' שם עיי"ש. וא"כ היכי קאמרינן בסוגיא דנדה שם לענין כלי חרס טעמא משום דאין להם טהרה במקוה. ולזה ס"ל להתוס' בפסחים שם דהכל אחד הוא. דמשום דאין להם טהרה במקוה אין נעשין אב הטומאה דכללא הוא דכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. וזהו פירוש סוגיא דנדה שם. ונמצא דאתי שפיר כמסקנא דעירובין שם. וזו היא הוכחת התוס' בפסחים שם. וזולת זה לא אשכחן הך כללא בשום דוכתא אחריתא. ובב"ק (כ"ה ע"ב) כתבו התוס' דהכי מוכח סוף עירובין. וכבר כתבתי דהתם ליתא להך מילתא. אלא דאמרינן התם דכלי חרס אינו נעשה אב הטומאה. ועל זה פירש"י דטעמא משום דאין לו טהרה במקוה עיי"ש. וזו היא כוונת התוס'. אבל אין מזה הכרח. דבאמת דרשת רש"י שם לא מצינו מקורה

בשום דוכתא. וכלי חרס אפשר דמטעמא אחרינא אמרינן דאינו נעשה אב הטומאה. ובירושלמי (פ"ק דפסחים) דרשינן לה מקרא אחרינא וכמש"כ רבינו נסים גאון ז"ל בספר המפתח סוף עירובין עיי"ש. וכבר הביא בש"מ בב"ק שם משם אחד מן הראשונים ז"ל שעמד בזה ודחה הך כללא. וכתב טעם אחר למאי דאין אוכלין נעשין אב הטומאה עיי"ש בדבריו:

וראיתי לרבינו תם ז"ל (בספר הישר סי' רצ"ו) שכתב וז"ל ועוד קשה מהא דאמרינן בחולין כיפת שאור שיחדה לישיבה מקבלת טומאה ונעשית אב הטומאה. ופרכינן התם והא אמרינן כל דבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. ומתרץ כששימש מעשה עץ שימש. אבל מ"מ שמעינן דאין אוכל נעשה אב הטומאה לא מדאורייתא ולא מדרבנן עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו אלו דהך כללא מבואר בהדיא בגמרא. אבל באמת בההיא סוגיא דחולין (והיא בפרק העור והרוטב (חולין קכ"ט ע"א)) לא נמצא כן כלל. ואינו נראה שתהא גירסא כזו לפני רבינו תם ז"ל שם. אלא בדרך פירוש הוא שכתב כן למאי דפרכינן התם מצינן לאוכלין שמטמאין טומאה חמורה עיי"ש. וס"ל לר"ת ז"ל דהפירכא היא משום דקיי"ל דכל שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה. ובלא"ה אין הלשון מדוקדק בספר הישר שם. דבאמת ליתא התם בגמרא שום פירכא כלל. וגם עיקר המימרא לא כך נאמרה. אלא הכי גרסינן התם. אמר אביי הרי אמרו כופת שאור שיחדה לישיבה בטלה. טומאתה לאו דאורייתא. דאי ס"ד דאורייתא מצינו לאוכלין שמטמאין טומאה חמורה עיי"ש. ועי' ג"כ שבת (פרק ר"ע פ"ד ע"א) ובתוס' שם בד"ה לאפוקי כ"ח עיי"ש היטב. ובתוס' הרא"ש (סוטה כ"ט ע"ב) ועכ"פ הך כללא לא אשכחן בשום דוכתא בהדיא. ולהכי הוצרכו התוס' בפסחים שם להוכיח כן מסוגיא דנדה שם על דרך שביארנו. ומ"מ עיקר הדבר ודאי מבואר בסוגיא דחולין ובספרא ובסוגיא דסוטה דאין אוכלין נעשין אב הטומאה. וא"כ דברי רגמ"ה ז"ל והר"ש בן היתום ז"ל תמוהים מאוד. וגם דברי רש"י ז"ל בפסחים שם תמוהים מאוד בזה. דמש"כ התוס' שם לחלק לדעתו דלא אמרינן דאין אוכלין נעשין אב הטומאה אלא לענין לטמא אדם וכלים. אבל נעשין אב הטומאה לגבי אוכלין ומשקין למנות מהן ראשון ושני. הוא דבר תמוה מאוד. ואף דמה שדחה סברתם הר"ב ט"א בחגיגה (כ"ג ע"א) ע"פ סוגיא דסוטה (כ"ט ע"ב). דפרכינן התם עלה דתנן התם בו ביום דרש ר"ע וכל כלי וגו' כל אשר בתוכו יטמא אינו אומר טמא אלא יטמא לימד על ככר שני שמטמא את השלישי. אמר ר"י מי יגלה עפר מעיניך ריב"ז שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא. והלא ר"ע תלמידך מביא לו מקרא מה"ת שהוא טמא וכו'.

ומאחר דאין לו למה טמא. ומשני אר"י א"ר מן התורה אין לו מדין ק"ו יש לו. ומה טבול יום שמותר בחולין פוסל בתרומה. ככר שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישי בתרומה. ומקשינן איכא למיפרך מה לטבול יום שכן אב הטומאה. ומשני תיתי מטבול יום דשרץ. ופרכינן תו מה לטבול יום דשרץ שכן במינו אב הטומאה. ומשני כלי חרש יוכיח וכו' עיי"ש. והשתא לסברת התוס' קשה מאי קאמר כלי חרש יוכיח. הא איכא למיפרך מה לכלי חרש שכן נעשה אב הטומאה במגע מת לגבי אוכלין ומשקין. ושוב ליכא למימר טבול יום יוכיח. אלא ודאי הך סברא ליתא דדבר שאין לו טהרה במקוה אינו נעשה אב הטומאה אפי' לגבי אוכלין ומשקין עיי"ש בדבריו. לדידי אי משום הא לא איריא ואפי' סרך קושיא ליכא מהתם לסברת התוס' אליבא דרש"י. משום דהדבר פשוט לענ"ד דלא הוה מצי למימר מה לכלי חרס שכן נעשה אב הטומאה לגבי אוכלין ומשקין. משום דאכתי איכא למימר כלי חרס שנטמא בשרץ יוכיח דאינו נעשה אב הטומאה. מה תאמר מה לכלי חרס הנטמא בשרץ שכן יש במינו אב הטומאה. הא ליתא שהרי גם ככר שני יש במינו אב הטומאה כשנטמא במת. דהו"ל אב הטומאה לגבי אוכלין ומשקין לשיטה זו דקיימינן בה. ואין כאן התחלת קושיא כלל:

אלא אי קשיא הא קשיא לסברא זו מהא דתנן (בפ"ה דזבין) ומייתינן לה בפ"ק דשבת (י"ג ע"ב) אלו פוסלין את התרומה האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני והשותה משקין טמאין וכו'. וכתבו בתוס' שם וז"ל אוכל ראשון ואוכל שני. אי תנן אוכל ראשון לחוד לא הוה ידעינן אוכל שני מיני'. ואי תני אוכל שני ה"א דאוכל ראשון טמויי נמי מטמא עכ"ל. ובתוס' ישנים שם הוסיפו עוד לעשות צריכותא בין אוכלין למשקין עיי"ש. והשתא אם איתא דאוכלין ומשקין הנוגעים במת נעשין אב הטומאה מיהת לגבי אוכלין ומשקין. למנות מהן ראשון ושני. א"כ ע"כ מדלא קתני נמי בהך מתניתין אוכל שהוא אב הטומאה. צ"ל דאין ה"נ דטמויי נמי מטמא. וא"כ קשה הא דתנן (בפ"ב דטהרות) ומייתי לה התם לקמן (י"ד ע"א) ר"א אומר האוכל אוכל ראשון ראשון. ואוכל אוכל שני שני. אוכל שלישי שלישי עיי"ש. ואמאי לא קתני נמי האוכל אוכל אב הטומאה הרי הוא אב הטומאה ורבי יהושע דקאמר התם האוכל אוכל ראשון ואוכל שני שני וכו' ומוקמינן התם מתניתין דזבין כוותי'. ומפרשי' התם טעמי' משום דזימנין דאכיל אוכלין טמאים ושקיל משקין טמאין ושדי לפומי' ופסיל להו ושותה משקין טמאין גזרו בהו רבנן משום דזימנין דשתה משקין טמאין ושקיל אוכלין דתרומה ושדי לפומי' ופסיל להו עיי"ש. והשתא הו"ל למיגזר נמי שיטמא תרומה משום דזימנין דאכיל או שתה אוכלין או משקין טמאין במגע המת. ושדי משקין או אוכלין דתרומה לפומי' ומטמא להו ונעשין ראשון

לטומאה. ואמאי לא תנן אלא דפוסל. והרי טמויי נמי מטמא. וכן לר"י אמאי לא קאמר אלא דנעשה שני. הו"ל למימר דראשון נמי הוי. מההוא טעמא גופי'. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דליכא אוכלין אב הטומאה כלל. דאפי' לגבי אוכלין ומשקין לית להו לעולם אלא דין ראשון אפי' כשנגעו במת. וכן קשה מדתנן (בפ"ק דפסחים י"ד ע"א) ר"ח סגה"כ אומר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה. אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו. הוסיף ר"ע ואמר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת אע"פ שמוסיפין טומאה על טמאתו. ופרכינן בגמרא אדר"ח סגה"כ מכדי בשר שנטמא בולד הטומאה מאי הוי שני. כי שריף לי' בהדי בשר שנטמא באב הטומאה. מאי הוי שני. שני ושני הוא. מאי מוסיף לו טומאה על טומאתו הוא. ומשני אמר רב יהודה הכא בולד ולד עסקינן דהו"ל שלישי. וקסבר שלישי מותר לעשותו שני. ושוב פרכינן אדר"ע מכדי שמן שנפסל בטבול יום מאי הוי שלישי. וכי מדליק לי' בנר שנטמא בטמא מת מאי הוי שני. מאי קמ"ל שלישי מותר לעשותו שני היינו הך. ומשני אר"י הכא בנר של מתכות עסקינן דרחמנא אמר בחלל חרב. חרב הרי הוא כחלל. והו"ל אב הטומאה. וקסבר שלישי מותר לעשותו ראשון. והנה לכאורה מזה ראי' לסברת התוס'. דאם איתא דאוכלין וכלי חרס אפי' נגעו במת אינן נעשין יותר מראשון אפי' לגבי אוכלין ומשקין. א"כ קשה למה לר"ע למינקט נר שנטמא בטמא מת. כדי לאשמעינן הך חידושא דשלישי מותר לעשותו ראשון. ותיפוק לי' דהך חידושא גופא איכא למשמע נמי מנר שנטמא במת עצמו. דאע"ג דהו"ל נר אבי אבות הטומאה כמת עצמו. משום דחרב הרי הוא כחלל. מ"מ השמן שנגע בו לא הו"ל אלא ראשון. וא"כ הו"ל שלישי נעשה ראשון. וכיו"ב יש לדקדק גם מדברי ר"ח סגה"כ דלמה לו לומר בשר שנטמא בולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה כדי לאשמעינן דשלישי מותר לעשותו שני. והרי הך מילתא גופא שפיר הוה מצי לאשמעינן נמי בבשר שנטמא בולד הטומאה עם בשר שנטמא במת. אם איתא דגם בשר הנטמא במת לא הוי טפי מראשון אפי' לגבי אוכלין ומשקין. אלא ודאי לכאורה מוכרח מזה דאוכלין וכלי חרס נהי דלא חשיבי אב הטומאה לטמא אדם וכלים. מ"מ נעשין מיהת אב הטומאה למנות מהן ראשון ושני באוכלין ומשקין. והילכך בדר"ח סגה"כ בשר שנגע במת הו"ל אב הטומאה. ונמצא עושה את השלישי ראשון. ואיהו לא ס"ל להקל כולי האי. ולהכי לא נקט אלא בשר שנטמא באב הטומאה. וכן ר"ע לא מצי למינקט אלא נר שנטמא בטמא מת. דאילו נטמא במת הו"ל שלישי נעשה אב הטומאה דגם ר"ע מודה דאסור. איברא דלאו ראי' היא. דאפשר דלהכי נקט ר"ח סגה"כ

אב הטומאה ור"ע טמא מת. משום דאי הוה נקט ר"ח סגה"כ מת ור"ע נמי נר שנטמא במת. הי' מקום לומר דבדוקא נקטי הכי. משום דיש בזה מעלה לגבי אוכלין ומשקין. וכסברת התוס' אליבא דרש"י. ואתי ר"ח סה"כ לאשמעינן דשלישי מותר לעשותו ראשון. ור"ע אשמעינן דשלישי מותר לעשותו אב הטומאה. ובאמת הא ליתא דודאי ליכא שום מעלה בהכי לגבי אוכלין ומשקין בין נגעו במת לנגעו בטמא מת. דלעולם אין בהן אלא ולד הטומאה. ולהכי הוא דנקטי רק אב הטומאה משום דזו היא מדרגתם האחרונה במעלות הטומאה. דאין בהם טומאה יותר חמורה ממה שמקבלים במגע אב הטומאה:

ואדרבה איפכא מוכח מדאמרינן בירושלמי עלה דהך מתניתין (דפ"ק דפסחים ה"ז) אמילתא דר"ע אית תנויי תני טמא מת (פי' נר שהוא עצמו טמא מת). ואית תנויי תני בטמא מת. (פי' בנר שנטמא בטמא מת). מאן דאמר טמא מת. בכלי שטף. (פי' דלא אמרינן בי' חרב הרי הוא כחלל. דהו"ל אב הטומאה אפי' כשנגע במת עצמו). ומ"ד בטמא מת בכלי מתכות. (פי' דאמרינן בי' חרב הרי הוא כחלל. וגם במגע טמא מת הו"ל אב הטומאה) מאי טעמא (פי' אמאי דחקו לאוקמי דוקא בכלי שטף או בכלי מתכות. ולא בעו לאוקמי נמי בכלי חרס). וכל כלי פתוח וגו' טמא הוא. הוא טמא ואינו נעשה אב הטומאה לטמא עיי"ש. כן פירש הרמב"ן ז"ל בחי' לב"ב (פרק לא יחפור). וכן פי' בפ"מ שם עיי"ש וכן עיקר. והשתא אם איתא כסברת התוס' למה לו לדחוקי ולפרושי דמ"ד טמא מת בכלי שטף ומ"ד בטמא מת בכלי מתכות. טפי הו"ל לומר דלענין דינא פליגי ותרוייהו בכלי מתכות. אלא דמ"ד טמא מת ס"ל דלר"ע אפי' לעשות שלישי אב הטומאה שרי. ולמ"ד בטמא מת ס"ל דבכה"ג אפי' לר"ע אסור. ולא שרי אלא לעשותו ראשון. אלא ודאי דאוכלין לעולם אין בהן יותר מולד הטומאה אפי' נגעו במת. וא"כ ע"כ סוף סוף ליכא בינייהו פלוגתא לענין דינא. ולהכי הוקשה לו לתלמודא דירושלמי דלהך מ"ד טמא מת אמאי נקט למילתי' בשנטמא במת עצמו דהו"ל אבי אבות הטומאה. כיון דאפי' בכה"ג יותר מראשון לא הוי. ולזה הוצרך לאוקמי' בכלי שטף. ומיהו קצת אפשר לדחות ולומר דאין ה"נ דהוה מצי לאוקמי פלוגתייהו בהכי. אלא דניחא לי' טפי לתרצינהו דלא ליפלגי לענין דינא משום דכללא הוא אפושי פלוגתא לא מפשינן. אבל אין זה נכון. דהיינו דוקא בפלוגתא דפליגי במילתא לדינא. אבל הכא לא איפליגו אלא בגירסת המשנה דמר תני הכי ומר תני הכי. טפי הו"ל למימר דמסתמא מתניתין אפי' בכלי מתכות מיירי. ואתי לאשמעינן דאפי' לעשות שלישי אב הטומאה שרי ר"ע. אלא ודאי ליתא להך סברא. והכי נמי מוכח מסוף דברי הירושלמי. דאל"כ מאי קמשני דלא מיתוקמא בכלי חרס משום דאינו נעשה אב הטומאה. הרי הכא לענין אוכלין ומשקין

עסקינן. ולגבי אוכלין ומשקין אפי' כלי חרס נמי נעשה אב הטומאה. אלא ודאי אפי' לגבי אוכלין ומשקין אין אב הטומאה בכלי חרס. וא"כ נשמע מינה נמי דה"ה לאוכלין ומשקין גופייהו דליכא בהו אב הטומאה כלל לשום דבר. דחד טעמא אית להו. ומיהו ע"פ משפ"י בקה"ע שם אין ראי' משם. אבל אין פירושו נכון בלשון הירושלמי וגם רבינו נסים גאון ז"ל (במפתח סוף עירובין) הבין דברי הירושלמי אלו כפשוטן עיי"ש בדבריו ז"ל. וכן קשה ממתניתין (דפ"א דטהרות) ומייתי לה בפ"ב דזבחים (ל"א ע"א). דתנן האוכל שנטמא באב הטומאה ושנטמא בולד הטומאה מצטרפין זה עם זה לטמא בקל שבשניהם וכו' עיי"ש. ואם איתא דבאוכלין משכחת ג"כ אב הטומאה. אמאי לא אשמעינן תנא גם דין צירוף אוכלין שנטמאו באבי אבות הטומאה עם אוכלין שנטמאו באב הטומאה. או בולד הטומאה. אלא ודאי יותר מראשון לטומאה לא משכחת לעולם באוכלין. ומ"מ נקט תנא רק אוכל שנטמא באב הטומאה. אע"ג דגם כי נגע באבי אבות הטומאה ראשון הוא דהוי. כי היכי דלא נטעי לומר דבדקדוק נקט תנא אבי אבות הטומאה משום דגם באוכלין יש חילוק במעלות הטומאה בין נוגע באב לנוגע באבי אבות. וכדכתיבנא לעיל במתני' דפסחים. וכן קשה מכל הנך מתניתין (דפ"ב דטהרות) דתנן התם הראשון שבחולין טמא ומטמא וכו'. הראשון והשני שבתרומה טמאים ומטמאים וכו'. הראשון והשני והשלישי שבקודש טמאים ומטמאים וכו' עיי"ש. ואם איתא לסברת התוס' תמוה אמאי שבק אב הטומאה שבחולין ושבתרומה ושבקודש ולא תני לי' נמי בהדי ראשון ושני. אלא ודאי מוכרח מזה דאב הטומאה באוכלין לא משכחת לי' לעולם בשום ענין. וכן משמע בריש פ"ק דב"ק דאמרינן גבי טומאות תנן אבות הטומאה השרץ והשכבת זרע וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן. דאילו אב מטמא אדם וכלים. ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמאי אדם וכלים לא מטמאי עיי"ש. משמע בהדיא דליכא אב דלא מטמא אדם וכלים. ולסברת התוס' אליבא דרש"י הרי איכא אוכלין ומשקין וכלי חרס הטמאים במת דהו"ל אב הטומאה לגבי אוכלין ומשקין. ולא מטמאי אדם וכלים. אלא ודאי אוכלין ומשקין וכלי חרס לא משכחת בהו אב הטומאה כל עיקר. ולית בהו לעולם יותר מולד הטומאה:

וביותר יש לתמוה לסברת התוס' מגמרא ערוכה דזבחים (פרק טבול יום ק"ה ע"ב) דמיבעיא לן התם נבלת עוף טהור לר"מ (דס"ל דמטמאה טומאת אוכלין מאילי' בכזית) מונין לה ראשון ושני. או אין מונין ראשון ושני. ופשיט לי' כל היכא דמטמא אדם במגע מונין בו ראשון ושני. כל היכא דאין מטמא אדם במגע אין מונין בו ראשון ושני. ופירש"י ז"ל כל היכא דלא מטמא אדם וכו'. דגמר משרץ דכתיב בי' מנין ראשון ושני. דכתיב כל אשר בתוכו יטמא. דהו"ל הכלי ראשון והאוכל שני. ונבלת עוף טהור לא מטמא

אדם במגע עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר דכיון דמנין ראשון ושני בשרץ הוא דכתיב. ומיני' הוא דגמרינן לה בעלמא. הילכך אין לנו אלא דומיא דשרץ דוקא. שמטמא אדם במגע אבל כל שאינו מטמא אדם במגע. דלאו דומיא דשרץ הוא. אין לנו בו מנין ראשון ושני. והנה הדבר מבואר דאיבעיא לי' אם חשיבא אב הטומאה מיהת לענין טומאת אוכלין. שיהא האוכל הנוגע בה ראשון לעשות את האוכל הנוגע שוב בו שני. דכיון דלר"מ נבלת עוף טהור מטמאה מאילי' בכזית. משום שסופה לטמא טומאה חמורה בבית הבליעה. איכא למימר דלגבי טומאת אוכלין מיהת הו"ל אב הטומאה לעשות את הנוגע בה ראשון. אבל לרבנן כיון דס"ל דאינה מטמאה אפי' טומאת אוכלין אלא בכביצה. א"כ אין זו אלא כשאר טומאת אוכלין. ופשוט דאין מונין בה ראשון ושני שהרי אין אוכלין נעשין אב הטומאה אפי' לגבי אוכלין ומשקין. אבל אין לומר דמיבעיא לי' אם מונין בה ראשון ושני לענין שתהא היא ראשון ותעשה שני. וכההיא דאיבעיא לן (בפ"ב דחולין ל"ו ע"א) לענין צריד של מנחות אי מונין בו ראשון ושני עיי"ש. דהרי בהדיא תנן (בריש פ"א דטהרות) דמטמאה טומאת אוכלין בכביצה עיי"ש. ומייתינן לה בסוגיא דזבחים גופא שם. הרי להדיא דמטמאה אחרים. וא"כ פשיטא דעכ"פ עושה שני. ועוד דא"כ מאי איריא דמיבעיא לי' אליבא דר"מ והרי גם אליבא דרבנן ובכביצה שייכא איבעיא זו. דכביצה לרבנן ככזית לר"מ. ועוד דמאי דקפשיט לי' וכייל כללא דכל היכא דאינו מטמא אדם במגע אין מונין בו ראשון ושני אינו מובן כלל מנ"ל הך כללא ומה טעם יש בו. ועוד דכיון דעכ"פ לא הויא יותר מראשון לא משכחת בה לעולם שתטמא אדם במגע. ולמאי הילכתא הזכיר כאן כל היכא דמטמא אדם במגע מונין בו ראשון ושני וכו'. טומאת אדם מאן דכר שמה הכא. ואין לומר דאנן בעיקר טומאתו קאמרינן. לומר שאם עיקר טומאתו בתחילה מטמא אדם. כגון ראשון לטומאה דעלמא שקיבל טומאתו מאב הטומאה. דעיקר תחילת טומאתו. דהיינו האב. הרי הוא מטמא אדם במגע. מונין בו ראשון ושני דהיינו שראשון כזה עושה במגעו שני. אבל נבלת עוף טהור דתחילת טומאתה אינה מטמאה אדם במגע. שהרי לא קיבלה טומאתה ממקום אחר אלא זו היא תחילת טומאתה שמטמאה מאיליה. משום שסופה לטמא טומאה חמורה והילכך אין מונין בה ראשון ושני לעשות את הנוגע בה שני. דא"כ מאי קמיבעיא לן התם (בפ"ב דחולין) בצריד של מנחות אי מונין בו ראשון ושני. והרי כללא כייל הכא דכל היכא דתחילת עיקר טומאתו מטמא אדם במגע מונין בו ראשון ושני. והתם בטומאת מגע עסקינן. כפירש"י שם עיי"ש. ואם כי קצת יש לדחות הכרח זה. מ"מ בלא"ה ע"כ מוכרח דא"א לפרש הסוגיא אלא כמו שביארנו. וכמתבאר להדיא מפירש"י שם בד"ה כל היכא

וכו'. דמיבעיא לי' לר"מ כיון דמטמא בכזית איכא למימר דהו"ל מיהת לענין טומאת אוכלין כנבלת בהמה להיות אב הטומאה לעשות את האוכל הנוגע בה ראשון. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (בהקדמתו לפיה"מ דטהרות) עיי"ש בדבריו ז"ל. והוא מוכרח. וא"כ מתבאר להדיא מההיא סוגיא דהתם דבטומאת אוכלין לא משכחת בשום ענין אב הטומאה כלל אפי' לענין טומאת אוכלין ומשקין. דכללא הוא דכל היכא דאינו מטמא אדם במגע אינו עושה ראשון. וגם מעיקרא לא איבעיא לי' אלא בנבלת עוף טהור אליבא דר"מ דמטמאה מאיליה בכזית. דהו"ל לדידי' מיהת לענין זה כנבלת בהמה לגבי טומאת אוכלין. אבל אליבא דרבנן דס"ל דלא מטמאה בפחות מכביצה. פשיטא לי' דאינה עושה ראשון. והיינו משום דכיון דלרבנן לא עדיפא משאר אוכלין טמאים. פשיטא דלא חשיבא אב הטומאה אפי' לענין טומאת אוכלין ומשקין. משום שאין באוכלין אב הטומאה כלל לשום דבר. וכן מוכח ג"כ מאידך איבעיא דאיבעיא לי' התם לענין חיבורי אוכלין ע"י משקין. לפירש"י שם עייש"ה. ובמש"כ שם הר"ב חק נתן ובמרכבת המשנה (ח"ג פי"א ה"ו מהלכות שאר אבות הטומאה) עיי"ש היטב שאין דבריו נכונים אצלי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דסברת התוס' אליב' דרש"י תמוהה מכמה צדדים. וקשה לומר כן בדעת רש"י ז"ל. ובפרט דודאי פירש"י בזה נובע מפי' רגמ"ה ז"ל שהבאתי לעיל דמבואר שפירש ג"כ כן. והרי מדברי רגמ"ה ז"ל גופי' וכן מדברי הר"ש בן היתום ז"ל שהבאתי מבואר דס"ל דהו"ל אב הטומאה גמור לכל דבר:

ועוד יש לתמוה על דברי הרגמ"ה ז"ל וסייעתו דהא בהדיא תניא בספרא (פרשת שמיני פי"א. ובפרשת אחרי פי"ב. ובפרשת אמור פ"ד) ומייתי לה בנדה (פרק יוצא דופן מ"ב ע"ב). יכול תהא נבלת בהמה מטמאה בגדים בבית הבליעה. ת"ל נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה. מי שאין לו טומאה אלא באכילתה. יצאה זו שטמאה קודם שיאכלנה. ותהי בק"ו מנבלת עוף טהור. ומה נבלת עוף טהור שאין לה טומאה בחוץ יש לה טומאה בפנים. זו שיש לה טומאה בחוץ אינו דין שיש לה טומאה בפנים. אמר קרא בה. בה ולא באחרת וכו' עיי"ש. ומתבאר מזה דאפי' את"ל דאוכלין ומשקין הנוגעין במת נעשין אב הטומאה. מ"מ באכילתן לא מטמאי אדם. משום דאימעטו בהך מיעוטא גופא דאימעטא מיני' נבלת בהמה. כיון דהו"ל אב הטומאה לטמא קודם שיאכלם. ולכאורה הי' אפשר לומר לזה עפמש"כ הרא"ם ז"ל (בפרשת שמיני) להקשות מנ"ל למעט נבלת בהמה ולבטל הק"ו. כיון דקרא לא אייתר. דהא איצטריך למעט נבלת עוף שלא תטמא במגע ובמשא. כדקתני בברייתא לטמא בה שאין בה טומאה אלא באכילתה. ותירץ די"ל דקבלה היתה בידם שאין נבלת בהמה מטמאה בבית הבליעה. ואסמכוה אהאי

מיעוטא דבה עיי"ש בדבריו. ולפ"ז אפשר לומר דדוקא נבלת בהמה שהיתה קבלה בידם שאינה מטמאה בבית הבליעה. הוא דממעטינן. אבל אוכלין הטמאים במגע מת שהן אב הטומאה. שפיר ילפינן להו בק"ו מנבלת עוף טהור. אבל זה אינו. חדא דמאחר דנבלת בהמה אינה מטמאה בבית הבליעה. שוב ממילא ליכא ק"ו כלל גם לענין שאר אבות הטומאה. משום דאיכא למימר נבלת בהמה תוכיח שמטמאה בחוץ ואינה מטמאה בפנים. ועוד דמדקתני בברייתא מי שאין לו טומאה אלא באכילתה יצאה זו שטמאה קודם שיאכלנה. הרי דתלי טעמא דנבלת בהמה משום שיש לה טומאה קודם שיאכלנה. וא"כ עכצ"ל דכל שיש לו טומאה קודם שיאכלנה אינו מטמא בבית הבליעה. וכך היתה קבלה בידם דכל דבר שיש לו טומאה בלא אכילתו אינו מטמא בבה"ב. וא"כ גם אוכלין שנגעו במת בכלל. אפי' את"ל שהן נעשין אב הטומאה. מיהו לכאורה אכתי אפשר לומר בזה קצת ע"פ סברת התוס' בפסחים שם אליבא דרש"י דאע"ג דאין אוכלין נעשין אב הטומאה במגע מת לטמא אדם וכלים. מ"מ נעשין אב הטומאה לגבי אוכלין לעשות ראשון במגעם. וא"כ אפשר לומר דלא ממעטינן אלא נבלת בהמה וכיו"ב משאר אבות הטומאה המטמאים אדם וכלים במגעם. אבל אוכלין ומשקין נהי דעושין ראשון במגעם אוכלין ומשקין. מ"מ כיון דאדם לא מטמאי במגע בלא אכילה ושתייה. לא מימעטי מהך קרא דלטמאה בה. דשפיר קרינן בהו לטמאה בה. כיון שאין להם טומאה לטמא אדם אלא באכילתם. ואע"ג דשאר אוכלין ומשקין שאינם אב הטומאה ודאי לא מטמאי אדם מדאורייתא אפי' באכילתן. היינו משום דכיון דאינם אלא ולד הטומאה ולא דמו כלל לנבלת עוף טהור. ליכא למילפינהו מינה. אבל אוכלין ומשקין שנגעו במת דהו"ל אב הטומאה מיהת לגבי אוכלין ומשקין. שפיר איכא למילפינהו מנבלת עוף טהור לטמא אדם באכילתן. ואע"ג דמקרא דבה ממעטינן בה ולא באחרת. דמשמע לכאורה למעט מיני' כל דבר חוץ מנבלת עוף טהור בלבד. וא"כ ממילא גם אוכלין ומשקין שנגעו במת אימעיטו מיני'. מ"מ הרי עכצ"ל דלא ממעטינן מהך מיעוטא אלא נבלת בהמה וכיו"ב שמטמאים אדם עד שלא יאכלם. דהרי בספרא (פרשת אחרי) ומייתי לה בזבחים (ס"ט ע"ב) ובחולין (פרק גיד הנשה) קתני יכול אף נבלת עוף טמא תהא מטמא בגדים בבית הבליעה. ת"ל נבלה וטרפה את שאיסורו משום נבלה וטריפה יצא עוף וכו' עיי"ש. הרי דנבלת עוף טמא לא ממעטינן ממיעוטא דבה. וע"כ היינו משום דלא דמיא לנבלת בהמה. כיון דלא מטמאה במגעה. שפיר איכא למימר דהו"ל בכלל קרא דלטמאה בה. דאיכא לפרושי בה וכל דכוותה שאין להם טומאה בחוץ. ולא אתי אלא למעוטי נבלת בהמה וכל כיו"ב שיש להן טומאה בחוץ. אי לאו דגלי קרא בהדיא. וא"כ הכי נמי אוכלין

ומשקין שנגעו במת. איכא למימר דכיון דלא מטמאי אדם מבחוץ. אע"ג דאוכלין ומשקין מטמאי. מ"מ כיון דקרא דלא יאכל לטמאה בה בטומאת אדם הוא דמיירי. והני לא מטמאי אדם עד שלא יאכלם. לא אימעטו ממיעוטא דבה. ושפיר איכא למימר דהו"ל בכלל דין נבלת עוף טהור לטמא בבית הבליעה. מאחר דליכא קרא למעטינהו. ובפרט למ"ד דאפי' בקדשים אין טומאה עושה כיוצא בה. וגם ס"ל דאין טומאה למשקין כל עיקר אפי' לטומאת עצמן. כמבואר בפ"ק דפסחים. וא"כ הו"ל ממש דומיא דנבלת עוף טהור. אבל באמת ע"כ גם הא ליתא. חדא דא"כ ליטמו בכזית כנבלת עוף טהור. ואמאי בכל אוכלין טמאין אין לנו אלא שיעור חצי פרס. ואינו נראה כלל לומר דאין ה"נ דלדעת רגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל אוכלין טמאים במגע מת שיעורן לטמא אדם באכילתן בכזית. ולא אמרו חצי פרס אלא בשאר אוכלין טמאים שאין טומאת הגוף באכילתן אלא מדבריהם מגזרת י"ח דבר. אבל אוכלין שנגעו במת מטמאין בבית הבליעה מדאורייתא. וחייב על ביאת מקדש בשיעור כזית כנבלת עוף טהור. דהלכה רווחת בכל דוכתי דאין לנו טומאה באכילת אוכלין טמאים בפחות מחצי פרס. ועוד דכי היכא דממעיטינן נבלת עוף טמא מדכתיב נבלה וטרפה לא יאכל מי שאיסורו משום בל יאכל נבלה יצא נבלת עוף טמא שאין איסורי משום בל יאכל נבלה. הכי נמי איכא למעוטי אוכלין טמאים שאין בהן איסור בל יאכל נבלה ולא איסור אחר כלל. וכן לחכמים דדרשי (התם בספרא) נבלה וטרפה נבלה שיש לה טרפה יצא עוף טמא שאין לו טרפה עיי"ש. אימעיטו נמי מהאי טעמא אוכלין טמאין:

אמנם נראה דס"ל להרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל דעד כאן לא ממעטינן נבלת בהמה שלא תטמא בבית הבליעה. אלא מתורת נבלת עוף טהור. שמטמאה בכזית בבית הבליעה לטמא בגדים. אבל לענין לפסול האדם עצמו באכילת חצי פרס. שפיר איתרבאי נבלת בהמה בכלל שאר אוכלין טמאים מקרא דלא תטמאו בהם ונטמתם בם. ומדאפקי' קרא בלשון לא תטמאו בהם. ש"מ דטמויי נמי מטמא גופו מדאורייתא באכילתן. אלא משום דמבואר בסוגיא דפרק בתרא דיומא שם. וביותר בפ"ק דשבת ובשאר דוכתי דטומאת גוויי' שע"י אכילת אוכלין טמאים לאו דאורייתא היא. ואינה אלא מגזירות י"ח דבר. לזה ס"ל להרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל לחלק בין אוכלין שהן אב הטומאה לאוכלין שהן ולד הטומאה. דהרי הך קרא דלא תטמאו בהם בשרצים הוא דכתיב. ומשום דלאזהרת שרצים לא איצטריך. דתיפוק לי' מצד איסור אכילתן מצד עצמה דכבר כתיבי כמה אזהרות באכילת שרצים ואפי' בכעדשה לוקה. כמבואר (בפ"ג דמכות ט"ז ע"ב. ובפ"ד דמעילה ט"ז ע"ב). ולמה לי להזהיר מצד טומאתם ובחצי ? פרס. להכי מוקמינן לאו זה בכל שאר

אוכלין טמאים. אפי' בשאין בהן צד איסור באכילתן מצד עצמה ולא אסרן הכתוב אלא מצד טומאתן שמטמאין ופוסלין גופו באכילתן ומ"מ מדכתבה קרא גבי שרצים. ע"כ אתי לאשמעינן דדוקא דומיא דשרצים שהן אב הטומאה. וזה לא משכחת לה אלא באוכלין שנגעו במת. ואע"ג דאין אוכלין ומשקין נעשין אב הטומאה לטמא אדם וכלים. מ"מ נעשין מיהת אב הטומאה לגבי אוכלין ומשקין. כסברת התוס' אליבא דרש"י בפסחים שם. וכיון דמיהת שם אב הטומאה עליהן. הו"ל כעין שרצים. וגלי לן קרא שמטמאים אדם באכילתן. אע"ג דבמגען לא מטמאי אדם וכלים. אבל שאר אוכלין טמאין שאינן אב הטומאה. אפי' באכילתן לא מטמאי אדם מדאורייתא. אלא מדרבנן מגזירת שמונה עשר דבר. ומ"מ מיפסל פסלי גופי' מיהת מדאורייתא להיות אסור באכילת תרומה וקדשים. משום דסברא הוא דכי היכי דאוכלין שנגעו במת אע"ג דלא מטמאי אדם במגע. מ"מ מטמאין גופו באכילתן. כמו שמטמאין אוכלין במגען לעשותן ראשון וחוזרין ועושין אחרים שני. הכי נמי אוכלין שהן ראשון פוסלין גופו באכילתן מיהת ליאסר באכילת תרומה כמו שפוסלין אוכלין במגען. דראשון עושה שני בחולין. וממילא נשמע דגם לאו דלא תטמאו בהם קאי נמי על אכילת אוכלין שאינם אב הטומאה. ואע"ג דלא מטמאי אדם אפי' באכילתן. מ"מ כיון דמיפסל פסלי לגופי' מאכילת תרומה וקודש הו"ל בכלל אזהרה זו. דהא גם על הטומאה לא קפיד קרא. דאפי' כהן אינו מוזהר אלא על טומאת מת. אלא על אכילה המטמאתו הוא שהקפיד הכתוב. א"כ כך לי טומאת הגוף כפסול הגוף. סוף סוף נפסל גופו מאכילת כל דבר שבקדושה. ולא נקט קרא טומאה בלאו זה אלא כדי לאשמעינן הא גופא דע"י אוכלין שהן אב הטומאה נטמא גופו. ונפק"מ לענין להתחייב עליהן על ביאת מקדש ולטמא תרומה וקדשים. אכל ודאי גם אכילת אוכלין טמאים דעלמא שאינם אב הטומאה בכלל אזהרה זו נינהו. ומשום פסול הגוף. ונמצא לפ"ז לשיטת רגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל אשכחן שפיר טומאת גוויי' שהיא דאורייתא. ועיקר קרא דלא תטמאו בהם וגו' בהכי הוא דמיירי. וסוגיא דפרק בתרא דיומא שם מתפרשת שפיר ע"פ מה שביארנו לעיל. דרבא דמתקיף וקאמר כזית בכדי אכילת פרס וחצי פרס בכדי אכילת פרס. ודאי עיקר אתקפתי' היינו מההיא ברייתא דפ"ג דכריתות שם. דקתני התם דשיעור טומאת גוויי' בחצי פרס בכדי אכילת פרס. ועל זה השיב לו ר"פ הנח לטומאת גוויי' דלאו דאורייתא היא. כלומר דהתם לא מיירי אלא בסתם טומאת גוויי' דלאו דאורייתא היא. דהיינו בשאר אוכלין טמאין שאינן אב הטומאה דבזה טומאת גוויי' אינה אלא מגזירות י"ח דבר. והקילו בה לשער כל החצי פרס רק בכדי אכילת פרס. אבל טומאת גוויי' דאורייתא. דהיינו באוכלין שהן אב הטומאה. אין הכי נמי דכל

כזית וכזית שבו מצטרף בכדי אכילת פרס. ועל זה פריך והכתיב ולא תטמאו בהם ואמר ר"פ מכאן שטומאת גוויי' דאורייתא. כלומר דמשמע מדבריו דאפי' סתם טומאת גוויי' דאורייתא היא. וליכא טומאת גוויי' אלא מדאורייתא ולזה משני דודאי סתם טומאת גוויי' לאו דאורייתא היא. אלא מגזירת י"ח דבר. ואסמכה אקרא דרך אסמכתא בעלמא. ועיקר קרא ודאי לא אתי אלא לטומאת גוויי' ע"י אוכלין טמאין במגע מת דמדאורייתא. ולפסול גוויי' אפי' בשאר אוכלין טמאים כמו שנתבאר:

איברא דלפי שיטה זו יש לתמוה לכאורה בסוגיא דכריתות שם מאי מותיב לשמואל מברייתא ומסיק בתיובתא. והרי כיון דשמואל קאמר אוכלים טמאים שקצים ורמשים ומשקין אפי' כל היום כולו והוא שאכל כזית בכדי אכילת פרס. משמע דאוכלין טמאים דומיא דשקצים ורמשים קאמר. דהיינו בשהן אב הטומאה כמותן. ובזה שפיר קאמר דכל כזית בכדי אכילת פרס ואפי' כל היום משום דכיון דטומאת גוויי' דידהו דאורייתא היא לא הקילו בה. אבל בברייתא לא מיירי אלא בסתם אוכלין טמאים דלא הוו אב הטומאה דאין בזה אלא טומאת גוויי' דדבריהם. ולכן הקילו בה דלא ליצטרפו אלא חצי פרס בכדי אכילת פרס. וכדקאמר ר"פ בסוגיין דפרק בתרא דיומא שם. ומיהו נראה די"ל ע"פ מה שכבר ביארנו לעיל דעיקר תיובתא אינה אלא מדמפליג שמואל בין חלבים ונבלות לאוכלין טמאים. דבחלבים ונבלות עד שישהה מתחילה ועד סוף בכדי אכילת פרס. ובאוכלין טמאים וכו' אפי' כל היום כולו וכל כזית בכדי אכילת פרס. משמע דבאוכלין טמאים ס"ל דלעולם לא משכחת לה בשום ענין שיצטרף בהן כל השיעור מתחילה ועד סוף כדי אכילת פרס. וא"כ ע"כ דאפי' באוכלין טמאים סתם שאינם אב הטומאה נמי אפי' כל היום מצטרפין כשאכל מיהת כל כזית בכדי אכילת פרס. ועלה שפיר אותבי' מההיא ברייתא דהתם. ומסיק לי' בתיובתא. אבל ודאי בעיקר דיני' לענין טומאת גוויי' דאורייתא. לשיטת הרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל. ליכא תיובתא מההיא ברייתא. כן נראה מוכרח לשיטה זו. ועפ"ז ממילא מבואר דשפיר יש מקום לסברת התוס' בפסחים שם גם לדעת הרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל. ומרווחנא בזה לתרץ מה שהקשו התוס' והתוס' רי"ד לפירושם. אבל מ"מ עיקר סברת התוס' צ"ע טובא מטעם שביארנו. אלא שכן מוכרח בדעת הרגמ"ה והר"ש בן היתום ורש"י ז"ל:

איברא דיש מקום להקשות לפי מה שביארנו בשיטת הרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל דס"ל דאוכלין הטמאים במת ושאר אבות הטומאה איתרבו לטומאת גוויי' מיהת בחצי פרס מקרא דלא תטמאו בהם דכתיב גבי שרצים שהן אב הטומאה. דהרי לפי המבואר בספרא שהבאתי לעיל לא כתיב הך קרא אלא בשאר שרצים שאין בהן טומאה כלל. ולפ"ז נסתר

עיקר היסוד. ומהיכא תיתי לומר דאיכא אוכלין כלל הטמאים טומאת גוויי' מדאורייתא אפי' בכחצי פרס. מיהו אפשר דס"ל לרגמ"ה וסייעתו ז"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (סופ"ד מהלכות אבות הטומאה) שהבאתי לעיל דס"ל דשאר שקצים ורמשים כולן אע"פ שהן אסורין באכילה. הרי הן טהורין מכלום. ולא מטמאי אפי' טומאת אוכלין. ולפ"ז ע"כ ר"פ (בפרק בתרא דיומא) דמוקי קרא דלא תטמאו בהם לפסול גוויי'. אפי' את"ל דאינו אלא דרך אסמכתא. מ"מ ע"כ ס"ל דקרא קאי על שמונה שרצים וכמו שביארנו לעיל. ואף דלעיל כתבנו לצדד בזה דאפשר דגם ר"פ לא פליג אהך ברייתא. מ"מ הרגמ"ה ז"ל וסייעתו אפשר דלא משמע להו הכי ולהכי לא חששו להך ברייתא ואין להאריך בזה:

וראיתי בחזקוני (סו"ס ויקרא) שכתב וז"ל ספר זה נקרא תורת כהנים ע"י שכל המצות שכתובות בו שייכי בכהן כגון וכו' והלכות טומאות וטהרות שלא לאכול דבר טמא להיות נבדל מליכנס למקדש וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דע"י אכילת דברים טמאים מוזהר על ביאת מקדש מדאורייתא. ואין מקום לדבריו אלא ע"פ שיטת רגמ"ה ז"ל וסייעתו. ובודאי לא יתכן לפרש כוונת החזקוני על נבלת עוף טהור בלבד. וא"כ מבואר דגם החזקוני קאי בשיטה זו. וגם ראיתי בתוס' ישנים במתניתין דכריתות שם שכתבו וז"ל אכל אוכלין טמאים פירש"י דלא קאי אנכנס למקדש. דלא מיחייב אביאת מקדש באכילת אוכלין טמאין אפי' נטמאו במת. דאין נעשין אב הטומאה כיון דאין להם טהרה במקוה. ונראה דמיירי באכל נבלת עוף טהור ושתה משקין טמאין. כגון דם השרץ שמטמא כבשרו ונכנס למקדש עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריהם ז"ל דאע"ג דלא ס"ל כדעת רגמ"ה ז"ל וסייעתו במאי דס"ל דאוכלין שנגעו במת נעשין אב הטומאה. מ"מ ס"ל כוותי' במאי דס"ל שאם אכל אוכלין שהן אב הטומאה מאיליהן. כנבלת בהמה ושרצים טמאים או ששתה משקין שהם אב הטומאה. כדם השרץ וכיו"ב. נטמא גופו מדאורייתא להתחייב על ביאת מקדש כשאר טמאים. ובודאי מה שכתבו דאוכלין טמאין דמתניתין דהתם היינו נבלת עוף טהור לאו דוקא. אלא דבר הפשוט יותר נקטי. אבל ודאי פשיטא דגם באכילת נבלת בהמה ושרצים טמאים חייבין על ביאת מקדש. כמו שחייב בשתיית דם השרץ. דפשיטא דאין שום חילוק בזה בין אוכלין למשקין. ועוד דהרי בדם השרץ כתבו הטעם משום שמטמא כבשרו. וא"כ מבואר ע"כ דעכ"פ לא עדיף מבשרו. וא"כ מבואר דלענין זה מיהת קיימי בשיטת רגמ"ה וסייעתו ז"ל דעיקר טומאת גוויי' דאורייתא הוא לענין שנטמא גופו מדאורייתא ע"י אכילת אוכלין שהן אב הטומאה כחצי פרס. כמו באכילת כזית מנבלת עוף טהור. וכן מוכרח מדברי התוס' שהביא בש"מ ותוס' רי"ד שהבאתי לעיל. שהרי גם הם ז"ל לא הקשו על פי' הרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל אלא

מטעם דאין אוכלין נעשין אב הטומאה. וא"כ מבואר דעל אכילת נבלת בהמה ושרצים טמאים ושתיית דם השרץ גם לדידהו ודאי חייבין על ביאת מקדש. ובודאי היינו בכחצי פרס ומשום טומאת גווייי'. בשיטת רגמ"ה וסייעתו ז"ל. דאילו בכזית ודאי אין מטמא בבית הבליעה אלא נבלת עוף טהור בלבד. אלא דמ"מ לא ניחא להו להתוס' ותוס' רי"ד לפרושי אוכלין טמאין ומשקין טמאין דמתני' דכריתות בנבלת בהמה ושרצים טמאים ודם השרץ. כדפירשו בתוס' ישנים. משום דסתם אוכלין ומשקין טמאים בכל דוכתי היינו אוכלין ומשקין מותרים שנטמאו:

וזהו ג"כ טעמן של הרגמ"ה ז"ל והר"ש בן היתום ז"ל שהוכרחו לפרש מתני' דהתם באוכלין ומשקין המותרים שנטמאו במגע מת. דהו"ל אב הטומאה לדעתם ז"ל. הרי מבואר דגם התוס' ותוס' ישנים ותוס' רי"ד וחזקוני קיימי בשיטת הרגמ"ה והר"ש בן היתום. דודאי עיקר דין טומאת גווייה באכילת אוכלין טמאים מדאורייתא הוא באוכלין שהם אב הטומאה בכחצי פרס. ואפי' באוכלין טמאים סתמא שאינן אב הטומאה. אע"ג דודאי בזה לכ"ע אין טומאת גווייה אלא מדבריהם. מ"מ באכילתן לכתחילה איכא לאו דאורייתא. ונפסל גופו מדאורייתא לאכילת תרומה וקדשים לדעת רבינו נסים גאון ז"ל וסייעתו שהבאתי לעיל. וזו היא כוונת רגמ"ה והר"ש בן היתום במש"כ בסוף דבריהם. וז"ל אבל באוכלין טמאים בטומאה דרבנן לא הוה חייב כרת אלא לאו בעלמא עכ"ל שאין דבריהם מובנים לכאורה. דפשיטא דעל טומאה דרבנן לא שייך חיובא דאורייתא בכרת אפי' בטומאת הגוף. וכ"ש בטומאת אוכלין דרבנן. ועוד דפתחו באוכלין שהן אב הטומאה. וסיימו באוכלין טמאים בטומאה דרבנן. שנראה מזה דכל שאינם אב הטומאה טומאתן מדרבנן וזה תמוה. וגם מש"כ שאין בהן כרת אלא לאו בעלמא. תמוה היכי שייך לאו על טומאה שאינה אלא מדרבנן. וגם איזהו הלאו שיש בהן. אבל הדבר פשוט דכוונתם בזה לומר דדוקא בשאכל אוכלין טמאים טומאת אב הטומאה חייב על ביאת מקדש. משום דבאכילתן נטמא גופו מדאורייתא. אבל בשאר אוכלין טמאים שאין מטמאין את הגווייי' אלא מדרבנן מגזירת י"ח דבר. לא מחייב כרת על ביאת מקדש אע"ג דהאוכלין טמאים מדאורייתא וגם נפסל גופו באכילתן מדאורייתא לתרומה וקדשים. וליכא אלא לאו בעלמא על אכילתן מקרא דלא תטמאו בהם כשאכלן בימי טהרתו כשיטת רבינו נסים גאון ז"ל ורש"י וסייעתו ז"ל:

ולכאורה נראה ראי' מוכרחת לשיטת רגמ"ה וסייעתו ז"ל מדתנן (בפ"ז דזבחים ס"ט ע"ב) מלק ונמצאת טרפה ר"מ אומר אינו מטמא בבית הבליעה. רבי יהודה אומר מטמא. אר"מ ק"ו אם נבלת בהמה שמטמאה במגע ובמשא שחיטתה מטהרת טריפה

מטומאתה. נבילת העוף שאינה מטמאה במגע ובמשא אינו דין שתהא שחיטתו מטהרת טריפתו מטומאתה עיי"ש. ולעיל שם (בפרק איזהו מקומן נ' ע"ב) בתוס' ד"ה מה נבילת בהמה וכו' כתבו וז"ל תימא מה לנבילת בהמה שאינה מטמאה בבית הבליעה. וי"ל דעיקר טעמא דר"מ מהיקישא דזאת התורה וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה תי' התוס' ודאי דחוק טובא. דהרי מ"מ ק"ו דנקט ר"מ לאו ק"ו הוא כלל. ולמה נקטי'. ובפרט דמבואר במתניתין דגם רבי יוסי ס"ל דק"ו גמור הוא. אלא דקאמר דיו לענין מליקה. אבל לענין שחיטה לכ"ע ק"ו גמור הוא. וא"כ תמיהת התוס' תמיהא קיימת היא. ולכן הי' נראה דמינה ראי' מכרעת לדעת רגמ"ה ז"ל וסייעתו. דלפי שיטתם הרי באמת גם נבלת בהמה מטמאה מיהת בכחצי פרס בפנים כבחוץ. וא"כ ליכא למיפרך אלא מה לנבלת בהמה שאינה מטמאה בפנים אלא בכחצי פרס. משא"כ נבלת עוף טהור שמטמאה בבית הבליעה בכזית. וא"כ לפמש"כ התוס' (בפ"ה דסוטה כ"ח ע"א) בד"ה אינו דין וכו' דכשם שאין דנין ק"ו מהלכה הכי נמי אין סותרין ק"ו מהלכה. ולא עבדינן יוכיח מהלכה עיי"ש. וכ"כ הר"ש ז"ל (בס' כריתות) דאין דנין יוכיח מהלכה. והביאו הרש"א ז"ל בסוטה שם עיי"ש. וא"כ לא עבדינן נמי פירכא מהלכה וכ"כ קצת אחרונים ז"ל. ולפ"ז הכא נמי כיון דקיי"ל דשיעורין הלכה לממ"ס כדאמרינן (ריש פ"ק דסוכה ה' ע"ב) ובשאר דוכתי. א"כ כיון דגם נבלת בהמה מטמאה בפנים. וליכא פירכא אלא משיעורה. הו"ל פירכא מהלכה. ולא עבדינן פירכא מהלכה. וזו ראי' נכונה לשיטת הרגמ"ה וסייעתו ז"ל:

אלא דמדברי התוס' (בפ"ב דב"ק כ"ו ע"א) בד"ה ולא תהא וכו'. מבואר דס"ל דעבדינן יוכיח מהלכה עיי"ש. וא"כ נראה דה"ה דעבדינן פירכא מהלכה. וכן מתבאר מדפרכינן (בפ"ב דב"ק כ"ה ע"ב) מה לשרץ שכן מטמא בכעדשה עיי"ש. והרי (בפ"ז דנדה נ"ו ע"א) ובתוס' ד"ה אי בהם וכו'. כתבו דהא דשרץ מטמא בכעדשה נפק"ל מהלכה לממ"ס עיי"ש. וא"כ מבואר דעבדינן פירכא מהלכה. מיהו בתוס' (פ"ק דחגיגה י"א ע"א) בד"ה הא כיצד וכו' כתבו דשיעור כעדשה בשרץ מקרא נפק"ל עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הר"ב באר יעקב (בכלליו סי' כ"ב) ואכמ"ל בזה. ואמנם נראה דבלא"ה לענ"ד תמיהת התוס' מיתרצא שפיר בפשיטות דשפיר עבדינן ק"ו מבהמה לעוף. דהרי ע"פ סברא ודאי ראוי לומר שלא תועיל שחיטה לטהר טריפה מטומאתה אפי' בבהמה. משום דשחיטה לא נותנה אלא להתיר לאכילה כדכתיב וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתיך ואכלת וגו'. וכתיב תזבח ואכלת בשר. אבל טרפה שאין בה היתר אכילה. ולא באה שחיטה אלא לטהרה מטומאת נבלה מאי ענין שחיטה לטומאה. אלא דגלי קרא מדכתיב וכי ימות מן הבהמה וגו'. דדרשינן מיני' מקצת בהמה מטמאה מקצת אינה מטמאה. ואיזו זו

טרפה ששחטה היינו דגמר ר"מ בק"ו אם בהמה שטומאתה במגע ומשא. שאין זה ענין לאכילה כלל. שחיטתה מטהרת טריפתה מטומאתה. נבילת העוף שאינה מטמאה במגע ומשא. כלומר שאין טומאתה אלא בדרך אכילה בבית הבליעה אינו דין שתהא שחיטתה מטהרת טרפתה מטומאתה. משום דעיקר שחיטה אינה אלא לתיקון אכילה. והשתא א"כ אין מקום כלל לתמיהת התוס'. דמאי תאמר מה לנבלת בהמה שאינה מטמאה בבית הבליעה. זה ליתא. דאדרבה משום שאין טומאתה דרך אכילה כלל אלא בחוץ במגע ובמשא. הוא דאתינן למגמר ק"ו זה. דאם נבלת בהמה שאין טומאתה ענין לאכילה כלל. דאינה מטמא אלא בחוץ במגע ובמשא. ושחיטה אינה אלא תיקון אכילה. ואפי' הכי שחיטתה מטהרתה. נבלת העוף שאין טומאתה אלא דרך אכילה דוקא אינו דין שתהא שחיטתה מתקנת אכילתה שלא תטמא באכילתה. וזה נכון. וא"כ אין מזה הכרע לשיטת הרגמ"ה ז"ל וסייעתו. ואדרבה לפ"ז הי' מקום לדון איפוך שיטתם. דהרי לשיטה זו גם נבלת בהמה מטמאה באכילתה מיהת בחצי פרס. וא"כ גם טומאתה באכילה תליא. ושייך בה תקון שחיטה. וממילא תועיל ג"כ לענין טומאתה שבחוץ במגע ומשא. ואין כאן ק"ו. מיהו נראה דזה אינו דאדרבה מכאן סיוע לשיטתם. דאל"כ הו"ל לתנא לאלומי ק"ו ולמימר מה נבלת בהמה שאינה מטמאה אלא במגע ובמשא. וא"כ אין טומאתה שייכא לאכילה כלל. ואפי' הכי שחיטתה מטהרתה נבילת העוף אינו דין וכו'. אלא ודאי גם נבלת בהמה יש בה טומאה באכילתה כשיטת רגמ"ה וסייעתו ז"ל. והכי מייתי ק"ו אם נבלת בהמה שמטמאה במגע ומשא. כלומר שיש בה ג"כ טומאה דלא תליא כלל באכילה. ואפי' הכי שחיטתה מטהרתה לגמרי. אפי' מאותה טומאה שאינה דרך אכילה. נבלת העוף שכל טומאתה אינה אלא דרך אכילה בלבד. שאינה מטמאה במגע ובמשא. אינו דין שיועיל תקון שחיטה לטהר טומאתה שע"י אכילתה:

אמנם צ"ע לכאורה לשיטת רגמ"ה וסייעתו ז"ל מדאמרינן התם (לקמן ע' ע"א) ור"י עוף טמא מנ"ל מנבלה נפק"ל. ור"מ האי נבלה מאי עביד לי' לשיעור אכילה בכזית. ותיפוק לי' מקרא קמא מדאפקי' רחמנא בלשון אכילה. חד לשיעור אכילה בכזית. וחד לשיעור אכילה בכדי אכילת פרס. סד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא קמ"ל עיי"ש. והשתא אי אמרת בשלמא דבעלמא בשום דוכתא לא אשכחן טומאה בפנים אלא בחוץ. ניחא שפיר דנבלת עוף טהור שמטמאה בבית הבליעה חשיב לה חידוש. אבל לשיטת הרגמ"ה וסייעתו ז"ל כיון דגם כל הטומאות שהם אב הטומאה מטמאים בפנים באכילתן אע"פ שלא נגע. מיהת בכחצי פרס. א"כ עיקר טומאת נבילת עוף טהור לאו חידושא היא כלל. ומה ששיעורה בכזית. פשיטא דלאו חידוש הוא. שהרי רוב

שיעורים שבתורה הם כזיתים. בין בטומאה ובין באיסורים. וא"כ מאי קאמר אליבא דר"מ סד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא. וכן קשה מדאמרינן (בפ"ב דחולין ל"ד ע"א) ור"י מנבלת עוף טהור לא גמרינן דחידוש הוא עיי"ש. הן אמת דלפירש"י שם בזבחים שמפרש דהחידוש הוא משום שלא מצינו בתורה טומאה כזו שאין לו טומאה בחוץ ובבית הבליעה בא לו טומאה עיי"ש. א"כ לא דמי לנבלת בהמה וכיו"ב. דבהנך כיון שיש להם טומאה גם בחוץ אין זה חידוש אם יש להם טומאה בין בפנים ובין בחוץ. משא"כ בנבלת עוף טהור שאין לו שום טומאה בחוץ. ובבית הבליעה הוא שבאה לו טומאה. להכי חשיב לה חידוש. אלא דאכתי קשה לשיטת הרגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל דאוכלין טמאין במגע מת אע"ג דלא חשיבי אב הטומאה לטמא אדם בחוץ במגע. מ"מ בפנים מטמאין את האדם באכילתן להתחייב על ביאת מקדש כמו שנתבאר. א"כ שוב אין כאן חידוש בנבלת עוף טהור במה שאין לה טומאה בחוץ. ובפנים באה לה טומאה כיון דכיו"ב אשכחן גם באוכלין טמאין שמטמאין בפנים אפי' במאי דלית להו טומאה בחוץ:

איברא דעיקר סוגיא זו דזבחים בלא"ה תמיהא לי טובא. במאי דקאמר סד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא. וזה תמוה דאדרבה כיון דטומאתה חידוש הוא ראוי למעט בחידוש כל מאי דאפשר. ולומר דאפי' בהפסק כדי אכילת פרס נמי לא ליטמא.. וכההיא דאמרינן בפרק מרובה (בבא קמא ע"ב ע"ב) עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל משום דחידוש הוא מאי חזית דציית להני ציית להני ואין לך בו אלא משעת חידושו עיי"ש. הרי דכל למעט בחידוש טפי עדיף. וכן אמרינן סו"פ גיד הנשה (ק"ג ע"ב) לענין אבר מה"ח דאם חלקו מבחוץ פטור. ופירש"י ותוס' דטעמא משום דאמה"ח חידוש הוא דגידין ועצמות לא מיחייב עלייהו בעלמא והכא מיחייב. והילכך אין לך בו אלא חידושו. דוקא כזית בבת אחת. דסתם אכילה בב"א משמע. אבל לחצאין לא עיי"ש. הרי דמשום טעמא דחידוש הוא אמרינן דאפי' לא הפסיק אלא פחות מכדי אכילת פרס לא מצטרפי ופטור. ולהתוס' שם אפי' אכלו כולו בבת אחת אלא שחלקו קודם שהניחו לתוך פיו פטור עיי"ש. וא"כ היכי אמרינן הכא דמשום דחידוש הוא אי לאו דגלי קרא סד"א דאפי' ביותר מכדי אכילת פרס מצטרפי לטמאו. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה והניחוה בתימא. ועי' בפרק כלל גדול (ס"ט סוף ע"א) עייש"ה. וגם בתשו' חת"ס (חאו"ח סי' ק"מ) לא מצא לה פתרון עיי"ש. ולכאורה הי' נראה לי לומר דמזה סייעתא לשיטת הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות מאכלות אסורות ה"ג) לפ"מ שהבין בדעתו הה"מ ז"ל שם שמפרש מה שאמרו חלקו מבחוץ פטור היינו שהפריד

הבשר מן העצם והגידין ושינה האבר מברייתו עיי"ש. ולפ"ז לא מטעמא דחידוש הוא נגעו בה. ולא צריך להך טעמא כלל. אלא הטעם משום דעצמות וגידין לא חזו לאכילה כלל. אלא דמצטרפי בהדי בשר שבאבר כדי להשלים השיעור כשהאבר הוא כברייתו. ואין צריך כזית בשר. אבל כל שהפריד הבשר מן העצמות והגידין לא מיחייב בפחות מכזית בשר. עיי"ש שכתב דפי' זה הוא העיקר. ולפ"ז היכא שחלקו כמו שהוא בשר גידין ועצמות. ודאי דינו כשאר איסורי אכילה שבתורה דמצטרף כזית בכדי אכילת פרס. ולפ"ז גם מש"כ הרמב"ם ז"ל שם לקמן בסמוך חלקו לאבר זה ואכלו מעט מעט. אם יש במה שאכל כזית בשר חייב. ואם לאו פטור וכו' עיי"ש. היינו ג"כ בשחלק הבשר מן העצמות וגידין. וכן מה שסיים וכתב שם לקח כזית מן האבר כמו שהוא. בשר גידין ועצמות ואכלו אע"פ שנחלק בפיו וכו'. היינו ג"כ לומר שנחלק בפיו הבשר בפ"ע והגידין והעצמות בפ"ע. והוא מוכרח לפי דברי הה"מ ז"ל. ודלא כהר"ב מה"מ (בח"ב שם) שלא הבין כן. ונדחק הרבה בזה בחנם עיי"ש. והרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר ערבב דברי רש"י עם דברי הרמב"ם. וכן בלח"מ שם טרח להעמיד שיטת רש"י בכוונת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. אבל נראה עיקר כמו שהבין הה"מ בדעת הרמב"ם ז"ל. וא"כ לשיטת הרמב"ם ליכא קושיא מסוגיין דזבחים לסוגיא דחולין שם. אמנם לשיטת רש"י ותוס' שם ודאי קשיא טובא סתירת שתי סוגיות הללו. וקצת הי' נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן בנדה (פרק יוצא דופן מ"ב ע"ב) מקום נבלת עוף טהור אביי אמר בלוע הוי ולא מטמא אפי' במשא. רבא אמר בית הסתרים הוי ואם תחב לו חבירו כזית נבלה לתוך פיו. נהי דבמגע לא מטמא. במשא מטמא. ואמר אביי מנא אמינא לה דתניא יכול תהא נבלת בהמה מטמאה בגדים בבית הבליעה וכו' ת"ל בה ולא באחרת. ובתוס' (בד"ה יצאתה זו וכו') כתבו וז"ל וא"ת ומאי יתרץ רבא מן הברייתא וי"ל וכו' עיי"ש. והנה תי' התוס' ודאי דחוק מאוד. וכמעט אי אפשר במציאות. אבל כבר כתבו האחרונים ז"ל דבפשיטות ניחא. דכיון דבנבלת עוף טהור אפי' שני חצי זית בכדי אכילת פרס מצטרפים לטמא בבית הבליעה. א"כ שפיר מיעט קרא בכה"ג נבלת בהמה אפי' לרבא. דנהי דכזית מנבלת בהמה מטמא במשא בבית הבליעה. משום דבית הסתרים הוי. מ"מ הרי לא שייכא טומאת משא אלא בכזית. ופחות מכזית לא מטמא לא במשא ולא במגע. ולא שייך בזה צירוף. ולק"מ קושית התוס'. ומעתה נראה דלפ"ז ממילא מבואר דלא הוה מצי למימר בסוגיין דזבחים הואיל וחידוש הוא אפי' בכדי אכילת פרס נמי לא ליטמא. דהרי מקרא דבה דכתיב בנבלת עוף טהור שמעינן אליבא דרבא דקיי"ל כוותי'. דיש צירוף לכזית דנבלת עוף טהור. דאל"כ היכי ממעט קרא נבלת בהמה. תיפוק לי' דכזית נבלת בהמה מטמא בבית

הבליעה משום טומאת משא. ופחות מכזית בנבלת עוף נמי לא מטמא. דהרי גלי קרא דדוקא בשיעור אכילה בכזית הוא דמטמא. אלא ודאי לא מיעט קרא אלא שני חצאי זית בכדי אכילת פרס. דמשום משא ליכא ומשום אכילה איכא. וא"כ מבואר דבנבלת עוף טהור מהני צירוף לטמא בבית הבליעה. אלא דלאידך גיסא הוא דאיכא למימר. דכיון דטומאת נבלת עוף טהור חידוש הוא. וא"כ אפי' בכדי אכילת פרס ג"כ ראוי לומר שלא יועיל צירוף. כדאמרינן לענין איסור אכילת אמה"ח דאפי' בפחות מכדי אכילת פרס לא מצטרפי. לפירש"י ותוס' שם. וכיון דשמעינן מקרא דלטמאה בה דמועיל צירוף אית לן למימר דאפי' יותר מכדי אכילת פרס נמי ליצטרפי. דלענין זה כך לי תוך כדי אכילת פרס כלאחר כדי אכילת פרס. וכיוצא בזה אמרינן בפרק מרובה (בבא קמא ס"ט ע"ב) עיי"ש היטב. וראיתי בתשו' חת"ס שם שכתב בפשיטות דלא מצטרף בטומאת נבלת עוף טהור כזית בכדי אכילת פרס אלא כשחצי זית הראשון הי' עדיין בבית הבליעה כשבלע חצי זית השני. וירדו שניהם למעיו בב"א. אבל כשכבר ירד חצי זית הראשון למעיו. שוב לא מצטרף עם חצי זית השני לטמאו אפי' בכדי אכילת פרס. ובזה דחה דברי מי שרצה לתרץ קושית התוס' כמשכ"ל וכתב שם שטעה בזה עיי"ש בדבריו. וכן כתבו כמה מהאחרונים ז"ל. ולדידי לא יתכנו דבריו כלל. ומלבד שאין לדבריו שורש כלל. זה נסתר מהסוגיא במקומה. דהרי מבואר שם דאי לאו קרא הי' ראוי לומר דאפי' ביותר מכדי אכילת פרס ליטמא משום דחידוש הוא. הרי חזינן דאי לאו דגלי קרא הוה לן להחמיר כאן יותר מבכל התורה כולה. אלא דגלי קרא דאין להחמיר בה יותר מבכל אכילות שבתורה. וא"כ השתא נמי דגלי קרא עכ"פ אין לנו להקל בה יותר מבכל אכילות שבתורה שמצטרפין אפי' כשכבר ירד חצי זית הראשון למעיו כשאוכל חצי זית השני בכדי אכילת פרס. ועוד דאם איתא למה לו לומר סד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא. טפי הו"ל לומר הואיל ואכתי ישנו לחצי זית הראשון בבית הבליעה. יותר מכדי אכילת פרס נמי ליצטרפו. דהא בעלמא דבעינן כדי אכילת פרס היינו כשכבר ירד למעיו חצי זית הראשון. ולמה לו לטעמא דחידוש הוא. ואין כדאי להאריך בזה. דהדבר פשוט דשיעור אכילה בכדי אכילת פרס דהכא. פירושו ככל אכילה בכדי אכילת פרס דעלמא. דהיינו דלאחר שכבר אכל חצי שיעור וירד למעיו השלים השיעור בכדי אכילת פרס. וא"כ שפיר מיתרצא קושית התוס' בהכי. ואתי שפיר בהכי סתירת הסוגיות כמו שנתבאר:

אלא דאין זה מספיק. דמלבד דבלאו הכי כבר תירצו התוס' בחולין (פרק בהמה המקשה ע"א ע"א) בד"ה מי לא וכו'. והריטב"א ז"ל בחי' (בסוגיא דנדה שם) קושייתם זו בדרך

אחר עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן והר"ן ז"ל בסוגיא שם עיי"ש. בלא"ה יש לפקפק בזה ואין להאריך. ולכן הי' נראה לומר דמזה ראי' לשיטת הרגמ"ה ז"ל וסייעתו דטומאת אוכלין דאב הטומאה בכחצי פרס דאורייתא הוא ושיעור אכילתן אפי' כל היום כולו. אלא דכל כזית וכזית שבו מצטרף בכדי אכילת פרס. ולפ"ז אפשר לפרש דהכי קאמר. סד"א הואיל וחידוש הוא. כלומר דלא מצינו טומאה כזו בכל התורה. דבר שאין לו שום טומאה בחוץ במקום שכל הטמאים מטמאים. ורק בבית הבליעה שאינה מקום טומאה. הוא שבאה לו טומאה. ואע"ג דאוכלין הטמאים במגע מת אינם מטמאים אדם בחוץ ומטמאים אותו בפנים באכילתן. מ"מ הרי יש להם מיהת טומאה גם בחוץ לגבי אוכלין ומשקין. משא"כ בנבלת עוף טהור שאין לה בחוץ טומאה כלל. והילכך הי' ראוי למעט בחידוש כל מאי דאפשר. ולומר דאין טומאה זו טומאה חדשה בפ"ע. אלא גם היא מתורת טומאת גווייה אתינן עלה. ולא חידש בה הכתוב אלא שיעורה בכזית. ולא בכחצי פרס כטומאת גווייה דאורייתא דשאר אוכלין טמאין. וא"כ כזית דנבלת עוף טהור יש לו דין חצי פרס דשאר אוכלין טמאין דאב הטומאה. דכמו דהתם מצטרף שיעור חצי פרס בכל היום כולו מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה. הכא נמי. כזית זה ביותר מכדי אכילת פרס נמי סד"א דליטמא. ואע"ג דהתם כל כזית וכזית שבחצי פרס לא מצטרף אלא בכדי אכילת פרס. היינו משום דכזית דהכא הוא במקום חצי פרס דהתם. והוה סד"א דכמו דחצי פרס דהתם שהוא כל שיעורו מצטרף לטמאו אפי' ביותר מכדי אכילת פרס. הכי נמי כזית דהכא. שהוא כל השיעור. מצטרף לטמאו אפי' ביותר מכדי אכילת פרס. קמ"ל. ומיתרצא בהכי שפיר סתירת הסוגיות. וממילא מבואר דמלבד דאין קושיא מכאן לשיטת הרגמ"ה ז"ל וסייעתו. אלא אדרבה מכאן ראי' נכונה לשיטתם:

מיהו נראהדאין מזה הכרע כ"כ. דבלא"ה אפשר ליישב סתירת הסוגיות. דודאי ליכא למימר דמאי דקאמר סד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכדי אכילת פרס נמי לטמא. היינו דמה שהיא מטמאה היינו חידושו. משום שאין הדין נותן שתטמא. דא"כ היכי תיסק אדעתין דיותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא. ולהרבות בחידוש עוד יותר כיון דאפי' בתוך כדי אכילת פרס טומאתה חידוש הוא. ואין הדין נותן כן. ועוד דאין חידוש בטומאת נבילת עוף טהור יותר משאר הטומאות. דהא כל הטומאות חידוש הן. כמו שפירש"י ביבמות (פרק מצות חליצה ק"ג ע"ב) דכל הלכות טומאה חידוש הן. ולהכי אמרי' התם איסור מטומאה לא גמרינן עיי"ש. אבל נראה דהחידוש היינו מה שתלתה התורה טומאה זו באכילה. דמאי ענין טומאה לאכילה. דכל הטומאות שבתורה אינן אלא ע"י מגע ומשא ואוהל. וכאן חידוש הוא שחידשה תורה שאין טומאתה אלא ע"י אכילה דוקא. והילכך

אית לן למימר דאין לך בו אלא חידושו. דהיינו עיקר הדבר שנטמא גופו ע"י אכילתה. אבל לא ליתן לה כל תורת אכילה כמאכלות אסורות להצריך בה כדי אכילת פרס. ושלא תצטרף ביותר מכדי אכילת פרס. אי לאו דגלי לן קרא דגם לענין זה יש לה דין תורת אכילה שלא תטמא אלא באכילת כזית בתוך כדי אכילת פרס כדין מאכלות אסורות:

ובהכי ניחא מה שיש לתמוה לפי המבואר בסוגיא דפ"ז דנזיר (נ' ע"א) דלמ"ד בטומאה סרוחה אפי' בטומאה חמורה עד לכלב. והכי קיי"ל. לא שנא נבלת בהמה ול"ש נבלת עוף טהור הדין כן עיי"ש בסוגיא. דהא מייתי התם מברייתא דהמחהו באור טמא וכו'. דמיירי בנבלת עוף טהור. כמבואר בפרק העור והרוטב (חולין ק"כ ע"א) עיי"ש וכמש"כ התוס' שם בד"ה ת"ש עיי"ש. כן מבואר בתוספתא (סוף זבים) דהך ברייתא מיתנייא התם עיי"ש. וזהו מקור דברי הרמב"ם ז"ל שכתב (בפ"ג מהלכות אבות הטומאה הלכה י"א) דנבלת עוף טהור שנפסדה מלאכול הכלב טהורה עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה. דכיון דטומאת נבלת עוף טהור יש לה דין תורת אכילה כמאכלות אסורות. שאינה מטמאה אלא בתורת אכילה ממש. ולהכי אם אכל ממנה כזית ביותר מכדי אכילת פרם אינה מטמאה. א"כ ודאי אית לן למימר דכמו דלענין מאכלות אסורות קיי"ל דכל שאינה ראויה לאדם. אע"פ שראויה לכלב לא מיחייב עלה. וכמבואר בפרק בתרא דע"ז (ס"ז ע"ב) עיי"ש ובראשונים שם. וכן מבואר ברמב"ם (פי"ד מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"א) ובשאר פוסקים. הכא נמי בנבלת עוף טהור. אית לן למימר הכי דכל שנפסדה מאכילת אדם לאו אכילה היא ואינה מטמאה. וכבר ראיתי מי שעמד בזה על הרמב"ם והניחה בצ"ע. אבל אין קושיא זו על הרמב"ם ז"ל. שדבריו מבוארים בגמרא ועל סוגיא דגמרא הוא דקשה כדכתיבנא. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דלפי המבואר בסוגיין דזבחים ע"פ מה שביארנו מה דתלה רחמנא טומאה זו באכילה חידוש הוא ואין לנו בו אלא חידושו. מאי דגלי קרא בהדיא גלי. ומאי דלא גלי אין לנו ליתן לו תורת אכילה. ולהכי אע"ג דכבר גלי לן קרא דלא מטמאה אלא באכילה כזית. מ"מ בעינן קרא מיוחד. לאשמעינן דעד שיאכלנו בכדי אכילת פרס. ואי לאו דגלי קרא הוה לן למימר דבכזית אפי' ביותר מכדי אכילת פרס טמא. משום דראוי לומר שאין לה תורת אכילה ממש כמאכלות אסורין. והשתא א"כ לענין טומאה סרוחה כיון דלא גלי קרא. הדרינן לדמעיקרא. דאין לנו בו אלא חידושו. ואין לנו בה אלא תורת טומאת נבלה בעלמא. וכמו דנבלת בהמה קיי"ל דעד לכלב. הכי נמי בנבלת עוף טהור. ולא יהבינן לה תורת מאכלות אסורות דקיי"ל בהו עד לגר. וגם בנבלת בהמה כתיב בקרא לשון אכילה דמה"ט גמרינן מיני' דאינה מטמא במגע ובמשא אלא בשיעור כזית. דהוא שיעור אכילה. כמבואר בספרא ובפרק

יוצא דופן (נדה מ"ב ע"ב) ושאר דוכתי עיי"ש. ומ"מ לענין טומאה סרוחה אמרינן בה עד לכלב. ולא יהבינן לה תורת אכילה כמאכלות אסורות דקיי"ל דבאכילת אדם תליא מילתא. והיינו משום דבכל כיו"ב כיון דאפשר לאוקמי לשון אכילה דקרא רק לענין שיעור אכילה בכזית. אין לנו ליתן לה תורת אכילה לשאר דברים. וכמו שביארנו. ועי' בבכורות (כ"ג ע"ב) בתוס' ד"ה ואידך עיי"ש היטב ואין להאריך. עכ"פ מבואר דאין זה ענין להההיא דסו"פ גיד הנשה. משום דהתם אבר מה"ח הוא מכלל איסורי מאכלות. ובודאי דיותר מכדי אכילת פרס ליכא למיחייבי' אלא דחייב בו הכתוב אפי' על כזית שרובו גידין ועצמות. מה שלא מצינו בכל התורה. להכי אמרינן דאין לך בו אלא חידושו. ודי לחייבו על אכילתו בבת אחת דוקא. ולא להרבות בחידושו לחייבו גם כשהפסיק באכילתו. משא"כ כאן שאין ענין טומאה לאכילה. אלא דחידוש הוא שחידשה תורה לתלות טומאה זו באכילה. והילכך אין לנו אלא מה שפירש בו הכתוב. ולכל מה שלא פירש בו הכתוב. אין לנו ליתן עליו תורת אכילה. וא"כ אפי' ביותר מכדי אכילת פרס ראוי לומר שמטמאה. ואין מכאן הכרע לשיטת הרגמ"ה וסייעתו ז"ל. ומ"מ סתירה נמי ליכא מהכא לשיטתם:

והנה בפרק יוצא דופן שם אמרינן אמר רב יולדת שירדה לטבול מטומאה לטהרה ונעקר ממנה דם. בירידה טמאה בעלייה טהורה. א"ל ר"י לר"ז בירידה אמאי טמאה. טומאה בלועה היא. א"ל עשאוה כנבלת עוף טהור שמטמאה בגדים בבית הבליעה. ופרכינן עלה מי דמי התם אין לה טומאה בחוץ. הכא כי נפיק לבראי ליטמא. ומסיק הכא נמי כשיצא לחוץ עיי"ש. ולכאורה לשיטת רגמ"ה והר"ש בן היתום ז"ל למה לי נבלת עוף טהור. ותיפוק לי' דכל אוכלין טמאים טומאת אב הטומאה בכחצי פרס מטמאין את האוכל אע"פ שהן טומאה בלועה. אבל לק"מ דמלבד דאוכלין טמאים מטמאין אותו באכילתן במעיים בפנים. אבל בבית הבליעה ולא ירדו למעיו. אלא חזר והוציאן מבית הבליעה לחוץ. ודאי לא נטמא. ואין זה ענין לדם נדות שאינו מטמא אלא בעקירתו לחוץ. ולא שייך בזה לומר שעשאוה כאוכלין טמאין. דלא דמו כלל להדדי. ועוד דדם מטמאה לטמא בגדים. כמבואר בר"פ דם הנדה ובשאר דוכתי. וברמב"ם (פ"א מהלכות משכב ומושב. ובפ"ו מהלכות אה"ט). וא"כ ע"כ לא הוה מצי למימר אלא שעשאוה כנבלת עוף טהור. שגם היא מטמאה אותו לטמא בגדים. משא"כ אוכלין טמאים דליכא אלא טומאת הגוף בלבד. ואין להאריך בזה:

ומעתה עכ"פ מתבאר דלפי דעת כמה מהראשונים ז"ל פסול הגוף ע"י אוכלין טמאים מדאורייתא הוא. ויש מגדולי הראשונים ז"ל דס"ל דאיכא ג"כ טומאת הגוף מדאורייתא

באכילת אוכלין טמאים שהם אב הטומאה. ולדעת רש"י (בפ"ב דחולין) וסייעתו ז"ל איכא בזה אזהרת לאו דאורייתא מקרא דולא תטמאו בהם. וגם לדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דלמ"ד טומאת גוויי' לאו דאורייתא גם פסול גוויי' מדרבנן הוא. מ"מ כבר ביארנו דלענין הלכה יש לדון לדעת הרבה ראשונים ז"ל דקיי"ל כמ"ד פסול גוויי' דאורייתא הוא. וא"כ ממילא יש בו ג"כ לאו דאורייתא כמו שנתבאר. וכבר נתבאר דאין שום סתירה לדעת הראשונים ז"ל אלו. אדרבה מכמה דוכתי הדברים נראים כן. וכן נראה מפ"ק דסוטה (ט' ע"ב) דאמרינן התם כתיב ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל טמא. מאי כל טמא. ותו אטו עד השתא דברים טמאים קאכלה. א"ר יצחק דבי ר"א דברים האסורים בנזיר עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה מאי דפריך בפשיטות כל כך אטו עד השתא דברים טמאים קאכלה לפי דעת הסוברין דמדינא אין בזה שום איסור כלל. ורק מנהג פרישות הוא שנהגו בעצמן הפרושים. וא"כ אימא אין ה"נ עד השתא לא נהגה במנהג פרישות זה ורק המלאך לתוספת קדושה ופרישות יתירה הזהירה על כך. וכבר הרגיש בזה הרש"א ז"ל בח"א שם. וז"ל איכא לאקשויי ואימא עד השתא דברים טמאים במת קאכלה דשרי לכל שאר ישראל והיום לא תאכל. כמו שאסר לה היין מהיום כשאר נזיר. וי"ל דודאי לא אסר לה יותר ממה שבנה נאסר. והרי הוא מותר בטומאת מת. ולהכי איצטריך לאוקמי דלא טמא ממש קאמר אלא דברים האסורים עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו תמוהים אצלי במה שנראה מדבריו דדוקא נזיר שמשון שמותר בטומאה הוא דמותר לאכול אוכלין הטמאים במגע מת. אבל שאר נזירים שהוזהרו על טומאת מת אסורים באכילת אוכלין שנגעו במת. וגם דוקא שנטמאו במת. אבל הטמאים בשאר הטומאות שאין הנזיר מוזהר עליהם מותר לאכלן. ואין זו אלא תימא דהא אפי' אוכלין שנגעו במת לא מטמאי אדם לכ"ע. ואי משום טומאת גוויי'. הרי ליתא אלא מגזירת י"ח דבר שנגזרו בימי בית שמאי וב"ה. ואי משום פסול גוויי' אפי' לדעת ר"ת דשתי גזירות היו וזו גזירה קדמונית היתה. מ"מ מאן לימא לן שכבר נגזרה קודם שמשון. ועוד דאפי' לאחר גזירת י"ח דבר. ואפי' לדעת רש"י (בפ"ב דחולין) וסייעתו דאיכא איסורא בהכי לכתחילה. מ"מ איסור זה שוה בכל אוכלין טמאים ובכל ישראל. ל"ש נזיר סתם ל"ש נזיר שמשון ול"ש כהן ל"ש ישראל. ואפי' אם הי' אפשר לומר דבאכילת אוכלין טמאים במגע יש עליו תורת טומאת מת. מ"מ הרי אין הנזיר מוזהר אפי' על טומאת מת אלא על טומאת שבעה ולא על טומאת ערב. וכאן אפי' טומאת ערב ליכא. שאין האוכל אוכלין טמאים טעון הערב שמש אלא טבילה כמשכ"ל:

הן אמת דלכאורה צ"ע בזה מדאמרינן (בפ"ו דנזיר מ"ג ע"א) רבי אומר במותם אינו מטמא אבל מטמא הוא לנגעם ולזיבתם. ובש"מ שם בשם תוס' הרא"ש הקשה על זה פשיטא דמותר אפי' דלאו דאביו. דהרי אינו מוזהר אלא על טומאת מת והניח בקושיא עיי"ש. וכבר הרגישו בזה התוס' שם (לקמן מ"ח ע"א) בד"ה ולאמו וכו'. וכתבו שם וז"ל נראה דעיקר קרא לנגעם איצטריך. דסד"א דמצורע איתקיש למת. ולזיבתם נקט אגב נגעם עכ"ל עיי"ש ובמש"כ שם עוד לקמן (שם בד"ה ה"ג אשכחנא וכו') עיישי"ה. ולפ"ז משמע דוקא נגעם הוא דמיעט קרא הא טומאת מת דומיא דנגעם אסור ליטמאות לו אע"ג דאין במגעו אלא טומאת ערב. ובפרט לפמש"כ התוס' שם לקמן דנגעם כיון דמצורע איתקיש למת הו"ל כעוקר קרא ממשמעותי' עיי"ש. והשתא הרי ודאי אפי' טומאת מת אינו מוזהר עלי' אלא על טומאת שבעה ולא על טומאת ערב. וכמבואר ברמב"ם (פ"ה מהלכות נזירות הט"ו) עיי"ש. ובמגע מצורע ליכא אלא טומאת ערב. וקרא בטומאת שבעה הוא דמיירי וליכא בזה עקירת משמעותא דקרא כלל. ואולי אפשר לומר דאע"ג דעל טומאת ערב דמת לא הוזהר. מ"מ מצורע איצטריך לי' משום דאיתקיש למת עצמו. וא"כ לטומאת שבעה איתקיש וה"א דטומאת ערב דמצורע כטומאת שבעה דמת חשיבא. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ דברי הרש"א ז"ל תמוהים מכל צד. ואפי' לשיטת הרגמ"ה ז"ל וסייעתו ליכא באכילת אוכלין הטמאים במגע מת טומאת שבעה. וא"כ אין הנזיר מוזהר עלי'. אע"פ שחייבין עלי' על ביאת מקדש מדאורייתא. וגם עיקר תירוצו אינו נכון כלל. דמ"מ אינו מובן מאי דפריך אטו עד השתא דברים טמאים קאכלה. אם איתא דליכא מדינא שום איסורא בהכי כלל. אבל לפי שיטת הראשונים ז"ל שביארנו ניחא שפיר בפשיטות. דודאי איכא בהכי איסור לאו דאורייתא מקרא דלא תטמאו בהם. לא שנא אוכלין הטמאים במת ול"ש בשאר טומאות. ושפיר פריך. והוה מצי לשנויי שהזהיר אותה שלא לאכלם אפי' בימי טומאתה דליכא איסורא בהכי. וכמו שנתבאר לעיל. וכ"כ לעיל בשם רבינו יוסף קרא ז"ל. אלא דלא משמע לי' הכי פשטי' דקרא. וניחא לי' טפי לאוקמי' בדברים האסורים לנזיר:

ומעתה א"כ נראה דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. וזו היא כוונתו במה שמנה כאן לאו דלא תטמאו בהם ונטמתם בם. שהוא אזהרה על אכילת אוכלין טמאים אפי' אין שום איסור באכילתן מצד עצמן. אלא משום טומאתן הזהיר עליהן הכתוב משום טומאת גוויי' או פסול גוויי'. כשיטות הראשונים ז"ל שביארנו. ומה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. וכן לאו דלא ביערתי ממנו בטמא. אין ענין לכאן כמו שנתבאר לעיל דיש בזה מה שאין בזה ואין אחד בכלל האחר. אלא אזהרות חלוקות

הן לגמרי וכל חדא באה להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. ושפיר מנה רבינו הגאון ז"ל כולן. ואין להאריך בזה יותר:

וראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל שגם הוא מנה לאו זה דלא תטמאו בהם. וכפי הנראה שכן היה לפניו הנוסחא במנין המצות של הבה"ג. ובאמת דנוסחת הבה"ג שלפנינו שמנה לאו דלא תטמאו את נפשותיכם עיי"ש. וכוונתו ללאו דלא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. תמוה טובא דהרי לפי המתבאר בה"ג (הלכות דגים) ס"ל בסוגיא דפרק בכל מערבין ופ"ג דמכות שם כפירש"י וכל הראשונים. דהך קרא אינו אלא לאו נוסף לשרץ הארץ וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) עיי"ש. וא"כ קשה דהרי כבר מנה הבה"ג לאו אחד בשרץ הארץ. ואין זה אלא לאו כפול לענין מלקות. אבל אינו בא במנין המצות גם לשיטת הבה"ג. ואין חולק בזה. וראיתי בה"ג כת"י רומי דשם אין הנוסחא כן. אלא סתמא כתיב שם לא תטמאו בשרץ עיי"ש. וכוונתו ללאו דלא תטמאו האמור אצל שרץ. ומדלא כתב בשרץ הארץ. משמע שאין כוונתו ללאו דלא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. אלא כוונתו ללאו דלא תטמאו בהם ונטמתם בם. וכתב לא תטמאו בשרץ. משום דלקמן מנה הבה"ג לאו דלא תטמא את הארץ דכתיב (בפרשת מסעי) אצל רוצח. ולכן כתב כאן לא תטמאו בשרץ לרמז דכוונתו כאן ללאו דלא תטמאו בהם דכתיב בפרשת שרצים. ונראה דזו היתה נוסחת הר"א הזקן ז"ל בה"ג. ופירש כוונתו כמו שביארנו. ולפ"ז אפשר לפרש גם בכוונת הבה"ג והר"א הזקן ז"ל כמו שביארנו דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ואע"ג דלדעת הבה"ג בהלכות דגים לאו זה דלא תטמאו בהם הוא לאו בשרצים. ולוקין עליו בשרץ המים ושרץ הארץ. מ"מ איתרבי נמי לאזהרה לפסול גוויי' מדכתיב בי' ייתורא דקרא ונטמתם בם. ורק משום אזהרה זו בלבד מנה לאו זה. דשרץ הארץ ושרץ המים בלא"ה כבר מנה שם מלאוין אחרים הכתובים בהם עיי"ש:

ועפ"ז נראה במה שמנה הבה"ג במנין העשין עשה דוהתקדשתם והייתם קדושים. והשיג עליו הרמב"ם ז"ל (בשורש רביעי) דאין זו עשה במצוה פרטית ואינה אלא מצוה כללית לקיים כל מצות שבתורה ועשה כזו אינה באה במנין עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שם טרח. לקיים דברי הבה"ג. והאחרונים דחו דבריו עיי"ש. וגם הרא"ם ז"ל (ביראים סי' כ"ג) כתב שלא מצא מפורש מה הוא ענין הקדושה שעלי' באה עשה זו ונדחק בזה עיי"ש. ובמש"כ שם עוד בזה (לקמן סי' קנ"א). וגם הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' נ"ו) נשא ונתן בזה לפרש כוונת הבה"ג עיי"ש בדבריו. אבל לפי מה שביארנו דברי הבה"ג מתפרשים על נכון עפמש"כ בתנא דב"א (והובא בילקוט תשא) והתקדשתם והייתם קדושים אזהרה

לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה. מכאן הי' ר"ג אוכל חולין בטהרה. אמר לא לכהנים בלבד ניתנה קדושה מסיני. אלא לכל ישראל. שנאמר דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו וכו' עיי"ש. ומובא ג"כ בתוס' ריש חולין עיי"ש. ומשמע דדרשא גמורה היא. וא"כ יש לנו בפסול גוויי' ל"ת ועשה והבה"ג וסייעתו לטעמייהו אזלי דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה הם מונים שניהם. ולכן מלבד שמנה לאו דלא תטמאו בהם מנה ג"כ עשה דוהתקדשתם והייתם קדושים שמזהרת גם כן על ענין זה עצמו. ונוסחת הרמב"ם ז"ל שם (בשורש רביעי) הי' בה"ג עשה דקדושים תהיו עיי"ש. והיא היא כמבואר בתנא דב"א שם. ואע"ג דאין דרכו של הבה"ג למנות לאו הבא מכלל עשה. כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בשורש רביעי) שם דכל כיו"ב עשה גמורה היא ולא לאו הבא מכ"ע עיי"ש בדבריו. ורבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה זו. לטעמי' אזיל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אחר שמנה הלאו שוב אינו מונה העשה. ודלא כהבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם. ולזה אחר שמנה לאו דלא תטמאו בהם שוב אין עשה דוהתקדשתם וגו' או עשה דקדושים תהיו נמנית לשיטתו. ובעיקר השגת הרמב"ם ז"ל על הבה"ג יש לתמוה על הרמב"ם. שהרי אפשר לפרש דעת הבה"ג ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל גופי' (סוף הלכות מאכלות אסורות) עיי"ש בדבריו. אלא דיותר נכון לפרש דבריו ע"פ המבואר בתנא דב"א וכמו שביארנו ואין להאריך בזה:

מצוה עט

כבודם הלוי לא יעזבונהו. מלשון הכתוב (בפרשת ראה י"ד כ"ז) והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו וגו'. וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו לאו זה מהך קרא. אבל הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רכ"ט) וכל סייעתו מנו לאו זה מקרא המוקדם לעיל מיני' (י"ב י"ט). דכתיב השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימיך על אדמתך. וכן (סוף פ"ב מהלכות חגיגה) נקט הרמב"ם לאו זה מהך קרא עיי"ש. וכן מבואר בספרי (ראה פיסקא ע"ד) השמר לך בל"ת. פן בל"ת פן תעזוב את הלוי כל ימיך. אפי' שמיטים ויובלות וכו' עיי"ש. והיינו משום דכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. ונראה דהגאונים ז"ל נקטו לאו זה מהקרא המאוחר. משום דהלאו מפורש בו בהדיא. אבל בקרא דלעיל אנו צריכין למה שאמרו דהשמר פן הוא ל"ת. וא"כ יש לדון בזה למ"ד השמר דעשה עשה. א"כ כאן כיון דכתיב קרא בעשה. דכתיב לעיל מיני' כי אם לפני השם אלקיך תאכלנו במקום אשר יבחר השם אלקיך בו אתה וגו' והלוי אשר בשעריך וגו' השמר לך פן תעזוב את הלוי. וגו'. הו"ל השמר ופן דעשה. דלהך מ"ד אינו אלא עשה. ובפרט הכא דודאי משמע דקרא אדסמיך לי' לעיל מיני' קאי דהו"ל עשה. ובפרט לפמש"כ התוס' (בעירובין פרק המוצא תפילין (עירובין

צ"ו ע"א)) בד"ה השמר וכו' דאפי' לר"י דאמר השמר דעשה נמי לאו הוא. ולהכי קאמר דהמניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בלאו. מודה הוא דאם לא הניח ביום אינו עובר אלא בעשה. דהו"ל קום ועשה. ובקו"ע אפי' לר"י השמר דעשה עשה. כמו בהשמר דכתיב בעשיית פסח דאמרו שם אליבא דכ"ע דהשמר דעשה עשה עיי"ש. וא"כ כאן דהו"ל נמי קום ועשה שלא לעזבו אלא ליתן לו ולעזרו. וכדדרשינן התם בספרי תן לו מחלקו אין לו חלק תן לו מעשר עני. אין לו מעשר עני תן לו שלמים עיי"ש. אית לן למימר דלכ"ע השמר דעשה עשה. ובפרט לפי המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם ובהלכות חגיגה שם) דעיקר האזהרה קאי ארגל עיי"ש בדבריו. והרי שמחת הרגל מצות עשה היא. וכתיב בכלל עשה דשמחת החג בעצרת ובחג ושמחת וגו' אתה ובנך וגו' והלוי אשר בשעריך וגו'. וא"כ ודאי אית לן למימר דהו"ל השמר דעשה דהו"ל עשה. ואין בזה לאו. ובפ"ק דר"ה (ו' ע"א) בתוס' ד"ה תשמור זו מצות ל"ת. כתבו וז"ל תימא הא אמרינן בפרק המוצא תפילין וכו' דהשמר דעשה עשה וכו'. וי"ל דתפילין לאחר שקה"ח דקאי אעשה דהנחת תפילין. הוי עשה. אבל תשמור דהכא דקאי אלא תאחר דלעיל מיני' שישמור שלא יאחר עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא דקאי אעשה דסמיך לי' לעיל מיני' אית לן למימר דאינו אלא עשה. אלא דא"כ קשה טובא דהרי בהדיא מבואר בספרי דהך השמר פן הו"ל ל"ת:

איברא דלפמש"כ הרש"א ז"ל (בח"א ריש פ"ג דשבועות) דעד כאן לא אמרינן השמר דעשה עשה אלא היכא דלית בה לאו מפורש בהדיא כלל. אבל היכא דאיכא במצוה זו ל"ת מפורש בקרא. הדרינן לכללין דהשמר פן ואל אינו אלא ל"ת עיי"ש בדבריו. וא"כ כאן דאיכא במצוה זו לאו מפורש בהדיא בקרא. דכתיב לקמן והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו. להכי שפיר אמרו בספרי כאן דהשמר פן דהכא ל"ת הוא. והשתא א"כ נמצא דעיקר הלאו דהכא אין לנו אלא מקרא דהלוי אשר בשעריך לא תעזבנו דהלאו מפורש בו בהדיא. ואי לא האי קרא לא הוה שמעינן בה ל"ת מקרא קמא כלל. א"כ מדוקדקים היטב דדברי רבינו הגאון ז"ל והבה"ג שלא מנו לאו זה אלא מקרא דוהלוי אשר בשעריך לא תעזבנו. אע"פ שהוא מאוחר. ובלא"ה נראה לפמש"כ הרש"ל ז"ל בביאורו על הסמ"ג (לאוין מ"ז) וז"ל ואע"פ שכתוב עוד (בפרשת כי תשא) השמר לך פן תכרות ברית וגו'. ולמה אינו עובר בשלשה לאוין. ונ"ל דכל שנאמר לאו בהדיא. פן והשמר אינו אלא תוספת אזהרה על הלאו עכ"ל עיי"ש. ומהאי טעמא כתב הר"ב כנה"ג (בחו"מ הגהות הטור ס"ק י"ג) לפרש טעמו של הרמב"ם והנמשכים אחריו שכתבו דאזהרת מכה חבירו מקרא דלא יוסיף. ולא כתבו דאזהרתו מדכתיב פן יוסיף שהוא מיותר וכל מקום שנאמר

השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. וכתב דהיינו ג"כ מהך טעמא דכיון שנאמר בו לאו בהדיא דכתיב לא יוסיף. מאי דכתיב פן יוסיף אינו אלא תוספת אזהרה ללאו דלא יוסיף ואינו לאו בפ"ע עיי"ש. וכן כתב בביאורו על הסמ"ג (לאוין קצ"ט) עיי"ש בדבריו. וא"כ כאן נמי דכתיב בו לאו בהדיא והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו. אין השמר ופן דכתיבי בי' חשיבי ל"ת דאינם אלא תוספת בעלמא ללאו המפורש בקרא בהדיא. ולזה בדקדוק נקטו הגאונים ז"ל אזהרה זו מהלאו המפורש בהדיא בקרא דוהלוי אשר בשעריך לא תעזבנו: **וראיתי** בה"ג כת"י רומי דאחר שנמנה שם לאו זה מקרא דוהלוי אשר בשעריך לא תעזבנו. נמנה שם ג"כ לאו דהשמר לך פן תעזוב את הלוי עיי"ש. וזה תמוה מאוד לכאורה דאפי' את"ל דלא כסברת הרש"ל וכנה"ג. וגם קרא דהשמר לך וגו' לאו גמור הוא לעצמו. מ"מ אין זה אלא כאחד משאר לאוין שנכפלו בתורה במצוה אחת. דלכ"ע אינם באים במנין בפ"ע. ואולי אפשר לומר דס"ל דלאו דהשמר לך וגו' לא קאי אלא על נדרים ונדבות דסמיך לי'. שאם הקריב שלמים ותודה בנדר או נדבה או שלמי נזיר וכיו"ב ולא נתן ללוי עובר בלאו זה. ולאו דלא תעזבנו לא קאי אלא על מעשר שני דסמיך לי'. שהזהיר הכתוב בלאו שלא למנוע מליתן ממנו ללוי חלקו כשיאכלנו בירושלים. וא"כ הו"ל שני לאוין מיוחדים כל אחד מזהיר על ענין חלוק בפ"ע. כמו לאו דגניבת ממון ולאו דגניבת נפשות שמנו הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם כל אחד בפ"ע. ושאר לאוין כיו"ב. ואע"ג דגם גבי לאו דהשמר לך פן וגו' כתיב ברישא דקרא מע"ש דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו'. מ"מ בכורות בקרך וצאנך דכתיב בתרי' הפסיק הענין. דהרי בבכור תם מיירי קרא. דאילו בכור בע"מ מותר לאכלו בכל מקום. והרי בכור תם אינו נאכל אלא לכהנים כתרומה. ואסור ללוים כלישראלים. ולא שייכא בי' אזהרה שלא לעזוב את הלוי. ועוד דבלא"ה כיון דלכהן הוא. פשיטא דהכהן אינו מוזהר על אזהרה זו. שהרי הוא עצמו לוי הוא ואין הלוים מוזהרים זה על זה באזהרה זו. וא"כ ע"כ לא קאי אזהרה דהשמר לך פן תעזוב את הלוי וגו'. אלא על נדרים ונדבות דסמיכי לי' בקרא דלעיל מיני'. ולהכי מנאן הבה"ג בשני לאוין אחד בנדרים ונדבות ואחד במעשר שני. כן נראה בדעת הבה"ג לפי נוסחת כת"י רומי. איברא דלפ"ז ע"כ אין לנו לאו אלא בהנך תרתי. ולא במילי אחריני. וא"כ במעשר עני ובשלמי חגיגה ושמחה אין לנו אלא עשה להקדים את הלוי כדכתיב מקצה שלש שנים וגו' ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך וגו' ואכלו ושבעו. ובמעשר עני הכתוב מדבר. וכן בשמחת הרגלים כתיב ושמחת לפני ה"א אתה ובנך וגו' והלוי אשר בשעריך. אבל לאו לא כתיב בהו אלא בהנך תרתי. והו"ל שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין מינייהו לעלמא. אבל לא נראה כן מברייתא דספרי (פרשת

ראה פיסקא ע"ד. ובפסקא ק"ח) דמשמע שם בהדיא דגם מעשר עני בכלל אזהרה זו עיי"ש. ועכצ"ל דכל דבר בכלל כל אחד מן הלאוין הללו. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (סוף פ"ב מהלכות חגיגה) ובסמ"ג (לאוין שס"א) עיי"ש. וא"כ אין שני לאוין אלו אלא כשאר לאוין שנכפלו בתורה שאין נמנין לכ"ע אלא במצוה אחת. וזו היא דעת כל שאר ראשונים ז"ל שלא מנאום אלא באחת. ומיהו אפשר דלהבה"ג לפי נוסחת הכת"י ס"ל דמע"ש ונדרים ונדבות מיצרך צריכי. ואין כאן שני כתובים הבאים כאחד. ושפיר גמרינן מינייהו גם לעלמא. ומ"מ כיון דכל אחד מהנך לאוי כתבי' קרא בענין פרטי מיוחד לעצמו יש למנותן שניהם. ומ"מ אפי' לפ"ז ניחא לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה שניהן אלא במצוה אחת. משום דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב דשני הלאוין משם אחד ממש. כגון לאו דגנבת ממון ולאו דגנבת נפשות וכל כיו"ב. אינו מונה אותן אלא אזהרה אחת. והילכך כאן נמי מנאן רק אזהרה אחת. שנמנענו מלעזוב את הלוי בכל ענין. ואין להאריך בזה. ועי' מש"כ לקמן (בלאו קמ"ב) בזה:

מצוה פ

לא יענון יתום. ואלמנה פן אחרה. (בפרשת משפטים) כל אלמנה ויתום לא תענון אם ענה תענה אותו וגו' וחרה אפי וגו'. וזהו שכתב פן אחרה. והבה"ג וכן הרמב"ם ז"ל וסייעתם. לא מנו שניהם אלא בלאו אחד. ולשיטתייהו אזלי. דבכל כיו"ב שני פרטים שנאמרו בלאו אחד. אינם מונים אותן אלא בלאו אחד. אבל רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל שבכל כיו"ב מונה כל פרט ופרט בפ"ע. וכן הסמ"ק והרמב"ן ז"ל מנאום בשני לאוין. כשיטתם בכל כיו"ב. והרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין רנ"ו) השיג על הרמב"ם ז"ל. וכתב ואני אומר שאפילו נאות לדעת הרב ונאמר שהלאו שבכללות לא ימנו פרטיו אלא אתת. אבל כאן נאמר שהוא לאו פרטי וימנו שתים. שהרי חלקן הכתוב באמרו אם ענה תענה אותו. וזה מדרש חכמים בכל מקום כיו"ב עכ"ל עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' י"ג) השיג על הרמב"ן ז"ל ממאי דאמרינן בסנהדרין (פרק ארבע מיתות) ובפ"ק דכריתות דחלוקה דלאו שמה חלוקה. חלוקה דמיתה לא שמה חלוקה. וכמו שהשיג הרמב"ן ז"ל גופי' מטעם זה על הרמב"ם ז"ל (בלאוין ט') גבי לאו דאוב וידעוני עיי"ש. ולא הבנתי השגתו כלל. דהרי כיון דעכ"פ דעת הרמב"ם שם דחלוקה דמיתה שמה חלוקה. ומטעם זה מנה שם אוב וידעוני בשני לאוין. א"כ יפה השיג כאן הרמב"ן על הרמב"ם לטעמי'. דכאן ג"כ יש לו למנות אלמנה ויתום בשני לאוין משום שחלקן הכתוב בעונש מיהת. דכתיב אם ענה תענה אותו וגו'. שוב ראיתי להר"ב דינא דחיי (לאוין ח') שקדמני בזה עיי"ש מה שהאריך בזה עוד. ומה שהקשה (בפרשת דרכים) על הסמ"ג שמנה אלמנה

ויתום בלאו אחד שהרי שיטתו בעלמא בכל כיו"ב למנות כל פרט בפ"ע עיי"ש. כבר קדמו בזה ג"כ הר"ב דינא דחיי שם עיי"ש שהניחה ג"כ בצ"ע. ועכ"פ רבינו הגאון ז"ל לשיטתי' שפיר מנה אותן שתים:

אלא דקשה לכאור' לפי מאי דאמרינן במכילתא (משפטים) כל אלמנה ויתום לא תענון אין לי אלא אלמנה ויתום שאר כל אדם מנין ת"ל לא תענון דברי ר"י. רע"א כל אלמנה ויתום שדרכו לענות בהם דבר הכתוב עיי"ש. ולפי הנראה לכאורה לכ"ע ס"ל דה"ה לכל אדם. אלא שדבר הכתוב בהוה ולא פליגי ר"י ור"ע אלא במשמעות דורשין. מר נפקי לי' כל אדם מדכתיב לא תענון. ור"ע ס"ל דלא צריך ריבויא דקרא להכי. דלא נקט קרא אלמנה ויתום אלא מפני שדרכם לענות וה"ה לכל אדם. וכן נראה מפירש"י (בפרשת משפטים) כמש"כ הרג"א ז"ל שם עיי"ש. וא"כ ודאי אין מקום למנות כאן אלא לאו אחד בכל אדם. מיהו כבר כתב הרג"א ז"ל שם דמפשטא דברייתא דמכילתא שם לא משמע הכי. אלא משמע דר"ע לאיפלוגי עלי' דר"י קאתי. וס"ל דאלמנה ויתום דוקא נקט קרא עיי"ש. וכן נראה להדיא דעת הרמב"ם (בסה"מ לאוין רנ"ו ובפ"ו מהלכות דעות ה"י) עיי"ש. וכן העלה הרש"ל ז"ל בדעת הסמ"ג בביאורו לסמ"ג שם עיי"ש. אבל בהגהת הר"פ ז"ל לסמ"ק (סי' פ"ז) הבין בדעת הסמ"ג כדעת רש"י ז"ל עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ודאי אין מקום למה שהקשו על הסמ"ג שמנה אלמנה ויתום מצוה אחת שאין זה כשיטתו למנות כל פרט ופרט שבלאו אחד בפ"ע דהרי לפ"ז אין כאן שני פרטים. דהרי האזהרה היא בכל אדם. ולא נקטינהו קרא לאלמנה ויתום אלא מפני שדרכם בכך. ואין להאריך בזה. אבל דעת הסמ"ק שם כדעת הרמב"ם ז"ל דדוקא אלמנה ויתום עיי"ש. ולכך מנאן שתי מצות. וזו ודאי ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל מדמנאן שתי מצות. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ועי' לקמן (לאו פ"ה):

מצוה פב

בל יונו גר. וילחצוהו. (בפרשת משפטים) וגר לא תונה ולא תלחצנו. ותניא במכילתא ובריש פ"ג דמס' גרים לא תוננו בדברים ולא תלחצנו בממון וכו' עיי"ש. ומנאום כל מוני המצות הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן הרמב"ם (בסה"מ לאוין רנ"ב רנ"ג) וכל סייעתו ז"ל. אבל יש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל דלפי שיטתו כיון שמנה לקמן בסמוך לאו דאונאת ישראל. שוב לא הי' לו למנות לאו דאונאת גר. כיון דלכאורה ליכא נפק"מ בלאו זה אלא כדי לעבור עליו בשנים או שלשה לאוין. וכדתניא בב"מ (בפרק הזהב נ"ט ע"ב) המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין. וגר לא תונה. וכי יגור אתכם גר לא תונו אותו. ולא תונו איש את עמיתו. וגר בכלל עמיתו הוא עיי"ש. וכבר נתבאר דבכל כיו"ב לשיטת

רבינו הגאון ז"ל אינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. והלאו הפרטי שיצא מן הכלל אינו אלא כלאו שנכפל שאינו נמנה בפ"ע:

ואמנם אפשר לומר לפי מאי דאמרינן (בפרק הזהב נ"ט ע"א). אמר רב חיננא ברי' דר"א מאי דכתיב לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ומצות אל תונהו עיי"ש. וכן פסק הרא"ם ז"ל ביראים (סי' נ"א) ובסמ"ג (לאוין קע"א) ובהג"מ (פי"ד מהלכות מכירה) ובמרדכי (פרק הזהב בשם ספר החכמה). וכולם פירשוה כפשטה שלא הזהירה תורה על אונאת דברים אלא על יראי השם וזהירים בתורה ובמצות עיי"ש. וכן פי' בנמוק"י שם עיי"ש. וגם הרי"ף והרא"ש ז"ל שם הביאוה להלכה אלא שדבריהם סתומים. וכפי הנראה ס"ל דפירושה כפשטה. דאל"כ הו"ל לפרש. והיינו דוקא באונאת דברים שבישראל דכתיב בי' עמיתו. אבל בגר כיון דלא כתיב בי' עמיתו. ואין לנו מיעוט למי שאינו ירא השם ואינו זהיר בתורה ובמצות. ממילא ע"כ בגר הזהירה תורה אפי' על גר שאינו ירא השם כ"כ וזהיר בתורה ובמצות. וא"כ יש בלאו דאונאת גר מה שאינו בכלל לאו דאונאת ישראל. דמשום לאו דאונאת ישראל אינו מוזהר אלא דוקא על עם שאתך בתורה ומצות. משא"כ בלאו דאונאת גר צדק שבכל ענין הזהירה תורה. וא"כ שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דאונאת גר בפ"ע אפי' לשיטתו. הן אמת דהרמב"ם ז"ל והטור לא הביאו דין זה להלכה דמי שאינו ירא שמים ואינו זהיר בתורה ובמצות אין מוזהרין עליו על אונאת דברים. וגם בש"ע לא הביאו. רק הרמ"א ז"ל (בהגה ריש סי' רכ"ח בחו"מ) הביאו בשם י"א עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. והי' נראה לומר דס"ל להרמב"ם והטור כמש"כ בש"מ בשם הריטב"א ז"ל לפרש עם שאתך בתורה ובמצות היינו אשתך עיי"ש. והיינו כדאמרינן התם לקמן בסמוך. א"ר לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו וכו' עיי"ש. והילכך כיון שכבר הביאו בטוש"ע שם ההיא מימרא דרב. וכן הרמב"ם ז"ל (בפט"ו מהלכות אישות הלכה י"ט) כבר כתב דעדיפא מינה עיי"ש ובמש"כ בהגהות מיימוני שם. להכי לא הוצרכו להביא ההיא דרב חיננא. גם אפשר לומר דדעתם כמש"כ הב"ח (ריש סי' רכ"ח) בשם המרדכי הארוך לפרש הא דקאמר עם שאתך בתורה ובמצות היינו למעוטי נכרי עיי"ש. וכבר כתב הרמב"ם (בפי"ג מהלכות מכירה) לענין אונאת ממון דנכרי אינו בכלל אזהרה דאונאה. ואח"כ (בפי"ד) כתב שם כשם שהונאה במקח וממכר כך יש הונאה בדברים. וכ"כ בטוש"ע שם עיי"ש. וא"כ נכרי שאינו מוזהר עליו על הונאת ממון אינו מוזהר עליו גם על הונאת דברים. ולזה לא הוצרכו להביא ההיא דרב חיננא. ומ"מ שאר ראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. אלא הדברים כפשוטן כדכתיבנא. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולכך שפיר מנה לאו דאונאת גר צדק בפ"ע כמו שביארנו:

אלא דהתינח לענין לאו דגר לא תונה. אבל לענין לאו דלא תלחצנו דקאי לאזהרה לאונאת ממון. ובאזהרה זו גם בישראל ליכא נפק"מ בין ירא שמים וזהיר בתורה ומצות או לא. דבאזהרה זו לא כתיב עמיתך. וא"כ אחר שמנה האזהרה שבישראל לא הי' לו למנות אזהרה דגר דהו"ל בכלל ישראל. איברא דלפי מסקנת המרדכי הארוך בשם ספר החכמה שהביא הב"ח (ריש סי' רכ"ח). כיון דאמרינן התם (בפרק הזהב) גדולה אונאת דברים מאונאת ממון וכו'. א"כ כיון דבאונאת דברים לא הזהיר הכתוב אלא על ירא שמים וזהיר בתורה ובמצות. כ"ש באונאת ממון דמותר. והב"ח שם הניחה בצ"ע עיי"ש. וא"כ אפשר דגם דעת רבינו הגאון ז"ל כמסקנת ספר החכמה. ולזה גם באונאת ממון הוצרך למנות אזהרה דגר בפ"ע. אלא דעיקר דברי המרדכי צ"ע מסוגיא דפ"ב דבכורות (י"ג ע"ב) דפריך בקרא דוכי תמכרו ממכר לעמיתך וגו' אל תונו איש את אחיו. לעמיתך למה לי. ומשני איצטריך. לעמיתך אתה מחזיר אונאה ולא לנכרי ופריך הניחא למ"ד גזילו אסור. היינו דאיצטריך קרא למישרי אונאה. אלא למ"ד גזילו של נכרי מותר אונאה מיבעי וכו' עיי"ש. ולכאורה מזה ראי' למסקנת המרדכי דכיון דבאונאת דברים גלי קרא דדוקא למי שהוא ירא שמים וזהיר בתורה ומצות כ"ש באונאת ממון. דאל"כ מאי פריך התם. ודילמא איצטריך קרא למעוטי גם באונאת ממון מי שאינו ירא שמים ואינו זהיר בתורה ובמצות. כי היכי דמיעט קרא באונאת דברים מדכתיב עמיתו עם שאתך בתורה ובמצוות. אלא ודאי להכי לא איצטריך קרא. דשמעינן לה באונאת ממון מכ"ש מאונאת דברים. כדמסיק המרדכי. אלא דאכתי קשה לפ"ז מאי קאמר התם הניחא למ"ד גזילו אסור היינו דאיצטריך קרא למישרי אונאה. ולמה לי קרא הרי קל וחומר בנו של קו"ח הוא. דאם באונאת דברים שמעינן מקרא דמי שאינו ירא שמים וזהיר בתורה ומצות אינו מוזהר עליו. כ"ש באונאת ממון. ומינה אם בישראל שאינו ירא שמים אינו מוזהר עליו כ"ש נכרי. מיהו לזה הי' אפשר לומר דמזה ליכא למשמע אלא דליכא איסורא בהכי ולא עבר עלה בלאו. אבל מ"מ אכתי הוה סד"א שאם תבעו בדין חייב להחזיר לו אונאתו. וכמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' קכ"ד) דאפי' למ"ד גזל נכרי מותר מ"מ לאו דידי' הוא אלא ממון הנכרי. והובא במג"א (סי' תרל"ז ס"ק ג') עיי"ש. וכן דעת הרמב"ן ז"ל (במלחמות פרק לולב הגזול) עיי"ש. וביאור דבריהם נראה משום דגזל לא משום הפסד ממון לחבירו לחוד אסר רחמנא. אלא גם משום צערא. דצערי' לחברי'. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ז ע"א) עיי"ש. ובפירש"י שם בד"ה צערא. ובע"ז (פרק השוכר ע"א ע"ב) עיי"ש היטב. וגם קפיד רחמנא שלא יהנה משל אחרים בחמס ושוד. אבל בנכרי לא אסר רחמנא צערא דידי'. וגם לא אסרה תורה הנאה מממונו אפי' בע"כ.

אבל מ"מ הנכרי יש לו זכיי' בממונו ודידי' הוא. ויכול להוציאו בדיינין מהתופס בו שלח כדין בלא טענה:

ובהכי ניחא קושית התוס' בבכורות שם בד"ה כמ"ד וכו' שהקשו למ"ד גזל נכרי מותר מדכתיב וחשב עם קונהו עיי"ש. דלפ"ז לק"מ כמבואר. וא"כ שפיר קאמר דלמ"ד גזילו אסור איצטריך קרא דלעמיתך גבי אונאה לומר לעמיתך אתה מחזיר אונאה ולא לנכרי. דאע"ג דודאי לענין דליכא איסורא לא צריך קרא. מטעם שנתבאר. מ"מ צריך קרא לומר דלא צריך להחזיר כשיתבענו בדין. ומאי דקאמר הכא דאיצטריך קרא למישרי אונאה. צ"ל דלאו דוקא הוא. אלא רצה לומר להתירה ולהפקירה לגמרי להחזיקה בידו ושלא להחזיר אפי' כשיתבענו וכדקאמר התם בהדיא מעיקרא. לעמיתך אתה מחזיר אונאה ואי אתה מחזיר אונאה לנכרי. אלא דלפ"ז אינו מובן מאי דקאמר אלא למ"ד גזילו של נכרי מותר אונאה מבעיא. ומאי קושיא. הרי להרא"ם והרמב"ן ז"ל לא קאמר אלא דמותר ולא עביד איסורא. וא"כ אכתי שפיר איצטריך קרא גבי אונאה לומר דאינו צריך להחזיר כשיתבענו. ועכצ"ל חדא מתרתי. או דאונאת ממון מאונאת דברים ליכא למילף לענין זה לקולא. או דגם באונאת דברים גופא לא ממעטינן שאינו ירא שמים. ומאי דקאמרינן עם שאתך בתורה ובמצות. היינו כפי' הריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל. וא"כ הדק"ל. אלא דאפשר לומר דלהנך דמפרשי לה בשאינו ירא שמים. לא ס"ל כדעת הרא"ם והרמב"ן ז"ל בזה אלא ס"ל דלמ"ד גזל עכו"ם מותר. היינו לגמרי כזוכה מהפקר ושלו הוא. כדעת שאר ראשונים ז"ל בזה. ומ"מ ממיעוטא דעמיתך דכתיב באונאת דברים למעוטי מי שאינו ירא שמים לא משמע אלא למעוטי מאיסור עבירות לאו בלבד. ולא לענין שלא יצטרך להחזיר אונאה. ועפ"ז אתיא סוגיא דבכורות שם שפיר בדקדוק היטב. וכן נראה בלא"ה מוכרח ע"כ לפי מה שכתב המרדכי שם דקרא דעמיתו דכתיב באונאת דברים למעט מי שאינו בתורה ובמצית. היינו למעט נכרי. וגם ס"ל דאונאת ממון שמעינן לקולא במכ"ש מאונאת דברים וא"כ הדבר תמוה למה לי בסוגיא דבכורות שם קרא באונאת ממין למעט נכרי. ותיפוק לי' בק"ו מאונאת דברים. ועכצ"ל דס"ל דמקרא דאל תונו איש את עמיתו דכתיב באונאת דברים. לא משמע למעוטי אלא מאיסורא. דהרי כיון דלאו בממון מיירי קרא אלא בצערא דגופי' בדברים בעלמא. אי אתינן למילף מיני' בק"ו לאונאת ממון. אין לנו אלא לענין איסורא לחוד. דלא עבר בלאו. אבל לענין ממון שלא יצטרך להחזיר אונאה ליכא למשמע מיני' כלל. וא"כ שפיר איצטריך התם קרא גבי אונאת ממון למעוטי שאינו צריך להחזיר אונאה לנכרי. וא"כ אדרבה מסוגיא דהתם ראי' להמרדכי כמשכ"ל. וא"כ גם דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים כמו שביארנו:

מיהו לדברי הרא"ם ז"ל גופי' דס"ל דאפי' למ"ד גזל נכרי מותר היינו רק לענין איסורא. אבל לענין ממון דידי' הוא. וא"כ ניתן ליתבע בדיינין. והרא"ם גופי' ס"ל דעם שאתך בתורה ובמצות היינו למעוטי מי שאינו ירא שמים. א"כ עכצ"ל דלא ס"ל כדעת המרדכי בשם ספר החכמה דגמרינן אונאת ממון במכ"ש מאונאת דברים. דא"כ קשיא טובא סוגיין דבכורות. מאי פריך למ"ד גזילו של נכרי מותר אונאה מיבעיא. הרי גם לדידי' אכתי שפיר איצטריך קרא למעוטי לענין שאינו צריך להחזיר אונאה. דהא בלא"ה ע"כ לא מיתוקים קרא אלא להכי. דאילו לענין איסורא תיפוק לי' בק"ו מאונאת דברים. אלא ודאי צ"ל דלהרא"ם ז"ל ס"ל דאונאת ממון ליכא למשמע בק"ו מאונאת דברים אפי' לענין איסורא גרידא. והתם בסוגיא דבכורות משמע להו מיעוטא דקרא לענין איסורא כדכתיב בתרי' אל תונו איש את אחיו. ואם אי אפשר לאוקמי קרא למעוטי מאיסור לאו. גם לענין דין ממון לא מיתוקים מיעוטא דלעמיתך. ולזה פריך שפיר למ"ד גזל נכרי מותר אונאה מיבעיא. ומ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל שפיר אפשר לומר כדעת המרדכי ולק"מ כמו שביארנו. וראיתי לקצת אחרונים ז"ל שנטו לכוון כוונה אחרת בדברי הרא"ם ז"ל ביראים (סי' קכ"ד) שם. ולפ"ז גם להרא"ם ז"ל מתפרשת סוגיא דבכורות כמש"כ לשאר ראשונים ז"ל. אבל אין דבריהם מכוונים אצלי. ואין לזוז מפשטות דברי הרא"ם ז"ל שם. וכמו שהבין במג"א שם ואכמ"ל בזה. ועכ"פ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לאוין דאונאת הגר בפ"ע:

ואמנם כל זה אינו אלא אם נימא דלאו דלא תלחצנו הוא אזהרה לאונאת ממון. כמו לאו דאל תונו איש את אחיו האמור בישראל. וכדמשמע מפשטות ברייתא דמכילתא ודמס' גרים שהבאתי. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם (בסה"מ לאוין רנ"ג ובפי"ד מהלכות מכירה הלכה ט"ו ט"ז) והרשב"ץ (לאוין סי' ע"ב) והחינוך (מצוה ס"ד) עיי"ש. אלא דאם זו היא דעת רבינו הגאון ז"ל הדבר תמוה. דלקמן (לאו פ"ה) בלאו דאונאת ישראל כלל לאו דאונאת דברים עם לאו דאונאת ממון במצוה אחת. והיינו ע"כ משום דלשיטתו אזיל דכל ששני הלאוין הם משם אחד וענין אחד מונה אותם במצוה אחת. והכא נמי כיון דזו וזו אונאה היא. לכן כללם באזהרה אחת שלא להונות כלל בשום דבר לא בדברים ולא בממון. וא"כ כאן נמי באונאת גר הי' לו לכוללם כאחת שלא להונות הגר לא בדברים ולא בממון. ואמאי חלקן לשני לאוין בפ"ע. והנה לא רבינו הגאון ז"ל לבדו הלך בדרך זו. דגם הבה"ג והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל מנו באונאת ישראל רק לאו אחד. ובאונאת הגר מנו שני הלאוין לא תונה ולא תלחצנו עיי"ש. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל משמע שכולל בישראל שני הלאוין באזהרה אחת עיי"ש. אבל בה"ג כת"י רומי ראיתי שמנה

גם בישראל שני הלאוין במנין הלאוין. ומ"מ דברי רבינו הגאון והר"י אלברגלוני והר"א הזקן והרשב"ג ז"ל צ"ע לכאורה:

וראיתי לרש"י ז"ל (בפרשת משפטים) שפירש דלא תלחצנו היינו גזילת ממון עיי"ש. וכן פי' רבינו בחיי ז"ל שם עיי"ש ולפ"ז אינו אלא אזהרת לא תגזול ששנה הכתוב בגר כדי לעבור עליו בשני לאוין. אבל בגמרא (בפרק הזהב נ"ט ע"ב) פירש רש"י דלא תלחצנו היינו דחיקת ממון. שדוחקו על הפירעון שנתחייב לו. והוא כמו לאו דלא תהי' לו כנושה האמור בישראל. וכן מבואר בגמרא שם לפי גירסתו עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' נ"ג) ובסמ"ג (לאוין קע"ג). וכן הכריח הה"מ (פי"ד מהלכות מכירה הלכה ט"ו) עיי"ש. ושני פירושים אלו לא יתכנו לדעת רבינו הגאון ז"ל. דא"כ לא הי' לו למנות לאו זה. כיון שמנה לקמן לאו דלא תהי' לו כנושה וכבר מנה לעיל לאו דלא תגזול. דגם גר צדק בכללן. והריטב"א ז"ל (בפרק הזהב שם). וכ"כ בש"מ שם בשם הראב"ד ז"ל פירשו דלחיצה היינו עבודת פרך. ומאי דאמרינן בגמרא שם דהלוחץ את הגר עובר בשלשה לאוין. היינו שני לאוין שכתובים בלחיצה. והשלישי היינו לאו דלא תרדה בו בפרך דכתיב בעבד עברי. וכ"ש גר דבן חורין הוא עיי"ש. וכן פירש הרשב"ם ז"ל בפי' עה"ת (פרשת משפטים) על קרא דלא תלחצנו שכתב וז"ל ולא תלחצנו לעשות מלאכתך לפי שהוא בלא גואל. כדכתיב וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם עכ"ל עיי"ש. והיינו עבודת פרך כעבודת מצרים. ולכאורה יש לתמוה במש"כ הראב"ד ז"ל דאזהרת לא תרדה בו בפרך דכתיב בעבד עברי כ"ש בבן חורין. דהרי בהדיא דרשינן בספרא (פרשת בהר) לא תרדה בו. בו אי אתה עובד בפרך אבל אתה עובד בבן חורין בפרך עיי"ש. אבל לק"מ דכבר ביאר הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות עבדים ה"ז) וז"ל בד"א בעבד עברי מפני שנפשו שפלה במכירה. אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו עכ"ל עיי"ש. ובהג"מ שם. וא"כ היינו דוקא כשהוא עושה המלאכה מרצונו ומדעת עצמו. וברשותו הדבר תלוי בכל שעה להתבטל ממלאכתו. אבל כשמכריחו בע"כ לכך. אפי' בגוונא דלא הוי בכלל גזל. וכגון שנתחייב. לו ממון ומנכה לו בזה מחובו. ודאי אפי' בבן חורין עובר עליו בלאו זה. וכ"ש הוא מעבד. וזהו שכתב הראב"ד ז"ל וכ"ש בגר שהוא בן חורין. והיינו דומיא דעבד. דאפי' במוכר עצמו מ"מ אחר שנמכר הוא מוכרח במלאכתו בע"כ. ולפ"ז נראה דלפי מאי דאמרינן (בפרק איזהו נשך ע"ג ע"ב) דכל שאינו מתנהג כשורה מותר להשתעבד בו עבודת עבד. והיינו אפי' כעבודת עבד כנעני. וכמבואר ברמב"ם (שם הלכה ח') עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. והוא מוכרח. דהרי התם ילפינן לה מדכתיב לעולם בהם תעבודו ובאחיכם וגו' עיין

שם. דאפי' באחיכם אתם רשאים לעבוד כעבד אם אינו נוהג כשורה. והך קרא בעבודת עבד כנעני מיירי. ובכלל זה כל העבודות כולן עבודת עבד ועבודת פרך. ואמנם זהו דוקא בישראל דגלי בי' קרא אבל בגר צדק דנפק"ל מדכתיב ולא תלחצנו ולא תלחץ. ולא גלי בי' קרא להתיר כשאינו נוהג כשורה. ודאי אית לן למימר דבכל ענין נאמרה אזהרה זו. אפי' כשאינו נוהג כשורה הרי הוא מוזהר עליו שלא לעבוד בו עבודת עבד ועבודת פרך. ומאי דאמרינן בגמרא שם דהלוחצו עובר בשלשה לאוין. ע"כ היינו דוקא כשמתנהג כשורה. אבל כשאינו נוהג כשורה אינו עובר עליו אלא בשני לאוין דלא תלחצנו ולא תלחץ האמורים בגר עצמו. אבל לאו דלא תרדה בו בפרך דכתיב בישראל אע"ג דגם גר צדק בכלל. משום דלא גרע מישראל. מ"מ ליתא אלא בשמתנהג כשורה דוקא:

ומעתה לפ"ז אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן ולזה שפיר מנה לאו דלא תלחצנו האמור בגר בפ"ע. אע"פ שמנה לקמן לאו דלא תרדה בו בפרך האמור בישראל. משום דלאו דלא תלחצנו נוהג אפי' במקום דליתא ללאו דלא תרדה בו בפרך. והנה ראיתי להטור (בחו"מ סי' רכ"ח) שכתב דיותר צריך להזהר באונאת הגר בין בגופו ובין בממונו לפי שהוזהר עליו בכמה מקומות עיי"ש. ובב"י כתב על זה שכן מבואר בגמרא שם וכ"כ בש"ע שם. וכתב ע"ז בבאה"ג שם שכן הוא במשנה ובברייתא שם עיי"ש. והדברים תמוהים אצלי טובא דלא נמצא כן לא במשנה ולא בברייתא ולא בגמרא. ואע"ג דבברייתא שם אמרו דהמאנה את הגר עובר בשלשה לאוין. מ"מ לא אשכחן שיהא צריך להזהר יותר באונאת הגר מבאונאת ישראל. ולא שמענו מעולם דמה שנאמרו בו שנים או שלשה לאוין יהי' בו איסור נוסף על מה שלא נאמר בו אלא לאו אחד. ובכל דוכתי פשוט ומבואר דליכא נפק"מ בלאוי יתירי אלא להחמיר בעונשו בדיני אדם או בדיני שמים. אבל בגוף האיסור אין לנו אלא מאי דגלי קרא בהדיא בזה כמו בזה. אבל נראה דמקור דברי הטור בזה הוא ממש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' נ"ג) ונמשך אחריו ג"כ בסמ"ג (לאוין קע"ג) שכתב וז"ל האונה את הגר עובר וכו' וכל הלוחצו בממון תניא (בפרק הזהב) שעובר משום לא תלחצנו וגר לא תלחץ ולא תהי' לו כנושה. וילך עם הגר לפנים משורת הדין. ולא יעמיד עצמו על דין תורה עכ"ל הסמ"ג עיי"ש. וביותר ביאור הוא ביראים שם שכתב וז"ל לחיצה זו איני יודע מה היא. אבל מדתניא (בפרק הזהב) הלוחצו עובר בשלשה לאוין משום לא תלחצנו וגר לא תלחץ ולא תהי' לו כנושה. וגר בכלל ישראל הוא למדתי דומיא דלא תהי' לו כנושה. ופי' דלא יהי' לו כנושה למדנו (בסוף איזהו נשך) דאמרינן התם כדאתא ר"ד אמר מנין לנושה בחבירו שאסור לעבור לפניו ת"ל לא תהי' לו כנושה. למדנו פי' הלחיצה שילך עם הגר לפנים משורת הדין

עכ"ל עיי"ש. והדבר ברור דזו היא ג"כ כוונת הטור שם. ובזה מובן ג"כ מהו ענין יתרון הזהירות שכתב הטור שם:

ולפ"ז לכאורה הי' מקום לפרש דברי רבינו הגאון ז"ל גם ע"פ דעת רש"י וסייעתו ז"ל דלא תלחצנו היינו דחיקת ממון. כעין לאו דלא תהי' לו כנושה. שהרי לפ"ז הזהיר הכתוב בגר יותר מבישראל. שהרי הזהיר הכתוב לילך עמו לפנים משורת הדין. ואין זה בכלל הלאו האמור בישראל ולזה מנה לאו דגר בפ"ע. אלא דעיקר דברי היראים והסמ"ג נפלאים בעיני. דהרי לאו זה דלא תהי' לו כנושה. שמשם למד הרא"ם ז"ל ענין לחיצה זו. בישראל כתיב. אלא דגם הגר בכלל דהא לא גרע מכל ישראל לכל דבריו. וא"כ עכ"פ אין לנו בגר שום ענין יותר מבישראל. וגם לא ידענא מאי ענין כאן ללפנים משורת הדין. דודאי דין גמור הוא. שאסרה תורה לצער את חבירו בחנם. שאם יודע שאין לו לפרוע ועובר לפניו הרי הוא לו כנושה. ועובר בלאו. לא שנא גר ול"ש ישראל. אבל לפנים משורת הדין ענין אחר הוא. ואית בה מצוה בעלמא בישראל ובגר ולא מדינא. וכדאמרינן (בפרק הגוזל עצים צ"ט ע"ב) ובשאר דוכתי עיי"ש. ובפרט לפי דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות מלוה) דעיקר קרא דלא תהי' כנושה לא בא אלא להזהיר שלא יהא נוגשו אלא כשיש לו ולא כשיודע שאין לו. ומה שדרשו ממנו איסור שלא יעבור לפניו. אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. כמש"כ בלח"מ שם עיי"ש. ועכ"פ לענין זה אין שום חילוק בין ישראל לגר. וראיתי בסמ"ק (סי' פ"ח) שכתב וז"ל שלא ללחוץ הגר דכתיב וגר לא תונה ולא תלחצנו. וה"ה לישראל. ורצה לומר בממון כגון שאינו עושה עמו לפנים משורת הדין עכ"ל עיי"ש. הנה אע"פ שגם הוא ז"ל נמשך אחר היראים והסמ"ג. מ"מ נטה מדבריהם במה שכתבו כן רק בגר. וכתב דהוא הדין לישראל. וזה ודאי מוכרח כמו שביארנו. ומ"מ עיקר הדבר צ"ע טובא כדכתיבנא. ועי' מש"כ בזה בהגהות חדשות לסמ"ק. ואין דבריו מספיקים כלל ואין להאריך בזה. וא"כ לא יתבארו בזה דברי רבינו הגאון ז"ל. אבל עם דברי הראב"ד והריטב"א ז"ל נתבארו דבריו על נכון כמו שביארנו. ועפ"ז אתו שפיר נמי דברי הבה"ג והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל. אלא דעיקר הדבר אינו מובן מה שכללו כאחד אונאת דברים ואונאת ממון במצוה אחת. ואין זה דרכם בכל שאר מצות כיו"ב. ונוסחת הבה"ג כת"י רומי היא הנכונה. ועכ"פ דברי הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל צ"ע בזה. אבל רבינו הגאון ז"ל זו היא שיטתו בכל כיו"ב ולשיטתו אזיל גם כאן:

עוד יש מקום אתי לדון בזה דהנה הרמב"ם (בסה"מ לאוין רנ"ג ורנ"ה) וביראים (סי' נ"ב) והסמ"ג (לאוין קע"ב) והחינוך (במצוה ס"ג ובמצוה תקס"ט) מבואר דס"ל דלאו דאונאת גר הוא דוקא בגר צדק ולא בגר תושב עיי"ש בדבריהם. אבל ראיתי להראב"ע ז"ל

(בפרשת משפטים) שפירש קרא דוגר לא תונה ולא תלחצנו בגר תושב עיי"ש. וכן מבואר להדיא בירושלמי יבמות (פרק הערל ה"א) דאמרינן התם בשלשה דברים שוה גר תושב לישראל בלא תעשוק ולא תונה וגולה כישראל עיי"ש. וכן איתא בברייתא דמס' גרים. (ריש פ"ג) דקתני התם איזהו גר תושב וכו' ועוברים עליו משום בל תונה ובל תעשוק וכו' עיי"ש. וכן הוא בספרא (פרשת בהר פ"ז) דדריש על קרא דכתושב כשכיר יהי' עמך דכתיב בעבד עברי. כתושב מה תושב בטוב לו לא תוננו אף זה בטוב לו לא תוננו עיי"ש. והך ברייתא סמיך על מאי דדרשינן התם בספרי (פרשת תצא פיסקא רנ"ט) אשר ינצל אליך מעם אדוניו לרבות גר תושב עיי"ש. ושם כתיב בטוב לו לא תוננו. וזהו איפוך מדברי החינוך (מצוה תקס"ט) שכתב דהך קרא לא מיירי אלא בעבד ולא בגר תושב ואין בכלל לא תונה אלא עבד כנעני וגר צדק עיי"ש. וכן מפורש בפ"ג דמס' גרים שם דקרא דבטוב לו לא תוננו בגר תושב מיירי עיי"ש. וראיתי בריטב"א (ב"מ סו"פ הזהב) בשם הראב"ד ז"ל. וכ"כ ג"כ בש"מ שם בשם הראב"ד ז"ל. שהוקשה לו במאי דקתני התם המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין. אמאי לא חשיב נמי לאו רביעי מדכתיב בטוב לו לא תוננו. ותי' דאפשר דההוא באונאת ממון מיירי. מדכתיב בטוב לו עיי"ש. ולכאורה דבריו תמוהים דהא הך קרא בגר תושב מיירי. והכא בגר צדק מיירי. וצ"ל דס"ל להראב"ד והריטב"א ז"ל דהכא בגר תושב נמי מיירי. וכמבואר בירושלמי ומסכת גרים שם. וא"כ התם בקרא דבטוב לו לא תוננו דמיירי בגר תושב ע"כ כ"ש בגר צדק. דאל"כ נמצא גר תושב בארבעה לאוין וגר צדק בשלשה וא"כ שפיר הקשה אמאי לא חשיב נמי הכא לאו רביעי. אלא דמה שתי' הראב"ד ז"ל דההוא באונאת ממון מיירי מדכתיב בטוב לו. תמוה טובא לכאורה דהרי בהדיא מבואר בספרי שם לא תוננו זו אונאת דברים. ומיהו נראה דס"ל להראב"ד דמאי דקאמר זו אונאת דברים. היינו לומר אף באונאת דברים מיירי קרא. אבל ודאי עיקר קרא באונאת ממון מיירי דומיא דבטוב לו דהו"ל הנאת ממון. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ח מהלכות עבדים הי"א) שכתב וז"ל עבד זה שברח לארץ הרי הוא גר צדק וכו'. וצוה עליו הכתוב וכו' בטוב לו לא תוננו. זו אף אונאת דברים וכו' עכ"ל עיי"ש ובמש"כ בלח"מ שם. הרי דס"ל כדכתיבנא דעיקר לאו זה באונאת ממון מיירי. אלא דבאונאת דברים נמי מיירי. ולזה קאמר הראב"ד דלא חשיב הך לאו התם משום דלא חשיב אלא לאוין שבדברים לבד. ולאו זה עיקרו בממון מיירי. ובהכי י"ל בפשיטות במה שהקשה הראב"ד אמאי לא חשיב לאו דלא תוננו. משום דעיקרו בגר צדק מיירי כמש"כ הרמב"ם שם. וכ"כ בסה"מ (לאוין רנ"ה) דעבד זה גר צדק הוא. וס"ל להראב"ד דגם שאר גר צדק בכלל. ולא ס"ל כמש"כ הרמב"ם שם דדוקא עבד שהוא שפל רוח

יותר מן הגר עיי"ש. ושפיר הקשה. ואין צריך למשכ"ל. ואין להקשות להראב"ד דאכתי קשה אמאי לא חשיב לאו זה בסיפא גבי הלוחצו דקתני דעובר בשלשה לאוין. דהאיכא ארבעה. דהראב"ד לטעמי' אזיל דס"ל דלחיצה זו לפום תלמודין לא הוי אונאת ממון. אלא עבודת פרך כמשכ"ל. ואין להאריך:

ומיהו עיקר דברי הרמב"ם ז"ל שכתב דעבד זה גר צדק הוא. צ"ע אצלי מסוגיא דגיטין (פרק השולח מ"ה ע"א) וסוגיא דערכין (כ"ט ע"א) דמבואר שאין לו אלא דין גר תושב עיי"ש. ובפירש"י שם (בד"ה כתיב בעבד וכו') עיישי"ה. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשין פ"ב) עיי"ש היטב. וא"כ אין ביאור לדברי הראב"ד אלא על דרך שכתבתי לעיל. ועי' ג"כ במש"כ הראב"ד ז"ל בהשגות (פי"ד מהלכות איסורי ביאה ה"ח) עיישי"ה. וא"כ מבואר דס"ל להראב"ד ז"ל דגם גר תושב בכלל לאוין דלא תונה ולא תלחץ. וכדעת הראב"ע ז"ל. וכן מתבאר מסוגיא דבכורות שהבאתי לעיל מדפריך התם הניחא למ"ד גזילו אסור היינו דאיצטריך קרא למישרי אונאה. אלא למ"ד גזילו מותר אונאה מיבעיא עיי"ש. ואם איתא אמאי לא קאמר דאיצטריך קרא למעוטי גר תושב מאונאה. דלכ"ע גזילו אסור. אלא ודאי ע"כ פסיקא לי' לתלמודא דגר תושב נמי איתרבי בכלל לאוין דגר לא תונה ודברי הרמב"ם והסמ"ג והיראים והחינוך צ"ע אצלי. שוב ראיתי דבראי' זו מסוגיא דבכורות כבר הרגיש בשעה"מ (פ"א מהלכות גזילה). אלא שלא עמד בזה אלא על החינוך עיי"ש. ולא ראה דדברי החינוך הם דברי הרמב"ם ז"ל. וגם שאר ראשונים הכי ס"ל כמשכ"ל:

ומעתה א"כ אפשר לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל וכדעת הראב"ע ז"ל דקרא דוגר לא תונה ולא תלחצנו מיירי בין בגר צדק ובין בגר תושב. ולזה אע"ג שכבר מנה לאו דאונאה דישראל. ע"כ הוצרך לחזור ולמנות לאו דאונאת הגר. משום גר תושב שאינו בכלל אזהרת אונאה האמורה בישראל. מיהו לענין לאו דלא תלחץ ע"כ גם לפ"ז צריך לומר כמו שביארנו לעיל. כי היכי דלא תקשה מה שבאזהרת אונאה דישראל מנה אונאת דברים ואונאת ממון במצוה אחת. וכאן חלקן לשתים. ועכצ"ל כמו שביארנו לעיל דלא תלחצנו לא קאי על אונאת ממון לדעת רבינו הגאון ז"ל אלא על ענין אחר. וע"כ זו היא ג"כ דעת הבה"ג לפי נוסחא שלפנינו. והר"א הזקן והרשב"ג ז"ל כמשכ"ל:

ועדיין צריך ביאור מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תוננו הכתוב בעבד שברח מחו"ל לארץ שמנוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל וגם הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רנ"ה) וכל הבאים אחריו. אבל רבינו הגאון ז"ל אע"פ שמנה לקמן לאו דלא תסגיר עבד אל אדוניו וגו' (בלאו קל"ד) עיי"ש. מ"מ לאו זה דלא תוננו האמור בו השמיטו ולא הזכירו כלל. והוא תמוה לכאורה. וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה לאו זה. אלא דשם

לא מנה ג"כ לאו דאונאת גר. ולא מנה אלא לאו אחד בלבד באונאה. (בדבור לא תגנוב) עיי"ש. אבל כאן שמנה לאו דאונאת גר בפ"ע קשה ביותר מה שלא מנה גם לאו זה. אבל נראה דלשיטתו אזיל. לפמש"כ הרמב"ם (בפ"ח מהלכות עבדים) שם דעבד זה גר צדק הוא. ולא בא הכתוב אלא להוסיף בו לאו יותר מישראל ושאר גרי הצדק. א"כ אין לאו זה בא במנין לפי שיטתו כמו שנתבאר. אלא דכבר כתבתי דדברי הרמב"ם בזה תמוהים. דמסוגיא דגיטין ודערכין שם מתבאר דעיקר קרא בגר תושב מיירי. וא"כ ע"כ עבד זה אין דינו אלא כגר תושב. מיהו כיון דודאי לא גרע מיהת מגר תושב. כמבואר בספרי (תצא שם). וכ"כ הרשב"א (בגיטין ל"ח ע"א) עיי"ש ובמשכ"ל (עשין פ"ג). א"כ לפמש"כ בדעת רבינו הגאון ז"ל דגם גר תושב בכלל אזהרת אונאה דגר. ע"כ לאו דלא תוננו לא איצטריך אלא ללאו נוסף בעבד. ובפרט לפמשכ"ל בדעת הראב"ד ז"ל. ושפיר השמיטו לשיטתו:

מצוה פד

ויקחו כופר לרוצח מתגרה. (בפרשת מסעי) כתיב ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת. והוא אזהרה שלא ליקח כופר ממון תחת מיתה מרוצח במזיד. כמו שדרשו בספרי (פרשת מסעי פיסקא קס"א). דאמרינן התם ולא תקחו כופר לנפש רוצח למה נאמר לפי שהוא אומר אם כופר יושת עליו. או כשם שנותנין פדיון למומתים בידי שמים כך יהיו נותנים למומתים בידי אדם. ת"ל ולא תקחו כופר. וכן הוא במכילתא (משפטים פ"י). ובפ"ג דכתובות (ל"ז ע"ב) עיי"ש. ומנאוה הרמב"ם (לאוין רצ"ו) וכל הבאים אחריו. אבל הבה"ג לא מנה לאו זה. והנה יש בזה עוד לאו אחד דכתיב מיד אחר לאו דלא תקחו כופר לנפש רוצח וגו'. ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו וגו' והוא אזהרה שלא ליקח כופר מרוצח נפש בשוגג ולפטרו מגלות. ומנאוהו הרמב"ם וסייעתו כמש"כ בסה"מ (לאוין רצ"ה). ויש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל אמאי לא מנה לאו זה. דהא שני לאוין אלו מיצרך צריכי. כדאמרינן (בפ"ג דכתובות שם) עיי"ש. והנה לפי מה שדרשו להך קרא בספרי שם לרוצח במזיד שלא יקחו ממנו כופר ממון כדי להגלותו ולפטרו בכך ממיתה עיי"ש. לפ"ז כ"ש שיש בכלל לאו זה נמי שלא ליקח ממנו כופר כדי לפטרו לגמרי. וא"כ ליכא נפקותא בלאו ראשין אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. וא"כ אפשר דבאמת כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות לאו דלא תקחו כופר לנוס ולשיטתו אזיל. דבכל כיו"ב לא נמנה לשיטתו אלא הלאו הכללי בלבד. ולכן לא מנה אלא לאו זה בלבד. שכולל אזהרה שלא ליקח כופר לרוצח במזיד בכל ענין לפטרו ממיתת ב"ד. ולכן כתב הלאו סתם. שכולל כל ענין. אלא דזהו נגד סוגיא דתלמודא (בפ"ג דכתובות שם). וביותר תמוהים דברי הבה"ג שלא מנה כלל אף אחד משני לאוין אלו:

ולכאורה נראה דס"ל להבה"ג דאין בזה אזהרת לאו בהנך שני הלאוין. שלא באו אלא לומר דאע"ג דבמומתין בידי שמים כתיב אם כופר יושת עליו שפוטר עצמו ממיתתו בכופר. הכא במיתה בידי אדם אין נפטרין בכופר. וכן משמע מפירש"י (פרשת מסעי) שכתב ולא תקחו כופר ולא יפטר בממון עיי"ש. ומדלא כתב לא תפטרהו בממון. משמע דס"ל שאינו אזהרת לאו. אלא בא לומר שאינו נפטר בממון. וכן משמע מלשון רש"י ז"ל בכל הסוגיא דכתובות שם עיי"ש. וכן משמע מברייתא דספרי שם. דמדקתני או כשם שנותנין פדיון למומתים בידי שמים. בך יהיו נותנים למומתים בידי אדם. ת"ל ולא תקחו כופר וכו' עיי"ש. ומדלא קתני או כשם שלוקחין כופר למומתים בידי שמים. כך יהיו לוקחין למומתין בידי"א. ת"ל ולא תקחו וגו'. דהא אם איתא דאזהרה היא. לא קיימא אלא על הפוטרו שלוקח פדיונו ולא על הרוצח הנותן פדיון נפשו. ובפרט דבקרא נמי לקיחת פדיון הוא דכתיב. ולא נתינתו. אלא ודאי משמע דאתי למימר דאין זה אזהרה אלא שלילה בעלמא. לומר שאין הפדיון מועיל לו ליפטר בכך. להכי נקט בספרי נתינה. וע"כ צ"ל כן לרבי יאשי' ורבי יונתן. דקתני התם רבי יאשי' אומר הרי שיצא ליהרג וחבל באחרים חייב. חבלו בו אחרים פטורים. בגופו ולא בממונו. או עד שלא נגמר דינו. ת"ל אשר הוא רשע למות. עד שלא נגמר דינו חייב משנגמר דינו פטור. רבי יונתן אומר הרי שיצא ליהרג וקדם אחר והרגו פטור. או עד שלא נגמר דינו. ת"ל אשר הוא רשע למות. עד שלא נגמר דינו חייב משנגמר דינו פטור עיי"ש. ובודאי לדידהו לא מתפרש קרא אלא בדרך שלילה. וכמבואר בדבריהם בהדיא. וא"כ מדבריהם נשמע נמי לת"ק דלא לאזהרת לאו קאמר. אלא בדרך שלילה. שאין הפדיון פוטרו. אבל איסורא ליכא בהכי. דהרי בהכי לא פליגי. וממילא נשמע דה"ה דקרא דלא תקחו כופר לנוס לא מתפרש אלא בדרך שלילה. שלא יועיל פדיון לפטרו מלגלות. אבל אזהרת לאו לית בה. וכן נראה לפמש"כ הרא"ה והריטב"א ז"ל שם לתרץ קושית רשב"א ז"ל. דהקשה למה לי קרא לשוגג. מתנא דבי חזקי' נפקא. דלא חלקת בין שוגג למזיד. וכי היכי דבמזיד לא תשקול מיני' ממונא ותפטרי' מקטלא. הכי נמי בשוגג לא תשקול מיני' ממונא ותפטרי' מגלות. עיי"ש שתירצו בשם התוס' דכיון דבמחייבי מיתות בידי שמים. בשור שהרג את הנפש. משלם ממון ומתכפר לו. אי לאו דכתיב הכא בהדיא שוגג. הוה לן למימר שמתכפר בממון דומיא דשור. וכן אי לא הוה כתיב מזיד בהדיא. לא הוה מרבינן לי' מהיקישא מהאי טעמא עיי"ש. הרי דהך טעמא דמצינו כופר במומתין בידי שמים אלים כ"כ אפי' למידחי היקישא. א"כ השתא נמי דגלי קרא. די לנו לומר דאשמעינן קרא דלא מיפטר בפדיון כהתם. אבל לא לומר שיהא מוזהר עלה נמי בלאו. והכי נמי מוכח לכאורה

מסוגיא דפרק החובל (בבא קמא פ"ג ע"ב) דילפינן דעין תחת עין היינו ממון. מדכתיב לא תקחו כופר לנפש רוצח. לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר. אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאינן חוזרין עיי"ש. והשתא אם איתא דהך קרא לאזהרת לאו אתי. קשה מנ"ל למידק מיני' לממון. לחיובא בממון דוקא. ודילמא לא קאמר קרא אלא דלנפש רוצח דוקא אתה מוזהר שלא ליקח כופר. אבל לראשי אברים שאינם חוזרין לא אסר הכתוב ליטול ממון מיני' ולפטרי'. אבל לעולם דעיקר חיובי' אינו אלא עין תחת עין ממש. אלא ודאי גם לנפש רוצח ליכא אזהרה שלא ליקח כופר. אלא דקאמר קרא שאינו נפטר בפדיון. וא"כ שפיר דייק מיני' לנפש רוצח הוא דאינו נפטר בממון. אבל נפטר הוא על ראשי אברים שאינן חוזרין בתשלומי ממון. ומ"מ שפיר קאמרינן התם דאי מלא תקחו כופר ה"א אי בעי עינא ניתיב ואי בעי דמי עינא ניתיב לי'. קמ"ל מבהמה עיי"ש. והיינו משום דמדרוצח לית לי' כפרה אלא במיתתו ליכא למידק אלא דבראשי אברים לא עין דוקא קאמר קרא. אלא ה"ה בממון נמי מיפטר. אי לאו דגלי קרא דמכה בהמה. אבל אם איתא דקרא דלא תקחו כופר לנפש רוצח הו"ל אזהרת לאו. ע"כ ליכא למידק מיני' אפי' לומר דאי בעי דמי עינא ניתיב לי'. דלא משמע מיני' אלא לומר לנפש רוצח הוא דמוזהר ועובר בלאו על לקיחת כופר. אבל לראשי אברים שאין חוזרין אינו עובר בלאו אם לקח כופר. אבל לעולם אימא לך דגם בראשי אברים אינו נפטר בממון מחיובו. וכפשטא דקרא עין תחת עין. ולא אתי דיוקא דקרא דלנפש רוצח אלא לאפוקי דלא ניגמר גז"ש ממכה אדם שיהא עובר עלה נמי בלאו כמכה אדם עיי"ש בסוגיא. וכן משמע בפרק המניח (בבא קמא כ"ח ע"א) דקרא דלא תקחו כופר לנוס לא מתפרש אלא דרך שלילה עיי"ש. ועפ"ז אתו שפיר דברי הבה"ג שלא מנה שני לאוין אלו:

ואמנם דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לאו דלא תקחו כופר לנפש רוצח וגו'. וא"כ משמע לי' קרא לאזהרת לאו. וכדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. צ"ע אמאי לא מנה גם לאו דלא תקחו כופר לנוס. דמיתוקים בסוגיא דפ"ג דכתובות בהורג בשוגג. וכן קשה גם על רבינו אלי' הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיהם. שגם הם אע"פ שהם מהנמשכים אחר הבה"ג. מ"מ כאן מנו לאו דלא תקחו כופר לנפש רוצח. והשמיטו לאו דלא תקחו כופר לנוס. כדרכו של רבינו הגאון ז"ל. וכבר ראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' נ"ו) שהעיר בזה על הר"ש בן גבירול ז"ל והשיג עליו. וכתב שראוי למנות שני הלאוין עיי"ש. אבל הרי ראינו שאיננו יחיד בזה. כי גם רבינו הגאון והר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל עומדים בשיטתו. ובודאי גם בנוסחת הבה"ג שלפניו הי' כתוב כן. ובלתי ספק טעמם ונמוקם אתם בזה:

והנראה בדעתם ז"ל עפמש"כ התוס' בסוגיא דכתובות שם בד"ה לא תשקול וכו' לתרץ קושית הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל. וז"ל ואור"י דלא שייך לאקושי שוגג למזיד כהאי גוונא. כיון שאין פדיון שניהם שוה. דפדיון דמזיד לפוטרו ממיתה. ופדיון של שוגג לפוטרו מגלות עכ"ל עיי"ש. ולכאורה אין דבריהם מובנים. דהרי גם בפדיון דשוגג איכא נפק"מ לענין לפטרו ממיתה. דהא כשיוצא חוץ לתחום עיר מקלטו מצוה ביד גואל הדם להרגו ורשות ביד כל אדם לריה"ג. ואפי' לר"ע עכ"פ מודה דרשות ביד גואל הדם להרגו. וגם כל אדם מיהת אין חייבין עליו. כדתנן בפ"ב דמכות. וא"כ שפיר פדיון שניהם שוה. דגם בשוגג פדיונו פוטרו ממיתה ביד גואל הדם וכל אדם. ושייך שפיר לאקושי שוגג למזיד בהיקישא דתנא דבי אזקי'. כקושית רשב"א ז"ל. ואין לומר דסוגיא דהכא אזלא אליבא דרב. דאמר (בפ"ב דמכות י"ב ע"א) דרוצח שיצא חוץ לתחום עיר מקלטו ומצאו גואל הדם והרגו. נהרג עליו. ופרכינן עלי' התם. כמאן לא כריה"ג ולא כר"ע. ומשני הוא דאמר כהאי תנא דתניא ר"א אומר עד עמדו לפני העדה למשפט. מה ת"ל. לפי שנאמר ורצח גואל הדם את הרוצח יכול מיד ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט עיי"ש. וכתב הריטב"א שם בשם הרמ"ה והרא"ה ז"ל דההיא דרב פליגא אההיא דאמר ר"ה (לעיל י' ע"ב) דרוצח שגלה לעיר מקלטו ומצאו גואל הדם והרגו פטור. דלרב כ"ש דהתם אית לן למימר דנהרג עליו עיי"ש. ונמצא לכאורה לפ"ז דלרב לא משכחת לה חיוב מיתה ברוצח בשוגג כלל. ולפ"ז לדידי' שייך שפיר תי' התוס' שאין פדיון שניהן שוה. דפדיון דמזיד הוא לפטרו ממיתה. ופדיון דשוגג אין בו פטור מיתה כלל. ואינו אלא כדי לפטרו מגלות בלבד. אלא דקשה דהרי ע"כ אי אפשר לומר דלרב בשוגג לא משכחת לעולם שיהא רשות אפי' ביד גואל הדם להרגו. שהרי בהדיא כתיב קרא (בפרשת מסעי) ואם יצא יצא הרוצח את גבול עיר מקלטו וגו' ומצא אותו גואל הדם וגו' ורצח גואל הדם את הרוצח אין לו דם. כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכה"ג וגו' הרי דע"כ בשוגג הוא דמיירי קרא. דאילו במזיד דבר מיתה בב"ד הוא. ע"כ לא קרינן בי' כי בעיר מקלטו ישב וגו' שהרי מזיד אין ערי מקלט קולטין אותו. ובע"כ מוציאין אותו משם וממיתין אותו. וגם רישא דקרא ע"כ ברוצח בשוגג שדינו לגלות מיירי כמבואר. וע"כ מוכרח דגם לרב יש דין מיתה לרוצח בשוגג ע"י גואל הדם. ולא קאמר רב אלא דבלא רשות ב"ד אינו רשאי להרגו עד עמדו למשפט ויגמרו ב"ד דינו למיתה ע"י גואל הדם. וכזה ראיתי להריטב"א ז"ל שם שכתב בהדיא. וז"ל שם עד עמדו לפני העדה למשפט. פי' כדי שיהיו העדה מתרין בו שאם יפשע מכאן ואילך לצאת חוץ לתחומו. או אם לא ירצה לדור שם. שיהא דמו מותר מכאן ואילך לגואל הדם אם יצא חוץ לתחומו עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש דמאי

דקתני יכול מיד ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט. אין פירושו לפני העדה למשפט. שיתחייב מיתת ב"ד על רציחתו במזיד אלא אפי' בשוגג יש בו דין מיתה ע"י גואל הדם אפי' לרב. ולמשפט היינו להתראה. שלא יפשע לצאת מכאן ואילך. ואם לאו ימות ע"י גואל הדם. ובודאי הכי משמע לישנא דברייתא. דקתני יכול מיד ת"ל וכו'. ולא קתני יכול בשוגג ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט. אלא ודאי ע"כ גם רוצח בשוגג יש בו דין מיתה ע"י גואל הדם אפי' לרב ולהך תנא דס"ל כוותי'. ולא קאמר אלא דאין לו רשות להרגו מיד:

אלא דלא ידענא אמאי הוצרך הריטב"א ז"ל לפרש דהך למשפט היינו להתראה. שלא כפשוטו. דודאי למשפט אין משמעותו בכל מקום אלא דין. ולא התראה גרידא. ואפי' אם ת"ל דבעי התראה מ"מ להתראה עדה למה לי. והרי קיי"ל (בפ"ק דמכות) דהתראה אפי' בדיני נפשות מהניא אפי' ע"פ עצמו. ואפי' מפי השד. ואפי' ר"י בר"י לא פליג התם אלא דבעינן התראת העדים. אבל התראה ע"פ ב"ד ליכא למ"ד. וטפי הו"ל להריטב"א ז"ל לפרש בפשיטות כמשכ"ל. דעמדו למשפט לרב היינו למשפט ממש. שיתברר ע"פ ב"ד משפטו אם בר מיתה הוא ע"י גואל הדם. דאפשר שבאונס יצא או שהוציאוהו בע"כ וכיו"ב. והרי הריטב"א גופי' כתב בההיא סוגיא גופא לקמן בסמוך דגם בשוגג אינו נהרג. ומפרש בזה מאי דתניא לקמן במזיד נהרג בשוגג גולה עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם. ובפ"ה מהלכות רוצח הי"א) עיי"ש. וא"כ כ"ש באונס. והילכך ס"ל לרב שלא נמסר הדבר לגואל הדם. אלא צריך להתברר ע"פ ב"ד. ועכ"פ מתבאר דלכ"ע יש דין מיתה ע"י גואל הדם מיהת אפי' בשוגג. ואין להקשות לפ"ז מדפרכינן התם עלי' דרב. כמאן לא כריה"ג ולא כר"ע. ומאי קושיא והרי איכא למימר דעד כאן לא קאמרי ריה"ג ור"ע אלא אחר שנתברר ע"פ ב"ד או שהותרו בו בב"ד וחזר ויצא. דלריה"ג בזה איכא מצוה ביד גואל הדם להרגו ולר"ע רשות. אבל אם הרגו גואל הדם בלא רשות ב"ד לכ"ע נהרג עליו כרב. דזה ליתא. דמלישנא דמתניתין דקתני רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם וכו'. משמע ודאי דמיד משמצאו שיצא פליגי ריה"ג ור"ע. וא"כ ע"כ היינו דלא כרב. ולא אתיא מילתא דרב אלא כהאי תנא דמייתי התם. וריה"ג ור"מ מוקמי קרא דעד עמדו לפני העדה למשפט למילתא אחריתא כדקאמר התם. וכיון שנתבאר דגם לרב יש לרוצח בשוגג דין מיתה בידי גואל הדם וכל אדם. א"כ גם אליבא דרב אין מקום לתי' התוס' לקושית הרשב"א ז"ל:

מיהו נראה דשפיר איכא למימר דההיא סוגיא אזלא אליבא דרב. דכיון דעכ"פ לא משכחת לרב שיהא נהרג ע"י גואל הדם אלא כשיצא מתחום עיר מקלטו אחר שהתרו בו

בב"ד. ולאתר שיתברר בב"ד ע"פ עדים שיצא. וא"כ אפשר שפיר שלעולם לא יבוא לידי חיוב מיתה. ואין אנו דנין אלא אם מועיל הכופר לפטרו מגלות בלבד. אבל לענין מיתה ביד גוה"ד או שאר כל אדם אינו צריך לכופר. דמי יכריחנו לצאת חוץ לתחום עיר מקלטו אחר התראת ב"ד. וא"כ ודאי אין פדיון שוגג ומזיד שוה דאין פדיון של שוגג אלא לפטרו מגלות. ואע"ג דלרב הונא דאמר התם רוצח שגלה לעיר מקלטו ומצאו גואל הדם בדרך הליכתו והרגו פטור. וא"כ לדידי' מיד משהרג בשוגג אנו דנין על מיתתו ביד גוה"ד כמו על גלותו. מ"מ הרי אליבא דרב קיימינן דפליג עלי' דר"ה בהא. כמשכ"ל בשם הרמ"ה והרא"ה ז"ל. ואיכא נמי תנאי דאיפליגו התם בהך דינא דר"ה עיי"ש. וא"כ איכא למימר דההיא סוגיא אזלא דלא כר"ה. אלא אליבא דמ"ד ולו אין משפט מות ברוצח הכתוב מדבר. ולהכי מוקי שפיר קרא דולא תקחו כופר לנוס לרוצח בשוגג. משום דלא נפקא מהיקישא דתנא דבי חזקי'. כמש"כ התוס'. משום דאין פדיונם שוה. ומעתה לפ"ז למאי דקיי"ל כרב הונא וכתנא דקאי כוותי' דיש רשות ביד גוה"ד להרגו מיד בדרך הליכתו לעיר מקלטו. משום דולו אין משפט מות בגואל הדם הוא דכתיב. ע"כ לא מיתוקים קרא דלא תקחו כופר לנוס וגו' ברוצח בשוגג לפטרו מגלות. דתיפוק לי' מהיקישא דחזקיה. וע"כ לא מיתוקים קרא אליבי' אלא לכדדריש לי' בספרי ברוצח במזיד שלא ליקח כופר לפטרו מיהת בגלות. ולהכי דחו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו סוגיא דכתובות שם מקמי הספרי. וגם בפסיקתא זוטרתא (פרשת מסעי) נקט לעיקר דרשת הספרי. ושבק דרשת התלמוד בסוגיא דכתובות שם עיי"ש. ועי' מש"כ עוד בזה לקמן (בלאו רע"ד) בסוגיא דמכות שם ואכמ"ל בזה

ונראה עוד בזה ע"פ מה שעמד הר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין קס"ב) דלדרשת הספרי קשה היכי נפרש סיפא דקרא. דכתיב לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן הגדול. דלדרשת תלמודין (בכתובות שם) כבר פירשוהו על נכון רש"י והרמב"ן ז"ל (בפרשת מסעי) עיי"ש. אבל לדרשת הספרי דעל מזיד קאי קרא שאינו בר גלות כלל. קשה מסיפא דקרא שאין לו ביאור לפ"ז כלל לכאורה. ולזה כתב שם לפרשו ע"פ מאי דתנן (בפ"ב דמכות) בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט עיי"ש. והשתא פירושא דקרא כך הוא. לא תקחו כופר לנפש רוצח שהרג במזיד לנוס אל עיר מקלטו לשוב פעם שני לשבת בארץ עד מות הכהן הגדול כשוגגין. אלא אם נתחייב מיתה תהרגוהו ולא תשיבוהו לגלותו עיי"ש בדבריו. ואמנם לכאורה אין זה מספיק שהרי כבר ביאר הריטב"א ז"ל בסוגיא דמכות (י' ע"ב) דהא דקתני אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. היינו דוקא שוגג קרוב למזיד. או מזיד בלא התראה. דאי מזיד גמור בהתראה. דבר קטלא הוא. הרי

אמרינן התם (בכתובות ל"ג ע"ב ובסנהדרין ע"ח ע"ב) שחובשין אותו לאלתר כדנפק"ל התם מן ונקה המכה עיי"ש בדבריו. והשתא לפ"ז כיון דלפי דרשת הספרי מיתוקים קרא במזיד גמור בהתראה. דבר קטלא הוא. וקאמר קרא דאסור ליקח ממנו כופר פדיון נפשו כדי לפטרו ממיתה ע"י גלות. וא"כ חובשין אותו מיד ואינו מהמקדימין לערי מקלט. והדרא קושיא לדוכתה היכי יתפרש סיפא דקרא דכתיב לשוב לשבת בארץ וגו'. דמשמע ודאי שכבר גלה תחילה לעיר מקלט. והרי מזיד כזה לא גלה לעיר מקלט מעולם. ואפי' נזדמן שעלתה בידו לברוח לאחת מערי מקלט שלא ברשות ב"ד. פשיטא דלא שייך בזה למיכתב לשוב לשבת וגו'. וגם למה לו לקרא למינקטי' בכי האי גוונא. וגם לא שייך בזה לשון עיר מקלטו דכתיב בקרא. כיון דלאו ברשות גלה שמה. ולא קלטתו כלל אפי' לשעה כשאר עיירות דלא מערי מקלט:

אמנם נראה דלכאורה עיקר דברי הריטב"א ז"ל מלבד שמדברי כל שאר ראשונים ז"ל לא משמע הכי כלל. תמוה מאי הוקשה לו. ואיזה הכרח הוא זה ממה שחובשין אותו לומר שאין המזיד הגמור מקדים לערי מקלט. וכי אי אפשר להעמיד עליו שומרים ולהוליכו לאחת מערי מקלט ולשום עליו שם משמר עד עמדו לפני ב"ד למשפט. וגם אין להקשות דכיון שחובשין אותו במשמר למה יגלה לעיר מקלט. הרי כיון שהוא חבוש בבית האסורים ושומרים סביב לו. לא יהא מסור ביד גוה"ד להרגו שלא במשפט. דזה ליתא דכיון דר"י ברבי יהודה מקרא יליף לה דכך הוא משפטו של רוצח. הרי גזה"כ הוא. לחבשו ולהגלותו לאחת מערי המקלט עד יבוא יומו לעמוד לפני העדה למשפט. וגם אפשר שחשש הכתוב שמא ישכור לו גוה"ד עוזרים להוציאו ביד חזקה מבית האסורים ולהמיתו. ולכן צוה הכתוב להגלותו ולחבשו בעיר מקלט. ולכן נראה ברור דודאי לר"י ברבי יהודה דקאמר שכך משפטם של כל הרוצחים ועיקר דינם להגלותן קודם שיהיו הב"ד מזומנים לשפטן כדיליף מקרא. לק"מ ממה שחובשין אותו. וכדכתיבנא דכיון דמדאורייתא כך דינו להגלותו מוסרין לו מיד תלמידי חכמים השומרין אותו ושולחין אותו לעיר מקלטו ושומרין אותו שם. וזו היא חבישתו. ולא הוקשה לו להריטב"א ז"ל אלא לרבי דפליג עלי' וקאמר דמעצמן הן גולין. כסבורין הם דאחד שוגג ואחד מזיד קולטות. והם אינם יודעים שבמזיד אינן קולטות ועל זה שפיר הוקש' לו להריטב"א ז"ל איך אפשר שיגלו כל הרוצחים מעצמן כיון שחובשין אותן לאלתר מדאורייתא. ואי אפשר אלא בדרך מקרה שימלטו ויברחו מידי ב"ד. דהרי כל המוצאו מחייב לתפסו ולהביאו לידי ב"ד כדי לחבשו. ומילתא דלא שכיחא היא כלל שיוכל לברוח לעיר מקלט. כיון דגם בעיר מקלט מיחייבי לתפסו ולמסרו לידי ב"ד לעשות לו כדינו. מאחר

שאין דינו ליגלות לעיר מקלט. והיכי קאמר רבי דמעצמן הן גולין. דמשמע שכך הוא מנהג כל הרוצחים תמיד. וגם קראי דמייתי ראי' משם הכי משמע עיי"ש. ועל זה מתרץ הריטב"א ז"ל שפיר. דלרבי אין ה"נ דלא מיירי קרא אלא בשוגג קרוב למזיד. וגם במזיד בלא התראה. אבל במזיד בהתראה אין הכי נמי שלא הי' גולה. משום דמסתמא היו תופסין אותו וחובשין בבית האסורים עד עמדו למשפט. וכן מוכרח ע"כ בלא"ה מדברי הריטב"א. דאל"כ הדבר תמוה מאי דהמתין הריטב"א מלכתוב כן רק אברייתא בגמרא ולא הקדים לכתוב כן לעיל (ט' ע"ב) על המשנה. דעיקר מילתא דר"י ברבי יהודה מיתניא התם במתניתין. אלא ודאי מוכרח ע"כ כדכתיבנא. דלא קאי הריטב"א אלא אמילתא דרבי דקתני בברייתא התם בסיפא. והילכך אין מקום לדבריו אלו לעיל במתניתין. שלא הוזכרו שם אלא דברי רבי יוסי בר"י בלבד. דלדידי' ודאי גם מזיד גמור בהתראה חייב מדאורייתא להיות גולה לעיר מקלט בתחילה עד שישלחו ב"ד אחריו לעמוד לפניהם למשפט:

ובהכי ניחא נמי מה שיש לכאורה לתמוה על דברי הריטב"א ז"ל מלישנא דמתניתין דקתני בדברי ר"י ברבי יהודה בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. וב"ד שולחין ומביאין אותו משם. מי שנתחייב מיתה בב"ד הרגוהו וכו' עיי"ש. ומבואר מזה להדיא דגם מזיד גמור בהתראה הי' מהמקדימין לערי מקלט. דבלא התראה לא משכחת בי' מיתה בב"ד. ואין לומר דמאי דקתני מי שנתחייב מיתה בב"ד. לא מיתת ב"ד קאמר. אלא שנתחייב מיתה ע"י גואל הדם בב"ד. ולעולם בלא התראה מיירי. דודאי לישנא דמתניתין לא משמע הכי כלל. דגואל הדם מאן דכר שמי' הכא במתניתין. ועוד דלישנא דהרגוהו לא שייך אלא במיתת ב"ד דרבים נינהו. ולא בגואל הדם דלא שייך בי' אלא לשון יחיד. אלא ודאי מוכרח דהדברים כפשטן במיתת ב"ד. כשהרג במזיד בעדים ובהתראה. וא"כ מבואר איפוך מדברי הריטב"א ז"ל. אבל הדבר ברור בכוונת הריטב"א כדכתיבנא. דלא קאי אלא אמילתא דרבי בברייתא שם. אבל לר"י בר"י ודאי דכל המזידין נמי הקדימו בתחילה לערי מקלט. ובהכי מדוקדק נמי לישנא דמתניתין ובברייתא. דבמתניתין קתני מי שנתחייב מיתה בב"ד ובברייתא שם קתני מי שנתחייב מיתה הרגוהו וכו' ולא קתני מיתה בב"ד כבמתניתין. והיינו משום דבמתניתין דלא קתני אלא מילתא דר"י בר"י לחוד. ואיהו מיירי בכל המזידין אפי' בעדים והתראה דבר מיתת ב"ד הוא. להכי שפיר קתני מי שנתחייב מיתה בב"ד. אבל בברייתא קתני נמי מילתא דרבי. ואיהו לא מיירי אלא במזיד כזה דלאו בר מיתת ב"ד הוא. ומשום רבי לא קתני בה מי שנתחייב מיתה בב"ד. ומאי דקתני בברייתא לישנא דהרגוהו בלשון רבים. היינו

משום דמסיים בה וקתני שנאמר ושלחו וגו' ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת עיי"ש. וא"כ מבואר דמסירתו ביד גוה"ד קרי לה הריגה ושפיר שייך לומר הרגוהו על הב"ד המוסרים אותו לגואל הדם. אבל במתניתין דלא מסיק התם הכי. ודאי לא שייך למינקט לשון הרגוהו אלא על מיתת ב"ד. שהורגים אותו עכ"פ בין יש גואל הדם או לא. וכאילו הם עצמם הורגים אותו. וזו היא כוונת הריטב"א שם שכתב וז"ל והא דקתני אם נתחייב מיתה הרגוהו. פי' שהתירוהו לגואל הדם. וכדמוכח קרא דמייתי מיני' עכ"ל עיי"ש. והן הן הדברים שכתבנו. וראיתי מי שהקשה על הריטב"א ז"ל דאכתי אפי' לפירושו קשה. דהרי אפי' הורג שלא בהתראה צריך חבישה כדי להכניסו לכיפה. דהא קיי"ל דההורג בלא התראה מכניסין אותו לכיפה כדתנן בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"א ע"ב). אבל אין כאן מקום קושיא כלל. דכיון דאפי' במחייבי מיתות ב"ד אי לאו דגלי קרא לא הוה אמרינן דחובשין אותו. כמבואר בפ"ג דכתובות ובסנהדרין שם עיי"ש. וא"כ השתא נמי דגלי קרא אין לנו אלא בחייבי מיתות ב"ד דגלי קרא. ולא להכנסה לכיפה. דעיקר הכנסה לכיפה חידוש הוא ולא כתיבא בקרא. ולכל היותר אינה אלא הלמ"ס. כמבואר בראשונים שם עיי"ש. ואין לך בו אלא חידושו. ולא אשכחן בו דין חבישה כלל. ודברי הריטב"א ז"ל נכונים:

ומעתה לפ"ז אתיא שפיר ברייתא דספרי. משום דתנא דספרי כר"י ברבי יהודה ס"ל. כמבואר להדיא שם (לעיל פיסקא ק"ס) עיי"ש. ולהכי שפיר מוקי קרא דלא תקחו כופר לנוס בהורג במזיד בעדים ובהתראה. אע"פ שחייב מיתת ב"ד. דשפיר קרינן בי' לשוב לשבת וגו'. משום דכיון דאליבא דר"י בר"י קיימינן. הרי לדידי' אפי' מזיד גמור בעדים ובהתראה בתחילה עליו להקדים לעיר מקלט. וכבר הי' מיושבי עיר מקלט קודם ששלחו ולקחו אותו משם לעמוד לפני העדה למשפט. וזהו שכתוב ולא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת וגו'. וקרי לה עיר מקלטו משום שכבר קלטתו מעיקרא. והזהיר הכתוב שלא ליקח ממנו כופר שלא להמיתו אלא להניחו לנוס לשוב אל מקלטו שהי' שם ולשבת שם עד מות הכה"ג כשוגג. ובזה מדוקדק היטב לישנא דקרא כפשטי' וכמשמעו. ואין צריך למה שנדחקו בפירש"י ורמב"ן ז"ל לפי דרשא דגמרא בסוגיא דכתובות שם. אבל סוגיא דכתובות דמוקי קרא בהורג בשוגג ונותן כופר כדי ליפטר מגלות. היינו משום דאזדא אליבא דרבי דפליג עלי' דר"י בר"י וקאמר דמעצמן הן גולין. ולדידי' ע"כ לא מיתוקים קרא אלא בהורג בשוגג וכמו שנתבאר. ובר מן דין נראה דע"כ לרבי לא מיתוקים הך קרא אלא בהורג בשוגג דוקא. לפמש"כ האחרונים ז"ל דיש חילוק בין לשון דירה ללשון ישיבה. דלשון ישיבה לא שייך אלא כשיש לו זכות בארץ שיושב בה. ולשון

דירה היינו כשאין לו בה זכות. וראי' לזה מדכתיב גר ותושב ואמרו ז"ל גר דייר תושב מארי דביתא. ועי' בתשו' נאמן שמואל (סי' קי"ג) שהאריך בזה. ולפ"ז לרבי דקאמר דמדינא אין המזידין מקדימין לעיר מקלט אלא מעצמן הן גולין כסבורין הן אחד שוגג ואחד מזיד קולטין. א"כ אין להם שום זכות לישב בה. ולמיפק קאי שמוציאין אותו בע"כ משם כשימצאוהו. ולא קרינן בי' לשוב לשבת בה. דמשמע שכבר הי' מיושביה. והרי לרבי לעולם לא הי' לו שום זכות לישב בה. וע"כ לא מיתוקים קרא אלא בשוגג. דרחמנא זכי לי' זכות לישב בה. משא"כ לר"י ברבי יהודה דס"ל דמדינא אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין תחילה לערי מקלט. א"כ גם המזיד הי' לו זכות לישב בה מתחילה. ושפיר קרינן בי' לשוב לשבת. ולזה הספרי לטעמי' אזיל דס"ל כר"י בר"י. ולזה שפיר מוקי קרא במזיד. ובהכי אתי קרא כפשטי'. וגם הו"ל שפיר דומיא דקרא קמא דמיירי נמי במזיד:

ולענין הלכה בהך פלוגתא דר"י ברבי יהודה ורבי לא נתבאר בהדיא בדברי הראשונים ז"ל הילכתא כמאן. ולכאורה כיון דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו וגם סתמא דתלמודא בכתובות שם אתיא כוותי' כמו שנתבאר. אית לן למימר דהילכתא כוותי'. אבל יש מקום לומר כיון דבמתניתין לא מייתי אלא מילתא דר"י ברבי יהודה בלבד. ובפרט דרבי גופי' סתמה למתניתין ולא אייתי אלא מילתא דר"י בר"י. ש"מ דדבריו עיקר. ומדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות רוצח הלכה ז') וסמ"ג (עשין ע"ה) נראה לכאורה דס"ל דהלכה כר"י ברבי יהודה. שכתבו שם להלכה לישנא דר"י בר"י עיי"ש. ואע"ג דלכאורה איכא למידחי דהך לישנא מתפרש שפיר נמי אליבא דרבי כמבואר בסוגיא דפ"ב דמכות (י' ע"ב) ובתוס' שם (בד"ה והא תניא) עיי"ש. אבל זה אינו. דבגמרא שם הוה ס"ד דר"י בר"י במתניתין לא לדינא קאמר הכי. אלא מנהגן של רוצחין אשמעינן כדי לפרושי קראי. אבל הרמב"ם והסמ"ג שכתבו כן להלכה. ודאי ס"ל דהלכה כר"י בר"י. וכן הבין בכ"מ שם. מדהביא על דברי הרמב"ם שם פירש"י במתניתין. שכתב וז"ל תחילת משפט כל הרוצחים ואפי' מזידים וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה ודאי ליתא אלא לר"י בר"י דלדינא הכי הוא. ולא כרבי דאמר דאין זה משפט אלא מנהג טעות. ועוד דודאי דחיקא מילתא לפרושי מילתא דר"י בר"י אליבא דרבי. אלא משום דברייתא מוכח טפי להכי ניחא לי' למיפרך מברייתא עיי"ש. אבל הרמב"ם וסמ"ג דנקטו ממש לישנא דר"י בר"י. ודאי ס"ל דהילכתא כוותי'. אלא דממש"כ הרמב"ם שם לקמן (בהלכה ח') וז"ל כשמשיבין אותו מוסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יהרגנו גואל הדם בדרך וכו' עיי"ש. וכ"כ עוד שם לקמן וז"ל רוצח בשגגה שהרגו גוה"ד וכו' אחד ההורגו בדרך קודם שיכנס לעיר מקלט. או שהרגו בחזירתו עם השנים ששומרין אותו עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג שם עיי"ש. הרי דס"ל

דהא דתנן התם במתניתין ומוסרין לו שני ת"ח בדרך וכו'. היינו רק לאחר שמחזירין אותו כשנגמר דינו לגלות. אבל בתחילת בריחתו מעיקרא. מעצמו הוא בורח. ואין ב"ד נזקקין לו. ולכאורה צ"ע מנ"ל הא. והרי במתניתין ובברייתא סתמא קתני. ומשמע ודאי דמיד כשבורח בתחילה מוסרין לו שני ת"ח. והנראה דהך מילתא תליא בפלוגתא דר"י בר"י ורבי. דלר"י בר"י דמדינא תחילת משפטם ועיקר דינם של רוצחים אחד שוגג ואחד מזיד לברוח ולהקדים לעיר מקלט. בודאי מיד חייבין ב"ד למסור לו שני ת"ח בדרך. כיון שדינו כך הוא לגלות בתחילה. ובודאי לדידי' גם המזיד עיר מקלטו קולטתו להגין עליו מפני גואל הדם. שלא יהא המשפט לגואל הדם להרגו קודם עמדו למשפט. אבל לרבי דאמר דמעצמן גולין ומנהג טעות הוא בידם. ודאי אין ב"ד נזקקין לו כלל. וא"כ הרמב"ם והסמ"ג שפסקו דאין מוסרין לו שני ת"ח אלא אחר ששלחו אחריו ובירורו משפטו לגלות ומחזירין אותו לעיר מקלטו. ע"כ ס"ל דכרבי קיי"ל דבתחילה מעצמן הן גולין. וזה תמוה. דא"כ נמצאו דבריהם סותרין זא"ז. ואולי אפשר לדחות קצת דודאי כשבא לב"ד מעיקרא ג"כ מוסרין לו שני ת"ת. אלא דאורחא דמילתא נקטי דסתמא דמילתא מעיקרא מיד משהרג הוא נחפז לברוח ולהמלט מגוה"ד. ואינו בא לב"ד ולהמתין עד שימסרו לו שני ת"ח:

איברא דהתם מייתי ברייתא דתניא ומוסרין לו שני ת"ח שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו דברים הראוים לו. אומרים לו אל תנהג בו מנהג שופכי דמים. בשגגה בא מעשה לידו וכו'. ופרכינן עלה פשיטא דאי במזיד בר גלות הוא. ומשני אין. והתניא ר"י בר"י אומר בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. וב"ד שולחין ומביאין אותם משם. מי שנתחייב מיתה הרגוהו וכו'. מי שלא נתחייב פטרוהו וכו'. מי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו וכו' עיי"ש. ולכאורה לפמש"כ הרמב"ם והסמ"ג דאין מוסרין לו שני ת"ח אלא אחר שגמרו את דינו לגלות ומחזירין אותו למקומו. תמוה מאי קמשני. והא אכתי קשה פשיטא במזיד בר גלות הוא עכשיו לאחר גמר דינו. דההיא דר"י בר"י אינו אלא קודם גמר דינו מיד משהרג. דאז הכל מקדימין לערי מקלט. ואין הב"ד שולחין אותו עם שני ת"ח. אלא לעצמו הוא בורח בלא ידיעת ב"ד. אבל הב"ד אין משלחין אותו עם שני ת"ח אלא כשמחזירין אותו למקומו אחר גמר דינו לגלות ופשיטא דלא משכחת לה אלא בשוגג גמור שחייב גלות. ועכצ"ל דעד כאן לא כתבו כן הרמב"ם והסמ"ג אלא לפי מאי דס"ל דקיי"ל כרבי דמעצמן הן גולין בטעותם. אבל לר"י בר"י דס"ל דעיקר משפטם מדאורייתא כך הוא להקדים לערי מקלט אחד שוגג ואחד מזיד. ודאי גם מתחילת בריחתן מוסרין לו שני ת"ח. ומאי דאומרים לו בשגגה בא מעשה לידו. ע"כ אין זה אלא

משום דכל זמן שלא נגמר דינו בחזקת שוגג הוא אצלנו. דלהכי משפטו מדינא דאורייתא להיות גולה לעיר מקלט. דאל"כ מזיד מאי בעי בעיר מקלט. והיינו דקמ"ל במאי דקאמרי לי' בשגגה בא מעשה לידו. וטובא קמ"ל ולאו פשיטא היא. ושפיר מיתוקמא ברייתא קודם גמר דין ואליבא דר"י בר"י. ועפ"ז מתבאר מש"כ התוס' שם בד"ה והא תניא וכו'. שכתבו וז"ל וא"ת ואמאי לא מייתי ממילתי' דר"י בר"י דמתניתין. וי"ל דמתניתין איכא למימר דלא חייבים קאמר אלא מאיליהם היו גולין. בשביל שהיו טועים. כדקאמר רבי הכא בברייתא. אבל בברייתא מוכח שפיר דחייבין קאמר וכו' עכ"ל עיי"ש. ואין דבריהם מובנים לכאורה דמאי נפק"מ אם חייבים או מאיליהם הם גולין. סוף סוף שפיר שייך לומר לו בשגגה בא מעשה לידו. מאחר דגם המזידין גולין. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דאם מאיליהם הם גולין א"כ אין מוסרין לו שני ת"ח אלא לאחר שנגמר דינו כשמחזירין אותו לעיר מקלטו. וא"כ עדיין קשה פשיטא הא מזיד לאו בר גלות הוא. ולהכי מייתי מברייתא דמוכח מינה דר"י בר"י מעיקר משפטם מדאורייתא קאמר דהכל גולים. אפי' המזידים. וא"כ גם במזיד מוסרין לו שני ת"ח כשגולה מתחילה. וצריכים לומר לגוה"ד בשגגה באה מעשה לידו. וא"כ מצד זה ליכא קושיא על הרמב"ם והסמ"ג. אלא דלפ"ז הדק"ל דדברי הרמב"ם והסמ"ג סותרים זא"ז כמשכ"ל:

ולכן נראה דגם בלא"ה לק"מ. דודאי אפשר לומר דאפי' לר"י בר"י אע"ג דמעיקר דינא אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. מ"מ סתמא דמילתא נחפזים לברוח מיד משהרגו קודם שנודע לב"ד. אלא דמ"מ כששולחים ב"ד אחריהם להשיבם מעיר מקלטם כדי שיעמדו לפניהם למשפט. מוסרים לו שני ת"ח לשמרו מפני גואל הדם שלא יהרגנו קודם שנתברר דינו בב"ד. כדכתיב ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם וגו'. וכדקתני במתניתין ובברייתא. ושפיר צריכים הם לומר לגוה"ד בשגגה באה מעשה לידו. ובזה לק"מ להרמב"ם וסמ"ג. וגם אין דבריהם סותרים זא"ז. אלא דהתוס' ע"כ לא ס"ל הכי. דא"כ אין חילוק בין אם מאיליהם הם גולין או שחייבים לגלות מדאורייתא. והדרא קושייתם לדוכתה. ומ"מ אין מזה קושיא להרמב"ם וסמ"ג. דאפשר לומר דס"ל כמש"כ הרמב"ן והריטב"א ז"ל שם. דההיא ברייתא דקתני בשגגה באה מעשה לידם מצי אתי שפיר אפי' אליבא דרבי. ובזה תירצו קושית התוס'. דלהכי לא מייתי ממילתי' דר"י בר"י במתני'. משום דבעי לתרוצי ברייתא אפי' אליבא דרבי דפליג בברייתא עלי' דר"י בר"י עיי"ש. מיהו נראה דאפי' להתוס' אפשר לומר כדכתיבנא. אלא דמשמע להו לתוס' דע"כ מאי דקתני במתניתין ומוסרין לו שני ת"ח. קאי על תחילת גלותן לעיר מקלט. מדקתני להיכן גולין וכו'. ומכוונות להן דרכים מזו לזו וכו'. ומוסרין לו שני ת"ח וכו'. והדר קתני

ר"י בר"י אומר אחד שוגג ואחד מזיד וכו' וב"ד שולחין ומביאים אותו משם וכו'. ומי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו וכו' עיי"ש. ואם ההיא דקתני דמוסרין לו שני ת"ח לא קאי אתחילת גלותן אלא כשמשיבין אותם. לא שייך למיתני הך מילתא אלא בסיפא. לבתר מילתא דר"י בר"י דקתני בה שב"ד שולחין ומביאים אותם משם ושוב מחזירין אותם לשם. אבל ברישא הרי לא מיירי כלל אלא בתחילת עיקר גלותם. ולא מיירי אכתי התם בחזרה כלל. אלא ודאי ע"כ אתחילת גלותם מעיקרא קאי. דמיד משהרגו כשיבואו לפני ב"ד חייבים למסור להם שני ת"ח בדרך להגן עליהם. ומעתה לפ"ז דברי התוס' נכונים דאי לאו ברייתא לא הוה מיתוקמא ברייתא דבשגגה באה מעשה לידו כר"י בר"י דמתני'. משום דה"א דלר"י בר"י נמי מעצמן הן גולין. וכיון דבטעות נהגו כן פשיטא שאין ב"ד נזקקין להם כלל. ואדרבה אם נראין הדברים דמזיד הוא חובשין אותו מיד. ואין מניחין אותו לברוח. כמש"כ הריטב"א ז"ל שם. ובודאי אין מוסרין לו ת"ח להגן עליו בדרך אלא כשנתברר לנו דשוגג הוא. וכגון שישבו הב"ד מזומנים לדון את דינו וגמרו מיד את דינו לגלות. וא"כ ודאי אכתי קושיא לא איפריקא. דפשיטא דבשגגה באה מעשה לידו. דאי במזיד לאו בר גלות הוא. ולהכי מייתי ממילתא דר"י בר"י בברייתא. דהתם מוכח דר"י בר"י מעיקר משפטם מדאורייתא קאמר. וא"כ גם מעיקרא בתחילת מנוסתן מוסרין להם שני ת"ח לכולם. אחד שוגג ואחד מזיד. ולהכי שפיר הוצרכו לומר לגוה"ד בשגגה באה מעשה לידם. ונכונים דברי התוס':

והשתא לפ"ז ע"כ לדעת התוס' הכא הילכתא כר"י בר"י לגבי רבי. דהא כיון דלשיטתם סתם מתני' דקתני ומוסרין לו שני ת"ח לא אתיא אלא אליבא דר"י בר"י דס"ל דאחד שוגג ואחד מזיד עיקר משפטן מה"ת לגלות בתחילה. א"כ הו"ל סתם במתני' ומחלוקת בברייתא דקיי"ל הלכה כסתם. ובפרט דרבי גופי' סתמה למתני' אליבא דר"י בר"י. ועוד דכיון דלשיטת התוס' הך ברייתא דקתני שאומרים לו בשגגה באה מעשה לידו ר"י בר"י היא. א"כ מבואר דת"ק דהך ברייתא וגם ר"מ דפליג עלי'. בהכי לא פליג. וא"כ רבנן דר"מ ור"מ נמי כוותי' דר"י בר"י ס"ל. ואנן קיי"ל הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו:

ואמנם לכאורה יש להכריע דהלכה כרבי מדאמרינן (בפ"ב דמכות י"ב ע"א) אמר ריש לקיש שלשה טעיות עתיד שרו של אדום לטעות. דכתיב מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה. טועה שאינה קולטת אלא בצר והוא גולה לבצרה. טועה שאינה קולטת אלא שוגג והוא מזיד הי' וכו' עיי"ש. והיינו ע"כ כרבי. דאילו לר"י בר"י אין בזה טעות כלל. שהרי כך הוא עיקר תחילת משפטן של רוצחים לגלות מדאורייתא אחד שוגג ואחד מזיד עד שישלחו אחריו ב"ד לעמוד לפניהם למשפט. אלא ודאי ס"ל לר"ל כרבי דמעצמן הן

גולין. שטועים הם כסבורים שקולטת אחד שוגג ואחד מזיד. ואין יודעין שבמזיד אינה קולטת. והיינו נמי טעותו של שרו של אדום. ומאחר דר"ל ס"ל כוותי' דרבי אית לן למימר דהילכתא כוותי'. אבל נראה דלא זו שאין משם הכרע לומר דהלכה כרבי. אלא אדרבה משם מוכרע למיפסק הילכתא כר"י בר"י. דהא בלא"ה קשה מאי דחשיב מה שטעה שקולטת אפי' מזיד. ומה שטעה לומר שקולטת אפי' מלאך בתרתי טעיות. והא היינו הך. דמשום שאינה קולטת אלא שוגג אינה קולטת אלא אדם ולא מלאך. משום דמלאך לא שייך בו שוגג. ולעולם מזיד הוא. וכבר עמד בזה הרש"א ז"ל בח"א שם ונדחק בזה עיי"ש. אבל נראה לומר בזה בפשיטות. דהרי במזיד לענין גלות יש לנו שני דינים. האחד קודם שעומד בדין. אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. והשני דלאחר שעמד בדין ונגמר דינו אינו גולה אלא השוגג גמור שנגמר דינו לגלות. ושרו של אדום עתיד לטעות בשניהם. דמה שיקדים לגלות לערי מקלט קודם גמר דינו טועה. שהרי אינן קולטות אלא אדם ולא מלאך. וגם טעה בדין השני. דאפי' תימא דגם מלאכים הן קולטות. מ"מ הרי ודאי לא בורח לעיר מקלט אם לא שטועה שסבור להנצל בכך אפי' אחר שיגמר דינו. בכדי לקיים מצות גלות פשיטא שלא הי' בורח. דמלאכים לאו בני מעביד מצוה נינהו. וא"כ ודאי טעה. דאחר גמר דין לכ"ע אין ערי מקלט קולטות אלא שוגג דוקא. והוא מזיד היה ובגירסת עין יעקב הטעות של אדם ולא מלאך נמנה קודם לטעות של שוגג ולא מזיד. וכן הוא בזמר לשבת לרבינו שמעון הגדול ז"ל. והובא גם במחזור ויטרי לתלמידי רש"י ז"ל (סי' קצ"ד). ולשונו שם מדוקדק מאוד במש"כ מלאך כאדם בתוכה ינצר. ומזיד כשוגג במקלט יעצר. ולשון יעצר משמע שיהי' נעצר שם יותר מזמנו הראוי לו. והיינו כמש"כ שיטעה לומר שיקלטוהו אף לאחר גמר דינו. ובזה מתיישבים ג"כ דברי רש"י ז"ל (בישעי' ס"ג) שכתב דשתי טעיות עתיד שרו של אדום לטעות. האחת שבצרה הוא בצר. והשנית שקולטת אפי' במזיד עיי"ש. וכבר תמה עליו הרש"א ז"ל שם דזהו נגד גמרא דמכות שם. דאמר ר"ל דשלש טעיות עתיד לטעות עיי"ש. ולפמש"כ ניחא בפשיטות. דהרי טעות דאדם ולא מלאך אינה אלא לר"י בר"י דוקא. דאילו לרבי אין זה טעות בפ"ע. אלא היינו טעות דשוגג ומזיד כמו שנתבאר. ולזה נקט רש"י שתי טעיות אליבא דכ"ע. וטעות שלישי דתליא בפלוגתא דתנאי. בפלוגתא לא קמיירי. ועכ"פ שמעינן מדס"ל לר"ל כר"י בר"י דהילכתא כוותי':

עוד נראה ראי' מדאמרינן (בפ"ב דמכות ט' ע"ב) ת"ר שלש ערים הבדיל משה בעבר הירדן וכנגדן הבדיל יהושע בארץ כנען ומכוונות היו וכו'. ופרכינן בעבר הירדן תלת ובא"י תלת. ומשני אמר אביי בגלעד שכיחי רוצחים. ופרכינן או ומ"ש מהאי גיסא ומהאי

גיסא דמרחקי ומ"ש מציעאי דמקרבי. ומשני אמר אביי בשכם נמי שכיחי רוצחים עיי"ש. ובחי' הרמב"ן והריטב"א ז"ל שם הוקשו הא אין ערי מקלט אלא לשוגגין. עיי"ש תירוצם. וכזה תירץ הרא"ם ז"ל (בפרשת מסעי). והרג"א ז"ל שם דחה תירוצו. וכבר הרגישו גם התוס' שם בד"ה בגלעד שכיחי וכו' בקושיא זו. ועי' ברש"א מש"כ בביאור דבריהם. והרג"א שם כתב תי' התוס' בשם אחיו. וקלסי'. וגם הוא כתב תי' לזה. דכיון דשכיחי התם רוצחים במזיד. גם הטובים שבהם אינם נזהרים שלא יהרוג חבירו בשוגג. ולא תמצא אחד מהם שיהא נזהר. ולפיכך כמו שנמצאו שם הרבה רוצחין במזיד כן ימצאו עוד הרבה יותר הורגים בשוגג עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי טובא דא"כ קרובים למזיד הם. וכבר אימעיט קרוב למזיד מגלות (בריש פ"ב דמכות) ובשאר דוכתי. משום דטובא בשגגה כתיבי גבי גלות עיי"ש. וברמב"ם (פ"ה ופ"ו מהלכות רוצח). וגם שאר דבריו שם אינם נכונים כלל עיי"ש ואין להאריך. ובאמת דגם תי' התוס' דחוק טובא בלשון הסוגיא שם. דמשמע דברים כפשוטן דמשום דשכיחי שם הרבה רוצחין היו צריכין בשבילן הרבה ערי מקלט. ואמנם ודאי היותר נכון במשמעות לישנא דתלמודא כמו שתי' הרש"א ז"ל. וכן תי' הט"ז (בד"ד פרשת מסעי) עם מאי דאמר ר"י בר"י דאחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. ולהכי ודאי מאחר דהוו שכיחי התם רוצחין היו צריכין להם ערי מקלט הרבה עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה טובא על התוס' והרמב"ן והריטב"א ז"ל שנתקשו בזה. והרי הדברים פשוטים ומבואר במשנה שם. אבל נראה דס"ל דאין זה מספיק משום דאכתי קשה תינח לר"י בר"י. אבל לרבי אכתי מאי איכא למימר. דהרי על גופי' דקרא פרכינן וקשה לרבי היכי מתרצי קראי אליבי'. ולזה הוא שהוצרכו לידחק ולתרץ באופן שיתיישב קרא גם אליבי' דרבי. ומעתה אומר אני די"ל בפשיטות דאע"ג דודאי בפירוש פשט הסוגיא העיקר כמו שתירצו הרש"א והט"ז. מ"מ גם תי' התוס' והרמב"ן ז"ל צריכי אליבא דרבי. אלא דאביי דמשני בגלעד שכיחי רוצחים. לא חייש אלא לשנויי אליבא דר"י בר"י. משום דדבריו עיקר והכי קיי"ל. וא"כ מוכח מזה דקיי"ל בהא כר"י בר"י לגבי רבי:

וכן נראה מוכרח ע"כ לדעת רבינו חננאל ז"ל (בפירושו למכות) שכתב עלה דאמרינן התם אמר רב רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם והרגו נהרג עליו וכו'. וז"ל הריגת הרוצח מצוה ביד גואל הדם וביד כל אדם רשות דברי ריה"ג. רע"א גואל הדם רשות וכל אדם אין חייבין עליו. משום דרב אמרו רוצח שיצא חוץ לתחום קודם שיגמר דינו לגלות ומצאו גואל הדם והרגו נהרג עליו וכו' עכ"ל עיי"ש. ואם כי בעיקר דברי הר"ח ז"ל אלו יש לדון טובא ויתבאר לפנינו בס"ד. מ"מ מבואר להדיא דע"כ לשיטתו רב כר"י בר"י

ס"ל דמעיקר דינא דאורייתא אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. דאילו לרבי כיון דמעצמן הן גולין שטועין לומר שקולטות אחד שוגג ואחד מזיד. א"כ מאי איריא שיצא חוץ לתחום דנקט. ומאי ענין תחום לכאן כיון שאין דינו כלל לגלות. ואין עיר מקלט קולטתו כלל ואפי' בתוך עיר מקלט הרי הוא כאילו לא נכנס בה כלל. ולא שייך לעיר מקלט כלל. ולא הי' לו להזכיר כאן עיר מקלט. אלא סתמא הו"ל למימר רוצח קודם גמר דינו שמצאו גואל הדם והרגו נהרג עליו. דהא ודאי לרבי דאמר מעצמן הן גולין. אין שום חילוק בין שוגג למזיד. דכולן אין גולין מדאורייתא עד גמר דינם. דקודם גמר דינם אע"פ שהוא יודע בעצמו דשוגג הוא. מ"מ לאו בדידי' הדבר תלוי אלא בב"ד. שהם יבררו את דינו אם בר גלות הוא אם לא. דאפי' אם שוגג הוא אפשר דשוגג קרוב למזיד הוא דדינו כמזיד לענין גלות. וא"כ לדידי' מדינא אין ערי מקלט קולטות אלא לאחר שנגמר דינו בב"ד לגלות. וכן מתבאר ע"כ לפמש"כ הריטב"א ז"ל דמזיד דאיפליגו בו ר"י בר"י ורבי היינו שוגג קרוב למזיד ומזיד בלא התראה כמשכ"ל. וא"כ לעולם קודם גמר דין אינו מבורר דשוגג גמור הוא. ואין עיר מקלטו קולטתו לרבי עד שיגמר דינו. וא"כ קודם גמ"ד אין כאן דין עיר מקלט לרבי. אלא ודאי כר"י בר"י ס"ל. ואפי' את"ל דרב לרבותא בעלמא נקט יצא חוץ לתחום. משום דלר"י בר"י אחד שוגג ואחד מזיד קולטתו בתחילה קודם גמ"ד. אף דודאי לא קיי"ל כוותי'. מ"מ כיון דפרכינן עלי' דרב כמאן לא כריה"ג ולא כר"ע עיי"ש. א"כ ע"כ ריה"ג ור"ע נמי מיירו אפי' קודם גמ"ד לגלות. וא"כ קשה במתניתין דקתני רוצח שיצא חוץ לתחום עיר מקלטו ומצאו גואל הדם ריה"ג אומר וכו' ר"ע אומר וכו' עיי"ש. ומבואר דבתוך התחום לכ"ע עיר מקלט קולטתו ואין רשות לגה"ד להרגו אפי' קודם גמר דינו לגלות. וא"כ ע"כ דריה"ג ור"ע כר"י בר"י ס"ל. וא"כ ודאי הילכתא כוותי' ולא כרבי. דאין הלכה כרבי מחבריו. ובפרט לגבי ר"ע דהו"ל רבי' דרבי'. דרבי תלמידי' דר"ש שהי' תלמידי' דר"ע. כדאמרינן במנחות (סו"פ ר"י) ובשאר דוכתי. ואין להביא ראי' דלית הילכתא כר"י בר"י מדאמרי' התם (י"א ע"ב) אמר אביי נקטינן נגמר דינו ומת מוליכין את עצמותיו לשם. דכתיב לשוב לשבת בארץ וגו'. ואיזהו ישיבה שהיא בארץ הוי אומר זו קבורה עיי"ש. ולר"י בר"י מאי איריא נגמר דינו אפי' קודם גמ"ד. כיון דעיקר תחילת משפטן אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. יש להוליך עצמותיו לשם. דזה ליתא דכיון דלא נפק"ל הך מילתא אלא מקרא דלשוב לשבת בארץ עד מות הכה"ג. א"כ אין לנו אלא נגמר דינו שכך משפטו לשבת שמה עד מות הכה"ג. אבל קודם גמ"ד. שאין ישיבתו שם אלא עד ששולחין ב"ד אחריו ומביאין אותו משם. אין לנו שיש להוליך עצמותיו. ובפרט לפ"מ שפירש"י במתניתין דנפק"ל לר"י

בר"י מדכתיב וארב לו וגו' ונס אל אחת וגו'. א"כ אין לנו אלא בחייו דבר ניסה הוא. ולא להוליכו אחר מותו. ואדרבה נראה דגם מכאן יש להוכיח דהילכתא כר"י בר"י. דלרבי כיון דלא משכחת חיובא דגלות לדידי' אלא לאחר גמ"ד. אמאי נקט כלל הכא נגמר דינו. הו"ל למימר סתמא מת מוליכין עצמותיו לשם. ובודאי לאחר גמ"ד מיירי. דפשיטא דלא עדיף מחי שאין גולה קודם גמ"ד. אלא ודאי משום דקיי"ל כר"י בר"י דמדינא אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. והיינו דוקא בחיים אבל לאחר מיתה דוקא אחר שנגמר דינו מוליכין עצמותיו לשם כמו שביארנו. ולכך דקדק אביי למינקט נגמר דינו. ולקמן יתבאר עוד

ומעתה נראה דהיינו טעמא דרבינו הגאון ז"ל וסייעתו שדחו סוגיא דפ"ג דכתובות שם ונקטו לעיקר כדדרשו בספרי משום דסוגיא דכתובות אליבא דרבי אזלא וכמו שביארנו לעיל. ואנן כר"י בר"י קיי"ל. והילכך רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. ויפה עשה שלא מנה כאן אלא לאו אחד כמשכ"ל. וגם לדעת שאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל אע"ג דאין זו שיטתם. מ"מ איכא למימר שמנו שני לאוין אלו מצוה אחת משום דלפי מה שדרשו בספרי שני הלאוין לאזהרת רוצח במזיד. א"כ שני הלאוין לא באו אלא להשלים דיני המצוה. דבין לפטרו לגמרי ובין לפטרו רק ממיתה ולהגלותו לעיר מקלט אסר הכתוב ליקח ממנו כופר. וכיו"ב אין נמנין אלא מצוה אחת. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשרשיו. שורש תשיעי) ובשאר דוכתי. או מטעם שכתב הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין צ"ה) עיי"ש בדבריו. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים לשיטתו כמו שנתבאר:

ועדיין יש מקום עיון בזה לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת מסעי) על קרא דלא תחניפו את הארץ. וז"ל ובספרי אמרו ולא תחניפו את הארץ הרי זו אזהרה לחנפין. כי הזהיר מתחילה שלא נקח שוחד ברוצחין. וחזר והזהיר שלא נחניף להם למעלתם או לתקפם וכבוד משפחתם בלא מקח שוחד עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דלאו דלא תקחו כופר לנפש רוצח הוא בכלל איסור שוחד שבאה על זה אזהרה פרטית ברוצח. מלבד האזהרה הכללית שבאה בלקיחת שוחד דרך כלל בכל ענין מדכתיב ולא תקח שוחד. וכן הוא דעת הרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' נ"ו) שכתב שם על מש"כ באזהרות הר"ש בן גבירול. ועיניך הפקח וכופר לא תקח לרצח מסתרים. וז"ל כלומר להזהר מהשוחד שהוא מעור עיני פקחים אבל יפקח עיניו ולא יקח כופר לנפש רוצח במזיד וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ לא נאמרו שני לאוין אלו אלא לעבור על לקיחת שוחד דרציחה שנים או שלשה לאוין. וא"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו למנות לאוין אלו כלל אחרי שכבר מנה הלאו הכללי שנאמר בלקיחת השוחד לעיל (לאוין מ"א). שבכללו כל ענין שוחד בכל

דבר שבתורה המסור לדיינים ולשופטים. וגם רציחה פשיטא שלא יצא מן הכלל. אמנם דברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל נפלאים בעיני דלפי דבריהם מבואר ע"כ דלא נאמרו אזהרות הללו אלא בלקיחת הב"ד עצמן ממון מן הרוצח בתורת שוחד. וא"כ ליקח ממנו כופר בתורת קנס. וליתנו ליורשי הנרצח ככופר הנאמר בשור שהרג את האדם. אין איסור בדבר. ולא הזהירה תורה על זה כלל. וזה תימא דהרי בהדיא מבואר בסוגיא דכתובות שם. דכופר דהכא הו"ל ממש ככופר דשור שהרג את האדם. דמאי דהתיר הכתוב התם. אסר הכא. דמייתינן התם ברייתא דתניא רבי ישמעאל בנו של ריב"ב אומר לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להם. שנאמר אם כופר יושת עליו. יכול אף בידי אדם כן. ת"ל חרם מן האדם לא יפדה וכו' ופרכינן עלה ולא ממילא מלא תקחו כופר שמעינן מינה. לא תשקול מיני' ממונא ותפטרי'. כל חרם למה לי. ומשני אמר רמי ב"ח איצטריך. סד"א הני מילי היכא דהרגו דרך עלי' וכו'. אבל הרגו דרך ירידה דניתנה שגגתו לכפרה אימא נשקול ממונא מיני' ונפטרי' קמ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דלא בשוחד לשופטים מיירי אזהרה זו. אלא בכופר ממש. ככופר דעלמא שניתן ליורשי הנרצח. וכן מבואר בב"ק (ריש פרק החובל (בבא קמא פ"ג ע"ב)) דדרשינן מהך קרא לא תקחו כופר לנפש רוצח אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאינן חוזרין עיי"ש. והיינו לומר שהחובל יכול לפטור את עצמו בדמים שמשלם להנחבל דמי היזיקו וחבלתו. ודייק לה מדכתיב בקרא לא תקחו כופר לנפש רוצח דלנפש רוצח הוא שאין לוקחין כופר. אבל לוקחין כופר כזה לראשי אברים שאין חוזרין. אבל שוחד פשיטא דאסור בראשי אברים כמו בכל התורה. וכן מפורש במכילתא (משפטים) דקתני התם. וגם בעליו יומת בידי שמים. או אינו אלא בידי אדם וכו'. כשהוא אומר לא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות. אין נותנין פדיון למומתים בידי אדם אבל נותנין פדיון למומתים בידי שמים עיי"ש. ומבואר להדיא דכופר האמור כאן כופר נפשו הוא ככופר דהתם. וכן מבואר בספרי (פרשת מסעי פסקא קס"א) ובמכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) ובפ"ק דסנהדרין (ט"ו ע"ב). וכ"כ הרמב"ם (פ"ח מהלכות רוצח ה"ד) והסמ"ג (לאוין קס"א) עיי"ש. ודברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל מתמיהים מאוד בזה. מיהו בדברי הרמב"ן ז"ל אפשר לצדד קצת ולומר דשוחד דנקט בלשונו לאו דוקא. ואינו אלא אשיגרת לישנא. וכופר ממון אע"פ שאינו לדיינים גופייהו שוחד קרי לי'. אבל דברי הרשב"ץ ז"ל תמוהים מאוד. וכפי הנראה נמשך אחר פשטות לשון הרמב"ן ז"ל. והי' סבור דשוחד ממש קאמר. וזו תימא גדולה. איברא דלשון הר"ש בן גבירול ז"ל (בפיוט אתה הנחלת) משמע הכי. שכתב

שם וז"ל אזהרת שופטים בל שוחד רשע למות עכ"ל. והדבר מבואר דכוונתו ז"ל ללאו דלא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות. וא"כ מבואר דס"ל ג"כ דכופר זה היינו שוחד לשופטים. והוא תמוה מאוד כמו שנתבאר. ובלא"ה הדבר תמוה מצד עצמו דהיכי יתכן לומר דאזהרה זו היא על השוחד לשופטים. והא שוחד אסר הכתוב אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב. כמבואר בפרק בתרא דכתובות (ק"ה ע"א). ובמכילתא (פרשת משפטים) ובספרי (פרשת שופטים) עיי"ש. וא"כ בדיני נפשות החמורין אמאי לא הזהיר הכתוב אלא כדי להטות את הדין ולזכות את החייב. והיכי יתכן לומר דעל ממון הקל הזהיר הכתוב שלא ליקח שוחד אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב. ועל דיני נפשות החמורים אינו מזהיר אלא שלא לזכות את החייב. ועוד דהתם הזהיר הכתוב אפי' על שוחד דברים. כדתניא בפרק בתרא דכתובות שם. ויליף לה מדכתיב ושוחד לא תקח. ולא כתיב בצע לא תקח עיי"ש. וכאן לא הזהיר אלא על לקיחת ממון כדמשמע לשון כופר:

ומיהו לזה הי' אפשר לכאורה לומר קצת דכיון דבלא"ה דיני נפשות נמי בכלל אזהרה הכללית דלקיחת שוחד. כמשכ"ל דהא לא תקח שוחד סתמא כתיב. וכל הדינים שבתורה בכלל. ובפרט דבעניינא דנפשות כתיב. והו"ל דבר הלמד מענינו. ולא איצטריך קראי דלא תקחו כופר להרמב"ן וסייעתו ז"ל אלא כדי לעבור עליו בשנים ושלשה לאוין וכדכתיבנא. וא"כ אפשר לומר דליכא שני לאוין או שלשה אלא במזכה את החייב בדיני נפשות. אבל במחייב את החייב ומזכה את הזכאי ליכא הנך לאוי דלא תקחו כופר. אבל מיהת ודאי איכא לאו דשוחד לא תקח. ובלא"ה עכצ"ל כן בקרא דארור לוקח שוחד להכות נפש דם נקי. (בפרשת תבא). הרי דלא כתיב ארור אלא במחייב את הזכאי בדיני נפשות ע"י שוחד. אע"ג דהזהירה תורה על לקיחת שוחד אפי' לחייב את החייב ולזכות את הזכאי. ועכצ"ל דאע"ג דודאי איכא אזהרה אפי' במחייב את החייב ומזכה את הזכאי. מ"מ ארור ליכא אלא במחייב את הזכאי. וא"כ הכא נמי לענין לעבור עליו בתרי לאוי איכא למימר הכי:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפכ"ג מהלכות סנהדרין ה"א) שכתב וז"ל לא תקח שוחד אין צריך לומר לעוות את הדין. אלא אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב אסור ועובר בל"ת. והרי הוא בכלל ארור לוקח שוחד עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאפי' במזכה את הזכאי ומחייב את החייב הרי הוא בכלל ארור לוקח שוחד. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי דמנ"ל הא. והרי אין לנו בקרא ארור אלא בלוקח שוחד להכות נפש דם נקי. דהיינו במחייב את הזכאי בדיני נפשות דוקא. והרמב"ם ז"ל כולל הכל בכלל ארור. דיני ממונות

ודיני נפשות. ומזכה את הזכאי ומחייב את החייב. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה. ועכ"פ מצד זה לכאורה לא קשה על הרמב"ן וסייעתו ז"ל. אלא דלפ"ז קשה בההיא דתניא (בפרק בתרא דכתובות שם) ושוחד לא תקח מה ת"ל. אם ללמד שלא לזכות את החייב ושלא לחייב את הזכאי. הרי כבר נאמר לא תטה משפט אלא אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב עיי"ש. וכן הוא בספרי (פ' שופטים) עיי"ש. והשתא מאי ראי' היא. והרי הכא כתיבא בהדיא אזהרה בשוחד בדיני נפשות במזכה את החייב. אע"ג דכתיב לא תטה משפט. וכתיב נמי בדיני נפשות לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל. וא"כ גם לאו דלא תקח שוחד לעולם אימא דמיירי לזכות את החייב ולחייב את הזכאי. כלאו דלא תקחו כופר. אלא ודאי קרא דלא תקחו כופר לא מיירי בשוחד. ויש לדחות. ומ"מ בלא"ה כבר נתבאר דהדבר מוכרח מכמה דוכתי דקרא דלא תקחו כופר אינו ענין לאיסור שוחד. ולא מיירי בהכי כלל. ואין מזה שום גמגום בדברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לאו זה:

עוד יש לדון במה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תקחו כופר לנוס. וגם ליישב דעת הבה"ג שלא מנה גם לאו אחד מלאוין אלו. ע"פ מאי דקשה לכאורה בעיקר סוגיא דפ"ג דכתובות שם דבתר דמייתי התם תרי קראי חד למיתה וממון לפטרו מתשלומין. ואידך למלקות וממון. פרכינן ולא תקחו כופר לנפש רוצח למה לי. ופירש"י דלא תקחו כופר נמי משמע אם תהרגנו לא תענשנו ממון עיי"ש. ומשני דקרא לא אתי לאשמעינן דלא תעביד בי' תרתי. אלא אתי לאשמעינן דלא תשקול מיני' ממונא ותפטרי' מקטלא עיי"ש. והנה הרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות נזקי ממון הי"ד) והראב"ד ז"ל בהשגות שם נחלקו אם יש דמים לבן חורין שנהרג. דלהרמב"ם ס"ל דאין שום דמים לב"ח. וכל מי שאינו משלם כופר גם דמים אינו משלם. והראב"ד ס"ל דיש דמים לבן חורין. ואם נהרג ע"י שור תם. אע"ג דאין תם משלם כופר. מ"מ משלם חצי דמיו ליורשיו. ומחלקותם תלויה בפירושא דסוגיא דפרק שור שנגח דו"ה (מ"ג ע"ב). וכמבואר בדברי הה"מ ולח"מ שם. וביש"ש להרש"ל (פ"ד דב"ק סי' כ"ז) עיי"ש. וכן נחלקו בזה שאר ראשונים ז"ל הובאו דבריהם בש"מ בסוגיא דב"ק שם עיי"ש במש"כ בשם הרב המאירי ותוס' הר"פ ז"ל. ובאור זרוע לב"ק (פ"ד סי' ר"ז) דעתו כדעת הראב"ד ז"ל. ומשום הכי העלה שם דרוצח שהרג אדם אע"פ שפטור מתשלומי דמי הנרצח ליורשיו משום דקים לי' בדר"מ. מ"מ הרי הוא חייב לצאת ידי שמים לשלם דמיו ליורשי הנרצח. משום דקיי"ל כרבא דאמר (בפרק מרובה ובפרק הפועלים) דאתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו. אלמא אפי' במקום חיוב מיתה רמו תשלומין עלי'. אלא שאין כח ביד ב"ד לענשו בשתים. והילכך חייב מיהת לצאת ידי

שמים ולשלם. וגם אם תפסו יורשין לא מפקינן מינייהו. והביא שם ראי' דיש דמים לבן חורין מדאמרינן (בפרק החובל פ"ה ע"ב) דאם חרשו נותן לו דמי כולו עיי"ש שהאריך הרבה בזה. והובאו דבריו בקצרה בהגהות הרא"ש (פ"ד דב"ק סי' ד') עיי"ש. ומעתה עפ"ז לכאורה קשה הכא אמאי לא משני בפשיטות דלעולם כדהוה ס"ד מעיקרא. דקרא כמשמעו אתי לאשמעינן דלא תענשנו מיתה וממון. ואי משום דכבר שמעינן מקראי דבין במיתה ובין במלקות אמרינן קים לי' בדרבה מיני' ולא מענשינן לי' תרתי. מ"מ נפק"מ אי תפסי יורשין או שרוצה מעצמו לצאת ידי שמים ולשלם דמי הנרצח. ואשמעינן קרא דלא תקחו כופר דפטרי' רחמנא לגמרי מדמי הנהרג. ואין כאן חיובא כלל אפי' לצאת ידי שמים. והילכך אם תפסו היורשין מפקינן מינייהו. וכן אפי' בא מעצמו לשלם משום שסבור שחייב לא מקבלינן מיני'. כעין שכתבו התוס' (בב"ק ע"א ע"א) בד"ה אילו תבעה וכו'. ובסנהדרין (ע"ב ע"א) בד"ה לא קבלינהו עיי"ש. ואין צריך להוציא הכתוב ממשמעו לאוקמי במילתא אחריתא. מיהו לזה אפשר לומר ע"פ דעת הרש"ל ז"ל ביש"ש (פרק הכונס) דהא דאמרינן דאע"ג דקים לי' בדר"מ. מ"מ אי תפס לא מפקינן מיני' וחייב לצאת ידי שמים. היינו דוקא היכא דלא עבדינן לי' החומרא. וכגון בשוגג או במזיד ולא התרו בו. אבל היכא דעבדינן לי' החומרא. כשהזיד והותרו בו. הרי זה פטור מתשלומין לגמרי ואפי' תפס מפקינן מיני' עיי"ש. והביאו בש"ך (חו"מ סי' כ"ח ס"ק ב'). ועי' מש"כ האחרונים ז"ל שם בזה. ולפ"ז כאן בקרא דלא תקחו כופר לנפש רוצח. דמיירי במזיד בהתראה דבר קטלא הוא. כיון דעבדינן בי' החומרא מיפטר מדינא לגמרי מתשלומין. וא"כ פריך שפיר למה לי קרא דלא תקחו כופר לנפש רוצח. דהא גם מצד קים לי' בדר"מ מיפטר מתשלומין לגמרי. וכבר נפק"ל מקראי אחרינא דק"ל בדר"מ. ולזה ע"כ הוכרח לשנויי דקרא מיתוקים לאזהרה דלא תקחו ממונא מיני' ותפטרי':

אלא דאכתי קשה התינח בקרא קמא דלא תקחו כופר לנפש רוצח. אבל במאי דפריך תו התם לא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו למה לי. דקס"ד דקרא אתי לאשמעינן דלא נעביד בי' תרתי גלות וממון. כדפירש"י שם. ומשום זה הוצרך לאוקמי הך קרא לאזהרה דלא תשקול מיני' ממונא ותפטרי' מגלות. הדבר קשה מי הכריחם לזה. דהרי הכא כיון דשוגג הוא ולא עבדינן בי' החומרא. דהא לאו בר קטלא הוא. הדק"ל דשפיר איכא למימר דאתי קרא כפשטי' לפטרו מממון. ואיצטריך קרא דלא תימא דכיון דגלות לא הוי אלא משום כפרה אין כפרה פוטרת מתשלומין. כקרבן שאינו פוטר מתשלומין. וליכא טעמא למיפטרי' אלא משום דהו"ל חייבי מיתות שוגגין דפטורין מתשלומין. והרי בזה עכ"פ נהי דאין ב"ד נזקקין לו. מ"מ חייב לצאת יד"ש. ואם תפס התובע לא מפקינן מיני'.

ושפיר איצטריך קרא לאשמעינן דהכא פטור לגמרי ואי תפסו יורשין מפקינן מינייהו. משום דאפי' לצאת יד"ש לא מיחייב ואפי' בא לשלם מעצמו משום שסבור דחייב לא מקבלינן מיני'. וטובא אשמעינן בהכי. ועכצ"ל דלא פריך התם אלא אליבא דאביי. דבפרק הפועלים (בבא מציעא צ"א ע"ב) מבואר דלא ס"ל כרבא דאמר אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו עיי"ש. ולדידי' ס"ל דגם משום קלב"מ מיפטר לגמרי מדינא. וליכא עלי' שום חיובא אפי' לצאת יד"ש. ואע"ג דהתם אין הכרח כ"כ לומר דאביי פליג בעיקר סברת רבא עיי"ש היטב. מ"מ בסוגיא דב"ק (פרק מרובה ע' ע"ב) מתבאר בהדיא דר"פ פליג בהכי עלי' דרבא עיי"ש. ואף דבסוגיא דמציעא שם אין הכרח לומר דר"פ פליג עלי' דרבא בהכי. וכמש"כ באור זרוע (שם סי' רפ"ז) עיי"ש. מ"מ בסוגיא דב"ק שם ודאי משמע דפליג עלי' דרבא בהכי. וא"כ אפשר לומר דאליבא דר"פ הוא דפריך בסוגיא דכתובות שם. ולדידי' ע"כ ודאי מוכרח לתרץ כדמשני התם. דלא איצטריך קרא אלא לאזהרה דלא תשקול מיני' ממונא ותפטרי' מגלות. אלא דמעתה לפ"ז לדידן דקיי"ל כרבא דאתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו. הדרינן לדמעיקרא דלית לן לאפוקי קרא מפשטי' דשפיר מיתוקם קרא כדהוה בעינן למימר מעיקרא דלא אתי קרא אלא לאשמעינן דפטור מדינא מתשלומין. ולא מצד ק"ל בדר"מ לחוד. וא"כ לפ"ז אין לנו מהך קרא משמעות אזהרה כלל דקרא לא אתי לאשמעינן אלא דפטור מתשלומין:

ומעתה א"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה אלא לאו דלא תקחו כופר לנפש רוצח דמיירי לענין מזיד. דהך קרא לחוד הוא דאתי לאזהרה. אבל קרא דלא תקחו כופר לנוס דמיירי בשוגג לפי מאי דקיי"ל כרבא לא אתי לאזהרה. ואינו אלא מלאוי השלילה דלפטורי מתשלומין הוא דאתי כמו שנתבאר. ועפ"ז אפשר ליישב גם דברי הבה"ג שלא מנה גם לאו דלא תקחו כופר לנפש רוצח. משום דאפשר לומר דלא ס"ל כסברת הרש"ל ז"ל הנ"ל. דבלא"ה כבר פקפקו האחרונים ז"ל בסברתו זו. ולפ"ז גם מאי דמוקמינן קרא דלא תקחו כופר לנפש רוצח לאזהרה דלא תשקול מיני' ממונא ותפטרי' מקטלא. ע"כ צריך לומר דלא אזלא אלא אליבא דרב פפא. אבל למאי דקיי"ל כרבא ליתא. וא"כ לדידן גם הך קרא לא לאזהרה אתי. ואע"ג דלכאורה התם (לקמן ל"ח ע"א) משמע דרבא גופי' מוקי הך קרא מיהת לאזהרה דלא תשקול מיני' ממונא ותפטרי' מקטלא. אין זה מוכרח ויש לדחות עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל מתיישבים בזה על נכון:

והנה הבה"ג מנה בזה עוד שני לאוין האמורים בפרשה. ולא תחניפו את הארץ וגו'. ולא תטמא את הארץ וגו'. וכן הוא גם כן באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל.

וכן הוא גם ביראים (סי' נ"ה) עיי"ש. אבל באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא מנה אלא לאו דולא תחניפו בלבד עיי"ש. וכפי הנראה טעמו בזה משום דס"ל כדעת הרא"ם ז"ל ביראים שם שכתב דשני לאוין אלו באים להזהיר על החנופה. וכדתניא בספרי (מסעי) ולא תחניפו אזהרה לחנפים עיי"ש. והרא"ם ז"ל כתב שם דגם לאו דולא תטמא וגו' מזהיר על החנופה ולעבור עליו בשני לאוין עיי"ש בדבריו. וא"כ אין זה אלא כשאר לאוין שנכפלו בתורה במצוה אחת שאינם נמנין אלא במצוה אחת. ולכן אחר שמנה לאו דולא תחניפו שמוקדם בקרא. וגם ענין האזהרה מפורש בו יותר. שוב לא מנה לאו דלא תטמא את הארץ וגו'. שלא בא אלא להזהיר על ענין זה עצמו וכן הרא"ם ז"ל ביראים שם כללם שניהם כאחד עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה גם אחד משני לאוין אלו. אלא שכבר השיג הרמב"ם ז"ל בזה על הבה"ג (בשורש חמישי). וכתב דהנך קראי לא באו אלא לטעם על מה שהזהיר הכתוב לעיל מיני' שלא לקחת כופר לנפש רוצח. ולא נאמרו לאזהרה כלל. וכמו שאמרו בספרי שם. ולא תטמא את הארץ מגיד ששפיכת דמים מטמא את הארץ עיי"ש. והרמב"ן ז"ל האריך שם להשיג עליו בזה. ולהוכיח דבכל כיו"ב אין לנו לתלותו בטעם ללאו אחר המוקדם בכתוב אלא למניעה ואזהרה בפ"ע בא. ומ"מ סיים אח"כ וכתב וז"ל אבל לפי דעתי עם היותו באמת מניעה ואזהרה אינו בא במנין הלאוין. לפי שכבר הוזהרנו על שפיכת דמים ועל לקיחת הכופר ברוצח בכל זמן ובכל מקום. ויחזור הכתוב ויזהיר עוד שלא נעשה זאת הרעה בארץ הנבחרת אשר השם שוכן בתוכה. ולא נגרום לה טומאה והסתלקות השכינה ממנה. וזו כמו שאמר בעריות אל תטמאו בכל אלה וגו'. ולא תעשו מכל התועבות האלה וגו'. שהן אזהרות בעריות וכו'. לא ימנו אלא הלאוין של העריות. וכן ולא תחניפו את הארץ שמנה בעל ההלכות כפי הטעם הזה אינו ראוי להמנות. ואולי יבוא במנין ממה שאמרו בספרי ולא תחניפו את הארץ אזהרה לחנפים. והזהיר במקום הזה על החנופה. שלא יחניפו לרוצח בשוגג או ללוקח הכופר ממנו עכ"ל עיי"ש. והאריך עוד שם בזה לבאר דעת הבה"ג בזה. ומבואר מדבריו ז"ל שאין דברים אלו ברורים אצלו למנות לאוין אלו. וכן היא דעתו ז"ל. שהרי לא מנה שני לאוין אלו במנין הלאוין שלו. כמבואר בדבריו בסוף מנין הלאוין עיי"ש. והיינו משום דאע"ג דבספרי דרשו מקרא דלא תחניפו אזהרה לחנפים. משמע דאין זה אלא דרך אסמכתא בעלמא. משום דפשטי' דקרא לא משמע הכי. אלא עיקר קרא אינו בא אלא ללאו כפול לשפיכות דמים וללקיחת כופר. לאזהרה יתירה בארץ ואינם באים במנין בפ"ע. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל שלא מנה שניהם:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קל"ג) שכתב בשם הרמב"ן ז"ל שמסכים למנות לאו דולא תטמא את אדמתך עיי"ש. ודבריו תמוהים דהדבר מבואר איפכא כמש"כ. והרשב"ץ ז"ל גופי' בסוף ספרו מביא כל דברי הרמב"ן ז"ל בזה דמשם מתבאר שאינו מונה לאו זה עיי"ש. ועוד נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל דבלא"ה לשיטתו לא יתכן למנות שני לאוין אלו. דלפי המבואר בספרי דולא תחניפו הוא אזהרה לחנפים. וענין חנופה היינו שחונף לרשעים שאינו מוכיחם על מעשיהם הרעים. ואפי' בשתיקתו נקרא חנף. וכמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים שם עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל שם שכתב בפי' הספרי דהכוונה שלא יחניפו לרוצח וללוקח הכופר ממנו עיי"ש. וכן מבואר בדברי רבינו יונה ז"ל (בשערי תשובה סי' קפ"ז קפ"ח) עיי"ש. וא"כ ע"כ לא בא הכתוב אלא להוסיף. בזה לאו על עשה דתוכחה. ולעבור בל"ת ועשה. וכן מבואר בדברי רבינו יונה ז"ל שם דהחנף עובר בעשה דהוכח תוכיח עיי"ש. וא"כ לפי שיטתו של רבינו הגאון ז"ל אחר שכבר מנה במנין העשין עשה דהוכח תוכיח. יפה עשה שלא מנה לאו דולא תחניפו. שכן דרכו בכל כיו"ב. וממילא גם לאו דולא תטמא לא מנה מהאי טעמא. וכמש"כ הרא"ם ז"ל שם דגם הך קרא להזהיר על החנופה בא כמשכ"ל. וכ"כ הראב"ע ורבינו בחיי ז"ל (בפרשת מסעי) דולא תטמא קאי על החנופה שהחנופה לא תטמא את הארץ עיי"ש. וא"כ אחר שמנה לעיל (עשין כ"ח) עשה דתוכחה. להכי לא מנה שוב שני לאוין אלו. ובפרט דהעשה כוללת יותר מהלאוין. משום דדרשינן הוכח תוכיח אפי' מאה פעמים. משא"כ הלאוין ודאי דבפעם אחת שהוכיח שוב אינו עובר בלאו. שהרי לא החניף לרשע אלא הוכיחו. וכיון שהעשה שמנה כבר. כוללת יותר מהלאוין שוב אין למנות הלאוין. כדרכו של רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב:

והנה יש עוד לאו אחד ברציחה דכתיב (בפרשת שופטים) לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וגו'. ומנאוהו הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רע"ט) וביאר ענין האזהרה. וז"ל שהזהיר את הדיין שלא לרחם על מי שיהרוג את חבירו או חיסר אחד מאבריו וכו' שלא תאמר עני הוא זה וחתך ידו או סימא עינו בלא כוונה ארחם עליו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב ביותר ביאור (בפ"כ מהלכות סנהדרין ה"ד) ובסמ"ג (לאוין ר"ב) ובחינוך (מצוה תקכ"א) עיי"ש. והרמב"ן ז"ל משמע שלא הי' לפניו בנוסח סה"מ להרמב"ם שלפניו לאו זה במנין הלאוין. ולכן הוסיף הוא ז"ל מדעתו לאו זה (במנין הלאוין הנוספין לדעתו לאו י"ג) עיי"ש. אבל יש חילוק בזה בין הרמב"ם וסייעתו ז"ל ובין הרמב"ן ז"ל. דלהרמב"ם יש בכלל אזהרה זו בין רציחה ובין חבלה ופרעון הקנסות. כמבואר בדבריו שם. אבל להרמב"ן ז"ל לא נאמרה אזהרה זו אלא ברציחה בלבד שלא לחוס ולרחם על הרוצח

נפש במזיד מלהרגו. וכמבואר בספרי (פרשת שופטים) שהביא הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. ובאמת דדברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל תמוהים מאוד בזה. שהרי לא נאמר לאו זה אלא ברציחה בלבד. ובפרעון הקנסות ובחובל נאמר לאו אחר בפ"ע דכתיב (בפרשת שופטים) שם לקמן גבי עדים זוממין ולא תחוס עינך נפש בנפש עין בעין שן בשן וגו'. והרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו כנראה ערבבו שני לאוין אלו יחד. והוא דבר מתמיה. וכבר הרגיש בזה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' פ'). וכתב שם וז"ל אבל תמה אני למה כלל הרז"ל לא תחוס עינך דעדים זוממין שהוא פרעון קנס שהוא דמי אברים הכתוב בהם. עם הריגת הרוצח. והראוי למנותה אזהרה מיוחדת וכו' עכ"ל עיי"ש. והנראה מדבריו ז"ל שהבין בכוונת הרמב"ם ז"ל שדעתו למנות שני לאוין אלו במצוה אחת. ועל זה השיג דשני אזהרות חלוקות הן. וראוי למנות כל אחת בפ"ע. וכן החליט במסקנתו. ומנה אותן במנין הלאוין שלו בשתי אזהרות חלוקות בפ"ע (ר"י ורי"א) עיי"ש:

ולדידי נראה דאם זו היא כוונת הרמב"ם ז"ל דבריו נכונים. ומבוארים ע"פ סוגיא דריש פרק החובל (בבא קמא פ"ד ע"א) דמהדרינן התם למילף מקראי דעין תחת עין ושן תחת שן היינו תשלומי ממון ולא עין ושן ממש. ואמרינן התם תניא רבי דוסתאי ב"י אומר עין תחת עין ממון. אתה אומר ממון או אינו אלא עין ממש. אמרת הרי שהיתה עינו של זה גדולה ועינו של זה קטנה. היאך אני קורא בו עין תחת עין וכו'. תניא אידך רשב"י אומר עין תחת עין ממון וכו'. או אינו אלא עין ממש. הרי שהי' סומא וסימא קיטע וקטע וכו'. היאך אני קורא בו עין תחת עין וכו'. דבי ר"ח תנא אמר קרא יד ביד דבר הניתן מיד ליד ומאי ניהו ממון וכו'. מכדי כתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. אי ס"ד ממש יד ביד למה לי ש"מ ממון עיי"ש. הרי דאע"ג דהך קרא דלא תחוס עינך נפש בנפש עין בעין שן בשן יד ביד וגו'. בעדים זוממין כתיב. מ"מ ילפינן מיני' לכל חובל בחבירו. דהרי התם לא מיירי בכולה סוגיא אלא בדיני חבלות. ולהכי מייתי נמי התם משאר קראי דלא כתיבי אלא בדיני חבלות. והדבר קשה לכאורה היכי מייתי מדיני עדים זוממין לדיני חבלות. ומאי ענין דיני חבלות לדין עדים זוממין. אבל נראה פשוט דהכי מייתי מהתם. דכיון דבעדים זוממין כתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשית לאחיו. א"כ אם איתא דבחובל בחבירו בעלמא אבר תחת אבר ממש. ודאי גם בעדים זוממין דינם כן. שהרי אם הם מעידים על אחד שסימא עין חבירו. אם נימא דעין תחת עין ממש א"כ זממי לסמא את עינו. ובעינן לקיומי בהו ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. ולסמא את עיניהם. וכיון דגמרינן מדיוקא דקרא דעדים זוממין ממון הוא דמשלמי. ועין בעין שן בשן היינו תשלומי ממון. ממילא נשמע מינה דגם החובל בחבירו ממון הוא דמשלם

ועין תחת עין וגו' דכתיב בחובל אינו עין ממש אלא תשלומי ממון. ולזה גם העדים כשהוזמו לא מיחייבי אלא תשלומי ממון כאשר זממו. וכן כתב הר"ב פ"י בסוגיא שם עיי"ש. והוא מוכרח. ועי' בפ"ק דבב"ק (ה' ע"א) בתוס' ד"ה תחת וכו' וברשב"א שם בשם הריב"א והראב"ד ז"ל עיי"ש היטב. ומעתה מבואר לפ"ז דהנידון גופי' ועדים זוממין אחד הן. דמאי דגלי קרא בזוממין שמעינן גם לנידון. ומאי דחייב הכתוב את הנידון שמעינן ג"כ לזוממין. לבד מאיזה פרטים אשר מיעט קרא בהדיא אבל כל היכא דלא גלי קרא בהדיא. דין הזוממין ודין הנידון אחד הוא ממש. וכיון דכתיב גבי רוצח לא תחוס עינך עליו. הרי זה כאילו כתיב בהדיא גם אצל עדים זוממין מדכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. והא דהדר קרא וכתב בעדים זוממין לא תחוס עינך נפש בנפש וגו'. היינו רק משום דבר שנתחדש בו. דאשמעינן קרא דלאו זה אינו בחייבי מיתה בלבד. אלא גם במחייבי קנסות ותשלומי חבלות. וכדמסיים קרא וכתב עין בעין שן בשן וגו'. אבל ודאי עיקר קרא על הנידון הוא דקא מזהיר. שמן הנידון הוא שבא החיוב על הזוממין. לקיומי בהו כאשר זממו לעשות לו:

איברא דלפ"ז קשה לכאורה מאי דאמרינן בספרי (פרשת תצא פיסקא רצ"ג) וקצותה את כפה מלמד שאתה חייב להצילו בכפה. מנין שאם אין יכול להצילו בכפה הצילו בנפשה ת"ל לא תחוס עינך. רבי יהודה אומר נאמר כאן לא תחוס ונאמר להלן לא תחוס. מה להלן ממון אף כאן ממון עיי"ש. ולפי מה שנתבאר הדבר תמוה דמאחר דפשיטא לי' לר"י דעין בעין שן בשן דכתיב בעדים זוממין היינו ממון. שוב ממילא מתבאר דגם עין תחת עין וגו' דכתיב בחובל היינו תשלומי ממון. ולמה לי' גז"ש. הרי היינו הך כמו שנתבאר. מיהו נראה דמהא לא ק"מ די"ל דודאי לענין חובל לא צריך גז"ש מטעם שביארנו. ולא איצטריך קרא אלא כדי לאשמעינן עיקר מילתא דהמבייש משלם ממון דמי הבושת. דאי לאו גז"ש ה"א דלא מיירי אלא לענין רודף. וקודם שעשתה הנזק. כדס"ל לת"ק ולזה יליף ר"י בגז"ש דמיירי קרא בתשלומי דמי בושת אחר שכבר עשתה הנזק. דהגדת העדים בב"ד וגמר הדין על פיהם היינו עשיית הנזק. ויליף מינה בגז"ש דגם הכא בהכי מיירי קרא. אבל אי לאו גז"ש לא הוה ידעינן כלל דיש תשלומין לבושת. וכן מפורש בהדי' בספרי לעיל (פרשת שופטים פיסקא ק"צ). דקתני התם ומנין שהמבייש משלם ממון נאמר כאן לא תחוס עינך ונאמר להלן לא תחוס וכו' עיי"ש. והיינו ההיא דרשא גופא דר"י. ומבואר מזה דעיקר חיוב תשלומי ממון על הבושת הוא דאתי למילף בהך גז"ש. אלא דאכתי קשה מדאמרינן תו התם. ר"י אומר נאמר כאן בעד זומם יד ורגל ונאמר להלן יד ורגל. מה יד ורגל האמור להלן ממון אף יד ורגל האמור כאן ממון עיי"ש. ובזה ודאי

קשה לכאורה למה לו למילף בגז"ש יד ורגל דעדים זוממין מיד ורגל דחובל בחבירו. הרי כי? דעין תחת עין דכתיב (בפרשת משפטים) בחובל בחבירו פשיטא לי' דאינו אלא ממון ולא עין ממש. שוב ממילא ידעינן דהכי נמי בעדים זוממין ע"כ לא עין ממש קאמר קרא אלא תשלומי ממון. דהרי היינו הך דמשפט עדים זוממין ומשפט החובל לענין זה חדא נינהו כמו שנתבאר. מיהו נראה דגם מההיא לק"מ. עפ"מ דאמרינן בירושלמי (ריש פרק החובל) כתיב עין תחת עין שן תחת שן. ובמקום אחר הוא אומר ולא תחוס עינך נפש בנפש וגו'. אחד שוגג ואחד מזיד. יאמר שוגג ואל יאמר מזיד. אילו כן הייתי אומר שוגג ישלם ממון מזיד לא ישלם כלום הוי צריך לומר שוגג וצריך לומר מזיד עיי"ש. הרי דקרא דעין תחת עין דכתיב בחובל בחבירו מוקי לה בירושלמי בחובל בשוגג. וקרא דעין בעין וגו' דכתיב בעדים זוממין. מוקים לי' במזיד. ותרוייהו צריכי. וא"כ נראה דהיינו דהוצרך בספרי לגז"ש כדי ללמוד מזיד משוגג. דאע"ג דהנך תרתי קראי בחדא ענינא כתיבי. היינו רק דהו"ל כאילו תרוייהו בחובל גופי' כתיבי. אבל מיהא מ"מ כיון דחד במזיד ואידך בשוגג כתיבי. אנו צריכין למילף זה מזה בגז"ש וכדקאמר בירושלמי דתרוייהו צריכי וחד מאידך לא שמעינן. וכן מתבאר להדיא מדברי הירושלמי שם דתרוייהו חדא ממש נינהו. אלא דזה מיירי במזיד ואידך בשוגג עיי"ש והיינו מטעם שביארנו. וכן מתבאר מדקאמר בירושלמי שם לקמן בסמוך להוכיח דבחבלה דראשי אברים אינו משלם אלא ממון מדכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. ?ואם הי' סומא וסימא את עינו קיטע וקטע את ידו היאך זה מתקיים כאשר זמם לעשות. אלא מגיד שאינו משלם אלא ממון עיי"ש. הרי דקאי בקרא דזוממין ודריש מיני' חובל וע"כ היינו מטעם שביארנו דהנך תרתי חדא ממש נינהו:

ומעתה נראה דזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. דלא תחוס עינך האמור ברוצח גופי'. ולאו דלא תחוס עינך נפש בנפש וגו'. דכתיב גבי עדים זוממין. אינם אלא כאחד משאר לאוין הכפולים בתורה שאינם באין בחשבון אלא באזהרה אחת. ולזה לא הביאו במנין אלא לאו דלא תחוס עינך עליו האמור ברוצח גופי' שהוא העיקר. וכללו בו גם מה שהוסיף הכתוב בכלל אזהרה זו באידך קרא דכתיב בפרשת עדים זוממין עין בעין שן בשן וגו'. דהיינו תשלומי דמי אברים שאין חוזרין. והחינוך אע"פ שגם הוא נמשך בזה אחר הרמב"ם ז"ל וסייעתו בעיקר הדבר. מ"מ שינה קצת מדרכם. ומנה אזהרה זו מקרא דפרשת עדים זוממין. וכלל בה גם לאו דלא תחוס עינך עליו האמור לעיל מיני' ברוצח גופי' עיי"ש. והיינו משום דבהך קרא דלא תחוס עינך נפש בנפש וגו'. האמור בפרשת עדים זוממין. אע"פ שהוא מאוחר. מ"מ מבוארת בו אזהרה זו ביותר ביאור. שנזכר בו

ג"כ עין בעין שן בשן וגו'. אלא שבסוף דבריו כתב שנכפל הלאו במקום אחר דכתיב לא תחוס עינך עליו עיי"ש. והדברים מבוארים כדכתיבנא ואין מקום להשגת הרשב"ץ ז"ל. וגם ראיתי להרב רח"י ז"ל בקונטרסו שבכל מש"כ שם בזה לא ירד לעומק הענין. וגם לא ראה דברי הראשונים ז"ל בזה ואין להאריך. כי הדברים ברורים. אלא דלכאורה צ"ע בדברי הרמב"ם ז"ל מ"ש לאו דלא תחוס עינך שכתבו בהלכות סנהדרין. מלאוי דלא תקחו כפר שכתבן בהלכות רוצח. מיהו נראה דס"ל להרמב"ם ז"ל כמש"כ בחינוך (בפרשת מסעי מצוה תי"ב) דלאוי דלא תקחו כופר נוהגין בכל יחיד ויחיד. ואפי' באשה ואע"פ שפסולה לדון עיי"ש בדבריו. ולזה אין מקומן בהלכות סנהדרין. משא"כ לאו דלא תחוס עינך דלא קאי אלא לאזהרה להסנהדרין הדנין דיני נפשות. וכמש"כ גם בחינוך (פרשת שופטים) שם עיי"ש. ולכן לא הביאו כרמב"ם ז"ל אלא בהלכות סנהדרין. וכן הוא ג"כ בסמ"ג עיי"ש ואין להאריך בזה:

ואמנם יש לתמוה לכאורה על רבינו הגאון ז"ל שלא מנה כלל לאו זה. ולכאורה הי' נראה לומר דטעמו בזה משום דבלא"ה קשה לכאורה למה לי לאו זה בדיני נפשות. ותיפוק לי' דאפי' בדיני ממונות כבר הזהיר הכתוב ודל לא תהדר בריבו. וכתיב לא תשא פני דל וגם כתיב לא תהדר פני גדול. וכ"ש בדיני נפשות החמורים. ועכצ"ל דלא בא הכתוב אלא להוסיף לאו בדיני נפשות לאזהרה יתירה לחומר איסורן. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכל כיו"ב אינו בא במנין לדעתו אחר שכבר מנה הלאו שכולל אזהרה אפי' לדיני ממונות. מיהו נראה דהא ליתא. דדיני נפשות לא נפקי מאזהרה דכתיבא אצל דיני ממונות דאיכא למימר דשאני דיני נפשות דאיכא איבוד נשמה. כמבואר בסוגיא דפ"ג דכתובות (ל"ז ע"ב) עיי"ש. אבל נראה דבלא"ה בפשיטות ניחא. דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שכבר מנה במנין העונשין המצוה שעל הב"ד להרוג את הרוצח במזיד. וידוע דמנין העונשין הן מכלל מנין הלאוין. וא"כ לאו זה דלא תחוס עינך דג"כ אינו אלא אזהרה שעל הב"ד כמשכ"ל. וכן מבואר בסה"מ להרמב"ם (לאוין רע"ט) ובפ"כ מהלכות סנהדרין (ה"ד) ובסמ"ג (לאוין ר"ב) עיי"ש. אינו אלא כאחד מלאוין הכפולין שאינו בא במנין. וכבר ביארנו לעיל (לאוין כ"ה) בכוונת הבה"ג שמנה במנין הלאוין לאו דלא תרצח וגם מנה במנין העונשין הריגת הרוצח במספר הנהרגין. והרי לפי דעת הרמב"ן ז"ל דכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו היא רק למנות האזהרות שעליהן ענש הכתוב בעונשין אלו. וא"כ במה שמנה הריגת הרוצח במנין העונשין. ע"כ אין כוונת הבה"ג אלא למנות לאו דלא תרצח. ולמה חזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא תרצח. וביארנו שם דכוונת הבה"ג במנין העונשין למנות לאו דלא תחוס עינך עליו האמור ברוצח. שהוא

אזהרה על הב"ד. ולכן חזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא תרצח. שהוא אזהרה לכל אדם. וביארנו בזה דעת הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שמנה במנין הלאוין שלו לאו דלא תחוס עינך עליו. ותחת זה לא מנה לאו דלא תרצח. והיינו משום שהוא ז"ל כוונתו במה שמנה במנין העונשין שלו רוצח במספר הנהרגין ללאו דלא תרצח. דומיא דשאר עונשין שנמנו משום הלאוין שענש עליהן הכתוב בעונשין אלו כמש"כ הרמב"ן ז"ל. ועונש הרג על הרציחה הוא משום עבירת לאו דלא תרצח. ולזה מנה לאו דלא תחוס עינך במנין הלאוין לאזהרת הב"ד. אבל הבה"ג ניחא לי' טפי לכלול לאו דלא תחוס עינך עליו במנין העונשין. שעיקר מצותן הוא על הב"ד. וגם לאו דלא תחוס עינך עליו הוא אזהרה על הב"ד. ולכן מנה לאו דלא תרצח בפ"ע במנין הלאוין. וזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה לאו דלא תחוס עינך עליו. משום שכבר מנה אזהרת הריגת הרוצח במנין העונשין שלו. אף שאין כוונתו בזה ממש כדעת הבה"ג לפי הבנת הרמב"ן ז"ל. כמו שביארנו שם ובשאר דוכתי דכוונת רבינו הגאון ז"ל במנין העונשין שלו אינה אלא למצוה שעל הב"ד שלא למנוע מלענוש בעונשין אלו את המתחייבים בהן. אבל הלאוין שעל עבירתן ענש הכתוב בעונשין אלו. מונה אותן כולן בפ"ע במנין הלאוין. לאזהרה לכל אדם. מ"מ כיון שכבר מנה לאו אחד במנין העונשין לאזהרה על הב"ד. שוב הו"ל לאו דלא תחוס עינך עליו כלאו שנכפל שאינו בא במנין. ולאו דלא תרצח לאזהרת כל אדם כבר מנה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין נ"ט) עיי"ש:

איברא דלפמשכ"ל בדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דלאו דלא תחוס עינך עליו האמור ברוצח. כולל נמי אזהרה לתשלומי ממון דראשי אברים שאין חוזרין. משום דלאו זה עם לאו דלא תחוס עינך נפש בנפש וגו' האמור בפרשת עדים זוממין חד נינהו. א"כ לפ"ז נהי דכבר מנה הריגת הרוצח במנין העונשין. מ"מ אכתי הי' לו למנות לאו דלא תחוס עינך משום שכולל אזהרה גם לתשלומי ממון דראשי אברים שאין חוזרין. דאין זה בכלל מצות הריגת הרוצח שמנה במנין העונשין. מיהו נראה דלק"מ. דהרי בלא"ה כבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל לאו דלא תשא פני דל ולאו דודל לא תהדר (בלאו מ"ג מ"ד) עיי"ש. אלא דכבר ביארנו לעיל דמ"מ איצטריך לאו דלא תחוס עינך עליו משום דדיני נפשות מדיני ממונות ליכא למילף. משום דאיכא איבוד נשמה. כמבואר בפרק אלו נערות שם. וא"כ התינח לענין הריגת הרוצח. אבל לענין תשלומי ממון דראשי אברים. שפיר הו"ל בכלל הנך לאוין הכתובים בדיני ממונות. ועכצ"ל דלא אתי קרא דלא תחוס עינך נפש בנפש עין בעין וגו'. אלא להוסיף אזהרה יתירה לראשי אברים שאין חוזרין משום חומר איסורן. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דלשיטתו כל כיו"ב אינו בא במנין בפ"ע. וא"כ מאחר

דמשום הריגת הרוצח לא הוצרך למנות לאו דלא תחוס עינך. משום שכבר מנה בה אזהרה במנין העונשין. גם משום תשלומי ראשי אברים לא הוצרך למנותה משום שכבר מנה בממון לאו דלא תשא פני דל ודל לא תהדר שכוללים כל ענייני ממון. וגם בלא"ה אפשר לומר בפשיטות דלרבינו הגאון ז"ל לא ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. דלפי מה שביארנו לעיל ס"ל דלאו דלא תחוס עינך נפש בנפש וגו' האמור בעדים זוממין אינו אלא לאו שנכפל עם הלאו דלא תחוס עינך עליו וגו' האמור ברוצח. וחדא אזהרה נינהו. אלא ס"ל דתרין לאוין חלוקין הן. ואע"ג דילפינן מהך קרא דעדים זוממין לענין תשלומי חבלה דראשי אברים. מ"מ ס"ל דאין זה אלא דרך ילפותא. אבל עיקר לאו דלא תחוס עינך נפש בנפש וגו' לא נאמר אלא בעדים זוממין כפשטי' דקרא. ולפ"ז ע"כ לא בא הכתוב אלא להוסיף לאו בעדים זוממין. לבד מעשה דועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. ולעבור בל"ת ועשה וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא אחד מהן. אותו שכולל יותר. וכאן נראה דהעשה דועשיתם לו כאשר זמם לעשות כוללת יותר מהלאו משום דלפמש"כ הר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין קצ"ח ור"ב) לאו דלא תחוס עינך עליו ליתא אלא כשחסו עליו מלגמור דינו למיתה. אבל כשלא חסו עליו. וגמרו את דינו כמשפטו. אלא שנתעצלו בהריגתו עד שברח ונמלט מידם. לא עברו בלאו זה עיי"ש. וא"כ גם כאן בלאו דלא תחוס האמור בעדים זוממין. כל שלא חסו עליהם וגמרו את דינם. אלא שנתעצלו לעשות להם כמשפטם. ובין כך נמלטו מידם. לא עברו בלאו דלא תחוס אלא בעשה דועשיתם לו כאשר זמם בלבד. וגם נראה דליתא ללאו דלא תחוס אלא כשפטרוהו כשבא לפניהם לדין. אבל משום אזהרה זו לא מיחייבי ב"ד למיטרח ולמיהדר אבתרי' ולהביאו לדין. אבל עשה דועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. איתא בכל ענין. וא"כ כיון דלקמן במנין הפרשיות מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דועשיתם לו כאשר זמם כדרכו. שוב לא הוצרך למנות עוד לאו דלא תחוס עינך נפש בנפש האמור בה. וכשיטתו בכל כיו"ב:

ועדיין צ"ע מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. ומנאוהו הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רצ"ב) ובסמ"ג (לאוין קס"ג) ושאר מוני המצות הבאים אחריהם. וצ"ע טובא לכאורה אמאי השמיט לאו זה. ואמנם גם הבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. וצריך ביאור מה ראו על ככה. והנה ענין אזהרה זו ביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) וז"ל שהזהירנו מהרוג מחוייבי מיתה כשנראה כבר עשה חטא שנתחייב עליו הריגה. קודם הגיעו לב"ד. אבל נביאהו לב"ד בהכרח. ונעיד עליו העדות בפניהם ונהיה אנחנו עדים לב"ד. והם ישפטוהו במה שהוא חייב. והאזהרה שבאה בזה

הענין. הוא אמרו לא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט עכ"ל עיי"ש. וכ"כ (בפ"א מהלכות רוצח ה"ה) וז"ל רוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא הרואים אותו. עד שיבא לב"ד וידינוהו למיתה. שנאמר ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וה"ה לכל מחוייבי מיתות ב"ד שעברו ועשו שאין ממיתין אותן עד שיגמור דינם בב"ד עכ"ל עיי"ש. ואמנם צ"ע בזה לכאורה דמשמע דאי לאו הך קרא הי' ראוי לומר דמיד משעבר עבירה שענש עלי' הכתוב מיתת ב"ד כל מוצאו יהרגנו קודם גמר דין. וע"כ היינו משום דכיון דכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך. וכתיב מות יומת הרוצח. וכן בשאר חייבי מיתות. כבר הותר דמו לכל. וכל שברור אצלו שעבר עבירה זו אחר שהתרו בו. מותר להמיתו בלא שום דין ומשפט בב"ד. וא"כ השתא נמי בתר דגלי הך קרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה וגו' אית לן למימר שאם עבר והרגו קודם גמר דין בב"ד אינו אלא כעובר בלאו בעלמא ולוקה. אבל אינו כהורג את הנפש להתחייב עליו מיתה כרוצח. והרי בהדיא מבואר איפכא במתניתין (סופ"ק דמכות ו' ע"ב) דתנן היו שנים רואין אותו בחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה. ואחד מתרה בו באמצע. בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת ואם לאו הרי אלו שתי עדיות. לפיכך אם נמצאת אחת מהן זוממת. הוא והן נהרגין והשניי' פטורה עיי"ש. הרי דאע"ג דהאי גברא ודאי עבר עבירה זו שמתחייב עלי' מיתה כמו שנתברר ע"פ עדי כת שניי'. מ"מ כשהוזמו אלו נהרגין. וע"כ היינו משום דמיירי דבשעתא דאסהידו בי' אכתי לא נגמר דינו ואם איתא דאפי' קודם שנגמר דינו אם הרגו אינו נהרג עליו. עדים אמאי נהרגין. הא גברא קטילא בעו למיקטל. והכי נמי אמרינן התם (לעיל ה' ע"א) אמר רבא באו שנים ואמרו בחד בשבתא הרג את הנפש. ובאו שנים ואמרו עמנו הייתם בחד בשבתא וכו'. אפי' אמרו בערב שבת הרג פלוני את הנפש נהרגין. דבעידנא דקמסהדי גברא לאו בר קטלא הוא. משא"כ בגמר דין באו שנים ואמרו בחד בשבתא נגמר דינו של פלוני. ובאו שנים ואמרו בחד בשבתא עמנו הייתם אלא בע"ש נגמר דינו וכו'. אין אלו נהרגין. דבעידנא דקא מסהדי בי' גברא בר קטלא הוא עיי"ש. הרי בהדיא דקודם גמר דין לאו בר קטלא חשיב. אע"ג דודאי עבר עבירה זו וחייב עלי' מיתה. והעדים נהרגין עליו. וא"כ נראה דכ"ש דההורגו נהרג עליו:

ועדיפא מינה ראיתי להרב המאירי ז"ל (בפרקהנשרפין פ"א ע"א) דתנן מי שנתחייב שתי מיתות ב"ד נידון בחמורה. ופרכינן עלה פשיטא אלא איתגורי איתגור. אמר רבא הבמ"ע כגון שעבר עבירה קלה ונגמר דינו על עבירה קלה. וחזר ועבר עבירה חמורה. סד"א כיון דנגמר דינו לעבירה קלה האי גברא קטילא הוא קמ"ל. וכתבו בתוס' שם

וז"ל תימא ואמאי נידון בחמורה הא הו"ל עדות שאא"י להזימה. דאי מיתזמי הני בתראי לא מיקטלי. כיון דבלאו סהדותייהו גברא בר קטלא הוא. וי"ל וכו'. ועוד י"ל כיון דאי מיתזמי קמאי או מתכתשי מהני סהדותייהו דבתראי. עדות שאתה יכול להזימה היא עכ"ל עיי"ש. ובחמרא וחיי להר"ב כנה"ג שם הביא בשם הרב המאירי ז"ל שתי' וז"ל. יראה מכאן שאין יכולין לומר כן. הואיל ואף לאחר גמר דין מחזירין לזכות. ואין זה אלא כגוסס בידי שמים עכ"ל עיי"ש. ור"ל שאין יכולין לומר גברא קטילא בעינן למיקטל משום דלאו גברא קטילא הוי. דאע"פ שכבר נגמר דינו למיתה. מ"מ כיון דקיי"ל דגם לאחר שנגמר דינו מחזירין אותו לזכות. שאם מצאו לו זכות פוטרין אותו. לא גרע מגוסס בידי שמים דאמרינן לעיל (בפרק הנשרפין ע"ח ע"א) דהכל מודים שאם הרגו נהרג עליו עיי"ש. וא"כ ודאי העדים נהרגין כשהוזמו. ושפיר הו"ל עדות שאתה יכול להזימה. הרי דס"ל להרב המאירי דאפי' לאחר שנגמר דינו למיתה נהרגין עליו. איברא דודאי דברי המאירי תמוהים מאוד. דזהו נגד סוגיא ערוכה (בפ"ק דמכות שם) דבהדיא קאמר רבא דלאחר גמר דין אין העדים נהרגין עליו. משום דבעידנא דקא מסהדי גברא בר קטלא הוא. ובפרט דגם בההיא סוגיא דפרק הנשרפין שם רבא הוא דקאמר לה. וא"כ דברי רבא גופי' סתרי אהדדי לפי דברי המאירי. ועוד דבהדיא מבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ה ע"א) דיוצא ליהרג אין חייבין על הכאתו וקללתו משום דגברא קטילא הוא. וכן הוא סופ"ק דערכין (ו' ע"ב) ובתוספתא (פ"ט דב"ק) לענין חבלתו עיי"ש. מיהו מחבלתו אין הכרח. דהתם כיון דנישום כעבד הנמכר בשוק כדתנן בר"פ החובל. וזה כיון שנגמר דינו למיתה לא שוה כלום לימכר בשוק. וגם מההיא דפרק הנחנקין יש לדחות עיש"ה ואין להאריך. אבל מההיא דרבא גופי' (בפ"ק דמכות שם) ודאי תמוה טובא. ולכן דברי הרב המאירי ז"ל צ"ע אצלי כעת. וגם מגופי' דקרא דלא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט לפי דרשת המכילתא שהביא הרמב"ם בסה"מ שם. ובברייתא (דפ"ג דמכות י"ב ע"א) ובספרי שהביא הכ"מ (בפ"א מהלכות רוצח) שם. משמע דמשעמד לפני העדה למשפט לא מיתסר להרגו. אלא שיש לדחות דמשום ב"ד גופי' הוא דקאמר קרא. כדמשמע מהמכילתא שהביא הרמב"ם שם. והוא בספרי זוטא שהובא בילקוט (פרשת מסעי) עיי"ש. אבל אחר אפשר דגם לאחר גמר דין הוא נהרג עליו:

ועכ"פ מבואר דקודם גמר דין ודאי ההורגו נהרג עליו. והדבר צ"ע מנ"ל הא. ואין לומר דבתר דגלי קרא דלא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט אית לן למימר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא ללאו דלא תרצח. ושוב איכא חיוב מיתה על הריגתו כרציחה דעלמא. כדאמרינן בפ"ב דבכורות (ט"ו ע"ב) דהגוזז ועובד בפסולי המוקדשין לוקה מדכתיב

תזבח ולא גיזה ואכלת בשר ולא חלב. אע"ג דאין זה אלא לאו הבא מכלל עשה. והיינו משום דאמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא ללאו דלא תגוז ולא תעבוד דכתיב במוקדשין. דזה ליתא דכבר כתבו התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) ושאר ראשונים דדוקא התם שלא הותר מעולם בשום דוכתא בהדיא גיזה ועבודה בפסהמו"ק. הוא דאמרי' דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. דהכי משמע קרא תזבח זביחה הוא דהתרתי לך ולא גיזה. דבגיזה באיסורן קיימי. וכן לעבודה. אבל מלאכת אוכל נפש ביו"ט דבהדיא התיר הכתוב. הילכך מאי דדרשינן לכם ולא לגבוה ולא לנכרים אין בו אלא לאו הבא מכ"ע. ולא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא ללאו דמלאכת עבודה לא תעשו. עיי"ש בדבריהם. וא"כ גם כאן כיון דהריגת הרוצח בהדיא שריא קרא. אע"ג דכתיב לא ימות עד עמדו וגו'. אין לנו מהך קרא אלא לאו גרידא. ולית לן למימר דאהדרי' לאיסורא קמא לאזהרה ולעונש דרציחה. וגם נראה לפמש"כ התוס' (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"א) בההיא דאמרינן התם דהא דכתיב בפסהמ"ק רק את דמו לא תאכל. מאי דמו חלבו. ופריך ולכתוב קרא חלבו. ומשני אי כתב רחמנא חלבו ה"א אהני היקישא דצבי ואיל ואהני קרא. אהני היקישא למעוטי מכרת ואהני קרא למיקם עלי' בלאו בעלמא וכו'. וכתבו בתוס'. וז"ל וא"ת אדרבה כיון דאהדרי' קרא הדר לגמרי אף לכרת. כדתניא לקמן וכו' וצריך לחלק עכ"ל עיי"ש. ולא ביארו החילוק. אבל הדברים מבוארים במזבח כפרה שם בשם תוס' חיצוניות והרא"ש ז"ל דדוקא בגיזה ועבודה דלא נאמר בקרא איסור גיזה ועבודה בהדיא בפסהמ"ק. אלא נפק"ל מדיוקא דתזבח ולא גיזה. לזה אמרינן דאהדרי' קרא ללאו דמעיקרא. דה"ק קרא זביחה הנני מתיר לך. אבל גיזה באיסורי' קאי. אבל חלבו דכתיב בי' איסור לאו בהדיא באנפי נפשי'. אין לנו אלא האיסור המפורש בו בפ"ע בלבד. ואין לנו לומר בו דאהדרי' לאיסורא קמא. כל כמה דלא גלי קרא הכי בהדיא. והילכך אין לנו בו אלא הלאו הכתוב בו ולא כרת עיי"ש בדבריהם. וכן כתב בתשובות מהר"ח אור זרוע (סי' קס"ד) עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ הכא נמי כיון דברוצח כתב בי' קרא לאו מיוחד באנפי נפשי'. מדכתיב לא ימות עד עמדו לפני העדה וגו'. אין לנו בו אלא הלאו האמור בו בלבד. ולית לן למימר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא גם לענין להתחייב על מיתתו כשאר רוצח. הן אמת דקשה לכאורה לסברא זו מדאמרינן (בפרק בתרא דפסחים ק"כ ע"ב) א"ר אכל מצה בזה"ז לאחר חצות לראב"ע לא יצא י"ח. ופרכינן פשיטא כיון דאיתקיש לפסח כפסח דמי ומשני סד"א הא אפקי' קרא מהיקישא קמ"ל דכי אהדרי' קרא למילתא קמייתא אהדרי' עיי"ש. והשתא הרי ההיא דהתם דמי ממש להההיא דבכורות שם. דהא במצה בזה"ז כתב בה קרא בהדיא עשה באנפי נפשה. מדכתיב בערב תאכלו מצות.

וא"כ אית לן למימר כדאמרינן התם אהני קרא ואהני היקישא. אהני קרא למצות עשה. ואהני מדת דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד וכו'. לענין דלא ליחייב לאכול דוקא עד חצות. אלא שיש לדחות ואכמ"ל בזה. ומ"מ ההיא דהכא ודאי דמי ממש להההיא דפ"ב דבכורות שם. ולית לן למימר בה דאהדרי' לאיסורא קמא. וא"כ הדבר קשה מנ"ל לומר דנהרגין עליו אפי' קודם גמר דין. אימא דלית בי' אלא הלאו האמור בו בלבד. ומילקא הוא דלקי אבל חיוב מיתה לית בה:

וראיתי לרבינו חננאל ז"ל (בפירושו למכות י"ב ע"א) בההיא דאמרינן התם אמר רב רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם והרגו נהרג עליו. ופרכינן עלה כמאן לא כריה"ג דאמר מצוה ביד גוה"ד ורשות ביד כל אדם. ודלא כר"ע דאמר רשות ביד גוה"ד וכל אדם אין חייבין עליו. ומשני הוא דאמר כהאי תנא. דתניא ר"א אומר עד עמדו לפני העדה למשפט מה ת"ל. לפי שנאמר ורצח גוה"ד את הרוצח. יכול מיד. ת"ל עד עמדו לפני העדה וכו' עיי"ש. וכתב שם רבינו חננאל וז"ל הריגת הרוצח מצוה ביד גוה"ד. וביד כל אדם רשות. רע"א גוה"ד רשות. וכל אדם אין חייבין עליו. משם דרב אמרו רוצח שיצא חוץ לתחום קודם שיגמר דינו לגלות ומצאו גואל הדם והרגו נהרג עליו. ומתמהינן כמאן אמר רב לשמעתי' לא כריה"ג דאמר מצוה. ולא כר"ע דאמר רשות. מ"מ לתרוייהו פטור. ואמרינן רב דאמר כר"א וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דרב קודם גמר דין מיירי. ואפשר שכן היתה גירסתו בגמרא שם. ועכ"פ לפ"ז ע"כ ריה"ג ור"ע נמי מיירו אפי' קודם גמר דין. מדקאמרינן כמאן לא כריה"ג ולא כר"ע. ואם ריה"ג ור"ע לא מיירו אלא לאחר גמר דין שנתברר דינו דשוגג הי' ובר גלות הוא. שפיר מצי רב סבר בין כריה"ג ובין כר"ע. דלאחר גמ"ד איכא למימר דמודה רב לריה"ג או לר"ע. כדכתיב בקרא אם יצא יצא הרוצח וגו'. והשתא א"כ מבואר מזה דאפי' קודם גמר דין אם הרגוהו אין נהרגין עליו. דהא ריה"ג ור"ע קודם גמ"ד נמי מיירו. ואפי' הכי קאמר ריה"ג דרשות ביד כל אדם. ולר"ע מיהת כל אדם אין חייבין עליו. ועכצ"ל לשיטת הר"ח ז"ל דמתני' דסופ"ק דמכות שם דקתני הוא והן נהרגין. וכן מילתא דרבא דס"ל דקודם גמ"ד העדים שהוזמו נהרגין עליו. לא אזלי אלא אליבא דר"א. וכרב דס"ל כוותי'. דדרשי מקרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט שאין רשות להרגו עד לאחר גמר דין. וס"ל דמזה שמעינן דנהרגין עליו. והילכך העדים נמי שבאו לחייבו מיתה והוזמו נהרגין עליו. אבל לריה"ג ור"ע ודאי אפי' קודם גמ"ד אין נהרגין עליו ההורגו ולא העדים שהוזמו. וקרא דלא ימות הרוצח וגו' מוקמי לי' למילתא אחריתא. כמבואר התם עיי"ש. ולפ"ז לדינא ודאי נראה דקיי"ל כר"א ורב. כיון דרבא נמי קאי כוותייהו. ואין להקשות לפ"ז מאי פריך התם עלי' דרבא. מאי

קמ"ל תנינא לפיכך נמצאת אחת מהן זוממת הוא והן נהרגין וכו'. ומאי קושיא ודילמא קמ"ל לאפוקי מריה"ג ור"ע. דלק"מ דא"כ הילכתא הו"ל לאשמעינן. לומר דלית הילכתא כריה"ג ור"ע אלא כמתני'. אלא ודאי הכא מילתא אחרינא אתי רבא לאשמעינן. והיינו דקא משני. סיפא משא"כ בגמר דין איצטריכא לי':

ויותר נראה בדעת הר"ח ז"ל דס"ל דמדהוצרך רבא לאשמעינן הך דינא בעדים זוממין. ולא אשמעינן הכי בעלמא לענין רוצח אם הרגו קודם שנגמר דינו חייב. ולאחר שנגמר דינו פטור. וממילא נשמע מינה לענין עדים זוממין. נראה דלא אמרה רבא אלא לענין עדים זוממין דוקא. וזה מתבאר ע"פ מאי דאמרינן בירושלמי (פ"ק דמכות ה"ו) על ההוא מתני' דקתני לפיכך נמצאת אחת מהן זוממת הוא והן נהרגין וכו'. תנינן הכא מה דלא תנינן בכל סנהדרין. הוא והן נהרגין והשני' פטורה. עיי"ש בפ"מ שנדחק טובא בפירושו. וגם פירושו אינו אלא לפי דעת הרמב"ם בלבד. ואין דעת הרמב"ם ז"ל מוסכמת לשאר ראשונים ז"ל עיי"ש. עוד אמרו בירושלמי שם (לקמן ריש ה"ז) תני רבי הושעי' הפסוק הזה אמור בשתי כתי עדים כי יקום עד חמס באיש. עד זומם שהוא עונה באיש לענות בו לא בעדותו עיי"ש. וגם בזה דחק בפ"מ ע"פ דעת הרמב"ם (ריש פי"ח מהלכות עדות) וידוע דגם זה אינו מוסכם לשאר ראשונים עיי"ש. ואמנם הפירוש הנכון בזה כמו שפירשו קצת שאר המפרשים. דכוונת הירושלמי להקשות אמתני' אמאי נקט הך דינא דהוא והן נהרגין. דהיינו דקודם גמ"ד חייבין על רציחת חייבי מיתות ב"ד. הכא דוקא גבי עדים זוממין. ולא נקט הך דינא בעיקר מקומו. דהיינו לענין הריגת אחד מחייבי מיתות ב"ד קודם גמ"ד. וזהו דקאמר תנינן הכא מה דלא תנינן בכל סנהדרין. ועל זה משני תני רבי הושעי' וכו' לענות בו סרה לא בעדותו. כלומר דהך קרא מיתוקים כשבאו שתי כתי עדים שלא נצטרפו זו עם זו כלל. דבזה אם הוזמה אחת מהן. אפי' הכי עיקר העדות מיהא מתקיימת ע"י הכת השניי' שלא הוזמה. ואין המזימין עונים סרה אלא בכת המוזמת. ולא בעיקר העדות שבאו להעיד. ומזה שמעינן דאע"פ שהנידון מתחייב מיתה ע"פ הכת האחרת. מ"מ כיון דאכתי בשעתא דאסהידו בי' לא נגמר דינו הרי הן נהרגין עליו. וכיון דלא גלי קרא אלא בעדים זוממים. אין לנו הך דינא אלא לענין עדים זוממין דגלי בהו קרא. ולא ילפינן מינייהו לענין הורג בידים. דשאני עדים זוממין. דלא מחייבי אלא על מחשבתם שזממו לעשות. ואם הרגו אין נהרגין אלא דוקא כשלא הרגו. וחידוש הוא שחידשה תורה גבייהו מה שאינו נוהג בשאר עונשין שבתורה. והילכך גם לענין זה איכא למימר שחידש בהו קרא לחייבם קודם גמ"ד. אע"פ שאח"כ נגמר דינו ע"י כת אחרת. להריגה. משא"כ רוצח דלא מתחייב אלא על מעשיו שעשה בפועל. הילכך

אפי' קודם גמ"ד אית לן למימר דכיון דסוף סוף נגמר דין הנדון אח"כ להריגה בלא"ה. הו"ל כגברא קטילא. ואיי ההורגו נהרג עליו. והיינו דלא אשמעינן תנא דמתני' הך דינא אלא הכא לענין עדים זוממין דוקא. ואע"ג דההיא דתני רבי הושעי' קתני לה לקמן בריש הלכה שאחרי' ומפסיק במשנה אחרת בינתים. נראה דט"ס הוא. וצ"ל קודם פיסקא זו בסוף הלכה שלפניה. ומייתי לה כדי לתרוצי פירכא דפריך בסוף הלכה שלפניה כמו שביארנו. וכיו"ב אשכחן בירושלמי בכמה דוכתי. והשתא לפ"ז אתיא מתניתין דסופ"ק דמכות ומילתא דרבא שפיר אליבא דכ"ע. דאפי' ריה"ג ור"ע בעדים זוממין מודו דנהרגין עליו קודם גמ"ד:

ועכ"פ מבואר מדברי ר"ח ז"ל דלר"א ורב מיהת כל מחייבי מיתות שהרגן קודם גמ"ד. נהרג עליהם. דהרי אפי' גואל הדם ס"ל דנהרג על הרוצח. אף על גב דמיירי בגוונא דבר קטלא הוא בב"ד כשיגמר דינו. דהא מקרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט הוא דנפק"ל. מכלל דאחר עמדו לפני העדה למשפט ימות. ואפי' הכי קודם שנגמר דינו נהרג עליו. וא"כ אפי' לר"ח ז"ל עכ"פ קשה לר"א ולרב דקאי כוותי' מנ"ל למילף מהך קרא דנהרג עליו. דכיון דהך קרא הוא אזהרת לאו שלא להרגו. אין לנו מהך קרא אלא למיקם עלה בלאו. אבל מיתה מנ"ל. דסברא דאהדרי' לאיסורא קמא לא שייכא הכא כמו שנתבאר. וכ"ש לדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דכולה ההיא סוגיא דהתם לא מיירי אלא לאחר גמר דין הרוצח בב"ד. וא"כ נראה דאפי' לריה"ג ור"ע אם הרגו קודם שנגמר דינו נהרג עליו. וכן כתב בפשיטות בחינוך (סוף מצוה ת"ט) והריטב"א ז"ל (בפ"ק דמכות ה' ע"א) עיי"ש. וכן מתבאר מדתניא בספרי (פרשת מסעי פסקא קס"א). הרי שיצא ליהרג וקדם אחר והרגו פטור. או קודם שנגמר דינו. ת"ל אשר הוא רשע למות. עד שלא נגמר דינו חייב. משנגמר דינו פטור עיי"ש. ובודאי דחייב ופטור דקתני בהך ברייתא חייב מיתה ופטור ממיתה קאמר. כמו כל חיוב ופטור דקתני גבי רציחה. דאם איתא דמיתה לית בה כהורג את הנפש בעלמא. אלא מלקות הוא דאיכא מלאו דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה וגו'. הו"ל למיתני לוקה ואינו לוקה. אבל חייב ופטור סתמא. ודאי מיתה משמע. ומזה תמוהים טובא דברי המאירי ז"ל שהבאתי לעיל דס"ל דאפי' אם הרגו לאחר שנגמר דינו למיתה נהרג עליו. והרי כאן בספרי מפורש בהדיא דלאחר שנגמר דינו אם הרגו פטור. עכ"פ מבואר דמיהת עד שלא נגמר דינו נהרג עליו. ואם איתא דקרא דלא ימות הרוצח עד עמדו וגו' הוא אזהרת לאו. קשה מנ"ל לומר דנהרגין עליו. אלא ודאי משמע להו דקרא לא אתי אלא לפרש דין מיתת הרוצח. לומר

שאין לו דין מיתה אלא משנגמר דינו בב"ד. אבל מקמי הכי לאו בר קטלא הוא. וממילא נשמע מזה דנהרגין עליו כעל כל אדם:

איברא דלכאורה יש לדון בזה מדאמרינן (בפרק הנשרפין ע"ח ע"א) אמר רבא טרפה שהרג בפני ב"ד חייב. שלא בפני ב"ד פטור. בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך. שלא בפני ב"ד פטור דהו"ל עדות שא"א יכול להזימה וכו'. ואמר רבא טרפה שרבע בפני ב"ד חייב שלא בפני ב"ד פטור. בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך וכו' עיי"ש. והקשו עלה הרמב"ן והריטב"א ז"ל (בפ"ב דמכות י"ב ע"א) מדאמר ר"ע התם מנין לסנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר. שנאמר לא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. והתם משמע דמילתא דרבא אתיא אליבא דכ"ע. ותי' וז"ל י"ל דשאני התם שאי אפשר לדונו בפני עדה אחרת. הילכך דיינו לי' אינהו משום ובערת הרע עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בחמרא וחיי בסנהדרין שם בשם תלמידי רבינו פרץ ז"ל עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה. דכיון דפסלינהו קרא לדין זה עד שיעמוד בב"ד אחר. א"כ אפי' דנוהו הם אין דיניהם דין. והו"ל כקודם גמר דין. וקיימי עלי' בלא תרצח. ואם הרגוהו נהרגין עליו. והיכי יתכן לומר דכדי לקיים ובערת הרע מקרבך נוציא את זה להריגה. והא כבר אפקי' קרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה. מכלל קרא דובערת הרע מקרבך. ואוקמי' בכלל אזהרת לא תרצח. והו"ל כשאר הורג נפש דעלמא. אלא ודאי מוכרח לכאורה מזה דאפי' לפני גמר דין ההורגו אינו נהרג עליו. ולא הו"ל בכלל אזהרת לא תרצח. ולית בי' אלא לאו דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט עד שיעמוד בב"ד אחר. והיינו דוקא היכא דאפשר לקיומי בי' ובערת הרע מקרבך ע"י ב"ד. אבל הכא דלא אפשר אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. ונהרג על ידיהם. וזה מסייע לכאורה לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דקרא דלא ימות הרוצח עד עמדו וגו' הוא אזהרת לאו:

איברא דלכאורה אדרבה איפכא מוכח. מדקאמר רבא בסיפא דאם הרג או רבע שלא בפני ב"ד פטור. משום דהו"ל עדות שא"א יכול להזימה. והא הכא נמי כיון דאי אפשר לקיומי בי' ובערת הרע מקרבך אית לן למימר דאתי עשה זו ודחי ל"ת דלא ימות הרוצח עד עמדו וגו'. ויש להרגו אע"פ שלא נגמר דינו בב"ד. אלא ודאי מוכרח מזה איפכא. דלא ימות הרוצח וגו' לא לאזהרת לאו הוא דאתי. אלא הוא בא להטיל תנאי במשפט הרוצח. לומר דלאו בר חיוב קטלא הוא אלא משנגמר דינו למות ע"פ ב"ד דוקא. אבל מקמי הכי דמים לו. והרי הוא ככל ישראל דההורגו נהרג עליו. והילכך קם לי' בכלל לא תרצח. ולא שייך הכא לומר אתי עשה דובערת הרע ודחי ל"ת. משום דבמקום לאו דלא תרצח

לא שייכא עשה דובערת הרע. וגם נראה דלאו דלא תרצח כיון דעיקרו לאזהרת מיתת ב"ד הוא דאתי. לא ניתן לדחות אפי' בגוונא דליכא מיתת ב"ד. כגון הכא בטרפה אע"ג דההורגו אינו נהרג עליו בעלמא. כיון דמ"מ מוזהרין עליו בלאו דלא תרצח. לא אמרינן בי' אתי עשה דובערת הרע ודחי לאו דלא תרצח. ואין לומר דהכא כיון דהו"ל עדות שאאי"ל הו"ל כליתא כלל. ובלא עדים ודאי ההורגו נהרג עליו. והילכך טרפה נמי פטור. משא"כ ברישא בפני ב"ד נהי דאין דיניהם דין לר"ע. מ"מ הרי לאו בתורת עדים קטלי לי'. אלא דנין אותו ע"פ ראייתם. דזה ליתא. דא"כ גם בסיפא שלא בפני ב"ד אמאי אינו נהרג מיהת ע"י העדים גופייהו ע"פ ראייתם. דהא גם העדים בכלל מצות ובערת הרע. כמש"כ הרא"ש (בפ"ק דמכות סי' י"א) עיי"ש. ובריש פרק בתרא דחולין מבואר דהכל חייבין בעשה זו עיי"ש. וא"כ גם בעדים שייך לומר בזה אתי עשה ודחי ל"ת. אלא ודאי מוכח מזה דקרא דלא ימות הרוצח וגו' אפקי' מכלל עשה דובערת הרע. ולא לאזהרת לאו אתי אלא להטיל תנאי במשפט הרוצח. מיהו נראה דאי מהא לא תקשה. דאיכא למימר דודאי בסיפא שלא בפני ב"ד כיון דהרואים לא חזו אלא להיות עדים בדבר. הילכך כיון דהו"ל עדות שא"א יכול להזימה ועדותן פסולה. הו"ל כליתא כלל. ולא קרינן בי' ובערת הרע מקרבך. וקיימי עלי' באזהרת לאו דלא תרצח. ולהכי שפיר קאמר רבא בזה שהוא פטור. משא"כ ברישא. דסנהדרין גופייהו ראו המעשה. מאחר דאי אפשר לקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. אם לא ידינוהו אינהו גופייהו. ואיכא למימר בה אתי עשה ודחי ל"ת דלא ימות הרוצח וגו'. שוב ממילא הו"ל תורת ב"ד עליהם דלא בעינן בהו שיהא יכול להזימן. דאין דין הזמה בב"ד. ושפיר מצו למיגמר דינו ולהמיתו. ולהכי קאמר רבא שפיר דחייב אפי' לר"ע. והשתא לפ"ז מוכרח ע"כ לכאורה מזה לפי דברי הרמב"ן והר"פ והריטב"א ז"ל. דקרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה לאזהרת לאו הוא דאתי. וא"כ אם הרגו קודם שנגמר דינו אינו נהרג עליו. אלא דלקי כעובר בלאו. הן אמת דמעיקר מימרא דרבא ודאי לא מוכח מידי. משום דבלא"ה כבר תירצו התוס' שם (בפרק הנשרפין) בד"ה בפני ב"ד וכו' קושית הר"פ והרמב"ן והריטב"א ז"ל בדרך אחר. ולפי תירוצם ליכא לאוכוחי מידי עיי"ש. אבל מ"מ ע"פ דברי הר"פ והרמב"ן והריטב"א ז"ל לכאורה ע"כ מוכרח כדכתיבנא. אלא דלפ"ז דברי הריטב"א ז"ל סותרים זא"ז. דהרי בפ"ק דמכות שם ס"ל להריטב"א גופי' דההורגו קודם שנגמר דינו נהרג עליו אפי' איכא עדים כשרים בדבר. וגם כתב שם כן אליבא דרבא גופי'. דאיהו מרא דשמעתא דהתם. ואילו הכא מוכרח ממילתא דרבא ע"פ דברי הריטב"א איפכא. ובעיקר דברי הר"פ והרמב"ן והריטב"א ז"ל קשה טובא לכאורה מדתנן לקמן (בפרק הנשרפין ע"ט ע"ב) רוצח שנתערב באחרים כולן

פטורים. ופרכינן עלה התם בגמרא מאן אחרים אילימא אחרים כשרים פשיטא. אמר רבי אבהו אמר שמואל הכא ברוצח שלא נגמר דינו שנתערב ברוצחים אחרים שנגמר דינם עסקינן. רבנן סברי אין גומרין דינו של אדם אלא בפניו הילכך כולן פטורין עיי"ש. ולהרמב"ן והר"פ והריטב"א ז"ל התם נמי כיון דא"א לקיומי בהו ובערת הרע מקרבך. אית לן למימר דאתי עשה זו ודחי ל"ת דלא ימות הרוצח עד עמדו וגו'. ויהרגו כולם. דהא התם בדאיכא עדים מיירי אלא שלא גמרו את דינו. ואי לא שנתערב באחרים היו גומרים את דינו למות. ובפרט לפי המבואר בפירש"י והרמ"ה ז"ל שם דמיירי בשכבר נתקבלה עדותן בב"ד עיי"ש. אלא ודאי מוכרח מזה דההורגו קודם שנגמר דינו בב"ד נהרג עליו ולא קרינן בי' ובערת הרע מקרבך. דקרא דלא ימות הרוצח אתי להטיל תנאי במשפט מיתת הרוצח ואהדרי' לכלל אזהרת לאו דלא תרצח. וא"כ גם בטרפה אית לן למימר הכי:

מיהו נראה ע"פ מאי דמבואר בחולין (ריש פרק שילוח הקן (חולין קל"ח ע"ב)) דאמרינן התם אמר רבינא עוף טהור שהרג את הנפש פטור משלוח. מאי טעמא דא"ק שלח תשלח את האם. במי שאתה מצווה לשלחו יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לב"ד. ופרכינן עלי' היכי דמי אי דגמר דיני' בר קטלא הוא. ומשני אלא דלא גמר דיני' ובעי לאתויי' לב"ד וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. ופירש"י וז"ל מצוה על כל הפוגע בחייבי מיתה להביאן לב"ד כדי לבער רשעים מישראל עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דאפי' קודם גמר דין איתא לעשה דובערת הרע מקרבך לענין שחייב להביאו לב"ד שידינוהו להמית וימיתוהו. וכן מבואר שם (לקמן ק"מ ע"א) דאמרינן דמאי דכתיב שתי צפרים חיות טהורות למעוטי עוף שהרג את הנפש וה"ד אי דגמר דיני' בר קטלא הוא. ופשיטא דאינו ראוי לא לשילוח ולא לשחיטה דהא דינו בסקילה. אלא קודם גמר דיני' ולמאי אי לשילוח בעי לאתויי לבי דינא וקיומי ובערת הרע מקרבך. אלא לשחיטה. ופירש"י וז"ל דאי משום ובערת הרע מקרבך. הרי מבוער מן העולם הוא עכ"ל עיי"ש. ומבואר דמיד משעשה דבר שחייבה עליו תורה מיתת ב"ד. קיימי עלי' במצות ובערת הרע מקרבך להביאו לב"ד לדון את דינו. וא"כ אפי' אם נימא דקודם שנגמר דינו ההורגו נהרג עליו. והו"ל בכלל אזהרת לא תרצח כשאר כל ישראל. מ"מ שייכא בי' עשה דובערת הרע מקרבך מיהת לענין שחייבין הרואים אותו להביאו לידי ב"ד לשפטו כמשפטו. והיכא דלית בי' משום רציחה וכגון בעוף שהרג את הנפש. אע"ג דודאי לכתחילה צריך להביאו לב"ד לעשות בו כמשפטו. משום דכמיתת הבעלים כך מיתת השור. וה"ה לחיה ועיף. מ"מ היכא דצריך לי' למצוה. כמו לטהר בו את המצורע. מדינא הוה שרי למישחטי'.

דמקיים שפיר בהכי עשה דובערת הרע מקרבך. אלא דמיעטי' קרא מדכתיב טהורות. ומעתה נראה דהן הן דברי הר"פ והרמב"ן והריטב"א ז"ל. דטרפה שהרג או רבע וכיו"ב אע"ג דשלא בפני ב"ד אלא לפני עדים. כיון דהו"ל עדות שא"א יכול להזימה דעדותן פסולה והו"ל כליתא כלל. פטרינן לי'. משום דלא קרינן בי' ובערת הרע מקרבך כמשכ"ל. וההורגו עובר בלא תרצח. מ"מ כשהסנהדרין עצמן ראוהו עובר עבירה שמתחייב עלי' מיתת ב"ד. אע"פ שהם פסולים לדינו לר"ע. מ"מ כיון דגם קודם גמר דינו רמיא עלייהו עשה דובערת הרע מקרבך. וכאן א"א להביאו לידי ב"ד אחר. אתי עשה דובערת הרע ודחי ל"ת דלא תרצח. כיון שאין בהריגתו מיתת ב"ד אלא לאו גרידא. אפי' היכא דלאו בר חיוב מיתה הוא. מידי דהוי אעוף שהרג את הנפש. דגם מקמי גמר דינו מקיים בי' ובערת הרע במיתתו שלא בב"ד לצורך מצוה כדכתיבנא. והיינו דוקא היכא דאפשר לקיים בו ובערת הרע מקרבך להביאו לידי ב"ד. ולזה דוקא במקום מצוה אחריתא הוא דשרי להמיתו קודם גמר דינו. אבל היכא דא"א להביאו לב"ד שרי למיקטלי' משום עשה דובערת הרע מקרבך גופא. דאטו עשה זו גריעא משאר מצות שבתורה. ואמנם היינו דוקא באדם טרפה דגם בעלמא לא מיחייבי על הריגתו מיתת ב"ד. ולא עבר עלי' אלא בלאו גרידא. אבל באדם שאינו טריפה. כיון דאיכא בהריגתו מיתת ב"ד. לא ניתן איסורו לידחות מקמי שום עשה שבתורה. והילכך אפי' עבר עבירה שחייבין עלי' מיתת ב"ד. כל ההורגו קודם שנגמר דינו בב"ד נהרג עליו. אפי' להר"פ והרמב"ן והריטב"א ז"ל. וכמו שנתבאר מסוגיא דפרק הנשרפין. ואין משם סתירה לדבריהם ז"ל. וממילא מבואר דליכא שום סתירה בדברי הריטב"א ז"ל:

ועפ"ז נראה במאי דבירושלמי (פרק הנשרפין שם) מפרש רבי יוחנן למתניתין דהתם בנתערב באחרים כשרים. ושאר אמוראי דהתם מוקמי לה באוקימתא אחריני כבתלמודא דידן עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה טובא. אמאי לא חייש בירושלמי להנך פירכא דפרכינן בתלמודין וקאמר אילימא אחרים כשרים פשיטא. ותו בהא לימא רבי יהודה כונסין אותן לכיפה. ומשום הכי מסיק בפשיטות דליכא לפרושי מתניתין הכי. וליכא מ"ד דמיתוקמא לי' מתניתין בהכי. אבל לפי מה שביארנו איכא למימר דהירושלמי לטעמי' אזיל. שכבר נתבאר לעיל דמדברי הירושלמי (פ"ק דמכות) מתבאר דס"ל דדוקא עדים זוממין גלי בהו קרא לחייבן אפי' על חייבי מיתות עד שלא נגמר דינם. אבל ההורגן אפי' קודם שנגמר דינן אינו נהרג עליהן. והשתא עפ"ז שפיר יש מקום לפרש מתניתין בנתערב באחרים כשרים. כדמשמע ודאי פשטא דלישנא דמתניתין. ועיקר מתניתין דיוקא אתי לאשמעינן. רוצח שנתערב באחרים הוא דפטורין כולן. אבל נתערב ברוצחין שנגמר

דינם יהרגו כולם. אע"פ שהוא לא נגמר דינו. ועל זה פליג ר"י וקאמר דבזה כונסין אותן לכיפה. וא"כ מיתרצי בהכי הנך פירכא דפרכינן בתלמודין. אבל תלמודא דידן לטעמי' אזיל דס"ל דחייבי מיתות עד שלא נגמר דינן ההורגן נהרג עליהן והכי נמי איכא למימר דס"ל לשאר אמוראי בירושלמי שם. ולהכי אי אפשר לפרושי מתניתין בהכי. ומשום הכי דחקי ומוקמי מתני' באוקימתא אחריני. כן נראה קצת ביאור לדברי הירושלמי אלו התמוהים. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דלתלמודא דידן ההורג חייבי מיתות עד שלא נגמר דינם נהרג עליהן אפי' להרמב"ן והר"פ והריטב"א ז"ל. וא"כ עכצ"ל דקרא דלא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט. לא בא אלא להטיל תנאי במשפט מיתת הרוצח. ולא אתי לאזהרת לאו. דהא בהא תליא כמו שנתבאר:

וכן נראה מדאמרינן בע"ז (בפרק השוכר ס"ד ע"ב) תניא איזהו גר תושב כל שקבל עליו בפני שלשה חברים שלא לעבוד ע"ז דברי ר"מ. וחכ"א אומרים כל שקבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח וכו'. ובתוס' שם בד"ה איזהו ג"ת כתבו וז"ל במסקנא קאמר דהיינו להחיותו. וא"ת והלא מיד שעבר שבע מצות חייב מיתה. דאזהרת בני נח היא מיתתן בלא עדים והתראה. וי"ל דכל זמן שלא דנוהו אינו חייב מיתה. תדע דהא אמרינן העכו"ם לא מעלין ולא מורידין עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דכל חייבי מיתות ב"ד ההורגן קודם גמר דינם אינו נהרג עליהן. ואינו עובר אלא בלאו דלא ימות הרוצח וגו'. א"כ הדבר תמוה כיון דאפי' ישראל אם הרגו מיד משעבר אינו נהרג עליו. אלא עובר בלאו דלא ימות הרוצח וגו'. א"כ בן נח דלא כתיב בי' לאו זה. אפי' לכתחילה אית לן למימר דרשאי להרגו מיד משעבר על אחד משבע מצות. אע"פ שעדיין לא דנוהו. דעל ישראל הוא דאזהר קרא ולא על בני נח. ומיהו לפמש"כ התוס' שם לעיל (בפרק אין מעמידין כ"ו ע"ב) בד"ה ולא מורידין וכו'. וז"ל ואע"פ שסתם נכרים הם עובדי ע"ז ועוברין על שבע מצות. מ"מ אין מורידין. דרבינהו קרא להתירא דכתיב והיו לך למס ועבדוך עכ"ל עיי"ש. א"כ לפ"ז גם בבני נח גלי לן קרא דאין נהרגין קודם שנגמר דינם בב"ד. ואדרבה לפ"ז לכאורה יש להביא ראי' מהתם איפכא. דאם איתא דקרא דלא ימות הרוצח וגו' לא לאזהרת לאו הוא דאתי. אלא לגלויי לן דאין לו משפט מות עד שיגמר דינו בב"ד. קשה למה לן קרא. ותיפוק לי' דאפי' בני נח אין להם משפט מות קודם גמר דינם בב"ד. ולא גרע ישראל מב"נ. אלא ודאי הך קרא דלא ימות הרוצח וגו' לאזהרת לאו הוא דאתי בישראל. דמב"נ ליכא למשמע אזהרת לאו. דמלבד דאין מזהירין מה"ד. בלא"ה הרי בב"נ גופי' לא נפק"ל אלא מקרא דוהיו לך למס ועבדוך. ולית בי' אזהרת לאו. ואע"ג דודאי גם בב"נ איכא איסורא להרגן קודם גמר דינם. דהרי הא דאמרינן בהו דאין מורידין אותן. היינו לומר

דאסור להורידן. כמבואר בהדיא בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ז ע"א) עיי"ש. מ"מ לא אשכחן בהו אזהרת לאו כדכתיב בישראל. איברא דזה ליתא. דהרי גם לפ"ז אכתי קשה למה לן קרא לומר דעובר עליו בלאו. ותיפוק לי' דכיון דאפי' בני נח קודם גמר דין לאו בני קטלא נינהו. ואדרבה כל שחזרו בהן וקבלו עליהן שבע מצות מצווין עליהן אפי' להחיותם. כמובואר בגמרא שם. והוא בכלל מצות וחי עמך דכתיב בגר תושב. א"כ כ"ש ישראל דאית לן למימר דכל כמה דלא נגמר דינו בב"ד אין לו משפט מות. וא"כ קאי עלי' בלאו דלא תרצח. וההורגו נהרג עליו. ולמה לי קרא דלא ימות הרוצח וגו'. ובשלמא לר"ע דדריש מיני' לסנהדרין שראו וכו' לאשמעינן דעד הרואה אינו נעשה דיין. ניחא דקרא לא אייתר. ולדידי' עיקר הראי' נמי ליתא כלל מהתם. אבל לשאר תנאי דלא ס"ל כר"ע קשה. וגם לר"א דדריש מיני' (בפ"ב דמכות שם) דאפי' גואל הדם מוזהר עליו קודם גמר דינו לא תקשה מידי. דהרי לא אייתר קרא לדידי'. אבל לאינך תנאי קשה:

איברא דכל זה אינו אלא לפי דברי התוס' (בפרק השוכר) שהבאתי לעיל. אבל עיקר דברי התוס' שם תמוהים אצלי טובא. ולא ידענא מאי קשיא להו. ולא מיבעיא לפמש"כ הרמב"ן והריטב"א ז"ל (בפ"ב דמכות ט' ע"א) דאפי' מקיים כל שבע מצות כמו שנצטוה. אכתי אינו בכלל גר תושב עד שיקבלם עליו בב"ד של ישראל. אבל בלא קבלה אפי' קים לן בי' שמקיימן. בן נח הוא דמיקרי. ואינו מצווה להחיותו עיי"ש בדבריהם. דודאי אין מקום קושיא כלל בברייתא דהתם. דקתני איזהו גר תושב וכו'. דאיכא למימר דגם קודם שנעשה גר תושב קים לן בי' בברור שקיים כל שבע מצות כהלכה כמו שנצטוה. אלא דמ"מ לא הי' לו דין גר תושב להחיותו. ולהכי קתני איזהו גר תושב כל שקבל עליו בפני שלשה חברים וכו'. ולא מיירי הכא כלל בעובר על שבע מצות ולעולם אימא לך דבעובר על שבע מצות. אפי' קודם שנדון בב"ד על כך. רשאי להרגו מדינא. וכ"ש לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (סוף פ"ח מהלכות מלכים) דאינו גר תושב אא"כ עושה שבע מצות מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן עיי"ש. וא"כ אפי' כשקבלן עליו בב"ד של ישראל וזהיר בהן. מ"מ אם אינו עושה כן אלא מהכרע הדעת אינו גר תושב. וא"כ עובר על שבע מצות לית מאן דכר שמי' בברייתא זו כלל. אלא אפי' אם נימא דס"ל לתוס' דכל ב"נ שלא קיבל עליו שבע מצות בפני ב"ד של ישראל חזקתו שעבר על שבע מצות. ולהכי קתני בברייתא איזהו גר תושב כל שקבל עליו בפני שלשה חברים וכו'. אבל ודאי היכא דקים לן בי' שמקיים כל שבע מצות כמו שנצטוה. גם בלא שום קבלה הרי זה גר תושב. מ"מ לא ידענא מאי קשיא להו. והלא מיד שעבר שבע מצות חייב מיתה וכו'. אין הכי נמי דודאי כיון דאזהרתן

זו היא מיתתן מיד שעבר על שבע מצות חייב מיתה בלא עדים והתראה. אלא דהיינו דוקא כשראינוהו שעבר. אבל מסתמא ודאי לא קטלינן לי'. דנהי דמסתמא עבר על שבע מצות. מ"מ לאו בר קטלא הוא עד דחזיני' דעבר עליהן. ובהכי הוא דמיירי קרא דיהיו לך למס ועבדוך. וכן מה שאמרו שהנכרים לא מעלין ולא מורידין. בהכי הוא דמיירי. דהיינו בסתמא. אבל כל דחזיני' לפנינו דעבר על אחת משבע מצות לעולם אימא לך דנהרג מיד. ובריית' דאיזהו גר תושב ודאי בסתמא מיירי. ואין מקום כלל לקושית התוס'. ודבריהם ז"ל צ"ע אצלי. וא"כ ההיא דהתם אינה ענין לכאן כלל וליכא למידק מינה מידי:

הן אמת דבלא"ה הרי אמרינן (בפרק ארבע מיתות נ"ז ע"ב) בן נח נהרג בדיין אחד ובעד אחד שלא בהתראה. מפי איש ולא מפי אשה ואפי' קרוב. וילפינן כל זה התם מקראי עיי"ש. הרי דגם בן נח אינו נהרג אלא ע"פ דיין ועד. מ"מ אין משם הכרע כלל לכאן. דהרי גם בישראל כתיב ושפטו העדה והצילו העדה. דבעינן עדה שופטת ועדה מצלת. וכתיב לפי עדים ירצח את הרוצח וגו'. ואפי' הכי איצטריך קרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. ומשמע דבלא"ה הוה רשאי להרגו מיד משהרג עד שלא עמד בדין. וכמבואר במכילתא שהביא הרמב"ם (בסה"מ שם. ובפ"א מהלכות רוצח). ועכצ"ל דודאי מי שלא ראה הוא גופי' המעשה אינו רשאי להרגו מיהת לכתחילה אלא ע"פ ב"ד. ולזה לא איצטריך קרא. אבל אותן שראו בעיניהם כשהרג. הוה סד"א דרשאין להרגו מיד משהרג. אי לאו דגלי קרא. וא"כ בב"נ נהי דגלי קרא דנהרג ע"פ עד ודיין. מ"מ איכא למימר דהיינו רק לענין להתיר להרגו אפי' מי שלא ראה המעשה. אבל מי שראה הוא גופי' המעשה. לעולם אימא לך דגם השתא רשאי להרגו מיד משהרג. דבזה לא אשכחן דגלי קרא מידי גבי בני נח. וגם י"ל דנפק"מ לענין שיהא חייב להרגו. דדוקא ע"פ עד ודיין איכא חיובא דכמשפטו כן יעשה לו. אבל מעיקרא רשות וכן נראה מדכתיב ויפן כה וכה ויהרוג את המצרי. דמשמע ודאי דבלא דין ומשפט הרגו ע"פ מה שראהו בעיניו מכה איש עברי. ועי' בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ח ע"ב). ובמש"כ מהר"ש יפה ז"ל (ביפ"ת פרשת שמות) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. וגם אפשר לומר דדוקא לב"נ לא הותר אלא ע"פ עד ודיין. משא"כ ישראל רשאי לעשות לו כמשפטו מיד משראהו עובר. ועי' מש"כ הר"ן ז"ל בסנהדרין שם ואין להאריך בזה. ועכ"פ מתבאר דמההיא דהתם ליכא למשמע מינה מידי:

ועכ"פ מתבאר דאין שום הכרע לא מגופי' דקרא ולא מברייתא דמכילתא שהביאו הרמב"ם ז"ל וסייעתו. לומר דיש בדבר אזהרת לאו. ואדרבה הדברים נראין להיפוך כמו שנתבאר. ואמינא עוד דגם מעיקר ההיא ברייתא דמכילתא גופא שהביאוה למקור ויסוד

לדעתם בזה. לענ"ד דבריהם נפלאים בעיני. דמשם איפכא מוכח. והנה הרמב"ם בסה"מ כתב וז"ל ולשון המכילתא יכול יהרגו אותו משהרג או משנאף. תלמוד לומר עד עמדו לפני העדה. ואפי' הי' ב"ד הגדול שראוהו הורג והם כולם עדים. תבוא העדות אצל ב"ד אחר ואח"כ ידינוהו. ובמכילתא הרי עדה שראו באחד שהרג את הנפש יכול יהרגוהו עד שיעמוד אצל ב"ד. ת"ל עד עמדו לפני העדה עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. מבואר דכל יסודו שנשען עליו הוא ברייתא זו שהביא מהמכילתא. והנה עיקר ברייתא זו ליתא במכילתא שלפנינו. אבל היא מובאה בילקוט (פרשת מסעי). והרמב"ם ז"ל הביאה בקיצור. אבל שם נמצאת כולה כמו שהיא. והכי איתא התם. הרי שהיה רודף אחר חבירו להרגו. ואמרו לו בן ברית הוא והתורה אמרה שופך דם האדם באדם דמו ישפך. ואמר להם אעפ"כ הורג הוא. אמרת רשע למות. קדום והרגהו והצל נפשו של זה. וכן מי שהי' רודף אחר אשה לאנסה ואמרו לו בת ברית היא. אשת איש היא. הוי יודע שכתוב בתורה מות יומת הנואף. אמר להם אעפ"כ נואף הוא. אמרת רשע למות. קדום והרגהו והצל אשתו של זה בדמו של זה. יכול יהרוג אותו משהרג ומשנאף ת"ל ולא ימות הרוצח עד עמדו עיי"ש. והיא היא ברייתא דמכילתא שהביאוה הרמב"ם ז"ל שם וסייעתו. אלא שהרמב"ם קיצרה ולא הביא ממנה אלא סופה בלבד. והמרשים בילקוט שם שציין על זה סנהדרין (ע"ב סוף ע"ב). לא דק. כמבואר להמעיין שם דברייתא דמייתי התם ברייתא אחריתא היא. ונמצאת בתוספתא (דסנהדרין פי"א) עיי"ש. אבל ברייתא זו שמביא בילקוט שם נראה שהיא מהספרי זוטא שנקראת אצל הרמב"ם בסה"מ תמיד בשם מכילתא כידוע. ועל ברייתא זו לא שייך שינויא דמשני בסוגיא דסנהדרין שם כלל עיי"ש. ועכ"פ מבואר דתנא דהך ברייתא דמכילתא שמביאה הרמב"ם וסייעתו דריש לי' להך קרא דלא ימות הרוצח וגו' לענין רודף דקיי"ל שניתן להצילו בנפשו קודם שהרג ונאף. ודריש מהך קרא לומר דדוקא קודם שהרג ונאף הוא דניתן להצילו בנפשו. אבל אחר שעשה המעשה ועבר והרג או נאף שוב לא ניתן להצילו בנפשו. והשתא כיון דברודף מי שראהו רודף ולא הציל את הנרדף הרי זה עובר בשני לאוין. לא תחוס ולא תעמוד על דם רעך. וגם ביטל מ"ע דוקצותה את כפה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"א מהלכות רוצח) ובסה"מ (לאוין רצ"ג) ובשאר ראשונים. א"כ ע"כ לפ"ז אין לנו מהך קרא אלא דמשהרג ונאף לא ניתן להצילו בנפשו. ולא עבר לא באחד מן הלאוין ולא בעשה. אם לא הרג את הרודף אחר שעבר ועשה המעשה כשלא הספיק להצילו מקמי הכי. אבל מהיכא תיתי לן לאזהרת לאו. דאם איתא דהכתוב בא להזהיר עלי' בלאו. א"כ מאי שנא דנקטי' לענין רודף ולא נקטי' בכל חייבי מיתות כולן. לאזהרה שלא להמיתו אלא ע"פ ב"ד אחר שיגמרו דינו.

אלא ודאי ס"ל להך תנא דלשאר חייבי מיתות לא איצטריך קרא. דכל כמה שלא נגמר דינו למות ע"פ ב"ד. ודאי בחזקתו קאי דלאו בר קטלא הוא. וההורגו נהרג עליו. וכמו שביארו בתוס' והריטב"א (בפ"ק דמכות ה' ע"א) עיי"ש היטב. אלא ברודף כגון ברוצח ובנואף דניתן להצילו בנפשו. וכל מי שאינו מציל עובר בשני לאוין ועשה כדכתיבנא. סד"א דאם לא הספיק להרגו קודם שעבר מיחייב נמי להרגו אפי' אחר שכבר עבר ועשה את אשר זמם. קמ"ל קרא דליתא. שלא הזהיר הכתוב אלא קודם שעשה ולא אח"כ. והיינו דנקט קרא רוצח דשייך בי' דין רודף. וה"ה לנואף דכוותי' ולאפוקי שאר חייבי מיתות דקודם שעבר פשיטא דלא שייך בי' כלל דין מיתה. ואחר שעבר נמי ודאי בחזקתו קאי עד גמר דינו בב"ד. וכן לפי אידך ברייתא דמכילתא שמביא הרמב"ם שם. דקתני הרי עדה שראו באחד שהרג את הנפש יכול יהרגוהו וכו'. ג"כ אין שום ראי' כלל לומר דאתי למידרש הך קרא לאזהרת לאו. אדרבה משמע דקרא לא אתי אלא לאשמעינן דינא דעד הרואה אינו נעשה דיין. ואתיא כר"ע דדריש הכי הך קרא (בפ"ב דמכות י"ב ע"א) דתניא ר"ע אומר מנין לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותי עד שיעמוד בב"ד אחר ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט. וכן הוא בתוספתא (פ"ב דמכות) דקתני התם רבי יוסי אומר לעולם אין נהרגין עד שיעמוד לפני הדיינים שנאמר ולא ימות הרוצח עד עמדו וגו'. ר"ע אומר ראוהו ב"ד הגדול שהרג אין ממיתין אותו מיד אלא מושיבין דיינים אחרים ומעידים בפניהם שנאמר ולא ימות וגו' עיי"ש. ומבואר דלר"י בא הכתוב לומר שאינו נהרג עד שיגמר דינו בב"ד. ור"ע פליג וס"ל דלא צריך קרא להכי. ולא אתי קרא אלא לפסול אותן שראו מלדון דין זה. דאין עד הרואה נעשה דיין. דסד"א דלא תהא שמיעה גדולה מראיה קמ"ל קרא דפסולין. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל (במכות שם) עיי"ש. וכן כתבו בתוס' וברשב"א וריטב"א ובעל המאור (ריש פ"ג דר"ה) עיי"ש בדבריהם. וא"כ אין זה אלא כשאר לאוי השלילה. ולא מיירי קרא מאזהרה כלל. סוף דבר אין לנו שום רמז ורמיזא לא בהך ברייתא דמכילתא. ולא בשאר דוכתי. דרך קרא לאזהרת לאו הוא דאתי. אדרבה מברייתא זו דמכילתא איפכא משמע וכמו שנתבאר:

ונראה עוד דבלא"ה ע"כ מוכרח דאי אפשר לומר דקרא לאזהרת לאו הוא דמידריש כמו שנבאר. וזה ע"פ מאי דתמוה טובא לכאורה בעיקר מה שדרשו מהך קרא דלא ימות הרוצח עד עמדו וגו' לענין שאין הורגין את הרוצח עד שלא נגמר דינו בב"ד. דלפ"ז נמצא דסכינא חריפא מפסקא לקרא. שהרי הדבר למד מענינו דכולה פרשתא לא מיירי אלא ברוצח בשוגג. שחייבהו הכתוב לנוס אל עיר מקלטו. כדכתיב והקריתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה וגו' ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה והיו לכם הערים למקלט מגואל

ולא ימות הרוצח עד עמדו וגו' והערים אשר תתנו וגו'. הרי דכל הענין לפניו ולאחריו וגם רישא דההוא קרא גופי'. ברוצח בשוגג שדינו לגלות לעיר מקלט הוא דמיירי. והיכי יתכן לומר דסיפא דקרא לענין רוצח במזיד שמתחייב מיתת ב"ד הוא דאתי. לומר שלא יהרגוהו עד שיגמר דינו בב"ד וכן קשה לריה"ג ור"ע (בפ"ב דמכות שם) דמוקמי קרא לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר. והיינו במזיד דבר קטלא בב"ד הוא. וכן הוא לברייתא שניי' דמכילתא שהביא הרמב"ם בסה"מ שם. והדבר תמוה טובא לכאורה כמש"כ. ואינו מובן איך יתפרש הך קרא לענין מזיד. והנראה לומר בזה דס"ל להנך תנאי כרבי יוסי בר יהודה דאמר בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. וכבר ביארנו לעיל דאין חילוק לדידי' בין מזיד גמור בעדים ובהתראה למזיד בלא התראה או שוגג קרוב למזיד. דכולן מתחילה עיקר דינם להיות גולים לערי מקלט. ונמצא דלדידי' הוצרכו ערי מקלט מעיקר דינא לא לשוגג לחוד. אלא גם להמזידין. אפי' בגוונא דבר קטלא בב"ד הוא שקולטין אותו מיהת שלא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט ויגמרו דינו למות. ועפ"ז מתפרש קרא שפיר אפי' במזיד ואתרו בי'. והכי קאמר קרא. והיו לכם הערים למקלט מגואל ולא ימות הרוצח וגו'. ותרתי קאמר קרא. דערי מקלט אלו יש בהן תועלת בין לרוצח בשוגג ובין לרוצח במזיד. שאם הרג בשגגה והיו לכם הערים למקלט. שחולטים אותו להצילו ממיתה לגמרי אפי' מגואל הדם. ואפי' הרג במזיד בהתראה דבר קטלא בב"ד הוא. מ"מ מועילים לו ערי מקלט בתחילה שלא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט. שיקדים מיד משהרג לאחד מערי המקלט ושם יהא לו מפלט מגוה"ד עד שישלחו הב"ד אחריו להביאו לפניהם למשפט. וגם יש לפרש דכולי' הך קרא לענין מזיד הוא דמיירי. דמעיקרא כתיב ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה. והדר קאמר והיו לכם הערים למקלט גם להמזידין כדי שלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. ובלא"ה נראה דמוכרח דהכי פירושא דקרא לר"י ברבי יהודה. דכיון דלדידי' מדינא הוצרכו ערי מקלט גם להמזידין. קשה טובא לכאורה כיון דכל עיקרה של פרשה זו באה רק לצוות על הפרשת ערי מקלט. ולפרש ולבאר בפרטות תועלתן לאיזה צורך באו. אמאי לא ביאר הכתוב אלא תועלתן להורגים בשוגג בלבד. כדמשמע מפשטי' דקרא. דכתיב והקריתם לכם ערים וגו' ונס שמה כל מכה נפש בשגגה וגו' תהיינ' שש הערים האלה למקלט לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה. ואח"כ בהורג במזיד כתיב בסוף הפרשה. ואם בכלי ברזל הכהו וימות רוצח הוא מות ימות הרוצח וגו'. וכן בכל הפרשה לא נזכרו ערי מקלט אלא להורג בשוגג. אבל להורג במזיד

לא נזכר אלא דינו למות בב"ד בלבד. ואם איתא דמעיקר דינא מדאורייתא הכל גולין בתחילה לערי מקלט. איך לא משתמיט קרא מלהזכיר תקנת ערי מקלט גם להמזידין:
ואף דלפירש"י במתניתין (בפ"ב דמכות ט' ע"ב) בד"ה בתחילה וכו' יליף לה ר"י ברבי יהודה מדכתיב בפרשת שופטים וכי יהי' איש שונא וגו' והכהו נפש ונם אל אחת הערים האל וגו'. וס"ל לר"י בר"י דהך ונס. פירושו שינוס שמה. ולשון ציווי הוא שעליו לנוס שמה. וא"כ לפ"ז הרי ביאר הכתוב שם גם משפט המזידין לגלות לערי מקלט. מ"מ הדבר קשה. דמלבד דהך דרשא אליבא דר"י בר"י לא אשכחן בשום דוכתא. דדברי ר"י בר"י אלו נזכרו במתניתין ובברייתא בתלמודין שם. וגם בספרי (פרשת מסעי ובפרשת שופטים) וברושלמי (פ"ב דמכות) ובשום דוכתא לא דריש לה מהך דרשא. ומקורן של דברי רש"י אלו לא ידענא. ועוד דכיון דבפרשת מסעי שבא שם הכתוב לפרש לנו תועלתן של ערי מקלט לא הזכיר אלא השוגגין בלבד. ע"כ יש לנו לומר דמאי דכתיב (בפרשת שופטים) גבי מזיד ונס שמה וגו'. אין פירושו אלא אם נס. ואינו לשון ציווי. אלא כמו שמתפרש ע"כ רישא דהך קרא. דכתיב וארב לו וקם עליו והכהו. שאין מתפרש אלא בלשון תנאי. אם ארב לו ואם קם עליו ואם הכהו. והכא נמי מתפרש על דרך זו. ונס אם נס מדעתו שלא מן הדין אל אחת הערים האל ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם וגו'. ואין שום ראי' לדינו של ר"י בר"י מהך קרא. ועיקר ראייתו משמע בברייתא שם דנפק"ל מדכתיב (בפרשת מסעי) והצילו העדה את הרוצח וגו' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה וגו'. דמשמע שכבר נס מתחילה קודם שנתברר ע"פ ב"ד דשוגג הוא. ולא נראה לו לומר שנס שמה מדעתו בטעות קאמר קרא. וכדס"ל לרבי התם. אבל לפ"ז אכתי קשה דמלבד דלפ"ז אמאי לא ביאר לנו הכתוב תועלת וצורך ערי מקלט רק לשוגגין בלבד. ומשמע דלמזידין אין שום תועלת בערי מקלט כלל. קשה ג"כ אמאי לא צוה הכתוב לנו בפירוש שינוסו שמה גם המזידין כמו שצוה על השוגגין. אבל לפי מאי דכתיבנא ניחא שפיר דבאמת ביאר לנו הכתוב תועלת ערי מקלט גם לצורך המזידין. וגם צוה בפירוש שיהיו הערים למקלט גם למזידין. כדכתיב והיו לכם הערים למקלט מגואל. וזהו הציווי למזידין. וחזר וביאר תועלתן להם כדמסיים בסיפא דההוא קרא ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וכמו שביארנו לעיל. ורבי דאמר התם דמעצמן הן גולין שטועין הן וכו'. אפשר לומר דמוקי להך קרא בשוגג וכדס"ל לר"א (בפ"ב דמכות י"ב) עיי"ש היטב ובמש"כ הריטב"א ז"ל שם ואין להאריך:
והשתא לפ"ז ניחא שפיר דברייתא דמכילתא שם. וכן רבי יוסי בתוספתא שהבאתי. דמוקמי קרא למזיד שלא ימיתוהו עד שלא נגמר דינו בב"ד. ס"ל כר"י בר"י. דלדידי'

שפיר מתפרש קרא על המזידין. וכן ריה"ג ור"ע דמוקמי קרא לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש וכו'. כוותי' ס"ל. ומאי דפרכינן התם וריה"ג ור"ע האי עד עמדו לפני העדה למשפט מאי דרשי ביי'. אע"ג דכיון דבלא"ה ע"כ צ"ל דס"ל כר"י בר"י וכמו שנתבאר. א"כ בפשיטות הוה מצי לשנויי דדרשי לקרא כדר"י ברבי יהודה. מ"מ מאחר דאשכח ברייתא דבהדיא דריש ר"ע להך קרא למזיד. ולסנהדרין שראו וכו'. לאשמעינן דעד הרואה אינו נעשה דיין. ניחא לי' טפי לשנויי דר"ע לטעמי' אזיל. ואף דעיקר קרא לדר"י בר"י אתי. מ"מ מדכתיב לפני העדה. דהו"ל למיכתב עד עמדו למשפט. דריש נמי מיני' עד שיעמוד לפני העדה אחרת. אע"פ שהרואים ג"כ הם סנהדרין והיו ראוים למשפטו. כן נראה מוכרח לדעתי בביאור הדבר. ומעתה לפ"ז ממילא מתבאר דע"כ הך קרא דלא ימות הרוצח וגו' אין בו אזהרת לאו. ולא בא הכתוב אלא לומר דגם למזיד יש צורך ותועלת בערי מקלט כדי שלא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט. וכדקיי"ל כר"י ברבי יהודה כמו שביארנו לעיל. ולדידי' ע"כ אין הכתוב מתפרש אלא על דרך זה. וגם עיקר דרשת המכילתא ע"כ לא אזלא אלא אליבי' דר"י בר"י וכמו שנתבאר:

ונראה עוד שכן מוכרח ע"פ מאי דגרסינן (בפ"ב דמכות י' ע"ב) אמר רב הונא רוצח שגלה לעיר מקלטו ומצאו גואל הדם והרגו פטור. קסבר ולו אין משפט מות בגוה"ד הוא דכתיב. ופירש"י וז"ל ומצאו גואל הדם בדרך בהליכתו פטור. קסבר ולו אין משפט מות בגוה"ד הוא דכתיב. וה"ק פן ירדוף גוה"ד אחרי הרוצח והשיגו והכהו נפש. ולא יתייירא מב"ד כי לו אין משפט מות וכו' עכ"ל. ואמרינן עלה מיתיבי ולו אין משפט מות ברוצח הכתוב מדבר וכו'. ומשני הוא דאמר כהאי תנא דתניא ולו אין משפט מות בגואל הדם הכתוב מדבר עיי"ש. והנה בספרי (פרשת שופטים פיסקא קפ"ג) אמרינן פן ירדוף גואל הדם מצוה ביד גוה"ד לרדוף עיי"ש. וכן איתא בפסיקתא זוטרתא שם. ובילקוט (רמז תתק"כ) עיי"ש. ובכ"מ (פ"א מהלכות רוצח ה"ב) על מש"כ הרמב"ם ז"ל שם על רוצח במזיד מלוה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח שנאמר גוה"ד הוא ימית את הרוצח וכו'. כתב שם וז"ל מצוה ביד גוה"ד וכו'. בפרק נגמר הדין. ובספרי פן ירדוף גוה"ד מצוה ביד גוה"ד לרדוף עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד. דהרי הרמב"ם שם בהורג במזיד מיירי ונגמר דינו בב"ד למיתה. ובזה הוא שכתב הרמב"ם דמצוה ביד גוה"ד להמית את הרוצח ע"פ ב"ד. כמבואר בהדיא בדבריו שם עיי"ש. אבל בספרי בהורג בשוגג הוא דמיירי. דהא אקרא דפן ירדוף וגו' קאי דמיירי בהורג בשוגג. כמבואר להדיא בקרא שם. ולענין הורג בשוגג פסק הרמב"ם שם לקמן (בפ"ה ה"י) בהדיא כר"ע דליכא מצוה אלא רשות ביד גוה"ד להרוג הרוצח עיי"ש. שוב מצאתי לקצת אחרונים שכבר תמהו בזה

על הכ"מ. ואף דממה שפסק הרמב"ם לקמן כר"ע דרשות ביד גה"ד ליכא סתירה כ"כ. משום דאפשר לדון ולומר דעד כאן לא פליגי ריה"ג ור"ע אלא בשכבר בא הרוצח לעיר מקלטו וקלטוהו מחיצות. אלא שבמקרה יצא ממנה ודעתו לחזור. ובזה הוא דס"ל לר"ע דדי לומר דהרשות ביד גוה"ד להרגו. אבל מצוה ליכא. משא"כ בקרא דפן ירדוף דמיירי דאכתי לא מטא לעיר מקלטו. אפשר דאפי' ר"ע מודה דאיכא מצוה ביד גוה"ד להרגו. וכסברת הריטב"א ז"ל (בסוגיא דלקמן י"ב ע"א) בד"ה א"ר זוטרא עיי"ש. וא"כ ברייתא דספרי מצי אתיא ככ"ע. וכן משמע לכאורה מדלא איפליגו ריה"ג ור"ע אלא ביצא חוץ לעיר מקלטו. ולא נקטי פלוגתייהו נמי מיד בתחילת מנוסתו לעיר מקלטו. קודם שהגיע לשם. מ"מ עכ"פ דברי הכ"מ תמוהים דאין זה ענין כלל לדברי הרמב"ם שם דמיירי במזיד שנגמר דינו בב"ד למות. אבל בספרי שם בהורג בשוגג שדינו לגלות הוא דמיירי:

ועכ"פ מבואר בברייתא זו דספרי דמיד בתחילת מנוסתו לעיר מקלטו קודם שהגיע לשם. מצוה ביד גואל הדם להרגו. ולפ"ז לפי מאי דתנן התם (לקמן י"א ע"ב) רוצח שיצא חוץ לתחום עיר מקלטו ומצאו גוה"ד. ריה"ג אומר מצוה ביד גוה"ד ורשות ביד כל אדם. ר"ע אומר רשות ביד גוה"ד וכל אדם אין חייבין עליו. (זו היא גירסת כל הראשונים ז"ל ובמשנה שבמשניות ובירושלמי שם) ואמרינן עלה בגמרא שם (לקמן י"ב ע"א) תנו רבנן ורצח גוה"ד את הרוצח מצוה ביד גוה"ד וכו'. מ"ט דר"ע מי כתיב ירצח. מ"ט דריה"ג מי כתיב אם רצח עיי"ש. וכתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל וא"ת לענין כל אדם במאי פליגי. וי"ל דהא בהא תליא. דלעולם נתתי כל אדם חדא דרגא מגוה"ד. הילכך למ"ד גוה"ד מצוה. הוי שאר כל אדם רשות. ולמ"ד גוה"ד רשות. הוי שאר כל אדם באיסור לכתחילה. אלא דבדיעבד אין חייבין עליו. לפום גירסא הנכונה דגרסינן ושאר כל אדם אין חייבין עליו עכ"ל הריטב"א שם. וכיו"ב העלה בתוס' יו"ט שם מדעתו עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ כאן נמי כיון דקתני בספרי דמצוה ביד גוה"ד לרדוף אחריו ולהרגו. א"כ ממילא נשמע מזה דלכל אדם רשות לרדוף אחרי הרוצח. ולהרגו מיד בתחילת מנוסתו. מיד משהרג. דבהכי אייריך הך קרא דפן ירדוף. והדבר תמוה מאוד לכאורה. דהרי לפני גמר דינו בב"ד אפי' במזיד גמור אמרה תורה ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וכבר ביארנו לעיל דההורגו קודם גמר דין נהרג עליו. וא"כ כ"ש בשוגג דלא יתכן כלל לומר דיהי' רשות ביד כל אדם להורגו מיד משהרג קודם שעמד בדין. וכן יש לתמוה במאי דתניא בספרי (שופטים פיסקא קפ"א) מכלל שנאמר פן ירדוף גוה"ד אחרי הרוצח אין לי אלא רודף וגואל. רודף ואינו גואל. גואל ואינו רודף. לא רודף ולא גואל. מנין ת"ל רוצח רוצח ריבה עיי"ש. וראיתי לקצת מפרשים שהביאו בשם רבינו הלל ז"ל (בפירושו

להספרי כת"י) שפירש וז"ל אין לי שאם הרג לרוצח דפטור אלא רודף וגואל וכו' לא רודף ולא גואל. אי פגע ברוצה והרגו מנין דפטור אם הרגו. ת"ל רוצח רוצח עכ"ל. הרי מבואר בספרי לפי פי' רבינו הלל ז"ל דאפי' אחרים שהרגוהו לרוצח מיד משהרג פטורין. אפי' הרג בשוגג. דהרי בהכי איירי קרא דפן ירדוף כמו שנתבאר. והוא תימא גדולה לכאורה כדכתיבנא. ומזה לכאורה ראי' מוכרחת לשיטת רבינו חננאל ז"ל (בפירושו למכות שהבאתי לעיל) דס"ל דריה"ג ור"ע קודם גמר דין נמי מיירו. דלריה"ג מצוה ביד גואל הדם וכל אדם רשות. ולר"ע רשות ביד גואל הדם וכל אדם אין חייבין עליו. וא"כ הך תנא דספרי כריה"ג ס"ל דמיד משהרג מצוה ביד גואל הדם לרדוף אחריו ולהרגו. ורשות ביד כל אדם. ואפי' לר"ע מיהת מודה דכל אדם אין חייבין עליו אפי' קודם גמר דינו. ואפי' בשוגג. ולפי שיטתו זו צ"ל דמאי דדרשו ריה"ג ור"ע קרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר. היינו רק לענין להתיר לאחרים שיהרגוהו ע"פ גמר דינם. משום דגלי קרא דעד הרואה אינו נעשה דיין ופסולים הם לדין זה. ואין דמו מותר לאחרים אלא כשיעמוד בב"ד אחר ויגמרו את דינו למיתה. אבל ודאי הם עצמם שראוהו הרשות בידם להרגו בידם גם קודם גמר דין. ולר"ע עכ"פ כשהרגוהו אין חייבין עליו. אף דלכתחילה אסורים להרגו. ולפ"ז צ"ל להר"ח ז"ל דמאי דאמר ריה"ג כל אדם רשות. ולר"ע כל אדם אין חייבין עליו. היינו דוקא אחרים שראוהו הם עצמם כשהרג. אבל לגבי אותן שלא ראו. ודאי אפי' לפי' הר"ח ז"ל בחזקתו קאי עד שיגמר דינו בב"ד. ואפשר דאפי' נהרגין עליו קודם גמר דינו. ובהכי ניחא דלא תקשה להר"ח ז"ל מההיא דפרק הנשרפין שהבאתי לעיל. וניחא נמי ההיא דפ"ק דמכות (ה' ע"א) ואין צריך לחלק בין עדים זוממין להורגו בידים וכמבואר. ובזה הי' קצת מקום להשוות דעת ר"ח ז"ל לדינא עם דעת שאר ראשונים ז"ל בזה. וצ"ע בזה:

ואמנם לפמש"כ הריטב"א והתוס' יו"ט דפלוגתייהו דריה"ג ור"ע באחרים. דלמר אחרים רשות ולמר אין חייבין עליו. היינו משום דלאחרים לכ"ע נחתינן חד דרגא מגוה"ד. דלמר כיון דבגוה"ד מצוה לאחרים רשות. ולמר דבגוה"ד רשות לאחרים אין חייבין עליו. א"כ ודאי אפי' באחרים שלא ראו הם עצמם שהרג מיירי. ובלא"ה ודאי דוחק טובא לאוקמי בשראו דוקא. וא"כ כיון דקתני בספרי דאפי' בשוגג וקודם גמר דין מצוה בגוה"ד לרדפו ולהרגו ממילא לאחרים רשות אפי' קודם גמר דין. אע"פ שלא ראו. דומיא דגוה"ד. וא"כ הדבר תמוה מדכתיב ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. אבל לפי מה שביארנו דלהמכילתא ולר"י ברבי יהודא מתפרש קרא דלא ימות הרוצח וגו'. דלא אתי

אלא לפרש תועלת ערי מקלט למזידין. כדי שלא ימותו עד עמדם לפני העדה למשפט. והיינו לומר דינוסו לערי מקלט שיגינו עליהם עד שיעמדו למשפט. וא"כ ממילא מבואר מזה דחוץ לערי מקלט ההורגו אינו נהרג עליו. אלא דבתוך עיר מקלט קולטתו ומגינה עליו כמו על השוגג. ואפי' גואל הדם נהרג עליו אם הרגו שם. ובזה אתי שפיר דברי הספרי. ועכ"פ מתבאר מזה דקרא דלא ימות הרוצח וגו' אינו אזהרת לאו. שאינו בא אלא לפרש תועלת ערי מקלט למזידין כמו לשוגגין. למאי דקיי"ל כרבי יוסי ברבי יהודה. וזו היא דעת הגאונים ז"ל. ולכך לא מנאוהו במנין הלאוין שלהם:

עוד נראה ראי' לדעת הגאונים ז"ל מדאמרינן בב"מ (פרק הפועלים פ"ג ע"ב) ראב"ש תפוס גנבי. שלח לי' ריב"ק עד מתי אתה מוסר עמו של אלקינו להריגה. שלח לי' וכו'. יומא חד פגע בי' ההוא כובסא קריי' חומץ בן יין. אמר מדחציף כולי' האי ש"מ רשיעא הוא. אמר להו תפסוהו. תפסוהו. לבתר דנח דעתי' אזיל בתרי' לפרוקי ולא מצי וכו'. קם תותי זקיפא וקא בכי. אמרו לו רבי אל ירע בעיניך. שהוא ובנו בעלו נערה המאורסה ביוה"כ וכו'. אמר שישו בני מעי שישו. ומה ספיקות שלכם כך וכו' עיי"ש. והדבר קשה טובא לכאורה דאכתי שמחה מה זו עושה. והרי לא אמרו לו אלא שעבר עבירה שיש בה מיתת ב"ד אבל הרי לא נגמר דינו בב"ד. דהא ראב"ש אחר החורבן הוה דכבר לא דנו דיני נפשות. וא"כ אכתי עבר בלאו דלא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט. ובפרט לדעת הסוברין שאם הרגוהו נהרגין עליו. וכ"ש לפמש"כ המהרש"א ז"ל בח"א שם דלהכי א"ל הוא ובנו בעלו וכו'. משום דהרוגי מלכות נכסיהם למלך. ואם הי' ל זרע מעליא עדיין הי' ראב"ש מצטער על אבוד ממונו עיי"ש. הרי דאפי' משום הפסד ממון הוה מצטער. כ"ש שיש לו להצטער משום עבירת לאו דלא ימות עד עמדו לפני העדה. ואמאי שמח. ולכאורה אפשר לומר בזה עפמש"כ בש"מ שם בשם הריטב"א ז"ל והא דאין בלא עדים והתראה ושלא בזמן סנהדרין. שאני הכא דשליח דמלכא הוה. ומדיני המלכות להרוג בלא עדים והתראה לייסר העולם. כמו שראינו בדוד שהרג גר עמלקי ושלוחו של מלך כמותו. ומ"מ במקום שאין כח למלך לעשות כן מחוקי המלכות אף הממונה אינו רשאי. ואם אמר לו המלך לעשות כן. יהרג ואל יעבור עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתב הר"ן ז"ל בסנהדרין (פרק נגמר הדין מ"ו ע"א) עיי"ש. ומה שסיים הריטב"א ז"ל ומ"מ במקום שאין כח וכו'. משמע דכוונתו בזה לתרץ מאי דקשה לכאורה לפי דבריו אמאי נצטער בהריגת הכובס. כיון דבלא"ה לא הוה עביד ע"פ דין תורה. אלא מחוקי המלך הוה רשאי. וא"כ גם בהריגת הכובס ליכא עבירה מהאי טעמא גופא דשליחא דמלכא הוה. וע"פ המלך עשה מה שעשה. ולזה תירץ דכיון שלא הי' עבירה בההוא כובס אלא

במה שהעיז פניו לזלזל בכבוד ראב"ש. לא הי' כח גם למלך לעשות בו משפט כזה. ואפי' כשא"ל המלך לעשות כן יהרג ואל יעבור. אלא דקשה לכאורה למה לו להריטב"א להקשות משום עדים והתראה. ותיפוק לי' עדיפא מינה. דהרי ראב"ש גנבי הוה תפיס. והיכי מסרן להריגה על עון גנבה. שאינה אלא עבירת לאו של ממון דאפי' מלקות לית בה. שניתן לתשלומין. ואולי אפשר לומר משום שיש לדחות דהוה גנבי נמי נפשות. דהו"ל עבירה שיש בה מיתת ב"ד. ומ"מ לפי דברי הריטב"א והר"ן אפשר לומר דאחר שנודע הדבר שבעל נערה המאורסה דהו"ל עבירה שמתחייב עלי' מיתת ב"ד. הוה רשאי להרגו מחוקי המלכות. אע"פ שלא הי' רשאי ע"פ דין תורה. דהא בלא"ה מדין תורה לאו בר קטלא הוה באותו הזמן שלא דנו דיני נפשות. וגם בלא עדים והתראה. אבל נראה דא"א לומר כן. דהרי נערה המאורסה. ואפי' נכנסה לחופה ולא נבעלה לית להו. וא"כ אפי' יהי' אמת שבעל נערה המאורסה. אכתי לא מתחייב משום זה מחוקי המלכות אלא בדיני ישראל. כמבואר בפרק ארבע מיתות. וע"כ צ"ל להריטב"א דבזה באמת אפשר שהיו ג"כ עדים והתראה. ולא קשה לו להריטב"א ז"ל אלא על מה שא"ל תפסוהו משום אומדנא בעלמא דמדחציף כולי האי ש"מ רשיעא הוא. ומבואר שלא היו שם לא עדים ולא התראה. אבל השתא שאמרו לו אל ירע בעיניך וכו'. אפשר שאמרו לו דאיכא נמי עדים והתראה. אלא דקשה לכאורה מאי הוקשה לו להריטב"א מעדים והתראה. והרי באמת הדר בי' לבתר דנח דעתי'. ונצטער הרבה על זה. ואפשר דבאמת מהאי טעמא הוא שנצטער. אלא דכשנודע הדבר שבעל נעה"מ בעדים ובהתראה נתנחם ושמח. מיהו נראה די"ל דס"ל להריטב"א ז"ל דמדקאמר ומה ספיקות שלכם כך וכו'. משמע שלא נצטער אלא משום שלא היתה אומדנא שלו ודאית אצלו. ועדיין הי' לבו נוקף שמא אין הדבר כך. אבל אם הי' ברור אצלו בלא ספק שכן הוא. אע"פ שאין בדבר לא עדים ולא התראה לא הוה מצטער. אבל למאי דאמרו לו שבעל נה"מ שפיר אפשר לומר שהיו בדבר עדים והתראה. והילכך אע"ג דלא שייך בזה טעמא דחוקי המלכות. מ"מ גם מדין תורה שפיר עבד שמסרו להריגה:

איברא דאכתי קשה כיון שהיה אז זמן שלא דנו דיני נפשות. משום דכבר קודם חרבן הבית ארבעים שנה בטלו דיני נפשות. כדאמרינן בפ"ק דשבת (ט"ו ע"ב). ובפרק היו בודקין (סנהדרין מ"א ע"א). היכי מסרו להריגה אע"פ שאמת הוא שבעל נעה"מ. וזו היא באמת קושית הריטב"א ז"ל. אלא דתירוצו לא שייך כאן כמשכ"ל. אבל אפשר לומר דכיון דמאי דאין דנין דיני נפשות מזמן ארבעים שנה קודם חורבן הבית. היינו משום דגמרינן מקראי (שם בפרק היו בודקין) בפירש"י. ולקמן (בפרק ארבע מיתות נ"ב ע"ב)

בברייתא דאין דנין דיני נפשות אלא בזמן שיש כהן מקריב ע"ג המזבח וסנהדרי גדולה יושבת בלישכת הגזית עיי"ש. וברמב"ם (סו"פ י"ד מהלכות סנהדרין) והשתא כיון דגלי קרא דבזה"ז אין לנו רשות לדון דיני נפשות ודאי אפי' עברו ודנו אין דיניהם דין. ואפי' אחר גמר דין לא עדיף מקודם גמר דין דההורגו נהרג עליו. עכ"פ מי שלא ראה הוא גופי' מעשה העבירה. וכמו שנתבאר לעיל. והו"ל בכלל אזהרת לא תרצח. ככל ישראל. והשתא כיון דטעם דההורגו נהרג עליו. היינו משום דמוקמינן לי' בחזקת חיים. וכמו שביארו התוס' והריטב"א ז"ל (בפ"ק דמכות ה' ע"א) דכל זמן שלא נגמר דינו אין חיוב מיתתו ברור. וההורגו גברא חייא קטל. וגם כיון דאיכא בעדים כמה חקירות ובדיקות אולי לא תתכוון עדותן עכ"ל הריטב"א שם עיי"ש. וא"כ אפשר דבההיא עובדא נתברר הדבר באופן שלא הי' שום ספק בדבר כלל. ואין ההורגו נהרג עליו. ואין זה בכלל אזהרת לא תרצח. וגם לפמשכ"ל דלהמכילתא דאזלא אליבא דר"י בר"י דוקא בתוך עיר מקלט הוא דהורגו נהרג עליו. אבל חוץ לעיר מקלטו אפשר דאפי' לכתחילה שרי. אלא דהתינח אם קרא דלא ימות הרוצח אינו אזהרת לאו כדעת הגאונים ז"ל. אבל אם נימא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דאזהרת לאו יש בדבר. אכתי קשה דאף אם אמת הי' הדבר בלא ספק כלל. מ"מ הרי הזהירה עליו תורה בלאו. וגם לפ"ז אין מקום לחלק בין בעיר מקלטו בין חוץ לעיר מקלטו. כמו שנתבאר לעיל וגם לא שייך לומר כאן דאתי עשה דובערת הרע מקרבך ודחי לאו דלא ימות הרוצח. דהרי כיון דגלי קרא דהאידנא אין דנין דיני נפשות ממילא ליתא להך עשה כלל. והיכי עבר ראב"ש בלאו דאורייתא. אלא ודאי מוכח מזה כדעת הגאונים ז"ל שאין בזה אזהרת לאו. ומיהו לפי מה שנתבאר בדברינו לעיל יש מקום לדחות קצת ראי' זו. אלא שאין להאריך בזה. ועי' במש"כ בב"י (חו"מ סי' שפ"ח) בשם הרשב"א בתשו' עיישי"ה:

ועוד נראה להביא ראי' לדעת הגאונים ז"ל מדאמרינן (בפ"ק דמכות ה' ע"ב) תניא אמר ר"י בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם וכו'. א"ל שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי וכו'. וכתבו שם הרמב"ן והריטב"א ז"ל דאע"ג דאפי' בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן. י"ל שהעד ההוא חייב הי' מיתה מעבירות אחרות. וכאותה שאמרו בפרק השוכר עיי"ש. והדבר תמוה טובא לכאורה דאכתי מאי הועילו בזה. דהרי עכצ"ל דעכ"פ לא נגמר דינו של אותו עד זומם משום עבירות אחרות. דאל"כ היכי אפשר שלא יתפרסם הדבר מיהת אח"כ והרי התם אמרינן דכל ימיו של רבי יהודה ב"ט הי' משתטח על קברו של אותו עד עיי"ש. דמשמע ודאי מזה שהאריך ימים וכל ימיו הי' אותו צדיק מצטער על כך. והרי כל מעשה ב"ד נעשה בפירסום ובפרט דיני

נפשות. ואי אפשר שלא יתודע הדבר מיהת ברבות הימים. ועכצ"ל דמיירי שעבר עבירה חמורה שחייבין עלי' מיתת ב"ד בינו לבין עצמו. ולא נודע הדבר לאיש. ולא נדון על זה בב"ד כלל. וא"כ אכתי איכא בהכי עבירת שפיכות דמים שלא כדין. ונמצא דעכ"פ נכשל ר"י בן טבאי בעבירת לאו דאורייתא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וקושית הראשונים ז"ל במקומה עומדת. הן אמת דלפמש"כ התוס' (בחגיגה ט"ז ע"ב) בד"ה אם לא וכו' לתרץ קושיא זו. וכ"כ התוס' בכמה דוכתי לחלק בין מידי דאכילה לשאר עניני עבירה וכ"כ בספר הישר לר"ת ז"ל (סי' שנ"ה) עיי"ש. א"כ ודאי אין שום ראי' מההיא דהתם. אלא דמ"מ נראה דגם לר"ת והתוס' צ"ל דס"ל כדעת הגאונים ז"ל דליכא הכא אזהרת לאו. דאל"כ קשה מה שהקשו בכל דוכתי קושיא זו רק על ההיא דר"י בן טבאי. ואמאי לא הקשו כן גם בההיא דרב חמא בר טובי' (בפרק ארבע מיתות נ"ב ע"ב) דאקפה לבת כהן שזינתה חבילי זמורות ושרפה ואמרינן דטעה בתרתי עיי"ש ובראשונים שם. והרי גם התם קשה דכיון דבזמן שאין כהן מקריב ולא סנהדרין יושבין בלשכת הגזית אין דנין דיני נפשות. א"כ הו"ל קודם גמר דין וקא עבר בלאו דלא ימות עד עמדו לפני העדה ואיך באה תקלה כזו על ידו. אלא ודאי התם נהי דהו"ל כלפני גמר דין. מ"מ כיון דע"פ הדין היתה בודאי חייבת מיתה בב"ד. שהרי מידן דיינוה ובודאי דנוה ככל חומר דיני נפשות. אלא שטעה במאי דהאידנא ליכא דיני נפשות. אין כ"כ תקלה בדבר עבירה. ואף במאי דשרפה בחבילי זמורות. אע"ג דודאי טעות הוא בדבר הלכה מ"מ אין בזה שגגת עבירת לאו. דלא ימות עד עמדו לפני העדה לא לאזהרת לאו הוא דאתי אלא כמו שביארנו לעיל. ולזה לא הוקשה להתוס' ור"ת ז"ל אלא בההיא דר"י ב"ט. דהתם ודאי לאו בר חיוב מיתה הוה כלל. דהא אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו שניהם. ולא משמע להו לתרץ כמו שתירצו הרמב"ן והריטב"א ז"ל. ולזה הוצרכו לחלק בין מידי דאכילה לשאר עבירות:

וראיתי בספר האמונות והדעות לרבינו הגאון ז"ל (במאמר שלישי) שכתב וז"ל והשנית דן על קין בעבור הרגו הבל נד ונע בלבד. ודן אח"כ בהריגה כל רוצח. וזה ג"כ איננו ביטול. כי הקב"ה לא צוה להרוג את הרוצח כ"א בדיינים ועדים. וכיון שלא נמצא זה בעת הרוג קין את הבל לא נתחייב ההרג אך ענשו בזולתו עכ"ל הגאון ז"ל עיי"ש. ודבריו צ"ע לכאורה. דמש"כ דהקב"ה לא צוה להרוג את הרוצח אלא בעדים ודיינין. ובלתי ספק כוונתו בזה לקרא דלא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וא"כ מה זה שכתב שהקב"ה לא צוה להרוג. הרי טפי הו"ל לומר שהקב"ה צוה שלא להרוג. וגם קשה מש"כ דגם זה איננו בטול עדיפא הו"ל לומר דזהו קיום אזהרת לאו דלא ימות הרוצח עד עמדו

לפני העדה. אבל לפמש"כ דברי רבינו הגאון ז"ל שם מדוקדקים דלטעמי' אזיל דס"ל שאין בזה אזהרת לאו כלל. ולא בא הכתוב אלא לומר שיגלה לעיר מקלט ושם ינצל ממיתה עד עמדו לפני העדה למשפט. ולזה אמר ג"כ לקין נע ונד יהי'. והיינו שחייבו גלות. וכמו שפירש"י (בפרשת בראשית) על קרא דוישב בארץ נוד ובסנהדרין (ל"ז ע"ב) עיי"ש:

ועדיין יש לעיין במה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות. שמנאוהו הבה"ג וסייעתו. וכן הרמב"ם (בסה"מ לאוין רפ"ז) וכל הבאים אחריו מנאוהו. והוא אזהרה שלא לקבל עדות קרובים. וכן צ"ע מה שלא מנה לאו דלא יקום עד אחד באיש. שמנאוהו הבה"ג וסייעתו. וכן הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רפ"ח) וכל הנמשכים אחריו. והרמב"ן ז"ל (בלאוין הנוספין מצוה תשיעית) הוסיף בזה למנות לאו דלא יומת ע"פ עד אחד לאזהרה לעדות מיוחדת. כדדרשינן (סופ"ק דמכות) עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' כ"ח) השיג עליו. וכתב דאין כאן אזהרה נוספת משום דמלשון התלמוד משמע דלא ילפינן התם מהך קרא אלא לומר שאין מצטרפין. וכיון שאין מצטרפין הרי כל אחד מהן מיוחד. ובעדות מיוחדת כבר נאמר לא יקום עד אחד וגו'. והוא אזהרה לכל עדות מיוחדת עיי"ש. ולענ"ד דבריו תמוהים. דהרי התם (בפ"ק דמכות) אמרינן דעדות מיוחדת כשרה בדיני ממונות עיי"ש. והכי קיי"ל. כמבואר בפרק זה בורר (סנהדרין ל' ע"ב) עיי"ש וכן פסקו רוב הפוסקים. ומבואר בראשונים ז"ל (פ"ק דמכות שם) דאפי' רבנן דר"י ב"ק לא פליגי עלי' אלא בשתי הלואות אבל בהלואה אחת כ"ע מודו דמצטרפין. והיינו דאתי ר"נ לאשמעינן התם. ועי' נו"ב תנינא חאה"ע (סי' י"ג) עייש"ה. וא"כ ע"כ קרא דלא יקום עד אחד באיש דמיירי גם בממון. לא קאי על עדות מיוחדת אלא על עד אחד ממש. ואולי אפשר לומר דכוונתו דבדיני נפשות כיון דגלי קרא שאינם מצטרפין. ממילא כל חד באנפי נפשי' קאי. וקרינן בהו לא יקום עד אחד באיש וגו' אבל בדיני ממונות. כיון דגלי קרא דמצטרפין משוס דאימעיטו מדכתיב לא יומת ע"פ ע"א. בדיני נפשות הוא דפסלה קרא. אבל בד"מ כשרה. כדאמרינן התם. א"כ לאו עדות מיוחדת היא. ולא קרינן בהו לא יקום עד אחד. והו"ל בכלל ע"פ שני עדים יקום דבר. אבל לעולם ודאי קרא דלא יקום ע"א הו"ל אזהרה לכל עדות מיוחדת. וקרא דלא יומת ע"פ ע"א לא אזהרה הוא. דלא אתי אלא לגלויי דאין מצטרפין בדיני נפשות. וממילא הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא יקום ע"א באיש וגו' וכנראה זו היא ג"כ דעת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם שלא מנו אלא לאו דלא יקום ע"א באיש. ולא מנו לאו דלא יומת ע"פ ע"א. ואע"פ שמדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין רצ"א) מבואר דס"ל דהך קרא הוא לאו

כפול עם לאו דעד אחד לא יענה וגו' שכבר נמנה עיי"ש. מ"מ ע"כ מוכרח מסוגיא דמכות שם דתרתי ש"מ. וא"כ אכתי הו"ל למנותו משום אזהרת עדות מיוחדת. אבל עפמש"כ אתי שפיר:

ועכ"פ צ"ע מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל אפי' לאו דלא יקום וגו' שמנו כולם. מיהו לזה אפשר לומר דאחר שמנה לקמן במנין הפרשיות פרשה דע"פ שני עדים. וכולל בה בין ד"מ ובין ד"נ כמו שיתבאר שם. שוב לא הוצרך למנות לאו דלא יקום עד אחד וגו' וכשיטתו ז"ל. ואף דלפי דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רמ"ד) והסמ"ג (לאוין רי"ג) לאו זה דלא יקום ע"א באיש הוא אזהרה להעד עצמו שלא להעיד יחידי עיי"ש. ולהרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' כ"ח) הוא כולל בין השופטים ובין העד עצמו עיי"ש. וא"כ לפ"ז אע"פ שמנה רבינו הגאון ז"ל פרשת ע"פ שני עדים. מ"מ אכתי יש למנות לאו דלא יקום משום אזהרת העד גופי'. שאינו בכלל קרא דע"פ שני עדים. דלא קאי אלא על הב"ד. דאל"כ לא הו"ל למנותה במנין הפרשיות. כיון שכוללת גם כל יחיד ויחיד. מ"מ לק"מ דאין דעתם מוסכמת לכל שאר ראשונים ז"ל. וגם מעיקר סוגיא דפרק בתרא דפסחים (קי"ג ע"ב) שהיא מקור דעתם בזה. לא משמע הכי. והרשב"ם ז"ל שם לא פירש כדבריהם עיי"ש. וגם כבר הרגיש בזה בסמ"ג שם גופי' דמכמה דוכתי לא משמע הכי עיי"ש. אלא שכתב לחלק בזה בין לאפרושי מאיסורא ובין לעשות אותו חשוד על השבועה כשיודע שדבריו נשמעים עיי"ש. בדבריו. ולענ"ד צ"ע טובא בזה. ולא ידענא מהיכא תיתי לן לחלק בזה בדבר שהזהיר עליו הכתוב באזהרת לאו לפי דעתם. והיכי ניקום ונדרוש מדעתינו טעמא דקרא להקל. מאחר דקרא סתמא כתיב לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת וגו'. ואם איתא דקרא לאזהרה על העד גופי' קאי. ודאי אית לן למימר דבכל ענין אסור להעיד יחידי על חבירו. ומהיכא נפק"ל להתיר איסור לאו דאורייתא כדי לאפרושי מאיסורא. ואין זה ענין להההיא דאמרינן ריש פרק שבועת העדות (שבועות ל' ע"ב) עיי"ש ובמש"כ הראשונים ז"ל שם. דכיון שאמרה תורה לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת וגו'. אית לן למימר שלא האמינה תורה לעד אחד כלל אפי' כשר שבכשרים. והזהירה שלא להעיד בדבר אם אין עוד עד אחר עמו. אלא ודאי אין איסור בדבר להעיד אלא שהב"ד הם שהוזהרו שלא לעשות מעשה ע"פ עדות עד אחד. וזו היא דעת שאר ראשונים ז"ל. וא"כ ודאי אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולזה אחר שמנה פרשה דע"פ שני עדים במנין הפרשיות לא מנה לאו דלא יקום ע"א וגו'. ולא לאו דלא יומת ע"פ ע"א. וכן ראיתי להסמ"ק שלא מנה שני לאוין אלו. ואע"ג דמלאו דלא יומת ע"פ ע"א אין קושיא על הסמ"ק. שאין דרכו למנות מצות שאינן נוהגות בזה"ז מ"מ לאו דלא יקום ע"א באיש

הי' לו למנות. אלא דהדבר קשה לכאורה על הסמ"ק שהרי הוא ז"ל לא מנה גם עשה דע"פ שני עדים יקום דבר וא"כ עכ"פ הו"ל למנות לאו זה כשאר מוני המצות:

איברא דעיקר הדבר לא אשכחן בשום דוכתא דקרא דלא יקום עד אחד באיש הוא אזהרת לאו. ובאמת מלשון הרשב"ם ז"ל בפסחים שם הכי משמע שאין בהך קרא שום אזהרה כלל. ולא בא הכתוב אלא לומר שאין עד אחד נאמן ואין דנין על פיו. עיי"ש בדבריו. וכן נראה לע"ד מדילפינן מהך קרא לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה. ומזה קיי"ל דעד אחד מחייב שבועה מדאורייתא לישבע וליפטר. ואם אינו יכול לישבע משלם. ואם איתא דהך קרא הוא אזהרה לב"ד שלא לקבל עדות עד אחד ואם קבלו עדותו ועשו מעשה על פיו עוברים בלאו כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. א"כ ליכא למשמע מהך קרא אלא לומר דאם חייבו ב"ד שבועה לנתבע ע"פ עד אחד אינם עוברים בלאו זה. אבל מנ"ל לומר שמתחייב שבועה ע"פ עד אחד ושכל מקום דשנים מחייבין אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה. ולומר מתוך שאינו יכול לישבע משלם. אלא ודאי הך קרא אין בו לאו. ולא קאמר קרא אלא שאין עד אחד נאמן. ולזה שפיר דייקינן מיני' דלענין שבועה נאמן עד אחד כשנים בממון. וכיון דנאמן ודאי רמיא עלי' דנתבע לישבע ואינו נפטר מינה אלא בתשלומין. וזו נראה ג"כ דעת הסמ"ג והיראים דלהכי נדחקו לפרש אזהרה זו על העד עצמו משום שמצאתי לזה קצת סמך בסוגיא דפסחים שם. אבל על הב"ד לא אשכחן בזה אזהרת לאו כלל בשום דוכתא. מיהו גם להיראים וסמ"ג קשה. היכי משמע להו לדייק מהך קרא דעד אחד מחייב שבועה מדינא. והא לפ"ז ליכא למידק אלא דלא מיתסר להעיד יחידי לענין חיוב שבועה. אבל מנ"ל מהך קרא לומר שע"פ עדותו מתחייב הנתבע שבועה. דליכא שום משמעות לזה בקרא. אם איתא דלאזהרת לאו הוא דאתי. ובלא"ה תמיהא לי לכל הראשונים ז"ל בזה דלפי דרכם דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה למנות הלאו במנין הלאוין והעשה במנין העשין. א"כ כיון דקרא דלא יקום ע"א באיש הוא אזהרת לאו ומנאוהו במנין הלאוין. הכי נמי הו"ל לומר דסיפא דהך קרא דכתיב ע"פ שני עדים או ע"פ שלשה עדים יקום דבר הוא מצות עשה. וא"כ כי היכי שמנו הלאו ה"נ הי' להם למנות העשה במנין העשין. וכן בקרא דע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת. לאותן שמנו קרא דלא יומת ע"פ עד אחד במנין הלאוין. ואין לומר דהיינו טעמא משום דהו"ל אחד מדקדוקי מצות עשה דבצדק תשפוט עמיתך. והצדק הוא שלא לשפוט אלא ע"פ שני עדים. דזה ליתא. חדא דא"כ גם הלאו דלא יקום ע"א באיש לא הו"ל למנות מהאי טעמא גופא. דאע"ג דלענין חלקי המצוה אין לומר על הלאו שהוא חלק למצות עשה. כמבואר בסה"מ להרמב"ם בכמה דוכתי. וכ"כ במג"א

בכמה דוכתי. ובמל"מ (פ"א מהלכות בית הבחירה) עיי"ש. מ"מ בדקדוקי המצוה אין חילוק בין לאו לעשה. וכמבואר בדברי הרמב"ם (ריש שורש שביעי) עיי"ש. וכ"כ במג"א על דברי הרמב"ן במצות לאוין הנוספין בכמה מצות עיי"ש בדבריו ובשאר דוכתי. ועוד דמאי שנא עשה זו מעשה דאחרי רבים להטות שמנה הרמב"ם (עשין קע"ה). ובאמת דהרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ב) השיג בזה על הרמב"ם במה שמנה עשה דאחרי רבים להטות. מטעם שאינו אלא אחד מדקדוקי מצות בצדק תשפוט עיי"ש. ומ"מ הרי הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא ס"ל הכי. וא"כ הו"ל למנות ג"כ עשה דע"פ שני עדים וגו'. ועוד שהרי מנה הרמב"ם (עשין קע"ט) עשה דחקירת העדים. וכן מנאוה כל סייעתו ז"ל. ומ"ש עשה זו מעשה דע"פ שני עדים יקום דבר. ויותר הו"ל למנות עשה דע"פ שני עדים וגו'. ואז לא הי' צריך למנות עשה דחקירת העדים. דהו"ל אחד מדקדוקי עשה דע"פ שני עדים וגו'. ע"פ שורש שביעי של הרמב"ם ז"ל. ועוד דכיון דמ"ע דע"פ שנים עדים וגו' לא קאי דוקא על הדינין שבין אדם לחבירו אלא גם בכל דיני נפשות ובדיני קידושין וגירושין ואיסור והיתר נוהגת מצוה זו. ובכה"ג ליכא למימר דאינה אלא אחד מדקדוקי מצוה אחת. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ב) עייש"ה. ועי' מש"כ לעיל (עשין צ"ו) על דברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם בזה ואכמ"ל בזה. ולכן לדעתי דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו צ"ע בזה:

ועכ"פ הדברים נראין דקרא דלא יקום ע"א באיש איננו אזהרת לאו. ולא בא הכתוב אלא לומר שאין עדות של עד אחד מספקת לחייב או לזכות. וכן תרגם יונתן. לא יתקיים סהדו דחד בגבר וכו'. וטעמא דמילתא נראה ע"פ מה שכבר ביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) דכל מקום דבלא קרא הי' לנו לומר שיש בדבר חיוב לעשותו. כשבא בכתוב לשון לאו אין לנו לפרשו שהוא אזהרת לאו שמזהיר הכתוב שלא לעשותו. אלא הוא בא רק לשלילת החיוב. לומר שאינו צריך לעשותו ואין חיוב בדבר אבל איסורא ליכא עיי"ש בדבריו ז"ל. והדברים ברורים ומבוארים בכמה דוכתי. כמו בריש פ"ק דסוטה ובסוף פ"ו דזבחים. ובשאר דוכתי. והנה כאן יש לנו מצות עשה בעדים שחייבין הכתוב לבוא להעיד בב"ד העדות שראו וידעו בדבר שנדון בב"ד. וכדאמרינן (בפרק הכונס) היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ופרכינן עלה אילימא בתרי פשיטא דאורייתא הוא. דכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. אלא בחד עיי"ש. ובמתניתין דסוף פ"ד דסנהדרין (ל"ז ע"ב) דתנן שמא תאמרו מה לנו ולצרה. והלא כבר נאמר והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו עיי"ש. ומנה הרמב"ם ז"ל עשה זו (עשין קע"ח ובריש פ"א מהלכות עדות). וכן שאר כל הראשונים ז"ל הבאים אחריו. ואם

כי הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן רבינו הגאון ז"ל לא מנאוה במנין העשין. מ"מ פשיטא דלכ"ע חיובא מדאורייתא איכא בהכי. ומה שלא מנאוה במנין העשין שלהם. ודאי טעמא בעי. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל הי' נראה לומר ע"פ מאי דאמרינן בספרא (פרשת קדושים פ"ד) מנין שאם אתה יודע לו עדות שאי אתה רשאי לשתוק ת"ל לא תעמוד על דם רעך עיי"ש והביאוה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רצ"ז) ובחנוך (מצוה רל"ז) עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' כ"ה) דבחיוב הגדת העדים איכא שתי אזהרות. לא תעמוד על דם רעך. ואם לא יגיד ונשא עונו עיי"ש. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין ס"א) לאו דלא תעמוד על דם רעך. לא הי' לו למנות עוד עשה דהגדת העדים. כדרכו ז"ל בכל כיו"ב. אבל אין זה מספיק משום דבכלל לאו דלא תעמוד על דם רעך לא שייכא אלא עדות שהיא לזכותו של חבירו. אבל עדות שהיא לחובתו. לחייבו מיתה בב"ד או מלקות או קנס וכיו"ב. פשיטא דלא שייכא לאזהרה זו כלל. ואין בה אלא משום עשה דוהוא ראה או ידע אם לא יגיד וגו' וא"כ ודאי הי' לו למנות עשה זו בפ"ע במנין העשין. כיון דשייכא עשה זו גם במקום דליתא ללאו דלא תעמוד ע"ד רעך. אלא שאפשר לומר ע"פ מאי דאמרינן (בר"פ הכונס שם) אילימא בתרי פשיטא. דאורייתא הוא דכתיב אם לא יגיד וגו'. וכתבו בתוס' שם בד"ה פשיטא וכו' וז"ל וא"ת הני מילי כשעבר על שבועתו. כדכתיב ושמעה קול אלה. וי"ל דה"ק קרא כשעובר בדבר שאם לא יגיד הי' נושא עון. אז יביא קרבן שבועה. אבל בלא שבועה נמי איכא נשיאת עון. כדמוכח במתניתין וכו' עכ"ל. וכ"כ הרא"ש ז"ל שם עיי"ש:

וכבר תמה הרשב"א ז"ל שם על דבריהם אלו. והשיג עליהם וז"ל ואין תירוץ זה מחוור בעיני. דמנ"ל דהכי קאמר קרא דמקשה כ"כ בפשיטות פשיטא דאורייתא נמי חייב. ומסתברא דממילא שמעינן לה. דההיא בששמע קול אלה אע"פ שלא ענה אמן היא. ואפי' הכי בשלא הגיד איכא נשיאות עון. ואם איתא דכשלא שמע קול אלה וכופר בעדותו בב"ד ליכא נשיאות חטא. ולא חייבתו תורה להעיד למה מביא קרבן על שמיעת קול בלבד. אטו מי שאומר לחבירו משביעני עליך שתאמר כן וכן שראית. ולא הגיד מי מחייב. וקרובים שאינם מעידים לו אינם חייבין מפני שאין בעדותן כלום. ואין חייבין להעידו. ואף הכשרים כיוצא בהן לא היו חייבין להעיד כל זמן שלא ענו אמן עכ"ל הרשב"א ז"ל עיי"ש. מבואר מזה דאין לנו בקרא שום עשה בהגד' העדים לחייבן להגיד מה שראו וידעו. אלא דממילא נשמע מדחייבה תורה קרבן עולה ויורד על שבועת העדות. אע"פ שלא ענו אמן. שמעינן מינה דחובה רמיא על העדים מדאורייתא להעיד בב"ד מה שידעו. ולפ"ז ודאי אין מקום למנות בזה מצוה במנין העשין. כיון שלא באה במצוה

זו עשה בקרא. ואין לנו בזה אלא המצוה להביא קרבן עולה ויורד על עבירת שבועת העדות. וכבר מנו כל מוני המצות עשה זו במנין העשין. וממילא נשמע מינה שיש חובה על העדים להעיד. אבל מצוה מיוחדת אין לנו בזה בתורה. ובלתי ספק שזו היא דעת כל הגאונים ז"ל שלא מנו עשה זו. ונראה דדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו עשה זו. היינו ע"פ מה שפירש"י (במתניתין דסנהדרין שם) וז"ל והלא כבר נאמר והוא עד. עליכם מוטל החובה ונשיאת עון אם לא תגידו מה שראיתם עכ"ל עיי"ש. משמע דס"ל דהראי' דמתני' היא מלישנא דקרא דכתיב והוא עד. דמשמע שחובה מוטלת על העדים להיות עד. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קע"ח) שכתב שם וז"ל והנה הביאו ראי' על חיוב הגדת העדים מאמרו והוא עד או ראה או ידע. והעובר על מצוה זו ויכבוש העדות ענשו גדול. והוא אמרו אם לא יגיד ונשא עונו וכו' עכ"ל עיי"ש. והיינו כפירש"י דעיקר מצוה זו לא נפקא לן אלא מלישנא דקרא. דכתיב והוא עד או ראה או ידע. שפירושו שחייב להיות עד במה שראה או ידע. ומקרא דאם לא יגיד ונשא עונו לא הביא הרמב"ם שם אלא לראי' על העונש הגדול להעובר על מצוה זו. וממש"כ הרמב"ם ז"ל והנה הביאו ראי' על חיוב וכו'. וכוונתו בזה ודאי למתניתין דסנהדרין שם. ומזה מבואר שכן היתה גירסתו שם במתני' דלא הביא תנא דמתני' הראי' אלא מרישא דקרא בלבד. וסיומא דקרא דכתיב אם לא יגיד וגו' לא הי' בגירסתו. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (פי"ב מהלכות סנהדרין ה"ג) עיי"ש. וכן היא גירסת הרע"ב על מתניתין דהתם. כמתבאר להדיא מדבריו שם. ופירש שם דיליף לה מדכתיב והוא עד. לומר שחייבים להיות עדים ולהגיד עיי"ש. וכן הגירסא במשניות דפוס ישן ובכת"י. כמש"כ בדקדוקי סופרים שם עיי"ש. וכן הוא במשנה שבירושלמי עיי"ש. ומיהו גם לגירסא שלפנינו יש לפרש דתרתי מייתי במתני' מהך קרא. דמרישא דקרא דכתיב והוא עד או ראה או ידע נפק"ל עיקר מצוה להיות עד בדבר שראה או ידע. ומסיפא דקרא דכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. מייתי שיש עונש גדול בדבר. וזו הוא כוונת רש"י שם שכתב עליכם מוטלת החובה ונשיאת עון אם לא תגידו עיי"ש. וגם הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ג) כתב בהדיא דהעשה היא מרישא דקרא מדכתיב והוא עד. שכתב שם וז"ל וכן העדים עצמן חייבין להעיד בב"ד והיא מצות עשה באה במנין. שנאמר והוא עד. והוא חייב להיות עד באופן שיתקיים הדין על עדותו עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בסמ"ג (עשין ק"ח) וגם בקיצור סמ"ג עיי"ש. ובהכי ניחא לי מה שפירש"י (בר"פ הכונס שם) דעל מאי דפרכינן התם פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו. פירש"י וז"ל פשיטא דאורייתא הוא דחייב בדיני שמים עכ"ל עיי"ש. ותמוה לכאורה למה הוצרך לזה. דלפי פשוטו משמע ודאי

דפריך פשיטא דחייב בדיני שמים דהא דאורייתא הוא. וכיון שעבר על מצוה דאורייתא וכי תיסק אדעתין שלא יתחייב בדיני שמים. וע"כ כן מוכרח לפרש לפי דברי הרשב"א ז"ל שהבאתי. דמפרש שאין ראי' לחובת הגדת העדים מדאורייתא אלא מדאיכא נשיאת עון וחיוב קרבן עולה ויורד כששמע קול אלה אע"פ שלא ענה אמן. ואם לא דאיכא חיובא מדאורייתא לבוא ולהעיד אפי' קודם שבועה. גם לאחר שבועה לא הוה בזה נשיאת עון וקרבן עליהם. דמידי דהוי אקרובים ופסולין. ולפ"ז לא מוכח מזה אלא לעיקר מילתא. לומר דאיכא בזה מצוה דאורייתא לבוא ולהעיד. אבל נשיאת עון ודאי לא שמעינן אלא לאחר שבועה. ועכצ"ל לדידי' דלא פרכינן אלא משום דכיון דעכ"פ שמעינן דאיכא מיהת חיובא מדאורייתא שיבואו העדים להעיד. א"כ ודאי פשיטא דאיכא עלה עונש בידי שמים אם לא העידו. אבל נראה דרש"י לא פירש כן משום דלטעמי' אזיל. דס"ל דמצות עשה לעדים לבוא להעיד עדותן בב"ד מפורשת בקרא דכתיב והוא עד. כמו שנתבאר. וא"כ הא דפריך פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו. עכצ"ל דודאי על עיקר מאי דקתני בברייתא דחייב בדיני שמים ליכא למיפרך פשיטא. משום דאיכא למימר דאע"ג דודאי פשיטא דכל העובר על עשה דאורייתא איכא עלי' עונש בדיני שמים. מ"מ האי תנא דינא רבה אתי לאשמעינן. וכיו"ב אמרינן בפ"ב דקידושין (מ"ג ע"א) עיי"ש. לומר דיש בזה חיובא בדיני שמים מלבד עונש של העובר על שאר מ"ע דעלמא. והיינו משום דעובר בזה מלבד העשה גם על לאו דלא תעמוד על דם רעך. כדאיתא בספרא שהבאתי לעיל. והיינו דפריך פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו. כלומר דחיוב זה דבדיני שמים דקתני בברייתא. דהיינו דינא רבה נמי מפורש בקרא בהדיא במקומו. שהרי העשה נכתב עונשה בצדה. אם לא יגיד ונשא עונו. וע"כ היינו דינא רבה שהוא עונש חמור יותר מעובר על שאר מ"ע שבתורה בעלמא. דאל"כ לא הוה צריך קרא למכתב עונשה בצדה. תיפוק לי' דלא גרעה משאר מ"ע בעלמא. דודאי העובר עליהן אע"ג דלא מיענש בדיני אדם פשיטא דנענש מיהת בדיני שמים. אע"ג דסתמא כתיבי ואין שום עונש מפורש בהן. וזו היא כוונת רש"י שפירש פשיטא דאורייתא הוא דחייב בדיני שמים. הן אמת דלפי גירסת ברייתא זו בתוספתא (פ"ג דשבועות) דקתני התם היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו אינו חייב לשלם מן הדין. ואין מן השמים מוחלין לו עד שישלם עיי"ש. אין מקום כלל לפירכא זו. דהרי מקרא דאם לא יגיד ונשא עונו ליכא למשמע חיוב תשלומין בדיני שמים. אבל נראה דלתלמודין דלא גריס הכי בהך ברייתא. אלא קתני בה פטור מד"א וחייב בד"ש. ס"ל לתלמודין דע"כ ליכא לפרושי דמאי דקתני חייב בד"ש. היינו לומר דחייב בתשלומין מד"ש. דמהיכא תיתי לחייבו בתשלומין

אפי' בד"ש. נהי דנמנע מלהעיד ועבר בעשה ול"ת. מ"מ אין זו אלא עבירה למקום. אבל חבירו ממילא ניזוק והוא לא עשה כלום בידים אפי' גרמא. אטו מי שראה אבדת חבירו והעלים עיניו ממנה ועבר בעשה ול"ת. יתחייב בד"ש לשלם לחבירו דמי אבדתו. וזה לא אשכחן בשום דוכתא. וגם מההיא ברייתא גופא מוכח איפכא. דאל"כ אמאי לא חשיב נמי הא. ואמאי קתני ארבעה דברים ולא קתני חמשה. אלא ודאי פשיטא דבהכי לא שייכי תשלומין אפי' בד"ש. וע"כ הא דקתני בברייתא ביודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו דחייב בד"ש. היינו רק לומר דחייב עונש בד"ש. ולזה פרכינן שפיר פשיטא מדאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו. וגירסא זו שבתוספתא גירסא ירושלמית היא. שכן היא הגירסא בירושלמי (ר"פ הכונס) עיי"ש. אבל תלמודא דידן לא גריס הכי. ודברי הרמב"ם (סו"פ י"ז מהלכות עדות) ודברי הטור (בחו"מ סי' כ"ח) וכן דברי הרי"ף והרא"ש ז"ל בזה סתומים כלשון תלמודא דידן. ואפשר לפרשם כדפרשינן לתלמודא דידן. אבל האחרונים ז"ל שם וכן הרש"ל ז"ל (ביש"ש פרק הכונס) לא הבינו כן עיי"ש בדבריהם. ודבריהם ז"ל צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דדברי רש"י מדוקדקים היטב דלשיטתו אזיל. וע"כ הוכרח לפרש כן כמו שנתבאר. אלא דלפ"ז ודאי קשה קושית התוס' שם בד"ה פשיטא וכו'. ותי' הרשב"א ז"ל לא יתכן כלל כמבואר. וע"כ אין לנו בזה אלא מה שתירצו התוס' והרא"ש ז"ל. ומה שהקשה על זה הרשב"א ז"ל ודאי קשה טובא. ומש"כ בזה בפרישה וסמ"ע בחו"מ (ריש סי' כ"ח) אינו מספיק עיישי"ה. אלא שאפשר לומר לפמש"כ דכיון דבהגדת העדים בב"ד העובר עליה אע"פ שאין בה עונש בדיני אדם מדאורייתא. מ"מ עונש חמור בדיני שמים מיהת איכא אפי' בעלמא בכל כיו"ב. א"כ ע"כ ליכא למימר דמאי דכתיב ונשא עונו היינו דוקא לאחר שעבר על שבועתו כדמשמע לכאורה מפשטי' דקרא מדכתיב ושמעה קול אלה. וכמו שהקשו התוס'. דא"כ האי ונשא עונו דמשמע שבא להוסיף לומר שנדון בדינא רבה למה לי. דבשלמא אם נימא דקאי אמעיקרא קודם שנשבע. איכא למימר דאתי לאשמעינן דכאן אינו נענש בעונש כשאר עובר על עשה ול"ת שאין לוקין עליו. אלא בעונש חמור יותר. אבל אם איתא דלא קאי אלא לאחר שנשבע קשה. דתיפוק לי' דבלא"ה עבירת שבועה היא מהיותר חמורות. דכתיב בה לא ינקה. וכל עבירות שבתורה נאמר בהן ונקה. וכל העולם כולו נזדעזע כשאמר הקב"ה בסיני לא תשא. כדאמרינן ר"פ שבועת הדיינין (שבועות ל"ט ע"א) עיי"ש. וא"כ מה בא להוסיף כאן בשבועת העדות יותר מבשאר שבועה. ובפרט דאיכא נמי עונש עבירת עשה ול"ת. וע"כ אין לנו אלא לומר דקאי אמעיקרא מקמי שבועה. אלא דהוקשה לתוס' דהרי בהדיא כתיב בקרא

ושמעה קול אלה. ומבואר דלא קאי קרא אלא לאחר שבועה. ועל זה שפיר תירצו התוס' והרא"ש דה"ק קרא כשעובר בדבר שאם לא הי' מגיד הי' נושא עון וכו' עיי"ש. וכיון דשפיר מתפרש קרא גם לקודם שנשבע. ע"כ מוכרח דאין לנו לפרש קרא אלא בענין זה וכמו שנתבאר. ולק"מ קושית הרשב"א ז"ל ואין להאריך בזה:

איך שיהי' עכ"פ מבואר דאיכא מ"ע מפורשת בתורה בהגדת העדים לשיטת רש"י והרמב"ם וסייעתם ז"ל. אבל לדעת הרשב"א אין בזה שום מ"ע. אלא דממילא נשמע דאיכא נשיאת עון כשנמנעו מלבוא להעיד. וזו נראה דעת כל הגאונים ז"ל שלא מנו עשה זו במנין העשין. ובאמת הך דרשא מקרא דוהוא עד לא אשכחן בהדיא בשום דוכתא. ובפרק שבועת העדות (שבועות ל"ה ע"א) מידריש למילתא אחריתא עיי"ש. ואין מקור לזה אלא ממתניתין דסנהדרין שם. וגם משם לפי הגירסא שלפנינו אין לזה הכרע. דשפיר יש לפרש מתניתין גם ע"פ דברי הרשב"א ז"ל. ובפרט לפי המבואר ביד רמה להרמ"ה ז"ל שם דבגירסת המשנה שלפנינו היתה הגירסא והלא כבר נאמר אם לא יגיד ונשא עונו עיי"ש בדבריו ז"ל. וכ"כ בסמ"ק (סי' רל"ח) וז"ל שלא לכבוש עדותו דכתיב אם לא יגיד ונשא עונו עיי"ש הרי מבואר דס"ל דלית לנו בקרא ראי' לומר דאיכא בהכי מצוה אלא מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. אלא דדברי הסמ"ק שם מתמיהים בעיני טובא. דמבואר מדבריו שם דס"ל דאין זו עשה אלא ל"ת. ומנאה בין הלאוין עיי"ש בדבריו. וכן הדא ברמזי המצות שלו בריש הספר עיי"ש היטב. וזה תמוה מאוד היכי משמע לי' מכאן ל"ת. וראיתי להר"ב שלטי הגבורים (בפרק כל כתבי) שכתב ג"כ דאם לא יגיד ל"ת הוא עיי"ש. וכנראה נמשך אחר דברי הסמ"ק. ואין זו אלא תימא. ועכ"פ מבואר דלכ"ע יש בזה מיהת מצוה דאורייתא להעיד מה שידע. וראיתי להב"ח (בחו"מ סי' כ"ח) שתמה על מש"כ בנמוק"י בשם הרא"ה ז"ל בפרק הכונס שם דמה שהעדים חייבין לבוא ולהעיד אינו אלא ממדת גמילות חסדים. ותמה בב"ח ע"ז מדפרכינן בגמרא פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד. ועוד דהרמב"ם וסמ"ג מנו מ"ע להעיד עיי"ש בדבריו. והנה מה שהוקשה לו מדברי הרמב"ם וסמ"ג. דבריו תמוהים דאדמקשה מדברי הרמב"ם וסמ"ג שמנו מצות עשה זו. טפי הו"ל להביא ראי' מדברי הבה"ג וכל סייעתו ז"ל שלא הזכירו מצוה זו כלל. ולא נמנית אצלם במנין העשין. איברא דלפי מה שביארנו כ"ע מודו דמצוה דאורייתא אית בה. ומ"מ מה שהקשה מדפרכינן פשיטא דאורייתא היא אם לא יגיד. אין בזה מקום קושיא כלל. דודאי פשיטא דגם להרא"ה ז"ל מצוה דאורייתא יש בדבר. וחייב מדאורייתא לבוא ולהעיד מה שידע. ומ"מ לענין חיוב תשלומין שפיר כתב הרא"ה דלא שייכי הכא כלל. ואין כאן אלא עונש בדיני שמים. אבל בדיני אדם אפי' למאן דדאין

דיני דגרמי לא מתחייב הכא. דמה שחייבה תורה להעיד אינו אלא כשאר מצוה דרמיא רחמנא עלי' למיעבד לחברי' כעין גמילות חסד. אלא דכאן גמילות חסד זו היא חובה ונענש עלי' אם עבר ולא עשאה. ומ"מ מענין גמילות חסד היא זו. שהרי לא עשה לחבירו שום דבר כלל. וגם לא קבל מחבירו כלום כדי שיהי' מקום בזה לחובת תשלומין מדיני אדם. או לפחות מדיני שמים. וכמו שביארנו לעיל. ואם לא רצה להעיד עבר על מצוה דאורייתא. כמו בעבר ולא הניח תפילין ולא הטיל ציצית בבגדו וכיו"ב. ואין בזה אלא חטא שבין אדם למקום. אבל חבירו מאי בעי הכא לתבוע ממנו תשלומין:

וכנראה דהרא"ה ז"ל כוונתו בזה לאפוקי מדעת הריא"ז ז"ל. והביאו בשלטי הגבורים שם (בפרק הכונס). שמבואר דס"ל דהך ברייתא אתיא כמאן דלא דאין דיני דגרמי. אבל למאן דדאין דינא דגרמי חייב לשלם אפי' בדיני אדם. והו"ל לכל דבר כשאר תביעות של ממון עיי"ש. ובודאי הדברים תמוהים. דא"כ מי שראה אבדת חבירו ונתעלם ממנה ולא קיים מצות השבה. יתחייב לשלם לו ואפי' בדיני אדם למאן דדאין דיני דגרמי. וזו גריעא טפי מהכובש עדותו שאינו אלא הפסד תביעת ממון. אבל בזה הפסד ממון בעין הוא. שוב ראיתי דמקור דברי הרא"ה ז"ל בזה הוא מדברי הרמב"ן ז"ל (בקונטרסו לדיני דגרמי). שכתב שם וז"ל והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לו אי בחד בלחוד לא עבד ולא מידי וכו'. ומיהו בתרי נמי מפטרי דאקשינן בגמ' אפטור מדיני אדם וחייב בד"ש אי בתרי דאורייתא הוא. ולא אקשינן אי בתרי אמאי פטור מדיני אדם. ותניא (בתוספתא דשבועות) וכן המשביע את העדים על דבר שיש בו שוה פרוטה וכפרו הרי אלו חייבין קרבן ופטורין מן הממון שנאמר ונשא עונו. וטעמא דמילתא שאף הוא אינו חייב להעיד לו אלא מדין גמילות חסדים שחייבה תורה להעיד. ואם לא רצה לקיים אותה מצוה אין מן הדין לחייבו ממון. משא"כ בנתייאש הימנה ולא גדרה וכו' שהרי הוא מזיקו ביאוש וגפניו הם האוסרים והוא גורם האיסור. אבל מי שאינו רוצה להעיד פטור שאין עליו חיוב ממון אלא מדרך גמילות חסדים. ואם אינו רוצה לטרוח ולהצילו לזה אינו חייב. למה זה דומה למי שראה כיסו של חבירו אבד ואינו מצילו. או מי שאינו רוצה ליתן פרוטה לעני שאין ב"ד מחייבין אותו בכך. אף כאן אין ב"ד מחייבין אותו לשלם מביתו. שלא חייבתו תורה בכך. אלא כשאר מצות היא זו. ואינה בדין ממון עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הרא"ה ז"ל תלמידו. ומבואר להדיא ככל מה שכתבתי. ואין מקום לתמיהת הב"ח כלל. אלא דצ"ע לכאורה לפי דברי הרמב"ן ז"ל בדיני שמים נמי היכי שייך בה תשלומין. כיון דאין זה אלא כעובר על שאר מצות שבתורה ואינה בדין ממון. ולזה הי' נראה דבאמת ס"ל להרמב"ן ז"ל דאפי' מד"ש לא מיחייב בתשלומין. ולא אמרו דחייב בד"ש אלא לומר

שחייב בעונש על זה מן השמים. וכמשכ"ל שכן מוכרח מדפריך פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו. ואם איתא דחייב בתשלומין בד"ש. מאי פריך. והא מהך קרא לא משתמע אלא דנענש ביד"ש. אבל תשלומין מאן דכר שמה הכא. וא"כ טובא אשמעינן תנא. ועוד לפי המבואר בתוספתא שהביא הרמב"ן ז"ל שם. והיא בפ"ג דשבועות. מוכח מהאי קרא אדרבה דליכא תשלומי ממון עיי"ש. ויותר תמוהים בזה דברי רבינו ירוחם ז"ל (במישרים נתיב שני חלק שביעי) שכתב דיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו בתרי חייב מדאורייתא. בחד פטור מדיני אדם וחייב בידי שמים עיי"ש. ומבואר דס"ל דבתרי חייב מדאורייתא בתשלומין. וזה ודאי תמוה טובא. דמלבד דעיקר הדבר תמוה כמשכ"ל על דברי הריא"ז ז"ל. בלא"ה תמוה טובא דמבואר שהבין דמאי דפרכינן אילימא בבי תרי פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו וכו'. היינו לומר דפשיטא דאורייתא הוא. ואפי' בדיני אדם מיחייב מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. וזה תימא דליכא שום ראי' מהך קרא שיתחייב מדאורייתא בתשלומין אם לא העיד אדרבה בתוספתא שם מבואר דמיני' מוכח דליכא תשלומי ממון בהכי:

איברא דגם דברי הרמב"ן והרא"ה ז"ל עדיין צ"ע אצלי. דמפשט דבריהם משמע ודאי דס"ל דחייב בד"ש דקתני היינו שחייב בתשלומין בדיני שמים מיהת. והוא תמוה דלפי דבריהם ודאי דלא שייכי כאן תשלומין אפי' בד"ש וכמו שביארנו לעיל. וגם לפ"ז מאי פריך פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו. ואע"ג דמהתוספתא שם לא קשה כ"כ לדבריהם. די"ל דהיינו לענין תשלומין בידי אדם דוקא. אבל לענין תשלומין בד"ש אפשר דחייבין. מ"מ אכתי היכי מוכח משם דבד"ש מיהת חייבין דפריך פשיטא וכו'. גם ראיתי להאור זרוע (ר"פ הכונס) שהביא דברי הירושלמי על דברי תלמודין עיי"ש. ומשמע ודאי דס"ל דלא פליגי. וא"כ גם לדבריו קשה. לכן נראה לי ע"פ מש"כ הרמב"ן ז"ל (סוף בב"ב קע"ה ע"ב) שהקשה לפי מאי דמוכח התם דלמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא אפי' לגבות מבני חורין אמר הכי וכתב שם וז"ל ואיכא דקשיא לי' ומי איכא למימר דמדאורייתא לא נחתינן לנכסי' והא כתיבי תשלומין בתורה מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם חיים שנים ישלם. שלם ישלם המבעיר את הבעירה. ובכולהו אבות נזיקין ובארבעה שומרים תשלומי כתיבי. ושיעבודא לאו דאורייתא בנזקין נמי אתמר בשמעתין וכו'. ולדידי לא קשיא דאנן הכי קאמרינן כיון דפריעת בע"ח מצוה מה"ת וכופין על מצות עשה. אף אנו יורדין לנכסיו ומקיימין לו מ"ע שלו בע"כ. והא דכתיב מיטב שדהו ישלם. היינו שמצוה אותו הכתוב לשלם נזקו במיטב. וכיון שהוא חייב לעשות כן. אם לא רצה ב"ד יורדין למיטב שלו ומקיימין לו מצותו זו עכ"ל וכן כתבו הרא"ה והריטב"א והר"ן

ז"ל (בכתובות פ"ו ע"א) ובריטב"א (פ"ק דקידושין י"ג ע"ב) עיי"ש. והשתא לפ"ז נראה דכמו דהתם אע"ג דליכא עלי' אלא מצוה דאורייתא דרמיא על קרקפתי' לשלומי. ומדינא אין לנו אלא לכופו לקיים את המצוה. כבשאר מצות דאמרינן סוכה איני עושה לולב איני נוטל דמכין אותו עד שיעשה או עד שתצא נפשו. ומ"מ בפריעת בע"ת כיון שאפשר לכופו בממונו ולירד לנכסיו בני חורין. אמרינן דעד שנכפהו בגופו נכפהו בממונו. הכא נמי נהי דלא נמסר ענשו לב"ד. דהרי כתיב ונשא עונו. דלא משמע אלא עונש בד"ש. מ"מ ודאי ב"ד של מעלה כעין ב"ד של מטה. ועד שיענשוהו בגופו. יותר ראוי שיענש בממונו וישלם מביתו מה שנפסד חבירו בכבישת עדותו. וכיון דכתיב ונשא עונו. ממילא משמע שיש בכללו דמוטב שישלם כדי שלא יענש בגופו. אע"ג דודאי מדינא לא שייכי הכא תשלומין כמו שכתבתי לעיל. וכמבואר בדברי הרמב"ן והרא"ה ז"ל. מ"מ בתורת עונש מוטב יותר עונש ממונו מעונש גופו. והיינו דפרכינן אילימא בתרי פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו. ועד שיענש בגופו יענש בממונו. וא"כ פשיטא דמיהת חייב בתשלומין בד"ש. כן נראה לומר בזה קצת ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל. אע"פ דלא דמי ממש להההיא דהתם ואכמ"ל בזה יותר:

ומבואר עפ"ז דליכא למ"ד דליכא מצוה וחיוב גמור בהגדת העדים מה שראו. ואפי' להרא"ה ז"ל. ודלא כמו שהבין הב"ח בכוונתו. ובלא"ה כיון דמקור דברי הרא"ה הוא מדברי הרמב"ן ז"ל רבו. כמו שנתבאר. הרי הרמב"ן ז"ל גופי' אזיל בזה בשיטת הרמב"ם ז"ל למנות עשה דוהוא עד במנין העשין. כמבואר במנין העשין שלו בסה"מ עיי"ש. והשתא א"כ ממילא מתבאר דקרא דלא יקום ע"א באיש אינו אזהרת לאו. אלא כאחד משאר לאוי השלילה. דכיון דלשנים חובה הוא מדאורייתא לבוא להעיד בב"ד מה שראו וידעו. לזה קאמר קרא בעד אחד לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת וגו'. לומר שאין צריך לקום לבוא לב"ד להעיד. וממילא מובן דהיינו לפי שאין תועלת בעדותו. דבמקום שיש תועלת בעדותו מה לי אחד ומה לי שנים. והיינו דקאמר קרא לא יקום עד אחד באיש לכל עון וגו' ע"פ שני עדים או שלשה עדים יקום דבר. כלומר דעד אחד אין עליו מצוה לקום באיש לכל עון וגו' משום דרק ע"פ שני עדים או שלשה עדים הוא דיקום דבר. ואין תועלת בדבר בעדותו. ועפ"ז ממילא מבואר על נכון דעת הסמ"ק שלא מנה לאו זה דלא יקום ע"א באיש. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל לא הוצרכנו לזה. דבלא"ה ניחא שפיר דלשיטתו אין לאו זה בא במנין כמו שביארנו לעיל. דמה"ט לא מנה ג"כ לאו דלא יומת ע"פ עד אחד כמו שנתבאר. וכן באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנה

רבינו הגאון ז"ל לא לאו דלא יומת ע"פ ע"א. ולא לאו דלא יקום ע"א באיש. ולא מנה אלא מצוה דע"פ שני עדים בלבד. (בדבור לא תענה) עיי"ש. ממש כמו הכא ולטעמי' אזיל:
אלא דמ"מ עדיין הדבר תמוה לכאורה מה שלא מנה לאו דלא יומתו אבות על בנים וגו'. ובאזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) מנה לאו זה עיי"ש. וכן הסמ"ק אע"פ שלא מנה שני הלאוין דלא יומת ע"פ ע"א ולא יקום ע"א באיש. מ"מ מנה (בסי' רל"ד) לאו דלא יומתו אבות על בנים לאזהרה לעדות קרובים עיי"ש. והדבר תמוה מה ראה רבינו הגאון ז"ל כאן שחזר בו מדבריו שם ולא מנה אותו. ואמנם גם דעת שאר ראשונים ז"ל שמנו לאו זה תמוה טובא לכאורה דהרי הדבר פשוט ומבואר בכל דוכתי דעדות קרובים כמאן דליתא דמיא. וב"ד שהרגו ע"פ עדים קרובים הו"ל כהורג נקי וצדיק. וקיימי עלי' בלא תרצח. ואפי' נמצא קרוב אחד בין מאה עדים כשרים עדות כולם בטלה לגמרי. והו"ל כאילו אין עדים בדבר כלל. וגברא קאי בחזקת כשרות לכל דבר ככל ישראל. ואם איתא דהך קרא לאזהרת לאו הוא דאתי. הדבר תמוה מנ"ל הא. ואמאי לא נימא דנהי דקעברו בלאו. אם עברו ודנוהו ע"פ עדות קרובים. מ"מ הנדון שפיר נתחייב על פיהם. בין בנפשות ובין לשאר הדינין שבתורה. וכאן נראה דלא שייך טעמא דאי עביד לא מהני דהרי לא יומתו כתיב. ובמיתה לא שייך לומר לא מהני. ועי' רפ"ק דתמורה (ה' ע"א) בתוס' ד"ה מיתיבי עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ועוד דלמ"ד אי עביד מהני מאי איכא למימר. וגם לא שייך הכא לומר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא לאיסור רציחה כדאמרינן בפ"ב דבכורות (ט"ו ע"ב) לענין הגוזז ועובד בפסולי המוקדשים שלוקה. אע"ג דלא כתיב בהו לאו אלא מדמיעט בהו קרא מדכתיב תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב. אמרינן דאהדרי' לאיסורא קמא ללאוי דלא תגוז ולא תעבוד דכתיבי בקדשים קודם שנפסלו. והכא נמי כיון דהזהיר הכתוב שלא לקבל ולדון ע"פ עדות קרובים נימא דאהדרי' קרא לאיסורא קמא וקאי עלי' בלא תרצח. דזה ליתא כלל. דהכא כיון דכתיב בי' לאו מיוחד בפ"ע לא אמרינן בה דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. כמבואר בראשונים ז"ל (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"א) עיי"ש וכמו שביארנו בכמה דוכתי. וגם לפי מה שחילקו התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) לענין מקריב נדרים ונדבות ביו"ט דלא אמרינן דכיון דמיעט קרא לכם ולא לגבוה אהדרי' לאיסורא קמא ללקות עליהן משום לאו דמלאכה לא תעשו. משום דכיון דבהדיא התירה תורה אוכל נפש. אין לנו לומר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא עיי"ש בדבריהם. א"כ הכא נמי הרי בהדיא התירה תורה להרוג ע"פ עדים. דכתיב ע"פ שנים עדים יומת המת. וא"כ אע"ג דהדר כתיב לא יומתו אבות על בנים. אין לנו בו אלא אותו לאו בלבד. אבל לית לן למימר בי' אהדרי' קרא לאיסורא קמא שיהא בכלל אזהרת לא תרצח. וזו תמיהא

רבתא. אם לא דנימא דקרא דלא יומתו אבות על בנים וגו' איננו אזהרת לאו. ולא בא הכתוב אלא לומר דאע"פ שאמרתי לך ע"פ שנים עדים יומת המת. היינו דוקא ע"פ עדים רחוקים. אבל בקרובים לא ימותו אבות על בנים וגו'. וכיון דלפרושי הוא דאתי קרא. לומר דעל עדים כאילו לא אמר ע"פ שנים עדים יומת. ממילא הדר לאיסורא קמא דהו"ל בכלל לא תרצח. איברא דלפמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה) שם דבנדרים ונדבות להכי לא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא ללקות עליהן משום מלאכה משום שהיתר מלאכת אוכל נפש מפורש בקרא. הרי חזינן דאע"ג דקרא פרושי קמפרש שלא התיר מלאכת אוכל נפש אלא לכם ולא לגבוה ולא לנכרים. מ"מ כיון שהיתר מלאכת אוכל נפש מפורש בקרא לא אמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. וא"כ הכא נמי מאחר שהתירו מפורש בקרא אע"ג דאפיק קרא לעדותן של קרובים מכלל ההיתר. לית לן למימר בה דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. ללאו דלא תרצח. אבל זה אינו דהתם לפי דברי התוס' דלא אהדרי' קרא לאיסורא קמא. קאי מיהת בלאו הבא מכלל עשה דלכם ולא לגבוה. אבל הכא אם איתא דקרא דלא יומתו אבות על בנים לא אתי לאזהרת לאו. אלא לפרושי קרא דע"פ שנים עדים יומת הוא דקאתי. ע"כ מוכרח לומר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. דאל"כ איזה איסור יש בדבר ואמאי לא יומתו. וליכא למימר דבאמת אין איסור בדבר. ולא אתי קרא אלא משום דכיון דע"פ שנים עדים יומת הוא חובה לב"ד. לזה קאמר קרא הכא לא יומתו אבות על בנים. לומר דע"פ עדים קרובים אין ב"ד חייבין להמיתו. אבל אין הכי נמי דאי בעו להמיתו על פיהם שרי. דזה ליתא דעיקר פשטי' דקרא ודאי לשון איסורא הוא. דהרי לפום פשטי' דקרא לא אתי אלא לאזהרה שלא ימותו אבות בעון בנים. וכן הבנים בעון אבות אלא משום ייתורא דקרא. דכבר כתיב בתר הכי איש בחטאו יומתו מוקמינן לי' לקרא לעדות קרובים. וכיון דלעיקר פשטי' דקרא הך קרא לאזהרה הוא דאתי. השתא נמי דמשום ייתורא מוקמינן לי' באא"ע לעדות קרובין לא מתעקר קרא מפשטי' ומשמעותי' לגמרי. והשתא נמי ודאי איסורא הוא דקאמר קרא. וא"כ אם אין בזה לאו מיוחד בפ"ע. עכצ"ל עכ"פ דלמיהדרי' לאיסורא קמא. דהיינו ללאו דלא תרצח הוא דקאתי:

ובלא"ה עיקר דברי התוס' (בפ"ק דביצה) שם אינם מוסכמים לשאר הראשונים ז"ל דלהרז"ה והרשב"א ז"ל שם ס"ל דלמ"ד נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט מילקא נמי לקי משום דאמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. וקאי עלייהו בלאו דלא תעשה מלאכה עיי"ש. וכן דעת רבינו אשר ב"ר משלם ז"ל (בהלכות יו"ט שלו) שבתמים דעים (סי' ק"כ) עיי"ש. וכן מבואר בש"מ לביצה (י"ט סוף ע"ב) עיש"ה. וכן הוא ג"כ דעת הרמב"ם

ז"ל (בפ"א מהלכות יו"ט הלכה ט"ו. ובפ"ג ה"ח) עיי"ש ובמש"כ האחרונים ז"ל שם. ולדבריהם ודאי אמרינן הכא שפיר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. והיינו דקיי"ל דעדות קרובים לאו כלום היא והו"ל כליתא כלל. ואמנם היינו דוקא אם נימא דקרא לא אתי לאזהרת לאו מיוחד בדבר בפ"ע. אבל אם איתא דקרא לאזהרת לאו הוא דקאתי. פשיטא ודאי דלכ"ע לא שייכא הכא סברא דאהדרי' לאיסורא קמא וכמו שנתבאר. וא"כ הוא התמיהא עומדת כחומה. מנ"ל לומר דעדות קרובים כלא חשיבא וב"ד קיימי עלי' בלא תרצח. וכן בעדי גיטין וקידושין תיקום בחזקת א"א ובחזקת פנוי' כדמעיקרא. וכן בכל כיו"ב. כיון דלא בא הכתוב אלא להזהיר לב"ד שלא לקבל עדותן לכתחילה. ונראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל שחזר בו מדעתו דמעיקרא שהי' נמשך תחילה אחר הבה"ג שמנה לאו זה. וחזר בו כאן. ולא מנה אותו במנין הלאוין מטעם שביארנו. ועל פי זה ניחא ג"כ בלאו דלא יומת ע"פ עד אחד. דמלבד מה שכבר נתבאר לעיל בטעמו שלא מנה אותו. בלא"ה אתי שפיר עפמש"כ כאן. דהרי ודאי הדבר פשוט דלא מיבעי עד אחד בנפשות או בדבר שבערוה וכיו"ב דלאו כלום הוא. והו"ל כליתא לגמרי. אלא אפי' עדות מיוחדת בדיני נפשות דגמרינן מהאי קרא דפסולה. ודאי פשיטא דהו"ל לגמרי כליתא כלל. ואין צריך ראי' לזה. והשתא א"כ אם איתא דהך קרא הוא אזהרת לאו. מנ"ל לומר כן. דהרי כיון דקרא לאזהרת לאו הוא דאתי. ע"כ אין לנו לומר בזה דאהדרי' קרא לאיסורא קמא כמו שביארנו. אלא ודאי משמע להו שלא בא הכתוב אלא לומר שאין לו משפט מות ע"פ עדות מיוחדת וממילא אהדרי' בזה לאיסורא קמא. והנך עדים לאו כלום נינהו. ואע"ג דלענין רציחה מבואר בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"א ע"ב) דעדות מיוחדת מהניא מיהת לענין להכניסו לכיפה עיי"ש. ובמה שפירש"י שם (בד"ה בעדות מיוחדת) עיי"ש היטב. מ"מ היינו דוקא לענין רציחה בלבד ולא בשאר חייבי מיתות ב"ד. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות רוצח ה"ט) עיי"ש בדבריו ז"ל. והר"ן בחי' שם כתב דברציחה היינו טעמא משום דגלי קרא בהדיא דכתיב ולארץ לא יכופר כ"א בדם שופכו עיי"ש. וע"כ מוכרח כן בלא"ה ע"פ מה שהבאתי לעיל דברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שכתב דעדות מיוחדת כיון דגלי קרא שאין מצטרפין הרי כל אחד מהן מיוחד. והו"ל בכלל לא יקום עד אחד באיש. ולפ"ז יש להם דין עד אחד ממש. ואמאי ע"פ עד אחד אין מכניסין אותו לכיפה. משום דאמרינן דע"א מוציא דבה בעלמא הוא. ובעדות מיוחדת מכניסין אותו לכיפה. וזה תימא לדעת הרשב"ץ ז"ל. ועכצ"ל דלענין רציחה דוקא הוא דגלי קרא דולארץ לא יכופר וגו'. שיש לנו להחמיר בדינו יותר מבשאר חייבי מיתות כמש"כ הר"ן ז"ל. וביותר הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. והילכך כל שיש מיהת שני עדים אפי' בענין שאינו

מועיל כלום בשאר דיני נפשות. וגם ברוצח גופי' לא מהני לחייבו מיתה בב"ד. מ"מ מהני להכניסו לכיפה. אבל בעלמא לא עדיפא עדות מיוחדת מעד אחד דלא הוי אלא כמוציא דבה בעלמא ולאו כלום הוא. וא"כ ע"כ היינו משום דהך קרא דלא יומת ע"פ ע"א לא הוי אזהרת לאו. ולא אתי קרא אלא לומר שאין לו משפט מות ע"פ ע"א. כן נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל. מיהו טעם זה לא יתכן אלא לפי שיטתו דהכא. אבל לפום שיטתו באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות שמנה שם לאו דלא יומתו אבות על בנים לאזהרה לעדות קרובים. ע"כ לא יתכן לומר טעם זה. דא"כ גם לאו דלא יומתו אבות על בנים לא הי' למנות מה"ט גופי' וכמבואר. וע"כ אין לנו אלא לומר כדכתיבנא לעיל:

מצוה פה

לא יונו רע. כתיב (בפרשת בהר) ולא תונו איש את עמיתו וגו'. ויש בזה עוד לאו שני בההיא פרשה. דכתיב אל תונו איש את אחיו. ובפרק הזהב (בבא מציעא נ"ח ע"ב) מוקמינן חד באונאת ממון. ואידך באונאת דברים. ורבינו הגאון ז"ל כללן שניהם כאחד ולא מנאן אלא באזהרה אחת. וכשיטתו בכל כיו"ב כמו שביארנו בכמה דוכתי. וגם הבה"ג לא מנה אלא לאו דלא תונו איש את עמיתו בלבד. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל לא מנה אלא לאו זה בלבד עיי"ש. וכן מלשון הרשב"ג והר"י אלברגלוני ז"ל משמע שכוללים שניהם באזהרה אחת עיי"ש. וגם באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו אחד באונאה (בדבור לא תגנוב) עיי"ש. והיינו ע"כ משום שכולל שניהם באזהרה אחת. אבל בה"ג כת"י רומי ראיתי שמונה שני הלאוין סמוכים זה אצל זה עיי"ש. ויש מקום לפרש כן גם בדברי הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל והבה"ג בנוסחא שלפנינו והר"א הזקן ז"ל צ"ע לכאורה. מ"ש דבגר מנו שני הלאוין. שבממון ושבדברים. כל אחד בפ"ע. ושני הלאוין שבישראל לא מנו אלא באזהרה אחת. וכבר עמדנו בזה לעיל (לאוין פ"ב פ"ג) ושם נתבאר. עיי"ש מש"כ בזה. ועי' ג"כ משכ"ל (עשין כ"ח. ובלאוין נ"ו) בזה עיי"ש:

והנה ראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' נ"ד) שכתב וז"ל הזהיר הכתוב (בפרשת ואלה המשפטים) כל אלמנה ויתום לא תענון. פי' לא יענה אותם לא בהונאת ממון ולא בדברים רעים. ודבר זה אפי' בישראל אסור. ולמה הוצרך להזהיר עליהם. אלא לעבור עליהם בשני לאוין עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז לשיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה כאן אזהרת אונאה בכל ישראל לא הי' לו למנות לעיל לאו דאלמנה ויתום לא תענון. כיון דגם אלמנה ויתום בכלל אזהרה דכל ישראל. וליכא נפק"מ באזהרתן אלא כדי לעבור בשני לאוין. אבל ראיתי במכילתא (משפטים פי"ח) דקתני התם. כל אלמנה ויתום וגו'. אין לי אלא

אלמנה ויתום. שאר כל אדם מנין ת"ל לא תענון דברי ר"י. ר"ע אומר אלמנה ויתום שדרכן לענותן דיבר הכתוב עיי"ש. הרי מבואר דאיצטריך לרבות גם שאר כל אדם בכלל אזהרה זו. וממילא מבואר דע"כ לאו זה ענין אחר לגמרי הוא. ואין זה בכלל לאוין דאונאת ממון ואונאת דברים שיש בהן אזהרה מפורשת בכל אדם. ולא צריך בהו ריבויא מקרא דאלמנה ויתום לא תענון. ומדר"י נשמע גם לר"ע. דאע"ג דלדידי' באלמנה ויתום דוקא דיבר הכתוב. כמשכ"ל (לאוין פ' פ"א) עיי"ש וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. מ"מ לא באונאת ממון ודברים מיירי קרא. איברא דעדיין צ"ע בזה מצד אחר. דהרי לפי המתבאר מהמכילתא שם עיקר ענין אזהרה דלא תענון הוא על עינוי הדין. וכמבואר שם. דאמרינן אחד עינוי מרובה ואחד עינוי מועט. רבי אומר אם ענה תענה מגיד שאינו חייב עד שיענה וישנה. כבר היו רבי ישמעאל ור"ש יוצאים ליהרג א"ל ר"ש לר"י רבי לבי יוצא שאיני יודע על מה אני נהרג. א"ל ר"י לר"ש מימיך בא אדם אצלך לדין או לשאלה ועכבתו עד שתהא שותה כוסך ונוטל סנדלך או עוטף טליתך. אמרה תורה אם ענה תענה אותו אחד עינוי מרובה ואחד עינוי מועט. א"ל נחמתני רבי עיי"ש. הרי דלהמכילתא עינוי האמור בהך קרא היינו עינוי הדין. והשתא א"כ לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"כ מהלכות סנהדרין ה"ו) וז"ל לא תעשו עול במשפט זה המעוות את המשפט ומזכה את החייב ומחייב את הזכאי. וכן המענה את הדין ומאריך בדברים ברורים כדי לצער אחד מבעלי הדין. הרי זה בכלל עול עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרשב"ץ ז"ל (במגן אבות. בפירושו לפ"ה דאבות) דעינוי הדין שיודעין אותו ומענין אותו לעכבו. ועוות הדין מזכין את החייב ומחייבין את הזכאי והמורים בתורה שלא כהלכה באיסור והיתר. כולם בכלל אם ענה תענה אותו וגו' עיי"ש. הרי דס"ל דהכל ענין אחד הוא והוא בכלל אזהרה דלא תענון וגם בכלל לא תעשו עול במשפט. וכ"כ בחינוך (מצוה רל"ג) ובטור וש"ע (חו"מ סוף סי' י"ז) דעינוי הדין בכלל אזהרת לא תעשו עול במשפט עיי"ש. וכבר ביארנו (לעיל לאוין ל"ט) דלדעת רבינו הגאון ז"ל עיקר לאו דלא תעשו עול במשפט לא קאי אלא על עינוי הדין עיי"ש. וא"כ ע"כ לאו דכל אלמנה ויתום לא תענון לא בא אלא להוסיף אזהרה על הדבר באלמנה ויתום. לעבור עליהן בשני לאוין. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו למנות לאו דאלמנה ויתום לא תענון אחר שכבר מנה לעיל (לאוין מ"ב) לאו דלא תעשו עול במשפט שכולל כל ישראל. איברא דמדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות דעות) ובסה"מ (לאוין רנ"ו) וסמ"ג (לאוין ח') והחינוך (מצוה ס"ה) מבואר דס"ל דעיקר קרא דאלמנה ויתום לא תענון לא קאי לאזהרת עינוי הדין. וע"כ צ"ל דההוא דמכילתא לא הוי אלא דרך אסמכתא בעלמא. וכן עכצ"ל לדעת הרא"ם ז"ל ביראים שם. וכן מתבאר

להדיא במכילתא דרשב"י מדאיצטריך שם למעט המענה אותן ללמדן תורה או מלאכה עיי"ש דמשם מקור דברי הרמב"ם ז"ל בהלכות דעות שם עיי"ש. והנה ראיתי באזהרות אתה הנחלת שכתב וז"ל ובל תונו איש את עמיתו וגר ויתום ואלמנה עכ"ל. ודבריו תמוהים לכאורה טובא. דבשלמא בגר כתיב וגר לא תונה. אבל ביתום ואלמנה לכאורה היכן אשכחן אזהרה מיוחדת בפ"ע באזהרת אונאה של יתום ואלמנה שמנאן בפ"ע. אבל הדבר ברור דרבינו שמעון הגדול ז"ל אזיל בזה בשיטת הרא"ם ז"ל ביראים שהבאתי לעיל דס"ל דאזהרה דכל אלמנה ויתום לא תענון היא אזהרה מיוחדת לאונאת ממון ודברים דאלמנה ויתום. וכדי לעבור עליהן בשני לאוין. והן הן דברי הר"ש הגדול ז"ל. וגם מבואר שבירר לו שיטה אחרת לעצמו. דבין בכל ישראל ובין בגר הכניס אונאת ממון ודברים באזהרה אחת. וכבר עמדנו לעיל על רבינו הגאון והבה"ג והר"א הזקן ז"ל שבאונאת כל ישראל כללו אונאת ממון ודברים כאחת. ובגר מנו שתי האזהרות כל אחת בפ"ע. אבל הר"ש הגדול השוה בזה לאוין דישראל עם הלאוין דגר. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין פ"ב פ"ג) עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ בענין זה לעיל (עשין כ"א) ואין להאריך:

מצוה פו

ויאמצו לבב. (בפרשת ראה) לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו שני לאוין אלו במנין הלאוין. אבל הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנאום אלא בלאו אחד. וטעמא דמילתא ביאר הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ע"ח) וז"ל כמו שבאו הרבה מצות במצות הצדקה. כן באו הרבה אזהרות על המנע ממנה. וכולן הן באות במנין אחד לבד. וכבר כתב ולבך לא תאמץ. ובכללו הוא לא תקפוץ את ידך הנכתב בסמוך לו עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה להשיג על הר"ש בן גבירול ז"ל שמנה שני הלאוין. אבל אין בזה שום השגה על הרשב"ג ז"ל שהוא נמשך בזה אחר הבה"ג. וכדרכו ז"ל בכל מקום. ועל הבה"ג הוא שהי' לו להקשות. אבל עיקר דבריו ז"ל אינם מספיקים לפי מאי דאמרינן בספרי (פרשת ראה פיסקא קט"ז) לא תאמץ את לבבך יש בן אדם שמצטער אם יתן אם לא יתן. ולא תקפוץ את ידך. יש בן אדם שהוא פושט ידו וחוזר וקופצה עיי"ש. וא"כ שני הלאוין אינם בענין אחד. ויש לומר דשניהם באין במנין הלאוין כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ורבינו הגאון ז"ל אע"ג דבאזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות (בדבור כבד) מנה שני הלאוין כדעת הבה"ג. מ"מ כאן חזר בו ולא מנאן אלא באזהרה אחת. וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וכבר ביארנו טעמו בזה לעיל (עשין כ"ה) עיי"ש. ונראה עוד בזה דלשיטתו אזיל. דהרי לכאורה קשה בדברי הספרי דמוקי לאו דלא תקפוץ את ידך לאדם שפושט את ידו וחוזר וקופצה. ולמה לי קרא להכי. ותיפוק לי' משום אמוץ הלב. שהרי

גם בזה מצטער הוא בנתינתו עד שחוזר וקופץ ידו אחר שכבר פשטה. וזה חמור טפי ממי שאינו עושה מעשה בידים אלא שמצטער בלבו. ועכצ"ל דאין ה"נ ולא בא הכתוב אלא להוסיף בפושט ידו וחוזר וקופצה עוד לאו מיוחד בו ולעבור גם בלאו דלא תקפוץ את ידך. דעביד מעשה ונשתרש בחטא מלבד מאי דעבר בלאו דלא תאמץ את לבבך. והשתא לפ"ז רבינו הגאון ז"ל אזיל לשיטתו דבכל כיו"ב לדעתו אינו בא במנין. כיון דבלא"ה הו"ל בכלל לאו דלא תאמץ את לבבך. וליכא נפק"מ בלאו דלא תקפוץ את ידך אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. כמו שביארנו בכמה דוכתי:

מצוה פז

המדה. והמשקל. והמשורה להמדה. (בפרשת קדושים) לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה. ולאו דעשיית עול במשפט כבר מנה לעיל (לאו מ"ב) עיי"ש. וכאן מנה עול מדה ומשקל ומשורה בשלשה לאוין. כדרכו ז"ל בכל הנפרטים בלאו אחד למנות כל פרט ופרט במנין בפ"ע. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל. לא מנאום אלא באזהרה אחת כשיטתם. ואמנם גם הסמ"ג והרמב"ן ז"ל אע"פ שבכל הנפרטים בלאו אחד דרכם למנות כל פרט בפ"ע כנודע. מ"מ כאן מנו כל שלשה אלו באזהרה אחת. ועכצ"ל דהיינו משום דס"ל דכולם ענין אחד ממש הן. דמה לי אם עושה עול במדה לעושה עול במשקל או במשורה. וא"כ צ"ע לרבינו הגאון ז"ל שמנאן בשלש אזהרות מיוחדות בפ"ע. ואמנם בסוגיא דריש פרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"א ע"ב) אמרינן א"ל רב יימר לרב אשי לאו דכתב רחמנא במשקלות למה לי. א"ל לטומן משקלותיו במלח. ופריך היינו גזל מעליא הוא. ומשני לעבור עליו משעת עשייה. ופירש"י וז"ל משעת עשיה משעת הטמנה ואפי' לא שקל בהן עכ"ל עיי"ש. תו אמרי' התם ת"ר לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה. במדה זו מדידת קרקע. שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים. במשקל שלא יטמין משקלותיו במלח. ובמשורה שלא ירתיח. והלא דברים ק"ו ומה משורה שהיא אחד מל"ו בלוג הקפידה עליו תורה ק"ו להין וכו' עיי"ש. ולכאורה צ"ע מ"ש דפריך למה לי דכתב רחמנא לאו במשקלות ולא פריך הכי אמדות דלעיל מיני'. לאו דכתב רחמנא במדה למה לי. ועל זה לא שייך מאי דמשני במשקלות. וראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' ר"ס) שכתב וז"ל וצריך ליזהר במדות אף אם לא יהי' שוה פרוטה בגרעון. שהרי הקפידה תורה במשורה שלא ירתיח עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בחינוך (מצוה רנ"ח) וז"ל ולמדו מכאן כי התורה הקפידה על המדות בכ"ש. כלומר שאע"פ שבשאר גזלות לא הקפידה תורה אלא בפרוטה. בענין המדות הקפידה בכ"ש וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הבין הב"ח (בחו"מ סי' רל"א) מדברי הרמב"ם (בפ"ח מהלכות גניבה

ה"ז) ודברי הטור שם עיי"ש. ולפ"ז הא דפריך במשקלות היינו גזל מעליא הוא. והוצרך לשנויי לעבור עליו משעת עשייה. היינו משום דפחות משוה פרוטה נפק"ל ממשורה. וכמש"כ ביראים. ולא איצטריך קרא להכי. ומ"מ הא ודאי קשה טובא. אמאי שביק מדה דכתיב ברישא דקרא. ולא פריך אלא אמשקלות דכתיב בתרה. גם בעיקר דבריהם תמיהני מדאמרינן (בפרק המקבל ק"ז ע"ב) א"ל רב יהודה לר"א משוחאה לא תזלזל במישחתא. דכל פורתא ופורתא חזי לכורכמא רישקא עיי"ש. והשתא לדברי הרא"ם והחינוך למה לי הך טעמא כיון דאפי' בפחות משוה פרוטה עובר בלאו דלא תעשו עול במדה במשקל ובמשורה. ונראה דמזה ראי' לדעת התוס' (בפרק המוכר אה"ס פ"ט ע"ב) בד"ה ובמשורה שלא ירתיח שכתבו וז"ל וא"ת פשיטא דגזל גמור הוא. ותיפוק לי' משום לא תגזול. וי"ל דאתי קרא להתחייב משעת הרתחה ואע"פ שעדיין לא מדד. וכה"ג אמרינן בריש איזהו נשך וכו' לעבור עליו משעת עשייה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בש"מ שם בשם תוס' הרא"ש. ומבואר דס"ל דודאי גם במדות אינו מוזהר אלא משוה פרוטה ומעלה. ולא אתי קרא אלא להזהיר אפי' משעת עשיי' ומשעת הרתחה. וכן מבואר בסמ"ג (לאוין קנ"א) וברבינו ירוחם (במישרים נתיב תשיעי ח"ה) עיי"ש. וכ"כ רבינו בחיי ז"ל (בפרשת קדושים) וז"ל ולא נכתב משורה אלא לעבור עלי' משעת הרתחה ואע"פ שלא מכר לו. כשם שאמרו במשקל לעבור עליו משעת עשייה ואע"פ שלא נשתמש בו וכו'. ולכך נכתב משורה. שהרי בודאי אם במשורה זו שוה פרוטה תיפוק לי' משום לא תגזול ואם אין שם שו"פ אינו עובר בלאו שהרי אין גופו ממון. וא"כ למה נכתב. לחייבו משעת הרתחה עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דפשיטא לי' דבפחות משו"פ גם לאו דמדות ומשקלות ליכא. והא דמשני במשקלות לחייבו משעת עשיי' קאי נמי אמשורה. לעבור עלה משעת הרתחה. ומ"מ גם לפי שיטה זו הדבר תמוה אמאי שביק מדה ולא פריך אלא אמשקלות:

ואמנם ראיתי להריטב"א ז"ל שכנראה הרגיש בזה. וכתב שם וז"ל שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים וכו'. ומלאו דגזל לא אתי. כיון דממילא אתי המיעוט ואותו הריוח. וגבי מרתיח נמי איתי' להאי טעמא. הואיל ודבר מועט הוא אימא לא קפדי בהו אינשי. קמ"ל דגזל הוא וקפדי בהו אינשי עכ"ל עיי"ש. ומבואר דלפי דבריו בדקדוק נקט הפירכא דוקא בלאו דמשקלות. אבל בלאו דמדה ודמשורה לא הוה קשה לי' מידי. דבמדת קרקע כיון דממילא אתי המיעוט והריוח איהו לא עבד שום מעשה לא בחבל ולא בגוף הקרקע. הי' ראוי לומר דשרי. אי לאו דהזהיר הכתוב עלה בלאו דלא תעשו עול במדה. וכן במשורה אע"ג דאיהו עבד מעשה שמרתיח. מ"מ אי לאו דהזהיר הכתוב הוה ראוי לומר דשרי. משום דדבר מועט הוא ואין ראוי להקפיד בכך. אבל

במשקלות דלאו דבר מועט הוא וראוי להקפיד בו. וגם איהו גופי' בידים עבד מעשה. שפיר פריך לאו במשקלות דכתב רחמנא למה לי. והוכרח לשנויי לעבור עליו משעת מעשה. ולענ"ד הי' נראה דבלא"ה בפשיטות ניחא דלא פריך על מדה. משום דאזהרת מדה הרי לא קאי אלא על המודד. וכדקתני בברייתא שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים. וכן שנינו בספרא (קדושים פ"ח) לא תעשו עול במשפט במדה. מלמד שהמודד נקרא דיין. שאם שיקר במדה נקרא עול שנאוי ומשוקץ וכו'. במדה זו מידת הארץ עיי"ש. ומבואר דמודד זה הוא הממונה על מדידת קרקעות בין אחין ושותפין וכיו"ב. וכן פירש"י ורשב"ם ז"ל עיי"ש. ונמצא שאינו נוגע בדבר כלל. ולא לצורך עצמו הוא מודד אלא לאחרים. והזהיר עלה הכתוב כמו על הדיין שלא יעשה עול במשפט זה לאחד מבעלי החלוקה. אלא חייב לדקדק בה בכל מאי דאפשר. ואם לא עשה כן עובר בלאו דלא תעשו עול במשפט במדה כמו העושה עול בדין. אע"פ שאין בדבר לא משום גזל ולא משום אונאה. ואין בזה שום מקום קושיא כלל. ואפשר דמהאי טעמא הוא דמוקי לי' לאזהרת המודד הממונה על כך. ולא על החולקים עצמן. משום דאל"כ תקשה תיפוק לי' משום גזל ואונאה. וכדפריך במשקלות. דגם בקרקע איכא לאו דלא תגזל ולאו דאונאה. ודברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות גנבה) שלא הביא אזהרה זו אלא על בעלי החלוקה עצמן עיי"ש צ"ע אצלי. ואע"ג דלקמן (בפ"ח ה"ג) שם הביא דין המודד את הקרקע שלא ימדוד לאחד בימות החמה וכו' עיי"ש. מ"מ הרי לא הזכיר שם כלל שעובר בלאו על זה. ובברייתא שם מבואר דעיקר לאו זה לא קאי אלא על הממונה על המדות ולא על בעלי החלוקה עצמן. ואכמ"ל בזה:

ועפ"ז הי' נראה דבמדה במשקל ובמשורה כל אחד ענין בפ"ע הוא לגמרי. דבמדה היינו מדידת קרקע. ולאזהרה להממונה על כך. ובמשקל לאזהרה להלוקח שלא יטמין משקלותיו במלח להכבידן. כמו שפירש"י ורשב"ם ז"ל. וכן פי' הרמ"ה ז"ל (בב"ב שם) שמתוך שמטמינם במלח הם מעלים חלודה ומכבידים עיי"ש. וכן פי' באור זרוע (בב"מ סי' קס"ז) עיי"ש. ואף דר"ת הביא ראי' מהירושלמי איפכא. דהמלח שואב את המשקלות כמש"כ התוס' בב"ב שם בשמו. וכ"כ בסמ"ג (לאוין קנ"א) עיי"ש. מ"מ לא מצאתי כן בירושלמי. ומה שהביאו בערוך (ערך טמן) ובהגהות מיימוני (פ"ח מהלכות גנבה ה"ז) מהתוספתא (פ"ה דבב"ב) דקתני ולא יהא נותן מדותיו ומשקלותיו במלח מפני שהן חסרון שנאמר כי תועבת השם אלקיך כל עשה אלה כל עושה עול עיי"ש. נראה לענ"ד דליכא מזה תיובתא לרש"י ורשב"ם ז"ל וסייעתם. ואדרבה משם סייעתא לפירושם. דאם איתא דמיירי בשהמשקל עכשיו הוא שלם ובא לחסרו ע"י המלח. מאי מפני שהן

חסרין דקאמר דמשמע שכבר הן חסרין. והכי הול"ל כדי שיחסרו או מפני שיחסרו. אבל נראה דמיירי כשהמשקל הוא עכשיו חסר ובהטמנתו במלח הוא בא להכבידו. ומשום דמיירי התם בחנוני שדרכו לקנות הרבה ולמכור לקונים מעט מעט. ולזה קאמר דאסור לו לחנוני להכביד משקלותיו שחסרו משיעורן הראוי ע"י תשמישתן. במה שיטמינם במלח. דאע"פ שכוונתו לטובה שע"י המלח יכבידו עד כדי השיעור הקצוב להן. מ"מ אסור כדי שלא יבוא לעשות כן גם במשקלות שלא חסרו להכבידן יותר כדי לקנות בהן. אלא משקל שחסר חייב לאבדו לגמרי. או לתקנו באופן נגלה לעין כל. והיינו דיליף לה מדכתיב כי תועבת השם כל עשה אלה כל עושה עול. ולא מייתי לה מקרא המוקדם הרבה. לא תעשו עול במדה במשקל. כדמייתי בברייתא בגמרא שם ובספרא מהך קרא שלא יטמין משקלותיו במלח. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דמעיקר לאו דלא תעשו עול וגו' אין ראי'. דקרא כפשטי' בעושה עול להכביד משקלותיו במלח יותר משיעורן. כדי להטעות ולרמות את המוכר. אבל כשנותן משקלותיו במלח כדי להשלים שיעור כובדן שחסרו בתשמישתן. דאדרבה כוונתו לטובה כדי שלא לרמות את הלוקחים מאתו במשקל חסר. וגם שלא יהא הוא נפסד בלקיחתו. אין לנו שום ראי' משם לאיסור. ולזה מייתי מקרא (דפרשת תצא) דכתיב תועבת השם אלקיך כל עושה אלה כל עושה עול. דמייתורא דקרא או מריבויא דכל. מרבה אפי' בכה"ג. וא"כ מתבאר דאדרבה מהך תוספתא סייעתא לפירש"י וסייעתו ז"ל. וא"כ לאו דמשקלות הוא בא לאזהרה ללוקח שלא לרמות את המוכר. ובמשורה הוא אזהרה להמוכר שלא להטעות את הלוקח. וכתב קרא בכל חד אזהרה מיוחדת בפ"ע. משום דלא הוה גמרינן להו מהדדי:

והשתא א"כ נכונים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל שחזר בו כאן ומנה מדה ומשקל ומשורה בשלשה לאוין כל אחד בפ"ע. משום דהנך תלתא אזהרות מיוחדות וחלוקות בפ"ע נינהו. למי שזה מזהיר אין זה מזהיר. והו"ל גופים מחולקים וענינים חלוקין. ולכן יש למנות שלשתן. איברא דלפ"ז קשה לכאורה במאי דפריך לאו במשקלות דכתב רחמנא למה לי. ומוקי לי' לטומן משקלותיו במלח. ופריך היינו גזל מעליא הוא. ואיצטריך לאוקמי' לעבור עליו משעת עשייה. ולפי מה שביארנו לכאורה אין בזה מקום קושיא. דהרי איצטריך להזהיר על טומן משקלותיו במלח אפי' בענין שלטובה מתכוון ואין בה דררת גזל כלל. אדרבה להתרחק מאיסור גזל הוא דעבד. אבל לק"מ דודאי הוה מצי לתרוצי הכי. אלא דכבר יליף לה בתוספתא שם מקרא אחרינא וכמו שנתבאר. ולהכי מוקי הך קרא דהכא לעבור עליו משעת עשייה. ומ"מ נתבאר דשפיר מנאן רבינו הגאון ז"ל בשלשה לאוין. וגם ע"פ דברי הריטב"א ז"ל שהבאתי מתיישב קצת. אבל העיקר

כדכתיבנא. ועי' מש"כ ג"כ בזה לעיל (עשין כ"ב) ואינו מספיק כ"כ. ויותר נכון מה שביארנו כאן:

מצוה צ

לא תחמוד. אע"ג דבדברות ראשונות כתיבי שני לאוין. לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו וגו'. מ"מ כיון דשניהם ענין אחד ממש לא מנאן אלא אזהרה אחת. שלא לחמוד שום דבר של אחר. וכדרכו ז"ל. ובפרט דהכא בלאו שני מסיים קרא וכתב וכל אשר לרעך. וא"כ לאו שני כולל הכל. ובכל כיו"ב אין דרכו ז"ל למנות אלא הלאו הכללי בלבד. ולהכי לא מנה אלא לאו שני בלבד שכולל כל דבר. וכתב לא תחמד סתם. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ם והרמב"ן והחנוך והרשב"ץ ז"ל. מנו עוד בזה לאו דלא תתאוה האמור בדברות שניות. אבל כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בפרשת ואתחנן) דהתאוה בכלל החמדה. ולא בא הכתוב אלא להוסיף תוספת ביאור ללאו דלא תחמוד שיכנס בכללו גם התאוה עיי"ש בדבריו. וא"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אין למנות אלא לאו דלא תחמוד שכולל גם התאוה ואזהרת תאוה אינה אלא אחד מפרטי לאו דלא תחמוד. וביראים (סי' רנ"ד) ובסמ"ג (לאוין קנ"ח) ובסמ"ק (סי' י"ט) כתבו דתאוה וחמדה אחת הן עיי"ש בדבריהם. דמה"ט לא מנו שניהם אלא במצוה אחת. ובעיקר לאו זה יש אתי אריכות דברים. אבל לא ראיתי להאריך בזה כאן. ויתבאר לפנינו בס"ד (בלאו רע"א) עיי"ש:

מצוה צא

ולא תגנב. לאו דלא תגנב והוא האמור בעשרת הדברות מוקמינן לי' במכילתא (יתרו פ"ח. ומשפטים פ"ה) והובאה ג"כ בתלמודין (פרק הנחנקין פ"ו ע"א) ובירושלמי (פ"ח דסנהדרין ה"ג. ובפי"א ה"ב). בגנבת נפש. אבל לאו דלא תגנבו האמור בפרשת קדושים מוקי לי' התם אזהרה לגנבת ממון. וכן הוא במכילתא דרשב"י (פרשת יתרו) עיי"ש. והנה רבינו הגאון ז"ל כאן. וכן באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנה אלא לאו דלא תגנב בלבד. אבל לאו דלא תגנבו לא מנה. וכן הוא גם באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל. אבל הבה"ג וכן הרמב"ם וסייעתו מנו שניהם. האחד לאזהרת גנבת נפש. והשני לאזהרת גנבת ממון. ודברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו צ"ע לכאורה. ומיהו בדעת הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והרשב"ג ז"ל הי' אפשר לומר דאזהרת גנבה שמנו כוונתם ללאו דלא תגנבו שבפרשת קדושים. דהו"ל אזהרה לגנבת ממון. אבל אזהרה דגנבת נפש כבר מנו במנין העונשין שלהם בין חייבי חנק הגונב נפש. וכוונתם בזה ללאו דלא תגנב וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בשורש ארבעה עשר) בכוונת הבה"ג

שמנה מנין העונשין. שאין כוונתו למנות העונשין מצד עצמן. אלא כוונתו בזה למנות האזהרות שעליהן נאמרו עונשין אלו עיי"ש. וא"כ ודאי יפה עשו הר"א הזקן והר"י א"ב והרשב"ג ז"ל שאחר שמנו גונב נפש במנין העונשין שוב לא מנו אזהרה זו במנין הלאוין. ואדרבה מטעם זה יש לתמוה על הבה"ג. שאע"פ שכבר מנה לאו דלא תגנב במנין הלאוין חזר ומנה ג"כ גונב נפש במנין העונשין ונמצא שמנה לאו אחד פעמים. אלא שיש מקום ליישב דברי הבה"ג בזה כדרך שביאר הרמב"ן ז"ל כוונת הבה"ג במה שמנה לאו דלא תעשה כל מלאכה עיי"ש ואכמ"ל בזה ויתבאר במק"א בס"ד. ומ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל לא יתכן דרך זה. שהרי כן דרכו ז"ל בכל חייבי העונשין שמנה למנות העונשין בלבד. משום המצוה שעל הב"ד. והאזהרות כולן שעליהן באו עונשין אלו מונה אותן במנין הלאוין בלבד. משום המצוה שעל כל ישראל למניעה שלא לעשות מעשים אלו כמו שביארנו בכמה דוכתי. ויתבאר עוד בזה במקומו בס"ד. וא"כ אע"פ שמנה לקמן במנין העונשין גונב נפש בין מחייבי חנק. מ"מ ע"כ לפי שיטתו לאו דלא תגנוב האמור בעשרת הדברות לאזהרת גנבת נפש בא במנין הלאוין בפ"ע. וא"כ לאו זה דלא תגנוב שמנה כאן כוונתו כמשמעות לשונו ללאו זה. וא"כ הדבר צ"ע אמאי לא מנה ג"כ לאו דלא תגנבו האמור בפרשת קדושים לאזהרה דגנבת ממון:

ולכאורה נראה עפמש"כ הרי"ף ז"ל בתשובה (סימן קל"ג) והובאה בתשו' הרשב"א (חלק ששי סי' רפ"ו) דבגנבה מלבד שעובר בלאו דלא תגנבו. עובר נמי בלאו דלא תגזל. דגם גנבה הו"ל גזלה שלא מדעת. אלא דגנבה חמירא טפי מגזלה. דאיסור גנבה איתא נמי אפי' בשלו. כמו שאמרו (בספרא פרשת קדושים) ובתוספתא (פ"י דב"ק) אל תגנוב את שלך מאחורי הגנב שלא תראה גונב. עיי"ש בדבריו ז"ל. והשתא א"כ כיון דלאו דגזלה כולל נמי איסור גנבה. א"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה לאו דלא תגזל אין לאו דלא תגנבו בא במנין בפ"ע. איברא דלפי דברי הרי"ף ז"ל שם דלאו דלא תגנבו איתא נמי בגונב את שלו. אכתי קשה דהו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות לאו דלא תגנבו משום דנפק"מ לענין איסור גנבה בשלו. דלאו דלא תגזל ליכא אלא בשאינו שלו. ומשום לאו דלא תגנבו הוזהר אפי' בשלו. אלא דעיקר דברי הרי"ף ז"ל בזה אינם מוסכמים. דבתוספתא ובספרא שם בן בג בג הוא דקאמר הכי. אבל ת"ק משמע התם דלא ס"ל הכי עיי"ש. ובהדיא אמרינן בגמרא (פרק המניח כ"ח) דבן בג בג יחידאה הוא ופליגי רבנן עלי' עיי"ש. וכנראה דס"ל להרי"ף ז"ל דלא אמרו הכי אלא אליבא דמ"ד לא עביד אינש דינא לנפשי'. אבל למאי דקיי"ל כמ"ד עביד אינש דינא לנפשי' קיי"ל כבן בג בג ואפשר דס"ל דגם רבנן לא פליגי עלי'. וכנראה זו היא ג"כ דעת הסמ"ג (לאוין קנ"ה) שמביא שם להלכה ההיא דבן

בג בג עיי"ש. וכן בהגהות סמ"ק להר"פ ז"ל בשם רבינו יונה ז"ל (בסי' רס"א) פסק כן עיי"ש. וכ"כ ביראים (סי' רנ"ה) ובשאילתות (פרשת נח שאילתא ד') ובה"ג בב"ק עיי"ש. ועוד בכמה ראשונים ז"ל מתבאר כן אבל מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות גנבה) ובטור (חו"מ סי' שמ"ח) מתבאר דס"ל דלא קיי"ל בהא כבן בג בג. וכנראה דס"ל דבהא ודאי פליגי רבנן עלי'. ואף דלענין מאי דס"ל דעביד אינש דינא לנפשי' אפשר דלא פליגי רבנן עלי'. דבהכי לא מיירו התם אלא אגב גררא. אבל במאי דמוקי קרא דלא תגנב לגונב את שלו מאחר הגנב. בהא ודאי פליגי עלי'. ולא מוקמי לקרא אלא לגונב ע"מ למקט וע"מ לשלם תשלומי כפל ודו"ה. כמבואר בדברי ת"ק שם בברייתא. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וכן מבואר להדיא בראב"ן (דף פ"ו ע"ד) דרבנן פליגי עלי' דבן ב"ב אפי' לדידן עיי"ש. ואף דדבריו ז"ל שם צריכין ביאור. ועי' מש"כ על דבריו הר"י די בוטין ז"ל (בתשו' עדות ביעקב סי' קט"ו) עיישי"ה. ואין דבריו מספיקין ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דס"ל דגם לדידן בן ב"ב יחידאה הוא. ורבנן פליגי עלי'. ולא קיי"ל כוותי'. ואפשר דגם שאר ראשונים ז"ל שהביאו מילתא דבן בג בג להלכה. ס"ל דבן ב"ב לא מדאורייתא קאמר הכי. שיהא עובר עלה בלאו דלא תגנב. אלא איסורא דרבנן בעלמא קאמר. והכי משמע מדברי התוס' ושאר ראשונים ז"ל (בפ"ג דבב"ק כ"ז ע"ב) שכתבו דלבן בג בג נמי בדאיכא פסידא שרי עיי"ש. ואם איתא דאיכא בהכי לאו דלא תגנבו. לא יתכן לומר דשרי לעבור משום פסידא על לאו דאורייתא דלא תגנבו. ומיהו קצת יש לדחות עפמש"כ הר"ב תו"ח שם עיישי"ה. אלא דמ"מ גם הר"ב תו"ח שם כתב דעדיפא מינה. דלבן ב"ב נמי אפי' איסורא ליכא. אלא עצה טובה בעלמא הוא דאתי לאשמעינן עיי"ש בדבריו. אבל דעת כל הראשונים ז"ל אינה כן. ומ"מ שפיר י"ל כדכתיבנא דלית בה אלא איסורא דדבריהם בעלמא. אבל לדעת הרי"ף ז"ל בתשובה שם מבואר בהדיא דאית בה לאו גמור מדאורייתא. ומ"מ אפשר דדעת רבינו הגאון ז"ל אינה כן. ולכן משום זה אין למנות לדעתו לאו דלא תגנבו. ומ"מ מאי דס"ל להרי"ף ז"ל דגזלה בכלל גנבה. והגונב מחבירו עובר ג"כ בלא תגזל. שפיר אפשר לומר כן גם לדעת רבינו הגאון ז"ל. וכן מבואר בשאילתות (פרשת נח שאילתא ד') שכתב שם וז"ל. לא תגנבו קרא יתירא הוא דהא כתיב לא תגזל עכ"ל. והובא בערוך (ערך לא) ביותר ביאור עיי"ש שכתב בהדיא דגזלה היינו גנבה. ולזה אחר שכבר מנה לאו דלא תגזל. שבכללו גם גנבת ממון. שוב אין לאו דלא תגנבו בא במנין בפ"ע לפי שיטתו:

ואמנם עדיין יש לעיין בזה. דהרי אפי' לרבנן דבן בג בג. עכ"פ מוקמינן קרא דלא תגנבו לגונב ע"מ למקט או לגונב ע"מ לשלם כפל ותשלומי דו"ה. וכדמבואר בברייתא שם.

וכדאמרינן נמי בסוגיא דריש פרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"א ע"ב) לא תגנבו דכתב רחמנא למה לי. לכדתניא לא תגנבו ע"מ למקט וכו' עיי"ש. וא"כ אכתי יש למנות לאו דלא תגנבו משום גונב ע"מ למקט וע"מ לשלם כפל ותשלומי דו"ה. דליכא למשמע מלאו דלא תגזל. דהא לפי מה שפירש בשאילתות הא דפרכינן לא תגנבו דכתב רחמנא למה לי. והוצרך לאוקמי' לאזהרה לגונב ע"מ למקט וכו'. היינו משום דכבר כתיב לא תגזל. וגזלה היינו גנבה. ואייתר לי' לא תגנבו לגונב ע"מ למקט. וא"כ אין לנו ע"מ למקט אלא בגנבה דאייתר קרא ולא בגזלה. ואפי' לפמש"כ הריטב"א ז"ל שם דגם בגזלה ע"מ למקט עובר בלאו דלא תגזל. ולא איצטריך קרא להכי משום דאתי גזלה ע"מ למקט מגנבה עיי"ש. וכן מבואר בלבוש ופרישה וש"ך (תו"מ סי' שנ"ט) דגם בגזל ע"מ למקט עובר בלא תגזל עיי"ש. מ"מ ע"כ היינו משום דאחר דגלי קרא בגנבה מייתורא דקרא. נפק"ל נמי בגזלה מגנבה. ואע"ג דאין דנין קל מחמור להחמיר עליו. וגנבה חמורה מגזלה. מ"מ ס"ל דגילוי מילתא בעלמא הוא. דמסתמא גזלה דומיא דגנבה אסר הכתוב. וא"כ עיקר איסור ע"מ למקט אין לנו עכ"פ אלא בגנבה לחודה. וממילא מבואר דאע"פ שכבר נמנה לאו דלא תגזל יש למנות ג"כ לאו דלא תגנבו. משום אזהרה דע"מ למקט דלא משתמע גנבה מלאו דגזלה. אדרבה לענין זה לא שמעינן בגזלה אלא מאזהרת גנבה. מיהו לפמש"כ בלח"מ (פ"א מהלכות גנבה ה"א) לדעת הרמב"ם ז"ל דעיקר הך דרשא דע"מ למקט וכו' אינה אלא אסמכתא בעלמא. דעיקר קרא לאגמורי איסור גנבה גופא הוא דאתי עיי"ש. ולכאורה דבריו מוכרחים. דאל"כ קשה כיון דאמרינן בכל דוכתי לא יהא ממונו חמור מגופו. כמו בההיא דאמרינן בפרק בתרא דב"ק (קי"ז ע"ב) ובסנהדרין (פרק בן סורר ע"ד ע"א) נרדף ששבר כלים של רודף פטור משום שלא יהא ממונו חמור מגופו. ופי' בתוס' שם דכיון דניתן להצילו בנפשו כ"ש בממונו עיי"ש. ובסוף ב"ק (קי"ט ע"א) אמרינן ממון מסור מותר לאבדו שלא יהא ממונו חמור מגופו עיי"ש. והשתא אם איתא דע"מ למקט וע"מ לשלם כפל ותשלומי דו"ה עובר בלאו דאורייתא. א"כ היכי אמרינן (בפרק הנחנקין פ"ד ע"ב) איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו. רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך וכו'. עיי"ש בכולה סוגיא דמבואר דפשיטא דלאחר שרי לחבול בו לטובתו ולתועלתו. ואפי' לאביו אפי' למאן דאסר אינו אלא משום דילמא חביל בי' יותר מכדי צרכו. אבל כל דלצרכו לכ"ע שרי. אע"ג שיש בה לאו דאורייתא מדכתיב לא יוסיף וגו' ובאביו יש בה מיתת ב"ד עיי"ש. והשתא כיון דבממינו אסרה תורה גנבה וגזלה אפי' לטובת הנגזל. כ"ש בחבלת גופו דראוי לומר דאפי' לטובתו אסרה תורה. אלא ודאי גם בממונו לא מיתסר אלא מדבריהם בעלמא. והילכך בגופו משום צערא דגופי' לא גזרו רבנן. מיהו

יש לדחות. ובפרט לפי דברי הרמב"ם (בפ"א מהלכות גנבה שם) דמפרש ע"מ למקט דוקא בענין שאין בו טובת הבעלים עיי"ש ובמש"כ הר"ב לח"מ (שם בהלכה ב') ואין להאריך בזה. ועיקר הך איסורא דע"מ למקט השמיטוהו הרי"ף והבה"ג והאור זרוע. ואף הר"ב ההשלמה המשלים הלכות הרי"ף לא השלים הלכה זו בב"מ (ריש פרק איזהו נשך) עיי"ש. וגם רבינו ירוחם והראב"ן והאגודה השמיטו דין זה. והוא דבר מתמיה לכאורה. וכפי הנראה דחאוה מהלכה ויש מקום לזה. אלא שלא ראיתי להאריך בזה כאן:

ועכ"פ עפ"ז ניחא מה שלא מנה רבינו הגאון לאו דלא תגנבו. אלא דלפ"ז נצטרך לומר דבכלל אזהרת לא תגזל ליתא אלא גזלת ממון דוקא ולא גזלת נפש. דאם איתא דבכלל לאו זה גזלת נפש נמי איתא. א"כ כי היכי שלא מנה לאו דלא תגנבו דהו"ל אזהרה לגנבת ממון. משום שכבר מנה לאו דלא תגזל וכמו שנתבאר. הכי נמי לא הו"ל למנות מה"ט גופא לאו דלא תגנב לאזהרת גנבת נפש. אלא ודאי ע"כ צ"ל דס"ל דלא תגזל אינו אלא אזהרה לגזלת ממון דוקא. אבל בנפש אין לנו אלא אזהרת גנבה דוקא. ולפנינו יתבאר בזה בס"ד. ומיהו בלא"ה אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דלהכי לא מנה לאו דלא תגנבו לאזהרת גנבת ממון. משום דגנבת ממון ונפשות ענין אחד ממש הן. דשם גנבה אחד הוא. וכל מין גנבה אסר הכתוב בין דממון ובין דנפשות. וכל כיו"ב לדעת רבינו הגאון ז"ל אינו נמנה אלא מצוה אחת. וכמו שביארנו כבר בכמה דוכתי:

אבל תמוה טובא לכאורה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא ימכרנו ממכרת עבד. שהוא אזהרה למכירת נפש שבא לידו בדרך גנבה. וכמבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ו ע"א) דאמרינן התם אזהרה לגונב נפש מניין. רבי יאשי' אמר מלא תגנב. ר"י אמר מלא ימכרו ממכרת עבד. ולא פליגי מר קחשיב לאו דגנבה. ומר קחשיב לאו דמכירה עיי"ש. והבה"ג והרמב"ם ז"ל וכל סייעתם מנו לאו זה. וגם רבינו הגאון ז"ל גופי' מנה לאו זה באזהרות אשר ע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תגנב) עיי"ש. ואמאי חזר והשמיטו כאן. ולכאורה נראה בזה דכיון דלא שייך לאו זה אלא לאחר שגנבו ועבר בלאו דלא תגנב. וא"כ בלא"ה מוזהר עלה משום לאו דלא תגנב. וליכא נפק"מ במכירה אלא לענין שיתחייב עלה מיתת ב"ד. משום גונב נפש ומכרו. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב לדעתו אינה באה במנין אלא אזהרת עיקר האיסור בלבד. והיינו לאו דלא תגנב. אבל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד שאינו בא אלא כדי להוסיף בו עוד אזהרת מכירה להתחייב עלה מיתת ב"ד. אינו בא בפ"ע במנין הלאוין. שאין נמנה במנין הלאוין אלא לאו שבא לאזהרת עיקר האיסור. דבלא"ה לא הי' איסור בדבר כלל. אבל כל לאו

שאינו בא אלא לתוספת אזהרה ולהחמיר בעונש העובר אין לו ענין למנין המצות. כמו שביארנו בכמה דוכתי:

אלא שיש לעיין בזה ממש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ד ה"י מהלכות עבדים) וז"ל אין האדון יכול למכור אמה העברי' ולא ליתנה לאיש אחר וכו'. ואם מכר או נתן לא עשה כלום. שנאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה. וכן עבד עברי לא יכול למכרו לאחר ולא לתנו. ויראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו. לכך נאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה עכ"ל. וכתב עלה בכ"מ שם וז"ל ויראה לי וכו'. כלומר דדבר פשוט הוא שלא ימכרו ממכרת עבד. כלומר לימכר ולחזור אותו אדון למכרו לאחר. אלא שהוצרך לפרש כן באמה לפי שמצינו שנתנה לו תורה רשות ליעדה לבנו. סד"א כיון שיכול ליעדה לבנו שאינו האדון. מה לי בנו מה לי אחר. קמ"ל עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל להרמב"ם ז"ל דגם בעבד עברי שקנה בהיתר גמור איתי' ללאו דלא ימכרו ממכרת עבד לענין שהוא מוזהר עליו שלא לחזור ולמכרו לאחר דבזה ממכרת עבד קרינן בי'. וכ"כ בסמ"ג (לאוין קע"ט) עיי"ש. וזו היא ג"כ כוונת הרמב"ם (בפ"ט מהלכות גנבה ה"א) שכתב שם וז"ל כל הגונב נפש מישראל עובר בל"ת שנאמר לא תגנב. פסוק זה האמור בעשרת הדברות הוא אזהרה לגונב נפשות. וכן המוכרו עובר בל"ת שזה בכלל לא ימכרו ממכרת עבד. ואין לוקין על שני לאוין אלו. שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכו' עכ"ל עיי"ש. ומדלא כתב ואם מכרו וכו'. אלא כתב וכן המוכרו. משמע ודאי דלא קאי אגונב דרישא. אלא מילתא אחריתא הוא באנפי נפשי'. לומר דכמו שהגונבו עובר בלאו. כן נמי המוכרו אע"פ שלא גנבו עובר בלאו. ולטעמי' אזיל. ומ"מ אין לוקין אע"ג דכשבא לידו בהיתר אי אפשר לו לבוא לידי מיתת ב"ד לעולם. מ"מ חשיב לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. כיון שכשמכרו אחר שגנבו יש בה מיתת ב"ד. וכמסקנת התוס' (בפרק בתרא דשבת קנ"ד ע"א) בד"ה בלאו נמי וכו' עיי"ש. וכן כתב בביאור יותר בסמ"ג (לאוין קנ"ד) עיי"ש בדבריו:

ומ"מ מבואר דגם עבדו העברי שבהיתר בא לידו הוא בכלל אזהרה זו. וא"כ ודאי לאו זה בא במנין הלאוין אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ומיהו לכאורה הי' נראה בזה לפי המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות עבדים שם) שלא הוצרך הכתוב להזהיר שלא למכור אמה העבריה. אלא משום שמצינו שנתנה תורה רשות לאדון ליעדה לבנו. והשתא א"כ לפ"ז אחר דגלי קרא באמה העבריה לעם נכרי לא ימשול למכרה. לומר דאע"ג דרשאי ליעדה לבנו מ"מ הוא מוזהר על מכירתה לאחר מלאו זה דלא ימשול למכרה. א"כ נמצא דאיכא במכירת עבדו העברי תרי לאוי. דמלבד לאו דלא ימכרו ממכרת עבד

עובר נמי בלאו דלא ימשול למכרה. דלא גרע עבד מאמה לענין לאו זה. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן (לאוין רע"ה) לאו זה דלא ימשול למכרה. שוב אין לאו דלא ימכרו ממכרת עבד בא במנין הלאוין. כשיטת רבינו הגאון ז"ל. כיון דלא נפק"מ בלאו זה אלא כדי לעבור עלה בשני לאוין. אבל נראה דהא ליתא. דודאי אין שום הכרע לומר דגם עבד עברי הוא בכלל לאו דלעם נכרי לא ימשול למכרה האמור באמה. שלא בא הכתוב אלא להזהיר על האמה משום שיצאה מכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד אחרי שגלה הכתוב שמייעדה לבנו. ולזה הוצרך הכתוב למיכתב בה לאו בפ"ע. אבל העבד שכתוב בו לאו בפ"ע אינו בכלל לאו זה. ואפי' אם תמצא לומר דמהיקישא דעברי לעבריה ילפינן דגם העברי בכלל לאו האמור בעבריה. וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. מ"מ כיון דרק ע"פ ילפותא דהיקישא הוא דנפק"ל הכי. ודאי יש למנות לאו דלא ימכרו ממכרת עבד המפורש בו בהדיא בקרא. גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. ועוד דבלא"ה לשיטת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דאזהרה זו דלעם נכרי לא ימשול למכרה היא מניעה שלא ימכרנה לעכו"ם כדאיתא במכילתא ובפסיקתא זוטרתא (פרשת משפטים). כמו שיתבאר לפנינו במקומו. א"כ זו אזהרה אחריתא היא. ואינה ענין לאזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד האמור בעבד עברי להזהיר שלא למכרו אפי' לישראל. וא"כ ודאי הו"ל למנותה בפ"ע:

אמנם עיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה לא נתבאר מקורו. וגם צ"ע טובא לכאורה אם איתא כדבריו דגם העבד שבהיתר גמור בא לידו הוא מוזהר עליו בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד שלא למכרו לאחר. למה לי קרא להזהיר שלא למכור אמה העבריה לאחר. וכ"ש לדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דס"ל דקרא דלא ימשל למכרה אתי להזהיר שלא למכרה לעכו"ם. תיפוק לי' מקרא דלא ימכרו ממכרת עבד. וכמו שהרגיש הרמב"ם ז"ל גופי'. ומה שתירץ הרמב"ם דאיצטריך משום דסד"א דכמו שהתיר הכתוב ליעדה לבנו הכי נמי רשאי למכרה לאחר. תמוה אצלי טובא. דלא מיבעיא לדעת הסוברים דקרא דלא ימשל למכרה הוא אזהרה שלא למכרה לעכו"ם. דודאי פשיטא דמשום שהתיר הכתוב ליעדה לבנו ליכא למיטעי למשמע מזה היתר למכרה לעכו"ם. אלא אפי' להרמב"ם וסייעתו ז"ל דהכתוב מזהיר שלא למכרה לישראל. הדבר תמוה היכי תיסק אדעתין למילף מבנו לאחרים. הא פשיטא דבכל התורה כולה עדיף בן מאחרים לכל דבר. וגם ביעוד גופי' לא נתנה תורה רשות לאדון ליעדה אלא לבנו דוקא ולא לשאר קרובים. וכ"ש לאחרים. כמפורש במכילתא שם ובפ"ק דקידושין (י"ח ע"ב) ובב"ב (פרק יש נוחלין ק"ח ע"ב) ובשאר דוכתי עיי"ש. והכי נמי קיי"ל דעבד עברי עובד את הבן ולא את הבת ולא את

האח כדתניא בפ"ק דקידושין (י"ז ע"ב) עיי"ש וברמב"ם (פ"ב מהלכות עבדים הי"ב). ועוד יש לתמוה דכיון דמיעוד אתינן למילף. א"כ אין לנו אלא מתנה. דהרי אין היעוד אלא מתנת האב לבנו. והיכי ניקום ונילף מכר ממתנה. והא ודאי מתנה בכל דוכתי עדיפא ממכר. ואפי' לבנו מנ"ל להתיר מכירה. והרי ודאי אפשר לומר דלא התירה תורה אלא דרך מתנה אבל דרך מכירה אפי' לבנו הו"ל בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. ובלא"ה תמיהא לי טובא במש"כ הרמב"ם שם דאמה העבריה אין האדון יכול למכרה ולא ליתנה לאחר בין רחוק בין קרוב. ואם מכר או נתן לא עשה כלום. שנאמר לעם נכרי לא ימשל למכרה עיי"ש. מנ"ל לרבינו הרמב"ם ז"ל דגם מתנה היא בכלל אזהרה זו. כיון דבקרא מכירה הוא דכתיבא. וכן קשה במש"כ שם וכן עבד עברי לא יכול למכרו לאחר ולא ליתנו. ויראה לי שלא הוצרך לאסור דבר זה באמה וכו' עיי"ש. וביאר בכ"מ שם דהיינו משום דכבר נפק"ל מלא ימכרו ממכרת עבד. ומבואר מזה דס"ל להרמב"ם ז"ל דמתנה נמי בכלל אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. וזה תימא דהרי אנן קיי"ל דאין מתנה בכלל מכר בכל מקום. אם לא גלי קרא בהדיא לריבויי מתנה. כמבואר בהדיא סוף פ"ח דבכורות (נ"ב ע"ב) ובפ"ט דערכין (ל"א ע"ב) דלר"מ היכא דכתיב בקרא לשון מכירה הו"ל כמיעוט מפורש למעוטי מתנה. ואי אפשר תו לריבויי מתנה אפי' מדרשא דקרא. ורבנן ס"ל דכל היכא דאיכא למידרש מריבויא דקרא לרבות מתנה מרבינן אע"ג דמכר כתיב בקרא. אבל כל היכא דליכא בקרא ריבויא לכ"ע אין מתנה כמכר עיי"ש. וא"כ בלאוי דלא ימשל למכרה ולא ימכרו ממכרת עבד. מתנה אינה בכלל מכר. וכבר ראיתי להרשב"א ז"ל (בב"ק ע"ח סוף ע"ב) שכתב בפשיטות דלענין גונב נפש ומכרו אין מתנה כמכר עיי"ש. ועי' ג"כ במש"כ הה"מ (בפ"ב מהלכות גנבה ה"י) עיי"ש היטב. וקצת אפשר ליישב דברי הרמב"ם בזה עפמש"כ בתשו' בית אפרים (תחו"מ סי' ל"ט). ואע"פ שלא ראה לא דברי הרמב"ם וסמ"ג. ולא דברי הרשב"א והה"מ שהבאתי מ"מ ע"פ דבריו שם מתיישבים קצת דברי הרמב"ם בזה עיי"ש. ואין להאריך בזה:

אלא דבלא"ה אין דברי הרמב"ם ז"ל אלו מובנים אצלי כלל. היכי אפשר למילף מכירה לשפחות מיעוד שאינו אלא לאישות וכתיב בי' כמשפט הבנות יעשה לה. וגם מצות עשה יש בדבר ליעדה כמש"כ הרמב"ם (עשין רל"ג. ובפ"ד מהלכות עבדים) עיי"ש. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל אלו צ"ע טובא אצלי כעת. וא"כ מוכרח לכאורה מזה דכשבא העבד לידו בהיתר לא מיתסר לחזור ולמכרו לאחר. ואין זה בכלל אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. וכבר ראיתי במגלת ספר (לאוין קע"ט) שהוכיח מדברי החינוך (מצוה שמ"ה) דלא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל מדכתב שם דלאו דלא ימכרו ממכרת עבד נוהג בזכרים ובנקבות

עיי"ש. והרי כיון דאין האשה דנה וגם אינה נמכרת בשפחה ע"פ ב"ד. וגם אינה מוכרת עצמה. היכי משכחת לה בדידה לאו זה לענין שלא להעמידה בסמטא ועל אבן הלקח. דמיירי מזה בחינוך שם. אלא ודאי ע"כ לא משכחת לה אלא כשעברה ולקחה עבד עברי לעצמה דקניא לי' בדיעבד. משום דאין אשה אסורה לקנות עבדים אלא משום חשדא בעלמא לכתחילה. וכמש"כ החינוך גופי' (לקמן מצוה שמ"ז) עיי"ש. ובזה כשחוזרת ומוכרתו לאחר שייכא בה אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. שלא תמכרנו בהכרזה בפרסום על אבן הלקח. וזהו שכתב דלאו זה נוהג גם בנקבות. וא"כ מבואר דס"ל דבצנעא שריא למכרו. ודלא כהרמב"ם וסמ"ג. וכן הוכיח שם עוד דגם התוס' לא ס"ל כדעת הרמב"ם וסמ"ג בזה. מדכתבו (בסנהדרין פ"ו ע"ב) בההיא דאמרינן עדי מכירה בנפש שהוזמו אין נהרגין מתוך שיכול לומר עבדי מכרתי. וכתבו בתוס' שם וז"ל וא"ת אי לאו למיקטלי' קאתו אם יבואו עדים שאינו עבדו א"כ למאי אתו. ויש לומר דאתו לקיים המקח עכ"ל עיי"ש. ומזה הוכיח במג"ס שם דאם איתא דס"ל כדעת הרמב"ם הרי אין המקח קיים. דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ועוד אמאי לא כתבו דאתו להלקותו משום דעבר בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד. אלא ודאי ס"ל לתוס' דבמוכר עבדו העברי לאחר לית בה לאו עיי"ש בדבריו. ומיהו לדידי אין שום הכרע מדברי התוס' שם כלל. דמה שהוכיח מדאמרינן מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. לא מוכח מידי. דאפשר דרב מרא דהך שמעתא התם כאביי ס"ל דאמר (ברפ"ק דתמורה) דאי עביד מהני. דבלא"ה איפליגו בהך מילתא תנאי ואמוראי אחריני לבר מאביי ורבא. כמתבאר מסוגיא דתמורה שם. והדברים עתיקין ואין להאריך בזה. וגם מה שהכריח מדלא תירצו דלהלקותו אתו. אינו הכרח כלל. ואשתמיטתי' דברי התוס' (בפרק בתרא דשבת קנ"ד ע"א) ובב"ק (ע"ד ב"ב) בד"ה הו"ל וכו' ובפ"ק דמכות (ד' ע"ב) בד"ה ורבנן וכו' ושאר ראשונים בזה דס"ל דגם בכה"ג הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו עיי"ש. אע"ג דבענין זה א"א שיבוא לידי מיתת ב"ד. כיון דמ"מ בענין אחר ניתן לאו זה לאזהרת מיתת ב"ד. מיהו מ"מ יש להוכיח כן מדבריהם מצד אחר. משום דאל"כ קשה אמאי לא תירצו דאתו לפסלו לעדות. ואע"ג דלא מיפסל אלא בלאו שיש בו מלקות. מ"מ הרי כבר ביארו האחרונים ז"ל דבלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. דמה שאין לוקין אינו מפני שהוא מן הלאוין הקלין. אלא אדרבה היינו רק מפני חומרא שבו. שפיר מיפסל אם עבר עליו. ובלא"ה גם בשאר כל הלאוין שאין לוקין עליהן מפני קלותן. נהי דלא מיפסל בעבירתן מדאורייתא. מ"מ מיפסל מיהת מדרבנן. וא"כ אכתי איכא למימר דלפסלו מדרבנן אתו. ואע"ג דלעיל בההיא סוגיא בד"ה גנבה אתחלתא וכו'. כתבו התו'

לחד תירוצא דלא חייש תלמודא לטעמא דלפסלו לעדות אתו עיי"ש בדבריהם. מ"מ משמע מדבריהם שם דלא ברירא להו הכי התם כלל אפי' להך תירוצא. והראי' שהביאו לזה חזרו ודחוה שם עיי"ש. וא"כ לא הו"ל כאן להקשות בפשיטות כ"כ אי לאו למיקטלי' קאתו למאי אתו כיון שיש מקום שפיר לומר דלפסלו לעדות אתו. אלא ודאי ס"ל דאין בזה שום עבירה דאין זה בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. ודלא כהרמב"ם וסמ"ג ואין להאריך בזה:

ונראה להביא ראי' לדעת החולקים על הרמב"ם וסייעתו מדתנן (בפרק הנחנקין שם) גנב מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ר"י מיחייב וחכמים פוטרין. ומפרשינן התם בגמרא פלוגתייהו. דר"י סבר כתיב מאחיו למעוטי עבדים. בני ישראל למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין. מבני ישראל למעוטי מי שחציו עבד וחציו ב"ח. הו"ל מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ורבנן סברי מאחיו למעוטי עבדים לא משמע להו. דהא אחיו הוא במצות בני ישראל מבני ישראל חד למעוטי עבד וחד למעוטי מי שחציו עבד וחציו ב"ח. ומבואר מזה דעכ"פ לכ"ע איצטריך קרא למעוטי עבד כנעני שלא להתחייב עליו מיתה משום גניבת נפש. והשתא אם איתא דמוכר עבדו לאחרים הו"ל בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. א"כ עכצ"ל דעבד כנעני אפי' מל וטבל לשם עבדות ליתא בכלל אזהרה זו כלל. דהא ודאי פשיטא דעבד כנעני אפי' מל וטבל לשם עבדות שנתחייב במצות כאשה. מותר לכתחילה למכרו דהו"ל ממונו כשורו וחמורו כדאמרינן (סופ"ב דברכות ט"ז ע"ב) עיי"ש. ומשנה ערוכה היא (בפ"ק דקידושין כ"ב ע"ב) דתנן עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה. וסתם עבד היינו שטבל ומל לשם עבדות. ובלא"ה מוכרח כן מדקתני התם בסיפא וקונה את עצמו בכסף ע"י אחרים דברי ר"מ. ופרכינן בגמרא עלה בכסף ע"י אחרים אין ע"י עצמו לא. מכדי שמעינן לי' לר"מ דאמר חוב הוא לעבד שיוצא מתחת יד רבו לחרות. ותנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו וכו' עיי"ש. והשתא הרי טעמא דר"מ דאמר חוב לעבד שיצא מת"י רבו לחרות אמרינן (בפ"ק דגיטין) דהיינו משום דמתסר עי"ז בשפחה. ועבד כהן פוסלו מתרומה עיי"ש. והתינח בעבד שמל וטבל לשם עבדות שנתחייב כבר במצות כאשה. וכשמשחררו דין ישראל גמור עליו ליאסר בשפחה ולהתחייב בכל המצות. וקודם שחרור אוכל בתרומה אצל רבו כהן. אבל עבד עכו"ם קודם מילה וטבילה לשם עבדות. דאפי' קודם שחרור פשיטא דאינו אוכל בתרומה אפי' מל ועדיין לא טבל. כמבואר בירושלמי יבמות (ריש פרק אלמנה לכה"ג. ובריש פרק הערל) עיי"ש. וא"כ לא הפסידו כלום. ואי משום שהי' בידו למול ולטבול לשם עבדות והי' ניתר באכילת

תרומה. משא"כ עכשיו כששחררו. הא ליתא שהרי עכו"ם גמור הוא עדיין ול"ש ביי איסור אכילת תרומה. כמו שאר איסורין שבתורה שלא נצטוה עליהן. ולא מתחייב בהו גם השתא לבתר שנשתחרר. וגם טעמא דאוסרו בשפחה לא שייך הכא מהאי טעמא גופא. וא"כ אין כאן שום חוב אצלו בשחרורו. ואפי' ר"מ מודה דזכות הוא לו ביציאתו מעבדות לחרות. ועכצ"ל דלא פריך אלא משום דמשמע לתלמודא דמתני' בסתם עבדים כנענים מיירי. שמלו וטבלו לשם עבדות ומיחייבי במצות כאשה. וא"כ מבואר משם דעבדים כאלו מותר לכתחילה למכרן. וכן מבואר בפ"ק דגיטין (י"ג ע"א) דאמרינן ומה אילו עבד כהן שברח וכו' אוכלין בתרומה. וזה אינו אוכל. ופרכינן שפיר קא"ל ר"מ. ומשני אמר רבא היינו דקא מהדרי לי' במתניתין מפני שהוא קניינו דאי בעי שקיל ארבעה זוזי מישראל ופסיל לי' כל היכא דאיתי' עייי"ש. הרי דאע"ג דבעבד כנעני שמל וטבל לשם עבדות קיימינן התם. שאוכל בעבדותו בתרומה ומותר בבת חורין בשחרורו. מ"מ אמרינן דבידו למכרו לישראל הרי דמותר לכתחילה למכרו לאחר. וכן מפורש במתניתין (דריש פ"ח דתרומות) דתנן העבד שהי' אוכל בתרומה יבאו ואמרו לו מת רבך או מכרך לישראל או נתנך במתנה וכו' עייי"ש. וכן מבואר ביבמות (פרק החולץ מ"ח ע"א). דאמרינן התם הלוקח עבד מן הנכרי צריך לקבל. אבל לוקח מישראל אין צריך לקבל עייי"ש. ולוקח מישראל דקאמר היינו בשמל וטבל לשם עבדות אצל רבו ראשון המוכרו. וכמבואר להדיא שם עייי"ש. והיינו משום דסתם עבד כנעני שאצל ישראל כבר מל וטבל לשם עבדות. וכמש"כ הריטב"א ז"ל שם עייי"ש. הרי מבואר דאפי' מל וטבל לשם עבדות אין שום איסור במכירתו כלל. וכן הוא בגיטין (פרק השולח ל"ח ע"א) לפירש"י שם. כמבואר ברמב"ן ורשב"א וריטב"א ז"ל שם. וכן בקידושין (י"ד ע"ב) עייי"ש. וכן מבואר בגיטין שם (לקמן מ' ע"א) גבי ההיא דאזל ואקנייי' לבנו קטן ועוד שם (לקמן מ"ג ע"ב) בכולה סוגיא ובירושלמי (ריש פרק אלמנה לכה"ג) שהבאתי לעיל ובתוספתא (פ"ט דיבמות) וגם ממתניתין גופא שם מוכח כן עייש"ה. ואין כדאי להאריך בזה יותר. דהדבר פשוט ומבואר בכל דוכתי. והשתא א"כ ע"כ עבד כנעני אפי' מל וטבל לשם עבדות ליתא בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. וא"כ הדבר תמוה למה לן קרא למעוטי עבד כנעני מלהתחייב עליו מיתה משום גונב נפש ומכרו. תיפוק לי' דכיון דליתי' באזהרה. ממילא ע"כ ליתי' נמי בעונש. דהרי הך קרא דלא ימכרו ממכרת עבד היינו אזהרת מכירתו כמבואר התם. דלא תגנב הוא אזהרת גנבתו ולא ימכרו ממכרת עבד הוא אזהרת מכירתו. ומבואר דלמכירה כדי להתחייב מיתה בעי אזהרה בפ"ע. ואם כן עבדים כנענים דליתנייהו באזהרה ליתנייהו נמי בעונש. דאין עונש בלא אזהרה. ולמה

לן קרא לממעטינהו אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דמכירת עבדו שבא לידו בהיתר אפי' בעבד עברי מישרא שרי. ואין זה בכלל אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. וא"כ לעולם אימא לך דגם עבדים כנענים הו"ל בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. ולהכי שפיר איצטריך מיעוטא דקרא לממעטי' שלא להתחייב עליו מיתה בב"ד כשגנבו ומכרו. והא דבכל דוכתא הלכה רווחת היא שמותר האדון למכרו לאחרים. היינו משום דכל שבהיתירא אתי לידי' אפי' עבד עברי מותר במכירה לכתחילה. ואין זה בכלל אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. ומתבאר מזה דלא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו:

וראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' רנ"ה) שכתב וז"ל חמור גונב דעת הבריות מגונב ממון ונפשות. שגונב ממון ונפשות הותרו לעכו"ם. נפשות דכתיב וגונב נפש מאחיו מבני ישראל למעוטי עכו"ם שאינו חייב וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל דס"ל דמהך מיעוטא דכתיב גבי חיוב מיתת ב"ד למעט עכו"ם ממיתה. אימעיט נמי מאזהרה. ושמעינן מינה דאפי' איסור לאו ליכא. וגנבת נפש עכו"ם מותרת לגמרי. והשתא לפ"ז איכא למימר דאין מזה ראי' נגד דעת הרמב"ם וסייעתו. דלעולם אימא לך דגם מכירת עבד עברי דאתי לידו בהיתירא איתי' בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. והא דקיי"ל בכולה תלמודא דעבד כנעני אפי' מל וטבל לשם עבדות מותר למכרו לאחר היינו משום דאין עבדים כנענים בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. והא דאיצטריך מיעוטא למעט עבד כנעני ממיתת ב"ד. היינו משום דודאי אי לאו הך מיעוטא דקרא הי' ראוי לומר דעבד כנעני איתי' בכלל אזהרה וגם בכלל עונש. ואין הכי נמי דהוה אמינא דאפי' עבד כנעני אף היכא דבהיתירא אתי לידי' עובר על מכירתו בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד. אלא דהשתא דכתיב בקרא גבי מיתה מיעוטא למעט עבד כנעני. ממילא אימעיט נמי מאזהרה. דאפי' איסור לאו בעלמא ליכא במכירתו. והא דשרינן בעלמא למכרו. היינו לקושטא דמילתא בתר דמיעטי' קרא גבי מיתה. אבל אי לאו הך מיעוטא ודאי הוה סד"א דאיתי' בין בעונש ובין באזהרה. איברא דעיקר דברי הרא"ם ז"ל תמוהים אצלי טובא. דהיכי איכא למשמע ממיעוטא דכתיב גבי חיוב מיתה למעוטי גם מאזהרה שלא יהא בדבר אפי' איסורא בעלמא. נהי דממיתה מיעטי' קרא. מ"מ אכתי איכא למימר דאיתי' בכלל אזהרה. ואדרבה מדלא כתב קרא מיעוטא אלא גבי עונש ולא גבי אזהרה. אית לן למימר דלא מיעטי' אלא מעונש דוקא ולא מאזהרה. וכן ראיתי להסמ"ק (בסי' רס"ב) שכתב לענין חצי עבד וחצי בן חורין. דאע"ג דמיעטי' קרא מעונש מדכתיב מבני ישראל. מ"מ אזהרת לאו אית בי' עיי"ש. ועדיפא מינה ראיתי להראב"ן ז"ל (בספרו דף צ"א ע"ב) שכתב דלאו דלא תגנב איתי' בין בישראל בין בנכרי

עיי"ש. ואף דדבריו ז"ל שם צ"ע אצלי מצד אחר. מ"מ מבואר דפשיטא לי' דאפי' נכרים גמורים לא אימעטו מאזהרת גנבת נפשות אע"ג דמעונש אימעיטו אפי' עבדים וכ"ש נכרים. וא"כ ודאי ראייתנו ראי' מוכרחת לדעת החולקים על הרמב"ם והסמ"ג וס"ל דכל דבהיתירא אתי לידי' אפי' מכירת עבד עברי אינו בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד:

אלא דעדיין אפשר קצת לדון בזה לכאורה ע"פ דעת התוס' ושאר ראשונים ז"ל (בגיטין פרק השולח (גיטין ל"ט ע"ב)) דס"ל דהמפקיר עבדו למ"ד דצריך גט שחרור הרי הוא מותר בשפחה כל כמה דלא מטא שטר שחרור לידי' עיי"ש. ולפ"ז אפשר לומר דודאי עבד שהוא תחת רשות רבו למעשה ידיו לא איצטריך קרא למעוטי שלא להתחייב מיתה על גנבתו. דפשיטא דלא הוי אלא כשורו וחמורו. וליתא בכלל אזהרה דגנבת נפשות. וממילא בכלל עונש נמי ליתא. ולא איצטריך קרא אלא למעוכב גט שחרור. כגון מפקיר עבדו. דקיי"ל דיצא לחרות למעשה ידיו. אלא דצריך גט שחרור להתירו בבת חורין. משום דלענין איסור דינו כעבד גמור דאסור בבת חורין ומותר בשפחה. ולהכי אי לאו דמיעטי' קרא הוה סד"א דחייבין עליו מיתה. משום דכיון דלא משתעבד לרבו לענין ממון. הרי הוא כגר שהוא בכלל אזהרת לא תגנב ולא ימכרו ממכרת עבד. אלא דמ"מ כיון דלענין איסורא דינו כעבד. עדיין ליתי' בכלל אחיו לר"י ולא בכלל בני ישראל לרבנן. והא דאיצטריך קרא לרבנן למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ולר"י גם לקושטא דמילתא תייב. היינו משום דמיהת חציו הוא בן חורין גמור. ומה"ט אסור בשפחה. וא"כ אין מזה קושיא לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אלא דמלבד דעכ"פ זה לא יתכן לדעת רש"י וסייעתו ז"ל דס"ל דמעוכב גט שחרור אסור בשפחה. בלא"ה אפי' לדעת התוס' וסייעתם אין מקום לומר כן. משום דמלבד דמעיקר הסוגיא במקומה לא משמע הכי. מדקאמרינן שם תנן התם ר"י אומר אין לעבדים בושת. מ"ט דר"י אמר קרא כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו מי שיש לו אחוה יצא עבד שאין לו אחוה. ורבנן אחיו הוא במצות. והכא היכי דריש. ר"י סבר מאחיו למעוטי עבדים וכו' עיי"ש בסוגיא. משמע בהדיא דבהנך עבדים גופייהו דפליגי ר"י ורבנן לענין בושת. פליגי נמי הכא לענין גונב נפש. והשתא כיון דלענין בושת פשיטא ודאי דאפי' בעבדים גמורים פליגי. וכמבואר בכולה סוגיא בדוכתה בפרק החובל. וכן מוכרח מדפרכינן התם אלא מעתה זוממי עבד לרבי יהודה לא יהרגו עיי"ש. ואם איתא לרבנן נמי הו"ל למיפרך מזוממי עבד גמור דמודו רבנן לר"י. וכן מבואר בהדיא בירושלמי שם. והביאוהו הרי"ף והרא"ש ז"ל שם. ובדברי הראשונים ז"ל (בפ"ק דגיטין י"ב ע"ב) וברמב"ם (פ"ד מהלכות חובל) ובטוש"ע (חו"מ סי' תכ"ד)

עיי"ש. וא"כ ממילא מבואר דהכי נמי הכא לענין גונב נפש פלוגתא דר"י ורבנן לענין עבדים גמורים מיירי דומיא דהתם. ולא במעוכב גט שחרור:

ועוד דבהדיא מבואר בריש פ"ק דחגיגה (ד' ע"א) דכל מקום דקתני עבדים סתם היינו בשאינם משוחררין כלל. דאמרינן התם הכל חייבין בראי' חוץ מחרש שוטה וקטן ונשים ועבדים שאינם משוחררין. ואמרינן עלה עבדים מנ"ל אמר ר"ה אמר קרא אל פני האדון. מי שאין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר. ופרכינן מכדי כל מצות שהאשה חייבת עבד חייב וכו' ולמה לי קרא. ומשני אמר רבינא לא נצרכה אלא למי שחציו עבד וחציו ב"ח. דיקא נמי דקתני נשים ועבדים שאינם משוחררין. מאי שאינם משוחררין אילימא שאינם משוחררין כלל ליתני עבדים סתמא. אלא לאו שאינם משוחררין לגמרי. ומאי נינהו מי שחציו עבד וחב"ח עיי"ש. הרי דאי הוה קתני עבדים סתם הוה משמע עבדים שאינם משוחררין כלל. מיהו אי משום הא אין הכרע כ"כ. ואדרבה איפכא מוכח לכאורה משם. דע"כ מפקיר עבדו וכיו"ב המעוכבין גט שחרור בכלל עבדים סתמא נינהו. דאל"כ יקשה מנ"ל דמאי דקתני במתניתין עבדים היינו חצי עבד וחב"ח. ודילמא לעולם אימא לך חצי עבד וחב"ח חייב בראי'. ומאי דקתני שאינם משוחררין. היינו מעוכב גט שחרור שהוא משוחרר לענין ממון. ומ"מ לענין איסורא עבד גמור הוא. לדעת התוס' ושאר ראשונים ז"ל העומדים בשיטתם דמותר בשפחה ואסור בבת חורין. וגם לענין אכילת תרומה. כמש"כ התוס' (בפרק השולח מ"ב ע"ב) בד"ה מעוכב עיי"ש. ולהכי קתני עבדים שאינם משוחררין. דהיינו שאינם משוחררין לגמרי. דלענין ממון הוא דהוי משוחרר. אבל לענין איסורא אכתי עבד הוא. ואילו הוה קתני עבדים סתמא הוה משמע שאינם משוחררין כלל. אבל מעוכב גט שחרור ה"א דחייב. להכי קתני שאינם משוחררין למעוטי המעוכב ג"ש. אבל חצי עבד וחב"ח לעולם אימא לך דקושטא דמילתא הוא דחייב אפי' למשנה ראשונה. כיון דחציו מיהת בן חורין גמור הוא ואסור בשפחה. אלא ודאי דמעוכב ג"ש עבד סתמא מיקרי. ואפי' אי הוה קתני עבדים סתמא נמי מעוכב שחרור בכלל. וא"כ מדאצטריך למיתני שאינם משוחררים מוכיח שפיר דהיינו חצי עבד וחב"ח. וביותר מוכח הכי מדאמרינן התם לעיל מיני' דהא דתנן הכל חייבין בראי' לאתויי חצי עבד וחב"ח. ומשום זה איצטריך לאוקמי רישא כמשנה אחרונה וסיפא כמשנה ראשונה עיי"ש. ואם איתא הו"ל לאוקמי כולה כמשנה ראשונה וסיפא דקתני שאינם משוחררין היינו במעוכב גט שחרור. אלא ודאי משום מעוכב גט שחרור לא הוה צריך למיתני שאינם משוחררין. דבכלל עבדים סתם נינהו. וא"כ גם בפלוגתא דר"י ורבנן בפרק הנחנקין שפיר אפשר לאוקמי במעוכב גט שחרור:

וראיתי להר"ב שעה"מ (סופ"ב מהלכות חגיגה) שהקשה לאידך גיסא לפמש"כ התוס' (ריש פ"ב דערכין ב' ע"ב) בד"ה במ"ר שהקשו למאי דמבואר שם דלמשנה אחרונה שכופין את רבו לעשותו בן חורין הוא חייב בראי' משום דאין רשות רבו עליו. ולא קרינן בי' אדון אחר. וקשה דבפרק השולח מיבעיא לן בחצי עבד וחצי בן חורין אם מחייבין עליו קנס מדכתיב כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו והאי אדון הוא. והתם קאי אליבא דמשנה אחרונה. ותירצו וז"ל יש לחלק דגבי עלי' לרגל אינו אדונו. שאינו יכול לעכבו מלעלות לרגל כדי לעשות מלאכתו. אבל מ"מ אדונו מיקרי עכ"ל עיי"ש. והוא מבואר ביותר ביאור בחי' הרשב"א ז"ל בגיטין שם בשם התוס'. וז"ל דהתם היינו טעמא משום דלמשנה אחרונה מעשה ידיו לעצמו. והילכך גבי עלי' לרגל באדון שמעשה ידיו שלו תליא מילתא. דטעמא דמילתא דהקפידה תורה באדון מפני בטול מלאכתו. והילכך מי שחציו עבד אין רבו מעכבו משום מעשה ידיו. דאינם אלא לעצמו. אבל הכא גבי קנס אע"ג שאין לו במעשה ידיו כלום למשנה אחרונה. אדון קרינן בי' עכ"ל עיי"ש. ועל זה הקשה שם בשעה"מ דלפ"ז דעליי' לרגל במעשה ידיו תליא מילתא. א"כ אמאי לא מוקי רישא דהכל חייבין בראי' דאתי לאתויי מעוכב ג"ש דמעשה ידיו לעצמו. וסיפא דקתני ועבדים שאינן משוחררין. אתיא למי שחציו עבד וחציו ב"ח ואליבא דמשנה ראשונה. והילכך פטור. ואמאי דחיק לאוקמי רישא למשנה אחרונה ובחצי עבד וחב"ח והניחה בצ"ע עיי"ש. ואמנם לדידי הא לק"מ. לפי מאי דפרכינן בחגיגה שם עלי' דר"ה הא למה לי קרא מכדי כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה וכו' דגמר לה לה מאשה. ומשני רבינא לא נצרכא אלא למי שחציו עבד וחב"ח עיי"ש. ולפ"ז נראה דודאי היכא דשייכא גז"ש דלה לה מאשה. בכל ענין פטור כאשה. ולא תליא מילתא מידי באם יש לו אדון או לא. דומיא דאשה דמיעטה הכתוב אע"ג דמדאורייתא אין מעשה ידיה לבעלה. אבל היכא דעדיף מאשה ולא אימעיט מגז"ש דלה לה. כגון חצי עבד וחב"ח. בזה הוא שתלה הכתוב באם יש לו אדון אחר או לא. שאם אין לו אדון אחר חייב. ואם יש לו אדון אחר אימעיט מקרא דאל פני האדון. וא"כ מעוכב ג"ש אע"ג דאין מעשה ידיו לאדון. ולית לי' לאדון קפידא בבטול מלאכתו. מ"מ מיפטר מגז"ש דלה לה. דהתוס' לטעמייהו אזלי דס"ל דלענין איסורא עבד גמור הוא ומותר בשפחה. וליכא לאוקמי ריבויא דהכל חייבין בראי' דמתניתין אלא בחצי עבד וחב"ח למשנה אחרונה. דאית בה תרתי. דלא נפיק מגז"ש דלה לה וגם אין לו אדון אחר:

ובהכי ניחא נמי מאי דבלא"ה יש להקשות לפמש"כ הריטב"א והר"ן ז"ל (בגיטין ל"ח ע"א) דמעוכב ג"ש כופין את רבו לשחררו בע"כ. וכ"כ רבינו ירוחם ז"ל (במשרים נתיב

י"ג) עיי"ש. וזהו אפי' לדעת התוס' דמותר בשפחה. כמו שהכריח בשעה"מ שם עיי"ש והיינו ע"כ אפי' למשנה ראשונה. דאל"כ גם למשנה אחרונה הו"ל לומר דכאן אין כופין. דהרי טעמא דמשנה אחרונה בחצי עבד וחב"ח דכופין. היינו משום דלישא שפחה אינו יכול לישא בת חורין אינו יכול כדקתני במתניתין. וא"כ במעוכב ג"ש דמותר בשפחה אית לן למימר דלכ"ע אין כופין. וע"כ הכא טעמא אחרינא אית בה דכופין. וא"כ אפי' למשנה ראשונה אית לן למימר הכי. דבהכי לא פליגי. והשתא א"כ קשה דהו"ל לאוקמי רישא דהכל חייבין בראי' במעוכב ג"ש. דכיון דכופין לשחררו הו"ל כחצי עבד וחב"ח אליבא דמשנ' אחרונ' דחייב בראי' וסיפא דקתני עבדים שאינם משוחררין. היינו בחצי עבד וחב"ח למשנה ראשונה וכולה מתני' כמשנ' ראשונ'. אבל לפמש"כ אין בזה מקום קושיא דמאי דאמרי' דלמשנה אחרונה כיון דכופין את רבו הו"ל כמשוחרר וחייב בראי'. היינו דוקא בחצי עבד וחב"ח. דלא שייכא בי' גז"ש דלה לה. כמבואר בסוגיין דחגיגה שם. ולא אתינן לפטרו אלא משום שיש לו אדון אחר. וכיון דלמשנה אחרונה כופין ליתן לו גט שחרור. הרי זה כאין לו אדון אחר וחייב. אבל במעוכב גט שחרור דלענין איסורא אכתי עבד גמור הוא לדעת התוס' וסייעתם אע"פ שכופין את רבו. מ"מ אכתי מיפטר משום גז"ש דלה לה. וזה ברור ופשוט. ולחנם נתקשו בזה קצת אחרונים ז"ל. אבל איפכא ודאי קשה לכאורה. אימא דיוקא דסיפא דעבדים שאינם משוחררין אתי למעוכב ג"ש דפטור מגז"ש דלה לה. ורישא דהכל חייבין היינו בחצי עבד וחב"ח. ונימא דחייב אפי' למשנה ראשונה. ומנ"ל להוכיח מדיוקא דסיפא לומר דלמשנה ראשונה פטור. אם לא דנימא דמעוכב ג"ש עבד סתם מיקרי. וא"כ אכתי ליתני עבדים סתמא. ולהכי הוכרח לאוקמה בחצי עבד וחב"ח דפטור למשנה ראשונה:

ועוד נראה לכאורה להכריח כן מעיקר סוגיין דפרק הנחנקין. דאם איתא דהסוגיא כפשטה דלעבדים גמורים ג"כ צריך קרא למעוטי. א"כ קשה טובא לכאורה בין לר"י ובין לרבנן. דלר"י דדריש מאחיו לאפוקי עבדים. בני ישראל למעוטי חציו עבד חב"ח. מבני ישראל למעוטי חציו עבד חב"ח והו"ל מיעוט אחר מיעוט דאינו אלא לרבות. ולהכי מחייב בחציו עבד וחב"ח. קשה אימא בני ישראל למעוטי מעוכב ג"ש אתי ומבני ישראל למעוטי חצי עבד וחב"ח. ותרוייהו למעוטי אתו. ואין כאן מיעוט אחר מיעוט דנימא דאתי לרבות. ולרבנן נמי דאמרינן דמאחיו למעוטי עבדים לא משמע להו דהא אחיו הוא במצות. בני ישראל מבני ישראל חד למעוטי עבד וחד למעוטי חציו עבד וחב"ח. קשה דטפי הו"ל לומר חד למעוטי עבד. ואידך למעוטי מעוכב ג"ש שדינו כעבד מיהת לענין איסורא ומותר בשפחה. אבל חציו עבד חב"ח לעולם אימא לך דלא ממעטינן לי'. אלא

ודאי מוכח מזה דעבד גמור לא איצטריך קרא למעוטי. ועבדים סתמא דקאמר התם היינו מעוכב ג"ש. ובזה אתי שפיר דלא תקשה בין לר"י ובין לרבנן וכמבואר. וא"כ ליכא משם הכרע נגד דעת הרמב"ם והסמ"ג. מיהו נראה דאין זה מוכרח דאפשר לומר עפמש"כ התוס' שם בד"ה בני ישראל. וז"ל בני ישראל למעוטי מי שחציו עבד וכו'. אבל כולו משוחרר וגר לא ממעט מבני ישראל. וכן בפרק בנות כותים וכו'. ושמא בכל הני יש שום ריבוי דמרבינן מיני' גרים ועבדים משוחררין עכ"ל עיי"ש. הרי דאי לא דרבי קרא גרים ועבדים משוחררין הוה ממעטינן להו ג"כ מהך מיעוטא גופי' דממעטינן חצי עבד וחב"ח ועכצ"ל דהיינו משום דמשמעותא דקרא דבני ישראל הכי משמע להו למעוטי אפי' גרים ומשוחררין. וכ"ש דאימעיט חצי עבד וחב"ח. אלא דהשתא דאיתרבו גרים ומשוחררין מקרא. ע"כ לא מיתוקים מיעוטא דבני ישראל אלא לחצי עבד וחב"ח בלבד. והשתא א"כ אף אנן נימא דלעולם עבדים סתמא דקאמרינן התם. היינו עבדים גמורים. והא דלא מוקמינן מיעוטא דקרא למעוכב גט שחרור בלבד היינו משום דהך מיעוטא דבני ישראל הכי משמע לאפוקי אפי' חצי עבד וחב"ח. דהרי אפי' גרים ועבדים משוחררין הוה ממעטינן מיני'. אי לאו דבהדיא רבינהו קרא. וא"כ השתא נמי דהנך רבינהו קרא. מ"מ חצי עבד וחב"ח דלא איתרבי מקרא שפיר אימעיט מיני'. וממילא דכ"ש דאימעיט מיני' מעוכב גט שחרור. וכן אליבא דר"י ע"כ ליכא למימר דחד מיעוטא אתי למעוטי מעוכב גט שחרור. ואידך אתי למעוטי חצי עבד וחב"ח. משום דגם מחד מיעוטא שפיר אימעטו תרוייהו כמו שנתבאר. וגם מסוגיא דפ"ק דחגיגה שם. אפי' למאי דכתיבנא אכתי אין משם ראי' אלא לומר דמעוכב גט שחרור נמי נכלל בכלל עבדים סתמא. אבל ודאי לא יתכן כלל לומר דעבדים סתמא דקתני לא מיירי אלא במעוכב גט שחרור בלבד ולא בעבדים גמורים. ואף דלכאורה הא עדיפא מינה אשכחן להטור (ביו"ד ריש ס"א) דמשמע דמפרש הא דתנן (ריש פ"ג דזבחים) שהשחיטה כשרה בנשים ובעבדים. היינו דוקא בעבדים משוחררין לגמרי עיי"ש. מ"מ דברי הטור גופי' חידוש הם ולא גמרינן מיני'. וכבר טרחו האחרונים ז"ל הרבה לצדד בכוונתו ז"ל. ובודאי המחוור מש"כ בזה הר"ב פר"ח ותבואות שור שם. דגם להטור ודאי פירושא דמתניתין בעבדים גמורים. ככל סתם עבדים שבכל דוכתי עיי"ש בדבריהם. וגם כל שאר ראשונים ז"ל זולת הטור לא כתבו כן ואכמ"ל בזה. ובלא"ה כבר ביארנו דמגוף הסוגיא דפרק הנחנקין מוכרח דבעבדים גמורים מיירי. וא"כ ע"כ מוכרח מההיא דהתם כדעת התוס' וסייעתם ז"ל החולקים על דעת הרמב"ם והסמ"ג בזה:

והנה הרלב"ג ז"ל (בפי' עה"ת פרשת משפטים) אחר שהביא שם מאי דאמרינן (בפ"ק דקידושין י"ז ע"ב) דעבד עברי אינו עובר לא את הבת ולא את האח וכ"ש שאר הקרובים. חוץ מן הבן שיורש גם בזה זכות האב. כתב שם על זה דמתבאר מזה שאין האדון שליט על עבדו העברי למכרו או ליתנו לאחר עיי"ש בדבריו. והובאו בקצרה בכ"מ (פ"ב מהלכות עבדים הי"ב) עיי"ש. והדברים סתומים ולא ביארו לא הרלב"ג ולא הכ"מ שהביאו היכי מוכחא הך מילתא מההיא דהתם. ולכאורה נראה דכוונתו לומר דכיון שאין היורש יורשו אע"ג דירושה ממילא היא. ולכל דבר עדיפא טפי טובא ממכירה ומתנה. ומה"ט אמרינן (בב"ב קמ"א ע"ב וקמ"ב ע"א) ירושה הבאה מאיליה שאני דקני אפי' במקום דמכירה ומתנה לא מהני עיי"ש. והכי נמי אמרינן התם לקמן (קמ"ח ע"א) עיי"ש. ועוד בכמה דוכתי. ומאחר שאין לאדון זכות בעבדו העברי להורישו ליורשיו אלא לבנו בלבד. כ"ש דאית לן למימר שאינו שליט בו למכרו ולתנו לאחרים. ואע"ג דאב בבתו אע"פ שאין לו זכות בה להורישה לבניו אחריו. כדגמרינן בפ"ד דכתובות (מ"ג ע"א) ובפ"ק דקידושין (ט"ז ע"ב) מקרא דאין אדם מוריש זכות בתו לבנו עיי"ש. ואפי' הכי יש לו בה זכות למכרה לאחרים. איכא למימר שאני התם דזכות שיש להאב בבתו רחמנא הוא דזכי לי' לאב. ולא מחמת קנין כספו באה לו. והילכך שפיר איכא למימר דלדידי' דוקא הוא דזכי לי' רחמנא ולא ליורשיו. אבל עבד עברי דקנין כספו דאדון הוא. ככל שאר ממונו ונכסיו הוא. והילכך כיון דגלי לן קרא דלא מהני לו זכותו בו להורישו ליורשיו. ודאי דכ"ש דאית לן למימר שאינו שליט בו להקנותו לאחרים במכירה או במתנה. כן משמע לכאורה כוונת הרלב"ג בזה. אלא דלפ"ז קשה טובא לכאורה בעיקר סוגיא דפ"ק דקידושין שם. דאמרינן התם תנו רבנן ועבדך שש שנים לך ולא ליורש. או אינו אלא לך ולא לבן. כשהוא אומר שש שנים יעבוד הרי לבן אמור. הא מה אני מקיים ועבדך שש שנים. לך ולא ליורש עיי"ש. והשתא קשה מנ"ל לאוקמי מיעוטא דועבדך ולא ליורש. דמזה נשמע דכ"ש לוקח ומקבל מתנה. וריבויא דשש שנים יעבוד לא מיתוקים אלא לבן לבד. טפי הו"ל למימר דריבויא דשש שנים יעבוד אתי לרבות כל היורשים. ומיעוטא דועבדך לא אתי למעוטי אלא לוקח ומקבל מתנה בלבד דודאי מאחר דאפשר לאוקמי מיעוטא דועבדך ללוקח ומקבל מתנה מהיכא תיתי לן לאוקמי' למעוטי יורשין. ולחלק בין היורשין. גם קשה לכאורה דא"כ למה לי קרא דלעם נכרי לא ימשל למכרה דכתיב באמה העבריה. ולדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות עבדים) עיקר הך קרא הוא אזהרה להאדון שלא ימכרנה לאחר עיי"ש ולמה לי קרא להכי. ותיפוק לי' דכיון דאמה עבריה אינה עובדת לא את הבן ולא שאר היורשין כדתניא בקידושין שם. אע"ג דקנין כספו

דאדון היא. כ"ש שאין לו זכות בה למכרה לאחרים. ואינו נראה כלל לומר דאין הכי נמי דגם בלא קרא הוה ידעינן דאין האדון שליט באמתו למכרה לאחרים. וקרא דלא ימשל למכרה לא אתי אלא כדי לאשמעינן שעובר על מכירתה בל"ת. ובהדיא מבואר בדברי הרמב"ם (שם בפ"ד מהלכות עבדים) דעיקר מאי דאין האדון יכול למכור אמה העבריה לא שמענו אלא מהך קרא דלעם נכרי לא ימשל למכרה עיי"ש. וגם קשה דהרי בקרא מפורש בהדיא דיכול האדון לייעדה לבנו. והרי לדעת הרמב"ם היעוד לבנו הו"ל כמכירה כמשכ"ל. אע"ג דאינו יכול להורישה אפי' לבנו ויוצאת לחפשי במיתת האדון. ועכצ"ל דס"ל להרמב"ם ז"ל דכאן אין לדון מכירה ומתנה בק"ו מירושה. משום דיש מקום לומר דאע"ג דבעלמא עדיפא ירושה ממכירה ומתנה. מ"מ כאן נהי דגזה"כ הוא שלא ישתעבד ליורשו שאינו בא אלא מדין ירושה ולא טרח בו כלום. מ"מ הלוקח שקנהו בכספו וטרח לקנותו אפשר דקני לי'. דמה לי לוקח ראשון מה לי לוקח שני. והרי בלא"ה ע"כ צ"ל דמה שאין היורש יורשו לאו משום דלא אלים זכותו דאדון בו כ"כ כדי שיוכל להורישו ליורשיו. ומשום זה נדון מינה ק"ו למכירה ומתנה. דהרי חזינן דעכ"פ יש לו הזכות בו להורישו לבנו ומה לי בנו מה לי שאר יורשין. אטו להוריש לשאר יורשים צריך שיהא לו בדבר זכות יותר גדול מלהורישו לבנו. אלא ודאי עכצ"ל דאין זה אלא גזה"כ בשאר יורשים ולא משום דלא אלים כח זכותו בעבדו העברי. וא"כ שפיר אפשר לומר כדכתיבנא. וגם במתנה שייכא שפיר הך סברא דכתיבנא. משום דלענין זה הו"ל כמכירה. דאי לאו דטרח וארצי קמי' ועביד לי' ניחא נפשי' לא הוה יהיב לי' מתנה. מאי דלא שייך בירושה. ומעתה א"כ אין שום הכרח מכאן לדינו של הרלב"ג ז"ל. ואם אמנם אפשר דלא ס"ל להרלב"ג בזה כדעת הרמב"ם. וא"כ אין הכרח לדחות הק"ו דמכירה ומתנה מירושה. מ"מ ודאי הסברא מצד עצמה נכונה ומוכרחת. ומנ"ל להרלב"ג לדון כן בפשיטות כ"כ. ובפרט דלפי הנראה מקור דברי הרלב"ג בזה הוא מדברי הרמב"ם (בפ"ד מהלכות עבדים שם) וכדרכו ז"ל בהרבה מקומות בספרו. ובא בזה להראות יסוד דברי הרמב"ם אלו. וא"כ ודאי אין דבריו מובנים לכאורה:

ולכן נראה בביאור דברי הרלב"ג ז"ל ע"פ מאי דקשה מנ"ל לעשות חילוק בין היורשים בחק הירושה. ולומר דאף דהבן יורש עבד עברי ועובד את הבן. מ"מ אין הדין כן בשאר כל היורשין. ולומר דקרא דשש שנים יעבוד לא אתי לרבות אלא ירושת הבנים בלבד. ודילמא דין כל היורשים שוה. וכולהו איתרבו מריבויא דקרא דשש שנים יעבוד. וקרא דועבדך שש שנים נוקים דלא אתי למעוטי אלא לוקח ומקבל מתנה. כיון דגם בעלמא ירושה עדיפא ממכירה ומתנה כמשכ"ל. וע"כ מוכרח מזה דלוקח ומקבל מתנה לא

איצטריך קרא למעטינהו. משום דבלא"ה הו"ל בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. וכדעת הרמב"ם והסמ"ג. והילכך אי אפשר לאוקמי מיעוטא דהך קרא אלא לשאר יורשים. וריבויא דשש שנים יעבוד לא מיתוקים אלא בבן לחוד. ובזה אתי שפיר הכל. וראייתו של הרלב"ג נכונה. וכיוצא בזה יש להכריח לכאורה מדאמרינן התם הנרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת. מדכתיב ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם. ולא את הבן והבת עיי"ש. וקשה מנ"ל למעוטי יורשים. ודילמא לא מיעט קרא אלא לוקח. אלא ע"כ צ"ל דללוקח לא איצטריך קרא למעוטי. משום דתיפוק לי' מקרא דלא ימכרו ממכרת עבד. וכמש"כ הרמב"ם וסמ"ג. וע"כ לא מיתוקים קרא אלא למעוטי יורשים:

איברא דלכאורה נראה דנהי דיש ראי' משם לענין שאין האדון יכול למכור עבדו העברי. אבל אכתי אין הכרח מזה לענין שיהי' זה בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. משום דאפשר לומר עפמש"כ שם הר"ב פ"י להקשות דנהי דיש למעט שאר היורשים ממיעוטא דועבדך שש שנים. מ"מ מנ"ל למעט שאינו עובד את הבת. ודילמא בת איתרבאי בהדי בן מריבויא דשש שנים יעבוד. כיון דלענין יבום בן ובת כהדדי נינהו. ולא איתמעטו אלא שאר היורשין דוקא. והרי מהאי טעמא מיבעיא לן (בפ"ז דערכין כ"ה ע"ב) בת מהו שתעמיד שדה אחוזה לאביה. כיון דלענין יבום בן ובת כהדדי נינהו מוקמה. או דילמא וכו'. ופשטינן מדכתיב בשדה אחוזה לאיש אחר ותנא דבי ר"י כל שהוא אחר במקום בן. והא נמי במקום בן כאחר דמיא עיי"ש. והרי הכא לא שייך לומר כן. ותירץ דכיון דכתיב ועבדך למעוטי יורשין אימעיטו כולהו יורשין. דהא ועבדך כתיב. דמשמע לו לבדו והילכך לא מרבינן מקרא דשש שנים יעבוד אלא בן לחוד עיי"ש בדבריו. ובלא"ה נראה לכאורה מוכרח לומר כן מעיקר הסוגיא דהתם. דאל"כ קשה למה לי כלל ריבויא דשש שנים יעבוד לרבות את הבן תיפוק לי' דכיון דלית לן אלא חד מיעוטא דועבדך שש שנים אית לן לאוקמי' אדמסתבר טפי. דהיינו שאר יורשין. אבל בן ליכא למעוטי כל כמה דלא אימעיט בהדיא מקרא. וכן קשה לפי האמת בנרצע דאמרינן שאינו עובד לא את הבן ולא את הבת מדכתיב ועבדו לעולם. ואמאי לא נימא דדי לנו למעוטי מהך מיעוטא שאר יורשין ולא בן ובת. ועכ"פ בן מיהת לא נמעט. אלא ודאי עכצ"ל דכיון דכתיב ועבדו משמע לו לבדו דוקא. ואימעיטו כולהו יורשים. והכא נמי דכתיב ועבדך שש שנים משמע לך דוקא. ואימעיטו כולהו יורשים מיני' ואפי' בן. אי לאו דרבי קרא בן מקרא דשש שנים יעבוד. ודי לנו לאוקמי ריבויא דקרא לבן בלחוד. ומעתה לפ"ז אף אנן נימא דהיינו טעמא דלא מוקמינן מיעוטא דקרא ללוקח לחוד. משום דקרא דועבדך שש שנים וכן קרא דועבדו לעולם דנרצע. משמע דאימעטו כולהו בין לוקח ובין יורשין.

וריבויא דשש שנים יעבוד די לנו לאוקמי' בבן לחוד. דהרי חזינן דאפי' בת אע"ג דאית בה טעמא מדלגבי יבום בן ובת כהדדי נינהו. אפי' הכי לא מרבינן לה מיני' בהדי בן מהאי טעמא כדכתיבנא. והשתא א"כ אין הכרח מזה לומר שתהי' בזה אזהרת לאו דלא ימכרו ממכרת עבד:

אמנם אין דברי הפ"י מספיקים בזה כלל. דודאי אע"ג דכתיב ועבדך. דמשמע לך לבדך. מ"מ שפיר איכא למימר דלא מוקמינן מיעוטא דקרא אלא למאי דמסתברא טפי. דהיינו היורשים הרחוקים יותר. אבל בת לא אימעיטא. כיון דבמקום יבום בן ובת כהדדי נינהו. וכי איתרבי בן מקרא דשש שנים יעבוד. בת נמי איתרבאי בהדי בן. ועוד דעיקר ריבויא דשש שנים יעבוד לכאורה לא צריך. דכיון דלית לן אלא חד מיעוטא דועבדך. לית לן לאוקמי' אלא למעוטי שאר קרובים ולא בן ובת. מיהו לזה אפשר לומר דמסברא לית לן לפלוגי בין היורשין. כיון דגם שאר קרובים יש להם זכות הירושה במקום שאין בן ובת. ומה"ט נמי ניחא הא דבנרצע ממעטינן כולהו יורשים מחד מיעוטא. ואפי' בן ובת. ואע"ג דבנרצע איכא עוד חד מיעוטא. דבמשנה תורה כתיב בי' והי' לך עבד עולם. דמשמע לך ולא ליורש. מ"מ בגמרא שם לא מייתי לה אלא מחד מיעוטא דועבדו לעולם בלחוד. ומשמע ודאי דמהך מיעוטא לבד שמעינן למעט כולהו יורשין. ואמאי לא נימא דלא מיעט אלא שאר קרובים בלבד. אלא ודאי ע"כ היינו משום דס"ל לתלמודא דמסברא אין לחלק בין היורשין. דלכולם יש להם משפט הירושה. אלא דהקרוב קרוב קודם. וכיון דאית לן מיעוטא למעט יורשים. כולהו אית לן למעוטי. אבל הא ודאי קשה. דמאחר דגלי קרא הכא בעבד עברי לחלק בין היורשים מריבויא דשש שנים יעבוד. דעכ"פ איתרבי בן מיני'. וכיון דסוף סוף לענין זה אין משפט כל היורשים שוה. שוב אית לן למימר דגם בת איתרבאי בהדי בן. ודי לן לאוקמי מיעוטא דועבדך לשאר יורשין בלחוד. דלית לן לאוקמי מיעוטא אלא למאי דמסתבר טפי. כדאשכחן כיו"ב בדוכתי טובא. כמו ברפ"ק דתמורה דמצרכינן תלתא קראי דקרבנו. חד למעוטי קרבנו ולא קרבן נכרי. וחד קרבנו ולא קרבן חבירו. ואידך קרבנו ולא קרבן אביו עיי"ש. ולא אמרינן דמחד קרבנו אימעטו כולהו כמש"כ הפ"י. ואפי' ללישנא בתרא התם דקאמרינן דקרבן נכרי וקרבן חבירו מחד מיעוטא נפקי. מ"מ איצטריך קרא מיוחד למעט קרבן אביו. ופירש"י שם דהיינו טעמא משום דהו"ל לומר דשל אביו לאו כשל אחר דמי אלא כשלו עיי"ש. וא"כ הכא נמי יש לומר דבת לגבי אב ועבדך קרינן בה. ולא אימעיטא בכלל שאר יורשין. וכיו"ב בפ"ק דפסחים (ה' ע"ב) עיי"ש ובתוס' ושאר ראשונים שם. ובמנחות (ס"ז ע"א) ובתוס' שם בד"ה חד עריסותיכם. ובחולין (קל"ה ע"א) בכולה סוגיא דהתם עייש"ה:

אבל בעיקר קושייתו אשתמיטתי' להרפ"י דשאלת הראשונים היא. שכבר עמדו בזה התוס' בב"ב (פרק יש נוחלין ק"ט ע"א) בסוף ד"ה כיון. ובתוס' הרא"ש וחי' הרשב"א ובתוס' רי"ד בסוגיין דקידושין בדוכתה. וכולם תירצו דכמו דבשדה אחוזה דכתיב לאיש אחר ממעטינן בת משום דבת לגבי בן כאחר דמיא לנחלה. הכא נמי כיון דכתיב ועבדך. ודרשינן לך ולא לאחר. אלא דאיתרבי בן משש שנים יעבוד. אמרינן דבת לגבי בן כאחר דמיא. ואין לנו לרבות בת עם הבן. כיון שהבן קודם לבת לנחלה עיי"ש בדבריהם. ובחי' קידושין לאחד מהראשונים ז"ל לא נודע שמו. ומיוחס להרא"ה ז"ל. מבואר שהיתה לפניו גירסא אחרת בסוגיא דקידושין שם. ולפי גירסתו באמת לא ממעטינן אלא אח ושאר קרובים. אבל בת איתרבאי בהדי בן מריבויא דשש שנים יעבוד. וכתב שם דדוקא בשדה אחוזה דכתיב לאיש אחר הוא דממעטינן בת. מטעם דבת לגבי בן כאחר דמיא. אבל בעבד עברי דלא כתיב אחר אמרינן דבת כבן. משום דלגבי יבום בן ובת כהדדי נינהו עיי"ש בדבריו. וזה כסברת הפ"י בקושייתו. אבל כל שאר הראשונים ז"ל לא ס"ל הכי וכדכתיבנא. ומעתה א"כ הדק"ל אמאי לא נימא דלא איתמעיט שום יורש כלל משום דמסברא אין לנו לחלק במשפט היורשין אלא דהקרוב קרוב קודם. כמו שהוכחנו לעיל. ומיעוטא דועבדך שש שנים למעוטי לוקח לחוד הוא דאתי. דמסתמא אית לן לאוקמי מיעוטא למאי דמסתבר טפי. ולכאורה בעבד עברי הי' אפשר לומר קצת בזה דלא ניחא לן לאוקמי מיעוטא דקרא רק ללוקח לחוד. דא"כ ריבויא דשש שנים יעבוד למה לי. דלריבויא ליורשין לא צריך. משום דבלא"ה לא הוה ממעטינן יורשין דמיעוטא דועבדך לא הוה מוקמינן אלא ללוקח לחוד. אלא ודאי לחלק במשפט היורשין הוא דאתי. דמועבדך ממעטינן שאר יורשין. ומשש שנים יעבוד מרבינן בן. משום דמסתמא מסברא לית לן לפלוגי בינייהו. וכולהו הוה ממעטינן כמשכ"ל. אלא דיש לפקפק בזה כמבואר. בלא"ה אכתי קשה בנרצע דממעטינן כולהו יורשים ממיעוטא דועבדו לעולם. אמאי לא נימא דכי אתי קרא למעוטי לוקח הוא דאתי. אבל את היורשים כולם עובד. כדין הירושה בשאר הנכסים. אלא ודאי מוכרח לכאורה דהאדון במכירת עבדו העברי הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. וא"כ למעוטי לוקח לא צריך קרא. וכי איצטריך קרא למעוטי יורשין הוא דאתי. ואין נראה לומר דכיון דאשכחן בנרצע עוד חד מיעוטא בקרא דוהי' לך עבד עולם. אימעיט מחד מיעוטא לוקח. ואידך מיעוטא אייתר למעוטי יורשין. דלא אשכחן הך דרשא בשום דוכתא כלל. ואם איתא ודאי לא הוה מישתמיט מלמידרשה בשום דוכתא. וא"כ מזה ראי' לכאורה לדעת הרמב"ם וסמ"ג:

אלא דגם לפ"ז אכתי קשה במאי דאמרינן בסוגיא דקידושין שם הנמכר לנכרי אינו עובד לא את הבן ולא את הבת. מנ"ל אמר חזקיה אמר קרא וחשב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו עיי"ש. והשתא הכא עכ"פ קשה מנ"ל למעט יורשין. טפי אית לן לאוקמי מיעוטא דקרא למעוטי לוקח. אבל לעולם את היורשין עובד. והכא ליכא למימר דלא צריך מיעוטא למעוטי לוקח משום דהו"ל כבר בכלל קרא דלא ימכרו ממכרת עבד. דהרי נכרי לא בר חיובא הוא באזהרות שבתורה. ולא אשכחן דהוזהרו בני נח באזהרה זו. ואפי' לפמש"כ הפ"י שהבאתי לעיל דמלשון ועבדך שש שנים אימעיטו הכל. וא"כ הכא נמי נימא דממיעוטא דוחשב עם קונהו אימעטו כולהו בין לוקח ובין יורשים. דמשמע קונהו דוקא משתעבד בו. ולא שום אדם אחר. מ"מ אכתי קשה במאי דאמרינן התם לקמן אמר רבא דבר תורה נכרי יורש את אביו שנאמר וחשב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו. מכלל דאית לי' יורשים עיי"ש. והשתא התינח אם לא אתי מיעוטא דקונהו אלא למעוטי יורשין בלחוד שפיר שמעינן מיני' דיוקא מכלל דאית לי' יורשין. מדאיצטריך קרא לאשמעינן בעבד עברי שאינו עובד את יורשיו. אבל אם איתא דגם לוקח אימעיט מהך מיעוטא. קשה מנ"ל למידק מהכא דאית לי' יורשין. ודילמא לעולם אימא לך דלית לי' כלל יורשין. וקרא דוחשב עם קונהו. לא למעוטי יורשין אתי. אלא למעוטי לוקח הוא דאתי. ומיהו קצת אפשר לומר בזה דכיון דאשכחן דנכרי הורע כחו בעבד יותר מישראל. וכדאמרינן בפרק השולח (גיטין ל"ז ע"ב) מנין לנכרי שקונה את הנכרי למעשה ידיו שנאמר וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו. אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם ולא הם קונים זה מזה. יכול לא יקנו זה מזה למעשה ידיו וכו' עיי"ש. וא"כ כיון דישראל אין לו זכות בעבדו העברי אלא לעצמו דוקא. ולא לענין למכרו לאחר. אי משום דמיעטי' קרא מועבדך או משום דהו"ל בכלל אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. ממילא שוב נפק"ל מזה דכ"ש לנכרי שאין לו זכות בעבד עברי אלא לדידי' גופי' שלקחו. אבל למכרו לאחר לאו כל כמיני'. והילכך ללוקח לא איצטריך קרא למעוטי גבי נמכר לנכרי. ולא אתי קרא דוחשב עם קונהו אלא למעוטי יורשיו. דסד"א דכי היכי דנמכר לישראל עובד מיהת את הבן. הכי נמי נמכר לנכרי עובד את בנו. קמ"ל קרא למעוטי מדכתיב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו. וממילא שוב שפיר שמעינן מיני' דאית לי' יורשים:

אמנם לכאורה אי אפשר לומר כן. מדאמרינן בפרק החולץ (יבמות מ"ו ע"א) א"ל ר"פ לרבא חזי מר הני דבי פפא ב"א דיהבי זוזי לאינשי לכרגייהו ומשעבדי בהו. כי נפקי צריכי גוטא דחירותא או לא. א"ל הכי א"ר ששת מוהרקייהו דהני בטפסא דמלכא מנח. ומלכא אמר מאן דלא יהיב כרגא משתעבד למאן דיהיב כרגא. ומבואר ברשב"א

וריטב"א ונמוק"י וכן במאירי בשם יש מפרשים דהנך אינשי בישראלים מיירי עיי"ש. הרי מבואר דנכרי יכול למכור עבדו העברי. וכן מבואר בטור (יו"ד סי' רס"ז) בשם הרמ"ה ז"ל עיי"ש. וכן מתבאר מסוגיא דפרק איזהו נשך (בבא מציעא ע"ג ע"ב) לפי שיטת רוב הראשונים ז"ל עיש"ה. ואפי' לפירש"י ותוס' בסוגיא דיבמות שם דמפרשי סוגיא דהתם בעבדים כנענים. וכ"כ הרא"ש שם. וכן דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות עבדים). וכן מסוגיא דפרק איזהו נשך אין ראי' לפי דברי הרמב"ם (בפ"א מהלכות עבדים. ובפ"ה מהלכות גזלה) עיש"ה. מ"מ נראה ראי' מוכרחת מדתניא (בפ"ק דקידושין ט"ו ע"ב) אם לא יגאל באלה. ריה"ג אומר באלה לשחרור בשאר כל אדם לשיעבוד. ורע"א באלה לשיעבוד בשאר כל אדם לשחרור עיי"ש. ובישראל הנמכר לעכו"ם מיירי התם. והשתא הרי גאולה לשיעבוד היינו מכירה ממש. שלוקחו מהנכרי להשתעבד בו כעבד. וא"כ מבואר בהדיא דיכול הנכרי למכור עבדו העברי. ואפי' לחכמים דפליגי התם על ריה"ג ור"ע ואמרי דהכל לשחרור. וקיי"ל כוותייהו. מ"מ הרי בהכי לא פליגי. ומדריה"ג ור"ע נשמע נמי לחכמים דעבד עברי הנמכר לנכרי איתי' במכירה. הן אמת דזו היא בלא"ה קושיא לעיקר דעת הרמב"ם וסמ"ג. דס"ל דעבד עברי ליתא במכירה מהאדון לאחר. והרי חזינן התם דאפי' נכרי שהורע כחו בעבדו. מצי למכרו. וכ"ש ישראל שיפה כחו דאית לן למימר דאיתי' במכירת עבדו העברי. אלא דלזה י"ל דמאי דישראל ליתא במכירת עבדו העברי. היינו רק משום לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. אבל אי לאו אזהרה זו ודאי הוה מצי למכרו כמו עבד כנעני. וא"כ היינו דוקא ישראל. אבל נכרי שאינו בכלל אזהרה זו שפיר מצי למכור עבדו העברי. אבל לפ"ז א"כ הדק"ל אמאי לא מוקי לקרא דוחשב עם קונהו למעוטי לוקח. ומיהו לריה"ג ור"ע דדרשי לקרא דאם לא יגאל באלה לשחרור ולשיעבוד. למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' ומוכרח מזה דנכרי איתי' במכירת עבדו העברי. א"כ לא מצינו לאוקמי קרא דוחשב עם קונהו למעוטי לוקח. אבל לחכמים דאמרי הכל לשחרור קשה. אימא דקרא למעוטי לוקח הוא דאתי ולא יורשין. ואע"ג דאברייתא גופא לא תקשה דאפשר דאתיא כריה"ג ור"ע. ולדידהו ע"כ לא אתי קרא דקונהו אלא למעוטי יורשין כדכתיבנא. ושפיר קתני דנמכר לנכרי אינו עובד לא את הבן ולא את הבת ויליף לה מקרא דוחשב עם קונהו. מ"מ תקשה לרבא דיליף דנכרי יורש את אביו דבר תורה מדכתיב וחשב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו מכלל דאית לי' יורשים. והשתא הרי לרבנן דמיתוקים מיעוטא דקרא למעוטי לוקח ליכא למשמע מהכא דאית לי' יורשין. ואנן כרבנן קיי"ל. ועוד קשה מדפריך התם (לקמן י"ח ע"א) ורחב"א מ"ט לא אמר כרבא עיי"ש. והשתא מאי קושיא. והא ילפותא דרבא ליתא אלא לריה"ג ור"ע אבל

לרבנן ליתא. ולהכי ע"כ הוכרח רחב"א למילף הך מילתא מקרא אחרינא. ועוד נראה דאפי' לריה"ג ור"ע קשה דהרי לכאורה נראה דלאו זה דלא ימכרו ממכרת עבד לדעת הרמב"ם והסמ"ג שכולל נמי אזהרה שלא למכור עבדו העברי לאחר. בין המוכר ובין הלוקח בכלל אזהרה זו. כמו בלאו דוהארץ לא תמכר לצמיתות שכתב הרמב"ם (בפי"א מהלכות שמיטה) דהלוקח והמוכר שניהם בכלל האזהרה. וכ"כ בחינוך (מצוה של"ט) דשניהם לוקין עיי"ש. וא"כ אפי' תימא דהנכרי יכול למכור עבדו העברי מטעם דליתא בכלל אזהרה זו כדכתיבנא. מ"מ אכתי קשה הלוקח היכי שרי לקנותו ממנו. דהא בלוקח ישראל קיימינן התם כמבואר שם עיי"ש:

ולזה הי' נראה לומר דאע"ג דנימא דהמוכר והלוקח עבד עברי עוברים בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד. מ"מ היינו דוקא מישראל לישראל. אבל מנכרי לישראל לית בה לאו זה. דבכגון זה לא קרינן בי' ממכרת עבד. כיון שיוצא במכירה זו מיד נכרי ליד ישראל. ואדרבה מעלה הוא להעבד. דלהכי קריי' רחמנא למכירה זו גאולה לריה"ג ור"ע. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל (סוף פרשת בהר). ומש"כ שם עוד בקרא דאשר יגאל מן הלוים עיש"ה. ואפי' לרבנן דאמרי הכל לשחרור. ולא מיירי קרא במכירה כלל. מ"מ אפשר דמסברא ס"ל דבכה"ג לא אסרה תורה. וגם אפשר דנפק"ל ממכרוהו ב"ד ומוכר עצמו. שכיון דליכא איסור במכירה לא נאסר גם הלוקח לקנותו. והכי נמי בנמכר לנכרי. כיון שהנכרי מותר למכרו ממילא נמי הלוקח אית לן למימר שמותר לקנותו. אפי' את"ל דישראל לישראל אחד המוכר ואחד הלוקח עוברים בלאו. ומעתה לפ"ז שוב הדרא קושיא לדוכתה אפי' לריה"ג ולר"ע. דנוקים מיעוטא דקרא דוחשב עם קונהו למעט לוקח. דאע"ג דלדידהו גלי קרא דנכרי לישראל שרי למכור. והישראל לקנות ממנו עבד עברי. מ"מ אכתי נוקמי קרא למעוטי לוקח נכרי. דנהי דנכרי לישראל מצי למכור עבדו העברי. אבל לנכרי איכא למימר דלא מצי למכרו ואינו עובד את הלוקח הנכרי. ומנ"ל למעוטי יורשין:

איברא דמש"כ דלהרמב"ם וסמ"ג אזהרה זו דלא ימכרו קאי גם אלוקח. אינו מוכרח כ"כ. וא"כ אפשר לומר דלריה"ג ולר"ע דגלי קרא דאם לא יגאל באלה דנכרי יכול למכור עבדו העברי. א"כ ע"כ גזה"כ הוא דלענין זה עדיף נכרי מישראל. אבל לרבנן דס"ל דהכל לשחרור. הדרינן למאי דקמן דאית לן לדון ק"ו נכרי מישראל. דאם ישראל שיפה כחו אינו יכול למכור עבדו העברי לאחר. כ"ש הנכרי שהורע כחו אפי' בקנין עבד כנעני שלא יהא לו זכות בעבד עברי למכרו לאחר. והשתא א"כ אליבא דכ"ע אתי שפיר מאי דילפינן מקרא דוחשב עם קונהו למעט יורשין. ולא מוקמינן לי' למעוטי לוקח. משום

דלריה"ג ור"ע הרי גלי קרא דבאלה דנכרי מצי למכור עבדו העברי. וא"כ ע"כ לא מיתוקים מיעוטא דקונהו אלא למעוטי יורשין. ולרבנן דס"ל הכל לשחרור. וא"כ ודאי אמרינן דלא עדיף נכרי משראל. וממילא שוב לא צריך קרא למעוטי לוקח. וע"כ לא אתי קרא אלא למעוטי יורשין. ולפ"ז עכ"פ מתבאר לנו מהך סוגיא ראי' לדעת הרמב"ם והסמ"ג דאין האדון יכול למכור עבדו העברי לכ"ע. ודוקא בנמכר לנכרי הוא דאיכא למימר דתלי בפלוגתא דריה"ג ור"ע ורבנן כדכתיבנא. אבל בנמכר לישראל ליכא מאן דפליג ולכ"ע לא מצי למכרו:

אמנם נראה דכל זה אינו מוכרח כלל. והנה לכאורה יש להביא עוד ראי' לדעת הרמב"ם והסמ"ג מדאמרינן (בפ"ק דקידושין י"ד ע"ב) עבד עברי מנ"ל דנקנה בכסף. אמר קרא כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים. מקיש עברי לעבריה. אשכחן מכרוהו ב"ד הואיל ונמכר בע"כ מוכר עצמו מנ"ל וכו'. ופירש"י וז"ל מכרוהו ב"ד בגנבתו דכי ימכר לך ע"י אחרים משמע. והדין נותן שיהא נקנה בכסף הואיל ונמכר ע"י אחרים. ויש בו צד קל שנמכר בע"כ עכ"ל עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דנהי דכי ימכר משמע ע"י אחרים שמכרוהו בע"כ. מ"מ מנ"ל דהיינו ע"י ב"ד שמכרוהו בגנבתו. ודילמא מיירי קרא בנמכר ע"י האדון. וכן קשה מדאמרינן תו התם לקמן דתניא המוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש. מכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לשש ופירש"י ז"ל מכרוהו ב"ד דכתיב ועבדך שש שנים. אבל במוכר עצמו לא כתיב שש. דכי תקנה עבד עברי מיד אחרים משמע וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם כאן קשה דנהי דכי תקנה מיד אחרים משמע. מ"מ מנ"ל דמיירי קרא דוקא במכרוהו ב"ד. כיון דגם במוכר עצמו משכחת בי' מכירה ע"י אחרים. דהיינו ע"י האדון שנמכר לו כשחוזר ומוכרו לאחרים. ויותר קשה דהרי בקרא דכי ימכר לך אחיך העברי או העבריה וגו'. כיון דעבריה לא משכחת בה מכירה ע"י ב"ד. דהרי אין אשה נמכרת בגנבתה. כדתנן בסוטה (סו"פ הי' נוטל) עיי"ש. ולא משכחת בה מכירה אלא ע"י האב. וא"כ הו"ל לומר דדומיא דהכי מכירה דעברי נמי לא במכרוהו ב"ד מיירי. אלא ע"י האדון שיש לו רשות על עבדו כמו האב על בתו. וכבר ראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' רפ"ו) שכתב וז"ל צוה הקב"ה (בפרשת ראה) כי ימכר לך אחיך העברי וכו' וכתיב הענק תעניק לו. ותניא בפ"ק דקידושין מכרוהו ב"ד מעניקין לו מוכר עצמו אין מעניקין לו וכו'. ומנין דבמכרוהו ב"ד מישתעי קרא. דכתיב כי ימכר לך ע"י אחרים משמע. מכרוהו ב"ד היינו שמכרוהו ב"ד עבור שגנב שנאמר ואם אין לו ונמכר בגנבתו. ויש לשאול דהכא כתיב נמי עבריה. ותנן בסוטה האיש נמכר בגנבתו ואין האשה נמכרת בגנבתה עכ"ל עיי"ש שנשאר בקושיא. וכן עמד בזה בתוס' רי"ד בקידושין שם וז"ל אשכחן מכרוהו

ב"ד. פי' דהאי כי ימכר ע"י אחרים משמע. ואי קשיא והא או עבריה כתיב שאין לפרש כשמכרוהו ב"ד בגנבתה דתנן בסוטה וכו'. תשובה האי כי ימכר קאי אעברי. ועבריה דכתיב בקרא לאקושה להענקה. כדכתיב ואף לאמתך תעשה כן עכ"ל עיי"ש. ותירוצו תמוה בעיני ואין להאריך. אבל עיקר קושייתם אינה מובנת אצלי. דודאי בעבריה אע"פ שאינה נמכרת בגנבתה ע"י ב"ד. מ"מ שייכא בה מיהת מכירה ע"י אחר. דהיינו האב שנתנה לו תורה רשות למכרה. אבל האיש לא משכחת בי' מכירה ע"י אחרים אם לא ע"י ב"ד. שנתנה להם התורה רשות למכרו בגנבתו. וא"כ ודאי שפיר מוקמינן קרא דכי ימכר לך דגבי עברי במכרוהו ב"ד. דכי ימכר ע"י אחרים משמע. ואין זה אלא ע"י ב"ד. ובעבריה היינו ע"י האב. ועכ"פ שייך בשניהם לשון כי ימכר לך דמשמע ע"י אחרים. וכן פירש"י בהדיא (בפרשת ראה) בהך קרא. וכן פי' שם הראב"ע וכ"כ במדרש אגדה שם עיי"ש. וכ"כ בחי' קידושין לא נודע שמו בפ"ק דקידושין שם עיי"ש:

ומיהו אפשר לומר דס"ל להרא"ם ז"ל ותוס' רי"ד דעבד עברי איתי' במכירה ע"י אדוניו. וא"כ הא דקתני בברייתא שם לחלק כל הני חילוקי דינים רק בין מכרוהו ב"ד למכר עצמו. דקתני המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש. מכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לשש. המוכר עצמו אינו נרצע מכרוהו ב"ד נרצע. מוכר עצמו אין מעניקים לו מכרוהו ב"ד מעניקים לו. מכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית מוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית וכו'. וכל הני חילוקים לא נפק"ל אלא מלישנא דקראי דכי ימכר לך וכי תקנה דמשמע ע"י אחרים. וכפירש"י ז"ל שם. וכיון דגם בלא ב"ד משכחת לה שפיר מכירה ע"י אחרים. דהיינו ע"י אדוניו. לא הו"ל לחלק כל הני חילוקי דינים אלא בין מוכר עצמו לנמכר ע"י אחרים. וע"כ דמכרוהו ב"ד דוקא בעינן. ואין לחלק אלא בין מכרוהו ב"ד לנמכר שלא ע"י ב"ד. וכל שנמכר שלא ע"י ב"ד אע"פ שנמכר ע"י אחרים. בכלל מוכר עצמו הוא. וכן מאי דקאמרינן בההיא סוגיא אשכחן מכרוהו ב"ד מוכר עצמו מנ"ל וכו' עיי"ש. היינו ג"כ מהך טעמא. דכל שנמכר ע"י אחרים שלא ע"י ב"ד נמי מוכר עצמו קרי לי'. והיינו דהוקשה להם להרא"ם ותוס' רי"ד. דכיון דבההוא קרא גופי' כתיב נמי או עבריה. ובדידה לא משכחת לה מכירה ע"י ב"ד. מאחר שאין האשה נמכרת בגנבתה. ע"כ כי ימכר לך לאו דוקא במכרוהו ב"ד מיירי. ואף דמשכחת לה באשה נמי מכירה ע"י האב. הרי גם באיש שייכא בי' מכירה ע"י אחרים גם בלא ב"ד. דהיינו ע"י האדון. אלא דאנן מכרוהו ב"ד דוקא בעינן. וכל שאר מכירות אפי' ע"י אחרים בכלל מוכר עצמו נינהו. וא"כ מכירה שע"י האב נמי בכלל מוכר עצמו היא. וא"כ היכי מתפרש קרא דכי ימכר לך במכרוהו ב"ד דוקא. כיון דבההוא קרא כתיבא נמי עבריה דלא משכחת לה גבה

מכירה ע"י ב"ד כלל. איברא דאכתי קשה לכאורה לפ"ז בההיא דאמרינן התם אשכחן מכרוהו ב"ד הואיל ונמכר בע"כ. ופירש"י שהדין נותן שיהא נקנה בכסף בלא חזקה הואיל ויש בו צד קל שנמכר בע"כ עיי"ש. והרי כיון דליכא טעמא לחלק בזה אלא משום דמכרוהו ב"ד נמכר אפי' בע"כ. וא"כ גם במכירה שע"י האדון דג"כ נמכר בע"כ ודאי אית לן למימר דדינו לענין זה כמכרוהו ב"ד. אם איתא דאיכא מכירה בעבד עברי ע"י האדון. וא"כ בזה הדק"ל. מאי שנא מכרוהו ב"ד דנקט. הכי הו"ל לומר אשכחן מכרוהו אחרים הואיל ונמכר בע"כ. מוכר עצמו מנ"ל. מיהו לזה אפשר לומר דלענין מכירת האדון אין זה צד קל במה שיכול למכרו בע"כ. דכיון דדינא הוא דיש לאדון זכות בעבדו העברי גם למכרו לאחרים. א"כ מתחילה אדעתא דהכי נשתעבד לו כשנמכר אליו שיוכל למכרו כשירצה. והילכך אפי' מכירה בע"כ חשיבא כמדעתו. שכבר נתרצה מעיקרא על מכירה כזו. ולאו כל כמיני' השתא למיהדר בי'. ועוד דכיון דקיי"ל דעבד עברי גופי' קנוי. כדאמרינן בפ"ק דקידושין (ט"ז ע"א) איכא למימר דדינא הוא דהו"ל לענין זה נמי כשאר ממונו שבדעתו תלוי למכור זכותו בו לאחרים. ואין זה חשוב צד קל. ולא עדיף בזה ממוכר עצמו:

וגם אפשר לומר עפמש"כ המהרי"ט ז"ל בחי' שם להקשות מאי קאמר אשכחן מכרוהו ב"ד הואיל ונמכר בע"כ. הרי אדרבה כיון דמכירתו בע"כ בעי קנין אלים טפי. וכיון שהוא נקנה בכסף כ"ש מוכר עצמו הנמכר מדעתו. וגם הקשה עוד שם מוכר עצמו מנ"ל שנקנה בשטר. אי ממכרוהו ב"ד איכא למיפרך שכן נמכר בע"כ. ולזה תירץ דה"ק כיון שנמכר בע"כ אין כח ביד ב"ד למכרו. אלא שכסף גנבתו הוא שמפקיעתו ומשעבדתו. שגופו משועבד לו מה"ת. כדכתיב ונמכר בגנבתו. אבל קנין אחר אינו מועיל לשעבדו. כיון דמנפשי' לא בעי לאישתעבודי עיי"ש בדבריו. ובמש"כ שם עוד במהדורא בתרא על דברי רש"י שם. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דזה לא שייך אלא דוקא במכרוהו ב"ד ולא במכרוהו בעליו. ושפיר נקט מכרוהו ב"ד דוקא. ולפי דברי המהרי"ט מקום אתי לפרש ג"כ כוונת תוס' רי"ד בקושייתו. דכוונתו דכיון דבההוא קרא גופי' כתיב נמי עבריה שאינה נמכרת אלא ע"י אביה בלבד. א"כ איכא למימר אמה העבריה תוכיח דלא שייכא בה הך פירכא. ובאמת דכבר הרגיש בזה המהרי"ט ז"ל שם לפירושו. אלא דמה שרצה לתרץ שם אין דבריו מספיקים כלל לענ"ד. דמה שזכתה תורה לאב במעשה ידי בתו אין זה מספיק להפקיעה מרשותו ולשעבדה לאחרים. כמו שאין לו הזכות להורישה לבניו. משום דלדידי' הוא דזכי לי' רחמנא ולא לאחריני. ומה שיכול למכרה לאחר. זכות בפ"ע הוא דזכי לי' רחמנא ואין זה תלוי בזה כמבואר. וא"כ אפשר דלזה נתכוון בתוס'

רי"ד להקשות. אלא דמלשונו לא משמע הכי. דא"כ לא הי' צריך להקשות מדכתיב או העבריה ומשום דאין האשה נמכרת בגנבתה. דתיפוק לי' דבלא"ה כבר נפק"ל דאמה העבריה נקנית בכסף מקרא דוהפדה. וההוא קרא בהדיא מיירי במכירה שע"י אביה. ומשם הו"ל להקשות בפשיטות דאמה העבריה תוכיח. ולכן נראה מוכרח דאין כוונתו בקושייתו אלא כדכתיבנא לעיל. וכן היא ע"כ כוונת הרא"ם ז"ל שם. אלא דעכ"פ מלבד מה שנשאר הרא"ם ז"ל בקושיא. וגם תירוצו של תוס' רי"ד אינו מובן כלל כמשכ"ל. בלא"ה עיקר הדבר תמוה. ואינו מובן לכאורה כלל מנ"ל דקרא במכרוהו ב"ד מיירי. אטו בקרא ב"ד כתיב. כי ימכר כתיב. דמשמע מכירה ע"י אחרים. וא"כ גם מכירה ע"י האדון במשמע ולכן הי' נראה מזה ראי' לדעת הרמב"ם והסמ"ג דעבד עברי ליתא כלל במכירה ע"י אחרים. אלא ע"י ב"ד דוקא כשמוכרים אותו בגנבתו. וכיון דקרא דכי ימכר לך וקרא דכי תקנה ע"י אחרים משמע. ע"כ לא מיתוקים קרא אלא דוקא במכרוהו ב"ד:

אבל נראה דאע"ג דע"פ פירש"י והרא"ם ותוס' רי"ד לכאורה יש להוכיח כן. מ"מ עיקר פירש"י בזה צ"ע טובא. דמה שפירש"י דמאי דמשמע לן דפרשת כי תקנה במכרוהו ב"ד מיירי. היינו משום דלישנא דקרא כי תקנה ע"י אחרים משמע. הוא תמוה טובא אצלי. דהרי בהדיא תניא במכילתא (משפטים פ"א) כי תקנה עבד עברי בנמכר בב"ד הכתוב מדבר וכו'. או אינו מדבר אלא במוכר עצמו. כשהוא אומר וכי ימוך אחיך ונמכר לך הרי מוכר עצמו אמור. הא מה ת"ל כי תקנה עבד עברי. בנמכר בב"ד הכתוב מדבר עיי"ש. הרי להדיא דרק משום קרא יתירא הוא דמוקים הך קרא במכרוהו ב"ד. אבל מלישנא דקרא לא מוכח מידי. דשפיר מתפרש קרא גם במוכר עצמו. ורש"י גופי' (בפרשת משפטים) כתב וז"ל כי תקנה מיד ב"ד שמכרוהו בגנבתו כמו שנאמר ונמכר בגנבתו או אינו אלא במוכר עצמו מפני דחקו אבל מכרוהו ב"ד לא יצא בשש. כשהוא אומר וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך. הרי מוכר עצמו מפני דחקו אמור ומה אני מקיים כי תקנה בנמכר בב"ד עכ"ל. הרי להדיא דממשמעות לשון הכתוב אין הכרע לומר דלא מיירי קרא במוכר עצמו אי לאו שיש לנו הכרח לזה ממקום אחר. ונמצאו דברי רש"י סותרים זה את זה. והנה ראיתי להר"א מזרחי ז"ל שם שתמה על פירש"י דהיכי ס"ד לומר דמכרוהו ב"ד לא יצא בשש. הרי בהדיא כתיב בפרשת כי ימכר לך אחיך וגו' דיוצא בשש. ובמכרוהו ב"ד מיירי. כמבואר בגמרא ובספרי. וליכא למימר דזהו ע"פ מסקנא. אבל לפי ס"ד הוה מוקמינן לקרא דכי ימכר במוכר עצמו. מכמה טעמי. חדא דלישנא דכי ימכר ע"י אחרים משמע. כדפירש"י עצמו בפ"ק דקידושין. ועוד דא"כ השתא נמי נימא הכי. עיי"ש שהניח דברי רש"י בתימא. וכן שאר מפרשי רש"י האריכו בזה עיי"ש.

ואני תמה על הרא"ם ז"ל ושאר מפרשים שנמשכו אחריו בזה. וערבבו דברי רש"י בפי' עה"ת עם מה שפירש"י בפ"ק דקידושין שם. ואיך לא ראו דגם אקרא דכי תקנה כתב רש"י התם בפ"ק דקידושין בהדיא דלהכי משמע לן התם דבמכרוהו ב"ד מיירי. משום דכי תקנה ע"י אחרים משמע עיי"ש. והשתא הרי בפרשת משפטים שם מבואר בהדיא בפירש"י איפכא. וא"כ כמו דלענין פירושא דקרא דכי תקנה דברי רש"י ז"ל סותרים זא"ז. וע"כ שחזר בו וחדא מינייהו דבתרייתא היא. הכי נמי לענין קרא דכי ימכר לך מבואר שחזר בו. ובפי' עה"ת ס"ל דשפיר מתפרש קרא דכי ימכר לך במוכר עצמו. וכבר תמה הרא"ם ז"ל גופי' (בפרשת ראה) על פירש"י בקידושין שם מנ"ל דכי ימכר במכרוהו ב"ד. דילמא כי ימכר דומיא דונמכר לך שפירושו ע"י עצמו עיי"ש שנדחק הרבה בזה. וכן שאר מפרשים נדחקו הרבה בזה. וא"כ נראה דרש"י בפי' עה"ת ס"ל באמת דכי ימכר לך מתפרש שפיר נמי במוכר עצמו. כיון דבלא"ה ע"כ דבריו בפי' עה"ת שם סותרים לפירושו בסוגיא דקידושין גם לענין קרא דכי תקנה. ואע"ג דבגמרא ובספרי מבואר דכי ימכר לך במכרוהו ב"ד מיירי. אפשר לומר דהיינו דוקא לפי האמת בתר דנפקא לן מקרא דכי תקנה דמיירי במכרוהו ב"ד. אבל לפום ס"ד דקרא דכי תקנה במוכר עצמו מיירי. אין ה"נ דהוה סד"א דגם קרא דכי ימכר לך במוכר עצמו מיירי. כמש"כ הרא"ם ז"ל. ומה שדחה זה משום דא"כ גם השתא נמי למסקנא נימא הכי. נראה דדיחוי זה חוזר ונראה:

וכבר ראיתי לרבותינו בעלי התוס' עה"ת (בדעת זקנים) שעמדו ג"כ בקושית הרא"ם ז"ל. וכתבו וז"ל ולפי הנראה הך קושיא ליתא. שהרי מצינו כמה מלות מבנין נפעל שאינו ע"י אחרים וכו'. אף כאן אילו לא נאמר וכי ימוך וגו' הייתי מעמיד כי ימכר לך אחיך במוכר עצמו מחמת דחקו. כי לשון כי ימכר משמע נמי ע"י עצמו. ועוד כי אף בלשון מכירה אשכחן מלה מבנין נפעל שאינה ע"י אחרים וכו' עיי"ש שהאריכו בזה. ולבסוף כתבו וז"ל ומה שפי' רש"י בפרשת ראה כי ימכר לך במכרוהו ב"ד ע"פ מסקנא דהכא פירש כן עכ"ל עיי"ש. ולכאורה תמוה דנהי דודאי יש מקום לפרש כי ימכר במוכר עצמו. מ"מ הרי אליבא דרש"י קיימינן. ורש"י גופי' פירש בהדיא בפ"ק דקידושין דכי ימכר ע"י אחרים משמע. ועוד דא"כ גם לפי מסקנא מנ"ל דכי ימכר במכרוהו ב"ד מיירי. כיון דלישנא דקרא משתמע שפיר גם במוכר עצמו. וכמו שהקשה הרא"ם ז"ל. אבל נראה ברור דס"ל כמש"כ דבלא"ה עכצ"ל דרש"י חזר בו ממש"כ בפ"ק דקידושין לפרש דכי ימכר וכי תקנה ע"י אחרים משמע. וס"ל דלא נפק"ל דכי תקנה במכרוהו ב"ד מיירי אלא מטעמא דדריש במכילתא שהביא כאן רש"י. וגם קרא דכי ימכר לך לא נפק"ל דמיירי במכרוהו ב"ד אלא בגז"ש דעברי עברי מקרא דכי תקנה. כי היכי דדריש במכילתא מהך

גז"ש ללמד דכי תקנה עבד עברי בעבד שהוא עברי ולא עבדו של עברי. וכדפרש"י שם. וכמו שביאר שם הרא"ם ז"ל גופי' עיי"ש. וכבר מצאתי לקצת מפרשים (בפרשת ראה) שכתבו כן. ולפ"ז ודאי לא נפק"ל הכי אלא לבתר מאי דמסקינן דכי תקנה במכרוהו ב"ד מיירי. אבל לס"ד דכי תקנה במוכר עצמו מיירי. ממילא גם פרשת כי ימכר לך נמי בהכי הוא דמיירי. ואתו שפיר דברי רש"י וגם דברי התוס' שם. ולק"מ קושית הרא"ם ז"ל:

ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דאין לנו מזה שום ראי' כלל לענין מכירת עבד עברי ע"י האדון. ובהיות כן ממילא נדחה נמי ראייתו של הרלב"ג לפי מה שביארנוה לעיל. וגם הראי' שהבאתי מנרצע ונמכר לנכרי ליתא. משום דאפי' תימא דאין מכירת עבד עברי ע"י האדון בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. מ"מ ע"כ אי אפשר לאוקמי מיעוטא דועבדך שש שנים אלא ליורש. דלא שייך מיעוטא דהך קרא על לוקח. כיון דלית לן שום משמעותא בקרא במאן קא מיירי. אם בלוקח ראשון או שני או שלישי. דהרי גם בלוקח שני ושלישי קרינן בהו שפיר כי ימכר לך. והיכי שייך לומר דקרא דועבדך אתי למעוטי לוקח. כיון דכבר אפשר דקרא בלוקח הוא דמיירי. וכיון שסתם הכתוב. משמע ודאי דכל מי שיקנהו יש לו הזכות להשתעבד בו עד סוף שש שנים. ובשלמא אם לשון הכתוב כי ימכר לך הוה משמע דוקא ע"י ב"ד. שפיר הוה אפשר לאוקמי מיעוטא דועבדך למעוטי לוקח. דכיון דכי ימכר לך ע"י ב"ד משמע. א"כ משמעות הכתוב הוא בלוקח ראשון שלקחו מב"ד. ועל זה שפיר שייך למיכתב מיעוטא ועבדך דוקא לך שלקחת מב"ד. ולא להלוקחו ממך שאין לו רשות להשתעבד בו. אבל השתא דאסיקנא דמלשון הכתוב ליכא שום משמעות אם במוכר עצמו או בנמכר ע"י האדון או ע"י ב"ד הכתוב מדבר. אלא דגמרינן בגז"ש דבעבד שמכרוהו ב"ד הכתוב מדבר. וא"כ אין לנו אלא דמיירי בעבד שתחילת שיעבודו מכח מכירת ב"ד הוא שבא לו. אבל אכתי אפשר דהשתא הוא ביד אחרים שלקחוהו מלוקח ראשון. ובזה סתם הכתוב ולא פירש לנו כלום. ולא ידענו למאן קא מזהיר קרא ועבדך שש שנים. והילכך לא יתכן למעוטי מקרא דועבדך אלא יורש שלא לקחו ואינו בכלל כי ימכר לך. ושפיר מתמעט ממיעוטא דקרא ועבדך לך ולא ליורש:

ולכאורה יש מקום עיון עפ"ז במאי דתנן (בפ"ד דערכין ל"א ע"א) המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל שנים עשר חודש וכו'. אין מונין שנה אלא משעה שמכר לו שנאמר עד מלאת לו שנה. ופירש"י ז"ל אלא משעה שנמכר שאם מכרה ראובן לשמעון בניסן ושמעון ללוי באייר. כיון שהגיע ניסן הבא נחלט ואין מונין למכר שני אלא לראשון שנאמר עד מלאת לו שנה. משמע לזה שהיתה אחוזה שלו מונין עכ"ל עיי"ש. ובגמרא אמרינן עלה תנו רבנן שנה איני יודע אם שנה לראשון אם שנה לשני. כשהוא אומר עד

מלאת לו שנה הוי שנה לראשון. ופירש"י ז"ל שנה אי הוה כתיב עד מלאת שנה ולא כתב לו. איני יודע אם שנה למכר ראשון או שנה למכר שני. כגון מכרה ראובן לשמעון בניסן ושמעון ללוי בתשרי. והוה אמינא ראובן שמכרה ראשון מחשב עם לוי ויהא לו רשות לגאלה עד תשרי הבא. השתא דכתיב לו משמע דאמוכר ראשון קא מהדר עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דכיון דמדייק קרא וכתב עד מלאת לו. למעוטי אחר. מוקמינן לי' אמוכר ראשון. ולמעוטי מוכר שני. אע"ג שאינו מבורר בלשון הכתוב בהדיא באיזה מוכר מיירי אם בראשון אם בשני. ואמרינן דמסתמא אמוכר ראשון קא מהדר. ולמעוטי שני קאתי. והשתא א"כ הכא נמי דכתיב ועבדך למעוטי אחר. אע"פ שאינו מבורר במשמעות הכתוב באיזה לוקח מיירי. שפיר איכא לאוקמי מיעוטא למעט לוקח שני. דמסתמא קרא אלוקח ראשון קא מהדר. וממעט לוקח שני. וא"כ הדק"ל מנ"ל לאוקמי מיעוטא דקרא למעוטי יורש. נימא דלמעוטי לוקח קאתי. אבל נראה דלק"מ. ואדרבה משם ראי'. מדקאמר שנה אינו יודע אם שנה לראשון או שנה לשני. הרי דאע"ג דקרא לא כתב אלא מכירה אחת. מ"מ כל המכירות שאח"כ מלוקח ללוקח נמי במשמע. וכן מבואר בספרא (פרשת בהר פ"ה) גבי שדה אחוזה. דאיצטריך למידרש מקרא דושב לאחוזתו בבעל אחוזה דברתי ולא ממוכר למוכר עיי"ש במפרשים. הרי דבלאו הך קרא הוה לן למימר דקרא מיירי גם במוכר למוכר דהיינו לוקח שמוכר ללוקח שני והוא לשלשי. ואפי' כמה. אלא דאנן הכא הכי קאמרינן. דאם לא הוה כתיב אלא עד מלאת שנה לא הוה ידעינן אם שנה לראשון. אע"פ שלא היתה שנה אחת שלמה אצל אחד מהלקוחות אם שנה לשני. משום דבעינן דוקא שתהא שנה שלמה אצל אחד מהלוקחים. ואז הוא שתחלט. השתא דכתיב עד מלאת לו שנה. דמשמע שנתמלאה השנה לו לבדו. אע"פ שלמוכרים האחרים עדיין לא נתמלאה שנה. דהרי על המוכר קאי קרא. כדכתיב ואיש כי ימכור וגו' עד תם שנת ממכרו וגו'. וקאמר קרא שאם לא יגאל עד מלאת לו לבדו שנה תמימה. אע"פ שלמוכרים האחרים עדיין לא נתמלאה שנה. הרי הוא חלוט ללוקח. וממילא מבואר מזה דשנה לראשון. משום דע"כ לא משכחת לה שתתמלא השנה למוכר האחד בלבד ולא להאחרים אלא במוכר ראשון. משום דכשנתמלאה שנה משעת מכירת המוכר השני כ"ש שכבר נתמלאה השנה למוכר הראשון שקדמו. וא"כ לא לו לבדו נשלמה השנה למכירתו. אלא גם למוכר שלפניו. ועוד נראה דכיון דכתיב עד מלאת לו שנה תמימה. משמע דדקדק הכתוב למיכתב עד מלאת לו. לאשמעינן דגבי כל אחד מן המוכרים בתר שנת ממכרו שלו לבדו אזלינן. ואע"פ שעדיין הוא בתוך שנת ממכרו של הלוקח ממנו. וא"כ ראובן שמכר לשמעון בניסן ושמעון מכר ללוי בתשרי. אין ראובן מחשב אלא

עם שמעון. ומשהגיע ניסן חלוט ללוקח. כיון שכבר עברה שנה משעת מכירתו. אע"פ שמשעת מכירתו של שמעון ללוי עדיין לא עברה שנה. וכן אחר שהוחלט לשמעון מכיון שעברה שנה למכירת שמעון הרי הוא חלוט ללוי. אע"פ שבתוך השנה מכר לוי ליהודה ועדיין לא עברה שנה למכירתו. וכן לעולם אליבא דר"א דאמר לראשון חלוט. אלא דלר"י דאמר התם דלשני חלוט משום דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו. א"כ לעולם אינו חלוט אלא לאחרון. וא"כ לדידי' אין הדבר תלוי אלא במוכר ראשון בלבד. דכל שהוחלט ממנו הוחלט מכל המוכרים אצל הלוקח האחרון. אלא דמ"מ גם לר"י מתפרש הכתוב שפיר על דרך זה. דכיון דעיקר טעמא דר"י משום דס"ל דכל זכות שתבא לידו מכר ראשון לשני. א"כ היינו דוקא במכירה סתם. אבל אם פירש בהדיא בשעת מכירה דאותו זכות של חליטה אינו מוכר לו. ודאי מודה ר"י דלראשון הוא שחלוט. וא"כ גם לר"י אמרינן דלגבי כל אחד מן המוכרים בתר שנת ממכרו אזלינן לענין חליטה. ונפק"מ לענין אם פירש כל אחד שמשייר זכות החליטה לעצמו. וא"כ לאחר שהוחלט ללוקח ראשון כשעברה שנת ממכרו אח"כ הוחלט ללוקח שני. וכן לעולם:

וראיתי להר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לספרא פרשת בהר פ"ה) שכתב דלר"א דאמר לראשון חלוט. לאחר שנת ממכרו תחזור לראשון עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים בעיני ולא ידענא מנ"ל הא. דודאי נראה דכשנתמלאה שנת ממכרו של לוקח הוחלט ללוקח שני אם לא יגאל בתוך שנתו שלו. דמאי דקתני בברייתא שנה לראשון ולא שנה לאחרון היינו רק לגבי מוכר ראשון. לומר דלענין שיהא חלוט ממנו אזלינן בתר שנתו שלו ולא בתר שנת ממכרו של האחרון. אבל ודאי דהכי נמי לגבי מוכר שני משנתמלאה שנת ממכרו הוחלט אצל הלוקח ממנו. דלגבי כל אחד אזלינן בתר שנת ממכרו. לר"א אפי' בסתם ולר"י במפרש. וזה ברור ודברי הר"ש ז"ל צ"ע אצלי. וקצת יש לצדד בכוונתו ע"פ דרך ראשון שכתבתי. אבל לענ"ד העיקר כדכתיבנא ואכמ"ל בזה. ועוד נראה דבלא פירש נמי מתפרש הכתוב שפיר על כל הלוקחים אפי' לר"י. ונפק"מ לכשמכר הלוקח לאחר. אחר שכבר הוחלט בידו ולא גאל עד מלאת שנה תמימה. דבזה פשיטא דהוחלט ללוקח שני אפי' להר"ש משאנץ ז"ל:

וא"כ עכ"פ מבואר דגם התם לא מיתוקים מיעוטא דקרא דעד מלאת לו למעוטי לוקח. אלא גם על כל הלוקחים שחוזרים ומוכרים נמי קאי כמו שביארנו. וא"כ אף אנן נימא הכא דלא שייך לאוקמי מיעוטא דקרא דועבדך שש שנים למעוטי לוקח. כיון דגם הלוקח הוא בכלל משמעותא דקרא. דגם בדידי' קרינן שפיר כי ימכר לך. ועל כולם כתיב ועבדך שש שנים. וא"כ ע"כ לא מיתוקים מיעוטא דקרא דועבדך אלא למעוטי יורש. מיהו אכתי

יש לכאורה קצת מקום להקשות דכיון דכתיב בההוא קרא ועבדך שש שנים. שוב ממילא מתבאר דקרא ע"כ אלוקח ראשון קא מהדר שהוא עובד אותו כל שש שנים. אם לדידי' גופו או לבנו היורשו וממלא מקומו תחתיו. או להלוקחו ממנו שעומד במקומו. משום שהוא מכר לו זכותו שיש לו בו. אם איתא דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון. ומשלים עבודת ששת השנים תחתיו. אבל בלוקח שני לא קרינן בי' ועבדך שש שנים. משום דמאי פסקת. דהרי זימנין שאינו עובד אותו אלא זמן מועט. כגון שלקחו קרוב לסוף שנה הששית שאין לעבד אלא להשלים אצלו עבודתו עד תם שנה הששית בלבד. ויש לדחות ואין להאריך:

והנה לכאורה הי' נראה להביא ראי' דעבד עברי ליתי' במכירה ע"י האדון. מדתניא במכילתא ומייתי לה בפ"ק דקידושין (ט"ז ע"ב) מנין לבורח שחייב להשלים ת"ל שש שנים יעבוד. יכול אפי' חלה. ת"ל ובשביעית יצא. ופירש"י תלמוד לומר ובשביעית יצא ואפי' לא עבד שש שנים שלמים עיי"ש. ואם איתא דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון. קשה מנ"ל למעוטי חלה שאינו צריך להשלים. ודילמא לעולם אימא לך דגם חלה לא עדיף מבורח שחייב להשלים. וכי אתי קרא דובשביעי' יצא. ללוקח איצטריך. לומר שאינו חייב לעבוד אותו שש שנים משעת לקיחתו. אלא בשביעית לתחילת מכירתו יצא. דלא תימא דאדון אחרון כראשון לענין שיכול להשתעבד בו שש שנים שלמים. קמ"ל ובשביעית יצא. אלא ודאי עבד עברי ליתי' במכירה ע"י האדון. ולא משכחת גבי' לוקח שני לעולם. והילכך ע"כ לא מיתוקים קרא דובשביעית יצא אלא לענין דחלה אינו צריך להשלים. ומיהו נראה דאין מזה ראי'. דאפי' תימא דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון. מ"מ ודאי לא צריך קרא לאשמעינן שאינו צריך לעבוד אותו שש שנים מתחילה כמו ללוקח ראשון. דפשיטא דלא מצי לוקח ראשון למכור ללוקח שני יותר מזכותו שיש לו בו הוא גופי' ואם אין לו זכות בעבדו יותר מעבודת שנה אחת לא יעלה על הדעת שיהא יכול למכרו לעבודת שש שנים. והרי אין אדם מוכר דבר שאינו שלו. וכההיא דתנן (סופ"ז דערכין כ"ו ע"ב) שדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו עיי"ש. והיינו ג"כ משום שאין זה יכול להקדיש בשדה זו יותר מזכותו שיש לו בה הוא גופי' וכיון שאין לו בה זכות אלא עד היובל וביובל חוזרת לבעלים. אף הוא לאו כל כמיני' להקדישה יותר ממה שיש לו בה. ולהכי ביובל בכל ענין חוזרת שדה לבעלים. דמכאן ואילך הו"ל דבר שאינו שלו. וא"כ הכא נמי יותר ממה שיש לו בעבדו לאו כל כמיני' למכור לאחר. דהו"ל כמוכר דבר שאינו שלו. וע"כ לא מיתוקים קרא דובשביעית יצא אלא לחלה שאינו משלים:

מיהו נראה דאי מההיא דהתם יש לדחות. ואדרבה ע"פ ההיא דהתם יש מקום לדון דצריך לעבוד שש שנים שלמות אצל הלוקח השני. דהרי גבי שדה מקנה כתבו התוס' שם שאינה חוזרת לבעלים ביובל אם הקדישה הלוקח אלא אם כן גאלה אחר מידי ההקדש תחילה. אבל בלא"ה אינה יוצאת מידי הקדש אפי' ביובל בלא פדיון עיין שם ובמש"כ בתוס' יו"ט שם שכן הוא גם בפירש"י לפי הנוסחאות המדוייקות עיי"ש. הרי דאע"ג דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וזה אין לו זכות בשדה זו אלא עד היובל. מ"מ אחר שכבר הקדישה וחייל עלה ההקדש קודם היובל. תו לא פקע גם אחר שהגיע היובל בלא פדיון. כדין הקדש שאינו יוצא בלא פדיון. ולא מהני טעמא דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו אלא לענין שלא תהא יוצאת לכהנים ביובל. משום דשיעבודו של בעל האחוזה קודם לזכות הכהנים דלא חייל אלא ביובל. אבל מידי ההקדש שכבר חייל קודם יובל אינה יוצאת בלא פדיון. וא"כ הכא נמי אפשר לדון ולומר דכיון דעבד עברי הנמכר בב"ד אפי' לת"ק אינו נמכר בפחות משש. הכא נמי נימא דהאדון במקום ב"ד קאי. וכעין מש"כ התוס' (סו"פ הי' נוטל) לענין אב במכירת בתו עיי"ש. והילכך אחר שמכרו האדון ללוקח וחל עליו שיעבודו לא ישתעבד לו בפחות משש. ולהכי צריך קרא למעוטי דבשביעית יצא ואינו משתעבד לשש שנים. ואין עליו אלא להשלים שש משנמכר בתחילה. הן אמת כי סברא זו שכתבו התוס' (בערכין שם) היא נגד המפורש בירושלמי (ריש פ"ג דקידושין) והובא גם ברשב"א ובר"ן (נדרים כ"ט ע"א) דשדה מקנה חוזרת לבעלים ביובל בלא שום פדיון עיי"ש. וכ"כ התוס' גופייהו (בגיטין מ' ע"ב) בד"ה הקדש עיי"ש. וכן הי' לפני התוס' בערכין שם בפירש"י עה"ת עיי"ש. ואכמ"ל בזה. אלא דבלא"ה נראה לפי המבואר בפ"ב דערכין (י"ד ע"א) דלר"א אחד שדה אחוזה ואחד שדה מקנה נותן זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף. אחד המקדיש בחולת המחוז ואחד המקדיש בפרדיסאות סבסטי. ואפי' לרבנן דפליגי עלי' דר"א וסברי דבפדיון שדה מקנה אינו נותן אלא כפי שויו. היינו רק משום דקרא אשכחו ודרשי הכי מדכתיב בי' במכסת עיי"ש. הא לא"ה הי' לנו לומר דגם דין שדה מקנה כשדה אחוזה. שלא לפדות כל בית זרע חומר שעורים בפחות מחמשים כסף אפי' כשאינו שוה אלא מעט. וכמבואר בברייתא בגמרא שם. ובספרא (פרשת בחוקותי פי"א) עיי"ש. הרי דאע"ג דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. והו"ל למימר דאין בידו להקדיש אלא זכות שיש לו בו. דהיינו מה שהשדה שוה לפי ערך תבואתה וגידוליה עד היובל בלבד. מ"מ אמרינן דאחר שכבר הקדיש השדה. ממילא חיילא עלי' ערך הפדיון שקצבה תורה. א"כ הכא נמי מאחר שנתנה התורה קצבה לעבודת עבד עברי הנמכר אצל הלוקח לא פחות ולא יותר משש שנים. אית לן

למימר דאע"ג שאין להאדון על העבד אלא עבודת זמן מועט עד תשלום זמן שש שנים משנמכר לו. מ"מ אם מכרו לאחר. והתורה נתנה לו רשות למכרו. לפום סברא דקיימינן בה השתא ממילא חיילא עלי' חובת שיעבוד של קצבת שש שנים אצל הלוקח השני כמו אצל הלוקח הראשון. ולזה איצטריך קרא למעוטי שאין לו להשתעבד בו אלא עד תשלום ששת השנים הראשונות ולא יותר. ולהכי הוא דאיצטריך קרא דבשביעית יצא. ומדלא מוקמינן קרא להכי אלא לענין שאם חלה אינו צריך להשלים. יש להכריח מזה לכאורה דעבד עברי ליתי' במכירה ע"י האדון כלל. וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. והילכך ע"כ לא מיתוקים קרא אלא למעוטי חלה שלא ישלים:

אלא דלפ"ז אפי' תימא דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. אכתי יש להקשות במאי דדרשינן דאין עבד עברי עובד את היורש מדכתיב ועבדך שש שנים ולא ליורש. ומרבינן בן מדכתיב שש שנים יעבוד. ומנ"ל הא. ודילמא לעולם שאר יורשים נמי איתרבו בהדי בן כדי שלא לחלק במשפט הירושה. וקרא דועבדך שש שנים לא אתי אלא לאשמעינן דלא תימא דאצל היורש צריך להתחיל עבודת שש שנים כבתחילה. והימים הראשונים יפלו. דאותו הזמן שעבד את המוריש אינו עולה לו בחשבון. ולזה אשמעינן קרא דועבדך שש שנים ולא ליורש שש שנים. אלא משלים שש משעת מכירתו ויוצא לחפשי. וע"כ צ"ל דמיפשט פשיטא לי' לתנא דברייתא דלהכי לא צריך קרא. דבלא"ה לא תיסק אדעתין לומר דמשום שמת האדון יפסיד העבד להשתעבד אצל היורשין יותר ממה שנשתעבד במכירתו. והשתא א"כ לעולם אימא לך דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון ומ"מ לא בעינן לאוקמי קרא דובשביעית יצא לענין לוקח שני שלא יעבוד עמו שש שנים כבתחילה. משום דמילתא דפשיטא היא ולא צריך קרא. וע"כ לא מיתוקים קרא אלא לחלה שלא ישלים. ולפ"ז א"כ קרא דועבדך שש שנים ע"כ לא מיירי אלא בלוקח ראשון. דלדידי' יש לו לעולם על העבד שיעבוד עבודת שש שנים שלמות. אבל לוקח שני אפי' לכשתמצא לומר דאיתי' במכירה ללוקח שני. מ"מ הרי לא פסיקא מילתא כמה יהיו ימי שיעבודו. וכיון דמשמעות הכתוב אינו אלא בלוקח ראשון. שוב שפיר איכא לאוקמי מיעוטא דקרא דועבדך למעוטי לוקח שני שלא ישתעבד בו כלל. ואשמעינן קרא דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. אבל יורש לעולם אימא לך דיורשו ומשתעבד בו. וא"כ עדיין ראייתו של הרלב"ג ז"ל במקומה עומדת:

מיהו נראה דזה לא יתכן אלא לדעת הסוברין דבכל הני דבעינן בהו שנים מעת לעת. בעינן מעת לעת לשעות. כמו שנה דבתי ערי חומה. ושנה דקדשים. אבל לדעת הסוברין דלא בעינן מעת לעת לשעות אלא בהנך שמפורש בהן בהדיא. כמש"כ התוס' (בפרק

בתרא דערכין ל"א ע"א) בד"ה מיום ליום וכו' בשם רבינו אלחנן ז"ל. ובנדה (סו"פ יוצא דופן מ"ז ע"ב) בד"ה כולן מעל"ע עיי"ש ובשאר דוכתי. עדיין לא מסיים קרא באיזה לוקח מיירי כי היכי דנוכל לומר דאתי קרא למעוטי דוקא לוקח זה דמיירי בי' קרא ולא לוקח אחר. דהרי אפשר להיות נמכר וחוזר ונמכר כמה פעמים ביום ראשון למכירתו. ובכולן קרינן בהו שפיר ועבדך שש שנים. דאע"ג דשש שנים של עבד עברי תניא (סוף פ"ד דערכין) דמעת לעת נינהו עיי"ש. מ"מ לא בעינן מעל"ע לשעות. וזמן עבודת כל הלוקחים אותו זה אחר זה ביום ראשון למכירתו כלה ונגמר בשוה ברגע אחד. ואע"ג דמלוקח שני ואילך לא פסיקא מילתא כמה יהי' זמן עבדותו. שהרי אפי' יקנהו קרוב לסוף שש שנים אין לעבד אלא להשלים עד גמר זמן שש שנים משנמכר לראשון. מ"מ הרי גם בלוקח ראשון לאו מילתא פסיקתא היא שיעבוד אצלו שש שנים שלמים. שהרי אם פגע בו יובל בתוך שש יוצא ביובל. וכן יוצא בגרעון כסף בע"כ של אדון בתוך שש. וגם יוצא במיתת האדון בתוך שש. אם אין לו בן. וע"כ לא בא הכתוב אלא לקבוע זמן היותר ארוך. לומר דעכ"פ אין לו לעבוד עמו יותר משש שנים. והשתא א"כ גם בלוקחים אחרונים מצי מיירי קרא שפיר. כיון דגם בהן שפיר משכחת עבודת שש שנים שלמות כדכתיבנא. ולהכי ע"כ לא מיתוקים מיעוטא דקרא דועבדך שש שנים אלא למעוטי יורש. דביורש ודאי לא מיירי קרא כמשכ"ל. ועפ"ז ממילא ניחא נמי גבי נרצע ובנמכר לנכרי דלא מוקמינן מיעוטי דקראי דכתיבי בהו למעוטי לוקח אלא למעוטי יורש. משום דלא מיסיימי קראי באיזה לוקח מיירי. ומשמעותא דהנך קראי מתפרש שפיר בכל שאר הלוקחין כמו בלוקח ראשון. ולא שייך למעוטי מינייהו לוקח אחר. והילכך לא מיתוקמי הנך מיעוטי אלא למעוטי יורשין. וא"כ לדעת הנך רבוותא אין מזה ראי' כלל לומר דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. וכבר הכריחו האחרונים ז"ל דמסקנת כל הפוסקים להלכה דלא בעינן מעל"ע לשעות אלא בהנך שמפורש בהן כך בהדיא כמש"כ הש"ך (בחו"מ ריש סי' ל"ה) ובמל"מ (פ"ב מהלכות אשות הלכה כ"א) ובאלי' רבה (סי' נ"ג) עיי"ש. וא"כ לדינא אין משם הכרע לדעת הרמב"ם וסמ"ג כמו שנתבאר:

ואמנם לכאורה הדבר מבואר כדעת הרמב"ם והסמ"ג מדאמרינן בספרא (פרשת אמור). יכול אפי' קנה עבד עברי יאכל בתרומה ת"ל כסף יצא עבד עברי שאין כסף עיי"ש. ופי' הר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לת"כ שם) שאינו כסף לפי שאינו יכול למכרו עיי"ש. וכן פי' הרב ברית אברהם על הילקוט ביותר ביאור שכתב וז"ל ת"ל כסף כלומר קנין דהוי כסף דמצי לזבוני וליתן במתנה לאינש אחרינא ככסף. דכל מאי דבעי עביד בי'. יצא עבד עברי שאינו כסף. דלא מצי לזבוני וליתנו במתנה. דהא לבת אם מת האדון אינו עובד

כ"ש לאחר כדגרסינן בפ"ק דקידושין עבד עברי עובד את הבן ואינו עובד את הבת עכ"ל עיי"ש. וכן פי' בזית רענן שם עיי"ש. הרי מבואר כדברי הרמב"ם והסמ"ג דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. מיהו הוכחת הר"ב בר"א מההיא דפ"ק דקידושין כבר ביארנו דלכאורה כן כוונת הרלב"ג ז"ל בראייתו. אבל לפי האמת אין משם שום ראי' כלל. וגם הרלב"ג נראה שאין כוונתו כך אלא כמו שביארנו לעיל. ומ"מ מעיקר ברייתא דספרא שם לכאורה ודאי נראה כדעת הרמב"ם וסמ"ג. אבל אחר העיון דברי הר"ש משאנץ ז"ל וב"א וז"ר תמוהים טובא מדתניא במכילתא (משפטים פ"ז) וכי יכה איש את עבדו וגו' ר"א אומר בכנעני הכתוב מדבר. אתה אומר בכנעני הכ"מ או אינו אלא בעברי ת"ל מהם תקנו עבד ואמה הקיש הכתוב עבד לאמה ואמה לעבד. מה עבד שגדלו וקטנו עבד אף אמה שגדלה וקטנה אמה. יצא עבד עברי שאע"פ שגדלו עבד אין קטנו עבד. יצאת אמה העברי' שאע"פ שקטנה אמה אין גדולה אמה. רבי ישמעאל אומר בכנעני הכתוב מדבר. או אינו אלא בעבד עברי. ת"ל לא יוקם כי כספו הוא. מה כספו שקניינו קנין עולם ורשותו גמורה לו. יצא עבד עברי אע"פ שרשותו קנויה לו אבל אין קניינו קנין עולם וכו' עיי"ש. וכן בפירש"י (משפטים שם) נקט כדרשת ר"י עיי"ש. והשתא א"כ דברי הספרא מתפרשים בפשיטות ע"פ ברייתא זו דמכילתא וכדרשת ר"י. דמדכתיב קנין כספו משמע שיהא עבד הקנוי לו ככספו שקניינו קנין עולם. והיינו עבד כנעני. יצא עבד עברי שאין קניינו קנין עולם. שהרי יצא בשש. והיינו דקתני בספרא שאינו כסף. כלומר שאינו דומיא דכסף שקניינו קנין עולם. והדבר תמוה מאוד על הר"ש משאנץ ז"ל וב"א וז"ר שהעלימו עיניהם מברייתא זו דמכילתא. הן אמת דלפי גירסת הילקוט בהך ברייתא דספרא. יצא עבד עברי שאין לו בו כסף. ודאי משמע כפירושם. אבל מדברי הר"ש גופי' שם מבואר שהיתה גירסתו כגירסא שלפנינו עיי"ש. וכן בהגהת הספרא שבתומת ישרים גריס כגירסתנו עיי"ש. וגם ברייתא דמכילתא מכרעת כגירסא שלפנינו:

ועפ"ז ניחא מאי דדריש לה בספרא מקרא דקנין כספו. דלכאורה קשה ותיפוק לי' מקרא דתושב ושכיר. כדדריש התם לעיל תושב זה קנוי קנין עולם. שכיר זה קנוי קנין שנים עיי"ש. וכבר עמד בזה בכ"מ (פ"ו מהלכות תרומות הלכה ה') עיי"ש בדבריו. אבל לפ"ז ניחא. די"ל דדרשא דלעיל מתושב ושכיר איצטריך אליבא דר"א במכילתא שם דלא משמע לי' למידרש הך דרשא מקרא דכספו הוא. והכי נמי לא דריש התם דרשא דקנין כספו. דהיא היא. ואליבא דידי' איצטריך למידרשי' מקרא דתושב ושכיר. ודרשא דקנין כספו אזלא אליבא דרבי ישמעאל דדריש נמי התם במכילתא מקרא דכספו הוא למעוטי עבד עברי. ובהכי ניחא נמי סוגיא דיבמות (פרק הערל) דפרכינן עלי' דר"א דדריש התם

דערל אסור בתרומה מגז"ש דתושב ושכיר מפסח. ופרכינן הי מופנה אי דתרומה מצרך צריכי דתניא תושב זה קנוי קנין עולם וכו' עיי"ש. ולכאורה מאי קושיא. נימא דר"א דריש הך דרשא מאידך דרשא דספרא. מקרא דקנין כספו. דממעטינן מיני' עבד עברי. ואייתר לי' תושב ושכיר מופנה לגז"ש. אבל עם מה שנתבאר ניחא שפיר. דהתם אליבא דר"א קיימינן. והרי לפי המבואר במכילתא שם לא משמע לי' לר"א למידרש מיעוטא לעבד עברי מקרא דכספו הוא. וע"כ לא דריש לה אלא מקרא דתושב ושכיר. וכדרשא קמייתא דספרא שם. והילכך שפיר פרכינן אליבי' אי דתרומה מיצרך צריכי:

ועכ"פ מבואר מזה דמעיקר ברייתא דספרא שם ליכא שום ראי'. ואדרבה מברייתא דמכילתא משמע לכאורה איפכא. מדהוצרך למידרש מה כסף שקנוי לו קנין עולם. ולא קאמר מה כסף דאיתי' במכירה יצא עבד עברי דליתי' במכירה לאחרים. ועכ"פ הו"ל למינקט נמי הא. אלא ודאי משמע דס"ל דעבד עברי איתי' נמי במכירה לאחרים ע"י האדון. אמנם ראיתי במכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) דאיתא התם ג"כ ברייתא זו. אבל שם היא בנוסחא אחרת. והכי גרסינן התם. וכי יכה איש את עבדו או את אמתו יכול בעבד ואמה העברים הכתוב מדבר. ת"ל עבד ואמה. עבד ואמה שתורתן שוה זו לזו. יצאו עבד ואמה העברים שאין תורתן שוה זו לזו דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר הרי הוא אומר כי כספו הוא יצאו עבד ואמה העברים שאין לו בהן כסף עיי"ש. והיא היא הברייתא דמכילתא שם בקיצור. אלא דדברי רבי אלעזר דהתם נאמרו כאן בשם רבי יהודה. ודברי רבי ישמעאל דהתם נאמרו כאן בשם רבי שמעון. אלא דכאן לא דריש כהתם מה כספו שקניינו קנין עולם וכו'. אלא דריש יצאו עבד ואמה העברים שאין לו בהן כסף. והיינו ממש כגירסת הילקוט בברייתא דספרא (פרשת אמור) שהבאתי לעיל. ומזה מתבאר דגירסת הילקוט גירסא עתיקתא היא. וגם בפסיקתא זוטרתא (פרשת אמור) מבואר שהיתה לפניו גירסא זו. דכתב שם יצא עבד עברי שאינו שוה כסף עיי"ש. והוא תמוה ובלתי ספק צ"ל כמו בילקוט שאין לו בו כסף. וא"כ מתבאר שיש בזה חלופי גירסאות בין בספרא ובין במכילתא. ובודאי דגירסא זו שבמכילתא דרשב"י אין לה פירוש אחר אלא כפי' הר"ש משאנץ ז"ל והב"א וז"ר שהבאתי. אבל ראיתי בפסיקתא זוטרתא. דאע"ג דבפרשת ויקרא גירסתו בספרא כגירסת הילקוט. אבל בפרשת משפטים מבואר דגירסתו במכילתא כגירסא שלפנינו. ולא כדאיתא במכילתא דרשב"י. ועכ"פ מתבאר מזה דהדבר תלוי בחלופי גרסאות אלו שבספרא ובמכילתא. וליכא הכרעה משם:

ולכאורה יש להעיר מדתניא (ברפ"ק דמכות) תני רבנן ארבעה דברים נאמרו בעדים זוממין אין נעשין ב"ג וב"ח וכו' ואין נמכרין בעבד עברי. ופירש"י ז"ל ואין נמכרין אם

העידוהו שגנב ואין לו מה לשלם ונגמר דינו לימכר כדכתיב ונמכר בגנבתו עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דמירי שעדיין לא נמכר אפי' לדבריהם אלא שבאו להעיד עליו שעומד לימכר ע"פ ב"ד. והכי נמי משמע מסוגיא דגמרא שם דאמרינן התם עלה סבר רב המנונא למימר ה"מ היכא דאית לי' לדידי'. דמגו דאיהו לא מיזדבין אינהו נמי לא מזדבני וכו' עיי"ש. דמשמע דגם לפי דבריהם אכתי לא נמכר אלא שבאו לחייבו במכירה אם לא ישלם. אבל מדברי הרמב"ם (בפ"כ מהלכות עדות ה"ח) כשהביא דין זה שכתב שם וז"ל העידו עליו שנמכר בעבד עברי לוקין עכ"ל עיי"ש. מבואר שמפרש לה בשהעידו שכבר נמכר בעבד עברי. ולפ"ז אפשר שלא העידו כלל שגנב אלא שמכר את עצמו מרצונו. וכן פירש שם הנמוק"י בשם יש מפרשים עיי"ש. ולפ"ז קשה לכאורה מאי קמ"ל שאין נמכרין בעבד עברי. וגם למה לי קרא להכי. כדדרשינן לה התם מדכתיב ונמכר בגנבתו ולא בזממו עיי"ש. ותיפוק לי' דכיון דהם לא באו כלל להביאו לידי מכירה אלא שישתעבדו בו כבעבד. א"כ איך אפשר לומר שיהיו הם נמכרים. והא אין זה כאשר זמם. דהרי לפי דעת הרמב"ם והסמ"ג המכירה מצד עצמה מילתא אחריתא היא. ויש בה חומרא יותר מהשיעבוד. דהא ס"ל דאפי' כשכבר נמכר בעבד עברי. ומשתעבד תחת ידי האדון. מ"מ מוזהר עליו האדון שלא למכרו לאחר. והוא בכלל אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. והיכי אפשר לחייבם יותר ממה שבאו לחייב את הנדון. אבל אם נימא דעבד עברי איתא במכירה ע"י האדון כמו שמותר להשתעבד בו. ניחא שפיר. שכיון שהעידו עליו שנמכר בעבד עברי א"כ מלבד מאי דמשועבד להאדון ע"פ עדותן להשתעבד בו כבעבד. מותר ג"כ למכרו לאחרים כשירצה. וזהו מכלל השיעבוד שמשתעבד העבד לרבו. א"כ ודאי אי לאו דגלי קרא הוה סד"א שיהיו הם נמכרים בעבד עברי כאשר זממו על הנדון. ועפ"ז הוה אתי שפיר לישנא דגמרא דקאמר התם. ה"מ היכא דאית לי' לדידי' דמגו דאיהו לא מזדבן וכו'. ולימרו לי' אי אנת הוה לך מי הוה מזדבנת וכו' עיי"ש. והרי לפי דעת הרמב"ם ונמוק"י מיירי דלפי עדותן כבר נמכר. אבל לפ"ז יש לפרש דה"ק דמגו דאיהו לא מזדבן ע"י האדון על כרחו כדאית לי' לדידי'. שהרי מצי למיפרק נפשי' בע"כ דאדון. דהא יוצא בגרעון כסף. אינהו נמי לא מזדבני. דהא לא באנו לדון אותם משום כאשר זמם למכרן אלא משום שהם זממו על הנדון להתיר מכירתו ע"י האדון. וכיון דאית לי' מעות כדי פדיונו שוב אין האדון שליט למכרו בע"כ וא"כ אין המכירה בכלל כאשר זמם. וגם להשתעבד בו בע"כ לא באו לחייבו. כיון דאית לי' כדי פדיונו ומצי למיפרק נפשי' בגרעון כסף. ואין מקום לחייבם משום כאשר זמם אלא בתשלומי דמי פדיונו בלבד. ולא פריך התם על המכירה אלא משום דבברייתא לא נזכרה אלא מכירה. וגם משום

דמכירה תחילת השיעבוד היא. ואי אפשר להשתעבד בהם אלא אחר שיהיו נמכרים. אבל ודאי דגם בשיעבוד לא מיחייבי משום כאשר זמם. וא"כ לפי שיטת הרמב"ם גופי' מוכח מהתם דלא כדעתו. וכנראה להכי נטו הרמב"ם ז"ל והנך מפרשים שהביא הנמוק"י מפירש"י ז"ל אע"פ שמפשטות הסוגיא משמע יותר כפירושו. והיינו משום שהוקשה להם היכי תיסק אדעתין לומר שיהיו נמכרים בעבד עברי. והא מצו אמרי לאו למכרו באנו אלא לחייבו להשיב הגנבה ולשלם תשלומי כפל. וכההיא דאמרינן בפרק היו בודקין (סנהדרין מ"א ע"א) ובפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ו ע"ב) עיי"ש. דהא עיקר חיובא דגנב אינו אלא לשלם תשלומי כפל ודו"ה אלא שאם אין לו נמכר בגנבתו. וא"כ ודאי אינם נדונין כאשר זממו אלא כעיקר חיובו של הגנב. דאפי' היכא דלית לי' השתא אפשר שיהי' לו למחר וליומא אוחרא. ובנתים ימתין לו התובע. ובודאי לא כדי למכרו באו. ולזה פירשו דמיירי שמעידים שכבר נמכר. וא"כ הרי באו כדי לשעבדו כעבד. ולזה שפיר הוה סד"א דנמכרין משום כאשר זמם. וא"כ יש מכאן ראי' כדעת החולקים על הרמב"ם וסמ"ג:

ואמנם יש ראיה לכאורה לדעת הרמב"ם והסמ"ג ממשנה ערוכה בערכין (פרק המקדיש שדהו כ"ח ע"א) דתנן התם מחרים אדם מצאנו ומבקרו ומעבדיו ומשפחותיו הכנענים ומשדה אחוזתו וכו'. המחרים בנו ובתו ועבדו ושפחתו העברים ושדה מקנתו אין מוחרמים. שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו עיי"ש. הרי מבואר לכאורה להדיא דעבד עברי ליתא במכירה ובמתנה ע"י האדון. דהו"ל כדבר שאינו שלו לכל דבר. כבנו ובתו שאין לו רשות למכרם וליתנם במתנה לאחרים. חוץ ממה שיש לו רשות להשתעבד בו בלבד. דהרי בהדיא קרי לי' תנא דבר שאינו שלו. ומה"ט לא מצי להחרימו לבה"ב ולכהנים. אלא דלפ"ז קשה טובא לפי המתבאר מדברי הרמב"ם וסמ"ג שם דאזהרת לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. וכן לאו דלעם נכרי לא ימשל למכרה איתא גם במתנה כמשכ"ל. א"כ אמאי לא קתני תנא דמתני' אלא דאם החרים עבדו ושפחתו העברים דאינם מוחרמים. ואמאי לא קתני נמי דעובר בזה בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד ולאו דלא ימשל למכרה. דפשיטא דלענין זה לא עדיף חרם ממתנה בעלמא. וגם קשה בלא"ה בשדה מקנה דקתני מתני' ג"כ דלא מצי להחרים משום דהו"ל דבר שאינו שלו. דהא ודאי שלו היא עכ"פ עד היובל לכל דבר ויכול להקדישה ולמכרה. וכן בבתו קשה דקתני שאינו מחרים משום שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו. והרי עכ"פ בעודה קטנה נמכרת ע"י אביה עד שתגדל. וא"כ דבר שלו היא. אבל הדבר מבואר ע"פ מאי דתניא התם בגמרא יכול יחרים אדם בנו ובתו עבדו ושפחתו העברים ושדה מקנתו ת"ל בהמה מה

בהמה יש לו רשות למכרה אף כל שיש לו רשות למכרה. והלא בתו קטנה יש לו רשות למכרה יכול יחרימנה. ת"ל בהמה מה בהמה יש לו רשות למכרה לעולם אף כל שיש לו רשות למכרה לעולם עיי"ש. הרי מבואר דבחרמים קפיד קרא דלא חיילו אלא על דבר שיכול למכרו מכירה עולמית. כצאנו ובקרו ועבדו ושפחתו הכנענים. אבל מה שאינו יכול למכרו אלא לזמן קצוב אינו יכול להחרימו. וא"כ גם עבד עברי אפי' לכשתמצא לומר שיכול למכרו עד שש שנים משנמכר לו. מ"מ שפיר קתני שאינו יכול להחרימו. ומאי דקיהיב תנא דמתני' טעמא משום שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו היינו לומר דבר שאינו שלו לגמרי. שיהא לו בו קנין הגוף עולמי. וכן הוא בהדיא בפסיקתא זוטרתא (פרשת בחוקותי) וז"ל מאדם ולא כל אדם. מלמד שאדם מקדיש עבדו ושפחתו הכנענים ולא עבדו ושפחתו העברים לפי שאין גופן קנוי עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ערכין הלכה כ"א) וז"ל אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. כיצד כגון שהחרים בנו ובתו ועבדו ושפחתו העברים או שדה מקנתו. הרי אלו אינם מוחרמים. שאין אדם מקדיש דבר שאין גופו שלו עכ"ל עיי"ש. וזהו ג"כ טעמא דשדה מקנה דקתני במתני' ובברייתא. וא"כ אין שום הכרח מהתם:

איברא דלכאורה יש להוכיח מדקתני בברייתא שם והלא בתו קטנה יש לו רשות למכרה. ואמאי לא קאמר נמי והלא עבד עברי יש לו רשות למכרו. ובשלמא משדה מקנתו י"ל דלא הוקשה לו לתנא דברייתא משום דבלא"ה אימעיט שדה מקנה מדכתיב בההוא קרא בהדיא משדה אחוזתו. ולא נקטי' תנא בהדי אינך אלא אגב גררא דאחריני. אבל עבד עברי אם איתא דיש לאדון רשות למכרו עד סוף שש שנים מיהת. הו"ל לתנא למינקטי' נמי בהדי בתו קטנה. והכי הו"ל למימר והלא בתו קטנה ועבדו העברי יש לו רשות למכרם יכול יחרימם. ומדלא נקט אלא בתו קטנה. משמע לכאורה דעבדו העברי ליתא במכירה כלל. אבל ראיתי להרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר פ"ו מהלכות ערכין) שכתב וז"ל אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו כבנו ובתו ועבדו ושפחתו העברים או שדה מקנתו. ואם הקדיש או החרים אינם מוחרמין. דכתיב ובהמה יתירה וכו'. לומר לך מה בהמה יש לו רשות למכרה לעולם אף כל שיש לו רשות למכרה לעולם. יצאת אפי' בתו קטנה ושדה מקנתו שאין רשות למכרם לעולם עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דגם שדה מקנתו לא אימעוט אלא מדרשא דבהמה יתירה. דנפק"ל מיני' דבעינן דבר שיכול למכרו לעולם. ונראה דהיינו משום דס"ל דמקרא דמשדה אחוזתו לא משמע מיעוטא לשדה מקנה. דאפשר דנקט קרא שדה אחוזה שיכול להחרימה לעולם משא"כ שדה מקנה דלא מצי להחרימה אלא עד היובל. אבל עד היובל מיהת אפשר שיכול להחרימה. אבל מייתורא

דקרא דבהמה יליף דלא מצי להחרימה כלל. משום שאין גופה קנוי לו. ומעתה לפ"ז ע"כ צ"ל דמאי דקתני בברייתא והלא בתו קטנה יש לו רשות למכרה ולא נקט שדה מקנה. לאו דוקא הוא. וה"ה דקאי נמי אשדה מקנה. ולא נקט בתו קטנה אלא משום דבדידה מפורש להדיא בקרא דיש רשות לאביה למכרה. ואין הכי נמי דגם שדה מקנה לא נפק"ל למעוטי שאינו יכול להחרימה כלל אפי' לזמן עד היובל אלא מהך מיעוטא דקרא יתירה דבהמה. ומעתה א"כ אפשר לומר דגם עבד עברי נמי בכלל קושית תנא דברייתא. ולא נפק"ל שאינו יכול להחרימו אלא מייתורא דקרא דבהמה. אבל אי לאו מיעוטא דהך קרא ודאי הי' ראוי לומר שיכול להחרימו לזמן. משום דגם למכרו וליתנו במתנה לאחרים יש בידו עד סוף שש שנים מזמן מכירתו לו:

ומלבד זה נראה עפ"מ דבלא"ה קשה לכאורה במאי דקתני בברייתא והלא בתו קטנה יש לו רשות למכרה יכול יחרימנה ת"ל בהמה מה בהמה שיש לו רשות למכרה לעולם וכו'. והרי גם בתו מוכרה מכירה עולמית. שהרי ע"י מכירה זו יכול האדון ליעדה ולא תצא עוד ממנו עולמית. ואפי' בע"כ דאב ודידה. דאפי' למ"ד (בפ"ק דקידושין) אין יעוד אלא מדעתה. כבר כתבו הראשונים ז"ל (שם ה' ע"א) דאין זה אלא לענין שצריך להודיעה. אבל רצונה לא צריך. אלא אפי' בע"כ דידה ואבי' יכול ליעדה והיינו מצד המכירה. דהרי קיי"ל מעות הראשונות לקידושין ניתנו. ומ"מ אין זה בכלל אישות אלא כמכירה בעלמא. דהא בסוגיא דקידושין שם דפריך כסף נמי ישנו בע"כ באמה העברי'. והיינו יעוד שמיעדה האדון בע"כ בכסף מקנתה. כמש"כ התוס' ושאר ראשונים שם בשם ר"ת ז"ל. ומשני באישות מיהא לא אשכחן עיי"ש. הרי דאין היעוד מתורת אישות אלא מתורת מכירה בעלמא. וא"כ מכירה דאב מכירה עולמית היא. ובפרט לדעת הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל דס"ל דגם מה שמייעדה האדון לבנו בכלל מכירה היא. אלא שהתורה התירתה. אף דאצל הבן תחילתו וסופו אישות הוא. ועוד דהרי להרמב"ם (בפ"ד מהלכות עבדים הי"ג) אע"ג דאין האב יכול למכור את בתו לשפחות אחר אישות. מ"מ יכול למכרה לשפחות אחר יעוד. והיינו משום דס"ל דיעוד לאו בכלל אישות הוא. אלא הו"ל בכלל שפחות אחר שפחות. דיכול למכרה עיי"ש ובמש"כ בכ"מ ובלח"מ שם. וא"כ מכירה עולמית היא ולא אימעיטא ממיעוטא דבהמה. ובפרט לפמש"כ התוס' בערכין שם. וז"ל ת"ל בהמה מה בהמה יש לו רשות למכור לעולם. וא"ת א"כ שדה אחוזה נמי. שהרי אם מכרה חוזרת לבעלים ביובל. וי"ל דמ"מ יש לו רשות להוציאה מידו לעולם. כגון אם הקדישה וגאלה אחר שמתחלקת לכהנים ביובל וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דלאו דוקא מכירה אלא כל שיכול להפקיעו מידו עולמית באיזה דרך שיהי' הו"ל דומיא דבהמה.

אע"ג דליתא במכירה עולמית. וא"כ בתו קטנה נמי הרי יכול להפקיעה מרשותו לעולם ע"י קידושין שיכול לקבל קידושי' בע"כ אפי' למסרה למנוול ומוכה שחין. והיא הפקעה עולמית. שלא תחזור לרשותו אחר נישואיה לעולם. וגם לרשות עצמה אינה יוצאת אלא מרצונו של בעל. ובפרט דגם קידושין יש להם דין הקדש. כמש"כ התוס' (בפ"ק דקידושין ז' ע"א) בד"ה ונפשטו וכו' עיי"ש. ולכן נראה עפמש"כ התוס' בערכין שם בתירוצם השני וז"ל אי נמי י"ל דה"פ מה בהמה יש לו רשות למכרה. ושדה אחוזה נמי כל זמן שהיא בידו יכול הוא למכרה. משא"כ בבתו דמשתגדיל אין לו רשות בה למכרה עכ"ל עיי"ש. ומעתה לפ"ז מדוקדק היטב לישנא דברייתא. דודאי בשדה מקנה לא הוקשה לו לתנא דברייתא מעיקרא. משום דודאי שדה מקנה לא הוי דומיא דבהמה. שהרי אינו יכול למוכרה אלא עד היובל. וכן מעבד עברי אפי' את"ל דאיתי' במכירה ע"י האדון. מ"מ היינו דוקא עד גמר שש שנים משעת מכירתו בראשונה או עד היובל. ולא הוי דומיא דבהמה שמכירתה לעולם. ולהכי לא הוקשה לו לתנא אלא מבתו קטנה שיכול למכרה עולמית כדכתיבנא. והו"ל דומיא דבהמה. ועל זה מסיק דאכתי לא הויא דומיא דבהמה שיכול למכרה תמיד כל זמן שהיא בידו. משא"כ בבתו דאין בידו למכרה אלא בעודה קטנה. אבל משתגדיל פקע רשותו ממנה מאיליו ואין לו רשות למכרה. והילכך שפיר אימעיטא ג"כ מקרא דבהמה:

הן אמת דלכאורה תי' זה של התוס' אינו מספיק אלא אליבא דרב דאמר התם לקמן (ריש פרק המוכר שדהו (ערכין כ"ט ע"ב)) דהמוכר שדהו בשנת היובל עצמה מכורה ויוצאה. אבל לשמואל דס"ל התם דאינה מכורה כל עיקר א"כ הדק"ל משדה אחוזה. דאע"ג דאינו יכול למכרה אלא קודם שנת היובל. אבל משיגיע שנת היובל אינו יכול למכרה עוד. עכ"פ כל שנת היובל. ולא הוי דומיא דבהמה דתמיד יכול למוכרה כל זמן שהיא בידו. ואפי' הכי יכול להחרימה. מיהו לזה אפשר לומר דס"ל להתוס' דכיון דאחר היובל חוזר לזכותו כדמעיקרא שיכול למכרה. הו"ל שפיר דומיא דבהמה. דלעולם יכול למכרה כל זמן שהיא בידו. ומה שאינו יכול למכרה בשנת היובל עצמה דבר אחר גורם לו. ולא משום דקלישא זכותו בה. וגם לפי תירוצם הראשון של התוס' אפשר לומר דהכי קאמר. ודאי משדה מקנתו ומעבדו העברי לא תקשה. דודאי לא הוו דומיא דבהמה. שהרי אינו יכול למכרם אלא לזמן קצוב. דהיינו עד שש או עד היובל. אבל מבתו קטנה דיכול למכרה לעולם דומיא דבהמה היא. ואמאי לא יהא יכול להחרימה. ולזה קאמר ת"ל בהמה. מה בהמה שיכול למכרה לעולם. דאפי' כשימות הלוקח מורישה לבניו אחריו או לשאר יורשין. משא"כ בתו קטנה אפי' כשיעדה האדון מ"מ כשמת הרי היא יוצאת

לרשות עצמה. דאפי' כשמת קודם יעוד יוצאת במיתת האדון. ואינה עובדת אפי' את הבן. וכ"ש אחר שיעדה. ואע"ג דאפשר שתמות היא קודם ולא תצא ממנו לעולם. מ"מ כיון דכשימות הוא קודם תצא לרשותה. לא הויא דומיא דבהמה שיכול למכרה לעולם. ואפי' לאחר מיתת הלוקח. וכיו"ב אמרינן בפרק בתרא דגיטין (פ"ג ע"ב) ה"ז גיטך ע"מ שלא תשתי יין כל ימי חייכי אין זה כריתות. כל ימי חיי הרי זו כריתות עיי"ש. הרי דאע"ג דגם בכל ימי חיי אפשר שתמות היא קודם ונמצא שהיא אגודה בו כל ימי חייה. מ"מ כיון דאם ימות הוא קודם תהי' כרותה מאתו איזה זמן חשבינן לה כריתות. ועכ"פ מתבאר דליכא הכרח מההיא דהתם לומר דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. ואדרבה מהתם עכ"פ מוכח דבמתנה ליכא לא לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. ולא לאו דלעם נכרי לא ימשל למכרה. מדלא קתני במתניתין דהתם אלא דאם החרים עבדו ושפחתו העברים אינם מוחרמים. ולא קתני נמי דעובר על זה בלאו. ולא כמש"כ הרמב"ם ז"ל דגם מתנה בכלל אזהרה זו. וזה צ"ע כעת:

והנה גרסינן בגיטין (פרק השולח ל"ח ע"ב) אמר רבה א"ר המקדיש עבדו יצא לחירות. מ"ט גופי' לא קדיש לדמי לא קאמר דלהוי עם קדוש קאמר וכו'. ת"ש אך כל חרם וגו'. מאדם אלו עבדיו ושפחותיו הכנענים. ומשני הכא במאי עסקינן דאמר לדמי. ופירש"י וז"ל אך כל חרם אשר יחרם איש לה' מכל אשר לו מאדם וגו' אלו עבדיו ושפחותיו הכנענים שאם הקדישן מקודשים לבה"ב וכו'. דאמר לדמי דמיו עלי להקדיש ולא הזכיר עליו לשון קדושה עכ"ל עיי"ש. וכל הראשונים ז"ל שם הקשו עליו. וכן כתבו התוס' שם בד"ה גופי' לא קדיש וכו'. וז"ל ועוד כי משני דאמר לדמי. והיינו לפי' הקונטרס דאמר דמי עבדי עלי. דאם הקדישם לדמים יצאו לחירות. וא"כ מאי איריא עבדיו ושפחותיו אפי' חבירו נמי. ועוד מאי שנא כנענים אפי' עבדיו ושפחותיו העברים נמי. ונראה לפרש גופי' לא קדיש וכו'. וז"ל ועוד כי משני דאמר לדמי. והיינו לפי' הקונטרס דאמר דמי עבדי עלי. דאם הקדישם לדמים יצאו לחירות. וא"כ מאי איריא עבדיו ושפחותיו אפי' חבירו נמי. ועוד מאי שנא כנענים אפי' עבדיו ושפחותיו העברים נמי. ונראה לפרש גופי' לא קדיש פי' ליאסר בהנאה כמו בהמה טמאה שמועלין בה. וכן בקרקע אם עקר ממנה חוליא ואפי' במחובר איסורא מיהא איכא. לדמי לא קאמר שיהא גופי' קדוש לימכר. והשתא פריך שפיר מכל חרם דמיתפסא בהן קדושה ליאסר בהנאה כמו מחרים שאר נכסים. ומשני דאמר לדמי שיהיו קדושים לימכר ולא מיירי במקדיש בלשון חרם. והשתא ניחא דדוקא עבדיו ושפחותיו הכנענים וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריהם. וברמב"ן ורשב"א וריטב"א ור"ן ז"ל שם. שכולם הסכימו לדברי התוס' אלו עיי"ש היטב. ומתבאר בדבריהם דהשתא לפי שיטתם ניחא דדוקא עבדיו ושפחותיו הכנענים דשייך בהו מכירה ע"י האדון הילכך מצי להקדישם לדמיהם שימכרום לצרך הקדש בה"ב. אבל עבדיו ושפחותיו העברים שאין האדון יכול למכרם לא חייל עלייהו הקדש לדמיהם.

משום דכמו שאין האדון יכול למכרם. הכי נמי אינו יכול להקדישן. דמה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לגבוה. ועוד דאפי' אם הי' אפשר שיחול הקדש עליהם. הרי ההקדש שהוא עכשיו האדון שלהם אינו יכול למכרם כדי ליטול דמיהם. דהא ליתנייהו במכירה. זהו ביאור דבריהם ז"ל. וכ"כ הרשב"א ז"ל בהדיא שם וז"ל ומשני הכא במאי עסקינן דאמר לדמי. כלומר שפירש שיהי' קדוש לדמיו. והשתא ניחא דנקט עבדיו ושפחותיו הכנענים דוקא שיש לו רשות בהן. אבל חבירו אי נמי עבדיו ושפחותיו העברים דלא קיימי לימכר לא עכ"ל עיי"ש:

ומעתה מבואר לכאורה מן הסוגיא ע"פ דברי רוב ככל הראשונים ז"ל אלו. דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. ואמנם מדברי הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל אין הכרח כ"כ. משום דאפשר לומר דהיינו טעמא דלפי מה שפירשו דהא דמוקמינן לה בדאמר לדמי היינו שיהיו קדושים לימכר. ניחא להו מאי דמחלקינן בברייתא בין עבדו ושפחותיו הכנענים לעבדיו ושפחותיו העברים. לא משום דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון כלל. אלא משום דליתי' במכירה עולמית. משום שאין לאדון זכות בו אלא עד גמר שש או עד היובל. ואנן בעינן בחרמים שיהא יכול למוכרן לעולם. כדתניא בברייתא דערכין שם. ומש"כ הרשב"א ז"ל שם דלא קיימי למכירה. לא כתב כן אלא משום חבירו ושפחותיו העבריות. דהנך ודאי ליתנייהו כלל במכירה. דהרי חבירו הוא בן חורין שאין לו דמים כלל. וגם שפחה עברית כתיב בה לעם נכרי לא ימשל למכרה. אבל עבד עברי אפשר לומר דאין הכי נמי נהי דמכירה עולמית לית בי'. אבל עד תשלום שש או עד היובל שפיר יכול למכרו. אבל מדברי הרמב"ן ז"ל שם בשם תוס' חכמי הצרפתים שכתב וז"ל. וכן הא דתניא מאדם ואוקימנא לדמי כגון דאמר לכשיבואו דמי לעולם יקדשו. ואין כן בבן חורין שאין לו דמים לימכר עכ"ל עיש"ה. מבואר דס"ל דליכא דין מכירה בעבד עברי כלל ע"י האדון. דאל"כ כיון שלא החרים אלא דמיו לכשיבואו לעולם. דהיינו אחר שיהא נמכר מאי שנא בין עבדים כנענים לעברים. הרי הדמים איתנייהו במכירה ומתנה עולמית בעבד עברי כמו בעבד כנעני. אלא ודאי מוכרח לפי פי' זה דעבד עברי לענין זה הרי הוא כבן חורין דליתי' במכירה כל עיקר אפי' לזמן כל דהוא. ולהכי עבד עברי לאו בר דמים הוא כלל. ולא שייך דין חרמים בדמים כלל אלא בעבדים כנענים. אבל בתוס' שלפנינו מבואר דלא כמש"כ הרמב"ן ז"ל בשם התוס' חכמי צרפת. שהרי בהדיא פירשו דלדמי היינו שיהא גופו קדוש לימכר כמבואר שם עיי"ש. וכן הבינו מדבריהם הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל. ולפ"ז שפיר י"ל דאע"ג דעבד עברי איתי' במכירה לזמן.

מ"מ אינו יכול להחרימו לדמיו. דאנן בעינן שיהא יכול למכרו לעולם כמבואר להדיא בערכין שם:

אלא דלפ"ז דברי התוס' תמוהים אצלי במה שכתבו דלא מיירי במקדיש בלשון חרם. ועי' רש"א ז"ל במש"כ בכוונתם שהוצרכו לזה עיי"ש. והרי לפ"ז ודאי קשה מ"ש עבד עברי מכנעני. דהא פשיטא דמאי דמצרכינן שם בברייתא (בסוגיא דערכין) שיהא יכול למכרו לעולם. היינו דוקא בחרמים דגלי קרא בין בחרמי כהנים ובין בחרמי בה"ב. כמש"כ הרמב"ן והריטב"א והר"ן שם. דהך קרא קאי נמי אחרמי בה"ב דמיירי מינייהו בההיא פרשה. וכן מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ערכין שם) ומדברי הסמ"ג (עשין קל"ב) עיי"ש דהך דינא איתא נמי בחרמי בה"ב. אע"ג דעיקר קרא בחרמי כהנים הוא דמיירי. אלא דמדברי התוס' בסוגיא דערכין שם בד"ה דת"ר. משמע דס"ל דדוקא בחרמי כהנים הוא דאמרו כן עיש"ה. ועכ"פ בחרמי בה"ב ודאי אפשר לומר כן. אבל במקדיש לבה"ב בלשון הקדש ודאי אין מקום לומר כן. דהרי מקרא כתיב בהדיא (בפרשת בחוקותי) דיכול להקדיש שדה מקנתו. וחיילא קדושה עלי' עד היובל. ומבואר במשנה (פ"ג ופ"ז דערכין) ובכמה דוכתי. וא"כ כיון דלא מיירי בההיא ברייתא במקדיש בלשון חרם גם עבד עברי ודאי יכול להקדישו לדמים לימכר עד תשלום שש או עד היובל. ואמאי מחלקינן בין עבדים כנענים לעבדים עברים. אם איתא דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון מיהת לזמן. ובאמת דכל הראשונים ז"ל שהביאו דברי התוס' אלו לא כתבו כן. ואדרבה להדיא מבואר בדבריהם דמיירי דוקא במקדיש בלשון חרם עיי"ש בדבריהם. והדבר מוכרח כן. דהא ודאי קרא בחרמים הוא דכתיב. הן אמת דראיתי להרפ"י שם שכתב לפירש"י דלא מיירי קרא דמאדם בחרמים משום דאמרינן שבקי' לקרא דדחיק ומוקים אנפשי' עיי"ש. אבל הוא תמוה ולא יתכן כלל. דלא אמרינן הכי אלא היכא דקרא סתמא כתיב. ואנן הוא דאתינן לאוקמי' לקרא באוקימתא דלא רמיזא בקרא. וכההיא דפסחים (נ"ט ע"ב) ובקידושין (ס"ח ע"א) עיי"ש. אבל כאן דמפורש בקרא בהדיא דקאי אחרמים. היכי ניקום ונעקרי' לקרא ונימא דלא מיירי בחרמים. וגם לא ידענא למאי הוצרכו התוס' כלל לומר כן. דהרי ודאי גם הקדש אסור בהנאה. ואפי' בהמה טמאה וקרקעות וכמש"כ התוס' גופייהו לעיל. ומ"מ אמרינן דגופי' דעבד לא קדיש ליאסר בהנאה ולמעילה אפי' אמר בפירוש שיהא גופו קדוש להקדש לפי שיטתם ז"ל ולא חייל ההקדש כלל. וכתב הרשב"א ז"ל שם דשמא נפק"ל לרב הכי מקרא דאע"ג דעבד כנעני גופו קנוי לרבו. מ"מ לא חייל הקדש על גופו כדין הקדש ליאסר בהנאה. אם לא שפירש בפירוש שאינו מקדישו אלא לענין שיהא גופו קנוי להקדש לימכר עיי"ש. וא"כ בחרמים

אע"ג דלשון חרם סתם לא חייל עלי' משום דגלי קרא דלא מיתפיס איסור בגופו. מ"מ היכא שפירש בפירוש שהוא מחרימו לענין שיהא גופו קנוי להקדש לימכר. ודאי אית לן למימר דחייל כמו בלשון הקדש. דמאי שנא. ודברי הרשב"א ז"ל שם אינם מספיקים. וכמעט שאינם מובנים לפי דבריו כלל עיי"ש ואין להאריך. ולכן נראה לענ"ד מוכרח לומר דמש"כ התוס' דלא מיירי במקדיש בלשון חרם. אין כוונתם ז"ל לומר דלא מיירי בלשון חרם אלא בלשון הקדש. דודאי אין שום חילוק בזה כלל וכדכתיבנא. אלא כוונתם לומר דלא מיירי במקדיש בלשון חרם סתם. דא"כ כיון דלשון זה משמע נמי איסור הנאה מגופו כדין מחרים שאר נכסים. וכיון דאיסור הנאה לא חייל על העבדים. ממילא לא חייל החרם כלל. כמו לענין לשון הקדש. אלא מיירי בדאמר בפירוש שיהי' חרם לדמיו. דהיינו שיהא גופו קנוי להקדש רק לימכר בלבד. וכה"ג שפיר חייל עלי' חרם לבה"ב. כן נראה אצלי ברור בכוונתם ז"ל. וכן הבינו דבריהם הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל עיי"ש היטב. ומעתה א"כ אין מדברי התוס' ג"כ שום הכרח לומר שלא יהא לעבד עברי דין מכירה כלל. דודאי י"ל דאיתי' במכירה עד תשלום שש או עד היובל. אלא דהכא בחרמים גלי קרא שאינו יכול להחרים אלא מה שיש לו בו רשות למכרו מכירה עולמית. כמבואר בסוגיא דערכין שם. והילכך עבדים כנענים יכול להחרימו מיהא לדמיהן אליבא דרב. אבל עבדים עברים דליתנייהו במכירה אלא לזמן קצוב. לא מצי להקדישם בלשון חרם כלל אפי' לדמיהן. וכמשכ"ל על דברי הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל:

ויותר מזה הנני אומר דאדרבה מדברי התוס' והרשב"א והריטב"א ז"ל מוכרח ע"כ דס"ל דעבד עברי ישנו במכירה ע"י האדון. ממש"כ התוס' שם בסוגיא דגיטין (לעיל ל"ח ע"א) בד"ה המפקיר עבדו וכו'. בפשיטות דשייך הפקר בעבד עברי ע"י האדון עיי"ש. וכ"כ התוס' ביבמות (פרק החולץ מ"ח ע"א) בד"ה המפקיר. ובפ"ק דקידושין (ט"ז ע"א) ד"ה לימא לי' וכו' עיי"ש. וכן כתבו הרשב"א והריטב"א ז"ל בסוגיא דגיטין וקידושין שם עיי"ש. ואם איתא דלית לי' לאדון זכיי' בעבד עברי למכרו לאחרים. א"כ היכי יתכן כלל לומר שיהא יכול להפקירו. והא ודאי לא עדיף הפקר ממכירה. וכבר תמה בזה הרפ"י בקידושיו שם על דברי התוס' וכתב שיש לתמוה על תמיהתם. דהא קיי"ל דאין הפקר עד שיפקיר לעניים ולעשירים כשמיטה. וא"כ מאי הפקר שייך בעבד עברי שאין שום אדם יכול לזכות בו. ולא דמי לעבד כנעני דאיתקיש לשדה אחוזה ויש לו בו קנין גמור אף למכרו וליתנו במתנה. ומשה"כ שייכא בי' תורת הפקר. שהרי כל אדם יכול לזכות בו. ואפי' לשמואל דאמר המפקיר עבדו הכנעני יצא לחירות ואין צריך גט שחרור. היינו אם העבד רוצה לזכות בעצמו. משא"כ היכא שקדם אחר וזכה בו. שפיר הוי הפקר וזכה בו

מן ההפקר. אבל העבד עברי לא שייך לומר כן. דאפי' אם לא יזכה העבד בעצמו אין שום אדם יכול לזכות בו עיי"ש בדבריו שהניחה בתימא. וכ"כ בגיטין שם עיי"ש. ולדידי אין צורך כלל לכל אריכות דבריו. דודאי הדבר פשוט דכל מאי דלא מצי למכרו ולהקדישו וליתנו לאחרים לא מצי נמי להפקירו. וכמבואר להדיא בסוגיא דפרק מרובה (בבא קמא ס"ט ע"א) עיי"ש. וראיתי במקנה שם שכתב דאין דברי הרפ"י מוכרחים. משום דהא דאמרינן דהפקר לעניים לא הוי הפקר היינו כשהמפקיר גופי' הוציא העשירים מן הכלל. משא"כ הכא דהוא הפקיר לכל אלא שאין אחרים יכולים לזכות בו עיי"ש. ואין זה נכון כלל דהא הך מילתא ילפינן לה בירושלמי (רפ"ו דפאה) מדכתיב תשמטנה ונטשתה יש לך נטישה אחרת שהיא כזו ואיזו זו הפקר. וא"כ הכא נמי ודאי כיון שאי אפשר לשום אדם לזכות בו מדין תורה. אין זו נטישה כשמיטה. דהתם יד כל אדם שוה. ואין לנו בזה תורת הפקר. ואפי' לב"ש דס"ל דהפקר לעניים הפקר. מ"מ מודו דהפקר לכל העניים בעינן. משא"כ הכא שאין לשום אדם זכות בו מדינא אע"ג דהמניעה היא מצד עצמו. דהא טעמא דב"ש מפרשינן התם דנפק"ל מדכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך. יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך. דמזה נפק"ל דפאה פטורה ממעשר. וכתיב בה תעזוב אותם מה ת"ל תעזוב. לומר לך יש לך עזיבה אחרת כזו. והיינו הפקר. וא"כ ע"כ בעינן מיהת דומיא דפאה דיד כל העניים שוה בה. משא"כ כאן דאין לשום אדם זכות בו כלל. ובהדיא מבואר בתוס' בסוגיא דבב"ק שם (סוף ד"ה כל שלקטו). דבכה"ג לא הוי הפקר. וכ"כ בש"מ שם בשם רבינו ישעי' ז"ל עיי"ש. גם מש"כ עוד שם דאע"ג דאינו יכול למכרו מ"מ יכול להפקירו. הוא דבר תמוה ואין לו מקום כלל. דהדבר פשוט דכל מאי דלית לי' זכיי' בגווי' למכרו הכי נמי לא מצי להפקירו וכמשכ"ל. וכבר תמהו האחרונים ז"ל על הב"ח (בתשו' ח"א סי' קכ"ד) שנראה מדבריו דמחלק בזה בין מכירה להפקר לענין דבר שאינו ברשותו עיי"ש. וקצת אחרונים צדדו לומר דגם הב"ח לא נתכוון לזה ואכמ"ל בזה. ומש"כ שם ראי' לזה וכתב תדע דהא לרבנן דרבי עבד עברי נגאל ע"י אחרים לשיעבוד אע"ג דאין האדון יכול למכרו. מ"מ כיון שגואלין אותו ומסלקין רשות הנכרי ממילא הם זוכין בו לשיעבוד ודמי לירושה. דעבד עברי עובד את הבן. והיינו משום דירושה ממילא אתי וזוכה בו הבן עיי"ש בדבריו. והם דברים מתמיהים וסותרין את עצמן. דאם הם מסלקין רשות הנכרי מעליו האיך זוכין הם בו ממילא לשיעבוד. והא הוא זוכה בעצמו. וכמש"כ לענין הפקר. ועוד דלפי סברתו לעולם שייכא מכירה בעבד עברי ע"י האדון אפי' מישראל לישראל ואפי' באמה העברי' בדרך גאולה. שמסלק רשות האדון וממילא זוכה בהן הלוקח לשיעבוד. והרי מדברי הרמב"ם וסמ"ג מבואר דלעולם ליתנייהו במכירה.

והראי' שהביא מירושה. ראי' לסתור היא. דהא בירושה גופא אינו עובד אלא את הבן דוקא ולא שאר היורשין. וכ"ש התם דאחרים לגמרי נינהו. ואין כדאי להאריך בזה. ובההיא דאחרים לשיעבוד כבר ביארנו לעיל בזה. וא"כ דברי הרפ"י ודאי ברורים בזה. אלא דמ"מ אין בזה תמיהא על התוס' וסייעתם. דאפשר דס"ל דאין הכי נמי דעבד עברי איתי' נמי במכירה ע"י האדון. ודלא כהרמב"ם והסמ"ג. וכבר הבאתי דברי הר"ב מג"ס דהוכיח מדברי התוס' בפרק הנחנקין שחולקין על דברי הרמב"ם והסמ"ג. וא"כ התוס' לטעמייהו אזלי. ואע"ג דכבר הוכחנו מדברי הרמב"ן ז"ל דס"ל כדעת הרמב"ם וסמ"ג בזה. ומ"מ ראינו להרמב"ן ז"ל שכתב (בפ"ק דקידושין ט"ז ע"א) סוף ד"ה זאת אומרת וכו' וז"ל הילכך הרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול אלא הו"ל כמפקיר עבדו שצריך גט שחרור וכו' עיי"ש. דמשמע לכאורה דס"ל דמהני הפקר לעבד עברי. והם דברים נראין כסותרין זא"ז לפמש"כ. אבל לק"מ דהדבר פשוט דכוונתו ז"ל לומר דהו"ל כמפקיר עבדו הכנעני דקיי"ל דצריך גט שחרור. אבל עבד עברי שפיר י"ל דלא מהני בי' הפקר כי היכי דלא מהניא בי' מכירה. ועכ"פ מבואר דמסוגיא דערכין ומסוגיא דגיטין אין הכרע לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל כלל:

ונראה עוד דאדרבה מעיקר ההיא ברייתא דמייתי בסוגיא דגיטין שם יש להכריח איפכא. דהרי מקור הך ברייתא הוא בספרא (פרשת בחוקותי פי"ב) דתניא התם אך כל חרם אשר יחרם איש לשם מכל אשר לו ולא כל אשר לו. מאדם לרבות עבדו ושפחתו הכנענים. או אדם לרבות עבדו ושפחתו העברים. ת"ל מאדם ולא כל אדם וכו' עיי"ש. וזו היא הברייתא דמותיב מינה לרב בסוגיא דגיטין שם. וכן מתבאר מדברי כל הראשונים ז"ל שם עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה למה לי קרא דמאדם למעט עבדו ושפחתו העברים. ותיפוק לי' דכיון שאין לו זכות בהם למכרם וליתנם. ממילא פשיטא דאין לו נמי זכות להקדישן ולהחרימן. ולא מיבעיא שפחתו העברית דבהדיא כתיב בה לעם נכרי לא ימשל למכרה. דלדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל הך קרא הוא אזהרה להאדון שלא ימשל בה למכרה לאחר. אלא אפי' עבדו העברי נמי לדעת הרמב"ם וסייעתו דדינו בזה כאמה העברי'. היכי תיסק אדעתין שיהא האדון יכול להחרים אותן אי לאו דמעטינהו קרא. ובשלמא בברייתא דמייתי בסוגיא דערכין שם דדריש מקרא דבהמה למעוטי עבדו ושפחתו העברים שאינו יכול להחרימן לא תקשה כ"כ. דאפשר לדחות ולומר דאין הכי נמי דלעבדו ושפחתו העברים לא איצטריך קרא. ולא נקטינהו אלא אגב גררא דבתו ושדה מקנתו דנקט בהדייהו בהך ברייתא דהתם. דבהו מהני מכירה בבת ע"י אביה ושדה מקנה ע"י הלוקח. ושפיר איצטריך קרא למעוטי. אבל בההיא ברייתא דספרא

דלא קתני בה אלא עבדו ושפחתו העברים. ודאי קשה למה לי קרא למעטינהו מחרמים. ותיפוק לי' דאפי' להקדישן בלשון הקדש נמי לאו כל כמיני'. כיון דאין להאדון זכות בהן אפי' למכרן וליתנן במתנה לאחר. אלא ודאי מוכרח מזה דעבד עברי איתי' במכירה ומתנה ע"י האדון. וממילא נמי יכול להקדישן. אלא דבחרמים הוא דגלי קרא למעטינהו. ושפחתו העברית דנקט. אפי' להסוברין דקרא דלעם נכרי לא ימשל למכרה קאי על האדון שלא ימכרנה לאחר. אפשר לומר דנקטה אגב גררא דעבדו העברי. אבל שפחתו העברי' ודאי לא בעי קרא למעוטי כיון דליתא במכירה:

והנה ראיתי מובא בשם תוס' הרא"ש לערכין כ"י שכתב על ברייתא דהתם וז"ל והאי דנקט בנו י"ל דאגב בתו נקטי'. דבתו ואינך סד"א זכות יש לו בהן ויכול להחרימן. אבל בבנו אין לו זכות מה"ת עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו דס"ל דכולהו הנך דחשיב תנא דברייתא התם איצטריך שפיר למעטינהו מקרא. חוץ מבנו דלא נקטי' אלא אלא אגב בתו. וא"כ עכצ"ל דס"ל להרא"ש ז"ל דקרא דלעם נכרי לא ימשול למכרה לא קאי אלא על האב ולא על האדון. וכדעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רפ"ה) וכן דעת הראב"ע והרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) עיי"ש. וא"כ גם באמה העברי' אין לנו בה ראי' שלא תהא ברשות האדון למכרה לאחר. ולהכי איצטריך קרא למעטה מחרמים. או דס"ל כדעת הסוברין דקרא דלעם נכרי לא ימשל למכרה אינו אלא אזהרה שלא ימכרנה האב לנכרי. כמש"כ הראב"ע והרמב"ן והחזקוני שם. ויתבאר לפנינו במקומו. עכ"פ מבואר דס"ל להרא"ש ז"ל דעבדו ושפחתו העברים איתנייהו במכירה ע"י האדון. דאל"כ גם עבדו ואמתו העברים לא צריך קרא. ולא תנינהו אלא אגב גררא. וראיתי בש"מ בערכין שכתב בשם הר"י ז"ל שפי' דגם בנו דנקט בברייתא שם איצטריך. משום דסד"א כיון דזוכה במציאתו מדרבנן יכול להחרימו עיי"ש. ודבריו ז"ל אלו צריכין ביאור. דהרי ודאי דמקרא ליכא למעוטי בנו. משום דכיון דלא איצטריך מיעוטא אלא משום מה שהאב זוכה במציאתו מדבריהם. ע"כ לא יתכן לומר דקרא דאורייתא מיירי בהכי אלא עכצ"ל דכוונתו ז"ל לומר דכיון דמיעט קרא עבדו ושפתתו העברים ושדה מקנתו ובתו. ממילא אימעט נמי בנו בהדייהו אע"ג דהשתא דתקון רבנן דמציאתו לאביו יש לו לאב זכיי' בגווי'. והי' מקום לומר דלהכי מצי להחרימו. מ"מ לא עדיף מבתו ועבדו ושפחתו העברים דאית לי' זכיי' בגווייהו מדאורייתא ואפי' הכי אימעיטו מקרא. ומתבאר מזה דלהר"י ז"ל כולהו הני דחשיב תנא דברייתא לצורך נקטינהו. וליכא חד מינייהו דלית בי' שום חידוש ולא תני לי' אלא אגב גררא דאחריני בלחוד. דהרי אפי' בנו דחיקא לי' לומר דלא נקטי' אלא אגב גררא דאינך. ודחיק לפרושי דמשום מציאתו דרבנן איצטריך לממעטי'. וא"כ כמו שהוכחנו

מדברי הרא"ש ז"ל. כן מוכח לכאורה גם מדברי הר"י ז"ל דס"ל דעבד עברי ואפי' אמה העברי' אתנייהו במכירה ע"י האדון וכמש"ל. אלא שיש לדון בזה. דהרי בנו ודאי פשיטא דליתי' במכירה ע"י האב. ואפי' הכי ס"ל להר"י ז"ל דהוה סד"א דמצי להחרימו משום דמציאתו לאביו מדרבנן מיהת. וא"כ כ"ש עבדו ושפחתו העברים דאפי' את"ל דליתנייהו במכירה ע"י האדון. מ"מ הרי מעשה ידיהן שלו מדינא דאורייתא. וגם מציאתן איכא מ"ד (בפ"ק דמציעא י"ב ע"ב) דהו"ל של האדון. דאית לן למימר דמצי להחרימן אי לאו דמעטינהו מקרא. וממילא לפ"ז גם מדברי הרא"ש ז"ל אין ראי'. די"ל דאפי' את"ל דעבד עברי ליתי' במכירה ע"י האדון. מ"מ כיון דמדינא משתעבד לאדון למעשה ידיו. איצטריך לאשמעינן דלא חיילי עלי' חרמים. ולא איצטריך הרא"ש ז"ל לומר דבנו אגב גררא דבתו נקטי'. אלא משום דמדאורייתא לית לי' לאב שום זכות בבנו כלל. וליכא שום ס"ד לומר שיכול להחרימו דליצטריך קרא למעוטי'. אבל עבדו ושפחתו העברים שיש לו זכות בהן מדאורייתא. סד"א דמצי להחרימן. ואיצטריך למעוטינהו משום דבעינן דומיא דבהמה שיש לו רשות למכרה. לאפוקי הני שאין לו בהן רשות למכרן. ולפ"ז גם מעיקר הברייתא דספרא אין שום הכרח נגד דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. די"ל דסד"א דחייל חרם על עבדו ושפחתו העברים משום זכות השעבוד שיש לאדון עליהן. אע"פ שאינו יכול למכרן כלל. כמו בברייתא דילן בסוגיא דערכין. ודריש מקרא דמאדם למעוטי דלא חייל חרם אלא על דבר שיכול למכרו. לאפוקי הני דלא מצי למכרן:

ואמנם לכאורה נראה ראי' דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון. מדאמרינן (ריש פ"ב דבכורות י"ג ע"א) אמר ריש לקיש משום ר"א ישראל שנתן מעות לנכרי בבהמתו בדיניהם אע"פ שלא משך קנה וחייבת בבכורה. ונכרי שנתן מעות לישראל בבהמתו בדיניהם אע"פ שלא משך קנה ופטור מן הבכורה. ופרכינן ישראל שנתן מעות לנכרי וכו'. מאי בדיניהם אי נימא בדיניהם בדיני דגופי'. דאתי בק"ו אם גופי' קני לי' ישראל בכסף. דכתיב לרשת אחוזה הקישו הכתוב לאחוזה מה אחוזה נקנית בכסף אף עבד כנעני נקנה בכסף. ממונו מיבעי. ישראל מישראל יוכיח דגופי' קני בכסף ממונו במשיכה וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דעבד עברי ליתי' במכירה ע"י האדון ולא קני לי' אלא להשתעבד לי'. ולא לענין למכרו וליתנו במתנה לאחרים כשאר ממונו. א"כ מאי יוכיח מייתי מישראל לישראל דגופי' קני לי' בכסף וממונו במשיכה. ודילמא שאני התם דלא בא לקנותו אלא לשיעבוד בעלמא כפועל למלאכתו. הילכך בקנין כל דהוא סגי לי'. משא"כ ממונו דקני לי' קנין גמור לכל דבר אף למכרו וליתנו לאחרים בעי משיכה. אבל עבד כנעני דקני גופי' קנין גמור לכל דבר אפי' לענין למכרו וליתנו לכל מי שירצה. ומ"מ קני לי' בכסף

שפיר יליף מיני' בק"ו לממונו. וכיו"ב קשה במאי דאמרינן (בפרק הזהב מ"ז ע"ב) אר"י ד"ת מעות קונות. ופירשו הרי"ף וכן רבינו חננאל דהיינו מק"ו. אם גופו של ישראל קונה בכסף ממונו לא כ"ש. והרמב"ן והרשב"א והר"ן והנמוק"י הקשו על דבריהם כמש"כ בש"מ שם עיי"ש. ובמש"כ האחרונים שם. והרי עדיפא מינה קשה דמאי ק"ו הוא. והא מעיקרא דדינא פריכא. דודאי ממונו דקני לי' קנין גמור לכל דבר בעי קנין חשוב טפי. משא"כ גופו דלא קני לי' אלא לשיעבוד בעלמא. להכי בכסף סגי לי'. ואע"ג דבלא"ה נמי עבד עברי אין גופו קנוי קנין גמור. דאע"ג דבפ"ק דקידושין קיי"ל דעבד עברי גופו קנוי. כבר כתבו הראשונים ז"ל (שם ט"ז ע"א) דמ"מ אינו קנוי לו אלא למעשה ידיו. אבל אין ידו כיד האדון. כמבואר ברמב"ן ורשב"א וריטב"א שם. מ"מ משום זה לא חשיב קנין גרוע יותר מממונו. דהרי עכ"פ לענין מעשה ידיו גופו קנוי לאדון קנין גמור. ואם איתא דאיתי' נמי במכירה ומתנה כשאר ממונו. שפיר הוה מצי יליף בק"ו ממונו מגופו. ואדרבה בהכי הו"ל ק"ו אלים טפי. דאם גופו קונה בכסף קנין גמור מיהת למעשה ידיו. אע"ג דאין שום קנין מועיל לקנותו קנין הגוף לגמרי. כ"ש ממונו דקני לי' בכסף. אבל אם איתא לדעת הרמב"ם ז"ל דאפי' למעשה ידיו לא קני לי' לגופו אלא לשיעבוד בעלמא וליתא במכירה ובמתנה כלל. ודאי ק"ו פריכא הוא. דלשיעבוד בעלמא אפשר דלא בעי קנין חשוב כ"כ. אבל לקנות קנין גמור כשאר ממונו אף למכירה ומתנה איכא למימר דבעי קנין חשוב טפי ולא סגי בקנין כסף. אלא ודאי מוכח מזה דעבד עברי איתי' במכירה ובמתנה. וכן משמע נמי מדתניא בספרא (פרשת בהר פ"ז) דדרשינן מדכתיב יעבוד עמך שלא תמסור אומנתו לאחר. שאם הי' בלן לרבים ספר לרבים נחתום לרבים לא יעשה עיי"ש. ופי' בז"ר וז"ל ויש גורסים שלא יעשה אומנתו לרבים וכ"ה בק"א. פי' שהעבד אין צריך לעשות מלאכתו לאחרים אף שרבו רוצה למסור העבד לאחרים. וכדמסיים שאם הי' בלן לרבים אין העבד חייב לעשות המלאכה הזאת לרבו עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דעבד עברי ליתי' במכירה ע"י האדון. הדבר קשה לכאורה דתיפוק לי' דעדיפא מינה. דאפי' ללוקח שלקחו מן האדון אין העבד משתעבד לו ואין העבד מתחייב לעשות מלאכתו. ואינו משתעבד אלא דוקא למלאכת לוקח ראשון בלבד. וכ"ש למלאכת אחרים שלא לקחוהו. ומיהו יש לצדד בזה הרבה. ואין מזה הכרע:

ועכ"פ מתבאר דאין דברי הרמב"ם וסמ"ג מוסכמים מכל שאר הראשונים ז"ל וכמשכ"ל. דהתוס' והרשב"א והריטב"א ז"ל לא ס"ל הכי. וכן דעת החינוך כמו שהוכיח במג"ס שם. הן אמת דלדידי לכאורה אין הכרע מדברי החינוך. דמה שהכריח כן ממש"כ החנוך דלאו דלא ימכרו ממכרת עבד נוהג בזכרים ובנקבות. וכיון דאשה פסולה לדין. וגם אין

אשה נמכרת אפי' ע"י עצמה. לא משכחת לאו זה באשה אלא אם עברה וקנאה עבד עברי וחוזרת ומוכרתו. ומדלא כתב החינוך בזה איסור אלא שלא למכרו בהכרזה על אבן המקח. מבואר דלמכרו בהצנע רשאי. אין זה מוכרח אלא לפי מאי דנקט לדבר מוסכם דאין אשה מוכרת עצמה ואין חולק בזה. אבל הרי כבר הביא המהרי"ט (בחידושיו לפ"ק דקידושין) בשם הרמב"ן ז"ל דס"ל דאשה מוכרת עצמה. והביא ראי' לדבריו מסוגיא דפרק איזהו נשך (בבא מציעא ע"א ע"א) עיי"ש. וכ"כ המל"מ (בפ"א מהלכות עבדים ה"ב) עיי"ש. וכ"כ הרבה אחרונים בשם הרמב"ן ז"ל. וא"כ יתכן לומר דהחנוך המיוחס להרא"ה ז"ל בשיטת רבו הרמב"ן ז"ל קאי. וא"כ שפיר משכחת לאו באשה כמו באיש וכגון שמוכרת עצמה. ולעולם ס"ל כדעת הרמב"ם וסמ"ג דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. מיהו ודאי לא יתכן כלל לומר דאשה מוכרת עצמה. דהרי בהדיא מבואר במכילתא (פרשת משפטים) דאיש מוכר עצמו ואין אשה מוכרת עצמה עיי"ש. וכבר הביאו המהרי"ט והמל"מ מכילתא זו. וכן הכריחו התוס' (בפ"ק דמציעא י"ב ע"ב) מהסוגיא שם. וכ"כ בש"מ שם בשם הריטב"א. וכן מוכרח מסוגיא דגיטין (ס"ד ע"ב) כמש"כ הרשב"א ז"ל שם ובחי' הר"ן שם עיי"ש. והביאו שם כן גם מן הספרי עיי"ש. וכנראה כוונתם להמכילתא. דבספרי ליתא. וא"כ תמוהים מאוד דברי הרמב"ן ז"ל:

אבל לענ"ד לא אמרה הרמב"ן ז"ל מעולם. וגם הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל לא הזכירו על דל שפתותיהם דברי הרמב"ן אלו. אף שתורתו של הרמב"ן שומה בפיהם תמיד. וז"ל הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים). אם אדוניו יתן לו אשה בכנענית הכתוב מדבר. או אינו אלא בישראלית ת"ל האשה וילדי' תהי' לאדוני'. הא בכנענית הכ"מ. זהו לשון הברייתא השנויה במכילתא. וכתב רש"י שהרי העברי' אף היא יוצאה בשש. ואפי' לפני שש אם הביאה סימנים. ואין זה מכוון כהוגן. כי אם נאמר שהיא בישראלית לא במוכר את בתו לאמה שיוצאה בסימנים. כי היאך יתננה לו אדוניו והוא אין בידו למוסרה לשום אדם אחר. וכן הרא' שאף היא יוצאה בשש. אינה אלא לפי דבריו שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש. והם בתלמוד דברי יחיד. והלכה במוכר עצמו שנמכר לשש ויותר על שש. וא"כ אין אשה יוצאה בשש אלא כשמכרה אביה. אבל מה שאמרו הא בכנענית הכ"מ. מפני שאמר האשה וילדיה תהי' לאדוני'. שהולדים בכנענית לאדון. שולד שפחה כנענית כמוה. אבל בישראלית אפי' היתה ישראלית גדולה שמכרה עצמה. בניה של אב הן עכ"ל הרמב"ן ז"ל. ומזה משמע להו לאחרונים ז"ל דדעתו של הרמב"ן ז"ל דאשה מוכרת עצמה. ולענ"ד אין זו כוונתו. אבל כוונתו פשוטה. דלפי מאי דס"ד לומר דקרא בישראלית מיירי. ע"כ לאו היינו במוכר את בתו קטנה לאמה שיוצאה בסימנים.

כדפירש"י ז"ל. דהרי לפ"ז קשה למה לו לתנא דברייתא זו להוכיח מקרא דהאשה וילדיה תהי' לאדוני'. תיפוק לי' דבלא"ה לא אפשר כלל לומר כן מטעם דאין לו רשות ליעדה אלא לו או לבנו בלבד. ואפי' לאחד משאר משפחתו הקרובים אליו לאו כל כמיני' ליעדה. וכ"ש דאי אפשר להעלות על הדעת כלל שיתננה לעבדו. וכן הראי' שהביא רש"י משום שאף היא יוצאה בשש. ליתא אלא לפי דעתו של רש"י דס"ל דמוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש. אבל לא קיי"ל כן. וא"כ שפיר י"ל דקרא בישראלית מיירי ובמוכרת עצמה לשפחה. ואע"ג דודאי קיי"ל דאין האשה מוכרת עצמה. מ"מ היינו רק לפי האמת. שכבר הוכחנו דהך קרא דאם אדוניו יתן לו אשה בכנענית הכ"מ. אבל כל כמה שיש מקום לאוקמי קרא בישראלית. טפי עדיף לן לאוקמי קרא בישראלית. ויהי' באמת מוכרח מזה דאשה אע"פ שאינה נמכרת בב"ד מ"מ מוכרת היא את עצמה. מלומר דחידשה תורה כאן להתיר שפחה כנענית לישראל. שלא מצינו בכל התורה. למיעקר לאו דלא יהי' קדש שלא במקום מצוה וכמבואר בפ"ק דקידושין (כ"א ע"ב) דמה שהתירה תורה שפחה כנענית לעבד עברי חידוש הוא עיי"ש. וא"כ ודאי כל עוד שאין לנו ראי' מוכרחת לזה אית לן למימר דשפחה כנענית אסורה לעבד עברי כמו לכל ישראל. דמשום שהוא נמכר לעבד לא פקעו ממנו איסורים שבתורה. ומהיכא תיתי לומר שיצא מכלל אזהרת לאו דלא יהי' קדש. ואפי' למה שהעלו קצת אחרונים ז"ל בדעת הרמב"ם דשפחה לית בה איסורא דאורייתא לישראל. היינו דוקא לבתר דקים לן דשפחה כנענית לעבד עברי שריא. דס"ל להרמב"ם ז"ל דמזה איכא למשמע דגם לכל ישראל ליכא איסורא בהכי מה"ת. והיינו מה"ט גופא דלא יתכן לומר שהקילה תורה בעבד עברי יותר משאר ישראל. וכמבואר מדברי הרמב"ם (פי"ב הי"א מהלכות איסורי ביאה) עיי"ש ובמש"כ המל"מ (בפ"ג מהלכות עבדים ה"ג) עיי"ש. אבל כל כמה דלית לן הכרח מבואר מן הכתוב. ודאי דאית לן למימר דשפחה לעבד עברי ולכל ישראל אסורה מן התורה. וקרא דאם אדוניו יתן לו אשה ע"כ בישראלית מיירי. ואם בנמכרת ע"י אביה לא מיתוקים קרא כמש"כ הרמב"ן ז"ל. מ"מ מיתוקים שפיר במוכרת עצמה. והוה נפק"ל מהך קרא דמוכרת עצמה אע"פ שאינה נמכרת בב"ד. אלא דבתר דמסקינן דע"כ לא מיתוקים קרא אלא בשפחה כנענית שוב גמרינן בבנין אב מכירת עצמה ממכירת ב"ד דכמו שאינה נמכרת בב"ד הכי נמי אינה מוכרת עצמה. כמבואר במכילתא למסקנא עיי"ש היטב. וא"כ לקושטא דמילתא ודאי גם להרמב"ן ז"ל אין האשה מוכרת עצמה כמו שאינה נמכרת בגנבתה בב"ד. וכדמפורש בהדיא במכילתא. כן נראה ברור אצלי בלא ספק בכוונת הרמב"ן ז"ל. ולא כמו שהבינו האחרונים ז"ל בכוונתו:

והשתא א"כ לית מאן דפליג בהא. דודאי אין מכירה באשה כלל לכ"ע. כמפורש במכילתא וכדמוכח בסוגיא דגמרא כמו שנתבאר. וא"כ ודאי נכונים דברי הר"ב מג"ס במה שהכריח מדברי החנוך דס"ל דעבד עברי נמכר ע"י האדון. ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ובאמת דבלא"ה משמע מלשון החנוך דלא מיירי במוכר את עצמו עיי"ש. וא"כ עכ"פ ודאי ע"כ מוכרח כן דעת החנוך. וכן ראיתי בתשב"ץ (ח"ב סי' כ"ז) שכתב וז"ל שאלת עבד עברי שקנהו יהודי אם יוכל למכרו ליהודי בסך ידוע לצמיתות. תשובה ידוע הוא שאין עבד עברי נוהג בזה"ז. דהא קיי"ל שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'. ובזמן הזה שאין היובל נוהג מי שירד מנכסיו לא נתנה לו התורה רשות למכור את עצמו שיהא כעבד עברי. דקיי"ל דגופו קנוי וכו' עכ"ל עיי"ש שהאריך בזה. ומתבאר בדבריו ז"ל דבזמן שעבד עברי נוהג דקיי"ל דגופו קנוי שפיר יכול האדון למכרו לאחר. ותמהני שלא הזכיר שם כלום מדברי הרמב"ם והסמ"ג והרלב"ג שמבואר בדבריהם דאפי' בזמן שהיובל נוהג אין עבד עברי נמכר ע"י האדון. ויש בדבר אזהרת לאו דאורייתא. עכ"פ מתבאר דדעת הרשב"ץ ז"ל אינה כן. אלא כשאר ראשונים ז"ל שהבאתי דס"ל דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון:

והנה ראיתי לרבינו הגאון ז"ל בפירושו לברייתא דרבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת. שכתב וז"ל המדה השמינית כל דבר שהי' בכלל ויצא לטעון טעם אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר. פי' תמצא שיפרד דבר מכלל שהי' לו מלהכלל בו ושופטין עליו לקולא יותר מן בעלי הכלל. וזה יהי' כשיפרד מן בעלי הכלל. כיצד צוה הקב"ה וכו' דין עבד עברי להשתחרר בשנה השביעית והאמה בכלל עבד. אבל יצאה מן הכלל לטעון טען אחר ויצאה להקל ולהחמיר. היאך להקל. שאם תהי' בוגרת (ר"ל גדולה. עי' ערוך ערך בגר. ובתשו' הגאונים זכרון לראשונים סי' קע"ח) קודם שבע שנים תצא משא"כ באיש. ולהחמיר שאם לא תיטב בעיני רבונה ימכור אותה אפי' קטנה. שתמכר קטנה ולא גדולה. משא"כ בעבד שלא ימכר קטן אלא גדול עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים מאוד לכאורה. היכן מצא הגאון ז"ל דין זה שאם לא תטב בעיניו שצריך למכרה. והרי אדרבה לדעת הרבה ראשונים ז"ל יש אזהרת לאו על האדון שלא ימכרנה מדכתיב לעם נכרי לא ימשל למכרה. ואם אין דעת רבינו הגאון כן. מ"מ עכ"פ מנ"ל החיוב שימכרנה. והנראה לי בביאור דבריו ז"ל. עפ"מ שפירש"י (בפרשת משפטים) על קרא דוהפדה שיתן לה מקום לפדות עצמה. שאף הוא מסייע בפדיונה עיי"ש. וכן פירש"י בפ"ק דקידושין (י"ד ע"ב) בד"ה שמגרעת עיי"ש. והדבר מבואר שפירש כן. משום דמשמע דוהפדה על האדון קאי. וכדכתיב אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה

והפדה. וגם מדלא כתיב ונפדה. וכמו שפירש"י בקידושין שם עיי"ש. והרי אין הפדיון תלוי באדון אלא בה ובאביה. ואפי' בע"כ דאדון יוצאה בפדיון. כמבואר בפ"ק דקידושין (ט"ז ע"ב. וי"ח ע"א) ושאר דוכתי. וא"כ קשה מאי האי דמזהיר הכתוב לאדון והפדה. לזה פירש"י דהכתוב בא לומר שיסייע בפדיונה:

והנה כבר נדחקו הראשונים ז"ל מה הוא ענין הסיוע הזה בפדיונה שהטיל הכתוב על האדון. דהרא"ם ז"ל (ביראים סי' רפ"ה) פי' וז"ל אם לא יעדה הקונה אותה והפדה מסייע אותה בפדיונה באיזה ענין שיגיע לה. כגון שקנאה לשש שנים בששה ליטרא וכשמגרע מגרע כל שנה בליטרא וכו'. אע"פ ששוה יותר בשעה שיוצאה ממנו לאחר שתי שנים. או היתה קטנה ולא היתה עושה מלאכה כל כך עכ"ל עיי"ש. וכן פי' החזקוני ובתוס' עה"ת (בדעת זקנים). וכ"כ הר"א מזרחי ז"ל בשם קצת מרבוותא עיי"ש. ובמש"כ שאר מפרשי רש"י שם. ובחנוך (מצוה מ"ד) כתב דרך אחר בזה עיי"ש בדבריו. וכל זה הוא רק לפירש"י שפי' דמצוה שיסייע בפדיונה. אבל לא מצינו זה מבואר בשום דוכתא. דבמתניתין ובגמרא פ"ק דקידושין ובשאר דוכתי. לא אשכחן באמה העברי' אלא גרעון כסף כמו בעבד עברי. ומשמע שצריכה לשלם הכל לפי חשבון. וכן הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות עבדים ה"ד) לא כתב אלא שמגרעת פדיונה ויוצאת עיי"ש. ובסופ"ק דבכורות דתנן מצוה היעוד קודם למצות הפדיי' שנאמר אשר לא יעדה והפדה. כתב בש"מ שם בשם תוס' חיצוניות וז"ל. כלומר מצוה ליעד דודאי בפדיי' אינו עושה מצוה כלום. ובע"כ דאדון הוא עכ"ל עיי"ש. ומהריט"א ז"ל בבאורו להלכות בכורות שם תמה על דבריהם. וכתב לא הבנתי דבריהם דודאי מצות פדיי' נמי מצות עשה היא כמש"כ הרמב"ם וסמ"ג. והיינו משום דכתיב והפדה. ואמרינן בפ"ק דקידושין מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאת וכו'. וזה שמגרע שיעור השנים שעבדה הוא מצות עשה דפדיי' שמקיים האדון. וא"כ איך כתבו התוס' דפדיי' אינו עושה כלום דבע"כ דאדון הוא. הא אע"ג דבע"כ דאדון הוא שמגרע פדיונה. מ"מ מקיים מצוה. דהוי כשאר מצות עשה שכופין אותו לקיימה. ומ"מ מקיים מצוה מיהא. ושפיר קתני מתניתין מצות יעידה קודמת למצות פדיי' עכ"ד עיי"ש. וכל דבריו אינם נכונים כלל. דמדברי הרמב"ם וסמ"ג ודאי אין להקשות על התוס'. דאטו גברא אגברא קרמית. ובפ"ק דקידושין ליכא שום משמעות כלל שיהי' בדבר שום מצוה. ולא ילפינן התם מקרא אלא דדינא הכי הוא שיוצאת בגרעון כסף מרשות האדון בע"כ כל זמן שתרצה. וכמו בנמכר לנכרי שיוצא ג"כ בגרעון כסף אע"ג דנכרי ודאי לאו בר מיעבד מצוה הוא. וגם מש"כ דאע"ג דבע"כ דאדון הוא מ"מ מקיים מצוה כשאר מצות שכופין אותו. אינו ענין זה לזה. דשם כופין אותו שיעשה הוא המצוה. כמו באמר סוכה איני

עושה לולב איני נוטל וכיו"ב דמכין אותו עד שיעשה המצוה. וכל שעושה המצוה ע"י כפיי' זו הרי זה כעושה ברצון. ומקיים מצוה. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות גירושין) עיי"ש. אבל כאן הרי אין האדון עושה כלום. אלא הרי היא יוצאת מביתו בע"כ. והיכן מצינו מצוה כזאת שנעשית ע"י אחרים בע"כ ואין צריך מצדו שום מעשה כלל. אם יש לה כסף פדיונה מניחה את הכסף ויוצאת בלא דעתו אימת שתרצה. ואם לא תרצה לפדות עצמה פשיטא דאין מקום למצוה זו. והכל תלוי רק בדידה. ואיהו מאי קעביד דנימא דמקיים מצוה:

מיהו ודאי לפי מה שפירש"י והנמשכים אחריו שהאדון מסייע בפדיונה לפי כל הפירושים שנאמרו בזה. שפיר יש מקום לומר דמקיים מצוה אע"פ שנעשה בע"כ כדאמרי' בספרא (ויקרא. דיבורא דחובה סופ"כ) ובספרי (תצא פיסקא פ"ג) ובתוספתא (פ"ג דפאה) דהמאבד סלע ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה עיי"ש. והכא נמי כיון דמסייע בפדיונה ואין עלי' ליתן לו כל הראוי לו מדינא לפי חשבון. מיחשבא לו מצוה. אע"ג שהוא אנוס בדבר בע"כ. אלא דגם לפ"ז נראה דאין זה ענין מצוה כלל. דלא דמי כלל להההיא דהתם. משום דהתם יש מקום למצוה זו מיהת גם מדעתו ומרצונו כגון בצדקה. ואפי' בשכחה שייך בה רצון וידיעה אם חזר ונזכר אחר ששכח. דרמי רחמנא עלי' מצוה שיניחה לעניים ולא ישוב לקחתה. וכיון דרמי רחמנא עלי' מצוה זו י"ל דגם שלא מרצונו וידיעתו אחשבה לי' רחמנא מצוה. אבל כאן כיון שאין הדבר תלוי בו כלל אלא בה ובאביה או במשפחתה הוא דתליא מילתא. שאם ירצו הם יפדוה אפי' בע"כ. ואם הם לא ירצו הרי לא שייך פדיון כלל. א"כ אין בזה ענין מצוה כלל. דאיך יצוה אותו הכתוב לעשות דבר שאין בידו לא לעשותו ולא למנוע עצמו מלעשותו. וגם בלא"ה כבר נתבאר דעיקר מה שפירש"י דהאדון מצוה לסייע בפדיונה. לא מצינו לו מקור בשום דוכתא. ועוד דלפי מה שפירש הרא"ם ז"ל (ביראים שם) דהסיוע בפדיונה היינו מה שמחשב לה כל השנים בשוה. אע"פ שמתחילה לא הי' עבודתה שוה כעכשיו בשנים הנותרות. וכן לפי מש"כ החנוך דהסיוע הוא מה שאינו מעלה לה בחשבון שכר הקדמת המעות בעד כל השנים. הרי מבואר ברמב"ם (פ"ב מהלכות עבדים ה"ח וה"ט) ובסמ"ג (עשין פ"ג) שכן הדין בכל העבדים היוצאין בגרעון כסף ואפי' הנמכר לנכרי עיי"ש. הרי דלא משום מצוה הוא. דהא גם נכרי דלא בר מיעבד מצוה הוא דיני' הכי הוא. וע"כ שכן הדין נותן. ועוד דאפי' הנמכר לישראל דעת הרמב"ם ז"ל דמה שיוצא בגרעון כסף לא משום דילפינן לה מאמה העברי' בהיקישא. כדבעינן מעיקרא לומר בפ"ק דקידושין שם. אלא מנמכר לנכרי הוא דילפי' לי' למסקנא. כמש"כ מרן בכ"מ

(בפ"ד מהלכות עבדים ה"ג) עיי"ש. וכן מפורש להדיא בירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ב) עיי"ש. וא"כ ע"כ דגם בעבד עברי לאו משום מצוה הוא לחוד. אלא מעיקר דינא הוא. ומהיכא תיתי לומר דרק באמה העברי' אין זה אלא משום מצוה. וא"כ מבואר דדברי התוס' חיצוניות נכונים מאוד. במש"כ דאין בזה שום מצוה. ואדרבה דברי הרמב"ם וסמ"ג ושאר ראשונים שמנו מצוה זו במנין העשין צ"ע טובא. וכמעט שאין דבריהם ז"ל מובנים כמו שנתבאר:

ונראה ראי' לדעת התוס' מדתניא (בפ"ק דקידושין ט"ז ע"ב) יכול לא יהיו מעניקים אלא ליוצא בשש. מנין לרבות יוצא ביובל ובמיתת האדון ואמה העבריה בסימנים. ת"ל תשלחנו וכי תשלחנו. יכול שאני מרבה בורח ויוצא בגרעון כסף ת"ל תשלחנו חפשי מעמך. מי ששלוחו מעמך יצא בורח ויוצא בגרעון כסף שאין שלוחו מעמך וכו' עיי"ש. ופירש"י ז"ל שאין שילוחו מעמך מדעתך אלא מאיליהם עכ"ל. והשתא אם איתא דמאי דאמה העברי' יוצאה בגרעון כסף מצות האדון היא. אע"פ שנעשה בע"כ וכשאר מצות המתקיימים ע"י כפיי'. א"כ אמאי אין זה חשוב שילוחו מעמך מיהת גבי אמה העברי'. דהרי גם לענין אמה העברי' מיירי בהך ברייתא. וע"כ ודאי אפי' כשמסייע בפדיונה לא מיחשב שילוחה מעמך לענין שיהי' מעניק לה. מדלא קא מרבינן אלא יוצאת בסימנים ולא מרבה נמי יוצאת בגרעון כסף כשמסייע בפדיונה. אלא ודאי מוכרח דבכל ענין אין מעניקין ליוצאת בגרעון כסף. משום דאין זה חשוב שילוחו מעמך. וא"כ קשה וכי לאו ק"ו הוא. השתא יוצאת במיתת האדון ובסימנים ויוצא בשש דאין בהן שום מצוה לאדון כלל. אלא דאין חייבין מדינא לעבוד אצלו יותר. אפי' הכי מיחשב לה שלוחו מעמך ומעניקין להם. כ"ש יוצאת בגרעון כסף דמצות האדון הוא. ורחמנא אחשבי' מצות עשה לגבי'. ונוטל עלי' שכר. דאית לן למימר דמיחשב שלוחו מעמך להתחייב בהענקה. ובשלמא אם נימא כדעת התוס' דאין בזה שום מעשה דמצוה לגבי אדון. כיון דבע"כ הוא ואין צריך דעתו. שפיר יש לחלק בין שאר יציאות דאין שילוחם תלוי כלל בהעבד והאמה. אלא הוא זמן שקבע הכתוב לעבודתם. ומעיקרא אדעתא דהכי קנינהו שיצאו לחפשי אחר שש או במיתת האדון או בסימנים. ולהכי חשיב שפיר שילוחו מעמך כאילו משלחם מדעתו ורצונו. משא"כ יוצאת בגרעון כסף. דאע"ג דגם זהו זמן שקבע הכתוב לעבדותה. מ"מ בדעתה ורצונה הדבר תלוי לגמרי. והאדון לאו מידי עביד. ומעיקרא לא קנאה אלא אדעתא שתעבוד אצלו עד תשלום הזמן. שהרי שלם כל הכסף כולו עד סוף שש. אלא שמחזרת לו מה ששלם בעד השנים הנותרות עד סוף זמן עבודתה. הילכך אין זה חשוב שילוחו מעמך מדעתך. אלא בדעתה. ומאיליה היא יוצאת. אבל אם איתא דגם

יציאה זו מצות האדון היא לשלחה. ואפי' כשנעשה בע"כ ושלא מדעתו חשיבא מעשה דידי'. ומקיים בהכי מצות עשה. כמו שאר מצות הנעשין ע"י כפיי'. א"כ ודאי אין לך שילוחו מעמך יותר מזו. ואין זה ענין לבורח כלל. ועדיפא טפי אפי' מיציאה בסימנים ובמיתת האדון. שהרי כאן התורה אחשבה מעשה דאדון ומצוה דידי' היא ונוטל עלי' שכר כמקיים מצוה. אלא ודאי מוכרח כדעת התוס' דאין בזה שום מצוה:

איברא דודאי פי' התוס' במתניתין דסופ"ק דבכורות דחוק טובא דהא בהדיא קתני תנא מצות יעידה קודם למצות פדיי'. דמשמע ודאי דגם בפדיי' עושה האדון מצוה כמו ביעידה. ושתיהן מצות גמורות הן. ועי' ברמב"ם (פי"ב מהלכות ביכורים ה"א) ובהשגות הראב"ד. ובמש"כ שם בביאורי מהר"י קורקוס ז"ל ובכ"מ שם עייש"ה. וגם קשה טובא מעיקר לישנא דקרא. דכיון דליכא בהכי שום מצוה על האדון מאי האי דכתב קרא אם רעה בעיני אדוניה וגו' והפדה. דמשמע ודאי מפשטי' דקרא דעל האדון קאי כמשכ"ל. איברא במכילתא (משפטים פ"ג) איכא פלוגתא בהכי. דתניא התם אשר לא יעדה והפדה מכאן אמרו מצות יעוד קודם למצות פדיי'. דבר אחר אשר לא יעדה אם לא יעדה אדון יפדנה אב עיי"ש. ומשמע דלדרשא קמייתא קרא דוהפדה לא קאי אלא על האדון. והדבר תמוה טובא לכאורה לדעת התוס' דס"ל דליכא שום מצוה לאדון בפדיי' ולא קאמרה מתניתין אלא דמצוה לייעד. דהרי בהדיא מבואר במכילתא דדוקא לדרשא קמייתא דדרשינן והפדה על האדון הוא דשמעינן דמצות יעוד קודם למצות פדיי'. אבל לדבר אחר דדריש לי' לקרא דוהפדה על האב ליכא למשמע הכי. והיינו ע"כ משום דכי דרשינן והפדה על האדון א"כ שמעינן מיני' דאית בה מצוה להאדון. ושפיר איכא למידרש מיני' דאע"ג דשתיהן מצות הן מ"מ מצות יעוד קודמת למצות פדיי'. אבל למאי דדריש לי' באידך לישנא דקאי על האב וא"כ ליכא בזה שום מצוה להאדון. שוב לא שייך כלל הך דינא איזה מהן קודם. דהא פדיון לאו על האדון רמי כלל ולא עביד בה שום מצוה. וא"כ פשיטא דרמיא על האדון מצוה ליעדה אם אפשר לו. ולא שייך בזה דין קדימה כלל. שהרי אין עליו אלא מצוה זו בלבד. והיינו דקתני במכילתא דבר אחר אשר לא יעדה אם לא יעדה זה יפדה אב. כלומר דלפ"ז שוב לא שייך דין זה דקדימה כלל כדכתיבנא. וזה מבואר שלא כדברי התוס'. דלדבריהם אין ביאור לדברי המכילתא. דמאי דבר אחר דקתני. הרי גם לדרשא קמייתא לא קאמר אלא דמצוה לייעד. אבל בפדיי' לא שייכא מצוה לאדון. דהרי האב הוא שפודה בע"כ דאדון. וזה ודאי פשיטא דגם לדבר אחר איכא מיהת על האדון מצוה לייעד. וא"כ אין שום חילוק בין הנך תרתי דרשות. ותרוייהו חדא נינהו. ומאי דבר אחר דקאמר:

איברא דראיתי בפסיקתא זוטרתא ובספר והזהיר ובילקוט דליתא שם דבר אחר. ושתי הדרשות סתמא קתני להו כחדא עיי"ש. וא"כ שפיר י"ל דבאמת אין כאן שום פלוגתא אלא כולה חדא קתני וחדא דרשא היא ולק"מ להתוס'. עכ"פ מתבאר דיש מבוכה רבה בענין זה. דודאי ממשמעות הכתוב משמע דוהפדה על האדון קאי. והכי נמי דייק לישנא דקרא מדלא כתיב ונפדה. וכמו שפירש"י (בפ"ק דקידושין שם) דמצוה דאדון היא. וכן מתבאר מלישנא דמתניתין דבכורות ובברייתא דמכילתא כמשכ"ל. ולעומת זה קשה טובא קושית תוס' חיצוניות כמו שביארנו. ומה שפירש"י והנמשכים אחריו שעל האדון לסייעה בפדיונה. לא נתבאר ענין סיוע זה מאי הוא. וגם לא משמע הכי בכל דוכתי. שלא נזכר בכל מקום אלא גרעון כסף סתם. וגם משאר כל הראשונים ז"ל מתבאר דלא ס"ל הכי וכמשכ"ל. וגם קשה מברייתא דפ"ק דקידושין שהבאתי לעיל ושנויה בספרי (פרשת ראה) עיי"ש. דמתבאר משם דאין לאדון שום צד מצוה בפדייתה כמו שנתבאר:

אשר לכן נראה שבירר לו רבינו הגאון ז"ל שיטה אחרת בכל זה. וע"פ זה יתבאר הכל על נכון. וזה לפי מאי דאמרינן (בפרק כל פסולי המוקדשין ל"ב ע"ב) ר"א אמר לא יגאל דמעשר לא ימכר הוא. אמר ר"א מנא אמינא לה דכתיב וכו'. אלא ש"מ לא יגאל לא ימכר הוא. ולכתוב רחמנא לא ימכר. אי כתב רחמנא לא ימכר ה"א איזדבונא הוא דלא מזדבין וכו'. להכי כתב רחמנא לא יגאל. דלא איזדבוני מזדבן ולא איפרוקי מיפרק עיי"ש בסוגיא. הרי מבואר להדיא דהיכא דאיכא הוכחה מתפרש לן גאולה בלשון מכירה. אלא דמאי דשינה למכתב לשון גאולה ולא כתב בהדיא מכירה מוקמינן לי' לדרשא. וכן אשכחן בקרא (בפרשת בהר) דכתיב ואשר יגאל מן הלוים ויצא ממכר בית וגו'. הרי דנקט קרא לשון גאולה במקום מכירה. וכפירש"י שם דגאולה זו לשון מכירה היא עיי"ש. ובמש"כ הראב"ע והרמב"ן ז"ל שם. ומאחר דלשון גאולה ולשון פדיי' בהוראתם הפשוטה אחד הם. נראה דגם לשון פדיי' ניתן להתפרש כן. וא"כ כאן דכתיב אם רעה בעיני אדוני' אשר לא יעדה והפדה. דמשמע ודאי דקאי על האדון כמשכ"ל. וכיון דפדיון לאו באדון מיתלי תלי ולאו בידו הוא שתפדה את עצמה. ע"כ אין לנו אלא לפרש והפדה מלשון מכירה. וביאור הכתוב הוא דכיון שאמרה תורה דמצוה על האדון לייעדה לו או עכ"פ לבנו. נראה מזה דזלזול הוא לבנות ישראל להמכר ע"י אביהן כשפחה. ולכן רמי רחמנא על האדון הקונה אותה לייעדה. דע"י כך נראית מכירה זו כמסירה לאישות. ושוב ליכא בזה זילותא כ"כ. ולכן כתב קרא שאם רעה בעיני אדוני' אשר לא יעדה. שהחליט בדעתו שלא יעדנה לו ולא לבנו. והפדה. כלומר שחייב למכרה לישראל אחר. שאפשר שתמצא חן בעיניו לייעדה לו או לבנו לאשה. והיינו דמסיים קרא וכתב לעם נכרי לא ימשל

למכרה. שאין לו למכרה אלא לישראל שיש בו צד יעוד. אבל לא לנכרי דלא חזיא לי'. ונמצא דאין זו אלא מכירה לשפחות בעלמא שאסר הכתוב. והיינו כדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שמפרשים הך קרא דלעם נכרי לא ימשל למכרה להזהיר על מכירה לנכרי. כמו שיתבאר לפנינו. ומ"מ מדאפקי' קרא למכירה זו בלשון פדיי' דרשינן מיני' שמגרעת פדיונה ויוצאה. כדאמרינן בפ"ק דקידושין שם. ועפ"ז מתפרש שפיר לישנא דמתניתין (דסופ"ק דבכורות) דקתני מצות היעידה קודם למצות פדיי'. דהכוונה לומר דמצוה יותר שייעדנה הוא או לבנו משימכרנה לאחר. אע"פ שהלוקח ייעדנה. וע"פ זה אין מקום לקושית תוס' חיצוניות כלל:

ובהכי ניחא מאי דקשה לכאורה למ"ד (בפ"ק דקידושין כ' ע"א) דהאב מוכרה אפי' לקרובים עיי"ש. והרי כיון דרמי רחמנא מצוה על האדון לייעדה לו או לבנו. וכיון דקרובים לא מצו לייעדה. היכי אפשר לומר דשרי קרא למכרה להם לכתחילה. ואע"ג דדריש לה התם מדכתיב לאמה מלמד דפעמים שאינו מוכרה אלא לאמה בלבד. מ"מ הא גופא קשה דהני תרתי דרשות סתרי אהדדי. דכיון שהרשות ביד האב לכתחילה למכרה אפי' לקרובים או לפסולים דאי אפשר לבוא לידי יעוד. ע"כ מוכרח דליכא מצות יעוד. והיכי דרשו מקרא דמצוה ביעוד. ולפמש"כ ניחא שפיר. דודאי הנך קרובים או פסולים כיון דלא מצו לייעדה מיחייבי לקיים בה מצות פדיי'. דהיינו למכרה לאחר שראוי ליעדה. אלא דלאב התירה תורה למכרה אפי' לקרובים ופסולים. משום דכיון דלא הותר למכור בתו אלא מפני דחקו. הילכך אם לא מצא למכרה למי שראוי לייעדה. התיר לו הכתוב למכרה אפי' לקרובים או פסולים. כיון שהם נצטוו לחזור ולמכרה למי שראוי לייעדה כשימצא אח"כ לוקחין כאלו. ובודאי דהם לא מצו למכרה אלא לראוי ליעדה. דקרא דלאמה דדרשינן מיני' דפעמים שאינו מוכרה אלא לאמה. באב הוא דכתיב. ונראה דהו"ל בכלל אזהרה דלעם נכרי לא ימשל למכרה. דהיינו משום דלא חזי לייעוד כמשכ"ל וה"ה לשאר פסולים או קרובים דלאו כל כמיני' דאדון למכרה להם. אלא דוקא למי שראוי לקיים מצות יעוד. ואין להאריך בזה. ועכ"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו. דמצות פדיי' היינו מצות מכירה לאחר ע"י האדון באופן שאפשר שתתייעד. והיינו דאמר קרא והפדה:

ועפ"ז ניחא שפיר הא דתניא במכילתא (משפטים) דקתני בבגדו בה מאחר שנהג בה מנהג בזיון ולא נהג בה משפט הבנות אף הוא אינו רשאי לקיימה דברי ר"י בן אבטולמוס וכו'. רבי ישמעאל אומר באדון הכתוב מדבר אשר לקחה ע"מ לייעד ולא יעדה אף הוא אינו רשאי לקיימה עיי"ש. וכבר נדחקו המפרשים שם הרבה לפרשה. ורצו לפרש

דלקיימה פירושו למכרה ובודאי הוא דחוק טובא ולא יתכן כלל. אבל ע"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל הדברים פשוטים. ודברים כמשמען. דלר"י ב"א קרא דוהפדה על האב קאי שאינו רשאי לקיימה אצל האדון אלא יפדנה. ולא ס"ל מצות פדיי' באדון כלל. ופליג אמתניתין דפ"ק דבכורות שם. אבל רבי ישמעאל ס"ל דוהפדה אאדון קאי וכמשמעות פשטי' דקרא. לומר דמצות פדיי' באדון. היינו שמאחר שאינו מייעדה אינו רשאי לקיימה תחתיו. אלא חייבו הכתוב למכרה לאחר שאפשר שייעדנה. וכמו שביארנו בשיטת רבינו הגאון ז"ל. ודברי המכילתא פשוטים ומבוארים ברווחא. ומתניתין דפ"ק דבכורות אתיא כרבי ישמעאל. וע"פ שיטה זו ניחא נמי שפיר מאי דאמרינן (בפ"ק דקידושין ה' ע"א) לא נכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנך. מה להנך שכן ישנן בע"כ. וכ"ת כסף נמי ישנו בע"כ באמה העברי'. באישות מיהא לא אשכחן. ופירש"י וז"ל באמה העברי' בע"כ שאביה מוכרה שלא מדעתה עכ"ל. והתוס' שם בשם ר"ת ז"ל הקשו על דבריו דמוכרח ע"כ דאב במקום בתו קאי ואין זה חשוב בע"כ. ומשום זה נדחקו הרבה לפרש פי' אחר בסוגיא שם עיי"ש. וכן כל שאר ראשונים ז"ל נדחקו הרבה בזה עיי"ש. וגם הרפ"י שם רצה לחדש בזה פי' אחר דלא ככל הראשונים. לומר דמאי דאמרינן דכסף ישנו בע"כ באמה העברי' היינו מה שיוצאה בגרעון כסף בע"כ דאדון עיי"ש. וכבר דחוהו האחרונים ז"ל. דא"כ הו"ל למימר נמי שישנו בעבד עברי ובשדה אחוזה ובתי ערי חומה. שכולן יוצאין מרשות הלוקח בע"כ בגרעון כסף. וטרחו לתרץ אמאי באמת לא קאמר בגמרא הכי עיי"ש בדבריהם. ולדידי נראה בפשיטות דהיינו משום דכולהו הני לא הוו דומיא דשטר וביאה דמיירי בהו התם שהם תחילת קנין. דביאה קניא בתחילה ביבמה. ושטר נמי אע"ג דליתא בע"כ אלא בגירושין שאינן תחילת קנין. ואינו אלא הפקעת קנין שהי' לבעלה בה תחילה. מ"מ כיון שבשעת קידושין האשה היא המקנה והאיש קונה אותה. ובשעת גירושין איפכא. דהאיש הוא המקנה שאינו מוציא אלא לרצונו. והאשה יוצאת לרצונה ושלא לרצונה. וא"כ הו"ל כלוקח שחוזר ומוכר למוכר מה שקנה ממנו בתחילה. דאין כאן סילוק והפקעת קנין דמעיקרא. אלא תחילת קנין חדש הוא. דמה לי מכר לו מה לי לאחר. משא"כ כל אלו היוצאים בגרעון כסף שהוא מצד המוכר שחוזר ונוטל בע"כ של לוקח מה שמכר לו מעיקרא מדעתו ומחזיר לו הכסף שקבל ממנו בעד המקח. דזה ודאי לאו תחילת קנין הוא. אלא סילוק והפקעת קנין דמעיקרא. ולא הוי דומיא דשטר וביאה שישנן בע"כ בתחילת עיקר הקנין. ולא שייך על זה לומר דכסף נמי אשכתן בע"כ. דלא. אשכחן אלא בהפקעת קנין. ולא בעיקר תחילת הקנין כמו שטר וביאה. ולהכי לא מייתי אלא מכסף דאמה העבריה שהוא בעיקר תחילת הקנין לפירש"י ולר"ת ז"ל. אלא

דגם זה קשה טובא כמו שהקשו הראשונים ז"ל. אבל לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל סוגיא זו מתפרשת בפשיטות. דהא דקאמרינן כסף נמי אשכחן בע"כ באמה העברי'. היינו במאי דהאדון חוזר ומוכרה לאאר כשהחליט בדעתו שלא ליעדה. בע"כ של האב והבת. והיינו נמי תחילת קנין דומיא דשטר וביאה. ובזה אתי שפיר כל מה שהקשו הראשונים והאחרונים ז"ל שם. וזהו ביאור דברי רבינו הגאון ז"ל בפירושו לברייתא דר"י. שכתב דאמה העבריה יצאה להחמיר לענין שאם לא תטב בעיני אדוניה ימכרנה. ומה שסיים וכתב שם אפי' קטנה שתמכר קטנה ולא גדולה וכו'. אין זה מכלל החומרא. שהרי אין בזה שום חומר באמה מבעבד. דהרי מה שהאמה אינה נמכרת גדולה אלא קטנה. נגד זה העבד לא נמכר רק גדול ולא קטן. אלא כתבו רק דרך אגב לביאור הדין בלבד. וזה ברור:

ולפ"ז נראה לכאורה מוכח מזה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאין ביד האדון למכור עבדו העברי לאחר. מדכתב דאמה העבריה יצאה מכלל עבד עברי להחמיר עלי' שאם לא תיטב בעיני אדוני' שימכרנה. ואם איתא דגם עבד עברי ישנו במכירה ע"י האדון. א"כ אין כאן שום חומרא באמה יותר מבעבד עברי בהכי. שהרי גם העבד נמכר ע"י האדון כשירצה. ואין לומר דאין החומרא אלא כלפי האדון שחייב למכרה אם אינו מייעדה. הא ליתא שהרי הקולא במה שיוצאה בסימני גדלות אינה קולא אלא לגב דידה. דלגבי האדון הו"ל חומרא. וא"כ פשיטא דהחומרא צריך שתהיה מעין הקולא. וכמו דהקולא היא לגב האמה. הכי נמי החומרא היינו לגבי האמה שנמכרת ע"י האדון לאחר אפי' בע"כ דאב ודידה. ומבואר מזה דס"ל דגבי עבד ליכא חומרא זו. וא"כ מבואר דס"ל דעבד עברי ליתא במכירה ע"י האדון. והיינו ע"כ משום דהו"ל בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. וכדעת הרמב"ם והסמ"ג. וא"כ הדבר תמוה אמאי לא מנה במנין הלאוין לאו זה דלא ימכרו ממכרת עבד. כיון דאזהרה זו שייכא גם בענין שבא העבד לידו בהיתר גמור. מיהו לכאורה אפשר לדחות דודאי ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון. ואין זה בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. והחומרא דהתם אינה משום דעבד עברי ליתא במכירה. אלא משום דהא גופא מה שחייבה תורה את האדון למכרה כשאינו מייעדה. חשיבא חומרא גם לגבי דידה. דבעבד אע"פ שרשאי האדון למכרו מ"מ אינו מוכרח במכירתו. ואפשר שלא ימכרנו. אבל באמה חייבתו תורה למכרה וע"כ ימכרנה. אבל אין זה נכון. דהא מה שחייבתו תורה לאדון שימכרנה לאחר כשהחליט בדעתו שלא ליעדה. לא להחמיר עלי' הוא אלא לטובתה כדי שלא תהא מכורה לשפחות בבזיון. וליכא למיחשב חומרא מה שהוא לטובתה. אבל מה שיכול למכרה משא"כ

בעבד דליתא במכירה. ודאי שפיר חשיב חומרא גבי אמה. אע"פ שחובת האדון למכרה אינו אלא משום טובתה:

ולכן נראה יותר דודאי ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דעבד עברי ליתי' במכירה. אלא דס"ל שאין זה מטעם דהו"ל בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. אלא משום דעבד עברי שכיר קריי' רחמנא מה שכיר אינו נמכר אף עבד עברי אינו נמכר ע"י האדון. וכההוא דאמרינן (בפ"ק דקידושין ט"ו ע"א) שכיר קריי' רחמנא. מה שכיר פעולתו ליורשיו אף האי עבד עברי פעולתו ליורשיו עיי"ש. איברא דלכאורה מהתם איפכא מוכח. מדאמרינן התם מ"ט דת"ק דאמר מוכר עצמו אין מעניקין לו. מיעט רחמנא גבי מכרוהו ב"ד הענק תעניק לו ולא למוכר עצמו. ואידך ההוא מיבעי לי' לו ולא ליורשיו. ופרכינן יורשיו אמאי לא שכיר קריי' רחמנא כו'. אלא לו ולא לבע"ח וכו'. וראיתי בחי' קידושין לא נודע שמו המיוחס להרא"ה ז"ל או לאחד מתלמידי הרשב"א ז"ל. שכתב שם וז"ל אלא לו ולא לבע"ח א"ת ותקשה לך נמי הכא שכיר קריי' רחמנא. מה שכיר פעולתו לבע"ח וכו'. יש לומר כיון דפעולתו ליורשיו כשכיר. קמקיים בי' דינא דשכיר בחדא מילתא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר לפ"ז דאחר שניתן לו דין שכיר בחדא מילתא. שוב לית לן לחוש אם ישתנה דינו מדין שכיר לשאר דיניו. והשתא א"כ אם איתא דאין עבד עברי נמכר ע"י האדון מטעמא דשכיר קריי' רחמנא. קשה אמאי פריך יורשיו אמאי לא שכיר קריי' רחמנא וכו'. והרי כבר מתקיים בו דינא דשכיר לענין שלא יכול האדון למכרו. ושוב שפיר אפשר לומר דלענין יורשיו אין דינו כשכיר. אלא ודאי מוכרח מזה ע"כ לומר חדא מתרתי. או דפשיטא לי' דעבד עברי ישנו במכירה ע"י האדון ולית לי' לענין זה דין שכיר. משום דעבד עברי גופו קנוי לרבו. כדאמרינן בפ"ק דקידושין (ט"ז ע"א) עיי"ש. ואין ליתן לו לענין זה דין שכיר בעלמא. או דס"ל דלענין זה לא משום דשכיר קריי' רחמנא אתינן עלה. אלא משום דהו"ל בכלל אזהרת לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. וא"כ רבינו הגאון ז"ל דס"ל דעבד עברי ליתי' במכירה ע"י האדון. ע"כ היינו משום דס"ל דהו"ל בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. מיהו נראה דאין זה מוכרת. דבלא"ה כבר תי' הר"ב החידושין שם עוד תי' אחר לקושייתו. וז"ל אי נמי כי קריי' רחמנא שכיר לאו לגריעותא קריי' שכיר עכ"ל עיי"ש. הרי דלפי תי' זה יש לנו להשוותו לשכיר למעליותא לכל דבר. ולענין בע"ח היינו טעמא דלא מדמינן לי' לשכיר. משום דגריעותא היא לגבי' שיגבה בע"ח מהענקתו כמו משכירות של השכיר. ולפ"ז שפיר י"ל דאע"ג דמאי דאין עבד עברי נמכר ע"י האדון היינו מטעמא דשכיר קריי' רחמנא. מ"מ פריך שפיר יורשיו אמאי לא שכיר קריי' רחמנא וכו'. משום דלמעליותא משוינן לי' לשכיר לכל דבר. וכן בחידושי קידושין

למהר"י בי רב ז"ל והמהרי"ט בחי' שהקשו ג"כ קושיא זו לא תירצו אלא כתי' השני של בעל החידושין:

וראיתי במכילתא (משפטים פ"א) דדריש התם כשכיר מה שכיר אי אתה רשאי לשנות מאומנתו וכו'. מה שכיר עובד ביום ואינו עובד בלילה אף עבד עברי וכו'. הרי דדריש שני דברים מדקריי' רחמנא שכיר. ובספרא (פרשת בהר) דריש עוד כשכיר מה שכיר ביומו תתן שכרו אף עבד עברי עיי"ש. וזה מוכיח כתי' שני ויש לדחות ואין להאריך. אלא דקשה לכאורה ממש"כ הר"ב החידושין ז"ל עצמו שם לעיל בההיא דאמרינן התם מוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש. וז"ל פי' אם נמכר בסתם יוצא לשש אנא אם מוכר עצמו בפירוש יותר על שש. וצ"ע כיון דלא יליף שכיר שכיר מנ"ל דמוכר עצמו בסתם יוצא בשש. דהא לא כתיב בי' שש וי"ל משום דשכיר קריי' רחמנא. ואי אמרת שאינו יוצא אלא ביובל אין זה שכיר עכ"ל עיי"ש. והשתא קשה הרי הך תנא גופי' דאמר דמוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש. הוא גופי' קאמר דמוכר עצמו אין מעניקין לו. כמבואר שם. וא"כ מנ"ל למעוטי מוכר עצמו מהענקה מדכתיב במכרוהו ב"ד תעניק לו ומוקי לי' למעוטי מוכר עצמו. והרי איצטריך קרא למעוטי לו ולא ליורש. דלדידי' אין לומר כדקאמרינן בגמרא שם דיורשיו אמאי לא והא שכיר קריי' רחמנא. דהרי לדידי' כבר מיתוקים מאי דאיתקרי שכיר לענין שיהא יוצא בשש כשמכר עצמו סתם. ושוב איכא למימר שפיר דקרא דתעניק לו מיעט יורשיו. דדי לנו לומר דקריי' רחמנא שכיר לחדא מילתא לחוד. ועכצ"ל דגם הר"ב החידושין ס"ל לעיקר כתירוצו השני. ועי' במש"כ התוס' בקידושין (שם י"ז ע"א) סוף ד"ה חלה שלש וכו'. דגם מדבריהם שם יש להכריח דהעיקר כתי' האחרון עיי"ש היטב ואין להאריך. ועכ"פ מתבאר דאין לנו הכרח לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל דמאי דאין עבד עברי נמכר ע"י האדון היינו משום דהו"ל בכלל אזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. והשתא א"כ אין מזה קושיא למאי דלא מנה במנין הלאוין לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. משום דאפשר לומר שפיר דס"ל דלאו זה אינו אלא אזהרה למוכר נפש אחר שגנבו. ולחייבו מיתה בב"ד משום גונב נפש ומכרו. והילכך אינו בא במנין לשיטתו כמו שנתבאר:

ואמנם אחר שהעלתי כל זה הגיעה לידי מכילתא דרשב"י שנדפסה בימים אלו מכת"י. וראיתי שם (בפרשת משפטים) דקתני לעם נכרי לא ימכור יכול לא ימכרנה אבל יתננה לו במתנה ת"ל לא ימשול. יכול לא ימכרנה לאחרים אבל ימכרנה לקרובים ת"ל לעם לא ימכור. יכול לא ימכרנה אבל יתננה במתנה ת"ל לעם לא ימשול וכו'. אין לי אלא אמה עבריה עבד עברי מנין. אמרת ק"ו ומה אמה עבריה שהוא רשאי ליעדה לו ולבנו

אינו רשאי למכרה עבד עברי שאין לו בו רשות כלל עאכו"כ. ואם מכר לא עשה כלום ואינו לוקה עיי"ש. הרי מבואר לכאורה ככל דברי הרמב"ם. דעבד ואמה העברים אסור האדון למכרם מדאורייתא. וגם מתנה איתרבי מקרא לאיסורא. וכבר העיר בהערות שם דמקור דברי הרמב"ם אלו משם הוא עיי"ש. ואמנם ממש"כ הרמב"ם ויראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו לכך נאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה. ומבואר דס"ל דבעבד הדבר פשוט בלא"ה דאינו נמכר. וע"כ היינו כמש"כ בכ"מ שם משום דנפק"ל מלאו דלא ימכרו ממכרת עבד. אלא דאמה שיצאה מן הכלל שהותר ליעדה לבנו. היה מקום לומר שרשאי ג"כ למכרה לאחר. להכי הוא דאיצטריך למיכתב בה לאו בפ"ע. מבואר להדיא שאין דבריו נובעים ממקור ברייתא זו. דהא בהדיא קתני התם אין לי אלא אמה עבריה. עבד עברי מנין אמרת קל וחומר וכו'. הרי להדיא דאי לאו ק"ו מאמה היה ראוי לומר דעבד עברי איתי' במכירה ע"י האדון. ומבואר מזה דאין זה בכלל אזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. ועבד נמי לא שמענו אלא מקרא דאמה. וגם מאי דמתבאר מדברי הרמב"ם דמתנה נמי לא איצטריך קרא לאיסורא באמה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו. דמבואר מזה דס"ל דמקרא דלא ימכרו ממכרת עבד שמעינן ג"כ מתנה. הוא נגד ברייתא זו דלהדיא מבואר שם דאפי' באמה אי לאו דגלי קרא דכתיב לא ימשול. ולא כתיב לא ימכור. הו"ל לומר דדוקא מכירה ולא מתנה. וא"כ בעבד דלא כתיב בי' אלא לשון מכירה לא ימכרו ממכרת עבד. מנ"ל לומר דמתנה נמי בכלל. ובודאי אית לן למימר דמכירה הוא דאסר קרא אבל מתנה שריא. וגם לא הו"ל להרמב"ם להשמיט מאי דמפורש בברייתא זו שאם עבר ומכר אינו לוקה. ואדרבה ממש"כ (בהלכות גנבה פ"ט) גבי גונב נפש ומכרו שאין לוקין משום לאו דלא ימכרו ממכרת עבד מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד עיי"ש. מתבאר דמשום לאו דלא ימשל למכרה שלא ניתן לאזהרת מיתת ב"ד שפיר לוקין. ולכן נראה ברור דאין זה מקור דברי הרמב"ם ז"ל שם. ושוב ראיתי לרבינו האי גאון ז"ל במקח וממכר (שער ד') שכתב וז"ל הדרך התשיעי. שהמכר מתבטל היכא שמוכר עבד עברי ואמה העבריה. אין לו שימכרם ואם מכר ממכרו בטל. כדכתיב לעם נכרי לא ימשול למכרה. ועוד כתיב לא ימכרו ממכרת עבד עכ"ל עיי"ש. ובקיצור מקח וממכר שבסוף ס' משפטי שבועות לשונו מבואר יותר עיי"ש. הרי להדיא דדעתו ממש כדעת הרמב"ם והסמ"ג דעבד עברי ליתא במכירה כמו אמה. וזהו בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד ובכלל לאו דלא ימשל למכרה. וגם דבריו הם נגד ברייתא זו. דמבואר שם שלא שמענו איסור זה בין באמה ובין בעבד אלא מלאו דלא ימשל למכרה בלבד. וכפי הנראה מקור דברי הרמב"ם ז"ל

בזה אינו אלא מדברי רבינו האי גאון ז"ל אלו. אלא שהוא הוסיף בהם טעם וכדרכו ז"ל. ולפני שניהם לא היתה ברייתא זו:

ועכ"פ מבואר להדיא בברייתא זו דעבד ואמה העברים אין האדון רשאי לא למכרם ולא ליתנם במתנה. וכמש"כ רה"ג והרמב"ם והסמ"ג. ומ"מ אין מזה סתירה לדברי הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל. משום דדברי הרשב"א אינם אלא לענין גונב נפש ומכרו. כמבואר בדבריו שם. ושם אין האזהרה אלא מקרא דלא ימכרו ממכרת עבד. ובודאי דלאו זה ליתא אלא במכירה. ולא במתנה וכמו שביארנו. אבל בברייתא דמכילתא זו לא מיירי אלא בלאו דלעם נכרי לא ימשל למכרה. דאיתרבי מתנה מדכתיב לא ימשל דמיירי באמה. ומינה למד בקל וחומר גם לעבד עברי. ואין זה ענין לדברי הרשב"א ז"ל ואכמ"ל בזה. ומ"מ גם מברייתא זו מתבאר דמכירת עבד עברי ע"י האדון אינה בכלל אזהרת לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. וכמו שביארנו. וגם בדברי הרמב"ם ז"ל הי' מקום אתי לצדד קצת כוונה אחרת. שלא כמו שהבין בכ"מ דמשום לאו דלא ימכרו ממכרת עבד כתב שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה. אלא שאיני רואה להאריך בזה יותר. ומ"מ מתבאר דמצד זה ליכא שום קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל:

ועדיין צריך ביאור מאי דקשה לכאורה. דהרי בקרא דלא ימכרו ממכרת עבד לא רמיזא כלל דמיירי בגונב נפש. וע"כ הא דאמרינן דלאו זה הוא אזהרה לגונב נפש ומכרו. היינו רק משום דמכירה כזו שהיא בע"כ הו"ל בכלל ממכרת עבד. וכן מתבאר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רנ"ח) שכתב וז"ל וזאת האזהרה כוללת בלא ספק אזהרה לגונב נפש מישראל שימכרהו שהוא ימכרהו בחזקה. כמו שהוא עושה על עבד כנעני. ויהי' עובר על אמרו יתברך לא ימכרו ממכרת עבד וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ ודאי כשמכרו בע"כ ובחזקה אפי' היכא שלא גנבו מעיקרא בדרך גניבה. אלא לקחו ביד חזקה בפני כל ומכרו הו"ל ג"כ בכלל אזהרה זו. שהרי ממכרת עבד היא זו. וקרינן בי' לא ימכרו ממכרת עבד. וא"כ עדיין הו"ל לרבינו הגאון ז"ל אפי' לפי שיטתו למנות לאו זה במנין הלאוין. דהרי בכה"ג ליכא לאו דלא תגנוב. דאין גזילה בכלל גניבה. אע"ג דגנבה בכלל גזלה כמשכ"ל. איברא דאפשר לומר דנהי דאין בכה"ג לאו דלא תגנוב. מ"מ יש בזה לאו דלא תגזול. שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל. ואפי' למה שביארנו בדעת רבינו הגאון ז"ל לקמן בל"ת דלא תסיג דס"ל דבקרקעות ליכא לאו דלא תגזל למאי דקיי"ל קרקע אינה נגזלת. ויתבאר שם בארוכה. וא"כ לכאורה גם באדם דאיתקיש לקרקע אית לן למימר הכי. מ"מ אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דדוקא עבדים אמרינן דאיתקישו לקרקע. אבל בני חורין לא הוקשו לקרקעות וכדעת התוס' (בפ"ק דקידושין ז' ע"א) בד"ה א"כ. וברמב"ן

ורשב"א וריטב"א שם. וכ"כ הה"מ (בפ"ה מהלכות טוען ונטען ה"ב) עיי"ש. ולפ"ז שפיר י"ל דבאדם בן חורין איכא על גזלת גופו לאו דלא תגזל. וכ"ש דניחא לפמש"כ התוס' (ריש פרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"א ע"א)) בד"ה אלא לאו וכו'. דאע"ג דבקרקע ליכא לאו דלא תגזל. מ"מ בעבדים יש בהן לאו דלא תגזל. משום דהא דאין קרקע נגזלת אינו אלא משום דאי אפשר לזוז אותה ממקומה. אבל עבדי דניידי אע"ג דהוקשו לקרקעות. עוברין עליהם משום לא תגזל עיי"ש. ולפ"ז כ"ש לבני חורין שעוברין עליהם בלאו דלא תגזל:

ובלא"ה נראה לדון דאפי' לדעת רש"י (בפ"ק דקידושין שם) וסייעתו ז"ל דס"ל דגם בני חורין איתקישו לקרקעות. מ"מ לענין לאו דלא תגזל ע"כ ליכא למימר דאיתקישו לקרקעות. דהרי כמו שאין קרקע נגזלת הכי נמי אינה נגנבת. ואפי' הכי חזינן דגלי קרא שעוברין על גנבת אדם בלא תגנב. וא"כ אית לן למימר דהכי נמי אית בהו לאו דלא תגזל. אלא שיש לדון לאידך גיסא. דמדחזינן דלענין גנבה כתב קרא בממון לאו בפ"ע ולנפשות לאו בפ"ע. ואילו בגזלה לא כתיב אלא לאו אחד בלבד. א"כ אית לן למימר דליכא אזהרה אלא בגזלת ממון לחוד ולא בגזלת נפשות. ואפי' את"ל דבעבדים אפי' עברים איכא לאו דלא תגזול. מ"מ איכא למימר דהיינו רק משום צד ממון שיש בהם להאדון דהו"ל ממונו. ומשום האדון הוא דהו"ל בכלל אזהרת לא תגזל. אבל בבני חורין מצד גזלת נפש שגזל נפשו של נגזל גופי' אפשר דאין זה בכלל אזהרת לא תגזל. כיון דליכא בקרא אלא אזהרה אחת בגזלה. דמיירי בגזלת ממון. אבל בנפשות לא אשכחן אזהרה בקרא. איברא דגבי בני נח אשכחן שהוזהרו ג"כ על גזילת נפשות. וכדתניא בברייתא (בפרק ארבע מיתות נ"ז ע"א) על הגזל גנב וגזל. וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן. עכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל אסור וכו' עיי"ש. ויפ"ת היינו גזילת נפשות. וכיון דבני נח הוזהרו עלה ע"כ מוכרת לכאורה לומר דגם ישראל מוזהר עלה. דאל"כ הו"ל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני דאמרינן התם לקמן דלישראל נאמרה ולא לבני נח. ועוד דאמרינן התם כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דר"י. והשתא הרי גם לרבנן אשכחן גזלת נפש דנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני. אלא ודאי גם ישראל הוזהרו בסיני על גזילת נפש כמו על גזילת ממון. ועכצ"ל דאע"ג דלאו מיוחד בגזלת נפש לא אשכחן בהדיא. מ"מ אחר דגלי לן קרא בלאו דגנבה דאיתא בין בממון ובין בנפשות. גילוי מילתא בעלמא הוא דגם אזהרה דגזלה כוללת בין ממון ובין נפשות. וכיו"ב כתב הריטב"א ז"ל (ריש פרק איזהו נשך) דכיון דגלי קרא בגנבה דמוזהר אפי' על גנבה ע"מ למיקט. ממילא שמעינן דה"ה לגזלה ע"מ למיקט. ולא צריך קרא להכי בגזלה וכמשכ"ל. והיינו ע"כ משום דהו"ל

גילוי מילתא בעלמא. דאל"כ גזילה מגנבה ליכא למילף להחמיר. דגנבה חמירא טפי מגזלה. אבל ראיתי בפירש"י (בסוגיא דסנהדרין שם) דעל מאי דקתני בברייתא וכן יפ"ת. פירש"י וז"ל וכן יפ"ת דהוי נמי גזל שגוזלין את אשתו במלחמה עכ"ל עיי"ש. ומדהוצרך לפרש דיפ"ת דקתני דהו"ל בכלל גזל היינו באשת איש דוקא. משמע דס"ל דדוקא יפ"ת שהיא אשת איש חייב עלה בן נח משום גזל. דהו"ל בכלל גזילת ממון שגוזל את האשה מן הבעל שמשועבדת לו למלאכתו. והו"ל אצלו כשפחה הקנויה לו לשמשו. וכשזה בא וגזלה ממנו הו"ל כגוזל ממונו שמוזהרין עלה בני נח כישראל. אבל יפ"ת פנויה אין בה אלא משום גזלת נפשות דישראל לא הוזהרו עלה. וממילא אי אפשר נמי שיהיו בני נח מוזהרין עלה מטעם שביארנו:

ואמנם ראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות מלכים ה"ט) שכתב וז"ל בן נח חייב על הגזל בין שגזל גוי בין שגזל ישראל. ואחד הגוזל או הגונב ממון או גונב נפש וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שבמקום דקתני בברייתא וכן יפ"ת. כתב הרמב"ם גונב נפש. ולכאורה טעמו משום דלא ניחא לי' בפירש"י שפירשה באשת איש ומשום שגוזל האשה מבעלה. משום דיפ"ת סתמא קתני. ואשת איש מאן דכר שמה. והשתא כיון דאין ישראל מוזהר על גזילת נפשות קשה היכי יתכן לומר דבני נח הוזהרו עלה. ולכן מפרש הרמב"ם דוכן יפ"ת דקתני בברייתא לא משום חיובא דגזל נקטה. אלא משום חיובא דגנבה. דכיון דישראל הוזהרו על גניבת נפשות שפיר יש לומר דגם בני נח הוזהרו עלה. ובכלל גנבה היא אצלם. ולזה כתב הרמב"ם גונב נפש. וראיתי בכ"מ שם שכתב וז"ל ומדקתני הכא וכן יפ"ת. משמע דכי אזהר להו על הגזל אכולהו גווני אזהר בין דממון ובין דנפשות בין בגזל ובין בגנבה. ואע"פ שכתב רבינו או גונב נפש. לאו למימרא דדוקא גונב אבל לא גוזל נפש. אלא לרבותא נקטה. דיפ"ת מסתמא גזל היא וכמו שפירש"י. ולכך כתב רבינו או גונב נפש עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל מתמיהים בעיני ולא ירדתי לסוף דעתו. איזה רבותא יש בגונב נפש יותר מבגוזל נפש. הרי אדרבה בכל מקום גנבה חמורה יותר מגזלה. והתורה החמירה בגנב יותר מבגזלן לענין תשלומי כפל ארבעה ותמשה וכדמפרשינן טעמא בפרק מרובה (בבא קמא ע"ט ע"ב) עיי"ש. ובתשו' מהר"ב אשכנזי ז"ל (סי' מ"ב) כתב דלא חייבה תורה מיתה אלא בגונב נפש ומכרו ולא בגוזל עיי"ש בדבריו. והיינו מהאי טעמא כיון דלא כתיב אלא גונב נפש אין לנו אלא גונב החמור ולא גוזל דלא חמיר כגונב. ואפי' אם תמצא לומר דלמרן בכ"מ לא ס"ל הכי. ולפנינו יתבאר בזה בס"ד. מ"מ הא ודאי הדבר פשוט דגנבה חמירא טפי מגזלה. והיכי יתכן לומר דהרמב"ם ז"ל נקט גונב נפש לחיובא לרבותא. וכ"ש גוזל נפש. אבל לפמש"כ דברי

הרמב"ם ז"ל מדוקדקים. ובדוקא נקט גונב נפש ולאפוקי גוזל נפש. ומיהו עדיין דברי הרמב"ם ז"ל בלא"ה צ"ע אצלי מה שהשמיע לגמרי יפ"ת שמפורש בברייתא. ויש בזה רבותא גדולה. דאע"ג דלישראל שריא. והי' ראוי לומר דליכא מידי דלישראל שרי ולבני נח אסור. מ"מ אסורה לבני נח. וכדמפרשינן התם טעמא משום דבני נח לאו בני כבוש נינהו. והו"ל להביא הברייתא כלשונה ולבאר דהיינו דרך גנבה. ותמיהני על הכ"מ ושאר נושאי כליו שלא הרגישו בזה ואכ"מ להאריך בזה. ועכ"פ בין מדברי רש"י ובין מדברי הרמב"ם מבואר דליכא אזהרה בגזלת נפשות. ולא קאי לאו דלא תגזל אלא על גזלת ממון דוקא. וכן ראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' רנ"ו) שכתב וז"ל צוה הקב"ה בפרשת קדושים לא תגזל. וגזל בממון דילמוד סתום מן המפורש וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע דאתי לאפוקי גזלת נפשות שאינה בכלל האזהרה:

אלא דהדבר תמוה לכאורה דאף דתניא בפרק הנחנקין לא תגנוב בגונב נפשות הכ"מ. או אינו אלא בגונב ממון. אמרת וכו'. ומשמע לכאורה דבעי למימר שלא תהי' אזהרה אלא לגונב ממון ולא לגונב נפשות. אלא משום דבממון איכא אזהרה אחרת. וגם דאיכא ראי' משום דהו"ל דבר הלמד מענינו דבנפשות הכ"מ. מוקמינן לי' לנפשות. אבל בלא"ה הוה מוקמינן לי' לממון לחוד דוקא. אבל על נפשות לא אזהר קרא. וא"כ באזהרה דלא תגזל אית לן למימר לכאורה דלא קאי אלא דוקא לאזהרת גזלת ממון. ולא על גזלת נפשות אבל אין מזה הכרע. דהא באידך ברייתא התם קתני נמי איפכא לא תגנבו בגונב ממון. אתה אומר בגונב ממון או אינו אלא בגונב נפשות. אמרת צא ולמד משלש עשרה מדות וכו' עיי"ש. הרי דאי לאו דאיכא הוכחה ה"א דליכא אזהרה אלא בנפשות ולא בממון. ועכצ"ל דהכי קאמר בברייתא קמייתא. אתה אומר בגונב נפשות או אינו אלא אזהרה זו בגונב ממון. ולא תגנבו אזהרה לגונב נפשות. וכן באידך ברייתא קתני לאידך גיסא. אבל ודאי לעולם אם לא היתה אלא אזהרה אחת הוה מוקמינן לגונב נפשות דחמיר טפי ולא לגונב ממון. איברא דמלשון המכילתא (פרש' יתרו) דגרסינן התם לא תגנוב הרי זה אזהרה לגונב נפש. אתה אומר לגונב נפש או אינו אלא לגונב ממון. כשהוא אומר לא תגנבו הרי אזהרה לגונב ממון אמור הא מה ת"ל לא תגנוב בגונב נפשות הכתוב מדבר עיי"ש. משמע ודאי דאי לאו דבגנבת ממון אשכחן אזהרה אחריתא לא הוה מוקמינן קרא דלא תגנוב אלא לאזהרת גנבת ממון. אע"פ שלא הי' לנו אזהרה אחרת לגונב נפשות. וא"כ בלא תגזול ע"כ אית לן למימר דלא בא להזהיר אלא על גזלת ממון. אבל לגזלת נפשות אין לנו אזהרה. אבל הדבר תמוה דאיך יתכן לומר כן שיהא ממונו חמור מגופו. והא בכל דוכתי אמרינן שלא יהא ממונו חמור מגופו וכדכתיבנא לעיל. וא"כ ודאי אם

לא הי' לנו אלא אזהרה אחת לית לן לאוקמה אלא בנפשות ולא בממון הקל. מיהו נראה דלק"מ דהרי ודאי אפשר לומר דבעי למימר או אינו אלא לגונב ממון אבל לגונב נפש לא הזהיר הכתוב כלל. דהא מאחר דענש עלי' הכתוב מיתת ב"ד. הרי קיי"ל דלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר וע"כ אי אפשר שלא יהי' בו אזהרה. ועוד דהרי עכ"פ חזינן דגונב נפש חמור מגונב ממון מדענש עלי' הכתוב מיתה בב"ד. וזה אין בו אלא עונש ממון. ועכצ"ל דהכי קאמר תנא דברייתא. או אינו אלא אזהרה זו דלא תגנב בגונב ממון. משום דסתם גנבה היינו גנבת ממון. ואזהרה לגונב נפשות לא שמענו מהכא. ואנו צריכין ע"כ ללמוד אזהרתו ממקום אחר. ואף דאפי' לא מיירי אלא בגונב ממון. מ"מ נשמע דכ"ש לגונב נפש החמור. מ"מ ע"כ לא סגי בהכי. דהרי קיי"ל דאין מזהירין מן הדין. וע"כ אנו צריכין למצא לו אזהרה מיוחדת בפ"ע. ולזה מסיק כשהוא אומר לא תגנבו הרי אזהרה לגונב ממון אמור. הא מה ת"ל לא תגנוב בגונב נפשות. ומעתה לפ"ז לענין אזהרת לא תגזל. אע"ג דבממון מיירי. מ"מ ודאי פשיטא דכ"ש שהוזהרנו על גזלת נפשות. שלא יהא ממונו חמור מגופו. אע"פ שלא מצינו בה אזהרה מיוחדת באנפי נפשה כמו בגנבת נפשות. ודברי הרא"ם ז"ל ביראים אפשר ליישב ולומר דאין כוונתו לאפוקי נפשות. אלא אדרבה בא לאפוקי דלא נימא דאין האזהרה אלא בנפשות. דכיון דליכא בגזלה אלא חדא אזהרה לית לן לאוקמה אלא בגזלת נפש החמורה ולא בממון הקל. ולזה כתב דקרא בממון מיירי דילמוד סתום מן המפורש. וא"כ עיקר האזהרה בממון היא. ובודאי דממילא נשמע דכ"ש לנפשות דחמירי טפי. ואף דאין מזהירין מן הדין. היינו דוקא לענין שאין עונשין ע"פ אזהרה כזו. אבל איסורא ילפינן. אבל דברי רש"י והרמב"ם ז"ל צ"ע בזה. דהא ודאי לפ"ז כיון שהוזהרו ב"נ על גזילת ממון כ"ש לגזילת נפשות. וגם חשיב שפיר נאמרה ונשנית. כיון דגם בישראל שמעינן איסור גזלת נפש מכ"ש מגזלת ממון כמו שביארנו לעיל (עשין ל"ב) עיש"ה ואכמ"ל בזה. ומ"מ אין זה מספיק לתרץ דברי רבינו הגאון ז"ל. דכיון דלא שמענו איסור גזילת נפש אלא במכ"ש מגזלת ממון. או דילפינן לה מדגלי קרא אזהרה בגונב נפשות. דהו"ל גלוי מילתא בעלמא דה"ה לגזלת נפשות ודאי הו"ל למנות לאו המפורש בקרא במכירת נפש שבא לידו בגזל. אפי' לשי' רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי כיו"ב:

אמנם נראה בזה ע"פ מה שנשאל בתשו' מהר"ב אשכנזי ז"ל שהבאתי לעיל במאי דמוקמינן קרא דלא תגנב בגונב נפשות. והרי כל גנבה היא שלא מדעת בעלים. וכאן הוא מדעת בעלים והו"ל למיכתב לא תגזל. דהגזלה היא מדעת בעלים. והר"ב ז"ל שם הוסיף עוד שכן קשה ג"כ בקרא דוגנב איש ומכרו האמור בעונש. וכן בקרא דכי ימצא איש גונב

נפש מאחיו וגו'. אמאי אפקי' קרא בלשון גנבה שהיא שלא מדעת בעלים. והרי יש כאן דעת בעלים. והשיב שם על זה. וז"ל קושטא דמילתא היא דליכא חיוב מיתה אלא בגונב נפש ולא בגוזל. דכתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות גנבה) אין הגנב חייב מיתת חנק עד שיגנוב בן אדם ויכניסנו לרשותו וכו'. משמע להדיא דדוקא כשגנבו אבל אם תקף באחד מישראל לפני אחיו ונשתמש בו ומכרו אינו חייב וכו' עכ"ל. ואנכי אינני רואה בדברי הרמב"ם ז"ל אלו שום משמעות לזה כלל יותר ממה שמפורש בקרא גופי'. שהרי גם בעיקר הקרא וגם במשנה ובברייתא ובגמרא (בפרק הנחנקין) לא נאמר דין זה אלא בגונב. והרמב"ם ז"ל לישנא דקרא ולשון המשנה והברייתא הוא דנקט כדרכו ז"ל. ואם מלשון הכתוב והמשנה והברייתא וגמרא אין הכרע לזה. פשיטא דגם מלשון הרמב"ם ז"ל אין שום הכרע לזה כלל. עוד כתב הרב ז"ל שם וז"ל והיינו טעמא דעתידין בעלי זרוע ליפול. וכיון שידעו בו ישראל שנמכר עכ"פ יפדוהו. והרי אינו אבוד. משא"כ בגנוב דלא ידע בו אדם בגנבתו והרי הוא אבוד לעולם. ואפי' בגנבו קיי"ל דאם גנבו ונשתמש בו ומכרו ועדיין הגנוב ברשות עצמו ולא הכניסו הגנב לרשותו פטור. וגדולה מזו אמרו שאם מכרו לאחד מקרוביו של גנוב. כגון שמכרו לאביו או לאחיו הרי זה פטור שנאמר גונב נפש מאחיו עד שיבדלנו מאחיו ומקרוביו במכירה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל. והילכך גזול נמי לאו מובדל הוא כיון דמכירין ישראל בגזילתו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכל דבריו ז"ל מתמיהים בעיני. דמבואר דפשיטא לי' דאפי' כשבא לידו בגנבה לא מתחייב הגנב עד שימכרנו בסתר שלא בפני רואים מישראל. וגם דוקא למקום רחוק שאין בני ישראל מצויים שם כלל. דאל"כ איננו מובדל מאחיו. שהרי ידעו בו ישראל ויפדוהו. ואמנם כל זה אינו אלא תורה חדשה מאתו תצא. שאני אומר דאפי' לכשתמצא לומר דלשון גנבה דנקט בקרא דוקא הוא. וכלשון גנבה האמור בתשלומי כפל וארבעה וחמשה. מ"מ אין לנו אלא שצריך שיבוא אליו בדרך גנבה. אבל העימור והמכירה שאח"כ אין לנו שום רמז ורמיזא כלל. לא בקרא ולא בשום דוכתא מדברי חז"ל דניבעי שיהא דוקא בסתר. ולמקום שאין ישראל שם כמש"כ הר"ב ז"ל. והדבר פשוט שמתחייב הגנב מיתת ב"ד אפי' כשמכרו בפרסום ובריש גלי ובהכרזה ברבים על אבן הלקח ולמקום שכולם ישראלים. ומה שהביא ראי' ממה שאמרו שאם מכרו לאחד מקרוביו דפטור. אדרבה משם מבואר איפכא. דאל"כ מאי איריא לאחד מקרוביו. הרי אפי' מכרו לאחד משאר ישראל הו"ל למעוטי מהך דרשא אם מכרו למקום שישראל מצויים שם. ועוד לדבריו אפי' כשבא לידו בדרך גזלה כל שמכרו במקום סתר ולא שכיחי שם אנשים מישראל הו"ל להתחייב. שהרי הבדילו בזה מאחיו. והרי הוא אבוד לעולם דלא ידע בו אדם היכן

הוא. אע"פ שידעו שנגזל. והדק"ל אמאי נקט קרא גונב. ומה שהביא עוד ממאי דקיי"ל שאם מכרו ועדיין לא הכניסו הגנב לרשותו דפטור. לא ידענא מאי קאמר. ומאי ענין זה לכאן. דפשיטא דגם אם איתא דמתחייב גם כשגזלו מ"מ לא מתחייב עד שיכניסנו לרשותו תחילה כדילפינן מדכתיב ונמצא בידו. ואין זה ענין לחקירה זו כלל. עוד כתב שם וז"ל וקיי"ל נמי דאחד הגונב את הגדול ואחד הגונב את הקטן בן יומו שכלו חדשיו הרי אלו נהרגין. והילכך שפיר קרי לי' גנבה וכו' עכ"ל. וכפי הנראה כוונתו לומר דמשום שגם קטן בן יומו בכלל. נקט לשון גנבה. משום דאין כאן דעת בעלים. דקטן בפניו כשלא בפניו דמי. אע"ג דבגדול לא שייך אלא לשון גזלה. כיון דיש כאן דעת בעלים. כן מוכרח ע"כ לומר בכוונת הר"ב ז"ל:

אלא דלפ"ז יתבאר לנו מזה דגם בגוזל נפש חייב מיתה. וזה סותר למה שהחליט הוא ז"ל גופי' בריש דבריו דליכא חיוב מיתה אלא בגונב ולא בגוזל. וזה תימא. ולא עוד אלא דמיד אח"כ כתב תו וז"ל ואינו ענין כאן הא דמדעת בעלים. דהגנוב (כצ"ל) אינו בעל. ובעליו הם אביו ואחיו ושאר קרובים שנגנב והובדל מהם. וכלפי מי שנגנב מהם קרי כאן שלא מדעת בעלים. ואין מקום לשאלה זו כלל. והאמת הוא כי לא תגנב לא מיירי אלא בגונב נפשות ע"פ יסודי מקבלי האמת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שחזר והחליט דגונב דוקא. וניחא לי' מאי דנקט קרא לשון גונב אף שיש בו דעת הגנוב. משום דלגבי קרוביו שלא ידעו מיקרי גנבה. אבל גם בזה דבריו תמוהים אצלי. מי עשאן לקרובים בעליו. שאם בת קטנה יש לאבי' זכות בה. היינו דוקא בת ודוקא קטנה. אבל גדולה. ובן אפי' בן יומו אין לאביו רשות בו. וכ"ש לשאר קרוביו וקרא כולל בן כבת. גדולים כקטנים. ומאי דאמרינן עד שיבדלנו מאחיו ומקרוביו ודאי אין הכוונה לומר שיגנבנו מהם. דודאי אינם בעליו שיהי' שייך בזה לומר שנגנב מהם. אלא הכוונה לומר שעושה בזה רעה להנגנב במה שמרחיקו מאוהביו שמטפלים בו. והם אביו וקרוביו. וגם נראה דאשתמיט לי' גמרא ערוכה (בפרק מרובה ס"ח ע"ב). דאמרינן התם א"ל רבי יוחנן גנבה בנפש תוכיח שאין יאוש בעלים וחייב. ופירש"י וז"ל גנבה בנפש הגונב נפש ומכרו אין כאן יאוש בעלים. שאין אדם מתייאש על עצמו ורחמנא חייבי' אע"ג דלא אהנו מעשיו עכ"ל עיי"ש. ואם איתא דהקרובים הם הבעלים הרי שפיר שייך בה יאוש בעלים. דהרי לא הנגנב הוא הבעלים כאן אלא הקרובים. דשפיר שייך בהם יאוש עליו. כמו ששייך יאוש באדון על עבדו. אלא ודאי רק הוא עצמו הוא הבעלים. ולהכי אין בה יאוש בעלים. משום שאין אדם מתייאש על עצמו כדפירש"י. וכדעת השואל. סוף דבר כל דברי הר"ב ז"ל נפלאים בעיני. וא"כ קושית השואל במקומה עומדת. דכיון דיש כאן דעת בעלים הו"ל גזילה ולא

גנבה. והו"ל למיכתב לא תגזל. דהרי להדיא מבואר בירושלמי (פ"ח דסנהדרין סוף ה"ג) דגנב בפני בעלים גזלן הוא עיי"ש. וכ"ש גנב את הבעלים עצמן. ועי' מש"כ הרמב"ם (בפ"א מהלכות גנבה ה"ג) ובמגדל עוז ובלח"מ שם עיי"ש:

ובעיקר השאלה נראה לפמש"כ הראב"ע ז"ל (בפרשת משפטים) בשם הגאון. והוא כנודע רבינו הגאון ז"ל. וז"ל אמר הגאון למה נכנס זה הפסוק (וגונב איש ומכרו וגו') בין מכה אביו ובין מקלל אביו. והשיב כי הפסוק לא ידבר רק על ההוה כי הנגנבים היו קטנים ונגדלו בארץ נכריה לא יכירו אבותיהם. ויתכן שיכום ויקללום. והעונש על הגנב עכ"ל עיי"ש. וא"כ הדבר מבואר בפשיטות. דכיון דמרבינן מקרא בין גדול בין קטן כמבואר בברייתא בגמרא שם ובמכילתא. א"כ ודאי לא שנא גנבה ולא שנא גזלה חייב מיתת ב"ד. דבגדול כיון דאיכא דעת בעלים אין זו גנבה אלא גזלה. ומאי דכתב קרא לשון גנבה. היינו משום שלא דבר הכתוב אלא בהוה. דסתם נגנבים אינם אלא קטנים. וכיון דאפי' קטן אין לו בעלים אלא הוא עצמו הוא הבעלים כמו שביארנו. וקטן אפי' בפניו כשלא בפניו דמי. כמבואר בפ"ק דכתובות (י"א ע"א) ובפרק בתרא דב"ק (קי"ב ע"ב) ובשאר דוכתי. א"כ לא משכחת לה גבי' לעולם אלא גנבה. ולהכי כתב קרא לשון גנבה. אבל מ"מ כיון דגדול נמי בכלל ממילא מבואר דגם על גזלת נפש חייב מיתה. ובפרט כיון דאיתרבו נמי גר ועבד משוחרר שאין להם קרובים כלל. כמבואר התם עיי"ש. דפשיטא דלא יתכן לומר דלא איתרבו אלא כשיש להם כבר אשה ובנים או שנתגיירו ונשתחררו אביו ואחיו וקרוביו עמו. וא"כ אפי' להר"ב ז"ל לא שייכא בהו גנבה. ועכצ"ל דגם בגזלה מחייב קרא. ולא כתיב גנבה אלא משום שלא דבר הכתוב אלא בהוה. כמש"כ רבינו הגאון ז"ל. ובלא"ה נראה לפמש"כ התוס' (בפרק בתרא דב"ק קי"ד ע"א) בד"ה ת"ש הגנב וכו' דאפי' למ"ד ליסטים מזויין גזלן ואינו מתחייב כפל ותשלומי דו"ה. מ"מ שפיר שייך למיקריי' גנב משום דמיטמר מאינשי עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז אפשר ליישב עיקר השאלה. דאע"ג דודאי בעלמא כל שהוא בפני הבעלים אין זה אלא גזלה. מ"מ הכא שייך שפיר לשון גונב. משום דמסתמא ודאי מיטמר מאינשי משום דגזלת אדם אוושא מילתא טובא והכל מקדימין להצילו מיד גוזל נפש אדם. ולהכי כתב קרא לשון גונב. אע"ג דודאי לכל דבר דין גזלן יש לו ולא דין גנב. ומעתה מתבאר עפ"ז דעל גזלת נפש נמי מתחייב חנק כשמכרו לאחר. ודלא כמהר"ב אשכנזי ז"ל:

ונראה ראי' מוכרחת לזה מדתניא בתוספתא (ריש פ"ז דבב"ק) הגונב משלם תשלומי כפל אם טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה. הגזלן בין כך ובין כך אינו משלם אלא קרן. שאלו תלמידיו את ר"י בן זכאי וכי מה ראתה תורה להחמיר בגנב יותר מבגזלן.

אמר להם גזלן השוה כבוד עבד לכבוד קונו גנב חלק כבוד לעבד יותר על כבוד קונו וכו' עיי"ש. וקצת מזה הובא בפרק מרובה (בבא קמא ע"ט ע"ב) עיי"ש. ולכאורה קשה אמאי לא שאלוהו אלא על כפל וארבעה וחמשה ולא שאלוהו ביותר על מיתת ב"ד דגנבת נפש. מה ראתה תורה להחמיר כ"כ על גונב נפש לחייבו מיתת ב"ד. ועל גזלת נפש לא חייבה תורה כלום. וביותר קשה דדין גונב נפש כתיב קודם בקרא לגונב ממון. דדין תשלומי ארבעה וחמשה ותשלומי כפל מאוחר הרבה בקרא אחר דין גונב נפש. וא"כ אמאי שבקו גונב נפש ושאלו על תשלומי כפל ודו"ה שמאוחר בקרא. ועוד קשה ביותר דלזה אין תשובת ריב"ז מספקת. דהרי כיון דמטעם דהגנב חלק כבוד לעבד יותר על כבוד קונו לא החמירה תורה על גונב ממון יותר מעל הגזלן אלא בתשלומי קנס. א"כ בגנבת נפש אמאי חייב הכתוב לגנב מיתת ב"ד וגזלן פטור לגמרי. אלא ודאי מוכרח מזה דבאמת בנפש אין חילוק בין גנב לגזלן. דגם גוזל נפש מיתתו בחנק. ואין לומר דא"כ אכתי קשה אמאי בנפש לא החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן כמו בממון. דזו היא שאלה אחרת. ועל זה לא שאלו. דא"כ בלא"ה הו"ל לשאול שאלה כללית על כל התורה אמאי לא החמירה תורה בכל עבירות שבתורה על העושה בסתר יותר מעל העושה בגלוי ואין להאריך בזה. ועי' בספרי (וזאת הברכה פיסקא שמ"ג). ובמכילתא (יתרו פ"ה) ובפסיקתא זוטרתא (בפרשת יתרו ובוזאת הברכה) ובפסיקתא רבתי (פכ"א פיסקא דעשרת הדברות סי' ג') עיש"ה. דגם משם משמע בהדיא דלאו דלא תגנב כולל גם גזלת נפש:

וכן נראה להוכיח מדאמרינן (בפרק הנחנקין פ"ו ע"ב) אמר רב אסי עדי מכירה בנפש שהוזמו אין נהרגין מתוך שיכול לומר עבדי מכרתי עיי"ש בסוגיא. וברמב"ם (פכ"א מהלכות עדות ה"ט). ואם איתא דדוקא גונב נפש חייב ולא גוזל. למה לי לטעמא דיכול לומר עבדי מכרתי. תיפוק לי' דכיון דליתנייהו קמן עדי גנבה. אי אפשר למיחייבי' מיתה. משום דנהי דמכרו מ"מ מאן לימא לן דגנבו. ודילמא מיגזל גזלי' בפני אחיו וקרוביו. ואפי' אם אחיו וקרוביו באים לפנינו וקאמרי דלא הוו ידעי מזה כלום. פשיטא דלא מיהמני למיחייבי' על פיהם. וגם אפשר שאם הם לא ראו אחרים ראו. ואכתי לאו גנבה היא אלא גזלה. ובשלמא הא לא תקשה נהי דמכרו. מ"מ הרי לא מיחייב אא"כ הכניסו לרשותו ונשתמש בו. ודילמא לא הכניסו לרשותו ולא נשתמש בו. דאיכא למימר דמיירי התם בשמעידים עדי מכירה שראוהו בביתו קודם מכירה ושנשתמש בו. דבלא"ה עכצ"ל כן בכולה סוגיא דהתם. שלא נזכרו אלא עדי גנבה ועדי מכירה בלבד. וכניסה לרשותו ועימור לא מזכיר התם כלל. והיינו ע"כ משום דהו"ל בכלל מכירה דקאמר. כדכתיב ונמצא בידו והתעמר בו ומכרו. אבל הא ודאי קשה כיון דליכא עדי גנבה דילמא לא גנבו

אלא בגזלה אתי לידי. וא"כ אפי' היכא דאמרו בפירוש דלאו עבדו הוה. וא"כ לא הוה מצי למימר עבדי מכרתי. מ"מ פטורים מתוך שיכול לומר לא גנבתיו אלא גזלתיו. אלא ודאי מוכרח מזה דלא שנא גנבה ולא שנא גזלה בנפש מיחייב חנק. איברא דלכאורה יש מקום לדחות עפמש"כ התוס' שם בד"ה עבדי מכרתי וכו'. שכתבו וז"ל וא"ת אי לאו למיקטלי' קאתו אם יבואו עדים שאינו עבדו. א"כ למאי קאתו. וי"ל דאתו לקיים המקח עכ"ל עיי"ש. והשתא הא תינח אם לא העידו אלא על המכירה. ולא ידעי אם עבדו הוא או לא. אבל אם היו מעידים שמכר אדם בן חורין דלא שייך לומר דאתו לקיים המקח. וע"כ למקטלי' הוא דאתו. אפי' לכשתמצא לומר דגוזל נפש לא מיחייב מיתה. מ"מ שפיר מיחייבי עדים כשיבואו עדי גנבה. ולהכי ע"כ הוצרך למינקט בענין דאין מעידים אלא על המכירה בלבד. ולא ידעו אם עבדו הוא או לא. דבזה שפיר מיפטרי עדים משום שיכולים לומר דלא למקטלי' אתו. דהרי יכול לומר עבדי מכרתי אלא לקיים המקח הוא שבאו. וא"כ אין הכרח משם לומר דגוזל נפש נמי בכלל אזהרה ועונש דגונב נפש. מיהו נראה דהא ליתא דגם כשמעידים שמכר אדם בן חורין. נמי מצו לומר דאתו לבטל המקח. משום דלאו עבדו הוא. או דמצו לומר דאתו לאסור אותו אדם הנמכר בשפחה כנענית משום דלאו עבד הוא ונמכר שלא כדין. וא"כ אפי' בכה"ג ודאי אין העדים נהרגין אע"פ שאין זה יכול לומר עבדי מכרתי. משום דמ"מ אכתי יכול לומר לא גנבתיו אלא גזלתיו. אלא ודאי מוכרח מזה דגוזל נפש נמי מיחייב חנק כגונב. וכן מתבאר מדברי התוס'. דכתבו וא"ת אי לאו למקטלי' קאתו אם יבואו עדים שאינו עבדו א"כ למאי קאתו וכו'. מבואר דס"ל דכל שיבואו עדים שזה שמכרו אינו עבדו מיקטל. וא"כ כ"ש כשאותן עדים עצמן העידו שאינו עבדו אע"ג דליכא עדי גנבה דמיקטל. ומבואר דע"כ ס"ל דאפי' על גזילת נפש מתחייב מיתה. דאל"כ מה בכך שהעידו שאינו עבדו. מ"מ בלא עדי גנבה אי אפשר למקטלי' משום דדילמא לא גנבו אלא בגזילה בא לידו. אלא ודאי גם בגזלה בר קטלא הוא:

והשתא לפ"ז ממילא מבואר דאין כאן מקום קושיא לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו דלא ימכרו ממכרת עבד שכולל ג"כ אזהרה למכירה בע"כ אפי' כשלא בא לידו דרך גנבה. דהרי לפי מה שביארנו אפי' בכה"ג נמי הו"ל בכלל לאו דלא תגנב. שכולל בין גונב בין גוזל נפש. וא"כ כשמכרו בע"כ מלבד שעובר בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד עובר נמי בלאו דלא תגנב. וכיון שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תגנב. שוב אין לאו דלא ימכרו ממכרת עבד בא במנין לפי שיטתו ז"ל כמו שנתבאר:

ועדיין קשה טובא לכאורה מדתניא בספרא (פרשת בהר פ"ו) לא ימכרו ממכרת עבד שלא יעמידנו בסימטא ולא יעמידנו על אבן המקח עיי"ש. וע"כ מיירי בענין שמותר למכרו. כגון שנמכר ע"פ ב"ד או מוכר עצמו. מדלא אסרו אלא מכירה בפרהסיא בסימטא ועל אבן המקח. דמשמע הא בצנעא ושלא בדרך בזיון שרי. וכן פירשו כל הראשונים ז"ל. וברמב"ם (פ"א מהלכות עבדים הלכה ה') ובסמ"ג (לאוין קע"ה) עיי"ש. וא"כ אזהרה זו כוללת ג"כ מכירה המותרת ע"פ הדין. ולא אסר הכתוב אלא שלא תהי' בפרהסיא ובדרך בזיון. וא"כ עדיין הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות לאו זה משום הך איסורא דלא שייך בו לאו דלא תגנב ולא לאו אחר. אלא לאו דלא ימכרו ממכרת עבד בלבד:

ונראה דגם זה אתי שפיר ע"פ מאי דאמרינן בסוגיא דפרק הנחנקין שם אתמר עדי גנבה ועדי מכירה בנפש שהוזמו חזקיה אמר אין נהרגין. רבי יוחנן אמר נהרגין. חזקיה אמר כר"ע דאמר דבר ולא חצי דבר. ור"י אמר כרבנן דאמרי דבר ואפי' חצי דבר. ומודה חזקיה בעדים האחרונים של בן סו"מ שהוזמו שנהרגין מתוך שיכולין הראשונים לומר להלקותו באנו והני אחריני כולי' דבר קא עבדי לי'. ואמרינן עלה מתקיף לה ר"פ אי הכי עדי מכירה נמי ליקטלו מתוך שיכולין עדי גנבה לומר להלקותו באנו. וכ"ת קסבר חזקיה דלא לקי. והא אתמר עדי גנבה בנפש שהוזמו חזקיה ור"י חד אמר לוקין וחד אמר אין לוקין. ואמרי' תסתים דחזקיה דאמר לוקין. מדאמר חזקיה אין נהרגין. דאי ר"י כיון דאמר נהרגין הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. איהו לא לקי אינהו היכי לקו. אלא אמר ר"פ בעדי מכירה דכ"ע לא פליגי דנהרגין. כי פליגי בעדי גנבה. חזקיה אמר אין נהרגין גנבה לחודא קיימא ומכירה לחודא קיימא. ר"י אמר נהרגין גנבה אתחלתא דמכירה היא. ומודה ר"י בעדים הראשונים של בן סו"מ שאין נהרגין מתוך שיכולין לומר להלקותו באנו. עיי"ש בפירש"י. ומבואר בתוס' שם בד"ה גנבה אתחלתא וכו'. דלחזקיה דס"ל דגנבה לחודה קיימא. אפי' אתרו בי' לקטלא דודאי למקטלי' קאתו. מ"מ לא שייך בהו חיוב מיתה. דהו"ל ממש כעדי קידושין לגבי עדי ביאה. וגם כתבו עוד דלחזקי' לא בעו התראה לקטלא בשעת גנבה. ולר"י בעי עיי"ש. והיינו משום דגנבה לחודה קיימא. ולא באה אזהרת לא תגנב אלא למלקות בלבד ולא למיתה. וטעמו משום דמכח שתי אזהרות מיוחדות הן באות. גנבה מאזהרת לא תגנב. ומכירה מאזהרת לא ימכרו ממכרת עבד. וכשהגנב נהרג בשלא הוזמו. לא מפי עדי גנבה הוא נהרג אלא מפי עדי מכירה. וכמו שביאר הר"ב המאור ז"ל שם עיי"ש:

והנה מפירש"י והתוס' שם מתבאר דס"ל דלאוקימתא דר"פ אתי שפיר מילתא דחזקיה אפי' אליבא דרבנן דאמרי דבר ואפי' חצי דבר. וטעמא דאין נהרגין משום דגנבה לחודה

קיימא ולא באו אלא להלקותו. וכמש"כ המהרש"א ז"ל שם עיי"ש. וכן ביארו ג"כ בעל המאור והר"ן שם עיי"ש. ואמנם במאי דאמרינן התם אמר אביי הכל מודים בבן סו"מ והכל מודים בבן סו"מ ומחלוקת בסו"מ וכו'. ומחלוקת בבסו"מ שנים אומרים בפנינו גנב ושנים אומרים בפנינו אכל. פירש"י וז"ל שנים אומרים בפנינו גנב משל אביו מעות לקנות בשר ויין בפעם שני' אחר שלקה. ושנים אומרים בפנינו אכל הבשר ברשות אחרים וכו' הנך שתי כתות צריכות זו לזו. ואין הראשונים יכולין לומר להלקותו באנו. והו"ל חצי דבר. לחזקי' דס"ל כר"ע אין נהרגין. ולר"י דאמר נהרגין כרבנן עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דס"ל דגם למסקנא אכתי קים לן דחזקי' ור"י פליגי בפלוגתא דר"ע ורבנן. דחזקי' כר"ע ור"י כרבנן. והוא תמוה לכאורה דנראין דבריו כסותרין זא"ז. דהרי ממאי דפירש"י בדברי ר"פ. מתבאר דס"ל דלמסקנא אתי חזקי' ככ"ע. וכבר הרגיש בזה המהרש"א שם. אלא דמה שתי' שם דמשום דאביי מקמי דר"פ הוה. נקט רש"י במילתי' דאביי כדקס"ד מעיקרא דפליגי חזקיה ור"י בפלוגתא דר"ע ורבנן עיי"ש. אין זה מספיק. אלא שיש מקום לומר דר"פ דהוה בתר אביי הוא דחידש לן מסקנא זו דלא צריך למיתלי פלוגתייהו בפלוגתא דר"ע ורבנן. אלא י"ל דכ"ע כרבנן ס"ל. ואביי אכתי לא הוה ידיע לי' מסקנא זו. אבל אכתי תמוה מנ"ל לרש"י דאביי לא הוה שמיע לי' ולא ידע לה למסקנא דר"פ. ומי הכריחו לפרש הך מילתא דאביי כדקס"ד מעיקרא. כיון דשפיר יש מקום לפרש מילתא דאביי גם לפי מסקנא דר"פ. וכמו שפירשו באמת הר"ב המאור והר"ן ז"ל. וז"ל ומחלוקת בבסו"מ בקלקולו האחרון. שנים אומרים בפנינו גנב ושנים אומרים בפנינו אכל. לחזקי' עדי גנבה אין נהרגין אפי' לרבנן דאמרי דבר ואפי' חצי דבר. משום דגנבה לחודה קיימא. ואכילה לחידה קיימא. שהרי אף חלוקות באזהרתן אזהרה דגנבה מלא תגנבו ואזהרה דאכילה מלא תאכלו על הדם. וכיון דגנבה לחודה קיימא אשתכח דלאו דידי' אינו ניתן לאזהרת מיתה אלא לתשלומין. ומשלם על פיהם כשלא הוזמו. ואף עדי גנבה כמו כן כשהוזמו. ועדי אכילה נהרגין אפי' לר"ע. דאכילה לחודה קיימא וכולי' דבר קעבדי ונהרג על פיהם כשלא הוזמו. לר"י דאמר גנבה אתחלתא דמכירה היא הכא נמי אתחלתא דאכילה היא. ולא הוא משלם על פיהם כשלא הוזמו דלא תיהוי כמת ומשלם. ולא הם וכו' עכ"ל עיי"ש וכך הם דברי הר"ן ז"ל שם עיי"ש. הרי דמילתא דאביי מתפרשת שפיר ממש כאוקימתא דר"פ ומי הכריחו לרש"י לפרש ע"פ מאי דקס"ד מעיקרא. וראיתי בקונטרס מהרח"י ז"ל שגם הוא עמד בדברי הרש"א אלו ודחאם. וכתב הוא לתרץ דברי רש"י. דס"ל ז"ל דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו שמענו. אבל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין משלמין עליו לא שמענו. וא"כ אפי' תימא דלאו

דגניבה שני' של בסו"מ חשוב לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד משום דאפשר דאתי לידי קטלא על ידה. מ"מ כי אתו קמאי וקאמרי בפנינו גנב מעות משל אביו ותו לא מידי. מ"ט לא לישלם לי'. וכיון דודאי משלם היאך אפשר לומר דעדי גנבה נהרגין. והלא יכולין לומר לחייבו ממון באנו עיי"ש בדבריו. והם תמוהים הרבה. ובמח"כ לא דק כלל. דהרי הרב המאור לא נחית בזה כלל לטעמא דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין משלמין עליו. דהדבר פשוט דזה ליתא. ולא אתי עלה אלא מטעמא דלר"י דס"ל דגנבה אתחלתא דאכילה היא. נמצא דחיוב מיתה שלו מתחיל מיד משעת גנבה וגומר באכילה. והילכך אי אפשר לחייבו בתשלומין על הגנבה משום דהו"ל כמת ומשלם. אבל לחזקיה דאמר גנבה לחודה קיימא ונמצא דחיוב מיתה אינו מתחיל אלא בשעת אכילה שאח"כ אבל בשעת גנבה ליכא אלא חובת תשלומין בלבד כשאר גנבת ממון בעלמא. משום דאזהרות חלוקות הן. וחובת מיתה אינה באה אלא אחר שעבר על אזהרה שני'. אבל אזהרה ראשונה אינה באה אלא לתשלומין בלבד כמו בשאר גנבה בעלמא. ולא לאזהרת מיתה. וכן מבואר בר"ן שם עיי"ש. ואין זה ענין כלל למאי דאמרינן לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. דשם מיירי בדליכא השתא חיוב מיתה כלל. אלא דלאו זה יכול להביאו גם לידי מיתה בענין אחר. והילכך אע"ג דבענין זה לא מתחייב מיתה אין לוקין עליו. אבל הכא מיירי בדאתרו בו למיתה ונהרג. ומיתתו פוטרתו מתשלומי ממון אם איתא דמשעת גנבה מיד מתחיל חיוב מיתה כדס"ל לר"י. ועי' בפ"ג דמכות (י"ג ע"ב) עיי"ש היטב. והוא פשוט ואין להאריך. וא"כ עדיין דברי רש"י ז"ל בלא פתרון וצ"ע:

ולכן נראה לי בבאור דבריו ע"פ מה שביאר הר"ב המאור ז"ל דטעמא דחזקיה דס"ל דגנבה לחודה קיימא ומכירה לחודה קיימא. היינו משום דמכח שתי אזהרות חלוקות הן באות. גנבה מאזהרת לאו דלא תגנוב. ומכירה מאזהרת לאו דלא ימכרו ממכרת עבד עיי"ש. וביאור דבריו דכיון דלחיוב מיתה הוה סגי לן בחדא אזהרה. דהרי מאחר דעונש מיתתו מפורש בקרא וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת. אלא דלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. הרי סגי לן דלכתוב קרא לאו דלא תגנב לחוד. דהו"ל אזהרה לגנבת נפש שענש עלי' הכתוב חנק אחר שימכרנו. או דלכתוב לאו דלא ימכרו ממכרת עבד דהו"ל אזהרה למוכר נפש אחרי שגנבו להתחייב מיתה. ומדחלקן הכתוב לשתי אזהרות. ע"כ מוכרח מזה דגנבה לחודה קיימא ואין בה עונש מיתה כלל. אלא איסורא באנפי נפשי' הוא. ויש עלי' חיוב מלקות. ומשום מלקות זו באה אזהרת לא תגנב. ומכירה לחודה קיימא. ועלי' הוא שענש הכתוב מיתת ב"ד. ואיסורא בפ"ע הוא. שאם מכר אדם שבא בידו בדרך גנבה מתחייב חנק בב"ד מאזהרה דלא ימכרו ממכרת עבד. וכמו שביאר

הר"ן ז"ל שם. שכתב וז"ל ומ"ד לוקה ס"ל שלא על הגנבה ועל המכירה הוא נהרג. אלא על המכירה שאחר הגנבה. אבל גנבה לחודה קאי. ואין בה מיתה אלא גומרת היא למלקות. וכך הוא משמעות הכתוב וגונב איש אם מכרו אח"כ מות יומת עכ"ל עיי"ש. והיינו משום דאל"כ שתי אזהרות לחד חיובא למה לי. אלא ודאי תרתי חיובי נינהו. חדא למלקות על הגנבה. ואידך למיתת ב"ד על המכירה. אלא דא"כ טעמא דר"י דאמר גנבה אתחלתא דמכירה היא. וליכא הכא אלא חדא חיובא על שתי המעשים דגנבה ודמכירה. דהיינו מיתת ב"ד. דגם לאו דגנבה לא ניתן אלא לאזהרת מיתת ב"ד בלבד. ולהכי חיוב מלקות ליכא הכא כלל. לא נתברר לכאורה כלל. והדבר קשה טובא לכאורה לפ"ז שתי אזהרות חלוקות הללו למה לי. והרי בספרא (פרשת קדושים) תניא לא תגנבו מה ת"ל לפי שנאמר גנבה שנים ישלם למדנו עונש אזהרה מנין ת"ל לא תגנבו עיי"ש. ומבואר מזה דלעונש קנס בעינן אזהרה. וא"כ קשה דאכתי לתשלומי ארבעה וחמשה על הטביחה והמכירה מנ"ל אזהרה. אלא ודאי ע"כ דאזהרה דלא תגנבו לחודה סגי נמי לאזהרה טביחה ומכירה שאחר הגנבה. כיון דרק ע"י הגנבה דמעיקרא הוא דחייב על הטביחה והמכירה. ואם אין גנבה אין טביחה ומכירה. וא"כ מאי שנא הכא דלא סגי אליבא דר"י בחדא אזהרה לגנבה ומכירה בנפש. ועי' בב"ק (ק"ה ע"ב) בתוס' ד"ה מאי לאו וכו' וברשב"א שם ובשאר ראשונים שם ובמש"כ התוס' (בפ"ק דמכות ד' ע"א) בד"ה לוקין ומשלמין. ובמש"כ הרמב"ן וריטב"א שם. ובמש"כ הרג"א ז"ל (בפרשת קדושים) עיי"ש היטב ואין להאריך. ועכ"פ ודאי טעמא דרבי יוחנן אינו מובן לכאורה:

והנראה לענ"ד בזה בטעמי' דר"י דאין הכי נמי דודאי אי הוה לן הכא שתי אזהרות חלוקות. לגנבה בפ"ע ולמכירה בפ"ע. גם ר"י לא הוה פליג עלי' דחזקי' דגניבה לחודה קיימא. אלא דלר"י ס"ל דליכא הכא אלא חדא אזהרה דלא תגנב בלבד. אבל קרא דלא ימכרו ממכרת עבד לא אתי כלל לאזהרה דגונב נפש ומכרו. דהך קרא איצטריך למאי דדרשינן בספרא למכרוהו ב"ד ומוכר עצמו דהוי מכירה דהיתר. ואשמעינן קרא דאסור להעמידו על אבן הלקח ובסימטא למכרו בפרהסיא. והיינו ממכרת עבד דכתב קרא. אבל מכירה דגונב נפש דמתחייב אפי' על מכירה בצנעא ובדרך כבוד. דעל עצם המכירה מצד עצמה קפיד קרא. איננה בכלל אזהרה זו. דהא לא קפיד קרא הכא אלא על ממכרת עבד ולא על המכירה עצמה. וכיון דליכא אלא חדא אזהרה בגונב נפש ומכרו. שפיר קאמר ר"י דגנבה אתחלתא דמכירה היא. ולאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא. דהרי ליכא אזהרה אחרת למיתת גונב נפש ומכרו אלא זו בלבד. וחזקיה פליג ולא ס"ל הך דרשא כלל ומוקי לי' להך קרא לאזהרת מכירת גונב נפש. ולהכי ס"ל דגנבה לחודה קיימא.

וחייב עלי' מלקות משום לאו דלא תגנב דאינו אלא אזהרה לגנבת נפש לחודה. ומכירתו יש לה אזהרה מיוחדת בפ"ע. איברא דלכאורה איכא למישדא בה נרגא מדאמרינן התם לעיל אזהרה לגונב נפש מנ"ל רבי יאשי' אמר מלא תגנב. רבי יוחנן אומר מלא ימכרו ממכרת עבד. ולא פליגי מר קא חשיב לאו דגנבה ומר קחשיב לאו דמכירה עיי"ש. הרי להדיא מבואר לכאורה דרבי יוחנן נמי ס"ל דקרא דלא ימכרו ממכרת עבד אתי לאזהרת מכירת נפש שגנבו. אבל באמת אדרבה משם משמע איפכא דהרי בלא"ה עכצ"ל דהתם ט"ס הוא. דלא מצינו בשום דוכתא פלוגתא דרבי יאשי' ורבי יוחנן. והדבר ברור דעיקר הגירסא שם רבי יונתן במקום רבי יוחנן. והכי איתא בילקוט בשני מקומות (בפרשת יתרו. ובפרשת בהר) עיי"ש. וכן הובאה הגירסא במגדל עוז (בפ"ט מהלכות גנבה) עיי"ש. ומיהו בסה"מ להרמב"ם (לאוין רמ"ג) איתא כגירסא שלפנינו עיי"ש. אבל נראה דגם שם ט"ס הוא. וא"כ אין משם סתירה. ואדרבה מדהוצרך לומר ולא פליגי משמע דיש מקום לומר דפליגי. והיכי יתכן לומר דלא ימכרו לרבי יונתן הוא אזהרה על גנבה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. שהי' מקום לומר דפליגי בפלוגתא דחזקיה ור"י. דרבי יאשי' כרבי יוחנן דליכא בגונב נפש ומכרו אלא אזהרה דלא תגנב בלבד. ורבי יונתן כחזקי' דעל המכירה איכא אזהרה בפ"ע מקרא דלא ימכרו. ולזה קאמר דלא פליגי. אלא כ"ע כחזקי' ס"ל. אלא דמר חשיב לאו דגנבה. ומר חשיב לאו דמכירה. ואפשר דהיינו משום דס"ל לתלמודא דהלכה כחזקי' טרח לאוקמי לכ"ע כוותי'. ומ"מ ודאי איכא תנאי דס"ל כרבי יוחנן. דסתם ספרא דדריש קרא דלא ימכרו למכירה דהיתר שלא יעמידנו על אבן הלקח ובסימטא. ע"כ כר"י ס"ל כמש"כ. וכן הוכיח בקונטרס שם דברייתא דמייתי התם לקמן דיליף דלא תגנב בגונב נפשות הכ"מ משום דדבר הלמד מענינו דמיירי בחייבי מיתת ב"ד. וכן הוא במכילתא (יתרו ומשפטים) עיי"ש. ע"כ ס"ל כר"י דלחזקי' גנבה לחודה קיימא ואין בה מיתת ב"ד. וע"כ לחזקי' לא נפק"ל דלא תגנב הוא אזהרה לגונב נפש. אלא משום דלגונב ממון כבר כתיב לא תגנבו. והך ברייתא כרבי יוחנן. וכן הוכיח שם עוד מהתוספתא (ריש פ"ח דב"ק) דלא אתיא כחזקי' אלא כר"י עיי"ש בדבריו. ומכ"ז לא תקשה לחזקי'. דהא איכא רבי יונתן דקאי כוותי'. והנה בתלמודין ובירושלמי לא מייתי בשום דוכתא דרשא דספרא דדריש מקרא דלא ימכרו וגו' שלא יעמידנו בסימטא ועל אבן הלקח. ודרשא דדריש בתלמודין מהך קרא אזהרה למכירת נפש גנוב לא מייתי לה בספרא כלל. וזה מסייע למש"כ דהנך תרתי דרשות פליגי אהדדי. ותנא דספרא ס"ל כרבי יוחנן. ודרשא דתלמודין לא אזלא אלא אליבא דחזקיה. כן נראה נכון אצלי:

ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דהא דקאמר אביי ומחלוקת בבסו"מ. ע"כ לא מתפרש כאוקימתא דר"פ. דהרי לפי אוקימתא דר"פ עיקר פלוגתייהו דחזקי' ור"י. היינו דלמר תרתי אזהרות כתיבי בגונב נפש ומכרו. ולמר חדא אזהרה הוא דאיכא. וכמו שביארנו. וא"כ לדידי' בבן סו"מ דלכ"ע תרתי אזהרות אית בי'. אזהרה דגנבה מלא תגנבו ואזהרה דאכילה מלא תאכלו על הדם. ראוי לומר דלכ"ע גניבה לחודה קיימא ואכילה לחודה קיימא. ועדי גנבה אין נהרגין משום שיכולין לומר לחייבו בתשלומי ממון באנו. ועדי אכילה נהרגין מתוך שהראשונים יכולין לומר לחייבו בתשלומין באנו הני כולו דבר קא עבדי לי'. וא"כ היכי קאמר אביי דמחלוקת בבסו"מ שנים אומרים בפנינו גנב ושנים אומרים בפנינו אכל. איברא דלא דמי דדוקא בגונב נפש ומכרו. דהנך תרתי אזהרות לא תגנב ולא ימכרו וגו' לא נאמרו אלא בגונב נפש ומכרו לחזקי'. להכי שפיר מוכיח מזה דגנבה לחודה קיימא. ולא באה אזהרת לא תגנב אלא למלקות על הגנבה. ועונש מיתת ב"ד לא בא אלא על אזהרה דלא ימכרו ממ"ע. דאל"כ תרתי אזהרות למה לי כמו שנתבאר. משא"כ באזהרות דבן סו"מ. דבין לאו דלא תגנבו ובין לאו דלא תאכלו על הדם מיצרך צריכי ולא מייתרי כלל. דלא תגנבו איצטריך נמי לגנבת ממון בעלמא. כדדרשינן בר"פ איזהו נשך ובספרא שם. אלא דגם גנבת בסו"מ בכלל. וקרא דלא תאכלו על הדם איצטריך נמי לכמה מילי אחריני. כדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ג ע"א) ומה"ט קאמר התם דהו"ל לאו שבכללות עיי"ש. ובספרא (פרשת קדושים פ"ו). אלא דגם אכילת בסו"מ בכלל. וא"כ אפי' לחזקיה אין לומר דגנבה לחודה קיימא. ואפי' אי הוה כתיבי שתי אזהרות מיוחדות בבסו"מ. אכתי הוה אפשר לומר דלא באו שתי אזהרות אלא משום אכילה ראשונה דבסו"מ. דגלי קרא דלקי מדכתיב ויסרו אותו. וצריך אזהרה מיוחדת למלקות. ואזהרה שני' לעונש מיתה על אכילה שני'. אבל לשתי אזהרות חלוקות בגנבה ואכילה שני' לא אייתרו קראי. וא"כ אית לן למימר דאפי' חזקי' מודה דגנבה שני' אתחלתא דאכילה היא. וכ"ש שאין מקום קושיא לר"י משתי אזהרות דכתיבי בבן סו"מ:

אלא דלפ"ז קשה לאידך גיסא. מאי טעמא דחזקי' אליבא דאביי. דהרי לפי אוקימתא דר"פ לא קאמר חזקי' דגנבה לחודה קיימא אלא משום דהכי מוכח מדאיצטריך למיכתב שתי אזהרות. וכיון דבבן סו"מ אין מזה הוכחה כדכתיבנא. א"כ אפי' לדידי' הו"ל למימר דגנבה אתחלתא דאכילה היא. והיכי קאמר אביי דמחלוקת בבסו"מ. ונראה דהיינו שהוכרח רש"י ז"ל לפרש אליבא דאביי פלוגתייהו דחזקי' ור"י כדקס"ד מעיקרא דפליגי בפלוגתא דר"ע ורבנן אי אמרינן דבר ולא חצי דבר. ולכ"ע גנבה אתחלתא דמכירה היא. אלא דחזקי' כר"ע ור"י כרבנן. ולזה שפיר קאמר אביי דהכי נמי פליגי בגנבה ואכילה שני'

דבסו"מ. דכיון דגנבה אתחלתא דחיוב מיתה היא. וגם ליכא למימר להלקותו או לחייבו ממון באנו דהו"ל כמת ומשלם. א"כ הו"ל חצי דבר. דלחזקי' דס"ל כר"ע פטור. וממילא גם העדים פטורין. ולר"י דס"ל כרבנן דאמר דבר ואפי' חצי דבר חייב. וגם העדים חייבין כשהוזמו. כן נראה נכון אצלי בביאור שיטת רש"י ז"ל בסוגיא זו. ועי' בחנוך (פרשת יתרו מצוה ל"ו) שנראה מדבריו להדיא דס"ל דליכא בגונב ומוכר נפש אלא לאו דלא תגנב בלבד עיי"ש היטב. וכן נראה להדיא מדבריו (בפרשת בהר מצוה שמ"ה) דמבואר מדבריו דלאו דלא ימכרו ממ"ע אינו אלא אזהרה למכירה בהיתר שלא ימכרנו בסמטא ולא יעמידנו על אבן המקח. ולא למכירה באיסור נפש שגנב עיי"ש. ולא נמשך בזה אחר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רמ"ג רנ"ח) עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. דהרי כדברי הרמב"ם מבואר בכולה סוגיא דפרק הנחנקין שם. ולפמש"כ ניחא שפיר. דס"ל כשיטת רש"י. וא"כ לפי דעתו דס"ל דהלכה כר"י לגבי חזקי' דבריו נכונים היטב. דליכא בגונב ומוכר נפש אלא לאו דלא תגנב בלבד. ולאו דלא ימכרו ממ"ע לא קאי אלא לאזהרה על מכירה דהיתר לחודה כמו שנתבאר:

ובהכי ניחא נמי מה שכתב בחנוך (בפרשת בהר) שם דאינו לוקה על לאו דלא ימכרו ממ"ע משום דחשיב לאו שאין בו מעשה עיי"ש. ותמוה לכאורה למה הוצרך לזה. והרי לפי המבואר בחנוך לעיל (מצוה ל"ב) דדעתו כדעת הרמב"ן ז"ל. דכל שהלאו הוא אזהרה למיתת ב"ד באיזה ענין. אע"פ שבמעשה שעשה אי אפשר לעולם להתתייב מיתה חשיב לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין עליו. וא"כ הכא תיפוק לי' דלא לקי משום דהו"ל נמי אזהרה למכירת גנבת נפש שחייב מיתת ב"ד והו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. אבל לפמש"כ דבריו נכונים. ולשיטתו אזיל דלמאי דקיי"ל כר"י אין בלאו זה מיתת ב"ד כלל:

ומעתה נראה דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. אלא דהוא ז"ל פסק הלכה כחזקי' לגבי ר"י משום דחזקי' רבי' דר"י הוה. וכ"כ הרא"ש ז"ל (בפרק גיד הנשה סי' י"ז) דבכל מקום קיי"ל כחזקי' לגבי ר"י עיי"ש. והרמב"ם ז"ל וסייעתו שפסקו הלכה כר"י. נראה דהיינו משום דס"ל כשיטת בעלי הפירושין שהביא הרז"ה ז"ל שם. דגם לאוקימתא דר"פ פליגי חזקי' ור"י בפלוגתא דר"ע ורבנן. וכיון דקיי"ל כרבנן ממילא קיי"ל כר"י דס"ל כוותייהו. וכן כתב באו"ז (בב"ק סי' ש"ו) בשם רבינו חננאל ז"ל. שכתב בהדיא דאע"ג דחזקי' רבו דר"י הוה. כיון דקיי"ל דליתא לדר"ע גם השמועה דחזקי' נדחית עכ"ל עיי"ש. הרי דעיקר סמיכתו לפסוק הלכה כר"י אינו אלא משום דלא קיי"ל כר"ע. דבלא"ה הו"ל לומר דאין הלכה כר"י לגבי חזקי' רבו. וא"כ לפי מה שדחו הרז"ה והר"ן והרמב"ן ז"ל שם שיטה זו.

והעלו דלמסקנא קאי חזקי' שפיר ככ"ע. א"כ הדרינן לכללין דאין הלכה כתלמיד במקום הרב. וקיי"ל כחזקי' לגבי ר"י. וא"כ אחר שביארנו דשיטת רבינו הגאון ז"ל כשיטת רש"י והחינוך. דלמסקנא דר"פ אתיא מילתא דחזקי' ככ"ע אע"ג דלאביי לשיטה זו ס"ל דמילתא דחזקי' לא אתיא אלא אליבא דר"ע. מ"מ הרי דעת הרבה פוסקים דקיי"ל כר"פ לגבי אביי ורבא. כמבואר בראשונים (בפרק שבועת הדיינין מ"ב ע"א) ובראש (רפ"ק דב"ק ובע"ז נ"ט ע"ב ובפ"ח דבכורות סי' ב') וכתב שם שכן דעת הגאונים ז"ל עיי"ש. ואפי' לדעת הסוברין דאין הלכה כר"פ לגבי אביי ורבא. כמש"כ התוס' בע"ז שם בשם ר"ת. מ"מ יש לצדד דהכא הלכה כר"פ ואין להאריך. וא"כ שפיר פסק רבינו הגאון כחזקי' ולדידי' קרא דלא ימכרו ממ"ע לא אתי אלא לאזהרת מכירת נפש שגנבו. ולא כדרשא דספרא. וא"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל לשיטתו שלא מנה לאו זה במנין הלאוין:

והנה ראיתי להרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פ"ק דקידושין י"ד ע"ב) שכתב בסוף דבריו וז"ל וכמו כן אינו מותר לו שישתעבד בו בכל ימי העבדות בענינים שיש בהם גנאי גדול. כגון שיוליך כליו לבית המרחץ וכו'. לפי שנאמר לא ימכרו ממכרת עבד עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו ז"ל נמצא דבכלל לאו זה נמי ענין נוסף שאינו מוזהר עליו מלאו אחר. אבל דבריו ז"ל תמוהים דהך דרשא מידרש בספרא (פ' בהר פ"ז) מקרא דלא תעבוד בו עבודת עבד. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"א מהלכות עבדים) עיי"ש. וכ"כ בסה"מ (לאוין רנ"ז) ובכל שאר ראשונים. וכן הוא במכילתא (ריש פ' משפטים) עיי"ש. ונראה דט"ס הוא בפיה"מ שם. ובלא"ה אפי' אם איתא לדרשא זו לק"מ ע"פ מה שביארנו לעיל לדרשת הספרא כמבואר ואין להאריך. וראיתי מי שכתב כדבר פשוט דאע"ג דאמרינן (בפרק הנחנקין שם) דאינו חייב עד שיכניסו לרשותו. ופירש"י דנפק"ל מדכתיב ונמצא בידו אין בידו אלא ברשותו. ואמרינן בגמרא שם מכרו ועדיין הוא ברשותו פטור. ופירש"י פטור שהרי לא גנבו כיון שעדיין לא הכניסו לרשותו עיי"ש. מ"מ בלאו דלא ימכרנו עובר שהרי מכרו. אלא דממיתה מיעטי' קרא. ולפ"ז עדיין הי' מקום להקשות לרבינו הגאון ז"ל דהו"ל למנות לאו זה. כיון דמשכחת לה עבירת לאו זה גם בלא עבירת לאו דלא תגנב. אבל לדידי פשוט דאין מקום לדברים אלו כלל. דבזה כי היכי דליכא גנבה משום שלא הכניסו לרשותו הכ"נ מכירה ליכא מהאי טעמא גופא. דכיון דלא גנב מאי מכר אין זה אלא כמראה מקום ללוקח לגנוב בשל חבירו דהלוקח שמוציאו מרשות הבעלים הוא הגנב ואין עלה שם מכירה כלל אע"פ שקבל מעות מהלוקח. ועד כאן לא בעינן קרא דונמצא בידו לומר שאינו חייב עד שיכניסנו לרשותו. אלא משום דכיון דלא שייך קנין בבן חורין ואפ"ה חייבי' רחמנא. סד"א דגזה"כ הוא דאפי' לא עשה בו שום מעשה

קנין כלל חייב אבל אחר דגלי קרא דבעינן מיהת שיעשה מעשה כעין קנין. כדרך שקונין עבדים. כמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) עיי"ש. א"כ היכא שלא עשה בו שום מעשה קנין כלל. כמו שאין כאן שם גנבה כלל ולא עבר על לא תגנב. הכי נמי אין כאן שם מכירה כלל. ולא עבר על לאו דלא ימכרו. דלאו כלום קעביד. וזה פשוט:

מצוה צב

ולא תנאף זה כלל מערה. כתוב (בעשרת הדברות) לא תנאף. ובמכילתא יתרו מבואר שהיא אזהרה על אשת איש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא שם. וכן דעת רש"י שם והרמב"ם (בסה"מ לאוין שמ"ז) וכל שאר ראשונים ז"ל הבאים אחריו. אבל ע"כ לא כן היא דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. שהרי לקמן בסמוך מנה ג"כ לאו דואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך. כמש"כ לקמן (לאו צ"ז). וא"כ ע"כ לא מיירי כאן מאזהרת אשת איש. דשתי אזהרות במצוה אחת אינן באות שתיהן במנין לכ"ע. וגם ממש"כ זה כלל מערה. נראה שבא להודיענו בזה דאין כוונתו בלאו זה לאזהרת אשת איש שהיא רק אחת מן העריות. אלא הוא אזהרה דשייכא בכל העריות כולן. והקדים ליישב בזה כדי שלא יקשה ממה שחזר ומנה לקמן אזהרת אשת איש. וא"כ צ"ע בכוונתו. והנה בסמ"ק (סי' רצ"ב) מנה ג"כ לאו דלא תנאף מלבד לאו דאשת איש. שכללו בכלל כל העריות שלא מנאן הסמ"ק בפרטן. אלא בדרך כלל כל העריות המפורשות בפרשת העריות. כמבואר בדבריו שם לעיל (סי' רצ"א) עיי"ש. וביאר שם דהוא אזהרה שלא להשחית זרעו. וז"ל שלא להשחית זרע כדכתיב לא תנאף. לא תהנה לאף. ובכלל זה דרשו רבותינו לא תנאף אזהרה לעוקב אחר המנאף וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. והנה מש"כ שהוא אזהרה שלא להשחית זרעו. נראה דכוונתו למה שאמרו בפ"ב דנדה (י"ג ע"ב) תנא דבי רבי ישמעאל לא תנאף לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל. ופירש"י ז"ל מוציא זרע לבטלה עיי"ש. וכ"כ התוס' שם. אבל מש"כ לא תנאף לא תהנה לאף דרשא אחריתא היא ואינה לענין מוציא זרע לבטלה. ופירושה שלא יריח מהבשמים שעל הערוה כמו שפי' בפיה"מ להרמב"ם (פרק ארבע מיתות) והרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' י"א) עיי"ש. ודרשא זו היא בפסיקתא רבתי (פכ"ד) דדרשו שם לא תנאף לא תהנה האף עיי"ש. וביותר ביאור הוא במכילתא דרשב"י (יתרו). שאמרו שם דבר אחר לא תנאף לא תינאה באף. מכאן אמרו אסור להריח בשמים שעל ערוה מן העריות וכו'. דבר אחר לא תנאף שלא ינאף לא ביד ולא ברגל וכו' עיי"ש. ומבואר מזה בהדיא דשני דרשות חלוקות הן. ולכן נראה ברור אצלי שיש כאן חסרון בדברי הסמ"ק. וכצ"ל שלא להשחית זרע כדכתיב לא תנאף. ואמרו לא תנאף לא ביד ולא ברגל. וכן אסור להריח בשמים שעל הערוה. כמו שדרשו לא תנאף לא תהנה לאף וכו':

ועכ"פ מתבאר מזה שיש לנו שלש דרשות מהך קרא מלבד מה שדרשוהו לאזהרת אשת איש במכילתא שם. וכן הוא גם במכילתא דרשב"י שם בדרשא קמייתא עיי"ש. האחת שלא להוציא זרע לבטלה. לפי פירש"י בנדה שם ובסמ"ק. והשנית שלא להריח בבשמים שעל ערוה מן העריות. והשלישית שלא להיות עוקב אחר המנאף. והסמ"ג מנה לאו זה משום שלש דרשות אלו. אבל אזהרת אשת איש לא מנה אלא מקרא דואל אשת עמיתך וגו' דכתיב בפרשת עריות. והנה ע"כ ליכא למימר דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן לאזהרת מ"ז לבטלה. כמבואר מלשונו שכתב זה כלל מערה. וגם אין לומר דכוונתו לאזהרה לעוקב אחר המנאף. אף שראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל שכתב לאו דלא תנאף לענין זה. וז"ל חקתי לא תנאף מזה מנאף בעקולו לא יעקבם כי ישמע קולו עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו רק לענין האזהרה לעוקב אחר המנאף הוא שמנה לאו זה במנין הלאוין. והיינו משום שכבר מנה אזהרת אשת איש במנין העונשין. והוא מאזהרת ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לכן לא מנה לאו דלא תנאף במנין הלאוין אלא לאזהרת עוקב אתר המנאף. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם בדעת הר"ש בן גבירול ז"ל. וכ"כ מהר"ם מוטעי ז"ל ובעל נתיב מצותיך בדעת הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"ש ב"ג ז"ל שמנו אזהרת אשת איש במנין העונשין וגם לאו דלא תנאף במנין הלאוין עיי"ש בדבריהם. וזהו ע"פ דעת הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג במנין העונשין שמנה שכוונתו רק למנות האזהרות שעליהם באו עונשין אלו. אבל לרבינו הגאון ז"ל לא יתכן לומר דכוונתו לזה. אע"פ שעפ"ז הוה מתפרש שפיר מש"כ זה כלל מערה. כלומר דאזהרה זו שייכא בכל העריות כולן שלא יהא עוקב אחרי המנאף להיות לו סרסור בדבר. וכדפירש"י בשבועות שם והערוך (ערך עקב הראשון) עיי"ש. שהרי בלא"ה הו"ל בכלל אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. ועכצ"ל שלא דרשו כן אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין בעריות. וא"כ לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אין זה בא במנין בפ"ע. אחר שכבר מנה לאו דלפני עור. ומיהו אפשר לומר דכיון דבברייתא שם (בפרק כל הנשבעין) קתני אזהרה לעוקב אחר הנואף מנין וכו'. משמע דלית בה אזהרה אלא מהך קרא דלא תנאף בלבד. וא"כ ע"כ מיירי בגוונא דלא הו"ל בכלל אזהרת לפני עור. וכגון דלא קאי בתרי עברי דנהרא. דאמרינן (בפ"ק דע"ז) דלית בה לאו דלפ"ע. ואפי' הכי בעריות הזהירה עליו תורה מלאו דלא תנאף. וכן צ"ל ע"כ להסמ"ג (סוף לאו ק"ג) ולהסמ"ק שם שהביאו דין זה. והדבר תמוה דתיפוק לי' משום אזהרת לאו דלפני עור שנוהג בכל איסורים שבתורה. ואין נראה מדבריהם שם כלל לומר שלא כתבוהו אלא לענין שעובר עלה בעריות משום שני לאוין עיי"ש בדבריהם. אלא ודאי כדכתיבנא דס"ל דבעריות החמורות עובר עלה בלאו דלא תנאף אפי' בענין דליכא לאו

דלפ"ע. והכי משמע. דבלאו דלפ"ע דכתיב לא תתן מכשול משמע דבלאו איהו לא הוה בידי' למיעבדה דאל"כ לא שייך בי' לשון נתינה. דמשמע כעין מתנה מדילי'. אבל כאן דלא כתיב אלא לא תנאף. בכל ענין במשמע ואין להאריך. וא"כ שפיר אפשר לומר דזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. ועפ"ז איכא למישדי נרגא במש"כ הפר"ח (באו"ח סי' תצ"ו כלל כ"ג) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

גם אפשר דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן לאזהרה שלא תהנה לאף. שדרשו בפסיקתא ובמכילתא דרשב"י. דהו"ל ג"כ איסור השייך בכל העריות. וזהו שכתב זה כלל מערה. וגם אפשר עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ דסנהדרין שם) וז"ל ומי שבא דרך איברים בערוה מן העריות. או נשק אחת מן העריות. או חבק או משמש באבר מאיברין לכונת הנאה. באיזה אבר שנגע מאיברי גופו כאותן המתענגים ביד וברגל. וזה המעשה מן הזנות קוראין אותן חכמים מנאפים ביד וברגל וכו'. וכל אלו נכללין בשני לאוין נזכרין בתורה. האחד זה שאמר הכתוב לא תקרבו לגלות ערוה. כלומר הזהר והתרחקו מן הדברים המקריבים ומביאים לגלות ערוה וכו'. והשני מה שנאמר לבלתי עשות מחוקות התועבות. אבל אין חיוב כרת אלא על הביאה הנזכרת וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דמה שאמרו (בפ"ב דנדה שם) תנא דבי ר"י לא תנאף לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל. היינו קריבות ערוה בחבוק ונישוק וכיו"ב שאין בה כרת אלא מלקות. ודלא כפירש"י שם והסמ"ק שפירשו דהיינו מוציא זרע לבטלה. ואפשר דגם לרש"י ס"ל כפי' הרמב"ם ומה שפי' שם ביד מוציא זרע לבטלה. לא קאי אלא על מה שאמרו שם לעיל מיני' אר"א מאי דכתיב ידיכם דמים מלאו אלו המנאפים ביד עיי"ש. דההיא גם להרמב"ם ז"ל קאי על מוציא זרע לבטלה. כמבואר בדבריו (בפכ"א מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ח) ובמגיד משנה שם עיי"ש. אבל ההיא דתנא דבי ר"י דדריש מלא תנאף המנאפים ביד וברגל. אפשר דגם לרש"י ז"ל היינו קריבות גילוי עריות כמש"כ הרמב"ם. ודלא כהתוס' שם והסמ"ק שפירשוה ג"כ במוציא זרע לבטלה. ובמכילתא דרשב"י שהבאתי לעיל משמע בהדיא כדעת הרמב"ם ז"ל. מדאמרו שם לא תנאף מרובה שלא ינאף לא ביד ולא ברגל ולא בעין ולא בלב וכו' עיי"ש. ובודאי בעין ובלב אין לפרש אלא ע"פ דברי הרמב"ם. ועי' מש"כ הרמב"ם (ריש פכ"א מהלכות איסורי ביאה) עיי"ש. ולפ"ז יש בדבר מלבד לאו דלא תנאף עוד שני לאוין שכתב הרמב"ם בפיה"מ שם. אבל בסה"מ להרמב"ם (לאוין שנ"ג) לא כתב אלא הנך שני לאוין דלא תקרבו לגלות ערוה ולבלתי עשות מחוקות התועבות עיי"ש. ומנאן מצוה אחת כלאוין כפולין. אבל לאו דלא תנאף נקט התם כהמכילתא. דהו"ל אזהרה לאשת איש כמש"כ שם (לעיל לאוין שמ"ז). אף

דבלא"ה יש בה לאו דואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך. אבל רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דנקט עיקר כברייתא דתנא דבי ר"י דמייתי בתלמודין (בפ"ב דנדה) שם שהוא אזהרה שלא ינאף ביד וברגל בעין ובלב. דכל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאוי יתירי. וזהו שכתב לא תנאף זה כלל מערה. שהיא אזהרה כוללת לכל העריות שלא לנאוף ביד ורגל. דהיינו קריבות גילוי ערוה בחבוק ונשוק וכיו"ב. והיא אזהרה מיוחדת לעצמה. כמו שמנאה הרמב"ם (לאוין שנ"ג) מקרא דלא תקרבו לגלות ערוה. והנה רבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) כתב לאו זה לאזהרת אשת איש. ולאו דאל אשת עמיתך וגו' לא מנה שם כלל. וכאן הלך בדרך אחר. וגם זה אחד מן המקומות שחזר בו כאן ממש"כ שם. ועי' מש"כ הראב"ע ז"ל (בפרשת יתרו) בקרא דלא תנאף בשם רבינו הגאון ז"ל עייש"ה, ועי' מ"ש בזה במבוא (סוף שרש ט') עייש"ה:

מצוה צג

מערה אם. ואשת אב. והכלה. והנדה. ואשת איש בם קנאתי. (בפרשת עריות) כתיב ערות אמך לא תגלה. וכתיב ערות אשת אביך לא תגלה. וכתיב שם ערות כלתך לא תגלה. וכתיב שם ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב לגלות ערותה. וכתיב שם ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך. והנה מה שמנה אם ואשת אב והכלה. אע"ג דבחיי בעליהן ועודן תחתם בלא"ה הו"ל בכלל אזהרת אשת איש. וכיו"ב אינו בא במנין לדעת רבינו הגאון ז"ל. מ"מ נפק"מ לענין נתגרשו או נתאלמנו דליכא משום אשת איש. ואין אזהרתן אלא משום האזהרה המיוחדת בהן בלבד. שאיסורן נוהג בין בחיי בעליהן בין לאחר מיתתן. כדתנן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ג ע"א) עיי"ש ובשאר דוכתי. והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו גם כן לאו דערות אביך לא תגלה. כמבואר בסה"מ (לאוין קנ"א) ורבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. והדבר פשוט דהיינו משום דלטעמי' אזיל דכיון דלא נפק"מ בלאו זה אלא כדי להתחייב שתים. משום בא על הזכר ומשום אביו. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"א) וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ שם עיי"ש. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה לקמן בסמוך לאו דמשכב זכר שוב אין לאו דבא על אביו בא במנין. ומה"ט נמי לא מנה לאו דערות אחי אביך לא תגלה. משום דליכא נפק"מ אלא כדי לחייבו שתים. משום בא על הזכר ומשום אחי אביו. וכיון שמנה ביאת זכר שוב אין לאו דערות אחי אביך לא תגלה בא במנין לשיטתו. ודלא כהרמב"ם שם (לאוין קנ"ב) שמנה לאו זה. וכן שאר ראשונים מוני המצות הנמשכים אחריו:

ואמנם גם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו שני לאוין אלו. אע"פ שבשאר מקומות לא הלכו בשיטת רבינו הגאון ז"ל. וגם הכא גופא דברי הבה"ג סותרים זא"ז. שהרי מנה לאו דלא יגלה כנף אביו במנין הלאוין. דמוקמינן לי' בר"פ נושאין (צ"ז ע"א) לרבנן דקיי"ל כוותייהו בשומרת יבם של אביו. ולעבור בשני לאוין משום דודתו ומשום כנף אביו עיי"ש. ואעפ"כ מנה הבה"ג אשת אחי אביו שהיא דודתו. ומנה ג"כ לאו זה דלא יגלה כנף אביו. ומיהו ראיתי בה"ג כת"י רומי דשם ליתא לאו זה דלא יגלה כנף אביו במנין הלאוין עיי"ש. וכן באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו לאו דלא יגלה כנף אביו. והם נמשכים תמיד אחר הבה"ג. ונראה ודאי שגם לפניהם לא הי' לאו זה במנין הלאוין של הבה"ג. וכן נראה מדברי הרא"ם ז"ל ביראים. שהוא סובב הולך על דברי הבה"ג במנין המצות. ומ"מ לאו זה לא הביא כמו שלא הביא לאוי דערות אביך וערות אשת אחי אביך עיי"ש (בסי' רכ"א רכ"ב). ואין להאריך. ומ"מ חזינן דכאן נטו הבה"ג וסייעתו ז"ל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אע"פ שבכל שאר מקומות כיו"ב לא הלכו בדרכיו. כמו שהעירותי בכמה מקומות. וגם דברי הרמב"ם וסייעתו צ"ע בזה דלפי שיטתם הו"ל למנות גם לאו דלא יגלה כנף אביו וא"כ גם דבריהם בזה סותרים זא"ז:

והנה בלאו דואל אשת עמיתך שמנה רבינו הגאון ז"ל כבר ביארנו לעיל דהרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו לאו זה עם לאו דלא תנאף במצוה אחת. משום דנקטו כהמכילתא דגם לאו דלא תנאף אינו אלא אזהרה לאשת איש. והבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאוהו כלל. אלא מנו לאו דלא תנאף במנין הלאוין. ומנו במנין העונשין בחייבי חנק אשת איש עיי"ש ולפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) בדעת הבה"ג שהוא מונה העונשין רק משום האזהרות שהעונשין באו עליהן. וא"כ מה שמנה במנין מחייבי חנק אשת איש. כוונתו לאזהרה זו דואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך. ומה שמנה במנין הלאוין לאו דלא תנאף היינו כמו שביארו האחרונים ז"ל שהבאתי לעיל. אבל רבינו הגאון ז"ל לטעמו אזיל שדרכו למנות העונשין מלבד האזהרות. שהוא מונה אותן כולן בפ"ע במנין הלאוין. משום דהעונשין אינו מונה אותן אלא לאזהרה להב"ד לענוש את העוברין שנתחייבו בעונשין אלו. והאזהרות באו להזהיר את היחידים שלא יעשו איסורים אלו. וכמו שביארנו בכמה דוכתי ויתבאר עוד בזה:

ועפ"ז לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין מקום להשגת הרמב"ם ז"ל (בשורש שביעי) על הבה"ג ז"ל שמנה אשת איש ונערה המאורסה ובת כהן בשלש מצות. והרי כולן אין בהן אלא לאו אחד. שכולן בכלל לאו דואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך וגו'. וא"כ חילוק מיתתן אינו אלא דקדוקי מצוה אחת עיי"ש. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין מקום להשגה זו כלל.

שהרי לשיטתו הלאו הוא מצוה אחרת והעונש מצוה אחרת. דהלאו הוא מניעה ואזהרה לכל ישראל שלא לעבור על איסור אשת איש. ולזה נמנה במנין הלאוין שכל ישראל מוזהרין על מניעת עשייתן. ולאו דואל אשת עמיתך וגו' ודאי כולל כל אשה הנשואה או ארוסה במצוה אחת ואין כאן בא במנין הלאוין אלא לאו אחד. אבל העונשין שנמנין בפ"ע למצוה על הב"ד. וכל עונש ועונש אינו אלא אזהרה לב"ד שלא למנוע מלענוש העוברין בעונש הכתוב בהן בתורה. ודאי נערה המאורסה מצוה מיוחדת בפ"ע. שהרי כתוב בה עונש סקילה בפ"ע. והעונש אזהרה לב"ד הוא. וא"כ באה בה אזהרה בפ"ע. ואשת ישראל כתוב בה עונש חנק בפ"ע. ואשת כהן עונש שרפה בפ"ע. הרי לכל אחת עונש מיוחד מפורש בקרא בפ"ע. והרי אלו הן שלש אזהרות חלוקות ומיוחדות בפ"ע. ובודאי ראוי למנות כל אחת בפ"ע. ומה שהביא הרמב"ם ז"ל שם ממה שאמרו הכל היו בכלל הנואף והנואפת דכתיב מות יומת הנואף והנואפת. הרי פשוט דאין זה אלא לומר דאי לאו שחלקן הכתוב בעונשן. הוה אמינא דהכל בכלל מיתת חנק בקרא דמות יומת הנואף והנאפת. ואז בודאי גם בעונש לא הי' אלא מצוה אחת לב"ד. אבל אחר שחלקן הכתוב בעונשן וכתב בכל אחת עונש מיוחד לעצמה. הרי ודאי כמספר העונשין כן מספר המצות. כיון דכל עונש הוא אזהרה בפ"ע לב"ד לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ואין מקום להשגת הרמב"ם ז"ל אלא על הבה"ג שהוא מונה העונשין במקום האזהרות של העונשין. וכיון שאין כאן אלא אזהרה אחת שכוללת כולן. היאך מנאן בשלש אזהרות. איברא דהרמב"ם ז"ל גופי' (בשורש י"ד) הבין בדעת הבה"ג שהוא מונה האזהרות לבד והעונשין שעל עבירתן באים עונשין אלו לבד עיי"ש. ולפ"ז ודאי אין מקום קושיא גם על הבה"ג. אלא לפי דשם הגדיל הרמב"ם המדורה על הבה"ג בזה ודחה דבריו בשתי ידים. ומסיק שם שאין מקום כלל למנות אלא האזהרות בלבד עיי"ש. לכן לא חשש גם כאן לזה כלל והשיב על הבה"ג. אע"פ שלפי שיטת הבה"ג גופי' לפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל בדעתו אין בזה השגה על הבה"ג. ומ"מ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר. ואכ"מ להאריך בזה. ובמבוא נתבאר שורש זה בס"ד לכל פרטיו (בסי' ז' שורש ט') עיי"ש:

מצוה צח

שלשה דורות מזרעך. וכהם מחמותך גניתי. כבר עמדתי על דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. לעיל (עשין קפ"א קפ"ב) שהם תמוהים מאוד. עיי"ש מה שהעליתי בביאור שיטתו ז"ל לפי חומר הנושא. ואמנם עכשיו הנני רואה דבלא"ה דבריו ז"ל כאן תמוהים מצד עצמם. כי גם לפי פשוטן אין להם ביאור. דהרי שלשה דורות שמחמותו הם למעלה. דהיינו חמותו ואם חמותו ואם חמיו. ושלשה שמזרעו הם מלמטה. דהיינו בתו ובת בתו ובת

בנו. והיכי כתב שלשה דורות מזרעך וכהם מחמותך. והרי כיון דאלו למעלה ואלו למטה. אין אלו כאלו שיהא שייך לומר בהם כהם. והרי בפרק הנשרפין (סנהדרין ע"ה ע"א) איצטריך קרא לריבויי לעשות דורות דלמעל' כדורות שלמטה לענין אזהרה. ואין לומר דמש"כ וכהם. לא בא בזה להשוותם אלא לענין אזהרה. לומר שכמו שהזהיר על דורות שמזרעו הכי נמי הזהיר על דורות שמחמותו. דאכתי הכי הו"ל למיכתב וכהם מחמותך ולמעלה גניתי. דמסתימת לשונו שכתב סתם וכהם מחמותך גניתי. ודאי משמע דגם דורות שמחמותו בדורות דלמטה מיירי. כמו בדורות שמזרעו. וגם בלא"ה תמוה כיון דבכלל דורות שלמעלה גם אם חמיו. וזו הרי אינה מחמותו. היכי כייל להו כחדא וקרי להו מחמותך. ומיהו לזה אפשר קצת לומר דכיון דאם חמיו היא חמותה של חמותו. להכי כייל לה בהדי הנך שמחמותו. דהיינו חמותו וחמותה של חמותו ואמה של חמותו. וכיו"ב כתב באזהרותיו (בדבור לא תנאף). וז"ל שם להזירני מחותנת ואמה וחמותה וכו' עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר חמותה של חותנתו. דהיינו אם חמיו. וגם מה שסתם וכתב וכהם מחמותך. ולא כתב ולמעלה אפשר לדחוק ולומר דכיון שכתב מחמותך שהיא משום קורבת אשתו והיא למעלה מאשתו. משמעות הלשון הוא ממנה ולמעלה. והו"ל סתמו כפירושו:

ואמנם לכאורה הי' נראה לי יותר לומר דבמקום מחמותך. צ"ל מחנותך. ורצה לומר מאשתך. והוא ע"פ מאי דאמרינן בפרק בתרא דסוטה (מ"ז ע"א) חן אשה על בעלה עיי"ש. וכדאמרינן נמי ביבמות (פרק החולץ ל"ת ע"ב) כתובת אשה משום חינא. וכן בכמה דוכתי עיי"ש. ובמש"כ הערוך (בערך חן הראשון והשלישי) עיי"ש היטב. וא"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות שלשה דורות מזרעו. דהיינו בתו ובת בתו ובת בנו. ושלשה דורות מאשתו. דהיינו בת אשתו ובת בתה ובת בנה. וכולם מלמטה. וזה ממש כלשון רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העונשין שכתב במספר הנשרפין וז"ל שלשה מיוצאי יריכו וכהנה מעזרתו רצופים עכ"ל. וכך הוא לשונו באזהרותיו שכתב (בדבור לא תנאף) וז"ל בתך ובת בתך ובת בנך וכהנה מאשתך גלילים עכ"ל עיי"ש. וזהו שכתב גם כאן שלשה דורות מזרעך וכהם מחנותך גניתי. וא"כ מנה רבינו הגאון ז"ל כאן בתו ובת בתו ובת בנו. ובת אשתו ובת בתה ובת בנה בששה לאוין. ולפ"ז אפשר לומר דאע"ג דכל מאי דלא כתיב בקרא ולא אתי אלא בהיקישא או מגז"ש וכיו"ב אינו בא במנין לדעת רבינו הגאון ז"ל מטעם שביארנו במבוא (שורש ב') ולעיל (עשין קפ"א קפ"ב) עיי"ש. מ"מ מנה כאן בתו במנין הלאוין. אע"ג דלא כתיב בה אזהרה בקרא ולא נפקא אלא בגז"ש. משום דבתו הו"ל ככתיבא בהדיא בקרא. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין

של"ו) וז"ל הזהירנו מגלות ערות הבת עצמה. וזה לא התבאר בפירוש בתורה. ולא בא בכתוב ערות בתך לא תגלה. ואמנם ממה שהזכיר בת הבן או בת הבת תקח ממנו ראי' לבאור הדבר והגלותו. כי הוא אסר בת הבן ובת הבת וכ"ש הבת. ובגמרא דיבמות אמרו בתו עיקר איסורה מדרשא אתיא וכו'. וגמרינן לה מגז"ש זמה זמה וכו'. ולשון גמרא דכריתות אל תהי ג"ש קלה בעיניך שהרי בתו אחד מגופי תורה ולא למדה הכתוב אלא מג"ש וכו'. והבן אמרם לא למדה הכתוב ולא אמר לא למדוה וכו'. ואמנם שתק הכתוב מלזכרה. להיותה אפשר להתלמד בגז"ש. וזהו ענין אמרם לא למדה הכתוב אלא מג"ש. והבן אמרם מגופי תורה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דבתו הו"ל כמפורש בהדיא בקרא דכיון דהזהיר הכתוב על בת בנו ובת בתו אין צריך לומר בתו עצמה. אלא משום דאפשר הי' לומר דגזה"כ הוא בת בנו ובת בתו דוקא הוא דאסר קרא ולא בתו. דהרי אין עונשין ואין מזהירין מן הדין. ועי' ג"כ מש"כ הה"מ (בפ"א מהלכות אישות ה"ד) עיש"ה להכי איצטריך גז"ש. אבל השתא דאיכא גז"ש אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא. והו"ל כמפורש להדיא בקרא. ואין זה כשאר דבר דאתי מגז"ש. ומה"ט ס"ל לאביי בפרק הנשרפין (סנהדרין ע"ו ע"א) דלא צריך כלל לגז"ש. דאע"ג דבעלמא אין עונשין מה"ד. הכא גילוי מילתא בעלמא הוא שאם על בת בתו ענש על בתו לא כ"ש. אלא דרבא פליג עלי' התם וס"ל דהכא נמי אין עונשין בלא גז"ש עיי"ש. אבל ודאי גם לרבא אחר דאיכא גז"ש אינו אלא גילוי מילתא בעלמא. דמאי דכתב קרא בת הבת. היינו רק לרבותא לומר דאפי' בת הבת ערוה. ואין צ"ל הבת עצמה. ולזה קרי לה גופי תורה:

וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל. בפ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ו) וז"ל הבא על אשה דרך זנות והוליד ממנה בת אותה הבת ערוה עליו משום בתו. ואע"פ שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה. מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה (כלומר כמפורש בתורה). ואינו מדברי סופרים (כלומר שאינו כדבר הלמד באחת מי"ג מדות) עכ"ל עיי"ש ובמש"כ הה"מ ז"ל שם. וכ"כ בפ"ט מהלכות מאכלות אסורות (ה"ב) ששתק הכתוב מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת עיי"ש. והה"מ שם כתב שכן מפורש במדרש ויקרא רבה עיי"ש. ולכאורה זו היא סברת אביי דאמר גילוי מילתא בעלמא הוא. וכדפירש"י התם וז"ל ג"מ בעלמא הוא. ואין זה עונש מן הדין דהא בת בתו מקורבת בתו הוא דאתיא. והיכי דמי עונש מה"ד כגון וכו'. אבל הבא על בת בתו אינה קרובה לו אלא משום בתו עכ"ל עיי"ש. אבל רבא לא ס"ל הכי התם. ולא גמרינן לה אלא בגז"ש. והכי ס"ל לסתמא דתלמודא בריש יבמות עיי"ש. אבל הוא הדבר אשר אמרנו דגם לרבא אחר דאיכא גז"ש אית לן למימר דגילוי מילתא בעלמא הוא והו"ל כמפורש בקרא. וכמבואר להדיא בדברי

הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. ועי' מש"כ הר"ב לח"מ (בהלכות מאכלות אסורות שם) עיי"ש היטב. וא"כ גז"ש זו הו"ל כמקרא מלא וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ דלהכי אמרו לא למדה הכתוב וכו' ולא אמרו לא למדוה. ולהכי נמי קרי לה גופי תורה. ולזה שפיר מנאה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין. אבל חמותו ואם חמותו ואם חמיו לא מנאן משום דלא מיפרשי בקרא ולא נפק"ל אלא מגז"ש כמבואר התם. ובזה מיתרצא שפיר התימא הגדולה שעמדנו עלי' בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דשבק בת אשתו ובת בנה ובת בתה המפורשים בהדיא בקרא ולא מנאן. וחמותו ואם חמותו ואם חמיו דלית בהו אזהרה בקרא ולא נפק"ל אזהרתן אלא מגז"ש. מנאן במנין הלאוין. עי' מה שכבר כתבנו בזה לעיל שם. אבל לפ"ז ניחא שפיר:

איברא דלפ"ז הדבר תמוה ביותר מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העונשין במספר הנשרפין בתו ובת בתו ובת בנו בת אשתו ובת בנה ובת בתה ואם חמותו ואם חמיו. וכולהו הני לא נפק"ל בהו עונש שריפה אלא מגז"ש. כמבואר בר"פ הנשרפין. ואפי' לאביי אליבא דר"ע דס"ל התם (ע"ו ע"ב) דאם חמותו כתיבא בה שריפה בקרא. מ"מ אם חמיו מיהת וכולהו אינך אליבא דכ"ע אין לנו בהן עונש שריפה אלא מגז"ש. ואפי' הכי מנאן רבינו הגאון ז"ל שם כולן במנין העונשין לאזהרת ב"ד. והיכי יתכן לומר שלא מנה כאן אזהרות חמותו ואם חמותו ואם חמיו מטעם שלא נתפרשו בקרא ולא נפקי אלא בגז"ש. וע"כ לא יתכן בזה אלא כמו שביארנו דברי רבינו הגאון ז"ל דהכא לעיל (עשין קפ"א קפ"ב) כמו שהם לפנינו בלא שום הג"ה. ועדיין צ"ע בזה. ועי' עוד מה שיתבאר בזה לפנינו בח"ג במנין העונשין (עונש מ"ח מ"ט):

מצוה קד

נות אח. ודוד. ואחות. אחיות אב. ואם פניתי. כתיב (בפרשת עריות) ערות אשת אחיך לא תגלה. וכתיב שם ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא. וכתיב ערות אחותך בת אביך או בת אמך וגו' לא תגלה ערותן. ועוד כתיב שם ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא לא תגלה ערותה. וכתיב ערות אחות אביך לא תגלה וגו'. וכתיב ערות אחות אמך לא תגלה וגו'. והרי כאן חמשה לאוין. ולכאורה באחותו יש לנו שלשה לאוין. דאחותך בת אביך משמע אע"פ שאינה בת אמו. וכתיב או בת אמך ומשמע אע"פ שאינה בת אביו. הרי כאן שני לאוין לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דכל שני פרטים שנאמרו בלאו אחד נמנה כל פרט בפ"ע. וגם כתיב ערות בת אשת אביך מולדת אביך וגו'. שהוא אזהרה לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו. כדאמר בפ"ב דיבמות (כ"ב ע"ב). ומה"ט הבא על אחותו שהיא בת אשת אביו חייב שתים עיי"ש.

וברמב"ם (פ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ד). וא"כ הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות שלשה לאוין באחותו. אבל לק"מ דכל כיו"ב כיון דכולן משום אחותו הזהיר עליהן הכתוב. אין נמנין אלא מצוה אחת לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר בכמה דוכתי כיו"ב. ובפרט אזהרת בת אשת אביך מולדת אביך דליכא נפק"מ אלא לחייבו שתים דבלא"ה אינה באה במנין לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. ודלא כהרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו לאו זה דערות בת אשת אביך בפ"ע. כמבואר בסה"מ (לאוין של"ב של"ג) עיי"ש. ולטעמו אזיל שבכל כיו"ב מונה לאו בפ"ע. והבה"ג וסייעתו ז"ל גם כאן אזלי בשיטת רבינו הגאון ז"ל. ולא מנו באחותו אלא לאו אחד. אע"ג דבעלמא כיו"ב אזלי בשיטת הרמב"ם ז"ל למנותן שנים. ועי' מש"כ בזה ג"כ לעיל (לאוין צ"ג צ"ד) עיי"ש. ומה שלא מנו הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם אחותו מן האב שלא מן האם ומן האם שלא מן האב בשתים. הדבר פשוט דהיינו משום דלטעמייהו אזלי דבכל שני פרטים שנאמרו בלאו אחד אין נמנין לדרכם אלא בלאו אחד. ועי' מש"כ הרשב"ץ ז"ל בזה"ר לאוין (סי' קל"ח). ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל בזה ברורים לשיטתו. ומש"כ אחיות אב בלשון רבים. היינו משום דקאי נמי על האם. ורצה לומר אחות אב ואחות אם. וכך הוא לשון רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העונשין במספר חייבי כריתות שכתב ואשר אחיות הוריו צוֹעה עיי"ש. וכן באזהרותיו (בדבור לא תנאף) כתב לאסור אחיות הורנו עיי"ש. ור"ל האחיות של הורנו. דהיינו האב והאם. ומש"כ פניתי נראה שהוא מלשון פן. שאמרו כל מקום שנאמר פן ואל אינו אלא ל"ת. ורצה לומר הזהרתי. והוא נמשך למש"כ אח"כ אל תטמאו בכל אלה כי את כל אלה אשר שנאתי. כלומר הזהרתי אתכם שאל תטמאו בכל אלה האמורים למעלה:

מצוה קט

שנאתי אשה אל אחותה. קדש. וקדשה. ויבמה החוצה. כתיב (בפרשת עריות) ואשה אל אחותה לא תקח לצרור וגו'. וכתיב (בפרשת תצא) לח תהי' קדשה מבנות ישראל ולא יהי' קדש מבני ישראל. וכתיב שם לא תהי' אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עלי' וגו'. והנה באחות אשה דעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רט"ז) דבקידושין לחוד נמי איכא לאו. ומקורו מדאמרינן בקידושין (סו"פ האומר ס"ז) אידי ואידי באחות אשה הא לכתחילה הא דיעבד עיי"ש ובפירש"י וברשב"א וריטב"א ז"ל שם. ונמשך אחריו גם בסמ"ג (לאוין ק"ח) עיי"ש. וכן דעת החנוך (מצוה ר"ו) עיי"ש. ובמגדל עוז על דברי הרמב"ם (פ"ד מהלכות אישות הלכה י"ב) שכתב שאין ראוי לקדש אשה בנדתה כתב שם וז"ל בקידושין פרק האומר וסוף ערכין עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהראה מקום להההיא דקידושין פרק האומר. נראה דכוונתו כדברי הרא"ם ז"ל ביראים שם והסמ"ג שם.

דהוכיחו משם דאיכא לאו בקידושי אחות אשה. ושאר עריות איתקישו לאחות אשה. כמש"כ ביראים ובסמ"ג שם. והילכך גם נדה אע"ג דקידושין תופסין בה ולא איתקישא לענין זה לשאר עריות. מ"מ לענין איסור לקדשה לכתחילה יש לנו להשוותה לשאר העריות. ואמנם מה שהראה במגדל עוז לסוף ערכין דבריו סתומים מאוד לכאורה. ומיהו קצת נראה דכוונתו לסוגיא דריש פרק בתרא דערכין (ל' ע"א) עיי"ש היטב בסוגיא ובמה שנדחקו בתוס' שם (בד"ה דילמא וכו'.) לחלק בין המוכר שדהו בשנת היובל דמעות חוזרין. ובמקדש אחותו קאמר שמואל דהמעות מתנה עיי"ש בדבריהם. אבל בעל מגדל עוז ס"ל לחלק דמוכר שדהו בשנת היובל אע"פ שהכל יודעים דשדות חוזרים לבעלים ביובל. והדבר ק"ו אם מכורה כבר יוצאה עכשיו שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר. כדקאמר שמואל התם. מ"מ כיון דלא עביד שום איסורא במכירה זו. מימר אמר לוקח דאע"פ שאין המכירה מועלת כלום. מ"מ ודאי לא יחזור בו המוכר. ויניחנו לעבוד את השדה ולאכול פירותיה שהרי מדעתו מכרה לו וקבל דמי'. להכי אמרינן דמעות חוזרין. משא"כ מקדש אחותו. כיון דגם בקידושין גרידא איכא איסור לאו דאורייתא. דגמרינן בהיקישא כל העריות מאחות אשה. הילכך ודאי לא לשם קידושין קיהיב אלא לשם מתנה. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דגם בעל מגדל עוז ס"ל כדעת היראים. וכן דעת הראב"ן בספרו (דף קכ"ח ע"א). שכתב דמה שמברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות. היינו לומר שצונו שלא לקדש את העריות שאין קידושין תופסין בהן עיי"ש. ומה שדקדק לומר דוקא עריות שאין קידושין תופסין בהן. נראה דהיינו משום דס"ל דכיון דמאחות אשה גמרינן. אין לנו אלא עריות שאין קידושין תופסין בהן דומיא דאחות אשה. ולאפוקי נדה שמותר לקדשה לכתחילה. והראב"ן ז"ל לטעמי' אזיל דמבואר שם בספרו לקמן (דף קל"ה ע"ד) דמותר לקדשה אפי' לכתחילה עיי"ש. ועי' בביאורי הרש"ל על הסמ"ג שם שתמה על הסמ"ג. ונדחק להסב דבריו לכוונה אחרת עיי"ש. וכבר הרגיש בעצמו דדחוק הוא ולא יתכן. והר"ב דינא דחיי שם כבר דחה דרך זה אע"פ שלא הזכיר הדברים בשם הרש"ל ז"ל עיי"ש שהאריך בזה. וגם בתשו' הר"א מזרחי ז"ל ח"א האריך (בסי' פ"ז) להקשות על הסמ"ג. והעלה פי' זר ודחוק הרב' בדברי הסמ"ג עיי"ש. וכל זה משום שלא ראו דברי הרא"ם ביראים ולא דברי החנוך. דשם אין מקום לדבריהם כלל. מיהו מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וכן באזהרותיו (בדבור לא תנאף) משמע דליכא אזהרה אלא בביאה ולא בקידושין. ולכן לא הזכיר לא כאן ולא שם לשון קידושין כלל. וכן מבואר מדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל שלא הזכירו אזהרת אחות אשה אלא במנין העונשין במספר מחייבי כריתות. נראה דס"ל דלית בה אזהרה אחרת זולת על הביאה שבכרת:

ומה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאוי דלא יהי' קדש ולא תהי' קדשה. כן מנאן ג"כ באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) עיי"ש. וזה כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו לאוין אלו. ומנו ג"כ לאו דאל תחלל את בתך להזנותה. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל לא מנו לאו דלא יהי' קדש. משום דס"ל שהוא אזהרה למשכב זכר שכבר נמנה מקרא דואת זכר לא תשכב וגו'. ואינה אלא אזהרה שנכפלה. כמש"כ הרמב"ם בסה"מ (לאוין ש"נ) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל אף שמנה כאן לאו דלא יהי' קדש. חזר ומנה לקמן (לאו קט"ו) לאו דאת זכר לא תשכב. וכך הם דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן לאו דאל תחלל את בתך להזנותה הכניסו הרמב"ם וסייעתו בכלל אזהרת לא תהי' קדשה. שחשבוה לאזהרה כפולה במצוה אחת. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין שנ"ה). ורבינו הגאון ז"ל מנה לקמן (לאו קי"ד) אזהרה דאל תחלל את בתך להזנותה. והסמ"ג (לאוין פ') מנה קדש וקדשה בלאו אחד משום ששניהם ענין אחד. כמו שביאר בקיצור רמזי המצות בלאו זה עיי"ש. וכמש"כ בביאורי הרש"ל שם עיי"ש. ולא כן דעת רבינו הגאון ז"ל כאן שמנה שני הלאוין. וכדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואמנם ענין אזהרת שני לאוין אלו. לא נתבאר לא בדברי הבה"ג ולא בדברי רבינו הגאון ז"ל. והראשונים ז"ל נחלקו בזה. כמבואר בסה"מ (שורש חמישי) ובלאוין (שנ"ה) ובדברי הרמב"ן ז"ל שם. ובדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות אישות ה"ד) והראב"ד ז"ל בהשגות והה"מ (שם. ובסופ"ב מהלכות נערה בתולה) עיי"ש. והסמ"ג (לאוין פ') נקט כדעת אונקלוס דלא יהי' קדש הוא אזהרה לאיש שלא לישא שפחה. ולא תהי' קדשה הוא אזהרה לאשה שלא תנשא לעבד עיי"ש וברמב"ם (פי"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ג). וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) דברי רבינו הגאון ז"ל סתומים בזה. שלא כתב אלא קדש וקדשה. ממש כמו כאן עיי"ש. ולא גלה דעתו אפי' ברמז כדרכו ז"ל:

ובמה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דיבמה לשוק. כבר ביארנו לעיל (עשין ע"ו) דאע"פ שמנה במנין העשין עשה דיבום וחליצה. מ"מ לאו דלא תהי' אשת המת החוצה וגו' שפיר בא במנין אפי' לשיטתו. כמו שנתבאר שם עיי"ש. אלא דאכתי יש לעיין לפי מאי דמבואר בפרק הבא על יבמתו (יבמות נ"ה ע"ב) דאיסור יבמה לשוק אית בה נמי עשה מקרא דיבמה יבא עלי' ולא אחר ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. הרי דמן עשה דיבום דנפק"ל מדכתיב יבמה יבא עליה מההוא קרא גופי' שמעינן נמי אזהרת עשה ליבמה לשוק. וא"כ לפום שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אחר שמנה העשה שוב אין הלאו בא במנין. לא הי' לו למנות לאו זה. איברא דלא קשה מידי. דלא מיבעיא למש"כ בתוס' שם דלא גרסי' הכי בגמרא שם עיי"ש. אלא אפי' לגירסא שלפנינו

שהיא גירסת רש"י ושאר ראשונים שם. מ"מ נראה לפמש"כ הרמב"ן ז"ל שם בחי' וז"ל ויש לי לעיין בהאי עשה דילמא יבמה יבא עלי' מצוה ואחר רשות כדאתמר לעיל. וי"ל אורעה כל הפרשה להוציא אחר. הילכך יבמה ודאי מצוה ואחר אסור עכ"ל עיי"ש. הרי דודאי מעיקר עשה דיבמה יבא עלי' ליכא למשמע לאו הבא מכלל עשה לאיסור יבמה לשוק. אלא דממשמעות כל הפרשה שנאמר ונשנה בה כמה פעמים היבם. דייקינן לאו הבא מכלל עשה לאיסורא דאחר. והשתא א"כ מבואר דהעשה דיבום וחליצה לחוד. ולאו הבא מכלל עשה דיבמה לשוק לחוד. ואע"פ שמנה רבינו הגאון ז"ל במנין העשין עשה דיבום וחליצה. מ"מ לא שמענו מינה אזהרה ליבמה לשוק. ולאו הבא מכלל עשה דיבמה לשוק לא מנה שם במנין העשין. משום דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דדרכו למנות לאוין הבמכ"ע במנין הלאוין. כמו שיתבאר לפנינו בס"ד. וכבר רמזנו בזה קצת לעיל. וגם כאן אחר שמנה הלאו דלא תהי' אשת המת החוצה וגו' דהו"ל לאו מפורש בהדיא בקרא. שוב אין הלאו הבא מכלל עשה שבאיסור זה עצמו בא במנין. דלא עדיף משאר לאוין הכפולין דלכ"ע אינן באין במנין בפ"ע. וגם בלא"ה ניחא לשיטתו אלא שאין להאריך בזה יותר.

מצוה קיג

וגרושה אחרי הטמאה. כתיב (בפרשת תצא) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וגו' אחרי אשר הטמאה. והוא אזהרה שלא להחזיר גרושתו משנשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה ממנו. ואפי' באירוסין לחוד מיתסרא על הראשון לחכמים דפליגי בפ"ק דיבמות (י"א ע"ב) עלי' דר"י בן כיפר משום ר"א דאמר המחזיר גרושתו מן הנשואין אסורה מן האירוסין מותרת משום שנאמר אחרי אשר הטמאה. וחכ"א אחת זו ואחת זו אסורה. ומה אני מקיים אחרי הטמאה לרבות סוטה שנבעלה. ור"י בן כיפר לאו בסוטה לית לי' עיי"ש. ואנן כחכמים קיי"ל כמבואר שם לקמן (נ"ו ע"ב) וסוף פרק בתרא דגיטין (פ"ט ע"ב) עיי"ש. וגם הלכה רווחת בכל דוכתי דאין הלכה כיחיד לגבי רבים כל דלא איפסיקא הילכתא בגמרא בהדי' כיחיד. ואמנם לשון רבינו הגאון ז"ל כאן תמוה מאוד לכאורה. דהרי לפי המבואר בסוגיא שם לחכמים דאמרי אחת זו ואחת זו אסורה. מאי דכתיב אחרי אשר הטמאה. לא קאי על מחזיר גרושתו אלא על סוטה שנבעלה תחת בעלה. והטעם כמו שביארו בתוס' שם (בד"ה לרבות סוטה שנבעלה) שכתבו וז"ל וא"ת והיכי מפקי רבנן קרא מפשטי' דפשטי' דקרא במחזיר גרושתו כתיב. וי"ל דלא מסתבר להו למיקרי טומאה לנישואי גרושה כיון דבעילתה היתר הוא עכ"ל עיי"ש. וא"כ מש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן בלשון האזהרה גרושה אחרי הטמאה. לא יתכן אלא לריב"כ משמי'

דר"א דמן הנשואין אסורה מן האירוסין מותרת. וס"ל דקרא דאחרי אשר הטמאה לא קאי אלא על מחזיר גרושתו כפשטי' דקרא. ואתי לומר דלא מיתסרא אלא משנשאת ונבעלה לשני. ולאפוקי מן האירוסין. וטעמי' כדמפרש התם דהכי מוכח מקרא דגם אחרי אשר הטמאה אמחזיר גרושתו הוא דקאי. מדכתיב בי' הוי' ואישות עיי"ש ובמש"כ התוס' שם (בד"ה הוי' ואישות וכו') ובשאר ראשונים ז"ל שם. והדבר תמוה מאוד לומר דלרבינו הגאון ז"ל קיי"ל כריב"כ משום ר"א לגבי חכמים:

ובלא"ה מוכרח לכאורה דדברי רבינו הגאון ז"ל כאן לא יתכנו אלא לריב"כ משום ר"א. דהרי לחכמים כיון דמוקמי קרא דאחרי אשר הטמאה לסוטה שנבעלה למיקם עלה בלאו. א"כ אית לן בהך קרא תרי לאוי. וכמש"כ הריטב"א ז"ל שם וז"ל לרבות סוטה וכו'. והכתוב תרתי קאמר. לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה היות לו לאשה אחר שגרשה והיתה לאיש אחר. ולא אחרי הטמאה שנבעלה תחתיו עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) וז"ל וא"כ יאמר הכתוב לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הטמאה. והנה הם שני לאוין. יזהיר במחזיר גרושתו משנשאת. ויזהיר במחזיר אשתו שנטמאה בזנות עכ"ל עיי"ש. וא"כ למאי דקיי"ל כחכמים יש למנות כאן שני לאוין. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בהדיא בסה"מ בלאוין הנוספין לדעתו (מצוה ט"ו) וז"ל שם. שנמנע האיש שזינתה אשתו תחתיו מלבוא עלי' עוד. והוא אמרו יתעלה לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה וגו'. ואין האשה המגורשת נקראת הוטמאה בנישואיה לאחר. אבל למדונו מפי השמועה כי אחרי אשר הוטמאה הוא לרבות סוטה שנטמאה. שהענין הוא לומר שמנע יתעלה שלא יוכל הבעל המגרש אחרי היותה לאיש אחר לשוב לקחתה. ולא אחר אשר הוטמאה בעודה אשתו שזינתה תחתיו וכו'. ונתבאר שזה מן הלאוין הוא. אבל הרמב"ם מדעתו בלאו שבכללות לא ימנה זה עכ"ל עיי"ש. הרי דהרמב"ן ז"ל לפום שיטתו דכל שני ענינים שנאמרו בלאו אחד נמנין שנים. מנה גם כאן שני לאוין. אלא שהמלי"ץ בעד הרמב"ם ז"ל דלהכי לא מנאה אלא בלאו אחד. משום דלשיטתו אזיל דכל כיוצא בו אינו מונה אותן אלא בלאו אחד. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (לאוין סי' צ"א) עיי"ש. וא"כ רבינו הגאון ז"ל דאזיל בשיטת הרמב"ן ז"ל בזה הי' לו למנותן כאן בשני לאוין. אם לא דס"ל דקיי"ל כר"י בן כיפר משום ר"א דמוקי כולי' קרא למחזיר גרושתו משנשאת ולית לי' לאו בסוטה. והדבר תימא לכאורה. וראיתי לרבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר רביעי) שכתב וז"ל ומניעת אבימלך וכו' היא כמניעת המגרש שלא ישא גרושתו אחר שנשאת לאחר כמש"כ לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מזה ג"כ לכאורה דס"ל דקיי"ל

כר"י בן כיפר משום ר"א דדוקא כשנשאת הזהיר הכתוב ולא כשנתארסה. מיהו מההיא לא איריא. דאפשר לומר דהך לישנא לאו דוקא. דכיו"ב אשכחן נמי בגמרא בכמה דוכתי ובשאר ראשונים ז"ל דנקטו מחזיר גרושתו משנשאת. ולא דוקא. כמו בפ"ק דיבמות (י"א ע"ב) דקתני בברייתא המחזיר גרושתו משנשאת היא חולצת צרתה או חולצת או מתייבמת עיי"ש. וע"כ הך ברייתא אליבא דחכמים אזלא. דלריב"כ משום ר"א היא גופא אפי' מחליצה פטורה. כיון דכתיב בה טומאה כעריות. וכמש"כ התוס' שם (בד"ה צרתה מהו) עיי"ש. ואפי' הכי קתני משנשאת. וכיו"ב שם לקמן בפרק ב"ש (יבמות ק"ח ע"א) עיי"ש ובמש"כ התוס' (בד"ה קטנה וכו'). וכן צ"ל ברי"ף וברא"ש פ"ק דיבמות ובשאר ראשונים בכמה דוכתי. ואין להאריך בזה. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל כאן ודאי תמוהים לכאורה:

איברא דממה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו בשני לאוין אין הכרע לומר דס"ל דקיי"ל כר"י בן כיפר משום ר"א. דהרי גם הסמ"ג אזיל בזה בשיטת הרמב"ן ז"ל למנות כל הנפרטים בלאו אחד כל אחד בפ"ע. ואפי' הכי כאן לא מנאן אלא בלאו אחד. כמבואר בדבריו (לאוין פ"ב). אע"פ שבהדיא פסק שם להלכה כחכמים ולא כריב"כ משום ר"א עיי"ש. ועי' מש"כ כבר בזה לעיל (לאוין י') עיי"ש. דלפי המתבאר שם בלא"ה ניחא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה. אלא דדברי הסמ"ג לא מתרצי בהכי כמו שנתבאר שם. ובלא"ה נראה דאפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל והסמ"ג דקיימי בשיטת הרמב"ן ז"ל דכל שני פרטים שנאמרו בלאו אחד נמנין כל אחד בפ"ע. מ"מ היינו דוקא היכא דשני הפרטים מפורשים בהדיא בקרא. כמו אתנן ומחיר. פצוע דכה וכרות שפכה. עמוני ומואבי וכיו"ב. אבל כאן דפשטי' דקרא ודאי לא משמע אלא במחזיר גרושתו אפי' לרבנן דריב"כ. וכמבואר בהדיא בסוגיא דפ"ק דיבמות שם לקמן דאמרי' אע"ג דאמור רבנן טומאה בסוטה הוא דכתיב אין מקרא יוצא מידי פשוטו עיי"ש. אלא משום דשינה קרא בלישני' וכתב אשר הוטמאה. והאי לישנא לא שייך בנישואי גרושה. מרבינן מהך קרא סוטה שנבעלה ללאו וכמש"כ התוס' ושאר ראשונים ז"ל שם. לזה גם לרבינו הגאון ז"ל והסמ"ג אין שניהם נמנין אלא בלאו אחד. ובזה לא ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל דגם הנך דהכא מנאן שנים. וכבר כתב הה"מ ז"ל (סופ"א מהלכות איסורי ביאה) כעין סברא זו אליבא דהרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. אבל להרמב"ם אין צורך לזה. דבלא"ה ניחא מה שלא מנה לאו דסוטה משום דלשיטתי' אזיל. כמש"כ הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל כמשכ"ל. אבל לרבינו הגאון והסמ"ג ז"ל שפיר אפשר לומר כן. ואע"ג דהתם מסקינן אליבא דרבנן כיון דאיתעקר איתעקר ולא קאי קרא דאחרי אשר הטמאה אלא על סוטה שנבעלה לחודה

עיי"ש. מ"מ ודאי עיקר הלאו אפי' לרבנן לא קאי אלא על מחזיר גרושתו לפום פשטי' דקרא. וכמש"כ הה"מ ז"ל שם. אלא דלשון טומאה לא מיתוקים להו אלא בסוטה. ולהכי אם אינו ענין למחזיר גרושתו ס"ל תנהו ענין לסוטה שנבעלה. וכיון דעיקר הלאו על מחזיר גרושתו הוא דקאי ס"ל לרבינו הגאון ז"ל והסמ"ג דאין למנותו אלא בלאו אחד שהכניס הכתוב בכללו גם איסור סוטה שנבעלה:

אבל מה שכתב רבינו הגאון ז"ל בלשון האזהרה גרושה אחרי הטמאה. ודאי תמוה טובא כדכתיבנא. דלכאורה ודאי זה לא יתכן אלא לריב"כ משום ר"א דס"ל דקרא דאחרי אשר הטמאה. על גרושתו שנשאת קאי. ואנן כחכמים קיי"ל דאחרי אשר הטמאה לא קאי אלא על סוטה שנבעלה. ולא על מחזיר גרושתו דלא שייך בה טומאה. ועוד יותר יש לתמוה דאפי' לריב"כ משום ר"א לא מיתוקים קרא דאחרי אשר הטמאה במחזיר גרושתו משנשאת אלא משום דהוי' ואישות כתיב בקרא. כדאמרינן התם. והילכך אע"ג דטומאה לא שייכא בנישואי היתר. מ"מ ס"ל דע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשי' דלגבי בעל ראשון קרי לה טומאה אע"פ שבעילת היתר היא. אבל בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שלא הזכיר כלל שום לשון קידושין או נשואין אפי' ברמז. ודאי לשון טומאה שכתב לא משמע אלא בעילת זנות בעלמא. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאפי' לא נשאת ולא נתקדשה כלל אלא בזנות בעלמא נמי מיתסרא לחזור לבעלה שגירשה. והרי כבר הכריחו כל הראשונים ז"ל ממתניתין דסופ"ב דסוטה (י"ח ע"ב). כמו שפירש"י ובפיה"מ להרמב"ם ז"ל שם ובשאר ראשונים. דגרושה שזינתה מותרת לחזור לבעלה עיי"ש. וכן היא בגירסת רבינו חננאל והרי"ף והרא"ש ז"ל בפ"ק דיבמות שם בסוגיא דגמרא שם בהדיא עיי"ש ובמרדכי שם בהגהות דשייכי לפ"ק דיבמות. ובאור זרוע (ח"א סי' תר"א). ובאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) דברי רבינו הגאון ז"ל מבוארים בזה עוד יותר. שכתב שם באזהרה זו וז"ל חק למגרש לכתוב ספר ואם יצאה מביתו לאחר בהתאנף הישוב אליה עוד הלא חנוף תחנף עכ"ל עיי"ש. הרי דבהדיא כתב דבזנות וניאוף בעלמא אסורה לבעלה משום מחזיר גרושתו. וזה תימא גדולה לכאורה. ואמנם הנני רואה דרבינו הגאון ז"ל איננו יחיד בזה. דגם רבינו אליהו הזקן ז"ל באזהרותיו במנין הלאוין שלו כתב בלשון אזהרה זו. גרושה בעולה מלחזור לבעלה אשר קדם עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דבבעילה בעלמא אסורה לחזור לבעלה שגירשה. וכל מה שקשה בדברי רבינו ז"ל קשה גם על הר"א הזקן ז"ל. והדבר מתמיה הרבה שיהיו דבריהם סותרים משנה ערוכה. ואף דמסוגיא דפ"ק דיבמות שם לא תקשה כ"כ. דאפשר שהיתה לפניהם כגירסא שלפנינו. ואף דהר"ח בשם גאון ז"ל גריס כגירסת הרי"ף והרא"ש. כמש"כ באו"ז

שם. וכך היא גם גירסת הבה"ג (בהלכות מיאון) עיי"ש. מ"מ אפשר דרבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל היתה לפניהם גירסא שלפנינו. ולפי גירסא זו לא מוכח מידי ואע"ג דבהגהות מיימוני (פי"א מהלכות גירושין הי"ג) ובמרדכי (ריש פ"ק דיבמות) בשם ראבי"ה ז"ל הכריחו גם ע"פ גירסתנו דגרושה שזינתה מותר להחזירה עיי"ש. מ"מ אין זה מוכרח. ואדרבה מינה יש מקום להכריח איפכא כמו שיתבאר לפנינו. אבל ממתניתין דסופ"ב דסוטה שם תמוה טובא לכאורה:

הן אמת דבעיקר ראי' זו שהביאוה הרבה מגדולי רבותינו הראשונים ז"ל. כרש"י והרמב"ם והרע"ב ז"ל (בפיה"מ שם). והתוס' בסנהדרין (ע"ד ע"ב) בד"ה אפי'. וביבמות (ק"ח ע"ב) בד"ה אלמא. ובפ"ב דגיטין (י"ח ע"א) בד"ה הנהו. ובברא"ש (שם סי' ד') ובסמ"ג (לאוין פ"ב) ובאור זרוע (ח"א סי' תר"א) ובתוס' יומא (פ"ב ע"ב) והרב המאירי ז"ל ביבמות (נ"ח ע"א). ובסוטה (י"ח ע"ב) ובהגהות מרדכי (פ"ק דיבמות). ובהגהות מיימוני (פי"א מהלכות גירושין) ובחזקוני (פרשת תצא) ובאגודה (סופ"ב דסוטה) בשם ר"י. והרש"ל ביש"ש (פ"ק דיבמות סי' ז') עיי"ש. ועיקר ראייתם היא מדתנן התם הכל שוין שאין מתנה עמה לא על קודם שתתארס ולא על אחר שתתגרש. נסתרה לאחר ונטמאה ואח"כ החזירה לא הי' מתנה עמה. זה הכלל כל שתבעל ולא היתה אסורה לו לא הי' מתנה עמה. ומזה הוכיחו ראייתם דבזנות שאחר גירושין אינה נאסרת. דהרי בהדיא קתני מתניתין דאפי' תבעל לאחר שנתגרשה לא נאסרה לבעלה ומשום זה אינו מגלגל עלי' זנות שאחר גירושין כמו שאינו מגלגל עלי' זנות שקודם אירוסין מהאי טעמא. לענ"ד תמיהא לי טובא ולא אוכל לרדת לסוף דעת רבותינו הראשונים ז"ל בראי' זו כלל. ונפלאתי מאוד על מחנה אלקים זה שמבואר מדבריהם שאם היתה נאסרת לחזור לו ע"י זנות שאחר גירושין הוה אמרינן דמתנה עמה גם על אחר שתתגרש. כיון שאם תזנה אז תיאסר עליו לחזור להנשא לו. והיו המים בודקין אותה לצבות בטן ולנפיל ירך ותהיה לאלה בתוך עמה. אע"פ שלא חטאה כלום ולא מעלה מעל באישה בביאה זו שאחר גירושין. דפנויה היתה באותה שעה. וביאה המותרת היא לגמרי מדאורייתא. ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל דאיכא בביאת פנוי' לאו דלא תהי' קדשה (בפ"א מהלכות אישות) מ"מ כבר כתבו האחרונים ז"ל דהיינו דוקא במפקרת עצמה לזנות ולא במזנה דרך מקרה בעלמא. כמתבאר מדברי הרמב"ם (בפ"ב מהלכות נערה בתולה הי"ז ובפי"ח מהלכות איסורי ביאה ה"ב) ובאחרונים שם עיי"ש. ואפי' למש"כ קצת דעכ"פ לדעת הרמב"ם איכא מיהת עשה על כל ביאה בלא קידושין. מדכתיב כי יקח איש וגו'. כנראה מדבריו בהלכות אישות שם. ועי' בלח"מ שם ובשאר אחרונים ובתשובות המיוחסות להרמב"ן

ז"ל (סי' רפ"ד). מ"מ פשיטא דלא משום חטא כזה המים בודקין אותה. כדי להתנות עמה בשבועת האלה. ובהשקאת מים המאררים כי תשטה ומעלה בו מעל כתיב. וכתיב והיתה אם נטמאה ותמעול מעל באישה ובאו בה המים המאררים וגו'. ובביאה זו אין בה שום מעל באישה. דלאו אישה הוה באותה שעה. ולא חטאה אלא לשמים. וכ"ש לשאר ראשונים ז"ל דס"ל דליכא שום איסורא מה"ת כלל בביאת פנויה. וא"כ אפי' לשמים לא עבדה שום איסור בהכי. והא דמתסרא לחזור לבעלה בהכי אינו אלא גזה"כ. כי היכי דהיא נאסרת ע"י אירוסין כשנתארסה לאחר ונתגרשה או נתאלמנה ממנו. אע"ג דפשיטא דליכא שום דררא דאיסורא בהכי כלל. ואין לומר דאע"ג דודאי ליכא בביאה זו שום סרך מעל באישה. מ"מ כשהחזירה אח"כ ונשאה. ולא הודיעתו שנבעלה לאחר ונאסרה לו. הא גופא הו"ל שפיר מעל באישה. וקרינן בה ותמעול מעל באישה. והמים בודקין אותה. דא"כ היכי פסיק וקתני הכל שוין שאין מתנה עמה לאחר שתתגרש וכו'. והא אכתי שפיר ראוי להתנות על אחר שתתגרש לענין שאם תנשא לאחר ותבעל לו וימות או יגרשנה ויחזור זה וישאנה. אם לא תודיענו שנבעלה לאחר ונאסרה לו:

ואפי' אם תמצא לומר דלרבנן כיון דלא משום בעילה מיתסרא לי' אלא משום קדושין לחוד. אנן מעילה דבעילה בעינן כדכתיב ונטמאה. אבל משום מעילה אחרת אין המים בודקין אותה ולא מצי מתנה עמה. מ"מ אכתי לריב"כ דדוקא בבעילה תליא מילתא שפיר שייך להתנות עמה בענין זה על אחר שתתגרש. והרי רש"י פירש מתניתין אליבא דריב"כ כמבואר שם (בד"ה ונטמאת וכו') שכתב וז"ל ונטמאת בגירושי' דאינה נאסרת עליו לחזור לו אא"כ נישאת ע"י קידושין. דכי כתיב לא יוכל בעלה הראשון וגו' אחר קידושין ונישואין כתיב וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דמתניתין אתיא אפי' אליבא דריב"כ משום ר"א. וא"כ ודאי קשה אמאי אינו מתנה עמה על הנשואין דאחר גירושין. ועכצ"ל כיון דהביאה מצד עצמה ביאת היתר היא. ולית בה שום צד מעל באישה. לא שייכא בה תורת השקאה כלל משום שלא הודיעתו קודם שחזר ונשאה שנאסרה לו בבעילת האחר. וא"כ אפי' את"ל דמיתסרא עלי' בזנות שאחר שנתגרשה. מ"מ ודאי לא שייכא בה כלל תורת השקאה משום שלא הודיעתו קודם שהחזירה דאין זה מעל דטומאה אלא הכשילתו באיסור ע"י מה שלא הודיעתו שנאסרה עליו ונשאת לו באיסור. וזו עבירה אחרת היא לשמים. ולא קרינן בה כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל. אם נטמאה ותמעול מעל באישה וגו'. דמבואר מהנך קראי דהביאה מצד עצמה צריך שיהא בה מעל באישה. משא"כ בזה דהביאה מצד עצמה לית בה שום מעל באישה כלל. ומה שלא הודיעתו כשחזר ונשאה. אין בזה מעל באישה. אלא מעל בשמים הוא שעברה בלאו דלפני עור

מלבד לאו דלא יוכל בעלה הראשון וגו'. והו"ל כמשקה אותה אם לא שמשתו נדה או אם לא האכילתו מאכלות אסורים וכיו"ב. ואין מקום לראי' זו אלא מלישנא דמתניתין דקתני זה הכלל כל שתבעל ולא היתה אסורה לו וכו'. דמשמע לפום פשטא דמתניתין דזנות שאחר הגירושין אין אוסרין אותה לבעל. אבל גם מזה לא איריא. דהרי כיון דמשום איסור כזה לא שייך להתנות עמה. כמו שנתבאר. ע"כ מאי דקתני כל שתבעל ולא היתה אסורה לו. היינו איסור סוטה שבא מחמת זיקת אישות שיש לו עלי' בשעת בעילה. אבל מאיסור אחר לא מיירי הכא. דודאי אפי' כשנאסרה עליו בכך מצד אחר לית בה תורת השקאה כמו שנתבאר. ולא היתה אסורה עליו משום זיקת אישות קאמר. וכבר אשכחן בכמה דוכתי כיו"ב. כההיא דרפ"ק דשבת (ג' ע"א) דקאמר פטור ומותר וכתבו בתוס' ישנים וברא"ש ורשב"א וריטב"א ור"ן שם דאינו מותר אלא משום איסור שבת דמיירי בי' בלבד. אבל מ"מ אסור מצד לאו דלפני עור עיי"ש. וכן במתניתין (דפ"ב דביכורים) דתנן דם השרץ אין חייבין עליו. וכתבו הרמב"ם והר"ש והרא"ש ז"ל שם בשם הירושלמי דרק משום איסור דם דאיירי בי' הוא דאין חייבין עליו. אבל חייבין עליו משום איסור שרץ עיי"ש. ובפרק גיד הנשה (חולין צ"ה ע"א) עלה דתנן חתיכות מותרות מפרשינן מותרות משום נבלה ואסורות באכילה עיי"ש. וכן בכמה דוכתי ואין להאריך. וא"כ אף אנן נימא הכא דמאי דתנן ולא היתה אסורה לו. היינו מצד איסור סוטה דמיירי בי'. אע"ג דאסורה לו מצד אחר. וזה מוכרח:

ומלבד זה נראה דמאי דתנן כל שתבעל ולא היתה אסורה לו. לא על הבעל קאי אלא על הבועל. כלומר דכל בעילה שאוסרתה על הבועל הוא מתנה עמה דודאי יש בה משום איסור סוטה. אבל כל שתבעל ולא היתה אסורה על ידה לבועל א"כ לית בה משום איסור סוטה שהוא משום זיקת הבעל. לא הי' מתנה עמה. אע"פ שנאסרה מחמתה לבעל. כגון משום מחזיר גרושתו משנשאת לריב"כ. או משום מחזיר גרושתו שזינתה. אם נימא דנאסרה בכך לחזור לבעלה. ומלשון המשנה לפי הגירסא שלפנינו דקתני ולא היתה אסורה לו. משמע ודאי דעל הבועל הוא דקאי. דאם איתא דעל הבעל קאי. הכי הו"ל למיתני כל שתבעל ולא תיאסר לו. אבל ולא היתה אסורה לו משמע דעל הביאה קאי שתבעל ולא היתה הביאה אסורה לו. שלא היתה ביאת איסור אצלו. וא"כ ודאי על הבועל קאי. אלא דבגמרא מייתי לשון המשנה כל שתבעל ולא תהא אסורה לו עיי"ש. וכן הוא לשון המשנה שבירושלמי שם עיי"ש. אלא דגם לפי גירסא זו אפשר לפרש דעל הבועל קאי. שלא תהא אסורה עליו מתמת בעילה זו כמשכ"ל. ולפ"ז ודאי ניחא שפיר ואין משם ראי' כלל. ובספרי (נשא פיסקא ט"ו) איתא. זה הכלל כל שתיבעל ותהא אסורה לו על

אותה שעה הוא מתנה עמה עיי"ש. ואפשר דלהכי נקט האי לישנא משום דעל הבעל קאי. ובבעל לא מיתני לי' ולא תהא אסורה עליו. משום דהרי באמת אסורה על הבעל גם בזנות דאחר גירושין. ולהכי ניחא לי' לתנא דספרי למינקט כללא לאידך גיסא. וקתני כל שתבעל ותהא אסורה עליו על אוחה השעה הוא מתנה עמה. ואע"ג דגם השתא לפום האי לישנא צריך לפרש תהא אסורה לו משום איסור סוטה. דמשום זנות דאחר גירושין אע"ג דאסורה לו אינו מתנה עמה. מ"מ לא ניחא לי' למיתני לא תהא אסורה לו. כיון דמ"מ אסורה לו. אבל תנא דמתניתין נקיט כללא בבועל. ולזה שפיר קתני כל שתבעל ולא תהא אסורה לו כדכתיבנא. עכ"פ מתבאר דמהך מתניתין ליכא שום ראי' להך דינא ודברי רבותינו הראשונים ז"ל שהבאתי צ"ע אצלי טובא:

ואמנם מ"מ נראה הדין דין אמת. ומבואר להדיא בספרי (תצא פיסקא ר"ע) דקתני התם יכול אף שקלקלה על בעלה לאחר שנחגרשה תהא אסורה לחזור לו ת"ל וכתב לה ויצאה. היוצאת בגט תהא אסורה לחזור לו. ולא שקלקלה על בעלה תהי' אסורה לחזור לו עיי"ש. והובא גם בה"ג (סוף הלכות גיטין) עיי"ש. הרי הדין מפורש כדעת הבה"ג והר"ח והרי"ף ז"ל וסייעתם. ודברי רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל תמוהים מאוד לכאורה. וראיתי להר"ן ז"ל (בחי' לסנהדרין פרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ז ע"ב)) בההיא דתניא התם הרבה עריות יש שאין ב"ד ממיתין עליהם ובן נח מוזהר עליהם. וכתב הר"ן שם וז"ל פי' היינו דוקא כגון חייבי כריתות ואליבא דר"א. אבל חייבי לאוין אין בן נח מוזהר עליהם. ולא מיבעיא נתינים וממזרים דאישחרו לבני נח. דהא בקהל ה' כתיב אלא אפי' איסור מחזיר גרושתו ליתא בב"נ. כלומר דאם זינתה אחר גירושין מותר להחזירה ולקיימה. דאע"ג דבישראל איכא לאו כדכתיב לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה. ואמרינן לרבות סוטה הנסתרת. כהאי גוונא בב"נ שרי עכ"ל עיי"ש. מבואר בדבריו להדיא דס"ל דלאו דלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה איתי' גם במחזיר גרושתו שזינתה אחר גירושין. כדעת רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל. אבל מלבד דמצד עצמו הדבר תמוה. יש לתמוה במש"כ כן הר"ן ז"ל בפשיטות כ"כ. והוא נגד דעת גדולי הפוסקים הראשונים ז"ל. הבה"ג ורבינו חננאל והרי"ף והרמב"ם וסמ"ג ז"ל ושאר ראשונים:

אלא דבלא"ה עיקר דברי הר"ן ז"ל אלו תמוהים טובא לכאורה ואין להם ביאור. דכיון דבאיסור לאו דמחזיר גרושתו מיירי כאן. לאיזה ענין הביא מה שאמרו אחרי אשר הטמאה לרבות סוטה שנסתרה. דאין זה ענין לכאורה לכאן כלל. דאין סוטה אלא המזנה בעודה תחת בעלה קודם שנתגרשה. ובלא"ה כן מפורש בסוגיא דפ"ק דיבמות שם דלענין סוטה שזינתה תחת בעלה דרשינן הכי עיי"ש. ולפום פשטות דברי הר"ן משמע דמפרש

מה שאמרו לרבות סוטה שנסתרה. היינו אשה שזינתה אחר גירושין והוא תמוה מצד עצמו מלבד מה שנסתר מסוגיא דגמרא במקומו. אלא דלכאורה אפשר לצדד בכוונת הר"ן ז"ל עפמש"כ הכ"מ (בפי"א מהלכות גירושין הלכה י"ד) בשם אחד מהמפרשים שכתב וז"ל דכי אמרינן אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה. אריש קרא קאי. וכתב לה ספר כריתות וגו' לא יוכל בעלה לשוב לקחתה אם היתה לאיש אחר. וכן אע"פ שלא היתה לאיש אחר אם הוטמאה תחתיו וגירשה לא יוכל לשוב לקחתה. והשתא ניחא דאין זה לאו שבכללות שאין כאן אלא לאו אחד שלא להחזיר גרושתו אם היתא לאיש אחר או אם הוטמאה תחתיו וכו' עכ"ל עיי"ש. והעלה שם כן בדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. ומבואר לפי שיטה זו דמאי דמרבינן סוטה שנבעלה למיקם עלה בלאו. היינו דוקא לאחר שגירשה. אבל קודם שגירשה אין בה לאו זה. ויש להביא ראי' מוכרחת לשיטה זו מסוגיא דפ"ק דסוטה (ה' ע"ב) דבהכי ניחא מה שתמה שם המל"מ (בפ"ו מהלכות יבום הלכה י"ט) והניח בתימא עיי"ש היטב. וכן נראה מלשון הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) שהבאתי לעיל שכתב וז"ל יזהיר במחזיר גרושתו משנשאת ויזהיר במחזיר אשתו שנטמאה בזנות עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דבגירשה ומחזירה מזהיר הכתוב. דאל"כ מאי במחזיר אשתו שכתב והרי תחתיו היא. ואף דמדברי הרמב"ן ז"ל בסה"מ שהבאתי לעיל לא משמע הכי. מ"מ ממש"כ שם ודאי משמע הכי. ועכצ"ל שחזר בו. וחדא מינייהו דאחרנייתא היא. וכן מתבאר דעת התוס' (ריש פ"ג דכתובות כ"ט ע"א) בד"ה ועל הכותית וכו' שכתבו וז"ל אבל קשה דליתני מחזיר גרושתו משניסת ונבעלה שלא כדרכה. ואע"ג דאמר בפרק עשרה יוחסין הכל מודים שאם בעל ולא קידש שאינו לוקה. מ"מ לר"ע דאמר אין קידושין תופסין במחזיר גרושתו ליתני עכ"ל עיי"ש. וכתב שם הרש"א ז"ל דהוצרכו לזה משום דלריב"כ אין איסור מחזיר גרושתו אלא משנשאת ונבעלה עיי"ש. וכבר תמהו האחרונים ז"ל על דברי התוס' מסוגיא דפ"ק דקידושין דמבואר (שם ט' ע"ב) דהכל מודים בבעל דעושה אותה בעולה בשלא כדרכה עיי"ש. ועוד תמהו מצדדים אחרים והניחו דבריהם בתימא. ואמנם קצת אחרונים העלו בכוונת התוס'. דמש"כ ונבעלה שלא כדרכה תרתי קאמרי. דהו"ל למתני מחזיר גרושתו משנשאת וגם הו"ל למיתני נבעלה שלא כדרכה. ולפ"ז איכא למימר דמשנשאת לאו דוקא אלא רצו לומר משנתארסה. וכדאשכחן בכיו"ב בכמה דוכתי בראשונים ז"ל כמשכ"ל. ואין צורך לומר דקושייתם אליבא דריב"כ. ונבעלה שלא כדרכה היינו שנבעלה ע"י אחר שלא כדרכה בעודה תחתיו. ועל פי זה דבריהם נכונים. אלא דמלשון התוס' משמע דגם נבעלה שלא כדרכה בגרושתו מיירי כמבואר. וא"כ עכצ"ל חדא מתרתי או דס"ל דגם בזנות מיתסרא

עלי' להחזירה. או דס"ל דלאו דסוטה שנבעלה אינו אלא לאחר שגירשה. לענין שמוזהר שלא להחזירה כשזינתה תחתיו. ובזה דברי התוס' מדוקדקים שפיר שהקשו דליתני מתזיר גרושתו משנשאת או משנבעלה שלא כדרכה לאחר שנתגרשה או קודם גירושין בעודה תחתיו. ואין להאריך בזה:

ועפ"ז דברי הר"ן ז"ל נכונים. דודאי משום זנות לא מיתסרא משום מחזיר גרושתו. ומש"כ הר"ן דאם זינתה אחר גירושין מותר להחזירה ולקיימה. רצה לומר שאם זינתה בעודה תחתיו מותר להחזירה אחר שגירשה. דאע"ג דבישראל איכא לאו דלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה ואמרינן לרבות סוטה שנסתרה. כי האי גוונא בב"נ שרי. ומש"כ הר"ן אחר גירושין לא אדלקמי' קאי אלא אדבתרי'. לומר דאחר גירושין מותר להחזירה ולקיימה. אבל ישראל מוזהר עלה בלאו דלא יוכל לשוב לקחתה כשגירשה. וה"ה דכשנסתרה אחר הקינוי אפי' קודם גירושין אסורה לו מיהת באיסור עשה דונטמאה אע"פ שאינו ידוע אם נטמאה. אלא דלרבותא נקט הר"ן ז"ל דאפי' ודאי זינתה תחתיו וגירשה דאית בה לישראל אזהרת לאו דלא יוכל בעלה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה. מ"מ בבני נח שריא. ובזה כל דברי הר"ן ז"ל מתבארים על נכון:

וכנראה דזו היא ג"כ שיטת הגאונים ז"ל. כנראה מדברי הלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל (ריש הלכות עריות) שכתבו וז"ל שם ואשת איש שזינתה לרצונה אסורה על בעלה וכו'. מה טעם והיא לא נתפשה אסורה הא אם נתפשה מותרת. ואם אשת כהן היא אפי' באונס אסורה על בעלה. מה טעם. נעשית זונה וזונה אסורה לכהן עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בתשובות הגאונים המכונות שערי צדק (שער ראשון סי' ו') וז"ל והיכא דאנס ישראל אינתת חברי'. אי בעלה כהן הוא אסירא לי'. דכתיב בכהנים אשה זונה וחללה לא יקחו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתוב בספר והזהיר (פרשת אחרי) וז"ל כשנאנסה אשת ישראל מותרת לבעלה. אבל באשת כהן אפי' נאנסה אסורה. מה טעם לפי שעשאה זונה וזונה אסורה לכהן שנאמר אשה זונה וחללה לא יקחו עכ"ל עיי"ש. ודבריהם ז"ל תמוהים מאוד לכאורה מסוגיא דיבמות (פרק הבא על יבמתו נ"ו ע"ב) דללישנא קמא אמר רבה התם אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עלי' משום זונה. ופרכינן עלה משום זונה אין משום טומאה לא. ומשני אימא אף משום זונה. ופירש"י וז"ל משום טומאה לא בתמיה. האמרינן בפ"ק הא מה אני מקיים אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנבעלה דכתיב לא יוכל בעלה עכ"ל עיי"ש. וללישנא בתרא קאמר רבה התם דחייב משום טומאה ולא משום זונה. דבאונס לא קרינן בה זונה עיי"ש. וא"כ דברי הגאונים ז"ל שכתבו דאשת כהן שנאנסה אסורה משום זונה לחוד תמוהים הרבה. דזה דלא כלישנא קמא ודלא

כלישנא בתרא. וכבר עמדו בזה עיי"ש. אבל נראה דדעת הגאונים ז"ל ג"כ דלאו דלא יוכל בעלה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה ליכא אלא אחר שגירשה. וא"כ איכא למימר דס"ל להגאונים ז"ל דקיי"ל כלישנא קמא דרבה דאמר דבעלה לוקה עלי' משום טומאה ומשום זונה. אלא דכיון דלאו דטומאה ליכא אלא כשגירשה. אבל קודם גירושין לית בה אלא משום לאו דזונה בלבד. לכן לא כתבו הגאונים ז"ל אלא לאו דזונה. משום דמיירו בעודה עדיין תחתיו כמבואר בלשונם. ואע"ג דהרי"ף ז"ל פסק כלישנא בתרא דרבה. מ"מ הרמב"ם ז"ל (בפי"ח מהלכות איסורי ביאה ה"ז) נראה שפסק כלישנא קמא כמש"כ הה"מ ז"ל שם עיי"ש. וכן פסק הראב"ן ז"ל (בספרו דקכ"א ע"ב) עיי"ש. ושפיר י"ל שזו היא ג"כ דעת הגאונים ז"ל:

ולפ"ז לכאורה אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל. ואין כוונתם כאן למנות לאו דמחזיר גרושתו משנשאת או נתארסה לאחר. אלא כוונתם למנות לאו דאחרי אשר הטמאה שהוא אזהרה למחזיר סוטתו שנבעלה וגירשה. ומדוקדק בזה לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב גרושה אחרי הטמאה. דרצה לומר אחרי שנטמאה קודם שגירשה. וכדדרשינן בספרי (פ' תצא) ובפ"ק דיבמות שם אחרי אשר הטמאה לרבות סוטה שנבעלה. וזו היא ג"כ כוונתו באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם. שכתב ואם יצאה מביתו לאחר בהתאנף וכו'. שרצה לומר בהתאנף כבר קודם שיצאה מביתו. וכן מש"כ הר"א הזקן ז"ל גרושה בעולה מלחזור לבעלה אשר קדם. אפשר לפרש דרצה לומר גרושה שהיתה בעולה לאחר מכבר. קודם שנתגרשה. ואזהרתה מקרא דאחרי אשר הטמאה:

ואמנם לפ"ז יש לתמוה טובא על רבינו הגאון ז"ל והר"א הזקן דשבקו עיקר הלאו דמחזיר גרושתו. דמפורש בקרא בהדיא. ונקטו רק הלאו דמחזיר סוטתו. דלא נפיק אלא מדרשא מייתורא דקרא דאחרי אשר הטמאה. וע"כ לא יתכן לומר בכוונת רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל אלא כמשכ"ל. דכוונתם בזה לאזהרה דמחזיר גרושתו. וא"כ עכצ"ל דס"ל דמחזיר גרושתו משזינתה נמי בכלל אזהרה זו. והוא תמוה כדכתיבנא. איברא דנראה שכן מוכרח ג"כ בדעת רבינו חננאל ז"ל ביבמות (פרק האשה רבה צ"ה ע"ב) דאמרינן התם. יבמה רב אמר הרי היא כאשת איש ושמואל אמר אינה כא"א. ואמר ר"ה כגון שקדש אחיו את האשה והלך לו למדינת הים ושמע שמת אחיו ועמד ונשא את אשתו. דרב אמר הרי היא כא"א ואסורה ליבמה וכו' עיי"ש בפירש"י. והרשב"א והריטב"א ז"ל שם הביאו בשם ר"ח ז"ל שמפרש דאסורה ליבמה דקאמר רב היינו לזה האח השני שנשאה בטעות. שאם מת הראשון אסורה לחזור לו. משום דכיון דע"כ צריך

להוציאה בגט משום שיאמרו תנאה הוה לי' לראשון בקידושין. כדאמרינן התם. ונאסרה על הראשון משום גרושת אחיו. והילכך נאסרה נמי על השני עיי"ש ברשב"א שדבריו בשם ר"ח ז"ל אין להם ביאור. אבל בריטב"א הדברים מבוארים יותר. שכתב וז"ל שהרי אינה יוצאה מהשני אלא בגט ונאסרה על הראשון וכו' כ"ש שנאסרה על השני עולמית דהו"ל כמחזיר אשתו שגירש וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם דבריו ז"ל צריכין ביאור. דמה בכך דהו"ל מחזיר אשתו שגירש. אטו אסור להחזיר גרושתו שלא נתקדשה לאחר. ועכצ"ל דכוונתו לומר דמיירי שהחזירה הראשון בשוגג אחר שגירשה השני. משום שהי' סבור דאין בנשואי אחיו ממש כיון שידוע לו שלא הי' לו שום תנאי בקידושין שלו ואשתו היתה. ואין קידושי אחיו תופסין בה כלל ולא היתה צריכה גט. כמו שהוא לפי האמת. ולזה אסורה עולמית על השני. משום שיאמרו תנאי הו"ל לראשון בקידושין. וקידושי שני תופסין בה וכדין נשאה. וכשגירשה הו"ל לגבי ראשון גרושת אחיו. ושלא כדין החזירה. ונמצא דכשמת הראשון נאסרה על השני להחזירה. דנראית כגרושתו שזינתה אחר גירושין דאסורה לתזור לבעלה. כן נראה מוכרח בכוונת הר"ח ז"ל והריטב"א ז"ל. דאל"כ אין לדבריהם שום ביאור כלל. אמאי תהי' אסורה לחזור לשני. דהרי אם הראשון תנאה הו"ל בקידושין מותרת לו. ואם היתה מקודשת לראשון ג"כ מותרת לו מתורת יבום. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא. וא"כ גם רבינו חננאל ז"ל קאי בשיטת רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל דגם גרושה שזינתה בכלל אזהרת מחזיר גרושתו. אלא דמלבד דהדבר תמוה מצד עצמו כמו שנתבאר. בלא"ה יש לתמוה דדברי ר"ח ז"ל סותרים זא"ז. דהרי באו"ז. והובא במרדכי פ"ק דיבמות בהגהות. מבואר בהדיא דלגירסת ר"ח בשם גאון ז"ל בסוגיא דפ"ק דיבמות שם גרושה שזינתה מותרת לחזור לבעלה כמשכ"ל. וביותר תמוה דכיון דלפי גירסתו מפורש כן בסוגיא דגמרא שם. נמצאו דבריו נסתרים מסוגיא דגמרא: **והנראה** בדעת הגאונים ז"ל. הנה אע"פ שבספרי (פרשת תצא) מבואר בהדיא דמשום זנות אין הגרושה נאסרת לחזור לבעלה. מ"מ אשכחן נמי איפכא (ריש פ"א ממסכת דרך ארץ) דקתני התם נתארסה נתגרשה נבעלה בין באונס בין ברצון אסורה לחזור לו דברי רבי ישמעאל וכו' עיי"ש. הרי מפורש דבזנות גרידא נמי מתסרא לחזור לבעלה שגירשה אפי' מן האירוסין וכ"ש מן הנשואין. ואע"ג דהגר"א ז"ל שם הגיה הרבה בברייתא זו בהגהותיו עיי"ש. מ"מ גם הבה"ג (ריש הלכות עריות) הביא ברייתא זו ממש כגירסא שלפנינו עיי"ש. וכן במחזור ויטרי (דף תשכ"ד) הגירסא בזה ממש כגירסא שלפנינו עיי"ש. ואף דבבה"ג כת"י רומי אין הגירסא כן עיי"ש. מ"מ גורסת מס' ד"א שלפנינו ובה"ג שלנו ומחזור ויטרי תכריע. וא"כ ברייתא זו סותרת לברייתא דספרי. ונראה ע"פ

מאי דתנן ביבמות (פרק בית שמאי ק"ח ע"א) הממאנת באיש הוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו נתן לה גט הוא אסור בקרובותי' והיא אסורה בקרוביו ופסלה מן הכהונה. נתן לה גט והחזירה. מיאנה בו ונשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה מותרת לחזור לו. מיאנה בו והחזירה נתן לה גט ונשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה אסורה לחזור לו. זה הכלל גט אחר מיאון אסורה לחזור לו. מיאון אחר גט מותרת לחזור לו. הממאנת באיש ונשאת לאחר וגירשה. לאחר ומיאנה בו. לאחר וגירשה. זה הכלל כל שיוצאה ממנו בגט אסורה לחזור לו. במיאון מותרת לחזור לו. ואמרינן עלה בגמרא. אלמא אתי מיאון ומבטל גט. ורמינהי הממאנת באיש ונשאת לאחר וגירשה וכו'. זה הכלל כל שיוצאה ממנו בגט אסורה לחזור לו. במיאון מותרת לחזור לו אלמא לא אתי מיאון דחברי' ומבטל גיטא דידי'. אר"י א"ש תברא מי ששנה זו לא שנה זו. אמר רבא ומאי קושיא ודילמא מיאון דידי' מבטל גיטא דידי'. מיאון דחברי' לא מבטל גיטא דידי'. ופרכינן ומ"ש מיאון דחברי' דלא מבטל גיטא דידי' דאיידי דמכרת רמיזותיו וקריצותיו אזיל ומשבש לה ומייתי לה. מיאון דידי' נמי לא ליבטל גיטא דאיידי דמכרת ברמיזותיו וכו'. ומשני הא כבר שיבשה ולא אישבשא וכו' עיי"ש בכולה סוגיא. ובתוס' שם (בד"ה אלמא וכו' ורמינהי וכו') כתבו וז"ל מגופא דסיפא הוה מצי לאקשויי דמאי טעמא אמרינן כל שיוצאה ממנו בגט אסורה. ולא אמרינן אתי מיאונה ומפקע קידושי שני והוי כמו שזינתה אחר גירושין דמותרת לחזור לו. כדתנן בפ"ב דסוטה. אלא ניחא לי' לאקשויי רישא אסיפא עכ"ל עיי"ש. וכתב הרש"א ז"ל על דבריהם דאם כוונתם לומר דהוה מצי לאקשויי הכי ולמאי דמסיק תברא ניחא גם קושיא זו. אינו נראה לומר תברא אהך מתניתין דסוטה. דלא אשכחן מאן דפליג שתהא אסורה לחזור ע"י זנות דבתר גירושין. ועוד לעולא לקמן דלא קאמר תברא ומוקי סיפא כגון ששילשה בגיטין מאי איכא למימר. דמשום דשילשה בגיטין ליכא למימר דלא חשיב זנות ע"י מיאונה. ואע"ג דגיטא לא בטל. מ"מ קידושי' בטלי והו"ל זנות. ואמאי אסורה לחזור לראשון. ואם נפרש כוונתם דלשינויא דרבא דמחלק בין מיאון דידי' דתו לא משבש לה דהא שיבשה ולא אשתבשא ובין מיאון דחברי' דחיישינן דאזיל ומשבשה. גם קושיא זו ניחא. דמה"ט גופי' לא חשבינן לנשואי שני כזנות ע"י מיאוני'. משום דגזרינן דילמא אזיל ומשבש לה. וגם לעולא ניחא עפ"ז. דאף דלענין שלא נחשוב נשואי שני כזנות ע"י מיאוני' ודאי ס"ל טעמא דאזיל ומשבש לה. מ"מ אכתי הוה אמרינן דליבטל גיטא ע"י מיאוני' אי לאו ששילשה בגיטין. אלא דלפ"ז שוב מאי קשיא להו דהוה מצי לאקשויי מגופא דמתניתין בסיפא דהא איכא למימר דגם המקשה הוה ידע הך סברא דאזיל ומשבש. דהכי משמע מתוך שמעתין. אלא

דלא ידע לאפלוגי בין מיאון דידי' לדחברי'. והשתא מגופא דסיפא לא קשה אמתניתין דסוטה. דאע"ג דמיאונה עושה נשואי' כזנות. הכא משום גזירה דאזיל ומשבש לה לא אחשבוה כזנות. עיי"ש בדבריו שהניח דבריהם מוקשים. והנה מה שרצה לומר בכוונת התוס' דלהכי במסקנא מיתרצא הקושיא ממתניתין דסוטה משום דלבתר דחידש רבא דאיכא למיגזר דילמא אזיל ומשבש לה ומייתי לה. מה"ט נמי לא חשבינן נשואי שני כזנות ע"י המיאון. לענ"ד מלבד מה שדחה הרש"א ז"ל גופי' בלא"ה לא יתכן כלל. דהיכי אפשר לומר דהמיאון לא יפקיע הקידושין. והרי ע"י מיאון זה אתה מתירה לעלמא בלא גט ואפי' לקרוביו. ועיקר המיאון הוא במה שאומרת אי איפשי בקידושין שקידשוני אמי ואחי. ואפי' אי לא אחשבוה לזנות. מ"מ הא ודאי דקידושין ונשואין מתעקרי ע"י מיאוני'. ושוב אין כאן מקים לתלות באיסור מחזיר גרושתו משנשאת. כיון דהתם רק בקידושין ונשואין תליא מילתא:

ולכאורה הי' אפשר לומר דנהי ודאי דדרא דאיסור מחזיר גרושתו משנשאת ליכא הכא. מ"מ לא התירוה לו ע"י מיאונה. משום ההיא גזירה דאזיל ומשבשה. ואיסורא דרבנן באנפי נפשה הוא ולא תלי מידי באיסור מחזיר גרושתו משנשאת. דלא שייך הכא כלל. אבל גם הא ליתא. שהרי בלא"ה כבר עמדו בתוס' שם (בד"ה אזיל ומשבש וכו') אהא דפריך התם ומ"ש מיאון דחברי' וכו'. מיאון דידי' נמי לא ליבטל גיטא דידי' דאיידי וכו'. ואמאי לא פריך טפי דאפי' ליכא גט כלל אלא יצאה ממנו במיאון תהי' ג"כ אסורה לחזור לו ואפי' במיאון דחברי'. משום האי טעמא דאזיל ומשבש לה. ועל זה תירצו בתוס' שם וז"ל דהא כיון דליכא למיחש למידי לא גזרינן עכ"ל עיי"ש. והרש"ל ומהרמ"ל ז"ל שם ביארו כוונתם. דמשום דילמא אזיל ומשבשה לחוד לא הוה גזרינן. אם לא שיש נמי צד לאסרה משום מחזיר גרושתו משנשאת. וכיון דליכא גט. דלית בה לתא דאיסור מחזיר גרושתו לא גזרינן עיי"ש. וכדבריהם מבואר להדיא בתוס' הרא"ש ובריטב"א שם עיי"ש. והשתא א"כ הכא נמי כיון דמיאון עוקר הקידושין ולית בה צד איסור מחזיר גרושתו משנשאת. ממילא שוב ליכא נמי למיגזר משום דילמא אזל ומשבשה. ואין לומר דהתוס' וסייעתם לא כתבו כן אלא לפום ס"ד דמקשה דאכתי לא אסיק אדעתי' לחלק בין מיאון דידי' למיאון דחברי'. אבל למאי דמסיק דמיאון דידי' שאני משום דכבר שיבשה ולא אשתבשה. שוב יש מקום לומר דאפי' בלא דררת איסור מחזיר גרושתו משנשאת. נמי גזרינן משום דילמא אזיל ומשבשה. והא דבלא גט לא אסרו לו להחזירה. היינו משום הך סברא גופא דכבר שיבשה ולא אשתבשה. דשוב ליכא למיחש דילמא אזיל ומשבשה. וכמו שפירש"י באמת כן שם. (בד"ה הא שיבשה וכו') עיי"ש. דזה לא יתכן לדעת התוס'.

דהרי להדיא מבואר בתוס' שם לקמן (בד"ה לאיסור כרת וכו'.) דגם למסקנא כל דליכא דררת איסור מחזיר גרושתו. לא גזרינן משום גזירה דאזיל ומשבשה לחוד. דעל מאי דאמרינן התם לקמן מאן תנא אמר ר"י א"ר וכו' הרי שיצתה מראשון בגט ומשני במיאון. מהו שתחזור לראשון וכו'. ושאלו לר"ע בבית האסורין ואסר. את ר"י ב"ב בנציבין ואסר. אמר רבי ישמעאל בר"י לזו לא הוצרכנו לאיסור כרת התרת לאיסור לאו לא כ"ש. ברם כך שאלו וכו'. ופירש"י וז"ל מאן תנא דאמרן לעיל תברא מי ששנה זו לא שנה זו וכו'. לאיסור כרת איסור אשת איש הפקעת ממנה בלא גט. אלמא אין מעשה שלה כלום. לאיסור לאו דמחזיר גרושתו לא כ"ש דגלי דקטנה היא ולא הוי גיטה כלום עכ"ל עיי"ש. ובתוס' שם כתבו וז"ל והקשה ריב"ן דלא דמי איסור א"א למחזיר גרושתו. דמיאון מפקיע הקידושין שאומרת אי אפשי בקידושין שקידשוני אמי ואחי. אבל גט לא מפקיע. ולאו קושיא היא. דמהאי טעמא שמפקיע המיאון איסור דאשת איש א"כ הויא כזונה אצלו ומותרת לחזור לו לאחר שגירשה. כדתנן בפ"ב דסוטה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בתוס' הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. והשתא אם איתא דס"ל לתוס' דלמסקנא גם בלא דררת איסור מחזיר גרושתו גזרינן משום חששא דאזיל ומשבשה לחוד. א"כ אין מקום לתירוצם על קושית הריב"ן. דהא נהי דדררת איסור מחזיר גרושתו ליכא הכא. מ"מ אכתי שייכא בה מיהת גזירה דאזיל ומשבשה.

וכן נראה מוכרח מעיקר הסוגיא דגם למסקנא עיקר האיסור אינו אלא משום איסור מחזיר גרושתו. אבל משום גזירה דאזיל ומשבשה לחודה לא גזרינן. דאל"כ קשה מאי דקאמר רבי ישמעאל בר"י לזה לא הוצרכנו לאיסור כרת התרת לאיסור לאו לא כ"ש. ואיזה איסור לאו יש כאן. והרי גם לרב לא משום איסור מחזיר גרושתו הוא שגזרו. אלא משום גזירה דאזיל ומשבשה ומייתי לה לחוד הוא דגזרו. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דגם במסקנא עיקר איסורא אינו אלא משום איסור מחזיר גרושתו. אלא דהיכא דליכא למיחש דילמא אזיל ומשבשה לא גזרו כאן איסור מחזיר גרושתו. וכן ביאר הרש"ל ז"ל ביש"ש שם (סי' י"א). והשיג שם על הטור באה"ע (סי' קנ"ה) שכתב דאפי' גירשה ונשאת לאחר ומיאנה. דאע"ג דאסורה לחזור לראשון. מ"מ מותרת לכהן. משום דגם לבעל לא מיתסרא אלא משום גזירה דאזיל ומשבשה. ולכהן לא שייכא הך חששא. ואין חילוק בין מיאון דידי' לדחברי'. ועל זה כתב הרש"ל דליתא. דכיון שאתה אוסרה לחזור לראשון משום איסור מחזיר גרושתו. איך אפשר להתירה לכהן. וכתב שם עוד וז"ל ואין לומר דמה שאסורה לחזור לראשון לא משום גרושה. אלא משום אזיל ומשבש לחוד הוא דאסרוה רבנן עלי'. זה אינו מספיק. מדפריך תלמודא וכו' אי הכי מיאון דידי' נמי לא

ליבטל גיטא דידי' דילמא אזיל ומשבש לה וכו'. ואמאי לא פריך אפי' בלא גיטא נמי היכא שמיאנה בו ונשאת לאחר וכו' שאסורה. מאחר דאכתי לא ידע האי שינויא דמשני הא כבר שיבשה ולא אשתבשה. אלא ודאי שלא אסרו חכמים משום הך גזירה בלחוד. אלא היכא דאיכא נמי לתא אחרינא משום מחזיר גרושתו חששו לגזירה זו. וא"כ מאחר דאיכא עלי' איסור גרושה מדרבנן אסורה לכהן עכ"ל הרש"ל ז"ל שם עיי"ש. מבואר דפשיטא לי' דגם למסקנא קיימינן הכי:

איברא דעיקר דברי הרש"ל ז"ל תמוהים אצלי במה שהכריע מחמת זה כדעת הרמב"ם ז"ל דאסורה לכהן. והרי לפי מה שפסקו כל הפוסקים. ומכללם גם הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות גירושין הי"ג) והטור באה"ע (סי' י') דליכא איסור מחזיר גרושתו אלא בנשואין או באירוסין. ולא בזנות. ע"כ מוכרח דלמסקנא גם בלא דררת איסור מחזיר גרושתו. משום גזירת אזיל ומשבשה לחוד נמי אסרוה לחזור לראשון. דאל"כ אע"ג דמיאון דחברי' לא מבטל גיטא דידי'. אכתי מאיזה טעם תהא אסורה לחזור לו. דהרי ודאי דנשואין מתעקרי ע"י מיאונה. דהא זהו עיקר המיאון לעקור הקידושין והנשואין מעיקרן. ומשום זה יוצאת ממנו בלא גט להיות מותרת לכל אדם. ואפי' לקרוביו אפי' לכתחילה. ואיך אפשר שיהיו נשואין אלו תורת נשואין עליהן לשום דבר בעולם. כיון דאין מעכבין עלי' אפי' לכתחילה מלהנשא לכל מי שתרצה ואפי' לקרוביו. וא"כ אין כאן דררת איסור מחזיר גרושתו כלל. וע"כ מוכרחין אנו לומר דס"ל להפוסקים דלמסקנא לא קיימא טעמא דגזירת מחזיר גרושתו. ולא אסרוה אלא משום גזירה דדילמא אזיל ומשבשה לחוד. ולס"ד אין ה"נ דהוה מצי לאקשויי ממתניתין דסוטה אמתניתין דהכא. אלא דניחא לי' טפי לאקשויי רישא אסיפא. והשתא א"כ לא זו דאין מקום כלל לקושית הרש"ל על הטור. אלא אדרבה מכאן מוכחת שיטתו. ותיובתא לשיטת הרמב"ם ז"ל. דהרי מאחר דמוכרח לומר דלמסקנא לא נגעו בה משום גזירת מחזיר גרושתו כלל. וגם בלא"ה אסרוה אפי' היכא דלא שייכא הך גזירה כלל. א"כ מהיכא תיתי לומר דהא דאסרוה במיאון דחברי' היינו משום דגיטא לא בטיל כי היכי דנימא דאיתסרא גם לכהנים. כיון דבלא"ה גיטא לא מעלה ולא מוריד כלל. דהרי אפי' כשלא נתבטל הגט ליכא הכא דררת איסור מחזיר גרושתו. כיון דעכ"פ נשואי שני ודאי נתבטלו מעיקרא ע"י מיאונה כמו שנתבאר. וא"כ מאיזה טעם נחלק בין מיאון דידי' למיאון דחברי' לענין ביטול גיטא. והרי בגמרא לא אשכח טעמא לחלק בינייהו אלא משום דבמיאון דחברי' איכא טעמא דדילמא אזיל ומשבשה. וזה לא שייך אלא לענין לאוסרה לחזור לראשון. אבל לענין ביטול גיטא ודאי הדרינן לדמעיקרא לסברת המקשה דליכא לחלק בינייהו. וכמו דבמיאון דידי' בטיל

גיטא הכי נמי במיאון דחברי' אמרינן הכי. אלא דאסורה לחזור לראשון משום גזירה דדילמא אזיל ומשבשה. וא"כ לענין היתר לכהנים ליכא טעמא לאוסרה אפי' במיאון דחברי'. וכדעת הטור. הן אמת דלישנא דנקט בגמרא גם במסקנא דלא אתי מיאון דחברי' ומבטל גיטא דידי'. לא משמע כדעת הטור. דכיון דלדידי' לא תליא מילתא אלא בגזירה דאזיל ומשבשה לחודה. דכשיצאתה מן הראשון בגט איתא להך חששא. משא"כ כשיצאתה ממנו במיאון. אבל גיטא ודאי בטל במיאון דחברי' עד שאפי' ריח הגט לא חשיב שתיאסר על ידו. לכהנים. א"כ מאי האי דקאמר לא אתי מיאון דחברי' ומבטל גיטא דידי'. חדא דהרי באמת גם במיאון דחברי' בטל גיטא. ואפי' ריח הגט אין בו. ועוד דהרי לאו בהכי תליא מילתא. דאפי' לא בטל גיטא אכתי אי לאו חששא דאזיל ומשבשה אין מקום כלל לאסרה לראשון משום איסור מחזיר גרושתו. כיון דנשואי שני מיהת מתעקרי ע"י מיאונה ולא הוי אלא כזנות בעלמא דלית בה איסור מחזיר גרושתו. ואין לשון זה מתיישב לדעת הטור אלא בדוחק כמו שיתבאר לפנינו. ועוד יותר קשה טובא מדקאמר רבי ישמעאל בר"י לאיסור כרת התרת לאיסור לאו לא כ"ש. ואם איתא דלמסקנא לא נגעו בה כלל משום איסור מחזיר גרושתו. מאי איסור לאו דקאמר. והא עיקר טעמא דת"ק דאסר לא הוי אלא משום גזירה דאזיל ומשבשה. אבל דררת איסור מחזיר גרושתו לא שייכא הכא כלל לדעת הטור. אלא ודאי מוכרח לומר דגם למסקנא עיקר טעמא לא הוי אלא משום איסור מחזיר גרושתו. ומוכרח מזה כדעת הרמב"ם ז"ל. ודברי הטור צ"ע:

איברא דעכ"פ עדיין גם שיטת הרמב"ם תמוה טובא. דהרי ודאי הקושיא עומדת כחומה בצורה. היכי יתכן הכא לאסור משום איסור מחזיר גרושתו. כיון דדעת הרמב"ם ז"ל גופי' כשאר הפוסקים דלא אסרה תורה להחזיר גרושתו אלא משנתקדשה לאחר. אבל בזנות בעלמא לא מתסרא. והכא ודאי פשיטא דמיאון עקר נשואין דשני מעיקרא כמו שנתבאר. והו"ל כאילו לא נשאת מעולם. וגם עבדי רבנן היכירא בשטר מיאון כי היכי דלא ליתו לאחלופי בגיטא. כדאמרינן התם לעיל (ק"ח ע"א) וכמש"כ בריטב"א ונמוק"י שם עיי"ש. ובב"י אה"ע (סי' קנ"ה) לדעת הה"מ. וכ"כ באו"ז (ח"א סי' תרפ"ז) בשם רבינו חננאל ז"ל דלא ליתו למיסרה לקרוביו ולדידי' בקרובותיה. ולומר דאין קידושין תופסין לו באחותה ולאחיו בה עיי"ש. וגם לרש"י ז"ל שלא פי' שם כן. נראה דהיינו רק משום דלא מסתברא לו כלל שיבואו להחליף מיאון בגט. ועכ"פ אין כאן שום צד למיתלי באיסור מחזיר גרושתו משנשאת. וע"כ אנו צריכין למידחק נפשין לדעת הטור. ולומר דודאי למסקנא לא נגעו בה משום איסור מחזיר גרושתו. ורק משום גזירה דאזיל

ומשבשה לחוד הוא דאסרוה לחזור לראשון. ולמאי דס"ד מעיקרא אין ה"נ דהוה מצי לאקשויי אסיפא גופא ממתניתין דסוטה. אלא דניחא לי' לאקשויי טפי מרישא לסיפא כמש"כ התוס'. ובפרט לפ"מ שביארנו לעיל דליכא מקום קושיא כלל ממתניתין דפ"ב דסוטה שם. והא דקאמר רבי ישמעאל בר"י לאיסור כרת התרת לאיסור לאו לא כ"ש. ע"כ מוכרח לומר דר"י בר"י הוא דס"ל הכי דלא יתכן לאסרה על הראשון אלא מצד איסור מחזיר גרושתו. ולהכי קאמר דכיון דצד איסור מחזיר גרושתו ליכא הכא. דהא חזינן דלאיסור כרת התירו לאיסור לאו לא כ"ש. שוב אין מקום לאסרה. דלא חייש לדילמא אזיל ומשבש לה. אבל ת"ק ס"ל דאע"ג דצד איסור מחזיר גרושתו ודאי ליכא הכא. מ"מ אכתי אסרוה משום גזירה דדילמא אזיל ומשבש לה. וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"א ז"ל שם בסוף הסוגיא דמפרש הכי. דעל מאי דאמרינן התם אר"י בר אשיאן ומודה רב שמותרת לאחיו של זה שנאסרה עליו. ופרכינן פשיטא הוא ניהו דמכרת ברמיזותיו וקריצותיו. אבל אחיו לא. ומשני מהו דתימא ליגזר האי אטו האי קמ"ל עיי"ש. וכתב עלה הרשב"א ז"ל שם וז"ל פשיטא כלומר דהא טעמא דרב ע"כ הא דאסורה לו לאו משום איסור מחזיר גרושתו. וכדהוה ס"ד דר"י בר"י. דאם איתא אף לו נמי שריא מק"ו וכו' לאיסור לאו לא כ"ש. וכדמקשה ואזיל רבי ישמעאל. אלא טעמא דרב ע"כ משום דמכרת ברמיזותיו וקריצותיו הוא. וא"כ פשיטא דלאחיו מותרת עכ"ל עיי"ש. והנה הסוגיא מצד עצמה ודאי אין הכרח לפרש כן. דאפשר לומר דודאי גם לרב אי לא משום איסור מחזיר גרושתו לא הוה אסרוה לחזור לראשון. ומ"מ שפיר פרכינן פשיטא. משום דודאי משום איסור מחזיר גרושתו לחוד לא אסרוה אם לא הי' ג"כ חששא דאיידי דמכרת רמיזותיו וקריצותיו אזיל ומשבש לה. דאל"כ לא היתה מותרת לחזור לו גם במיאון דידי'. וכמבואר בסוגיא דגמרא שם לעיל. וא"כ באחיו דליכא הך חששא. ולא שייכא בי' אלא גזירה משום גרושת אחיו. שפיר פריך פשיטא דשריא. דהו"ל ממש כמו במיאון דידי' דכיון דחששא דאזיל ומשבשה לא שייכא הכא. שוב אין מקום לחלק בין מיאון דידי' למיאון דחברי'. ולזה איצטריך לשנויי דסד"א ליגזר אחיו אטו הוא. אלא דהרשב"א ז"ל משום דס"ל לקושטא דמילתא דמוכרח דלרב לא משום איסור מחזיר גרושתו נגעו בה. דלא שייכא הכא דררת איסור זה כלל. כיון דמיאון קעקר נשואי שני והו"ל כזנות בעלמא. לכן פירש כן:

ועכ"פ מבואר דלהרשב"א ז"ל רב ורבי ישמעאל בר"י בהא גופא פליגי. דלרב אע"ג דצד איסור מחזיר גרושתו לא שייך הכא כלל. מ"מ משום הך חששא לחודא דדילמא אזיל ומשבש לה סגי לאסרה על הראשון. ורבי ישמעאל בר"י פליג עלי' בהא וס"ל דאין לאסור

משום הך חששא גרידא. אלא משום דאיכא נמי צד איסור מחזיר גרושתו. וכיון דהך טעמא לא שייך הכא ליכא למיסרה. ואע"ג דודאי הך פירושא דחיק טובא. דמלישנא דר"י בר"י משמע ודאי דמת"ק שמיעא לי' דמשום איסור מחזיר גרושתו הוא דקאסר לה. מ"מ ע"כ מוכרח לומר כן לפי מאי דפשיטא להו לראשונים ז"ל דמחזיר גרושתו לא מיתסרא בזנות בעלמא. ודברי הרש"ל ז"ל ביש"ש שם דפשיטא לי' דגם למסקנא קאי טעמא דאיסורא משום איסור מחזיר גרושתו. ומשום זה הכריח כדעת הרמב"ם ז"ל. אע"ג דהרמב"ם גופי' וכן פסק הרש"ל גופי' ביש"ש (פ"ק דיבמות סי' ז') דבזנות ליכא איסור מחזיר גרושתו. הם תמוהים מאוד לענ"ד. שאחז החבל בתרין ראשין. והם דברים סותרין זא"ז. ואכמ"ל בזה:

ומעתה לפ"ז שוב אין הכרח מדברי התוס' לומר דס"ל דגם במסקנא קאי טעמא דאיסורא משום איסור מחזיר גרושתו. דהרי אפשר דגם התוס' ס"ל כדעת הרשב"א ז"ל. וכמש"כ לדעת שאר ראשונים ז"ל. דס"ל דבהא גופא איפליגו רב ורבי ישמעאל בר"י. וא"כ כיון דדברי התוס' דלקמן (בד"ה לאיסור כרת וכו'). קיימו אליבא דרבי ישמעאל בר"י. אליבי' שפיר כתבו דבלא צד איסור משום מחזיר גרושתו אין לאסרה לראשון משום חששא דאזיל ומשבשה לחודה. אבל לרב איכא למימר דאין הכי נמי דס"ל דלמסקנא משום דאזיל ומשבש לה לחוד הוא דאסרוה. וא"כ לכאורה שפיר יש לומר בכוונת התוס' כמש"כ הרש"א ז"ל דהקושיא ממתני' דסוטה מיתרצא נמי למסקנא דמסקינן טעמא דאסרוה לראשון משום גזירה דאזיל ומשבשה:

אמנם נראה דע"כ בלא"ה אנו מוכרחין לומר דס"ל להתוס' דגם למסקנא אי לאו דררת איסור מחזיר גרושתו לא הוה אסרינן לה לחזור לראשון גם במיאון דחברי'. דבעיקר קושית התוס' שהקשו אמאי לא פריך מגופא דסיפא. כבר תמהו האחרונים ז"ל דאין בזה מקום קושיא. די"ל דלס"ד הוה ס"ל לתלמודא דהא דאסורה בסיפא. לא משום נשואין דשני שיצאת ממנו במיאון. אלא משום נשואין דשלישי שיצאת ממנו בגט נאסרה על הראשון. והא דקתני זה הכלל כל שיצאת ממנו בגט אסורה לחזור לו. דמשמע דגם על האחרון קאי. אע"ג דתו לא קתני במתניתין נשאת לאחר וגירשה. יש לומר דמתניתין לא מסיימא למילתא. וה"ה דגם בתר מגרש אחרון שנשאת לאחר ומיאנה בו נשאת שוב לאחר וגירשה. אלא דקיצר תנא דמתניתין ולא אזיל וחשיב כרוכלא. ותני במגרש ראשון וממילא מבואר דכיו"ב מיירי נמי באחרון. דבלא"ה עכצ"ל כן. דאל"כ וכי ע"י גירושין לחוד שלא נשאת כלל שוב לאחר. מתסרא לחזור לראשון. דהרי אפי' נשואי מיאון לא קתני בתר מגרש אחרון כפי הגירסא שלפנינו. מיהו בגירסת המשנה שבירושלמי. וכן

הוא גירסת הרי"ף והרא"ש ז"ל. קתני גם במגרש אחרון נשאת לאחר ומיאנה עיי"ש. ומ"מ גם לגירסא זו שפיר י"ל דמיירי דשוב נשאת לאחר וגירשה אחרי מיאון זה. ותני במגרש ראשון וה"ה במגרש אחרון. ולהכי שפיר לא הקשה מסיפא גופא למתניתין דסוטה. ולא מצי פריך אלא מרישא דמוכח דמיאון מבטל גיטא. וא"כ בסיפא אמאי אסורה. וכן תמה הקה"ע בירושלמי (שם הלכה ה') ומוסיף לתמוה עוד יותר מדברי הירושלמי שם. דאמרינן בהדיא התם אר"י בר"ב והוא שיהי' הגט בסוף עיי"ש. הרי דמפרש הכי למתניתין בהדיא דלא מתסרא משום נשואי מיאון אלא משום נשואי הגט שבסוף. וכולם הניחו דברי התוס' בתימא. אבל עפמש"כ דברי התוס' נכונים. דהרי ע"כ מוכרח דתלמודין פליגא אדירושלמי בפירושא דמתניתין. דלתלמודא דידן משמע לי' דאפי' במיאון לבסוף ג"כ מתסרא על הראשון שגירשה. דאל"כ קשה במאי דקאמרינן לקמן אלא אי קשיא דחברי' אדחברי' קשיא. דקתני רישא מיאנה בו והחזירה נתן לה גט ונשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה אסורה לחזור לו. טעמא דנתארמלה או נתגרשה. הא מיאנה מותרת לחזור לו. אלמא מיאון דחברי' מבטל גיטא דידי'. ורמינהי הממאנת באיש ונשאת לאחר וגירשה לאחר ומיאנה בו. זה הכלל כל שיצאת ממנו בגט אסורה לחזור לו וכו'. אלמא לא אתי מיאון דחברי' ומבטל גיטא דידי'. ומשני אר"א תברא מי ששנה זו לא שנה זו וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דלתלמודא דידן נמי מתפרשת מתניתין כדפי' בירושלמי מאי קושיא. והרי איכא למימר דגם ברישא ס"ל לתנא דלא אתי מיאון ומבטל גיטא. ומ"מ כשיצאת מן השני במיאון שריא לראשון משום דמיאון אע"ג דלא מבטל גיטא דקמא. מ"מ הרי עוקר מיהת נשואין דשני מעיקרא. ולא הו"ל אלא כזנות בעלמא. דלא מתסרא בהכי משום מחזיר גרושתו. ומ"מ בסיפא אסורה לחזור לראשון לא משום נשואי מיאון שאחר הגט. אלא משום נשואי גירושין שאחר המיאון. וכדקאמר בירושלמי והוא שיהא הגט בסוף. ואתיא מתניתין שפיר כחד תנא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דתלמודין פליגא בפירושא דמתניתין אדירושלמי. ומשמע לי' מתניתין כפשטה דלאו משום גט דבסוף. אלא גם במיאון בסוף ס"ל למתניתין בסיפא דאסורה לחזור לראשון שגירשה.

ונראה דמזה ראי' דהעיקר כגירסת הרי"ף והרא"ש ז"ל במתניתין דקתני בה מיאון בסוף כמשכ"ל. ולהכי משמע לי' לתלמודא דדוקא קתני. ולא מיירי בנשאת אח"כ תו ונתגרשה. ואפי' הכי קתני במתניתין דאסורה לכל אותן שיצאה מהן בגט. ומשמע ודאי דאפי' להמגרש האחרון. וכן משמע מלישנא דרב. דמוקמינן סיפא דמתניתין כוותי'. מדקאמר הרי שיצאת ממנו בגט ומשני במיאון מהו שתחזור לראשון. ושאלו לר"ע וריב"ב

ואסרו עיי"ש. הרי דהשאלה היתה במיאון לבסוף. ומ"מ אסרוה לראשון. ולזה שפיר רמינן מרישא לסיפא. ומעתה א"כ שפיר הקשו התוס'. ואין מקום לתמיהת האחרונים ז"ל. אלא דזה יתכן רק אם נימא דפסיקא להו להתוס' מהכרח הסוגיא דגם למסקנא תרתי בעינן. דררת איסור מחזיר גרושתו משנשאת. וגזירה דדילמא אזיל ומשבש לה. כמו שנתבאר לעיל. אבל אם נימא דלמאי דמסיק טעמא דלא אסרוה במיאון דידי' משום דכבר שבשה ולא אשתבשה. ס"ל דלא נגעו בה כלל משום איסור מחזיר גרושתו. וגם מיאון דחברי' מבטל גיטא דידי'. אלא דאסרוה רק משום גזירה דדילמא אזיל ומשבש לה לחודה. אע"ג דאיסור מחזיר גרושתו לא שייך הכא כלל. א"כ הדרא קושיא לדוכתה. דמאי הוקשה להתוס' על מאי דלא פרכינן מסיפא גופא למתניתין דסוטה. הרי לפי מאי דס"ד השתא דמשום איסור מחזיר גרושתו משנשאת נגעו בה. וכל דלית בה דררת מחזיר גרושתו לא אסרוה על הראשון. שפיר אפשר לומר דגם לתלמודין פירושא דמתניתין הוא כדפירשוה בירושלמי. ולק"מ ממתניתין דסוטה כמשכ"ל. ומ"מ שפיר רמינן לקמן ממיאון דחברי' דרישא אמיאון דחברי' דסיפא. משום דקאי כבר למסקנא דאסקינן דבמיאון דידי' היינו טעמא דשריא. משום דכבר שבשה ולא אשתבשה. והדר בי' מטעמא דאיסור מחזיר גרושתו. וס"ל דמשום האי טעמא דאזיל ומשבשה לחוד אסרינן לה לחזור לראשון אפי' בלא שום דררת איסור מחזיר גרושתו. וא"כ ודאי קשיא מיאון דחברי' דרישא אמיאון דחברי' דסיפא. דהרי ליכא למימר דרישא היינו טעמא משום דנשואי שני נתבטלו ע"י המיאון ולא שייך בה איסור מחזיר גרושתו. דהא השתא דקיימינן למסקנא. לאו בהכי תליא מילתא כלל. ואפי' ליכא שום דררת איסור מחזיר גרושתו אסרוה לחזור לראשון. משום גזירה דאזיל ומשבש לה. וא"כ מה בכך דנתבטלו הנשואין דשני ע"י המיאון. נהי דבהכי ליכא דררת איסור מחזיר גרושתו. מ"מ הא לאו משום הכי מתסרא למסקנא דקיימינן בה השתא. אלא משום גזירה דאזיל ומשבש לה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלדעת התוס' גם במסקנא לא הדר בי' מטעמא דאיסור מחזיר גרושתו משנשאת. וכדמשמע פשטא דכולה סוגיא כמשכ"ל. ולזה שפיר הקשו התוס' מה שהקשו כמו שנתבאר. ובודאי שכן נראה ג"כ מדברי התוס' (ד"ה אזיל ומשבש וכו'). דמפשטות דבריהם ודאי משמע דלא לס"ד לחוד הוא שכתבו כן. אלא כן הוא אליבא דאמת דעיקר טעמא ליתא אלא משום איסור מחזיר גרושתו. וכן ע"כ מוכרח דעת הרמב"ם ז"ל כמשכ"ל בשם הרש"ל ז"ל ביש"ש. והשתא א"כ ע"כ מוכרח דלא כמו שרצה הרש"א ז"ל לומר בדעת התוס' דלמסקנא ניחא הקושיא ממתניתין דסוטה למאי דמשני לקמן דאיידי דמכרת ברמיזותיו וקריצותיו אזיל ומשבש לה ומייתי לה. כמו שנתבאר.

גם מש"כ הרש"א ז"ל דבזה ניחא נמי לעולא. משום דמהך סברא דאזיל ומשבשה לא חשבינן נשואי' אצל השני כזנות. ומיהו המיאון הוה מבטל גט אי לאו ששילשה בגיטין עיי"ש. דבריו ז"ל תמוהים טובא אצלי דאזיל בתר איפכא. דנשואין דשני לא מתבטלי ע"י המיאון אע"ג דעיקר המיאון עלייהו הוא שבא לעקרן. ולנשואי הראשון יועיל המיאון לבטל. וכבר השיבו קצת האחרונים על דברי הרש"א ז"ל בזה. וגם מה שכתבו קצת אחרונים ז"ל בזה אינו מספיק כלל לענ"ד ואין להאריך בדבריהם:

ואמנם בעיקר קושית הרש"א ז"ל הי' נראה דודאי אפשר לומר כמו שרצה הרש"א ז"ל לומר דלמאי דקאמר תברא מי ששנה זו לא שנה זו ניחא נמי קושית התוס' ממתניתין דסוטה. ומה שחזר ודחה הרש"א מטעמא דלא אשכחן תנאי דאיפליגו בהכי. דבריו תמוהים אצלי דודאי גם היכא דלא אשכחן תנאי דפליגי בההוא מילתא נמי שפיר שייך למימר מי ששנה זו לא שנה זו. וכמש"כ הרמב"ן והריטב"א ז"ל בהך סוגיא גופא. דמאי דקאמרינן לקמן מאן תנא וכו'. לא משום דאי לא הוה משכחינן בהדיא תנאי דאיפליגו בהכי לא הוה מצינן למימר תברא מי ששנה זו לא שנה זו. דהא אשכחן כמה דוכתי דאמרינן תברא מי ששנה זו לא שנה זו. אע"ג דלא מצינו תנאי דפליגי במילתא. אלא משום דשמיעא לי' לתלמודא דאיכא תנאי דאיפליגו בהכי קאמר מאן תנא עיי"ש בדבריהם. וכ"כ בספר כריתות להר"ש ז"ל (בלשון למודים שער שלישי סי' ק"ה) והביא ראי' מפ"ק דיבמות (י"ג ע"א) דאמרינן נמי תברא מי ששנה זו לא שנה זו האי תנא סבר מיתה מפלת והאי תנא סבר נשואין מפילין עיי"ש. אע"ג דלא אשכחן תנאי דאיפליגו בהכי במקום אחר עיי"ש בדבריו. ואני מוסיף דהכי נמי אשכחן בפ"ק דחולין (ט"ז ע"א) ובסו"פ השוכר את האומנין (פ"ב ע"ב) עיי"ש. וכבר תמה הר"ש אלגזי ז"ל (ביבין שמועה כלל ס"ו) על התוס' בב"ק (מ"ח ע"ב) בד"ה אימא סיפא דמשמע מדבריהם לכאורה איפכא. דכל היכא דלא אשכחן בהדיא תנאי דאיפליגי בההוא מילתא לא אמרינן תברא מי ששנה זו לא שנה זו עיי"ש. ושם העלה ליישב דבריהם באופן דגם התוס' ס"ל הכי עיי"ש בדבריו. וא"כ שפיר י"ל בכוונת התוס' כדס"ד דמהרש"א מעיקרא דלמאי דמשני ר"א תברא מי ששנה זו לא שנה זו ניחא נמי קושייתם ממתניתין דסוטה. דגם לענין זה אמרינן תברא דאיפליגי תנאי בהכי. דתנא דמתניתין ס"ל דאפי' בזנות נמי מתסרא לחזור למגרש. ומתניתין דסוטה ס"ל דבזנות לא מתסרא. ומה שהקשה עוד הרש"א ז"ל לפ"ז דאכתי לעולא דלא קאמר תברא מי ששנה זו לא שנה זו. ומוקי למתניתין בששילשה בגיטין מאי איכא למימר. נראה דגם זה לא קשה מידי. דאיכא למימר דאע"ג דלא ניחא לי' לעולא לומר תברא מי ששנה זו לא שנה זו בחדא מתניתין מרישא לסיפא. לומר

דמיתוקמא אליבא דתרי תנאי ורישא וסיפא פליגי אהדדי. דודאי דחוק טובא לומר כן. מ"מ בתרי משניות רחוקות זו מזו. וכ"ש בתרתי מסכתא. כההיא דהכא ביבמות עם ההיא דפ"ב דסוטה. שפיר איכא למימר תברא מי ששנה זו לא שנה זו גם אליבא דעולא. ועוד דודאי גם עולא ס"ל בעלמא דאמרינן תברא מי ששנה זו לא שנה זו היכא דליכא פירוקא אחרינא. אלא דהכא כיון דאפשר לאוקמי בששילשה בגיטין ניחא לי' טפי מלאוקמי מתניתין בתרי תנאי. וא"כ מתניתין דסוטה דליכא פירוקא אחרינא ודאי גם לעולא שפיר קאמרינן תברא מי ששנה זו לא שנה זו:

ואמינא עוד דאפי' למאי דס"ל להרש"א ז"ל דאין לומר תברא מי ששנה זו לא שנה זו אלא היכא דאשכחן בהדיא תנאי דאיפליגו בהכי. מ"מ הכא התוס' לטעמייהו אזלי. ולדידהו בלא"ה מוכרח דאיפליגו תנאי בהך מילתא. דהרי לפי מה שנתבאר דלדעת התוס' גם למסקנא אי לאו משום איסור מחזיר גרושתו לא הוה אסרינן לה הכא משום חששא דאזיל ומשבשה לחודא. ומה"ט במיאון דידי' וליכא גט כלל. אפי' למאי דס"ד מעיקרא דאכתי לא אסיק אדעתי' סברא דהא שבשה ולא אשתבשה. הוה ניחא לי' מאי דלא אסרוה משום חששא דדילמא אזיל ומשבשה. משום דכיון דליכא גיטא לא שייך איסור מחזיר גרושתו. וא"כ קשה טובא לכאורה במיאון דחברי' אמאי אסרינן לה. והרי כיון דהמיאון עוקר נשואין דשני מעיקרא ולא הו"ל אלא כזנות בעלמא. א"כ אע"ג דיצאתה ממנו בגט לא שייך בה איסור מחזיר גרושתו. וכמש"כ התוס' גופייהו שם. וע"כ צ"ל דרב דס"ל דאסורה. קושטא דמילתא הוא דס"ל דאפי' ע"י זנות איכא איסור מחזיר גרושתו. ורבי ישמעאל בר"י דפליג עלי' וס"ל דמותרת ס"ל דבזנות בעלמא לא מתסרא משום מחזיר גרושתו. וכמש"כ התוס' שם (בד"ה לאיסור כרת וכו'). וא"כ שפיר איכא למימר דהיינו תנאי דאיפליגו בהכי והנהו תנאי גופייהו דאיפליגו במתניתין. תנא דרישא ותנא דסיפא. דהיינו רב ורבי ישמעאל בר"י. איפליגו נמי במתניתין דסוטה. דתנא דרישא דמתניתין דהכא. דהיינו רבי ישמעאל בר"י. היינו נמי תנא דמתניתין דסוטה. ותנא דסיפא דמתניתין דהיינו רב. פליג אמתני' דסוטה כי היכי דפליג ארישא דמתניתין דהכא:

ועפ"ז נראה דמש"כ באור זרוע ובמרדכי שהבאתי לעיל בשם רבינו חננאל בשם גאון דהכי גרסינן הבא על הגרושה אפי' זנאי אינה אסורה לבעלה שגירשה מאי טעמא הוייה ואישות כתיב בי' עכ"ל. ועל זה הוסיף באו"ז שם וכתב וז"ל ולפי הך גירסא הויא מסקנא זו אפי' לרבנן. דעד כאן לא פליגי אלא במזנה תחת בעלה אבל גרושה שזינתה מותר להחזירה וכו' עכ"ל האו"ז. והביאו בהגהות מרדכי שם. ולולא דברי האו"ז והמרדכי

הי' נראה לענ"ד לומר דגם לגירסת הר"ח בשם גאון ז"ל לא קאמרינן הכי אלא אליבא דרבי יוסי ב"כ בשם ר"א.. וכדמשמע משיגרת לישנא דתלמודא. דעלי' הוא דקאי התם ומיני' קא סליק כמבואר שם. והא בהא תליא. דהרי בלא"ה כבר ביארנו דלשיטת התוס' וסייעתם ז"ל ע"כ מוכרח דאיכא בהך מילתא פלוגתא דתנאי. וא"כ ודאי יש מקום לומר דתליא מילתא נמי בפלוגתא דר"י ב"כ ורבנן. ע"פ מש"כ בהגהות מיימוניות (בפי"א הי"ג מהלכות גירושין) שכתב שם הרמב"ם ז"ל דבזנות ליכא איסור להחזיר גרושתו. וכתב על זה בהגה"מ שם וז"ל וכן פסק ר"י אלפס מ"ט הוי' ואישות כתיב בי'. וכ"כ ראבי"ה שנראין דבריו מדלא מוקמי הא דאחרי אשר הוטמאה אלא בסוטה הנסתרת דהיינו שזינתה תחת בעלה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ במרדכי רפ"ק דיבמות עיי"ש. וכוונתו מבואר דס"ל דלכאורה הי' מקום לומר דאע"ג דלרבנן בקידושין לחוד נמי מיתסרא ולא בעינן נשואין. מ"מ גם בזנות בלא קידושין נמי מתסרא על המגרש. ולזה כתב להוכיח דהא ליתא. דאם איתא דאמאי מוקמי לקרא דאחרי אשר הטומאה בסוטה שנסתרה. טפי הו"ל לאוקמי במחזיר גרושתו גופא דאיירי בה קרא. ואי משום דלרבנן כבר גלי קרא דוהיתה לאיש אחר דבקידושין לחוד מתסרא. מ"מ אפשר לומר דקרא דאחרי אשר הוטמאה גלי לן דגם ע"י ביאת זנות נמי מתסרא. דבחדא מינייהו אסרה הכתוב לחזור למגרש. או בקידושין אע"פ שלא נבעלה. או בבעילה לחוד אע"פ שלא נתקדשה ומדלא מוקמי קרא בהכי ועקרי קרא ממשמעותי' ומוקמי לי' בסוטה שנבעלה. ע"כ מוכרח מזה דס"ל דבזנות לא מתסרא. ודוקא בקידושין הוא דתליא מילתא. ואמנם לענ"ד אין ראי' זו מוכרחת ויש לדון בה. ע"פ מאי דצ"ע טובא לכאורה במאי דקמיבעי לן התם בפ"ק דיבמות צרת מחזיר גרושתו לרבנן מהו. אע"ג דאמור רבנן טומאה בסוטה הוא דכתיב אין מקרא יוצא מידי פשוטו. או דילמא כיון דאיתעקר איתעקר ומסקינן דכיון דאיתעקר איתעקר עיי"ש. והדבר קשה לכאורה מאחר דכללא הוא בכל התורה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. וכדאמרינן נמי התם לקמן (כ"ד ע"א) עיי"ש. א"כ אמאי לא נימא הכא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ומנ"ל הכא לעקרו מפשטי' לגמרי ולומר כיון דאיתעקר איתעקר:

וראיתי להרש"ל ז"ל בביאורו על הסמ"ג (לאוין פ"ב) שכתב וז"ל ואין להקשות מנ"ל לחכמים להוציא המקרא מפשוטו. שהרי גוף המקרא איירי בהחזרת גרושתו. כבר תירצו התוס' וכו'. אבל עוד תירץ מהר"ח ורידבורג ז"ל דאתרי אשר הוטמאה פירושו. דגזרינן שלא יבואו שני אנשים להחליף נשותיהם זו בזו שזה החילוף בודאי יש בו טומאה גמורה. כי אם מותר לישא אותה בעלה הראשון אחר שנשאת לאחר. יבואו ג"כ מזה להחליף נשותיהם. ואחרי אשר הוטמאה פירושו. אחרי אשר יוכל לצאת חורבה

וטומאה מאלו הנשואין כדפירשית ולכן גזרינן. אבל אין פירושו של אחרי אשר הוטמאה דזו היא הטומאה מה שנשאת לאחר בחופה וקידושין חס וחלילה לומר כן עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז עיקר קרא דאחרי אשר הוטמאה ודאי לא קאי אלא אמחזיר גרושתו כדמשמע מפשטי' דקרא. ולא בא הכתוב אלא לפרש טעמא דאיסור מחזיר גרושתו שהזהיר עליו הכתוב ברישא דההוא קרא. ומ"מ טומאה דקרא לא קאי אמחזיר גרושתו גופא. אלא אסוטה הוא דקאי. לומר דלהכי מזהיר הכתוב שלא להחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר. כדי שלא יבואו לידי טומאה להחליף נשותיהם בעודן תחתם. וא"כ לא קרא הכתוב טומאה אלא לאשה המזנה תחת בעלה. וממילא נשמע דבכלל הכתוב נכללה ג"כ אזהרה לסוטה שנבעלה. שהרי אפי' נתקדשה לאחר אחרי שנתגרשה הזהיר עלי' הכתוב שלא יחזירנה בעלה הראשון משום גזירה דאיסור סוטה. וא"כ ממילא מבואר דעל סוטתו קאי נמי מיהת באזהרת לאו. ולא שייך לומר בזה אין מזהירין ולא עונשין מן הדין. דהרי הדבר מפורש בקרא גופי'. דבכלל מאתים מנה. ואין לומר דלא משום איסור סוטתו גזר הכתוב אלא משום איסור ערוה דאשת איש. דאם יחליפו נשותיהם זו בזו אפי' אם לא יקיימו נשותיהם תחתם אלא יגרשום מיד אח"כ. דליכא שוב איסור סוטתו. מ"מ הרי אכתי איכא במעשה זו גופא אזהרת אשת איש דהו"ל עבירה שענושין עלה מיתת ב"ד. ואיכא למימר דמשום עבירה זו גופא גזר הכתוב איסור בהחזרת גרושתו משהיתה לאיש אחר. דע"כ זה ליתא כלל. דא"כ להרש"ל בשם מהרח"ו ז"ל היכי שמיעא להו לרבנן מהכא לאו לסוטה שנבעלה. והרי לפירושו ליכא למשמע מהכא אזהרת לאו אלא לזנות דאשת איש. שכבר שמענו אזהרתה ממקום אחר. ולא לאיסור סוטה לבעלה. ועוד דלפ"ז עיקר דברי הרש"ל תמוהים טובא. דהיכי יתכן לומר דמשום שיהא מותר להחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר בחופה וקידושין יבואו להתיר איסור אשת איש שידוע לכל והוא עבירה שיש בה מיתת ב"ד. ועוד הרי אליבא דרבנן קיימינן דס"ל דאפי' בקידושין גרידא מתסרא וקאי עלה בלאו. והיכי יתכן לומר דמשום שיהא מותר להחזירה אחר שנתקדשה בהיתר לאחר. יבוא ג"כ להזנותה ולזנות באיסור אשת איש שהכל יודעים שחייבים עלי' מיתה בב"ד. והרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) כתב וז"ל וטעם הלאו הזה כדי שלא יחליפו נשותיהם זה לזה. יכתוב לה גט בערב. ובבוקר היא שבה אליו עכ"ל עיי"ש. וזהו ג"כ כעין דברי הרש"ל בשם מהר"ח ז"ל. אבל לא כתב אלא שלא יבואו להחליף נשותיהם זה לזה בדרך היתר. על ידי גירושין. ואח"כ יחזירנה בקידושין וחופה. וזהו דבר מגונה והערמה להתיר ניאוף באשת איש. והקפיד עלה הכתוב אע"פ שאין בה איסור מצד עצמו. אבל שיבואו בכך להתיר ניאוף אשת איש ממש. ודאי הוא דבר מתמיה ולא יתכן כלל. דא"כ עיקר

גירושין לא הו"ל לקרא להתיר משום גזירה זו עצמה. שאם נתיר גרושה להנשא לאחר. יבואו ג"כ להתירה קודם גירושין. ועוד דהא אדרבנן קאי דמוקמי טומאה דקרא באיסור סוטה לבעלה. ולא באיסורא דאשת איש. ועכצ"ל דאין לשון הרש"ל מדוקדק. ואין כוונתו אלא לומר שלא יבואו להתיר להם נשותיהם שנתחלפו זו בזו במזיד והיינו איסור סוטה לבעלה. וזהו דקאמרי חכמים. מה אני מקיים אחרי אשר הוטמאה. לרבות סוטה שנבעלה. וכיון דהזהיר הכתוב שלא להחזיר גרושתו משהיתה לאחר כדי שלא יבואו להתיר סוטה שנבעלה. ממילא שמעינן שפיר אזהרה לסוטה שנבעלה כמו שנתבאר. ועפ"ז שפיר אמרינן כיון דאתעקר אתעקר. משום דאין כאן עקירה ממש מפשוטו של מקרא. דודאי גם לרבנן לא קאי קרא דאחרי אשר הוטמאה אלא למחזיר גרושתו כפשטי' דקרא. אלא דמפרשי לי' לנתינת טעם לאיסור מחזיר גרושתו כי היכי דלא ליתו למישרי סוטה לבעלה. וממילא לא קאי טומאה דקרא אלא לאיסור סוטה ולא למחזיר גרושתו. דלא שייך בי' טומאה. וכן כוונת הרג"א ז"ל (בפרשת תצא) על דברי רש"י שם שפי' אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה עיי"ש היטב. שאין מקום לדבריו בכל סוגיא דפ"ק דיבמות שם אם לא ע"פ דרך הרש"ל כמו שביארנו:

איברא דלפ"ז תמוה לכאורה. דא"כ כ"ש דהו"ל למימר דמיתסר להחזיר גרושתו שזינתה משגירשה. דאם באירוסין ונשואין אסרה הכתוב מטעם גזירה לאיסור סוטתו. כ"ש דבזנות שייכא גזירה זו טפי טובא. דהו"ל גזירה דזנות אטו זנות. משא"כ באירוסין ונשואין דהו"ל גזירת זנות אטו אירוסין ונשואין. וע"כ הוי' ואישות דכתיב בההוא קרא בענין זה אינו אלא לרבותא. לומר דאפי' בהכי אסר הכתוב להחזירה ואין צ"ל בזנות. וזה ודאי תמוה טובא לדרך זה דהרש"ל בשם מהרח"ו והרג"א ז"ל. אם לא דנימא דאין הכי נמי. דלרבנן גם בזנות מתסרא. ומאי דקתני בספרי שם היוצאת בגט אסורה לחזור לו ולא שקלקלה על בעלה תהי' אסורה לחזור לו עיי"ש. ובבה"ג (סוף הלכות גיטין) דשם גירסת הספרי מדוקדקת יותר עייש"ה. היינו דוקא לר"י בן כיפר משום ר"א דמוקי טומאה דקרא אמחזיר גרושתו גופא. דס"ל דקרא דחיק ומוקים אנפשי' דקרי טומאה לבעילת הבעל האחרון אע"פ שבחופה וקידושין היא. ולדידי' שפיר אית לן למימר דכיון דהוי' ואישות כתיב בקרא. אין לנו אלא אזהרה למחזיר גרושתו משנבעלה בנשואין לאחר דוקא. אבל לרבנן כיון דמפרשי לקרא דאחרי אשר הוטמאה שבא לנתינת טעם כדי שלא יבואו להתיר סוטה לבעלה. משום דס"ל דבעילה דנשואין אי אפשר דקרי לה קרא טומאה. ע"כ דהוי' ואישות דקרא לרבותא נקטי'. וכ"ש דבעילת זנות בכלל אזהרה דהך קרא. וממילא מבואר דלפ"ז אין מקום כלל לקושית הראבי"ה ז"ל דלא מוקמי רבנן

קרא דאחרי אשר הוטמאה לרבות זנות דאחר גירושין משום דלרבנן ביאת היתר שאחר גירושין לא שייך למיקרי טומאה כי היכי דלרבנן ביאה שאחר חופה וקידושי שני לא שייך בה לשון טומאה. ועוד דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דמיירי בביאה דהוי' ואישות. ולהכי ליכא לפרושי לדידהו אלא דקרא לטעמא דאיסורא הוא דאתי. וממילא מתבאר מזה דודאי אין ה"נ דגם גרושה שזינתה בכלל אזהרה דקרא היא לדידהו כמו שנתבאר. ועפ"ז מדוקדק לישנא דסוגיא דהתם דקאמר וריב"כ לאו בסוטה לית לי' ואפי' זנאי נמי מ"ט הוי' ואישות כתיב בה עיי"ש. דלפירש"י שם הוא מגומגם טובא. דהא ודאי מאי דקאמר לאו בסוטה לית לי' היינו סוטה דסליק מיני'. דהיינו סוטה שנבעלה וא"כ מאי קאמר תו ואפי' זנאי נמי. וגם הו"ל למימר אפי' ודאי זנאי. אבל לפ"ז ניחא שפיר. דאתי למימר דריב"כ בתרתי פליג אדרבנן חדא דלאו בסוטה שנבעל' לית לי'. ועוד דאפי' במחזיר גרושתו גופא דאיירי בה קרא. נמי לית לי' לאו אלא בנשואין ולא בזנות. והיינו דקאמר ואפי' זנאי נמי. כלומר ואפי' מחזיר גרושתו שזינתה נמי לית לי' בה לאו. מ"ט הוי' ואישות כתיב בה. ולאפוקי מדרבנן דס"ל דזנאי נמי בכלל אזהרה דקרא:

ועפ"ז נראה דגם לגירסת הר"ח בשם גאון ז"ל שהביא באו"ז. לא אמרו דגרושה שזינתה אינה אסורה לבעלה אלא אליבא דר"י בן כיפר דקיימינן אליבי' התם בההיא סוגיא. אבל לרבנן ודאי גם גרושה שזינתה בכלל האזהרה כמו שנתבאר. ובזה אתי שפיר דאין שום סתירה בדברי רבינו חננאל ז"ל דהכא למה שהביאו הראשונים ז"ל בשמו (בפרק האשה רבה) כמשכ"ל. משום דהתם קאי אליבא דהילכתא דקיי"ל כרבנן. וכאן לא אתי אלא לפרושי סוגיא דקיימא אליבא דר"י בן כיפר. וגם אתיא שפיר בהכי ברייתא דריש מס' ד"א לפי הגירסא שלפנינו שהיא גירסת הבה"ג ומחזור ויטרי כמשכ"ל. ואתיא אליבא דרבנן. כמבואר התם בהדיא מדקתני דגם בנתארסה אסורה. והיינו כרבנן. והא בהא תליא כמו שנתבאר. ואפשר לומר דזו היא ג"כ שיטת רש"י ז"ל. אע"פ שבסוגיא דבפ"ק דיבמות לפי גירסתו משמע לי' טפי לפרש הסוגיא בענין אחר. ובזה אתי שפיר מה שפירש"י במתניתין (דספ"ב דסוטה י"ח ע"ב) דקתני הכל שוין שאינו מתנה עמה לא על קודם שתתארס ולא על אחר שתתגרש. נסתרה לאחר ונטמאת ואח"כ החזירה לא היה מתנה עמה. ופירש"י וז"ל ונטמאת בגירושי' דאינה נאסרת לחזור לו אא"כ נשאת ע"י קידושין. דכי כתיב לא יוכל בעלה הראשון וגו' אחר קידושין ונישואין כתיב וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה טובא דלמה פירש מתניתין אליבא דר"י בן כיפר דוקא ולא אליבא דרבנן דאפי' בקידושין לחוד מתסרא. וכבר תמהו האחרונים ז"ל בזה. וכן הר"ב קה"ע (בש"ק סוף פ"ב דסוטה) הנית דברי רש"י אלו בתימא עיי"ש בדבריו. אבל

לפמש"כ דברי רש"י נכונים היטב ומוכרחים לפי שיטתו. דאזיל בשיטת שאר ראשונים ז"ל דהכריחו ממתניתין דהתם דגרושה שזינתה מותרת לחזור לבעלה כמשכ"ל. וא"כ לפי מה שביארנו ע"כ לא אתיא הך מתניתין אלא כר"י בן כיפר והיינו דהוכרח רש"י לפרושי מתניתין דהתם אליבי'. שהרי הא בהא תליא כמו שנתבאר:

ועפ"ז אתו נמי שפיר דברי הר"ן ז"ל בסנהדרין שהבאתי לעיל כפשטן. דלפמש"כ לעיל ליישב דבריו ע"פ שיטת הכ"מ בשם יש מי שכתב צריך לדחוק קצת בלשונו. אבל לפ"ז דבריו ז"ל נכונים בפשיטות. דשפיר כתב דבנכרים ליתא לאיסור מחזיר גרושתו. ואם זינתה אחר גירושין מותר להחזירה ולקיימה. אע"ג דבישראל איכא לאו כדכתיב לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה ואמרינן לרבות סוטה שנסתרה. כי האי גוונא בנכרי שרי. והיינו למאי דקיי"ל כרבנן דר"י בן כיפר. והן הן הדברים שביארנו דלדידהו דמוקמי קרא דאתרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנסתרה ומאי נסתרה נבעלה כדאמרינן התם. ממילא מבואר דע"כ גם בזינתה הו"ל בכלל אזהרה זו כמו שנתבאר. ובזה באו כל דברי הר"ן ז"ל בדקדוק. ואין צריך לומר דס"ל להר"ן כסברת יש מי שכתב שהביא בכ"מ שם:

ובעיקר סברא זו אע"פ שעשיתי לעיל סמוכין לזה מדברי הגאונים ז"ל. מ"מ מדברי כל שאר ראשונים ז"ל מבואר דלא ס"ל הכי. וגם יש לפקפק טובא בזה מסוגיא דפרק הבא על יבמתו (יבמות נ"ו ע"ב) מדפריך על לישנא קמא דרבה דאמר אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עלי' משום זונה. משום זונה אין משום טומאה לא. ואיצטריך לדחוקי ולשנויי אימא אף משום זונה עיי"ש. ולפי שיטה זו מאי קושיא. ודילמא רבה מילתא פסיקתא נקט משום זונה. דלקי עלה מיד משום זונה אעפ"י שלא גירשה. משא"כ משום טומאה דלא לקי אלא לאחר שגירשה ואז לקי עלה אף משום גרושה. ובהכי לא מיירי רבה. ועי' בירושלמי נזיר (ר"פ שני נזירים) ובסוטה פרק מי שקינא (סוף ה"ב) עיי"ש דמשם יש ראי' להכ"מ. אבל מתלמודא דידן ודאי קשה טובא. וגם קשה לפ"ז מאי פריך משום טומאה לא. אימא אין הכי נמי דמשום טומאה לא לקי. משום דכיון דאיסור זונה חל מיד ואיסור טומאה לא חייל עד לאחר שגירשה. תו לא אתי איסור טומאה וחייל על איסור זונה שקדמו. מיהו בזה כבר ראיתי לקצת אחרונים שהרגישו ותירצוה ע"פ סוגיא דפרק בתרא דקידושין (ע"ז ע"ב) עיי"ש. ולדידי בלא"ה אפשר לומר ע"פ מאי דאמרינן בפרק גיד הנשה (חולין ק"ג ע"א) דאיסור טרפה חייל אאיסור אבר מידי דהוי אחלב דאמר רחמנא יבוא איסור נבלה ויחול אאיסור חלב ויבוא איסור טרפה ויחול אאיסור חלב. ופירש"י וז"ל מידי דהוי אחלב. כלומר כי היכי דקים לן דאתי איסור וחייל אאיסור חלב

וכו'. אע"ג דאיסור חלב קדים משנולדה. והכא נמי אע"ג דאיכא איסור אבר בהדי איסור חלב. אתי איסור טרפה וחייל עלי' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הכא נמי כיון דמש"כ הכ"מ דלאו דסוטה לא חייל אלא משגירשה. היינו רק משום דקרא דאחרי אשר הוטמאה דמרבינן מיני' לאו לסוטה אלישא דקרא קאי דכתיב וכתב לה ספר כריתות. וכמו שביאר בכ"מ שם עיי"ש. וא"כ היינו דוקא לענין לאו דאחרי אשר הוטמאה. אבל עשה דונטמאה ודאי פשיטא דחיילא מיד משנסתרה. וא"כ הא דמרבינן סוטה שנבעלה ללאו דלא יוכל בעלה וגו'. ע"כ גזה"כ הוא שיבוא לאו דלא יוכל וגו' ויחול על איסור עשה דונטמאה. דהרי לא משכחת לה ללאו זה בסוטה אם לא שקדמתו עשה דונטמאה לפום שיטה זו. וא"כ אית לן למימר דכי היכי דחייל אאיסור עשה דונטמאה הכי נמי חייל אאיסור זונה. והיינו ממש כההיא דהתם דאמרינן דמגו דחייל איסור טרפה אאיסור חלב חייל נמי אאיסור אבר שעמו. ועי' בנוב"ת (או"ח סי' קי"ז ובסי' קכ"א) עיי"ש. ושפיר פריך משום זונה אין משום טומאה לא:

אלא דאכתי קשה מאי פריך ודילמא רבה לית לי' דחייל כה"ג משום מגו. דהא בסוגיא דפרק גיד הנשה איפליגו אמוראי בהכי עיי"ש. ובמש"כ התוס' שם (בד"ה דאיסור חלב וכו'). וגם קשה בלישנא בתרא דהתם דקאמר רבה לוקה משום טומאה. ופריך משום טומאה אין משום זונה לא. ומוכיח מזה דבאונס לא קרינן בה זונה עיי"ש. ואמאי לא משני דאף משום טומאה קאמר רבה. דלא תימא דכיון דלא חייל לאו דסוטה אלא לאחר שגירשה. לא אתי לאו דסוטה וחייל אאיסור זונה שקדם. וקמ"ל דלוקה אף משום טומאה משום דאמרינן מגו. כי היכי דמשני בלישנא קמא אימא אף משום זונה. אלא ודאי גם לאו דטומאה חייל מיד משזינתה. והילכך דוקא בלישנא קמא שייך לומר אף משום זונה. דאשמעינן דלא תימא משום זונה לא דבאונס לא קרינן בה זונה. אבל בלישנא בתרא לא שייך לומר אף משום טומאה. משום דפשיטא דאם משום זונה לקי אפי' באונס. מהיכא תיתי לא ילקה משום טומאה. ולזה דייק שפיר מזה דס"ל לרבה דבאונס לא קרינן בה זונה. ומשום טומאה דוקא קאמר דלקי ולא משום זונה. אבל לשיטת הכ"מ ודאי קשה דהו"ל לשנויי אימא אף משום טומאה. וטובא קמ"ל דחייל לאו דטומאה על לאו דזונה משום מגו. וגם קשה טובא לכאורה מפ"ק דסוטה (ז' ע"א) דקתני בברייתא בעלה נאמן עלי' מק"ו ומה נדה שהיא בכרת בעלה נאמן עלי'. סוטה שהיא בלאו לא כ"ש עיי"ש. והרי התם מיירי בשלא גירשה עיי"ש. הרי דאיתי' ללאו דסוטה קודם גירושין. ואע"ג דבלא"ה כיון דמיירי התם בסוטה ספק א"כ לית בה לאו. דלא איתרבאי ללאו אלא בודאי זינתה כמתבאר בפ"ק דיבמות שם. מ"מ איכא למימר דקאמר סוטה שהיא בלאו

משום שאם זינתה היא בלאו. וכ"ש לפי דעת הרשב"א ז"ל שם דס"ל דאפי' ספק סוטה היא בלאו עיי"ש. והובא בדברי הה"מ (פי"א מהלכות גירושין) עיי"ש. אבל אם איתא דליתא ללאו דסוטה אלא לאחר שגירשה. א"כ התם דמיירי קודם גירושין אפי' כשבודאי נבעלה לית בה לאו כלל. והיכי קאמרי רבי יהודה ורבי יוסי התם שיש בה לאו. הן אמת דבתוספתא ובירושלמי (פ"ק דסוטה) אין הגירסא כך בהך ברייתא עיי"ש. ולפי גירסא דהתם לק"מ. מ"מ לפי גירסת תלמודין קשה טובא לכאורה. אבל יש לצדד בזה ואכמ"ל בזה. ומ"מ דברי הר"ן ז"ל נכונים בלא"ה כמו שנתבאר:

ועכ"פ מתבאר דשפיר אפשר לומר דגם בזנות איכא אזהרת מחזיר גרושתו לדידן דקיי"ל כרבנן דר"י בן כיפר. ולפי מה שנתבאר זו היא ג"כ דעת הר"ח ורש"י והר"ן ז"ל. ומלבד דאין שום סתירה לשיטה זו. אדרבה הכי מתבאר מסוגיא דיבמות פרק ב"ש לשיטת התוס' וסייעתם ומברייתא דרפ"ק דמס' ד"א כמו שנתבאר. והשתא א"כ שפיר יש לומר דזו היא שיטת רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל. ואמנם עדיין אין זה מספיק בביאור דעתם. דנהי דס"ל דגם גרושה שזינתה ישנה בכלל אזהרה זו דמחזיר גרושתו. מ"מ יש לתמוה דשבקו עיקר האזהרה דמיירי מיני' פשטי' דקרא. דהיינו מחזיר גרושתו משנשאת או משנתארסה לאחר לרבנן דריב"כ דקיי"ל כוותייהו. ומיני' הוא דמיירי בהך ברייתא דאיפליגו בה ריב"כ ורבנן. ונקטו ענין האזהרה רק בגרושה שזינתה שאינו מפורש בהדיא בשום דוכתא זולת במס' ד"א שם. וזה ודאי תימא. ואולי אפשר לומר דנקטו כן משום דס"ל דהכי משמע פשטי' דקרא. וכמש"כ הר"ש פרחין ז"ל במחברת הערוך שלו (ערך טמא). שכתב וז"ל אחרי אשר הטמאה פי' נבעלה. ויתכן לומר כי טמא את דינה בתו. כי בעל את דינה בתו עכ"ל עיי"ש. והילכך נקטו ענין האזהרה בזנות. כיון דפשטי' דקרא בהכי הוא דמשמע. ואגב אורחין למדנו דגם דעת הר"ש פרחון ז"ל דאפי' בזנות נמי מתסרא והיא בכלל אזהרת מחזיר גרושתו:

והנה דברי רבינו הגאון ז"ל כאן הי' מקום אתי ליישב בפשיטות טפי. דהנה מה שפסקו הפוסקים כרבנן דרבי יוסי בן כיפר. אע"ג שכן מוכרח לכאורה משום דהו"ל רבים לגבי יחיד. וגם כן מבואר בהדיא בסוגיא דפרק הבא על יבמתו (יבמות נ"ו ע"ב) דפרכינן בפשיטות עלי' דרבה משום זונה אין משום טומאה לא. ואיצטריך לתרוצי מילתא דרבה דאף משום טומאה קאמר. וללישנא בתרא קאמר רבה בהדיא דלקי משום טומאה עיי"ש. וכל זה אינו אלא כרבנן דריב"כ דאית להו לאו בסוטה. אבל לריב"כ לאו בסוטה לית לי'. וא"כ ליכא מלקות משום טומאה. וכן מבואר בסוגיא דפרק בתרא דגיטין (פ"ט ע"ב) דקאמר רב הונא מגרש ראשון ונושא שני. אבל מגרש שני ונושא ראשון לא. מ"ט אתי

למימר מחזיר גרושתו מן האירוסין עיי"ש. והיינו כרבנן דריב"כ. וכבר הביאו ראי' זו בתשובות הרמ"ה ז"ל (סי' רנ"ח) והסמ"ג (לאוין פ"ב) ובהגהות מיימוני (פי"א מהלכות גירושין) עיי"ש. מ"מ יש לדון בזה טובא. והנה לכאורה יש להביא עוד ראי' דקיי"ל כרבנן מדאמרינן בפ"ק דיבמות (י"א ע"א) אמר רב צרת סוטה אסורה טומאה כתיב בה כעריות. ומסקינן דדוקא בסוטה ודאי קאמר דהו"ל כעריות. וכרבנן דריב"כ דאחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה שנבעלה. ולא כריב"כ דלאו בסוטה לית לי' עיי"ש. ובתוס' וברא"ש ושאר ראשונים שם. דלרב בעינן טומאה דכתיב גבי לאו דומיא דעריות. וא"כ מבואר דס"ל דהילכתא כרבנן ולא כריב"כ. ואמנם נראה דאדרבה משם איפכא מוכח. משום דמסתמא דתלמודא לעיל (רפ"ק דיבמות ג' ע"ב) דקאמר מנינא דסיפא למעוטי דרב ודר"א. לרב ולר"א למעוטי מאי. אי ס"ל דהדדי וכו' עיי"ש. מתבאר דלא ס"ל כרב משום דקאי כרבנן דריב"כ ואנן כריב"כ קיי"ל. כמש"כ הר"ב תבואות שור בחי' שם. וכן הוכיח שם עוד מסתמא דגמרא לקמן (י"א ע"ב) דס"ל דכריב"כ קיי"ל. והעלה שם דהכי אזלא נמי סתמא דתלמודא בפ"ק דסוטה. דבהכי מיתרצא שפיר קושית התוס' שם (סוף ד"ה צרת סוטה וכו') עיי"ש בדבריו. ועי' בירושלמי יבמות (פ"י סוף ה"א) ובפ"ק דסוטה (סוף ה"ב) דמייתי התם נמי מילתא דרב ואיפליג עלי' רבי יוחנן התם. ומשמע דס"ל לר"י כרבי יוסי ב"כ דלית לי' לאו בסוטה. וכ"כ הר"ב קה"ע בש"ק שם עיי"ש. וידוע דקיי"ל רב ורבי יוחנן הלכה כר"י. וא"כ אית לן למימר דקיי"ל כריב"כ. ועי' ג"כ בירושלמי (פ"ו דסוטה סוף ה"ב) ובמש"כ הר"ב קה"ע בש"ק שם עיש"ה. ובירושלמי דנזיר (פ"ח ה"א). וכן בירושלמי (סוף גיטין) משמע דסתמא דתלמודא התם ס"ל כריב"כ דלית לי' לאו בסוטה עיש"ה. ובתשו' פמ"א (ח"א סי' ק"ד) ובח"ב (סי' קע"ו) עיי"ש:

ומעתה לפ"ז נראה דגם מסוגיא דיבמות (פרק הבא על יבמתו) שם ליכא שום ראי'. משום דהתם אליבא דרבה קיימינן. וכל מילי דמר עביד כרב בר מתלת. כדאמרינן בפ"ב דשבת (כ"ב ע"א) ובשאר דוכתי. וכיון דכבר נתבאר דרב כרבנן דריב"כ ס"ל רבה נמי כוותי' ס"ל. אבל לדידן איכא למימר דלא קיי"ל הכי כדכתיבנא. וממילא גם מסוגיא דסוף גיטין אין הכרע משום דהתם רב הונא הוא דקאמר לה. וכן שאר אמוראי אליבא דרב הונא הוא דקאמרי. וכמש"כ התוס' שם (בד"ה אף זה וכו') עיי"ש. וא"כ איכא למימר דרב הונא דהו"ל תלמידי' דרב. ומסתמא בכל דוכתי כרב רבי' ס"ל. וכמבואר בשבת פרק מפנין (שבת קכ"ח ע"א) דפרכינן והא רב הונא תלמידי' דרב הוה ורב כר"י ס"ל דאית לי' מוקצה עיי"ש. וכיו"ב בפרק בתרא דביצה (מ' ע"א) ובפרק בתרא דב"ק (קט"ו ע"א) עיי"ש. הרי מבואר דמסתמא רב הונא בשיטת רב רבי' קאי בכל דוכתי. ואם כן הכא נמי

ודאי לטעמי' אזיל דקאי כרב דס"ל כרבנן דר"י בן כיפר. אבל אנן איכא למימר דלא קיי"ל הכי מטעם שנתבאר. ולפ"ז איכא למימר נמי מאי דקאמר רב ביבמות פרק ב"ש (יבמות ק"ח ע"ב) דאם יצאתה מראשון בגט ומשני במיאון דאסורה לחזור לראשון. והיינו משום דס"ל דגרושתו שזינתה נמי אסורה לו משום מחזיר גרושתו. כמו שביארנו לעיל לשיטת התוס' וסייעתם. היינו משום דרב לשיטתו אזיל דס"ל כרבנן דריב"כ. דלדידהו אפי' בזנות נמי מתסרא וכמו שביארנו לעיל. אבל רבי ישמעאל בר"י דפליג עלי' ס"ל כר"י בן כיפר. ולהכי פליג עלי' דרב וס"ל דמותרת:

ובהכי ניחא לי מה שראיתי בתשובות הגאונים הישנות דפוס פראג (סי' שי"ב) שכתוב שם וז"ל שאלה מי שיצאת מן הראשון בגט ומן השני במיאון מהו להחזירה הראשון. תשובה מותר להחזירה עכ"ל עיי"ש. ונראה דתשובה זו נתקצרה ומקורה מתשובת רב עמרם גאון ז"ל שבתשובות שערי צדק (שער ראשון סי' נ"ה) שכתב שם בסוף התשובה וז"ל ואי בדקוה כמו שפירשנו בסימנים ובשנים ויצאה מתחת בעלה כשהיא קטנה. והלכה ונשאת לשני ועדיין היא קטנה. אי ניחא לה למאוני בשני ממאנת. ואי ניחא למהדר לראשון הדרה. ואי שהייא בהדי שני עד דעיילא לכלל נערות או דאתייא סימנים בשתא דשנים עשרה לא נפקה אלא בגט ואסורה לחזור לראשון עכ"ל עיי"ש. והנה ודאי מש"כ ויצאה מתחת בעלה. ע"כ כוונתו שיצאה ממנו בגט. דאין לומר שיצאה במיאון. דא"כ אמאי כתב דכשיצאה מן השני בגט אסורה לחזור לראשון. והא משנה ערוכה היא שם דכל שיצאה ממנו במיאון בכל ענין מותרת לחזור לו אע"פ שיצאת מן השני בגט. וליכא מאן דפליג בהא עיי"ש. אלא ודאי ע"כ מוכרח דביצאה ממנו בגט מיירי. ואפי' הכי כתב דכשיצאה מן השני במיאון אי ניחא לה למהדר לראשון הדרה. והיא היא התשובה שבתשובות הישנות. ומש"כ דבדקוה בסימנים ובשנים. עכצ"ל דלא נקטי' אלא משום מיאון דשני. דאילו בראשון כיון דיצאה בגט אינה צריכה בדיקה. עכ"פ מבואר דס"ל לרב עמרם גאון ז"ל דקיי"ל כרבי ישמעאל בר"י דאם יצאתה מן הראשון בגט ומן השני במיאון מותרת לחזור לראשון. והוא נגד כל שאר ראשונים ז"ל שפסקו כרב. כמבואר ברי"ף והרא"ש שם והרמב"ם (בפי"א מהלכות גירושין) ובטוש"ע (סי' קנ"ה סעי' י') עיי"ש. והיינו משום דסתם לן תנא דמתניתין התם כרב. דאפי' למ"ד התם תברא. ודאי אית לן למימר דסיפא דמתניתין ששנויה באחרונה עיקר. וכ"כ הנמוק"י שם במתניתין עיי"ש. והרש"ל ביש"ש (פי"ג דיבמות סי' י"א) עיי"ש. וא"כ דברי גאון ז"ל תמוהים. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דשאר הראשונים ז"ל לטעמייהו אזלי דס"ל דקיי"ל כרבנן דריב"כ ולזה פסקו גם כאן כרב. אבל רב עמרם גאון ז"ל ס"ל דקיי"ל כריב"כ משום דהכי פסיק

סתמא דתלמודא וכמשכ"ל. וא"כ מתניתין בסיפא כרבנן. וכן רב לטעמי' דס"ל הכי. אבל אנן לא קיי"ל הכי. אלא כריב"כ. וא"כ קיי"ל כרבי ישמעאל בר"י דפליג עלי' דרב:

וכן נראה דעת בעל פסיקתא זוטרתא (פרשת תצא) דקיי"ל כר"י בן כיפר. שכתב שם וז"ל לא יוכל בעלה הראשון מיכן לאשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך והלכה ונשאת לאחר ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה. לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה משנטמאת אסורה לחזור לו הא לא נשאת חוזרת לו. כי תועבה היא. היא תועבה ואין הולד תועבה עכ"ל עיי"ש. והנה ודאי מש"כ לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה משנטמאת אסורה וכו'. ע"כ לא קאי ארישא. דא"כ מה שסיים היא תועבה ואין הולד תועבה הוא תמוה. דודאי פשיטא דהתם הולד מן השני ממזר מדאורייתא. ואפי' מן הראשון הו"ל ממזר מדרבנן. כמפורש במתניתין (דר"פ האשה רבה) עיי"ש. וע"כ צ"ל דהשתא באיסור מחזיר גרושתו מדאורייתא מיירי. אבל רישא אינו אלא אסמכתא מדרבנן בעלמא. כמבואר בפרק האשה רבה שם. ועל זה שפיר מסיים היא תועבה ואין הולד תועבה. וכדדרשינן נמי בפ"ק דיבמות שם לענין ולד מחזיר גרושתו עיי"ש. וא"כ ע"כ היינו כר"י בן כיפר דס"ל דאחרי אשר הוטמאה לא קאי אלא על מחזיר גרושתו. כפשטי' דקרא. ולא מתסרא אלא כשנבעלה לשני. וזהו שכתב משנטמאת אסורה לחזור לו הא לא נשאת חוזרת לו. וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) שכתב וז"ל אחרי אשר הוטמאה לרבות סוטה וכו'. וא"כ יאמר הכתוב וכו'. והנה הם שני לאוין. יזהיר במחזיר גרושתו משנשאת. ויזהיר במחזיר אשתו שנטמאת בזנות. ועל דרך הפשט אחרי אשר הוטמאה לבעל ראשון. ירמוז כי כל אשר ידעה איש אחר תחשב לו טומאה וכו' עכ"ל. וכן דעת הראב"ע ז"ל שם עיי"ש. מבואר דס"ל דלא הזהיר הכתוב אלא בשנשאת ונבעלה לשני. והיינו כר"י בן כיפר. והיינו מטעם שנתבאר דאע"ג דרבים פליגי עלי'. מ"מ סתמא דתלמודא אזלא כוותי' כמש"כ התב"ש. וכמו שהבאתי מהירושלמי:

וכן נראה מסוגיא דיבמות (פרק האשה רבה צ"ה ע"א) דתניא בברייתא אותה. אותה שכיבתה אוסרתה ואין שכיבת אחותה אוסרתה. שיכול והלא דין הוא. ומה במקום שבא על איסור קל נאסר האוסר. מקום שבא על איסור חמור אינו דין שנאסר האוסר. ואמרינן עלה בגמרא שם מאי איסור קל. אמר ר"ח מחזיר גרושתו משנשאת בא עלי' האי אסרה עלי' דהאי בא עלי' אידך אסרה עלי' דהאי. ופרכינן עלה מה למחזיר גרושתו משנשאת שכן נטמא הגוף ואיסורה ברוב ואיסורה איסור עולם. אלא אמר ריש לקיש יבמה לאחין. עבד בה מאמר האי אסרה עלי' דהאי. בא עלי' אידך אסרה עלי' דהאי. ופרכינן עלה מאי איריא שבא עלי' שני אפי' עבד בה מאמר נמי. ומשני הא ל"ק כר"ג דאמר אין מאמר

אחר מאמר עיי"ש. וראיתי להריטב"א ז"ל שם שכתב וז"ל מאי אירא בא עלי' וכו'. פי' ואילו מתניתא קתני במקום שבא על איסור קל נאסר האוסר. אלמא בביאה הוא דמתסר. וקשה לי אמאי לא פרכינן הכי לעיל גבי מחזיר גרושתו דמתסרא על בעלה בקידושין. יש לומר משום דאיכא לאוקמי כר"י בן כיפר דאמר מן האירוסין מותרת עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי. דהרי גם הכא ביבמה נמי הא איכא לאוקמי מתני' כר"ג דאמר אין מאמר אחר מאמר וכדמשני לי' לקושטא דמילתא. ואפי' הכי פריך לי'. ועוד דהתם מילתא דר"ג איתא במתניתין בהדיא (לעיל ר"פ ר"ג). אבל מילתא דריב"כ ליתא אלא בברייתא. וא"כ הכא קשה טפי דהו"ל לאסוקי אדעתי' דמצינן לאוקמי מתני' כר"ג. משום דהכל היו בקיאין במשניות. משא"כ ברייתא אפשר דלא שמיעא לי'. וא"כ עכצ"ל דלא הוה ניחא לי' לאוקמי לת"ק דברייתא כר"ג דלית הילכתא כוותי'. והשתא א"כ לעיל באוקימתא דמחזיר גרושתו משנשאת כ"ש דקשה טפי אמאי לא פריך לי' מאי איריא שבא עלי' אפי' קידשה נמי. והדרא קושית הריטב"א ז"ל לדוכתה. אם לא דנימא דהכא קיי"ל כר"י בן כיפר. ולהכי הוה ניחא לי' הכא שפיר לומר דת"ק דברייתא נמי כר"י ב"כ ס"ל. משא"כ הכא דלית הילכתא כר"ג. לא ניחא לאוקמי ת"ק דלא כהילכתא:

והשתא עפ"ז אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וזהו שכתב גרושה אחרי הטמאה. כלומר גרושה אחרי שנבעלה לאחר כריב"כ דס"ל דקרא דאחרי אשר הטמאה לא קאי אלא על מחזיר גרושתו. לומר דלא הזהיר הכתוב אלא מן הנשואין דוקא. ובהכי הוה אתי שפיר מה שלא מנה לאו דסוטה. משום דכיון דפסק כריב"כ. הרי לר"י בן כיפר לאו בסוטה לית לי'. מיהו דברי רבינו הגאון ז"ל שבאזהרותיו ע"פ עשרת הדברות ע"כ לא יתכן לפרש כן כמבואר. וגם מדבריו דהכא לא משמע הכי. כיון שלא הזכיר בלשונו לשון נשואין כלל אפי' ברמז. והרי לריב"כ לא הזהיר הכתוב אלא בנשואין דוקא. וגם דברי הר"א הזקן ז"ל לא מתיישבים בהכי מהאי טעמא. גופא ולכן יותר נכון כמו שביארנו לעיל.

מצוה קיד

ואל תחלל בתך לנאצה. (בפרשת קדושים) כתיב אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ וגו' הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו ג"כ לאו זה. מלבד מה שמנו לאו דלא תהי' קדשה. וכן הסמ"ג מנה לאו דלא תהי' קדשה (לאוין פ') ומנה ג"כ לאו דלא תחלל בתך להזנותה עיי"ש. וכדעת רבינו הגאון ז"ל שמנה לעיל (לאוין קי"א) לאו דלא תהי' קדשה וכאן מנה לאו דאל תחלל את בתך להזנותה. אבל הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם אע"פ שבביאור ענין אזהרות אלו הם חלוקים. כמבואר בסה"מ (שורש חמשי. ובלאוין שנ"ה) עיי"ש. מ"מ

לדעת שניהם לאו דאל תחלל את בתך להזנותה אינו בא במנין הלאוין בפ"ע. אלא נכלל כאחד עם לאו דלא תהי' קדשה. ואין שניהם אלא לאו אחד שנכפל עיי"ש בדבריהם. ובזה"ר להרשב"ץ ז"ל (לאוין סי' צ"א ובסי' צ"ד) עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל שגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות מנה לאו דלא תהי' קדשה וגם לאו דאל תחלל את בתך להזנותה (בדבור לא תנאף) עיי"ש. ובענין אזהרת לאו זה כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות נערה בתולה הי"ז) וז"ל אני אומר שזה שנאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה. שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב. הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עלי' וכו'. לכך נאמר אל תחלל וגו'. והמכין בתו לכך הרי היא קדשה ולוקה הבועל והנבעלת משום לא תהי' קדשה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בסה"מ (לאוין שנ"ה) עיי"ש בדבריו. וכדבריו נראה ג"כ מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם. שכתב וז"ל פותתה עלמה או נתפשה למוהר ולקנס צו צורך. אל תחלל צאצאיך בנוער עכ"ל עיי"ש. שנראה כוונתו לומר דאע"פ שבמפתה ואונס לא חייב הכתוב אלא למוהר ולקנס לאביה. וא"כ הוא זכות שמסרה תורה להאב בבתו. אפי' הכי הזהיר הכתוב אל תחלל את בתך להזנותה. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל שם. ומ"מ אפי' לפי דעת הרמב"ם ז"ל בביאור ענין אזהרה דלא תהי' קדשה. אינו מובן מה שלא מנה לאו דאל תחלל את בתך וגו' במנין בפ"ע. כיון דלאו זה אינו אלא אזהרה להאב. ולאו דלא תהי' קדשה הוא אזהרה להבועל והנבעלת עצמן. וכבר כתב הרשב"ץ ז"ל (שם סי' צ"ד) דאפי' לפמש"כ הרמב"ם ז"ל יש למנותן כל אחד בפ"ע במנין הלאוין עיי"ש. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין ק"י קי"א) ואין להאריך בזה:

והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו ג"כ לאו דולא תזנה הארץ דכתיב אצל לאו זה דאל תחלל את בחך להזנותה. וכן מנו ג"כ לאו דולא תחטיא את הארץ וגו'. דכתיב אצל לאו דמחזיר גרושתו. והרמב"ם ז"ל (בשורש חמישי) השיג עליהם. וכתב וז"ל אמרו ולא תחטיא את הארץ טעם לאיסור מה שקדם. כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה הפסד בארץ. וכאמרו אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ. שאמרו לא תזנה הארץ הוא טעם כאילו יאמר שטעם איסור זה כדי שלא תזנה הארץ וכו' עכ"ל עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שם השיב עליו לקיים דברי בה"ג דכל הנאמר בלשון לאו כולם למניעה הם ולא לטעם. והביא ראיות מכריחות כן לדעתו ז"ל. וכבר האריכו האחרונים ז"ל בזה שם עיי"ש. ולא ראיתי כאן להאריך בזה. משום דלשיטת רבינו הגאון ז"ל נראה דאפי' לפי דעת הרמב"ן ז"ל בזה. מ"מ אפשר לומר שלא מנה לאוין אלו משום דס"ל כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם (בסוף שורש חמשי) לדעת הבה"ג וז"ל ואולי בה"ג סובר כי כל אלה הלאוין הנאמרין בלשון

אזהרה כולם מניעות לא תטמא את הארץ ולא תחטיא את הארץ ולא תזנה את הארץ וכו' אסר הכתוב המעשים האלו בכל מקום והוסיף בהם מניעה בארץ. וזה כענין הלאו הבא בהסגת גבול. שאמר לא תסיג גבול רעך וגו' שבכל מקום עובר בלא תגזול ובארץ מוסיף עליו זה הלאו ועובר בשני לאוין. ושניהם נמנין במצות וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא לפ"ז הדבר מבואר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל לאוין כאלו. דליכא נפק"מ בהן אלא כדי לעבור באחד מן הענינים בשני לאוין. אין הלאו הנוסף בא במנין הלאוין. כיון דבלא"ה כבר באה אזהרה על ענין זה מלאו הכללי. ולא בא הלאו הנוסף אלא כדי להחמיר בעונש העובר. ואין זה ענין למנין המצות. שהרי כבר נמנית מצוה זו מן הלאו הכללי. ומה שמנה לקמן לאו דלא תסיג יתבאר במקומו בס"ד. ולזה כאן אחר שמנה לאו דמחזיר גרושתו ולאו דאל תחלל את בתך להזנותה. יפה עשה שלא מנה עוד לאו דלא תחטיא את הארץ ולאו דלא תזנה את הארץ. כשיטתו בכל כיו"ב. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי.

ואמנם יש לעיין בזה שהרי בספרי (פרשת תצא) איתא בהדיא ולא תחטיא את הארץ להזהיר ב"ד על כך עיי"ש. הרי מבואר לכאורה בהדיא דהך קרא אזהרה מיוחדת בפ"ע הוא על הב"ד. וא"כ ודאי ראוי למנותו לאו בפ"ע כיון דלא קאי אלא על הב"ד. וכבר הביא הרמב"ן ז"ל ברייתא זו שם לעיל וכתב דלפ"ז ראוי למנותו בפ"ע לאזהרה על הב"ד לכוף אותו לגרשה. וכ"ש למנוע אותו שלא ישאנה עיי"ש. ועל הרמב"ן ז"ל גופי' יש לתמוה. מאחר דהוא גופי' הביא דברי הספרי הללו המפורשים דהך קרא הוא אזהרה לב"ד. היאך נטה מזה בסוף דבריו והעלה בדעת הבה"ג ענין אחר באזהרה זו. נגד המפורש בברייתא דספרי. ולא עוד אלא דמסיק כאן שכן עיקר. וכתב וז"ל והנכון שתהיינה מניעות כפולות בארץ וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה תימא איך יחלוק על הספרי. וביותר תמוה שהרי גם כאן הביא דברי הספרי על קרא דלא תטמא את אדמתך דכתיב אצל לאו דלא תלין נבלתו. שאמרו להזהיר ב"ד על כך. ומ"מ כתב שם דגם לאו זה אינו אלא מניעה כפולה בארץ לעבור בשני לאוין בארץ עיי"ש. אבל נראה ברור דגם להרמב"ן ז"ל לא ברירא לי' דלהספרי קרא דולא תחטיא את הארץ הו"ל אזהרה גמורה בפ"ע מיוחדת לב"ד ולא הביא דברי הספרי אלא כדי להוכיח משם דע"כ אין לומר דלא בא הכתוב רק לנתינת טעם ללאו דמחזיר גרושתו כדעת הרמב"ם ז"ל. דאם איתא דלא בא הכתוב הזה אלא לנתינת טעם למקרא שלמעלה. ואינו אזהרת לאו כלל. לא הוה שייך לומר להזהיר ב"ד על כך. כיון דלפי האמת אין בכתוב זה ענין אזהרה כלל. אלא ודאי עיקר הך קרא לאזהרה הוא דאתי. ולא לנתינת טעם בלבד. אלא דמעיקרא הוה ס"ד דהרמב"ן ז"ל לומר דפירושא

דברייתא דספרי כפשטה. דעיקר הך קרא לאזהרת ב"ד הוא דאתי. אבל במסקנתו ס"ל דנהי ודאי דעיקר הך קרא ע"כ אינו בא לנתינת טעם בלבד אלא לאזהרת לאו בפ"ע. מ"מ לא לאזהרת ב"ד הוא דאתי אלא להוסיף לאו נוסף בעיקר איסור מחזיר גרושתו בארץ. לעבור עליו שם בשני לאוין. ומאי דקתני בספרי להזהיר ב"ד על כך. אינו אלא רמז בעלמא וזרוז לב"ד. ולא עיקר דרשא הוא. וכמש"כ לנכון הר"א אליגרי ז"ל בלב שמח שם. וכן דרך הספרי בהרבה מקומות כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. כן נראה מוכרח בכוונת הרמב"ן ז"ל. ומעתה א"כ ודאי דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים מה שלא מנה שני לאוין אלו בפ"ע במנין הלאוין לפי שיטתו. וכן שאר כל הלאוין שכיוצא בהן שהביאו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בשורש חמשי) שם עיי"ש. אפי' לפי דעת הרמב"ן ז"ל שם כמו שנתבאר:

מצוה קטו

עגבות זכר. וזרמת בהמה. ובל תרבעינה אשה לשמצה. כתיב (בפרשת עריות). ואת זכר לא תשכב משכבי אשה וגו'. ובכל בהמה לא תתן שכבתך וגו'. ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה וגו'. והן שלש אזהרות אלו שכתבן רבינו הגאון ז"ל כאן כסדרן שכתובים סמוכין זה אחר זה בקרא.

ואמנם יש בזה מקום עיון. ע"פ מה שראיתי להרמב"ם ז"ל בסה"מ שכתב וז"ל (מצוה שמ"ח) שהזהירנו שלא לשכב עם הבהמות זכריהן ונקבותיהן. והוא אמרו יתעלה ובכל בהמה לא תתן שכבתך וכו'. (מצוה שמ"ט). שהזהירנו מהביא הנשים הבהמות עליהן. והוא אמרו ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה תבל הוא. וזו ג"כ מצוה בפ"ע. ואינה נכנסת במצוה שלפניה. כי לא בהיות אסור על הזכרים לבא על הבהמות נאסר לאשה להביא הבהמה עלי'. לולא האזהרה בזה מיוחדת וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל שהי' ראוי לומר דכל עניני שכיבה עם בהמה תחשב מצוה אחת. בין דאיש הרובע ובין דאשה הנרבעת. אע"פ שבא בכל אחת אזהרת לאו בפ"ע. משום שלא בא ריבוי הלאוין אלא להשלים דיני המצוה. כמבואר (בשורש תשיעי) ובשאר דוכתי בסה"מ. אלא דכאן שני הלאוין ענינים חלוקים הם. דזה באיש הרובע וזה באשה הנרבעת. ואין ענין זה לזה. ולכן נמנה כל אחד מצוה בפ"ע. ודבריו תמוהים אצלי מדתניא בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"ב) אזהרה מנין ת"ל ובכל בהמה לא תתן שכבחך לטמאה בה למדנו אזהרה לשוכב. לנשכב מנין ת"ל לא יהי' קדש וכו' דברי רבי ישמעאל. ר"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר לא תתן שכבתך לא תתן שכיבתך עיי"ש. וידוע דקיי"ל כר"ע מחבירו. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות שגגות) עיי"ש דנפק"מ לדינא כמבואר בסוגיא שם. וכיון דלר"ע אזהרה זו דבכל בהמה לא תתן שכבתך הו"ל כאילו כתיב

שכיבתך. שכולל אחד הרובע ואחד הנרבע. א"כ אין מקום לתירוצו של הרמב"ם ז"ל. והדרא קושיא לדוכתה דהו"ל למנות לאו דבכל בהמה לא תתן שכבתך עם לאו דאשה. לא תעמוד לפני בהמה לרבעה במצוה אחת. ולכאורה הי' נראה לומר דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל. שהשריש (בשורש שני) דכל מאי דאינו מפורש בתורה ולא אתי אלא מדרשא באחת מי"ג מדות או מריבויא דקרא אינו נמנה במנין המצות. וא"כ כאן דאזהרה לנשכב לא כתיבא בקרא לר"ע. אלא מדרשא הוא דאתיא. אינה בכלל מנין המצות. וא"כ אין לאו דבכל בהמה לא תחן שכבתך בא במנין אלא משום אזהרה דשוכב דמפורשת בקרא. ולא משום אזהרה דנשכב דלא אתיא אלא מדרשא. וכן כתבו התוס' (שם נ"ד ע"א) בד"ה הבא על הזכר וכו'. דלהכי לא קתני במתני' אלא הבא על הבהמה. ולא קתני והביא בהמה עליו משום דלא כתיב בהדיא אלא מדרשא אתי עיי"ש. וא"כ שפיר כתב הרמב"ם ז"ל דלאו דואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה מצוה בפ"ע הוא. משום דאינה נכנסת בכלל לאו דלא תתן שכבתך. דזה ליתא אלא באיש הרובע וזה באשה הנרבעת. ולא בהיות אסור על הזכרים לבא על הבהמה. נאסר לאשה להביא הבהמה עלי'. ושני ענינים חלוקים הם. אבל זה אינו שהרי לקמן (בלאו ש"נ) כתב הרמב"ם וז"ל שהזהירנו שלא לבא על הזכר. והוא אמרו יתעלה ואת זכר לא תשכב משכבי אשה וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בעצמו. והוא אמרו לא יהי' קדש מבני ישראל. וזה דרך האמת שזה הלאו הוא נכפל לחזוק. לא שהוא אזהרה לנשכב. ושם אמרו לא תשכב נלמד האזהרה לשוכב ולנשכב. ובגמרא סנהדרין התבאר דרבי ישמעאל הוא שישים לא יהי' קדש אזהרה לנשכב וכו'. ור"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואת זכר לא תשכב קרי בי' לא תשכב וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו ז"ל שהי' ראוי למנות לא יהי' קדש מצוה בפ"ע אם הי' אזהרה לנשכב כדס"ל לרבי ישמעאל. אלא דאנן קיי"ל כר"ע דאמר אינו צריך הרי הוא אומר לא תשכב קרי בי' לא תשכב. ושוכב ונשכב תרווייהו שמעינן מאזהרה זו. וא"כ לדידי' ע"כ לא יהי' קדש אינו אלא לאו שנכפל לחזוק בעלמא. ואינו בא במנין. כמש"כ בשורש תשיעי עיי"ש. והרמב"ם לטעמי' אזיל דכתב לעיל דשוכב ונשכב יש למנותן שתים אם נאמרה אזהרה בכל אחד בפ"ע. והשתא הרי הנך שתי דרשות דשכבתך ושכיבתך ותשכב ותשכב כחדא נינהו. ור"ע דדריש תשכב ותשכב לטעמי' אזיל דדריש נמי שכבתך שכיבתך לרבות נשכב בתרווייהו. וא"כ הכא במשכב זכור נמי כיון דנשכב לא אתי אלא מדרשא דתשכב קרי בי' תשכב. וא"כ לענין מנין המצות לא נמנה לאו דאת זכר לא תשכב אלא לענין שוכב בלבד. וא"כ ודאי הי' לו להרמב"ם ז"ל למנות לאו דלא יהי' קדש משום אזהרה לנשכב שלא נמנה בכלל אזהרה דאת זכר לא תשכב. ואין זה ענין

למאי דקאמר ר"ע אינו צריך הרי הוא אומר לא תשכב וכו'. דעד כאן לא קאמר רבי עקיבא הכי אלא לענין דינא. דליכא נפק"מ בין כתיב בקרא בפירוש למאי דנפיק מדרשא. דאידי ואידי דאורייתא נינהו אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל (בשורש שני). כמו שהעלה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר. וכן כתבו האחרונים ז"ל שם. אבל לענין מנין המצות לפי מה שהשריש הרמב"ם. ודאי אינו בא במנין אלא הלאו דלא יהי' קדש המפורש בקרא. ולא דרשא דתשכב קרי בי' תשכב. והיינו ממש כההיא דלעיל (מצוה שמ"ט). דאע"ג דמדרשא דשכבתך קרי בי' שכיבתך שמעינן נמי אזהרה לנשכב. מ"מ כחב הרמב"ם ז"ל דאשה לא תעמוד לרבעה נמנה בפ"ע מהאי טעמא גופי' כמו שנתבאר. ועכצ"ל דהנך דרשות דתשכב קרי בי' תשכב וכן שכבתך שכיבתך לא חשיבי דרשא. אלא הו"ל כמפורש בקרא. וכמש"כ הר"ן ז"ל בסנהדרין שם. וז"ל קרי בי' לא תשכב. אין לפרש דר"ע מקרא ומסורת קדריש. דהא איהו אמר יש אם למקרא ולא למסורת. כדאיתא בריש מכילתן. אלא שדעתו לומר שהנשכב בכלל לא תשכב. כדאשכחן בקרא הן שכבתי אמש את אבי גבי בנות לוט. וכן אתה אומר בלא תתן שכבתך לא תתן שכיבתך. ששכיבת הנשכב קרוי' שכיבה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרמ"ה ז"ל שם דתרווייהו משמע מיני' לא תשכב לבועלו ולא ליבעל לו. ולזה שפיר הכריח הרמב"ם ז"ל דלא יהי' קדש אינו בא במנין בפ"ע משום דאינו אלא אזהרה כפולה. ולא בא אלא לחזוק בעלמא. למאי דקיי"ל כר"ע:

והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתה דלפי מאי דקיי"ל כרבי עקיבא אין מקום לסברת הרמב"ם ז"ל לענין לאו דואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה. דכיון דבכלל לאו דבכל בהמה לא תתן שכבתך שמעינן לר"ע אזהרה לשוכב ולנשכב. א"כ שפיר נכנסת בכלל זה ג"כ אזהרה דאשה לא תעמוד לפני בהמה. ואין למנותו מצוה בפ"ע לפי סברת הרמב"ם ז"ל. הן אמת דלפי שיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דכל שאחד מן הלאוין הוא כללי והשני אינו בא אלא על אחד מן הפרטים שבכללי אז שני הלאוין נמנין כל אחד בפ"ע. כמבואר בכמה דוכתי כיו"ב. וא"כ כאן נמי כיון דלאו דבכל בהמה לא תתן שכבתך כולל אזהרה לשוכב ולנשכב לר"ע. ולאו דואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה ליתא אלא בנשכב. א"כ אין זה כלאו שנכפל. ויש למנות שניהם לדרכו של הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וא"כ שפיר מנה הרמב"ם לאו זה דואשה לא תעמוד וגו' מצוה בפ"ע. ולא דמי ללאו דאת זכר לא תשכב עם לאו דלא יהי' קדש שכתב הרמב"ם דהו"ל כלאו כפול ואינו נמנה. משום דהתם כי היכי דלאו דאת זכר לא תשכב כולל שוכב ונשכב לר"ע. הכי נמי לאו דלא יהי' קדש יש במשמעו שניהם. ואף דרבי ישמעאל לא מייתי מיני' אזהרה אלא לנשכב בלבד. היינו משום דלא איצטריך לי' אלא לאזהרה לנשכב. דלשוכב כתיב בהדיא את זכר לא

תשכב. אבל ודאי כי היכי דמשמע מלא יהי' קדש אזהרה לנשכב הכי נמי משתמע מיני' אזהרה לשוכב. הן אמת דראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל וכי תימא ומנא לן למשדיי' אנרבע שדיי' ארובע. מסתברא דבנרבע קאי. חדא דרובע הא כתיב קרא אחרינא ואת זכר לא תשכב. ותו מדכתיב בהדי' לא תהי' קדשה ש"מ קדש דומיא דקדשה. מה קדשה בנשכבת אף קדש בנשכב הכתוב מדבר וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בחי' רבינו יונה ז"ל שם עיי"ש. וא"כ לפ"ז גם לאו דלא יהי' קדש לא מיירי אלא בנשכב לחוד. אפשר לומר דהרמב"ם ז"ל לא ס"ל הכי. אלא כתי' ראשון של הרמ"ה ז"ל דודאי קדש תרוייהו משמע אלא דלשוכב לא איצטריך. ולזה לא מייתי מיני' אזהרה אלא לנשכב. וכיון דבין מלאו דאת זכר לא תשכב ובין מלאו דלא יהי' קדש. שמעינן תרוייהו שוכב ונשכב. שפיר הו"ל לאו כפול. ואין שניהם נמנין אלא מצוה אחת. אלא דמלבד דקשה דהרי ודאי שפיר כתבו הרמ"ה ורבינו יונה ז"ל דמהיקישא דקדש לקדשה איכא למשמע דלא קאי לאו דלא יהי' קדש אלא לאזהרה דנשכב לחוד. דהרי היקש אדם דן מעצמו. (ועי' בתשו' חות יאיר (סי' ר"ג) עייש"ה) בלא"ה הרי הרמב"ם ז"ל לא מטעם זה אתי עלה. אלא משום דרובע ונרבע שני ענינים חלוקים הוא שכתב בלאו דאשה לא לא תעמוד לפני בהמה שיש למנותו בפ"ע. והיינו ע"כ משום דבכל כיו"ב שהם משם אחד גם לשיטת הרמב"ם אינו נמנה אלא הלאו הכללי בלבד. כמו שביארנו בכמה דוכתי ובמבוא (שורש תשיעי) עיי"ש. וא"כ ודאי דברי הרמב"ם תמוהים מאוד:

ואמנם עפ"ז יש כאן מקום עיון גם בדברי רבינו הגאון ז"ל. דכיון דבכלל לאו דבכל בהמה לא תתן שכבתך יש אזהרה לשוכב ולנשכב. וכמו שנתבאר דלמאי דקיי"ל כר"ע אחד הרובע ואחד הנרבע בכלל אזהרה זו. וא"כ ליכא נפק"מ בלאו דאשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה אלא כדי לעבור על נרבע בשני לאוין. וא"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל כיו"ב אפי' היכא דהו"ל משני שמות נמי יש לו דין לאו שנכפל שאינו נמנה בפ"ע. וכ"ש כאן שהם משם אחד לא היה לו למנות לאו זה במנין הלאוין. ואין לומר דאפי' לר"ע דרובע ונרבע בכלל אזהרה דבכל בהמה לא תתן שכבתך. מ"מ היינו דוקא זכר הנרבע ולא נקבה. וא"כ אין האשה בכלל אזהרה זו. דאיכא למימר דדוקא זכר דאית בי' תרתי. דהו"ל נשכב זכר וגם נרבע לבהמה. משא"כ אשה הנרבעת דלית בה אלא משום נרבע לבהמה לחוד. לא הוה שמעינן מאזהרה זו. אם לא דכתב בה קרא אזהרה מיוחדת בפ"ע. וכיו"ב כתב הר"ן ז"ל (שם נ"ד ע"א) במתניתין דתנן הבא על הזכר ועל הבהמה ואשה המביאה את הבהמה עלי' וכו'. וכתב הר"ן ז"ל שם וז"ל וא"ת ואמאי לא קתני נמי הביא זכר עליו והביא בהמה עליו. דהא תרתי מילי נינהו שיהא הנשכב חייב כמו השוכב.

דהוי רבותא טפי. שהי' אפשר לומר שהשכיבה בשוכב היא תלויה. דלא דמי לבא על האשה שהשכיבה היא כדרכה ולפיכך ראוי שיהיו שניהם שוים בחיוב. ומשה"כ לא תני בכולה מתניתין הבא על האב והאם וכו'. וי"ל דבלשון הבא על הזכר יש במשמע השוכב והנשכב כמו בבא על האם וכו'. אלא שעדיין צריך לתרץ אמאי לא תני הביא את הבהמה עליו דלא הוו בכלל הבא על הבהמה. אלא שיש לומר דכיון דתני האשה המביאה בהמה עליה. הרי האיש בכלל. דהא עבד תרתי. שהרי ידענו שחייב הנשכב כשוכב עכ"ל עיי"ש. הרי דבאיש הנרבע לבהמה איכא תרתי. דהיינו משכב זכור ונרבע לבהמה. משא"כ באשה הנרבעת דליכא אלא חדא:

איברא דלכאורה קשה לדברי הר"ן ז"ל דא"כ הא דתניא התם גבי משכב בהמה. למדנו אזהרה לשוכב. אזהרה לנשכב מניין ת"ל לא יהי' קדש דברי ר"י. רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר לא תתן שכבתך. לא תתן שכיבתך עיי"ש. ולמה הוצרכו לזה. תיפוק לי' כדכתיב ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה. ואיש נמי בכלל דהא עבד תרתי. דהו"ל נשכב זכר ונרבע לבהמה. ולא גרע מאשה הנרבעת דלית בה אלא חדא. ועוד דתיפוק לי' אזהרתו מאזהרת נשכב זכר לר"ע דמפיק אזהרה לנשכב זכר מדכתיב את זכר לא תשכב. קרי בי' לא תשכב. ונרבע לבהמה לא גרע מנשכב דזכר. דהא עבד תרתי. דאית בי' נמי משום נרבע לבהמה. מיהו לזה אפשר לומר דניחא לי' טפי להביא האזהרה מקרא דכתיב בשכיבת בהמה גופא. דהא הך דרשא גופא דדריש התם גבי נשכב דזכר מדכתיב לא תשכב קרי בי' לא תשכב. איתא נמי הכא מדכתיב לא תתן שכבתך קרי בי' שכיבתך. והיינו הך כמבואר בירושלמי (פרק ארבע מיתות ה"ז) עיי"ש. אבל הא ודאי קשה למה להו לר"ע ור"י למילף אזהרה לנרבע דבהמה מדרשא ממקום אחר. תיפוק לי' דאיכא אזהרה מפורשת בנרבע לבהמה מקרא דואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה. ולא גרע איש מאשה. דהא עבד תרתי. מיהו לזה אפשר לומר דמ"מ כיון דבקרא בהדיא כתיב אשה באזהרה זו. ע"כ אין האיש בכלל. ואין לנו ללמוד איש מאשה אלא במאי דאיש חמיר טפי דתרתי קעביד. והרי קיי"ל דאין עונשין ואין מזהירין מן הדין. והילכך ע"כ איצטריך לאשכוחי לאיש הנרבע לבהמה אזהרה מיוחדת בפ"ע. ועכ"פ מתבאר מזה לכאורה דאשה הנרבעת ודאי אינה בכלל אזהרה דלא תתן שכבתך דמיירי באיש דחמיר טפי דעבד תרתי. דאפי' מק"ו לא שייך למילף. אבל זה אינו. דהרי לפי מאי דדרשינן לא תתן שכבתך כאילו כתיב שכיבתך. ליכא למשמע מלישנא דקרא לשון זכר טפי מלשון נקבה. ותרוייהו במשמע אזהרה זו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. דע"כ ליכא נפק"מ בלאו דואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. וא"כ רבינו

הגאון ז"ל לשיטתו לא הי' לו למנות לאו זה. אתר שכבר מנה לאו דלא תתן שכבתך. וצ"ע טובא לכאורה:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף). דשם באמת לא מנה אלא לאו דבכל בהמה לא תתן שכבתך בלבד. ולא מנה לאו דאשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה עיי"ש בדבריו. וזה ודאי נכון לפי שיטתו ז"ל כמו שנתבאר. אבל ע"פ זה תמוה עוד יותר מה שחזר בו כאן ומנה שניהם. מאחר שכמו שכתב שם כן מוכרח לפי שיטתו. ואולי אפשר לומר דאע"ג דלפום דרשא דלא תתן שכיבתך גם אשה הנרבעת בכלל. מ"מ כיון דלפי מאי דקרינן לא תתן שכבתך לא מיירי קרא אלא בזכר הרובע. שוב מקשינן שכיבתך לשכבתך. מה שכבתך בזכר אף שכיבתך בזכר. וכיו"ב אמרינן (בפ"ב דפסחים כ"ו ע"ב) כתיב עבד וקרינן עובד. עובד דומיא דעבד מה עבד דניחא לי' אף עובד דניחא לי' עיי"ש. וכן (בריש חגיגה) כתיב יראה וקרינן יראה כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו עיי"ש. וכן בפ"ב דמציעא (כ"ב ע"ב) כתיב כי יתן וקרינן כי יותן. בעינן כי יותן דומיא דכי יתן. מה יתן לדעת אף כי יותן נמי לדעת עיי"ש. ובההיא סוגיא גופא דפרק ארבע מיתות שם (סנהדרין נ"ד ע"ב) דריש מדכתיב ואת זכר לא תשכב ואמר ר"ע קרי בי' תשכב לרבות נשכב. הילכך כל דאיתי' בשוכב איתי' בנשכב וכל דליתי' בשוכב ליתי' בנשכב. למעט פחות מבן תשע עיי"ש ובפירש"י (ד"ה רב סבר). וא"כ אף אנן נימא הכא דשכיבתך דומיא דשכבתך. מה שכבתך בזכר אף שכיבתך בזכר. וכיון דקרא בזכר הוא דמיירי. אף ע"ג דבנרבע נמי מיירי. מ"מ אין הנקבה בכלל. דזכר תרתי עבד וחמיר טפי מאשה דלא עבדה אלא חדא כמשכ"ל. ובלא"ה אפשר לומר דכיון דבהך קרא גופי' דלא תתן שכבתך מסיים קרא וכתב ואשה לא תעמוד לפני בהמה. מכלל דרישא דקרא דלא תתן שכבתך בזכר הוא דמיירי. וא"כ אין לנו באשה אלא אזהרה דואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה לחוד. ושפיר מנאה רבינו הגאון ז"ל כאן. וחזר בו מדבריו באזהרותיו שם שלא מנאה. ועפ"ז יש מקום קצת ליישב גם דברי הרמב"ם ז"ל ואין להאריך:

והנה לכאורה יש להעיר לפמש"כ הסמ"ק (בסי' רצ"ב) דלאו דלא תנאף הוא אזהרה למשחית זרעו עיי"ש. וזה ע"פ מאי דאמרינן בפ"ב דנדה (י"ג ע"ב) עיי"ש ובפירש"י שם. א"כ לכאורה בהנך לאוין שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן מלבד לאו האמור בהן עובר נמי בלאו דלא תנאף. שהרי במשכב זכור וברובע בהמה ודאי איכא נמי איסור משחית זרעו. וא"כ אם הי' גם דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת הסמ"ק בזה. לא הי' לו למנות הנך תרי לאוי דמשכב זכור ובכל בהמה לא תתן שכבתך. אלא דמלבד דכבר ביארנו לעיל (לאוין צ"ב)

דאע"ג דגם רבינו הגאון ז"ל מנה לאו דלא תנאף. מלבד מה שמנה אזהרת אשת איש. מ"מ ע"כ אין כוונתו בזה לאזהרת משחית זרעו כמש"כ הסמ"ק עיי"ש. בלא"ה נראה דאפי' למש"כ הסמ"ק. מ"מ שני לאוין אלו דאת זכר לא תשכב ובכל בהמה לא תתן שכבתך באים במנין בפ"ע. משום דלפי מאי דקיי"ל כר"ע שתי אזהרות הללו כוללות ג"כ אזהרה לנשכב כמשכ"ל והרי בנשכב לא שייך איסור השחתת זרע. ואינו בכלל אזהרת לא תנאף אפי' להסמ"ק. וא"כ שני לאוין אלו נמנין עכ"פ משום אזהרת נשכב:

ובהכי מתיישב ג"כ מאי דבלא"ה קשה לכאורה עפמש"כ התוספת בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ט ע"ב) בד"ה והא פו"ר וכו'. דבכלל עשה דפו"ר איכא נמי איסור השחתת זרע עיי"ש. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין ס"ט) מצות פו"ר. שוב לא הי' לו למנות לאוין אלו דאת זכר לא תשכב ובכל בהמה לא תתן שכבתך. לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו נמנה אלא אחד משניהם. אם לא כשיש ענין נוסף בכל אחד מהם מה שאינו בכלל השני. ומהאי טעמא יש להקשות ג"כ על הסמ"ק שהולך ג"כ בזה בשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שביארנו בכמה דוכתי. וא"כ אחר שמנה (בסי' רפ"ד) מצות פו"ר שוב לא הי' לו למנות אזהרת לאו בהשחתת זרע. כיון שכבר נכלל איסור זה בכלל עשה דפו"ר. ובפרט לפי המבואר ברמזי המצות שלו דעיקר מה שמנה לאו דלא תנאף היינו משום אזהרה דהשחתת זרע עיי"ש (בסי' רצ"ב). והרי לשיטתו אינו בא במנין בפ"ע. מיהו לזה הי' אפשר לומר דס"ל להסמ"ק כדעת הסוברין דאפי' מי שאינו מצווה על פו"ר מוזהר על איסור השחתת זרע. כמבואר בדברי הראשונים ז"ל בפ"ק דיבמות (י"ב ע"ב). ובפ"ג דכתובות (ל"ט ע"א) ובריש פ"ב דנדה (י"ג ע"א) עיי"ש היטב בכל הראשונים ז"ל שם. ולזה אע"פ שמנה מצות פו"ר. מ"מ שפיר מנה לאו דלא תנאף לאזהרת השחתת זרע. משום שיש בכללה אפי' נשים שלא נצטוו על מצות פו"ר. אבל בדברי רבינו הגאון ז"ל קשה לכאורה. דנראה דבסברת התוס' בסנהדרין שם דס"ל דבכלל מצות פו"ר איכא נמי איסור השחתת זרע. לית מאן דפליג. דאפי' להסוברין דאיסור השחתת זרע נצטוו עליו גם אותן שלא נצטוו על פו"ר. מ"מ שפיר מצו סברי כסברת התוס' בזה. ותמיהני על הר"ב מל"מ (בפ"י מהלכות מלכים ה"ז) דתלה זה בזה עיי"ש. ולא אשכחן חולק על סברת התוס' בזה. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל עשה דפו"ר לא הו"ל למנות לפי שיטתו שני לאוין אלו. מיהו יש לומר בפשיטות דאיכא נפק"מ בלאוין אלו למי שכבר קיים מצות פו"ר. דמצד עשה דפו"ר תו לא הוזהר כלל. אבל מצד לאוין הללו הכל מוזהרין אפי' לא נתחייב כלל בפו"ר או שכבר קיים. גם קצת י"ל לכאורה דנפק"מ ע"פ סוגיא דסופ"ג דיבמות (ל"ד ע"ב) ובפ"ו (נ"ה

ע"ב) וברמב"ם (פ"ה מהלכות אבות הטומאה ה"י) עיי"ש. אבל אין זה נכון ואין להאריך. אבל לפ"מ שנתבאר בלא"ה אין כאן מקום קושיא כלל. דהרי נפק"מ בלאוין אלו לענין נשכב דג"כ בכלל אזהרות אלו ולא שייך בי' איסור השחתת זרע:

ובעיקר סברת התוס' שבכלל עשה דפו"ר גם איסור שלא להשחית זרעו. צ"ע טובא לכאורה מאי ענין זה לזה. הרי פשיטא דבמאי דלא משחית זרעו אינו מקיים עשה דפו"ר כלל. ואין בזה שום צד קיום עשה זו לא מינה ולא מקצתה. וכשהוא בעל אשה ועוסק בפרי' ורבי'. והוא עם זה ג"כ מוציא זרע לבטלה. הרי בלתי ספק הוא מקיים העשה כמו שצוה הכתוב. שהרי הולדת הבנים לא ביד האדם הוא אלא בידי שמים. ולא על כך נצטוה. אלא שצוה הכתוב על העסק בפו"ר עד שיהיו לו בנים בשיעור הראוי לכל מר כדאית לי'. וא"כ כל שעוסק בכך הרי הוא מקיים המצוה אע"פ שעם זה מוציא גם לבטלה. ובפרט כשאשתו כבר מעוברת. דאטו נתחייב בקיחת נשים רבות. זו לא אמרה אדם מעולם. וא"כ היכי יתכן לומר כלל דעשה דפו"ר כוללת ג"כ איסור הוצאת זרע לבטלה. ולכן נראה ברור ומוכרח דמש"כ התוס' כ"כ בפשיטות דמי שמצווה על פו"ר מצווה נמי שלא להשחית זרעו. אין כוונתם אלא לומר דמי שמצווה על פו"ר ודאי יש בכלל המצוה נמי שלא להשחית זרעו תמיד. באופן שע"י כך ודאי מתבטל מפו"ר. ונמצא מבטל העשה בידים. אבל ודאי משחית זרע לפעמים דרך מקרה בעלמא אינו בכלל עשה דפו"ר. ואין זה ענין לעשה זו כלל. והנה עיקר מקור סברא זו של התוס' הוא מדברי ר"ת ז"ל בפ"ק דיבמות (י"ב ע"ב) בההיא דאמרינן התם שלש נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניקה. וכתבו בתוס' שם בשם ר"ת דהיינו לומר דשלש נשים אלו צריכות לשמש במוך משום סכנה כדאמרינן התם. ולא כפירש"י שם שפי' שמותרות לשמש במוך. משום דגם כל שאר הנשים מותרות. שלא הוזהרו על השחתת זרע כיון דלא מיפקדי אפו"ר עיי"ש. וכן הוא בספר הישר לר"ת (סי' קמ"ט) עיי"ש. וכוונתו שלא הוזהרו כלל על השחתת זרע. אפי' יעשו כן תמיד באופן שבכך מתבטלות מפו"ר לגמרי כיון שאינן מצוות על מצות פו"ר. וכ"ש דלא עבדי איסורא כשלא תשחתנה אלא דרך מקרה בעלמא:

ואמנם ברפ"ב דנדה דתנן כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת באנשים תקצץ. ואמרינן עלה מאי שנא נשים ומאי שנא אנשים. ומשני נשים לאו בנות הרגשה נינהו משובחות. אנשים דבני הרגשה נינהו תקצץ. ופריך אי הכי מאי איריא מרבה כי לא מרבה נמי. ומשני כי קתני מרבה אנשים עיי"ש. ובגליון תוס' שם. וכן הוא בחי' הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל הקשו בשם ר"ת דמאי איריא משום דנשים לאו בנות

הרגשה נינהו. ותיפוק לי' דאפילו הוו בנות הרגשה כיון דלא מיפקדי על פו"ר אינן מוזהרות ג"כ על השחתת זרע. ולכך פירש דבאמת מאי דקאמר דנשים לאו בנות הרגשה נינהו. היינו לומר דלאו בנות איסור הרגשה נינהו. דאפי' הרגישו ושחתו זרע אין בכך כלום משום דלא מיפקדי אפו"ר עיי"ש. וזו היא ג"כ כוונת הרא"ש ז"ל שהביא בחמרא וחיי בסנהדרין שם. שכתב וז"ל וכתבו התוס' דמי שמצווה על פו"ר מצווה שלא להשחית זרעו. והני נשי דלא מיפקדן על פו"ר אמרינן (בפרק כל היד) דלאו בנות איסור הרגשה נינהו עכ"ל עיי"ש. ונראה דגם שם כוונת ר"ת ז"ל לומר דאפי' היו מרגישים ומשחיתים תמיד דודאי יש בזה ביטול פו"ר בידים אפי' הכי אין בכך כלום. משום דלא מיפקדי אפו"ר. אבל ודאי בהשחתה שבדרך מקרה בעלמא ובענין שאין בו בטול פו"ר. אפי' באנשים דמיחייבי בעשה דפו"ר אין בזה איסור מצד עשה דפו"ר. אלא שיש לתמוה לפ"ז מאי דפריך התם אי הכי מאי איריא מרבה כי לא מרבה נמי. ואיצטריך לדחוקי ולשנויי כי קתני מרבה אנשים. והרי בפשיטות י"ל דדוקא קתני מרבה. משום דכיון דמרבה בכך יש בו משום חשש בטול עשה דפו"ר. משא"כ כשאינו מרבה אלא זימנין מיקלע דעביד הכי. דלית בה חששא דבטול עשה דפו"ר. לאו בר קללה הוא ולא לייט לי' תנא דמתניתין למימר דתקצץ. אלא ודאי מוכרח מזה דאיסור השחתת זרע איסור בפ"ע הוא. וכדעת רש"י ז"ל וסייעתו. ודלא כדעת ר"ת ז"ל. ואפי' פעם אחת אסור מהאי טעמא אע"ג דלית בה איסורא מצד עשה דפו"ר. וכדמשני התם כי קתני מרבה בנשים. וכדפירש"י שם וז"ל אנשים משובחות קאי מרבה. אבל תקצץ דבאנשים אפי' חדא זימנא עכ"ל עיי"ש. ודברי ר"ח ז"ל תמוהים טובא לכאורה:

אבל נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה מאי דפרכינן מאי איריא מרבה וכו'. ומאי קושיא. ודילמא אע"ג דאנשים בני הרגשה נינהו ויכול לבוא בכך להוציא זרע לבטלה. מ"מ לא אמרינן דתקצץ אלא כשמרבה בכך דאז ודאי יבא לידי הוצאת זרע לבטלה. אבל כשאינו בודק אלא לפרקים אע"ג דאסור משום דשמא יבא לידי כך. מ"מ לא אמרו דתקצץ. ואינו אלא כעובר על שאר איסור דרבנן בעלמא. משום דחששא בעלמא הוא. ולא מיבעיא אם דינא תנן דודאי איכא למימר דלא חייבוהו בקציצת ידו אלא כשמרבה. אלא אפי' אי לטותא תנן איכא למימר דלא לייטי לי' אלא כשמרבה בכך דוקא. מיהו נראה דהכי פריך כיון דטעמא משום דבני הרגשה נינהו א"כ ודאי אפי' כי לא מרבה איכא מיהת איסורא בהכי כדי שלא יבוא להרבות בכך. וכההיא דפ"ד דנדרים (ל"ט ע"א) ובפירש"י שם (סוף ד"ה מאי פסקא) עיי"ש היטב. וא"כ אדאשמעינן במרבה דתקצץ. טפי הו"ל לאשמעינן איסורא לבדוק בידים בכל ענין. אבל השתא מדלא נקט אלא דינא דמרבה

משמע דכל שאינו מרבה בכך איסורא נמי ליכא. ואפי' לכתחילה שרי. ועל זה משני דאין הכי נמי דבאנשים לא הו"ל למינקט אלא איסור בדיקה בידים סתמא. ואע"ג דלא הוה שמעינן דבמרבה תקצץ. מ"מ מה בכך. כיון דהיינו רק לטותא בעלמא וליכא נפקותא בהכי לדינא. ועדיפא טפי לאשמעינן דינא דאסור בכל ענין. אלא דנקט מרבה משום נשים דאינה משובחת אלא במרבה דוקא ואגב אורחא אשמעינן נמי באנשים דבמרבה בר לטותא הוא דתקצץ. ומזה מתבאר דאע"ג דלקמן איבעיא להו דינא תנן או לטותא ולא איפשיטא עיי"ש. מ"מ הכא ס"ל לסתמא דתלמודא דאינו אלא לטותא. דאל"כ ודאי גם משום אנשים איצטריך לאשמעינן דינא דקציצה במרבה בכך. ובהכי ניחא מה שהשמיטו הרמב"ם ושאר הפוסקים דין קציצה דנפק"מ לדינא גם האידנא לענין דיינא דעבר וקצץ אם יש עליו דין חובל לתשלומין. עי' טוש"ע חו"מ (סי' א') עיש"ה. ולפמש"כ ניחא דאיפשיטא דאינו אלא לטותא. וליכא שום נפקותא בהכי לדינא. וכן מבואר בר"ן (פרק שמונה שרצים) דס"ל דאיפשיטא דלטותא תנן עיי"ש. וכן כתב הר"ש עדני ז"ל במ"ש (רפ"ב דנדה) עיי"ש. ועפ"ז ניחא שפיר מאי דמבואר בתוספתא (סופ"ב דנדה). וכן בירושלמי (רפ"ב דנדה) דבאנשים נמי דוקא מרבה עיי"ש. ולפמש"כ אתי שפיר דגם למסקנת תלמודא דידן תקצץ דקתני היינו דוקא במרבה. וזו היא ג"כ דעת הרע"ב ז"ל בנדה שם דקאי הכי במסקנא. וניחא תמיהת התוס' יו"ט שם עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הריטב"א ז"ל בנדה (י"ג ע"ב) גבי איבעיא דדינא או לטותא עיי"ש. וכן מתבאר ג"כ מדברי האגודה (רפ"ב דנדה) עיש"ה. וממילא ניחא בהכי גם לדעת ר"ת ז"ל דודאי עיקר איסורא אינו אלא משום ביטול עשה דפו"ר. והיינו דוקא במרבה. אלא דמ"מ איסורא מיהת איכא גם בשאינו מרבה כדי שלא יבוא להרבות. והיינו דפריך כי לא מרבה נמי וכמו שנתבאר:

איברא דמפירש"י שם מבואר דס"ל דלמסקנא לא קאי מרבה כלל על אנשים. ואפי' בחדא זימנא נמי תקצץ עיי"ש. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא ובס' והזהיר (פרשת מצורע) עיי"ש. וכן מבואר במאירי ובר"ן (פרק שמונה שרצים ק"ח ע"ב) עיי"ש. מיהו לדעת ר"ת ז"ל שפיר אפשר לומר כדכתיבנא. ורש"י לטעמי' אזיל דלא ס"ל כדעת ר"ת. וכן דעת המאירי בחי' פ"ק דיבמות שם וכן דעת הר"ן. כמבואר בחידושיו בנדה שם עיי"ש. ולכן הוכרחו לפרש כן. אבל ר"ת ז"ל לשיטתי' לא מפרש כן אלא כמו שביארנו. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דלק"מ לשיטת רבינו הגאון ז"ל דשפיר מנה לאו דאת זכר לא תשכב ולאו דבכל בהמה וגו' אע"פ שכבר מנה עשה דפו"ר. משום דגם לדברי התוס' אין בכלל העשה אלא משחית זרעו תמיד כמעשה ער ואונן. אבל בדרך מקרה בעלמא וכיו"ב אין

לו ענין כלל עם עשה דפו"ר. אבל אזהרות אלו הרי בכל ענין שייכי ונמצא דאיתנייהו להנך לאוי גם במקום דליתא לעשה דפו"ר. ולהכי נמנין בפ"ע גם לשיטתו.

עוד נראה עפמש"כ התוס' (פ"ג דיבמות ל"ד ע"ב) ד"ה ולא וכו'. וז"ל עוד אומר ר"י דלא חשיב כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע ורגיל לעשות כן תמיד. אבל באקראי בעלמא ומתאוה לבוא על אשתו שלא כדרכה שרי וכו' עכ"ל. וכ"כ התוס' (בפרק ארבע מיתות סנהדרין נ"ח ע"ב) ד"ה מי איכא וכו'. ובמרדכי (ריש שבועות). ובטאה"ע (סי' כ"ה). ובש"מ (סוף פ"ק דנדרים כ' ע"ב) בשם הריטב"א עיי"ש. ולפ"ז קשה טובא מאי פריך בנדה שם מאי איריא מרבה וכו'. והא כיון דהתם אינו מתכוין להשחית זרע אלא לבדוק עצמו. ודאי לא מיתסר אלא כשרגיל לעשות כן תדיר כמש"כ התוס'. והיינו מרבה. וזה תימא גדולה לכאורה. אבל נראה עפ"מ שהוכיח בדרישה (ריש סי' כ"ג) באה"ע דכשמתכוין להשחית אסור בכל ענין אפי' להר"י עיי"ש. ולפ"ז צ"ל דהתוס' ביבמות שם תרתי קאמרי מתכוין להשחית אפי' פעם אחת. ואינו מתכוין דוקא ברגיל תמיד. וכן צ"ל בלשון המרדכי שם עיי"ש. והכי משמע מלשון התוס' בסנהדרין והריטב"א שם עיי"ש. ומלשון הטור שם עיי"ש. ולפ"ז נראה דהכי פריך מאי איריא מרבה והא כי לא מרבה נמי שייך לומר תקצץ מיהת במתכוין. ועל זה משני דאין הכי נמי אלא דנקט מרבה משום נשים. ועפ"ז נמי גם למסקנא קאי מרבה גם על אנשים בבדיקה כשאינו מתכוין להשחית. ואתי שפיר דברי הירושלמי והתוספתא. וגם דברי הרע"ב וסייעתו ניחא כמבואר. וממילא ניחא שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל בפשיטות דאפי' לפי שיטתו שפיר מנה שני לאוין אלו. משום שאינו מתכוין אלא למלאות תאותו ואינו מתכוין כלל להשחית זרעו. והו"ל ממש כמו בשלא כדרכה. דמצד זה ליכא איסורא אלא ברגיל לעשות כן תמיד ולא באקראי בעלמא. וא"כ אין זה בכלל עשה דפו"ר ואכמ"ל בזה יותר:

מצוה קיח

ומהעביר למולך זרע. הוא לאו דמזרעך לא תתן להעביר למולך. ויש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל. דלפי דרכו לא הי' לו למנות לאו זה אע"פ שכל מוני המצות מנאוהו. שהרי לא הוצרכה תורה לכתוב מולך בפ"ע אלא משום לחייב עליו סקילה בשלא כדרכה. למ"ד מולך ע"ז הוא. או משום דלאו ע"ז הוא. למ"ד מולך לאו ע"ז הוא. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ד ע"ב) עיי"ש. וא"כ ממנ"פ אינו בא במנין לדרכו של רבינו הגאון ז"ל. דאם קיי"ל כמ"ד מולך ע"ז הוא. א"כ מלבד האזהרה האמורה בו בפ"ע. הו"ל נמי בכלל אזהרה הכללית דכל שאר מיני ע"ז בקרא דלא תעבדם. דפשיטא דכיון דדרך כבוד הוא לא גרע מהמגפף והמנשק והמכבד והמרבץ והמרחץ

והסך וכו'. דתנן התם (לעיל ס' ע"ב) שעובר בל"ת. והיינו ל"ת דלא תעבדם. כפירש"י והתוס' והרמ"ה והרמב"ם וסמ"ג. והיינו אפי' בשלא כדרכה. דאילו בכדרכה מיחייב סקילה. וכן מפורש בהדיא במכילתא דרשב"י (פרשת יתרו) דמעביר בנו למולך הוא בכלל אזהרה זו דלא תעבדם עיי"ש. וא"כ כמו שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דמגפף ומנשק וכיו"ב מטעם שכבר נכללו בלאו דלא תעבדם שמנה כבר. וכמו שביארנו לעיל (בלאוין א?ד) עיי"ש. הכי נמי לא הי' לו למנות לאו דמולך מהאי טעמא גופא. שכן דרכו ז"ל בכל כיו"ב שלא למנות אלא הלאו הכללי בלבד. ואם ס"ל דקיי"ל כמ"ד דמולך לאו ע"ז היא. כדעת הרמב"ם וסמ"ג והרא"ם ז"ל. אכתי קשה דאם לאו ע"ז הוא הרי הוא אחד מחוקיהם. וכמו שפירש"י (בסנהדרין שם ס"ד ע"א) בד"ה שלא למולך. וז"ל ולא משום ע"ז הזהיר עליו דהא מאיכה יעבדו נפקא אלא חוק הוא להם והתורה הקפידה על חוק זה בסקילה. לפיכך הוצרך לכתוב עכ"ל עיי"ש. וביותר ביאור מבואר ביראים להרא"ם ז"ל (סי' ע"ט) וז"ל ויראת מאלהיך ולא תלך בחוקות הגוים. כי יש חוק שחייבה עליו תורה כרת שנאמר (בפרשת אחרי מות) ומזרעך לא תתן להעביר למולך וכו'. ומולך לאו ע"ז הוא אלא העברה זו למדו מחוקות הכנענים וחייבה עליו תורה סקילה וכרת וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הו"ל נמי בכלל לאו דבחוקותיהם לא תלכו. ולא נכתב בפ"ע אלא משום שיצא לידון עליו בסקילה. משא"כ שאר חוקותיהם שאינם אלא בל"ת גרידא. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל כבר לאו דבחוקותיהם לא תלכו. שוב לפי דרכו ז"ל לא הי' לו למנות עוד לאו דמולך. דהא למ"ד מולך לאו ע"ז הוא לא מיחייב עליו אלא בכדרכה דוקא. דהיינו דוקא למולך. ולא במעביר בנו לשאר ע"ז. כמבואר שם (בפרק ארבע מיתות) עיי"ש. וא"כ תיפוק לי' משום לאו דבחוקותיהם לא תלכו שכבר נמנה. ובשלמא מה שמנה לעיל לאו דלא תעבדם ולא תשתחוה להם לא תקשה. משום דלא תעבדם כולל עבודות שבפנים אפי' שלא כדרכה. וכן השתחואה שחייב עלי' אפי' שלא כדרכה. דאין זה בכלל לאו דבחוקותיהם לא תלכו. שהרי הם אינם עושים כן. וכמשכ"ל שם. אבל מולך למ"ד לאו ע"ז הוא דליתי' אלא בכדרכה ודאי הו"ל בכלל לאו דבחוקותיהם לא תלכו. מיהו לזה הי' אפשר לומר לפמש"כ הב"ח (ביו"ד סי' קע"ח) דלאו דובחוקותיהם לא תלכו לא שייך אלא דוקא כשכוונתו להתדמות להם ולנהוג כמותם. דבזה נראה כמודה להם ולדתם וכלשון הספרא הואיל והם יוצאים בארגמן אף אני וכו'. אבל מי שאין דעתו לכך. אלא שצריך ללבוש כמלבושיהם כדי שלא יהי' לו גנאי אם לא ידמה להם. דבר זה לא אסרה תורה. ואין זה בכלל לאו דבחוקותיהם לא תלכו. ולהכי התירו לקרובים למלכות ללבוש כמלבושיהם ולספר קומי. כדאי' סוף סוטה ובסו"פ מרובה. וכן משמע מלשון הרמב"ם

ז"ל עיי"ש בדבריו. וא"כ אין ענין זה ללאו דמולך ושאר לאוי דע"ז דהרי לענין ע"ז אמרינן (בפרק ארבע מיתות ס"ד ע"א) דהזורק אבן למרקוליס אע"ג דמכוין למירגמה ופוער עצמו לפעור אע"ג דלא מכוין אלא לביזויי הרי זו עבודתן ונסקל עיי"ש. ואע"ג דהתוס' שם כתבו דמיירי דוקא בשנתכוון לעבודה בביזוי עיי"ש בדבריהם. כבר תמה הרבה על דבריהם הר"ב תורת חיים שם. וגם הכריח מן הסוגיא שם דהדברים כפשוטן. דאע"פ שלא נתכוון כלל לעובדן רק לבזות ולגנותן נסקל כשהותרו בו. ואע"פ שגם דעת רבינו יונה והר"ן והרמ"ה ז"ל שם כדעת התוס' עיי"ש. דעפמש"כ שם נתיישבו קצת קושיות הת"ח שם. מ"מ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ע"ח) והסמ"ג (לאוין י"ז) והרב המאירי ז"ל (הובא בחמרא וחיי סנהדרין ס"א ע"ב) דעתם כדעת הת"ח עיי"ש. ולפמש"כ המהרש"א על דברי התוס' שם גם דעתם כן עיי"ש ואכמ"ל בזה. ולפ"ז ודאי נראה דגם במולך. אפי' למ"ד דלאו ע"ז הוא. מ"מ כיון שבאה עליו בתורה אזהרה בפ"ע. והחמירה עליו תורה לחייב עלה סקילה כמו על ע"ז. פשיטא דהמעשה מצד עצמה תועבה היא. ולאו בכוונתו תליא מילתא אלא בכל ענין נסקל. וא"כ אינו נכלל בכלל לאו דבחוקותיהם לא תלכו. וא"כ אם הי' אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דקיי"ל כמ"ד מולך לאו ע"ז. כדעת הרמב"ם והרא"ם וסמ"ג וסמ"ק והרשב"ץ ז"ל. הוה ניחא שפיר מה שמנה לאו זה: **אלא** שאינו נראה כן מדברי רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העונשין שלו במספר הנסקלין. שכתב שם וז"ל ועובד אל נכר. אף המעביר לו את בנו עכ"ל עיי"ש. הרי לכאורה מבואר דס"ל דמולך ע"ז הוא. שהרי כתיב המעביר לו את בנו. והיינו לאל נכר שהזכיר לעיל מיני' ועוד דהרי לא הזכיר שם מולך כלל. ומבואר להדי' מלשונו דס"ל דמולך חייבין עליו אפי' שלא כדרכה. דהיינו אפי' מעביר בנו לאחד מכל שאר מיני ע"ז. והיינו כמ"ד מולך ע"ז הוא. וכמבואר בסוגיא דפרק ארבע מיתות שם דלמ"ד מולך לאו ע"ז הוא לא מיחייב עלי' אלא בכדרכה דוקא. דהיינו למולך ולא לשאר ע"ז עיי"ש. וא"כ ודאי קשה טובא דכיון דמולך ע"ז הוא. ועבודתו בדרך כבוד. שאין לך כבוד יותר גדול ממעביר לו את זרעו. וא"כ כבר הו"ל בכלל לא תעבדם אפי' שלא כדרכה. דלא גרע ממגפף ומנשק וכיו"ב דתנן שעובר בל"ת זו אפי' בשלא כדרכה. וכשם שלא מנה אזהרת מגפף ומנשק בפ"ע משום דהו"ל בכלל לאו דלא תעבדם שכבר מנה. הכי נמי מה"ט לא הי' לו למנות לאו דמולך. איברא דעיקר דברי רבינו הגאון ז"ל שפסק כמ"ד מולך ע"ז הוא צ"ע טובא לכאורה. דהרי סתם לן תנא כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. וכדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ד ע"א) קתני ע"ז וקתני מולך. אמר רבי אבין תנן כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. ואף דבברייתא איפליגו תנאי בהכי. הרי קיי"ל סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה

כסתם. ומזה הכריחו הרא"ם ז"ל (ביראים שם) ובסמ"ג (לאוין מ') דקיי"ל כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. והרא"ם שם הוסיף עוד להכריח כן משום דגם ר"ח בן אנטיגנוס קם לי' בשיטתי' דר"א בר"ש דאמר מולך לאו ע"ז הוא. כדאמרינן התם אמר אביי ר"א בר"ש ור"ח בן אנטיגנוס אמרו דבר אחד וכו' עיי"ש. מיהו אין מזה הכרע. דמש"כ להוכיח משום דהו"ל סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא. מלבד מש"כ הרשב"א ז"ל בב"ק (פרק הגוזל עצים ק"ב ע"א) דההיא כללא רבי אבהו בלחוד הוא דכייל לי'. אבל אמוראי אחריני לית להו הכי. דהא איכא טובא דפסקי לעתים כמחלוקת דברייתא עיי"ש בדבריו. וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל כמו שהכריח מהריט"א ז"ל (בהלכות בכורות פ"ד סי' מ"ט) עיי"ש. בלא"ה הרי אמרינן עלה דהך כללא בירושלמי (סוף פ"ב דתענית) ובביבמות (פרק החולץ הי"א) ריב"ב בשם ר"א הדא דתימא ביחיד אצל יחיד אבל ביחיד אצל רבים לא בדא הלכה כסתם עיי"ש. וכן איתא נמי בירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ו) עיי"ש. וכך העלה הראב"ד ז"ל בדעת הרי"ף ז"ל בהשגותיו על הרז"ה (ריש פרק אלו עוברין). וכ"כ הה"מ בדעת הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ו מהלכות נזקי ממון) עיי"ש. וכן דעת רש"י בחולין (פרק אלו טרפות נ"ה ע"ב) בד"ה שבלשון יחיד וכו' ובפרק בהמה המקשה (חולין ע"ז ע"א) בד"ה דא"ל וכו'. וכן דעת הרמ"ה ז"ל (בחי' פרק המוכר את הספינה (בבא בתרא ע"ט ע"ב) סי' מ"ז). וע"פ דבריו ז"ל שם נתיישב על נכון מה שהקשו התוס' על פירש"י בחולין שם עיי"ש היטב. וכן העלה הכ"מ בדעת הרמב"ם (בפי"ד הלכה י"ג מהלכות מעה"ק). ובפי"א ה"ח מהלכות פסוהמ"ק. ובפ"א הי"א מהלכות פרה) עיי"ש. הן אמת דלפי הנראה מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים שם) היתה גירסתו בברייתא דברי ר"א ר"ש אומר למולך חייב וכו' עיי"ש. ולפ"ז הו"ל הכא נמי מחלוקת דיחיד עם יחיד. וא"כ שפיר שייך הכא נמי הך כללא דסתם במתניתין ומחלוקת בברייתא אפי' לפי הירושלמי שם. ובזה נמי ניחא מה שהכריע הרא"ם ז"ל ג"כ מטעם דר"ח בן אנטיגנוס נמי קאי כוותי' דמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. ולכאורה אינו מובן דמה בכך. הרי מ"מ אכתי ראב"ש עם ר"ח בן אנטיגנוס הו"ל יחידים לגבי ת"ק דס"ל דמולך ע"ז הוא. דהא ת"ק הו"ל כרבים. אבל נראה דהרא"ם ז"ל כתב כן ע"פ גירסתו. דאין כאן ת"ק סתם. אלא פלוגתא דר"א ור"ש היא. וא"כ כיון דר"ח ב"א קאו כר"ש הו"ל ר"א לגבייהו יחיד אצל רבים. ושפיר הכריע עפ"ז דקיי"ל כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. אבל גירסת כל הראשונים ז"ל היא כגירסא שלפנינו. וכן מבואר בתוספתא (פ"י דסנהדרין) ובירושלמי (פרק ארבע מיתות שם) עיי"ש. ובלא"ה דברי הרא"ם ז"ל שם תמוהים ומגומגמים הרבה עיי"ש בדבריו. וא"כ שתי הראיות של הרא"ם ז"ל אינם מכריעות:

ובלא"ה מה שהכריח הרא"ם ז"ל מדקאי ר"ח בן אנטיגנוס כראב"ש דאמר אביי ראב"ש ור"ח ב"א אמרו דבר אחד. מלבד שאין מזה הכרע כדכתיבנא. אדרבה משם יש להביא ראי' איפכא. דהרי כל כה"ג הו"ל שיטה. וכבר ידוע קבלת הגאונים ז"ל דאין הלכה כשיטה. ואף דהרא"ם ז"ל נראה דדעתו כדעת יש מי שאומר שהביא הר"ן ז"ל (בפ"ק דסוכה) דדוקא היכא דאמרינן כולהו ס"ל קבלו הגאונים דהו"ל שיטה ואין הלכה כן. אבל היכא דאמרינן אמרו דבר אחד אין זו שיטה. ואפשר דהילכתא הכי עיי"ש. אבל דעת שאר הראשונים ז"ל אינה כן. כמבואר בתשובת רבינו יצחק בר ברוך ז"ל (שהובאה בתמים דעים סי' רכ"ד) שכתב בפשיטות וז"ל ובידוע הוא כי כל מה שאמרו פלוני ופלוני אמרו דבר אחד אין הלכה כמותם אפי' הם מאה. כי הם שיטה עכ"ל עיי"ש. והובא גם בחי' הרמב"ן והרשב"א ז"ל (בפ"ב דשבת כ"ז ע"ב) עיי"ש. ובבעל העיטור (הלכות ציצית שער שני ח"א) עיי"ש. ואדרבה בדברי הרמב"ן ז"ל (במלחמות פ"ק דסוכה) מבואר דס"ל דיותר חשיבא שיטה היכא דאמרינן אמרו דבר אחד מהיכא דאמרינן כולהו ס"ל עיי"ש בדבריו. וכן מבואר בדברי הרשב"א ז"ל (בקידושין ס"ב ע"ב) עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרשב"ם ז"ל (בב"ב פרק המוכר את הספינה (בבא בתרא ע"ח ע"ב)) בד"ה כולהו ס"ל וכו'. דאין חילוק בזה בין הנך תרי לישני עיי"ש. וכן מבואר בדברי רבינו ירוחם (נתיב כ"א ח"ב) ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' שי"ד. ובח"ג סי' רל"ז) דכל היכא דאמרינן אמרו דבר אחד הו"ל שיטה ולית הילכתא הכי עיי"ש. ואדרבה בתשו' הרשב"א (ח"א סי' תל"א. ובסי' תרפ"ח) כתב דדוקא היכא דאמרינן אמרו דבר אחד הוא דהו"ל שיטה ולית הילכתא הכי. אבל היכא דנקטו לישנא דכולהו ס"ל לא חשיבא שיטה ואפשר דהילכתא כוותייהו עי"ש בדבריו. ולכאורה מותיבנא תיובתא לכל הנך ראשונים ז"ל מסוגיא דפ"ה דמנחות (נ"ז ע"ב) דאמרינן התם אמר רבי יוחנן ריה"ג ואחד מתלמידי רבי ישמעאל אמרו דבר אחד ומנו רבי יאשי' דתניא וכו'. ופרכינן התם עלה ולימא נמי ר"ע ואחד מתלמידי רבי ישמעאל אמרו דבר אחד ומנו רבי יונתן וכו' עיי"ש. והשתא מאי פריך ודילמא משום הכי לא קאמר הכי משום דאתי לאשמעינן דלית הילכתא כריה"ג ורבי יאשי'. ומשום הכי אוקמינהו בשיטה. אבל בדר"ע ורבי יונתן לא מצי לומר הכי משום דס"ל דהילכתא כוותייהו. ולא בעי לאוקמינהו בשיטה. אלא ודאי מוכרח לכאורה מזה דהך לישנא דאמרו דבר אחד לא חשיבא שיטה. ואפי' לפי דעת הר"ב העיטור (בהלכות ציצית) שם. וזהו דעת יש מי שאומר שהביאו הרמב"ן והרשב"א ז"ל בשבת שם. דכל היכא דלא ברירא מילתא דאמרו דבר אחד. ואיצטריך לאשמעינן לאפוקי דלא נימא דלא אמרו דבר אחד. ליתא להך כללא דאין הלכה כשיטה. משום דלא אתי אלא לאשמעינן

הא גופא דאמרו דבר אחד. ולא לקבוע הלכה עיי"ש. ולפ"ז התם דהא גופא איצטריך רבי יוחנן לאשמעינן. דריה"ג ורבי יאשי' אמרו דבר אחד. לאפוקי מברייתא דהתם דאיפכא תניא עיי"ש. וא"כ לא שייך התם הך כללא דאין הלכה כשיטה. ולפ"ז אפשר לכאורה לומר דשפיר פריך דלימא נמי ר"ע ורבי יונתן אמרו דבר אחד. אבל זה אינו דאכתי מנ"ל דרבי יוחנן אגב אורחי' לא אתי נמי לאשמעינן בהכי דלית הילכתא כריה"ג ורבי יאשי' אלא כר"ע ורבי יונתן. ולהכי לא אוקים בשיטה אלא ריה"ג ורבי יאשי'. ומהא גופא דלא קאמר הכי בדר"ע ורבי יונתן. מוכח דאתי נמי למיקבע הילכתא כר"ע ורבי יונתן. ומאי פריך. ובלא"ה הר"י בר ברוך ז"ל בתשובתו שם לא ס"ל בזה כדעת בעל העיטור כמבואר שם. וכן דעת הרשב"א ז"ל (בתורת הבית הארוך בית שני שער שלישי) גבי נטלה הנוצה. שכתב שם דנטלה הנוצה כשרה. ולית הילכתא כר"י דאמר (בפרק אלו טרפות) נטלה הנוצה פסולה. משום דאוקימני' בשיטה. דאמרינן התם (נ"ח ע"ב) אר"י ר"י ורבי ישמעאל אמרו דבר אחד עיי"ש. אע"ג דהתם טובא איצטריך לאשמעינן במאי דקאמר דאמרו דבר אחד. דהא באמת דחי לה התם דלא אמרו דבר אחד עיי"ש. ולפ"ז לכאורה ודאי מוכח משם דכל כה"ג לא חשיבא שיטה. מיהו יש לדחות ע"פ דברי ר"ת שהביאו התוס' (בב"מ פרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"ט ע"א)) בד"ה אלא שיטה וכו'. ודברי בעל העיטור (סוף הלכות ביעור חמץ) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דלפי דעת רוב הראשונים ז"ל אדרבה מההיא דאמר אביי ראב"ש ורחב"א אמרו דבר אחד. איכא להכריע דאין הלכה כראב"ש. אלא דלדעת הר"ב העיטור ז"ל שהבאתי לעיל אפשר לומר דאין מזה הכרע. משום דגם כאן איכא למימר דהא גופא איצטריך אביי לאשמעינן דאמרו דבר אחד. לאפוקי מדרבא דקאמר לקמן מולך עראי איכא בינייהו ולא אמרו דבר אחד. וא"כ לא שייך בזה כללא דאין הלכה כשיטה לדעת בעל העיטור. אבל כבר ביארנו שאין דבריו מוסכמים משאר הראשונים ז"ל. וא"כ מבואר עכ"פ דמצד זה ליכא קושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל. אלא דמ"מ כיון דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דקיי"ל דמולך ע"ז הוא. הדבר קשה דלא הו"ל למנות לאו דמולך לפי דרכו בכל כיו"ב. דהרי הו"ל בכלל לאו דלא תעבדם שכבר מנה לעיל. דלא גרע ממגפף ומנשק דעובר בל"ת אפי' בשלא כדרכה ונכללו בלאו זה כמו שנתבאר. ובפרט לפי מאי דאמרינן (בסוגיא דסנהדרין שם ס"ד ע"ב) אריב"ח שלש כריתות בע"ז למה אחת לכדרכה ואחת לשלא כדרכה ואחת למולך ולמ"ד מולך ע"ז כרת במולך למה לי. למעביר בנו שלא כדרכה. וכתבו בתוס' שם וז"ל למעביר בנו ובתו שלא כדרכה. תימא כיון דמולך ע"ז הוא תיפוק לי' מההוא כרת דמוקמינן לע"ז שלא כדרכה. וי"ל וכו' עיי"ש. ובמהר"ם לובלין ז"ל שם

תמה על דבריהם. דהרי לא מחייבינן בע"ז שלא כדרכה אלא בארבע עבודות שבפנים. אבל לא על שאר עבודות דליתנייהו בפנים אפי' על הנך שהן בדרך כבוד כגון מגפף ומנשק ומרחץ ומנעיל וכיו"ב. וכדילפינן בברייתא לעיל מזביחה. וכן פירש"י כאן. ולזה תירץ דהתוס' לא ס"ל כפירש"י אלא ס"ל דמאי דתניא לעיל מה זביחה שהיא מיוחדת עבודת פנים ולאפוקי מגפף ומנשק היינו דוקא לענין חיוב מיתה. דבהכי מיירי קרא דזביחה דכתיב זובח לאלהים יחרם. אבל לענין כרת כי מוקמינן ההוא קרא דכתיב גבי מולך לע"ז שלא כדרכה בכל עבודות שלא כדרכה דינא הכי. דמהיכא תיתי לחלק ולומר דלא קאי אלא על עבודות פנים. וא"כ גם מעביר בנו ובתו בכלל ולזה הקשו התוס' שפיר למה לי למיכתב כרת במולך. תיפוק לי' מההוא כרת דמוקמינן לע"ז שלא כדרכה. כיון דקיימינן אליבא דמ"ד מולך ע"ז הוא עיי"ש. מבואר מדבריו דלשיטת התוס' אפי' כרת נמי מחייב מיהת במגפף ומנשק שלא כדרכה. וגם מולך בכלל למ"ד מולך ע"ז הוא דלא גרע ממגפף ומנשק. ולפ"ז כ"ש שתמוה ביותר דלא הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות לאו דמולך כמו שלא מנה לאו דמגפף ומנשק. דהרי אפי' כרת שמעינן למולך שלא כדרכה ממגפף ומנשק. הן אמת דדברי מהרמ"ל אלו מתמיהים בעיני. דהיכי יתכן לומר דמגפף ומנשק וכיו"ב שלא כדרכה בכרת. הרי בהדיא קתני במתניתין אבל המגפף והמנשק והמכבד וכו' עובר בל"ת עיי"ש. ומבואר דאין בהן אלא ל"ת גרידא דאם איתא דכרת נמי אית בהו. פשיטא דהו"ל לאשמעינן הכי בהדיא. דהא איכא נפק"מ נמי אם בשוגג חייב בקרבן. אבל מדלא קתני אלא עובר בל"ת. מבואר דלית בהו יותר מל"ת גרידא. ולא מיחייב עלייהו לא קרבן בשוגג ולא כרת במזיד. ועוד דבהדיא מבואר שם (לקמן ס"ב ע"א) ובכולה סוגיא שם דליכא קרבן אלא בארבע עבודות שבפנים. זיבוח וקיטור ניסוך והשתחואה עיי"ש. וכן מבואר בברייתא שם (לקמן ס"ג ע"א) דקתני אין חייבין אלא על דבר שיש בו מעשה. כגון זיבוח וקיטור וניסוך והשתחואה. וכן שם (לקמן ס"ה ע"א) ובריש פ"ק דכריתות (ג' ע"ב) עיי"ש. ולענין חיוב קרבן מיירי התם עיי"ש. ובהדיא מבואר כן בעיקר ההיא ברייתא בתוספתא (פ"י דסנהדרין) דמסיים התם עלה וקתני. אבל המגפף והמנשק המכביד והמרבץ והמלביש והמנעיל והמעטף הרי אלו באזהרה עיי"ש. ומבואר דליכא בהו קרבן. והיינו משום דלית בהו חיוב כרת. וכן מבואר להדיא במכילתא דרשב"י (פרשת יתרו) דלא מרבינן כרת בשלא כדרכה אלא בארבע עבודות דוקא עיי"ש ודברי מהרמ"ל ז"ל נפלאים. וגם אין דבריו מוכרחים בכוונת התוס' וקושייתו כבר עמד עלי' הרש"א ז"ל שם. ואף דבתירוצו הראשון גם דבריו תמוהים עיי"ש היטב. מ"מ תירץ שם עוד תי' אחר והוא העיקר. וכן תירץ הר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין מ')

עיי"ש בדבריו ואין להאריך. ועכ"פ לענין האזהרה ודאי גם מעביר את בנו ובתו בכלל לאו דמגפף ומנשק. וא"כ לא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל לפי דרכו למנותו בפ"ע במנין הלאוין: **אמנם** נראה בזה דיש לרבינו הגאון ז"ל שיטה אחרת בסוגיא דגמרא שם. ועפ"ז לא נצטרך לומר לדעתו שדחה סתם משנה דסתם לן תנא כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. אלא גם לדעתו קיי"ל כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא כסתם מתניתין. כדעת שאר ראשונים ז"ל. דהנה מה שפירש"י וסייעתו ז"ל דלמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. היינו לומר שאינו נעבד כע"ז. מלבד דלא משמע הכי מדאמרינן בגמרא שם אריב"ח שלש כריתות בעכו"ם למה וכו' עיי"ש. ושם קאי אליבא דמ"ד מולך לאו ע"ז היא. ואפי' הכי קרי לי' ע"ז. וכבר הרגיש בזה בפירש"י שם. וכתב דאע"ג דס"ל דלאו עכו"ם הוא. מ"מ קרי לי' עכו"ם עיי"ש. ואין זה מובן דאם לאו ע"ז הוא היכי קרי לי' ע"ז. ויש בזה נפק"מ לדינא כמבואר שם ובפירש"י בריש הסוגיא שם עיי"ש. וגם מה שמבואר שם לפירש"י דלראב"ש דאמר למולך חייב שלא למולך פטור ס"ל דמולך לאו ע"ז הוא. איפכא מבואר בירושלמי (בפרק ארבע מיתות שם) עיי"ש. וכן דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ע"ז ה"ג) דאע"פ שפסק שם דמולך לאו ע"ז הוא. ולמולך חייב שלא למולך פטור. מ"מ כתב בהדיא דהמולך הוא נעבד כשאר ע"ז. וז"ל שם ואבי הבן מעביר בנו על האש ברשות הכהנים מצד זה לצד אחר בתוך השלהבת לא ששורפו בתוך השלהבת למולך כדרך ששורפין בניהם ובנותיהם לע"ז אחרת. אלא בהעברה בלבד היתה עבודה זו ששמה מולך. לפיכך העושה עבודה זו לע"ז אחרת חוץ ממולך פטור עכ"ל עיי"ש. הרי שקראה עבודה ולמולך קרא ע"ז. וכן מבואר בכ"מ שם שאחר שביאר שם טעמו של הרמב"ם ז"ל שפסק כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא משום דסתם לן תנא כוותי'. סיים וכתב וז"ל ונראה מדברי רבינו שכתב לע"ז אחרת דמולך ע"ז הוא והעושה אחת מארבע עבודות לפניו חייב. ודלא כרש"י שכתב דפטור עכ"ל עיי"ש. הן אמת שיש לתמוה על הכ"מ שלא ביאר שיטת הרמב"ם בזה. דכיון שפסק כמ"ד דמולך לאו ע"ז הוא היאך ס"ל שוב דע"ז הוא. והעושה לפניו אחת מארבע עבודות שבפנים חייב כשאר ע"ז. והוא כאוחז החבל בתרין ראשין. וכבר תמהו קצת אחרונים ז"ל על דבריו בזה. ורצו לומר דלשון הרמב"ם לאו דוקא. אבל אינו נכון כלל. ובודאי דברי הכ"מ מוכרחים. וכן מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין מצוה שביעית). שכתב וז"ל שהזהירנו מתת קצת מבנינו אל הנעבד המפורסם בזמן נתינת התורה שהי' שמו מולך וכו'. והיתה עבודתו כמו שהתבאר בפ"ז דסנהדרין וכו' ויתנהו לגזבר מתעסק לאותו הנעבד וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שקראו נעבד מפורסם. ושנה ושילש לקראו עבודה ונעבד. ויותר מבואר כן בהדיא בפיה"מ להרמב"ם (בפרק ארבע מיתות) על מתניתין דהנותן

מזרעו למולך אינו חייב עד שימסור וכו'. שכתב שם וז"ל עיקרו הוא כשהיו מבערין אש והיו מלהטין אותו לשם פסל הידוע שהיו עובדין אותו בכך. והוא הנקרא מולך. והי' אוחז אחד מבניו ונותן אותו ביד המשמש בעסק אותו הנעבד. והי' מעבירו באש וכו'. ואם עשה כגון זה לשם עבודת גילולים אחרת משאר הנעבדים אינו חייב מיתה. לפי שזו היא עבודת המולך. וזהו המתברר מלשון הש"ס עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא שכתב דמולך הוא פסל הידוע שהיו עובדין אותו בכך. ואעפ"כ פסק דשלא למולך פטור. וזה מבואר להדיא כדברי הכ"מ. ואין בזה מקום לתמוה אלא על הרמב"ם ז"ל גופי' שדבריו מתנגדים וסותרים זא"ז. אבל דברי הכ"מ ברורים ומוכרחים. ולחנם תמה על דבריו הרב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין מ') עיי"ש. וגם החינוך (מצוה ר"ח) הבין בדעת הרמב"ם דמולך ע"ז הוא. אלא שדבריו תמוהים הרבה מצד אחר עיי"ש. וכבר עמד על דבריו בדינא דחיי שם עיי"ש בדבריו. ואין לתמוה על הכ"מ אלא במה שלא עמד לבאר שיטת הרמב"ם ז"ל בזה. דודאי שיטתו צריכה ביאור:

וגם מש"כ הכ"מ שם על מש"כ הרמב"ם לפיכך העושה עבודה זו וכו'. וז"ל אבל קשה לי מאי לפיכך וכו'. ונ"ל שהוא מקושר עם מש"כ לא שהוא שורפו וכו' וקאמר השתא כיון שאינו שורפו יכולין אנו לומר דהעושה עבודה זו לע"ז אחרת פטור. אבל אילו היינו אומרים דשורפים את בניהם אפי' לע"ז אחרת הי' חייב. דתיפוק לי' משום מקטר עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דמקטיר היא אחת מארבע עבודות שבפנים דחייבין עליהן לכל ע"ז בין כדרכה בין שלא כדרכה אבל דבריו ז"ל תמוהים מאוד אצלי. דהרי כבר פסק הרמב"ם ז"ל (לעיל בפ"ג ה"ד) דשחט לה חגב או בהמה מחוסרת אבר פטור אא"כ היתה דרכה בכך עיי"ש. ובכ"מ שם. הרי דאע"ג דזביחה היא מארבע עבודות שבפנים מ"מ בעינן דוקא זביחה כעין זביחה שבפנים. ובהמה בע"מ דחייב על זביחתה היינו רק משום דחזיא מיהת נמי לגבוה בבמה. כמבואר בסוגיא דפ"ד דע"ז (נ"א ע"א) עיי"ש. וא"כ בהקטרה נמי. נהי דחייב עלי' בע"ז אפי' שלא כדרכה. מ"מ פשיטא דהיינו דוקא בהקטרה כעין פנים. אבל בהקטרת בשר אדם. פשיטא דלא עדיף מזובח בהמה מחוסרת אבר דפטור בשלא כדרכה. ועי' מש"כ בכ"מ (שם בפ"ג) לחלק בין ספת לה צואה וניסך לה מי רגלים. לשחיטת חגב ובהמה מחוסרת אבר עיש"ה ואכמ"ל בזה. ובלתי ספק דהעיקר בכוונת הרמב"ם במש"כ כאן לפיכך וכו'. הוא כמש"כ בלח"מ עיי"ש בדבריו. אלא שאין דבריו מספיקים. דמלבד שלא הראה לנו מקור דברי הרמב"ם בזה. אלא דגם עיקר שיטת הרמב"ם בזה לא נתבארה כלל:

אבל ברור אצלי דהרמב"ם ז"ל יש לו בזה שיטה אחרת בסוגיא דגמרא שם. דפשיטא לי' דודאי ליכא למ"ד דמולך לאו ע"ז הוא. וכמו שכתב בפיה"מ ובסה"מ שהוא נעבד ידוע ומפורסם. וכדמבואר ג"כ בגמרא ובירושלמי כמשכ"ל ולזה מפרש דמאי דאמרינן מולך לאו ע"ז הוא. היינו רק לומר שאינו ע"ז כשאר ע"ז כיו"ב. כגון אדרמלך וענמלך אלהי ספרוים. שהיו שורפין להם את בניהם. אבל המולך לא היו שורפין לו את הבנים אלא מעבירין לפניו על האש מצד אחד לצד אחר. ומ"ד מולך ע"ז הוא היינו לומר דהו"ל עבודת המולך בשריפה ממש. ככל שאר ע"ז כיו"ב. אע"פ שהיתה בדרך אחר משריפת הבנים לשאר ע"ז כיו"ב. והיינו דפליגי ת"ק וראב"ש. דלת"ק אחד למולך ואחד לשאר ע"ז חייב. כלומר דבין ששרף את בנו למולך ובין לשאר ע"ז כיו"ב חייב. משום דס"ל דגם למולך היו עובדין בשריפת הבנים ממש. והילכך אף לשאר ע"ז כיו"ב חייב. משום דכיון דבעיקר שריפת הבנים הם שוים כולם. אף דבפרטי אופן השריפה אין המולך שוה לאלהי ספרוים אדרמלך וענמלך וכיו"ב. מ"מ חייב עליהם גם בעבודת המולך. וראב"ש דס"ל דעבודת המולך אינה בשריפה כלאלהי ספרוים. אלא בהעברה בעלמא. לזה ס"ל דלמולך דוקא חייב ושלא למולך פטור בהעברה זו. אפי' לאלהי ספרוים דהו"ל שלא כדרכן ומאי דאמרינן קתני ע"ז וקתני מולך. אר"א תנן כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא. היינו משום דלמ"ד מולך עבודתו בשריפה ממש כשאר ע"ז כיו"ב. א"כ כי היכי דלא קתני במתניתין בפ"ע אדרמלך וענמלך אלהי ספרוים. משום דהו"ל בכלל ע"ז. הכי נמי לא הו"ל למיתני מולך מהאי טעמא. אבל למ"ד מולך אין עבודתו כשאר ע"ז כיו"ב. אלא בהעברה בעלמא שאין בשום ע"ז עבודה כזו שאינה אלא טלטול בעלמא. שפיר קתני מולך בפ"ע דלא הוי בכלל ע"ז. וע"פ שיטה זו ניחא שפיר מאי דאמרינן בגמרא שם אריב"ח שלש כריתות בע"ז למה וכו' ואחת למולך. ולמ"ד מולך ע"ז היא כרת במולך למה לי. למעביר בנו שלא כדרכה עיי"ש. דלכאורה קשה טובא מאי פריך למ"ד מולך ע"ז היא כרת במולך למה לי. הרי לא אשכחן מאן דקאמר הכי אלא ת"ק דראב"ש. דאמר אחד למולך ואחד לשאר ע"ז חייב. וא"כ אדפריך לדידי' כרת במולך למה לי. טפי הו"ל למיפרך מנ"ל הך מילתא לחייב אפי' לשאר ע"ז. לפי מאי דס"ד השתא דלא ידע אכתי דלהכי איצטריך לדידי' כרת במולך. הרי אין לנו חיובא בשלא כדרכה אלא בארבע עבודות שבפנים. כמבואר לעיל בברייתא דלהכי יצאתה זביחה לדון על הכלל כולו. אבל מולך מהיכא תיתי. אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל ניחא שפיר. דת"ק דראב"ש ודאי לא מיירי אלא לשאר ע"ז כיו"ב דמולך. שעובדין אותן בתקרובת הבנים. ועל זה לא קשה מנ"ל הא. משום דאיכא למימר דמסברא ס"ל הכי. דכיון דבעיקר שריפת הבנים שוין כולן. אע"ג

דבפרטי אופן שריפתן לא הושוו ממש. ס"ל דהו"ל כדרכה. וכיו"ב כתב הרמ"ה ז"ל לענין מרקוליס (במתניתין דלעיל ס' ע"ב) עיי"ש בדבריו. אבל בשלא כדרכה ממש הוה ס"ד השתא דלכ"ע פטור במולך. משום דלא מרבינן שלא כדרכה אלא דומיא דזביחה דהו"ל עבודת פנים משא"כ במולך. ולזה פריך שפיר לדידי' כרת במולך למה לי. בשלמא למ"ד מולך לאו ע"ז היא. כלומר שאין עבודתה כשאר כל תקרובות ע"ז. אלא בהעברה דהו"ל טלטול בעלמא. איצטריך לחייב עלה כרת וסקילה כשאר ע"ז. דלא תימא דלא חשיבא עבודה כלל להתחייב עלי'. אבל למ"ד מולך נמי עובדה בשריפת הבנים כאלהי ספרוים וכיו"ב דאין עבודה חמורה יותר מזו. למה לי דכתב קרא בה כרת בפ"ע יותר מאלהי ספרוים דהו"ל בכלל כרת דכתיב בשאר ע"ז. ועל זה משני שפיר דאיצטריך למעביר בנו שלא כדרכה. דהיינו לשאר ע"ז שאין דרכן בכך כלל. ולפ"ז הא דקאמר ת"ק דראב"ש אחד למולך ואחד לשאר עכו"ם חייב. היינו אפי' לכל שאר ע"ז שאין דרכן בשריפת הבנים כלל. והיינו למסקנא. אבל למאי דס"ד הוה ס"ל דלא מחייב ת"ק אלא בשאר ע"ז דומיא דמולך כמו שביארנו. כן נראה מוכרח בשיטת הרמב"ם ז"ל. והשתא לפ"ז אין שום סתירה בשיטת הרמב"ם. והן הן דברי הרמב"ם ז"ל במש"כ וז"ל לא שהוא שורפו למולך כדרך ששורפין בניהם ובנותיהם לע"ז אחרת. אלא בהעברה בלבד היתה עבודה זו ששמה מולך (והיינו כמ"ד מולך לאו ע"ז היא כמו שביארנו.) לפיכך העושה עבודה זו לע"ז אחרת חוץ ממולך פטור עכ"ל. והדברים מבוארים כמו שביארנו. וכמש"כ הר"ב לח"מ ז"ל שם עיי"ש. ויפה כוון בזה. ודלא כהכ"מ וזה ברור:

ועכ"פ מבואר דלשיטת הרמב"ם ז"ל כ"ע לא פליגי דמולך ע"ז הוא. וכן נראה דעת רבינו חננאל ז"ל. הובא ברבינו בחיי (פ' אחרי). והיא דעת רבינו בחיי ז"ל (שם ובפ' וישב) עיי"ש. ונראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. אלא דבפי' הסוגיא שם יש לו שיטה אחרת. דמאן דאמר מולך לאו ע"ז היא. היינו לומר דעבודה זו שמעביר את בנו למולך לאו עבודה היא. שאין עובדין את המולך בכך. אלא מראים בזה לע"ז של מולך אותות אהבה וכבוד בלבד. ואע"ג דלאו עבודה היא. חייב עלי' הכתוב כרת וסקילה כמו על עבודה לע"ז. אבל מולך ודאי לכ"ע ע"ז הוא. ועובדין אותו בעבודות אחרות. אבל העברת הבנים אינה בתורת עבודה. אלא אות אהבה וחיבה וכבוד ויקר. וכיו"ב כתב הרמב"ם ז"ל (במורה ח"ג פל"ז) הביאו רבינו בחיי ז"ל (בפ' קדושים) דהעברת הבנים למולך היתה רק לאהבת וחמלת הבנים ופחדתם עליהם. כי עובדי האש היו מעבירים קול כי כל מי שלא יעביר בנו ובתו באש ימותו בניו. והיתה זאת תחבולה מאתם כדי לחזק אמונתם ודתם עיי"ש בדבריו. וכיון דאין זה אלא לכבוד וחיבה בלבד ודאי אין חילוק בין מולך לשאר

ע"ז. שהרי אין זו עבודה דנימא דהו"ל שלא כדרכה. דגם למולך אין עובדין בכך. אלא מראה לו בזה חיבתו וכבודו. כאומר שהוא מוכן להקריב לו גם את בניו. ולזה מעביר לפניו מקצת מבניו באש. והכי משמע ממדרש איכה רבתי שהביאו הר"ן (בסנהדרין ס"ד ע"ב) ע"ז פלונית שלחני אליך מכל הבנים שלך לא תקריב לי אחד עיי"ש. ובהכי ניחא מאי דאמרינן התם העביר כל זרעו פטור שנ' מזרעך ולא כל זרעך. והסמ"ג (לאוין מ') נדחק בזה לומר שהוא משום דמעביר כל זרעו לא סגי לי' בסקילה ואין לו כפרה כלל וכ"כ רבינו בחיי (בפ' קדושים) עיי"ש. אבל טעם זה אע"פ שנראה שיסודו מסוגיא דתמורה (ג' ע"ב) דאמרינן אימא מוציא ש"ש לבטלה תיסגי לי' במלקות אבל מקלל חבירו בשם כיון דקעביד תרתי דקא מפיק ש"ש לבטלה וקמצער לי' לחברי' לא תיסגי לי' במלקות וכו' עיי"ש. וזה ממש כעין סברת הסמ"ג ורבינו בחיי ז"ל. מ"מ הוא תמוה מאוד כאן. דכיון דמבואר בסוגיא דהתם דאפי' אזהרת לאו בעלמא ליכא בכל זרעו. דהרי מהך קרא הוא דדריש דמעביר כל זרעו פטור. מדכתיב מזרעך לא תתן להעביר למולך מזרעך ולא כל זרעך. ומבואר דאף אזהרת לאו ליכא דהא אין לנו אזהרה אלא מהך קרא גופי' דממעטינן מיני' מעביר כל זרעו. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (סה"מ לאוין ז') שכ' וז"ל שהזהירנו מתת קצת מבנינו אל הנעבד שהיה שמו מולך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם עיקר האזהרה לא כתב אלא בקצת זרעו דוקא. ומבואר ע"כ דס"ל דבכל זרעו אזהרת לאו נמי לית בי'. והרי בזה אין מקום כלל לטעמן של סמ"ג ורבינו בחיי ז"ל. וכבר הרגישו בזה הרש"ל ז"ל בביאורו לסמ"ג שם והר"ב באר שבע (ריש כריתות) עיי"ש. ולפמש"כ הטעם מבואר משום דמעביר כל זרעו אין בזה אותות כבוד וחיבה. שהדבר ידוע שאין שום אדם מקריב כל זרעו. והכל יודעים שאינו אלא משקר ולבו בל עמו. ואדרבה מיחזי כמלעיג. ובהכי מתיישבת קושית התוס' (שם ס"ד ע"ב) ד"ה העביר וכו' עיי"ש היטב. אבל למ"ד מולך ע"ז היא. והיינו לומר דבתורת עבודה למולך עושין כן. דזו היא עבודתו. ס"ל דמולך חייב שלא למולך פטור. דהו"ל עבודה שלא כדרכה דלא מיחייב אלא בארבע עבודות דומיא דזביחה שיצאה מן הכלל ללמד על הכלל כולו. דלא מיחייב סקילה בשלא כדרכה על שום עבודה חוץ מהנך עבודות שהם עבודה בפנים כזביחה. ולזה אמרינן קתני ע"ז וקתני מולך. אר"א תנן כמ"ד מולך לאו ע"ז היא. דכיון דלדידי' אין זו עבודה אלא לאות כבוד וחיבה או לחמלת ולפחד הבנים. אין זה בכלל ע"ז. ואיצטריך למתניי' בפ"ע. ולפ"ז ת"ק דרשב"א דאמר אחד למולך ואחד לשאר ע"ז חייב. ס"ל דעבודת המולך לאו ע"ז היא. דגם המולך אין זו עבודתו אלא לכבודה וכיו"ב בעלמא היא. וא"כ אין לחלק בין מולך לשאר ע"ז. אבל ראב"ש הוא דס"ל דמולך עבודתו

בכך. וכיון דמתורת עבודה היא כבר אימעיטא בשלא כדרכה ממיתה מדיצאה זביחה ללמד על הכלל כולו. ולהכי קאמר למולך חייב שלא למולך פטור:

ונראה דזו היא ג"כ דעת הפסיקתא זוטרתא (בפ' קדושים) שכתב שם וז"ל אשר יתן מזרעו למולך כל שהמליכוהו עליו נקראת ע"ז וכו' עיי"ש. והנה הך דרשא דכל שהמליכוהו עליו היא דרשא דר"ח בן אנטיגנוס (בסוגיין דפרק ארבע מיתות). ושם אמרינן ראב"ש ור"ח בן אנטיגנוס אמרו דבר אחד. ואם איתא דלראב"ש מולך לאו ע"ז היא. וא"כ לר"ח ב"א נמי הכי ס"ל. והיכא כתב בפסיקתא זוטרתא אליבא דר"ח דמולך ע"ז היא. וכן כתב בפסיקתא זוטרתא לעיל (בפ' אחרי). ומזרעך לא תתן להעביר למולך כל שהמליכו עליו ואפי' צרור ואפי' קיסם וכו' ולמה נסמך העברת מולך לא"א ללמדך שכל הבא על אשת חבירו ומוליד בן סופו שהבן הולך ועובד ע"ז לכך נאמר לא תתן עיי"ש. הרי דנקט דרשא דר"ח בן אנטיגנוס. ומ"מ כתב דמולך ע"ז הוא. וכן משמע ממכילתא (פרשת יתרו) ובספרי (פרשת עקב פיסקא מ"ג) דלר"ח בן אנטיגנוס ס"ל דמולך ע"ז היא. עייש"ה. ולפ"ז הא דאמרינן לקמן ולמ"ד מולך ע"ז היא כרת במולך למה לי. למעביר בנו שלא כדרכה. היינו לומר דבשלמא למ"ד מולך לאו ע"ז היא שפיר איצטריך. דאע"ג דלאו עבודה היא אלא לכבוד בעלמא. אפי' הכי ענש עלי' הכתוב. אבל למ"ד מולך ע"ז היא. דהו"ל עבודה גמורה כשאר עבודות לע"ז. למה לי דכתיב בה כרת באנפי נפשה. ועל זה משני דאיצטריך לרבויי כרת למעביר בנו שלא כדרכה. דהיינו לשאר ע"ז. דאע"ג דסקילה לא מיחייב עלה. דאימעיטא מדיצאה זביחה לדון על הכלל כולו דלא מיחייב אלא דומיא דזביחה דעבודת פנים. מ"מ איתרבי לכרת. וראיתי במכילתא דרשב"י (פרשת יתרו) דאמרינן התם. לא תשתחוה להם. השתחואה בכלל היתה ולמה יצאת להקיש אליה וכו'. כך כל עבודות המיוחדות לשם וכו'. ומה הן עבודות המיוחדת לשם. זביחה וקטור השתחואה ונסוך. אם עבד בהן לע"ז אע"פ שאין דרך עבודתה בכך חייב. ולא תעבדם שלא יעבוד ע"ז כדרך עבודתה כגון שזורק אבן למרקוליס או יפעור עצמו לפעור או יקריב שערו לכמוש או יעביר בנו למולך וכיוצא בהן. וכן הוא אומר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני. הא אינו חייב עד שיעבוד כדרך עבודתה וכו' עיי"ש. ומבואר דהך ברייתא אתיא כראב"ש דלמולך חייב שלא למולך פטור ואפי' הכי מבואר בהדיא דס"ל דמולך עבודה זרה גמורה היא כזורק אבן למרקוליס ופוער לפעור וכיו"ב. והיינו כמו שביארנו. ואף דמתבאר מדברי המכילתא שם לקמן דס"ל דשלא למולך אפי' כרת ליכא. דקתני התם עלה נמצאו שלש כריתות בע"ז. העובד אותה כדרך עבודתה. והעובד אותה באחת מארבע עבודות המיוחדות לשם אע"פ שאינו כדרך

עבודתה והמקבל עליו באלוה אע"פ שלא עבד עיי"ש. הרי דמוקי כרת שלשי למקבלה עליו באלוה ולא עבדה. ומולך הכניסה בכלל העובד כדרך עבודתה. ומבואר דס"ל דשלא כדרך עבודתה לית בה כרת. לק"מ דע"כ בלא"ה פליגא אתלמודא דידן. דהא עכ"פ אפי' לשיטת רש"י ושאר ראשונים ז"ל מבואר בסוגיא שם דלכ"ע כרת שלשי לא איצטריך אלא למולך. ודלא כהך ברייתא דמוקי לה למקבלה עליו באלוה. ועכ"פ מבואר שם בהדיא דמ"ד למולך חייב שלא למולך פטור. ס"ל דמולך ע"ז היא כמו שביארנו. אלא דלתלמודין ס"ל דעכ"פ אפי' לדידי' אית בה מיהת כרת אפי' שלא למולך. ולא מיפטר אלא מסקילה:

ומעתה לפי שיטה זו מבואר דלמאי דסתם לן תנא כמ"ד מולך לאו ע"ז היא חייב עלי' אחד למולך ואחד לשאר ע"ז. משום דכיון דלדידי' לאו עבודה היא וחייב עלי' הכתוב. הילכך ל"ש למולך ל"ש לשאר ע"ז. דעל נתינת כבוד כזו לע"ז חייב הכתוב סקילה. ומיעוטא דזביחה דמיעט שאר עבודות שלא כדרכה. לא קאי אלא על עבודות. משא"כ מעביר בנו לאו עבודה היא ולא משום עבודה מיחייב. ונראה דלדידי' אין המולך שם מיוחד לע"ז ידועה. אלא הוא שם כולל לכל מיני ע"ז. כמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת קדושים) כל שהמליכהו וקבלו עליו באלוה. אלא דאין שיטת הרמב"ן ז"ל שם כשיטתנו עיי"ש בדבריו ז"ל אבל כן שיטת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ גם לדעת רבינו הגאון קיי"ל כמ"ד מולך לאו ע"ז היא. ומ"מ פסק דבין למולך ובין שלא למולך חייב. וכן נראה להדיא מלשון רבינו הגאון לקמן (במספר הנסקלין) שלא הזכיר שם מולך כלל. אלא כתב דמעביר בנו לע"ז נסקל עיי"ש. והיינו כמש"כ דס"ל דמולך אינו שם ע"ז ידועה. אלא כולל כל ע"ז בכלל כדברי הרמב"ן ז"ל. ופסק כסתם מתניתין וכת"ק דראב"ש. ודלא כראב"ש ור"ח בן אנטיגנוס דאוקמינהו אביי בשיטה. וגם הו"ל לגבי ת"ק כיחיד לגבי רבים וכמש"ל. ובפרט לפמש"כ הריטב"א ז"ל (בפ"ק דקידושין כ"ט ע"א) דבכל דוכתא דאמרינן תנינא להא דתנו רבנן פירושו דמייתי סייעתא ממתניתין להך ברייתא. לומר דהכי עיקר עיי"ש. וכ"כ בגופי הלכות (כלל תקל"ג) בשם בעלי הכללים. ושכן פירש"י. דהיינו לומר דהלכה כההיא ברייתא עיי"ש. ולפ"ז גם כאן דקאמרינן תנן כמ"ד מולך לאו ע"ז היא. משמע שבא לומר דמתניתין מסייע לו והכי הילכתא. ולפי מה שנתבאר ניחא שפיר. דבאמת הכי פסק רבינו הגאון ז"ל לפום שיטתי':

והשתא לפ"ז נראה דמעביר בנו למולך. כיון דלפי מאי דקיי"ל כמ"ד דמולך לאו ע"ז הוא לא משום עבודה חייב עלי' הכתוב. דאפי' גבי מולך לאו עבודה היא. אלא נתינת כבוד בעלמא. ודאי לא קרינן בה לא תעבדם. ולא אשכחן בה אזהרה אחרת זולת האזהרה המפורשת בה בלבד. ואין זה ענין למגפף ומנשק ומכבד ומרחץ ואינך. דהו"ל בכלל

אזהרת לא תעבדם. דהנך נמי ע"כ בשעושה אותן בתורת עבודה. ולא משום נתינת כבוד וחיבה בעלמא. דא"כ ודאי לא הוה קרינן בהו לא תעבדם. וכן מתבאר מלישנא דברייתא דלעיל (ס' ע"ב). דקתני ריקן העבודות כולן לשם המיוחד לפי שיצאה זביחה לידון בעבודות פנים. מנין לרבות השתחואה וכו'. יכול שאני מרבה המגפף והמנשק והמניל וכו' עיי"ש. הרי דבמגפף לשם עבודה דומיא דזביחה מיירי. אלא שאינה עבודת פנים. ולהכי מעטינהו ממיתה. אבל איתנייהו מיהת באזהרה. אבל כשאינן לשם עבודה אלא לשם חיבה וכבוד בעלמא אפי' אזהרה לא אשכחן בהו. דלא קרינן בה לא תעבדם. הן אמת דמלשון הרמב"ם (בסה"מ לאוין י"ד) משמע דס"ל דמגפף ומנשק עובר בל"ת אפי' לא עשאן אלא כפעולת כבוד ואהבה בלבד עיי"ש. וכן משמע מלשון החינוך (פרשת יתרו מצוה כ"ו) עיי"ש. אבל לא נראה כן מלשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות ע"ז ה"ו) שכתב וז"ל המגפף ע"ז והמנשק לה וכו' וכל כיוצא בדברי כבוד כאלו עובר בל"ת שנאמר ולא תעבדם. ודברים אלו בכלל עבודה הם. ואעפ"כ אינו לוקה על אחת מהן לפי שאינן בפירוש. ואם הי' דרך עבודתה באחד מכל הדברים האלו ועשהו לעבדה חייב עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב הטעם משום דגם דברים אלו בכלל עבודה הן. והיינו ע"כ כשעשאן לשם עבודה. אבל כשלא עשאן לשם עבודה ודאי לא שייך לומר שהם בכלל עבודה. כיון דמ"מ הוא לא לשם עבודה עשאן. ועוד דהרי אפי' כשהיתה דרך עבודתה בכך כתב הרמב"ם שאינו חייב אלא בשעשה כן כדי לעבדה בכך. כ"ש כשאין דרך עבודתה בכך דלא הוי בכלל עבודה אלא כשעשאן משום עבודה. ומה"ט לא התנה הרמב"ם תנאי זה שיעשה כדי לעבדה בכך אלא בהנך דמגפף ומנשק. משום דהנך מסתמא לא לשם עבודה אלא לכבוד בעלמא נעשין. אם לא כשעושה אותן לשם עבודה. וכן מתבאר מדברי הסמ"ק (סי' ס"ב) דאזהרה דמגפף ומנשק וכיו"ב אינה אלא אם עובדן בכך. דהיינו כשעושה כן לשם עבודה עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הסמ"ג (לאוין י"ח) עיי"ש. וכן נראה מדאמרינן בירושלמי (פרק ארבע מיתות ה"ט) רבי בון בר כהנא בעא קומי רבי הילא לא תעשון כלל. זובח לאלהים יחרם פרט. בלתי לשם לבדו חזר וכלל. כלל ופרט וכלל והכל בכלל. וריבה את המגפף והמנשק וכו' עיי"ש. והשתא הרי כלל ופרט וכלל לא מרבינן בי' אלא כעין הפרט. ואם איתא דהמגפף והמנשק דבאזהרה היינו רק לשם אהבה וחיבוב בלבד ולא לשם עבודה. היכי הוי כעין הפרט דזביחה שהיא עבודה. וע"כ אין לנו לרבות כעין הפרט אלא שאר עבודות דלא הוו בפנים. וכגון פוער למרקוליס וזורק אבן לפעור או זובח בהמה מחוסרת חבר או שוחט חגב אף דלא הוי כעין פנים. ועכ"פ עבודה היא כעין זביחה וכל כיו"ב. דליחייב עלייהו אפי' שלא כדרכה כזביחה. אבל

מגפף ומנשק דלאו עבודה נינהו כלל. ודאי לא חשיבי כעין הפרט. אלא ודאי גם מגפף ומנשק ואינך דתנן שהן בל"ת בשלא כדרכה. היינו דוקא בשעשאן לשם עבודה. אלא שאין דרכה של ע"ז זו בעבודה זו. ולזה שפיר חשיב להו כעין הפרט. אבל שלא לשם עבודה אלא לשם אהבה וחבוב וכבוד אפי' לאזהרה דלא תעבדם לא איתרבו. דאין זה שייך ללאו דלא תעבדם כלל. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל דגם בשדרכה בכך לא מיחייב אלא בשעשה כן כדי לעבדה. והיינו משום דאל"כ אין זה בכלל איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם וגו'. והכא נמי לענין אזהרה בשלא כדרכה אין זה בכלל לאו דלא תעבדם אם לא כשעושה כן לשם עבודה.

ואפי' לדעת הסוברים דהא דאמרינן בזורק אבן למרקוליס אע"ג דמכוין לבזויי. היינו אפי' בשלא נתכוון כלל לעובדה בכך אלא לבזותה ולגנותה. מ"מ היינו דוקא בההיא דהתם דדרכה לעובדה בכך. וכיון דהעכו"ם עובדים אותה בכך ודאי בכלל עבודה היא. אע"פ שהוא לא לשם עבודה נתכוון. וקרינן בה שפיר איכה יעבדו וגו'. אבל בשלא כדרכה ודאי לא קרינן בה לא תעבדם אלא בשעשה כן לשם עבודה. ועוד נראה דבמגפף ומנשק אפי' כשדרכה בכך לא מיחייב אלא בשעושה כן לעובדה. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל. והיינו משום דדוקא במרקוליס כיון דעובדיה אין זורקין בה אבנים אלא דוקא כדי לעובדה בכך. הילכך אע"פ שהוא לא עשה כן אלא לבזותה. חשיבא עבודה להתחייב עלי' סקילה במזיד וקרבן בשוגג. אבל מגפף ומנשק דגם בשדרכה בכך עושין כן העובדים אותה בין לעובדה ובין שלא לעובדה בכך. אלא לכבוד ואהבה וחיבה בלבד. הילכך לא מתחייב עלה אלא דוקא בנתכוון לעבדה בכך. אבל שלא לעבודה לא הויא בכלל לאו דלא תעבדם. שאין עלי' שם עבודה אלא בשכוונתו לכך. ובהכי ניחא מה שהקשה בלח"מ שם על הרמב"ם ז"ל מפעור ומרקוליס דאע"ג דמכוין לבזיון חייב. ותי' דהרמב"ם ס"ל כדעת התוס' דמיירי שנתכוון לעובדה בביזוי זה עיי"ש. אבל לא נראה כן מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' שם (לעיל בהלכה ה') עיי"ש היטב ובמש"כ בכ"מ שם. וגם לקמן (בהלכה ו') בשם הריב"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. וראיתי להר"ב מרכבת המשנה דגם הוא דחה דברי הלח"מ מטעמא דכתיבנא. אלא שכתב שם (בח"ב) לפרש כוונת הרמב"ם דאתי לאפוקי עובד מאהבה ומיראה עיי"ש. ואין דבריו נכונים. דמאהבה ומיראה ג"כ מיירי בעושה כן בתורת עבודה. אלא שעבודתו היא רק מאהבה או מיראה. ולא קיבלה עליו באלוה. וכמבואר בגמרא ולעיל ברמב"ם (ה"ו) עיי"ש. וא"כ מה זה שכתב הרמב"ם כאן ועשהו לעבדה. דמשמע דאתי לאפוקי כשלא עשה כן לעבדה כלל אלא משום טעם אחר. וע"כ

מוכרח כמש"כ. וכן משמע מדברי הראב"ד ז"ל בהשגה שם לקמן (בה"ט) דמגפף ומנשק דתנן שעובר בל"ת היינו כשעושה כן משום עבודה עיי"ש:

וא"כ ודאי אין המולך בכלל אזהרת מגפף ומנשק לדידן דקיי"ל מולך לאו ע"ז היא. ובמכילתא דרשב"י שהבאתי לעיל דמבואר דמולך בכלל לאו דלא תעבדם. היינו משום דלטעמי' אזיל. דס"ל דמולך ע"ז הוא כמשכ"ל. אבל לדידן אין בה אלא הלאו המפורש בה בהדיא בלבד. ואין לומר ג"כ דעכ"פ הו"ל בכלל לאו דאל תפנו אל האלילים. דאפי' להסתכל בה אסור מה"ט. כדאמרינן בשבת (פרק שואל קמ"ט ע"א) עיי"ש. דהא לרבנן ס"ל דאל תפנו לעובדם. כמבואר בירושלמי (ריש פ"ג דע"ז) ובספרא (פרשת קדושים). והיינו לומר שלא תפנה מחשבתך לעובדם. וכמו שפירש הרא"ם ז"ל (בפרשת קדושים) עיי"ש בדבריו. ובריייתא דמייתי בתלמודין בשבת שם היא ברייתא אחרת. ומיתניא בתוספתא (פי"ח דשבת) עיי"ש. ואתיא כרבי יהודה דאמר אל תפנו לראותם ממש. אבל רבנן פליגי עלי' וס"ל אל תפנה לעובדם. ויותר נראה דההיא ברייתא אתיא כרבנן. דגם רבנן מודו דמיהת מדרבנן אפי' להסתכל בה אסור. ולהכי לא קתני בההיא ברייתא שנאמר אל תפנו. אלא משום שנאמר. וכבר ידוע מש"כ הריטב"א ז"ל (בפרק בתרא דמכות כ' ע"ב) דלישנא דמשום שנאמר משמע דלאו איסור תורה קאמר אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכתב כן שם על מאי דקתני בברייתא שם ודבר זה אפי' בחול אסור משום שנאמר לא ילבש גבר וגו' עיי"ש. והוא ממש כלישנא דברייתא דתוספתא ובשבת שם. וכ"כ מהר"י חאגיז (בהקדמתו לפיה"מ זרעים) בשם תלמידי הרשב"א ז"ל עלה דההיא דתנן (ריש פ"ב דסנהדרין) אינו יוצא משם לעולם משום שנאמר ומן המקדש לא יצא עיי"ש. והכי משמע בפ"ג דגיטין (כ"ו ע"א). דעלה דתנן חוץ מגיטי נשים שנאמר וכתב לה. אמרינן בגמרא. והא כי כתיב לה אתורף הוא דכתיב. ומשני אלא אימא משום שנאמר וכתב לה. ופירש"י לא תימא שנאמר דמשמע מיני' יליף אלא משום כלימר משים שנאמר בתורף וכתב לה לשמה גזרינן טופס אטו תורף עיי"ש. וא"כ נראה דגם הך ברייתא דתוספתא אזלא אליבא דרבנן דר"י. ומודו דמדרבנן אסור אף להסתכל בדיוקנא של ע"ז. אבל מן התורה לא מיתסר אלא לפנות מחשבתו אחר האלילים לעובדם. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין י'. ובפ"ב מהלכות ע"ז ה"ב) עיי"ש היטב. ומש"כ שם אפי' להסתכל בדמות הצורה אסור. היינו מדרבנן. ובזה כל דבריו שם נכונים היטב. ופסק כרבנן לגבי ר"י. דאל"כ נראה שמרכיב דברי רבנן עם דברי ר"י. מיהו י"ל בזה דדעתו כדעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ס"ה) עיי"ש היטב. וא"כ הדבר פשוט דאין המולך בכלל אזהרה זו למאי דקיי"ל מולך לאו ע"ז הוא. והשתא א"כ

ניחא שפיר גם לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל מה שמנה לאו זה דמולך מצוה מיוחדת בפ"ע במנין הלאוין:

ואמנם עדיין יש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל. וגם קשה על כל שאר מוני המצות. מדגרסינן בירושלמי (פרק ארבע מיתות) שם. מסר ולא העביר תפלוגתא דחזקי' ודרבי יוחנן. דאיתפלגון גנב ולא מכר (כצ"ל כמו שכבר הגיהו קצת מפרשים. ודברי הפ"מ וקה"ע שם לא יתכנו כלל עיי"ש) חזקיה אמר חייב ר"י אמר פטור. והכוונה מבוארת דקאי עלה דתנן התם הנוחן מזרעו למולך אינו חייב עד שימסור למולך ויעביר באש. מסר למולך ולא העביר באש העביר באש ולא מסר למולך אינו חייב עד שימסור למולך ויעביר באש. ועלה קאמר בירושלמי דאם מסר למולך ולא העביר באש. נהי דתנו דלא מיחייב מיתה. מ"מ לענין מלקות תליא בפלוגתא דחזקיה ור"י דאפליגו (בפרק הנחנקין פ"ו) לענין גונב נפש. דג"כ לא מיחייב מיתה עד שיגנבנו וימכרנו. ובלא מכירה לא מיחייב מיתה אגניבה. ופליגי התם בגנב ולא מכר אם חייב מיהת מלקות על הגניבה. דלחזקיה גנבה לחודה קיימא. ולקי משום לאו דלא תגנוב. ולר"י גנבה אתחלתא דמכירה היא והו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו. ואע"ג דבתלמודין לא נקטינן התם פלוגתא דחזקי' ור"י אלא לענין העדים. מ"מ בגנב גופי' נמי פליגי. כמש"כ הרמב"ן ז"ל במלחמות שם ובחי' הר"ן שם עיי"ש. ולזה קאמר בירושלמי. דהכא נמי לענין מעביר בנו למולך. כשמסר ולא העביר תליא בפלוגתייהו דחזקי' ור"י דהתם. דלחזקי' חייב מלקות מיהת משום לאו דמזרעך לא תתן להעביר למולך. משום דמסירה לחודה קיימא. אבל לרבי יוחנן פטור. משום דמסירה אתחלתא דהעברה היא. והו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו. והשתא מבואר לפ"ז דס"ל להירושלמי דיש כאן שני לאוין מיוחדים בפ"ע. דלאו דמזרעך לא תתן להעביר למולך הוא אזהרה על המסירה למולך לחוד. ואע"פ שלא העביר באש הרי זה עובר מיהת בלאו זה. ולאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש הו"ל אזהרה על העברה באש. כמו לא תגנוב בגנבת נפש שהוא אזהרה לגנבה לחודה. אע"פ שלא מכרו. וקרא דלא ימכרו ממכרת עבד הוא אזהרה על המכירה. ואע"ג דהכא דרשינן מדכתיב לא תתן להעביר שאינו מתחייב אא"כ מסר והעביר. וכדתניא בספרא ומייתי לה בסוגיין (ס"ד ע"ב) ובירושלמי שם. יכול העביר ולא מסר יהא חייב ת"ל לא תתן. מסר ולא העביר יכול יהא חייב ת"ל להעביר. ופירש"י וז"ל לא תתן להעביר משמע לי' לתנא נתינה הבאה לכלל העברה. ולא משמע לי' נתינה ע"מ להעביר לחיובי' על נתינה לחודה עכ"ל עיי"ש. ונמצא לפ"ז דלית לן אזהרה על מסירה לחודה בלא העברה. כמו בגנבת נפש דאית לן אזהרה לגנבה בלא מכירה. דכתיב לא

תגנוב. ולא נזכרה שם מכירה כלל. משא"כ כאן דקרא דלא תתן להעביר משמע לי' לתנא דקאי על הנתינה עם העברה. וא"כ לית לן לאו מיוחד בפ"ע למסירה בלא העברה. וא"כ ראוי לומר דהכא אפי' לחזקי' לא מיחייב כשמסר למולך ולא העביר באש. מ"מ נראה דס"ל לירושלמי דודאי פשטי' דקרא דלא תתן להעביר למולך משמע דאתי קרא להזהיר על נתינה ע"מ להעביר אע"פ שלא העביר. אלא דמדהו"ל למיכתב מזרעך לא תתן למולך להעביר. דהרי הנתינה היא למולך קודם שמעביר באש. וכלישנא דמתניתין דתנן אינו חייב עד שימסור למולך ויעביר באש. מסר למולך ולא העביר באש וכו'. וכן אמרינן בירושלמי שם אינו חייב עד שימסור לכומרים ויטלנו ויעבירנו עיי"ש. דרשו מזה דאתי קרא למעט לענין חיוב מיתה שלא יתחייב בנתינה לכומרים לחודה עד שיעבירנו באש אחר הנתינה. אבל ודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו דאתי לאזהרה לנתינה בלא העברה. והו"ל ממש דומיא דגנבת נפש. ותליא בפלוגתא דחזקי' ור"י:

ועכ"פ מתבאר מדברי הירושלמי שיש בזה שני לאוין חלוקין. דלאו דמזרעך לא תתן וגו' מזהיר על המסירה בלא העברה. ולאו דלא ימצא בך מעביר בנו וגו' מזהיר על העברה בלא המסירה. וא"כ יש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל ועל שאר מוני המצות. דהו"ל למנות כאן שני הלאוין במנין הלאוין. כמו שמנו בגנבת נפש לאו דגנבה וגם לאו דמכירה. הן אמת דלכאורה אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דגם שם בגנבת נפש לא מנה אלא לאו דמכירה בלבד ולא לאו דגנבה. אבל אין לזה טעם. דמדוע לא ימנה כל לאו בפ"ע. כיון דכל אחד בא להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. ואינם נכללים זה בזה. וע"כ אין טעמו של רבינו הגאון ז"ל שם אלא משום שהוא מונה גנבת ממון וגנבת נפש מצוה אחת. משום שעניינם אחד ומשם אחד הן. כמו שביארנו במקומו. וכן דרכו ז"ל בכמה מצות כיו"ב. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. וא"כ כאן ודאי קשה דהו"ל למנות לאו דנתינה ולאו דהעברה כל אחד בפ"ע. וכ"ש שיקשה כן לשאר מוני המצות דגם שם מנו שני הלאוין במנין הלאוין. ואמאי כאן מנו שניהם במצוה אחת. וזה ודאי קשה טובא. אמנם לדעת רבינו הגאון ז"ל נראה דכיון דגם על המסירה לא הזהיר הכתוב אלא כשמוסר על מנת להעבירו אח"כ באש. וכדכתיב בקרא מזרעך לא תתן להעביר למולך. ואע"ג דמהך קרא דרשו דלא מיחייב סקילה וחטאת עד שימסרנו ויעבירנו. מ"מ תרתי ש"מ. כמו שביארנו לעיל. והוא מוכרח ע"כ להירושלמי כמבואר. וא"כ נשמע מזה דהזהיר הכתוב על המסירה ע"מ להעביר משום דאחשבי' רחמנא למחשבתו כמעשה מיהת לענין שיעבור בלאו אע"ג דאינו נסקל אלא עם העברה ממש במעשה. ולזה הו"ל כשאר שני לאוין שהם משם אחד ממש דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל אינם נמנין אלא במצוה

אחת. וכמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי כיו"ב. אבל לשאר מוני המצות שאין זו דרכם הדבר צ"ע כעת:

אלא שראיתי באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שמנה באמת שני הלאוין. שמתחלה מנה לאו דמזרעך לא תתן וגו'. וזהו שכתב ובנך לא תתן למולך אכזרים עיי"ש שכוונתו בזה ללאו זה דלא תתן להעביר למולך. ואח"כ מנה לאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. וזש"כ שם לקמן ולא תעביר בנך עיי"ש. ודבריו נכונים מאוד לפי שיטתו ע"פ הירושלמי כמש"כ. ודברי הרשב"ץ ז"ל שם (בזה"ר סי' פ') תמוהים. שהשיג עליו שם. וכתב שאין כאן תוספת אזהרה במנין עיי"ש. ובאמת דברי הר"ש בן גבירול ז"ל נכונים ומיוסדים ע"פ הירושלמי שם. שיש כאן לאו נוסף הבא במנין. מלבד לאו דלא תתן שכבר מנה לעיל. ונראה דזו היא ג"כ כוונת הבה"ג. שמנה במנין העונשין הנותן מזרעו למולך ומנה במנין הלאוין ג"כ לאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. והדבר קשה לפי מה שהעלה הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) דכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו אינה אלא למנות עיקר הלאוין שעל עבירתן באים עונשין הללו עיי"ש. וא"כ אחר שמנה לאו דמולך במנין העונשין למה חזר ומנה עוד שנית הלאו במנין הלאוין. וכבר עמד בזה בעל נתיב מצותיך (בדף ק"ב ע"א) עיי"ש מש"כ בזה. ואין דבריו מספיקים כלל. אבל לפמש"כ דברי הבה"ג מדוקדקים. דבמנין העונשין כתב הנותן מזרעו למולך. וכוונתו למנות בזה לאו דמזרעך לא תתן וגו'. אבל במנין הלאוין לא מנה אלא לאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. והיינו לאו דהעברה באש שעדיין לא מנה. ויש יסוד לדבריו בירושלמי כדכתיבנא. ואחריו נמשך הרשב"ג ז"ל כדרכו. אלא שהוא ז"ל הוסיף עוד למנות הנותן מזרעו למולך גם במנין העונשין שלו שבסוף הלאוין עיי"ש. וזה ודאי קשה לפי דעת הרמב"ן בכוונת הבה"ג. וכבר הרגיש בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ק"ל) עיי"ש. ובודאי שכן הי' כתוב בנוסחת הבה"ג שלפני הרשב"ג ז"ל. ובודאי דלפי נוסחא זו מוכח מזה דלא כמו שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל אלא מוכרח כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בדעתם. אבל לפי נוסחת הבה"ג שלפנינו. וכן הוא בה"ג כת"י רומי. ודאי מוכח כדעת הרמב"ן ז"ל שם. ומיהו בלא"ה יש מבוכה בענין זה בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל בכמה לאוין כיו"ב. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין כ"ה) ובשאר דוכתי. ודברי הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו הם כנוסחת הבה"ג שלפנינו שמנה מעביר מזרעו למולך במנין העונשין. וגם מנה במנין הלאוין לאו דלא ימצא בך וגו'. וזה מתבאר שפיר ע"פ הירושלמי. כמש"כ בכוונת הבה"ג. אלא דלפ"ז אין לשונו מדוקדק דנקט בשניהם לשון העברה. ואין כאן רמז ללאו דלא תתן. אבל דברי הבה"ג מדוקדקים היטב. אלא שאפשר לומר משום דגם בלאו

דנתינה כתיב לא תתן להעביר. והיינו משום דנתינה ע"מ להעביר הוא שאסר הכתוב. לזה נקט הר"א הזקן ז"ל בשניהם לשון העברה. שהרי אינו עובר על לאו דנתינה בנתינה גרידא אלא כשמחשבתו רק להעבירו ע"ג האש:

ועדיין יש מקום עיון בזה ע"פ מאי דתניא בספרי (פרשת שופטים פיסקא קע"א). לא ימצא בך להזהיר ב"ד על כך עיי"ש. דנמצא לפי הספרי דלאו זה הוא אזהרה לב"ד. ולאו דמזרעך לא תתן וגו' הוא אזהרה למעביר עצמו. וא"כ שתי אזהרות מיוחדות ומחולקות בפ"ע הן. והו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות שתיהן. ואמנם לא על רבינו הגאון ז"ל בלבד אלא גם על כל שאר מוני המצות יקשה כן. ומיהו הבה"ג וסייעתו ז"ל אפשר לומר דמהאי טעמא הוא שמנו לאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש אחר שכבר מנו במנין העונשין מעביר זרעו למולך וכמשכ"ל. אבל להרמב"ם ז"ל וכל מוני המצות הבאים אחריו ודאי קשה טובא לכאורה. וגם יש לתמוה על הרמב"ם והסמ"ג שהשמיטו עיקר הדין להלכה דהב"ד עוברים בזה בלאו ומיהו לרבינו הגאון ז"ל נראה דאין בזה מקום קושיא. לפי דרכו ז"ל שהוא מונה העונשין בפ"ע במספר הלאוין משום המצוה שעל הב"ד לדון בעונשין אלו. וגם הלאוין שעל עבירתן באו העונשים הללו. הוא מונה במנין הלאוין בפ"ע. משום המצוה של כל ישראל להזהר ולמנוע מהמעשים האלו. וא"כ אפי' את"ל דלאו דלא ימצא בך וגו' הוא אזהרה לב"ד. הרי מנה כבר אזהרה לב"ד במנין העונשין. שמנה שם גם מעביר זרעו למולך. דחובת העונש מצד עצמו נמנה במנין הלאוין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ואם יש בה עוד לאו בקרא אין זה אלא כשני לאוין שבמצוה אחת דאין נמנין אלא מצוה אחת. וכבר ביארנו כיו"ב לעיל (לאוין כ"ה) עיי"ש. אבל להרמב"ם ז"ל ושאר מוני המצות הנמשכים אחריו ודאי קשה טובא לכאורה:

אמנם דברי הספרי עצמן תמוהים טובא. דהרי לפי הספרי ודאי כולהו הנך דכייל קרא בלאו זה דלא ימצא בך וגו' כקוסם קסמים ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. שאין בהן אזהרה אחרת אלא מהך קרא דלא ימצא בך. אין בהן אזהרה לכל ישראל אלא להב"ד. ולפ"ז מלבד דדברי הספרי סתרי אהדדי. דהרי בספרי גופי' לקמן בסמוך קתני עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דס"ל להספרי דהך קרא הוא אזהרה לכל ישראל למנוע ממעשה זו כשאר כל לאוין שבתורה. סותר ג"כ משנה ערוכה (פרק ארבע מיתות) דתנן התם (ס"ה ע"א) אוב וידעוני בסקילה והנשאל בהם באזהרה עיי"ש. ופירשו כל הראשונים ז"ל דהיינו מקרא דלא ימצא בך וגו' ושואל אוב וידעוני. ואף דרש"י שם לא פירש כן. מ"מ גם רש"י גופי' חזר בו ופי' כשאר ראשונים כמו שהאריך הר"ב באר שבע (בריש כריתות) עיי"ש.

הרי מבואר במתניתין דאזהרה דלא ימצא בך על הנשאל גופיי' קאי ולא על ב"ד. וכן הוא בתוספתא (פ"י דסנהדרין) ובספרא (פרשת קדושים פ"ט) עיי"ש. וכן מבואר בירושלמי (פרק ארבע מיתות) שם עיי"ש. וכן מוכרח בסוגיא דגמרא (בפרק ארבע מיתות ס"ד ע"ב) דתניא העביר עצמו פטור וראב"ש מחייב. ואמרינן עלה אמר עולא מ"ט דראב"ש אמר קרא לא ימצא בך בעצמך. ופרכינן ורבנן לא דרשי הכי והתנן וכו' אפס כי לא יהיה בך אביון שלך קודם לשל כל אדם. ומשני התם מאפס עיי"ש. והשתא היכי שייך למידרש בך בעצמך כיון דקרא לב"ד הוא דקא מזהיר. ובך לב"ד הוא דקאמר להו קרא. אם תמצא דראב"ש פליג אברייתא דספרי אכתי מאי פריך אדרבנן. והא לרבנן דס"ל דקרא לב"ד הוא דקמזהיר ודאי לא שייך הכא למידרש כן. ואין זה ענין להההיא דאפס כי לא יהי' בך. דודאי היכא דאיכא למידרש דרשינן. אבל הכא ליכא למידרש הכי. אלא ודאי פשיטא לי' לתלמודא דלכ"ע קרא למעביר גופי' קמזהיר ולא לב"ד. ועוד דמכשף שחייבו הכתוב מיתת ב"ד עונש שמענו אזהרה מנין. וע"כ מהך קרא הוא דנפק"ל. דלא אשכחן גבי' אזהרה אחריתא. וא"כ מבואר ע"כ דקרא למכשף גופי' הוא דקמזהיר. ועוד דקוסם קסמים וחובר חבר ודורש אל המתים דלא שמענו איסורן כלל במקום אחר אלא בהך קרא דלא ימצא בך וגו'. היכי יתכן לומר דקרא מזהיר לב"ד שלא ימצאו ועדיין לא הזהיר הכתוב ולא אסר כלל מעשים אלו שלא לעשותן. ועכצ"ל דהך דרשא דספרי לאו דרשא גמורה היא אלא אסמכתא בעלמא. וכיו"ב אשכחן בספרי בדוכתי טובא. וכמש"כ הר"א אליגרי ז"ל בלב שמח (שורש חמשי) עיי"ש בדבריו ובמש"כ בזה לעיל (סוף לאו קי"ד) עיי"ש:

מצוה קיט

ומלסרס כל חיה פרוצה. כתיב (פרשת אמור) ומעוך וכתות ונתוק וכרות וגו' ובאצרכם לא תעשו. ודרשינן מיני' בספרא (שם פ"ז) אזהרה למסרם אדם ובהמה חיה ועוף עיי"ש. ובשבת (פרק שמונה שרצים ק"י ע"ב) מנין לסירוס באדם שאסור ת"ל ובארצכם לא תעשו בכם לא תעשו עיי"ש. ובפ"ב דחגיגה (י"ד ע"ב) שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא. א"ל ובארצכם לא תעשו כל שבארצכם לא תעשו עיי"ש. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל חיה פרוצה. כלומר אפי' חיה טמאה. ומאי דנקט אזהרה זו במסרס חיה ולא באדם. נראה משום דברוב בני אדם שמצווים על מצות פו"ר ליכא נפק"מ במצוה זו לענין מנין המצות לשיטת רבינו הגאון ז"ל דמצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו בא במנין המצות אלא אחד מהן. ואחר שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל במנין העשין (עשה ס"ט) מצות פו"ר שוב אין ל"ת דסירוס ראוי לבוא במנין. וליכא נפק"מ אלא בהנך דליתנייהו בכלל מצות פו"ר.

או במסרס אחר מסרס. כדאמרינן בשבת שם דחייב עיי"ש. ולכן נקט במסרס חיה. וה"ה לבהמה ועוף. אלא נקט חיה שאין במינה קרב למזבח. וכ"ש בהמה ועוף. ובזה איכא נפק"מ בלאו זה לכ"ע. ועי' בדברי הרמב"ן ז"ל (בריש פ"ב דנדה י"ג ע"א) ובשאר ראשונים שם. ובמל"מ (פ"י מהלכות מלכים ה"ז) עיי"ש היטב. ובסוגיא דשבת (שם קי"א ע"א) ובפירש"י בד"ה אלא באשה וכו'. וראיתי באזהרות שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) שכתב רבינו הגאון ז"ל שם וז"ל יפה עצתו באסרו סרוס (כצ"ל עיי"ש) כי מבראשית ברא כל להפריץ לחיות זרע על פני כל הארץ עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דטעם המצוה משום שמפסיד ומשחית ישוב העולם שנבראו לפרות ולרבות. והדבר תמוה לכאורה. דהרי אפי' מסרס אחר מסרס אמרינן התם דחייב. ואמנם גם החנוך (מצוה רצ"א) כתב ג"כ ממש כטעם זה. אע"פ שהביא שם ההיא דמסרס אחר מסרס שחייב עיי"ש. והדברים נראין כסותרין זא"ז. אבל יש לכוון דברי רבינו הגאון ז"ל והחנוך ע"פ דברי הרשב"א ז"ל בסוגיא דשבת (שם קי"א ע"א) על מאי דאמרינן התם אלא בזקן עיי"ש היטב. ועי' ג"כ מש"כ שם בחי' הר"ן בשם הרא"ה ז"ל עייש"ה ואין להאריך:

מצוה קכ

פרוצה תלבושת שעטנז. ובל תתעלם מאבדה. ונפל. כתיב (בפרשת תצא) לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו. וכתיב שם לעיל מיני' לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים בדרך והתעלמת מהם וגו' וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם. וזהו שכתב ובל תתעלם מאבדה. וכתיב שם לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו. וזו מצות טעינה. וזהו שכתב ונפל. והנה בשעטנז יש בו עוד לאו אחד (בפרשת קדושים) דכתיב ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך. והבה"ג מנה שניהם. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל מנה שניהם סמוכים ותכופים זה אצל זה. שכתב שם כלאים מללבוש וגם מעלות למסך עיי"ש. ופשוט דמש"כ מללבוש היינו לאו דלא תלבש שעטנז. ומש"כ וגם מעלות למסך. הכוונה ללאו דלא יעלה עליך. והיא אזהרה שלא להעלותו עליו להגן ולסוכך עליו מפני הגשמים ומפני החמה כדתנן בפרק בתרא דכלאים. אבל בה"ג כת"י רומי לא נמנה אלא לאו דלא יעלה עליך בלבד עיי"ש. וגם באזהרות הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו אלא לאו אחד. וכן כל שאר מוני המצות לא מנו כלאי בגדים אלא בלאו אחד. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וטעמם פשוט כמו שביארו הרמב"ן ז"ל. וכן הרשב"ץ (בשורש תשיעי) ובמנין הלאוין (סי' ס"ח) שלא באו שני הלאוין אלא להשלים דיני המצוה. כדאמרינן (ריש פ"ק דיבמות ד' ע"ב) דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך ה"א כל דרך העלאה אסר

רחמנא ואפי' מוכרי כסות. כתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית בה הנאה. ואי כתב רחמנא לא תלבש ה"א דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלאה לא. כתב רחמנא לא יעלה עליך עיי"ש. וא"כ לא העלאה דוקא ולא לבישה דוקא אלא העלאה כעין לבישה דאית בה הנאה אסר הכתוב בשני לאוין אלו. וכל חד גלי על אידך. ונמצא דשני לאוין אלו אין בהם שום תוספת ענין באחד מהן על השני. והו"ל כלאו שנכפל שאינם נמנין אלא מצוה אחת לכ"ע:

והנראה לי בדעת הבה"ג והר"א הזקן ז"ל. דודאי לבישה משמע לבישה ממש. וליכא לפרושי בענין אחר. אלא דבהעלאה הוא דיש להסתפק. אם העלאה בעלמא אסר הכתוב אע"פ שאינו נהנה כלל. או דוקא העלאה דאית בה הנאה. דאידי ואידי העלאה נינהו. ולזה אמרינן דכיון דלבישה בכלל העלאה היא. שהרי אין לבישה בלא העלאה. ולמה יצאתה. וליכא למימר כדי לעבור עלה בשני לאוין. דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. אלא ללמד יצאה. לומר לך מה לבישה אית בה הנאה אף העלאה דוקא דאית בה הנאה. וכדתניא בספרי (תצא) ובספרא (קדושים) ובירושלמי (ריש פ"ט דכלאים). ומ"מ השתא דכתיב לאו בלבישה ע"כ צ"ל דמלבד העלאה איכא לאו על הלבישה מצד עצמה. דהא לבישה כתיב בקרא. ובודאי לבישה ממש משמע כבכל דוכתי. וכיון דאי אפשר ללבישה בלא העלאה. נמצא דמיד משהעלה עליו עובר בלאו דלא יעלה. וכשגמר הלבישה עובר משום לאו דלא תלבש. ואף דלא מוקמינן יתורא דקרא ללאוי יתירי לחוד ודרשינן לי' למאי דאיכא למידרש. מ"מ השתא דכתיב. הרי ודאי אין להכחיש מאי דמפורש בקרא בהדיא דאיכא לאו על הלבישה. אלא דלאו דלא יעלה מוסיף לאו על העלאה לחוד. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי. כמו ההיא דריש פ"ב דמגילה (י"ח ע"א) וסוף סנהדרין (קי"ג ע"א) עיי"ש. דאע"ג דקראי מידרשי משום דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא אמרינן דרק כדי לעבור בל"ת ועשה כתיבי. מ"מ השתא דכתיבי הו"ל מצוה שיש בה ל"ת ועשה כמבואר התם ועי' מש"כ בענין זה במבוא (סי' ז' שורש ששי) עייש"ה. וא"כ הכא נמי לענין תרי לאוי אית לן למימר הכי. ונמצא דלפ"ז אין כאן לאו כפול. דהרי לאו דלא תלבש הוא אזהרה על הלבישה ממש. כמשמעו בכל מקום. ולאו דלא יעלה בא להזהיר על העלאה דאית בה הנאה גם בלא לבישה. ובכל כיו"ב אפי' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל נמנין שני הלאוין. כן נראה אצלי ברור בדעת הבה"ג והר"א הזקן ז"ל. אמנם נראה דאפי' לפ"ז שפיר מנאן רבינו הגאון ז"ל במצוה אחת. משום דלשיטתו אזיל דגם בכל כיוצא בזה גם כי אינו מונה אותן אלא מצוה אחת. כמו שביארנו בכמה דוכתי. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד)

לא מנאן אלא בלאו אחד עיי"ש. ומאי דנקט כאן ושם לאו דלא תלבש ולא נקט לאו דלא יעלה שכולל יותר. דאפי' העלאה בכלל. ובפרט דלאו דלא יעלה קדים טובא בקרא. היינו משום דגם על העלאה לא הזהיר הכתוב אלא דומיא דלבישה דאית בה הנאה. וא"כ בלבישה ודאי אית בה אזהרה. משא"כ בהעלאה לא כל העלאה אית בה אזהרה דכלאים. דהעלאה שאין בה הנאה לא מיתסרא כלל. וע"כ איצטריך למינקט לישנא דקרא דלא תלבש דבכל ענין לבישה הזהיר הכתוב. ואפי' העלאה דומיא דלבישה. ואמנם הרמב"ם ז"ל וסייעתו עכצ"ל דס"ל דבתר דגלי קרא דלא יעלה. הא דכתיב לא תלבש לאו דוקא. אלא כעין לבישה אסר קרא אע"פ שלא לבש אלא העלה לחוד. וכן מאי דכתיב לא יעלה. היינו נמי דוקא דומיא דלבישה. וא"כ שני לאוין אלו אחד הן. אלא שנכפל לדרשה. ולזה אין נמנין אלא באחד:

ולענין לאו דלא תוכל להתעלם שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן. גם בזה מנה הבה"ג שני לאוין. לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים וגו' ולא תוכל להתעלם עיי"ש. וכן הוא גם בה"ג כת"י רומי. וכן משמע גם באזהרות הר"א הזקן ז"ל שכוונתו למנות שני הלאוין עיי"ש. אבל באזהרות הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שהולכים תמיד בעקבות הבה"ג. לא מנו באבדה אלא לאו אחד עיי"ש. וכן הוא דעת הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל. וכדעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וראיתי בספרי (תצא פיסקא רכ"ב) דקתני לא תראה את שור אחיך וגו' מצות לא תעשה. ולהלן הוא אומר כי תפגע מצות עשה וכו'. נמצינו למדים שהוא עובר על מצות עשה ועל מצות ל"ת. ולקמן (בפיסקא רכ"ד) קתני לא תוכל להתעלם ליתן עליו בלא תעשה עיי"ש. הרי מבואר כדעת הבה"ג דשני לאוין מיוחדים נינהו. וכן אמרו במכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) כי תפגע אין לי אלא מצות עשה. מצות ל"ת מנין ת"ל לא תראה את שור אחיך עיי"ש. וכן בפסיקתא זוטרתא (פרשת תצא) כתב דלא תראה הוא ל"ת עיי"ש. ואמנם כבר כתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רס"ט) דשני לאוין אלו אינם אלא אזהרה אחת כפולה עיי"ש שהביא דברי המכילתא והספרי. אבל מלשון הספרי דקתני בלא תראה שהוא מצות ל"ת. והדר קתני נמי בקרא דלא תוכל להתעלם שבא הכתוב ליתן עליו בל"ת. משמע ודאי דשני לאוין מיוחדים הם. ותרוייהו צריכי. וראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' רס"ו) שמנה לאו דלא תראה. וביאר האזהרה לענין אבדת בהמה חיה ועוף. ואח"כ (בסי' רס"ט) מנה לאו דלא תוכל להתעלם עיי"ש. ונראה מדבריו ז"ל דשני אזהרות חלוקות הן. חדא לאבדת בעלי חיים. והשנית לאבדת דברים שאינם בע"ח. ויש ראי' לדעתו מסוגיא דפ"ב דמציעא (כ"ו ע"ב) דלא מייתי התם לאו באבדה אלא מקרא המאוחר דלא תוכל להתעלם. ואמאי לא מייתי טפי מהקרא דלא

תראה וגו' המוקדם. אבל להרא"ם ז"ל ניחא משום דהתם מיירי באבדת דברים שאינן בע"ח להכי לא מצי מייתי אלא מלאו דלא תוכל להתעלם המיוחד בהם:

והנה הגירסא שלפנינו שם הכי איתא. אמר רבא ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש ע"מ לגזלה עובר בכולן. משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם. ואע"ג דהחזירה לאחר יאוש מתנה הוא דיהיב לי' ואיסורא דעבד עבד. נטלה לפני יאוש ע"מ להחזירה ולאחר יאוש נתכוון לגזלה עובר משום השב תשיבם. המתין לה עד שנתייאשו הבעלים ונטלה אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד עיי"ש בפירש"י ובשאר ראשונים. אבל ראיתי להבה"ג (בהלכות בב"מ) שכתב וז"ל אמר רבא ראה סלע שנפלה ונטלה לפני יאוש ע"מ לגזלה עובר משום שלשה לאוין. משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ולא תוכל להתעלם וכו'. נטלה לפני יאוש עמ"ל ולאחר יאוש נמלך עלי' לגזלה. עובר משום השב תשיבם. המתין לה לאחר שנתייאשו הבעלים ונטלה. אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם עכ"ל עיי"ש. ולכאורה תמוה דהרי השב תשיבם עשה הוא. ואין כאן אלא שני לאוין וחדא עשה ואמאי קרי להו שלשה לאוין לגירסת הבה"ג. ועכצ"ל לגירסא זו דלאו דלא תראה וגו' קרי לי' השב תשיבם. משום דהשב תשיבם היינו סיפא דקרא דלא תראה את שור אחיך וגו'. ומשום דעיקר טעמא לחלק בין לאו דלא תראה ללאו דלא תוכל להתעלם ולא תגזול. היינו משום דבלאו דלא תראה כתיב בי' השב תשיבם. דמשמע דחיילא עלי' חיובא משנטלה עד שישיבנה. כדפירש"י שם (בד"ה עובר משום השב תשיבם וכו') עיי"ש. להכי נקט סיפא דקרא השב תשיבם. ועפ"ז מדוקדק שפיר לישנא דכולא סוגיא. דודאי נקט נמי לאו דלא תראה היכא דשייך בי' לאו זה. דבנטלה ע"מ לגוזלה לפני יאוש שייכי כולהו תלתא לאוי. וכשנטלה לפני יאוש ע"מ להחזירה ולאחר יאוש נתכוון לגוזלה. אינו עובר אלא משום לאו דלא תראה דכתיב בי' השב תשיבם. דמשמע דחיילא חיובא עלי' עד שישיבנה. וכדפירש"י וז"ל לא תגזול לא שייך אלא בשעת נטילה וכו'. לא תוכל להתעלם אינה אזהרה אלא לכובש את עיניו ונמנע מלהציל. הילכך הנוטלה ע"מ להחזיר ולאחר יאוש נתכוון לגזלה אין כאן מתעלם. אבל השב תשיבם איכא משנטלה עד שישיבנה עכ"ל. וכשהמתין ולא נטלה עד לאחר יאוש אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם. דאילו לאו דלא תראה כיון דכתיב בי' השב תשיבם. גלי לן קרא שאינו עובר בלאו זה אלא כשכבר נתחייב בהשבה דהיינו כשנטלה ואינו מחזיר. אבל כשנטלה לאחר יאוש. דלעולם לא נתחייב בהשבה. ליכא לאו זה. ואינו עובר אלא בלאו דלא תוכל להתעלם בלבד. כן נראה מוכרח בשיטת הבה"ג. ונראה ראי' לשיטה זו מברייתא דספרי שם. דקתני לא תראה את שור

אחיך וגו' מצות ל"ת ולהלן הוא אומר כי תפגע מצות עשה עיי"ש. והוא תמוה דהרי מצות עשה כתיב הכא בההוא קרא גופי'. דכתיב בסיפא דההוא קרא גופי' דלא תראה וגו' השב תשיבם לאחיך. ואמאי הוצרך להביא מרחוק מקרא דכי תפגע דכתיב בפרשת משפטים. וכבר עמד בזה בזית רענן שם. וכתב לתרץ וי"ל דקאי הכל על לא תראה עכ"ל עיי"ש. כלומר דהשב תשיבם אינו אלא סיומו של הלאו דרישא דקרא. ולאו עשה הוא. ולא שמעינן עשה אלא מקרא דכי תפגע (בפרשת משפטים). וזה מבואר כגירסת הבה"ג ושיטתו. והשתא א"כ לפ"ז מבואר היטב דעת הבה"ג שמנה שני לאוין אלו במנין הלאוין. דלטעמי' אזיל וכגירסתו בסוגיא דפ"ב דמציעא שם. שנמצא דשני לאוין מיוחדין וחלוקין הן. לא ראי זה כראי זה. ויש מקום לזה בלא זה כמו שנתבאר. וא"כ ודאי שניהם באין במנין הלאוין:

אמנם גירסת כל שאר הראשונים ז"ל שם אינה כן. וזו היא ג"כ גירסת ושיטת שאר ראשונים ז"ל מוני המצות שלא מנו באבדה אלא לאו אחד. משום דס"ל כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם דלאו אחד הוא שנכפל. איברא דודאי לפ"ז קשה בסוגיא דמציעא שם. אמאי נקט הלאו מקרא המאוחר דלא תוכל להתעלם. ולא נקטי' טפי מקרא המוקדם בראש הפרשה דכתיב לא תראה את שור אחיך וגו'. וצ"ע בזה כעת. מיהו לשיטת רבינו הגאון ז"ל אפי' ס"ל כדעת הרא"ם ז"ל. או כשיטת וגירסת הבה"ג ז"ל ניחא שפיר מה שלא מנה באבדה יותר מלאו אחד. משום דלדעת הרא"ם ז"ל הו"ל לאו זה ממש כלאו דלא תגנב דנפשות ולא תגנבו דממון ושאר לאוין כיו"ב דלשיטת רבינו הגאון ז"ל כבר ביארנו בכמה דוכתי דאין נמנין אלא בלאו אחד. משום דענין אחד ושם אחד ממש הן. דכל מין גנבה אסרה תורה בין דנפשות ובין דממון והכא נמי בכל מין אבדה הזהיר הכתוב שלא להתעלם מהם ולמנוע מלהשיבם. ולשיטת הבה"ג וגירסתו נמי. כיון דלאו דלא תראה את שור אחיך וגו' מסיים בי' קרא השב תשיבם לאחיך. משמע דכל היכא דאיתא מצות השבה איתי' להך לאו. וכל היכא דלא שייכא מצות השבה גם הך לאו ליתא. וזה מוכרח לגירסת הבה"ג כמו שביארנו. ומעתה א"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין נמנה אלא אחד מהם במנין המצות. וא"כ אחר שמנה לעיל (בעשין כ"ו) עשה דהשבת אבדה שוב אין לאו זה בא במנין. ולא מנה אלא לאו דלא תוכל להתעלם דשייך אפי' במקום דליתא לעשה. וכמו שביארנו שם במקומו עיי"ש. ובאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תגנוב) מנה עשה דאבדה בלבד ולא מנה שים לאו באבדה עיי"ש. נראה דהוה ס"ל דגם לאו דלא תוכל להתעלם ליתא אלא במקום שישנה לעשה. אבל כאן חזר בו מזה. וס"ל כמו שביארנו שם לעיל. וגם במצות טעינה

לא מנה רבינו הגאון ז"ל שם (בדבור כבד) אלא העשה דהקם תקים עמו בלבד ולא הלאו. וחזר בו כאן ומנה גם הלאו מטעם שכבר ביארנו לעיל (עשין כ"ג) עיי"ש מה שכתבנו בזה ואין להאריך יותר:

מצוה קכג

לא תשיכו. **ולא תשימנהו**. כתיב (בפרשת תצא) לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אכל וגו' ולאחיך לא תשיך. וכתיב (בפרשת משפטים) אם כסף תלוה וגו' לא תשימון עליו נשך. ומבואר בספרי (תצא פסקא רס"ב) ובתלמודין (סו"פ איזהו נשך). דלא תשיך הוא אזהרה ללוה שלא יתן רבית. ולא תשימון מבואר במתניתין ובגמרא שם שהוא אזהרה למלוה ולערב ולעדים עיי"ש. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו בענין רבית ארבעה לאוין. דמלבד שני לאוין אלו מנו עוד שני לאוין כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך. דכתיבי בפרשת בהר. והרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו שלשה לאוין. משום דמסקינן (בר"פ איזהו נשך) דאי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך. ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין עיי"ש. וא"כ שני לאוין אלו אינם אלא לאו אחד כפול. ואין נמנין אלא אחד. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רל"ה) עיי"ש. ולענ"ד יש להליץ בעד הבה"ג וסייעתו ז"ל דאין כוונתם למנות שני לאוין דנשך ודמרבית. אלא דכסף ודאוכל. שהרי אף דנשך ותרבית חדא מילתא הוא. מ"מ הרי כסף ואוכל נאמר בכל אחד לאו בפ"ע. דכתיב את כספך לא תתן לו בנשך. ובמרבית לא תתן אכלך. ואין אוכל בכלל כסף ולא כסף בכלל אוכל. והרי קתני בברייתא שם (ר"פ איזהו נשך) אין לי אלא נשך בכסף ורבית באוכל נשך באוכל מנין וכו'. רבית בכסף מנין וכו' עיי"ש. ומבואר דכסף ואוכל לא גמרינן מהדדי. כל כמה דלא גלי קרא בהדיא. וא"כ מאחר דמפורש בקרא באוכל לאו בפ"ע ובכסף לאו בפ"ע שפיר יש למנות שניהם. ואדרבה יש מקום עיון בזה על הרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו אזהרה דכסף ודאוכל בשתי מצות. ומיהו לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין בזה מקום קושיא משום דכל כיו"ב אין נמנין לשיטתו אלא במצוה אחת. משום דענין אחד ושם אחד הן. דכל נשך אסרה תורה בין דכסף ובין דאוכל וכל דבר. וכדכתיבנא בכמה דוכתי. אבל דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו צע"ק. ואין להאריך בזה:

גם אפשר לצדד בדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל ע"פ מה שהקשה הר"ב לח"מ (בפ"ו מהלכות מלוה ה"א) במאי דאמרינן (בר"פ איזהו נשך) דלא משכחת לה נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. הא משכחת לה שפיר בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. דהו"ל זה נהנה וזה לא חסר. דכשאמר לו הלויני ודור בחצרי זה. הו"ל תרבית בלא נשך ואי הוי איפכא בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא

עביד למיגר. הו"ל נשך בלא תרבית. והניח בצ"ע עיי"ש בדבריו. וראיתי להר"ב מרכבת המשנה (שם בח"ג) שכתב עליו דכיון דליכא רבית דאורייתא אלא בשקצץ בשעת הלואה. היכי שייכא קציצה בזה כשהמלוה לא עביד למיגר ולא נהנה עיי"ש בדבריו. ואין דבריו נכונים כלל. דמה בכך דלא עביד למיגר ולא נהנה. מ"מ שפיר שייכא בזה קציצה כשלא הניחו הלוה לדור בחצירו דקיימא לאגרא אא"כ ילוה לו מעות. ומיהו בלא"ה דברי הלח"מ וגם דברי המה"מ תמוהים בזה. דהרי אליבא דהרמב"ם קיימי התם. והא דעת הרמב"ם (בפ"ג מהלכות גזילה ואבדה ה"ט) דבחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר חייב לשלם שהרי הפסידו ממון עיי"ש. וא"כ אית בה נשך ותרבית. דכיון דמדינא חייב לשלם שכר רק שפוטר עצמו בהלואה זו. הרי יש כאן נשך ותרבית. ואין מקום לקושית הלח"מ אלא בתרבית בלא נשך. דשפיר משכחת לה בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. ונראה עוד דאפי' לדעת הסוברין דאפי' בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר פטור. כמבואר בראשונים ז"ל (בפ"ב דב"ק שם) עיי"ש. אפי' הכי לק"מ בנשך בלא תרבית. משום דאפי' אם תמצא דבכה"ג שפיר משכחת לה נשך בלא תרבית. מ"מ הכא בגוונא דקתני במתני' בעינן לאשכוחי נשך בלא תרבית דלפי מאי דס"ד דמאי דקתני במתני' איזהו נשך ואיזהו תרבית. היינו נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך. וקתני בסיפא איזהו נשך המלוה סלע בחמשה דינרין סאתים חטים בשלש מפני שהוא נושך וכו'. א"כ בההוא גוונא הוא דבעינן לאשכוחי נשך בלא תרבית. ועלה שפיר פריך ותיסברא דאיכא נשך בלא תרבית וכו' היכי דמי וכו' עיי"ש. דודאי בהך גוונא דמתניתין שהלוהו מעות ע"מ לשלם קרן ונשך במעות או חטים בחטים. לא משכחת לה נשך בלא תרבית כדפריך התם. אבל בעלמא לעולם אימא לך דשפיר איכא לאשכוחי גוונא דאית בה נשך בלא תרבית. וכן רבא דקאמר אי אתה מוצא נשך בלא תרבית וכו'. איכא למימר דהיינו בהך גוונא דנקט במתניתין. ולא אתי למימר אלא דמשום זה ע"כ אי אפשר לומר דמתניתין איזהו נשך בלא תרבית קאמר. ואין מקום לקושית הלח"מ אלא בתרבית בלא נשך. דתרבית דאורייתא לא פירש תנא דמתניתין כלל. ועיקר פירכא עלה הוא דקאי. דפריך אמתניתין דשביק לרבית דאורייתא וקא מפרש רבית דרבנן. ועל זה משני דנשך ותרבית דאורייתא חדא מילתא היא. ואי אתה מוצא תרבית בלא נשך. ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. ובזה ודאי קשה קושית הלח"מ. דהרי שפיר משכחת לה נמי תרבית דאורייתא בלא נשך בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. ואמאי שביק תנא דמתניתין מלפרושי תרבית דאורייתא ונקט לפרושי תרבית דרבנן. וגם מאי קאמר רבא אי אתה מוצא וכו' ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. בשלמא

אם נימא דמיהת תרבית בלא נשך לא משכחת לה. אפי' את"ל דנשך בלא תרבית שפיר איכא גוונא דמשכחת לה. שפיר איצטריך לומר דלא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. משום דאל"כ לאו דתרבית למה לי דכתב רחמנא. תיפוק לי' משום לאו דנשך. דהרי לא משכחת לה בשום ענין תרבית בלא נשך. אבל כיון דגם תרבית בלא נשך שפיר משכחת לה. ודאי תרוייהו הנך לאוי מיצרך צריכי כל חד למילתי':

וראיתי להרא"ש ז"ל (בפרק איזהו נשך סי' י"ז) שכתב וז"ל וכתב הרמב"ן ז"ל דמש"כ רב אלפס ז"ל בהלויני ודור בחצרי דמפקינן מיני' וכו'. היינו דוקא בחצר דקיימא לאגרא דחסרי' ממונא. ולאו אחצר דשמעתין קאי דאיירי בלא קיימא לאגרא. ולא הוי רבית כלל אפי' בהלויני ודור בחצרי. דהא לא חסרי' ממונא. ואפי' הוא גברא דעביד למיגר דנהנה ונתרבה ממונו. מ"מ נשך אין כאן דהא לא שקיל מיני' מידי ולא חסרי' ממונא. ואמרינן לעיל דאין תרבית בלא נשך וליכא איסור תרבית לאפוקי מיני' ממונא. כיון דהוי זה נהנה וזה לא חסר. דרחמנא אמר אל תקח מאתו נשך ותרבית. ואם לקחת אהדר לי' דניחי בהדך. וזה שלא לקח מה יחזיר וכו'. הדירה שדר בחצר אינה חשובה ממון כיון דלא קיימא לאגרא. וליכא למימר כיון דא"ל הלויני ודור בחצרי הו"ל כאילו השכירה לו. דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. שיאמר לו הלויני ודור בחצרי בשכר בתורת רבית. אלא אדרבה א"ל הלויני ודור בחצרי. דבלא"ה איני משכירו לאחרים. הילכך לא מפקינן מיני' וכו' עכ"ל. וכתב על זה הר"ב תוס' יו"ט במע"מ שם וז"ל ואמרינן לעיל דאין תרבית בלא נשך וכו'. דרחמנא אמר אל תקח וגו' ואם לקחת אהדר לי' וכו'. ומשוה"כ כי מהדר תלמודא היכי דמי תרבית בלא נשך לא אמרינן הך דהכא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. דפשיטא לי' לתלמודא דבהכי לא אירי קרא. דהא אל תקח ואם לקחת אהדר לי' קאמר קרא. ובכי הא לא שייך. הילכך פשיטא לי' לתלמודא דבהכי לא מיירי קרא עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר הרגיש בקושית הלח"מ. אבל מה שתי' דבריו תמוהים מאוד אצלי. דהרי הרא"ש ז"ל כתב בהדיא שהי' ראוי לומר דכשאמר לו הלויני ודור בחצרי הו"ל כאילו השכירה לו ואע"ג דעד עכשיו לא הי' רגיל להשכירה. עתה השכירה לו. ושפיר מפקינן מיני' אלא שכתב דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן שיאמר לו דור בחצרי בתורת רבית. וא"כ זה לא שייך אלא לדידן עכשיו. אבל בסוגיא (דריש פרק איזהו נשך) דקיימינן בעיקר פירושא דלאו דתרבית דבעינן לאשכוחי תרבית בלא נשך היכי משכחת לה. שפיר איכא לאוקמי בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. דהו"ל תרבית בלא נשך. ועל זה הוא שהזהיר הכתוב במרבית לא תתן. ואל תקח מאתו תרבית. ואם נתן ולקח אהדר לי' כי היכי דניחי. דבזה לא שייך לומר סברת הרא"ש ז"ל

דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. דמלבד דאיכא לאוקמי בדאמר לי' בפירוש בתורת רבית. בלא"ה הרי השתא בעיקר אזהרת תרבית קיימינן. והיכי שייך לומר אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. והא אי לאו דאסר קרא רבית הי' הדבר מותר לגמרי ואין כאן רשיעא. ובודאי קשה טובא למה לי' לאוקמי קרא בלאוי יתירי לעבור עליו בשני לאוין. כיון שיש לפרש הכתוב כפשוטו ומשמעו לתרבית בלא נשך. ואף דלזה אפשר לומר דמשום לאו דנשך איצטריך לאוקמי' לעבור עליו בשני לאוין. כיון דס"ל להרא"ש דחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר חייב. וא"כ נשך בלא תרבית לא משכחת לי'. מ"מ הדבר תמוה מאי דאמרינן התם דתרבית בלא נשך לא משכחת לי' ותרבית ונשך חדא מילתא היא. ולהכי מפרש תנא דמתניתין תרבית דרבנן ושביק תרבית דאורייתא. והרי שפיר משכחת לי' תרבית דאורייתא בלא נשך. ודברי הר"ב תוס' יו"ט נפלאים מאוד בעיני. ויפה הקשה הלח"מ. ודברי הרא"ש ז"ל גופי' צ"ע טובא אצלי במה שמביא ראי' מההיא סוגיא. מדאמרינן דאין תרבית בלא נשך. לומר דבהלויני ודור בחצרי לא מפקינן מיני'. והוא תמוה. דהרי הא גופא קשה אמאי באמת לא משכחינן בכה"ג תרבית בלא נשך:

ואמנם נראה דעיקר הקושיא לפום חומר הנושא אפשר ליישב ולומר דכיון דהא דקיי"ל בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דפטור משום זה נהנה וזה לא חסר. תליא בפלוגתא דאמוראי (בפ"ב דב"ק כ' ע"ב) עיי"ש. דרב חסדא ורמי בר חמא ורבי אבהו ס"ל התם דחייב. א"כ אפשר לומר דסוגיא דהכא אזלא אליבא דהנך אמוראי. וכן רבא דאמר הכא אי אתה מוצא תרבית בלא נשך כוותייהו ס"ל. הן אמת שראיתי להאור זרוע (בפ"ב דב"ק סי' ק"כ) שכתב להוכיח דרבא נמי ס"ל דאין צריך להעלות לו שכר. מדקאמר התם עלי' דרב חסדא שהביא לו רב"ח ראי' ממתניתין דצריך להעלות לו שכר. כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמרא סייעי' דאע"ג דלא דמי למתניתין קבלה עיי"ש. אבל לענ"ד לא ידענא מאי ראי' מהתם. דהרי לא הקשה רבא התם אלא על ראייתו של רמי ב"ח ממתניתין. ועל זה הוא שהקשה רבא וקאמר דלא דמי למתניתין. אבל בעיקר דינא לא אשכחן כלל דפליג. ואדרבה מדלא פסיק בהדיא איפכא ממאי דפסק רמי ב"ח. כדקא פסקי שאר אמוראי התם. משמע דלעיקר דינא ודאי כר"ח ורמי ב"ח ס"ל. ואמנם אפי' להאור זרוע איכא למימר דהכא רבה הוא דקאמר לה ולא רבא וכמו שהביא בדק"ס שכן הגירסא בש"ס כת"י עי"ש. ורבה שפיר אפשר לומר דס"ל כמ"ד דבחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר צריך להעלות לו שכר. והכא לא שייך ההיא דאמרי' דכל מידי דרבה עביד כרב ורב ס"ל דאין צריך להעלות לו שכר. משום דדוקא באיסור והיתר

הוא דאמרינן דעביד כרב ולא בדיני ממונות. ועוד דאמרינן (שבת מ' ע"א) דכחומרי דרב עביד כקולי דרב לא עביד עיי"ש. ושפיר י"ל דפליג עלי דרב בהכי. ולזה שפיר קאמר דאי אתה מוצא תרבית בלא נשך דכיון דבלא הלואתו הוה מחייב להעלות לו שכר. הרי יש כאן נשך ותרבית. אבל לדידן דקיי"ל דאין צריך להעלות לו שכר אין הכי נמי דשפיר משכחת לי' תרבית בלא נשך. ולא צריך לאוקמי קרא דתרבית לעבור בשני לאוין:

איברא דלפ"ז קשה לכאורה דא"כ לדידן דקיי"ל דבחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר אין צריך להעלות לו שכר. וא"כ איכא לאשכוחי תרבית בלא נשך. ונשך ותרבית לאו חדא מילתא היא. וכ"ש להסוברין דגם חצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר פטור. דא"כ משכחת לה נמי נשך בלא תרבית. וא"כ קשיא מתניתין דשביק רבית דאורייתא וקא מפרש רבית דרבנן. אבל נראה דלק"מ. דודאי לפום מאי דס"ד מעיקרא דתנא דמתניתן נחית לפרושי נשך בלא רבית ורבית בלא נשך. שפיר פריך אמאי שביק רבית דאורייתא ומפרש רבית דרבנן. אבל למאי דמסיק דנשך ותרבית חדא מילתא היא וחדא בלא אידך לא משכחת לה. עכצ"ל דלא נחית תנא אלא לפרושי פירושא דנשך ופירושא דתרבית. ולא לפרושי נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך. דהרי אי אתה מוצא זה בלא זה. ולהכי ניחא לי' השתא מאי דשביק תרבית דאורייתא. משום דלא שביק לה. דבהך גוונא גופי' דמפרש נשך מאי הוא מתפרש נמי תרבית. דבמלוה סלע בחמשה דינרין נושך את הלוה ומחסרו ומרבה הונו של המלוה. ויש כאן תרבית. וכן פירש"י במתניתין בד"ה המרבה. וז"ל ובגמרא מפרש דבהלואת כסף או פירות נמי הוי תרבית. שהרי מתרבה ממונו. והכא רבית דרבנן קמפרש דרך מקח וממכר עכ"ל. ורצה לומר כמש"כ דבגמרא במסקנא מפרש דבמאי דפירש תנא דמתניתין מאי הוא נשך מתפרש נמי מאי הוא תרבית דכתיב בקרא. והא דקתני איזהו תרבית מילתא אחריתא הוא. דאתי לפרושי נמי רבית דרבנן. וזה מוכרח. דאל"כ תקשה למסקנא נמי מאי דשביק רבית דאורייתא ומפרש דרבנן. ובאמת דלפי מאי דס"ד דתנא אתי לפרושי נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך. הוה מצי לאקשויי בפשיטות טפי. דהא בהך גוונא דנקט תנא דמתניתין לפרושי נשך המלוה סלע בחמשה דינרין וכו'. איכא נשך וגם תרבית ואין כאן נשך בלא תרבית. אלא דבמסקנא הא נמי ניחא. משום דלא נחית תנא לאשכוחי נשך ותרבית זה בלא זה. אלא עיקר פירושא דנשך ותרבית אתי לפרושי. והשתא א"כ גם לדידן דקיי"ל בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דפטור. ומשכחת לה שפיר תרבית בלא נשך. נמי אתי שפיר מאי דשביק רבית דאורייתא ומפרש רבית דרבנן. משום דלא נחית תנא דמתניתין כלל לאשכוחי נשך בלא רבית ורבית בלא נשך. וכדמוכרח

מגופא דמתניתין. דהא בהך גוונא דמפרש נשך אית בי' נמי תרבית. וע"כ לא נחית אלא לפרושי פירושא דנשך ודתרבית בעלמא כמו שביארנו. וכדפריך והא קראי כתיבי נשך כסף ורבית אוכל הו"מ לשנויי דמשכחת לה רבית בלא נשך למ"ד בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דפטור. אלא משום דאזלא הך סוגיא אליבא דמ"ד דחייב כמו שנתבאר. משני לי' דחדא מילתא היא ולא חלקן אלא לעבור עליו בשני לאוין:

ואמנם כל זה לא יתכן אלא לענין תרבית בלא נשך. אבל לענין מאי דקשה מנשך בלא תרבית. לדעת הסוברין דבחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דפטור לא מיתרצא בהכי. דהרי לדעת הסוברין בהכי דפטור לכ"ע פטור. וליכא מאן דפליג בהכי. וא"כ ודאי קשה מדאמרינן הכא דאי אתה מוצא נשך בלא תרבית. אלא דכבר ביארנו דמנשך בלא תרבית בלא"ה לק"מ. משום דאע"ג דודאי שפיר משכחת לה בהך גוונא נשך בלא תרבית. מ"מ בההוא גוונא דנקט תנא דמתניתין לא משכחת לה אלא תרוייהו בהדי הדדי. ועפ"ז ניחא נמי שפיר קושית הר"ב גידולי תרומה (בשער מ"ו ריש ח"א) דלמאי דקיי"ל שאם המלוה אומר ללוה תן דינר לפלוני ואלוה לך מעות דאסור. כמש"כ בטור יו"ד (סי' ק"ס) לדבר פשוט. א"כ שפיר משכחת לה בכה"ג נשך בלא רבית שהלוה נשוך ואין ממין המלוה מתרבה. ונדחק בזה דאולי אפשר לומר דמסתמא אי לאו דמטי לי' הנאה מההוא פלוני לא הוה יהיב לי' מתנה עיי"ש בדבריו. והם תמוהים אצלי דהרי ההיא הנאה כבר זכה בה מעיקרא. ואפי' כשלא יתן לו עכשיו מתנה לא יפסיד הנאה זו. וא"כ אכתי קשה דכיון דבכך אין הונו מתרבה כלום אין כאן אלא נשך בלא תרבית. אבל לפי מה שביארנו אין בזה מקום קושיא. משום דאע"ג דודאי שפיר משכחת לי' גוונא דאית בי' נשך בלא תרבית. מ"מ אנן בעינן לאשכוחי נשך בלא תרבית בההוא גווגא דנקט' תנא דמתניתין. ובההוא גוונא שפיר קאמר דלא משכחת לי' חדא בלא איד. ומאי דאיצטריך למימר דלא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. היינו רק משום לאו דתרבית. דודאי רבית בלא נשך לא משכחת לי' לפום מאי דקיימינן בהך סוגיא אליבא דמאן דס"ל דבחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר צריך להעלות לו שכר כמו שנתבאר. וא"כ ע"כ לאו דרבית לא איצטריך אלא לעבור עליו בשני לאוין. והשתא עפ"ז ממילא מתבאר דלדידן דקיי"ל דבחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר אין צריך להעלות לו שכר. שפיר איכא לאשכוחי נשך בלא תרב ת ותרבית בלא נשך. וכדין חלקן הכתוב. ולא משום לעבור עליו בשני לאוין בלבד. וא"כ נכונים היטב דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו הנך תרי לאוי דנשך ודתרבית כל אחד בפ"ע:

ואמנם רבינו הגאון ז"ל בירר לו דרך לעצמו ולא מנה מן הלאוין האמורים במלוה לא לאו דנשך ולא לאו דתרבית. וטעמו ברור משום דלשיטתו אזיל דכל מצוה שיש בה שני לאוין אע"פ שהאחד כללי והשני פרטי אינו מונה אלא את הכללי בלבד. וכמו שביארנו בהרבה מקומות כיו"ב. וא"כ כאן כיון שמנה לאו דלא תשימון עליו נשך שנכלל בו גם אזהרה למלוה. וכדאמרינן (סו"פ איזהו נשך) דמלוה עובר בכולן עיי"ש. שוב לא הי' לו למנות שאר הלאוין הנאמרים במלוה. ולכן לא מנה אלא לאו דלא תשיך שהוא אזהרה ללוה וכדאמרינן התם. ולאו דלא תשימון לא שייך אלא במלוה וערב ועדים. ומכל הלאוין האמורין גבי רבית ליכא בלוה אלא לאו דלא תשיך לאחיך. ואף דכתיב בי' עוד לאו ולאחיך לא תשיך. מ"מ אין זה אלא לאו כפול ולכ"ע אינו בא במנין. הן אמת שראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת בהר) שכתב דגם לאו דאת כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך הוא אזהרה ללוה. וז"ל שם את כספך לא תתן לו בנשך בלוה הכתוב מדבר שלא יתן לו כספו בשביל רבית ובשביל מרבית הפירות לא יתן לו פירותיו עכ"ל עיי"ש. וא"כ אם הי' דעת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו דעת הבה"ג הי' לו למנות גם לאו דבמרבית לא תתן אכלך. אלא דדברי הפסיקתא זוטרתא תמוהים טובא. דלהדיא מבואר (בסו"פ איזהו נשך) דקרא דאת כספך לא תתן לו בנשך וגו' אזהרה למלוה הוא ולא ללוה. ואין בלוה אלא לאו דלא תשיך. וכן מתבאר שם (לעיל ס"א ע"א) עיי"ש. וכן מבואר בכל הראשונים ז"ל. ואולי אפשר דט"ס הוא בפסיקתא. וצ"ל במלוה הכ"מ. ומש"כ שלא יתן לו כספו בשביל רבית וכו'. אין כוונתו לומר שלא יתן הלוה למלוה כספו לתשלומי הרבית שנתחייב לו. אלא שלא ילוה המלוה ללוה את כספו בשביל רבית שיתן לו הלוה בעד הלואתו. ומיהו בלא"ה ע"כ מוכרח דדעת רבינו הגאון כשאר ראשונים ז"ל דנשך ותרבית חדא מילתא נינהו. דאל"כ כיון דלאו דלא תשימון לא כתיב אלא בנשך וא"כ נהי שלא מנה לאו דנשך במלוה משום שכבר הוא בכלל לאו דלא תשימון עליו נשך שמנה. מ"מ אכתי הו"ל למנות במלוה לאו דבמרבית לא תתן אכלך. דתרבית ליתא בכלל אזהרת לא תשימון. כיון דנשך ותרבית תרתי עניני נינהו. ובקרא דלא תשימון נשך הוא דכתיב. אלא ודאי ע"כ מוכרח דס"ל כפשטות הסוגיא דר"פ איזהו נשך. וכדעת שאר הראשונים ז"ל דנשך ותרבית חדא מילתא היא. וא"כ לאו דלא תשימון איתי' בתרבית כבנשך. ולזה לא מנה מן הלאוין שבמלוה אלא לאו דלא תשימון בלבד:

אלא שיש לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל. דלפי שיטתו לא הי' לו ג"כ למנות אפי' לאו דלא תשיך. שהרי הלוה הוזהר ג"כ מלאו דלפני עור לא תתן מכשול. וכמבואר התם (סו"פ איזהו נשך) דהלוה עובר משום לא תשיך לאחיך ומשום לאחיך לא תשיך ומשום

לפני עור לא תתן מכשול. וא"כ כיון שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין נ"ה) לאו דלפני עור. שוב לא הי' לו לפי שיטתו למנות לאו דלא תשיך. ובשלמא לאו דלא תשימון. אע"ג דהמלוה ג"כ עובר משום לפני עור כדאמרינן התם. מ"מ ע"כ הוצרך למנותו משום שכולל ג"כ אזהרה לערב ולעדים. דאמרי' התם שאינן עוברין אלא משום לא תשימון עליו נשך בלבד. ועי' שם בתוס' בד"ה ערב ועדים וכו' ובשאר ראשונים שם. אבל לאו דלא תשיך ודאי לא הי' לו למנותו. כיון דבלא"ה הו"ל הלוה בכלל לאו דלפני עור שכבר נמנה. ואמנם נראה בזה ע"פ מש"כ המל"מ (בפ"ד מהלכות מלוה ה"ב) משם אחד מגדולי האחרונים ז"ל דהיכא דהלוה הוה חזי דהמלוה הוה מוזיף הני דמים גופייהו לישראל אחרינא ליכא משום לפני עור כדאמרינן (בפ"ק דע"ז) דמושיט כוס יין לנזיר לא עבר בלפני עור אלא היכא דקאי בתרי עברי דנהרא. והר"ב מל"מ דחה דבריו בשתי ידים דשאני התם. דאיסור דלפ"ע לא הי' נעשה אם לא הי' זה מושיע לו הכוס. ולהכי אף אם מושיט אמרינן דאינו עובר. אבל גבי רבית אם לא הי' לוה זה הי' הלוה האחר עובר בלפ"ע. והילכך כשלוהו זה לא נפטר מלפני עור. ודכוותה בנזיר נמי אם הי' מושיט לו אחר כוס יין בתרי עברי דנהרא. ובא זה והושיט לו. פשיטא דעובר. ונמשכו אחריו בזה הרבה אחרונים ז"ל. ולענ"ד אין סברתו מכרעת כלל. דהרי מאי דאמרינן דאי לא קאי בתרי עברי דנהרא לא עבר בלפ"ע. ע"כ היינו טעמא משום דכיון דכתיב לפ"ע לא תתן מכשול. משמע דאין האזהרה אלא היכא דבלאו איהו לא הי' נכשל. דאל"כ אין זה נתינת מכשול. שהרי המכשול הזה עצמו כבר נתון גם זולתו. וא"כ מה בכך אם הי' המכשול מוכן ועומד לפניו בדרך היתר או בדרך איסור. סוף סוף הרי לא הוא נתן המכשול אלא גם זולתו הי' נכשל בכשלון זה עצמו ע"י אחר. אלא שראיתי להמל"מ שם שהביא ראי' לסברתו מדאמרינן (בפ"ב דחגיגה י"ג ע"א) אין מוסרין ד"ת לעכו"ם שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. וכתבו בתוס' קשה להר"ר אלחנן תיפוק לי' דעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה וכו' והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול. ויש לומר דהכא מיירי אפי' היכא דאיכא עכו"ם אחר שרוצה ללמדו דליכא לפני עור כדאמרי' (בפ"ק דע"ז) המושיט כוס יין לנזיר עובר אלפני עור והני מילי דקאי בתרי עברי דנהרא שבלא נתינתו אי אפשר להביאו אליו. אבל אי לאו הכי אינו עובר אלפני עור. הכא נמי אפי' במקום שעכו"ם אחר רוצה ללמדו דליכא לפ"ע. מ"מ אסור משום מגיד דבריו ליעקב וגו' עכ"ל. ומדלא קאמרי דאיכא ישראל שרוצה ללמדו. ש"מ שאינו נפטר משום לפ"ע בשביל שיש ישראל אחר שעובר עיי"ש. ולדידי אין מזה הכרע. דאיכא למימר דלהכי נקטו התוס' בדאיכא עכו"ם. משום דבדאיכא ישראל ס"ל לתוס' דאפי' משום מגיד דבריו

ליעקב לית בה. מדקאמר אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם ולא קאמר אין מוסרין ד"ת לפני עכו"ם. משמע דכל דאיכא ישראל דשמע לית לן בה. אע"פ שגם העכו"ם שומע דברי תורה. ולא מיתסר אלא היכא דליכא באותו מעמד אלא עכו"ם בלבד. והיינו דהוצרכו התוס' לומר דנפק"מ לענין היכא דאיכא עכו"ם אחר שרוצה ללמדו. אבל אי הוה ישראל אחר גם משום טעמא דמגיד דבריו ליעקב שרי. דכיון דאיכא באותו מעמד גם ישראל שפיר קרינן בי' מגיד דבריו ליעקב. אע"ג דאיכא נמי עכו"ם. ואע"ג דאותו ישראל האחר לא צריך לי'. שהרי הוא גופי' רוצה ללמד את העכו"ם דברי תורה. מ"מ אין שיעור לדברי תורה. ואפשר שישמע מזה מה שלא ידע הוא. ושפיר קרינן בי' מגיד דבריו ליעקב. ומדברי התוס' אלו אדרבה משמע איפכא. מדכתבו דטעמא דקעבר בל"ע בתרי עברי דנהרא משום דבלא נתינתו אי אפשר להביאו אליו. דמשמע דכל שאפשר באיזה ענין שיהי' שיבוא אליו לא עבר בלפ"ע. ואפי' כשיבוא אליו בדרך איסור דלפ"ע ע"י אחר. דאל"כ הכי הו"ל לומר שבלא עבירת לפ"ע אי אפשר להביאו אליו. דהוה משמע שפיר דאפי' איכא ישראל שרוצה להושיט לו קעבר בלפ"ע. אבל השתא משמע מלשונם דכל שיש אפשרות להביאו אליו באיזה ענין שיהי' בדרך היתר או בדרך איסור. שוב אין זה עובר עליו משום לפ"ע. וע"פ דברי התוס' ממילא נסתר ג"כ מה שכתב במל"מ שם עוד לחלק דבשביל שיש לוה אחר שרוצה ללות דמים אלו. אין להתיר לזה. משום שאפשר דהלוה יחזור בו ולא ילוה. ונמצא דאיהו הוא דקא מכשיל למלוה עיי"ש בדבריו. ומדברי התוס' אלו מבואר דע"כ ליתא לחילוק זה. דא"כ גם כשיש עכו"ם אחר שרוצה ללמדו היכי כתבו התוס' דלא קעבר בלפ"ע. והא הכא נמי אפשר שאותו עכו"ם יחזור בו ונמצא דהישראל הוא דקא מכשילו ועבר בלפ"ע. אלא ודאי הא ליתא דכל שעומד מוכן ורוצה לעשות לית לן למיחש שמא תכ"ד תשתנה דעתו לחזור בו. ותמיהני על המל"מ דהוא גופי' הביא דברי התוס' אלו ולא הרגיש בזה:

ומה שהביא שם עוד ראי' מדברי התוס' (סו"פ איזהו נשך) על מאי דאמרינן התם מלוה עובר בכולן. לוה עובר משום לא תשיך וכו' ולפני עור לא תתן מכשול. ערב והעדים אין עוברין אלא משום לא תשימון. וכתבו התוס' וז"ל זימנין דעברי נמי אלפני עור. כגון שלא הי' מלוה בלא ערב ועדים. אבל לא תשימון פסיקא לי'. אבל לפני עור זימנין דלא עברי. כגון שהי' מלוה לו בלאו הכי כי היכי דמושיט יין לנזיר לא עבר אלא היכא דקאי בתרי עברי דנהרא שלא הי' שותהו אם לא הי' זה עכ"ל. ואם איתא דגבי לוה נמי זימנין דלא עבר אלפ"ע. היכי קאמר דלוה עובר משום לפ"ע כיון דלוה נמי לא פסיקא מילתא דעובר. אלא ודאי הלוה לעולם עובר עיי"ש. אמנם לדידי גם מהא לא איריא. דהרי בלא"ה הדבר

תמוה טובא לכאורה דהרי בין הלאוין דמלוה קחשיב לאו דלא תהי' לו כנושה. ופירש"י שם (בד"ה מלוה עובר וכו') וז"ל והוא לו כנושה כשתובעו ודוחקו עכ"ל עיי"ש. וכן כתב באור זרוע (בב"מ סי' רל"ז) עיי"ש. וא"כ כשאינו תובעו ודוחקו אינו עובר בלאו זה. הרי דאע"ג דלא פסיקא מילתא וזימנין דלא עבר חשיב לי' בין הנך לאוין משום דזימנין דעבר. וא"כ ע"כ הא דאמרינן דערב ועדים אין עוברין אלא משום לא תשימון. היינו לומר דזולת לאו זה לא קעברי בשום לאו אחר כלל בשום ענין. איברא דראיתי להה"מ (בפ"ד מהלכות מלוה ה"ב) שכתב וז"ל ונראה לי שלאו זה כולל כל דבר שדרך הנושים לעשות. והוא שאין מלוין ממונם בחנם ולכשמגיע זמן הפרעון רוצים מעותיהם ונוגשים בחזקה. ועל שניהם הזהירה תורה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דלקיחת הרבית מצד עצמה הו"ל בכלל לאו דלא תהי' לו כנושה. דמה שצריך לשלם אגר נטר כל זמן שאינו משלם חובו חשוב נושה. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ל"ט) עיי"ש. וא"כ בהלואה ברבית מילתא פסיקתא היא דעובר בלאו דלא תהי' לו כנושה. בין דוחקו ובין שאינו דוחקו. משום דהרבית מצד עצמו הו"ל כנושה. אלא דגם לדעתם לא בכל ענין איכא לאו דלא תהי' לו כנושה. שהרי הה"מ ז"ל סיים שם וכתב וז"ל. ובודאי שלא אסרה תורה הנגישה אלא בעני ולא בעשיר. אבל הרבית נאסר בכל עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר ברמב"ם (ריש פ"א מהלכות מלוה) ובסמ"ג (לאוין קפ"ה) עיי"ש. וכן מבואר במכילתא (שהביא בילקוט פרשת משפטים) עיי"ש. ובמש"כ שם על זה בז"ר עיי"ש. הן אמת שראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' רע"א) שכתב וז"ל הזהיר הכתוב (בפרשת משפטים) אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהי' לו כנושה וכו'. לא תראה עצמך לו בשעה שאין לו. ונראה כאילו אתה תובעו. ומש"כ את העני עמך לא תהי' לו כנושה. לא להתיר עשיר דיבר הכתוב. אלא דיבר הכתוב בהווה. שדרך העני ללות יותר עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא לי' להרא"ם ז"ל דאפי' העשיר בכלל אזהרה זו. אלא דנראה דמ"מ גם לדידי' ודאי דוקא כשאן לו באותה שעה הוא שעובר עליו. משום דעני הוא באותה שעה. אבל כשיודע שיש לו באותה שעה. ודאי גם להרא"ם ז"ל אינו עובר עליו בלא תהי' לו כנושה. דהרי בהדיא אמרינן (סו"פ איזהו נשך) מנין לנושה בחבירו מנה ויודע שאין לו שאסור לעבור לפניו ת"ל לא תהי' לו כנושה עיי"ש. הרי להדיא דלא עבר אלא כשיודע שאין לו. וכן הביאה הרא"ם ז"ל גופי' שם כמשכ"ל. ומעתה א"כ כשעשיר לוה ברבית להרווחה בעלמא. כדי שיהיו בידו מעות הרבה מזומנים לכשיצטרך. ודאי לכ"ע אינו בכלל אזהרה דלא תהי' לו כנושה אפי' להרא"ם ז"ל. וא"כ מבואר דלכ"ע אין לאו זה נוהג בכל מלוה ברבית. ומ"מ קחשיב לי' בין הנך לאוין. וא"כ היכי כתבו התוס' דהא

דקאמר דערב ועדים אין עוברין אלא משום לא תשימון. אע"ג דאיכא בהו נמי לאו דלפ"ע משום דזימנין דלא עברי בלפ"ע ולא פסיקא לי'. והא לאו דלא תהי' לו כנושה נמי זימנין דלא עבר המלוה. ואפי' הכי קחשיב לי' בין הלאוין שעובר המלוה. וא"כ גם בערב ועדים הו"ל למיחשב נמי לאו דלפ"ע. אע"ג דזימנין דלא עברי. וכן קשה בלאו דלא תקח מאתו נשך ותרבית. והרי מלוה ברבית קתני. וכן אביי דקאמר מלוה עובר בכולן וכו'. מלוה ולוה נקט. ואטו מי לא אפשר למלוה ולוה ברבית שלא יהיו עוברים על לאו דלא תקח מאתו נשך ותרבית ולאו דלא תשיך ולאחיך לא תשיך. כגון שלא בא הרבית לידי גביי' לבסוף. וא"כ גם בהנך לאוין לא פסיקא מילתא אם יעברו עליהן. ואפי' הכי קחשיב הנך לאוי במלוה ובלוה. וגם לאו דאת כספך לא תתן לו בנשך וגו'. נראה דלא עבר אלא כשבא לבסוף לידי גביי'. ובפרט לדעת הסוברין בלאו דלפ"ע לא תתן מכשול דלא קעבר אלא כשבא אח"כ לידי מכשול. אבל בנתינת המכשול לא עבר כמשכ"ל (לאוין נ"ה) עיי"ש. וא"כ כאן נמי אע"ג דכתיב את כספך לא תתן לו בנשך וגו'. מ"מ כל זמן שלא קבל הנשך לא עבר בלאו זה. וא"כ היכי קחשיב לי' בין הלאוין דמלוה. כיון דאפשר שלא יעבור עליו כשלא יבוא לידי גביי' לבסוף. ולא פסיקא מילתא. אלא ודאי קחשיב כולהו לאוי שאפשר שיעברו עליהם ע"י הלואה ברבית. אע"ג דזימנין שאין עוברין על כל הלאוין הללו. וא"כ גם לאו דלפ"ע הו"ל למיחשב גם גבי ערב ועדים. אע"ג דזימנין דלא עברי. ואין מקום לתי' התוס':

ולכן נראה דודאי מאי דקתני במתניתין עוברין משום לא תתן ומשום וכו'. וכן אביי דקאמר בגמרא מלוה עובר בכולן. לוה עובר וכו'. האי עובר ע"כ לאו דוקא שעוברין ממש בכל לאוין אלו ע"י הלואה ברבית. דהרי בלאו דלא תהי' לו כנושה. לפירש"י והאו"ז שפירשו שעובר בלאו זה כשתובעו ודוחקו ויודע שאין לו. אפי' קבל את הרבית אין הכרח שיהא עובר בלאו זה. שהרי אפשר שיבוא לידי גביי' בלא תביעה ודחק כלל. ועכצ"ל דאין הכוונה אלא לומר שע"י הלואה ברבית הם מוזהרים ועומדים בכולהו הנך לאוי דקחשיב ואפשר שיעברו עליהם. אבל אין הכי נמי דקצת מלאוין הללו אפשר שלא יעברו עליהם כמו שנתבאר. אלא דמשעת הלואה מוזהרים שלא יעברו בלאוין אלו. וזו היא כוונת התוס' שכתבו דערב ועדים זימנין דלא עברי אלפ"ע. כלומר שאינם מוזהרים כלל בלפ"ע. כגון שהי' מלוה לו בלא"ה. דכיון דלא באו הערב והעדים בהלואה זו אלא לרווחא דמילתא. ולא הי' שום עיכוב בהלואה זו גם בלא עדים וערב. אין כאן ענין לאזהרת לפ"ע כלל בערב ועדים אלו. ולהכי לא פסיקא לי' למימר דערב ועדים עוברים גם בלפ"ע. כיון דאיכא הלואה ברבית שאין הערב והעדים מוזהרים עלי' בלפ"ע. אבל

בלאו דלא תשימון פסיקא לי'. משום דליכא שום הלואה ברבית שלא יהיו גם הערב והעדים מוזהרים עלי' בלאו דלא תשימון. והשתא ניחא שפיר בלאו דלא תהי' לו כנושה וכן לאוי דלא תקח מאתו נשך ותרבית. ואת כספך לא תתן לו בנשך וגו'. דאע"ג דזימנין דלא עברי מלוה ולוה בהנך לאוי. מ"מ פסיקא מילתא דלעולם בכל הלואה ברבית הוא מוזהר עלי' בהנך לאוין שלא יעבור עליהן. וכן הלוה בלאו דלא תשיך לאחיך ולאחיך לא תשיך. אע"ג דאפשר שלא יבוא הרבית לידי גביי' לבסוף ולא יעבור בלאוין אלו. מ"מ הרי הוא מוזהר עליהן שלא יעבור ולא יתן הרבית למלוה. וכיון דפסיקא מילתא דלעולם הן מוזהרין בלאוין אלו בכל הלואה ברבית. שפיר קחשיב להו בהנך לאוי שהמלוה ולוה ברבית מוזהרין עליהן. משא"כ לפ"ע בערב ועדים כיון דזימנין דאינם מוזהרין בלאו זה כלל. לכך לא פסיקא לי' ולא חשיב לי' בין הלאוין שמוזהרין עליהן. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דבמלוה ולוה שפיר נקט נמי לאו דלפ"ע בין הנך לאוי. אע"ג דזימנין דלא עבר לוה בלפ"ע. כגון דבלא לוה זה הי' כאן לוה אחר שרצה ללות מעות הללו עצמן ברבית מן המלוה. שנמצא דבלא"ה נמי הי' המלוה נכשל בהלואה זו באיסור רבית. ולא עבר לוה בלפ"ע. מ"מ כיון דמיהת גם בהלואה כזו עכ"פ ודאי מוזהר הלוה שלא לעבור על לפ"ע בהלואה זו. ואע"ג דכיון דאיכא אחרינא דמכשיל את המלוה לא קעבר הוא בלפ"ע. מ"מ הרי הוא מוזהר על הלואה זו עצמה שלא להכשילו הוא אי ליכא אחרינא. והילכך שפיר פסיקא לי' דלעולם איכא אזהרת לאו דלפ"ע גבי לוה. משא"כ בערב ועדים דהיכא דגם בלא ערב ועדים היתה ההלואה נעשית אין הערב והעדים מוזהרין בהלואה זו על לפ"ע כלל. כיון דהלואה זו אינה צריכה לערב ועדים כלל. הילכך לא פסיקא לי' למינקט בהו גם לאו דלפ"ע. משום דמשכחת הלואה ברבית דלית בה כלל אזהרה דלפ"ע:

והשתא א"כ אין מקום כלל להוכחת המשל"מ מדברי התוס' אלו לומר דבכיו"ב שאם לא הי' הוא עושה הי' האחר עובר בלפני עור. גם הוא לא נפטר מעבירת לאו דלפ"ע. אע"ג דבלא"ה נמי היתה העבירה נעשית. דלפמש"כ אין זה ענין כלל לדברי התוס'. ואדרבה מדברי התוס' איפכא משמע. מדכתבו התוס' שם. וז"ל כי היכי דמושיט כוס יין לנזיר לא עבר אלא היכא דקאי בתרי עברי דנהרא שלא הי' שותהו אם לא הי' זה עכ"ל עיי"ש. משמע דס"ל דדוקא היכא שאם לא הי' זה לא הי' שותהו. אבל אם שותהו גם אם לא הי' זה. וכגון שהי' כאן ישראל אחר שרוצה ליתנו לו לשתותו. לא הי' עובר זה אלפ"ע. אע"ג דבלא איהו הי' האחר עובר בלפ"ע. כיון דמ"מ היתה העבירה נעשית גם בלא שהי' זה מושיט לו. ולא קרינן בי' לא תתן מכשול. וכן דעת הר"ב כנה"ג (ביו"ד סי' קנ"ט). וכן כתב עוד בחו"מ (סי' ל"ד) בשם מהר"א ששון ז"ל עיי"ש. וכן דעת הרדב"ז (בתשו'

ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' רט"ו) שכתב עלה דאמרינן (בפרק איזהו נשך ס"ח ע"ב) בני רב עיליש נפק עלייהו ההוא שטרא דהוה כתוב בי' פלגא באגר פלגא בהפסד. אמר רבא רב עיליש גברא רבה הוה ואיסורא לאינשי לא הוה ספי וכו' עיי"ש. וכתב הרדב"ז ז"ל שם וז"ל קשה מאי איריא משום דרב עיליש גברא רבה הוה אפי' אינש דעלמא נמי איכא לפני עור לא תתן מכשול. וי"ל דלא עבר בלפ"ע אלא כגון מושיט יין לנזיר דקאי בתרי עברי דנהרא דאי לא מושיט לי' לא מצי שקיל. אבל הכא אי לא שקיל מרב עיליש הוה שקיל מאחריני והרא"ש ז"ל כתב דעבר אלפ"ע וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דלא כסברת המל"מ וכל סייעתו. אלא דמדברי הרא"ש ז"ל שהביא נראה לכאורה דס"ל כסברת המל"מ. אבל עיקר דברי הרדב"ז ז"ל לכאורה תמוהים. דא"כ לפי דבריו לאו דלפני עור גבי רבית היכא משכחת לי'. דהא לעולם איכא למימר אי לא שקיל מזה שקיל מאחריני. אבל נראה פשוט דע"כ כוונתו לומר דרבא הכי קאמר רב עיליש גברא רבה הוה ואיסורא לאינשי לא הוה ספי אפי' בענין דליכא לאו דלפ"ע. וכגון שהי' לפניו אדם אחר שרצה ללות מעות אלו עצמן ברבית. אבל ודאי אי ליכא לפניו בשעת הלואה אדם אחר שרוצה ללות מעות הללו עצמן ברבית. שייך בי' אזהרת לאו דלפני עור. כמבואר במשנתנו ובגמרא שם. והיינו משום דמאן יימר שימצא לו אדם אחר שירצה ללות ברבית. ואם זה הוחזק כל ישראל מי הוחזקו ברשיעי. והשתא א"כ שוב אין שום הכרח מדברי הרא"ש ז"ל דס"ל כסברת המל"מ. משים דאיכא למימר דלא כתב הרא"ש דאית בה משום לפ"ע אלא משום דסתמא דמילתא לא מיירי בהך גוונא שנמצא לפניהם אדם אחר הרוצה ללות מעות הללו ברבית. אבל ודאי בכה"ג איכא למימר דגם להרא"ש ז"ל לית בה משום לפ"ע. וכן ראיתי למהרש"ק ז"ל בתפארת שמואל על דברי הרא"ש שם (בפרק איזהו נשך סי' מ"ב) שכתב וז"ל אלא משום לפ"ע לא תתן מכשול. ונפק"מ היכא שידוע שבלא"ה מלוה ברבית ויש בני אדם שמוכנים ללות הימנו ברבית דשרי ליקח הימנו למחצית שכר. שהרי יכולין ליתן כוס יין לנזיר היכא שיכול ליקח בעצמו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל ג"כ בפשיטות איפכא מסברת המל"מ ומפרש דברי הרא"ש ז"ל כדכתיבנא. וכן מתבאר מדברי התוס' (בפ"ב דקידושין נ"ו ע"א) בד"ה אבל במתכוין וכו'. עלה דתניא התם אין לוקחין בהמה במעות מע"ש ואם לקח בשוגג יחזרו דמים למקומם במזיד תעלה ותאכל במקום. אמר ר"י בד"א במתכוין ולקח תחילה לשם שלמים אבל במתכוין להוציא מעות מע"ש לחולין בין בשוגג בין במזיד יחזרו דמים למקומן. ופרכינן עלה והא אנן תנן ר"י אומר במזיד קידש. ומשני אמר ר"א אשה יודעת שאין מעות מע"ש מתחללות על ידה ועולה ואוכלתן בירושלים. ופירש"י וז"ל מתניתין

ליכא למקנסי' כלל דאשה יודעת וכו'. ולא נתכוונה להוציאן לחולין. אבל מוכר זה יודע שהמעות מתחללות על הבהמה וחולין הן בידו ועבר על לפני עור לא תתן מכשול דיודע שהלוקח מתכוין לאוכלה בעירו עכ"ל. וכתבו על זה בתוס' שם וז"ל וקשה טובא חדא דאטו ברשיעי עסקינן שפי' שהלוקח מתכוין לאכלה חוץ לירושלים. ועוד קשה מאי לפני עור לא תתן מכשול שייך הכא. הלא אם לא יקח ממנו יקח מאדם אחר. ולא שייך לפני עור אלא דוקא דקאי בתרי עברי דנהרא. כגון מושיט כוס יין ואבר מן החי לבן נח כדאמרינן בפ"ק דע"ז עכ"ל עיי"ש בדבריהם. הרי בהדיא דמשום שהלוקח יכול לקנות בהמה במעות מע"ש מאחר כדי לאכלה חוץ לירושלים. אע"ג דגם האחר יעבור במכירה זו בלפ"ע. מ"מ שוב לא עבר המוכר בלפ"ע. וזה איפוך סברת המל"מ. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה. וכתבו לדחות די"ל דכוונת התוס' לומר שיקח מאדם אחר ולא יודיענו. שהמעות הם ממע"ש. ואמנם אע"ג דודאי כשלא יודיע את המוכר דמעות מע"ש הם לא יעבור המוכר אלפ"ע אפי' בשוגג. משום דאנוס הוא. דלא הו"ל לחוש על המעות שנותנין לו בחזקת חולין שמא של מע"ש הם. מ"מ ודאי מדברי התוס' לא משמע הכי כלל. דאם איתא דבמה שיכול לקנות מאדם אחר לא מיפטר מלאו דלפני עור אלא משום שלא יודיע את המוכר דמעות מע"ש הם. וגם בעינן דוקא מוכר כזה שלא ידע מעצמו או שלא נודע לו ע"פ אחרים דמעות הללו של מע"ש הם. ודאי הי' להתוס' לפרושי הכי בהדיא. שיכול ליקח מאחר שלא ידע דממע"ש הם או מעכו"ם. אלא ודאי משמע דס"ל דבכל ענין שיכול ליקח מאחר. אפי' אם האחר יודע ומזיד באיסור לפ"ע. שוב לית בה איסורא דלפ"ע:

והשתא עפ"ז נראה דאפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. דאפי' בכה"ג ליכא אזהרה דלפ"ע. ולהכי שפיר מנה לאו דלא תשיך. משום דשפיר משכחת לה אזהרת לא תשיך גם היכא דלא שייכא אזהרת לפ"ע. וכגון דהי' כאן אדם אחר שרצה ללות דמים אלו עצמן ברבית מן המלוה. דמשום לפ"ע ליכא. אבל משום אזהרה דלא תשיך איכא. והילכך אע"ג שכבר מנה לאו דלפני עור. מ"מ לאו דלא תשיך שפיר בא במנין בפ"ע אפי' לפי שיטתו.

אמנם עדיין יש לי מקום עיון בזה. דנראה דאפי' להסוברין דבכי האי גוונא לא הוי בכלל אזהרת לפני עור. היינו דוקא לענין איסור לפ"ע שבשעת הלואה. דאע"ג דהלוה עובר בלפ"ע מיד בשעת הלואה משום שמכשיל את את המלוה בלאו דלא תשימון עליו נשך. מ"מ כיון דבלא"ה הוה בעי המלוה לאוזופי הנך דמים גופייהו לישראל אחר שוב לא עבר איהו בלפ"ע. אבל מ"מ בשעת פרעון הרבית ודאי פשיטא דגם בכה"ג עבר הלוה בלאו

דלפ"ע. דנהי דבשעת הלואה הוה מוזיף הנך דמים לאחר. מ"מ השתא בשעת פרעון דקא מכשיל את המלוה בלאו דאל תקח מאתו נשך ותרבית אי לא יהיב לי' איהו הרבית לא יעבור המלוה בלאו זה בדמים אלו. ורק בדידי' לחוד הדבר תלוי ליתן לו ולהכשילו או שלא ליתן לו ולא יכשל. וא"כ פשיטא דקעבר בלפ"ע אע"ג דמעיקרא בשעת הלואה לא עבר משום שהכשילו בעבירת לאו דלא תשימון עליו נשך. דודאי הדבר פשוט דבהלואה ברבית מלבד מה שעוברין המלוה והלוה בלפני עור בשעת הלואה. עוברים ג"כ בלאו זה בשעת גביית הרבית. דבשעת הלואה איכא כשלון בעבירה אחרת ובשעת פרעון נוסף כשלון חדש בעבירה אחרת. ומילתא אחריתא היא ולא תליא הא בהא כלום. שהרי אפשר שלא ישלם הרבית או שהמלוה ימחול על הרבית ולא יגבהו. ובזה לא קעברי אלא בלאו דלא תשימון שבשעת הלואה לחוד. ולא בלאוין האמורים בלקיחת הרבית. דלא חיילי אלא בשעת גביי'. וא"כ פשיטא דבשעת תשלומי הרבית איכא נמי לאו דלפ"ע. ומתניתין לאוי קחשיב. ולא נחית למיחשב כמה זימנין עוברין בלאוין אלו דקחשיב. אבל ודאי פשיטא דעל כל כשלון בפ"ע קעברי בלפ"ע. והכא איכא תרתי. ולפ"ז תמיהני מאוד על המל"מ וכל הנמשכים אחריו שהשיגו על הר"ב פ"מ מדברי התוס' דסו"פ איזהו נשך. ולפי המתבאר אין בזה שום סרך קושיא כלל. דהרי דברי הר"ב פ"מ הם על דברי הנמוק"י (בפרק זה בורר כ"ה ע"א) דאמר רבא לוה ברבית פסול לעדות. ופרכינן והאנן תנן מלוה ברבית. ומשני מליה הבאה ברבית עיי"ש בפירש"י ובשאר ראשונים ז"ל. והנמוק"י שם פירש מלוה הבאה ברבית קתני ומשום לוה איצטריך לי' למיתני דלא מיפסל אלא מדרבנן. דאע"ג דעבר מדאורייתא לא פסול מדאורייתא. דלא משמע לאינשי איסורא אלא למלוה דאית לי' רווחא אבל ללוה דמפסיד לא וכו' עיי"ש בדבריו והביאו הב"י (בחו"מ סי' ל"ד סעי' ט"ז) עיי"ש. ועל זה נשאל בתשו' פ"מ דלפי דברי הנמוק"י לפסל לוה מדאורייתא משום שעבר על לפ"ע לא תתן מכשול שמכשיל את המלוה ועל זה השיב שם דלא קשיא דמשכחת לה דהלוה הוה חזי דהמלוה הוה מוזיף ברבית הני דמי גופייהו לישראל אחרינא ודאי. כההיא דאמרינן בפ"ק דע"ז וכו' עיי"ש. והן הן הדברים שהביא במל"מ שם. והנה לפי מה שנתבאר עכצ"ל דכוונת הר"ב פ"מ לומר דהנמוק"י מוקי למתניתין בשעדיין לא בא הרבית לידי גבוי. דאל"כ אכתי קשה דליפסל לוה מדאורייתא משום שעבר אלפ"ע בנתינת הרבית שמכשיל את המלוה בלאו דאל תקח מאתו נשך ותרבית ובלאו דאת כספך לא תתן לו בנשך וגו'. דבזה לא שייכא סברת הר"ב פ"מ. והשתא א"כ אין מקום כלל למה שהשיגו עליו הרב מל"מ ושאר אחרונים מדברי התוס' שם. שכתבו דלהכי לא נקט נמי בערב ועדים לאו דלפ"ע משום דלא פסיקא

לי'. דזימנין דלא עברי אלפ"ע כגון שהי' מלוה לו בלא"ה. וכ"כ ג"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. דכוונתם לומר דבלוה שפיר נקט לאו דלפ"ע משום דאע"ג דבשעת הלואה לא פסיקא מילתא גם בלוה דעבר אלפני עור. משום דמשכחת לה דלא עבר בלפ"ע כמש"כ הר"ב פ"מ. מ"מ אי אפשר שלא יעבור אלפ"ע מיהת בשעת פרעון הרבית וכמו שנתבאר. משא"כ בערב ועדים דזימנין דלא עברי כלל אלפ"ע ולהכי לא פסיקא לי' למינקט בהו לאו זה:

איברא דבלא"ה דברי התוס' שם צ"ע לפמש"כ התוס' שם (לעיל ס"ב ע"א) סוף ד"ה לא מאי וכו'. דכשהערב קבל הרבית מהלוה ונתנו למלוה עובר ג"כ בלאו דאל תקח מאתו נשך ותרבית. ומאי דאמרינן דערב אינו עובר אלא משום לא תשימון. היינו דוקא כשלא קבל הרבית מן הלוה עיי"ש בדבריהם. וע"כ כוונתם דלהכי לא נקטינן התם גבי ערב גם לאו דאל תקח. משום דלא פסיקא לי' כיון דזימנין דלא עבר וכגון שלא קבל הוא הרבית מן הלוה. וכמש"כ התוס' כאן לענין לאו דלפ"ע. וא"כ הדבר תמוה דגבי מלוה נמי לא הו"ל למינקט לאו דאל תקח מהאי טעמא גופי' דלא פסיקא מילתא וזימנין דלא עבר. וכגון שלא בא הרבית לידי גבוי. וגם קשה דהרי לפי דברי התוס' שם ודאי כי היכי דהערב הרי הוא לגבי לוה כמלוה גופי' לעבור בלאו דאל תקח כשקבל הרבית מן הלוה ליתנו למלוה. הכי נמי חשיב כמלוה לענין לעבור עליו בלאו דלא תהי' לו כנושה אם דחקו ותבעו ללוה. וא"כ קשה נמי אמאי לא נקט אביי בערב גם לאו דלא תהי' לו כנושה ועכצ"ל כתירוצם משום דזימנין דלא עבר כשלא דחקו. וא"כ קשה דגם במלוה לא הו"ל למינקט לאו זה מהאי טעמא דזימנין דלא עבר וכמשכ"ל. והשתא ליכא למימר כמשכ"ל דמ"מ פסיקא לי' משום האזהרה. דעכ"פ לעולם המלוה מוזהר בלאוין אלו וכמו שנתבאר לעיל. דזה ליתא דא"כ גם בערב הו"ל למינקט נמי הנך תרי לאוי מהאי טעמא גופי'. דאע"ג דזימנין דלא עבר עלייהו מ"מ לעולם חיילי עלי' אזהרתן שלא יקבל הרבית מן הלוה וגם לא יתבענו וידחקנו. והיינו ממש בקושית האחרונים ז"ל על דברי הר"ב פ"מ. ואדמקשו על הר"ב פ"מ הו"ל להקשות מדברי התוס' עצמן מדידהו אדידהו דקשה ביתר שאת וביתר עז. דעל זה לא שייך מה שתירצנו לדברי הר"ב פ"מ ז"ל. ועכצ"ל דמש"כ התוס' כאך דלא נקט נמי בערב ועדים לאו דלפ"ע משום דלא פסיקא לי'. היינו דוקא בערב ובעדים. משום דאפשר להלואה ברבית בלא ערב ועדים כלל. ולא חייש למינקט כולהו לאוי שאפשר שיעברו עליהם ע"י הלואה ברבית. אלא במלוה והלוה שאי אפשר בלא הם. והם העיקר בעסק זה. משא"כ הערב והעדים שאינם אלא כטפל ואפשר להלוות גם זולתם. והילכך לא חשש למינקט בהו אלא לאו דלא תשימון שאי אפשר שלא

יעברו עליו. ולא כל הנך לאוין דלא פסיקא מילתא אם יעברו עליהן. משא"כ במלוה ובלוה שהם העיקר באיסור רבית ואי אפשר כלל זולתם. מונה והולך כל הלאוין שאפשר שיעברו עליהם. אע"ג דזימנין דלא עברי בקצתן. ועדיפא מינה כתב הראב"ד ז"ל. והובא בריטב"א ובש"מ שם דלהכי לא קתשיב תנא דמתניתין גם לאו דלא תשיך שהוא אזהרה ללוה. משום שלא חשש למינקט אלא הנך לאוין דאיתנייהו כולהו במלוה. וכדאמרינן בגמרא מלוה עובר בכולן עיי"ש. וע"כ היינו משום שהוא עיקר בעסק זה שהוא הנושך והלוה טפל לו. ולא הזהירה עליו תורה אלא שלא יגרום להמלוה שישכנו:

וכן מוכרח לומר לפמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רע"ב). וז"ל וערב ועדים אין עוברין אלא משום לא תשימון עליו נשך בלבד. פי' מלאוין האמורין ברבית אין עוברין אלא משום לא תשימון. מיהו בלפ"ע לא תתן מכשול עוברין עכ"ל עיי"ש. ומבואר דגם הוא ז"ל הרגיש במאי דקשה אמאי לא נקט בערב ועדים נמי לאו דלפני עור כמו במלוה ולוה. כמו שהוקשה להתוס'. ולזה תי' דמלאוין האמורין ברבית קאמר דאין הערב והעדים עוברין אלא משום לא תשימון בלבד. אבל ודאי עוברין ג"כ בלאו דלפ"ע. אבל הדבר קשה טובא לכאורה מאי שנא דבמלוה ובלוה נקט נמי לאוין שאינם אמורין ברבית. ובערב ועדים לא בעי למינקט אלא דוקא מה שאמור ברבית גופי'. ועכצ"ל כדכתיבנא דדוקא במלוה ולוה שהם עיקר בהלואה ברבית ואי אפשר זולתם. טרח למינקט בהו כולהו לאוי שאפשר שיעברו עליהן ע"י כך. בין אותן שאמורים ברבית עצמו או שנאמרים בענין אחר. אבל בערב ועדים דלא פסיקא מילתא שיהיו בהלואה ברבית. דשפיר אפשר להלואה גם זולתם. להכי לא חייש למינקט בהו אלא הלאו האמור בענין רבית בלבד. וכמו שביארנו. ונראה שכדברי הרא"ם ז"ל ביראים שם מוכרח גם כן מדברי הפסיקתא זוטרתא (פרשת משפטים) שכתב וז"ל לא תשימון עליו נשך. זו אזהרה לערב ולעדים שהן גורמין לך וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דליכא אזהרה זו בעדים ובערב אלא כשהן גורמין להלואה זו ואי לאו אינהו לא הי' מלוה לו. אבל אם הי' מלוה לו בלא"ה אפי' לאו דלא תשימון לית בהו. משום דלאו אינהו קא גרמי להך איסורא ולא קרינן בהו לא תשימון. וזה דלא כדעת התוס' והריטב"א ז"ל דס"ל דלאו דלא תשימון פסיקא לי' דבכל ענין עברי עלי'. אלא דלפ"ז ודאי קשה טובא אמאי לא נקט אביי נמי לאו דלפ"ע. וע"כ אין לנו בזה אלא כתירוצו של הרא"ם ז"ל. דמלאוי דרבית קאמר שאין עוברין אלא משום לא תשימון בלבד. אבל ודאי קעברי נמי בלאו דלפ"ע. אלא דבערב ועדים לא חשש למינקט אלא מהנך לאוין שנאמרו ברבית בלבד. וכמו שנתבאר. ומעתה מתבאר מזה דגם מלבד מה שביארנו לעיל בלא"ה אין שום הכרח כלל מדברי התוס' איפוך מדעת

הר"ב פ"מ וסייעתו ז"ל. דאע"ג דודאי גם בלוה לא פסיקא מילתא שיעבור בלפ"ע בכל ענין דשפיר משכחת לה דלא עבר בלפ"ע. כמש"כ הר"ב פ"מ ומהרש"ק ומהר"א ששון והכנה"ג והרדב"ז ז"ל. מ"מ שפיר נקט גבי' גם לאו דלפ"ע אע"ג דבערב ועדים לא חשש למינקטי' מהאי טעמא דלא פסיקא לי' וכמו שביארנו:

ועכ"פ נתבאר דגם לדעת הר"ב פ"מ וסייעתו ז"ל דוקא בשעת הלואה הוא דמשכחת לה דלא עבר הלוה בלאו דלפ"ע. אבל מ"מ אח"כ בשעת פרעון הרבית ודאי לכ"ע אי אפשר שלא יעבור הלוה בלאו דלפני עור. והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתה לרבינו הגאון ז"ל דלפי שיטתו לא הי' למנות לאו דלא תשיך. מאחר שכבר מנה לעיל לאו דלפני עור לא תתן מכשול. וכבר מוזהר הלוה שלא ליתן רבית מאזהרת לאו דלפני עור. ולאו דלא תשיך לא קאי אלא אשעת פרעון כמו. לאו דאל תקח. וא"כ ליכא נפקותא בלאו דלא תשיך אלא לעבור עליו בשני לאוין. והרי בכל כיו"ב לשיטת רבינו הגאון ז"ל אינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. וא"כ אחר שמנה לאו דלפני עור לא הי' לו למנות לאו דלא תשיך. מיהו נראה דלאו דלפני עור לא תתן מכשול כיון דאפקי' קרא בלשון נתינה לא שייך אלא היכא דקעביד מעשה בפועל להכשילו. אם במעשה ממש בידים ואם אפי' בדבור. כגון משיאו עצה רעה. דמבואר בספרא דהו"ל בכלל אזהרה זו. אבל היכא דלא עביד ולא מידי לא קרינן בי' לא תתן מכשול. אע"פ שזה נכשל על ידו. וא"כ שפיר משכחת ללאו דלא תשיך אפי' היכא דליתא ללאו דלפ"ע לא תתן מכשול. וכגון הלוהו ודר בחצרו. דלא שייך בי' לאו דלפ"ע אלא בשעת הלואה. דאז כיון דמסר לו חצרו לדור בו ברבית שקצץ לו בשביל הלואתו. הרי מכשיל את המלוה בלאו דלא תשימון. וגם בלאו דאל תקח מאתו ושאר לאוין דרבית. דהשתא הוא דעבד לי' שימה וגם לוקח נשך ותרבית. וכגון שמורידו מיד בשעת הלואה לתוך חצרו. או שכבר הי' דר בו מעיקרא. אבל בתר הכי בכל משך זמן ההלואה. אע"ג דהמלוה ודאי קעבר בכל יום בלאו דאל תקח מאתו נשך ותרבית. וכן הלוה עובר בכל יום ובכל שעה בלאו דלא תשיך. מ"מ לא שייכא כאן אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. דהרי השתא לא קעביד ולא מידי ולא קרינן בי' לא תתן מכשול. והשתא א"כ לפי דעת התוס' (בפ"ב דקידושין) וגדולי האחרונים ז"ל דבשעת הלואה משכחת לה שפיר גוונא דלא קעבר הלוה בלאו דלפ"ע היכא דהוה כאן אחרינא דבעי לאוזופי הנך דמים גופייהו ברבית. וכמו שנתבאר. שוב משכחת לה שפיר הלואה ברבית דלא קעבר הלוה בלאו דלפ"ע כלל לא בשעת הלואה ולא אח"כ ובכה"ג שכתבנו. ובכל כיו"ב דלא קעביד שום מעשה כלל אח"כ בשעת פרעון הרבית. וגם בשעת ההלואה הוה חזי דהמלוה מוזיף הנך דמים גופייהו לישראל אחרינא. וא"כ

אין בזה לגבי לוה אלא לאו דלא תשיך בלבד. ושפיר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה גם לפי שיטתו:

והנה אע"ג דבהך קרא דלא תשיך כתיב נשך כסף נשך אוכל וגו'. וא"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל בכל שני דברים שבאו בלאו אחד למנותם בשני לאוין. גם כאן ראוי למנותן שנים. מ"מ כבר ביארנו לעיל דהכא וכל כיו"ב שהם מענין אחד ושם אתד ממש אין למנותן אלא בלאו אחד לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ובפרט דהכא מסיים קרא נשך כל דבר אשר ישך. וא"כ כייל להו קרא לכל ענייני נשך כחדא. וכבר ביארנו דגם להבה"ג אין צריך לומר דכסף ואוכל מנה בשנים. אלא משום נשך ותרבית הוא שמנה שני לאוין. משום דס"ל דלדידן איכא נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך. כמו שנתבאר לעיל. ובלא"ה יש מקום לדון בזה ע"פ מה שראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהקשה במאי דאמרינן (ר"פ איזהו נשך) דאי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך. הא משכחת שפיר כגון דנכרי לוה ברבית מישראל וישראל אחר נעשה לו ערב דתרבית איכא משום דממונו של מלוה מתרבה. ונשך אצל הערב ליכא. דהא איהו נוטל הרבית מהנכרי. ואם ישראל לוה ברבית מנכרי וישראל נעשה לו ערב. איכא נשך אצל הלוה ותרבית ליכא דהא לא מתרבה אלא ממונו של מלוה הנכרי. עי' בסוגיא דפרק איזהו נשך (בבא מציעא ע"א ע"ב) ובראשונים שם ובטוש"ע (יו"ד סי' ק"ע) עיי"ש היטב ובאחרונים שם. וזה קשה טובא לכאורה. ואמנם לדידי נראה דבלא"ה איכא לאקשויי דעדיפא מינה לפמש"כ התוס' (ר"פ איזהו נשך ס"ב ע"א) בד"ה לא מאי וכו' שהבאתי לעיל. דכשהערב קבל הרבית מן הלוה ונתנו למלוה עובר משום אל תקח מאתו נשך עיי"ש. והרי בזה נשך איכא ותרבית ליכא. דהא אין ממונו של הערב מתרבה בכך. דהא לא קבל הרבית לעצמו אלא כדי ליתנו להמלוה. וכן הערב לגבי המלוה איכא תרבית בלא נשך. שהרי ודאי לדעת התוס' כי היכי דלגבי הלוה חשיב הערב כמלוה לענין שעובר בקבלת הרבית ממנו בלאו דאל תקח מאתו נשך. הכי נמי לגבי המלוה חשיב הערב כלוה לענין שיעבור עליו המלוה בלאו דאל תקח מאתו נשך ותרבית. וכאן תרבית איכא שממונו של מלוה מתרבה. ונשך ליכא דהא הערב נוטל הרבית מהלוה ולאו דידי' קיהיב. והמלוה אין לו ענין עם הלוה גופי' כיון דהערב מיחשב הוא גופי' כלוה לגבי המלוה. ומיני' דידי' הוא דשקיל רביתא. ונמצא דתרבית איכא נשך ליכא. הרי דאיכא נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך. ואמנם נראה דאפשר לומר בזה ע"פ המתבאר בסוגיא דפרק בתרא דבב"ב (קע"ג ע"ב) דלכולהו אמוראי ס"ל דעיקר מאי דערב משתעבד אין זה אלא מדבריהם. דלא אשכחו התם ראי' דערב משתעבד אלא מאסמכתא דקראי דדברי קבלה בעלמא עיי"ש.

ואפי' מאן דמייתי התם ראי' מקרא דאורייתא מדכתיב אנכי אערבנו ודאי אין זו דרשא גמורה אלא אסמכתא בעלמא. אלא דרב אשי מסיק התם דמשתעבד מטעמא דבההיא הנאה דקא מהימן לי' גמר ומשעבד נפשי' עיי"ש. ולפ"ז ודאי ערב מדאורייתא משתעבד. אבל לשאר אמוראי דהתם משמע ודאי דלאו מדאורייתא הוא. והנה מדברי הרשב"ם ז"ל שם משמע דס"ל דלא מיירי התם אלא בערב באמירה בעלמא בלא קנין. ומיבעי לאשכוחי ראי' מנ"ל דמשתעבד באמירה בעלמא אבל ערב בקנין פשיטא לי' דמשתעבד. וא"כ אפשר דערב בקנין לכ"ע מדאורייתא משתעבד. אלא שכבר הכריח הר"ב ת"ח שם דאפי' בערב בקנין מיירי התם עיי"ש בדבריו. וכן נראה מדברי כל הראשונים ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז נראה דמאי דדרשינן (בפרק איזהו נשך ע"א ע"א) בברייתא אל תקח מאתו נשך ותרבית אבל אתה נעשה לו ערב עיי"ש. וכן מה שדרשו בברייתא דפרק המקבל (בבא מציעא קט"ו ע"א) לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו לביתו אי אתה נכנס אבל אתה נכנס לביתו של ערב עיי"ש. ע"כ להנך אמוראי דס"ל דערב לא משתעבד אלא מדרבנן. אסמכתא בעלמא הוא דלדידהו אין לנו מדאורייתא ערב משתעבד:

ומעתה עפ"ז נראה דאפשר לומר דסוגיא דר"פ איזהו נשך. וכן רבא דקאמר התם דאי אתה מוצא תרבית בלא נשך ונשך בלא תרבית ס"ל ככל הנך אמוראי דס"ל התם (בפרק בתרא דבב"ב) דמדאורייתא אין ערב משתעבד. והא דתנן (סו"פ איזהו נשך) דהערב עובר בל"ת איכא למימר לדידהו דהיינו רק בל"ת דלפ"ע. דכיון דלא הי' מלוה בלא"ה. אע"ג דאינו משתעבד אלא מדבריהם. הרי זה עובר מדאורייתא בלפני עור. ואביי דקאמר התם דעובר נמי בלא תשימון. איכא למימר דס"ל כרב אשי דערב משתעבד מדאורייתא. וגם אפשר לומר דכיון דמדרבנן משתעבד וגובין ממנו בע"כ כמו מן הלוה עבר מדאורייתא בלא תשימון כהמלוה. או י"ל דלא קאמר הכי אלא מדרבנן. ומאי דקתני בברייתא (דר"פ א"נ ס"ב ע"א) ר"נ וראב"י פוטרים את המלוה ואת הערב מפני שיש בהם קום ועשה עיי"ש. באמת בתוספתא (פ"ו דמציעא) דשם עיקר ברייתא זו. לא גרסינן ערב אלא מלוה לחוד עיי"ש. וכן נראה שהיתה גירסת הרמב"ם ז"ל. כנראה מדבריו (בפ"ד מהלכות מלוה ולוה ה"ג) עיי"ש ובמש"כ בלח"מ שם. ומיהו לפי הגירסא שלפנינו בגמרא אפשר לדחות כמשכ"ל. ומ"מ כיון דסוגיא זו אזלא אליבא דמ"ד דשיעבודא דערב אינו אלא מדבריהם. א"כ ע"כ לא יתכן לאוקמי קרא בערב. והיינו דקאמר דאי אתה מוצא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך. אבל למאי דמסיק רב אשי דבההיא הנאה דמהימן לי' גמר ומשעבד נפשי'. וא"כ מדאורייתא הוא. שפיר משכחת להו נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך כדכתבינן. ואפשר דזו היא דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו נשך ותרבית בשני לאוין.

ומ"מ כבר ביארנו דאפי' לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים לפי שיטתו. דבמלוה לא מנה לא לאו דנשך ולא לאו דתרבית. משום שכבר מנה לאו דלא תשימון שכולל המלוה והערב והעדים. וליכא נפק"מ בלאוין האחרים האמורים בנשך ובתרבית אלא לאפושי לאוי. ואינם באים במנין לשיטתו. ומה שמנה לאו דלא תשימון. אע"ג דבלא"ה הו"ל בכלל אזהרה דלפני עור שכבר נמנה. היינו משום דלא תשימון כולל נמי אזהרה לערב ולעדים. דזימנין דלא עברי בלפני עור אם הי' מלוה לו בלא"ה. כמש"כ התוס' והריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל. ולא מנה אלא אזהרה דלא תשיך שהוא אזהרה ללוה דלא הו"ל בכלל לאו דלא תשימון. וגם בלפ"ע זימנין דלא עבר כמו שנתבאר ובלוה ליכא שום אזהרה לתרבית אלא לנשך בלבד.

מצוה קכה

ותהי' כנושה. ותמשכן השפל. לאו דלא תהי' לו כנושה (בפרשת אם כסף תלוה). וכבר כתבנו קצת בלאו זה לעיל בסמוך. וכתיב (בפרשת תצא) כי תשה ברעך וגו' לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו. וזהו שכתב ותמשכן השפל. והדבר פשוט דלאו זה כולל אחד עני ואחד עשיר. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל השפל לא למעט עשיר. אלא את הלוה קרא שפל. משום דעבד לוה לאיש מלוה אע"פ שהוא עשיר. ואין לך שפל יותר מעבד וכבר מצאנו בקרא אצל עבדות לשון שפלות כמו (בתהילים קל"ו:כ"ג) שבשפלנו זכר לנו. ובשמואל (ב' ו' כ"ב) והייתי שפל בעיני ועם האמהות וגו'. ומה שלא מנה לאו דלא תשכב בעבוטו שמנאוהו כל שאר מוני המצות. זה נכון לפי שיטתו ז"ל כמו שכבר ביארנו לעיל (עשין ס"ח) עי"ש:

מצוה קכז

צור לא תנסו. (בפרשת ואתחנן) לא תנסו את השם אלקיכם כאשר נסיתם במסה. וביאור ענין לאו זה כתב רבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר שביעי) וז"ל שם. ובמצאנו לאמרו ובחנוני נא בזאת אחר אמרו לא תנסו את השם. הפרש והוא שהבחינה על שני פנים. אחד מהם יכולת הבורא היוכל על דבר אם לא. וזהו האסור. כאשר אמר וינסו אל בלבבם וגו' היוכל אל לערך שולחן במדבר. והשני בחינת האדם ענינו אצל הבורא היש לו אצלו מעלה יתירה אם לא. אחר שהוא מודה שהוא יכול על המעשה ההוא. וזה מותר. כאשר אמר בגדעון ויאמר גדעון אל האלקים אם ישך מושיע בידי את ישראל אנסה נא הפעם בגזה וגו'. והוא כמו שאמר בחנוני נא בזאת עכ"ל עיי"ש. והביאו הרד"ק ז"ל בשופטים (ו' ל"ט) עיי"ש. וא"כ ענין אזהרה זו לדעת רבינו הגאון ז"ל הוא שלא לנסות יכולת השם בדבר. אבל יש לתמוה על זה מסוגיא דפ"ק דתענית

(ט' ע"א) דאמרינן התם אשכחי' ר"י לינוקא דר"ל וכו' א"ל מאי עשר תעשר. א"ל עשר בשביל שתתעשר. א"ל ומנא לך הא. א"ל זיל נסי. א"ל ומי שרי לנסויי והכתיב לא תנסו את השם. א"ל הכי א"ר הושעיא חוץ מזו שנאמר הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת אמר השם צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים וגו' עיי"ש. והשתא לדברי רבינו הגאון ז"ל מאי ראי' מייתי רבי הושעיא מההוא קרא דבחנוני נא בזאת לומר דבמעשרות ליכא אזהרה דלא תנסו וגו'. כיון דהתם מיירי בענין נסיון אחר לגמרי. דהיינו נסיון האדם את עצמו ומעלתו אצל השם ב"ה. ואין זה ענין לאזהרת לא תנסו את השם אלקיכם. ובכל גווני נסיון כזה לא אסר הכתוב כלל. ואין שום חילוק בין מעשר לשאר ענינים. וגם תמוה מאי דפריך ומי שרי לנסויי והכתיב לא תנסו את השם. ולפי דברי רבינו הגאון ז"ל אין בזה מקום קושיא כלל. דאזהרה דלא תנסו אינה אלא שלא לנסות יכולת השם בדבר. אבל כאן הרי ודאי כשאמר לו ר"י זיל נסי לא אמר לו לנסות יכולת השם. וגם הינוקא לא שאל לו כזאת. אלא שאל רק מנ"ל דמשום מצות מעשר נותן השם עושר. ועל זה השיב לו שינסה ויראה שכן הוא. אבל פשיטא ודאי שלא הי' מסתפק ביכולת השם חלילה. וא"כ אין זה ענין לאזהרת לאו דלא תנסו. וגם רבי יוחנן למה לו להשיב לו מדרבי הושעיא. תיפוק לי' דבלא"ה אין זה קושיא כלל. אבל נראה ברור דכל זה לק"מ דרבינו הגאון ז"ל מפרש דהא גופא קאמר רבי הושעיא חוץ מזו. כלומר נסיון כזה לא אסרה תורה. ומביא ראי' מדכתיב ובחנוני נא בזאת אמר השם צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה וגו'. כלומר בחנוני אם אתן לכם ברכה מרובה בשכר קיום מצות מעשר. הרי דנסיון כזה שלא בא לנסות יכולת השם שרי. ואין הכי נמי דלאו דוקא במעשר אלא ה"ה בכל כיו"ב שרי לנסות. ולא אסרה תורה אלא נסיון יכולת השם. וההוא ינוקא הוה ס"ד דכל ענין נסיון בכלל אזהרה זו. אבל ר"י השיב לו דלא אסרה תורה אלא הנסיון ביכולת השם בלבד. וכדקאמר רבי הושעיא חוץ מזאת. דכל שלא בא לנסות יכולת השם. אלא לנסות את מעלתו אצל השם כמו בגדעון. או לנסות שכר איזו מצוה שרי:

ונראה דזו היא ג"כ שיטת הרמב"ם ז"ל. אלא שכתב דאפי' נסיון הנביא שהוחזק בנביא אמת בכלל אזהרה זו. וז"ל הרמב"ם (בסה"מ לאוין ס"ד). שהזהירנו שלא לנסות יעודין ויחולין שיעדו אותנו בהם נביאנו על צד הספק שנסתפק בהם אחר שנדע אמתת נבואת הנביא שיספר בהם. והוא אמרו יתעלה לא תנסו את השם אלקיכם עכ"ל עיי"ש. וביותר ביאור כתב כן (סוף הלכות יסוה"ת) וז"ל נביא שנודעה נבואתו והאמינו בדבריו פעם אחר פעם. או שהעיד לו נביא והי' הולך בדרכי הנבואה אסור לחשב אחריו ולהרהר

בנבואתו שמא אינה אמת. ואסור לנסותו יותר מדאי ולא נהיה הולכים ומנסים לעולם. שנאמר לא תנסו את השם אלקיכם כאשר נסיתם במסה שאמרו היש השם בקרבנו אם אין. אלא מאחר שנודע שזה נביא יאמינו וידעו כי השם בקרבם וכו' עכ"ל עיי"ש. וע"כ היינו משום דס"ל דהמנסה את הנביא כמנסה יכולת השם. דהרי בקרא כתיב לא תנסו את השם אלקיכם. וא"כ אין לנו אזהרה בקרא אלא לנסיון של השם. אלא ודאי ע"כ כיון שמנסה נביא אמת כמנסה את השם וקרינן בי' לא תנסו את השם אלקיכם. וכ"כ הר"ב דינא דחיי (לאוין ד') לדעת הרמב"ם ז"ל. דהמנסה את הנביא מנסה את השם. כמו שאמרו במכילתא ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את השם. כל זמן שאתם מדיינים עמדי אתם מנסים למקום שנאמר מה תנסון את השם עיי"ש בדבריו. אלא שתמה שם על דברי הרמב"ם ז"ל מסוגיא דפ"ק דתענית שם. וכן הקשה הר"ב פרשת דרכים (בדרך מצותיך) עיי"ש. וכן שאר אחרונים ז"ל נתלבטו בזה הרבה וכל דבריהם יגעים. ואינם מספיקים כלל. וכבר הרגיש בזה גם בחינוך (מצוה תכ"ד.) וכתב דמלבד נסיון הנביאים גם נסיון בשכר המצות בכלל. ובזה הוא דמחלקינן בפ"ק דתענית שם בין מעשרות לשאר מצות עיי"ש בדבריו. אבל ע"כ אין זו דעת הרמב"ם ז"ל. שהרי לא הביא הרמב"ם ז"ל איסור הנסיון בשכר המצות. ולא החילוק שבין מעשרות לשאר המצות כלל בהלכותיו. והוא דבר מתמיה. וכבר עמדו האחרונים ז"ל בזה. אבל לא ראיתי בזה דבר נכון ומספיק כלל. אבל נראה דדעת הרמב"ם ז"ל כשיטת רבינו הגאון ז"ל. וכמו שביארנו אלא שמוסיף דעיקר האזהרה הוא בנסיון הנביא. דהמנסה את הנביא שהוא שליח השם כמנסה את השם. וקרינן בי' לא תנסו את השם אלקיכם. ונפק"ל מדמסיים קרא כאשר נסיתם במסה. והתם כתיב ועל נסותם את השם לאמר היש השם בקרבנו אם אין. ומפרש מאי דקאמר רבי הושעיא חוץ מזו. כמו שביארנו לדעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ אין שום חילוק בין מעשר לשאר דברים. ולכן לא הביא הרמב"ם אזהרת לא תנסו אלא לענין נסיון הנביא בלבד. וגם לא הביא שום חילוק בין מעשר לשאר דברים כלל. ולא כדברי הסמ"ג (לאוין ד') וסמ"ק (סי' י"ח) והר?"ם (ביראים סי' ז') והטור (ביו"ד סי' רמ"ז) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' ע') והחינוך שם ורבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (שער שלישי סי' ל') וכ"כ באזהרות הר"א הזקן ושאר ראשונים ז"ל:

והנה בירושלמי (פ"ק דיומא ה"ד) מבואר דבכלל קרא דלא תנסו גם אזהרה שלא לסמוך על הנס אפי' במקום שידוע שעושין נס עיי"ש. והביאה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם עיי"ש. אבל נראה דאסמכתא בעלמא הוא ולא מדאורייתא. ועכ"פ תלמודא דידן לא ס"ל הכי. מדאמרינן (בפ"ב דשבת ל"ב ע"א ובפ"ג דתענית כ' ע"ב) לעולם אל יעמוד אדם במקום

סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא תיפוק לי' משום דהזהיר הכתוב לא תנסו. אלא ודאי לתלמודא דידן אין זה בכלל אזהרת לא תנסו. וכן מוכח בפ"ק דר"ה (ט"ז ע"ב) עיי"ש ובפירש"י שם ד"ה קיר נטוי. וגם בירושלמי גופי' שם איכא מאן דפליג עלה עיי"ש. ולכן לא הביאה הרמב"ם ז"ל בשום דוכתא. ודברי הרשב"ץ ז"ל צ"ע אצלי ואין להאריך בזה:

מצוה קכח

ותתנו מוראו. דברי רבינו הגאון ז"ל כאן סתומים מאוד לכאורה. ולא נתבאר לאיזה מן הלאוין נתכוון בזה. והנה לכאורה הי' נראה דכוונתו בזה ללאו דלא תירא מהם וגו' לא תערוץ מפניהם כי השם אלקיך בקרבך אל גדול ונורא. (בפרשת עקב). וכ"כ עוד (בפרשת שופטים) אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם. ומנאו גם הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין נ"ח) וז"ל שהזהירנו מלירא מהכופרים בעת המלחמה ושלא נברח מפניהם. אבל חובה עלינו להתגבר ולעמוד ולחזק כנגד העם האחר. וכל מי שיסוג אחור ויברח כבר עבר על ל"ת. והוא אמרו יתעלה לא תערוץ מפניהם. ונכפלה זאת האזהרה ואמר לא תיראום וכו' עכ"ל. וגם רבינו יונה ז"ל בשערי תשובה (ח"ג סי' ל"א) מנה לאו דלא תירא מהם עיי"ש. ומש"כ האזהרה בלשון לא תתנו מוראו שאינו מובן לכאורה מאי מוראו. וגם בקרא לא כתיב הכי. נראה דס"ל לפרש כן בקרא דלא תערוץ מפניהם כי השם אלקיך בקרבך אל גדול ונורא כלומר לא תערוץ מפניהם. כי המורא רק לאלקים הוא ואסור ליתן מוראו לבשר ודם. וכמש"כ בתשו' מהרי"ל ז"ל (סי' א') באריכות עלה דאמרינן (בפ"ד דבב"ק מ"א ע"ב) ובשאר דוכתי. שמעון העמסוני הי' דורש כל אתין שבתורה כיון שהגיע לאת השם אלקיך תירא פירש. עד שבא ר"ע ולימד את השם אלקיך תירא לרבות ת"ח. ונשאל אמאי לא פירש כשהגיע לקרא דואהבת את השם אלקיך. והאריך לתרץ דהיינו משום דאהבה מותרת בכל ישראל. כדכתיב ואהבת לרעך כמוך. ושפיר איכא לרבות ת"ח לאהבה יתירה משאר כל אדם. אבל את השם אלקיך תירא נתקשה שמעון העמסוני. לפי שהוא רחוק מן הדעת לרבות יראת בשר ודם על חבירו. שגלוי מכמה וכמה מקראות המורים שאין ליראה מבשר ודם בלתי מהשם יתברך לבדו. ואם הי' מרבה ת"ח מיחזי כשתי רשויות. ופן יעשוהו ע"ז ח"ו כיון שציותה תורה ליראה אותו. ועל כן פירש עכת"ד עיי"ש שהאריך בזה. וכבר קדמוהו בזה בקיצור בתוס' הרא"ש (לקידושין נ"ז ע"א) וכ"כ בש"מ (בב"ק מ"א ע"ב) בשם הרא"ש ז"ל עיי"ש. והיינו דמסיים קרא כאן כי השם אלקיך בקרבך אל גדול ונורא. כי רק הוא לבדו יתברך צריך להיות בעיניך גדול ונורא ולא זולתו. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל כאן בלשון האזהרה לא תתנו מוראו:

אמנם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. וגם רבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה לאו זה. וגם כבר השיג הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם על הרמב"ם בזה. וכתב דאין זו אלא הבטחה ולא אזהרה. והכריח כן דאל"כ לא היו השוטרים אומרים מי האיש הירא ורך הלבב וגו' שיהא עובר הלאו מפרסם חטאו ויחזור עיי"ש. וגם הראב"ד ז"ל בהשגותיו למנין המצות של הרמב"ם השיג עליו בזה וכתב דהבטחה היא ולא אזהרה עיי"ש. והכ"מ השיב דאין לנו להוציא קרא מפשוטו. דמשמע דאזהרה היא. ותמה על הראב"ד ז"ל דהוציא הקרא מפשוטו כדי להשיג עיי"ש. ולענ"ד אין בזה תימא דודאי פשטי' דקרא הבטחה משמע ולא אזהרה. וכיון דלא אשכחן בשום דוכתא שהוא אזהרת לאו. אין לנו לעשותו ל"ת בלא שום הכרח. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל. אלא דהראי' שהביא צריכה ביאור. דהרי בספרי (שופטים פיסקא קצ"ב) אמרו בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות מפני הירא ורך הלבב. כשהוא חוזר יאמרו שמא בנה בית שמא ארס אשה. וכולן היו צריכין להביא עדותן חוץ מן הירא ורך הלבב שעדיו עמו שמע קול הגפת תריסים ונבעת וכו' עיי"ש. ומבואר לכאורה דאפי' לר"ע דאמר הירא ורך הלבב כמשמעו. ס"ל נמי דבונה בית וארס אשה ואינך אחריני להכי חוזרים משום דחס המקום על הירא ורך הלבב שכשיחזור יאמרו שמא בנה בית או ארס אשה. וא"כ ממילא אין מקום לקושית הרמב"ן ז"ל. שהרי אינו מפרסם חטאו במה שחוזר. איברא דמלישנא דמתניתין בסוטה (פרק משוח מלחמה מ"ג ע"א) דתנן ר"ע אומר הירא ורך הלבב כמשמעו שאינו יכול לעמוד בקשרי מלחמה ולראות חרב שלופה. ריה"ג אומר הירא ורך הלבב זהו המתייירא מן העבירות שבידו. לפיכך תלתה התורה לו את כל אלו שיחזור בגללן עיי"ש. משמע דלריה"ג דאמר זהו המתייירא מעבירות שבידו הוא דאמרינן הכי וכדפירש"י שם. וכן פי' הרע"ב. וכן מפורש בירושלמי שם (סוף הלכה ט'). דאמרינן התם לפיכך תלתה לו התורה את כל אלו שיחזור בגללן שלא לפרסם את החטאים. ואתייא כיי דמר רבי לוי בשם רשב"ל במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת לפני השם כדי שלא לפרסם את החטאים עיי"ש. הרי דרק מ"ד הירא ורך הלבב זה שהוא מתייירא מן העבירות שבידו. הוא דקאמר הכי. אבל לר"ע דאמר זה שאינו יכול לעמוד בקשרי מלחמה לא ס"ל הכי. משום דאין בזה משום כבוד הבריות משום שאינו מתבייש לחזור כשאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה. וא"כ נכונה ראייתו של הרמב"ן ז"ל לפי מאי דקיי"ל כר"ע דירא ורך הלבב כמשמעו כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות מלכים הלכה ט"ו). וא"כ ודאי קשה לדעת הרמב"ם דהירא עובר בלאו. דא"כ

ודאי לא היו מוסיפים השוטרים לאמר מי האיש הירא ורך הלבב. שיהא עובר הלאו מפרסם חטאו ויחזור:

איברא דמברייתא דספרי מתבאר דגם לר"ע אית לי' הכי. דהרי הך ברייתא ר"ע היא. כמבואר להדיא בסיפא דקתני וכולן היו צריכים להביא עדותן חוץ מן הירא ורך הלבב שעדיו עמו וכו'. והיינו כר"ע. ואפי' הכי קתני. ברישא בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות וכו'. וגם מהירושלמי נראה שאין הכרח כ"כ דאע"ג דמדקאמר שלא לפרסם את החטאים. בלשון רבים. משמע דקאי אליבא דריה"ג. מ"מ יש לדחות דמשום ריה"ג נקט הך לישנא. אבל אין ה"נ דגם אליבא דר"ע קתני הכי משום דהיראה גופא עבירה וחטא היא ויש בה משום כבוד הבריות. ואפי' את"ל דאליבא דריה"ג דוקא קתני הכי במתניתין. מ"מ נראה דאין מזה קושיא להרמב"ם ז"ל. משום דאיכא למימר דלא חששה תורה בזה לכבוד הבריות אלא לחטאים שבסתר שלא ידעו אחרים מהם. ויש בפירסומם משום כבוד הבריות. וכן מפורש בהדיא בספרי שם (פיסקא קצ"ז) דאמרו שם הירא ורך הלבב שיש עבירה בידו בסתר עיי"ש. אבל הירא ורך הלבב במלחמה דגם בלא"ה החטא מתפרסם. וכדקתני התם בספרי וכן הוא בירושלמי שם שכולן צריכים עדים חוץ מזה שעדיו עמו. וקאמר עלה בירושלמי שם ואתיא כמ"ד שאינו יכול לעמוד בקישרי המלחמות וחרב שלופה. ברם כמ"ד שהוא מתיירא מעבירות שבידו עוד הוא צריך להביא ראי' עיי"ש. והיינו משום דמעבירות שבסתר קאמר והילכך אינו נאמן בלא עדים וכיון דחטא זה של מורא ורכות לבב הוא חטא מפורסם וידוע לכל. להכי לא שייך אליבא דר"ע הך טעמא דקתני במתניתין לפיכך תלתה לו התורה וכו' וכדמשמע מלישנא דמתניתין דלא קאי אלא אליבא דריה"ג. ובספרי שם ראיתי (דפוס ווינא. בפיסקא קצ"ז) שהביא המגיה בשם רבינו הלל ז"ל שהיתה לפניו בזה גירסא אחרת בספרי שם עיי"ש. ולפי גירסא זו גם מהספרי אין הכרח עיי"ש. וגם לפי הגהת הגר"א ז"ל שם אדרבה גם מהספרי משמע כן דלא קאי הך טעמא אלא אליבא דריה"ג. ועי' ג"כ בהגהות וביאורים כת"י שבספרי דפוס ווילנא שם עיישי"ה ואין להאריך. וממילא שוב אין מקום להשגת הרמב"ן ז"ל כלל. ואין צורך למה שנדחק בזה הר"ב מג"א ז"ל עיי"ש. דהרי לא שייך בזה משום כבוד הבריות ופרסום החטא כיון דבלא"ה החטא ממילא מתפרסם:

איברא דעיקר דברי הרמב"ן ז"ל שהבין דבירא ורך הלבב לר"ע שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה לדעת הרמב"ם ז"ל יש בה עבירת לאו דלא תיראום ולא תערוץ מפניהם לענ"ד הוא תמוה טובא. דהיכי שייך לומר במי שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ואינו יכול לראות חרב שלופה שעובר בל"ת. הרי כיון שאינו יכול אנוס הוא. ומאי אית לי'

למיעבד ואונס רחמנא פטרי'. ודברי הרמב"ם ז"ל מדוקדקים בזה. שכתב (סופ"ז מהלכות מלכים) וז"ל מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה וכו'. וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל את עצמו עובר בל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שדקדק בלשונו דבאיש הירא ורך הלבב דקרא כתב שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה. ולא כתב בזה שעובר בל"ת. דפשיטא דלא שייך בזה שום עבירה כלל. ורק במתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה בדברים שמבהיל את עצמו. שמביא מורא על עצמו במזיד הוא שכתב הרמב"ם ז"ל שעובר בל"ת. וזו היא ג"כ כוונתו בסה"מ שם עייש"ה. שוב ראיתי לקצת אחרונים שכבר הרגישו בעיקר סברא זו ואין להאריך. ודברי הרמב"ן ז"ל. תמוהים אצלי בלא"ה. דלפי מה שהבין בדעת הרמב"ם ז"ל הי' לו להביא ראי' מוכרחת נגד דעת הרמב"ם מסוגיא דסו"פ משוח מלחמה. דאמרינן התם מאן תנא להא דת"ר שמע קול קרנות והרתיע הגפת תריסין והרתיע צחצוח חרבות ומים שותתין לו על ברכיו חוזר. כמאן כר"ע ולא ריה"ג וכו' עיי"ש. ולדעת הרמב"ם הרי שפיר אתיא אפי' כריה"ג. דהא גופא מה שירא ומרתיע עבירה היא בידו שעובר בל"ת וחוזר אפי' לריה"ג. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שעמדו בזה והניחוה בתימא לדעת הרמב"ם ז"ל. ובודאי לפי הבנת הרמב"ן ז"ל בכוונת הרמב"ם הדבר מתמיה. אבל לפמש"כ אין זה ענין כלל לדברי הרמב"ם ז"ל. דבירא ורך הלבב דקרא ודאי גם להרמב"ם ז"ל לית בי' שום עבירה כלל כמו שנתבאר. וא"כ שפיר בעי למימר דהך ברייתא ר"ע היא ולא ריה"ג. ודברי הרמב"ן ז"ל צ"ע אצלי. ומיהו אין להקשות דלפי הבנתו בכוונת הרמב"ם הו"ל להקשות על דעתו לפי המסקנא דהתם דמסיק דברייתא כריה"ג ובהא אפי' ריה"ג מודה משום דכתיב ולא ימס את לבב אחיו כלבבו עיי"ש. ואם איתא מאי איריא דנקט והרתיע ומים נופלים לו על ברכיו. ותיפוק לי' דלר"י הגלילי במורא בעלמא נמי חוזר משום דעבר בלאו לדעת הרמב"ם. דזה לק"מ. די"ל דאין ה"נ אלא דנקט והרתיע ומים נופלים לו על ברכיו. משום דבלא"ה הרי צריך עדים. ועל מורא בעלמא ליכא עדים. דהו"ל דברים שבלבו ויכול לומר שמתיירא אע"פ שאינו ירא. וא"כ אפי' לריה"ג אינו חוזר אם לא כשמרתיע או מים נופלים לו על ברכיו דאז הרי עדיו עמו. אלא דהא ודאי קשה למה לו אליבא דריה"ג לטעמא דולא ימס את לבב אחיו כלבבו. ותיפוק לי' משום הירא מעבירות שבידו. אבל לפמש"כ לק"מ:

ואמנם מ"מ אין נראה לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל. דהרי אפי' להרמב"ם ז"ל וסייעתו ליכא לאו זה אלא בשעת מלחמה דוקא. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן לא משמע הכי כלל. אלא משמע דהוא לאו הנוהג תדיר שלא ליתן מורא שמים לאחרים. כמתבאר

מלשונו. וכמו שביארנו לעיל. וא"כ ע"כ אין כוונתו ללאו זה דלא תירא מהם שמנה הרמב"ם ז"ל. ולכן נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל דכוונתו כאן לקרא (דפרשת ראה) דכתיב כי יקום בקרבך נביא וגו' לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים וגו' אחרי השם אלקיכם תלכו ואותו תיראו וגו'. ודרשו בספרי (שם פיסקא פ"ה) ואותו תיראו שתהא מוראו עליכם עיי"ש. ומשמע דאתי לדיוקא ללאו הבא מכלל עשה שלא לירא מפני אלהים אחרים. וכל שירא מפניהם אע"פ שלא עבדן עובר בלאו הבא מכלל עשה מהך קרא. ורבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דלאו הבא מכלל עשה הוא לאו גמור אלא שאין לוקין עליו. ולענין זה לחוד הוא דאמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה. כלומר דין עשה יש לו שלא ללקות עליו. אבל הוא חשיב לאו ונמנה במנין הלאוין. וכמו שיתבאר לפנינו. ויש ראי' מבוארת לזה שיש בתורה לאו בדבר. ממקרא מלא דכתיב במלכים (ב'. י"ז כ"ה) ויכרות השם אתם ברית ויצום לאמר לא תיראו אלהים אחרים וגו'. כי אם את השם אשר העלה אתכם מארץ מצרים בכח גדול ובזרוע נטויה אותו תיראו וגו' ולא תיראו אלהים אחרים כי אם את השם אלקיכם תיראו וגו'. מבואר במקראות הללו בפירוש שנצטוו ישראל שלא לירא אלהים אחרים. ויש בזה אזהרת לאו בתורה. ונראה ברור דהכוונה להך קרא דכתיבנא. וזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. והכי משמע נמי ממה שסמך לזה מיד לאו דלא תשמע אל דברי הנביא ההוא דכתיב נמי בההיא פרשה בסמוך לזה. ועי' בדברי הרמב"ן ז"ל (בסה"מ. שורש תשיעי) במין הראשון מלאוין שבכללות שכתב וז"ל מה שהזהיר יתברך לא תלכון אחרי אלהים אחרים (בפרשת ואתחנן) נכנסים תחתיו ענינים שאמר הכתוב את השם אלקיך תירא ואותו תעבוד וכו'. והזהיר שלא לילך אחר ע"ז באלו ולא בזולתם שלא לירא ממנה וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. והביאם ג"כ הר"ן ז"ל (בסנהדרין ס"ג ע"א) עיי"ש. והי' אפשר לומר דכוונת רבינו הגאון ז"ל ללאו זה. אלא דנקטי' בלשון זה דלא תתנו מוראו משום שכן לשון הכתוב במלכים שם. אלא שיש לפקפק בזה. ויותר נכון כמשכ"ל דכוונתו ללאו המכ"ע דאותו תיראו ואין להאריך. ועי' בספרי (ראה פיסקא פ"ה) ובילקוט שם עיי"ש היטב:

מצוה קכט

ולא תשמע אל נביא שקר טפל. (בפרשת ראה) כתיב כי יקום בקרבך נביא וגו' לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים וגו' לא תשמע אל דברי הנביא ההוא וגו'. ומנאוהו כל מוני המצות. אלא שבביאור ענין אזהרה זו נחלקו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין כ"ח). והרא"ם ז"ל (ביראים סי' ע"ז). דלהרמב"ם והרא"ם ז"ל הכתוב בא להזהיר שלא לקבל דברי המתנבא בשם ע"ז. וכל שקבל דבריו אע"פ שלא עשה כדבריו כלום עובר בל"ת.

ולהרמב"ן ז"ל אין למנות אזהרה זו אלא משום שנכללת בה אזהרה שלא לקבל דבריו כשבא לעקור דבר מה"ת בין עשה בין ל"ת. ואם עשה כדבריו אע"פ שנתן אות או מופת לדבריו עובר בלאו זה. ולפ"ז לפי דברי הרמב"ן ז"ל לא קאי אזהרה זו דוקא למתנבא בשם ע"ז כמש"כ הרמב"ם ז"ל. אלא אפי' מתנבא בשקר בשם השם לעקור דבר מה"ת. הוא בכלל אזהרה זו. דהרי ההיא דסו"פ הנחנקין שהביא הרמב"ן ז"ל שם למתנבא לעקור דבר מן התורה. לא מיירי במתנבא בשם ע"ז אלא בסתם נביא השקר. דהיינו המתנבא בשם השם בשקר כמבואר שם עיי"ש. וגם הרא"ם ז"ל אע"פ שכתב דענין אזהרה זו היינו במתנבא לעבוד ע"ז. מ"מ לא הזכיר מתנבא בשם ע"ז. אלא נביא השקר. דהיינו המתנבא בשם השם לעבוד ע"ז עיי"ש. מיהו בעיקר הדבר אין מחלוקת בין הרא"ם ז"ל והרמב"ם. דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דגם המתנבא בשם השם לעבוד ע"ז הרי הרי הוא בכלל מתנבא בשם ע"ז כמבואר בדבריו (בסה"מ לעיל לאוין כ"ו). שכתב וז"ל שהזהירנו מהתנבאות בשמה. והוא שיאמר האל צונו לעבוד אותה ע"ז או שהיא בעצמה צותה לעבדה וכו'. והוא שאמר יתעלה ואשר ידבר בשם אלהים אחרים וגו' עכ"ל עיי"ש. ואע"ג דמש"כ שם דמיתתו בחנק הוא תמוה. דהרי המתנבא לעבוד ע"ז הו"ל נביא המסית או מדיח דקיי"ל דבסקילה כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ז ע"א) ובסו"פ הנחנקין עיי"ש. ולדעת הרמב"ם (בפ"ה מהלכות ע"ז ה"ב) אפי' במתנבא לעבוד ע"ז בשם ע"ז מיתתו בסקילה עיי"ש ובמש"כ הפר"ח ושאר אחרונים שם. מ"מ כן כתב הרמב"ם ג"כ (בפ"ט מהלכות יסוה"ת הלכה ה') עיי"ש. וכבר עמד בזה הר"ב פר"ח ז"ל שם. ומה שתי' שם איכא למימר ג"כ בדברי הרמב"ם בסה"מ שם עיי"ש ובמש"כ שאר אחרונים שם בזה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דס"ל דגם המתנבא בשם השם לעבוד ע"ז בכלל מתנבא בשם ע"ז הוא. ואע"ג דמתנבא בשם ע"ז תנן (סו"פ הנחנקין) דאינו אלא בחנק עיי"ש. ואילו המתנבא לעבוד ע"ז הרי זה מסית או מדיח דבסקילה. מ"מ הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דאיכא מתנבא לעבוד ע"ז שאינו אלא בחנק. כמבואר בדבריו (סופ"ט מהלכות יסוה"ת) כמשכ"ל. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם (בהקדמתו לסדר זרעים) שכתב וז"ל שהמתיחסים לאמונה נחלקים בתחילה לשני חלקים. מתנבא בשם ע"ז או מתנבא בשם השם. ונבואת ע"ז תחלק לשני החלקים החלק הראשון שיקום נביא ויאמר כוכב פלוני נתן עלי רוחו ואמר לי עבוד אותי בכך וכו'. והחלק השני שיאמר הי' עלי דבר השם עבוד הבעל פלוני וכו'. וגם זה מתנבא בשם ע"ז. שזה השם כולל מי שיאמר שהיא בעצמה צותה לעבוד אותה. או מי שיאמר שהקב"ה צוה לעבוד שום דבר מהם וכשנשמע וכו' בנבואה אחת משתי הדעות האלה והעידו עליו עדים דינו שיהרג בחנק עכ"ל עיי"ש.

הרי מבואר בהדיא דס"ל דגם המתנבא בשם הקב"ה לעבוד ע"ז הרי זה בכלל מתנבא בשם ע"ז. ומש"כ דמיתתו בחנק לטעמי' אזיל כמשכ"ל. וא"כ גם כאן שכתב דאזהרה דלא תשמע אל דברי הנביא ההוא קאי למתנבא בשם ע"ז לעבוד ע"ז. כוונתו גם למתנבא בשם השם ב"ה. דגם זה בכלל מתנבא בשם ע"ז לדעתו ז"ל. ובפירוש מבואר כן בדבריו (סוף פ"ט מהלכות יסוה"ת) שכתב שם וז"ל ואפי' עשה אותות ומופתים גדולים ואמר שהשם צוהו שתעבוד ע"ז היום וכו'. ועל זה צוה הכתוב ואמר ובא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדי' דגם מתנבא בשם הקב"ה לעבוד ע"ז בכלל אזהרה זו. וכדברי הרא"ם ז"ל ביראים:

וע"פ דברינו אלה מתבארים על נכון דברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קל"ב) שכתב שם וז"ל ענין דבור סרה הוא האומר שקר. וזה לא נזכר אלא במתנבא בשם השם. אבל המתנבא בשם ע"ז חייב סקילה אפי' כיון את ההלכה וכו' עכ"ל עיי"ש והרבה מהאחרונים ז"ל קמו עלי' כי כיסלא לאוגיא. ותמהו עליו איך אשתמיטתי' משנה ערוכה (בר"פ הנחנקין) דמבואר להדיא דמתנבא בשם ע"ז מיתתו בחנק. אבל לפי מה שנתבאר דברי הרשב"ץ ז"ל נכונים דאזיל בשיטת הרמב"ם דגם המתנבא בשם הקב"ה לעבוד ע"ז הוא בכלל מתנבא בשם ע"ז. וכן דעת החינוך (פרשת שופטים מצוה תקי"ח) עיי"ש. וכ"ש המתנבא בשם ע"ז לעבוד ע"ז בכלל זה וכמו שנתבאר. וא"כ נראה דזו היא כוונת הרשב"ץ ז"ל. דשם קאי על דברי המשורר ר"ש בן גבירול באזהרותיו. שכתב והדובר סרה בשם עבודה זרה עיי"ש. ועל זה כתב הרשב"ץ שהמשורר לא דקדק בזה שערבב שני ענינים יחד. דדבור סרה הוא האומר שקר. וזה לא נזכר אלא במתנבא בשם השם שאין מיתתו אלא בחנק. ולא משכחת בו מיתה אחרת בב"ד. אבל המתנבא בשם עבודה זרה ענין אחר הוא. וחלוק בשתים מנביא השקר. האחד שיש בו חיוב סקילה. שהרי בכללו המתנבא בשם השם או בשם ע"ז לעבוד ע"ז וכמו שנתבאר. ובכלל זה נביא המסית או המדיח שמיתתו בסקילה למאי דקיי"ל כרבנן. והשני שחייב אפי' כיון את ההלכה כדתנן סו"פ הנחנקין ומש"כ אפי' כוון את ההלכה. פשוט דלא קאי על חיוב סקילה שכתב. אלא לומר דאפי' כוון את ההלכה הוא בכלל מתנבא בשם ע"ז כדתנן התם. וא"כ לא שייך בו לשון דובר סרה. וזה ברור בכוונתו. שהרי לקמן בסמוך (בסי' קל"ד) כתב הרשב"ץ דנביא השקר מיתתו בחנק עיי"ש. והרי מיתת נביא השקר ומתנבא בשם ע"ז בהדדי כתיבי. וחדא מיתה כתיבא אתרווייהו (בפרשת שופטים) דכתיב אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי אשר לא צויתיו לדבר ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא

ההוא. הרי דכיילינהו קרא לתרוייהו במיתה אחת. וגם במתניתין תרוייהו בהדי הדדי תנינהו דבחנק. והיכי יתכן לומר דלהרשב"ץ יש חילוק במיתתן. אלא ודאי כדכתיבנא:
אלא דעיקר דברי הרשב"ץ ז"ל שם תמוהים אצלי במה שמתבאר מדבריו דנביא השקר המתנבא בשם השם לא מתחייב אלא במדבר שקר ולא בכוון את ההלכה. וזה דבר מתמיה ואיפכא מפורש במתניתין (דסו"פ הנחנקין.) דהרי בהדיא תנן התם דהמתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו אע"פ שנאמר לחבירו הרי זה נביא השקר שמיתתו חנק עיי"ש ובגמרא שם. הרי דהמתנבא מה שלא שמע אע"פ שכוון את ההלכה. וכן המתנבא מה שנאמר לחבירו דנבואת אמת היא ונאמרה לנביא אחר. אע"פ כן הרי זה נביא שקר ומיתתו חנק. ולא נקרא נביא שקר אלא משום שמתנבא כאילו נאמר לו. וכן המתנבא בשם ע"ז אומר שקר זה עצמו אפי' כשכיון את ההלכה. שהרי שקר הוא מה שאומר שאמרה ע"ז פלונית דבר זה. ואין שום חילוק בזה בין נביא השקר בשם השם או בשם אלילים. ומאי דתנן התם גבי מתנבא בשם ע"ז אפי' כוון את ההלכה. הדבר פשוט דלא אתי למעוטי בזה דין נביא השקר בשם השם. שלא יהא הדין כן. אלא משום דמתנבא בשם ע"ז מסתמא מילי דשיקרא הוא דקאמר. איצטריך לאשמועינן דאפי' כוון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור הוא בכלל זה. אבל ודאי פשיטא דגם מתנבא בשם השם בשקר אפי' כיון את ההלכה חייב מיתת ב"ד. כמבואר במתניתין ובגמרא שם כמש"כ. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות ע"ז ה"ו ובה"ז). וז"ל נביא המתנבא בשם ע"ז וכו' אפי' כוון את ההלכה לטמא את הטמא וכו' אם התרו בו בפני שנים הרי זה נחנק וכו'. וכן נביא השקר מיתתו בחנק אע"פ שנתנבא בשם השם ולא הוסיף ולא גרע וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא פשוט ומבואר. ומש"כ הרשב"ץ דשקר לא נזכר אלא במתנבא בשם השם דבריו תמוהים. דגם במתנבא בשם השם לא נזכר שקר כלל בקרא ולא כתיב אלא אשר יזיד לדבר דבר בשמי אשר לא צויתי. ומשמע ודאי אע"פ שעיקר הדבר אמת הוא. וא"כ לחנם השיג הרשב"ץ ז"ל על הר"ש בן גבירול ז"ל וכתב שלא דקדק בזה. ובאמת דקדק היטב דאף דדבור סרה הוא האומר שקר. מ"מ שפיר שייך לשון זה במתנבא בשם ע"ז אפי' כשכיון את ההלכה משום דעכ"פ נבואתו שקר היא שלא אמרה הע"ז כן. דפה להם ולא ידברו ואין לך שקר גדול מזה. וגם נביא השקר היינו אפי' בשקר כזה. שלא שמע. אע"פ שנאמרה לאחר. ותמיהני על כל האחרונים ז"ל. דבזה לא הרגישו כלום ושבקי רברבא ושקלי זוטרא. ואין להאריך בזה:
ועכ"פ מבואר דלהרמב"ם והרא"ם ז"ל. וכן דעת הסמ"ג (לאוין ל"ג) והסמ"ק (סי' כ"ז) אזהרה זו לא קאי אלא על המתנבא בשם ע"ז. ואפי' בשם השם לעבוד ע"ז. אבל להרמב"ן

ז"ל יש בכללה גם נביא השקר המתנבא בשם השם לעקור איזה מצוה שבתורה. והאזהרה היא שלא לעשות כנבואתו. אבל שמיעה וקבלה לבד ליתא בכלל אזהרה זו לדעתו. אבל להרמב"ם ז"ל וסייעתו בקבלה לחוד עובר בלאו אע"פ שלא עשה. אמנם מדברי רבינו הגאון ז"ל נראה דלא ס"ל לא כמר ולא כמר. אלא יש לו בזה שיטה אחרת לגמרי. דס"ל דלאו זה הוא אזהרה שלא לשמוע לכל נביא שקר. בכל ענין נבואת שקר. ולכן כתב סתם. נביא שקר טפל. והוא מלשון הכתוב (תהילים קי״ט:ס״ט) טפלו עלי שקר זדים. וכן כתוב (איוב י״ג:ד׳) אתם טופלי שקר. וזה כולל כל נבואת שקר באיזה ענין שתהי׳. וכן לשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תשא) שכתב וז"ל ישמע דברי חוזי ואל אל נביאי שקר מפחדוני. מה לתבן את הבר עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דענין האזהרה הוא שלא לשמוע אלא לנביאי אמת ולא לנביאי שקר. וממה שסיים מה לתבן את הבר. והוא מלשון הכתוב (ירמי׳ כ"ג. כ"ח) הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר. נראה שבא לרמז בזה טעם המצוה שהשומע לנביאי שקר פוגם בנביאים האמתים. וא"כ כל ענין נבואות שקר בכלל אזהרה זו. וכן נראה מלשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שכתב וז"ל ינבא שקר אל תשמע לקולו עכ"ל. וכן באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל כתב אל תשמע דברי נביא שקר מורה עיי"ש. הרי שסתמו וכתבו נביא שקר. ובכלל זה המתנבא בשם השם בכל ענין שקר. ואפי׳ הדבר אמת אלא שנבואתו שקר שלא שלחו השם. כמבואר בפרק הנחנקין וכמשכ"ל. ונראה דס"ל דאע"ג דקרא בע"ז מיירי. מ"מ כל נביא שקר בכלל. מדכתיב לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל החולם וגו׳. והו"ל למיכתב לא תשמע אל דבריהם. משמע שהכתוב בא לומר דלאו דוקא מה שדיבר נלכה אחרי אלהים אחרים לא תשמע לו. אלא גם כל מה שידבר בכל ענין לא תשמע אל דבריו. ולא בענין ע"ז בלבד. אבל מלשון הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שכתב וז"ל ואל תשמע לדברי מניאך עיי"ש. נראה דס"ל כדעת הרמב"ם והרא"ם ז"ל וסייעתם דאזהרה זו אינה אלא בנביא המתנבא לעבוד ע"ז שרוצה להסירך מאחרי השם. ובאזהרות אתה הנחלת כתב ונביא השקר שלא לשמוע לו עיי"ש. מבואר דסבירא לי׳ כדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו.

מצוה קל

לא יחבול רחים ורכב. ובגד אלמנה. אליה קפל. כתיב (בפרשת תצא) לא יחבל רחים ורכב כי נפש הוא חובל. וכתיב שם ולא תחבול בגד אלמנה. וזהו שכתב ובגד אלמנה. כלומר וגם לא יחבול בגד אלמנה. ומש"כ אליה קפל. ר"ל שיהא מקופל ומונח אצלה אפי׳ שאינה צריכה לו עכשיו. אלא מקיפל ומונח. והוא מלשון טלית מקופלת. (בשבת

קמ"ז ע"א) עיי"ש. ועי' ג"כ שם לעיל (ק"כ ע"א). ומה שמנה רחים ורכב בלאו אחד אע"פ שהוא מהמונים כל פרט ופרט שבלאו אחד בפ"ע. ובאמת הסמ"ג והסמ"ק לטעמייהו אזלי ומנו גם כאן רחים ורכב בשני לאוין. בסמ"ג (לאוין קפ"ט ק"ץ) ובסמ"ק (סי' רס"ח רפ"ט) עיי"ש. מ"מ רבינו הגאון ז"ל מנאן מצוה אחת. וכן הרמב"ן ז"ל אע"ג שבכל הנפרטים בלאו אחד מונה כל פרט ופרט בפ"ע. מ"מ כאן ברחים ורכב מודה שאין נמנין אלא מצוה אחת. כמבואר בדבריו (בשורש תשיעי. ובסוף סה"מ) עיי"ש. והיינו משום דאין כאן אלא אזהרה אחת שלא לחבול כלים שעושין בהן אוכל נפש. וגם אי לאו דגלי קרא בפירוש רחים ורכב ידעינן דעל כל כלי וכלי בפ"ע עובר בלאו. אלא דמשום דרחים ורכב אינם אלא שני חלקים של כלי אחד. דשניהם יחד כלי אחד הם. הוה סד"א דאינו חייב אלא אחת. להכי גלי קרא דאפי' הכי חייב עליהן משום שני כלים. וכדתנן (בפרק המקבל קט"ו ע"א) עיי"ש. ולא אתי קרא ללאו מיוחד בפ"ע אלא לגלויי דכל חלק חשיב ככלי בפ"ע להתחייב עליו. ומה"ט גם הרמב"ם ז"ל אע"ג דלפי דעתו (בשורש תשיעי) כיון דגלי קרא דחייב על כל אחד בפ"ע הי' ראוי למנותן כאן שני לאוין. אפי' הכי לא מנאן אלא לאו אחד. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין רמ"ב) עיי"ש בדבריו ז"ל וזה ברור ואין להאריך. וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) מנאן רבינו הגאון ז"ל מצוה אחת עיי"ש:

מצוה קלב

קפל כלי גבר מאשה. והחלף. (בפרשת תצא) כתיב לא יהי' כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה. וקפל זה הוא מלשון התלמוד איקפולי איקפל. בחולין (בפרק אלו טרפות מ"ד ע"א) עיי"ש כלומר להבדיל ולהפריש כלי גבר מאשה. וכן להיפוך כלי אשה מגבר. או שהוא ג"כ מלשון התלמוד בפרק כל כתבי שם עיי"ש. והנה כל הראשונים ז"ל מנו שני לאוין אלו. ודבר תמוה ראיתי בסמ"ק (סי' ל"ג) שלא מנה אלא לאו השני לא ילבש גבר שמלת אשה. אבל לאו הראשון. דהיינו לא יהי' כלי גבר על אשה. לא הזכיר כלל. ואפי' אם תמצא לומר דס"ל דאין שניהם נמנין אלא בלאו אחד. ויש קצת מקום לזה ע"פ דברי ת"ק בנזיר (פרק שני נזירים נ"ט ע"א) דאמר דלא הזהיר הכתוב אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים ואשה שמלת איש ותשב בין האנשים שהוא דבר המביא לידי תועבה עיי"ש. וא"כ שניהם לא באו אלא להזהיר על ענין אחד. אכתי מלבד מאי דמבואר בדברי הסמ"ק גופי' שם דפסק כראב"י דפליג. בלא"ה עכ"פ הו"ל להזכיר גם איסור דלבישת אשה שמלת גבר. ואין להאריך כאן בזה. ועי' בכ"מ (פי"ב

מהלכות ע"ז) ובב"י (יו"ד סי' קפ"ב) ובמש"כ הר"ב דינא דחיי על דברי הסמ"ג (לאוין נ"ט) עיי"ש היטב.

מצוה קלד

ובל תסגר לארץ מרתים. כתיב (בפרשת תצא) לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו. ואמרינן בגיטין (פרק השולח מ"ה ע"א) דבעבד שברח מחו"ל לארץ ישראל הכתוב מדבר. והזהיר הכתוב שלא להשיבו לבעליו אלא חייב לשחררו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין רנ"ד) ובהלכות עבדים (פ"ח ה"י) עיי"ש. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל ובל תסגר לארץ מרתים. והוא מלשון הכתוב (בירמי' נ'. כ"א.) על הארץ מרתים עלה וגו'. והוא כינוי לארץ בבל וכשדים. ורצה לומר שלא תסגיר העבד שברח אליך מארץ בבל וכשדים אל אדוניו. וה"ה לשאר ארצות שבחו"ל. אלא נקט פרט תחת הכלל לצורך החרוז. והנה מלבד לאו זה יש בו גם לאו דלא תוננו שלא להונות עבד זה אונאת דברים. ומנאוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן הרמב"ם וסייעתו מנאוהו. כמבואר בסה"מ (לאוין רנ"ה) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה משום דלשיטתו אזיל. שהרי ליכא נפק"מ בלאו זה אלא כדי לעבור על אונאת עבד זה בלאו נוסף על הלאוין האמורים בישראל ובגר. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות עבדים הלכה י"א) עיי"ש. וא"כ אחר שמנה כבר לעיל (לאוין פ"ב) לאו דאונאה האמור בגרים. שוב אין לאו זה בא במנין לפי שיטתו. וכמו שנתבאר בכמה דוכתי. וכבר ביארנו בזה כל צרכו לעיל (לאוין פ"ב פ"ג) עיי"ש. ועי' באזהרות שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא יהי' לך). דשם מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תסגיר ביותר ביאור עיי"ש. ולאו דלא תוננו לא מנה גם שם:

מצוה קלה

זר לא יאכל קדש. כתיב (בפרשת אמור) וכל זר לא יאכל קדש וגו' והוא אזהרה לזר שלא יאכל תרומה. וכל הנקרא תרומה בכלל. כביכורים וחלה ותרומת מעשר. והבה"ג והר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל לא מנו לאו זה. אלא שמנו במספר העונשין בחייבי מיתה בידי שמים זר האוכל תרומה עיי"ש. וזה מסייע למה שהבין הרמב"ן ז"ל בדעת הבה"ג במספר העונשין. דאין כוונתו אלא למנות הלאוין שעליהם באו עונשין אלו. אבל הר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שמנה ג"כ במנין העונשין זר בתרומה. מנה ג"כ אזהרתו במנין הלאוין עיי"ש. וכבר כתבתי בכמה דוכתי שיש בזה מבוכה בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. דבכל הנך שמנה במספר העונשין שלו מונה ג"כ הלאוין שבכל אחד מן מחייבי העונשין במנין הלאוין:

והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו בזה עוד לאו דכתיב תושב כהן ושכיר לא יאכל קודש. כמש"כ בסה"מ (לאוין קל"ד). והוא סיפא דהך קרא דוכל זר לא יאכל קדש. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנאו. וגם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. והדבר תמוה טובא לכאורה מה ראו על ככה. ואמנם ראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סי' קע"ה) שמנה לאו דתושב כהן ושכיר עיי"ש. והוא מההולכים בעקבות הבה"ג. ועיקר דבריו נוסדו על מנין המצות של הבה"ג. כמבואר בכמה דוכתי ביראים. ועכצ"ל שכן הי' גם בה"ג שלפניו. וגם באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שגם הוא מסייעתו של הבה"ג מנה לאו זה. ועי' מש"כ שם על זה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ק"י) עיי"ש. ומ"מ לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו קשה טובא לכאורה אמאי לא מנאוהו. ויותר יש להקשות לכאורה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל בכל הנפרטים בלאו אחד למנות כל פרט ופרט בפ"ע. וא"כ הו"ל למנות מהך קרא שני לאוין. לאו דתושב ולאו דשכיר. איברא דקושיא זו קשה גם להסמ"ג והרמב"ן ז"ל שגם הם מונים כל פרט בפ"ע. וכאן מנאום בלאו אחד. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שעמדו בזה. מיהו נראה דלק"מ לפי המבואר בספרא (פרשת אמור) ובר"פ הערל וריש פ"ק דקידושין דלא כתיב שכיר אלא לגלויי על תושב דהוא הקנוי לעולם. דאל"כ ה"א דתושב זה קנוי קנין שנים עיי"ש. וא"כ הו"ל כאילו אין כאן אלא תושב לחוד בקרא. דהרי בכלל תושב ישנו גם שכיר. דקנוי קנין שנים בכלל קנוי קנין עולם. דיש בכלל מאתים מנה. ולא נכתב שכיר אלא לגלויי אתושב דלא נימא דזהו קנין שנים:

ולפי שיטת רבינו הגאון ז"ל כ"ש דאתי שפיר טפי. דהרי עכ"פ כיון דתושב זה קנוי קנין עולם ושכיר זה קנוי קנין שנים. א"כ לאו דתושב הוא כולל גם השכיר דיש בכלל הקנוי עד היובל גם הקנוי לשש בלבד דבכלל מאתים מנה. וא"כ אפי' אם לא הוה כתיב לאו דשכיר אלא ללמד על עצמו להוסיף בו לאו ולעבור עליו בשני לאוין. מ"מ אינו בא במנין בפ"ע לשיטתו. דבכל שני לאוין שבאיסור אחד אם האחד הוא כללי והשני לא בא אלא על אחד מהפרטים שבכללי. אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. איברא דמסוגיא דפ"ק דקידושין (ד' ע"א) ובזבחים (סו"פ כל הזבחים שנתערבו פ"ב ע"ב) מתבאר לכאורה דשכיר לא אתי מתושב אלא בקל וחומר. אבל אינו זה בכלל זה כמנה בכלל מאתים. דאמרינן התם א"ל אביי מי דמי התם תרי גופי נינהו. דכי נמי כתב רחמנא נרצע לא יאכל והדר כתב אידך. הוה לי' שכיר מילתא דאתיא בק"ו. ומילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. אלא הכא חד גופא היא וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל דכי נמי כתב רחמנא כו'. כלומר ואפי' פי' הכתוב נרצע לא יאכל וחזר ופי' על שאינו נרצע. ואע"פ שלא

הוצרך לכתבו הייתי יכול לתרץ ולומר אע"ג דהוי שכיר מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. לפיכך כשכתבו סתם י"ל בא זה ולמד על זה ואין לנו להקשות ליכתוב נרצע בפירוש ולא יכתוב שכיר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דשכיר לא הוי בכלל הנרצע אלא אתי מיני' במדת ק"ו ושייך לומר בי' מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. וא"כ ודאי אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל הו"ל למנות שניהם. כמו שביארנו בכמה דוכתי דאפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל. דוקא כשהלאו הפרטי הוא בכלל הלאו הכללי לפום פשטי' דקרא. אבל היכא דלא אתי מיני' אלא במדת ק"ו. או באחת משאר המדות שהתורה נדרשת בהן גם לשיטתו נמנה גם הלאו הפרטי במנין הלאוין בפ"ע. מיהו נראה דעד כאן לא קאמר אביי הכי. אלא אי הוה כתיב בקרא נרצע בפירוש. דבזה ודאי אין השכיר שאינו נרצע בכלל נרצע. ולא אתי מיני' אלא במדת ק"ו. אבל השתא לקושטא דמילתא דכתיב תושב סתם. כיון דידעינן השתא דתושב היינו הקנוי קנין עולם. ודאי שכיר שאינו אלא קנוי קנין שש בכלל תושב שהוא הקנוי קנין עולם. דהיינו עד היובל. כמנה בכלל מאתים לענין שלא יאכל בתרומה. דכיון שהקנוי עד היובל אינו אוכל. ממילא ודאי דהקנוי רק לשש שנים הוא בכלל האזהרה שלא יאכל. דגם הקנוי קנין שנים שפיר ישנו בכלל תושב. דהא אי לאו דכתיב שכיר הוה מפרשינן דתושב זה הוא קנוי קנין שנים וכמבואר בברייתא שם. משא"כ אי הוה כתיב בפירוש נרצע. ודאי שאינו נרצע אינו בכלל הנרצע. וליכא למיגמרי' מיני' אלא בק"ו:

וראיתי בתוס' הרא"ש ז"ל ביבמות (ריש פרק הערל) ובקידושין (שם) שכתב עלה דתניא בברייתא שם יאמר תושב ואל יאמר שכיר ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל קנוי קנין שנים לא כ"ש וכו'. וז"ל הקשה ריב"א אמאי לא פריך מה לנרצע שכן אינו עובד לא את הבן ולא את הבת. ותירץ רבינו מאיר דודאי אי הוה כתיב בהדיא נרצע לא יאכל לא הוה מצינן למיגמר שכיר מיני' דאיכא למפרך כדפרכינן. אבל השתא דכתיב תושב ולא ידעינן במאי איירי. יש לנו להעמידו במאי דמסתבר טפי שהוא תושב נרצע אצל כהן. ומסתמא נרצע הוי טפי משכיר. וכיון דאפקי' בלשון תושב ולא כתב נרצע בהדיא אלמא שבא להשמיענו ליתן טעם לדבריו שאע"פ שהוא מיושב אצלו לזמן ארוך ואין לו זמן קבוע ליציאתו. אפה"כ אינו חשוב כקנוי לו שיאכל בתרומה. וכ"ש שכיר. והשתא ליכא למיפרך מידי עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא. דאכתי מה יענה למאי דקאמר אביי דכי נמי כתב רחמנא נרצע לא יאכל והדר כתב אידך הו"ל שכיר מילתא דאתיא בק"ו ומילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא וכו'. וכן הוא בסוגיא דזבחים שם. והשתא הרי כיון דקיימינן השתא דהוה כתיב נרצע בפירוש. שוב ליכא ק"ו כלל

לדברי הרא"ש בשם הר"מ ז"ל. והיכי קאמר דהוה מילתא דאתיא בק"ו ומילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. והא אי הוה כתיב בקרא בהדיא נרצע. ודאי הוה מיצטריך שכיר לגופי'. דבלאו קרא לא מצינן למיגמרי' מנרצע בק"ו. משום דק"ו פריכא הוא. דאיכא למיפרך כמש"כ הר"מ ז"ל. גם מש"כ דתושב הוא מיושב אצלו לזמן ארוך ואין לו זמן קבוע ליציאתו. הוא מגומגם טובא. שכתב שמיושב אצלו לזמן ארוך. וא"כ מבואר שיש לו מיהת זמן קבוע אלא שהוא זמן ארוך. ושוב כתב שאין לו זמן קבוע ליציאתו והדברים נראים כסותרים זא"ז. וגם תמוה דהא ודאי יש לו זמן קבוע אפי' לנרצע. שהרי יוצא ביובל. מיהו נראה דכוונתו בזה ע"פ מאי דקיי"ל (בפ"ק דר"ה ח' ע"ב) דשלשתן מעכבין ביובל. ואם לא תקעו ב"ד בשופר ביוה"כ של יובל או לא החזירו שדות לא חייל יובל ואין עבדים נפטרין עיי"ש. ועי' בט"א שם שכתב דלהכי מר"ה ועד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם וכו' כדקתני התם בברייתא. משום דהדבר תלוי אם יתקעו בשופר ויחזרו שדות לבעליהן. יהיו עבדים נפטרים לבתיהם. ואם לא יתקעו בשופר ולא תהי' חזרת שדות. יתבטל היובל ולא יהיו העבדים נפטרים. ולכן מר"ה עד יוה"כ הם תלוים ועומדים בספק. וביוה"כ כשתקעו בשופר וחזרו שדות איגלאי מילתא למפרע דמר"ה חייל יובל עיי"ש וברמב"ם (פ"י הי"ג מהלכות שמיטה ויובל). וא"כ זהו שכתב דתרתי אית בי'. שהזמן ארוך אפי' אם יהי' יובל. וגם אין לו זמן קבוע. משום שהיובל תלוי במעשה. ואפשר שלא יהי' יובל בשנת החמשים ולא יצא ביובל הבא. כן נראה בכוונתו. ומ"מ עיקר דבריו תמוהים ונגד סוגיא דגמרא בדוכתה בקידושין ובזבחים שם. וראיתי בפי' הר"ש משאנץ ז"ל לספרא (פרשת אמור סוף פ"ד) שגם הוא הקשה קושית ריב"א ולא תי' כלום עיי"ש:

וביותר תמיהני דהרי ודאי על עיקר הברייתא אין מקום לקושית הריב"א ז"ל. דאפשר לומר דהא דקתני תושב זה קנוי קנין עולם. לא בנרצע דוקא מיירי. דאטו נרצע כתיב בקרא. הרי סתם תושב כתיב דמשמע כל שקנינו קנין עולם. והרי לפי מאי דקיי"ל כרבנן דס"ל דמוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש. כדתניא בקידושין שם לקמן (י"ד ע"ב) שפיר משכחת לה קנוי קנין עולם אפי' בשאינו נרצע. כגון שמכר את עצמו עד היובל. ואדרבה מוכר עצמו לעולם חשיב יותר קנוי קנין עולם מנרצע. משום דמוכר עצמו אינו יוצא במיתת האדון ועובד את הבן. משא"כ בנרצע דאינו עובד את הבן ויוצא במיתת האדון אפי' קודם היובל. וא"כ ודאי מאי דקתני בברייתא תושב זה קנוי קנין עולם. היינו אפי' מוכר עצמו לעולם. והשתא שפיר קתני דמתושב שמעינן בק"ו לשכיר וליכא למיפרך מידי. דהא גם מוכר עצמו התושב אינו עובד לא את הבן ולא את הבת. וא"כ ע"כ עיקר

קושית הריב"א ז"ל אין לה מקום אלא לדברי אביי דאמר דכי נמי כתיב נרצע לא יאכל הו"ל שכיר מילתא דאתיא בק"ו. ועל זה ודאי תקשה קושית הריב"א ז"ל וכמבואר. וא"כ הדבר תמוה ביותר. דבזה שוב אין שום מקום לתירוצו כלל. דהא השתא קיימינן דכתב רחמנא בהדיא תושב נרצע. ולכן דבריו ז"ל צ"ע אצלי. ואכמ"ל בזה. ומ"מ מתבאר דמה שלא מנאן בתרי לאוי לא תקשה. אלא דעכ"פ ודאי הדבר צ"ע טובא מה שלא מנה לאו זה כלל.

ואמנם נראה עפמש"כ הר"ב מל"מ (בדרך מצותיך ח"ג) דמה שלא מנה הרמב"ם ז"ל (בפי"ט מהלכות סנהדרין) בכלל הלוקין גם תושב ושכיר שיש בהן לאו מיוחד. היינו משום דתושב ושכיר הם במיתה. לפי שהכתוב הזהיר את הזר על התרומה וחייבו מיתה. והתיר לקנין כספו דהיינו נשיו ועבדיו של כהן הכנענים שיאכלו בתרומה. כי אהדר קרא לתושב ושכיר ולמדנו דלא חשיבי קנין כספו ואסורים בתרומה. אמרינן דלאיסורא קמא אהדרינהו. והו"ל בכלל לאו דוכל זר לא יאכל קדש. וכן נראה מדברי הרמב"ם (בפ"ו מהלכות תרומות ה"ה) שכתב הזר אסור לאכול תרומה כו' אפי' הי' תושב כהן או שכירו. משמע מדבריו דתושב ושכיר דינם כזר ממש. ואם אכלו תרומה חייבין מיתה. ומשום דאמרינן דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא דזר. וכדאמרינן (בפ"ב דבכורות) דהגוזז והעובד בפסולי המוקדשין לוקה. אע"ג דלא נפק"ל אלא מדכתיב תזבח ולא גיזה ואכלת בשר ולא חלב ואין בזה אלא לאו הבמכ"ע. מ"מ אמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא דלא תעבוד ולא תגוז. והכא נמי אהדרי' קרא לאיסור זרות ויש בו מיתה. והו"ל בכלל זר. ולכך לא מנאן הרמב"ם בפ"ע בכלל הלוקין. משום דהו"ל בכלל זר שכבר מנה. עיי"ש בדבריו. ולענ"ד נראה דעיקר דינא ודאי מוכרח מסוגיא ערוכה (דריש פרק הערל) דפרכינן האי תושב ושכיר דכתב רחמנא בפסח אי נימא תושב ושכיר ממש. משום דהו"ל תושב ושכיר איפטר לי' מפסח. והא קיי"ל גבי תרומה דלא אכיל. אלמא לא קני לי' רבי' הכא נמי לא קני לי' רבי' וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דתושב ושכיר אע"ג דזרים נינהו. מ"מ לית בהו אלא אזהרת לאו שמפורש בהן. אבל לענין להתחייב מיתה על התרומה אין דינם כזר. אלמא דמהני להו מיהת מה שהם קנין כספו של כהן לפטרן ממיתה. א"כ מאי ראי' מייתי מהתם לענין פסח דאכיל אפי' בהמנאת אחרים. כמש"כ בתוס' שם (סוד"ה אלמא) עיי"ש. אדרבה אית לן למימר דכי היכי דקיי"ל דחשיב קנין כספו דאדון לענין לפטרו ממיתה על אכילת תרומה. הכי נמי לענין פסח מהני מה שהוא קנין כספו דאדון לעכב עליו שלא להמנות עם אחרים על פסחם. ולא יאכל פסח אלא בהמנאת רבו. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דתושב ושכיר לענין תרומה הו"ל ממש כזר גמור לכל דבר. ושפיר

גמר מינה לענין פסח נמי דלא קני לי' רבי' ואינו תלוי כלל ברבו. איברא דמש"כ הר"ב מל"מ טעמא דמילתא משום דאמרינן אהדרי' לאיסורא קמא. כמו דאמרינן בגוזז ועובד בפסהמו"ק. אינו ענין לכאן. דלפמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) דכל היכא דהותר מכללו בהדיא תו לא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא עיי"ש. והביאם הר"ב מל"מ גופי' בד"מ שם לקמן עיי"ש. א"כ כאן נמי כיון שהתירה תורה קנין כספו באכילת תרומה. וגם תושב ושכיר אי לאו דגלי קרא דלא אכלי ה"א דהוי"ל בכלל קנין כספו. וכמבואר בר"פ הערל שם. וכן פירש"י (בפרשת אמור) שלמדך כאן שאינו קנוי לרבו לאכול בתרומתו עיי"ש. הילכך השתא נמי דגלי קרא דלא אכלי לית לן למימר דאהדרינהו לאיסורא קמא. ואין לנו אלא הלאו המפורש בהן. וכן לפמש"כ בש"מ (לבכורות ט"ו ע"א) בשם תוס' חיצוניות והרא"ש ז"ל דכל היכא דכתיב בקרא לאו בפ"ע לא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא. ואין לנו אלא הלאו בלחוד האמור בו עיי"ש. וזו היא ג"כ כוונת התוס' שם (בד"ה ואהני קרא וכו'.) שכתבו וצריך לחלק עיי"ש. א"כ כאן נמי דבתושב ושכיר כתיב לאו מיוחד בפ"ע. אין לנו לומר בהו אהדרינהו לאיסורא קמא:

אלא דאפשר לומר דהיינו טעמא דאמרינן הכא אהדרי' לאיסורא קמא. משום דדרשינן בספרא (פרשת אמור פרשתא ה') יכול אפי' קנה עבד עברי יאכל בתרומה ת"ל כסף. יצא עבד עברי שאינו כסף עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דהרי כבר אסר קרא תושב ושכיר בתרומה. ותושב היינו קנוי קנין עולם דהיינו נרצע. ושכיר הוא קנוי קנין שנים שיוצא בשש א"כ למה לי תו קרא למעוטי עבד עברי. וכבר עמדו בזה מהר"י קורקוס והכ"מ (בפ"ו מהלכות תרומות הלכה ה'). ומש"כ מהר"י קורקוס ז"ל לתרץ דתושב ושכיר לאו עבדים נינהו אלא שכירים ופועלים בעלמא עיי"ש. הוא תמוה ונגד סוגיא דפ"ק דקידושין וסוגיא דזבחים שהבאתי לעיל. וגם הרדב"ז ז"ל ביקר תפארת שם דעתו כדעת מהר"י קורקוס ז"ל עיי"ש וזה תימא. וכבר הרגיש מהר"י קורקוס ז"ל גופי' שם במה שזה סותר סוגיא דפ"ק דקידושין ודזבחים שם עיי"ש. וגם כבר דחה מרן בכ"מ שם תי' זה מה"ט עיי"ש. אבל מה שתי' הוא ז"ל דתושב ושכיר היינו במכרוהו ב"ד. ומאי דאיצטריך למעוטי עבד עברי היינו במוכר עצמו עיי"ש. ג"כ תמוה לדעתי דא"כ כי היכי דבמכרוהו ב"ד איצטריך קרא לאשמעינן קנוי קנין עולם וקנוי קנין שנים. ואי לא הוה כתיב אלא תושב לחוד ה"א דתושב היינו קנין שנים. אבל קנוי קנין עולם אוכל. כדאמרינן בברייתא התם. א"כ במוכר עצמו נמי דליכא אלא חד קרא למעוטי. אית לן למימר דלא אימעיט מוכר עצמו אלא הקנוי קנין שנים. אבל הקנוי קנין עולם חשיב קנין כספו ואוכל בתרומה. ואין לומר דממשמעות קרא דקנין כספו אימעיטו כל מיני עבדים

עברים מטעם שפי' הר"ש משאנץ ז"ל שם שאינו כסף משום שאינו יכול למכרו עיי"ש. וכל עבדים עברים ליתנייהו במכירה ע"י האדון. ודברי הכ"מ שכ' שם להיפוך תמוהים אצלי וגם סותר דברי עצמו (בפ"ב הי"ב מהל' עבדים) עיי"ש. ועי' ג"כ מה שכתבתי בזה לעיל (לאוין צ"א) עיי"ש היטב. או מטעם שפי' בק"א שם עיי"ש. דא"כ גם מכרוהו ב"ד למה לי קרא. ותיפוק לי' מהכא. ואין לומר דאיצטריך קרא ללאו. דא"כ מוכר עצמו לית בי' לאו באכילת תרומה אלא איסורא בעלמא. והרי לפי דברי הכ"מ גופי' שם גם מוכר עצמו דינו כמכרוהו ב"ד לענין אכילת תרומה. כמו שביאר שם בכוונת הרמב"ם שם עיי"ש. ובודאי כן הדבר פשוט דלא אשכחן בשום דוכתא שום רמז לחלק בזה. אלא ודאי הדבר ברור דכיון דתושב ושכיר סתם כתיב בקרא אין לנו לחלק בזה בין מכרוהו ב"ד למוכר עצמו ותרוייהו בכלל אזהרה זו. וא"כ הדק"ל למה לי הך מיעוטא תו לעבד עברי. ולכן הי' נראה לומר בזה דאיצטריך הך קרא לגלויי. דלא תימא דתושב ושכיר לית בהו אלא הלאו האמור בהן בהדיא אבל מיתה לא מיחייבי אתרומה. משום דלית לן למימר בהו דאהדרינהו לאיסורא קמא כמו שנתבאר. לזה אשמעינן הך מיעוטא דהו"ל כזרים ממש לכל דבר. ואי לא הוה כתיב אלא הך מיעוטא לחוד ה"א דלית בהו אלא לאו הבמכ"ע ואפי' לאו גמור לית בהו. כיון דלא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא. אבל השתא דכתיבי תרוייהו. נפקא לן שפיר דלגמרי אשוינהו קרא לזר ולאיסורא קמא אהדרינהו. וכדברי הר"ב מל"מ ולא מטעמי':

איברא דודאי מדברי הרמב"ם ז"ל שם לא נראה כן. דמדכתב ועבד עברי הרי הוא כתושב ושכיר ודאי מבואר דס"ל דתושב ושכיר לא עבדים נינהו. וכן מתבאר להדיא ממש"כ הרמב"ם. תושב זה שכיר עולם שכיר זה שכיר שנים. ושינה מלשון הברייתא דקתני תושב זה קנוי קנין עולם שכיר זה קנוי קנין שנים. וכמש"כ מהר"י קורקוס ז"ל שם. והביא שם ראי' נכונה להרמב"ם מדכתיב (בפרשת בהר) גבי עבד עברי כשכיר כתושב יהי' עמך. משמע מזה דשכיר ותושב לאו היינו עבד. ובודאי דבריו ז"ל מוכרחים בכוונת הרמב"ם ז"ל. וכבר הזכיר שם ג"כ כפי' הכ"מ בכוונת הרמב"ם. וכתב דמדברי הרמב"ם לא משמע כן אלא כמש"כ עיי"ש בדבריו. אלא שכתב דמסוגיא דפ"ק דקידושין ובפרק התערובות משמע כפירש"י דתושב היינו נרצע. ואמנם לדידי נראה דאפשר לומר דאע"ג דודאי קושטא הוא דתושב אינו אלא שכיר עולם ולא עבד מ"מ אביי קאמר התם מי דמי התם תרי גופי נינהו דכי נמי כתב רחמנא נרצע לא יאכל וכו'. להפליג הדבר. ולרבותא נקט הכי. לומר דאפי' אי הוה כתב רחמנא נרצע לא יאכל שהוא היותר קנוי לרבו. אפי' הכי שייך למיכתב בתרי' נמי שכיר משום דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה

קרא. אבל ודאי לקושטא דמילתא תושב לאו עבד הוא כלל. אלא שכיר עולם למלאכתו כפועל בעלמא. וגם יש לומר דנקט נרצע משום דדמי קצת לנערה ובוגרת דמיירי בהו התם. ולאלומי קושייתו נקט. דאפי' אי הוה כתיב בקרא נרצע שייך למיכתב נמי בתרי' שכיר. אע"ג דהו"ל בחד גופא נרצע ושכיר. דאי אפשר לנרצע קודם שיהי' שכיר שנים. אבל לקושטא דמילתא אין תושב עבד כלל. ובלא"ה עכצ"ל דאביי רק לאלומי קושייתו נקט הכי מטעמא אחרינא כמש"כ בתי' לא נודע שמו שם עיי"ש. ונראה שכבר הרגיש מהר"י קורקוס ז"ל שאין הכרת כ"כ משם נגד דעת הרמב"ם. ולכן לא כתב אלא דהתם משמע כפירש"י. ולא במש"כ הכ"מ דהתם קאמר בהדיא דקנוי קנין עולם אינו נרצע. דבאמת אינו מוכרת וכדכתיבנא. ואכמ"ל בזה. וא"כ לדעת הרמב"ם ז"ל ניתא שפיר מה דאיצטריך בספרא למעוטי עבד עברי מקרא אחרינא. ומעתה א"כ ליכא הכרח מזה לומר דאהדרינהו קרא לתושב ושכיר לאיסורא קמא. מיהו נראה דאפי' לדעת הרמב"ם ז"ל בלא"ה ע"כ מוכרח מצד עצמו דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. דכיון דודאי תושב ושכיר ועבד עברי זרים נינהו. ופשיטא דהו"ל בכלל אזהרה דוכל זר לא יאכל. אלא משום שהתירה תורה לקנין כספו של כהן לאכול בתרומה אע"ג שהוא זר. הי' מקום לומר דגם תושב ושכיר ועבד עברי בכלל קנין כספו של כהן נינהו. אע"פ שאין לו בהן קנין גמור כבעבדו ושפחתו הכנענים ואוכלין בשביל שמזונותיהן מוטל על הכהן. ולזה אתי קרא דתושב ושכיר לא יאכל קדש וכן מיעוטא דמיעט עבד עברי ואשמעינן דהני אינם בכלל קנין כספו. וא"כ ממילא שמעינן שדינם כזר. דמאחר שאין להם היתר מצד קנין כספו הרי ודאי ממילא קרינן בהו וכל זר לא יאכל קדש. דהא מעולם לא הוה ס"ד לומר דלאו זרים נינהו. אלא משום דהוה ס"ד דמותרים משום קנין כספו. וכיון דגלי קרא דלא הוו בכלל קנין כספו. ע"כ אי אפשר שלא יתחייבו משום זרות:

אמנם לפ"ז יש לתמוה על הרמב"ם וסייעתו ז"ל שמנו לאו זה דתושב ושכיר לא יאכל קודש בפ"ע במנין הלאוין. שהרי לא בא לאו זה אלא להשלים דיני המצוה דוכל זר לא יאכל. לומר דגם תושב ושכיר לא נפיק מכלל אזהרת הזר. ואין דינו כקנין כספו של כהן שיהא מותר בתרומה מצד קנין כספו. וכל כיו"ב אינו בא במנין בפ"ע. כמבואר בשורש תשיעי וברמב"ן ורשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. תדע לך דאל"כ הי' ראוי לומר דתושב ושכיר ילקו על תרומה שתים. אחת משום לאו דזר ואחת משום לאו דתושב ושכיר. אלא ודאי אין בזה לאו נוסף. ולא בא אלא להשלים דיני המצוה ולהחזירם לכללן ללאו דזרות. וכיו"ב ביאר הרמב"ם ז"ל גופי' באריכות (בסה"מ לאוין ק"ע) עיי"ש בדבריו ז"ל דהו"ל ממש כנידון דהכא. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו צ"ע אצלי כעת. ומעתה נראה דזו

היא טעמן של רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שלא מנו לאו זה דתושב ושכיר. משום שלא בא הכתוב אלא כדי שלא להוציאן מכלל לאו דזרות משום קנין כספו. וא"כ הו"ל בכלל לאו דוכל זר לא יאכל קדש שכבר נמנה במנין הלאוין. ואין בזה לאו מיוחד שיהי' נמנה בפ"ע:

והנה הרמב"ם וסייעתו מנו במנין הלאוין אזהרה לזר האוכל קדשי קדשים אחר זריקת דמים בעזרה. מדכתיב (בפ' תצוה) וזר לא יאכל כי קדש הם. כמש"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין קמ"ח) ובחבורו הגדול (הלכות מעה"ק פי"א ה"ח) ובסמ"ג (לאוין שכ"ו) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. וכן הבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנאוהו. וגם החינוך לא מנה לאו זה אע"פ שנמשך תמיד אחרי הרמב"ם ז"ל. וכבר תמה עליו הר"ב מל"מ בהגהותיו על החינוך (מצוה תפ"ז) עיי"ש שהניח בתימא מה ראה להשמיט לאו זה שמנאוהו כל מוני המצות. ואע"ג דמש"כ שכל מוני המצות מנאוהו. ודאי ליתא. שהרי כל מוני המצות שלפני הרמב"ם ז"ל לא מנאוהו. מ"מ ודאי הדבר תמוה מצד עצמו אמאי לא מנאוהו. ואמנם נראה בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן (בפרק בתרא דמכות י"ח ע"א) אמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר"ש לוקה חמש. ופרכינן ולילקי נמי משם וזר לא יאכל כי קדש הם. ומשני ה"מ היכא דלכהנים חזי וכו' עיי"ש. ומבואר שם בפירש"י ובתוס' דבגירסא הישנה הוה גרסינן התם ולילקי משום זר לא יאכל קדש. אלא דרש"י ז"ל מחק גירסא זו. משום דקרא דזר לא יאכל קדש בתרומה הוא דכתיב. ולכן הגיה דצ"ל וזר לא יאכל כי קדש הם עיי"ש. וכן מבואר בשאר ראשונים שם עיי"ש. וגם במנחות (ע"ד ע"א) בתוס' ד"ה לאו דזרות וכו'. ובילקוט (פ' אמור) גרסי כגירסא הישנה עיי"ש. אלא דגם שם מחקו התוס' גירסא זו עיי"ש. ולענ"ד דברי רש"י וסייעתו ז"ל תמוהים אצלי דמה בכך דההוא קרא בתרומה כתיב. מ"מ כיון דקדש סתמא כתיב. אית לן למימר דכל קודש בכלל כל כמה דליכא מיעוטא למעט קדשי מזבח. דכהאי גוונא אשכחן בלאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. דאע"ג דהך קרא בעיר הנדחת הוא דכתיב. מ"מ מבואר דגם ע"ז בכלל כמבואר בפ' בתרא דמכות (כ"ב ע"א) ובפרק כל הצלמים (ע"ז מ"ת ע"ב)ובשאר דוכתי. והיינו משום דאע"ג דממון עיר הנדחת אין איסורו משום איסור ע"ז. דאפי' ממון צדיקים שבתוכה בכלל אזהרה זו. מ"מ כיון דאפקי' קרא בלשון חרם גם ע"ז שנקרא חרם בכלל זה. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין ה') ולקמן (לאוין קל"ט) וא"כ הכא נמי אע"ג דבתרומה כתיב. מ"מ כיון דכתיב בה קדש. כל דמיקרי קודש בכלל וכיו"ב ממש פירש"י בפרשת תצוה אקרא דוזר לא יאכל כי קדש הם ע"ש:

איברא דכיו"ב מבואר במכות שם לעיל (י"ד ע"ב) דאמרינן טמא שנגע בקודש ר"ל אומר לוקה בכל קודש לא תגע. ר"י אומר אינו לוקה ההיא אזהרה לתרומה הוא דאתי עיי"ש. הרי בהדיא דאע"ג דבקרא קודש סתמא כתיב. מ"מ כיון דקרא בתרומה מיירי לא אמרינן דגם קדשי מזבח בכלל. אלא שכבר עמדו בזה בתוס' שם לתמוה ביתר שאת. וז"ל שם תימא דהיכן מצינו חומר בתרומה מבקדשים דבכל קדש לא תגע מוקי לה ר"י לנגיעת תרומה דלקי ובנגיעה דקדש לא לקי. ותירץ הר"ש מדרוייש נ"ע דה"ק ההוא לנגיעת תרומה הוא דאתי לאשמעינן דפוסל תרומה עד מלאת ימי טהרה וכו'. ולא קאמר דאיכא מלקות בנגיעת תרומה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאם הוה מיתוקים קרא למלקות. אע"ג דודאי קרא בתרומה הוא דמיירי. כמו שהכריחו התוס' שם לקמן עיי"ש. מ"מ ודאי אי אפשר לאפוקי קדשי מזבח מן הכלל. דהו"ל קודש טפי מתרומה ובקרא קודש כתיב. ובודאי שכן מוכרח מאזהרת לא ידבק בידך וגו'. ודברי רש"י ושאר ראשונים ז"ל בזה צ"ע אצלי כעת. ומעתה נראה דזו היא ג"כ גירסת רבינו הגאון ז"ל בסוגיא דמכות שם. וא"כ מבואר מההיא דהתם דאזהרה לאכילת חטאת ואשם בעזרה לאחר זריקת דמים נפק"ל מקרא דכל זר לא יאכל קדש דכתיב אצל תרומה. מדכתיב בה קדש וגם קדשי מזבח בכלל. אלא דבעינן דוקא דומיא דתרומה דחזיא לכהנים. אבל לפני זריקת דמים וכ"ש בעולה דלא חזיא נמי לכהנים אין בכלל אזהרה זו. והשתא א"כ מבואר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שאחר שמנה לאו וכל זר לא יאכל קדש דגבי תרומה שוב אין למנות לאו זה דוזר לא יאכל כי קדש הם. דלאו דבתרומה אזהרה כללית היא שכוללת כל קודש. והילכך אע"ג דבקדשי מזבח באה אזהרה פרטית בפ"ע שוב אין למנותה וכשיטתו בכל כיו"ב:

אמנם זה לא יתכן אלא לדעת רבינו הגאון ז"ל. אבל אליבא דהבה"ג וסייעתו ז"ל לא יתכן לומר כן. דמלבד דאין זו שיטת הבה"ג. הרי הבה"ג לא מנה גם לאו דוכל זר לא יאכל קודש. אלא שמנה במנין העונשין בין מחייבי מיתה בידי שמים גם זר שאכל תרומה. ולפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) בכוונת הבה"ג במנותו העונשין למנות רק האזהרות שבאו עליהן עונשין אלו עיי"ש. א"כ כוונתו גם בזה רק למנות אזהרה דוכל זר לא יאכל קדש. אלא דלפ"ז מתבאר שלא מנה אזהרה זו אלא לענין תרומה וחלה ובכורים שהם במיתה ולא לענין אכילת קדשי קדשים שאינן במיתה. דאל"ב מלבד מה שמנאה במנין העונשין באותן שבמיתה בידי שמים. הו"ל למנותה גם במנין הלאוין משום אכילת קדשי קדשים בעזרה אחר זריקת דמים שאינה במיתה אלא בלאו גרידא. וכמו שמנה לאו דשבת במנין הלאוין משום איסורי שבת שאינם במיתה. אע"פ שכבר מנה במנין העונשין

מלאכת שבת בין מחייבי סקילה. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. ובפרט דהכא איכא באכילת קדשי קדשים לאו מיוחד בפ"ע מדכתיב וזר לא יאכל כי קדש הם. וכ"ש שלא יתכן לומר כן אליבא דהחינוך. דבהדיא כתב (במצוה ר"פ) דאין בכלל אזהרה דוכל זר לא יאכל קודש אלא תרומה וכל מה שנקרא תרומה בלבד. ולא שום קדשים אחרים עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל והחינוך תמוהים בזה. וצ"ע טובא:

עוד נראה דלרבינו הגאון ז"ל בלא"ה אתי שפיר מה שלא מנה לאו זה. משום דכיון דליכא אזהרה זו אלא דוקא באכילה שבעזרה. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם ובהלכות מעה"ק שם) עיי"ש. וא"כ בלא"ה איכא מיהת איסור עשה באכילה זו אפי' בקדשים קלים המותרים לזרים. שהרי פשיטא דמשום עשה דמורא מקדש איכא איסורא לזרים שלא לאכול בעזרה. דדוקא לכהנים התיר הכתוב משום דמצותן בכך. אבל לזרים ודאי אפי' אכילה דהיתירא אסורה. דאפי' לעשות קפנדריא אסור אפי' בהר הבית משום מורא מקדש. כדתנן (ר"פ בתרא דברכות). וכ"ש אכילה ושתייה דאפי' בבתי כנסיות אמרינן (בפרק בתרא דמגילה כ"ח ע"א) דאסור ומשום דהו"ל מקדש מעט עיי"ש. וכ"ש במקדש גופי'. וא"כ ליכא נפק"מ בלאו דוזר לא יאכל וגו' אלא כדי לעבור עלה נמי בלאו ולמלקות. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אחר שמנה העשה דמורא מקדש (לעיל עשין י"ג) שוב אין הלאו נמנה. כמו שביארנו בשרש ששי ותשיעי ובשאר דוכתי. אלא דגם זה לא יתכן אלא לשיטת רבינו הגאון ז"ל אבל אין זו שיטת הבה"ג וסייעתו והחינוך.

מצוה קלו

לא תתעשת בנגע למראה עינים. אין ספק דכוונתו ללאו דקוצץ בהרת ואזהרתו מדכתיב (בפרשת תצא) השמר בנגע הצרעת לשמור מאוד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים כאשר צויתים תשמרו לעשות. וכמבואר שם בספרי (פיסקא רע"ד) עיי"ש. ותנן נמי במתניתין (פ"ז מ"ד דנגעים) התולש סימני טומאה והכווה את המחיה עובר בל"ת עיי"ש. וכן הוא בספרא (פרשת תזריע פ"א) ובגמרא (פרק ר"א דמילה קל"ב ע"ב) ובפ"ג דמכות (כ"ב ע"א) ושבועות (ד') עיי"ש. ואמנם לשון רבינו הגאון ז"ל צריך ביאור שלא כתב לא לשון קציצה או תלישה כלשון המשנה והתלמוד והתוספתא ולשון הספרא (תזריע פ"ט). ולא לשון שמירה כלישנא דקרא. אלא כתב לא תתעשת. ומבואר שהוא מלשון הכתוב אולי יתעשת השם לנו (יונה א׳:ו׳). אבל אינו מובן לכאורה מאי עניינו לכאן. גם תמוה לכאורה מאי ענין למראה עינים שכתב בלשון האזהרה. הן אמת דבנגעים כתיב לכל מראה עיני הכהן. אלא דהיינו רק לענין טהרת הנגע. אבל מאי ענין לשון זה

ללאו דקוצץ בהרתו. ולכאורה נראה דכוונתו לומר לא תחשוב בנגע למראה עיניך. וכמו שפירשו רש"י ורד"ק ז"ל שם דיתעשת הוא מלשון עשתונות ומחשבה עיי"ש. וא"כ ענין האזהרה הוא לדעת רבינו הגאון ז"ל שלא למראה עיניו ישפוט בנגע לטהרו או לטמאו. אלא יראנו אל הכהן והוא יטהרנו או יטמאנו. וזהו כמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) וז"ל השמר בנגע הצרעת. יוסיף לאו בקוצץ בהרתו. או גם בנמנע מהראות נגעו לכהן וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלאו זה אין אזהרתו דוקא לקוצץ בהרתו או לתולש סימני טומאתו. אלא גם הנמנע מלהראות נגעו אל הכהן עובר בלאו זה. ולפ"ז נראה דגם התולש סימני טומאה והקוצץ בהרתו עיקר איסורו משום שבכך הוא מעלים את נגעו מן הכהן. ומאי דנקט בכל דוכתי תולש סימני טומאה וקיצץ בהרתו. היינו רק משום דבכך עביד מעשה וחייב מלקות. אבל במניעתו להראותו לכהן הו"ל לאו שאין בו מעשה ולא לקי. וכן נראה מלשון הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שכתב וז"ל. דין כהנים לשמור בנגע הצרעת פן יקוץ בהרת בקרץ עכ"ל עיי"ש. מבואר דמפרש ענין האזהרה לשמור דין הכהנים בנגע הצרעת. ולא יקוץ את בהרתו כדי להעלימה מעיני הכהן. וא"כ מבואר דס"ל ג"ב דעיקר ענין האזהרה הוא שלא להמנע מלהראות נגעו אל הכהן. וכדעת הרמב"ן ז"ל:

וביותר ביאור כתב כן הרשב"א ז"ל (בשבת פרא"ד קל"ג ע"א) דאמרינן התם בשר ואע"פ *שיש* שם בהרת *ימול דברי רבי יאשי'*. ופרכינן הא למה לי קרא דבר שאינו מתכוין הוא ודבר שאינו מתכוין מותר וכו'. וכתב עלה הרשב"א וז"ל תמיהא לי אמאי קרי לי' דבר שאינו מתכוין הא מתכוין לקציצה אלא שאינו מתכוין לטהר אלא למול. ואין זה קרוי דבר שא"מ אלא מלאכה שאינה צריכה לגופא וכו'. וי"ל דאי כתב רחמנא בפירוש השמר בנגע הצרעת שלא תקוץ הכי נמי. אלא השמר בנגע הצרעת כתב רחמנא. כלומר שלא יטהרנו אלא בהוראת כהן. ואנן הוא דאמרינן דכיון שכן אסור לקוץ בהרת שמטהר הוא בקציצתו. והילכך כשזה קוצץ מילה הו"ל דבר שאינו מתכוון אצל טהרה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ג"כ דעיקר האזהרה אינו על קציצת הבהרת ותלישת סימני הטומאה אלא שלא יטהרנו אלא ע"פ הכהן. מיהו כפי הנראה לכאורה יש חילוק בין הרמב"ן והר"י אלברגלוני ז"ל להרשב"א ז"ל. דלדידהו אפי' כשטימא הוא את נגעו שלא ע"פ כהן הרי זה עובר בלאו. אבל להרשב"א ז"ל לא עבר בלאו אלא כשטיהרו. אבל יותר נראה דגם להרשב"א ז"ל אין חילוק בזה בין לטהרו או לטמאו. דבכל ענין עובר בלאו. דהרי בקרא לעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים כתיב. ומשמע ודאי בין לטהר בין לטמא. ובשלמא אי הוה משמעות בקרא דקאי על קציצת בהרת. ודאי לא הוה קאי אזהרה זו אלא על הטהרה דוקא. אבל כיון דענין האזהרה אינו אלא שלא לטהר נגעו בלא כהן.

א"כ ודאי כי היכי דבכלל האזהרה שלא לטהרו. הכי נמי שלא לטמאו בכלל. שאין לו לעשות רק ככל אשר יורו הכהנים. ומש"כ הרשב"א שלא לטהר. לאו דוקא הוא. ומ"מ מש"כ הרמב"ן ז"ל דבמניעה מהראות נגעו אל הכהן לחוד נמי עובר בלאו. לא משמע הכי מדברי הרשב"א אלא דוקא מטהר או מטמא עובר בלאו. ומלשון רבינו הגאון ז"ל לפי מה שביארנו משמע דס"ל כדעת הרשב"א ז"ל. דאל"כ מאי לא תתעשת שכתב. הרי במניעה בעלמא אין צריך מחשבה. אלא ודאי משמע דס"ל דאין האזהרה אלא על ההוראה שצריך מחשבה לטהר או לטמא:

איברא דקשה לכאורה לפ"ז דהרי מבואר בספרי שם דאפי' משנזקק לטומאה ולאחר הפטור עובר בלאו. ובתוספתא (רפ"ג דנגעים) מבואר דתולש סימני טומאה מתוך הפטור לוקה עיי"ש. והרי לאחר הפטור אין כאן מניעה להראותו אל הכהן. שהרי כבר הראה את הנגע אל הכהן ופטרו וטיהרו. וגם אין כאן הוראה לטהרו או לטמאו. דהא כבר טהרו הכהן. ואפי' הכי לוקה. איברא דהתוספתא ע"כ מיירי בשחזרו ונולדו סימני טומאה לאחר הפטור. דהא התולש סימני טומאה קתני התם וא"כ היו לו סימני טומאה. והרי כשפטרו ודאי לא היו לו סימני טומאה. דא"כ היכי פטרו. וע"כ שנולדו בו לאחר שפטרו. ולהכי ודאי לוקה. שהרי משנולדו בו סימני טומאה מתחייב להראותו אל הכהן כדי שיחזור ויטמאנו. אלא דמהספרי דאיצטריך לרבות לאחר הפטור מיתורא דקרא דכתיב לשמור מאד עיי"ש. ואף דבספרי שלפנינו ליתא הכי. אבל כן הוא הגירסא בילקוט ובפסיקתא זוטרתא. וכן הביאה הר"ש (סופ"ז דנגעים) עיי"ש. וא"כ ע"כ מיירי בשלא נולדו בו סימני טומאה עדיין. דא"כ פשיטא שעובר בלאו ולמה לי קרא. וכמו שהכריח הר"ב מל"מ (ריש פ"י מהלכות טומאת צרעת) עיי"ש. וא"כ ודאי קשה אם איתא דעיקר האזהרה אינו אלא שלא למנוע מהראות אל הכהן. או שלא לטמאו או לטהרו בלא כהן. א"כ לאחר הפטור מאי איכא למימר. איברא דעיקר דברי המל"מ אינם מוכרחים. דכיון דחזינן דבתוספתא איצטריך לאשמעינן דלוקה כשנולדו לו סימני טומאה לאחר הפטור ותלשן. ע"כ שיש בדבר איזה רבותא. וא"כ איכא למימר דגם בספרי מה"ט גופא איצטריך לריבויי מייתורא דקרא. ובאמת דלהרמב"ן ז"ל ודאי טובא אשמעינן. דהוה סד"א דכיון דעיקר האזהרה הוא שלא למנוע מהראותו אל הכהן. א"כ לאחר הפטור שכבר קיים המצוה להראותו אל הכהן ופטרו. שוב לא עבר בלאו אם לא חזר והראה אל הכהן. להכי איצטריך קרא לריבויי דגם בזה הוא מוזהר שלא למנוע מהראותו לכהן. וגם להרשב"א ז"ל דהאזהרה היא שלא לטהרו בלא כהן. יש מקום לומר דאחר שכבר טיהרו הכהן פעם אחד. שוב ליתא לאזהרה אם חזרו ונולדו בו סימני טומאה לאחר הפטור. אי לאו דגלי

קרא בהדיא לחיובא. אבל כשלא חזרו ונולדו בו סימני טומאה לעולם אימא לך דלאחר הפטור תו ליכא אזהרה זו מטעם שנתבאר:

מיהו מסוגיא דשבת (פראד"מ שם) מבואר דגם בזה איכא אזהרה זו. דאמרינן התם ויקוץ בהרתו ויעבוד. ומשני מחוסר טבילה הוא. ופריך תינח נגעים טמאים נגעים טהורים מאי איכא למימר עיי"ש. הרי דאפי' בנגעים טהורים איכא לאו דקוצץ בהרתו. ולא מיבעיא לפירש"י שם שפירש דנגעים טהורים היינו בוהק ופרחה בכולו. דכולהו איתרבו לאיסור קציצה עיי"ש. דלפ"ז ודאי קשה טובא היכי שייכא בהו אזהרה זו. ואע"ג דשפיר שייכא בהו האזהרה לענין שלא לטהרן בלא כהן ושלא להמנע מהראותן אל הכהן. מ"מ אכתי כשכבר הראה אותם אל הכהן וטיהרם הול"ל דשרי לקצצן ולעבוד העבודה. והרי התם אמרינן דאסור ועובר בלאו ומעכבין את העבודה. משום דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה דעבודה עיי"ש. ואמאי. אטו במקדש ליכא כהנים להראות את נגעו. יראהו לכהן אחר ויקצצנו ויעבוד. אלא ודאי גם זהו בכלל האזהרה. אלא אפי' לפי מה שהוכיחו התוס' (ברפ"ק דשבועות ד' ע"א) דליכא לאו אלא בארבע מראות נגעים. ונגעים טהורים היינו כגון שעמד בעיניו בזה ובזה או כהה. וקרי להו טהורים לפי שאין מוחלטין עיי"ש. וכן כתבו הריטב"א ז"ל שם ובתוס' רי"ד בסוגיא דשבת שם עיי"ש. מ"מ הרי גם לפ"ז בנגעים שטהרם הכהן. דהיינו לאחר הפטור ולא נולדו בהן סימני טומאה. עדיין איכא לאו דקוצץ בהרת. והשתא להר"י אלברגלוני והרמב"ן והרשב"א ז"ל הרי לאחר הפטור לא שייכא אזהרה זו כלל לכאורה וכמו שנתבאר. מיהו נראה דאע"ג דודאי לפירש"י וכן דעת הרב המאירי ז"ל (בשבת שם). ודאי עכצ"ל דקציצת בהרת איסור מחמת עצמו הוא. ולא כדעת הר"י אלברגלוני והרמב"ן והרשב"א ז"ל. מ"מ לפי דעת שאר ראשונים ז"ל דנגעים טהורים היינו לאחר הפטור. אפשר לומר דכיון דכשיולדו בו סימני טומאה הרי הוא מוחלט מיד. כמבואר ברמב"ם (פ"ד מהלכות טמאת צרעת) עיי"ש. הילכך כשקוצצו שייכא בו שפיר אזהרה זו. משום דמעלים הנגע מן הכהן שלא יוכל לטמאו ולהחליטו כשיולדו בו סימני טומאה. וגם חשיב כמטהרו בלא כהן כיון דאי אפשר מעכשיו להחליטו עוד. וכ"כ בתוס' רי"ד שם. וז"ל והילכך כיון שראוי להיות טמא אסור לקצצו עכ"ל עיי"ש. והיינו משום דאיתרבי מקרא כדאי' בספרי:

וראיתי להריטב"א ז"ל (בשבועות שם) שכתב וז"ל וי"ל דהתם מיירי במראות נגעים טמאים אלא שעמד בעיניו בשתי הסגרות. דטהור הוא ולוקה על קציצתו עד שיטהרנו הכהן. משום דאם נולד בו סי' טומאה לאחר הפטור הכהן מחליטו מיד. והכי איתא בתוספתא דנגעים עכ"ל עיי"ש. ומדכתב שליקה על קציצתו עד שיטהרנו הכהן. מבואר

דס"ל דדוקא קודם שטהרו הכהן הוא דלוקה על קציצתו. אבל משטהרו הכהן תו אינו לוקה. וזה יתכן לפי דעת הר"י אלברגלוני והרמב"ן והרשב"א ז"ל. משום דלאחר שטהרו הכהן איכא למימר דתו לא שייכא בו אזהרה זו. כיון שלא נמנע מהראותו אל הכהן. וגם לא טהרו אלא ע"פ הכהן וכמו שביארנו לעיל. אבל הדבר תמוה מסוגיא דשבת שם. דא"כ הדק"ל יראה אל הכהן ויטהרנו ואח"כ יקוץ נגעו ויעבוד. דהרי בזה תו ליכא אזהרה דהשמר בנגע הצרעת. וכדאקשינן לעיל. ולכן דברי הריטב"א ז"ל אלו צ"ע אצלי כעת. ומ"מ מתבאר מזה דגם הריטב"א ז"ל קאי בשיטת הר"י אלברגלוני והרמב"ן והרשב"א רבותיו ז"ל. דעיקר לאו זה אינו אלא שלא למנוע מהראות נגעו אל הכהן. או שלא לטהרו או לטמאו שלא ע"פ כהן. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ש"ה) שכתב וז"ל את השם אלקיך תירא צוה שלא יטהר אדם נגעו אלא ע"פ כהן דכתיב (בפרשת תצא) השמר בנגע הצרעת וגו' ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים וכו'. ותניא בספרי השמר זה ל"ת וכו'. ובכל ענין שהוא מטהרו עובר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דדבריו הם ממש כדברי הרשב"א ז"ל דקוצץ בהרתו לית בי' איסורא מצד עצמו. ואין עיקר האיסור אלא שלא לטהר נגעו אלא ע"פ כהן. וכל שאינו מטהרו אינו עובר בקציצה. ולפ"ז משמע דס"ל כדעת הריטב"א ז"ל דנגעים טהורים דאמרינן בשבת שם דעובר על קציצתן. היינו דוקא קודם שטיהרו הכהן. אבל זה תמוה כדכתיבנא. ובלא"ה תמוה דקודם שטיהרו הכהן נמצא דמחוסר טבילה. והו"ל כנגעים טמאים. ומאי פריך נגעים טהורים מאי איכא למימר והא כבר משני לי' מחוסר טבילה. והכא נמי אפי' יטהרם הכהן אכתי לא חזו לעבודה היום משום דמחוסרין טבילה. ועכצ"ל דמיירי בשכבר טיהרו הכהן וכבר טבל. וכמש"כ התוס' שם עיי"ש. וא"כ ע"כ מוכרח דגם אחר שטיהרו הכהן עובר בלאו על קציצתן. ואולי אפשר לומר דמש"כ הריטב"א ז"ל ולוקה על קציצתן עד שיטהרנו הכהן. היינו דוקא לענין מלקות. אבל ודאי עובר בלאו גם אחר שטיהרו הכהן. וכמו שצידד במל"מ שם עיש"ה. וא"כ סוגיא דשבת שם מיתוקמא לאחר שטיהרו הכהן וכבר טבל. ומ"מ נדחית העבודה משום דנהי דמלקות ליכא מ"מ עבירת לאו מיהת איכא. אלא דמדברי הריטב"א ז"ל גופי' שם מבואר דס"ל דסוגיא דשבת שם בחיוב מלקות מיירי. וכמש"כ ג"כ בתוס' בשבועות שם עיש"ה. ולכן דבריו צ"ע אצלי:

עכ"פ מבואר דדעת רבינו הגאון ז"ל כדעת הרא"ם והרשב"א והר"י אלברגלוני דעיקר האזהרה אינה אלא שלא לטהר הנגע בלא כהן. אבל הקציצה מצד עצמה לא אסרה תורה. אלא דלשון רבינו הגאון ז"ל דחוק קצת לפ"ז. דלמראה עינים שכתב משמע לשום מראה עינים לא תתעשת. מדלא כתב למראה עיניך. והרי בכהן דוקא מראה עינים בעינן

כדכתיב לכל מראה עיני הכהן. ולא שייך למיכתב כאן אלא למראה עיניך. אם היתה כוונתו כדכתיבנא. ולכן נראה יותר דכוונתו. לא תתעשת בנגע שהוא למראה עינים. כלומר שנראה כולו לעינים ואינו בבית הסתרים. וכדתניא בספרא (תזריע פ"ד) לכל מראה עיני הכהן פרט לבית הסתרים עיי"ש. וכדתנן (בפ"ב דנגעים מ"ד) עיי"ש. וס"ל לרבינו הגאון ז"ל דכיון דבית הסתרים אין מטמאין בנגעים לית בהו נמי אזהרת לאו דהשמר בנגע הצרעת. והוא מוכרח לפי דברי הרמב"ן והרשב"א והרא"ם ז"ל והר"י אלברגלוני ז"ל. דכיון דאין עיקר אזהרה זו אלא שלא להעלים הנגע מהראותו אל הכהן כדברי הרמב"ן ז"ל. או שלא לטהרו בלא כהן. א"כ נגע בבית הסתרים שאין הכהן רואה אותו ולא מטהרו ולא מטמאו. דאימעיט מלכל מראה עיני הכהן. ודאי לא שייכא כלל אזהרה זו. ונגעים טהורים דהיינו לאחר הפטור כמו שפירשו התוס' ושאר ראשונים ז"ל. אע"פ שכבר טהרו ע"י כהן ואיתרבו בכלל אזהרה זו. היינו משום שעדיין ראוין להיות טמאים כמו שכתבתי לעיל בשם התוס' רי"ד והריטב"א ז"ל. וא"כ הו"ל כקודם שנזקק לטומאה דעדיין אית לי' לכהן זכיי' בגווי' ואיתרבי מקרא כדאי' בספרי שם. אבל נגע שבבית הסתרים לעולם לא יהא זקוק לכהן. והילכך לית בי' איסור קציצה כלל. ואינו בכלל אזהרה זו. וזה נכון בכוונת רבינו הגאון ז"ל.

והנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ש"ז) מנה בזה עוד לאו דואת הנתק לא יגלח. ומביא דברי הספרא דתניא מנין לתולש סימני טומאה שעובר בל"ת ת"ל ואת הנתק לא יגלח עיי"ש. וכבר השיג הרמב"ן ז"ל שם על דבריו. וכתב וז"ל ולא ידעתי למה מנאן שתים. שאלה השני לאוין מניעה מלקוץ סימני הטומאה. ולא אמרו בתולש סימני טומאה מתוך נתקו שיהא עובר בשני לאוין וילקה שתים. אבל הראשון הוא פרט בסימני טומאת הנתק בשער וה"ה לשאר כל סימני טומאת הנגעים. והשני בא וכלל נגעי הצרעת כולם וכו'. וזה תשלום ענין ולא ימנה מצוה בפ"ע. וכמו שביאר הרב במצות רבות עכ"ל עיי"ש. וגם הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ס"ה) הסכים עמו שלא למנותן אלא מצוה אחת. ואמנם אני תמה על הרמב"ן ז"ל דלפי דעתו דעיקר לאו דהשמר בנגע הצרעת אינו אלא שלא למנוע מהראות נגעו אל הכהן. וא"כ לדבריו ז"ל אפי' כשאינו קוצץ נגעו אלא שנמנע מהראותו לכהן עובר בלאו זה. וע"כ היינו דוקא בלאו דהשמר בנגע הצרעת. שלא נזכר בהך קרא לשון תולש או קוצץ. אבל בנתק דכתיב בהדיא את הנתק לא יגלח. ודאי אינו עובר בלאו זה אלא בגלוח או תלישה. ועדיפא מינה ס"ל להרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות טומאת צרעת ה"א) דאינו חייב עד שיגלח כל הנתק בתער עיי"ש. ואפי' אם תמצא לומר דס"ל להרמב"ן ז"ל בזה כדעת הראב"ד ז"ל (בהשגות שם) דלאו דוקא בתער אלא ה"ה

בכל דבר עיי"ש. מ"מ ודאי תלישה או קציצה ממש בעינן כמפורש בקרא. וא"כ שני לאוין אלו אין להם ענין זה לזה כלל להרמב"ן ז"ל גופי'. וא"כ ודאי יש למנותן שתים. וכן לסברת הרשב"א ז"ל שני לאוין אלו אינם ענין זה לזה. דלאו דהשמר בנגע הצרעת אין עיקר אזהרתו אלא שלא לטהרו או לטמאו אלא ע"פ כהן. משא"כ לאו דואת הנתק לא יגלח אינו אלא בגלוח וכיו"ב דוקא. ועכ"פ דברי הרמב"ן ז"ל סותרים זא"ז. וגם דברי רבינו הגאון ז"ל צ"ע טובא לכאורה. דלפי מה שנתבאר דעתו כדעת הרשב"א ז"ל. וא"כ אמאי לא מנה ג"כ לאו דואת הנתק לא יגלח. דאין זה ענין ללאו דהשמר בנגע הצרעת שמנה כאן. וכן יש לתמוה על הר"י אלברגלוני ז"ל שלא מנה אלא לאו דהשמר בנגע הצרעת בלבד. אף דדעתו כדעת הרשב"א ז"ל כמשכ"ל. וא"כ הי' לו למנות גם לאו דוהנתק לא יגלח. וכן קשה על הרא"ם ז"ל ביראים. דגם כן לא מנה אלא לאו דהשמר בנגע הצרעת בלבד. אף דנראה דדעתו כדעת הרשב"א כמו שנתבאר. וביותר תמוה על הבה"ג שלא מנה אף לאו אחד משני לאוין אלו. ונמשך אחריו בזה גם הר"ש בן גבירול באזהרותיו. מיהו בה"ג כת"י רומי נמנה לאו דהשמר בנגע הצרעת במנין הלאוין עיי"ש. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל נמנה לאו זה עיי"ש. אבל לאו דואת הנתק לא יגלח כולם לא מנאוהו:

אמנם ליישב דברי רבינו הגאון ז"ל נראה עפמש"כ הראב"ד ז"ל בהשגה שם על דברי הרמב"ם ז"ל שכתב דאינו חייב עד שיגלח כל הנתק בתער. וז"ל טעה בזה שהרי אמרו והתגלת בכל דבר. ועל זה אמר ואת הנתק לא יגלח. ועוד שהוא כתולש סימני טומאה. שאין הפישיון ניכר בו עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם השיב על זה וז"ל ומה שטען הראב"ד עוד שהוא כתולש סימני טומאה. י"ל שאינו חייב אלא בתולש סימני טומאה ממש. לא הגורם שלא יהי' פשיון ניכר בו. ועוד שאפשר שלא יפשה עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אין דבריו מספיקים כלל. שהרי לאחר הפטור. והיינו נגעים טהורים לדעת הראשונים ז"ל דעכשיו טהור הוא שכבר טיהרו הכהן. ואפי' הכי איתרבי מקרא שעובר בלאו. וע"כ היינו רק משום שהי' ראוי להיות טמא. שאפשר שיולדו לו סימני טומאה. וכמשכ"ל בשם התוס' רי"ד וריטב"א ז"ל. וכ"ש כאן דכל עיקר מה שציותה תורה דסמוך לנתק לא יגלח היינו רק כדי שיהא ניכר אם פשה. כמבואר במתניתין (דפ"י דנגעים מ"ה) ובספרא בהדיא עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל שם (לעיל פ"ח ה"ג) עיי"ש. וא"כ כשמגלחן ודאי אית לן למימר דהו"ל כתולש סימני טומאה. דבכך אי אפשר לטמאו עוד. וא"כ ודאי קושית הראב"ד אלימתא. דאפי' את"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דלא מיחייב משום לאו דאת הנתק לא יגלח אלא בגלוח בתער. מ"מ תיפוק לי' דחייב מיהת משום לאו דהשמר בנגע הצרעת. הן אמת שדברי הראב"ד ז"ל סותרין למש"כ הוא ז"ל גופי' בפירושו לספרא (תזריע פ"ט)

דתניא ומנין לתולש סימני טומאה מתוך נגעו שעובר בלא תעשה ת"ל ואת הנתק לא יגלח. וכתב שם הראב"ד ז"ל בפירושו וז"ל פי' כל מה שבנתק. ואי קשה לך למה לי מהאי קרא תיפוק לי' מהשמר בנגע הצרעת ודרשינן לי' בספרי לתולש סימני טומאה מתוך נגעו. ואיכא למימר מדכתיב נגע הצרעת. ונתקים הא אמרינן דלאו נגע הצרעת נינהו כלל אלא נתקי השער בלבד. משום הכי לא מייתי מההוא קרא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא דס"ל להראב"ד ז"ל גופי' דנתקים אינן בכלל אזהרה דהשמר בנגע הצרעת. משום דנתקים לאו נגע צרעת נינהו. וא"כ אין מקום להשגתו כאן על הרמב"ם ז"ל כלל. ואולי אפשר לומר דכוונת השגתו כאן הוא להרמב"ם ז"ל לטעמו שכתב שם לקמן (בפט"ז ה"י) וז"ל הצרעת הוא שם האמור בשותפות כולל עניינים הרבה שאין דומין זה לזה. שהרי לובן עור האדם קרוי צרעת ונפילת קצת שער הראש או הזקן קרוי צרעת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דגם הנתקים בכלל נגע צרעת. וא"כ שפיר הו"ל ג"כ בכלל אזהרה דהשמר בנגע צרעת לדידי'. וא"כ שפיר השיג הראב"ד ז"ל בזה על הרמב"ם לטעמי'. אף דלהראב"ד ז"ל גופי' אין בזה קושיא וכן כתבו הר"ש והרא"ש ז"ל (בפ"ז דנגעים מ"ד) דגם הנתקים הם בכלל לאו דהשמר בנגע הצרעת עיי"ש. וכ"כ הרע"ב ז"ל שם עיי"ש. והשתא א"כ אפשר לומר דזו הוא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולהכי אע"ג דבנתקים לא עבר בלאו דוהנתק לא יגלח אלא בגלוח. מ"מ כיון דמלבד לאו זה. איתי' נמי בכלל לאו דהשמר בנגע הצרעת. וכשנמנע מהראות את נתקו אל הכהן להרמב"ן ז"ל. או כשטהרו שלא ע"פ כהן. אע"ג דבלאו דאת הנתק לא יגלח לא עבר. מ"מ עבר בלאו דהשמר בנגע הצרעת. וכן אם גלחו דעבר בלאו דלא יגלח עובר נמי בלאו דהשמר בנגע הצרעת. משום דע"י גלוח זה שוב לא יהא אפשר להכהן לטמאו שהרי אין הפשיון ניכר בו. כמש"כ הראב"ד בהשגה ונמצא דלאו זה דהשמר בנגע הצרעת כולל יותר הרבה מלאו דנתקים. ואם כן רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא את הלאו הכללי בלבד. כמו שביארנו בכמה דוכתי כיו"ב. ולכן גם כאן לא מנה אלא לאו דהשמר בנגע הצרעת בלבד. ולא מנה לאו דואת הנתק לא יגלח. מיהו זה לא יתכן אלא לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל להבה"ג וסייעתו ז"ל לא מיתרצא בהכי. שהרי הם מונים הרבה לאוין כאלה. וגם דברי הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם אין מספיקין לדרכו של הבה"ג כמבואר ואין להאריך. ועכ"פ לדעת רבינו הגאון ז"ל ניחא כמו שנתבאר:

והנה לפי המבואר בפרא"ד שם איכא נמי עשה בקציצת בהרת. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה עשה זו. אלא דגם שאר מוני המצות כולם לא מנאוה. ועי' מש"כ הר"ב מל"מ (בפ"י מהלכות טומאת צרעת הלכה ה') לדעת הרמב"ם ז"ל שם דנראה דס"ל דלית בה עשה

עיי"ש. והדברים דחוקים טובא. וקושייתו כבר תירצו התוס' (שם קל"ב ע"ב) בד"ה האי עשה וכו' עיי"ש ובדברי הרש"ל שם. וא"כ אין שום הכרע לומר דאיכא מאן דפליג לומר דלית בה עשה. וא"כ לשיטת מוני המצות בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה למנות שניהם. ראוי הי' למנות עשה זו. אבל לרבינו הגאון ז"ל לק"מ דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב כיון שמנה הלאו שוב אינו מונה העשה. כמו שנתבאר במבוא (שורש ו'):

מצוה קלז

רק לא תקח האם. (בפרשת תצא) כתיב לא תקח האם על הבנים ויש בה ג"כ עשה דכתיב שלח תשלח את האם וגו'. וצ"ע לכאורה דאע"ג דשיטת רבינו הגאון ז"ל בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא הלאו או העשה לבד. מ"מ היינו דוקא היכא דאין מקום ללאו בלא העשה וגם לעשה בלא הלאו. אבל היכא דיש מקום לשניהם זה בלא זה ודאי נמנין שניהם גם לרבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו בכמה דוכתי. וא"כ כאן במצות שלוח הקן. דמשכחת לה שפיר דליתא ללאו אלא עשה לחודה וכמבואר בפרק בתרא דחולין (קמ"א ע"א) דהיכא דעבר ושקלה תו ליתא ללאו אלא עשה לחוד הוא דאיכא עיי"ש. וא"כ ודאי יש למנות גם העשה. מיהו אי מהא לא תקשה. דהרי מבואר שם דהיינו דוקא למ"ד קיימו ולא קיימו. אבל למ"ד בטלו ולא בטלו אפי' עבר ושקלה אכתי איתא נמי ללאו עיי"ש. אלא דקשה דהרי מבואר שם דהיכא דלקחה ע"מ לשלחה לכ"ע ליכא אלא עשה גרידא. וא"כ אכתי קשה דהו"ל נמי למנות העשה במנין העשין. כיון דזימנין דמשכחת לה דלא מיחייב במצוה זו אלא משום העשה בלבד וליתא ללאו. **איברא** דבלא"ה קשה ג"כ על הרמב"ם ז"ל. אמאי השמיט דין זה ולא הביאו בהלכותיו להלכה דהיכא דנטלה ע"מ לשלתה תו לא רמיא עלי' אלא עשה גרידא. ואפי' עבר ושחטה שביטל העשה בידים תו לא לקי. משום דלית בה עבירת לאו אלא בעשה לחוד הוא דקעבר וזה תימא וצ"ע טובא לכאורה. ויותר מזה כבר השיג הראב"ד ז"ל על רבינו יוסף אבן פלט ז"ל. והובא באבודרהם (שער שלישי) שכתב דמה שאין מברכין על מצות שלוח הקן. משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה דכתיב לא תקח האם על הבנים ואם לקחת שלח תשלח. והשיג על זה הראב"ד ז"ל וכתב וז"ל אמר אברהם הא לא מחוורא שאם נטלה ע"מ לשלחה מאי עבירה איכא עכ"ל עיי"ש. והוא תימא גדולה לכאורה על הר"י אבן פלט ז"ל איך החליט בפשיטות דליכא שלות הקן בלא עבירה. כיון דגמרא ערוכה היא דבנטלה ע"מ לשלחה ולא שלחה לית בה אלא עבירת עשה. וא"כ כ"ש דכששלחה דלית בה אלא קיום מצות עשה בלא שום עבירה כלל. וסתם מקיים מצות שלוח הקן ודאי בכה"ג הוא בלא עבירה. דרשיעי מסתמא לאו בני מיעביד מצוה נינהו.

ואמנם נראה לענ"ד בדעת הרמב"ם והר"י בן פלט ז"ל. ע"פ מאי דלכאורה עיקר הך מילתא קשה טובא במאי דקאמר התם בפשיטות כ"כ דבלקחה ע"מ לשלחה לאו ליכא עשה הוא דאיכא. ומהיכן פשיטא לי' הך סברא. אטו כל הלאוין שניתקו לעשה רשאי לכתחילה לעבור עליהן ע"מ לקיים אח"כ העשה. והרי פשיטא דלאו דגזילה ועושק ורבית אע"פ שניתקו לעשה מ"מ לכתחילה עובר בלאו אע"פ שעובר ע"מ להשיב אח"כ ולקיים העשה. ולא מהני לי' קיום העשה אלא כדי לפטרו ממלקות. אבל ודאי עבירת לאו בידו. והכא נמי כשלקחה ע"מ לשלחה אית לן למימר דבלאו קעבר. ולא מהני לי' קיום העשה אלא כדי לפטרו ממלקות בלבד. ואיסורא דעבד עבד. וכבר הרגיש בזה בש"א (סי' פ"א) ולא תירץ כלום עיי"ש. ואמנם נראה בזה. דהנה סוגיא דגמרא שם הכי איתא דאמרינן התם תשלח אין לי אלא לדבר הרשות לדבר מצוה מנין ת"ל תשלח מ"מ. ופרכינן עלה טעמא דכתב רחמנא תשלח הא לא"ה ה"א לדבר מצוה לא. עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ומשני לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עברי' עשה הוא דאיכא וכו'. ופריך תו הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו וכו'. ותו לרבי יהודה דאמר שלח מעיקרא אפי' עשה נמי ליכא. אלא אמר מר בר"א כגון שנטלה ע"מ לשלחה דלאו ליכא עשה הוא דאיכא וכו' עיי"ש. והנה לכאורה הי' נראה בפשיטות דהיינו טעמא דפשיטא לי' לתלמודא דהכא בשלוח הקן רשאי לכתחילה ליטלה ע"מ לשלחה ולית בה לאו דלא תקח. משום דמיד שראה לפניו קן צפור והאם רובצת על הבצים חיובא רמיא עלי' לשלוח את האם. ואסור לעבור מעליו מבלי שיקיים מ"ע דשלוח. וא"כ פשיטא דלא תקח דאמר רחמנא ע"כ היינו דוקא שלא ליקח על דעת שלא לשלחה. אבל ליקחה ע"מ לשלחה הרי מצותה בכך. ואי לא עביד הכי עובר בעשה. ולא דמיא כלל לשאר לאוין הניתקין לעשה. דהתם לא באה העשה אלא כדי לתקן עבירת הלאו וכל כמה דלא עברי' ללאו לא שייכא העשה גבי' כלל.

אבל זה אינו לפי המבואר בתשובות הרשב"א (ח"א סי' י"ח) ובמיוחסות להרמב"ן ז"ל (סי' קפ"ט) ובתשובות הרשב"א (ח"ג סי' רפ"ג) ובארחות חיים (הלכות ברכות סי' ע"ב) ובדברי הר"י בן פלט והראב"ד ז"ל שבאבודרהם (שער שלישי) דגם בשלוח הקן אין העשה אלא תקון עבירת הלאו שאם עבר ולקח נתקו הכתוב לעשה דשלח תשלח כמו בעשה דהשבת גזלה ועושק עיי"ש. וכן הוא באהל מועד בשער הברכות (דרך ראשון נתיב ב') עיי"ש. וכן מבואר בפי' רבינו יהונתן ז"ל על הרי"ף (חולין קמ"א ע"א) דבשלוח הקן לרבנן דקיי"ל כוותייהו לא באה העשה אלא לתקון עבירת הלאו עיי"ש. וכן מתבאר מדברי התוס' (בפרק שלוח הקן ק"מ ע"ב) בד"ה שני סדרי. דליכא חיובא לשלח. ואי

פגע בקן רשאי לילך לדרכו. ולא רמיא עלי' מצות שלוח אלא כשרוצה ליטול את הבנים עיי"ש. וכן כתב הר"ן ז"ל (בחי' שם קל"ט ע"א) בהדיא עיי"ש וכן מבואר מלשון הרמב"ם (ריש הלכות שחיטה) שכתב וז"ל לשלח האם אם לקחה על הבנים עיי"ש. וא"כ מאי שנא משאר לאוין הניתקין לעשה דלא מהני מה שעושה ע"מ לקיים העשה לענין שלא יהא כעובר בלאו. דהרי הכא נמי לא רמיא עלי' חיובא לשלחה אלא כשרוצה ליטול את הבנים. דאז ע"כ מיחייב לשלח את האם כדי שלא יעבור בל"ת ועשה. וא"כ כשעבר ולקחה אפי' ע"מ לשלחה עובר בלאו אע"פ שיקיים העשה אח"כ. וביותר קשה לפמש"כ הרשב"א ז"ל (בתשובותיו ח"ג שם) וז"ל ומ"מ מה שנסתפק לך אם מברכין על העשה דהיינו על השלוח. או על הלאו דהיינו לא תקח האם על הבנים. והיה נראה יותר שהי' לו לברך על הלאו מפני שהוא עיקר המצוה. משום דשלח תשלח אינו אלא ניתוק הלאו. שאם עבר ולקח נתקו הכתוב לעשה דשלח תשלח. ומ"מ אינו מברך אלא שצונו לשלח. שהנחה היינו השלוח. ואם מברכין אין מברכין אלא על העשה. שאין מברכין לעולם על לאו וכו' עכ"ל עיי"ש. ביאור דבריו ז"ל שכתב שהנחה היינו השלוח. משום שאחר שכתב דעיקר המצוה בשלוח הקן אינו אלא הלאו. משום דהעשה לא באה אלא לתקון הלאו לחוד כשעבר ולקח. הוקשה לו להרשב"א ז"ל דא"כ היכי שייכא בה ברכה שצונו לשלח. כיון שאינו מצווה לשלח ולא רמיא עלי' כלל מצוה לשלוח. רק שלא ליקח הוא מוזהר בלאו. אלא שאם עבר על הלאו חייב לתקנו בשלוח. ועל זה כתב שהנחה היינו השלוח. כלומר דבמה שמניח מליקח את האם. כי היכי דמקיים הלאו דלא תקח הכי נמי מתקיימת העשה דשלוח. דהנחה היינו השלוח. דכיון דעשה דשלח תשלח הוא תקון הלאו. שאם עברת ולקחת שלח תשלח. א"כ יש ג"כ במשמעות העשה שלא ליקח. וכשמניחה והולך לדרכו ואינו לוקחה מקיים נמי עשה דשלוח. והילכך שפיר שייכא בה ברכה שצונו לשלוח. והשתא א"כ בנטלה ע"מ לשלחה ודאי אית לן למימר דעובר בלאו. דהרי לשלחה אינו צריך ליטלה. דגם בלא נטילה כשמניחה והולך לו ג"כ מקיים מצות שלוח. שהנחה הוא השלוח. וא"כ מי התיר לו ליטלה. ועוד תמיהא לי לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפ"ק דקידושין ל"ד ע"א) והביאו הריטב"א ז"ל שם וז"ל ורבינו הגדול ז"ל תירץ דבהני אע"ג דאיתנהו ל"ת אין העיקר אלא בעשה שבהם. ולא אתי ל"ת אלא לקיומי' לעשה וכו'. כלומר לא תעכב מלקיים העשה. וכן בשלוח הקן לא תקח האם לעצמך רק שלח תשלח. וכיון דעשה הוא עיקר אילו היו הנשים פטורות מן העשה היו פטורות גם מלאו שבו. שאין הלאו אלא קיום עשה שבו עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה טובא דא"כ היכי אפשר לומר בנטלה ע"מ לשלחה דליכא לאו אלא עשה. והרי כיון דאין לאו דלא תקח

אלא קיום העשה. ולא אתי ל"ת אלא לקיומי' לעשה לומר שלא לעכב מלקיים העשה. א"כ ודאי אית לן למימר דכל כמה דאיתא לעשה איתא נמי ללאו. וכל גוונא דעבר בעשה עבר נמי בלאו:

ולכן נראה לומר דמשום זה ס"ל להרמב"ם והר"י בן פלט ז"ל דהך שינויא דמר בר ר"א דמוקי לה בשנטלה ע"מ לשלחה לא קאי אלא אליבא דר"י דאמר שלח מעיקרא משמע. ולומר דמאי דדרשינן תשלח אפי' לדבר מצוה היינו רק אליבא דר"י. דלדידי' כיון דשלח מעיקרא משמע. הו"ל מצוה דרמיא עלי' כתפילין ומזוזה ופסח ומצה וכיו"ב ולא תליא מידי בלאו דלא תקח אלא מיד שנזדמן לו קן צפור רמיא עלי' חיובא לשלח את האם. דאל"כ עובר בעשה. וממילא ודאי כשנטלה ע"מ לשלחה לא עבר בלאו. שהרי לר"י מצותו בכך וחייב ליטלה כדי לקיים העשה ולשלחה. וע"כ מוכרח לדידי' דלא אמרה תורה לא תקח אלא שלא יקחנה על דעת שלא לשלחה. וכיון שנטלה ע"מ לשלחה הרי זה כמצותו וליתא ללאו אלא עשה הוא דאיכא עד שיקיימנה. ומר בר ר"א אדלעיל מיני' קאי. דקפריך הניחא למ"ד וכו'. ותו לרבי יהודה וכו'. דלא מיתוקמא דרשא דתשלח לרבויי דבר מצוה לא כרבנן ולא כרבי יהודה. ועל זה משני מר בר ר"א דשפיר מיתוקמא בשנטלה ע"מ לשלחה. וממילא מבואר דהיינו לרבי יהודה. דאילו לרבנן ודאי לא גרע משאר לאוין הבאין מכלל עשה. דאפי' כשעובר ע"מ לקיים העשה קעבר בלאו ולקי אי לא קיים או כשבטל העשה אח"כ. ובהכי ניחא שפיר מתניתין דסוף חולין דתנן לא יטול אדם אם על הבנים אפי' לטהר את המצורע עיי"ש. ולכאורה יקשה דאדאשמעינן תנא דמתניתין איסורא דלכתחילה שלא ליטלה מעיקרא על דעת לטהר בה את המצורע. דאין בזה חידוש כ"כ דהא עשה ול"ת היא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. וכדפריך בגמרא למה לי קרא מהאי טעמא. טפי הו"ל לאשמעינן דאפי' כבר נטלה ע"מ לשלחה דלית בה אלא עשה גרידא. אסור לטהר בה את המצורע. אבל לפי מה שנתבאר ניתא שפיר. דמתניתין כרבנן דלדידהו לעולם אית בה עשה ול"ת אפי' כשנטלה ע"מ לשלחה. וליכא שום חידוש לדידהו בנטלה ע"מ לשלחה יותר מליטלה מעיקרא לכך:

ובהכי ניחא נמי מאי דקשה טובא לכאורה בסוגיא דחולין (פרק כל הבשר קט"ו ע"א) דפרכינן התם שלוח הקן לתסר דהא תיעבתי לך הוא וכל מה שתיעבתי הרי הוא בבל תאכל. ומשני לא אמרה תורה שלח לתקלה עיי"ש. דלפי' ראשון של רש"י שם פריך משום שנעבדה בה עבירה במה שעבר על לאו דלא תקח האם על הבנים ולקחה עיי"ש. וכן דעת התוס' והריטב"א ז"ל שם. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (ריש פי"ג מהלכות שחיטה) והסמ"ג (לאוין ק"נ) עיש"ה. וא"כ קשה מאי משני לא אמרה תורה שלח

לתקלה. ודילמא לעולם כשלקחה באיסור ונעבדה בה עבירה. אסורה מכל מה שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. ובכה"ג באמת לא אמרה תורה שלח. משום דלא אמרה תורה שלח לתקלה. וכי צותה תורה שלח תשלח היינו בשנטלה ע"מ לשלחה דלא עברי' ללאו ולא נעבדה בה עבירה ולא נאסרה דליכא תקלה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דלא פריך אלא לדידן דקיי"ל כרבנן דר"י. ולדידהו אי אפשר לשלוח הקן בלא עבירה. דאפי' כשנטלה ע"מ לשלחה עובר בלאו דלא תקח. ולדידהו אם איתא דנאסרה משום כל מה שתיעבתי. א"כ הו"ל שלח לתקלה. אבל לר"י אע"ג דלדידי' שפיר משכחת לה בדרך היתר כגון שנטלה ע"מ לשלחה. מ"מ לא מצי פריך לדידי' שלוח הקן ליתסר משום כל מה שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. משום דאפשר דלר"י לית לי' ההיא דרשא דכל מה שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. ולא פריך אלא לרבנן דר"י. דידוע דסתם רבנן דר"י היינו ר"מ. כמבואר בפ"ק דפסחים (י"א ע"א) ובכמה דוכתי. ור"מ הוא ניהו דדריש הך דרשא. כמבואר בפרק בתרא דע"ז (ס"ו ע"א) עיי"ש. ואע"ג דהתם רבי יהודה משום ר"ש קאמר לה. מ"מ אין הכרח מזה דר"י נמי כוותי' ס"ל. ובלא"ה עיקר הגירסא התם רבי יוחנן משום ר"מ. וכן גירסת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' קכ"ט) עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ב דערלה ה"א. ובפ"ו דנזיר ה"א) עיי"ש:

ועפ"ז מדוקדקים דברי הרמב"ם (בפי"ג מהלכות שחיטה הי"ט) ודברי הסמ"ג (לאוין ק"נ) שכתבו אסור ליטול אם על הבנים אפי' לטהר בהן המצורע ואם לקח חייב לשלח ואם לא שלח לוקה שאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ועשה ול"ת דוחה עשה עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה בדינא דחיי שם אמאי לא הביאו דרשא דתשלח דמינה ילפינן דאפי' לדבר מצוה ואפי' היכא דליתא אלא עשה גרידא עיי"ש שהניחה בתימא. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. עפ"מ דבלא"ה כבר תמה הלח"מ ובדינא דחיי שם לשיטת הרמב"ם והסמ"ג שם ושאר דוכתי דלמ"ד קיימו ולא קיימו כל זמן שלא מתה מאיליה יש בידו לקיים העשה וליפטר. ואם מתה קודם ששלחה לוקה. א"כ מאי קאמר התם הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו וכו'. והרי גם לדידי' לא אתי שפיר דהא כל כמה דלא מתה אכתי איתי' ללאו. וכבר דחה הר"ב דינא דחיי שם מה שרצה בלח"מ לתרץ בזה. ומסיק דע"כ אין הסוגיא מתפרשת אלא ע"פ שיטת רש"י ז"ל דלמ"ד קיימו ולא קיימו אין בידו לקיים העשה וליפטר אלא תכד"ד להתראה. אבל אח"כ כבר עברי' ללאו ולית לי' תקנתא. ולפ"ז פריך שפיר. אלא שכתב שם דסוגיא דלקמן בההוא דגזינהו לגפה ושלחה. ע"כ לא מיתפרשא אלא ע"פ שיטת הרמב"ם ושאר ראשונים ז"ל אבל לפירש"י קשה. כמו שכבר הרגישו בתוס' שם (קמ"א ע"ב) בד"ה אי כרבנן עיי"ש. ומ"מ סוגיא דהכא קשה טובא לשיטת

הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וגם סוגיא דגמרא גופא סתרי אהדדי כמש"כ הר"ב דינא דחיי. ולכן נראה דס"ל להראשונים ז"ל דמאי דקאמר הכא הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו וכו'. לא בעי למימר דהכי הוא לקושטא דמילתא. דודאי גם לדידי' לא ניחא וכמש"כ הלת"מ ודינא דחיי. אלא דקאמר דלמ"ד קיימו ולא קיימו יש מקום לשנויי קצת דאפשר לומר דלדידי' לא חשיב קיימו אלא מיד לאחר ההתראה. וכדס"ל לרש"י וסייעתו לקושטא דמילתא. אבל למ"ד בטלו ולא בטלו מאי איכא למימר. דלא משכחת לדידי' גוונא דליתא ללאו. ולזה מסיק דשפיר משכחת לה גם לדידי' בשנטלה ע"מ לשלחה. והשתא שוב הדרינן לדמעיקרא דגם למ"ד קיימו ולא קיימו לא משכחת לה דליתא ללאו אלא בכה"ג. משום דלדידי' כל כמה דלא מתה אכתי איתי' ללאו ואם מתה ולא שלחה לוקה. כדמוכרח בסוגיא דלקמן בסמוך ובסוגיא דפ"ג דמכות לגירסת הרמב"ם וסייעתו ז"ל שם עיי"ש. ומעתה נכונים דברי הרמב"ם וסמ"ג. דהרי למסקנא לא משכחת לדידן דליתא אלא עשה גרידא אלא בשנטלה ע"מ לשלחה. ואפי' למ"ד קיימו ולא קיימו. וכבר נתבאר דהיינו דוקא לרבי יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע. אבל לרבנן ע"כ צ"ל דלא דרשי תשלח לרבויי דבר מצוה. משום דבלא"ה אין עשה דוחה ל"ת ועשה. וא"כ דברי הרמב"ם וסמ"ג נכונים שלא כתבו משום קרא דתשלח אלא משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. דלדידן לא משכחת לה העשה בלא ל"ת. ולא איצטריך קרא כמבואר בגמרא. ומה שסיים הרמב"ם ז"ל וכתב ועשה ול"ת דוחה עשה. כוונתו משום דאכתי הי' מקום לומר דלהך טעמא נהי דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. מ"מ גם העשה לא נדחית. ויש בידו לעשות כמו שירצה. ואמאי לא יהי' רשאי לטהר בה את המצורע כשירצה. דלא אמרינן אלא דאין העשה דוחה ל"ת ועשה שיהיו העשה והל"ת דשלוח הקן כליתנייהו. ויהי' חייב לטהר בה את המצורע. דאל"כ הו"ל כמבטל עשה דמצורע. אבל מ"מ עשה דמצורע ג"כ לא נדחית ובדוכתה קיימא. ואם טיהר בה את המצורע שפיר דמי. לזה הוסיף הרמב"ם וכתב ועשה ול"ת דוחה עשה. כלומר דלא זו שאין העשה דוחה ל"ת ועשה. אלא אף זו שהיא נדחית מפניהם והו"ל כליתא כלל. והילכך אם עבר וטיהר בה את המצורע ביטל העשה דשלוח ולוקה. כן נראה ברור בכוונתו. והר"ב דינא דחיי שם נתקשה בה הרבה וטרח להגיה ולשבש הספרים עיי"ש. וגם בתשו' ש"א (סי' ל"ג) נדחק הרבה בכוונתו עיי"ש בדבריו. ולפמש"כ הדברים פשוטים ואין להאריך. ועי' בתוס' רע"א (סוף חולין) מה שהניח בקושיא בסוגיא דפרק כל הבשר שם ולפמש"כ לעיל לק"מ:

ומעתה לפ"ז נכונים היטב דברי הר"י בן פלט ז"ל ואין מקום כלל להשגת הראב"ד ז"ל. וגם ניחא שפיר מה שהשמיט הרמב"ם ז"ל הך דינא דמבואר בגמרא דבנטלה ע"מ

לשלחה אפי' שחטה אח"כ בידים לא לקי. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שתמהו בזה והניחוה בתימא. אבל לפי מה שנתבאר ניחא שפיר. דודאי הך דינא ליתא אליבא דהילכתא. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דדברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב לפי שיטתו מה שלא מנה עשה דשלח תשלח. דלדינא ליכא בעשה זו שום ענין נוסף על הלאו. דכל מה שנתחייב משום העשה נתחייב ג"כ משום הלאו. וא"כ גם כאן לשיטתו אזיל דכיון שמנה הלאו שוב אין העשה באה במנין. אמנם באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות (בדבור כבד) מנה רבינו הגאון ז"ל רק העשה דתשלח ולא מנה הלאו. וז"ל שם מה דמי קן אם תשלחהו כי אורך ימים וטוב תתי. בלמדוני זאת נחלת עבדי השם וצדקתם מאתי נאום השם עכ"ל. וכוונתו למאי דתנן (סוף חולין) ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען יטב לך ק"ו על מצות חמורות שבתורה עיי"ש. וזהו שכתב מה דמי קן וכו'. כלומר איזה הפסד יש בשלוח הקן. הלא דמיו קלים כאיסר. ואעפ"כ אמרה תורה יטב לך והארכת ימים. מזה למדנו נחלת עבדי השם ושכר צדקתם בשאר מצות החמורות שבתורה. ומבואר שמנה העשה דתשלח בלבד. ולא הזכיר הלאו דלא תקח האם כלל. ואולי אפשר לומר דשם הוה ס"ל כדעת הר"ב חכם צבי (בסי' פ"ג) דפשיטא לי' דכשמשלח הבנים ונוטל את האם אינו עובר אלא בעשה דתשלח בלבד. אבל לאו ליכא בהכי. כלישנא דמתניתין (שם קמ"א ע"א) דתנן אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב שנאמר שלח תשלח את האם. וכפשטי' דקרא דכתיב לא תקח האם על הבנים. דמשמע דוקא עם הבנים אבל באם לחוד ליכא לאו עיי"ש בדבריו. ולפ"ז אפי' לפי מה שביארנו אכתי העשה יש בה איסור נוסף על הלאו. ויש מקום לעשה גם היכא דליתא ללאו. ולכן מנה שם העשה. ואחר שמנה העשה שוב אין הלאו בא במנין וכשיטתו. אבל כאן חזר בו מזה משום דבאמת עיקר דברי הח"צ מלבד דבסוגיא דגמרא שם לא משמע הכי. דא"כ הוה מצי לאוקמי קרא דתשלח דמרבה אפי' לדבר מצוה לענין זה דליכא אלא עשה. וכבר השיגוהו האחרונים ז"ל מטעם זה. ואע"ג דמזה אין הכרח כ"כ ויש מקום לדחות.

אבל עיקר דברי הח"צ שנראה מדבריו דהכי משמע לי' מלישנא דמתניתין דתנן אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב לשלח שנאמר וכו'. ומדלא קתני אלא חייב לשלח משמע לי' דליכא אלא עשה לשלוח. אבל לאו ומלקות לית בה. אבל באמת ליתא במתניתין שבגמרא אלא חייב סתם. ולא קתני חייב לשלח. אלא הכי איתא בגירסת המשנה שבמשניות. אבל במשנה שבגמרא דקתני חייב סתם. איכא למימר דחייב מלקות קאמר. ובפרט לפי גירסת הרי"ף והרא"ש והר"ן ז"ל שם דגרסי אמר הריני

נוטל האם ומשלח הבנים לא אמר כלום עיי"ש. וכך היא גירסת האגודה שם עיי"ש. ולפי גירסא זו ודאי משמע דאפי' לאו אית בה. דאל"כ מאי לא אמר כלום. והא טובא אמר ועשה שנפטר בכך מן הלאו ומלקות ולא נשתייר גבי' אלא עשה לחוד. ותמיהני היכי אשתמיטתי' להר"ב ח"צ ז"ל גירסת הרי"ף והרא"ש והר"ן ואגודה. דמינה מבואר איפוך דעתו. ומיהו אפ' לגירסא שבמשניות אין שום הכרע. דאדרבה חייב לשלח משמע ככל חובת שלוח הקן האמורה בתורה. דאל"כ לא הוה משתמיט תנא מלאשמעינן דבזה אם לא שלח אינו לוקה. ומיהו מדברי הרמב"ן ורבינו בחיי ז"ל (בפרשת תצא) ומדברי הרמב"ם ז"ל במורה שהביאו שם משמע קצת כדעתו עיי"ש היטב. אבל אינו מוכרח ואין להאריך. וגם מאי דמשמע לי' הכי מפשטי' דקרא דלא תקח האם על הבנים. דמשמע עם הבנים. אע"ג דגם מדברי הב"י (יו"ד סי' רצ"ב) משמע כדבריו עיי"ש. מ"מ כבר פירש"י לא תקח האם בעודה על בני' עיי"ש. וא"כ אדרבה איפכא משמע דאל"כ הו"ל לפרש כפשוטו עם בניה. ולמעט לקיחת האם בלא בנים שאינו עובר בלאו. אלא ודאי הא ליתא. וכן כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ס"ב) דכל היכא דמחייב לשלח קאי בלא תקח עיי"ש. הן אמת דדבריו ז"ל צ"ע אצלי דא"כ מבואר דס"ל דגם היכא שנטלה ע"מ לשלחה ולא שלחה איתא נמי ללאו לדידן דקיי"ל כרבנן דר"י וכמו שביארנו. וא"כ קשה מש"כ שם דהא דתנן דלא יטול אפי' לטהר בה את המצורע היינו מדכתיב תשלח קרא יתירה עיי"ש. והרי לפי מה שביארנו עכצ"ל דרבנן לא דרשי לה מייתורא דקרא דתשלח. דהא לדידהו לא צריך קרא. כמבואר בסוגיא שם. וא"כ דבריו סתרי אהדדי. מיהו אפשר לומר דס"ל להרא"ם ז"ל דלמאי דמסקינן התם דלהכי איצטריך קרא דתשלח אע"ג דבעלמא אין עשה דוחה אפי' עשה גרידא. משום דהוה סד"א דעשה דמצורע אלים טפי מטעמא דגדול השלום עיי"ש. תו לא צריך לאוקמה בשנטלה ע"מ לשלחה. משום דאפי' בגוונא דאית בה נמי ל"ת בהדה שפיר הוה ס"ד דעשה דמצורע דחמירא. מטעמא דגדול השלום. דחי ל"ת ועשה דשלוח הקן אע"ג דבעלמא אין עשה דוחה ל"ת ועשה. והיינו משום דהוקשה להרא"ם ז"ל דכיון דמעיקרא פרכינן ותו לר"י וכו' אפי' עשה נמי ליכא. משמע דניחא לי' לאוקמי דרשא דתשלח אליבא דכ"ע. וא"כ במסקנא דמוקי לה בשנטלה ע"מ לשלחה. כיון דהך אוקימתא לא מיתוקמא אלא אליבא דר"י ולא לרבנן. הו"ל למיפרך לאידך גיסא לרבנן מאי איכא למימר. ולזה ס"ל דאין הכי נמי דהוה פריך הכי. אלא דמעיקרא פריך לי' דעדיפא מינה. דאפי' לר"י נמי לא מיתוקמא. משום דלא איצטריך קרא. דתיפוק לי' משום דמאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה. ואחר דמשני לי' דסד"א הואיל וגדול השלום אתי עשה דמצורע ודחי עשה דשלוח הקן. תו לא צריך לאוקמי

בשנטלה ע"מ לשלחה. דבלא"ה קושיא מעיקרא ליתא. דמהאי טעמא דגדול השלום הוה סד"א דעשה דמצורע דחי אפי' עשה ול"ת. ואתיא שפיר אליבא דכ"ע. וא"כ דברי הרא"ם ז"ל נכונים ואין שום סתירה בדבריו. וכן דעת התוס' (בפ"ב דמציעא ל' ע"ב) בד"ה הא אין וכו' שכתבו וז"ל וי"ל דעשה דמצורע שאני דחמיר משום דגדול השלום כדאמר בפרק שלוח הקן דעשה דמצורע הוה דחי לאו ועשה דשלוח הקן אי לאו יתורא דקרא דשלח תשלח. אבל עשה דעלמא לא דחי לאו ועשה אפי' אינו שוה בכל עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה הרש"א ז"ל בדבריהם דהא שם (בפרק שלוח הקן) לא אמרינן הכי אלא לענין לדחות עשה גרידא. אבל ל"ת ועשה אפי' עשה דמצורע לא הוה סד"א דלידחי. ומשום זה רצה לשבש ולהגיה בדברי התוס' עיי"ש. אבל דבריו תמוהים שהרי כן מבואר ג"כ בדברי התוס' (בנזיר פרק שני נזירים (נזיר נ"ח ע"ב)) בסוף ד"ה הר"ף וכו'. שכתבו וז"ל ובכה"ג אמרינן (בפרק שלוח הקן) דסד"א עשה דמצורע לידחי ל"ת ועשה דשלוח הקן משום שלום בית עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל להתוס' דגם לענין לדחות ל"ת ועשה אמרינן הך סברא. אבל לפמש"כ דברי התוס' נכונים. דס"ל ג"כ כדעת הרא"ם ז"ל דמסוגיא דהתם מוכרח ע"כ דגם לענין ל"ת ועשה אמרינן הכי וכמו שביארנו. ומה שהקשה הרש"א עוד שם עיי"ש לק"מ. דאיכא למימר כמש"כ התוס' (בפ"ק דיבמות ה' ע"א) סוף ד"ה ואכתי עיי"ש ואין להאריך. שוב ראיתי להשעה"מ (בפ"ג מהלכות נדרים) שכבר כתב ג"כ לתרץ דברי התוס' ע"פ דרך זה דס"ל דלמסקנא תו לא צריך לאוקמי בשנטלה ע"מ לשלחה עיי"ש בדבריו. אבל אין דבריו מספיקים דאכתי קשה מנ"ל להתוס' לומר כן. והרי באמת התוס' (בזבחים ל"ג ע"ב) בד"ה לענין. לא ס"ל הכי וכמו שהביא בשעה"מ גופי' עיי"ש. וגם אשתמיטתי' דברי התוס' בנזיר שם. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. ומזה מבואר דגם התוס' בנזיר ובב"מ שם ס"ל דשינויא דמשני בשנטלה ע"מ לשלחה לא אתי אלא אליבא דר"י ולא כרבנן. ומטעם זה הוא שהוכרחו התוס' לומר דלמסקנא תו לא צריך לאוקמה בדליכא אלא עשה. משום דגם ל"ת ועשה הוה דחינן מקמי עשה דמצורע. ועכ"פ מתבאר דלדעת הרא"ם ז"ל כל היכא דמחייב לשלח מחייב נמי בלאו דלא תקח. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכן לא מנה אלא הלאו. משום שהלאו הוא עיקר המצוה כאן. וכמש"כ הרשב"א ז"ל (בתשו' ח"ג) שהבאתי לעיל. ושוב אין העשה באה במנין כיון שאין בה שים איסור נוסף שלא יהא בכלל הלאו. וכשיטתו ז"ל כמו שנתבאר:

אלא דעדיין יש להעיר מדאמרינן (בפרק שילוח הקן קמ"א ע"ב) אמר ר"י א"ר אסור לזכות בבצים שהאם רובצת עליהן שנאמר שלח תשלח את האם והדר את הבנים תקח לך עיי"ש. ומבואר דמהך קרא שמעינן לאו הבא מכלל עשה שלא ליקח את הבנים כל זמן

שלא שלח את האם. וא"כ לפי שיטתו של רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה גם לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין כמו שיתבאר לפנינו. הי' לו למנות ג"כ לאו דלקיחת הבנים כל זמן שהאם רובצת עליהן. וכן יש להקשות על הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שהוא מונה כל הלאוין הבאין מכלל עשין במנין העשין. ואמאי לא מנה גם את זה. מיהו לדידי' אפשר לומר דס"ל דאין זה לאו הבא מכלל עשה. אלא בכלל העשה הוא. דאין העשה מתקיימת אלא בשלוח האם תחילה קודם שיקח הבנים. וכל שלקח הבנים קודם ששלח את האם ביטל העשה בידים. וא"כ כיון שכבר מנה שם העשה דשלוח שוב אין למנות איסור זה בפ"ע. אבל לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה העשה כלל ודאי קשה לכאורה. דממנ"פ אם איסור זה בכלל העשה הוא. הי' לו למנות העשה במנין העשין משום שכוללת איסור נטילת הבנים תחילה שאין זה בכלל הלאו. דלא קאי אלא לאזהרה שלא ליקח את האם. ואם ס"ל דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. קשה דעכ"פ הו"ל למנותו במנין הלאוין כשיטתו. וראיתי להר"ב חות יאיר (סי' ס"ז) שהקשה במאי דפרכינן התם טעמא דכתב רחמנא תשלח הא לאו הכי ה"א לדבר מצוה לא. עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. והוצרך לאוקמי ריבויא דקרא לשעבר ולקחה או שנטלה ע"מ לשלחה. משמע דזולת זה לא משכחת לה נטילת האם אלא בעבירת עשה ול"ת. וקשה הרי משכחת לה בשיטול הבנים תחילה דלא עבר בלאו כשיטול אח"כ את האם. והוא הקשה עוד יותר דקשה בהפך. למה התירה תורה לבטל מצות טהרת מצורע בשביל מצות שלוח האם כיון דאפשר לקיים מצוה דטהרת מצורע בלקיחת הבנים קודם לאם. עיי"ש בדבריו. והם תמוהים. דהרי עכ"פ יש בזה לאו הבא מכלל עשה כמש"כ שם הוא ז"ל גופי' לעיל. וא"כ לכתחילה מיהת אסור מדאורייתא. וכבר איתרבי מקרא דאפי' לדבר מצוה אסור וחייב בשלוח ואין מקום להקשות אלא אמאי לא מוקמינן ריבויא דתשלח להכי. דלית בה לאו אלא איסור לאו הבמכ"ע לחוד:

אמנם בעיקר מאי דפשיטא לי' להר"ב חות יאיר דבלקיחת הבנים קודם לשילוח האם ליכא לאו דלא תקח. ראיתי להר"ב לח"מ על משניות (ריש פרק שילוח הקן) דפשיטא לי' איפכא. שכתב שם וז"ל שילוח הקן דכתיב לא תקח האם על הבנים. פי' כל זמן שהאם על הבנים לא תקח כלל. בין האם לבדה בין הבנים. אלא נוטלה ברגל ומשלחה מן הבנים וכו'. ואח"כ נוטל הבנים וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו שהוקשה לו לשון שילות הקן. דהרי לא כל הקן טעון שילוח אלא האם בלבד. ולזה כתב דכל הקן קאי באיסורא כל זמן שלא שלח את האם. דלא תקח על כל הקן קאי שלא תקח כלל לא האם ולא הבנים. ומאי דמסיים קרא האם על הבנים היינו להגביל זמן האיסור. כלומר כל זמן שהאם על הבנים

אני מזהירך שלא תקח כלל. אלא נוטלה ברגל או בכנפי' ומשלחה. ואח"כ נוטל הבנים. והיינו דקרי למצוה זו שילוח הקן. כלומר שילוח שמתיר את הקן. ועכ"פ מבואר דס"ל דבלקיחת הבנים קודם לשילוח האם עבר נמי בלאו דלא תקח וסיפא דקרא דכתב שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך דמשמע שלח האם והדר את הבנים תקח לך. אתי לגלויי נמי אריש דקרא דהכי פירושו לא תקח כלל כל זמן שהאם על הבנים. דאל"כ קשיא רישא דקרא אסיפא. דרישא משמע לא תקח האם אבל הבנים רשאי ליקח מיד. והדר כתיב שלח והדר תקח את הבנים. הא מעיקרא לא. אלא ודאי לא תקח כלל קאמר. והאם על הבנים פי' כל זמן שהאם על הבנים. ורב יהודה אמר רב דיליף לה מסיפא דקרא. היינו משום דעיקר מילתא מסיפא דקרא שמעינן. ומינה נשמע פירושא דרישא דקרא. וא"כ גם בזה איכא עשה ול"ת. ואין מקום לקושית הר"ב חות יאיר. ולא ראה דברי הלח"מ אנו. מיהו יש מקום לדברי הר"ב חות יאיר ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל (בפרק כ"ג מהלכות מכירה ה"י) דמבואר דס"ל דעיקר האיסור דזכיי' בבנים קודם שילוח האם אינו אלא מדרבנן בעלמא. ומשום דגזרינן שמא יקח האם קודם לבנים ועבר בלא תקח האם על הבנים. וכן ביאר דבריו בכ"מ שם עיי"ש. ועכצ"ל דס"ל דהא דילף להר"י א"ר מקרא דשלח תשלח את האם והדר את הבנים תקח לך. אינו אלא אסמכתא בעלמא. אבל דברי הרמב"ם ז"ל לפ"ז צ"ע אצלי בוובא. דהרי ודאי כשזיכה בבנים קודם ששלח את האם שוב פקע מיני' חובת שילוח. דהרי השתא אין האם רובצת על האפרוחים. וכן מפורש בתוספתא (פרק בתרא דחולין) דקתני נטל את הבנים ואח"כ נטל את האם פטור מלשלח עיי"ש. וא"כ במה שנוטל את הבנים תחילה מבטל מ"ע דשלוח דאורייתא. והיכי יתכן לומר דאין בזה אלא איסור דרבנן משום גזירה בעלמא. מיהו לזה אפשר לומר דהרמב"ם לטעמי' אזיל דס"ל דלא חיילא חובת שילוח אלא לאחר שלקח את האם. אבל כל שלא לקח את האם עדיין אינו זקוק לה וכמשכ"ל. וכן הכריח בתשו' חת"ס (חאו"ח סי' ק') ע"פ הוכחה אחרת עיי"ש בדבריו. וא"כ אין בזה ביטול עשה. והילכך מצד זה ליכא איסורא מדאורייתא:

אלא דבלא"ה צ"ע דמלשון הרמב"ם ז"ל גופי' (בפי"ג מהלכות שחיטה) משמע ודאי דאיסורא דאורייתא הוא. וגם מלישנא דרב ודאי משמע דמדאורייתא קאמר. וכן מבואר בש"מ בב"מ (פרק השואל ק"ב ע"א) בשם הראב"ד ז"ל דאיסורא דאורייתא היא עיי"ש. ואם איתא אמאי לא השיג בזה על דברי הרמב"ם ז"ל כאן שכתב דמדרבנן הוא. וגם לשון הרמב"ם ז"ל גופי' כאן שכתב וז"ל הבצים והאפרוחין עצמן שיש בשובך לא קנה אותם בעל השובך כל זמן שלא פרחו. ודבר זה גזרת חכמים היא ומשום לא תקח האם

על הבנים נגעו בה וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה טעמא דלא קנה כל זמן שלא פרחו מבואר בגמרא שם ובסו"פ שלוח הקן דהיינו משום דכל היכא דאיהו לא מצי זכי חצרו נמי לא זכיא לי'. והכא איהו לא מצי זכי משום דאר"י א"ר אסור לזכות בבצים כל זמן שהאם רובצת עליהן וכו'. והילכך חצרו נמי לא זכיא לי' עיי"ש. והשתא כיון דהרמב"ם ז"ל לא הזכיר כאן איסור זה כלל. ולא כתב אלא הדין שאין בעל השובך זוכה בבנים כל זמן שלא פרחו. דהיינו שלא הוגבהה האם אלא רובצת עליהן. היכי שייך לומר על זה ודבר זה גזרת חכמים וכו'. והרי לא זו היא גזרת חכמים. אלא מה שהוא אסור בעצמו לזכות בבנים. אבל מה שאין חצרו דהיינו השובך זוכה לו. מדינא הוא. דכיון דאיהו גופי' לא מצי זכי משום גזירה. ממילא שוב אין השובך זוכה לו מעיקר דינא. והכי הו"ל לומר. ודבר זה משום גזרת תכמים הוא שאסרו לו לזכות בבנים וכו'. כלומר דמשום שאסרו חכמים לדידי' גופי' לזכות בבנים כל זמן שהאם רובצת עליהם. הילכך גם השובך לא מצי זכי לי' מדין חצרו. אבל מלשונו שכתב ודבר זה גזרת חכמים הוא וכו'. משמע דהא גופא מה שאין השובך זוכה לו מדין חצר גזרת חכמים היא ולא מדינא. ולא מיירי השתא מעיקר איסורא דאמר רב אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם:

ולכן נראה ברור דודאי ס"ל להרמב"ם דרב מדאורייתא קאמר דאסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהן. וכדמשמע מסתימת דבריו ז"ל בעיקר מקומו (בהלכות שחיטה שם). דאל"כ טפי הו"ל לאשמעינן דבר זה שם דאינו אלא מגזרה דדבריהם. דשם הוא עיקר מקום הלכה זו ושם כתבה. אבל כאן לא הזכירה כלל. אלא כתב רק הדין המסתעף מזה. וביאור דבריו כאן הוא לדעתי עפמש"כ בש"מ בב"מ שם בשם הריטב"א ז"ל בההיא דאמרינן התם כיון דאיהו לא מצי זכי בביצים חצרו נמי לא זכיא לי'. וכתב וז"ל פי' ואפי' מדעתו ורצונו. ובגנבה בלחוד הוא דרבי רחמנא שיתחייב כפל ע"י חצרו מדכתיב אם המצא תמצא וכו' עכ"ל הריטב"א ז"ל עיי"ש. והנה לכאורה דבריו תמוהים דהיכי אפשר לומר דדוקא בעבירה דגנבה הוא דמרבינן מקרא דחצרו קונה לו אבל לא בעבירה אחרת. והא בפ"ק דמציעא (י' ע"ב) פרכינן עלה מדאמרינן דחצר משום שליחות איתרבאי וקיי"ל אין שליח לד"ע. ומשני רבינא היכא אמרינן אין שליח לד"ע היכא דשליח בר חיובא. הכא חצר לאו ב"ח הוא מיחייב שולחו. ר"ס אמר היכא אמרינן אשלד"ע היכא דאי בעי לא עביד אבל חצר בע"כ מותיב בי' מיחייב שולחו עיי"ש. הרי מבואר דלאו דוקא גניבה אלא בכל דבר עבירה איתרבי חצר לשליחות. דאם איתא דבגנבה דוקא גזה"כ הוא ולא בשאר עבירות שבתורה. עיקר הקושיא מעיקרא ליתא. ומכל סוגיא דהתם מוכרח ע"כ דלאו דוקא גנבה אלא ה"ה לשאר עבירות שבתורה חצרו קונה לו. וע"כ נראה דכוונת

הריטב"א ז"ל דדוקא בגנבה וכל כיו"ב דעיקר העבירה עבד איהו גופי'. שהוא עצמו גנב אלא שחצרו עביד לי' מעשה הקנין דתיקים ברשותו ובאחריותו להתחייב כפל. ודומיא דהכי בשאר עבירות. משא"כ הכא דחצרו עיקר איסורא קעביד. שזוכה לו בביצים בזמן שהאם רובצת עליהן. ואיהו גופי' לא עביד שום איסורא כלל. דאחר שהחצר זכה לו הו"ל מזומן ושרי ליטלן כולן עם אמן אפי' לכתחילה. בכה"ג לא גמרינן מהתם. וכולה סוגיא דהתם לא מיירי אלא בגוונא דאיהו גיפי' עביד עיקר איסורא דומיא דגנבה עיש"ה. משא"כ כאן דאיהו גופי' לא עביד ולא כלום. ולאידך סברא שהביא הריטב"א שם לא ס"ל לחלק בהכי. והילכך מוקי סוגיא דהכא דמיירי בשלא מדעתו דוקא עיי"ש ודעת הרמב"ם ז"ל בעיקר דינא כסברא שניי' שכתב הריטב"א. דודאי הא דמרבינן חצר לדבר עבירה לאו דוקא לגנבה ודומיא דידה. אלא ה"ה לכל עבירות אחרות שבתורה. אלא דמ"מ לא ניחא לי' לאוקמי סוגיא דהכא דוקא בשלא מדעתו. דודאי פשט הסוגיא לא משמע הכי. דהרי כללא כייל כל היכא דאיהו לא מצי זכי חצרו נמי לא זכיא לי'. ומשמע בין מדעתו ורצונו ובין שלא מדעתו. ולזה ס"ל להרמב"ם ז"ל דאע"ג דודאי מדינא חצרו זוכה לו אפי' בדבר עבירה. דאיתרבי מקרא. מ"מ הכא מדרבנן אמרו דחצרו לא זכיא לי' לעשות בשבילו עבירה שאסרה לו תורה. ומאי דאיהו לא מצי זכי גזרו רבנן שלא יזכה גם ע"י חצרו. ודוקא בגנבה וכיו"ב לחובתו שיתחייב כפל אוקמוה אדין תורה. משא"כ כאן שהוא לזכותו גזרו רבנן שלא יקנה:

וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל כאן הבצים והאפרוחין עצמן שיש בשובך לא קנה אותן בעל השובך כל זמן שלא פרחו. ודבר זה גזרת חכמים הוא ומשום לא תקח האם על הבנים נגעו בה. כלומר דמדינא ודאי קנה משום דאיתרביא חצרו מקרא דאם המצא תמצא דזכיא לי' אפי' בדבר עבירה. אלא דגזרת חכמים היא שלא יזכה בהן ע"י חצרו לעבור על לאו דלא תקח האם על הבנים. ומזה מבואר דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל דבמה שזוכה בבנים בזמן שהאם רובצת עליהן עובר נמי בלאו דלא תקח האם על הבנים כמש"כ הר"ב לח"מ ז"ל שהבאתי. וזה ברור אצלי בכוונת הרמב"ם ז"ל. ודברי מרן בכ"מ שם ושאר אחרונים הנמשכים אחריו תמוהים אצלי הרבה. ועי' בלבוש (סי' רי"ג סעי' ב') שגם הוא ז"ל נמשך בזה אחר הכ"מ בכוונת הרמב"ם ז"ל. וגם מבואר שם מדבריו דדוקא לענין שיקנה לו חצרו שלא מדעתו ובע"כ הוא דאמרינן דכיון דאיהו לא מצי זכי חצרו נמי לא זכיא לי'. אבל מדעתו ורצונו קונה אותן ע"י שובכו. וזה כסברא שניי' של הריטב"א ז"ל שם. אבל הריטב"א ז"ל שם הכריע דהעיקר כסברא הראשונה דאפי' מדעתו ורצונו לא קנה. וכן נראה ודאי מדברי הרמב"ם והטוש"ע שם ודברי הלבוש צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. והטור

בחו"מ שם העתיק כל דברי הרמב"ם ז"ל כלשונו. אלא דהשמיט מש"כ הרמב"ם ודבר זה גזרת חכמים היא ומשום לא תקח וגו' נגעו בה. והטור לא כתב כן. אלא כתב וז"ל לא קנה אותם בעל השובך כל זמן שלא פרחו משום לא תקח האם על הבנים לפיכך וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה שבכוונה השמיט דברים אלו ושינה בזה לשון הרמב"ם ז"ל. משום דס"ל דמדינא דאורייתא הוא. וכדעת הריטב"א ז"ל לסברתו הראשונה שהכריע לעיקר. ומבואר גם מדברי הטור כסברת הר"ב לח"מ דגם שלא ליקח את הבנים כל זמן שהאם רובצת עליהן הו"ל בכלל לאו דלא תקח האם על הבנים. וכ"ש שמוכרח כן מדברי הטור לפי מה שהבינו הכ"מ ושאר אחרונים בכוונת הרמב"ם ז"ל וכמבואר:

ומעתה לפי המתבאר לא מיבעיא לפי מה שהבינו הכ"מ והלבוש והב"ח ושאר אחרונים ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דהא דאמר רב אסור לזכות בבצים כל זמן שהאם רובצת עליהן אין איסורו אלא מדבריהם וקרא אסמכתא בעלמא. דלפ"ז ודאי אין מקום קושיא לרבינו הגאון ז"ל מה שלא מנה מצוה זו. אלא אפי' למה שביארנו דהעיקר דלכ"ע דאורייתא הוא. מ"מ כיון שנתבאר דאיסור זה יש בו נמי אזהרת לאו דלא תקח האם על הבנים. א"כ הרי כבר מנה כאן הלאו דלא תקח ושוב אין לו למנות לפי שיטתו לא העשה ולא הלאו הבא מכללה:

מצוה קלח

וערלה. ולא ידבק חרם בידים. כתיב (בפרשת קדושים) שלש שנים יהיו לכם ערלים לא יאכל. והוא אזהרה לאכילה והנאת הערלה. וכתיב (בפרשת ראה) בעיר הנדחת ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. והוא אזהרה שלא ליהנות משלל עיר הנדחת. ובכללה ג"כ איסור הנאה מע"ז שנקראת חרם כדדרשינן בספרי. והנה בערלה מלבד הלאו האמור. יש בה ג"כ עשה דכתיב וערלתם ערלתו את פריו. ודרשינן מינה (בפ"ב דפסחים כ"ב ע"ב) איסור הנאה וצביעה והדלקה עיי"ש. ומנאה הרא"ם ז"ל (ביראים סי' קפ"ה) עיי"ש. וכן מבואר בירושלמי (פ"ב דפסחים ה"א. ובריש פ"ג דערלה) דבערלה איכא עשה. והיינו מקרא דוערלתם ערלתו וגו' שלש שנים יהיו לכם ערלים. ואמנם כל מוני המצות וגם רבינו הגאון ז"ל לא מנאוה. והנה הדבר פשוט דאין זה לאו הבא מכלל עשה. אלא עשה גמורה היא ככל העשין דשביתה ועשה דעינוי יוה"כ שמנאום כל מוני המצות. אפי' אותן שאין מונים לאו הבמכ"ע. והיינו משום דהעשה מפורשת בתורה בהדיא אלא דקיומה הוא בשב וא"ת. וא"כ הדבר תמוה אמאי לא מנאוה. וביותר תמוה על רבינו הגאון ז"ל והרשב"ץ שהם מונים גם לאוין הבמכ"ע. ועוד יותר יש לתמוה על הרשב"ץ ז"ל בזה"ר. דבאזהרות הר"ש בן גבירול מנה עשה זו במנין העשין. והרשב"ץ (שם סי'

ע"ב) כתב בפשיטות שאין בערלה שום עשה. ולכן נדחק שם דברי הר"ש בן גבירול ז"ל לכוונה אחרת. וגם בעל נתיב מצותיך נדחק להכניס כוונה אחרת בדברי הרשב"ג. ולחנם נכנסו בפרצה דחוקה במקום שדבריו ברורים כפשטן. כמבואר בירושלמי שם. וביותר יש לתמוה עליהם שהרי הרשב"ג ז"ל באזהרותיו נמשך תמיד אחר הבה"ג. והרי גם הבה"ג מלבד מה שמנה לאו דערלים לא יאכל מנה ג"כ במספר הפרשיות שלו ערלה. וכן הוא באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל. ובלתי ספק זו היא ג"כ כוונת הרשב"ג ז"ל. אלא שאינו מובן שאם כוונת הבה"ג וסייעתו לעשה זו. מאי ענין עשה זו למספר הפרשיות שהם רק מצות וחוקים התלויים בצבור. ולמה מנה הלאו דערלה במנין שאר הלאוין ורק העשה מנה במנין הפרשיות. ואמנם מדברי הרא"ם ז"ל שם מבואר בהדיא שכך הבין בכוונת הבה"ג. שהרי כידוע הוא הולך וסובב בכל דבריו לבאר המצות שבמנין הבה"ג. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל שגם הוא מהנמשכים אחר הבה"ג מ"מ לא מנה גם במספר הפרשיות שלו אלא נטע רבעי במקום פרשת ערלה שבה"ג. אבל גם זה אינו מובן מה ענין נטע רבעי שהוא חובת כל יחיד למספר הפרשיות אלא שכבר כתבנו שיש כמה דברים תמוהים ואינם מובנים במספר הפרשיות של הבה"ג וסייעתו ז"ל. וגם הראשונים ז"ל לא עמדו על דעת הבה"ג בזה. ועכ"פ כנראה הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו עשה זו:

אמנם על שאר מוני המצות יש לתמוה אמאי לא מנאוה. ולכאורה הי' נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל עפמש"כ התוס' (בפרק הגוזל עצים ק"א ע"א) בד"ה ולא יצבע בו וכו' וז"ל אבל אין לומר דאע"ג דליכא מלקות ביוצא משאר פירות. עשה דוערלתם ערלתו איכא. דהא על כל מאי דכתיב וערלתם קאי לא יאכל דכתיב בתר הכי וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דפסיקא להו דכל מאי דאיתרבי בכלל העשה איתא נמי בכלל לאו דלא יאכל וא"כ רבינו הגאון ז"ל איכא למימר דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב שאין בעשה שום ענין נוסף על מה שנכלל בכלל הלאו אינה באה במנין העשין אחר שמנה הלאו במנין הלאוין. אבל זה אינו דדברי התוס' ודאי מוכרחים דליכא למימר דהעשה מיירי בכל מיני פירות והלאו לא קאי אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים דוקא. כיון דהלאו והעשה כהדדי כתיבי ובחד קרא. ובודאי משמע דעל כל הנך פירות דקיימא העשה קאי נמי הלאו. אבל מ"מ שפיר יש לומר דכל הנך איסורי דאיתרבו רק מהעשה ולא מן הלאו אין בהן אלא עשה גרידא ולא לאו. וא"כ הנאה וצביעה והדלקה דלא אשכחן בהו ריבויא אלא בעשה אין בהן אלא עשה גרידא. וכמבואר בהדיא בירושלמי שם. דמהאי טעמא בעינן התם למימר דבהנאת ערלה לא לקי משום דלית בה אלא עשה עיי"ש. איברא דמהנאה לא תקשה. משום דבירושלמי שם לא קאמר הכי אלא רבי יוחנן. דאמרי' התם לקמן

דלא ס"ל דבלא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עיי"ש. אבל לדידן דקיי"ל דכל מקום שנאמר לא יאכל איסור הנאה נמי במשמע. אלא דמשום דבערלה כתיב לכם הוה סד"א דמיעט קרא הנאה. וכמבואר בפ"ב דפסחים (כ"ב ע"ב) עיי"ש. א"כ כיון דאיתרבאי הנאה מקרא. אע"ג דהך ריבויא לא כתיב אלא בעשה. מ"מ אית לן למימר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא לכלל לאו דלא יאכל. ודאי ממש לגווזז ועובד בפסהמו"ק דלוקה אע"ג דלא איתרבי אלא בעשה. וכמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) עיי"ש. אף שיש מקום לפקפק בזה ע"פ דברי התוס' (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"א) בד"ה ואהני קרא וכו' ובמזבח כפרה שם בשם תוס' חיצוניות והרא"ש עיי"ש היטב. אבל מצביעה והדלקה ודאי קשה כיון דמבואר שם דצביעה והדלקה לא הוי בכלל הנאה אי לאו דרביי' קרא. וכמש"כ התוס' (בב"ק שם ובפ"ב דפסחים שם) עיי"ש. וא"כ אף דלא יאכל הנאה נמי משמע. מ"מ צביעה והדלקה אפי' בכלל הנאה ליתנייהו. וא"כ מעולם לא היו בכלל לאו דלא יאכל. אלא דרבינהו קרא דגבי העשה. ודאי לא שייך לומר בזה דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. ואין לנו בהן אלא עשה גרידא. וא"כ ודאי גם לרבינו הגאון ז"ל יש למנות עשה זו. שמוספת ענין איסור שאינו בכלל הלאו:

איברא דמלישנא דברייתא בסוגיא דפסחים שם. וכן הוא גם בסוגיא דב"ק שם דגרסינן התם. ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה. מניין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר. ת"ל וערלתם ערלתו את פריו ערלים לא יאכל. לרבות את כולם עיי"ש. משמע בהדיא דגם ללאו איתרבו כל הני. אבל בעיקר ברייתא זו שבספרא (פרשת קדושים) ובסוגיא דפ"ב דקידושין (נ"ו ע"ב) אין הגירסא כן עיי"ש. וכן הגירסא גם בה"ג (הלכות ערלה) וביראים (סי' קפ"ה) עיי"ש. אלא דמדתנן (סופ"ק דערלה) קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה עיי"ש. ומשמע ודאי דכל תורת ערלה עליהם לכל דבר. אפי' לענין מלקות. אע"ג דמבואר בברכות (פרק כיצד מברכין ל"ו ע"ב) דלא איתרבו אלא מקרא דוערלתם ערלתו את פריו את הטפל לפריו. ומאי ניהו שומר לפרי עיי"ש. ובפירש"י שם (בד"ה חייבים בערלה וכו') עיי"ש. וא"כ לא נפקי אלא מקרא דכתיב בעשה. ואפי' הכי איתרבו נמי ללאו. ובפיה"מ להרמב"ם ז"ל (סופ"ק דערלה) שם כתב דקליפי רמון והנץ שלו מתורת צביעה הוא דאסירי בערלה דאיתרבי מוערלתם ערלתו ערלים עיי"ש. הרי דלענין מלקות נמי מרבינן צביעה. דהא במתניתין שם קתני אסורים בערלה ובאשרה ובנזיר עיי"ש. והרי אשרה ונזיר לענין מלקות קתני וכדפירש הרמב"ם והרע"ב ז"ל שם עיי"ש. וא"כ ערלה נמי ודאי לענין לאו ומלקות נמי הוא. וע"כ העיקר כגירסת הברייתא בסוגיא דפסחים ובב"ק שם. וכן הנוטע לרבים דקתני (ברפ"ק

דערלה) דחייב בערלה. ומשמע ודאי דלכל תורת ערלה כנטוע ליחיד קתני דחייב. אע"ג דלא איתרבי (בפ"ב דפסחים כ"ב ע"ב) אלא מקרא דלכם דלא כתיב אלא גבי עשה. והיינו ע"כ כנראה מפשטות דברי התוס' (בב"ק שם) דעל כל מאי דאיתרבו בעשה דוערלתם קאי לאו דלא יאכל דכתיב בתר הכי. ומאי דמסתפקא לי' לר"י (בירושלמי שם) בהנאה לומר דלא איתרבאי אלא לעשה דוקא ולא ללאו. עכצ"ל דהיינו דוקא לר"י דס"ל דלא יאכל לא משמע אלא אכילה דוקא ולא הנאה. וכמבואר בירושלמי שם. וא"כ ע"כ ליכא למימר דקאי נמי על איסור הנאה דאיתרבי בהעשה כיון דהלאו לא כתיב אלא באכילה ואין הנאה בכלל אכילה. אבל לדידן דקיי"ל דלא יאכל בין אכילה ובין הנאה במשמע. אלא דהוה סד"א דהכא בערלה אימעיטא הנאה מדכתיב לכם. השתא דגלי קרא לאיסורא דהנאה וצביעה והדלקה. שוב אית לן למימר דגם עלייהו קאי לאו דלא יאכל דכתיב בתר הכי. דמשמע דעל כל הנך דאיתרבו בכלל העשה דוערלתם קאי נמי הלאו דלא יאכל דכתיב בתר הכי. ואפי' צביעה והדלקה ואע"ג דמריבויא דאיתרבאי הנאה לא הוה מרבינן צביעה והדלקה. מטעם שביארו התוס' שם. מ"מ אחר שכבר איתרבו מקרא דכתיב בעשה. שוב אית לן למימר דלאו דלא יאכל דכתיב בתר הכי עלייהו נמי קאי. וכדמשמע מפשטי' דקרא דהלא. קאי על כולהו הנך דאיתרבו בעשה דכתיבא ברישא דההוא קרא וכמש"כ התוס'. ומעתה א"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר מה שלא מנה עשה זו. כיון שאין בעשה מאי דליתא בכלל הלאו. כמושכ"ל. וכבר ביארנו קצת מזה לעיל (עשין ס"ז) עיי"ש.

אלא דעדיין יש לדון בזה מצד אחר. ע"פ מאי דגרסינן בירושלמי (פ"ק דערלה ה"א). רב הונא שאל אתרוג שנטעו למצותו מהו שיהא חייב בערלה. חזר רב הונא ואמר אתרוג שנטעו למצותו חייב בערלה. ולא כן תנינא ולקחתם לכם ולא מן המצוה. תמן ולקחתם לכם בדמים לא מן המצוה. ברם הכא כמה דתימר גבי שופר יום תרועה יהיה לכם מ"מ. ו?א שלש שנים יהי' לכם ערלים לא יאכל מ"מ. מה בינו למשמר פירותיו לעצים. כשם שהוא רוצה בפריו כך הוא רוצה בעצו. ברם הכא רוצה הוא בפריו ואינו רוצה בעצו. ועוד מן הדא דא"ר חנינא פרי אם אומר עצו אינו יוצא ידי חובתו בפסח. מה דמי לה זית שנטעו להדליק בו בחנוכה. אמר ר"י ברבי בון זה דבר תורה וזה מדבריהן ואת אמר הכי. מה דמי לה זית שנטעו להדליק בו את המנורה. וזה דבר תורה. עד כאן סוגית הירושלמי שם. ומזה כתב הרא"ש בהלכות קטנות (הלכות ערלה סי' ב') וז"ל הנוטע לסייג ולקורות פטור מן הערלה וכו'. אבל אם נטעו למצוה ללולב ולאתרוג חייב עכ"ל. וכ"כ הטור (ביו"ד סי' רצ"ד) ובשו"ע שם. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב כ"א) ובכפתור ופרח (פרק נ"ד)

עיי"ש. והר"ב לחם חמודות תמה הרבה על דברי הרא"ש והטור בזה. למה יהי' חייב בנוטע לצורך לולב כיון שאינו רוצה במאכל. ומ"ש מנוטע לסייג ולקורות ולעצים. וכי משום דבעץ הלולב עושה בו מצוה משום הכי נעשה הפרי שבאילן עיקר. והרי כוונתו אינו כלל לפריו. ובירושלמי לא הזכיר לולב כלל אלא אתרוג. ואדרבה משמע דדוקא נוטע לאתרוג דמ"מ רוצה בפריו. אבל לולב דאינו רוצה אלא בעצו אינו חייב בערלה. דאל"כ הו"ל לאשמעינן רבותא טפי דאפי' דקל שנטעו למצות לולב חייב בערלה אע"פ שאינו רוצה בפריו. וכ"ש אתרוג שרוצה בפריו. אלא ודאי דאה"נ דאתרוג דוקא נקט דאע"פ שנטעו למצותו מ"מ רוצה בפריו. משא"כ לולב דפטור כיון שרוצה בעצו. וכן מוכרח מדקאמר מה דמי לה ומסיק זית למנורה. ולמה לא קאמר דקל ללולב. אלא ודאי דקל ללולב לא דמי לה ופטור. ולזה מסיק דדברי הרא"ש ז"ל והטור אין נראין כלל. והעיקר דנוטע דקל ללולב פטור מערלה. ואמנם לענ"ד לחנם דחה דברי הראשונים ז"ל בשתי ידים. ואדרבה דברי הראשונים ז"ל מוכרחים מדברי הירושלמי אלו. והנה הלבוש (בסי' רצ"ד סעי' כ"ד) כתב וז"ל הנוטע לצורך מצוה כגון לצורך לולב או אתרוג חייב שאין עשה ולאו דערלה נידחין מפני שאר עשין עכ"ל עיי"ש. והשיג עליו בלח"ח שם וכתב וז"ל מדנפשי' כתב כן. דהא בירושלמי מפרש טעמא משום דרוצה בפריו. ובר מן דין וכי מפני כוונת הנוטע הי' לנו לומר דעשה דוחה איסור ערלה. דהכוונה אינה העשה עצמה עכ"ל. עיי"ש דמסיק שנראה לו להלכה למעשה שנוטע דקל ללולב פטור מן הערלה. ויותר הי' לו לתמוה על הלבוש היכי שייכא בזה עשה דחי ל"ת. והרי במה שאוכל פירות הערלה לא מקיים שום מצוה כלל. ועוד דאנן אתינן למימר דנוטע למצוה אין איסור ערלה נוהג בו כלל. והיכי שייך לומר דמשום דעשה דחי ל"ת לא יהא איסור ערלה נוהג בו כלל. ואמנם לענ"ד דברי הלבוש נכונים היטב. והוא הדרך הנכון בביאור דברי הירושלמי הללו וכן פירשו הראשונים ז"ל כמו שיתבאר:

והנה לפי המתבאר מדברי הירושלמי לא מיבעיא לי' אלא בשנטעו לצורך דבר מצוה. ומשום דהוה מקום לומר דמדכתיב יהיו לכם ערלים אימעיט לדבר מצוה. כי היכי דממעטינן מדכתיב ולקחתם לכם ולא מן המצוה. אבל אם נטע לצורך דבר הרשות כגון לצורך מלוגמא ולרפואה וכיו"ב. פשיטא לי' דחייב בערלה אע"פ שלא נטעו לצורך אכילה. והיינו ע"כ משום דאע"ג דהפירות לאו לאכילה בעי להו. מ"מ העץ מיהת לגדל פירות הראויין לאכילה קאי. ועץ מאכל קרינן בי'. אלא בשנטעו לצורך דבר מצוה הוא דקא מיבעיא לי'. משום דאיכא למימר דאימעיט מקרא כמש"כ. והיינו דפריך לרב הונא בתר דאיפשיטא לי' דנוטע לצורך אחרוג חייב בערלה. ולא כן תנינן ולקחתם לכם ולא מן

המצוה. כלומר פרט לאתרוג של מע"ש שעומד למצוה אחרת לאכלו בירושלים. והכא נמי כיון דכתיב שלש שנים יהיו לכם ערלים אית לן למעוטי לדבר מצוה. ועל זה משני דלא דמי. דהתם לא ממשמעות קרא דלכם קדריש למעוטי דבר מצוה. אלא מדכתיב ולקחתם דמשמע קיחה בדמים מן החולין. לאפוקי מע"ש דקיי"ל כר"מ דממון גבוה הוא. וכדאיתא נמי במדרש (ויקרא רבה פ"ל) ולקחתם תני ר"ח במקח ולא בגזל עיי"ש ובתנחומא שם ולקחתם בלקיחה וכו' תני ר"ח ולקחתם במקח לא בגזל ולא בחנם עיי"ש. משא"כ הכא בערלה דלא כתיב אלא יהיו לכם ערלים. לא משמע למעוטי דבר מצוה. כי היכי דלא ממעטינן מהאי טעמא גבי שופר מדכתיב יום תרועה יהי' לכם שופר של מצוה. אלא אמרינן יהי' לכם מ"מ. והכא נמי אית לן למימר יהי' לכם ערלים לא יאכל מ"מ. ולא אימעיט נוטע לדבר מצוה. וזה ברור ומוכרח בכוונת הירושלמי. ולא כמש"כ המפרש בפרק לולב הגזול דיהי' לכם ריבויא הוא לרבות לדבר מצוה עיי"ש. דמלבד דהך קרא לא אייתר. דאיצטריך לכדדרשינן מיני' בספרא לרבות איסור פירות ערלה אפי' לאחר שעברו שלש שני ערלה עיי"ש. בלא"ה מלשון הירושלמי משמע בהדיא דלא אתי אלא לומר דהכא לית לן מיעוטא בקרא למעט נוטע לדבר מצוה וכמו שביארנו. וא"כ ע"כ מבואר מזה דפשיטא לי' מסברא דנוטע לצורך דבר מצוה. כיון דליכא מיעוטא בקרא למיפטרי' אית לן למימר דחייב בערלה. משום דאע"ג דהפרי לאו לאכילה קאי. מ"מ העץ קרינן בי' עץ מאכל. שהרי הוא נטוע ועומד לגדל פירות הראויין לאכילה. והיינו נמי הא דקאמר תו בירושלמי. מה בינו למשמר פירותיו לעצים. כלומר דקס"ד דנוטע לסייג ולקורות ולעצים היינו טעמא דפטור. משום דבזה מסתמא גם הפירות לא קיימי לאכילה. וא"כ הכא נמי כיון דאינו משמר הפירות לאכילה אלא לצורך מצוה. הו"ל לומר דפטירי מערלה. ועל זה משני דלא דמי. דהתם כשם שהוא רוצה בפריו לעצים בעלמא. כלומר דלא בעי להו לאכילה. כך הוא רוצה בעצו לעצים בעלמא. ולא קרינן בי' עץ מאכל. ברם הכא רוצה הוא בפריו ואינו רוצה בעצו. כלומר דרק פריו הוא דחזי לי' למצוה. ואינו רוצה בעצו למצותו. משום דלא חזי לי' למצוה. וא"כ העץ עץ מאכל הוא ולגדל פירות קאי. ושפיר קרינן בי' ונטעתם עץ מאכל. והיינו דקאמר תו. ועוד מן הדא דאמר ר"ח פרי אם אמר עצו אין אדם יוצא י"ח בפסח. כלומר דאפי' אמר בפירוש שהוא רוצה גם בעצו למצוה הרי פטומי מילי בעלמא נינהו ולא אמר כלום. ובודאי אין כוונתו אלא לפריו בלבד. ומה שאמר עצו אין זה אלא כמצחק בעלמא. דהרי אין אדם יוצא ידי חובת מצותו בעץ של האתרוג אע"פ שטעם עצו ופריו שוה לא מיבעיא בחג הסוכות במקום אתרוג. אלא אפי' בפסח שאוכלין בו מרורים שאין ראויין לאכילה. אין יוצאין

בעץ זה ידי חובת מצותו. כן נראה ברור בפי' הירושלמי. והמפרשים מחקו והגיהו חג הסוכות במקום פסח אבל הוא ללא צורך. ובאור זרוע (ח"א בהלכות ערלה סי' שי"ד) הביא דברי הירושלמי אלו כגירסא שלפנינו עיי"ש. והדבר ברור כמש"כ דלהפליג הדבר ביותר קאמר הכי. כלומר דהעץ לא חזי לשום מצוה ולאו מידי קאמר. והו"ל רוצה בפריו ואינו רוצה בעצו דחייב בערלה:

אלא דלפ"ז קשיא טובא לכאורה מאי דקאמר בירושלמי מה דמי לה. זית שנטעו להדליק בו בחנוכה. א"ר יוסי בר בון זה דבר תורה וזה מדבריהן ואת אמר הכין וכו'. והשתא מאי קושיא ומאי נפק"מ לענין זה בין מצוה דאורייתא למצוה דדבריהן. והרי ליכא שום טעמא למיפטרי' מחיובא דערלה אלא משום שהי' מקום לומר דכיון דלאו לאכילה קא נטע אלא לצורך דבר מצוה. הו"ל כנוטע לסייג ולקורות ולעצים דפטור. וא"כ מה לי מצוה דאורייתא מה לי מצוה דדבריהן סוף סוף לאו לאכילה קא נטע. ואע"ג דלפום מאי דקס"ד מעיקרא דהכא איכא קרא למעוטי דבר מצוה. ודאי הי' מקום לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דדבריהן. מ"מ הרי למסקנא דמסקינן דליכא שום משמעות בקרא להכי. ולא אתינן עלה אלא משום דיש מקום לומר דהו"ל כנוטע לסייג ולקורות ולעצים. ודאי שוב אין שום מקום לחלק בזה בין מצוה דאורייתא למצוה דדבריהן. וע"כ מסקנא זו מוכרחת. דהרי אכילת תרומה מצוה דאורייתא הוא. כמבואר בפסחים (פרק אלו דברים ע"ב ע"ב) הרי הוא אומר עבודת מתנה אתן את כהונתכם עשה אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש עיי"ש. ואפי' הכי מפורש בהדיא במתניתין (בפרק לולב הגזול) דאחרוג של תרומה טהורה יוצאין בו. וכן אתרוג של מע"ש למ"ד מע"ש ממון בעלים הוא מבואר בברייתא שם דיוצאין בו. אע"ג דלכ"ע אכילתו בירושלים מצוה דאורייתא היא. וע"כ מוכרח כדמסיק דמאי דתניא ולקחתם לכם ולא מן המצוה. מלשון ולקחתם הוא דדייק לה. ולא אימעיט אלא של מע"ש למ"ד ממון גבוה הוא מטעם שביארנו. אבל של מצוה בעלמא לא אימעיט אפי' התם גבי אתרוג. ולפום מאי דקס"ד מעיקרא אין ה"נ דהו"מ למימר ולטעמיך. וא"כ אין כאן שום מקום לחלק בין מצוה דאורייתא לשל דבריהם. כיון דגם מצוה דאורייתא ליכא טעמא למיפטרי' אלא משום שאין פריו עומד לאכילה והו"ל כנוטע לסייג ולקורות ולעצים. והך טעמא שייך נמי שפיר במצוה דדבריהם כבמצוה דאורייתא. ואין שום צד חילוק ביניהם. וגם קשיא טובא לרב הונא גופי' אמאי נקט רק דבר מצוה. הרי דומיא דהכי אפי' בדבר הרשות נמי הוה מצי למינקט. ולאשמעינן דאין זה בכלל נוטע לסייג ולקורות ולעצים כדפריש התם בירושלמי טעמא. וכמו שנתבאר. דליכא שום טעמא לפלוגי בהכי בין דבר מצוה לדבר הרשות:

ולכן נראה בזה ע"פ מש"כ התוס' בההיא דתנן (בפרק אין צדין כ"ז ע"ב) חלה שנטמאת ביו"ט לא יזיזנה ממקומה. וז"ל. פירש"י דלמאי חזי אי לאכילה טמאה היא. ואי להסיקה תחת תבשילו אין שורפין קדשים ביו"ט וכו'. קשה היכי מדמה תרומה לקדשים לומר שאין שורפין תרומה ביו"ט. אימא שאני שריפת קדשים דלית בהו צורך הדיוט כלל לכך אין שורפין. אבל תרומה דצורך הדיוט להסיק בה תחת תבשילו אימא ישרפנה ביו"ט תחת תבשילו. דהא איכא צורך אוכל נפש. ותי' ר"י דתחת תבשילו כיון דאיכא נמי צורך גבוה בטל לי' צורך הדיוט אצל צורך גבוה והוי כאילו כולו של גבוה. וראי' מדלעיל דאמרינן נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט ואפי' שלמים. ואמאי והא שלמים צורך הדיוט איתי בהו. אלא ודאי בטל לי' חלקו אצל חלק גבוה והוי כאילו כולו של גבוה. והכא נמי גבי תרומה נימא הכי וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז נראה דהכא בנדון דידן נמי כשנטעו לצורך דבר מצוה. איכא למימר דבטל לי' צורך הדיוט אצל צורך מצוה שהוא צורך גבוה. והו"ל כאילו כולו העץ עם הפרי לצורך גבוה קיימי. והו"ל ממש כנוטע לסייג ולקורות ולעצים דרוצה בפריו וגם בעצו דפטור מערלה מהאי טעמא. והילכך אע"ג דבנוטע לצורך דבר הרשות פשיטא לי' דחייב מטעם שנתבאר. דנהי דהפירות קיימי שלא לאכילה מ"מ הרי אינו רוצה בעצו. והעץ קרינן בי' עץ מאכל. מ"מ בנוטע לצורך דבר מצוה יש מקום לומר דבטל לי' גם העץ לפריו והו"ל כאילו כולו לצורך דבר מצוה קאי. העץ עצמו כפירותיו. והרי זה כמשמר פירותיו לעצים דרוצה בפריו ובעצו דפטור. והיינו דאיצטריך רב הונא למינקט דבר מצוה. לאשמעינן דאפי' נוטע לדבר מצוה חייב בערלה. וטובא אשמעינן בהכי משום דודאי גם למסקנא ולקושטא דמילתא שפיר יש מקום לחלק בין נוטע לדבר מצוה שאינו לאכילה לנוטע לצורך דבר הרשות כמו שביארנו. ואדרבה טעמא בעי אמאי באמת חייב לרב הונא נוטע לצורך דבר מצוה. והרי ודאי כיון דבטל לי' צורך הדיוט אצל צורך גבוה אית לן למימר דהו"ל כמשמר פירותיו לעצים דרוצה בפריו ובעצו דפטור מערלה:

ואע"ג דבעיקר סברת ר"י ז"ל שדו בה נרגא בתוס' שם. וכתבו וז"ל וקשה לפ"ז דא"כ צליית פסחים היכי דחיא יו"ט הא אית בה צורך גבוה דכתיב כי אם צלי אש. ואמאי לא בטל לי' אצל מצות גבוה את מה שיש להדיוט עכ"ל עיי"ש. מ"מ כבר תירצו קושייתם האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. ומצד זה ליכא גמגום בסברת ר"י ז"ל. וזו היא סברת רש"י בביצה שם. וא"כ הכא ודאי טעמא בעי אמאי יתחייב בערלה נוטע לצורך דבר מצוה. מיהו נראה דהיינו טעמא משום דס"ל לר"ה דהכא לא שייכא הך סברא. דהרי כי היכי דמצות אתרוג צורך גבוה הוא. הכי נמי מצות ערלה מצוה דאורייתא היא וצורך גבוה יש בה. וא"כ מאי

חזית דאזלת בתר צורך גבוה דמצות אתרוג לומר דגם העץ שאינו ראוי למצות אתרוג בטל לי' לגבי אתרוג והו"ל כרוצה בפריו ובעצו. אימא איפכא דהאתרוג אע"ג דלאו בדידי' תלי רחמנא מצות ערלה אלא בעץ אם הוא עץ מאכל או לא. בטל לי' לגבי העץ ולא פקע מיני' מצות ערלה. דהרי הא והא מצוה דאורייתא נינהו. וצורך גבוה חשיבי זו כזו. ומאי אולמא דהך מהך. איברא דלכאורה הי' אפשר לומר דודאי חובת אתרוג אלימא טפי לענין זה. משום דחובת אתרוג הו"ל מצות עשה. משא"כ חובת ערלה דאינה אלא ל"ת וכיון דקיי"ל בעלמא דאתי עשה ודחי ל"ת. הילכך הכא נמי אית לן למימר טפי דבטל העץ לגבי האתרוג משום מצות אתרוג. והו"ל כרוצה בפריו ובעצו דפטור מערלה. מדנימא דליבטל האתרוג לגבי העץ להתחייב במצות ערלה. משום דלענין לידחות זה מקמי אידך העשה עדיפא טפי מן הלאו. אבל זה אינו דהרי הכא גבי חובת ערלה מלבד הלאו אית בה נמי עשה. וא"כ כמו דקיי"ל בעלמא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. הכא נמי צורך מצוה דחובת ערלה אינו נדחה מפני צורך גבוה דמצות אתרוג לומר שיתבטל העץ לגבי אתרוג ליפטר מחובת ערלה. ושפיר קאמר רב הונא דאתרוג שנטעו למצותו חייב בערלה:

והשתא הן הן דברי הלבוש שנאמרו בעומק העיון. והם מועט המחזיק את המרובה. ודברים נכונים הם מאוד. והר"ב לחם חמודות בחנם תמה עליו ודחה דבריו. ובאמת דברי הלבוש מוכרחים כמו שנתבאר. ועפ"ז ממילא מבואר מאי דקאמר בירושלמי מה דמי לה זית שנטעו להדליק בו בחנוכה. ופריך ר"י בר בון זה דבר תורה וזה מדבריהן ואת אמר הכי. והיינו משום דודאי מצוה דדבריהן לגבי מצוה דאורייתא כרשות דמי. ואפי' אי לא הוה בערלה אלא ל"ת גרידא נמי לא הי' מקום לומר דליבטל העץ לגבי צורך מצות חנוכה דזתים ליפטר מחובת ערלה ולזה מסיק דלא דמי לה אלא זית שנטעו להדליק בו את המנורה במקדש. דהו"ל זה וזה דבר תורה. ובזה ליכא אלא עשה ובזה ל"ת ועשה. ולא מיבטל העץ לגבי זתים דהו"ל צורך גבוה כמו דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ואע"ג דבלא"ה אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. ועשה דמנורה הו"ל עשה שבמקדש. מ"מ דוקא ל"ת שבמקדש לא דחיא אבל שפיר דחיא ל"ת דעלמא וכמו שהכריח הר"ב ט"א (בר"ה כ"ה ע"ב) עיי"ש. וא"כ הכא נמי אי לאו דאיכא בערלה עשה ול"ת שפיר הוה אמינא דבנטע זית לצורך הדלקת המנורה פטור מערלה משום דבטל לי' העץ לגבי הזיתים. והו"ל רוצה בפריו ובעצו דפטור כמשמר פירותיו לעצים. אלא דכיון דבערלה אית בה נמי עשה לא מיבטל העץ וחייב. דומיא דנוטע לצורך אתרוג דמצוה. והיינו דקאמר מה דמי לה זית שנטעו להדליק בו את המנורה.

והשתא עפ"ז גם דברי הרא"ש והטור ורבינו ירוחם והכפתור ופרח נכונים היטב. דהדבר מבואר דנטעו ללולב ולאתרוג שכתבו הרא"ש וסייעתו ז"ל היינו לומר שנטעו כדי ליקח מענפיו ללולב. אבל עיקר האילן נשאר עומד נטוע ומגדל פירות. דומיא דנוטע לצורך אתרוג. ובודאי פשיטא דאם הי' צריך לכל הדקל ללולב הו"ל כנוטע לסייג ולקורות ולעצים דפטור. אלא בגוונא דהוי דומיא דנוטע לצורך אתרוג דרוצה בפריו ואינו רוצה בעצו. דעיקר האילן נשאר עומד שהרי כל הדקל לא חזי ללולב. וא"כ שפיר שייך בי' הך טעמא גופא למיחייבי' בערלה כמו בנטעו לצורך אתרוג. דכיון דאינו רוצה בעצו הרי נמצא דהעץ שפיר קרינן בי' ונטעתם עץ מאכל. וכ"ש הוא מאתרוג. ור"ה רבותא קמ"ל אתרוג. דאע"ג דרוצה מיהת בפריו למצוה ולאו לאכילה קיימי. מ"מ חייב בערלה. משום דאינו רוצה בעצו ואין העץ בטל לגבי פריו ושפיר קרינן בי' עץ מאכל. שהרי עכ"פ קאי לגדל פירות הראויין לאכילה. וכ"ש לנוטע לצורך לולב שאינו רוצה לא בעצו ולא בפריו. שהרי פריו של הדקל דהיינו התמרים. לא חזו למצותו. אלא לענפיו הוא שצריך למצות לולב. ונמצא דהעץ הו"ל עץ מאכל ממש ופירותיו לאכילה קיימי. ופשיטא דחייב בערלה. ולא אמרינן דהעץ עם פירותיו בטלי לגבי הענפים דקיימי למצות לולב. והו"ל כרוצה בפריו ובעצו ודינו כמשמר פירותיו לעצים דפטור. והיינו נמי מאי דלא קאמר מה דמי לה נוטע דקל ללולב. משום דודאי לא דמי לה. דאפי' את"ל דנוטע דקל ללולב חייב בערלה. מ"מ בנוטע לצורך אתרוג איכא למימר דפטור. משום דבלולב אינו רוצה לא בפריו ולא בעצו משא"כ באתרוג דרוצה מיהת בפריו למצוה ולא לאכילה. ויש קצת מקום לומר דמה"ט לא חשיב תו העץ עץ מאכל. ובזה נדחו כל הראיות והוכחות של הר"ב מעדני מלך. ודברי הרא"ש ז"ל וסייעתו ברורים ומוכרחים. וגם ממילא מבואר שהוא ז"ל נטה מן הפירוש הפשוט בדברי הירושלמי. שהי' סבור דהא דחייב באתרוג היינו משום שרוצה בפריו. וזה ליתא אלא עיקר הטעם היינו משום שאינו רוצה בעצו. אבל מה שרוצה בפריו לאו מעליותא היא אלא אדרבה גריעותא היא ואין להאריך בזה. ועי' ג"כ במש"כ בזה הפרישה (בסי' רצ"ד) שם דגם דבריו תמוהים ואין להאריך יותר:

ועכ"פ מתבאר מזה דאיכא נפק"מ טובא בעשה דערלה לענין נוטע לדבר מצוה דאורייתא. כגון ללולב או לאתרוג או להדלקת מנורה שבמקדש. וכל כיו"ב דאי לאו דאיכא עשה בערלה הוה אמינא דלא מיחייב בערלה אבל השתא דאיכא נמי עשה בערלה עם הלאו אמרינן דחייב בערלה. וא"כ הדק"ל דאפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל הו"ל למנות העשה. כיון דאיתא לעשה גם במקום דליתא ללאו. שהרי בנוטע לדבר מצוה משום הלאו לא הי' נוהג איסור ערלה. ומשום העשה הוא דנוהג ומתחייב בערלה. מיהו נראה דאפשר

לומר דגם בלא העשה דערלה שפיר איכא למימר דנוהג איסור ערלה בנוטע לצורך דבר מצוה לדעת רבינו הגאון ז"ל. דעד כאן לא הוצרכנו לטעמא דערלה אית בה עשה ול"ת. אלא אליבא דמ"ד נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט ואפי' שלמים. דס"ל דחלק הדיוט בטל לצורך גבוה. וכמש"כ שם בשם ר"י ז"ל. אבל למ"ד קרבין ביו"ט ליתא לסברא זו ולא אמרינן דחלק ההדיוט בטל. וא"כ בנוטע לדבר מצוה בלא"ה חייב בערלה. משום דאינו רוצה בעצו. ולא אמרינן דגם העץ בטל לי' לגבי הפרי או הלולב שהוא צורך מצוה אפי' אי לא הוה בערלה אלא ל"ת גרידא. וא"כ אפשר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דקיי"ל כמ"ד נדרים ונדבות קרבין ביו"ט. משום דכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו ואיהו ס"ל דקרבין. כמבואר במתניתין דסו"פ שתי הלחם ובפרק אלו עוברין (פסחים מ"ז ע"א) עיי"ש. וגם מדקאמר רבינא במנחות שם ובפ"ב דביצה (כ' ע"ב) לדברי האומר נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט. וכן סתמא דתלמודא קאמר התם איבעיא להו לדברי האומר נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט וכו'. משמע דלא קיי"ל הכי. וכמש"כ הראשונים ריש פרק בתרא דיבמות ובפ"ק דחולין (י"א ע"ב) דכיו"ב משמע דלית הילכתא הכי עיי"ש. ובכמה דוכתי כיו"ב. איברא דיש לפקפק בזה. ואין להאריך. אלא דבלא"ה הרי התוס' (בפרק אין צדין) שם וכן בפ"ב דשבת (כ"ד ע"ב) בד"ה לפי שאין וכו'. לא ס"ל כסברא זו עיי"ש בדבריהם. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ בלא העשה דערלה איכא למימר שפיר דנוטע לדבר מצוה חייב בערלה משום דאינו רוצה בעצו. והא גופא אשמעינן ר"ה בירושלמי שם דלא נימא כסברת הר"י ז"ל ובטל לי' העץ לגבי צורך מצוה והו"ל כמשמר פירותיו לעצים דפטור קמ"ל דלא אמרינן הכי וחייב. וא"כ אין בעשה זו שום ענין נוסף על הלאו. ולא באה אלא כדי לעבור בלאו ועשה. ולזה לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין עשה זו באה במנין. אבל לשיטת שאר ראשונים ז"ל אין זה מספיק לתרץ מה שלא מנאוה. ודעתם צ"ע אצלי ואין להאריך בזה יותר:

ולענין לאו דלא ידבק שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן כבר ביארנו כל צרכו בזה (לעיל לאוין ה') עיי"ש. וגם עמדנו שם במאי דצ"ע אצלי בסוגיא דפסחים פרק אלו עוברין (פסחים מ"ח ע"א) ובסוגיא דפ"ג דמכות (כ"ב ע"א) דמשני אפיק הבערה ועייל עצי אשרה ואזהרתי' מדכתיב ולא ידבק בידך וגו'. ופריך עלה ולילקי נמי משום ולא תביא תועבה וגו'. ומשום הך פירכא הדר בי' מההיא אוקימתא. ומוקי לה בשבישל בעצי הקדש ואזהרתי' מדכתיב לא תעשון כן לה"א עיי"ש. ויש לתמוה דהרי עיקר לאו דלא ידבק בידך לא כתיב אלא בעיר הנדחת. וא"כ משכחת שפיר דלא לקי אלא מלאו זה בלבד וכגון שבישל בעצי עיר הנדחת דליכא מלקות אלא משום לאו זה ולא שייך בי' לאו דלא תביא

תועבה. דממון עיר הנדחת איסור מצד עצמו הוא. ולא משום איסורי ע"ז נגע בהו. שהרי אפי' ממון צדיקים שבתוכה בכלל האזהרה. וא"כ שפיר מיתוקמא דלקי משום אזהרה דלא ידבק כדבעי למימר מעיקרא. וביותר קשה לפמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ע"ד) דהמקדיש בלשון חרם ג"כ בכלל אזהרה זו דלא ידבק בידך עיי"ש בדבריו. ונראה דטעמו משום דכי היכי דע"ז בכלל אזהרה זו. אע"ג דעיקר קרא לא כתיב בע"ז. אלא בשלל עיר הנדחת הוא דכתיב. וע"כ היינו רק משום דכתיב בי' לא ידבק בידך מאומה מן החרם. וכיון דגם ע"ז נקראת חרם. הו"ל ג"כ בכלל אזהרה זו. ומבואר מזה דכל שנקרא חרם בכלל אזהרה זו. וא"כ מהאי טעמא גם הקדש בלשון חרם דמיתרי בקרא חרם. אית לן למימר דהו"ל בכלל אזהרה זו. ומעתה לפ"ז מאי דמוקי לה התם בשבישלו בעצי הקדש. ע"כ היינו דוקא בגוונא שלא הקדישן בלשון חרם אלא בלשון הקדש סתם. דאל"כ תקשה ולילקי נמי משום ולא ידבק בידך. וא"כ לא פסיקא מילתא. כיון דאיכא הקדש דלקי נמי משום ולא ידבק בידך. טפי הו"ל לאוקמי בשבישלו בעצי עיר הנדחת דלא משכחת לעולם דלקי עלייהו אלא משום לאו דלא ידבק בידך לחוד:

איברא דיש מקום ליישב קצת חומר הקושיא עפמש"כ הריטב"א ז"ל (במכות שם) במאי דמשני התם אלא הבמ"ע בשבישלו בעצי אשרה. וכתב וז"ל וא"ת וליתניי' תנא בגיד הנשה של נבלה ולילקי שש. וי"ל דלא פרכינן הכי להרבות בלאוין אלא על משנתנו דקתני יש וכו'. אבל בהא דלא קתני יש לית לן למיפרך הכי. דלא בעי תנא למיתני אלא דבר שיש בו חידוש. ובגיד של נבלה מאי חידוש איכא וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. והשתא לפ"ז נראה דהיינו טעמא דלא מוקי לה בשבישלו בעצי עיר הנדחת. משום שאין בזה שום חידוש. דהרי הלאו דלא ידבק בידך מפורש בהדיא בקרא אצל שלל עיר הנדחת. ולהכי לא בעי לאוקמה אלא בעצי אשרה דיש בזה קצת חידוש לומר דגם הנאת ע"ז בכלל אזהרה זו. אע"ג דקרא בשלל עיר הנדחת הוא דכתיב דלא משום איסור ע"ז הוא כלל אלא איסור בפ"ע הוא כמשכ"ל. ובתר הכי כדמוקים לה בשבישלו בעצי הקדש צ"ל דס"ל להאי תנא דגם בעצי אשרה ליכא שום חידוש כ"כ. משום דכיון דכתיב חרם בהאי קרא וע"ז מיקריא חרם. הו"ל כאילו מפורש בקרא הלאו בע"ז כמו בשלל עיר הנדחת. וכן מתבאר מדברי הריטב"א שם בסמוך עיי"ש בדבריו. אבל בעצי עיר הנדחת ודאי ליכא שום חידוש כלל. ולהכי לא בעי לאוקמי ברייתא בהכי. ובהכי ניחא נמי מאי דקשה לדעת הרא"ם ז"ל למאי דמוקי לה בעצי הקדש אמאי לא נקט לה בעצי חרם ולילקי נמי משום לאו דלא ידבק בידך. אבל ע"פ דברי הריטב"א ז"ל ניחא משום דלא חשיב לי' חידוש. כיון דבהדיא כתיב חרם בקרא. כי היכי דלא חשיב חידוש לעצי אשרה מה"ט

כמש"כ הריטב"א שם וכמשכ"ל. מיהו כל זה לא יתכן אלא ע"פ דברי הריטב"א ז"ל. אבל לפמש"כ בתוס' שנץ (במכות שם) בשם הרשב"ם ז"ל לתרץ למאי דמוקי לה בעצי הקדש אמאי לא נקטי' בעצי אשרה דאיכא שני לאוין. וכמו שהקשה גם הריטב"א ז"ל שהבאתי. וכתב לתרץ דכיון דלא קתני יש מבשל. כדקתני מתניתין יש חורש. אלא קתני המבשל גיה"נ וכו'. משמע דהכי הוה עובדא ועל מעשה נשאלה שאלה בבית המדרש עיי"ש. ולפ"ז ודאי קשה טובא כדאקשינן. דלמה לי' למיהדר בי' מלאו דלא ידבק בידך. כיון דאפשר לאוקמי בעצי עיר הנדחת דלית בהו אלא לאו דלא ידבק בידך לחוד. ותו לא תקשה דלילקי נמי משום ולא תביא תועבה. מיהו אפשר קצת לומר בזה לפי המבואר (בפ"ק דביצה י"ב ע"ב) דהך ברייתא דהמבשל גה"נ לא אתיא אלא כב"ש דלית להו מתוך עיי"ש. וא"כ לפי המבואר בסנהדרין (פרק בן סו"מ) דלר"א עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולא נכתבה אלא משום דרוש וקבל שכר עיי"ש (דע"א ע"א). וכיון דר"א שמותי מתלמידי ב"ש וקאי בשיטתייהו כידוע. ולא אמר ר"א דבר שלא שמע מפי רבותיו כדאמרינן בפ"ב דסוכה. א"כ ודאי ב"ש נמי הכי ס"ל. וא"כ לא הוה מצי לאוקמה בעצי עיר הנדחת. כיון דלרשב"ם ז"ל משמע דהכי הוה עובדא וע"פ מעשה נשאלה שאלה כזו בביהמ"ד והרי לב"ש לא משכחת לה כלל. וגם י"ל דכיון דלר"א עיר הנדחת לא היתה מעולם ולא עתידה להיות. א"כ עכ"פ לא הי' בימי התנאים. ולא יתכן לאוקמי ברייתא בהכי מיהו אי מהא אין הכרע. דהרי ר"י קאמר התם אני ראיתיה וישבתי על תלה עיי"ש. ואין להאריך בזה. ובעיקר דברי היראים יש להעיר מסוגיא דיומא (פ"א ריש ע"ב) דאמרי' ר"פ אמר היא גופא שבת איקרי עיי"ש ובפרש"י שם ד"ה היא גופא וכו'. דסברת הרא"ם שם היא ממש סברת ר"פ שם. ושם משמע דלכ"ע אית להו הך סברא. עיי"ש היטב וצ"ע בפרט זה:

מצוה קמ

נקי בדין מענוש. כתיב (בפרשת משפטים) ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע. ורבינו הגאון ז"ל שינה מלשון הכתוב וכתב במקום אל תהרוג אל תענוש משום דבגמרא (בפ"ד דסנהדרין ל"ג ע"ב) אמרינן חייבי גליות מניין אתיא רוצח רוצח. חייבין מלקיות מניין אתיא רשע רשע עיי"ש. וא"כ אזהרה זו כוללת בין למיתה ובין לגלות ובין למלקות. ולכן שינה מלשון הכתוב וכתב עונש סתם שכולל כל מיני העונשין בין מיתה בין מלקות ובין גלות בכלל אזהרה זו. והרמב"ם ז"ל (בפ"י מהלכות סנהדרין ה"ט) לא כתב דין זה אלא בדיני נפשות וכתב וז"ל ב"ד שטעו בדיני נפשות וחייבו את הפטור וכו' עיי"ש. אלא שכבר ביאר הרמב"ם ז"ל שם אח"כ (בפי"א ה"ד) וכתב אחד דיני נפשות ואחד

דיני מלקיות ואחד דיני גלות הדינים האלו שוים בהן וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין ר"צ) השיג בזה על הרמב"ם ז"ל וכתב שיש למנית נקי וצדיק בשני לאוין. לנקי אע"פ שאינו צדיק. ולצדיק אע"פ שאינו נקי. וכמו שדרשו בברייתא (בפ"ד דסנהדרין) שם. ולטעמי' אזיל שכן שיטתו בכל כיו"ב למנות כל פרט ופרט בפ"ע. אע"פ שבלאו אחד נאמרו. ואמנם הסמ"ג (בלאוין ר') אע"פ שגם שיטתו כשיטת הרמב"ן ז"ל. לא מנאן אלא בלאו אחד. וכבר עמד בזה הר"ב פר"ד בדרך מצותיך. וכן הר"ב דינא דחיי (בלאוין ר' ר"ו) שקיל וטרי בזה טובא לתרץ דברי הסמ"ג ולא עלתה בידו עיי"ש בדבריו. וא"כ לכאורה גם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דאע"פ שגם שיטתו כשיטת הרמב"ן ז"ל מנאן בלאו אחד צ"ע. וכבר עמדנו בזה (לעיל עשין כ"א) עיי"ש מש"כ בזה. ובלא"ה יש לתמוה דנהי שמנאן בלאו אחד מ"מ אמאי לא הזכיר אלא נקי לחוד. והו"ל להזכיר עכ"פ גם צדיק. לאזהרה לצדיק אע"פ שאינו נקי. כיון דלאו זה כולל שניהם. ולכן נראה ע"פ מאי דקשה לכאורה בנקי שלא יצא צדיק מב"ד למה לי קרא. דכיון שבטעות חייבוה ב"ד מיתה אע"פ שלא טעו אלא בדבר שאין הצדוקין מודים בו. כדמוקמינן לה התם (בסוגיא דסנהדרין שם). מ"מ הרי ע"פ הדין האי גברא לאו בר קטלא הוא וקיימי עלי' בלאו דלא תרצח. והיכי תיסק אדעתין להוציא את זה להריגה משום שחייבוהו בטעות. אע"פ שכבר נתברר לב"ד עצמן שטעו. ונקי הוא מעון זה מיהו נראה דודאי אין ה"נ דלא הוה צריך קרא למיפטרי'. אלא דאחר דגלי קרא בצדיק ואינו נקי שאע"פ שבטעות פטרוהו ויצא צדיק בדינו קם דינא. הוה סד"א דהכי נמי כשגמרו דינו בטעות לחובה לא הדר דינא. לכך איצטריך קרא לגלויי דדוקא כשדנוהו לזכות הוא דקם דינא. אע"ג דאיגלאי מילתא דבטעות הוה. אבל לחובה ודאי הדר דינא. ועפ"ז ניחא שפיר מאי דבירושלמי (פ"ד דסנהדרין ה"ג) דריש מעיקרא קרא דצדיק לצדיק ואינו נקי. ואח"כ דריש קרא דנקי לנקי שאינו צדיק עיי"ש. והרי בקרא כתיב איפכא נקי והדר צדיק. אבל עפמש"כ ניחא דלנקי שאינו צדיק ודאי לא איצטריך קרא. דתיפוק לי' מלא תרצח. ועיקר האזהרה לא אתי אלא לצדיק שאינו נקי. אלא משום שהזהיר הכתוב על צדיק שאינו נקי איצטריך לגלויי דבנקי ואינו צדיק לא קם דינא. ולהכי לא דריש התם קרא לנקי שאינו צדיק אלא לבתר דדריש קרא לצדיק שאינו נקי:

איברא דאכתי קשה דאפי' אי לא הוה כתב קרא אלא צדיק לחוד. ע"כ לא הוה מצינן למיגמר מיני' לנקי שלא יצא צדיק מב"ד לומר קם דינא. דודאי אין דנין קל מחמור להחמיר עליו. שאם ביצא מב"ד זכאי בטעות אמרה תורה קם דינא. ליכא למילף מיני' לומר דגם בשטעו ב"ד לחייבו שלא כדין קם דינא ולהרוג נקי. דבכל מקום בדיני נפשות

לקולא אזלינן לחומרא לא אזלינן. ובהדיא גלי קרא דבדיני נפשות מטין לזכות ע"פ דיין אחד. ולחובה דוקא ע"פ שנים. כמבואר בריש פ"ק דסנהדרין. וכן לענין הלנה ושאר מילי מהדרינן דוקא בתר זכות ולא בתר חובה. כדתנן (בריש פ"ד דסנהדרין) עיי"ש. ועכצ"ל דאין הכי נמי דודאי מדכתיב צדיק לא הוה גמרינן נקי. אלא דכי איצטריך קרא דנקי לנקי שלא יצא צדיק בדינו לגופי' איצטריך. להוסיף בו לאו על הב"ד דמלבד לאו דלא תרצח האמור בכל הורג נפש. הוסיף הכתוב עוד לאו בפ"ע להורג נקי ע"פ ב"ד דחמיר טפי טובא שבמקום המשפט שם הרשע. והנה בלא"ה יש לתמוה טובא לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב בלשון האזהרה נקי בדין מענוש. שנראה דס"ל דנקי דקרא היינו שיצא מב"ד נקי ע"פ טעות והוא באמת חייב. וא"כ צדיק היינו שהוא צדיק באמת ויצא רשע בדינו ע"פ ב"ד בטעות. וזה איפוך המבואר בברייתא בגמרא שם ובירושלמי שם ובמכילתא (פרשת משפטים) דנקי היינו נקי שלא יצא צדיק בדינו וצדיק היינו שאינו נקי ויצא צדיק בדינו מב"ד עיי"ש. וראיתי לרבינו בחיי ז"ל (בפרשת משפטים) שכתב וז"ל ונקי וצדיק אל תהרוג. רשע שיצא נקי וצדיק בדינו (כצ"ל עיי"ש) ובא אחר שידע לו עדות לחובה מנין שאין מחזירין אותו ת"ל ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע. אם הצדיקו ב"ד של מטה שלא מדעת. לא יצדיקנו הקב"ה בב"ד של מעלה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו שמפרש בין נקי ובין צדיק לנקי וצדיק בב"ד בטעות. אבל זהו נגד הברייתא שבתלמודנו ובירושלמי ובמכילתא דמבואר שם בהדיא דנקי היינו שאינו צדיק בדינו. וצדיק היינו צדיק בדינו ואינו נקי. אלא שכדבריו מבואר במכילתא דרשב"י (פרשת משפטים). דהכי איתא התם. ונקי וצדיק אל תהרוג מלמד שמחזירין אותו לזכות יכול יהיו מחזירין אותו לחובה ת"ל ונקי וצדיק אל תהרוג וכו' עיי"ש. משמע דס"ל דנקי וצדיק חד הוא. אלא דדריש נקי וצדיק בכל ענין. בין שהוא נקי וצדיק באמת ע"פ הדין אלא שטעו ב"ד והרשיעוהו. ובין שהוא רשע ע"פ הדין אלא שבטעות נקוהו ב"ד והצדיקוהו. דהכי משמע לי' לתנא נקי וצדיק מ"מ אל תהרוג. וזהו כדברי רבינו בחיי ז"ל. ולפ"ז הי' מקום ליישב דברי רבינו הגאון ז"ל בכל דבריו. בין למה שמנאן בלאו אחד ובין למה שמפרש נקי בב"ד וגם מה שלא הזכיר אלא נקי וכמבואר. אלא דזהו נגד הברייתא שבתלמודין ובירושלמי ובמכילתא. ובפרט שיש מקום לדחוק ולפרש גם ברייתא דמכילתא דרשב"י ע"ד שדרשו בבבלי ובירושלמי ובמכילתא דידן כמבואר:

ואמנם ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת משפטים) שכתב וז"ל ונקי וצדיק אל תהרוג הרי שיצא מב"ד זכאי ונקי ואומר אחד יש לי לומר עליו חובה מנין שאין מחזירין אותו ת"ל ונקי וצדיק אל תהרוג ומנין שאם יצא מב"ד חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות

שמחזירין אותו ת"ל ונקי וצדיק אל תהרוג. כי לא אצדיק רשע כי לא ארשע צדיק מיבעי לי' אלא חזר על ונקי אל תהרוג. שאע"פ שיצא מב"ד זכאי וחייב לפני אני גובה דינו וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר שגירסתו בברייתא זו כעין הגירסא שבמכילתא דרשב"י. אלא דמ"מ ס"ל דהדרשא היא כמבואר בגירסא שלפנינו. דנקי היינו שאינו צדיק וצדיק שאינו נקי. אבל עכ"פ מבואר בהדיא דס"ל דנקי היינו שנקי ע"פ ב"ד שנקוהו בדין בטעות אע"פ שאינו צדיק בדבר זה אלא רשע שהי' ראוי להרשיעו בדין. וזהו שכתב שחזר על ונקי אל תהרוג שאע"פ שיצא מב"ד זכאי וחייב לפני וכו'. וא"כ צדיק ע"כ היינו שיצא מב"ד חייב והוא זכאי. וע"כ היתה גירסתו גם בסוגיא דסנהדרין שם. וכן נראה מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים השלם סי' קפ"ז) עיי"ש. וגם במכילתא שלפנינו נראה תערובות גירסאות. ולכן נשתבשו הדברים. ועי' בילקוט שם ובז"ר ובמפרשי המכילתא עיי"ש היטב. וכפי הנראה גם בירושלמי שם נשתבשו הדברים. ע"י מגיהי ספרים. וצ"ל נקי במקום צדיק וצדיק במקום נקי. ובזה יבואו הדברים מסודרים על נכון כסדר הכתוב בקרא. ומעתה לפ"ז נראה ברור דזו היא ג"כ גירסת רבינו הגאון ז"ל דנקי היינו נקי ע"פ ב"ד אע"פ שאינו צדיק במעשיו. וצדיק היינו שהוא צדיק במעשיו ולא יצא נקי וזכאי מב"ד. ובזה באו דבריו ז"ל מדוקדקים. שכתב נקי בדין מענוש. כלומר שלא תענוש את מי שיצא נקי בב"ד אע"פ שאין הצדק אתו. וזהו אזהרת לאו דנקי לא תהרוג ע"פ גירסתו. אבל לאו דצדיק לא תהרוג לא מנה משום דלשיטתו אזיל. דבכל כיו"ב דליכא נפק"מ אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. דהרי בלא"ה יש בזה לאו דלא תרצח וכמו שנתבאר. שוב אין הלאו הנוסף בא במנין כיון שכבר נמנה לאו דלא תרצח. שוב ראיתי להר"ב יפה מראה שכבר הרגיש במה שהקשינו למה לי קרא שמחזירין הזכאי שיצא חייב בטעות. וכתב וז"ל קשה היכי ס"ד שלא יחזירוהו. וי"ל דלא שמצאו לו זכות ודאי אלא אפי' שאדם אומר שיש לו זכות מחזירין אותו מן הספק לעיין בדינו ולא חיישינן לעינוי הדין. והכי תני בבבלי שאם אמר אדם אחד יש לי ללמד עליו זכות שמחזירין אותו עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי. דא"כ דומיא דהכי ביצא מב"ד זכאי שאין מחזירין אותו. אית לן למימר דדוקא בשאדם אחד אומר יש לי ללמד עליו חובה. ואין הדבר ברור לב"ד שטעו בהוראה הוא דקתני שאין מחזירין. וגם לפ"ז קרא בודאי בהכי מיירי. דודאי צדיק דומיא דנקי קאמר קרא אל תהרוג. אבל כשנתברר הדבר לב"ד שטעו אית לן למימר שמחזירין אותו אפי' לחובה. וזה ודאי ליתא כמתבאר להדיא ממתניתין דהתם דלעולם אין מחזירין אותו אפי' נתברר להם בודאי שטעו. וכן מבואר להדיא בגמרא שם דדוקא בשטעו בדבר שהצדוקין מודים בו מחזירין אותו. אבל כל שטעו בדבר שאין הצדוקין מודים בו אפי' הסכימו

כולם שטעו אין מחזירין אותו. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם עיי"ש. ומינה דגם ביצא מב"ד חייב שמחזירין אותו היינו נמי דוקא כשהסכימו הב"ד עם אותו שלמד עליו זכות. ולא באמירה בעלמא דא"כ אין לדבר סוף. וכמבואר בלישנא דברייתא בירושלמי שם וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם ז"ל (סוף פ"י מהלכות סנהדרין) עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ הדק"ל. וע"כ מוכרח כמו שביארנו. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב כמו שנתבאר. והנה ראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שלא מנה שם לאו זה כלל עי"ש וזה תימא. ויש מקום לצדד בזה קצת עפמשכ"ל (עשין כ"א) עייש"ה. אבל כאן חזר בו ומנה לאו זה וכן עיקר וכמו שמנאוהו גם כל שאר מוני המצות כולם:

מצוה קמא

מבית. ומכיס מדות שתים. כתיב (בפרשת תצא) לא יהי' לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה. לא יהי' לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה. ומנאן רבינו הגאון ז"ל בשני לאוין כדכתיב בקרא בכל חדא לאו בפ"ע. וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל מנאום בשני לאוין. אבל הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רע"ב) כתב וז"ל ולא תחשוב שאמרו לא יהי' לך איפה ואיפה ולא יהי' לך אבן ואבן שהן שני לאוין. אמנם בא להשלים דיני המצוה עד שיפירשו מיני השיעור והם המשקל והמדה. כאילו יאמר לא יהיו אצלך שני שיעורין לא במדידה ולא במשקל כמו שביארנו במצות עשה וכו'. ולא בהכפל הלשונות ירבו המצות כשיהי' הענין אחד. וכבר קדם לנו כגון זה במצות ל"ת. והוא אמרו לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור עכ"ל עיי"ש. ולכן הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל לא מנו משקלות ומדות אלא בלאו אחד. וכן הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' ל' ובסי' ק"כ) השיג על הר"ש ב"ג ז"ל שמנאן בשני לאוין עיי"ש. והנה מה שהביא הרמב"ם ז"ל מלאוין דלא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור. כוונתו למש"כ לעיל בסה"מ (לאוין ר') דשני לאוין אלו אין נמנין אלא בלאו אחד משום דענינם אחד הוא. וכדאמרינן (בפ"ק דביצה) פתח הכתוב בחמץ וסיים בשאור לומר לך זהו שאור זהו חמץ עיי"ש. אבל אין מזה השגה על הבה"ג וסייעתו ז"ל דלשיטתם אזלי. שגם שני לאוין דחמץ ודשאור מני בשני לאוין בפ"ע. ובאמת דראייתו של הרמב"ם ז"ל ממה שאמרו זהו שאור זהו חמץ אינה מובנת ואכמ"ל בזה ויתבאר במקומו בס"ד:

ואמנם בעיקר הדבר מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן מתבאר להדיא דלא המשקל והמדידה מנה בשני לאוין. אדרבה מדלא הזכיר משקל כלל. אלא אבן ואיפה כייל להו כחדא בשם מדות. משמע בהדיא דס"ל ג"כ כסברת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. דמשום זה אין למנותן שתים. משום שענין אחד הם. ולא מנאן שתים אלא משום דלאו אחד הוא בכיס. והלאו השני הוא בבית. כדכתיב לא יהי' לך בכיסך אבן ואבן וגו'. לא יהי' לך בביתך איפה

ואיפה וגו'. וזהו שכתב מבית ומכיס מדות שתים. וגם הכתוב לא כתב שתי אזהרות חלוקות משום משקלות ומדות. דמה לי מדות ומה לי משקלות. אלא משום כיס ובית הוא שהוצרך למיכתב שתי אזהרות חלוקות. משום דכיס ובית שני ענינים חלוקים הם. דכיס היינו הנרתק שבו מצניעין המשקלות. כמו שתרגם יונתן וכן פי' הראב"ע ז"ל. וכן פי' הערוך להר"ש פרחון ז"ל (ערך כיס) עיי"ש. וא"כ הזהיר הכתוב שלא יהי' לו אבן ואבן דהיינו משקלות. אפי' בצניעות תוך נרתקן שאינו משתמש בהן לשום דבר כלל. וגם הזהיר שלא יהיו לו איפה ואיפה אפי' שלא על דעת למדוד בהן כלל אלא לצורך תשמיש הבית. וזהו שכתב לא יהי' לך בביתך. כלומר לתשמישי ביתך. שלא לצורך מדידה כלל. וכדאמרינן (בפרק המוכר את הספינה פ"ט ע"ב) אר"י א"ר אסור לאדם שישהא מדה חסרה או יתירה בתוך ביתו. ואפי' הוא עביט של מימי רגלים:

הן אמת דהרשב"ם ז"ל כתב שם וז"ל שישהא. דזימנין דאתי למדוד. ומיהו קרא לא אזהר אגדולה וקטנה אלא כשיתקנה לו ע"מ למדוד בהן. דאי לא תימא הכי מאי איצטריך לי' למימר עכ"ל עיי"ש. מיהו גם להרשב"ם ז"ל נראה דכל שתקנה ע"מ למדוד בה מוזהר עלה מדאורייתא שלא להשהותה אפי' לצורך עביט של מ"ר. אלא דכשתקנה מעיקרא לשם עביט של מ"ר ס"ל לרשב"ם דמדאורייתא לא מיתסרא. ור"י א"ר הוא דחדית לומר דגם זה אסור מדרבנן מיהת. אבל מדברי הסמ"ק (סי' רע"ה) מבואר דאפי' בכה"ג הו"ל בכלל אזהרה זו מדאורייתא. שכתב שם וז"ל שלא לעשות מדה גדולה וקטנה ומשקל קטן וגדול כדכתיב לא יהי' לך בכיסך וגו' ואמרינן (בפרק המאה"ס) אסור לעשות מדה חסרה או יתירה אפי' לעשותה עביט של מ"ר וכו'. ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה עכ"ל עיי"ש. הרי דאפי' לעשותה מעיקרא לעביט של מ"ר ס"ל דעובר בלאו אלא שאין לוקין. ומה שהכריח הרשב"ם ז"ל דא"כ מאי איצטריך לי' למימר. נראה דס"ל להסמ"ק דאין מזה הכרח. משום דאיכא למימר דהא גופא אשמעינן דגם זה הוא בכלל אזהרה דקרא. אלא דמש"כ הסמ"ק. וכ"כ הסמ"ג (לאוין קנ"ב). שאין לוקין על לאו זה משום שאין בו מעשה. תמוה אצלי. דהרי עשיית מדות ומשקלות כאלו אין לך מעשה גדול מזו. וכן הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות גנבה ה"ג) כתב טעם זה עיי"ש. וכ"כ בחינוך (סי' תר"ב) עיי"ש. וכנראה דס"ל דכיון דאפקי' קרא לאזהרה זו בלשון לא יהי' לך. א"כ לא אזהר קרא על העשיי' אלא על השהיי'. והשהיי' אין בה מעשה. ולכך חשיב לאו שאין בו מעשה. ושוב ראיתי לקצת אחרונים שכבר הרגישו בזה ואכמ"ל בזה. אלא דמדברי הרמב"ם וסמ"ג שם נראה דס"ל דלא אזהר קרא על השהיי' אלא כשעשאה מעיקרא לשם מידה עיש"ה. ומ"מ מתבאר מדבריהם שם דגם זה הו"ל בכלל אזהרה דקרא. וכן כתב בלבוש

ע"ש (סי' רל"א סעי' ג') עיי"ש. ואף דמברייתא דספרי (תצא פיסקא רצ"ד) לכאורה לא משמע הכי. איני מוכרח עיי"ש היטב ואין להאריך. ועי' מש"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' ר"ס) על דברי הספרי אלו עיי"ש:

עכ"פ מבואר דרבינו הגאון ז"ל שמנאן שתים. לא משום משקלות ומדות אלא משום בית וכיס הוא שמנאן שתים. וכן נראה מדברי הבה"ג ומדברי בעל אזהרות אתה הנחלת עיי"ש. אף דמדברי הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא משמע הכי עיי"ש באזהרותיהם. ובית וכיס ס"ל לרבינו הגאון ז"ל והבה"ג דשני ענינים חלוקים הם ויש למנותן כל אחד בפ"ע. משום דבאקצינהו לתשמיש ביתו ליכא למיחש לתקלה דידי'. דודאי לא יבוא תו איהו גופי' למדוד בה. אלא דמ"מ יש לחוש לחקלת אחרים. כמש"כ הרמב"ם (פ"ז מהלכות גנבה ה"ג) עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג וסמ"ק שם עיי"ש. ובכיס. דהיינו שצנועין וטמונים בנרתקן דליכא תו למיחש לתקלת אחרים. אלא דאיכא חשש תקלה לדידי' גופי' שיבוא למדוד או לשקול בהם. ולכן חלקן הכתוב לשתי אזהרות חלוקות. וכיו"ב גם להרמב"ם ז"ל וסייעתו יש למנותן בשני לאוין. כמו שמנה (בלאוין ב' ג') לאו דלא תעשה לך פסל ולאו דאלהי מסכה לא תעשו לכם. האחד לאזהרה שלא לעשות לעצמו. והשני שלא לעשות לאחרים. ואע"ג דלא כן היא שיטת רבינו הגאון ז"ל התם אלא מנה שם לעצמו ולאחרים בלאו אחד. כמו שביארנו לעיל במקומו עיי"ש. מ"מ שאני התם דתרוייהו משם אחד הן. דאפקינהו קרא בלשון עשיי' שלא יעשה לעצמו ולא יעשה לאחרי' ולכן כללן בלאו אחד שלא לעשות ע"ז כלל. לא לעצמו ולא לאחרים ושלא לעשות לעצמו ע"י אחרים. אבל הכא דאפקינהו קרא בלשון כיס ובית. תרתי שמא נינהו ויש למנותן כל אחד בפ"ע:

וראיתי להרש"ל ז"ל בביאוריו לסמ"ג (לאוין קנ"ב) שכתב וז"ל הא דלא קחשיב הא דלא יהי' לך בכיסך ולא יהי' לך בביתך לתרי לאוין. י"ל משום דהכא חד טעמא אית להו. דלא הקפידה תורה אלא אשארית ישראל לא יעשו עולה שלא ירמו זה את זה בעסקיהם במקח וממכר. והו"ל כאילו כתבה התורה לא תרמו זה את זה. והא ראי' דבתר הכי כללן בפסוק אחד אבן שלמה וגו' ואיפה שלמה יהי' לך וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ומלבד דאשתמיטתי' דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם שכבר ביאר הטעם שאין למנות שני לאוין אלו אלא במצוה אחת. ובלתי ספק זו היא ג"כ דעת הסמ"ג. וכדרכו ז"ל לימשך אחריו כל שלא נחלק עליו בפירוש. בלא"ה עיקר דבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא. דלפי דבריו א"כ לא הי' לו להרמב"ם וסמ"ג למנות כל הלאוין שמנו בע"ז ובמשמשי' ובתקרובתה ובציפוי' ובמתנבא בשם ע"ז אלא במצוה אחת. משום דחד טעמא אית להו דלא הקפידה

תורה אלא שיתרחקו מע"ז. והו"ל כאילו כתבה התורה. שימנעו מכל ענין שבע"ז. וכן גזלה וגנבה ועושק שכר שכיר ואונאה וכיו"ב. יש למנותן מצוה אחת משום האי טעמא גופא דטעם אחד להן שלא יעשו עולה לאחרים. אלא ודאי הא ליתא כלל דאין לנו ללכת בתר טעמי המצוה דלא פירשן הכתוב. ולשון הכתוב הוא עיקר לענין מנין המצות. וגם מה שהביא ראי' מדכללן הכתוב אח"כ בפסוק אחד. אין בזה שום ראי' כלל. דאע"ג דבעשה כללן הכתוב בעשה אחת. מ"מ בלאוין שכתב קרא בכל חד לאו באנפי נפשי' יש למנותן שני לאוין. ובפרט דאליבא דהסמ"ג קיימינן שדרכו למנות כל פרט ופרט בפ"ע. אע"פ שנכללו בלאו אחד או בעשה אחת. וא"כ כאן נמי אע"פ שכללן הכתוב בעשה אחת. מ"מ כיון שפרטן הכתוב בשני פרטים חלוקין. אין מזה שום הכרח כלל למנותן מצוה אחת. וכ"ש לפי מה שביארנו בדעת רבינו והבה"ג ז"ל שלא נחלקו לשתי מצות אלא משום כיס ובית. אבל משום משקל ומדה אין לחלקן. וא"כ אדרבה משם איפכא מוכח. שהרי לא כללן הכתוב אצל העשה כאחת אלא למשקלות ומדות. אבל כיס ובית לא הזכיר כלל. ובלא"ה דברי הרש"ל ז"ל בזה מתמיהים מאוד אצלי. דממקום שבא איפכא מוכרח. לפי דבריו גופי' דמן העשה יש להוכיח על הלאו. דהרי גם בעשה חלקן הכתוב וכתב בכל חד מצות עשה בפ"ע. דכתיב שם אבן שלמה וצדק יהי' לך. איפה שלמה וצדק יהי' לך. הרי דחלוקין לגמרי לשני עשין. ואע"ג דתרוייהו בחד קרא כתיבי. מ"מ הדבר פשוט דלא בפסוקים הדבר תלוי אלא במצות. וכאן באה בכל חד מצות עשה בפ"ע. גם שאר דבריו שם תמוהים ואין להאריך. ומ"מ נתבאר דדברי רבינו הגאון והבה"ג ז"ל נכונים. ולענין העשה דאבן שלמה וצדק יהי' לך וגו'. לפי פשוטו אחר שמנה הלאוין שבמצוה זו שוב אין העשין באין במנין לפי שיטתו של רבינו הגאון ז"ל. וכנראה שכך היתה דעתו באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תגנב) שמנה שם העשה ולא הלאו עיי"ש אבל אין זו שיטתו כאן כמו שנתבאר לעיל (עשין כ"ב) עיי"ש מש"כ בזה:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל

אלה הם חובות הגוף וכו'. נראה דכוונתו לומר דכל מצות אלו שמנה במנין הלאוין עד כאן הן חובות הגוף שאין תלויות לא במקום ולא בזמן ונוהגות בכל אדם. ועי' מש"כ לעיל (סוף עשה צ"ז) עיי"ש היטב ולפ"ז צ"ל דלאו דהלוי לא תעזבנו שמנה לעיל (לאוין ע"ט) ס"ל שנוהג גם בזה"ז אע"פ שאין מקדש. וזה דלא כמש"כ הסמ"ג (לאוין שס"א) והחינוך (סי' ת"נ) דאין לאו זה נוהג אלא כשישראל שרוים על אדמתם עיי"ש. ואע"ג דכתיב בהדיא בקרא השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימיך על אדמתך. וא"כ עכ"פ

אינה נוהגת אלא בארץ ותלויה במקום מ"מ הא כתיב אידך קרא. והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו. דמשמע בין בארץ ובין בחו"ל. וקרא דהשמר לך וגו' אפשר שבא להוסיף לאו בארץ. לעבור עליו בארץ בשני לאוין. אבל בחו"ל אינו עובר אלא בלאו אחד. ובהכי ניחא מאי דנקט רבינו שם לאו זה מקרא דלא תעזבנו המאוחר. ולא נקטי' מקרא דהשמר לך וגו' שמוקדם. וכבר עמדנו בזה לעיל (שם במקומו) עיי"ש מש"כ בזה. אבל לפ"ז ניחא בפשיטות דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו הכללי. והילכך אף כאן לא מנה אלא לאו דלא תעזבנו שנוהג בין בארץ ובין בחו"ל משא"כ לאו דהשמר לך וגו' דאינו נוהג אלא בארץ. ולפ"ז מה שאמרו בספרי (ראה פיסקא ע"ד) על אדמתך ולא בגולה עיי"ש. היינו דוקא בלאו זה דהשמר לך וגו' דכתיב בי' על אדמתך. אבל ודאי לאו דהלוי לא תעזבנו איתי' אפי' בגולה כדכתיבנא. ואע"ג דמפירש"י ז"ל שם (בפרשת ראה) לא משמע הכי עיי"ש. מ"מ כן צ"ל בדעת רבינו הגאון ז"ל. והרמב"ם ז"ל (סוף פ"ב מהלכות חגיגה) שהביא שם הלכה זו דהעוזב את הלוי עובר בלאו דהשמר לך פן תעזוב את הלוי. השמיט מאי דאמרו בספרי דאין האזהרה נוהגת אלא בא"י בזמן ששרויים על אדמתן ולא בגולה. ולפמש"כ ניחא. ומה שלא כתב הרמב"ם ז"ל דבזמן ששרויין על אדמתן עובר בשני לאוין ובגולה אינו עובר אלא בלאו אחד. אפשר לומר דהיינו משום שלא מצא הדבר מפורש בהדיא בשום דוכתא. ואין דרכו ז"ל לכתוב אלא מה שמבואר בהדיא כידוע. ומאי דאמרינן בירושלמי (פ"ג דהוריות הלכה ה') דהא דלוי קודם לישראל דוקא בשעת הדוכן שנו עיי"ש. אין זה ענין לכאן כלל. דלא מיירי אלא לענין טומאה. וכמו שפי' שם לנכון הר"ב פ"מ שם. ודבריו מוכרחים מהירושלמי (פ"ז דנזיר) שהביא שם עיי"ש. וכבר כתב מרן בב"י (יו"ד סי' רנ"א) דדעת הפוסקים דאין חילוק בזה בין זה"ב לזה"ז. אלא שהוקשה לו מדברי הירושלמי שם. והפרישה נדחק לומר דתלמודא דידן פליגא עלה עיי"ש. וגם במג"א (סי' ר"א ס"ק ד') נתקשה בזה מדברי הירושלמי והספרי והניח בצ"ע עיי"ש. ולפמש"כ אין בזה מקום קושיא:

ומה שמנה רבינו לעיל (לאו קל"ד) לאו דלא תסגיר עבד אל אדוניו. דמוקמינן לי' בעבד שברח מחו"ל לא"י ועיי"ש. מש"כ בזה. כבר כתב בחינוך (סי' תקס"ח) דלאו זה נוהג גם בזה"ז עיי"ש. ואע"ג דמ"מ לאו זה תלוי במקום. דהרי ליתא אלא בעבד שברח מחו"ל לא"י. מ"מ עיקר הלאו חובת הגוף הוא. שהכל עוברין בלאו זה. שכל מי שהסגיר עבד זה אל אדוניו עובר בלאו זה. כל אדם בכל זמן ובכל מקום. ומה"ט נמי לא תקשה מה שמנה לעיל (לאו קל"ה) לאו דכל זר לא יאכל קודש שהוא אזהרה לאכילת תרומה. משום דלא מיבעיא לדעת הפוסקים דתרומה בזה"ז דאורייתא אלא אפי' לדעת הפוסקים דתרומה

בזה"ז דרבנן. מ"מ תרומה שכבר נתחייבה בזמן שהיתה תרומה נוהגת מדאורייתא. מוזהרין עלי' כל ישראל בכל זמן ובכל מקום וחייבין עלי' מיתה. וא"כ עיקר הלאו חובת הגוף הוא. ונוהג בכל אדם ובכל זמן ובכל מקום. ואפי' תרומת א"י שהוציאה לחו"ל אחר שכבר נתחייבה בארץ חייבין עלי' מיתה בכל מקום לכ"ע. ועי' ברמב"ם (פ"א מהלכות תרומות הכ"ב ובהכ"ו) עיי"ש. ובלא"ה אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דבכלל לאו זה דוכל זר לא יאכל קודש גם אזהרת מעילה בהקדש. וכמבואר מפשטות סוגיא דמכות (י"ח ע"א) ובפ"ז דמנחות (ע"ד ע"א) וברישׁ פ"ק דכריתות (ד' ע"ב) עיי"ש. אלא דרש"י בסוגיא דמכות שם מתק הגירסא. וגרס קרא דוזר לא יאכל כי קודש הם. משום דקרא דכל זר לא יאכל קודש בתרומה הוא דכתיב. וכן התוס' במנחות שם נתקשו בזה. וגם כתבו דלא יתכן לומר דנפק"ל מקרא דוכל זר לא יאכל כי קודש הם משום דלא מיירי ההוא קרא אלא היכא דלכהנים חזי. ולזה כתבו דגמרינן חטא חטא מתרומה לקדשים עיי"ש. וכן כתב הריטב"א ז"ל (בפ"ג דמכות י"ג ע"א) עיי"ש. ואמנם ודאי מפשטות סוגיא דגמרא בכל הנך דוכתי משמע דלא משום גז"ש אתינן עלה. אלא אזהרת מעילה שמעינן מגופי' דקרא דוכל זר לא יאכל קדש דכתיב גבי תרומה. ולענ"ד תמיהא לי על דברי הראשונים ז"ל מאי הוקשה להם בזה. דמה בכך דההוא קרא בתרומה כתיב. הא מ"מ כיון דקודש כתיב בקרא כל קודש בכלל ואין לך קודש יותר מהקדש. והרי כיו"ב ממש אשכחן בלאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. דאע"ג דההוא קרא בשלל עיר הנדחת הוא דכתיב. מ"מ נפק"ל מיני' נמי אזהרה לנהנה מע"ז. ולהרמב"ם וסייעתו גם משמשי ע"ז ותקרובתה בכלל. והיינו משום דחרם כתיב בקרא וע"ז נמי איקרי חרם. ומהאי טעמא ס"ל להרא"ם ז"ל ביראים דגם חרמי הקדש בכלל אזהרה זו כמשכ"ל. וא"כ הכא נמי לענין לאו דכל זר לא יאכל קודש. אע"ג דגבי תרומה כתיב מ"מ כל דאיקרי קודש בכלל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין קל"ג) ומדברי הרשב"ץ בזה"ר (לאוין סוף סי' נ"ג) עיי"ש. אף דמדברי הרמב"ם בסה"מ (לאוין קמ"ו) ובזה"ר (שם סי' מ"ז) לא נראה כן עיי"ש. ודבריהם ז"ל נראין כסותרין זא"ז ואין להאריך בזה. ועי' מש"כ לעיל (לאוין קל"ה) בזה. ועכ"פ נראה דאפשר לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ בכלל לאו זה דכל זר לא יאכל קודש איכא נמי אזהרת מעילה בהקדש. דשייכא בכל מקום ובכל זמן ובכל אדם. ולהכי כייל לי' בהדי הנך שהן תיבות הגוף:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל

ושתים הקיצונות מהשתרע וכו' לא תוסף עליו וממנו לא תגרע. מבואר דכוונתו בזה לחלוק על כל מוני המצות ובראשם הבה"ג. שמנו לאו דלא תוסיף ולאו דלא תגרע במנין

הלאוין. ולא כן דעת רבינו אלא ס"ל דשני לאוין אלו שאין בהן שום ענין מצוה בפ"ע. ולא באו אלא לגדור גדר למצות כולן. שלא לגרוע מהן ולא להוסיף עליהן. אינם נמנין במנין הלאוין. וזהו שכתב ושתים הקיצונות מהשתרע. והוא מלשון הכתוב בישעי' (כ"ח כ') קצר המצע מהשתרע. כלומר שני לאוין אלו אע"ג דאזהרות גמורות הן וחובות הגוף נינהו אין למנותן במנין הלאוין. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון שני לאוין אלו עיי"ש. ולשיטתו אזיל. וזהו דבר חדש ואין לו חבר בכל מוני המצות כולם. ולכאורה בלא"ה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל לא יתכן למנות לאו דלא תגרע. משום דכל שגורע מן המצוה נמצא דמלבד מה שעובר בלא תגרע עובר נמי בעשה שגורע ממנה. ואחר שנמנית העשה במנין העשין שוב אין למנות הלאו. שלא בא אלא להחמיר בענשו שיהא כעובר בל"ת ועשה. וכשיטתו בכל כיו"ב. וכן לאו דלא תוסיף לשיטת רש"י בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ח ע"ב). שנראה מדבריו ז"ל דלא עבר בבל תוסיף אלא היכא דבהוספתו הוא גורע ופוסל את המצוה עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הפסיקתא זוטרתא (פרשת ואתחנן) שכתב וז"ל לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו מה גורע שמחלל מצוה אף מוסף שמחלל מצוה וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ עובר בעשה ולא בא הלאו אלא להחמיר עליו לעבור עלה נמי בלאו מלבד העשה וכל כיו"ב אינו בא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה העשה. אלא שכבר ביארנו לעיל במנין העשין (עשה ה') דלאו דלא תגרע איתי' נמי בגוונא דאנוס הוא ואי אפשר לו לעשות המצוה כולה אלא מקצתה. ובכה"ג מצד העשה לא עבר כלום. דאונס רחמנא פטרי'. אלא דמ"מ מוזהר עלה בלאו דלא תגרע. שלא לעשות מקצת המצוה שבידו לעשות. דגזרה תורה שלא לשנות המצוה מכפי מה שנצטוה עלי'. ועליו לעשותה כולה כל שבידו לעשותה. ואם לא אפשר לו לעשותה כולה אפי' מקצתה לא יעשה. ומוזהר על זה בלאו דלא תגרע. וכן לענין לאו דלא תוסיף כל הראשונים ז"ל חולקים בזה על דעת רש"י בפרק הנחנקין שם. וכמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים (סי' ל"ב) ובסמ"ג (לאוין שס"ד). דהתם לענין זקן ממרא דוקא מיירי עיי"ש. ובחמרא וחיי בפרק הנחנקין שם בשם הרב המאירי ז"ל. ובתוס' פרק לולב הגזול (סוכה ל"א ע"ב) בד"ה הואיל וכו'. ובמאירי ובריטב"א (שם ל"ב ע"א) ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' תקל"ה) עיי"ש ובשאר ראשונים ז"ל. וגם בדעת רש"י ז"ל יש מקום לצדד בזה שאינו חולק על זה בעיקר דינא. וכנראה מדברי רש"י בשאר דוכתי ואכמ"ל בזה. וא"כ מצד זה גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל שפיר ראוי למנות שני לאוין אלו במנין הלאוין. כיון דשפיר יש מקום ללאוין אלי גם במקום דלא עבר בהעשה. אלא דמ"מ הסכימה דעתו ז"ל שלא למנותן מטעם שביארנו. שאין בהן ענין מחודש בפ"ע. ולא באו אלא להעמיד המצות

כולן על גדרן שלא להוסיף עליהן ולא לגרוע מהן. ולכן אין נמנין במנין המצות. ועי' מש"כ בזה במבוא. (סוף שורש ד'):

והנה בקרא אשכחן בזה ארבעה לאוין. דמלבד לאו דלא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו (דכתיב בפרשת ראה). כתיב נמי (בפרשת ואתחנן) לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו ממנו. וכבר הבאתי לעיל (עשין ה') מדברי הפסיקתא זוטרתא דס"ל דשני לאוין הראשונים קיימי על מנין המצות. שלא להוסיף מצוה חדשה על מנין המצות שבתורה. ושלא לגרוע מהן. דהיינו שלא לבטל אחת מן המצות. אבל שני הלאוין שבפרשת ראה באו להזהיר על ההוספה והגרעון שבכל מצוה עצמה עיי"ש. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן נראה דלא ס"ל הכי אלא לאוין כפולין הן שנאמרו ונשנו. ואלו כאלו מוזהרין על שני מיני ההוספות והגרעון. ואין כאן אלא שני לאוין. וזו היא ג"כ דעת כל שאר ראשונים ז"ל מוני המצות. דאל"כ הי' להם למנות גם שני הלאוין שבפרשת ואתחנן. שהרי על ענין אחר באה אזהרתן. וגם בברייתא דמייתי בסוגיא דפ"ג דר"ה (כ"ח ע"ב) לא משמע כדעת הפסיקתא זוטרתא עיי"ש. אלא דביראים (סי' ל"ב) משמע שהיתה לפניו שם גירסא אחרת בברייתא זו עיי"ש. אבל בכל שאר ראשונים ז"ל מבואר דגירסתם כגירסא שלפנינו. מיהו מדברי רבינו אין הכרע כ"כ לומר דלא ס"ל כפסיקתא זוטרתא. דלפי שיטתו אפי' לפ"ז לא הי' ראוי למנותן אלא בשני לאוין. דכל מיני ההוספה וכל מיני הגרעון אחת הן לענין מנין המצות לשיטתו. ולכן לא קראן אלא שתי מצות:

מצוה קמג

תגרע זרע. וקציר בשביעית. ובשניהם. ביובל מדרשון. כתיב (בפרשת בהר). ובשנה השביעית וגו' שבת לה' שדך לא תזרע וגו'. את ספיח קצירך לא תקצור. וכתיב שם יובל היא שנת החמשים שנה לא תזרעו ולא תקצרו. וזהו שכתב רבינו ובשניהם ביובל מדרשון. כלומר שני לאוין אלו האמורים בשביעית נאמר וגם ביובל. ומש"כ מדרשון. נראה דכוונתו ז"ל למה שאמרו בספרא לא תזרעו לא תקצרו את ספיחיה וגו' כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל עיי"ש. וכתב על זה בסמ"ג (לאוין רע"ב רע"ג) וז"ל ותניא בת"כ כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. פי' שכשם שהשביעית אסורה בעבודת אדמה ובעבודת אילן כך ביובל. כשם שדרשנו על הספיחים בשביעית שלא לקצור ושלא לבצור כדרך הקוצרים והבוצרים כך נדרש ביובל. וענין בנין אב הוא עכ"ל. וכיו"ב כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' קפ"ט) עיי"ש. וזהו שכתב רבינו ובשניהם ביובל מדרשון. כלומר כמדרשם בשביעית כך מדרשם ביובל:

ולכאורה יש לתמוה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דכרמך לא תזמור ולאו דענבי נזירך לא תבצור האמורים בשביעית. וגם לאו דלא תבצרו את נזיריה האמור ביובל. ומנאום כל מוני המצות. ואמנם נראה דס"ל דזריעה וזמירה חדא נינהו. אלא דזו בקרקע וזו באילן. וכדאמרינן בפרק כלל גדול (שבת ע"ג ע"ב) תנא הזורע והזומר והנוטע וכו' כולן מלאכה אחת הן ואינו חייב אלא אחת עיי"ש. וכן קצירה ובצירה אמרינן התם דמלאכה אחת הן עיי"ש. והכי נמי אמרי' בריש פ"ק דמו"ק (ג' ע"א) מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הילכתא כתבינהו רחמנא. למימרא דאהני תולדות הוא דמחייב אתולדות אחרנייתא לא מיחייב עיי"ש. הרי דהנך קראי יתירי נינהו ולא איצטריכו אלא לדרשא. ולא ללאוין בפ"ע. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות שמיטה ה"ג) וז"ל. וזמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה ולמה פרטן הכתוב לומר לך על שתי תולדות אלו בלבד הוא חייב ועל שאר התולדות שבעבודת הארץ עם שאר האבות שלא נתפרשו בענין זה אינו לוקה עליהן עכ"ל עיי"ש. וכיון דזמירה היא בכלל לאו דשדך לא תזרע. וכן בצירה בכלל לאו דלא תקצור ולא חזר הכתוב וכתב לאו דלא תזמור ולאו דלא תבצור אלא כדי למעוטי אחרנייתא. ודאי אין למנותן בפ"ע וכיוצא בזה כתב הרמב"ם ז"ל (בשורש תשיעי) וז"ל ואל יטעך ג"כ היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות. כמו אמרו יתברך לא תעולל אחריך אחר אמרו ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו. ואמרו כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך כי אין אלו שני לאוין. אבל היא אזהרה אחת מענין אחד. והוא שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם. והביא בזה שני דמיונים בענבים וזיתים. וקרא הנותר מהענבים עוללות. והנותר מהזיתים פארות. ופי' לא תפאר לא תחתוך מה ששכחת בקצת הפארות והם הענפים עכ"ל עיי"ש. והוא ממש כנדון דידן. ומזה באמת יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו זריעה וזמירה בשתים. וכן קצירה ובצירה בשתים. ומאי שנא משכחה דשדה ודענבים ודזיתים. דאע"ג שבא בכל אחת לאו מיוחד בפ"ע מ"מ מנאום מצוה אחת כמש"כ הרמב"ם (לאוין רי"ד) ובשרשים שם:

וכבר נשאל על זה בנו של הרמב"ם הר"א מיימון ז"ל (בספרו מעשה נסים סי' ד') מאת ה"ר דניאל הבבלי ז"ל. וז"ל ואמרו ז"ל זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה. ולמה הוזכרו לומר לך אהני תולדות הוא דמחייב אאחרנייתא לא מיחייב וכו'. ומאמרם ז"ל זמירה בכלל זריעה. ולמה הוזכרה. הבננו כי אין הבדל אצלם בין הנאמר באיסור עבודת קרקע ובין הנאמר באיסור עבודת אילן. כי שניהם ענין אחד וכו'. ואנחנו ראינו כי הרב ז"ל בעצמו במקום אחר לא הבדיל בין האילנות והנזרעים. מפני שהוא כבר מנה ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו עם לא תפאר אחריך במצוה אחת בעשה שבהן ובלאו

שבהן. ולפי היקש שיטתו בשביעית המה שתי מצות עכ"ל. ועל זה השיב הר"א מיימון ז"ל בתשובתו וז"ל. אמנם קושייתך היותו ז"ל הבדיל בין זריעה וזמירה ובין קצירה ובצירה. אף כי לפי שיטתו ז"ל הי' ראוי בחילוף זה. לפי מה שביאר בעומר השכחה וכו'. ונאמר בזה הנה ידוע כי הזמירה נשתוית לזריעה מפני שענינם אחד. וכן הבצירה עם הקצירה. ואפי' אם לא אמרו זה חז"ל. ההיקש הי' מחייב כי יכלול זמירה וזריעה בלאו אחד. וקצירה ובצירה בלאו אחד. כאשר כלל בשכחה שכחת העומר עם שכחת האילן אשר נאמר בה לא תפאר אחריך. אבל ההיקש הזה מופרך ובטל מנוסחת דברי חז"ל אשר הבאת להקשות מהם. וביאור זה כי ההיקש יכריח כי לא תפאר אחריך הוא ממין ושכחת עומר. ואמנם נזכר לדמיון ולהתבונן כי נרמז הדין גם בזולת עומר השכחה ולא מצאנו במאמרו יתברך בזית לא תפאר אחריך לפי דברי רז"ל תועלת אחרת זולת רמיזת הדין גם בזולת שכחת העומר. (כוונתו למה שאמרו בחולין (קל"א ע"ב) עיי"ש). ועל כן ראוי לכוללם במנין אחד וכו'. כי אין תועלת מחודש נלמדת מאזהרה זאת. אמנם אמרו יתברך וכרמך לא תזמור אחר אמרו שדך לא תזרע מצאנו מפורש לחז"ל כי אין זה בא לגלות על הדין הראשון שנוהג גם בזולת מקומו. אלא להסיר מהמחשבה להקיש אליו וכו'. כמו שביארו חז"ל לומר לך אהני תולדות מחייב אאחרנייתא לא מחייב וכו'. ונלמוד מדבריהם ז"ל כי הזמירה אם כי היתה נלמדת מהזריעה כי היא מענינה. אמנם הכתוב גילה לנו שלא תהי' נלמדת מהזריעה. כי אם היתה נלמדת מהזריעה היו נלמדים זולתם גם כן וכו' עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אין דבריו מספיקים כלל. ועיקר דבריו ז"ל תמוהים אצלי. דאדרבה איפכא מסתברא. דבשכחה כיון דאיצטריך קרא דלא תפאר אחריך לאשמעינן דגם באילן נוהג דין שכחה. נשמע מזה דאין שכחת אילן בכלל שכחת שדה. וא"כ יש למנותן שתים. משא"כ בזמירה דאמרינן דבכלל זריעה הוא. ולא כתיב קרא דלא תזמור אלא למעוטי תולדות אחרנייתא. דבלא"ה ה"א דכולהו בכלל זריעה. וא"כ עכ"פ זמירה ודאי בכלל זריעה הוא. ויש למנותן מצוה אחת. וקושית הר"ד בבלי ז"ל נתחזקה עוד ביתר שאת. ואע"ג דודאי מצד עצמה לית בה קושיא. לומר דמדאיצטריך קרא מיוחד לרבות שכחת אילן. נשמע דיש למנות שכחת שדה ושכחת אילן בשתים. דהו"ל כחמשה לאוין האמורים בדם (כדאמרי' בריש כריתות) שאין נמנין אלא באחת כמבואר בשורש תשיעי עיי"ש. מ"מ אין בזה מעלה לגבי זריעה וזמירה וקצירה ובצירה. ולא עדיפא מינייהו כלל. ומש"כ הר"א מיימון ז"ל לחלק בין שכחה לבצירה וקצירה וזריעה וזמירה. אינו מספיק כלל כמו שביארנו. דנהי דגלי קרא דזמירה ובצירה לומר דאאחרנייתא לא מחייב. מ"מ זמירה ודאי בכלל זריעה. ובצירה בכלל קצירה. וראוי למנותן אחת אחת

כשכחת שדה ושכחת אילן ועכ"פ ודאי נכונים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה לאוין דזמירה ובצירה בשביעית ולאו דבצירה ביובל. ונטה בזה מדרך כל שאר מוני המצות:

ואמנם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור זכור) הלך בדרך הבה"ג ושאר מוני המצות בזה. וז"ל שם שפתים והפרודים תשמט בשביעית. ספיחיה ונזיריה לא תגדור עכ"ל. וביאור דבריו נראה דשפתים הוא מלשון בין המשפתים שתרגם אונקלוס וירושלמי בין תחומיא. ועי' בפירש"י ובה"ט (פרשת ויחי). ורצה לומר בזה לאו דשדך לא תזרע. ומש"כ והפרודים. הוא מלשון הכתוב עבשו פרודות (יואל א' י"ז) שנראה מדברי רבינו הגאון ז"ל (בפי' תשעים מלות בודדות שלו. סי' ע"ג) דס"ל כמו שתרגם יונתן גרבי חמרא. וכן פירש"י שם עיי"ש. וכוונתו בזה ללאו דכרמך לא תזמור ועי' בירושלמי פאה (פ"ז ה"ג) ומש"כ ספיחיה. כוונתו ללאו דספיח קצירך לא תקצור. ומש"כ ונזיריה לא תגדור כוונתו ללאו דענבי נזיריך לא תבצור. הרי שמנה שם גם לאוי דזמירה ובצירה ככל שאר מוני המצות. וכן לענין יובל סתם וכתב שם ושנת החמשים יובל להשמט עיי"ש. וכוונתו לכלול בזה כל הלאוין האמורים בפרשת יובל. אבל כאן חזר בו מזה. וברר לו דרך לעצמו שלא כדעת שאר מוני המצות מטעם שנתבאר. והנה מלבד הנך לאוין יש בזה ג"כ עשה שמנאוה כל מוני המצות וכבר ביארתי דעת רבינו הגאון ז"ל בזה לעיל (עשין ס"א) בארוכה עיי"ש:

מצוה קמז

אל תחשבו בליעל. ותגשו. כתיב (בפרשת ראה) השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע וגו' והוא אזהרה שלא למנוע מלהלות מפני השמיטה. ומנאה הרמב"ם (לאוין רל"א). וכן כל שאר מוני המצות הבאים אחריו. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא הזכירו לאו זה. אלא שראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל שהוא מהנמשכים אחר הבה"ג וכתב במנין הלאוין. וז"ל אביון לחון לא ירע לגלגל מדה במדה. מלומר קרבה ראה מה כתוב בצדה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה ללאו. דלא ירע לבבך שמנה הבה"ג. ומדכתב מלומר קרבה. מבואר דס"ל דקרא דלא ירע לבבך היינו סיום האזהרה דהשמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה וגו' דכתיב סמוך להך קרא. והכי משמע ודאי פשטי' דקרא. דחדא אזהרה היא. דקאמר קרא השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך וגו' נתן תתן לו ולא ירע לבבך וגו'. וכבר הביא הרשב"ץ ז"ל בזה"ר לאוין (סי' ע"ט) בשם המפרש שהבין במה שנמנה באזהרות הרשב"ג לא ירע לבבך. דכוונתו ללאו זה דהשמר לך וגו' לאמר קרבה

שנת השבע. והרשב"ץ ז"ל לא נראה לו זה. וכתב דמה שמנה הבה"ג לאו דלא ירע לבבך. כוונתו כמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בלאוין הנוספין לדעתו לאו ?"ז) לאזהרה שלא ליתן צדקה בעין רעה עיי"ש. אבל מדברי הר"א הזקן ז"ל מבואר דהעיקר כדברי המפרש. וכן מתבאר מדברי הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. שכתב וז"ל ושמור גלגל החוזר כי היא סבה בגלל הדבר הזה יוסיפו לך וכו' עיי"ש. ובלתי ספק כוונתו בזה ללאו דהשמר לך פן יהי' וגו' ולא ירע לבבך כי בגלל הדבר הזה וגו'. ומבואר דס"ל דאזהרה אחת היא. וכן הבין בדעת הבה"ג שהוא נמשך אחריו תמיד. ומפרשי אזהרות הר"י אלברגלוני לא עמדו בזה על דעתו. ואין להאריך בזה. ומש"כ רבינו ותגשו. כוונתו בזה ללאו דלא יגוש את רעהו וגו' (בפרשת ראה). והוא אזהרה שלא לתבוע חוב שעברה עליו שנת. השמיטה. ויש בה גם עשה דשמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו. ומנאוה כל מוני המצות. אבל רבינו אזיל לטעמי' דאחר שמנה הלאו אינו מונה העשה. וכמו שביארנו לעיל (עשין ס"א) עיי"ש. אבל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה לאו דלא יגוש. אלא מנה (בדבור לא תגנב) עשה דשמיטת כספים. וזהו שכתב שם. שמט משאתך עיי"ש. והיינו עשה דשמט כל משה ידו. וזהו איפוך מדרכו כאן. וזו אחת מחזרותיו שחזר בו כאן ממש"כ שם. וגם לאו דהשמר לך פן יהי' וגו' השמיט שם לגמרי והוא תמוה. וכאן השלים מה שחסר שם. ומה שמנה הרמב"ם (עשין קמ"ב) את הנכרי תגוש עיי"ש. כבר דחה דבריו הרמב"ן ז"ל (בשורש ששי) עיי"ש בדבריו וזו היא ג"כ דעת הבה"ג ורבינו הגאון ז"ל וכן הסכים הרשב"ץ (עשין סי' ל"ז) עיי"ש.

מצוה קמט

לא תפאר. ותעולל נטשון. כתיב (בפרשת תצא) כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך. וכתיב (בפרשת קדושים) וכרמך לא תעולל. איברא דמלשונו שכתב תעולל נטשון. משמע לכאורה דכוונתו ללאו דכי תבצור כרמך לא תעולל אחריך וגו' (דכתיב בפרשת תצא) מיד בתר קרא דכי תחבוט וגו'. ולזה כתב לשון נטשון משום דהך קרא הוא אזהרה לשכחת הכרם שלא ישוב לקתת את אשר שכח לבצור בשעת בצירה. דאחריך זו שכחה כדדריש בספרי ובחולין (פרק הזרוע קל"א ע"א) עיי"ש. ונטשון היינו שכבר נטש ועזב בשעת בצירה. אלא דלפ"ז הדבר קשה שהרי כבר מנה לקמן בסמוך לאו דשכחה. ומדכתב שכחה סתם. ודאי משמע דס"ל כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בשורש תשיעי) שהבאתי לעיל דשכחת שדה ואילן אין למנות אלא במצוה אחת. ובלא"ה מוכרח כן לשיטת רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב. וכמש"כ בכמה דוכתי. וא"כ ע"כ לא יתכן לומר דכאן מנה שכחת שדה ושכחת אילן בשתים וגם קרא דלא תעולל אחריך. ודאי עיקר קרא לא מיירי אלא לאזהרה

דעוללות שכולן לעניים. והיינו שאין לה לא כתף ולא נטף. כדתנן (בפ"ז דפאה מ"ד). אלא דמדכתיב אחריך מרבינן נמי שכחה מהך קרא. וכמבואר בספרי (תצא פיסקא רפ"ה). וכן מפורש במתניתין (דפ"ז דפאה מ"ז) דלכ"ע הך קרא נמי עיקר קרא באזהרה דעוללות הוא דמיירי עיי"ש. ולא שייכי עוללות אלא בכרם. ואין חילוק בזה בין הלאו דלא תעולל שבפרשת קדושים ללאו זה שבפרשת תצא. ועכצ"ל דמש"כ רבינו נטשון. אין כוונתו אלא לומר אשר צויתי לנטש. כלומר לא תעולל העוללות אשר נצטוית לנטשן לעניים.

אמנם אכתי לא פלטינן מקושיא בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן במה שמנה לאו דלא תפאר אחריך האמור בזית. דעיקר קרא לפאה דאילן הוא דאתי. כדאמרינן (בפרק הזרוע) לא תפאר אחריך תנא דבי רבי ישמעאל לא תטול תפארתו ממנו עיי"ש. וא"כ אחר שמנה לקמן בסמוך לאו דפאה לא הי' לו למנות לאו דלא תפאר. דפאת שדה ופאת אילן אין למנותן אלא באחת. וכן דעת הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו. וכן משמע מדברי רבינו הגאון ז"ל גופי' שכתב לקמן פאה סתם. משמע שכולל פאת שדה ואילן כאחת. דאל"כ הו"ל למיכתב פאת שדה. הן אמת דלפי המבואר בספרי (תצא פיסקא רפ"ד) עיקר אזהרה דלא תפאר לא אתיא אלא לענין אחר לגמרי. דאמרינן התם לא תפאר לא תתפאר לעני. מכאן אמרו מי שאינו מניח את העניים ללקט או מניח האחד ואת האחר אינו מניח או שמסייע לאחד מהם. הרי זה גוזל את העניים. ועל זה נאמר אל תסיג גבול עולם עיי"ש. אבל פאה בזית לא מרבה התם אלא מייתורא דקרא דאחריך. כדקתני לקמן בסמוך אחריך מלמד שיש לו שכחה. אחריך מלמד שיש לו פאה עיי"ש. ולפ"ז ודאי לאו זה בא במנין בפ"ע. אלא דבירושלמי (פ"א דפאה ה"ד) ובסוגיא דפרק הזרוע שם מבואר דעיקר הך קרא לאזהרת פאת האילן הוא דאתי. והא דאין בה טובת הנאה לבעלים ליתנה למי שירצו. לא דריש התם אלא מדכתיב בה עזיבה עיי"ש. והדבר דחוק אצלי לומר שדחה הירושלמי ובריית דתנא דבי ר"י שבתלמודין מקמי ברייתא דספרי משום שקרובה יותר לפשוטו של מקרא. אף דראיתי גם להפסיקתא זוטרתא (פרשת תצא) דנקט כדרשת הספרי. ולא כדרשת תלמודין והירושלמי עיי"ש. ועוד דהרי גם הבה"ג וכל סייעתו ז"ל מנו לאו דלא תפאר אחריך מלבד מה שמנו לאו דלא תכלה פאת שדך. והרי בה"ג (הלכות פאה) מבואר דנפק"ל דאין לבעלים בהן טובת הנאה מדכתיב בהו עזיבה עיי"ש. והיינו כדרשת תלמודין ולא כהספרי. מיהו אפשר לומר דאין מזה הכרע כ"כ. דאפשר לדחות ולומר דאין הכי נמי דבפאה דזית לא צריך קרא דעזיבה. דבלא"ה תיפוק לי' מדכתיב לא תפאר. וכי איצטריך קרא לשאר מתנות עניים שבשדה וכרם:

אמנם לענ"ד נראה בדעת הגאונים ז"ל דלהכי מנו פאר מצוה בפ"ע ולא כללוהו כאחת עם פאה שבשדה משום דלא הרי פאר כהרי פאה. וענין אחר הוא לגמרי. דבפאה לא כתיב אלא לא תכלה פאת שדך. וליכא שום נפק"מ באיזה פאת שדהו יניח פאה. ובדעתו הדבר תלוי. ובלבד שיתן בסוף שדהו דהיינו באותו צד שמכלה לקצור. ולת"ק דמתניתין (דפ"ק דפאה מ"ג) אפי' באמצע רשאי ליתן לכחחילה. ועי' שם בר"ש. אבל בזית כיון דכתיב בי' לא תפאר ודרשינן לא תטול תפארתו ממנו. היינו ראשו העליון שהיא כתפארת ועטרה לאילן. וכן פי' הרמב"ן ז"ל (בהקדמתו למנין העשין) שהוא מלשון פארי המגבעות שהוא פאר הראש עיי"ש. וכן בירושלמי (פ"ק דפאה ה"ד) שהוא כמו לא תקיפו פאת ראשכם עיי"ש והובא ברמב"ן שם. וא"כ בעינן דוקא הראש העליון של האילן. וכל שנטל לעצמו הראש העליון אע"פ שהניח לעניים בקצה אחר של האילן. וכ"ש באמצע עובר בלאו דלא תפאר. הן אמת דמפירש"י (בפרק הזרוע קל"א ע"ב) בד"ה אחריך וכו'. אינו נראה כן. שכתב וז"ל ותנא דבי ר"י שלא תטול תפארתו ממנו. כלומר לא תטול כל פניו וכו' והיינו שלא תטול פאה עכ"ל עיי"ש. נראה להדיא דס"ל דדין פאה באילן ממש כפאה דשדה. ותפארתו היינו הפירות שהם פני האילן. וזו נראה שהוא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל (ריש הלכות מתנות עניים) עיי"ש. וכן במחברת הערוך לר"ש פרחון ז"ל (ערך פאר) פי' כעין זה עיי"ש בדבריו. אבל ודאי לשון שלא תטול תפארתו לא משמע אלא כפי' הרמב"ן ז"ל. וכן מוכרח מדברי הירושלמי שם. וא"כ פאה ופאר שני ענינים הם. ולכן מנאן רבינו הגאון ז"ל והבה"ל וסייעתו לשתי מצות ואע"ג דבפרק הזרוע שם קרי נמי לפאה פאה עיי"ש. היינו רק משום דהוי נמי כעין פאה. אבל ודאי אין זו פאה ממש וחיובא אחרינא ומצוה בפ"ע היא. וכן באזהרותיו (בדבור אנכי) מנה רבינו פאה ופאר בשתים עיי"ש. והנה הבה"ג וסייעתו וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו במנין העשין ג"כ עשה בפאה ובעוללות עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל גם כאן שמנה הלאו ולא העשה. משום דהלאו מבואר בקרא טפי מהעשה:

מצוה קנא

שכחה. פאה. פרט.. ולקט. כתיב (בפרשת תצא) ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו. והוא אזהרה לשכחה. ובפרשת קדושים כתיב לא תכלה פאת שדך לקצור. והוא אזהרת פאה. וכתיב שם ולקט קצירך לא תלקט. ופרט כרמך לא תלקט. והוא אזהרה ללקט ופרט ומנאום כל מוני המצות כולם. אלא שמנו בהן ג"כ עשה בכל אחד במנין העשין. ורבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל ומנה הלאוין שמבוררין בקרא ומפורשין טפי ולא מנה העשין:

מצוה קנה

ולא יצבא הנקי ברגשון. כתיב (פרשת תצא) כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהי' לביתו וגו'. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנו בזה שני לאוין. האחד לא יצא בצבא. והשני ולא יעבור עליו לכל דבר. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין שי"א). וביאר הדבר דהיוצא במערכת המלחמה עובר בלאו דלא יצא בצבא. וגם בלאו דלא יעבור עליו לכל דבר. אבל כשאינו יוצא במערכה אלא מספק מים ומזון לצבא. אינו עובר אלא משום לאו דולא יעבור עליו לכל דבר בלבד. וכיו"ב נמנין שני הלאוין. והביא ראי' על זה מדאמרינן (בסוטה סו"פ משוח מלחמה מ"ד ע"א) לא יצא בצבא יכול בצבא הוא דלא יצא אבל יספיק מים ומזון ויתקן הדרכים ת"ל ולא יעבור עליו לכל דבר. ומאחר דכתיב ולא יעבור לא יצא בצבא למה לי. לעבור עליו בשני לאוין עיי"ש. ולפ"ז יש לתמוה לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דנהי דלפי שיטתו ודאי אין לו למנות אלא לאו אחד. משום דבכל כה"ג דלאו אחד הוא כללי ולאו שני פרטי אינו נמנה לשיטתו אלא הלאו הכללי בלבד. מ"מ עכ"פ הי' לו למנות לאו דולא יעבור עליו לכל דבר שהוא כללי שעובר עליו אפי' בהספקת מים ומזון ותקון דרכים לאנשי הצבא. ולא לאו דלא יצא בצבא שאינו מזהיר אלא על היציאה בצבא דהיינו במערכת אנשי המלחמה. והרי ממש"כ ולא יצבא. משמע דכוונתו בזה ללאו דלא יצא בצבא. וכן לשון ברגשון שכתב משמע דרצה לומר במחנה אנשי המלחמה. וכפירש"י (תהילים נ"ה:ט"ו) בקרא דבית אלקים נהלך ברגש. באסיפת רוב עם. וכן פי' הראב"ע והרד"ק שם וכן למה רגשו גוים. פירש"י וראב"ע נתקבצו ונתאספו. וכ"כ בערוך נר"ש פרחון (ערך רגש) עיי"ש וכן בפ"ב דיומא (כ"ד ע"ב) למה מפיסין וחוזרין ומפיסין אר"י כדי להרגיש כל העזרה. ופירש"י להרגיש להשמיע קול המון עם רב כמה פעמים עיי"ש. והדבר תמוה דאם לפי שיטתו אין למנות אלא לאו אחד. הי' לו למנות לאו דלא יעבור עליו לכל דבר שהוא כולל הכל. ואם משום איזה טעם מנה לאו דלא יצא בצבא. משום שכולל איזה ענין שאינו בכלל לאו דלא יעבור עליו. וכן הי' נראה לכאורה. משום דמקרא דלא יעבור עליו לכל דבר לא שמעינן אלא שלא יטריחוה. ולא יעמיסו עליו שום עבודה. כמו להספיק מים ומזון לאנשי המלחמה. ולתקן לפניהם את הדרכים וכיו"ב. אבל מ"מ רשאי לצאת עם אנשי המלחמה לצוותא בעלמא. אבל מלאו דלא יצא בצבא שמעינן אזהרה שלא יצא מביתו כלל עם אנשי המלחמה. וכדתנן במתני' דסוטה (מ"ג ע"א) אלו שאין זזין ממקומן. בנה בית וחנכו נטע כרם וחללו הנושא את ארוסתו וכו'. ולאו דלא יעבור עליו לכל דבר. לא בא אלא לומר דאפי' בביתו ובמקומו אין לו להספיק מים ומזון ולשלחם ע"י אחרים. וכן

לתקן הדרך שאצלו. וא"כ יש בכלל אזהרה דלא יצא בצבא ענין חדש שאינו נכלל בכלל אזהרה דלא יעבור עליו לכל דבר:

אלא דא"כ מלבד מאי דאכתי תמוה דעכ"פ הו"ל למנות גם לאו דלא יעבור עליו לכל דבר. שהרי יש בכללו מה שאינו בכלל לאו דלא יצא בצבא. כמבואר בברייתא שם ובספרי. בלא"ה קשה דלפ"ז מאי פריך התם ומאחר דכתיב ולא יעבור עליו לא יצא בצבא למה לי. ואיצטריך לשנויי לעבור עליו בשני לאוין. ותיפוק לי' דודאי איצטריך לגופי' כדאמרן. אלא ודאי ע"כ ליכא מידי במשמעות לאו דלא יצא שלא יהי' נשמע נמי מקרא דולא יעבור. וא"כ ודאי קשה טובא דהו"ל למנות לאו דולא יעבור עליו ולא לאו דלא יצא וכדרכו בכל כיו"ב. הן אמת שראיתי להר"ב מג"א שם שכתב לדעת הרמב"ם ז"ל דלהכי לא מנה לאו דולא יעבור עליו. משום דמלישנא דתלמודא דקאמר לעבור עליו בשני לאוין. משמע דבכל ענין עובר בשני לאוין אלו. דאפי' בהספקת מים ומזון ותקון הדרכים כמו שעובר בלאו דולא יעבור. עובר נמי בלאו דלא יצא בצבא. והיינו משום דגם להספיק מים ומזון לא מיתסר אלא דוקא כשהוא לצורך הצבא. כמו שנראה ג"כ מלשון הסמ"ג (לאוין ר"ל). וא"כ הו"ל נמי בכלל לאו דלא יצא בצבא עיי"ש בדבריו. אלא דאע"ג דבעיקר דבריו שכתב דלא מיתסר אלא מה שהוא לצורך הצבא בלבד כן מבואר ג"כ בהדיא בפירש"י והרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) עיי"ש. מ"מ דבריו תמוהים. דודאי אין זה אלא בכלל לאו דולא יעבור עליו לכל דבר. ולא בכלל לאו דלא יצא בצבא. כמבואר בהדיא שם בברייתא. וכן הוא בספרי ובירושלמי שם דקתני. לא יצא בצבא יכול בצבא הוא דלא יצא אבל יספיק מים ומזון ויתקן את הדרכים ת"ל ולא יעבור עליו לכל דבר עיי"ש. ואפי' אם ת"ל דבתר דגלי קרא דולא יעבור שוב אית לן למימר דאיתי' נמי בכלל אזהרה דלא יצא בצבא. והילכך בכל ענין עובר נמי בלאו דלא יצא בצבא מלבד לאו דולא יעבור. מ"מ עדיין קשה לרבינו הגאון ז"ל דטפי הו"ל למנות לאו דולא יעבור עליו דשמעינן מיני' כל מילי דלצורך הצבא. משא"כ לאו דלא יצא בצבא. דאי לאו קרא דולא יעבור לא הוה שמעינן מיני' אלא איסור יציאה למלחמה לחוד:

ומיהו אפשר לומר דבאמת אין כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן אלא ללאו דולא יעבור עליו לכל דבר. שהרי לא הזכיר בדבריו לשון יציאה לצבא. אלא כתב לא יצבא. דלא משמע אלא שלא יעשה ויתעסק בצרכי הצבא. ומשום דלא יצבא לחוד הי' אפשר לפרש דגם בצרכי אדם אחד מאנשי הצבא אסור להתעסק. אע"ג דאין זה מצרכי המלחמה. דאדם אחד אינו עושה מלחמה. לזה כתב ברגשון. כלומר לצורך מחנה מערכת המלחמה. והיינו כמשכ"ל דגם לאו דלא יעבור עליו לכל דבר דאיתרבי מיני' אפי' להספיק מים

ומזון. היינו דוקא לצרכי המלחמה. וכדפירש"י והרמב"ן ז"ל ולא יעבור עליו דבר הצבא לכל דבר שהוא צרכי הצבא עיי"ש. וכן ראיתי באזהרותיו (בדבור לא תנאף) שכתב בלשון אזהרה זו וז"ל. ואספתה אלי בית הנקה לא בטורח ולא בגדוד תגוד עכ"ל עיי"ש. וכוונתו כשאספת האשה אל ביתך. דהיינו משנשאת לך. נקי תהי' לביתך ולא תטרח טרחה בעלמא ולא תגוד בגדוד אנשי המלחמה. הרי שמנה שם לאו דולא יעבור שכולל נמי אזהרה שלא להספיק מים ומזון ולתקן הדרכים וכיו"ב. איברא דמלשונו שם משמע שהוא מונה שני הלאוין. דמש"כ לא בטורח היינו לאו דולא יעבור עליו לכל דבר. ומש"כ ולא בגדוד תגוד היינו לאו דלא יצא בצבא. וא"כ נמשך שם אחר הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו שני הלאוין כמשכ"ל. ומטעם שביאר הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם. וגם ממש"כ שם סתם לא בטורח. משמע דס"ל שם דכל מין טורח בכלל אזהרה זו. אפי' שלא לצורך הצבא. וזה כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ. לפי הנוסחא שלפנינו דאפי' לסחורה עובר בלאוין אלו עיי"ש. אלא שהרדב"ז בתשו' כתב דנוסחא משובשת היא. וזה נראה דעת הר"ב מג"א שם. אבל גם מדברי הרמב"ם (בפ"ז מהלכות מלכים הי"א) משמע דאפי' לשאר צרכי העיר שלא לצורך המלחמה עובר בשני לאוין אלו עיי"ש. אבל בתוספתא (פ"ז דסוטה) שמשם מקור דברי הרמב"ם אלו לא קתני אלא שאין נותנין פסי העיר עיי"ש. ואפשר לפרש דהיינו רק לחזק חומת העיר. כמו שפי' הערוך (ערך פס הראשון) עיי"ש. והיינו ג"כ כדי להגן על העיר מפני האויב שבא לצור עלי' ולהלחם נגדה ולכובשה. וא"כ היינו ג"כ מצרכי המלחמה. ועכ"פ מלשון רבינו הגאון ז"ל שם מבואר דגם כל שאר מיני הטרחות שבעולם בכלל האזהרה. וכן הוא לשון הרמב"ם (בהלכות מלכים שם) שכתב וז"ל ואין מטריחים אותן לשום דבר בעולם עכ"ל עיי"ש. וכן משמע מלשון הירושלמי (פ"ח דסוטה סוף ה"ח) דקתני בהו יושבין בטלין בתוך העיר עיי"ש. ונראה דמהאי טעמא מנה שם שני הלאוין. משום דס"ל דשני ענינים חלוקין הן לגמרי. דמלאו דלא יצא בצבא אינו מוזהר אלא שלא לצאת בצבא. שיש בו סכנת נפשות. אבל לאו דלא יעבור עליו לכל דבר אינו מזהיר אלא על שאר כל הטרחים שבעולם. אבל לצאת בצבא יש מקום לומר דלא יתכן שכל ישראל הם בסכנה וצער והוא יפרוש מן הצבור לישב בטל ושמח עם אשתו. אלא שאינו נראה כן מסוגיא דסוטה שם. דפריך ומאחר דכתיב לא יעבור לא יצא בצבא למה לי. ואיצטריך לשנויי לעבור עליו בשני לאוין. מבואר מזה דמלאו דלא יעבור שפיר שמעינן נמי אזהרה שלא לצאת בצבא:

ועכ"פ כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מדבריו שם. ולא מנה אלא לאו דולא יעבור עליו לכל דבר בלבד כמו שביארנו. ויש עוד חילוק גדול בין דבריו שם לדבריו כאן. דשם לא כתב

אזהרות אלו אלא לענין נושא אשה בלבד ולא הזכיר כלל אפי' ברמז בעלמא לא בונה בית וחנכו ולא נוטע כרם וחללו. אבל כאן סתם וכתב לא יצבא הנקי. דהיינו כל אותן שכתוב בהן נקי יהי' לביתו. דכולהו בכלל הך קרא. וכדתנן במתניתין דסוטה שם (מ"ג ע"א) לביתו זה ביתו. יהי' זה כרמו. ושמח את אשתו זו אשתו וכו' עיי"ש. ואיתנייהו ג"כ בכלל הלאו. כמבואר בספרי (תצא פיסקא רע"א) ובירושלמי (פ"ח דסוטה סוף הלכה ח'). והכי נמי מבואר בברייתא בתלמודין (שם מ"ד ע"א). דקתני ולא יעבור עליו לכל דבר. יכול שאני מרבה אף הבונה ביתו לא חנכו נטע כרם ולא חללו ת"ל עליו עליו אי אתה מעביר אבל אתה מעביר על אחרים עיי"ש. מבואר מזה דבונה בית וחנכו נטע כרם וחללו בכלל אזהרה זו נינהו. ובאמת דגם בחנוך (מצוה תקפ"א תקפ"ב) לא הזכיר אלא לקיחת אשה בלבד עיי"ש. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל כאן מדוקדקים. וס"ל כדעת רש"י והרמב"ן (בפרשת תצא) והסמ"ג (עשין קכ"א ולאוין ר"ל) דשני הלאוין אינם מזהירין אלא על צרכי הצבא דוקא. וגם בונה בית ונוטע כרם בכלל כמו שנתבאר:

אמנם עדיין צ"ע לכאורה מה שלא מנה רבינו הגאון במנין העשין עשה דנקי יהי' לביתו שנה אחת ושמח את אשתו וגו'. דלכאורה עשה זו כוללת מצוה שאינה בכלל הלאו. כמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ק"צ) ובחנוך (מצוה תקפ"ב) וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין רי"ד) וז"ל שצונו להתיחד חתן עם אשתו שנה תמימה שלא יצא חוץ לעיר וכו' אבל ישמח עמה עד מלאת לו שנה תמימה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' פ"ד) עיי"ש. מבואר דס"ל דהמצוה היא שלא יתפרד מאשתו כל השנה הראשונה כלל. לצאת מחוץ לעיר לשום צורך. אלא חייב לשמוח עמה כל השנה. וכן נראה דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. דזו היא כוונתם במה שמנו במנין העשין מצוה דשמחת כלה. והיינו ע"כ מצות עשה זו דנקי יהי' לביתו וגו' ושמת את אשתו וגו'. וכמו שביאר בהדיא הרא"ם ז"ל (ביראים שם). וכן מתבאר בהדיא מלשון בעל אזהרות אתה הנחלת במצוה זו עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו (סוף מנין העשין שלו) שמנה שם עשה זו דנקי יהי' לביתו. ולא מנה מצות שמחת כלה שמנה הבה"ג. וע"כ היינו הך. שהרי הוא ז"ל מההולכים בעקבות הבה"ג. וא"כ מבואר דס"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל דעיקר מצוה זו. היינו שחייב הבעל לשמחה כל השנה הראשונה שאחר הנשואין. וא"כ אינה ענין ללאוין דלא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר. להסוברין דאין אזהרתן אלא לענין צרכי הצבא דוקא. וא"כ אפי' לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל הי' לו למנות העשה מלבד מה שמנה הלאו. אדרבה הי' לו למנות העשה לחודא. שכוללת המצוה שלא יצא מביתו לשום ענין כלל. וגם צרכי הצבא בכלל. ושוב לא ימנה הלאו כשיטתו ז"ל בכל כיו"ב:

איברא דמאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל בלשון עשה זו. וז"ל לרדוף חסד ולשמח חתנים היות שמחת עולם על ראשם עכ"ל עיי"ש. והוא מההולכים בעקבות הבה"ג. ומצוה זו כתב במקום מצות שמחת כלה שמנה הבה"ג. וא"כ מבואר שהבין דשמחת כלה שמנה הבה"ג במנין העשין. היינו המצוה המוטלת על אחרים לשמח את הכלה. וה"ה להחתן. בשעת נשואין מטעם רדיפת חסד בעלמא. כדאמרינן בריש פ"ב דכתובות (י"ז ע"א) ובשאר דוכתי. ובפ"ק דברכות (ו' ע"ב) בשמחת חתן עיי"ש ובטוש"ע (אה"ע סי' ס"ה). וזהו כשיטת הבה"ג שמונה מצות דדבריהם. ועי' סה"מ (שורש שני) עיי"ש. ולפ"ז יש לתמוה גם עליו אמאי לא מנה עשה דנקי יהי' לביתו וגו'. וכן תמוהים דברי הבה"ג לפי מה שהבין הוא ז"ל בדעתו. ואולי אפשר לומר דמאחר דלא אשכחן בשום דוכתא דהך קרא דנקי יהי' לביתו הוא מצות עשה. לכך ס"ל דאין זו מצות עשה כלל. דלא קאמר קרא אלא דאע"ג דכל ישראל שרויים בצער מלחמה. מ"מ רשאי לפרוש עצמו מן הצבור ונקי הוא לביתו זו ביתו יהי' זה כרמו ושמח את אשתו. ואינו מחוייב להשתתף בצרתן של צבור כל השנה. והילכך לא מנאוה במנין העשין וא"כ גם לדעת רבינו הגאון אפשר לומר כן. מיהו נראה דאין צורך לזה. דבאמת עיקר מש"כ הרמב"ם וסייעתו ז"ל דהעשה הוא שלא יצא מביתו כל השנה חוץ לעירו כלל. לא אשכחן מקור לזה בשום דוכתא. ודעת הסמ"ג דהעשה כמו הל"ת אינה אלא שלא יתעסק בצרכי הצבא כמבואר בסמ"ג (עשין קכ"א ובלאוין ר"ל) עיי"ש. וכן נראה דעת הסמ"ק ולהכי השמיט עשה זו ולא מנאה משום שאינה נוהגת בזה"ז. וידוע דהסמ"ק אינו מונה אלא המצות הנוהגות האידנא. וכן הרי"ף והרא"ש והטור לא הביאו דין זה. וע"כ דס"ל כדעת הסמ"ג שאינו נוהג בזה"ז. וא"כ נראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולהכי לא מנה עשה זו. משום דלשיטתו אזיל. דבכל כיו"ב שאין שום תוספות ענין בהעשה. אחר שמנה הלאו שוב אינו מונה העשה. ואף דמלשונו באזהרותיו שהבאתי לעיל משמע דמונה שם גם העשה עיי"ש. מ"מ כאן חזר בו ולא ס"ל הכי. והנה מלבד זה יש בענין זה עשה להחזיר מן המערכה בונה בית ולא חנכו נוטע כרם ולא חללו וארס אשה ולא לקחה והירא ורך הלבב. כדתנן התם. ומנאוה כל מוני המצות. אלא דמצוה זו מוטלת היא על הציבור. כמבואר ברמב"ם (פ"ז מהלכות מלכים) ובסה"מ (עשין קצ"א) ובחנוך (מצוה תקכ"ו) עיי"ש. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג אין מקומה במנין העשין אלא במנין הפרשיות. וכבר מנאוה רבינו הגאון ז"ל והבה"ג לקמן במספר הפרשיות. ועי' מש"כ לקמן ח"ג (פרשה ה'):

מצוה קנו

לא תעשה כל מלאכה בשבת. אזהרת מלאכת שבת מדכתיב (בפרשת יתרו) לא תעשה כל מלאכה וגו'. ויש בה ג"כ עשה. וכבר מנאה לעיל (עשין ל"ד) וטעם הדבר וכל הנוגע לזה כבר ביארנו לעיל (בעשין שם) עיי"ש. ומש"כ זכר ליום ראשון. ר"ל זכר למעשה בראשית. כדכתיב שם כי ששת ימים עשה וגו' וינח ביום השביעי. ולקמן במנין העונשין מנה המחלל שבת בסקילה בין מחייבי סקילה. ומ"מ כאן מנה האזהרה במנין הלאוין. כדרכו ז"ל בכל הנך דמני שם במנין העונשין. ואין צורך למה שנדחק הרמב"ן ז"ל ליישב דעת הבה"ג (בשורש י"ד) עיי"ש. וגם אין זה מספיק לדברי רבינו. מאחר דגם בכל שאר העונשין מונה אזהרותיהן במנין הלאוין בפ"ע. ועיקר השגת הרמב"ם ז"ל שם כבר יישב רבינו הגאון ז"ל בריש מנין העונשין ושם יתבאר. ואכמ"ל בזה:

מצוה קנז

ראשון. ושביעי בפסח. ששה בסיון. והכסא חויתיך. כתיב (בפרשת אמור) ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות וגו' ביום הראשון מקרא קודש יהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו. ביום השביעי מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו. ואע"ג דבפרשת בא כיילינהו קרא ליום הראשון ויום השביעי של פסח בלאו אחד דכתיב שם וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש כל מלאכה לא יעשה בהם וגו'. וכיון דכל מצוה שיש בה לאו אחד כללי ואחד פרטי דרכו למנות את הכללי ומניח את הפרטי. כמו שנתבאר אצלנו במקומות הרבה. א"כ כאן הו"ל למנות לאו זה דפרשת בא שכולל ראשון ושביעי של פסח בלאו אחד. ואין כאן אלא לאו אחד. מ"מ רבינו הגאון לשיטתו אזיל דכל שני פרטים הנפרטים בלאו אחד נמנין לשיטתו כל אחד בפ"ע. וכדעת הסמ"ג והרמב"ן ז"ל. א"כ גם בלאו דפרשת בא הו"ל ראשון ושביעי כאילו נאמר כל אחד בלאו בפ"ע. ושפיר נמנין בשני לאוין גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וזה פשוט. וששה בסיון הוא שבועות. דכתיב שם וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו. והכסא הוא ר"ה. כדדרשינן (בפ"ק דר"ה ח' ע"א) בכסא ליום חגנו איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה. וכתיב שם בחודש השביעי באחד לחודש וגו' כל מלאכת עבודה לא תעשו:

וצ"ע טובא לכאורה מה שקרא חג השבועות ששה בסיון. דהרי הדבר ידוע דחג השבועות לא תלתה תורה בזמן קבוע מימי החודש כשאר המועדים כולם. אלא ביום חמשים לספירה. ובהדיא תניא (בפ"ק דר"ה ו' ע"ב) עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה. הא כיצד שניהן מלאים חמשה. שניהן חסרין שבעה. אחד מלא ואחד חסר

ששה עיי"ש. אלא דלפי הקביעות שלנו היום. עצרת לעולם בששה בסיון. שאנו עושין לעולם אחד מלא ואחד חסר. אבל מעיקר דינא דאורייתא אין לעצרת יום קבוע בימי החודש וא"כ לענין מנין המצות דאורייתא לא שייך למיכתב ששה בסיון. כיון דזימנין דמדאורייתא ששה בסיון מותר במלאכה וחול גמור הוא. ואינו מוזהר על המלאכה אלא ביום שלפניו או שלאחריו. אמנם נראה דדברי רבינו הגאון מדוקדקים היטב משום דאזיל לשיטתו. דס"ל דקביעתנו היום ע"פ חשבון היא מעיקר דינא דאורייתא. וגם דחיית אד"ו וכל דקדוקי עבור שלנו הם מעיקר דינא. ומעולם היו קובעין ומעברין ע"פ החשבון שלנו בימות משה ובזמן הבית. וקביעות ע"פ ראיית הלבנה לא נתקנה אלא בימי אנטיגנוס איש סוכו. ומאי דאמרינן עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה. אינו אלא לאחר תקנת אנטיגנוס ולא מעיקר דינא. וכמבואר בארוכה ביסוד עולם (מאמר רביעי פרק ששי) בשם רבינו הגאון ז"ל. וכן הוא במצרף לחכמה להר"ר עזרי' ז"ל מהאדומים (פרק שביעי מאמר שני) בשם האפודי בחשב האפוד שלו עיי"ש. וכן היא דעת רבינו חננאל ז"ל כמש"כ בשמו רבינו בחיי ז"ל (בפרשת בא) עיי"ש היטב. ולפ"ז לשיטה זו לא יחול לעולם מדאורייתא עצרת אלא דוקא בששה בסיון. ויש להביא ראי' לשיטה זו מדפרכינן (בפ"ק דר"ה ז' ע"ב) אמתניתין דתנן ארבעה ר"ה הם ליתני חמשה. ששה בסיון ר"ה לשתי הלחם כדקתני בברייתא. ומשני כי קחשיב מידי דחייל מאורתא מידי דלא חייל מאורתא לא קחשיב עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דתיפוק לי' דשתי הלחם לא פסיקא מילתא דבששה בסיון. דעצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה. והיכי ליחשבי' בין ראשי שנים דמתניתין. וגם בברייתא גופא קשיא היכי קתני דבששה בסיון ר"ה לשתי הלחם. כיון דלא פסיקא מילתא כלל דבששה בסיון. דזימנין דבחמשה וזימנין בשבעה. ואין לומר דהך ברייתא אתיא כאחרים דס"ל דאין בין עצרת לעצרת ואין בין ר"ה לר"ה אלא ארבעה ימים בלבד. דס"ל דלעולם כל חדשי השנה אחד מלא ואחד חסר ואין מעברין ואין מחסרין לעולם שום חודש לצורך. וא"כ לדידהו עצרת לעולם בששה בסיון. וכמבואר שם בפ"ק דר"ה (לעיל ו' ע"ב) דאחרים לית להו דר"ש דאמר עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה עיי"ש. והילכך שפיר קתני דששה בסיון ר"ה לשתי הלחם. דזה ליתא. דהרי להדיא מבואר בפ"ב דערכין (ט' ע"ב) דגם לאחרים עבדינן תרתי חסרין כשהשנה מעוברת. משום דעיבור שנה שלשים יום. ודל ירחא לבהדי ירחא דמחסרינן ניסן ואייר כדי שלא יהא בין עצרת לעצרת יותר מחמשה ימים עיי"ש. וא"כ גם לאחרים עכ"פ עצרת פעמים ששה ופעמים שבעה. ואכתי לא פסיקא מילתא שיהא ששה בסיון ר"ה לשתי הלחם:

הן אמת דלפירש"י שם בסוגיא דלעיל (ו' ע"ב) לאחרים גם בשנה מעוברת לא חלה עצרת אלא בששה בסיון. משום דס"ל לאחרים דחודש העיבור לעולם חסר. ואינו דוחה את המועדות אלא יום אחד. וא"כ ליכא בין עצרת לעצרת אלא חמשה ימים. ואפי' בשנה מעוברת לא עבדינן ניסן ואייר שניהן חסרין עיי"ש. וא"כ לפ"ז אי אתיא הך ברייתא כאחרים שפיר קתני דששה בסיון ר"ה לשתי הלחם. אלא דדברי רש"י אלו תמוהים. דזהו נגד סוגיא דפ"ב דערכין שם. שוב ראיתי להר"ב ט"א שם שכבר עמד בזה. וגם לשאר אחרונים ראיתי שכבר הרגישו בזה ואכמ"ל בזה. וגם בברייתא דקתני ששה בסיון ר"ה לשתי הלחם ובמאי דפריך אמתניתין דליתנייי'. כבר עמד בט"א שם ונדחק מאוד בזה ואין דבריו מספיקים עיי"ש בדבריו. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל הדבר נכון בפשיטות. דכיון דעיקר הקביעות מדאורייתא אינה אלא ע"פ חשבון שלנו. והרי לפי חשבון זה עצרת לעולם בששה בסיון מעיקר דינא דאורייתא. וא"כ שפיר קתני בברייתא דששה בסיון ר"ה לשתי הלחם. וכן שפיר פריך דלתנייי' להך רה"ש במתניתין.

וע"פ שיטה זו דרבינו הגאון ז"ל וסיעתו ניחא נמי מאי דכתיב (בפרשת אמור) גבי עצרת וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו. דהדבר תמוה טובא לכאורה מאי שנא משאר כל המועדים דלא כתיב בהו בעצם היום הזה. וביום הכיפורים דכתיב בי' שלשה פעמים בעצם היום הזה. כבר דרשוהו (בספרא. ובפרק בתרא דיומא פ"א ע"א) חד למעוטי תוספת עינוי מכרת. וחד למעוטי תוספת לאיסור מלאכה מכרת. וחד למעוטי תוספת מלאכה ועינוי מאזהרה עיי"ש. וא"כ בעצם היום הזה דכתיב בעצרת למאי אתי. ומ"ש עצרת משאר כל המועדים כולן דלא כתיב בהו הכי. וכבר עמדו קצת על תמיהא זו. ורצו לחדש מזה דין חדש בעצרת. ולא יתכן כלל. כמו שכבר כתבתי קצת לעיל (בעשין מ') עיי"ש. וידוע מש"כ בזה הרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור כ"ג כ"ח) עיי"ש. אבל נראה דמזה סייעתא לשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. דלפ"ז אתי שפיר בפשיטות. דלפי שיטה זו כיון דמעיקר דינא דאורייתא קביעות החדשים והמועדים כולם לא היתה אלא ע"פ חשבון כמו שאנו עושין היום. ולא ע"פ הראיי'. וכן היו נוהגין מאז מעולם משנתנה תורה לישראל בסיני. עד אנטיגנוס איש סוכו דאז התקינו לקבוע ראשי חדשים ע"פ ראיית הלבנה כדי לבטל דברי הצדוקים והבייסותים. א"כ גם עצרת אע"פ שלא קבע הכתוב זמנו ביום מימי החודש כשאר כל המועדים כולן. אלא תלוי בהבאת העומר כדכתיב בההיא פרשה וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה וגו' תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לשם וגו'. מ"מ כיון דמדאורייתא קביעות ר"ח והמועדים אינם אלא ע"פ חשבון שלנו. והרי לפי חשבון שלנו

לא משכחת לעולם חמשים לספירת העומר אלא בששה בסיון. וא"כ מאחר דכתב קרא דעצרת הוא ביום החמשים להבאת העומר הרי זה כאילו כתוב בפירוש בקרא דזמנו בששה בסיון. דהרי היינו הך. ובפרט דכיון דכולהו מועדים תלויים בימי החודש ודאי הי' ראוי לומר דגם עצרת כשאר כל המועדים כולן. וגם איתקישו כל המועדים להדדי. ולא כתב קרא הכי בהדיא כבשאר כל המועדים. משום דכיון דכתיב בי' זמן חמשים יום להבאת העומר היינו הך. דאין חמשים לעומר אלא בששה בסיון. וא"כ גם אחר שהוצרכו לתקן שתהי' הקביעות ע"פ ראיית הלבנה. אע"פ שע"פ קביעות זה חמשים לעומר חל לפעמים בחמשה פעמים בששה ופעמים בשבעה בסיון. ואפי' לאחרים. כמבואר בסוגיא דערכין שהבאתי לעיל. דגם לדידהו בשנה מעוברת ניסן ואייר שניהם חסרין. וא"כ חמשים לעומר חל בשבעה בסיון. וגם זמנין דמשכחת לדידהו בחמשה בסיון משום יומי דשעי ויומי דתלתין שנין דשניהן מלאין. וא"כ חמשים לספירה בחמשה בסיון עיי"ש. מ"מ הי' ראוי לומר דעצרת כשאר המועדים לענין זה שתלוי בימי החודש. ולעולם אין עצרת אלא בששה בסיון. אפי' כשחל חמשים לעומר בחמשה או בשבעה בסיון. ולזה שפיר איצטריך קרא למיכתב גבי עצרת וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וגו' בכל מושבותיכם לדורותיכם. לומר דלעולם בכל הדורות הבאים אין עצרת אלא בעצם היום הזה האמור למעלה. דהיינו חמשים לעומר דוקא. אע"פ שיחול בחמשה או בשבעה בסיון כשישתנה באחד מן הדורות הבאים סדר הקביעות ע"י ב"ד הגדול ע"פ הראיי' משום איזה צורך. שבהם הדבר תלוי. דאתם אפי' שוגגים אתם אפי' מזידים. אתם אפי' מוטעים כדאמרינן בפ"ב דר"ה (כ"ה ע"א). משום דעיקר זמן עצרת אינו אלא בזמן חמשים לעומר שהוציאו הכתוב לענין זה מכלל שאר המועדים לדון בדבר החדש שאינו תלוי בימי החודש כשאר מועדים אלא בחמשים להבאת העומר. אבל אי לאו דגלי הכי קרא בהדיא. ודאי ה"א דהרי הוא כשאר המועדים התלויים בימי החודש. וחמשים לעומר דכתב קרא. אורחא דמילתא נקט. דמעיקר דינא דאורייתא חמשים לעומר היינו ששה בסיון והיינו הך לפי עיקר הקביעות מדינא ע"פ החשבון שלנו היום. וכן היו קובעין בזמן מתן תורה לישראל:

ועפ"ז ניחא שפיר אצלי דברי הירושלמי (פ"ד דר"ה סוף ה"ח) דאמרינן התם רבי משרשיא בשם ר"א בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא. א"ל הקב"ה מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם עיי"ש. והדבר תמוה טובא לכאורה דנהי דבשעיר חטאת דמוספי עצרת (שבפרשת פינחס) לא כתיב חטאת אלא שעיר עזים אחד לכפר עליכם. מ"מ הרי (בפרשת אמור) כתיב גם במוספי

עצרת ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת וגו'. אבל עפמש"כ ניחא שפיר. דבפרשת פינחם לא מיירי קרא אלא ע"פ עיקר סדר קביעות ר"ח והמועדים. דהיינו ע"פ החשבון שנצטוו עליו מסיני. ונהגו בו בזמן מתן תורה והלאה. וע"פ קביעות זה אין עצרת חל לעולם אלא בששה בסיון שניתנה בו תורה. ולכך לא כתיב בי' חטאת מטעם שאמרו בירושלמי שם. אבל בפרשת אמור דכתיב בה וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש וגו'. דמיירי בעצרת שלדורות. שע"פ ראיית הלבנה לפעמים שלא יחול בששה בסיון אלא בחמשה או בשבעה בו שאינו יום מתן תורה. ולא עדיף משאר המועדים. לכך כתיב בי' שעיר לחטאת כמו בכל שאר שעירי המוספין. וזו סייעתא נכונה לשיטה זו:

ונראה דזו היא ג"כ שיטת הפסיקתא זוטרתא שכתב (בפרשת פנחס) וז"ל ולמה נאמר בעצרת ויוה"כ שעיר. מקיש עצרת ליוה"כ מה יוה"כ יום מתן תורה אף עצרת יום מ"ת וכו'. וכדי להוציא מלבן של צדוקים שאומרים מתן תורה לא הי' בעצרת וכו'. ולמה עולה שבעצרת מלא. ללמדך שבששה בסיון ניתנה תורה ועצרת חלה להיות בששה בסיון. ולא כמו שאומרים התועים עצרת לאחר השבת כל זמן שיבוא. קמ"ל דלא עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים טובא לכאורה. דהרי גם לדידן ואפי' לאחרים עצרת פעמים חמשה פעמים שבעה פעמים ששה. וא"כ אין עצרת תלוי כלל במתן תורה אפי' לדידן. אבל נראה דשיטתו ג"כ כשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דהקביעות האמיתית מדאורייתא אינה אלא ע"פ החשבון ולא ע"פ הראיי'. והרי ידוע דבקביעות שע"פ החשבון לעולם אין עצרת חל אלא בששה בסיון. ומאי דאמרינן עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה זה אינו אלא משתקנו לקבוע ר"ח ומועדים ע"פ ראיית הלבנה משום תלמידי צדוק ובייתוס. ועפ"ז דברי הפסיקתא זוטרתא נכונים. מיהו מדברי הפסיקתא זוטרתא גופי' (בפרשת בא) בפסוק החודש הזה לכם אינו נראה כן. ואע"ג דמבואר שם דס"ל דהקביעות ע"פ החשבון הוא ג"כ הלכה למשה מסיני. והוא הנקרא סוד העיבור. מ"מ מבואר דס"ל דלכתחילה מצוה לקדש דוקא ע"פ הראיי'. וכשהיו ישראל שרויין על אדמתן לא היו מקדשין מעולם אלא ע"פ הראיי'. אלא דהיכא דאי אפשר מקדשין ע"פ חשבון כמו שאנו עושין עיי"ש. וא"כ דבריו כאן תמוהים מאוד. ועי' בתשובות הריב"ש ז"ל (סי' צ"ו) עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה כאן. ועי' ג"כ מש"כ בפסיקתא זוטרתא (פ' יתרו) עיש"ה:

וראיתי לרבינו יונה ז"ל בחי' לסנהדרין (פ"ק י"ב ע"א) שכתב וז"ל ושאין מעברין אלא אדר. יש מי שפי' שאי אפשר לעבר חודש אחר. שאם נעבר חודש אייר נמצא שיש בין פסח לעצרת יותר מחמשים יום וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה מאוד לכאורה. דהרי

ידוע דאין עצרת תלוי בחודש ידוע. כשאר הרגלים. ולא הגבילה תורה זמן רגל זה אלא בחמשים לעומר. וא"כ אפי' יתעבר אייר לא יתאחר חג העצרת אף יום אחד. אלא ביום חמשים לעומר יהי' עצרת. אע"פ שהוא בחודש אייר השני. ודברי המפרש הזה ודברי רבינו יונה ז"ל שמביאו ולא גמגם בו כלל. נפלאים מאוד בעיני. אבל נראה דהמפרש הזה קאי בשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דהקביעות האמיתית והעיקרית מדאורייתא. אינה אלא ע"פ חשבון שלנו. ולא ע"פ ראיית הלבנה. וכיון דלפי חשבון זה אי אפשר שיחול יום חמשים לעומר לעולם אלא בששה בסיון. נמצא דאע"פ שלא נזכר בקרא בעצרת זמן אחר זולת חמשים לעומר. מ"מ הו"ל כאילו נזכר נמי בקרא ששה בסיון. דמסתמא אית לן למימר דחג השבועות ככל שאר המועדים תלוי בזמן קבוע מימי החודש וכמשכ"ל. ולא הזכיר הכתוב חמשים לספירה אלא משום דקאי במצות ספירה. ואי לאו דגלי קרא דוקראתם בעצם היום הזה וגו' לומר דאפי' כשיצטרכו ב"ד לקבוע קביעות ר"ח והמועדים ע"פ הראיי' לא יזוז חג השבועות מזמן חמשים לעומר. ודאי הי' ראוי לומר דאין זמן חג השבועות אלא בששה בסיון. כשאר כל המועדים הקבועים ביום ידוע מימי החודש. והילכך השתא נמי דגלי קרא. ע"כ אית לן למימר דמיהת אית לן למיעבד כל טצדקי דאפשר למיעבד כדי שלא להרחיק מועד חג השבועות מיום ששה בסיון. כמו שהוא ע"פ הקביעות האמיתי שע"פ החשבון. וזהו שכתב רבינו יונה ז"ל שאין מעברין חודש אייר משום דא"כ נמצא שיש בין פסח לעצרת יותר מחמשים יום. כלומר בין פסח להעצרת של ששה בסיון שהוא עצרת ע"פ הקביעות האמיתי ע"פ חשבון. שהוא עיקר מדאורייתא. ולא התקינו הקביעות ע"פ ראיית הלבנה אלא מימי אנטיגנוס איש סוכו משום תרעומת הצדוקים:

ולכאורה יש לעיין לשיטה זו מדאמרינן בפ"ב דחגיגה (י"ז ע"ב) דבי ראב"י תנא וקראתם ובקצרכם איזהו חג שאתה קורא וקוצר בו הוי אומר זה חג עצרת. אימת אילימא ביו"ט. קצירה ביו"ט מי שרי אלא לאו לתשלומין עיי"ש. ולשיטה זו הדבר קשה מנ"ל לאוקמי קרא לענין תשלומין. דהרי אפשר לאוקמי' כפשטי' בחג העצרת גופי'. דמזמן שתקנו הקביעות ע"פ הראיי' ואילך משכחת לי' לחג העצרת קודם לששי בסיון או אחריו. דאע"פ שע"פ הקביעות האמיתית ע"פ חשבון לעולם אין עצרת חל אלא בששי בסיון. מ"מ עכשיו ע"פ קביעות שע"פ הראיי' אפשר דששי בסיון. שהוא עיקר חג העצרת מדאורייתא. מותר בקצירה ושאר המלאכות כחול גמור. ואין קורין מקרא קודש אלא בחמשי או בשבעה בסיון. שאינו חג העצרת אלא ע"פ הקביעות שע"פ הראיי'. שלא תקנוה אלא בדורות האחרונים מפני תרעומת הצדוקים. והיינו דקתני איזהו חג שאתה

קורא וקוצר בו הוי אומר זה חג עצרת. איברא דהכי נמי יש להקשות לפי דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות קדוש החדש ה"ב) שכתב וז"ל ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא שבזמן שיש סנהדרין קובעין ע"פ הראי'. ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין ע"פ החשבון זה שאנו מחשבין בו היום. ואין נזקקין לראי' אלא פעמים שהי' יום שקובעין בו בחשבון זה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת בא) ובמדרש שכל טוב שם על קרא דהחדש הזה לכם. שמעולם היו מקדשין ע"פ החשבון שלנו ורק בזמן שישראל שרויים על אדמתן מצוה לקדש ע"פ הראי'. וגם אז פעמים שקדשו וקבעו ע"פ החשבון עיי"ש בדבריהם. וזו היא ג"כ דעת רבינו האי גאון ז"ל בתשובה שהביאה בספר העבור לרבינו אברהם בר"ח הנשיא ז"ל (מאמר שלישי) עיי"ש. וא"כ יש לנו שתי קביעות שהן הלכה למשה מסיני. וכיון דע"פ קביעות שע"פ החשבון שלנו לעולם לא יחול עצרת אלא בששה בסיון. אלא דע"פ קביעות שע"פ הראי' עצרת פעמים חמשה או שבעה. א"כ שפיר קתני איזהו חג שאתה קורא וקוצר הוי אומר זה ענרת. מיהו אין בזה מקום קושיא כ"כ. דאיכא למימר דע"כ לא מיתוקים קרא בהכי. דא"כ מאי קמ"ל. ואין לומר דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו איצטריך קרא לאשמעינן דהרשות ביד ב"ד לתקן קביעות ע"פ הראי' כשיהי' צורך בדבר. אע"פ דאין עיקר הקביעות מדאורייתא אלא ע"פ החשבון. דהרי כבר שמעינן לה מדרשא דאתם אפי' מזידין וכו'. וגם הכי מוכח מדכתיב וקראתם בעצם היום הזה וגו'. וכמו שכבר ביארנו. וע"כ לא מיתוקים קרא אלא לענין תשלומין. ואשמעינן קרא דיש תשלומין לעצרת. מיהו יש מקום לפקפק בזה. דאפשר לומר לפום פשטא דסוגיא דפ"ק דר"ה (ו' ע"ב) דאמרינן מאן האי תנא דפליג עלי' דר"ש דאמר עצרת פעמים חמשה וכו' אחרים היא. דתניא אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת וכו'. דמשמע דלאחרים לעולם אין עצרת אלא בששה בסיון. וכדמתבאר מן הסוגיא שם עיי"ש היטב ובפירש"י שם. ולקמן (כ' ע"א). וא"כ איכא למימר דלעולם אימא לך דלא מיירי לענין תשלומין. וקמ"ל לאפוקי מדאחרים. דלדידהו דלעולם עצרת בששה בסיון שהוא חמשים לעומר. א"כ לא משכחת לה קורא וקוצר אפי' בעצרת דלעולם ששה בסיון וחמשים לעומר באים כאחד. וטובא קמ"ל. אלא דזהו נגד סוגיא ערוכה דערכין שם. אם לא דנימא דסוגיא דגמרא פליגי אהדדי. ואפשר דזו היא דעת רש"י ז"ל. ויש בזה מבוכה רבה בגמרא ובראשונים ז"ל ואכמ"ל בזה:

ואמנם יש לתמוה טובא לשיטה זו דרבינו הגאון וסייעתו ז"ל ממאי דמבואר בכמה דוכתי דבעצרת ניתנה תורה לישראל. וכן אנו אומרים בתפלת עצרת זמן מתן תורתנו. והשתא כיון דאמרינן בשבת (פרק רבי עקיבא פ"ו ע"ב) דכ"ע ס"ל דבשבת ניתנה תורה

לישראל עיי"ש. ע"כ יהי' מוכרח מזה איפכא דלא ניתנה תורה לישראל בעצרת. דהרי ע"פ קביעות שע"פ החשבון שלנו. שהיא העיקר מדאורייתא והי' נוהג מעולם עד ימי אנטיגנוס איש סוכו לפי שיטתם ז"ל. לעולם אין עצרת חל בשבת כידוע. וא"כ כיון דלכ"ע בשבת ניתנה תורה ע"כ לא ניתנה אלא קודם עצרת או אחריו. ולא בעצרת. דע"פ הקביעות שלנו קיי"ל דלא בגה"ז עצרת. ובהדיא כתב רבינו הגאון ז"ל כמו שהביא דבריו הר"י הישראלי ז"ל (ביסוד עולם שם) דמעולם לא אירע לעצרת שיחול בשבת. שכתב שם וז"ל ואם יאמר לך שום אדם כי בזמן הראשון היו עושין הפסח באחד מימי בד"ו או שום אחד משאר המועדים ביום שאינו הגון לו מפני שאמרו בפסחים חל ט"ז בניסן להיות בשבת העצמות והגידין ישרפו באחד בשבת. וכן מה שאמרו במנחות העומר הי' בא בשבת משלש סאין. וכן מה שאמרו (בפ"ב דחגיגה) חל להיות יום עצרת בשבת וכו'. אל יביאו לך ספק כ"כ. אלא הוי יודע שכל ההלכות האלו לא נאמרו אלא ע"ד גוזמא כדי לפלפל התלמידים עד שידעו איך הי' הדין להיות נוהג בהן אילו היו נמצאות. ולפיכך לא תמצא באחד מהם שהוא אומר מעשה שחל ט"ז בניסן בשבת. או פעם אחת שחל עצרת בשבת. ומזה נלמוד כי על חשבון ותקון זה המסור בידינו מהם. ולא ע"פ הראי' היו ב"ד סומכין בכל זמן וזמן בקבוע ר"ח והמועדים וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. הרי להדיא דס"ל דמעולם לא אירע שיחול עצרת בשבת. וא"כ ע"כ לא הי' מתן תורה בעצרת. והרי מבואר בהרבה מקומות בבבלי ובירושלמי ובמדרשות שבעצרת ניתנה תורה לישראל. ולא מצינו חולק בדבר. וכן מבואר בדברי רבינו הגאון ז"ל גופי' בפתיחתו לאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות עיי"ש. ועל זה לא שייך לתרץ כמו שתי' רבינו הגאון ז"ל בכל הנך דוכתי שהביא מהם סתירה לשיטתו וכמבואר. גם קשה לרבי יוסי דאמר התם בשבעה בחודש ניתנה תורה. והא לפי הקביעות שלנו ע"פ החשבון לעולם אין עצרת חל אלא בששה בחודש. וא"כ לר"י לא הי' מתן תורה בעצרת לפי שיטה זו דעיקר הקביעות אינו אלא ע"פ החשבון שלנו וכן היו קובעין בזמן מתן תורה. ומיהו לזה אפשר לומר דכיון דגם לר"י הקב"ה אמר ליתן התורה בששה בחודש. וכן מבואר להדיא בקרא. אלא דס"ל דמשה הוסיף יום אחד מדעתו. כמבואר בסוגיא שם עיי"ש. הילכך שפיר חשיב עצרת זמן מתן תורה. כיון דבמאמר הקב"ה הוא זמן הנתינה ומאמרו חשיב מעשה. ובזה מיתרצא ג"כ קושית המג"א (בריש סי' תצ"ד) עיי"ש בדבריו. והיא שאלת הראשונים ז"ל בתוספות על התורה הדר זקנים (פ' אמור) ובמלמד התלמידים (פ' במדבר) עיי"ש היטב ובפי' הרא"ש עה"ת (פ' בא) עיי"ש. אלא דקשה לרבנן דר"י חדא דאית בה תרתי. דלדידהו ודאי אין עצרת זמן מתן תורה כיון דבשבת ניתנה תורה ואין עצרת חל בשבת. ולדידהו

לית להו דמשה הוסיף יום אחד מדעתו. וא"כ מעיקרא לא אמר הקב"ה כלל ליתן תורה בעצרת. ועוד תמוה דהיכי ס"ל לרבנן דבתרי בשבתא איקבע ירחא כדאמר התם. והרי לפי הקביעות שלנו אי אפשר שיקבע ר"ח סיון בתרי בשבא. דא"כ יחול עצרת בשבת. וזה אי אפשר ע"פ הקביעות שלנו שנהגה בזמן מתן תורה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. ומיהו בלא"ה כבר ראיתי להרע"ז מן האדומים ז"ל (בקונטרס מצרף לכסף. מאמר שני פ"ד) שתמה על שיטה זו מסוגיא דשבת שם לקמן עיי"ש. אלא שתמיהני עליו דטפי הו"ל לתמוה מיד מריש הסוגיא דהתם:

וראיתי בדברי רבינו הגאון ז"ל שם שכתב לפי שיטתו לבאר טעם הדחיות וז"ל כדי שלא יבא שום אחד מהמועדים בשום שנה ביום שאינו ראוי והגון לו. והטעם בזה כדי שלא תעקר מצוה ממצות האמורות בתורה. שאילו הי' ר"ה ביום רביעי בשבת. הי' אז יוה"כ בששי בשבת. והתורה אמרה להקריב בו שעיר חטאת שהכהנים חייבים לאכלו. ואין יכולים לאכלו בו ביום מפני הצום ולא לבשלו בערב מפני השבת ולא לעכבו עד אחר שבת משום פגול. ועוד כי מפני זה היתה נעקרת מצות לחם הפנים שיש לאפות אותו ערב שבת כדי שיהי' חם בשבת שנאמר ביום השבת יערכנו לפני השם. ואפייתו אינו דוחה את הצום. ועוד אילו הי' ר"ה בא באחד בשבת היתה הסוכה נעשה ביום הששי ליותר משבעה ימים. והי' אז השביעי של ערבה בא בשבת. והיתה מצוה זו של ערבה נעקרת מפני כן הואיל ואינה דוחה את השבת. הרי שאין להיות ר"ה לא ביום רביעי ולא ביום אחד בשבת. ואינו ראוי יוה"כ להיות סמוך לשבת מפני שדין תורה הוא בכל אחד משניהם להוסיף מחול על הקודש. ובהיותם דבקים זה לזה לא נוכל להוסיף אלא אם נגרע מהשני. ועוד כי קבוע מהר סיני שלא יהא הפסח ביום ששי פן תעקר עי"ז הבאת העומר במחרתו וקצירתו מבערב וקצירת העומר אינו דוחה את השבת. ולא עוד אלא שלפי כן הי' יום חג השבועות בא בשבת. והתורה אמרה וחייבה להקריב בו שני כבשים לזבח שלמים. וקרבן שלמים אינו דוחה את השבת עכ"ל כמובא ביסוד עולם להר"י הישראלי ז"ל שם. ושם הביא בשם רבינו יצחק בן ר"ב ז"ל שדחה בשתי ידים כל דברי רבינו הגאון ז"ל בזה. וז"ל שם והטענות שהביא הגאון כדי להעמיד הסברות אינן מדוייקות כלל וכו'. וזה כי הראי' שהביא משעיר החטאת העומד לאכילת כהנים וכו'. אינה ראי' מפני שרז"ל שמהם למדו כי החטאת היתה נאכלת ליום ולילה עד חצות הם אמרו בעצמן חל להיות ערב שבת שעיר יוה"כ הי' נאכל למוצאי שבת וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל נפלאים ותמוהים מאוד בעיני דמלבד דבמתניתין שם. והיא בסו"פ שתי הלחם. (מנחות צ"ט ע"ב). ליתא הכי כלל. אלא הכי תנן התם. חל יוה"כ להיות

בע"ש שעיר של יוה"כ נאכל לערב והבבלים אוכלין אותו כשהוא חי וכו'. והיינו לערב של אותו היום. כדפירשו רש"י והרמב"ם ז"ל שם. ואע"ג דא"א לבשלו משום שהוא שבת. מ"מ הבבלים אוכלין אותו חי. בלא"ה דבריו תמוהים מצד עצמן דאיך יעלה על הדעת לאכלו במוצאי שבת והרי מיד משעבר עליו ליל שבת נעשה נותר כדין חטאת שאינה נאכלת אלא ליום ולילה. ואולי אפשר קצת לומר לדעת הר"י ב"ב ז"ל דס"ל דלא חייל נותר אלא אחר שעבר עליו יום ולילה בזמן שיש בו היתר אכילה. אבל יוה"כ שאין בו היתר אכילה וכן שבת שאסור לבשלו. אינו מביאו לידי נותר. מידי דהוי אנתפגלה דתו לא חייל עלה איסור נותר משום דמשנתפגלה לא חזיא לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח. כמבואר בפ"ג דכריתות (י"ד ע"א) עיי"ש ובפירש"י שם. וסברא זו מוכרחת גם לדעת הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ רפ"ב דמנחות). ועי' מש"כ בתוס' יו"ט ובחק נתן שם עיי"ש היטב. וכיו"ב העלה הר"ב לח"מ בדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות חגיגה הי"ג) עיי"ש היטב. אבל יש בסברא זו כמה עיקולי ופשורי. וצ"ע טובא בזה בכמה דוכתי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ במתניתין ליתא הכי. ואין מזה שום השגה על דברי רבינו הגאון ז"ל כלל:

איברא דבלא"ה דברי רבינו הגאון ז"ל שם תמוהים טובא לכאורה. במש"כ דא"א לעכבו עד לאחר השבת משום פגול. וזה תימא דאיזה פיגול שייך בהעכבה זו. והא אין פגול אלא במחשבה דמעיקרא בשעת שחיטה והרצאת דמים ע"מ לאכלו חוץ לזמנו או להקטיר חוץ לזמנו. ובזה נתפגל מיד. אבל אחר שחיטה וזריקה בהכשר לא שייך בי' תו פגול כלל. ואם יעכבנו חוץ לזמנו הו"ל נותר ולא פגול. מיהו נראה דכוונתו ז"ל לומר דכיון דמעיקרא בשעת שחיטה וזריקה הדבר ידוע שלא יאכלוהו עד לאחר שבת. א"כ ודאי אדעתא דהכי נשחט ונזרק דמו מעיקרא והו"ל סתמו כפירושו. וא"כ הו"ל פגול גמור מיד אפי' כשלא יעכבנו. ותו לא יבוא לידי נותר אפי' כשיעכבנו. וראיתי בקונטרס מצרף לכסף להרע"ז מהא"ד ז"ל (פ"ז מאמר שני) שהביא ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל אלו משם הרב האפודי (בספרו חשב האפוד) שהביאם שם בשינוי לשון. וז"ל שם לא רצו שיהי' פסח יום שני לבל יבא יוה"כ ערב שבת ותהי' החטאת נאכלת לכהנים נותר ביום א' ופגול עכ"ל עיי"ש. ולשון זה תמוה עוד יותר. דהרי אם הוא נותר אינו פגול. ואם נתפגל שוב א"א שיבא לידי נותר. וכמבואר בפ"ג דכריתות שם עיי"ש. ולפמש"כ יתכן לומר בכוונתו דא"א אלא שתיאכל באיסור נותר באחד בשבת. וא"כ מעיקרא הכי חשב בשעת שחיטה ועבודות הדם. והו"ל פגול מיד. וממילא שוב לא נעשה נותר. או דכוונתו ז"ל לומר שנעשה נותר אם חשב מעיקרא לאכלו בזמנו ביוה"כ בעבירה או במוצאי יוה"כ בליל שבת ע"י בשול בעבירה או חי שהרי לא יוכלו לאכלו ביוה"כ ולא לבשלו בשבת

וגם אפש' שלא יוכלו לאכלו חי ויעש' נותר או מתפגל אם מחשבתו מעיקרא לאכלו במוצאי שבת ולמחרתו ולצדדין קאמר:

עוד השיג עליו הר"י ברבי ברוך ז"ל וכתב וז"ל. וכן הראי' שהביא מלחם הפנים אינה כלום. מפני שהם אמרו שם (סו"פ שתי הלחם) לחה"פ נאכל לתשעה לעשרה לאחד עשר לא פחות ולא יותר. כיצד נאפה ע"ש נאכל לתשעה. חל יו"ט להיות ע"ש נאכל לעשרה. שני יו"ט של ר"ה נאכל לי"א שאינו דוחה לא את הצום ולא את היו"ט וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בזה לענ"ד דברי הריב"ב ז"ל תמוהים אצלי ודברי רבינו הגאון ז"ל נכונים מאוד. ואדרבה משם ראייתו שהרי רמז בדבריו להך מתניתין במש"כ ואפיי' אינה דוחה את הצום. והיינו משנה זו. וכוונתו ברורה ופשוטה אצלי דמדקתני מתניתין לא פחות ולא יותר. והרי כיון דע"כ ס"ל לתנא דמתניתין דתנור אינו מקדש. דאל"כ אפי' שבת יש לו לדחות וכ"ש את הצום ויום טוב דאל"כ יפסל בלינה. כמבואר שם (לעיל צ"ה ע"ב) עיי"ש. וא"כ נהי דלא פחות. אבל לא יותר אמאי. הרי כיון דאין התנור מקדש ולא מיפסל בלינה אמאי לא יהא רשאי להקדים אפייתו יותר מזה כמה שירצה וכן קשה בשתי הלתם דתנן התם לא פחות משנים ולא יותר על שלשה עיי"ש. וע"כ מוכרח מזה דחייבין לקרב את האפיי' כל מאי דאפשר. ואין להקדימה יותר ממה שמוכרח להקדים מדינא. וכ"כ התוס' שם (בד"ה שני וכו') שאם באו עדים בר"ה קודם מנחה אע"פ שכבר אפו לחה"פ מערב יו"ט חוזרין ואופין אחרים כדי לקיים לחם חם כל מאי דאפשר כמו שנוכל יותר. ואע"ג דאמרינן (בפרק המנחות והנסכים) דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. היכא דאיכא תקנה כהכא משום לחם חם ביום לקחו לא אמר עכת"ד עיי"ש. והדבר ברור דפשיטא להו הכי מהכרח זה דכתיבנא. וכן נראה דעת כל הראשונים ז"ל שהביאו ראי' דרשאי לאפות מצה קודם ערב פסח מדתנן בפ"ב דפסחים (ל"ה ע"א) דחלות תודה אם עשאן למכור בשוק יוצאין בהן י"ח. והרי ע"כ קודם ע"פ אפאן. דבע"פ אין מביאין תודה. אלמא דאע"פ שנאפו קודם ע"פ יוצאין בהן ידי חובתו בפסח. והרדב"ז ז"ל (בתשו' ח"ה סי' רי"ג) דחה ראי' זו. משום דאפשר דנפק"מ לענין שאם אפה בע"פ מצה של תודה למכרה לצורך תודה שיביא אחר הפסח. ולעולם אין יוצאין י"ח מצה בפסח אלא כשאפאה בע"פ אחר חצות בזמן איסור חמץ עיי"ש. וכן כמה אחרונים תמהו בזה. והניחו דברי הראשונים ז"ל בתימא. אבל במח"כ אישתמיט להו מתניתין דמנחות שם ודברי התוס' שהבאתי. דמבואר דחייבין לקרב האפיי' כל מאי דאפשר יותר. ואפי' בדיעבד פסול וצריך להביא לחם אחר. וא"כ נכונים היטב דברי הראשונים ז"ל דלא אפשר לאפות לחמי תודה קודם הפסח אלא לצורך תודה שמביאה

קודם הפסח. ודבריהם מוכרחין. ואכמ"ל בזה. וא"כ זו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל במש"כ שאם יהי' ר"ה ביום רביעי יבא יוה"כ בע"ש. והיתה נעקרת בלחה"פ מצוה זו דלחם חם ביום הלקחו. דאסור להרחיק אפייתו מהערכתו. אלא חייבין לקרבן זל"ז יותר כל מאי דאפשר:

עוד השיג הר"י בר"ב ז"ל וז"ל ובשביעי של ערבה אמרו בפירוש (בפרק לולב וערבה) פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת וכו' והכירו בהם בייתוסים ונטלום וכו' עכ"ל עיי"ש. וזו ודאי תימא לכאורה על רבינו הגאון ז"ל שכתב שם דהא דתנן (ר"פ לולב וערבה) חל שביעי של ערבה להיות בשבת וכו' לא נאמר אלא ע"ד גוזמא כדי לפלפל התלמידים שידעו איך הי' הדין אילו הי' כן ולפיכך לא תמצא שהוא אומר מעשה שחל וכו'. וכמו שהבאתיו לעיל. והרי הכא גופא באותו מקום (בר"פ לולב וערבה מ"ג ע"ב) קתני בברייתא הכי. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת. ואיתא בתוספתא (רפ"ג דסוכה). אבל באמת גם בזה רואה אני דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים. ודברי הר"י בר"ב ז"ל תמוהים אצלי. דהרי להדיא מבואר בדברי רבינו הגאון ז"ל שם דבני דורו ובית דינו של אנטיגנוס איש סוכו התקינו דין ראיית הלבנה בחדושה בר"ח כדי לבטל דברי צדוק ובייתוס שהיו טוענים בהם על החכמים במדת זמן החודש עיי"ש. וא"כ בזמן הבייתוסים כבר התקינו לקבוע ר"ח והמועדים ע"פ הראי'. וא"כ הך ברייתא דמבואר בה בהדיא דמיירי בזמן הבייתוסים. כדקתני ובאו הבייתוסי' ונטלום וכו' לפי שאין בייתוסי' מודים שחיבוט ערבה דוחה שבת עיי"ש. ואז גם לרבינו הגאון ז"ל אירע לפעמים שחל בשבת. איברא דאפשר לומר בכוונת הריב"ב ז"ל ע"פ מאי דעיקר דברי רבינו הגאון ז"ל שם תמוהים מאוד. במש"כ שאם הי' חל שביעי של ערבה בשבת היתה נעקרת מצות ערבה. הואיל ואינה דוחה את השבת. דהא בהדיא תנן (במתניתין דר"פ לולב וערבה) דשביעי של ערבה דוחה שבת. והי' לכאורה מקום לומר דדוקא קודם זמן הבייתוסים דוחה שבת אבל בזמן הבייתוסים. כי היכי דמשום תרעומתן התקינו לקבוע ע"פ הראיי' הכי נמי התקינו שלא תדחה ערבה דשביעי שבת. מהאי טעמא גופא. ולזה מייתי הר"י בר"ב ז"ל מהך ברייתא דמפורש בה דגם בזמן הבייתוסים ערבה בשביעי דחיא שבת. אע"פ שאין הבייתוסין מודים לזה. אבל נראה דגם מזה ליכא שום השגה לרבינו הגאון ז"ל. משום דפשוט דכוונתו ליתן טעם בדרך אגב לזמן הזה. דבזה"ז הרי אין ערבה בשביעי דוחה שבת. ומה"ט נהרו שלא יחול בשבת. כמבואר בסוגיא שם ובירושלמי שהביאו בתוס' שם (בד"ה לא איקלע) עיי"ש. אבל בזמן הבית ודאי הוה מיקלע שביעי של ערבה

בשבת. כיון דהדין נותן שדוחה שבת. אם לא מטעם. אחר שכתב רבינו הגאון ז"ל שם. ומ"מ מבואר דליכא מזה. שום השגה על רבינו הגאון ז"ל:

עוד כתב הר"י בר"ב ז"ל שם וז"ל ומש"כ לגבי סוכה אינו כן שהמצות אינו עובר עליהן משום. בל תוסיף אלא בזמנן. ועוד שהרי כשיחול חג הסוכות בשבת היא נשארת שמונה ימים עכ"ל עיי"ש. גם בזה דבריו ז"ל תמוהים מאוד. דהרי למסקנא בסוגיא דפ"ג דר"ה (כ"ח ע"ב) ובפ"ד דסוכה (מ"ח ע"א) ובפרק בתרא דעירובין (צ"ו ע"א) מבואר דאפי' לאחר זמן עובר בבל תוסיף עיי"ש. וגם מש"כ דכשיחול חה"ס בשבת נשארת שמונה ימים. ג"כ אינו מובן לכאורה דהרי בזה יכול לסותרה בשביעי אחר שגמר לאכול. ושוב לא תהי' נשארת לשמונה. ועי' מה שביארנו בזה לעיל (עשין ז') עייש"ה. ומ"מ נראה דלק"מ דכיון דמאי דאינו סותרה אינו אלא משום איסור שבת. ולא עביד השתא שום מעשה בידים. לא שייך בה איסור בל תוסיף. וגם בידו לעשות גם בשבת מעשה המוכיח שכבר בטלה מתורת סוכת מצוה. כגון שיכניס בה מאני מיכלא וכיו"ב כדאמרינן בפרק לולב וערבה (סוכה מ"ח ע"א) עיי"ש:

ומש"כ עוד שם הר"י בר"ב ז"ל. ומה שאמר הגאון מתוספת חול על הקודש ביום השבת ויוה"כ כמו כן אינו ענין וכו' עיי"ש. כבר ביארנו בזה (לעיל עשין ל"ד) דאין בזה מקום השגה על דברי רבינו הגאון ז"ל עייש"ה. ומש"כ עוד הר"י בר"ב ז"ל שם וז"ל והראי' שהביא מהעומר ואמר שקצירתו אינה דוחה את השבת אינה אמיתית. שכך שנינו העומר הי' נקצר בשבת ביחיד וכו' עיי"ש בדבריו. וגם בזה אין שום מקום השגה כלל. דהא בהדיא מבואר בסוגיא דמנחות (סו"פ ר"י) דאיפליגו תנאי בהכי. ואיכא ג"כ סתם משנה כמ"ד דאינה דוחה עיי"ש היטב. וגם דעת הבה"ג דקיי"ל דאינה דוחה כמש"כ התוס' שם (לעיל ס"ו ע"א) בד"ה זכר למקדש עיי"ש. וכבר נחלקו הראשונים ז"ל בזה. וגם בדברי הרמב"ם ז"ל יש בזה מבוכה. וכבר האריכו האחרונים ז"ל בדעתו ואכמ"ל בזה. ועכ"פ אין בזה שום מקום גמגום בדברי רבינו הגאון ז"ל. דפשיטא לי' להלכה כמ"ד דאין קצירת העומר דוחה שבת. אלא שיש לתמוה על הראשונים ז"ל שהאריכו בזה ולא הביאו דעתו ז"ל בזה. ומש"כ עוד הר"י בר"ב ז"ל שם וז"ל וכן הראי' שהביא משלמי עצרת אינה כלום מפני שאין אסורים להקריב בשבת אלא שלמי יחיד אבל שני כבשי עצרת שלמי צבור הן וקרבים בשבת כשאר המוספין וכו' עכ"ל עיי"ש. הנה ודאי תמיהא גדולה היא. ואיך אפשר לייחס שגיאה כזו לרבינו הגאון ז"ל בדבר הפשוט לבר בי רב דחד יומא. אבל הדבר פשוט וברור דבלשון רבינו הגאון ז"ל לא הי' כתוב אלא שאין קרבן שלמים דוחה שבת. וכן ראיתי במצרף לכסף (מאמר שני פ"ז) שהביא משם האפודי (בחשב האפוד)

שהעתיק ג"כ לשון רבינו הגאון ז"ל אלו. וז"ל ושלא יבא ג"כ עצרת בשבת שאין הקרבת השלמים דוחה שבת. והרי התחייבנו עליהם בעצרת עכ"ל רבינו הגאוי ז"ל כפי המובא שם עיי"ש. והדבר ברור דאין כוונתו אלא על שלמי חגיגה ושלמי שמחה שאין דוחין שבת. אלא משום שהוקשה להר"י הישראלי ולהר"י ב"ב ז"ל לפ"ז דא"כ מאי שנא עצרת משאר הרגלים שלא חששו אם יחול יו"ט ראשון בשבת. לכן הבינו בכוונת רבינו הגאון ז"ל דבשלמי צבור דהיינו שני כבשי עצרת קאמר דאין דוחין שבת. אבל נראה דאין זה מוכרח כלל. אלא משום דבשאר הרגלים כיון דיש תשלומין לקרבנות אלו בכל ימי החג. ובפרט למ"ד כולן תשלומין זה לזה. שכל ימי החג שוין בחיובא לדידי'. וכפירש"י (בפ"ק דחגיגה ט' ע"א) בד"ה כולן תשלומין זל"ז עייש"ה. להכי לא ראו לדחות הרגל שלא יחול יום ראשון בשבת משום שלא יוכלו להקריב קרבנות חובות הרגל של כל יחיד ביום הראשון כיון דסוף סוף קרבים הם ברגל למחר או בשאר ימי הרגל. אבל בעצרת דאינו אלא יום אחד. ואע"פ שגם לעצרת יש לו תשלומין כל שבעה. מ"מ ימי תשלומין דעצרת חול נינהו. וא"כ אין קרבין ברגל. ומה"ט כתבו בתוס' (שם בד"ה תשלומין זל"ז) דאפי' למ"ד כולן תשלומין זל"ז. בעצרת מודה דכולן תשלומין לראשון. משום דלא שייך לומר תשלומין זל"ז כיון דחול גמור נינהו עיי"ש. וסברתם זו נראית מוכרחת לדעתי מסוגיא דפרק ואלו מגלחין (מועד קטן כ"ד ע"ב) עיי"ש היטב. ומשם נראה מוכרח ג"כ דקיי"ל כר"א דאמר כולן תשלומין זה לזה עיי"ש. ודברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות חגיגה) שלא פסק כן צ"ע לענ"ד כמו שביארתי במק"א ואכמ"ל בזה. ובלא"ה כבר תמה בכ"מ שם על הרמב"ם ז"ל בזה עיי"ש. ודברי הלח"מ שם אינם מספיקים עיי"ש. והילכך כדי שיהיו קרבנות דחובות הרגל קרבים ברגל. ראו לתקן שלא יחול עצרת בשבת. איברא דלפ"ז קשה קצת אמאי לא הזכיר רבינו הגאון ז"ל אלא שלמים. ולא הזכיר ג"כ עולת ראי'. שהרי גם היא אינה דוחה שבת. אלא שאין בזה קושיא כ"כ ויש ליישב ואין להאריך בזה:

עוד כתב הר"י בר"ב ז"ל וז"ל ומה שאומר הגאון שבני דורו של אנטיגנוס איש סוכו הם התקינו דין ראיית הלבנה בחידושה כדי לבטל דברי צדוק ובייתוס. אין להודות לו בזה. כי איך יעלה על הדעת כי על כזה יתקינו רז"ל שיחללו ישראל את השבת ויצאו לעדות החודש ויתמידו על זה יותר מחמש מאות שנה. זה אי אפשר עכ"ל עיי"ש. לענ"ד אין מזה הכרע. דכיון שראו לתקן כן כדי לבטל דברי צדוק ובייתוס וסמכו עצמם בזה על דרשתם אתם אפי' מוטעין ושוגגין ומזידין. שפיר התירו אפי' לחלל את השבת. ובפרט דהו"ל למגדר מילתא דילפינן (בפרק האשה רבה צ' ע"ב) דמצו למיעקר דבר מה"ת אפי' בקו"ע מדכתיב אליו תשמעו עיי"ש. ועי' ג"כ בתשב"ץ (ח"א סי' קל"ה) מה שהביא בשם

רבינו הגאון ז"ל ומסיק דתליא בפלוגתא דרבנן ואחרים. ולרבינו הגאון ז"ל קיי"ל כרבנן. והוא ז"ל השיג עליו בזה דאנן כאחרים קיי"ל עיי"ש. אבל לענ"ד כל דבריו שם תמוהים מאוד. דלא שייכא הך מילתא כלל לפלוגתא דאחרים ורבנן כמו שביארנו לעיל. ואדרבה יותר נראה דלרבינו הגאון ז"ל כאחרים קיי"ל. דהרי לרבנן דאחרים ס"ל דמצוה לקדש ע"פ הראיי'. והרי לדעת רבינו הגאון ז"ל ודאי ליכא מצוה בהכי. והיינו ע"כ כאחרים דס"ל הכי כמבואר בפ"ב דערכין שם עיי"ש. ועי' בסוף דברי הר"י בר"ב ז"ל שהביא הר"י הישראלי ביסוד עולם שם עיי"ש. ודברי הרשב"ץ ז"ל שם נפלאים בעיני. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ מתבאר דבדקדוק היטב נקט רבינו הגאון ז"ל כאן ששה בסיון על עצרת. דלטעמי' אזיל. דלשיטתו כן הוא קבוע לעולם ע"פ החשבון שהוא עיקר הקביעות מדאורייתא. ונהגו בו מעולם מזמן מ"ת עד דורות האחרונים שנתקנה הקביעות ע"פ הראיי' למגדר מילתא וכמו שנתבאר. ועי' בתשובת רבינו האי גאון ז"ל שבתשו' הגאונים (דפוס ליק סי' א') שעפ"מ שנתבאר דבריו שם תמוהים אצלי עיי"ש.

מצוה קסא

העשור. והחג. ועצרת וממלאכת עבודה הזהרתיך. כתיב (בסדר אמור) אך בעשור לחודש השביעי וגו' וכל מלאכה לא תעשו. וכתיב (שם) בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות וגו' ביום הראשון כל מלאכת עבודה לא תעשו. וכתיב (שם) ביום השמיני וגו' עצרת הוא כל מלאכת עבודה לא תעשו. והם שלשה לאוין שמנאן כאן. ומש"כ וממלאכת עבודה. נראה דט"ס הוא. וצ"ל ממלאכת וקאי על כל המועדים שמנה לעיל מיני'. לומר דכל האזהרות הללו הן לענין איסור מלאכת עבודה. והנה בכולהו הנך לאוין איכא בהו נמי מצות עשה לשבות. וכבר מנאן רבינו הגאון ז"ל לעיל במנין העשין. אע"ג דלפי שיטתו כל מצוה שיש בה עשה ול"ת אין למנותן אלא מצוה אחת. מ"מ הכא שאני מטעם שכבר ביארנו לעיל (עשין ל"ד) עיי"ש. ומה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל ביוה"כ אלא לאו דמלאכה ולא מנה גם לאו דעינוי ג"כ כבר ביארנו לעיל (עשין נ"ה קפ"א קפ"ב) עיי"ש.

מצוה קסד

קציר חדש. כתיב (בסדר אמור) ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו'. והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו בזה שלשה לאוין חלוקין. בלחם ובקלי ובכרמל. כל אחד בפ"ע. ואע"ג דלשיטתם כל הנפרטים בכלל אזהרה אחת אין נמנין אלא מצוה אחת. מ"מ שאני הכא שחלקן הכתוב לענין מלקות שלוקין על כל אחד בפ"ע אפי' בהתראה אחת. כדגמרינן מקרא (בפ"ק דכריתות ה' ע"א). הילכך גם לענין מנין המצות ס"ל שנמנין כל

אחד בפ"ע. כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש תשיעי). אבל לא כן היא שיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל דבכל ענין אין הנפרטים בכלל אזהרה אחת נמנין לדעתם אלא מצוה אחת. אע"פ שלענין מלקות לוקין על כל אחד ואחד בפ"ע. אבל כבר ביאר רבינו הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) שלא כדברי כולם. אלא אע"ג דכל הנפרטים באזהרה אחת בעלמא נמנה כל פרט ופרט בפ"ע אפי' היכא דאין לוקין על כל אחד ואחד בפ"ע. משום דמנין המצות אין לו ענין כלל למנין המלקות מ"מ כאן וכל כיו"ב שכולם חד שמא נינהו. דכל תבואה חדשה מחמשת המינים אסר הכתוב לפני הבאת העומר. או קודם ט"ז בניסן. אין למנותן כולן אלא במצוה אחת. וזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכן לא מנה בחדש אלא לאו אחד. וכתב סתם קציר חדש שכולם בכלל. ומש"כ לשון קציר חדש. נראה שכוונתו לרמז בזה דאין איסור חדש נוהג אלא במיני תבואה. ולא בפירות האילן ומיני קטניות. דלא שייך לשון קציר אלא בתבואה. וכדדרשינן בספרא (אמור. פרשה י') קציר ולא קטניות עיי"ש. וכ"ש פירות האילן דלא שייך בהן לשון קציר:

ואמנם יש כאן מקום עיון ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ק דכריתות שם) א"ר יצחק האוכל לחם קלי וכרמל לוקה שלש. ופרכינן והא אין לוקין על לאו שבכללות. ומשני שאני הכא דמייתרי קראי. לימא קרא לחם ונילף קלי וכרמל מיני'. איכא למיפרך מה ללחם שכן נתרבה אצל חלה. נכתוב קלי ולא לכתוב לחם ונילף מקלי. לחם מקלי לא אתי משום דקלי איתא בעיני' לחם לא איתי' בעיני'. כרמל מקלי לא אתי משום דקלי נתרבה אצל מנחות. כרמל לא נתרבה אצל מנחות. נכתוב כרמל ונילף לחם וקלי מיני'. איכא למיפרך מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתו. מחד לא ילפי נילף חדא מן תרין וכו'. לא נכתוב קרא כרמל ונילף מלחם וקלי. איכא למיפרך מה ללחם וקלי שכן נתרבו אצל מנחות וכו' עיי"ש. והנה מאי דקאמרינן התם דכרמל לא נתרבה אצל מנחות. אע"ג דכיון דמאי דקאמר דקלי נתרבה אצל מנחות. היינו רק משום דבעומר כתיב קלוי באש. וכדפירש"י שם. דהרי בשום מנחה אחרת לא בעינן קלי. וא"כ כרמל נמי נתרבה אצל מנחות מהאי טעמא גופא. דהא בעומר כתיב נמי גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך (ויקרא. ב' י"ד). עכצ"ל לכאורה דהיינו משום דמ"מ כיון דתנן (בפ"ו דמנחות ע"א ע"א) מצותו לבא מן הלח לא מצא יביא יבש עיי"ש. ומרבינן לה בברייתא (שם ע"ב ע"א) מדכתיב תקריב מ"מ עיי"ש. הילכך לגבי לחם וקלי חשיב כרמל לא נתרבה אצל מנחות. ולהכי כרמל מלחם וקלי לא אתי. משום דאיכא למיפרך מה לקלי ולחם שכן נתרבו אצל מנחות לעיכובא. משא"כ כרמל דאפי' גבי עומר אינו מעכב בדיעבד. דלא כתיב בי' כרמל אלא למצוה לכתחילה היכא דאפשר. אלא דלפ"ז נמצא מתבאר מזה דגם לבתר דכתב קרא כולהו

הנך תלתא. לחם קלי וכרמל. אין לנו מזה אלא דלקי אכל חד וחד. שאם אכל שלשתן כאחת בהתראה אחת לוקה שלש כשמות חלוקין. אבל לענין איסור חדש ע"כ ליכא למיגמר מינייהו אפי' לאיסור בעלמא. וכל מה שאינו בכלל לחם קלי וכרמל אינו בכלל איסור חדש כלל. כיון דאין לנו בקרא אלא לחם קלי וכרמל. ומינייהו ליכא למיגמר. דהא איכא למיפרך מה להנך תלתא שכן נתרבו אצל מנחות. דכרמל נמי עכ"פ נתרבה אצל מנחות למצוה. אבל מאי דאינו לא לחם ולא קלי ולא כרמל לא נתרבה כלל אצל מנחות אפי' למצוה בעלמא. ובודאי גם מעליותא דמצוה פירכא גמורה חשיבא. כמבואר בפרק בתרא דמכות (י"ט ע"א) דאמרינן א"ר אשי נהי דעיכובא ליכא מצוה מי ליכא ולימא מצוה ולפרוך עיי"ש:

וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל דמשום זה נסתפק לדינא אם מה שאינו בכלל לחם או קלי או כרמל הוא בכלל איסור חדש. ורצה להביא ראי' מסוגיא דפסחים (י"א ע"א) ודמנחות (ס"ח ע"א) דרמינן התם דר"י אדר"י. דתנן ר"י אומר בודקין אור ארבעה עשר ובי"ד שחרית ובשעת הביעור. וחכ"א לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד וכו'. אלמא סבר ר"י מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזירה דילמא אתי למיכל מיני'. ואילו גבי חדש תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים מלאים קמח וקלי. שלא ברצון חכמים היו עושין דברי ר"מ. ר"י אומר ברצון חכמים היו עושין. ולא קגזר ר"י דילמא אתי למיכל מיני'. ואמרינן התם רב אשי אמר דר"י אדר"י ל"ק קמח וקלי תנן (פירש"י ואין אלו ראויין לאכילה). ואמרינן התם הא דר"א בדותא היא. תינח מקלי ואילך מעיקרא עד קלי מאי איכא למימר עיי"ש. ופירש"י וז"ל מקלי ואילך לאחר שנתייבש בתנור אינו ראוי לאכול. מעיקרא קודם שתתייבש בעודו רך בקליות מאי איכא למימר וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא מאי קושיא. ודילמא עד כאן לא קשרי ר"י אלא קמח וקלי של תבואה שכבר נתייבשה בשעת קצירה כל צרכה. דלא הו"ל בכלל כרמל ואינה אסורה משום חדש מקמי קלי בעודה בשבלים משעת קצירה עד קלי. וליכא למיגזר מידי. אלא ודאי מוכח מזה דכל תבואה חדשה קודם לעומר אסורה משום איסור חדש. אע"פ שאינה לא לחם ולא קלי או כרמל. ושוב חזר ודחה דמהא לא איריא. דאע"ג דודאי ליכא משום איסור חדש עד קלי כל שכבר נתייבשה בשעת קצירה מ"מ ע"כ לא מיירי ר"י בהך גוונא. דא"כ מ"ט דר"מ דגזר דילמא אתי למיכל מיני' הא אין בזה איסור חדש מדאורייתא וליכא למיגזר מידי:

ואמנם לדידי אין זה מספיק כלל. דאכתי שפיר אפשר לומר דגזר ר"מ גם בהא אטו כרמל. ואע"ג דהו"ל גזירה לגזירה מ"מ כבר אשכחן בכמה דוכתי דגזרינן גם גזירה לגזירה. אבל

נראה דאין צריך לזה. דבלא"ה נראה דמההיא דהתם לא מיבעיא דליכא ראי' לאיסורא אלא אדרבה מהתם איכא ראי' איפכא דאין בכלל איסור חדש אלא לחם קלי וכרמל דוקא. דהרי לכאורה קשה במאי דפריך עלי' דר"א תינח מקלי ואילך עד קלי מאי איכא למימר. אמאי שביק קמח ולא נקט אלא קלי. הרי במתניתין קמח וקלי תנן במשנה שבמשניות. וכן הגירסא בסוגיא דפסחים שם ובכל הראשונים ז"ל. וגם בסוגיא דמנחות כן הגירסא בש"ס כת"י כמש"כ בד"ס שם עיי"ש. וגם בשינויא דר"א נקט תרווייהו קמח וקלי לפי הגירסא דבסוגיא דפסחים שם ובש"ס כת"י בסוגיא דמנחות. וגם לפי הגירסא שלפנינו במנחות שם בשינויא דר"א קמח קלי לחוד. היינו רק משום דקלי בעינ' ראוי הוא לאכילה. להכי מוקי ר"א לקלי דתנן במתניתין בקמח של קלי. אבל ודאי קמח סתמא נמי קתני במתניתין. וכן מבואר בפי' רגמ"ה ז"ל שם לפי גירסא זו עיי"ש. ומשום דקמח סתמא פשיטא דאינו ראוי לאכילה לא איצטריך ר"א להזכיר אלא קמח קלי. לומר דקלי נמי דתנן במתניתין לא בקלי בעיני' מיירי שראוי לאכילה. אלא בקמח קלי דלא חזי לאכילה. ועכ"פ קמח סתמא דקתני נמי במתניתין היינו נמי מטעמא דלא חזי לאכילה לר"א. וא"כ בפירכא דפריך עלי' דר"א הו"ל למיפרך נמי מקמח. ולימא תינח מקמח וקלי ואילך עד קמח וקלי מאי איכא למימר. וגם קשה טובא ר"א גופי' מעיקרא מאי קסבר. ומאי קס"ד דהוה בעי לשנויי הכי. והרי לכאורה ודאי לא יתכן כלל לשנויי הכי. אבל נראה דהרי לא מיבעיא לפי הנך דגרסי בשינויא דר"א קמח קלי תנן. דלהכי מוקי ר"א לקלי דמתניתין בקמח. משום דקלי בעיני' ראוי לאכילה. וכמשכ"ל בשם רגמ"ה ז"ל. אלא אפי' לרוב הספרים דגרסי בשינויא דר"א קמח וקלי תנן. וא"כ קלי בעיני' נמי ס"ל דלא חזי לאכילה. מ"מ ע"כ היינו דוקא לאחר שנתייבש היטב באש והוקשה הרבה. אבל מקמי הכי ודאי קליות ראויין לאכילה. וכן מבואר בפי' הרגמ"ה ז"ל שם לגירסא זו עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י ז"ל. בפסחים שם עיי"ש. וכן מבואר בכמה דוכתי דקליות מאכל טוב הוא והיו רגילין לאכלן. כמבואר במתניתין דפ"ה דתרומות ובפרק ערבי פסחים (פסחים ק"ט ע"א) ובכתובות (ריש פ"ב ט"ו ע"ב) ובמנחות (ע"א ע"ב) עיי"ש ובשאר דוכתי. וא"כ ניחא שפיר דלר"א הוה ס"ל אליבא דר"י דבקמח סתמא שלא מכרמל וקלי ודאי ליכא מידי למיגזר. ואע"ג דלר"מ ס"ל דגם בזה גזרינן אטו כרמל וקלי. מ"מ לר"י ס"ל דכולי האי ליכא למיגזר. כיון דבדידי' גופי' לא שייך איסור חדש דאורייתא. וגם בקמח של קלי אע"ג דשייך בו למיגזר דילמא אתי למיכל מהקליות קודם שעשאן קמח. מ"מ הוה ס"ל לר"א אליבא דר"י דכיון דאדעתא למיטחן ולעשותן קמח קלי להו ליכא למיגזר לשעה זו דילמא אתי למיכל מינייהו. וכ"ש לספרים דגרסי בשינויא דר"א קמח וקלי

תנן. וס"ל דגם קלי בעיני' לאחר שהובהב באש ונתקשה אינו ראוי לאכילה כמשכ"ל. דלפ"ז ודאי איכא למימר דלר"א ס"ל אליבא דר"י דליכא למיגזר בשעה קלה זו שמא יטלנו באמצע ההבהוב מעל האש לאכול ממנו. ומ"מ סתמא דתלמודא לא ניחא לי' לחלק בהכי. ופריך לי' תינח מקלי ואילך עד קלי מאי איכא למימר. כלומר בשלמא קמח סתמא ודאי איכא לאוקמי בקמח מחטים שנתייבשו כבר בשעת קצירה דלאו כרמל נינהו דאין בהן איסור חדש. ולא גזר ר"י גזירה לגזירה. אבל קלי תינח מקלי ואילך. עד קלי מאי איכא למימר. דבעודן קליות שראוין לאכילה ואיסורן דאורייתא מ"ט דר"י דלא גזר. דפסיקא לי' לתלמודא דלמאן דגזר גזירה דדילמא אתי למיכל מינייהו. ודאי הכא נמי שייכא גזירה זו. ולזה מסיק דהא דר"א בדותא היא. והשתא א"כ אדרבה מההיא סוגיא איפכא מוכח דלא אסרה תורה אלא לחם קלי וכרמל בלבד. דמהאי טעמא לא פריך עלי' דר"א אלא מקלי ולא מקמח וכמו שנתבאר:

איברא דלכאורה יש להביא ראי' לאיסורא מדתנן התם במנחות (ס"ח ע"ב) אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר. אם הביא פסול. קודם לשתי הלחם לא יביא אם הביא כשר. ואמרינן בגמרא יתיב ר"ט וקא קשיא לי' מה בין קודם לעומר לקודם לשתי הלחם. אמר לפניו יהודה בר נחמי' לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט. תאמר קודם לשתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט עיי"ש. והשתא היכי פסיק ותני אין מביאין מנחות וביכורים וכו'. והא עכ"פ מצי להביא מנחות ובכורים מחטים שנקצרו אחר שכבר נתייבשו לגמרי דלאו כרמל נינהו ואין בהן איסור חדש. וכגון מנחת סולת שנקמצת כשהיא סולת שאין בה לא משום כרמל ולא משום לחם. וכן מנחת בהמה דקתני במתניתין. דהיינו מנחת נסכים שאינה נאפת וכולה כליל כשהיא סולת. דלאו לחם היא. וגם אינה צריכה לא כרמל ולא קלי. וא"כ אין בה משום איסורא דחדש. ונהי ודאי דלענין להביאן לכתחילה לא עדיפי מנסכים דלא שייך בהו איסור חדש כלל. ומ"מ אסור להביאן אפי' אחר הקרבת העומר קודם לשתי הלחם. כדגמרינן מקרא בספרא ובמנחות (ריש פרק כל קרבנות הצבור פ"ד ע"ב) עיי"ש. מ"מ מיהת בדיעבד אם עבר והביא מנחות ובכורים כאלו הו"ל למימר דכשרים. והיכי פסיק ותני במשנתנו קודם לעומר אם הביא פסול. ומוכח לכאורה מזה דכל תבואה חדשה היא בכלל איסור חדש. אע"פ שאינה לא כרמל ולא קלי ולא לחם. ולא נאמר לחם וקלי וכרמל אלא לענין ללקות על כל אחד ואחד בפ"ע:

מיהו אין מזה הכרע כלל. דהרי בלא"ה אמרינן התם א"ר נחמן בר יצחק לדברי יהודה ב"נ נסכים בכורים שהקריבן קודם לעומר כשרים. ופריך פשיטא. ומשני מהו דתימא התם

הוא דהותר מכללו אצל הדיוט. אבל הכא דלא הותר מכללו לא קמ"ל עיי"ש. ופירש"י שם וז"ל לדברי רבי יהודה ב"נ דתלי טעמא בהואיל ומותרין להדיוט. הני נמי מותרין להדיוט קודם לעומר. דהעומר אינו אוסר אלא מין דגן ולא יין. והא דקתני מתניתין ואם הביא פסול לאו אביכורים דפירות האילן קאי עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דביכורים סתמא תנן במתניתין וקתני דאם הביאן פסול. אפי' הכי לא מיתוקים אלא דוקא בביכורים דדגן ולא בביכורים דפירות האילן. וא"כ הכי נמי אפשר דלא קאי נמי על מין דגן אלא אהנך שישנן בכלל איסור חדש. אבל מה שאינו בכלל אזהרת חדש הו"ל כנסכים שאם הביא אפי' קודם לעומר כשר. והא דלא נקט רנב"י אלא נסכים בכורים. מילתא פסיקתא נקט. דבנסכים לא שייך איסור חדש כלל. ומהאי טעמא נמי לא נקט ביכורים דאילן אלא נסכים לחוד. משום דאיכא נמי ביכורי דגן דשייך בהו איסור חדש. משא"כ נסכים דלא שייך בהו איסור חדש כלל. ובאמת בתוס' יו"ט פירש דמאי דקאמר רנב"י נסכים ביכורים. פירושו נסכים וביכורים. ותרתי קאמר עיי"ש. אבל רש"י ז"ל לא פירש כן. ובודאי שכן נראה. דכיון דבמתניתין תנן דביכורים אם הביא קודם לעומר פסול. היכי נקט רנב"י ביכורים סתמא כלישנא דמתניתין וקאמר שאם הביאן קודם לעומר כשרים. איפוך המבואר במתניתין ולא פירש בהדיא ביכורי אילן. אלא ודאי מוכרח דלא מיירי רנב"י כלל בבכורים. ונסכים ביכורים חדא נינהו. ובנסכים לחוד מיירי. ובפרט לפי הגירסא שהביא בש"מ שם נסכי ביכורים עיי"ש. דלפ"ז ודאי מוכרח כפירש"י. ועכצ"ל דמאי דלא נקט נמי ביכורים היינו מטעמא דכתיבנא:

וראיתי בחידושי הרשב"א ז"ל שם שבתוך דבריו כתב וז"ל לר"ט ס"ל דנאסר החדש לגבוה גם בדברים שאינם נאסרים להדיוט קודם העומר. דהיינו במנחת נסכים ויין דחדש וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. והדברים תמוהים מאוד לכאורה דמנחת נסכים הרי ודאי פשיטא דהו"ל מהדברים הנאסרים להדיוט משום חדש קודם לעומר. ומאי גריעותא דמנחת נסכים משאר כל המנחות. אבל נראה דמזה מוכרח ע"כ דלהרשב"א ס"ל דמנחת נסכים כיון שאינה נאפת דלאו לחם היא. וגם כיון שאינה טעונה לא כרמל ולא קלי ומסתמא אינה באה מהן. הילכך אינה בכלל איסור חדש להדיוט. ומשום דקאי אמתניתין דהתם דקתני בה מנחת בהמה. דהיינו מנחת נסכים לכך נקט הרשב"א ז"ל מנחת נסכים. אע"ג דזה שייך ג"כ בשאר המנחות כיו"ב שאין עליהן תורת לחם:

ויש מקום אתי להביא ראי' נכונה לשיטה זו מדאמרינן בחולין (פרק העור והרוטב ק"כ ע"ב) והא דתניא הטבל והחדש והקדש והשביעית והכלאים כולן משקין היוצאין מהן כמותן. מנ"ל וכי תימא ליגמר מהנך. מה להנך שכן איסור הבא מאליו. תינח איסור הבא

מאליו היכא דלאו איסור הבא מאליו מנ"ל וכו'. ובתוס' שם בד"ה היכא וכו' כתבו וז"ל וא"ת בהי מיבעיא לי'. דחדש ושביעית איסור הבא מאליו. ואי טבל הא יליף חלול חלול מתרומה ופי'. וצ"ל דאכלאים בעי. דאע"ג דלא כתיב בהו אכילה. סברא הוא דלא אסרה תורה אלא כשהאיסור בעין וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריהם. הנה נדחקו מאוד בזה. אבל לפום שיטה זו ניחא בפשיטות וליכא מקום קושיא כלל. דאיכא למימר שפיר דעל חדש הוא דקמיבעיא לי'. דכיון דלא אסרה תורה חדש אלא לחם קלי וכרמל דוקא. נמצא דהו"ל איסור שאינו בא מאליו אלא ע"י מעשה בידים. דהא לחם וקלי אי אפשר בלא מעשה בידים. וכרמל נמי כיון שאם לא נקצרה התבואה עד שנתייבשה לגמרי שוב לא חייל עלה איסורא דחדש לעולם. אם לא שיעשה ממנה לחם תו קליות. ולא מתסרא משום כרמל אלא כשקצרה כשהיא עדיין לחה. א"כ ודאי הו"ל איסור התלוי במעשה בידים. ולאו איסור הבא מאליו הוא. והיינו דקמיבעיא לי' תינח איסור הבא מאליו היכא דלאו איסור הבא מאליו מנ"ל. וזה פשוט ומבואר ואין צריך למה שנדחקו התוס' בזה. ובודאי לא הוצרכו התוס' לידחק בזה אלא משום דס"ל דכל הבא מחמשת המינים בכל ענין הוא בכלל אזהרת חדש. אע"פ שאינו לא לחם ולא קלי ולא כרמל. אבל לשיטה זו דלא אסרה תורה אלא לחם קלי וכרמל בלבד ודאי ליכא מקום קושיא כלל ואתיא סוגיא כפשיטא:

ומעתה לפ"ז הדבר מבואר שראוי למנות לחם קלי וכרמל כל אחד בפ"ע. לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל והעומדים בשיטתו דכל הנפרטים באזהרה אחת נמנין כל אחד ואחד בפ"ע. דהרי כיון דלא כל מה שבא מהתבואה החדשה אסר הכתוב. אלא הנך תלתא דוקא. ודאי הו"ל כשמות חלוקין דלשיטתם אע"פ שבאזהרה אחת נאמרו יש למנותם בשלשה לאוין חלוקין בפ"ע. וא"כ הדבר קשה לרבינו הגאון ז"ל וכן להרמב"ן ז"ל שלא מנו אותם אלא בלאו אחד. ומיהו בעיקר הדבר אע"ג דמדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין קפ"ט ק"צ קצ"א) משמע נמי לכאורה הכי דלא אסרה תורה בחדש אלא לחם קלי וכרמל בלבד עיי"ש. מ"מ מדבריו בחבורו הגדול(הלכות מאכלות אסורות פ"י ה"ב) מבואר דס"ל דבכל ענין אסרה תורה תבואה חדשה לפני העומר. אע"פ שאינו בכלל אחד מהנך שלשה עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרי"ף והרא"ש (סו"פ ערבי פסחים). ובסמ"ג (לאוין קמ"ב) ובטור (יו"ד סי' רצ"ג) ובכמה משאר הראשונים ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג ז"ל. וכן דעת רבינו יצחק אבן גיאת ז"ל בהלכותיו כמו שיתבאר לפנינו לקמן בסמוך. וגם כן זו היא ודאי גם דעת הרמב"ן ז"ל שם (בשורש תשיעי) שכתב דאין למנות לחם וקלי וכרמל אלא מצוה אחת משום דהאיסור אחד. שנמנענו מלאכול החדש לפני העומר בכל ענין

אלא שפרטן לאלו השלשה להרבות המלקות בהן עיי"ה וא"כ אפשר שזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל:

איברא דודאי סוגיא דפ"ק דכריתות שם צריכא ישוב לשיטה זו. דלכאורה ודאי מוכרח מהתם דלא אסרה תורה בחדש אלא לחם וקלי וכרמל בלבד וכמו שנתבאר וראיתי בפי' רגמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל גרש כרמל היינו רך מל כדמתרגמינן פירוכין רכיכין. כרמל לא נתרבה אצל מנחות. דהא כרמל דלא תאכלו היינו יבש לגמרי כדמתרגמינן ולחם וקלי וכרמל ופירוכין. ולא כתיב בי' רכיכין עכ"ל עיי"ש. מבואר דמפרש דלהכי אמרינן דכרמל לא נתרבה אצל מנחות. אע"ג דמצות העומר לבוא מן הכרמל. היינו משום דכרמל דקרא דמיירי בי' התם דהיינו ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו וגו' לאו היינו אותו כרמל דכתיב במנחת העומר. דכרמל דבעינן בעומר היינו רך מל. משא"כ כרמל האמור באזהרת חדש היינו יבש לגמרי. ובכרמל זה שפיר קאמר דלא נתרבה אצל מנחות. כיון דלמנחת העומר דוקא לח בעינן. ובודאי דראייתו מהמתרגם נראית מוכרחת. וגם לישנא דתלמודא ודאי הכי משמע דכרמל זה לא נתרבה כלל אצל מנחות. ונראה דמאי דמשמע לן דכרמל דעומר הוא רך מל טפי מכרמל שבאזהרת חדש. היינו משום דגבי עומר כתיב נמי קלי. וקלי אינו אלא כשהוא עדיין לח. כמבואר בפ"ו דמנחות (ע"א ע"ב) דהמנמר לקליות היינו כשעדיין לא הביא שליש עיי"ש. וכן מתבאר בירושלמי (פ"ק דחלה ה"ג) דהתם ילפינן דחייבין על החדש גם קודם שגדל שליש מדכתיב ולחם וקלי את שחייבין על קלי שלו משום חדש חייבין על לחם שלו משום חדש עיי"ש. ובמש"כ בש"א החדשות (בדיני חדש סי' ד') ובתשו' ב"א (חיו"ד סי' ס"ח) עיי"ה. ועכ"פ כיון דכרמל דכתיב באזהרת חדש היינו אפי' יבש לגמרי. ממילא מבואר דתבואה חדשה בכל ענין אסרה תורה. והוא בכלל כרמל. דהשתא ליכא למיפרך מה להנך שכן נתרבו אצל מנחות. דהא כרמל זה לא נתרבה כלל אצל מנחות:

וכן נראה מדברי הבה"ג (בהלכות עצרת) שכתב. וז"ל ואסיר למיכל חדש עד אורתא דשבסר וכו'. ולא שנא כי אכיל לחמא ול"ש כי מיקלי ול"ש כד לא מיקלי. דכתיב ולחם קלי וכרמל לא תאכלו וגו' ואמר רבי יצחק אכל לחם וקלי וכרמל לוקה משום לחם ולוקה משום קלי ולוקה משום כרמל עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בהלכות פסוקות לתלמידי רבינו יהודאי גאון ז"ל (סוף הלכות פסח) עיי"ש. ומדסתם וכתב ולא שנא כד לא מיקלי. משמע ודאי שבא לומר דבכל ענין אסורה תבואה חדשה מקמי אורתא דשבסר אע"פ שאינו לחם וקלי ולא כרמל. וא"כ דבריו תמוהים חדא מה שלא כתב ג"כ ול"ש דלאו כרמל. כמש"כ בלחם וקלי. ועוד מאי ראי' מייתי לזה מדכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו וממאי

דאמר ר"י אכל לחם קלי וכרמל וכו'. והרי בקרא ובמימרא דר"י לא אשכחן אלא לחם וקלי וכרמל. ויש מקום לדון איפכא דדוקא לחם קלי וכרמל הוא דאסרה תורה. אבל מה שאינו לחם ולא קלי ולא כרמל אינו אסור משום חדש. אבל נראה דס"ל להבה"ג כדעת הרגמ"ה ז"ל דכרמל דכתיב באזהרת חדש היינו אפי' כבר נתייבש לגמרי בשעת קצירה. ולהכי לא שייך לומר בזה לא שנא דלאו כרמל. דהרי כרמל זה אינו אלא כסתם תבואה. ואין זה ככרמל דגבי עומר דדוקא רך מל. וכל שאינו לא לחם ולא קלי קרי לי' הכא כרמל. והיינו דכתב הבה"ג ול"ש כי אכיל לחמא ול"ש כי מיקלי ול"ש כד לא מיקלי. והשתא שפיר מייתי ראי' מקרא. אלא כי היכי דלא נימא דלא הזהיר הכתיב אלא על כרמל שהוא קלי ולחם. והכי קאמר קרא ולחם שהוא קלי וכרמל לא תאכלו. אבל כרמל וקלי לחוד לא מתסר. לזה מייתי מדר"י דעל כל חדא בפ"ע הזהיר קרא. ואפי' מילקא לקי על כל חדא וחדא בפ"ע וא"כ ודאי מבואר דאפי' לא אכיל לחמא ולא מיקלי נמי אסרה תירה:

וכן מתבאר ג"כ מדברי הרי"ץ אבן גיאת ז"ל (הלכות חדש) שכתב וז"ל החדש אסור מן התורה וכו' ולא שנא לחם ול"ש קלי ול"ש כרמל אסור ולוקה משום כרמל. ואפי' למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות הני מילי לענין מילקי דלא לקי אבל איסורא איכא עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דלוקה משום כרמל. אינו מובן כלל לכאורה. דהרי ודאי בלחם וקלי לוקה משום אזהרת עצמן ולא משום כרמל. אבל נראה דס"ל ג"כ כדעת רגמ"ה ז"ל דכרמל האמור גבי חדש היינו סתם תבואה. אפי' שנתייבשה לגמרי בשעת קצירה. ואין זה ככרמל האמור במנחת העומר. שאינו אלא רך ומלא דוקא. ובא לומר דגם כשאינו לא לחם ולא קלי ולא כרמל רך מלא נמי אסרה תורה משום חדש. והיינו מהאי טעמא גופא דכרמל האמור בחדש אינו אלא תבואה סתם. וזהו שכתב ול"ש לחם ול"ש קלי ול"ש כרמל אסור. כלומר אפי' אינו לא לחם ולא קלי ולא כרמל רך מלא אסור. ולוקה משום כרמל. דכרמל שבאזהרת חדש היינו אפי' כבר נתייבש בשעת קצירה לגמרי שאינו רך מלא. ושוב כתב ואפי' למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות וכו'. כלומר דלא תימא דמאי דכתיב ולחם קלי וכרמל וגו' היינו כרמל שהוא קלי ולחם הוא דאסרה תורה. אבל חד לא מתסר. ולזה כתב דזה ליתא. דאפי' למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות. ואפי' אם תמצא לומר דהכא נמי ס"ל הכי. וכדקס"ד מעיקרא לומר כן (בסוגיא דפ"ק דכריתות) שם עיי"ש. מ"מ הני מילי לענין מילקי דלא לקי. אבל איסורא איכא. וליכא למ"ד דכולהו כהדדי אסרה תורה. וא"כ ודאי אע"פ שאינו לחם ולא קלי ולא כרמל אסור מן התורה. כן נראה ברור בכוונתו. וא"כ עכ"פ מבואר דגם הרי"ץ אבן גיאת ז"ל ס"ל כהרגמ"ה ז"ל:

ומעתה לפ"ז אין הכרח מסוגיא דכריתות שם לומר דלא אסרה תורה בחדש אלא לחם קלי וכרמל בלבד. אלא דעיקר פי' רגמ"ה ז"ל וסייעתו צ"ע אצלי טובא. ולכאורה מבואר דלא כדבריו מדתניא בספרא (ויקרא. פרשה י"ג) כרמל רך מל וכן הוא אומר ואיש בא מבעל שלישה וגו' וכרמל בצקלונו. כרמל רך מל בצקלונו בא ויצק לנו ואכלנו ונאוה היה וכו' עיי"ש. הרי דלא במנחת העומר לחוד אלא בכל מקום דכתיב כרמל מפרשינן לי' רך מל. דהיינו שנקצר כשעדיין לח רך ומל. דהרי גם בקרא דכרמל בצקלונו מפרשינן הכי. איברא דההיא ברייתא גופא מייתי לה תלמודא במנחות (ס"ו ע"ב). והתם הכי גרסינן לה. כרמל רך ומל. וכן הוא אומר ואיש בא וגו' וכרמל בצקלונו. בא ויצק לנו ואכלנו וכו' עיי"ש. וליתא התם על כרמל דהך קרא רך ומל. ולא מייתי מקרא זה דכרמל בצקלונו אלא לענין דגם שם מידריש קרא דרך נוטריקון וכן פירש"י שם בד"ה וכן וכו'. וז"ל וכן הוא אומר דדרשינן נוטריקון עכ"ל עיי"ש. אבל ראיתי בילקוט (מלכים ב' ד') מבואר דגם בסיגיא דמנחות שם גירסתו כגירסת הספרא עיי"ש. ומיהו אפשר דהרגמ"ה וסייעתו ז"ל גירסתם כגירסא שלפנינו. ואפשר דגם בספרא היתה גירסתם כן. אבל ראיתי בירושלמי שבת (פ"א ה"א) דאמרינן התם כרמלית תני רבי חייא כרמל רך מל. אינו לא לח ולא יבש אלא בינוני עיי"ש. והובא גם בתוס' (פ"ק דשבת) ובעל המאור שם ובערוך (ערך כרמלית). ובספר העתים לר"י בר ברזילי הנשיא ז"ל (סי' ד"ו). וכ"כ במדרש שכל טוב (פ' בשלח דף רנ"א) וז"ל מאי משמע דהאי כרמלית לישנא דבצירותא הוא דכתיב וכרמל ומפרשי לי' רבנן רך מל עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דבכל דוכתי הכי פירושא דכרמל. ועוד דההוא קרא דוכרמל היינו קרא דלחם קלי וכרמל דכתיב באזהרה דחדש. וא"כ מבואר בהדיא דגם כרמל דגבי חדש נמי אין פירושו אלא רך ומלא. ודלא כרגמ"ה וסייעתו ז"ל. וכן מבואר בפירש"י (ויקרא) דגם כרמל דקרא דכרמל בצקלונו פירושו רך ומל עיי"ש בדבריו. וכן מבואר בברייתא דשלשים ושתים מדות דר"א בנו של ריה"ג (מדה ל') דתניא התם מנין שדורשין נוטריקון באגדה ת"ל אברהם אב המון גוים. כרמל רך ומל דבר שהוא רך ונמלל ביד עיי"ש. משמע ודאי דכל היכא דכתיב כרמל מתפרש כן. מדלא מייתי קרא דגרש כרמל אלא נקט כרמל סתם. איברא דראיתי בשבת (סו"פ הבונה) דהתם הובאה ברייתא זו. ופירש"י שם וז"ל כרמל גבי מנחת העומר כתיב גרש כרמל שמביאה כשהיא לחה בעוד שהזרע נפוח והכר מלא הימנו עכ"ל עיי"ש. משמע דס"ל דלא קאי אלא על קרא דגרש כרמל שבפרשת העומר. אבל ודאי פשטא דברייתא לא משמע הכי. מיהו עכצ"ל דלאו דוקא נקט רש"י ז"ל כרמל דמנחת העומר. אלא משום דבמנחת העומר אשכחן בהדיא דבעינן לחה לכך נקט עומר. אבל ודאי ה"ה לכל מקום

דכתיב בי' כרמל הכי פירושו. וכמבואר בפירש"י (בפרש' ויקרא) כמשכ"ל. דאל"כ דברי רש"י ז"ל סותרין זא"ז. והשתא א"כ ע"כ מוכח ע"פ סוגיא דפ"ק דכריתות שם דאין איסור חדש נוהג אלא בלחם קלי וכרמל בלבד. וא"כ דברי רוב הראשונים ז"ל דלא ס"ל הכי לכאורה צ"ע טובא:

מיהו נראה דאפי' אם תמצא לומר דבכל דוכתי אין כרמל אלא רך מל. מ"מ אפשר לפרש סוגיא דפ"ק דכריתות שם כהרגמ"ה ז"ל ולא מטעמו. דודאי איכא למימר דהא דקאמרינן התם דכרמל לא נתרבה אצל מנחות הוא כפשטי'. דלא נתרבה כלל אצל מנחות. ולא משום דכרמל האמור אצל חדש היינו שכבר נתייבש לגמרי בשעת קציר. דבכל מקום דכתיב כרמל ודאי אינו אלא כשעדיין היה לח בשעת קציר. אלא דמ"מ כרמל האמור אצל חדש ע"כ לאו היינו כרמל האמור אצל מנחת העומר. משום דכרמל האמור אצל חדש היינו כרמל סתם. שבשעת הקציר היה כרמל אע"פ שעכשיו כבר נתייבש לגמרי. דכל שנקצר כשהיה כרמל שמו עליו לעולם. ואפי' אחר כמה שנים נקרא כרמל. משא"כ לענין מנחת העומר בעינן דוקא שיהיה כרמל בשעת הקרבה. וכמבואר בריש פ"ט דמנחות (פ"ד ע"א) דאפי' לענין מנחת העומר הוה בעינן התם מעיקרא למימר דסגי לה בכרמל דאשתקד. אלא דמסיק מדכתיב כרמל תקריב דבעינן כרמל בשעת הקרבה עיי"ש. ואע"ג דאיפליגו התם בתר הכי ר"י ור"א בהכי ואתותב ר"י. לא מה"ט איתותב. דאיכא למימר דלענין זה כ"ע לא פליגי עיש"ה ובפירש"י שם בד"ה אלמא וכו'. ואין להאריך בזה. וא"כ ודאי כרמל דכתיב אצל חדש כיון דסתם כרמל כתיב בי' משמע אפי' שכבר נתייבש לגמרי. וא"כ שפיר קאמרינן בסוגיא דפ"ק דכריתות שם דכרמל לא נתרבה אצל מנחות. משום דכרמל זה דכתיב באזהרת חדש ודאי לא נתרבה אצל מנחות. דהרי גם במנחת העומר דמצותו בכרמל היינו דוקא לענין שיהיה כרמל בשעת הקרבה. אבל קציר כרמל לחוד לאו כלום הוא לגבי עומר. דכל שאינו כרמל בשעת הקרבה כך לי כרמל כך לי דלאו כרמל כלל. וא"כ שפיר איכא למימר דכל שבא מתבואה חדשה אסר קרא משום חדש. דמהנך תלתא דכתב קרא שמעינן לכולהו. דליכא למיפרך מה להנך שכן נתרבו אצל מנחות. דהרי כרמל דחדש לא נתרבה אצל מנחות:

ובלא"ה היה נראה לכאורה בעיקר חקירה זו דמעיקרא ליתא. משום דשפיר איכא למיגמר מהנך תלת דלחם קלי וכרמל לכולהו מילי דחדש. אע"פ שאין עליו תורת לחם ולא קלי וכרמל. דמאי פרכת מה להנך שכן נתרבו אצל מנחות. משום דגם כרמל אע"פ שאינו מעכב בדיעבד אפי' בעומר מ"מ למצוה בעינן בי' כרמל. הא ליתא דהרי סתם חדש נמי נתרבה אצל מנחות. וכדתנן במתניתין (רפ"ט דמנחות פ"ג ע"ב) כל קרבנות

הצבור באין מן החדש ומן הישן חוץ מן העומר ושתי הלחם שאין באין אלא מן החדש עיי"ש. וא"כ ליכא למיפרך מה להנך שכן נתרבו אצל מנחות תאמר לסתם חדש שלא נתרבה אצל מנחות כלל אפי' למצוה לכתחילה. כיון דגם שם חדש נתרבה אצל מנחות. שאפי' קלי וכרמל אינו ראוי למנחת העומר ושתי הלחם אלא מן החדש. ואפי' למ"ד התם דאין החדש מעכב בעומר ושתי הלחם בדיעבד. מ"מ מצוה איכא אליבא דכ"ע. ובפרט לפי מה שהעלה בלח"מ (ריש פ"ח מהלכות תמידין) לדעת הרמב"ם ז"ל דעכ"פ בעומר קיי"ל דחדש מעכב אפי' בדיעבד עיי"ש. ולדעת הראב"ד ז"ל שם הכי קיי"ל בין בעומר ובין בשתי הלחם עיי"ש. וא"כ פשיטא דאין מקום לפירכא זו כלל. אבל באמת זה ליתא כלל. דא"כ קשה בסוגיא דכריתות שם דקאמר כרמל מקלי לא אתי משום דקלי נתרבה אצל מנחות כרמל לא נתרבה אצל מנחות. וכן במאי דקאמר התם לא נכתוב קרא כרמל ונילף מלחם וקלי. איכא למיפרך מה ללחם וקלי שכן נתרבו אצל מנחות עיי"ש. והשתא מאי פירכא היא. נהי דכרמל לגבי לחם וקלי לא חשיב נתרבה אצל מנחות משום דלא מעכב בדיעבד ולא בעי כרמל בעומר אלא למצוה לכתחילה. מ"מ תיפוק לי' דכרמל נמי מיהת משום שם חדש בעלמא מעכב אפי' בדיעבד בעומר ובשתי הלחם להראב"ד ז"ל. וגם להרמב"ם ז"ל עכ"פ מעכב בעומר. וא"כ אפי' חדש סתם נמי שפיר איכא למילף מלחם וקלי. וכ"ש כרמל של חדש. ואין לומר דהתם לא קפריך אלא אליבא דמ"ד דעומר ושתי הלחם שבאו מן הישן כשרים בדיעבד. דודאי לא משמע הכי כלל. דכיון דעכ"פ פלוגתא דתנאי היא לא הו"ל למימר הכי בפשיטות כ"כ דאיכא למיפרך. ובפרט לדעת הראב"ד ז"ל וכן להלח"מ אליבא דהרמב"ם ז"ל דקיי"ל כמ"ד דגם בדיעבד מעכב. ועכצ"ל דהכי קפריך מה לקלי ולחם שכן נתרבו אצל מנחות. דמלבד מעלת חדש שבהן יש להן ג"כ מעלה דקלי ולחם שנתרבו ג"כ אצל מנחות. משא"כ לכרמל דמשום מעלה דכרמל לא נתרבה אצל מנחות כקלי ולחם. משום דהני מעכבי אצל מנחות אפי' בדיעבד גם מצד עצמן. מלבד מעלה דחדש. שהרי אפי' הן חדש מ"מ לחם וקלי מעכבין בהן אפי' בדיעבד. משא"כ לכרמל דמצד מעלה דכרמל לכ"ע אינו מעכב בדיעבד וכל שהוא בא מן החדש אע"פ שאינו כרמל כשר בדיעבד. כן נראה פשוט. והשתא א"כ ודאי כי אתינן למיגמר סתם חדש מלחם קלי וכרמל לאיסורא. איכא למיפרך מה להנך שכן נתרבו אצל מנחות. דאפי' כרמל מלבד מעלת חדש יש לו ג"כ מעלת כרמל שנתרבה אצל מנחות עכ"פ לענין מצוה לכתחילה. משא"כ לסתם חדש דזולת מעלה דחדש אין לו שום מעלה אחרת לגבי מנחות אפי' למצוה בעלמא. וא"כ ודאי ראוי לומר דאין איסור חדש נוהג אלא בלחם קלי וכרמל בלבד. ומיהו לפמשכ"ל ניחא שפיר:

ומ"מ שפיר אפשר לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל כשיטת רוב הראשונים ז"ל דכל מה שבא מתבואה חדשה דחמשת המינים אסור משום חדש מדאורייתא. ולכן יפה עשה מה שמנה לחם קלי וכרמל בלאו אחד אפי' לפי שיטתו בעלמא למנות כל הנפרטים באזהרה כל פרט ופרט בפ"ע. משום דשאני הכא דכולן משם אחד הן. דכל מה שבא מתבואה חדשה אסר הכתוב. אלא שראיתי לרבינו הגאון ז"ל בפירושו לברייתא דר"י אומר בי"ג מדות התורה נדרשת. שכתב שם (במדה ששית) וז"ל המדה הששית כלל שצריך לפרט ופרט שצריך לכלל. פי' דבר שהוא כלל שלא יתכן מבלי פרט. ופרט שלא יתכן מבלי כלל. כיצד קדש לי וכו'. ובמנחות הדומה לו ואם תקריב מנחת בכורים לה'. ואילו שתק בכאן היה רשות לכל אחד ואחד להקריב כמו של עדה קודם שיקריבוהו הם. כי זהו כלל בכורים. כל בכורים. לזה אמר והבאתם את עומר. הכל ביחד לא כל אחד בפ"ע. זהו כלל שצריך לפרט. ואם לא היה אומר מנחת בכורים. היה רשות ליחיד להביא עומר מאחר שהביאו הקהל. בשביל זה כתב בכורים בשני המקומות וכתב ראשית קצירכם שראשית הקציר אינו ליחיד. והבכורים מאחר שהביאו הקהל יביא הוא קלוי באש עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דאחר שהביאו הקהל את העומר מותר ליחידים להביא בכורים. הוא תמוה מאוד לכאורה. דזהו נגד משנה ערוכה (בפ"ו דמנחות ס"ח ע"ב) דתנן אין מביאין מנחות ובכורים וכו' קודם לעומר אם הביא פסול. קודם לשתי הלחם לא יביא אם הביא כשר עיי"ש. והכי נמי תנן (בפ"ק דבכורים מ"ג) אין מביאין בכורים קודם לעצרת אנשי עיר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו מהם מפני הכתוב שבתורה וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה עיי"ש. וכן הוא בפרק בתרא דחלה (משנה י') עיי"ש. מיהו לזה אפשר קצת לומר דאין כוונתו אלא לומר דמשקרב העומר מהני הבאת היחידים בכוריהם מיהת בדיעבד וכדתנן במנחות שם. ואע"ג דודאי משמעות לשונו אינו כן. אפשר דהמעתיק מלשון ערבית לא העתיק כאן כראוי. כמו שנראה שם גם במקומות אחרים ואכמ"ל בזה. אבל מה שסיים וכתב יביא הוא קלוי באש. הוא מתמיה ומפליא מאוד. דמאי ענין קלוי באש לבכורים. לא נאמר בתורה קלוי באש אלא אצל מנחת העומר בלבד. דמש"כ בתורה (בס' ויקרא) ואם תקריב מנחת בכורים לה' אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך. מבואר שם בספרא (פי"ג) ובפ"ו דמנחות (ס"ח ע"ב) ולקמן (שם פ"ד ע"א) ובכמה דוכתי דבמנחת העומר הכתוב מדבר עיי"ש. והוא משנה ערוכה (בפ"ו דמנחות ס"ו ע"א) עיי"ש. והוא דבר מוסכם בלא שום חולק. ופשוט ומבואר בכל דוכתי. וזו פליאה נשגבה לכאורה. ואמנם נראה דעכצ"ל דלא כתב כן אלא לרבותא לומר דאע"ג דקלוי באש שנוהג בו איסור חדש להדיוט אם הביא ממנו בכורים קודם

לעומר אפי' בדיעבד פסול. כדתנן במתניתין דמנחות שם. מ"מ לאחר הקרבת העומר אם הביא כשר. והא דלא נקט אלא קלוי באש ולא נקט נמי לחם וכרמל. שגם הם בכלל אזהרת חדש. נראה דהיינו משום דלחם ליתא בבכורים משום דאין מביאין לחם בכורים דגבי בכורים כתיב פרי ואימעיט מיני' לחם. כדממעיטינן מיני' משקין כדתניא (בפרק העור והרוטב ק"כ ע"ב) פרי פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה. ואע"ג דמרבינן התם אפי' יין מדכתיב תביא מ"מ עיי"ש. מ"מ לחם לא אשכחן. ועוד דגם יין מבואר בפירש"י שם (בד"ה אין מביאין וכו') דדוקא כשהפריש פירות והביאן ואח"כ דרכן. אבל יין ושמן לא. כדדרשינן פרי אתה מביא ולא משקין עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י (פ"ב דערכין י"א ע"א) בד"ה הביא ענבים וכו' עיי"ש. וא"כ כ"ש לחם שאין מביאין. ועי' בתוס' שם בד"ה מנין לבכורים וכו' עיי"ש היטב ודבריהם צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. וא"כ ודאי לא הוה מצי למינקט לחם. אבל כרמל ודאי הוה מצי למינקט אלא דקמא נקט. דגבי אזהרת חדש כתיב קלי והדר כרמל ונקט קלי וה"ה לכרמל. כן נראה מוכרח בכוונתו שם:

ומעתה לפ"ז מבואר ע"כ דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל דלא אסרה תורה משום חדש אלא לחם וקלי וכרמל בלבד. והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתה דלפ"ז הו"ל שמות מחולקין. וא"כ הו"ל למנותן לפום שיטתו בשלשה לאוין חלוקין בפ"ע. וזה ודאי קשיא טובא לכאורה. שדבריו ז"ל נראין כסותרין זה את זה משם לכאן להלכה. אלא שהנני מסופק מאוד אם פי' זה על ברייתא דר"י הוא באמת מרבינו הגאון ז"ל. דגם זולת זה יש שם כמה דברים תמוהים ואכמ"ל בזה. ואפי' את"ל שבצדק נתייחם פי' זה לרבינו הגאון ז"ל מ"מ אפשר לומר שחזר בו כאן מדעתו שם. וס"ל דכל מה שבא מחמשת המינים בכלל אזהרת חדש. וכדעת רוב הראשונים ז"ל. ולכן שפיר מנה לחם קלי וכרמל בלאו אחד.

מצוה קסה

ומחמצת. כתיב (בפרשת בא) כל מחמצת לא תאכלו. והוא אזהרה על אכילת חמץ בפסח. והרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו בזה שלשה לאוין. אזהרה לאוכל חמץ בפסח בעין שהוא במזיד בכרת ובשוגג חטאת מקרא דלא יאכל חמץ. ואזהרה לתערובות חמץ. כגון כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי. שיש בהן תערובות חמץ בשיעור כזית בכדי אכילת פרס. שאין בו כרת ואתרבי מקרא דכל מחמצת לא תאכלו לאזהרת לאו ומלקות. ואזהרה לאוכל חמץ בע"פ משש שעות ולמעלה כדאמרינן בפ"ב דפסחים (כ"ח ע"ב). ונפק"ל התם מקרא דלא תאכל עליו חמץ. כמש"כ הרמב"ם בסה"מ (לאוין קצ"ז קצ"ת קצ"ט) עיי"ש. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו באכילת חמץ אלא לאו אחד. וזו היא

ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וכבר השיב הרמב"ן ז"ל בזה על דברי הרמב"ם ז"ל. וכתב דבתערובות חמץ שיש בו כזית בכדי אכילת פרס לכ"ע חמץ גמור הוא וחייבין עליו כרת וחטאת. והוא בכלל אזהרת חמץ. ולא איצטריך לריבויי מקרא מיוחד בפ"ע. ור"א היא דקא מרבה מקרא דכל מחמצת לא תאכלו שכר המדי וחומץ האדומי וכותח הבבלי שאין בהן כזית בכדי אכילת פרס. ואנן לא קיי"ל כוותי' אלא כחכמים דפליגי עלי'. וקאמרי דעירובו בולא כלום. וקרא דכל מחמצת וגו' דרשי לי' (בפרק אלו עוברין) לרבות נתחמץ ע"י דבר אחר. וכמו שנתבאר בה"ג ובשאילתות עיי"ש בדבריו. והן הן ג"כ בכלל דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכן מביא האזהרה מקרא דכל מחמצת. משום דלחכמים דר"א דקיי"ל כוותייהו איתרבי מהך קרא אפי' כשנתחמץ ע"י דבר אחר. וגם משום דהך קרא הוא מוקדם בתורה לכל שאר הלאוין שנאמרו באזהרת חמץ. ולענין לאו דלא תאכל עליו חמץ כתב הרמב"ן ז"ל שם דרבי יהודה הוא דדריש התם הכי דס"ל דעליו בשחיטתו קאמר קרא. אבל ר"ש פליג עליו התם וקאמר דחמץ בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו אינו עובר עליו בולא כלום. וס"ל דעליו דהך קרא על אכילת הפסח קאי דהיינו בלילה. ואנן כוותי' קיי"ל עיי"ש בדבריו. וגם הראב"ד ז"ל כבר השיג על הרמב"ם ז"ל בזה (בפ"א מהלכות חמץ ה"ח) עיי"ש. וכבר נשאל הר"א מיימון ז"ל בזה מאת הר"ד הבבלי ז"ל בס' מעשה נסים (סי' י"ג) שהשיב ג"כ על הרמב"ם ז"ל בזה כהשגת הראב"ד ז"ל. וביותר ביאור. והר"א מיימון ז"ל השיבו שם כמו שהשיב הה"מ ז"ל שם על השגת הראב"ד ז"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דדעת רבינו הגאון ז"ל כאן היא כדעת הראב"ד והר"ד הבבלי והרמב"ן ז"ל. וכן דעת הרי"ף והרז"ה והסמ"ג והרבה משאר גדולי הראשונים ז"ל דקיי"ל כר"ש בין לפני זמנו בין לאחר זמנו. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג (בפ"ב מהלכות פסחים) ולהכי ג"כ לא מנה לאו דלא תאכלו עליו חמץ במנין הלאוין שלו. ותמיהני על הה"מ ז"ל שם שכתב על דברי הרמב"ם ז"ל וז"ל ודעת הגאונים ז"ל כן. שכך מצאתי בהלכות ה"ר יצחק ז"ל ובהא הלכה כרבי יהודה. ואע"ג דאוקימנא לסתם מתניתין כר"ש אלמא הילכתא כוותי'. התם לאחר זמנו. אבל לפני זמנו לא עכ"ל עיי"ש. והמעיין בהלכות פסח להרי"ץ אבן גיאת יראה שלא כתב שם כלל שכן דעת הגאונים ז"ל. אלא על דעת עצמו הוא שכתב שם כן. וגם כבר דחה הר"ב העיטור (ח"ב בהלכות ביעור חמץ) דברי הרי"ץ אבן גיאת ז"ל בזה. והעלה שם לעיקר דקיי"ל כר"ש בין לאחר זמנו ובין לפני זמנו עיי"ש. אבל דעת הגאונים ז"ל לא נזכרה בזה שם כלל. והרי לפנינו דעת הבה"ג ורבינו הגאון ז"ל שהם מראשוני הגאונים ז"ל דס"ל דקיי"ל גם בלפני זמנו כר"ש. ומש"כ עוד הה"מ ז"ל שם. וז"ל וכן בהלכות פסוקות פסקו הלכה שהוא אסור בהנאה אותן שעות. ומשמע

דאיסורא דאורייתא היא וכו' עכ"ל עיי"ש. לא ידענא מנ"ל הא ומאיזה משמעות משמע לי' הכי. יהא ודאי לכ"ע מיהת אותן שעות אסור מיהת בהנאה מדרבנן. וכמש"כ הה"מ גופי' שם לקמן עיי"ש. ובהלכות פסוקות רק לישנא דמתניתין דרפ"ב דפסחים נקט. דתנן התם עבר זמנו אסור בהנאתו. ומוקי לה התם בגמרא לשעות דרבנן עיי"ש. ובהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל (הלכות פסח) ראיתי שכתבו בהדיא דבאותן שעות אינו אסור בהנאה אלא מדרבנן עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (במלאמות פ"ק דפסחים) בשם הלכות פסוקות. איברא דבשאילתות (פרשת צו שאילתא ע"ד) כתב דבתר שש איסור הנאה דאורייתא הוא. ורק בשעה ששית אינו אסור בהנאה אלא מדרבנן עיי"ש. ונראה לכאורה מזה דס"ל דקיי"ל כר"י בלפני זמנו. ותמיהני על הה"מ ז"ל דטפי הי' לו להביא דברי השאלתות אלו המפורשים בהדיא דאסור בהנאה מדאורייתא. אבל ראיתי להר"ן ז"ל (בריש פ"ק דפסחים) על מימרא דרב גידל א"ר. שכתב דאפי' לר"ש בלפני זמנו אע"ג דלדידי לית בי' לאו מ"מ אסור בהנאה מדאורייתא עיי"ש. וכ"כ הר"ב החינוך (פ' ראה מצוה תפ"ה) עיי"ש. וכ"כ מהר"ם חלאוה ז"ל בחי' (פ"ק דפסחים ז' ע"א) דאפי' לר"ש חמץ לפני זמנו אסור בהנאה דאורייתא משום עשה דתשביתו עיי"ש בדבריו. וכ"כ עוד שם לקמן (ריש פ"ב כ"א ע"ב) ובכמה דוכתי אחריני עיי"ש:

ובלא"ה נראה עוד לומר דאפי' את"ל דגם לדעת רבינו הגאון ז"ל לא קיי"ל הלכה כר"ש בלפני זמנו. מ"מ אפשר לומר דס"ל כמש"כ מהר"ם חלאוה ז"ל (בפ"ב דפסחים כ"ח ע"ב) וז"ל תלתא קראי כתיבי. כלומר לא תאכל עליו לפנ זמנו. וכל מחמצת מסתברא לתוך זמנו דאית בי' לאו וכרת. ולא יאכל חמץ לאחר זמנו. וא"ת לחזקיה אליבא דר"י דלית לי' איסור הנאה אלא בכל מקום שנאמר לא יאכל. מנ"ל איסור חמץ בהנאה בזמנו. דכי כתיב לא יאכל לאחר זמנו כתיב. ויש לומר דכיון דלאחר זמנו אסור. ובודאי משום לתא דזמנו הוא פשיטא ודאי דתוך זמנו אסור. דלא יפה כח הבן מכח האב. וה"ה נמי בלפני זמנו. ולוקין עליו דאין זה מזהירין מן הדין אלא גלוי מילתא בעלמא הוא עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז איכא למימר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. דכיון דבכלל לאו דלפני זמנו נכלל ג"כ איסור דתוך זמנו. ולא איצטריך לאו לתוך זמנו אלא משום דאי לא הוה כתב רחמנא אלא לאו אחד לא הוה מוקמינן לי' אלא לתוך זמנו לחוד. אבל אי הוה מפורש בהדיא בקרא לפני זמנו ודאי דתו לא הוה צריך אזהרה לתוך זמנו. א"כ השתא נמי דכתיבי תרי לאוי הו"ל כאילו לאו אחד מהן הוא כללי. ולאו השני הוא פרטי. שהרי לאו דלפני זמנו כולל נמי אזהרה לתוך זמנו. משא"כ לאו דתוך זמנו אין בכללו אלא איסורא דתוך זמנו בלבד. ובכל כיו"ב לשיטת רבינו הגאון ז"ל אינו נמנה אלא הלאו הכללי בלבד. ולכן בדקדוק

נקט רבינו הגאון ז"ל כאן בלשונו לאו דכל מחמצת לא תאכלו שהוא אזהרה דלפני זמנו כמש"כ מהר"ם חלאוה ז"ל. ובכללו גם אזהרה לתוך זמנו. ועכ"פ מתבאר על נכון דעת רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה באכילת חמץ אלא לאו אחד. וכן באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תחמוד) לא מנה בזה אלא לאו אחד עיי"ש. והיינו משום דבלפני זמנו ס"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל דקיי"ל כר"ש. ולענין תערובות חמץ ס"ל כדעת הסוברין דכשאין בו כזית בכדי אכילת פרס קיי"ל כרבנן דר"א דאפי' לאו לית בי' וכשיש בו כזית בכדי אכילת פרס חמץ גמור הוא לכ"ע וחייבין עליו כרת. והרי הוא בכלל אזהרת חמץ בעיני'. ולפמש"כ מהר"ם חלאוה ז"ל אתי שפיר אפי' אם ס"ל כהפוסקים בלפני זמנו כר"י וכמו שנתבאר:

וראיתי בהלכות פסח להרי"ץ אבן גיאת ז"ל (דף פ"א) שפסק כר"א דעירובו בלאו. וכתב שם וז"ל ואיכא מרבוואתא דפסק כרבנן דעל עירובו בלא כלום. ומר רב סעדיה אמר דאפי' עירובו בכרת. ולא דייק עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו שהבין בכוונת רבינו הגאון ז"ל שם דמיירי אפי' כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס. ושגם הוא ס"ל דקיי"ל כר"א. ולר"א כרת נמי אית בי'. ולזה כתב עליו דלא דייק. משום דבהדיא קאמר ר"א בברייתא דהתם על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו עיי"ש. ומבואר בהדיא דעל עירובו אפי' לר"א אין בו אלא לאו ולא כרת. אבל זה תמוה מאוד איך יתכן לייחס דעת זו לרבינו הגאון ז"ל הסותרת מה שמפורש בהדיא בברייתא בדוכתה. ועכצ"ל דס"ל דפלוגתא דר"א ורבנן היא דוקא בשאין בו כזית בכדי אכילת פרס. ובזה קיי"ל כרבנן דעירובו בלא כלום. אבל אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס כרת נמי חייב לכ"ע וא"כ שפיר דייק רבינו הגאון ז"ל ולא מיירי אלא בשיש בו כזית בכדי אכילת פרס ואליבא דכ"ע. ואולי אפשר לומר דס"ל להרי"ץ אבן גיאת ז"ל דאפי' יש בו כזית בכדי אכילת פרס אין בו כרת אלא לאו בעלמא. וכדעת הרמב"ם ז"ל. וכן דעת הרמב"ש במדרש שכל טוב (פרשת בא) בפסקיו להלכות פסח (ריש פ"ג) עיישי"ה. וכן משמע מדברי הרי"ץ אבן גיאת ז"ל שם. מדלא הזכיר שם כלל חילוק בין יש בו לאין בו כזית בכדי אכילת פרס. וזו היא כוונתו במש"כ על דברי רבינו הגאון ז"ל דלא דייק. משום דס"ל דלעולם ליכא כרת בתערובות חמץ. אבל כבר הבאתי לעיל דברי הרמב"ן ז"ל שהשיג בזה על דעת הרמב"ם ז"ל. וכן מתבאר מדברי שאר ראשונים ז"ל. דכל שיש בו כזית בכדי אכילת פרם כרת נמי מיחייב. וא"כ נכונים ומדוייקים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל שם. וזו היא ג"כ שיטתו כאן וכמו שביארנו. ובכ"מ (פ"א מהלכות חמץ ה"ו) נדחק הרבה והאריך כדי להעמיד דעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש ובמש"כ בלח"מ שם. וכבר נשאל על זה בנו של הרמב"ם ז"ל הר"א מיימון ז"ל (בס'

ברכת אברהם סי' כ') מהר"ד הבבלי ז"ל. ומה שהשיב לו הר"א מיימון ז"ל דבריו תמוהים אצלי עיש"ה. ואכמ"ל בזה. ומ"מ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים היטב דלשיטתו אזיל. ובלא"ה נראה לפמש"כ הריטב"א והר"ן ז"ל (ר"פ אלו עוברין) ורבינו מנוח ז"ל (פ"א מהלכות חמץ) דגם בתערובות שאין בו כזית בכדי אכילת פרס נהי דלית בי' לאו לרבנן דר"א מ"מ לכ"ע אסור מדאורייתא מיהת מתורת חצי שיעור עיי"ש. ולפ"ז אפי' לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל ליכא נפק"מ בלאו דתערובות חמץ אלא לענין מלקות. ולפמש"כ לעיל (לאוין ל') דלדעת כמה מהראשונים ז"ל בחצי שיעור לאו נמי אית בי' אלא שאין לוקין עליו עיי"ש. וא"כ גם מלבד הלאו המיוחד בתערובות חמץ כבר יש בו לאו דחמץ גמור בעיני' משום חצי שיעור. ולא איצטריך לאו האמור בתערובות חמץ אלא למלקות. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכל כיו"ב אינו נמנה בפ"ע. וכמו שביארנו בכמה דוכתי. וא"כ אפי' לפום שיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל ניחא מה שלא מנה כאן לאו דתערובות חמץ. ויש ליישב עוד בדרך אחר לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. אלא שאין כדאי להאריך בזה יותר.

מצוה קסו

לא יראה. ולא ימצא. כתיב (בס' בא) שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם. וכתיב שם עוד ולא יראה לך חמץ ולא יראה שאר בכל גבוליך. והנה הרא"ם ז"ל בביאורו על הסמ"ג וכן הרש"ל ז"ל בביאורו שם (לאין ע"ז ע"ח) עמדו על הרמב"ם ועל הסמ"ג שמנו שני לאוין אלו והרי אין זה אלא כשאר לאוין הכפולין בתורה. דהא איך שניהם מזהירין אלא על דבר אחד. וכבר השריש הרמב"ם ז"ל (שורש תשיעי) דכל כיו"ב אינו נמנה אלא בלאו אחד. ואין חולק בזה. והרא"ם ז"ל הניחה בצ"ע. ודברי הרש"ל ז"ל אינם מספיקים כלל. וגם דורש שם דרשות מעצמו עיי"ש. והוא תמוה. ובכ"מ (פ"א ה"ג מהלכות חמץ) כתב לתרץ קושייתם וז"ל והנראה בעיני דלא יראה לא משמע אלא כשנראה לעינים דוקא. וכן משמע בסה"מ (לאוין ר' ור"א). ומש"כ הרמב"ם (שם בפ"ד) עובר משום בל יראה ובל ימצא לאו למימר דבכל אחד מהנזכרים לעיל עובר בשניהם. אלא היכא דשייכי תרוייהו עובר בשניהם. דכל היכא דעבר בבל יראה עובר נמי בלא ימצא. אבל בטמון לא עבר אלא על לא ימצא וכו' עכ"ל עיי"ש. ומש"כ שכן משמע בסה"מ שם. פשוט דכוונתו מדכתב הרמב"ם שם וז"ל הזהירנו שלא יראה חמץ בכל גבולנו וכו'. הזהירנו שלא ימצא חמץ ברשותנו ואפי' לא נראהו וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו דלאו דלא יראה אינו אלא בנראה לעינים ממש. אבל בשאינו נראה אינו עובר אלא בלאו דלא ימצא. וכן ראיתי להבה"ג (הלכות פסח פ"א) שכתב וז"ל וכיון דבטלי' אי משתכח לבתר הכי וחזי לי'

לא מיחייב עלי' בבל יראה ובל ימצא עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלאו דלא יראה הוא על הראי' ממש. וכל שאינו רואהו בעיניו לא קעבר עליו. ולשון זה איתא נמי בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון הלכות פסח (ריש דף י"ב) עיי"ש. וכן מבואר בדברי הבה"ג (שם לקמן פ"ב) שכתב וז"ל דהא לא אשכחן גבי איסורין שבתורה דאסורין בראיה ואסורין בבל ימצא כחמץ וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאזהרת לא יראה היא על הראיה ממש. וכן מבואר בפירש"י (רפ"ב דפסחים כ"א ע"א) בד"ה ואי תניא חיה וכו' וז"ל ה"א היא עדיפא משום דאי משיירא מצנעא לה ולא עבר בבל יראה עכ"ל עיי"ש. וכן נראה מפירש"י שם לעיל (ו' ע"א) בד"ה אפי' מר"ה וכו' שכתב וכשרואהו עובר עליו עיי"ש. הרי דס"ל דאינו עובר אלא בראיה דוקא. הן אמת דדברי רש"י שם צ"ע אצלי. דנהי דלאו דלא יראה בראיית עינים תליא רחמנא וכשלא ראהו לא עבר. מ"מ הרי אכתי איכא לאו דלא ימצא שאינו תלוי בראי' כלל. ועי' ג"כ מש"כ הרש"ל והרש"א ז"ל שם ובמש"כ הר"ב י"ד שם. ולפנינו יתבאר בזה. ועכ"פ ודאי מתבאר מפשטות דברי רש"י ז"ל דלאו דלא יראה על ראיית עינים הוא דקא מזהיר. והר"ב פרי חדש (סי' תמ"ג סק"א) האריך לתמוה על פירש"י (בר"פ כל שעה) שם ועל דברי הכ"מ בדעת הרמב"ם ז"ל והסמ"ג מסוגיא דפ"ק דפסחים (ה' ע"ב) עיי"ש. ואין דבריו מוכרחין כלל. כמו שכבר ביארו האחרונים ז"ל. וכן נראה גם מדברי רבינו חננאל ז"ל בפירושו לפסחים (ה' ע"ב) שכתב שם וז"ל מה שאור האמור בבתים כיון שהוא מצוי בביתו עובר בבל יראה ובבל ימצא וכו' שאין אדם רואה בביתו אלא דבר המצוי בביתו וכו' עיי"ש. וכן לקמן (ו' ע"א) כתב וז"ל והחמץ בזמן איסורו יוצא מרשותו ואינו קרוי חמצו אלא להתחייב בו בראייתו ובהיותו מצוי ברשותו בלבד וכו' עכ"ל עיי"ש:

ואמנם מדברי הרא"ש ז"ל בפ"ק דפסחים (סי' ט') משמע לכאורה דלא ס"ל הכי. שכתב שם וז"ל ועובר עליו בבל יראה ואע"פ שאינו רואה. דהא לא כתיב לא תראה חמץ אלא לא יראה. משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראייה. ואע"פ שאינו יודע שהוא בביתו מ"מ בל יראה איכא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הבינו קצת אחרונים ז"ל מדבריו. אבל נראה דאדרבה איפכא מוכח מדבריו. דהרי לכאורה דבריו תמוהים שהם נגד ברייתא ערוכה (שם לעיל ה' ע"ב) דתניא ולא יראה לך שאור יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים ת"ל לא ימצא עיי"ש. ופירש"י ז"ל יכול נלמוד ממקרא זה שיטמין את שלו כדי שלא יראנו ודיו. דהא לא יראה כתיב וכו'. ת"ל לא ימצא אסר לך הטמנה שאף היא בכלל מציאה עכ"ל עיי"ש. וזה מוכרח וכ"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ד מהלכות חו"מ) עיי"ש ובדברי רבינו מנוח ז"ל שם. הרי דגם מלשון לא יראה שפיר אימעיט טמון שאינו רואהו. אלא

דלכאורה יש מקום לדון קצת לומר דבתר דגלי קרא דלא ימצא נפק"ל מיני' גם לקרא דלא יראה שגם הטמון בכלל. וכמש"כ הפר"ח שם עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרא"ם ז"ל בביאורו על הסמ"ג שם עיי"ש. אבל מ"מ הרי מבואר בהך ברייתא להדיא דאי לאו קרא דלא ימצא הוה שמעינן מקרא דלא יראה דלא הזהיר קרא אלא על הנראה לעינים. אבל הטמון ומכוסה ונעלם מעינים שרי. וכן מבואר במכילתא דרשב"י (פרשת בא) עיי"ש. ולסברת הרא"ש ז"ל הרי אין שום משמעות לזה מהך קרא כיון דלא כתיב לא תראה. אבל נראה דלק"מ לפי מה שדקדק הרא"ש ז"ל בלשונו וכתב דהא לא כתיב לא תראה חמץ אלא לא יראה. משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראייה וכו'. כלומר ודאי אימעיט מלישנא דהך קרא הטמון במקום שאינו ראוי לראייה. אבל פירורין שהם לפניו בביתו אלא שמפני קוטנן אינו רואה אותן בשעת בדיקה אע"פ שהן במקום הראוי לראייה. ואילו נסתכל בהן היטב בשעת בדיקה שפיר היה רואה אותן. הו"ל בכלל אזהרת לא יראה. דלא מיעט קרא אלא הטמון במקום שאינו ראוי לראייה. מדלא כתיב לא תראה דליהוי משמע דכל שאינו רואהו אע"פ שישנו לפניו בביתו מותר. אלא לא יראה הוא דכתיב וכל שהם לפניו במקום שראוי לראות אפי' אינו רואה אותם בבדיקתו כמו פרורין שהם לפניו אלא שמפני קוטנן לא מצאן בבדיקתו. שפיר קרינן בהו לא יראה. כן נראה ברור ומוכרח בכוונת הרא"ש ז"ל. והשתא א"כ אדרבה מתבאר מדברי הרא"ש אלו דכל שהחמץ הוא במקום שאינו ראוי לראייה אינו בכלל אזהרת לאו דלא יראה. ודוקא דומיא דפרורין שבביתו אלא שמפני דקותן וקטנותן הוא דאינן נראין בלא הסתכלות היטב הוא דס"ל להרא"ש ז"ל דהו"ל בכלל לאו דלא יראה:

איברא דלפ"ז דברי הרא"ש ז"ל תמוהים מאוד לכאורה. דלמה לו לפרש טעמא דפרורין. דבעינן למימר התם לס"ד דהא דהבודק צריך שיבטל היינו משום פרורין שלא מצאן בשעת בדיקה. דהיינו משום שישנם בכלל אזהרת בל יראה. תיפוק לי' דאפי' את"ל שאינם בכלל לאו דלא יראה משום שאינו רואה אותם. הרי עכ"פ שייכא בהו אזהרת לא ימצא. למאי דס"ד התם מעיקרא דלא אמרינן פרורין ממילא בטלי. וביותר תמוה לפי המתבאר מדברי הרא"ש אלו דכל שהחמץ הוא במקום שאינו ראוי לראייה אינו עובר עליו בלא כלום. וזה סותר להמבואר בברייתא שם. ומייתי לה הרא"ש ז"ל גופי'. שם לעיל (סי' ד'). דטמון אע"פ שאינו בכלל לאו דלא יראה מ"מ איתרבי מיהת מקרא דלא ימצא. וזו לכאורה תמיהא גדולה על הרא"ש ז"ל. ואמנם ראיתי להריטב"א ז"ל בפ"ק דפסחים (ה' ע"ב) דתניא התם שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה ת"ל והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור ולא יראה לך חמץ בכל גבולך. לפי שנאמר לא יראה לך חמץ

שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים ת"ל לא ימצא וכו'. ועדיין אני אומר בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרים. בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. מנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה. ת"ל שאור שאור לגז"ש. נאמר שאור בבתים שאור לא ימצא בבתיכם. ונאמר שאור בגבולין לא יראה לך שאור. מה שאור האמור בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרים. אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין וכו'. ומה שאור האמור בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וכו' אף שאור האמור בבתים וכו' עיי"ש. וכתב הריטב"א שם וז"ל פי' הרא"ה ז"ל בשם רבו ז"ל דכיון דכתיבא גז"ש הרי הוא כאילו כתיבי תרוייהו בבתים ובגבולין. ואפי' בגבולין עובר בשניהם. וכיון שכן תו לא שרי טמון בגבולין כי היכי דלא שרי בבתים. ואחרים פירשו דלא אהני גז"ש אלא ליתן קולא דגבולין בבתים למישרי של אחרים ושל גבוה בלא אתריות. וליתן חומרא דבתים בגבולין לאסרן באחריות. אבל ליכא בגבולין אלא לאו דלא יראה לחוד. ומינה דשרינן טמון עכ"ל עיי"ש. ולכאורה סברת האחרים תמוה מאוד. דהא בהדיא קתני בההוא ברייתא דבין בבתים ובין בגבולין איכא הנך תרי לאוי דבל יראה ובל ימצא. ובין בבתים ובין בגבולין עובר אף על הטמון. ובשלמא מאי דקתני בברייתא שם דלאו דלא יראה האמור בגבולין איתי' נמי בבתים. לא תקשה מידי. משום דגם בלא גז"ש נפק"ל דלא יראה נוהג גם בבתים כמבואר בברייתא שם דקתני ועדיין אני אומר בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין וכו'. מנין ליתן את האמור של זה בזה ת"ל שאור שאור לגז"ש. הרי דגם בלא גז"ש קים לי' לתנא דלא יראה דגבולין איתי' נמי בבתים. והיינו משום דבתים נמי בכלל גבולין נינהו. וכמש"כ בתוס' רי"ד ובר"ן שם עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י שם לעיל בד"ה והלא כבר וכו' עיי"ש. וגם הריטב"א ז"ל בשם אחרים לא כתב אלא דלא ימצא האמור בבתים ליתא בגבולין ושרי בהו טמון. דלענין זה לא אהני גז"ש ליתן הלאו האמור בבתים גם בגבולין ולאסור טמון. אבל הלאו האמור בגבולין ודאי גם להאחרים איתי' גם בבתים. דלא צריך גז"ש להכי כמבואר בדבריהם. אבל אכתי הא ודאי תמוה טובא. דהרי בברייתא קתני בהדיא אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין וכו'. הרי דגם לענין לעבור בלאו דלא ימצא ולאיסור הטמון גמרינן בגז"ש דשאור שאור גבולין מבתים. וכן מתבאר מרישא דברייתא שם דקתני ועדיין אני אומר בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין וכו' בגבולין שלך אי אתה רואה וכו' מנין ליתן האמור של זה בזה ושל

זה בזה. ת"ל שאור שאור לגז"ש וכו'. הרי דיליף גם לגבולין שיהא עובר בבל ימצא ובל יטמין. וא"כ שיטת האחרים אלו היא איפוך המבואר בברייתא בדוכתה. ומפורש בהדיא כדעת הרא"ה בשם רבו ז"ל. וזו פליאה נשגבה לכאורה:

ואמנם גם דברי הרא"ה בשם רבו תמוהים לכאורה דלמה איצטריך להביא כן בשם רבו. וכן על הריטב"א יש לתמוה שהביא דברי הרא"ה אלו מאחר שכן מפורש בהדיא בברייתא במקומו. וגם איך לא הרגיש שדברי אחרים אלו הם איפוך המבואר בההיא ברייתא גופא. אבל נראה דעיקר מחלקותן של הרא"ה בשם רבו ואחרים אלו אינו אלא אם מוזהר עלה מדאורייתא בלאו דלא ימצא בגבולין כמו בבתים. דהרא"ה בשם רבו ס"ל דגם בגבולין ישנו ללאו דלא ימצא ואסור הטמון מדאורייתא. כדנפק"ל בגז"ש דשאור שאור גבולין מבתים. אבל האחרים ס"ל דודאי מדאורייתא ליכא אזהרת לא ימצא אלא בבתים בלבד. דלא אהני גז"ש אלא ליתן קולא דלאו דלא יראה האמור בגבולין גם ללאו דלא ימצא האמור בבתים למישרי של אחרים ושל גבוה שלא קבל אחריותן וליתן חומרא דלאו דלא ימצא האמור בבתים גם ללאו דלא יראה האמור בגבולין לאסור בקבלת אחריות של אחרים. אבל עיקר לאו דלא ימצא אינו אלא בבתים דוקא. דכיון דבהדיא כתיב בי' בבתיכם למעוטי גבולין לא אתי גז"ש ועקר קרא. וליכא בגבולין אלא לאו דבל יראה לחוד. וא"כ מדאורייתא לא מיתסר טמון ומאי דנקט בברייתא לענין גבולין לאו דלא ימצא ובל יטמין. מדרבנן בעלמא הוא ואסמכוה אגז"ש. כן נראה מוכרח בזה:

אלא דאכתי יש לתמוה לשיטה זו מדאמרינן בירושלמי (פ"ק דפסחים ה"א) כותים כל זמן שעושין מצתן עם ישראל נאמנים על ביעור חמץ וכו'. אמר ר"י הדא דתימר בבתים אבל בחצרות חשודין הן. דאינון דרשין לא ימצא בבתיכם לא בחצרותיכן עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה דהרי גם בחצרות כתיב לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך. ועכצ"ל דמהך קרא ליכא למשמע למיסר טמון. ואין ממנו ראיה על ביעור חמץ. דבהטמנה סגי וליכא אזהרה על ביעור חמץ אלא מקרא דלא ימצא דשמעינן מיני' נמי אזהרה על הטמון. ואינון דרשין בבתיכם לא בחצרותיכם. וא"כ לדידהו בחצרות ליכא ביעור מדאורייתא לחמץ. וכיו"ב כתב בש"ק שם עיי"ש. וא"כ לכאורה תמוה לשיטה זו דהרי זהו טעות של הכותים. ומבואר דלדידן ליתא. ומיהו נראה דלק"מ ואדרבה משם ראי'. מדלא קאמר התם נמי דאינון דרשין לא יראה לאפוקי טמון. וגם אמאי לא נקט אלא חצרות ולא נקט גבולין סתם. אלא ודאי נראה דקושטא דמילתא הוא דאין הטמון בכלל לאו דלא יראה. ולזה בגבולין דליכא אלא לאו דלא יראה ליכא בהו איסור טמון מדאורייתא אפי' לדידן. ולכך לא נקט בירושלמי אלא חצרות. דלדידן חצר שמשמש

ג"כ תשמישי בית בכלל בית הוא. והו"ל בכלל אזהרת לא ימצא. וכן מוכרת מלישנא דברייתא דקתני אין לי אלא שבבתיכם בבורות בשיחין ובמערות מנין ת"ל בכל גבולך עיי"ש. הרי דלא איצטריך לרבות מבכל גבולך אלא בבורות בשיחין ובמערות וכיו"ב. אבל חצרות שפיר נפק"ל מבבתיכם. דחצר בכלל בית הוא. אלא דכותים הוא דסברי דבבתיכם בתים ממש משמע ודרשי בבתיכם לא בחצרותיכם. אבל גבולין כגון בורות שיחין ומערות שאינם בכלל בית ודאי לדידן נמי אינם בכלל אזהרת לא ימצא דאימעיטו מבבתיכם. וא"כ ליכא בהו איסור טמון מדאורייתא וכדעת האחרים שהביא הריטב"א ז"ל:

ומעתה נראה דזו היא ג"כ דעת הרא"ש ז"ל שם. ושפיר כתב שם דטעמא דפרורין אינו אלא משום שהן בכלל אזהרת בל יראה אע"פ שאין נראין. דכוונתו בזה דאפי' במקומות דלית בהו לאו דלא ימצא וכל אזהרתן אינה אלא משום לאו דבל יראה. והרי פרורין אינם נראין וא"כ היה מקום לומר דהו"ל כטמון דליתי' בכלל אזהרת לא יראה. וא"כ ליכא בהו שום איסורא דאורייתא. ולזה כתב דליתא. דודאי הו"ל בכלל אזהרת לא יראה ולא דמי לטמון וכמו שנתבאר. ועפ"ז אתו שפיר נמי דברי רש"י (בפ"ק ובריש פ"ב דפסחים) שעמדנו עליהם לעיל שדבריו צ"ע טובא לכאורה. אבל לפ"ז אפשר לומר דכוונתו לומר דכשרואהו עובר אפי' במקום דאינו בכלל אזהרת לא ימצא. אלא לא יראה בלבד הוא שנוהג בו. וא"כ אין בטמון בו איסור דאורייתא. וכן בההיא דר"פ כל שעה כוונתו דאי תנא חיה ה"א דמיירי במקום דליכא בטמון איסור דאורייתא. ומשום דאי משיירא מצנעא ולא עבר עליו בלא כלום. איברא דראיתי בס' הפרדס הגדול לתלמידי רש"י ז"ל (סי' קמ"ט) שכתב וז"ל חטין הבאין בספינה אסורין בפסח וכו' שא"א שלא נישורו בספינה ועובר המקיימן אפי' בבית המיוחד להן משום שאור לא ימצא בבתיכם עכ"ל עיי"ש. משמע דס"ל לרש"י ז"ל דכיון שמקיימן בבית מיוחד להן הו"ל כטמון ואינו בכלל אזהרת לא יראה משום שאינו נראה. אלא דמ"מ עובר מיהת משום אזהרת לאו דלא ימצא שנוהג גם בטמון ואינו נראה לעין. ואע"ג דבית המיוחד להן נראה דלא הו"ל אלא בכלל גבולין. שהרי אינו דר בו אלא יחדוהו לאוצר ולא קרינן בי' בתיכם. ועכצ"ל דס"ל דלאו דלא ימצא נוהג גם בגבולין מדאורייתא. וכדעת הרא"ה ז"ל בשם רבו ז"ל. מיהו אין הדבר ברור כי דברים אלו הם מרש"י ז"ל. דידוע דשם נאספו הרבה דברים שאינם מרש"י ז"ל אלא מגדולים אחרים. ועיקר הדברים הללו צ"ע טובא מסוגיא דפ"ב דפסחים (מ' ע"ב) עיי"ש. ובטור (או"ח סי' תס"ז) בשם בה"ג ורב כהן צדק מבואר איפכא עיי"ש. ודברי רב כהן צדק ז"ל אלו הביא ג"כ בהלכות פסחים להרי"ץ אבן גיאת (דף צ'). ובתשובות

הגאונים שערי תשובה (סי' רפ"ה) ובאריכות יותר במעשה הגאונים (סי' ל"א) עיי"ש היטב. ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר מזה דס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דלאו דלא יראה ליתא אלא בנראה לעינים ולא בטמון. וכן ראיתי להראב"ן ז"ל בספרו (דף ע"ב ע"ג) שכתב בטעם ההיתר להשהות כלים הבלועים מחמץ בפסח וז"ל דכיון דהאיסור בלוע בו ואינו נראה ואינו מצוי אינו עובר בהצנעתו בבל יראה ובל ימצא. ולא דמי לחמץ שנתערב דאסור דהתם נראה הוא אלא שאינו ניכר. אבל בלוע אינו נראה ומצוי. ומיהו צריך להדיח הקדירות כשמצניען שלא ישאר מן החמץ כלום שלא יהא נראה עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל ג"כ דאזהרת לא יראה היא על הראיי' ממש בעינים. וכל שאינו נראה לא עבר עליו בלא יראה. אלא משום דאורחא דמילתא להצניע בבית דהו"ל נמי בכלל אזהרה לא ימצא והיה מקום לומר דנהי דאינו נראה וליכא לאו דלא יראה. מ"מ אכתי מוזהר עליו משום לאו דלא ימצא. לזה איצטריך הראב"ן ז"ל לומר דבזה גם משום לאו דלא ימצא לא מתסר משום דאינו מצוי ג"כ ולא קרינן ביי' נמי לא ימצא:

ולכאורה יש להעיר לפ"ז בפ"ק דפסחים (ו' ע"א) דאמרינן אר"י א"ר המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי עיי"ש. ולהרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות תו"מ) מיירי התם בשלא ביטלו עיי"ש. ולפ"ז קשה מאי קמ"ל. פשיטא דחייב לכפות את הכלי כדי שלא לעבור מיהת בלאו דלא יראה דבכך לא יהא החמץ נראה. ואע"ג דאכתי איכא לאו דלא ימצא. מ"מ כל מאי דאפשר למיעבד למעוטי באיסורא פשיטא דאית לן למיעבד. אלא ודאי מוכרח לכאורה מזה דכפיית כלי נמי אינה מצילתו שלא לעבור בלא יראה. ושפיר איצטריך לאשמעינן דאע"פ שאין זו מצילתו אפי' מעבירת לאו דלא יראה. מ"מ צריך לכפות עליו את הכלי כדי שלא יכשל בו לבא לאכלו. וא"כ מתבאר מזה דגם אזהרת לא יראה לא בראיית עינים תליא וכדעת הרא"ם ז"ל והפר"ח שם. ומיהו נראה דאין מזה הכרע. דאיכא למימר דאין הכי נמי דכפיית הכלי היינו כדי להצילו מעבירת לאו דלא יראה. ואיצטריך לאשמעינן דלא תימא דכיון שכבר טרח לבדוק כל רשותו מחמץ ולבערו הו"ל גילוי דעת דמוכח שהוא מבטל כל שאר החמץ שלא מצא בבדיקתו. וכביטול גמור בפיו דמי ושוב לא עבר עליו לא בבל יראה ולא בבל ימצא. ואשמעינן רב דליתא משום דמסתמא לית לן למימר בגלוסקא יפה דבטלה. כדאמרינן התם לקמן עיי"ש. והילכך ודאי צריך לכפות עליו את הכלי כדי להנצל עכ"פ מעבירת לאו דלא יראה. ואע"ג דבלא"ה כבר אשמעינן רב גופי' דהבודק צריך שיבטל דשמעינן דהבדיקה עצמה לא חשיבא כביטול לחמץ שלא מצא בשעת בדיקה. מ"מ איכא למימר דאיצטריך

התם לאשמעינן דלא תימא דאע"ג דבדיקה עצמה לא חשיבא כביטול מ"מ אין הבודק צריך שיבטל משום דלית לן למיחש מסתמא שמא ימצא עוד חמץ אחר שכבר בדק כדינו בכל מקום שמכניסין בו חמץ ובחורין ובסדקין. והכא אשמעינן דבכפיית כלי סגי לי' אע"ג דאין זו מצילתו אלא מעבירת לאו דלא יראה. ואכתי קאי בלאו דלא ימצא. ולא תימא דבעי שריפה אפי' ביו"ט. וכדס"ל באמת לכמה מהראשונים ז"ל היכא דלא בטלו וכמש"כ הה"מ ז"ל (פ"ג מהלכות חו"מ ה"ח) עיי"ש. וא"כ תרווייהו מימרא דרב צריכי. ולא מוכח מידי מהתם לומר דלאו דלא יראה לא תלי מידי בראייה ממש. ואדרבה מהתם יש להוכיח כדעת הסוברין דאזהרת לא יראה היא על הראייה ממש. מדאמר רבא התם עלה אם של הקדש הוא אינו צריך. מ"ט מיבדל בדילי מיני' עיי"ש. ובסמוך בתר הכי אמרינן אר"י א"ר חמצו של נכרי עושה מחיצה עשרה טפחים משום היכר. ואם של הקדש הוא אינו צריך. מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיני' עיי"ש. וקשה לכאורה אמאי במימרא קמא דרב לא חילק רב גופי' בין חולין להקדש כמו שחילק באידך מימרא דידי'. אלא פסיק וקאמר כופה עליו את הכלי דמשמע בין בחולין ובין בהקדש. ורבא הוא דמחלק בהכי. הן אמת דמדברי הבה"ג (פ"ב מהלכות פסח) נראה דיש לו שם גירסא אחרת עיי"ש ולפי גירסתו ניחא. אבל לפי גירסא שלפנינו קשה. אבל נראה דמימרא קמייתא דרב לא מיירי אלא לענין דינא דאורייתא דבלא ביטול אם מצא ביו"ט דאיכא עלי' תרי לאוי. לאו דלא יראה ולאו דלא ימצא. כופה עליו את הכלי להנצל מיהת מלאו דלא יראה. אבל אסור לשרפו ביו"ט אע"ג דקאי בלאו דלא ימצא. והכא לא שייך לאשמעינן דבשל הקדש אינו צריך דזה פשיטא. דהא ליכא בשל הקדש לא לאו דלא יראה ולא לאו דלא ימצא. אלא דרבא הוא דאתי ואשמעינן מימרא באנפי נפשי' דבשל הקדש אפי' מדרבנן ולהיכר בעלמא לא צריך כפיית כלי. אבל רב גופי' לא נחית להכי הכא כלל משום דבדינא דאורייתא הוא דמיירי. אבל באידך מימרא בחמץ של נכרים דמדאורייתא לגמרי שרי ולא אתי רב אלא לומר דמיהת מדרבנן צריך לעשות לו קודם יו"ט מחיצת עשרה להיכירא שפיר איצטריך רב גופי' לחלק דהיינו בחמץ של חולין. אבל בשל הקדש דבדילי מיני' לא צריך. ומזה ראי' לדעת הרמב"ם ז"ל דמיירי בלא ביטל. דאל"כ הדק"ל כמבואר. וגם סייעתא להסוברין דלאו דלא יראה קאי על ראייה בעינים ממש:

אמנם יש לתמוה לסברא זו מדתניא במכילתא (סדר בא) ואיתא ג"כ בירושלמי (פ"ב דפסחים סוף ה"א) רבי אומר תשביתו מבתיכם דבר שהוא בבל יראה ובל ימצא ואיזה זה בשריפה עיי"ש. הרי להדיא דאזהרת בל יראה היינו שלא יהא בעולם כלל ולא שלא יהא

נראה לעינים בלבד. ולהכי יליף מיני' דאין ביעור חמץ אלא שריפה שבכך הוא כלה ואבד מן העולם. אבל אם איתא דאזהרת לא יראה אינה אלא על ראיית העינים אדרבה איפכא משמע מהך קרא. וזה ודאי קשה טובא לדעת הסוברין כן. אלא שראיתי דאיכא פלוגתא בהכי במכילתא דרשב"י (סדר בא) דתניא התם שאור לא ימצא בבתיכם. מכלל שנאמר ולא יראה לך יכול אם היה טמון או מופקד בעיר אחרת לא יהא חייב. ת"ל שאור לא ימצא וכו' רשב"ג אומר והלא בכלל לא יראה לא ימצא היה מה ת"ל לא ימצא את שמצוי לך אתה זקוק לבערו את שאינו מצוי לך אי אתה זקוק לבערו. מכאן אתה אומר חמץ שנפל לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם יכולין כלבים וחזירים לחפש אחריו ולהוציאו אתה זקוק לבערו ואם לאו אי אתה זקוק לבערו עיי"ש. הרי מבואר דלת"ק משמע לי'. דקרא דלא יראה ממעט הטמון ולא שמעינן איסורא דטמון אלא מקרא דלא ימצא. אבל רשב"ג קאמר איפכא דלא ימצא הוא בכלל לאו דלא יראה. ואי לאו דכתיב לא ימצא הוה מחייבינן לבער אפי' חמץ שנפל לתוך הבור והדות והפיטם אפי' כשאין כלבים וחזירים יכולים לחפש אחריו ולהוציאו ואינו נראה לעינים כלל. אלא דמקרא דלא ימצא ממעטי' הנך מחובת ביעור. ולדידי' קרא דלא ימצא יצא מכלל לאו דלא יראה להקל ולא להחמיר. והיינו ע"כ משום דמשמע לי' דאזהרת לא יראה היינו שלא יהיה אפשר לראותו בעולם כלל. וכדברי רבי במכילתא וירושלמי שם. ודעת הסוברין דאזהרת בל יראה היא על הראייה בעינים ממש. ע"כ לא תתכן אלא אליבא דת"ק דרשב"ג דס"ל דכוותי' קיי"ל. משום דדברי רשב"ג לא מייתי בתלמודא דידן כלל. ואע"ג דעיקר דינו ודאי אמת הוא גם לתלמודא דידן. כמתבאר במתניתין (פ"ב דפסחים ל"א ע"ב) עיי"ש. מ"מ לענין מאי דס"ל באזהרת בל יראה לא נזכרו דבריו כלל בתלמודין. אלא מילתא דת"ק והיא הברייתא דמייתי בפ"ק דפסחים (ה' ע"ב) עיי"ש. ועוד דדברי רשב"ג הו"ל לגבי ת"ק כיחיד נגד רבים אע"ג דרבי נמי קאי כוותי' כדכתיבנא. וגם דרשא דרבי לא נזכרה בתלמודא דידן והילכך ס"ל דנקטינן כת"ק דרשב"ג. ולא כדמשמע מדברי הר"ן ז"ל רפ"ק דפסחים עיי"ש. ועפ"ז יש לפקפק הרבה גם בדברי הר"פ ז"ל בהגהות סמ"ק (סי' צ"ד) עיי"ש היטב:

עכ"פ מתבאר מכל זה דדברי הכ"מ במש"כ ליישב דעת הרמב"ם והסמ"ג נכונים היטב. וגם רבים מהראשונים ז"ל קיימי בשיטה זו. אע"ג דאכתי לא הועילו דבריו ליישב דעת הרמב"ן ז"ל. שגם הוא מנה שני הלאוין דלא יראה ולא ימצא. ומ"מ לפי המבואר מדבריו (בלקוטיו לפ"ק דפסחים) ס"ל דלאו דלא יראה בא להזהיר שלא יהא אפשר לראותו בעולם כלל וכדברי רבי בירושלמי שם עיי"ש בדבריו. וא"כ לדידי' הקושיא במקומה

עומדת. ואין מקום לתירוצו של הכ"מ. וביותר תמוה לרבינו הגאון ז"ל דאפי' כשתמצא לומר דס"ל ג"כ כדעת הסוברין דאזהרת לא יראה אינה באה אלא להזהיר על הראייה ממש. מ"מ לפי שיטתו אחר שמנה לאו דלא ימצא שכולל אזהרה בין לחמץ שנראה בין לטמון. שוב לא היה לו למנות לאו דלא יראה דליכא נפק"מ אלא כדי לעבור על הנראה בלאו נוסף על לאו דלא ימצא. מיהו אפשר לומר דס"ל כדעת האחרים שהביא בריטב"א שם. דס"ל דבגבולין ליכא לאו דלא ימצא. אלא לאו דלא יראה האמור בהן בלבד. ולא מחסר בהן טמון מדאורייתא. וכמו שביארנו לעיל. והילכך אפי' לפי שיטתו שפיר מנה שני הלאוין הללו. מפני שיש בכל אחד מהן ענין נוסף שאינו בכלל השני. דלאו דלא יראה נוהג גם בגבולין שאינם בכלל לאו דלא ימצא. ולאו דלא ימצא נוהג גם בטמון ונעלם מן העין שאינו בכלל לאו דלא יראה אפי' בבתים. אמנם אליבא דהרמב"ן ז"ל לא יתכן זה. דהרי הוא גופי' לא ס"ל כדעת האחרים שהביא הריטב"א ז"ל כמבואר בלקוטיו לפסחים כמשכ"ל. וא"כ לאו דלא ימצא נמי כולל אפי' גבולין. ואע"ג דאכתי היה מקום לומר דכיון דהרמב"ן ז"ל לא ס"ל כשיטת רבינו הגאון ז"ל בשורש זה. וכל שני לאוין שהאחד כללי והשני פרטי אע"פ שכבר הוא בכלל הלאו הכללי כשהם משני שמות כהכא דרכו כשיטת שאר מוני המצות למנות שניהם. וא"כ כאן דלאו דלא ימצא כולל בין טמון ובין שאינו טמון. אבל לאו דלא יראה לא בא להזהיר אלא על חמץ הנראה בלבד. אין אלו כלאוין שנכפלו בדבר אחד וראוי למנות שניהם. מ"מ זה ליתא. דמלבד דנראה דאין זה חשוב שני שמות כיון ששניהם בנושא אחד. בלא"ה הרי כבר נתבאר דלהרמב"ן ז"ל טמון נמי בכלל אזהרת לא יראה. וא"כ לדידי' אין שום חילוק בין שתי אזהרות הללו ואינם אלא כאזהרה אחת שנכפלה בתורה. דלכ"ע אינן נמנות אלא כאזהרה אחת. וא"כ לדידי' הקושיא במקומה עומדת. ואמנם עכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נתיישבו בזה על נכון:

אבל עוד יש מקום אתי לדון בזה. ויתיישבו גם דברי הרמב"ן ז"ל. דהרי תרי לאוי לא יראה כתיבי בקרא. אחד בחמץ ואחד בשאור. דכתיב (בפרשת בא) לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך. ומ"מ לא מנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל אלא לאו אחד דלא יראה. וטעמא דמילתא כבר ביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ר'). וז"ל ואין אלו שני לאוין בשני ענינים. אבל הם בענין אחד. ובבאור אמרו פתח הכתוב בחמץ וסיים בשאור לומר לך היינו חמץ היינו שאור. כלומר אין הפרש בין חמץ ושאור עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (לאוין ע"ח). ובחינוך (פרשת בא מצוה כ') עיי"ש. ודבריהם ז"ל תמוהים אצלי. דמבואר מדבריהם אלו דעל הך קרא דלא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור אמרו כן דפתח בחמץ וסיים בשאור וכו'. אבל באמת לא אשכחן הכי כלל בשום דוכתא על הך

קרא. ואיפכא הוא דאשכחן. ולא על הך קרא אלא על קרא דשאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו'. ועל הך קרא הוא דאמרו בפ"ק דביצה (ז' ע"ב) אמר רבי זירא פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו שאור זהו חמץ עיי"ש. אבל על קרא דלא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לא שייכא הך דרשא כלל. דמנ"ל מהך קרא דהיינו שאור היינו חמץ אדרבה איפכא משמע מהך קרא דחמץ ושאור שני ענינים חלוקים. ועל כל אחד בא לאו מיוחד בפ"ע. וכן פירש"י שם בד"ה לענין אכילה. ובתוס' שם בד"ה דא"ר זירא עיי"ש. אבל מקרא דשאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת וגו' שפיר מוכיח כיון דקאי על שאור וסיים הטעם וכתב כי כל אוכל מחמצת וגו'. וע"כ זהו שאור זהו חמץ. וראיתי בכ"מ (ריש פ"א מהלכות חו"מ) דעל מש"כ הרמב"ם ז"ל שם דהמניח חמץ בפסח ברשותו עובר בשני לאוין לא יראה ולא ימצא. כתב בכ"מ וז"ל וא"ת הו"ל למימר דעובר בשלשה לאוין דהא עובר נמי בלאו דלא יראה לך חמץ. וי"ל דלא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור לא חשיבי אלא לאו אחד. משום דלא בא אלא ללמד דהיינו חמץ היינו שאור. וכדאמרינן בריש יו"ט פתח הכתוב בחמץ וסיים בשאור לומר לך היינו חמץ היינו שאור. כלומר אין בין חמץ לשאור עכ"ל עיי"ש. ודבריו נפלאים מאוד דלא נמצא כן בגמרא שם ולא בשום דוכתא אחריתא. ובלא ספק נמשך אחר לשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם ולא הרגיש שהדברים תמוהים מאוד. ומלבד זה דבריו תמוהים ביותר במש"כ דלא בא הכתוב אלא ללמד דהיינו שאור היינו חמץ. ובאמת דלזה לא איצטריך הך קרא דהכא. דהרי כבר נפק"ל הכי מקרא דלעיל מיני' דכתיב שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת וגו'. וא"כ אי משום זה אתינן עלה אכתי הקושיא במקומה עומדת דתלתא לאוין נינהו. וגם עיקר ראייתם של הרמב"ם וסייעתו ז"ל מהתם לענ"ד תמוה טובא. דהרי מאי דקאמר התם זהו שאור זהו חמץ. היינו רק לענין שיהא דינם שוה זה כזה. וכדפירש"י ז"ל שם וז"ל זהו שאור כו' כזה כן זה עכ"ל עיי"ש. אבל ודאי לא דבר אחד הן. דהרי בהדיא מצרכינן להו התם אליבא דב"ה. דאמרינן אי כתב רחמנא שאור ה"א משום דחמוצו קשה וכו'. ואי כתב רחמנא חמץ משום דראוי לאכילה וכו' עיי"ש. וא"כ שני ענינים חלוקים הם אלא שדיניהם שוה. וא"כ לענין מנין הלאוין לעולם אימא לך דחשבינן להו בתרתי:

וזולת זה כבר עמד הרש"ל ז"ל בבאורו על הסמ"ג שם אמאי אינם מונים חמץ ושאור בשני לאוין. אע"ג דדין אחד ושיעור אחד להם. מ"מ הא קתני בתוספתא (פ"ק דביצה) שאור מחמץ אחרים. חמץ שנתחמץ מאחרים. אימתי נקרא שאור משיפסל מלאכול לכלב. וא"כ חמץ משנפסל לאכילת כלב אינו חייב בביעור. משא"כ השאור שאינו עומד

לאכילה רק להחמיץ עיסות אחרות. אדרבה עיקר חיובו משנפסל לאכילת כלב. וא"כ שני ענינים חלוקים הם. ולהרמב"ם לא תקשה דלטעמי' אזיל דלא פסק כהך תוספתא. אבל להסמ"ג דהוא גופי' הביא שם הך תוספתא לקמן קשה. ומה שתירץ שם על זה הרש"ל דבריו תמוהים אצלי ואינם מובנים כלל. דודאי ע"פ התוספתא שני ענינים חלוקים הם. דלאו דלא יראה חמץ ליתא משנפסל לכלב. ומדברי הרש"ל שם לקמן מבואר דאפי' משום שאור לא מיחייב עליו עיי"ש בדבריו. משא"כ בשאור דמיחייב עליו משום לאו דלא יראה לך שאור אפי' משנפסל מאכילת כלב. וע"כ קרא דפתח בשאור וסיים בחמץ לא אתי אלא ללמד שהן שוין בשיעוריהן בלבד. וכמ"ש הראב"ד ז"ל בהשגות (פ"א מהלכות חו"מ). ועפ"ז נכונים היטב דברי הבה"ג והר"א הזקן ז"ל שמנו לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בשני לאוין. והיינו משום דהבה"ג לטעמי' אזיל שהביא להלכה (בפ"ב מהלכות פסח) תוספתא זו עיי"ש. וא"כ שני שמות הם. וכן מתבאר מהמכילתא (פרשת בא פ"י ופי"ז) דלענין לאו דלא ימצא שאור לא נפק"ל התם בחמץ אלא מהיקישא דאיתקיש חמץ לשאור. וכן לענין כרת מצריך התם תרי קראי חד לחמץ וחד לשאור. משום דחד מאידך ליכא למיגמר מטעמא דקאמר התם עיי"ש. וכן הסמ"ק מנה אזהרות חמץ ושאור בשתים (סי' ל"ד ל"ה). וכן הרא"ם ז"ל ביראים (סי' ק"ה) מנאן שנים עיי"ש. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. ובאמת לאו דלא יראה לך שאור אינו בא במנין לשיטתו. משום שנכלל בכלל לאו דשאור לא ימצא בבתיכם שמנה וכמשכ"ל. ומה שמנה כאן לאו דלא יראה כוונתו ללאו דלא יראה לך חמץ. דחמץ ושאור שני שמות וענינים חלוקין הן ונמנין שנים. כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואע"ג דבמכילתא שם איתרבי גם חמץ ללאו דלא ימצא. מ"מ כיון דלא כתיב בקרא לאו מפורש בחמץ אלא בשאור מנה שפיר במנין הלאוין לאו דלא יראה המפורש בהדיא בקרא בחמץ. משא"כ בשאור דמפורש בו בקרא לאו דלא ימצא. לכך מנה לאו דלא ימצא ושוב אין לאו דלא יראה שאור נמנה מטעם שנתבאר. ועפ"ז אפשר לכוון גם דעת הרמב"ן ז"ל דלכך מנה לאו דלא יראה ולא ימצא בשני לאוין משום דחמץ ושאור נמנין כל אחד בפ"ע. ובאמת לא יראה ולא ימצא דשאור אין נמנין אלא בלאו אחד לדעת הרמב"ן ז"ל מטעם שנתבאר ולאו דלא יראה שמנה אינו אלא לאו דלא יראה לך חמץ. משום דבחמץ לא כתיב לא ימצא. וחמץ ושאור שני שמות הם:

והנה מלבד הנך לאוין איכא נמי בחמץ עשה דתשביתו. ומנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין נ'). ואע"ג דכל לאו ועשה שבמצוה אחת אין נמנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל אלא במצוה אחת. מ"מ כאן נמנית העשה בפ"ע. מטעם שכבר ביארנו שם במקומו עיי"ש.

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) דלא מנה שם שני לאוין אלו דהכא כלל ולא מנה שם אלא עשה דתשביתו בלבד עיי"ש. והיינו כשיטתו בכל כיו"ב בעלמא. אלא דכאן חזר בו מטעם שכבר ביארנו לעיל במנין העשין שם עיי"ש מש"כ בזה:

מצוה קסח

נא. ובשל. ושבר עצם. כתיב (בפרשת בא) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים. וכתיב שם ועצם לא תשברו בו. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנו נא ומבושל אלא במצוה אחת. וזה כשיטתם דכל הנפרטים בלאו אחד אין כולם נמנין אלא בלאו אחד. אבל רבינו הגאון ז"ל אזיל לשיטתו דבכל כיו"ב נמנה כל פרט ופרט בפ"ע. ולכן גם כאן מנה נא ומבושל כל אחד בפ"ע. וכן הסמ"ג והרמב"ן ז"ל דאזלי בשיטה זו מנאום בשני לאוין. ולענין לאו דשבירת עצם צ"ע לכאורה מה שלא מנה ג"כ לאו דעצם לא ישברו האמור בפסח שני. והרמב"ם וסייעתו ז"ל מנאוהו. וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו אחד בשבירת עצם בפסח. וכן הבה"ג וסייעתו ו"ל לא מנו אלא לאו אחד. וכבר ביארנו לעיל (עשין נ"ז) מה שנראה לומר בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל עיי"ש. ואפשר ג"כ לומר דשבירת עצם בפסח ראשון ובשני שני לאוין משם אחד ואיסור אחד הן ואין למנותן אלא בלאו אחד. וזהו ג"כ טעמן של הבה"ג וסייעתו ז"ל. ובפרט לשיטת רבינו הגאון ז"ל דגניבת נפשות וגניבת ממון מנה בלאו אחד. אע"פ שנאמר בכל אחד לאו בפ"ע. משום דמשם אחד הם דכל גניבה אסרה תורה. וכן כל כיו"ב. וא"כ כ"ש פסח ראשון ושני דשניהם קרבן אחד ממש הן. דבזה גם להבה"ג וסייעתו אין נמנין אלא בלאו אחד. אע"ג דבלאו דגניבה מנו נפשות וממון כל אחד בפ"ע. וראיתי בה"ג כת"י רומי וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל שלא מנו כלל לאו דשבירת עצם. וזה ודאי תמוה טובא דהרי ודאי לאו גמור הוא ולוקין עליו. כמבואר במתניתין דפרק כיצד צולין (פסחים פ"ד ע"א). ובריש פרק בתרא דמכות (י"ג ע"א) ובשאר דוכתי. ולא ראיתי טעם נכון לזה וצע"ג:

מצוה קעא

מהותיר. והוציא. וזבח על חמץ צויתיך. כתיב (בפרשת בא) ולא תותירו ממנו עד בוקר וגו'. וכתיב לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה. וכתיב (בפרשת משפטים) לא תזבח על חמץ דם זבחי. ונשנה לאו זה (בפרשת תשא) דכתיב לא תשחט על חמן דם זבחי. והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנו בנותר ארבעה לאוין. האחד בפסח ראשון. והשני לא ישאירו ממנו עד בוקר האמור בפסח שני (בפרשת בהעלותך). והשלישי לאו דלא ילין מן הבשר

אשר תזבח בערב ביום הראשון לבוקר (בפרשת ראה). והוא אזהרה שלא להותיר מבשר חגיגת ארבעה עשר. והרביעי לאו דלא תותירו ממנו עד בוקר. האמור אצל תודה (בפרשת אמור). אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה מהן אלא שנים. האחד בפסח שמנה כאן. והשני לא תותירו ממנו עד בוקר דתודה. שמנה לקמן (לאו ר"ד) ואמנם מה שלא מנה לאו דלא ישאירו וגו' דפסח שני. נראה פשוט דטעמו משום דלשיטתו אזיל. כמו שלא מנה לאו דשבירת עצם דפסח שני מטעם שביארנו לעיל (לאו ק"ע). וכן הבה"ג לא מנה לאו דולא ישאירו וגו' דפסח שני כמו שלא מנה לאו דשבירת עצם דפסח שני. ולטעמייהו אזלי. אבל צ"ע לכאורה מדוע לא מנה לאו דלא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב וגו'. והבה"ג מנה לאו זה בריש הלאוין שלו. ותחת זה לא מנה לאו דלא תותירו שבתודה. וגם זה צריך ביאור. והנראה דס"ל דאזהרת מותיר שבשלמי תודה ושבשלמי חגיגה אין למנותן אלא באחת. דאידי ואידי שלמים הן. והרי זה כלאו דשבירת עצם שבפסח ראשון ופסח שני שלא מנאום אלא בלאו אחד. וכן מותיר דפסח ראשון ודשני שלא מנו אלא בלאו אחד כמשכ"ל. ולשיטתייהו אזלי. אלא דרבינו הגאון ז"ל נקט לאו דשלמי תודה וכולל בו שאר כל השלמים. וטעמו משום דתודה גופא לפעמים חוזרת להיות כשאר שלמים ונאכלת כדין שלמים. כמבואר בפרק התכלת (מנחות מ"ו ע"א) עייש"ה וברשב"א שם. והבה"ג נקט לאו דלא ילין מן הבשר וגו' האמור בשלמי חגיגת י"ד וכולל בו גם שלמי תודה ושאר השלמים. משום דשלמי תודה חמירי טפי ואין נאכלין אלא ליום ולילה כקדשי קדשים. והילכך לא משמע כ"כ שיהיו גם שלמי חגיגת ארבעה עשר ושאר השלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד בכלל אזהרת מותיר דתודה. ולכן נקט לאו דלא ילין מן הבשר וגו' שבכללו גם כל שאר השלמים. וכ"ש שלמי תודה. וכן בספרא (פ' צו פי"ב) ובפסחים (פרק אלו דברים ע"א ע"ב) דרשו חגיגת י"ד בכלל שאר כל השלמים עייש"ה.

וגם אפשר לומר דדברי הבה"ג בזה הם ע"פ סוגיא דפ"ג דזבחים (ל"ו ע"א) דאמרינן התם אר"א תרי קראי כתיבי בנותר. כתוב אחד אומר לא תותירו ממנו עד בוקר. וכתוב אחד אומר לא יניח ממנו עד בוקר. אם אינו ענין להניח תניהו לענין מחשבת הינוח עיי"ש. ופירש"י והתוס' שם דמאי דקאמר תרי קראי כתיבי בנותר. היינו חד בפסח וחד בתודה עיי"ש. ומבואר מזה דקרא דלא תותירו האמור בפסח כולל נמי אזהרה לתודה. וכ"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' תט"ז) וז"ל צוה הקב"ה על הקדשים הנאכלים המוטל עליהם לאכלן שלא ישאירום יותר מזמן אכילתן דכתיב (בפרשת בא) ואכלו את הבשר וגו' ולא תותירו ממנו עד בוקר. וכתיב (בפרשת צו) ובשר זבח תודת שלמיו וגו' ולא יניח ממנו עד בוקר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכולל שניהם כאחת דשניהם מזהירים על ענין אחד.

ואינם אלא כלאו אחד כפול בתורה ומשמע דאע"ג דכתב סתם קדשים הנאכלים מ"מ כוונתו רק על הנאכלים ליום ולילה אחד. דומיא דפסח ותודה. דפסח נמי חשיב נאכל ליום ולילה. כמבואר בפסחים (פ"ט ע"א). ועי' בתוס' שם ד"ה דאילו וכו'. וכן הוא שם לעיל (ע' ע"א) עיי"ש. ועי' מש"כ ביראים לעיל מיני' (סי' תי"ג) עיי"ש היטב. ולכן לא מנה הבה"ג לאו דמותיר דתודה. משום שכבר מנה לאו דלא תותירו האמור בפסח. ולא מנה אלא לאו דלא ילין מן הבשר וגו' דקאי על חגיגת י"ד הנאכלת לשני ימים ולילה אחד ובכללו כל שאר הנאכלים לשני ימים ולילה אחד. ולכך אינם בכלל מותיר דפסח ותודה. אבל רבינו הגאון ז"ל לא ס"ל הכי. וסוגיא דזבחים שם נראה דלא ס"ל כפירש"י ותוס' שם דמאי דאמרינן תרי קראי כתיבי וכו' היינו דפסח ותודה. אלא בתודה גופא כתיבי תרי קראי במותיר. דכתיב (בפרשת צו) לא יניח ממנו עד בוקר. וכתיב (בפרשת אמור) לא תותירו ממנו עד בוקר. ושניהם בתודה כתיבי. וקצת נראה ראי' לזה משום דבקרא דגבי פסח כתיב ולא תותירו בואו. ובסוגיא דהתם לא מייתי אלא קרא דלא תותירו בלא ואו. ואין זה אלא קרא דכתיב התם גבי תודה. וכבר הרגישו קצת אחרונים ז"ל שם שיש לפרש דקאי על תרתי קראי דתודה. והשתא לפ"ז אפשר לומר דתודה אינה בכלל פסח אלא בכלל שלמים. כמו שביארנו לעיל ע"פ סוגיא דמנחות שם. ולכן כולל כל הקדשים קלים בכלל אזהרת תודה. ובכללן גם חגיגת ארבעה עשר. ולכן לא מנה לאו דלא ילין מן הבשר וגו':

ובלא"ה אפשר דלכך לא מנה לאו דלא ילין מן הבשר וגו' משום דס"ל כדעת התוס' בפסחים (פרק אלו דברים שם) דלמ"ד חגיגת י"ד לאו חובה מדאורייתא היא לא דריש הך קרא לחגיגת י"ד עיי"ש בדבריהם. וא"כ ע"כ למ"ד הכי לא מיתוקים הך קרא אלא לפסח גופי'. כדמשמע פשטי' דקרא. והכי נמי דריש לי' בספרי (ראה. פיסקא קל"א) וכ"כ בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. וא"כ לא איצטריך אלא כדי לעבור עליו בתרי לאוי. וכ"כ ביראים (סי' תי"ג) עיי"ש. וכן נראה מלשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) שהביא שם אזהרת מותיר דפסח בלשון לינה שלא להלינו עיי"ש. ובלתי ספק כוונתו ללאו זה דלא ילין מן הבשר וגו'. דס"ל דבפסח הכתוב מדבר. והיינו משום דס"ל דקיי"ל דחגיגת ארבעה עשר לאו חובה מדאורייתא. ומשום דהכי סתם לן תנא בפסחים (פרק אלו דברים ס"ט ע"ב) ובפ"ק דחגיגה (ז' ע"ב) עיי"ש בסוגיא דגמרא שם. וזה דלא כדעת הרמב"ם ז"ל (פ"י מהלכות ק"פ הלכה י"ג) שפסק דחגיגת י"ד רשות. ואפי' הכי כתב שם דקרא דלא ילין מן הבשר וגו' קאי על חגיגת י"ד עיי"ש. וכבר הרגישו קצת אחרונים עליו בזה ואכמ"ל בזה. וכיון דלא איצטריך אלא לעבור עליו בתרי לאוי

אין שניהם נמנין אלא בלאו אחד. ולכן כאן לא נקט אלא לאו דלא תותירו בלבד. ושם נקט לאו דלא ילין בלבד והוא הוא. ואפשר דשם הוה ס"ל כדעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' תי"ג) בשם רבותיו דלאו דלא תותירו קאי על פסח מצרים. ולאו דלא ילין קאי על פסח דורות עיי"ש. ולכן נקט שם הלאו מקרא דלא ילין. אבל כאן חזר בו מזה. וס"ל דגם לאו דלא תותירו כולל נמי פסח דורות. כמו כמה מצות אחרות שנאמרו בפרשה זו שנוהגות לדורות. ולא איצטריך לאו דלא ילין מן הבשר וגו' אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. ולכן נקט הלאו מקרא קמא. דהיינו מקרא דלא תותירו:

ועפמש"כ ניחא ג"כ מה שבאזהרותיו שע"פ עשה"ד לא מנה במותיר אלא לאו דלא ילין בלבד. ולאו דמותיר שבתודה לא הזכיר שם כלל. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל לא הזכיר שום לאו במותיר אלא בפסח בלבד עיי"ש. וזה צ"ע לכאורה. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. דאפשר לומר שדבריהם הם ע"פ סוגיא דזבחים שם. דס"ל כפירש"י ותוס' שם. דלפ"ז מתבאר דגם תודה בכלל אזהרת מותיר דפסח. ולאו שבתודה איצטריך לדרשא אחריתא כדאמרינן התם. ולכן לא מנו אלא לאו דמותיר שבפסח בלבד. דכיון דמותיר תודה בכלל הכי נמי שאר קדשים בכלל. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל. וס"ל דלא כפירש"י ותוס' בסוגיא דזבחים שם אלא כמשכ"ל דלא מיירי התם בקרא דפסח כלל. אלא בתרתי קראי דתודה הוא דמיירי התם. וס"ל דפסח ותודה שני ענינים חלוקים הם ואין זה בכלל זה. ולכן מנה כאן לאו דמותיר שבתודה בפ"ע:

ולענין לאו דלא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה. שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן. מדכתב סתם והוציא. משמע דס"ל דבכל ענין הוצאה מזהיר הכתוב בין הוצאה שמן הבית ובין הוצאה שבתוך הבית וכגון מחבורה לחבורה. והכי אמרינן בפסחים (פרק כיצד צולין פ"ה ע"א) דתניא לא תוציא מן הבית וגו' אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין ת"ל חוצה חוץ לאכילתו. וכן הוא לשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור). שגם שם כתב סתם ומהוציא חוצה עיי"ש. אבל ראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל שכתב וז"ל ופסח לא תוציא ממחיצת אוהליך עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאין האזהרה אלא על הוצאה מן הבית לחוץ כפשטי' דקרא. וזה ודאי תמוה מאוד לכאורה. דזהו איפוך המבואר בברייתא ובכולה סוגיא דפרק כיצד צולין שם. מיהו אפשר לומר בכוונתו ע"פ המתבאר מלישנא דברייתא שם דודאי לא תוציא מן הבית משמע מן הבית ממש. אלא דמקרא יתירא דכתיב חוצה. מרבינן נמי אזהרה למוציא מחבורה לחבורה שבתוך הבית. וכדקתני התם אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין תלמוד לומר חוצה חוץ לאכילתו. וכן מפורש להדיא בירושלמי (פרק כיצד צולין הי"ג) דהו"ל

כאילו כתיב לא תוציא מן הבית ולא תוציא חוצה עיי"ש. ונפק"מ לענין היכא דליכא אלא חבורה אחת. דמשום מוציא מחבורה לחבורה ליכא. ולא מיחייב אלא על הוצאה מן הבית לחוץ. וגם לפירש"י שם (פ"ה ריש ע"ב) דלא מיחייב מחבורה לחבורה אלא בשני פסחים עיי"ש. וא"כ בפסח אחד אפי' בשני חבורות לא מיחייב אלא על הוצאה שמן הבית לחוץ עיי"ש. ודברי הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ט מהלכות קרבן פסח) מגומגמים אצלי טובא. שלא הזכיר שם הוצאה מן הבית כלל אלא מוציא מחבורה לחבורה בלבד. ומ"מ הביא שם דינא דמתניתין (שם פ"ה ע"ב) דמן האגף ולפנים ומן האגף ולחוץ. וס"ל דלענין אגף דבית מיירי ולענין מוציא מן הבית לחוץ. ולא כפירש"י והרע"ב ז"ל שם שפירשוה לענין מוציא מחומת ירושלים ובשאר הקדשים. ובפסח במוציא ביום י"ד קודם זמן אכילתו דלא מיפסל אלא במוציאו חוץ לחומת ירושלים. וכמתבאר בגמרא שם עיי"ש ובפיה"מ להרמב"ם ז"ל שם עייש"ה. ומלבד דהדבר תמוה מה שלא הביא שם כלל דין הוצאה מן הבית. קשה מש"כ דין דמן האגף ולפנים ומן האגף ולחוץ ודין הגגין והעליות. כיון שלא הביא שם אלא דין הוצאה שחוץ לחבורה דמיפסל אפי' בתוך הבית ועובר בלאו כשמוציאו מחבורה לחבורה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דאיכא ג"כ אזהרת לאו בהוצאה שמוציא חוץ לבית. וכן מפורש בתוספתא (פ"ו דפסחים) דקתני התם המוציא כזית בשר מביא לבית ומחבורה לחבורה בשעת אכילה הרי זה חייב וכו' עיי"ש. הרי להדיא דאיכא נמי חיובא בהוצאה דמבית לבית כמו מחבורה לחבורה. וא"כ הר"א הזקן ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל כשיטת הבה"ג דכל הנפרטים שבלאו אחד אין נמנין אלא במצוה אחת. ובפרט דכאן אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דבעלמא כיו"ב נמנה כל פרט ופרט בפ"ע. מ"מ כאן כיון דלפום פשטי' דקרא לא מיירי אלא במוציא מן הבית לחוץ. אלא דמייתורא דקרא איתרבי נמי מוציא מחבורה לחבורה אין נמנין אלא במצוה אחת. וכמו שביארנו בכמה דוכתי כיוצא בזה. ולהכי לא נקט הר"א הזקן ז"ל אלא מוציא חוץ לבית דמיירי בי' פשטי' דקרא. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים יותר דנקט הוצאה סתם. כדי לכלול בין הוצאה מן הבית ובין הוצאה מחבורה לחבורה:

ולענין לאו דלא תזבח על חמץ דם זבחי צ"ע לכאורה. שהרי מבואר במכילתא (פ' משפטים) דמדכתיב דם זבחי איתרבי נמי אזהרה לזורק. והרמב"ן ז"ל (פרשת משפטים) פירש דהו"ל כאילו כתיב לא תשחט על חמץ ולא דם זבחי. כלומר ולא דם זבחי יהיה על חמץ. והוא מקרא קצר עיי"ש בדבריו. ומשמע דס"ל דהכי הוא פשטי' דקרא. וא"כ תמוה מה שלא מנאום רבינו הגאון ז"ל וגם הרמב"ן ז"ל גופי' בשני לאוין. ועכצ"ל דס"ל דגם זה אינו אלא ריבויא מייתורא דקרא דדם זבחי. אבל פשטי' דקרא לא משמע אלא השוחט

בלבד. ובכל כיו"ב גם לשיטתם אינם נמנין אלא מצוה אחת. ורבינו הגאון ז"ל לישנא דקרא נקט זבח. כדכתיב דם זבחי. וכתב זבח ויותר היה ראוי לכתוב זובח. אבל נראה דבדקדוק נקט הכי כדי לכלול כל מעשה הזבח. דהיינו שחיטה זריקה והקטרה. דבפרק תמיד נשחט (פסחים ס"ג ע"ב) מבואר דגם הקטרה איתרבאי לחיובא. אבל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) כתב משחוט על חמץ עיי"ש. וצ"ל דלא חשש שם למינקט אלא כפשטי' דקרא דכתיב שחיטה. ואין להקשות בעיקר לאו זה דתיפוק לי' דבלא"ה עובר בעשה דתשביתו על חמץ שיש לו בשעת שחיטת הפסח. וא"כ לשיטתו שוב אין למנות הלאו. דהא ליתא. דשפיר איתי' ללאו זה גם היכא דאינו עובר בעשה. וכגון שלא הי' חמץ לשוחט אלא לאחד משאר בני החבורה. דליכא בשוחט אלא לאו דלא תשחט בלבד. וכן בזורק ובמקטיר. ואפי' כשהחמץ הוא של השוחט או הזורק או המקטיר. מ"מ איכא שפיר נפק"מ בלאו זה עפמש"כ התוס' (בפרק כל שעה כ"ט ע"ב) בד"ה רב אשי וכו' דבמשהה חמץ בפסח ע"מ לבערו אינו עובר באותה שהייה לא בלאו דבל יראה ולא בעשה דתשביתו עיי"ש. ומ"מ בלאו דלא תשחט על חמץ ודאי עובר.

מצוה קעד

צויתיך כל תפסח בשעריך. כתיב (בפרשת ראה) לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך וגו'. ואמרינן בספרי (פרשת ראה פיסקא קל"ב) ומייתי לה בפ"ח דפסחי' (צ"א ע"א) ובפ' בתרא דזבחים (קי"ד ע"ב). רש"א מנין לזובח את הפסח בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שעובר בל"ת ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך עיי"ש. ולאו זה מנו ג"כ הבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל. אבל הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו הבאים אחריו לא מנאוהו. אע"ג דבפ"א (מהלכות ק"פ ה"ג) הביא הרמב"ם הלכה זו עיי"ש. חוץ מהחינוך שנמשך בזה אחר הבה"ג ומנה לאו זה (מצוה תפ"ז) עיי"ש. אע"פ שהוא מההולכים תמיד בעקבות הרמב"ם ז"ל לא יזוז ממנו. וכבר תמה עליו הר"ב פר"ד בהגהותיו עליו וכתב שלא ראה לשום אחד ממוני המצות שימנה לאו זה במנין הלאוין. לפי שלאו זה הוא נוהג דוקא בשעת היתר הבמות. דאף שהותר להקריב בבמת יחיד. מ"מ ק"פ לא הותר אלא בבמה גדולה. אבל לאחר שנבנה הבית אין חילוק בין פסח לשאר קרבנות. וכל המקריב איזה קרבן שיהי' חוץ לבית הבחירה אפי' בזה"ז חייב כרת. והנראה מדברי החינוך דס"ל דהמקריב ק"פ בחוץ מלבד הכרת הכולל עובר ג"כ בלאו זה. שהרי כתב שנוהג איסור זה אפי' בזה"ז. ומסוגיא דפרק בתרא דזבחים נראה דליתא להאי דינא עכת"ד. והניחו בצ"ע עיי"ש. והנה מש"כ שלא ראה לשום אחד ממוני המצות שמנה לאו זה. על כיו"ב נאמר לא ראינו אינה ראי'. שהרי כבר ראינו להבה"ג

ורבינו הגאון ז"ל וכל הנמשכים אחר הבה"ג שמנאוהו. והראי' שהביא מפרק בתרא דזבחים לאפוקי מדעת החינוך דס"ל דמלבד כרת דבכל שחוטי חוץ. עובר על הפסח גם בלאו זה. דבריו סתומים וכנראה כוונתו לסוגיא שהבאתי לעיל. דאמרינן התם רבא אמר טעמא דר"ש (דאמר במתניתין מחוסר זמן ששחטו בחוץ בל"ת) מהכא. דתניא רש"א מנין לזובח את הפסח בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בל"ת ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח. יכול אף בשעת היתר הבמות. ת"ל באחד שעריך. לא אמרתי לך אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד. אימת אי נימא אחר חצות כרת נמי מיחייב. אלא לאו קודם חצות. לעולם אחר חצות ובשעת היתר הבמות קאי. והא בשעת איסור הבמות קאמר. איסור במה לו. היתר במה לחבירו עיי"ש. וקשה לכאורה מאי פריך אי אחר חצות כרת נמי מיחייב. אימא דאשמעינן קרא דבפסח יש בו לאו נוסף מלבד האזהרה הכוללת כל הקרבנות שלא לשחטן בחוץ. ולעבור על הפסח בשני לאוין ואין לומר דלא פריך אלא אלישנא דברייתא דקתני מנין לשוחט את הפסח וכו' שעובר בל"ת וכו' דמשמע דאי לאו הך קרא דלא תוכל לזבוח הי' מקום לומר דאפי' ל"ת ליכא. והיינו דפריך אחר חצות אפי' כרת נמי איכא. שהרי מכח פירכא זו יליף רבא אליבא דר"ש מהכא דשוחט מחוסר זמן בחוץ עובר בל"ת. וא"כ ע"כ אגופי' דקרא הוא דפריך. והשתא מאי קושיא. אימא דלא אתי קרא אלא לומר שעובר עליו בכרת ושני לאוין. ולעולם אחר חצות מיירי. ועכצ"ל דכיון דכרת נמי חייב לא יתכן לומר שיצטרך הכתוב לכתוב בו עוד לאו נוסף לאזהרה יתירה. או משום דמלישנא דקרא דכתיב לא תוכל לזבוח ולא כתיב לא תזבח כדכתיב לא תזבח על חמץ וגו' משמע לי' שלא בא הכתוב אלא לאסור איסור חדש שלא הי' אסור בלא אזהרה זו. ולזה הוא דפריך כרת נמי מיחייב. וגם בלא אזהרה זו כבר אסור הוא איסור חמור. והשתא לפ"ז גם בתר דמוקמינן קרא בשעת היתר הבמות אית לן למימר דאין זו אזהרה חדשה. אלא היינו גופא אזהרה דשחוטי חוץ. ולא אתי קרא אלא לומר דאפי' בשעת היתר הבמות. אע"ג דבשאר קדשים אין אזהרת שחוטי חוץ נוהגת אז מ"מ בפסח האזהרה במקומה עומדת שלא יזבחנו בבמה קטנה. וממילא מבואר לפ"ז דכשנאסרו שוב הבמות אין לנו בפסח אזהרה נוספת יותר מבשאר קדשים. כן נראה כוונת הרב ז"ל. אבל אין זה מוכרח כלל. דודאי גם באיסור שיש בו כרת שייך שפיר לומר דאתי קרא לעבור עליו בשני לאוין וכמבואר ברפ"ק דיבמות (ד' ע"א) ור"פ נושאין (צ"ז ע"א) ובשאר דוכתי. והא דלא מוקמינן אחר חצות ולעבור עליו בשני לאוין. היינו רק משום דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. כדאמרינן בעלמא. ולהכי לא מיתוקים קרא אלא קודם חצות ובא להזהיר על מחוסר זמן בל"ת. או בשעת

היתר במות. דהשתא אתי להזהיר על איסור חדש. ולא ללאו יתירי לחוד הוא דאתי קרא. ולפ"ז ממילא גם בשעת איסור הבמות ישנו ללאו זה בפסח. מלבד לאו הכללי דשחוטי חוץ שבכל הקרבנות. ולפ"ז ודאי לאו זה בא בפ"ע במנין הלאוין:

וראיתי להר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (בספר מעשה נסים סי' ב') שנשאל מאת הר' דניאל הבבלי ז"ל על מש"כ הרמב"ם (בסה"מ שורש שלשי) דמצות שאינן נוהגות לדורות אין נמנין במנין המצות. ובתוך שאר השגות שהשיג שם על שורש זה. כתב שם וז"ל ועוד כבר מנה לא תוכל לזבוח את הפסח במצות ל"ת. וזה אצלו בשעת היתר הבמות. ואין ספק כי המצוה הזאת בטלה בבנין המקדש וקדוש מקים אשר הוא אפי' לעתיד ולא נשאר אחר קדושתו היתר. ונעשית שחיטת הפסח בחוץ כשאר כל הזבחים שהן בכרת ואין כאן לאו מיוחד. ואם מנה ז"ל בעבור שנמשך אזהרתו אפי' בשעת איסור הבמות. ועל כן אמר ז"ל בספר הקרבנות מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפי' בשעת איסור הבמות. אמנם כבר יקשה על זה כי בשעת איסור הבמות הוא בכרת בכלל כל הזבחים כמו שהקשו בתלמוד ירושלמי (פ"ק דמגילה) על דברי הברייתא מנין לשוחט את הפסח בשעת איסור הבמות שהוא בל"ת שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח. מתמהינן עלה ענוש כרת ואת אמרת הכין. ומשום זה מוקים הברייתא בשחטו משש שעות ולמעלה שלא לשמה בשעת היתר הבמות. ולמה הוא אומר בשעת איסור הבמות. בשעת איסור במתו. וכזה אמרו ג"כ בפרק פרת חטאת לדחות דברי רבא. ונשאר אז לא תוכל וגו' מיוחד לשעת היתר הבמות ואינו נוהג לדורות. כי אין צורך בשעת איסור הבמות. כי אז נכנס בכלל הזבחים עכ"ל הר"ד הבבלי ז"ל. ועל זה השיב לו הר"א מיימון ז"ל שם דבאמת לא מנה הרמב"ם ז"ל לאו זה במנין המצות. מפני שאינו נוהג לדורות. ולא כתבו בחבורו אלא לומר דאפי' בשעת היתר הבמות הי' האיסור נוהג בקרבן פסח וכ"ש עכשיו. ומה שהביא הר"ד הבבלי משם הרמב"ם בשעת איסור הבמות. ט"ס הוא בספר שלפניו. וצ"ל בשעת היתר הבמות עכת"ד הר"א מיימון ז"ל שם עיי"ש. הרי דדברי הר"ד הבבלי ז"ל הם ממש כדברי הר"ב פר"ד בראייתו מסוגיא דזבחים שם. דמדפריך כרת נמי אית בי' מתבאר דבזמן שיש בו כרת אין בו אלא אזהרת שחוטי חוץ שבכל הזבחים. וגם הר"א מיימון ז"ל לא חלק עליו בעיקר ראייתו. אלא שכתב דגם דעת הרמב"ם ז"ל כך היא:

וכן נראה שהיא דעת הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שכתב בפתיחת ספרו וז"ל וכן בפרק האשה בפסחים סובר ר"י כי לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך הוא בא להזהיר שלא לשחוט הפסח על היחיד. ולדבריו הוא בא במנין. ולדברי ר"ש הוא בכלל שחוטי חוץ

ולא יכנס במנין פרטי עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בפנים (בלאוין סי' נ"ב) וז"ל ואע"פ שיש אזהרה מפורשת בשחיטת חוץ בפסח שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. הוצרכנו לגז"ש לשאר קרבנות. אבל כל הקדשים הם באזהרה אחת. כי כן מנאום במשנת כריתות כך נראה לי עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דליכא אזהרה נוספת בפסח אלא דבשאר כל הזבחים לא למדנו אזהרתן לשחיטתן בחוץ אלא בג"ש שחיטה מהעלאה. משא"כ בק"פ שיש בו אזהרה מפורשת בקרא בהדיא בפ"ע. והיינו כמו שביאר הר"ד הבבלי ז"ל. אלא דמה שהביא הרשב"ץ ז"ל ראי' ממתניתין דריש כריתות. וכוונתו להוכיח ממה שמנה שם השוחט והמעלה במספר חייבי כריתות. ולא מנה שוחט את הפסח בחוץ בפ"ע. אלא כייל כל הזבחים כולן כאחת ופסח בכללן. מוכח מזה דליכא אזהרה נוספת בפסח יותר מבשאר הזבחים. אלא אזהרתו היינו גופא אזהרת שחוטי חוץ דבשאר הזבחים. אלא דאזהרתו מפורשת בו בהדיא בפ"ע. דבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא. דהרי בהך מתניתין לא מנה אלא כריתות. ונפק"מ לענין שחייב חטאת על כל אחת ואחת. אבל באזהרה זו דלא תוכל לזבוח את הפסח אפי' תימא דהוי"ל אזהרה נוספת בפסח מלבד אזהרת שחוטי חוץ. מ"מ הרי אין בה לא כרת ולא חטאת אלא אזהרת לאו בלבד. אבל כרת אין בו אלא מצד איסור שחוטי חוץ הנוהג בכל הזבחים כולן. וא"כ אין ענין אזהרה זו למתניתין דהתם כלל. ואין מקום להוכיח כן אלא ממתניתין דרפ"ג דמכות דחשיב התם בין הלוקין השוחט והמעלה בחוץ עיי"ש. ואמאי לא קחשיב השוחט את הפסח בפ"ע. כיון שיש בו אזהרה נוספת יותר מבשאר זבחים. ונפק"מ למילקי עלי' שתים. אחת משום אזהרה דשחוטי חוץ דכל הקדשים. ואחת משום אזהרת לא תוכל לזבוח את הפסח שמיוחדת בו יותר מבשאר הזבחים. אלא ודאי אין בו אזהרת נוספת. אלא היינו גופא אזהרת שחוטי חוץ. אלא דבפסח פירש הכתוב האזהרה בהדיא ובשאר הזבחים סמך אג"ש מהעלאה. אלא דבאמת גם מההיא דהתם אין הכרח ויש לדחות מכמה טעמי ואין להאריך. ולכן דברי הרשב"ץ ז"ל תמוהים אצלי בזה:

עוד ראיתי להרשב"ץ ז"ל (שם בלאוין סי' מ') שכתב על דברי הר"ש ב"ג ז"ל שמנה שם באזהרותיו לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח. וז"ל לא תשחט פסחי באחד השערים. וכתב על זה הרשב"ץ בזה"ר שם וז"ל ומה שאמר לא תשחט פסחי וכו' הוא הדין לשאר הקדשים שאסור לשחטן בחוץ וכו'. ובגמרא זבחים גמרו אזהרה לעונש זה מהיקישא דמעלה בחוץ וכו'. ומה שכתוב לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך פירשו בגמרא פסחים (פרק האשה) לדעת רבי יוסי ור"ש בשוחט את הפסח בבמת יחיד בשעת איסור הבמות. וא"כ הוא בכלל שאר הקרבנות. והרמב"ם ז"ל כתב בחיבורו הגדול שאף בשעת

היתר הבמות לוקה. ואיני יודע מנין לו. ולדבריו הי' לו ז"ל למנותו לאו מיוחד. ואולי לא מנאו משום שאין היתר הבמות נוהג לעולם. וכן בהלכות סנהדרין לא מנאו עם הלאוין שלוקין עליהם. ואח"כ מצאתי בפרק פרת חטאת כדברי הרמב"ם ז"ל עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דמש"כ הרשב"ג לאו זה דלא תוכל לזבוח וגו' כוונתו לאזהרת שחוטי חוץ בכלל. ופסח לאו דוקא. אלא ה"ה לשאר קדשים כדגמרינן בגז"ש. הוא תמוה וע"כ לא יתכן זה בכוונת הרשב"ג ז"ל שנמשך תמיד אחרי הבה"ג. והרי הבה"ג מנה השוחט והמעלה בחוץ וגם לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח בפ"ע. וכן הרשב"ג גופי' מנה לקמן השוחט והמעלה בחוץ בפ"ע במנין הלאוין. וע"כ דכאן כוונתו לפסח דוקא שבאה בו אזהרה מיוחדת דליתא בשאר זבחים. ומש"כ עוד הרשב"ץ ז"ל דלר"י ור"ש דמוקמי לקרא בשוחט את הפסח בבמת יחיד. הרי הוא בכלל אזהרת שחוטי חוץ דשאר הקרבנות. אזיל בזה לטעמי' דס"ל כדעת הר"ד הבבלי והר"א מיימון ז"ל דאי אפשר שתהי' אזהרה נוספת בשחיטת חוץ דפסח מלבד האזהרה דשחוטי חוץ הכללית שבכל הקדשים. כיון דכרת נמי אית בי' בשעת איסור הבמות. וכנראה מסוגיא דירושלמי ותלמודא דידן. ומש"כ הרשב"ץ ז"ל על הרמב"ם ז"ל ואמר שאינו יודע מנין לו שלוקה על לאו זה אפי' בשעת היתר הבמות. תמיהני טובא איך אישתמיטתי' להרב ז"ל סוגיא ערוכה דפרק בתרא דזבחים שם דבהדיא מוקמינן התם לקרא בשעת היתר הבמות. והוא מוכרח ע"כ לקושטא דמילתא. למאי דקיי"ל כחכמים דס"ל התם דמחוסר זמן אפי' ל"ת לית בי'. ובפרט לפמש"כ התוס' (בפ"ק דמנחות ה' ע"א) בד"ה ואי אין וכו' דבעלמא קיי"ל דאין מחוסר זמן לבו ביום עיי"ש. וא"כ כאן ע"כ לפי מאי דס"ד דמיירי בשעת איסור הבמות ובשחטו קודם חצות. ומשום דהוי מחוסר זמן לית בי' כרת אלא ל"ת. צ"ל דהוה ס"ל דיש מחוסר זמן לבו ביום. וכמש"כ הר"ב פמ"א בחי' שם עיי"ש. וא"כ לקושטא דמילתא אפי' לר"ש ע"כ אי אפשר לאוקמי אלא כדמסיק התם דמיירי בלאחר חצות ובשעת היתר הבמות. ועכ"פ למאי דקיי"ל כחכמים דר"ש במחוסר זמן ע"כ לא מיתוקים קרא אלא בשעת היתר הבמות ולאחר חצות. ופשוט דזהו מקורו של הרמב"ם ז"ל בזה:

ובאמת דלכאורה סבור הייתי לומר דלזה כוון הרשב"ץ ז"ל גופי' במה שסיים וכתב שם שאח"כ מצא בפרק פרת חטאת כדברי הרמב"ם ז"ל. אלא שראיתי בתשב"ץ (ח"ג סי' ק"כ) שכתב וז"ל ומה שתמהת על הרמב"ם ז"ל שפסק (בפ"א מהלכות ק"פ) שהעושה פסח בבמת יחיד שהוא לוקה אפי' בשעת היתר הבמות (כצ"ל) ולפי לשון הברייתא (שהוא בספרי) לדברי ר"ש אינו לוקה אלא בשעת איסור הבמות. זאת הברייתא הביאוה בגמרא פסחים (פרק האשה). וגם אני הוקשה לי. אלא שמצאתי שהרב ז"ל סמך על

מה שאמרו בגמרא זבחים (פרק פרת חטאת) וחכמים אומרים כל שהציבור מקריבין באהל מועד שבמדבר מקריבין באהל מועד שבגלגל. וכאן וכאן לא קרבו ליחיד אלא עולה ושלמים. הנה שדעת חכמים הוא שאפי' בשעת היתר הבמות לא קרבו ליחיד פסחים. ופסק הרב ז"ל כחכמים עכ"ל עיי"ש. הרי מה שסתם הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם פירש כאן בתשובתו. ולפ"ז עוד יותר יש להתפלא על דבריו דאם מקורו של הרמב"ם ז"ל הוא מהתם. מנ"ל דלחכמים יש בזה לאו ולוקה עליו. הרי טעמא דחכמים מפרשינן התם דנפק"ל מדכתיב איש הישר בעיניו. ישרות תקריבו חובות לא תקריבו. כדאמרינן התם (קי"ז ע"ב) עיי"ש. ואין זה אלא לאו הבא מכלל עשה. וכמש"כ התוס' שם (לקמן קי"ט ע"ב) בד"ה הקדישן עיי"ש. ואפי' את"ל דס"ל להרמב"ם ז"ל דלאו גמור הוא כיון דרישא דהך קרא כתיב בלשון לאו לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו. וכדאמרינן שם (לעיל קי"ד ע"א) אליבא דר"ש עיי"ש. אכתי קשה דא"כ לא הו"ל להרמב"ם להביא דין זה בפסח בלבד אלא בכל הקרבנות שבחובה. וכדקאמרי חכמים התם. וגם לא הו"ל לכתוב שלוקין על זה. כיון דלא נזכר בדברי חכמים כלל בזה שעוברין בל"ת. ועוד דבהדיא כתב הרמב"ם שם הלאו מקרא דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו'. והרי חכמים לא ילפי אלא מקרא דאיש הישר בעיניו. וגם אחרי אשר עמד בההיא דפרק פרת חטאת. איך לא ראה שדברי הרמב"ם מבוארין בגמרא בהדיא בסוגיא דלעיל מיני'. ולכן דברי הרשב"ץ ז"ל נפלאים בעיני:

ועכ"פ מתבאר דטעם הסוברין שאין למנות לאו זה אינו אלא משום דס"ל דהו"ל לאו שאינו נוהג לדורות. משום שלא יהי' עוד היתר במות לעולם. ואע"פ שנהג גם אחר מ"ת מיהת עד זמן בנין הבית בימי שלמה. מ"מ ס"ל דחשיבא מצוה שאינה נוהגת לדורות. ולא דמי לעשה דבכתף ישאו ולאו דלא יסורו דבדי הארון שמנו. כמו שביאר הר"א מיימון ז"ל שם והרמב"ן ז"ל (בשורש שלשי) והרשב"ץ בזה"ר (לאוין סי' קט"ו) עיי"ש. ואע"ג די"ל דגם עכשיו בשעת איסור הבמות איכא נפק"מ בלאו זה לעבור עליו בשני לאוין. מ"מ ס"ל דבשעת איסור הבמות דכרת נמי אית בי'. לא יתכן לומר דכתב בי' קרא אזהרה נוספת מלבד האזהרה הכללית דשחוטי חוץ דאיתא בכל הקדשים. וע"כ לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו' היינו אזהרה דשחוטי חוץ גופא. אלא דגלי קרא דגבי פסח נוהגת אזהרת שחיטת חוץ אפי' בשעת היתר הבמות לגבי שאר קרבנות. וכמו שהוכיח הר"ד הבבלי ז"ל מהירושלמי והבבלי. וזו היא ג"כ סברת הרשב"ץ ז"ל ואחריהם הר"ב פר"ד שם. אבל כבר ביארנו דאע"ג דמפשטות לישנא דתלמודא בבבלי ובירושלמי משמע הכי לכאורה. מ"מ כיון דלפ"ז נצטרך לחדש כלל חדש דבחייבי כריתות לא אמרינן לעבור

עליו בשני לאוין. והרי הדבר מבואר (ברפ"ק דיבמות ובפרק נושאין) דגם בחייבי כריתות אמרינן הכי וגם אין שום טעם וסברא לחלק בהכי. ע"כ אין לפרש הסוגיא אלא ע"פ מאי דאמרינן בעלמא כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. וא"כ שוב ליכא שום ראי' כלל מהתם וכמו שנתבאר. ואפי' לפי סברתם. מ"מ נראה דהיינו דוקא אם לא הי' נפק"מ בלאו זה לדינא בשום ענין כלל אלא לעבור עליו בשני לאוין בלבד. והיינו רק לס"ד דהוה ס"ל דלא אתי הך קרא אלא לשעת איסור הבמות לחוד וא"כ ליכא שום נפק"מ בלאו זה אלא להוסיף עוד לאו באיסור שחוטי חוץ שכבר יש בו כרת ואזהרה כללית בכל הקדשים. אבל למאי דמסקינן דקרא אתי לחדושי בפסח אזהרה אפי' לשעת היתר במות. ואיכא נפק"מ טובא בלאו זה לדינא. שוב אית לן שפיר למימר דגם בשעת איסור הבמות איכא נפק"מ בלאו זה לעבור עליו בשני לאוין. דמהיכא תיתי לן למימר דהיינו האזהרה גופא דשחוטי חוץ. כיון דכתיב לאו פרטי לפסח מיוחד בפ"ע. ואית בי' נפק"מ לדינא אפי' בגוונא דליכא אזהרת שחוטי חוץ הכללית לכל הקרבנות. ולכן דבריהם צ"ע אצלי:

והי' נראה לומר קצת בכוונתם לכאורה דודאי לא שנא בין איסור לאו גרידא ללאו שיש בו כרת לענין דשייך לומר בהם לעבור עליו בשני לאוין. אלא דהכא כיון דכתיב הלאו בלשון לא תוכל לזבוח משמע שבא הכתוב לחדש איסור בדבר שלא הי' אסור כלל אי לאו דגלי הך קרא דאסור וכמשכ"ל. ומאי דפריך כרת נמי מחייב אינו אלא כדי לאלומי קושייתו. לומר דגם בלא הך קרא אית בי' איסור חמור. דכרת נמי מחייב. אבל ודאי דגם משום איסורא גרידא בלא כרת נמי הוה קשה מלישנא דקרא כמש"כ. ולהכי הוכרח לאוקמי' בשעת היתר הבמות דבלא קרא ודאי הוה לן למימר דמותר לגמרי ולית בי' שום איסורא כלל. ואשמעינן קרא דאע"ג דבשאר קרבנות אין איסור שחוטי חוץ נוהג. מ"מ בפסח איסורא דמעיקרא לא פקע. ועדיין הרי הוא אסור כדמעיקרא. ואין כאן איסור חדש. אלא דאכתי קאי באיסורא קמא כדמעיקרא. וא"כ בזמן איסור הבמות אין לנו אלא האזהרה הכוללת כל הקדשים בלבד:

אמנם לפ"ז קשה לכאורה דאכתי גם בשעת היתר הבמות. מלבד לאו דלא תוכל לזבוח אית בי' נמי לאו דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים איש כל הישר בעיניו. דדרשינן מיני' ישרות תקריבו חובות בל תקריבו. כמבואר שם (לעיל קי"ד ע"א וקי"ז ע"ב). ואע"ג דבתוס' שם (קי"ט ע"ב) בד"ה הקדישן וכו'. כתבו דחובות היחיד וקרבנות צבור בשעת היתר הבמות בבמת יחיד אין בהן אלא לאו הבמכ"ע. מ"מ דבריהם תמוהים. דהרי ודאי ל"ת גמור הוא. דהרי בקרא לא תעשון כתיב בהדיא. והרי התם בעינן למילף מהך קרא

אליבא דר"ש דמחוסר זמן הוא בל"ת. וכבר עמדו האחרונים ז"ל שם בזה. ומה שרצו קצתם לחלק ולומר דלא כתבו התוס' כן אלא לענין קרבנות צבור בבמה קטנה. אבל בחובות יחיד ודאי גם להתוס' לאו גמור יש בהן. דבריהם תמוהים דהרי גם קרבנות צבור מהך קרא גופי' הוא דנפק"ל התם. וא"כ אין מקום כלל לחלק בזה. וכן נראה לענ"ד מוכרח ממשנה ערוכה דלעיל (קי"ב ע"ב) דתנן ואלו קדשים קרבין במשכן. קדשים שהוקדשו למשכן קרבנות צבור קרבין במשכן. וקרבנות היחיד בבמה. קרבנות היחיד שהוקדשו למשכן יקריבו במשכן ואם הקריבן בבמה פטור עיי"ש. משמע להדיא דדוקא קדשי היחיד דאע"ג שהוקדשו למשכן. מ"מ כיון דאי לאו שהקדישן להקריבן במשכן אפי' לכתחילה קרבין בבמה. השתא מיהת נהי דלכתחילה איכא איסורא משום דכתיב כאשר נדרת תשמור. בפירש"י. מ"מ בדיעבד אם עבר והקריבן בבמה פטור. אבל קרבנות צבור אם עבר והקריבן בבמה קטנה לא מיפטר מיהת ממלקות מלאו דלא תעשון. ולא כדעת התוס'. וקצת אפשר לומר עפ"מ דדריש בספרא (פ' אחרי פ"ט) מדכתיב וזבחו זבחי שלמים לשם אותם. איני יודע איזה קדשים קרבין בבמה. ת"ל שלמים וכו' מה שלמים מיוחדים נדר ונדבה אף איני מרבה אלא כל שהוא בא בנדר ובנדבה. עיי"ש בק"א ובפי' הר"ש משאנץ ז"ל שהקשה מסוגיא דזבחים שם דילפינן לה מקרא דאיש כל הישר בעיניו עיי"ש. עכ"פ מבואר לפי הך ברייתא דספרא דגם בחובות דיחיד כחטאות ואשמות ליכא אלא לאו הבמכ"ע. וא"כ גם קרבנות צבור אימעיטו מהך מיעוטא דאותם דדוקא הבאים בנדר ונדבה כשלמים. לאפוקי קרבנות צבור שאינם באין בנדר ונדבה ואין בהן אלא לאו הבא מכלל עשה להך תנא דספרא ולפ"ז אפשר לומר דזו היא כוונת התוס' להקשות אברייתא דקחני הקדישן בשעת היתר הבמות ושחטן והעלן בשעת היתר הבמות פטור מכלום. דאם נימא דקאי על חובות היחיד או קרבנות צבור. הרי עכ"פ אפי' את"ל דהך ברייתא נמי ס"ל כהאי תנא דספרא. אית בהו מיהת לאו המכ"ע ממיעוטא דוזבחו זבחי שלמים לשם אותם והיכא קתני דפטור מכלום דמשמע דאפי' עשה לית בה. וכ"ש דקשה לפום תנא דמתניתין. וכדמפרשינן בגמרא דאיכא בהו לאו גמור. אלא דהתוס' נקטו קושייתם אפי' לכשתמצא לומר דהך ברייתא כתנא דספרא ס"ל. לזה כתבו דעכ"פ גם לדידי' אית בהו מיהת לאו המכ"ע ולא הו"ל למיתני דפטור מכלום. ואין להאריך בזה:

ומ"מ מתבאר דחובות היחיד וקרבנות צבור אם הקריבן בבמה קטנה אפי' בשעת היתר הבמות עובר בלאו. ואפי' לתנא דספרא עובר מיהת בלאו הבמכ"ע. והשתא א"כ אם איתא דלאו דלא תוכל לזבוח לא מיתוקים אלא בגוונא דליכא שום איסור אחר אלא

מלאו זה לחוד. הדבר קשה אכתי מאי תיקן במאי דמוקי לה בשעת היתר במות. הרי אכתי גם בלא קרא דלא תוכל לזבוח אית בי' לאו דלא תעשון. או עכ"פ מיהת לאו הבמכ"ע דוזבחו זבחי שלמים לשם אותם לתנא דספרא. ויותר קשה לכאורה דנראה דאפי' לתנא דספרא. אע"ג דלדידי' לית בה אלא לאו הבמכ"ע. מ"מ אית לן למימר דבתר דגילה הכתוב דחובות יחיד וקרבנות צבור אינם בכלל היתר במות. שוב ממילא הדרי לאיסורא קמא וקיימי באיסור שחוטי חוץ כדמעיקרא בשעת איסור הבמות. ואית בהו לאו וכרת כשחוטי חוץ בשעת איסור במות. וכבר ראיתי להר"ב ח"ד על התוספתא (פרק בתרא דזבחים) שהעיר בזה. אלא דמאי דמסיק שם דכיון דחובות יחיד וקרבנות צבור לא נפק"ל דאין קרבין בבמה אלא מקרא דאיש כל הישר בעיניו. כי היכי דקרבנות צבור לית בהו כרת. כמתבאר מסוגיא דזבחים שם דמוקמינן קרא דלא תוכל לזבוח בשעת היתר במות. וע"כ דליכא כרת. דאל"כ הדק"ל כרת נמי מיחייב. הכי נמי בחובות יחיד ליכא כרת עיי"ש בדבריו. אבל לא הטריח עצמו לתרץ מאי דהא גופא קשיא אמאי באמת לא נימא הכי. ומהיכא פשיטא לי' לתלמודא דלא אמרינן דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא ללאו וכרת דשחוטי חוץ כבשעת איסור הבמות. וראיתי להר"ב טה"ק (בזבחים קי"ט ע"ב) דגם הוא נתעורר בחקירה זו. והקשה שם על התוס' שכתבו דאין בזה אלא לאו הבמכ"ע אמאי לא נימא דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא. ולאו וכרת נמי אית בהו. וצדד שם לומר דאין ה"נ דהכי הוא בקרבנות צבור. ומש"כ התוס' דליכא אלא לאו הבמכ"ע היינו דוקא בחובת יחיד. ושוב מסיק דלפמש"כ הרמב"ם בפיה"מ דהא דהותרו הבמות בגלגל נפק"ל מדתלה הכתוב איסור הבמות במתנה וכו'. מיום שפסקו המחנות נסתלקה מצות ל"ת זו וכו' עיי"ש. ולפ"ז ממילא שוב ליכא כרת אם הקריב בשעת היתר הבמות אפי' אותן קרבנות שלא הותרו בבמה עיי"ש בדבריו:

והנה גם הרע"ב נמשך אחר הרמב"ם דהיתר הבמות בגלגל נפק"ל משום דבמחנה תלה הכתוב פרט לגלגל שלא היו שם מחנות. שכבר בטלו המחנות והתחילו להיות נפוצים עיי"ש. אבל רש"י לא פי' כן אלא כתב וז"ל באו לגלגל הותרו הבמות כדילפינן לקמן מאיש כל הישר בעיניו עכ"ל עיי"ש. רק לקמן אהא דתנן קק"ל נאכלין בכל מקום. פירש"י וז"ל דכיון שבטלו הדגלים והם היו הולכים בכל הארץ לכבשה. ולא היתה חנייתן סביבות המשכן. בטלה קדושת מחנה ישראל עכ"ל עיי"ש. והר"ב טה"ק שם כתב דלפירש"י באמת אם הקריב יחיד קרבן חובה בבמה בשעת היתר הבמות חייב כרת עיי"ש. אבל פי' הרמב"ם והרע"ב ז"ל תמוה בעיני טובא חדא דאין שום רמז כלל לטעמם בגמרא שם. אלא בהדיא מבואר שם כפירש"י עיי"ש. ועוד דעיקר דבריהם ז"ל תמוהים

אצלי. דהרי בכתוב (בספר יהושע) מפורש כמה פעמים מחנות אחר שבאו לגלגל. ומבואר מזה דגם בגלגל לא בטלו המחנות. אלא ע"כ כמו שדקדק רש"י ז"ל בלשונו במש"כ דהיינו טעמא דבגלגל קדשים קלים נאכלין בכל מקום משום דכיון שבטלו הדגלים ולא היתה חנייתן סביבות המשכן. בטלה קדושת מחנה ישראל. הרי שדקדק לומר דרק קדושת המחנה היא שבטלה. משום שלא חנו עוד סביבות המשכן. וכך לי תוך המחנה כחוץ למחנה. ולהכי היו אז קק"ל נאכלים בכל מקום. אבל ודאי גם אז לא בטלו המחנות. ושפיר קרינן בהו אשר ישחט במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אה"מ לא הביאו ונכרת וגו'. ועוד תמוה מדאמרינן שם (קט"ז ע"ב) עלה דתנן התם משהוקם המשכן נאסרו הבמות וכו' קדשים קלים נאכלין בכל מחנה ישראל. אמר ר"ה בכל מקומות ישראל אבל מחנה לא הוי. איתבי' ר"נ לר"ה ומחנות במדבר לא הואי והא תניא כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים. מירושלים להר הבית מחנה ישראל וכו'. אלא אימא בכל מקום מחנה ישראל עיי"ש. והשתא לפמש"כ הרמב"ם והרע"ב דהא בהא תליא. דכל שאין מחנה לאכילת קדשים קלים אין איסור שחוטי חוץ נוהג והותרו הבמות. א"כ הדבר תמוה למאי דס"ד דר"ה בכל מקום ישראל אבל מחנות במדבר לא הואי. א"כ אדפריך לי' מהך ברייתא טפי הו"ל למיפרך ממתניתין גופא דהכא דקאי עלה. דקתני משהוקם המשכן נאסרו הבמות. והשתא לר"ה דבמדבר לא הואי מחנות אמאי נאסרו הבמות. גם ראיתי להרמב"ם בפיה"מ שם שכתב וז"ל וראה גם ראה מה שאמר וקדשים קלים נאכלים בכל מקום לפי שלא הי' שם מחנה ידוע ופשטו בני אדם בארץ עכ"ל. וכן כתב גם הרע"ב שם עיי"ש. והוא תמוה מאי ראי' היא. והרי בנוב ובגבעון שכבר היו שם מחנות. ומ"מ תנן לקמן במתניתין דקק"ל נאכלין שם בכל מקום. והרמב"ם גופי' פי' שם הטעם. וז"ל ולפי שהי' מותר להם להקריב בכל מקום באותו הזמן הותר להם ג"כ לאכול קק"ל בכל מקום. והוא מה שאמר קק"ל בכל ערי ישראל עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם בגלגל כיון דהבמות הותרו להם. גם לאכול בכל מקום הותר להם מהאי טעמא בכל מקום שהיו מקריבין. ולעולם אפשר דמתנות היו שם. ואיך הכריח הרמב"ם מזה שלא היו שם מחנות:

איברא דגם לפירש"י קשה לכאורה. דלמה לו לפרש טעמא דהותרו בגלגל לאכול קדשים קלים בכל מקום משום שלא היתה חנייתן סביבות המשכן ובטלה קדושת מחנה ישראל. והרי לקמן גבי נוב וגבעון פירש"י גופי' הטעם משום דבכל מקום שהוא שם עושה במה ומקריבו עיי"ש. והוכרח לפרש כן משום דבנוב וגבעון כבר חזרה קדושת המחנה למחנה ישראל כמבואר בגמרא שם (לקמן קי"ז ע"א) עיי"ש דאפי' בשילה שקדם הרבה

לנוב וגבעון כבר. היו להם כל השלש מחנות בקדושתן. וכ"ש בנוב וגבעון שאח"כ זמן רב. וא"כ לא שייך התם טעמא דבטול קדושת המחנה. ועי' בתוס' יו"ט (מנחות פ"ג מ"ג) שדבריו תמוהים עיי"ש. ומעתה א"כ גם כאן בגלגל שפיר הוה מצי לפרש כן. ואין נראה לומר שהוצרכו כאן בגלגל לטעם זה משום דמשמע להו מלישנא דמתניתין דאפי' קק"ל שהקריבו במשכן בבמה גדולה הותר לאכלם בכל מקום. דודאי לא חמירא אכילת קדשים הקרבין בבמה גדולה מהקרבה שהותרה בבמה קטנה. וכיון שהותר להקריב שם כ"ש שמותר לאכול אותן שקרבו אפי' בבמה גדולה. ועוד דא"כ גם בנוב וגבעון דקתני לקמן דקק"ל נאכלין בכל ערי ישראל היינו אפי' קרבו בבמה גדולה. ומ"מ פירשו הטעם דשרי באכילה משום שהותרו להקריב שם. וגם לא שייך התם טעמא דביטול קדושת המחנה כמשכ"ל. ומיהו לפירש"י הי' נראה קצת לומר עפמש"כ הרמב"ם בפיה"מ שם דהיינו טעמא דבנוב וגבעון קתני במתניתין דקק"ל נאכלין בכל ערי ישראל. ובגלגל קתני דנאכלין בכל מקום. משום דבגלגל לא היו לישראל עדיין ערים ברשותן אבל היו עסוקין בכיבושן עיי"ש. ועדיין קשה דמ"מ אמאי לא קתני גם בנוב וגבעון דנאכלין בכל מקום כדקתני בגלגל. דהרי ודאי לשון זה כולל יותר. וגם אמאי נקט בכל ערי ישראל ולא קתני סתמא בכל הערים. ולכן נראה דמה"ט ס"ל לרש"י דודאי בנוב וגבעון שכבר חזרה קדושת המחנה לא הותרו לאכול קדשים קלים בכל מקום כבגלגל. אלא דוקא בערים המוקפות חומה דומיא דשלה וירושלים דקתני. והיינו ע"פ מאי דילפינן (סו"פ איזהו מקומן) ובספרא (פרשת שמיני פ"א) דקק"ל נאכלין בכל העיר מדכתיב ואת חזה התנופה ושוק התרומה תאכלו במקום טהור. וכי ראשונים במקום טומאה אכלום. אלא טהור מכלל שהוא טמא. טהור מטומאת מצורע וטמא מטומאת זב. ואיזה זה מחנה ישראל. ופירש"י וז"ל טהור מכלל שהוא טמא. מדלא כתיב קדוש ש"מ טהור במקצת קאמר ולא מן הכל. הא כיצד במחנה הטהור מטומאת מצורע שאין המצורע נכנס לו. וטמא מטומאת זב שהזבין נכנסין לו. ואיזה זה מחנה ישראל במדבר. כל דגל בתוך אסיפת דגלו. ובית עולמים תוך ירושלים. דאמרינן בפסחים מצורע משתלח חוץ לשלש מתנות. זב נכנס למחנה ישראל וכו' עכ"ל עיי"ש. והרי מבואר במתניתין (דפ"ק דכלים מ"ז) דעיירות המוקפות חומה משלחין מתוכן את המצורעין. ומבואר שם בר"ש וברא"ש דיהושע קידש את העיירות המוקפות חומה שבא"י בקדושת מחנה ישראל לכל דבר עיי"ש. וא"כ הי' ראוי לומר שיהא מותר לאכול שם קדשים קלים מאחר שהן בקדושת מחנה ישראל. וקרינן בהו תאכלו במקום טהור. שהרי מצורעין משתלחין מהן. אלא דזה אי אפשר משבאו לירושלים ונאסרו הבמות ואי אפשר להקריב אלא בירושלים.

ושוב אי אפשר להוציאן משם. שהרי נפסלין ביוצא מיד חוץ לחומת ירושלים. וע"כ אין מקום אכילתן אלא בירושלים. וממילא ה"ה למע"ש דאיתקיש לקדשים אינו נאכל אלא בירושלים. אע"ג דלא שייך בו פסול יוצא. ובכל מקום דקק"ל נאכלין גם מע"ש נאכל. וכמ"ש הרמב"ם שם בפיה"מ. ועי' בפרק בתרא דזבחים (קי"ט ע"א) עיי"ש. ולפ"ז היינו דוקא משבאו לירושלים. וכן כשהיו בשלה. אבל בנוב וגבעון שהיו הבמות מותרות. אע"פ שחזרה אז קדושת מחנה ישראל ולא הותר לאכול קק"ל אלא במחנה ישראל כבמדבר. כדגמרינן מקרא דבמקום טהור. מ"מ הרי כל העיירות המוקפות חומה נמי בקדושת מחנה ישראל נינהו. וכיון שהותרו הבמות. ובכל מקום שהוא שם עושה במה ומקריב. הרי יכול לעשות במה בכל עיר המוקפת חומה ולהקריב קרבנותיו ולאכול שם. ומדוקדק שפיר עפ"ז לישנא דמתניתין דדייק ונקט ערי ישראל. עפמש"כ התוס' (בפ"ד דכתובות מ"ה ע"ב) בד"ה על פתח וכו'. דאע"ג דבכל הנסקלין ילפינן מקרא דצריך לסקלן חוץ לשלש מחנות. מ"מ היינו דוקא כשרובה ישראל אבל רובה נכרים בטלה קדושת היקף חומתה. ואין צריך להוציאן חוץ לחומה. משום דחומה כמאן דליתא. דהא עיירות המוקפות חומה משתלחין מצורעין מתוכן וכשרובה נכרים אין משתלחין משום שבטלה קדושת היקף חומתה עיי"ש. והיינו דקתני הכא ערי ישראל לאפוקי ערי נכרים. משום דאין להיקף חומתן קדושת מחנה ישראל לאכול בתוכן קדשים קלים. דאנן בעינן מקום טהור דמצורעין משתלחין מתוכן וליכא:

ומעתה לפ"ז מדוקדק היטב פירש"י. דלעיל גבי גלגל דקתני דקק"ל נאכלין בכל מקום. ע"כ הוכרח לפרש דהיינו משום דבטלה קדושת מחנה ישראל. אבל כאן בנוב וגבעון לא הוה מצי לפרושי הכי. משום דהרי ודאי היתה שם קדושת מחנה ישראל וגם לא הותר שם לאכול חוץ למחנה. אלא דלפ"ז קשה קצת במאי דתניא (סוף זבחים) דיוצא כשר בבמה. וכן קתני בתוספתא (סוף זבחים) חוץ למקומו בבמה גדולה ואין חוץ למקומו בבמה קטנה עיי"ש. ולפי מה שביארנו היינו דוקא בגלגל שבטלה שם קדושת מחנה ישראל. אבל בנוב וגבעון הי' נוהג פסול יוצא אפי' בבמה קטנה. וזה דוחק לאוקמי ברייתא דוקא בגלגל. מיהו לפמש"כ הר"ש משאנץ בפירושו לת"כ (פרשת צו ריש פרשתא ה') דהא דאין יוצא בבמה נפק"ל מקרא מדכתיב בחטאת בחצר אהל מועד יאכלוה. דמשמע מיעוטא דוקא באהל מועד ולא בבמה עיי"ש. והראב"ד ז"ל בפירושו שם כתב דנפק"ל מקרא אחרינא עיי"ש. וא"כ כיון דעכ"פ מקרא הוא דילפינן לה. אין בזה מקום קושיא. משום דאע"ג דבנוב וגבעון היתה קדושת מחנה ישראל. ולא הותרו הבמות אלא בעיירות המוקפות חומה. ושייך התם פסול יוצא כשיצא חוץ לחומה. מ"מ כבר

גלי קרא דאין פסול יוצא אלא בחצר אהל מועד ולא בבמה. ואדרבה משם ראי' לדברינו. דאל"כ למה לן קרא למעוטי פסול יוצא בבמה. תיפוק לי' דלא שייכא בה מחיצה כלל. כיון דבכל מקום רשאי לעשות במה ולהקריב. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דאיצטריך מיעוטא לנוב וגבעון דהו"ל מחיצה ושייך שם פסול יוצא. אי לאו דמיעטי' קרא. ולפ"ז נראה דמש"כ הר"ש משאנץ ז"ל שם וז"ל מה היוצא אינו נוהג בבמה שהכל נקרא חוץ. ויש מפרשים מדכתיב בחטאת וכו' עיי"ש. ולפמש"כ אין כאן מחלוקת בין מפרשים אלו. אלא דמר מפרש טעם לגלגל דודאי לא איצטריך קרא למעוטי. כיון שלא היתה שם קדושת מחנה כלל. והכל נקרא חוץ ולא שייך שום פסול יוצא כלל. ומר מפרש טעם לבמות שבנוב וגבעון שהיתה בהן קדושת מחנה ישראל ושייכא בהו מחיצה. ואיצטריך קרא למעוטי פסול יוצא. ולפ"ז נראה דמה שפירש"י (בפ"ב דזבחים כ"ח ע"ב) בד"ה ה"ג וכו' וכ"כ בסוף זבחים הטעם דיוצא כשר בבמה משום דכשרה בלא מחיצות עיי"ש. היינו משום דהתם בברייתא קתני מה יוצא כשר בבמה אף לן כשר בבמה. דמשמע דיוצא דבר פשוט הוא דכשר בבמה. ולא צריך קרא להכי. וזה ליתא אלא בבמות שבגלגל וכמו שנתבאר. ולהכי שפיר מפרש רש"י טעמא משום דכשרה בלא מחיצות. אבל ודאי בבמות שבנוב וגבעון איכא מחיצה. ובלא קרא לא הוה מכשרינן בהו יוצא. אלא דהך ברייתא לא מיירי בהכי. ונקט הכשר יוצא בבמה כדבר פשוט. משום דהכי הוא מיהת בבמות שבגלגל כדכתיבנא:

אמנם זה לא שייך אלא לפירש"י. אבל דברי הרמב"ם אינם מתיישבים בזה וכמבואר. גם יש לתמוה עוד על הרמב"ם ז"ל שם. דהרי נהי דבכרת דשחוטי חוץ כתיב מחנה. מ"מ הרי אזהרת שחוטי חוץ לא נפק"ל אלא מקרא דהשמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה. וכמבואר ריש פרק השוחט והמעלה (זבחים ק"ו ע"א) ושחיטה ילפינן התם בהיקישא או בג"ש מהעלאה. ושם לא כתיבא מחנה. אלא בהדיא כתיב בה בכל מקום אשר תראה וא"כ אין האזהרה תלויה במחנה כלל. והיכי כתב הרמב"ם דמשפסקו המחנות ובאו לגלגל פסקה מצות ל"ת זו ונשאר מותר. מיהו לזה הי' אפשר לומר דכוונתו ע"פ מאי דאמרינן שם (לקמן קי"ח ע"א) דהא דתנן משבאו לשילה נאסרו הבמות וכו' קק"ל ומע"ש נאכלין בכל הרואה. נפק"ל מדכתיב השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה. בכל מקום אשר תראה אי אתה מעלה אבל אתה אוכל בכל מקום אשר תראה. ופירש"י משתבואו אל המנוחה קאי קרא עיי"ש. הרי דמפרשינן מאי דכתיב בהך קרא בכל מקום אשר תראה. כל מקום אשר משם תוכל לראות העיר שילה. וע"כ הא דנאכלין בכל הרואה. היינו משום דכל הרואה הו"ל שיעור מחנה ישראל בזמן שילה.

דהרי אז היו להם כל שלשה מחנות כמשכ"ל. וא"כ קק"ל נאכלין במחנה ישראל. ומעתה א"כ ודאי גם האזהרה דשחוטי חוץ תלה הכתוב במחנה. וא"כ שפיר כתב הרמב"ם כפי שיטתו דמשפסקו המחנות משנכנסו לגלגל נסתלקה מהם מצות ל"ת זו ונשאר מותר. מיהו אין זה מספיק. דא"כ אנו צריכין לומר דאין עיקר אזהרה זו אלא לזמן שהיו בשילה. וא"כ קשה מנ"ל אזהרה לשחוטי חוץ בזמן שהיו במדבר משהוקם המשכן. ואין לומר דבאמת אז לא היתה אזהרה לשחוטי חוץ. דהרי כרת לא בעי אזהרה. והא דבר"פ השוחט והמעלה טרח בגמרא לאשכוחי אזהרה לשוחט ומעלה בחוץ. היינו כמש"כ התוס' שם משום דבר"פ בתרא דמכות קחשיב תנא דמתניתין השוחט והמעלה בחוץ בין הלוקין עיי"ש. וא"כ אפשר דבזמן שהיו במדבר באמת לא היו לוקין על שחיטה והעלאה בחוץ. ומתניתין דפרק בתרא דמכות מיירי מזמן שילה וירושלים ואילך. דזה ליתא. חדא דכבר דחו התוס' שם הך תירוצא והכריחו דלכרת הוא דטרח לאשכוחי אזהרה עיי"ש. ובפרט דאליבא דהרמב"ם קיימינן ואיהו ז"ל גופי' ס"ל דכרת בעי אזהרה כמבואר בדבריו (בפ"א מהלכות שגגות) ובסה"מ (עשין ס"ט) ובפיה"מ (פ"א דכריתות) ובשאר דוכתי ועוד דאכתי מירושלים ואילך מנ"ל אזהרה. ובודאי מתניתין דמכות שם מיירי מיהת מזמן שמשבאו לירושלים ואילך. ועוד דבהדיא כתב הרמב"ם גופי' (בפי"ח מהלכות מעה"ק) דאזהרת שוחט ומעלה בחוץ גם בזה"ז נפק"ל מקרא דהשמר לך פן תעלה וגו' עיי"ש. ועכצ"ל דעיקר קרא ודאי לא אתי אלא לאזהרה כללית לשוחט ומעלה בחוץ בכל הזמנים שנאסרו הבמות. וכל מקום אשר תראה דכתיב בהך קרא. אינו יוצא מידי פשוטו. אלא דמייתורא דקרא דאשר תראה דרשינן לשילה דלא יאכלו קק"ל ומע"ש אלא בכל הרואה. ובפרט לפמש"כ הרמב"ם (בפיה"מ שם) דהך קרא אינו אלא אסמכתא בעלמא. ועיקר דינא אינו אלא מקבלה שהיתה בידם עיי"ש. וגם לכל שאר אמוראי דהתם דנפק"ל הך מילתא מקראי אחריני. ע"כ לא אתי קרא אלא כפשטי'. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. ועוד יש לתמוה על הרמב"ם מסוגיא דפרק השוחט והמעלה (זבחים ק"ז ע"ב) דפרכינן מחוץ למחנה ובמחנה למה לי. ומסיק דאיצטריך לדרשא. לכל מר כדאית לי' עיי"ש. והשתא להרמב"ם הרי איצטריך הך קרא כדי לאשמעינן דבמחנה תלה הכתוב איסור שחוטי חוץ למעוטי זמן גלגל. ולכן דברי הרמב"ם והרע"ב ז"ל צ"ע אצלי כעת ואכמ"ל בזה:

ומיהו נראה דאפי' להרמב"ם והרע"ב נהי דבזמן גלגל ליכא כרת אפי' בהנך קרבנות שלא הותרו להקריב בבמה. מ"מ היינו דוקא בגלגל. אבל בנוב וגבעון גם לפי' הרמב"ם והרע"ב איכא כרת בהנך קרבנות שלא הותרו להקריבן בבמה. משום דבגלגל כיון דמעולם לא

היו בכלל האיסור. דהרי במחנה תלה הכתוב איסור שחוטי חוץ. וכיון דאז לא היו להם עוד מחנות לדעת הרמב"ם והרע"ב דמשבאו לארץ פסקו המחנות. ומעולם לא הוזהרו על שחיטה והעלאה בחוץ אלא בזמן שהיו המחנות. הילכך אע"ג דנאסרו קצת מן הקרבנות להקריבן גם אז בבמה. מ"מ לא אמרינן דאהדרינהו לאיסורא קמא להתחייב על הקרבתן בבמה כרת. דמידי דהוי אנדרים ונדבות דכתבו התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) ד"ה השוחט וכו' דלהכי לא לקי אם הקריבן ביו"ט. ולא אמרינן דכיון דמיעטינהו קרא שאסור להקריבן ביו"ט אהדרינהו לאיסורא קמא להתחייב עליהן מלקות מלאו דלא תעשה מלאכה. משום דכבר היו בכלל היתר מלאכת אוכל נפש. דמתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך. וכיון דאי לאו דמעטינהו קרא היו בכלל היתר המפורש בקרא. השתא נמי דאימעיטו מקרא דלכם ולא לגבוה לא קיימי אלא בלאו הבמכ"ע לחוד. ולא אמרינן דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא ללאו דמלאכה ללקות עיי"ש. משא"כ בנוב וגבעון כיון שכבר היו להם אז כל השלש מחנות. נמצא דהו"ל בכלל אזהרה וכרת דשחוטי חוץ. אלא דגלי קרא להתיר מקצת קרבנות באותו הזמן בבמה. הילכך אין לנו אלא אותן שהותרו. דהרי בהדיא כתיב קרא איש כל הישר בעיניו דהיינו ישרות שהם נדרים ונדבות. אבל חובות דיחיד וקרבנות צבור שאינם בכלל היתר זה. ודאי אית לן למימר דקיימי באיסורא קמא בלאו ובכרת כדמעיקרא. והו"ל ממש כגיזה ועבודה דפסהמ"ק דלוקה. משום דאמרינן דכיון דמיעטי' קרא אהדרינהו לאיסורא קמא כדמעיקרא קודם שנפסלו. וכ"ש הכא. דהרי התם עכ"פ נפסלו ונפדו ויש קצת סברא לומר דלגמרי יצאו לחולין. משא"כ הכא דקדשים גמורין הן ולא התירן הכתוב להקריבן בבמה. ודאי אית לן למימר דבאיסורן דמעיקרא קיימי. ואיכא בהו כרת וזה ברור:

והשתא א"כ קשה טובא למאי דמוקי קרא דלא תוכל לזבוח את הפסח בשעת היתר הבמות. הרי בנוב וגבעון כרת נמי מיחייב על שחיטת הפסח בבמה והדק"ל. וליכא למימר דבשעת היתר הבמות דגלגל מיירי קרא דליכא כרת. דהרי באחד שעריך כתיב בהך קרא. ובגלגל עדיין לא היו להם ערים ברשותן. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בפיה"מ שם. דמה"ט לא קתני גבי גלגל דקק"ל ומע"ש נאכלין בכל ערי ישראל כדקתני גבי נוב וגבעון כמשכ"ל. והכי הו"ל למיכתב לא תוכל לזבח את הפסח בכל מקום. אם איתא דרק בגלגל הוא דמיירי קרא. וכ"ש דקשה לפירש"י דס"ל דגם בגלגל לא שמעינן דהותרו הבמות אלא מקרא דאיש כל הישר בעיניו. וא"כ ע"כ אין מקום לחלק בין נוב וגבעון לגלגל. ובכולהו איכא חיוב כרת על אותן הקרבנות שלא הותרה הקרבתן בבמה קטנה. ולכאורה הי' קצת מקום לומר בזה עפמש"כ בתוס' חיצוניות ובתוס' הרא"ש הובא בש"מ

בבכורות (ט"ו ע"א) לחלק בין חלב פסוהמ"ק לגיזה ועבודה. דבגיזה ועבודה דלא כתב קרא האיסור בפירוש. אלא מדכתב תזבח אימעיט גיזה. אית לן למימר דאהדרי' לאיסורא קמא למלקות. משא"כ חלב דכתב בי' קרא לאו גמור בפ"ע. אין לנו אלא האיסור האמור בו בלבד. ולא אמרינן דאהדרי' לאיסורא קמא לכרת עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דבחובות כתב קרא לאו גמור בפ"ע בשעת היתר הבמות. מדכתיב לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו'. לית לן למימר דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא להתחייב כרת. אבל זה אינו ולא דמי כלל להתם. דהתם מיהת איכא טעמא להתיר משום שנפסלו כמשכ"ל. ועוד דאיכא היקישא להתיר מדהוקשו לצבי ואיל דחלבן מותר. ולהכי אית לן למימר דלא אתי קרא אלא למיקם עלי' בלאו האמור בו. וכדאמרי' בהדיא התם אהני היקישא ואהני קרא. אהני היקישא למעוטי מכרת ואהני קרא למיקם עלי' בלאו בעלמא. וכ"כ בתוס' חיצוניות והרא"ש שם דמשום היקישא לא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא לכרת עיי"ש. אבל הכא לית לן שום מיעוטא למעטינהו מכרת והיתירא דקרא לא עלייהו קאי. דבנדרים ונדבות הוא דכתיב. מהיכא תיתי לן למעטינהו מכרת אע"ג דהוסיף בהן הכתוב עוד לאו מיוחד לאזהרה יתירה. וכ"ש לפמש"כ התוס' (סוף זבחים) שם דגם הכא ליכא בהו לאו אלא לאו הבמכ"ע ישרות תקריבו ולא חובות יחיד וקרבנות צבור. וא"כ עכ"פ לא גריעי מגיזה ועבודה דפסולי המוקדשין דאמרינן בהו דאהדרי' לאיסורא קמא. וא"כ ודאי קשה טובא מאי אהני במאי דמוקים קרא דלא תוכל לזבוח בשעת היתר הבמות הרי בפסח גם בשעת היתר הבמות אית בי' כרת דשחוטי חוץ כבשעת איסור הבמות. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. כרת נמי מיחייב:

וראיתי בס' ברכת אברהם לרבנו אברהם מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (בסי' ו') שכבר הרגיש בקושיא זו ה"ר דניאל הבבלי ז"ל בשאלתו להר"א מיימון. וז"ל ועוד קשיא לי מה שאמר (הרמב"ם) ז"ל (בפ"א מהלכות ק"פ) שהמקריב את הפסח בבמת יחיד אף בשעת היתר הבמות לוקה וכו'. ובפרק פרת חטאת אמר רבא טעמא דר"ש וכו' מהא מתניתא דתניא רש"א מנין לשוחט את הפסח בבמת יחיד וכו'. אימת אי נימא אחר חצות כרת נמי מיחייב וכו'. ודחינן לעולם אחר חצות ובשעת היתר הבמות. ומאי איסור במות איסור במה לו והיתר במה לחבירו. ועל הא דחיתא דרבא ודאי סמך ז"ל. והא כבר מוקמי לה בירושלמי כגון ששחטו משש שעות ולמעלה שלא לשמו בשעת היתר הבמות. ולמה שלא לשמו. שלא תאמר שלמים הן והן כשרים. ולא סגי לן בלא תירוץ דתירצו בני מערבא. דהא קיי"ל אין בין במת יחיד לבמת צבור אלא פסחים. ותרצינן כעין פסחים חובות הקבוע להן זמן. וא"כ הא פסח אסור בבמת יחיד אפי' בשעת היתר

הבמות כשאר קרבנות צבור ומאי שנא פסח משאר קרבנות צבור דלא מיחייב עלי' כרת. הילכך לא מיתוקם אלא בששחטו שלא לשמו דראוי לשלמים. דרבנן פטרי לגמרי. ור"ש מחייב בל"ת. אבל אם שחטו בבמת יחיד לשמו לאחר חצות אפי' בשעת היתר הבמות תייב כרת עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא לי' דהמקריב קרבנות צבור בבמת יחיד אפי' בשעת היתר הבמות חייב כרת. ומאי דמוקמינן ההיא ברייתא דקתני בשוחט את הפסח בבמת יחיד שעובר בל"ת דמיירי בשעת היתר הבמות. היינו רק בששחטו שלא לשמו. וכדמוקי לה בירושלמי (פ"ק דמגילה הי"א). אבל בששחטו לשם פסח אפי' כרת נמי מחייב אפי' בשעת היתר במות. והר"א מיימון ז"ל בחשובתו שם השיב עליו. וז"ל למה אבירנו תרבה הקושיות עלינו וכו'. ר"ש לא אמר אלא בשעת היתר הבמות כדתרצינן בזבחים. ולא איכפת לן בירושלמי. דאגמרא דילן סמכינן. ואותן הדברים שאמרת להעמיד דברי הירושלמי שנראה מכללן ומפרטן שאתה סובר שקרבנות צבור שהקריבן בבמת יחיד בשעת היתר הבמות חייב כרת. ולפיכך מאי שנא פסח מהן שלא יהיה בו כרת כדאמרת. טעות גדולה עד למאד בדברים אלו. דבשעת היתר במות אפי' שחט קרבנות צבור בשוק אין בו חיוב כרת כלל. ולא גרעה במת יחיד משוק וכו'. וליכא מאן דסליק אדעתי' דבשעת היתר במות יש חיוב כרת על הקרבה בחוץ כ"ש בבמת יחיד כלל. חוץ מכבודך. דמשנה ערוכה היא דקדשים בשעת היתר הבמות אין בהקרבתן בחוץ כרת כלל. ואפי' הקדישן בשעת איסור הבמות. דתנן כל הקדשים שהקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת היתר הבמות הרי אלו בעשה ואין בהם ל"ת. ובהדיא איפריש בגמרא דאם הקדישן בשעת היתר במות והקריבן בשעת היתר במות פטור מכלום. וכל הקדשים אמרינן. ל"ש קרבנות צבור או קרבנות יחיד. ולולא שכתוב לא תוכל לזבוח וגו' לא הי' בפסח אפי' לאו בשעת היתר הבמות. והיינו דאתי ר"ש בברייתא לאשמעינן דפסח בלחוד חייב עלי'. ולא פליגי רבנן עלי' בפסח כלל עכ"ל הר"א מיימון ז"ל בתשובתו. וכבר הביא בכ"מ (פ"א מהלכות ק"פ) סוף דבריו אלו עיי"ש:

הרי דלהר"א מיימון ז"ל פשיטא לי' איפכא. דבשעת היתר הבמות ליכא אפי' בקרבנות צבור לא מיבעיא כרת אלא אפי' לאו נמי ליכא בהקרבתן בבמת יחיד ואפי' בשוק. ואפי' עשה לית בהו אלא בשהקדישן בשעת איסור הבמות ומקריבן בשעת היתר הבמות. אבל הקדישן בשעת היתר הבמות והקריבן בשעת היתר הבמות אפי' בקרבנות צבור פטור מכלום ואפי' עשה ליכא. אבל לענ"ד דבריו ז"ל תמוהים ונפלאים מאוד אצלי. דהרי ודאי עכ"פ יש ל"ת גמור בהנך קרבנות שלא הותרו להקריבן בבמת יחיד בשעת היתר במות. דהא ילפינן להו מדכתיב לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו'. כמבואר בגמרא שם.

ובודאי הדברים נראין דאפי' כרת מחייב עלייהו כמו שביארנו לעיל. ומה שהביא ראי' ממשנה ערוכה דאפי' הקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת היתר במות תנן דאין בהן אפי' ל"ת אלא עשה. הדבר פשוט דלא מיירי מתניתין אלא בהנך קרבנות שהותרו להקריבן בבמת יחיד. ואפי' לכתחילה בשעת היתר במות. אלא משום שהקדישן בשעת איסור הבמות קתני מתניתין דעובר על הקרבתן בבמת יחיד בשעת היתר במות בעשה. וכדפירש"י שם עיי"ש. אבל אותן קרבנות שלא הותרו כלל להקריבן בבמה אפי' בשעת היתר במות. ודאי אית לן למימר דאית בהקרבתן בבמת יחיד אפי' בשעת היתר במות לאו וכרת כדמעיקרא. ואפי' לפמש"כ התוס' דלא שמעינן מקרא דאיש הישר בעיניו אלא לאו הבמכ"ע. כבר נתבאר דאית לן למימר דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא ללאו ולכרת. והכי נמי מאי דקתני בברייתא דאם הוקדשו בשעת היתר במות והקריבן בשעת היתר במות פטור מכלום. ע"כ מוכרח דלא מיירי אלא בהנך קרבנות שהותרו להקריבן בבמת יחיד. וכמש"כ התוס' שם (קי"ט ע"ב) עיי"ש. דבחובות יחיד וקרבנות צבור. הרי כיון דאימעיטו מקרא דאיש כל הישר בעיניו. א"כ עכ"פ אית בהו איסור לאו הבמכ"ע. והיכי קתני דפטור מכלום והיינו דאפי' עשה ליכא. כמבואר בברייתא שם עיי"ש. ומש"כ עוד הר"א מיימון ז"ל דר"ש לא קאמר אלא בפסח לחוד ולא בשאר הקרבנות צבור. אף שכן נראה גם מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ק"פ) שם. אבל בפירש"י בזבחים שם מבואר דס"ל דבכל קרבנות שבחובה דיחיד ודצבור נמי איכא לאו זה. כמבואר בדבריו שם בד"ה בשעת היתר כו' עיי"ש. וממילא מבואר דגם לפירש"י ע"כ מתניתין ובברייתא דקתני הקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת היתר במות אין בהן אלא עשה. ע"כ היינו רק בנדרים ונדבות שמותרים להקריבן בבמת יחיד בשעת היתר במות. דאילו בחובות היחיד והצבור עכ"פ אית בהו לאו דלא תוכל לזבוח וגו' אפי' בשעת היתר במות. ומלבד זה תמיהני על הר"א מיימון ז"ל שכנראה מדבריו מודה הוא דלהירושלמי דמוקי לה בששחטו שלא לשמו ע"כ ס"ל דבשחטו לשמו כרת נמי מתייב. דלהכי כתב דלא איכפת לן בירושלמי. דאגמרא דילן סמכינן. וא"כ אני תמה עד שהוא מקשה על הר"ד הבבלי ז"ל ועשהו כטועה בדבר משנה. יקשה על הירושלמי ממשנה ערוכה זו שסותר בה דברי הר"ד הבבלי ז"ל. ואיך יהי' הירושלמי נגד משנה ערוכה. לכן אני רואה דברי הר"ד הבבלי ז"ל נכונים מאוד ודברי הר"א מיימון ז"ל נפלאים:

איברא דגם דברי הר"ד הבבלי צ"ע לכאורה דמדברי הירושלמי גופי' לכאורה לא משמע הכי. דאם איתא דלהכי מוקי לה בירושלמי בששחטו שלא לשמו. משום דבשחטו לשמו אפי' בשעת היתר במות מחייב כרת על שחיטת קרבנות צבור בבמת יחיד. א"כ מאי פריך

בירושלמי שם ולמה שלא לשמו. והרי זהו עיקר תירוצו. דבשחטו לשמו אכתי קיימא הקושיא דפריך מעיקרא ענוש כרת ואת אמר הכין. וגם קשה לכאורה מאי דקמשני שלא תאמר שלמים הן והן כשרין. ולפירושו של הר"ד הבבלי דלא מיתוקם קרא אלא בשלא לשמו דוקא. וא"כ ע"כ לפום הך שינויא לא אתי הך קרא דלא תוכל לזבוח את הפסח אלא לאשמעינן הך דינא דשוחט את הפסח בזמנו שלא לשמו פסול. והדבר תמוה אטו עד השתא לא ידעינן דפסח שנשחט בזמנו שלא לשמו פסול. והרי בלא"ה כבר נפק"ל הך מילתא מקראי אחריני (בפ"ק דזבחים ז' ע"ב) ובירושלמי (פסחים פרק תמיד נשחט ה"ב) ובספרי (פרשת ראה פיסקא קכ"ט) עיי"ש. ועוד קשה דאם איתא דהך קרא דלא תוכל לזבוח לא אתי אלא לאשמעינן דשוחט פסח בזמנו שלא לשמו פסול. א"כ מנ"ל דעובר בל"ת. והרי לפי הך אוקימתא אין בקרא אזהרת לאו כלל. ואין זה אלא מלאוי השלילה שבא לומר לא תוכל לזבוח את הפסח בזמנו שלא לשמו משום שנפסל בכך ולא יהא יוצא בו ידי חובתו. אבל אזהרת לאו לחייבו מלקות אין לנו. והרי בברייתא יליף ר"ש מהך קרא גופי' שעובר בל"ת. ולכן הי' נראה לומר דמוכרח לפרש הירושלמי כפשטי'. דפריך למה לי' לאוקמי בשלא לשמו כיון דגם בשחטו לשמו לית בי' כרת בשעת היתר הבמות. ולזה משני דאין ה"נ אלא דלרבותא בעלמא נקט אוקימתא בשלא לשמו. לומר דאפי' בשלא לשמו בזמנו הוא בל"ת. דסד"א דפסח שלא לשמו הו"ל שלמים שקרבין בבמת יחיד. קמ"ל דשלא לשמו בזמנו פסול כדדרשינן מקראי. וממילא עובר בל"ת כמו בשחטו לשמו. אבל ודאי עיקר קרא איצטריך אפי' בלשמו משום דקאי על שעת היתר במות. וכן פירשו המפרשים שם עיי"ש. וא"כ מבואר לכאורה שלא כדברי הר"ד הבבלי ז"ל:

איברא דגם פי' המפרשים קשה טובא לכאורה. דאטו רשב"ל מתני' אתי לאשמעינן. דהרי כבר שנינו בכמה משניות (בפ"ק דזבחים ובפרק תמיד נשחט) דהפסח בזמנו שלא לשמו פסול. וגם בלא"ה דברי הירושלמי מוקשים הרבה לפי פי' המפרשים. דהנה הכי גרסי' התם בירושלמי. אין כתיב בל"ת אלא מבפנים מנין מבחוץ. נשמעינה מן הדא. מנין לשוחט פסח בבמת יחיד בשעת איסור במות שהוא עובר בל"ת. ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח וגו'. ענוש כרת ואת אמר הכין. ר"ש בן לקיש אמר בשוחט משש שעות ולמעלן שלא לשמו בשעת היתר במה וכו'. ולמה לי שלא לשמו. שלא תאמר שלמים הן והן כשרין. ועוד מן הדא יכול אם שחטו משש שעות ולמעלן יהא כשר מה אית לך משש שעות ולמטן יהא פסול. לא שלא לשמו. אמר ר"י הדא אמרה שלמים הבאין מחמת פסח כשרים בבמה עכ"ד הירושלמי. ופי' שם הר"ב פ"מ דמאי דקאמר אין כתיב בל"ת אלא

בפנים. ה"ק אין לנו ל"ת בשחוטי חוץ אלא בקדשים שהוקדשו להביאן בפנים מקרא דהשמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה. מנין שהוא בל"ת על קדשים שהוקדשו להביאן בחוץ על הבמה בשעת איסור הבמות. ועל זה קאמר נשמעינה מן הדא וכו'. ופריך ענוש כרת ואת אמר הכין וכו'. כלומר למה לי אזהרה לזה. פשיטא דגם בהנך שהוקדשו להקריבן בבמה בשעת איסור הבמות ענוש כרת כשאר שחוטי חוץ ואזהרתו מקרא דהשמר לך פן תעלה וגו'. ולזה מוקי לה רשב"ל בשעת היתר במות. שאינו בכלל אזהרת שחוטי חוץ עיי"ש בדבריו. והם תמוהים אצלי דאטו מי לית לן אזהרה גם לזה מקרא דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו'. כדדריש גם בירושלמי גופי' שם לעיל בריש הסוגיא עיי"ש. גם לשון הירושלמי לא משמע כפירושו כלל. ובקה"ע פי' דלר"ש פריך. דר"ש קאמר התם לעיל דאפי' צבור בבמה גדולה לא הקריבו אלא פסחים ושאר חובות שקבוע להם זמן. ומוקי קרא דלא תעשון בצבור. ועל זה קאמר הכא מנין שאם הקריב היחיד חובות שקבוע להן זמן. כגון פסח בשעת היתר הבמות שהוא חייב עכ"ד עיי"ש. ורצה לומר דלרבי יהודה דס"ל התם דאחד היחיד ואחד צבור רשאין להקריב אפי' חובות שאין קבוע להן זמן בבמה גדולה וקרא דלא תעשון לא מיתוקם אלא בבמה קטנה. הרי יש לנו אזהרה לחובות בבמה קטנה מהך קרא. וכן לחכמים דס"ל התם דיחיד אסור להקריב חובות אפי' בבמת צבור. עכ"פ גם לדידהו קרא דלא תעשון הוא אזהרה ליחיד. אלא שכולל בין במת צבור ובין במת יחיד שלא יקריב חובות כלל. ואע"ג דבין לחכמים ובין לר"י כולל הך קרא נמי צבור בבמת יחיד. דלכ"ע בבמה קטנה אסור להקריב חובות ל"ש צבור ול"ש יחיד. היינו משום דבבמה קטנה גם הצבור חשיבי כיחידים. אבל לר"ש דס"ל דאפי' צבור בבמה גדולה לא הקריבו אלא חובות שקבוע להן זמן כעין פסחים. דילמא לא אתי קרא דלא תעשון אלא להזהיר על הצבור שלא להקריב בבמה גדולה חובות שאין קבוע להן זמן. וממילא נשמע מזה ג"כ אזהרה ליחיד בבמתו שלא להקריב חובות שאין קבוע להן זמן. דודאי לא עדיף יחיד בבמתו מצבור בבמה גדולה. אבל אכתי מנ"ל אזהרה לחובות שקבוע להן זמן שלא להקריבן בבמה קטנה. ולזה מייתי לה מקרא דלא תוכל לזבוח את הפסח כדמסיק דלא מיירי אלא בשעת היתר במות:

ולפ"ז הא דפרכינן בתלמודא דידן בסוגיא דפסחים (צ"א ע"א) לרבי יהודה הא דר"ש מנ"ל. והוצרך לשנויי תרתי ש"מ עיי"ש. אם לא נימא דפליגא אדירושלמי וס"ל דגם ר"ש גופי' לא דריש לי' אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. משום דבלא"ה כבר שמעינן אזהרה בין בפנים ובין בחוץ מקרא דלא תעשון. ע"כ נצטרך לומר דהעיקר כספרים דלא גרסי התם כן. כמש"כ בד"ס שם בשם ש"ס כת"י עיי"ש. וכן מבואר בדברי הר"ד והר"א

מיימון ז"ל שלא הי' כך בגירסתם עיי"ש. ומאי דמסיק בירושלמי ועוד מן הדא. פירשו בפ"מ ובקה"ע דמייתי מהך ברייתא ראי' דפסח בזמנו שלא לשמו פסול מדקתני יכול אם שחטו משש שעות ולמעלה יהא כשר. והיינו ע"כ שלא לשמו. דאילו לשמו הרי זמנו הוא עיי"ש. והוא תמוה טובא דאטו מי לא אשכחן הלכה זו מפורש בהדיא בשום דוכתא עד שהוכרח בירושלמי להוכיח כן מדיוקא דברייתא זו. והרי בהדיא מבואר הך דינא במתניתין בכמה דוכתי (בפ"ק דזבחים ובפסחים פרק תמיד נשחט) ובתוספתא ובספרי כמשכ"ל. וביותר תמוה דבתר דדחי לי' הוכחה זו מהך ברייתא לפי' הפ"מ. אמאי לא מייתי לה מהנך מתניתין דהך דינא מפורש שם בהדיא. וגם מאי דאמרינן תו בירושלמי מה אית לך משש שעות ולמעלה יהא פסול וכו'. שפירש בפ"מ שבא לדחות הראי' מן ההיא ברייתא. לומר דא"כ נידוק נמי מינה דשלא לשמו קודם שש שעות יהא פסול. וזה ודאי ליתא. אלא ודאי מהך ברייתא ליכא למשמע מינה מידי עיי"ש בדבריו. והוא תמוה טובא דאטו מי לא אשכחן פלוגתא דתנאי בהך מילתא במתניתין (דפ"ק דזבחים י"א ע"ב) עיי"ש. וא"כ כבר אפשר לאוקמי הך ברייתא כבן בתירא דפוסל התם פסח ששחטו שחרית בע"פ שלא לשמו. גם בעיקר הדבר לא ידענא מהיכא משמע לי' למידק נמי מינה דקודם שש שעות פסול. והרי ודאי קודם שש קיל יותר לענין זה מאחר שש. וא"כ אדרבה דוק מינה לאידך גיסא דקודם שש כשר. דאם איתא דקודם שש פסיקא לי' לתנא דפסול. אית לן למימר דכ"ש אחר שש דפסול. והיכי קאמר יכול אם שחטו משש שעות ולמעלה יהא כשר. ובלא"ה אין פירושו נכון כלל בלשון הירושלמי. וגם פירושו של הקה"ע לא יתכן כלל. שמפרש שם דמאי דקאמר מה אית לך וכו'. מילתא אחריתא היא וקאי אדלקמן. ובא לדייק מינה דשלמים הבאים מחמת פסח כשרים בבמה. ומחק הגירסא שלפנינו וגריס במקום פסול כשר. וה"פ דכיון דלא מיבעיא לי' לתנא אלא משש שעות ולמעלה ש"מ דקודם שש כשר. והיינו דקמסיים ר"י וקאמר הדא אמרה וכו' עיי"ש. ומלבד שמשבש הספרים להגיה כשר במקום פסול. גם לשון יהא כשר אינו נכון כלל. דהרי קושטא דמילתא הכי הוא דכשר. ועוד מאי הוצרך לדייק ולומר מה אית לך וכו' לא שלא לשמו. כיון דעד השתא נמי פסיקא לי' דבשלמא לשמו עסקינן. דהרי מדייק מינה דבזמנו שלא לשמו פסול. ולא הו"ל למימר אלא הא משש שעות ולמטן כשר.

ולכן נראה לי דה"פ. דודאי רשב"ל דמוקי לברייתא בשוחט שלא לשמו בשעת היתר הבמות משמע דדוקא קאמר. משום דבלשמו אפי' בשעת היתר במות ענוש כרת על הפסח בבמת יחיד. דאמרינן דאהדרינהו קרא לחובות לאיסורא קמא דשחוטי חוץ שבכרת ולאזהרה דהשמר לך פן תעלה וגו'. ולא צריך ללמוד אזהרתו מקרא דלא תוכל

לזבוח וגו'. ולהכי מוקי לה דוקא בשלא לשמו. ועל זה פריך ולמה לי שלא לשמו. כלומר מה בכך דשלא לשמו שחטו הא כיון דקיי"ל דפסח ששחטו בחוץ שלא לשמו חייב משום דכל המתקבל בפנים חייבין עליו בחוץ. כדתניא בספרא. ומייתי לה בתלמודין (בזבחים ק"ט ע"א) עיי"ש. אכתי קשה כדפרכינן ענוש כרת ואת אמרת הכין. ועל זה משני לי' שלא תאמר שלמים הן והן כשרין. פי' דאע"ג דודאי כששחטו בזמנו בחוץ שלא לשמו חייב. מ"מ בבמה בשעת היתר במות אפשר לדון ולומר דפטור. משום דאע"ג דנפק"ל מקראי דהפסח בזמנו שלא לשמו פסול. מ"מ כיון דפסח שלא לשמו בשאר ימות השנה דין שלמים יש לו. כדגמרינן (בפ"ק דזבחים ובשאר דוכתי) מקראי. אפשר לומר דגם בזמנו נהי דגלי קרא דפסול. מ"מ אין עליו תורת פסח פסול. אלא תורת שלמים פסולין עליו. וא"כ בבמה בשעת היתר במות לא מיחייב מידי. שהרי שלמים קרבין אז בבמה. ולזה איצטריך קרא דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו' לומר שעובר בל"ת. והיינו דקאמר שלמים הן והן כשרים. כלומר דבשאר ימות השנה פסח שלא לשמו שלמים כשרים הוא. והילכך בע"פ נמי אע"ג דפסול. תורת שלמים עליו ופטור. ואשמעינן הך קרא שעובר בל"ת. ועל זה קאמר תו. ועוד מן הדא וכו' דמלבד דהדבר מבואר מצד עצמו. אביא לך ראי' לאוקימתא זו מברייתא אחריתא. דתניא יכול אם שחטו משש שעות ולמעלה יהא כשר ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. כך שנויה ההיא ברייתא. אלא דמייתי לה בקיצור ולא נקט מינה אלא רישא להוכיח מינה דע"כ בשעת היתר במות מיירי. דאילו בשעת איסור במות איזה חילוק יש בין ע"פ משש שעות ולמעלה לשאר ימות השנה. אבל בשעת היתר במות שפיר יש לחלק. דבשאר כל ימות השנה דפסח שלא לשמו הוא שלמים נמצא שמותר להקריבו בבמת יחיד. אבל בע"פ משש שעות ולמעלה פסול משום דהו"ל פסח בזמנו דשלא לשמו פסול. וממילא מבואר נמי דע"כ מיירי בשלא לשמו. דאילו לשמו היכי תיסק אדעתין דמשש שעות ולמעלה יהא כשר כשהקריבו בבמה. הרי אפי' תמצא לומר דאינו ענוש כרת בשעת היתר הבמות. וגם נימא דאפי' מלקות נמי ליכא. מ"מ פשיטא דכשר מיהת לא הוי. כיון דלכ"ע חובות לא הוכשרו ליקרב בבמה. אלא ודאי ע"כ לא מיירי אלא בשלא לשמו. והכי קאמר. יכול אם שחטו משש שעות ולמעלה יהא כשר. כלומר שיהא כשר הדבר ואין בו שום איסור. דאע"ג דבזמנו שלא לשמו אפי' בפנים נמי פסול. מ"מ אפשר לדון ולומר דדין שלמים יש לו. אלא דגזה"כ הוא לפסלו בזמנו אע"ג דבמחשבת שלא לשמו נתעקר ממנו שם פסח. ומצד שחיטת חיץ אין בו שום איסור. תלמוד לומר לא תוכל לזבוח את הפסח. והיינו דמסיים וקאמר מה אית לך משש שעות ולמעלן יהא פסול לא שלא לשמו (כצ"ל לדעתי.

והוא טעות הרגיל בירושלמי) וה"ק מה יש לרבות שיהא פסול משש שעות ולמעלן. ע"כ אין זה אלא בשלא לשמו. דאילו לשמו פשיטא דלא הוכשר ליקרב בבמה ולא תיסק אדעתין לומר דכשר. וגם ע"פ דרכו של הקה"ע אפשר לפרש דקאי אדלקמי'. וה"ק מה יש לך לרבות שיהא פסול משש שעות ולמעלן בבמת יחיד. לא שלא לשמו. דבלשמו אפי' כרת נמי מיחייב אפי' בשעת היתר במות וכדקאמר רשב"ל ומינה דדוקא משש שעות ולמעלן אבל בשאר ימות השנה אפי' לאו נמי ליכא ומותר לגמרי. וא"כ הדא אמרה שלמים הבאים מחמת פסח כשרים בבמה. אלא שאין צורך לזה דבלא"ה מתפרשים דברי הירושלמי שפיר כמו שנתבאר. ומה שהפסיק הברייתא באמצע. ולא הביאה כולה. היינו משום שסמך בזה על הברייתא קמייתא. משום דהיינו הך. אלא ששנויה בשינוי קצת ברישא. ולכן לא הביא ממנה אלא תחילתה כפי הצריך לענינו. וכיו"ב אשכחן טובא בירושלמי. וזו היא ג"כ שיטת הר"ד הבבלי והר"א מיימון ז"ל בביאור דברי הירושלמי אלו. אלא דלהר"א מיימון ס"ל דתלמודא דידן פליגא עלי'. דמדלא חש לאוקמה להך ברייתא אלא בשעת היתר במות משמע דס"ל דאפי' שחטו לשמו בשעת היתר במות אינו עובר אלא בל"ת ואינו ענוש כרת. ומה"ט גם הרמב"ם לא הביא (בפ"א מהלכות ק"פ) אלא אוקימתא דתלמודא דידן. אבל הר"ד הבבלי ז"ל ס"ל דאין הכרע מתלמודא דידן דפליגא אירושלמי. דאפשר דלעולם גם לתלמודין לא מיתוקמא אלא בשלא לשמו דוקא. אלא משום דבשעת איסור במות אפי' בשלא לשמו איכא כרת. לכן מוקים לה בשעת היתר במות. דבזה שפיר י"ל דלשלא לשמו איצטריך קרא. ולא הוצרך לפרש לפי שהוא פשוט כדקאמר בירושלמי. ובפרט לפמש"כ בפירש"י ובתוס' בסוגיא דזבחים שם דלפי מאי דמוקמינן ברייתא בשעת היתר במות. ואיסור במה דקתני היינו איסור במה לפסח וכיו"ב בלבד. אבל הוא שעת היתר לנדרים ונדבות. הא דמסיק בברייתא וקתני יכול אף בשעת היתר הבמות כן וכו'. היינו קודם חצות דכשר בבמה שלא לשמו עיי"ש. וא"כ סיפא בשלא לשמו הוא דמיירי. ממילא אית לן למימר דרישא נמי דומיא דהכי בשלא לשמו מיירי. ולזה לא הוצרך בתלמודין לפרושי הכי בהדיא. כן נראה לומר בדעת הר"ד הבבלי ז"ל בזה.

ועפ"ז יש מקום אתי לפרש גם סוף דברי הירושלמי שם יותר בפשיטות אם נגיה במקום למעלן למטן ובמקום כשר פסול בלישנא דברייתא. והכי קאמר ועוד מן הדא (מוכח דבשלא לשמו מיתוקמא ברייתא) יכול אם שחטו משש שעות ולמטן פסול. וכוונת הירושלמי בזה לסיפא דההיא ברייתא גופא דמייתי לעיל מיני'. דקתני בה יכול אף בשעת היתר במות כן ת"ל וכו'. וכדמייתי לה נמי בתלמודין. ולפי מאי דמוקמינן לה

בשעת היתר הבמות. ע"כ אין פירושו אלא כמו שפירש"י ותוס'. דהיתר במות קרי האי תנא בסיפא לפסח קודם חצות דכשר בבמה שלא לשמו. והיינו ג"כ ההיא ברייתא דמייתי מינה בירושלמי ראי' אלא שאינו מביאה בלשונה ממש משום דלישנא דברייתא סתום וצריך ביאור לפום מאי דמוקמינן רישא בשעת היתר במות. ולכן הביאה לפום פירושה ותוכן כוונתה. וכדפירש"י ותוס' שם דלקודם חצות בפסח קרי תנא בסיפא היתר במה. והיינו דקאמר ועוד מן הדא יכול אם שחטו משש שעות ולמטן יהא פסול. (פי' דקודם חצות נמי יהא פסול מהך קרא דלא תוכל לזבוח כדפסלינן אחר חצות) מה אית לך משש שעות ולמטן יהא פסול לא שלא לשמו. כלומר מה בא תנא דברייתא לומר שיהא פסול קודם חצות ומסקנתו דכשר. ע"כ אינו אלא בשלא לשמו דכשר בבמה בשאר ימות השנה. דאילו בלשמו ודאי פסול שלא בזמנו. וגם לא הוה קרי לי' תנא שעת היתר במה. וא"כ מינה נשמע גם לרישא דבשלא לשמו מיירי וכמו שנתבאר. ואפשר שחסר לפנינו לעיל סיפא דברייתא כדאיתא בתלמודא דידן בפסחים ובזבחים שם. ובירושלמי הוא דבר הרגיל בכמה דוכתי כידוע. ולכן לא סיים כאן לשון הברייתא משום דסמיך אדלעיל שכבר הביאה. וזה נראה נכון וקרוב לאמת. ואין להאריך יותר:

ועכ"פ מבואר דכבר הרגיש הר"ד הבבלי ז"ל בקושייתנו בסוגיא דזבחים שם. דגם לפי מאי דמוקי לברייתא בשעת היתר במות אכתי תקשה איסור כרת הוא. דודאי אהדרי' קרא לאיסורא קמא. וגם תירצה יפה ע"פ הירושלמי דנפק"מ לענין שלא לשמו. דאי לאו דגלי קרא הוה סד"א דלא עבד שום איסורא בהכי וכמו שביארנו. ומעתה שפיר אפשר לומר לכאורה עפ"ז בטעמן של הראשונים ז"ל מוני המצות שלא מנו לאו זה דלא תוכל לזבוח וגו'. דהיינו משום דס"ל דהא דפריך מעיקרא בתלמודין ובירושלמי אי לאחר חצות כרת נמי מיחייב. היינו רק משום דלישנא דקרא דכתיב לא תוכל לזבוח. משמע דלא בא הכתוב אלא לחדש איסור בדבר שהי' ראוי לומר שמותר לגמרי אי לאו דגלי לן האי קרא לאסרו. ולא נקט בקושייתו כרת אלא לאלומי קושייתו. כיון שכן הוא לפי האמת דגם בלא האי קרא אית בי' איסור חמור דבכרת. ואין ה"נ דגם מאיסור לאו או עשה נמי הוה פריך הכי מהאי טעמא. ולהכי מוקי לקרא בשעת היתר במות. ונפק"מ לענין שלא לשמו. דאי לאו דגלי קרא. שפיר הוה סד"א דלא עביד שום איסורא בהכי כלל. וא"כ לפ"ז אית לן למימר דאין בזה שום אזהרה נוספת לזמן איסור הבמות. אלא דגלי לן קרא דגם הפסח שלא לשמו משש שעות ולמעלה אפי' בשעת היתר במות ישנו בכלל איסור שחוטי חוץ. משום דבזמנו אין לו דין שלמים שהוכשרו ליקרב בבמה. אלא בכלל פסח הוא כמו לשמו. אלא שנפסל במחשבת פסול. והרי זה כחטאת ששחטה בחוץ

שלא לשמה דאיתרבאי בספרא ובפרק השוחט והמעלה מדכתיב ואל פתח אהל מועד לא יביאנו וגו' כל המתקבל בפנים חייבין עליו בחוץ. וא"כ אין לנו בזה אזהרה בפ"ע שתבוא במנין הלאוין אלא היינו גופא אזהרה הכוללת כל שחוטי חוץ. ולכן לא מנאוה הרמב"ם וכל סייעתו ז"ל:

איברא דלדעת הרמב"ם ז"ל לא יתכן לומר כן. שהרי להדיא מבואר בדבריו (בפ"א מהלכות ק"פ) דהך קרא דלא תוכל לזבוח הוא אזהרה לשוחט את הפסח בבמת יחיד לשמו. ועכצ"ל בטעמו כמו שביאר בנו הר"א מיימון ז"ל שם. דס"ל דתלמודא דידן פליגא על הירושלמי בזה. ואתלמודא דידן סמכינן נגד הירושלמי. וא"כ לדעתו אין מקום לדברינו. ואע"ג דעכצ"ל דס"ל דלא אמרינן בזה אהדרי' לאיסורא קמא. ולית בי' איסור כרת ולא אזהרה דשחוטי חוץ בשעת היתר במות. הרי מ"מ עכ"פ אית בי' לאו דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו'. וא"כ ע"כ קרא דלא תוכל לזבוח לא איצטריך אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. וא"כ עכצ"ל דמלישנא דקרא דלא תוכל לזבוח ליכא למשמע מיני' מידי:

הן אמה דעיקר סוגיא דזבחים שם קשה טובא לפ"ז. דכיון דעכ"פ גם בלא קרא דלא תוכל לזבוח אית בי' מיהת לאו דלא תעשון. וליכא נפק"מ בלאו זה אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. א"כ למה טרח לאוקמי' בשעת היתר במות. כיון דגם בשעת איסור במות שפיר מיתוקמא לעבור בשני לאוין. שכבר הוכחנו דגם בחייבי כריתות שפיר אמרינן דאתי קרא לעבור עליו בשני לאוין. ועוד דכיון דאפשר לאוקמי קרא לקודם חצות ואתי לאשמעינן דמחוסר זמן בחוץ בל"ת. הו"ל לומר כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי ולאחר חצות. ומכל זה ע"כ מוכרח כדעת הר"ד הבבלי ז"ל דמוקמינן לה בשלא לשמו וכמו שנתבאר. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל קשה טובא. וכן יקשה לפירש"י שם (בד"ה בשעת היתר במות וכו'). שכתב דאשמעינן קרא דלגבי חובות איכא ל"ת עיי"ש. והדבר קשה דהרי בלא"ה כבר שמענו ל"ת לגבי חובות מקרא דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים. אם לא דנימא דס"ל כנראה מדברי התוס' דבקרבנות צבור בבמת יחיד ליכא אלא לאו הבמכ"ע. ואשמעינן הך קרא דלאו נמי אית בה. אבל כבר נתבאר דדברי התוס' עצמן מוקשים בזה לפי פשוטן. מיהו נראה דפירש"י יש מקום ליישב ע"פ פי' הקה"ע על דברי הירושלמי (פ"ק דמגילה שם) דלר"ש דאמר דאפי' צבור בבמה גדולה לא הקריבו אלא חובות שקבוע להן זמן. אין לנו אזהרה אחרת לחובות שקבוע להן זמן בבמה קטנה אלא מקרא דלא תוכל לזבוח. משום דקרא דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים לא מיתוקים אלא להזהיר את הצבור שלא להקריב חובות שאין

קבוע להן זמן בבמה גדולה שלהם. וכמשכ"ל לפי פי' זה. ואם כן הוא גם דעת רש"י ניחא שפיר. דבסוגיא דזבחים שם דאליבא דר"ש קיימינן שפיר פירש כן. ומ"מ דברי התוס' (סוף זבחים) שכתבו דליכא בקרבנות חובה בבמה קטנה אלא לאו הבמכ"ע. אע"ג דשם ג"כ אליבא דר"ש קיימינן. ליכא לתרץ עפ"ז. ולומר דלא כתבו כן אלא אליבא דר"ש לטעמי' דמוקי רישא דקרא דלא תעשון לצבור בבמה גדולה לחובות שאין קבוע להם זמן. והילכך לחובות בבמה קטנה ליכא לדידי' אלא לאו הבמכ"ע מסיפא דקרא דכתיב איש כל הישר בעיניו. דאכתי תקשה דהא איכא נמי ל"ת בבמה קטנה מקרא דלא תוכל לזבוח. כדדריש ר"ש גופי' בהך ברייתא. ועכצ"ל דס"ל לתוס' כדעת הרמב"ם ובנו הר"א ז"ל דלאו זה לא קאי אלא לפסח דוקא ולא לשאר חובות. וא"כ ע"כ אין כוונתם להירושלמי שם. דהא בירושלמי שם מבואר דר"ש בהך ברייתא קאי אכולהו חובות שקבוע להן זמן וכפירש"י כמו שנתבאר לעיל. וא"כ עכ"פ מתבאר מדברי הירושלמי שם דלר"ש איכא ל"ת בכל החובות בבמה קטנה ולא כדברי התוס' שאין בהן אלא לאו הבא מכ"ע. גם קשה דלר"ש ע"כ ליכא לאו הבמכ"ע לחובות בבמה קטנה כיון דרישא דקרא דכתיב לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים לא קאי לדידי' אלא לאזהרה לחובות שאין קבוע להן זמן בבמה גדולה. וא"כ אי אפשר לומר דסיפא דהך קרא גופי' קאי על חובות בבמה קטנה ללאו הבא מכ"ע. דפסקת לי' לקרא בסכינא חריפא. ואין להאריך בזה. אבל דברי רש"י נכונים ע"פ הירושלמי לפי' הקה"ע:

ומ"מ דברי הרמב"ם ז"ל לא יתכן ליישב עפ"ז. דאע"ג דסוגיא דזבחים שם הי' אפשר לתרץ עפ"ז. ולומר דאליבא דר"ש לשיטתו גם לתלמודא דידן ס"ל דליכא שום איסור בבמה קטנה לחובות שקבוע להן זמן אם לא מהך קרא דלא תוכל לזבוח וכדס"ל לירושלמי. ואפי' לשיטת הר"ד הבבלי והר"א מיימון דלמסקנת הירושלמי שם אפי' לר"ש אית בהו לאו וכרת דשחוטי חוץ. מ"מ הרי כבר כתב הר"א מיימון לדעת הרמב"ם דתלמודא דידן פליגא עלה בהכי. וא"כ שפיר משני דמיירי בשעת היתר במות. דלר"ש ליכא למשמע שום איסור אלא מהך קרא דלא תוכל לזבוח. ולא צריכינן תו למימר דלא איצטריך קרא אלא לעבור עליו בשני לאוין. מ"מ דברי הרמב"ם עצמן לא מיתרצי בהכי. דהרי אנן ודאי לא קיי"ל כר"ש בהא. דהרי כולהו תנאי פליגי עלי' בהכי (בפרק בתרא דזבחים) עיי"ש. ואע"ג דסתם לן תנא כוותי' (בפ"ק דמגילה ט' ע"ב) עיי"ש. הרי הו"ל סתם ואח"כ מחלוקת דקיי"ל אין הלכה כסתם. וא"כ לפ"ז היכי פסק כהך ברייתא דר"ש לשיטתי' הוא דס"ל הכי. ועכצ"ל דס"ל דהך ברייתא אתיא שפיר אליבא דכ"ע. וגם קשה דלפ"ז עכצ"ל דפסח דנקט ר"ש בהך ברייתא לאו דוקא הוא. אלא כפירש"י דה"ה לכל שאר חובות שקבוע

להן זמן. דהרי ליכא למ"ד דחובות שקבוע להן זמן קרבין בבמה קטנה ולפי שיטה זו ע"כ לא נפק"ל אלא מהך קרא דלא תוכל לזבוח. והשתא הרי מדברי הרמב"ם שם נראה דליכא לאו זה אלא בפסח בלבד. וכמש"כ גם לדעתו הר"א מיימון ז"ל שם. ומיהו קצת אפשר לומר דאע"ג דסוגיא דזבחים שם לא אזלא אלא אליבא דר"ש לטעמי' ואנן לא קיי"ל כוותי'. מ"מ הביאה הרמב"ם להלכה משום דנפק"מ גם לדידן לענין לעבור על הפסח בשני לאוין. בלאו דלא תעשון ולא תוכל לזבוח. ובסוגיא דזבחים לא בעי לאוקמה בשעת איסור הבמות ולעבור עליו בשני לאוין משום דרבא הוה בעי למימר דר"ש יליף מיני' ל"ת למחוסר זמן בחוץ. ולזה קאמר שפיר דאית לן למימר דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. ולהכי ניחא טפי לאוקמי בקודם חצות ומשום מחוסר זמן. ולא אח"כ דליכא נפק"מ אלא לעבור עליו בשני לאוין. ועל זה קדחי לי' דלעולם אחר חצות ובשעת היתר הבמות. ור"ש לטעמי' אזיל דלדידי' גם השתא ליכא אלא לאו זה דלא תוכל לזבוח לחוד. אבל לחכמים דס"ל דמחוסר זמן שאינו מתקבל בפנים לא יתכן לומר שיהא בו אפי' לאו גרידא. בלא"ה שפיר אפשר לאוקמי קרא בשעת היתר הבמות אע"ג דלדידהו כבר יש בו לאו דלא תעשון וגו' וליכא נפק"מ אלא לעבור עליו בשני לאוין. משום דלדידהו ליכא למידרשי' לקרא למילתא אחריתא שלא יהי' בו לאו גם בלא"ה מצד אחר. ומה שלא כתב הרמב"ם שם דעובר בשני לאוין. היינו משום שלא מצא מבואר כן בהדיא בשום דוכתא. וכדרכו בכל כיו"ב כידוע. ומה"ט נמי איכא למימר שלא כתב כן אלא לענין פסח. אע"ג דלפ"ז ישנו ללאו זה גם בשאר חובות כיו"ב משום דלישנא דברייתא נקט כדרכו. אלא דלפ"ז קשה דא"כ לדידן שפיר מיתוקם הך קרא דלא תוכל לזבוח אפי' בשעת איסור הבמות ולעבור בשני לאוין. דהרי גם בשעת היתר הבמות ליכא נפק"מ בלאו זה לדידן אלא לעבור עליו בשני לאוין כמש"כ. וא"כ הו"ל להרמב"ם למנות לאו זה במנין הלאוין שלו כיון דנפק"מ גם לזה"ז ואינה מצוה שאינה נוהגת לדורות:

המתבאר לנו מכל זה שאין לנו שום הכרח לומר שאין לאו זה דלא תוכל לזבוח את הפסח נוהג עכשיו בשעת איסור הבמות לענין לעבור עליו בשני לאוין. וא"כ ודאי יפה עשו הבה"ג וכל סייעתו ז"ל שמנאוהו במנין הלאוין. ונמשך אחריהם החינוך אלא דהיינו רק לפי דרכם ז"ל שהם מונים לאוין כאלו. ואין זה אצלם כלאו כפול במצוה אחת. משום דלאו דשחוטי חוץ הוא לאו כללי לכל הקדשים כולם. ולאו זה אינו אלא לאו פרטי לפסח בלבד או גם לחובות שקבוע להם זמן כמוהו. והם משני שמות. אבל לרבינו הגאון ז"ל דלשיטתו כל כיו"ב הו"ל כלאו שנכפל שאינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. א"כ משום הך טעמא שנוהג גם בזמן איסור הבמות לעבור עליו בשני לאוין לא הי' ראוי לבוא

במנין אם לא משום שבא להזהיר גם לשעת היתר הבמות שאין לאו דשחוטי חוץ נוהג אז. ולפ"ז צריך לומר דאע"ג דאמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא ללאו ולכרת דשחוטי חוץ כדמעיקרא בשעת איסור הבמות כמו שנתבאר. מ"מ כיון דהיינו רק לבתר דגלי קרא דהני לא הותרו להקריבן בבמת יחיד. אבל אי לאו דגלי הך קרא הו"ל למימר דגם פסח וכיו"ב הותרו בכלל שאר הקרבנות ליקרב בבמת יחיד. להכי שפיר בא לאו זה במנין. משום דבלא לאו זה לא הוה נפק"ל אזהרתו מכלל אזהרת לאו דשחוטי חוץ בזמן היתר הבמות. ואע"ג דבלא"ה כבר שמעינן אזהרתו מן הלאו דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו'. מ"מ הרי רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. כמו שיתבאר לפנינו. לכן שפיר מנה לאו זה דלא תוכל לזבוח וגו'. אלא דלפ"ז קשה טובא כמו שהקשה הר"ד הבבלי ז"ל ואחריו הר"ב פר"ד. דהו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. שהרי משבאו לירושלים נאסרו הבמות ולא יהי' להן עוד היתר לעולם ואין מקום עוד לאזהרה זו בלא אזהרת שחוטי חוץ. וא"כ לא הו"ל למנותו. וביותר תמוה שבאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה. ובודאי היינו מטעם שאינו נוהג לדורות. ונטה בזה שם מדרך הבה"ג שמנה לאו זה. וא"כ מה ראה שחזר בו כאן ומנה לאו זה:

איברא דלכאורה אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כנראה מפשטא דסוגיא דפ"ק דמגילה (ד"י ע"א) דהיתר במות תלי בפלוגתא דתנאי ואמוראי דאיפליגו בקדושה ראשונה קידשה או לא קידשה לעתיד לבוא. וכדאמרינן התם בהדיא אמר ר"י שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזה"ז. קסבר בית חוניו לאו בית ע"ז הוא. וקסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. דכתיב כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה. מקיש נחלה דירושלים למנוחה דשילה. מה מנוחה יש אחריה היתר אף נחלה יש אחריה היתר. ומותבינן עלי' התם ממתניתין. ומסקינן תנאי היא. ור"י דאמר כמ"ד לא קידשה לעתיד לבוא עיי"ש. ואע"ג דהתוס' שם (בד"ה ומ"ט וכו'). ובזבחים (ס"א ע"א) בד"ה מאי קסבר וכו' הכריחו בשם רבינו חיים דלמסקנא היתר במות בזה"ז לא תליא בפלוגתא דקידשה ולא קידשה לעתיד לבוא. דכ"ע מודו דלא יהי' עוד היתר במות לעולם עיי"ש. מ"מ כבר דחה הריטב"א ז"ל במגילה שם שיטה זו. והעלה שם דאין לזוז מפשטות סוגיא דגמרא שם בזה. והביא שם שכן כתבו ג"כ בתוס' אחרונות בשם הר"י ז"ל עיי"ש. וכ"כ עוד בפ"ב דשבועות (ט"ז ע"א). וכן כתב הרמב"ן ז"ל בחי' שם והרשב"א ז"ל (בפ"ק דמגילה) שם עיי"ש. וכ"כ בפשיטות התוס' (בפ"ג דמכות י"ט ע"א) בד"ה ואי סבר וכו'. ובפ"ק דחולין (י"ז ע"א) בד"ה וכ"ש עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י (סוף זבחים קי"ט ע"א) בד"ה זו וזו שילה עיי"ש. וראיתי להר"ב ט"א במגילה שם שגם הוא

דחה ראיותיו של רבינו חיים ז"ל. אלא שהביא ראיות אחרות להכריח שיטת הר"ח ז"ל עיי"ש. אבל לדידי אין דבריו מוכרחים כלל. דמה שהביא ראי' מפ"ק דחולין (ט"ו ע"ב) דאמרינן לעולם שוחטין מאן תנא. ומוקי לה רבה כרבי ישמעאל דאמר שמתחילה נאסר להם בשר תאוה משנכנסו לארץ הותר להם. ועכשיו שגלו יכול יחזרו לאיסורם הראשון. לכך שנינו לעולם שוחטין. ופריך רב יוסף מעיקרא מ"ט איתסר משום דהוו מקרבי למשכן ולבסוף מ"ט אישתרו דהוו מרחקי ממשכן. וכ"ש השתא דאירחקו להו טפי. וכתבו בתוס' לספרים דגרסי (בפ"ג דמכות) לעולם לא קידשה לעתיד לבוא. א"כ לרבי ישמעאל הותרו הבמות. וקשה דא"כ מאי קאמר הכא לרבי ישמעאל דארחיקו להו טפי. אדרבה אקריבו להו טפי כיון דהותרו הבמות עיי"ש. אבל להר"ח ניחא. דאע"ג דלר"י הותרו הבמות. מ"מ קדושת ירושלים לא הי' לה עוד היתר במות אחריה עיי"ש. ואין בזה שום הכרח כלל. דהא כבר הכריחו התוס' (בפ"ג דמכות שם ובסוף פ"ג דתמורה) דהעיקר כספרים דגרסי התם לעולם קידשה לעתיד לבוא עיי"ש. ואין כאן מקום קושיא אלא לפירש"י דבפ"ג דמכות ובתמורה שם גרים לעולם לא קידשה לעתיד לבוא עיי"ש. וגם סוף זבחים שם מוכיח רש"י דס"ל לרבי ישמעאל לא קידשה לעתיד לבוא והותרו הבמות בזה"ז עיי"ש. ולפ"ז ודאי קשה קושית התוס' בפ"ק דחולין שם. אבל מ"מ לעיקר דינא אין כאן סרך ראי' כלל:

ונראה דגם לפירש"י ל"ק מידי. משום דרש"י ז"ל לטעמי' אזיל דמפרש שם (בפ"ק דחולין) דטעמא דרבי ישמעאל דאמר שבתחילה נאסר להם בשר תאוה. היינו מקרא דואל פתח אהל מועד לא הביאו. ואף דהתוס' שם דחו דבריו שם. מ"מ כבר הביא הרמב"ן ז"ל שכדברי רש"י מפורש בהדיא במדרש רבה בשני מקומות (בפרשת אחרי ובפרשת ראה) עיי"ש. וכיון דבאהל מועד שבמשכן תלה הכתוב. אין לנו אלא לומר דרק קדושת המשכן גורמת איסור בשר תאוה. ומשנכנסו לארץ ישראל שנתרחקו מן המשכן. אפי' בשבע שכבשו ושבע שחלקו שהותרו הבמות. לא נאסרו בבשר תאוה. משום דרק על קדושת המשכן הוא שהקפיד הכתוב שלא יאכלו בשר תאוה אלא יקדישוהו ויביאוהו למשכן לזרוק דמו ולהקטיר חלבו על המזבח לשם שלמים. אבל על הבמות אין לנו לומר שהקפיד הכתוב בכך. וכ"כ הרג"א ז"ל (בפרשת ראה) דלהכי הוצרכו תרי קראי דכי ירחיב וכי ירחק. לאשמעינן דאפי' בגלגל ונוב וגבעון שהותרו הבמות הותר להם בשר תאוה. ולהכי כתיב קרא דכי ירחיק. וקרא דכי ירחיב איצטריך לומר דאפי' בשילה דהו"ל כעין משכן ונאסרו הבמות לא נאסר להם בשר תאוה עיי"ש בדבריו. והיינו כדכתיבנא. דכיון דבקדושת המשכן תלה הכתוב. כשנתרחקו ממשכן הותרו אע"פ שהיו הבמות

מותרות להם. ולק"מ קושית התוס' לפירש"י. אלא דהתוס' הקשו כן לשיטתם שדחו פירש"י שם. אבל לרש"י לשיטתו לק"מ. ומ"מ אין מזה שום ראי' כלל לשיטת הר"ח ז"ל:
ומה שהביא שם עוד ראי' מפ"ק דע"ז (י"ג ע"ב) דפרכינן ולישוויי' גיסטרא. אמר אביי אמר קרא וכו'. רבא אמר מפני שנראה כמטיל מום בקדשים. ופריך נראה מום מעליא הוא. ומשני ה"מ בזמן שבהמ"ק קיים דחזי להקרבה. השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה ופריך וליהוי כמטיל מום בבעל מום וכו' עיי"ש. והשתא אליבא דמאן אמרה רבא. אי אליבא דמ"ד קידשה לעתיד לבוא. הא לדידי' מקריבין אע"פ שאין בית. וא"כ חזי להקרבה וכדאר"י (בפרק השוחט והמעלה) דהמעלה בחוץ בזה"ז חייב משום דקידשה לעתיד לבוא והו"ל ראוי לפתח אהל מועד. וא"כ הכא נמי ליחייב משום מטיל מום. ואי אליבא דמ"ד לא קידשה לעתיד לבוא. כ"ש דחייב משום מטיל מום. אם איתא דלמ"ד לא קידשה לעתיד לבוא הבמות מותרות בזה"ז לגמרי. דהא חזי להקרבה בתמותו וכשנעשה בע"מ מיפסל בבמה. כדאמרינן שלהי זבחים קדשי במה קטנה המום פוסל בהם. וכיון שכן המטיל מום בבמה קטנה עובר משום כל מום לא יהי' בו. כיון דקרינן. בי' תמים יהי' לרצון. ומיהו לפמש"כ התוס' שם ובפ"ו דזבחים (ס"א ע"א) לחד תירוצא דר"י דאמר המעלה בחוץ בזה"ז חייב. היינו דוקא בהקטרה דלא בעי מזבח. אבל בשחיטה דצריך לזרוק הדם. אפי' ר"י מודה דפטור. דזריקה בעי מזבח ובזה"ז ליכא מזבח במקומו. א"כ שפיר י"ל דרבא אליבא דמ"ד קידשה קאמר דנראה כמטיל מום בקדשים ולאו מום מעליא. משום דאע"ג דקידשה לע"ל מ"מ הא ליכא מזבח. אבל למ"ד לא קידשה איכא למימר דכיון דלדידי' הותרו הבמות בזה"ז הו"ל ראוי להקרבה ומום מעליא הוא ולא כדברי הר"ח. אלא דמ"מ מדפריך וליהוי כמטיל מום בבע"מ. והיינו ע"כ אליבא דר"מ דס"ל מטיל מום בבע"מ חייב. ואנן לא קיי"ל כוותי' אלא כרבנן דפליגי עלי' כפירש"י שם. אלמא דדחיק לאוקמי מילתא דרבא ככ"ע אפי' כמאן דלית הלכתא כוותי'. והשתא תקשה דאכתי מ"מ לא אתיא מילתא דרבא ככ"ע. דהא למ"ד לא קידש לע"ל מאי מפני שנראה כמטיל מום דקאמר רבא. הא מום מעליא הוא כיון דראוי להקרבה. אם איתא דלמ"ד לא קידשה הבמות מותרות. אע"כ כדברי הר"ח דלכ"ע הבמות אסורות עכת"ד שם עיי"ש. ולדידי גם מהא לא איריא מידי. דשפיר י"ל דמילתא דרבא אתיא אפי' למ"ד לא קידשה והבמות מותרות. ומ"מ אין זה מום מעליא. דמאי דפשיטא לי' דבקדשי במה קטנה מוזהר בהן בלאו דכל מום לא יהי' בו להתחייב עליהן משום מטיל מום. לדידי מיבעיא לי טובא. דהא בפ"ב דבכורות מבואר דאי לאו דאית לן קרא יתירה לרבויי. הוה לן למימר דבע"מ ראוי להקריב לכתחילה בבמה קטנה. אלא דגלי לן יתורא דקרא לרבות

זובח בהמה בע"מ בבמת יחיד בשעת היתר הבמות שעובר בל"ת. כדאמרינן התם (י"ד ע"ב) עיי"ש. וא"כ אכתי אין לנו אלא לאו למקריב בע"מ דגלי קרא. אבל ללאו דמטיל מום בקדשי במה קטנה דלא גלי קרא מהיכא תיתי לן. וכל כמה דלא גלי קרא ודאי אית לן למימר דאין קדשי במה קטנה בכלל לאו זה. ועי' בבכורות (ל"ה ע"א) ובפירש"י שם (בד"ה דאי אשמעינן וכו'). ובמש"כ התוס' יו"ט והרמ"ז שם עיש"ה. ואפי' להרמ"ז אין זה ענין לכאן. די"ל דהתם לא קאי אלא על קדשי ישראל דהו"ל קדשי המקדש. אבל בקדשי נכרים שהקדישו להקריב בבמה שלהם. לעולם אימא לך דלית בהו איסור להטיל בהן מום. ואפי' בקדשי במה דישראל בשעת היתר במות. ובלא"ה דברי הרמ"ז ז"ל שם תמוהים ואכמ"ל בזה:

ולדידי יש מקום לומר דס"ל לרש"י דבן נח מוזהר על הטלת מום דקדשי ישראל משום דהו"ל בכלל גזל. שיש בזה גזל למזבח. וב"נ מוזהר על כל מין גזל אפי' בכה"ג. דומיא דמאי דאמרינן (בפרק ארבע מיתות) דב"נ שלמד תורה הו"ל בכלל גזל לדידי' עיי"ש. וגם אפשר דהו"ל בכלל ברכת השם. שבכך מבזה ומחלל קדשי שמים. דהרי לא נפק"ל ברכת השם בב"נ אלא מדכתיב ויצו השם אלקים וגו'. וא"כ כל שיש בו שמץ חלול השם בכלל אזהרתו זו ואכמ"ל בזה. ועכ"פ אפי' לפירש"י שם אינו ענין לכאן. ושפיר י"ל דבקדשי במה ליכא לאו דכל מום לא יהי' בו. וא"כ אין מקום לקושית הט"א. וגם אפי' את"ל דלא אתיא מילתא דרבא אלא אליבא דמ"ד דקידשה לע"ל דוקא. מ"מ לא תקשה מידי. דמה שהכריח בט"א מדפריך וליהוי כמטיל מום בבע"מ. דדחיק לאוקמי מילתא דרבא אליבא דכ"ע ואפי' אליבא דמאן דלית הילכתא כוותי'. אין מזה הכרח כלל. דמלבד שאין הדבר ברור כ"כ לומר דאין הלכה כר"מ. וכבר פסק הבה"ג (בהלכות בכורות) כר"מ עיי"ש. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם (בפ"ה דבכורות) במתניתין דבכור שאחזו דם עיי"ש. וכן העלה הר"ב מח"א בהגהותיו על הרמב"ם (פ"ב מהלכות בכורות הי"ג) בדעת הרמב"ם דפסק כר"מ מטעמא דסתמא דגמרא (פ"ק דע"ז שם) פריך אליבי'. דמשמע דהכי הילכתא עיי"ש. בלא"ה נראה דאפי' תמצא לומר דאזלא אליבא דכ"ע. וגם נימא כאידך תירוץ התוס' דאפי' בשוחט בחוץ בזה"ז מחייב ר"י מטעמא דקידשה לע"ל. מ"מ אין בזה מקום קושיא כלל לפי מאי דפירש"י שם בע"ז דמיירי בקדשי בדה"ב. וכמו שביאר הריטב"א ז"ל שם דמיירי במתפיס תמימין לבדה"ב דמדרבנן אינו יוצא מידי מזבח. והו"ל כקדשי מזבח לענין דאסורין מיהת מדרבנן להטיל בהן מום עיי"ש. וא"כ שפיר משני הני מילי בזמן שבהמ"ק קיים דחזי להקרבה בפנים. אבל בזה"ז דלא חזי להקרבה בפנים משום דלא קידשה לע"ל. אלא בבמה. לא חששו למעלה זו מדבריהם שלא יצאו מידי במה.

ואפי' למ"ד קידשה לע"ל אפשר לומר דאע"ג דמקריבין אע"פ שאין בית. מ"מ בזה"ז לית לן בה. ולא חששו להכי כיון דאינו אלא מעלה מדבריהם בעלמא. אלא דנקט הך שינויא אליבא דמ"ד לא קידשה לע"ל משום דזה פשוט טפי. וגם אפשר לומר עפמש"כ מהריט"א ז"ל (בפ"ה מהלכות בכורות סי' מ"ג) להוכיח דע"כ מילתא דרבא לא מיתוקמא אלא אליבא דר"מ. ולהכי פריך לי' שפיר וליהוי כמטיל מום בבע"מ עיי"ש בדבריו. ויש להאריך בזה אלא שאכמ"ל בזה. ומ"מ מתבאר דאין ראיות אלו מכריעות כלל:

ומעתה א"כ שפיר אפשר לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל דהיתר במות בזה"ז תלי בפלוגתא דקידשה ולא קידשה לע"ל. וס"ל דקיי"ל כמ"ד לא קידשה אפי' בקדושת ירושלים והמקדש. וכדעת הראב"ד ז"ל (בפ"ו מהלכות בית הבחירה). וא"כ בזה"ז הבמות חזרו והותרו. אלא דמ"מ אסור בזה"ז להקריב בבמה לכ"ע. משום דכולנו טמאי מתים שאין לנו אפר פרה. דאיסור טומאה נוהג גם בבמה. כמבואר (רפ"ב דזבחים ובסו"פ בתרא שם) עיי"ש. ומהאי טעמא גם לדעת האומרים דקיי"ל כמ"ד קידשה לע"ל מיהת לענין קדושת ירושלים והמקדש. מ"מ אין מקריבין בזה"ז. ועי' בכפתור ופרח (פ"ו) מש"כ בזה. וא"כ הו"ל לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח לאו הנוהג גם בזה"ז שהוא זמן היתר במות:

אלא דקשה לכאורה לפי המבואר בפרק בתרא דזבחים (קט"ז ע"ב) דלכמה אמוראי בתראי ס"ל דבזה"ז הבמות אסורות. והורו כן הלכה למעשה עיי"ש. וא"כ ע"כ נקטינן חדא מתרתי. או דעכצ"ל דקדושת המקדש קידשה לע"ל. או כשיטת הר"ח ז"ל דלכ"ע הבמות אסורות בזה"ז. וא"כ הדק"ל. אלא דמ"מ עדיין אפשר קצת לומר דכיון שהי' לאו זה דלא תוכל לזבוח נוהג בכל הדורות שאחר מ"ת עד שנבנה הבית בימי שלמה חוץ מזמן שילה שהיו אז הבמות אסורות. למ"ד מנוחה זו שילה. ולמ"ד זו וזו ירושלים הי' הלאו נוהג גם בזמן משכן שילה. דלא נאסרו אז הבמות משנכנסו לארץ עד אחר שנבנה הבית לדידי' לכן ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאין זו חשיבא מצוה שאינה נוהגת לדורות לענין שלא תבוא במנין המצות:

אלא דגם לפ"ז אכתי קשה טובא דא"כ אמאי לא מנה רבינו הגאון ז"ל מכל הלאוין שנוהגין בבמה אלא לאו זה בלבד. שהרי לא מנה לאו דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים האמור בבמה. לאזהרה שלא להקריב בבמה קטנה וגם בבמה גדולה כל הקרבנות הקרבים במזבח שבאהל מועד אלא מקצתן. לכל מר כדאית לי'. כדאיפליגו בהכי (בפרק בתרא דזבחים). והבה"ג והר"א הזקן ז"ל מנו לאו זה במנין הלאוין. וכן לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תזבח לשם אלקיך שור ושה וגו' שדרשוהו (בפ"ב דבכורות י"ד ע"ב)

לאזהרה שלא לזבוח בהמה בע"מ בבמת יחיד בשעת היתר הבמות. ומנאוהו הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל. וכמו שפי' המפרש מהר"ם מועטי ז"ל לנכון עיי"ש. אלא שנדחק בחנם במש"כ הר"י אלברגלוני עוד מיד אח"כ מומי מקריבים ונקרבים וכו' עיי"ש ואין דברי המפרש שם נכונים כלל. ולא ראה דגם כל שאר מוני המצות מלבד מה שמנו הלאוין האמורים בהקרבת בע"מ למזבח מנו ג"כ בפ"ע לאו זה דלא תזבח לשם אלקיך שור ושה וגו'. כל אחד לפי דרכו. דגם הרמב"ם ז"ל (לאוין צ"ה) והחינוך (מצוה תצ"ד) מנאוהו לאזהרה שלא להקריב בע"מ עובר למזבח עיי"ש. וגם הרמב"ן ז"ל אע"פ שהשיג שם על הרמב"ם שאין למנות אזהרת בע"מ עובר מצוה בפ"ע עיי"ש. מ"מ מנה לאו זה בלאוין הנוספין לדעתו (לאו ד') לענין אחר עיי"ש בדבריו. וכן הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו מנה לאו זה. וזו היא כוונתו במש"כ ולא יזבח משחת עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם סי' קי"ב) הבין דלחנם נכפל לאו זה שם. אבל דבריו תמוהים דהדבר ברור דכוונת הרשב"ג בזה ללאו זה דלא תזבח לשם אלקיך שור ושה וגו' וכדרכו לימשך אחר הבה"ג שמנה ג"כ לאו זה. וגם הר"א הזקן ז"ל מנה באזהרותיו לאו זה. אלא שדבריו צריכין ביאור ואכמ"ל בזה. רק הסמ"ג הוא שלא מנה לאו זה. משום דס"ל שאינו אלא לאו כפול וכמש"כ (בלאוין ש"י) עיי"ש בדבריו. אבל רבינו הגאון ז"ל אם איתא שהוא מונה הלאוין האמורין בבמה בשעת היתר הבמות הי' לו למנות גם לאו זה. כיון דמבואר (בסוגיא דפ"ב דבכורות שם) דעיקר לאו זה הוא בא להזהיר על שחיטת בע"מ בבמה בשעת היתר הבמות. ולית מאן דפליג עלה עיי"ש והרמב"ם והרמב"ן ז"ל לא מנו אזהרה זו משום דלדעתם הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. שאינה נמנה במנין המצות. ולא מנו לאו זה אלא משום דאיתרבי מיני' בספרי גם אזהרה לבע"מ עובר לדעת הרמב"ם והחינוך. ולהרמב"ן משום דאיתרבי התם מסיפא דהך קרא אזהרה למפגל בקדשים או שוחט שלא במקומו עיי"ש בדבריו:

וא"כ רבינו הגאון ז"ל נהי די"ל דלא מנה לאו זה מטעמן של הרמב"ם והרמב"ן ז"ל. משום דס"ל כדעת הסמ"ג דס"ל דמשום זה אין למנותו מצוה בפ"ע. מ"מ הו"ל למנותו לאזהרה לזובח בע"מ בבמה קטנה בשעת היתר הבמות. כמבואר בפ"ב דבכורות שם דעיקר לאו זה להכי הוא דאתי. אם איתא דס"ל דלאוין האמורין בבמה באין במנין המצות. וכן קשה מה שלא מנה לאו דלא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים. דהו"ל אזהרה לזבחים שהקדישן בשעת היתר הבמות והקריבן בבמה בשעת איסור הבמות כמבואר ריש פרק השוחט והמעלה. ונמנה לאו זה באזהרות אתה הנחלת וכן באזהרות הר"ש בן גבירול. וזו היא כוונתו במש"כ שם וזבחי השעירים עיי"ש. אף דהרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' כ"ט) רצה

להסב כוונתו ללאו דלא ידבק ולא תביא תועבה עיי"ש בדבריו. אבל זהו אי אפשר. דהרי לאו דלא תביא תועבה כבר מנה הרשב"ג לעיל בריש מנין הלאוין. וגם לאו דלא ידבק מנה לקמן עיי"ש ובזה"ר (סי' ט' ובסי' פ"ה). וע"כ כאן דבריו כפשוטן דכוונתו ללאו דלא יזבחו עוד זבחיהם לשעירים וכמשמעות לשונו. וכנראה כן הי' לפניהם גם במנין הלאוין להבה"ג. שהרי הם הולכים בעקבות הבה"ג תמיד. אף דבמנין המצות להבה"ג שלפנינו. וכן באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל לא נמנה לאו זה:

והנה בדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל לא ברירא לי אם כוונתם למנות לאוין האמורים בבמה בשעת היתר הבמות. דמה שמנה הבה"ג לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו' כבר נתבאר דאפשר לומר דכוונתו משום דנוהג גם בזה"ז. ומה שמנה לאו דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים וגו'. אפשר דס"ל כמש"כ בפסיקתא זוטרתא וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בפרשת ראה) דעיקר לאו זה לפי פשוטו בא להזהיר שלא ימנעו מלעלות לרגל ומלהביא נדריהם ונדבותיהם וליתן כל מתנותיהם מעשרותיהם ותרומותיהם ובכורות. ומעשר בהמה וכיו"ב. ולא תעשון דהך קרא הוא כמו לא תעזבו. דעזיבה תקרא עשייה כמו לעשות את השבת עיי"ש. ולדבריהם מה שדרשוהו לענין קרבנות שבבמה בשעת היתר הבמות. היינו רק מייתורא דקרא דכתיב ככל וגם מדכתיב איש כל הישר בעיניו דאייתר לדרשא. הן אמת דיש בזה מקום עיון לפי דבריהם ז"ל. דא"כ בכל הני איכא נמי לאו מלבד העשה שיש בכל אחד. ובכמה דוכתי לא משמע הכי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו שמנו לאו זה. אע"ג דהרא"ם ז"ל (ביראים סי' ש"ס) ביאר לאו זה לשעת היתר במות כמו שדרשו בפרק בתרא דזבחים עיי"ש. והוא סובב הולך לבאר מנין המצות של הבה"ג. ומבואר שהבין כן בכוונת הבה"ג. אבל מדברי הבה"ג גופי' אין הכרח לזה. ושפיר אפשר לומר כדכתיבנא. וגם מה שמנה הבה"ג לאו דלא תזבח לשם אלקיך שור ושה וגו'. אפשר לומר דכוונתו למנותו ע"פ דרך הרמב"ם או הרמב"ן ז"ל. וגם ראיתי מי שכתב דאע"ג דדרשינן הך קרא (בפ"ב דבכורות) לשוחט בע"מ בבמת יחיד בשעת היתר הבמות. מ"מ נפק"מ גם לזה"ז לענין שוחט בהמת הקדש בע"מ בחוץ. דאע"ג דמשום שחוטי חוץ ליכא כיון שאינו מתקבל בפנים. מ"מ מתחייב משום לאו זה. אבל לדידי הא ליתא כלל. דא"כ למאי נקט (בפ"ב דבכורות שם) שוחט בבמה בשעת היתר הבמות. כיון דגם בזמן איסור הבמות וגם בזמן הבית שייך לאו זה לאזהרת שוחט קרבן בע"מ בחוץ. דמשום אזהרת שחוטי חוץ ליכא. ועובר רק בלאו זה. אלא ודאי הא ליתא. אלא דוקא בבמה קטנה בשעת היתר הבמות הוא דמוקמינן להך קרא. משום דכיון דהותרו הבמות להקריב עליהן לגבוה. יש גם לבמה קטנה קדושת

מזבח לענין זה לעבור על הקרבת בע"מ בלאו דלא תזבח וגו'. אבל בשעת איסור הבמות אין לבמה שום קדושה כלל. ואין זה כזביחת קרבן אלא כאילו מיקטל קטלה ולא קרינן בי' לא תזבח להשם אלקיך וגו'. דאין עליו תורת קרבן כלל. ואי לאו דגלי קרא אפי' בבמה בשעת היתר הבמות לא הוה מיחייבינן לי'. והילכך השתא נמי דגלי קרא. אין לנו לרבות אלא מקום המיוחד להקרבה לגבוה. דהיינו על הבמה בשעת היתר במות. דאז יש לבמה תורת מזבח. משא"כ בשעת איסור במות. וכן מוכרח מדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל והסמ"ג והחנוך שהבאתי. מדלא הזכירו כלל בכלל אזהרה זו ההיא דפ"ב דבכורות שם. וע"כ היינו משום דאין זה נוהג לדורות כלל:

ועכ"פ ממה שמנה הבה"ג לאו זה אין ראי' לומר שהוא מונה הלאוין האמורים בבמה בשעת היתר הבמות. ומה שמנה לאו דולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים. ג"כ אפשר לומר דלא משום אזהרתו לקרבנות שהוקדשו בשעת היתר במות ומקריבן בשעת איסור במות מנה לאו זה. אלא משום שכולל ג"כ אזהרה לזובח בהמה למרקוליס. כדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"א ע"א) ובזבחים (ריש פרק השוחט והמעלה) עיי"ש. והרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו אזהרה זו. כבר ביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ה') משום דהו"ל לאו כפול דכבר נפק"ל אזהרה לעבודת פנים בשלא כדרכה מקרא דלא תשתחוה להם עיי"ש בדבריו. ואף דדבריו ז"ל תמוהים אצלי מסוגיא דזבחים (ר"פ השוחט והמעלה). דמעיקרא הוה בעי לאוקמי הך קרא לאזהרה לשחוטי חוץ. ועל זה פריך האי מיבעיא לי' לכדר"א דאר"א מנין לזובח בהמה למרקוליס וכו' עיי"ש. והשתא להרמב"ם ז"ל מאי קושיא. הרי להכי לא איצטריך קרא. דכבר נפק"ל הך מילתא מקרא דלא תשתחוה להם וגו'. והיכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. וכזה יש להקשות ג"כ מסוגיא דפ"ד דע"ז (נ"א ע"א) עיי"ש. וגם ר"א גופי' ע"כ לפי דברי הרמב"ם ז"ל לאו דוקא נקט הך מילתא מהך קרא דולא יזבחו וגו'. דהרי כבר נפק"ל מלאו דלא תשתחוה להם וגו'. אלא ע"כ אילו לא נאמר קאמר. דאילו לא הי' לנו ילפותא אחריתא להך מילתא הוה שמעינן לה מהך קרא דולא יזבחו עוד. וגו'. אבל לקושטא דמילתא לא צריך למילפי' מהכא. וכדאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי. ור"א כל עיקרו לא אתי לאשמעינן אלא עיקר הך דינא. אבל לא דרשא דקרא. והשתא א"כ מאי פריך האי מיבעי לי' לכדר"א. וגם למסקנא דהתם הכי קאי דהך קרא לא אייתר ואיצטריך לכדר"א עיי"ש. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה. וע"כ מוכרח מזה כפירש"י בסנהדרין ובזבחים שם. דהך קרא איצטריך לעבודת פנים שלא כדרכה למבוזים דלא שמעינן מקרא דלא תשתחוה להם וכדקאמר ר"א מנין לזובח בהמה למרקוליס עיי"ש.

והתוס' שם כתבו דבין למכובדים ובין למבוזים שלא כדרכה לא נפקא לן אלא מהך קרא דולא יזבחו עוד וגו'. ור"א לא נקט מרקוליס אלא לרבותא עיי"ש בדבריהם. וזו היא ג"כ שיטת הרמ"ה ז"ל בסנהדרין שם. והביאו ג"כ הריטב"א ז"ל (בע"ז נ"א ע"ב) וביאר דבריו עיי"ש. והר"ן בחי' בסנהדרין שם כתב בשם הרמב"ן ז"ל דשלא כדרכה למכובדים נפקא לן מלא תעבדם. ושלא כדרכה למבוזין נפק"ל מקרא דולא יזבחו עוד וגו'. וכ"כ בחי' רבינו יונה ז"ל שם עיי"ש. ולזה ודאי כוון ר"ת ז"ל שהביאו התוס' בזבחים שם. ובזה מתורץ מה שהוקשו עליו בתוס' שם עיי"ש. והרשב"א ז"ל הביאו הריטב"א בע"ז שם יש לו בזה שיטה אחרת עיי"ש. ולדעתם ודאי ראוי למנות לאו זה דולא יזבחו עוד וגו' במנין הלאוין לאזהרת זובח בהמה למרקוליס כדר"א. ועי' מש"כ בזה בדינא דחיי על הסמ"ג (לאוין י"ז י"ח) על דברי הרמב"ם והסמ"ג בזה:

וא"כ ודאי יש מקום לומר דהבה"ג לפי קצת נוסחאות שמנה לאו דולא יזבחו עוד וגו'. היינו רק משום אזהרת זובח בהמה למרקוליס וכדר"א. ולא משום דין דשעת היתר במות. אבל עכ"פ לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה כל לאוין אלו כלל. נראה ודאי מוכרח לומר דהיינו משום דס"ל דקיימי לאזהרה לשעת היתר במות. והילכך הו"ל מצות שאינן נוהגות לדורות ואין באות במנין. דאל"כ ודאי דהו"ל למנותן משום שכוללין מיהת אזהרה לשעת היתר במות כל חד כדיני'. דאף דבלאו דלא תעשון ככל אשר אנחנו עושים אפשר לומר דלא ס"ל כדעת הפסיקתא זוטרתא והרמב"ן ז"ל. אלא כפשט הסוגיא דפרק בתרא דזבחים ובריית דספרי ושאר ראשונים ז"ל. דלא בא אלא להזהיר לשעת היתר במות. וכן בלאו דלא תזבח להשם אלקיך שור ושה וגו'. לא ס"ל לא כדעת הרמב"ם ולא כדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתם. אלא כדעת הסמ"ג דמשום הנך דרשות דדריש מיני' בברייתא דספרי לבע"מ עובר או למחשב חוץ לזמנו וחוץ למקומו וכיו"ב אין ראוי למנותו בפ"ע. וכן בלאו דולא יזבחו עוד וגו' ס"ל דמשום אזהרתו לזובח בהמה למרקוליס אין למנותו בפ"ע אם מטעמו של הרמב"ם ז"ל. או מטעם אחר שביארנו במק"א. מ"מ ודאי הו"ל למנותן ללאוין אלו משום אזהרתן לשעת היתר במות. אם לא משום דס"ל דהו"ל מצות שאין נוהגות לדורות שלא יהי' עוד אחר ביאתן לירושלים היתר במות לעולם. וא"כ ע"כ מה שמנה לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו'. אין זה משום אזהרתו לשעת היתר במות. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דלפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו למנותו במנין הלאוין:

לכן נראה דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל שלא מנה במנין הלאוין אזהרת לאו דשחוטי חוץ. ונטה בזה מדרך כל מוני המצות שמנאוה. ונראה דטעמו משום שלא מצינו בזה

אזהרה מפורשת בקרא ולא למדנו אזהרתו אלא בהיקש או בגזרה שוה מהעלאה דכתיב שם תעלה ושם תעשה. דאיתקישו שאר עשיות להעלאה. ובהעלאה כתיב השמר לך פן תעלה וגו'. כמבואר ריש פרק השוחט והמעלה (זבחים ק"ז ע"א) עיי"ש. ולכן לא מנה במנין הלאוין אלא האזהרה דהעלאה המפורשת בקרא בהדיא. וא"כ שפיר אפשר לומר דס"ל כמו שביארנו לעיל לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. דגם בזמן איסור הבמות נוהג לאו זה דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו'. ונפק"מ כדי לעבור עליו בשני לאוין. ואע"ג דלשיטתו לאו כזה הו"ל בכלל לאוין הכפולין שאין באין במנין בפ"ע. מ"מ היינו דוקא היכא שכבר נמנה הלאו הכללי במנין הלאוין. ולכן הלאו הפרטי שכבר נכלל בכלל הלאו הכללי אינו אלא כלאו שנכפל ואינו בא עוד במנין בפ"ע. והכא נמי אם אזהרת לאו דשחוטי חוץ הי' נמנה במנין הלאוין שוב לא הי' לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. שלא נאמר אלא בשחיטת חוץ דפסח בלבד. ראוי לבוא במנין בפ"ע. אבל כיון דרבינו הגאון ז"ל לא מנה הלאו הכללי שהוא אזהרה לכל שחוטי חוץ דכל הקרבנות כולן. יהי' מאיזה טעם שיהי'. עכ"פ צריך הי' למנות הלאו המפורש בשחיטת חוץ דקרבן פסח:

גם אפשר לומר דלכך לא מנה אזהרה הכללית דשחוטי חוץ. משום שכבר מנה במנין העשין (עשה ק"ה) עשה דובאת שמה והבאתם שמה. וכל שהפריש קרבן ושחטו בחוץ ולא הביאו להקריבו במקדש. נראה ודאי דעובר בעשה זו. דאף דלא הטריחתו תורה להביאו עד הרגל. מ"מ ודאי המצוה רמיא עלי' מיד משעת הפרשתו וכששחטו בחוץ באופן שלא יוכל עוד להביאו להקריבו במקדש. הרי הוא מבטל העשה בידים. ועובר על העשה מיד. וכמו שביארנו לעיל במקומו שם במנין העשין. וא"כ מלבד הלאו דשחוטי חוץ עובר נמי בעשה. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד מהן. וא"כ אחר שמנה לעיל במנין העשין העשה דובאת שמה והבאתם שמה. לכך לא מנה שוב הלאו דשחוטי חוץ. ולא מנה אלא לאו דהעלאה בחוץ. משום דלאו דהעלאה איתא נמי בענין דלא שייכא העשה. וכגון בכל הנך שפסולן בקודש דקיי"ל שאם עלו לא ירדו. דלא שייכא בהו העשה להביאן בפנים. שהרי לכתחילה אסור מדאורייתא להקריבן בפנים. ואפי' הכי חייב עליהן משום מעלה בחוץ. וכדתנן בפרק השוחט והמעלה (זבחים ק"ט ע"א) עיי"ש. אבל לאו דשחיטת חוץ לא משכחת לה בלא העשה. דכל שנפסל קודם שחיטה שוב אין פסולו בקודש. ואפי' לאו דשחוטי חוץ ליכא. שהרי אינו מתקבל בפנים ואפי' אם עלה ירד. וכמבואר התם. וכיון שמנה העשה שוב לא הי' צריך למנות הלאו לפי שיטתו. ואע"ג דלאו דשחוטי חוץ איתי' גם בקדשים של אחרים דלא רמיא עלי' העשה דובאת שמה והבאתם שמה. ועוד דהרי אפי' קדשי

נכרים בכלל אזהרה דשחוטי חוץ. למאי דקיי"ל כר"י דאמר במתניתין (דפ"ד דזבחים) דקדשי נכרים חייבין עליהן משום שחוטי חוץ. ובהנך פשיטא דלא שייכא בהו עשה דובאת שמה והבאתם שמה. מ"מ אפשר לומר דעשה זו מלבד מאי דשמעינן מינה חיובא שלא למנוע מלהביא קרבנותיו עד הרגל. כוללת נמי המצוה שלא להביאן אלא לבית הבחירה מדהו"ל למיכתב ובאת שמה והבאתם עולותיכם וגו'. ומדהדר וכתב והבאתם שמה אתי למעוטי שלא להביאן אלא דוקא שמה. והיינו דתנן במתניתין (דר"פ פרת חטאת) דהשוחט בחוץ עובר בל"ת ועשה עיי"ש ובראשונים שם. ולפ"ז נראה דאע"ג דהמצוה להביא הקרבנות ברגל ראשון. ודאי לא שייכא אלא בבעלים. מ"מ האיסור שלא להקריבן אלא בפנים דאיתי' נמי בכלל עשה זו שייך שפיר אפי' בקרבנות שאינם שלו. ואפי' בקרבנות של נכרים. כי היכי דאיתרבו ללאו דשחוטי חוץ לר"י דקיי"ל כוותי'. והילכך אחר שמנה עשה זו במנין העשין שוב לא מנה לאו דשחוטי חוץ במנין הלאוין וכשיטתו בכל כיו"ב. וכבר העלתי כן לעיל (עש ן קפ"א) עיש"ה:

אבל לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך האמור בשחיטת חוץ דפסח שפיר מנה. משום דנראה דעשה דובאת שמה והבאתם שמה ליתא בפסח כי היכי דלאו דבל תאחר ליתא בפסח. מטעמא דאמרינן (בפ"ק דר"ה ה' ע"א) אי אקרבי' אקרבי' ואי לא אקרבי' אידחי לי' עיי"ש. ובמש"כ הר"ב ט"א שם. ובירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) אמרינן רבי חגיי בעא קומי רבי יוסה כתיב ביום השמיני ימול עבר ולא מל (מהו שיעבור בבל תאחר). א"ל כי תדור נדר לשם אלקיך לא תאחר לשלמו. דבר שהוא ניתן לתשלומין יצא. זה שאינו ניתן לתשלומין. ופי' בפ"מ דכיון דבקרא דלא תאחר כתיב לשלמו. משמע דבר שניתן לתשלומין שהוא משלים למחר או ליום אתר. יצאה מילה בשמיני שלא ניתנה לתשלומין. דמצות יום השמיני בטלה לעולם עיי"ש. וזה ממש כסברת הר"ב ט"א שם. דכיון דפסח זימנא קביעא לי' ואם לא אקרבי' אידחי לי' וליתי' בתשלומין לא הוי בכלל לאו דבל תאחר. וא"כ נראה דמה"ט נמי ליתא בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה. דכיון דכתיב בההוא קרא עולותיכם וזבחיכם ומעשרותיכם וגו'. נראה דדוקא דומיא דהני דאיתנייהו נמי באזהרת בל תאחר. אבל פסח דליתי' בכלל לאו דבל תאחר. ליתי' נמי בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה. ובפרט לפמש"כ בט"א שם דאיכא עוד טעמא בפסח דליתא בכלל לאו דבל תאחר. משום דבל תאחר תלוי ברגלים ובפסח אפי' רגל אחד לא שייך בי'. כיון דמיד בע"פ אי לא אקרבי' אידחי לי' עיי"ש. וא"כ גם עשה דובאת שמה והבאתם. כיון דאמרינן התם (ו' ע"א) כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה. והיינו הך עשה דובאת שמה והבאתם שמה עיי"ש. הרי דגם עשה זו תליא ברגל.

וכן מבואר בכולה סוגיא דהתם. ולעיל (ד' ע"ב) עיי"ש. א"כ פסח דלא שייך בי' רגל גם בכלל העשה ליתא:

איברא דראיתי בירושלמי שם לעיל מיני' דמיבעיא לי' פסחים בזמנן מהו שיעבור בבל תאחר עיי"ש. דלפי' הפ"מ איפשיטא התם האיבעיא לחומרא דעובר בבל תאחר. ולפי' הקה"ע שם לא איפשיטא עיי"ש. וא"כ ע"כ מאי דאמר לקמן בירושלמי בפשיטות דדבר שאינו ניתן לתשלומין אינו עובר עליו בבל תאחר. ע"כ אין פירושו כמו שפי' הפ"מ שם. דא"כ כ"ש פסח דחשיב לא ניתן לתשלומין. והו"ל לומר דאינו עובר. ודברי הפ"מ תמוהים בזה. ועי' להקה"ע שם שפי' לקמן דברי הירושלמי בדרך אחר עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דאין הדבר מוכרע מהתם לומר דפסח ליתא בכלל בל תאחר. אדרבה יותר נראה משם דגם פסח בכלל אזהרת בל תאחר. וכדעת רש"י ותוס' (בפ"ק דר"ה שם). אלא דלפמש"כ בט"א שם אפשר לומר דתלמודא דידן פליגא בהכי אדירושלמי. וס"ל דפסח ליתא בכלל אזהרת בל תאחר. וממילא נמי ליתא בכלל העשה דובאת שמה והבאתם שמה כמשכ"ל. ובלא"ה נראה דאפי' להירושלמי דפסח איתי' בכלל אזהרת בל תאחר. מ"מ עשה דובאת שמה והבאתם שמה. ליתא בפסח משום דמשמע מהך קרא דתליא ההבאה בביאה. דכשיבא יביא. וכשנפטר מביאה נפטר נמי מהבאה. וכדאמרינן נמי (ריש פ"ק דחגיגה ד' ע"ב) כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה מדכתיב ובאת שמה והבאתם שמה עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (ריש פ"ק דחגיגה) עיי"ש. וא"כ פסח דמצוה בפ"ע הוא ולא תלי מידי בביאה ברגל. דזימנא קביעא לי' קודם הרגל. ואי אקרבי' בי"ד בניסן אקרבי'. ואם לא אקרבי' מקמי הרגל אידחי' לי' ולא שייך לביאה דברגל כלל. ליתי' בכלל העשה. ואע"פ שכבר ביארנו דאפי' קדשים של אחר ואפי' קדשי נכרים בכלל העשה דוהבאתם שמה. מ"מ שאני הנך דהו"ל מין קרבן דשייך בי' ביאה ברגל. דהקרבתו שייך ברגל כמו קודם הרגל. וקרינן בי' שפיר ובאת שמה והבאתם שמה. משא"כ פסח דאין הקרבתו אלא דוקא קודם הרגל. לא קרינן בי' ובאת שמה והבאתם שמה. והילכך אינו בכלל עשה זו. וכיון שכן שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך שהוא אזהרה לשחיטת פסח בחוץ דליתי' בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה שמנה במנין העשין. מיהו יש לפקפק בזה ואין זה ברור אצלי ואין להאריך. והעיקר נראה כמשכ"ל דמה שלא מנה במנין הלאוין אזהרת לאו דשחוטי חוץ היינו משום דלא כתיב בקרא אזהרה לשחיטי חוץ בהדיא כמו בהעלאה. אלא נפקא בהיקישא או בגז"ש מהעלאה. ולכן לא מנה אלא לאו

דהעלאה בלבד. וכיון שכן שפיר מנה לאו דלא תוכל לזבוח וגו'. דהו"ל אזהרה מפורשת בקרא מיהת לשחיטת הפסח בחוץ כמו שנתבאר. ועי' במבוא (סי' ז' שורש שני):

ואמנם עדיין יש מקום עיון בזה מצד אחר ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דחולין ל' ע"א) מתיב רב אידי בר אבין ובמועד לשמו פטור שלא לשמו חייב. וכו'. אי אמרת בשלמא ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף איפסל לי' מתחילת שחיטה. אלא אי אמרת אינה לשחיטה אלא בסוף כיון דשחט בי' פורתא אידחי לי' מפסח אידך כי קשחיט שלמים קשחיט. א"ל אבייי נהי דאידחי מפסח. מדמי פסח מי אידחי. וכ"ת בעי העמדה והערכה וכו'. ופירש"י וז"ל מדמי פסח. ראוי הוא לימכר קודם גמר שחיטה ולצאת לחולין. שאין לך מום קבוע גדול מזה ודמיו לפסח וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דתחילת שחיטה שאינה ראויה חשיבא מום קבוע. וכ"ש כולה שחיטה. וכן מבואר בתוס' בב"ק (פרק מרובה ע"ו ע"א) בד"ה שחיטה שאינה ראויה וכו' דאין לך מום יותר גדול משחיטה. ואף דלענין לצאת לחולין ע"י פדיון העלו שם דדוקא מום דמחיים חשיב מום לפדות על ידו. אבל לא מום דלאחר מיתה עיי"ש. היינו דוקא לענין פדיון. דהשתא בשעת פדיון כבר מתה. אבל תחילת שחיטה. מעיקרא כשבא לשוחטה. ודאי לכאורה חשיבא מום גמור לענין שיהא השוחט כמטיל מום בקדשים. דהרי אין לך מום גדול מזה. ואפי' לענין פדיון תחילת שחיטה מיהת חשיבא מום קבוע כמבואר בסוגיא דגמרא שם בהדיא וע"כ היינו משום דחשיב מום דמחיים. ואפי' לענין פדיון אחר גמר שחיטה. דעת רש"י דלא כסברת התוס'. דהתוס' שם הביאו ראי' לסברתם מדתניא (סוף תמורה) מתו תמימים יקברו בע"מ יפדו דלא בעו העמדה והערכה. ואפי' הכי תמימים יקברו עכ"ל עיי"ש. ואמנם בפירש"י (שם ל"ב ע"א) כתב על זה וז"ל מתו תמימים יקברו אפי' הנך דליתנהו בכלל העמדה והערכה היכא דמתו תמימים עבוד רבנן מעלה דיקברו הואיל והוו חזו להקרבה עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דבאמת המיתה גופא חשיבא מעיקר דינא מום קבוע להפדות על ידה. והא דקתני יקברו אינו אלא מעלה מדבריהם בעלמא. ובתוס' שם בד"ה תמימים וכו' מבואר דלא ס"ל הכי. ולטעמייהו אזלי עיי"ש. אבל לא כן דעת רש"י ז"ל. וכן מבואר בפירש"י (ריש מעילה) בד"ה כמאן דחנקינון עיי"ש. ועכ"פ אפי' לדעת התוס' ודאי הו"ל כמטיל מום בקדשים מיהת לענין לעבור עליו בלאו דכל מום לא יהי' בו. שהוא אזהרה למטיל מום בקדשים. וכדתניא בספרא (פ' אמור פ"ז) ובפ"ה דמנחות (נ"ו ע"ב) ובפ"ה דבכורות (ל"ג ע"ב) ובפ"ג דביצה (כ"ז ע"ב) עיי"ש. וכן ראיתי לקצת אחרונים שכתבו דשחוטי חוץ עובר עליהן גם משום לאו דכל מום לא יהי' בו. דהו"ל בשחיטתו מטיל מום בקדשים. ובכל הנך גווני דקתני דפטור משום שחוטי חוץ. אינו אלא מצד חיוב כרת ואזהרת לאו

דשחוטי חוץ הוא דפטור. אבל מ"מ חייב משום לאו דכל מום לא יהי' אם הותרו בו משום לאו זה:

והשתא א"כ לפי שיטתו של רבינו הגאון ז"ל אחר שנמנה לאו דכל מום לא יהי' בו שוב לא הו"ל למנות לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח. דתיפוק לי' דכבר הוא בכלל לאו דכל מום לא יהי' בו. הן אמת דרבינו הגאון ז"ל לא מנה במנין הלאוין לאו דכל מום לא יהי' בו. ואף עשה דתמים יהי' לרצון האמורה במטיל מום בקדשים לא מנה. אלא שכבר ביארנו (לעיל עשין ק"ה) דטעמו בזה משום שנכלל כבר איסור זה בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה או שמה תביאו. וכשיטתו בכל כיו"ב. וכמו שנתבאר שם עיי"ש. ואע"ג שכבר ביארנו שיש מקום לדון דקרבן פסח אינו בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה. מ"מ גם לפ"ז הדבר קשה. דהרי עכ"פ הדבר פשוט ומבואר דגם קרבן פסח הוא בכלל אזהרת כל מום לא יהי' בו ועשה דתמים יהי' לרצון. כשאר הקרבנות כולם. וא"כ לפ"ז הדרא קושיא לדוכתה אמאי לא מנה לא לאו דכל מום לא יהי' בו ולא עשה דתמים יהי' לרצון. דהרי איכא נפק"מ בל"ת ועשה אלו לענין ק"פ דליתי' בכלל עשה דובאת שמה והבאתם שמה. אבל מוזהרין עליו בלאו דכל מום לא יהי' ובעשה דתמים יהי' לרצון. וא"כ יש מקום ללאו ועשה אלו אף במקום דליתא לעשה דובאת שמה והבאתם שמה. וראוי למנותן בפ"ע אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וע"כ מוכרח לומר דגם פסח הוא בכלל עשה דוהבאתם שמה. ונכלל בה ג"כ איסור הטלת מום בפסח כשאר כל הקרבנות לדעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ הדבר קשה דתו לא הו"ל למנות לאו דלא תוכל לזבוח יגו' לאזהרת שחיטת חוץ דפסח. דתיפוק לי' משום דהו"ל כמטיל מום בקדשים דכבר נפק"ל איסורו מכלל עשה דוהבאתם שמה. מיהו לפי מה שביארנו לעיל (עשין ק"ה) אתי שפיר עיי"ש היטב:

אמנם נראה דלענין זה בלא"ה אתי שפיר עפמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ש"צ) וז"ל. יש לשאול לריש לקיש דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף כיון דשחט חצי סימן הו"ל מום קבוע ואינו ראוי לפתח אהל מועד. כי מטי לסוף דמיקריא שחיטה דמחייב עלה היכי מיחייב. א"כ למה אשכחן שחוטי חוץ דמיחייב. ויש לתרץ כיון דדרך הכשר קעביד אינו נקרא מום. דכל מום קדשים מפסח ועור גמרינן שאין דרך הכשר. הילכך כל כמה דמיקרב סוף שחיטה לא מיקרי מום להדחות מפתח אהל מועד עכ"ל עיי"ש. ולכאורה דבריו נפלאים. והם נגד הסוגיא דחולין שהבאתי דמבואר שם להדיא דתחילת שחיטה חשיבא מום קבוע אפי' לפדות קדשים על ידו. וכן יש לתמוה עוד יותר על דברי התוס' (בפ"ב דחולין) בההיא סוגיא גופא (לעיל כ"ט ע"ב) בד"ה כגון ששחט וכו'.

שכתבו וז"ל וא"ת ובסוף פירקין גבי הא דתניא השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז חייב שלש חטאות. ומוקי לה בחטאת העוף ובחצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא דאתו כולהו בהדי הדדי. ולהכי נקט חטאת העוף ולא נקט זבח. שבשאר זבח מכי שחט סימן אחד לע"ז אסרה ותו לא מיחייב משום שחוטי חוץ. והשתא אכתי כיון דבבהמה נמי מיחייב בסימן אחד משום שחוטי חוץ לאשמעינן זבח ובחצי קנה פגום וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר לפי דבריהם ז"ל דעדיפא מינה דאפי' הי' חצי קנה פגום מקמי שחיטה שלא בדרך הכשר שחיטה לא חשיב מום. ומחייב עלה משום שחוטי חוץ כששחטה אח"כ בחוץ. והדבר תמוה טובא לכאורה דהרי בההיא סוגיא גופא לקמן בסמוך מבואר בהדיא דאפי' תחילת שחיטה. אע"פ שהוא בדרך הכשר שחיטה. חשיבא מום קבוע אפי' לענין פדיון. וכדפרכינן בפשיטות מדמי פסח מי אידחי. וכדפירש"י שאין לך מום קבוע גדול מזה וראוי הוא לימכר ולצאת לחולין קודם גמר שחיטה. ועל סוגיא דסופ"ב דחולין גופא ליכא קושיא. דאפשר לומר דכיון דבעוף מיירי התם. הילכך לא מיפסל משום מום בפגימת. חצי קנה דמקמי שחיטה. דהרי קיי"ל תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעוף. אבל לפמש"כ התוס' דגם בבהמה שייכא אוקימתא דהתם ודאי קשה טובא לכאורה. וכבר ראיתי בתשו' בית אפרים (חא"ח סי' כ"ג) שעמד בזה על דברי היראים. ומשום זה רצה לשבש ולהגיה דבריו עיי"ש. ואין דבריו נראין ואין להאריך:

אבל נראה דדברי הרא"ם ז"ל נכונים וברורים וכוונתו פשוטה. דשחיטה כיון דסוף בהמה לשחיטה. וזו דרך הכשר שלה אין זו חשיבא מום דלא דמיא למום דעור ופסח דמגינה ובזיא מילתא לאקרובי לגבוה. כדאמרינן (בפ"ק דתמורה ז' ע"א) דמהאי טעמא הוא דאסרה תורה בע"מ לגבוה עיי"ש. משא"כ שחיטה דכל בהמה להכי קיימא וזו היא דרך תיקונה והכשרה. והילכך ליכא עלה תורת מום כלל. ואמנם היינו דוקא כשגמר השחיטה כהילכתה. אבל כשלא שחט אלא מקצת סימנים והניחה ולא גמר השחיטה. ודאי אין תורת שחיטה עלה ולא חשיבא אלא כמטיל בה מום בעלמא. אלא דכשגמר השחיטה איגלאי מילתא למפרע דלא הי' עלי' תורת מום מעולם אפי' על תחילת השחיטה דתחילתה לצורך סופה היא. וכל כמה דמקרב סוף שחיטה וגמרה דרך הכשר ותקון הוא. ולא נדחית מעולם מפתח אהל מועד. ועפ"ז ממילא מבואר דלא קשה מידי מסוגיא דחולין שם. משום דודאי כל כמה דלא נגמרה שחיטה כולה לא מידחיא הבהמה מדמי פסח מיהת. שהרי בידו שלא לגמור השחיטה. ובזה ודאי התחלת השחיטה אין תורת שחיטה עלה. ואין לך מום קבוע גדול מזה. ושפיר אמרינן התם נהי דאידחי מפסח מדמי פסח מי אידחי. וכפירש"י שם. ועפ"ז ממילא ניחא נמי דברי התוס' ולק"מ. משום

דחצי קנה פגום כיון דנגמרה שחיטה אע"ג דמעיקרא שלא בדרך הכשר שחיטה נפגמה. מ"מ כיון דמצטרף לשיעור הכשר שחיטה דרך הכשר בכך ואין כאן תורת מום כלל. ולא הוי דומיא דפסח ועור. וזה מדוקדק בלשון הרא"ם ז"ל ביראים שם:

הן אמת דעיקר דברי הרא"ש ז"ל צ"ע אצלי לכאורה מצד אחר. דהרי אכתי תקשה למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מכיון דשחט בה פורתא אסרה ולא חזיא לפתח אהל מועד. וכי קגמר שחיטה בתר הכי כמחתך בשר בעלמא הוא ולא מיחייב עלה משום שחיטת חוץ כיון דלא מתקבל בפנים. ועל זה אין מקום למה שתירץ הרא"ם ז"ל קושייתו. וכבר עמדו בזה התוס' (בפרק מרובה ע"ב ע"א). בההיא דפרכינן התם אהא דתנן השוחט חולין בעזרה משלם תשלומי ארבעה וחמשה. ואמרינן בגמרא עלה ש"מ אינה לשחיטה אלא לבסוף. דאי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף כיון דשחט בה פורתא אסרה ואידך לאו דמרי' קטבח וכו'. וכתבו עלה בתוס' וז"ל דאי ישנה לשחיטה מתחילה וכו'. ממאי דחייב רחמנא אחולין בעזרה ואשחוטי חוץ לא מצי למיפרך אי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מכי שחטה פורתא אסרה ואידך מחתך בעפר בעלמא הוא וכו'. דכיון דאין שם פסול אחר אלא דשחוטי חוץ לבדו איכא למימר דבהכי חייב רחמנא. אבל כשיש פסול אחר עמו אז יש לפטור כו'. כיון דבסוף השחיטה הוי כמחתך עפר בעלמא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ ביותר ביאור בתוס' רבינו פרץ ז"ל והובא בש"מ שם וז"ל וי"ל דודאי משחוטי חוץ ליכא להוכיח כיון שאין שם פסול אחר אלא שחוטי חוץ. אין לומר שלא יתחייב אשחוטי חוץ משום דסוף שחיטה חשובה כמחתך בשר בעלמא מחמת פסול דשוחט. דהא בהכי חייבי' רחמנא לשוחטי חץ דבענין אחר לא משכחת חיוב דשוחטי חוץ וכו' עכ"ל עיי"ש. ומעתה א"כ כיון דבלא"ה אנו מוכרחין לתי' התוס' אליבא דמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. דלזה לא שייך תירוצו של הרא"ם ז"ל. הרי עפ"ז שוב אין מקום גם לקושית הרא"ם ז"ל אליבא דמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף מהאי טעמא גופא. דכיון שאין מום זה אלא מצד השוחט. בהכי חייבי' רחמנא לשוחט בחוץ. דבענין אחר לא משכחת חיובא דשוחטי חוץ. והילכך אפי' אם תמצא לומר דשחיטה אין לך מום גדול מזה. מ"מ בהכי חייבי' רחמנא אם לא שהי' בה מום מצד אחר כעור ופסח וכיו"ב. ודברי הרא"ם ז"ל תמוהים לכאורה:

אמנם לאחר העיון נראה דדברי הרא"ם ז"ל נכונים ומוכרחים. ואדרבה דברי התוס' צ"ע בזה. דהא ודאי לפי מאי דס"ד התם מעיקרא דלא משכחת גוונא שלא תיאסר בשחוטי חוץ ובחולין בעזרה מיד בתחילת השחיטה. שפיר כתבו התוס' דלא קשיא בשחוטי חוץ ובחולין בעזרה אמאי חייב ולא אמרינן דמכי שחט בה פורתא אסרה ואידך מחתך בעפר

בעלמא. משום דבהכי חייבי' רחמנא. דבענין אחר לא משכחת חיובא בהכי. אבל למאי דמסיק התם דבחולין בעזרה משכחת לה כגון ששחט מקצת סימנים בחוץ וגמרן בפנים דלא מיתסרא עד גמר טביחה עיי"ש. וא"כ גם בשחוטי חוץ משכחת לה חיובא כגון ששחט מקצת סימנים בפנים וגמרן בחוץ דנמצא דלא מיתסרא עד גמר שחיטה. מעתה שוב אין לנו שום הכרח לומר דחייבי' רחמנא בגוונא דנאסרה בתחילת שחיטה. דודאי אפשר לומר דלא חייבה רחמנא אלא בגוונא דשחט מקצת סימנים בפנים וגמרן בחוץ דלא נאסרה עד גמר שחיטה. ומשום יוצא נמי לא מיפסלא אלא לאחר שחיטה. ויש כאן תורת שחיטה בחוץ. אבל היכא דמיד בתחילת שחיטה היתה בחוץ דמכי שחט בה פורתא אסרה. וכי גמרה לשחיטה אפי' בפנים מחתך בעפר בעלמא הוא וכ"ש בחוץ. ואין כאן תורת שחיטה בחוץ אית לן למימר דפטור. וכבר הכריחו התוס' שם דאפורתא קמא לחודה. ליכא למימר דחייב. דכל שנתקלקלה בסוף שחיטה איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא לאו שחיטה היא כלל אפי' למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. כדאמרינן בסוגיא דחולין שם עיי"ש בדבריהם. ונמצא לפ"ז נצטרך לומר דלמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף לא משכחת כרת דשחוטי חוץ אלא דוקא בששחט מקצת סימנים בפנים וגמרן בחוץ. וזה דבר מתמיה הרבה. וע"כ אי אפשר לומר כן. וגם מדברי התוס' עצמן מתבאר איפכא. ממש"כ בזבחים (בפרק השוחט והמעלה ק"ז ע"ב) בד"ה המעלה וכו'. שהוקשו שם בההיא דאיפליגו ר"י ור"ל המעלה בזה"ז דר"י אמר חייב ור"ל אמר פטור. אמאי נקט המעלה ולא נקט השוחט עיי"ש. והשתא מאי קושיא הרי ע"כ לא הוה מצי למינקט השוחט משום דר"י גופי' ס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף (בפ"ב דחולין כ"ט ע"ב). וא"כ לדידי' כיון דבזה"ז מיירי דכולה שחיטה מתחילה היא בחוץ ודאי פטור בכה"ג אפי' בזמן הבית לפי דברי התוס' והר"פ ז"ל כמש"כ. ולא שייכא בהכי פלוגתא דר"י ור"ל. וע"כ לא מצי למינקט בפלוגתייהו אלא המעלה דוקא. ואין מקום לקושייתם כלל:

ועוד דבההדיא מבואר איפכא בגמרא בסוגיא דחולין (שם כ"ט ע"ב) דאמרינן התם. היכא דשחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרן בפנים למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מיחייב וכו' עיי"ש. והשתא הרי מכי שחט בה פורתא אסרה. אידך אע"ג דבפנים קשחיט מ"מ מחתך בעפר בעלמא הוא. כיון שכבר נאסרה בתחילת שחיטה שבחוץ. אלא ודאי אין חילוק בזה ואפי' כולה שחיטה בחוץ מיחייב אפי' למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וכן מוכח נמי ממתניתין (דסו"פ השוחט והמעלה קי"א ע"א) דתנן השוחט את העוף בפנים והעלה בחוץ פטור. שחטו בחוץ והעלה בחוץ חייב עיי"ש. והשתא קשה והא

מכי שחט בה פורתא בחוץ אסרה. אידך לאו שחיטה היא דכמחתך בעפר בעלמא היא למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וליכא לדחוקי ולאוקמי דמיירי בששחט מיעוט הסימן בפנים וגמר בחוץ. דהרי בפנים נמי אין הכשרו של עוף בשחיטה. כדקתני ברישא דהך מתניתין. וא"כ גם בזה מיתסרא מתחילת שחיטה. וגם אין לומר דמיירי בשהיה חצי קנה פגום מעיקרא דמלבד דאין נראה לאוקמה בהכי. דאם איתא הו"ל לתלמודא למיפרך ולשנויי הכי. כמו בסוגיא דסופ"ב דחולין (מ' ע"ב) עיי"ש. בלא"ה קשה דא"כ הו"ל למתניתין לפלוגי ולמיתני הכי בשחט בחוץ והעלה בחוץ גופי'. דלא מיחייב אלא כשהי' חצי קנה פגום. אבל בשלא הי' חצי קנה פגום אפי' שחט בחוץ והעלה בחוץ פטור. משום דמכי שחט פורתא אסרה ואידך כי גמר מחתך בעפר הוא ואין כאן שחיטה. ומיפטר בין על השחיטה ובין על העלאה. וכן מוכרח מדאמרינן (בפרק המזבח מקדש פ"ד ע"ב) אר"י השוחט בהמה בלילה בפנים והעלה בחוץ חייב לא תהא פחותה משוחט בחוץ ומעלה בחוץ עיי"ש. והשתא הרי ר"י גופי' ס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וא"כ לדידי' לא משכחת חיובא דשחוטי חוץ אלא בשוחט מקצת סימנים בפנים וגמרן בחוץ לדעת התוס'. וא"כ בשוחט בהמה בלילה אפי' בפנים הו"ל תחילת שחיטה בפסול. וא"כ היכי מתחייב על העלאה שאח"כ בחוץ מטעמא דלא תהא פחותה משוחט בחוץ ומעלה בחוץ. והרי התם גופא בכי האי גוונא שנפסלה בתחילת שחיטה תו לא מיתייב לא על השחיטה ולא על העלאה. משום דמפורתא קמא מיפסלא ואידך מחתך בעפר בעלמא הוא ואין כאן שחיטה. ושוב ליכא למיחייבי' נמי על העלאה. ואין לומר דהכא נמי מיירי בששחט מקצת סימנים ביום בפנים אלא שגמרן בלילה. דאפי' אם נסבול דוחק זה. מ"מ הרי נפסלה בשחיטה משום שהייה. שהרי הפסיק באמצע שיעור שחיטה כשלשה רבעי מיל שהוא שיעור בין השמשות ונתקלקלה בשחיטה. דאיגלאי מילתא למפרע דמעיקרא לאו שחיטה היא כלל. והו"ל כאילו מיקטל קטלה וכדאמרינן התם. ופשיטא דליכא למיחייבי'. ובשהתחיל השחיטה ביה"ש וגמרה בלילה. וכן בשהתחילה ביום וגמרה ביה"ש ע"כ ליכא לאוקמה. דהרי חייב ודאי משמע דחייב לגמרי כעיקר דין שחוטי חוץ. דהיינו כרת. או מלקות במזיד. וחטאת בשוגג. ואילו בהתחיל בין השמשות עכ"פ ליכא למיחייבי' יותר מאשם תלוי בשוגג. ואם מזיד הוא פטור מכלום. וגם השוחט בלילה קאמר. ואילו התחיל ביום וגמר בין השמשות אין זה שוחט בלילה. וע"כ לא מיתוקמא אלא דעכ"פ גמר שחיטה הי' בודאי לילה. וא"כ נתקלקלה בשחיטה והו"ל נבלה. דליכא למיחייבי' כלום. אלא ודאי ע"כ מוכרח דהא ליתא. אלא בכל ענין מיחייב

בשחוטי חוץ אפי' כשכל השחיטה כולה היתה בחוץ. וכן יש להכריח עוד מכמה דוכתי אלא שאין להאריך יותר. וא"כ הקושיא במקומה עומדת:

ולכן הי' נראה להכריח מזה דהעיקר כפירש"י (בפ"ב דחולין) שם שפירש דהא דאמרינן התם נתקלקלה בשחיטה קאמרת שאני התם דאיגלאי מילתא למפרע דלאו שחיטה היא כלל. היינו כגון שנתנבלה עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל דבפסול אחר שאינו בשחיטה עצמה שמתנבלת בו לא אמרינן דמעיקרא לאו שחיטה היא כלל. וכן מתבאר בהדיא בסוגיא דבב"ק שם דאי לאו דגלי קרא וטבחו דכולה בעינן הו"ל למימר למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף דכי קא מיחייב אההוא פורתא קמא קא מיחייב. אע"ג דבסוף שחיטה כבר נאסרה ולאו דמרי' קטבח עיי"ש. והתוס' והר"פ ז"ל (בב"ק שם) נדחקו טובא בזה לפי שיטתם עיי"ש. וכל עיקר מה שהכריחם לדחות פירש"י בזה מההיא דפרכינן בסוגיא דחולין שם למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מדתנן כל העוסקין בפרה מתחילה ועד סוף מטמאין בגדים ופוסלין אותה במלאכה אחרת. אירע בה פסול בשחיטתה בין קודם פסולה בין לאחר פסולה אינה מטמאה בגדים. בהזאה קודם פסולה מטמאה בגדים לאחר פסולה אינה מטמאה בגדים. ואי אמרת ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ליפלוג נמי בשחיטתה. אירע בה פסול בשחיטה קודם פסולה מטמאה בגדים. לאחר פסולה אינה מטמאה בגדים. ועל זה משני רבא נתקלקלה שחיטה קאמרת וכו'. ומזה הוכיחו בתוס' בשם ר"ת ז"ל דאם איתא דנתקלקלה שחיטה דקאמר היינו דוקא קלקול בשחיטה עצמה שנתנבלה. א"כ אכתי קשה דליפלוג בשחיטה עצמה. וכגון שנתקלקלה ע"י פסול מלאכה אחרת שעשה בשעת שחיטתה. דומיא דבהזאה. ואמאי נקט הזאה. ולכן מפרש ר"ת ז"ל דאירע בה פסול בשחיטה דקתני במתניתין היינו פסול של מלאכה אחרת דומיא דהזאה. ומ"מ שפיר קאמר נתקלקלה בשחיטה שאני דאיגלאי מילתא למפרע דלאו שחיטה היא כלל. משום דכיון דנתקלקלה שחיטה א"כ לא נעשה עדיין כלום לשם פרה בכשרות. משא"כ בהזאה דכבר נעשית השחיטה בכשרות עיי"ש. ולענ"ד נראה דס"ל לרש"י דודאי לישנא דרבא דקאמר נתקלקלה שחיטה משמע דמיירי דהקלקול הוא בשחיטה עצמה. ומה שהקשו בתוס' דא"כ ליפלוג בשחיטה עצמה ואמאי נקט הזאה. אינו מוכרח דאפשר לומר דתנא דמתניתין כל עיקרו לא אתי לאשמעינן אלא דאע"ג דכל העוסקים בפרה מתחילה ועד סוף מטמאין בגדים. מ"מ כשאירע בה פסול אינה מטמאה עוד את העוסקין בה לטמא בגדים. אלא שיש חילוק בזה. דאם אירע הפסול בשחיטה משכחת לה דבין קודם פסולה ובין אחר פסולה אינה מטמאה את העוסקים בה לטמא בגדים. והיינו כשנתנבלה בשחיטה. אבל אם אירע פסול בהזאה

לא משכחת לה שלא תטמא בגדים אלא דוקא לאחר פסולה. אבל קודם פסולה מטמאה בגדים. והיינו דקמסיים עלה בסיפא וקתני נמצא חומרה קולה עיי"ש. פי' דחומר שלה שנתנבלה בשחיטה ונוסף לה טומאת נבלה. וכן בנפסלה מחמת מלאכה אחרת. חומרות אלו גורמות לה קולא דשוב לא תטמא את העוסקים בה מעתה לטמא בגדים:

ולפ"ז ממילא מבואר דלק"מ קושית התוס' לפירש"י. משום דהא דפרכינן דאם איתא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ליפלוג נמי בשחיטתה. אירע בה פסול בשחיטה קודם פסולה וכו'. היינו דוקא לפי מאי דס"ד מעיקרא דגם בנתנבלה בשחיטה יש תורת שחיטה מיהת על תחילת השחיטה למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ולפ"ז ודאי קשה לדידי' דהרי גם בשחיטה לא משכחת לה שתהא חומרה קולה שלא תטמא בגדים. אלא לאחר פסולה בלבד. אבל קודם פסולה ודאי מטמאה בגדים. וא"כ היכי פסיק ותני דבפסול בשחיטה חומרה גורם לה קולא. דמשמע דהכי נמי קודם פסולה הכי הוא. אבל לבתר דמסיק רבא דבנתקלקלה בשחיטה גם למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא לאו שחיטה היא כלל. והילכך גם קודם פסולה אינה מטמאה בגדים לכ"ע. שוב ליכא מקום קושיא כלל דליפלוג נמי בשחיטה לענין פסול מחמת מלאכה אחרת. משום דכל עיקרו לא אתי תנא דמתניתין לאשמעינן אלא דחומרה קולה כדכתיבנא. וא"כ עדיפא מינה קמ"ל דבפסול בשחיטה משכחת דאפי' קודם שאירע בה פסול לא תטמא בגדים. ורק קולא שבאה ע"י החומרא הוא דאתי לאשמעינן ולא חומרא. והא דאמרינן התם לקמן אמר רבא אי קשיא לי הא קשיא לי למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף ליפלוג בהכשרה דפרה. כגון דשחטוה בתרי גברי. דגברא קמא לא מטמאה וגברא בתרא מטמאה עיי"ש. היינו משום דלמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ע"כ ליכא למימר דתנא דמתניתין כל עיקרו לא אתי אלא לאשמעינן דחומרה קולה. ולאשכוחי גוונא בשחיטה דחומרה גורם לה קולא אפי' קודם שאירע בה פסול בשחיטה. כדכתיבנא אליבא דמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. דהרי למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף אפי' בפרה כשרה לגמרי אינה מטמאה את העוסקין בה בתחילת שחיטה לטמא בגדים. ולא שייך כאן לדידי' לומר דחומרה קולה. ועכצ"ל דדינא באנפי נפשי' הוא. אלא דממילא שמעינן מינה נמי דחומרה קולה. דאל"כ אין טעם למאי דאינה מטמאה בגדים מיהת לאחר פסולה. בסוף שחיטה. והיינו דקמסיים תנא וקתני נמצא חומרה קולה. ולהכי פריך שפיר דאדמחלק בפרה שנפסלה. דאיכא מקום למיטעי דבנפסלה בשחיטה היינו טעמא דקודם פסולה אינה מטמאה בגדים משום דחומרה קולה. טפי הו"ל למיפלג ולמיתני הכי בהכשרה דפרה. וכגון דשחטוה תרי גברי. דגברא

קמא לא מטמאה והוה שמעינן שפיר דאינה לשחיטה אלא בסוף. ומדלא אשמעינן הכי משמע דקושטא הוא דאין הטעם אלא משום דחומרה קולה דומיא דאחר פסולה. וא"כ מוכח מינה דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ובהכי מדוקדקים היטב דברי רש"י (לקמן ל' ע"א) בד"ה אלא עיי"ש היטב ואין להאריך. אבל אליבא דמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף שפיר י"ל דלא נחית תנא דמתניתין כל עיקרו לאשמעינן אלא דחומרה קולה כדכתיבנא. ולק"מ קושית התוס'. וכבר כתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל בחי' שם דלפי הגירסא שלפנינו דגרסינן נתקלקלה שחיטה קאמרת וכו' משמע ודאי כפירש"י ז"ל. אם כי הם הסכימו שם לפי' ר"ת ודלא כפירש"י עיי"ש:

גם אפשר לומר לדעת רש"י בפשיטות דלהכי אשמעינן תנא הך חילוק שבין קודם פסולה לאחר פסולה לענין נפסלה מחמת מלאכה אחרת רק לגבי הזאה. משום דמהזאה שמעינן נמי שפיר לשחיטה במכ"ש. שאין לה לטמא בגדים אחר פסולה מחמת מלאכה אחרת. אבל משחיטה לא הוה שמעינן להזאה. שהי' אפשר לחלק ולומר דדוקא בשחיטה שהוא עוסק בעבודת גוף הפרה עצמה הוא דאמרינן דפסול מחמת מלאכה אחרת מפקיעתה מלטמא בגדים. אבל בהזאה שאינו עוסק אלא בדמה אין פסול מחמת מלאכה אחרת מפקיעתה מלטמא בגדים. והילכך אשמעינן בשחיטה דקלקול דשחיטה עצמה מהני להפקיע טומאתה אפי' קודם שנתקלקלה. משום דאיגלאי מילתא למפרע דמעיקרא לאו שחיטה היא כלל. ואשמעינן גבי הזאתה לענין פסול מחמת מלאכה אחרת דאפי' בהזאה אע"פ שאינו עוסק בעבודת גוף הפרה עצמה אלא בעבודת הדם. מ"מ מהני מיהת פסולה לענין להפקיע טומאתה מכאן ואילך. ומזה שמעינן נמי דכ"ש לשחיטה. וממילא נשמע דקודם פסולה מחמת מלאכה אחרת ודאי גם בשחיטה ליכא טעמא למימר שלא תטמא בגדים. דלמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף אין שום מקום לחלק בזה בין שחיטה להזאה. דפשיטא דכל כמה דלא נפסלה אין מקום לומר שלא תטמא בגדים דכיון דהשחיטה עצמה היא כהילכתה אלא שנפסלה הפרה מצד אחר לא שייך לפסלה למפרע קודם שנפסלה. כן נראה לענ"ד לקיים פירש"י ז"ל. ובזה אתיא שפיר סוגיא דבב"ק שם כפשוטה דלמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף שפיר י"ל דכי קא מיחייב אההוא פורתא קמא הוא דמיחייב כיון דשחיטה עצמה לא נתקלקלה רק מצד אחר הוא שנפסלה. אי לאו דגלי קרא דוטבחו דכולה טביחה בעינן:

ומעתה נכונים היטב דברי הרא"ם ז"ל ביראים שם. דאפשר לומר דס"ל ג"כ כפירש"י. ומהאי טעמא לא הוקשה לו קושית התוס' למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. משום די"ל דכי חייבי' רחמנא על שחוטי חוץ משום פורתא קמא הוא דחייבי'. דאכתי לא

איתסר. ומהאי טעמא אפי' כשהתחיל השחיטה בחוץ חייב. ולכך לא הקשה הרא"ם ז"ל אלא למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ומשום מום. דקמי סוף שחיטה כבר הו"ל בעל מום קבוע בחצי סימן הראשון. דלזה ליכא למימר דבהכי חייבי' רחמנא וכמו שתירצו התוס' והר"פ ז"ל לקושייתם. משום דאפשר דלא חייבה תורה על שחוטי חוץ כרת וחטאת אלא כשהתחיל השחיטה בפנים וגמרה בחוץ. ומנ"ל לומר דמתחייב גם כשהתחיל השחיטה בחוץ. ובודאי לא יתכן כלל לומר דאין הכי נמי לקושטא דמילתא הכי הוא. דלא מחייב על שחוטי חוץ אלא דוקא בשתחילת השחיטה היתה בפנים וגמרה בחוץ. כמו שכבר ביארנו לעיל. ואמאי לא נימא דתחילת השחיטה שבחוץ חשיבא מום קבוע ואינו מתקבל בפנים ושוב לא מתחייב משום שחוטי חוץ. ושפיר הקשה הרא"ם ז"ל. והוכרח לתרץ כתירוצו. ודברים ברורים הם. אבל דברי התוס' והר"פ ז"ל תמוהים טובא לכאורה. אלא שאני רואה דכל הראשונים ז"ל הסכימו לדברי ר"ת ז"ל שדחה פירש"י בסוגיא דפ"ב דחולין שם גבי נתקלקלה שחיטה. כמבואר ברמב"ן ורשב"א ור"ן שם עיי"ש. וא"כ על כולם תסתער הקושיא היכי מחייבינן על שחוטי חוץ כשתחילת השחיטה היתה בחוץ למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף:

ולכן נראה לקיים דברי הראשונים ז"ל ע"פ מאי דלכאורה יפלא עוד יותר לשיטתם ממקרא מלא בתורה. דכתיב גבי שחוטי חוץ איש איש וגו' אשר ישחט שור וגו' מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב וגו' ונכרת האיש ההוא וגו'. והשתא לדעת התוס' דלא משכחת חיובא דשחוטי חוץ אלא בשהיתה תחילת השחיטה בפנים וגמרה בחוץ למ"ד ישנה מתחילה ועד סוף. היכי כתב קרא ואל פתח אהל מועד לא הביאו. הרי כבר הביאו לפנים. וגם כבר התחיל לשחטו. אלא שקודם גמר השחיטה חזר והוציאו לחוץ ושם גמר שחיטתו. דהא בענין אחר לא מיחייב כרת. ואע"ג דגם גבי העלאה בחוץ כתיב כהך לישנא בקרא. דכתיב בה ואל פתח אהל מועד לא יביאנו לעשות אותו להשם וגו'. אע"ג שכבר הביאו לפני השם ושחטו בעזרה. דהרי ודאי פשיטא דגם כשכבר נשחט בפנים אלא שהוציאו והעלהו בחוץ מיירי קרא. דהעלאה עבירה באנפי נפשה היא. והזהיר וענש עלי' הכתוב בפ"ע. מ"מ התם כיון דעכ"פ גם כשהיתה השחיטה בחוץ בכלל חיובא דהך קרא. דהרי קיי"ל כרבנן דאמרי (בר"פ השוחט והמעלה) דהשוחט ומעלה בחוץ חייב על השחיטה וחייב על העלאה עיי"ש. להכי שפיר נקט קרא הך לישנא משום שלא דבר הכתוב אלא בהווה. דודאי אורחא דמילתא כשמעלהו בחוץ שוחטו ג"כ בחוץ דכשמביאו אל פתח אהל מועד ושוחטו בפנים. ודאי לא שכיח כלל שיוציאנו ויעלהו בחוץ. וגם איצטריך קרא למינקט הכי כדי

לאשמעינן דאינו חייב על העלאה בחוץ אלא כשמתקבל בפנים כדדרשינן מהך קרא (שם ק"ט ע"א) עיי"ש. ומהאי טעמא נמי לא תקשה למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף. דאע"ג דגם לדידי' מתחייב נמי כשהתחיל השחיטה בפנים וגמרה בחוץ. מ"מ כיון דגם כשכל השחיטה כולה בחוץ הו"ל בכלל הך קרא לחיובא. שפיר כתב קרא ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו' מטעם שביארנו. אבל למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. אם איתא דלדידי' לא משכחת חיובא דקרא אלא דוקא בשהתחיל השחיטה בפנים וגמרה בחוץ. ודאי תמוה טובא לכאורה דהרי בהך קרא מפורש בהדיא דאפי' לא הביאה בפנים כלל וגם בתחילת שחיטה בחוץ הוה נמי חייב כרת. ואע"ג דלריה"ג (במתניתין דר"פ השוחט והמעלה) נמי לא מיירי קרא אלא בששחט בפנים והעלה בחוץ. דבשחט בחוץ ס"ל לריה"ג התם דפטור על העלאה עיי"ש. מ"מ לדידי' אפשר לומר דמאי דכתב קרא ואל פתח אהל מועד לא יביאנו לעשות אותו לשם. היינו שלא יביאנו לעשות כל עשיותיו לשם אלא לשחטו בלבד הביאו. והעלהו בחוץ. אבל כאן גבי שחיטה למ"ד ישנה לשחיטה מחחילה ועד סוף. דכיון דקרא בחיובא דשחיטה לחוד הוא דמיירי אע"פ שלא הקריבו בחוץ. ע"כ מאי דכתיב בקרא ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב וגו' הך הקרבה היינו שחיטה. ומשום דשחיטה תחילת הקרבה היא קרי לה הקרבה. וא"כ ודאי תמוה טובא הרי כבר הביאו לפנים וגם התחיל כבר בשחיטתו שם אלא דאח"כ חזר והוציאו לחוץ וגמר השחיטה. והיכי כתב קרא ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב וגו'. אלא ודאי מוכרח מזה דאפי' לא הביאו בפנים כלל. וכולה שחיטה בחוץ הוא דשחט חייב משום שחוטת חוץ:

אמנם נראה דחדא באידך מיתרצא. דכיון דמקרא גופי' מבואר בהדיא דבכל ענין חייבה תורה כרת על שחוטי חוץ בין שהיתה תחילת השחיטה בפנים וגמרה בחוץ ובין כשתחילתה וסופה בחוץ. א"כ חזינן דבהכי חייבי' רחמנא כרת. אע"ג דבסוף השחיטה כמחתך בעפר בעלמא הוא למ"ד ישנה לשחיטה מתחילתה עד סופה. דלענין זה אחשבי' רחמנא שחיטה גמורה. ודוקא כשנתערב עמו פסול אחר מלבד איסור שחוטי חוץ הוא שיש לפטרו מהאי טעמא דהו"ל כמחתך בעפר בעלמא. אבל מצד איסור שחוטי חוץ אין לפטרו. דהרי בהדיא מבואר בקרא דחייבתו תורה כרת על מעשה זו בכל ענין. ומעתה לא מיבעיא דמקרא גופי' לק"מ לדעת התוס' וסייעתם. אלא אף מה שהקשינו מכל הני דוכתי דמוכרח ע"כ משם דלכ"ע חייבין על שחוטי חוץ אפי' כשהתחיל השחיטה בחוץ ג"כ לק"מ. וזה בכלל תירוץ התוס' גופי'. דהרי חזינן דבהכי חייבי' רחמנא. ומש"כ בתוס' הר"פ ז"ל דבענין אחר לא משכחת לה חיובא דשחוטי חוץ. אע"ג דשפיר משכחת לה

בשהתחיל השחיטה בפנים וגמרה בחוץ. דלא נאסרה מקמי שחיטה ולא הו"ל כמחתך עפר בעלמא. אפשר לומר שלא כתב כן אלא למאי דס"ד התם בסוגיא מעיקרא. דאכתי לא אסיק אדעתי' דמשכחת שחיטה בשני מקומות. ולכן כתב לקושטא דמילתא. כפי האי ס"ד דקאי השתא. דלא משכחת חיובא דשחוטי חוץ כלל בענין אחר. אע"ג דלענין עיקר תירוצו לא הי' צריך לזה. דבלא"ה ניחא כמו שנתבאר אלא לרווחא דמילתא כתב כן. אבל למאי דמסקינן התם גבי חולין בעזרה דמשכחת לה בששחט מקצת סימנים בחוץ וגמרן בפנים. א"כ ממילא מבואר דגם לענין שחוטי חוץ משכחת לה שפיר חיוב כרת כששחט מקצת סימנים בפנים וגמרן בחוץ. באופן דלא נאסרה קודם גמר שחיטה. דלא הוי כמחתך בעפר בגמר שחיטה. אלא דמ"מ הרי חזינן דבכל ענין חייבי' רחמנא כרת על שחוטי חוץ אפי' כשהתחיל השחיטה בחוץ כמו שביארנו. כן נראה בכוונת הר"פ ז"ל. אבל מ"מ דברי התוס' שלנו מדוקדקים בזה יותר:

אלא דמ"מ גם דברי התוס' שלנו עדיין תמוהים אצלי שהוקשו שם כן גם על מה שחייב הכתוב על חולין בעזרה ונזקקו ג"כ לתרץ בתירוצם דבהכי חייבי' רחמנא עיי"ש. וזה תמוה דבחולין בעזרה לא אשכחן שום חיובא בקרא כלל. דליכא בהו אלא לאו הבא מכלל עשה. כמבואר בפ"ב דקידושין. ומשנה ערוכה היא (ריש פרק אותו וא"ב) דלכ"ע על שחיטת חולין בעזרה אין לוקין עיי"ש. ובאמת התוס' לטעמייהו אזלי (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"ב) בד"ה הכל מודים וכו' דגם שם כתבו בפשיטות דאיכא מלקות על חולין שנשחטו בעזרה עיי"ש. ושם כבר נתעוררו הר"ב פ"י שם והמל"מ (בפ"ה מהלכות יסוה"ת ה"ח) ושאר אחרונים עיי"ש. ומה שצדדו בדבריהם שם לא שייך הכא. ואשתמיטתייהו דברי התוס' אלו. אבל דברי הר"פ ז"ל בתוספותיו שם מדוקדקים היטב שלא הזכיר בקושייתו חולין בעזרה כלל אלא שחוטי חוץ עיי"ש. ועי' בפ"ק דתמורה (י"א ע"ב) בפרש"י ד"ה הן קדושין וכו'. דמבואר דס"ל ג"כ דאיכא חיובא על שחיטת חולין בעזרה עיי"ש. אבל התוס' שם בד"ה הוא שלמים וכו' כפי הנראה הרגישו בזה. ומשום זה נטו מפירש"י בזה ופירשו בענין אחר עיי"ש בדבריהם וכבר ביארנו בזה במק"א ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דמה שהקשינו לשיטת התוס' וסייעתם בפ"ב דחולין ובסוגיא דב"ק שם לק"מ:

איברא דלפ"ז חוזר וניעור מה שעמדנו לעיל על ד' הרא"ם ז"ל ביראים שם. דמאחר דמבואר בקרא דבכל ענין חייבה תורה כרת על שחוטי חוץ בין שהתחיל השחיטה בפנים ובין בחוץ. א"כ עיקר קושייתו מעיקרא ליתא כלל. דהרי חזינן דבהכי חייבי' רחמנא. ואע"ג דאינה לשחיטה אלא לבסוף. מ"מ חייבה תורה על מעשה זו כרת כיון

דבלא שחיטתו הבהמה תמימה היא בלא שום מום ומתקבלת בפנים. ובפרט דגם מטיל מום בעלמא בקדשים הוא במלקות אפי' שלא בדרך שחיטה משום לאו דכל מום לא יהי' בו. וא"כ כל שהמום נעשה בדרך שחיטה אפשר לומר שחייבה תורה עליו כרת. ועכ"פ על הקרא גופי' ודאי לא שייך להקשות כלום. דאע"ג דבמום שנעשה בקרבן מצד אחר נפטר מכרת דשחוטי חוץ. מ"מ מום דמחמת שחיטה עצמה גזה"כ הוא לחייבו עליו כרת. ואפשר לומר דס"ל להרא"ם דמגופי' דקרא אין הכרע לומר דחייבה תורה כרת על שחוטי חוץ גם בהתחיל השחיטה בחוץ. משום דגם קרא דואל פתח אהל מועד לא הביאו האמור בשחיטה בחוץ. אפשר להתפרש על דרך שמתפרש קרא דהעלאה אליבא דריה"ג כמשכ"ל. וקרא הכי קאמר ואל פתח אהל מועד לא הביאו לשחטו שחיטה הוגנת וראויה כשאר שחיטת הקרבנות שמכשירין בכך להקריבן בפנים קרבן לשם. אלא הביאו רק להתחלת שחיטה בפנים באופן שאינה מכשרת הקרבן להקרבה. ואח"כ חזר והוציאו לחוץ. ושם גמר השחיטה וחייבו הכתוב על זה כרת. אבל כשהתחיל השחיטה מעיקרא בחוץ לעולם אימא לך דכיון דאינה לשחיטה אלא לבסוף הו"ל תחילת השחיטה כמום קבוע מקמי דמתחיל חיובו משום שחוטי חוץ דאינו אלא בגמר שחיטה. וכי קגמר שחיטה המחייבתו כרת. כבר אינו מתקבל בפנים. והו"ל כבע"מ בעלמא דאין חייבין עליו משום שחוטי חוץ מהאי טעמא דאינו ראוי להתקבל בפנים. והרי מבואר בכמה דוכתי דחייבין משום שחוטי אפי' כולה שחיטה בחוץ שחט. ועל זה תירץ דשחיטה כיון דדרך הכשר הוא לגבי בהמה אינה בכלל מום אפי' בענין שאינה מכשרתה בכך. דלא הויא דומיא דעור ופסח שאינם דרך הכשר של הבהמה. ואע"ג דודאי כששחט מקצת סימנים והניחה ולא גמר השחיטה. חשיב מום קבוע. כמבואר בסוגיא דחולין שם. היינו משום דכל שלא גמר השחיטה כולה אין זו דרך הכשר אלא נקיבת הושט ופסוקת הגרגרת בעלמא. והו"ל שפיר דומיא דפסח ועור. אבל כל שגמר השחיטה. כל כמה דמקרב שחיטה וגמרה אין עליה תורת מום כלל. ולכן מתחייב עלה משום שחוטי חוץ אע"פ שגם תחילת השחיטה היתה בחוץ. דכל שגמר השחיטה גם תחילת השחיטה אין עלי' תורת מום. כן נראה בבאור כוונת הרא"ם ז"ל. אע"ג דודאי קשה לפרש כך קרא דואל פתח אהל מועד לא הביאו. דלפ"ז סכינא חריפא מפסקא לי' לקרא. ומה"ט באמת לא ניחא לשאר ראשונים ז"ל לפרושי הכי. ומ"מ להרא"ם ז"ל ע"כ צריך לומר כן. ועכ"פ סברת הרא"ם ז"ל בתירוצו ודאי סברא ברורה היא:

ונראה ראי' מוכרחת לסברתו מסוגיא דפ"ק דע"ז (י"ג ע"א) דתניא אין מקדישין ואין מחרימין בזה"ז. ואם הקדיש וכו' בהמה תיעקר כו'. ואיזהו עיקור נועל בפניה והיא

מתה מאיליה. ופרכינן עלה ונשחטי' מישחט. ומשני אתי בהו לידי תקלה. ופריך תו ולשווייי' גיסטרא. ומשני אמר אביי אמר קרא ונתצתם את מזבחותם לא תעשון כן לשם אלקיכם. רבא אמר מפני שנראה כמטיל מום בקדשים. ופריך נראה מום מעליא הוא. ומשני הני מילי בזמן שבהמ"ק קיים וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דשחיטה נמי כל שאינה מכשרת הבהמה להקרבה יש עלי' תורת מום קבוע. וא"כ ע"כ הא דחייבה תורה כרת על שחוטי חוץ. היינו מלבד מאי דמתחייב משום מטיל מום בקדשים דעבר על לאו דכל מום לא יהי' בו. ובענין שאינו מתחייב משום שחוטי חוץ מתחייב עכ"פ משום מטיל מום בקדשים. וכדכתיבנא לעיל. וא"כ הדבר תמוה לרבא דמשני למאי דפרכינן ולישווייי' גיסטרא משום דנראה כמטיל מום בקדשים אמאי לא משני הכי גם קושיא קמייתא דפריך ונשחטי' מישחט. לומר דהיינו טעמא דלא שרינן למישחטי' משום שנראה כמטיל מום בקדשים. אם איתא דגם בשחיטה כזו שאינה מכשרתו ליקרב יש עלי' תורת מום כמו בדשווייי' גיסטרא. ובודאי משמע דרבא לא קאי אלא לפרוקי קושיא דגיסטרא לחוד. דהא רבא עלי' דאביי קאי. ושינויא דאביי לא שייך אלא על קושיא דלישווייי' גיסטרא. דעל מאי דפרכינן ונישחטי' מישחט לא שייך טעמא דלא תעשון כן לשם אלקיכם. הן אמת דלכאורה יש מקום לומר דגם אביי קאי נמי לפרוקי קושיא קמייתא דנשחטי' מישחט. ע"פ מה שראיתי להרמ"ה ז"ל בסנהדרין (פרק ארבע מיתות ס' ע"ב) במאי דתניא התם לפי שיצאת זביחה לדון בעבודת פנים וכו' עיי"ש. וכתב הרמ"ה ז"ל וז"ל לפי שיצתה זביחה מכלל שאר עבודות שנאסרו בחוץ שנאמר לא תעשון כן לשם אלקיכם כי אם אל המקום. ויצתה זביחה להחמיר עליה ולידון בשחוטי חוץ בכרת. דכתיב אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה וגו' עיי"ש בדבריו. ומבואר דס"ל דמקרא דלא תעשון כן לשם אלקיכם שמעינן נמי אזהרה לשחוטי חוץ. ועפ"ז מתפרשת לדעתו ז"ל ברייתא דהתם. ולכאורה דבריו תמוהים מאוד. דהא בסוגיא (דר"פ השוחט והמעלה) שקלינן וטרינן טובא לאשכוחי אזהרה לשחוטי חוץ. עד דמסקינן דלא אשכחן בי' אזהרה אלא בהיקישא או בגז"ש דשחיטה מהעלאה עיי"ש. והרי להרמ"ה ז"ל יש בה אזהרה מפורשת מקרא דלא תעשון כן וגו':

ואע"פ שראיתי גם לרש"י והרשב"ם ז"ל (בפרשת ראה) שפירשו קרא דלא תעשון כן לאזהרה על שחיטת חוץ עיי"ש. וכן פירשו הראב"ע והחזקוני ורבינו בחיי ור"י אברבנאל ז"ל עיי"ש בדבריהם. מ"מ על דבריהם לא תקשה כ"כ משום דאפשר לומר שלא כתבו כן אלא ע"פ דרכם ז"ל לפרש המקראות ע"פ פשוטם הנראה בעיניהם. אפי' בענין שהוא נגד דרשות רז"ל בגמרא ובספרא וספרי ומכילתא וכיו"ב כידוע. אבל על דברי הרמ"ה

ז"ל שמפרש ע"פ זה ברייתא דמייתי בסוגיא דגמרא שם וא"כ מבואר דס"ל דהכי הוא לפי האמת. הוא ודאי תמוה טובא דזהו נגד הסוגיא דזבחים שם. וגם על פירש"י יש לתמוה ע"פ מאי דפירש"י גופי' (בפ"ק דסוטה ו' ע"א) במאי דדריש התם רב ששת דסוטה שיש עלי' עדים במדינת הים אין המים בודקין אותה מקרא דונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה. דליכא דידע בה לאפוקי הא. דהא איכא עדים דידעי בה. ופירש"י (בד"ה ועד אין בה) וז"ל. אע"ג דדרשינן לעיל הך קרא לעד אחד נאמן בסוטה ולסוטה ודאית שלא תשתה עוד. אין מקרא יוצא מידי פשוטו ודרשינן לי' נמי הכי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דמוקמינן קרא למילתא אחריתא לגמרי מ"מ גם פשטי' דקרא כדקאי קאי וגמרינן מיני' מאי דנפקא לן מיני' לדינא. ועי' בש"מ לסוטה בשם הרא"ש ז"ל שהשיג בזה על פירש"י וגריס שם גירסא אחרת בגמרא כדי לתרץ מה שהוקשה לרש"י עיי"ש. אבל הרי עכ"פ רש"י ז"ל גופי' ס"ל הכי. וכיו"ב ראיתי ג"כ להרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קס"ה) שכתב כן. ועי' מש"כ עליו הרמב"ן ז"ל (בשורש חמישי) עיש"ה. וכיו"ב ג"כ כתב הסמ"ג (עשין קס"ט) שהביא שם מאי דדרשינן (בפ"ב דערכין י"א ע"א) מדכתיב ושרת בשם השם אלקיו ככל אחיו הלוים לעיקר שירה מה"ת ע"י הלוים במקדש. וכתב בסמ"ג על זה שם וז"ל ואע"ג שבפרק החליל דורש פסוק זה בכהנים. כאן דורש מפשוטו של מקרא עכ"ל עיי"ש. ועי' בסנהדרין פרק זה בורר (סנהדרין כ"ז ע"ב) ובמש"כ שם הר"ן ורבינו יונה ז"ל בחי' ובמש"כ הרמב"ן ז"ל (במשפט החרם ובפרשת בחוקותי) ובסה"מ (שורש שני) עיי"ש היטב. ובפ"ק דיבמות (י"א ע"ב) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. עכ"פ לרש"י ז"ל גופי' קשה טובא. דאם איתא דפשוטו של מקרא דלא תעשון כן קאי להזהיר על שחיטה והקרבה דקדשים בחוץ. א"כ אע"ג דמידריש קרא נמי למוחק את השם ולשורף עצי הקדש ונותץ אבני מזבח וכיו"ב. מ"מ הו"ל נמי לתלמודא למילף מיני' אזהרה לשוחט קדשים בחוץ:

ומיהו אפשר ליישב קצת דבריהם ז"ל ע"פ מה שהוקשו התוס' שם (בר"פ השוחט והמעלה) בעיקר הסוגיא דהתם דאמרינן בשלמא העלאה כתיב עונש וכתיב אזהרה. עונש דכתיב וכו' אזהרה דכתיב השמר לך פן תעלה עולותיך וכו'. אלא שחיטה בשלמא עונש דכתיב ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו'. אלא אזהרה מנ"ל וכו'. והקשו התוס' דהא (בריש פרק אלו הן הלוקין) אמרינן דקרבן וכרת לא בעו אזהרה. וכתבו לתרץ וז"ל ונראה לפרש דהא דבעי הכא אזהרה מנ"ל היינו משום דחשיב לי' בין הלוקין במתניתין דפרק אלו הן הלוקין השוחט והמעלה בחוץ. ולא אמתניתין דהכא קאי עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז אפשר לומר דודאי בכלל קרא דלא תעשון כן לשם אלקיכם גם שחיטה והעלאה

בחוץ. וכמו שפירשו רש"י והרמ"ה ז"ל וסייעתם. אלא דכיון דגם מוחק את השם ונותץ אבני מזבח וכיו"ב בכלל אזהרה זו. אי לא הוה נפק"ל לשוחט ומעלה בחוץ אזהרה מיוחדת בפ"ע ממקום אחר. הו"ל למימר דהו"ל לאו שבכללות ואין לוקין עליו. ואע"ג דלענין העלאה כבר יש לנו אזהרה מיוחדת מקרא דהשמר לך פן תעלה וגו' ובודאי לוקין עליו. מ"מ על שחיטה ומוחק את השם ואינך אחריני לא היו לוקין. והו"ל דומיא דלאו דלא יאכל כי קודש הוא דדרשינן מיני' כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו. שכולל הרבה פסולים שבאו בהם ג"כ בכתוב מלבד זה אזהרות פרטיות. כמו פגול נותר וטמא שלוקין עליהם כמבואר במתניתין דר"פ אלו הן הלוקין. ומ"מ לענין שאר האיסורין שנכללו בכלל לאו זה חשבינן לי' לאו שבכללות ואין לוקין עליהם. כמבואר בפ"ב דפסחים (כ"ד ע"א) עיי"ש. והכא נמי אע"ג דלאו דלא תעשון כן כולל נמי העלאה שלוקין עליו משום הלאו המיוחד בה. מ"מ שאר איסורין הנכללין בו הי' לנו לומר דאין לוקין עליהן משום דהו"ל לאו שבכללות. ואנן מהדרינן לאשכוחי אזהרה פרטית שיתחייב עלי' מלקות כדתנן בפ"ג דמכות. ולזה מסיק דאזהרה למלקות לא נפק"ל לשוחט בחוץ אלא בהיקישא או בג"ש מהעלאה. אבל לעולם שפיר י"ל כמש"כ בפירש"י והרמ"ה ושאר ראשונים דגם שחוטי חוץ בכלל קרא דלא תעשון כן לשם וגו'. ומאי דאמרינן (בפרק בתרא דמכות) דמוחק את השם ושורף עצי הקדש לוקה משום לאו דלא תעשון כן וגו'. וכן מתבאר מתוספתא (פ"ג דמכות) עיי"ש. היינו לבתר דשמענו אזהרה לשחוטי חוץ ממקום אחר. וא"כ אייתר לי' לאו דלא תעשון לאזהרה למוחק את השם ושורף עצי הקדש וכיו"ב ללקות. דתו לא חשיב לאו שבכללות. אע"ג דפשטי' דהך קרא כולל נמי שוחט ומעלה בחוץ. כמש"כ רש"י ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי:

ומעתה לפ"ז נראה לפי מה שפירש"י וכן התוס' שם בסוגיא דע"ז לתי' בתרא דבקדשי בה"ב מיירי התם עיי"ש. והנה אע"ג דקדשי בה"ב נתמעטו מלהתחייב עליהן משום שחוטי חוץ וילפינן לה ביומא (פרק שני שעירים ס"ג ע"ב) מדכתיב (בפרשת שחוטי חוץ) ואל פתח אהל מועד לא הביאו כל העומד ליקרב באהל מועד חייבין עליו בחוץ וכל שאינו עומד ליקרב באהל מועד אין חייבין עליו בחוץ. דאימעיטו מכרת ומאזהרת לאו דהעלאה ושחיטה דכתיבא בההיא ענינא. מ"מ מלאו דלא תעשון כן ודאי לא אימעיטו. דלאו זה לא כתיב התם בההיא פרשה. ולא קאי עלי' הך מיעוטא. ובההדיא מבואר בפרק בתרא דמכות (כ"ב.) דהשורף עצי הקדש לוקה משום לאו דלא תעשון כן. וסתמא קאמר עצי הקדש. דמשמע של הקדש בדה"ב נמי. וא"כ השוחט בהמת קדשי בה"ב אע"ג שאינו בכלל אזהרת שחוטי חוץ מ"מ ישנו בכלל אזהרת לא תעשון כן

דכולל נמי קדשי בה"ב. והשתא א"כ אפשר לומר שפיר דאביי נמי אתי לתרוצי קושיא קמייתא דנשחטי' מישחט. ולומר דזה אי אפשר משום דעובר על כך בלאו דלא תעשון כן. ולא מדרבנן בעלמא משום גזירה דאתו לידי תקלה לחוד. כדבעינן למימר מעיקרא. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דגם רבא אפשר דקאי נמי לפרוקי קושיא קמייתא דנשחטי' מישחט. משום דנראה כמטיל מום בקדשים. משום דשחיטה שאינה מכשרת להקרבה או לאכילה חשיבא מום. ודלא כדעת הרא"ם ז"ל:

מיהו נראה דהא ליתא. דמלבד דלא אשכחן בשום דוכתא הך חידושא שיהיו מוזהרין על שחיטת בהמת קדשי בה"ב בחוץ משום לאו דלא תעשון כן. בלא"ה לפ"ז קשה אמאי לקי נותץ אבן מאבני מזבח ומוחק את השם ושורף עצי הקדש. כמבואר בפרק בתרא דמכות (כ"ב ע"א) והא הו"ל לאו שבכללות כיון שכולל נמי אזהרה לשחיטת קדשי בדה"ב בחוץ. ואין לומר דזה לא חשיב לאו שבכללות משום דהו"ל משם אחד. כלאו דלא תעשו מלאכה ביו"ט שכולל כל מיני מלאכה וכל כיו"ב. והכא נמי השחיטה הו"ל כנותץ אבן ומשם אחד הן. דמלבד דלא דמי כלל. דשחיטה לגבי בהמה אורחה היא. ואין זה ענין למאבד ומנתץ. ודוקא לשוויי' גיסטרא אמרינן בסוגיא דפ"ק דע"ז שם דהו"ל בכלל לא תעשון כן כנותץ אבן מאבני מזבח וכיו"ב. וא"כ שחיטה אם איתא דהו"ל נמי בכלל לאו זה ודאי לא משם אחד נינהו והו"ל לאו שבכללות. ועוד דא"כ הדרא קושיא לדוכתה מסוגיא דר"פ השוחט והמעלה אמאי לא מייתי התם אזהרה לשוחט בחוץ מקרא דלא תעשון כן. כיון דזה לא חשיב לאו שבכללות ולוקין עליו גם על השחיטה ודברי רש"י והרמ"ה ז"ל וסייעתם צ"ע אצלי כעת. וגם בלא"ה מלישנא דאביי דקאמר א"ק ונתצתם את מזבחותם לא תעשון כן לשם אלקיכם עיי"ש משמע ודאי דלא קאי אלא לתרץ קושיא דלישוויי' גיסטרא. דעל זה שייך שפיר קרא דונתצתם לא תעשון כן. דגיסטרא כנתיצה היא. אבל שחיטה אין לה ענין לנתיצה וכמשכ"ל. הן אמת דלרש"י וסייעתו ובפרט להרמ"ה ז"ל ע"כ אנו מוכרחין לומר דאביי אתי לתרוצי נמי קושיא קמייתא דנשחטי' מישחט. דאל"כ הדבר קשה טובא. דהכא מבואר בפשיטות דבשחיטת קדשי בדה"ב ליכא אלא חששא דרבנן בעלמא משום דאתו לידי תקלה. והשתא הרי לשיטתם אית בה אזהרת לאו דאורייתא מקרא דלא תעשון כן. ועכצ"ל דאין הכי נמי דאביי משני לה מהאי טעמא. וקאמר דלא משום תקלה לחוד אתינן עלה. אלא לאו דאורייתא יש בזה מדכתיב לא תעשון כן. אבל הא גופא קשה דהרי ודאי מלישנא דאביי משמע דלא קאי אלא לפרוקי קושיא דגיסטרא כמש"כ. והכי נמי משמע מדקאמר אמר אביי. דאי לפלוגי נמי אתי אשינויא דמשני מעיקרא על פירכא קמייתא דנישחטי' משחט. ולומר

דלא משום תקלה בעלמא הוא אלא מדאורייתא. והוא בכלל לאו דלא תעשון כן. הו"ל לומר אביי אמר בלישנא דפלוגתא. אלא ודאי בשחיטה גם לאביי ליכא שום איסורא אלא משום גזירה דתקלה בעלמא. וזה תמוה. ובפרט להרמ"ה ז"ל שם מפורש בברייתא דיש בה לאו דלא תעשון כן. וגם בלא"ה קשה לסתמא דתלמודא היכי קאמר דלית בה אלא גזירה דרבנן משום חשש תקלה. והרי בברייתא דמייתי בפרק ארבע מיתות שם לשיטת הרמ"ה ז"ל מפורש בהדיא דאית בה לאו דאורייתא. ומש"כ התוס' שם (בד"ה ונשחטי' מישחט וכו') לתירוצם הראשון. אין לו ענין לכאן כלל עיי"ש ואין להאריך. ועכ"פ כיון דע"כ מוכרח דאביי לא קאי לתרוצי אלא קושיא בתרייתא דלישוויי' גיסטרא. ממילא מבואר דרבא נמי דקאי עלי' דאביי. לא אתי לשנויי אלא קושיא דגיסטרא לחוד. וא"כ הדבר קשה כדאקשינן לעיל. אם איתא דבשחיטה נמי כל שאינה מכשרת הבהמה אלא אדרבה מביאתה לידי פסול אית בה תורת מום קבוע. הו"ל לרבא לשנויי הכי נמי לעיל אקושיא קמייתא דנשחטי' מישחט. אלא ע"כ מוכרח מזה כסברת הרא"ם ז"ל דאין בשחיטה משום מום כלל כשגמר כל השחיטה:

ומעתה לפ"ז נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח. אע"פ שכבר מנה אזהרת הטלת מום בקדשים כמו שנתבאר. משום דשחיטה בכל ענין אין עלי' תורת מום כלל. ואפי' שחוטי חוץ אינם בכלל אזהרה דכל מום לא יהי' בו. מיהו באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה דלא תוכל לזבוח את הפסח. וע"פ מה שנתבאר לעיל נקל להבין טעמו בזה ומ"מ כאן חזר בו מדעתו זו ומנה אותו. ותחת לאו זה מנה שם לאו דלא תזבח לשם אלקיך שור ושה אשר יהי' בו מום כל דבר רע. וזו היא כוונתו במש"כ שם (בסוף דבור כבד) ולהרחק כל מום רע מלפניך עיי"ש. וכאן חזר בו מזה ולא מנה לאו זה. וכמו שנתבאר לעיל. והנה ממה שסיים שם וכתב וז"ל ונאמתה הקריבהו נא לפחתיך הירצך או הישא פניך עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דס"ל דאזהרה זו על מומין ממש באה להזהיר. שלא לשחוט בע"מ לגבוה. ולפ"ז צ"ע בכוונתו שם באזהרה זו. שהרי כבר מנה שם לעיל (בדבור לא יהי' לך) אזהרה דהקרבת מומין. וז"ל חיתך נקה מכל מומם והזכותה אך להבר עכ"ל. והיינו אזהרת בע"מ. ואין לומר דשם מנה לאו דהקרבה וכאן מנה לאו דזביחה. וכדעת הרמב"ם ז"ל שמנה השחיטה בלאו בפ"ע והקרבה בלאו בפ"ע. כמבואר בסה"מ (לאוין צ"ב צ"ד) עיי"ש. או לאו דמקדיש ולאו דזביחה. כמו שמנה רבינו הגאון ז"ל גופי' כאן לקמן. דלא משמע הכי מלשונו שם. שלא הזכיר לא הקדש ולא זביחה לא בדבור לא יהי' לך. ולא בדבור כבד. ועוד דא"כ הו"ל למנות כל הלאוין שבהקרבת בע"מ דבין להרמב"ם ובין לרבינו הגאון ז"ל

נמנין יותר משני לאוין בהקרבת בע"מ כמו שיתבאר לפנינו במקומו. ולהרמב"ן ז"ל אינם נמנין כולם אלא בלאו אחד. ועוד דהרי בסוף דבור כבד ודאי אין כוונתו אלא ללאו דלא תזבח לשם אלקיך וגו'. כמתבאר מלשונו שכתב ולהרחק כל מום רע. והוא מלשון הך קרא שכתוב בו מום כל דבר רע. וגם כתיב בסיפא דהך קרא כי תועבת השם אלקיך הוא. וזהו שכתב בלשונו ולהרחק. כי תועבת תרגם אונקלס מרחק. והרי קרא זה איננו מן הלאוין שדרשום (בריש פ"ק דתמורה ו' ע"ב) ובספרא (פרשת אמור) בבע"מ למזבח עיי"ש. וגם לא משמע מלשונו שתהי' כוונתו למה שדרשו בפ"ב דבכורות (י"ד ע"ב) הך קרא לאזהרה על שוחט בהמה בעלת מום בבמת יחיד. גם לא יתכן לומר דכוונתו כדעת הרמב"ם (לאוין צ"ה) דהך קרא הוא אזהרה שלא להקריב בע"מ עובר עיי"ש. דלא משמע הכי מלשונו. ואכמ"ל בזה. ואולי נדבר בזה עוד במק"א בס"ד:

מצוה קעה

נכר. וערל. ותושב. לא יכרו עליו. כתיב (בפרשת בא) כל בן נכר לא יאכל בו. וכתיב שם וכל ערל לא יאכל בו. וכתיב שם תושב ושכיר לא יאכל בו. והנה אזהרה דבן נכר באה להזהיר אפי' על ישראל מומר לע"ז. וכמו שתרגם המתרגם בר ישראל דאשתמד. וכן הוא במכילתא כל בן נכר לא יאכל בו אחד ישראל מומר ואחד עכו"ם במשמע שנאמר כל בן נכר ערל לב וגו'. וכן הוא במכילתא דרשב"י. כל בן נכר לא יאכל בו זה מומר ישראל שעבד ע"ז עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין קכ"ח. ובפ"ט מהלכות ק"פ ה"ז) עיי"ש. ובסמ"ג (לאוין שנ"ג) עיי"ש. אלא דרש"י ז"ל (בפרשת בא) פי' דבן נכר היינו שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים אפי' באחד משאר עבירות עיי"ש ובמש"כ הרא"ם ז"ל שם. וכן מבואר בפירש"י (פ"ב דפסחים כ"ח ע"ב) בד"ה בן נכר עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רש"י (בפ"ב דזבחים י"ח ע"ב) בד"ה בן נכר עיי"ש. והוא תמוה ודברי רש"י גופי' סותרין זא"ז בסנהדרין (פרק הנשרפין פ"ג סוף ע"ב) ובפירושו ליחזקאל (מ"ד) עיי"ש. ובפסחים (פרק מי שהיה טמא צ"ו ע"א) וכן ביבמות (פרק הערל ע"א ריש ע"א) דרשו מקרא דבן נכר לא יאכל בו בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת במעשר עיי"ש. הרי דבן נכר היינו שהמיר דתו. וכן פירש"י בהדיא ביבמות שם. וז"ל אם המיר דתו ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים אמר רחמנא לא יאכל בו עכ"ל עיי"ש. ועי' בצידה לדרך (פרשת בא) מש"כ על פירש"י והרא"ם שם. ומיהו פירש"י שם (בפרשת בא) אפשר ליישב קצת דדבריו אזלי אליבא דר"מ דאמר מומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה כולה. ולדידי' ודאי גם בשאר עבירות שבתורה הוי בכלל בן נכר. וכ"כ בט"א (בחגיגה ד' ע"א) עיי"ש. ובזה הוה ניחא שלא יהיו דברי רש"י סותרין זא"ז. אלא דבפ"ב דפסחים שם פירש"י בהדיא דאע"פ

שאינו מומר לכל התורה כולה בכלל בן נכר הוא עיי"ש. וזה ודאי תמוה ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דלכ"ע בכלל בן נכר אף ישראל מומר במשמע. ולפ"ז יש לתמוה במש"כ רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור זכור) באזהרה זו נכרי במקום בן נכר עיי"ש. ומשמע דס"ל דבנכרי ממש הכתוב מדבר. וזה תמוה מאוד דהדבר פשוט ומבואר איפכא בכל דוכתי. ואולי ט"ס הוא שם וצ"ל לנכר במקום לנכרי:

ולענין ערל ידועה מחלוקת הראשונים ז"ל דלדעת רש"י בכל דוכתי. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא ובשכל טוב (פרשת בא). אפי' ערל שמתו אחיו מחמת מילה בכלל אזהרה זו. אבל דעת רבינו תם ז"ל שהביאו הראשונים ז"ל (ר"פ הערל) והתוס' (בפ"ק דחגיגה ד' ע"ב) ובשאר דוכתי. ס"ל דערל שמתו אחיו מחמת מילה לא הוי בכלל ערל. ודברי רבינו הגאון ז"ל סתומים בזה כלישנא דקרא. ולכן לא נאריך בזה.

ולענין תושב. הנה בקרא כתיב תושב ושכיר. ובסוגיא דיבמות (ריש פרק הערל) מבואר דלר"א מיירי קרא בתושב ושכיר נכרי. ולגופי' לא איצטריך הך קרא. דהא לא עדיף מערל ובן נכר. ולא כתיב אלא לגז"ש לאסור ערל בתרומה. וכמו שפירשו התוס' ושאר ראשונים (שם ע' ע"ב) עיי"ש. ולרבי עקיבא הוה בעינן התם מעיקרא למימר דתושב ושכיר לאיתויי ערבי מהול וגבעוני מהול אתי. אלא דפרכינן עלה והני מולין נינהו והא תנן קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות העולם קונם שאני נהנה למולים מותר במולי אומות העולם ואסור בערלי ישראל. ומסקינן אלא לאתויי גר שמל ולא טבל וקטן שנולד כשהוא מהול. ור"א לטעמי' דאמר גר שמל ולא טבל גר מעליא הוא וקסבר קטן שנולד כשהוא מהול אין צריך להטיף ממנו דם ברית עיי"ש. והנה האחרונים ז"ל חלוקים בדעת הרמב"ם ז"ל. דלדעת הר"ב לח"מ (בפ"ט מהלכות ק"פ ה"ז) פסק הרמב"ם כר"א ולא כר"ע עיי"ש בדבריו. וכן דעת קצת משאר אחרונים. אבל דעת כמה אחרונים ז"ל דהרמב"ם פסק כר"ע כדקיי"ל בעלמא ר"א ור"ע הלכה כר"ע. והנה לדעת רבינו הגאון ז"ל אם נימא דלדעתו קיי"ל כר"א הדבר קשה טובא למה ימנה לאו זה כלל. דכיון דלר"א תושב ושכיר בנכרי איירי. ולא עדיף מערל ובן נכר. ולא איצטריך קרא אלא לאפנויי לגז"ש. א"כ אחר שכבר מנה לאו דערל ובן נכר שוב לא הי' לו למנות לאו זה. ובשלמא להרמב"ם ז"ל וסייעתו אע"פ שכבר מנה לאו דערל ובן נכר. מ"מ שפיר מנה לאו דתושב ושכיר. כיון שבאה בתושב ושכיר אזהרה מיוחדת בפ"ע. וכדרכם ז"ל בכל כיו"ב. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב אחר שמנה הלאו הכללי שוב אינו מונה לאו שבא ביחוד על אחד מן הפרטים שכבר נכללו בכלל לאו הכללי. א"כ כאן נמי אם איתא דפסק כר"א. אחר שמנה לאו דערל ובן נכר שוב לא הי' לו למנות לאו דתושב ושכיר. ואפי' אם

נימא דפסק כר"ע עדיין קשה עפמש"כ התוס' שם לעיל (בפרק החולץ מ"ו ע"ב) בד"ה כי פליגי וז"ל תימא דלקמן (בר"פ הערל) ממעט ר"ע גר שמל ולא טבל מפסח מדכתיב תושב ושכיר. והשתא כמאך סבר ר"ע אי כרבי יהושע דאמר מל ולא טבל אינו גר. למה לי קרא פשיטא דלא אכיל בפסח. דנכרי גמור הוא. ואי כר"א דאמר גר מעליא הוא. אין סברא למעטו מפסח כדמשמע התם. וי"ל דלעולם כרבי יהושע ס"ל ולא מטעמי' וכו'. ור"ע סבר מדמעטי' קרא בפסח ש"מ דאינו גר עד שימול ויטבול עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בתוס' הרא"ש בסוגיא דפרק הערל שם וז"ל. אלא לאתויי גר שמל ולא טבל וכו'. כרבי יהושע ס"ל דאינו גר עד שיטבול. ולא מטעמי' אלא מהכא נפקא לי' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דעיקר מילתא דגר שמל ולא טבל דאסור בפסח לא איצטריך קרא למאי דקיי"ל דאינו גר עד שימול ויטבול. אלא דלר"ע קרא הך מילתא גופא הוא דאתי לאשמעינן דגר שמל ולא טבל לאו גר הוא עד שימול ויטבול. ודין נכרי יש לו והו"ל בכלל ערל ובן נכר. והשתא א"כ אין לנו כאן אזהרה מיוחדת בפ"ע. אלא שפירש לנו הכתוב דגם גר שמל ולא טבל בכלל אזהר' כל ערל לא יאכל בו או בכלל אזהר' בן נכר לא יאכל בו. עד שיטבול. דאז הרי הוא כישראל לכל דבר. ואין מקום למנות לאו זה במנין הלאוין. מיהו אפשר לומר בזה עפמש"כ הרשב"א והריטב"א ז"ל שם (בפרק הערל) וז"ל הרשב"א שם. אלא לאתויי גר שמל ולא טבל וקסבר אינו גר עד שימול ויטבול. קשיא לי א"כ היינו נכרי ואע"פ שמל הרי הוא כערל דהו"ל כערבי מהול. וליתא דשאני הכא דמילתו לשם יהדות ואע"פ שלא נגמר גרותו. מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהדות שאינו צריך אלא טבילה עכ"ל. וכן כתבו הריטב"א והרב המאירי ז"ל שם. וזה דלא כסברת התוס' והרא"ש ז"ל שהבאתי:

ונראה ראי' לדעת הרשב"א והמאירי והריטב"א ז"ל ממה שאמרו (במדרש דברים רבה פ"א) אמר ריב"ח עכו"ם ששמר את השבת עד שלא קיבל עליו את המילה חייב מיתה וכו'. ומה ראית לומר עכו"ם ששבת חייב מיתה אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן בנוהג שבעולם וכו' שנאמר ביני ובין בני ישראל וגו'. לפיכך עכו"ם שבא ומכניס עצמו ביניהם עד שלא קיבל עליו את המילה חייב מיתה ע"ש. והובא ג"כ בשבולי הלקט השלם (סי' קכ"ו). ושם הגירסא עד שלא מל עיי"ש. וקצתו הובא גם בתניא רבתי (סי' כ') עיי"ש. והשתא הרי ר"ח בר אבא בשם רבי יוחנן גופי' אמר (בפרק החולץ שם) דלעולם אינו גר עד שימול ויטבול עיי"ש. ואפי' הכי קאמר התם דמשקיבל עליו את המילה כבר הותר לשמור את השבת. וזה מבואר כסברת הרשב"א והמאירי והריטב"א ז"ל דכיון דמילתו לשם יהדות אע"פ שלא נגמר גרותו מ"מ כבר נכנס קצת בדת יהדות. והילכך

כבר הותר לשבות בשבת. ולהכי נמי איצטריך קרא להזהיר עליו שלא יאכל בפסח. משום דליתא בכלל ערל ובן נכר. והשתא לפ"ז שפיר יש למנות לאו זה לאזהרת גר שמל ולא טבל. אם נימא דקיי"ל כר"ע. אלא דאכתי קשה לכאורה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל הפרטים שבאו בלאו אחד נמנין כל אחד בפ"ע במנין הלאוין. וא"כ גם כאן הו"ל למנות תושב ושכיר בשני לאוין. דהרי כל אחד בא להזהיר על ענין בפ"ע. חד למעוטי גר שמל ולא טבל. ואידך למעוטי קטן שנולד מהול. מיהו גם הסמ"ג והרמב"ן ז"ל לא מנאום אלא בלאו אחד. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל (במלחמות פרק ר"א דמילה) וז"ל והא דגרסינן בפרק הערל ור"ע האי תושב ושכיר דפסח למה לי ואיקימנא לאתויי גר שמל ולא טבל וקטן שנולד מהול. ור"א פליג משום דגר שמל ולא טבל גר מעליא הוא. ונולד כשהוא מהול אין צריך להטיף וכו'. ההוא לישנא דגמרא בעלמא הוא דקא תפיס תרי משום חד. אבל קרא לגר שמל ולא טבל איצטריך. דתושב ושכיר תרוייהו חד ריבויא איתרבו. כדתרצינן לה התם מעיקרא לאתויי ערבי מהול וגבעוני מהול וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דתושב ושכיר לא הוו אלא חד מיעוטא למעוטי גר שמל ולא טבל בלבד. והכריח כן מדבעינן למימר מעיקרא דתושב ושכיר איצטריך למעוטי ערבי וגבעוני מהולים אע"ג דהנך תרוייהו חדא נינהו. דמה לי ערבי מה לי גבעוני. וא"כ עפ"ז ודאי אין כאן אלא מצוה אחת. ועפ"ז מדוקדק שפיר מה שלא כתב רבינו הגאון ז"ל כאן אלא תושב לחוד ולא הזכיר שכיר כלל. והיינו משום דתושב ושכיר היינו הך וכמש"כ הרמב"ן ז"ל:

וראיתי באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור זכור). דשם לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו דערל ובן נכר. אבל לאו דתושב ושכיר לא מנה כלל עיי"ש. ולפמש"כ נראה דטעמו משום דהוה ס"ל התם דקיי"ל הלכה כר"א. ולדידי' ודאי אין למנות לאו זה לשיטתו כמו שביארנו לעיל. ואפי' הוה ס"ל דקיי"ל כר"ע. מ"מ אפשר דהוה ס"ל כדעת התוס' והרא"ש שהבאתי לעיל. דלפ"ז ודאי אפי' לר"ע אין לאו זה בא במנין כמשכ"ל. אבל כאן חזר בו וס"ל כסברת הרשב"א והמאירי והריטב"א ז"ל. דלפ"ז ודאי לאו זה דבר שבמנין הוא. וכמו שנתבאר:

ועוד נראה לומר דאפי' אם נימא דקיי"ל כר"א כמש"כ האחרונים ז"ל לדעת הרמב"ם ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל במלחמות שם עיי"ש. מ"מ יש לומר דשפיר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה. עפמש"כ הראב"ד ז"ל (בהשגות פ"ט מהלכות ק"פ) על מש"כ הרמב"ם (שם בהלכה ז') ואין מאכילין ממנו לנכרי אפי' גר תושב או שכיר שנאמר תושב ושכיר לא יאכל בו. וכתב על זה הראב"ד וז"ל ואפי' לישראל שאינו ממונה עמו אע"פ שהוא תושבו או שכירו. ולכך בא מדרשו ואין צורך לגר תושב שהוא ערל עכ"ל עיי"ש. והנה

כבר תמה בלח"מ שם על דברי הראב"ד אלו שהם דלא כמאן. דאי כר"א הא לדידי' ודאי קרא לא להכי אתי. דא"כ לא הוה אייתר לי' תושב ושכיר לגז"ש. דהא איצטריך להך דרשא דהראב"ד. ואי לר"ע הא מוקי לה בגמרא לגר שמל ולא טבל עיי"ש בדבריו. אלא שכבר ביאר המהרש"א ז"ל דברי הראב"ד ז"ל אלו (בסוגיא דיבמות שם) עיי"ש. וכ"כ במרכבת המשנה (ח"ג בהלכות ק"פ שם). ולא ראה שכבר קדמו הרש"א ז"ל שם. דודאי הראב"ד ז"ל ס"ל דכר"א קיי"ל. אלא שהוקשה לו קושית התוס' שם על מאי דאמרינן התם אליבא דר"א דתושב ושכיר דפסח אייתר לאפנויי לגז"ש. משום דהאי תושב ושכיר מאי ניהו אי נימא תושב ושכיר ממש. משום דהו"ל תושב ושכיר איפטר לי' מפסח והא קיי"ל גבי תרומה דלא אכיל אלמא לא קני לי' רבי'. הכא נמי לא קני לי' רבי'. אלא לאפנויי עיי"ש. ועל זה הוקשו בתוס' וז"ל וא"ת וכי בשביל לאפנויי כתב שקר. דכתיב לא יאכל בו והם אוכלין. ואומר ר"י דאיכא לאוקמי קרא בשכיר ותושב נכרי. ומ"מ לגופי' לא איצטריך דלא עדיף מערל ובן נכר וכו' עכ"ל עיי"ש. והראב"ד ז"ל לא ניחא לי' בהכי. דודאי מסוגיא דגמרא שם מבואר דס"ל דבתושב ושכיר ישראל מיירי קרא כתושב ושכיר דתרומה. ולזה ס"ל להראב"ד דודאי קרא בישראל מיירי. ומ"מ לא אכיל משום דמיירי בשאינו ממונה עמו. ומ"מ אייתר לאפנויי לגז"ש. משום דכבר נפק"ל דאין הפסח נאכל אלא למנוייו מדכתיב לפי אכלו תכוסו. וכדפירש"י (בסו"פ איזהו מקומן נ"ו ע"ב) עיי"ש עכת"ד. ולדבריהם צריך לומר עוד דאע"ג דמקרא דלפי אכלו תכוסו ליכא למשמע אלא לאו הבא מכלל עשה שלא יאכל מי שלא נמנה על הפסח. ואכתי איצטריך קרא דתושב ושכיר לא יאכל בו ללאו גמור ולמלקות. וא"כ היכי דריש מיני' ר"א לאפנויי לגז"ש. מ"מ איכא למימר דכיון דעיקר איסורא דשלא למנוייו כבר נפק"ל מקרא דלפי אכלו תכוסו לית לן לאוקמי קרא דתושב ושכיר לא יאכל בו לעבור עליו בלאו לחוד. דקיי"ל כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי לחוד. וכבר הוכחנו במק"א מכמה דוכתי דלאו דוקא לענין לעבור עליו בשני לאוין אמרינן הכי. אלא גם היכא דאיכא למימר דאתי קרא לעבור עליו בעשה ול"ת נמי אמרינן הכי. ולא תימא דדוקא בלאו שאין לוקין עליו הוא דאמרינן הכי. אלא אפי' בלאו שיש בו מלקות נמי אמרינן הך כללא דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי לחוד. כדמוכרח מסוגיא דפרק בתרא דסנהדרין (קי"ג ע"א) עיי"ש בפירש"י ובשאר ראשונים שם. ועי' מש"כ במבוא סי' ז' שורש ששי עיש"ה. והילכך הכא נמי לר"א כיון דאיכא למידרש קרא לאפנויי לגז"ש לא אמרינן דלא איצטריך קרא אלא לעבור עליו נמי בלאו מלבד לאו הבמכ"ע שיש בו. כן מוכרח לומר אליבא דהראב"ד ז"ל לפי מה שביארו דבריו הרש"א ז"ל ובמרה"מ שם:

איברא דאין דבריהם מספיקים אצלי כלל. דלפ"ז אינו מובן מש"כ הראב"ד ז"ל דלגר תושב לא איצטריך קרא דתיפוק לי' משום ערל. והשתא מאי קושיא והא גם לדידי' לא איצטריך קרא. דהא כבר נפק"ל מקרא דלפי אכלו תכוסו. ואי משום דאכתי איצטריך קרא ללאו א"כ היכי אייתר קרא לאפנויי לגז"ש. ועכצ"ל דאמרינן בזה כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן ללאוי יתירי לחוד. וא"כ אדרבה להרמב"ם ז"ל דקרא לגר תושב אתי ניחא שפיר טפי. דאדרבה מהאי טעמא גופא דהו"ל בכלל ערל שכבר יש בו אזהרת לאו אייתר קרא לאפנויי לגז"ש לר"א. משא"כ להראב"ד שיש מקום לומר דקרא למיחייבי' מלקות הוא דאתי. ולכן הי' נראה לענ"ד לומר בדעת הראב"ד ז"ל. דמסוגיא דהתם משמע דעיקר אזהרה דתושב ושכיר לא יאכל בו לא מייתרא. ורק שתי התיבות דתושב ושכיר הוא דמייתרי לאפנויי לגז"ש. וזהו שכתב הראב"ד ז"ל ואין צורך לגר תושב שהוא ערל. כלומר דאע"ג דודאי תושב ושכיר דקרא איצטריך לאפנויי לגז"ש. מ"מ בעיקר האזהרה לא אמרינן התם דאייתרא ואם איתא לדברי הרמב"ם ז"ל דלר"א קרא בגר תושב מיירי. א"כ גם עיקר האזהרה לא צריכא. דתיפוק לי' משום אזהרה דערל. ולזה ס"ל להראב"ד ז"ל ע"פ מה שהקשו התוס' שם בד"ה אלמא וכו'. וכן הקשו שאר ראשונים ז"ל שם. במאי דפרכינן התם משום דהו"ל תושב ושכיר איפטר לי' מפסח. והא קיי"ל גבי תרומה דלא אכיל אלמא לא קני לי' רבי' וכו'. דמשמע דמטעמא דקני לי' רבי' יש לו ליפטר מפסח. והלא עבד כנעני גופי' חייב בפסח למ"ד נשים בראשון חובה. ואפי' למ"ד רשות מ"מ שרי לאכול פסח. והכא כתיב לא יאכל בו עיי"ש מה שנדחקו בזה. והראב"ד ז"ל ס"ל בזה ע"פ מאי דאמרי' בנדרים (פרק אין בין המודר ל"ו ע"א) דשה לבית אבות לאו דאורייתא. ופי' הר"ן ז"ל והתוס' שם. וכן כתבו הרשב"א והמאירי ז"ל שם. דמדאורייתא אין הקטנים צריכין להמנות על הפסח עם בני החבורה. ומותר להאכילן מן הפסח אע"פ שלא נתנמנו עליו משום דהא דאין הפסח נאכל אלא למנויו הני מילי בראויין להמנות שישנם בכלל מצות תכוסו. אבל קטנים דפטירי מפסח ולאו בני המנאה נינהו אינם בכלל איסור אכילת הפסח שלא למנוייו עיי"ש. והשתא עפ"ז אפשר לומר דהיינו דקאמר הכא האי תושב ושכיר דקאמר רחמנא בפסח מאי ניהו אי נימא תושב ושכיר ממש. כלומר דאתי לאשמעינן דאפי' תושבו ושכירו אסורים לאכול מפסחו כשלא נמנו עליו קודם שחיטה. קשה אטו משום דהו"ל תושב ושכיר איפטר לי' מפסח. כלומר מהיכא הוה סד"א דתושבו ושכירו אינם בכלל שלא למנוייו אי לאו דאשמעינן קרא לאיסורא. וכי תיסק אדעתין דמשום דהו"ל תושב ושכיר איפטרו מפסח. כי היכי דנימא דמהאי טעמא נמי ליתנייהו בכלל איסור שלא למנוייו. כמו קטן שכתבו הראשונים ז"ל שהבאתי

לעיל דמה"ט שפטור מפסח אין איסור שלא למנוייו נוהג בו. והא לא קני לי' רבי'. ולא מיבעיא למ"ד נשים בראשון חובה וה"ה לעבדים כנענים. דלדידי' פשיטא דאפי' קני לי' רבי' קנין גמור לכל דבר כעבד כנעני נמי איתי' בכלל איסור שלא למנוייו. דהרי ישנו במצות תכוסו. ואין כאן שום מקום כלל לאסוקי אדעתין שלא יהא איסור שלא למנוייו נוהג בו כבשאר כל ישראל. אלא אפי' למ"ד נשים בראשון רשות וה"ה לעבד כנעני. וא"כ אי הוה קני לי' רבי' הי' מקום לומר דהו"ל כעבד כנעני דאינו בכלל מצות תכוסו. וממילא שוב אינו ג"כ בכלל איסור אכילת שלא למנוייו. ונימא דמשום הכי איצטריך קרא דתושב ושכיר לאפוקי מהך סברא. ולאשמעינן דאפי' בתושבו ושכירו נוהג איסור שלא למנוייו. מ"מ קשה והא ודאי לא קני לי' רבי' ואין מקום כלל לומר דאיפטר מפסח. וממילא ודאי פשיטא דהרי הוא בכלל איסור אכילת שלא למנוייו כשאר כל ישראל. ולא גריעי תושב ושכיר משאר ישראל. וליכא שום ס"ד לחלק בינייהו דנימא דאיצטריך קרא לאשמעינן דגם תושב ושכיר בכלל אזהרה זו. וא"כ תושב ושכיר דכתב רחמנא למה לי. והו"ל למיכתב אזהרה זו סתם בכל ישראל שלא לאכול מן הפסח כל מי שלא נמנה עליו. אלא ודאי לא כתיבי אלא לאפנויי לדון גז"ש תרומה מפסח. ועפ"ז ממילא מתורץ שפיר קושית הראשונים ז"ל. וגם שוב אין מקום לומר דאיצטריך קרא ללאו בשלא למנוייו. דהרי אנן לא אתינן למימר אלא דאייתר תושב ושכיר אבל עיקר האזהרה ודאי צריכא למיכתב וכמו שביארנו. כן נראה ברור בשיטת הראב"ד ז"ל:

ומיתה עפ"ז מתבאר דאפי' לר"א שפיר נמנה לאו זה דתושב ושכיר במנין הלאוין. שהרי בא להזהיר על ענין חדש לגמרי שעדיין לא נמנה במנין המצות כלל. דהיינו שלא לאכול מן הפסח שלא נמנה עליו קודם שחיטה. ומ"מ לא הזכיר אלא תושב לחוד. משום דגם לשיטת הראב"ד ז"ל תושב ושכיר חדא נינהו כמבואר. דעיקר האזהרה אינו אלא איסור אכילת שלא למנוייו לכל ישראל. ותושב ושכיר לא כתיבי אלא כדי לאפנויי לגז"ש. ומה שלא מנה לאו זה באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות. גם לפ"ז אפשר לומר דשם הוה ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דקרא בגר תושב מיירי לר"א. וא"כ כולי' קרא לא איצטריך אלא לאפנויי לגז"ש. דהרי בכלל אזהרת ערל הוא. וא"כ אין לאו זה בא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל כאן חזר בו וס"ל כשיטת הראב"ד ז"ל דלפ"ז שפיר נמנה לאו זה כמו שנתבאר:

ועפ"ז ניחא מאי דקשה לכאורה דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל למנות גם לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין וכמו שיתבאר לפנינו. א"כ אמאי לא מנה ג"כ לאו הבא מכלל עשה דלפי אכלו תכוסו דנפק"ל מיני' דאין הפסח נאכל אלא למנוייו. והוא מבואר

במשנה ערוכה (סו"פ איזהו מקומן). וליכא מאן דפליג עלה. אבל לפמש"כ דקאי בשיטת הראב"ד ז"ל ניחא שפיר. שהרי כבר מנה כאן לאו דתושב ושכיר לא יאכל בו. שהוא אזהרה לאוכל שלא למנוייו. וא"כ לאו הבמכ"ע דלפי אכלו תכוסו אינו אלא כלאו שנכפל שאינו בא במנין. מיהו נראה דמזה בלא"ה ליכא קושיא. דעיקר הדבר אינו מוסכם לכל הראשונים ז"ל אם יש איסור דאורייתא כלל באכילת פסח שלא למנוייו. דמה שפירש"י ז"ל דנפק"ל מדכתיב לפי אכלו תכוסו דאין הפסח נאכל שלא למנוייו. וא"כ לדבריו יש בזה לאו הבא מכלל עשה. הוא תמוה דהרי מהך קרא ילפינן (בפרק תמיד נשחט ס"א ע"א) למיפסל שחטו שלא לאוכליו ושלא למנוייו עיי"ש. וכן הוא במכילתא (פרשת בא) עיי"ש. ולא מיירי אלא בשעת שחיטה. אבל כשכבר נשחט ונזרק דמו כהילכתו ליכא שום משמעות בהך קרא שיהא אסור באכילה למי שלא נמנה עליו קודם שחיטה. וראיתי באבודרהם שפירש דנפק"ל מדכתיב במכסת נפשות עיי"ש. וגם זה תמוה דהרי גם הך קרא מוקמינן התם לשחטו שלא למנוייו ותרוייהו צריכי עיי"ש. הן אמת דבירושלמי (פ"ח דפסחים סוף ה"ג) אמרינן מנין שהן מנין ת"ל במכסת נפשות עיי"ש. ופי' בקה"ע שם דקבעי מנין שאין הפסח נאכל אלא למנוייו עיי"ש. ומבואר מזה כדברי האבודרהם. אבל אין דברי הקה"ע מוכרחים. והר"ב פ"מ שם לא פי' כן עיי"ש.

וכבר ראיתי להר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לתורת כהנים (פרשת צו פי"ג) דאמרינן התם. כל טהור יאכל בשר מה ת"ל לפי שנאמר ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל יכול לא יאכלו אלא בעליו קל וחומר לפסח. לכך נאמר כל טהור יאכל בשר. ופי' הר"ש משאנץ ז"ל שם וז"ל ק"ו לפסח שאין לו לאדם לאכול מפסחו של חבירו אפי' אם כבר אכל שלו ויצא ידי חובתו. לכך נאמר כל טהור יאכל בשר. ומעתה אפי' אוכל מפסח חבירו לית לן בה. וכן משמע שהרי לא מצינו על זה לא לאו ולא עשה. ובפסחים (בפרק האשה) גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהם שאין להם תקנה וקאמר היכי ליעביד לייתי כל חד וחד פסח קמייתי חולין בעזרה דארבעה מינייהו עבדי להו. לייתו כולהו חד פסח נמצא פסח נאכל שלא למנוייו וכו'. התם משום שבשעת שחיטה לא בריר לן של מי הוא. וכאילו שוחטו שלא למנוייו. ואפי' למ"ד אכילת פסחים לא מעכבא. מ"מ היכא שבשעת שחיטה הוי ספק מאן נינהו אוכליו לא חזי קרינן בי'. והא דתנן בזבחים אינו נאכל אלא למנוייו התם אין מצות אכילתו לצאת בו ידי חובתו אלא למנוייו. וכל הנהו דפסחים דנראה לכאורה דפסח אסור באכילה לשלא נתמנה עליו יכילנא לפרש בריוח שלא יקשה. ועוד כיצד מאכילין פסח לקטנים כיון שאינו נאכל אלא למנוייו עכ"ל הר"ש ז"ל. הרי דס"ל דליכא שום איסורא כלל באכילת הפסח שלא למנוייו. ומתניתין דסו"פ

איזהו מקומן דתנן שאין הפסח נאכל אלא למנוייו. מפרש דהיינו דוקא לענין דאינו יוצא ידי חובתו באכילת פסח שלא נמנה עליו. וחייב בפסח שני אם לא נמנה על הפסח קודם שחיטתו. אבל ודאי ליכא איסור באכילתו אע"פ שלא נמנה עליו. ונראה דזו היא ג"כ שיטת הרמב"ם ז"ל כנראה ממש"כ (סופ"ג מהלכות ק"פ) וז"ל חמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצאת יבלת בעור אחד מהן וכו' נתערבו אחר זריקה פטורין מלעשות פסח שני. שאם הקריבו פסח שני נמצא זה שקרב בראשון פסח כשר מביא חולין לעזרה. ואם נמנו כולן על פסח אחד נמצא נשחט שלא למחוייב וזה כמי שנשחט שלא למנוייו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דמאי דאמרינן בגמרא שם לייתו כולהו חד פסח נמצא פסח נאכל שלא למנוייו. מפרש הרמב"ם ז"ל דלא משום אכילה שלא למנויו הוא. אלא משום שחיטה שלא למנוייו הוא שאי אפשר שיביאו כולם פסח אחד. והיינו ממש כמו שפירש הר"ש ז"ל שם. ומשמע מזה דס"ל דבאכילה שלא למנוייו. כל ששחיטתו היתה בהכשר כהלכות הפסח. ליכא שום איסורא. הן אמת דלכאורה צ"ע לפי' הרמב"ם והר"ש ז"ל דהא התם כיון דמיהת איכא חד מינייהו דלא עבד פסח הו"ל כשוחט למנוייו ושלא למנייו דכשר. כדתנן התם (בפרק תמיד נשחט). וליכא כאן שום חששא משום שוחט שלא למנוייו. ואולי אפשר לחלק לדעתם ז"ל ולומר דדוקא היכא שנתבררו המנויין בפ"ע. וידענו מי הם. אבל התם שלא נתבררו המנויין לעצמן ועל כל אחד מהן איכא לספוקי דילמא לא נמנה על פסח זה. הו"ל כנשחט כולו רק שלא למנוייו בלבד. ואע"ג דלענין שינוי בעלים בשאר קדשים קיי"ל דקדשים בקדשים שנתערבו מין במינו זה יקרב לשם מי שהוא וזה יקרב לשם מי שהוא. כדתנן בזבחים (ריש פרק התערובות) עיי"ש. איכא למימר דהיינו לענין שינוי בעלים בשאר קדשים. אבל לענין שלא למנוייו בפסח כל שלא נתבררו המנויין הו"ל כולן כאינם מנויין. דמחשבת שינוי בעלים ומחשבת שלא למנוייו שני ענינים חלוקים הן. כמש"כ התוס' (בפרק תמיד נשחט שם) בד"ה ואיתקש אוכלין עייש"ה. ויותר נראה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שכתב (בפ"ב מהלכות ק"פ ה"ג) וז"ל אין שוחטין את הפסח אלא על מי שראוי לאכול. הי' אחד מבני החבורה קטן או זקן או חולה אם יכול לאכול כזית שוחטין עליו. ואם לאו אין שוחטין עליו שנאמר איש לפי אכלו עד שיהא ראוי לאכול. אפי' חבורה של מאה ואין כל אחד מהם יכול לאכול כזית אין שוחטין עליהן עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם כתב שכן מפרש הרמב"ם ז"ל הא דתנן (בפרק האשה צ"א ע"א) אפי' חבורה של מאה שאינן יכולין לאכול כזית אין שוחטין עליהן עיי"ש. ודלא כפירש"י שם עיי"ש. והשתא כיון דבמחשבת שלא לאוכליו אע"ג דלאוכליו ושלא לאוכליו כשר. מ"מ לכתחילה מיהת אסור לשחוט אפי' בכה"ג ודוקא בדיעבד הוא

דכשר. ודאי דהכי נמי בלמנוייו ושלא למנוייו לא מכשרינן אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור לשחוט בתערובת מחשבת שלא למנוייו. דהא עיקר פסול דמחשבת שלא לאוכלין ממחשבת שלא למנוייו הוא דגמרינן מדאיתקש אוכלין למנויין. כמבואר שם (בפרק תמיד נשחט) עיי"ש. וא"כ שפיר כתבו הרמב"ם והר"ש ז"ל דכשיביאו כולם פסח אחד יש כאן איסור משום שוחט שלא למנוייו. דאפי' במחשבת למנוייו ושלא למנוייו אסור לשחוט לכתחילה מיהת. ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מתבאר מזה דס"ל להרמב"ם ז"ל כדעת הר"ש ז"ל דליכא איסורא באכילת הפסח שלא למנוייו. וכן נראה מדברי הרמב"ם (בפ"ט מהלכות מעשה"ק הלכה כ"ה) שכשהביא שם להלכה מתניתין (דסו"פ איזהו מקומן) דתנן שאין הפסח נאכל אלא למנוייו שינה לישנא דמתניתין בזה. וכתב וז"ל כיצד מעשה הבכור והמעשר והפסח וכו' ושאר בשר הבכור נאכל לכהנים ושאר בשר המעשר נאכל לבעלים ושאר בשר הפסח נאכל למנוייו כהילכותיו כמו שיתבאר בהלכות הפסח עכ"ל עיי"ש. הרי שתיקן לשון המשנה ולא כתב שאינו נאכל אלא למנוייו. אלא כתב בשר הפסח נאכל למנוייו כמו שכתב בבשר מעשר שנאכל לבעלים. והתם פשיטא דלאו דוקא בעלים ולא אתי אלא לאפוקי שאינו לכהנים דוקא כבשר בכור. ובהדיא קתני במתניתין דסו"פ איזהו מקומן והמעשר לכל אדם עיי"ש. וא"כ הכי נמי בבשר הפסח שכתב שנאכל למנוייו. מתפרש שפיר שזכות אכילתו היא למנוייו. אבל אין הכי נמי שאין שום איסור באכילתו לכל אדם כמו בשר המעשר. ועכצ"ל שהוא מפרש מתניתין כפי' הר"ש ז"ל דמאי דקתני אינו נאכל אלא למנוייו. היינו לומר שאינו נאכל לצאת בו ידי חובתו אלא למנוייו. אבל אחר שאכלו. אע"ג דרשאי. מ"מ לא יצא באכילה זו ידי חובתו וחייב כרת אם לא עשה פסח. וזהו בכלל מה שכתב נאכל למנוייו כהילכותיו כמו שיתבאר בהלכות הפסח. דשם ביאר כל פרטי הלכות אלו. ובכוונה לא כתב כלשון המשנה כדרכו ז"ל. כדי לאשמעינן דאין המשנה מתפרשת כפשוטה לומר שאסורה אכילת הפסח למי שלא נמנה עליו. וכעין זה שינה ג"כ בכוונה לישנא דמתניתין שם במעשר. משום דבלישנא דמתניתין איכא למיטעי דלכל אדם יש זכות באכילת המעשר. ואין בו לבעלים זכות יותר מאחר. ולזה דקדק בלשונו וכתב המעשר נאכל לבעלים. כלומר דלהם הוא שיש זכות באכילתו ולא לאחרים. אע"פ שמותר לכל:

עכ"פ מבואר דלדעת הרמב"ם והר"ש ז"ל ליכא שום איסורא באכילת פסח שלא למנוייו. וגם ראיתי בפסיקתא זוטרתא ובשכל טוב (בפרשת בא) שכתבו וז"ל בבית אחד יאכל בחבורה אחת הכתוב מדבר. היינו דאינו נאכל אלא למנויין עליו. אתה אומר בחבורה

אחת או אינו אלא בבית אחד כמשמעו. כשהוא אומר על הבתים אשר יאכלו אותו וכו' עיי"ש. מבואר דס"ל דחבורה אחת היינו כל אותן שנמנו עליו קודם שחיטתו שכבר נצטרפו כולם בשעת שחיטה. ואפי' כשמתחלקים אח"כ בשעת אכילה חבורה אחת הם. ושתי חבורות היינו רק כשבאו אחרים שלא נמנו עליו עם הנמנין על הפסח קודם שחיטתו לאכול מן הפסח בשעת אכילה. ולפי שיטה זו לרבי יהודה דקיי"ל כוותי' דאמר דהפסח נאכל בשתי חבורות וסתם לן תנא כוותי' (סו"פ כיצד צולין פ"ו ע"א) ע"כ ס"ל דהפסח נאכל שלא למנוייו. ולא מצאתי להם חבר בכל שאר ראשונים ז"ל בשיטתם זו. ועכצ"ל שהיתה להם גירסא אחרת בסוגיא דסו"פ כיצד צולין (פ"ו ריש ע"ב) עיי"ש ובפירש"י שם ובכ"מ (פ"ט מהלכות ק"פ) דבלא"ה יש שם חילופי גירסאות. דלפי גירסא שלפנינו מבואר שם להדיא איפוך שיטה זו. ועכ"פ מבואר דלשיטתם ג"כ קיי"ל דליכא איסור באכילת פסח שלא למנוייו. ובעיקר שיטת הרמב"ם והר"ש ז"ל ופסיקתא זוטרתא ושכל טוב יש אתי אריכות דברים הרבה לבנות ולסתור מכמה דוכתי. וכבר הרגיש הר"ש ז"ל גופי' שם שיש הרבה ראיות לסתור. אלא שכתב שיכול לפרשם בריוח שלא יסתרו שיטה זו. ולא ביאר דבריו. וכבר הארכתי בזה במק"א ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דאין בזה מקום קושיא לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו הבמכ"ע דלפי אכלו תכוסו לאזהרת אכילת הפסח שלא למנוייו. אפי' אם נימא דלא ס"ל כדעת הראב"ד. דאפשר לומר דקאי בשיטת הרמב"ם והר"ש ז"ל. גם יש מקום לומר ע"פ מה שראיתי במכילתא דרשב"י (פרשת בא) על קרא דכל בן נכר לא יאכל בו דדרש התם. ד"א כל בן נכר לא יאכל בו מכאן אתה למד שאם משך ידו הימנו וחזר ונמנה עליו שעובר בלא תעשה עיי"ש. מבואר דס"ל דבכלל אזהרת בן נכר גם אזהרה שלא לאכלו שלא למנוייו. ואפי' אם כבר הי' מן המנויין עליו אלא שחזר ומשך ידו ממנו קודם שחיטה אע"פ שחזר ונמנה עליו אחר שנשחט הרי זה בכלל אזהרת בן נכר לא יאכל בו. משום דמה שנמנה עליו אחר שחיטתו לאו כלום הוא (כדתנן בפרק האשה פ"ט ע"א) עיי"ש. ולא עדיף ממי שלא נמנה עליו כלל והו"ל אוכל שלא למנוייו ועובר בל"ת דבן נכר לא יאכל בו דנכרי וזר הוא לגבי פסח זה שלא נמנה עליו. ואפשר דזו היא כוונת הר"ש בן גבירול באזהרותיו שכתב אזהרת בן נכר בלשון זר לא יאכל עיי"ש. ובמש"כ שם הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' מ"ב) עיי"ש. וא"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דבן נכר שוב לא הוצרך למנות לאו הבמכ"ע דלפי אכלו תכוסו אפי' לפירש"י וסייעתו ז"ל. אלא דעיקר דברי המכילתא אלו לא ראיתי מובא בשום מקום אחר. ומסוגיא דתלמודין לא משמע הכי. ואין להאריך בזה כאן. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים:

ועדיין יש להעיר במה שמלשון רבינו הגאון ז"ל כאן משמע דס"ל דכל אזהרות אלו דבן נכר וערל ותושב עלייהו גופייהו קיימי. וכדמשמע מלשונו שכתב לא יכרו עליו. והוא מלשון הכתוב. ויכרה להם כרה גדולה (מלכים ב' ו' כ"ג) אבל ממש"כ באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור זכור) וז"ל צלי אש ומצות באכלם לנכרי וערל בל יערכון עכ"ל. משמע להדיא דס"ל דאין אזהרות אלו אלא על המאכילן. ולא על האוכל עצמו. וגם בשאר מוני המצות יש בזה מבוכה. דהרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קכ"ו קכ"ז) כתב אזהרות תושב ושכיר וערל על המאכילן. ובלאו קכ"ח כתב אזהרת בן נכר על האוכל עצמו עיי"ש. אבל בחבורו הגדול (בפ"ט מהלכות ק"פ ה"ז) כתב אזהרת בן נכר ואזהרת תושב ושכיר על המאכיל. ואח"כ (בהלכה ח') כתב אזהרת ערל על האוכל עצמו עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם (בה"ז) וכן הוא בחינוך (מצוה י"ג י"ד י"ז) עיי"ש. אבל הסמ"ג (לאוין שנ"ג שנ"ד שנ"ה) כתב כל שלשה לאוין אלו על האוכל עצמו. אבל ברמזי הלאוין בריש ספרו כתב לאו דערל ולאו דבן נכר על האוכל עצמו. אבל לאו דתושב ושכיר כתב לאזהרה על המאכיל עיי"ש. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי דלאו דערל וכן לאו דתושב ושכיר כתב לאזהרת האוכל עצמו כלישנא דקרא. אבל אזהרת לאו דבן נכר כתב לאזהרה על המאכיל עיי"ש בלשונו. וכן ראיתי להרב המאירי ז"ל ביבמות (ר"פ הערל) שכתב דלאו דבן נכר הוא אזהרה להמאכילו עיי"ש בדבריו. ובתוס' הרא"ש ז"ל (ריש פרק הערל) ראיתי דלענין לאו דתושב ושכיר לא ברירא לי' למאי דמוקמינן לי' התם בערבי וגבעוני מהול או בגר שטבל ולא מל. אי קיימא האזהרה להאוכל גופי' או להמאכילו. ודבריו סותרים זה את זה בההיא סוגיא גופא. דבריש הסוגיא שם (ע' ע"ב) בד"ה אלא לאפנויי וכו' כתב וז"ל והאי דדריש במכילתין תושב ושכיר בעכו"ם. נראה לי דלא להזהיר את העכו"ם שלא יאכל דלא מצינו אזהרה לעכו"ם. אלא להזהיר ישראל שלא יאכיל להם עכ"ל עיי"ש. ואח"כ (לקמן ע"א ע"א) בההיא דאמרינן ור"ע האי תושב ושכיר מאי עביד לי'. ומשני אמר ר"ש לאתויי ערבי מהול וגבעוני מהול. כתב שם וז"ל דלעכו"ם ערל כמו דדריש לי' במכילתא לא איצטריך. דלא עדיף מערל וכו'. ומכאן נראה לי לפרש דקרא אתי להזהיר העכו"ם שלא יאכל דאי להזהיר ישראל שלא יאכילנו אפי' בעכו"ם ערל הוה מצי לאוקמי קרא. ומיהו דבר תימה הוא שלא מצינו אזהרה לעכו"ם עכ"ל עיי"ש. נראה שחזר בו ממש"כ לעיל מיני' דאין האזהרה אלא להזהיר את הישראל שלא יאכילנו. משום מה שהוקשה לו לפ"ז דא"כ אפי' בעכו"ם ערל הוה מצי לאוקמי קרא דתושב ושכיר. ואי משום דתיפוק לי' משום לאו דערל. הא ליתא דאי משום לאו דערל לא הוזהר אלא הערל גופי'. משא"כ משום לאו דתושב ושכיר שאין אזהרתו אלא על

המאכילו. וענין אחר הוא לגמרי. ולכן חזר בו והכריח מזה דגם לאו דתושב ושכיר אינו מזהיר אלא את האוכל עצמו ולא המאכילו. ולפמש"כ הרמב"ם בסה"מ שם דגם לאו דערל לא בא להזהיר אלא על המאכילו. אין מזה הכרע. ואדרבה איפכא מוכח. דאם איתא דלאו דתושב ושכיר לא בא להזהיר אלא להאוכל גופי' א"כ בעכו"ם ערל הוה מצי לאוקמי. ואי משום דתיפוק ליה משום ערל. הא ליתא. דלאו דערל לא קאי אלא על המאכיל. ואיצטרך לאו דתושב ושכיר להזהיר להאוכל גופי'. אלא ודאי גם לאו דתושב ושכיר לא אתי להזהיר אלא להמאכיל. ואין לדחות ולומר דכיון דלהרמב"ם בסה"מ לאו דבן נכר הוא אזהרה להאוכל עצמו. א"כ אכתי תיפוק לי' משום לאו דבן נכר. דזה ליתא דא"כ אכתי מאי משני דאיצטריך לערבי מהול וגבעוני מהול. אטו משום דמהול הוא תו לא הוי בכלל בן נכר. ועכצ"ל כמש"כ בתוס' הרא"ש שם. וכ"כ שאר ראשונים ז"ל. דמבן נכר לא שמעינן להו. משום די"ל דבן נכר לא קאי אלא על ישראל מומר לע"ז דגרע טפי לענין קדשים מעכו"ם עיי"ש בדבריהם. וא"כ ע"כ רק משום לאו דערל איצטריך לאוקמי לאו דתושב ושכיר בערבי וגבעוני מהול. ומוכרח שפיר מזה דגם לאו דתושב ושכיר לא בא להזהיר אלא שלא להאכילו ולא להאוכל עצמו:

מיהו עיקר דברי הרמב"ם בסה"מ שם וכן דעת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם דלאו דערל לא בא להזהיר אלא על המאכיל תמוהים טובא דמהיכא תיתי לומר כן. ואמאי לא נימא דלהערל גופי' קמזהיר קרא. דהרי עיקר קרא בערל ישראל מיירי. וא"כ שפיר שייכא האזהרה לדידי' גופי'. וכמש"כ בכ"מ (בפ"ט מהלכות ק"פ סוף ה"ז) עיי"ש. ודברי הרמב"ם בסה"מ עצמן תמוהין שנראין כסותרין זה את זה. שכתב הזהירנו מהאכיל פסח לערל והוא אמרו כל ערל לא יאכל בו והערל שאכל לוקה עכ"ל. שבתחילת דבריו מבואר דאזהרה זו היא על המאכיל. ומדסיים ואמר דהערל שאכל לוקה מבואר דלערל עצמו מזהיר הכתוב. ואולי ט"ס הוא בסה"מ. וראיתי ברמזי המצות שבריש הלכות ק"פ דשם מתבאר דס"ל להרמב"ם דכל שלשה לאוין אלו הם מזהירים להאוכל עצמו עיי"ש. וזה סותר לדבריו שבסה"מ ושבפנים (בפ"ט). וקצת אפשר לומר דמזה ראי' למש"כ קצת אחרונים דבאמת גם להרמב"ם ז"ל עיקר אזהרת תושב ושכיר ובן נכר היא על האוכל עצמו ומש"כ (בהלכות ק"פ שם) דהמאכיל מן הפסח למומר לע"ז או לגר תושב או לשכיר עובר בל"ת. היינו בלאו דלפני עור. אבל אין זה נכון. ובהדיא כתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קכ"ו) שהזהירנו מהאכיל הפסח לגר תושב והוא אמרו תושב ושכיר לא יאכל בו עיי"ש. הרי דלדעתו עיקר הלאו אינו אלא אזהרה להמאכילו. וגם מסתימת לשון הרמב"ם ז"ל שכתב עובר בל"ת ודאי משמע דכוונתו ללאו האמור

בענין. והזכירו הרמב"ם שם. דאל"כ הו"ל לפרש בהדיא שעובר בלפני עור. ואין להאריך בזה. ועכ"פ ודאי לומר דלאו דערל לא יאכל בו אינו אלא אזהרה להמאכילו הוא תמוה טובא. וגם מכל הסוגיא דר"פ הערל לא משמע הכי. ונראה דמה"ט חזר בו רבינו הגאון ז"ל וכתב כאן אזהרת ערל בהערל גופי'. וכן לענין אזהרת בן נכר. אע"ג דבזה יש מקום לומר דאין האזהרה אלא על המאכיל מטעם שכתב בכ"מ שם. וז"ל ואע"ג דלא כתיב אלא כל בן נכר לא יאכל בו. תושב ושכיר לא יאכל בו. משמע לרבינו דלאו לדידהו מזהיר. דעכו"ם לא חיישי למאי דמזהיר קרא. אלא לישראל מזהיר שלא יאכילום וקרי בי' לא יאכיל וכו' עכ"ל עיי"ש. מ"מ לענין בן נכר ודאי אין זה מוכרח. דכיון דבן נכר כולל נמי ישראל מומר לע"ז ודאי על האוכל עצמו נמי שייכא אזהרה זו. דהרי פשיטא דגם מומר לע"ז בשתוף נמי בכלל בן נכר הוא. שהרי דינו כעובד ע"ז לכל דבריו ונסקל. וכמבואר בדברי הרמב"ם (ריש פ"ב מהלכות ע"ז) עיי"ש. וא"כ ודאי אפשר שיהא מוזהר באזהרה זו ובשאר אזהרות שבתורה אע"פ שעובד עכו"ם בשתוף. ואע"ג שדינו כמומר לכל התורה. וגם נפק"מ באזהרה זו לענין שאם שחט הפסח לשמו הו"ל בכלל שלא לאוכליו ושלא למנוייו. כיון שהוא מוזהר מדאורייתא שלא לאכלו. וגם נפק"מ לענין שאם הפרישו בני נכר פסח לעצמם אינו נתפס בקדושה והרי הוא חולין. כיון דלאו בר פסח הוא. והתורה הוציאתו מכלל מצוה זו מדכתיב כל בן נכר לא יאכל בו. ואפשר דמהאי טעמא חזר בו רבינו הגאון ז"ל כאן. וגם אזהרה זו כתב על האוכל גופי':

ומיהו לענין גר תושב לכאורה דברי הכ"מ נכונים. וכן כתב הרא"ש ז"ל שלא מצינו אזהרה לעכו"ם כמשכ"ל וא"כ צ"ע לכאורה לרבינו הגאון ז"ל שכתב אזהרה זו ג"כ על האוכל גופי'. ואמנם לפמשכ"ל דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת הראב"ד ז"ל דאזהרה דתושב ושכיר בישראל מיירי. לאזהרה לאוכל שלא למנוייו. אין כאן מקום קושיא כלל. ואפי' למשכ"ל דהוא אזהרה לגר שמל ולא טבל. ג"כ לק"מ וכמבואר. ואמנם בעיקר דברי הרא"ש אלו דפסיקא לי' שלא מצינו אזהרה לנכרי. תמוה דאטו מי לא אשכחן אזהרה דיום ולילה לא ישבתו שהוא אזהרה לבני נח. וכן אזהרת אבר מן החי נאמרה לבני נח. וגם שאר שבע מצות דידהו כתיבי בקרא. כמבואר בפרק ארבע מיתות. ואולי אפשר לומר דכוונת הרא"ש ז"ל רק לאזהרה שנאמרה ע"י משה. משום דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. וכיון דפרשת הפסח נאמרה ע"י משה לא יתכן שיהא בה אזהרה לנכרים. מיהו אין זה מוכרח לפי מה שפירש"י תורה אשר צוה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב אחזנוה ולא נעזבנה. ועי' ג"כ בספרי (וזאת הברכה פיסקא שמ"ה). ובפרק ארבע מיתות (נ"ט ריש ע"א) עיי"ש. וראיתי מי שתמה לפי דעת הרמב"ם

והחנוך והסמ"ג דאזהרת תושב ושכיר קאי על גר תושב. א"כ היכי מנו מצוה זו במנין הלאוין. דאינן אלא מצות שנאמרו לישראל. וא"כ הו"ל למנות ג"כ לאו דיום ולילה לא ישבתו שהוא אזהרה לבני נח שלא ישבתו. ובאמת אין בזה סרך קושיא. דמנין תרי"ג מצות לא למדנו אלא מדכתיב תורה צוה לנו משה וגו'. וא"כ אזהרה דיום ולילה לא ישבתו שלא נאמרה ע"י משה אינה מן המנין. וכן אמרינן סוף מכות (כ"ג ע"ב) תרי"ג מצות נאמרו לו למשה וכו' עיי"ש. אבל אזהרה דתושב ושכיר שנאמרה ע"י משה שפיר י"ל שבאה במנין תרי"ג. איברא ודאי לפי גירסת הבה"ג בהקדמתו. והביאה הרמב"ן ז"ל (בריש שורש ראשון) דגרס תרי"ג מצות נצטוו ישראל עיי"ש. ודאי אין למנות בכללן אזהרה שלא נאמרה לישראל. אבל אין גירסת הרמב"ם ז"ל שם ושאר ראשונים כן. וא"כ אין משם הכרע. ועיקר קושייתו מאזהרת יום ולילה לא ישבותו. בלא"ה אין מקום קושיא על הרמב"ם ז"ל דאזיל לטעמי' דמבואר (בפ"י מהלכות מלכים ה"ט) דס"ל דהך קרא אסמכתא בעלמא הוא. ואין הטעם אלא משום שאסור לו לב"נ להוסיף על שבע מצות שלו. וה"ה לכל שאר מצות עיי"ש בדבריו. וכ"כ בלח"מ שם דלהרמב"ם ז"ל קרא דיום ולילה לא ישבתו אסמכתא בעלמא הוא עיי"ש בדבריו:

איברא דבלא"ה יש מקום להקשות לפמשכ"ל לדעת קצת ראשונים ז"ל דליכא איסורא באכילת בשר הפסח שלא למנויו. א"כ היכי יתכן לומר דגר תושב מוזהר שלא לאכול מן הפסח. והא קיי"ל דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ובשלמא אם נימא דגם לישראל אסור אכילה שלא למנוייו. ואין לו היתר אכילה אלא בפסח שנמנה עליו. לא תקשה מידי לפמש"כ התוס' (בפרק ארבע מיתות) דבעכו"ם ששבת לא שייכא ההיא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. משום דישראל הוזהרו לשבות עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דישראל הוזהרו לעשות פסח ולאכלו לא שייך בזה ההיא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. אבל כיון דבאכילה שלא למנוייו ליכא לישראל שום מצוה כלל. אלא דאיסורא ליכא בהכי. ורשות גמור הוא. ודאי קשה לכאורה. ובפרט דנכרי הו"ל לעולם שלא למנויו. דהא לא שייך במצות פסח כלל ואין מינויו מנוי כלל. אלא ודאי מוכרח מזה דאזהרת תושב ושכיר לא על הגר תושב קאי. מיהו אין מזה הכרח לפמש"כ התוס' (בפרק ארבע מיתות נ"ט ע"א) בד"ה ליכא מידעם וכו' דאע"ג דעכו"ם ששבת אפי' בשני בשבת חייב מיתה ובישראל ליכא מצוה לשבות בשני בשבת. וא"כ הו"ל לומר ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. מ"מ כיון דישראל מיהת יש עליו מצוה לשבות בשבת שוב לא אמרינן בכיו"ב ליכא מידי וכו' עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דמיהת באכילת הפסח איכא מצוה לישראל אע"ג דבשלא למנוייו ליכא מצוה. מ"מ לא

שייכא בה סברא דליכא מידי וכו'. מיהו לפמש"כ בלח"מ שם דלהרמב"ם ז"ל לית לי' סברת התוס' בזה. וגם במצוה ס"ל דאמרינן דליכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור עיי"ש. ודאי קשה דא"כ היכי אפשר לומר דאסר קרא אכילת הפסח לגר תושב כיון דלישראל שרי. ועכצ"ל דלדידי' אין הכי נמי דליכא אזהרה לגר תושב. ואזהרה דתושב ושכיר אינה אלא להמאכילו בלבד. ואין להאריך בזה. ועפ"ז יצא לנו עוד טעם למה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם לאו דתושב ושכיר. משום דאפשר לומר דס"ל דאין האזהרה אלא לגר תושב גופי'. וכדאיתא במכילתא. וכמש"כ התוס' (בר"פ הערל) אליבא דר"א. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת בא) עיי"ש. וכן הוא דעת רבינו חננאל בפי' לפסחים (צ"ה ע"א) עיי"ש. וגם ס"ל כגירסת הבה"ג דתרי"ג מצות היינו דוקא אותן שנאמרו לישראל כמשכ"ל. וא"כ אין לאו זה בא במנין תרי"ג מצות. אבל כאן חזר בו מזה ומנה לאו זה. אבל אין צורך לזה. דבלא"ה אתי שפיר כמו שביארנו לעיל:

מצוה קעח

בל תבער. כתיב (בפרשת ויקהל) לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. ומנאוהו הבה"ג וסייעתו וכן הרמב"ם וסייעתו. ועניין האזהרה ביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין שכ"ב) דהוא אזהרה לב"ד מלהמית חייבי מיתות ב"ד בשבת. והביא כן מהמכילתא. וגם הביא מהירושלמי שאמרו בכל מושבותיכם ר"א בשם ר"י אמר מכאן לבתי דינים שלא יהיו דנין בשבת עיי"ש. והוא בירושלמי (פ"ד דסנהדרין סוף ה"ו) עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם (בפכ"ד מהלכות שבת ה"ו) וז"ל אין עונשין בשבת אע"פ שהעונש מצות עשה אינו דוחה שבת. כיצד הרי שנתחייב בב"ד מלקות או מיתה אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו בשבת. שנאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. זו אזהרה לב"ד שלא ישרפו בשבת מי שנתחייב שריפה. וה"ה לשאר עונשין עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (לאוין ס"ז) עיי"ש. והנה לשון זה דאין עונשין בשבת לא נמצא במכילתא ולא בירושלמי שם. אבל הכי איתא במכילתא דרשב"י (פ' ויקהל) דאמרינן התם לא תבערו אש למה נאמר לפי שהוא אומר וכי יהי' באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת וכו'. ת"ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם זה מושב ב"ד וכו'. מה שרפה מיוחדת אחת מארבע מיתות ב"ד אינה דוחה שבת אף שאר מיתות ב"ד לא ידחו את השבת. מכאן שאין עונשין בשבת עיי"ש. ונראה דמכאן יצא להרמב"ם ז"ל דאפי' מלקות אין מלקין בשבת. דבמכילתא דידן ליתא אלא שאין ממיתין עיי"ש. וגם מדברי הירושלמי שם אין הכרע. דהרי שם לענין מיתות ב"ד הוא דמיירי עיי"ש. אבל מברייתא זו דמכילתא דרשב"י דבתר דקיליף דאף שאר מיתות ב"ד לא ידחו את השבת מסיים עלה וקתני מכאן שאין עונשין

בשבת. משמע ודאי דאתי למימר דלאו דוקא מיתה אלא גם שאר עונשין אין רשאין לענוש בב"ד. אפי' אינו עונש מיתה. וביאור הדבר נראה. דכיון שהזהיר הכתוב לב"ד באזהרת לאו על עונש מיתה בשבת. אע"ג דודאי אין הב"ד עצמן ממיתין את הנדון אלא על פיהם הוא נהרג. וא"כ אין כאן אלא אמירה לאחרים לחלל את השבת. ואפי' הכי בא על זה לאו מיוחד בקרא. א"כ שוב אין לחלק בין עונש מיתה לעונש מלקות. דודאי לא קפיד קרא אלא על העונש שלא יענשו בשבת. ולא על איסור המלאכה. דהרי אין במעשה ב"ד עצמן חילול שבת ע"י מלאכה. ומ"מ הזהיר עלה רחמנא באזהרת לאו.

וראיתי לקצת אחרונים ז"ל שהקשו דכי היכי דמנו לאו דלא תבערו לאזהרה שלא לדחות שבת ע"י מיתות ב"ד. הכי נמי הו"ל למנות עשה דאת שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו דילפינן מינה בברייתא (פ"ק דיבמות ו' ע"א) שאין בנין ביהמ"ק דוחה שבת. ואין בזה סרך קושיא כלל. דהתם לא גלי קרא אלא לומר דאין בנין בהמ"ק דוחה שבת וגם בנין ביהמ"ק בכלל אזהרת מלאכת שבת. וא"כ אין כאן שום מצוה נוספת כלל. משא"כ כאן דכתב רחמנא לאו מיוחד לאזהרה לב"ד שלא לענוש עונשי הגוף בשבת. אע"פ שהם אינם מחללים שבת בידים. וכדגמרינן בברייתא שם בגז"ש דמושבותיכם מושבותיכם דבב"ד הכתוב מדבר עיי"ש. ודאי יש למנותו בפ"ע במנין הלאוין. ואין לו ענין ללאו דלא תעשו כל מלאכה שהוא אזהרה לעושה המלאכה ומחלל את השבת. אבל ב"ד דיבורא בעלמא קאמרי ולא עבדי שום מלאכה:

ואמנם הדבר תמוה לכאורה לפ"ז מסוגיא דפ"ק דיבמות (ו' ע"ב) דבעי למילף דעשה דחי ל"ת שיש בו כרת מדאיצטריך קרא דלא תבערו לגלויי דמיתת ב"ד לא דחיא שבת מכלל דבעלמא דחי עיי"ש. והשתא מאי ראי' מההיא. ודילמא לעולם אימא לך דבעלמא נמי לא דחי. וקרא דלא תבערו לא איצטריך אלא לאזהרה לב"ד. דאע"ג דאינהו גופייהו לא קטלי בידים. ולא עברי בלאו דלא תעשו כל מלאכה. מ"מ הרי הן מוזהרים מלאו דלא תבערו דהו"ל לאזהרה לב"ד. ואע"ג דמלישנא דברייתא ודאי משמע דבלאו קרא דלא תבערו הו"ל לומר דמיתת ב"ד דחיא לאו דמלאכת שבת. מדקתני לפי שנאמר וכי יהי' באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת. ומה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממיתת ב"ד וכו'. ת"ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם ולהלן הוא אומר וכו'. מה מושבות האמורים להלן בב"ד אף מושבות האמורים כאן בב"ד ואמר רחמנא לא תבערו עיי"ש. הרי להדיא דאי לאו קרא דלא תבערו הוה ס"ד לומר דמיתת ב"ד דחיא לאו דמלאכת שבת. מ"מ קשה דעכ"פ מקרא לא מוכח מידי. ותנא גופי' מנ"ל הא. ואנן בעינן לאשכוחי ראי' מקרא. כמבואר בכולה סוגיא דהתם.

ואפי' לפמש"כ התוס' שם (בד"ה טעמא וכו') דלא בעי למימר מדאיצטריך לא תבערו לאסור מכלל דבעלמא דחי. דודאי קרא לגופי' איצטריך. דאי לאו לא תבערו ה"א דלידחי כמו בכלאים בציצית. דמה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטרא. אלא דהכי בעי למילף מהתם דכיון דאי לאו דגלי קרא דלא תבערו הוה סד"א דלידחי אפי' ל"ת שיש בו סקילה כמו בשבת. הילכך השתא נמי דגלי קרא דלא תבערו דלא דחי. אין לנו אלא לאו חמור כ"כ כשבת שיש בו סקילה. אבל לאו שאין בו אלא כרת אית לן למימר דדחי. דאם איתא דאפי' לאו שאין בו אלא כרת לא מידחי מקמי עשה. א"כ לא בעי קרא דלא תבערו לאשמעינן דלא נימא דלאו דשבת שיש בו סקילה מידחי. דאם לאו שאין בו אלא כרת לא מידחי כ"ש לאו דסקילה. כך כוונתם בתירוצם הראשון עיי"ש בדבריהם. מ"מ גם לפ"ז קשה ודילמא לעולם אימא לך דאפי' לאו שאין בו אלא כרת נמי לא מידחי מקמי עשה. ובודאי דאין ה"נ דכ"ש לאו שיש בו סקילה דלא מידחי. וקרא דלא תבערו לא איצטריך אלא לאזהרה לב"ד. איברא דהא לא קשה מידי. דאם איתא דמיתת ב"ד לא דחיא שבת. והממיתין את הנדון בידים עוברים בלאו דלא תעשה כל מלאכה. היכי תיסק אדעתין לומר דרשאין ב"ד לענוש עונשי מיתת ב"ד בשבת. ומי ישמע להם לעבור על לאו דלא תעשו כל מלאכה שיש בו סקילה. ולא שייכא בזה אזהרה לב"ד כלל. אלא ודאי ע"כ צריך לומר דאי לאו קרא דלא תבערו הי' ראוי לומר דלאו דמלאכת שבת נדחה מקמי עשה דמיתת ב"ד. ושפיר יליף מכאן דבעלמא עשה דחי ל"ת שיש בו כרת:

ועפ"ז ממילא מבואר דאין מקום כלל לקושית התוס' שם וז"ל וא"ת וכיון דלגופי' איצטריך אדרבה נילף מהכא דלא דחי. דלא אמרינן מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא עיי"ש. ולפי מה שנתבאר לק"מ. דודאי לא מצינן למילף מהכא דבעלמא לא דחי. דהרי קרא דלא תבערו אינו אלא אזהרה לב"ד. וא"כ איכא למימר דלעולם אימא לך דהכא גופא נמי מידחי לאו דמלאכת שבת. ואם עברו ב"ד והמיתו מיתת ב"ד בשבת לא עברו הממיתים בלאו דלא תעשה מלאכה. אלא שהב"ד עברו בלאו דלא תבערו. דהוא אזהרה לב"ד שלא לענוש בשבת. והכא לא שייכא סברא דאהדרי' לאיסורא קמא שכתבו התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) עיי"ש. דמלבד מש"כ בתוס' חיצוניות ובתוס' הרא"ש (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"א). והובאו במזבח כפרה שם. וזו היא ג"כ כוונת התוס' שם (בד"ה ואהני וכו'). וכ"כ בתשו' מהר"ח אור זרוע (סי' קס"ד) דבלאו גמור לא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא. ואין בו אלא לאו זה לחוד עיי"ש. וא"כ כאן דכתיב בה לאו גמור באנפי נפשי' לא תבערו וגו'. אין לנו אלא אותו לאו לחוד האמור בו. בלא"ה הכא דלאו דלא תעשה כל מלאכה על העושה המלאכה הוא דקאי. ולאו דלא תבערו לא קאי אלא על

הב"ד. ודאי אין כאן מקום כלל לומר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. דהרי שני ענינים חלוקים הם. וכל חד איסור בפ"ע הוא. כן נראה נכון מאוד לסלק קושית התוס'. אבל מש"כ התוס' לתרץ וז"ל וי"ל דלא מצי למילף אלא לאו שיש בו מיתה. כמו בשבת דאיכא סקילה. אבל לאו שיש בו כרת גרידא התם אמרי' מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא וה"א דדחי לאו דכרת כמו אחות אשה. ולא לאו דמיתה ככלתו וחמותו. דלהכי לא הוה מקשינן להו אהדדי עכ"ל עיי"ש הוא דחוק מאוד. ולא משמע הכי כלל כמבואר. וגם תמוה דהא עיקר סברת התלמוד היינו כדאמרינן לקמן אטו עשה דוחה את ל"ת לאו ל"ת חמור מיני' וקאתי עשה ודחי לי' מה לי חומרא זוטא ומה לי חומרא רבה עיי"ש. וזה שייך דוקא כל כמה דלא אשכחן ל"ת חמור דלא מידחי קמי עשה. אבל בתר דאשכחן מיהת ל"ת שיש בו מיתה דגלי קרא בהדיא דלא דחי לי' עשה. ודאי אית לן למימר דאין לנו דעשה דחי ל"ת אלא ל"ת גרידא ככלאים בציצית דגלי קרא בהדיא. ולא ל"ת חמור מיני' שיש בו כרת. דהשתא תו לא שייך לומר מה לי חומרא רבה מה לי חומרא זוטא. דהרי חזינן דודאי יש חילוק בין חומרא רבא לזוטא. דהא מיהת ל"ת שיש בו מיתה לא דחי לי' עשה. וא"כ אית לן למימר דה"ה לאו שיש בו כרת לא מידחי מקמי עשה. ואין לנו אלא בל"ת גרידא דגלי קרא גבי כלאים בציצית ולא בל"ת דחמור מיני'. ועי' בתוס' הרא"ש ז"ל שם שדחה ג"כ תי' זה מטעם אחר. ונדחק מאוד בזה עיי"ש. וגם תי' שני של התוס' דחוק טובא. אבל למאי דכתיבנא מיתרץ שפיר ברווחא:

אלא דלפ"ז קשה טובא לכאורה מדאמרינן בשבת (פרק האורג ק"ו ע"א) דר"ש דאמר מקלקל בהבערה חייב נפק"ל מדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן ש"מ מבעיר בעלמא חייב עיי"ש. והיינו משום דאי ס"ד דמקלקל בהבערה בעלמא פטור היכי אפשר דאסר רחמנא במקום מצוה. השתא בדבר הרשות פטור כ"ש במקום מצוה כמיתת ב"ד דליכא למימר דאסור. אלא ודאי בעלמא נמי חיובי מיחייב. אלא דבמקום מצוה כמיתת ב"ד הוה סד"א דשרי ואשמעינן קרא דלא תבערו לאיסורא. והשתא קשה מאי ראי' היא. ודילמא לעולם אימא לך דבעלמא פטור. והכא בבת כהן נמי פטור. דכ"ש הוא מבעלמא כמש"כ וקרא דלא תבערו הרי אוקימנא לי' לאזהרה לב"ד. דאסר קרא שלא לענוש מחייבי מיתות ב"ד בשבת. וליכא שום הכרח מהכא דמקלקל בהבערה חייב. מיהו נראה דלק"מ ואדרבה משם ראי' למה שביארנו. דאל"כ קשה מאי דקאמר התם מדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן ש"מ מבעיר בעלמא חייב. ומאי בעלמא דקאמר. אם איתא דגם הכא גופא בהבערת בת כהן מיחייבי על הבערה בתר דגלי קרא דלא תבערו. אלא ודאי מוכח מזה דהכא במיתת ב"ד ודאי מידחי לאו דמלאכת שבת מקמי מצות מיתת ב"ד אי משום

דעשה דחיא ל"ת אי משום ק"ו מעבודה. כדאמרינן בסוגיא דפ"ק דיבמות שם. וקרא דלא תבערו לא אתי אלא לאזהרה לב"ד כמו שנתבאר. אלא דמשום דלפ"ז קשה בלישנא דקרא דכתיב לא תבערו אש וגו'. אטו ב"ד הם המבערים האש. והרי הם אינם אלא גומרין את הדין ומוסרין אותה להריגה. והעדים והעם הם הממיתין. ועכצ"ל דלא קאמר קרא אלא שאם יענישו בשבת מעלה עליהם הכתוב כאילו הם עצמם מבערים האש. וא"כ הא תינח אם מקלקל בהבערה בעלמא חייב. אבל אם איתא דמקלקל בהבערה בעלמא פטור. הרי אין בהבערת אש כיו"ב איסורא דאורייתא כלל בשום דוכתא. ואפי' הבעירו הם אש זה בידים לא עבדי איסורא. ולא הו"ל לקרא למיכתב אזהרה זו בלשון לא תבערו אש. אלא הכי הו"ל למיכתב לא תענישו. וכיו"ב. אבל לשון לא תבערו אש לא שייך הכא כלל. אלא ודאי מקלקל בהבערה בעלמא חייב. אלא דהכא במיתת ב"ד מידחי איסור מלאכת שבת. ומ"מ הזהיר הכתוב לב"ד שלא יענישו בשבת. וקאמר קרא לא תבערו אש וגו'. שמעלה עליהם בכך כאילו הם ביערו אש זה שלא במקום מצוה. ועפ"ז ממילא מוכח מינה דלאו דוקא עונש מיתה אלא אפי' עונש מלקות בכלל האזהרה כמו שנתבאר לעיל. ולפ"ז מה שהקשה במג"א (סי' של"ט ס"ק ג') על הרמב"ם מסוגיא דשבת וסנהדרין דמוכח דדוקא בדבר שיש בו חילול שבת אסור לענוש בשבת עיי"ש ובמהש"ק שם שביאר דבריו. אבל לפמש"כ אין משם הכרח כלל. ואדרבה משם סייעתא כמו שנתבאר:

ועכ"פ מתבאר דשפיר מנאוהו ללאו זה דלא תבערו בפ"ע במנין הלאוין לאזהרה לב"ד שלא יענישו בשבת. אבל ראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שלא מנה שם לאו זה. ולפי הנראה דהוה ס"ל שם דלא אתי הך קרא אלא לאשמעינן דאין מיתת ב"ד דוחה שבת. ואין בזה אזהרה לב"ד אלא דאשמעינן קרא דגם במקום מיתת ב"ד איתא לאיסור מלאכת שבת כמו בדבר הרשות. וא"כ אין לאו זה בא במנין בפ"ע. אחר שכבר נמנה לאו דמלאכת שבת. כמו דלכ"ע לא נמנה העשה דאת שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו דילפינן מינה דאין בנין בהמ"ק דוחה שבת כמשכ"ל. אבל כאן חזר בו והסכים לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שבא במנין מטעם שנתבאר ומה שמנה לאו זה במספר הלאוין אע"ג דאינו אלא אזהרה לב"ד. וא"כ מקומו במספר הפרשיות לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. וכן יש להעיר על הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנאוהו במנין הלאוין ולא במנין הפרשיות. נראה דהיינו משום דכיון דמשום איסור שבת הוא. ואיסור שבת נוהג ביחיד כבצבור לכן שייך למנין הלאוין שהן מצות הנוהגות ביחיד כבצבור. כיון דעיקר איסורו נוהג גם ביחיד.

מצוה קעט

ותצא גבול בשבת. כתיב (בפרשת בשלח) אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. ותניא (בפ"ד דעירובין נ"א ע"א) אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה. מנא לן אר"ח למדנו מקום ממקום ומקום מניסה וניסה מניסה וניסה מגבול וגבול מגבול וכו' עיי"ש. ואמרינן (סופ"ק דעירובין) עלה דתנן התם ארבעה דברים פטרו במחנה וכו' ופטורין מרחיצת ידים ומדמאי ומלערב. אמרי דבי רבי ינאי לא שנו אלא עירובי חצרות אבל עירובי תחומין חייבין. דתני רבי חייא לוקין על עירובי תחומין דבר תורה. ופרכינן עלה והא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא וכל לאו שניתן לאזהרת מיתח ב"ד אין לוקין עליו. אמר רב אשי מי כתיב אל יוציא. אל יצא כתיב עיי"ש. ומשמע ודאי דבתחומין דאלפים אמה מיירי. וכן מבואר מפירש"י שם שכתב וז"ל לוקין על עירובי תחומין דכתיב אל יצא איש ממקומו. ומהכא ילפינן תחומין בפרק מי שהוציאוהו עכ"ל. והרי התם בתחום אלפים אמה מוקמינן לקרא כמשכ"ל. וכן משמע מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן דכוונתו לתחומין דאלפים אמה מדנקט לשון גבול. וכוונתו למה שדרשו (בפ"ד דעירובין שם) בגז"ש דהו"ל כאילו כתיב הכא גבול וגבול היינו אלפים אמה כדילפינן התם. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור זכור) מנה לאו זה. וכתב שם בל יצא תצא תחומך עיי"ש. וסתם תחום בכל מקום הוא אלפים אמה. וגם באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל מנה לאו זה. וכתב שם בהדיא שהוא אזהרה לאלפים אמה עיי"ש. וגם באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל מנה לאו דתחומין וכתב תמוט רבת במצות גבול שבת עיי"ש ובמש"כ עליו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם סי' קי"ז) עיי"ש. ומשמע ג"כ דכוונתו לתחום אלפים אמה דילפינן בגז"ש דזהו גבול שבת. וידוע שהם הולכים תמיד בעקבות הבה"ג. וא"כ אין ספק שהי' כתוב לאו זה גם במנין הלאוין של הבה"ג שלפניהם. אבל במנין המצות של הבה"ג שלפנינו ליתא. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל לא מנה לאו זה. וגם הוא ז"ל מהנמשכים אחר הבה"ג. ונראה שהיתה לפניו בה"ג כנוסחא שלפנינו שלא נמנה שם לאו זה. אבל נראה מוכרח כנוסחת הר"י אלברגלוני והרשב"ג ז"ל. שהרי מבואר בה"ג (ריש הלכות עירובין) דס"ל דקיי"ל דתחומין דאלפים אמה מדאורייתא שהביא שם דברי ר"ע במתניתין (דריש פ"ה דסוטה) דס"ל דתחומין דאלפים אמה מדאורייתא. וגם מסיק שם וכתב וז"ל ומאן דמסגי אלפים אמה בשבת מלקינן לי' דתני ר"ח לוקין על עירובי תחומין דבר תורה עכ"ל עיי"ש. וכן הביא רבינו יהודא בר ברזילי הנשיא אלברצלוני ז"ל בספר העתים (סי' ל') דעת הבה"ג דתחומין דאלפים אמה מדאורייתא עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי לא יתכן שלא ימנה לאו זה במנין הלאוין. ובעיקר הדבר אם תחומין של אלפים אמה דאורייתא. נראה שכן

דעת כל הגאונים ז"ל. שהרי כך היא גם דעת השאילתות שכתב (בפ' בשלח שאילתא מ"ח) וז"ל דאסור להון לדבית ישראל לסגויי ביומא דשבתא טפי מן תרי אלפין אמה דכתיב וכו'. ומאן דמסגי טפי מאלפים אמה בשבת מלקינן לי' דתאני ר"ח מלקין על עירובי תחומין מדברי תורה וכו' עכ"ל עיי"ש וזהו ממש כלשון הבה"ג שם. וכ"כ מר חפץ אלוף ז"ל (בספר והזהיר פרשת בשלח) עיי"ש. וכן דעת הפסיקתא זוטרתא על קרא דאל יצא איש ממקומו עיי"ש בדבריו. וכן מבואר בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' מ"ד) בשם רבינו האי גאון ז"ל שכתב בתשובה וז"ל מי שיצא חוץ לתחום בשבת במזיד מלקין לי' דתני ר"ח מלקין על עירובי תחומין דבר תורה דכתיב אל יצא איש ממקומו עכ"ל עיי"ש:

והכי משמע ודאי מסוגיא (דסופ"ק דעירובין שם) דסתמא דתלמודא וכולהו אמוראי דהתם הכי ס"ל. וכבר נתקשה הרי"ף ז"ל שם וכתב וקשיא לן היכי אמרינן הכא לוקין על עירובי תחומין דבר תורה ואנן קיי"ל דליתא לדר"ע דאמר תחומין מדאורייתא. ורצה לתרץ ע"פ דברי הירושלמי (פ"ג דעירובין ה"ד) דאמרו דתחומין די"ב מיל כמחנה ישראל לכ"ע דאורייתא אלא שחזר ודחה. דכיון דאין לנו עירובי תחומין אלא עד סוף אלפים אמה. וכיון דקאמר לוקין על עירובי תחומין ע"כ באלפים אמה מיירי. וא"כ ע"כ הא ליתא אלא כר"ע דאמר דתחומין דאלפים אמה נמי דאורייתא. ולכן הניחה בקושיא עיי"ש. והרא"ש ז"ל נדחק מאוד ליישב קושיא זו עיי"ש וכבר הביא הרמב"ן ז"ל (במלחמות שם) תי' זה ודחאו בשתי ידים עיי"ש בדבריו. והרמב"ן ז"ל גופי' נדחק שם מאוד לתרץ קושיא זו. וסוף סוף גם לפי דבריו ז"ל מבואר דההיא סוגיא וכולהו אמוראי דהתם ע"כ ס"ל דתחומין דאלפים אמה דאורייתא הוא עיי"ש בדבריו. ובליקוטי הרמב"ן ז"ל (ריש עירובין) תי' עיקר קושית הרי"ף ז"ל דמשום דקאמר לוקין על עירובי תחומין לא קשה. משום דודאי אפי' למ"ד תחומין דאורייתא מהני עירובי תחומין. כמבואר להדיא במתניתין (פרק כיצד מעברין ס"א ע"א) דאפי' לר"ע דס"ל תחומין דאלפים אמה דאורייתא מהני עירובי תחומין עיי"ש. וכן מתבאר בסוגיא דפרק בכל מערבין (עירובין ל"ה ע"ב) עיי"ש וא"כ שפיר הי' מקום לומר דלא קאמר ר"ח לוקין על עירובי תחומין אלא בתחומין די"ב מיל. אלא דמ"מ הקשה שם דמסוגיא דהתם ודאי מוכרח דמיירי אפי' בתחומין דאלפים אמה. וא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת. ולבסוף מסיק דמוכרח לומר דרבי ינאי ור"ח כר"ע ס"ל דתחומין אפי' דאלפים אמה דאורייתא. ושאר אמוראי דהתם אלייהו הוא דקאמרי. ולדידהו לא ס"ל הכי עיי"ש בדבריו. וכן תי' הרשב"א והריטב"א ז"ל (סופ"ק דעירובין שם) עיי"ש. ובודאי דזה דחוק טובא. ולא כתבו כן אלא

מתוך חומר הקושיא לפי מאי דפסיקא להו ז"ל דאנן קיי"ל דלא כר"ע דאמר תחומין דאורייתא. אבל ודאי אכתי קשה טובא דהרי סתמא דתלמודא מייתי אוקימתא דרבי ינאי אמתניתין וכולה שקלא וטריא לא אזלא אלא למ"ד תחומין דאורייתא. וא"כ ע"כ הכי ס"ל. וגם דוחק טובא לומר דרב אשי לדידהו קאמר ולי' לא ס"ל הכי. ומהאי טעמא הוא שנתקשה בה הרי"ף ז"ל כל כך ורצה ליכנס בפרצה דחוקה לחלק בין תחומין דאלפים אמה לתחומין די"ב מיל ע"פ הירושלמי. וזו היא דעת הרמב"ם ז"ל (בפכ"ז מהלכות שבת). והרבה משאר ראשונים ז"ל. ולבסוף הניחה הרי"ף בקושיא:

והנה החילוק שבין אלפים אמה לי"ב מיל כבר הכריחו הרמב"ן ז"ל בליקוטיו שם ובמלחמות. והרז"ה והרא"ש ז"ל וכן הרשב"א והריטב"א ז"ל מכמה דוכתי דתלמודא דידן לא ס"ל הכי. אלא למ"ד תחומין דרבנן ליכא שום תחומין מדאורייתא כלל. ואע"ג דהאחרונים ז"ל שקלו וטרו בזה טובא ליישב רוב קושיות וראיות אלו. אבל כבר ראו הראשונים ז"ל דראיות אלו אינם מכריחות כ"כ ויש לדחותן. כמו הראי' שהביא הרמב"ן ז"ל שם מההיא דפרק כלל גדול (שבת ס"ט ע"ב) שכבר תירצה הרמב"ן ז"ל גופי' בחי' לשבת שם עיי"ש. וכן הראי' שהביא מההיא דפרק בכל מערבין (עירובין ל"ו ע"א) דמבואר דלמ"ד תחומין דרבנן לית להו עיקר מה"ת. כבר תירצה הראב"ד ז"ל הובא ברשב"א וריטב"א שם במקומו עיי"ש. וכבר ראה הרמב"ן ז"ל דברי הראב"ד ז"ל בזה. ולא הביאו ראיות אלו אלא משום דמ"מ מפשטא דסוגיות אלו לא משמע דס"ל כהירושלמי. ועיקר ראייתו של הרמב"ן ז"ל אינה אלא משום דבכולה תלמודין אין שום רמז לחלק בזה. ואם איתא ודאי לא הוה מישתמיט מלהזכיר חילוק זה בשום דוכתא. וכמבואר בדברי הרמב"ן ז"ל במלחמות שם באורך וכן בליקוטיו שם שכתב וז"ל וגדולה שבראיות כולן שלא הוזכרו בתלמודנו שלש פרסאות בשום מקום. וכיון שנשנה מחלוקת ר"ע ורבנן בתחומין לר"ע תחומי אלפים מה"ת. ולדברי חכמים מדבריהם. וכל מקום שהוזכרו תחומים בענין זה נאמרו. ולא הוזכרו שלש פרסאות מעולם בתלמוד. היאך בא ר"ת ושנה סתם לוקין על עירובי תחומין מה"ת. והלא תחומין האמורים בכל מקום אלפים אמה הם. ולפרש המחלוקת הזה על השיעור המוזכר בירושלמי ואינו בגמרא כלל. הבל הוא ורעות רות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הרשב"א ז"ל אחר כל הראיות בזה כתב וז"ל ואילו הי' חילוק זה כלל לדעת גמרתנו אי אפשר שלא הוזכר באחד מן המקומות עכ"ל עיי"ש. וזו ודאי היא ראי' שאין עלי' תשובה:

ובעיקר הדבר הקשה הרמב"ן ז"ל שם קושיא עצומה. וז"ל ובודאי לפי גמרא שלנו אין הפירוש הזה מחוור (לומר דאל יצא איש ממקומו היינו שלש פרסאות) כמו שאמרנו.

שא"א לומר שהכתוב מזהירן שלא לצאת ממחנה ישראל שהיא שלש פרסאות שהמחנה כעיר גדולה דמי ומהלכין את כולה וחוצה לה בתחומי שבת. כדאמרינן לקמן (בכיצד מעברין) מתיב ר"ח ויחנו על הירדן וגו' ואמר רבב"ח לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי תלתא פרסא על תלתא פרסא. ותניא כשהיו נפנין אין נפנין אלא לאחוריהן. לומר שהן מהלכין מתחילת המחנה לסופו ויוצאין משם ונפנין. ומתרץ רבא דגלי אהלי מדבר קאמרת שאני התם כיון דכתיב ע"פ השם יחנו וע"פ השם יסעו כמאן דקבע מקום דמי. לומר שהמחנה כעיר. ואם תאמר דשיעור מקום בלבד גמרינן שהוא כמחנה ישראל. אף זה אינו מחוור וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לומר דכיון דכתיב אל יצא ממקומו ולא כתיב כמקומו. ודאי אי אפשר לפרש הכתוב אלא שלא יצא ממקומו דהיינו מן המחנה. וכיון דהמחנה הו"ל קבוע. כעיר גדולה היא ומהלכין את כולה. ואין התחום מתחיל אלא מחוץ למחנה. א"כ אין לנו ללמוד מכאן שיעור לתחום כלל. דאל יצא ממקומו סתם כתיב. דמשמע אל יצא כלל. ולכאורה אין דבריו ז"ל מובנים. דהרי ודאי דלפ"ז דברי הירושלמי שתלה שיעור שלש פרסאות במחנה ישראל אינם מובנים כלל מצד עצמן. ומה זה שכתב הרמב"ן ז"ל דלפי הגמרא שלנו אין הפירוש הזה מחוור. אבל נראה פשוט דכוונתו לומר דרבי אחא דקאמר בירושלמי (פרק בכל מערבין סוף ה"ד) אין לך מחוור מכולן אלא תחום שנים עשר מיל כמחנה ישראל. אפשר לומר דס"ל דמחנה ישראל לא חשיבא קבוע אלא כיושבי צריפין דאין מודדין להן אלא מפתח בתיהן. וכבר איפליגו בהכי אמוראי בירושלמי (פרק כיצד מעברין ה"א) בהך ענין גופא. דאמרינן התם רב אמר עיר שהיא בנויה אהלים כל אחד מודד מאהלו וכו'. התיב אסי והכתיב ויד תהי' לך מחוץ למחנה היאך היו נפנין לחוץ. ר"ח ברי' דר"ש מקשי היאך היו יוצאין לבית מדרשו של משה וכו'. א"ר יוסה מכיון שהיו חונין ונוסעין ע"פ הדיבור כמי שהיו חונין לעולם. א"ר יוסי בר בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה עיי"ש. הרי דלר"י ס"ל כדמשני רבא בתלמודין דכיון דכתיב ע"פ השם יחנו וע"פ השם יסעו כמאן דקביע להו דמי. אבל ר"י בר"ב לא ס"ל הך סברא. אלא אדרבה מכיון שהבטיחן הקב"ה להכניסן לארץ לא חשיבא קביעות. ומודדין להן מפתח בתיהן. וכן איפליגו התם בירושלמי בשבת (פרק כלל גדול ה"ב. ובר"פ הבונה. ובר"פ ואלו קשרים) עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דרבי אתא נמי כר"י בר"ב ס"ל. וא"כ אותן שהיו חונים בתחילת המחנה והיו רוצין לצאת אחורי המחנה היו צריכין לילך שיעור שלש פרסאות כאורך כל המחנה מפתח בתיהן. ועל זה הזהירן משה אל יצא איש ממקומו. כלומר מכל מקומו. דהיינו אותן שהיו צריכין ללכת אורך כל המחנה. שהיו חונים בראש המחנה. שיש מפתח

בתיהן עד סוף המחנה שלש פרסאות. ושמעינן שפיר מזה דשיעור תחום שבת הוא שלש פרסאות כשיעור מחנה ישראל. ואע"פ שע"כ היו צריכין לצאת חוץ למחנה. כדכתיב ויד תהי' לך מחוץ למחנה וגו'. מ"מ יש לומר דהאזהרה היתה שלא לצאת בלא עירובי תחומין. ומאי דפריך בירושלמי שם עלי' דרב היאך היו נפנין לחוץ. והכתיב ויד תהי' לך מחוץ למחנה. איכא למימר דהירושלמי לטעמי' אזיל. דמבואר בכמה דוכתי דסתמא דתלמודא דירושלמי ס"ל דתחום אלפים אמה מדאורייתא. וכמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל (בלקוטיו שם) עיי"ש. וא"כ אי אפשר לעירוב שיתיר יותר מארבעת אלפים אמה. ולפ"ז ודאי קשה היאך היו נפנין מחוץ למחנה אותן שהי' מפתח אהליהם לחוץ למחנה יותר מארבעת אלפים אמה. אבל למ"ד תחומין דאלפים אמה לאו דאורייתא אלא י"ב מיל. הרי יכול להניח עירובו סוף י"ב מיל ויהי' מותר ללכת עוד י"ב מיל ממקום עירובו. ולזה קאמר רבי אחא דאזהרה דאל יצא איש ממקומו. היינו שלא יצא בלא עירוב מפתח ביתו י"ב מיל כמחנה ישראל:

ומעתה היינו דוקא למ"ד דאע"פ שהיו חונין ונוסעין ע"פ הדיבור מ"מ מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ לא חשיבא אלא כישיבה לשעה. והו"ל כיושבי צריפין שאין מודדין להם אלא מפתח בתיהם. אבל למ"ד דכיון דכתיב בהו ע"פ השם יחנו וע"פ השם יסעו כקביעי דמי. ואין מודדין אלא מסוף המחנה. והכי ס"ל לתלמודא דידן. א"כ ליכא שום סמך כלל לשיעור י"ב מיל. ואם תחומי שבת מדאורייתא אין לנו אלא שיעור אלפים אמה. כדיליף ר"ע מקרא (במתניתין דריש פרק כשם) וזהו שכתב הרמב"ן ז"ל דלפי גמרא שלנו אין הפירוש הזה מחוור. דלפי תלמודא דידן דהכי הוא מסקנא דמילתא דכמאן דקביעי דמי. ומחנה ישראל כעיר גדולה חשיבא שמהלכין את כולה. נפל פיתא בבירא. ואין שום שורש לתחומין די"ב מיל כלל. והיא ודאי קושיא עצומה לשיטה זו. והאחרונים ז"ל לא שמו לב לפרקה. לבד זה ראיתי מי שכתב לדחותה לפי המבואר בירושלמי (בכיצד מעברין שם) דבעיר שהיא בנויה אוהלים אם עשה לה שלשה בורגנין ושלשה צריפין מודדין מן החיצון. משום דבהכי חשיב קביעות. ובהכי משני התם לחד שינויא למאי דפריך היאך היו נפנין לחוץ דמשה עשה להם שלשה צריפין ושלשה בורגנין עיי"ש. וא"כ י"ל דהזהיר להם משה שלא יצא איש ממקומו אם לא יעשו שלשה בורגנין וצריפין. ואמנם מלבד דלפי מה שביארנו בכוונת הרמב"ן ז"ל אין בזה כלום. דהרי להירושלמי בלא"ה לק"מ. ולא הקשה הרמב"ן ז"ל אלא לפום תלמודא דידן דמסיק דדגלי מדבר כקבועין דמי. וא"כ גם בלא בורגנין וצריפין הוו חשיבי כעיר גדולה. בלא"ה הרי בהדיא מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל דאין קושייתו אלא למ"ד דכקבועין

דמו גם בלא שלשה בורגנין וצריפין. וגם עיקר תקנה זו דשלשה בורגנין ושלשה צריפין. ודאי מוכרח מתלמודא דידן דלא ס"ל הכי. כמתבאר מסוגיא דכיצד מעברין שם. ומהאי טעמא לא הזכירוה כל הפוסקים כלל. ועוד כתב שם דכיון דלא חשיבא קביעות אלא משום דכתיב ע"פ השם יחנו וזה הי' רק ע"פ נס. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל גופי' שהתורה לא תסמוך באזהרותי' על הנס. כמש"כ (בפרשת אמור) על קרא דאיש מזרעך אשר יהי' בו מום עיי"ש. וא"כ י"ל דהאזהרה היתה אם לא יחנו ע"פ השם. וגם זה הבל. דאע"פ שהתורה לא תסמוך באזהרותיה על הנס. וכ"כ התוס' ותוס' ישנים (בסופ"ק דיומא כ"א ע"א) עיי"ש ובמש"כ בתוס' יו"ט (בפ"ק דדמאי מ"א) עיי"ש מ"מ היינו דוקא כשעדיין לא נעשה הנס בפועל בשעת האזהרה. כמו באזהרת בע"מ. דאע"ג דבאהרן גופי' לא יהי' בו מום ע"פ נס. מ"מ נאמרה האזהרה גם לו שלא יקריב אם יהי' בו מום. משום דאע"ג דעכשיו בשעת האזהרה לא הי' בו מום מ"מ אפשר שע"פ איזה סיבה בעתיד יפול בו מום אם לא יעשה לו נס להצילו. ועכ"פ עכשיו שעדיין לא נעשה הנס. וגם לא שייך בזה נם בפעם אחת לכל ימי חייו. שפיר שייכא האזהרה. ובזה הוא שכתב הרמב"ן ז"ל שם שהתורה באזהרותי' לא תסמוך על נס. וכן במש"כ התוס' שם ביומא במאי דכתב קרא בדשן מזבח החיצון ושמו אצל המזבח להטעינו גניזה ולאסרו בהנאה. אע"ג שהי' נבלע במקומו ע"פ נס ומאיליו הוא נגנז. מ"מ שפיר שייכא בו המצוה עכשיו קודם שנבלע. שאם לא יהא הנס צוה הכתוב לגנזו. וכן בכל כיו"ב. אבל כאן כיון דעיקר האזהרה לאוכלי מן נאמרה בעת שכבר היתה חנייתם ע"פ השם במדבר סין. וכבר הי' למחנה ישראל דין עיר גדולה שמודדין להם מסוף המחנה. וא"כ כשהזהירם ואמר להם אל יצא איש ממקומו ע"כ אין פירושו אלא שלא יצא מסוף המחנה והלאה. ודאי קושית הרמב"ן ז"ל עומדת בתקפה. דע"כ אין מקום כלל ללמוד משם שיעור שלש פרסאות ולא שום שיעור אחר לתחום שבת. אם לא שיעור אלפים אמה דיליף ר"ע מקראי דמגרשי הלוים בסוטה שם. ובלא"ה אף דאין התורה סומכת באזהרותי' על הנס היינו דוקא בנס הנעשה בלא שום הבטחה מעיקרא על זה. כמו בהבלעת הדשן ובמומין שבאהרן. שמעולם לא היתה על זה שום הבטחה בפירוש אלא שלך נעשה מאיליו. ואין זה ענין לכאן שכך נצטוו מעיקרא מאת השם ב"ה כי רק ע"פ השם יחנו וע"פ השם יסעו. כמתבאר מירושלמי (פרק כיצד מעברין סוף ה"א) כמו שפי' הר"ש יפה ז"ל בי"מ שם עיי"ש. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא (פרשת בהעלותך) שלא היו רשאין בענין אחר ומוזהרין ועומדין בכך בעונש מיתה עיי"ש. ופשיטא דאין זה בכלל נס אלא נעשה להם כטבע. וכך הי' מנהגם ואי אפשר להם בענין אחר. ובודאי אי אפשר שיזהיר הכתוב בענין שלא אפשר להיות.

וקושית הרמב"ן ז"ל עומדת כחומה נגד הסוברין לחלק בין תחומין של אלפים אמה לשל שלש פרסאות. אם לא שנתפוס להלכה כהירושלמי נגד תלמודא דידן:

והשתא עפ"ז יש להביא כמה ראיות דקיי"ל תחומין דאלפים אמה דאורייתא. חדא דהכי אזלא סתמא דתלמודא (בפרק בכל מערבין ל"ו ע"א) דפריך שבת נמי דאורייתא היא ומשני קסבר ר"י תחומין דרבנן עיי"ש. ופירש"י וז"ל שבת נמי דאורייתא היא אתחומין פריך. למימרא דתחומין דאורייתא וכר"ע במס' סוטה עכ"ל עיי"ש. ומבואר דסתמא דתלמודא ס"ל דקיי"ל כר"ע. אלא דמשני אליבא דר"י דקסבר תחומין דרבנן. ואע"ג דלעיל (ל"ה ע"ב) אשכחן איפכא דפרכינן וסבר ר"מ ספיקא לחומרא והתנן טמא שירד לטבול וכו'. ומשני קסבר ר"מ תחומין דאורייתא עיי"ש. הרי דסתמא דתלמודא הוה ס"ל דתחומין דרבנן. אלא דמשום דקשיא לי' דר"מ אדר"מ הוכרח לומר דקסבר ר"מ תחומין דאורייתא וא"כ משמע לכאורה דקיי"ל תחומין דרבנן. אבל ז"א דהתם לא משום דהוה ס"ל דקיי"ל תחומין דרבנן פריך. אלא משום דהוה פסיקא לי' דר"מ ס"ל תחומין מדרבנן. וכדפריך לי' בתר דמשני דקסבר ר"מ תחומין דאוריי' מדתנן אם אינו יכול להבליעו וכו'. והוכרח לשנויי הא דידי' והא דרבי' עיי"ש. אבל סתמא דתלמודא מעיקרא לא הוה משמע לי' למימר הכי. ולהכי הוה ס"ד למימר דע"כ קסבר ר"מ תחומין דרבנן. עד שלבסוף הוכרח לשנויי דס"ל לר"מ תחומין דאורייתא והא דידי' הא דרבי'. אבל הכא ודאי קשה דכיון דפלוגתא דתנאי היא אמאי פריך בפשיטות כ"כ שבת נמי דאורייתא היא. אלא ודאי ע"כ משום דהכי קיי"ל לא הוה בעי לאוקמי לרבי יוסי דלא כהילכתא. וגם כבר הביאו באור זרוע (ח"ב סי' קמ"ב) והרא"ש (בפ"ד דעירובין סי' ח') ראי' דתחומין דאורייתא מדשמעינן לי' לרבי יהודה (בפרק בכל מערבין ל"ה ע"ב) דס"ל דתחומין דאורייתא. ובסו"פ חלון (פ"א ע"ב) אמרינן כל מקום ששנה רבי יהודה בעירובין הלכה כמותו עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פ"ג דעירובין) במתניתין דנתגלגל חוץ לתחום דס"ל לר"י תחומין דאורייתא עיי"ש:

הן אמת דכבר תמהו קצת אחרונים מסוגיא דפרק בכל מערבין (עירובין ל"ז ע"ב) דאמרינן א"ל רבא לר"נ מאן האי תנא דאפי' בדרבנן לית לי' ברירה. וכו'. ופריך ולימא לי' תנא דבי איו הוא. ומשני לא שמיעא לי' עיי"ש. והשתא הרי תנא דבי איו אליבא דרבי יהודה הוא דקתני לה (לעיל ל"ו ע"ב). ואם איתא דלר"י תחומין דאורייתא ס"ל מאי ראי' מהתם דס"ל דאפי' בדרבנן אין ברירה. ולזה הניחו בתימא דברי הרא"ש שם שכתב דרבי יהודה ס"ל תחומין דאורייתא. ואני אומר דלא הרא"ש לבד הוא שכתב כן. אלא גם הרמב"ם והאור זרוע כמש"כ. וכן כתב הסמ"ג (סוף הלכות עירובין) עיי"ש. ובודאי דהכי משמע מסוגיא

דפרק בכל מערבין שם. ועיקר הקושיא ליתא דמאי דקא"ל רבא לר"נ מאן האי תנא דאפי' בדרבנן לית לי' ברירה. כל עיקרו לא אתי אלא לאשכוחי מאן האי תנא דלענין עירובי תחומין ס"ל דאין ברירה. וכדפירש"י שם עיי"ש. וכן כתבו הרשב"א והריטב"א ז"ל שם דקאי על הברייתא דמייתי בתר הכי. דקתני אמר לחמשה הריני מערב לשבתות של כל השנה וכו' עיי"ש. וא"כ שפיר פריך ולימא לי' תנא דבי איו היא. דעכ"פ מבואר דס"ל דבעירובי תחומין אין ברירה. ואע"ג דאליבא דרבי יהודה היא דס"ל תחומין דאורייתא. מ"מ הא גופא מנא לך דהך ברייתא דאמר לחמשה וכו' דקתני דמשחשיכה אין עירובו עירוב משום דאין ברירה בעירובי תחומין. היינו משום דס"ל דאפי' בדרבנן אין ברירה. ודלמא היינו משום דס"ל דתחומין דאורייתא ואתיא כתנא דבי איו אליבא דר"י. והרי בלא"ה עכצ"ל כן דהא אפי' את"ל דלא שמעינן לי' לרבי יהודה בהדיא היכי ס"ל בתחומין אם דאורייתא או דרבנן. מ"מ יקשה מאי דפריך ולימא לי' תנא דבי איו היא. ומנ"ל דטעמא דתנא דבי איו אליבא דר"י היינו משום דס"ל דאפי' בדרבנן אין ברירה. ודילמא היינו טעמי' משום דס"ל דתחומין דאורייתא. ואמאי איצטריך לומר דלא שמיעא לי'. ודילמא שפיר שמיעא לי' אלא דלא קים לי' אי ס"ל דאפי' בדרבנן אין ברירה. משום דאפשר לומר דלעולם אימא לך דס"ל דבדרבנן יש ברירה אלא דס"ל תחומין דאורייתא. אלא ודאי מוכרח דכיון דעכ"פ שמעינן מהך ברייתא דס"ל לתנא דבי איו אליבא דר"י דבתחומין אין ברירה. שפיר מיתוקמא ברייתא דאמר לחמשה וכו' כוותי'. אי מטעמא דתחומין דאורייתא אי משום דאפי' בדרבנן אין ברירה. וא"כ אין כאן שום סרך קושיא גם לדברי הראשונים ז"ל דפסיקא להו דס"ל לרבי יהודה תחומין דאורייתא וכמו שביארנו. וגם בלא"ה אפשר דההיא סוגיא דהתם אזלא אליבא דמאן דלית לי' לדאיו אליבא דר"י. אלא ס"ל דתנא אחר אמרה ולא רבי יהודה. וכמש"כ התוס' (בפרק בתרא דביצה ל"ט ע"א) סוף ד"ה ואר"י בשם הר"ש משאנז ז"ל עיי"ש. אלא דאין צורך לזה. דבלא"ה אין כאן מקום גמגום על דברי הראשונים ז"ל. ופשטא דסוגיא דהתם (לעיל ל"ה ע"ב) ודאי הכי משמע:

והשתא א"כ הראי' שהביאו הסמ"ג והאור זרוע והרא"ש ז"ל דקיי"ל תחומין דאורייתא. ודאי ראי' נכונה היא. ולא מצאו מקום לדחותה אלא ע"פ מה שהכריחו דס"ל לאמוראי בתראי דקיי"ל כמ"ד תחומין דרבנן. וא"כ ע"כ אין זה בכלל מה שאמרו דבכל מקום ששנה רבי יהודה בתחומין הלכה כמותו. אבל לפנינו יתבאר דלדעת הגאונים ז"ל אין מזה הכרע. וא"כ ממילא מבואר דאין לנו להוציא הדברים מפשוטן דכל מקום ששנה ר"י בעירובין הלכה כמותו וגם זה בכלל דתחומין דאורייתא. ואע"ג דאין למדין מן הכללות

אפי' במקום שנאמר בהן חוץ. מ"מ היינו דוקא היכא דמוכחא מילתא. אבל מסתמא ודאי דוקא הוא אפי' במקום שלא נאמר חוץ. וכמש"כ הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והרא"ש והר"ן ז"ל (ר"פ שבועת הדיינין) עיי"ש. וכן מבואר בסוגיא דברכות (ר"פ כיצד מברכין ל"ו ע"א) ובסוגיא דפ"ק דמנחות (ו' ע"ב) עייש"ה ובמש"כ שם בתוס' הרי"ח ותוס' הרא"ש ז"ל (בברכות שם) ובחי' הרשב"א (מנחות שם) עיי"ש. וכן מוכרח מסוגיא דרפ"ק דמנחות (ד' ריש ע"ב) עיי"ש. ובפרט לדעת קצת ראשונים ז"ל דהא דאין למדין מן הכללות היינו דוקא בכללות שבמתני' ודברייתא. אבל לא במימרא דאמוראי. דאמורא צריך לפרש ובודאי בדוקא קאמר. וא"כ הך כללא דכל מקום ששנה רבי יהודה בעירובין הלכה כמותו דמימרא דשמואל היא (סו"פ חלון. ובסו"פ כל גגות). אית לן למימר דבדוקא היא:

וכי יש להביא ראי' מפרק במה מדליקין (שבת ל"ד ע"א) דאמרינן הא גופא קשיא אמרת עם חשיכה מערבין. הא ספק חשיכה ספק אינה חשיכה אין מערבין. והדר תני ספק חשיכה ספק אינה חשיכה מערבין. א"ר אבא אמר רחב"א א"ר ל"ק כאן בעירובי תחומין כאן בעירובי חצרות. ופירשו רש"י ותוס' דבעירובי תחומין דאפי' למ"ד תחומין דרבנן מ"מ אסמכינהו רבנן אקרא תיקון מעליא הוא. והילכך אין מערבין בספק חשיכה. אבל עירובי חצרות חומרא בעלמא הוא ואפי' בספק חשיכה מערבין עיי"ש. ולדידי תמיהא לי הרי גם לעירובי חצרות אשכחן דאסמכינהו רבנן אקרא. כמבואר במכילתא (פרשת בשלח פ"ב) דקתני והי' ביום הששי והכינו מכאן שמערב אדם מערב שבת לשבת ועיי"ש. והיינו עירובי חצרות. וכן תרגם יונתן ויערבון בבתיא וישתתפון בדרתהון עיי"ש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא שם והכינו את אשר יביאו. את אשר יאכלו לא נאמר אלא את אשר יביאו מכאן לעירובי חצרות מן התורה. שיערב אדם מערב שבת בפת או בשום מאכל כדי שיטלטל מבית לבית ומחצר לחצר וכו' עיי"ש. ועכצ"ל דמאי דמחלקינן בין עירובי חצרות לעירובי תחומין. היינו משום דעירובי תחומין מדאורייתא ודרשא דאלפים אמה דרשא גמורה היא. משא"כ עירובי חצרות דמדרבנן הן וקרא אסמכתא בעלמא. וכדאמרינן בהדיא בירושלמי (סו"פ במה מדליקין) ומערבין א"ר חייא בר אשי הדא דתימר בעירובי חצרות אבל בעירובי תחומין דבר תורה הן עיי"ש. והיינו רבי חייא בר אשי גופי' דאמר הכי התם בתלמודא דידן. ומבואר דטעמי' משום דעירובי תחומין דאורייתא. ומוקי סתם מתניתין כר"ע דס"ל הכי. ומדברי התוס' שם מבואר דס"ל דגם הירושלמי מתפרש על דרך זה. דמאי דקאמר עירובי תחומין דבר תורה הן היינו לומר שיש להן סמך מקרא. ועכצ"ל דס"ל דתלמודא דידן והירושלמי פליגי על

דרשת המכילתא ותרגום יונתן. וס"ל דלעירובי חצרות ליכא אסמכתא מקרא. אבל הדבר קשה לומר כן. והרמב"ן ז"ל בלקוטיו (ריש עירובין) הבין דברי הירושלמי שם כפשוטן עיי"ש. וא"כ יש לנו מזה ראי' נכונה דקיי"ל תחומין דאורייתא. וגם ראיתי להאחרונים ז"ל שהביאו ראי' דתחומין דאורייתא מדאמרינן בשבת (פרק ר"ע פ"ז ע"ב) ששי למאי רבא אמר ששי לחנייתן ראב"י אמר למסען. וקמיפלגי בשבת דמרה וכו' מר סבר אשבת איפקוד אתחומין לא איפקוד ומר סבר אתחומין נמי איפקוד עיי"ש. ומבואר דמיהת אח"כ בסיני לכ"ע איפקוד אתחומין. וא"כ מבואר דתחומין לכ"ע דאורייתא. ואע"ג דהתוס' שם כתבו דתחומין לאו דוקא אלא כלומר הוצאה עיי"ש. הוא דחוק טובא. אלא דהאחרונים ז"ל רצו להכריח מזה כדעת הסוברין דתחומין די"ב מיל לכ"ע דאורייתא. ולומר דהתם בתחומין די"ב מיל מיירי. דמרפידים עד מדבר סיני הי' יותר מי"ב מיל. דאל"כ קשה דהרי רבא דקאמר התם ששי למסען ס"ל (בפרק מי שהוציאוהו) דתחומין דרבנן דקאמר התם (מ"ו ע"א) דעירובין דרבנן עיי"ש. ותקשה דרבא אדרבא. אבל זה לא יתכן לפי מה שהכריחו הרמב"ן והרשב"א ז"ל דע"כ תלמודא דידן לית לי' תחומין די"ב מיל כמו שנתבאר. וגם מה שהכריחו דרבא ס"ל תחומין דרבנן אע"ג שגם הרמב"ן ז"ל ושאר ראשונים הוכיחו כן. מ"מ לפנינו יתבאר דאין דעת הגאונים ז"ל כן:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (בחי' לשבת שם) שכתב וז"ל והני אמוראי כר"ע אמרי דאמר תחומין דאורייתא. משום דלרבי יוסי איירינן ורבי יוסי שמעינן לי' (בפרק בכל מערבין) דאמר תחומין דאורייתא. וי"א דתחומין דהכא היינו הוצאה דארבע אמות ברה"ר ורשויות דיחיד ורבים תחומין מיקרי ועוד פירשו תחומין אלו בשלש פרסאות וכדברי רבינו אלפסי ז"ל שאמר דלכ"ע של שלש פרסאות דאורייתא כדברי הירושלמי. ואינו כלום עכ"ל. הרי מבואר דס"ל דע"כ לא מתפרשת סוגיא דהתם אלא כפשטה בתחומין דאלפים אמה. וס"ל דתחום אלפים אמה דאורייתא. אלא שכתב דהיינו משום דקיימינן התם אליבא דרבי יוסי דשמעינן לי' (בפרק בכל מערבין) דס"ל תחומין דאורייתא. וכן כתב בחי' הריטב"א שם וז"ל ומר סבר אתחומין נמי איפקוד. וא"ת והא קיי"ל תחומין דרבנן. יש לומר דלרבי יוסי ס"ל דתחומין דאורייתא וכדאיתא בפרק בכל מערבין עכ"ל עיי"ש. ועי' במרדכי (סופ"ק דעירובין ובפרק הדר) בשם רבינו יואל ודבריו תמוהים אם לא דנימא בכוונתו כמש"כ הרמב"ן והריטב"א וכוונתם לסוגיא דפרק בכל מערבין (עירובין ל"ו ע"א) דאמרינן קשיא דרבי יוסי אדרבי יוסי. דאמר במתניתין ספק עירוב כשר וגבי טומאה דרבנן ספק טבל ספק לא טבל קתני דר"י מטמא ומשני אר"ה ב"ח שאני טומאה הואיל ויש לה עיקר מה"ת ופרכינן שבת נמי דאורייתא היא. ומשני קסבר

ר"י תחומין דרבנן. ואיבע"א הא דידי' והא דרבי'. דיקא נמי דקתני אמר ר"י אבטולמוס העיד משם חמשה זקנים שספק עירוב כשר עיי"ש. וס"ל להרמב"ן והריטב"א ז"ל דלפום שינויא בתרא. שהוא העיקר. מדקאמר דיקא נמי ממתניתין כהך שינויא. ס"ל לרבי יוסי גופי' תחומין דאורייתא. וכדקאמרינן מעיקרא שבת נמי דאורייתא. אלא דבשינויא קמא בעי למימר דקסבר ר"י דתחומי שבת לאו דאורייתא אבל השתא דקמשני בשינויא בתרא הא דידי' והא דרבי'. ולא קאמר ר"י ספק עירוב כשר אלא משמי' דרבי'. אבל איהו גופי' ס"ל ספק עירוב פסול. הדרינן לדמעיקרא דס"ל לר"י תחומין דאורייתא כר"ע. וכדאמרינן לעיל אליבא דר"מ דהיינו טעמא דס"ל ספק עירוב פסול משום דס"ל תחומין דאורייתא. וזה דלא כפירש"י שם דמבואר דס"ל דגם לשינויא בתרא ס"ל לרבי יוסי תחומין דרבנן עיי"ש:

ועכ"פ מבואר לפ"ז דאין ראי' מסוגיא דהתם לומר דקיי"ל תחומין דאורייתא. אבל תמיהני דמלבד דלפירש"י ז"ל אפי' לשינויא בתרא לא אשכחן לר"י דסבר תחומין דאורייתא כמש"כ. אלא אפי' להרמב"ן והריטב"א ז"ל דלשינויא בתרא ס"ל לר"י תחומין דאורייתא. מ"מ הרי בתר שינויא בתרא אמרינן התם. רבא אמר התם היינו טעמא דר"י העמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל וכו' עיי"ש ובפירש"י שם. ומבואר מזה דלרבא ס"ל דלית לן למימר הא דידי' הא דרבי'. אלא ר"י נמי כרבי' ס"ל דספק עירוב כשר. אלא דגבי טומאה דדבריהם מחמיר בספק ומטמא משום דאמרינן העמד טמא על חזקתו. ואע"ג דאמרינן דיקא נמי. מ"מ לא חייש רבא להכי משום דלא מוכח ממתניתין אלא דהא דאמר ר"י ספק עירוב כשר קיבלה מרבו אבטולמוס שאמר משום חמשה זקנים. אבל מ"מ נראה דר"י גופי' נמי הכי ס"ל. והשתא א"כ בסוגיא דשבת שם קשה טובא היכי קאמר רבא גופי' אליבא דר"י דאתחומין נמי איפקוד. כיון דלרבא אליבא דר"י ס"ל דתחומין דרבנן. ודברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל תמוהים מאוד לכאורה. מיהו נראה דאפשר לומר דגם בזה ס"ל דלא כפירש"י שם אלא כמש"כ הריטב"א ז"ל שם. וז"ל התם היינו טעמא דר"י קסבר העמד טמא על חזקתו. פי' אבל במשנתנו העמד עירוב על חזקתו דקאי בחזקת טהור. ובתר חזקת העירוב אית לן למיזל דעלה אתינן למידן. ולא בתר חזקת גברא וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז איכא למימר דלרבא אע"ג דגם לר"י גופי' כרבי' ס"ל דספק עירוב כשר. מ"מ ס"ל דתחומין דאורייתא. וטעמא דמכשיר בספק לא משום דספיקו לקולא. דהא ספיקא דאורייתא הוא. אלא משום דאיכא חזקה לקולא דהעירוב בחזקת טהרה קאי:

איברא דלפ"ז אכתי קשה נהי דגם לרבא אפשר לומר דגם לרבי יוסי תחומין דאורייתא אע"ג דס"ל ספק עירוב כשר. מ"מ אם איתא דקיי"ל תחומין דרבנן אמאי טרח רבא

לאוקמי לר"י דנימוקו עמו שלא אליבא דהילכתא. טפי הו"ל לומר ששי למסען. ומשום דליכא מדאורייתא איסור תחומין כלל. כדקיי"ל תחומין דרבנן. וע"כ יהי' מוכרח מזה דקיי"ל תחומין דאורייתא. ולהכי בעי לאוקמי נמי לרבי יוסי אליבא דהילכתא משום דנימוקו עמו. ואליבא דמ"ד תחומין דאורייתא משמע לי' לרבא דכבר איפקוד אתחומין בהדי עיקר מצות שבת כאחת. וא"כ אכתי לא הועילו הרמב"ן והריטב"א ז"ל בדבריהם כלום במה שרצו לדחות שלא יקשה מסוגיא דהתם למאי דקיי"ל לפי דעתם ז"ל דתחומין דרבנן. לומר דהתם משום דאליבא דר"י קיימינן דס"ל תחומין דאורייתא הוא דאיפליגו רבא וראב"י אי איפקוד או לא איפקוד אתחומין. דהרי אכתי לרבא גופי' עכ"פ ליכא שום הכרח לומר דס"ל לר"י תחומין דאורייתא. וא"כ הקושיא לדעתם במקומה עומדת. דע"כ מהתם מוכרח דקיי"ל תחומין דאורייתא כמו שנתבאר. וקצת אפשר לומר בזה עפמש"כ הריטב"א ז"ל (בסוגיא דעירובין שם) בהא דפרכינן שבת נמי דאורייתא וז"ל. פירש"י ז"ל כר"ע דאמר תחומין דאורייתא. וקשה לי מנ"ל דר"י כר"ע ס"ל ודלא כרבנן. וי"ל דס"ד דכיון דאוקימנא לר"מ כר"ע ה"ה נמי לר"י. דאי בתחומין פליגי ליפלגי בעלמא. ופרקינן דודאי ר"י תחומין דרבנן ס"ל עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דמסתמא ודאי אית לן למימר דכיון דר"מ ס"ל תחומין דאורייתא. ר"י דפליג עלי' דספק עירוב כשר נמי הכי ס"ל. דליכא למימר דפליגי אי תחומין דאורייתא או דרבנן. דא"כ ליפליגי בעלמא בעיקר הך דינא. אלא ודאי בהכי לא פליגי ומדר"מ נשמע לר"י דאיהו נמי ס"ל תחומין דאורייתא. אלא דמ"מ מכח ההכרח דתקשה דר"י אדר"י הוכרח בע"כ לומר דר"י בהא נמי פליג אדר"מ וס"ל תחומין דרבנן. אע"ג דלא משמע הכי מטעם שנתבאר. והשתא לפ"ז לפום שינויא דרבא דעכ"פ שוב אין הכרח לומר דלר"י תחומין דרבנן. הדרינן לדמעיקרא לומר דע"כ בהא לא איפליג ר"י אדר"מ. אלא גם איהו מודה בזה לר"מ דתחומין דאורייתא. והשתא א"כ שפיר כתבו הרמב"ן והריטב"א ז"ל גם אליבא דרבא דבפרק בכל מערבין שמעינן לר"י דאית לי' תחומין דאורייתא. ועכ"פ מתבאר לפ"ז דלפי דברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל ליכא ראי' מסוגיא דהתם לומר דתחומין דאורייתא. אבל לפירש"י ודאי מוכרח מהתם דקיי"ל תחומין דאורייתא:

עוד מביאים ראי' מההיא דאמרינן (בפרק החולץ מ"ז ע"ב) ואין מרבים עליו ואין מדקדקים עליו. אמר ר"א מאי קרא דכתיב ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה. אמרה לה אסיר לן תחום שבת באשר תלכי אלך. אסיר לן יחוד וכו' אסיר לן ע"ז וכו' עיי"ש. ובודאי משמע דלא אמרה לה אלא איסורין דאורייתא. דלא שבקה נעמי אסורין דאורייתא ונקטה איסורין דדבריהם. וכן בייחוד דקדק רש"י ז"ל שם לפרש ייחוד

דאשת איש עיי"ש. והיינו משום דייחוד פנוי' דרבנן הוא. ובתר הכי הוא דגזרו. וא"כ דומיא דה"נ תחומין דאורייתא אמרה לה. וא"כ מבואר דס"ל לר"א דתחומין דאורייתא. ולפי מה שהכריחו הרמב"ן והרשב"א והרז"ה והריטב"א ז"ל דלתלמודין לית לי' כלל תחומין די"ב מיל. א"כ ע"כ ר"א על תחומין דאלפים אמה קאי וכר"ע. ונראה דאפי' לדעת י"א שהביא הרמב"ן ז"ל בשבת שם דגם מעביר ארבע אמות ברה"ר ורשויות דיחיד ורבים תחומין מיקרו. כמו שהבאתי לעיל. מ"מ כאן ע"כ תחומין ממש קאמר. דעל מעביר ארבע אמות ברה"ר ומוציא מרה"י לרה"ר לא שייך באשר תלכי אלך. דזה לא שייך אלא בתחומין דאין האיסור אלא בהליכה מצד עצמה. אבל בארבע אמות ברה"ר ומוציא מרשות לרשות ליכא שום איסור מצד ההליכה עצמה אלא הטלטול הוא האיסור. ועי' מש"כ בזה הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש ראשון) עיש"ה:

ועוד הביא הרמב"ן ז"ל ראי' מההיא דפרק כיצד מעברין (עירובין נ"ה ע"ב) דמתיב רב חסדא עלי' דר"ה דאמר יושבי צריפין אין מודדין להם אלא מפתח בתיהן. מדכתיב ויחנו על הירדן וגו'. ואמר רבב"ח אר"י לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי תלתא פרסי על תלתא פרסי. ותניא כשהן נפנין אין נפנין לא לפניהם ולא לצדיהן אלא לאחוריהן עיי"ש. וע"כ ס"ל דתחומין דאורייתא. דאל"כ מאי פריך. ודילמא בההיא שעתא אכתי לא גזור אתחומין. ותי' (שם בלקוטיו) וז"ל לאו קושיא היא. דכיון דקרא מפורש שהיו מהלכין במחנה יותר משני אלפים ש"מ יושבי צריפין כיושבי העיר דמי ויש להם תחומין המפורשין בתורה לר"ע ור"מ ור"ח. ובודאי מינייהו נשמע לרבנן עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם. אלא שהוסיף עוד וכתב וז"ל ולפי שיטת הירושלמי קושיין לדברי הכל שהירושלמי סובר דכל חוץ לשלשה פרסאות תחומין דאורייתא לדברי הכל עכ"ל עיי"ש וכבר הרגיש הרמב"ן ז"ל גם בזה. והוסיף בקושייתו וכתב דהא אפי' שלש פרסאות מה"ת מותרין הן עיי"ש. וכוונתו דהא כבר הכרחנו דלתלמודא דידן לא ס"ל ההיא דירושלמי ואין חילוק לדידן בין תחומין דאלפים אמה לתחומין די"ב מיל. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי לכאורה. דאפי' אי הוה ס"ל לתלמודא דידן כהירושלמי בזה מ"מ ע"כ מוכרח דהך סוגיא אזלא אליבא דמ"ד תחומין דאלפים אמה דאורייתא. שהרי כבר הכריח הרמב"ן ז"ל (שם בליקוטיו לעיל) דעירוב מהני אפי' לתחומין דאורייתא. לא שנא תחומין דאלפים אמה למ"ד דאורייתא ול"ש תחומין די"ב מיל להירושלמי אליבא דכ"ע. וא"כ ע"כ ההיא סוגיא ס"ל תחומין דאלפים דאורייתא. דאל"כ עיקר קושיא ליתא. שהרי אפשר שעירבו סוף י"ב מיל והיו רשאין לילך ע"י העירוב שלש פרסאות מחוץ למחנה. אלא ודאי ע"כ ס"ל תחומין דאלפים אמה דאורייתא. וא"כ אי אפשר להתיר ע"י עירוב יותר מארבעת

אלפים אמה. ופריך ר"ח שפיר היכי הלכו מתחילת המחנה בכל אורך המחנה שלש פרסאות לחוץ למחנה. דלזה אין תקנה אפי' ע"י עירוב. ומיהו אפשר לומר דלא כתב כן הרמב"ן ז"ל אלא לרווחא דמילתא ולאלומי קושייתו. משום דקושטא דמילתא הכי הוא דלתלמודא דידן לא ס"ל בזה כהירושלמי. אבל ודאי דאפי' לסברת הירושלמי ע"כ ההיא סוגיא לא אזלא אלא אליבא דמ"ד תחומין דאלפים אמה דאורייתא. אבל דברי הריטב"א ז"ל ודאי תמוהים. שהרי כתב בהדיא דלפי שיטת הירושלמי קושיין לדברי הכל. אם לא שנאמר דהריטב"א לא ס"ל בזה כהרמב"ן ז"ל. שיהא עירוב מועיל לתחומין דאורייתא. אבל זה לא יתכן. שהרי דברי הרמב"ן מוכרחין ומפורשינן בהדיא במשנה ובגמרא כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. ובודאי שאין מקום כלל לחלק בזה בין תחומין דאלפים אמה למ"ד דאורייתא. ובין תחומין די"ב מיל להירושלמי אליבא דכ"ע. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מבואר דהך סוגיא אזלא למ"ד תחומין דאורייתא. אלא דהרמב"ן ז"ל דחי לה דאע"ג דודאי קיי"ל דתחומין דרבנן. מ"מ פריך שפיר דכיון דמקרא מוכח שהלכו יותר מאלפים אמה. וא"כ ע"כ למ"ד תחומין דאלפים אמה דאורייתא צריך לומר דיושבי צריפין מודדין להן מן האחרון. א"כ מיני' נשמע נמי לדידן. והוכרח ע"כ לשנויי דדגלי מדבר שאני. אלא דכבר הרגישו כל האחרונים ז"ל דאכתי קשה לפ"ז דא"כ למאי הוצרך שם להביא הברייתא דתניא כשהן נפנין אין נפנין אלא לאחוריהן. תיפוק לי' דבלא"ה שפיר איכא תיובתא מאותן שחנו באמצע המחנה. דבכל צד שהלכו לחוץ למחנה הו"ל הרבה יותר מארבעת אלפים אמה והיאך הלכו בשבת. אם איתא דמונין להם מפתח בתיהן. ולכן החליטו כולם דמזה מוכרח דודאי הך סוגיא אזלא לדידן דקיי"ל תחומין דאלפים אמה לאו דאורייתא. אלא דס"ל כשיטת הירושלמי דתחומין די"ב מיל לכ"ע דאורייתא. ומותיב מברייתא דכיון שאין נפנין אלא לאחוריהן א"כ המהלך בראש המחנה והוצרך לנקביו חוזר לאחוריו שלש פרסאות. וזה לכ"ע אסור מדאורייתא. וכתבו דמזה סייעתא לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דגם לתלמודא דידן תחומין דשלש פרסאות לכ"ע דאורייתא. אבל לדידי דברי הרמב"ן ז"ל נכונים היטב ומוכרחין. דודאי מלבד מה שכבר הכריחו הרמב"ן ז"ל וסייעתו דלא יתכן כלל לומר דתלמודא דידן נמי קאי בשיטת הירושלמי כיון שלא הזכירו חילוק זה בשום דוכתא כלל. כמו שהאריך הרמב"ן (במלחמות ובלקוטיו שם). בלא"ה מתחומין דשלש פרסאות ל"ק מידי כמשכ"ל. וע"כ מוכרח לומר דלא אזלא הך תיובתא אלא אליבא דמ"ד תחומין דאלפים אמה דאורייתא. ומ"מ שפיר הוכרח להביא ברייתא דכשהן נפנין וכו' משום דבלא הך ברייתא אין כאן מקום קושיא כלל.

דהרי יש כאן מצות עשה לצאת מחוץ למחנה. מדכתיב ויד תהי' לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ. ומנאוה כל מוני המצות במנין העשין. וא"כ קשה טובא לכאורה מאי פריך. והא אע"ג דמונין להם מפתח בתיהן ויש כאן איסור תחומין דאורייתא. מ"מ הרי אין כאן אלא לאו דאל יצא איש ממקומו. וא"כ אית לן למימר דאתי עשה דויצאת שמה חוץ ודחי לאו דאל יצא איש ממקומו. ושפיר היו רשאין לצאת. הן אמת שראיתי להריטב"א ז"ל (סופ"ק דעירובין) דכתב דלמ"ד תחומין דאלפים אמה דאורייתא אית בהו נמי לאו הבא מכלל עשה מדכתיב ומדותם מחוץ לעיר אלפים באמה. דדריש לי' ר"ע (ריש פ"ה דסוטה) לתחומין עיי"ש. ולפ"ז כיון דקיי"ל לאו הבא מכלל עשה עשה הו"ל תחומין ל"ת ועשה. וקיי"ל אין עשה דוחה ל"ת ועשה. אלא דמלבד דעיקר דברי הריטב"א ז"ל אלו תמוהים אצלי ולא ידענא היכי משמע לי' לאו הבמכ"ע מלישנא דקרא דומדותם וגו'. דמהך קרא ליכא למשמע אלא שיעור תחומין אלפים אמה שהזהיר עליהן הכתוב בלאו דאל יצא איש ממקומו. והיינו בתר דגלי לן קרא אזהרה זו. אבל כל כמה שלא שמענו אזהרת תחומין מקרא דאל יצא וגו'. ודאי לא הוה ידעינן כלל אלפים אמה דאשמעינן קרא דומדותם וגו' למאי הילכתא. דשום איסור לתחומין ליכא למשמע מההוא קרא דומדותם וגו' כלל. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ן ז"ל (במלחמות ובלקוטיו שם) דמקרא דומדותם לא שמענו אלא שיעור התחום בלבד עיי"ש. ועי' בתוס' (סופ"ה דסוטה) סוף ד"ה מר סבר וכו'. דלכאורה משמע מדבריהם דס"ל ג"כ כדעת הריטב"א ז"ל עיי"ש. אבל אין זה מוכרח ואין להאריך בזה. ודברי הריטב"א צ"ע אצלי:

ובלא"ה נראה דאפי' להריטב"א ז"ל מ"מ לפמש"כ הרשב"א ז"ל הובא באס"ז (כתובות מ' ע"א) דלהבמכ"ע לענין לדחות מקמי עשה הו"ל כל"ת עיי"ש. א"כ כאן לענין דחיי' הו"ל כתרי לאוי שנדחין מקמי עשה כדמוכרח מכמה דוכתי. וכבר דברו האחרונים ז"ל בזה ואכמ"ל בזה. ואע"ג דבלא"ה איכא במלאכת שבת עשה דתשבות. מ"מ כבר כתבו הרשב"א והריטב"א ז"ל (פ"ק דיבמות ה' ע"ב) בשם רבינו יונה ז"ל דעשה דתשבות לא קיימא אלא על אבות מלאכות דומיא דחריש וקציר ולא אהנך איסורי שאינם אלא בל"ת גרידא עיי"ש. וא"כ תחומין דעכ"פ לכ"ע ליכא בהו יותר מל"ת גרידא אינן בכלל עשה דתשבות. והשתא א"כ מאי תיובתא. ודילמא לעולם אין מודדין אלא מפתחי בתיהם. אלא דמ"מ בדגלי מדבר הוה שרו לצאת חוץ למחנה משום דעשה דויצאת חוץ דחי לאו דתחומין. מיהו נראה דאם איתא דלא הותר להם לצאת אלא מטעמא דאתי עשה ודחי ל"ת. הניחא הנך דלא הוה אפשר להו לצאת אלא חוץ לתחומן. אבל כיון דתניא שאין נפנין לא לפניהם ולא לצדיהן אלא לאחוריהן. הרי אותן שחנו בראש או בצדי המחנה

הוה אפשר להם לצאת חוץ למחנה בתוך תחומן. דבקרא לא כתיב אלא ויצאת שמה חוץ. דמשמע חוץ כל דהוא. אפי' בצד או בראש המחנה. אלא שהם החמירו על עצמן מדעתן משום חששא בעלמא. כדפירש"י שם עיי"ש. ובזה ודאי לא שייכא טעמא דעשה דחי ל"ת להתירן לצאת לאחוריהן חוץ לתחום. דליכא בזה עשה כלל. וע"כ מוכרח מזה דמסוף המחנה הוא דמדדו להם תחומן. והילכך רשאין היו להחמיר על עצמן שלא לפנות אלא לאחוריהן אפי' אותן שחנייתם היתה בראש או בצדי המחנה. אע"ג דמשום עשה דויצאת חוץ לא הוה צריכי להתרחק כ"כ. והשתא ממילא מבואר דע"כ הוצרך להביא ברייתא דתניא כשהן נפנין וכו'. משום דמהנך שחנו באמצע המחנה לא קשיא מידי. משום דכיון דלדידהו לא הוה אפשר לצאת חוץ למחנה אלא ע"י עבירת לאו דתחומין ודאי שרו מטעמא דאתי עשה דויצאת שמה חוץ ודחי ל"ת דתחומין. ובירושלמי (פרק כיצד מעברין ה"א) דפריך ג"כ קושיא זו ולא מייתי התם הך ברייתא. עכצ"ל דעל הך ברייתא הוא דסמיך. אלא שדרך הירושלמי לקצר:

ויותר נראה לומר דהירושלמי לטעמי' אזיל דס"ל (בפ"ב דחלה ובפ"ק דביצה) דאין עשה דוחה ל"ת אא"כ כתובה בצדה. וכמו שהעלה הר"ש ז"ל (ריש פ"ב דחלה) ועי' מש"כ בזה האו"ז (ח"ב סי' רל"ג) עייש"ה. וא"כ כאן דהעשה והל"ת רחוקים זה מזה ליכא למימר אתי עשה ודחי ל"ת. וא"כ גם בלא ברייתא דכשהן נפנין וכו' פריך שפיר מאותן שהיו חונין באמצע. ולזה לא קשה לו אלא מגופי' דקרא דכתיב ויד תהי' לך מחוץ למחנה. אבל תלמודא דידן לטעמי' אזיל דאתי עשה ודחי ל"ת אע"פ שאינה כתובה אצל הלאו. ולהכי לא מצי למיפרך אלא מדקתני בברייתא שאין נפנין לא לפניהן ולא לצדיהן אלא לאחוריהן. אע"ג דבזה ליכא עשה. דמשום העשה לא מתחייב אלא לצאת חוץ למחנה מאיזה רוח שיהי'. ובלבד שלא יפנה בתוך המחנה. אלא שהם מעצמן נהגו כבוד בענן גם מה שלא נצטוו. וחששו אפי' לספיקא. ולא נפנו בשום צד אלא מאחוריהן שידעו בודאי שלא יחזור הענן שם. ומזה ודאי פריך שפיר. והוכרח לשנויי דדגלי מדבר שאני דקבועין חשיבי. והו"ל כעיר שאין מודדין לה אלא מחומתה. ודברי הרמב"ן ז"ל ברורים ונכונים היטב. אלא דמ"מ מש"כ הרמב"ן ז"ל לדחות עיקר הראי' משם משום דאיכא למימר דפריך רק משום דמדר"ע נשמע לדידן. ודאי דחיק טובא. ומפשטא דסוגיא לא משמע הכי. ולא נכנס הרמב"ן ז"ל לפרצה דחוקה זו אלא משום שהביא שם ראיות מכריחות לדעתו ז"ל דקיי"ל תחומין דרבנן. אבל לפי מה שיתברר לפנינו דלדעת הגאונים ז"ל אין זה מוכרח. ודאי מסוגיא דהתם יש לנו ראי' נכונה דקיי"ל תחומין דאלפים אמה דאורייתא:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (בליקוטיו שם) שהביא מדבר רבינו אפרים ז"ל תלמידו של הרי"ף ז"ל שהשיג על הרי"ף במש"כ שם כדבר פשוט דקיי"ל דלית הילכתא כר"ע דאמר תחומין דאורייתא. וכתב עליו וז"ל לא ידעינן מהיכא קים לי' הכי. אלא מסופק בגמרא טובא. דקאמרינן בהדיא הני אלפים אמה היכא כתיבן. ואמר רב חסדא למדנו מקום ממקום וכו'. מיהו ר"ע סבר אלפים אמה דכתב רחמנא הן הן תחומי שבת. ור"א בר"י סבר לשדות וכרמים. ורבנן ורבי חנינא בן אנטיגנוס ילפי לה בגז"ש. והו"ל דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים. והאי תנא דקאמר לא אמרו בדבר להחמיר אלא להקל ותחומין דרבנן ר"א הוא. הילכך האי תנא דקתני ריבה אחד ומיעט אחד שומעין למרובה (פרק כיצד מעברין נ"ח ע"ב) ליכא למיעבד בה עובדא. וכן נמי הא דתנן אפי' עבד אפי' שפחה נאמנין לומד עד כאן תחום שבת (במתניתין שם). כולה אליבא דר"א בר"י היא. וכיון דמספקא לן מילתא לא עבדינן בה עובדא עד כאן דברי הר"ב ז"ל. וכתב עליו הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ודברים משובשים הם. ודקאמר מהיכא קים לן דלית הילכתא כר"ע. דבר ברור הוא בכמה מקומות. בפרק מי שהוציאוהו אמר ריב"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב. ומפרש לה אפי' כיחיד במקום רבים. וא"ל רבא לאביי מכדי עירובין דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד ומה לי יחיד במקום רבים. ובפרק בכל מערבין א"ל רבא לר"נ מאן האי תנא דאפי' בדרבנן לית לי' ברירה דתניא האומר לחמשה הריני מערב על איזה מכם שארצה וכו'. סוגיא מפורשת דעירובי תחומין דרבנן ורבא בתרא הוא וכו' עיי"ש שהביא עוד כמה ראיות דלא קיי"ל כר"ע דאמר תחומין דאורייתא. וכן הוא באו"ז (ח"ב סי' קמ"ב) וברא"ש (פ"ד דעירובין סי' ח') ובשאר ראשונים. ואמנם לפ"ז הדבר תמוה מאוד על הבה"ג (בהלכות עירובין) והשאילתות שם שפסקו דתחומין דאלפים דאורייתא. ואפי' הכי הביא הבה"ג שם (בהלכות עירובין) כל אותן ההלכות שהוכיחו מהן הרמב"ן ז"ל ושאר ראשונים דקיי"ל תחומין דרבנן. וכן השאילתות שם הביא מהלכות אלו. וא"כ נמצאו דבריהם סותרין זא"ז תכלית סתירה. והוא מתמיה ומפליא מאוד לכאורה:

ואמנם הנראה לענ"ד בדעת הגאונים ז"ל. דכיון דעיקר אזהרת תחומין לא נפק"ל אלא מקרא דאל יצא איש ממקומו. כל שנתן דעתו לשבות באחד מן המקומות וייחדו לעצמו אפי' לשעה. מקומו קרינן בי'. וכל אלפים אמה שסביב למקום זה. תחומו הוא מדאורייתא. אע"פ שלא נתן שם עירוב כלל. וגם לא הלך לשם ברגליו. וכל עיקר עירוב בפת או ברגלים אינו אלא מדרבנן בעלמא. וכן נראה מדאמרינן (בפרק הדר ע"ג ע"א) בעא מיני' ר"ח בר אבין מר"ש בני בי רב דאכלי נהמא בבאגא ואתו ובייתי בבי רב כי משחינן להו תחומא מבי רב משחינן להו או מבאגא משחינן להו. א"ל משחינן מבי רב. ופרכינן

והרי נותן את עירובו בתוך אלפים אמה ואתי וביית בביתו דמשחינן לי' תחומי' מעירובי'. ומשני בההוא אנן סהדי ובהדא אנן סהדי. בההוא חנן סהדי דאי מתדר לי' התם ניחא לי'. ובהדא אנן סהדי דאי מייתו להו ריפתא לבי רב ניחא להו טפי עיי"ש ובפירש"י שם. הרי דגם השתא דתקינו עירוב בפת או ברגליו. אזלינן בתר דעתו ומחשבתו ומה"ט אע"ג דלית לי' דירה התם. מ"מ כיון דאי מתדר לי' התם הוה ניחא לי' חשיב מקומו. ומשחינן לי' תחומי' מהתם. ועפ"ז נראה דמדאורייתא לא צריך פת כלל וגם לא לערב ברגליו. אלא כל שנתן דעתו על מקום ידוע לו מודדין לו תחומי שבת ממקום ההוא. משום דבקרא עירובין בפת או ברגליו לא רמיזי כלל. ולא כתיב אלא אל יצא איש ממקומו. וגמרינן דכל אלפים שסביב מקומו בכלל מקומו הן. וא"כ כל שנתן דעתו על אחד מן המקומות שהוא יהי' מקומו. כבר קרינן בי' אל יצא איש ממקומו ומודדין לו תחומו משם. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל (בליקוטיו שם) קרוב לזה ליתן טעם למאי דמועיל עירובי תחומין אפי' למ"ד תחומין דאורייתא וז"ל. יש לומר לדברי האומר תחומין דאורייתא או שהעירוב הלכה לממ"ס. או חכמים סבורין כיון שדעתו בכאן ואמר תהא שביתתי במקום פלוני עשאו ביתו. ומשם אני קורא אל יצא איש ממקומו וכדאמרינן (בפרק הדר) התם אנן סהדי דאי מתדר לי' התם טפי ניחא לי' והו"ל מקום פיתא ולינה ומהתם משחינן לי'. נמצאו העירובין בין ברגליו בין בפה בין בפת כולם דבר תורה הם עכ"ל עיי"ש:

ואני אומר לדעת הגאונים ז"ל דלפ"ז כולם מדרבנן נינהו. דמדאורייתא לא בעינן שום עירוב. אלא כל שבירר לו בדעתו איזה מקום לשביתתו הרי הוא מקומו. וקרינן בי' אל יצא איש ממקומו. ותקנת עירובין וכל הלכותיהן מדרבנן בעלמא נינהו אפי' למ"ד תחומין דאורייתא. ואפי' בתר דתקינו רבנן עירוב ברגליו או בפת. בעינן למימר דמשעשה העירוב לא יהא צריך להוליכו למקום תחומו. כדפרכינן (בפרק בכל מערבין ל"ד ע"א) נימא כיון דאי בעי אמטויי מצי ממטי לי' אע"ג דלא אמטיי' כמאן דאמטיי' דמי. ואיצטריך התם לשנויי משום גזירה דיו"ט שחל להיות אחר השבת עיי"ש בפירש"י. וא"כ שפיר י"ל דמדאורייתא לא בעינן אפי' עשיית עירוב כלל אלא כל שבירר לו בדעתו מקום ידוע לשביתתו הרי זה חשוב מקומו. וקרינן בי' אל יצא איש ממקומו. וכן נראה מסוגיא דפרק בכל מערבין (עירובין ל"ו ע"א) דקאמר שאני טומאה הואיל יש לה עיקר מן התורה. ופרכינן שבת נמי יש לה עיקר מדאורייתא וכו'. כן הוא גירסת הרשב"א ז"ל שם. וכן גירסת הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. וכן הגירסא בגמרא דפוס ישן. כמש"כ בד"ס שם עיי"ש. ולפי מה שהכריחו הרמב"ן והרשב"א ז"ל וסייעתם דע"כ לתלמודא דידן לא שמיעא לי' ולא ס"ל שום חילוק בין תחומין די"ב מיל לאלפים אמה. הדבר תמוה ואינו

מובן כלל מאי עיקרו דאורייתא דקאמר בתחומי שבת. כיון דלשיטת תלמודא דידן אם תחומין דאלפים דרבנן ליכא שום תחומין דאורייתא כלל. וגם מדקמשני עלה וקאמר קסבר ר"י תחומין דרבנן. מכלל דמעיקרא הוה ס"ל תחומין דאורייתא. וא"כ תמוה מאי דקאמר עיקרו מדאורייתא. והרי לפום סברא דהשתא לר"י תחומין דאורייתא ממש הן. אבל לפי מה שביארנו בשיטת הגאונים ז"ל הדברים מדוקדקים היטב. דהרי רבי יוסי לא מיירי בתחומין עצמן אלא בעירובי תחומין. דקאמר במתניתין ספק עירוב כשר. וא"כ שפיר קאמר שבת נמי עיקרו מדאורייתא. כלומר עירובי תחומי שבת נמי. אע"ג דודאי עירובי תחומין בפת דמיירי בהו ר"י במתניתין שם לאו דאורייתא הן. מ"מ עיקרן דאורייתא. דהוה ס"ד דס"ל לר"י תחומין דאורייתא. ואי אפשר לו מדאורייתא לילך חוץ לתחום אלא כשנותן דעתו לשבות במקום ידוע בתוך אלפים אמה. וא"כ עירוב בפת עיקרו מדאורייתא הוא. ולא גרע מטומאה שיש לה עיקר מן התורה. ועל זה משני שפיר דקסבר ר"י תחומין דרבנן. וא"כ ליכא שום עירוב כלל מדאורייתא אפי' נתינת דעתו על מקום ידוע. שהרי מה"ת מותר לילך בשבת אפי' עשר פרסאות אע"פ שנתן דעתו לשבות בביתו. וזו נראה ראי' מוכרחת לשיטת הגאונים ז"ל כמו שביארנו. ואפי' לגירסא שלפנינו דגרסינן שבת נמי דאורייתא היא. ע"כ מוכרח כן. דהרי מאי דקאמר דאורייתא היא. עכצ"ל דבעי למימר דתחומי שבת נמי עיקרן דאורייתא. אבל הן עצמן דרבנן נינהו. דאל"כ הדבר תמוה דעל מאי דמשני לי' שאני טומאה דלהכי מחמיר ר"י בספיקה משום שיש לה עיקר מן התורה. פריך לי' שבת נמי דאורייתא. דמשמע דשבת נמי נהי דלא עדיפא מטומאה. מ"מ לא גרעה מינה. שהרי גם היא דאורייתא היא. והשתא אם איתא דבעי למימר דתחומין עצמן מדאורייתא הן הרי תחומין עדיפי טובא טפי מטומאה דרבנן אלא שיש לה עיקר מן התורה. והו"ל למיפרך דעדיפא מינה ולאלומי קושייתו. ולמימר כ"ש שבת דהיא גופא מדאורייתא היא דהו"ל לר"י להחמיר בספיקה. אלא ודאי ע"כ גם לגירסתנו מוכרח לפרש דפריך שבת נמי עיקרה דאורייתא היא כטומאה. אבל תחומין עצמן דרבנן נינהו. וא"כ ע"כ מוכרח מזה כשיטת הגאונים ז"ל כמו שנתבאר:

וכן נראה מדתנן (בפרק מי שהוציאוהו מ"ד ע"ב) מי שיצא ברשות ואמרו לו כבר נעשה מעשה יש לו אלפים אמה לכל רוח וכו' עיי"ש. והנה הך מתניתין משמע ודאי דאליבא דכ"ע אתיא ולית מאן דפלג עלה. דלא מוקמינן לה התם לא בבבלי ולא בירושלמי כמ"ד תחומין דרבנן. ומשמע ודאי דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא איתי' להאי דינא. ובמתני' (דפ"ב דר"ה כ"ג ע"ב) תנן בראשונה לא היו זזין משם כל היום. התקין ר"ג הזקן שיהיו מהלכין אלפים אמה לכל רוח. ולא אלו בלבד אלא אף חכמה הבאה ליילד

והבא להציל מן הדליקה מן הגייס ומן הנהר ומן המפולת הרי הוא כאנשי העיר ויש להם אלפים לכל רוח עיי"ש. ובודאי משמע דגם הך מתניתין אליבא דכ"ע היא. מדלא מוקמינן לה כמ"ד תחומין דרבנן. וא"כ הדבר קשה למ"ד תחומין דאורייתא היכי שרינן למי שיצא ברשות לילך אלפים אמה לכל רוח. וכן ר"ג היכי תיקן לעקור דבר מה"ת בקום ועשה. ועכצ"ל דודאי מדינא דאורייתא שרי. משום דכיון דברשות יצא הרי זה מקומו. וקרינן בי' אל יצא איש ממקומו גם בלא שום עירוב כלל ולא גרע ממקום שנתן דעתו עליו לשבות בו דסגי בהכי מדאורייתא. אלא דבראשונה החמירו גם בבא לשם לצורך דבר המותר ומצוה ללילך. ומתקנת ר"ג ואילך חזרו בזה לדין תורה. ולא להקל על דברי תורה באו אלא להקל בעירובי תחומין. דלכ"ע עירוב בפת או ברגליו אינו אלא מדרבנן. ומיהו בלא"ה יש מקום לצדד בזה עפמש"כ בתוס' ישנים ביומא (פרק שני שעירי ס"ז ע"א) בד"ה בא וישב וכו' עיי"ש היטב ואכ"מ להאריך בזה:

והשתא עפ"ז ממילא מתבאר דמכל ראיותיו של הרמב"ן ושאר ראשונים ז"ל אין הכרע לומר דקיי"ל תחומין דרבנן. דמה שהביא ראי' מדאמרינן (בפרק מי שהוציאוהו) אמר ריב"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב אפי' יחיד במקום רבים וא"ל רבא לאביי מכדי עירובין דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד מה לי יחיד במקום רבים. לפי מה שנתבאר אין זה ענין לכאן. דאע"ג דתחומין דאורייתא מ"מ עירובי תחומין לכ"ע דרבנן נינהו כמו שנתבאר. ונראה שכן מוכרח לפמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' שם דסתמא דתלמוד ירושלמי ס"ל דקיי"ל תחומין דאלפים אמה דאורייתא כמשכ"ל. ואפי' הכי חזינן בירושלמי (פ"ק דעירובין ה"א) דלכולהו אמוראי דהתם ס"ל דהלכה כדברי המיקל בהלכות עירובין ואפי' עירובי תחומין ואפי' כיחיד במקום רבים עיי"ש. וכבר הביא הרמב"ן ז"ל גופי' בחי' לעירובין (סו"פ מי שהוציאוהו) דברי הירושלמי אלו. עיי"ש בדבריו. וא"כ הדברים סותרין זא"ז. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא לדעת הגאונים ז"ל. דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא עירובי תחומין דרבנן נינהו. הן אמת דלכאורה יש לפקפק בזה מדמבואר בסוגיא דהתם דגם מאי דא"ר יוחנן בן נורי התם במתניתין מי שישן בדרך ולא ידע שחשכה יש לו אלפים אמה לכל רוח. וחכמים פליגי עלי' ואמרי דאין לו אלא ארבע אמות. משום שהי' ישן ולא נתכוון לקנות שביתה. הו"ל בכלל הלכה כדברי המיקל בעירוב. וכן הוא בירושלמי (פ"ק דעירובין) שם עיי"ש. והרי הך פלוגתא לאו בעירוב היא אלא בתחומין. וכבר ראיתי להרשב"א ז"ל שכתב שם וז"ל מיהא שמעינן דהא דריב"ל לאו בעירוב ממש קאמר אלא אפי' בתחומין במשמע. דהא דרבי יוחנן ב"נ תחומין נינהו ולא עירוב וכו' דכל דבר הניתר ע"י עירוב במשמע ואע"פ שאין המחלוקת בעירוב ממש

עכ"ל. וכן כתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל דאע"ג דהא לאו בעירוב מיירי אלא בתחומין מ"מ קים לן דכי אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב לאו בעירוב ממש בלחוד קאמר אלא בכל דבר שהוא ניתר בעירוב ושהוא מתולדות עירוב עכ"ל עיי"ש. אבל ודאי זהו דחוק טובא. והוא אפשר לשיטתם:

אמנם לשיטת הגאונים ז"ל נראה דודאי מדאורייתא כל שישן במקום. הוא מקומו וקרינן בי' אל יצא איש ממקומו. ויש לו אלפים אמה לכל רוח אפי' למ"ד תחומין דאורייתא. אע"פ שלא נתכוון לקנות שביתה. משום דקניית שביתה לא רמיזא בקרא כלל. אלא מקומו הוא דכתיב. וכל שישן במקום זה מתחילת שבת מקומו קרינן בי' וחכמים לא החמירו עליו אלא מדבריה' והוא בכלל עירוב ברגליו. שהמערב ברגליו ג"כ צריך להתכוון לקנות שביתה. וא"כ פלוגתייהו בעירוב היא ולא בתחומין ושפיר הו"ל בכלל מאי דקאמר ריב"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב. ולא מיירי כאן מתחומין כלל. וגם למ"ד תחומין דרבנן. מ"מ אסמכינהו אקרא דאל יצא איש ממקומו. כדאמרינן התם לקמן (נ"א ע"א). והיינו דוקא לעיקר תחומין. אבל לקניית שביתה ליכא אסמכתא מקרא ובכלל עירוב היא. וא"כ אין לנו שום הכרח משם דתחומין דרבנן. ומהאי טעמא נמי מה שהביאו הרמב"ן והאו"ז והרא"ש ז"ל והסמ"ג (בסוף הלכות עירובין) מדאמרינן (בפרק בכל מערבין ל"ז ע"ב) א"ל רבא לר"נ מאן האי תנא דאפי' בדרבנן לית לי' ברירה דתניא האומר לחמשה הריני מערב על איזה מכם שארצה וכו' עיי"ש. אין מזה הכרע דודאי עירובי תחומין דרבנן ותחומין דאורייתא כמו שנתבאר:

ומש"כ עוד הרמב"ן ז"ל שם וז"ל והתם נמי אמרינן גבי שפיכת מים בעבים איבע"א ספק דדבריהם להקל. אי תחומין דאורייתא כר"ע אף בכלים דאוריי' הוא עכ"ל וכוונתו למאי דאמרינן (בפרק מי שהוציאוהו מ"ה ע"ב) עלה דתניא גשמים שירדו ביו"ט הרי הן כרגלי כל אדם. ופריך ואמאי וליקני שביתה באוקיינוס וכו'. אר"י הכא בעבים שנתקשרו מערב יו"ט עסקינן. ופרכינן ודלמא הנך אזלו והנך אחריני נינהו וכו'. ואיבע"א הוי ספק דדבריהם וספק דבריהם להקל עיי"ש. וזהו שכתב הרמב"ן דלר"ע דתחומין דאורייתא אף בכלים דאורייתא הוא. כלומר דלאו דוקא באדם עצמו אלא אף בכלים ושאר חפצים שקנו שביתה במקומן אסור מדאורייתא להוציאן חוץ לתחומן. וא"כ הו"ל ספיקא דאורייתא ולא ספק דדבריהם. אלא ודאי לסתמא דתלמודא ס"ל תחומין דרבנן. ואמנם עיקר הדבר שהחליט הרמב"ן ז"ל דלמ"ד תחומין דאורייתא אף בכלים ס"ל הכי. אע"פ שכן נראה ג"כ מפירש"י (בפרק חלון ע"ט ע"ב) בד"ה מהו דתימא וכו'. מ"מ בדברי הריטב"א ז"ל מבואר דלא ס"ל הכי התם. ולפי פירושו שם לא מוכח משם מידי עיי"ש

בדבריו. וכבר הביא המג"א (סי' ת"ד) מחלוקת הרלב"ח ומהר"ם אלשקר בזה עיי"ש. ולפמש"כ הרמב"ם והסמ"ג והאו"ז והרא"ש ז"ל שהבאתי לעיל דלרבי יהודה ס"ל תחומין דאורייתא. מוכרח מסוגיא דפרק בתרא דעירובין (צ"ז ע"ב) דכלים ומים לכ"ע אינו אלא מדרבנן עיש"ה. ובלא"ה כיון דהתם ביו"ט מיירי כבר כתב הר"א מיימון ז"ל (במעשה נסים סי' י"ב) בפשיטות דביו"ט לכ"ע תחומין דרבנן. וז"ל שם תמיה כי יכנס במוח בעל שכל כי איסור תחומין ביו"ט או יוה"כ מן התורה עם היות לשון הכתוב הנלמד ממנו איסור תחומין הוא אל יצא איש ממקומו ביום השביעי עכ"ל עיי"ש. וכן הכריח הר"ב ט"א (בחגיגה י"ז ע"ב) עיי"ש שהאריך בזה. ועי' מש"כ בזה מהר"ם בן חביב ז"ל (ביום תרועה לר"ה ל"ב ע"א) ובשאר אחרונים. איברא דמהירושלמי (פ"ט דפסחים ה"ב) מתבאר דגם ביו"ט תחומין דאורייתא למ"ד בשבת תחומין דאורייתא עיי"ש. וכן כתבו התוס' (בפסחים פרק מי שהי' טמא צ"ג ע"ב) בד"ה ר"י אמר וכו' ושם הביאו ג"כ דברי הירושלמי אלו עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל. מ"מ אפשר דתלמודא דידן לא ס"ל הכי ולהכי קרי לי' ספק דדבריהם. ועכ"פ ליכא משם הכרע כלל לומר דקיי"ל תחומין דרבנן:

ומש"כ עוד הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ובסוף כיצד מעברין אמר רבא פלגאה בעירובין לית דחש לה להא דר"ע. מדלא אמרינן לית דחש לה סתם. וקאמר בעירובין לית דחש לה לדר"ע. אלמא בכולי עירובין לית דחש לי' לחומרא כר"ע משום דעירובי תחומין דרבנן והלכה כדברי המיקל ולית דחש לי' כר"ע דמחמיר דאזיל לטעמי' דקסבר עירובי תחומין דאורייתא עכ"ל עיי"ש. וגם הסמ"ג (סוף הלכות עירובין) הביא ראי' זו עיי"ש. אבל לפי מה שנתבאר גם משם אין הכרע. דאדרבה להכי לא קאמר סתם לית דחש לה לדר"ע. אלא קאמר בעירובין לית דחש לה לדר"ע משום דדוקא בעירובין הוא דלית דחש לדר"ע. משום דעירובי תחומין ודאי לכ"ע אינן אלא מדרבנן. אבל בתחומין לעולם אימא לך דקיי"ל תחומין דאורייתא כדר"ע ושאר תנאי דס"ל כוותי' בהא. ואע"ג דפלוגתא דר"ע ורבנן התם בתחומין היא. דלרבנן בשנתן עירובו בעיר מהלך את כולה וחוצה לה אלפים אמה. ולר"ע אין לו ממקום עירובו אלא אלפים אמה עיי"ש. מ"מ הא בהא תליא דלדינא דאורייתא דסגי בנתן דעתו לשבות שם להיות חשוב כמקומו לענין תחומין. הרי זה ממש כשובת שם. דאפי' לר"ע מהלך את כולה אפי' גדולה כאנטוכיא וחוצה לה אלפים אמה וכמבואר שם עיי"ש. אבל לפי מה שתיקנו רבנן עירוב בפת שוב לא חשבינן לי' כשובת שם לר"ע כשנתן שם עירובו. והילכך אין לו אלא ממקום עירובו אלפים אמה. וכעין זה מבואר בירושלמי והביאו הרשב"א ז"ל שם. דבאומר שביתתי במקום פלוני עדיף ממניח

עירובו והרי הוא כשובת עיי"ש בדבריו. וא"כ לר"ע דמחמיר אע"ג דתחומין דאורייתא לדידי'. מ"מ אין זה אלא חומרא דרבנן בעלמא. דהו"ל לדידי' בכלל תקנת עירוב. וכיון דבעירובי תחומין קיי"ל דהלכה כדברי המיקל שפיר קאמר דלית דחש לה לדר"ע בעירובין. ועכ"פ מתבאר דגם מההיא דהתם לשיטת הגאונים ז"ל אין שום הכרע לומר דקיי"ל דלא כר"ע דאמר תחומין דאורייתא. דההיא לא תליא מידי בפלוגתא דתחומין דאורייתא. דאפי' רבנן דר"ע דהכא מצי סברי שפיר דתחומין דאורייתא וכמו שביארנו: **ומש"כ** עוד הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ועוד סתמא דמתניתין ריבה אחד ומיעט אחד ולא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל. ורבינא דהוא בתרא פירש לברייתא לא להקל על דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה ותחומין דרבנן עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד תמיהני בראי' זו. דהרי מגופא דמתניתין ודאי ליכא שום ראי' לזה. לפי גירסת הרי"ף ז"ל והיא ג"כ גירסת כל הראשונים ז"ל וכן הגירסא בירושלמי. והיא ג"כ גירסת הרמב"ן ז"ל גופי' במתניתין. שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל. ולא כגירסא שלפנינו דקתני שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל. דלפי גירסא זו ודאי משמע כדפירש"י שלא אמרו חכמים את עיקר הדבר דהיינו מה שגזרו איסור שלא לצאת חוץ לתחום. להחמיר בו אלא להקל. וא"כ משמע דסתם לן תנא כמ"ד תחומין דרבנן. אבל לפי גירסת כל הראשונים ז"ל דגרסי שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל. אדרבה משמע קצת איפכא דודאי תחומין דאורייתא נינהו. וא"כ הי' ראוי לחכמים להחמיר בהן ולשמוע לזה שמיעט. וכן הי' מקום להחמיר שלא לקבל בהן עדותן של עבד ושפחה. ולזה קאמר שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר. כלומר בדבר זה היינו עדות של מדת התחומין לא אמרו חכמים להחמיר כדרכן לעשות משמרת למשמרת של תורה להרחיק את האדם מן העבירה. אלא להקל בדבר זה להעמידו על קו הדין משום דמילתא דעבידא לגלויי הוא. שבידינו לחזור ולמדוד ולברר הדבר. ולכן האמינו לזה שריבה. ותולין דברי זה שמיעט בטעות. וכדאמרינן עלה בגמרא ובלבד שלא ירבה יותר ממידת העיר באלכסונא עיי"ש. וכן מטעם זה האמינו עבד ושפחה. ומה"ט לא מוקמינן בגמרא להך מתניתין כמ"ד תחומין דרבנן. ורק הברייתא הוא דמוקמינן כמ"ד תחומין דרבנן. דפרכינן התם והתניא לא אמרו חכמים את הדבר להקל אלא להחמיר. ומשני אמר רבינא לא להקל על דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה ותחומין דרבנן עיי"ש. ובודאי דהך ברייתא ליכא לפרושי אלא אליבא דמ"ד תחומין דרבנן. וכדפירש"י שם. ודברי הרמב"ן ז"ל תמוהים אצלי מה שהכריח ממאי דרבינא דהוא בתרא פירש לברייתא כמ"ד תחומין דרבנן. דמה בכך דהוא בתרא אטו מימרא דנפשי' קאמר והא לפרושי ברייתא אתי. והוכרח בע"כ

לפרושי הכי משום דהך ברייתא לא מיתרצא בענין אחר. ואדרבה מדלא מוקי כמ"ד תחומין דאורייתא אלא ברייתא לחוד. משמע ודאי דמתניתין מיתוקמא שפיר כמ"ד תחומין דאורייתא וכמו שביארנו:

ומש"כ עוד הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ובפרק האשה שנתארמלה ואלו נאמנין להעיד בגדלן מה שראו בקטנן וכו' ועד כאן היינו באין בשבת וקאמר בגמרא קסבר תחומין דרבנן. ובפרק חלון גבי מעשה דכלתו של רבי הושעי' שהלכה למרחץ וחשכה לה ועירבה לה חמותה ובא מעשה לפני רבי חייא ואסר' א"ל רבי ישמעאל בר"י בבלאי כל כך אתה מחמיר בעירובין כך אמר אבא כל שיש לך להקל בעירובין הקל עכ"ל עיי"ש. והנה הראי' האחרונה מלבד מה שכבר הכריחו התוס' (שם פ' ע"א) בד"ה מעשה וכו'. דההיא עובדא לא בעירובי תחומין מיירי אלא בעירובי חצרות. וכתבו שם שכן פירש גם רבינו חננאל ז"ל עיי"ש. וכן כתב הרשב"א ז"ל שם. וכן דעת הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. וכן נראה מוכרח ע"כ לפי דעת הרמב"ן ז"ל גופי' שהבאתי לעיל דלרבי יוסי ס"ל תתומין דאורייתא. וא"כ אין משם הכרע. ואינה ענין לכאן. בלא"ה לפי מה שביארנו בשיטת הגאונים ז"ל דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא עירובי תחומין דרבנן. א"כ כיון דהתם בעירובי תחומין הוא דמיירי ליכא מהתם הכרע כלל אפי' לפירש"י והראב"ד ז"ל דס"ל דבעירובי תחומין מיירי התם. ואמנם מההיא דסופ"ב דכתובות שם לכאורה ודאי מוכרח דסתם לן תנא כמ"ד תחומין דרבנן. איברא דלפמש"כ בסמ"ג (עשין קל"ג) וכן כתב בספר התרומ' (הלכות ארץ ישראל) דכיון דקאמר הנח לתרומה בזה"ז דרבנן ולא קאמר קסבר תרומה בזה"ז דרבנן משמע שסובר שכך הלכה עיי"ש. והביאו בכ"מ (סופ"א מהלכות תרומות) עיי"ש. נראה דס"ל דהיכא דקאמר קסבר משמע דאיהו הוא דקסבר הכי ואנן לא סבירא לן כוותי'. וכן משמע מדברי התוס' (בפסחים פרק כיצד צולין (פסחים פ"א ע"א)) בד"ה קסבר וכו' עיש"ה. וכבר הכריחו קצת אחרונים ז"ל משם דכל היכא דקאמר הך לישנא דקסבר משמע דלא קיי"ל הכי. ואע"ג דהרש"ל ז"ל ביש"ש (פרק הערל סי' ל"ג) השיג על ספר התרומה שם. מ"מ מטעמא אחרינא הוא. אבל בעיקר הך כללא גם הרש"ל לא פליג עיי"ש בדבריו. ונראה דכוונתם דאע"ג דאשכחן בכמה דוכתי דקאמר קסבר אע"ג דהכי הילכתא. מ"מ היינו היכא דאיכא תרי תנאי או תרי אמוראי. דקאמר בכל חד קסבר. אע"ג דודאי איכא חד מינייהו דקיי"ל כוותי'. משום שלא בא אלא לומר דמר קסבר הכי לאפוקי אידך מ"ד בר פלוגתי' דלא ס"ל הכי. אבל כל היכא דלא מיירי אלא בחד תנא או אמורא או קאי אמתניתין או ברייתא. וקאמר קסבר משמע דאנן לא קיי"ל הכי וא"כ בההיא דכתובות שם מדקאמר סתמא דתלמודא קסבר תחומין דרבנן.

משמע דאנן לא קיי"ל הכי אלא קיי"ל תחומין דאורייתא. וא"כ מוכח משם איפוך ממה שהוכיח משם הרמב"ן ז"ל. ואע"פ שיש לפקפק בכלל זה. ואכ"מ להאריך בזה מ"מ בעיקר ראייתו של הרמב"ן ז"ל ג"כ איכא לפקפק טובא. דנהי דסתם מתניתין דכתובות שם ס"ל תחומין דרבנן מ"מ הא הו"ל סתם ואח"כ מחלוקת. דבר"פ כשם איפליגו בהכי ר"ע ור"א בנו של ריה"ג. וקיי"ל סתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם. ואע"ג דקיי"ל דאין סדר למשנה. וא"כ אפשר דהו"ל מחלוקת ואח"כ סתם. מ"מ כיון דאין מזה הכרע הדרינן לכללא דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. וא"כ אית לן למימר דהילכתא כוותי' דאמר תחומין דאורייתא. ולא כר"א בנו של ריה"ג דפליג עלי' וקאמר תחומין דרבנן. ובפרט שכבר הוכחנו מכמה דוכתי דקיי"ל תחומין דאורייתא. וכך ס"ל נמי לסתמא דתלמודא דירושלמי. כמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל:

ובודאי דהכי משמע נמי מסתמא דתלמודין דפרק מי שהוציאוהו (עירובין נ"א ע"א) דפרכינן הני אלפים אמה היכן כתיבן וכו' ותו פרכינן ור"ח בן אנטיגנוס מה נפשך אי אית לי' גז"ש פיאות כתיבן אי לית לי' גז"ש אלפים אמה מנ"ל. ומשני לעולם אית לי' גז"ש ושאני הכא דאמר קרא זה יהי' להם מגרשי הערים לזה אתה נותן פיאות ואי אתה נותן פיאות לשובתי שבת עיי"ש. ומפשטא דכולה הך סוגיא משמע ודאי דהך גז"ש דמקום ממקום גז"ש גמורה היא ומדאורייתא קאמרינן ולא ניתנה ראי' זו לידחות אלא בדוחק גדול. כמש"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ונראה דמטעם זה ס"ל לרבינו אפרים ז"ל תלמידו של הרי"ף ז"ל דמאי דאמרינן (סופ"ה דסוטה) דר"א בר"י הגלילי ס"ל תחומין דרבנן ור"ע סבר תחומין דאורייתא היינו לומר דלר"ע תחומין מפורשים בתורה. אבל ר"א בנו של ריה"ג ס"ל דאינם מפורשים בתורה. דאלפים אמה דכתיב בקרא לא קאי אתחום שבת אלא לשדות וכרמים. ושיעור אלפים אמה לתחום שבת לא נפקל"ל לדידי' אלא בגז"ש דמקום ממקום וכו'. וכיון שאינו מפורש בקרא קרי לי' דרבנן. וזה כדעת מקצת הגאונים ז"ל ובראשם רב אחא משבחא ז"ל דכל מאי שאינו מפורש בקרא ולא נפיק אלא מדרשא מיקרי מדרבנן ודינו כאיסור דרבנן. ומקור דעתם מסוגיא דפ"ק דקידושין (כ"ד ע"ב). דאמרינן נראין דברי ר"ט בשן ועין הואיל והתורה זכתה לו. ודברי ר"ע בשאר אברים הואיל ומדרש חכמים הוא עיי"ש. ורב האי גאון ז"ל דחה ראי' זו. וס"ל דכל מאי דנפיק מדרשא הו"ל כמפורש בקרא ודאורייתא ממש הוא. וגם דעת הרמב"ם ז"ל כסברא הראשונה. כמבואר בסה"מ (שורש שני) והרמב"ן ז"ל שם האריך להשיג עליו בשורש זה עיי"ש. ובתשו' הרשב"א ז"ל (ח"א סי' אלף קפ"ה ובח"ב סי' ר"ל) ובמיוחסות (סי' קי"א) ובמש"כ הה"מ (בפ"ד מהלכות אישות). עיי"ש ובמה שהאריכו האחרונים ז"ל על דברי

הרמב"ם בסה"מ שם ואכמ"ל בזה. ולפי שהוקשה לו לרבינו אפרים ז"ל אליבא דמאן קיימינן בסוגיא דפרק מי שהוציאוהו דגמרינן תחומין בגז"ש מקום ממקום. אי אליבא דר"ע דאמר תחומין דאורייתא. הרי יליף לה מקרא דומדותם מחוץ לעיר וגו' אלפים באמה. ואי קאי אליבא דר"א בנו של ריה"ג. הרי לדידי' תחומין דרבנן כדאמרי' בסוטה שם. ובהך סוגיא דהכא ודאי משמע דמדאורייתא קאמר וגז"ש גמורה היא כמשכ"ל. ולכן ס"ל לרבינו אפרים ז"ל דודאי אליבא דר"א בנו של ריה"ג קיימינן הכא וגם לדידי' ס"ל דתחומין דאורייתא. ולא קרי להו התם בסוטה אליבי' מדרבנן. אלא משום דלא מיפרשי בקרא ולא נפקי לדידי' אלא מדרשא בגז"ש דמקום ממקום. ועפ"ז מתבארים על נכון כל דברי רבינו אפרים ז"ל. והרמב"ן. ז"ל שהשיג עליו. וכתב שדברים משובשים הם אזיל לשיטתו (בשורש שני) שהשיג שם גם על הרמב"ם ז"ל בזה עיי"ש בדבריו:

אלא דמש"כ רבינו אפרים ז"ל והאי תנא דקאמר לא אמרו בדבר להחמיר אלא להקל ותחומין דרבנן ר"א היא וכו'. נראה דט"ס הוא. וכצ"ל והאי תנא דקאמר לא אמרו את הדבר להקל אלא להחמיר ותחומין דרבנן וכו'. כמבואר (בפרק כיצד מעברין) שם דרק על תנא דברייתא הוא שאמרו דקסבר תחומין דרבנן. ולא אמתניתין כמשכ"ל. ואע"ג דמדברי הירושלמי עלה דהך מתניתין (בפ"ה ה"ד) משמע דמוקי נמי למתניתין כמ"ד תחומין דרבנן עיי"ש. מ"מ בתלמודא דידן לא אמרינן הכי אלא אברייתא לחוד. וגם מדברי הירושלמי אין הכרע כ"כ עיי"ש היטב ואין להאריך. ומ"מ גם לשיטת שאר הראשונים ז"ל דס"ל דכל מאי דנפיק מדרשא ואינו מפורש בקרא דאורייתא ממש הוא כאילו מפורש בקרא אין הכרח לאפוקי סוגיא דגמרא שם (בפרק מי שהוציאוהו) מפשטה. דאע"ג דבסוגיא דסוטה שם מוקמינן לר"א בנו של ריה"ג דס"ל תחומין דרבנן. היינו משום דמשמע מלישנא דמתניתין דהתם דר"א בנו של ריה"ג בעיקר דינא דתחומי שבת פליג עלי' דר"ע וס"ל דלא רמיזי בקרא כלל. אבל בסוגיא דפרק מי שהוציאוהו אתינן למימר דלשאר תנאי אפי' אי ס"ל במגרשי הלוים כר"א בנו של ריה"ג. מ"מ לענין תחומין לא פליגי עלי' דר"ע וס"ל תחומין דאורייתא ונפק"ל מגז"ש דמקום ממקום. ואין להאריך בזה. ועכ"פ נתבאר דלשיטת הגאונים ז"ל אין לנו הכרע לומר דקיי"ל תחומין דרבנן. ואדרבה הדבר מוכרע דקיי"ל תחומין דאורייתא:

ואמנם ראיתי להאו"ז שם שהביא עוד ראי' דקיי"ל תחומין דרבנן מדאמרינן (בר"פ מי שהוציאוהו) עלה דתנן מי שהוציאוהו עכו"ם או רוח רעה חוץ לתחום אין לו אלא ארבע אמות. בעו מיני' מרבה הוצרך לנקביו מהו א"ל גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה. ופירש"י לאו דלא תסור ותחומין דרבנן עיי"ש. וזה מוכרח לכאורה

לפי מאי דמסקינן (בפ"ג דברכות י"ט ע"ב) דלא אמרינן גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה אלא בלאו דלא תסור דדבריהם עיי"ש. אלא שראיתי להבה"ג (בהלכות עירובין) שהשמיט הך דינא דרבה בהוצרך לנקביו עיי"ש. וכפי הנראה אזיל לטעמי' שפסק דתחומין דאורייתא. וא"כ תחום שבת הו"ל לאו גמור דאורייתא. וע"כ צ"ל דס"ל לרבה כס"ד דסוגיא דברכות שם דכבוד הבריות דוחה אפי' לאו גמור דאורייתא. וא"כ לדידן דקיי"ל כמסקנא דהתם דאין כבוד הבריות דוחה אלא לאו דלא תסור וכן פסק בהדיא הבה"ג (בהלכות יו"ט) עיי"ש. להכי השמיט ולא הביא בהלכות עירובין להלכה הך דינא דרבה. וכן בשאילתות לא הביא דינא דרבה בהלכות תחומין שלו (בפרשת בשלח). ולפמש"כ גם הוא ז"ל לטעמי' אזיל ושפיר השמיטה. ואמנם בלא"ה נראה דאפי' לפירש"י ז"ל וסייעתו שפירשוה בלאו דלא תסור. מ"מ אין מזה הכרע לפמש"כ התוס' ישנים (ביומא ס"ז ע"א) שהבאתי לעיל שנראה מדבריהם דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא לא הזהיר הכתוב אלא שלא לעבור התחום. אבל משעבר תחומו תו ליכא איסור מדאורייתא ללכת יותר עיי"ש היטב. וא"כ כאן שכבר הוא חוץ לתחומו ודאי לכ"ע ליכא לאו דאורייתא להרחיק יותר. וכ"ש לחזור לתחומו. וליכא אלא איסור דדבריהם ולאו דלא תסור. ושפיר קאמר רבה גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה והיינו לאו דלא תסור ועי' באו"ז ח"ב (סי' קמ"א) מש"כ בשם רשב"ם ועי' מגילה ג' ע"ב ובפירש"י וברש"א ושאר אחרונים שם:

אמנם לכאורה יש ראי' מוכרחת דקיי"ל תחומין דרבנן מדאמרינן בפרק כיצד מעברין (עירובין נ"ח ע"ב) אמר רב נחמן אמר רבה ב"א אין מקדרין לא בעגלה ערופה ולא בערי מקלט מפני שהן של תורה עיי"ש. ומתבאר מזה דבתחומין מקדרין. כדתנן התם במתניתין משום דאינן של תורה. ומבואר דס"ל לר"נ א"ר ב"א דהלכה כמ"ד תחומין דרבנן. ובהדיא מוכחינן התם לעיל (בפרק בכל מערבין ל"ה ע"ב) מזה דתחומין דרבנן. דפרכינן התם וסבר ר"מ תחומין דאורייתא והתנן אם אינו יכול להבליעו בזו אמר רבי דוסתאי בר ינאי משום ר"מ שמעתי שמקדרין בהרים. ואי ס"ד תחומין דאורייתא מי מקדרין והאמר ר"נ אמר רבה ב"א אין מקדרין לא בערי מקלט ולא בעגלה ערופה מפני שהן של תורה וכו' עיי"ש. וא"כ עכ"פ לדידן איכא למשמע ממילתא דר"נ אמר רב"א דקיי"ל תחומין דרבנן. והדבר תמוה לכאורה על הראשונים ז"ל שלא הביאו ראי' זו. וביותר יש לתמוה מזה לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דגם לתלמודא דידן בתחומין די"ב מיל לכ"ע דאורייתא. א"כ אמאי קאמר ר"נ ארב"א דאין מקדרין בערי מקלט ובעגלה ערופה. ולא נקט נמי תחומין די"ב מיל דהו"ל ג"כ של תורה לכ"ע. אלא ודאי מוכרח

מזה דליכא תחומין דאורייתא כלל. ועכצ"ל דאע"ג דמדאמר ר"מ שמקדרין בתחומין שפיר שמעינן דתחומין דרבנן. כיון דאמר ר"נ דבדאורייתא אין מקדרין. מ"מ מדרב נחמן גופי' ליכא לאוכוחי מידי. משום דאפשר לומר דלא פסיקא לי' למינקט אלא ערי מקלט ועגלה ערופה דלעולם אין מקדרין בהו. משא"כ תחומין כיון דאיכא תחומין דאלפים אמה שהן מדרבנן לדעת הרמב"ם וסייעתו ומקדרין בהן. אע"ג דאיכא נמי תחומין די"ב מיל דאורייתא דאין מקדרין לא פסיקא לי' למינקט. וא"כ אפשר לומר דאפי' את"ל דלר"נ גופי' ס"ל דתחומין דאלפים אמה דאורייתא. מ"מ כיון דתלי בפלוגתא ואיכא למ"ד תחומין דרבנן. בפלוגתא לא קמיירי. ולא נחית למינקט אלא ערי מקלט ועגלה ערופה דלכ"ע מדאורייתא נינהו. וממילא נשמע דתחומין נמי למ"ד דאורייתא או תחומין די"ב מיל להסוברין שהן לכ"ע מדאורייתא אין מקדרין. ונראה דמה"ט הביא הרי"ף ז"ל (בפרק כיצד מעברין) הך מימרא דר"נ אמר רבה ב"א. אע"ג דהאידנא ליכא ערי מקלט ואין מצות עגלה ערופה נוהגת. ואין דרכו של הרי"ף ז"ל להביא בהלכותיו מאי דלית בי' נפק"מ בזה"ז. מ"מ הביאה משום דמינה שמעינן לתחומין די"ב מיל שהן מדאורייתא להרי"ף ז"ל (סו"פ דעירובין). כמו שהבינו מדבריו ז"ל הרז"ה ושאר ראשונים ז"ל שם. וא"כ דינן כערי מקלט ועגלה ערופה שאין מקדרין מפני שהן של תורה. ואע"ג דלדידן בלא"ה עכ"פ אסור מדרבנן לילך יותר מאלפים אמה. מ"מ איכא נפק"מ לענין מי שהוציאוהו חוץ לשנים עשרה מיל בשבת והוצרך לנקביו שאסור לילך חוץ לארבע אמותיו. דבזה לא שייך להתיר מטעמא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה. דהיינו דוקא בלאו דלא תסור ובתחומין דאלפים אמה דמדרבנן לדעת הרי"ף ז"ל. אבל תחומין די"ב מיל דאית בהו לאו גמור דאורייתא מקרא דאל יצא איש ממקומו לא שרינן משום כבוד הבריות. והרא"ש ז"ל לא נמשך בזה אחר הרי"ף והשמיט הך מימרא דר"נ מהלכותיו. משום דלטעמי' אזיל דמסיק (סופ"ק דעירובין) דלא קיי"ל בזה כהירושלמי ואין לנו שום תחומין דאורייתא כלל ואפי' תחומין די"ב מיל עיי"ש. וא"כ ליכא האידנא שום נפק"מ בהך מימרא ולהכי השמיטה. ומזה מוכח דהרי"ף לא ס"ל כדעת התוס' ישנים ביומא שם כמבואר. וגם מוכח מזה דלא כדעת הרמב"ן ז"ל (במלחמות סופ"ק דעירובין) ובלקוטיו שם בביאור דברי הרי"ף ז"ל שם דגם לדידי' לקושטא דמילתא אפי' תחומין די"ב מיל לאו דאורייתא עיי"ש. דלפמש"כ ע"כ מוכח דהכי ס"ל להרי"ף לדינא וכמו שהבינו שאר ראשונים ז"ל מדעתו. ודברי הרמב"ן ז"ל צ"ע בזה ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דמדברי רב נחמן א"ר ב"א אין הכרע לומר דקיי"ל תחומין דרבנן:

ועדיין יש מקום עיון בזה לפי מה שנתבאר דדעת הבה"ג והשאילתות דתחומין דאלפים אמה דאורייתא. וכמו שביאר בהדיא בספר העתים לרבינו יהודה הנשיא ז"ל אלברצלוני. וא"כ אין מקדרין. כמבואר בסוגיא דפרק בכל מערבין שם. והרי אנן חזינן להבה"ג (בהלכות עירובין) ובשאילתות (פרשת בשלח שאילתא מ"ח) שכתבו וז"ל ומדידת אלפים אמה דקאמרינן בקדירת הרים ובבליעת גאיות וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע מזה דס"ל דמקדרין בתחומין. וא"כ דבריהם ז"ל סותרין זה את זה. דהרי לפי המבואר בסוגיא שם היינו דוקא למ"ד תחומין דרבנן והם ז"ל ס"ל דקיי"ל תחומין דאורייתא. אמנם נראה ע"פ מה שיש להסתפק במאי דאמרינן דבשל תורה אין מקדרין ובדרבנן מקדרין. אם מעיקר דינא ראוי למדוד את ההרים והגאיות כמו שהן כל מדרונו כקרקע חלקה. אלא דבדרבנן הקילו למדוד ע"י קידור אע"פ שבכך מקצר את המידה הרבה. או נימא איפכא דמעיקר דינא אין למדוד אלא ע"י קידור. אלא דבדאורייתא החמירו שלא לקדר. אלא מודדין הכל כמות שהוא שיפועו מכאן ועלייתו מעבר השני. אע"פ שבכך מאריך את המידה יותר מדאי. ובדרבנן לא החמירו אלא אוקמוה אדינא דאורייתא למדוד ע"י קידור. והנה מדברי התוס' (בפרק כיצד מעברין נ"ח ע"ב) בד"ה אבל מתלקט וכו'. מבואר דס"ל דמדינא ראוי למדוד בכל מקום כל השיפוע כולו מדידה יפה לגמרי עיי"ש בדבריהם. וא"כ מה שמקדרין בתחומין מקולי תחומין שנו כאן. שאמרו להקל שלא ע"פ הדין. אבל ראיתי במפתח לרבינו ניסים גאון ז"ל (בפרק בכל מערבין) שכתב וז"ל אין מקדרין לא בעגלה ערופה ולא בערי מקלט וכו'. והיו מדקדקין במדידת העיר הקרובה אל החלל ובתחום ערי מקלט ולא היו מקדרין מפני שהן מן התורה ושמא יוסיפו על השיעור הקצוב להם עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו אלו דס"ל דעיקר המדידה המצומצמת ע"פ הדין אינה אלא ע"י קידור. אלא דמפני שהן של תורה חששו רבנן שמא יוסיפו על השיעור הקצוב להם מדאורייתא. לכך החמירו בהן שלא לקדר. אלא למדוד כל השיפוע מדידה יפה כמו שהוא כאילו הי' קרקע חלקה. וזה איפוך מדעת התוס':

ונראה דאיכא בזה נפק"מ לדינא. דלפי דעת התוס' דמעיקר דינא דאורייתא למדוד כל השיפוע כולו כאילו הוא קרקע חלקה. אלא דמדרבנן מקדרין היכא דאין השיעור אלא מדרבנן. כגון תחומין אליבא דמ"ד דמדרבנן. אע"פ שבכך מאריך התחום יותר הרבה מן השיעור הראוי. א"כ למ"ד תחומין דאורייתא דאין מקדרין אלא מודדין כל המדרון מדידה יפה. אם עבר ומדד ע"י קידור לאו כלום קעבד. דהרי לא זהו התחום מעיקר דינא. ואם הלך שם בשבת הו"ל כיצא חוץ לתחום ולוקה. ואין לו אלא ארבע אמות. אבל לדעת רבינו נסים גאון ז"ל. כיון דמעיקר דינא כך היא מדידת התחומין מדאורייתא.

אלא שהחמירו לכתחילה שלא לקדר משום חששא בעלמא דחששו שמא יוסיפו על השיעור הקצוב להם. א"כ נראה דהיינו דוקא לכתחילה. אבל בדיעבד כשעברו ומדדו התחום ע"י קידור כיון דאין מודדין אלא ע"י מומחה כדתנן (בפרק כיצד מעברין נ"ח ע"ב) וכדפירש"י והרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים שם. וכן מבואר בירושלמי שם עיי"ש. והוא אומר דקים לי' שלא הוסיף על המידה כלום אפשר לומר דיכול לסמוך עליו ולילך עד התחום הזה בשבת אפי' לכתחילה. ועכ"פ פשיטא ודאי דאינו לוקה כשיצא עד תחום זה. שהרי מעיקר דינא כך הוא מדידת התחומין אפי' לכתחילה. והשתא א"כ אפי' למה שפסקו השאילתות והבה"ג וסייעתם ז"ל דתחומין דאורייתא. מ"מ שפיר איכא נפק"מ טובא במדידה ע"י קידור. וא"כ שפיר אפשר לומר דזו היא כוונת השאילתות והבה"ג שם. אבל ודאי דלפי מאי דפסקו להלכה דתחומין דאורייתא אין מקדרין בתחומין מיהת לכתחילה. וא"כ אין כאן סתירה בדבריהם:

איברא דעיקר פירושו של רבינו נסים ז"ל צ"ע טובא אצלי לכאורה. דהא תינח לענין תחומין דליכא איסור אלא בהוספה. אבל בגרעון ליכא שום חששא. ובזה שפיר אפשר לומר דהיינו טעמא דאין מקדרין משום דשמא יוסיפו על השיעור הקצוב. אלא מודדין את ההרים והגאיות כמות שהן. אע"פ שבכך גורע ופוחת מן השיעור הקצוב. אבל בערי מקלט ובעגלה ערופה דכמו שיש תקלה בהוספה יותר על השיעור הקצוב. הכי נמי אין לגרוע מן השיעור הקצוב. דבערי מקלט אם גורע מן השיעור הקצוב זימנין שימצא גואל הדם את הרוצח בתוך תחום עיר מקלטו ויהרגנו. ונמצא שופך דמים נקיים. וכן בעגלה ערופה אם גורע במדידתו מצד ההרים נמצא שמחייב להביא העגלה למי שאינו חייב בה ופוטר את החייב. שאם הי' מודד כראוי היתה העיר שמצד ההרים רחוקה מן החלל ופטורה. וזו שמצד המישור היתה קרובה יותר וחייבת. והשתא היכי יתכן לומר דמשום חששא דשמא יוסיפו על השיעור הקצוב אמרו דאין מקדרין אלא מודדין כל השיפוע כולו מדידה יפה. וא"כ גורע מן השיעור הקצוב. כיון דמעיקר דינא מקדרין והרי בזה יש תקלה בגרעון כמו בהוספה. ומה הועילו חכמים בתקנתן. ואדרבה בהכי מיגרע גרע. דבקידור ליכא אלא חששא שמא יוסיפו אבל אפשר שפיר שלא יוסיפו. משא"כ כשמודדין כל השיפוע מדידה יפה ודאי פוחתין מן השיעור הקצוב. כיון דמעיקר דינא אין המדידה אלא ע"י קידור. אבל לדעת התוס' ניחא שפיר דמעיקר דינא אין מודדין בכל מקום אלא מדידה יפה כל השיפוע כולו. אלא דבתחומין דרבנן הקילו לקדר אע"פ שבכך מוסיפין על השיעור הקצוב. אבל דברי רבינו נסים ז"ל צ"ע לכאורה. ומיהו אפשר לומר דגם בערי מקלט לא חששו אלא שלא להוסיף משום דבכך עיקר מצות גלות אפשר

שתתבטל אם ישב במקום הנוסף. שהרי הוא חוץ לתחום עיר מקלט. אבל בגרעון ליכא חששא כולי האי שהרי בידו לנום לתוך התחום אם יפגשנו גואל הדם. שהרי הוא אצל התחום. ומיהו בעגלה ערופה ודאי קשה טובא לכאורה כדכתיבנא. וצ"ע כעת ואכמ"ל בזה:

ומ"מ נראה דדעת השאילתות והבה"ג כדעת רבינו נסים גאון ז"ל וא"כ אין דבריהם ז"ל סותרין זא"ז. וראיתי להמרדכי (סופ"ק דעירובין) שכתב בשם רבינו יואל ז"ל. נראה דאע"ג דסלקא שמעתא דלוקין על עירובי תחומין וכו'. אפי' הכי לית הילכתא הכי דקיי"ל תחומין דרבנן. דהכי מסקינן (בפרק כיצד מעברין) וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים סתומים לכאורה דלא אשכחן מסקנא כזו בפרק כיצד מעברין. דאין לומר דכוונתו לאוקימתא דרבינא דמפרש לברייתא דקתני לא אמרו חכמים את הדבר להקל אלא להחמיר. דה"ק לא אמרו להקל על דברי תורה וכו' ותחומין דרבנן עיי"ש. דודאי לא שייך על זה לומר דמסקינן. אלא דהכי סלקא לי' פירושא דברייתא. אבל לא לענין הלכה מיירי. ואפשר דקיי"ל תחומין דאורייתא אלא דההיא ברייתא מיתוקמא כמ"ד תחומין דרבנן. ואנן לא קיי"ל הכי. גם לא שייך לומר מסקינן במילתא דהוי פלוגתא דתנאי. ואולי ט"ס הוא וצ"ל דהכי פסקינן. אבל גם זה תמוה דלא אשכחן פסק זה לא בפרק כיצד מעברין ולא בשאר דוכתי. ואפשר דכוונתו למאי דקאמר ר"נ אמר רבה ב"א דאין מקדרין לא בעגלה ערופה ולא בערי מקלט מפני שהן של תורה. דנראה מזה דבתחומין מקדרין מפני שאינן של תורה. וא"כ פסק ר"נ אמר רבה ב"א הלכה כמ"ד תחומין דרבנן. אלא שכבר ביארנו דאין מזה הכרע. וכן נראה מדברי כל שאר ראשונים ז"ל שלא הביאו ראי' זו. ואין להאריך בזה. ולענין שאר הראיות שהביא רבינו יואל ז"ל שם. כבר נתבאר בדברינו לעיל עיי"ש:

וראיתי להרמב"ן ז"ל בלקוטיו שם שכתב וז"ל ועוד יש לסמוך ראי' מזו שאמרו (בפרק שני שעירי) עתי אפי' בשבת למאי הילכתא אמר ר"ש לא נצרכא שאם חלה מרכיבו על כתפו. והוינן בה כמאן דלא כר"נ דאי ר"נ האמר חי נושא את עצמו. ומפרקינן חלה שאני. ואי תחומי שלש פרסאות דבר תורה הן. מאי קושיא לימא שמוליכו עד הצוק שלש פרסאות. וכן היו מירושלים נמי י"ב מיל כדאי' התם. אלא ש"מ לדברי חכמים תחומין לעולם מדבריהם עכ"ל עיי"ש. והנה הרמב"ן ז"ל מוכיח מראי' זו דתחומין די"ב מיל נמי מדבריהם. ולאפוקי מדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל מ"מ מוכח מינה ג"כ לכאורה דקיי"ל תחומין דרבנן. דאל"כ מאי פריך סתמא דתלמודא עתי אפי' בשבת למאי הילכתא. לימא דאיצטריך למישרי להוליכו חוץ לתחום אע"ג דתחומין דאורייתא. וכבר הרגיש רש"י ז"ל בזה שם וכתב וז"ל למאי הילכתא מאי חילול שבת יש שהוצרכו

להתירו. אי משום תחומין. דרבנן בעלמא נינהו שגזרו עליהן לאחר מתן תורה עכ"ל עיי"ש. וא"כ לכאורה מבואר דקיי"ל תחומין דרבנן. וביותר קשה לפמש"כ הרמב"ם והסמ"ג והאו"ז והרא"ש דלרבי יהודה ס"ל תחומין דאורייתא וכמשכ"ל. והרי הך ברייתא היא בסיפרא וקיי"ל דסתם סיפרא רבי יהודה. וא"כ מאי פריך למאי הילכתא. והא לר"י קיימינן דס"ל תחומין דאורייתא. וא"כ שפיר איצטריך קרא למישרי איסור תחומין. ועכצ"ל דודאי אין ה"נ דאברייתא גופא ליכא למיפרך מידי. ולא פריך למאי הילכתא אלא לדידן דקיי"ל תחומין דרבנן למאי הילכתא איצטריך קרא למישרי אפי' בשבת. וא"כ מבואר מזה דלדידן קיי"ל תחומין דרבנן. איברא דזה ליתא. דע"כ אגופא דברייתא הוא דפריך דקתני בהדיא עתי אפי' בשבת עתי אפי' בטומאה. דאילו לדידן לא תקשה מידי. דאימא דאנן באמת לא דרשינן עתי אפי' בשבת. ולא אתי קרא אלא להתיר טומאה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. הרי כיון דאליבא דר"י קיימינן דס"ל תחומין דאורייתא שפיר איצטריך קרא למישרי איסור תחומין. ועכצ"ל דלתחומין כיון שאין בהן אלא איסור לאו לא צריך קרא למישרי. משום דתיפוק לי' דאתי עשה דשילוח השעיר ודחי ל"ת דתחומין ואפי' אם תמצא לומר דלא חשיב בעידנא. מ"מ כבר כתב בשיבולי הלקט השלם (סי' רצ"ד) דעשה דציבור דחי ל"ת אפי' שלא בעידנא עיי"ש. והביאו במג"א (סי' תמ"ו סק"ב) עיי"ש. וא"כ שוב ליכא למשמע מינה מידי. ולרש"י והרמב"ן ז"ל עכצ"ל דס"ל דתחומין נמי אית בהו ל"ת ועשה. או דלא ס"ל כסברת השבולי הלקט. והילכך לא שייך כאן לומר אתי עשה ודחי ל"ת. ועכצ"ל דאזלא כמ"ד תחומין דרבנן. וס"ל דרבי יהודה מצי סבר תחומין דרבנן. ולא כדעת הרמב"ם וסמ"ג וסייעתם ז"ל. ומיהו נראה דאפי' לפ"ז אין מכאן הכרח לומר דקיי"ל תחומין דרבנן. ואדרבה מזה יש מקום להוכיח איפכא. לפי מאי דאמרינן התם עלה אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ. וכבר עמדו בתוס' שם מסוגיא דפ"ג דכריתות דדחינן ואמרינן שאני שעיר המשתלח דהכשרו ביוה"כ בכך. ומסקינן אלא דרפרם בדותא היא. וכאן ביומא קיימא מילתא דרפרם במסקנא ולא דחי לה. ומה שתי' התוס' (בכריתות י"ד ע"א) ובתוס' ישנים כאן דדרך התלמוד להאריך במקום אחד יותר מבמקום אחר עיי"ש. כבר תמהו האחרונים ז"ל דכה"ג לא אשכחן בשום דוכתא. ועכצ"ל כמוש"כ בתוס' ישנים שם דהכא ביומא קיימא הוכחת רפרם אליבא דר"ש דמוקי קרא לענין שאם חלה מרכיבו על כתפו. דבזה לא שייך לומר דהכשרו בכך. אבל בסוגיא דכריתות דלא מייתי התם אוקימתא דר"ש. וס"ל לתלמודא דלהתיר איסור תחומין אתי קרא. והוכחה דרפרם אגופא דברייתא קאי. ולזה פריך שפיר שאני שעיר המשתלח דהכשרו ביוה"כ

בכך דא"א מבלי שיעבור איסור תחומין עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז עכצ"ל דהכא רב ששת גופי' הוא דפריך למאי הילכתא משום דס"ל תחומין דרבנן. ואתי לפרושי דלא איצטריך קרא אלא לענין שאם חלה מרכיבו על כתפו. אבל סתמא דתלמודא בסוגיא דכריתות שם ס"ל תחומין דאורייתא. ולתחומין הוא דאיצטריך קרא למישרי. וא"כ אדרבה משם ראי' דקיי"ל תחומין דאורייתא. כיון דסתמא דתלמודא הכי ס"ל.

ומעתה נתבאר לנו דליכא שום סתירה לדעת הגאונים ז"ל וסייעתם דקיי"ל תחומין דאלפים אמה דאורייתא כר"ע ושאר תנאי דקיימי כוותי'. ואדרבה אשכחן כמה ראיות מכריחות לדעתם ז"ל. כמו שנתבאר. וע"פ דעתם אתיא סוגיא דסופ"ק דעירובין כפשטה בלא שום דוחק כלל. אלא דבברייתא דר"ח דתני לוקין על עירובי תחומין דבר תורה. יותר נכון לומר לשיטת הגאונים ז"ל דעיקר הגירסא היא כמש"כ הראב"ד ז"ל והביאו הרמב"ן ז"ל בלקוטיו שם. לוקין על התחומין דבר תורה. וכדאיתא נמי בירושלמי (בפרק בכל מערבין הלכה ד') עיי"ש. משום דעירובי תחומין לשיטת הגאונים ז"ל לכ"ע אינו אלא מדבריהם. וכמו שביארנו. ומיהו גם לפי הגירסא שלפנינו אפשר לפרש דכיון דעכ"פ מדאורייתא נמי צריך שיתן דעתו לשבות במקום אשר משם הוא רוצה ללכת כשיעור התחום. אלא דעירוב בפת וברגל אינם אלא תקנתא דרבנן. א"כ נתינת דעתו זו היינו עירובי תחומין מדאורייתא. ועלייהו הוא דקאמר ר"ח לוקין על עירובי תחומין ד"ת. לומר שאם כבר נתן דעתו לשבות במקום ידוע ושוב הלך לו לצד אחר לוקה דבר תורה. משום דמעיקרא לא הי' דעתו לשבות במקום זה אלא במקום אחר. ועי' בירושלמי (בפרק בכל מערבין) שם דפירשו טעמא דמ"ד ספק עירוב פסול משום דעירוב דבר תורה וספק דבר תורה להחמיר. ופרכינן התם ועירוב דבר תורה (בתמי'). ומשני רבי יונתן אמר לוקין על תחומי שבת דבר תורה עיי"ש. ולכאורה מבואר מזה דלמ"ד תחומין דאורייתא גם עירובי תחומין בפת מדאורייתא נינהו. דהרי התם בעירוב בפת מיירי:

אבל נראה דמזה לא איריא. דאפשר לומר דמאי דקאמר התם דעירוב דבר תורה היינו רק לומר דעיקרו דבר תורה. והיינו דקא מתמה ופריך ועירוב דבר תורה. משום דפסיקא לי' דליכא למ"ד דעירוב דבר תורה. דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא מ"מ העירוב אינו אלא תקנתא דרבנן. ועל זה משני לי' דלא העירוב עצמו דבר תורה קאמרינן. אלא כיון דהתחומין מדאורייתא ולוקין עליהן דבר תורה החמירו גם בספק עירוב. משום דעירוב כיון שהוא בא לתקנת איסור תחומין שהם דאורייתא. נתנו עליו דין דאורייתא להחמיר בספיקו. והיינו ממש כדאמרינן בתלמודא דידן (בפרק בכל מערבין ל"ו ע"א) דלמ"ד תחומין דאורייתא עירובי תחומין הו"ל עיקרו דאורייתא כמשכ"ל. אלא דבתלמודא דידן

התם חשיב גם טומאה דפסול גווי' ושאר טומאה קלה עיקרן דאורייתא. משום דשם טומאה יש לו עיקר בדאורייתא. אבל בירושלמי שם קאמר דאפי' למאן דמיקל בספק טומאה קלה דמדבריהם. מ"מ מחמיר בספק עירוב. והיינו משום דבטומאה אע"ג דשם טומאה יש לו עיקר בדאורייתא. מ"מ טומאות אלו עצמן אין להן עיקר בדאורייתא כלל. ועי' בפירש"י בעירובין שם. אבל עירובי תחומין שהן באין לתקנת איסור תחומין שהן דאורייתא. הו"ל שפיר אינהו גופייהו עיקרן דאורייתא. ובפרט לפי מה שביארנו דמה שצריך ליתן דעתו על המקום שבדעתו לילך משום שיעור התחום בכלל עירוב הוא. וזהו ודאי מדאורייתא. וא"כ העירוב מצד עצמו יש לו עיקר בדאורייתא ולא דמי לטומאה קלה דמדבריהם. ועי' בפרק בכל מערבין (עירובין ל"א ע"ב) דתנן השולח עירובו ביד חרש שוטה וקטן וכו' אינו עירוב. ואמרינן עלה בגמרא וקטן לא והאמר ר"ה קטן גובה את העירוב. ומשני לא קשיא כאן בעירובי תחומין כאן בעירובי חצרות עיי"ש בפירש"י ובתוס'. ובספר העתים להר"י הנשיא אלברצלוני ז"ל (סי' נ"ד) כתב וז"ל תנן בפרק בכל מערבין השולח עירובו ביד חש"ו וכו' אוקימנא בעירובי תחומין דאינון דאורייתא. אבל בעירובי חצרות דאינון דרבנן ביד קטן הוי עירוב וכו' עכ"ל עיי"ש וכיו"ב כתב שם לעיל (סי' ל') עיי"ש. ונראה ברור דגם כוונתו ז"ל כמו שביארנו דעירובי תחומין באין בשביל תחומין דאינון דאורייתא. משום דגם הוא ז"ל קאי בשיטת הגאונים ז"ל. אבל עירובי חצרות כל עיקרן אינם אלא דרבנן לכך הקילו בהן. ועי' מש"כ באור זרוע (ח"ב סי' ק"מ) בשם רבינו נסים גאון ז"ל עיי"ש היטב דהו"ל ממש כההיא דהכא. והובא ג"כ בהגהת אשרי (סו"פ בכל מערבין) אלא דשם הוא לישנא קטיעא ולכך נתקשה בו במג"א (ריש סי' תרס"ב) עיי"ש ובמש"כ עליו בק"נ (פ"ד דסוכה סי' ח') ויפה כיון עיי"ש. ובמש"כ בשבלי הלקט השלם (סי' רפ"ה) בשם הירושלמי (פרק ראוהו ב"ד) עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועכ"פ נתבררה לנו על נכון שיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שמנו לאו דאל יצא איש ממקומו לאזהרת תחומין דאלפים אמה. וכשיטת הגאונים ז"ל דקיי"ל תחומין דאלפים אמה דאורייתא:

ועדיין נשאר לנו להעיר במה שראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור זכור) שמנה שם גם עירובי חצרות וכתב שם וז"ל ועירוב להתכבד וקראת לשבת עונג לקדוש השם מכובד עכ"ל עיי"ש. וגם הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו מנה ערובי חצרות. וכלל בהן גם שתופי מבואות עיי"ש. והנה הר"י אלברגלוני ז"ל אזיל לטעמי' שהולך בעקבות הבה"ג שהוא מונה גם מצות דרבנן בתוך מנין תרי"ג מצות שלו. אבל רבינו הגאון ז"ל גם שם לא מנה שאר מצות דדבריהם. וא"כ צ"ע מה שמנה עירובי

חצרות. ואולי אפשר דגרס כגירסת פסיקתא זוטרתא (פרשת בשלח) שהבאתי לעיל דגרם במכילתא והכינו את אשר יביאו מכאן לעירובי חצרות מן התורה עיי"ש. וכן ראיתי בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' מ"ג) וכן הוא בתשובות הגאונים (דפוס ליק סי' ע"ו). והובא ג"כ בספר העתים להר"י הנשיא אלברגלוני ז"ל (סי' כ"ט) תשובת רבינו האי גאון ז"ל דעירובי חצרות כבר נצטוו עליהן ישראל אלא שלא נהגו בהן. משום שהיו טרודין במלחמותיהן. ובמחנה היו פטורים מהן כדתנן סופ"ק דעירובין. ולכן בא שלמה וחזר ויסדה עיי"ש. ומשמע לכאורה מדבריו דמן התורה נינהו. אבל הדבר תמוה לומר כן. וגם לפסיקתא זוטרתא נראה דאינה אלא אסמכתא בעלמא. דבכמה דוכתי מבואר דודאי איסור טלטול בלא עירובי חצרות אינו אלא מדבריהם בעלמא. ומלבד זה גם הבה"ג אע"פ שהוא מונה מצות דדבריהם. מ"מ לא מנה עירובי חצרות. וכבר עמד בזה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שורש ראשון) להשיג על הבה"ג. דלפי דרכו הי' לו למנות גם עירובי חצרות. והרמב"ן ז"ל השיב על זה וז"ל ואני תמיה על הרב בפליאה זאת שהתפלא. כי הטעם לבעל ההלכות בעירוב ברור הוא. לפי שאין עניני העירוב מצוה חדשה מדבריהם שתמנה. אלא אם אמרו במצות העירוב לאו. כלומר שיהא אסור להוציא מרשות היחיד לחצר המשותף בלא עירוב. הרי העובר עליו עבר על לא תעשה מלאכה מדבריהם וכו'. אלא כולן בכלל עשה ול"ת של שבת הן. כמו שאבות מלאכות כולן לאו אחד בשבת עכ"ל. וכתב עוד שם וז"ל ואם תאמר שראוי למנותן מצות מפני שהעירוב עצמו יקרא מצוה מדבריהם. שהרי אנו מברכין עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו'. תדע ותשכיל שאין זה אצל בעל ההלכות מצוה שתמנה לפי שאין אדם מצווה לעשות העירוב או שלא לעשותו. ואינו נכלל בקום ועשה וכו'. כי אצל בעל ההלכות לא בא במנין מ"ע אלא מצות שהן בקום ועשה וכו'. אבל שהן באות מכח שב וא"ת ואין בשביתתן מצוה או בעשייתן. אינן באות לו בחשבון וכו' עכ"ל עיי"ש. ובשורש ששי ביאר דעת הבה"ג בזה באריכות עיי"ש. וא"כ הר"י אלברגלוני ז"ל דקאי בשיטת הבה"ג בזה. לא הי' לו למנות מצות עירובי חצרות כמו שלא מנאה הבה"ג מטעם שביאר הרמב"ן ז"ל שם.

איברא דבלא"ה דברי הר"י אלברגלוני ז"ל שם תמוהים בזה. שאם מנאה במנין המצות לא הי' לו למנותה אלא במנין העשין. והוא מנאה במנין הלאוין ולא בין העשין. וזה ודאי תמוה. וכבר עמד בזה בעל נתיב מצותיך שם (דף פ"ח ע"א). ומשום זה העלה שם דאין כוונת הר"י אלברגלוני ז"ל למנותה מצוה ולא כתבה אלא אגב גררא עיי"ש בדבריו. ולפ"ז לא תקשה מידי. אלא דמש"כ שם לקמן בסמוך באזהרת תחומי שבת דמלשון הר"י אלברגלוני ז"ל שם שכחב פחד והתיירא מן החכמים ומצותם תהי' לך חמורה וכו'

פקודם ליוצא חוץ לתחום תשימון עירובה בסוף תחומה וכו'. נראה דלא נתכוון למנות לאו דאל יצא איש ממקומו שהוא מן התורה עיי"ש בדבריו. זה ליתא ולא יתכן כלל. אבל הדבר מבואר דכוונת הר"י אלברגלוני ז"ל למנות בזה אזהרת תחומין מקרא דאל יצא איש ממקומו. כדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. ובלתי ספק שכן הי' לפניו גם במנין המצות להבה"ג. והוא מוכרח לשיטתו שפסק תחומין דאורייתא וכמשכ"ל. אלא דבדרך אגב כלל בכלל המצוה גם תקנת חכמים בעירובי תחומין. וזה מסייע למאי שביארנו דאע"ג דתחומין דאורייתא מ"מ עירובי תחומין בפת וברגל אינו אלא מתקנת חכמים. ומשום זה כתב ג"כ אגב גררא תקנת ערובי חצרות. וכדרכו באזהרותיו גם בשאר מצות כיו"ב לכלול בעיקר המצוה גם קצת מפרטי הדינים שנוהגים בה. וא"כ בדברי הר"י אלברגלוני ז"ל ליכא קושיא כ"כ. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו צ"ע טובא אצלי. שכנראה נקט דרשא דמכילתא ותרגום יונתן דדרשי עירובי חצרות ושתופי מבואות מקרא דוהכינו את אשר יביאו לדרשא גמורה. וא"כ עירובי חצרות ושתופי מבואות מצוה דאורייתא נינהו. ובאמת שכן נראה מפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל. וכ"כ בשכל טוב (פ' בשלח) וז"ל ורבותינו דרשו והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו. את אשר יאכלו לא נאמר אלא את אשר יביאו. כלומר יכינו ביום הששי במבואות ובחצרות תיקיני לתיים וקורות וצורות פתחים ועירובים ושיתופים להתיר להם את אשר יביאו ביום השבת מרשות לרשות עכ"ל עיי"ש. וכן כתב עוד שם לקמן (בהלכות שבת ריש פ"א) וז"ל שם ואסור לי' לאינש לטלטולי ארבע אמות היכא דליכא עירוב אלא אפי' מן מבוי למבוי ומן מבוי לחצר ומן חצר לחצר ומן חצר לבית ומבית לחצר אסור לטלטולי. אפי' במבוי גופי' אסור לטלטולי ארבע אמות אא"כ עירבו שנאמר ולא תוציאו משא וגו'. ומנ"ל דעירוב מתיר דכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו עכ"ל עיי"ש. אלא שכבר כתבתי דאי אפשר לומר כן. כמבואר בכמה דוכתי דכל זה אינו אלא מדבריהם ועכצ"ל דמש"כ בפסיקתא זוטרתא דעירובי חצרות מן התורה. לאו דוקא הוא. וקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכבר אשכחן כהאי לישנא גם בתלמוד במאי דלא הוי אלא מדרבנן כההיא דבב"ב (קמ"ז ע"א) עיי"ש ובמש"כ בתוס' שם (ד"ה מניין וכו') ובשאר דוכתי. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל שם אין להם ביאור:

גם עיקר לשונו שם שכתב וז"ל ועירוב להתכבד. וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד עכ"ל. אינו מובן מאי ענין עירוב לכבוד ועונג שבת. מיהו מש"כ וקראת לשבת עונג י"ל דלא קאי אלא על מצות עונג שמנה שם לעיל כדעת הבה"ג עיי"ש. אבל מ"מ אכתי תמוה מאי ענין עירוב לכבוד. ולכן נראה דס"ל כפשטות דברי המכילתא לגירסת הפסיקתא

זוטרתא דעיקר עירובי חצרות ודאי מה"ת הוא. אע"ג דאיסור הטלטול שבחצרות ומבואות בלא עירוב ודאי אינו אלא מדבריהם בעלמא. שאסרו כדי שיערבו. וזה ע"פ פשטות דברי הירושלמי (פ"ג דעירובין ה"ב) ולקמן (פ"ז ה"ט) אר"י מפני מה מערבין בחצרות מפני דרכי שלום מעשה באשה אחת וכו' מתוך כך עשו שלום וכו' עיי"ש ובמש"כ הר"ש יפה ז"ל בי"מ שם שע"י כך מדברים זה עם זה ודעתן מעורבת זה עם זה. ועי' בפירש"י (עירובין מ"ט ע"א) ד"ה עירוב שמו עיי"ש. וס"ל לרבינו דהיינו משום דכבוד שבת הוא שיהיו כולם זה עם זה בשלום ובריעות יותר מבשאר הימים. וזו היא מצוה דאורייתא לדעתו כדדריש במכילתא מקרא. ובהכי ניחא מה שאמרו (עירובין ס"ת ע"א) מבואה דאית בי' תרי גברי רברבי כרבנן לא ליהוי בי' לא עירוב ולא שיתוף עיי"ש. ואם אינו אלא כדי להתיר טלטול מאי קושיא אם לא רצו בכך. וכבר נדחקו בזה. אבל לפ"ז ניחא שפיר כמבואר. ולהכי מנאה שם במנין העשין. וזה דבר חדש. ויש מקום להאריך בזה. אלא דעכ"פ הרי כאן חזר בו מזה ולא מנה אלא אזהרת תחומין במנין הלאוין. ולכן אין להאריך בזה יותר:

מצוה קפ

פטום שמן. וקטורת. ולא יסך. כתיב (בפרשת תשא) גבי שמן המשחה על בשר אדם לא ייסך ובמתכנתו לא תעשו כמהו. וגבי קטרת כתיב שם והקטרת אשר תעשה במתכנתה לא תעשו לכם וגו'. ומה שהפסיק רבינו הגאון ז"ל בקטורת בין אזהרות דמפטם השמן והסך ממנו דכתיבי בקרא כהדדי. נמשך בזה אחר לשון המשנה (ריש פ"ג דמכות י"ג ע"א וריש פ"ק דכריתות) דתנן המפטם את השמן והמפטם את הקטורת והסך בשמן המשחה עיי"ש. ובגמרא בריש כריתות (שם ג' ע"א) הביאו ראי' מזה דכל מקום שאתה מוצא שני לאוין וכרת אחד חלק חטאת ביניהן. דאמרינן התם ארנב"י אף אנן נמי תנינא המפטם את השמן המפטם את הקטורת והסך בשמן המשחה. למה לי דתני המפטם את הקטורת במציעא. לאו הא קמ"ל מה קטורת לאו בפ"ע וחייבין עלי' כרת בפ"ע. אף מפטם שמן וסך נמי כיון דלאו בפ"ע חייבין עליו בפ"ע. וכי תימא דקבעי למיתני פיטומין בהדי הדדי. ניתנינהו איפוך המפטם את הקטרת והמפטם את השמן והסך שמן המשחה. אמאי פלגי' לשמן. לאו הא קמ"ל דיש חילוק חטאת ביניהן ש"מ עיי"ש. הרי דבדקדוק נקט תנא סדר זה. ומשום זה נקט תנא נמי הך סידרא במתניתין דמכות שם. אע"ג דהתם לא שייך הך טעמא. להכי דקדק נמי רבינו הגאון ז"ל למינקט סדר זה. וכן שמר רבינו הגאון ז"ל סדר זה גם לקמן במנין העונשין עיי"ש. וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) שמר סדר זה עיי"ש. וגם הבה"ג נקט סדר זה במנין

העונשין שלו עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל והסמ"ג ושאר מוני המצות לא דקדקו למינקט סדר זה. ואין להאריך בזה:

ואמנם יש לעיין בזה דלכאורה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל לא הו"ל למנות לאו דעל בשר אדם לא ייסך. דהרי בלא"ה לכאורה בסיכת שמן המשחה איכא נמי אזהרת לאו דמועל בהקדש. דהא לא גרע משאר הקדש. ועכצ"ל דקרא דעל בשר אדם לא ייסך אתי להוסיף בו לאו בפ"ע מלבד לאו דמעילה דאיכא בכל שאר הקדש. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל דכל לאו דליכא נפק"מ באזהרתו אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין אינו בא במנין. לא הי' לו למנות לאו זה. איברא דאין הדבר ברור כ"כ אם שמן המשחה ישנו בכלל אזהרת מעילה. דאפשר כיון שיש בו היתר לכהנים ולמלכים שנמשחים בו. כדאמרינן בפרק בתרא דהוריות ובפ"ק דכריתות הו"ל כקדשי קדשים לאחר זריקת דמים שהותרו לכהנים ויצאו מידי מעילה. וכדתנן (בריש פ"ק דמעילה) דכל שהי' לה שעת היתר לכהנים אע"פ שנאסרה אח"כ. כגון שלנה ושנטמאה ושיצאתה. שוב אין בה מעילה עיי"ש. ובשלהי פירקא ובשאר דוכתי. אלא דמדאמרינן (בפ"ה דמעילה י"ט ע"א) נפש אחד היחיד ואחד הנשיא ואחד המשיח במשמע. ופרכינן עלה שיכול מאי. פשיטא נפש כתיב. ומשני מהו דתימא אמר רחמנא ואשר יתן ממנו על זר והאי לאו זר הוא. דהא אימשח בגווי' קמ"ל עיי"ש. ופירש"י וז"ל מהו דתימא אמר רחמנא גבי שמן המשחה ואשר יתן ממנו על זר. והאי משוח לאו זר הוא. דהא אימשח בגווי'. סד"א דלא הוי בכלל מעילה. קמ"ל נפש דגם משוח נמי בכלל מעילה הוי עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דשמן המשחה ליתא בכלל אזהרת מעילה. מאי סלקא דעתין לומר דמשום דליתא בכלל איסור שמן המשחה ליתא נמי בכלל חיובא דמעילה. ומאי ענין זה לזה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דודאי גם שמן המשחה איתי' בכל אזהרת מעילה ככל שאר הקדש. ואין זה בכלל שהי' לו שעת היתר לכהנים. כיון שלא הותר אלא למשיחה דוקא. וכן נראה להדיא מדברי התוס' (בפ"ק דכריתות ז' ע"א) בד"ה מנין לכה"ג שנטל וכו' עיי"ש. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמ"ה ז"ל שהביא בעין יעקב (פ"ק דכריתות) על הא דאמרינן (שם ה' ע"ב) ועל דבר זה הי' משה רבינו דואג שמא ח"ו מעלתי בשמן המשחה עיי"ש בדבריו. והדבר צ"ע טובא. וכבר צדדו בזה קצת אחרונים ז"ל. ואין בזה ראי' מכרעת אצלי כעת. ולכן לא אאריך בזה:

ואמנם נראה דאפי' אם נימא דשמן המשחה ישנו בכלל אזהרת מעילה. מ"מ שפיר מנה לאו דעל בשר אדם לא ייסך. משום דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שלא מנה במנין הלאוין לאו דאזהרת מעילה כלל. וטעמא דמילתא היינו משום דלא אשכחן בקרא בהדיא

אזהרת לאו במעילה. ולפי הגירסא שלפנינו בסוגיא דפ"ג דמכות (י"ח ע"ב) מבואר דילפינן לה בגזירה שוה דחטא חטא מתרומה. וכן פירש"י שם במתני' (לעיל י"ג ע"א) בד"ה הקדש וכו' עיי"ש. ובפירש"י עה"ת (פ' ויקרא) וכן הכריח הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. וכן הוא ברפ"ק דכריתות (ד' ע"ב) עיי"ש. וכן פירש"י (בפ"ב דפסחים ל"ג ע"א) ובפ"ג (מ"ז ע"א) ובשבועות (כ"ד ע"ב) עיי"ש ובסו"פ הנשרפין (פ"ד ע"א) ובפ"ז דמנחות (ע"ד ע"א) עיי"ש. ומה שרצו התוס' שם (בד"ה לאו דזרות). לומר דאזהרת מעילה נפק"ל מקרא דוזר לא יאכל כי קדש הם עיי"ש. כבר דחה הריטב"א ז"ל במכות שם עיי"ש. וגם דעת התוס' שם מכרעת כן עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הראב"ד ז"ל (פ"א מהלכות מעילה ה"ג) עיי"ש. ודעת הרמב"ם ז"ל שם ובסה"מ (לאוין קמ"ו) דאזהרת מעילה נפק"ל מדכתיב לא תוכל לאכול בשעריך וגו' נדריך אשר תדור. דדרשינן מיני' (בפ"ג דמכות י"ז ע"א) אזהרה לאוכל מבשר העולה עיי"ש. וכתב הרמב"ם ז"ל שם דה"ה לשאר כל קודש בין קדשי מזבח ובין קדשי בה"ב עיי"ש ובמל"מ שם שהאריך לבאר דבריו עיי"ש. וכבר הזכיר הריטב"א ז"ל שם גם סברא זו ודחאה עיי"ש בדבריו. וגם הרמ"ה ז"ל ביד רמה סנהדרין (סו"פ הנשרפין) כתב דאזהרת מעילה נפק"ל בגז"ש דחטא חטא מתרומה עיי"ש. וגם הרשב"ץ בזה"ר (לאוין סי' מ"ז) אחר שהביא דברי הרמב"ם שם כתב וז"ל אבל בסנהדרין למדו זה בגזירה שוה דחטא חטא. וכן כתב הרמב"ן ז"ל עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דבסנהדרין למדו אזהרת מעילה בגזירה שוה דחטא חטא. הוא תמוה טובא. דלא מצינו כן בגמרא שם כלל. אלא דרש"י פי' כן שם כמשכ"ל. ועכ"פ מבואר דס"ל להרשב"ץ דלא למדנו אזהרה דמעילה אלא בגז"ש מתרומה. ושכן גם דעת הרמב"ן ז"ל. וגם להרמב"ם ז"ל גופי' ראיתי בסה"מ (לאוין קל"ג) שכתב וז"ל שהזהיר כל זר מאכול תרומה והוא אמרו כל זר לא יאכל קדש. ורצה בקדש זה תרומה ובכורים. שהם נקראים תרומה וכו' וכן כל מועל בקדשים במזיד לוקה בלא ספק. והוא אמרם על מופלא סמוך לאיש שהקדיש אמרו (נדה מ"ו ע"ב) הקדיש הוא ואכלו אחרים ר"י ור"ל אמרי תרווייהו לוקין עכ"ל עיי"ש. נראה דס"ל דמועל בהקדש ג"כ מאזהרה זו דכל זר לא יאכל קדש נפק"ל דלקי. דאל"כ מאי ענין זה לכאן והוא תמוה מאוד. שדבריו סותרין זא"ז. שהרי לקמן (לאוין קמ"ו) כתב דאזהרת מעילה נפקא לן מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו'. ולא יתכן לומר דס"ל דמלבד לאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' אית בה נמי לאו דכל זר לא יאכל קדש. דמלבד דמדבריו דלקמן מתבאר ודאי דליכא באזהרת מעילה אלא לאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' בלבד עיי"ש. בלא"ה לא יתכן לומר כן. דלפ"ז מה זה שכתב כאן וכן כל מועל בקדשים לוקה בלא ספק. וגם הוצרך להביא ראי' לזה מסוגיא

דנדה שם. הרי ודאי פשיטא דלוקה עכ"פ מלאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו'. אלא ודאי ע"כ כוונתו לומר שלוקה מלאו זה דלא יאכל קדש לבד ואין בה לאו אחר. וזו היא סתירה מבוארת למש"כ לקמן. וכן ראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סוף סי' נ"ג) שכתב ככל דברי הרמב"ם כאן עיי"ש. אלא דהוא ז"ל אזיל לטעמי' שכבר כתב לעיל דאזהרת מעילה בגז"ש מתרומה נפק"ל. ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל. אבל דברי הרמב"ם ז"ל סותרים זא"ז. אם לא שנאמר שהוא אחד מן המקומות שחזר בו הרמב"ם ז"ל במהדורא אחרת מספרו ולא נתקן בפנים. ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה. וכבר אשכחן כיו"ב גם במקומות אחרים בסה"מ. ועי' מש"כ הרשב"ץ (בזה"ר בסוף מנין הלאוין). ובפרט במש"כ הר"ב לב שמח (בשורש תשיעי) עיש"ה:

ואמנם בלא"ה עיקר דברי הרמב"ם ודברי הרשב"ץ שנמשך אחריו. תמוהים מאוד לכאורה. במה שהביאו ראי' מההיא דנדה (פרק יוצא דופן מ"ו ע"ב) דמועל בהקדש לוקה על לאו דכל זר לא יאכל קדש. וזהו נגד ההיא סוגיא גופא. דשם מבואר בהדיא דהמלקות משום לאו דלא יחל. דאמרינן התם אמר ר"ה הקדיש ואכל לוקה שנאמר איש כי יפליא לנדור ולא יחל דברו כל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל וכל שאינו בהפלאה אינו בבל יחל. מתיב ר"ה ב"י לסיועי לר"ה דתניא לפי שמצינו שהשוה הכתוב הקטן לגדול לזדון שבועה ולאיסר ולבל יחל יכול יהא חייב על הקדשו קרבן ת"ל וזה הדבר. קתני מיהת לאיסר ולבל יחל חייב. ומשני אימא לאיסור בל יחל. ופריך איסור בל יחל מה נפשך אי מופלא סמוך לאיש דאורייתא מילקא נמי לילקי ואי מופלא סמוך לאיש לאו דאורייתא איסור נמי ליכא. ומשני הבמ"ע כגון שהקדיש הוא ואכלו אחרים. ופרכינן הניחא למ"ד הקדיש הוא ואכלו אחרים לוקין. אלא למ"ד אין לוקין מאי איכא למימר וכו'. ומשני מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. עד כאן הסוגיא בקצרה. הרי לכאורה מבואר בהדיא דלמ"ד הקדיש הוא ואכלו אחרים לוקין. היינו משום לאו דבל יחל. דהרי ברייתא דקתני שהשוה הכתוב הקטן לגדול לבל יחל. מוקי לה בשהקדיש הוא ואכלו אחרים שלוקין. ולא מיירי התם כלל מלאו דכל זר לא יאכל קדש:

איברא דבלא"ה כבר תמהו הרשב"א והר"ן ז"ל מההיא סוגיא על דברי הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ה מהלכות נדרים) שכתב וז"ל ראובן שאמר לשמעון הריני עליך חרם או הרי אתה אסור בהנאתי נאסר על שמעון שיהנה מראובן. ואם עבר ונהנה אינו לוקה. שהרי לא אמר שמעון כלום עכ"ל עיי"ש. דמבואר דס"ל דכל שלא הוציא הוא עצמו הנדר מפיו אלא אחר הדירו אינו לוקה משום לאו דבל יחל דברו. דלא קרינן בי' לא יחל דברו. אלא כשנדר הוא עצמו. וכן מבואר עוד בדברי הרמב"ם ז"ל (פ"י מהלכות נדרים הי"ב)

עיי"ש. והשיגו עליו הרשב"א והר"ן ז"ל (בפ"ב דנדרים ט"ו ע"א) וז"ל הרשב"א שם. ועוד דקונמות כהקדשות נינהו והקדיש זה ואכלו אחרים לוקין. ובהדיא תניא (בפרק יוצא דופן) לפי שמצינו שהשוה הכתוב הקטן לגדול לזדון שבועה לאיסור ולבל יחל. ואוקימנא לאיסור בל יחל. וכגון שהקדיש הוא ואכלו אחרים שאחרים לוקין על הקדישו משום בל יחל אלמא לא יחל דברו לאו דוקא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הר"ן ז"ל שם וז"ל הרמב"ם ז"ל כתב וכו' וליתא וכו'. דאע"ג דכתיב לא יחל דברו. לא יחל הדבר קאמר. וראיה לדבר מדאמרינן בפרק יוצא דופן וכו' ומפרש התם לאיסור בל יחל קאמר וכגון שהקדישו הוא ואכלו אחרים שהאחרים לוקין על הקדשו משום בל יחל. אלמא מודר לוקה אע"ג דלא אמר מידי עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהביאו הרשב"א והר"ן ז"ל אוקימתא דלאיסור בל יחל קאמר. דבריהם ז"ל תמוהים מאוד. דהרי כדמוקמינן לה בשהקדישו הוא ואכלו אחרים וכמ"ד הקדישו הוא ואכלו אחרים לוקין. מיתוקמא ברייתא כמות שהיא. והדרינן לדמעיקרא דלאיסור ולבל יחל קאמר. דהנך שאכלו קיימי בלאו גמור דבל יחל ולוקין עליו אבל למאי דמוקים לה מעיקרא לאיסור בל יחל לית בה אלא איסורא בעלמא מדרבנן. וכמבואר בסוגיא שם עיי"ש. וא"כ הרשב"א והר"ן ז"ל דקיימי לאוקימתא דמוקי לה במסקנא בשהקדישו הוא ואכלו אחרים ולענין מלקות. ואפי' הכי הביאו אוקימתא קמייתא דלאיסור בל יחל קאמר. דבריהם סותרין זא"ז. וגם אין דבריהם מובנים כלל למה הוצרכו לכך. ותמיהני מאוד על הכ"מ (בפ"י מהלכות נדרים) שהביא דברי הר"ן ז"ל אלו ולא הרגיש כלום עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דמההיא סוגיא הביאו הרשב"א והר"ן ז"ל ראי' מוכרחת דלא כדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דבנדר של אחרים לא שייכא אזהרת בל יחל דברו.

ולכאורה הי' נראה לומר בפשיטות לפי המבואר בתוס' שם (בד"ה לאותן המוזהרין וכו') דבלא"ה עכצ"ל דהוה מצי למימר ולטעמיך עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא לדעת הרמב"ם ז"ל. דודאי בשהקדישו אחרים לא שייך לאו דלא יחל דברו באותן שאכלו. ואין הכי נמי דלפי מאי דמוקי לה בהקדיש הוא ואכלו אחרים הוה מצי למיפרך דנהי דשייך בה מלקות משום לאו דמעילה. דקיי"ל הזיד במעילה באזהרה. מ"מ אין כאן מקום ללאו דלא יחל בהקדש של אחרים מיהת. אלא דבלא"ה פריך שפיר הניחא למ"ד וכו'. ולמסקנא דקאמר דמדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ניחא לכ"ע. ולק"מ קושית הרשב"א והר"ן ז"ל מסוגי' דהתם. ועפ"ז ממילא ניחא נמי דברי הרמב"ם והרשב"ץ ז"ל שהבאתי. דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דבנדר של אחרים לא שייכא אזהרת בל יחל לגבי העובר כלל. דבל יחל דברו כתיב ואין זה דברו. ועכצ"ל דלוקין משום לאו דמעילה קאמרי. והיינו

הוכחת הרמב"ם והרשב"ץ ז"ל דלוקין על מעילה בהקדש. ומשום דפסיקא להו דליכא אזהרה אחרת למועל בהקדש אלא מקרא דוכל זר לא יאכל קודש. והיינו משום דגמרינן לה בגז"ש חטא חטא מתרומה. להכי הכריחו מזה דמועל בהקדש נמי לוקה מהך לאו דכל זר לא יאכל קדש. ובהכי מדוקדקים היטב דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם שהוכיח ראייתו מדקאמרי ר"י ור"ל התם דהקדיש הוא ואכלו אחרים לוקין. ולא הביא מהמוקדם בסוגיא דהתם מעיקרא. דמוקי סתמא דתלמודא התם לברייתא בשהקדיש הוא ואכלו אחרים שלוקין עיי"ש. וכן הרשב"א והר"ן ז"ל הביאו ראייתם משם עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דמשום דלפי הך אוקימתא לא אתינן עלה ללקות אלא משום לאו דבל יחל. ולמסקנא גם לאו דבל יחל לית בה כמו שנתבאר. וכיון דעיקר הוכחת הרמב"ם ז"ל היינו רק לענין שלוקה מועל בהקדש משום אזהרת מעילה. לזה לא הוה מצי להוכיח כן אלא מדקאמרי ר"י ור"ל הכי לדינא דאיכא מלקות במעילה בהקדש. וע"כ היינו מקרא דוכל זר לא יאכל קדש. משום דלאו דלא יחל דברו ודאי לא שייך בזה לשיטת הרמב"ם ז"ל. ומאי דהוה בעי מעיקרא בס"ד למימר דלוקה משום בל יחל לא קאי במסקנא כמו שנתבאר:

הן אמת דאכתי קשה לכאורה דאם איתא דבהקדיש הוא ואכלו אחרים לא שייכא אזהרה דלא יחל דברו. ואוקימתא דחויה היא מעיקרא והוה מצי למימר ולטעמיך. דאפי' למ"ד הקדיש הוא ואכלו אחרים לוקין לא מיתוקמא ברייתא בהכי משום דלא שייכא בהו אזהרה דלא יחל דברו. טפי הו"ל לאוקמי בשאכל הוא גופי' לאחר שהגדיל. דבזה שפיר שייכא אזהרה זו. דקרינן בי' שפיר לא יחל דברו. וכבר הקשו התוס' שם (בד"ה כגון שהקדיש וכו') אמאי לא מוקי לה בהכי. אלא דמה שתירצו דניחא לי' לאוקמי בשאכלו אחרים מיד סמוך לנדרו עיי"ש. לא שייך לפום שיטת הרמב"ם ז"ל. דהרי כיון דלפ"ז בהקדיש הוא ואכלו אחרים לא שייכא בהו אזהרת לא יחל דברו. לא מיתוקמא ברייתא בהכי. דהא קתני בה בל יחל. וטפי הו"ל לאוקמי בשאכל הוא גופי' כשהגדיל דשייך בי' שפיר לא יחל דברו. אע"פ שאינו סמוך לנדרו. מיהו נראה דלק"מ. דהרי גם לשיטת הרמב"ם עכצ"ל דלמאי דמוקי לה בשהקדיש הוא ואכלו אחרים הוה ס"ד דגם זה הו"ל בכלל אזהרת לא יחל דברו. אלא דס"ל דלקושטא דמילתא ליתא. והו"מ לומר ולטעמיך. אבל מ"מ לפי סברתו שפיר איכא למימר כמו שתירצו התוס'. דלפ"מ דס"ל השתא דאכלו אחרים נמי קיימי בלא יחל דברו שפיר י"ל דניחא לי' לאוקמי טפי בשאכלו אחרים מיד סמוך לנדרו:

ובלא"ה נראה דלא יתכן לומר דמועל בהקדש הו"ל בכלל אזהרת לא יחל דברו. דהרי איהו לא אסרי' עלי' אלא מתנדב הדבר לגבוה. ומשזכה בו גבוה ממילא חייל עלי' איסור

הנאה. ורחמנא הוא דרמי עלי' איסורא שלא ליהנות מממון גבוה. ואפי' התנה בפירוש שלא יחול עליו איסור הנאה לאו כלום קאמר. ובע"כ מתסר בהנאה משזכה בו גבוה. ולא אשכחן בשום דוכתא שתהא במועל בהקדש אזהרה דלא יחל דברו. ועוד דא"כ בתרומה וחלה וביכורים נמי נימא שישנן בכלל אזהרה דלא יחל דברו. ולדעת הרשב"א והר"ן ז"ל וסייעתם אפי' אחרים יהיו מוזהרים על אכילת תרומה וחלה וביכורים בלא יחל דברו. ולא משמע הכי כלל. אלא ודאי הא ליתא מטעמא דכתיבנא. ועכצ"ל דהא דקאמר ר"ה הקדיש ואכל לוקה שנאמר איש כי יפליא לנדור ולא יחל דברו כל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל וכו'. הכי קאמר דכי היכי דשמעינן מקרא דאיתי' בבל יחל על נדרו. הכי נמי איתי' באזהרת מעילה על הקדשו. אבל ודאי בהקדש לא שייכא אזהרת לא יחל דברו מטעם שנתבאר. ומעתה א"כ גם בברייתא דמייתי התם לסיועי לר"ה דקתני לפי שמצינו שהשוה הכתוב הקטן כגדול לזדון שבועה ולאיסר ולבל יחל יכול יהא חייב על הקדשו קרבן וכו'. הכי קאמר לפי שמצינו שהשוה הכתוב הקטן כגדול לזדון שבועה ולאיסר ולבל יחל. וא"כ ממילא איתי' ג"כ באזהרת לאו דמעילה על הקדשו ללקות אם הזיד במעילה. יכול יהא חייב גם קרבן בשגגת מעילה כגדול. ת"ל וזה הדבר. ומאי דמוקי לה בכגון שהקדיש הוא ואכלו אחרים. היינו סיפא לחוד דמיירי בהקדש ובאזהרת מעילה. אבל רישא דמיירי באזהרת לאו דלא יחל דברו. ודאי לא מיתוקמא אלא בשאכל הוא גופי' אחר שהגדיל. דומיא דזדון שבועה דקתני בהדה. דודאי לא שייך אלא בדידי' גופי' אחר שהגדיל. וכמש"כ התוס' שם (בד"ה כגון שהקדיש) עיי"ש בדבריהם. ובהכי מסתלקת שפיר השגת הרשב"א והר"ן ז"ל על הרמב"ם ז"ל מההיא סוגיא. ואין מזה מקום קושיא כלל. וממילא מיתרצי נמי דברי הרמב"ם בסה"מ ודברי הרשב"ץ שהבאתי לעיל דודאי מאי דאמרינן התם הקדיש הוא ואכלו אחרים לוקין. לא משום לא יחל דברו הוא. אלא משום אזהרת מעילה הוא דאתינן עלה וכמו שנתבאר:

ועכ"פ מתבאר דלדעת רוב הראשונים ז"ל לא נפקא לן אזהרת מעילה אלא בגזרה שוה דחטא חטא מתרומה. ונראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל והיינו טעמא שלא מנה לאו דמעילה במנין הלאוין שלו. ואע"פ שמנה לקמן לאו דלא יחל דברו. מ"מ מלבד מה שכבר ביארנו דלא יתכן לומר דאזהרת מעילה נפק"ל מהך לאו דלא יחל מטעם שנתבאר. בלא"ה הרי איכא הקדש שקדוש מאיליו כגון מעשר בהמה דקיי"ל עשירי מאיליו קדוש. וכן בכור אע"פ שמצוה להקדישו. מ"מ אם לא הקדישו קדוש מבטן מאיליו. וא"כ פשיטא דלא שייכא בהו אזהרה דלא יחל דברו. דקדושתן לא משום דברו היא ואפי' הכי מועלין באימוריהן. וע"כ אזהרת מעילתן לא מן השם הוא זה אלא ממקום אחר נפקא. וכן תמורת

כל הקרבנות שמועלין בהן. וע"כ לא משום אזהרת לאו דלא יחל הוא. דכיון דקיי"ל דתמורה חיילא אפי' בטעות גמור. כמבואר בפ"ב דתמורה (י"ז ע"א) ובריש פ"ה דנזיר (ל"א ע"א) עיי"ש. א"כ פשיטא דלא שייך כאן לאו דלא יחל דברו. דדבור בטעות לאו כלום הוא וע"כ קדושתן גזה"כ היא ולא משום דיבורו. ופשיטא דלא קרינן בה לא יחל דברו. וכ"ש לב"ש דס"ל דכל הקדש בטעות הוי הקדש. כדתנן בנזיר שם. דודאי פשיטא דלא יתכן לומר דאזהרת מעילה נפק"ל מקרא דלא יחל דברו מהאי טעמא. וא"כ מדב"ש נשמע לדידן. ועוד דכיון דקיי"ל דהקדש חייל אפי' במחשבה. כדגמרינן מקרא (בפ"ג דשבועות כ"ו ע"ב). א"כ אכתי מנ"ל אזהרה למועל בהקדש שהקדיש במחשבתו דלא שייכא בי' אזהרה דלא יחל דברו. וע"כ איכא אזהרה מיוחדת למועל בהקדש. ואמאי לא מנאה רבינו הגאון ז"ל לא כאן ולא באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות. ואע"פ שיש קצת מקום לכאורה לומר דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דאזהרת מעילה נפק"ל מלאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו'. שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן. מ"מ אין זה נראה ואכמ"ל בזה. והעיקר נראה כמש"כ דס"ל דאזהרת מעילה נפק"ל מגז"ש דחטא חטא מתרומה. וא"כ ניחא שפיר מה שלא מנאה משום דלטעמי' אזיל דס"ל דכל כיו"ב אינו בא במנין הלאוין וכמו שביארנו בכמה דוכתי:

והשתא עפ"ז ניחא שפיר מה שמנה כאן לאו דעל בשר אדם לא ייסך. אפי' אם תמצא לומר דגם בלא"ה סיכת שמן המשחה הו"ל בכלל אזהרה דמועל בהקדש. משום דכיון דלא מנה אזהרה דמעילה בהקדש ע"פ שיטתו משום דלא נפק"ל אזהרתה אלא בגז"ש כמו שביארנו. א"כ ממילא מבואר דעכ"פ יש לו למנות הלאו דעל בשר אדם לא ייסך המפורש בקרא בסיכת שמן המשחה. ועי' מה שכבר כתבתי בזה לעיל (עשין קפ"א) עיי"ש היטב. והעיקר כמש"כ כאן:

מצוה קפג

וזר בל יקרב היכליו. כתיב (בפרשת קרח) וזר לא יקרב אליכם ותניא בספרי (פיסקא קט"ז) לפי שנאמר והזר הקרב יומת עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל וזר לא יקרב אליכם עיי"ש. וכן אמרינן עוד שם לקמן על קרא דוזר לא יקרב אליכם עיי"ש. וכן אמרינן בריש פ"ב דזבחים (ט"ז ע"א) עיי"ש. ומלשון רבינו הגאון ז"ל ששינה לישנא דקרא וכתב בל יקרב היכליו. משמע דס"ל דגם כניסה בעלמא להיכל בלא עבודה בכלל אזהרה זו. ואע"ג דהעונש דוהזר הקרב יומת ודאי לא קאי אלא על עבודה דוקא. וכמבואר להדיא בספרי שם ובמתניתין ובברייתא סו"פ הנשרפין ובשאר דוכתי. מ"מ האזהרה דוזר לא יקרב אליכם כוללת גם הכניסה לחוד בלא עבודה. ומשום דלשון הכתוב לא יקרב אליכם

יש לפרש אליכם בעבודתכם. לכן שינה וכתב בל יקרב היכליו דמשמע אפי' כניסה בהיכל בעלמא:

ועדיפא מינה ראיתי לרש"י ז"ל (בפרשת קרח) על קרא דכל הקרב הקרב וגו' וז"ל כל הקרב הקרב אל משכן השם ימות וגו' אין אנו יכולין להיות זהירין בכך. כולנו רשאין להכנס לחצר אהל מועד ואחד שיקריב עצמו יותר מחבירו ויכנס לתוך אהל מועד ימות עכ"ל עיי"ש ובמש"כ הרא"ם ז"ל שם. נראה מבואר מדבריו אלו דאפי' עונש מיתה נמי איכא לזר אפי' על כניסה לחוד בלא עבודה. וכן מבואר ברד"ק (דברי הימים ב' כ"ד י"ז) שכתב וז"ל ובדרש וישתחוו לו שעשאוהו לאלוה. וכך אמרו והזר הקרב יומת. ואתה אדוני המלך היית בביהמ"ק שש שנים ועדיין אתה חי וראוי אתה שנעבדך עבודת אלוה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דעל הכניסה לחודה נמי מתחייב הזר מיתה. ובאמת שכן נראה מלשון הכתוב (בנחמי' ו' י"א) דכתיב ומי כמוני אשר יבא אל ההיכל וחי. ועי' בפירש"י ובשאר המפרשים שם. אבל הוא תמוה מאוד דהרי הדבר פשוט ומבואר בכמה דוכתי דליכא עונש מיתה לזר אלא בעבודה. ולא ראיתי מי שהרגיש בזה. ולאחר העיון נראה דיש מקום לדבריהם ע"פ מה שראיתי בשיטה מקובצת (לסנהדרין ט"ו ע"ב) בשם הרב המאירי ז"ל שכתב בההיא דמיבעיא לן התם שור סיני בכמה וז"ל תימא מאי קמיבעיא לי' מאי דהוה הוה וכו'. ויש שפירשוה לענין מה שאמרו בירושלמי אם ירה יירה לרבות שילה ובית עולמים. שאל שור סיני בכמה אם נכנס שור בשילה ובית עולמים יתברר ענין דינו להיותו כשור של סיני לידון בכ"ג עכ"ל הרב המאירי ז"ל עיי"ש. מתבאר מזה דמרבינן מריבויא דקרא דאו ירה יירה דאם נכנס שור וכל בהמה וחיה ועוף במשכן שילה ובית עולמים דינו בסקילה. וה"ה לאדם. דהא בההוא קרא דסיני כתיב אם בהמה אם איש לא יחיה וגו'. ותנן (סו"פ שור שנגח אה"פ נ"ד ע"ב) אחד שור ואחד כל בהמה להפרשת הר סיני וכן חיה ועוף כיוצא בהן עיי"ש ובגמרא שם. והוא דבר חדש מאוד. ולפ"ז עכצ"ל הא דמבואר בכל דוכתי דזר ששימש במיתה בידי שמים. לא אתי אלא לומר דמשום עבודה עצמה נמי איכא מיתה בידי שמים. ונפק"מ לעבודה במזבח החיצון דליכא איסור כניסה. או אפי' לעבודה בהיכל ושגג בביאה והזיד בעבודה. כדאמרינן ביומא (פרק הוציאו לו נ"ג ע"א) לענין אחר עיי"ש. אבל אין הכי נמי דגם על הכניסה להיכל בלא עבודה יש עונש מיתה מריבויא דקרא דאו ירה יירה. כדאמרינן בירושלמי שהביא המאירי ז"ל. הן אמת דדברי הירושלמי הללו ליתא בירושלמי שלפנינו. אלא שראיתי במכילתא (פרשת יתרו) דדרשינן לא תגע בו יד לרבות שילה ובית עולמים עיי"ש. ומשמע דרבינן להו לכל האמור בפרשה. דלענין אזהרת נגיעה בלבד כבר כתיב

קרא במשכן ולא יגעו אל הקודש ומתו. וידוע דגמרינן מקדש ממשכן. דמקדש נמי איקרי משכן והוא לאו הנוהג לדורות כמו שיתבאר לפנינו בלאו זה שמנאוהו רבינו הגאון ז"ל לקמן. אבל זהו דבר חדש מאוד. ולא ראיתי אף רמז מזה לשום אחד מן הראשונים ז"ל. ומ"מ דברי רש"י והרד"ק נכונים היטב עפ"ז. ומיהו מש"כ הרד"ק ז"ל שם בשם המדרש מקרא דוהזר הקרב יומת עכצ"ל דלאו דוקא הוא. דהך קרא ודאי לא קאי אלא על עבודה דוקא. וכמבואר בכל דוכתי כמשכ"ל. וראיתי להרלב"ג ז"ל בקרא דנחמיה שהבאתי לעיל שכתב דנפק"ל מיתה לזר אכניסה להיכל מקרא דאל יבוא בכל עת וגו' עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי דמהך קרא לא נפק"ל אפי' אזהרה לחוד אלא לכהנים דוקא ולא לזרים. ואפי' בכהנים ליכא מיתה אלא על הכניסה לקדשי קדשים ולא בהיכל דמיירי בהך קרא. וכמו שיתבאר לפנינו. ולכן דבריו צ"ע אצלי:

ולכאורה צ"ע בההיא דתניא (בפ"ג דמנחות כ"ז ע"ב) מחוסרי כפרה שנכנסו לעזרה בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ואין צריך לומר טבול יום ושאר כל הטמאים. וטהורים שנכנסו לפנים ממחיצתן להיכל כולו בארבעים. מבית לפרוכת אל פני הכפורת במיתה. רבי יהודה אומר כל ההיכל כולו ומבית לפרוכת בארבעים ואל פני הכפורת במיתה עיי"ש. והשתא לכאורה לפי דברי הרב המאירי ז"ל ע"פ הירושלמי והמכילתא מאי איריא מלקות ומיתה ותיפוק לי' דאפי' מיתת ב"ד בסקילה נמי איכא על ביאה ריקנית. אבל נראה דלא מיבעיא דליכא קושיא מהתם. אלא אדרבה מהתם סייעתא נמי איכא לשיטה זו. משום דאע"ג דמפשטא דברייתא משמע דבזרים נמי מיירי. מ"מ הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות ביאת מקדש ה"ג) וכן בסמ"ג (לאוין ש"ג) הביאוה רק בכהנים. שכתבו וז"ל כהן שנכנס לקדש הקדשים בשאר ימות השנה בין כהן הדיוט בין כהן גדול וכו' חייב מיתה בדיני שמים. והנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה בין הדיוט בין גדול לוקה ואינו חייב מיתה וכו' עכ"ל עיי"ש. ועכצ"ל שכן היתה גירסתם בהך ברייתא. אבל הדבר תמוה לכאורה על תנא דברייתא גופי' אמאי נקט דין זה רק בכהנים בלבד. כיון דודאי נוהג גם בזרים. ואין נראה לומר דלרבותא בעלמא נקט הכי. אבל ע"פ שיטה זו ניחא שפיר. דכהנים הוא דאיצטריך לי'. משום דבזרים לא מלקות ומיתה בידי שמים לחוד איכא בהו. אלא חייבין מיתת ב"ד שענשן סקילה. כדגמרינן בירושלמי ובמכילתא מקרא. אבל כהנים נראה דע"כ ליכא לריבויי בהו מיתת ב"ד מהך קרא דאו ירה יירה. לפ"מ שפירש"י (בפרשת יתרו) על קרא דועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלות וגו'. וז"ל ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים. יכול אף הם עמך. תלמוד לומר ועלית אתה. אמור מעתה אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה

לעצמו והכהנים מחיצה לעצמן. משה נגש יותר מאהרן ואהרן יותר מהכהנים. והעם כל עיקר אל יהרסו את מצבם לעלות אל השם עכ"ל. והוא מהמכילתא שם. ועי' בילקוט. עייש"ה ובמש"כ הרא"ם ז"ל שם. ומבואר מזה דגם הכהנים עלו על ההר. אע"פ שהי' להם מחיצה לעצמן. וממילא מבואר דהכהנים אינם בכלל העם לכל האמור בפרשה. וקרא דוהגבלת את העם סביב לאמר השמרו לכם עלות בהר וגו' כל הנוגע בהר מות יומת וגו' סקול יסקל או ירה יירה וגו' במשך היובל המה יעלו בהר. כל זה לא קאי אלא על העם לחוד ולא על הכהנים. שהם ג"כ עלו בהר. ועי' במכילתא ובפסיקתא זוטרתא על קרא דוגם הכהנים הנגשים וגו' עיי"ש היטב. ואין להאריך. וא"כ ליכא למשמע משם אלא לזרים דוקא. אבל לכהנים אין לנו לא אזהרה ולא עונש על ביאה ריקנית אלא מקרא דאל יבוא בכל עת אל הקודש וגו'. וא"כ אין לנו בהם בהיכל אלא מלקות ארבעים ובקדש הקדשים מיתה בידי שמים. והשתא א"כ שפיר דייק תנא דברייתא ונקט הך דינא רק בכהנים ולא בזרים. משום דבזרים אין חילוק בין היכל לקדשי קדשים. אלא בכל ביאה ריקנית שבכל ההיכל כולו הם במיתת ב"ד:

וראיתי להרא"ם ז"ל ביראים (סימן של"ז) ובסמ"ג (לאוין ש"ט) שכתבו במאי דאמרינן דוהזר הקרב יומת היינו מיתה בידי שמים. ומנ"ל שאינו חנק כשאר כל סתם מיתה האמורה בתורה. לפי שלא מצינו מיתת ב"ד בקודש ומקדש. הילכך נראה הדבר להעמידו במיתה בידי שמים עיי"ש. ולכאורה לפ"ז צ"ע לשיטה זו דהמאירי ע"פ הירושלמי דא"כ הדרא קושיא לדוכתה. דהא איכא זר בביאה ריקנית במקדש שענוש מיתת ב"ד. אבל גם בזה ליכא קושיא. ואדרבה משם סייעתא לשיטה זו. דהא באמת דברי היראים והסמ"ג תמוהים. דהרי בסו"פ הנשרפין. וכן בירושלמי שם. מבואר בהדיא דהא דאמרינן דיומת דהכא היינו מיתה בידי שמים לא נפקא לן אלא מגז"ש יומת דהכא מיומת דכל הקרב הקרב אל משכן השם ימות עיי"ש. וא"כ מדאיצטריך להך גז"ש ולא נפק"ל מטעמא דהיראים והסמ"ג. משמע דס"ל לתלמודא דהך טעמא ליתא. משום דבאמת גם במקדש אשכחן מיתת ב"ד כמש"כ המאירי ע"פ הירושלמי. וכפי הנראה ס"ל להרא"ם וסמ"ג דהך גז"ש אסמכתא בעלמא היא. משום דגם בקרא דכל הקרב הקרב אל משכן השם ימות אין הכרח לומר דהיינו מיתה בידי"ש. דמה שפירש"י שם דמשמע לי' דהתם מיתה בידי"ש היא משום דמאתים וחמשים איש דקרח בשרופים כתיב עיי"ש. הוא תמוה דכיון שהיתה מיתתן בשריפה א"כ אע"ג דשריפה זו הוה בידי שמים. מ"מ אין זו כמיתה בידי"ש בעלמא. אלא מיתה זו מיתת ב"ד ממש היא אע"פ שהיתה ע"פ שמים. וחמירא טפי ממיתת ב"ד דעלמא. דאין זו מיתה יפה כשריפה בב"ד. דאינה אלא ע"י פתילה של אבר. ולא מיבעיא

למ"ד (בפרק ארבע מיתות נ"ב ע"א) דהתם שריפה ממש הואי. אלא אפי' למ"ד דלא הואי אלא שריפה נשמה וגוף קיים. מ"מ אכתי הו"ל ממש כשריפה שבמיתת ב"ד. דהא מינה ילפינן התם לשריפה שבב"ד דהוי ג"כ כיו"ב עיי"ש. וא"כ אין זו אלא מיתת ב"ד ביד"ש. ואין זה ענין למיתה ביד"ש דעלמא דמת במיתת כל אדם על מיטתו בקוצר שנים. וקילא טפי אפי' מכרת. והיכי ילפינן מהתם דאין מיתה זו אלא מיתה ביד"ש. ואולי אפשר לומר דס"ל לרש"י דמ"מ שפיר ילפינן מהתם מיהת דאף כאן אין ב"ד של מטה נזקקין לו אלא בידי שמים ימיתוהו באיזו מיתה שיגזרו עליו. אלא דא"כ קשה דנילוף מהתם נמי דאין ב"ד נזקקין לו כלל אפי' למלקות. וזה לא אשכחן ומסתמא ודאי הו"ל בכלל שאר מחייבי לאוין שלוקין ע"י ב"ד. ואע"ג דלא מני לי' תנא דמתניתין בפרק אלו הן הלוקין. אפשר דאתיא כהנך תנאי (דסו"פ הנשרפין) דס"ל דחייב מיתת ב"ד. ועוד דבלא"ה תנא ושייר החם טובא כמש"כ כל הראשונים ז"ל שם עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפי"ט מהלכות סנהדרין) מנאו בהדיא בין הלוקין עיי"ש. ואין לומר דרש"י לטעמי' אזיל דס"ל דזר חייב מיתת ב"ד על ביאה ריקנית כמו שביארנו וא"כ ליכא נפקותא בחיובי' שעל השימוש אלא לענין שוגג על הכניסה כמשכ"ל. וא"כ הו"ל מחייבי מיתת ב"ד שוגגין שפטור ממלקות דזה ליתא. חדא דאכתי למ"ד (בפרק אותו וא"ב פ"א ע"ב) דחייבי מיתות שוגגין לא נפטר ממלקות מאי איכא למימר. ועוד דבלא"ה נמי משכחת לה איסור שימוש בלא איסור כניסה כגון דרך משופש או שלא כדרך ביאה דליכא משום כניסה וכדאמרינן בפ"ב דשבועות (י"ז ע"ב) ובפ"ג דמנחות (כ"ז ע"ב) עיי"ש ובתוס' שם בד"ה למעוטי וכו'. ואע"ג דהכא בזר דגמרינן מסיני ליכא מיעוטא. אפשר לומר דכמו דהתם גמרינן מדכתיב ביאה דדוקא דרך ביאה. הכא נמי מדכתיב עלייה איכא למילף דדוקא דרך עלייה אסרה תורה. וגם דרך משופש אפשר דגמרינן מהתם. ואין להאריך בזה. ועכ"פ יש מקום לומר דמה"ט ס"ל להיראים וסמ"ג דאין זו גז"ש גמורה. אלא אסמכתא בעלמא היא. ועיקר טעמא אינו אלא משום דלא אשכחן מיתת ב"ד בקודש ומקדש. אלא דמ"מ לא משמע הכי מסוגיא דתלמודין והירושלמי שם עיש"ה. וא"כ עכ"פ אין משם ראי' נגד שיטת הרב המאירי ז"ל ע"פ הירושלמי:

אבל עדיין צ"ע בזה מדתניא בספרי שם והזר הקרב יומת לעבודה. אתה אומר לעבודה או לעבודה ושלא לעבודה. אמרת ומה בע"מ וכו' זר שענש בו מיתה דין הוא שיענוש בו לעבודה ושלא לעבודה. הא מה ת"ל והזר הקרב יומת לעבודה עיי"ש. הרי מבואר לכאורה להדיא דעל כניסה לחודה בלא עבודה אפי' בזר ליכא אפי' מיתה ביד"ש. וכן קשה מדתניא תו לקמן בספרי שם. והזר הקרב יומת אפי' עובד בטהרה. או אפי' עובד

בטומאה. אמרת אם הנכנס שלא לעבודה חייב קל וחומר לעבודה. ומה ת"ל והזר הקרב יומת אפי' עובד בטהרה עיי"ש ובמש"כ כל המפרשים שם. וע"כ מתבאר מזה דעל כניסה ריקנית ליכא עונש מיתה כלל אפי' ביד"ש. דאל"כ אפי' למאי דמוקי קרא בעובד בטהרה אכתי הקושיא במקומה עומדת. דהרי גם בעובד בטהרה איכא הך ק"ו גופא. ומה הנכנס אפי' בטהרה שלא לעבודה חייב מיתה ק"ו לעבודה. אלא ודאי עכצ"ל דבזר הנכנס ביאה ריקנית ליכא שום חיוב מיתה כלל. והשתא שפיר איצטריך קרא לחייב מיתה על עבודת הזר. איברא דלכאורה איכא נמי להביא ראי' משם לאידך גיסא. עפ"מ דקשה לכאורה במאי דקתני אם הנכנס בטומאה שלא לעבודה חייב. ק"ו לעבודה. ומאי ק"ו הוא זה. והרי ודאי כניסה בלא עבודה חמירא טפי מעבודה בלא כניסה. דהיינו בשלא שהה. וכגוונא דמוקי בפ"ב דשבועות (י"ז ע"ב) עיי"ש. שהרי טמא חייב כרת על הכניסה בלא עבודה. משא"כ בעבודה בלא כניסה דליכא אלא מיתה בידי שמים. מיהו נראה דלק"מ דהך תנא ודאי לא מיירי בעובד שלא בכניסה כאורחי'. דא"כ פשיטא שאין מקום להוכחתו כלל מהך ק"ו. ועכצ"ל דלא משמע לי' לאוקמי קרא בכה"ג. וכמש"כ המפרשים שם עיי"ש. אלא מיירי בשנטמא בחוץ ונכנס בטומאה ושהה שם שיעור שהייה עם העבודה. ולשון ק"ו דנקט תנא. ודאי עכצ"ל דלאו דוקא הוא. אלא ה"ק אם בכניסה לחוד בלא עבודה חייב מיתה. לא צריך קרא לומר שיתחייב על העבודה שעם הכניסה. דתיפוק לי' דאפי' לא עבד כלל חייב מיהת משום הכניסה. ובהכי ניחא נמי שלא נצטרך לאוקמי ברייתא זו כמ"ד עונשין מן הדין. והשתא קשה כיון דהזר חייב מיתה על העבודה עצמה גם בלא כניסה היכי יתכן לומר שלא יתחייב על הכניסה בלא עבודה. אלא ודאי מוכח מזה דעל ביאה ריקנית פשיטא לי' לתנא דחייב הזר מיתה. ולא אתי אלא לאשמעינן דגם על העבודה איכא חיוב מיתה. אלא דא"כ תמוה ביותר מאי תיקן תנא דברייתא במאי דמוקי קרא בעובד בטהרה. הרי אכתי הקושיא בדוכתה קיימא. אם הנכנס שלא לעבודה חייב ק"ו לעבודה. ואם נימא דאיצטריך קרא לעבודה בלא ביאה. א"כ גם בעובד בטומאה מיתוקים קרא שפיר. ולא קשה אם הנכנס בטומאה שלא לעבודה וכו'. דהא איצטריך שפיר לעבודה בלא כניסה וכמשכ"ל. וצ"ע כעת ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מבואר דלדעת רבינו הגאון ז"ל גם ביאה ריקנית היא בכלל אזהרה זו דוזר לא יקרב אליכם. וזה דלא כדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות ביאת מקדש) ובסה"מ (לאוין ע"ד). והסמ"ג (לאוין ש"ט) וכן החינוך והרשב"ץ ז"ל. דס"ל דאין בכלל אזהרה זו אלא עבודה. וכן נראה דעת הראב"ד והרמב"ן ז"ל. מדשתקו להרמב"ם בזה. וכן נראה ע"כ

דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. מדלא מנו לאו זה במנין הלאוין. אלא שמנו במספר העונשין במחייבי מיתה בידי שמים זר ששימש עיי"ש. ואם הוה ס"ל דגם ביאה ריקנית בכלל לאו זה הו"ל למנותו במנין הלאוין משום אזהרת ביאה ריקנית. וכן דעת ר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת. מדכתיב שם באזהרה זו וז"ל ואזהרת עבודה לבל יקרב כל זר עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דאין בכלל אזהרה זו אלא עבודה. ולכאורה דעתם מוכרחת מסוגיא דפרק הנשרפין (סנהדרין פ"ב ע"ב) דפרכינן עלי' דר"ש דאמר דטמא ששימש אינו במיתה מדתנן היוצק וכו' והמסדר את השולחן והמטיב את הנרות וכו' פטור. ואין חייבין לא משום זרות ולא משום טומאה וכו'. הא מקטיר חייב. מאי לאו מיתה. ומשני לא באזהרה. ופרכינן אלא זר נמי לאזהרה והכתיב והזר הקרב יומת וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דעל כניסה לחוד ג"כ הזר באזהרה. קשה היכי ס"ד לומר דזר דקתני נמי לאזהרה. וגם למאי איצטריך לדחות מדכתיב הזר הקרב יומת. תיפוק לי' דבלא"ה ע"כ אי אפשר לומר דזר נמי לאזהרה. דא"כ היכי תנן דאין חייבין עליהן משום זרות. והרי אפי' על כניסה ריקנית בהיכל לחוד נמי באזהרה. וא"כ מסדר את השולחן ומטיב את הנרות תיפוק לי' משום כניסה להיכל. אלא ודאי כניסה לחודה אינה בכלל אזהרה זו אלא עבודה דוקא. וגם דוקא עבודה תמה. והילכך שפיר הי' מקום לומר דזר דקתני נמי לאזהרה. והני כיון דלאו עבודה תמה נינהו אפי' אזהרה לית בהו לזר. ודוקא מקטיר הוא דמחייב משום עבודה באזהרה. מיהו נראה דאין מזה הכרח כלל לפי המבואר בתוס' (שם פ"ג ע"א) בד"ה ולא משום וכו'. ובדברי הר"ן שם ובר"ש (סופ"ק דכלים) עיי"ש בדבריהם:

ונראה להביא ראי' לדעת רבינו הגאון ז"ל מדתניא (סוף עירובין) הכל נכנסין בהיכל לתקן ולבנות ולהוציא את הטומאה. ומצוה בכהנים. אם אין שם כהנים נכנסין לוים. אין שם לוים נכנסין ישראלים וכו' עיי"ש. וע"כ מוכרח מההיא ברייתא דכי היכי דכהנים הוזהרו על ביאה ריקנית להיכל מדכתיב אל יבא בכל עת אל הקודש. הכי נמי ישראלים ולוים אסורים מן התורה לבוא בהיכל. דאל"כ איפכא הו"ל לומר דאם אין שם ישראלים ולוים יכנסו כהנים. אבל אם יש ישראלים ולוים לא יכנסו כהנים המוזהרים על זה בלאו דאל יבא בכל עת אל הקדש. דאע"ג דמיתה ליכא אלא בקדשי קדשים. מ"מ אזהרת לאו איכא לכ"ע בכל ההיכל על ביאה שלא לעבודה. כמבואר בברייתא (בפ"ג דמנחות כ"ז ע"ב) עיי"ש. והשתא קשה מנ"ל לענין זה אזהרה לזרים. והרי אי לאו דגלי קרא בהדיא הוה ס"ד לומר דאין בכלל אזהרה זו דאל יבא בכל עת אל הקדש אלא כהן גדול בלבד ובקדשי קדשים. כדתניא בספרא (ריש פרשת אחרי). דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל

עת וגו'. אחיך באל יבא ואין משה באל יבא. או אחיך באל יבא ואין הבנים בלא יבא. אמר ר"א ודין הוא ומה אם מי שנצטוה לבוא נצטוה שלא לבוא מי שלא נצטוה לבוא אינו דין שנצטוה שלא לבוא. תמימים יוכיחו שנצטוו לבוא אל אהל מועד ונצטוו שלא לבוא שתויי יין ושכר. אבל בעלי מומין שלא נצטוו לבוא לא נצטוו שלא לבוא שתויי יין ושכר. אף כאן המצווה נצטוה. תלמוד לומר דבר אל אהרן אחיך. שאין ת"ל אחיך ומה ת"ל אחיך לרבות את הבנים עיי"ש. הרי דאי לאו ייתורא דקרא דאחיך הוה ס"ד לומר דלא נאמרה אזהרה זו אלא לאהרן דהיינו כהן גדול בלבד. ולאפוקי כהנים הדיוטים. והשתא א"כ גם בתר דגלי קרא לרבויי בני אהרן. דהיינו כהנים הדיוטים אין לנו אלא דוקא כהנים תמימים הראוים לעבודה. אבל זרים ובע"מ דלא איתרבו מקרא. ודאי אית לן למימר דלא הו"ל בכלל אזהרה זו. ומיהו להרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ביאת מקדש) ובסה"מ (לאוין ס"ט) דס"ל דבכהנים בע"מ איכא אזהרה על הכניסה אפי' בין האולם ולמזבח מקרא דאל הפרוכת לא יבא ואל המזבח לא יגש עיי"ש. אפשר לומר דמהך קרא נפק"ל נמי אזהרה על כניסה דזר. משום דלא עדיף זר מכהן בע"מ. וכן כתב בפשיטות הר"ב מל"מ (בפ"ט מהלכות ביאת מקדש הלכה ט"ו) דלהרמב"ם ז"ל דס"ל דכהן בע"מ הוא באזהרה על הכניסה בלא עבודה כ"ש הזר שמוזהר על זה עיי"ש בדבריו. וא"כ לפ"ז אתיא שפיר ברייתא דסוף עירובין שם. אבל להרמב"ן ז"ל שהשיג בזה על הרמב"ם שם והעלה דאזהרה דאל הפרוכת לא יבא וגו' האמורה בכהנים בע"מ אינה אלא על העבודה דוקא. ומה ששנינו (בפ"ק דכלים) שאין בע"מ נכנסין בין האולם ולמזבח אין זה אלא מעלה דדבריהם בעלמא עיי"ש בדבריו. הקושיא במקומה עומדת מהיכא תיתי לן בזה אזהרה לזרים. אם לא נימא כדעת רבינו הגאון ז"ל:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) שכתב בתוך דבריו להכריח דאין בבע"מ בכניסה בלא עבודה אלא איסור דרבנן בעלמא. וז"ל שם וכבר אמרו בגמרא סוכה (פרק לולב וערבה מ"ד ע"א) כהנים בע"מ נכנסין בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה. שהתירו להם איסור כניסה של דבריהם משום מצות הערבה. וכן לתיקון הבנין נכנסין לשם אפי' לויים וישראלים. כמו שנתפרש בפרק בתרא של עירובין וכו' עכ"ל עיי"ש. ובמג"א שם רצה לדחות ראיות הרמב"ן ז"ל דשאני התם דאע"ג דאסור מה"ת. אתי עשה דערבה שהיא הלכה לממ"ס ודחי לאו דכניסה דבע"מ. וכן בההיא דעירובין אתי עשה דבנין בית הבחירה ודחי לאו דכניסה דזר ודבע"מ עיי"ש בדבריו. אבל אין זה נכון כלל. דמלבד דהדבר ברור דבכיו"ב לא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת. דכיון דאפי' בעשה המפורשת בתורה לא אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת אלא משום דגלי קרא בכלאים בציצית. כמבואר

בפ"ק דיבמות עיי"ש. א"כ לפי מאי דקיי"ל דאין דנין דברי תורה מהלכה ולא הלכה מדברי תורה. וכדפירש"י (בסופ"ז דנזיר נ"ז ע"א) ובשבת (פרא"ד קל"ב ע"א) והר"ש מקינון ז"ל (בס' כריתות בבתי מדות סי' ט') ובפי' הראב"ד ז"ל לספרא (מכילתא דמילואים פ"א) עיי"ש. ואע"ג דבגז"ש נראה מדברי הרמב"ן ז"ל שורש שני דלמדין מהלכה עיי"ש. מ"מ בק"ו ובבנין אב לכ"ע אין דנין דברי תורה והלכה זה מזה כמבואר שם. א"כ אין לנו דעשה דחי ל"ת אלא בעשה דאורייתא. אבל במצוה דנפק"ל מהלכה לממ"ס ודאי אית לן למימר דלא דחי:

איברא דראיתי להרמב"ן ז"ל (בשורש שני) וז"ל ובנזיר אמרו במדיר את בנו בנזיר דאמר ר"י הלכה היא בנזיר. ואתמר עלה בשלמא לר"י דאמר הלכה היא בנזיר להכי מגלח ועביד הקפה אלא לריב"ח דאמר כדי לחנכו במצות אמאי קא עביד הקפה. קסבר הקפת כל הראש מדרבנן ואתי דרבנן ודחי דרבנן. הנה מכאן שההלכה מדאורייתא ואתי עשה מדאורייתא ודחי ל"ת המפורש בתורה עכ"ל עיי"ש. ולכאורה מתבאר מזה דס"ל להרמב"ן ז"ל גופי' דעשה שהיא מהלכה דחיא ל"ת המפורש בתורה. וא"כ רבינו הרמב"ן ז"ל מדוול ידי' משתלם. אבל נראה דאין זה ענין לכאן. דהתם כיון דאתיא הלכה לומר דאב מדיר את בנו בנזיר. ודאי בכלל הלכה זו שכל תורת נזיר עליו. וא"כ הו"ל כאילו בפירוש נאמרה ההלכה גם שיהא מגלח ועביד הקפה. וכן כתבו התוס' (בפ"ד דנזיר כ"ט ע"א) בד"ה משום הכי וכו' עיי"ש. ומ"מ שפיר הביא הרמב"ן ז"ל ראי' משם דהלכה לממ"ס דינה כדאורייתא לכל דבר דאל"כ אלא דינה כדבר של דבריהם. ודאי הו"ל למימר שלא באה ההלכה אלא לומר דחיילא עלי' נזירות. אבל לא למיעבד הקפה שיש בה לאו דאורייתא. מאחר דנזירות זו אין לה אלא דין נזירות דדבריהם. ובנזירות דדבריהם ודאי לא עביד הקפה. ולשון עשה דוחה ל"ת שכתב שם הרמב"ן ז"ל אינו אלא דרך העברה בעלמא. ולאו דוקא. שהרי הא דנזיר מגלח הוא מפורש בקרא בהדיא ומצוותו בכך. ולא צריך לטעמא דאתי עשה ודחי ל"ת. משא"כ בערבה דלא נאמרה ההלכה אלא בעיקר המצוה במקדש. וא"כ בבע"מ אין לנו להתיר. אם איתא דכניסתן אסורה מדאורייתא. אלא מטעם דאתי עשה ודחי ל"ת. כמש"כ במג"א. ואנן לית לן עשה דחי ל"ת אלא בעשה דאורייתא לחוד ולא בעשה דלא נפקא אלא מהלכה לממ"ס. ובלא"ה הרי מבואר בתוס' (שם בד"ה א"ל ר"י וכו') דאפי' לאבא שאול דנפק"ל ערבה דמקדש מקרא. מ"מ לא דחיא מצות ערבה ללאו דבע"מ אם איתא דאיסורו מדאורייתא עיי"ש ובמש"כ הרש"ל ומהרמ"ל שם. והטעם פשוט לדעתי דהיינו משום דקיי"ל אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. כדאמרינן בזבחים (פרק דם חטאת צ"ז ע"ב) עיי"ש. וכ"כ בריטב"א (עירובין ק' ע"א)

בשם התוס'. ובמהרי"ק (שורש קל"ט) ובכריתות להר"ש מקינון ז"ל. איברא דמדברי התוס' (בפרק כיצד צולין פ"ה ע"א) בד"ה כשהוא וכו' נראה דגירסתם אין עשה דוחה ל"ת בקדשים עיי"ש. וא"כ בערבה דלאו קדשים היא אפשר לומר דאמרינן בה עשה דחי ל"ת אפי' במקדש. אבל בכל שאר ראשונים ז"ל מבואר דגירסתם כגירסא שלפנינו ואכמ"ל בזה. וא"כ דברי הרמב"ן ז"ל נכונים:

אמנם צ"ע בדבריו ז"ל בראייתו שהביא מההיא דשלהי עירובין. דהרי התם בכניסה להיכל מיירי. כדקתני בהדיא התם הכל נכנסין בהיכל לבנות ולתקן וכו' עיי"ש. וא"כ הא דמייתי משם ראי' לענין שאין איסור כניסה בלא עבודה לבע"מ וזרים אלא מדבריהם מדהקילו להתיר להן שיכנסו לבנות ולתקן. ע"כ היינו משום דס"ל להרמב"ן ז"ל כמו שהכרחנו לעיל דלאו דאל יבא בכל עת אל הקדש אינו אזהרה אלא לכהנים תמימים ולא לבע"מ וזרים. דאל"כ נהי דבין האולם ולמזבח איכא למימר דלא מתסר אלא משום מעלה דדבריהם בעלמא. מ"מ בהיכל דקיימינן בי' התם הא איכא אזהרת לאו דאורייתא. ובפרט לפי המתבאר מעיקר ברייתא זו (שבתוספתא פ"א דכלים) דאפי' בקדשי קדשים מיירי התם עיי"ש. וברמב"ם (סוף פ"ז מהלכות בית הבחירה) ובאחרונים שם. וא"כ אפי' חיוב מיתה אית בה. וא"כ קשה טובא היכי מפרש הרמב"ן ברייתא זו דקתני אם אין שם כהנים נכנסין לויים אין שם לויים נכנסין ישראלים. והרי אדרבה כהנים חמירי מישראלים. דהא כהנים הוזהרו על הכניסה מקרא דאל יבא בכל עת אל הקדש. משא"כ לויים וישראלים. וא"כ איפכא הו"ל למימר דיכנסו לויים וישראלים ולא כהנים. מיהו אפשר לומר דס"ל להרמב"ן ז"ל דלאו דאל יבא בכל עת אל הקדש כיון דעל ביאה ריקנית הוא דקפיד קרא. כדמשמע מלישנא דקרא. הילכך ממילא מבואר דאין בכלל אזהרה זו אלא ביאה שלא לצורך המקדש כלל. אבל לצורך תיקון הבנין לא שייכא אזהרה זו. אלא דהיינו דוקא לענין ביאה ריקנית דאזהרתה מקרא דאל יבא בכל עת. אבל איסור כניסת בע"מ דאיסור מצד עצמו הוא. אם איתא דאיסור מדאורייתא הוא ויש בו אזהרת לאו מדכתיב אל הפרוכת לא יבא וגו'. כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ודאי אין מקום לחלק בין לצורך או לא. ואין לו צד היתר אלא אם הוה שייך לדון בזה משום עשה דוחה ל"ת. וכמש"כ במג"א. אבל כבר נתבאר דזה ליתא. משום דקיי"ל אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. וא"כ שפיר הביא הרמב"ן ז"ל ראי' משם דליכא איסורא בכניסת בע"מ אלא מדבריהם בעלמא. מדהקילו להתיר אפי' לזרים לצורך תיקון הבית וכיו"ב. וכ"ש כהנים בע"מ:

וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ן ז"ל שם לקמן בסמוך שכתב וז"ל ומה שאמרו בספרא יכול לא יכנס לעשות רקועות ת"ל אך (וכוונתו דהרי שם בבע"מ מיירי. ומדלא מיעט להיתירא אלא כניסה לצורך בנין ותיקון הבית. משמע לכאורה דכניסה שלא לצורך אסורה לבע"מ מדאורייתא משום האזהרה האמורה בבע"מ. וזה כדעת הרמב"ם ז"ל דגם בכניסה בלא עבודה יש אזהרת לאו בבע"מ. ובזה ממילא נדחין גם ראיות הרמב"ן מפרק לולב וערבה ומסוף עירובין שם. שהרי בהדיא גלי קרא דגם אזהרת איסור כניסת בע"מ אינה אלא בביאה שלא לצורך דוקא. ועל זה משיב הרמב"ן ז"ל כאן דליתא. משום דהתם באמת) בא להוציא כל כניסה שלא לעבודה. ותפש לו המותרות. שאילו נכנס אל הפרוכת שלא לצורך הי' חייב משום ביאה ריקנית שאסורה משום אל יבא בכל עת אל הקדש עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר דודאי בבע"מ דפסולו בגופו ליכא לחלק בין לצורך לשלא לצורך. ומיעוטא דאך. כל כניסה אתי למעוטי לומר דאין אזהרה דבע"מ אלא לעבודה דוקא. אבל כניסה ריקנית לא אסר הכתוב כלל בבע"מ. אם לא מצד האזהרה דאל יבא בכל עת וגו'. ומאי דנקט בברייתא מיעוטא דאך בכניסה דלצורך דוקא. היינו רק משום דכניסה שלא לצורך לא הוה מצי למינקט להיתירא. משום דנהי דאזהרת בע"מ לית בה. מ"מ עכ"פ מוזהרין עלה מיהת מצד אזהרה דאל יבא בכל עת אל הקדש. ולכן תפש לו תנא דספרא כניסה לצורך ריקועין המותרת לגמרי אפי' מצד אזהרה דאל יבא בכל עת וגו'. אבל לענין אזהרת בע"מ ודאי כיון שהתיר הכתוב כניסה שלא לעבודה והוציאה מכלל האזהרה. אין מקום לחלק בין לצורך לשלא לצורך. כן נראה פשוט בכוונת הרמב"ן ז"ל. וקצת מהאחרונים ז"ל נתקשו בדבריו ולא ירדו לסוף דעתו. ואין להאריך:

והנה לפי הגירסא שלפנינו בברייתא שם דקתני מתוך שנאמר אך אל הפרוכת לא יבא. יכול לא יהיו כהנים בע"מ נכנסין בין האולם ולמזבח לעשות ריקועי פחים. ת"ל אך וכו' עיי"ש. ודאי אין מקום לדברי הרמב"ן ז"ל אלו. שהרי לאו דאל יבא בכל עת אל הקדש ליתא אלא בהיכל וקדשי קדשים. כמבואר בפ"ג דמנחות שם. ובהדיא תניא בתוספתא (פ"ק דכלים) מה מעלה בין האולם ולמזבח ולהיכל. אלא שלבין האולם ולמזבח נכנסין לעבודה ושלא לעבודה. ולהיכל אין נכנסין אלא לעבודה בלבד עיי"ש. אלא שאין ספק שלא הי' כן בגירסת הרמב"ן ז"ל. אלא גירסתו יכול לא יהיו כהנים בע"מ נכנסין להיכל לעשות וכו'. או שהיתה גירסתו כלשון הברייתא שלפנינו בספרא שם דקתני סתמא. לא יהיו נכנסין לעשות וכו'. וגם שם יש להראשונים ז"ל גירסאות מתחלפות. דלפני הראב"ד ז"ל היתה גם בספרא כגירסא שלפנינו בגמרא שם. יכול לא יהיו כהנים בע"מ נכנסין בין האולם ולמזבח. כמבואר בפירושו לספרא שם (בפרשת אמור). וגם נראה מדבריו

שם שהי' בגירסתו לא יהיו כהנים בע"מ נכנסין בין האולם ולמזבח לעשות ריקועי פחים לבית קדשי קדשים. ונדחק שם בפירושו עיי"ש. וגירסא זו לבית קדשי קדשים נראה שהיתה גם לפני רש"י ז"ל. כמתבאר מדבריו (בעירובין שם) בד"ה ריקועין עיי"ש. וכן היא גירסת קצת ש"ס כת"י. כמש"כ בד"ס שם עיי"ש. אבל הר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לספרא שם) כתב וז"ל יש ספרים דגרסי יכול לא יכנוס בין האולם ולמזבח לעשות רקיעים. וקשה ליישב. כי בכתוב אין שום רקועים לרקוע אלא לדלתות ההיכל. ואין זה בין האולם ולמזבח. ולעשות מלאכה שם לאו אורח ארעא. ויש ספרים דלא גרסי בין האולם ולמזבח עכ"ל עיי"ש. הרי שהיו בזה חלופי גירסאות בספרא. ובלא ספק שכן נתחלפו הגרסאות גם בגמרא סוף עירובין שם. ולכן לא הביא הר"ש ז"ל ראי' לאחת מן הגירסאות מההיא דסוף עירובין שם. וא"כ הרמב"ן ז"ל שהיתה גירסתו בספרא כגירסא שלפנינו שם. בלתי ספק דגם בגמרא שם היתה גירסתו כן:

ועכ"פ מבואר מדברי הרמב"ן ז"ל אלו דבמקום צורך לא נאמר לאו דאל יבא בכל עת וכדכתיבנא. גם למדנו מדבריו ז"ל דס"ל דגם בע"מ וזרים ישנם בכלל לאו דאל יבא בכל עת אל הקדש. ובאמת שכן נראה גם מדברי שאר הראשונים ז"ל. וגם מתבאר מדבריו דס"ל דאין בזר בכניסה ריקנית איסור אחד זולת לאו דאל יבא בכל עת. ולפי דבריו ז"ל אין מקום קושיא בברייתא דשלהי עירובין ובתוספתא דכלים. דאפי' תימא דליכא שום אזהרה פרטית בכניסת זר ובע"מ בלא עבודה. מ"מ כיון דאזהרה דאל יבא בכל עת אל הקדש כוללת כולם. שפיר קתני דיכנסו לכתחילה כהנים תמימים. ואם אין כהנים נכנסין לויים ואם אין לויים יכנסו ישראלים. ועוד דאפי' אם לויים וישראלים אינם בכלל אזהרה דאל יבא בכל עת אל הקדש מ"מ כיון דלדעת הרמב"ן ז"ל כל שיש איזה צורך גבוה. אע"פ שאינו צורך עבודה אינו בכלל אזהרה דאל יבא בכל עת. ואין בזה שום דררת איסור דאורייתא כלל. א"כ כאן בברייתא דהכניסה היא כדי לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. שפיר קתני דלכתחילה נכנסין כהנים אם יש שם כהנים. דאע"ג דכהנים ישנם באזהרה דאל יבא בכל עת וגו' וזרים לא הוזהרו על כניסה ריקנית. מ"מ כאן דהכניסה היא לצרכי המקדש. גם בכהנים ליכא איסור מצד אזהרה זו כמו בזרים. והילכך לכתחילה כהנים עדיפי מכולהו. וא"כ אין לנו ראי' משם לדעת רבינו הגאון ז"ל:

אבל יש לתמוה על דברי הרמב"ן ז"ל מההיא סוגיא גופא דעירובין שם. דעל מאי דתנן התם שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיינו וכו'. מהיכן מוציאין אותו מן ההיכל ומן האולם ומבין האולם ולמזבח דברי ר"ש בן ננס. ר"ע אומר כל מקום שחייבין עליו על זדונו כרת ושגגתו חטאת משם מוציאין אותו. ושאר כל המקומות כופין עליו פסכתר.

אמרינן בגמרא אר"י שניהם מקרא אחד דרשו. ויבואו הכהנים לפנימה בית השם לטהר ויוציאו את כל הטומאה אשר מצאו בהיכל השם לחצר בית השם ויקבלו הלוים להוציאו לנחל קדרון חוצה. מר סבר מדאישני בעזרה בלוים טומאה בעזרה ליכא. ומר סבר עד היכא דלא אפשר בלוים מפקי כהנים. השתא דאפשר בלוים תו לא מטמאי כהנים. ופירש"י וז"ל בן ננס סבר מדאשתני טומאת עזרה מכהנים ללוים. ש"מ היכא דאיתא בעזרה לא מפקינן לי' בעבירה. אלא מהדרינן אהיתירא. ובשבת נמי לא דחינן שבות. טומאה בעזרה ליכא. כלומר היכא דאיתא התם לא חמירא כולי האי. ומר סבר עד היכא דלא אפשר בהיכל לא עיילי לוים. דאפי' כהנים אסירי למיעל אלא לעבודה כדכתיב ואל יבא בכל עת אל הקדש זה היכל. מבית לפרוכת זה לפני ולפנים מפקי כהנים. השתא דאפשר בלוים תו לא מטמאינן לכהנים שהרי אפשר בלוים. אבל לשהוויי עד אורתא לא עכ"ל עיי"ש. מתבאר לנו מזה דאפי' להוציא את הטומאה מן המקדש. אכתי הו"ל בכלל אזהרה דאל יבא בכל עת וגו'. אע"פ שיש צורך גדול בדבר למקדש. והילכך לא אפשר בלוים. ולא התירו אלא לכהנים משום דאיסורם לא חמיר כולי האי. כיון דאצלם הותר מכללו לצורך עבודה. משא"כ לוים שלא הותר אצלם בשום ענין. וא"כ היכי כתב הרמב"ן ז"ל דכל שיש איזה צורך בדבר ליכא איסורא אפי' לזרים אלא מדבריהם אפי' בהיכל. ואולי אפשר לומר דס"ל להרמב"ן ז"ל דלא כפירש"י ז"ל בזה. אלא ס"ל דמאי דקאמרינן היכא דלא אפשר בלוים. לא מדאורייתא הוא אלא מעלה מדבריהם בעלמא. אבל מלישנא דתלמודא משמע ודאי כפירש"י דאיסור דאורייתא הוא. ועוד דכיון דאם ליכא כהנים לא העמידו דבריהם. והתירו מעלה זו דמדבריהם משום צורך. השתא נמי דאיכא כהנים הי' להם להתיר. כיון שיש צורך בדבר כדי שלא יטמאו הכהנים. אלא ודאי מוכרח כפירש"י דבהיכל איכא אזהרת לאו דאורייתא בכניסת הלוים אפי' לצורך. והיינו דאמרינן דמשום דבהיכל לא אפשר בלוים מטמאינן לכהנים. והכי משמע נמי מפשטי' דקרא מדכתיב כי בענן אראה וגו' בזאת יבא אהרן בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. דמשמע ודאי שלא לצורך דבר אחר אלא זה האמור בפרשה. דהיינו צורך עבודה.

איברא דגם לפירש"י צ"ע אצלי. דכיון דלאו זה דאל יבא בכל עת אל הקדש לא התיר הכתוב אלא לצורך עבודה דוקא. ומה"ט אסורים לוים ליכנס אפי' לצורך מקדש כגון לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. א"כ מאי איריא לוים אפי' כהנים נמי ישנם בכלל אזהרה זו שלא ליכנס אלא לעבודה. ואין בין לוים לכהנים בזה כלום. ואי משום דכהנים הותרו מכללו לגבי עבודה כמשכ"ל. זה ליתא דכבר פירש"י גופי' (בפ"ו דנזיר מ"ד ע"א) בד"ה לאסור וכו' דלא מיקרי הותר מכללו אלא היכא שהי' הכל בכלל האיסור

והותר אח"כ עיי"ש. וא"כ כאן כיון דלעבודה לא נאסרו מעולם לא חשיב הותר מכללו. וא"כ ליכא שום טעמא להקל בכהנים יותר מבלוים. ואמאי אמרינן לענין להוציא את הטומאה דבלוים לא אפשר וע"י כהנים שרי אפי' ליטמא. כיון דבין בלוים ובין בכהנים נדחה איסור לאו דאל יבא בכל עת. ויותר קשה לפירש"י מאי דקתני בהך ברייתא דכשאין כהנים נכנסין לוים ולא ישראלים. ואם אין לוים נכנסין ישראלים. ולפירש"י אינו מובן כלל איזה חילוק יש לענין אזהרת לאו דאל יבא בכל עת בין לוים לישראלים. הרי אלו כאלו בכלל אזהרה זו נינהו. ועוד קשה לי טובא לפירש"י מדאמרינן בסוגיא דהתם מר סבר מדאשתני בעזרה בלוים טומאה בעזרה ליכא. ומר סבר וכו'. דמבואר מזה להדיא דלענין עיקר פירושא דקרא לא איפליגו ר"ע ובן ננס כלל. וכמו דלבן ננס הא דכתיב ויוציאו את כל הטומאה אשר מצאו בהיכל השם לחצר בית השם. היינו חוץ לבין האולם ולמזבח שהרי לבן ננס ס"ל דמוציאין אותה גם מבין האולם ולמזבח כדתנן במתניתין שם. וא"כ לדידי' לא אישתני בלוים אלא מן המזבח והלאה. אבל מבין האולם ולמזבח הוציאוהו הכהנים כמו מן ההיכל. הכי נמי לר"ע לא קבלו מהם הלוים אלא אחר שהוציאוהו הכהנים חוץ לבין האולם ולמזבח. וא"כ מאי דקאמרינן בטעמי' דר"ע דהיכא דלא אפשר בלוים מטמאינן לכהנים. ע"כ קאי נמי לפרושי טעמא דבין האולם ולמזבח. והשתא א"כ הדבר תמוה מה שפירש"י דהא דאמרינן דלא אפשר בלוים. היינו משום אזהרת לאו דאל יבא בכל עת. דהרי אזהרה זו ליתא אלא בהיכל וקדש הקדשים. כדפירש"י גופי' כאן. וכמבואר בספרא ובפ"ג דמנחות שם ובשאר דוכתי כמשכ"ל. מלבד מה שכבר הכרחנו מברייתא דספרא. דאפי' בהיכל ובקדש הקדשים לא קיימא אזהרה זו אלא על הכהנים בלבד ולא על לוים וישראלים:

עוד תמוהים אצלי הרבה דברי הרמב"ן ז"ל מאידך ברייתא דמייתי בסוגיא דעירובין שם. דקתני מצוה בתמימין. אין שם תמימין נכנסין בע"מ. מצוה בטהורין אין שם טהורין נכנסין טמאים. אידי ואידי כהנים אין ישראלים לא עיי"ש. ולדברי הרמב"ן ז"ל דאפי' בזרים ליכא בכניסה לצורך כל דהוא. אע"פ שאינו לצורך עבודה. אלא מעלה דדבריהם בעלמא. הדבר תמוה מאוד איך התירו בטמאים יותר מבישראלים. הרי בכניסת טמאים אפי' לעזרה איכא לאו וכרת משא"כ בישראלים דליכא אלא מעלה דדבריהם בעלמא. גם תמוה מדאמרינן התם איבעיא להו טמא ובע"מ איזה מהם נכנס. רחב"א א"ר טמא נכנס דהא אשתרי בעבודת צבור. ר"א אמר בע"מ נכנס דהא אשתרי באכילת קדשים עיי"ש. והשתא להרמב"ן ז"ל מאי קמיבעיא לי' פשיטא דבע"מ נכנס שאין בכניסתו אלא מעלה דדבריהם. משא"כ טמא דהו"ל איסור כרת בכניסתו לעזרה וכ"ש בקדש הקדשים

והיכל. ולמה לו לר"א לטעמא דשרי באכילת קדשים. וכ"ש דקשה לרחב"א דאמר טמא נכנס. ובזה כבר עמדו האחרונים ז"ל והניחו דברי הרמב"ן ז"ל בתמיהא קיימת. ומה שרצו קצת לומר דהך ברייתא לענין קדש הקדשים הוא דמיירי. ובזה מודה. הרמב"ן דגם בע"מ וזרים אסורים בכניסה מדאורייתא משום לאו דאל יבא בכל עת. לא יתכן כלל דהדבר פשוט דלענין אזהרה אין שום מקום כלל לחלק בין היכל לקדש הקדשים. דהרי תרוייהו מחדא אזהרה נפקי. ורק לענין מיתה מיעטי' קרא להיכל. כמבואר בספרא ובפ"ג דמנחות שם. אבל מ"מ פשיטא דמאי דשרי לכתחילה בהיכל מדאורייתא שרי נמי בקדש הקדשים. וא"כ כיון דלהרמב"ן ז"ל בהיכל אין בכניסת בע"מ וזרים אלא מעלה דדבריהם בעלמא ממילא מבואר דגם בקדש הקדשים ליכא בזה אזהרה מדאורייתא. וא"כ ודאי דברי הרמב"ן ז"ל מתמיהין:

והנראה בזה קצת לומר בבאור דעת הרמב"ן ז"ל לפי חומר הנושא ע"פ מאי דלכאורה צריך ביאור לפי מאי דפשיטא לי' להרמב"ן ז"ל דבשאר איסורין כאיסור זרות ובע"מ אין מקום לחלק בין ביאה ריקנית לגמרי לביאה דצורך מקדש. וכל דהביאה היא שלא לצורך עבודה כמו דביאה ריקנית אסורה הכי נמי אין מקום להתיר אפי' לצורך משאר צרכי המקדש כל שהאיסור הוא מדאורייתא. אם לא כשאין האיסור אלא מעלה דדבריהם בעלמא. וכדמתבאר מדבריו ז"ל כמו שביארנו לעיל. א"כ אמאי לענין לאו דאל יבא בכל עת ס"ל להרמב"ן ז"ל בפשיטות דאין בכלל האזהרה אלא ביאה ריקנית לגמרי. אבל ביאה לצורך כל דהוא מצרכי המקדש. אע"פ שאינו צורך עבודה. לא אסרה תורה. והרי חזינן דלא הוציא הכתוב מן הכלל אלא צרכי עבודה. כדכתיב כי בענן אראה וגו'. ודרשינן לי' על קטורת דיוה"כ. וכתיב בזאת יבא אהרן בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. וא"כ לשאר צרכי מקדש כיון דהו"ל שלא לעבודה הי' ראוי לומר דלא עדיפי מביאה ריקנית שאסרה תורה. ועכצ"ל דס"ל להרמב"ן ז"ל דשאני אזהרת אל יבא בכל עת. דכיון שהתיר הכתוב ביאה לצורך עבודה מיהת. מסתברא לומר דהכי נמי שאר צרכי מקדש בכלל ההיתר. דמתוך שהותר לצורך עבודה הותר נמי לשאר צרכי המקדש. משא"כ איסור זרות ובע"מ דלא אשכחן בהו שום צד היתר כלל בקרא הילכך אין לנו לחלק בין ביאה ריקנית לביאה לצורך. ואם ביאה ריקנית אסורה מדאורייתא אית לן למימר דהכי נמי לצורך המקדש בכלל האיסור. ואדרבה אית לן למימר דכיון דאפי' לצורך עבודה אין שום צד היתר לזר. ובע"מ אפי' בענין שהעבודה בטלה לגמרי. כ"ש דאסור ליכנס לצורך שאר צרכי המקדש. והשתא לפ"ז לענין איסור טומאה כיון דטומאה הותרה בצבור לצורך עבודה דצבור. הו"ל ממש כאזהרת אל יבא בכל עת. דהכא נמי אית לן למימר דמתוך שהותרה

טומאה לצורך עבודת צבור הכי נמי הותרה טומאה לצורך שאר צרכי המקדש. מיהו נראה דהיינו דוקא למ"ד טומאה הותרה בצבור. אבל למ"ד טומאה דחויה בצבור. אית לן למימר דאין לנו אלא מה שהתירה תורה. לעבודת צבור ולא לשאר צרכי המקדש:

ועפ"ז מתבאר על נכון במאי קמפלגי הנך תרי ברייתות דמייתינן התם בסוגיא דעירובין. דלברייתא קמייתא הכל נכנסין להיכל לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה וכו'. אם אין שם כהנים נכנסין לוים אם אין שם לוים נכנסין ישראלים. ואידי ואידי טהורין אין טמאים לא. ובאידך ברייתא קתני מצוה בתמימין אין שם תמימין נכנסין בע"מ מצוה בטהורין אין שם טהורין נכנסין טמאים. אידי ואידי כהנים אין ישראלים לא. ולא נתבאר במאי פליגי. אבל עם מה שביארנו בדעת הרמב"ן ז"ל אפשר לומר בזה ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ג דיבמות ל"ב ע"ב). זר ששימש בשבת ר"ח אמר חייב שתים. בר קפרא אמר אינו חייב אלא אחת וכו'. התחיל ר"ח לדון שבת לכל נאסרה. כשהותרה במקדש אצל כהנים הותרה. לכהנים הותרה ולא לזרים. יש כאן משום זרות ויש כאן משום שבת. התחיל ב"ק לדון שבת לכל נאסרה כשהותרה במקדש הותרה. אין כאן אלא זרות. וכיו"ב בזה פליגי נמי התם לענין בע"מ ששימש בטומאה. ולענין זר שאכל מליקה עיי"ש. ולפי מאי דמבואר בפירש"י (שם לקמן ל"ג ע"ב) בד"ה שחיטה וכו' לאו דוקא לענין עבודות הפסולות בזר פליגי. אלא אפי' בשחיטה שכשרה בזר חייב משום שבת לר"ח אם שחט בשבת קרבן צבור. וכן מבואר בתשו' הרא"ש ז"ל (כלל פ"ב סי' א') עיי"ש. ובתשובות חכם צבי (סי' מ"ד) ובשאילת יעבץ (ח"ב סי' קי"ב) ובמש"כ בשעה"מ (בפ"ו מהלכות ביאת מקדש). והשתא א"כ איכא למימר דברייתא קמייתא דס"ל דאם אין שם כהנים נכנסין לוים או ישראלים אתיא כבר קפרא דקאמר כיון שהותרה במקדש לכל הותרה אפי' לזרים. ולהכי הכי נמי לענין אזהרת לאו דאל יבא בכל עת כיון שהתיר הכתוב לכהנים לצורך עבודה ושאר צרכי המקדש. גם לזרים הותר. ולהכי אם אין שם כהנים מותרין אף זרים ליכנס לתקן ולבנות ולהוציא את הטומאה ודוקא טהורין. אבל טמאין אפי' כהנים לא שרינן. משום דס"ל להאי תנא טומאה דחויה בצבור ואין לנו היתר טומאה אלא לעבודה דגלי קרא. ולא לשאר צרכי המקדש. ותנא בתרא ס"ל דטימאה הותרה בצבור וס"ל נמי כר"ח דאמר כשהותרה במקדש לכהנים הותרה ולא לזרים. והילכך לגבי כהנים מתיר אפי' לטמאים. משום דמתוך שהותרה לצורך עבודה הותרה נמי לשאר צרכי מקדש אבל לזרים אפי' טהורים לא שרי. דכשהתיר הכתוב ביאה למקדש לעבודה ולשאר צרכי מקדש אצל כהנים הותר ולא לזרים:

אלא דאכתי צריך ביאור מאי דקתני בברייתא בתרייתא אין שם תמימין נכנסין בע"מ. והרי לכאורה אית לן למימר דבע"מ כזרים חשיבי שלא הותרו אפי' לעבודה כמשכ"ל. וא"כ אע"ג דמצד איסור בע"מ אפי' ביאה ריקנית לגמרי מותרת מדאורייתא לדעת הרמב"ן ז"ל. משום דליכא לפלוגי בהכי בין לצורך לשלא לצורך כמשכ"ל. מ"מ מצד אזהרה דאל יבא בכל עת אית לן למימר כשהותרה במקדש אצל כהנים תמימים הותרה. לבע"מ לא הותרה. דהרי אליבא דר"ת קיימינן דאית לי' התם הך סברא לענין בע"מ ששימש בטומאה ואע"ג דקרא דאך אל הפרוכת גלי דשרי ליכנס לעשות ריקועי פחין. וממילא נשמע מזה דגם מצד אזהרת אל יבא בכל עת ליכא איסורא. אע"ג דההוא קרא באזהרת בע"מ הוא דמיירי. דהרי לענין ביאה להיכל דרשינן התם לההוא קרא לגירסת הרמב"ן ז"ל. אע"ג דבהיכל איכא אזהרה דאל יבא בכל עת. אבל זה אינו דהא אליבא דהרמב"ן ז"ל קיימינן דס"ל דמיעוטא דאך אל הפרוכת אתי לגלויי דכל ביאה אפי' שלא לצורך מותרת לבע"מ. אלא דתנא דברייתא נקט לעשות ריקועי פחין. משום דביאה ריקנית אסורה עכ"פ משום אזהרה דאל יבא בכל עת ותפש לו המותרות וכמשכ"ל. וא"כ לפ"ז ע"כ לא בא הכתוב אלא לגלויי דליכא בהכי אזהרת לאו דבע"מ לחוד. דהרי בביאה ריקנית לגמרי בהיכל אית בה אזהרת לאו דאל יבא בכל עת אפי' בכהנים תמימים. ואפי' הכי אימעיטא מהך קרא. והיינו משום דנפק"מ בהכי לענין שגג בלאו דאל יבא בכל עת והזיד בלאו דאל הפרוכת לא יבא. וקמ"ל דלא לקי משום דבכניסה בלא עבודה ליכא אזהרה זו אלא בעבודה דוקא. והשתא א"כ אפי' בביאה לצורך מקדש כגון לעשות ריקועי פחים מנ"ל לתנא דלית בה אזהרה דאל יבא בכל עת כיון דמיעוטא דאך לא קאי אלא על אזהרה דאל הפרוכת לא יבא בלבד. ומשום שהתיר הכתוב לצורך עבודה אין לנו להתיר ביאה לשאר צרכי המקדש אלא לכהנים תמימים. אבל בע"מ הו"ל לענין זה כזרים שלא הותרו להך תנא אפי' בביאה לצורך:

אמנם נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן תו התם איבעיא להו טמא ובע"מ איזה מהם נכנס. רחב"א אמר טמא נכנס דהא אישתרי בעבודת צבור. רבי אלעזר אומר בעל מום נכנס דהא אישתרי באכילת קדשים. וצריך ביאור מאי ענין אכילת קדשים לענין היתר כניסה. בשלמא למ"ד טמא נכנס משום דאשתרי בעבודת צבור ניחא שפיר. דכיון דלעבודה התיר הכתוב בין עבודת ההיכל ובין עבודה שבקדש הקדשים. אית לן למימר מתוך שהותר לצורך עבודה הותר נמי משום שאר צרכי מקדש. אבל אכילת קדשים לבע"מ דאינה אלא בעזרה. מאי ענין לה להיתר כניסה בהיכל ובקדש הקדשים. מיהו נראה ע"פ מאי דאמרי' (בפ"ד דזבחים ס"ג ע"א ובפ"ק דמנחות ח' ע"ב) תניא ריב"ב אומר מנין שאם

הקיפו עכו"ם את העזרה שהכהנים נכנסין להיכל ואוכלין שם קדשי קדשים תלמוד לומר בקדש הקדשים תאכלנו עיי"ש. והרמב"ן ז"ל (בפרשת קרח) כתב דה"ה שמותר לאכלן בקדש הקדשים דהא קרא כתיב בקדש הקדשים תאכלנו. דהיינו לפנים מן הפרוכת עיי"ש. וכיון דכהן בע"מ הו"ל מיהת בכלל הכהנים לענין אכילת קדשי קדשים. ממילא הו"ל נמי בכלל היתר כניסה להיכל ולקדש הקדשים לאוכלן בעת הצורך. וא"כ שוב איכא שפיר למימר דמתוך שהותר ליכנס לצורך אכילת קדשי קדשים. הותר נמי ליכנס לצורך שאר צרכי המקדש:

וביותר נראה לומר ע"פ מאי דאמרינן בסוגיא דזבחים ובמנחות שם אמר רבי יוחנן שלמים ששחטן בהיכל כשרים שנאמר ושחטו פתח אהל מועד. ולא יהא טפל חמור מן העיקר. מיתיבי ריב"ב אומר מנין שאם הקיפו וכו' ת"ל בקדש הקדשים תאכלנו. והא למה לי קרא. לימא בתצר אהל מועד יאכלוה ולא יהא טפל חמור מן העיקר. ומשני עבודה דאדם עובד במקום רבו. אמרינן שלא יהא טפל חמור מן העיקר. אכילה שאין אדם אוכל במקום רבו טעמא דכתב קרא. הא לא כתב קרא לא יהא טפל חמור מן העיקר לא אמרינן. ופירש"י וז"ל הקיפו נכרים למלחמה. ואין הכהנים יכולים לאכול בעזרה מפני רמחים וקשתות. נכנסין להיכל ולא אמרינן דלפסלו קדשים בהך יציאה שיצאו מעזרה להיכל וכו'. ומשני האי דאיצטריך בקדש הקדשים תאכלנו לאו לאשמעינן דלא מיפסלי קדשים בכניסת ההיכל אלא למישרי אכילה בהיכל דלא נפקא מההוא דלא יהא טפל חמור מן העיקר עכ"ל עיי"ש. ולכאורה צ"ע מאי קושיא. וגם אמאי איצטריך לשנויי מטעמא דאין אדם אוכל במקום רבו. והרי בפשיטות אפשר לומר דאע"ג דודאי בהכי נמי אמרינן לא יהא טפל חמור מן העיקר. מ"מ איצטריך קרא להתיר ליכנס לאכול קדשי קדשים בהיכל משום דאי לאו קרא הוה סד"א דאסור משום אזהרת לאו דאל יבא בכל עת אל הקדש. דלא אשכחן דהתיר הכתוב ליכנס אלא לעבודה ולא לאכילה. וקמ"ל קרא דבמקום אונס שאי אפשר בעזרה שרי בהיכל. מיהו נראה דלק"מ. דכי היכי דשרינן ליכנס לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. משום דאמרינן מתוך שהותר לעבודה הותר נמי משום שאר צרכי המקדש. הכי נמי לענין אכילת קדשי קדשים איכא למישרי מהאי טעמא. ובפרט דאכילה נמי שייכא לעבודה. כדכתיב ואכלו אותם אשר כפר בם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרים. ואפי' אכילת תרומה אמרינן בפסחים (פרק אלו דברים ע"ג ע"א) דאיקרי עבודה עיי"ש. ועי' לעיל (שם נ"ט ע"ב). וא"כ כ"ש אכילת קדשי קדשים דחשיבא כעבודה דקרבנות צבור. ואע"ג דגם עבודה לא הותרה בפנים אלא מאי דאי אפשר בעזרה. מ"מ הרי גם אכילה זו לא שרינן אלא בענין דא"א בעזרה. וא"כ

לא איצטריך קרא להכי. אלא דאכתי קשה לכאורה ודילמא לעולם לא איצטריך קרא אלא משום כניסה להיכל ולענין להתיר אפי' בע"מ שאוכלין ג"כ בקדשי קדשים. וסד"א כשהתירה לעבודה. לכהנים תמימים התירה ולא לבע"מ. וכדס"ל הכי לקושטא דמילתא לרבי חייא (בפ"ג דיבמות שם) לענין טומאה. וקמ"ל הכא דלכל אוכלי קדשי קדשים בין כהנים תמימין בין לבע"מ התיר הכתוב ליכנס לפני ולפנים לצורך אכילה אם אי אפשר בעזרה. מיהו נראה דאפשר לומר דאין ה"נ דהוה מצי לשנויי הכי. אלא דהתינח לר"ח. אבל לבר קפרא דאמר התם כשהותרה לכל הותרה. וא"כ הכא נמי כשהותרה כניסה לצורך לכל הותרה בין לתמימין בין לבע"מ. וא"כ לדידי' לא איצטריך קרא להכי. ולזה איצטריך לשנויי מטעמא דאין אדם אוכל במקום רבו דבכך אתי שפיר אפי' אליבא דבר קפרא:

ומעתה לפ"ז נראה דבהכי פליגי הכא רחב"א ור"א. דרחב"א ס"ל דטמא נכנס משום דהא אישתרי בעבודת צבור. ומתוך שהותרה לעבודה הותרה נמי משום שאר צרכי המקדש. דצורך צבור נמי נינהו. אבל בע"מ לא יכנסו משום דס"ל דעיקר קרא דבקדש הקדשים תאכלנו איצטריך לענין דלא נימא דקדשים נפסלין ביוצא ביציאתן מן העזרה להיכל. ולא ס"ל סברא דלא יהא טפל חמור מן העיקר. או דס"ל כדמסיק התם דבאכילה דאין אדם אוכל במקום רבו שלא יהא טפל חמור מן העיקר לא אמרינן. ואע"ג דמ"מ איכא למשמע מהך קרא דגם בע"מ רשאין ליכנס להיכל לצורך אכילה. משום דודאי קרא על כל אוכלי קדשי קדשים כתיב בקדש הקדשים תאכלנו. ובפרט מדסיים קרא כל זכר יאכל אותו. דמשמע ודאי אפי' בע"מ דהו"ל ג"כ מיהת בכלל הזכרים האוכלים קדשי קדשים. אלא דמ"מ אכתי אפשר לומר דלא התירן הכתוב אלא כשא"א בענין אחר. וכגון דליכא לפנינו אוכלין אחרים אלא בע"מ. או שלא הי' אפשר לתמימין לאכול כל בשר קדשי קדשים והמנחות שבמקדש בזמן אכילתן אם לא יצטרפו עמהם גבי בע"מ באכילתן. אבל כשאפשר להיותן נאכלין לתמימין לבד. אפשר שלא התיר הכתוב בבע"מ. דהרי אליבא דברייתא בתרייתא קיימינן דאתיא כר"ח דס"ל דלא אמרינן כשהותרה לכל הותרה. וכל מאי דאפשר למעוטי בהיתירא דקרא ממעטינן. והילכך אע"ג דכשאין לפנינו אלא בע"מ מתירין להן ליכנס כדי לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה כדרך שהתיר להם הכתוב ליכנס לצורך אכילת קדשי קדשים כשא"א לאכלן בעזרה. ולא אמרינן דמשום דהתם לא התיר הכתוב אלא בגדר דיחוי כשאי אפשר אלא ע"י בע"מ הילכך ליכא למילף מהתם לשאר צרכי המקדש. וכמשכ"ל לפרש ברייתא קמייתא דלהכי טמאים לא. משום דס"ל טומאה דחויה היא בצבור. ולא גמרינן מינה לשאר צרכי מקדש. דשאני התם דלא

אשכחן דנדחית טומאה אלא לצורך עבודה ממש. ולהכי כיון דאינה אלא דחויה אין לנו ללמוד מינה דהותר נמי לצורך שאר צרכי המקדש. משא"כ כאן דאכילה גופא נמי לאו עבודה ממש היא אלא מצטרפת לעבודה. וכעין עבודה היא. וגם אינה מעכבת כפרה כלל. הילכך אית לן למגמר מינה שפיר נמי לשאר צרכי המקדש המצטרפין ג"כ לעבודה שאם אין מקדש אין עבודה. וצריך לבנותו ולתקנו לצורך עבודה וכן להוציא את הטומאה וכיו"ב. מ"מ אין לנו בזה היתירא אלא בגדר דיחוי. דהיינו כשאי אפשר בענין אחר. אבל כשאפשר אפי' ע"י טמא ס"ל דטמא הוא דנכנס. משום דס"ל דטומאה הותרה בצבור וכמו שביארנו. ומתוך שהותרה לעבודה הותרה נמי לשאר צרכי המקדש גבי כהנים תמימין. משא"כ בבע"מ דלענין אכילה גופא אין לנו ראי' שהתיר הכתוב אלא בגדר דיחוי. אבל ר"א ס"ל דלא איצטריך התם קרא דבקדש הקדשים תאכלנו אלא כדי להתיר אכילת בע"מ. משום דס"ל טעמא דשלא יהא טפל חמור מן העיקר. ולא ס"ל לחלק בין אכילה לעבודה. משום דאכילה זו ג"כ עבודה היא. וא"כ לענין היתר האכילה מצד עצמה לא איצטריך קרא. וכי איצטריך קרא היינו רק לענין היתר כניסה. משום דאליבא דר"ח קיימינן דאי לאו קרא הו"ל למימר דכשהותרה כניסה לעבודה לכהנים תמימים הותרה ולא לבע"מ. וקמ"ל קרא דאפי' בע"מ מותרין ליכנס שם לצורך אכילת קדשים. וכיון דעיקר קרא להכי הוא דאתי אית לן למימר דאפי' כשנאכלין לתמימים התיר הכתוב גם לבע"מ לאכול עמהם חלקם. דבכל ענין התיר הכתוב ואינה דחויה אלא הותרה כשאי אפשר לאכול בעזרה. דכשאפשר לאכול בעזרה הו"ל כמו בטומאה דאע"ג דהותרה בצבור. מ"מ היינו דוקא בשנטמאו בשוגג או באונס או בענין אחר בדרך היתר. אבל כשמטמאים עצמן במזיד ובאין לעבוד אפי' עבודת צבור ודאי פשיטא דחייבין כדינם. והכא נמי כשאפשר לאכול בעזרה ונכנסין להיכל. ודאי פשיטא דהו"ל ביאה ריקנית. ואפי' תמימין חייבין עלה משום ביאה ריקנית. אבל כשאי אפשר לאכול בעזרה והותרו תמימים ליכנס להיכל לצורך אכילה. גם בע"מ הותרו אפי' במקום שאפשר להיות נאכל הכל ע"י תמימין. ולהכי קאמר ר"א דבע"מ נכנס ולא טמא. משום דגם בבע"מ הותרה כניסה לצורך אכילה. ולא דחויה. ולא גרע מטמא ועדיף מיני'. משום דבהיתירא דטמא הוצרכנו לומר מתוך שהותרה כניסה בטומאה לעבודה הותרה נמי לשאר צרכי המקדש. משא"כ בבע"מ דשאר צרכי המקדש הו"ל דומיא דאכילת קדשים ממש כמו שביארנו לעיל. וא"כ הו"ל כאילו בשאר צרכי המקדש גופייהו גלי קרא להיתירא. משום דהיינו הך. ומאי דצריך קרא דאך אל הפרוכת וגו' להתיר לבע"מ ליכנס לעשות ריקועי פחים. היינו לענין אזהרת בע"מ ולהתיר כל ביאה בלא עבודה אפי' שלא לצורך כלל. וכמש"כ

הרמב"ן ז"ל דמאי דנקט ריקועי פחים תפש לו את המותרות. משום דביאה ריקנית לגמרי אסורה מיהת עכ"פ מצד אזהרת אל יבא בכל עת אפי' בתמימים. ולהתיר כל ביאה שלא לעבודה אפי' שלא לצורך כלל ליכא למשמע מדאישתרי ליכנס להיכל לאכול קדשי קדשים. ואע"ג דאליבא דהרמב"ן ז"ל קיימינן דס"ל דלעניין אזהרת בע"מ אין סברא לחלק בין לצורך לשלא לצורך כמשכ"ל. וא"כ כיון דלצורך אכילת קדשים התירה לו תורה לבע"מ ליכנס. ממילא נשמע נמי דגם שלא לצורך מותר. וא"כ לכאורה לא איצטריך קרא דאך אל הפרוכת להתיר ביאה שלא לעבודה. אפשר לומר דאדרבה נימא לאידך גיסא. דאסור ליכנס בין לצורך בין שלא לצורך. ורק התם כיון שהותר לאו דאל יבא בכל עת לצורך אכילת קדשים הותרה נמי אזהרת אל הפרוכת לא יבא שהוא אזהרת בע"מ. דומיא דמאי דאמרינן (בפ"ק דיבמות ז' ע"ב) הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו עיי"ש. לכך איצטריך שפיר מיעוטא דאך אל הפרוכת. להתיר לבע"מ כל ביאה שלא לעבודה. ולאשמעינן דליכא אזהרה בבע"מ אלא בעבודה בלבד:

ועפ"ז מתיישבת על נכון קושית הר"ב מגלת ספר (סוף לאו ש"ט) שהקשה בסוגיא דשלהי עירובין שם מאי קמיבעיא לי' טמא ובע"מ איזה מהם נכנס. אמאי לא נימא דפשיטא דבע"מ נכנס שכן אינו חייב מיתה על עבודה ואינו אלא באזהרה. ואל יכנס טמא שכן חייב מיתה. ומה שרצה שם לחלק בין עבודה שבעזרה לעבודה שבהיכל עיי"ש. וכוונתו לומר דעד כאן לא פליגי חכמים עלי' דרבי (סו"פ הנשרפין) וקאמרי דבע"מ שעבד אינו אלא באזהרה. אלא בעבודה שבעזרה על מזבח החיצון. אבל על עבודה שבהיכל כ"ע מודו דבע"מ במיתה. לענ"ד לא ניתן להאמר כלל. דבכל דוכתי שנזכרה פלוגתא זו דרבי וחכמים קתני סתמא בע"מ ששימש. ומשמע ודאי דהכי איפליגו בכל מקום ששימש. ועוד דהא (בסו"פ הנשרפין) לא נפק"ל לרבי דבע"מ ששימש במיתה אלא בגז"ש דחילול חילול מתרומה. וחכמים נפקא להו מדמיעט קרא ומתו בו למעט בע"מ. וא"כ ודאי דמהך מיעוטא אימעיט בע"מ לגמרי ממיתה. ועוד דהא כבר עמדו רש"י ותוס' ושאר ראשונים ז"ל שם במאי דטמא וטבול יום ששימשו והאוכל את הטבל לכ"ע במיתה משום דגמרי' חילול חילול מתרומה. ואמאי לא מיעטו חכמים גם הנך ממיעוטא דומתו בו ולא בכולהו הנך. ותירצו דטמא וטבול יום פסול טומאה נינהו. כתרומה דמיירי בכהן טמא שאכל תרומה בטומאת הגוף. וכן טבל דמי לתרומה טפי מבע"מ. ולהכי לא מוקמינן מיעוטא דבו אלא לבע"מ ומעילה עיי"ש. וא"כ הא תינח טמא וטבול יום וטבל. אבל בע"מ כמו דלא דמי לתרומה בעבודתו שבעזרה הכי נמי לא דמי לתרומה בעבודה שבפנים ולפני ולפנים. דמאי שנא. וא"כ פשיטא דכי היכי

דאימעיט לחכמים מקרא דומתו בו לענין עבודה בעזרה הכי נמי. אימעיט ממיתה לענין עבודה שבפנים. וגם לפי מה שתי' הרמ"ה ז"ל שם קושיא זו דרש"י ותוס' בענין אחר ג"כ מוכח ע"כ דאין מקום כלל לחלק בזה בין עבודה שבעזרה לעבודה שבהיכל עיי"ש בדבריו. ולכן ישתקע הדבר בבל יאמר. וא"כ הקושיא במקומה עומדת:

אבל לפי מה שביארנו אין כאן מקום קושיא כלל. דלא הוה מצי למימר דבע"מ יכנס משום שאינו בעבודתו אלא באזהרה משא"כ טמא דבמיתה. דמאי ענין זה לזה. הרי אכתי ראוי לומר דשניהם לא יכנסו. דהא לדעת הרמב"ן ז"ל אם הי' איסורא דאורייתא בכניסת בע"מ לא הי' מותר ליכנס אפי' לצורך מצוה דאורייתא כמו שנתבאר לעיל. וא"כ השתא נמי אע"ג דמשום אזהרת בע"מ ליכא איסורא דאורייתא בכניסה בלא עבודה. מ"מ הרי אכתי יש כאן איסור דאורייתא מצד אזהרת אל יבא בכל עת. דהרי אליבא דר"ח קיימינן דס"ל דמשום שהותרה במקדש אצל תמימים אין לנו לומר דהותרה נמי אצל בע"מ. ולזה ע"כ הוצרכנו לטעמא דאישתרי ליכנס לצורך אכילת קדשים. וכן בטמא לא הוה ס"ד כלל למישרי כניסתו לצורך מקדש. כיון דאיכא איסור כרת בכניסתו. אי לאו טעמא דאישתרי ליכנס בעבודת צבור. וכמו שביארנו. וא"כ הרי בהנך טעמי גופייהו סגי נמי לפרושי טעמייהו דרחב"א ור"א במאי דס"ל למר דטמא עדיף. ולמר בע"מ עדיף וכמו שנתבאר. וגם למאי דאיבעיא להו מעיקרא. אע"ג דמשמע ודאי דפשיטא להו דשניהם יש להם היתר ליכנס לצרכי המקדש. ולא מיבעיא להו אלא איזה מהן עדיף להתירו. מ"מ לא ניחא לי' לומר דבע"מ משום דקיל טפי מטמא לפי שאינו אלא באזהרה עדיף. משום די"ל דאע"פ שהוא קיל טפי בענשו מ"מ טמא דאישתרי בעבודת צבור קליש איסורי' טפי מבע"מ שלא הותר מכללו. ועי' מש"כ במל"מ (סופ"ז מהלכות בית הבחירה) עיי"ש היטב ואין להאריך יותר:

ומעתה עפ"ז מיתרצי שפיר דברי הרמב"ן ז"ל. דאע"ג דלדידי' אין בבע"מ איסור מצד עצמו אלא מדבריהם. מ"מ שפיר מיבעיא לן טמא ובע"מ איזה מהן נכנס. משום דאע"ג דמצד אזהרת בע"מ ליכא שום צד איסור מן התורה. דלא הזהירה תורה בבע"מ אלא בעבודה בלבד. מ"מ הרי אכתי איכא איסור מן התורה מצד אזהרת אל יבא בכל עת. דכשהותרה לעבודה במקדש אצל כהנים תמימים הותרה לבע"מ לא הותרה. ואע"ג דאשכחן גם בבע"מ דהותרה לצורך אכילת קדשים. מ"מ י"ל דאינו אלא משום אונס. ודחויה היא ולא הותרה. וכשיש טמא לא שרינן לבע"מ ליכנס. משום דטמא עדיף מטעמא דטומאה הותרה בצבור כמו שנתבאר לעיל. ולהכי שפיר איפליגו בהכי רחב"א ור"א. דלמר טמא

עדיף ולמר בע"מ עדיף. מר כטעמי' ומר כטעמי'. ודברי הרמב"ן ז"ל נכונים. ואדרבה יש מקום סיוע לשיטתו מסוגיא דהתם וכמבואר לפי מה שביארנו:

אמנם מלבד מאי דאיכא לפקפק בזה עדיין מכמה צדדים בלא"ה כל זה נשען על היסוד דגם זרים ובע"מ בכלל אזהרת אל יבא בכל עת אל הקדש. אבל הרי כבר נתבאר דאין לנו שום מקור לזה. ומברייתא דספרא (פרשת אחרי) מתבאר להדיא איפכא. וא"כ ממילא נסתרו כל דברינו שהעלינו בביאור הסוגיא דשלהי עירובין לדעת הרמב"ן ז"ל. והקושיא במקומה עומדת. וגם קשה לפמש"כ במל"מ (פ"ט מהלכות ביאת מקדש) שם באריכות להוכיח דע"כ צ"ל דיש איסור מה"ת לזרים ליכנס לבין האולם ולמזבח מדאמרינן בכמה דוכתי וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי המזבח. ומזה מביא שם ראי' לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דבע"מ מוזהר מדאורייתא אף על הכניסה. ונשמע מזה דכ"ש זר עיי"ש בדבריו. ולענ"ד מה שבנה יסוד בכל דבריו שם על סברתו דמבע"מ נשמע דכ"ש לזר אינו מוכרח כלל. דאפשר לומר דכהן בע"מ גרע טפי מזר תמים. דשאני בע"מ דאע"פ שהוא כהן מ"מ הוא מאיס לגבוה. תדע לך שהרי מקריב בע"מ לגבוה עובר בכמה לאוין דאורייתא. כמבואר בפ"ק דתמורה. ואילו מקריב בהמת חולין ע"ג המזבח איכא תנאי ואמוראי דס"ל דליכא איסורא בהכי אלא מדבריהם כדמשמע בפ"ד דנזיר (כ"ט ע"א) ושאר דוכתי. וכמש"כ התוס' (זבחים ע"ז ע"ב) בד"ה בדם עיי"ש. הרי דחולין תמימין עדיפי מקדשים בע"מ. והיינו ע"כ משום דבזיא מילתא. כמבואר בפ"ק דתמורה (ז' ע"א) דהיינו טעמא דמקדיש ומקריב בע"מ לוקה משום דבזיא מילתא עיי"ש. אבל חולין תמימין לא בזיא מילתא. וא"כ הכא נמי באדם המקריב שפיר יש מקום לומר דאפי' את"ל דבכניסת בע"מ כהן איכא אזהרת לאו דאורייתא. מ"מ זרים תמימים מותרין לכתחילה ליכנס מדאורייתא. וכן ראיתי להראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (פרשת אמור פ"ג) שכתב דלתנא דספרא הלוים טהורין ותמימים קודמין ליכנס לעשות ריקועי פחים מכהנים טמאים ובעלי מומין עיי"ש. וא"כ הוא הדין דיש מקום לומר כן גם לענין זרים תמימין. דלוים נמי לגבי כהנים זרים נינהו. וביותר תמוהים אצלי דברי המל"מ בזה מגמרא ערוכה (ריש פ"ב דזבחים) דלהדיא מבואר שם דלכ"ע אין שום הכרח לומר דלא עדיף זר תמים מכהן בע"מ. דלא מיבעיא לברייתא דתני לוי דמייתי התם דאיצטריך למילף לזר שמחלל עבודה מקרא דוינזרו מקדשי בני ישראל וגו' עיי"ש. דודאי מוכרח לומר כן. דהרי חזינן דאי לאו דגלי קרא ס"ל להך תנא שהי' ראוי לומר דאע"ג דכהן בע"מ מחלל עבודה. מ"מ זר תמים אינו מחלל. אלא אפי' לתנא דבי ר"י דיליף התם ק"ו זר מבע"מ. ע"כ מוכרח לומר כן. דאל"כ למה לי' להך ק"ו תיפוק לי' דסברא פשוטה היא שלא יתכן לומר דעדיף

זר מכהן בע"מ. וכיון דבע"מ מחלל עבודה ע"כ לא יתכן לומר דהזר אינו מחלל. ועוד דהק"ו אידחי במסקנא התם. דפרכינן מה להצד השוה שבהן שכן לא הותרו בבמה. ואע"ג דאתקיף עלה רב סמא ברי' דרבא וקאמר ומאן לימא לן דאונן אסור בבמה ודילמא שרי בבמה עיי"ש. מ"מ הרי רב סמא גופי' לא ברירא לי' מילתא וספוקי מספקא לי'. וסתמא דתלמודא התם ס"ל דאונן אסור בבמה. ולא הדר בי' משום אתקפתא דרב סמא. שהרי בתר אתקפתא דר"ס קאמרינן התם ויושב דכשר בבמה מנ"ל. ומשני אמר קרא לעמוד לשרת וכו'. ומבואר מזה דאי לאו קרא הוה סד"א דיושב פסול בבמה אע"ג דיושב קיל מאונן. דיושב אוכל בקדשים ואונן אינו אוכל. ולקמן בסוגיא דהתם ילפינן לאונן דמחלל עבודה בק"ו מיושב עיי"ש. הרי דאונן חמיר טפי. ועכ"פ אין ללמוד אונן מיושב להקל בו. וא"כ באונן דלא גלי קרא להכשירו בבמה ע"כ ס"ל לסתמא דתלמודא דפסול בבמה. וא"כ איפריך ק"ו דזר מבע"מ. ועוד דגם לרב סמא ע"כ שפיר אפשר לומר דעדיף זר מכהן בע"מ. שהרי מבואר שם דלכ"ע אין כהן בע"מ מותר בבמה. ואילו זר לכ"ע מותר להקריב בבמה. ואפי' גרים נשים ועבדים מבואר בספרא (פרשת אחרי פ"ט) דכשרים בבמה. ומייתי לה בקיצור (סוף זבחים קי"ח ע"א) עיי"ש. ובפירש"י שם ד"ה זר מוזרק וכו' ולקמן (שם קי"ט ע"ב) בד"ה וזרק הכהן עיין שם. וכן הוא בתוספתא (סוף זבחים) דקתני מום פוסל בבמה גדולה ופוסל בבמה קטנה ומקריב עלי' הוא ובנו ובתו עבדו ושפחתו עיי"ש. הרי דכהן בע"מ גרע מזר תמים. ולכן דברי המל"מ מתמיהים אצלי ואין להאריך בזה. וא"כ אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דס"ל דבבע"מ איכא אזהרת לאו על הכניסה. מ"מ זר ליכא למשמע מינה כלל. וא"כ קשה טובא מכל הני דוכתי שהכרחנו לעיל דע"כ מתבאר דאיכא איסורא דאורייתא לזר בכניסה בלא עבודה. ומהיכא תיתי לן הך מילתא:

אבל נראה דמכל זה מוכרח כדעת רבינו הגאון ז"ל דלאו דוזר לא יקרב אליכם כולל גם איסור כניסה בלא עבודה. דאע"ג דאין זר בכלל אזהרה דאל יבא בכל עת אל הקדש. מ"מ יש בו אזהרה מיוחדת לכניסה בלא עבודה מהך קרא דוזר לא יקרב אליכם. ואזהרה זו לא קאי דוקא על ההיכל אלא על כל מקום שהם זרים לו. דהיינו אפי' בין האולם ולמזבח שהוא מקום המיוחד רק לדריסת רגלי הכהנים בלבד. ולא דמי לשאר עזרת כהנים. דשם לא נתייחד לכהנים בלבד. שהרי גם ישראלים נכנסין שם לסמיכה לתנופה ולשחיטה. ולהכי לגבי עזרת כהנים לא חשיבי זרים. ולהכי אין שם בכניסה לזר אלא מעלה דדבריהם בעלמא. אבל לבין האולם ולמזבח יש בו אזהרת לאו דאורייתא מקרא דוזר לא יקרב אליכם. ואע"ג דעונש מיתה דנפק"ל מקרא דוהזר הקרב יומת. אינו אלא

בעבודה דוקא היינו משום דגלי קרא כדילפינן בספרי. אבל אזהרה דוזר לא יקרב אליכם דלא גלי קרא אית לן למימר דקאי נמי אכניסה בלא עבודה. כמו עבודה שאינה תמה ועבודת סילוק. דאע"ג דאין בהן מיתה לזר. מ"מ לוקה עליהן משום לאו זה דוזר לא יקרב אליכם. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות ביאת מקדש) עיי"ש. ועפ"ז מובן היטב החילוק שבין כהנים ללוים ובין לוים לישראלים. דלענין לאו דאל יבא בכל עת אל הקדש הרי הכל שוין במקום שאינו לצורך עבודה המותרת לכהנים. וקשה לחלק ביניהם וכמשכ"ל. אבל לפמש"כ דודאי לאו דאל יבא בכל עת ליתא אלא בכהנים בלבד אבל לוים וישראל אינם בכלל אזהרה זו. אלא שישנם בכלל אזהרה דוזר לא יקרב אליכם שכוללת גם איסור כניסה בלא עבודה. ניחא שפיר. דכיון דאפקי' קרא ללאו זה בלשון זרות נראה דבמקום שאנו מוכרחין להתיר הכניסה שלא לצורך עבודה. ויש לפנינו כהנים לוים וישראלים ודאי דכהנים נכנסין. משום דלוים וישראלים לגבי כהנים זרים נינהו. וכן במקום שאין לפנינו אלא לוים וישראלים אית לן למימר דישראלים לגבי לוים כזרים נינהו. וכיון דאפשר בלוים לא שרינן לישראלים ליכנס משום דאכתי אזהרה דוזר לא יקרב אליכם קיימא לגבי ישראלים כדמעיקרא:

וע"פ מה שנתבאר ניחא שפיר מה שיש לתמוה טובא לכאורה על רבינו הגאון ז"ל שהשמיט לאו דאל יבא בכל עת אל הקדש. ולא מנאו לא במנין הלאוין ולא במנין העונשין שלו במספר מחייבי מיתה בידי שמים. דהא עכ"פ לכ"ע הנכנס ביאה ריקנית לקדש הקדשים חייב מיתה בידי שמים. כמבואר במנחות שם וביומא (פרק הוציאו לו נ"ג ע"א). ואפי' ר"י לא פליג התם אלא במבית לפרוכת אבל אל פני הכפורת לכ"ע במיתה. דמפורש בקרא להדיא. וזו תימא גדולה לכאורה. ואמנם גם הבה"ג וכל הנמשכים אחריו השמיטו באזהרותיהם בין במנין הלאוין ובין במנין העונשין לאו זה. והיא פליאה נשגבה מה ראו על ככה להשמיט לאו המפורש בתורה. וכן באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה ועשו עיי"ש. אבל לפי המתבאר בדעת רבינו הגאון ז"ל נראה דלטעמי' אזיל. דאחר שכבר מנה לאו דוזר לא יקרב אליכם. דלפי דעתו יש בכללו גם אזהרה לכניסה בלא עבודה. שוב לא הי' לו למנות לפי שיטתו לאו דאל יבא בכל עת. לפי מאי דאמרינן בפ"ג דיבמות (ל"ג ע"ב) זר ששימש בשבת וכו' יש כאן משום זרות ומשום שבת. ופרכינן עלה זר ששימש בשבת במאי אי בשחיטה. שחיטה בזר כשרה. ואי בקבלה והולכה טלטול בעלמא הוא וכו'. אמר רב אחא ב"י בשחיטת פרו של כה"ג וכדברי האומר שחיטת פרו של כה"ג בזר פסולה. ופרכינן אי הכי מאי איריא זר אפי' כהן הדיוט נמי. ומשני שזר אצלו קאמר עיי"ש. ומבואר מזה דאפי' כהן כל שהיא עבודה

דלא שייך בה ולא ניתנה לו לעשותה. הרי הוא בכלל זר וקרינן בי' וזר לא יקרב אליכם וחייב עלה מיתה מקרא דוזר הקרב יומת. וכן מבואר בדברי הרמב"ן והרשב"א ז"ל שם עיי"ש. וכן מוכרח מדברי התוס' שם בד"ה אמר ר"י וכו' עיי"ש ובמש"כ בשעה"מ (פ"א מהלכות עבודת יוה"כ) עיי"ש בדבריו:

ונראה דזו היא ג"כ דעת החינוך שכתב (בפרשת קרח מצוה שפ"ט) דכמו דבלוים קיי"ל דמשורר ששיער או שוער ששירר במיתה. הכי נמי כהן שסייע במלאכת חבירו הכהן חייב מיתה עיי"ש. והוא תמוה מאוד לכאורה. דבשלמא הלוים נתחלקו למשוררים ולשוערים וכל אחד אין לו להתעסק אלא בשלו. וכדכתיב בהו איש על עבודתו. אבל כהנים שכולם ראוים לכל עבודות שבכהונה. וכולם זכותם שוה בכל עבידות אלו. אלא שנתחלקו לבתי אבות ולמשמרות שיהיו עובדים כל אחד בזמן קבוע לו. כדי שיהי' לכולם חלק בעבודות המקדש. היכי יתכן לומר שיתחייבו מיתה על הסיוע שסייע אחד בעבודת חבירו. וכבר עמדו קצת אחרונים ז"ל בזה. וקצתם רצו להגיה ולשבש דבריו ולא עלתה בידם. אבל לפמש"כ לכאורה אפשר לומר דכוונת החנוך כגון שסייע כהן הדיוט לכהן גדול בעבודות יוה"כ. ובזה שפיר מתחייב מיתה כזר ששימש. כמו שנתבאר ע"פ סוגיא דיבמות שם. מיהו מלשון החנוך שם לעיל מינה שכתב וז"ל וראשי האבות מחלקים להם אנשים ידועים איש איש על עבודתו ולא היו רשאים לסייע זה את זה. וכן הלוים לא היו רשאים לסייע המשורר לשוער וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע דכוונת דבריו כפשוטן. דאפי' כהן הדיוט שסייע את חבירו חייב מיתה. דהרי ודאי על מה שביאר תחילה לאיסורא כתב אח"כ העונש כדרכו ז"ל. והנראה דמקור דבריו אלו הוא מדברי הרמב"ן ז"ל (בסה"מ עשין ל"ו) שכתב בתוך דבריו וז"ל אבל הסדר הוא במשמרות בשני ענינים שיעבדו כולם למשמרות חלוקות בין לוים בין כהנים תהי' כל משמרה ממנה על מקום מיוחד ועל עבודה מיוחדת בכל הענין שצוה בהם במשכן איש איש על עבודתו. והוזהרו במיתה לשעה ולדורות שלא יקרב אחד למלאכת חבירו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דדין זה נוהג בכהנים כמו בלוים. והן הן דברי החנוך בלא ספק. והאחרונים ז"ל שתמהו על החנוך לא ראו דברי הרמב"ן ז"ל אלו שהם מקור דבריו. ומה שתמהו עוד על החנוך שכתב כן במסייע. והרי במסייע אפי' בעבודות הלוים ליכא אלא איסורא דרבנן. כמבואר בסוגיא דערכין שם עיי"ש. גם זה לק"מ ואשתמיטתי' דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות כלי מקדש) ומש"כ בכ"מ שם עיי"ש ובמש"כ הר"ב חק נתן בסוגיא דערכין שם ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר בסוגיא דיבמות שם דגם הכהן מוזהר בלאו דזרות לענין עבודה שהוא זר אצלה. וחייב עלי' מיתה כזר גמור. וכיו"ב מבואר בסוגיא דפ"ז דמנחות (ע"ד ע"א) דאמרינן התם בעי רבינא כהן שאכל מן האימורים מהו. לאו דזרות לא קמיבעיא לי. כי קמיבעיא לי לאו דכליל תהי' מאי וכו'. ופירש"י וז"ל לאו דזרות כל זר לא יאכל קדש לא קמיבעיא לי. דכהן לגבי אימורין כזר הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' שם בתוס' ד"ה לאו דזרות וכו' ובריטב"א (מכות ט"ז ע"ב) ובפירש"י (ריש פ"ג דמכות י"ג ע"א) בד"ה הקדש וכו' ובפ"ג דשבועות (כ"ד ע"ב) עיי"ש. הרי דכהן נמי בכלל זר הוא בכל מאי דלא זכתה לו תורה:

איברא דלכאורה קשה טובא. דכיון דלענין אזהרת מעילה אפי' לכהנים ילפינן בגז"ש דחטא חטא מתרומה. אע"ג דבתרומה גופא הכהנים מותרים. וע"כ צריך לומר דגם באזהרה דוכל זר לא יאכל קדש האמורה בתרומה גם הכהנים בכלל היכא שהם זרים אצלה. והיינו ע"כ היכא שלא הותרו באכילתה וכגון שהם טמאים טומאת הגוף או התרומה היא טמאה. דכיון שאסרתן תורה לאכלה הו"ל זרים אצלה. והרי הם בכלל לאו דוכל זר לא יאכל קדש. והילכך שפיר ילפינן מינה נמי לענין מעילה ולענין אוכל מן האימורין דאפי' כהנים בכלל לאו דזרות. אלא דלפ"ז יש לכאורה לתמוה מדאמרינן (בסו"פ הנשרפין פ"ג ע"א) אמר שמואל מנין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים דכתיב ושמרו את משמרתי וגו' עיי"ש. והשתא קשה ותיפוק לי' דבלא"ה חייב מיתה בידי"ש משום זרות. דכיון דנאסרה באכילתה מדאורייתא הו"ל כזר אצלה. וזר האוכל תרומה במזיד חייב מיתה בידי שמים. ועוד קשה במאי דאמרינן התם אמר שמואל אר"א מנין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה שנאמר ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת עיי"ש. והשתא קשה היכי פסיק וקאמר שאינו במיתה. נהי דאינו במיתה מצד אזהרת אכילת תרומה בטומאת הגוף. הרי אכתי יש לו להתחייב מיתה משום זרות. שהרי זר האוכל תרומה בין טמאה בין טהורה חייב מיתה בידי שמים כדמוכח מסוגיא דהתם עיי"ש. וכן מבואר להדיא בתוספתא (פ"ו דתרומות) ובירושלמי (פ"ב דביכורים ה"א) עיי"ש. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות תרומות ה"ו) ובסמ"ג (לאוין רנ"ה) עיי"ש. והרי לגבי תרומה זו כיון דאסור באכילתה הו"ל כזר ובר מיתה הוא עלה. ועוד דכיון דבטמא קיימינן. א"כ כל תרומה אסורה לו. והו"ל כזר לתרומה אע"ג דכהן הוא. וחייב מיתה משום זרות. מיהו נראה דאי משום הא הי' אפשר לדחות ולומר דמשום דהתם קאי אברייתא דאלו שבמיתה האוכל את הטבל וכהן טמא שאכל תרומה טהורה וכו'. ועלה אמרינן כהן טמא שאכל תרומה טהורה

מנ"ל. כדשמואל דאמר שמואל וכו'. ושוב קאמרינן טהורה אין טמאה לא כדאמר שמואל אר"א וכו'. עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דשמואל ור"א גופייהו נמי לפרושי טעמא דהך ברייתא קיימי'. וכיון דבהך ברייתא קתני דאינו חייב מיתה אלא כהן טמא שאכל תרומה טהורה. דמשמע דעל תרומה טמאה לא מיחייב מיתה. ע"כ לא מיירי אלא מצד אזהרת לאו דאוכל תרומה בטומאת הגוף. דאילו מצד לאו דזרות אין חילוק בין טמא בין טהור בין טמאה לטהורה כמשכ"ל. ונפק"מ לענין שאם שגג בלאו דזרות והזיד בלאו דטומאה. וגם בלא"ה הרי השתא אכתי לא מיירי תנא דברייתא באיסור זרות. דבתר הכי הוא דקתני זר שאכל את התרומה בפ"ע. וכל מיני זרות בכלל זה. לא שנא ישראלים ולא שנא כהנים היכא שהם זרים אצלה. ועי' שם בחי' הר"ן במש"כ לתרץ מאי דלא מני התם גם טבול יום שאכל את התרומה עיש"ה. והשתא לא מיירי תנא אלא בחיוב מיתה שמצד אזהרה דטומאת הגוף. ועל זה הוא דקאמר ר"א מנין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה וכו'. כלומר שאינו במיתה מצד איסור אכילת תרומה בטומאת הגוף אם שגג בלאו דזרות אע"פ שהזיד בלאו דטומאת הגוף. והשתא ממילא ניחא נמי מאי דקאמר שמואל מנין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה וכו'. משום דאברייתא דאלו שבמיתה קאי ולא מיירי אלא מצד איסור אכילתה בטומאת הגוף וכדכתיבנא. אבל מצד איסור לאו דזרות ודאי בלא"ה ידעינן שפיר דחייב מיתה כמש"כ:

אלא שיש לתמוה בזה לכאורה מסוגיא דפרק הערל (יבמות ע"ג ע"ב) עלה דתנן דמעשר שני וביכורים האוכלן בטומאת עצמן לוקה משא"כ בתרומה. ואמרינן התם מילקא הוא דלא לקי הא איסורא איכא. מנ"ל. אמר קרא בשעריך תאכלנו וכו' עיי"ש. והנה ודאי אין להקשות מדקאמרינן במתניתין משא"כ בתרומה. אע"ג דגם בתרומה טמאה שייכא מלקות משום לאו דזרות. דפשוט דיש לומר דלא מיירי מתניתין אלא מאיסור טומאה לחוד. דבמע"ש וביכורים לוקה על זה מלאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו'. כדאמרינן התם. משא"כ בתרומה דלית בה לאו בטומאת עצמה. וגם ליכא להקשות במאי דדייקינן הא איסורא איכא מנ"ל. ואיצטריך למילף מקרא דבשעריך תאכלנו. ואמאי לא קאמר דבלא"ה איכא איסורא מצד לאו דזרות. ואע"ג דלא מיירי אלא מאיסורא דטומאת עצמה. מ"מ נהי דלענין מלקות איכא למימר דנפק"מ לענין שגג בלאו דזרות והזיד באיסור טומאת עצמה. אבל לענין איסורא בעלמא ודאי אפי' בשוגג איסורא קעביד. ופשיטא דלא שייך לומר אלא דמילקא לא לקי אבל איסורא ודאי הא איכא. דגם הא לק"מ. דהדבר פשוט דאם איתא דמצד טומאת עצמה אפי' איסורא בעלמא ליכא בתרומה. ממילא גם לאו דזרות לא שייך בה כלל. דכיון דלא אסרה תורה תרומה טמאה באכילה לכהן

טהור הו"ל טמאה כטהורה אצל כהן. אלא דהשתא אחר שגילה הכתוב מקרא דבשעריך תאכלנה דאיכא מיהת לאו הבא מכלל עשה באכילתה אפי' לכהן. שוב איכא למימר דמהאי טעמא הו"ל זר אצלה. ואית בה נמי לאו דכל זר לא יאכל קדש. ושפיר פריך איסורא מנ"ל. אלא שיש לתמוה במאי דפרכינן התם על הך מתניתין אמאי לא קתני נמי האוכלן בטומאת עצמן לוקה משא"כ בתרומה. ואיצטריך לשנויי דתנא ושייר עיי"ש. והשתא מאי קושיא והא איכא למימר דלא קחשיב תנא דהך מתניתין אלא הנך מילי דליתנייהו בתרומה כלל. כמו הבאת מקום דאיתא במע"ש ובביכורים וליתא בתרומה כלל. וכן שאסורין לאונן וטעונין וידוי וחייבין בביעור מן העולם דקחשיב. ליתנייהו אלא במע"ש וביכורים ולא בתרומה כלל. משא"כ מלקות דאוכלן בטומאת עצמן דגם בתרומה טמאה שייכא מיהת מצד זרות. דאחר דגלי קרא דנאסרה משום טומאתה לכהן שוב לקי עלה מלאו דכל זר לא יאכל קדש. והילכך לא קתני לה. ולאו שיורא הוא כלל. ואין צריך לומר תנא ושייר. ולכאורה הי' נראה לומר בזה דשאני התם דתרומה טמאה לא מתסרא לכהנים אלא באכילה לחוד. אבל אכתי יש להם זכות בה מיהת לענין הנאה של כילוי. דלזרים אסורה אפי' בהנאה של כילוי. משא"כ לכהנים. כדדרשינן התם מדכתיב לא ביערתי ממנו בטמא. ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמא עיי"ש. וא"כ גם אחר שנטמאת אכתי לא חשיבי זרים אצלה. ולא קרינן בהו כל זר לא יאכל קדש אע"פ שנאסרו באכילתה. אלא דזה לא יתכן אלא לדעת הסוברין דהנאה של כילוי מתרומה טמאה אסורה לזרים מדאורייתא. אבל לדעת הסוברים דליכא בהכי איסור לזרים אלא מדבריהם כמו שהאריך בזה הר"ב מל"מ (בפ"ב מהלכות תרומות הי"ד) עיי"ש. א"כ הדק"ל דהוו"ל למימר דהוו"ל כהנים כזרים אצלה ולוקין מלאו דכל זר לא יאכל קדש אחר שנאסרו באכילתה כזרים:

עוד יש לתמוה לכאורה מברייתא (סו"פ הנשרפין שם) דקתני ואלו הן שבמיתה הזר ששימש וטבול יום ששימש ומחוסר בגדים וכו'. אבל ערל אונן ויושב אינם במיתה אלא באזהרה. בעל מום רבי אומר במיתה וחכ"א באזהרה עיי"ש. והשתא כיון דגם הכהנים בעבודה שאינה ראויה להם הו"ל בכלל זר. א"כ ערל אונן ויושב ובע"מ אליבא דחכמים. נהי דמצד הנך פסולים עצמן ליכא בהו חיוב מיתה. אכתי ליחייבו מיתה על עבודתן בפסלותן מצד זרות. דכיון דפסלינהו רחמנא לעבודה הו"ל כזרים. וזר ששימש במיתה. כיון דאפי' בתרומה כל שנפסלו מאכילתה חשיבי כזרים אצלה וקיימי עלה בלאו דכל זר לא יאכל קדש כמו שנתבאר. וכן כהן הדיוט בעבודת יוה"כ הו"ל בכלל אזהרה דכל זר לא יקרב אליכם. אע"פ שלא נפסל אלא ליומו. כמבואר פ"ג דיבמות שם. ואין לומר

דאין הכי נמי. וכי קתני בברייתא דהנך פסולין אינם במיתה אלא באזהרה. היינו רק מצד הנך פסולין עצמן. דאין דינם כטמא ששימש וטבול יום ומחוסר כפורים ושלא רחוץ ידים ורגלים ששימשו שיש בהן חיוב מיתה מצד הנך פסולין עצמן. אבל ודאי מצד זרות בכולהו אית בהו חיוב מיתה. ונפק"מ לענין אם שגג בלאו דזרות והזיד בהנך פסולין עצמן. דבכגון זה ודאי לא מיחייבי מיתה ואינם אלא באזהרה לחוד דאיכא בהו. דהא ליתא כלל. שהרי מחוסר בגדים דקתני התם נמי לית בי' מיתה אלא מצד זרות. כדילפינן התם מדכתיב וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהונה בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל כזרים ואמר מר זר ששימש במיתה עיי"ש. וא"כ מדקתני עלה אבל ערל אונן וכו' אינם במיתה אלא באזהרה. משמע ודאי דבהנך אפי' מצד זרות ליכא בהו חיוב מיתה. מיהו אכתי אפשר לדחות ולומר דמחוסר בגדים כיון דאין פסולו מחמת עצמו כלל אם לא מצד זרות. דהרי גם עיקר מאי דמחוסר בגדים פסול לעבודה לא נפק"ל אלא מההוא דרשא גופי' דדרשינן בזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל זרים וזר שעבד חילל. כדמסקינן בפ"ב דזבחים (י"ח ע"א) עיי"ש. וא"כ פסול דמחוסר בגדים הו"ל פסול דזרות גופי'. וזולת זה אין בו שום צד פסול אחר כלל. והשתא א"כ אפי' תימא דבערל ואונן ויושב ובע"מ יש בהם חיוב מיתה מצד זרות. ולא קתני בברייתא דערל ואונן ואינך אינן במיתה אלא באזהרה. אלא מצד הנך פסולין עצמן. מ"מ אכתי שפיר יש חילוק בין הנך פסולים למחוסר בגדים. משום דמחוסר בגדים חייב מיתה מצד עצמו. דהרי אין עיקר פסולו אלא משום זרות. ואם שגג באיסור זרות אפי' באזהרה ליתא. משא"כ ערל אונן ויושב ובע"מ דמצד עצמן אינן אצא באזהרה לחוד. אלא דמצד אחר הוא שבא עליהן חיוב מיתה. משום דכיון שנאסרו בעבודה משום האיסור האמור בהן ממילא נעשו זרים וחייבים מיתה על עבודתן כזר. וא"כ שפיר שייכא בהו אזהרה לחוד בלא מיתה. וכגון ששגגו בלאו דזרות והזידו באזהרה האמורה בהן. והיינו דקתני שאינן במיתה אלא באזהרה. אלא דלישנא דברייתא לא משמע הכי כלל. דמדקתני התם אבל ערל אונן ויושב ובע"מ אינן במיתה אלא באזהרה. משמע ודאי דאתי למימר דהנך דסיפא קילי טפי מהנך דקתני ברישא שהן במיתה. והרי לפ"ז איפכא הוא. דהנך דסיפא חמירי טפי. דהרי בערל ואונן ויושב ובע"מ מלבד אזהרה שבהן אית בהו נמי לאו ועונש מיתה דזרות. משא"כ בהנך דרישא דיש מהן שאין בהן אלא משום זרות בלבד. דזר ומחוסר בגדים ליכא בהו איסור אחר זולת איסור זרות. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דערל ואונן ויושב ובע"מ אינם מוזהרים אלא באזהרה

האמורה בהן בלבד. ולא הו"ל בכלל זר אלא מחוסר בגדים דגלי בי' קרא וא"כ הקושיא במקומה עומדת:

איברא דלכאורה נראה דהיינו מאי דפרכינן בגמרא (בסוגיא דפ"ב דזבחים כ"ג ע"ב) דאמרינן התם א"ל רבא לר"נ מכדי יושב כזר דמי ומחיל עבודה. אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה אלמה תניא אבל ערל אונן ויושב אינן במיתה אלא באזהרה. ומשני משום דהו"ל מחוסר בגדים ושלא רחוץ ידים ורגלים ושתויי יין שלשה כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. ובתוס' שם הקשו לפירש"י שפירש דפריך דנגמר יושב במה מצינו מזר שמחלל עבודה והוא במיתה אף יושב שמחלל עבודה יהא במיתה. וקשה דא"כ גבי ערל ואונן נמי הו"ל להקשות כן שיהיו במיתה במה מצינו מזר. ולזה פירשו דפריך ביושב משום דדרשינן התם מדכתיב כי בו בחר השם לעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה. שלא בחר בכהנים יושבים אלא נחשבים כישראלים זרים. ולכך מחלל עבודה כזר. וא"כ גם במיתה ליהוי כזר עיי"ש בדבריהם. ונראה דלפירש"י ודאי מוכרח לומר דאין הכי נמי דאכולהו הנך דקתני התם בברייתא שאינם במיתה אלא באזהרה פריך. ויושב דנקט חדא מיניהו נקט וה"ה לאחריני. ואפי' להתוס' אפשר לומר דס"ל הכי. אלא משום דדחיקא להו לומר דיושב דנקט לאו דוקא. אבל לפירושם שפיר אפשר לומר דאע"ג דאכולהו שייכא הך פירכא. משום דכיון דפסלינהו קרא הו"ל כזרים. מ"מ לא נקט אלא יושב. משום דבדידי' בהדיא גלי קרא כי בו בחר לעמוד לשרת. רק לעמידה בחרתיו. לישיבה לא בחרתיו משאר כל ישראל. והרי הוא כמוהם. אי נמי משום דעיקר הך מילתא דכהן ע"י מה שנפסל נעשה זר. לא נפק"ל אלא מיושב דגלי קרא דכיון שאינו ראוי לעבודה בענין זה הרי זה חשוב כזר. דמעיקרא לא נבחר לכהונה אלא בענין שראוי לעבודה. לכך נקט יושב. וה"ה לכולהו אינך אחריני דקתני בהדי יושב. ולפי מאי דמשני דהו"ל שלשה כתובים הבאים כאחד מיתרצי כולהו:

אלא דסוגיא דיבמות שם לא מיתרצא בהכי. דהרי התם אמרינן הכי לקושטא דמילתא דכהן הדיוט בעבודת יוה"כ שאינו ראוי לה יש בו משום זרות. ואם איתא הרי כבר אימעטו מזרות כל שאר הפסולים משלשה כתובים הבאים כאחד. ולכאורה אכתי הי' מקום לומר דלא אימעיטו מהתם אלא ממיתה דזרות. משום דהנך שלשה כתובים גבי מיתה הוא דכתיבי. אבל מאזהרת לאו ומלקות דזרות לא אימעיטו. וכן נראה לכאורה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ביאת מקדש ה"ח) שכתב וז"ל ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד אבל אינו חייב מיתה עכ"ל עיי"ש. ומשמע לכאורה דמקורו מסוגיא דזבחים שם דס"ל דקושית רבא לר"נ אכולהו קאי ויושב דנקט לאו דוקא

כדכתיבנא וכולהו בכלל אזהרת זר נינהו. וגם למסקנא לא אימעיטו משלשה כתובים הבאים כאחד אלא לענין עונש מיתה דזר. אבל לענין מלקות ודאי קיימי בכלל אזהרה דזר. ולהכי כתב הרמב"ם ז"ל דערל לוקה כזר. וא"כ אתי שפיר גם סוגיא דיבמות שם. דאפשר לומר דמאי דקתני בברייתא דהתם דיש כאן משום זרות. ומוקמינך לה בכהן ובשחיטת פרו של כה"ג דהו"ל בכלל זר למ"ד שחיטת פרו של כה"ג פסולה בזר. היינו רק לענין מלקות לחוד. ולא למיתה. וגם בלא"ה הרי התם בשחיטה קיימינן דלא הוי עבודה תמה וליכא בה חיוב מיתה משום זרות. כמבואר בפ"ב דיומא (כ"ד ע"ב) עייש"ה:

איברא דקשה לכאורה על זה לפמש"כ התוס' שם לפרש מאי דפרכינן התם מעיקרא זר ששימש בשבת במאי אי בשחיטה וכו' ואי בהקטרה האמר ר"י הבערה ללאו יצאה. דכיון דאין בה אלא לאו הו"ל איסור קל לגבי זרות שבמיתה ואין איסור קל חל על איסור חמור בכולל עיי"ש. והשתא אמאי לא מוקי לעולם בהקטרה וביוה"כ וע"י כהן הדיוט דמשום זרות לית בי' אלא לאו לר"י. דהו"ל איסורין שוין וחיילי שפיר זה על זה בכולל. ואין לומר עפ"מ שכבר הקשו התוס' שם בלא"ה אמאי לא מוקי לה בהצתת אלייתא דעבודה ובעי כהונה ואין בה מיתה משום דלא הויא עבודה תמה. דהשתא לא הוי קל על חמור דתרוייהו לאוי גרידא נינהו. ותירצו וז"ל ואור"י דמ"מ איסור שבת קיל לפי שהותר במקדש. אבל אי הוה מיתה בהבערה הוה חשיב איסור חמור אע"פ שהותרה במקדש עכ"ל עיי"ש. וא"כ לכאורה מהאי טעמא גופא לא הוה מצי לאוקמי בהקטרת יוה"כ בכהן הדיוט. משום דאע"ג דגם משום זרות לית בה אלא לאו בעלמא כהבערה. מ"מ איסור שבת קיל שהותר במקדש. והו"ל קל על חמור דלא חייל בכולל. אבל זה אינו דאפשר לומר דדוקא לגבי זרות שפיר כתבו התוס' דשבת חשיב איסור קל לפי שהותר במקדש. משא"כ לגבי כהן הדיוט ביוה"כ. הרי גם כהן הדיוט ביוה"כ עכ"פ הותרה עבודתו בכל ימות השנה. ולהכי אפי' אם הבערה ללאו יצאה לא חשיבא שבת איסור קל. ומיהו נראה דבלא"ה לא שייך לאוקמי ברייתא דקתני זר ששימש בשבת שלא בזר ממש אלא בכהן הדיוט בהקטרת יוה"כ דאע"ג דלמאי דפריך במסקנא. למאי דמוקי לה בשחיטת פרו של כה"ג. מאי איריא זר אפי' כהן הדיוט נמי. שפיר קמשני לי' מאי זר שזר אצלו קאמר. משום דבהכי מיתוקמי ברייתא בכל עניני זרות. אפי' שלא בזר גמור. אלא שהוא זר לאותה עבודה לחוד. אבל לומר דמאי דקתני בברייתא זר לא מיירי בזר ממש אלא דוקא בכהן הדיוט שזר אצלה. זה ודאי לא יתכן. דסתם זר בכל מקום ודאי עיקרו זר גמור משמע. אלא שיש לומר שכולל בזה ג"כ זר לאותה עבודה אע"פ שהוא כהן. ובזה נדחה ג"כ הוכחת השעה"מ שם מדברי התוס' וכמבואר ואין להאריך. והשתא א"כ

שפיר הי' מקום לומר דיש אזהרה ומלקות דזרות בערל אונן ויושב ורק ממיתה דזרות אימעיטו מהנך שלשה כתובים הבאין כאחד וכנראה מדברי הרמב"ם ז"ל שם:

אמנם נראה דע"כ אין כוונת הרמב"ם ז"ל שם כן. שהרי רק לגבי ערל בלבד הוא שכתב הרמב"ם שם דלוקה כזר שעבד. אבל לגבי אונן פסק (בפ"ה מהלכות ביאת מקדש ה"ח) דאונן שעבד חילל עבודתו ואינו לוקה וכן לגבי יושב פסק (בפ"ה מהלכות ביאת מקדש הי"ז) דאם עבד והוא יושב חילל עבודתו ואינו לוקה מפני שאזהרה שלו מכלל עשה היא עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל להרמב"ם דגם לענין מלקות אין אונן ויושב בכלל אזהרה דזר. ולגמרי ממעטינן להו מזרות מהנך שלשה כתובים הבאים כאחד בין ממיתה בין מאזהרה. וא"כ גם לענין ערל ודאי אין לומר שהוא בכלל אזהרה דזר אפי' לענין מלקות גרידא. וכבר נדחק בכ"מ שם בכוונת הרמב"ם בדרך אחר עיי"ש בדבריו. ועי' ג"כ מש"כ הר"ב ברכת הזבח והצ"ק בסוגיא דזבחים שם עיש"ה. וא"כ הקושיא במקומה עומדת מההיא דסו"פ הנשרפין שם לסוגיא דפ"ג דיבמות כדכתיבנא.

ולכן הי' נראה לומר בזה דכיון דהנך שלשה כתובים הבאים כאחד היינו מחוסר בגדים ושלא רחוץ ידים ורגלים ושתויי יין. אית לן למימר דלא אימעיטו מכלל זרות אלא דומיא דהנך תלתא. שבידו לחזור ולהתכשר. דמחוסר בגדים בידו ללבוש הבגדים ושלא רחוץ ידים ורגלים בידו לרחוץ. ושתויי יין ג"כ בידם להסיר יינם. וכדאמרינן בעירובין (בפרק הדר) ובפ"ב דתענית דרך מיל ושינה כל שהוא מפיגין את היין עיי"ש. וגם ביותר מרביעית יש לו תקנה לפי ערך שכרותו כמש"כ ברמב"ם (פ"א מהלכות ביאת מקדש הלכה ה'). ודומיא דהכי נמי יושב שבכל זמן שרוצה יכול לעמוד ויתכשר לעבודה. ושפיר ממעטינן לי' מכלל זרות מהנך שלשה כתובים הבאין כאחד. וערל נמי כיון דבידו למול ולהסיר פסולו הו"ל נמי דומיא דהנך. ושפיר ממועט הוא מכלל זרות מהנך תלתא כתובין הבאין כאחד. מיהו באונן קשה לכאורה דלא הוי דומיא דהנך. שהרי אין בידו להסיר אנינותו קודם שיעבור היום. והו"ל לכאורה ממש דומיא דכהן הדיוט בעבודת יוה"כ דאמרינן דתורת זר גמור עליו. כיון דפסלי' רחמנא לעבודת היום. ואפי' הכי קתני התם דאונן אינו במיתה אלא באזהרה. והי' נראה לכאורה מזה ראי' לדעת רש"י והרז"ה והרב המאירי ז"ל (בפ"ק דיומא י"ג ע"ב) וכן דעת הסמ"ג (לאוין ש"ג) דאפי' כהן הדיוט אונן מותר לגמור עבודתו שבידו כשנודע לו באמצע העבודה שמת לו מת עיי"ש. ומה שהכריחו התוס' איפכא (בפ"ק דיומא שם) מהתוספתא (דפי"א דזבחים). לענ"ד אינו מוכרח. דהכי איתא התם. כהן מקריב אונן ואינו אוכל דברי ר"מ. ר"י אומר כל היום. ר"ש אומר גומר את העבודה שבידו ובא לו. אבל כהן הדיוט שעמד ומקריב ומת לו מת

מניח את העבודה שבידו ויוצא וכו' עיי"ש. וס"ל להתוס' דהא דקתני בסיפא אבל כהן הדיוט שעמד וכו' אליבא דכ"ע אתיא. ולכן הביאו מזה ראי' דלא כפירש"י. אבל נראה דלרש"י ז"ל וסייעתו ס"ל דר"ש הוא דקאמר הכי. דמשום דס"ל בכהן גדול שאינו רשאי לכתחילה להתחיל בעבודה אלא רשאי לגמור את העבודה שכבר התחיל בה מעיקרא. להכי קאמר בכהן הדיוט דנחתינן חד דרגא דאפי' לגמור עבודה שכבר בידו אינו רשאי. משום דפסול אנינות בכהן הדיוט לא כתיב אלא דמדכתיב בכה"ג מן המקדש לא יצא ולא יחלל דרשינן הא אחר שלא יצא חילל. או מדכתיב הן הקריבו דייקינן מכלל דאם הקריבו אינהו שפיר אישתרוף. כמבואר בפ"ב דזבחים (ט"ז ע"א) עיי"ש. וא"כ לר"ש דאפי' כהן גדול אינו רשאי להתחיל בעבודה אלא לגמור העבודה שבידו. ממילא מבואר דכהן הדיוט אפי' לגמור עבודה שבידו אינו רשאי ומחלל אותה בעבודתו. אבל לת"ק דקיי"ל כוותי' דכהן גדול מקריב אונן אפי' להתחיל בעבודה לכתחילה. אין לנו בכהן הדיוט אלא שלא יתחיל לכתחילה ככה"ג אבל לגמור עבודה שבידו שפיר דמי. ועי' מש"כ הריטב"א ז"ל בסוגיא דיומא שם עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה:

עכ"פ מבואר דדעת רוב הראשונים ז"ל דאפי' כהן הדיוט באנינות גומר עבודתו. ומהאי טעמא אפשר לומר דאינו בכלל זר. כיון דלא מיפסל לגמרי לעבודה דדוקא אתחולי הוא דלא מתחיל לכתחילה. אבל גומר ועוסק בעבודה שבידו ועבודתו כשרה. משא"כ כהן הדיוט בעבודת יוה"כ דלגמרי פסלי' רתמנא. הילכך שפיר קאמרינן דהו"ל בכלל זר. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל והתוס' דס"ל דכהן הדיוט באנינות מחלל עבודה אפי' בגמר עבודה שבידו. עדיין קשה מאונן. ומיהו לפי דעת הריטב"א ז"ל שהביאו הכ"מ (בפ"א מהלכות עבודת יוה"כ ה"ב) דמדאורייתא לא בעינן כהן גדול לעבודות דיוה"כ אלא דוקא בעבודות היום. אבל תמידין ושאר כל העבודות שנוהגות גם בכל יום. מדינא כשירות אפי' ביוה"כ בכהן הדיוט. רק לכתחילה מצוה בכה"ג עיי"ש. אפשר לחלק ולומר דשאני אונן דאינו אלא מחוסר זמן ביומו וכשיעבור היום חוזר להכשרו. הילכך לאו בכלל זר הוא. משא"כ כהן הדיוט בעבודת יוה"כ דלעולם לא יהי' ראוי לעבודות אלו המיוחדות למצות היום דיוה"כ. להכי שפיר הו"ל כזר גמור לגבי אותן העבודות. אבל להסוברין דאפי' בהנך עבודות דיוה"כ שנוהגות בכל שאר ימות השנה כהן גדול מעכב בהן שאינן כשרות אלא בו. אין מקום לחלק בזה. דהרי גם כהן הדיוט ביוה"כ בעבודות שנוהגות בכל השנה אינו אלא מחוסר זמנו. דלמחר יחזור להכשרו להנך עבודות עצמן. ולא גרע מאונן. וממילא גם לעבודות דמצות היום אין לתלות פסולו אלא ביום הגורם לפסלו.

מאחר דחזינן דבההוא יומא פסלי' רחמנא גם להנך עבודות שנוהגות בכל השנה ע"י כהן הדיוט:

ולכן נראה לכאורה ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ק דכריתות ו' ע"ב) תניא הסך בשמן המשחה לבהמה ולכלים לנכרים ולמתים פטור. למלכים ולכהנים ר"מ מחייב ור"י פוטר וכו'. ואמר רב יוסף במאי פליגי ר"מ ור"י גבי מלכים וכהנים. ר"מ סבר ואשר יתן ממנו על זר כתיב. ומלך וכהן השתא זרים נינהו. ור"י סבר בעינן עד דאיכא זר מתחילתו ועד סופו. ומלך וכהן מעיקרא לאו זרים הוו. אמר רב איקא ברי' דר"א ואזדו לטעמייהו. דתניא בת כהן שנשאת לישראל ואכלה בתרומה משלמת את הקרן ואינה משלמת את החומש ומיתתה בשרפה. נשאת לאחד מן הפסולין משלמת קרן וחומש ומיתתה בחנק דברי ר"מ וחכ"א אחת זו ואתת זו משלמת הקרן ואינה משלמת החומש ומיתתה בשרפה. ופירש"י ז"ל נשאת לישראל אינה משלמת החומש דלאו זרה היא שהרי לא נתחללה. שאם ימות בעלה וזרע אין לה הדרא לתרומה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דאפי' לר"מ דלא בעי זר מעיקרא. מ"מ בנשאת לישראל אע"ג דהשתא אסורה בתרומה כל זמן שנשואה לזר אין עלי' תורת זרה להיות משלמת חומש ולהיות מיתתה בחנק. משום דאכתי אית לה תקנה בחוזרת בגט או במיתת הבעל. וא"כ מינה גם בפסול אנינות כיון דלכשיעבור היום חוזר לכשרותו. השתא נמי לאו בכלל זר הוא. אלא דזה לא שייך אלא באונן או בנשאת ישראל דלאו זרים מצד עצמן הן. אלא שדבר אחר הוא שגורם להן. זה אנינותו. וזו נישואיה לישראל. אבל כהן הדיוט בעבודת יוה"כ דמצד עצמו לא חזי לעבודת יוה"כ. דרחמנא לא אכשר לעבודת יום זה אלא דוקא כה"ג. הילכך אע"ג דלשאר עבודות של כל השנה יחזור ויתכשר מ"מ השתא לעבודת יוה"כ. דמעיקרא רחמנא לא אכשרי' הרי הוא בכלל זר. וממילא לענין זה הו"ל בכלל אזהרה ועונש מיתה דזר גמור. איברא דעדיין קשה בבע"מ אמאי לא יהי' בכלל זר. דאע"ג דאין פסולו מצד עצמו אלא מומו גרם לו. מ"מ הרי אפי' בכה"ג ס"ל לר"מ דהו"ל בכלל זר. דהא בנשאת לאחד מן הפסולין ס"ל לר"מ דמיתתה בחנק ומשלמת החומש כזרה גמורה. אע"ג דאין פסולה מחמת עצמה אלא דבר אחר הוא שגרם לה:

הן אמת שראיתי בשיטה מקובצת בכריתות שם שכתב על מאי דאמרינן התם אליבא דר"מ דה"ט דמחייב מלכים וכהנים משום דכתיב ואשר יתן ממנו על זר ומלך וכהן השתא זרים נינהו. וז"ל שם תימא הא דפריך התם (יבמות ס"ט ע"א) ואימא נבעלת לפסול לה זה מחזיר גרושתו. ומשני זר מעיקרא בעינן. וכי דלא כר"מ הוא. וצריך לומר דלא דמי. דהתם מעיקרא לא הי' זר אבל הכא מתחילה קודם שנתמנו היו זרים וגם השתא זרים הם

וקרינן שפיר זר מעיקרא עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז גם בע"מ דמעיקרא לא הי' זר דמי להההיא דיבמות שם דאפי' ר"מ מודה דלא הוי בכלל זר. אלא שהדברים תמוהים מאוד ונסתרים מן הסוגיא במקומה. דהרי אפלוגתייהו במלכים וכהנים אמרינן ואזדו לטעמייהו במאי דפליגי לענין נשאת לאחד מן הפסולין. והשתא לסברת הש"מ תמוה מאי ענין זה לזה. הרי התם בנשאת לאחד מן הפסולין מעיקרא לאו זרה הויא. והי' לנו לומר אפי' לר"מ דזר מעיקרא בעינן ודינה כבת כהן. והתם גופא קשה אמאי ס"ל לר"מ דמיתתה בחנק ומשלמת חומש כזר כיון דבכיו"ב אפי' לר"מ זר מעיקרא בעינן. וזו תימא גדולה לכאורה. ואמנם לפום חומר הנושא נראה עפמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רי"א) וז"ל ולאו דוקא לבעלה אסורה (אשת כהן שנבעלה באונס) אלא אפי' לכהן אחר אסורה אם ימות זה. דקרינן לי' שנבעלה למי שזר אצלה. ואע"ג דמקשינן ביבמות ואימא נבעלה לפסול לה מחזיר גרושתו. ומשנינן לאיש זר למי שזר אצלה מעיקרא שקודם שנשאת לבעל השני זה היתה מותרת למי שנבעלה לו עתה מ"מ כיון שיכול להיות זר אצלה מעיקרא כגון שקידשה אביה מעיקרא כשהיא קטנה. זר אצלה מעיקרא קרינן בי'. משא"כ במחזיר גרושתו שאינו יכול להיות זר אצלה מעיקרא וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. והנה עיקר דברי הרא"ם ז"ל אלו צריכין תלמוד. וכבר עמדו קצת אחרונים ז"ל על דבריו ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ ע"פ דבריו יתבארו על נכון דברי הש"מ שם. דכוונתו לומר דהתם במחזיר גרושתו משנשאת ע"כ אי אפשר שלא יהי' זמן ידוע מעיקרא שלא הי' זר אצלה. שהרי לא שייך איסור מחזיר גרושתו אלא אחר שהיתה נשואה לו מעיקרא. אבל הכא במלכים וכהנים מעיקרא קודם שנתמנו ע"כ זרים היו לגבי שמן המשחה. וגם השתא זרים נינהו. וכן בנשאת לאחד מן הפסולים. נהי דמעיקרא היתה מותרת בתרומה ולכהונה. מ"מ כיון שיכולה להיות זרה מעיקרא כגון שקידשה אביה מעיקרא בקטנותה לאחד מן הפסולים ג"כ ס"ל לר"מ דזר מעיקרא קרינן בה. משא"כ ההיא דהתם במחזיר גרושתו משנשאת דאי אפשר שיהי' זר אצלה מעיקרא כמש"כ הרא"ם ז"ל שם. ולפ"ז יש לומר דס"ל לתלמודא דהנך תרתי. דהיינו מלכים וכהנים ונשאת לאחד מן הפסולים שקולים הם. דלר"י דבעי זר מעיקרא ממש וס"ל דמלכים וכהנים לגבי שמן המשחה לא חשיבי זר מעיקרא. אע"ג דקודם שנתמנו וגם עכשיו זרים הם. מ"מ כיון שהי' שעה אחת שלא היו זרים אצל שמן המשחה. מעיקרא קודם שסכו משמן המשחה באיסור. לא חשיבי זר מעיקרא. הכי נמי בנשאת לאחד מן הפסולים לא חשיבא לדידי' זרה מעיקרא. אע"פ שהי' אפשר שתהי' זרה מעיקרא. כיון דעכשיו מיהת לא היתה זרה מעיקרא. והי' לה שעה אחת בהיתר לכהונה ולתרומה. ור"מ לטעמי' אזיל דס"ל גבי סיכת מלכים וכהנים

דחשיבי זר מעיקרא אע"ג שהי' להם מעיקרא שעת היתר הכי נמי בנשאת לאחד מן הפסולים חשיב לה זרה מעיקרא שהי' אפשר לה שתהי' זרה מעיקרא. והיינו דקאמרינן דאזדו לטעמייהו. כן נראה בביאור דברי הש"מ אלו התמוהים. ומעתה לענין בע"מ דג"כ הרי הי' אפשר להיות זר מעיקרא אם נולד במומו. א"כ לר"מ זר מעיקרא חשיב. ואמאי לא הוי בכלל אזהרה ועונש מיתה דזר כדס"ל לרבי מאיר גבי נשאת לאחד מן הפסולין:

איברא דכבר כתבתי לעיל דאפשר קצת לומר דאין ה"נ דיש בבע"מ נמי משום זרות ולא פליגי רבי וחכמים אלא מצד איסור בע"מ עצמו. ונפק"מ לענין שגג באיסור זרות והזיד באיסור בע"מ. אלא דמלבד דדוחק הוא ולא משמע הכי. קשה על זה מדאמרינן (בפ"ד דסוכה מ"ד ע"א) אמר ר"ל כהנים בע"מ נכנסין בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה. וכתבו התוס' והריטב"א ז"ל שם דמדנקט כהנים בע"מ משמע דזרים אסורים עיי"ש. והשתא אם איתא דכהנים בע"מ נמי בכלל זרים נינהו. א"כ מאי שנא כהנים בע"מ מזרים ישראלים. אידי ואידי זרים נינהו. ומיהו אין משם הכרע כ"כ. ועי' מש"כ הרש"ל ומהרמ"ל ז"ל על דברי התוס' שם עיי"ש ואין להאריך. ובפרט לפמש"כ באור זרוע (ח"ב סי' שט"ו) דבאמת כהנים בע"מ לאו דוקא נקט דה"ה לזרים עיי"ש. אבל קשה מסוגיא דפ"ג דקידושין (ס"ו ע"ב) דאמרינן התם בע"מ דעבודתו פסולה מנ"ל אר"י א"ש דאמר קרא לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום. כשהוא שלם ולא כשהוא חסר. ופירש"י ז"ל ובע"מ דעבודתו פסולה מנ"ל אם עבד בשוגג. דאילו במזיד כתיב ולא יחלל את מקדשי. אלא עבד בלא ידיעה מנ"ל וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דמלבד איסור בע"מ הו"ל נמי בכלל זר. למה לי קרא. פשיטא דעבודת זר פסולה אפי' בשוגג. מיהו גם זה לק"מ. דמלבד דלתנא דבי ר"י (ריש פ"ב דזבחים) הא דזר מחלל עבודה לא נפקא לן אלא בק"ו מבע"מ. וא"כ לדידי' כל כמה דלא קים לן בבע"מ דמחלל עבודה אפי' בשוגג. גם זר לא שמעינן דמחלל עבודה בשוגג. בלא"ה כיון דלא ס"ד לחלק בין שוגג למזיד אלא משום קרא דוהיתה לו ולזרעו ددרשינן בין זרע כשר בין זרע פסול. כדפירש"י שם. א"כ אפשר לומר דלפום הך ס"ד ודאי הי' ראוי לומר דאין בע"מ בכלל זר כיון דמכשר קרא עבודתו בשוגג. אבל לפי מאי דיליף במסקנא מקרא דבריתי שלום לפסול עבודתו אפי' בשוגג שוב אית לן למימר דהו"ל בכלל זר:

אלא דקשה מדאמרינן בבכורות (פרק מומין אלו מ"ג ע"ב) מאי איכא בין מומא לשאינו שוה בזרעו של אהרן. איכא בינייהו משום אחולי עבודה. מומא מחיל עבודה דכתיב מום בו ולא יחלל. שאינו שוה בזרעו של אהרן לא מחיל עבודה עיי"ש. ובמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ביאת מקדש ה"ו) ובמש"כ על דבריו הר"ב חק נתן בסוגיא דבכורות

שם עיי"ש. והשתא קשה בשאינו שוה בזרעו של אהרן נהי דאינו מחלל עבודה מצד מום. מ"מ כיון דפסלי' רחמנא לעבודה נימא דהו"ל בכלל זר ומחיל עבודה משום זרות. מיהו גם זה איכא למידחי. דכל כמה דלא שמענו מקרא דמחלל עבודה אין לנו לומר דהו"ל כזר שיהא מחלל עבודה. דאיכא למימר דאינו מחלל עבודה. ומהאי טעמא גופי' לא הוי בכלל זר. וגם אפשר לומר דכיון דלאו בע"מ הוא ולא אימעיט מקרא דשלם ולא חסר. שוב איתרבי להכשירא מדכתיב לו ולזרעו אחריו בין זרע כשר ובין זרע פסול. ואפקי' קרא מכלל זר. והיינו לשמואל דדריש הך דרשא להכשיר בן גרושה וחלוצה. אבל לאבוה דשמואל לית לי' הך דרשא ובן גרושה וחלוצה לא נפקא לי' אלא מדכתיב ברך השם חילו. לא שייך לומר כן כמבואר ואין להאריך:

ועדיין קשה לכאורה מסוגיא דפ"ב דיומא (כ"ג ע"ב) דאמרינן ר"א אומר אחרים והוציא לימד על בע"מ שכשרים להוציא את הדשן עיי"ש ובתוס' וריטב"א שם. והשתא קשה דמשמע ודאי דלא מכשיר אלא כהנים בע"מ אבל זרים פסולין. ואם איתא מ"ש בע"מ מזרים. אדרבה לכאורה בע"מ חמירי טפי דאית בהו תרתי כמשכ"ל. וראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת אמור) דקתני התם ולא יחלל את מקדשי מלמד שאם עבר בע"מ ועבד עבודתו כשרה אלא שחילל עיי"ש. והדברים תמוהים ואינם מובנים לכאורה כלל. דמאחר שחילל עבודתו איך היא כשרה. אבל נראה לכאורה דכוונתו לומר דנפק"ל מלשון חילול דעבודתו כשרה מצד זרות. דאע"פ שהוא בע"מ מ"מ בקדושתו קאי. ולאו זר הוא אלא שמחלל עבודתו מצד מומו. ככהן פסול. ונפק"מ לענין שאינו חייב משום זרות אם שגג באיסור בע"מ והזיד באיסור זרות. כן נראה מוכרח בכוונתו לכאורה וא"כ אשכחן קרא בבע"מ להוציאו מכלל זר. אלא דלא מצאתי ההיא דרשא בשום דוכתא. ולא ידענא מקורו:

ואמנם כל זה לא הוצרכנו אלא אליבא דר"מ דס"ל דמלכים וכהנים לענין שמן המשחה. וכן נמי נשאת לאחד מן הפסולים לענין מיתתה ותשלומי חומש הו"ל בכלל זרים. ולדידי' גם בבע"מ וטמא ששימש אית לן למימר הכי כדכתיבנא. אבל לרבי יהודה דאית לי' התם דלא הו"ל זר מעיקרא ואנן בעינן זר מתחילתו עד סופו. א"כ בפשיטות ניחא. דבע"מ וטמא לאו זרים מתחילתן נינהו. והו"ל ממש דומיא דנשאת לאחד מן הפסולין דס"ל דמיתתה בשרפה ומשלמת קרן ואינה משלמת החומש. וא"כ כל הנך דוכתי דמשמע דלית בהו משום זרות איכא למימר דאזלא אליבא דר"י דקיי"ל כוותי' אבל לר"מ אפשר דאין ה"נ דמשום זרות נמי איכא בהו. אלא דלפ"ז קשה בסוגיא דיבמות שם אמאי קאמרינן דכהן הדיוט בעבודת יוה"כ אית בי' משום זרות. והא לא הוי זר מעיקרא.

דעד יוה"כ מיחזי חזי לכל העבודות שבמקדש והמזבח. והא אנן בעינן עד דאיכא זר מתחילתו ועד סופו. והי' נראה לכאורה דעכצ"ל דהך סוגיא אזלא אליבא דר"מ דלא בעי זר מעיקרא. ואפי' לפמש"כ בש"מ שהבאתי לעיל דלא קאמר ר"מ אלא בשאפשר מיהת שיהי' זר מעיקרא. אבל היכא דא"א שיהי' זר מעיקרא אפי' ר"מ מודה דלא הו"ל בכלל זר. כמו שביארנו דבריו לעיל. מ"מ נראה דגם כהן הדיוט בעבודת יוה"כ כיון שאפשר שיבוא לכלל שנים שנעשה ראוי לעבודת מקדש בעצם יוה"כ דבזה הו"ל זר מעיקרא. שהרי עד עכשיו אכתי לא הי' ראוי לעבודה. הילכך גם השתא זר מעיקרא חשיב אליבא דר"מ. אע"ג דכהן זה ראוי הי' לעבודה קודם יוה"כ. ושפיר קאמרינן אליבי' דהו"ל בכלל זר. וזה יתכן לפי הנראה מדברי רש"י (בפרשת תשא) ובסמ"ג (לאוין רצ"ב) דס"ל דקיי"ל בזה כר"מ ולא כר"י. וכמו שביאר הרא"ם ז"ל דברי רש"י שם עיי"ש. וכבר תמהו קצת אחרונים ז"ל בזה עליהם דנקטו כר"מ ואנן קיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י. וכבר האריך בזה הר"ב מגלת ספר על דברי הסמ"ג שם. ומשום זה ירד לחדש דין חדש. ואין דבריו נכונים כלל לענ"ד. וגם מה שכתב לדעת רש"י וסמ"ג דכה"ג שמת ביוה"כ אותו שמתמנה תחתיו אינו צריך משיחה אפי' בזמן שהי' שמן המשחה. אשתמיטתי' דבפירש"י (בנזיר מ"ז ע"ב) מתבאר דס"ל איפכא עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רש"י (בפ"ב דמכות י"א ע"א) ובפירושו לפרשת אחרי על קרא דאשר ימלא את ידו וגו' עיי"ש. ועי' בדברי הרמב"ן ז"ל שם ובחידושיו לפ"ב דמכות שם ובתוס' שאנן שם. וכן מתבאר בדברי הסמ"ג (עשין ר"ט) עיי"ש ואכמ"ל בזה. אבל לפמש"כ אתי שפיר. די"ל דס"ל לרש"י וסמ"ג דהכא כר"מ קיי"ל משום דסתמא דתלמודא (בפ"ג דיבמות שם) כוותי' אזלא:

איברא דלדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות כלי מקדש) דקיי"ל כר"י. וכן דעת שאר ראשונים ז"ל. ודאי לא יתכן לומר כן. ולכן נראה ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דערכין י"א ע"ב) אמר אביי נקטינן משורר ששיער חייב מיתה שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת. מאי זר אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא. אלא לאו זר דאותה עבודה עיי"ש. ופסק הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות כלי מקדש) הכי להלכה. ועי' בכ"מ שם. וכן דעת הרמב"ן ז"ל בסה"מ (עשין ל"ו) והחינוך שהבאתי לעיל עיי"ש. הרי דגלי לן קרא דמאי דכתיב והזר הקרב יומת כולל נמי זר דאותה עבודה לחוד אע"פ שאינו זר. ואע"ג דהתם לא קאי אלא על קרא דוהזר הקרב יומת האמור בעבודת הלוים (בפרשת במדבר). אצל קרא דוהחונים לפני המשכן וגו' עיי"ש. מ"מ ממילא נשמע דגם קרא דוהזר הקרב יומת (שבפרשת קרח) האמור בעבודות שבכהונה נמי מתפרש כן. דגילוי מילתא בעלמא הוא. וכן מוכרח ע"כ מדברי הרמב"ן ז"ל והחינוך שהבאתי לעיל.

דאל"כ מהיכא תיתי לן לומר דגם בכהנים איכא עונש מיתה כשנטפל האחד לעבודת חבירו. כיון דלית לן ייתורא בקרא אלא בעבודת הלוים. מיהו גם בעבודות שבכהונה אשכחן ייתורא בקרא. דגם בפרשת במדבר כתיב גבי כהנים ג"כ ושמרו את כהונתם והזר הקרב יומת. דתלתא קראי והזר הקרב יומת כתיבי התם תרי בעבודת הלוים. וחד בעבודת הכהנים. וא"כ כי היכי דבעבודת הלוים דרשינן מדהדר כתבי' לרבות אפי' זר דאותה עבודה. הכי נמי בעבודת הכהנים איכא למידרש הכי. וזה מסייע דעת הרמב"ן ז"ל והחינוך. ומקרא דכתיב בעונש נשמע ג"כ לאזהרה דוזר לא יקרב אליכם דאפי' זר דאותה עבודה בכלל. דלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. וממילא מבואר דגם כהן הדיוט בעבודת יוה"כ בכלל. ואתיא שפיר סוגיא דיבמות אליבא דכ"ע דלא פליגי ר"מ ור"י אלא בשמן המשחה ותרומה וכיו"ב דלא גלי קרא משא"כ הכא דגלי קרא. אלא דליכא למשמע מקרא רק בענין דהו"ל עכ"פ זר דאותה עבודה. דמתחילה לא נמסרה לו אלא לאחרים. אבל היכא דהוא בכלל אותן שעבודה זו מסורה להם אלא שנפסל לה מצד אחר ע"פ מקרה. לא הו"ל בכלל זר. ואפי' לר"מ דס"ל דנשאת לאחד מן הפסולין הו"ל זרה. ג"כ יש מקום קצת לחלק ואין להאריך. וראיתי להשעה"מ (בפ"א מהלכות עבודת יוה"כ) שנדחק ליתן טעם למאי דאמרינן בסוגיא דיבמות שם דכהן הדיוט בעבודת יוה"כ הו"ל בכלל זר. משום דכיון דרחמנא אפקי' בלשון זרות דכתיב והזר הקרב ולא כתיב ישראל בהדיא משמע מזה דמי שזר אצל אותה עבודה קאמר. ואפי' כהן עיי"ש. ולדבריו גם בתרומה דאפקי' קרא בלשון זר דכתיב וכל זר לא יאכל. אית לן למימר הכי דכל שהוא זר אצל אותה תרומה אפי' כהן הרי הוא בכלל זר. וזה תמוה כמו שנתבאר. וגם אשתמיטתי' סוגיא דערכין שהבאתי דמבואר דמייתורא דקרא הוא דנפק"ל הכי:

ומ"מ ע"פ מה שביארנו אתי שפיר כל מה שהקשינו בזה. זולת מה שנתקשינו באזהרת מעילה דנפק"ל בגז"ש דחטא חטא מתרומה לדעת רוב הראשונים ז"ל. דבזה ודאי קשה טובא א"כ אזהרה בכהנים וכל אוכלי תרומה מנ"ל. אם לא שנאמר דגם כהנים בתרומה האסורה להם הו"ל בכלל זרים. וא"כ התמיהא במקומה עומדת. ומיהו אפשר קצת לומר בזה ע"פ מאי דתניא (בריש פ"ה דמעילה י"ח ע"א) נפש אחד היחיד ואחד הנשיא ואחד המשיח עיי"ש. הרי דאיתרבי מקרא דנפש אפי' כהן משיח למעילה ככל ישראל הזרים. ואע"ג דהאי קרא גבי מעילה בשוגג כתיב. מ"מ גילוי מילתא בעלמא הוא דה"ה דאיתרבי לענין אזהרת מעילה במזיד. דהא גם גזרה שווה דחטא חטא גבי מעילה בשוגג הוא דכתיבא וחטאה בשגגה. ואפי' הכי ילפינן מינה אזהרה למעילה במזיד. ועכצ"ל כדכתיבנא. איברא דלפ"ז קשה לכאורה בסוגיא דמעילה שם (לקמן י"ט ע"א) דפרכינן

התם עלה דהך ברייתא פשיטא נפש כתיב. ואיצטריך לשנויי מהו דתימא אמר רחמנא ואשר יתן ממנו על זר והאי לאו זר הוא דהא אימשח בגווי' קמ"ל עיי"ש. והשתא תיפיק לי' דבלא"ה טובא קמ"ל דלא תימא דאין הכהנים בכלל. כתרומה שהכהנים מותרים בה. דהא עיקר אזהרת מעילה מתרומה הוא דילפינן לה. אם לא דנימא דגם הכהנים שייכי בכלל אזהרת זרים בתרומה היכא שנאסרו בה. אבל לק"מ דהא בלא"ה יש מקום להקשות כן. דהרי התם בההיא סוגיא גופא דמעילה ילפינן כמה מילי בהך גז"ש דחטא חטא מתרומה עיי"ש. אלא דלק"מ דאיכא למימר דאין הכי נמי דלענין כהן משיח הוה מצי לשנויי הכי. אלא משום נשיא דקתני דהוא ודאי גם בתרומה אסור ככל הזרים. ועוד דגם כהן משיח. אם איתא דעיקרו לא איצטריך אלא כדי לאשמעינן דלא נימא דאינו בכלל חיובא דמעילה כמו שאינו בכלל איסור תרומה. מאי שנא דנקט רק כהן משיח כל הכהנים בדרך כלל הו"ל למינקט. ולהכי שפיר הוכרח לשנויי כדמשני דבהכי הכל ניחא:

ומעתה תתבאר על נכון דעת רבינו הגאון ז"ל ויפה עשה מה שלא מנה לאו דאל יבא בכל עת אל הקדש משום דלטעמי' אזיל דס"ל דלאו דוזר לא יקרב אליכם כולל גם איסור כניסה גרידא בלא עבודה. וכמו שביארנו. ונמצא לפ"ז דבכל כניסה שלא לצורך מלבד אזהרה דאל יבא בכל עת איכא נמי אזהרה דוזר לא יקרב אליכם. דאפי' כהן גדול וכ"ש כהן הדיוט. כיון שלא ניתן להם רשות ליכנס אלא לצורך הו"ל לענין זה בכלל זר. וקרינן בהו וכל זר לא יקרב אליכם. ואע"ג דלאו זר מעיקרא נינהו. כיון דרשאים ליכנס לצורך. ואנן קיי"ל כר"י גבי סך משמן המשחה דבעינן עד שיהי' זר מתחילתו ועד סופו. מ"מ הרי באיסור זרות דעבודת מקדש כבר גלי קרא דלא בעינן זר מעיקרא. וה"ה לענין אזהרת ביאה ריקנית. שהרי מחדא אזהרה נפקי. וכיון דלענין העונש דנפק"ל מקרא דוהזר הקרב יומת. גלי לן קרא דאפי' זר לאותה עבודה בלבד אע"ג דלאו זר הוא. הרי זה בכלל זר להתחייב מיתה על אותה עבודה כזר גמור. הכי נמי לענין אזהרה דוזר לא יקרב אליכם גם זר לאותה עבודה לחודה נמי בכלל. דלא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר. וגם אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא שהתורה קראתו זר לענין זה כמשכ"ל. וא"כ ה"ה לענין ביאה ריקנית שבכלל אזהרה זו. אע"פ שאינו זר אלא לאותה כניסה הרי זה בכלל אזהרה דוזר לא יקרב אליכם. ומעתה ליכא נפק"מ בלאו דאל יבא בכל עת אלא לענין שיהיו הכהנים עוברים על כניסה שלא לצורך בשני לאוין. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אינו נמנה לשיטתו אלא אותו הלאו שכולל יותר. והילכך לא מנה אלא לאו דוזר

לא יקרב אליכם שכולל בין ביאה ריקנית ובין עבודה. בין כהנים ובין זרים. משא"כ לאו דאל יבא בכל עת שאינו אלא אזהרה לכהנים ולביאה ריקנית בלבד כמו שנתבאר:

והנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ע"ב) והנמשכים אחריו מנו בענין זה עוד לאו דאך אל כלי הקודש ואל המזבח לא יקרבו וגו' לאזהרה שלא יתעסקו הלוים בעבודת כהנים וכהנים בעבודת לוים וכן הלוים מעבודה לחברתה. וכ"כ בסופ"ג מהלכות כלי מקדש עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין שס"ג שס"ד) הוסיף בזה עוד לאו אחד. משום שחלק לאו זה לשנים. האחד מזהיר ללוי על עבודת הכהן. והשני ללוי בעבודת חבירו כגון משורר ששיער ושוער ששורר. עיי"ש בדבריו (סי' קנ"ה). ואמנם רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וכל הנמשכים אחריו לא מנו לאו זה כלל. אבל נראה דס"ל דכל זה בכלל אזהרה דוזר לא יקרב אליכם. משום דהתם מיירי בין בעבודת כהנים ובין בעבודת לוים. וכדכתיב גם הם גם אתם וגו'. ועל זה מסיים קרא וכתב וזר לא יקרב אליכם. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא (פרשת קרח) וז"ל אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו באזהרה ולא ימותו בעונש גם הם גם אתם לימד על הלוים שנענשין על עבודת כהנים והכהנים על עבודת לוים. גם הם להביא המשנה מעבודה לעבודה. וכבר ביקש ריב"ח לסייע את יוחנן ב"ג א"ל חזור לאחוריך שלא תהא מתחייב בנפשך שאני מן השוערים ואתה מן המשוררים וכו'. וזר לא יקרב אליכם זו אזהרה עכ"ל עיי"ש. נראה דס"ל דמרישא דקרא דאל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ליכא למשמע אזהרה אלא לכהנים בעבודת לוים וללוים בעבודת כהנים. וכדמשמע מלישנא דקרא דאל כלי הקדש. היינו כהנים בעבודת הלוים. ואל המזבח. היינו לוים בעבודת הכהנים. ואכתי לא שמענו אזהרה להמשנה מעבודה לעבודה דאיתרבי מדכתיב גם הם. ולזה מסיים וזר לא יקרב אליכם זו אזהרה. וכמו שביארנו ע"פ סיגיא דפ"ג דיבמות ופ"ב דערכין שם דאפי' כהן בעבודה שאינה שלו בכלל זר הוא. וכבר טרחו רש"י ותוס' בסוגיא דערכין שם למצוא אזהרה למשנה מעבודה לעבודה עיי"ש. והדבר מבואר בפסיקתא זוטרתא. ועי' בספרי קרח (פיסקא קט"ז) ובסה"מ (לאוין ע"ב) עיש"ה. וא"כ לאו דאל כלי הקדש וגו' אינו אלא לאו פרטי לכהנים בעבודת לוים וללוים בעבודת כהנים. אבל לאו דוזר לא יקרב אליכם כולל הכל. ואפי' משנה מעבודה לעבודה בעבודת כהנים או בעבודת לוים עצמה. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אחר שמנה לאו דוזר לא יקרב אליכם שוב אין לו למנות לאו דלא יקרבו. ומיהו כל זה לא יתכן אלא לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל אינו מספיק ליישב דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל לפי שיטתם כמבואר ואין להאריך:

וע"פ מה שביארנו יתבאר מה שכבר נתעוררו רבים לתמוה על כל מוני המצות שלא מנו במנין הלאוין הלאו המפורש בתורה (בפרשת אחרי) וכל אדם לא יהי' באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו. והוא אזהרה שלא יהא שום אדם בהיכל בשעה שמקטירין קטורת בכל יום. וביוה"כ כשמקטיר כה"ג לפני ולפנים. ובשעת מתן דמים של חטאות הפנימיות. כדאמרינן ביומא (פרק טרף בקלפי מ"ד ע"א) עיי"ש וברמב"ם (פ"ג מהלכות תמידין. ובפ"ד מהלכות עבודת יוה"כ) עיי"ש. והוא דבר מתמיה. ולא ראיתי מי שעלה בידו לסלק תמיהא זו אפי' במקצת. ואמנם לשיטת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מה שביארנו נראה לפי מאי דאמרינן (בפרק טרף בקלפי מ"ג ע"ב) על הא דתנן התם שחטו וקבל במזרק את דמו ונתנו למי שהוא ממרס בו על רובד הרביעי שבהיכל כדי שלא יקרוש נטל מחתה וכו'. ופרכינן והכתיב וכל אדם לא יהי' וגו'. ומשני אר"י תני של היכל עיי"ש. ופירש"י וז"ל והכתיב וכל אדם וגו' ומוקמינן לה לקמן בשמעתין בשעת הקטורת. ואת אמרת ממרס בו על הרובד הרביעי שבהיכל. ומשני תני של היכל. כשיוצא מן ההיכל לעזרה מונה את הרובדים. והוי האי רביעי להיכל עכ"ל עיי"ש. וראיתי להרב המאירי ז"ל שם שכתב וז"ל אין הכהנים רשאין ליכנס להיכל שלא בשעת עבודה שנאמר ואל יבוא בכל עת וגו'. ואע"פ שזה נאמר בבית קדש הקדשים. מ"מ מבית לפרוכת לרבות ההיכל כולו וכל שנכנס חוץ לקדש הקדשים שלא לצורך לוקה ובקדש הקדשים חייב מיתה בידי שמים. אחר שכן יש לשאול על מה הוצרך להקשות בסוגיא זו מוכל אדם לא יהי' באהל מועד. ואף הפסוק למה הוצרך. והלא חייב על הביאה הואיל ושלא לצורך עבודה הוא. ואפשר שאינו חייב אלא בדרך ביאה. רצוני לומר דרך פתח המזרח. אבל הנכנס דרך גגות ופספסין. רצוני לומר דרך פתחים קטנים שבצידי העזרה פטור. ובא להשמיענו שבשעה זו מיהא לא יכנס בשום פנים. או שמא בא להזהיר שלא ליכנס אף לצורך עבודה. כגון להכניס את המחתה עכ"ל המאירי עיי"ש. וכוונתו דלהכי עדיפא לי' טפי למיפרך מקרא דוכל אדם לא יהי' וגו'. משום דמקרא דואל יבא בכל עת לא שמענו אלא דרך פתח המזרח. אבל דרך גגות ופספסין הו"ל לומר דשרי. וא"כ הי' אפשר לומר דזה הממרס יבא דרך גגות ופספסין להיכל. ועוד דמשום לאו דואל יבא ליכא איסורא אלא בביאה ריקנית. אבל לצורך שרי כגון להכניס את המחתה וכן למרס את הדם. ולהכי פריך מקרא דוכל אדם לא יהי' באהל מועד וגו'. דמשמע דאסור בכל ענין:

והנה בתירוץ השני של הרב המאירי ז"ל צ"ע לפמש"כ התוס' שם (בד"ה אמר ר"י וכו'). וז"ל והא דאמר לקמן דפורשין נמי מבין האולם ולמזבח. הא מסקינן לקמן דהני מילי בשעת הקטרה דהיכל ובשעת מתן דמים דהיכל. אבל בשעת הקטרה דלפני ולפנים לא.

והכא מיירי בהקטרת קטורת דלפני ולפנים. ומיד אחר הקטרה דלפני ולפנים נטל הדם מיד הממרס. ולקמן דבעי לאוכוחי דפורשין מבין האולם ולמזבח אף בשעת הקטרה דלפני ולפנים מברייתא דרבי יוסי. הוה מצי לאוכוחי ממתניתין דאין פורשין וכו'. וי"ל דממתניתין לא מצי לאיתויי סייעתא דאיכא למימר כיון דהפרשה דבין האולם ולמזבח אינה אלא מדרבנן. דמדאורייתא אין פורשין אלא מאהל מועד לא גזרו אלא על העומדים שם שלא לצורך. וא"ת א"כ אמאי לא קאמר דהא מילתא נמי איכא בין ההיכל לבין האולם ולמזבח. דמן ההיכל פרשינן אפי' לצורך. ומבין האולם ולמזבח לא פרשינן אלא שלא לצורך. וי"ל דהמקשן דלקמן ס"ל דאפי' מהיכל נמי לא פרשינן לצורך עבודה. והוא לא הי' מגיה במתניתין מידי אלא הוה תני שבהיכל. דכיון דלצורך עבודה הוא שרי אף בהיכל עכ"ל עיי"ש. והשתא כיון דלרב אדא בר אהבה שהוא המקשה מברייתא לקמן ע"כ מוכרח דס"ל דאפי' לצורך עבודה כזו דממרס הדם. אע"פ שאינה לצורך עבודת ההיכל כ"כ שהרי אפשר שיהא ממרסו בעזרה. לא פרשינן אפי' מתוך ההיכל. ודאי אית לן למימר דלרב יהודה נמי דמגיה במתניתין דתני של היכל. אע"ג דמוכרח דס"ל דמשום עבודה כזו דממרס בדמו פרשינן מהיכל. מ"מ היינו דוקא בהא משום דלא הו"ל לצורך כ"כ. שהרי אפשר למרס גם בעזרה. ואין בה אלא צורך קצת כדי שיהא הדם מוכן לכהן גדול מיד בצאתו מקדש הקדשים. אבל לצורך גמור. דהיינו בעבודה שאי אפשר אלא בהיכל ודאי גם רב יהודה מודה דאפי' מהיכל לא פרשינן. דבהכי לא אשכחן דפליג עלי' דר"א ב"א ואפושי פלוגתא לא מפשינן:

ונראה עוד דע"כ כן מוכרח. ע"פ מה שהקשה הרש"א ז"ל בדברי התוס' אלו שתי' דר"א ב"א ס"ל דאפי' מהיכל נמי לא פרשינן לצורך עבודה. והוא אינו מגיה במתניתין. דמ"מ לרב יהודה דהכא קשה אמאי לא קתני דהא נמי איכא בין ההיכל לבין האולם ולמזבח. דמהיכל פרשינן אפי' לצורך וכו'. עיי"ש בדבריו. וכבר תמהו האחרונים ז"ל על דבריו דהרי עד כאן לא חילקו התוס' כן אלא אליבא דר"א בר אהבה דמקשה מברייתא דרבי יוסי עלי' דר"א. וס"ל דמבין האולם ולמזבח נמי פרשי אפי' בהקטרה דלפני ולפנים. אבל רב יהודה דהכא יש לומר דס"ל כר"א. וכדמסיק לקמן דבהקטרה דלפני ולפנים לא פרשי מבין האולם ולמזבח אפי' שלא לצורך כלל. וליכא לדידי' חילוק בין ההיכל לבין האולם ולמזבח אלא מאי דמהיכל פרשינן אפי' לצורך. ומבין האולם ולמזבח לא פרשינן כלל אפי' שלא לצורך. והיינו גופי' החילוק דמחלק בברייתא שם. ואין כאן שום התחלת קושיא כלל לרב יהודה דהכא. ואמנם לדידי יפה הקשה הרש"א ז"ל ודבריו פשוטים וברורים. דהרי עד כאן לא איפליגו רב יהודה ורב אדא ב"א אלא בהקטרה דלפני

ולפנים. אבל בהקטרה דהיכל לכ"ע פרשינן נמי מבין האולם ולמזבח עכ"פ מדרבנן וכמבואר במתניתין (פ"א דכלים). וא"כ מדרב אדא ב"א בהקטרה דלפני ולפנים נשמע לר"א בהקטרה דהיכל. דכמו דלר"א ב"א בהקטרה דלפני ולפנים אין פורשין מבין האולם ולמזבח אלא שלא לצורך כלל. אבל כל שיש קצת צורך בדבר כגון ממרס בדמו של פר אינו צריך לפרוש. משום דפרישה דמבין האולם ולמזבח אינה אלא מדבריהם. ולא גזרו אלא בשלא לצורך כלל. הכי נמי לר"א בהקטרה דהיכל אע"ג דפורשין מבין האולם ולמזבח. מ"מ כיון דאינו אלא מדבריהם לא גזרו אלא בשלא לצורך כלל. דודאי מאי דס"ל לראב"א בהקטרה דלפני ולפנים ס"ל לר"א בהקטרה דהיכל ולא פליגי אלא אם הקטרה דלפני ולפנים שוה לענין זה להקטרה דהיכל אם לא. דלראב"א דיניהן שוה. אבל לר"א בהקטרה דלפני ולפנים אין פורשין כלל מבין האולם ולמזבח. ומעתה א"כ שפיר הקשה הרש"א ז"ל. דאפי' כשתמצא לומר דס"ל לרב יהודה כר"א. מ"מ הו"ל לומר דהך מילתא נמי איכא בין ההיכל לבין האולם ולמזבח. דמן ההיכל אפי' בהקטרה דלפני ולפנים פורשין אפי' העומדים שם לצורך עבודה. אבל מבין האולם ולמזבח אפי' בהקטרה דהיכל אין פורשין אלא העומדים שם שלא לצורך כלל. וזה ודאי קשה לכאורה:

והנה הרש"א ז"ל סיים שם בזה דיש ליישב. ונראה לכאורה דכוונתו בזה ע"פ מאי דפרכינן התם לקמן והא איכא הא מעלה. דאילו מהיכל פרשי בין בקדושה דידי' בין בקדושה דלפני ולפנים. ואילו מבין האולם ולמזבח לא פרשי אלא בקדושה דהיכל. ומשני אמר רבא שם פרישה אחת היא עיי"ש. ובריטב"א שם מפרש לישנא דתלמודא כפשטי'. דהפירכא היינו דליחשב נמי הא מעלה והו"ל תרתי מעלות עיי"ש בדבריו. ולפ"ז אפשר לומר דרב יהודה דהכא לא ס"ל כשינויא דרבא דשם פרישה אחת היא. אלא ס"ל דתנא ושייר. דשייר נמי הא דמהיכל פרשי אפי' אותן העומדים שם לצורך עבודה. ואילו מבין האולם ולמזבח לא פרשי אלא העומדים שם שלא לצורך. וכקושית הרש"א ז"ל. אבל זה אינו דהרי עיקר קושיא זו אינו אלא על התוס'. והרי התוס' גופייהו לא ס"ל לקמן כפי' הריטב"א ז"ל. ולפירושם לא פרכינן התם דהו"ל למיחשב עוד מעלה אחת והו"ל תרתי מעלות. אלא פריך אלישנא דברייתא דלא הו"ל למינקט האי לישנא דבין בשעת הקטרה וכו' דמשמע הקטרה ותו לא. וכמבואר בדבריהם שם (לקמן מ"ד ע"ב) בד"ה דאילו מהיכל וכו' עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז גם להמקשה ליכא הכא אלא מעלה אחת. אלא דלישנא דברייתא הוא דקשה לו. וא"כ ליכא למימר תנא ושייר ההיא דלצורך ושלא לצורך. דכיון דליכא אלא חדא לא אמרינן תנא ושייר. וכדפרכינן בכיו"ב בעלמא מאי שייר דהאי שייר:

ולכן נראה לומר דקושיא מעיקרא ליתא. דיש לומר דס"ל להתוס' דלצורך עבודה ממש כגון להכניס את המחתה וכיו"ב דברים שאין עשייתן אלא בהיכל. אפי' רבי אלעזר מודה דאפי' מהיכל אינו צריך פרישה. וכמשכ"ל דמדרב אדא ב"א נשמע לר"א. דלא פליג ר"א אלא בממרס דאפשר בעזרה. וא"כ אין לנו תו שום מעלה אחריתא בהיכל יותר מלבין האולם ולמזבח אליבא דר"א. וכן לרב יהודה אם ס"ל כוותי'. דהא בהקטרה ובמתן דמים דלפני ולפנים לר"א אין פורשין מבין האולם ולמזבח כלל אפי' שלא לצורך עבודה. ובהקטרה ומתן דמים דהיכל לא משכחת לה עבודה כעין ממרס כלל. דהרי אפי' רב אדא ב"א אינו מיקל בזה בצורך עבודה אלא עכ"פ כעין הך עבודה דממרס שיש בה מיהת צורך קצת בהיכל כמשכ"ל. אבל בעבודה שאין לה שום צורך בהיכל ודאי פשיטא דגם רב אדא ב"א לא פליג דהו"ל כשלא לצורך עבודה כלל ופורשין ממקום שהדין נותן לפרוש. ומינה נשמע נמי לר"א ולר"י לענין פרישה דמבין האולם ולמזבח. דאע"ג דבצורך עבודה שכעין ממרס אע"פ שאין צורך לה כ"כ במקום זה. מ"מ כיון דעיקר פרישה מבין האולם ולמזבח אינה אלא מדבריהם ס"ל דאין פורשין מ"מ בעבודה שאין לה צורך בין האולם ולמזבח כלל ודאי דצריך פרישה אפי' מבין האולם ולמזבח. משום דבכגון זה הו"ל כשלא לצורך עבודה כלל. והשתא כיון דעבודה אחרת כעין עבודה זו דממרס לא אשכחן. ועבודה דממרס לא משכחת לה אלא בדמו של פר של כה"ג ביוה"כ בשעת הקטרה דלפני ולפנים. אבל בשעת הקטרה דהיכל או מתן דמים דהיכל. צורך עבודה כעין זו לא משכחת לה כלל. וא"כ אליבא דרב יהודה ליכא בזה קושיא כלל דליחשב נמי הא מעלה דהיכל לגבי בין האולם ולמזבח. דמהיכל פורשין אפי' העומדים לצורך עבודה. ומבין האולם ולמזבח אין פורשין אלא העומדים שם שלא לצורך. משום דהעומדים לצורך גמור אפי' מהיכל אין פורשין אפי' לרב יהודה. וצורך קצת כעין ממרס הרי לא משכחת לה בהקטרה דהיכל ובשעת מתן דמים דבהיכל כי היכי דנימא דלענין זה יש מעלה להיכל לגבי בין האולם ולמזבח. דמבין האולם ולמזבח לא צריך בזה פרישה כמו מן ההיכל. ולא משכחת ההיא מעלה כלל. ולהכי לא קתני לה. אבל לרב אדא ב"א שפיר הקשו התוס'. דכיון דלדידי' אפי' בהקטרה ומתן דמים שלפני ולפנים נמי פורשין מבין האולם ולמזבח. ומתניתין דקתני דאין פורשין. היינו דממרס נמי חשיב צורך עבודה. א"כ ודאי קשה דהו"ל למיחשב בברייתא נמי הא מעלה. דהרי שפיר משכחת לה בהקטרה דלפני ולפנים כבמתניתין. והוצרכו התוס' לתרץ כתירוצם. ול"ק מידי קושית הרש"א ז"ל. ונראה דזו היא כוונתו במש"כ דיש ליישב:

ומעתה מתבאר עפ"ז דלפי דעת התוס' ע"כ מוכרח דהעומדים לצורך עבודה לכ"ע אפי' מהיכל אין פורשין. ולא פליגי אלא בממרס. דלרב יהודה ס"ל דכגון זה לא חשיב לצורך. וזה דלא כדעת הרב המאירי ז"ל דס"ל דאפי' לצורך גמור. כגון להכניס את המחתה טעון פרישה. ולפ"ז לא מיתרצא בהכי קושית המאירי. ועכצ"ל לפי דעת התוס' כתי' הראשון של הרב המאירי ז"ל. דמקרא דאל יבא בכל עת לא שמענו אזהרה אלא בדרך ביאה. אבל מקרא דוכל אדם לא יהי' וגו' בכל ענין מתסר. והנה מש"כ הרב המאירי ז"ל כמסתפק דאפשר שאינו חייב משום לאו דאל יבא בכל עת אלא בדרך ביאה ולא דרך גגות ופספסין. תמוה לכאורה דמאי מספקא לי'. הרי גמרא ערוכה היא בפ"ג דמנחות (כ"ז ע"ב) דדרשינן אל פני הכפורת למעוטי דרך משופש. וכדתנא דבי ראב"י אל פני הכפורת קדמה זה בנה אב כל מקום שנאמר פני אינו אלא פנים קדים עיי"ש. מיהו נראה עפמש"כ במל"מ (פ"ב מהלכות ביאת מקדש ה"ב) להוכיח דלא ממעטינן דרך משופש אלא ממיתה דכניסה לקדש הקדשים. והכי קאמר קרא אל פני הכפורת ולא ימות. הא בדרך משופש אינו בולא ימות. אבל אזהרה דואל יבא בכל עת שפיר איתא אפי' בדרך משופש עיי"ש בדבריו. וא"כ איכא למימר דהיינו דמספקא לי' להרב המאירי ז"ל. אם לגמרי ממעטינן דרך משופש ואפי' מאיסורא בעלמא. או מחיוב מיתה דכניסה לפני ולפנים הוא דאימעיט. אבל אזהרת לאו מיהא איכא בכל ענין. וס"ל להרב המאירי ז"ל דאין חילוק בזה בין דרך גגין לדרך משופש. וכדעת רש"י ז"ל בזבחים (פרק התערובות פ"ב ע"ב) בד"ה לא נצרכא עיי"ש. ודלא כמש"כ התוס' (שם ובפ"ג דמנחות שם) לחלק בזה עיי"ש בדבריהם. וקושית התוס' שם על פירש"י אינה מוכרחת. כמש"כ כבר הר"ב מל"מ (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש הלכה י"ט) עיי"ש. ויותר נראה ע"פ מה שנתעורר הר"ב מל"מ (בפ"ב מהלכות ביאת מקדש ה"ג) להקשות על הרמב"ם ז"ל למה השמיט לגמרי הך דינא דדרך משופש פטור. והרי זה דין מוסכם בגמרא שם אליבא דכ"ע דאפי' ר"י מודה בעיקר הך דרשא. והי' לו להרמב"ם ז"ל להביאו להלכה. ונשאר בתימא עיי"ש. וראיתי לקצת אחרונים ז"ל שכתבו לתרץ דהיינו טעמא שהשמיטה משום שהקשה לו להרמב"ם ז"ל קושית התוס' שם שהקשו למה לי קרא למעוטי דרך משופש מדכתיב אל פני הכפורת. תיפוק לי' מדכתיב ואל יבא בכל עת. דמשמע דרך ביאה. וכדממעטינן (בפרק התערובות) דם שנכנס לפנים דרך משופש מדכתיב בי' הבאה עיי"ש. ולא ניחא לי' להרמב"ם ז"ל לחלק בין הבאת דם לביאת אדם. כמו שחילקו התוס' שם. ולכן ס"ל להרמב"ם ז"ל לפרש הסוגיא איפכא. דלהכי כתיב אל פני הכפורת למעוטי דרך משופש כי היכי דליהוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ואיתרבאי דרך

משופש לחיובא כביאה כדרכה לכל דבר. ועל דרך זה תתפרש כל הסוגיא דהתם ולכן סתם הרמב"ם ז"ל דבריו שם וכתב כהן שנכנס וכו'. דמשמע בכל ענין שנכנס הדין כן. ולפ"ז גם קושיא הראשונה של התוס' שהקשו לפירש"י דדרך משופש היינו דרך גגין ועליות. למה לי קרא תיפוק לי' מדכתיב ואל יבא בכל עת. כדממעטינן (בפ"ב דשבועות) טמא שנכנס דרך גגין להיכל מדכתיב ואל המקדש לא תבא עיי"ש אבל עפ"ז אין כאן מקום קושיא כלל. משום דהכא בביאה ריקנית מידריש קרא לא לפטורא אלא לחיובא. דליהוו תרי מיעוטי ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. והתם לא פטרינן לי' בהך מיעוטא אלא משום טומאה. אבל ודאי משום ביאה ריקנית חיובי מיחייב. ונפק"מ לענין שגג בטומאה והזיד בלאו דביאה ריקנית. דלא מיחייב אלא מלקות משום לאו דאל יבא בכל עת. אבל מקרבן דטומאת מקדש מיפטר משום דלא מיחייב על הטומאה אלא בדרך ביאה:

ולכאורה יש להביא ראי' לשיטה זו מסוגיא דיומא (פרק הוציאו לו נ"ג ע"א) דתניא אם חיסר בה אחת מכל סמניה חייב מיתה. ופרכינן עלה ותיפוק לי' משום ביאה ריקנית. וטרחינן התם לשנויי באנפי רחיקי עיי"ש. וקשה לכאורה מאי קושיא. והרי בפשיטות אפשר לומר דנפק"מ לענין אם נכנס דרך משופש דמשום ביאה ריקנית לא מיחייב אבל משום חיסר אחת מסמניה חייב מיתה. וכבר העירו קצת אחרונים ז"ל בקושיא זו שם. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. וא"כ מזה סייעתא לשיטתנו. אלא שיש מקום לדחות ואין להאריך. ואמנם יש להביא ראי' לכאורה מברייתא דפ"ב דשבועות (י"ז ע"ב) דתניא גגין הללו אין אוכלין שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים וטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור שנאמר ואל המקדש לא תבא דרך ביאה אסרה תורה עיי"ש. והדבר קשה לכאורה מכדי בטהורין קיימינן דאכילת קדשי קדשים ושחיטת קדשים קלים אינה אלא בטהורין. וא"כ אמאי שבק בדינא דסיפא טהורין דקאי בהו ברישא ונקט טמא. והרי אך דינא דסיפא נמי הוה מצי למינקט בטהורין לענין חיובא דמשום ביאה ריקנית. שאם נכנס לקדש הקדשים או להיכל דרך גגין פטור ולא מיחייב משום אזהרה דאל יבא בכל עת. דדרך ביאה הוא דאסרה תורה. ואין לומר דנקט טמא לרבותא. דאע"ג דתרתי אית בי'. טומאת מקדש וביאה ריקנית. פטור. דלא משמע הכי מדלא מייתי ראי' אלא מקרא דואל המקדש לא תבא דלא מיירי אלא מאזהרת טומאה בלבד. ונפק"מ לענין ביאה לעזרה דלית בי' אלא אזהרת טומאה ולא משום איסור ביאה ריקנית. ובפרט דקרא באשה מיירי דאפי' בימי טהרתה אינה באה אלא לעזרה. ואפי' בעזרה אינה באה אלא לצורך קרבנה. כדתניא בתוספתא (פ"ב דערכין) מעולם לא נמצאת אשה בעזרה אלא

בשעת קרבנה עיי"ש ובפ"ב דקידושין (נ"ב ע"ב) ובפירש"י ותוס' ושאר ראשונים שם. ועכ"פ אינה ראויה לבא לעולם אלא בעזרה לצורך. וא"כ היינו דקאמר קרא ואל המקדש לא תבא עכשיו כשיושבת על דמי טהרה. אבל שלא כדרך ביאה אין איסור בביאתה לעזרה כדרך שהיא באה בימי טהרתה. וא"כ לא שמענו מהך קרא אלא לענין טומאת מקדש בלבד. ועכצ"ל דלא אשמעינן הך תנא אלא דינא דטומאת מקדש בלבד. ולא נחית השתא לאשמעינן הך דינא לענין ביאה דהיכל וקדש הקדשים משום אזהרת ואל יבא בכל עת אל הקדש. והשתא א"כ ודאי קשה טובא דאמאי לא אשמעינן הך דינא גופא בטהורים. ולענין אזהרת ביאה ריקנית אלא ודאי מוכרח מזה דלענין ביאה ריקנית ליתא לדין זה. דודאי קושטא דמילתא הוא דחיובי מיחייב אפי' כשנכנס דרך גגין ומשופש. משום דהכא גלי קרא למיחייבי' בכל ענין משום אזהרה דואל יבא בכל עת כדאמרן:

והכי נמי משמע ממתניתין (דפ"ד דמדות מ"ה) דתנן התם ולולין היו פתוחים בעליית בית קדשי הקדשים שבהן היו משלשלין האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדש הקדשים עיי"ש. ולכאורה קשה למה לי' לתנא דמתניתין לטעמא דכדי שלא יזונו עיניהם מבית קדש הקדשים. תיפוק לי' שצריכין היו לשלשלם בלא"ה כדי שלא יעברו על לאו דואל יבא בכל עת אל הקדש. ואע"ג דאפשר לומר דאכתי איצטריך להך טעמא דכדי שלא יזונו עיניהם. למאי שהצריכו לשלשלם דוקא בתיבות. דהיינו כדי שיהיו מוקפים סביב במחיצות של דופני התיבות. דמשום לאו דואל יבא בכל עת הוה סגי לשלשלם דרך גגין ע"י חבלים ושלשלאות כמו שהם בלא תיבות. דעל כניסה דרך גגין לא הזהיר הכתוב אבל משום טעמא דכדי שלא יזונו עיניהם לא סגי בלא תיבות. מ"מ אכתי קשה אמאי שביק תנא דמתניתין ולא יהיב טעמא נמי לעיקר פתיחת הלולין משום דא"א בלא"ה. כדי שלא יעברו האומנים בלאו דאורייתא דואל יבא בכל עת. שיש עליו עונש מיתה בידי שמים בכניסה לקדש הקדשים דרך פתחים. ושביק תנא איסור לאו דאורייתא ונקט איסורא דדבריהם בעלמא. דקיי"ל קול מראה וריח אין בהן משום מעילה. כמבואר בפסחים (פרק כל שעה כ"ו ע"א) ועכ"פ הכי הו"ל למיתני כדי שלא לעבור על לאו דואל יבא בכל עת ולא יזונו עיניהם מקדש הקדשים. אבל השתא דלא נקיט אלא טעמא דכדי שלא יזונו. משמע דליכא שום חששא אחרינא בכניסת האומנים אלא משום איסורא דרבנן דהזנת עיניהם מבית קה"ק בלבד. אלא ודאי מוכח מזה דלענין לאו דביאה ריקנית ליכא שום תקנתא בכניסה דרך גגין. דאפי' בדרך גגין איכא אזהרת לאו דואל יבא בכל עת. וא"כ לזה ודאי לא הוצרכו לפתיחת לולין. דכך לי דרך לולין כך לי דרך פתחים לענין אזהרה זו. וכיון שהותרה כניסת האומנים לצורך תיקון הבית. הותרו נמי ליכנס

דרך פתחים. וע"כ לא הוצרכו לפתיחת הלולין אלא משום שצריך לשלשלם בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדש הקדשים בלבד. ומדוקדק שפיר לישנא דמתניתין. ועכ"פ יתבאר דלדעת הרמב"ם ז"ל אזהרה דואל יבא בכל עת כוללת נמי אפי' כניסה דרך גגין ודרך משופש:

ואפשר דמשום זה הוא שיסתפק בזה הרב המאירי ז"ל. ומ"מ לפי מש"כ הר"ב מל"מ להוכיח דגם בדרך גגין ודרך משופש נהי דאימעיט מעונש מיתה. מ"מ אזהרת לאו מיהא אית בי'. וכ"ש לפי מאי שביארנו בדעת הרמב"ם ז"ל דאפי' מעונש מיתה לא אימעיט דרך גגין ודרך משופש. א"כ גם מצד זה לא מיתרצא קושית הרב המאירי ז"ל. והקושיא במקומה עומדת. ולכל זה לא הוצרכנו אלא לדעת שאר הראשונים ז"ל. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל כאן דס"ל דאזהרה דוזר לא יקרב אליכם כוללת נמי איסור ביאה ריקנית לזרים וגם לכהנים וכמו שנתבאר. ודאי בלא"ה פשיטא דאפי' דרך גגין ודרך משופש בכלל אזהרה זו. דאפי' תימא דלאו דואל יבא בכל עת כיון דאפקי' רחמנא בלשון ביאה אינו כולל אלא אזהרה בדרך ביאה ולאפוקי דרך גגין ודרך משופש. מ"מ לאו דוזר לא יקרב אליכם ודאי שייך בכל ענין כניסה. וממילא מבואר דלפ"ז אין מקום כלל לתירוצו של הרב המאירי ז"ל. והקושיא קיימא כדמעיקרא. אמאי איצטריך למיפרך מקרא דוכל אדם לא יהי' באהל מועד. תיפוק לי' מאזהרה דואל יבא בכל עת. או לדעת רבינו הגאון ז"ל מאזהרה דוזר לא יקרב אליכם. מאחר דגם מקרא דוכל אדם לא יהי' באהל אין לנו אזהרה אלא בשלא לצורך. אבל כל שנמצא שם לצורך לא הזהיר הכתוב על הפרישה. וממרס היינו טעמא דצריך פרישה לרב יהודה. משום דס"ל דהו"ל בכלל שלא לצורך וכמו שביארנו לעיל. וא"כ הו"ל ביאה ריקנית ומוזהר עלה בלא"ה משום לאו דואל יבא בכל עת. או משום לאו דוזר לא יקרב אליכם. מיהו נראה דהרי לפ"ז בלא"ה קשה אגופי' דקרא דוכל אדם לא יהי' באהל מועד וגו'. דלמה לי קרא לאסור בשעת הקטרה ומתן דמים דלפנים ולפני ולפנים. דמאחר דהך קרא נמי לא אתי להזהיר אלא בשלא לצורך עבודה. א"כ תיפוק לי' דבלא"ה אפי' שלא בשעת הקטרה ומתן דמים דלפנים ולפני ולפנים איכא בזה אזהרה דביאה ריקנית מקרא דואל יבא בכל עת אל הקדש או מקרא דוזר לא יקרב אליכם. ועכצ"ל דאע"ג דודאי ביאה ריקנית אסורה בכל שעה. מ"מ בשעת הקטרה ומתן דמים בפנים הוסיף בה הכתוב לאו מיוחד בפ"ע. מלבד האזהרה הכללית שבכל ביאה ריקנית ונפק"מ לעבור עלה בשני לאוין. והשתא לפ"ז ממילא ניחא נמי מאי דאיצטריך למיפרך מקרא דוכל אדם לא יהי' באהל מועד משום דאע"ג דודאי בלא"ה איכא בזה אזהרה הכללית שבכל ביאה ריקנית. מ"מ ניחא לי' טפי למיפרך מקרא דוכל

אדם לא יהי' באהל מועד דכתיב בההוא ענינא גופי' דמיירי במתניתין. דהיינו בביאה דבשעת הקטרה. ועוד דבהך קרא האזהרה מפורשת בהדיא בכל אדם. משא"כ בקרא דואל יבא בכל עת דלא מיירי אלא בכהן גדול. אלא דמייתורא דקרא מרבינן גם שאר הכהנים כמשכ"ל. וכן בקרא דוזר לא יקרב אליכם לדעת רבינו הגאון ז"ל אין האזהרה מפורשת כ"כ בכהנים. דיש מקום לומר דבזר ממש הוא דמיירי קרא. אע"ג דלקושטא דמילתא ודאי אף הכהנים בכלל. כמו שביארנו לעיל:

והשתא עפ"ז ממילא ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה דוכל אדם לא יהי' באהל מועד. משום דאזיל לשיטתו. דאחר שמנה כאן לאו דוזר לא יקרב אליכם דלפי שיטתו כולל נמי אזהרה כללית לכל ביאה ריקנית. וא"כ בלאו דוכל אדם ליכא נפק"מ אלא כדי לעבור עלה בשעת הקטרה ומתן דמים שבפנים בשני לאוין. והרי כבר נתבאר דלשיטתו אין לאו כזה בא במנין בפ"ע. איברא דזה לא יתכן אלא לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל להבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן להרמב"ם וסייעתו ז"ל דבכל כיו"ב נמי דרכם למנות הלאו הפרטי. ובפרט להבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו כלל גם לאו דואל יבא בכל עת אל הקדש. וגם לאו דוזר לא יקרב אליכם. ולא מנו אלא זר ששימש במנין העונשין במחייבי מיתה בידי שמים. ודאי התמיהא קיימת לשיטתם אמאי לא מנו לאו זה במנין הלאוין:

ואמנם נראה דיש מקום ליישב גם לשיטת שאר ראשונים ז"ל ע"פ מאי דאמרינן בגיטין (בפרק הנזקין נ"ד ע"ב) ההוא דא"ל לחברי' טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו. אתא לקמי' דרבי אמי וכו'. אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי מה אעשה שהתורה האמינתו. היכן האמינתו. אמר רבי יצחק בר ביסנא כהן גדול ביוה"כ יוכיח דכי אמר פגול נאמן. ומנא ידעינן והכתיב וכל אדם לא יהי' באהל מועד. אלא לאו משום דמהימן וכו' עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה דטפי הו"ל להקשות מקרא דואל יבא בכל עת אל הקדש. דמהך קרא שמעינן עונש מיתה לכל הבא לקדש הקדשים לעולם חוץ מכהן גדול ביוה"כ משא"כ מקרא דוכל אדם לא יהי' באה"מ דלא שמענו מיני' אלא איסור בעלמא בשעת הקטרה ומתן דמים בלחוד. והו"ל לאלומי קושייתו טפי מקרא דאל יבא בכל עת. וכקושית הרב המאירי ז"ל בסוגיא דיומא שם ותירוצו של המאירי שם כבר נתבאר שאינו מספיק לדעת שאר הראשונים ז"ל. וגם מה שתירצנו לא שייך הכא. דבשלמא בסוגיא דיומא שם דקאי אמתניתין דהתם דמיירי בהקטרה דלפני ולפנים. שפיר אפשר לומר כדכתיבנא דניחא לי' למיפרך טפי מקרא דוכל אדם לא יהי' באה"מ שמזהיר על הך ענינא גופי' דמיירי בי' במתניתין שם. משום דפשטי' דההוא קרא בהקטרה דלפני ולפנים מיירי כדכתיב וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל. ואמרינן התם איזו היא כפרה ששוה לו ולביתו

ולאחיו הכהנים ולכל ישראל הוי אומר זו הקטורת עיי"ש. אבל מתן דמים לא נפק"ל אלא מדרשא מייתורא דקרא. ומהאי טעמא כתבו התוס' שם (בד"ה מאי לאו בשעת וכו'). דלהכי ס"ל למקשה דבשעת הקטרה דלפני ולפנים פורשין אפי' מבין האולם ולמזבח. משא"כ בשעת מתן דמים דלפני ולפנים. משום דבהקטרה דכתיב בקרא בהדיא גזרו רבנן טפי מבהזאת דמים דלא נפקא אלא מייתורא דלכפר עיי"ש. וכן כתבו התוס' לקמן (בד"ה דאילו מהיכל וכו') דעיקר קרא בקטורת מיירי עיי"ש. משא"כ כאן בסוגיא דגיטין דמיירי במתן דמים קשה דטפי הו"ל למיפרך מקרא דואל יבא בכל עת שכולל אזהרת ביאה ריקנית אפי' שלא בשעת הקטרה ומתן דמים. וגם יש בה עונש מיתה. ואע"ג דגם בהך קרא לא כתיב בהדיא אלא אזהרה לכהן גדול אבל לכהן הדיוט לא נפק"ל אלא מדרשא מייתורא דאחיך. כמבואר בספרא שהבאתי לעיל. מ"מ כיון דמתרווייהו הנך קראי לא נפקא לן איסורא אלא מייתורא דקרא. טפי הו"ל למיפרך מקרא דואל יבא בכל עת דהו"ל פירכא אלימתא טפי כדכתיבנא:

ועוד קשה טובא לכאורה דהא בסוגיא דיבמות (פרק הערל ע"ח ע"א) מסקינן דבדאי לאיסורא מיירי קרא. ורק בדאי להיתירא הוא דלא איירי קרא עיי"ש. וא"כ מאי ראי' מייתי הכא דהתורה האמינתו דאל"כ מנא ידעינן דפיגל. כיון דאמרה תורה וכל אדם לא יהי' באהל מועד. והרי שפיר משכחת לה בשעבר אחד ובא אל אהל מועד בשעת מתן דמים דפר ושעיר של יוה"כ וראה ושמע שפיגל. ומיירי בשעבר בשוגג אי נמי אפי' במזיד ואע"ג דבעבר במזיד אפשר דפסול לעדות. מ"מ אפי' תימא דלאו זה דכל אדם לא יהי' באה"מ הוא מן הלאוין שלוקין עליהן ונפסל בכך מדאורייתא לעדות. מ"מ משכחת לה בשחזר בתשובה אח"כ ולפמש"כ הש"ך (בחו"מ סי' ל"ד ס"ק ל"ג) בפסולי עדות שמחמת עבירה לא בעינן תחילתו וסופו בכשרות. ועי' באחרונים שם. ואפי' בדאי להיתירא הוה מצינן לאוקמי הך קרא לפמש"כ התוס' ביבמות שם דדוקא פשטי' דקרא לא מיירי בדאי להיתירא. אבל ייתורא דקרא שפיר מיתוקם אפי' בדאי להיתירא עיי"ש. וכאן אפי' ייתורא ליכא בקרא. אלא דהכי פשיטא לי' לתלמודא מסברא דבכל הקרבנות שייך פגול בכל ארבע עבודות. וכמש"כ התוס' שם (סוף ד"ה דכי אמר) עיי"ש. ועוד דהרי מבואר ביבמות שם דבמחזיר גרושתו משנשאת כתב קרא דאי להיתירא משום דהתם משים עיקר איסורי' הוא דכתבי' עיי"ש. וא"כ הכא נמי בפגול משום עיקר איסורי' הוא דכתבי'. אלא דממילא נשמע גם לקרבנות דיוה"כ. וא"כ אפי' בדאי להתירא שפיר שייך לאוקמי'. וכ"ש דהו"ל דאי לאיסורא דמיירי בי' קרא בכל גווני. וא"כ ודאי קשה מאי ראי' היא מכה"ג ביוה"כ:

והנראה בזה ע"פ מאי דאמרינן ביומא (פרק טרף בקלפי מ"ד ע"א) תני רב חנניא למדנו לקטורת שמכפרת שנאמר ויתן את הקטורת ויכפר על העם ותנא דבי רבי ישמעאל על מה הקטורת מכפרת. על לשון הרע. יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי. ופירש"י וז"ל סתם לשון הרע בחשאי הוא עיי"ש. ומשמע מזה דדבר שבחשאי הו"ל דומיא דמעשה חשאי מה מעשה חשאי. דהיינו לשון הרע. העושה המעשה. דהיינו המדבר לשון הרע. הוא נזהר לעשות מעשיו בחשאי שלא ישמעו אחרים את דבריו. ובכך יתודע הדבר להאיש שדיבר עליו רעות שהוא המדבר. אף דבר שבחשאי דהיינו קטורת על העושה המעשה דהיינו המקטיר. הוא שמוטל עליו שלא יקטיר אלא בחשאי. ולא יהי' כל אדם באהל מועד בבואו להקטיר. אבל אחרים לא הוזהרו מלהיות שם בשעת הקטרה. וא"כ אין זה אלא אחד מדקדוקי מצות הקטרה שצריכה להיות דוקא בחשאי. והכי נמי משמע לישנא דקרא דכתיב וכל אדם לא יהי' באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו. דמשמע ודאי דכך היא עבודה זו בענין שלא יהי' שם אדם משום דהו"ל דבר שבחשאי. אבל אין אדם מוזהר על כך שלא יהי' שם. דא"כ הכי הו"ל למיכתב וכל אדם יצא מאהל מועד וגו'. או וכל אדם לא יראה באה"מ או לא יבא באהל מועד וגו'. אלא ודאי אינו אלא מדקדוקי העבודה ועל המקטיר הוא שהטיל הכתוב שלא להקטיר אלא בחשאי כשאין אדם שם דומיא דמעשה חשאי דבעל המעשה הוא צריך להזהר לעשות בחשאי ולא הרואה והשומע ממנו. ולכן אמרו יבא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי. דמשמע דשניהם בענין אחד ממש הם:

והנה בתוס' ישנים שם הקשו בזה וז"ל תימא לריב"א ממה הוא בחשאי יותר ממתן דמים שהיו ג"כ פורשין. עיי"ש שנדחקו מאוד בזה ופירשו פי' אחר. אבל רש"י ז"ל (סוף פ"ט דזבחים ופ"ג דערכין ט"ז ע"א) פירשה כפשוטה עיי"ש. וא"כ קיימא תמיהת הריב"א ז"ל. אבל לפמש"כ מתיישבת ברווחא. עפמש"כ התוס' שהבאתי לעיל שתמהו לפי מאי דס"ל לרב אדא ב"א דאין פורשין מבין האולם ולמזבח אלא בשעת הקטרה דלפני ולפנים ולא בשעת מתן דמים דלפני ולפנים. ותימא מאי שנא דגזרו לפרוש מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה דלפני ולפנים משא"כ בשעת מתן דמים. והא תרווייהו מחד קרא נפקי לעיל. ותירצו. וז"ל ויש לומר בהקטרה דכתיב קרא בהדיא גזרו בה רבנן טפי ולא בהזאה דמייתורא דלכפר הוא דנפקא עכ"ל עיי"ש. ואין דבריהם מובנים לכאורה. הרי סוף סוף תרוייהו מדאורייתא נינהו. דבתרווייהו גלי קרא דבעו פרישה. ומאי שנא דגזרו בהקטרה טפי מבמתן דמים. ונראה בביאור דבריהם ע"פ מה שביארנו דמאי דכתיב וכל אדם לא יהי' באהל מועד. אין זו אזהרה לכל אדם שלא יהיו שם. שיהיו הם עוברים בלאו אם

לא פרשו מאהל מועד בשעת הקטרה ומתן דמים. אלא הוא מדקדוקי עבודה זו שאין לו להקטיר ולהזות אלא בחשאי כשאין אדם באהל מועד. והכי משמע נמי מלישנא דמתניתין (סוף פ"ו דתמיד. ובפ"א דכלים). מדקתני פרשו העם והקטיר. פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה עיי"ש. ואמאי נקט כהך לישנא. ולא קתני הלכו להם העם. אסור להיות בין האולם ולמזבח בשעת הקטרה. אלא ודאי היינו משום דליכא שום איסור לעם שלא להיות שם בשעת הקטרה אלא שאין המקטיר יכול להקטיר עד שירחיקו ויפרישו את העם משם. מטעם דהו"ל עבודה שבחשאי. והיינו דנקט לשון פורשין ופרשו. כלומר שאינו מקטיר עד שמרחיקין ומפרישין העם משם אבל אינהו גופייהו לא עבדי שום איסורא בהיותם שם בשעת הקטרה:

ולפ"ז נראה דאם עבר והקטיר שלא בחשאי שלא הפרישו כל אדם מאהל מועד בשעת הקטרה נפסלה ההקטרה. דהרי חוקה כתיב בפרשה. דכתיב והיתה לכם לחוקת עולם. וכל מקום שנאמר חוקה אינו אלא לעכב. אלא שיש לדון ולומר דהיינו דוקא לענין הקטרה לחוד. אבל לענין מתן דמים אין זה מעכב בדיעבד ולא איתרבי מקרא אלא למצוה לכתחילה. והיינו ע"פ מה שפירש"י (בפ"ק דסוכה י"ב ע"א) עלה דתנן התם וכולן כשרות לדפנות ופירש"י וז"ל וכולן הפסולין ששנינו בסכך כשרין לדפנות דכל סוכה שבכתוב סכך משמע דדופן לא איקרי סוכה. ודנפקא לן דפנות מבסוכת בסוכת מייתורא דקרא ילפינן ולא ממשמעותא. הילכך סוכות תעשה באספך מגרנך אסככה הוא דקאי עכ"ל עיי"ש וכן פי' הרע"ב ז"ל שם עיי"ש. וכן כתבו בתוס' (שם לעיל ז' ע"ב) בד"ה מחיצה עיי"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם. וכיו"ב כתבו התוס' (ברפ"ק דב"ק ג' ע"א) סוף ד"ה לא עשרה. ובפ"ג דמכות (י"ד ע"א) בד"ה ההוא. ובפ"ג דשבועות (כ"ג ע"א) בד"ה שכר מנזיר. וכן בפרק בתרא דיומא (ע"ו ע"ב) בד"ה גמר שכר עיי"ש. וכ"כ בכמה דוכתי. וגם יש מקור לסברא זו בגמרא ערוכה (בב"מ פרק השואל צ"ה ע"א) דאמרינן התם כי כתיב אם בעליו עמו אהנך חיובי דכתיב בהו בהדיא הוא דמיכתב עיי"ש בסוגיא דהתם. ומעתה אפשר לומר דזו היא כוונת התוס'. דס"ל דלא קאי חוקה. דשמעינן מיני' עיכובא. אלא אקטורת לחודא דכתיבא בקרא בהדיא ולא על מתן דמים דלא נפקא אלא מייתורא דקרא. והילכך איך לנו במתן דמים אלא מצוה לכתחילה שיהא נעשה בחשאי. אבל בדיעבד עיכובא לא שמענו. וכיו"ב כתב בכ"מ (סוף הלכות סוטה הלכה י"ח) דשלא יקנא לה מתוך שחוק לא מפורש בקרא כי היכי דנימא דקאי עלי' זאת תורת לעיכובא עיי"ש. וזה שכתבו התוס' דבהקטרה דכתיבא בקרא בהדיא וקאי עלי' חוקה לעיכובא בחשאי אפי' למיפסל בדיעבד שלא בחשאי. לכך גזרו בה רבנן טפי להצריכה פרישה אפי' מבין

האולם ולמזבח. אבל בהזאה דלא איתרבי אלא מייתורא דקרא. ולא קאי עלי' חוקה ואין חשאי מעכב בו בדיעבד. הילכך לא גזרו בו בין האולם ולמזבח. והשתא ממילא מיתרצא שפיר תמיהת הריב"א ז"ל. דודאי קטורת הו"ל דבר שבחשאי יותר ממתן דמים. אע"פ שגם בשעת מתן דמים היו פורשין. משום דבמתן דמים אין הפרישה אלא מצוה בעלמא לכתחילה לחוד. אבל בדיעבד אפי' שלא בחשאי כשר. משא"כ בקטורת דאפי' בדיעבד מעכב למיפסל ההקטרה שלא בחשאי. ולהכי אמרינן שפיר יבא דבר שאינו אלא בחשאי ויכפר על מעשה חשאי:

איברא דעיקר הך סברא שכתבו רש"י והתוס' בכמה דוכתי ושאר ראשונים ז"ל אע"פ שיש לה שורש בגמרא כדכתיבנא. מ"מ יש בזה מקום עיון בכמה דוכתי. וכפי הנראה בסוגיא דשבת (פר"א דמילה קל"ג ע"ב) אינה מוסכמת ואיפליגו בה אמוראי מדתניא התם מהלקטין את המילה ואם לא הילקט ענוש כרת. ומוקמינן לה בחול ובגדול. ופרכינן עלה גדול בהדיא כתיב בי' וערל זכר אשר לא ימול ונכרתה וגו' עיי"ש. והשתא מאי קושיא והרי הך דמהלקטין היינו בציצין המעכבין את המילה כדפירש"י שם. והרי ציצין המעכבין את המילה לא כתיבי בקרא בהדיא כלל. ולא נפקי אלא מייתורא דקרא דהמול ימול. כדדרשינן ביבמות (פרק הערל ע"ב ע"א) עיי"ש. וא"כ אית לן למימר לפום הך סברא דכי כתיב וערל זכר אשר לא ימול ונכרתה וגו'. לא קאי אלא על עיקר מילה דכתיבא בהדיא בקרא. ולא על ציצין דלא נפקי אלא מדרשא מייתורא דקרא דהמול ימול. ומאי פריך רב אשי התם גדול בהדיא כתיב בי' וערל זכר אשר לא ימול וגו'. אדרבה איפכא איכא לאקשויי. מנ"ל דכרת דקרא על ציצין המעכבין נמי קאי דקתני ואם לא הילקט ענוש כרת. ואפי' את"ל דודאי הוה לי' לתנא איזה ריבוי מקרא לריבויי נמי לכרת אע"ג דאנן לא ידעינן לי'. מ"מ אכתי מאי פריך ר"א גדול בהדיא כתיב. והא ודאי טובא אשמעינן בהכי. ועכצ"ל דהנך אמוראי איפליגו בהך סברא גופא. דרב פפא דמוקי לה התם בגדול ובחול. ס"ל כסברת הראשונים דכתיבנא. ולהכי לא חייש לאתקפתא דרב אשי דמתקיף גדול בהדיא כתיב בי'. ורב אשי דמתקיף לה לא ס"ל הך סברא. אלא ס"ל דכיון דאיתרבו ציצין מייתורא דקרא דהמול ימול. לכולה מילתא איתרבו. וכרת עלייהו נמי קאי אע"ג דלא כתיבי בקרא בהדיא. ולהכי קדחי לאוקימתא דר"פ ומוקי להך ברייתא התם באוקימתא אחריתא. ובלא"ה כבר אשכחן בסוגיא דנזיר (ריש פרק שני נזירים (נזיר נ"ז ע"ב)) דלפי מה שפירשו התוס' שם בד"ה ורב אדא וכו' איפליגו בהך סברא רב הונא ורב אדא בר אהבה. דלרב אדא ב"א ס"ל דלא מיתוקים קרא אלא למאי דנפיק מפשטי' דקרא ולא למאי דלא נפיק אלא מדרשא. ולרב הונא ס"ל דלא שנא עיי"ש

בדבריהם. ולפי דבריהם אלו אתי שפיר גם מאי דכתיבנא לעיל בביאור דברי התוס' ביומא שם. דהתם קיימינן אליבי' דרב אדא בר אהבה. ואיהו לטעמי' אזיל דס"ל הך סברא בנזיר שם. ומסוגיא דשבת שם (לקמן קל"ו ע"ב) נראה דס"ל דאיפליגו תנאי בהך סברא. דעל מאי דאיפליגו רבנן ורבי יהודה התם בברייתא ובמתניתין במילת אנדרוגינוס דלת"ק אין מילתו דוחה שבת. ולר"י דותה את השבת וענוש כרת. אמרינן התם אמר ר"ש אר"ח לא לכל אמר ר"י אנדרוגינוס זכר הוא אלא דבמילה הוא דס"ל דרביי' קרא מדכתיב המול לכם כל זכר דכל ריבויא הוא לאנדרוגינוס עיי"ש. וראיתי בתשו' הר"ש משאנץ ז"ל שהובאה באגרות הרמ"ה ז"ל (דף קט"ו) שהכריח שם ע"פ הירושלמי דשבת (פר"א דמילה ה"ג) וביבמות (ריש פרק הערל) דגם רבנן בעיקר מילת אנדרוגינוס מודו דאיתרבי לחיובא מדאורייתא כזכר ודאי. אלא דפליגי עלי' דר"י רק לענין לדחות את השבת ולהתחייב כרת עיי"ש. וכן העלה מדעתו הר"ב קה"ע בש"ק בירושלמי דר"פ הערל שם עיי"ש. ולפ"ז עכצ"ל דהיינו משום דלרבנן ס"ל דנהי דאיתרבי אנדרוגינוס לעיקר חיובא דמילה מקרא דהמול לכם כל זכר מ"מ כרת דכתיב בההיא פרשה לא קאי אלא על הנך דכתיבי בקרא בהדיא ולא על אנדרוגינוס דלא נפיק אלא מריבויא דכל זכר. וכן נמי מאי דכתב קרא ביום השמיני ימול דילפינן מיני' אפי' בשבת. לא קאי אלא על מילה דהנך דכתיבי בקרא בהדיא. ולא על מילת אנדרוגינוס דלא איתרבי אלא מייתורא דקייא. אבל רבי יהודה ס"ל דאין לחלק בזה. וכיון דאיתרבי אנדרוגינוס לחובת מילה ממילא איתרבי נמי לעונש כרת ולדחות את השבת. וא"כ מבואר לפום הך סוגיא דסברא זו תלי' בפלוגתא דתנאי. ויש מקום להאריך בזה הרבה. וכבר הארכתי בזה במק"א ואכמ"ל בזה. שוב ראיתי לאחד מגדולי הספרדים שכבר נגע קצת בהך כללא:

ועכ"פ עפ"ז ניחא שפיר סוגיא דגיטין שם. דאפשר לומר דר"י ס"ל נמי כרבי יהודה בפר"א דמילה שם. וא"כ חוקה לעיכובא דכתיב בההיא פרשה על מתן דמים נמי קאי. וא"כ גם במתן דמים בעינן בחשאי לעיכובא אפי' בדיעבד. ולפ"ז שוב ליכא לאקשויי דילמא מיירי קרא בדאי עבר ובא לקדש הקדשים או להיכל בשעת מתן דמים וראה ושמע שפיגל. דהרי א"כ נפסלה ההזאה ושוב לא נתפגל הקרבן. דהרי קיי"ל כהרצאת כשר כך הרצאת פסול. וכיון דהזריקה לא היתה בהכשר משום שלא היתה בחשאי שוב אין כאן פגול. וכמתבאר בפ"ד דזבחים (מ"ב ע"ב) ובשאר דוכתי ושפיר הביא ר"י ראי' מכה"ג ביוה"כ. ולפ"ז ממילא ניחא נמי מאי דלא מוכיח כן מקרא דואל יבא בכל עת אל הקודש. משום דודאי מהתם לא מוכיח מידי. דכיון דהך קרא לא אתי אלא לאזהרה על ביאה ריקנית. א"כ כשעבר זה ונכנס הוא ניהו דקעבר בלאו דואל יבא בכל עת אל

הקודש. ואיסורא דעבד עבד. אבל אין זה פוסל ההקטרה או ההזאה בכך דמאי ענין זה לזה. וא"כ שפיר הוה מיתוקים בשעבר ונכנס ושמע. אבל מקרא דוכל אדם לא יהי' באהל מועד מוכיח שפיר. דכיון דהך קרא אינו אלא אחד מדקדוקי ההקטרה ומתן דמים שבפנים. ומדכתיב בה חוקה שמעינן נמי עיכובא אפי' בדיעבד. דכל שלא היתה ההזאה או ההקטרה בחשאי עבודתו פסולה. א"כ ודאי לא משכחת פגול בשעבר אדם ונכנס שם בשעת מתן דמים. וכמו שנתבאר. ועפ"ז מתורץ נמי בפשיטות קושית התוס' בזבחים (פרק איזהו מקומן נ"ה ע"ב) בד"ה שני פשפשין וכו' על הא דדחינן בסוגיין דגיטין שם ודילמא דחזני' בפשפש עיי"ש. והקשו שם בתוס' דהרי אסור לעשות פשפש מדאמרינן (בפרק כל הפסולין) וליעביד פשפש. ומשני הכל בכתב מיד השם עלי השכיל עיי"ש שנדחקו בזה. ולפמש"כ בפשיטות ניחא דשפיר משכחת לה בשעברו ועשו פשפש. דהרי בדאי לאיסורא מיירי קרא וכמו שנתבאר:

ועכ"פ מתבאר לנו עפ"ז דקרא דוכל אדם לא יהי' באהל מועד לא אתי לאזהרה להנכנסים שם. אלא אינו אלא אחד מדקדוקי עבודת הקטורת ומתן דמים בפנים. ונראה להביא ראי' לזה מדברי הירושלמי (פ"ה דיומא ה"ב) דגרסינן התם ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה. ובשנה האחרונה אמר להם בשנה הזאת אני מת. אמרו לו מהיכן אתה יודע. אמר להם כל שנה ושנה שהייתי נכנס לבית הי' זקן אחד נכנס עמי ויוצא עמי. ובשנה הזאת נכנס עמי ולא יצא עמי. בעון קומי רבי אבהו והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד וגו' אפי' אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד. א"נ מי אמר לי דהוה בר נש אני אומר דהקב"ה הי' עיי"ש. והשתא אם איתא דהך קרא הוא אזהרה להנכנסין. מאי פריך אטו תורה ניתנה למלאכים שיהיו מוזהרים באזהרות שבתורה. תורה לא ניתנ' אלא לישראל ואין מלאכים מוזהרים עלי' ועי' בשבת (פרק רבי עקיבא פ"ח ע"ב) ובפסיקתא רבתי (סוף פרשה כ"ו) עייש"ה. ומהאי טעמא קשה ג"כ בעיקר הך דרשא דירושלמי. דאם איתא דהך קרא לאזהרה לנכנסין הוא דאתי. היכי שייך לרבות מלאכים בכלל אזהרה זו כיון דלא ניתנה תורה למלאכים כלל אלא לישראל. אלא ודאי מוכרח מזה דהך קרא דוכל אדם לא יהי' באה"מ אינו אלא אחד מדקדוקי עבודת הקטרה ומתן דמים. ועל העובד הוא דרמיא מילתא שלא יקטיר ולא יזה אלא בחשאי כשאין שום אדם שם. ולענין זה הוא דקמרבינן בירושלמי אפי' אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם. לומר דגם המלאכים בהיותם שם פוסלין ההקטרה. והיינו דפריך התם על שמעון הצדיק שהקטיר ועשה מתן דמים לפני ולפנים כשהי' עמו אותו זקן אע"פ שידע דמלאך הוה. ועל זה משני לי' שפיר דהקב"ה הוה. כלומר שהי'

ידוע כך לשמעון הצדיק דזה הי' הקב"ה בכבודו ובעצמו. וכיו"ב בפ"ק דברכות (ז' ע"א) עיי"ש. ופשיטא דבזה לא שייך קרא דוכל אדם לא יהי' וגו':

וראיתי בירושלמי (פ"ק דיומא הלכה ה') גבי עובדא דאותו צדוקי שהקטיר מבחוץ והכניס בפנים ולא היו ימים מועטים עד שמת וכמין פרסת עגל עלת בתוך מצחו. ואמרינן התם עלה בעון קומי רבי אבהו והא כתיב וכל אדם לא יהי' באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו. אפי' אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד. ומשני בשעה שהוא נכנס כדרכו עיי"ש. ולכאורה מאי פריך והרי אותו הצדוקי לא ראה את המלאך בבואו ומאי הו"ל למיעבד הרי לפי דעתו לא הי' שם אחר זולתו ובחשאי בא להקטיר. מיהו לק"מ דאיכא למימר דפריך משום דכך היא מצות עבודת הקטורת שתהי' נעשית בחשאי דוקא ונפסלת שלא בחשאי. וא"כ היכי נכנס המלאך בשעת העבודה ובכך פסל עבודתו של מקום. ועל זה משני לי' בשעה שנכנס כדרכו. כלומר דלא פסל המלאך עבודתו של מקום ב"ה. דהרי בלא"ה נכנס צדוקי זה לעבודתו שלא כדרכו ותיקונו ועשה עבודתו שלא בהכשר. וא"כ לא הפסיד המלאך בכניסתו כלום. ובפרט דלפי מאי דקאמר בירושלמי כמין פרסת עגל עלת בתוך מצחו עיי"ש. נראה דמיד בכניסת הצדוקי עם ענן הקטורת הכהו המלאך על מצחו. ולא כדאיתא בתלמודא דידן (פ"ק דיומא י"ט ע"ב) שביציאתו נגף ומצאו רגל עגל בין כתפיו עיי"ש. ובמש"כ הרש"א ז"ל בח"א שם. וא"כ אדרבה נכנס כדי שלא להניחו לעבוד עבודתו של מקום ב"ה שלא כראוי ולענשו על כך. והיינו דקמשני בשעה שהוא נכנס כדרכו. ועפ"ז יש מקום ג"כ לפרש דברי הירושלמי דלקמן (פ"ה) קצת באופן אחר ממש"כ לעיל. אלא שאין צורך ואין להאריך:

ונראה עוד ראי' לזה ממה שאמרו בפסיקתא רבתי (פרשה מ"ח סי' ג'). ויען השם את איוב וגו' אמר לו הקב"ה למה אתה קורא תגר שהגיעוך היסורין וכו'. אלא גדול אתה מן אהרן שלא חילקתי כבוד לבריה בעולם. כיוצא בו שהי' לבוש שמונה לבושי קודש ונכנס לבית קדשי הקדשים ומלאכי השרת בורחים מלפניו. וכל אדם לא יהי' באהל מועד אלו מלאכי השרת. ודמות פניהם פני אדם שהיו חולקים לו כבוד ובורחים מלפניו וכו' עיי"ש. הרי מבואר להדיא דאע"ג דדריש ג"כ וכל אדם לא יהיה לרבות אף המלאכים אפי' הכי קאמר שלא היו בורחים מלפניו אלא משום שחלקו לו כבוד. ואם איתא דהך קרא הוא אזהרת לאו להנכנסים שם באותה שעה. א"כ הו"ל תרתי דסתרי. דהרי מאחר דגם המלאכים בכלל אזהרה זו. א"כ ע"כ בלא"ה היו מוכרחים לברוח מלפניו משום אזהרת לאו דוכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו וגו'. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דהך

קרא לא לאזהרת לאו על הנכנסים שם הוא דאתי. אלא הוא דין מדיני עבודה שבפנים שהקפיד הכתוב שתהי' בחשאי וכל זמן שיש שם אדם ואפי' מלאכי השרת לא הי' יכול לעשות עבודות שבפנים. והם לא היו עושים שום איסור כשלא היו ממהרים כ"כ לברוח מלפניו. אלא שמפני כבוד הכה"ג כדי לחלוק לו כבוד מיהרו לברוח מלפניו מיד בבואו ולא יהא צריך להמתין עד שיצאו. וכדאמרינן נמי התם לקמן. כתיב וכבוד השם מלא הבית וכו' ובזמן שהוא נכנס הייתי חולק לו כבוד ומסלק את כבודי בין שני הכרובים וכו' עיי"ש. הרי דאף לגבי שכינה דלא שייך איסור. מ"מ משום לחלוק לו כבוד הי' מסלק ומצמצם את כבודו לבין שני הכרובים. ובשמות רבה (פרשה ל"ח) אמרו אהרן הי' נכנס בכל שעה לבית קדש הקדשים. ואילולי זכיות הרבה שהיו נכנסות עמו ומסייעות אותו לא הי' יכול ליכנס. למה שהיו מלאכי השרת שם וכו' עיי"ש. והר"ש יפה ז"ל ביפ"ת שם כתב וז"ל תימא דבירושלמי יומא קאמר וכל אדם לא יהיה באהל מועד אפי' מלאכים דכתיב בהו ודמות פניהם פני אדם וכו' עיי"ש בדבריו שנדחק הרבה בזה. אבל לפי מה שביארנו הדברים מבוארים לנכון ע"פ הפסיקתא רבתי שהבאתי. דהרי מאחר דלמלאכי השרת ליכא שום איסור בהיותם שם בשעת העבודה לא היו מוכרחים לברוח מלפניו. אי לאו משום זכיות הרבה שנכנסות עמו ומסייעות אותו וכדי לחלוק לו כבוד. ואע"ג דעכ"פ היו מוכרחים לפרוש משם כדי שלא להשביתו ולבטלו מעבודתו של מקום ב"ה. מ"מ הי' צריך להמתין להם עד שיצאו ולא הי' יכול לבוא בכל שעה שירצה הוא:

ובהכי מדוקדקים היטב דברי המדרש דקאמר אהרן הי' נכנס בכל שעה לבית קדש הקדשים. וביפ"ת שם נדחק הרבה בלשון זה עד דמסיק דצ"ל דט"ס הוא וצ"ל בכל שנה. משום דהוקשה לו שהרי אינו נכנס אלא ביום הכפורים בלבד. אבל ראיתי להרמב"ן ז"ל (בפרשת תצוה) שהיתה גם לפניו כגירסא שלפנינו במדרש שם עיי"ש. אבל לפמש"כ הלשין מדוקדק היטב. דודאי בלא"ה היו המלאכים מוכרחים שלא להשביתו מעבודתו של מקום כמצווה עלינו בתורה. ובע"כ היו צריכין לפרוש משם. אלא דמ"מ לא הי' יכול אהרן ליכנס בכל שעה שירצה הוא. משום דכתיב וכל אדם לא יהי' באה"מ בבואו וגו' לרבות אף המלאכים. וע"כ הי' מוכרח להמתין להם עד צאתם. אלא שמפני זכיותיו המרובים היו הם מוכרחין לברוח מלפניו מיד כשנשמע קולו בבואו. והי' יכול ליכנס בכל שעה שהי' רוצה הוא. וראיתי להר"ש יפה ז"ל שם שרצה ליישב עיקר תמיהתו ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל דמשמע מדבריו שבפנים היו אלא שכשהי' נכנס הכה"ג היו הולכים המלאכים משם וחוזרים בצאתו עיי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים דלא הועיל בזה כלום. דאכתי קשה למה לו זכיות מרובים שמסייעות אותו ליכנס והרי מיד כשנשמע קולו

בבואו היו מוכרחים ע"כ לפרוש משם כדי שלא לעבור בלאו דוכל אדם לא יהי' באה"מ. אם איתא דהך קרא הו"ל אזהרת לאו להנכנסים שם שלא ימנעו את עצמן מלהתרחק משם בבוא הכה"ג לעבודתו. כמו שהבין הר"ש יפה ז"ל גופי' שם. אבל ע"פ מה שביארנו הדברים מתבארים על נכון:

והכי נמי משמע מדאמרינן בפסיקתא דר"כ (סוף פיסקא כ"ז) ובויקרא רבה (סוף פכ"א) דגם שם מביא עובדא דשמעון הצדיק. ופריך עלה כדפריך בירושלמי שם. ומשני כדמשני התם דהקב"ה בכבודו ובעצמו הי' יוצא ונכנס עמו. והדר פריך התם רבי אבהו וכהן גדול לא אדם היה. ומשני אלא כההוא דאמר רבי פנחס בשעה שהי' רוח הקודש שרוי עליו היו פניו בוערות כלפידים הה"ד כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו' כי מלאך השם צבאות הוא עיי"ש. ותמה ביפ"ת שם וז"ל תימא מאי פריך אי מאי שנא אהרן דלא מנעו מלבא שם ביום הקדוש משאר אינשי הרי גם הוא אדם הוא. הא לא קשה. דודאי כהן גדול חשוב משאר אינשי וגם לא נכנס אלא לצורך עבודה. אבל שאר בני אדם לא. ואי קשה לו היכי סתים וקאמר כל אדם לא יהי'. דכייל נמי כהן גדול שגם הוא אדם. הא נמי לא קשה דכיון דכתיב בבואו לכפר בקדש עד צאתו הא בהדיא דמצוה על אהרן לבוא וכו'. ומאי דקשה לו וכה"ג לאו אדם הוא. היינו דאין הלשון מתוקן שכולל כל אדם וזה היפוך האמת כיון דכהן גדול הי' שם. ולא הי' לו לומר אלא וכל אדם מבלעדיו או וכל אדם אחר עכ"ל עיי"ש. ולדידי אין דבריו נכונים כלל ואין ממש בתירוצו. דכיון דהענין עצמו מוכיח מתוכו שאין בכלל הכתוב אלא כל שאר אדם חוץ מכהן גדול. אין לכתוב לפרש יותר ולמיכתב כל אדם מבלעדיו. כדאשכחן בכמה דוכתי כיו"ב בקרא. כמו בקרא דויפן כה וכה וירא כי אין איש וגו'. דלא כתיב כי אין איש מבלעדיו או אין איש זולתו וכיו"ב. דאל"כ יהי' משמע דגם משה וגם המצרי לא היו שם. אלא פשיטא דהא ליתא ואין צורך לזה. משום דהענין עצמו מוכיח. וכן בהתודע יוסף אל אחיו דכתיב הוציאו כל איש מעלי. ולא עמד איש אתו וגו'. ולא כתיב הוציאו כל איש מעלי זולתי וזולת אחי. ולא עמד איש אתו מבלעדי אחיו. וכן בקרא דכתיב ואין איש מאנשי הבית שם בבית ותתפשהו וגו'. ולא כתיב ואין איש מאנשי הבית זולתה שם בבית. ולא חשש הכתוב שלא יהי' משמע דגם היא לא היתה שם בבית. וכן בשאר דוכתי כיו"ב ואין להאריך. וע"כ דאין בדקדוק זה ממש. ובכל כיוצא אין הכתוב צריך לפרש יותר מהמובן מאיליו מענין הכתוב עצמו. אבל נראה ברור ופשוט דגם מזה מוכרח כדכתיבנא דקרא דוכל אדם לא יהי' באהל מועד איננו אזהרת לאו לכל אדם שלא יהיו נמצאים שם. אלא הוא מדקדוקי העבודה שתהי' נעשית בחשאי דוקא. שלא יהא שום אדם נמצא שם בשעת העבודה.

ועל זה פריך התם שפיר דכיון דהיות האדם שם בשעת עבודה פוגם את העבודה. א"כ כה"ג גופי' נמי פוגמה דאטו כה"ג לאו אדם הוא. וכיון דסוף סוף אי אפשר להעבודה מבלי שיהא נמצא שם אדם. מה הועיל הכתוב בתקנתו שתהא עבודה זו מבלי היות שם אדם. ולא ניחא לרבי אבהו לתרץ דשאני כהן גדול דמצותו בכך ואי אפשר בענין אחר. וכדאשכחן נמי בסוגיא דפ"ק דמנחות (ה' ע"ב) דכמה אמוראי דהתם לא חיישי לפירכא דמצותו בכך עיי"ש. וכן בחולין (פרק גיד הנשה צ' ע"ב) איפליגו רבי ורבנן בהכי. דלרבי לא משמע לי' הך פירכא דשכן מצותו בכך עיי"ש. ולזה איצטריך לשנויי דשאני כהן גדול דרוח הקודש שרוי עליו ופניו בוערות כלפידים והו"ל כמלאך. ואין דינו כשאר כל אדם שפוגמים עבודות אלו בהיותם שם. וכבר העלה ביפ"ת שם דצ"ל דס"ל להמדרש שם דמלאכים אינם בכלל קרא דוכל אדם לא יהי' וגו'. ופליג על הירושלמי דס"ל דמלאכים נמי בכלל עיי"ש:

ומעתה לפ"ז יפה עשו כל הראשונים ז"ל מוני המצות שלא מנו אזהרה זו דוכל אדם לא יהי' באהל מועד במנין הלאוין. משום דבאמת אין בזה שום אזהרה כלל. אלא אחד מדקדוקי עבודת הקטורת ומתן דמים שבפנים ולפני ולפנים וכמו שנתבאר. ועי' בפירש"י (בפרק טרף בקלפי מ"ד ע"ב) בד"ה קדושת היכל וכו' שכתב וז"ל דילמא עייל לאולם וקא עבר על לא יהי' באהל מועד עכ"ל עיי"ש. ולכאורה משמע מלשונו דס"ל דהך קרא הוא אזהרת לאו להנכנסין. שאם לא פרשו בשעת עבודות הללו עוברין בלאו. וכן ראיתי להרב אברבנאל ז"ל (בפרשת אחרי) שכתב וז"ל והנה צוה הקב"ה שכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו. לתת הבדל מדרגה לכהן גדול על אחיו הכהנים שעם היותם גם המה בשאר ימות השנה נכנסים להיכל להקטיר קטורת ולהטיב את הנרות. הנה ביום המקודש הזה כשיבא כהן גדול לקדש הקדשים עם הקטרת או עם הדם להזות לא יהי' שום אדם באהל מועד שהוא ההיכל. והוא על דרך מה שנאמר בהר סיני וגם הכהנים וגו' ונגש משה לבדו עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו אלו דס"ל שהוא אזהרה להנכנסים שלא יהי' שם בשעת הקטרה ומתן דמים לפני ולפנים ביוה"כ. אלא דדבריו בלא"ה תמוהים טובא במאי דפשוט אצלו דקרא דוכל אדם לא יהי' וגו' לא קאי אלא על שעת הקטרה ומתן דמים שע"י כהן גדול ביוה"כ. וזה נגד משנה ערוכה (דסוף פ"ו דתמיד ובפ"א דכלים) דגם בשעת הקטרה דהיכל בכל ימות השנה בכלל זה. וגם אשתמיטתי' תוספתא (פ"א דכלים) דגם בשעת מתן דמים דפר כהן משיח ופר העלם דבר של צבור שבהיכל צריך פרישה עיי"ש. וכן מבואר בכל הסוגיא דפרק טרף בקלפי שם עיי"ש. וברמב"ם (פ"ג מהלכות תמידין ומוספין ה"ג) ובכל שאר ראשונים בזה.

איברא דמדברי הפסיקתא והמדרש שהבאתי לעיל ודאי משמע כדברי הר"י אברבנאל ז"ל עיי"ש. אבל הרי ע"כ ממתניתין ותוספתא ותלמודין מבואר איפכא. ואכמ"ל בזה. עכ"פ מבואר דלדעת רש"י והרי"א ז"ל קרא דוכל אדם לא יהיה באהל מועד וגו' הו"ל אזהרת לאו. מיהו מדברי רש"י אינו מוכרח כ"כ ויש מקום לדחות קצת ואין להאריך. ומ"מ לדעת הראשונים ז"ל מוני המצות שפיר אפשר לומר כמו שביארנו. אלא דכל זה לא הוצרכנו אלא לדעת שאר כל הראשונים ז"ל. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל אין צורך לזה. דבלא"ה ניחא שפיר לפי שיטתו מה שלא מנה לאו זה כמו שביארנו לעיל:

מצוה קפד

לא תעלו על מזבח הקטרת. ונסך לא תסכו עליו. כתיב (סוף פרשת תצוה) לא תעלו עליו קטרת זרה ועולה ומנחה. ונסך לא תסכו עליו. הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו שני לאוין אלו כלל. חוץ מהר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו. שאע"פ שגם הוא הולך תמיד בעקבות הבה"ג. מ"מ מנה שני לאוין אלו עיי"ש. ואין ספק אצלי שכן הי' בנוסחת הבה"ג שלפניו אבל הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו שני לאוין אלו במצוה אחת. כמש"כ בסה"מ (לאוין פ"ב) וז"ל שהזהירנו מהקריב שום דבר מהקרבנות במזבח הזהב שבהיכל. והוא אמרו יתעלה לא תעלו עליו קטרת זרה. וכל מי שהקריב עליו או נסך עליו. זולת מה שעבר לוקה עכ"ל עיי"ש. הרי שכלל קרבנות ונסכים באזהרה אחת. והוא תמוה טובא דהרי שני לאוין חלוקין הן. וכבר השיג עליו הרלב"ג ז"ל (בפרשת תצוה) והחליט דיש למנותן שתים עיי"ש. וגם הרשב"ץ בזה"ר (לאוין סי' ס"ט) תמה כן וגם הביא שם דברי הרלב"ג. ומ"מ הסכים לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל שאין נמנין אלא באחת. משום דהו"ל כלאוי דשעטנז שלא באו אלא להשלים דיני המצוה עיי"ש בדבריו. ודבריו נפלאים בעיני שאין ענין זה לזה כלל. דלאוי דשעטנז מיצרך צריכי כל אחד לחבירו. ומשניהם יחד למדנו ענין האזהרה. וכמבואר בפ"ק דיבמות (ד' ע"ב) דאמרינן הני מיצרך צריכי דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפי' מוכרי כסות. כתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית בה הנאה. ואי כתב רחמנא לא תלבש שעטנז ה"א דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלאה לא. כתב רחמנא לא יעלה עליך עיי"ש. הרי דמכל אחד משני לאוין אלו בפ"ע לא נתברר ענין אזהרה זו כראוי. אם לא בצירוף שני הלאוין יחד. ולכן לא חשיבי שניהם אלא כלאו אחד. משא"כ כאן דשני הלאוין שני ענינים חלוקים הם בפ"ע. האחד בהקרבה. והשני בנסוך. ולאו דלא תעלו עליו שמזהיר על הקרבה אינו צריך כלל ללאו דלא תסכו עליו. דענין אזהרתו מבואר מעצמו כראוי. וכן לאו דלא תסכו עליו אינו צריך כלל ללאו דלא תעלו עליו.

דענין אזהרתו אינו צריך להשלים ממקום אחר. ודאי יש למנות כל אחד בפ"ע. והרשב"ץ ז"ל גופי' כתב בשרשיו (שורש תשיעי) וז"ל אם הלאוין באו לתשלום דיני המצוה ההיא וכו'. כגון הלאוין האמורים בכלאי בגדים שאחד מהם בלבישה לא תלבש שעטנז והשני בהעלאה ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך. ושניהם נדרשו. כגון זה לא ילקה אלא אחת ולא ימנה אלא אחת. מפני שבאו הלאוין לתשלום הענין וכו'. וכיון שבאו שני הלאוין לתשלום הענין אינו לוקה שתים אחת משום מעלה ואחת משום לובש. ואינו דומה לכהן הבא באהל המת שהוא לוקה שתים. משום לא יטמא ומשום לא יבא. כמו שמפורש בגמרא נזירות. לפי שלאוי טומאה וביאה אינן צריכין זה לזה לתשלום דיני המצוה. שהביאה ענין אחד והטומאה ענין אחר וכשעבר על שתיהן לוקה שתים וכו'. אבל הלבישה והעלאה שתיהן באו לענין אחד. והלאו האחד הוא משלים אל השני. על כן אינו לוקה אלא אחת על שתיהן וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא נמי שני הלאוין דמעלה ודנסיך אין צריכין זה לזה לתשלום דיני המצוה. הו"ל ממש כלאוי דטומאה וביאה שלוקין על שתיהן ונמנין שתיהן. ובודאי יפה השיג הרלב"ג ז"ל על הרמב"ם ז"ל בזה ודבריו מוכרחים. גם ראיתי לבעל נתיב מצותיך שכתב לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל עפמש"כ בסה"מ (לאוין רע"ב) וז"ל ואמרו לא יהי' לך אבן ואבן לא יהי' לך איפה ואיפה הוא כמו אמרו לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר אשר ישך שהוא לאו אחד כולל מינים הרבה. אשר בין כולם ענין אחד בעצמו ולא בכפל הלשונות ירבו המצות כשיהי' ענין אחד וכו'. וכן לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור עכ"ל. וא"כ גם כאן ענין שני הלאוין אחד. והוא שלא להקריב שום דבר מהענינים הקרבים במזבח החיצון על מזבח הפנימי עיי"ש בדבריו. וגם בזה אין בו ממש כלל. ולא קרב זה אל זה. דהתם כיון שאסר הכתוב אבן ואבן. מה לי אבן ואבן מה לי איפה ואיפה דענין אחד ממש הן. ורבינו הגאון ז"ל שמנה שני לאוין אלו כבר ביארנו דעתו לעיל (לאוין קמ"א קמ"ב) עיי"ש. אבל להרמב"ם וסייעתו ז"ל ענין אחד ממש הן וטעם אחד להם. וכן בנשך הרי נשך כל דבר אסר הכתוב. כדכתיב בקרא נשך כל דבר אשר ישך ומה לי נשך כסף מה לי נשך אוכל. וכן בחמץ ושאור ענין אחד הם. כמו שביאר הרמב"ם בסה"מ (לאוין ר') עיי"ש בדבריו. אבל כאן הקרבה ונסוך ודאי שני ענינים חלוקים הם לגמרי. ויתכן שיהי' האחד מותר והשני אסור. וכיון שבא בכל אחד לאו בפ"ע ודאי יש למנות שניהם. ולא גרעי מלאוי דביאה וטומאה דאע"ג דשניהם משום טומאה נאסרו. מ"מ כיון דזו טומאת מגע וזו טומאת אהל ובא בכל אחת לאו בפ"ע נמנין שניהן. כ"ש כאן דענייהם חלוקים לגמרי שיש למנות שניהם:

ובלא"ה הנני רואה בזה מבוכה בדברי הרמב"ם ז"ל. דממש"כ בסה"מ שם וז"ל שהזהירנו מהקריב שום דבר מהקרבנות במזבח הזהב שבהיכל והוא אמרו יתעלה לא תעלו עליו קטורת זרה וכו' עכ"ל. נראה להדיא מדבריו אלו דס"ל דקטורת זרה שאמר הכתוב פירושו כל מין ממיני ההקרבה שמקום הקרבתו הוא במזבח החיצון. דכל אלו בכלל קטורת זרה הן. דלגבי מזבח הזהב זרים נינהו. וכיו"ב אמרינן ביבמות (פרק ארבעה אחין ל"ג ע"ב) ובפ"ב דערכין (י"א ע"ב) עיי"ש. אלא דיש לתמוה על זה מדאמרינן במנחות (פרק התכלת נ' ע"א) תניא יכול יהא יחיד מתנדב ומביא כיוצא בה נדבה וקורא אני בה מוצא שפתיך תשמור ועשית. תלמוד לומר לא תעלו עליו קטורת זרה יכול לא יהא יחיד מביא שאין מביא חובתו כיו"ב. אבל צבור יהא מביא שמביא חובה כיו"ב. ת"ל לא תעלו עליו. יכול לא יעלו על מזבח הפנימי אבל יעלו על מזבח החיצון וכו' עיי"ש. הרי דבקטורת ממש מיירי קרא לאזהרה שלא להעלות קטורת נדבה על מזבח הזהב. וזו היא שקראה הכתוב קטורת זרה. וכן פירש"י (סו"פ תצוה) וז"ל קטורת זרה שום קטורת של נדבה כולן זרות לו וכו' עכ"ל. ולדעת אונקלוס גם קטורת מסמים אחרים ושלא כמתכונתה בכלל אזהרה זו. דקטורת זרה קרינן בה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל שם וז"ל אבל אונקלוס אמר קטורת בוסמין נוכראין ולא תרגם נוכריתא. רצה לפרש שלא יעשה קטרת מסמים אחרים זולתי הקטורת אשר יצוה אותם. וכן אם הוסיף בה סמים אחרים יעבור בלאו הזה עכ"ל. והראב"ע ז"ל כתב שם קטורת זרה שאיננה כמתכונתה עיי"ש. וכן פי' הרב החזקוני שם עיי"ש. ודברים תמוהים ראיתי לרבינו בחיי ז"ל שם שפירש וז"ל לא תעלו עליו קטורת זרה הזהיר הכתוב שלא יקדימו להעלות על המזבח שום דבר לקטרת הסמים לא קטרת יחיד ולא קטרת צבור שיביאוה נדבה. וכ"ש אחרת. או יזהיר שלא יעלו על המזבח קטרת מסמים אחרים כי אם מאותם שיפרוט הכתוב ואם עשה כן יקראה זרה ויעבור בלאו זה עכ"ל. והנה הפי' השני הוא פי' הרמב"ן ז"ל לדעת אונקלוס שהבאתי. אבל פירושו הראשון הוא תמוה מאוד ולא ידענא מקורו. וגם הוא נגד ברייתא וסוגיא דגמרא במנחות שם. דשם מבואר בהדיא דלגמרי אסרה תורה להקטיר קטורת נדבה לא שנא קודם ול"ש אחר שכבר הקטירו קטורת של חובה. ולרבינו בחיי ז"ל אין האזהרה אלא שלא להקדים קטורת נדבה קודם לקטורת של חובה. ומבואר דס"ל דאחר שכבר הקטירו קטורת של חובה מותר להקריב של נדבה וכיו"ב. וזה תימא ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מתבאר דלכ"ע קטורת זרה בקטורת סמים הוא דמיירי כמו בכל מקום שנזכר סתם קטורת ולא כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. אלא שכבר חזר בו הרמב"ם ז"ל מדבריו שם. שבחבורו הגדול (פ"ב מהלכות כלי המקדש הלכה י"א) כתב וז"ל מזבח הזהב שבהיכל

עליו מקטירין הקטורת בכל יום ואין מקריבין עליו דבר אחר ואם הקטיר עליו קטרת אחרת שאינה כזו. או שהקטיר עליו קטורת כזו שהתנדב אותה יחיד או רבים או הקריב עליו קרבן או הסיך נסך לוקה שנאמר לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה וגו' עכ"ל עיי"ש. הרי דשם כתב האזהרה גם בקטורת ממש אם אינה כזו של חובה. או של נדבה. וזהו כברייתא דמנחות שם. וגם כדברי אונקלוס והראב"ע ז"ל. ודלא כמש"כ בסה"מ האזהרה רק בהקרבה ולא הזכיר קטורת כלל. ובפי"ט מהלכות סנהדרין במנין הלאוין שלוקין עליהם (בלאו כ"ו). כתב וז"ל המקריב על מזבח הזהב עיי"ש. ולא הזכיר המקטיר קטורת אחרת. נראה דאזיל שם בשיטתו שבסה"מ ונראין דבריו סותרין למש"כ בהלכות כלי מקדש שם. ואע"ג דבלא"ה קשה לכאורה מה שלא הזכיר שם נסכים המפורשים בקרא. מיהו לזה אפשר לומר שבכלל המקריב. נסכים נמי בכלל. ולכן כתב המקריב סתם. אבל קטורת ודאי אינה בכלל. דא"כ היכי סתם וכתב המקריב על מזבח הזהב לוקה. והא ודאי מקטירין על מזבח הזהב בכל יום שחרית וערבית. ודוקא קטורת אחרת שאינה כזו או שהיא של נדבה הוא דאין מקטירין עליו. אלא ודאי לשיטתו שבסה"מ אזיל דס"ל דקטורת זרה בכל ענין הקרבה שאין מקומה על מזבח הפנימי מיירי. ולא בקטורת הסמים ממש. וא"כ הדברים נראין כסותרין זא"ז. וגם לשון הרמב"ם ז"ל במנין המצות הקצר שבריש חבורו הגדול (לאוין פ"א) נראה דאזיל ע"פ שיטתו שבסה"מ שם עייש"ה. וגם בלא"ה לשונו שם מגומגם קצת עיי"ש היטב ואין להאריך בזה:

איברא דע"פ זה יש מקום עיון גם בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דמדסתם וכתב בלשון אזהרה זו לא תעלו על מזבח הקטורת. ולא הזכיר בלשונו כלל שום איסור בקטורת הסמים גופא. משמע דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. דקטורת זרה דכתיב בהך קרא לא בקטורת הסמים ממש מיירי. אלא בכל הקטרה שאין מקומה על מזבח הזהב. כגון הקטרת איברים ופדרים וכיו"ב. דהו"ל הקטרה זרה לגבי מזבח הפנימי. וזה תמוה טובא מסוגיא דפרק התכלת כמשכ"ל. וגם מגופי' דקרא קשה לפ"ז דא"כ למה לי דכתב קרא ועולה ומנחה. והרי גם עולה ומנחה שמקום הקרבתן במזבח החיצון הו"ל בכלל קטורת זרה דכתיב ברישא דקרא. אלא ודאי מוכרח דקטורת זרה היינו קטורת הסמים ממש. אלא שהיא זרה משום שאינה קטורת של חובה. או שאינה כמתכונתה וכיו"ב. אבל קרבנות ומנחות אינם בכלל. ולכך איצטריך קרא למיכתב עולה ומנחה. וא"כ הדבר תמוה שלא הזכיר כלל אזהרת קטורת הסמים. ועוד יש לתמוה טובא לכאורה דכיון דלא כתיב בקרא אלא עולה ומנחה אין לנו אלא עולה ומנחה בלבד. אבל שאר קרבנות אינם

בכלל אזהרה זו. והרי כתב רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו סתם בכל מיני הקרבנות כולה. שכתב לא תעלו על מזבח הקטורת דמשמע ודאי דכל העולים כולם בכלל אזהרה זו:

איברא דקושיא זו קשה נמי על הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו שכתבו ג"כ אזהרה זו בכל הנקרבים. וכבר ראיתי לאחד מן האחרונים ז"ל שתמה כן בתמיהא קיימת על הרמב"ם ז"ל. ואני מוסיף לתמוה דהרי בשחוטי חוץ דכתיב אשר יעלה עולה או זבח אי לאו דגלי קרא בהדיא לא הוה מחייבינן אלא בהנך דוקא. וכמבואר בספרא ובזבחים (פרק השוחט והמעלה ק"ט ע"א) דתניא התם אשר ישחט עולה או זבח אין לי אלא עולה מניין לרבות אימורי אשם ואימורי חטאת ואימורי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים ת"ל זבח. מניין לרבות הקומץ והלבונה והקטורת ומנחת כהנים ומנחת כהן משוח והמנסך שלשה לוגין יין ושלשת לוגין מים ת"ל ואל פתח אהל מועד לא יביאנו כל הבא לפתח אהל מועד חייבין עליו בחוץ וכו' עיי"ש. הרי מבואר דטעמא דגלי קרא הא לאו הכי ה"א עולה אין מידי אחרינא לא. וגם לבתר דכתיב נמי זבח אין לנו אלא עולה וזבח ולא מידי אחרינא. וא"כ הכא דלא כתיב אלא עולה ומנחה אית לן למימ' דאין לנו בכלל אזהרה זו אלא הנך שפרט הכתוב. ולא שאר הקרבנות. וממילא לפי זה ע"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל הנפרטים בלאו אחד נמנה כל אחד בפ"ע. הי' לו למנות כאן ארבעה לאוין. קטורת זרה ועולה ומנחה ונסכים. כל אחד בפ"ע. וכן קשה להסמ"ג והרמב"ן ז"ל דקיימי נמי בשיטה זו. ואע"ג דמדכתיב בתר הכי וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים וגו'. דמשמע מיעוטא. שבא הכתוב לומר דחוץ מקטורת הסמים לא יעלו עליו שום דבר אחר חוץ מהזאות הללו. וכמו שפירש הרשב"ם ז"ל שם עיי"ש. וא"כ נאסרו כל העולין כולם. וא"כ ע"כ קטורת זרה ועולה ומנחה לדוגמא בעלמא נקטינהו או לדרשא. אבל האזהרה כוללת כל הקרבנות כולם. וא"כ אין למנותן אלא באזהרה אחת. ואף דאכתי איכא מתן דמים דפר העלם דבר של צבור ופר כהן משיח שנתנין על קרנות מזבח הפנימי. אפשר לומר דלא נחית קרא הכא למינקט כולהו חטאות הפנימיות ונקט חטאת הכפורים וה"ה לשאר חטאות כיו"ב. ועכ"פ קרא משמע דלמעוטי מידי אחרינא קאתי כמו שפי' הרשב"ם ז"ל. ועי' במש"כ בחזקוני שם. ולזה אין כאן יותר משני לאוין. אבל זה אינו. דלעולם אית לן למימר דהנך שפרטן הכתוב בדוקא נקטינהו. דליכא לאו אלא בקטורת זרה ועולה ומנחה דוקא. וכן בנסכים שהזהיר הכתוב בלאו בפ"ע. אבל כל שאר העולין אע"ג דאימעיטו מקרא דוכפר אהרן וגו' מ"מ אין בהן אלא לאו הבא מכלל עשה לחוד ולא לקי עלייהו. וא"כ הקושיא במקומה עומדת דלשיטת רבינו הגאון

והסמ"ג והרמב"ן ראוי למנות כאן ארבעה לאוין. וכבר ראיתי לבעל לקוטי אורות שמנאן באמת מה"ט בארבעה לאוין עיי"ש:

אמנם נראה דלרבינו הגאון ז"ל אפשר ליישב ולומר דלשיטתו אזיל דס"ל דלאו הבא מכלל עשה אע"פ שדינו כעשה לענין מלקות שאין לוקין עליו. מ"מ לכל שאר ענינים הרי הוא כלאו ונמנה במנין הלאוין ככל שאר לאוין שאין בהן מלקות. וכמוש"כ כבר בכמה דוכתי. ויתבאר עוד לפנינו באריכות. וגם אזיל לשיטתו שבכל מצוה שיש בה שני לאוין האחד כללי והאחד פרטי דרכו למנות רק את הלאו הכללי בלבד. והלאו הפרטי אינו אלא כלאו כפול שאינו בא במנין. והשתא לפ"ז נראה דכוונתו כאן למנות לאו הבא מכלל עשה דוכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה וגו'. דשמעינן מיני' דשום דבר אחר מהקרבנות אינו עולה על מזבח הקטורת. וכיון דלאו זה כולל כל הקרבנות כולם וגם קטורת נדבה. חוץ מקטורת חובה ומתן דמי חטאות הפנימיות. לכן מנה הלאו הזה הכללי ושוב אין שאר הלאוין שבאו בפרט בקטורת זרה ובעולה ובמנחה באים במנין וכשיטתו ז"ל. ולכן כתב לשון האזהרה סתם. לא תעלו על מזבח הקטורת. והכל בכלל. חוץ מנסכים שבא בהן לאו מיוחד בפ"ע. משום דגם בלאו הבמכ"ע דוכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה אין הנסכים בכלל. דלא מיירי אלא בקרבנות וליכא למשמע מיני' מיעוטא לנסכים. וכן ראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור אנכי) שלא מנה שם אלא לאו הבא מכלל עשה זה דאחת בשנה. וכתב שם וז"ל וקטורת סמים ואחת בשנה בקרני פנימי להערה עכ"ל עיי"ש. ואין ספק דכוונתו ללאו זה הבא מכלל עשה דוכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה וגו'. דשמעינן מיני' אזהרה שלא להעלות על מזבח הפנימי אלא קטורת סמים של חובה ומתן דמי חטאות הפנימיות על קרנותיו. דאין לומר דכוונתו שם לעיקר המצוה דמתן דם פר של יוה"כ על קרנות מזבח הפנימי. דז"א דכבר מנה שם לקמן (בדבור זכור) כל עבודת יוה"כ במצוה אחת. כשאר כל מוני המצות עיי"ש. אלא ודאי כדכתיבנא. ולהכי לא מנה שם לאו דלא תעלו עליו קטורת זרה וגו'. ואזיל לשיטתו דהכא. וכמו שביארנו. אלא דנראה דשם הוה ס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דגם נסכים בכלל אזהרה זו. והכל נמנה רק בלאו אחד. ולכן לא מנה שם גם לאו דונסך לא תסכו עליו. אבל כאן חזר בו מזה וס"ל דנסכים יש למנותן בלאו בפ"ע. וכדעת הרלב"ג ז"ל וכמו שביארנו. וראיתי להר"ב צדה לדרך (סו"פ תצוה) שהביא דברי הרלב"ג בשם יש מפרש. וכתב עליו דטעות הוא. שכל המחברים אין שום אחד מהם שימנה נסכים בלאו מיוחד בפ"ע עיי"ש. ובמח"כ אין לדבריו שחר. דרק הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו ונמשכים אחריו הם שמנאום בלאו אחד. והרלב"ג השיג

על הרמב"ם וכל סייעתו. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו בזה אף לאו אחד. והר"ש בן גבירול ז"ל מנה באמת שני הלאוין. וכן רבינו הגאון ז"ל כאן מנה שניהם. ודברי הרלב"ג ז"ל נכונים היטב ומוכרחים וכמו שביארנו.

ועדיין צ"ע לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן דמאחר שהוא מונה לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין. וכן מנה כאן לאו הבא מכלל עשה דוכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה כמו שביארנו. אמאי לא מנה ג"כ לאו הבא מכלל עשה דואת קטורת הסמים לקודש ככל אשר צויתיך יעשו. דדרשינן מיני' בברייתא דמנחות שם אזהרה שלא להקטיר קטורת נדבה במזבח החיצון. כדתניא התם יכול לא יעלו על מזבח הפנים אבל יעלו על מזבח החיצון. ת"ל את שמן המשחה ואת קטורת הסמים לקודש ככל אשר צויתיך יעשו. אין לך אלא מה שאמור בענין עיי"ש. אמנם נראה דגם זה ניחא שפיר ע"פ מאי דקשה לכאורה בהך ברייתא דהתם דלמה לי הך קרא להכי תיפוק לי' מדכתיב (בפרשת משפטים) ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ודרשינן במכילתא כפי מה שהביא בילקוט שם לפי שהוא אומר ושמת את השולחן וגו' אם שינה עובר בל"ת לכך נאמר ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו וכו' עיי"ש. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא שם ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו להביא סידור השולחן והמנורה והמזבחות עיי"ש. וכבר מנה הרמב"ן ז"ל לאו זה במנין הלאוין הנוספין לדעתו (לאו שלישי) וז"ל שם שנמנענו שלא לשנות סדר הנחת הכלים במקדש כשולחן והמנורה והמזבחות. והוא אמרו יתעלה ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. ובא הפירוש המקובל שהוא אזהרה למה שצוה בענין סדור המקדש. אמרו במכילתא וכו' אם שינן עובר בל"ת. לכך נאמר ובכל אשר אמרתי וגו' ר"מ אומר וכו' והלכה כת"ק דמכילתא עכ"ל עיי"ש. וגם הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קי"ח) מנה לאו זה. וכן נראה מדברי רבינו הגאון ז"ל לקמן (במנין הפרשיות פרשה נ"ד) שמנה לאו זה עיי"ש. והנה ודאי לא סדור הכלים לחוד בכלל אזהרה זו אלא גם סדור תשמיש של כל הכלים הללו בכלל אזהרה זו. שאם שינה והקריב קרבנות שמקומם במזבח החיצון על מזבח הפנימי. וכן איפכא. הרי הוא עובר בל"ת דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. דהרי לא נזכרה שם הנחת הכלים בהך קרא כלל. אלא דהכי משמע לי' לת"ק דמכילתא דקאי לאזהרה על כלי מקדש. וא"כ ודאי גם סדר תשמישתן בכלל. דהא בכל אשר אמרתי אליכם כתיב. והשתא א"כ למה לי קרא דואת קטורת הסמים לקודש ככל אשר צויתיך יעשו לומר שאין לך אלא מה שאמור בענין. להזהיר שלא להקטיר קטורת נדבה במזבח החיצון. תיפוק לי' מקרא דובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. דהו"ל לאו גמור שלא לשנות תשמיש הכלים. וא"כ אסור להקטיר קטורת על מזבח החיצון.

ובשלמא מאי דאיצטריך קרא להזהיר שלא להעלות קטורת זרה ועולה ומנחה ונסכים על מזבח הקטורת. לא תקשה. דלא מיבעיא קטורת זרה דליכא למשמע מקרא דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. משום דבקטורת אע"פ שהיא זרה לא חשיב שינוי כ"כ מצד תשמיש המזבח הפנימי שמיוחד לקטורת. אלא אפי' עולה ומנחה ונסכים דודאי הו"ל שינוי בתשמיש מזבח הקטורת. מ"מ לפי המבואר בסוגיא דמנחות שם בתוס' ד"ה ת"ל ככל אשר וכו'. דעיקר קרא דככל אשר צויתיך יעשו לאזהרת צבור הוא דאתי. וקרא דלא תעלו קטורת זרה וגו' אתי נמי ליחיד. ויחיד מצבור ליכא למשמע. דאיכא למימר דצבור הוא דמיפקדי שלא ישנו אבל יחיד שרי לשנות עיי"ש היטב. וא"כ גם מקרא דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לא תקשה. דההוא קרא בצבור הוא דמיירי וליכא למשמע מיני' אזהרה ליחיד. אבל בברייתא ודאי קשה. דהא התם נמי בצבור מיירי כמש"כ התוס'. וגם פשטי' דקרא דככל אשר צויתיך ודאי בצבור מיירי. דשמן המשחה וקטורת הסמים דמיירי בי' ההוא קרא ע"י צבור הם נעשים. וא"כ למה לי קרא שלא יעלו קטורת על מזבח החיצון. ותיפוק לי' מקרא דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. מיהו נראה דלק"מ דאיכא למימר דאין ה"נ. אלא דהך ברייתא אתיא כשאר תנאי דמכילתא שם דמוקמי הך קרא דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לדרשא אחריתא. אלא דאנן קיי"ל כת"ק דמכילתא כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם. אבל לדידן אין ה"נ דהך מילתא נפקא לן בלא"ה מקרא דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. ואפי' אם תמצא לומר דהך ברייתא ס"ל נמי כת"ק דמכילתא. מ"מ איכא למימר דניחא לי' טפי להביא מהך קרא דככל אשר צויתיך יעשו דכתיב אצל קטורת הסמים בהדיא. משא"כ קרא דבכל אשר אמרתי וגו'. אע"ג דודאי גם מזבח הקטורת במשמע מ"מ לא נזכר בו הכי בהדיא כהתם. ומ"מ מבואר דהך מילתא שמעינן נמי שפיר מאזהרת לאו דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. והשתא כיון דרבינו הגאון ז"ל מנה לקמן במנין הפרשיות לאו דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו כמשכ"ל שוב לא איצטריך למנות לאו הבא מכלל עשה דככל אשר צויתיך יעשו וכשיטתו. ואין להקשות דכיון דהך קרא דבכל אשר אמרתי וגו' בצבור הוא דמיירי. ומה"ט נמי מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה במנין הפרשיות שהם מצות שאין נוהגות אלא בצבור. וא"כ יחיד במזבח החיצון ליכא למשמע מאזהרה זו. דזה ליתא דהרי גם מקרא דככל אשר צויתיך יעשו ליכא למשמע אלא צבור ולא יחיד כמש"כ התוס' שם. וא"כ יחיד במזבח החיצון מנ"ל. וע"כ דליחיד לא צריך קרא. דכיון דגלי קרא דאסור בפנימי אית לן למימר דגם בחיצון אסור. ולא איצטריך קרא אלא לצבור מטעם שביארו התוס' שם עיי"ש היטב ואין להאריך. ועי' מש"כ לקמן במנין הפרשיות (פרשה נ"ד) עיי"ש היטב.

מצוה קפו

עליו אין מעלות. ונפת חרב. כתיב (סו"פ יתרו) ולא תעלה במעלות על מזבחי וגו' והוא אזהרה שלא יפסיע על הכבש פסיעה גסה אלא עקב בצד גודל. כדאמרינן שם במכילתא עיי"ש ובירושלמי (רפ"ק דברכות) וכתיב שם ואם מזבח אבנים תבנה לי לא תבנה אתהן גזית כי תרבך הנפת עלי' ותחללה. וזהו שכתב ונפת חרב. והנה יש בזה עוד לאו מדכתיב (בפרשת תבא) ובנית שם מזבח וגו' מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל. והבה"ג וסייעתו ז"ל מנו שני לאוין אלו. אבל הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנו אלא לאו אחד. וביאר הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קכ"ד) דהיינו משום שאינה אלא אזהרה אחת כפולה עיי"ש בדבריו. וזו נראה ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולכך לא מנה אלא לאו דלא תבנה אתהן גזית בלבד. ואמנם לכאורה הי' נראה דשתי אזהרות חלוקות הן. דלאו דלא תניף עליהם ברזל בא להזהיר להמניף אע"פ שהוא לא בנה. ולאו דלא תבנה אתהן גזית הוא אזהרה להבונה אע"פ שהוא לא הניף עליהם ברזל אלא אחר. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות בית הבחירה הלכה ט"ו) וז"ל והבונה אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש לוקה שנאמר לא תבנה אתהן גזית עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (לאוין ר"צ) ובחנוך (מצוה מ') עיי"ש. הרי שכתבו האזהרה והמלקות להבונה אע"פ שהוא לא נגע בה ברזל. ודברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קכ"ד) מגומגמין בזה שכתב שם האזהרה על הנוגע אע"פ דמיירי שם מלאו דלא תבנה אתהן גזית. וז"ל שם. אזהרה היא שלא יגע ברזל באבני המזבח שנאמר לא תבנה אתהן גזית וכו' עכ"ל עיי"ש. ולעיל (סי' י"ד) כתב אזהרה זו על הבונה אע"פ שלא נגע עיי"ש. ודבריו נראין כסותרין זא"ז. ועכ"פ לכאורה שני לאוין אלו ענינים חלוקים הם. וכן דעת הרב החזקוני ז"ל (סו"פ יתרו) שכתב וז"ל כי חרבך אם חרבך הנפת עלי' ותחלליה וכו'. עונש שמענו אזהרה לא שמענו תלמוד לומר לא תניף עליהם ברזל עכ"ל עיי"ש. הרי דלאזהרת המניף לא מצא אזהרה אלא מקרא דפרשת תבא דכתיב לא תניף וגו'. דמקרא דהכא דכתיב לא תבנה וגו' לא שמענו אלא אזהרה לבונה אע"פ שלא הניף. ומבואר דס"ל דשתי אזהרות חלוקות הן. האחת לבונה אע"פ שלא הניף. והשנית למניף אע"פ שלא בנה. וכן כתב עוד (בפרשת תבא) על קרא דלא תניף. וז"ל לא תניף עליהם ברזל. אבנים שלמות תבנה מכאן למדו רבותינו (במסכת מדות) שהברזל פוסל בנגיעה. ופגימה לכל דבר אפי' בלא ברזל. אזהרה שמענו עונש מניין. ת"ל כי חרבך הנפת עליה ותחללה עכ"ל עיי"ש. הרי דלהנפת חרב ליכא אזהרה אלא מקרא דלא תניף וגו' דמשנה תורה ולא מרישא דההוא קרא גופי' דכתיב לא תבנה וגו':

ואמנם נראה דאע"פ שכן דעת הרב חזקוני ז"ל מ"מ לא כן דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אלא ס"ל דכיון דקרא דלא תניף עליהם ברזל אצל בנין המזבח כתיב. דכתיב ובנית שם מזבח וגו' מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה את מזבח וגו'. הו"ל דבר הלמד מענינו דלאו זה דלא תניף וגו' אינו אזהרה בפ"ע להמניף אע"פ שלא בנה. דא"כ אין זה ענין כלל לבנין המזבח. אלא הוא אזהרה בעלמא שלא להניף ברזל על אבנים המיוחדים לבנין המזבח. אלא ודאי ענין אזהרה זו אינו אלא שלא להניף ברזל על האבנים שהוא בא לבנות מהן מזבח. משום שהוא מוזהר שלא לבנות מזבח מאבנים שהונף עליהם ברזל כדכתיב לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה. אבל בהנפה בלא בנין מצד עצמה ליכא איסורא כלל. אלא שנפסלו האבנים במגע הברזל. ואינן ראויות עוד למזבח. וכן נראה מלישנא דמתניתין (דפ"ג דמידות מ"ד) דתנן לא היו סדין אותן בכפיס של ברזל שמא יגיע ויפסול וכו' עיי"ש. ואם איתא דבנגיעת ברזל מצד עצמה איכא אזהרת לאו דלא תניף א"כ טפי הו"ל למימר שמא יגיע ועובר בלאו דלא תניף עליהם ברזל. אלא ודאי ליכא אזהרה דלא תניף אלא בבונה מזבח מאבנים אלו שנגע בהן ברזל. אבל במגע מצד עצמה ליכא שום איסורא כלל אלא שפוסל כדכתיב כי חרבך הנפת עליה ותחללה. וכן נראה להדיא מדברי הפסיקתא זוטרתא (פרשת תבא) שכתב וז"ל לא תניף עליהם ברזל שנאמר ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית עיי"ש. והוא תמוה לכאורה ואינו מובן מה הוא בא ללמדנו בכך. אבל הדבר מבואר דכוונתו לומר דלא תניף אינו אזהרה על המגע מצד עצמו. דודאי ליכא שום איסור במגע לחוד. אלא משום שהכתוב מדבר בבנין המזבח לזה כתב לא תניף עליהם ברזל כדי שלא לעבור בלאו דלא תבנה אתהן גזית. משום דמדה היא בתורה דבר למד מענינו וקרא בבונה הוא דכתיב. ואין לנו איסור לאו אלא בבונה. וזהו עצמו לאו דלא תבנה אתהן גזית וכמו שנתבאר. וכן נראה ראי' ממקרא מלא מדכתיב ביהושע (ח' ל"א) אז יבנה יהושע מזבח וגו' ככתוב בספר תורת משה מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל וגו'. ומבואר דכוונת הכתוב בזה לקראי דפרשת תבא. דכתיב ובנית שם מזבח וגו' מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה את מזבח השם אלקיך וגו'. ואם איתא דקרא דלא תניף עליהם ברזל הו"ל אזהרה מיוחדת בפ"ע להמניף על האבנים ברזל. אע"פ שלא בנה הוא את המזבח. וא"כ אין בזה אזהרה כלל להבונה עצמו. וליכא למשמע מהנך קראי דכתיבי במזבח שבהר עיבל אלא דאסור להניף עליהן ברזל. אבל הבונה אפשר שמותר לבנות מהן מזבח אע"פ שנגע בהן ברזל ע"י אחר. ואע"ג דודאי עכ"פ איכא למשמע הכי מקרא דסו"פ יתרו מדכתיב כי חרבך הנפת עליו ותחללה. מ"מ

מקרא דיהושע משמע ודאי דלא מייתי אלא מקראי דפרשת תבא דכתיבי בהך ענינא גופי' במזבח שבהר עיבל דמיירי בי'. והרי התם לית לן אלא אזהרה לנוגע בלבד. אלא ודאי מוכרח כמו שביארנו. דגם קרא דלא תניף לא קאי אלא על הבונה והיינו גופא אזהרה דלא תבנה אתהן גזית. וכמבואר בפסיקתא זוטרתא. אבל במניף ליכא אזהרה כלל:

וכך נראה מוכרח מסוגיא דע"ז (פרק רבי ישמעאל נ"ב ע"ב) דאמרינן התם מזרחית צפונית בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששיקצו אנשי יון וכו' אר"פ התם קרא אשכח ודרוש דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה אמרי היכי ניעבד ניתברינהו אבנים שלמות אמר רחמנא. ננסרינהו לא תניף עליהם ברזל אמר רחמנא וכו'. ופירש"י וז"ל נתברינהו ע"י נכרי כדי לבטלן. אבנים שלמות שאין בהן פגימות ואפי' כפגימת סכין כדי שתחגור בה צפורן פוסלת בהן וכו'. ננסרינהו לאחר שבירתן להשוות פגימתן לא תניף עליהם ברזל כתיב ועמדום וגנזום עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דקרא דלא תניף אינו אלא אזהרה להמניף. א"כ מאי הוכחה מייתי מהך קרא להטעינן גניזה. והרי אכתי אפשר למינסרינהו ע"י נכרים. דלא עברי בלא תניף עליהם ברזל. דהא מאי דקאמרי דנתברינהו היינו ע"י נכרי וכדפירש"י. דהא אין ביטול לע"ז אלא ע"י נכרי. וא"כ הכי נמי אפשר למינסרינהו ע"י נכרי. וליכא אלא משום אמירה לנכרי שבות. וידוע דעת הרבה ראשונים ז"ל דלא אמרינן אמירה לנכרי שבות אלא באיסור שבת דהו"ל איסור סקילה ולא בשאר איסורין כדאיבעיא לן בב"מ (פרק הפועלים צ' ע"א). ופסקוה לקולא כמבואר בראשונים שם עיי"ש. ואפי' לדעת הנך ראשונים ז"ל דס"ל דלחומרא עבדינן מ"מ הכא במקדש כיון דקיי"ל דאין שבות במקדש. אית לן למישרי ע"י נכרי. איברא דראיתי להרש"א ז"ל בשבת (פרק כירה מ"ב ע"א) שהבין מדברי התוס' שם (בד"ה אפי' וכו'.) דלא אמרינן אין שבות במקדש אלא באיסורי שבת. אבל לענין שאר איסורים אין חילוק בין מקדש לגבולין עיי"ש. ואם כן הכא איכא מיהת איסורא דרבנן למינסרינהו אפי' ע"י נכרי. אבל זה לא יתכן. דהרי כיון דלענין אמירה לנכרי שבות איבעיא לן התם אם דוקא לגבי איסורי שבת אמרינן הכי ולא בשאר איסורין. א"כ גבי מקדש היכי יתכן לומר דבאיסורי שבת דאין שבות במקדש מותר אמירה לנכרי ובשאר איסורים אסור. דנמצא דלענין אמירה לנכרי במקדש יהיו שאר איסורים חמירי משבת. וזה לא יתכן כמבואר בסוגיא דפרק הפועלים שם. וממילא מתבאר לפ"ז דעיקר דברי הרש"א ז"ל שם תמוהים. דכיון דלענין איסורי שבת דבסקילה אמרינן דאין שבות במקדש כ"ש דאית לן למימר הכי לענין שאר איסורין. וכמבואר התם בפרק הפועלים לענין אמירה לנכרי דמה"ט יותר אית לן למימר דאיכא שבות באיסורי שבת מבשאר איסורים. ועיקר מה שהכריחו להרש"א ז"ל לומר

כן בדעת התוס' ממה שרצו שם לומר דדבר שאינו מתכוין אסור מדרבנן במקדש לענין איסור מכבה אש של מזבח. ועל זה הוקשה לו מדקיי"ל אין שבות במקדש. ולזה כתב לחלק בין איסורי שבת לשאר איסורים עיי"ש. לענ"ד אינו מוכרח כלל. דאע"ג דאין שבות במקדש. מ"מ כבר כתבו התוס' להכריח בכמה דוכתי דע"כ אין כל השבותים שוין לענין זה. כמש"כ שם לקמן (בפרק כל הכלים קכ"ג ע"ב) בד"ה לא סידור וכו'. ולקמן (קכ"ו ע"א) בד"ה והמונח וכו'. ובעירובין (פרק המוצא תפילין ק"ב ע"ב) בד"ה והעליון וכו' ולקמן (שם ק"ג ע"א) בד"ה הא בלחה עיי"ש. ובמנחות (פרק שתי הלחם צ"ז ע"א) בד"ה לא עיי"ש. וכן כתב הריטב"א ז"ל בסוכה (ר"פ החליל) ובפרק בתרא דעירובין (ק"ב ע"א) עיש"ה. והוא מבואר להדיא בירושלמי (פרק בתרא דעירובין ריש הלכה י"א) דאמרינן התם אמר ריב"ב לא כל שבות התירו במקדש עיי"ש. והוא מבואר ג"כ בתלמודא דידן (בפ"ק דביצה י"א ע"ב) עיי"ש וברשב"א ומאירי ז"ל שם. ולכאורה ממש"כ בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (סוף עירובין) וז"ל והתרנו כל מה שקדם זכרו במקדש כי העבודה חייבת בשבח וכו' והוא אמרם שבות שבת במקדש התירו עכ"ל עיי"ש. משמע מדבריו דדוקא שבות שבת התירו כדברי הרש"א ז"ל אבל אין זה מוכרח ואין להאריך:

והנה הרא"ש ז"ל (בפ"ב דפסחים סי' ז') כתב וז"ל כתב רבינו אבי העזרי ז"ל י"א שאין מועיל לקדירות ליבון ע"י חזרת כבשונות. דחייס עלייהו דילמא פקעי ולא מלבין להו שפיר וכו'. ושגגה היא בידם דלא אמרו חכמים כן אלא היכא דמתלבן מבחוץ ולא מבפנים. אי נמי ע"י מילוי גומרי דחייש לפקיעה. אבל כשמחזירן לכבשן מתלבן מבפנים ומבחוץ וכו' ולא פקעי. וכן מוכח בפרק דם חטאת דפריך וליהדרינהו לכבשונות. ומשני אין עושין כבשונות בירושלים. ומשמע הא עושין כבשונות בירושלים שרי וכו' עכ"ל עיי"ש. ומהרש"ק ז"ל בתפארת שמואל שם תמה דמאי ראי' היא מהתם. הא קיי"ל אין שבות במקדש אבל בעלמא אפשר דגזרינן אפי' בכבשונית עיי"ש. ולכאורה מוכרח מזה דהראבי"ה והרא"ש ז"ל ס"ל דלא אמרינן אין שבות במקדש אלא לענין איסורי שבת ולא לענין שאר איסורים. ולזה שפיר הוכיחו מסוגיא דזבחים שם. ואין מקום לקושי' הרש"ק ז"ל. וכבר ראיתי לקצת אתרונים ז"ל שכתבו כן. אבל לדידי אין שום צורך לזה כלל דבלא"ה לק"מ. דכוונת הראבי"ה ז"ל דודאי ע"כ צ"ל דשבות זה גזרו אפי' במקדש. דאל"כ קשה אכתי נהי דאין עושין כבשונות בירושלים מ"מ אמאי ישברו קדירות במקדש. למלאינהו גומרי וליעביד להו הסקה בפנים. אלא ודאי גזרי דילמא חייס עלייהו דפקעי ולא מלבין להו שפיר כדגזרינן בגבולין. כמבואר בסוגיא דזבחים שם ובפ"ב דפסחים. והיינו משום דלא כל שבות התירו במקדש כמשכ"ל. וא"כ שפיר הוכיח הראבי"ה ז"ל

מדמשני אין עושין כבשונות בירושלים משמע הא עושין שרי. וא"כ ע"כ דבכבשונות לא שייכא גזירה זו דדילמא חייס. דהרי אפי' במקדש גזרו גזירה זו וא"כ מינה נשמע נמי לדידן. והשתא א"כ ודאי גם להראבי"ה והרא"ש ז"ל שפיר י"ל דאין שום חילוק בין איסור שבת לשאר איסורים לענין מאי דקיי"ל אין שבות במקדש:

וראיתי להר"ן ז"ל (בפרק כל שעה) שכתב באמת לדחות ראי' זו של הראבי"ה ז"ל כעין דברי הרש"ק. וז"ל ומיהו במקדש דוקא אית להו תקנתא בהכי. אבל לדידן לא. דחייס עלייהו דילמא פקעי עכ"ל עיי"ש. וכפי הנראה לכאורה כוונתו משום דאין שבות במקדש כמש"כ הרש"ק ז"ל. וא"כ מבואר מזה דעת הר"ן ז"ל דגם לענין שאר איסורים אמרינן אין שבות במקדש. ודלא כדעת הרש"א ז"ל. אלא דא"כ יש לתמוה מאי משני בסוגיא דזבחים דאין עושין כבשונות בירושלים. אכתי קשה נמלאינהו גומרי וכמשכ"ל. ומצאתי בשעה"מ (סוף הלכות חו"מ) שכבר תמה על הר"ן בזה. והאריך בזה ולא עלתה בידו לתרץ עיי"ש. ולכן נראה דכוונת הר"ן ז"ל היינו כמש"כ מהר"ם חלאוה ז"ל בחי' (פ"ב דפסחים ל' ע"ב) שכתב וז"ל איכא למידק ולהדרינהו לכבשונות דהתם לא פקעי. דהכי אקשינן בזבחים קדירות במקדש אמאי ישברו ולהדרינהו לכבשונות. ומשני אין עושין כבשונות בירושלם וכו'. אלמא טעמא דאין עושין הא אם היו עושין הדרינן. אפשר לומר דהתם נמי פקעין וחיישינן דילמא חייס עלייהו. אלא דהתם ממין צבור הוא ולא ממון כהנים. ומשום הכי לא חיישי אינהו. וה"ה דהוה מצי למיפרך התם ולמלינהו גומרי. אלא דכהנים לא טרחי כולי האי עכ"ל עיי"ש. ונראה דזו היא כוונת הר"ן ז"ל שכתב ומיהו במקדש אית להו תקנתא בהכי אבל לדידן לא דחייס עלייהו דילמא פקעי. דמשמע מלשונו דבמקדש לא שייך כלל חששא דחיים עלייהו. ודוקא לדידן הוא דאיכא הך חששא. מדלא כתב דבמקדש הוא דמהניא תקנתא בהכי ולא גזרינן דילמא חייס עלייהו. אבל לדידן לא. דגזרינן דילמא חייס עלייהו. אלא ודאי כוונתו ממש כדברי מהר"ם חלאוה ועפ"ז דבריו מדוקדקים. וא"כ אין שום הכרע מדברי הר"ן ז"ל לומר דגם לענין שאר איסורים אמרינן אין שבות במקדש. ועכ"פ ודאי הסברא מכרעת דאין מקום לחלק בזה בין איסורי שבת לשאר איסורים כמשכ"ל. ועוד נראה דכיון דטעמא דאין שבות במקדש היינו משום דכהנים זריזים הם כמבואר בפ' בתרא דעירובין (ק"ג ע"א) עיי"ש וכ"כ בכ"מ (סוף הלכות בית הבחירה) עיי"ש. א"כ ודאי הך טעמא שייך נמי לכל שאר איסורים. ובכולהו אמרינן הכי ואכמ"ל בזה יותר:

והשתא א"כ ודאי אפי' להסוברים דקיי"ל דאפי' בשאר איסורים אמרינן דאמירה לנכרי שבות מ"מ במקדש אית לן למימר דלא גזרו. וא"כ מאי הוכיחו מדכתיב לא תניף עליהם

ברזל. ודילמא ע"י נכרי דליכא לאו דלא תניף. ולא הו"ל להוכיח אלא מדכתיב לא תבנה אתהן גזית וגו'. דמהתם ודאי מוכח שפיר דאי אפשר למינסרינהו בשום ענין. שהרי הם נפסלים בהכי למזבח. אבל מקרא דלא תניף עליהם ברזל דאינו אלא אזהרת לאו שלא לעשות כך. שפיר אפשר לומר דניעביד הכי ע"י נכרי. אלא ודאי מוכרח מזה דגם לאו דלא תניף אינו אזהרה להמניף אפי' בלא בנין. אלא שלא להניף כשהוא בא לבנותן במזבח. ורק משום איסור הבנין אתינן עלה. והיינו גופא אזהרה דלא תבנה אתהן גזית. לומר שלא יניף עליהם ברזל משום דבכך נאסר לבנות מהן המזבח. והשתא שפיר מוכיח מהך קרא דאי אפשר למינסרינהו ולבנות מהן המזבח. ובודאי הוה מצי להוכיח הכי מקרא דלא תבנה אתהן גזית דקדים טובא. אלא דניחא לי' טפי להוכיח מקרא המאוחר דלא תניף וגו'. משום דמיירי נמי בשעת ההנפה דהיינו הנסירה דומיא דהכא. וקאמר ננסרינהו לא תניף עליהם ברזל אמר רחמנא כלומר דאמר רחמנא שלא תניף עליהם ברזל ולבנותן במזבח:

איברא דלדעת הסוברין דאמירה לנכרי שבות איתא נמי בשאר כל האיסורים איכא למידחי. דלעולם קרא דלא תניף אינו אלא אזהרה להמניף אע"פ שלא יבנה. ומ"מ שפיר קאמר דא"א למינסרינהו מדכתיב לא תניף וגו'. משום דס"ל דשבות זה דאמירה לנכרי לא הותר במקדש. וכמו שנתבאר דלא כל שבות הותר במקדש. מיהו נראה דעכ"פ לא מיבעיא דאכתי יש מקום לראי' זו לדעת הסוברין דבאיבעיא דפרק הפועלים לקולא אזלינן דבשאר איסורין לא אמרו אמירה לנכרי שבות אפי' בגבולין. אלא אפי' לדעת הסוברין דאיפשיטא האיבעיא לחומרא. אכתי קשה דאם איתא דקרא דלא תניף וגו' הוא אזהרה להמניף גם אם לא יבנה. ואיסור בפ"ע הוא. וא"כ אין הכרח מזה אלא דלמינסרינהו א"א עכ"פ מדרבנן כמו שביארנו. טפי הו"ל להוכיח מקרא דלא תבנה אתהן גזית. דמשם מתבאר דמדאורייתא אי אפשר למינסרינהו. משום דבכך נפסלין למזבח מדאורייתא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דקרא דלא תניף וגו' נמי לא לאזהרת המניף מצד עצמו אתי דודאי במגע ברזל לבד לא מיתסר. ולא בא הכתוב אלא לומר לא תניף וגו' כדי שלא יאסרו בכך מלבנותן במזבח. וא"כ גם מהך קרא דלא תניף וגו' שפיר מוכיח דמדאורייתא א"א למינסרינהו:

ובהכי ניחא נמי מה שלא כתב הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם שנכפל לאו זה בקרא דלא תניף וגו'. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. דבאמת קרא דלא תניף מצד עצמו אינו אזהרה כלל לפי שיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. דרק עצה טובה קאמר קרא לא תניף משום שבכך נפסלין האבנים למזבח מצד לאו דלא תבנה אתהן גזית. אבל

בהנפת ברזל מצד עצמה ליכא שום איסורא. וא"כ אין בזה אזהרה כפולה. שהרי לא חזר הכתוב והזהיר שלא לבנות אלא שרמז הכתוב על מה שכבר הזהיר בקרא דלא תבנה וגו'. וא"כ לא נאמרה האזהרה אלא פעם אחת בפירוש:

אמנם עפ"ז תמוהים דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב בלשון אזהרה זו ונפת חרב. כלומר ושלא להניף חרב על אבני המזבח. ולא הזכיר לשון בנין כלל. והרי לפי המתבאר אין עיקר האזהרה אלא לבינה לבד ולא למניף. וע"כ צ"ל דשיטת רבינו הגאון ז"ל אינה כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה. והנראה בדעתו ז"ל דס"ל דמדכתיב בקרא לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עלי' ותחללה. משמע שתלה הכתוב איסור הבנין בהנפת חרב. מה טעם לא תבנה משום לא תניף. דכל שבנה מזבח מאבנים אלו שהניף עליהם ברזל לוקה אף על ההנפה משום לאו דלא תניף עליהם ברזל. אבל כל שלא בנה אינו לוקה אף על ההנפה. וכן פי' הרמב"ן ז"ל (בפרשת יתרו) וז"ל וזה טעם שהזכיר הכתוב אמר לא תבנה אתהן גזית כי בהניפך עליהם שום ברזל לעשותו כן הנפת עלי' חרבך המרצחת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאזהרת בנין היא משום הנפת הברזל. וא"כ כל שהוא לא הניף ברזל על האבנם אינו עובר גם בלא תבנה. והרי זה כההיא דאמרינן (בפרק בתרא דקידושין ע"ח ע"א) אמר אביי קידש לוקה בעל לוקה. קידש לוקה משום לא יקח בעל לוקה משום לא יחלל. רבא אמר בעל לוקה לא בעל אינו לוקה דכתיב לא יקח ולא יחלל מה טעם לא יקח משום לא יחלל עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דכתיב לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת וגו'. וא"כ מבואר בקרא דטעם לא תבנה משום כי חרבך הנפת. וא"כ אם הניף לוקה על לא תבנה ואם לא הניף אינו לוקה אע"פ שבנה. ונראה דאפי' לאביי דאמר התם קידש ולא בעל נמי לוקה היינו דוקא התם דלא תלה הכתוב בפירוש קיחה בביאה. אבל כאן דבהדיא תלי קרא בנין בהנפה אפי' אביי מודה דאם לא הניף אינו לוקה על הבנין. וכההיא דאמרינן התם ומודה אביי במחזיר גרושתו שאם קידש ולא בעל שאינו לוקה. לקחתה להיות לו לאשה אמר רחמנא והא ליכא עיי"ש. והכא נמי כי חרבך הנפת עלי' אמר רחמנא והא ליכא. ומ"מ אם הניף עליהם ברזל אע"פ שלא בנה אפי' רבא מודה שלוקה משום לאו דלא תניף. דלאו מיוחד בפ"ע הוא ולא תלה אותו הכתוב בבנין. וכההיא דאמרינן התם ומודה רבא בכה"ג באלמנה שאם בעל ולא קידש שלוקה. ולא יחלל זרעו בעמיו אמר רחמנא והרי הוא חילל עיי"ש ובפרש"י שם. ונמצא לפ"ז דבלאו דלא תבנה אינו עובר אלא כשעבר נמי על לאו דלא תניף. אבל בלאו דלא תניף עובר אע"פ שלא בנה. והשתא א"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל שני לאוין שבענין אחד כיו"ב לשיטתו אינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. וא"כ הכא נמי כיון דאינו עובר

בלאו דלא תבנה אלא כשעבר ג"כ בלאו דלא תניף. אבל בלאו דלא תניף עובר נמי אע"פ שלא בנה הוא. לכך לא מנה אלא לאו דלא תניף בלבד. משום דעל הבנין אינו מוזהר אלא עם ההנפה. וא"כ בלא"ה מוזהר עלה משום לאו דלא תניף. וליכא נפק"מ בלאו דלא תבנה אלא כדי ללקות שתים. ומנין המצות אין לו ענין לעונשין. וכל שמוזהר על הדבר בלא"ה מלאו אחר שוב אין לאו זה בא במנין לשיטתו כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. ולהכי נמי נקט בלישני' ונפת חרב. שהוא מלשון הכתוב כי חרבך הנפת וגו'. כדי לרמז לנו טעם הדבר שאין למנות לאו דלא תבנה. משום שתלוי בלאו דהנפה וכמו שנתבאר. ולשיטה זו ניחא בפשיטות מאי דנקט בסוגיא דע"ז שם לאו דלא תניף. משום דבלא עבירת לאו זה אינו עובר ג"כ בלאו דלא תבנה. וא"כ לאו זה הוא עיקר בענין. ולפ"ז אם בנה אבן. אחר שהניף הוא עלי' ברזל. לוקה שתים משום לא תניף ומשום לא תבנה. וזה דלא כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם וז"ל והבונה אבן שנגע בה ברזל במזבח לוקה שנאמר לא תבנה אתהן גזית עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (לאוין ר"צ) ובחינוך עיי"ש. דממנ"פ אם נגע בה הוא עצמו ברזל לוקה שתים כמש"כ. ואם נגע מאיליו או אחר אינו לוקה נמי משום לא תבנה לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו:

ועיקר דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה תמוהים אצלי במש"כ דלוקה מלאו דלא תבנה אתהן גזית. דהרי גזית היינו שנגזו ונכרת בברזל ולא במגע לבד. דבמגע לא נעשה גזית. ואין לומר דכיון דכתיב לא תניף עליהם ברזל. אע"ג דלדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל גם הך קרא לא בא להזהיר אלא על הבונה כמו שביארנו. מ"מ כיון דאפקי' קרא בלשון לא תניף לקי ג"כ על אבן שנגע בו ברזל בנגיעה בעלמא אם בנה אותו במזבח. אע"פ שלא נגזז ונכרת ע"י הברזל. דא"כ לא הו"ל לומר דלוקה עלה משום לאו דלא תבנה אתהן גזית אלא מלאו דלא תניף עליהם ברזל. ועוד דא"כ הול"ל דבגזית לוקה שתים אחת משום לא תניף. דעל לאו זה הוא מוזהר מיד משנגע בו בברזל. והשנית משום לא תבנה אתהן גזית. והרי לא הזכיר הרמב"ם מזה כלום. ומשמע ודאי דליכא לדעתו בכל ענין יותר ממלקות אחת. ועוד דא"כ הדק"ל דהוו"ל למנות גם לאו דלא תניף בפ"ע. כיון שבא לחדש ענין נוסף מה שאינו בכלל לאו דלא תבנה וגם לוקה עליו בפ"ע. וכשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בכל כיו"ב. וראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין פ"ב) שכתב וז"ל שהזהירנו מבנות מזבח מאבנים שנגע בהן ברזל. והוא אמרו יתעלה לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עלי' ותחללה וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע לכאורה דנפק"ל הכי מדסיים קרא וכתב כי חרבך הנפת עלי'. דמשמע דגם הנפה דהיינו נגיעה בעלמא בכלל אזהרה זו. אבל הוא תמוה. דהרי מ"מ כיון דהלאו לא כתיב אלא בגזית. ודאי ליכא מלקות אלא בגזיזה

וכריתה ולא בנגיעה בעלמא. ואולי אפשר לומר דס"ל להרמב"ם דכיון דהך כי תרגם אונקלוס בלשון דילמא. דילמא תרים חרבך. וכן פירש"י שם כי חרבך וגו' הרי כי משמש בלשון פן. שהוא דילמא פן תניף חרבך עלי' עיי"ש. וכיון דקיי"ל השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. א"כ הרי יש לנו כאן לאו בנגיעה בעלמא. אבל אין זה נכון. וגם לפ"ז קשה דהו"ל למנות אזהרת נגיעה בפ"ע. דהרי זה לאו מיוחד בפ"ע על הבונה אבן שנגע בו ברזל. וגם מדברי הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול שם לא משמע הכי. וראיתי בקרית ספר להמבי"ט ז"ל (בפ"א מהלכות ביה"ב שם) שכתב וז"ל שלא לבנות המזבח גזית שהיא אבן שנגע בה ברזל דכתיב לא תבנה אתהן גזית אין גזית אלא גזוזות שהונף עליהם ברזל וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים ומגומגמים. דודאי אין גזית אלא גזוזות דהיינו חתוכות ונסורות במסר וכיו"ב. וא"כ אין נגיעה בעלמא בכלל. הן אמת דלשון זה שכתב אין גזית אלא גזוזות שהונף עליהם ברזל. מקורו ממכילתא (סו"פ יתרו) עיי"ש. אבל ודאי אין כוונת המכילתא אלא לומר שגזוזות ע"י ברזל שהניף עליהם. דבמגע בעלמא אינן נגזזות. ולכן דבריהם ז"ל צ"ע אצלי:

ועכ"פ נתבארו על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל. ומקראי דיהושע לא תקשה לשיטתו. דכיון דאיסור לאו דלא תבנה תלוי בהנפה שפיר כתב אשר לא הניף עליהן ברזל. כלומר וא"כ אבנים כשרות היו לבנין המזבח. ומיהו ממתניתין דמדות שם לכאורה לא משמע כשיטה זו. דא"כ לא הו"ל למיתני אלא שמא יגע וכמשכ"ל כיון דמניף לחוד עובר בלאו דלא תניף. אלא דמלשון הרמב"ם (בפיה"מ שם) ומדברי הסמ"ג (לאוין ר"צ) וכן מדברי החנוך (מצוה מ') משמע שלא היתה בגירסתם בלשון המשנה אלא שמא יגע. ולא גרסי ויפסול עיי"ש. אף דמלשון הרמב"ם (פ"א מהלכות ביה"ב הלכה ט"ז) נראה שהיתה לפניו כגירסא שלפנינו עיי"ש:

ועדיין יש להעיר במה שראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שלא מנה שם לאו זה כלל. וגם לאו דלא תבנה לא מנה שם. אלא שמנה שם (בדבור ראשון) עשה דאבנים שלמות תבנה וגו' עיי"ש. וזה דלא כמש"כ כאן ולא ככל מוני המצות. שכולם לא מנו אלא הלאו ולא העשה. וכבר המל"מ (בפ"א מהלכות ביה"ב) ביאר טעמם שלא מנו עשה זו עיי"ש בדבריו. ועכ"פ דבריו שם הם תמוהים טובא. דאפי' תמצא לומר דעשה זו באה במנין. מ"מ הרי אין ענין הלאו להעשה. דהלאו בא להזהיר על הגזית אע"פ שאין בו שום פגימה כלל. וכן לאו דלא תניף. וכמבואר בסוגיא דע"ז שם. משא"כ עשה דאבן שלמה דליתא אלא באבן פגומה. ועוד דלאוין אלו הם דווקא בברזל. משא"כ העשה היא בכל ענין פגימה. וכמבואר במתניתין דמדות שם ובסוגיא דע"ז שם ובשאר

דוכתי. וא"כ יש בלאו מה שאין בעשה ויש בעשה מה שאין בלאו ויש למנות שניהם. אפי' לשיטתו של רבינו הגאון ז"ל דבל"ת ועשה שבמצוה אחת אינו מונה אלא אחד מהן. כמו שביארנו בכמה דוכתי. ולכן דבריו שם צ"ע טובא. ואיך שיהי' עכ"פ כאן חזר בו מדעתו שם. וכבר ביארנו שיטתו כאן על נכון:

מצוה קפח

ותכבה אש החיצון לרגוע. כתיב (בפרשת צו) והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה. ותניא בספרא שם המכבה עובר בל"ת עיי"ש. ומש"כ אש החיצון היינו משום דבאש המערכה שעל מזבח החיצון הוא דכתיב קרא. אבל מש"כ לרגוע צ"ע בכוונתו. ולכאורה הי' נראה שבא לומר דליכא אזהרה זו אלא במכבה כל האש שעל המזבח ולא במקצתו. משום דכיבוי במקצת לא שמי' כיבוי. וזהו שכתב לרגוע. דהיינו להשקיע האש כולו ולהרגיעו. והיינו כלישנא קמא דזבחים (סוף פרק כל התדיר (זבחים צ"א ע"ב)). דאמרינן התם אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו ע"ג האישים וכו'. ופריך והא קא מכבה. ומשני כיבוי במקצת לא שמי' כיבוי. ופרכינן אינו והאר"נ אמר רבה ב"א המוריד גחלת מע"ג המזבח וכיבה חייב. ומשני דליכא אלא האי. איבעית אימא כיבוי דמצוה שאני וכו' עיי"ש. וא"כ פסק רבינו הגאון ז"ל כלישנא קמא. ואפשר דגם לישנא בתרא לא פליג בעיקר הך סברא. אלא דאתי לחידושי דכיבוי דמצוה שאני. לומר דאפי' כיבוי כל האש של המערכה שרי לצורך מצוה. אבל כיבוי במקצת אפי' שלא למצוה לא מיתסר. וזהו שלא כדעת הרמב"ם ז"ל (בפרק ב' מהלכות תמידין ה"ו) שכתב וז"ל המכבה אש המזבח לוקה שנאמר לא תכבה אפי' גחלת אחת ואפי' הורידה מעל המזבח וכבה לוקה וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע דפסק כשינויא בתרא. וס"ל דלשינויא בתרא אפי' כיבוי במקצת שמי' כיבוי. אבל אין זה מוכרח דאפשר לומר דפסק כלישנא קמא. ומש"כ אפי' גחלת אחת וכו'. היינו בדליכא אלא האי. וקמ"ל דלא תימא דגחלת אחת הו"ל כליתא קמ"ל. אבל כשהאש דולק על המזבח גם בלא גחלת זו שכבה חפשר דכיבוי במקצת לא שמי' כיבוי. ובלא"ה דברי הרמב"ם ז"ל שם סתומים בזה. דאפי' את"ל דפסק כשינויא בתרא הו"ל לפרש דאפי' כשהאש יוקדת על המזבח. וא"כ אפשר דמיירי כשלא הי' אלא גחלת זו וכשינויא קמא. אע"פ שלא ביאר כן בהדיא. ואין הכרע מדבריו היכי פסק. מיהו מלשונו שבסה"מ (לאוין פ"א) משמע דלא פסק כלישנא קמא עיי"ש. ואפשר לומר דגם לרבינו הגאון ז"ל לא קיי"ל בהכי כלישנא קמא. ומש"כ לרגוע. כוונתו עפ"מ דאמרינן (ביומא סו"פ טרף בקלפי) המכבה אש מחתה ומנורה ללישנא בתרא אפי' כביי' בראשו של מזבח פטור לרבא. משום דכיון דנתקה נתקה עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם שם עיי"ש.

וזהו שכתב לרגוע. כלומר דוקא מכבה מן האש שעתיד להרגיע ולהשאר על המזבח במקומו. אבל כשהכינו ליטלו משם לצורך מצוה אחרת כגון למחתה או למנורה. כיון דנתקה נתקה. ולא קרינן בה אש המזבח לעבור עלה בלאו דאש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה:

ובעיקר לאו זה הנה הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנאוהו. אבל הבה"ג וכן באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנאוהו. ולא נתברר טעמם בזה. אבל הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שגם הם מהנמשכים אחר הבה"ג מנאוהו במנין הלאוין. וכפי הנראה הי' לפניהם חלוק נוסחאות בה"ג שלפניהם בזה. וגם רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה לאו זה. וקצת אפשר לומר בדעתו בזה דלשיטתו אזיל דבכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו מונה אלא אחד משניהם. וא"כ אחר שמנה שם (בדבור ראשון) עשה דאש תמיד תוקד על המזבח להכי שוב לא מנה לאו דלא תכבה. משום דס"ל דאינו עובר בלאו דלא תכבה אלא במכבה כל אש המערכה. אבל כיבוי במקצת לא שמי' כיבוי. וא"כ בלא"ה כשמכבה כל אש המערכה הרי זה עובר בעשה דאש תמיד תוקד על המזבח. ולכן אחר שמנה העשה שיב אין הלאו בא במנין לשיטתו. ולהכי לא מנאו שם. ולפ"ז כאן דלעיל (במנין העשין קכ"ט) מנה העשה ואעפ"כ מנה כאן גם הלאו. עכצ"ל שחזר בו וס"ל דכיבוי במקצת שמי' כיבוי. וא"כ משכחת לי' שפיר דאע"פ שעובר בלאו דלא תכבה. מ"מ לא ביטל העשה דאש תמיד תוקד על המזבח. כגון שלא כיבה אלא גחלת אחת מן המזבח. ועדיין אש המערכה יוקדת. וא"כ הלאו כולל יותר מהעשה. ולכן אע"פ שמנה כבר העשה מנה ג"כ הלאו. דבכל כיו"ב גם לשיטתו נמנין שניהם. ואיפכא לא תקשה דאחר שמנה הלאו לא הי' לו למנות העשה. משום דהדבר פשוט דממאי דהזהיר הכתוב לא תכבה אכתי לא שמענו מצוה להבעיר לכתחילה. וא"כ אין מצוה שבעשה בכלל הלאו. ולכן באה במנין בפ"ע גם לשיטתו. ולפ"ז ע"כ מוכח דמש"כ רבינו הגאון ז"ל לרגוע. אין כוונתו בזה אלא כפי' האחרון שכתבתי. דלא אתי אלא למעוטי אש מחתה ומנורה שעומד להנטל משם. אע"פ שעדיין הוא על המערכה. וראיתי בפי' הר"י מווינא ז"ל (בפרשת קרח) שכתב וז"ל ואת האש זרה הלאה ולא תכבה כי קדשו הגחלים ואסור לכבות הגחלים מעל המזבח וכן באש מחתה ומנורה עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים טובא לכאורה דזהו נגד הסוגיא דסו"פ טרף בקלפי דשם מבואר להדיא דבאש מחתה ומנורה אע"פ שעדיין לא ניתן למחתה ולמנורה כל דאחתי' אארעא וכביי' לכ"ע אליבא דרבא פטור דכיון דנתקה נתקה. וללישנא בתרא אפי' כביי' בראשו של מזבח פטור לרבא. וכ"ש באש של המחתות החטאים האלה בנפשותם כיון שכבר

הי' במחתה דלכ"ע פטור אפי' לאביי. דטעמא דאביי משום דלית לי' סברא דכיון דנתקה נתקה ואכתי אש המזבח הוא. אבל אחר שכבר ניתן במחתה ודאי שוב לאו אש המזבח הוא עיי"ש. ומיהו אפשר לומר דס"ל להר"י מווינא ז"ל דאע"ג דודאי פטור. מ"מ איסורא דאורייתא מיהא אית בי' אפי' בכה"ג. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן לא משמע הכי. ואכמ"ל בזה:

מצוה קפט

מאכול חטאת פנימה. ומנחת כהן. כתיב (בפרשת צו) וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל וגו' ולעיל מיני' כתיב שם וכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל. והן שני לאוין אלו. וחטאת פנימה שכתב. רצה לומר חטאת הפנימית. וצ"ע לכאורה דלפי המבואר בזבחים (פרק התערובות פ"א ע"ב) במתניתין ס"ל לחכמים ור"ע דהך קרא בחטאת חצונה מיירי שהובא דמה לפנים. וא"כ לדידהו אין לנו לאו בחטאת הפנימית. אלא דלקמן (פ"ב ע"א מבואר בברייתא דלריה"ג ס"ל דהך קרא בפרים הנשרפין ושעירים הנשרפין מיירי. וחטאת חצונה הנאכלת שנכנס דמה לפני ולפנים לא איתרבאי לדידי' לאיסור אכילה אלא מקרא דהן לא הובא עיי"ש. וא"כ לדידן לכאורה ודאי כחכמים קיי"ל. ולדידהו ליכא אזהרה לפרים ושעירים הנשרפין דהיינו חטאות הפנימיות. והיכי כתב רבינו הגאון ז"ל כאן האזהרה על חטאת הפנימית. והיינו כריה"ג ולא כחכמים ור"ע. איברא דגם הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קל"ט. ובפי"א מהלכות מעה"ק סוף ה"ג) נקט אזהרה זו בחטאות הנשרפות כריה"ג. ולדידי' תקשה ביתר שאת דבפ"ב מהלכות פסהמו"ק (הי"ג) מבואר בהדיא דפסק כחכמים עיי"ש. וא"כ דבריו נראין כסותרין זא"ז. וכבר עמד בזה הר"ב לח"מ שם. ובמה שתי' יתרצו ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן עיי"ש בדבריו. אלא שדבריו דחוקים מאוד. והוא ז"ל גופי' לא נתקררה דעתו בזה והניח בצ"ע עיי"ש. וראיתי למרן בכ"מ שם דגם הוא כבר הרגיש בקושית הלח"מ. וכתב וז"ל וכן האוכל כזית מבשר חטאות הנשרפות לוקה שנאמר וכל חטאת אשר יובא מדמה וכו'. זה בכלל מה שנתבאר בסמוך כל שהוא בכליל תהי' ליתן ל"ת על אכילתו. ואיתי' בת"כ (פרשת צו) בהדיא לגבי פרים ושעירים הנשרפים עכ"ל עיי"ש. מבואר דהוקשה לו קושית הלח"מ דהיכי כתב הרמב"ם בזה דלוקה מדכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אה"מ לא תאכל. דהא היינו לריה"ג אבל רבנן פליגי עלי'. והוא גופי' (בהלכות פסהמו"ק) פסק כרבנן. ולזה כתב דודאי לדידן דקיי"ל כרבנן ליכא למשמע חטאות הנשרפות מהך קרא דוכל חטאת אשר יובא מדמה וגו'. אלא דמ"מ לוקה מדכתיב במנחת כהן כליל תהי' לא תאכל דדרשינן מיני' כל שהוא בכליל תהי' ליתן

ל"ת על אכילתו. ומש"כ הרמב"ם מקרא דוכל חטאת אשר יובא מדמה וגו'. הוא לאו דוקא. אלא דרשא הפשוטה נקט כדרכו של הרמב"ם ז"ל בכמה דוכתי. אבל ודאי אינו לוקה באכילת חטאות הנשרפות אלא מקרא דכליל תהי' לא תאכל. כן נראה כוונתו. אבל דבריו ז"ל תמוהים לענ"ד דמלבד דמש"כ דהכי איתא בהדיא בתורת כהנים (פרשת צו) לגבי פרים ושעירים הנשרפין. באמת ליתא הכי בת"כ כלל. וגם מדברי הרמב"ם גופי' שם לעיל בסמוך שכתב וז"ל נאמר במנחת כהנים כליל תהי' לא תאכל כל שהוא כליל למזבח אכילתו בל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דמהך דרשא ליכא למשמע אלא מה שהוא כליל למזבח דומיא דמ"כ. ולא חטאות הנשרפות בחוץ ואין מהן למזבח אלא הדם והאימורין, ועוד מה יענה הכ"מ למש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם בהדיא דאזהרה דוכל חטאת אשר יובא מדמה וגו' היא לאוכל מחטאות הפנימיות עיי"ש. ולכן דברי הכ"מ אלו נפלאים בעיני:

וראיתי להר"ב צדה לדרך (בפרשת צו) שגם הוא עמד בתמיהא זו על הרמב"ם ז"ל. וכתב שהוא תמה מאוד על כל המפרשים איך לא הרגיש בזה אחד מהם עיי"ש. ואני תמה איך לא ראה שכבר הרגישו בזה הכ"מ והלח"מ. וכתב שם שאין בידו ליישב כ"א בדוחק. ובתי' הראשון תי' כהלח"מ. ושוב כתב וז"ל ועי"ל דודאי קרא דוכל חטאת וגו' לא משתעי אלא בחטאות החיצוניות שהובא דמם לפנים. כדמשמע מלשון הכתוב אשר יובא מדמה וגו' באש תשרף. דמשמע דביאתו לפנים גורמת לה השרפה. ולולא זאת היתה נאכלת וכו'. ועוד דהפרשה כולה אינה מדברת אלא בחטאות החיצוניות דזאת תורת החטאת על החטאת הנאכלת נאמרה. ואפי' הכי איכא נמי ל"ת באכילת חטאות הנשרפות מייתורא דקרא דכתיב לא תאכל. דאם נשרפת פשיטא שלא תאכל. אלא אם אינו ענין לגופי' דהיינו לחטאות החיצוניות הנאכלות. תנהו ענין לחטאות הפנימיות הנשרפית עכ"ל עיי"ש. ואמנם מלבד דדבריו הם נגד דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם דמבואר דס"ל דעיקר הך קרא דוכל חטאת אשר יובא מדמה וגו' בחטאות הפנימיות הוא דמיירי כמשכ"ל. בלא"ה דבריו תמוהים מאוד. דמש"כ דלא תאכל בחטאות החיצוניות לא איצטריך. משום דכיון דנשרפת כדכתיב באש תשרף פשיטא שלא תאכל. ואא"ע לגופי' תנהו ענין לחטאות הפנימיות הנשרפות. ומלבד דאין זה מוכרח כלל דהא באש תשרף אינו אלא עשה. ואכתי איצטריך לא תאכל ללאו. בלא"ה דבריו נסתרים מעצמן דהרי לפ"ז גם לחטאות הפנימיות לא איצטריך קרא דלא תאכל דהא גם בחטאות הפנימיות מפורשת בהן שריפה בהדיא. וכמו שהביא הוא גופי' לעיל מיני' מפירש"י (בפרק כל שעה כ"ג ע"ב) בד"ה וכל חטאת וכו'. ומדברי הרא"ם ז"ל (בפרשת צו) עיי"ש. וא"כ פשיטא שאין

נאכלין. ועכצ"ל דמ"מ צריך קרא ללאו. וא"כ לגופי' לחטאות החיצוניות נמי איצטריך ללאו. דלא שמעינן לי' מדין שריפה. דאינו אלא בעשה. וגם אשתמיטתי' סוגיא דגמרא (בפרק כל שעה לקמן כ"ד ע"א) דיליף לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה אסורין בהנאה מהך קרא דוכל חטאת אשר יובא וגו'. דליכתוב באש תשרף ולא בעי לא תאכל מה ת"ל לא תאכל אם אינו ענין לאכילה תניהו ענין לאיסור הנאה ואם אינו ענין לגופי' דנפק"ל מדר"א תניהו ענין לכל איסורין שבתורה. ואמרינן א"ל ר"פ לאביי ואימא לייחודי לי' לאו לגופי' הוא דאתי דאי מדר"א אין לוקין על לאו שבכללות אלא אמר ר"פ וכו' עיי"ש. הרי להדיא שכבר הביאו בגמרא שם ראי' זו עצמה. ודחוה דאיצטריך ללאו לגופי' כדכתיבנא. וזה תימא על הרב ז"ל שהוא עצמו שם הזכיר תחילת סוגיא זו ולא ראה סופה. ובלא"ה עיקר דבריו ודברי הלח"מ שם תמוהים מההיא סוגיא דהתם. דהרי ע"כ מוכרח מסוגיא דהתם דלרבנן דריה"ג לא מיירי עיקר קרא דוכל חטאת אשר יובא וגו' אלא בחטאות החיצוניות דוקא. דאם איתא דההוא קרא דלא תאכל באש תשרף בחטאת הפנימית נמי מיירי. א"כ מאי קאמר התם מה ת"ל לא תאכל אם אינו ענין לגופו דנפק"ל מדר"א תניהו ענין לכל איסורין שבתורה וכו' עיי"ש. וההיא דר"א היינו מאי דדריש התם ר"א לעיל מדכתיב בנותר לא יאכל כי קדש הוא כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו עיי"ש. ואם איתא דהך קרא בחטאת הפנימית מיירי. אין זה ענין כלל להההיא דרשא דר"א דלא מיירי אלא בפסולין כנותר. משא"כ חטאת פנימית דכשרה היא. וכך עיקר מצותה להביא את דמה לפנים. והיכי קאמר דאינו ענין לגופו משום דנפק"ל מדר"א. אלא ודאי לרבנן קיימינן דס"ל דהך קרא לא מיירי אלא בחטאות החיצוניות שנפסלות בהבאת דמים לפנים. וא"כ ודאי הקישיא במקומה עומדת להרמב"ם ז"ל. וכן קשה טובא לרבינו הגאון ז"ל דמבואר לכאורה דס"ל ג"כ דעיקר הך קרא בחטאות הפנימיות מיירי וכמשכ"ל. וגם כן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד) כתב רבינו הגאון אזהרה זו ממש בלשון זה שכתבה כאן וז"ל שם וחטאת פנימה מאכול נמנעים עכ"ל עיי"ש. מיהו אפשר לצדד ולומר דמש"כ חטאת פנימה אין כוונתו לחטאת הפנימית. דא"כ הו"ל לומר חטאת פנימית. אלא משום שרצה לרמז בלשונו בקיצור ענין האזהרה כדרכו ז"ל נקט בקצרה לישנא דקראי האמורים בענין. דכתיב וכל חטאת אשר יובא מדמה וגו'. וכתיב הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה וגו'. ומשני מקראות אלו כתב בקצרה חטאת פנימה. כלומר חטאת חיצונה שהובא מדמה אל הקדש פנימה. וא"כ לרבינו הגאון ז"ל כאן ושם ליכא קושיא:

והנה הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל לא מנו לאו זה כלל וזה תמוה טובא. וכבר הרגיש בזה בנתיב מצותיך (דף קס"ז ע"א). אבל מה שרצה שם לומר דהיינו משום שנכלל בפרשת חטאת שמנה הבה"ג במנין הפרשיות לא יתכן כלל. דמאי שנא מלאו דלא יבדיל דעולת העוף שמנה הבה"ג אע"פ שמנה פרשת עולות במנין הפרשיות. וכן מנה לאו דמנחת כהן כליל תהי'. אע"פ שמנה במנין הפרשיות פרשת מנחות. ואין שום מקום לחלק בין לאוין אלו ללאו דלא תאכל דחטאת שהובא דמה לפנים. ועוד דהר"א הזקן ז"ל במנין הפרשיות שלו לא מנה פרשת חטאת. ואפי' הכי לא מנה לאו זה דחטאת במנין הלאוין שלו. אבל באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שגם הוא מהנמשכים אחר הבה"ג מ"מ מנה לאו זה במנין הלאוין. וז"ל שם ולא יאכל פנימית בזדון ובתרמית עכ"ל עיי"ש. ובלתי ספק כן הי' כתוב לפניו גם במנין הלאוין של הבה"ג וגם משמע מלשונו דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם והסמ"ג דעיקר לאו זה היינו בחטאת הפנימית. וכבר נתבאר דזה תמוה. ואולי אפשר קצת לומר דכיון דלא כתב חטאת פנימית אלא פנימית סתם כוונתו לחטאת חיצונה שהובא דמה לפנים. ולזה כתב בזדון ובתרמית וכבר נדחק הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קי"א) בלשון זה. וכתב דאינו אלא למליצה בעלמא עיי"ש בדבריו. אבל לפמש"כ נראה דבדקדוק כתב לעיקר דינא. דלא נפסלה ונאסרה לאכלה אלא כשהובא דמה לפנים במזיד. וכדתנן במתניתין דזבחים שם אם הכניס בשוגג כשרה עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות פסהמו"ק הלכה ט"ז) עיי"ש ובכ"מ ובלח"מ שם. והיינו משום דס"ל דמיירי קרא בחטאת חיצונה. אבל בחטאה פנימית לא שייך חילוק זה כלל שהרי כך היא עיקר מצותה להביא דמה פנימה:

מצוה קצא

מומם. וטמא מלנגוע. כתיב (בפרשת אמור). איש מזרעך לדורותם אשר יהי' בו מום לא יקרב להקריב וגו' כי כל איש אשר בו מום לא יקרב וגו' לא יגש להקריב את אשי השם מום בו את לחם אלקיו לא יגש להקריב. וזו היא כוונתו במש"כ מומם. כלומר הכהנים בע"מ מוזהרים שלא לעבוד עבודת כהנים במקדש. אבל מש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן וטמא מלנגוע. דמשמע לכאורה דכוונתו בזה לאזהרת לאו בפ"ע. הוא תמוה מאוד. ודבריו סתומים ואינם מובנים כלל לאיזו אזהרה כוונתו בזה. דאין לנו אזהרה אחרת במגע קודש אלא מקרא דבכל קודש לא תגע. כמבואר בפרק הערל (ביבמות ע"ה ע"א) ובפ"ג דמכות (י"ד ע"ב) ובפ"ג דזבחים (ל"ג ע"ב) עיי"ש. וכבר מנה רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו לקמן בהדיא. וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד וא"כ לאיזו אזהרת נגיעת טמא נתכוון כאן. ולכן נראה ברור אצלי דהך וטמא שכתוב כאן. הוא טעות המעתיק. וצריך

למחקו. וצ"ל מומם מלנגוע. וכוונתו בזה דכיון דכתיב בקרא לא יקרב להקריב וקריבה זו היינו הגשה. כדכתיב לקמן לא יגש להקריב. א"כ מיד משעת הגשה להקריב עובר בלאו זה אע"פ שעדיין לא הקריב. והגשה היינו נגיעה. כמו הגשה דמנחה דכתיב והגישה אל המזבח. והיינו נגיעה ממש בקרן דרומית מערבית. כמבואר בפ"ב דסוטה (י"ד ע"ב). ומבואר שם דאי לאו דגלי קרא דסגי נגיעתה לקרן בכלי הי' ראוי לומר דנגיעת מנחה גופא דוקא בעינן אלא דגלי קרא דסגי בכלי עיי"ש. וכן פירש"י (בפ"ב דמגילה כ' ע"ב) בד"ה והניף וכו' דהגשה היינו נגיעה עיי"ש. ובפ"ו דזבחים (ס"ג ע"ב) עיי"ש. הרי דהגשה היינו נגיעה. וכן תרגם אונקלס בכל מקום הגשה ונגיעה בלשון קריבה. אלמא חדא נינהו ועי' ג"כ בערוך (ערך גשתא הראשון) עיי"ש. וא"כ הכא נמי ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דעכ"פ משעת נגיעתו על דעת להקריב עובר בלאו דלא יגש להקריב וזהו שכתב כאן מומם מלנגוע. ואין כאן אלא אזהרה אחת. ועי' בסה"מ (לאוין ס"ט ע' ע"א) ובדברי הרמב"ן שם. ודעת רבינו כדעת הרמב"ן ז"ל בזה.

מצוה קצב

שומת שמן. זכה במנחת חב. כתיב (בפרשת ויקרא) במנחת חוטא לא ישים עלי' שמן. ולא יתן עלי' לבונה כי חטאת היא. וזהו שכתב שומת שמן. והיינו לאו דלא ישים עלי' שמן. זכה. היינו לבונה וקראה זכה ע"פ הכתוב בפרשת קטורת ולבונה זכה. והיינו לאו דלא יתן עלי' לבונה. ויש כאן שני לאוין חלוקין. וכדתנן נמי (בפ"ה דמנחות נ"ט ע"ב) וחייב על השמן בפ"ע וחייב על לבונה בפ"ע עיי"ש. והבה"ג וסייעתו לא מנו שני לאוין אלו. אלא דבאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל מנה לאו דלא יתן עלי' לבונה. אבל לאו דלא ישים עלי' שמן לא מנה עיי"ש. והוא תמוה ביותר. ואולי אפשר לומר דשימת שמן כיון דאם עבר ושם עלי' שמן פסולה. וכמבואר בפ"ה דמנחות שם עיי"ש. להכי ס"ל דהו"ל בכלל מעשה המנחה שמנה שם. ואינה נמנית בפ"ע. משא"כ לבונה דאם עבר ונתן אין המנחה נפסלת בכך כמבואר במנחות שם. להכי מנה בפ"ע. אבל אין זה נכון ואין להאריך. והנה יש עוד שני לאוין כאלו במנחת קנאות של סוטה דכתיב (בפרשת נשא) לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבונה כי מנחת קנאות הוא וגו' והרמב"ם ז"ל וסייעתו מנאום. ונראה דרבינו הגאון ז"ל לא מנאם משום דאינם אלא כשאר לאוין הכפולים שאינם באים במנין בפ"ע לכ"ע. שהרי זו וזו מנחת חוטא וחובה נינהו. ובשתיהן פירש הכתוב הטעם משום שבאות על חטא. דבמנחת חוטא כתיב כי חטאת היא. ובמנחת סוטה נמי פירש הכתוב הטעם כי מנחת קנאות הוא וגו' מזכרת עון. וחדא מילתא נינהו. ולכן כללן שתיהן כאחת בשם אחד. דשתיהן מנחת חוטא נינהו. וכתב מנחת חב סתם

דשתיהן בכלל. וכמו שתרגם המתרגם על קרא דחטא העם הזה וגו' חב עמא הדין. ובריש ב"ק במשנה כשהזיק חב המזיק. ומלבד זה אפשר לומר ע"פ מאי דקשה לכאורה בעיקר לאוין אלו מנ"ל כלל שבאו להזהיר. דלכאורה נראה שלא באו אלא לשלילה. דכיון דכל המנחות שמן ולבונה מעכבים בהן. כתב קרא בהנך דאינן צריכין שמן ולבונה כשאר כל המנחות. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שנתקשו בזה. אבל נראה דלק"מ. דע"כ מוכרח דהנך קראי לא לשלילה בעלמא אלא לאזהרה אתו. דאל"כ אחר דכתב קרא גבי מנחת חוטא לא ישים עלי' שמן ולא יתן עלי' לבונה. ודאי גם מנחת קנאות בכלל. ולמה לי למיהדר ולמיכתב הכי במנחת סוטה. אלא ודאי להכי אהדרי' קרא לאשמעינן דעיכובא הוא ולהזהיר עלה בלאו. וממילא שמעינן מינה נמי לכל מנחת חוטא דלהזהיר הוא שבא הכתוב. והשתא א"כ ממילא מבואר לפ"ז דאין להביא במנין הלאוין אלא שני לאוין מהנך ארבעה. משום דהנך תרי לאוי דכתיבי במנחת סוטה לא באו אלא ללמד דהנך תרי לאוי שבמנחת חוטא אזהרת לאו נינהו ולא לשלילה בעלמא אתו. כמו שהי' ראוי לומר אי לאו דגלי קרא. וא"כ אין לנו כאן אלא שתי אזהרות. ולכן לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא שני לאוין אלו. והנה באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות כנראה נמשך רבינו הגאון ז"ל אחר הבה"ג ולא מנה כלל לאוין אלו אבל כאן חזר בו ומנאן:

מצוה קצד

והבדלת מלוק בפגוע. כתיב (בפרשת ויקרא) גבי חטאת העוף ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. ותחת זה מנו לא יבדיל האמור בעולת העוף דכתיב שם ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל. וכבר השיג עליהם הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) וביאר שם דאין למנות אלא לאו דולא יבדיל האמור בחטאת העוף. אבל לא יבדיל האמור בעולת העוף אינו אלא שלילה בעלמא. וטעמו ביאר שם וז"ל. אמרו בחטאת העוף ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל תנא דידן וכו' סברתו שזה אזהרה. ולכן אמר אם הבדיל פסול. ויתחייב לפ"ז שיהי' זה הלאו מצות ל"ת כאשר הבדיל פסול וכו' כי מענין המאמר יקחו ראי' אם הוא שלילה או אזהרה. והתבאר ג"כ שאמרו ולא יבדיל מצות ל"ת לפי מה שכתב המשנה. ומזה התבאר שאמרו בעולת העוף ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל אין ראוי למנותו. כי הוא בעבור שאמר בעולת בהמה ונתח אותה לנתחיה והי' עולה על הדעת שעולת העוף כן. ואמר שאינו צריך להבדיל אבל ישסעהו בלבד ואם הבדיל כשר עכ"ל עיי"ש. והרא"ם ז"ל ביראים (סי' שע"ו) כתב דבין דחטאת העוף ובין דעולת העוף שניהם לאוין גמורים הם. אלא דבחטאת העוף אפי' בדיעבד פסולה לרבנן וסתם מתניתין. אבל בשיסוע דעולת העוף לכ"ע כשרה אם הבדיל משום

דגלי קרא. ומ"מ לכתחילה מוזהר עלה בלאו ואסור להבדיל עיי"ש בדבריו. אבל דעת הרמב"ם ז"ל לפי המתבאר מדבריו ז"ל שם דהא בהא תליא. דאם הוא אזהרת לאו אפי' בדיעבד פסולה כמקריב שאור או דבש. ואם בדיעבד כשרה ע"כ אפי' לכתחילה מותר להבדיל. וכן פסק להלכה (בפ"ו מהלכות מעה"ק הלכה כ"ב) דבשיסוע דעולת העוף אפי' לכתחילה אין צריך להבדיל עיי"ש. אע"ג דלא אשכחן מקור מבואר לזה בשום דוכתא: **ולכאורה** נראין דברי הרא"ם ז"ל מוכרחין מדתניא בספרא (ויקרא דבורא דנדבה פ"ט). ומייתי לה ביראים שם. לא יבדיל יכול אם הבדיל פסול ת"ל והקטיר עיי"ש. והשתא בשלמא להרא"ם ז"ל דלא יבדיל דעולת העוף נמי לאו גמור ולוקה אם עבר והבדיל. ניחא שפיר דכל כמה דלא גלי קרא אית לן למימר דבדיעבד נמי מעכבת לפסול. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם. אבל להרמב"ם דס"ל דמענינא דקרא מתבאר דלא יבדיל דעולת העוף אינו אלא שלילה. לומר שאינו צריך להבדיל. א"כ היכי תיסק אדעתין כלל לומר שאם הבדיל פסולה. כיון דלא קאמר קרא אלא דאין צריך להבדיל וא"כ אפי' לכתחילה לא בעי הבדלה. וראיתי להר"ש משאנץ ז"ל בפירושו שם שכתב וז"ל יכול אם הבדיל פסול דהוה משמע אותו עיכובא כשהוא שלם עכ"ל עיי"ש. נראה דהוקשה לו מהיכא תיתי לומר דפסול והרי בקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב. והכא מאי שנה עליו הכתוב איכא. ולזה תירץ דהכא נמי סד"א דשנה עליו הכתוב מדכתיב ושסע אותו. דמשמע כשהוא שלם. אלא דהתינח אם נימא כדעת הרא"ם ז"ל דלא יבדיל הוא אזהרת לאו. אבל אם איתא כדברי הרמב"ם ז"ל דאינו אלא שלילה. א"כ מלבד דמקרא דאותו ליכא למשמע עיכובא. דהרי בעינן שנה עליו הכתוב לעכב. בלא"ה הרי בהדיא גלי לן קרא דלא יבדיל לומר דאין צריך להבדיל. וגם בעיקר הדבר קשה דמזה מתבאר דלא כדעת הרמב"ם דס"ל דמענין הכתוב אית לן למימר דלא יבדיל אינו אלא שלילה. דהרי אדרבה מענינא דקרא משמע דלהזהיר בא הכתוב מדכתיב אותו. דמשמע דוקא כשהוא שלם:

איברא דלפי סברת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם דהא בהא תליא. דאם הוא אזהרה אפי' בדיעבד מעכב ליפסל. ואם בדיעבד כשרה ע"כ אין זה אזהרת לאו אלא שלילה וכמשכ"ל. א"כ איכא למימר דאין ה"נ דמעיקרא הוה סד"א דלא יבדיל דעולת העוף נמי הו"ל אזהרת לאו. ולהכי הוה ס"ד נמי לומר דאפי' בדיעבד מעכבת ופסולה. אבל למאי דמסיק דנפק"ל מקרא דוהקטיר דכשרה שוב שמעינן ממילא מזה דלא יבדיל לא הוי אזהרה כלל. ואינו אלא שלילה. לומר דאינו צריך להבדיל. דאם איתא דהו"ל אזהרה לא הוה כשר בדיעבד. והרמב"ם ז"ל שכתב שם דאינו אלא שלילה דלא נימא דחייב להבדיל כמו דצריך ניתוח בעולת בהמה. היינו רק לבתר דגלי קרא דוהקטיר. ואמנם מלבד דעיקר סברת הרמב"ם

שם דחדא באידך תליא. דאם כשרה בדיעבד ע"כ ליכא אזהרה אפי' לכתחילה. צ"ע טובא וכמבואר. בלא"ה לפ"ז תמוהים דברי הרמב"ם ז"ל שם בסה"מ. דאחר שהכריח דכל היכא שאין הכרח מענין הכתוב שבא לאזהרה ויש מקום לפרשו שאינו אלא שלילה. אין לנו לומר דהו"ל אזהרה אלא שלילה. כתב שם דמזה מתבאר דלא יבדיל דעולת העוף אינו אלא שלילה. ולכך כשרה אם הבדיל וכמשכ"ל. ולפמש"כ הוא תמוה. דהרי התם היינו טעמא משום דגלי קרא דוהקטיר לומר דכשרה. הא בלא"ה ה"א דהו"ל לאו גמור כלא יבדיל דחטאת העוף. ואף דאין מזה סתירה לעיקר שרשו של הרמב"ם ז"ל שם. משום דאיכא למימר דלהכי הוה ס"ד לומר כן משום קרא דאותו. דמשמע דבעינן כשהוא שלם. מ"מ אינו ענין כלל לשרשו של הרמב"ם שם. דהרי בלא יבדיל דעולת העוף עכ"פ לא אמרינן דהו"ל שלילה אלא משום דהכי מוכרח מגופי' דקרא. מדכתיב והקטיר. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי. ומיהו עיקר סברת הרמב"ם ז"ל דחדא באידך תליא. דכל דאיכא אזהרה לכתחילה מעכב אפי' בדיעבד. ראיתי להריטב"א ז"ל ביומא (פרק הוציאו לו נ"ג ע"א) דס"ל נמי הכי וכתב שם בפשיטות דכל דאיכא אזהרה ממילא משמע עיכובא עיי"ש בדבריו. אלא שיש לתמוה על סברא זו מכמה דוכתי. ועי' במל"מ (פ"א מהלכות ק"פ סוף הלכה ה') שהביא מדברי הירושלמי (פרק תמיד נשחט ה"ד) דמתבאר משם ג"כ כסברת הרמב"ם והריטב"א ז"ל. והקשה על זה מסוגיא דמנחות (ריש פרק כל המנחות ב"מ נ"ג ע"א) דפריך ואימא לא תאפה חמץ למיקם גברא בלאו בעלמא ואפסולי לא מיפסלא. ומשני אמר קרא מצה תהי' הכתוב קבעה חובה. הרי דאי לאו דגלי קרא ליכא למשמע מאזהרה עיכובא והניח בצ"ע. ולא ראה דברי הרמב"ם והריטב"א ז"ל דקיימי נמי בסברת הירושלמי. וכן יש להקשות מסוגיא דפ"ג דמנחות (י"ט סוף ע"ב) דפריך הרי מלח דלא תנא בי' קרא ומעכבא בי' עיי"ש. והשתא מאי קושיא. והרי מלח אית בי' לאו. ולהכי שפיר מעכבא בי' אע"ג דלא תנא בי' קרא. שוב מצאתי לקצת אחרונים ז"ל שכבר הקשו על הריטב"א ז"ל מסוגיא דמנחות שם. אבל לא ראו דגם הרמב"ם ז"ל קאי בשיטת הריטב"א ז"ל בזה. ועי' ג"כ משכ"כ הר"ב מרה"פ על דברי הירושלמי דפרק תמיד נשחט שם עיי"ש ואין להאריך בזה. עכ"פ מתבאר דמדברי הספרא ראי' נכונה לדעת הרא"ם ז"ל ביראים דגם לא יבדיל דעולת העוף אזהרה הוא. והכי משמע מלישנא דמתניתין (פ"ו דזבחים ס"ד ע"ב) דתנן עולת העוף כיצד נעשית וכו'. שיסע ולא הבדיל ואם הבדיל כשר עיי"ש. משמע דכך היא עיקר מצותה שלא להבדיל אלא שאם הבדיל בדיעבד כשר. דאל"כ הו"ל למיתני שיסע ואינו צריך להבדיל. והרמב"ם ז"ל לפום שיטתו

שינה באמת לשון המשנה כשכתב דין זה (בפ"ו מהלכות מעה"ק הלכה כ"ב) וכתב ואינו צריך להבדיל עיי"ש. אבל לישנא דמתניתין לא משמע הכי:

ונראה עוד להכריח כן מסוגיא דסוף ההוא פירקא דהתם. דפרכינן עלי' דר"א בר"ש דקאמר שמעתי שמבדילין בחטאת העוף ומאי לא יבדיל אין צריך להבדיל. ואמרינן א"ל רב אחא ברי' דרבא לר"א אלא מעתה גבי בור דכתיב ולא יכסנו הכי נמי דאין צריך לכסות וכו' עיי"ש. והשתא בשלמא להרא"ם ז"ל אע"ג דודאי לדידי' עכצ"ל דלא פליגי ר"א בר"ש ורבנן אלא בלא יבדיל דחטאת העוף. אבל בלא יבדיל דעולת העוף לכ"ע הו"ל אזהרת לאו שלא להבדיל. דאל"כ הו"ל לאפלוגי נמי בלא יבדיל דעולת העוף דקדים טפי בקרא. מ"מ ליכא להקשות אמאי לא פריך לר"א בר"ש טפי מלא יבדיל דעולת העוף דהו"ל ממש דומיא דלא יבדיל דחטאת העוף. ומאי שנא דהתם מודה ר"א בר"ש דהו"ל אזהרת לאו. והכא קאמר מאי לא יבדיל אין צריך להבדיל. דלק"מ דאיכא למימר כמש"כ בתוס' (שם בד"ה אלא מעתה וכו') וז"ל מכל לאוין שבתורה כגון לא תחסום לא תאכלו כל נבלה וכו' לא קשיא לי'. דלמאי כתבי' אם לא ללאו. אבל הא דמסברא הו"ל לומר דמבדיל לפי שצריך לדם אמרינן דכי כתיב לא יבדיל אין צריך להבדיל קאמר. וגבי בור נמי וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ בעולת העוף נמי דלא שייך לומר סברא דצריך לדם. משום דשיסוע דעולת העוף בתר הרצאת דמים הוא ותו לא צריך לדם. דכבר נמצה כל דמו בשעת מיצוי. כדדרשינן בזבחים (שם ס"ה ע"א) מדכתיב ונמצה דמו. כל דמו עיי"ש. וא"כ הו"ל כשאר לאוין שבתורה דלא קשיא לי' מהתם מטעם שכתבו התוס'. ואע"ג דאכתי שייכא סברת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) דהוה סד"א דחייב להבדיל בעולת העוף כמו ניתוח בעולת בהמה. מ"מ איכא למימר אליבא דהרא"ם ז"ל דלא ס"ל סברא זו של הרמב"ם ז"ל. משום דניתוח ושיסוע שני ענינים נפרדים הן. ואין ענין זה לזה. וכן נראה מברייתא דספרא שם דאיצטריך התם קרא למעוטי עולת בהמה משיסוע כי היכי דלא נילף בק"ו מעולת העוף שאינו טעון ניתוח וטעון שיסוע. כ"ש עולת בהמה שטעונה ניתוח אינו דין שטעונה נמי שיסוע עיי"ש. הרי דשיסוע לאו מעין ניתוח הוא. ואין לדון ממצות ניתוח דעולת בהמה לשיסוע דעולת העוף שיהא בהבדלה. דהרי הכא לא הצריך הכתוב ניתוח כלל. וא"כ שפיר איכא למימר דמלא יבדיל דעילת העיף אין להקשות לר"א בר"ש כמש"כ התוס'. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו ודאי קשה טובא. דכיון דלדידהו בלא יבדיל דעולת העוף כ"ע מודו דמאי לא יבדיל אין צריך להבדיל. א"כ קשה אדפריך לר"א בר"ש טפי הו"ל להקשות לכ"ע בלא יבדיל דעולת העוף. דלכ"ע אמרינן מאי לא יבדיל אין צריך להבדיל. משום דאי לאו קרא הוה סד"א דצריך להבדיל כניתוח בעולת בהמה. ועלה

הו"ל למיפרך אלא מעתה גבי בור וכו'. כדפריך עלי' דר"א בר"ש. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת הרא"ם ז"ל דאדרבה לא יבדיל דעולת העוף לכ"ע הו"ל אזהרת לאו ואתי שפיר כמו שביארנו:

וביותר נפלאים בעיני דברי הרמב"ם ז"ל מתוספתא מפורשת (בפ"ז דזבחים). דתניא התם בא לו לגוף הי' משסעו ביד. אבל לא בסכין. בין ששיסע ביד ובין ששיסע בסכין. שיסע ולא הבדיל הבדיל ולא שיסע כאילו לא שיסע עיי"ש. והנה מאי דקתני שיסע ולא הבדיל ע"כ ט"ס הוא. דהרי שיסע ביד ולא הבדיל זו היא מצותה. אלא ודאי ע"כ צ"ל שיסע והבדיל. וכן הגיה המפרש מהרד"פ ז"ל בחסדי דוד עיי"ש. וזה מוכרח. ומבואר מזה דמאי דתנן התם במתניתין אם הבדיל כשר. היינו רק לענין דהקרבן כשר. אבל ודאי מצות שיסוע לא קיים. והרי זה כאילו לא שיסע. אלא דמ"מ הקרבן כשר משום דאפי' לא שיסע כלל הקרבן הוכשר. וכדקתני שם בסיפא כל ששינה בה מאחר שמיצה את דמה כשרה עיי"ש. והיינו דאיצטריך תנא דמתניתין לאשמעינן דאם הבדיל כשר. דאע"ג דודאי שלא כדין עשה. ואפי' בדיעבד מעכבת לענין דלא יצא ידי חובת שיסוע. מ"מ הקרבן כשר. ולפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות מעה"ק שם) שכתב דאינו צריך להבדיל שנאמר לא יבדיל. הם תמוהים מאוד. דמלבד שאין מקור לדבריו אלו. הם סותרים ברייתא ערוכה בתוספתא שם. וגם דבריו מגומגמים ונראין כסותרין זא"ז במש"כ שם דאם הבדיל כשר. ולא ידענא מאי קמ"ל בהכי. דהרי כיון שכתב דאינו צריך להבדיל. פשיטא דכשר. מאחר שמותר אפי' לכתחילה להבדיל. ולא שייך לשון זה אלא אם לכתחילה אסור להבדיל. אבל כיון שכתב ברישא דאינו צריך להבדיל. א"כ דבריו נראין כסותרין זא"ז תכד"ד. וגם דבריו ז"ל בסה"מ שם דמשמע שם שבא להוכיח מדתנן דאם הבדיל כשר. דלא יבדיל דעולת העוף אינו אלא שלילה שאינו צריך להבדיל עיי"ש. נפלאים מאוד עפ"ז. דהרי לפי המבואר בתוספתא שם הא דאם הבדיל כשר היינו רק לענין שאין הקרבן נפסל בכך. משום דכל ששינה בה מאחר שמיצה דמה כשירה. אבל מ"מ מעכבת את השיסוע אפי' בדיעבד. ולא יצא ידי חובת מצוה זו שצוה הכתוב ושסע אותו. אלא דעיקר מצות שסוע אינה מעכבת. מאחר שכבר נמצה דמה והורצה הדצאת דמים שהיא העיקר. וא"כ אדרבה מבואר משם דאינו שלילה אלא חובה שלא יבדיל. ובלא"ה נמי משמע הכי מלישנא דמתניתין כמשכ"ל. ובפרט לפי גירסת כל הדפוסים הישנים במתניתין ולא יבדיל. כמש"כ בד"ס שם. ושכן גם גירסת ש"ס כת"י עיי"ש. ולשון זה ודאי חיובא משמע בלישנא דמתניתין שם עיי"ש. ומכל זה מבואר כדעת הרא"ם ז"ל

שם וכן נראה להדיא דעת רש"י (בריש פרשת ויקרא). וכן דעת הרב החזקוני שם עיי"ש בדבריו. וזו היא ג"כ דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל:

והנה מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן נראה לכאורה שדעתו בזה כדעת הרמב"ם ז"ל. שהרי לא מנה אלא לאו דולא יבדיל האמור במליקת חטאת העוף ומשמע לכאורה דס"ל ג"כ דלא יבדיל האמור בשסוע עולת העוף אינו אלא שלילה. ומאי לא יבדיל אינו צריך להבדיל. וזה תמוה כמו שנתבאר. אבל נראה דאפשר לומר דלא מטעם זה אתי עלה. דלעולם ודאי ס"ל דלא יבדיל אינו שלילה אלא חובה שלא יבדיל לגמרי ואעפ"כ ס"ל שאיננו לאו. דכיון דבחטאת העוף כתיב ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל. וכאן כתיב ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל. בלא ואו. משמע דלא יבדיל איננו ענין חלוק בפ"ע לאזהרה שלא יבדיל. אלא חדא קאמר קרא. וצווי אחד הוא ונמשך לשלפניו. והכי קאמר קרא ושסע אותו בכנפיו בלא הבדלה דכך היא מצות שסוע. בלא הבדלה לגמרי אלא שסע מצד אחד. והיינו דקתני בתוספתא שיסע והבדיל כאילו לא שיסע. וא"כ אין כאן אזהרת לאו אלא הוא תנאי ודקדוק במצות שיסוע. ומהאי טעמא קתני בספרא שם יכול אם הבדיל פסל וכו'. דהוה ס"ד לומר דאפי' לאחר שנמצה דמה אם שינה מעכב ופסולה. כיון דהו"ל כאילו לא שיסע כלל. אי לאו דאתי קרא דוהקטיר וגילה דאחר שמיצה דמה שוב אין שום שינוי מעכב. כן נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל ועדיין צ"ע. ולשון בפגוע שכתב. נראה שהיא מלשון הכתוב (בפרשת מסעי) גואל הדם ימית את הרוצח בפגעו בו. או מלשון הכתוב (בפ' שמות) פן יפגענו בדבר או בחרב. והנה באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל כלל לאו דלא יבדיל. לא דחטאת העוף ולא דעולת העוף עיי"ש. וע"פ מה שנתבאר יש מקים לזה אלא דעכ"פ כאן חזר בו מדעתו זו ואין להאריך.

מצוה קצה

אל תקטירו שאור. ודבש. וטמא להקריב לבלתי נגוע. כתיב (בפרשת ויקרא) כל שאור וכל דבש לא תקטירו. ורבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכל שני פרטים שנפרטו בלאו אחד נמנה כל פרט בפ"ע. ולכן מנאן בשני לאוין. ולא כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל והרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו אותן רק מצוה אחת. וכן הסמ"ג והרמב"ן ז"ל מנאום בשני לאיין. וכבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין צ"ח) דכאן אפי' לשיטת הרמב"ם ז"ל ראוי למנותן שתים עיי"ש בדבריו. וכן הרשב"ץ ז"ל בזה"ר אע"פ שבכל כיו"ב כגון אתנן ומחיר נא ומבושל ואינך לא מנאן אלא באזהרה אחת. מ"מ שאור ודבש מנאן בשתי אזהרות. וכמבואר במנין המצות שלו (לאוין קפ"א קפ"ב) עיי"ש. אלא שאני רואה דדבריו סותרים זא"ז.

דבסוף ספרו הסכים לדעת הרמב"ם ז"ל שלא למנות שאור ודבש אלא באזהרה אחת עיי"ש בדבריו. ועכצ"ל שחזר בו ואין להאריך בזה. וכתיב (בפרשת אמור) וינזרו מקדשי ב"י ולא יחללו את שם קדשי וגי'. ומבואר סו"פ הנשרפין (פ"ג ע"ב) ובשאר דוכתי דמהך קרא שמעינן אזהרה שלא לעבוד במקדש בטומאה עיי"ש. ואע"ג דבלא"ה גם בלא עבודה הזהיר הכתוב שלא לבוא בטומאה למקדש מדכתיב ולא יטמאו את מחניהם. כמבואר בפ"ג דמכות (ט"ו ע"א) ובפסחים (פרק אלו דברים ס"ז ע"א) עיי"ש. וכתיב ואל המקדש לא תבא. וא"כ לכאורה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל אין לאו זה דעבודה בטומאה בא במנין. כיון דליכא נפק"מ אלא לענין להתחייב שתים ולהתחייב מיתה. אבל אזהרת לאו בלא"ה יש בה משום ביאה למקדש בטומאה אע"פ שלא עבד. מ"מ נראה דשפיר איכא נפק"מ גם לענין עיקר האזהרה. כגון בשנטמא במקדש דלענין איסור ביאת מקדש בעינן שיעור שהייה כדי השתחואה. אבל משום עבודה בטומאה בכל דהוא מיחייב. כגון שבא בקצרה והפך בצינורא. כמבואר בסוגיא דפ"ג דשבועות (?"ז ע"ב) עיי"ש. ואע"ג דאכתי לפי מאי דמיבעיא לי' ל?"א התם אם צריך שהייה למלקות משום דלקרבן הוא דגמירי שהייה למלקות לא גמירי שהייה. או"ד בפנים גמירי שהייה לא שנא לקרבן ולא שנא למלקות ולא איפשיטא עיי"ש. וא"כ אם איתא דלא צריך שהייה למלקות אין לאו זה בא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כיון דבלא שימוש בטומאתו מוזהר על הביאה גרידא ואפי' מלקות איכא אע"פ שלא שהה. וא"כ לפי שיטתו היאך השלים בו מנין תרי"ג מצות. מ"מ לק"מ דמלבד דאפשר לומר דס"ל דהך איבעיא איפשיטא במסקנא. וכמתבאר בתוס' שם (בד"ה צריך שהיי' וכו') עיי"ש. וכבר כתב הר"ב מל"מ (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש הלכה כ"א) מהאי טעמא לדעת הרמב"ם ז"ל ג"כ דאפשר דאיפשיטא האיבעיא לקולא דצריך שהייה למלקות כמו לקרבן עיי"ש. וא"כ נראה דאפי' אזהרת לאו ליכא בלא שהייה. ובלא"ה לפי המתבאר מדברי התוס' שם (בד"ה או אין וכו') עד כאן לא איבעיא לי' לרבא אם צריך שהייה למלקות אלא שהייה כדי השתחוואה כדבעינן לענין קרבן. אבל כדי יציאה וכניסה פשיטא לי' דבעינן מיהת לענין מלקות עיי"ש בדבריהם ובמל"מ (סופ"ג מהלכות ביאת מקדש). וא"כ שפיר איכא נפק"מ באזהרת עבודה בטומאה לענין עבודה שאין בה אפי' כדי שיעור יציאה וכניסה. דמשום אזהרת ביאת מקדש בטומאה ליכא ומשום שימוש בטומאה איכא:

ובלא"ה נראה דאיכא נפק"מ כמש"כ הראב"ד ז"ל בהשגות (בפ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ד) לענין במה דליכא אזהרת ביאת מקדש. ואזהרת שימוש בטומאה איכא. אי נמי שעשה בית יד ארוכה לצינורא והפך באיברים מבחוץ עיי"ש. ואע"ג דלפמש"כ לעיל

(לאוין קע"ד) ליכא למימר לדעת רבינו הגאון ז"ל שמונה לאו זה משום במה עיי"ש. מ"מ שפיר איכא למימר שמנה אותו משום דנפק"מ לענין להפוך בצינורא מבחוץ. דליכא אלא אזהרת שימוש בטומאה בלבד. והא דאיצטריך בסוגיא דשבועות שם לאוקמי כגון שבא בקצרה והפך בצינורא. אין ה"נ דהוה מצי לאוקמי בכה"ג שכתב הראב"ד ז"ל. אלא דבלא"ה כבר כתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל שם דחדא מתרי ותלת אוקימתא נקט עיי"ש בדבריהם. ומלבד זה איכא נמי נפק"מ לענין כניסה דרך גגין. דלענין אזהרת כניסה דוקא דרך ביאה הוא דאסרה תורה. כדתניא התם בברייתא. וכבר העלה הר"ב מל"מ (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש הלכה י"ט) דלדעת הראב"ד ז"ל אפי' שהה פטור בכניסה דרך גגין עיי"ש בדבריו. ומה שתמה שם על זה דאטו מי גרע מנטמא בפנים דחייב כששהה אע"ג דליכא ביאה כלל עיי"ש שחזר ושנה הכרח זה כמה פעמים. אבל לענ"ד אין זה מוכרח כלל. דנטמא בפנים אע"ג דמעיקרא בהיתר נכנס. מ"מ כיון שנכנס דרך ביאה שפיר מתחייב על השהייה שאח"כ בטומאה. משום דכניסה דמעיקרא דרך ביאה מחייבתו להיות נזהר מלהטמא כל זמן שהוא בפנים. וכשאירע שנטמא בפנים הרי הוא מוזהר ועומד לצאת מיד. שאם ישהה מעלה עליו הכתוב כאילו נכנס בטומאה. דכניסה דמעיקרא מצטרפת לשהייה בטומאה וקרינן בי' ואל המקדש לא תבא. משא"כ בנכנס דרך גגין אע"פ ששהה בטומאה. מ"מ כיון דמעולם לא הי' כאן כניסה דרך ביאה. ליכא למיחייבי' משום דלא קרינן בי' ואל המקדש לא תבא. דעל דרך ביאה הוא שהקפיד הכתוב. והר"ב מל"מ גופי' שם (לקמן הלכה כ"א) לא ברירא סברתו זו לדעת התוס' עיי"ש היטב. ויש מקום להאריך בזה הרבה אלא שאכמ"ל בזה. וא"כ מצד זה עכ"פ אין שום גמגום בדברי רבינו הגאון ז"ל דשפיר מנה כאן אזהרה דמקריב בטומאה אפי' לפי שיטתו:

אמנם מש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן לבלתי נגוע. דמשמע לכאורה לפום ריהטא דכוונתו בזה למנות אזהרה בפ"ע מנגוע בקדשים. הוא תמוה מאוד דהרי לא אשכחן שום אזהרה לנוגע ?ל? לאו דבכל קדש לא תגע שכבר מנה לקמן בסמוך. וכמו שכבר עמדנו בכיו"ב לעיל (לאוין קצ"א) עיי"ש. אבל נראה דאין כוונתו כאן לאזהרה בפ"ע. אלא זה נמשך לאזהרת הקרבה בטומאה דסליק מינה. ומשום דלכאורה יש מקום להקשות לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. ולפי דעתו לקמן בסמוך. דלאו דבכל קדש לא תגע הוא כולל נמי אזהרה לנוגע. א"כ לא הו"ל למנות אזהרה למקריב בטומאה. דהרי בלא"ה תיפוק לי' משום אזהרה דבכל קדש לא תגע. דכשמקריב הרי הוא נוגע בקדשים. וכל כיו"ב אינו בא במנין בפ"ע לשיטתו. ולתרץ זה הוסיף וכתב לבלתי נגוע. כלומר דנפק"מ באזהרה זו למקריב

בלא נגיעה. ומשכחת לה כגון שהפך בצינורא ע"י פשוטי כלי עץ בשר שעל המערכה דלא נגע. דמשום מקריב בטומאה איכא ומשום נוגע ליכא. ועי' מש"כ עוד לקמן בסמוך בענין אזהרה זו:

מצוה קצח

נגוע אין ליולדת. ולא תבא. וטמא לא יאכל קדש. כתיב (בפרשת תזריע) גבי יולדת בכל קדש לא תגע. ואל המקדש לא תבא. וכתיב (בפרשת אמור) איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל וגו'. והנה הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו לאו דבכל קדש לא תגע לאזהרת נגיעה ואכילת קדשים בטומאת הגוף לכל הטמאים כולן. אבל מדקדוק דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נראה דס"ל דלאו דבכל קדש לא תגע הוא אזהרה בין לקדש ובין לתרומה לנגיעה ולאכילה בטומאת הגוף. ולא לכל הטמאים כולן אלא דוקא ליולדת. וכמו שיתבאר לפנינו. והנה לכאורה הי' מקום לפרש דבריו בענין אחר שלא יחלוק בזה על שאר ראשונים. ומקור הדבר הוא מסוגיא דזבחים (פרק כל הפסולין ל"ד ע"א) ובפ"ג דמכות (י"ד ע"ב) דגרסינן התם. טמא שאכל את הקדש בשלמא עונש כתיב וכו'. אלא אזהרה מנין ריש לקיש אמר בכל קדש לא תגע. רבי יוחנן אמר תני ברדלא אתיא טומאתו טומאתו וכו'. ופרכינן בשלמא ריש לקיש לא אמר כר"י גז"ש לא גמיר. אלא ר"י מ"ט לא אמר כר"ל. ומשני ההוא אזהרה לתרומה. ופרכינן ור"ל אזהרה לתרומה מנ"ל. ומשני נפק"ל מאיש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל. איזהו דבר שהוא שוה בזרעו של אהרן. הוי אומר זו תרומה. ואידך ההוא לאכילה והא לנגיעה. ופרכינן תו ור"ל האי בכל קדש לא תגע להכי הוא דאתי הא מיבעי לי' לטמא שנגע בקדש. דאיתמר טמא שנגע בקדש ר"ל אמר לוקה ר"י אמר אינו לוקה. ר"ל אמר לוקה בכל קדש לא תגע. ר"י אמר אינו לוקה ההוא אזהרה לתרומה הוא דאתי. ומשני טמא שנגע בקדש מדאפקי' רחמנא בלשון נגיעה. אזהרה לאוכל איתקיש קדש למקדש. ופרכינן תו לריש לקיש ואכתי להכי הוא דאתי ההוא מיבעי לי' לטמא שאכל בשר קדש לפני זריקת דמים ר"ל אמר לוקה ר"י אמר אינו לוקה. ר"ל אמר לוקה בכל קדש לא תגע ל"ש לפני זריקה ל"ש לאחר זריקה. ר"י אמר אינו לוקה ר"י לטעמי' וכו'. ומשני ההיא מבכל קדש נפקא. תניא כוותי' דר"ל בכל קדש לא תגע אזהרה לאוכל אתה אומר אזהרה לאוכל או אינו אלא אזהרה לנוגע. ת"ל בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא מקיש קדש למקדש. מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה. ואי בנגיעה מי איכא נטילת נשמה אלא באכילה עיי"ש. ומתבאר מזה דלריש לקיש קרא דבכל קדש לא תגע הוא אזהרה

בין לנוגע בטומאה בבשר קדש. ובין לאוכל קדש בטומאת הגוף. לא שנא לאחר זריקה ול"ש לפני זריקה. וקרא דאיש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל. בין לר"ל ובין לר"י אינו אלא אזהרה לאכילת תרומה בטומאת הגוף. ולרבי יוחנן ס"ל דלנוגע בטומאה בקדש ליכא אזהרה. וקרא דבכל קדש לא תגע אינו אלא אזהרה לטמא הנוגע בתרומה. ומפשטא דסוגיא משמע ודאי דהדברים כפשוטן. דס"ל לר"י דהך קרא הוא אזהרה לטמא הנוגע בתרומה ולוקה עלה. אע"ג דנוגע בקדשים אינו לוקה לדידי'. משום דמעניינא דקרא משמע לי' דלא מיירי אלא בתרומה. ואע"ג דקדשים חמירי מתרומה. מ"מ הא קיי"ל דאין מזהירין ולא עונשין מן הדין. וכן נראה מפירש"י והריטב"א ז"ל שם. ומדברי הרמב"ן ושאר ראשונים ז"ל (בפ"ק דשבועות ז' ע"א) עיי"ש. וכ"כ בתוס' בזבחים שם (ל"ג ע"ב) בד"ה ה"ג ר"י אמר וכו'. ובד"ה ההוא בתרומה וכו' בשם ה"ר חיים ז"ל עיי"ש. אבל במכות שם כתבו התוס' בשם הר"ש מדרוייש ז"ל דלר"י הך קרא דבכל קדש לא תגע לאו אזהרה הוא כלל אפי' לתרומה. ולא קאמר ר"י דההוא קרא אתי לתרומה אלא לענין דפוסל תרומה במגע עד מלאת ימי טוהר כטבול יום עיי"ש. וקרא דאיש איש מזרע אהרן וגו' בקדשים לא יאכל הוא אזהרה לאוכל תרומה בטומאת הגוף לר' יוחנן כמו לר"ל כמשכ"ל. והנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קכ"ט) נקט כדברי ריש לקיש דקרא דבכל קדש לא תגע הוא אזהרה לאוכל וכן לנוגע בקדש עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל במכות שם דקיי"ל כר"ל משום דתניא כוותי' עיי"ש בדבריו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה י"ג י"ד) עיי"ש ובכ"מ שם. אלא שדבריו ז"ל סותרים זה את זה. דלענין נוגע בקדש פסק שם (לעיל הלכה י"ב) כר"י. וכן לענין אכילה לפני זריקת דמים פסק כר"י דאינו לוקה עיי"ש ובכ"מ שם. וכבר עמד בזה בלח"מ (ריש פרק י"ט מהלכות סנהדרין) ונדחק ליישב עיי"ש בדבריו. אבל דבריו נראין מוכרחים בדעת הרמב"ם ז"ל. וא"כ לדעת הרמב"ם וסייעתו קיי"ל בזה כר"ל דלא תגע הוא אזהרה לנוגע ואוכל קדש. אלא דלענין מלקות פסק כר"י דאינו לוקה. וכן לענין אוכל לפני זריקת דמים פסק כר"י. מטעם שביאר בלח"מ שם עיי"ש:

ועפ"ז הי' נראה לכאורה דזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. דמש"כ נגוע אין ליולדת. כוונתו ללאו דבכל קדש לא תגע. ופסק כר"ל דמהך קרא שמעינן אזהרה אף לנוגע בלא אכילה. ומש"כ וטמא לא יאכל קדש. כוונתו ללאו דצרוע או זב בקדשים לא יאכל. והוא אזהרה לאוכל תרומה בטומאת הגוף לכ"ע בין לר"י ובין לר"ל כמשכ"ל. וכן הרמב"ם (בסה"מ לאוין קל"ו) וכל הנמשכים אחריו. מנו לאו זה לאזהרת אכילת תרומה בטומאת הגוף עיי"ש. אלא דלפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל סתומים מאוד שסתם וכתב שני לאוין אלו

בחדא מחתא זה אצל זה כאילו שניהם בדבר אחד נאמרו. והרי לפ"ז האחד מיירי בקדש ולא בתרומה. והשני בתרומה ולא בקדש. וא"כ שני ענינים חלוקים הם. ולכן הי' נראה לומר דאזיל אליבא דר"י דס"ל דבכל קדש לא תגע הוא אזהרה לנוגע בתרומה בטומאת הגוף. וכדעת התוס' בזבחים שם ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל דס"ל דהדברים כפשוטן. כמשמעות כולה סוגיא דמכות שם. דלאזהרה ממש קאמר לעבור עלה בלאו. וקרא דצרוע או זב בקדשים לא יאכל הוא אזהרה לאוכל תרומה בטומאת הגוף בלא נגיעה. וא"כ שני לאוין אלו בתרומה מיירי. ולאו דאוכל קדשים בטומאת הגוף לא מנה רבינו הגאון ז"ל משום דכיון דפסק כר"י. ולר"י ליכא בקרא אזהרה מפורשת לאוכל קדשים בטומאת הגוף. אלא יליף לה בגזירה שוה דטומאתו טומאתו מטומאת מקדש. כל כיו"ב לשיטת רבינו הגאון ז"ל אינו בא במנין כמו שביארנו בכמה דוכתי:

איברא דעדיין אין זה מספיק. חדא דכיון דתניא כוותי' דר"ל ודאי ליכא למידחי ברייתא מקמי דרבי יוחנן. אע"ג דבעלמא קיי"ל ר"י ור"ל הלכה כר"י. מיהו אין מזה הכרע דאיכא למימר דאע"ג דברייתא מסייע לר"ל הלנתא כר"י. כמו שהכריחו התוס' (בפ"ק דע"ז ו' ע"ב) בד"ה תניא כוותי' עיי"ש ובשאר ראשונים שם. אלא דבלא"ה לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל מגומגמים. דלמה אזהרה דבכל קדש לא תגע כתב סתם. ובאזהרה דבקדשים לא יאכל הזכיר קדש. והרי גם בלאו דנגיעה כתיב קדש בקרא. ועוד למה הזכיר יולדת באזהרה זו. כיון דגם שאר הטמאים בכלל. ואע"ג דקרא ביולדת כתיב. הרי גם קרא דבקדשים לא יאכל במצורע ובזב הוא דכתיב. ואעפ"כ כתבו סתם בכל טמא. ומאי שנא דהכא הזכיר יולדת דמשמע יולדת דוקא:

ולכן נראה בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן ע"פ המבואר בסוגיא דיבמות (פרק הערל ע"ה ע"א) ובפ"ק דשבועות (ז' ע"א) דקרא דבכל קדש לא תגע הוא אזהרה בין לקדש ובין לתרומה. וכבר הקשו התוס' ושאר ראשונים ז"ל שם דזהו דלא כר"י ולא כר"ל. וכתבו שם דהיינו ע"פ ברייתא דספרא דמוקי הך קרא בין לקדש ובין לתרומה. והיינו כריש לקיש דס"ל דעיקר קרא בקדש מיירי. וס"ל בסוגיא דיבמות ובשבועות שם דמ"מ תרומה נמי איתרבאי בכלל אזהרה זו מדכתיב בכל קדש. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל בשבועות שם עיי"ש. וזה דלא כסוגיא דמכות וזבחים שם דס"ל אליבא דר"ל דהך קרא דוקא בקדש הוא דמיירי. ואזהרה דתרומה נפק"ל מקרא דצרוע או זב בקדשים לא יאכל. וכבר כתבו התוס' ביבמות שם בשם רבינו אפרים ז"ל דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי. דסוגיא דיבמות ושבועות שם דמוקי הך קרא נמי לאזהרת תרומה. היינו להך תנא דמייתי התם בפרק הערל דמוקי קרא דאיש איש כי יהי' צרוע או זב בקדשים לא יאכל. בזב בעל

שלש ראיות. ועד אשר יטהר דכתיב בהך קרא היינו עד דמייתי כפרתו ולקדש. א"כ אזהרה לתרומה לא נפקא אלא מקרא דבכל קדש לא תגע. אבל לתנא דבי רבי ישמעאל דמוקי לקרא דאיש איש מזרע אהרן כי יהי' צרוע או זב וגו' במצורע מוסגר וזב בעל שתי ראיות דלאו בני כפרה נינהו. וא"כ קרא מיירי בתרומה. ועד אשר יטהר עד דאיכא הערב שמש. א"כ אזהרה לתרומה נפק"ל מהך קרא דאיש איש מזרע אהרן וגו' בקדשים לא יאכל. וקרא דבכל קדש לא תגע לא מיירי אלא בקדש דוקא. וא"כ סוגיא דמכות ודזבחים שם אזלא אליבא דתנא דבי ר"י. ולהכי קאמרינן התם אליבא דר"ל דקרא דבכל קדש לא תגע לא מיירי אלא בקדש דוקא ולא בתרומה. ואזהרת תרומה נפק"ל מקרא דאיש איש מזרע אהרן כי יהי' צרוע או זב בקדשים לא יאכל. אבל סוגיא דיבמות ושבועות שם אזלא אליבא דתנא דפליג עלי' דתנא דבי ר"י. ולדידי' קרא דבקדשים לא יאכל לא מיירי אלא בקדשים דוקא ולא בתרומה. ואזהרת תרומה איתרבי בכלל קרא דבכל קדש לא תגע. וכוותי' אתיא נמי ברייתא דספרא דקתני בכל קדש לא תגע לרבות התרומה. והא דאיצטריך תרי לאוי לקדש לדידי'. דהא קרא דבכל קדש לא תגע נמי עיקרו בקדש מיירי. אלא דמדכתיב בכל קדש מרבינן נמי תרומה. כבר פירשו בתוס' שם (בפרק הערל) דהיינו מאי דאמרינן בגמרא שם תרי קראי בקדשים למה לי. צריכי דאי כתב רחמנא ביולדת משום דמרובה טומאתה אבל בזב אימא לא. ואי כתב רחמנא בזב דלא הותר מכללו אבל יולדת אימא לא צריכא עיי"ש. אבל בתרומה לא צריך תרי קראי. כמש"כ בתוס' שם עיי"ש ובמש"כ שם הרש"א ז"ל עיי"ש היטב. וכ"כ הריטב"א ז"ל במכות שם עיי"ש. והשתא לפ"ז נכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל ולשונו מדוקדק. דס"ל לעיקר כסוגיא דפ"ק דשבועות ופרק הערל. משוס דהכי איתא נהי בספרא ובברייתא דמייתי בפרק הערל שם. ולהכי כתב אזהרה דבכל קדש לא תגע בלשון נוגע סתמא משום דקאי בין על קדש ובין על תרומה. ואזהרה דבחדשים לא יאכל כתב קדש. משום דהך קרא לא מיירי אלא בקדש דוקא ולא בתרומה. וכתנא דפליג על תנא דבי ר"י כמו שנתבאר.

והשתא מדוקדק נמי מאי דהזכיר יולדת באזהרה דבכל קדש לא תגע. דהוכרח לזה כדי שלא יקשה מה שמנה אח"כ ג"כ אזהרה דבקדשים לא יאכל. דהרי כבר מנה אזהרה דבכל קדש לא תגע. דעיקר קרא בקדש מיירי לר"ל דקיי"ל כוותי'. ולזה רמז לן דאזהרה זו איצטריך ליולדת דמיירי בה ההוא קרא. וקרא דבקדשים לא יאכל לשאר הטמאים. ותרווייהו צריכי. כדאמרינן בפרק הערל שם. ושתי אזהרות חלוקות הן. ולפ"ז מש"כ רבינו הגאון ז"ל נגוע. היינו רק משום דהכי הוא לישנא דקרא דאפקי' לאכילה בלשון נגיעה לומר לך דנגיעה נמי כאכילה וכדקתני בברייתא (בפרק הערל שם) עיי"ש. ומדברי

הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קכ"ט) מבואר שכן היתה גירסתו גם בפ"ג דמכות שם עיי"ש אבל ודאי הך קרא הוא אזהרה נמי לאכילה:

ועדיין יש להעיר בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן במה שלא מנה אלא לאו אחד בטומאת מקדש מדכתיב ואל המקדש לא תבא. והרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו בזה עוד אזהרה אחת מדכתיב איש אשר לא יהי' טהור מקרה לילה לא יבא אל תוך המחנה. להזהיר לכל טמא שלא יבא לתוך מחנה לוייה. כמש"כ בסה"מ (לאוין ע"ח) עיי"ש. וגם הבה"ג מנה לאו זה וכיו"ב קשה לכאורה לעיל (לאוין קצ"ז) שלא מנה אלא לאו אחד למקריב בטומאת הגוף. והרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו בזה עוד אזהרה אחת מדכתיב ולא יחללו שם אלהיהם. לאזהרה לטבול יום שלא יעבוד במקדש קודם הערב שמש. כמש"כ בסה"מ (לאוין ע"ו) עיי"ש. וגם הבה"ג מנה לאו זה. ואין לומר דהתם היינו משום דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דכל כיו"ב אינו בא במנין אלא אחד משני הלאוין. משום דכיון דהזהיר הכתוב על טבול יום ששימש אע"פ שאינו מחוסר אלא הערב שמש. ממילא נמי בכלל אזהרה זו טמא שעדיין לא טבל שמחוסר נמי טבילה. שיש בכלל מאתים מנה. דא"כ הו"ל למנות אזהרה דטבול יום ששימש שכוללת ג"כ טמא שלא טבל. ושוב אין לאו דטמא ששימש בא במנין לשיטתו. אבל כיון שלא מנה לעיל אלא לאו דטמא ששימש. א"כ ודאי קשה דהו"ל למנות אזהרה דטבול יום. דהרי מאזהרת טמא ששימש ודאי ליכא למשמע אזהרה לטבול יום. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דלא אשכחן בהדיא אזהרה לטבול יום ששימש. אלא תרי קראי כתיבי בטמא ששימש. דכתיב ולא יחללו את שם קדשי. ומוקמינן לי' לאזהרה לטמא ששימש. וכתיב קדושים יהיו לאלהיהם ולא יחללו שם אלהיהם. דהו"ל נמי אזהרה לטמא ששימש. אלא דאם אינו ענין לטמא ששימש דנפק"ל מקרא קמא. מוקמינן לי' לטבול יום ששימש. כמבואר בסו"פ הנשרפין (פ"ג ע"ב) ובפ"ב דזבחים (י"ז ע"א) עיי"ש. והילכך אין זה חשוב לאו בפ"ע. אלא דגלי לן קרא דגם טבול יום בכלל אזהרת טמא ששימש הוא. וא"כ אין להביא במנין הלאוין אלא אזהרת טמא ששימש. ובכללה גם טבול יום ששימש:

ויותר נראה לפמש"כ בתוס' (בסנהדרין ובזבחים שם) ובחי' הר"ן בסנהדרין שם בשם תוס' שהקשו דלמה לי קרא בטבול יום ששימש ותיפוק לי' מדכתיב ובא השמש וטהר מכלל שהוא טמא. כדדרשינן שם לקמן מחוסר כפורים מדכתיב וטהרה מכלל שהיא טמאה. ועוד הקשו מכמה דוכתי. ותירצו דאי לאו דגלי קרא דלא יחללו לא הוה דרשינן מחוסר כפרה מוטהרה מכלל שהיא טמאה ולא טבול יום מוטהר מכלל שהוא טמא. משום דקלישא טומאתן. אבל מכיון דאשכחן בהדיא קרא לטבול יום אע"ג דקלישא

טומאתו. תו דרשינן מיני' שפיר וטהרה מכלל שהיא טמאה. שאין לחלק בין טומאה קלישא לשאינה קלישא עיי"ש. ומבואר מזה דקרא דלא יחללו דכתיב בטבול יום בא לגלויי דגם טבול יום אע"ג דקלישא טומאתו הרי הוא בכלל טמא ואין לחלק בין קלישא לשאינה קלישא טומאתו. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם (פ"ד דביאת מקדש ה"ד) עיי"ש. וא"כ אין לנו בזה אזהרה מיוחדת בפ"ע. אלא הו"ל בכלל אזהרת מקריב בטומאה שכבר נמנה. איברא דאכתי קשה לפ"ז אמאי מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העונשין במחייבי מיתה בידי שמים טמא ששימש וטבול יום ששימש ומחוסר כפורים ששימש בשלשה. ומאי שנא לענין מנין הלאוין שלא מנאן אלא בלאו אחד. וביותר קשה במחוסר כפורים דבהדיא מפרשינן התם טעמא משום דכתיב וטהרה מכלל שהיא טמאה ואמר מר טמא ששימש במיתה עיי"ש. הרי דרק משום דהו"ל בכלל טמא ששימש אתינן עלה. וא"כ לא הו"ל למנותו מצוה מיוחדת בפ"ע. ואכמ"ל בזה ואי"ה במקומו לקמן במנין העונשין יתבאר בזה:

ועכ"פ צ"ע לכאורה כאן מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא יבא אל תוך המחנה לאזהרה לזב ובעל קרי שמשתלחים חוץ לשני מחנות שלא יכנסו למחנה לוייה. ואמנם עיקר דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה הם נגד הגירסא שלפנינו בסוגיא דפסחים (פרק אלו דברים ס"ח ע"א) דהתם אמרינן תני תנא קמי' דר"י ב"א ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לויה מכאן לבע"ק שיצא חוץ לשתי מחנות. א"ל אכתי לא עיילתי' אפיקתי' וכו'. אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה. לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה וכו' עיי"ש. הרי דלמסקנא לאו דלא יבא אל תוך המחנה לא קאי אלא על מחנה שכינה ולא על מחנה לויה. וכבר עמד בזה בכ"מ (בפ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"ח) וכתב דע"כ גירסא אחרת הי' לפני הרמב"ם ז"ל בסוגיא דהתם עיי"ש. ובאמת שכן מבואר בפי' רבינו חננאל ז"ל לפסחים שם שהיתה לפניו גירסא אחרת בסוגיא זו עיי"ש. אבל בספרי (פרשת תצא פיסקא רנ"ה) איתא כמסקנא דגמרא בגירסא שלפנינו. דקתני התם ר"ש התימני אומר ויצא אל מחוץ למחנה זה מחנה לויה. לא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה שכינה עיי"ש. וכן הוא שם בפסיקתא זוטרתא עיי"ש. וכן הוא בילקוט שם. וגם סוגיא דגמרא שם הביא בילקוט כגירסא שלפנינו עיי"ש. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דאין לאו זה בא במנין. משום דלמחנה שכינה בלא"ה איכא אזהרה מקרא דאל המקדש לא תבא. ואין לאו דלא יבא אל תוך המחנה אלא כאחד משאר לאוין הכפולין שאין באין במנין. וכמו לאו דולא יטמאו את מחניהם שלא מנה רבינו הגאון ז"ל מהאי טעמא שאינו אלא לאו כפול ללאו דאל המקדש לא תבא. כמש"כ הרמב"ם

(בסה"מ לאוין ע"ז) עיי"ש. ואין להקשות אכתי לפ"ז דהו"ל למנות עכ"פ במנין העשין עשה דויצא אל מחוץ למחנה דמוקמינן לה בספרי ובסוגיא דפסחים שם במחנה לויה. דלק"מ דכבר מנה רבינו הגאון ז"ל במספר הפרשיות עשה דשילוח טמאים. משום דס"ל דעשה זו מוטלת על הצבור לשלח את כל הטמאים מן המחנות אשר נאסרו לבא שמה. כל חד כדיני'. וכמו שכבר ביארנו דעת רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין קפ"ט) עיי"ש היטב. ויש בכלל זה גם זב ובע"ק זבה ויולדת וכיו"ב המשתלחים ממחנה לויה. וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות שמנה (בדבור שני) עשה דשלוח טמאים. אבל לאו דואל המקדש לא תבא או אחד משאר לאוין האמורים בזה לא מנה שם. והוא תמוה לכאורה. וכפי הנראה הי' דעתו ז"ל שם דעשה דשלוח טמאים מוטלת על הטמאים עצמן. וא"כ לפי שיטתו דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה. אחר שמנה העשה שוב אין הלאו בא במנין. הכא נמי כיון שמנה עשה דשילוח טמאים שוב אין הלאוין האמורים בזה באין במנין. אבל אין זו דרכו כאן. וכמו שביארנו לעיל (סוף עשין קפ"ט). וחזר בו מדעתו שם. ואין להאריך. ולפנינו יתבאר עוד בזה בס"ד.

ואמנם עדיין יש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל דאחר שמנה שני לאוין באכילת קדשים בטומאת הגוף אחד ביולדת ואחד בשאר טמאים וכמו שביארנו לעיל. א"כ הי' לו למנות ג"כ בטומאת מקדש לאו דאל המקדש לא תבא האמור ביולדת. ולאו דלא יטמאו את מחניהם האמור בשאר כל הטמאים. כמבואר בפ"ג דמכות (י"ד ע"ב) עיי"ש. בשני לאוין. דהא לשיטתו אינם לאוין כפולים מטעם שביארנו לעיל. מיהו נראה דאחר דגילה הכתוב לענין טומאת קדש דלא חילק הכתוב בין טומאת יולדת לשאר הטומאות. שוב לא איצטריך לאו מיוחד ביולדת ובשאר הטמאים לענין טומאת מקדש. וכעין שכתבו התוס' (בפרק הערל ע"ה ע"א) בד"ה והכתיב וכו' עיי"ש בדבריהם. וא"כ גם לרבינו הגאון ז"ל לאו דלא יטמאו את מחניהם אינו אלא כלאו כפול ואינו בא במנין בפ"ע. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל וסייעתו.

מצוה רא

מומי בהמה משחוט. ומהקריב. ושרוע לנדר בל תקדיש. כתיב (בפרשת אמור) כל אשר בו מום לא חקריבו כי לא לרצון יהי' לכם. עורת או שבור וגו' לא תקריבו אלה לשם ואשה לא תתנו מהם על המזבח לשם. ושור ושה שרוע וקליט נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה. ומעוך וכתות וגו' לא תקריבו לשם. ותניא (בפ"ק דתמורה ו' ע"ב) כל אשר בו מום לא תקריבו. מה ת"ל אם בלא תשחטו הרי כבר אמור למטה. אלא מה ת"ל לא תקריבו בל תקדישו. מכאן אמרו המקדיש בע"מ למזבח עובר משום חמשה שמות. משום בל

תקדישו בל תשחטו בל תזרקו ומשום בל תקטירו כולו ומשום בל תקטירו מקצתו עיי"ש ובריייתא זו איתא נמי בספרא (פרשת אמור פ"ז) עיי"ש. מבואר מזה דהנך שלשה לא תקריבו וקרא דאשה לא תתנו מהם הם חמשה לאוין בקרבן בע"מ. על הקדישו ושחיטתו וזריקתו והקטרתו כולו. והקטרתו מקצתו דאיתרבי מקרא דאשה לא תתנו מהם. כדתניא התם ואשה לא תתנו מהם אלו אישים אין לי אלא כולן מקצתן מניין ת"ל מהם עיי"ש. והרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו בזה רק ארבעה לאוין הקדישו שחיטתו זריקתו והקטרתו. אבל הקטרת מקצתו לא מנו בלאו בפ"ע מטעם שביאר הרמב"ם (בסה"מ לאוין צ"ד). דהא דקתני בברייתא עיבר בחמשה לאוין. היינו משום דהך ברייתא אתיא כמ"ד לוקין על לאו שבכללות כמבואר שם (לקמן ז' ע"ב). אבל אנן קיי"ל דאין לוקין על לאו שבכללות. וא"כ המעלה אימורי בע"מ אינו לוקה אלא אחת. וא"כ גם לענין מנין הלאוין אין לנו אלא ארבעה לאוין. משום דבהקטרת כולו ומקצתו ליכא אלא מלקות אחת. ואינו חשוב אלא לאו אחד עיי"ש בדבריו. לשיטתו אזיל כמו שביאר (בשורש תשיעי) דמנין הלאוין תלוי במנין המלקיות עיי"ש. וכבר השיג עליו שם בזה הרמב"ן ז"ל עיי"ש. וגם בעיקר דברי הרמב"ם ז"ל כאן השיג עליו שם הרמב"ן ז"ל עיי"ש. והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' ל"ט) השיב על קצת דברי הרמב"ן ז"ל שם. אבל מ"מ בעיקר השגתו לא השיב כלום. ומה שהשיבו בזה הכ"מ (בפ"א מהלכות איסורי מזבח ה"ד) והמג"א שם אינו מספיק עיי"ש בדבריהם. ואמנם כל זה לשיטת הרמב"ם ז"ל דמנין הלאוין תלוי במספר המלקיות. אבל לדעת הרמב"ן ז"ל שם דאין זה תלוי בזה. אפי' את"ל דלוקין שתים מ"מ איכא למימר דאין נמנין אלא בלאו אחד. והיינו כמש"כ הרמב"ן ז"ל על מה שמנה הרמב"ם (לאוין צ"ה) לאו דלא תזבח להשם אלקיך שור ושה אשר יהי' בו מום וגו' לאזהרה להקרבת בע"מ עובר. כדדרשינן בספרי עיי"ש. והשיג עליו הרמב"ן ז"ל שם. וכתב וז"ל אני אומר שהמניעה במום קבוע ועובר לאו אחד תמנה שהכתוב מרבה והולך עד שאסר כל מום בין קבוע בין עובר וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא נמי בל תקריבו כולו ובל תקריבו מקצתו אין למנותן אלא לאו אחד. מהאי טעמא שהכתוב מרבה והולך עד שאסר הקטרתו לגמרי בין כולו ובין מקצתו. ועכ"פ מבואר דלדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אין כאן אלא ארבעה לאוין. והרמב"ן ז"ל בסוף ספרו מסיק דגם הנך ארבעה אין למנותן אלא בלאו אחד. וז"ל שם אבל נאמר כי הקדש בע"מ למזבח ושחיטתן וזריקת דמן והקטרתן כולם מצוה אחת אע"פ שלוקין על כל אחת. לפי שהכוונה בכולם למנוע עשיית הקרבן מבעלי המומין. ולשון התורה כך הוא לא תקריבו. וכבר אמרתי עוד שלשון התורה נמנה במצות ואפי' בענינים חלוקין הנמנעים בשם אחד עכ"ל עיי"ש. וסוף דבריו ז"ל תמוהים אצלי. דא"כ

אמאי מנה לא תגנבו דממון ולא תגנוב דנפשות בשני לאוין אע"פ ששניהם בלשון אחד נאמרו. בלשון לא תגנוב. וכן לא תבשל גדי בחלב אמו מנה הרמב"ם (לאוין קפ"ו קפ"ז) בישול ואכילה בשני לאוין אע"פ שבלשון אחד ממש נאמרו. ולא חלק עליו הרמב"ן ז"ל. ועוד יש לתמוה דאע"ג דהקדש ושחיטה וזריקה יש למנותן לפי סברתו בלאו אחד משום דכולן בלשון אחד נאמרו. לא תקריבו. אבל הקטרה דאזהרתה נפקא לן מדכתיב ואשה לא תתנו מהם. אכתי הו"ל למנותה בפ"ע. דהרי בלשון אחר נאמרה אזהרתה. וא"כ עכ"פ הו"ל למנות שני לאוין בבע"מ. ולכן דבריו ז"ל צ"ע אצלי כעת. ועכ"פ דעתו ז"ל שלא למנות כל הנך לאוין דבע"מ אלא בלאו אחד:

ואמנם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע טובא. שלא מנה אלא לאו דהקדש ושחיטה והקרבה. וזה דלא כחד. דהרמב"ם ז"ל מנה ארבעה. והרמב"ן ז"ל אחד. ורבינו הגאון ז"ל מנה שלשה. ולאו דזריקה לא מנה והדבר צ"ע מאי טעמי' ולפי הנראה ס"ל במקצת כדעת הרמב"ן ז"ל. דלאו דהקטרה ודזריקה כיון ששניהם מעשיהם על גבי המזבח מנאן בלאו אחד. משום שענינם אחד ממש הוא. משא"כ לאו דמקדיש שהיא בחוץ. וגם שפיר שייך הקדש בבע"מ בהיתר. דהרי מותר להקדיש בע"מ לבדה"ב. וכן לאו דשחיטה דאע"פ שהיא בפנים מ"מ לאו עבודה היא וכשרה בזר. ועוד דשחיטה איתא נמי בחולין דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. וכיון דטעמא דהזהיר הכתוב על בע"מ לגבוה היינו משום דבזיא מילתא. כדאמרינן בפ"ק דתמורה (ז' ע"א) עיי"ש. וא"כ בשחיטה דאיתא נמי בחולין וגם נעשית בזרים לא בזיא מילתא כ"כ ואפי' הכי הזהיר עלי' הכתוב. ולכן נמנין בפ"ע במנין הלאוין. ואין נכללין ביחד עם לאו דזריקה והקטרה באזהרה אחת. ובלא"ה נראה שאין להכניס אזהרת מקדיש ושוחט באזהרה דזריקה והקטרה. משום דבהקדש ושחיטה האזהרה היא לזרים. משא"כ אזהרה דזריקה והקטרה שהיא לכהנים דוקא. ועוד נראה דזריקה והקטרה שבכל מקום הם בכלל הקרבה סתם. יש לכוללן בכלל אזהרה אחת. משא"כ הקדש ושחיטה דאינם בכלל הקרבה בשום דוכתא. אלא דהכא מייתורא דקרא הוא דילפינן להו מקראי דלשון הקרבה. לכן יש למנותן בפ"ע. ובהכי מדוקדק לשון רבינו הגאון ז"ל. דשחיטה והקדש כתב בפירוש. אבל זריקה והקטרה כללן בלשון הקרבה. משום דבכל דוכתי סתם הקרבה היינו זריקת דמים והקטרת איברים ופדרים. וגם לס"ד בסוגיא דפ"ק דחמורה שם כייל להו לזריקה והקטרה באזהרה אחת מדכתיב ואשה לא תתנו מהם על המזבח וכדקתני בברייתא שם ואשה לא תתנו מהם אלו אישים וכו' זריקת דמים מניין ת"ל על המזבת לשם עיי"ש. וכן הוא בספרא שם עיי"ש. ועכצ"ל לפ"ז דרק בדרך אסמכתא אסמיך זריקת הדם על הך קרא דאשה לא

תתנו מהם על המזבח שהוא אזהרת הקטרה אבל לקושטא דמילתא לא נפק"ל אזהרה לזריקה אלא מקרא בתרא דכתיב ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לשם. ועכ"פ חזינן דכייל להו תנא לזריקה והקטרה בכלל אזהרה אחת:

וביותר אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל כאן נקט כלישנא בתרא דהתם דאמרינן דלקושטא דמילתא לא נפק"ל אזהרה לזריקת דמים אלא מקרא דאשה לא תתנו מהם על המזבח. וכדקתני בברייתא. ולא תקריבו דמעוך וכתות מוקי לי' להך לישנא לבמת יחיד עיי"ש. וכיון דפשטא דברייתא מסייע להך לישנא נקט רבינו הגאון ז"ל עיקר כהך לישנא בתרא. וכבר הקשה הר"ב לח"מ (בפ"א מהלכות איסורי מזבח ה"ג) על הרמב"ם ורש"י דהו"ל למינקט לעיקר כלישנא בתרא עיי"ש בדבריו. דאע"פ שדבריו שם תמוהים ונגד הסוגיא דתמורה שם. וגם מה שהביא שם בשם הסמ"ג ליתא הכי בסמ"ג כלל עיי"ש. מ"מ ודאי עיקר כוונתו ז"ל כדכתיבנא. ועפ"ז יפה הקשה ואין להאריך בזה. ועכ"פ לפ"ז ודאי דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב מה שהכניס זריקה והקטרה בכלל אזהרה אחת. משום דשניהם בלאו אחד נאמרו. ואע"ג דבעלמא בכל שני פרטים שנאמרו בלאו אחד לשיטתו נמנה כל אחד בפ"ע. מ"מ כבר ביארנו בכמה דוכתי דהיינו דוקא כששני הפרטים מפורשים בקרא. משא"כ כאן וכל כיו"ב שלא נזכרה בהדיא בקרא אלא הקטרה. אלא דממשמעותא או מיתורא דקרא נפק"ל נמי זריקה. גם לשיטתו אין שניהם נמנין אלא באזהרה אחת. שוב ראיתי לבעל נתיב מצותיך (דף ק' ע"ב) שהעלה ג"כ בדעת הבה"ג שכוונתו למנות זריקה והקטרה במצוה אחת משום דשניהם עבודה נינהו עיי"ש בדבריו. ואין דבריו מספיקים. אבל לפמש"כ נכונים דברי הבה"ג היטב כמו שביארנו לדעת רבינו הגאון ז"ל. אלא דבעיקר הבנתו בדעת הבה"ג צ"ע ממה שמנה הבה"ג במספר הפרשיות פרשת מומי בהמה עיי"ש. ולאיזו מצוה ירמוז בזה אם איתא שכבר מנה הבה"ג כל הלאוין האמורים בקרבן בע"מ במנין הלאוין. מיהו בלא"ה עיקר דברי הבה"ג בזה צ"ע טובא לכאורה. דמאי ענין איסור המומין בקרבן למספר הפרשיות שהם רק חוקים ומשפטים המסורים לצבור כמש"כ הבה"ג גופי' בריש מספר הפרשיות עיי"ש. וכאן האיסור מוטל על הבעלים ועל הכהן המקריב. והו"ל מצות היחיד שמקומה במנין הלאוין והעשין ולא במספר הפרשיות. ולכן נראה דודאי הלאוין שנאמרו בענין זה אזהרות היחיד הן. וכבר מנאן במנין הלאוין וכמו שהבין בעל נתיב מצותיך שם. אלא שיש בדבר גם עשה מדכתיב תמים יהי' לרצון. ומנאוה הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו. וכבר עמדנו בזה לעיל במנין העשין (עשה ק"ה) על הבה"ג שלא מנה עשה זו עיי"ש:

אבל נראה כעת דלדעת הבה"ג ליכא למשמע עשה מהך קרא לפי המבואר בסוגיא דפ"ה דמנחות (נ"ו ע"ב) ופ"ה דבכורות (ל"ג ע"ב) דלכ"ע כולי' הך קרא שייך ללאו דכל מום לא יהי' בו שהוא אזהרה למטיל מום בקדשים. לומר דכל קרבן שהוא תמים וראוי לרצון כל מום לא יהיה בו. שלא יטיל בו מום. ולאפוקי מטיל מום בבע"מ לרבנן. ולר"מ אתי לאפוקי פסולי המוקדשין לאחר פדיון עיי"ש ובפירש"י (בבכורות שם) בד"ה כל מום עיי"ש. וא"כ אין כאן עשה אלא לאו לחוד. ולפ"ז עכצ"ל דתלמודין פליגא אברייתא דספרא (פרשת אמור פ"ז). דאמרינן התם תמים יהי' לרצון מצות עשה. מצות ל"ת מנין ת"ל כל מום לא יהי' בו עיי"ש. הרי דס"ל דמהך קרא ילפינן עשה. וכה"ג אשכחן בכמה דוכתי דתלמודין פליגא על ברייתות דספרא וספרי וכיו"ב כידוע. ובדברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל ג"כ צל"ע טובא בזה דאע"פ שהם מנאוה במנין העשין וסמכו על ברייתא זו דספרא. מ"מ דבריהם הם נגד ברייתא זו. דהרי מברייתא זו מתבאר להדיא דענין עשה זו הוא ממש מענין הלאו שלא להטיל מום בקדשים וכל המטיל מום בקדשים מלבד מה שעובר בלאו דכל מום לא יהי' בו. עובר נמי בעשה דתמים יהי' לרצון. אבל הרמב"ם בסה"מ (עשין ס"א ובריש הלכות איסורי מזבח) מבואר דס"ל דענין עשה זו היינו להקריב הקרבן תמים ואם עבר והקריב בע"מ עובר בעשה זו דתמים יהי' לרצון עיי"ש. וכן מבואר בסמ"ג (עשין קע"ו) ובחנוך (מצוה רפ"ו) ובזה"ר להרשב"ץ ז"ל (עשין סי' נ"א) עיי"ש. וא"כ לדבריהם ז"ל אין זה ענין לאיסור מטיל מום. ואפי' לא הטיל הוא המום אלא שהוטל מאיליו או ע"י אחרים עובר בעשה זו אם הקריבה במומה. ואם הטיל המום ולא הקריבה אינו עובר בעשה. וזהו דלא כמתבאר בהך ברייתא גופא שהביאו ממנה ראי' לדבריהם. ולכן דבריהם ז"ל צ"ע אצלי טובא כעת:

ומ"מ דעת הבה"ג נראה שאין בזה עשה דלא כברייתא דספרא שם משום דתלמודין פליגא עלה. איברא דאכתי נהי דלתלמודא דידן ליכא למשמע עשה מהך קרא דתמים יהי' לרצון. משום דכולי' קרא שייך לל"ת כמשכ"ל. מ"מ אכתי איכא למשמע בזה עשה מדכתיב (בפרשת פנחס) גבי קרבנות חג הביכורים תמימים יהיו לכם ונסכיהם. וכיון דהתם לא כתיב שום לאו בקרא ודאי הרי זו מצות עשה. וכבר הביאו הרמב"ם ז"ל בסה"מ ובחנוך שם עשה זו גם מהך קרא עיי"ש. וא"כ גם לפי מה שביארנו דעת הבה"ג אכתי הו"ל מיהת למנות העשה מהך קרא. איברא דמהך קרא אין לנו עשה אלא בקרבנות צבור לחוד. משום דההוא קרא בקרבנות צבור הוא דכתיב. אבל בקרבנות יחיד אין לנו שיעבור בעשה בהקרבת בע"מ. וא"כ נראה דהיינו מה שמנה הבה"ג במספר הפרשיות פרשת מומי בהמה דכוונתו לעשה זו דתמימים יהיו לכם. והיא מצות הצבור

להקריב קרבנותיהם תמימים ואם עברו והקריבו קרבן בע"מ עוברים בעשה. ולכן מנאה במספר הפרשיות. ומה שכתב הבה"ג העשה רק במומי בהמה אע"ג דבההיא קרא כתיב נמי נסכים. היינו משים דלפום פשטי' דקרא לא קאי תמימים יהיו לכם אלא אבהמה. ונסכים דכתיבי בקרא מילתא אחריתא היא. לומר שיקריבו גם הנסכים של קרבנות אלו כמשפטם לפרים ולאילים ולכבשים. וכן מתבאר בספרי (פנחס סוף פיסקא קמ"ט) דלא נפק"ל נסכים לענין זה אלא מהיקישא דנסכים לבהמה. מה בהמה נפסלת במומים בחסר ויתר אף נסכים נפסלים במומים וכו' עיי"ש. הרי דעיקר קרא לא קאי אלא אבהמה וכן בקרבנות פסח ודראש השנה כתיב תמימים יהיו לכם רק אבהמה. וכן בקרבנות החג כתיב תמימים יהיו אבהמה לחוד. וכן צ"ל ע"כ לדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב מומי בהמה. ובפ"ט דמנחות (פ"ה ע"ב) איבעיא לן בסולת דמנחה שהתליעה אם לוקה על הקדשה משום בעל מום. וכן איבעיא להו התם (לקמן פ"ו ע"א) בשמנים ולקמן (פ"ז ע"א) בנסכים ולא איפשיטא עיי"ש. וא"כ היכי דקדק וכתב באזהרות אלו דוקא מומי בהמה. כיון דהו"ל איבעיא דלא איפשיטא. ואפשר דלאו דוקא בהמה אלא גם בסולת ושמן ויין איתא לאזהרת בע"מ אלא ודאי עכצ"ל משום דנקט קרא כדכתיב בבהמה ולא לאפוקי קרבנות דמיני אחריני:

ועכ"פ מתבאר לפ"ז דשפיר העלה בעל נתיב מצותיך בדעת הבה"ג שהוא מונה ארבעה לאוין שבמומין בשלש מצות. האחת מקדיש. והשנית זורק ומקטיר אברים ופדרים. והשלישית שוחט. והיינו ממש כדעת רבינו הגאון ז"ל כאן כמו שביארנו. מיהו לפי נוסחת הבה"ג כת"י רומי מבואר שאינו מונה בבע"מ אלא אזהרה אחת. וזהו כדעת הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל. וזו היתה ג"כ כפי הנראה דעת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ סדר עשרת הדברות (בדבור כבד) שלא מנה שם אלא אזהרה אחת בבע"מ עיי"ש. אבל כאן חזר בו ומנה שלש אזהרות בבע"מ כמו שנתבאר טעמו בזה לעיל:

ועדיין צריך ביאור לשון רבינו הגאון ז"ל במה שכתב ושרוע לנדר בל תקדיש. דהדבר מבואר דכוונתו בזה לקרא דשרוע וקלוט נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה. וא"כ ס"ל דאזהרה למקדיש בע"מ מהך קרא הוא דנפקא לן. והוא תמוה טובא לכאורה. דהרי בספרא שם ובפ"ק דתמורה שם מבואר דאזהרה למקדיש בע"מ נפק"ל מדכתיב כל אשר בו מום לא תקריבו. שהוא הלאו הראשון שבלאוין האמורים בבע"מ בההיא פרשה. וכן כתבו הרמב"ם ושאר כל הראשונים ז"ל. מיהו נראה דדברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים ועמוקים כדרכו ז"ל. וכוונתו בזה למאי דאמרינן (בפ"ק דתמורה שם ז' ע"א) מתקיף לה ריש לקיש שמא לא שנינו אלא בתם שנעשה בע"מ הוא דעובר דאי בע"מ מעיקרא דיקלא

בעלמא הוא. א"ל ר"ח ב"י שרוע וקלוט כתיב בפרשה והני בע"מ מעיקרא נינהו וכו'. אמאי לקי דיקלא בעלמא נינהו א"ל דיקלא לא זילא מילתא מין עצים הוא. בע"מ מעיקרא זילא מילתא כיון דשביק תמים ואקדיש בע"מ מיחייב וכו' אמר רבא השתא דאמור טעמא דבע"מ דלקי משום דבזיא מילתא אפי' מקדיש לי' לדמי נסכים נמי לקי. תניא כוותי' דרבא וכו'. ופירש"י שם דאתקפתא דר"ל קאי על בל תקדישו עיי"ש. ובודאי דהכי משמע מלישנא דתלמודא דקאמר דכיון דשביק תמים ואקדיש בע"מ מיחייב. ונראה דס"ל לרש"י ז"ל דלעניין שוחט וזורק ומקטיר דקעביד מעשה לא שייך לחלק בין תם ונעשה בע"מ לבע"מ מעיקרא. דהרי עכ"פ חזינן דמקריבו לגבוה ואהכי חייבי' רחמנא משום דבזיא מילתא לגבי גבוה. אבל לעניין לאו דמקדיש שפיר יש מקום לחלק כיון דלבה"ב שרי להקדישו השתא נמי איכא למימר דבע"מ מעיקרא דיקלא בעלמא הוא ובודאי לא אסיק אדעתי' לאקרובי'. ולדמיו הוא דאקדשי' ולא לקי וכדפירש"י. ואע"פ שהותרו בו לא תקדיש בע"מ למזבח וקבל עליו התראה. מ"מ בכגון זה ראוי לומר דאעפ"כ ודאי אחוכי הוא דקמחייך בהו משום דהדבר ברור אצלו דלא חזי להקרבה ולא מיתפס אלא לדמים. ואינו אלא כמקדישו לדמיו. וכגון זה לא אסרה תורה. דהרי אפי' הקדישו בפירוש למזבח לא חיילא עלי' קדושת מזבח כלל. ודברי התוס' שם שהשיגו על פירש"י. ומוקמי לה על בל תזרוק ובל תקטיר. תמוהים וכמו שכבר הרגישו בזה האחרונים ז"ל. וכל מה שכתבו בזה אינו נכון כלל ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר לפ"ז דמדכתיב שרוע וקלוט ילפינן דאפי' בע"מ מעיקרא ואפי' לא הקדישו אלא לדמי נסכים עובר משום בל תקדיש. וא"כ הדבר מבואר דזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל ושרוע לנדר בל תקדיש:

והנה בעיקר לאו זה דשור ושה שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה. צ"ע לכאורה מה שלא מנאוהו כל מוני המצות. וכבר עמד בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר. לאוין סי' ל"ט). אלא דמש"כ שם על זה וז"ל ומה שלא מנו ולנדר לא ירצה. הוא לפי שאינו לאו אלא שלילה. כעין כי לא לרצון יהי' לכם. פגול הוא לא ירצה. ולשון ספרי (צ"ל ספרא) מלמד שאין מרצין. וכן בפרק אותו ואת בנו אמרו על זה הלאו שאינו במנין שהכתוב נתקו לעשה עכ"ל עיי"ש. דבריו תמוהים מאוד אצלי. דמה שהביא מהספרא דקתני מלמד שאין מרצין אין זה ענין כלל לכאן. דהספרא שם קאי אדלקמן. על קרא דכי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם. ועל הך קרא הוא דדרשו הכי בספרא שם. והך קרא ודאי גם לפי פשוטו לא בא אלא לנתינת טעם. כדמשמע מלישנא דקרא דכתיב כי משחתם בהם וגו'. משא"כ קרא דולנדר לא ירצה דמשמע לשון ציווי. ודאי איכא

למימר דהו"ל אזהרת לאו. וביותר תמוהים דבריו במה שהביא ראי' מההיא דפרק אותו ואת בנו. דהרי אדרבה שם מבואר להדיא איפכא. דהתם (פ' ע"ב) עלה דתנן דאותו ואת בנו נוהג בקדשים והשוחט קדשים בפנים השני סופג את הארבעים. פרכינן ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן. דתניא מנין לכל הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה ת"ל ושור ושה שרוע וקלוט וגו' לימד על הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה וכו'. ר"ז אמר הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה וכו' עיי"ש בפירש"י ובתוס' ובמש"כ אנכי בזה לעיל (עשין ק"ו). ומבואר להדיא דלאו גמור הוא ולוקין עליו בכל הפסולין שבשור ושבשה. ואפי' מחוסר זמן לקי משום לאו זה דלא ירצה לסתמא דגמרא שם דמשני כי קא חשיב לאו דאותו ואת בנו לאוי נוכראי לא קא חשוב עיי"ש. ואפי' לשינויא דר"ז. לא מיבעיא לפירש"י שם דלר"ז הו"ל לאו הניתק לעשה. א"כ פשיטא ודאי שהוא לאו הבא במנין הלאוין אפי' משום אזהרת מחוסר זמן ככל שאר לאוין הניתקין לעשה שהם באים במנין הלאוין אליבא דכ"ע. ואפי' לפירוש התוס' דפירשו דניתק לעשה דהתם אין פירושו כניתק לעשה דעלמא. אלא ניתק לגמרי מן הלאו. ואין בו אלא עשה בלבד עיי"ש בדבריהם. מ"מ היינו דוקא לענין מחוסר זמן בלבד מטעמא דקאמר התם עיי"ש. אבל לענין שאר כל הפסולין שבשור ושבשה ודאי קיימי בלאו דלא ירצה אפי' לר"ז כמבואר שם בברייתא. וכן כתבו בתוס' שם עיי"ש:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"ו) שכתב וז"ל וכן הרובע והנרבע מוקצה לע"ז ונעבד אע"פ שהן מותרים באכילה הרי הן פסולים למזבח וכו'. ויראה לי שאע"פ שאין כל הפסולים האלו ראויין למזבח לקרבן אם עבר והקריבן אינו לוקה מן התורה לפי שלא נתפרשה אזהרתן עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם תמה עליו מההיא סוגיא דפרק אותו וא"ב שם דמבואר דלא פער אפי' ר"ז אלא מחוסר זמן. אבל כל שאר פסולין לוקה עליהם. ותי' שם וז"ל ומיהו בהא אפשר לומר שרבינו הוקשה לו דהא לא ירצה לא משמע דמזהיר שלא יקריבוהו. ולא לימד אלא שלא יעלה לרצון. אבל אזהרה שלא יקריבנו אין כאן. ולכך משמע לי' דהוה מצי לשנויי הכי. אלא דלפום מאי דס"ד דמקשה דלא ירצה היינו להזהיר שלא יקריבנו משני לי'. אבל אפשר דאין כאן אזהרה מלהקריב וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. וזה כדעת הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שהבאתי. ובלח"מ שם כתב על דברי הכ"מ וז"ל ובאמת דבר גדול הוא זה. ואילו הי' לו לרבינו ז"ל שום הכרח לדחוק עצמו בכך היה מקום לומר כן. אבל כיון שאין לו שום דבר מכריח מי הביאו לרבינו לדחוק עצמו בכל זה עכ"ל עיי"ש. ואמנם ע"פ דברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שם הי' אפשר לומר לזה דהרמב"ם הוכרח לזה משום מאי דקתני בספרא מלמד שאין מרצין. דמבואר

מזה דלא ירצה אינו אלא של לה ולא אזהרת לאו. אלא שכבר כתבתי דדברי הרשב"ץ ז"ל תמוהים בזה. דבאמת ליתא הכי בספרא על הך קרא דלא ירצה. אלא אקרא אחרינא קאי כמשכ"ל. אלא שהי' אפשר לומר דהרמב"ם ז"ל ס"ל בההיא דקאמר ר"ז הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה כדפירש"י שם. וכן הבין בכ"מ שם בדעת הרמב"ם עיי"ש. ועפ"ז הוקשה לו מדתניא (בפ"ו דיומא ס"ג ע"ב) מנין שלא יקדישנו מחוסר זמן ת"ל קרבן עיי"ש. והשחא אם איתא דלקושטא דמילתא קרא דלא ירצה הוא אזהרת לאו גמור. מאי קאמר מנין שלא יקדישנו ואיצטריך למידרשי' מדכתיב קרבן ותיפוק לי' דכבר נפק"ל מדכתיב ושור ושה וגו' לא ירצה שלימד על כל הפסולין שבשור ושבשה שהם בלא ירצה. ולכן הכריח מזה דלקושטא דמילתא אין זה לאו אלא שלילה בעלמא. ונדחק בפירושא דסוגיא דפרק אותו וא"ב כמש"כ בכ"מ. אלא דעיקר דברי הכ"מ תמוהים אצלי במש"כ דהא דקתני בברייתא לימד על כל הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה. היינו רק לומר שלא יעלו לרצון. דמלבד דמלישנא דברייתא דקתני מנין שהוא בלא ירצה וכו' לימד על כל הפסולין וכו' שהוא בלא ירצה. ע"כ מבואר דלא יתכן לפרש כן. דא"כ הכי הו"ל למיתני מנין שאין עולין לרצון. לימד שאין עולין לרצון. אבל לשון שהוא בלא ירצה משמע ודאי דעובר בלא ירצה קאמר. ועוד דמאחר דכבר נפק"ל שהן פסולין פשיטא דאין עולין לרצון ולא איצטריך קרא להכי. בלא"ה הרי עיקר ברייתא זו איתא בספרא (אמור פ"ז) ושם ע"כ ליכא לפרושי הכי עיי"ש. ועי' בלח"מ שם דלפי מה שפירש הוא בדעת הרמב"ם ז"ל גם לדידי' ס"ל דלא ירצה לאו גמור הוא. אלא שאין לוקין עליו משום דהו"ל לאו שבכללות עיי"ש בדבריו. ובמש"כ עליו בברה"ז (סוף מנחות) והפר"ח במים חיים (הלכות איסורי מזבח שם) ובשאר אחרונים שכל דבריהם תמוהים לפי מה שנתבאר ואין להאריך:

וא"כ הדבר תמוה מה שלא מנו לאו זה דלא ירצה במנין הלאוין. מיהו נראה דאפשר לומר דודאי קרא דלא ירצה איננו אזהרת לאו מצד עצמו. אלא פירושו שאינו עולה לרצון כמש"כ בכ"מ. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) עיי"ש בדבריו. ומאי דקתני בברייתא מנין לכל הפסולין שבשור ושבשה שהם בלא ירצה וכו'. היינו לומר שהם בלא ירצה משום הנך לאוין דבל תקדיש ובל תשחוט וכו' האמורים בבעלי מומין. וכן מתבאר להדיא מלישנא דברייתא שבספרא (אמור פ"ז) דקתני התם אחר דדריש התם כל הלאוין שנאמרו בבע"מ. מנין לרבות כל הפסולים שבשור ושבשה תלמוד לומר ושור ושה לרבות כל הפסולין שבשור ושבשה עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דמהך קרא אתי לרבות כל הפסולין שיעברו עליהן בבל תקדיש ובל תשחוט ובל תזרוק ובל תקטיר

כמו בעלי מומין. אבל ודאי אין בהן לאו מיוחד בפ"ע. דהרי שם לא הזכיר קרא דלא ירצה כלל. וכן פירש בהדיא הר"ש משאנץ ז"ל שם בפירושו לספרא עיי"ש. וכן פירש בקרבן אהרן שם עיי"ש. וכן מתבאר בתוספתא (פ"ד דמכות ובפ"ק דתמורה) דקתני התם המקדיש רובע ונרבע מוקצה ונעבד אתנן ומחיר שרוע וקלוט עובר משום שמות הללו והרי הן כבעלי מומין וכו' עיי"ש. הרי להדיא דפסולין איתרבו להנך לאוין שבבע"מ ואין בהן לאו מיוחד בפ"ע. וכן מתבאר להדיא מפירש"י בסוגיא דחולין שם בד"ה משום לאו עיי"ש. וכן מתבאר מפירש"י בפ"ק דתמורה (שם ז' ע"א) על הא דאמרינן התם שרוע וקלוט כתיב בפרשה וכו' ופירש"י וז"ל כתיבי בפרשה ועלייהו כתיב לא תקריבו ודרשינן לא תקדישו עכ"ל עיי"ש. הרי דמקרא דלא ירצה דכתיב גבי שרוע וקלוט ליכא למשמע אלא דהו"ל בכלל לאוין האמורין בשאר בע"מ. אבל קרא דלא ירצה גופי' אינו אזהרת לאו. וכיו"ב תניא בספרא (אמור פ"ח) מנין לשוחט אותו וא"ב במוקדשין הרי זה בלא ירצה ת"ל ירצה לקרבן אשה לה' ושור או שה אותו וא"ב לא תשחטו ביום אחד מלמד שהשוחט אותו וא"ב במוקדשים הרי זה בלא ירצה עיי"ש. וזהו ממש כלישנא דברייתא דפרק אותו וא"ב שם. והרי לפי' התוס' אליבא דר"ז ליכא לאו בשחיטת מחוסר זמן כלל. והיכי קתני התם דמחוסר זמן הרי זה בלא ירצה. וכבר הרגישו בזה הרמב"ן והר"ן ז"ל בסוגיא דחולין שם וכתבו לפרש דמאי דקתני התם שהוא בלא ירצה. היינו משום עשה זה עיי"ש בדבריהם. הרי דאע"ג דקתני הרי זה בלא ירצה אין פירושו שעובר בלאו דלא ירצה. דודאי אין לא ירצה אזהרת לאו מצד עצמו. אלא קאמר שהוא בלא ירצה מצד העשה הכתובה בו. והרמב"ן והר"ן ז"ל לא הוצרכו לפרש כן אלא לאפוקי שאין פירושו כההיא דקתני בברייתא דהתם בכל הפסולין שהוא בלא ירצה. דהתם היינו לומר שהוא בלא ירצה משום הלאוין שנאמרו בבע"מ. אבל כאן באותו וא"ב ליכא לאו משום מחוסר זמן אלא עשה דאית בי'. אבל ודאי לא ירצה מצד עצמו אינו אזהרת לאו בשום דוכתא:

ולפ"ז מתבאר דבעיקר הדבר דברי הרשב"ץ ז"ל והכ"מ נכונים דודאי קרא דלא ירצה מצד עצמו איננו לאו. אלא דמ"מ מש"כ הרשב"ץ ז"ל שאינו בא במנין משום דאמרינן בפרק אותו וא"ב דהכתוב נתקו לעשה הוא תמוה טובא כמשכ"ל. והטעם שאינו בא במנין לא מן השם הוא זה. אלא משום דאין כאן לאו חדש שיהי' נמנה בפ"ע. אלא שריבה הכתוב גם כל הפסולים שבשור ושבשה בכלל הלאוין שבבע"מ. וכבר נמנו לאוין דבע"מ במנין הלאוין. וגם דברי הכ"מ במש"כ ליישב דברי הרמב"ם ז"ל המה תמוהים מאוד ונגד ברייתא דספרא ותוספתא שהבאתי לעיל. ואף דקצת יש מקום לתרץ התוספתא עפמש"כ הכ"מ (בפ"ג מהלכות ע"ז) עיי"ש. וכדבריו מתבאר מדברי הרמב"ם בסה"מ

(שורש תשיעי) עיי"ש. אבל זה תמוה מסוגיא דפ"ק דתמורה שם ושאר דוכתי. וכבר השיג ה"ר דניאל הבבלי ז"ל במעשה נסים (סי' ד') על דברי הרמב"ם (בשורש תשיעי) שם עיי"ש ובמש"כ הר"א מיימון ז"ל שם ליישב דברי אביו הרמב"ם ז"ל. ולפי דבריו לא נתיישבו דברי הרמב"ם ז"ל גם מהתוספתא שם עיי"ש היטב ואין להאריך בזה. וגם תמוה מדאמרינן בפ"ק דתמורה (שם ז' ע"א) א"ל רחב"י שרוע וקלוט כתיב בפרשה והני בע"מ מעיקרא נינהו עיי"ש דלענין מלקות מיירי. והשתא מאי ראי' משרוע וקלוט דלא כתיב בהו אלא לא ירצה. והרי לא ירצה לא מיחשב לאו כלל. אלא ודאי אע"ג דודאי לא ירצה מצד עצמו איננו לאו ללקות עליו. מ"מ שמעינן מהך קרא דשרוע וקלוט איתרבו בכלל לאוין האמורים בבע"מ ולקי בהו על כל הלאוין האמורים בשאר בע"מ וכמו שביארנו. וא"כ דברי הרמב"ם (בהלכות איסורי מזבח שם) תמוהים. ודברי הכ"מ אינם מעלים ארוכה כלל וצ"ע טובא לענ"ד:

מצוה רד

מהותיר תודה. ומלחמץ מנחה. אזהרת לא תותירו דתודה כתיב (בפרשת אמור) וכי תזבחו זבח תודה וגו' לא תותירו ממנו עד בקר וגו'. וכבר ביארנו דברי רבינו הגאון ז"ל בלאו זה (לעיל לאוין קע"א) עיי"ש וכתיב (בפרשת ויקרא) כל המנחה אשר תקריבו לשם לא תעשה חמץ וגו'. ובפרשת צו כתיב במנחה לא תאפה חמץ חלקם וגו'. והנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קכ"ד) כתב אזהרה זו רק להמחמץ שירי מנחה. וז"ל שם. הזהירנו מאפות שירי מנחות חמץ. והוא אמרו לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותה. כאילו יאמר שחלקם שהם שירי מנחות לא יאפה חמץ ומי שאפה אותה חמץ חייב מלקות כמו שבא לשון המשנה שאמר וחייבין על אפייתה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכך הם דברי הסמ"ג (לאוין ש"ל) והחינוך (מצוה קל"ה). והרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' קי"ז) עיי"ש. ולכאורה נראה דהיינו משום דעל הקומץ בלא"ה מוזהרין על חימוצו משום לאו דכל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לשם. ולזה לא נקטו אזהרה דהכא אלא מקרא דלא תאפה חמץ חלקם וגו' המאוחר (בפרשת צו). ולא נקטוה מקרא דלא תעשה חמץ המוקדם (בפרשת ויקרא). משום דבקרא בתרא כתיב לא תאפה חמץ חלקם. דדרשינן מיני' אפי' חלקם לא תאפה חמץ. דהיינו השיריים שאינם נקטרים על המזבח אלא נאכלין לכהנים. ולא שייכא בהו אזהרה דכל שאור לא תקטירו. אלא דזה תמוה טובא. דודאי גם לענין הקומץ איכא נפק"מ טובא באזהרה זו דהכא. דהרי משום אזהרה דכל שאור לא תקטירו אין מוזהרין אלא על ההקטרה בלבד. משא"כ משום אזהרה דלא תעשה חמץ דמוזהרין אף על הלישה והעריכה והקיטוף ואפייה אע"פ שלא הקטירה כלל. כמבואר בפ"ה דמנחות

(נ"ה ע"א) עיי"ש. וא"כ אין ענין אזהרה זו לאזהרה דכל שאור לא תקטירו כלל. ושפיר איצטריך אזהרה זו על כל המנחה כולה לא על השיריים לחוד. ואין נראה לומר דלא נקטי הרמב"ם ז"ל וסייעתו שיריים אלא לרבותא דאפי' שיריים הם בכלל אזהרה זו. דלא משמע הכי מלשונו. דא"כ הכי הול"ל הזהירנו מאפות המנחות חמץ ואפילו שיריהם והוא אמרו וכו'. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. וכן בפי"ט מהלכות סנהדרין (בלאו מ"ד) לא כתב הרמב"ם ז"ל מלקות אלא בעושה שירי המנחות חמץ עיי"ש. ולא בכל המנחה כולה. והדבר ברור דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שכתב בסה"מ (לאוין צ"ח) וז"ל הזהירנו מהקריב שאור או דבש. והוא אמרו כל שאור וכל דבש לא תקטירו. וכבר נכפלה האזהרה מזה הענין בלשון אחר. ואמר כל המנחה אשר תקריבו לשם לא תעשה חמץ וגו' וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרמב"ן ז"ל שם בהשגותיו דלאו דכל שאור לא תקטירו הוא עצמו לאו דלא תעשה חמץ. אלא שנכפלה אזהרתו בלשון אחר. ומה"ט השיג על הרמב"ם ז"ל שם שמנה שאור ודבש באזהרה אחת. והוא ז"ל כתב דאפי' לשיטת הרמב"ם ז"ל יש למנותן שתים משום דבחמץ באה אזהרה מיוחדת בפ"ע. מדכתיב כל המנחה אשר תקריבו לא תעשה חמץ. וא"כ לאו דכל שאור וכל דבש לא בא אלא משום דבש. ונמצא שיש בכל אחד לאו מיוחד בפ"ע. ויש למנותן שתים לכ"ע עיי"ש. וכן כתב החינוך (מצוה קי"ז) דלאו דלא תעשה חמץ הוא לאו שנכפל עם לאו דכל שאור לא תקטירו עיי"ש. וכן דעת הרשב"ץ ז"ל בזה"ר. ומהאי טעמא מסיק בסוף ספרו דאע"ג דשאור ודבש אין למנות אלא במצוה אחת. מ"מ יש למנות לאו דחמץ בפ"ע. משום שבאה בו אזהרה בפ"ע בקרא דלא תעשה חמץ עיי"ש בדבריו. וזהו כדברי הרמב"ן ז"ל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן בפי' עה"ת (פרשת ויקרא) עיי"ש. וא"כ הרמב"ם וסייעתו ז"ל לטעמייהו אזלי דאחר שמנו לאו דכל שאור לא תקטירו שוב אין לאו דלא תעשה חמץ בא במנין. משום דאינו אלא לאו שנכפל. וכן לדרכו של הרשב"ץ ז"ל הרי כבר מנה לאו דלא תעשה חמץ. ולהכי לאו דלא תאפה חמץ אינו נמנה אלא לאזהרה לשירי מנחות הנאכלין לכהנים אחר שקרב הקומץ. וזהו שכתבו לאו זה רק לאזהרה לשיריים שלא יאפם חמץ:

אבל זה תמוה מאוד כדכתיבנא. דשתי אזהרות אלו אין להם ענין זה לזה. דשאור לא תקטירו לא בא להזהיר אלא על ההקטרה לחודה. אבל לאו דלא תעשה חמץ בא להזהיר על המחמיץ אע"פ שלא הקטיר. ומשנה ערוכה היא במנחות שם. דתנן התם ואם החמיצו שיריה עובר בל"ת שנאמר כל המנחה אשר תקריבו להשם לא תעשה חמץ. וחייב על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה עיי"ש. ובגמרא מייתי ברייתא דתניא לא תאפה חמץ מה ת"ל והלא כבר נאמר לא תעשה חמץ לפי שנאמר לא תעשה חמץ יכול לא יהא

חייב אלא אחת על כולם ת"ל לא תאפה אפייה בכלל היתה למה יצאת להקיש אליה מה אפייה מיוחדת מעשה יחידי וחייבין עלי' בפ"ע אף אני אביא לישתה ועריכתה וכל מעשה יחידי שבה. לאתויי קיטוף שהוא מעשה יחידי וחייבין עלי' בפ"ע עיי"ש. וכן הוא בספרא עיי"ש. הרי מבואר דלא תקטירו לחוד. ולא תעשה חמץ לחוד. דלא תקטירו קאי על המקטיר אע"פ שלא החמיץ הוא אלא אחר. ולא תעשה קאי על המחמיץ אע"פ שלא הקטיר הוא. ולא תאפה אתי לפרושי לאו דלא תעשה חמץ לחייב על כל עשייה ועשייה בפ"ע על כל המנחה ולא על השיריים לחוד. אלא דאיתרבו ג"כ השיריים בכלל האזהרה מדכתיב חלקם. כדאמרינן התם עיי"ש. ודברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל מתמיהים טובא. וכבר ראיתי למי שהרגיש בזה. אבל מה שכתב לתרץ דכוונת הרמב"ם לומר דאע"ג דלאו דלא תעשה חמץ קאי על כל עשייה בלא הקטרה. מ"מ הקטרה נמי בכלל דהו"ל נמי עשייה דומיא דאפיי'. ולזה הוא שכתבו הרמב"ם וסייעתו שנכפל לאו דשאור לא תקטירו בקרא דלא תעשה חמץ. זה לא יתכן כלל. וטעה בזה. דהדבר ידוע דכל כיו"ב אינו לאו כפול. ויש לו ללקות שתים על ההקטרה. אחת משום הקטרה דעבר בלא תקטירו ואחת משום עשייה מלאו דלא תעשה חמץ. דשני שמות הם. שהרי יש עשייה בלא הקטרה. ובכל שני שמות לוקין שתים. וא"כ לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל נמנין שניהם כמבואר בשורש תשיעי עיי"ש. ואין זה לאו שנכפל אלא כל אחד לאו בפ"ע. ובלא"ה ליתא מדאמרינן התם (לקמן נ"ז ע"א) בעי רב מרי חימצה בראשו של מזבח מהו. אשר תקריבו אמר רחמנא והא אקרבה. או דילמא מחוסר הקטרה כמחוסר מעשה דמי תיקו עיי"ש. הרי דאיבעיא דלא אפשיטא היא אם איתי' ללאו דלא תעשה חמץ כשכבר היא בראשו של מזבח אפי' קודם הקטרה. וא"כ היכי יתכן לומר דעל ההקטרה עובר נמי משום לאו דלא תעשה חמץ. דהו"ל בכלל עשייה כמו אפייה וכיו"ב. כיון דאפשר דליתא לאזהרה דעשייה אלא מקמי דמטא לראשו של מזבח:

הן אמת דראיתי שוב שגם בזה כבר הרגיש שם. אבל מש"כ שם דעד כאן לא איבעיא לן התם אלא לענין חימצה. אבל לענין מאי דילפינן מהך קרא לחייב על כל עשייה ועשייה פשיטא לי' דמיחייב אף על העשייה שעשה בראשו של מזבח. משום דלא מיבעיא לי' אלא משום דאשר תקריבו אמר רחמנא והא אקרבה. וא"כ בזו שכבר נתחמצה דלאו בת הקרבה היא. לא קאי עלה אשר תקריבו. וליכא למעוטי למיפטרי' בראשו של מזבח. הא בורכא היא ולא יתכן כלל. דא"כ נמצא דמנחה פסולה שכבר נתחמצה חמירא טפי ממנחה כשרה. דעל מנחה שכבר נתחמצה ונפסלה מתחייב אפי' בראשו של מזבח. ועל מנחה כשרה לא מתחייב תו על חימוצה בראשו של מזבח. והרי אי לאו דגלי קרא בהדיא

לא הוה מחייבינן כלל על שום עשייה דאחר שנתחמצה. משום דכתיב כל המנחה אשר תקריבו להשם דילפינן מיני' דוקא כשרה ולא פסולה. כדאמרינן התם (לקמן נ"ז ע"א) עיי"ש. אלא דגלי קרא לחיובא כל דליכא פסול אחר אלא של חימוץ. ומשום הכי מחייבינן מחמץ אחר מחמץ. וכמש"כ התוס' (שם נ"ה ע"ב) בד"ה אף אני וכו' עיי"ש. וא"כ אם איתא דבמנחה כשרה אינו מוזהר על חימוצה בראשו של מזבח. ודאי פשיטא דכ"ש על עשייה דאחר שנתחמצה דליכא למיחייביה בראשו של מזבח. דאל"כ הו"ל יציבא בארעא וכו'. וגם עיקר סברתו לאו כלום היא. דכיון דאיתרבי מחמץ אחר מחמץ מקרא. ע"כ קרינן בי' אשר תקריבו. כלומר דאי לאו איסור חימוץ היתה עומדת להקרבה. וא"כ גם בזה שפיר שייך מיעוטא דאשר תקריבו. והא אקרבה כשהיא בראשו של מזבח. ואין כדאי להאריך בזה. וא"כ ודאי דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו תמוהים מאוד בזה. ומלבד זה יש לתמוה על החינוך (במצוה קי"ז) שכתב דלאו דלא תקטירו אינו נוהג אלא בכהנים עיי"ש. וא"כ היכי כתב דקרא דלא תעשה חמץ אינו אלא לאו דלא תקטירו שנכפל. והרי (במצוה קל"ה) כתב דלאו דלא תאפה חמץ נוהג גם בישראלים עיי"ש. וא"כ ודאי גם לאו דלא תעשה חמץ נוהג גם בישראל. דאל"כ היכי קאמר בברייתא דמנחות שם לא תאפה חמץ מה ת"ל והלא כבר נאמר לא תעשה חמץ וכו'. והא לא תאפה איצטריך להזהיר לישראלים. וכן מאי קאמר התם אפיי' בכלל היתה ולמה יצאת וכו'. והרי אי לאו דיצאת לא הוה ידעינן אזהרה לישראלים. אלא ודאי ע"כ גם בכלל לאו דלא תעשה חמץ אחד כהנים ואחד ישראלים. והשתא א"כ היכי יתכן לומר דלא תעשה חמץ אינו אלא לאו שנכפל עם לאו דשאור לא תקטירו. והא לא ראי זה כראי זה. דזה אינו אלא בכהנים וזה הוא אזהרה לישראלים. וכיו"ב נמנין שניהם לדעת הרמב"ם והחינוך וסייעתם ז"ל. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו צ"ע אצלי כעת:

ועכ"פ מבואר דעיקר האזהרה בענין זה אינו אלא קרא דכל המנחה אשר תקריבו לא תעשה חמץ. שהוא אזהרה לכל המנחה ולכל עשייה ועשייה. אבל קרא דלא תאפה חמץ לא בא אלא ללמד על לאו דלא תעשה חמץ לחייב על כל עשייה ועשייה בפ"ע. וכמבואר בספרא ובסוגיא דמנחות שם. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל בלשון אזהרה זו מלחמץ מנחה. בדרך כלל על כל המנחה. והיינו מקרא דלא תעשה חמץ. ולא הזכיר לא שיריים ולא אפייה כמש"כ הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ודבריו מדוקדקים מאוד כמו שנתבאר. אלא דצ"ע לכאורה במש"כ אזהרה זו רק לענין שלא להחמיץ המנחה. והרי לפי המבואר בספרא ובסוגיא דמנחות שם בכלל אזהרה זו היא ג"כ כל עשייה ועשייה במנחה שכבר נתחמצה מאילי' או ע"י אחרים. כלישה ועריכה וקיטוף ואפייה ולא על

החימוץ בלבד הזהיר הכתוב. מיהו נראה דלק"מ דהכי נמי אשכחן בסוגיא דמנחות (שם נ"ו ע"ב) דאמרינן הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב דכתיב לא תעשה תמץ ולא תאפה חמץ. ופירש"י וז"ל מודים במחמץ אחר מחמץ במנחות. כלומר כל המסייעין בחימוץ כגון עורך אחר הלש ואופה אחר עורך כולן חייבין עכ"ל עיי"ש. הרי דכל עשייה שהוא עושה במנחה אחר שכבר נתחמצה תחילה. קרי לי' מחמץ אע"פ שכבר נתחמצה. וכן פירש"י בשבת (פרק שמונה שרצים קי"א ע"א) ובבכורות (פרק כל פסהמו"ק ל"ג ע"ב) עיי"ש. וכן פירש"י בסוגיא דמנחות שם (לקמן נ"ז ע"א) בההיא דאמרינן התם בעי ר"פ חימצה ויצאת וחזר וחימצה מהו. כיון דיצאת איפסילה לה ביוצא וכי הדר מחמץ לה לא מיחייב עלה משום מחמץ אחר מחמץ. או דילמא כיון דחימצה פסול יוצא לא אהני לה. וכי הדר מחמץ לה מיחייב עלה משום מחמץ אחר מחמץ תיקו. ופירש"י וז"ל וחזר וחימצה. כלומר גמר מעשה חימוצה שאפאה עכ"ל עיי"ש. הרי דכל עשיה שהוא עושה בה בחימוצה אע"פ שהוא לא החמיצה כלל שכבר נתחמצה מעיקרא. קרי לה בכל דוכתא חימוץ. כאילו הוא חוזר ומחמיצה כבתחילה. ונראה שהוכרח רש"י לפרש כן משום דמחמץ ממש אחר מחמץ לא שייך כלל. שאם כבר נתחמצה כל המנחה כולה נמצא דהשני לאו כלום קעביד ואין זה מחמץ כלל. שהרי לא עשה בה שום דבר כלל. ולא דמי לעושה מום בבעל מום. דהתם עכ"פ מום זה שעשה בה עכשיו לא הי' בה מעיקרא. וכן מסרס אחר מסרס. האחרון עשה דבר חדש נוסף על מה שעשה הראשון. כגון נותק אחר כורת. אבל הכא אחר שנתחמצה כל המנחה שוב אי אפשר להחמיצה. ואין זה מחמץ וליכא למיחייבי'. ואם לקח מקצת מן המנחה והחמיצה ובא השני והחמיץ הנשאר שעדיין לא נחמץ נמי אין זה מחמץ אחר מחמץ אלא כל אחד הוא מחמץ בפ"ע. משום דע"י מקצת שהחמיץ הראשון לא נפסלה כל המנחה כולה. ולא הו"ל אלא כחסרה קודם קמיצה שיכול להביא מתוך ביתו ולמלאות אותה וכשרה. כמבואר בפ"ק דמנחות (ט' ע"א) עיי"ש. ואם החמיץ מקצתה לאחר קמיצה. אם לאחר הקטרת הקומץ פשיטא דהנותרת מן המנחה לא מיפסלא בהכי. וא"כ כל חד דמחמיץ מילתא באנפי נפשי' קעביד. ואין זה מחמץ אחר מחמץ. ואפי' כשהחמיץ מקצתה בין קמיצה להקטרה. דקיי"ל דמקטיר קומץ עליהן כשחסרו בין קמיצה להקטרה והשירים אסורים באכילה. כמבואר בפ"ק דמנחות שם (ט' ע"ב) עיי"ש. והחמיץ מקצתה נמי לא יהא אלא כחסרון ונאסרה כולה. מ"מ הרי לא נאסרו השיריים משום חימוץ. דאפי' בחסרון בעלמא נמי מיתסרי מטעמא דאמרינן התם. דכתיב והנותרת מן המנחה וגו' ולא הנותרת מן הנותרת עיי"ש. וא"כ כשבא השני ומחמץ הנשאר או מקצתה ג"כ אין זה מחמץ אחר מחמץ

אלא הו"ל כמחמץ הראשון. דהרי מקצת זו שהחמיץ עכשיו השני עדיין לא נחמץ ולא מחמת חימוץ נאסר. ולזה הוכרח רש"י לפרש דמחמץ אחר מחמץ היינו כל עשייה שהוא עושה במנחה אחר שנתחמצה. משום דכל עשייה שעושה בחימוצה לגמור עשייתה הו"ל כמחמצה. וקרינן בי' לא תעשה חמץ:

ומבואר עכ"פ מזה דכל עשייה שעושה במנחה בחימוצה. אע"פ שנחמצה ע"י אחרים מיקרי מחמץ. כמו המחמץ ממש מנחה שלא נחמצה עדיין. וא"כ מדוקדק לשון רבינו הגאון ז"ל כאן באזהרה זו שכתב מלחמץ מנחה. משום דלשון זה כולל בין מחמץ ממש מנחה כשרה שעדיין לא נחמצה. ובין הלש והמקטף והעורך והאופה מנחה שכבר נתחמצה ע"י אחרים. וכמו שנתבאר. והנה באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון לאו זה כלל. ולא מנה אלא לאו דכל שאור לא תקטירו בלבד (בדבור ראשון) עיי"ש. ונמשך בזה אחר הבה"ג. אבל כאן חזר בו ומנאו כשאר מוני המצות. אלא שמנאו ע"פ דרכו כמו שביארנו. ועי' מש"כ בזה במבוא:

מצוה רו

ולא ילין חלב חוץ הקודש. כתיב (בפרשת משפטים) ולא ילין חלב חגי עד בקר. ואמרינן שם במכילתא בא הכתוב ללמדך על החלבים שהן נפסלין בלינה על גבי הרצפה וכו' עיי"ש. וכן תרגם אונקלוס ולא יביתון בר מן מדבתא תרבי נכסת תגא עד צפרא. וכן פירש"י שם ולא ילין חוץ למזבח עיי"ש. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל ולא ילין חלב חוץ הקודש. כלומר חוץ למזבח. דכתיב בו (בפרשת תצוה) והי' המזבח קדש קדשים כל הנוגע במזבח יקדש. והיינו נמי דקתני במכילתא שהן נפסלין בלינה ע"ג הרצפה. כלומר לאפוקי כשהן ע"ג המזבח שאין עוברין בלא ילין ואינן נפסלין בלינה. משום דאין לינה מועלת בראש המזבח. וכתיב נמי (בפרשת תשא) ולא ילין לבקר זבח חג הפסח. ותרגם אונקלום ולא יביתון לצפרא בר ממדבחא תרבי נכסת חגא דפסחא. וכן פירש"י שם וז"ל ולא ילין כתרגומו אין לינה מועלת בראש המזבח. ואין לינה אלא בעמוד השחר. זבח חג הפסח אמוריו. ומכאן אתה למד לכל הקטר חלבים ואברים עכ"ל עיי"ש. וכן הוא במכילתא דרשב"י (פרשת תשא). ולא ילין לבקר זבח חה"פ מכאן שכל המלין אימורין עובר בל"ת עיי"ש. ושני לאוין אלו אין נמנין אלא באחד. דהו"ל כלאו כפול בענין אחד. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קט"ז) לפי שיטתו דס"ל דגם לאו דלא ילין חלב חגי בפסח מיירי עיי"ש ובמה שהאריך בזה במל"מ (פ"א מהלכות ק"פ ה"ז) עיי"ש. ושם במל"מ כתב דלהרמב"ם ז"ל דס"ל דשני לאוין אלו בחלבי פסח מיירי ניחא שאין נמנין אלא באזהרה אחת. אבל לדעת הסוברין דקרא דחלב חגי בחגיגת ט"ו מיירי ראוי למנותן

שתים אע"פ שהם מענין אחד. דהיינו שלא להלין האימורין. מ"מ כיון שבאו האזהרות בנושאין מתחלפים יש למנות כל אחת בפ"ע. האחת למותיר אימורי חגיגת ט"ו מדכתיב לא ילין חלב חגי. והשנית למותיר אימורי הפסח מדכתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח. דעדיפא מינה ראינו להרמב"ם שמנה ארבעה לאוין במותיר מאכילת אדם. האחד במותיר מתודה. והשני במותיר מבשר חגיגת י"ד. והשלישי במותיר מבשר פסח ראשון. והרביעי במותיר מבשר פסח שני. אע"פ שכולם ענין אחד ממש הם עיי"ש בדבריו:

ולפ"ז לכאורה לרבינו הגאון ז"ל כאן דס"ל דאזהרה זו דלא ילין חלב חגי לא מיירי במותיר אימורי הפסח. כמתבאר מלשונו כאן. קשה לכאורה דהו"ל למנותן בשני לאוין. אבל הדבר פשוט דלק"מ דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל. דגם במותיר הבשר לא מנה אלא שני לאוין. האחד במותיר מבשר הפסח. והשני במותיר מבשר התודה ולחמה. וכמו שביארנו טעמו לעיל (לאוין קע"א) עיי"ש. וא"כ מותיר מבשר פסח ראשון ופסח שני באמת לא מנה אלא באחת. משום דענין אחד הם. וכן מותיר מבשר התודה ולחמה ומותיר מבשר החגיגה לא מנה מהאי טעמא אלא באחת. ורק מותיר מבשר הפסח והתודה הוא שמנה בשתים. משום דאכילת הפסח והתודה ודאי שני ענינים חלוקים הן. ואין אכילת בשר הפסח כאכילת בשר שאר הקרבנות. דכל קרבנות הנאכלין נאכלין ביום שחיטתן וזריקת דמן. משא"כ בבשר הפסח שאינו נאכל אלא בלילה. וכן בשאר הילכותיו אין לנו בכל קרבנות הנאכלין כיו"ב. ועי' בסוגיא דפ"ג דזבחים (ל"ו ע"א) ובתוס' שם (בד"ה תרי קראי וכו') עיי"ש ובמש"כ בזה לעיל (לאוין קע"א) עיש"ה. ולזה שפיר מנאן בשתים. משא"כ במלין אימורין דאין שום חילוק בהקטרת אימורי פסח לשאר הקרבנות. ובודאי ענין אחד ממש הם. לכך לא מנאן אלא באחת. וכן מתבאר ממכילתא דרשב"י שהבאתי לעיל. דעל קרא דלא ילין לבקר זבח חג הפסח קאמר מכאן לכל המלין אימורין שעובר בל"ת. הרי דאע"ג דקרא לא כתיב אלא בפסח. מ"מ ס"ל דשמענו מזה לכל הקרבנות. וכן פירש"י שם. והיינו משום דלענין לינת אימורין אין לחלק בין אימורי פסח לשאר אימורין דענין אחד ממש הן. ומיהו הבה"ג והר"ש בן גבירול ז"ל מנו באמת שני לאוין אלו דלא ילין חלב חגי ולא ילין לבקר זבח חה"פ עיי"ש. וכן הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שפ"ח ובסי' תי"ב) מנה שני לאוין אלו כדרכו לילך בעקבות הבה"ג עיי"ש. אע"ג דבמותיר מאכילת אדם לא מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל כל הלאוין האמורים בענין. וכמשכ"ל (לאוין קע"א) עיי"ש. ולדבריהם ז"ל ודאי יקשה ביתר שאת כדברי המל"מ שהבאתי. ולאידך גיסא. דאחר שמנו שני לאוין אלו אע"פ שהם מענין אחד. הי' להם למנות ג"כ כל הלאוין שבמותיר מאכילת אדם משום שבאו בנושאים

מתחלפים. אע"פ שהם מענין אחד ואין להאריך בזה. ורבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לטעמי' אזיל דגם שם לא מנה בענין זה אלא לאו אחד. אלא דשם לא מנה אלא לאו דלא ילין לבוקר זבח חג הפסח. כנראה מדבריו (בדבור זכור) שכתב שם וז"ל משחוט הפסח על חמץ. ומהלינו עיי"ש. ומדכתב מהלינו. דמשמע ודאי דקאי על הפסח דסליק מיני'. מבואר דכוונתו ללאו דלא ילין לבוקר זבח חג הפסח. שאם היתה כוונתו ללאו דלא ילין חלב חגי הי' לו לכתוב ומהלין חלבו. ועכצ"ל דלישנא דקרא נקט. אבל ודאי ס"ל דכל חלבי הקרבנות בכלל וכדאיתא במכילתא. ולהכי לא מנה שם לאו דלא ילין חלב חגי. מיהו אפשר לומר דכוונתו שם ללאו דלא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב וגו'. דקאי אפסח כדאיתא בספרי (ראה פיסקא קל"א) עיי"ש. ובזה יהי' ניחא מה שלא מנה שם לאו דלא תותירו. וגם הבה"ג מנה לאו זה. ועי' יראים סי' תי"ב:

ועדיין צ"ע בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דממש"כ חוץ הקודש דהיינו חוץ למזבח כמשכ"ל. מבואר דס"ל דקיי"ל דאין לינה מועלת בראש המזבח. והיינו כרבה דס"ל הכי בזבחים (פרק המזבח מקדש פ"ז ע"א) עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות פסולי המוקדשין הלכה י"א) פסק כרבא דפליג התם עלי' דרבה. וס"ל דלינה מועלת בראש המזבח. וכתב בכ"מ שם דהיינו משום דבתרא הוא עיי"ש. איברא דאין מזה הכרע. ואדרבה הכא רבא לגבי רבה תלמיד היושב לפני רבו הוה. דהא התם אמרינן בעא מיני' רבא מרבה לינה מועלת בראשו של מזבח או אינה מועלת וכו'. ופשט לי' רבה דאינה מועלת. ואע"ג דאמרינן התם דלא קיבלה רבא מיני'. מ"מ בכל כיו"ב אין הלכה כתלמיד במקום הרב. כמש"כ הרשב"א והר"ן ז"ל בשבת (פרק תולין קמ"א ע"א) עיי"ש. וכן כתב בש"מ בב"ב (י"ג ע"א ובדף כ"ט ע"א) על שם הרשב"א ז"ל עיי"ש. וכן פסק הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שפ"ח) והסמ"ג (לאוין שמ"ח) כרבה דאין לינה מועלת בראש המזבח עיי"ש. וכן דעת רש"י (בפרשת משפטים ובפרשת תשא) כמשכ"ל. ואע"ג דלפעמים מפרש אף אליבא דמאן דלא קיי"ל כוותי'. מ"מ היינו דוקא היכא דפשטי' דקרא משמע הכי. אבל כאן אדרבה בקרא לא ילין כתיב סתמא. דמשמע אפילו בראש המזבח. אלא ודאי ס"ל כדעת הרא"ם והסמ"ג דהכי קיי"ל דאין לינה מועלת בראש המזבח כרבה לגבי דרבא. וקצת משמע כן גם דעת הרמב"ן ז"ל (סו"פ תשא) עיי"ש. ועי' בתשובות הגאונים (דפוס ליק סי' מ"ה) בשם רב יהודאי גאון ז"ל דכל היכא דאיפליגו רבנן במילתא ומתרגם אמר קרא כחד מינייהו הילכתא כוותי' עיי"ש. וכן הוא בתורתן של ראשונים (ח"ב ריש סי' א') בשם רב נטרונאי גאון ז"ל עיי"ש. וכן כתב הר"ב מג"א (בשורש חמישי) לדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו וא"כ כאן דדברי המתרגם הם כרבה. אית לן למימר דקיי"ל כוותי':

וראיתי קצת מביאים מסוגיא דפרק תמיד נשחט (פסחים נ"ט ע"ב) דאמרינן ר"כ רמי כתיב לא ילין חלב חגי עד בקר. עד בקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין. והא כתיב והקטיר עלי' חלבי השלמים. עלי' השלם כל הקרבנות כולן וכו'. ומאי קושיא והא אפשר לומר דלא להקטרה קאמר קרא. דודאי אסור להקטירן עד למחר אחר תמיד של שחר. אלא דקאמר קרא דלא ילין בר ממדבחא עד בקר. אלא קודם הבקר יהא מעלן ומלינן על ראש המזבח. וכן קשה במאי דקאמר התם רמי לי' רב ספרא לרב כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין וכו' עיי"ש. והכריחו מזה דכולהו הנך אמוראי ס"ל דלינה מועלת בראש המזבח. ולדידי אין מזה הכרע כלל. דודאי כיון דחלבים להקטרה קיימי וזו היא מצותן. כיון דקאמר קרא לא ילין עד בקר. דמשמע הא כל הלילה כולה ילין. ע"כ ילין למצותן קאמר. שיכול להלינן כל הלילה ולהקטירן ולא מתחייב להקטירן מיד ביום. ואע"ג דודאי כשמעלן בראש המזבח קודם בקר לא עבר בלא ילין. מ"מ ודאי שריותא דקרא דכל הלילה כולה ילין להקטרה קאמר כמצותן ואין כדאי להאריך בזה:

מצוה רז

פן תעלה בכל מקום. אתנן. ומחיר מהביא לקודש. כתיב (בפרשת ראה) השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה. והוא אזהרה למעלה בחוץ. כמבואר בזבחים (ריש פרק השוחט והמעלה) עיי"ש. והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו בזה עוד לאו דשחוטי חוץ אלא דבקרא לא אשכחן בהדיא אזהרה בשוחט בחוץ. ולא ילפינן לה אלא בהיקש או בגז"ש מהעלאה בחוץ כמבואר שם (בר"פ השוחט והמעלה) עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה אזהרה זו במנין הלאוין. וכבר ביארנו טעמו לעיל (עשין קפ"א) ובלאוין (צ"ח. צ"ט. קע"ד. קפ"ב) ובשאר דוכתי עיי"ש היטב. ועוד יתבאר בזה בס"ד. וכתיב (בפרשת תצא) לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית השם אלקיך לכל נדר וגו' ואע"ג דשניהם בלאו אחד נאמרו. מ"מ מנאן רבינו הגאון ז"ל בשתים כשיטתו בכל כיו"ב. ולא כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל שכללום במצוה אחת. וקצת צ"ע מה שסתם רבינו הגאון ז"ל וכתב אתנן ומחיר סתם. ולא כתב כלישנא דקרא אתנן זונה ומחיר כלב. דהא ודאי הך לישנא דוקא הוא. וכדתנן (בפ"ו דתמורה ל' ע"א). אתנן הכלב ומחיר זונה הרי אלו מותרין שנאמר שנים ולא ארבעה עיי"ש. וכן אתנן פנויה מותר מטעמא דלאו זונה היא לדידן דלא קיי"ל כר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה. כמבואר שם לעיל (כ"ט ע"ב) עיי"ש. אבל כיון שכתב אתנן סתם משמע אפי' של פנויה. ומיהו לפמש"כ לקמן (לאו רס"ד רס"ה) בדעת רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר עיי"ש. מיהו אפשר לומר דבכוונה נקט אתנן סתם. משום דאתנן זונה משמע שכבר היא זונה מעיקרא. ובאמת

בסוגיא דתמורה שם מבואר דאפי' לא היתה זונה מעולם אלא דבביאה זו נעשית זונה מכאן ואילך נמי הוי אתנן. ועוד דאפי' אם גם לאחר ביאה זו לא נעשית זונה. כגון אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט דלא נעשית זונה משום שאין איסורן שוה בכל לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ולדעת שאר ראשונים אפי' בחייבי לאוין השוין בכל לא נעשית זונה אלא מהנך שאין קדושין תופסין בהן. ואפי' הכי הוי אתנן. כמבואר שם וברמב"ם (פ"ד מהלכות איסורי ביאה ה"ח) עיי"ש ובלח"מ שם. ועוד דמבואר שם דאתנן זכר נמי הוי אתנן. אע"ג דזכר לא נעשה זונה אלא משום דכתיב תועבה והא נמי תועבה היא עיי"ש. וע"כ אתנן זונה דכתיב בקרא היינו רק לומר אתנן של זנות. וכל ביאה אסורה מיקרי זנות. ולכוונה זו נקט רבינו הגאון ז"ל אתנן סתם ולא אתנן זונה כלישנא דקרא. וממילא נמי לא היה מצי למינקט מחיר כלב. דא"כ הוה משמע דגם אתנן אכלב קאי. ואין להאריך בזה. דבלא"ה אין זה דקדוק כ"כ. ובאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) נקט רבינו הגאון ז"ל אתנן זונה ומחיר כלב כלישנא דקרא עיי"ש:

מצוה רי

לקדש אם נטמא לא יאכל. כתיב (בפרשת צו) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל וגו'. והוא אזהרה שלא לאכול קדשים שנטמאו. ולכאור' צ"ע בזה מדאמרינן (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"א) אמר ר"פ מהכא (שמעינן לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה אסורין בהנאה) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל וגו' שאין ת"ל לא יאכל מה ת"ל לא יאכל. אם אינו ענין לגופו דהא נפקא לי' מק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה תורה לא ביערתי ממנו בטמא בשר קדש חמור לא כ"ש. וכ"ת אין מזהירין מן הדין הקישא הוא דכתיב וכו'. מה ת"ל לא יאכל אם אינו ענין לגופו תניהו ענין לכל איסורין שבתורה. ואא"ע לאכילה תניהו ענין להנאה. א"ל רבינא לר"א ואימא לעבור עליו בשני לאוין וכו' א"ל כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי עיי"ש. הרי דהך קרא לא אתי לאזהרת אכילת קדשים טמאים אלא לאזהרת איסור הנאה לכל איסורי אכילה שבתורה. איברא דקושיא זו תקשה לכל הראשונים ז"ל שכולם כתבו לאו זה לאזהרת אכילת קדשים טמאים כפשטי' דקרא. אבל לק"מ דלא מיבעיא להסוברים דקיי"ל כרבי אבהו דאמר התם דכל מקום שנאמר לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. ולדידי' ע"כ לא מיתוקים קרא אלא כפשטי' ולעבור עליו בשני לאוין. ומ"מ אין זה כלאו כפול שאינו בא במנין. דהרי הלאו האחד הוא בבשר טמא והשני במע"ש טמא. אלא דבשר קודש טמא נפק"ל נמי בהיקישא ממע"ש לעבור עליו גם באזהרה דלא ביערתי ממנו בטמא כמע"ש שנטמא. וא"כ באמת לא נמנה בקודש טמא אלא לאו

אחד וזה פשוט. אלא אפי' לדעת הסוברין דלא קיי"ל בהא כרבי אבהו. מ"מ אע"ג דהך קרא מיתוקים באם אינו ענין לאזהרת איסור הנאה לכל איסורין שבתורה. אין מקרא יוצא מידי פשוטו שהוא אזהרה לקודש טמא. וכיו"ב כתבו בתשובות חכם צבי (סי' כ"ו) ובלח"מ (פ"א מהלכות גזילה) ובדרישה (חו"מ סי' שנ"ט) לענין לאו דלא תעשוק עייש"ה ובמש"כ בזה לעיל (לאוין נ') ואין להאריך בזה. ואע"ג דלשיטת רבינו הגאון ז"ל כל מצוה שיש בה שני לאוין והאחד הוא כללי והשני אינו בא אלא על אחד מן הפרטים שבכלל לאו הראשון. אינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. אפי' כשהן משני שמות. וא"כ כאן דלאו דלא ביערתי ממנו בטמא שמעינן ממנו אזהרה גם לקודש טמא. כמבואר בסוגיא דפסחים שם. שוב אין למנות לאו דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לאזהרת קודש טמא. כיון דליכא נפק"מ בלאו זה אלא לעבור עליו בשני לאוין. אבל זה ליתא. דכבר נתבאר אצלנו בכמה דוכתי דהיינו דוקא היכא דלפום פשטי' דקרא נכלל בלאו הכללי ג"כ הענין שעליו בא להזהיר הלאו הפרטי. אבל היכא דלא נפק"ל פרט זה אלא באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. אז גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל גם הלאו הפרטי בא במנין בפ"ע. וא"כ הכא דודאי אין קודש טמא בכלל מע"ש טמא. אלא דאיכא למילף קודש ממע"ש בק"ו ובהיקשא. ודאי גם לשיטתו נמנה לאו דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל שהוא אזהרה מפורשת לקודש טמא בפ"ע. ועי' לעיל (לאוין ע"ח) מש"כ שם עוד בלאו זה:

מצוה ריא

ומבן נכר לא יאתיו. כתיב בפרשת אמור ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם מכל אלה וגו'. ולדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו הוא בא להזהיר שלא לקבל קרבנות בע"מ מן הנכרים להקריבן על המזבח כמבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ (לאוין צ"ו) ובחבורו הגדול (בפ"א מהלכות איסורי מזבח ה"ו) עיי"ש. וכן מבואר בפ"ק דתמורה (ז' ע"א). והיינו משום דסד"א כיון דבני נח מותרין להקריב בע"מ בבמה דילהון. ולא נצטוו אלא על מחוסר אבר. אנן נמי נקבל מינהון קמ"ל עיי"ש. אבל כבר ביארנו (לעיל עשין כ') דאין דעת רבינו הגאון ז"ל כן. אלא ס"ל דלאו זה לא בא אלא להזהיר שלא לקבל שקלים מהנכרים לצורך קרבנות צבור. כמו שדרשו בספרא (פרשת אמור). וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שע"ט) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ש בן גבירול באזהרותיו שכתב וז"ל ומיד בן נכר לא תקריב אשכר עיי"ש. משמע בהדיא שדעתו דאזהרה זו כוללת אפי' תמימים. והיינו בקרבנות צבור. או אפי' קרבנות יחיד חוץ מעולה. למאי דקיי"ל (בפ"ז דמנחות ע"ג ע"ב) כר"ע דאין מקבלין מהן אלא עולות עיי"ש. וברמב"ם (פ"ג מהלכות

מעה"ק ה"ב) ובמש"כ בלח"מ שם עיי"ש. ואע"ג דהרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' נ"א) נדחק לפרש דברי הרשב"ג ז"ל דקאי על בע"מ עיי"ש. לא משמע הכי כלל. אם לא שנגיה בדבריו דצ"ל לא תקריבם אשכר. ועפ"ז הי' אפשר לומר דקאי אדלעיל מיני' בבע"מ דמיירי שם עיי"ש. וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל. אבל לפי לשונו שכתוב לפנינו לא יתכן אלא לומר דס"ל כדעת רבינו הגאון והרא"ם ז"ל כמש"כ. וכבר ביארנו שם טעמם שדחו סוגיא דפ"ק דתמורה שם מקמי ברייתא דספרא שם עיי"ש:

והנראה עוד בזה ע"פ מאי שיש לתמוה טובא בעיקר סוגיא דהתם לפירש"י ושאר ראשונים. דהיכי תיסק אדעתין כלל למילף מזבח דידן מבמת יחיד דידהו לומר דכיון דגלי קרא בבמה דידהו דלא נצטוו אלא על מחוסר אבר אנן נמי נקבל מינייהו בע"מ להקריבן במזבח דידן. והרי טובא איכא בין מזבח דידן לבמה דידהו. דבהרבה דברים הקילה תורה בבמה קטנה להתיר מה שאסרה במזבח דידן. כמבואר ריש פ"ב דזבחים (ט"ז ע"א) ובמתני' דריש פרק בתרא (שם קי"ג ע"א) ובשילהי ההיא פירקא דהתם. ובתוספתא (פרק בתרא דזבחים) ובשאר דוכתי. וא"כ היכי תיסק אדעתין למילף להקל במזבח דידן מבמת יחיד דידהו. והרי אין דנין מן הקל על החמור להקל עליו. ועוד תמיהא לי מההיא סוגיא גופא דפ"ק דתמורה שם דאמרינן התם דבין לרבנן ובין לר"י ב"ר יהודה איצטריך לא תקריבו דמעוך לאיסור בע"מ בבמת יחיד לדידן עיי"ש. ומבואר מזה דאי לאו דגלי קרא הוה לן למימר דאפי' לדידן שרי להקריב בע"מ בבמת יחיד אע"פ שאנו מוזהרין על בע"מ במזבח. והיינו ע"כ משום דבמת יחיד קילא. וכיו"ב אמרינן נמי בפ"ב דבכורות (י"ד ע"ב) אמר ר"א מנין לזובח בהמה בע"מ בבמת יחיד בשעת היתר הבמות שהוא עובר בל"ת שנאמר לא תזבח להשם אלקיך שור ושה וגו'. אם אינו ענין לבמה גדולה דכתיב עורת או שבור וגו' תניהו ענין לבמת יחיד עיי"ש. ומבואר דאי לאו קרא יתירא הו"ל לומר דאע"ג דבבמה גדולה הזהירה תורה על בע"מ מ"מ בבמה קטנה לא הוה ילפינן מינה לאיסורא. איברא דראיתי לרש"י ז"ל (בפרק בתרא דזבחים ק"כ ע"א) בד"ה מומין וכו' שכתב דאיסור בע"מ בבמה קטנה לא נפק"ל אלא משום דלא אשכחן דשרינהו קרא עיי"ש. מבואר דס"ל דלא צריך קרא לאיסורא. וכל כמה דלא אשכחן בהדיא בקרא להתירא אית לן למימר דאסור בבמה קטנה כבבמה גדולה. אבל זה תמוה טובא. והוא נגד סוגיא דפ"ק דתמורה וסוגיא דבכורות שם דמבואר בהדיא דאיכא אזהרה מיוחדת להקרבת בע"מ בבמה קטנה. ואי לא דגלי קרא הוה סד"א דשרי. ואין לנו להשוות דין במת יחיד למזבח להחמיר בבמת יחיד חומרת מזבח. ושוב ראיתי שכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל. עכ"פ מבואר דאי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר דאע"ג דהזהירה תורה

במזבח דידן בהרבה לאוין על איסור בע"מ. מ"מ בבמת יחיד אפי' דישראל אית לן למימר דשרי כל כמה דלא רביי' קרא לאיסורא:

והשתא א"כ הדבר תמוה היכי תיסק אדעתין להתיר בע"מ לבני נח במזבח דידן משום דבבמת יחיד דידהו לא נצטוו אלא על מחוסר אבר. ומאי ענין זה לזה. גם יש לתמוה לפמש"כ התוס' ושאר ראשונים ז"ל (בפ"ק דחולין) ובשאר דוכתי. לתרץ מאי דקשיא להו למה לי קרא דאיש איש לרבות נכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל. תיפוק לי' מדכתיב בבע"מ ומיד בן נכר לא תקריבו וגו' מכלל דתמימין שרי. ותירצו דאיצטריך קרא דאי מהתם ה"א לעולם תמימין נמי לא. ואתיא קרא בבע"מ לעבור עליהן בלאו ועשה עיי"ש. והשתא לפום סוגיא דפ"ק דתמורה הדרא קושיא לדוכתה למה לי קרא דאיש איש. דליכא למימר בע"מ בלאו ועשה הא תמימין איסורא בעלמא. דא"כ כולי' קרא לא איצטריך. דליכא למימר דהוה סד"א הואיל ובני נח לא נצטוו בבמת יחיד דידהו אלא על מחוסר אבר וכו'. דהא איכא למימר תמימין יוכיחו דבבמת יחיד מותרין לכתחילה ואילו במזבח דידן אית בהו מיהת איסורא דאורייתא. וגם בשאר תירוצי התוס' לקושיא זו יש לפקפק טובא ואכמ"ל בזה:

ולכן לולא דברי הראשונים ז"ל הי' נראה לענ"ד לומר דמאי דאמרינן בסוגיא דתמורה שם בלישנא בתרא דסד"א הואיל וב"נ אין מצווין אלא על מחוסר אבר בבמה דילהון אנן נמי נקבל מינהון. אין הכוונה לומר דנקבל מינהון ונקריבם על המזבח דידן. דודאי לא תיסק אדעתין כלל למימר הכי. משום דודאי מזבח דידן מבמה דידהו ליכא למילף לקולא כדכתיבנא. אלא לומר דנקבל מינהון להקריבן בבמה דילהון קאמר. משום דהוה סד"א דהא דילפינן מבל תקריבו דמעוך לאיסורא דבע"מ בבמת יחיד. היינו דוקא לישראל בקרבנותיו. וכן נמי בההיא דפ"ב דבכורות שם דוקא לענין קרבנות ישראל קאמר. אבל קרבנות דבני נח אכתי הי' אפשר לומר דכי היכי דאינהו גופייהו שרו להקריב בע"מ בבמה דידהו. הכי נמי ליכא איסורא לישראל לקבלן מינייהו להקריבן בשבילן בבמה דילהון. קמ"ל קרא דמיד בן נכר לא תקריבו וגו'. דדוקא לדידהו גופייהו הוא דשרי להו קרא. אבל לישראל הזהיר הכתוב שלא להקריב בע"מ אפי' בשבילן בבמה דילהון. ואע"ג דודאי ללישנא קמא דהתם דקאמרינן סד"א הואיל ולא נצטוו ב"נ אלא על מחוסר אבר לא שנא במזבח דידהו ול"ש במזבח דידן קמ"ל. ע"כ ליכא לפרושי הכי. מ"מ בלישנא בתרא שפיר יתכן לפרש כדפירשית. ואפשר לומר דהיינו מה שבא לתקן בלישנא בתרא. משום דללישנא קמא קשיא טובא כדאקשינן. וכבר ידוע דבסדר קדשים ברוב המקומות. לישנא בתרא אינו אלא שינוי בגירסא ונוסחא אחרינא בלישנא דתלמודא בההיא ענינא.

ואינו מעיקר התלמוד. וכיו"ב מבואר בפירש"י בתמורה שם לעיל (ו' ע"ב) בד"ה הכי גרסינן וכו' עיי"ש. ובכמה דוכתי אחריני. ואף כאן לישנא אחרינא אינו אלא גירסא אחרינא בשינויא דתלמודא. ולפמש"כ מבואר דע"כ גירסא זו השנייי' עיקר. ועפ"ז ניחא שפיר כל מאי דאקשינן. וגם קושית התוס' ושאר ראשונים אתי שפיר כמבואר:

איברא דלפ"ז עכצ"ל דהך שינויא לא אזלא אלא אליבא דר"ש דאמר במתניתין (דפ"ד דזבחים מ"ה ע"א) דקדשי נכרים השוחטן בחוץ פטור. דאילו לרבי יוסי דאמר התם דהשוחטן בחוץ חייב. תקשה דמדאיצטריך קרא לאיסורא לישראל להקריב להם בע"מ בבמה שלהם מכלל דתמימים כיו"ב שרי. דאל"כ תיפוק לי' דאפי' תמימין אסור לישראל להקריב בבמה דילהון משום אזהרה דשחוטי חוץ. ואמנם לכאורה אין זה מוכרח. דאיכא למימר דודאי לתמימין לא צריך קרא לרבי יוסי משום דבלא"ה אסור משום איסור כרת דשחיטה והעלאה בחוץ. אלא דמ"מ בבע"מ איצטריך קרא לאשמעינן משום דסד"א כיון דקיי"ל דכל שאינו מתקבל בפנים אין חייבין עליו בחוץ. כמבואר במתניתין (דר"פ בתרא דזבחים). ובע"מ שאינו מתקבל בפנים אין חייבין עליו בחוץ. והוה סד"א דנקבלי' מבני נח להקריבן להם בבמה דילהון לזה איצטריך שפיר לאשמעינן דאסור. ואע"ג דבע"מ שקדם הקדשן למומן חייבין עליהן בחוץ. כדתנן בחולין (ר"פ הזרוע והלחיים) ובפ"ב דבכורות (י"ד ע"א) עיי"ש. מ"מ איכא למימר דאכתי נפק"מ מיהת לענין קדם מומן להקדשן דאינן בכלל אזהרת שחוטי חוץ. ואיצטריך שפיר קרא דמיד בן נכר לא תקריבו אפי' אליבא דרבי יוסי לאשמעינן דלא נקבלינהו מינהון להקריבן בשבילן בבמה דילהון. ובהכי הוה אתי שפיר נמי הא דאמרינן התם בתר הכי מתקיף לה ר"ל שמא לא שנינו אלא בתם ונעשה בע"מ. דאי בע"מ מעיקרא וכו'. ואינו מובן לכאורה מאי ענין אתקפתא זו לכאן. וכבר נדחק רש"י ז"ל שם וכתב דאדלעיל קא מהדר עיי"ש. אבל קשה דלא משמע הכי מפשטא דסוגיא. וגם לישנא דמתקיף לה קשה לפירש"י דהרי אין זו אתקפתא כבעלמא. אלא ספוקי הוא דמספקא לי' לדינא. והו"ל למימר איבעיא לי' לר"ל וכיו"ב. אבל לשון מתקיף לה משמע ודאי שבא להקשות איזה קושיא אדלעיל מיני' בסמוך. אבל לפי דברינו אלה ניחא שפיר. עפמש"כ התוס' שם (בד"ה אלא וכו') דריש לקיש אתי לאפלוגי בין קדם הקדישן למומן לקדם מומן להקדישן עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דאתי ריש לקיש בהך אתקפתא דידי' לאקשויי על מאי דקמשני לעיל מיני' בסמוך סד"א הואיל וב"נ וכו'. אנן נמי נקבל מינהון קמ"ל. והשתא לפי מאי דקיי"ל כר"י דקדשי נכרים חייבין עליהן משום שחוטי חוץ. הרי עכצ"ל דהיינו בקדם מומן להקדישן. דאל"כ לא איצטריך קרא להכי. משום דבלא"ה תיפוק לי' לאיסורא משום שחוטי חוץ

כמשכ"ל. והיינו דמתקיף ריש לקיש שמא לא שנינו אלא בתם ונעשה בע"מ. דהיינו שהקדישן בתמותן ואח"כ נעשו בע"מ. אבל בע"מ מעיקרא קודם שהוקדשו אפי' ישראל במזבח דידן לא הוזהרו עליהן. וכ"ש דליכא שום איסורא בקדשי נכרים במזבח דילהון. וא"כ לא אפשר לאוקמי בהכי קרא דומיד בן נכר לא תקריבו וגו'. והשתא קיימא שפיר אתקפתא דריש לקיש אדסמיך לי'. ואע"ג דמאי דתנן התם דבקדם הקדישן למומן חייבין עליהן משום שחוטי חוץ מוקמינן התם דוקא בדוקין שבעין וכר"ע דאמר אם עלו לא ירדו עיי"ש. וא"כ אכתי איכא לאוקמי קרא בשקדם הקדישן למומן ובשאר מומין שאינן בכלל אזהרת שחוטי חוץ אפי' בשקדם הקדישן למומן. מ"מ הרי כבר כתבו התוס' (בפ"ג דזבחים ל"ה ע"ב) בד"ה אלא בדוקין כו' דלאו דוקא בדוקין שבעין. דה"ה לשאר מומין חוץ ממחוסר אבר עיי"ש. ובמחוסר אבר הרי אי אפשר לאוקמי. דהא בני נח נמי מצווין אמחוסר אבר בבמה דילהון. ולזה לא איצטריך קרא למיסר לישראל כמבואר שם:

ועכ"פ מתבאר לפ"ז דהך דרשא מיתוקמא שפיר אפי' לרבי יוסי דמחייב על קדשי נכרים משום שחוטי חוץ ובשקדם מומן להקדישן. דשפיר איצטריך קרא למיסר משום מומין. אבל נראה דהא ליתא. משום דעד כאן לא מחלקינן בין קדם הקדישן למומן לבע"מ מעיקרא אלא דוקא בקדשים דידן דקיימי למזבח ומשום דבע"מ מעיקרא כיון דאפי' אם עלה יורד הו"ל לכ"ע אינו מתקבל בפנים. והילכך אינו מוזהר עליו בחוץ. משא"כ בשקדם הקדישן למומן. כיון דאם עלה אינו יורד כל שאינו מחוסר אבר. הו"ל מתקבל בפנים ומוזהרין עליו בחוץ. אבל בקדשי נכרים בבמה דילהון כיון שאין מוזהרין אלא על מחוסר אבר וכל שאר בע"מ כשרים להם. אין מקום לחלק בהו בין קדם הקדישן למומן לבע"מ מעיקרא. דהא אידי ואידי חזו להו להקרבה ומתקבלין במזבח דידהו. וכי היכי דמחייב בהו רבי יוסי משום שחוטי חוץ בהנך שקדם הקדישן למומן הכי נמי אית לן למימר דמחייב בהנך שקדם מומן להקדישן והשתא ממילא מבואר דע"כ הך דרשא לא אזלא אלא אליבא דר"ש דס"ל דקדשי נכרים אין חייבין עליהן משום שחוטי חוץ. אבל לרבי יוסי דמחייב עליהן משום שחוטי חוץ לא איצטריך קרא. דהרי בלא"ה אסור לישראל להקריבן בבמה דילהון משום אזהרת שחוטי חוץ:

אלא דאכתי לכאורה אפשר לחלק בזה ולומר דעד כאן לא קאמר רבי יוסי דקדשי נכרים חייבין עליהן משום שחוטי חוץ אלא בשהקדישום על דעת להקריבן בפנים במזבח דידן. אבל בשהקדישם מעיקרא על דעת להקריבן בבמה דילהון. ולא קיימי להביאן אל פתח אהל מועד. אפשר דאפי' ר"י מודה דאין מוזהרין עליהן משום שחוטי חוץ. וא"כ מיתוקמא שפיר הך דרשא אפי' לרבי יוסי. אבל זה ליתא. כמבואר בפרק בתרא דזבחים

(קט"ז ע"ב) דאמרינן התם אמר מר ונכרים בזה"ז מותרין לעשות כן (להקריב בבמה דידהו כל מה שירצו. בהמה חיה ועוף תמימין ובע"מ). מנא ה"מ דת"ר דבר אל בני ישראל וגו' בני ישראל מצווין על שחוטי חוץ ואין הנכרים מצווין על שחוטי חוץ. לפיכך כל אחד ואחד בונה במה לעצמו ומקריב עלי' כל מה שירצה. אמר ריב"א א"ר אסי אסור לסייען ולעשות שליחותן וכו' עיי"ש. ומתבאר מזה דהא דנכרים רשאין בזה"ז להקריב בבמה לא שמעינן אלא מדמיעטן הכתוב מאזהרת שחוטי חוץ. אבל אם היו מוזהרין על איסור שחוטי חוץ היו אסורים ג"כ להקריב בזה"ז בבמה. והשתא מאי ענין זה לזה. הרי אפי' אם חייבין על שחוטי חוץ היינו דוקא בקדשי המקדש שהקדישום על דעת להקריבן במזבח שבמקדש. אבל אותן שהוקדשו על דעת להקריבן בבמה דידהו לעולם אימא לך דרשאין להקריבן בבמת יחיד דידהו. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאין לחלק בזה. וכל הנך שישנם בכלל אזהרת שחוטי חוץ אפי' קדשי נכרים שהוקדשו להקריבן בבמה קטנה חייבין עליהן משום שחוטי חוץ. ואין לומר דלא איצטריך ראי' זו אלא כדי להתיר להקריב בבמת יחיד אפי' אותן קדשים שהוקדשו כדי להקריבן במקדש. דליתא דודאי משמע דעל עיקר היתירא דנכרים להקריב בבמתן הוא דאיצטריך לראי' זו. מדקאמר ונכרים בזה"ז מותרין לעשות כן מנה"מ וכו'. לפיכך כל אחד בונה לו במה לעצמו ומקריב עלי' וכו'. ועוד דמלישנא דבזה"ז דקתני בברייתא משמע דמיירי בזמן שאין בהמ"ק קיים דליכא הקרבת קדשים במקדש:

ועוד דגמרא ערוכה היא (סו"פ בתרא דמנחות ק"ט ע"א) דאמרינן התם הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו והקריבה בארץ ישראל יצא וענוש כרת עיי"ש. הרי דמתחייב כרת משום שחוטי חוץ אע"פ שלא הקדישה אלא ע"מ להקריבה בבמה. ומינה דה"ה לקדשי נכרים אליבא דרבי יוסי. דמאי שנא. דהרי גם בזה איכא למימר דלא הוי קדשי המקדש מדאינו חייב להביאן פתח אהל מועד והו"ל כאומר ע"מ שאהרגנה וע"מ שלא אתחייב באחריותה ואפי' הכי חייב עלי' כרת משום שחוטי חוץ. משום דמ"מ חל עלי' שם עולה כדאמרינן התם עיש"ה. וא"כ הכי נמי בקדשי נכרים לרבי יוסי כיון דאיתרבו לאזהרת שחוטי חוץ וכן מבואר בזבחים שם (בתוס' ד"ה אסור לסייען וכו') שכתבו וז"ל תימא לר"י דאמר (בפרק ב"ש) דקדשי נכרים השוחטן בחוץ חייב לא הו"ל למיתני הכא אסור. כדמוכח בר"פ בתרא דיומא דחייב כרת לית לי' למיתני אסור. וי"ל וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דלא קאמר ר"י דחייב אלא בשהקדישן על דעת להקריבן במקדש אין כאן מקום קושיא כלל. דהרי אסור לסייען בזה"ז קאמרינן דליכא מקדש. ומעיקרא להקריבן בבמת יחיד הוא דהוקדשו דלכ"ע ליכא כרת. אלא ודאי הא ליתא. וכן

מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות מעה"ק) עיי"ש היטב. והשתא א"כ ע"כ מוכרח דההיא דרשא לא אזלא אלא אליבא דר"ש דפטר על קדשי נכרים בחוץ. והיינו משום דלריב"י לא מיתוקים הך קרא אלא לאזהרת בע"מ. להכי ניחא לי' לתלמודא לפרושי הכי גם אליבא דת"ק דידי'. משום דלא בעי לאפושי בפלוגתייהו בכדי כל כמה דאין הכרח לזה. אבל למאי דקיי"ל כרבי יוסי ע"כ אין לנו אלא כדרשת הספרא. ולכן נקטו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו כההיא דרשא:

ונראה ראי' לזה מדדרשינן (בפרק בתרא דסוטה מ"ו ע"א) ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלקיכם מכל אלה. אלה אי אתה מקריב אבל אתה מקריב קדשים שנעבדה בהן עבודה עיי"ש. והשתא בשלמא לדרשת הספרא שפיר איכא למימר דקרא דמכל אלה הוא מיותר. משום דס"ל לתלמודא דכל קרבנות הצבור מיהת בכלל לחם אלקיכם נינהו. כדאשכחן בכמה קראי. כמו (בפרשת אמור) דכתיב אשר יהי' בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקיו. וכל הקרבנות בכלל אזהרה זו. וכן כתוב עוד שם מום בו את לחם אלקיו לא יגש להקריב ואפי' קדשים הנאכלין לחם מיקרו. דכתיב שם לחם אלקיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל. וכן (בפרשת ויקרא) שלמי כשב ועז קרא הכתוב לחם. ומאי דקתני בספרא שם אין לי אלא תמידין שהן קרויין לחם וכו'. ע"כ בקרבנות צבור הוא דקאמר. דלא אשכחן בהדיא שקרויין לחם אלא תמידין. אבל תלמודין איכא למימר דס"ל דרק לרווחא דמילתא הוא דקאמר הכי. ואסמכתא בעלמא הוא. והעיקר דכל הקרבנות קרויין לחם ובכלל לחם אלקיכם נינהו ואייתר מכל אלה להך דרשא. (ומזה יש מקום עיון על דברי הסמ"ג והתוס' והרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל (עשין כ') עיי"ש ואכמ"ל בזה). אבל לדרשת תלמודין דהכא ע"כ איצטריך מכל אלה לגופי' להורות דהאזהרה קאי על בע"מ שנזכרו לעיל בפרשה. וא"כ מנ"ל למידרש מיני' לרבות קדשים שנעבדה בהן עבודה שכשרים להקריבן. אלא ודאי עכצ"ל כדכתיבנא דההיא דרשא דתלמודין ליתא למאי דקיי"ל כרבי יוסי. והעיקר כדרשת הספרא. וכדעת רבינו הגאון וסייעתו ז"ל:

מצוה ריב

לויי לא יגעו. ויראו כבלע. כתיב (בפרשת במדבר) אצל עבודת בני קהת. ולא יגעו אל הקודש ומתו. וכתיב שם ולא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו. והן שתי אזהרות. הראשונה באה להזהיר שלא יגעו בני קהת בידיהם בארון הקודש כשנושאים אותו. אלא ע"י הבדים ישאוהו. והשנית באה להזהיר שלא יזונו עיניהם מן הארון לראותו בעיניהם כאשר יוסר הפרוכת. וכן כתב הראב"ע ז"ל שם שהן שתי אזהרות עיי"ש. ולאו זה דלא יראו מנו גם הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל הרמב"ם ז"ל (בשורש שלישי) השיג עליו

בזה. וכתב שהיא מצוה שלא נצטוו עלי' אלא במדבר. ואינה נוהגת לדורות. והילכך אין למנותה במנין המצות. ואע"פ שבסו"פ הנשרפין (פ"א ע"ב) דרשו מהך קרא דלא יבואו לראות כבלע את הקודש. אזהרה לגונב את הקסוה עיי"ש. וזה שייך גם לדורות. מ"מ אין זה אלא אסמכתא בעלמא עיי"ש בדבריו. והרמב"ן ז"ל בהשגותיו שם החזיק בדעת הבה"ג שמנה לאו דלא יבואו לראות כבלע משום אזהרת גונב את הקסוה שנוהגת לדורות. ודרשא גמורה היא ולא אסמכתא בעלמא עיי"ש בדבריו. ומבואר דס"ל דלפום פשטי' דקרא דלא יבואו לראות ודאי גם להבה"ג אינו נוהג לדורות. וכן נראה מוכרח מדלא מנה הבה"ג אלא לאו דלא יבואו לראות ולא מנה ג"כ לאו דלא יגעו אל הקודש. אבל מדברי הר"י אלברגלוני והרשב"ג ז"ל באזהרותיהם מבואר שהבינו לאו זה כפשוטו עיי"ש בדבריהם. וכן הרא"ם ז"ל (בירא"ם סי' שכ"ט) ביאר לאו זה כפשוטו. אלא שהכניס בכללו גם אזהרת גונב את הקסוה. וס"ל דדרשא גמורה היא עיי"ש בדבריו. אבל תמיהני עליהם דלפ"ז אמאי לא מנו ג"כ לאו דלא יגעו אל הקודש:

ואמנם עיקר מה שהחליטו הרמב"ם ושאר כל הראשונים ז"ל דעיקר לאו דלא יבואו לראות כבלע את הקודש אינו נוהג לדורות. וכתבו כן כדבר פשוט וידוע. לא נתבאר מקורם לא בראשונים ולא נתעוררו גם האחרונים להראותו לנו אע"פ שהאריכו בענין זה הרבה. אבל כנראה סמכו עצמם בזה על ההיא דאמרינן ביומא (פרק הוציאו לו נ"ד ע"א) אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלגלין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זב"ז ואומרים להם ראו חבתכם לפני המקום וכו'. מתיב ר"ח ולא יבואו לראות כבלע את הקודש. ואמר רב יהודה אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם. ומשני אמר ר"נ משל לכלה כל זמן שהיא בבית אביה צנועה מבעלה. כיון שבאתה לבית חמיה אינה צנועה מבעלה וכו'. ופירש"י וז"ל בבית אביה באירוסיה אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסין בשכינה עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מזה דבהכי איפליגו ר"ח ור"נ. דלר"ח מצוה זו דלא יבואו לראות וגו' נוהגת לדורות. אלא דלרב קטינא ור"נ לא ס"ל הכי. דלדידהו לא היתה נוהגת אלא במדבר. ומשמע לכאורה דבמסקנא אף ר"ח חזר והודה בזה לר"נ. מדשתק ולא השיב כלום אשינויא דר"נ משמע דסבר וקבל. ועוד דמשמע ודאי דרב קטינא כך היתה קבלה מסורה בידו שכן נהגו לעשות במקדש. וא"כ נראה דגם ר"ח לא לאפלוגי עלי' קאתי. אלא שהוקשה לו על מנהג זה מקרא דלא יבואו לראות וגו'. משום דהוה ס"ד דהו"ל מצוה הנוהגת לדורות. ועל זה השיב לו ר"נ שאין הדבר כמו שהיה סובר. וא"כ מתבאר לכאורה מזה דלמסקנא כ"ע מודו דלאו דלא יבואו

לראות וגו'. אינו מצוה הנוהגת לדורות. אלא במדבר בלבד היתה נוהגת. וכדעת הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו:

אבל הדבר צ"ע טובא לענ"ד. דהרי אמרינן תו התם בתר הכי מתיב רב חנא בר רב קטינא מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וראה רצפה משונה מחברותיה ובא והודיע את חבירו ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצאתה נשמתו. וידעו ביחוד ששם ארון גנוז. ומשני א"ל נתגרשה קאמרת נתגרשה חזרה לחיבתה הראשונה עיי"ש. ופירש"י וז"ל נתגרשה קאמרת הך מעשה בבית שני היתה. לאחר שנתגרשו וחזרו לחבתם הראשונה לתחילת חבתם שאין גסין זה בזה עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מזה להדיא דלא פסקה מצוה זו אלא בכל זמן מקדש ראשון קודם גלותם. אבל לאחר שגלו וחזרו. חזרה המצוה להיות נוהגת כבראשונה. והיתה נוהגת בכל זמן בית שני כמו בזמן שהיו ישראל במדבר. לאזהרה ולעונש מיתה בידי שמים. וא"כ מבואר דהו"ל מצוה הנוהגת לדורות. וכן מתבאר מדאמרינן בפסחים (ריש פרק האשה). כתיב והי' ביום ההוא תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי. אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה עיי"ש. והכי איתא נמי בכתובות (בפרק המדיר ע"א ע"ב). ופירש"י שם וז"ל איש לשון אישות ונשואין. ככלה בבית חמיה שכבר ניסת וגס לבה בבעלה ואינה בושה ממנו עכ"ל עיי"ש. הרי דעכ"פ אחר זמן בית ראשון תורת אירוסין היתה לישראל. דהא על בית דלעתיד קאי התם. וקאמר דאז יהי' להם דין נשואין אבל מקמי הכי לא הי' להם אלא דין כלה בבית אביה. דהיינו אירוסין. ובאמת דמדברי רבי יוחנן שם משמע דמעולם דין אירוסין הי' להם ואפי' בזמן בית ראשון. וכדברי רב חסדא ורב חנא בר רב קטינא בסוגיין דיומא שם. וכן דעת המהרי"ט ז"ל (בספרו צפנת פענח פרשת שמיני). והובא בפד"ר (סוף דרוש אחרון) עיי"ש מש"כ בזה להשיב על מהרי"ט. אבל כדברי המהרי"ט ז"ל מוכרח מדאמרינן בכתובות (פרק אע"פ ס"ב ע"ב) רבי איעסק לי' לברי' בי ר"י בן זימרא פסקו לי' תרתי סרי שנין למיזל בבי רב אחלפוה קמי' וכו' אמר איכניס והדר איזיל וכו'. א"ל בני דעת קונך יש בך מעיקרא כתיב תביאמו ותטעמו ולבסוף כתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל דעת קונך יש בך שאמר להרחיק זמן חופתו וחזר וקירבה מרוב חיבת כלתו. מעיקרא כתיב תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך שיבאו לארץ ואח"כ יבנו לו מקדש ולבסוף אמר ועשו לי מקדש במדבר עכ"ל עיי"ש. והשתא לרב קטינא ורב נחמן דס"ל דמשנבנה בית ראשון היתה להם תורת נשואין אין כאן שים ראי' מהנך קראי כלל. דאיכא למימר דמה שאמר להם תחילה תביאמו ותטעמו וגו'. היינו על המקדש ראשון שהי' להם תורת חופה ונשואין. אבל מה שאמר להם ועשו לי מקדש וגו'

לא הי' אלא אירוסין. דקאי על המשכן שלא הי' להם אלא תורת אירוסין וא"כ לא קירב זמן חופתו ונשואיו כלל. אלא ודאי ע"כ כרב חסדא ורב חנא ס"ל דאין חילוק בין זמן המשכן לזמן המקדש. ואם בזמן המשכן לא היתה לישראל אלא תורת אירוסין ומשום הכי נצטוו בלאו דלא יבאו לראות וגו'. גם בזמן המקדש לא נשתנה דין זה ולא פסקה מצוה זו. וכן מבואר בשמות רבה (סו"פ ט"ו) דאמרינן התם החודש הזה לכם וכו' העולם הזה כולו אירוסין הי' שנאמר וארשתיך לי לעולם וכו'. אבל לימות המשיח יהיו נשואין שנאמר כי בועליך עושיך וכו' עיי"ש. והיינו כרב חסדא ורב חנא ב"ר קטינא ודלא כר"נ אליבא דרב קטינא. ולזה נראה יותר דלא הדר בי' רב חסדא. וגם רב נחמן לא אתי אלא לשנויי דלא קשיא לרב קטינא מקרא. אבל איהו גופי' אפשר דלא ס"ל הכי אלא כשאר אמוראי דפליגי עלי'. וגם רב קטינא גופי' אפשר דלא ס"ל הכי במסקנא לפום שינויא דרב אחא ב"י עייש"ה. ועכ"פ מבואר דלכ"ע מיהת חזרה המצוה לחול עליהם כדמעיקרא בזמן המשכן לאחר שגלו וחזרו ונבנה הבית השני. ולא פסקה מצוה זו אלא לשעה במשך זמן בית ראשון. וא"כ הו"ל מצוה הנוהגת לדורות. ואע"פ שבימי יאשיהו נגנז הארון. מ"מ לא משום זה חשיבא מצוה שאינה נוהגת לדורות. שהרי אפשר שימצא מקום גניזתו. כההיא עובדא דיומא שם. ובלא"ה אין זה בכלל מצוה שאינה נוהגת לדורות כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קפ"ז) והרמב"ן ז"ל (בשורש שלישי) עיי"ש. וזו תמיהא גדולה על הרמב"ם ושאר ראשונים ז"ל הנמשכים אחריו. וגם על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה:

ואמנם לכאורה יש קצת מקום לומר בזה ע"פ מאי שיש לכאורה עוד לתמוה על הרמב"ם ז"ל במה שכתב שם שלא היתה נוהגת מצוה זו אלא במדבר בלבד. וזה תימא דהרי עכ"פ ודאי לכ"ע היתה מצוה זו נוהגת מיהת כל זמן שלא נבנה הבית ע"י שלמה. ולא שייך לומר כיון שבאתה לבית חמיה אינה צנועה מבעלה אלא משנבנה הבית. אבל כל זמן המשכן מה לי במדבר ומה לי בארץ. ועוד דהרי מקרא מלא הוא בשמואל (א' ו') דכתיב ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון השם. ותרגם יונתן וקטל בגברי בית שמש על דחדיאו דחזו ארונא דשם כד גלי. וגם הר"י מטרני ז"ל בפירושו שם כתב וז"ל כי ראו בארון. פי' ואין זה דרך כבוד להסתכל בארון שהי' מקום השכינה שהרי הזהיר את הלויים על כך ולא יבאו לראות כבלע את הקודש עכ"ל עיי"ש. ובודאי הכי משמע נמי פשטי' דקרא. ומבואר מזה שעדיין גם בימי שמואל היתה נוהגת מצוה זו. וכן מתבאר ממה שאמרו במדרש (במדבר רבה פרשה ה') ולא יבאו לראות כבלע וגו' זהו הארון אם עושין כן. מהו כבלע א"ר לוי אם רואין בארון כבלע הזה שהוא נופל מן העין מיד הם מתים. תדע

מאנשי בית שמש שנאמר ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון השם עיי"ש. והנה גם בפירש"י שם ביומא משמע לכאורה קצת דגם הוא ס"ל דרק במדבר נצטוו על אזהרה זו ומשבאו לארץ הותרה להם. אבל אין זה מוכרח. דאפשר לומר דלא נקט רש"י שם במדבר אלא משום שנצטוו שם בלאו זה. אבל ודאי הי' נוהג גם אח"כ כשבאו כבר לארץ עד שנבנה בית עולמים. אבל הרמב"ם ז"ל שכתב בהדיא שם דמצוה זו לא היתה נוהגת אלא במדבר דבריו תמוהים טובא לכאורה:

ולכן הי' נראה לומר בזה קצת ע"פ מאי דאמרינן (בסוטה ל"ה ע"א) ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון. משום דראו ויך אלקים (פירש"י. משום דראו ונסתכלו בו ויך. בתמיהא). רבי אבהו ור"א חד אמר קוצרין ומשתחוים היו. וחד אמר וכו' עיי"ש. והוקשה להרמב"ם ז"ל מה זו תמיהא דודאי שפיר י"ל דהדברים כפשטן דמשום שראו ונסתכלו ועברו בלאו דלא יבואו לראות כבלע וגו' הילכך נענשו ויך אלקים שהרי מתחייבים על זה מיתה בידי שמים. כדכתיב ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו. ולזה הוכיח הרמב"ם מזה דלסתמא דתלמודא פסיקא לי' דמצוה זו לא היתה נוהגת אלא דוקא במדבר בשעת מסע המחנות. והכי ס"ל נמי לרבי אבהו ולר"א. והיינו דפריך בפשיטות כ"כ משום דראו ויך אלקים. והוצרכו רבי אבהו ור"א לתרץ זה כל חד כדעתי' ולזה דחה סוגיא דיומא שם ודברי המדרש רבה. דההיא סוגיא דיומא שם ס"ל כדעת המדרש דלאו זה הי' נוהג גם לאחר כניסתן לארץ. אלא דמשנבנה הבית שהיתה להם תורת נשואה פסק. וממילא לפ"ז כשגלו וחזרו בבית שני ולא היתה להם אז אלא תורת אירוסין. חזרו ונאסרו. אבל לפום סוגיא דסוטה שם דלא נצטוו על אזהרה זו אלא בזמן שהיו במדבר בלבד. ומיד משנכנסו לארץ הותרה להם. א"כ ממילא מבואר שהותרו לעולם ושוב לא נאסרו עוד כלל. וגם רב נחמן בסוגיא דיומא שם הוה מצי לתרוצי הכי תיובתא דרב חסדא. אלא דלפום מאי דס"ד דר"ח דלאו זה נוהג גם לדורות משני לי' דאפי' לפי סברתו מ"מ בזמן בית ראשון הותרו. כן הי' נראה לכאורה קצת לדחוק להעמיד דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו:

אלא דבאמת כל זה ליתא ולא יתכן כלל. שהרי בסוגיא דיומא שם הוכיחו מברייתא דמעשה בכהן אחד שהי' איסור זה נוהג בזמן בית שני. וא"כ ממילא מבואר דע"כ מוכרח שהיתה מצוה זו נוהגת גם משנכנסו לארץ עד שנבנה בית הבחירה. ומסוגיא דסוטה שם אין ראי' כלל. משום דהתם לא הקשו משום שראו ויך אלקים אלא משום דס"ל לתלמודא דודאי פלשתים שהחזירו את הארון בכבוד גדול שרצו לתת כבוד לאלקי ישראל ולהתרצות לפניו שיכפר להם. לא השיבוהו בדרך ביזיון ערום בלא כיסוי יריעות כדרכו. ובלתי ספק לא השיבוהו אלא מכוסה ביריעותיו כמו שהיה כשלקחוהו בשבי.

ולזה שפיר פריך וכי משום דראו ויך אלקים. והרי לא ראוהו אלא בהיותו מכוסה. ובזה ליכא לא אזהרה ולא עונש. ולזה שפיר הוצרכו רבי אבהו ור"א לתרץ כל חד כטעמי'. וכן מתבאר להדיא מדברי המדרש שם שאמרו על הך קרא מהו כי ראו בארון השם רבי אבהו ור"א חד אמר וכו'. וכדאיתא בסוגיא דסוטה שם. אלא דבמדרש מסיים עלה רבי לוי אמר נכפפה היריעה שעל הארון וראו בו עיי"ש. וזה מבואר כדכתיבנא. דודאי מכוסה היה ביריעותיו ולזה הוא שהוקשה להם על מה שהוכו ואיצטריכו לשנויי כל מר כדאית לי'. אבל רבי לוי משני שהדברים כפשטן דודאי ראו ועברו על לאו דולא יראו כבלע את הקודש ומתו. ולכך נענשו כדינם במיתה בידי שמים. משום דאע"פ שבודאי הי' מכוסה. מ"מ כך נזדמן בדרך מקרה שנכפפה היריעה ברוח או בסיבה אחרת וראוהו במזיד בגילויו. וכדתרגם יונתן על דחדיאו דחזו ארונא דשם כד גלי. פי' ששמחו על מה שנזדמן להם כך לראותו מגולה. והזידו בכך ולזאת נענשו. דאל"כ כיון שלא ראוהו אלא באונס פתאום לא היו נענשין. אבל ודאי ליכא מאן דפליג דלאו זה הי' נוהג גם משנכנסו לארץ. וגם מבית שני ואילך. ואפי' בזמן בית ראשון ס"ל לכמה אמוראי שהיתה נוהגת אזהרה זו וכמו שנתבאר. ודברי הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו תמוהים מאוד אצלי כעת:

ועוד יש להעיר בזה מדאמרינן (בפ"ב דפסחים כ"ו ע"א) אמר רבא מנא אמינא לה דהנאה הבאה לו לאדם בע"כ כגון לא אפשר וקמכוון דאסור. דתנן לולין היו פתוחין בעליית בית קדש הקדשים שבהן משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדש הקדשים. והא הכא דלא אפשר וקא מכוון ואסור. ומשני ותסברא והאמר ר"ש בן פזי אמר ריב"ל קול מראה וריח אין בהן משום מעילה. אלא מעלה עשו בבית קדש הקדשים עיי"ש. וכתב המל"מ (בפ"ה מהלכות יסוה"ת ה"ח) דודאי גם רבא הוה ידע דמראה אין בה משום מעילה. אלא דס"ל דכיון דאיסורא מיהא איכא. להכי היו משלשלין אותן בתיבות עיי"ש בדבריו. ולכאורה צ"ע דבשלמא למאי דקמשני אביי דמעלה עשו בקה"ק. ניחא שפיר מה שלא עשו כן אלא בקה"ק. משום דלא עשו מעלה זו אלא בקה"ק לחומר קדושתו היתירה ולא בהיכל. אבל לרבא דס"ל דמדינא הוא שעשו כן. משום דלא אפשר וקא מכוון אסור. קשה מאי שנא קה"ק מהיכל. הרי גם ההיכל הוא קודש ואסור בהנאה. ולזה הי' נראה לומר ע"פ מאי דבלא"ה קשה מאי דנקט במתניתין טעמא משום שלא יזונו עיניהם מבית קה"ק. והיינו משום איסור הנאה מהקדש. ותיפוק לי' בלא"ה משום שלא יראו את הארון וקעברי בלאו דולא יבואו לראות כבלע את הקודש. וכ"ש דקשה לאביי דס"ל דשלא יזונו עיניהם אינו אלא מעלה בעלמא מדבריהם ומדינא שרי משום דמראה

אין בה משום מעילה. ותיפוק לי' דבראיית הארון איכא אזהרת לאו דאורייתא. איברא דמהא לא תקשה דהא במקדש ראשון לא היתה נוהגת אזהרה זו. כדאמרינן בסוגיא דיומא שם. ובמקדש שני הרי לא הוה ארון. וא"כ בין במקדש ראשון ובין במקדש שני ליכא טעמא אחרינא אלא כדמפרש תנא דמתניתין. כדי שלא יזונו עיניהם מבית קה"ק:

איברא דאכתי לפ"ז הא תינח קה"ק משום הארון. אבל בהיכל שהיו שם השולחן והמנורה ומזבח הזהב. ולפי מאי דאמרינן בסוגיא דיומא שם ולא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו אמר ר"י אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם. משמע להדיא דאיתי' ללאו זה גם בשאר כלים שבמקדש ולא בארון לחוד. וא"כ גם בלאו טעמא דשלא יזונו עיניהם אסורין כדי שלא יראו את השולחן והמנורה ומזבח הזהב שבהיכל. ויש בזה חומר בהיכל יותר מבקה"ק בבית שני. ואפי' לאביי אע"ג דבקה"ק לא מיתסר אלא משום מעלה בעלמא. מ"מ בהיכל אפי' לדידי' אסור מדינא. ומעתה ממילא ניחא גם לרבא דשפיר איצטריך תנא דמתניתין למינקט קה"ק. משום דהך תנא בבית שני קאי. דבהיכל לא איצטריך לי' לאשמעינן שהרי יש בו אזהרת לאו מיוחד משום ראיית הכלים ועונש מיתה בידי שמים. אלא קה"ק איצטריך לי' לאשמעינן דאע"ג דבבית שני לא הוה ארון. ולא שייכא בי' אזהרה דולא יבואו לראות כבלע את הקודש. מ"מ אסור משום שלא יזונו עיניהם מקה"ק. איברא דהרמב"ם ז"ל (סופ"ז מהלכות בית הבחירה) כתב באמת דינא דמתניתין שם גם בהיכל עיי"ש ובכ"מ שם תמה עליו בזה דהא במתניתין שם משמע דדוקא בקה"ק אמרו כן ולא בהיכל והניח בתימא עיי"ש. והר"ב מל"מ שם הרגיש מסוגיא דפסחים שם דגם לרבא תקשה קושיא זו עיי"ש. אבל לפי מה שביארנו אין בזה מקום קושיא לרבא. אלא דלהרמב"ם ז"ל לשיטתו דס"ל דלאו זה לא הי' נוהג אלא במדבר ולא לדורות. ודאי שפיר הקשה בכ"מ. דלפ"ז ודאי לא יתכן לומר כמו שביארנו. וא"כ מסוגיא דפסחים שם ג"כ מוכרח דלא כדעת הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו:

מיהו נראה דאע"ג דמסוגיא דיומא שם משמע לכאורה דלאו דולא יבאו לראות כבלע את הקודש איתי' גם בשאר הכלים. אבל לא משמע הכי מהתוספתא (פ"ז דסוטה) ומברייתא דספרי (פרשת קרח פיסקא קט"ז. ובפרשת מטות פיסקא קנ"ז) דתניא התם וכלי הקדש זה הארון שנאמר ולא יבאו לראות כבלע את הקודש עיי"ש. הרי דס"ל כדבר הפשוט דלא קאי לאו זה אלא על הארון בלבד. וכן מתבאר ממה שאמרו במדרש (במדבר רבה) שהבאתי לעיל. ולא יבאו לראות כבלע את הקודש אמר ר"י הלוי מלמד כשהיו באין לטעון את הארון היו מפרקין את הפרוכת מפניו והיו זנים עיניהם מן הארון. לפיכך היו מתכלים שנאמר כי לא יראני האדם וחי. והיאך עשה להם משה תקנה וכו' לא יהיו

בני קהת מפרקין את הפרוכת מפני הארון. אלא יהיו בני אהרן נכנסין ומפרקין אותה מפני שהם כהנים. ויכסו הארון וכן השולחן וכן כל הכלים הנזכרים לו. ובזה יהי' להם תקנה שלא ימותו אם אינם מסתכלין בארון. הה"ד ולא יבאו לראות כבלע את הקודש זה הארון וכו' עיי"ש. הרי שדקדקו דליכא לאו ולא עונש מיתה אלא בארון בלבד. וגם טעמא דלא יראני האדם וחי לא שייך אלא בהארון. אלא דמשום שהוצרכו הכהנים לכסות את הארון משום תקנת הלויים. הצריכם הכתוב אגב זה לכסות גם שאר הכלים. שאם יכסו הלויים שאר כלים שבהיכל יבאו ג"כ לכסות את הארון ויסתכנו. וזהו שאמרו שם אלא יהיו בני אהרן נכנסין ויכסו הארון. וכן השולחן וכן כל הכלים הנזכרים לו. ובזה יהי' להם תקנה שלא ימותו אם אינם מסתכלים בארון וכו'. והיינו כמו שביארנו דלאו ומיתה ליכא אלא בארון בלבד. רק משום הארון הצריך הכתוב להם לכסות גם שאר הכלים. אע"פ שהם אינם בכלל אזהרה זו. והשתא לפ"ז שוב לא יתכן מה שביארנו לעיל בסוגיא דפסחים שם. וממילא מבואר דאין מההיא דהתם הכרח נגד דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אלא שראיתי במדרש (במדבר רבה פ"ד) דאמרינן התם ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת וגו' אמר משה לפני האלקים רבש"ע דמן של בני קהת אסור ודמן של בני אהרן מותר. א"ל הקב"ה לאו. אלא אהרן קדש קדשים שנאמר ויבדל אהרן להקדישו בקדש הקדשים וארון קדש קדשים. ואין קדש קדשים מזיק לקדש קדשים. אבל בני קהת אינם קדש קדשים וארון וכל הכלים הנתונים בפנים קדש קדשים והם מזיקים להם. לכך יתנו בני אהרן דעתן שלא ימותו בני קהת עיי"ש. הרי מבואר להדיא דגם על שאר הכלים שבפנים איכא אזהרה ועונש בראייתן. וכן כתב הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שכ"ט) עיי"ש. וכבר כתבנו דהכי משמע מדברי רב בסוגיא דיומא שם וצ"ע בזה ואין להאריך:

ועכ"פ נתבאר דלכ"ע מיהת לאו דלא יבאו לראות כבלע את הקודש הוא מצוה שנוהגת לדורות. וכ"ש שהיתה נוהגת משבאו לארץ עד בנין בית הבחירה ולא איפליגו אמוראי אלא בזמן בית ראשון. וגם בזה רבים פליגי עלי' דר"נ וס"ל דהיתה נוהגת גם בכל זמן בית ראשון ולא פסקה מעולם מצוה זו. וכן מוכרח דעת המדרש שהבאתי. מדקיהיב טעמא משום דכתיב לא יראני האדם וחי. ובודאי דטעם זה איתי' לעולם. וא"כ נכונים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו לאו זה במנין הלאוין:

ואמנם לענין לאו דלא יגעו אל הקודש שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע לכאורה טובא מדאמרינן בסוטה (פרק אלו נאמרין ל"ה ע"א) כתיב וישלח עוזא את ידו לאחוז את הארון. א"ל הקב"ה עוזא נושאיו נשא עצמו לא כ"ש. ויחר אף השם בעוזא ויכהו על השל וגו'. ר"י ור"א חד אמר על עסקי שלו וחד אמר שעשה צרכיו בפניו עיי"ש. והשתא

אם איתא דלאו דלא יגעו אל הקודש נוהג לדורות קשה למה להו להנך טעמי. ותיפוק לי' מטעם המבואר להדיא בקרא דחייב מיתה בידי שמים על הנגיעה בארון. מדכתיב ולא יגעו אל הקודש ומתו. אלא ודאי מוכרח לכאורה מזה דאין מצוה זו נוהגת לדורות. ולא נצטוו עלי' אלא במדבר. מיהו נראה דאפשר לומר דס"ל דמדכתיב בהך קרא לשון אחיזה ולא לשון נגיעה. כדכתיב בלשון אזהרה זו. משמע שלא נגע בארון עצמו בלא כיסוי אלא מכוסה הי' ולא הוליכוהו ערום. ועוזא אחז בו מעל הכיסוי כדי שלא ישמט ואין בזה לאו דלא יגעו אל הקודש. ולהכי הוא דאיפליגו בטעם העונש. ואע"ג דודאי שייך נמי שפיר לשון אחיזה בדבר אפי' היכא שנוגע בעצם הדבר בלא. שום דבר מפסיק בין ידו להדבר שהוא אוחז בו. כמבואר בכמה דוכתי. מ"מ כאן אם איתא דנענש עוזא משום שעבר בלאו דלא יגעו אל הקודש הו"ל למינקט לשון נגיעה כלישנא דקרא באזהרה זו ובעונשה. אלא ודאי לא משום אזהרה זו נענש. כן הי' אפשר לומר קצת בזה אלא דאכתי קשה מדאמרינן בספרי זוטא. והובא בילקוט (פרשת קרח סוף רמז תשנ"ב) והביאו ג"כ בסה"מ להרמב"ם ז"ל (לאוין ע"ב) בשם המכילתא. אך אל כלי הקודש וגו' יכול אם נגעו יהיו חייבין אמרת אך. משום עבודת זר הן חייבין ואין חייבין משום מגע עיי"ש. הרי מפורש בהדיא דליכא אזהרה על הנגיעה. וכ"ש דעונש מיתה לית בה. ואע"ג דהתם לא קתני אלא שאין חייבין. מ"מ לכאורה מאזהרה נמי אימעיט. דהרי קרא דאך אל כלי הקודש וגו' כתיב בי' אזהרה ועונש. ואתרוייהו קאי מיעוטא דאך. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות כלי המקדש ה"ט) וז"ל וכל הלוים מוזהרים על עבודת מזבח. שנאמר אך אל כלי הקודש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו. לא יקרבו לעבודה אבל ליגע מותרין עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (לאוין רצ"ו) עיי"ש. ומקורם מספרי זוטא שם. וע"כ צ"ל דאזהרה דלא יגעו לא נאמרה אלא במדבר ולא לדורות. ומזה איכא נמי סייעתא לדעת הרמב"ם ז"ל והבאים אחריו לענין לאו דלא יבאו לראות כבלע את הקודש שאינו נוהג לדורות. דהכי משמע מהך ברייתא דקתני משום עבודת זר הן חייבין ואין חייבין משום מגע. הרי דמשמע לי' להך תנא דמיעוטא דאך אתי למעוטי שלא יהיו מוזהרין ונענשין אלא על עבודה. וא"כ כי היכי דאימעיטא נגיעה מעונש ואזהרה הכי נמי אימעיטא ראי'. ולא הוזהרו בלאו דולא יבאו לראות וגו' אלא במדבר בלבד. ואפשר דבספרי זוטא נקט מגע לרבותא דאפי' על מגע אין חייבין. אע"ג דבמגע איכא מעשה. משא"כ בראיי' דלא עביד שום מעשה. ומיעט מגע וכ"ש ראיי':

ועפ"ז יש אתי קצת מקום לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל שלא יהיו דבריו נסתרים מסוגיא דיומא שם. וכמו שהקשינו לעיל. דכבר ידוע דרכו של הרמב"ם ז"ל לפעמים להכריע

להלכה כברייתות דתוספתא וספרא וספרי ומכילתא אף נגד המבואר בתלמודא דידן. וכמש"כ בסמ"ג (לאוין ש"ד) וגם בהך ברייתא גופא דספרי זוטא כתב כן בסמ"ג (לאיין רצ"ו) עיי"ש. וכ"כ הרש"ל ביש"ש (פ"ד דיבמות סי' נ"ד) ובלח"מ (פ"ד מהלכות איסורי מזבח הלכה ה') ובכמה דוכתי. ובתומת ישרים (סי' ק"ע) עיי"ש. וא"כ אף כאן נימא דהרמב"ם ז"ל דחה סוגיא דיומא שם מקמי ברייתא דספרי זוטא דמתבאר שם דלאו דלא יבאו לראות ולאו דלא יגעו אל הקודש אינם נוהגים לדורות. וכבר הביא הרמב"ם ז"ל ברייתא זו בסה"מ שם וקראה בשם מכילתא (כדרכו ז"ל בכל מקום לכנות ספרי זוטא בשם מכילתא כידוע). אלא דלפ"ז שוב אין מקום קושיא על רבינו הגאון ז"ל מהך ברייתא דספרי זוטא משום דאיכא למימר שדחה הך ברייתא מקמי תלמודא דידן בסוגיא דיומא שם. וכדרך כל שאר ראשונים ז"ל לדחות ברייתות דתוספתא וספרא וספרי וכיו"ב מקמי תלמודא דידן:

איברא דבעיקר הדבר אינו נראה כלל לומר דהך ברייתא דספרי זוטא אתיא לאשמעינן דלאוי דלא יגעו ולא יבאו לראות אינם נוהגים לדורות. דלא משמע הכי כלל. מדלא הזכיר בהך ברייתא קראי דלא יגעו אל הקודש ולא יבאו לראות וגו'. אלא סתמא קתני דאין חייבין על המגע. דמשמע ודאי דמעולם לא הענישה תורה על המגע. וגם לפי האמור קשה מאי דלא נקט בהך ברייתא מיעוטא אלא לענין חיובא דמיתה ולא אשמעינן טפי דאפי' איסורא לכתחילה נמי ליכא. ולכן הי' נראה לומר דאדרבה מהך ברייתא מוכרח כדעת רבינו הגאון ז"ל דלאו דלא יגעו אל הקודש וכן לאו דלא יבאו לראות וגו' נוהגים לדורות. ולא אתי הך תנא דספרי זוטא לאשמעינן אלא דחיוב מיתה ליכא על המגע. וכדקתני שאין חייבין על המגע. אבל אזהרת לאו ודאי איכא. ולא לדורות בלבד קאמר אלא מעולם לא חייבה תורה מיתה על המגע. וכ"ש על הראיי'. והא דכתיב ולא יגעו אל הקודש ומתו ע"כ צריך לפרש דאין זה אלא לומר שיכולין לבוא לידי חיוב מיתה אם יעשו עבודה באחד מן הכלים הללו. והזהיר הכתוב על המגע משום שאם יגעו יכולים לבוא לידי שימוש ויתחייבו מיתה בכך. וכן על הראיי' אע"ג דכתיב ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו. מ"מ לא קאי ומתו אלא על גונב את הקסוה כדדרשינן סו"פ הנשרפין. או שבא לומר שלא יבואו לראות שמא מתוך כך יבואו להשתמש בהם ויתחייב מיתה משום עבודה. אבל על הנגיעה והראיי' לחוד לא ענש הכתוב מיתה. דמיעטינהו קרא. כדדריש בספרי זוטא. ומ"מ גם ראיית הארון בכלל אזהרה שלא יבואו לראות. ונגיעתו בכלל אזהרה דולא יגעו אל הקדש אע"פ שבארון לא שייכא עבודה. משום דאע"ג דהארון עצמו לא נעשה בו שום עבודה. מ"מ הרי נעשית אצלו עבודה כגון

הזיות שלפני ולפנים וקטורת דיוה"כ שבין הבדים. ושפיר קרינן בי' ולא יגעו אל הקודש ומתו. ולהרחקה יתירה לחומר איסורו גזר הכתוב גם על הנגיעה והראיי'. אע"פ שעל הנגיעה והראיי' עצמן ליכא עונש מיתה. וא"כ מתבאר מזה דלאו דולא יגעו אל הקודש נוהג גם לדורות. דהרי הך קרא דאך אל כלי הקודש וגו' מיירי במצוה דלדורות. ואפי' הכי לא קממעט אלא מעונש מיתה על הנגיעה. ומוכח מזה דאזהרת לאו מיהא איכא ואפי' לדורות. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דאפי' מאזהרה ממעטינן התם מגע. ולהתיר אפי' לכתחילה. כמבואר בדבריו (סופ"ג מהלכות כלי המקדש) כמשכ"ל. ולפ"ז עכצ"ל דאין לאו זה נוהג לדורות. וה"ה לאו דלא יבואו לראות וגו'. אבל לא משמע הכי מלישנא דברייתא זו וכדכתיבנא. וא"כ אדרבה איפכא מוכח מהתם וכמו שנתבאר. וזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. ועי' מש"כ בספרי דבי רב למהר"ד פארדו ז"ל על הספרי (פרשת קרח פיסקא קט"ז) עיי"ש היטב ואין להאריך בזה:

ועפ"ז מתיישבת תמיהא עצומה שיש לנו בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן לכאורה. דדבריו סתרי אהדדי. דכיון שמנה כאן הנך תרי לאוי דלא יגעו ולא יבואו לראות ומבואר מזה דס"ל שנוהגין לדורות. וכפשטי' דקרא שמזהיר על הנגיעה ועל הראיי'. וממילא מבואר דאית בהו חיוב מיתה ביד"ש. כדכתיב בהדיא בקרא. וא"כ לפי דרכו ז"ל הו"ל למנות לקמן במנין העונשין שלו במספר מחייבי מיתה בידי שמים גם שתי מיתות אלו שעל הראי' ועל הנגיעה. ואילו לקמן במנין העונשין לא מנה בזה במספר מחייבי מיתה ביד"ש אלא גונב את הקסוה בלבד. ומשמע דעל הראיי' ועל הנגיעה לחוד ליכא חיוב מיתה. אבל לפי מה שנתבאר באו דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב ולק"מ. דודאי ליכא עונש מיתה אלא בגונב את הקסוה. וכדתנן במתניתין דסו"פ הנשרפין. אבל על הראיי' ועל הנגיעה ליכא עונש מיתה משום דאימעיטו מקרא. כמבואר בברייתא דספרי זוטא שם כמו שנתבאר:

ובהכי ניחא נמי בפשיטות ההיא דפרק אלו נאמרין דפריך משום דראו ויך אלקים וכו'. שעמדנו על זה לעיל. אבל לפ"ז לק"מ משום דמיתה ודאי ליכא בראיי' בעלמא. ושפיר קמתמה משום דראו ויך אלקים. דנהי דאיכא אזהרה על הראיי'. אבל מיתה מיהת ודאי ליכא. ובהכי ניחא נמי מאי דלא משני התם בפשיטות שנכפפה היריעה שעל הארון וראוהו. כמו שתירצו במדרש שהבאתי לעיל. והיינו משום דאפי' בכה"ג ליכא עונש מיתה בראיי' בעלמא בדאימעיטא בספרי זוטא שם. ורבי לוי במדרש שם שתירץ כן. ע"כ פליג בהכי על הספרי זוטא. אבל תלמודין וגם שאר אמוראי במדרש שם ס"ל כספרי זיטא. ולהכי לא סגי להו בהך פירוקא דרבי לוי. ובזה ניחא נמי מאי דאיפליגו התם

בטעם מיתת עוזא. ולא ניחא להו מטעם שעבר על לאו דלא יגעו אל הקודש ומתו. כמו שהקשינו לעיל. אבל השתא לפ"ז לק"מ דודאי ליכא עונש מיתה על הנגיעה כמבואר בספרי זוטא. ועי' בפירש"י (סו"פ במדבר) שפירש הקרא כפשוטו שחייבין מיתה על המגע והראיי' עיי"ש. וזה יתכן ע"פ האמור במדרש שם בשם רבי לוי. אבל שאר אמוראי לא ס"ל הכי. וכדאי' נמי בספרי זוטא. וכבר ידוע שכן דרכו של רש"י לפרש אפי' אליבא דמאן דלית הילכתא כוותי' בכל מקום שזה קרוב יותר לפשטי' דקרא:

והנה גם במש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן ויעברו מחמשים. וכוונתו ללאו דלא יעבוד עוד. שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. מדכתיב גבי לויים (בפרשת בהעלותך) זאת אשר ללוים וגו' ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד וגו'. ונראה דט"ס הוא בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וצ"ל ויעבדו מחמשים. כלומר ולא יעבדו מחמשים. כלישנא דקרא. וקאי על לא יגעו דלעיל מיני'. וכדרכו ז"ל בזה. וכ"כ בסמוך ויראו כבלע. דרצה לומר ולא יראו. וכן בהרבה מקומות וזה ברור. ואין להאריך בזה. גם בלאו זה השיב הרמב"ם ז"ל (בשורש שלישי שם) על הבה"ג שמנה אותו. וכתב שאינו נוהג לדורות. ולא נהג אלא במדבר בלבד. והילכך אינו בא במנין. והרמב"ן ז"ל שם הראה מקורו בזה מדתניא (בפ"ק דחולין כ"ד ע"א) יכול אף בשילה ובבית עולמים כן. ת"ל לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא. לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף עיי"ש. וס"ל להרמב"ם ז"ל מזה שלא נאמר לאו זה אלא לזמן שהיו במדבר בלבד. שהיתה אז העבודה בכתף. אבל אח"כ פסקה חובת מצוה זו לעולם. אבל הרמב"ן ז"ל שם השיב על זה ואמר דאדרבה מהך ברייתא גופא נלמוד שהיא מצוה הנוהגת לדורות כל זמן שנשאו בכתף ואפי' בשילה ובבית עולמים. מדקאמר לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף. משמע ודאי דמיהת בכל זמן שיש עבודה בכתף אפי' בשילה ובבית עולמים מצוה זו נוהגת. וא"כ הו"ל מצוה שנוהגת לדורות עיי"ש בדבריו. וכן ראיתי להר"ד הבבלי ז"ל במעשה נסים להר"א מיימון ז"ל (סי' ב') שהשיג בזה על הרמב"ם ז"ל בהנך לאוין דלא יבואו לראות ובלאו דלא יעבוד עוד שחשבן הרמב"ם לאוין שאין נוהגין לדורות. והר"ד הבבלי ז"ל שם כתב וז"ל ואם נתבונן על מצות ולא יבאו לראות ומצות ולא יעבוד עוד. נראה שהם יותר ראויים להקרא מצות נוהגות לדורות מן מצות תמחה זכר עמלק וכו'. אך לא כן הוא לא יבואו לראות שהוא מחוייב בכל זמן שיהי' הכרח לשאת את הארון וכלי הקודש יתחייב הכיסוי שלא יבואו הלוים לראות. וכן מחוייבים שלא ישאו אותם אך מי שהוא פחות מחמשים שנה כאמרו ולא יעבוד עוד. וכבר חייב הוא (הרמב"ם) ז"ל למנות בכתף ישאו (עשין ל"ד) והצווי הזה נקשר עם לא יבואו לראות ועם לא יעבוד עוד כאמרו ובא אהרן

ובניו בנסוע המחנה וגו' (במדבר ד'. ה'). וכאשר מצות בכתף ישאו מצוה נוהגת לדורות. כן המה השתים אלו וכו'. ואין להוכיח כי אלו המצות כבר בטלו ממאמרם (בפ"ק דחולין) בד"א במדבר אבל בשילה ובית עולמים אין נפסלין אלא בקול וכו'. כי הענין הוא כן. כי כאשר הי' הארון תחת יריעות בין הקרשים (כלומר בזמן המשכן) נתחייבו הלוים בשלש עבודות. האחת משמרת אהל מועד. השנית המשא כדכתיב בכתף ישאו. והשלשית אמירת השיר כדכתיב ושרת בשם השם. ומתנאי נשיאת כלי הקודש אשר לא יהי' יותר מבן חמשים. וכאשר נפטרו מן המשא בזמן המנוחה והנחלה ולא נפסל הלוי בשתי העבודות הנשארות אך מה שאפשר להפסיד והוא שנוי הקול. והשוערים בקול לא נפסלו כי אינם צריכים לו. וזו כוונתם באמרם אבל בשילה ובית עולמים אין נפסלין אלא בקול. רצו לומר בעבודתם בשילה ובית עולמים אין נפסלין אלא בקול. ואם הי' צורך לנשיאת הארון. ואז ינשאום הכהנים אך פחותים מבני חמשים שנה וכו'. וממה שיחדו שילה ובית עולמים ראי' דזה שאמרו במדבר לאו דוקא. אלא כעין מדבר כמו גלגל ונוב וגבעון. ואילו היתה המצוה מיוחדת למדבר בלבד הי' אומר בד"א במדבר אבל משנכנסו לארץ וכו' וזה ברור עכ"ל עיי"ש:

מבואר שהוא ז"ל מפרש דמה שאמרו שם בד"א במדבר אבל בשילה ובית עולמים וכו'. היינו בעבודות שבשילה ובית עולמים. ואין הדבר תלוי בזמן אלא בעבודות. דבעבודות שבמדבר. שהיתה בהן גם עבודת משא בכתף. הי' שייך בהן גם פסול דשנים. משום דבעבודת משא כתיב ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד וגו'. אבל בעבודות שהיו שכיחות בשילה ובית עולמים. דהיינו משמרת המקדש והשיר. אין נפסלין אלא בקול. כלומר לא שייך בהן אז אלא פסול דקול. דהיינו בשיר. אבל אם נזדמן בדרך מקרה שהיו צריכין גם בשילה ובבית עולמים לשאת את הארון וכלי הקודש. ודאי גם אז הי' נוהג לאו דלא יעבוד עוד. שאין ראוי לעבודת משא לעולם מבן חמשים ומעלה. משום דמצוה זו אינה תלויה בזמן אלא נוהגת לדורות עולם. ובאמת שכן נראה גם מלשון רש"י ז"ל שם. שכתב (בד"ה יכול וכו'). וז"ל יכול אף בשילה ובית עולמים שאין עבודת לויים אלא שוערים ומשוררים יהיו נפסלין בשנים עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דמאי דקאמר אבל בשילה ובית עולמים וכו'. לא זמן שילה ובית עולמים קאמר אלא עבודות הנוהגות בשילה ובית עולמים. דהיינו משוערים ומשוררים. דלענין הנך עבודות הוא דאין נפסלין בשנים. אבל ודאי לעבודת משא כשאירע לפעמים צורך לה גם אז היו נפסלין בשנים. איברא דלא משמע הכי מלישנא דברייתא שם. דמסיק לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף עיי"ש. ולהך פירושא הרי אין הדבר תלוי בזמן אלא באיזה עבודה

מהעבודות ומאי בזמן דקאמר. הכי הול"ל לא אמרתי אלא בעבודה שבכתף. וגם מה שהוכיח הר"ד הבבלי ז"ל מלישנא דברייתא דהו"ל למימר בד"א במדבר אבל משנכנסו לארץ וכו'. הוא תמוה לכאורה דהרי באמת כהך לישנא מיתנייא ברייתא בספרי (פרשת בהעלותך סוף פיסקא ס"ג) שעד שלא נכנסו לארץ היו הלוים כשרים מבן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה וכו'. אבל משנכנסו לארץ אין הלוים נפסלים אלא בקול עיי"ש. וכיו"ב איתא נמי במדרש (במדבר רבה פ"ו) עיי"ש. וא"כ אדרבה איפכא מוכח מהתם: **ואמנם** הרמב"ן ז"ל כבר הרגיש בזה. וכתב וז"ל. והנראה מלשונם כי בהיותם במדבר מפני תדירות משא לא היו מביאין הלוי הזקן לשיר ולשאר העבודות כדי שלא יבא לישא בארון. ולא הי' נכנס אלא לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון שאינם עבודת פנים. אבל משנכנסו לארץ לא נפסלו אלא ממשא הארון בעת נסעו ממקום למקום וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו ז"ל ברורה דמלשונם שאמרו לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף. משמע ודאי שהדבר תלוי בזמן. ולזה כתב כי ודאי עיקר המצוה דמבן חמשים לא יעבוד עוד נוהגת לדורות כל זמן שתהא עבודת משא בכתף. כדמשמע מלישנא דברייתא. וכמו שהכריח עוד הרמב"ן ז"ל שם לקמן. ולא אתי אלא למעוטי לענין שאר העבודות דבמדבר שהיתה עבודת משא תדירה היו נפסלין מבן חמשים ומעלה גם לשאר העבודות שבפנים. כדי שלא יבואו לעבוד גם עבודת משא. אבל משנכנסו לארץ שלא היתה אז עבודת משא בכתף תדירה ושכיחא כ"כ לא גזר הכתוב שאר עבודות אטו עבודת משא בכתף. והוכשרו מאז ואילך לשאר העבודות גם מבן חמשים ומעלה. אבל לענין עבודת משא בכתף ודאי נוהגת המצוה לדורות. והיינו דקתני לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף. כלומר בזמן שהעבודה תדירה בכתף. דוקא הוא דנפסלו מחמשים ומעלה גם לשאר העבודות. אבל משנכנסו לארץ נשתנה הדין לענין שאר כל העבודות חוץ מלעבודת משא בכתף שנשארה המצוה במקומה לדורות עולם. וזה דלא כשיטת הר"ד הבבלי ז"ל דס"ל שלעולם לא נפסלו לשאר העבודות אפי' שבפנים בשנים. וכבר כתבתי דמפירש"י משמע כדעת הר"ד הבבלי ז"ל. וע"פ דברי הרמב"ן ז"ל מדוקדקים היטב גם דברי הספרי ומדרש רבה שם. דהתם בשאר עבודות מיירי. וכדקתני התם שעד שלא נכנסו לארץ היו הלוים כשרים מבן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה והכהנים משביאו שתי שערות עד עולם אבל משנכנסו וכו' הרי דדומיא דעבודת כהנים מיירי שאינה עבודת משא. דלענין משא גם הכהנים נפסלין בשנים. כמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל לקמן עיי"ש. אבל לענין עבודת משא בכתף ודאי גם משנכנסו לארץ הי' נוהג לאו דלא יעבוד עוד. וזה דלא כמי שראיתי שהביא מהספרי ראי' נגד דעת הרמב"ן ז"ל. ולא מוכח מידי וכמו שנתבאר.

ועי' בפירש"י (פרשת בהעלותך) דגם שם מבואר דס"ל לרש"י כדעת הר"ד הבבלי ז"ל. אבל הרמב"ן ז"ל שם השיג עליו והביא ראי' לדעתו מהספרי עיי"ש. ובמה שהאריכו שם הרא"ם ז"ל ושאר אחרונים בזה ובמש"כ מפרשי הספרי בזה שם עיי"ש ואין להאריך:

אבל מה שהבין הר"ד הבבלי ז"ל דעיקר לאו דלא יבואו לראות בא להזהיר על הראיי' ממש וכפשטי' דקרא. ואפי' הכי הוא לאו הנוהג לדורות כמבואר בדבריו. ודאי שכן נראה מוכרח כמו שביארנו לעיל. אלא דהבה"ג וסייעתו ז"ל ע"כ לא ס"ל הכי דא"כ הו"ל למנות גם לאו דלא יגעו אל הקודש כמו שמנה גם רבינו הגאון ז"ל כאן. ועכצ"ל שלא מנו לאו דלא יבואו לראות וגו' אלא משום שנכללה בו ג"כ אזהרה לגונב את הקסוה. וכמו שהבין הרמב"ן ז"ל. ודלא כמו שהבין הר"ד הבבלי ז"ל בכוונת הבה"ג. וגם תמוהים דבריו דלפי דעתו הו"ל להשיג על הרמב"ם ז"ל במה שלא מנה גם לאו דלא יגעו אל הקודש. ואמאי לא הוקשה לו אלא במה שלא מנה שני לאוין אלו דלא יבואו לראות ולא יעבוד עוד. וראיתי להר"א מיימון ז"ל שם בתשובתו להר"ד הבבלי ז"ל שכתב בתוך דבריו וז"ל ולא יבואו לראות בטול מצותו ברור מכמה פנים. ראשונה כי הכתוב הזה אינו עטוף לנשיאת הארון עד שיהי' דבוק במציאותו. אבל עטוף לנשיאת כלי הקודש אשר המה הארון והשולחן והמנורה ומזבח הזהב ומזבח הנחשת וכליהם. ונשיאות כל אלו הכלים כבר בטלו בבנין המקדש בלא חלוף. והארון בכלל. ועוד ראי' נוספת על הנראה מהכתוב. כי המצוה מיוחדת בכל כלי הקודש. ממאמרם רמז לגונב את הקסוה מנין ת"ל ולא יבואו לראות כבלע את הקודש. ואין ראוי לאומר שיאמר אחרי כי הארון מכלל הכלים הנשואים. ונשיאת הארון לא בטל לפי דברינו וא"כ אזהרת ולא יבואו לראות ג"כ קיימת. כי הכתוב המזהיר אמר ולא יבואו לראות כבלע את הקודש רומז לזאת הצורה מהכיסוי הבטל גם מהארון אף כי נשיאותו לא בטלה. כי אמר בכיסוי הארון ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה והורידו את פרוכת המסך וכסו בה את ארון העדות וגו'. וידוע כי בבנין בית המקדש לא יעלה על הדמיון מציאת זאת הצורה מהכיסוי וכו' עכ"ל עי"ש. ורצה לומר. דלאו דלא יבואו לראות וגו' לא תלה הכתוב במשא הארון לבד. כדי דנימא דכל זמן דשייך משא הארון נוהג לאו זה. אלא במשא כל כלי הקודש יחד תלה הכתוב לאו זה. וכיון דמשנבנה הבית בטלה לעולם מצות משא כל כלי הקודש יחד. ממילא בטל ג"כ לאו דלא יבואו לראות. ואינו מצוה הנוהגת לדורות ולכן אינו בא במנין. וראי' לזה ממה שאמרו רמז לגונב את הקסוה מדכתיב ולא יבואו לראות כבלע את הקודש. הרי דהך קרא לא קאי על הארון לחוד אלא על כלי הקודש כולם. ואע"ג דמ"מ גם הארון בכלל. ומשא הארון לא בטל. וא"כ אפשר לכאורה לומר דגם לאו דלא יבואו לראות לא

נתבטל. ונוהג לדורות. אבל זה אינו דכיון דכתיב בהך קרא כבלע את הקודש. משמע שתלה הכתוב לאו זה דוקא במסע המחנות שבמדבר שכיסו כל כלי הקודש יחד. כאמור בפרשה במשא בני קהת. וכיון דבליעת הקודש במנין זה בטלה לעולם משנבנה המקדש. ממילא בטלה ג"כ אזהרה זו לעולם ואינה מצוה הנוהגת לדורות ולא תבוא במנין המצות. זו היא עיקר כוונתו בזה:

אבל לענ"ד דבריו תמוהים אצלי טובא ואינם מוכרחים כלל. דודאי מפשטי' דקרא משמע שלא הקפיד הכתוב אלא על ראיית כלי הקודש בעיניהם בלא כיסוי. ואין שום רמז בקרא לומר דדוקא על כל הכלים יחד הוא שהקפיד הכתוב. ואדרבה מפשטי' דקרא משמע דאפי' על ראיית כלי אחד הקפיד הכתוב וענש עלי' מיתה. ולא בזמן מסע המחנות תלה הכתוב. אלא משום דאז בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהן היו אנוסים לראותן. לכן עשה להן הכתוב תקנה שיכנסו הכהנים ויכסום תחילה כדי שלא יבואו הם לראות ויעברו בלאו ויענשו מיתה. ולכן נכתב לאו זה וענשו בההיא פרשה. ולא משום שתלוי דוקא בזמן מסע המחנות ובכיסוי כל הכלים יחד. והראי' שהביא ממה שאמרו רמז לגונב את הקסוה מדכתיב ולא יבואו לראות כבלע את הקודש. מלבד שדבריו תמוהים דהרי אליבא דהרמב"ם ז"ל קיימינן דס"ל דהך דרשא אינה אלא אסמכתא בעלמא. וא"כ לא מוכח מידי משם. בלא"ה ראי' זו היא ראי' לסתור. דהרי התם אפי' באחד מכלי השרת מתחייב כדתנן התם במתניתין דסו"פ הנשרפין. וגם שלא בזמן מסע המחנות אלא לעולם נוהג דין זה כמבואר שם. ודבריו ז"ל נפלאים מאוד בראייתו זו. וגם עיקר דבריו ז"ל נסתרים מסוגיא דיומא שהבאתי לעיל וגם מהתוספתא והספרי (פרשת קרח ופרשת מטות) וממדרש רבה שהבאתי לעיל ואין להאריך:

וראיתי להרא"ש ז"ל (בפ"ק דיומא) שכתב וז"ל ויוצא דרך כניסתו שהיו פניו לארון. ובסדר אתה כוננת כתוב טמטם עיניו ויוצא. ואין זה בגמרא. אדרבה מתוך הירושלמי משמע שאינו צריך. והכי איתא בירושלמי עד שלא ניטל הארון הי' נכנס ויוצא לאורו של ארון. משניטל הי' מגשש ונכנס מגשש ויוצא עכ"ל ע"ש. וע"פ דברי הרא"ש אלו הגיה מרן בב"י (או"ח סי' תרכ"א) בסדר עבודה דאתה כוננת שאומרים הספרדים. ומחק תיבות טמטם עיניו ע"ש בדבריו. אבל לענ"ד דברי הרא"ש ז"ל תמוהים אצלי. שאם אין זה בגמרא הרי נמצא זה במקרא כתוב בתורה. דכתיב ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו. שהוא אזהרה שלא לראות את הארון. וכדאמר רב יהודה אמר רב (בפ"ה דיומא שם) בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם. ועיקר קרא על הארון קאי כמשכ"ל. ולזה שפיר כתב הפייטן טמטם עיניו ויצא כדי שלא להביט בארון ויעבור בלאו דלא

יבואו לראות כבלע את הקודש וענוש מיתה בידי שמים. וממילא מבואר דלפ"ז אין שום ראי' כלל מדברי הירושלמי. (והוא בפ"ה דיומא ה"ג). דאע"ג שהי' נכנס ויוצא לאורו של ארון. מ"מ ע"כ הי' צריך לטמטם עיניו שלא לראות את הארון שלא לצורך בצאתו. ואע"ג דבשעת ההזאות שע"פ הכפורת ולפני הכפורת לא הי' אפשר לו שלא יראה את הארון. מ"מ בצאתו דהו"ל שלא לצורך הי' אסור לראותו וע"כ הי' מוכרח לטמטם עיניו. ואם דעת הרא"ש ז"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דאזהרה זו אינה נוהגת לדורות. אלא בזמן מסע המחנות שבמדבר דוקא היתה נוהגת. מ"מ לא כן דעת בעל אתה כוננת שהוא מקמאי דקמאי. כמש"כ מהר"י קמחי ז"ל (בעבודת ישראל דף ז' ע"ב) שבסדורו של רבינו סעדי' גאון ז"ל כתב כבר דסדר עבודה זה חברוהו החכמים הקדמונים ז"ל. ושגם בסדר רב עמרם גאון ז"ל כתב סדר עבודה זה עיי"ש. וכבר הביא מהר"י קמחי שם (דף קנ"ח ע"ב) שכן איתא גם בזוהר (פרשת אמור) וז"ל אמר רב יהודה כיון דהוה עאל טמטם עינוי דלא לאסתכלא במאי דלא איצטריך וכו' עיי"ש. וזה מבואר כדכתיבנא. ואין ספק דזו היא כוונת בעל אתה כוננת. וכדעת רבינו הגאון ז"ל כאן וסייעתו דס"ל דלאו זה נוהג לדורות:

איברא דלכאורה יש מקום לומר דלא נאמרה אזהרה דלא יבואו לראות וגו' אלא ללוים. ואין הכהנים וכ"ש הכהן גדול בכלל אזהרה זו. ולזה הוא שכתב הרא"ש ז"ל דאין צריך לטמטם עיניו בצאתו. אלא דזה אינו שכבר כתב הרמב"ן ז"ל שם (בשורש שלישי) לענין לאו דלא יעבוד עוד ועשה דבכתף ישאו דכיון שלא נאמר בפרשה אלא בני קהת הרי הכהנים גם הם בני קהת עיי"ש בדבריו. וא"כ גם לענין לאו דלא יבואו לראות וגו'. וכן לאו דלא יגעו אל הקודש אע"פ שנאמרו בבני קהת. מ"מ גם הכהנים בכלל לענין שלא לראות ולא ליגע שלא לצורך. ואע"ג דהכא כיון דכתיב וכלה אהרן ובניו לכסות את הקודש ואת כל כלי הקודש בנסוע המחנה ואחרי כן יבואו בני קהת לשאת ולא יגעו אל הקוד' ומתו. וכן לענין לאו דלא יבואו לראות וגו' כתיב. אהרן ובניו יבואו ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו ולא יבואו לראות וגו'. משמע דרק בלוים דיבר הכתוב. ואין אהרן ובניו בכלל אזהרות הללו. מ"מ אין זה מוכרח כלל. די"ל דאע"ג דגם הכהנים בכלל אזהרות הללו. מ"מ כיון דאפשר בכהנים שמעלתן גדולה יותר לא התיר הכתוב אלא באהרן ובניו. והיינו משום שהוא לצורך ואי אפשר בענין אחר. אבל ודאי שלא לצורך גם אהרן ובניו בכלל אזהרות אלו. וכההיא דאמרינן (בסוף עירובין) הכל נכנסין בהיכל לבנות לתקן ולהוציא את הטומאה ומצוה בכהנים אם אין שם כהנים נכנסין לוים וכו' עיי"ש. וכן מבואר להדיא במדרש (במדבר רבה פ"ד). דאמרינן התם ובא אהרן ובניו

וגו' אמר הקב"ה למשה בשעה שיהיו מפרקין את המשכן לא יהיו בני קהת מפרקין את הפרוכת מפני הארון. אלא יהיו בני אהרן נכנסין והן מפרקין אותה. מפני שהם כהנים. ושנו רבותינו הכהנים שומרים מבפנים והלוים מבחוץ. מחיצת הכהנים גדולה ממחיצת הלוים. ומה היו בני אהרן עושין כשהיו מורידים את הפרוכת אמר ר"ח בר חנינא כך היו קונטיטין גדולים וכו' והיו מגביהין את הפרוכת בקונטיטין ופורקין את הקורקסין. ואעפ"כ לא היו משפילין אותה בבת אחת כדי שלא יראו את הארון אלא משפילין קימעא קימעא עד שיורידוה וכסו את הארון וכו' עיי"ש. הרי בהדיא דגם אהרן ובניו בכלל אזהרת לא יבואו לראות כבלע את הקודש. כל שאפשר לעשות בענין שלא יצטרכו לראות. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ורבינו בחיי ז"ל (ריש פרשת במדבר) שכתבו שהוזהרו על הארון וכלי הקודש באזהרות שהזהירם בהר סיני במתן תורה. דשם הזהירם לא תגע בו יד וגו' והכהנים והעם אל יהרסו לעלות וגו'. וזו היא שהזהירם גם כאן לא יגעו אל הקודש וגו' ולא יבואו לראות וגו' עיי"ש. וא"כ כמו דהתם גם הכהנים בכלל האזהרה אף הכא נמי גם הכהנים בכלל. וכן מתבאר ממה שאמרו במדרש שם (לקמן פ"ה) ולא יבואו לראות כבלע וגו' מלמד כשהיו באין לטעון את הארון היו מפרקין את הפרוכת מפניו והיו זנים עיניהם מן הארון לפיכך היו מתכלין שנאמר כי לא יראני האדם וחי וכו' עיי"ש. וכיון שהוא מטעם כי לא יראני האדם וחי. מבואר דגם הכהנים בכלל האזהרה. אלא שהתיר הכתוב בכהנים משום דזריזים הם ביותר להזהר שלא לראות. וגם מעלתם גדולה יותר כמשכ"ל. אבל במקום שאין צורך לראות אין חילוק בין כהנים ללויים לענין אזהרה זו. ולפ"ז מש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן לויי לא יגעו ויראו כבלע. אין כוונתו למעט כהנים. אלא כוונתו לכל שבט הלוי שגם הכהנים בכלל. ומשום דבבני קהת כתיב קרא לכן כתב לויי. אבל ודאי גם הכהנים בכלל. שגם הם נקראו לויים:

והנה באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל שלשה לאוין אלו. ותחת זה מנה שם עשה דבכתף ישאו (בדבור כבד) עיי"ש. וזה ממש כשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה. שגם הם לא מנו לאוין אלו ומנו עשה זו. כמבואר בסה"מ (עשין ל"ד) עיי"ש. אלא דיש מקום עיון בדבריו ז"ל שם. שכתב עשה זו שם בלויים עיי"ש. ואפי' אם נימא דגם הכהנים בכלל ואין כוונתו שם למעט כהנים. מ"מ הדבר קשה דהרמב"ם ז"ל כתב עשה דבכתף ישאו בכהנים. וכמו שביאר שם דלא נהגה עשה זו בלוים אלא במדבר. אבל אח"כ נשתנה מצוה זו לכהנים עיי"ש בדבריו. ולטעמי' אזיל שהעלה (בשורש שלישי) דלאו דלא יעבוד עוד אינו נמנה. משום שאינו נוהג לדורות. שלא נהג אלא במדבר כשהיתה מצות בכתף ישאו מוטלת על הלויים. אבל אח"כ כשפסקה מצוה

זו מן הלויים והוטלה על הכהנים בטל לאו זה לגמרי. משום שלא נאמר אלא ללויים ולא לכהנים. ונמצא דמצות משא הארון רמיא על הכהנים. אבל פסול דשנים שלא יעבוד יותר מבן חמשים שנה לא נאמר להם. וכל זה לשיטת הרמב"ם ז"ל. אבל רבינו הגאון ז"ל שם כיון דמבואר דס"ל שם דמצות בכתף ישאו נוהגת גם לדורות בלויים ולא ניטלה מצוה זו מהם כלל. וזה כדעת הרמב"ן ז"ל (בשורש שלישי) שהשיג על הרמב"ם ז"ל בזה מתרי טעמי. חדא שאם נעתקה מצות משא הארון מן הלויים לכהנים הרי הם במקום הלויים לכל משאם ועבודתם. להיות כמותם מבן שלשים ועד בן חמשים שנה שהם שנות הכח למשא בכתף ולא יעבוד עוד. ועוד דעיקר הדבר לא יתכן וחלילה לומר שנשתנה שום מצוה בתורה שיהיו הלוים נפסלים ממשא הארון לעולם. ורק בשלשה מקומות נצטוו הכהנים ע"פ הדיבור לשאת את הארון. כדאמרינן בסוטה (פרק אלו נאמרין). אבל ודאי עיקר מצוה זו על כל הליים היא מוטלת כמו שנצטוו עלי' מעיקרא. וממילא מבואר דלאו דלא יעבוד עוד נוהג לדורות ונמנה במנין הלאוין כדעת הבה"ג וסייעתו עיי"ש בדבריו ז"ל. והשתא א"כ אחר שדעת רבינו הגאון ז"ל שם דמצות משא הארון לא ניטלה מן הלויים כלל. אלא מוזהרים ועומדים עלי' כמו שניתנה להם מתחילה. וכדעת הרמב"ן ז"ל. א"כ שוב אין מקום לומר דלאו דלא יעבוד עוד אינו נוהג לדורות. והדבר תמוה מה שלא מנה לאו זה שם. ודבריו שם נראין כסותרין זא"ז. אשר לכן נראה דבאמת מטעם זה חזר בו רבינו הגאון ז"ל כאן מדעתו שם. ולזה מנה כאן לאו דלא יעבוד עוד:

אלא שעדיין צריך ביאור מה שלא מנה כאן עשה דבכתף ישאו שמנה שם. ומאיזה טעם חזר בו מזה כאן ולא מנאה במנין העשין. ואמנם הנראה בדעתי רבינו הגאון ז"ל בזה הוא דס"ל דלא אשכחן בזה עשה בקרא. דמש"כ (בפרשת נשא) ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו. אשר מזה מנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו מצוה זו. באמת אין במשמעות הך קרא מצות עשה. שהרי לא נצטוה משה בזה אלא ליקח את העגלות מאת הנשיאים ולתתם ללוים לפי עבודתם. כדכתיב לעיל מיני' ויאמר ה' אל משה קח מאתם והיו לעביד את עבודת אהל מועד ונתתה אותם אל הלוים איש כפי עבודתו. ומזה הוא שהבין משה מעצמו שלא ליתן עגלות לבני קהת. משום שאין זה כפי עבודתם. וכדמפרש הכתוב טעמו. ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו. והיינו משום דבמעשה הארון (בפרשת תרומה) כתיב ועשית בדי עצי שטים וגו'. והבאת את הבדים בטבעות על צלעות הארון לשאת את הארון בהם. וכן כתיב (בפרשת ויקהל) ויבא את הבדים בטבעות על צלעות הארון לשאת את הארון. הרי להדיא דעיקר הבדים נצטוו לעשות כדי לשאת בהם את הארון. ומתבאר להדיא מזה דמשא הארון אינו אלא בכתף.

וכן בכל משא בני קהת כתיב בדים. ומזה נשמע דעבודתם בכתף. וכן מתבאר מדכתיב בדברי הימים (א' ט"ו ט"ו) וישאו בני הלוים את ארון האלקים כאשר צוה משה כדבר ה' בכתפם במוטות עליהם. מתבאר בהדיא דמצות המשא בכתף נשמע מדצוה הכתוב על עשיית הבדים ולתתם על צלעות הארון לשאת בהם את הארון. וכן כתיב בשולחן ובמזבחות שהם ממשא בני קהת. וזהו שכתב כאן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו. אבל לא מצינו בזה עשה פרטית לשאת את הארון בכתף. אלא דממילא נשמע דמשא בני קהת אינה אלא בענין זה כמש"כ:

איברא דמלשון הספרי (פרשת נשא פיסקא מ"ו) דמייתי התם קרא דדברי הימים שם. דכתיב כאשר צוה משה כדבר השם בכתפם במוטות עליהם. וקרא דלקמן (שם כ"ד) דכתיב אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' אלקי ישראל. ואמרינן התם והיכן צוהו ולבני קהת לא נתן. הא לא חידשו הלוים כלום אלא הכל מפי משה ומשה מפי הגבורה עיי"ש. משמע לכאורה דמהך קרא דלבני קהת לא נתן וגו' שמעינן מצוה זו דבכתף ישאו. וכבר הביא הרמב"ם ז"ל ראי' זו מהספרי (בעשין ל"ד) וסיים שם על זה וכתב וז"ל הנה נתבאר לך שמצוה זו מכלל המצות עכ"ל עיי"ש. אבל לפ"ז דברי הספרי גופא תמוהים ואין מובנים. דודאי מהך קרא ליכא למשמע אלא שכן עשה משה מדעתו שלא ליתן לבני קהת עגלות. כיון שאמר השם כפי עבודתם. ולבני קהת אין זה כפי עבודתם כמשכ"ל. וכן פי' הרב ספורנו שם עיי"ש. וא"כ אין זה מקום מצוה זו. אבל הדבר ברור ומוכרח דלא קאי בספרי שם אלא אקרא קמא דכתיב כאשר צוה משה. ועל זה שאל והיכן צוה משה. ולזה מייתי שפיר מקרא דולבני קהת לא נתן וגו'. וכן פירש הרמב"ן ז"ל (בשורש שלישי) דברי הספרי אלו מטעם אחר עיי"ש בדבריו ז"ל. ומבואר בדבריו שם שלא הי' כתוב בגירסתו בדברי הספרי והיכן צוהו. אלא והיכן צוה עיי"ש. והוא מוכרח. כמו שנתבאר דלא אשכחן בקרא מצוה פרטית מאת השם לשאת בכתף. אלא מדצוה השם לעשות בדים לארון ולשולחן ולמזבחות לשאת אותן בהם. שמעינן דמצות משאם אינה אלא בכתף כמו שנושאין בבדים. ומדצוה הכתוב שתהא משא כלי הקודש מעבודת בני קהת שמעינן דעבודת משא של בני קהת אינה אלא בכתף. וא"כ ממילא מבואר שאין לנו בזה מצות עשה פרטית בפ"ע שתהא נמנית במנין העשין בפ"ע. ואין לנו בקרא מצוה אלא בעשיית הבדים. וזהו בכלל מצות עשיית הארון והשולחן והמזבחות. וכיון דלדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אין עשיית כלי המקדש נמנה בפ"ע. ממילא נמי עשיית הבדים פשיטא שאינה נמנית. ואפי' לדעת הרמב"ן ז"ל שעשיית הארון נמנית בפ"ע. מ"מ פשיטא דעשיית הבדים אינה נמנית. משום דהו"ל

בכלל עשיית הארון. וא"כ לא נשאר לנו בזה בכתוב מצוה אלא עבודת משא דלוים. והרי לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אין זו מצוה נמנית משום שאינה נוהגת לדורות. ומצות משא הארון שנוהגת לדורות בכהנים לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. הרי לא מצינו בתורה בשום דוכתא. ומשום זה לא מנה בזה הרמב"ם ז"ל אלא עשה דבכתף ישאו. דס"ל שנוהגת לדורות בכהנים. אבל כבר נתבאר דלא אשכחן בזה מצות עשה בקרא. וגם לדעת הרמב"ן ז"ל וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. דעבודת משא נוהגת לדורות בלויים. הרי כבר מנה הרמב"ם (עשין כ"ג) מצות עשה דעבודת הלויים במקדש מדכתיב ועבד הלוי. וא"כ פשיטא דגם עבודת משא בכלל המצוה. כעבודת השוערים והמשוררים שנכללו בה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם דכל עבודות הלוים בכלל עשה זו. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל ביותר ביאור (ריש פ"ג מהלכות כלי מקדש) עיי"ש.

ואע"ג דרבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו עשה זו. מ"מ יהי' זה מאיזה טעם שיהי' עכ"פ לענין עשה דבכתף ישאו יפה עשו רבינו הגאון והבה"ג וסייעתם ז"ל שלא מנאוה. משום דלא אשכחן בזה עשה בקרא כלל כמו שנתבאר. ואין בזה אלא מצוה כללית שיעבדו הלוים עבודת אהל מועד שלא מנאוה מטעם ידוע להם. וגם באמת כבר מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו במספר הפרשיות שלו. וזו היא כוונתו במה שמנה שם פרשת טהרת בני לוי לבוא חדר עיי"ש. והיינו הפרשה האמורה בסדר בהעלותך דכתיב קח את הלוים וטהרת אותם וכה תעשה להם וגו'. ואע"ג דטהרה זו אינה נוהגת לדורות ולא נעשה אלא ע"י משה. ובכך נטהרו ונתקדשו בקדושתם לדורות עולם. וא"כ לכאורה הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פי"ד דנגעים מ"ד) עיי"ש. מ"מ נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל בפרשה זו שמנאה משום דבטהרתם זו נתחייבו הלוים לעבוד עבודת המקדש. וזו היא מצוה הנוהגת לדורות עולם. וטהרה זו היא עיקר חיובם מאז ואילך לדורות. שצוה הכתוב לטהר אותם ולהטיל עליהם חובה זו. וכדכתיב בההיא פרשה. ואחרי כן יבואו הלוים לעבוד את אהל מועד וגו'. ובלא"ה כבר כתב הרמב"ן ז"ל (בשורש שלישי) ליישב דעת הבה"ג שמנה פרשת אבנים גדולות ופרשת ברכות וקללות. אע"פ שלא נצטוו לעשותן אלא פעם אחת. משום דמצוות שענינם קיים לנו לדורות ימנה אותן. אע"פ שאין נעשות אלא פעם אחת. עיי"ש בדבריו. וא"כ גם טהרת בני לוי שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל מהאי טעמא אע"פ שלא נעשה אלא פעם אחת משום שענינה קיים לנו לדורות. שהרי בכך נתחייבו הלוים בעבודת אהל מועד לדורות עולם. אלא דלדעת רבינו הגאון ז"ל אין אנו צריכים לסברת הרמב"ן ז"ל. אע"פ שגם הוא מנה פרשת אבנים גדולות ופרשת ברכות וקללות שבהר גריזים והר עיבל. וכמו שיתבאר לפנינו במקומו

במנין הפרשיות. ופרשת טהרת בני לוי שמנה היינו רק משום שכוללת המצוה המוטלת על שבט לוי לעבוד עבודת אהל מועד שעליהם. כמו שיתבאר לפנינו במנין הפרשיות (פרשה נ') עיי"ש. וא"כ כבר מנה רבינו הגאון ז"ל מצוה זו דעבודת הלוים. ומנאה במנין הפרשיות שהן מצות המוטלות על הצבור. לפי שאין עבודה זו מתקיימת בעבודת איש אחד אלא בכל השבט כולו. ובכלל עבודתם גם עבודת משא. אבל לענין משא בכתף לא באה עשה מיוחדת בתורה ולכן לא מנאה. וחזר בו ממה שמנאה שם באזהרותיו שע"פ עשה"ד. וזהו אחד מן השינוים היותר גדולים שבין אזהרותיו שם למנין המצות שלפנינו. שבענין אחד מנה כאן שלשה לאוין שלא מנאם שם. ועשה אחת שמנה בזה שם. חזר בו כאן ונמנע מלמנותה:

ועדיין יש לעיין בזה לדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דהנך לאוין דלא יגעו אל הקודש ולא יבואו לראות נוהגין לדורות. מדתנן (סוף חגיגה) ואמרו להם הזהרו שלא תגעו בשולחן עיי"ש. ופירש"י ותוס' דלכהנים עה"א ההולכים להיכל להשתחוות כשעולים לרגל קאמר. שלא יגעו בשולחן ויטמאוהו במגעם. משום שלא יוכלו להטבילו אחר הרגל משום שא"א לסלקו ממקומו. דכתיב בו לחם פנים לפני תמיד כדמפרש בגמרא. אבל ישראל לא היו יכולין לילך אף בין אולם ולמזבח ואין צריך להזהירם עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות מטמאי משכב ומושב הי"א) כתב וז"ל ולפיכך היו אומרים להם אל תגעו בשולחן בשעה שמראים אותו לעולי רגלים כדי שלא יהא טמא במגען וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל דלישראל הוא שאמרו כן שלא יגעו בו כשמוציאין אותו לחוץ להראותו להם. וכתב כן מדאמרינן בגמרא שם. ותיפוק לי' דשולחן כלי עץ העשוי לנחת הוא ולא מטמא. ומשני כדר"ל דאמר מאי דכתיב על השולחן הטהור מכלל שהוא טמא. ואמאי כלי עץ העשוי לנחת הוא וכו'. אלא מלמד שמגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים ואומרין להם ראו חיבתכם לפני המקום סילוקו כסידורו וכו' עיי"ש. וס"ל להרמב"ם ז"ל שהיו מוציאין השולחן לחוץ כדי להראותו להם. ואז הוא שהוצרכו להזהירן שלא יגעו בשולחן ויטמא במגען. ולפ"ז אין צריך לומר כדפירש"י ותוס' דרק לכהנים עה"א הוא שהזהירו כך. אלא גם לכל ישראל הוצרכו להזהיר כשמוציאין השולחן לחוץ. וכבר הביא הר"ב מל"מ מסוגיא דיומא (סוף פ"ק) שנראה מוכרח משם כדעת הרמב"ם ז"ל. ושכן מפורש ג"כ בירושלמי במקומו (בסוף חגיגה) שם. ושכן פירש"י גופי' (ביומא שם) עיי"ש בדבריו. וכן ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת תרומה) שכתב שהיו מוציאין אותו לחוץ עיי"ש. ובמש"כ בזה בתשובות הרדב"ז (חלק חמשי סי' קע"ח):

ונראה דגם לפירש"י ותוס' ס"ל הכי לקושטא דמילתא. ולא כתבו כן אלא לפום מאי דס"ד דהו"ל כלי עץ העשוי לנחת. ולא הוה ידע מאי דאמר ר"ל שהיו מוציאין להם השולחן. ומשום הכי פריך אמאי טמא. הא כלי עץ העשוי לנחת הוא. ולפ"ז ודאי מוכרח לפרש כדפירש"י והתוס' דלא הוצרכו להזהיר אלא משום כהנים עה"א הבאים להיכל להשתחוות. אבל למאי דמסיק דלאו כלי עץ העשוי לנחת הוא כדר"ל שמגביהין ומראין אותו לעולי רגלים. ודאי דתו לא צריך לומר דרק משום כהנים לחוד הוצרכו להזהיר. אלא גם לפירש"י ותוס' הוצרכו להזהיר משום כל עמי הארץ שבישראל שלא יגעו בו כשהוציאוהו לחוץ כמתבאר מסוגיא דיומא ומירושלמי. ואין שום קושיא לפירש"י ותוס' מהתם. וגם אין שום סתירה בפירש"י מיומא לחגיגה כקושית המל"מ שם:

והשתא לפי מה שביארנו לעיל דלפי סוגיא דיומא (פרק הוציאו לו נ"ד ע"א) לאו דוקא הארון. אלא גם שאר כלי הקודש בכלל אזהרה דלא יבואו לראות וגו'. וא"כ ה"ה ללאו דלא יגעו אל הקודש. א"כ קשה אמאי הוצרכו להזהירם שלא יגעו בשולחן משום טומאה. תיפוק לי' דבלא"ה אפי' הטהורים אסורים ליגע משום אזהרת לאו דלא יגעו אל הקודש. אם איתא דלאו זה נוהג גם לדורות. מיהו אם נימא דאין בכלל אזהרות אלו אלא לויים וישראלים בלבד ולא כהנים. הי' אפשר לומר דלא מיבעיא לפירש"י ותוס' בחגיגה שם דלא הזהירו אלא לכהנים הבאים להיכל להשתחוות. דודאי לא קשה. אלא אפי' לפי' הרמב"ם ז"ל שהוציאו השולחן לחוץ. ג"כ אפשר לומר שלא הוצרכו להזהיר שלא יגעו אלא משום הכהנים שבהם. אבל לויים וישראל ודאי בלא"ה מוזהרים ועומדים שלא ליגע מדאורייתא משום לאו דלא יגעו אל הקודש. ואע"ג דמלישנא דהרמב"ם ז"ל שם נראה דלכולם לא הוצרכו להזהיר אלא משום טומאה. היינו משום דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דלאוין אלו לא נהגו אלא במדבר ואין נוהגין לדורות. אבל אנן בדידן אפשר לומר דרק משום הכהנים לחוד הוצרכו להזהיר משום חשש מגע טומאה. אבל לויים וישראלים מוזהרים מדאורייתא אפי' הטהורים משום לאו דלא יגעו אל הקודש. ועפ"ז הי' אפשר לתרץ בפשיטות קושית המל"מ בסתירת דברי רש"י מיומא לחגיגה. משום דאפשר לומר דאע"ג דס"ל לרש"י דהיו מוציאין את השולחן לחוץ. כדפירש"י ביומא שם. וכמבואר בירושלמי דחגיגה וכדמוכח מסוגיא דתלמודין ביומא שם. מ"מ שפיר הוכרח לפרש במתניתין דחגיגה שם דרק לכהנים בלבד הוצרכו להזהיר שלא יגעו בשולחן. משום דלויים וישראלים בלא"ה מוזהרים ועומדים מדאורייתא על הנגיעה. משום אזהרת לאו דלא יגעו אל הקודש. ודברי רש"י ז"ל נכונים. מיהו בכוונת התוס' אי אפשר לומר כן. כמבואר בדבריהם עיי"ש. ועכצ"ל בכונתם כמשכ"ל. אלא דכל זה היינו אם נימא דאין

הכהנים בכלל אזהרות אלו. אבל לפי מה שביארנו לעיל דגם הכהנים בכלל האזהרה שלא יראו ולא יגעו אם לא לצורך עבודתם. ודאי הדרא קושיא לדוכתה. ויהי' מוכח מזה דלאוין אלו אינם נוהגין לדורות. מיהו נראה דמזה אין הכרע. דאפשר לומר דאין הכוונה להזהירם שלא יגעו בידיהם ממש. אלא שיהיו נזהרים שלא ליגע אפי' בבגדיהם. דהיינו שלא יתקרבו אצל השולחן כ"כ שיגע השולחן בבגדיהם ויטמא בכך. דבגדי עם הארץ מדרס אפי' לפרושין וכ"ש לקודש. כדתנן (בפרק אין דורשין י"ח ע"ב) ובכמה דוכתי. ובזה ליכא לאו דלא יגעו אל הקודש.

איברא דאכתי קשה לכאורה מעיקר דברי ריש לקיש דדריש התם (ובסופ"ק דיומא) מדכתיב על השולחן הטהור מכלל שהוא טמא וכו' מלמד שהיו מגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחה"פ וכו' עיי"ש. ואם איתא דלאו דלא יבואו לראות נוהג לדורות קשה היאך היו מראין להם את השולחן לעבור בלאו דלא יבואו לראות וגו'. מיהו על מילתא דריש לקיש דקאי אקרא לא תקשה כ"כ. דאפשר לומר כדמשני רב נחמן (בפרק הוציאו לו) דבמקדש ראשון הו"ל ככלה בבית חמי'. ומשום מקדש ראשון הוא דכתב קרא השולחן הטהור. אבל ממתניתין דסוף חגיגה שם דקתני שאומרים להם הזהרו שלא תגעו בשולחן ותטמאוהו. דמבואר דשולחן מקבל טומאה. והיינו משום דלא חשיב כלי עץ העשוי לנחת משום שמגביהין אותו להראותו לעולי רגלים. כדמפרש בגמרא שם. ודאי קשה לכאורה. דהרי מתניתין ודאי במקדש שני נמי מיירי עכ"פ. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דלאו דלא יבואו לראות כבלע את הקודש אינו נוהג לדורות. מיהו לפמש"כ התוס' בחגיגה שם (בד"ה כלי עץ וכו') דכל שהי' מיטלטל בזמן המשכן בשעת סילוק מסעות שוב לא חשיב כלי עץ העשוי לנחת אפי' אח"כ בבית עולמים. אע"ג דאז שוב לא הוה מיטלטל עיי"ש. א"כ גם כאן אפשר לומר. דאע"ג דבבית שני לא היו מגביהין את השולחן להראותו לעולי רגלים. משום אזהרת לאו דלא יבואו לראות וגו'. מ"מ כיון דעכ"פ בבית ראשון. שלא הי' נוהג לאו זה הגביהו אותו להראותו לעולי רגלים. שוב לא חשיב כלי עץ העשוי לנחת אפי' בבית שני. אע"ג דאז שוב לא הוה מיטלטל משום אזהרת לאו דלא יבואו לראות וגו'. ולהכי מקבל טומאה. ולפ"ז מה שאמרו במקדש שני הזהרו שלא תגעו בשולחן. היינו כפירש"י ותוס' משום כהנים עמי הארץ שבאו לפנים להשתחוות. ועפ"ז מיתרצי שפיר נמי דברי רש"י והתוס' שם ממה שהקשה במל"מ שם. משום שהוצרכו לפרש כן משום זמן בית שני וכמבואר. איברא דאכתי לפ"ז קשה לרב חסדא ושאר אמוראי דהתם (בפרק הוציאו לו) דלא ס"ל לחלק בזה בין בית ראשון לשני. אדמקשו התם לרב קטינא. טפי הו"ל להקשות אמתניתין דסוף חגיגה שם. מיהו יש

לדחות ואין להאריך בזה. וגם לעיקר הקושיא אפשר לומר לפום לישנא דתלמודא סוף חגיגה שם דאמרינן שמגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחה"פ עיי"ש. דמשמע שלא היו מראין אלא לחה"פ בלבד. אבל השולחן לא ראו. דאפשר שהיו מכסין אותו שלא יהיו יכולין לראותו. ועי' במש"כ התוס' שם לקמן (כ"ז ע"א) בד"ה ואיבעית אימא וכו' ובמש"כ המהרש"א שם. דלפ"ז בלא"ה ניחא לאינך אמוראי דפרק הוציאו לו דלא ס"ל לחלק בין מקדש ראשון לשני עיי"ש היטב ואין להאריך:

ואמנם אכתי יש לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל. דאחר שמנה כאן לאו דלא יבואו לראות ולאו דלא יגעו אל הקודש כ"ש שהי' לו למנות לאו דהבדים לא יסורו ממנו דכתיב בארון. ולאו דלא יזח החושן מעל האפוד וכן לא דלא יקרע דכתיב גבי מעיל. והרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו הנך שלשה לאוין אע"פ שלא מנו הנך שלשה לאוין דהכא משום דס"ל שאין נוהגין לדורות. וגם הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו לאו דלא יסורו ממנו ולאו דלא יזח החושן. אלא דלאו דלא יקרע דמעיל לא מנו. ובפ"ז דיומא (ע"ב ע"א) מבואר דהנך תלתא לאוי לאוין גמורין הם ולוקין עליהן. וכן מבואר בפרק בתרא דמכות (כ"ב ע"א) שלוקין על לאוי דלא יסורו ממנו ולא יזח החושן עיי"ש. וכבר ראיתי להרב אזולאי ז"ל בהגהתו על הריטב"א ביומא שם שעמד לתמוה על הבה"ג מדוע לא מנה לאו דלא יקרע. וכתב לתרץ ע"פ סוגיא דמכות שם דמדלא פריך התם אלא דליחשוב במתניתין שם המסיר בדי הארון והמזיח החושן. ולא פריך נמי דליחשוב קורע המעיל. ש"מ דס"ל דליכא בזה מלקות משום דאין זה לאו וכדס"ל לראב"י בסוגיא דיומא שם עיי"ש. אבל אין זה מספיק. דלראב"י גם לא יסורו ולא יזח אינם אזהרת לאו. וכולהו חד טעמא אית להו התם עיי"ש. וכיון דלענין לאו דלא יסורו ולאו דלא יזח פסקו דלא כראב"י גם לענין לאו דלא יקרע אית לן למימר דלא קיי"ל כוותי'. ובאמת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' של"א) מנה גם לאו דלא יקרע. ובלתי ספק כן הי' גם בנוסחת הבה"ג שלפניו. שהרי כל דבריו סובבים על דברי הבה"ג במנין המצות כידוע. אבל באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו אלא לאו דלא יסורו ממנו ולאו דלא יזח בלבד והשמיטו לאו דלא יקרע עיי"ש. ומבואר שגם בנוסחת הבה"ג שלפניהם הי' כתוב כבנוסחא שלפנינו. וזה ודאי קשה טובא מאי שנא לאו דלא יקרע מהנך תרי לאוי דלא יסורו ממנו ולא יזח החושן. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים לכאורה ביותר. שלא מנה כל שלשה לאוין אלו כלל. וכן באזהרותיו אשר ע"פ עשרת הדברות לא מנה שלשה לאוין אלו:

והנראה בזה ע"פ מאי דאמרינן ביומא (בפרק בא לו שם) אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. מתקיף לה רב אחא ב"י ודילמא הכי קאמר רחמנא נעביד

לי' שפה כי היכי דלא ניקרע. ומשני מי כתיב שלא יקרע. אמר ר"א המזיח חושן מעל האפוד. והמסיר בדי ארון לוקה שנאמר לא יזח ולא יסורו. מתקיף לה ראב"י ודילמא כי קאמר רחמנא הדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו. ומשני מי כתיב שלא יזח ושלא יסורו. ותו אמרינן התם רבי יוסי בר חנינא רמי כתיב בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו. וכתיב והובא את בדיו בטבעות. הא כיצד. מתפרקין ואין נשמטין. תניא נמי הכי וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל כתיב לא יסורו אלמא אין זזין משם. וכתיב והבאת אלמא הולכין ובאין בתוכן וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דלריב"ח עכצ"ל דכר"א בר יעקב ס"ל דקרא דלא יסורו לא לאזהרה אתי למירמי חובה אגברא שלא יסירם. אלא אבדים הוא דקאי. שיהיו נעשין בענין שלא יהיו נשמטים מן הטבעות ולא זזין מהן. וכדקאמר ראב"י דכי קאמר רחמנא הדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ושלא יסורו. ופירש"י ועל הטבעות והבדים אומר שיתנם בטבעות בדוחק עיי"ש. דאם איתא דלריב"ח קרא דלא יסורו אגברא קאי לאזהרת לאו שלא להסירן א"כ מאי רומיא דקרמי בהנך קראי. הרי אפשר לומר דאע"ג דודאי הבדים מתפרקין ומשתמטין. מ"מ הזהיר הכתוב באזהרת לאו שלא להסירם בידים. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שעמדו בזה. אבל נראה דמהאי טעמא ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דריב"ח כרב אחא ב"י ס"ל. והשתא לפ"ז מאחר דמסקינן תניא נמי הכי כריב"ח. קיי"ל כוותי' וכראב"י ולא כרב יהודה ור"א. וכן נראה מסתמא דתלמודא (בפ"ב דסנהדרין כ"א ע"א) דאמרינן התם גבי קרא דלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו. דלכ"ע הכי קאמר קרא לא ירבה כדי שלא יסור עיי"ש. אע"ג דלא כתיב שלא יסור. והיינו כראב"י וכריב"ח. וגם בזה כבר העירו קצת אחרונים ז"ל. אבל רבינו הגאון ז"ל מוכיח מזה דקיי"ל כריב"ח וראב"י ודלא כר"י ור"א. והא דאמרינן (בפרק בתרא דמכות שם) מתקיף לה אביי וליחשב נמי המזיח החושן מעל האפוד והמסיר בדי הארון ואזהרתי' מהכא ולא יזח החושן ולא יסורו עיי"ש. איכא למימר דאביי כר"י וכר"א ס"ל דלא יסורו ולא יזח אזהרות לאוין נינהו ולוקין עליהן. אבל אנן לא קיי"ל הכי. אלא כריב"ח וראב"י דס"ל דאין אלו לאוין כלל:

וגם יתכן לומר דהך מילתא תליא בפלוגתא דאביי ורבא (בפרק בתרא דקידושין ע"ח ע"א) דאביי קאמר התם קידש לוקה בעל לוקה. קידש לוקה משום לא יקח. בעל לוקה משום לא יחלל. ורבא אמר בעל לוקה לא בעל אינו לוקה. דכתיב לא יקח ולא יחלל. מה טעם לא יקח משום לא יחלל עיי"ש. הרי דלאביי לא משמע לי' דסיפא דקרא דכתיב לא יחלל הוא נתינת טעם ללא יקח. ונראה דהיינו משום דס"ל דא"כ הו"ל למיכתב שלא יחלל. וכדאמרינן בסוגיא דיומא שם אליבא דר"י ור"א. אבל רבא ס"ל כאתקפתא

דראב"י וכריב"ח דלא חיישי להכי. ולהכי בסוגיא דפרק בתרא דמכות שם אביי לטעמי' אזיל. וס"ל דלא יסורו ולא יזח החושן אזהרות לאו נינהו ולוקין עליהן. אבל אנן כרבא קיי"ל התם. וא"כ אינן אזהרות אלא באו לנתינת טעם וללמד אופן עשייתם בענין שלא יסורו ושלא יזח. ואע"ג דהתם בלאו דלא יחלל אפי' רבא מודה דאע"ג דאתי לנתינת טעם ללאו דלא יקח. מ"מ הו"ל נמי לאו בפ"ע לענין שאם בעל ולא קידש שלוקה. וכדאמרינן התם ומודה רבא שאם בעל ולא קידש שלוקה דלא יחלל אמר רחמנא והרי חילל עיי"ש. ומה"ט כשקידש ובעל לוקה שתים אפי' לרבא. כדפירש"י שם. שאני התם דכיון דלכ"ע מיהת לא יחלל דקרא אגברא קאי שלא יקח כדי שלא יחלל. שפיר הו"ל אזהרת לאו מיהת לענין אם בעל. דלא גרע מלאוי דלא בערתי ממנו בטמא ולא אכלתי באוני ממנו ולא נתתי ממנו למת. דאע"פ שלא נאמרו בלשון אזהרה. מ"מ מנאן רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין. וכן דעת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם משום דכיון דאמרה תורה שיתודה שלא עשה כן. שמעינן מזה אזהרה שלא לעשות כן כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) עיי"ש. והכא נמי כיון דאמר קרא לא יקח כדי שלא יחלל. שמעינן שפיר מזה אזהרה שלא לחלל. משא"כ כאן דאם לא יסורו ולא יזח ולא יקרע לא באו אלא לנתינת טעם לא קאי כלל אגברא. אלא על הטבעות והבדים והמעיל שיהיו נעשין בענין שלא יסורו ולא יזח ולא יקרע. וא"כ אין בזה ענין אזהרה כלל. והילכך ע"כ לרבא דקיי"ל כוותי' אין אלו חשיבי לאוין כלל. ומטעם זה לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאוין אלו:

ונראה קצת ראי' לזה דהך מילתא תליא בפלוגתא דאמוראי. מדאמרינן בזבחים (פרק דם חטאת צ"ה ע"א) אמר ריש לקיש מעיל שנטמא מכניסו בפחות משלש על שלש ומכבסו משום שנאמר לא יקרע עיי"ש. וכבר ידועים דברי הריטב"א ז"ל (בפרק בתרא דמכות כ' ע"ב) דכל היכא דאמרינן משום שנאמר משמע דלאו איסור תורה קאמר אלא איסור דרבנן עיי"ש. וכ"כ הר"ש אלגזי ז"ל ביבין שמועה (כלל ע"ג) בשם תלמידי הרשב"א ז"ל עיי"ש בדבריו. וכבר הביאו קצת אחרונים ז"ל מקור לזה מדאמרינן (בפ"ג דגיטין ב"ו ע"א) עלה דתנן ר"א מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים שנאמר וכתב לה לשמה. ופרכינן עלה בגמרא שם והא כי כתיב לה אתורף הוא דכתיב. ומשני אלא אימא משום שנאמר וכתב לה לשמה. ופירש"י וז"ל אלא לא תימא שנאמר דמשמע דמיני' יליף. אלא משום כלומר משום שנאמר בתורף וכתב לה לשמה גזרינן טופס אטו תורף דאורייתא עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ אם איתא דלכ"ע המקרע בגדי כהונה עובר בלאו דלא יקרע ולוקה. מאי קאמר ר"ל משום שנאמר. והרי לאו גמור הוא ולוקה עליו מדאורייתא. ולכאורה הי' אפשר לומר לזה עפמש"נ הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות כלי מקדש ה"ג) דדוקא כשקורע

דרך השחתה הוא דלוקה עיי"ש. וא"כ כאן שאינו קורעו אלא כדי לטהרו מטומאתו שיהא יכול להכניסו לעזרה לקיים בו מצות כיבוס במקום קדוש. אין זה דרך השחתה. ומדאורייתא אין בו משום לאו דלא יקרע ולא מתסר אלא מדרבנן. והיינו דקאמר משום שנאמר לא יקרע. וכדרך שפירש"י בגיטין שם. אבל ז"א דכיון דאפשר להכניסו בעזרה בפחות משלש על שלש בלא קריעה ודאי כשקורעו אפי' בכה"ג הו"ל דרך השחתה. ומדאורייתא קאי עלה בלאו דלא יקרע. ונראה דזו היא כוונת הר"ב מל"מ (בהלכות כלי מקדש) שם עיי"ש ובמש"כ עוד בזה (בפ"ח מהלכות מעה"ק) עיי"ש היטב ואין להאריך בזה:

ועכ"פ ודאי הדבר ברור כדכתיבנא. וא"כ ודאי קשה מאי דנקט בלישני' משום שנאמר אם לא דנימא דלריש לקיש ודאי אין בזה לאו גמור דאורייתא. דלא קאמר קרא אלא שפה יהי' לפיו כדי שלא יקרע וכאתקפתא דראב"י. והא דקאמר משום שנאמר לא יקרע. אע"ג דלפ"ז לית בה לאו כלל. ולא דמי להההיא דגיטין שם. דהתם עכ"פ בתורף בעינן וכתב לה מדאורייתא. וכן בההיא דמכות שם איכא מיהת לאו גמור דלא ילבש גבר שמלת אשה מדאורייתא. אלא דבההוא ענינא דמיירי התם אינו בכלל לאו זה מדאורייתא. אלא דרבנן גזרו אטו דאורייתא וכמש"כ הריטב"א ז"ל שם ורש"י בגיטין שם. משא"כ כאן דכיון דלא יקרע אינו אזהרת לאו כלל. מאי משום שנאמר לא יקרע דקאמר ריש לקיש. נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה לכאורה דהרי אפי' למ"ד דלא יקרע הו"ל לאו גמור דאורייתא. מ"מ הדבר ברור דלא הזהיר הכתוב אלא בבגדי כהונה הראוים להשתמש בהם במקדש. אבל כשנפסלו ושוב אינן ראוים לכך. פשיטא דאינן בכלל לאו דלא יקרע. והוא דבר הלמד מענינו. דהא כי כתיב הך קרא במעיל העומד וראוי לעבודת מקדש הוא דכתיב. והשתא כיון דקיי"ל (בפ"ט דזבחים פ"ח ע"א) דבגדי כהונה שנתגעלו אין מכבסין אותן אלא עושין חדשים. משום דאין עניות במקום עשירות עיי"ש. א"כ כאן במעיל שניתז עליו דם חטאת שטעון כיבוס מדאורייתא. שוב נפסל מלהשתמש בו במקדש. ולא מיבעיא ליש אומרים דס"ל התם דאין מכבסין אותן כל עיקר אפי' אין צריכין אלא לכיבוס במים. והכי קיי"ל כמו שפסק הרמב"ם (בפ"ח מהלכות כלי מקדש הלכה ה') עיי"ש. אלא אפי' לת"ק דהתם דס"ל דאם הוגעו למים מכבסין אותן. הרי דם חטאת צריך שבעה סממנים ואפי' לת"ק אין מכבסין אותן כלל. וכדאמרינן התם לת"ק שאם הוגעו לנתר ואהל אף במים אין מכבסין אותן עיי"ש. וא"כ אין הכיבוס כאן אלא כדי לקיים בו מצות תכבס במקום קדוש משום דם חטאת שניתז עליו. אבל אין ראוי עוד להשתמש בו במקדש לעולם. ולא הוי תו בכלל לאו דלא יקרע. מיהו נראה דדוקא היכא דאין הכיבוס אלא כדי להכשירן

להשתמש בהן במקדש. בזה הוא דאמרינן דאין מכבסין אותן מטעמא דאין עניות במקום עשירות ועושין חדשים. אבל הכא דכיבוסו אינו אלא משום דם חטאת דכתיב בי' תכבס במקום קדוש דגזה"כ הוא אפי' כשאינו רוצה להשתמש בו יותר. הילכך לא מיפסל בכך לעבודת מקדש. דלא שייך בזה טעמא דאין עניות במקום עשירות. אלא דאכתי קשה למה לי טעמא שלא יקרענו משום שנאמר לא יקרע תיפוק לי' משום דבקריעתו מיפסל לעבודת מקדש. דהא קיי"ל דבגדי כהונה וכן כל שאר כלי שרת אין מתקנין אותן. כדתניא התם כלי קודש שנקבו אין מתיכין אותן ואין מתיכין לתוכן אבר. נפגמו אין מתקנין אותן סכין שנפגם אין משחיזין את פגימתה. נשמטה אין מחזירין אותה עיי"ש. ומדברי התוס' (בפ"ק דשבועות י"א) בד"ה מכל מקום וכו' מתבאר דאפי' כשעדיין עושין מעין מלאכתן הראשונה אין מתקנין אותן. וכמו שהכריח מדבריהם בהגהת מל"מ (פ"א מהלכות כלי מקדש הלכה י"ד) עיי"ש. וא"כ אפי' לא הוה שום איסורא בקריעה. מ"מ ע"כ צריך להכניסו בפחות משלש על שלש ולא לקרעו כדי שלא לפסלו מעבודת מקדש. דהא משנקרע שוב אין לו תקנה:

והנה עלה דתניא (בפ"ב דזבחים י"ח ע"ב) בבגדי כהונה שאם היו מטושטשין או מקורעין ועבד עבודתו פסולה. פירש"י וז"ל מקורעין ואפי' הן חדשים דלאו בגד ראוי לעבודה הוא דבעינן לכבוד ולתפארת עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ת מהלכות כלי מקדש ה"ד) עיי"ש. ולכאורה במקורעין לא היו צריכין לזה דתיפוק לי' מדכתיב שפה יהי' לפיו לא יקרע. דכיון שהצריכה תורה לעשות שפה כדי שלא יקרע מכלל שאם נקרע נפסל. וממילא נמי עבודתו פסולה. ואע"ג דכתב הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין קס"ג) דקרועי בגדים פסולין לעבודה משום מחוסר בגדים לפי שאינו לבוש במקום הקרע עיי"ש בדבריו. מ"מ יתכן דהא גופא מדכתיב לא יקרע הוא דנפק"ל. דבלא"ה הי' נראה לומר דאע"ג דקרוע במקצת מ"מ אכתי תורת בגד עליו. ולא מיקרי בהכי מחוסר בגדים. ואפי' לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קס"ד. ובפ"א מהלכות ביאת מקדש) דקרועי בגדים הו"ל בכלל לאו דבגדיכם לא תפרמו. ואם עבד בהן חייב מיתה עיי"ש. מ"מ היינו דוקא בעודם מקורעים. אבל כשחזר ותקנם אין לפסלן מהאי טעמא. אלא מדחששה תורה שלא יקרע שמעינן שאם נקרע פסול ואין לו תקנה. מיהו נראה דהיינו דוקא אם נימא דמאי דכתיב לא יקרע אינו אלא טעם לרישא דקרא. שפה יהי' לפיו סביב כדי שלא יקרע. אבל למ"ד דלא יקרע הוא מילתא באנפי נפשי' והוא אזהרת לאו שלא לקרוע אין מזה שום ראי' לומר שיפסל ע"י קריעה. דאע"פ שהזהירה תורה שלא לזלזל בבגדי כהונה ולקורען. מ"מ שפיר י"ל שאם נקרעו לא נפסלו בהכי. ולזה כיון דאמרינן בסוגיא דיומא שם דהקורעו

עובר בלאו דלא יקרע ולוקה. להכי הוכרחו הרמב"ם ורש"י ז"ל לפרש דנפק"ל מקורעין מדכתיב לכבוד ולתפארת. אבל לפמש"כ דשאר אמוראי לא ס"ל הכי. וא"כ למ"ד דקרא דלא יקרע אינו אלא לנתינת טעם שיעשה שפה לפיו סביב כדי שלא יקרע. ודאי מהך קרא נפק"ל שפיר דמקורעין פסולין. ובאמת דעיקר הך דרשא דלכבוד ולתפארת למיפסל בגדי כהונה מטושטשין ומקורעין שכתבו רש"י והרמב"ם ז"ל. לא מצאתי מקורה בשום דוכתא. ועי' בפסיקתא זוטרתא ובדברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצוה) על הך קרא דלכבוד ולתפארת עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועכ"פ ודאי למ"ד דלא יקרע לנתינת טעם לצורך השפה הוא דכתיב. משמע מיני' שפיר דמקורעין פסולין כדכתיבנא. ולא הוצרכו רש"י והרמב"ם ז"ל לקרא דלכבוד ולתפארת אלא למ"ד דקרא לאזהרת לאו אתי. ואע"ג דרש"י (בפרשת תצוה) פירש קרא דלא יקרע לטעם וגם ללאו עיי"ש. כבר ביאר הר"ב צידה לדרך שם לנכון דכוונת רש"י לפרש שני פירושים. האחד לפי פשוטו של מקרא. והשני ע"פ דרשתם ביומא שם שהוא בא לאזהרת לאו. וכדרכו של רש"י ז"ל עיי"ש בדבריו:

והשתא לפ"ז היינו דקאמר ריש לקיש מכניסו בפחות משלש על שלש משום שנאמר לא יקרע. כלומר דמשום שנאמר לא יקרע דשמעינן שאם יקרענו יפסל. הילכך לא יקרענו משום שבכך יפסלנו לעבודת מקדש. אלא יכניסנו בפחות משלש על שלש ויכבסנו שבכך אינו נפסל וכמו שנתבאר. ולפ"ז מתבאר דריש לקיש ס"ל דלא יקרע לא לאזהרת לאו הוא דאתי אלא לנתינת טעם ואין בזה שום לאו. ומינה נשמע נמי לקראי דלא יסורו ממנו ולא יזח החושן. דהיינו הך ובחד טעמא תלו. כמבואר בסוגיא שם. ועפ"ז ניחא נמי מאי דקשה לכאורה במאי דקאמר ריש לקיש טעמא משום שנאמר לא יקרע. ותיפוק לי' משום דכיון דאפשר לכבסו ע"י שיכניסנו בפחות משלש על שלש. אם יקרענו עובר בבל תשחית. וכבר ראיתי להר"ב מגלת ספר (לאוין רכ"ט) שהקשה בההיא דיומא שם דקאמר ר"י המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. והקשה ותיפוק לי' משום לאו דבל תשחית. והביא מזה ראי' לדעת הרמב"ם (בפ"ו מהלכות מלכים) דס"ל דדוקא בקיצץ אילני מאכל לוקה משום בל תשחית. אבל במילי אחריני לא עבר בבל תשחית אלא מדרבנן ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם עיי"ש. ועדיין אין דבריו מספיקים לדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דכלי דבר בכלל אזהרת בל תשחית. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (בסה"מ לאוין נ"ז) ורבינו ירוחם במשרים (סוף נתיב ל"א) וכן דעת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רצ"ז) והסמ"ק (סי' קע"ה) וכן דעת רבינו יונה ז"ל שהביא בהגהות מהר"פ ז"ל שם עיי"ש. וכן נראה מדברי הסמ"ג (לאוין רכ"ט) עיי"ש ובשאר ראשונים ז"ל. אבל נראה דזה לק"מ. דאפשר לומר דאין הכי נמי דגם בל תשחית אית בה מלקות. אלא

דקמ"ל דאף משום לא יקרע לקי. ונפק"מ כששגג בלאו דבל תשחית והזיד בלאו דלא יקרע. או כשהותרו בו משום לא יקרע ולא משום בל תשחית. ובלא"ה ע"כ מוכרח לומר כן. דאל"כ קשה אליבא דכ"ע דכיון דכתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות ביאת מקדש) דאינו לוקה משום לא יקרע אא"כ קורע דרך השחתה. א"כ תיפוק לי' משום לאו דלא תעשון כן להשם אלקיכם. כנותץ אבן מן המזבח ומן ההיכל ומן העזרות. דאמרינן בספרי (ראה פיסקא ס"א) שעובר בל"ת דלא תעשון כן עיי"ש. ובפרק בתרא דמכות (כ"ב ע"א) דהמבשל בעצי הקדש לוקה משום לאו דלא תעשון כן עיי"ש. וברמב"ם (בסה"מ לאוין ס"ה ובפ"ו מהלכות יסוה"ת) עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פרק בתרא דמכות) עיי"ש. וא"כ כשקורע בגדי כהונה דרך השחתה נמי תיפוק לי' דלקי מלאו דלא תעשון כן. אלא ודאי דאין ה"נ אלא דהא גופא קמ"ל דליקה משום לא יקרע. ולאפוקי מאתקפתא דראב"י:

איברא דהתינח בההיא דיומא שם. אבל בהך דקאמר ריש לקיש דמכניסו בפחות משלש על שלש ומכבסו משום שנאמר לא יקרע. ודאי קשה תיפיק לי' דאפי' בבגדי חול אסור לקרוע משום בל תשחית. כיון דהו"ל דרך השחתה. דאל"כ גם משום לא יקרע ליכא. וקצת הי' אפשר לומר בזה ע"פ דברי רש"י (בפ"ק דחולין ז' ע"ב) בד"ה עקרנא וכו' ושלטי הגבורים (פ"ק דע"ז) עיי"ש היטב. אבל ז"א. ועי' מש"כ בזה בתשו' חיים שאל (ח"א סי' כ"ג) עיי"ש שדבריו נכונים ואכמ"ל בזה. וגם קשה דכיון דבבגדי כהונה קיימינן דהו"ל כלי שרת. תיפוק לי' משום לאו דלא תעשון כן להשם אלקיכם. אם איתא דמאי דקאמר ריש לקיש משום שנאמר לא יקרע. היינו משום איסור לאו דלא יקרע. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות מעה"ק). אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דודאי משום איסורא לא קאמר ר"ל. משום דהוה אפשר לקרוע ע"י נכרי וקטן. וכעין שכתבו התוס' (ריש פ"ק דשבועות ג' ע"א) בד"ה ועל הזקן וכו' עיי"ש. וזה עדיף מלהכניס פחות משלש על שלש. משום דאיכא למיחש שבקל יכניס שיעור שלש על שלש וקעבר על טומאת מקדש. אלא קאמר משום שנאמר לא יקרע. כלומר דמזה שמעינן דמיפסל בקריעה. והילכך מוטב יותר להכניסו בפחות משלש על שלש דלא מיפסל וראוי לעבודת מקדש משנכבס וכמו שנתבאר:

ומ"מ נתבארו לנכון דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה שלשה לאוין אלו. ועפמש"כ ממילא מבואר דמה שלא מנה לאו דלא יקרע ולאו דלא יזח החושן. בלא"ה הי' אפשר לומר בפשיטות לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות כלי מקדש) דאינו עובר בשני לאוין אלו אלא כשעושה כן דרך השחתה. וא"כ אית בה נמי לאו דלא תשחית ולאו דלא תעשון כן כמשכ"ל. וליכא נפק"מ בהנך לאוין אלא לענין לעבור עלה בתרי ותלתא לאוי. אי נמי

לענין מלקות. וא"כ איכא למימר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. ואחר שמנה לאו דלא תשחית ולאו דלא תעשון כן. שוב אין לאו דלא יקרע ולאו דלא יזח באין במנין לשיטתו. אלא דאכתי אנו צריכין למה שביארנו. משום לאו דלא יסורו ממנו שלא מנה. וגם כי לאו דלא תעשון כן אע"ג דבאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות מנה לאו זה (בדבור לא תשא) עיי"ש. אבל כאן לא מנה לאו זה וכבר ביארנו בזה לעיל (עשין א') עיי"ש. וגם בענין לאו דלא תשחית. אע"ג דלפמשכ"ל שם במנין העשין. מוכרח לכאורה דס"ל כדעת הסוברין דהשחתת כל דבר בכלל אזהרה זו. מ"מ מלשון רבינו הגאון ז"ל לקמן בלאו דלא תשחית שכתב לא תשחית עץ. משמע דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (בהלכות מלכים שם) דעיקר לאו זה אינו אלא בעץ מאכל בלבד. וכן מתבאר יותר מדבריו באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח). שכתב שם וז"ל אל תשחיתו עץ פרי וגפן פוריה עכ"ל עיי"ש. וצ"ע בזה ואכמ"ל בזה. ויתבאר בזה לפנינו במקומו בס"ד. וא"כ אין זה מספיק כ"כ ליישב דעת רבינו הגאון ז"ל גם לענין לאוי דלא יקרע ולא יזח. ולכן העיקר כמו שביארנו בזה לעיל:

מצוה רטו

ובחלבו ישויו. כבר ביארנו לעיל במנין העשין (עשה קנ"ד) דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן ללאו דלא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. (בסו"פ קרח). והוא אזהרה ללוים שלא ירימו מעשר מן המעשר מן הרע על היפה. וזהו שכתב ובחלבו ישויו. כלומר שחייבין הלוים להיות שוים עם הכהנים בחלבו. דהיינו הטוב והמובתר שבמעשר שהם מקבלים מאת בני ישראל. ואם הפרישו תרומת מעשר מן הרע על היפה. שלוקחין לעצמם המובחר. ונתנו מעשר לכהנים הרע. הם עוברים בלאו זה דלא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל בסה"מ (בלאוין הנוספין לדעתו לאו שביעי) וז"ל שנמנעו הלוים שירימו מן המעשר הניתן להם תרומת מעשר מן הרע שבו. אבל ירימו ביפה או בשוה. והוא אמרו יתעלה ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וזו מניעה יזהיר השמרו לכם. שלא תשאו חטא על המעשר. ובמה לא תשאו חטא עליו. בהרימכם את חלבו ממנו וכו' עיי"ש בדבריו. ודעת הרמב"ם ז"ל (בעשין קכ"ט) דאין זה לאו גמור אלא לאו הבא מכלל עשה עי"ש. וכן דעת רש"י (בפ"ק דתמורה ה' ע"א) בד"ה גרוע לא עיי"ש. ואין נפק"מ בזה לשיטת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דגם לאו הבא מכלל עשה דין לאו יש לו אלא שאין לוקין עליו. משום דלא דמי ללאו דחסימה. ונמנה במנין הלאוין וכמו שיתבאר לפנינו בארוכה בס"ד. ובמה שיש לעיין עוד בזה כבר ביארנו לעיל (שם במנין העשין) עיי"ש:

מצוה רטז

כהני לא יחללו קדשי. כתיב (בפרשת אמור) ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לשם. והוא אזהרה לאוכל את הטבל כדאמרינן בסו"פ הנשרפין (פ"ג ע"א) אמר שמואל משום ר"א מנין לאוכל את הטבל שהוא במיתה דכתיב ולא יחללו את קדשי ב"י את אשר ירימו לשם בעתידים לתרום הכתוב מדבר. ויש בזה עוד לאו בטבל של מעשר לתרומת מעשר. דכתיב שם (בסו"פ קרח) ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בלאוין הנוספין. סוף לאו שביעי) וז"ל והזהיר מי שאינו תורם אותה כלל ואוכל מעשר ראשון הטבול לה. בלאו ומיתה. והוא שאמר יתעלה ואת קדשי ב"י לא תחללו ולא תמותו. שהוא אזהרה לאוכל טבל הטבול לתרומת מעשר. כמו שנאמר בטבל של תרומה גדולה גם כן ולא יחללו את קדשי ב"י את אשר ירימו לשם וכמו שמפורש בסנהדרין עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קנ"ג) עיי"ש. וכ"כ בחנוך (מצוה רפ"ד) עיי"ש. ומ"מ לא מנאום אלא בלאו אחד. משום דשניהם על דבר אחד ממש באו להזהיר. דזה וזה טבל הוא. מה לי טבל לתרומה גדולה ומה לי טבל לתרומת מעשר. ואין שניהם אלא כלאו אחד שנכפל. שאין נמנין אלא מצוה אחת. ואמנם צ"ע לכאורה מש"כ רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו רק בכהנים ודקדק לכתוב כהני לא יחללו קדשי. דהרי הכל מוזהרים על הטבל. ולכאורה נראה דס"ל כדעת רש"י (בפרשת אמור) דעיקר קרא בא להזהיר להכהנים שלא יאכילו תרומה לזרים עיי"ש. ואע"ג דבלא"ה מוזהרין על זה משום לאו דלפני עור. וע"כ לפ"ז לא איצטריך קרא אלא לעבור על התרומה בשני לאוין. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין לאו זה בא במנין. כיון שכבר מנה לאו דלפני עור. מ"מ איכא למימר דנפק"מ לענין היכא דקאי בחד עיברא. דמשום לפני עור אינו מוזהר אלא בתרי עברי דנהרא וכיו"ב. כדאמרינן בפ"ק דע"ז. אבל משום לא יחללו מוזהר אפי' בכה"ג. משום דבלפני עור כתיב לא תתן מכשול ובחד עיברא דהוא גופי' מצי שקיל לא חשיב נתינת מכשול במה שמושיט לו הוא. אבל כאן דלא כתיב אלא לא יחללו. בכל ענין שמאכילו חשיב חילול. אלא שכבר תמה על זה הרמב"ן ז"ל דלא הוזכר לאו זה בשום דוכתא. והרא"ם ז"ל שם העלה דגם רש"י ז"ל לא נתכוון לזה עיי"ש בדבריו. ולא משמע מדברי רש"י כדבריו. וגם לפי דבריו קשה מסוגיא דיומא שהבאתי לעיל דאמרינן מי כתיב שלא יקרע מי כתיב שלא יסורו ושלא יזח עיי"ש. והכא נמי אין לפרש שבא קרא דולא יחללו לנתינת טעם לתשלומי חומש דלעיל. דא"כ הו"ל למיכתב שלא יחללו. ומדכתיב ולא יחללו. ש"מ דלאו בפ"ע הוא ולא לנתינת טעם אדלעיל קאי. וע"כ צ"ל דרש"י לא כתב כן אלא לפרש פשוטו של מקרא. וכמש"כ

ג"כ (בפרשת תצוה) בקרא דלא יקרע לפירושו הראשון. וכמו שביאר הר"ב צידה לדרך שהבאתי לעיל. וא"כ אליבא דאמת ליתא. אלא דא"כ לפי מה שהעלתי לעיל בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דלא דייקינן בלישנא דקרא. דאפי' היכא דלא כתיב שלא. אלא ולא. ג"כ יש לפרש דלא בא אלא לנתינת טעם אדלעיל מיני'. וכראב"י ושאר אמוראי דס"ל הכי. א"כ אין כאן הכרח שיהא בזה לאו בפ"ע אפי' לפירש"י. דשפיר יש מקום לפרש כפי' הרא"ם ז"ל:

ולכן הי' נראה לכאורה לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דודאי עיקר קרא לאזהרת טבל הוא דאתי. כדדרשינן בפרק הנשרפין. אלא דמ"מ עיקר אזהרה זו אינה אלא לכהנים. משום דהלוים וישראלים בלא"ה מוזהרים על הטבל משום התרומה שבו. ולא איצטריך קרא אלא להזהיר להכהנים. דאע"פ שהתרומה מותרת להם. מ"מ גלי קרא שאין להם זכות בה אלא מהרמה ואילך. אבל קודם הרמה כשהתבואה בטבלה הכהנים מוזהרים עלה כישראל. ואע"ג דאכתי איצטריך אזהרה זו גם לישראל לענין טבל למעשר שני ומעשר עני. דאע"ג דמע"ש בירושלים. וכן מעשר עני מותרים לזרים. אפי' הכי קודם הרמה אסור משום אזהרת טבל. מ"מ אפשר לומר דס"ל כשיטת הרמב"ם והראב"ד ז"ל (בפ"י מהלכות מאכלות אסורות) וסייעתם דס"ל דאזהרה זו דלא יחללו לא קאי אלא על טבל הטבול לתרומה דאית בי' מיתה. אבל טבל הטבול למעשרות אית בי' אזהרה אחרת מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך. כמבואר בפרק בתרא דמכות (ט"ז ע"ב) וביבמות (פרק יש מותרות פ"ו ע"א) ע"ש ובתשו' מהרי"ט (ח"א סי' כ"ה) עיי"ש. וא"כ כאן בלאו דלא יחללו שפיר איכא למימר דלא איצטריך אלא לכהנים. משום דלוים וישראלים בלא"ה קיימי עלי' באזהרת תרומה לזרים. תדע דהא בספרא (פרשת אמור פ"ו) איצטריך קרא למעוטי שלא להתחייב חומש על אכילת תרומה שבטבל עיי"ש. הרי דאי לאו קרא הי' ראוי לומר שיתחייב על אכילתו חומש בשגגה ממש כאוכל תרומה. אלא דמיעטי' קרא. וא"כ לענין חיוב מיתה במזיד משום זרות דליכא מיעוטא בקרא. ודאי אית לן למימר דחייב כאוכל תרומה. וע"כ דאזהרת טבל ועונש מיתה שבו לא איצטריך אלא לכהנים:

איברא דלפ"ז קשה במאי דדריש בספרי (קרח פיסקא קכ"א) מקרא דכן תרימו גם אתם לרבות כהנים לאיסור טבל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות מעשר ה"ג) והרא"ם ז"ל (ביראים סי' קפ"ג) עיי"ש. והשתא קשה דתיפוק לי' דעיקר אזהרה דטבל בכהנים הוא דכתיב. אלא ודאי עכצ"ל דלא איצטריך קרא למעוטי טבל מחומש אלא לבתר דגלי קרא אזהרה ועונש מיתה באכילת טבל כבתרומה. אבל אי לאו דגלי קרא אזהרת טבל אין ה"נ דהוה סד"א דאפי' ישראל לא מיתסר באכילת טבל. וא"כ ודאי איצטריך אזהרה

זו אפי' לישראל. ועי' ביראי' (סי' ק"ע) ואין להאריך. ולכן נראה עיקר כמו שהעלתי כבר לעיל (עשין פ"ז) דאין כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן אלא ללאו דלא יחלל את מקדש אלקיו שמנאוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל למנותו. ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל (בשורש חמשי) שהשיג בזה על הבה"ג עיי"ש. והוא אזהרה שלא יניח את העבודה ויצא. ואע"ג דקרא גבי כהן גדול כתיב. גם כהן הדיוט בכלל כמבואר בספרא (סוף מכילתא דמלואים) עיי"ש:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל לא יחללו קדשי. אע"ג דבקרא כתיב ולא יחלל את מקדש אלקיו. וא"כ הול"ל ולא יחלל את מקדשי. נראה דבכוונה דקדק לכתוב כן. משום דכיון דמיתוקים קרא דוקא בשעת עבודה. א"כ אין זה משום חילול מקדש אלא חילול עבודת מקדש. דהיינו הקדשים. והא דכתיב ולא יחלל את מקדש. עכצ"ל דהיינו משום דבחילול עבודת מקדש איכא ג"כ חילול למקדש. ולזה שינה רבינו הגאון ז"ל לישנא דקרא וכתב קדשי כדי לרמז דאין אזהרה זו אלא בשעת עבודה דאיכא חילול קדשים. והנה שני לאוין כתיבי הכא. ומן המקדש לא יצא ולא יחלל. ולדעת הרמב"ן ז"ל (בשורש חמשי) שניהם לא באו להזהיר אלא על שעת העבודה. וא"כ ליכא נפק"מ בהנך תרי לאוי אלא ללקות שתים. ואין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל. דא"כ לא הי' לו לפי שיטתו למנותן אלא באזהרה אחת. והרי לקמן מנה ג"כ לאו דלא יצא. אלא שכבר כתב הרמב"ן ז"ל שם דמסוגיא דפ"ב דסנהדרין (י"ט ע"א) מתבאר דלאו דלא יצא בא להזהיר שלא יצא כהן גדול אחר מטת מתו לעולם. בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה והיינו דוקא כה"ג. אבל כהן הדיוט שלא בשעת עבודה מותר. ולא מחסר אלא בשעת עבודה. משום לאו דלא יחלל. אלא שכתב שם שנראה לו דאין זה אלא אסמכתא מדבריהם. אבל מדאורייתא אינו מוזהר מלצאת אפי' אחר מטת מתו אלא דוקא בשעת עבודה. אבל דעת רבינו הגאון ז"ל כפשטא דסוגיא דסנהדרין שם. דמשמע ודאי דמדאורייתא הוא. וכן מתבאר מדברי הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. ואע"ג דמלישנא דמתני' שם דקתני בדברי ר"י משום שנאמר מן המקדש לא יצא. משמע דאינו אלא אסמכתא מדבריהם. כדעת קצת ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל דהך לישנא דמשום שנאמר משמע דלאו דרשא גמורה הוא. מ"מ הרי באמת בלשון המשנה שבמשניות ובירושלמי הגירסא שנאמר. ולא משום שנאמר עיי"ש. וכן הגירסא בילקוט (פרשת אמור) וכן גירסת הר"ן בסנהדרין שם והרא"ם (ביראים סי' שמ"ז) והרמב"ן (בפרשת אמור ובשורש חמשי) שם עיי"ש. וא"כ אדרבה משמע דדרשא גמורה היא. ובודאי דהכי נראה מוכרח מדפרכינן התם שפיר קאמר ר"י. כמו שהוכיח הר"ב מג"א שם (בשורש חמשי) עיי"ש. וכן נראה מפירש"י במתני' שם דס"ל

דמדאורייתא הוא עייש"ה. ודברי הר"ן ז"ל שם שהוכיח מלשון רש"י בגמרא שם מדכתב מקדושתו לא יצא כלומר יעשה חזוק לדבריו שלא יגרום לצאת מקדושתו וליטמא עיי"ש. דאינו אלא מדרבנן עיי"ש בדבריו. הוא לענ"ד תמוה. דכוונת רש"י פשוטה דהתורה חייבתו לכך לעשות חזוק לדבריו. וכן הבין הריטב"א ז"ל (ביומא פ"ק י"ג ע"ב) מדברי רש"י דמדאורייתא לר"י אינו יוצא אחר המטה אפי' שלא בשעת עבודה עיי"ש. וכן דעת הרמב"ם ז"ל שם דמדאורייתא הוא. אלא שיש לו שיטה אחרת בזה דדוקא בשעת עבודה עיי"ש. אבל ודאי הדבר מבואר ומוכרח שם דאפי' שלא בשעת עבודה איתא לאזהרה זו. ועכצ"ל דהרמב"ם ז"ל דחה הך סוגיא לענין זה מקמי ברייתא דספרא. וכדרכו ז"ל בכמה דוכתי כיו"ב כידוע. ודלא כמש"כ המג"א שם שמפרש הסוגיא דוקא בשעת עבודה. דזה לא יתכן כלל כמבואר. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. וזו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל כאן. וא"כ שני לאוין אלו כל אחד בא להזהיר על ענין בפ"ע. דלאו דלא יצא מזהיר לכהן גדול בלבד. שלא יצא אחר מטת קרוביו בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה. אבל לאו דולא יחלל כולל אחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שלא להניח עבודה ולצאת אפי' שלא על מת. ולכן שפיר מנה שני הלאוין. ומה"ט נמי הפריד בין שני לאוין אלו הכתובים בקרא כאחד. משום דלא יחלל כולל כל הכהנים כולם. ולכן כתבו כאן בין הלאוין הנוהגים בשבט לוי. משא"כ לאו דמן המקדש לא יצא שאינו אלא בכהן גדול. לכך כתבו לקמן בין הלאוין האמורים בכה"ג ועי' מש"כ בזה לקמן (לאו רכ"ו):

מצוה ריז

ובל יאכלו בגבולין. וישתיו. כתיב (בפרשת ראה) לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך וגו'. והוא אזהרה שלא לאכול ושלא לשתות מעשר שני בלא פדיון חוץ לירושלים. ומנה אכילה ושתייה בשתים. וכן לקמן באזהרה דנזיר מיוצא מן הגפן מנה אכילה בפ"ע ושתיה בפ"ע. וכן באזהרות הר"א הזקן ז"ל מנה בנזיר אכילה בפ"ע ושתייה בפ"ע. שכתב שם נזיר לא יאכל ענבים ולא ישתה יין עיי"ש. ואע"ג דבלאו דלא תוכל לאכול בשעריך מנה אכילה ושתיה באזהרה אחת. היינו משום דלטעמי' אזיל שהולך בעקבות הבה"ג שהוא מונה הרבה פרטים שנאמרו בלאו אחד כאתנן ומחיר עמוני ומואבי פצ"ד וכרות שפכה במצוה אחת. והילכך הכא בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך. דדגן תירוש ויצהר בלאו אחד נאמרו. לכך הוא מונה אותן מצוה אחת. אבל בנזיר דבאכילה ושתיה נאמר בכל חדא לאו בפ"ע. לכך מונה אותן שתים. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכל שני פרטים אע"פ שנאמרו בלאו אחד הוא מונה כל אחד בפ"ע. ומנה אתנן ומחיר עמוני ומואבי וכל כיו"ב שתים שתים. הילכך בין בנזיר ובין

במע"ש חוץ לחומה מנה אכילה ושתיה בשתים. ואע"ג דבנזיר כתיבי בשתייה תרי לאוי. וגם באכילה תרי לאוי כתיבי. מ"מ מנו רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל כל אכילות וכל מיני שתייה אחת אחת. משום דכל אכילה דבר אחד ממש הן. אע"פ שהכתוב פורט והולך כל מין בפ"ע וכן בשתייה. אבל אכילה ושתייה אע"ג דשתייה בכלל אכילה. מ"מ היינו דוקא לענין דלשון אכילה שייך נמי על שתיה. ומסתמא היכא דכתיבא אכילה שתייה נמי בכלל. אבל בעיקר הדבר ודאי אכילה ושתייה שני ענינים חלוקים הן. וכן מתבאר מפירש"י (בפרק בתרא דיומא פ"א ע"א) עלה דתנן אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת ופירש"י וז"ל דחד שמא הוא. דאכילה ושתייה מחד קרא נפקי עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דדוקא משום דתרווייהו מחד קרא נפקי. דלא כתיב אלא והנפש אשר לא תעונה וגו'. ומינה נפק"ל אכילה ושתייה. דשניהם איקרו עינוי. והו"ל חד שמא. משא"כ אי הוה כתיבי אכילה ושתייה בקרא. ודאי הוה מיחייב תרתי אפי' בהעלם אחד כמו באכל ועשה מלאכה. דתרי שמות וענינים חלוקים נינהו:

איברא דראיתי בירושלמי (פרק בתרא דיומא ה"ג). וכן הוא שם (בפ"ב דמע"ש ה"א ובפ"ג דשבועות ה"ב). דמפרש טעמא דמתניתין משום דשתייה בכלל אכילה עיי"ש. אבל הוא תמוה מאוד בעיני מאי ענין זה לכאן. אטו אכילה כתיב בקרא גבי יוה"כ. עינוי הוא דכתיב. ושתייה מיקרי עינוי כמו אכילה. ומחד שמא אתינן עלייהו אפי' אם לא תהי' שתייה בכלל אכילה בעלמא וכדפירש"י וכן פי' הרע"ב עיי"ש. וראיתי להתוס' יו"ט שם שהבין גם בפי' הרע"ב שם דכוונתו משום דשתייה בכלל אכילה עיי"ש בדבריו שהם תמוהים אצלי טובא. דהרי בהדיא פירש"י והרע"ב ז"ל משום דמחד קרא נפקי. והיינו ע"כ כדכתיבנא דהא אכילה ביוה"כ לא כתיבא. ומיהו ראיתי להרב המאירי ז"ל ביומא שם. שכתב וז"ל אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת ששתייה בכלל אכילה היא. והרי הוא כדין שני זיתי חלב בהעלם אחד וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש דלא כפירש"י והרע"ב ז"ל. אלא טעמא דמתניתין משום דשתייה בכלל אכילה. ובודאי מקורו מדברי הירושלמי שם. אבל כבר כתבתי דדברי הירושלמי גופי' מתמיהים בעיני טובא. וביותר תמוה דהירושלמי שם מוכיח ממשנה זו דשתייה בכלל אכילה עיי"ש. והדבר תמוה ואינו מובן כלל. דהא ביוה"כ לא כתיב כלל אכילה בקרא. ולא נפק"ל שתייה אלא מדכתיב אשר לא תעונה. משום דשתייה הו"ל נמי עינוי כמו אכילה. ומיהו קצת יש ליישב דברי הירושלמי עפמש"כ מהר"ם ב"ח (ביומא ע"ו ע"א) בההיא דאמרינן התם הני חמשה ענוים כנגד מי אמר ר"ח כנגד חמשה ענויין שבתורה וכו'. ופרכינן הני חמשה הוו ואנן שיתא תנן. ומשני שתייה בכלל אכילה עיי"ש. והקשה שם מאי

שינויא הוא. והא זה לא שייך אלא היכא דכתיבא אכילה. אבל הכא ביוה"כ דלא כתיב לא תאכלו אלא תענו ועניתם וחמשה עינויים הם. מנ"ל דעינוי אחד מרמז על אכילה ושתייה. ולזה תי' שם דכיון דכתיב תענו ועניתם וכתיב התם ויענך וירעיבך. מה התם עינוי אכילה אף כאן עינוי אכילה. והו"ל כאילו כתיב הכא תענו מאכילה. וא"כ שתייה בכלל עיי"ש והשתא עפ"ז נכונים דברי הירושלמי שם:

אלא דאכתי קשה דלפ"ז אמאי איצטריך בירושלמי להוכיח ממתני' דאכל ושתה בהעלם אחד. טפי הו"ל להוכיח כן מעיקר חיובא דשתייה ביוה"כ דתנן בריש פירקא דהשותה חייב. דמזה שמעינן דשתייה בכלל אכילה. וכמש"כ מהר"ם ב"ח ז"ל. ואמאי נטר עד השתא. ועוד דהרי בירושלמי (ריש פרק בתרא דיומא) פריך ג"כ כדפריך התם בתלמודין הני חמשה הוו. ולא משני התם כדמשני בתלמודין מטעם דשתייה בכלל אכילה. אלא משני דבאמת ששה עינויים כתיבי עיי"ש במפרשים. וא"כ להירושלמי גופי' לא איצטריך למילף חיובא דשתייה ביוה"כ מטעמא דשתייה בכלל אכילה. אלא בדידה גופא כתיב עינוי בפ"ע. ומדלא משני מטעמא דשתייה בכלל אכילה כדמשני בתלמודין. משמע ודאי דעינוי דקרא לא משמע לי' שיהי' כאילו כתיב תענו מאכילה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. מאי ענין ההיא דשתייה בכלל אכילה למתני' דאכל ושתה בהעלם אחד וכו'. ואין לומר דס"ל להירושלמי דמדשתייה בכלל אכילה גמרינן דשתייה ואכילה ענין אחד ממש הן. ושתייה נמי אכילה היא מצד עצמה. והילכך אפי' היכא דלא כתיבא אכילה בהדיא. אכילה ושתייה אחת הן. והיינו דקאמר דטעמא דמתניתין דהאוכל והשותה בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת משום דשתייה בכלל אכילה. דאכתי אינו מובן היכי מייתי בירושלמי שם ראי' מהך מתני' לומר כן. ודילמא טעמא דמתניתין משום דאכילה ושתיי' משם אחד הן דמחד קרא דתענו את נפשותיכם נפקי. ולעולם אכילה ושתייה ענינים חלוקים הן. אלא דלענין עינוי חד נינהו. וראיתי להרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות שגגות הלכה ה') שכתב שם טעמא דעל אכילה ושתייה דיוה"כ אינו חייב אלא אחת. משום דאכילה ושתייה אחת היא עיי"ש. ומשמע לכאורה דכוונתו דשתייה מעין אכילה היא וענין אחד הן כמש"כ. אלא דהמבי"ט בקרית ספר ביאר דבריו מטעמא דשתייה בכלל אכילה עיי"ש בדבריו. וכן ראיתי לרש"י (בכריתות י"ח ע"ב) שפירש טעמא דאכל ושתה ביוה"כ בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת משום דשתייה בכלל אכילה עיי"ש. וזה דלא כמו שפירש"י ביומא שם. וגם הדברים מצד עצמן תמוהים כדכתיבנא ואינם מובנים. אם לא ע"פ דברי מהר"ם ב"ח ז"ל שהבאתי. ובכל זה צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מדברי רש"י והרע"ב ז"ל ביומא שם מתבאר כדכתיבנא. דמה

שאמרו שתייה בכלל אכילה אין זה אלא לענין דשם אכילה כולל נמי שתייה. אבל ודאי שני ענינים נפרדים הם לגמרי. ואין השתייה מעין אכילה:

וכן נראה מוכרח מדאמרינן בחולין (פרק העור והרוטב ק"כ ע"א) עלה דתניא המחה את החלב וגמעו חייב ופרכינן אכילה כתיב בי' והא לאו אכילה היא. ומשני ר"ל אמר קרא נפש לרבות את השותה. וכן אמרינן התם לענין חמץ ונבלה של עוף טהור. דאע"ג דאכילה כתיבא בהו מ"מ מדכתיב בהו נפש מרבינן נמי את השותה עיי"ש. ובתוס' (שם ד"ה לרבות השותה וכו') כתבו וז"ל וא"ת למה לי קרא הא שתייה הויא בכלל אכילה וכו'. וי"ל דהתם במילי דשתייה כגון יין ושמן. והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי להו עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דשתייה בכלל אכילה דאמרינן. היינו דתרווייהו ענין אחד הן. דשתייה נמי מעין אכילה הוא. א"כ הדבר תמוה דאיפכא מסתברא. דטפי טובא אית לן למימר דמידי דבר אכילה דממחי להו ושתי לה הו"ל שתייה דידהו מעין אכילה. דעכ"פ הו"ל מידי דחזי לאכילה אלא דאכיל להו דרך שתייה. משא"כ במילי דשתייה דאין עליהן תורת אוכל כלל ולא חזו מעולם אלא לשתייה. הילכך אית לן למימר דאין זה מעין אכילה ואין תורת אכילה עלה כלל. אלא ודאי דאין שום שתייה מעין אכילה. דאכילה ושתייה שני ענינים נפרדים הם לגמרי. אלא דמ"מ גמרינן מקראי דשתייה נמי מיקריא אכילה. אבל אין לך בו אלא חידושו. דלא אשכחן אלא במידי דשתייה כגון יין ושכר. אבל לא במידי דאכילה דממחי להו ושתי להו. וכל כמה דלא אשכחן בהו דקרינהו קרא אכילה אין לנו לומר דהו"ל בכלל אכילה דקרא. ויותר יש להכריח כן מדברי התוס' בנדה (פרק בנות כותים ל"ב ע"א) בד"ה שתיי' וכו' שכתבו לתרץ קושיא זו בדרך אחר וז"ל שם שתייה בכלל אכילה. וא"ת (בפרק העור והרוטב) גבי חלב למה לי נפש לרבות שותה. וי"ל דאשמעינן דחלב מהותך שמי' חלב עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דהא דאמרינן שתייה בכלל אכילה היינו מצד עצמן שהם מענין אחד. א"כ מאחר דאסרה תורה אכילת החלב היכי אפשר לומר ששתייתו מותרת. והא שתייה נמי מעין אכילה היא. והיכי יתכן לומר דמהותך אינו בכלל האיסור. אלא ודאי אכילה ושתייה תרי ענינים חלוקין לגמרי נינהו בעצמותן. ואינם משותפין אלא בשם בלבד. והילכך הכא אע"ג דודאי שתייה בכלל לשון אכילה היא. מ"מ איכא למימר דלאו בכלל חלב היא. וכיון דחלב כתיב בקרא אית לן למימר דלא אסר קרא אלא אכילתו. דהיינו כשהוא בעיני' כתולדתו. ולא מהותך בדרך שתייה. משום דאכילה ושתייה שני ענינים נפרדים הן בעצמותן. ואפשר דבדבר אחד בעצמו אכילה אסרה תורה ולא שתייתו.

ועיקר סברא זו של התוס' איתא בשאילתות (פרשת ויקרא שאילתא ע'.) שכתב שם לחלק לענין שבועה. דדוקא היכא דאמר סתמא שבועה שלא אוכל אמרינן דשתייה נמי בכלל אכילה. אבל היכא דאמר שבועה שלא אוכל על מין אחד. כיון דשרי בשאר מינים בשתייה נמי שרי עיי"ש. וזו היא ממש סברת התוס' בנדה שם. דאע"ג דשתייה נמי בכלל לשון אכילה היא. מ"מ כל שלא אסר עצמו אלא באכילת מין פרטי. כגון פת דגן או פת שעורים אין שתייתו בכלל אם המחהו וגמעו. משום דלאו בכלל פת הוא ולא נשבע אלא על אכילתו ולא על שתייתו. ומ"מ אין מדברי השאילתות הכרע לנדון דידן. דבשבועה שפיר יש מקום לומר דאע"ג דאכילה ושתייה חדא נינהו. מ"מ שבועה בדעת הנשבע תליא ואכילה הוא דבעו לאסור אנפשי' ולא גמיעא. אבל מדברי התוס' שם ודאי מוכרח דתרי עניני נינהו. דאם איתא דשתייה נמי אכילה היא. ע"כ לא יתכן לומר דחלב לא אסרה תורה אלא אכילתו. וכן נבלה וחמן היכי תיסק אדעתין לומר דיש חילוק בין אכילתן לשתייתן אלא ודאי שתייה מילתא אחריתא. אע"ג דשייכא בה נמי לישנא דאכילה. וה"נ אשכחן בפועל בכרם דאכילה שרי לי' רחמנא ולא שתייה. דאימעיט מקרא דואכלת דאייתר למעוטי שתייה. לפמש"כ התוס' (בב"מ פ"ז ע"ב בד"ה שבעך) עיי"ש. ומה"ט אמרינן (בשבועו' כ"ג ע"א) דשתיי' בכלל אכילה איתא. אכילה בכלל שתיי' ליתא עיי"ש. וזה לא שייך אלא אם הא דשתייה בכלל אכילה היינו דק במשמעות הלשון. אבל אם איתא דמצד עצמותן ענין אחד הם. ודאי לא הי' ראוי לחלק בזה. וכן מתבאר מדברי הריטב"א בחולין (ע"ד ע"א) עיי"ש. ועי' מש"כ ברביד הזהב (פ' שמיני) על דברי הריטב"א אלו. והשתא א"כ נראה דה"ט דרבינו הגאון והר"א הזקן שמנו אכילות בפ"ע ומיני שתיי' בפ"ע. כל חד כפי שיטתו כמו שבארנו:

אמנם יש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל. דהרי באזהרה זו נכללו הרבה פרטים. כמבואר בפרק בתרא דמכות (י"ז ע"א). ואפי' הרמב"ם וסייעתו ז"ל דבעלמא אין דרכם למנות כל הפרטים שבלאו אחד נאמרו אלא במצוה אחת. מ"מ כאן מנו כל פרט ופרט בפ"ע. כמבואר בסה"מ (לאוין קמ"א והלאה). שמנה שם בזה שמונה לאוין מטעם שביאר (בשורש תשיעי. ובלאו קמ"ב) עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל דבעלמא בכל כיו"ב דרכו למנות כל פרט ופרט בפ"ע. כאן החליף שיטתו. ומנה כל הפרטים כולן במצוה אחת. והנה בכל הלאוין שבאו בהן כמה פרטים יש בזה ארבע שיטות להראשונים ז"ל. דלדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אזלינן בזה בתר מנין המלקיות. דמנין המצות הוא כמנין המלקיות שבפרטים אלו. ואם הוא לאו שבכללות שאינו לוקה אלא אחת על כולם. אינו נמנה אלא מצוה אחת. והיכא דגלי קרא דלקי על כל אחד ואחד. אז נמנה כל אחד מצוה בפ"ע.

אפי' אותן שהם מענין אחד ממש. כמבואר בשורש תשיעי עיי"ש. ודעת הרמב"ן ז"ל שאין ענין מספר המלקיות למנין המצות. אלא שיש חילוק בין אותן הפרטים שהם מענין אחד. שהם נמנין לדעתו מצוה אחת אפי' אם לוקה על כל אחד בפ"ע. אבל הפרטים שהם ענינים חלוקין. אפי' כשאין לוקין על כולם אלא אחת נמנה כל אחד בפ"ע. ושיטת הסמ"ג בזה דאזלינן אחר שניהם. שאם הפרטים שמות מוחלקין אפי' אין לוקין אלא אחת על כולם. נמנה כל אחד בפ"ע. וכן אם לוקין על כל אחד בפ"ע אפי' כשהם כולם משם אחד נמנה כל אחד בפ"ע. ודוקא אם הם משם אחד וגם אין לוקין עליהן אלא אחת אז הוא שנמנין כולן במצוה אחת. ודעת הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שאין הולכין בזה לא אחר הענין ולא אחר המלקיות אלא כל אותן הבאים בכלל לאו אחד לעולם אין נמנין אלא מצוה אחת. ואין שום חילוק בזה כלל. אבל דרכו של רבינו הגאון ז"ל הוא שלא כדברי כולם. דכל שהפרטים הם משני שמות אע"פ שלוקין אחת על כולם נמנין כל אחד בפני עצמו. ואם הם משם אחד וענין אחד אע"פ שבא על כל אחד לאו בפ"ע אין נמנין אלא מצוה אחת. אבל אוכל ומשקה חשובין אצלו שני שמות. והשתא א"כ כאן בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך. הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למנות כל שם בפ"ע אפי' אם לא היו לוקין אלא אחת על כולם. וכ"ש השתא דלוקין על כל אחד ואחד בפ"ע. והוא לא מנה מכל השמונה לאוין שמנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו אלא שלשה שהן שנים לדעתו. דמעשר דגן תירוש ויצהר שמנאן הרמב"ם בשלש. מנאן הוא ז"ל בשנים. דהיינו דגן שהוא אכילה. ותירוש ויצהר דהו"ל שתייה. וכמו שביארנו. אבל מכל שאר חמשה לאוין לא מנה כלום. וצריך ביאור מאי טעמא. ובאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד). לא מנה כולי' קרא דלא תוכל לאכול בשעריך אלא בלאו אחד. וזו היא כוונתו במש"כ שם בל יאכל קדשים כנוסות עיי"ש. כלומר לא תאכל בשעריך הקדשים אשר נצטוית להכניסם לפנים מחומת ירושלים. ולא חלק שם גם אכילה ושתייה בשתים וכן עשה שם בלאוי דנזיר. שמנה שם (בדבור לא תחמוד) כל היוצא מן הגפן בלאו אחד בלבד עיי"ש. ודבריו שם לענין לאו דלא תוכל לאכול בשעריך הם כדברי הבה"ג ז"ל שגם הוא ז"ל לא מנה כולי' הך קרא אלא בלאו אחד. וזו היא ג"כ דעת הרשב"ץ ז"ל שהבאתי לעיל. אבל בנזיר מנה הבה"ג ארבעה לאוין. מפני שבאו בכתוב לאוין מיוחדים לכל פרט בפ"ע. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו דאפי' לאוין מיוחדים בפ"ע. כוללם כולם בלאו אחד כל שהם מענין אחד בעצמותן. ולכן כל היוצא מן הגפן מנה שם רק באזהרה אחת. אע"פ שבפרטים באו בכתוב לאוין הרבה. וזו היא ג"כ שיטתו כאן. אלא שחזר בו ומנה מיני אכילה בלאו אחד בפ"ע ומיני שתייה בלאו מיוחד בפ"ע מטעם שביארנו. ומ"מ צ"ע לפי שיטתו ז"ל

אמאי לא מנה כל שאר הפרטים שנכללו בלאו זה מענינים חלוקים שמנאום הרמב"ם ז"ל וסייעתו:

אבל נראה דדבריו מדוקדקים היטב דלשיטתו כל לאוין אלו אינם באין במנין. דמה שמנה הרמב"ם ז"ל (בלאו קמ"ד) מדכתיב בהך קרא בכורות בקרך וצאנך אזהרה לכהן שלא לאכול בשר בכור חוץ לירושלים. וכן שלא יאכל ממנו הזר אפי' בירושלים. הנה לענין אכילתו חוץ לירושלים. הרי מלבד לאו זה הרי זה ג"כ בכלל לאו דבשר בשדה טרפה לא תאכלו. שכולל כל בשר שיצא חוץ למחיצתו כמבואר (ריש פרק בהמה המקשה. ובפ"ג דמכות י"ח ע"א) ושאר דוכתי. וליכא נפק"מ בלאו זה אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. דאחר שמנה כבר לעיל (לאו ע"א) ובשר בשדה טרפה. שוב אין לאו זה בא במנין. וכשיטתו בכל כיו"ב. ולענין אזהרה לאכילת זר כבר כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' קע"ח) דר"ש הוא דדריש הכי (בפרק בתרא דמכות י"ז ע"א) ובספרי. אבל רבנן פליגי עלי' ולית להו אזהרה לזר בבכור מהך קרא וכוותייהו קיי"ל עיי"ש בדבריו. ובאמת דהכי משמע מדקאמר התם אמר רבא דילידא אימי' כר"ש תילוד ואי לא תילוד ואע"ג דאית לי' פירכא וכו'. אלא מאי דילידא אימי' כר"ש תילוד. דלמאי דס"ל לדידי' מסרס לי' לקרא ודריש לי' עיי"ש. משמע להדיא דר"ש לחוד הוא דס"ל הכי. ורבנן פליגי עלי' וכן נראה מדקאמר התם אמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר"ש לוקה חמש עיי"ש. ומדקאמר לר"ש משמע ודאי דר"ש הוא דאית לי' הכי אבל רבנן פליגי עלי'. מיהו מהא יש מקום לדחות ואין להאריך. ודברי הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות מעשה"ק ובפ"א מהלכות בכורות) תמוהים בזה. דכפי הנראה ארכבי' אתרי רכשי דנקט כר"ש וגם כרבנן דפליגי עלי'. וכבר עמד בזה בלח"מ שם ונדחק בזה עיי"ש בדבריו. וכן מה שמנה הרמב"ם ז"ל (בלאו קמ"ה) מדכתיב בהך קרא בקרך וצאנך אזהרה לאוכל חטאת ואשם חוץ לקלעים. וקדשים קלים חוץ לחומה. כדדריש ר"ש בברייתא שם עיי"ש. ג"כ ניחא שפיר דלרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אין לאו זה בא במנין. משום דבלא"ה איכא בזה לאו דובשר בשדה טרפה לא תאכלו. דהו"ל בשר שיצא חוץ למחיצתו וכמש"כ בפירש"י (שם י"ח ע"א) בד"ה ה"ג וכו' ובתוס' (שם י"ז ע"ב) בד"ה איסור בעלמא עיי"ש. וכבר מנה לאו זה לעיל (לאוין ע"א) כמשכ"ל.

ומה שמנה הרמב"ם ז"ל שם (בלאו קמ"ו) מדכתיב בהך קרא ונדריך אזהרה לאוכל מן העולה אפי' לאחר זריקת דמים ולפנים מן הקלעים. כדדריש ר"ש בברייתא שם. וכתב עוד שם דבכלל זה אזהרה לכל מועל בהקדש. וכ"כ (בריש פ"א מהלכות מעילה) עיי"ש.

הנה לענין אזהרת מעילה כבר ביארנו לעיל (לאוין קפ"ב) דלדעת רבינו הגאון ז"ל אזהרת מעילה לא נפק"ל מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך. אלא בגז"ש דחטא חטא מתרומה. כדעת הרבה ראשונים ז"ל עיי"ש. ולענין אזהרת האוכל מבשר העולה. כבר נתבאר דר"ש הוא דדריש הכי. אבל רבנן פליגי עלי' ולא מוקמי הך קרא כולי' אלא לאוכל חוץ למחיצה. ואנן כרבנן קיי"ל. וכדעת הרא"ם ז"ל ביראים שם. אלא דאין זה מספיק כאן. דאכתי גם לרבנן הו"ל למנות לאו זה. דהרי אין זה בכלל לאו דובשר בשדה טרפה לא תאכלו. משום דבפנים נמי לא חזי. כדאמרינן התם (י"ח ע"א) עיי"ש. מיהו בלא"ה בין לר"ש ובין לרבנן ניחא. דלשיטת רבינו הגאון ז"ל אין לאו זה בא במנין. משום דבלא"ה יש בזה לאו דכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל. דדרשינן מיני' כל שהוא בכליל תהי' ליתן ל"ת על אכילתו וכמבואר שם (י"ח ע"ב) עיי"ש וכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה (לעיל לאוין ק"צ) עיי"ש:

ובלא"ה נראה לומר דלרבנן דפליגי עלי' דר"ש וס"ל דכולי קרא כפשטי'. דלא בא להזהיר אלא על כל עניני אכילה חוץ למחיצה האמורה בהן. לפום שיטת רבינו הגאון ז"ל אין כל הפרטים שבכתוב זה נמנין אלא במצוה אחת. דאפי' היכא דכתיב בכל פרט ופרט לאו מיוחד בפ"ע. בכל כיו"ב אין נמנין לשיטתו אלא מצוה אחת. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. דכולם ענין אחד הם. שהזהירה תורה שלא לאכול שום דבר חוץ לגבול מחיצתו האמורה בו:

ומה שמנה הרמב"ם ז"ל שם (בלאו קמ"ז) מדכתיב בהך קרא ונדבותיך אזהרה שלא לאכול קדשים קלים קודם זריקת דמים. כדקאמר ר"ש בהך ברייתא שם לא בא הכתוב אלא לאוכל תודה ושלמים לפני זריקת דמים שהוא עובר בל"ת עיי"ש. לפי מה שנתבאר גם בזה רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דקאי בשיטת הרא"ם ז"ל (ביראים שם) דרבנן פליגי עלי' דר"ש. ולדידהו כולי' קרא אינו אלא כפשוטו שלא בא להזהיר אלא על אכילת כל דבר חוץ לגבול מחיצתו. והנך מלבד דלפי שיטתו כולם נכללים במצוה אחת כמו שנתבאר. בלא"ה הרי זה בכלל לאו דובשר בשדה טרפה לא תאכלו שכבר מנה לעיל. אבל לאכילתן לפני זריקת דמים אין לנו אזהרת לאו לרבנן דקיי"ל כוותייהו. ואע"ג דאכתי נהי דאזהרת לאו ליכא לרבנן. מ"מ אית בה לאו הבא מכלל עשה מדכתיב ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל. דשמעינן מיני' דדוקא בתר שפיכת הדם. אבל קודם זריקת דמים אין הבשר נאכל. וכדפירש"י (שם י"ז ע"א) בד"ה לפני זריקה וכו' ובריטב"א שם עיי"ש. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה גם לאוין הבאין מכלל עשה במנין הלאוין. כמו שיתבאר לפנינו. הו"ל למנות בזה לאו מהך קרא מיהת. מ"מ לפי המבואר (בפרק

כיצד צולין ע"ז ע"ב) אין זה אלא לר"א. אבל לרבי יהושע ס"ל התם דהך קרא איצטריך לומר דאם אין בשר אין דם. והא דאין הבשר מותר באכילה עד שיזרק הדם לא נפק"ל אלא בק"ו מאימורין עיי"ש. וא"כ אין לנו בזה אפי' לאו הבמכ"ע לר"י דקיי"ל כוותי'. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות פסהמו"ק הלכה ל"ד) עיי"ש.

איברא דמה שמנה הרמב"ם ז"ל (שם בלאו קמ"ט) מדכתיב בהך קרא ותרומת ידך אזהרה שלא יאכל הכהן ביכורים חוץ לחומה. ואפי' בפנים קודם הנחה. וכדדרשינן בברייתא שם עיי"ש. ודאי קשה לכאורה טובא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה. דהרי עד כאן לא פליגי רבנן עלי' דר"ש בזה אלא דלר"ש ס"ל דאפי' קריאה מעכבת. ורבנן ס"ל דהנחה מעכבת ולא קריאה עיי"ש. וא"כ אע"ג דלדידן דקיי"ל דלא כר"ש ליכא לאו באכילת ביכורים קודם קריאה. מ"מ אכתי הו"ל למנות לאו זה לאזהרה לאכילת ביכורים קודם הנחה. וכן הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו לאו זה לאזהרת אכילה קודם הנחה. משום דקיי"ל כרבנן דפליגי עלי' דר"ש. דלענין זה גם להרמב"ם וסייעתו פליגי רבנן עלי' דר"ש. כמבואר בגמרא שם בהדיא. אמנם נראה דגם הא לק"מ. דודאי לשיטת רבינו הגאון ז"ל דס"ל כדעת הרא"ם ז"ל (ביראים שם) דרבנן פליגי עלי' דר"ש בכל דבריו. וס"ל דכולי' קרא לא מיתוקים אלא כפשטי' לאזהרה לכל עניני אכילות שיש להן מחיצה שלא לאכלן חוץ למחיצתן. גם לענין ביכורים פליגי עלי' דר"ש. וס"ל דלא הזהיר הכתוב אלא שלא לאכלן חוץ למחיצתן. דומיא דשאר מילי דפרט הכתוב בהך קרא. ומאי דס"ל דהנחה מעכבת לא משום דאית בה לאו. אלא כדפירש"י שם משום דהנחה שנה בה הכתוב לעכב עיי"ש. וכן מתבאר בסוגיא דגמרא (שם לקמן י"ח ע"ב) כמבואר בפירש"י שם (בד"ה הא ר"י וכו') ובתוס' שם (בד"ה הנחה) עיי"ש. אבל אזהרת לאו ודאי לית בה כלל לרבנן דפליגי עלי' דר"ש. וכן נראה מוכרח מסוגיא דהתם דפרכינן התם מי אמר רבי יוחנן ביכורים הנחה מעכבת בהן קריאה לא מעכבת בהן והא בעא מיני' ר"א מר"י וכו'. קשיא קרייה אקרייה קשיא הנחה אהנחה ומשני קרייה אקרייה לא קשיא הא ר"ש הא רבנן. הנחה אהנחה לא קשיא הא רבי יהודה והא רבנן. מאי ר"י דתניא ר"י אומר והנחתו זו תנופה אתה אומר זו תנופה או אינו אלא הנחה ממש. כשהוא אומר והניחו הרי הנתה אמור. ומה אני מקיים והנחתו זו תנופה. וכתבו בתוס' שם וז"ל ומדאוקי רבי יהודה והנחתו לתנופה וא"כ אין כאן כתוב שני לעכב בהנחה. מסתברא דלא מעכב וקשה הרי קריאה דלא שנה הכתוב לעכב ומעכב לר"ש. ומנ"ל לר"י דהנחה דלא שנה הכתוב לעכב דלא מעכב. ומשי"ח תירץ דלא קשה דהא גם לר"ש לא היתה קריאה מעכבת אי לא משום דגלי קרא מלא תוכל לאכול בשעריך כדלעיל כך נראה למשי"ח עכ"ל עיי"ש. והשתא אם

איתא דגם לרבנן דפליגי עלי' דר"ש ואמרי דקריאה לא מעכבא אלא הנחה הוא דמעכבא. ס"ל דאית בה לאו. ולא פליגי אלא דלר"ש מוקמי' אזהרה דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' ותרומת ידיך. שלא לאכול קודם קריאה. משום דס"ל דקריאה מעכבא. ולרבנן מוקמינן לי' לקודם הנחה. משום דלדידהו הנחה הוא דמעכבא. א"כ הדרא קושית התוס' לדוכתה ואין מקום לתירוצם כלל. ואדרבה הקושיא קשה עוד ביתר שאת. דמנ"ל דלרבי יהודה הנחה לא מעכבא אדרבה אית לן למימר דגם לדידי' מעכבא משום דמדר"ש נשמע לר"י. דכי היכי דלר"ש קריאה אע"ג דלא שנה בה הכתוב לעכב מעכבת משום דגלי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך. הכי נמי הנחה לר"י מעכבת מהאי טעמא משום דגלי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך. דהא לשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו ליכא מאן דפליג בהא עלי' דר"ש. אלא דלמר קריאה מעכבת ומוקי לאו דלא תוכל וגו' לקודם קריאה. ולמר הנחה מעכבת ומוקי לאו זה לקודם הנחה. וא"כ כמו לר"ש אע"ג דלא שנה הכתוב בקריאה לעכב. מעכבת משום לאו דלא תוכל וגו'. הכי נמי מה"ט גופי' לר"י בהנחה. אלא ודאי מוכרח מזה דאפי' למ"ד הנחה מעכבת. מ"מ אזהרת לאו לית בה. ולא ס"ל דמעכבת אלא משום דשנה עלי' הכתוב לעכב. אבל אזהרת לאו לא שמענו אלא לר"ש לחוד. ושאר תנאי פליגי עלי' וס"ל דכולי' קרא דלא תוכל וגו' לא מתפרש אלא כפשטי' דקרא. שלא בא להזהיר אלא על אכילה חוץ למחיצה בלבד.

ומזה ראי' גם לעיקר שיטת הרא"ם ז"ל ביראים שם שכתב דרבנן בכולה מילתא דר"ש פליגי עלי'. ולא לענין עיכובא דקריאה והנחה לחוד כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ובהכי ניחא נמי מאי דאמרינן התם (י"ח ע"ב) א"ר אלעזר א"ר הושעי' בכורים הנחה מעכבת בהן קריאה אין מעכבת בהן עיי"ש. והכי נמי קאמר רב ששת לקמן (י"ט ע"א) עיי"ש. ולכאורה כיון דפליגי בהכי ר"ש ורבנן לעיל בריש הסוגיא. אמאי קאמרי מימרא באנפי נפשייהו. הו"ל למימר הלכה כרבנן דהנחה מעכבת קריאה לא מעכבא. אלא ודאי לא איפליגו רבנן אלא בעיקר מילתא דר"ש וס"ל דלא מתפרש קרא אלא כפשטי' שבא להזהיר על אכילה חוץ למחיצה בלבד. וא"כ לא שמענו לרבנן דר"ש אלא דליכא לאו בבכורים אלא על אכילתן חוץ למחיצתן. אבל אכתי אפשר דס"ל דהנחה מעכבת משום דשנה עלי' הכתוב לעכב. או דאינה מעכבת משום דלא שנה עלי' הכתוב. וכן בקריאה אפשר דס"ל דמעכבת מאיזה ייתורא דקרא. אע"ג דלאו לית בהו לדידהו. והיינו דאתו הנך אמוראי לאשמעינן מילתא דלא שמעינן לרבנן דר"ש בה מידי מאי דס"ל. וקאמרי דלרבנן הנחה מעכבת ולא קריאה ואליבא דרבנן קיימי. וזה פשוט ואין להאריך:

ועכ"פ מתבאר מהך סוגיא ראי' מוכרחת לשיטת רבינו הגאון והרא"ם ז"ל דרבנן בעיקר מילתא דר"ש פליגי עלי'. וס"ל דקרא כפשטי' מתפרש דלא הזהיר אלא על אכילת חוץ למחיצה בלבד וכמבואר ע"פ קושית התוס' ותירוצם. ודלא כשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אלא שיש מקום קצת ליישב שיטת הרמב"ם וסייעתו ע"פ דברי הריטב"א ז"ל שם עיי"ש היטב. אלא דדברי הריטב"א גופי' שם צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. ומ"מ עכ"פ מוכרח דגם התוס' קיימי בשיטת רבינו הגאון והרא"ם ז"ל דרבנן בכולה מילתא פליגי עלי' דר"ש. ואפשר דזהו עיקר מקור דברי הרא"ם ז"ל ביראים שכתב כן. משום דהוקשה לו קושית התוס' ותי' כתירוצם. וא"כ ע"כ מוכרח דבמשמעות כולי' קרא פליגי רבנן עלי' דר"ש. ואפי' לענין לאו דאכילת בכורים בפנים קודם קריאה או הנחה. ומ"מ מתבאר דלשיטה זו ליכא שום לאו לרבנן דר"ש בבכורים אלא באכילתן חוץ לגבול מחיצתן כפשטי' דקרא. וכן מבואר להדיא ביראים שם (סי' קע"ח) שכתב וז"ל ור"ש דריש מהאי קרא בספרי ומייתי לה במכות בפ"ג לאוכל ביכורים קודם קריאה. ואוכל תודה ושלמים קודם זריקת דמים. וזר אוכל בכור וחטאת ואשם חוץ לקלעים. וכהן אוכל עולה לעולם. ויען רבנן פליגי עלי' לא הזכרתיה עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב שלא הזכיר כל הנך לאוין שדרש ר"ש משום דלא קיי"ל כוותי' אלא כרבנן דפליגי עלי'. ואם איתא דגם לרבנן מיהת איכא לאו באוכל ביכורים קודם הנחה. א"כ הו"ל להזכיר מיהת לאו זה. ואילו לעיל (בסי' קס"ז שם) כתב וז"ל צוה הקב"ה על הביכורים שלא יאכלו חוץ לחומה דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ותרומת ידך ואמר מר ותרומת ידך אלו הביכורים עכ"ל עיי"ש. הרי שלא הזכיר בזה לאו אלא לאוכלן חוץ לחומה כפשטי' דקרא בלבד. ומבואר דס"ל דלרבנן דר"ש אפי' קודם הנחה ליכא לאו. אע"ג דהנחה מיהת מעכבת וכמו שביארנו. ולשיטתי' אזיל:

והשתא לפ"ז ניחא שפיר גם מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה משום דלענין אוכל קודם הנחה לדידן דקיי"ל כרבנן ליכא לאו כלל. ולענין אוכלן חוץ לחומה כבר ביארנו דלשיטתי' אזיל דכל אכילה שבשעריך אינה נמנה לדידי' אלא בלאו אחד. ומתבאר דרבינו הגאון ז"ל לפום שיטתו יפה עשה במה שלא מנה כל הנך שבעה לאוין שמנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ואע"ג דאכתי יש בכלל הך קרא דלא תוכל לאכול בשעריך אזהרה לאוכל טבל לדעת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו לעיל (לאוין רט"ז) עיי"ש. מ"מ כבר נתבאר דאע"ג דלשיטת רבינו הגאון ז"ל כל הנפרטים בלאו אחד נמנין כל אחד בפ"ע. מ"מ היינו דוקא כל היכא שנזכרו הפרטים בהדיא בקרא. אבל כל היכא דלא נתפרשו בקרא אלא דילפינן מהיקישא או מגז"ש וכיו"ב לרבות איזה ענין שיהא בכלל הלאו. אינו

נמנה בפ"ע. אלא גם לשיטתו נכלל באזהרה אחת עם ענין הלאו המפורש בקרא. וכן שיטת הסמ"ג:

ועדיין יש להעיר לפי מאי דפירש"י (שם י"ז ע"א). וכ"כ ביותר ביאור בריטב"א שם. דבאכילת בכור לזרים איכא נמי לאו הבא מכלל עשה מדכתיב ובשרם יהיה לך. דמשמע לך ולא לזרים. ומשום דבלא"ה אית בה לאו הבא מכלל עשה לאכילת זרים. משמע לי' לר"ש למידרש מהך קרא דבכורות בקרך ללאו גמור ללקות עליו עיי"ש. וא"כ כיון דלשיטת רבינו הגאון ז"ל לאו הבא מכלל עשה חשיב לאו ונמנה במנין הלאוין אלא שאין לוקין עליו כמשכ"ל. קשה לכאורה דנהי דלשיטתו קיי"ל כרבנן דפליגי עלי' דר"ש. ולית להו לאו לאכילת זרים בבכור כמו שנתבאר. מ"מ אכתי הו"ל למנות לאו הבא מכלל עשה מקרא דבשרם יהיה לך ולא לזרים. דבהכי לא אשכחן לרבנן דפליגי. מיהו נראה דבלא"ה עכצ"ל דכוונת רש"י והריטב"א ז"ל היינו רק לומר דלר"ש הוא דס"ל הכי. דהרי לפי המבואר בסוגיא דזבחים (פרק ב"ש ל"ז ע"א. ובפרק איזהו מקומן (זבחים נ"ז ע"א)) ובפ"ד דבכורות (כ"ח ע"א) דס"ל לכולהו תנאי דהך קרא דבשרם יהי' לך מיירי בבכור בע"מ. לאשמעינן שיהא מתנה לכהן. א"כ ע"כ לא לאסור אכילתו לזר קאתי. דהרי ליכא למ"ד דבכור בע"מ יהא אסור לזרים. ואפי' לרבי ישמעאל דס"ל דקרא בבכור תם לחוד מיירי. מ"מ ע"כ לא לאסור אכילתו לזר אתי קרא. אלא לאשמועינן דהו"ל מתנה לכהן. דומיא דלך יהי' דסיפא דמוקי לי' נמי רבי ישמעאל לבכור בע"מ שיהא מתנה לכהן עיי"ש. ועכ"פ חזינן דליכא התם מאן דדריש הך קרא לאיסור אכילתו לזרים ואין להאריך בזה:

מצוה ריט

לא ימיר. כתיב (בפרשת בחוקותי) לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב וגו'. והנה לפי מאי דתניא (בפ"ק דתמורה ט' ע"א) לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו. ופרכינן עלה וליכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר אותו. ומשני אי כתיב הכי ה"א תצא זו ותכנס זו הוא דלילקי אבל ממיר דתרוייהו קא מקדיש להו אימא לא לקי קמ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דחילוף ותמורה שני ענינים חלוקים הם. דחילוף היינו בשל אחרים. וכשאמר תצא זו ותכנס זו. ותמורה היינו בשל עצמו ומקדיש להו לתרווייהו אלא שרוצה להקריב לקרבנו זו תחת זו. וא"כ ראוי למנות שני הלאוין כל אחד בפ"ע. אבל כל הראשונים ז"ל לא מנאום אלא בלאו אחד. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שעמדו בזה. ואמנם עיקר סוגיא זו דתמורה שם תמוה טובא לכאורה לפי פשוטה. דאם חילוף ותמורה שני ענינים חלוקים הם. א"כ עשה דוהי' הוא ותמורתו יהי' קודש לא קאי

אלא על לאו דלא ימיר אותו. כיון דגבי עשה כתיב ואם המר ימיר והי' הוא וגו'. וא"כ אין לנו לומר שהתמורה קודש אלא במימר שעובר בלאו דלא ימיר. אבל במחליף אית לן למימר דלא חיילא קדושה עלה. דהרי לא גלי קרא אלא בלאו דלא ימיר. אבל בלאו דלא יחליפנו אית לן למימר דכיון דאין הראשונה יוצאת לחולין אין זו נתפסת בקדושה. וזה ודאי ליתא. ומשנה ערוכה היא (בפרק כיצד מערימין כ"ו ע"ב). דתנן הרי זו תחת זו תמורה זו חלופי זו הרי זו תמורה עיי"ש. הרי להדיא דבכל ענין שיאמר בין שאמר בלשון תמורה בין שאמר בלשון חליפין. כל תורת תמורה עלה:

עוד יש לתמוה מדאמרינן (בפ"ק דתמורה ה' ע"ב). והרי תמורה דאמר רחמנא לא יחליפנו ולא ימיר אותו ותנן לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים אלמא מהני ותיובתא דרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ומשני אמר לך שאני התם דאמר קרא והי' הוא ותמורתו יהי' קודש. ופרכינן ולאביי (דאמר מהני ל"ל קרא. ומשני) אי לאו דאמר רחמנא והי' הוא ותמורתו ה"א תצא זו ותכנס זו קמ"ל עיי"ש. והשתא כיון דלשון תמורה בקרא היינו דוקא היכא דתרוייהו קמקדיש להו. א"כ כאן דכתיב ואם המר ימיר והי' הוא ותמורתו יהי' קודש. ע"כ לא מיירי קרא אלא היכא דתרוייהו קא מקדיש להו. והיכי תיסק אדעתין לומר שתצא זו ותכנס זו. וגם לרבא קשה דנהי דבתמורה גלי קרא דאי עביד מהני. אכתי קשה לענין לאו דלא יחליפנו הו"ל לומר דדינו כמו בעלמא דאי עביד לא מהני. ואין לומר דאין הכי נמי. הא ליתא. דודאי בהכי לא פליגי אביי ורבא. וכמבואר בסוף הסוגיא שם דפריך והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי עיי"ש. ועוד דהרי סתמא תנן במתניתין שאם המיר מומר. דודאי אע"ג דבלשון הכתוב יש חילוק בין לשון חילוף ללשון תמורה. מ"מ בלשון חכמים פשיטא דהכל בכלל לשון תמורה. וכמבואר להדיא במתניתין דפרק כיצד מערימין. וכן מוכרח ע"כ בלא"ה. שהרי בכל דוכתא במתניתין ובברייתא ובתלמוד לא נזכרו אלא הלכות תמורה. ודיני החליפין לא נזכרו כלל בשום דוכתא. אלא ודאי הכל בכלל לשון תמורה. וא"כ היכי סתים תנא וקתני סתמא שאם המיר מומר ולא מחלק בזה בין חילוף למימר. אלא ודאי מוכרח דאין שום תילוק בזה כלל לדינא. וא"כ ודאי קשה טובא אם איתא דמיהת בלישנא דקרא חילוף ותמורה שני ענינים חלקים הם:

עוד יש לתמוה מדתנן (סופ"ב דתמורה י"ז ע"א) עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין. וילפינן לה בגמרא שם מדכתיב יהי' קודש לרבות שוגג כמזיד. ואמרינן עלה היכי דמי שוגג כמזיד. אמר רבי יוחנן באומר תצא זו ותכנס זו וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל תצא זו ותכנס זו ואותה של הקדש תמימה היא ולא נפקא לחולין אלא

תופסת זו בקדושתה והויא תמורה והוא סבור שתצא לחולין כבע"מ ולא להמיר נתכוון ואפ"ה לקי וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא קשה הרי כיון דלאו דלא יחליפנו היינו באומר תצא זו ותכנס זו. ועיקר לאו זה לא נאמר אלא על ענין זה. היכי תיסק אדעתין לומר דבענין זה לא לקי דאיצטריך להכי ריבויא דקרא מדכתיב יהי' קודש. עוד יש לתמוה מדאמרינן (בריש פ"ק דתמורה ד' ע"ב) והא מימר דלאו שניתק לעשה הוא ולקי דתנן לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים. ומשני הו"ל תרי לאוי וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי עיי"ש. והשתא אם איתא דחילוף ותמורה שני ענינים חלוקים הם. ולאו דלא יחליפנו הוא אזהרה לענין אחר ולא ימיר מזהיר על ענין אחר. א"כ לא משני כלום. דהרי ודאי מדקתני במתניתין שאם המיר מומר וסופג את הארבעים. אע"ג דבמתניתין אין חילוק בין לשון חילוף ללשון תמורה. דהכל בכלל לשון תמורה כמו שנתבאר. מ"מ עכ"פ ודאי משמע ממתניתין שאם הותרו בו משום לאו דלא ימיר נמי לקי. אע"פ שניתק לעשה דואם המר ימיר והי' הוא ותמורתו יהי' קודש. ושפיר פריך. ומאי קא משני דלא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי. והרי אין העשה כתיבא אלא בממיר לחוד מדכתיב ואם המר ימיר וגו'. וא"כ חד לאו הוא דקא עקר. דהא לאו דלא יחליפנו ענין אחר הוא ואין לו ענין ללאו דלא ימיר. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דשני לאוין אלו מענין אחד הם. וכל היכא דאיתי' ללאו דלא ימיר איתא נמי ללאו דלא יחליפנו. וא"כ קשה טובא מסוגיא דלקמן דמחלק בינייהו:

עוד יש לתמוה מדתניא בספרא (פרשת בחוקותי פ"ט). יכול אף הקדש בדה"ב יעשה תמורה ת"ל קרבן יצא הקדש בדה"ב שאינו קרבן. אוציא הקדש בדה"ב שאינו קרבן ולא אוציא את של צבור. ת"ל לא יחליפנו. אוציא את של צבור ולא אוציא את של שותפין. ת"ל ולא ימיר אותו. היחיד עושה תמורה ולא צבור ולא שותפין עושין תמורה עיי"ש. והשתא אם איתא דלאו דלא יחליפנו ולאו דלא ימיר כל חד אתי להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. וענין של זה לא זהו ענין של זה. א"כ אכתי אין לנו אלא מיעוטא לשל צבור מלאו דלא יחליפנו ומיעוטא לשל שותפין מלאו דלא ימיר. אבל לא לשל צבור מלא ימיר ושל שוחפין מלא יחליפנו. והיכי קמסיים בברייתא שם וקתני היחיד עושה תמורה ואין צבור ולא השותפין עושין תמורה. דמשמע דלגמרי אימעיטו צבור ושותפין מדין תמורה. וכן מתבאר ממתניתין (פ"ק דתמורה י"ג ע"א) עיי"ש. וגם מרישא דברייתא שם ודאי משמע דלגמרי קא ממעט להו לשל צבור ממיעוטא דלא יחליפנו ולשל שותפין ממיעוטא דלא ימיר כמבואר. וא"כ עכצ"ל דכל חד מהנך לאוי בכל ענין תמורה מיירי ושני הלאוין מענין אחד הן:

ולכן נראה דודאי לקישטא דמילתא הנך תרי לאוי תרוייהו מענין אחד הן. ובין לאו דלא יחליפנו בין לאו דלא ימיר איתנייהו בשל עצמו ובשל אחרים. בין אמר תצא זו ותכנס זו ובין היכא דמקדיש תרוייהו. אלא דאנן התם הכי קאמרינן. לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו. כלומר דלא יחליפנו אפי' של אחרים במשמע. אבל אי לא הוה כתיב אלא לא ימיר אותו לחוד. הי' מקום לומר שלא הזהיר הכתוב אלא בשל עצמו בלבד ולא בשל אחרים. אבל השתא דכתיב לא יחליפנו שמעינן דגם לא ימיר בשל אחרים נמי מיירי. דהנך תרתי לאוי בדבור אחד נאמרו וכחד נינהו. ומאן דאיתא בלא ימיר איתי' נמי בלא יחליפנו ומאן דאיתי' בלא יחליפנו איתי' נמי בלא ימיר. ולא נאמרו ונשנו אלא לדרשא. ועל זה פריך ולכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר כיון דלא יחליפנו אפי' בשל אחרים במשמע. ומשני אי כתיב הכי הו"א תצא זו ותכנס זו הוא דתילקי. אבל מימר דתרוייהו מקדיש להו אימא לא לקי קמ"ל. כלומר דממשמעותא דקרא דכתיב כל אשר יתן ממנו להשם יהי' קודש לא יחליפנו וגו'. הוה משמע שבא הכתוב לומר דכל אשר יתן לשם ישאר בקדושתו ולא יחליפנו באחר. והיינו תצא זו ותכנס זו. ולא משום דלשון חילוף בשל אחרים הוא דמשמע. אלא הכי משמע מענינא דקרא. ואפי' אי לא הוה כתיב אלא לא ימיר לחוד. הכי הוה משמע. אלא דמקרא יתירא דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר מרבינן אפי' היכא דתרוייהו מקדיש להו. והא דקאמר אבל מימר דתרוייהו מקדיש להו וכו'. היינו לימר אבל מימר בגוונא דמקדיש לתרוייהו הוה סד"א דלא הוי בכלל אזהרה זו ולא לקי. אבל ודאי בעלמא לשון תמורה שייך נמי בתצא זו ותכנס זו כמו לשון חילוף:

והשתא לפ"ז א"כ בעשה אע"ג דכתיב ואם המר ימיר וגו'. מ"מ הכל בכלל. ל"ש אי תרוייהו מקדיש להו ול"ש תצא זו ותכנס זו. וא"כ ניחא שפיר סוגיא דריש פ"ק דתמורה שם כמבואר. וגם ניחא שפיר הא דאיצטריך לרבי יוחנן קרא דיהי' קודש לרבויי תצא זו ותכנס זו למלקות. משום דכיון דלקושטא דמילתא אין חילוק בין לשון חילוף ללשין תמורה. א"כ הי' ראוי לומר דודאי תרתי לאוי דלא יחליפנו ולא ימיר לא מיירי אלא בדמקדיש תרוייהו. אבל באומר תצא זו ותכנס זו לא לקי. משום דמידי דהוי אשאר הקדש טעות. ואע"ג דלפ"ז תקשה לן דליכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר כדפרכינן בסוגיין. מ"מ משום זה לחוד לית לן לחדושי ולומר דתמורה אפי' בטעות לקי. אי לאו דגלי קרא דיהי' קודש. ויתורא דלא ימיר אפשר דאיצטריך לדרשא אחריתא. אבל השתא דאיתרבי מקרא דיהי' קודש שוגג כמזיד ממילא שמעינן דגם כשאמר תצא זו ותכנס זו. הו"ל נמי בכלל הנך לאוי דלא יחליפנו ולא ימיר ולקי עלה. וא"כ ממילא ניחא מאי דאיצטריך למיכתב לא ימיר כדמשני הכא. דאי לא הוה כתיב אלא לא יחליפנו ה"א

דלא מיירי קרא אלא בתצא זו ותכנס זו בלבד. אבל היכא דתרוייהו מקדיש להו לא לקי. משום דאיכא נמי סברא איפכא כדפירש"י כאן. וגם ברייתא דספרא שם ניתא שפיר. כיון דלפום קושטא דמילתא הנך תרתי לאוי בכל ענין מיירי. וכל מאי דאיתי' בכלל זה איתי' נמי בכלל אידך. ועפ"ז מתורצים עוד כמה גמגומים שנסתבכו בהם האחרונים ז"ל ואין להאריך:

איברא דאכתי קשה לכאורה בההוא דתנן (סופ"ק דתמורה י"ג ע"א) אמר ר"ש והרי מעשר בכלל הי' ולמה יצא. לומר לך מה מעשר קרבן יחיד וכו'. והכי נמי תניא התם בברייתא לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו למה נאמר. והלא כבר נאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו וגו' וכו' עיי"ש. והשתא כיון דמבואר בברייתא דהכא דאי לא הוה כתיב אלא לא ימיר הוה סד"א דלא הזהיר לך הכתוב אלא בשל עצמו. אי לאו דגלי קרא דלא יחליפנו לרבות אפי' בשל אחרים. א"כ טפי הו"ל למימר דלא יצא מעשר מן הכלל אלא ללמד על עצמו. לומר לך שלא הזהיר הכתוב במעשר בהמה אלא בשל עצמו ולא בשל אחרים. דלהכי כתיב בי' לא ימירנו לחוד דמשמע בשל עצמו. ולא נאמר בו לא יחליפנו. ומנ"ל דיצא ללמד על כל הכלל למעוטי קדשי בדה"ב וקרבנות צבור. ודילמא לא יצא מן הכלל אלא לדון בדבר החדש להוציא מעשר בהמה מכלל שאר הקדשים. שלא תהא אזהרת לא יחליפנו נוהגת בו כבשאר הקדשים. ובודאי דטפי אית לן למימר דלגופי' איצטריך מדנימא דלא איצטריך אלא ללמד על אחרים. וזה קשה טובא לכאורה. אבל נראה דמזה מוכרח לומר דודאי לקושטא דמילתא כל היכא דכתיב לשון תמורה כולל בין בשל עצמו בין בשל אחרים. אלא משום דיש מקום לטעות בזה. אתי קרא גבי עיקר דין תמורה דכל הקדשים וגלי לן דליתא. אלא בכל ענין יש עליו כל תורת תמורה לעונש ולאזהרה. וא"כ גבי מעשר בהמה כיון דכתיב לא ימירנו. ודאי גם בשל אחרים בכלל אזהרה זו. ולא יתכן כלל לומר דדוקא בשל עצמו. משום דלשון תמורה כולל גם בשל אחרים. ואין שום חילוק בזה בין לשון חליפין ללשון תמורה. וכמבואר להדיא בברייתא דתניא (בפרק הזהב מ"ז ע"א) וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה וגו' גאולה זו מכירה וכו' תמורה זו חליפין. וכן הוא אומר לא יחליפנו ולא ימיר אותו עיי"ש. הרי להדיא דתמורה וחליפין אחד הם. ולכאורה יש לתמוה דראי' זו דמייתי תנא דברייתא מקרא דלא יחליפנו ולא ימיר היא ראי' לסתור. דמשם אדרבה משמע דתמורה לאו חליפין היא. מדאיצטריך למיכתב חליפין וגם תמורה. והיינו כדמפרש בברייתא דפ"ק דתמורה שם לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר בשל עצמו. ומבואר מזה דחליפין ותמורה שני ענינים חלוקים

הם. וא"כ חליפין שלו בשל אחרים. דמיירי מינייהו בההיא ברייתא דב"מ שם. לא רמיזי בקרא דעל הגאולה ועל התמורה:

אבל נראה דמזה מוכרח כדכתיבנא לעיל דמאי דקתני בברייתא לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו. אין פירושו דכל חד מן הלאוין הללו אתי להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. אלא דקרא דלא יחליפנו אתי לגלויי נמי על לא ימיר דבשל אחרים נמי בכלל. דשני לאוין אלו כאחד נאמרו וכל מאי דאיתי' בכלל זה איתי' נמי בכלל אידך. ושפיר מוכיח משם דתמורה היינו חליפין. ובהכי ניחא נמי דברי המתרגם. דלעיל בקרא דלא יחליפנו ולא ימיר אותו תרגם אונקלום לא יחלפיניה ולא יעיבר יתי'. אבל במעשר בהמה דכתיב ולא ימירנו תרגם ולא יחלפיני' עיי"ש. והיינו משום דלעיל דכתיב בקרא לא יחליפנו ולא ימיר. אע"ג דתמורה נמי היינו חליפין שיש בכללו גם בשל אחרים. מ"מ הוכרח לתרגם לא ימיר לא יעובר. כדי שלא יבואו שני לאוין סמוכים זה אצל זה בענין אחד בלשון אחד ממש אבל לקמן גבי מעשר בהמה דלא כתיב אלא לא ימירנו בלבד תרגם לא ימירנו לא יחלפיני'. משום דלקושטא דמילתא לשון תמורה כולל נמי חליפין בשל אחרים. ומהאי טעמא נמי בקרא קמא תרגם על ואם המר ימיר ואם חלפא יחלף. והיינו משום דלקושטא דמילתא היינו תמורה היינו חליפין. אלא דבברייתא מפרש דלהכי כתב רחמנא תרתי כי היכי דלא נטעה לומר דלא ימיר היינו דוקא בשל עצמו. אבל לקושטא דמילתא ודאי אי אפשר לומר דלשון תמורה אינו אלא דוקא בשל עצמו כמו שנתבאר:

ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דיפה עשו כל מוני המצות שלא מנו הנך לאוין דלא יחליפנו ולא ימיר איתו אלא במצוה אחת. משום דהנך תרתי חד נינהו. ולא נכתבו שניהם אלא כדי לגלויי כל חד באידך דאזהרה זו בכל ענין נאמרה. ולכן גבי מעשר בהמה לא כתיב אלא לא ימירנו בלבד וכולל שניהם כאחד. ומה"ט נמי נקט רבינו הגאון ז"ל כאן אזהרה זו מקרא דלא ימיר. ולא נקט לא יחליפנו דכתיב מוקדם בקרא. משום דכיון דגבי מעשר בהמה לא כתיב אלא לא ימירנו וכולל בו הכתוב גם אזהרת לא יחליפנו. ולא כתב לא יחליפנו לחוד ולכלול בו אזהרת לא ימיר. נראה מזה דלפים קושטא דמילתא אין לשון חליפין כולל יותר מלשון תמורה. ולכן נקט נמי רבינו הגאון ז"ל לאו דלא ימיר שנכלל בו גם ענין חליפין כלישנא דקרא גבי מעשר בהמה. וגם בלשון חז"ל במשנה ובברייתא ובתלמוד נקטו בכל דוכתא רק לשון תמורה בלבד כל היכא דמיירי מענין אזהרה זו. ואפשר דהיינו נמי מהאי טעמא דכתיבנא. ואין להאריך בזה יותר. ועי' ביראים (סי'

שפ"ה) עיי"ש. ובלשון הרמב"ם (בסה"מ עשין פ"ז) שאין ביאור לדבריהם אלא ע"פ מה שביארנו:

ועדיין צ"ע לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל במה שלא מנה במנין העשין שלו עשה דוהי' הוא ותמורתו יהי' קודש. שמנאוה הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וביותר יש לתמוה שבאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תגנוב) מנה עשה זו עיי"ש. וכנראה שחזר בו כאן וראה יותר נכון שלא למנותה. והוא תמוה לכאורה טעמא מאי. ואמנם עוד יותר יש לתמוה על דבריו שם שלא מנה שום לאו דלא יחליפנו ולא ימיר כלל. ואע"ג דכך היא שיטתו של רבינו הגאון ז"ל בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה שלא למנות אלא הלאו לבד או העשה לבד. כמו שביארנו בכמה דוכתי. מ"מ אין זה ענין לכאן. דדוקא היכא דהל"ת והעשה שניהם מזהירין על עיקר ענין המצוה. וליכא נפק"מ בשניהם אלא להגדיל חומר המצוה אבל כאן הל"ת והעשה באו על שני ענינים חלוקים דהלאו הוא בא להזהיר שלא להמיר. והעשה לא באה אלא לומר שאם עבר והמיר יהיו שניהם קודש. וא"כ ודאי פשיטא דאפי' לפי שיטתו נמנין שניהם. דהרי אפי' בעלמא כל שבא בכל אחד משניהם ענין חדש שאינו בכלל השני גם לשיטתו נמנין שניהם. כמו שנתבאר אצלנו בהרבה מקומות. וכ"ש כאן דמעיקרא לא באו הלאו והעשה אלא על ענינים חלוקים לגמרי ואין ענין זה לזה כלל. ושתי מצות חלוקות הן. ופשיטא דלכל השיטות יש למנות שתיהן. וראיתי באזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל שגם הם לא מנו אלא לאו דלא ימיר. אבל העשה דוהי' הוא ותמורתו יהי' קודש לא מנו במנין העשין עיי"ש. אבל בעל אתה הנחלת לא מנה בתמורה אלא העשה ולא הלאו. כדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם. שכן משמע מלשונו שכתב תמורת בהמה בבהמה עיי"ש. ולשון זה כתיב בהעשה ואם המר ימיר בהמה בבהמה והי' הוא ותמורתו יהי' קודש:

אבל הבה"ג וכן באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנו לא הלאו ולא העשה דתמורה עיי"ש. וזה דבר מתמיה ביותר. ולא ירדתי לסוף דעתם בזה. דהרי עכ"פ יש כאן לאו גמור שלוקין עליו. כמפורש להדיא במתניתין דריש פ"ק דתמורה ומאיזה טעם לא יבא במנין הלאוין. וכן תמוהים טובא בזה דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם ודברי בעל אתה הנחלת. שאע"פ שמנו העשה לא מנו הלאו. ונראה דמהאי טעמא חזר בו רבינו הגאון ז"ל כאן ומנה לאו דלא ימיר. וגם חזר בו ממה שמנה שם העשה וכאן השמיטה ולא מנאה במנין העשין. והיינו משום דאין כאן שום מצוה לעשות. שהרי התמורה מאיליה היא קדושה. ובע"כ חיילא עלה קדושה. ואע"ג דבסוגיא דפ"ק דתמורה (ד' ע"ב) בעינן למימר דלאו דתמורה הו"ל לאו שניתק לעשה עיי"ש. מ"מ נראה דהיינו רק לומר שיהא לו דין

לאו שניתק לעשה לענין שלא ילקו עליו. משום דלאו שניתק לעשה שאין לוקין עליו. היינו משום דמשמע שנתק הכתוב את הלאו ע"י העשה להיות ענשו של לאו ותיקונו. לומר לך לא תעשה כך ואם עשית. עשה זאת והפטר. וכמו שפירש"י ז"ל (בפ"ג דמכות י"ד ע"ב) בד"ה כל ל"ת עי"ש. וא"כ הכא נמי אע"פ שאין כאן שום מעשה לעשות עוד. מ"מ משמע דהכי קאמר קרא לא ימיר אותו ואם המר ימיר זהו ענשו והי' הוא ותמורתו יהי' קודש. ואין לו עונש אחר. אבל ודאי אין כאן מצות עשה כשאר עשין שבתורה. שהרי שהרי לא רמיא עלי' שום מצוה לעשות. וכן כתבו התוס' בחולין (פרק או"ב פ"א ע"א) סוף ד"ה הנח למח"ז וכו' שכתבו וז"ל דלא הוי ניתוק גמור דאין שם מעשה לתקן הלאו. דוהי' הוא ותמורתו יהי' קודש לאו עשייה הוא דמאיליו קדוש. דאם הי' אומר הכתוב ואם ימיר יקריב הוי ניתק עכ"ל עי"ש בדבריהם:

ומהאי טעמא נראה דאין זו מצוה עשה. אלא קנס הוא שקנסתו תורה להממיר שיהיו שניהם קדושים וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות תמורה) וז"ל יראה לי שזה שאמרה תורה והי' הוא ותמורתו יהי' קודש וכו'. סתם הכתוב בפניו שלא יחליף וקנסו אם החליף. ואמר והי' הוא ותמורתו יהי' קודש וכו' עכ"ל עי"ש וכן מתבאר מסוגיא דריש פ"ק דתמורה (ב' ע"ב). דאמרינן התם בעי רמי ב"ח קטן מהו שימיר וכו'. שהגיע לעונת נדרים מי אמרינן כיון דאמר מר איש כי יפליא וגו' לרבות מופלא סמוך לאיש דהקדישו הקדש מדאקדושי מקדיש אמורי נמי ממיר. או דילמא כיון דלאו בר עונשין הוא בתמורה לא מתפיס. את"ל קטן עביד תמורה דהא אתי לכלל עונשין. נכרי מהו שימיר מי אמרת וכו' או דילמא כיון דלא אתי לכלל עונשין כי עביד תמורה לא קדשה עי"ש. הרי להדיא דהתפסת תמורה קרי לה עונש. ומשום הכי בעי למימר דקטן כיון דלאו בר עונשין הוא בתמורה לא מתפיס. אלא משום דאתי לכלל עונשין מיהת לכשיגדל נסתפק לומר דעביד תמורה. משום דכיון דאחשבי' קרא לגדול לענין הקדש. גם לענין עונש דהתפסת תמורה דהו"ל בדרך הקדש איכא לומר דהו"ל בר עונשין כגדול. ובנכרי אע"ג דאיתרבי לענין הקדש כישראל. מ"מ כיון דלא אתי לכלל עונשין. שאם לא נימא דכי היכי דאיתרבי לענין הקדש כישראל איתרבי נמי להתפסת תמורה. שוב לא יבוא לעולם לכלל עונש זה. להכי בעי למימר דלא איתרבי וכי עביד תמורה לא קדשה משום דלאו בר עונשין הוא כלל לענין זה:

איברא דחזינא לי' לרש"י ז"ל שם שלא פירש כן. שכתב שם וז"ל דלאו בר עונשין הוא עד י"ג שנה לא מתפיס בתמורה דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר אותו והיה הוא ותמורתו יהיה קודש. כלומר מאן דאיתי' בכלל לא יחליפנו ולא ימיר כגון בר עונשין. איתי' נמי בכלל

הוא ותמורתו יהיה קודש דמיתפיס בתמורה. לאפוקי קטן דלאו בר עונשין הוא עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל שנדחק לפרש מאי דקאמר לאו בר עונשין הוא היינו לומר דכיון דאכתי לאו בר עונשין הוא ליתא בכלל אזהרה דלא יחליפנו וגו'. וכיון דליתא בכלל לא יחליפנו ליתא נמי בכלל הוא ותמורתו יהיה קודש. והיינו משום דס"ל לרש"י דוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש הו"ל מצות עשה כשאר עשין. ודינא הוא מגזה"כ ולא קנסא. ואינו בכלל עונשין. אבל ודאי הוא דחוק טובא דאטו עונש כתיב בקרא דלא יחליפנו. אין זו אלא אזהרה והו"ל לומר דלאו בר אזהרה הוא או דלאו בר מצות הוא. וגם עיקר הך דרשא דמאן דליתי' בלא יחליפנו ליתא בוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש. לא אשכחן בשום דוכתא. ויש לי בה מקום עיון אלא שאכמ"ל בזה:

ומלבד זה בעיקר פירש"י ז"ל יש לתמוה לכאורה טובא מסוגיא דריש פרק בתרא דנזיר (ס"ב ע"א) דאמרינן התם איש כי יפלא דערכין מיבעי לי' לאתויי מופלא סמוך לאיש. ופריך הניחא למ"ד מופלא סמוך לאיש דאורייתא אלא למ"ד דרבנן למה לי. ומשני לאתויי מופלא סמוך לאיש דנכרי. ובתוס' שם (בד"ה הניחא) כתבו וז"ל ודבר תימא הוא דבישראל ליתא אלא מדרבנן ובנכרים איתי' מדאורייתא. ופר"י דודאי ישראל דלא הוי בכלל בל יחל עד דהוי גדול. וכי הוי גדול מיהא איתי' בבל יחל הילכך דרשינן כל דליתי' בבל יחל ליתי' בהפלאה. וכדאמרינן בפרק יוצא דופן וכו'. אבל נכרי שאינו ראוי לבא לכלל בל יחל לא שייך למעוטי' עכ"ל עיי"ש. ונ"כ הרב המאירי ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז הדבר תמוה מאי דקאמר הכא את"ל קטן עביד תמורה דהא אתי לכלל עונשין. עכו"ם מהו וכו'. כיון דלא אתי לכלל עונשין כי עביד תמורה לא קדשה. והרי לפירש"י איפכא מסתברא דקטן דאתי לכלל בל ימיר כשיגדל שפיר אימעיט השתא. כיון דאכתי ליתי' בכלל בל ימיר ליתא נמי בהוא ותמורתו יהי' קודש. אבל נכרי שאינו ראוי לבוא לכלל לא יחליפנו ולא ימיר לא שייך למעוטי'. וכי עביד תמורה קדשה. אבל אם איתא דקטן עביד תמורה ולא אימעיט מהך היקישא כ"ש דלית לן למעוטי נכרי:

מיהו לזה אפשר לומר דרש"י ז"ל לשיטתו אזיל בסוגיא דנזיר שם שכבר הרגיש בתמיהת התוס'. וכתב שם (בד"ה לאתויי מופלא) וז"ל ואל תתמה דבישראל אין מופלא סמוך לאיש מן התורה. שכן מצינו בכמה מקומות וכו' עיי"ש. ומהר"י פייסותי ז"ל בס' ברית יעקב (דקכ"ב ע"א) הביא מפירש"י כת"י דרש"י ז"ל גופי' חזר ודחה תי' זה. ותי' בדרך אחר דאין ה"נ דהוה מצי למיפרך הכי. אלא דבלא"ה לא קאי הך שינויא במסקנא עיי"ש. הרי חזינן דרש"י ז"ל לא שמיעא לי' ולא ס"ל סברת התוס' והמאירי בנזיר שם ולהכי שפיר פירש מה שפירש בסוגיא דתמורה שם. אבל להתוס' והרב המאירי ז"ל בנזיר שם

ע"כ לא יתכן כלל פירש"י בתמורה שם. ועכצ"ל דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דמה שאמרה תורה הוא ותמורתו יהיה קודש הוא מתורת עונש וקנס. ועפ"ז מתפרשת הסוגיא פשוטה כמשמעה. ולפ"ז אין זה ענין כלל לסוגיא דנזיר שם. וכן מתבאר בהדיא מדאמרינן בההיא סוגיא דתמורה לעיל בסמוך. מהו דתימא ה"מ עונש דשוה בין ביחיד ובין בצבור אבל הכא כיון דעונש שאינו שוה בכל הוא דתנן אין הצבור והשותפין עושין תמורה וכו' עיי"ש. הרי דעשיית תמורה מתורת עונש הוא כשאר עונשין שבתורה. וכדעת הרמב"ם ז"ל שם. וכ"כ רבינו בחיי ז"ל (בפרשת בחקותי) עיי"ש. ומעתה עפ"ז מבואר דאין כאן אלא קנס ולא מצות עשה שתהי' נמנית במנין העשין:

וכבר ראיתי להחינוך (מצוה שנ"ב) שהרגיש בזה שאין כאן מצות עשה שתהי' נמנית במנין העשין. ולזה חידש כאן דבר חדש וז"ל וזה הכתוב מצות עשה הוא. כלומר שתצוה אותנו התורה להיות התמורה קדושה ולנהוג בשתיהן קדושה וכו'. והעובר עלי' והמיר ולא נהג קדושה בשתי הבהמות. כלומר בראשונה ובתמורתה בטל עשה. מלבד העונש שיש בדבר שמועל בקודש עכ"ל עיי"ש. והנה לפי דבריו לכאורה בלא"ה ניחא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו משום דלשיטתו אזיל. דכיון דבלא"ה הו"ל בכלל אזהרת מעילה. א"כ לשיטתו שוב אין עשה זו באה במנין. אבל זה אינו. דהא תינח אם היתה כבר נמנית אזהרת מעילה במנין הלאוין. אבל מאחר שלא מנה רבינו הגאון ז"ל אזהרת מעילה במנין הלאוין שלו. וכמו שכבר נתבאר אצלנו לעיל (לאוין קפ"ב) עיי"ש. ודאי הו"ל למנות עשה זו אם דעתו כדעת החינוך בזה. אלא דעיקר דברי החינוך בזה מלבד דלא מצאתי לו חבר בזה בכל הראשונים ז"ל. ומדברי התוס' בחולין שם מבואר בהדיא דלא ס"ל הכי. בלא"ה עיקר דבריו תמוהים אצלי. דלפ"ז מאי פרכינן (בפ"ק דתמורה ה' ע"ב) לאביי דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד איעביד מהני. למה לי קרא דוהי' הוא ותמורתו יהי' קודש. ואיצטריך לשנויי דאי לאו האי קרא ה"א תצא זו ותכנס זו עיי"ש. ותיפוק לי' דאע"ג דגם בלאו קרא הוה ידעינן דהתמורה קודש. מ"מ הרי אכתי איצטריך קרא לעשה. להטיל עליו חובה לנהוג קדושה בשתיהן. ולעבור עלה בעשה אם לא נהג קדושה בשתיהן. כמש"כ החינוך. וכן יש לתמוה מדתנן (בפ"ב דתמורה ט"ז ע"ב) חומר בתמורה מבקדשים שהקדושה חלה על בע"מ קבוע וכו' עיי"ש. ומשמע ודאי דבתמימין ליכא שום חומר בתמורה מבשאר קדשים. והשתא להחינוך הרי גם בתמימין איכא חומר בתמורה מבכל שאר הקדשים. דבכל הקדשים ליכא בהנאתן אלא אזהרת מעילה. ואילו בתמורה מלבד אזהרת מעילה אית בה נמי עשה דוהי' הוא ותמורתו יהי' קודש. ומיהו יש לדחות דלא קחשיב חומר אלא מה שחמור לגבי כל ישראל. משא"כ

בזה דאין החומר אלא להממיר בלבד. אבל מי שלא המיר לא מתחייב בעשה זו. אלא דלא משמע הכי מדתנן התם ריב"י אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין. כלומר דהא נמי חומר בתמורה מבמוקדשין. ומפרשינן בגמרא שם דהיינו לענין מלקות. דבתמורה אפי' המיר בשוגג לוקה משא"כ בקדשים שאם הקדיש בע"מ בשוגג לא לקי עיי"ש בסוגיא וברמב"ם (פ"א מהלכות תמורה ה"ב) עיי"ש. הרי דאע"ג דליכא חומר אלא לגבי הממיר בלבד. מ"מ קחשיב לי'. וא"כ להחינוך הו"ל למיחשב נמי הא. וגם בעיקר הדבר אע"פ שכן נראה מדברי החינוך בסוף דבריו שם דאין עשה זו מוטלת אלא על הממיר עצמו בלבד. כמתבאר ממש"כ שם וז"ל והעובר עלי' והמיר ולא נהג קדושה בשתי הבהמות וכו' בטל עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתב העשה אלא על הממיר. מ"מ לא ידענא מנ"ל הא דמדכתיב יהי' קידש משמע ודאי דהכל חייבים לנהוג בה קדושה. ואולי אפשר לומר דס"ל דכיון דבעינן למימר דממיר הו"ל לאו שניתק לעשה. א"כ נראה דלא רמיא אלא על הממיר. דאם לא כן חיובא באנפי נפשי' הוא ולא לנתוקי לאו הוא דאתי. אלא דלפ"ז אמאי אמרינן בכל דוכתי דלא תותירו הו"ל ניתק לעשה. והא שריפת נותר הו"ל עשה דרמיא אכ"ע ולא על המותיר לחוד. כמבואר ברמב"ם (פי"ט מהלכות פסולי המוקדשין) עיי"ש וכן נראה מדבריו בסה"מ (עשין צ"א) עיי"ש. איברא דמדברי החינוך (מצוה קמ"ג) נראה דס"ל גם שם דליכא עשה אלא על המותיר עיי"ש היטב. וא"כ לטעמי' אזיל ואכמ"ל בזה. ומ"מ נתבאר דדברי החינוך צ"ע. ודעת שאר ראשונים אינה כן. וא"כ שפיר אפשר לומר לכאורה דמה"ט לא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו:

אלא דאכתי צ"ע שהרי מנה רבינו הגאון ז"ל במנין העשין הטומאות בכמה עשין. (מן עשה ק"ס והלאה). וכן מנה (בעשין ק"ג ק"ד) הפרת נדרים. אע"פ שבכל אלו אין שום מצוה לעשות. אלא שהדין הוא שנמנה מצוה. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין צ"ה צ"ו) עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שם חלק בזה על הרמב"ם. והחליט שם דכל אלו אינן באין במנין המצות. משום שאין בהן שום עשיית מצוה עיי"ש בדבריו. וא"כ לרבינו הגאון ז"ל דס"ל שם כדעת הרמב"ם ז"ל הו"ל למנות גם עשה דתמורה דלא גרעה מהנך. איברא דגם על הרמב"ן ז"ל יש לתמוה דלפום שיטתו התם לא הי' למנות גם עשה דתמורה. דהרי הקדושה ממילא חיילא ואין כאן שום עשיית מצוה כלל. וכן יש לתמוה על הרשב"ץ בזה"ר דקאי ג"כ בשיטת הרמב"ן ז"ל ואעפ"כ מנה עשה דתמורה. והדברים סותרים זא"ז. והחינוך לטעמי' אזיל דגם שם כתב דענין העשה היא שינהוג בעצמו כהלכות הטומאה. ואם עבר ואכל קודש או נכנס למקדש עובר בעשה מלבד

העונש האמור באוכל קודש בטומאת הגוף ועל ביאת מקדש בטומאה. כמבואר בדבריו (במצוה קע"ה קע"ח קפ"ב) עיי"ש. והיינו ממש כמש"כ כאן בעשה דתמורה. אבל דברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל סותרים זא"ז. וגם בדברי החינוך יש בזה מבוכה. כמו שכבר העיר הר"ב מל"מ (בהגהותיו בפר"ד). אבל לא העיר על דבריו במ"ע דתמורה עיי"ש. ועכ"פ מתבאר מזה דאין לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דהשמיט עשה דתמורה משום שאין בה עשיית מצוה ולא חשיבא עשה. שהרי מנה הרבה עשין כאלו. וע"כ ס"ל כדעת הרמב"ם בזה. וא"כ גם עשה דתמורה יש למנותה במנין העשין מהאי טעמא. ומיהו יש לחלק ואין להאריך בזה. ועי' משכ"ל (עשין ק'):

ולענין משכ"ל במה שמנו לא יחליפנו ולא ימיר בלאו אחד. ראיתי שוב דעפמש"כ בש"מ (בתמורה שם ט' ע"א) דדאי אין שום מקום לחלק בין בשל אחרים לשל עצמו. ומאי דפריך התם ליכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר. היינו רק משום דלא יחליפנו כתיב מוקדם בקרא. ועל זה משני דאי כתיב לא יחליפנו לחוד ה"א דכיון דקרא בשל אחרים משמע. מסתמא כוונתו שתצא זו ותכנס זו דודאי לא יתן חולין שלו בשל הקדש דחבירו. וה"א דדוקא בזה הוא דלקי. אבל מימר דהוי בשלו דמסתמא תרוייהו מקדיש להו ה"א דלא לקי קמ"ל עיי"ש. ולפ"ז צ"ל דהוה מצי למיכתב לא ימיר לחוד והוה שמעינן מיני' דכ"ש לחילוף. אלא משום דאין עונשין מה"ד הדר כתב לאו מיוחד בפ"ע בחילוף להלקות אפי' באמר תצא זו ותכנס זו. אלא דקשה דהרי ודאי לא שייך בזה אין עונשין מה"ד אפי' לרבא בסוגיא דתמורה שם לעיל בסמוך עיי"ש. דהרי ודאי לא גרע תצא זו ותכנס זו מהיכא דמקדיש לתרוייהו. ובכלל מאתים מנה. ועכצ"ל דאין ה"נ אלא דכתיב לא יחליפנו כדי לעבור בתצא זו ותכנס זו בתרי לאוי. והשתא א"כ ניחא בפשיטות מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו דלא ימיר. משום דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. ובכלל לאו דלא ימיר איכא נמי אזהרה לחילוף.

מצוה רכ

יהיו קדושים מטומאת מת. מגרושה. חללה. זונה לנקותם. כתיב (בפרשת אמור) ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו כ"א לשארו וגו' אשה זונה וחללה לא יקחו. ואשה גרושה מאישה לא יקחו וגו'. והם ארבעה לאוין אלו שמנאן כאן. ולענין לאו דלא יטמא עי' מש"כ לעיל (עשין קנ"ו) בענין זה. ושאר הלאוין ברורים הם גם לשיטת רבינו הגאון. ולכן לא נאריך בהם:

מצוה רכד

גדולם לא יפרע. ויפרום. ויצא. (בפרשת אמור) והכהן הגדול מאחיו וגו' את ראשו לא יפרע. ובגדיו לא יפרום. והנה מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן מבואר דס"ל דאזהרות אלו אינם אלא בכהן גדול בלבד ולא בכהן הדיוט. וכן לאו דמן המקדש לא יצא האמור שם. כבר ביארנו לעיל (לאוין רט"ז) דלדעת רבינו הגאון ז"ל אינו מזהיר אלא לכה"ג כמבואר כאן. והוא אזהרה לכה"ג שלא לצאת אחר מטת קרוביו אפי' שלא בשעת עבודה. אבל שאר כל הכהנים אינם מוזהרים שלא לצאת אלא בשעת עבודה דוקא. בין אחר המת ובין שלא אחר המת. מקרא דלא יחלל את מקדש אלקיו. והוא אזהרת לאו בפ"ע שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאו רט"ז). אבל לאו דמן המקדש לא יצא שמנה כאן לא קאי אלא על כהן גדול בלבד להזהירו שלא יצא אחר המת לעולם אפי' כשאינו עסק בעבודה כלל. ואע"ג דשתי אזהרות אלו בדבור אחד נאמרו. דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל וגו'. מ"מ גם כהנים הדיוטים בכלל לאו דולא יחלל. משום דגלי קרא כמבואר בספרא. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש חמישי) עיי"ש היטב ובמש"כ לעיל בזה שם:

ומכל זה ראי' לדעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין קס"ג) שהעלה שם דלא כדעת הרמב"ם ז"ל (בלאוין קס"ג קס"ד קס"ה) דס"ל דכל שלשה לאוין אלו נוהגין בכל הכהנים כולם. מדכתיב (בפרשת מלואים) ויאמר משה אל אהרן ולאלעזר ולאיתמר בניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו וגו' ומפתח אהל מועד לא תצאו וגו'. הרי דאזהרות הללו נאמרו גם לבני אהרן. ואע"ג דבפ"ב דתענית (י"ז ע"ב) מבואר דלא נפק"ל דפרועי ראש ששימשו במיתה אלא מדאיתקיש בקרא דיחזקאל לשתויי יין. ואמרינן התם דעד דאתא יחזקאל גמרא גמיר לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא עיי"ש. כבר ביאר הכ"מ (בפ"א מהלכות ביאת מקדש ה"ח) לדעת הרמב"ם ז"ל. דאי לאו קרא דיחזקאל לא הוה מצינן למילף מקרא דראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו לומר דפרועי ראש במיתה. משום דהי' אפשר לומר דהכי קאמר קרא אע"פ ששאר אבלים שלא קרעו ולא פרעו במיתה. אתם אינכם בכלל חיוב זה. וא"כ אין הכתוב הזה נאמר אלא לרשות ולשלילה. לפטרם מחיוב מיתה על מה שלא פרמו ולא פרעו באבלם. אבל אחר דגלי לן קרא דיחזקאל שמתחייבים מיתה על פריעת ראש במקדש. שמעינן דקרא דראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמותו לאזהרה הוא דאתי. ולחייבם מיתה בכך אם שימשו. וא"כ לקושטא דמילתא בתר דגלי קרא דיחזקאל לענין פרועי ראש. שמעינן דגם כהנים הדיוטים מוזהרים על פריעה ופרימה ככהן גדול. מקרא דראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו. שכולל אהרן עם בניו באזהרות אלו כאחד. כמש"כ הרמב"ם

(בסה"מ שם ובפ"א מהלכות ביאת מקדש הלכה י"ד) עיי"ש. אבל הרמב"ן ז"ל שם הכריח דע"כ קרא דראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו וגו' לא נאמר אלא להוראת שעה בלבד ולא לדורות. וחיוב מיתה דפרועי ראש לא שמענו אלא מקרא דיחזקאל. ועד דאתא יחזקאל ואסמכה אקרא גמרא הוא דגמיר לה ולא רמיזא כלל בקרא דאורייתא. ולא אשכחן בשום דוכתא דילפי לה מקרא דראשיכם אל תפרעו וגו'. ועוד דא"כ מאי קאמר התם הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה ומסיק דגמרא גמיר לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. והרי זה מקרא כתוב בתורה. אלא ודאי ע"כ דפירושא דהך קרא הוא דגמרינן מיחזקאל. דלא נטעה לפרש קרא בדרך שלילה. אבל לקושטא דמילתא האזהרה ועונשה מפירשים בתורה בהדיא. ועוד דא"כ גם קרועי בגדים שמעינן לדורות דבמיתה מקרא דבגדכם לא תפרמו ולא תמותו. ואמאי לא חשיב לה בברייתא דואלו שבמיתה (סו"פ הנשרפין). ועכצ"ל דבכלל מחוסרי בגדים הם דקתני בברייתא שם. דבגד המקורע כאילו אינו והרי זה מחוסר בגדים. וא"כ הא (שם בסו"פ הנשרפין) לא גמרינן מיתה במחוסר בגדים אלא מדכתיב וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהונה. בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל זרים וזר ששימש במיתה עיי"ש. והשתא תיפיק לי' דבהדיא כתיב בקרא ובגדיכם לא תפרמו ולא תמותו. הא אם תפרמו תמותו. אלא ודאי מהך קרא ליכא למילף. משום שלא נאמר לדורות. וא"כ אין לנו אזהרה בפריעה ופרימה אלא בכה"ג בלבד מדכתיב את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום. זהו תורף דברי הרמב"ן ז"ל שם. וכן הכריח הר"ן ז"ל (בפ"ב דסנהדרין כ"ב ע"ב) עיי"ש בדבריו וכן דעת הריטב"א ז"ל (בפרק ואלו מגלחין י"ד ע"ב) עיי"ש. והר"ב מג"א שם חשב למצוא תשובה נצחת על דברי הרמב"ן ז"ל מדברי הסמ"ג שגם הוא ז"ל כתב כדברי הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. אבל כבר ראתה עינו של הרמב"ן ז"ל יותר מזה דגם הבה"ג דעתו כדעת הרמב"ם ז"ל בזה. שגם הוא ז"ל מנה שני לאוין אלו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו. ולא מנה לאו דאת ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום האמורים בכה"ג. משום דאלו אינם אלא לאוין שנכפלו בכה"ג. כלאוין דגרושה זונה וחללה. ולכן לא מנה אלא לאוין דראשיכם לא תפרעו ובגדיכם לא תפרמו שכוללים כל הכהנים. וזה כדעת הרמב"ם ז"ל. ואעפ"כ סיים הרמב"ן ז"ל אחר שהביא דברי הבה"ג אלו וכתב. והאמת תעיד על עצמה עיי"ש. ומה יוסיף המג"א בהביאו שגם הסמ"ג כתב כן. וגם שאר דבריו שם תמוהים ואין להאריך בהם. והננו רואים כאן דגם רבינו הגאון ז"ל קאי בשיטת הרמב"ן ז"ל. וביאר בהדיא דאזהרות הללו אינם אלא בכהן גדול בלבד. ונטה מדרך הבה"ג ז"ל וסייעתו:

איברא דראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור כבד) דשם נמשך ג"כ אחר דעת הבה"ג ומנה שם לאוין דפריעה ופרימה בכל הכהנים כולם עיי"ש. והיינו ודאי מקרא דראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו וגו'. אבל כאן חזר בו מזה. ושנה משנתו דלא כדעת הבה"ג. וכמו שהכריחו הרמב"ן ז"ל וסייעתו כמו שנתבאר. וראיתי להרמב"ן ז"ל (בתורת האדם שער הקריעה) דגם שם אזיל לשיטתו. אלא ששינה קצת ממש"כ בסה"מ שם. דבסה"מ כתב דמה שנאמר לבני אהרן ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו וגו'. אין זה אלא להוראת שעה משום אבלות. שהזהירם הכתוב שלא יתאבלו ולא יספדו בקריעת בגדיהם ובפריעת ראשם משום שהיו להם ימי המלואים שמחה ויו"ט עיי"ש. אבל בתורת האדם שם שינה בזה שיטתו. וכתב וז"ל דודאי לא אשכחן קריעה מפורשת בתורה. אלא באסמכתא בעלמא מייתי לה מדאמר להו רחמנא לבני אהרן ראשיכם אל תפרעו וגו' מכלל דכ"ע מחייבי. והא ודאי אסמכתא בעלמא היא. דבני אהרן לאיסורא קאמר להו רחמנא מכלל דכ"ע רשאין הן. תדע דהא התם משום עבודה קא מזהיר להו רחמנא. כדקיי"ל בפרוע ראש ומחוסר בגדים דבמיתה. וקרועי בגדים נמי מחוסר בגדים נינהו. דקמחללי עבודה כדאיתא בפ"ב דזבחים. הילכך במיתה נינהו. וה"ק רחמנא לא תפרעו ולא תפרמו משום עבודה ולא תמותו. הא אם תעשו תמותו. ואע"ג דפרועי ראש ומחוסרי בגדים דבמיתה לאו מהכא מפקינן להו (בסו"פ הנשרפין). משום דהאי קרא לשעה והנהו לדורות. מ"מ קרא לבני אהרן פרועי ראש ומחוסרי בגדים ששימשו דבמיתה אתא. וה"ק רחמנא ולא תמותו הא אם תעשו תמותו וכו'. ולא מצית למידק מהני קראי לאחר אלא רשות. אלא אסמכתא בעלמא הוא וכו' עכ"ל עיי"ש. ונראה שחזר בו הרמב"ן ז"ל בזה ממש"כ בסה"מ שם. משום דלפמש"כ בסה"מ שם דאזהרת הכתוב לבני אהרן הי' שלא יתאבלו בפריעת ראשם ובקריעת בגדיהם כדרך האבלים משום דימי המלואים ימי שמחה הם להם. א"כ יהי' מוכח עכ"פ דבעלמא פריעה ופרימה מדיני אבלות הן מדאורייתא. ולזה כתב שם דאין צריך לומר כן. אלא דמשום עבודה הוא שאסר להם הכתוב לעשות כן. כדקיי"ל נמי לדידן דפרועי ראש ומחוסרי בגדים ששימשו במיתה. ואע"ג דלדידן לא נפקא לן מיתה בפרועי ראש אלא מהילכתא ויחזקאל אסמכה אקרא. וקרועי בגדים משום זרות כמחוסרי בגדים. כדאמרינן בפ"ב דתענית ובסו"פ הנשרפין. משום דקרא דראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו וגו' לא נאמר אלא להוראת שעה. וכמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל בסה"מ מדכתיב ועל כל העדה יקצוף. שתענש כל העדה אם יעשו כן. דאין זה אלא דין מחודש בימי המלואים ואינו נוהג לדורות. ומהאי טעמא אין לנו לדורות בפרועי ראש ששימשו שום

אזהרת לאו אלא עונש מיתה לבד מהלכה. וגם בקרועי בגדים לדידן אין לנו אזהרה אלא משום זרות כמחוסר בגדים. כדאמרינן בתענית ובסנהדרין שם. משום דאזהרה שנאמרה בבני אהרן לא נאמרה לדורות אלא להוראת שעה זו בלבד. ומה שהכריח הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם דע"כ מה שאמר הכתוב ראשיכם אל תפרעו וגו' לא משום עבודה הוא. דהא הבנים אוננים הם ואינם עובדים באנינות עיי"ש. י"ל דבתורת האדם ס"ל דגם הבנים הי' להם אז דין כהן גדול שעובד באנינות. וכמש"כ הריטב"א ז"ל (בפרק ואלו מגלחין שם). וכ"כ בקרבן אהרן (בריש פרשת שמיני) בשם חכמי צרפת עיי"ש בדבריו. כן נראה ברור אצלי בכוונת רבינו הרמב"ן ז"ל בתורת האדם שם. ולא הוצרכתי לזה אלא מפני שראיתי להר"ן ז"ל שהבין מדברי הרמב"ן ז"ל שם דהלכה וקרא דיחזקאל לא אתו אלא ללמד דקרא דראשיכם אל תפרעו וגו' לא להוראת שעה בלבד נאמר אלא הוא מצוה שנוהגת לדורות. ולכן הרבה להקשות עליו ככל מה שהקשה הרמב"ן ז"ל גופי' בסה"מ שם לדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. ודבריו ז"ל תמוהים מאוד לענ"ד. שאין אני רואה שום רמז לזה בדברי הרמב"ן ז"ל שם כלל. ואדרבה מדבריו מבואר דגם שם ס"ל דגם לקושטא דמילתא קרא דראשיכם לא תפרעו וגו' לא נאמר אלא להוראת שעה בלבד. ואינה נוהגת לדורות. ומהאי טעמא הוצרך שם לומר דקרועי בגדים בכלל מחוסרי בגדים נינהו דחייב מיתה משום זרות. והיינו משום דליכא למימר דנפק"ל מדכתיב ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו. משום דההוא קרא לא לדורות נאמר. כן נראה פשוט אצלי. ודברי הר"ן ז"ל שם נפלאים בעיני. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מחבאר דדעת רבינו הגאון ז"ל כאן כדעת הרמב"ן ז"ל דאין לנו בתורה אזהרת לאו בפריעה ופרימה אלא בכה"ג בלבד. ואע"ג דבפרועי ראש ששימשו שמעינן מיהת מקרא דיחזקאל דהילכתא גמירא לה דבמיתה אפי' לכהן הדיוט. ומיני' נמי איכא למשמע אזהרה. דהא לא ילפינן לה אלא מדאיתקישו פרועי ראש לשתויי יין מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה. וא"כ אזהרת לאו נמי איכא למשמע מהך היקישא. דהא אפי' לאחולי עבודה בעינן למילף מהיקש זה עיי"ש. ולדעת הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם הכי קאי נמי למסקנא עיי"ש. ומ"מ אזהרה ודאי לכ"ע איכא למשמע מהך היקישא מ"מ הרי אפי' אזהרה דנפק"ל מהיקישא שבתורה אינה באה במנין הלאוין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר אצלנו כבר בכמה דוכתי. ובשרשים שורש שני במבוא עיי"ש. ולא עדיף היקישא דקרא דיחזקאל מהיקישא דאורייתא:

איברא דקשה לפ"ז מה שמנה רבינו הגאון ז"ל פרוע ראש ששימש לקמן במנין העונשין במספר מחייבי מיתה בידי שמים. והשתא הרי גם מיתה דפרועי ראש לא שמעינן אלא

מהיקישא דקרא דיחזקאל. והיכי מנאה במנין העונשין שבאו לתשלומי מנין הלאוין לשיטתו. ועכצ"ל דשאני הכא דמהיקישא דקרא דיחזקאל ע"כ ליכא למשמע עיקר עונש מיתה. כדפרכינן התם מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה. אלא דאמרינן דגמרא גמיר לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. וא"כ בהדיא נאמרה הלכה למשה מסיני דפרועי ראש ששימשו במיתה. ואין זה כדבר שאינו מפורש ולא רמז אותו הכתוב אלא בהיקישא וכיו"ב שאינו בא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ מהאי טעמא נמי הו"ל למנות האזהרה. והי' לו למנות לאו דפרוע ראש בכל הכהנים ולא בכה"ג בלבד. מיהו נראה דלפי הגירסא בסוגיא דתענית דמסקינן דכי גמירי הלכה למיתה לאחולי עבודה לא גמירי עיי"ש ובמש"כ הריטב"א ז"ל שם ובתוס' ור"ן (סופ"ב דסנהדרין) עיי"ש. א"כ אית לן למימר נמי כי גמירי הלכה למיתה לאזהרת לאו לא גמירי. דאין לנו אלא מה שמפורש בברייתא שם שבמיתה. אבל לא לשום ענין אחר. וכן נראה מדקתני בתוספתא (פ"ג דמכות) בין הלוקין כהן גדול שפרע או שפירם עיי"ש. ואם איתא דגם בכהן הדיוט איכא אזהרת לאו בפרועי ראש. א"כ אמאי נקט כהן גדול. ובשלמא פירם איכא למימר לפי שיטת הרמב"ן ז"ל דכהן הדיוט אינו מוזהר עלה אלא משום מחוסר בגדים. וא"כ אינו אלא משום זרות. ולאו זה איתי' אפי' בזרים. וכיון דמיירי בלאוין שבכהונה ע"כ לא מצי למינקט אלא כהן גדול דכתיב בי' לאו מיוחד בענין זה מדכתיב בי' בגדיו לא יפרום. אבל פרועי ראש דאית בי' נמי לאו בכהן הדיוט על העבודה מיהת. אמאי נקטי' בכה"ג דוקא. אלא ודאי כמו שביארנו דבכהן הדיוט לית בה לאו כלל ואינו לוקה. אלא שענוש מיתה בידי שמים כששימש. ומזה באמת ראי' לעיקר שיטת רבינו הגאון ז"ל שהיא שיטת הרמב"ן ז"ל. דלשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל גם בכהן הדיוט כתיב לאו בפריעה ובפרימה. וכבר עמד בזה הרד"פ ז"ל בחסדי דוד שם עיי"ש מש"כ בזה. ודבריו דחוקים טובא ואין להאריך. ומ"מ לפ"ז שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל העונש במנין העונשין אבל הלאו לא מנה אלא בכה"ג בלבד. וכן לאו דפרימה ולאו דלא יצא לא נאמרו אלא בכה"ג כמו שנתבאר. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה רכז

ורחק אלמנה. שם (בפרשת אמור) אלמנה לא יקח. ולשון רבינו הגאון ז"ל באזהרה זו צ"ע לכאורה. מהו ורחק שכתב. הרי בקרא כתיב לא יקח דמשמע דמע קרא הוא מוזהר ועומד שלא לקחתה. אבל מלשון ורחק שכתב משמע דאין האזהרה אלא להרחיקה מאחר שכבר לקחה. וזה ודאי תמוה דאם הוא מוזהר להרחיקה אחר לקוחין כ"ש שהוא מוזהר על הלקוחין לכתחילה. וגם זה איפוך המבואר בקרא. וגם לומר דלרבותא נקט

הכי דאפי' כבר לקוחה לו בהיתר הוא מוזהר להרחיקה מאתו כשנעשה כהן גדול. הוא תמוה טובא דהרי כל שאירסה בהיתר קודם שנתמנה להיות כה"ג. לא זו שאינו חייב להרחיקה ולגרשה משנתמנה להיות כה"ג. אלא מותר לכונסה לו לאשה אפי' לכתחילה. ומשנה ערוכה היא ביבמות (פרק הבא על יבמתו ס"א ע"א) דתנן אירס את האלמנה ונתמנה להיות כה"ג יכנוס עיי"ש. וגם אין לומר דלא מיירי אלא כשהיו הלקוחין באיסור שכבר הי' אז כה"ג. דאכתי תמוה למה נקט האזהרה בענין זה ולא על עיקר הלקוחין מעיקרא כלישנא דקרא דכתיב לא יקח. ופשיטא שאם עבר ולקחה שחייב להתרחק ממנה ולגרשה. ואם אין זה פשוט כ"כ אכתי הא גופא מנ"ל. והא לא אשכחן אזהרה בקרא אלא על תחילת הלקוחין:

ואמנם נראה דבלא"ה יש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל דהרי יש כאן שני לאוין דכתיב לא יקח ולא יחלל זרעו בעמיו. ושתי אזהרות חלוקות הן. דלאו דלא יקח אינו מזהיר אלא על הקידושין. ולאו דלא יחלל אתי להזהיר על הביאה אפי' בלא קידושין. וכמבואר בפרק בתרא דקידושין (ע"ח ע"א) דאמרינן התם אמר ר"י כה"ג באלמנה לוקה שתים אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל וכו'. אמר אביי קידש לוקה משום לא יקח בעל לוקה משום לא יחלל. רבא אמר בעל לוקה לא בעל אינו לוקה. משום דכתיב לא יקח ולא יחלל מה טעם לא יקח משום לא יחלל. ומודה רבא שאם בעל ולא קידש שלוקה. ולא יחלל זרעו אמר רחמנא והרי חילל עיי"ש. ופירש"י אמילתא דרבא. וז"ל בעל לוקה. בעל אחר קידושין לוקה שתים לא בעל אינו לוקה אפי' אחת עכ"ל עיי"ש. ולדעת רש"י וסייעתו ז"ל שם לאו דלא יחלל איתי' גם בכהן הדיוט בנשים האסורות לו שאם בעל ולא קידש לוקה משום לא יחלל כמבואר שם עיי"ש. ולדעת קצת ראשונים ז"ל כהן הדיוט ליתא בכלל אזהרת לאו דלא יחלל. אבל כה"ג איתי' בלאו דלא יחלל אפי' בגרושה חללה וזונה ולא באלמנה בלבד. אלא דלדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אין בכלל לאו דלא יחלל אלא כה"ג באלמנה בלבד. (בפי"ז מהלכות איסורי ביאה) עיי"ש. ועכ"פ מתבאר מזה דלא יקח ולא יחלל שתי אזהרות חלוקות הן. וכן מנאום הבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל בשני לאוין במנין הלאוין. וא"כ הדבר תמוה לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה אלא לאו דלא יקח בלבד. ואמאי השמיט לאו דלא יחלל. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) לא הזכיר אלא לאו אחד באלמנה לכה"ג. ולאו דלא יחלל זרעו לא מנה עיי"ש. וזה תמוה מאוד לכאורה:

אבל נראה דדעת רבינו הגאון ז"ל כדעת יש שפירש שהביא הריטב"א ז"ל (בקידושין שם) וז"ל רבא אמר בעל לוקה. יש שפירש לוקה אחת אע"פ שקידש. דמשום קידושין לא

מיחייב לעולם. דלא יקח גרירא דלא יחלל הוא. מה טעם לא יקח משום לא יחלל. וקשיא לן דהא אמרינן (בפ"ק דמציעא) דלמ"דיש שליח לדבר עבירה כהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה חייב דשלוחו כמותו. ואילו הכא אמרינן דליכא לאו בקידושין אפי' מקדשה הוא עצמו. ולא מסתבר דתיתי ההוא כאביי לחוד. לכן נראה לי לא בעל אינו לוקה משום קידושין לחודייהו דלא אהנו מעשיו. אבל קידש ובעל לוקה שתים אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל וכו'. והשתא אתיא ההיא דב"מ לרבא בשקידש ע"י שליח ובעל. וכן פירש"י והרז"ה ז"ל עכ"ל עיי"ש. ואמנם מה שדחה הריטב"א ז"ל שיטה זו מסוגיא דב"מ שם משום דלא מסתבר לומר דתיתי ההוא סוגיא כאביי לחוד. כבר ראיתי להריטב"א ז"ל גופ' (בפ"ק דמציעא י' ע"ב) שכתב דאפשר לומר כן עיי"ש. וכ"כ בש"מ שם בשם הרמב"ן ז"ל. וכ"כ הר"ן ז"ל בחי' שם עיי"ש. וא"כ אין משם הכרע. אלא שראיתי להתוס' בב"מ שם (בד"ה דאמר לישראל וכו') שהכריחו כן עוד מסוגיא דפ"ק דתמורה (ה' ע"ב) דפרכינן התם לרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. והרי אלמנה לכה"ג דרחמנא אמר אלמנה וגרושה לא יקח ותנן כל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום. ומשני שאני התם דאמר קרא לא יחלל זרעו. ולאביי נימא קרא לא יחל מאי לא יחלל אחד לו ואחד לה עיי"ש. בפירש"י ובתוס'. הרי מבואר דאפי' לרבא איכא לאו בקידושין. דהרי התם אליבא דרבא קיימינן. ואפי' הכי קאמרינן דאי לאו דגלי קרא הו"ל לומר דלא תפסי קידושין משום דעבר בלאו דלא יקח. וע"כ היינו משום דכשבעל לוקה למפרע גם על הקידושין אפי' לרבא. וזו ראי' מוכרחת לכאורה:

אלא שראיתי להרשב"א ז"ל (בקידושין ס"ז ע"ב) שהי' לפניו גירסא אחרת בסוגיא דתמורה שם. וז"ל שם אימא אידי ואידי לבן הא לכתחילה הא דיעבד. ולא יקח ללאו הוא דאתי כלאו דאלמנה וגו' לא יקח. וא"ת והא קיי"ל כמ"ד בפ"ק דתמורה כל מילתא דא"ר לא תעביד אי עביד לא מהני. ופריך לי' טובא ומשני להו. והתם נמי פרכינן והרי אלמנה לכה"ג דאמר רחמנא לא תעביד ותפסי בה קידושין. ומשני שאני התם דגלי בי' קרא לא יקח ולא יחלל. דאלמא אי לאו קרא לא תפסי בי' קידושין. ותירצו בתוס' דכיון דגלי קרא בלא יקח דכה"ג. ה"א דנילף מיני' ללא יקח דאשת אב דאע"ג דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני עכ"ל עיי"ש. הרי דלהרשב"א ז"ל בשם התוס' גרסינן שם שאני התם דגלי בי' קרא לא יקח ולא יחלל. ולפ"ז נראה דהא גופא קמשני. דרבא לטעמי' אזיל דאמר לא בעל אינו לוקה משום דכתיב לא יקח ולא יחלל מה טעם לא יקח משום לא יחלל. וא"כ בקיחה דקידושין ליכא שום איסורא. ולהכי תפסו בה קידושין. ולפ"ז

צ"ל דהא דקאמרינן שם ולאביי נימא קרא לא יחל וכו'. אע"ג דאביי לטעמי' אזיל דאמר קידש לוקה משום לא יקח וכו'. וא"כ ודאי לדידי' איצטריך קרא דלא יקת לגופי' ללקות על הקידושין. מ"מ נראה דפירכא אחריתא היא. והכי פריך דלרבא דמה טעם קאמר ולא יקח היינו קיחה דנשואין משום חילול. וכאילו כתיב שני פעמים לא יחלל. שפיר שמעינן אחד לה ואחד לו. דאל"כ נכתוב לא יחלל לחוד כיון דלא אסר קרא אלא בעילה. אבל לאביי חילול דידה מנ"ל. ועל זה משני דמלא יחלל לחוד שמעינן לה. דאל"כ נימא קרא לא יחל. ואף דהלשון קצר קצת לפ"ז. מ"מ גם לפירש"י ותוס' שם לישנא דתלמודא שם לישנא קטיעא וקשה עיי"ש היטב ובמש"כ האחרונים שם ואין להאריך. והשתא עפ"ז אדרבה משם ראי' לשיטה זו שהביא הריטב"א. ובזה נדחה נמי ההכרח שהביא המהרי"ט ז"ל (בקידושין ע"ח ע"א) לדעת רש"י ותוס' וסייעתם עיי"ש. וכבר הביא שיטה זו גם הרב המאירי ז"ל (בסוטה מ"ג ע"א) עיי"ש:

ומעתה נראה דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל ולזה לא מנה אלא לאו אחד באלמנה לכה"ג. משום דבקידושין למאי דקיי"ל כרבא דאמר לא בעל אינו לוקה. ליכא שום לאו. דאפי' בעל אחר הקידושין אינו לוקה אלא על הביאה בלבד משום לאו דלא יחלל לחוד. וכדמפרש טעמא לא יקח ולא יחלל מה טעם לא יקח משום לא יחלל. כלומר דליכא איסור אלא בעילה שיש בה חילול ולא בקיחה דלית בה חילול. ולא הוי אלא כאילו כתיבי תרי לאוי בחילול. וכמו שביארנו סוגיא דתמורה שם. ואין להקשות דלפ"ז אכתי הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות שני הלאוין. אחד לאזהרה לחילול דידה. והשני לאזהרה דחילול דזרעו כיון דלרבא דקיי"ל כוותי' יש בכל אחד לאו בפ"ע. ואע"ג דלכאורה גם להרמב"ם ז"ל וסייעתו קשה. דהרי בסוגיא דקידושין שם פרכינן עלי' דרב יהודה ולילקי נמי משום לא יחלל זרעו. ומשני בשלא גמר ביאתו עיי"ש. הרי דכשגמר ביאתו לוקה נמי משום חילול דזרעו. וא"כ הו"ל למנות שלשה לאוין. דהרי אפי' להרמב"ם ז"ל דכל שני פרטים שנפרטו בלאו אחד אין נמנין אלא בלאו אחד. מ"מ כל שלוקין על כל פרט בפ"ע נמנין כל אחד בפ"ע. וא"כ כאן כיון שלוקה גם על החילול דזרעו. יש למנות גם לאו דחילול זרעו בפ"ע. אלא דבאמת הרמב"ם ז"ל לא הביא כלל הך דינא דלוקין על חילול זרעו. וכבר ביאר הה"מ ז"ל (בפי"ז מהלכות איסורי ביאה) טעמו בזה דס"ל דלית הילכתא הכי עיי"ש בדבריו. א"כ ניחא נמי מה שלא מנה אזהרה זו במנין הלאוין משום דכיון דחילול דידה ודזרעו בלאו אחד נאמרו אין נמנין לשיטתו אלא בלאו אחד. וגם להסמ"ג והרמב"ן ז"ל דלא אזלי במנין המצות בתר מנין המלקיות. ולעולם לשיטתם נמנה כל פרט ופרט בפ"ע. מ"מ היינו דוקא היכא שהפרטים מפורשים בהדיא בקרא. משא"כ

כאן דלפום פשטי' דקרא אין כאן אלא אזהרה אחת בחילול זרעו בלבד. ולא נפק"ל חילול דידה אלא מדרשא מדהו"ל למיכתב לא יחל וכתיב לא יחלל. וכעין שכתב הר"ב דינא דחיי (לאוין פ"א) עיי"ש בדבריו. וכן מוכרח בכמה דוכתי:

אבל לפמש"כ בדעת רבינו הגאון ז"ל דלמאי דקיי"ל כרבא איכא תרי לאוי בחילול דידה ודזרעו הו"ל למנותן שתים. מיהו לק"מ דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכיון דגם בלא תילול זרעו. וכגון שלא גמר ביאתו. עובר בלאו מיהת על ביאתו משום חילול דידה. וליכא נפק"מ בלאו דחילול זרעו אם גמר ביאתו אלא לענין להתחייב שתים. כל כיו"ב אין נמנין לשיטתו אלא בלאו אחד. כמו שנתבאר אצלנו בהרבה מקומות ובשרשים. ואין לומר דאכתי בלא"ה איכא נפק"מ בלאו דחילול זרעו לענין היכא שהיא כבר נתחללה. דבזה ליכא אלא משום חילול זרעו בלבד. דז"א דאכתי בזה כבר מוזהר עלה משום לאו דחללה. וא"כ תיפוק לי' משום לאו דחללה שכבר בא במנין. וגם אין לאו דאלמנה לכה"ג חל כלל על איסור חללה דקדים. כמבואר בפרק בתרא דקידושין (ע"ז ע"ב) עיי"ש. וכל כה"ג אינו בא במנין לשיטתו:

והשתא לפ"ז מדוקדק היטב לשון רבינו הגאון ז"ל באזהרה זו שכתב ורחק אלמנה. משום שבא לרמז לן בזה דלאו דלא יקח אינו בא במנין. משום שאינו אזהרת לאו כלל. ולא לקי משום לא יקח גם אחר שבעל. ואין בקידושין שום איסור כלל. דלא אסרה תורה אלא הבעילה בלבד מדכתיב ולא יחלל זרעו. וזהו שכתב ורחק אלמנה. כלומר דאין האזהרה אלא לרחק אותה אחר שכבר קירבה וקידשה. אבל על תחילת קירבתה. דהיינו הקידושין ליכא שום אזהרה בקרא כלל. ואע"ג דגם לדעת שאר ראשונים אין בקדושין גרידא שום איסור כלל לרבא. ואם קידשה וגירשה לא עבד שום איסורא בהכי. וכמבואר בסוטה (פרק משוח מלחמה מ"ד ע"א) עיי"ש. מ"מ אם כך היתה דעת רבינו הגאון ז"ל לא הי' לו לשנות לישנא דקרא באזהרה זו דכתיב לא יקח. דכיון דלשיטה זו קרא דלא יקח הו"ל אזהרה גמורה על הקידושין מיהת לענין שאחר הביאה עובר למפרע גם על הקידושין משום לא יקח. ולוקה תרתי. אקידושין ואבעילה. א"כ הרי עכ"פ איכא אזהרת לאו בקידושין כמו בבעילה. אלא שתלה הכתוב בתנאי שיבעול אח"כ וכשבעל ?הרי דלקי למפרע על מעשה הקידושין. וא"כ הו"ל להביא האזהרה בקידושין כלישנא דקרא. אבל השתא לפי מה ?שכתבנו ניחא שפיר דלשיטתו אזיל דס"ל דליכא בקרא שום אזהרת לאו אלא על הבעילה בלבד. ואפילו כשבעל לא עבר אלא על לאו דלא יחלל שהוא אזהרה על הבעילה. ולזה שפיר כתב ורחק אלמנה. לימר דאפי' קידשה אינו מוזהר אלא על

הריחוק בלבד. שלא יקרבנה יותר לבועלה. אבל זולת זה ליכא שום אזהרה כלל בדבר. ועי' ג"כ מש"כ בזה לעיל (לאו ד' ובלאו ו') ובמבוא (סי' ז' שורש רביעי) עיי"ש היטב:

מצוה רכח

וקרוביו במותם. (בפרשת אמור) ועל כל נפשות מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא. והנה הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו בזה שני לאוין. על כל נפשות מת לא יבא להזהיר על טומאת אהל. ולאביו ולאמו לא יטמא. להזהיר על טומאת מגע ומשא. כמבואר בסה"מ (לאוין קס"ז קס"ח) עיי"ש. וכתב שם הרמב"ם ז"ל וז"ל ואפשר שתחשוב שזה ענין הקודם עצמו. ושאמרו לאביו ולאמו תוספת ביאור. אין הדבר כן. אבל הם שני לאוין לא יבא ולא יטמא. ולשון ספרא חייב בלא יבא וחייב בלא יטמא וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ יש לתמוה לכאורה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל כאן בטומאת כה"ג אלא לאו אחד. מאחר דלהדיא מבואר בספרא דלוקה שתים משום טומאת אהל ומשום טומאת מגע. וא"כ ע"כ שני לאוין חלוקין הן. וכן מבואר בנזיר (פרק שלשה מינין מ"ב ע"ב) לענין נזיר דכתיבי בי' נמי שני לאוין אלו דחייב תרתי משום טומאה ומשום ביאה. ושם מבואר דמשכחת לה לעבור על טומאה וביאה בבת אחת עיי"ש. וראיתי להראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (פרשת אמור פ"ב) דלפי' הראשון מפרש שם דמאי דקתני התם חייב בלא יבא וחייב בלא יטמא. לא ללקות שתים קאמר כשני שמות. אלא לומר דגם על טומאת אהל מתחייב כמו על טומאת מגע. אלא דאח"כ הביא שם בשם יש מפרשים דהיינו לענין ללקות שתים אם עבר על שני הלאוין כאחת משום שהן שני שמות עיי"ש בדבריו. ולפ"ז לפי' הראשון אין הכרע משם שהם שני לאוין חלוקים. אלא דדברי הראב"ד ז"ל אלו נפלאים בעיני דהרי בהדיא מבואר בסוגיא דנזיר שם שהם שני לאוין חלוקין. ולוקין עליהן שתים כשני שמות כשעבר עליהן בב"א עיי"ש. ואע"ג דהתם לענין נזיר מיירי מ"מ אין מקום לחלק בזה כלל בין נזיר לכה"ג:

אמנם נראה דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכל כיו"ב דשני הלאוין הם ענין אחד ממש אין נמנין אלא מצוה אחת. והכא נמי ענין המצוה בשניהם אחד הוא. שלא יטמא בכל ענין טומאת המת כלל. וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו (בדבור כבד) שלא מנה שם בכהן גדול כלל שום לאו דטומאה עיו"ש. ונמשך בזה שם אחר הבה"ג שגם הוא לא מנה בטומאת כה"ג שום לאו כלל. וכן הר"א הזקן ז"ל נמשך בזה כדרכו אחר הבה"ג ולא מנה בכה"ג שום לאו דטומאה. ולפי הנראה טעמם משום דס"ל דכה"ג בכלל לאו דטומאה דכהן הדיוט. דמשום שנתמנה לכה"ג לא גרע מכהן הדיוט. אלא דבכהן הדיוט נדחה איסור טומאה אצל קרובים משום מצית עשה דטומאת קרובים. משא"כ בכה"ג

דגלי קרא דלא מידחי אלא לגבי מת מצוה. ולכן מנו איסור טומאה דכהן הדיוט וכה"ג במצוה אחת. אבל אין זה נכון ואין להאריך. וראיתי בה"ג כת"י רומי דשם נמנה במנין הלאוין לאו דלאביו ולאמו לא יטמא. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל עיי"ש. וזהו כדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל. ומש"כ שם עוד אח"כ ועל מת לא יבא עיי"ש. לא קאי אלא על כהן הדיוט. והוא דבר הלמד מענינו דמיירי שם לפניו ולאחריו בלאוין שבכהן הדיוט עיי"ש. ואף דבכה"ד לא כתיב בהדיא טומאת ביאה. אלא גמרינן לה בגז"ש מכהן גדול. מ"מ נקט לשון זה לצורך החרוז כדרכו ז"ל. וזה מוכרח בכוונתו. ודלא כמש"כ הרשב"ץ ז"ל שם (בזה"ר סי' ק"י) עיי"ש. דלפי דבריו לא מנה הרשב"ג בכה"ד שום לאו בטומאה כלל. וזה ודאי לא יתכן כלל. ואין להאריך בזה. ובמה שנוגע עוד לדברי רבינו הגאון ז"ל כאן כבר כתבנו לעיל (עשין קנ"ו) עייש"ה:

מצוה רכט

טרפם אשת זר לא תאכל. (בפרשת אמור) ובת כהן כי תהי' לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל. ומבואר ביבמות (פרק אלמנה לכה"ג ס"ח ע"א) דהך קרא הוא אזהרה לכל שנבעלה לפסול לה שלא תאכל בתרומה. וגם נכללת בו אזהרה לבת כהן שנשאת לזר ונתארמלה או נתגרשה ממנו אע"פ שחוזרת לאכילת תרומה. מ"מ לא תאכל בחזה ושוק עיי"ש. אבל מלשין רבינו הגאון ז"ל כאן מבואר דס"ל דבא להזהיר דאשת הזר אע"פ שהיא בת כהן. כל זמן שהיא תחת הזר לא תאכל בתרומה וכפשטי' דקרא. וא"כ ע"כ אין כוונתו כאן לקרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו'. אלא נראה דכוונתו ע"פ מאי דאמרינן בסוגיא דיבמות שם אמר ר"י אמר רב אמר קרא ובת כהן כי תהי' לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה. ופרכינן האי מיבעי לי' דקאמר רחמנא בת כהן דמינסבא לזר לא תיכול. ומשני ההיא מושבה אל בית אביה כנעורי' מלחם אביה תאכל נפקא. מדקאמר רחמנא ושבה אל בית אביה תאכל מכלל דמעיקרא לא אכלה. ופריך מההיא ה"א לאו הבא מכלל עשה עשה כתב רחמנא האי ללאו. ומשני לאו מוכל זר לא יאכל קודש נפקא. ופרכינן תו ההוא מיבעי לי' לגופי'. ומשני תרי וכל זר כתיבי. ופירש"י וז"ל האי מיבעי לי' לגופי' לזר גמור אבל הך דלא זרה היא איצטריך ובת כהן לאוסרה. תרי וכל זר כתיבי. וכל זר לא יאכל קודש. ועוד גבי בת כהן כתיב ושבה אל וגו' מלחם אביה תאכל וכל זר לא יאכל בו. ומהכא תיפוק לבת כהן הנשואה לישראל לאוסרה לתרומה בלאו עכ"ל. ופרכינן התם תו ואכתי מיבעי לי' לכדריב"ח דאריב"ח וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות. ומשני דריב"ח מן זר וכל זר נפקא עיי"ש. ומבואר מזה דמקרא דוכל זר

לא יאכל בו נפק"ל אזהרת לאו לבת כהן הנשואה לישראל שלא תאכל בתרומה בעודה תחת בעלה. אלא דמייתורא דהך קרא. מדהו"ל למיכתב וזר וכתיב וכל זר. דריש ריב"ח להתיר אונן בתרומה. אבל עיקר קרא כתיב לאזהרת לאו לבת כהן הנשואה לזר שלא תאכל בתרומה. ומעתה א"כ נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן ללאו זה דוכל זר לא יאכל בו. וכן כתב הרב המאירי ז"ל ביבמות שם וז"ל בת כהן הנשאת לישראל הרי היא כזרה גמורה ואכילת תרומה עלי' בלאו ועשה. בלאו מדכתיב וכל זר לא יאכל בו. ובעשה מדכתיב ושבה אל בית אביה וגו' מכלל דמעיקרא לא תיכול עכ"ל עיי"ש:

אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קל"ז) שכתב וז"ל ואמנם איסור אכילת בת כהן בתרומה והיא תחת הזר וכו' הביאו ראי' עליו מאמרו וכל זר לא יאכל קודש. ואמרו מי שהוא תחת הזר הוי אומר היא כזר. וכשעברה לאו זה היא לוקה עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דבת כהן אשת זר איתרבאי מן הלאו דוכל זר לא יאכל קודש. דעיקר קרא אתי לאזהרה לזר גמור. אלא דמייתורא דקרא דכל מרבינן נמי בת כהן נשואה לישראל בכלל אזהרה זו. וכן כתב ג"כ בחינוך (מצוה רפ"ג) וז"ל ואולם תדע כי איסור אכילת כהנת בתרומה בעודה תחת בעלה ישראל למדוהו חכמים בעלי הקבלה מדכתיב וכל זר לא יאכל קדש. שבא עליו הפירוש שכל זמן שהאשה תחת בעלה הישראל שהוא זר מן הכהונה לא תאכל קודש. כי אשת הזר נחשבת כזר הרי היא כאחת מצלעותיו. ודע זה וקבלהו כי הוא האמת המקובל עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות תרומות הלכה ה') וז"ל הזר אסור לאכול תרומה שנאמר וכל זר לא יאכל וכו'. וכהנת אשת הזר הרי היא כזר שנאמר וכל זר בין הוא בין אשתו עכ"ל עיי"ש. וזה תמוה דהרי בסוגיא דיבמות שם מבואר להדיא דכהנת אשת הזר לא נפק"ל אלא מקרא דוכל זר לא יאכל בו דכתיב גבי בת כהן גופא. וביותר תמוהים דברי החינוך שם שנראה מדבריו דעיקר קרא דוכל זר לא יאכל קדש בבת כהן הנשואה לזר מיירי וזה ודאי ליתא. דעיקר קרא לא מיירי אלא בזר ממש:

וראיתי להר"י קורקוס ז"ל בבאורו על הרמב"ם (בהלכות תרומות שם) שכתב וז"ל ופסוק זה היינו מלחם אביה תאכל וכל זר לא יאכל בו. דההוא קרא הוא דמיירי בבת כהן הנשואה לזר. ולהשמיענו לאו. אבל קרא דוכל זר לא יאכל קדש דרשינן מיני' התם זר וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות. וכן פירש"י ז"ל שם עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל נפלאים בעיני דהרי להדיא מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל שם דלא קאי אלא אקרא דוכל זר לא יאכל קדש שהזכירו לעיל מיני' בסמוך לאזהרת זר ממש. וגם בהדיא סיים הרמב"ם ז"ל וכתב וכל זר בין הוא בין אשתו. ומבואר דגם הוא דהיינו הזר גופי' נפיק אזהרתו רק מהך קרא

גופי'. והיינו ע"כ קרא דוכל זר לא יאכל קדש. וכן מפורש ג"כ להדיא בדברי הרמב"ם בסה"מ שהבאתי לעיל. וגם מש"כ מהר"י קורקוס דדרשא דריב"ח מוזר וכל זר להתיר אונן בתרומה היינו מקרא דוכל זר לא יאכל קדש. הוא תמוה ונגד סוגיא דגמרא שם דבהדיא מבואר שם דגם ההיא דרשא לא נפקא אלא מקרא דוכל זר לא יאכל בו עיי"ש. וגם ראיתי להסמ"ג (לאוין רנ"ה) שכתב וז"ל הזר אסור לאכול בתרומה שנאמר וכל זר לא יאכל קדש וכו'. וכהנת אשת הזר הרי היא כזר שנאמר וכל זר בין הוא בין אשתו. ודרשינן (בפרק הערל) זר וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות עכ"ל עיי"ש. הוסיף תימא על תימא. דמבואר דס"ל דאזהרת הזר ואשתו וגם דרשא דריב"ח דזרות ולא אנינות. הכל נפק"ל מקרא דוכל זר לא יאכל קדש. וזה נגד המבואר בסוגיא דיבמות שם דאשת הזר ודרשא דריב"ח לא נפק"ל אלא מקרא דוכל זר לא יאכל בו. וגם לא ידעתי למה הוצרך הסמ"ג להביא הך דרשא דריב"ח מפרק הערל והרי בההיא סוגיא גופא דדריש קרא לכהנת אשת הזר איתא נמי הך דרשא דריב"ח. כמו שהבאתי לעיל. וגם תמוהים אצלי דברי רש"י ז"ל (בפרשת אמור) בהך קרא דוכל זר לא יאכל בו. שכתב וז"ל לא בא אלא להוציא את האונן שמותר בתרומה. זרות אמרתי לך ולא אנינות עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה דהרי לפי המבואר בסוגיא דיבמות שם עיקר הך קרא דוכל זר לא יאכל בו לא אתי אלא לאזהרת לאו לכהנת אשת הזר. אלא דמייתורא דקרא מדהו"ל למיכתב וזר וכתיב וכל זר. דריש ריב"ת להתיר את האונן בתרומה. והיכי כתב רש"י דעיקר הך קרא לא בא אלא לדרשא דריב"ח:

והנראה בזה ע"פ מאי דלכאורה קשה טובא בעיקר סוגיא דיבמות שם. דעיקר קרא דוכל זר לא יאכל בו קאי על כהנת אשת הזר. ומבואר מזה דכהנת אשת הזר בכלל זר היא. ובספרא (אמור פ"ו) תניא מנין לבת כהן שנשאת לישראל ואכלה תרומה. וכן כהן שאכל תרומות חבירו יכול יהיו חייבים חומש ת"ל וכל זר לא יאכל בו (כצ"ל. וכן הגירסא בילקוט שם עיי"ש. וכן מוכרח. דהרי הך קרא הוא דכתיב סמוך לקרא דאיש כי יאכל וגו') ואיש כי יאכל קודש בשגגה וגו' יצאו אלו שאינם זרים לה עיי"ש. וכן מבואר בסוגיא דפ"ק דכריתות (ז' ע"א) דטעמא דבת כהן הנשואה לישראל אינה משלמת חומש על אכילת תרומה. משום דלאו זרה היא עיי"ש. והיינו ע"כ כדדריש בספרא. דתשלומי חומש כתיבי אצל קרא דוכל זר לא יאכל בו. והני לאו זרים נינהו. וכן פירש"י בסנהדרין (פרק ארבע מיתות נ"א ע"א) וכ"כ הרמב"ם והרע"ב (בפיה"מ פ"ז דתרומות מ"ב) עיי"ש. אלא שהביאו דברי הספרא הנ"ל כגירסא שלפנינו מקרא דוכל זר לא יאכל קודש עיי"ש. וזה תמוה. דודאי ט"ס הוא כמשכ"ל וצ"ל כדאי' בילקוט. דהרי קרא דוכל זר לא יאכל

קודש הוא רחוק מקרא דאיש כי יאכל קדש והיכי דריש מיני' על קרא דאיש כי יאכל קודש וגו' דלא מתחייב חומש אלא מי שנקרא זר. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מתבאר מזה דקרא דוכל זר לא יאכל בו לא מיירי מכהנת אשת זר. והרי לפום סוגיין דיבמות שם מבואר דעיקר הך קרא לא מיירי אלא בכהנת הנשואה לזר וא"כ אדרבה מסמוכין דהך קרא לקרא דאיש כי יאכל קדש בשגגה וגו איכא למילף איפכא דכהנת נשואה לזר חייבת בחומש. ואפי' לגירסא שלפנינו בספרא שם עכ"פ מתבאר דכהנת אשת זר אפי' בעודה תחת בעלה הזר לאו בכלל זרה היא. והא לפום סוגיא דיבמות שם קראה הכתוב זרה:

וראיתי להרדב"ז ז"ל (ביקר תפארת פ"ו מהלכות תרומות) שכתב דכהנת אשת הזר שאכלה תרומה אינה חייבת לא מיתה ולא מלקות משום דלאו זרה היא עיי"ש. וזה לא יתכן אלא ע"פ הספרא שם. אבל הרי בסוגיא דיבמות שם מבואר בהדיא דאית בה לאו גמור. וא"כ ודאי אית בה מלקות וכן מוכרח מדפריך התם אי מההיא ה"א לאו הבא מכלל עשה עשה. כתב רחמנא האי ללאו. ומשני לאו מוכל זר לא יאכל קדש נפקא עיי"ש. הרי מבואר דע"כ מלאו דוכל זר לא יאכל קדש היא לוקה על אכילת תרומה. דאל"כ הדרא קושיא לדוכתה דאי מהתם ה"א דלא לקיא על אכילת תרומה. ואיצטריך אכתי קרא דהיא בתרומת הקדשים לא תאכל לחייבה מלקות. אלא ודאי עכצ"ל דגם מקרא דוכל זר לא יאכל קדש לוקה. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בסה"מ ובחנוך שם דלוקה עיי"ש. ועי' ברמב"ם (פי"ט מהלכות סנהדרין) ובמש"כ בזה בפר"ד (בדרך מצותיך ח"ג) ובמהריט"א (הלכות בכורות פ"ה סי' מ"א) עיי"ש ואכמ"ל בזה. עכ"פ ודאי סוגיא דיבמות קשה טובא. וגם קשה מאי דדריש ריב"ח מקרא דוזר וכל זר למעוטי אנינות. ואין זה מובן לכאורה. דבכל מקום כל ריבויא הוא. והיכי דריש מיני' הכא מיעוטא. וכבר עמד בזה הר"ב קה"ע בירושלמי יבמות (ר"פ הערל) והניחה בצ"ע עיי"ש. ולכן הי' נראה מזה דהעיקר כגירסת הילקוט (דפום ראשון פרשת אמור רמז תרל"ז) שהביא שם סוגיא דיבמות. ומבואר שם דלא גריס כגירסא שלפנינו דגרסינן שם דריב"ח מזר וכל זר נפקא. אלא גירסתו וריב"ח מזר וכל זר נפקא עיי"ש. וע"פ גירסא זו נראה דהכי פירוש הסוגיא שם. דפריך ואכתי מיבעי לי' לכדר"י בר חנינא וכו'. והרי כיון דאיצטריך קרא לרבות כהנת אשת הזר שוב לא אייתר קרא לדרשא דריב"ח. והיינו דפריך וריב"ח. כלומר דלדידן לא תקשה די"ל באמת דלא כריב"ח ולא נמעט אנינות אלא דמיהת לריב"ח קשה מנ"ל הך דרשא והא לא אייתר קרא. ועל זה משני דאמר לך ר"י ב"ח מזר וכל זר נפקא. דלריב"ח לא ס"ל דעיקר קרא דוכל זר לא יאכל בו איצטריך לכהנת אשת זר.

אלא עיקר הך קרא ודאי לא בא אלא למעט אונן כדקאמר. וכהנת אשת הזר איתרבאי מזר וכל זר. והשתא ע"פ מסקנא זו לפי מאי דקיי"ל כריב"ח תו לא צריך לומר דנפקא כהנת אשת זר מקרא דוכל זר לא יאכל בו. אלא שפיר איכא למימר דמקרא קמא דוכל זר לא יאכל קודש נפקא. וכדבעינן למימר מעיקרא. דבזה אתי שפיר טפי דהזר ואשתו מחד קרא נפקי דאשתו כגופו. וכמש"כ החינוך שם. ואתי שפיר פירש"י והרמב"ם ז"ל. ובהכי ניחא נמי שפיר מה שלא מנו מוני המצות לאו דוכל זר לא יאכל בו לאזהרת כהנת הנשואה לזר. ולפמש"כ היינו משום דלמסקנא ליכא לאו מיוחד לכהנת אשת זר. אלא הו"ל בכלל לאו דוכל זר לא יאכל קדש שכבר מנאוהו לאזהרה דזר ממש שכולל הזר ואשתו אפי' היא כהנת. וכמש"כ הרמב"ם והסמ"ג והחינוך:

איברא דיש לפקפק בזה. דהרי ריבויא דזר וכל זר בקרא דוכל זר לא יאכל קודש איצטריך למה שדרשו בספרא (אמור פ"ד) זר אין לי אלא ממזר. מנין אפי' לוי אפי' ישראל ת"ל וכל זר עיי"ש. הרי דהך קרא לא מייתר דאיצטריך לגופי'. דאי לאו הך ריבויא ה"א דלא מיקרי זר אלא ממזר. ואתי ריבויא דכל לרבות אף לוי וישראל. וא"כ גם לפי גירסת הילקוט ע"כ לא איתרבאי כהנת אשת זר אלא מקרא דוכל זר לא יאכל בו. וכפשטא דסוגיא דיבמות שם. ודלא בהרמב"ם וסייעתו ז"ל. ועוד דבלא"ה גם לגירסת הילקוט ע"כ הסוגיא מתפרשת כמו לגירסא שלפנינו דעיקר קרא דוכל זר לא יאכל בו לכהנת הנשואה לזר הוא דאתי. ודרשא דריב"ח לא נפקא אלא מריבויא דזר וכל זר. שהרי כן מבואר בהדיא בסוגיא דלקמן (ריש פרק הערל (יבמות ע' ע"ב)). דאמרינן התם אמר ריב"ח אמר קרא זר וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות עיי"ש. והדבר ברור דתלמודא נקט הכי דרשא דריב"ח ע"פ מסקנא דתלמודא לעיל בסוגיא דפרק אלמנה לכה"ג. אף דריב"ח גופי' ודאי לא אמר בהדיא הכי. וכן הגירסא בילקוט שם שהביא סוגיא דהתם כגורסא שלפנינו עיי"ש. ולא כמו שהוגה בגליון שם. אלא דלפ"ז אכתי קשה מאי דאקשינן מהספרא. וגם קושית הר"ב קה"ע. שוב ראיתי להרש"ל ז"ל (בסוגיא דיבמות שם) שכתב דהגירסא הנכונה דלא גרסינן דריב"ח. אלא גרסינן סתמא מן זר וכל זר נפקא. וקאי על דרשא דבת כהן הנשואה לזר. ודרשא דריב"ח מגופי' דקרא נפקא. משום דלא יתכן למילף הא דריב"ח מרבויא דכל. וכתב עוד שם שכן משמע להדיא בסמ"ג דמריבויא דכל הוא דנפקא בת כהן עיי"ש בדבריו. וזה ממש כדכתיבנא לעיל ע"פ גירסת הילקוט. וראיתי להרש"א ז"ל שם שהשיג עליו. וכתב דלא דק. דהא כתב הסמ"ג שם ודרשינן בפרק הערל זר וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות. ומש"כ הסמ"ג שם אשת הזר הרי היא נזר שנאמר וכל זר בין הוא בין אשתו. לא מריבויא דכל הוא דדריש הכי. אלא מדכתיבי תרי וכל דרשינן חד

לגופי' וחד לבת כהן אשת זר כדמסקינן. ומריבויא דכל שפיר ילפינן הא דריב"ח. והכי קיליף דכל זר בין אונן בין שאינו אונן אסור בתרומה. הא כהן בין אונן בין שאינו אונן מותר בתרומה. וכל גרסאות הגמרות בשמעתין ובר"פ הערל אינן נוחין לדברי מהרש"ל עכ"ד הרש"א ז"ל עיי"ש. והנה מה שהביא הרש"א מדברי הסמ"ג דמבואר להדיא שהיתה לפניו הגירסא שלפנינו דריב"ח נפקא מזר וכל זר. ודאי שכן הוא. וזה תימא על הרש"ל ז"ל שהעלים עיניו מדברי הסמ"ג שלפניו. ולא עוד אלא שרצה להביא משם ראי' איפכא. והיא ראי' לסתור. אלא דמה שרצה הרש"א לפרש דברי הסמ"ג ברישא דלא מריבויא דכל מפיק בת כהן אשת זר אלא מגופי' דקרא דוכל זר לא יאכל בו. לא יתכן כלל לענ"ד. דודאי מלשון הסמ"ג מתבאר בהדיא דרק מריבויא דכל הוא דמפיק לה וכמו שהבין הרש"ל ז"ל. וכמשכ"ל על לשון הרמב"ם ז"ל. וריש דברי הסמ"ג בזה הן הן דברי הרמב"ם בלשונו ממש. וכדרך הסמ"ג להעתיק לשון הרמב"ם בסתם. וכבר כתבתי לעיל דדברי הסמ"ג בזה מגומגמים וסותרים זא"ז. ונראה דמה"ט לא השגיח הרש"ל ז"ל על סוף דברי הסמ"ג והביא ראי' מריש דבריו. אלא שיש לתמוה עליו דטפי הו"ל להביא ראייתו מדברי הרמב"ם ז"ל שדבריו ברורים:

ועכ"פ ראינו דגם הרש"א ז"ל הכריח מסוגיא דר"פ הערל דהעיקר כגירסא שלפנינו. ודרשא דריב"ח מריבויא דכל תירץ הרש"א ז"ל בדרך נכון. והר"ב קה"ע לא ראה דברי הרש"ל והרש"א ז"ל שכבר עמדו בזה והרש"א תירץ על נכון. ומ"מ מה שהקשינו מהספרא היא קושיא עצומה בסוגיא דיבמות שם לפי הגירסא שלפנינו. ובפרט שכן מבואר ג"כ בגמרא (בסוגיא דפ"ק דכריתות) שם. וע"כ לכאורה מוכרח מזה דעיקר גופי' דקרא דוכל זר לא יאכל בו לא מיירי בכהנת הנשואה לזר. משום דלאו זרה היא. ולא איתרבאי אלא מריבויא דכל. וכדעת הרש"ל ז"ל. וקצת אפשר לומר דאע"ג דודאי פשיטא להו דכהנת אשת זר לאו בכלל זרה היא. כמבואר בספרא שם. מ"מ מוקמינן עיקר קרא דוכל זר לא יאכל בו בכהנת אשת זר באם אינו ענין. משום דלזר ממש לא איצטריך קרא. דכבר כתיב וכל זר לא יאכל קדש. ואם אינו ענין לזר תניהו ענין לכהנת אשת זר. אע"ג דודאי לא מיקריא זרה. וכיו"ב אשכחן בדוכתי טובא. כמו ההיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"ב) דאמרינן כל שוכב עם בהמה מות יומת אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב עיי"ש. הרי דאע"ג דודאי נשכב לאו שוכב מיקרי. מ"מ באם אינו ענין מוקמינן לי' לנשכב. וזה אחד מל"ב מדות שהתורה נדרשת בהן. וכן בשבועות (כ"א ע"ב) דרשינן מדכתיב לשוא לשוא שני פעמים אם אינו ענין לשוא תניהו ענין לשקר. אע"ג דודאי שוא ושקר שני ענינים חלוקין הן. ואין שקר בכלל שוא. וא"כ הכא נמי אע"ג

דודאי כהנת שנשאת לזר לאו זרה מיקריא. מ"מ באם אינו ענין מוקמינן קרא בהכי. ומ"מ פשטי' דקרא ודאי בזר ממש מיירי דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ולהכי דרשינן מדסמיך לי' קרא דואיש כי יאכל קדש וגו' ויסף חמישיתו עליו. לומר דלא מיחייב חומש אלא מי שהוא בכלל זר. וממילא אימעיטא נמי כהנת אשת זר מתשלומי חומש כיון דלאו זרה היא:

ובהכי ניחא מאי דקשה לכאורה דהרי לרבי יהודה לא דרשינן סמוכין אלא היכא דמוכח או מופנה כדאמרינן ברפ"ק דיבמות. וא"כ הך קרא דוכל זר לא יאכל בו דאינו מופנה. איזה מוכח יש כאן למידרש סמוכין. דהרי הך קרא במקומו כתיב גבי בת כהן נשואה לזר. ואנן אליבא דרבי יהודה קיימינן. בסוגיא דפ"ק דכריתות שם. והוא בר פלוגתי' דר"מ בהך דינא (במתניתין דפ"ז דתרומות). אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דכיון דמוקמינן לקרא בכהנת דלאו זרה היא. למאי הילכתא כתב רחמנא הכא זר. אלא ודאי מוכח דלמידרש סמוכין הוא דכתיב. למיסמכי' לקרא דחומש דסמוך לי' למעוטי כל הנך דלא בכלל זר נינהו למיפטרינהו מתשלומי חומש. ואין להקשות לפ"ז מנ"ל למידרש סמוכין למיפטרינהו מחומש. אדרבה אית לן למימר דכי היכי דאמרינן (התם בסנהדרין) ואפקי' רחמנא לנשכב בלשון שוכב לומר לך מה שוכב ענש והזהיר אף נשכב ענש והזהיר. וכיו"ב אמרינן נמי פ"ק דסנהדרין (ט"ו ע"א) עיי"ש. הכא נמי אית לן למימר דלהכי אפקה רחמנא לכהנת אשת זר בלשון זר. לומר לך מה זר יש בו מיתה וחומש אף כהנת אשת זר יש בה מיתה וחומש. דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן. דהא ליתא דודאי לחיובא לא איצטריך קרא. דבלא"ה כיון דאסרה הכתוב בתרומה אית לן למימר דכל תורת זר עלה אף לענין תשלומי חומש. דהא קרא דתשלומי חומש לא כתיב בי' זר למעוטי הנך דלא הוו בכלל זר. ומה"ט מצריך בספרא שם קרא למעוטי אפי' כהן בתרומת חבירו מתשלומי חומש. וע"כ כי אתי קרא דזר למידרש מיני' סמוכין לקולא. ולמעוטי מתשלומי חומש כל הנך דלאו בכלל זרים נינהו. ואכמ"ל בזה יותר. ועכ"פ מתבאר דודאי נראין הדברים לומר דבכהנת אשת זר איכא אזהרה מיוחדת לאסרה באכילת תרומה. וא"כ שפיר אפשר לומר דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן ללאו דוכל זר לא יאכל בו:

אמנם אם זו היא כוונתו קשה אמאי לא מנה במנין הלאוין גם לאו דובת כהן כי תהי' לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל. לאזהרה לנבעלה לפסול לה ליאסר בתרומה. ולחוזרת ליאסר בחזה ושוק כדרשינן בסוגיא דפרק אלמנה לכה"ג שם. ומנאוהו כל מוני המצות כולם. ולכן נראה יותר כמשכ"ל דכוונתו כאן ללאו זה דבתרומת הקדשים לא

תאכל. וס"ל דגם כהנת אשת זר בכלל הך קרא. וכפשטי' דקרא. ולפי שזהו פשוטו של מקרא נקט רבינו הגאון ז"ל כאן רק איסור זה. אף דגם ענינים אחרים בכלל לאו זה. וכן מבואר ג"כ באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שכתב וז"ל **ולא תאכל פתו בקחת זר בתו. אבל תאכל אתו בשובה כנעורים** עכ"ל עיי"ש. ומבואר דכוונתו ללאו זה דובת איש כהן כי תהי' לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל וגו'. וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם סי' ק"ט) שכתב וז"ל ענין לאו זה כולל שני ענינים. אחד מהם אזהרה לחללה. כמו שפירשו ז"ל ובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו' כיון שנבעלה לפסול לה פסלה. ובתרומת הקדשים לא תאכל פירשו ז"ל במורם מן הקדשים לא תאכל. וזה חזה ושוק. וכן נשאר בזה להכניס שאם נשאת לזר אינה אוכלת בתרומה. וכמו שאמרו ז"ל לכתוב קרא בקדשים לא תאכל מאי בתרומת הקדשים ש"מ תרתי וכו'. אבל המשורר קיצר בשיר ענין חזה ושוק ולא הזכיר אלא התרומה שהיא פתו עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל נפלאים בעיני. דמש"כ וכן נשאר בזה להכניס וכו' וכמו שאמרו ז"ל לכתוב וכו' המעיין בסוגיא דגמרא שם שהבאתי לעיל יראה דאיפכא מבואר שם להדיא. דבת כהן הנשואה לזר אינה בכלל הך קרא. אלא איתרבאי מקרא דוכל זר לא יאכל בו כמשכ"ל. ומאי דאמרינן התם לכתוב קרא בקדשים לא תאכל וכו'. לא אמרו כן אלא על נבעלה לפסול לה. דפרכינן התם ואכתי מיבעי' לי' לכדתניא כשהיא חוזרת וכו' אינה חוזרת לחזה ושוק. ועל זה משני א"כ לימא קרא היא בקדשים לא תאכל מאי בתרומת הקדשים ש"מ תרתי. כלומר דשמעינן מיני' נמי דנבעלה לפסול לה פסלה. אבל כהנת נשואה לזר מאן דכר שמה הכא. וגם מש"כ הרשב"ץ ז"ל שהמשורר קיצר בשיר ענין חזה ושוק ולא הזכיר אלא התרומה. ג"כ תמוה שהרי גם תרומה לא הזכיר בנבעלה לפסול לה. וא"כ לא הזכיר מענין אזהרה זו כלום. ולא הזכיר אלא כהנת הנשואה לזר שאסורה בתרומה בהיותה תחתיו. ומותרת כששבה אל בית אביה כנעוריה. ולפי המבואר בסוגיא שם אין זה בכלל לאו זה:

אבל נראה פשוט דדעת הר"ש בן גבירול ז"ל כדעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וס"ל כמש"כ הרשב"א ז"ל (ביבמות שם) וז"ל מנה"מ אמר ר"י א"ר ובת כהן כי תהי' לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה. מסתברא לי דהכא לישנא קייטא נקט. והכי קאמר למ"ד אין זונה מחייבי לאוין (שם לעיל ס"א ע"ב) מנ"ל דמיפסלא. אבל לדברי חכמים דאמרי התם דגיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות הויא זונה. וכ"ש לר"מ ב"ח דאמר וכו' עשאה זונה. הכא פשיטא דפסולה משום דהו"ל זונה. וזונה דפסולה בהדיא כתיבא. אלא לר"א דאמר אין זונה אלא כשמה. כלומר טועה מתחת בעלה. לדידי' הוא דקבעי. וכאילו אמרו תינח לרבנן דהו"ל זונה אלא לר"א מנ"ל וכו'. עוד י"ל דהכא כשנבעלו באונס קאמר

ולכ"ע. וכרבה דאמר לעיל (בפרק הבע"י) דכל שבאונס לאו זונה היא עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרב המאירי ז"ל שם עיי"ש. ומדבריהם ז"ל מתבאר דלחכמים ולמ"ד דאפי' באונס נעשית זונה. אפי' לאכילת תרומה לא איצטריך קרא לפוסלה עיי"ש היטב. ולפ"ז ממילא מבואר דלדידן דקי"ל כלישנא קמא דרבה דה"ל דאפי' באונס נעשית זונה. כמו שפסקו הרמב"ם ז"ל (בפי"ח מאיסורי ביאה) ושאר ראשונים ז"ל. וגם לדעת הסוברין דקיי"ל כחכמים דבכל חייבי לאוין השוין בכל נעשית זונה. ע"כ קרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו' לא מיתוקים אלא כפשוטו בבת כהן הנשואה לישראל. משום דלנבעלה לפסול לה לא צריך קרא. דתיפוק לי' משום דהו"ל זונה אפי' באונס. וקרא דכל זר לא יאכל בו. ע"כ לא מיתוקים אלא לכדריב"ח לחוד. ובהכי ניחא הא דאמרינן התם (לעיל ס"ז סוע"ב) דתנן האירוסין פוסלין. ואמרינן עלה אי בת כהן לישראל הוא פסיל לה דהא קניא בהויה וכו'. והיינו מקרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו' כדפירש"י שם. ומדברי הרמב"ן ז"ל שם מבואר שהיתה גירסתו שם בהדיא כי תהיה אמר רחמנא עיי"ש. והקשו כל הראשונים ז"ל שם דהרי בת כהן הנשואה לישראל לא מהך קרא נפק"ל אלא מקרא דוכל זר לא יאכל בו. והך קרא דובת כהן כי תהי' וגו' לא מיתוקים אלא לנבעלה לפסול לה. ומה שתירצו על זה בתוס' ושאר ראשונים שם כבר דחה בתוס' הרא"ש שם עיי"ש מה שנדחק הוא ז"ל לתרץ. אבל ע"פ דברי הרשב"א והמאירי ז"ל אין כאן מקום קושיא כלל. דהסוגיא דלקמן אזלא שלא אליבא דהילכתא. אבל לדידן קרא דובת כהן כי תהיה וגו' אינו יוצא מידי פשוטו דמיירי בכהנת אשת זר. וסוגיא דהכא אזלא אליבא דהילכתא:

ותמיהני על הרשב"א ז"ל שגם הוא נתקשה בזה שם כשאר ראשונים ז"ל עיי"ש. והרי לפי דבריו ז"ל גופי' לקמן מיתרצא הקושיא ברווחא ולק"מ. ובדקדוק היטב נקט הכא הראי' מקרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו'. וכן ראיתי בירושלמי (פ"ט דיבמות הלכה ה') דמוקי הך קרא כפשטי' בכהנת הנשואה לישראל עיי"ש. וכן בפירש"י עה"ת (פרשת אמור) ובפיה"מ להרמב"ם (פ"ז דתרומות מ"ב) והרע"ב (פ"ז דיבמות מ"ד) כתבו דקרא דובת כהן כי תהי' וגו' בבת כהן נשואה לישראל מיירי עיי"ש. וכבר הקשה בחינוך (מצוה רפ"ג) על פירש"י שם שהוא איפוך המבואר בגמרא. דההוא קרא לא מיירי בכהנת נשואה לישראל עיי"ש בדבריו. וכן השיג בתוס' יו"ט על דברי הרע"ב ביבמות שם. אבל לפי מה שביארנו לק"מ. ואדרבה סתמא דתלמודין והירושלמי מסייע להו. ואע"ג דודאי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ ובהלכות תרומות שם) לא ס"ל הכי. מ"מ אין קושיא על דבריו שבפיה"מ שם. דאפשר דשם הוה ס"ל כדברי הרשב"א ז"ל שהבאתי. אלא דהדר בי' אח"כ. ובהכי נמי ניחא שפיר מה שהקשינו לעיל על פירש"י שכתב דקרא דוכל זר לא

יאכל בו לא בא אלא להתיר אונן בתרומה כדריב"ח. ולפי סוגיא דגמרא עיקר קרא לא אתי אלא לאזהרה לכהנת נשואה לישראל. ודריב"ח לא מידריש אלא מוזר וכל זר. אבל לפ"מ שנתבאר לק"מ. דרש"י ז"ל לטעמי אזיל דס"ל כדברי הרשב"א ז"ל דלפום הילכתא דקיי"ל כחכמים וכלישנא קמא דרבה כהנת הנשואה לישראל שמעינן מקרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו'. וא"כ ודאי קרא דוכל זר לא יאכל בו לא בא אלא להתיר אונן בתרומה. ולא מריבויא דוכל זר. אלא עיקר קרא להכי הוא דאתי. ועי' ג"כ בספרא (פרשת אמור סוף פ"ה) שהקשה עלה הר"ב זית רענן על הילקוט שם מסוגיא דגמרא ביבמות שם. ולפ"מ שנתבאר לק"מ ואין להאריך:

ומעתה לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל והרשב"ג ז"ל שכתבו אזהרה זו דובת כהן וגו' בתרומת הקדשים לא תאכל לכהנת הנשואה לזר נכונים היטב. ומה שלא הזכירו בכלל אזהרה זו אלא כהנת הנשואה לזר. ולא הזכירו ג"כ איסור חזה ושוק בחוזרת. וכמו שכבר הקשה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם) על הרשב"ג ז"ל כמשכ"ל. מלבד מש"כ לעיל שלא הזכירו אלא כהנת נשואה לזר משום דפשטי' דקרא בהכי הוא דמיירי. אבל איסור חזה ושוק בחוזרת לא נפק"ל אלא מייתורא דקרא דתרומת. כמבואר בסוגיא דגמרא שם עיי"ש. בלא"ה נראה יותר לומר דס"ל לרבינו הגאון והר"ש בן גבירול ז"ל דלא קיי"ל בזה כדרשא דרב חסדא אמר רבינא ב"ר שילא דדריש מהכא איסור חזה ושוק לחוזרת. משום דכולהו אמוראי פליגי עלי' (בסו"פ יש מותרות פ"ז ע"א) ודרשי לה מקראי אחריני. ומשמע דס"ל דלית בה לאו כלל עיי"ש. ובפרט לפי המתבאר מפירש"י (סו"פ יש מותרות) בד"ה במורם וכו'. דליכא למידרש מהך קרא דבתרומת הקדשים לא תאכל איסור חזה ושוק בחוזרת. אלא למאן דמוקי עיקר קרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו' בנבעלה לפסול לה. אבל לפום פשטי' דקרא דמיירי בכהנת הנשואה לזר ליכא למידרש הכי מהך קרא עיי"ש היטב. והשתא א"כ לרבינו הגאון והרשב"ג ז"ל דלפי מה שנתבאר ס"ל דלפום הילכתא נקטינן הך קרא כפשטי'. ממילא לשיטתם אידחי נמי דרב חסדא אמ ררבינא ב"ש. וע"כ לא מידריש הך מילתא אלא מדרשא דאינך אמוראי דסו"פ יש מותרות שם. וא"כ לשיטתם אזלי ודבריהם מדוקדקים היטב מאי דלא נקטו באזהרה זו אלא כהנת הנשואה לזר. ועי' בבאורי מהר"י קורקוס (פ"ו מהלכות תרומות ה"ז) מה שהקשה על דברי הרמב"ם שם שנראין דבריו כסותרין זא"ז. ומשום זה העלה בדעת הרמב"ם ז"ל שם דגם שאר אמוראי דהתם ס"ל כדרשא דר"ח א"ר ב"ש עיי"ש שדבריו דחוקים. אבל רבינו הגאון והר"ש בן גבירול ז"ל לא ס"ל הכי. אלא כפשטא דשמעתא התם דפליגי עלי'. ואפשר דהיינו משום דלהנך אמוראי ס"ל דקרא דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו' אינו יוצא מידי פשוטו

ולא מיתוקים אלא בכהנת הנשואה לישראל. וא"כ שוב ליכא למידרש מיני' איסור חזה ושוק לחוזרת וכדפירש"י שהבאתי לעיל. ולכך הוצרכו למידרשה מקראי אחריני כל מר כדאית לי'. והילכך אנן בדידן אית לן למינקט להלכה ככולהו אינך אמוראי דפליגי עלי' דר"ח א"ר ב"ש וס"ל דליכא אזהרת לאו בחזה ושוק לחוזרת. ולאו דבתרומת הקדשים לא תאכל לא מיתוקים אלא לכהנת אשת הזר בלבד. וכן מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור כבד) מבואר שמנה לאו זה דובת כהן כי תהי' לאיש זר וגו' כפשטי' דקרא כמש"כ כאן וביותר ביאור עיי"ש:

וראיתי בה"ג כת"י רומי דבר מתמיה. שמנה שם לאו זה דבתרומת הקדשים לא תאכל בשני לאוין חלוקין. בתחילה מנה ובת כהן כי תהי' לאיש זר היא בתרומת הכהנים לא תאכל. ואח"כ מנה עוד בפ"ע היא בתרומת הקדשים לא תאכל עיי"ש. וביאור דבריו נראה ע"פ סוגיא דגמרא שם (בפרק אלמנה לכה"ג) דדריש מהך קרא תרתי. אזהרה לנבעלה לפסול לה. והדר דריש מדלא כתיב היא בקדשים לא תאכל אלא בתרומת הקדשים. במורם מן הקדשים לא תאכל. דהיינו אזהרה לחוזרת שלא תאכל בחזה ושוק. ועפ"ז חלקו לשני לאוין. האחד לנבעלה לפסול לה שלא תאכל בתרומה. ווהו שכתב היא בתרומת הכהנים לא תאכל. והשני לחוזרת שלא תאכל חזה ושוק. וזה שכתב היא בתרומת הקדשים לא תאכל. אבל הדבר תמוה מאוד דהרי ידוע שיטת הבה"ג דאפי' שני פרטים המפורשים בהדיא בקרא כל שנאמרו בלאו אחד אין נמנין אלא מצוה אחת. וכ"ש כאן שאין מפורשים כ"כ בקרא. דלא נפק"ל חזה ושוק לחוזרת אלא מייתורא דקרא. דודאי אין למנותן אלא אחת. וכן כל מוני המצות לא מנאום אלא בלאו אחד ואפי' הרמב"ן והסמ"ג. אע"ג דבעלמא הם מונים כל פרט ופרט בפ"ע אע"פ שנאמרו בלאו אחד. ולכן דברי הבה"ג אלו צ"ע אצלי. ומיהו בנוסחת הבה"ג שלפנינו לא נמנה בזה אלא לאו אחד עיי"ש. ואין להאריך בזה:

מצוה רל

בל יפדו חרם. כתיב (בפרשת בחוקותי) אך כל חרם אשר יחרים איש וגו' לא ימכר ולא יגאל. והא אזהרה שלא לפדות חרמי כהנים. אלא נתנין לכהנים. ומשבאו לידיהם הרי הם חולין. וצ"ע בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן דהרי תרי לאוי כתיבי הכא לי ימכר ולא יגאל. ואמאי לא מנה אלא לאו דלא יגאל לבד ולא מנה ג"כ לאו דלא ימכר. והרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו שני הלאוין. כמבוא' בסה"מ (לאוין ק"י קי"א) עיי"ש. והבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו אף אחד משני לאוין אלו כלל. וזה תמוה ביותר. אבל ראיתי בה"ג כת"י רומי שנמנה שם לאו דלא ימכר והשמיט לאו דלא יגאל וגם זה צ"ע ולכאורה הי' נראה

לומר דרבינו הגאון ז"ל והבה"ג נחלקו בפלוגתא דרש"י ור"ת ז"ל (בפ"ה דבכורות ל"ב ע"א) דאמרינן התם רבא אמר לא יגאל דחרמים לא צריך דאיתנהו היכא אי בי בעלים הקדש נינהו. אי בי כהן חולין נינהו וכו'. לא יגאל דכתב רחמנא למה לי אם אינו ענין לחרמים תנהו ענין למעשר. ובפירש"י שם כתב דעיקר הגירסא היא לא ימכר דחרמים לא צריך. אבל בתוס' כתבו שם בשם ר"ת דאין צריך להחליף הגירסא שלפנינו עיי"ש. והשתא עפ"ז נראה לכאורה דהבה"ג גריס כגירסת ר"ת ז"ל. דהיינו גירסא שלפנינו לא יגאל דחרמים לא צריך. ואם אינו ענין לחרמים תנהו ענין למעשר בהמה. וא"כ לית לן בחרמים אלא לאו דלא ימכר. ולכן לא מנה אלא לאו דלא ימכר. אבל רבינו הגאון ז"ל גריס כגירסת רש"י ז"ל. וכן בתוס' שם הכריחו דגירסא זו עיקר עיי"ש. וא"כ בלאו דלא ימכר הוא דקאמר רבא דלא צריך בחרמים. ומוקי לי' באם אינו ענין למעשר בהמה. ולכן לא מנה בחרמים אלא לאו דלא יגאל בלבד. משום דלא ימכר לא קאי אחרמים אלא אמעשר בהמה הוא דקאי. אבל הא ליתא. דא"כ עכ"פ במעשר הו"ל למנות לאו זה. והרי לא הבה"ג ולא רבינו הגאון ז"ל לא מנו גם במעשר בהמה לא לאו דלא יגאל ולא לאו דלא ימכר. ובאמת דזו היא קושיא בפ"ע וצ"ע טובא במה שלא מנו לא הבה"ג וסייעתו ז"ל ולא רבינו הגאון ז"ל לאו דלא יגאל דכתיב במעשר בהמה. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה רבינו הגאון ז"ל בחרמים אלא לאו דלא יגאל בלבד (בדבור לא תגנוב). ובמעשר בהמה לא מנה אף לאו דלא יגאל דכתיב בי' בהדיא עיי"ש. וזו תימא גדולה לכאורה. ואמנם מה שלא מנו הבה"ג וסייעתו ורבינו הגאון ז"ל לאו דלא יגאל דמעשר בהמה כבר ביארתי (לעיל עשין פ"ו) בזה בארוכה עיי"ש. אבל מה שלא מנו בחרמים אלא לאו אחד זה ודאי תמוה טובא:

ואמנם נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה דלטעמי' אזיל. ע"פ מאי דנראה דבמכירת חרמים מלבד מאי דעובר בלאו דלא ימכר עובר נמי בעשה דמצותו מה"ת לינתן לכהנים שבאותו משמר. וכל שלא נתנם לכהנים אלא מכרם הרי זה עיבר בעשה דכתיב כל חרם בישראל לך יהי'. וכתיב כשדה החרם לכהן תהי'. ובשלמא בפדיון ודאי אי לאו דגלי קרא לא יגאל הוה סד"א דלא עדיפי משאר הקדש שנפדין והדמים להקדש. והכא נמי מתקיימת מצות נתינתם לכהנים בדמי פדיונם. אלא דגלי קרא לא יגאל. וא"כ עובר בלאו אם עבר ונאלם. אבל עשה לא שייכא הכא. ובפרט דכיון דגם בדיעבד אין הפדיון כלום לכ"ע. כדאמרינן ברפ"ק דתמורה (ה' ע"א) עיי"ש. א"כ לא שייכא עבירת העשה אלא אם יחזיקם לעצמו ולא יתנם לכהן. אבל בפדיון לאו כלום קעביד. ועדיין רמיא עלי' העשה ליתנם לכהנים שבמשמר כדמעיקרא. אבל במכירה כל שעבר ומכרן לאחר וקבל

דמיהן הרי עובר בעשה מלבד מאי דעבר בלאו דלא ימכר. ואע"ג דמכירה נמי לא מהניא אפי' בדיעבד. מ"מ הרי כיון שמכרן ומסרן ללוקח. וכ"ש כשמכרן לנכרי. דשוב אין בידו לקיים מצות נתינתם לכהנים. הרי הוא מבטל העשה בידים. ועובר בעשה מלבד מאי דקעבר בלאו. והשתא לפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל בחרמים אלא לאו דלא יגאל. משום דלטעמי' אזיל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו בא במנין לשיטתו אלא הלאו או העשה בלבד. וא"כ אחר שמנה כבר העשה לעיל (עשין קל"ח) משום המצוה דנתינתם לכהנים. דזה ליכא למשמע מלאו דלא ימכר. שוב אין לאו דלא ימכר בא במנין. שהרי אי אפשר לעבור בלאו דלא ימכר אם לא שיעבור ג"כ בעשה כמש"כ. וא"כ בלא"ה כבר נפק"ל איסור מכירה משום העשה. ולא מנה אלא לאו דלא יגאל שאינו בכלל העשה וכמו שנתבאר:

ובהכי ניחא נמי מה ששינה רבינו הגאון ז"ל בלשון אזהרה זו מלישנא דקרא. דבקרא כתיב בחרמים לא יגאל והוא כתב בל יפדו. ולפמש"כ נראה דהיינו משום דבלא יגאל האמור במעשר בהמה מסקינן (בפ"ה דבכורות ל"ב ע"ב) דלא ימכר הוא. אלא דאפקי' קרא בלשון גאולה לאשמעינן דגם פדיון בכלל. אבל עיקר קרא. על מכירה הוא דמזהיר עיי"ש. והכי נמי אמרינן (בב"מ פרק הזהב (בבא מציעא מ"ז ע"א)) גאולה זו מכירה וכן הוא אומר לא יגאל עיי"ש ובתוס' שם (בד"ה גאולה וכו'.) ולכן לפי שרצה לרמז שלא בא למנות כאן אלא אזהרה דפדיי' דוקא. משום דאזהרת מכירה אינה נמנית לפום שיטתו במנין הלאוין. נקט רבינו הגאון ז"ל בפירוש לשון פדיי' וכתב בל יפדו. ודבריו מדוקדקים כדרכו ז"ל. ואין להקשות לפ"ז במאי דשקיל וטרי (בסוגיא דבכורות שם) מנה"מ דמעשר בהמה אינו נמכר עיי"ש. והשתא תיפוק לי' משום העשה שבו. דהמצוה להביאו לירושלים ולהקריבו ולאכול בשרו שם. ובמכירתו איכא ביטול עשה. דזה ליתא דמלבד דהתם אברייתא קאי דקתני במעשר נאמר לא יגאל ואינו נמכר וכו'. דמשמע מזה שהוא מוזהר על זה באזהרת לאו. ועל זה שפיר שקיל וטרי התם מנא הני מילי. וכן פירש"י שם (בד"ה מנה"מ) עיש"ה. בלא"ה אינו ענין לכאן כמבואר ואיך להאריך:

מצוה רלא

ויקדישו בכור תם. כתיב (בפרשת בחוקותי) אך בכור אשר יבכר לשם בבהמה לא יקדיש איש אותו. ומבואר (סוף פ"ח דערכין כ"ט ע"א) דהך קרא הוא אזכרת לאו שלא להקדיש אותו הקדש מזבח לשם קרבן אחר. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. ולפנינו יתבאר טעמם בזה. וכן רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה לאו זה. ונמשך בזה אחר הבה"ג. אבל כאן חזר בו ומנאו. והנה הרמב"ם ז"ל וכל הבאים

אחריו מנו אזהרה זו בכל הקדשים כולן. כמבואר בסה"מ (לאוין ק"ז. ובפ"ד מהלכות תמורה הלכה י"א) עיי"ש. וכן מבואר בספרא (סו"פ בחוקותי) דאיתרבו כל הקדשים בכלל לאו זה. והובא בסה"מ שם עיי"ש. וא"כ צ"ע לכאורה מה שדקדק רבינו הגאון ז"ל ונקט אזהרה זו בבכור בלבד. והנה מקור הדבר הוא בספרא שם. והכי גרסינן התם אילו נאמר בכור לא יקדיש יכול לא יקדיש אדם בכור הקדשות ת"ל אותו. אותו אין אתה מקדיש אבל מקדיש אדם בכור הקדשות. עדיין אני אומר הוא לא יקדיש אבל יקדישוהו אחרים. ת"ל בבהמה בבהמה עסקתי וכו'. רבי ישמעאל אומר מנין לא יקדיש אדם בכור ת"ל בכור לא יקדיש איש אותו וכו' אין לי אלא בכור מנין לכל הקדשים שאין משנים אותן מקדושה לקדושה ת"ל בבהמה לא יקדיש איש אותו וכו'. רע"א מנין שלא יקדיש אדם בכור ת"ל בכור לא יקדיש איש אותו וכו'. אין לי אלא בכור מנין לכל הקדשים שאין משנים אותן מקדושה לקדושה ת"ל לא יקדיש אם שור אם שה עיי"ש. מתבאר להדיא לפום פשטא דברייתא דפליגי בהכי ת"ק ור"י ור"ע. דלת"ק דוקא בבכור הוא דכתיב לאו דלא יקדיש איש אותו להזהיר שלא לשנותו לקדושה אחרת. ולא בשאר קדשים. ולהכי לא קתני הך דינא אלא בבכור בלבד. וקרא דבבהמה דמרבה מיני' רבי ישמעאל גם שאר כל הקדשים לאזהרה זו. דריש לי' ת"ק דאיצטריך לגופי'. למעוטי דלא נימא דדוקא בכור אדם הוא דמוזהר שלא להקדיש בכור בהמה לקרבן אחר. אבל אדם פשוט רשאי לשנות קדושת הבכור לקדושה אחרת. לכך איצטריך קרא דבבהמה. לומר בבהמה עסקתי. דלא מיירי קרא בבכור אדם כלל. ואין שום חילוק בזה בין אדם בכור לאדם פשוט. אלא איסור זה הוא לאו השוה בכל אדם שלא לשנות בכור בהמה לקדושה אחרת. אבל בשאר קדשים אע"ג דודאי לאו כל כמיני' לשנות שום קרבן מקדושתו לקדושה אחרת. ולכ"ע לאו כלום קעביד. ולא איצטריך שום קרא להכי. דקדושת הגוף דחייל עלה לא פקע בדבורי' כדי שיוכל לשנותו לקרבן אחר שהוא רוצה. מ"מ אזהרת לאו דלא יקדיש איש אותו. שאמרה תורה דבדבורי' עובר בלאו. אע"ג דבלא"ה לא מהני מעשיו. ס"ל לת"ק דאין לך בו אלא חידושו דוקא בבכור ולא בשאר קדשים. ור"י מרבה גם שאר קדשים מייתורא דקרא דבבהמה. דס"ל דאייתר להך דרשא. דלענין שלא לחלק בזה בין אדם בכור לפשוט ס"ל דלא איצטריך קרא. ור"ע נמי ס"ל לדינא כרבי ישמעאל דגם שאר כל הקדשים בכלל אזהרה זו. אלא דדריש לה מקרא דאם שור אם שה. אבל קרא דבבהמה אפשר דלא אייתר לי'. דבזכי ס"ל כת"ק דאיצטריך למעוטי שלא נחלק בזה בין אדם בכור לפשוט. או לדרשא אחריתא. ולפ"ז בודאי קיי"ל כת"ק דאין לאו זה אלא דוקא בבכור ואין שאר כל הקדשים בכלל אזהרה זו:

ובהכי ניחא הא דתנן (בפרק בתרא דתמורה) אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדה"ב אין משנין אותן מקדושה לקדושה וכו' עיי"ש. ומשמע דלא אתי תנא דמתניתין לאשמעינן אלא דלאו כל כמיני' לשנותן. וזה ודאי פשיטא. ועכצ"ל דלא נקטי' אלא איידי דבעי למיתני סיפא ומקדישין אותן הקדש עילוי ומחרימין אותן עיי"ש. ואמאי לא נקט רבותא טפי דעובר נמי בלאו על דבורי'. ובפרט לפי דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות תמורה הי"א) דגם קדשי בדה"ב בכלל אזהרה זו עיי"ש. אבל לפמש"כ איכא למימר דמתניתין כת"ק דס"ל דליכא לאו אלא בבכור דוקא. ועי' בסה"מ להרמב"ם (שורש שמיני) עיי"ש היטב. ונראה להביא ראי' לזה מסוגיא דריש פרק בתרא דבכורות (נ"ג ע"ב) דתנן התם מעשר בהמה נוהג בחולין אבל לא במוקדשין. ופרכינן עלה מוקדשין פשיטא לאו דידי' נינהו. ומשני בקדשים קלים ואליבא דריה"ג דאמר קדשים קלים ממון בעלים הן וכו'. סד"א ליעשרו קמ"ל. ופרכינן ואימא הכי נמי. ומשני יהי' קודש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש. ופרכינן תו טעמא דכתב רחמנא יהי' קודש הא לאו הכי הוה אמינא חיילא קדושת מעשר עילוייה. השתא קדושה חמורה אקדושה קלה לא חיילא קדושה קלה אקדושה קלה מיבעיא. מאי היא דתנן אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדה"ב אין משנין מקדושה לקדושה. אבל מקדישין אותן הקדש עילוי ומחרימין אותן. מהו דתימא התם דכל בהמה לאו לעולה קיימא. אבל הכא דכל בהמה למעשר קיימא. אע"ג דאקדשה לא פקע איסורא דמעשר מינה. למאי נפק"מ למיקם עלה בלא ימכר ולא יגאל קמ"ל עיי"ש. והדבר קשה לכאורה טובא דכיון דבכל הקדשים איכא לאו שלא לשנותן מקדושה לקדושה. א"כ מאי קאמר דסד"א ליעשרו וגם מאי פריך ואימא הכי נמי ואיצטריך למידרשי' מדכתיב יהי' קודש. ותיפוק לי' משום דאית בה אזהרת לאו דלא יקדיש איש אותו שלא לשנוח כל הקדשים מקדושתן לקדושה אחרת. ואם מתפיס קרבן אחר בקדושת מעשר עובר בלאו דלא יקדיש איש אותו. אלא ודאי מוכרח מזה דר"י ור"ע הוא דס"ל הכי. אבל אנן לא קיי"ל כוותייהו אלא כת"ק דלא ס"ל הכי. ולדידי' ליכא לאו אלא בבכור בלבד. והך סוגיא אזלא אליבא דת"ק. והכי נמי מוכח מפ"ק דמציעא (ז' ע"א) דפריך אהא דקתני הספיקות נכנסין לדיר להתעשר. וקאמר מאי ספיקות אילימא ספק בכורות יהי' קודש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש עיי"ש. והשתא למה לי' להך קרא דיהי' קודש. ותיפוק לי' משום לאו דלא יקדיש איש אותו. ועכצ"ל דנקט קרא דיהי' קודש כי היכי דלא נוקמי בספיקי דשאר קדשים דלית בהו לאו דלא יקדיש. דאי הוה נקט לאו דלא יקדיש אכתי הוה אפשר לאוקמי בספיקות דשאר כל הקדשים. והשתא אם איתא דגם בשאר כל הקדשים איכא

לכ"ע לאו שלא לשנותן הקושיא במקומה עומדת דעדיפא הו"ל למיפרך מאזהרת לאו דלא יקדיש איש אותו. אלא ודאי לת"ק דקיי"ל כוותי' ליכא לאו אלא בבכור בלבד:
וכן נראה מסוגיא דפ"ב דבכורות (ט"ו ע"ב) דאמרינן התם לענין וולדות פסולי המוקדשין שלאחר פדיונן אמר ד"ה כונסן לכיפה והן מתין. דהיכי ליעביד. ליקרבינהו מכח קדושה דחויה קאתו. ליפרקינהו לא אלימי למיתפס פדיונן. אמרי במערבא משמי' דר"ח סמוך לפדיונן מתפיסן לשם אותו זבח וכו'. בעא מיני' רבינא מר"ש מהו שמתפיסן לכל זבח שירצה. א"ל אין מתפיסן. מאי טעמא. א"ל גמר בשעריך בשעריך מבכור. מה בכור אין מתפיסו לכל זבח שירצה דכתיב אך בכור וגו' לא יקדיש איש אותו. אף הני אין מתפיסן לכל זבח שירצה עיי"ש. והשתא למה לי הך גז"ש דבשעריך מבכור. ותיפוק לי' דכיון דמיהת הנך וולדות קצת מקדושה הראשונה יש בהן. א"כ איסור מצד עצמן יש בהן שלא לשנותן לקדושה אחריתא. דהרי כל הקדשים הם בכלל אזהרה דלא יקדיש איש אותו. ואדרבה טפי איכא למיסרינהו לשנותן מקדשים גמורים. משום דקדשים גמורים לאו כל כמיני' להתפיסן בקדושה אחרת ודיבורא בעלמא הוא דאיכא. ואפי' הכי הזהיר הכתוב עלה באזהרת לאו. וכ"ש כאן דמשום קדושה קלה שבהן אם עבר והתפיסן בקדושה אחרת הקדושה נתפסת ובדבורי' עביד מעשה. דאיכא למיסר טפי. אלא ודאי מוכרח מזה דודאי בשאר כל הקדשים ליכא בהכי אזהרת לאו. והילכך מצד עצמן לית בהו איסורא כלל. אלא דיליף לה בגז"ש דבשעריך בשעריך מבכור לומר דהכא כיון דבדיבורי' עביד מעשה אפי' בשאר קדשים אסור להתפיסן לזבח אחר אלא לקדושתן הראשונה. וכן משמע מתוספתא (פ"ק דתמורה) דקתני התם אחד קדשי קדשים ואחד קדשים קלים אין רשאין להמיר בין בחול בין בשבת. אין משנין אותן מקדושתן אפי' מקדושה קלה לקדושה חמורה. ואין צריך לומר מקדושה חמורה לקדושה קלה עיי"ש. הרי שדקדק תנא למינקט גבי תמורה אין רשאין וגבי שינוי מקדושה לקדושה נקט אין משנין. ולא קתני אין רשאין. וע"כ היינו משום דגבי תמורה איכא אזהרת לאו שלא להמיר. משא"כ בשינוי מקדושה לקדושה דליכא לאו אלא לגבי בכור בלבד ולא בשאר קדשים. ולכן לא קתני אלא דאין משנין. כלומר אין יכולין לשנותן אבל איסורא ליכא. ומהאי טעמא נמי קתני התם בסיפא. אמר על הבכור על השלמים הרי אלו עולה לא אמר כלום וכו' עיי"ש. ולפרושי רישא קאתי. דמאי דקתני אין משנין היינו לומר שאין יכולין לשנות. ואע"ג דבבכור דנקט איסורא נמי איכא. דהא עובר בלאו. מ"מ משום שלמים נקט נמי הך לישנא בבכור. ועיקרו לא אתי אלא לפרושי רישא דמיירי בשאר כל הקדשים. ולא נקט בכור אלא אגב גררא. והשתא לפ"ז נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ומהאי טעמא

שפיר דקדק למינקט אזהרה זו בבכור דוקא. משום דס"ל דלדידן דקיי"ל כת"ק ליכא אזהרת לאו אלא בבכור דוקא ולא בשאר כל הקדשים כולן. ודלא ככל שאר ראשונים ז"ל: **ואמנם** בעיקר אזהרה זו יש לי מקום עיון. דהרי לא אשכחן בשום דוכתא בהדיא דקרא דלא יקדיש איש אותו הוא אזהרת לאו אלא בסוגיא דסוף פ"ח דערכין כמשכ"ל. ומההיא סוגיא לכאורה נראה מוכרח דאין בזה אזהרת לאו כלל לדינא. דהתם תנן רבי ישמעאל אומר כתוב אחד אומר תקדיש. וכתוב אחד אומר לא יקדיש. אי אפשר לומר תקדיש. שהרי כבר נאמר לא יקדיש. אי אפשר לימר לא יקדיש. שהרי כבר נאמר תקדיש. הא כיצד מקדישו אתה הקדש עילוי ואי אתה מקדישו הקדש מזבח. ואמרינן עלה בגמרא ורבנן אל תקדיש מיבעי לי' ללאו. תקדיש מיבעי' לי' לכדתניא מנין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש. ורבי ישמעאל אי לא מקדיש לי' לא קדוש. קדושתו מרחם הוה. וכיון דכי לא מקדיש לי' קדוש לא צריך לאקדושי' עיי"ש. ופירש"י וז"ל ורבנן דנפק"ל הך דרשא מכל חרם קדש קדשים. אל תקדיש מיבעי לי' ללאו שאם התפיסו לזבח אחר עובר בלאו עכ"ל עיי"ש. ומתבאר לכאורה מזה דרק רבנן לחוד הוא דדרשי הך קרא דלא יקדיש ללאו. אבל רבי ישמעאל לא ס"ל דהך קרא ללאו אתי. אלא לגופי' הוא דאיצטריך שאינו יכול להקדישו הקדש מזבח. אע"פ שיכול להקדישו הקדש עילוי לבדה"ב או לחרמי כהנים. והנה הנך רבנן דפליגי עלי' דרבי ישמעאל היינו רבנן דרבי יהודה בן בתירא. דתנן התם לעיל מיני' (כ"ח ע"ב) ריב"ב אומר סתם חרמים לבדק הבית שנאמר כל חרם קדש קדשים לשם. וחכמים אומרים סתם חרמים לכהנים שנאמר כשדה החרם לכהן תהי' אחוזתו א"כ למה נאמר כל חרם קדש קדשים לשם. שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים עיי"ש. ומבואר דרבי ישמעאל ס"ל כריב"ב דסתם חרמים לבדה"ב מקרא דכל חרם קדש קדשים הוא לשם. ולא נפק"ל דמקדישים קדשים הקדש עילוי. אלא מקרא דכתיב הזכר תקדיש לשם אלקיך. ולהכי איצטריך לי' קרא דלא יקדיש איש אותו לומר דדוקא הקדש עילוי. דהיינו לבדה"ב או לחרמי כהנים. הוא דיכול להקדישו. אבל אינו יכול להקדישו הקדש מזבח. ואין כאן אזהרת לאו. אבל רבנן דריב"ב דס"ל דסתם חרמים לכהנים. ומוקמי קרא דכל חרם קודש קדשים הוא לשם. לומר שמחרים את קדשיו. וכיון דקרא בחרמים הוא דכתיב. אין לנו בו אלא חידושו. דוקא חרמים דלאו קדשי מזבח אבל לקדשי מזבח אית לן למימר דלאו כל כמיני' לשנות מקדושה לקדושה. ולא איצטריך קרא למעוטי. ולהכי אייתר להו קרא דלא יקדיש איש אותו דכתיב בבכור ללאו. כן מתבאר ע"כ מסוגיא דהתם:

והנה לענין הלכה אם סתם חרמים לבדה"ב או לכהנים מבואר בסוגיא שם לעיל בסמוך. דאמרינן התם אמר רב הלכה כריב"ב. ואמרינן נמי התם ההוא גברא דאחרימנהו לנכסי' בפומבדיתא אתא לקמי' דרב יהודה. א"ל שקול ארבעה זוזי ואחיל עלייהו ושדינהו בנהרא ולישתרו לך. אלמא קסבר סתם חרמים לבדה"ב עיי"ש. הרי דבהדיא פסק רב הלכה כריב"ב. ורב יהודה עביד בה עובדא. ומעשה רב. וא"כ קיי"ל כרבי ישמעאל. ובהדיא אמרינן התם דריב"ב כרבי ישמעאל ס"ל. וא"כ לפום מאי דקיי"ל כריב"ב ורבי ישמעאל. קרא דלא יקדיש איש אותו אינו אזהרת לאו כלל. ואינו אלא כאחד משאר לאוי השלילה. ואפי' בבכור לית לן אזהרת לאו. ובהכי ניחא מה שלא מנה הבה"ג לאו זה. משום דאיפסיקא הילכתא כריב"ב ורבי ישמעאל. וכן מתבאר בהדיא בדברי הבה"ג (בהלכות בכורות) שכתב וז"ל הבכורה כד הוה מתיליד לי' צבר ישראל בכור בהמה טהורה ואפי' לכהן וללוי. הוה מקרבין מיני' דמו וחלבו. דכתיב אך בכור שור וגו'. ובשרי' אכלין לי' כהני בירושלים וכו'. וה"מ בכור תם אבל בע"מ וכו' הוה יהיב לי' לכהן ואכיל לי' כל היכא דבעי וכו' עכ"ל עיי"ש. ומדלא כתב דחייב להקדישו בפיו. ש"מ דס"ל דקיי"ל כרבי ישמעאל דאמר דאינו צריך להקדישו:

הן אמת שראיתי להבה"ג (שם לקמן) שכתב וז"ל בר ישראל דמיתיליד לי' בוכרא בעאני' כי לית בי' מום מיחייב לאקדושי' קמי שמיא. ואי אית בי' מומא מחוי לי' לחכם ושרי לי' ויהיב לי' לכהן עכ"ל עיי"ש. ומשמע לכאורה מזה דס"ל דמצוה להקדישו. וכרבנן דרבי ישמעאל. אבל ז"א דמש"כ שם דמיתייב לאקדושי' קמי שמיא. לא בקדושת פה מיירי. דא"כ אמאי לא כתב כן אלא בתם. דפשיטא דלמ"ד דמצוה להקדישו ל"ש תם ול"ש בע"מ בכלל מצוה זו. אלא רצה לומר דתם בזה"ז הוא קודש לשמים ואסור אפי' לכהן וחייבין לנהוג בו קדושה כבהקדש. ואדרבה מדלא כתב גם שם שחייב להקדישו בפיו ולומר הרי זה בכור. ע"כ ס"ל דליכא מצוה להקדישו בקדושת בכור. דמאיליו קדוש. וא"כ הבה"ג לטעמי' אזיל דפסק כרבי ישמעאל. וא"כ אין כאן לאו אפי' בבכור. ולכן לא מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל לאו זה במנין הלאוין. ובהכי ניחא נמי מה שפירש"י ז"ל (בפרשת בחוקותי) על קרא דלא יקדיש איש אותו. וז"ל לא יקדיש אותו לשם קרבן אחר לפי שאינו שלו עכ"ל עיי"ש. הרי שפירש שאינו אלא שלילה שאינו יכול להקדישו. ולא פירש שהוא אזהרת לאו שאינו רשאי להקדישו. והיינו משום דרש"י לטעמי' אזיל דמבואר (בפרק בתרא דביצה ל"ו ע"ב) דס"ל דקיי"ל סתם חרמים לבדה"ב עיי"ש. וא"כ קיי"ל כר"י דלא צריך לאקדושי'. ולכן ממילא מבואר דלא יקדיש אינו אלא שלילה ולא אזהרת לאו. וכן

בפרשת ראה אע"פ שמתחילה פירש קרא דתקדיש כרבנן. חזר ופירוש אח"כ קרא אליבא דרבי ישמעאל עיי"ש. והיינו משום דהכי הילכתא לדידי:

איברא דדברי הבה"ג צ"ע דממש"כ שם (בהלכות בכורות) וז"ל שדה תרמים דכד הוה אמר גברא הא ארעא תהוי חרם. לא הוה אית לי' רשותא לא לזבונה ולא למיפרקה. דכתיב אך כל חרם אשר יחרם וגו'. והוה שקלי לה כהני וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה דס"ל דסתם חרמים לכהנים. וא"כ קיי"ל דלא כרבי ישמעאל אלא כרבנן דפליגי עלי' דריב"ב. וזהו כדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ערכין ה"א) שפסק דסתם חרמים לכהנים עיי"ש. וכבר תמה עליו בכ"מ שם. וגם הרש"ל ביש"ש (פ"ה דב"ק סי' ל"ה) תמה בזה עיי"ש. ומש"כ בלח"מ שם ליישב אין דבריו מספיקין כלל עיי"ש היטב. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל. דכיון שפסק דסתם חרמים לכהנים. וגם פסק (בפ"א מהלכות בכורות) כרבנן דמצוה להקדישו בפה עיי"ש. א"כ קרא דלא יקדיש מיבעי לי' ללאו. ולזה שפיר מנה אותו במנין הלאוין. וכן הסמ"ג שפסק דסתם חרמים לכהנים (בעשין קל"ב). וגם החינוך (מצוה שנ"ז) פסק כן וגם פסק (במצוה י"ח) דמצוה להקדיש הבכור עיי"ש. וכן פסק הסמ"ג (עשין רי"א) עיי"ש. ולכן לטעמייהו אזלי ומנו ג"כ לאו זה במנין הלאוין. ולפ"ז נתבאר ג"כ טעמו של רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שלא מנה לאו זה והיינו. משום דהוה ס"ל ג"כ כדעת הסוברין דקיי"ל כריב"ב דסתם חרמים לבדק הבית. וכרבי ישמעאל דליכא מצוה להקדיש הבכור. וא"כ קיי"ל דלא יקדיש לא אתי לאזהרת לאו. ואינו בא במנין הלאוין. אלא דלפ"ז מתבאר דאחר שחזר בו ומנה לא זה כאן. ע"כ ס"ל כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה דסתם חרמים קיי"ל כחכמים שהם לכהנים. וא"כ גם דבריו ז"ל מוקשים מסוגיא דערכין שם. כמו שהקשו כולם על הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וביותר תמוה דאחר שבאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם לא מנה לאו זה. והוה ס"ל דקיי"ל כריב"ב. שהוא הנכון ע"פ הסוגיא דערכין שם. חזר בו מזה כאן ופסק דלא כריב"ב. איברא דמדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שנ"ח) והסמ"ג (עשין קל"ב) מבואר שהי' להם גירסא אחרת בסוגיא דערכין שם. דרב פסק הילכתא דסתם חרמים לכהנים. וכבר ראיתי בברה"ז ובצ"ק בערכין שם שרצו ליישב דברי הסמ"ג גם לפי גירסתנו עיי"ש בדבריהם. ואין דבריהם מספיקים כלל ואין להאריך. וגם בתשו' חיים שאל (ח"ב סי' ל"א אות א') האריך ליישב דברי היראים והסמ"ג גם לפי גירסתנו עיי"ש בדבריו דהוא גופי' כתב דדוחק הוא. ולכן אין לטפל בזה. ואין ספק דודאי גירסא אחרת היתה לפניהם בסוגיא שם. ואפשר דגירסא זו היתה ג"כ לפני הרמב"ם ז"ל. ולכן פסק כחכמים דסתם חרמים לכהנים. וכבר הכריח הר"ב מל"מ (בפ"ו מהלכות ערכין) שם מסוגיא דפרק

בתרא דתמורה (ל"ב ע"א) דקיי"ל דסתם חרמים לכהנים עיי"ש בדבריו. וא"כ עפ"ז יש לצדד ג"כ בדעת רבינו הגאון ז"ל כאן במה שחזר בו ופסק דסתם חרמים לכהנים. וכבר הבאתי שכן ג"כ דעת הבה"ג. ועי' במחזיק ברכה (או"ח סי' של"ט ס"ק י"ג) שהביא מתשו' הגאונים כת"י בשם רבינו יהודה בר ברזילי ז"ל אלברגלוני שכתב בשם הבה"ג דקיי"ל סתם חרמים לבדה"ב כריב"ב והוא הקשה ע"ז מדברי הבה"ג (בהלכות בכורות) שם דמבואר דס"ל דסתם חרמים לכהנים. וכתב שם דכיון דהבה"ג סיים שם אלו פירושי דפריש מר רב חנינאי ריש מתיבתא בשאילתא דכלה. א"כ אפשר דהבה"ג גופי' לא ס"ל הכי. אלא שגמגם שם בעיקר דברי הר"י אלברגלוני ז"ל בשם הבה"ג. שהרי לא מצינו להבה"ג בשום מקום אחר שידבר בזה עיי"ש. ואמנם כבר ביארנו לעיל דודאי מוכרח דדעת הבה"ג דקיי"ל כחכמים דסתם חרמים לבה"ב. ובהכי ניחא נמי מה שלא מנה לאו דלא יקדיש איש אותו כמשכ"ל. וא"כ דברי הר"י בר ברזילי אלברגלוני ז"ל נכונים היטב. ומ"מ מיהת חזינן דמר רב חנינאי ריש מתיבתא ז"ל ס"ל ג"כ דקיי"ל דסתם חרמים לכהנים. כדעת רבינו הגאון ז"ל כאן:

מצוה רלב

לא יסגירו חלוט. כתיב (בפרשת תזריע) במצורע מוחלט וטמאו הכהן לא יסגירנו כי טמא הוא. ודרשו מזה בספרא שם מלמד שאין מסגירין את המוחלט עיי"ש. ודין זה מבואר (בפ"ג דנגעים מ"א) עיי"ש. ואמנם דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרה זו צ"ע טובא. דודאי משמע דאין בזה אזהרת לאו. ואינו אלא שלילה. לומר שאין לו דין הסגר אם נולד לו נגע אחר בימי חלוטו. ואינו נזקק לנגעו השני עד אחר שיטהר מנגעו הראשון. ומהאי טעמא לא מנו כל שאר מוני המצות לאו זה. וכן כתב בפשיטות הרמב"ן ז"ל (בשורש שמיני). ואע"פ שחלק שם על הרמב"ם ז"ל בענין השלילות מ"מ בזה כתב לדבר פשוט דבכל כיו"ב שהטעם כתוב בצדו לא יסגירנו כי טמא הוא. אין זה אזהרה אלא שלילה עיי"ש בדבריו. איברא דמלשון הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ דנגעים שם) נראה דס"ל ג"כ שהוא אזהרת לאו שכתב שם. וז"ל ואמרו אין מסגירין את המוחלט ירצה בו שהוא כאשר התחדש לו הנגע ימצא בו הסגר בתוך ימי חלוטו לא יסגירו. כי איסור זה לאמרו לא יסגירנו כי טמא הוא עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דלא יסגירנו שאסור להסגירו קאמר קרא. וא"כ הוא אזהרת לאו. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות טומאת צרעת ה"י) שכתב וז"ל ולא מסגירין אותו בתוך ימי חלוטו אם נולד לו נגע אחר שראוי להסגר. אבל אם היו בו שני נגעים. וראה זה וחזר וראה זה. הרי זה מותר לומר הרי אתה מוסגר בזה ומוחלט בזה וכו' עכ"ל עיי"ש. מדכתב בסיפא מותר. מכלל דברישא שכתב ולא

מסגירין את המוחלט איסורא קאמר. ומשום דלא יסגירנו דקאמר קרא איסורא הוא. וא"כ אזהרת לאו הוא. אלא דלפ"ז הדבר תמוה אמאי לא מנה לאו זה במנין הלאין שלו. וצ"ע בזה כעת. ועכ"פ חזינן דמשמע לי' לרבינו הגאון ז"ל מהך קרא דהו"ל אזהרת לאו שאסור להסגיר את המוחלט כבר ע"פ נגע אחר. וכפשטי' דקרא. אע"פ שאין דעת שאר ראשונים ז"ל כן. ולא מצאתי ראי' לאחד מן הצדדים. אלא שראיתי בתרגום יונתן שתרגם על הך קרא ויסאיביניה ויחלטיניה כהנא לא יסגירינו' וכו' עיי"ש הוסיף על לשון הכתוב ויחלטיניה. ומשמע דכוונתו בזה לומר דלא יסגירנו לשון ציווי הוא באזהרת לאו ולא שלילה בעלמא לומר שאינו צריך להסגירו. ועי' מש"כ שם המפרש. ואין דבריו מובנים אם לא עפמש"כ עיש"ה:

מצוה רלג

וישכרו. כתיב (בפרשת שמיני) יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד וגו'. ומדלא הזכיר רבינו הגאון ז"ל יין כלל. אלא שכרות בלבד. נראה מדבריו דס"ל דאזהרה זו כוללת כל משקין המשכרין. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור כבד) כתב רבינו הגאון ז"ל סתם בל ישכרו עיי"ש. שכולל כל מיני שכרות. והיינו כדתניא (בפ"ג דכריתות י"ג ע"ב) אכל דבילה קעילית ושתה דבש או חלב ונכנס למקדש ושימש לוקה עיי"ש. וזה מסייע לדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ביאת מקדש) שפסק כן. וכ"כ בסה"מ (לאוין ע"ג) עיי"ש. ומה שהשיג עליו הרמב"ן ז"ל שם דהרי היינו כרבי יהודה דדריש התם יין אין לי אלא יין שאר משכרים מנין ת"ל ושכר. א"כ מה ת"ל יין. על היין במיתה ועל שאר משקין באזהרה. אבל ר"א דריש התם מדכתיב ושכר אל תשתהו כדרך שכרותו. ואיפסיקא התם הילכתא כר"א. ובריית לא מיתוקמא אלא כר"י עיי"ש. כבר נשאל בזה הרשב"א ז"ל (בתשו' ח"א סי' שס"ג) והאריך ליישב דעת הרמב"ם ז"ל בזה. והובא בכ"מ (בהלכות ביאת מקדש שם) עיי"ש. אלא דמ"מ אין דברי רבינו הגאון ז"ל מסכימים עם דעת הרמב"ם ז"ל בזה לגמרי. דהרמב"ם שם מחלק בין יין לשאר משכרים לענין מיתה. דלא מתחייב מיתה אלא ביין. אבל שאר משקים המשכרים אינם אלא באזהרה. וכדקאמר רבי יהודה התם. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל מבואר דס"ל דגם על שאר המשכרים איכא עונש מיתה. שהרי גם לקמן במנין העונשין. במספר מחייבי מיתה בידי שמים. מנה שם שכור. ולא כתב שתוי ין. אלא שכור סתם. וע"כ ס"ל דכל שכור חייב מיתה ביד"ש. וזה דלא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל כן מבואר ג"כ בשאילתות דר"א ז"ל (פרשת שמיני שאילתא פ"א) דלר"א על שאר משכרין נמי חייב מיתה. ומחמיר טפי מרבי יהודה עיי"ש בדבריו. וכבר הביא השואל להרשב"א ז"ל שם דברי השאילתות אלו

עיי"ש. ודעת רבינו הגאון ז"ל היא ממש כשיטת השאילתות שם. ואין להאריך בעיקר שיטה זו אחר שכבר האריכו בזה הראשונים והאחרונים ז"ל:

אלא שיש לי כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל לפום שיטתו. דהרי שיכור חשיב לי' תנא דמתניתין (סוף פ"ז דבכורות) בין המומין שפסולים באדם וכשרים בבהמה. וא"כ כהן שהוא שיכור פסול לעבודה משום בע"מ. והוא בכלל איסור עבודה מצד בע"מ. מלבד מה שיש בו אזהרה דיין ושכר אל תשת. ואע"ג דמבואר שם (לעיל מ"ג ע"ב) דכל הנך מומין שכשרין באדם ופסולים בבהמה לית בהו לאו אלא עשה מדכתיב כל איש אשר בו מום מזרע אהרן איש ששוה בזרעו של אהרן עיי"ש. מ"מ מלבד דלגירסת הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ביאת מקדש ה"ו) הוא בלאו ולוקה עיי"ש ובמל"מ שם. ובמש"כ בחק נתן בסוגיא דבכורות שם. וא"כ הו"ל בכלל לאו דבע"מ שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין קצ"א) עיי"ש. אלא אפי' לפי גירסתנו. שהיא גירסת רש"י ור"ג מאור הגולה ז"ל. דאינו אלא בעשה. מ"מ הרי בלא"ה קשה דא"כ אמאי לא מנה עשה זו במנין העשין. ועכצ"ל דהיינו משום דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. דכיון דאין זו עשה גמורה אלא לאו הבא מכלל עשה. וכמו שפירשו רגמ"ה ורש"י ז"ל שם עיי"ש. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל לאו הבא מכלל עשה דין לאו יש לו אלא שאין לוקין עליו. וכמשכ"ל כבר ויתבאר עוד לפנינו. ונמנה במנין הלאוין. והילכך הו"ל בכלל לאו דבע"מ שמנה לעיל שם. והשתא א"כ ודאי קשה דלפי שיטתו לא הו"ל למנות לאו זה דיין ושכר אל תשת. דהרי בלא"ה הו"ל בכלל אזהרת בעל מום שכבר מנה לעיל. דכל כיו"ב אינו בא במנין לפום שיטתו כמו שביארנו בכמה דוכתי. וביותר תמוה דלאו דבע"מ כולל יותר באיסור שכרות מלאו דיין ושכר אל תשת. דהרי אפי' למ"ד דבשיכור משאר משקין אפי' אזהרה ליכא. מ"מ מוזהר עלה מצד איסור בע"מ לכ"ע. וכמבואר בסוגיא דבכורות שם (מ"ה ע"ב). דפרכינן התם אמתניתין דחשיב שיכור בין המומין שפסולים באדם וכשרים בבהמה. שיכור מחיל עבודה בהדי מומין דמוחלי עבודה הו"ל למיחשב. ומשני בשאר דברים המשכרים ודלא כר"י. ופירש"י וז"ל דלא כרבי יהודה דאמר על שאר משכרין באזהרה דאל תשת. דכיון דכתיבי שאר משכרין מחלי עבודה דהא כתיב בין הקודש ובין החול. ומתניתין דלא חשיב להו גבי הנך דמחלי עבודה דלא כר"י עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דלתנא דמתניתין שאר דברים המשכרים אינם בכלל לאו דיין ושכר אל תשת. מ"מ הו"ל בכלל בע"מ שפסולים באדם ויש בהם אזהרת בע"מ. וא"כ אפי' אי הוה קיי"ל כרבנן דס"ל דבשאר דברים המשכרים אפי' אזהרה ליכא. לא הו"ל למנות לאו דיין ושכר אל תשת אלא לאו דבע"מ בלבד שכולל אפי' שיכור משאר דברים המשכרים. משא"כ לאו

דיין ושכר אל תשת דלהך תנא לא קאי אלא על שיכור מיין דוקא. וכ"ש לפי דעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דקיי"ל דאפי' שיכור משאר דברים המשכרים הוא במיתה כמשכ"ל. וא"כ הו"ל בכלל מומין גמורים ומחלל עבודה. דהא אפי' לר"י דבשאר דברים המשכרים ס"ל דאינו אלא באזהרה מחלל עבודה ובכלל בע"מ גמור הוא כמבואר התם. וא"כ כ"ש למ"ד דבמיתה דבע"מ גמור חשיב. וא"כ אחר שכבר מנה לעיל לאו דבע"מ לא הו"ל למנות לאו זה דיין ושכר אל תשת. וזו תמיהא גדולה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל גופי': **אמנם** נראה עפמש"כ בפי' הרגמ"ה ז"ל בסוגיא דבכורות שם וז"ל בשאר המשכריין דלרבי יהודה במיתה ולרבנן באזהרה ופלוגתייהו בסיפרא עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו תמוהים מאוד וגם אינם מובנים כלל. דהרי ודאי לרבי יהודא שיכור משאר דברים המשכרים אינו אלא באזהרה ולא במיתה. וכמפורש בהדיא בברייתא (בפ"ג דכריתות י"ג ע"ב. ובריש פ"ק דנזיר ד' ע"א) ובתוספתא (פ"ק דכריתות) ובסיפרא (פרשת שמיני) עיי"ש. ועוד דמתבאר מדבריו דמוקי לה כרבנן דר"י דשאר דברים המשכרים באזהרה. וזה תמוה. דנהי דבאזהרה. אכתי אית לן למימר דמחלל עבודה. וכדפירש"י מדכתיב בתרי' ולהבדיל בין הקודש ובין החול. וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת דבהדי מומי דמוחלי עבודה בעי למיחשב. ואינו מובן כלל מאי קא משני. ולכן נראה ברור דט"ס הוא בדברי רגמ"ה ז"ל. וכצ"ל בשאר המשכרים דלרבנן במיתה ולרבי יהודה באזהרה. ולפ"ז נראה דרגמ"ה ז"ל אזיל בשיטת השאילתות ורבינו הגאון ז"ל דס"ל דלמאן דפליג עלי' דר"י אפי' בשאר דברים המשכרים ס"ל דבמיתה. ומחמיר טפי מרבי יהודה. וכמו שביאר שיטה זו הרב השואל בתשובות הרשב"א שם כמשכ"ל. וזהו שכתב דלרבנן במיתה. וגם נראה ברור דגירסת רגמ"ה ז"ל בסוגיין דבכורות אינה כגירסא שלפנינו שהיא ג"כ גירסת רש"י. דגרסינן ודלא כר"י. אלא גירסתו וכרבי יהודה. דמוקי מתניתין כר"י דאמר דשאר משכרים אינם אלא באזהרה. וס"ל דכי היכי דלרבי יהודה הא דאיצטריך קרא למיכתב יין בהדיא. היינו כדי לחלק בין יין לשאר המשכרים לענין עונש מיתה. הכי נמי אתי לחלק ביניהם לענין חילול עבודה. דדוקא שיכור מיין הוא דמחלל עבודה. אבל משאר דברים המשכרים כי היכי דלא מיחייב מיתה. משום דולא תמותו לא קאי אלא על יין בלבד. הכי נמי ולהבדיל בין הקודש ובין החול דכתיב בתרי' דנפק"ל מיני' חילול עבודה. לא קאי אלא על יין בלבד ולא על שאר משכרים. והיינו דמוקי מתניתין כרבי יהודה דאמר דשאר המשכרים אינו אלא באזהרה. וא"כ אינו מחלל עבודה. ולהכי לא חשיב שיכור אלא בין הנך מומין דלא מחללי עבודה. כן נראה ברור ומוכרח בכוונת רגמ"ה ז"ל:

ונראה דגירסא זו היא ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל. אלא דס"ל דמאי דקאמר וכר"י. לא לאפוקי בר פלוגתי' קאתי וכדעת הרגמ"ה ז"ל. דהרי לשיטת הרמב"ם ז"ל גם לר"א שאר משכרים באזהרה. אלא דנקט ר"י משום דר"י קאמר הכי בהדיא. וה"ה נמי כר"א. ולא אתי אלא לאפוקי דלא אתיא כת"ק. דלדידי' בשאר משכרים אפי' אזהרה ליכא. וכיון דלית בי' אפי' אזהרה ולא אסרתו תורה לעבודה כלל. אין זה מום כלל ולא מיפסל אפי' לכתחילה. ולא הוי אפי' מכלל הנך מומין שאין פסולן אלא משום שאינו שוה בזרעו של אהרן. ומדקחשיב לי' תנא דמתניתין בהדי מומין הפוסלין לעבודה מיהת לכתחילה. ע"כ לא אתיא כת"ק אלא כר"י. וה"ה נמי כר"א. וכיו"ב כתב הרשב"א ז"ל בתשובתו שם לשיטת הרמב"ם ז"ל לפרש סוגיא דריש פ"ק דנזיר שם עיי"ש. ומהאי טעמא אע"פ שפסק הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות ביאת מקדש) דשאר המשכרים באזהרה. מ"מ כתב שם דעבודתו כשרה. ודוקא ביין דבמיתה כתב דעבודתו מחוללת עיי"ש. וזהו איפוך סוגיא דבכורות שם לפי גירסתנו ופירש"י שם. דמבואר בהדיא דגם למ"ד דשאר המשכרים באזהרה עבודתו מחוללת. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שתמהו עליו בזה. אבל הדבר ברור כדכתיבנא דגירסת הרמב"ם ז"ל שם היא כגירסת רגמ"ה ז"ל. אלא שהוא נוטה מפירושו ושיטתו. אלא מפרש כדביארנו. וא"כ דבריו נכונים היטב ע"פ הסוגיא שם. וכן מתבאר מדברי הראב"ד ז"ל בהשגה שם דהא בהא תליא. דכל שחייב מיתה על שכרותו עבודתו מחוללת. אבל כל שאינו אלא באזהרה עבודתו כשרה עיי"ש. וע"כ מוכרח לומר דגם גירסתו כגירסת הרגמ"ה ז"ל וכמו שביארנו:

ומעתה נראה דזו היא ג"כ גירסת רבינו הגאון ז"ל. ועפ"ז דבריו נכונים מאוד. דשפיר מנה לאו זה דיין ושכר אל תשת אע"פ שכבר מנה אזהרת לאו דבע"מ. משום דע"פ המתבאר לפי גירסא זו לא מנה תנא דמתניתין השיכור בהדי בע"מ אלא משום שפסלתו תורה לעבודה מדכתיב יין ושכר אל תשת. ומה"ט למ"ד דבשאר המשכרים ליכא אפי' אזהרה לא חשבינן לי' כבע"מ כלל ואפי' לכתחילה כשר לעבודה כמשכ"ל. ולמ"ד שהוא באזהרה ואינו מחלל עבודה. הוא נמנה בין המומין שאינו שוה בזרעו של אהרן דלא מיפסל אלא לכתחילה ועבודתו כשרה. ולמ"ד דבמיתה וכן ביין דלכ"ע במיתה. הרי זה כבע"מ גמור. ומחלל עבודתו משום דהכי כתב רחמנא בהדיא בשתויי יין שמחלל עבודה. ואי לאו דגלי קרא הכי בהדיא בשתויי יין ושכר לא הוה מחלל עבודה מצד בע"מ. ונמצא לפי שיטה זו דשיכור מצד עצמו ודאי לא חשיב כלל כבע"מ. לא לענין אזהרה ולא לענין לחלל עבודתו ולא לענין למיפסל לעבודה אפי' לכתחילה. ואינו מוזהר וענוש ונפסל לעבודה אלא משום דבדידי' גופי' הוא דגלי קרא הכי בהדיא. אלא דבתר דגלי לן

קרא הכי. ממילא שוב הו"ל כבע"מ. ולהכי חשיב לי' תנא בהדי מומין. וא"כ ודאי לאו זה בא במנין גם לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. דהרי אי לאו אזהרה זו ודאי לא הוה שמעינן כלל אזהרתו מאזהרת בע"מ כמו שנתבאר:

ועדיין יש לעיין בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן אמאי לא מנה אזהרת שיכור בהוראה. וכדכתיב בקרא ולהורות את בני ישראל את כל החוקים וגו'. וכמבואר בפ"ג דכריתות שם ובספרא שם. וכרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ע"ג) הכניסה בלאו אחד עם לאו דעבודת מקדש. ולטעמי' אזיל דכל שני פרטים שנאמרו בלאו אחד אין נמנין לדעתו אלא בלאו אחד. אבל לרבינו הגאון שהוא מונה כל פרט ופרט בפ"ע. הי' לו ג"כ למנות כאן השיכור בהוראה בלאו מיוחד בפ"ע. וכבר השיג הרמב"ן ז"ל שם על הרמב"ם ז"ל וכתב וז"ל ועוד אני אומר כי המניעות האלו מן היין בעבודה ובהוראה לא ימנו מצוה אחת כדברי הרב. אבל נמנות בחשבון שתי מצות. שהם שני ענינים חלוקים אין להם דמיון זה בזה ודין שניהם בעונשין איננו שוה. ואולי יחשוב הרב וכו'. ועל דעתי עוד חכמים בהוראתם אינם בלאו אלא בעשה. שצוה הכתוב אחר אזהרתו מן היין. בבואם אל אהל מועד. להורות את בני ישראל את כל החוקים ולא בהיותם שיכורים ולאו הבא מכלל עשה עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולרבינו הגאון ז"ל הדבר קשה ביותר. דעכ"פ הו"ל למנותן שני לאוין. דאפי' אם הו"ל לאו הבא מכלל עשה הרי לשיטתו גם לאו הבא מכלל עשה נמנה במנין הלאוין. וביותר תמוה דהרי באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור כבד) מנה גם מצוה דשיכור בהוראה עיי"ש. וכאן חזר בו והשמיטה מן המנין. ואמנם נראה בדעת רבינו הגאון דס"ל דכיון דאמרינן (בפ"ג דכריתות שם) יצא שרץ טמא וצפרדע טהור ששתויי יין מורין בהן הוראה. ומפרשינן התם טעמא משום דזיל קרי בי רב הוא. וליכא למיחש לטעות עיי"ש. א"כ נראה דעיקר טעמא אינו אלא משום דבשיכור שכיח שיטעה בהוראה ויכשיל אחרים באיסורין. וקרא אסמכתא בעלמא. וכן מבואר בעירובין (פרק הדר ס"ד ע"א) דטעמא דמילתא אינו אלא משום בלבול הדעת וקרוב לטעות. וכמש"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. וכן משמע מסוגיא דגמרא סנהדרין (סו"פ היו בודקין) עיי"ש היטב. ומהאי טעמא כתבו התוס' (שם בד"ה העוסקים וכו') דהא דאמרינן שתה רביעית יין אל יורה. היינו דוקא בהוראה דאיסור והיתר עיי"ש. וגם נראה עפמש"כ בשערי תשובה לרבינו יונה ז"ל (שער שלישי סי' נ"ב) וז"ל ולפני עור לא תתן מכשול הוזהרנו בזה שלא להורות את בני ישראל אשר לא כדת ושלא כהלכה. ואמרו רז"ל הוו מתונים בדין. ונמהרי לב להבין ולהורות לא יצילו את נפשם מתת מכשול לפני עור וחטאתם כבדה מאוד וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ בשכרות כיון דטעות שכיחא הו"ל בכלל לפני עור.

אלא דמייתי מקרא דלהורות את ב"י דכתיב במכשול זה גופי' בפרט. אבל קרא דלפני עור הו"ל אזהרה כללית לכל עניני מכשול. וא"כ אחר שמנה כבר לאו דלפני עור (לעיל לאוין נ"ה) שוב לא הוצרך למנות איסור זה האמור בהוראה בפ"ע. וכשיטתו בכל כיו"ב ואין להאריך בזה. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשין י"ד ט"ו) עיי"ש:

מצוה רלד

ובל ינחלו זולתי חוקותם. כתיב (בפרשת קרח) ויאמר השם אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהי' לך בתוכם וגו'. וכן בלוים כתיב שם ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה וגו' ובפרשת שופטים כתיב לא יהי' לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וגו' ונחלה לא יהי' לו בקרב אחיו וגו'. והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו בזה שני לאוין. משום שדרשו בספרי חלק בביזה ונחלה בארץ. והוא בספרי (פרשת קרח פיסקא קי"ט) דאמרינן התם בארצם לא תנחל בשעת חילוק הארץ. וחלק לא יהי' לך בתוכם בביזה וכו' עיי"ש. וכן הוא בספרי (פרשת שופטים פיסקא קס"ג) חלק זו ביזה. ונחלה זו נחלת הארץ וכו' עיי"ש. ולזה מנה לאו דביזה ולאו דנחלת הארץ בשני לאוין בפ"ע. כמבואר בסה"מ (לאוין קס"ט ק"ע) עיי"ש. ושם הרגיש הרמב"ם ז"ל במאי דקשה לכאורה אמאי לא נמנה לאו האמור בכהנים בפ"ע והאמור בלוים בפ"ע. ולזה כתב לתרץ וז"ל דע כשבאה האזהרה על כל שבט הלוי הנה כבר נכנסו הכהנים בכלל. ואמנם נכפלה בכהנים לחזוק וכל מה שדומה לזה מן הכללים והפרטים וכו'. ואילו מנינו אמרו לאהרן בארצם לא תנחל תוספת על שאמר לא יהי' לכהנים הנה מתחייב ג"כ לפי זה ההיקש בעצמו שנמנה הגרושה והחללה והזונה על כהן גדול בשלשה לאוין חוץ מהשלשה לאוין שבאו בכל כהן בין גדול בין הדיוט וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם דברי הרמב"ם ז"ל בזה אינם מובנים ואינם מספיקים. שהרי כבר מצינו כיוצא בו בכמה מצות שהוא גופי' מונה הכלל והפרט כל אחד מצוה בפ"ע בין בעשין בין בלאוין כל שהם משני שמות. ובודאי כהן ולוי שני שמות הם וגם דיניהם חלוקים לגמרי. אע"פ שנקראו לפעמים ג"כ לוים ע"פ מקורם. כמו שמנה עשה דאהבת ישראל ואהבת הגר בשתים אע"ג דגר נמי בכלל ישראל. אלא שנאמרה בו עשה פרטית בפ"ע. וכן מנה לאו דאונאת ממון ולאו דאונאת דברים בכל ישראל בפ"ע ובגר בפ"ע. אע"ג דגר נמי בכלל אזהרות דכל ישראל הוא וגם דינו שוה לישראל בכל החקים והמשפטים שבתורה. אלא שנאמרו בו שני לאוין אלו בפרט בפ"ע. וכן מנה לאו דקללת כל ישראל בפ"ע ולאו דקללת דיין ולאו דקללת מלך בפ"ע. אע"ג דמלך ודיין כבר בכלל אזהרת קללה דכל ישראל נמי הם. וכן הרבה כיו"ב שמנה הלאו הכללי בפ"ע והפרטי בפ"ע. ומ"ש אלו מאלו. אמנם לשיטת רבינו הגאון ז"ל הדבר נכון.

שכן בכל כיו"ב לשיטתו אינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. כמו שכבר ביארנו בהרבה מקומות כיו"ב. והכא נמי כיון דכתיב לאו כללי בכל שבט לוי. אע"פ שנאמרו ג"כ לאוין בזה בכהנים בפ"ע ובלוים בפ"ע. מ"מ לשיטתו אינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. שכולל כל השבט כולו כהנים ולוים כאחד:

אלא דאכתי צ"ע מה שלא מנה ביזה ונחלת הארץ בשתים. כמו שמנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אע"ג דבעלמא בשני פרטים שנאמרו בלאו אחד. לשיטתם אין נמנין אלא בלאו אחד. כאן נמנה כל פרט בפ"ע. מטעם שביאר הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם עיי"ש. וכ"ש לשיטת רבינו הגאון ז"ל דגם בעלמא בכל כיו"ב נמנה כל פרט ופרט בפ"ע שיש למנותן שתים. דהרי בזה לא מצינו לאו כללי שיכלול ביזה ונחלה כאחד. מיהו נראה דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שהוא מונה גם לאוין הבאים מכלל עשין במנין הלאוין כמשכ"ל. וא"כ כאן דבסיפא דקרא דבארצם לא תנחל וחלק לא יהי' לך בתוכם. מסיים קרא וכתב אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל. דמשמע אני חלקך ונחלתך אני ולא שום דבר אחר. לא ביזה ולא נחלת חלוקת הארץ. ולאו הבא מכלל עשה הוא. וא"כ הו"ל לאו שכולל ביזה ונחלה כאחד. אלא דבזה יש לפקפק דכיון דפרט הכתוב וכתב חלקך ונחלתך. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל דכל פרט ופרט שבלאו אחד הו"ל כלאו מיוחד בפ"ע. הכא נמי הו"ל כאילו כתיב אני חלקך ואני נחלתך. וא"כ גם בלאו הבא מכ"ע הו"ל כאילו כתיב בכל פרט לאו בפ"ע. אני חלקך ולא ביזה אחרת. ואני נחלתך ולא נחלה אחרת. אלא שיש להביא לאו כללי הבא מכ"ע מדסיים בסיפא דקרא דלא יהי' לכהנים הלוים חלק ונחלה עם ישראל אשי השם ונחלתו יאכלון. דמשמע אשי השם ונחלתו יאכלון ולא דבר אחר לא ביזה ולא נחלת הארץ. שהרי אירשא דקרא קאי שנזכרו חלק ונחלה. וא"כ לאו זה כולל ביזה ונחלה כאחד. דכאן לא נזכרו בקרא לא ביזה ולא נחלה. וכיון דאיכא לאו הכולל ביזה ונחלה כאחד מנאן מצוה אחת. וזהו שכתב ובל ינחלו זולתי חוקותם. וזהו ממש כלשון הכתוב אשי ה' ונחלתו יאכלון. שמיעט ביזה ונחלה כאחד:

איברא דגם זה אינו נכון. דכיון דעכ"פ כתיב נחלתו בפ"ע דממעט נחלת הארץ. אית לן למימר דאשי ה' ביזה לחוד הוא דמיעט. וא"כ הדר הו"ל שני הפרטים מפורשים בקרא כל אחד בפ"ע. ואין כאן לאו הכולל שניהם יחד. ולכן יותר נראה דטעמו של רבינו הגאון ז"ל בזה היינו משום דס"ל דשני לאוין הללו מענין אחד הם. שמזהירם הכתוב שלא יטלו שום חלק בחלוקת העם ואין להם אלא מתנותיהם שזכתה להם תורה בהם. ואזיל לטעמו דכל כיו"ב אין נמנין לדעתו אלא בלאו אחד. אע"פ שחילקם הכתוב בשני לאוין. כמו שביארנו בכמה דוכתי כיו"ב. וזהו שכתב כאן זולתי חוקותם. ולפ"ז נראה דלרבינו

הגאון ז"ל לא ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (בפי"ג מהלכות שמיטה ויובל הי"א) שכתב וז"ל יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עלי' ברית לאברהם ליצחק וייעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם. אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל עכ"ל עיי"ש. דלפ"ז נמצא דאין שני לאוין אלו מענין אחד. כיון דאין בכלל זה כל החלקות שחלקו העם ביניהם. מיהו בלא"ה מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב בל ינחלו זולתי חוקותם. מתבאר דלא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם שם. אלא דמ"מ גם לפי דעת הרמב"ם ז"ל שם אפשר לומר דשני לאוין אלו מענין אחד הם. לומר דעכ"פ בארץ שנכרתה עלי' הברית לא יהיה להם חלק בכל חלוקות העם זולת המתנות שזיכה להם הכתוב. ועכ"פ מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב אין למנות שני לאוין אלו אלא במצוה אחת. ולשיטתו אזיל ובאו דבריו מדוקדקים:

ואמנם באזהרותיו שע"פ עשה"ד לא מנה רבינו הגאון ז"ל אף אחד משני לאוין אלו כלל. ולפי הנראה נמשך שם בזה אחר הבה"ג ז"ל. שגם הוא לא מנה שני לאוין אלו כלל. וכבר ראיתי להר"ב נתיב מצותיך (דף קס"א ריש ע"ב) שתמה בזה על הבה"ג מה ראה על ככה עיי"ש. אבל לכאורה היה נראה לומר דטעמו עפמש"כ הרשב"ם ז"ל והתוס' (בב"ב פרק יש נוחלין (בבא בתרא קכ"ב ע"א)) והסמ"ג (לאוין ע"ז) דלימות המשיח יטלו הלוים חלק בארץ כשאר השבטים עיי"ש בדבריהם. ולפ"ז לאוין הללו לא עדיפי מלאוין דלא תצור את מואב ואל תסגר בם מלחמה. ובעמון אל תצורם ואל תתגר בם. שלא מנאום כל מוני המצות במנין הלאוין. מטעם דהו"ל מצות שאין נוהגות לדורות עולם משום שלא יהיו נוהגין לימות המשיח. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שלישי) עיי"ש. ואפי' להרמב"ן ז"ל (בסוף מנין הלאוין) שכתב שראוי למנותם. היינו משום שהעלה שם שאינם בטלין לימות המשיח. והו"ל מצות הנוהגות לדורות עולם. אלא דלאחר בלבול סנחרב הותרו לישראל לכבשם משום שטהרו ע"י כיבושן של אחרים. כדאמרינן עמון ומואב טהרו בסיחון. ומשום זה אין לחשבן מצות שאין נוהגות לדורות. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קפ"ז) עיי"ש. וא"כ בשני לאוין הללו. דלפי דעת הרשב"ם והתוס' והסמ"ג שם אין נוהגין לימות המשיח. דאז יטלו גם הלוים חלק בארץ ככל שאר השבטים. אליבא דכ"ע אין ראוי למנותם במנין הלאוין. וא"כ דברי הבה"ג בזה נראין מוכרחין וברורים. דודאי כיון דמצוה דלא ינחלו וחלק לא יהי' להם. לפי דעת הרשב"ם והתוס' והסמ"ג אינה נוהגת לימות המשיח. אית לן למימר דאינה נמנית במנין הלאוין. וא"כ צ"ע להרמב"ם ז"ל וסייעתו. וכן לרבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנו לאוין האמורים בעמון ומואב ואדום מטעם שאין נוהגין לימות המשיח. אמאי מנו לאו זה. ומיהו לפמש"כ לקמן (לאוין רס"ג)

לק"מ לרבינו הגאון ז"ל עיי"ש. אבל להרמב"ם קשה ואפי' להרמב"ן ז"ל שמנה לאוין שבעמון ומואב ואדום. הרי ביאר טעמו משום דס"ל שנוהגים גם לימות המשיח. וא"כ אמאי מנה לאוין אלו דלא ינחלו וחלק לא יהי' להם שאינם נוהגים לימות המשיח:

איברא דעיקר דברי הרשב"ם ז"ל והתוס' והסמ"ג דפשיטא להו דבימות המשיח יטול שבט לוי חלק ונחלה בארץ. אין זה מוסכם לכל הראשונים ז"ל. שכבר תמה הרבה על דעתם זו הר"ן ז"ל והובא בש"מ (בב"ב שם). ומסיק שלא כדעתם עיי"ש בדבריו וכן תמה על זה הרש"א ז"ל שם עיי"ש. וא"כ נראה דרבינו הגאון ז"ל כאן דעתו כדעת הר"ן ז"ל. וא"כ הו"ל מצוה הנוהגת לדורות ובאה במנין. וחזר בו מדעתו באזהרותיו שם שנמשך אחר הבה"ג והוה ס"ל כדעת הרשב"ם ז"ל וסייעתו. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ולכן מנו לאוין אלו. וכן מבואר בספרי (קרח פיסקא קי"ט) דאפי' בארצות הקני קנזי וקדמוני לא יטול שבט לוי חלק ונחלה עיי"ש. והרי ידוע דקני קנזי וקדמוני לא יפלו לנחלה לישראל אלא לימות המשיח. וא"כ מבואר מזה דלאו זה נוהג גם לימות המשיח. וכן מבואר בספרי זוטא (הובא בילקוט קרח רמז תשנ"ח) עיי"ש. ואמנם דברי הסמ"ג תמוהים בזה דמאחר דדעתו כדעת הרשב"ם ז"ל דאין מצוה זו נוהגת לימות המשיח. לא הי' לו למנות לאוין אלו. כמו שלא מנה לאוין האמורים בעמון ומואב ואדום. וע"כ היינו מטעם שאין נוהגין לימות המשיח והו"ל מצות שאין נוהגין לדורות. ונמצאו דבריו סותרין זה את זה. ולכן דברי הסמ"ג צ"ע אצלי כעת:

ולכאורה תי' נראה לומר בדעת הבה"ג דאפי' אם נימא דס"ל כדעת הר"ן ז"ל דמצוה זו נוהגת גם לימות המשיח. מ"מ לא מנה מצוה זו משום דס"ל דאין בזה מצוה כלל. וכנראה לכאורה ממה שאמרו בספרי (קרח פיסקא קי"ט) ויאמר ה' לאהרן בארצם לא תנחל וגו' למה נאמר. לפי שהוא אומר לאלה תחלק הארץ. הכל במשמע כהנים לוים וישראלים וגרים ונשים ועבדים וטומטום ואנדרוגינוס במשמע. ת"ל בארצם לא תנחל יצאו כהנים. ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה יצאו לוים. לשמות מטות אבותם ינחלו יצאו גרים ועבדים. ואיש לפי פקודיו יצאו נשים טומטום ואנדרוגינוס עיי"ש. משמע מזה דקרא דבארצם לא תנחל וחלק לא יהי' לך בתוכם לא בא אלא להפקיע זכותם בירושת הארץ ובביזה. לומר שאין לכהנים וללוים חלק ונחלה בארץ דומיא דגרים ונשים ועבדים. דמיעטינהו קרא. אבל אין כאן אזהרת לאו עליהם שלא ינחלו. כמו דליכא שום אזהרה על הגרים ונשים ועבדים. ולא מיעטינהו קרא אלא שאין להם זכות חלק ונחלה בארץ. ואם ניתן להם רשאים לקבל. וליכא שום איסור בזה לא להנותנים ולא להמקבלים. וכן מתבאר עוד שם לקמן שאמרו ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה למה נאמר. לפי שהוא

אומר לאלה תחלק הארץ. שומע אני אף הלוים במשמע. ת"ל ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה עיי"ש. הרי שלא בא הכתוב אלא להוציאם מכלל משמעות קרא דלאלה תחלק הארץ דלא נימא דכל ישראל בכלל. ואשמעינן דאין הלוים בכלל חלוקה. אבל אזהרת לאו לא שמענו. וכן משמע ודאי מלישנא דקרא (בפרשת עקב) דכתיב בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו' על כן לא היה ללוי חלק ונחלה עם אחיו השם הוא נחלתו כאשר דבר השם אלקיך לו. שנראה מזה שלא דבר השם אלא שאין לו חלק ונחלה עם אחיו. אבל אזהרת איסור ליכא. מדלא כתיב ע"כ צוה השם לא יהי' ללוי חלק ונחלה וגו'. וגם מדכתיב בסיפא דקרא כאשר דבר השם אלקיך ולא כתיב כאשר צוה. וכן בקרא דלא יהי' לכהנים הלוים וגו' מסיים קרא כאשר דבר לו. ופירש"י שם ומה דבר לו בארצם לא תנחל אני חלקך עיי"ש. ומדלא כתיב כאשר צוה משמע דאין זו אזהרת איסור וציווי. אלא הוא הודעה ודין מדיני חלוקת הארץ לשבטים. ואם רצו ליתן להם מדעתם אין בזה איסור. ואף דבקרא דיהושע בחלוקת הארץ כתיב (שם י"ד ד') ולא נתנו חלק ללוים בארץ כי אם ערים לשבת ומגרשיהם למקניהם ולקנינם כאשר צוה השם את משה כן עשו ב"י ויחלקו את הארץ. התם לא קאי כאשר צוה אלא על נתינת הערים ומגרשיהם. דזה ודאי מצוה וחובה ליתן ללוים. כדכתיב (בפרשת מסעי) צו את בני ישראל ונחנו ללוים מנחלת אחוזתם ערים לשבת וגו'. והיא מצות עשה גמורה. ושפיר כתיב כאשר צוה. וגם קאי על עיקר חלוקת הארץ שהיתה ע"פ מצות השם. אבל על מניעת נתינת נחלה לשבט לוי לא כתיב כאשר צוה אלא כאשר דבר. כמש"כ לעיל גם בקראי דיהושע:

וכן נראה מוכרח לכאורה דאם איתא דאיכא בזה אזהרת לאו. ולוי שנטל נחלה בארץ עובר בלאו. א"כ בת יורשת נחלה משאר שבטי ישראל שנשאת לאחד משבט לוי לא יהי' הבעל או הבנים רשאים ליורשה כדי שלא לעבור בלאו דבארצכם לא תנחל ושאר לאוין שנאמרו בזה. וזה פשיטא דליתא. ומשנה ערוכה היא (סוף ערכין ל"ג ע"ב) דבן לוי יורש קרקע בא"י מאבי אמו ישראל עיי"ש. ואין לומר דלא הזהיר הכתוב אלא בחלוקת הארץ לכל ישראל. אבל אח"כ בדרך ירושה ומתנה רשאי. דהרי בהדיא תניא בספרי (קרח) מה ת"ל ע"כ אמרתי להם וגו' שיכול אין לי אלא בשעת חילוק הארץ אבל משיחלקו שומע אני יקצה לו כל שבט ושבט בפ"ע. ת"ל ע"כ אמרתי עיי"ש. הרי דאין חילוק בזה בין בשעת חלוקה לאח"כ. ועכצ"ל דאין בזה אזהרת לאו. אלא שאין צריכין ליתן להם חלק ונחלה. ומאי דאיצטריך קרא לומר שלא יקצה לו כל שבט ושבט בפ"ע לאחר חלוקה. היינו לאפוקי דלא נימא שיתחייבו בכך. קמ"ל דלא מיחייבי. אבל ודאי ליכא איסורא בהכי אי בעו ליתן מדעתן. וכן מבואר מספרי זוטא (הובא בילקוט שם) דאמרינן שם

נתתי ללוים לנחלה וגו' לפי שנתתי להם את המעשר אמרתי להם אין להם חלק בארץ אין לי אלא בארץ כנען וכו'. או אף עכשיו לא יהא להם נחלה בארץ תלמוד לומר בתוך בני ישראל בשעה שבני ישראל בארץ ולא בשעה שהן בחוץ לארץ עיי"ש. הרי דאיצטריך למעוטי דלא נימא דגם עכשיו לא יהי' להם נחלה. אע"ג דעכשיו לא שייכא כלל שעת חלוקת הארץ. ומתבאר דמיהת בשעה שבני ישראל בארץ אפי' אחר שכבר נתחלקה הארץ אמר קרא דלא יהא להם חלק ונחלה בארץ. וא"כ אם איתא דאיכא בזה אזהרת לאו היכי שרינן ללוים לירש נכסי אבי אמם הישראל. אלא ודאי ליכא בזה אזהרת לאו. ולא קאמר קרא אלא דאין להם חלק וזכות נחלה בארץ. אבל איסורא ליכא:

איברא דאדרבה לכאורה איפכא מוכרח מההיא ברייתא דספרי זוטא. דאם איתא דליכא איסורא בהכי. לענין מאי איצטריך קרא למעוטי דלא נימא דעכשיו נמי לא יהא להם נחלה בארץ. אטו עכשיו שייכא חלוקת נחלת הארץ דאיצטריך קרא לומר שיש להם זכות נחלה בארץ. אלא ודאי לענין איסורא הוא דקאמר. דעכשיו ליכא איסורא להיות להם נחלה בארץ. אבל בשעה שבני ישראל בארץ איכא איסורא בהכי. ולכאורה מתבאר מזה דאיכא בהכי אזהרת לאו. אלא דא"כ הדרא קושיא לדוכתה. דבזמן שבני ישראל יושבין על אדמתם יהיו הלוים והכהנים מוזהרים באזהרת לאו שלא לירש ולא לקבל במתנה בארץ וזה תימא. וראיתי להר"ב זית רענן שכתב על דברי הספרי זוטא שם וז"ל אף עכשיו. ויהיה אסור לקנות בית בארץ ישראל להנחילו לזרעו אחריו עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה דא"כ בשעה שישראל יושבין על אדמתן אסורים הכהנים והלוים לקנות בית בא"י להנחילו לזרעם אחריהם. וא"כ גם לירושה לא הותרו. ועוברים בלאו. וזה איפוך מתניתין דערכין שם. וגם תמוה דלפ"ז הו"ל לומר דבת יורשת נחלה משאר השבטים אסורה לינשא לאחד משבט לוי כדי שלא יעברו הבעל או הבנים על ירושתה בלאו דלא יהי' לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל. כמו שהי' אסור בזמן שהי' נוהג איסור הסבת נחלה שתנשא בת יורשת נחלה לאיש משבט אחר כדי שלא חסוב הנחלה משבט לשבט. ומיהו מלקנות בית לא קשה. דכיון דבזמן ששרויין על אדמתן חוזר לבעלים ביובל אין זה בכלל נחלה. אבל ממתנה למ"ד דאין מתנה חוזרת ביובל ומירושה אליבא דכ"ע ודאי קשה. ועכצ"ל דלהך תנא דספרי זוטא אין ה"נ דס"ל דאסור. ופליג אמתניתין דסוף ערכין שם. אע"פ שהדבר קשה לומר כן. וא"כ לעולם אימא דליכא איסורא כלל בהכי. אלא דקאמר דעכשיו כשישראל בחו"ל יש להם ללוים זכות נחלה בארץ לענין שאם נפלה להם ירושה בארץ יש להם זכות בנחלה זו. משא"כ בשעה שבני ישראל בארץ אין להם זכות לנחול נחלה בארץ. כדכתיב בארצם לא חנחל.

אבל איסורא ליכא. ולא עבד איסורא כשהחזיק בנחלה. מצד לאו דלא תנחל. וא"כ מהך ברייתא דספרי זוטא ליכא למשמע מינה מידי. ועיקר הברייתא צ"ע אצלי כעת ואכמ"ל בזה:

ומיהו לכאורה מבואר בספרי שם דיש בזה אזהרת לאו מדאמרינן התם ד"א על כן אמרתי להם וגו' להזהיר ב"ד על כך עיי"ש. דמשמע לכאורה שיש בזה אזהרת לאו וגם הב"ד בכלל האזהרה. אבל גם מההיא אין הכרע. דאפשר לומר דודאי אין בזה אזהרת לאו. ולא קאמר קרא אלא שאין להם זכות נחלה בתוך בני ישראל. ומאי דדריש בספרי להזהיר ב"ד על כך. היינו להזהירנו להוציא מידם אם החזיקו בנחלה בע"כ. דבכמה דוכתי אשכחן בספרא וספרי הך לישנא דלהזהיר ב"ד על כך אפי' היכא דליכא לאו כלל. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש חמישי) עיי"ש. וא"כ הכא נמי מתפרש שפיר להזהיר ב"ד על כן להוציא מידם בע"כ כשנטלו להם נחלה. משום דאין להם זכות בנחלה. וכמש"כ הרמב"ם (בפי"ג מהלכות שמיטה ה"י) שאם נטל נחלה בארץ מעבירין אותה ממנו עיי"ש:

ומעתה נראה דזו היא דעת הבה"ג ורבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות. ומהאי טעמא לא מנו לאו זה. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל. ונטה מדעת הבה"ג ומנה לאו זה במנין הלאוין. וכן ראיתי באזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל דאע"פ שהם מהנמשכים אחר הבה"ג. מ"מ מנו אזהרה זו עיי"ש. אבל באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנה לאו זה. כהבה"ג עיי"ש:

מצוה רלה

המלך אך ישיב עם. ואל ירבה סוסים. ונשים. וממונים. כתיב (בפרשת שופטים) רק לא ירבה לו סוסים. ולא ישיב את העם מצרימה וגו' ולא ירבה לו נשים וגו'. וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד. והנה לאו דלא ישיב את העם מצרימה אינו אלא אזהרה למלך שהוא לא ישוב את העם מצרימה. כמבואר בקרא. וזהו שכתב רבינו המלך אל ישיב עם. אבל מלבד זה יש גם כן אזהרה להעם גופי' שלא לשוב למצרים. וכדאמרינן במכילתא (פרשת בשלח) ובירושלמי (פ"ה דסוכה ה"א) בשלשה מקומות הזהירה תורה את ישראל שלא לשוב למצרים. לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם. לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. ובדרך אשר אמרתי לא תוסיף לראותה עיי"ש. ואע"ג דאין למנותן בשלשה לאוין חלוקים כיון דכולם לא באו אלא להזהיר על ענין אחד. והו"ל שלשה לאוין שנכפלו בדבר אחד. מ"מ עכ"פ יש למנותן באזהרה אחת. וא"כ יש לתמוה לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה אזהרה זו כלל. ויותר תמוהים בזה דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות. דשם לא מנה גם לאו דלא ישיב את העם מצרימה. ולא מנה שם אלא שאר השלשה לאוין

שמנה כאן במלך. דבדבור לא תחמוד מנה שם לאו דלא ירבה לו סוסים ולאו דלא ירבה לו נשים ולאו דכסף וזהב לא ירבה לו עיי"ש. אבל לאו דלא ישיב את העם מצרימה לא הזכיר שם כלל. ואמנם גם הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו לא מנו לאו דלא ישיב את העם מצרימה האמור במלך. ולא מנו אלא אזהרה המוטלת על כל העם שלא לשוב מצרימה. אלא דמ"מ לא מנו בזה אלא אזהרה אחת מטעם שביארנו. אבל הלאו האמור במלך לא מנו. והנראה שטעמם בזה היינו משום דס"ל דקרא זה דלא ישיב את העם איננו אזהרה כלל. שלא בא אלא ליתן טעם ללאו דלא ירבה לו סוסים. כמש"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' צ"ז) עיי"ש. וכ"כ כבר הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא שער שני) עיי"ש בדבריו. וא"כ נראה דאפשר דזו היתה ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם שלא מנה לאו זה:

אלא שחזר בו כאן ומנה לאו זה. והטעם מבואר משום דאפי' אם לאו זה לא בא אלא לטעם ללאו דלא ירבה לו סוסים. מ"מ אכתי לאו גמור הוא. ואדרבה הוא עיקר האזהרה. כיון שאמרה תורה שלא ירבה לו סוסים כדי שלא ישיב את העם מצרימה. וא"כ ריבוי הסוסים אינו איסור מצד עצמו ולא גזרה תורה על זה אלא כדי שלא יבא בכך להשיב את העם מצרימה. והו"ל כלאו דלא יקח ולא יחלל דלרבא דקיי"ל כוותי' (בפרק בתרא דקידושין ע"ח ע"א) בעל לוקה לא בעל אינו לוקה. משום דה"ק רחמנא מה טעם לא יקח משום לא יחלל. וא"כ לא יחלל אינו אלא טעם לאיסור לא יקח. ואפי' הכי אמרינן התם ומודה רבא שאם בעל ולא קידש שלוקה עיי"ש. הרי דלוקה משום לאו דלא יחלל אפי' היכא דלא עבר בלאו דלא יקח. ואפי' קידש לא לקי עד דעבר בלא יחלל כשבעל. הרי דעיקר האזהרה אינו אלא לאו דלא יחלל. אע"פ שבא לטעם ללאו דלא יקח. וכל מוני המצות מנו שני לאוין אלו במנין הלאוין. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה שם אלא לאו דלא יחלל בלבד. כמו שנתבאר לעיל (לאוין רכ"ז) עיי"ש. וס"ל דאפי' קידש ובעל לא לקי אלא על לאו דלא יחלל בלבד משום שבעל כמו שביארנו שם עיי"ש. איברא דלפ"ז יש לתמוה לאידך גיסא על רבינו הגאון ז"ל כאן. דכמו דהתם לא מנה אלא לאו דלא יחלל משום דהכי קאמר רחמנא מה טעם לא יקח משום לא יחלל. ואין לאו דלא יקח איסור מצד עצמו. הכא נמי לא הו"ל למנות אלא לאו דלא ישיב את העם מצרימה בלבד. ולא לאו דלא ירבה לו סוסים שאינו איסור מצד עצמו אלא כדי שלא ישיב את העם מצרימה. מיהו נראה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דמאחר דדרשינן בספרי (שופטים פסקא קנ"ח) ובסנהדרין (פרק כהן גדול כ"א ע"ב) מדכתיב לא ירבה לו סוסים. לו אינו מרבה אבל מרבה הוא כדי רכבו ופרשיו עיי"ש. א"כ מבואר דע"כ איתא לאזהרת לא ירבה לו

סוסים גם בענין שאינו עובר על לאו דלא ישיב. דודאי משום מרכבתו ופרשיו לא הותר לו לעבור בלאו דלא ישיב את העם. ואעפ"כ דוקא כדי רכבו ופרשיו. אבל יותר אסור משום לאו דלא ירבה לו סוסים. וע"כ היינו משום דבכל ענין אסר קרא כדי שלא יבא בכך להשיב את העם מצרימה. והילכך הו"ל כאיסור מצד עצמו. כיון דגם בענין שאינו משיב את העם מצרימה אסר קרא. והילכך אע"פ שמנה לאו דלא ישיב וגו' יש למנות גם לאו דלא ירבה וגו'. משא"כ בלאו דלא יקח ולא יחלל דאין עיקר האיסור אלא בחילול. ולא לקי לשיטת רבינו הגאון ז"ל אלא על החילול גרידא דהיינו כשבעל. אע"פ שלקח קודם שבעל וכמו שביארנו שם עיי"ש. וא"כ אין לנו אזהרה אלא על החילול ולא יקח ולא יחלל חדא איסורא נינהו. אמנם לפי מה שביארנו לעיל (לאוין ד' ו' ובמבוא סי' ז' בשורש ד' ושורש ט') אין זה מספיק עיי"ש היטב. דעכ"פ כיון דכתב קרא טעם דלא ירבה כדי שלא ישיב אין למנות לשיטת רבינו הגאון ז"ל אלא לאו דלא ישיב בלבד:

אלא שראיתי להרמב"ן (בפרשת שופטים) שכתב וז"ל לא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו שלא ישיב את העם מצרימה שהסוסים באים משם וכו'. והוקשה לי בזה כי אמרו בירושלמי (סוף סנהדרין) לישיבה אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה ולפרקמטיא ולכבוש הארץ. ואם ישלח המלך ויקנה משם הסוסים והרכב סחורה הוא זה ומותר. ויתכן שדרך הכתוב כי הזהיר לא ירבה לו סוסים אפי' מארצו ומארץ שנער או בדרך סחורה המותרת. שלא יבטח על רכבו כי רב ועל פרשיו כי עצמו מאוד. אבל יהיה מבטחו בשם אלקיו. ואח"כ הזהיר על המלך שלא ישיב את העם מצרימה שיהיו לו שם מעבדיו ומעמו שרי מקנה יושבים בערי הרכב למען הרבות סוס וכו' ויהיו לו שם הסוחרים עומדים במצרים קונים הסוסים כולם ושולחים אל אדוניהם כרצונו וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו אלו מבואר דלא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה שני לאוין מיוחדים וחלוקים לגמרי הם. דהרי הכתוב בא להזהיר שלא להרבות סוסים בכל ענין אפי' מארצו ומארצות אחרות. ולאו דלא ישיב את העם מצרימה ג"כ בא להזהיר על שיבת העם למצרים בכל ענין. ואע"ג דמסיים קרא למען הרבות סוס. ע"כ לאו דוקא הוא. דה"ה לצורך ענין אחר. וכדמסיים קרא וכתב והשם אמר לכם לא תוספון לשוב בדרך הזה עוד. ולפ"ז ודאי נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל כאן:

אלא דדברי הרמב"ן ז"ל תמוהים אצלי דא"כ אמאי לא מנה הוא ז"ל גופי' לאו דלא ישיב את העם מצרימה. כיון דשני לאוין חלוקים לגמרי הן. כל אחד מזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. וגם עיקר דבריו שם צריכים ביאור. חדא דאינו מובן איך מתורץ בזה מה שהקשה. דהרי מ"מ אכתי קשה דכיון דלסחורה ולפרקמטיא מותר. אמאי אסרה תורה להשיב את

העם מצרימה למען הרבות סוס ושיהיו לו שם מעבדיו ומעמו שרי מקנה יושבים בערי הרכב. הרי מ"מ לסחורה הוא ושרי. ואם ס"ל לחלק דדוקא ללכת שם לקנות ולחזור עם סחורתם הוא דשרי. אבל להשתקע שם בקבע אפי' לצורך סחורה אסור. א"כ שוב לא הי' צריך להפריד הלאוין זה מזה ולעשותן ענינים חלוקים לגמרי. דהרי אפי' נימא דלא ישיב את העם מצרימה אינו אלא טעם ללאו דלא ירבה לו סוסים. מ"מ שפיר י"ל דאסרה תורה להרבות סוסים כדי שלא יבוא להשיב את העם מצרימה בקביעות ולהשתקע שם למען הרבות סוס. ואולי אפשר לומר דס"ל להרמב"ן ז"ל דכיון דלפרקמטיא ולסחורה בעלמא שרי. לא מסתברא לחוש שיושיבם שם בקביעות ע"מ להשתקע שם. כיון שאפשר לקנות ולחזור עם סחורתם. וחשש רחוק הוא. ולזה נראה לו יותר לפרש דשני לאוין חלוקים הם ולא בא הלאו השני לנתינת טעם ללאו הראשון. אמנם בסוגיא דפ"ב דסנהדרין שם מבואר בהדיא דקרא דלא ישיב את העם מצרימה הוא בא ליתן טעם ללאו דלא ירבה לו סוסים כפירש"י. דאמרינן התם אר"י מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שני מקומות נתגלו טעמיהן ונכשל בהן גדול העולם. כתיב לא ירבה לו סוסים וגו' ואמר שלמה אני ארבה ולא אשיב. וכתיב ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו' עיי"ש. הרי מבואר כפירש"י ודלא כהרמב"ן ז"ל. ואולי י"ל דהרמב"ן ז"ל לא כתב כן אלא אליבא דהירושלמי דס"ל דלסחורה ולפרקמטיא שרי. אבל תלמודין אפשר דפליגא עלה. להכי שפיר יש לומר דלא ישיב אינו אלא נתינת טעם ללאו דלא ירבה לו סוסים. ומהאי טעמא לא השיג הרמב"ן ז"ל בפירוש על פירש"י ז"ל וכדרכו בשאר מקומות. משום דדברי רש"י הם ע"פ תלמודא דידן. והרמב"ן לא נחית אלא לפרש הכתוב לדעת הירושלמי. וכן מוכרח מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ש"ג) שהביא שם ראי' דלא אסר קרא אלא לשוב מארץ ישראל למצרים. אבל משאר ארצות מותר. מדאמרינן (בפרק בתרא דסנהדרין) ודניאל היכן אזל. אר"י שהלך להביא חזירים ממצרים עיי"ש. והשתא מאי ראי'. והרי מבואר שם בירושלמי דלסחורה ופרקמטיא שרי. ועכצ"ל דס"ל דלתלמודא דידן לא ס"ל הכי כדכתיבנא:

מיהו הרי"ף (סוף סנהדרין) והרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות מלכים) ובסמ"ג (לאוין רכ"ז) פסקו כהירושלמי עיי"ש. ועכצ"ל דס"ל דליכא פלוגתא בהכי בין תלמודא דידן להירושלמי. וכן מבואר בריטב"א (בפ"ג דיומא ל"ח ע"א) דס"ל דגם לתלמודא דידן הכי ס"ל עיי"ש. אמנם הרא"ש (סוף סנהדרין) השמיט דין זה. ומשמע דהיינו משום דס"ל דתלמודא דידן פליגא עלה. ולא קיי"ל הכי וכדעת הרמב"ן ז"ל. אלא שיש לדחות ולומר דס"ל כדעת הריטב"א ז"ל שם שאין האיסור אלא בזמן שישראל שרויים על אדמתן ולא בזה"ז. וכ"כ הרש"ל ז"ל (בביאורו על הסמ"ג שם) עיי"ש. ולהכי השמיטה כדרכו ז"ל.

ומ"מ הרמב"ן ז"ל דס"ל דתלמודין פליגא בהכי אדירושלמי ולא קיי"ל הכי. ולתלמודא דידן ודאי קרא דלא ישיב את העם אינו אלא טעם ללאו דלא ירבה לו סוסים. ניחא לכאורה מה שלא מנה לאו זה. אלא דכבר ביארנו דאין זה מספיק להוציאו מתורת לאו. ולא דמי ללאו דלא יזח ולא יקרע ולא יסורו דאמרינן ביומא (סו"פ בא לו כ"ג ע"א) שאם לא באו אלא לטעם אין עליהם תורת לאו כלל. דשאני התם דאם באו לנתינת טעם אדלעיל אין בהם שום משמעות לאו כלל. דהכי קאמר רחמנא שפה יהי' לפיו כדי שלא יקרע. וכן בלא יזח ולא יסורו. דכיון שבאו לנתינת טעם לומר הדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו. א"כ אין בזה שום משמעות איסור כלל. משא"כ כאן וכן בלאו דלא יחלל זרעו. דאפי' בתר דאמרינן שבאו ליתן טעם ללאו ראשון. מ"מ אכתי יש בהן משמעות איסור שאסר הכתוב והזהיר על זה מפני זה. וא"כ אדרבה עיקר הלאו הוא האחרון. ודלא כהראב"ע ז"ל (ביסוד מורא) שדימה הענינים זה לזה. שוב ראיתי להר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין רכ"ג) שכבר עמד על דברי הרמב"ן ז"ל כמו שהקשיתי והניחם בתימא עיי"ש:

וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע דלשיטתו לא היה לו למנות לאו דלא ירבה לו סוסים. ומיהו אפשר לומר דנקט לעיקר כהירושלמי דלא ישוב וגו' לאו בפ"ע הוא. משום דכיון דבתלמודין לא אמרו דלא ישיב הוא טעם ללא ירבה וגו' אלא בדברי אגדה אית לן למינקט טפי כדברי הירושלמי שנאמרו להלכה. ומטעם זה חזר בו ממש"כ באזהרותיו ויותר הי' נראה לומר דבאזהרותיו הוה ס"ל לרבינו הגאון ז"ל כמש"כ רבינו בחיי ז"ל (בפרשת שופטים) וז"ל לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. זו מצוה לשעה כדי שלא ילמדו ישראל מעשיה'. ולפי שהיו המצריי' נודעים ומפורסמים בכל תועבה כענין שכתוב כמעשה ארץ מצרים וגו'. לכך צוה להם כן. ואינה מצוה לדורות שיאסר הכתוב הדירה בארץ מצרים לעולם וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה שם כל הלאוין שנאמרו בשיבת מצרים. משום דהו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות שלא נאמרה אלא לאותה שעה בלבד. ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה נמנית במנין המצות. ומה שמנה שם לאו דלא ירבה לו סוסים. והרי לפי המבואר (בפ"ב דסנהדרין שם) דלא ישיב את העם מצרימה הוא טעם ללאו דלא ירבה לו סוסים. א"כ ע"כ לכאורה צ"ל דגם לאו דלא ירבה לו סוסים לא נאמר אלא לאותה שעה ואינו נוהג לדורות. נראה שנמשך אחר הירושלמי דס"ל דלא ישיב את העם מצרימה הוא לאו מיוחד בפ"ע. ולא בא לטעם ללאו דלא ירבה לו סוסים. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל משום דלתלמודא דידן לא ישיב את העם לא בא אלא לטעם. וא"כ גם לאו דלא ירבה לו סוסים לא נאמר לדורות. וזה

לא יתכן כמבואר שם. ועוד דעיקר הדבר הוא נגד גמרא ערוכה בסוכה (פרק החליל נ"א ע"ב) גבי דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים. דאמרינן עלה אמר אביי וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדון. ומ"ט איענשו משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד ואינהו הדור אתו עיי"ש. הרי בהדיא דלאו זה נוהג לדורות עולם. ומזה באמת תמיהא על רבינו בחיי ז"ל שדבריו סותרים תלמוד ערוך. וכבר עמד בזה בצדה לדרך (פרשת שופטים) עיי"ש ואולי אפשר שסמך על סוגיא דגיטין (פרק הנזקין נ"ז ע"א) גבי סכניא של מצרים. דאמר אביי גופי' ומאחר דהוו צדיקים כולי האי מ"ט איענוש א"ל משום דלא איאבול על ירושלים וכו' עיי"ש. ולא קאמר משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. וע"כ ההיא סוגיא פליגא אסוגיא דסוכה שם. וס"ל דאין זו מצוה הנוהגת לדורות. ואולם שאר ראשונים ז"ל איכא למימר דס"ל דאפשר דהא והא קגרים להו תרווייהו. ואין מזה הכרח כ"כ לומר דהסוגיות פליגי אהדדי. וכיו"ב אשכחן טובא בדברי אגדה:

ואמנם עכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל אכתי תמוהים טובא לכאורה דמאחר שמנה לאו דלא ישיב את העם מצרימה. ע"כ ס"ל דהו"ל מצוה הנוהגת לדורות. וא"כ אמאי לא מנה ג"כ האזהרה שנאמרה לכלל ישראל שלא ישובו למצרים. והבה"ג באמת מנה לאו דלא ישיב את העם מצרימה. ומנה ג"כ לאו דלא תוסיפון לראותם עוד עד עולם. ולאו דלא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. איברא דלכאורה גם דבריו ז"ל תמוהים בזה. דא"כ הו"ל למנות ג"כ לאו השלישי שנאמר בכלל ישראל (בפרשת תבא) בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה. וכמבואר במכילתא ובירושלמי שם. ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא מנה באמת אלא אזהרה אחת לכלל ישראל. וזו היא כוונתו במש"כ שם בצל נוף לא תחסו. ואזהרה השנית למלך. וזו היא כוונתו במש"כ שם בין האזהרות הנאמרים במלך. ולא ישיב חפשים לארץ המצרים עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר סי' צ"ז) רצה להסב כוונת הרשב"ג שם דבזה ג"כ כוונתו לאזהרה לעם. ונדחק שם הרבה במה שכבר מנה לעיל אזהרה לעם עיי"ש בדבריו. וכן דרכו בכל מקום בפירושו שם להסב כוונת הרשב"ג ז"ל לדעתו ז"ל אם כי אין ספק כלל דלא זו הדרך שהולך בה הרשב"ג ז"ל. שהוא נמשך תמיד כמעט בכל דבריו אחר הבה"ג. וגם כאן אין ספק שכוונתו למנות לאו דלא ישיב לאזהרת המלך כמו שמנה ג"כ הבה"ג. ואמנם ראיתי בה"ג כת"י רומי דשם לא מנה לאו דלא ישיב את העם מצרימה. ובאזהרת העם לא מנה אלא לאו אחד לא תוסיפו לראותם עוד עיי"ש. וזה ממש כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אבל נוסחת הבה"ג שלפנינו תמוה טובא לכאורה. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי דגם הוא לא מנה לאו האמור בזה במלך

וכנוסחת הבה"ג כת"י רומי. אבל בהעם מנה שני לאוין לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד ולא תוסיפון לראותם עוד עיי"ש. וזהו כנוסחת הבה"ג שלפנינו. ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנה אלא לאו אחד לאזהרת העם. אבל לאו דלא ישיב האמור במלך לא מנה. וזה ממש כנוסחת הבה"ג כת"י רומי. וכנראה נוסחאות נוסחאות היו בדברי הבה"ג. וכל אחד מהנמשכים אחר הבה"ג נמשך אחר הנוסחא שלפניו:

ועכ"פ דברי הבה"ג שלפנינו ודאי תמוהים לכאורה טובא. חדא דלא הו"ל למנות שני לאוין שנכפלו בתורה בענין אחד. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) דגם הבה"ג אין דרכו למנות לאוין כאלו עיי"ש בדבריו. ועוד דא"כ הו"ל למנות ג"כ הלאו השלישי האמור בענין זה כמשכ"ל. ומיהו נראה דאפשר לומר דס"ל להבה"ג דשני לאוין אלו שמנה לאזהרת העם אין ענינם אחד. אלא כל אחד בא להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. דלאו דלא תוסיפו לראותם עוד בא להזהיר על עם מצרים שאפי' יבחרו להם ארץ אחרת לשבת בה אסור לישראל לשבת בארצם זו. אע"פ שאינה ארץ מצרים שנשתעבדו בה. שהרי בהך קרא לא נזכרה ארץ מצרים כלל. אלא עם מצרים הוא שנזכר כאן. וא"כ אין לנו בזה אזהרה אלא שלא לשוב לשבת בין אנשי מצרים אפי' נתיישבו בארץ אחרת. ולאו דלא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד בא להזהיר על ארץ מצרים אפי' נתיישבה שם אומה אחרת לגמרי ולא נשאר שם איש מאנשי מצרים. שהרי בהך קרא לא נזכרה אלא ארץ מצרים בלבד ולא עם מצרים. וא"כ כל חד מהנך לאוי למילתי' הוא דאתי. ושניהם באים במנין. ונראה ראי' לזה מההיא דפרק החליל שם דאמרינן מ"ט איענשו משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד ואינהו הדר אתו. וכבר עמד הרש"א ז"ל (בח"א שם) על מאי דהביאו מקרא דפרשת שופטים. ולא הביאו מהקרא המוקדם הרבה (בפרשת בשלח) דכתיב לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם עיי"ש מה שנדחק בזה. אבל עפמש"כ הדבר מבואר בפשיטות. דקרא דפרשת בשלח אין לו ענין לכאן. משום דשם לא הזהיר הכתוב אלא על עם מצרים אפי' בארץ אחרת. וא"כ לאחר שבלבלו סנחרב ונבוכדנצר את כל האומות הותרו גם המצרים לשבת בתוכם. לדעת הסוברים דגם המצרים מותרים עכשיו לבוא בהקל. משום דאותן היושבים במצרים עכשיו לאו מצרים הם. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (סוף פי"ב מהלכות איסורי ביאה) ובסמ"ג (לאוין קט"ז) עיי"ש. וא"כ אין מהך קרא שום טעם למאי דאיענשו ואפי' לדעת הבה"ג (סוף הלכות נחלות). וכן דעת קצת שאר ראשונים ז"ל דהמצרים חזרו אח"כ למקומן. מ"מ אכתי הא איכא למ"ד במתניתין (סו"פ בתרא דידים) ובתוספתא (פ"ה דקידושין) דגם מצרים נתבלבלו והותרו לעולם בקהל. ולדידי' אכתי תקשה מאי טעמא איענשו אנשי אלכסנדריא. ולהכי נקט

שפיר דוקא קרא המאוחר (דפרשת שופטים). דהך קרא הוא אזהרה על ארץ מצרים עצמה. אפי' כשאין שם עם מצרים. ועל לאו זה ודאי עברו אליבא דכ"ע. דהרי עכ"פ בארץ מצרים היו יושבים. וא"כ שפיר מנה הבה"ג שני לאוין אלו. משום דכל אחד מזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. ומה שאמרו במכילתא ובירושלמי דבשלשה מקומות הזהיר המקום לישראל שלא לחזור למצרים. היינו כל זמן שעם מצרים היו יושבים בארצם. אבל כשגלו מארצם אין בזה כל שלשה לאוין אלו יחד. וכמו שנתבאר. ומעתה עפ"ז ניחא נמי שפיר מה שלא מנה הבה"ג הלאו השלישי שנמנה במכילתא וירושלמי שם. והיינו קרא דבדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה (בפרשת תבא). דהרי לאו זה ודאי הוא לאו כפול. שהרי כבר מנה הבה"ג אזהרה דעם מצרים ואזהרה דארץ מצרים. ולאו זה אינו אלא אזהרה כפולה עם לאו דלא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. שמזהיר על ארץ מצרים. וא"כ לכ"ע אינו בא במנין. וזו היא ג"כ דעת הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. שדבריו בזה הם כדברי הבה"ג. אבל הרמב"ם וסייעתו ז"ל שלא מנו אלא לאו אחד. נראה דס"ל דגם לאו דלא תוסיפו לראותם עוד. לראותם בארצם משמע. ואין עיקר האיסור אלא הארץ. וכן נראה מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ק"ג) עייש"ה. אבל מדברי הסמ"ג (לאוין רכ"ז) לא נראה כן. וגם בדעת הרמב"ם לא הבין כן הסמ"ג שם עיי"ש ודבריו צ"ע אצלי. ועי' בצדה לדרך (בפרשת שופטים) מש"כ בזה:

ומ"מ דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה כלל אפי' אזהרה אחת לישראל שלא לשוב למצרים צ"ע טובא. והנראה בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה דס"ל דמסוגיא דפרק בתרא דסוכה שם דלא קאמר דנענשו אלא משום הלאו דלא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. ולא קאמר משום הלאו המוקדם (דבפרשת בשלח) דכתיב לא תוסיפו לראותם עוד. נראה דתלמודא דידן לא ס"ל כהמכילתא וירושלמי דהך קרא הוא אזהרת לאו. ולא בא אלא להבטתה בעלמא משום שנתייראו מפניהם כשראום רודפים אחריהם. ולכך אמר להם אל תיראו וגו'. והבטיחם ואמר כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם. כנראה ודאי מפשטי' דההוא קרא. וכן תרגם בתרגום ירושלמי לא תוספון למחמי יתהון עוד עד עלמא בשיעבוד. וכבר הרגיש גם הרש"א ז"ל בח"א שם דמתלמודא דידן מוכח דפליגא אמכילתא ואירושלמי עיי"ש. אלא שנדחק שם להשוותם. וכתב דאפשר לומר דלכך מייתי הקרא המאוחר משום דמהך קרא דפרשת שופטים הוא דנפק"ל דגם קרא דפרשת בשלח הוא אזהרת לאו. מדכתיב כאן (בפרשת שופטים) והשם אמר לכם לא תוסיפון לשוב וגו'. דהיינו שאמר להם במצרים לא תוסיפו לראותם עוד וגו' עיי"ש בדבריו. והנה דבריו הם כדברי הראב"ע והרמב"ן ז"ל (בפרשת שופטים). והרמב"ן כתב

שם שכן נמצא בדברי רבותינו ז"ל עיי"ש. וכנראה כוונתו למה שאמרו במכילתא (פרשת בא פי"ב) כיוצא בדבר אתה אומר והשם אמר לכם לא תוסיפון וגו'. והיכן דיבר כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו וגו' עיי"ש. אבל לא אדע מה הועיל הרש"א בזה. דהרי גם לפ"ז אכתי ע"כ צריך לומר דתלמודא דידן פליגא על המכילתא והירושלמי דאמרו דבשלשה מקומות הזהיר המקום לישראל שלא לחזור למצרים. ולפ"ז הרי אין כאן שלשה מקומות אלא מקום אחד בלבד. כיון דתלמודא דידן ס"ל דמאי דכתיב (דפרשת שופטים) והשם אמר לכם לא תוסיפון וגו'. היינו מה שאמר להם במצרים כי אשר ראיתם את מצרים היום וגו'. וא"כ אין זה אלא לאו זה עצמו. וגם באידך קרא (בפרשת תבא) דכתיב בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה. ודאי נמי פירושו כקרא דפרשת שופטים. דהיינו מה שאמר להם במצרים. וא"כ כל השלשה לאוין אחד הם. ומיהו נראה דלזה אפשר לומר דמה שאמרו במכילתא ובירושלמי בשלשה מקומות הזהיר המקום וכו'. לא באו לומר שיש בזה שלשה לאוין. דודאי ליכא בזה אלא לאו אחד. אלא באו לומר דבשלשה מקומות נזכרה אזהרה זו בתורה. ובהכי ניחא שלא יהיו דברי המכילתא סותרים זא"ז. אלא דלישנא דקאמר בשלשה מקומות הזהיר המקום וכו'. לא משמע הכי. וגם הבה"ג והר"א הזקן ז"ל ע"כ מוכרח דלא ס"ל הכי. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין מ"ו) ובחינוך (מצוה ת"ק) דשלשה לאוין כפולים הם עיי"ש. הרי דס"ל דהדברים כפשטן דבשלשה מקומות הזהיר הכתוב באזהרת לאו שלא לחזור למצרים. וע"כ צ"ל דברייתות דמכילתא פליגי אהדדי:

ומעתה עפ"ז נראה דלרבינו הגאון ז"ל כאן ס"ל דתלמודא דידן (בפרק החליל) ע"כ פליגא אמכילתא וירושלמי. וס"ל כמש"כ הראב"ע והרמב"ן ז"ל בשם רבותינו. והיינו אידך ברייתא דמכילתא (פ' בא) וכמש"כ ג"כ הרש"א ז"ל. או דס"ל כדכתיבנא דלתלמודא דידן ס"ל כתרגום ירושלמי דלא תוסיפו לראותם אינו אלא הבטחה שלא יחזרו עוד להשתעבד להם. וממילא נמי לפ"ז גם הך קרא (דפרשת תבא) דכתיב והשיבך וגו' בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה. אין זה אלא ביטול הבטחה זו. ואין לנו בזה אזהרת לאו אלא מקרא (דפרשת שופטים) דכתיב לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. ולפ"ז אין לנו אזהרה אלא שלא לשוב לארץ מצרים. אבל אזהרה על עם מצרים אין לנו. וכן מוכרח ע"כ ע"פ דברי הרש"א ז"ל דתלמודא דידן ס"ל כאידך ברייתא דמכילתא (פ' בא) וכמש"כ הראב"ע והרמב"ן ז"ל וא"כ ע"כ מוכרת דגם מה שכתוב (בפרשת בשלח) לא תוסיפו לראותם עוד. היינו שלא ישובו עוד לארץ מצרים. דאין לומר דזו היא אזהרה מיוחדת על עם מצרים אע"פ שהם בארץ אחרת כמשכ"ל לדעת הבה"ג וסייעתו. דא"כ היכי כתב קרא

(בפרשת שופטים) והשם אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. והיכן אמר כי כאשר ראיתם את מצרים וגו'. כיון דאזהרה דהתם אינה אלא על עם מצרים בלבד. ולא על הארץ. והך קרא דהכא על הארץ הוא דקא מזהיר. אלא ודאי היינו הך. דגם שם על הארץ הוא דקא מזהיר:

והשתא לפ"ז נראה דאין לאו זה בא במנין לדעת רבינו הגאון ז"ל כאן. משום דהו"ל בכלל אזהרת המלך. דכיון שהזהיר הכתוב על המלך שלא להשיב את העם מצרימה יש בכלל זה ג"כ אזהרה להעם עצמו שלא ישוב מצרימה אע"פ שלא נאמרה האזהרה בפירוש להעם עצמו. שאם לא הי' העם עצמו מוזהר על כך היאך יזהיר הכתוב להמלך שלא להשיבם כיון שהוא דבר המותר אצלם. וכיו"ב ממש כתב הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) וז"ל כשספר בתורה וגזר עלינו שננקה נפשותינו בשנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני. הנה אותו הפועל ימנה מכלל המצות ל"ת. ואע"פ שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצונו שנשלול אותו מנפשותינו. ובאמרו אני לא עשיתי כך וכך ידענו בהכרח שהפועל כך וכך מוזהר ממנו וכו' עכ"ל. וזו ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כמבואר לקמן (לאוין רנ"ב רנ"ג רנ"ד) שמנה לאו דלא אכלתי באוני ממנו וגו' אע"פ שלא נאמרו אלא בדרך וידוי שמתודה שלא עשה כך. מ"מ מענין הכתוב שמעינן שיש בזה אזהרת לאו. אע"פ שאין בכתוב לאו כלל. וא"כ כ"ש כאן שיש בכתוב אזהרת לאו למלך. ומענין הכתוב שמענו שגם העם מוזהר מזה. ודאי הרי זה חשוב אזהרת לאו גמור גם לגבי העם. וכדמשמע נמי בהדיא מגופי' דקרא מדכתיב לא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס והשם אמר לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. הרי דעיקר אזהרת המלך אינה אלא כדי שלא להכשיל בכך את העם שהוזהרו על כך. וא"כ מאזהרת המלך ודאי שמענו שזו היא ג"כ אזהרת העם. ובהכי ניחא מאי דקשה לכאורה דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל לא הו"ל למנות לאו זה. דהרי בלא"ה כיון שהעם מוזהרים על כך. ממילא מוזהר המלך עליהם שלא להשיבם משום לאו דלפני עור לא תתן מכשול. וליכא נפק"מ בלאו דלא ישיב אלא כדי לעבור עלה בשני לאוין. וכל כיו"ב אינו בא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דבאמת לא מנה לאו זה אלא משום שנכללה בו אזהרת העם. אלא משום שבלאו זה נכללו כולם יחד המלך והעם. ניחא לי' יותר למנות לאו זה מלאו דלא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. שאינו אלא אזהרה לעם לבד. אע"פ שאין צורך למנות אזהרת המלך. דהו"ל בכלל לאו דלפני עור. דמ"מ בלאו זה מפורשת אזהרת המלך בהדיא. ומ"מ עיקר האזהרה לא נמנית אלא משום אזהרת העם שנכללה בה. כן נראה שיטת רבינו הגאון ז"ל כאן. ועדיין צ"ע בזה:

מצוה רלט

זומם נדר לא יחל. בל יאחרהו. כתיב (בפרשת מטות) איש כי ידור נדר או השבע שבועה וגו' לא יחל דברו. וכתיב (בפרשת תצא) כי תדור נדר וגו' לא תאחר לשלמו. עי' מה שכבר כתבתי במה שנוגע לשני לאוין אלו לעיל (עשין צ"ח צ"ט קפ"א ובלאוין קפ"ב קפ"ג) עיי"ש היטב. והנה עיקר לאו דלא יחל בנדרים ושבועות מיירי. ומלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב בל יאחרהו משמע דבהנך ענינים דמיירי בהו לאו דבל יחל שייך ג"כ לאו דבל תאחר. וגם בהדיא כתב זומם נדר לא יחל. ועל זה כתב בל יאחרהו. ומבואר דס"ל דגם בנדרי איסור שייכא אזהרת לא תאחר. אבל רוב שאר ראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. כמבואר בדברי הרמב"ם (בסה"מ לאוין קנ"ז) והרמב"ן (בסה"מ עשין צ"ד) עיי"ש. וכן כתב התשב"ץ (ח"ג סי' קס"ט) ומש"כ שם דהרמב"ם לא כתב כן עיי"ש. כבר הכריח הר"ב מגי"א (בסה"מ) דגם הרמב"ם ס"ל הכי עיי"ש. וכן פסק בפשיטות בתשו' הרדב"ז (ח"ב סי' תרצ"ח) דליכא לאו דבל תאחר אלא בנדרי גבוה. אבל כל שאינו צורך גבוה אפי' יש בו קצת מצוה ליכא בל תאחר עיי"ש. אבל מדברי הרשב"א והר"ן ז"ל (בסוף פ"ח דנדרים ס"ג ע"א) מבואר דס"ל דאפי' בנדרי איסור איכא לאו דבל תאחר עיי"ש. והריב"ש ז"ל (בתשו' סי' תמ"ה) נסתפק בזה. וכתב שם דאפשר לומר דילפינן נדרי איסור לענין לאו דבל תאחר מנזירות דאמרינן (ברפ"ק דנדרים) דאיתי' בכלל בל תאחר. אלא שאפשר לחלק ביניהן עיי"ש בדבריו:

ועוד יש להעיר דמלשון רבינו הגאון ז"ל שדקדק לכתוב בל יאחרהו. משמע דדוקא בנדר דמיירי בי' לעיל מיני' איכא לאו דבל תאחר ולא בנדבה. וזהו כדעת רש"י ז"ל (בפ"ק דנדרים ט' ע"ב). וכבר תמהו האחרונים בזה על פירש"י מפ"ק דר"ה ופ"ק דמגילה. דנראה לכאורה בהדיא איפכא. והאריכו בזה בתשו' פמ"א (ח"א סי' צ"ט) ובתשו' שבות יעקב (ח"ב סי' ג') ובשאר אחרונים ז"ל עיי"ש. ולכן לא אאריך בזה. אבל כן נראה גם מדברי הרא"ש ז"ל (בפירושו בפ"ק דנדרים שם) עיי"ש ומדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שי"ז) עיי"ש. ובתשו' מהרי"ט ז"ל (בשניות חלק חו"מ סי' קכ"ד) כתב כן גם בדעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל עיי"ש בדבריו. והנה באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא ראיתי לרבינו הגאון שימנה לאו דבל תאחר עיי"ש. והוא תימא לכאורה. ואמנם יש מקום לדון בדעתו ז"ל שם ע"פ מש"כ בזה לעיל (עשין ק"ה) עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה. דעכ"פ כאן חזר בו ומנה לאו זה כאן. וגם אפשר לומר דמש"כ שם (בדבור ראשון). בפצותך נדנה שקודה. כוונתו ללאו זה דבל תאחר. ורצה לומר שאם יפצה פיך ליתן דבר לגביה תשקוד

למהר לשלמו ולא תאחר. כי שקד הוא לשון מהר כידוע. וזה דלא כמו שפירשתי לשון רבינו הגאון שם לעיל (עשין צ"ט) עיי"ש:

ואמנם לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב זומם נדר לא יחל וכו' תמוה טובא לכאורה. דהרי זומם הוא לשון מחשבה בלב. והרי קיי"ל דבנדר צריך להוציא בשפתיו. כדכתיב לבטא בשפתים. ואע"ג דקרא בשבועה כתיב ה"ה לנדרים. כמבואר בפ"ג דשבועות (כ"ו ע"ב) עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות נדרים ה"ב) וז"ל ואין הנודר נאסר בדבר שאסר על עצמו עד שיוציא בשפתיו ויהי' פיו ולבו שוין כמו שביארנו בשבועות עכ"ל עיי"ש. וכן כתבו שאר הפוסקים. ועדיפא מינה ראיתי לרש"י (בפרשת אמור) דכתיב ואיש כי יקריב זבח שלמים לשם לפלא נדר או לנדבה בבקר וגו' ופירש"י וז"ל לפלא נדר להפריש בדבורו עכ"ל עיי"ש. וכ"כ (בפרשת בחוקותי) בפרשת ערכין דכתיב איש כי יפליא נדר בערכך נפשות וגו'. ופירש"י כי יפליא יפריש בפיו עיי"ש. הרי דאפי' בנדרי הקדש מזבח והקדש בדה"ב ס"ל דלא מהני בלב. והוא תמוה דהרי בהקדש מבואר בהדיא (בפ"ג דשבועות) שם דמהני בלב מדכתיב כל נדיב לב עיי"ש. וכנראה ס"ל דכיון דגבי נדבה הוא דכתיב אין לנו אלא בנדבה ולא בנדרי הקדש. אלא דזה לא יתכן אלא למ"ד שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין. ותרומה וקדשים הו"ל שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין מינייהו לעלמא. אבל למ"ד שני כתובים הבאים כאחד מלמדין. והכא היינו טעמא דאין מלמדין משום דחולין מקדשים לא ילפינן כדאמרינן התם עיי"ש. א"כ עכ"פ נדרי הקדש שפיר איכא למילף מהתם. דהא הו"ל קדשים מקדשים. או אפשר דלכ"ע שאני נדרי הקדש דגלי קרא כי יפליא. אבל הרמב"ם ז"ל (בפי"ד מהלכות מעה"ק הי"ב) כתב וז"ל בנדרים ונדבות אין צריך להוציא בשפתיו כלום. אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב וכו' עכ"ל עיי"ש. והכ"מ שם הראה מקורו לסוגיא דפ"ג דשבועות שם. ובאמת אין לנו משם ראי' אלא לנדבות בלבד ולא לנדרים. והרי דעת רש"י ז"ל אינה כן. אלא דמדברי רש"י גופי' בשבועות שם (בד"ה מוצא וכו') מבואר דס"ל דבנדרי הקדש נמי מיירי עיי"ש. ובפרט במש"כ באור זרוע (ח"א הלכות צדקה סי' ו' ובסי' י"ב) והובא ג"כ במרדכי (פ"ק דב"ב) עיי"ש. וא"כ דברי רש"י ז"ל סותרים זא"ז וצ"ע ואכ"מ להאריך בזה:

ועכ"פ דברי רבינו הגאון ו"ל כאן תמוהים טובא. איברא דראיתי להב"ח (באו"ח סי' תקס"ב סעי' ב') שהבין בדעת רבינו תם והרא"ש ז"ל והטור שם דדוקא בשבועות אמרינן דגמר בלבו צריך להוציא בשפתיו. ולא בנדרים. אלא שהקשה שם דדברי הרא"ש והטור סותרים זא"ז עיי"ש. וגם הט"ז (שם סק"ח) הבין כך בדעת ר"ת ז"ל עיי"ש בדבריו. וא"כ

אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולרבותא נקט זומם נדר דאפי' כשקבלו במחשבה קאי עלי' בלא יחל. אלא שהדבר צ"ע אצלי טובא ואינני רואה לזה שום יסוד. ועי' באליהו רבה (שם סק"ה) ובשאר אחרונים שם. ואמנם ראיתי בתשו' למהריט"א ז"ל (סי' נ"ח) שהעלה בדעת התוס' (פ"ק דערכין ה' ע"א) בד"ה אדם יודע וכו'. דבנדרים כיון דקיי"ל דיש מעילה בקונמות הו"ל כהקדש דחייל אפי' בלב עיי"ש שהאריך בזה. וא"כ אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון כאן. אלא דלפ"ז צ"ל דס"ל כדעת קצת ראשונים ז"ל (בפ"ק דנדרים ובפ"ג דשבועות) דעיקר הנדר אינו אלא בהתפסה ובלא התפסה לא חייל אלא מדין יד. וכן דעת הרא"ש והטור. וכמש"כ הר"ב מל"מ (בריש פ"א מהלכות נדרים) עיי"ש. ועדיין צ"ע בזה:

מצוה רמא

ומלאת זרעונים. כתיב (בפרשת משפטים) מלאתך ודמעך לא תאחר. ודרשינן מיני' במתניתין (דפ"ג דתרומות מ"ו) אזהרת לאו שלא להקדים תרומה לבכורים ומעשר ראשון לתרומה ומעשר שני לראשון עיי"ש. ובמכילתא ובפ"ק דתמורה (ד' ע"א) אמרינן מלאה אלו בכורים ודמעך אלו תרומה ואמרה לא תאחר. וכתבו בתוס' שם. ואע"ג דקרא לא קמיירי אלא מבכורים ותרומה מיהו מעשר ראשון לתרומה ומעשר שני לראשון נמי בכלל. מדכתיב ודמעך לא תאחר כל שישנו בכלל דימוע לא תאחר עיי"ש. ולפ"ז לכאורה צ"ע בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שלא הביא בלשון האזהרה אלא מלאה שאינה אלא בכורים בלבד. וטפי הו"ל להביא לשון דמעה שכולל כל שישנו בכלל דימוע. אבל נראה דרבינו הגאון ז"ל ס"ל דלפום פשטי' דקרא מלאה כולל כל מיני תבואה דשדה ודכרם. וכן כתב הראב"ע ז"ל (בפרשת משפטים) בשם רבינו הגאון ז"ל וז"ל שם והגאון רב סעדיה אמר כי מלת מלאתך כוללת המלאה מן הזרע והמלאה מן היקב. ואמר כי דמעך רמז ליצהר. כי כאשר ידרך הזית הוא יורד טפות כמו הדמע עכ"ל עיי"ש. וביותר ביאור כתב כן הרמב"ן ז"ל שם. וז"ל מצינו מלאה בזרע פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע (דברים כ"ב ט') ועוד במלאה מן היקב (במדבר י"ח כ"ז). התירוש והיצהר. כענין שנאמר והשיקו היקבים תירוש ויצהר. והנראה לי בלשון הזה כי יקרא פרי השדה והכרם תבואה בעבור שיביאו אותה אל הבתים. ותקרא ג"כ אסיף וכו'. ולכך תקרא מלאה. כי לאוסף הדבר וקבוצו יקרא מלוי וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ מה שדרשו מהך קרא ל"ת שלא להקדים המאוחר ולאחר המוקדם. היינו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קנ"ד) וז"ל ובאה האזהרה מהקדים מה שראוי לאחר. ומלאחר מה שראוי להקדים. מאמרו מלאתך ודמעך לא תאחר. כאילו יאמר לא תאחר ממלאתך ודמעך מה שראוי להקדימו עכ"ל

עיי"ש. וא"כ מה שדרשו (במכילתא ובפ"ק דתמורה) שם מלאתך אלו בכורים דרשא בעלמא הוא. ועיקר ילפותא אינו אלא כמש"כ הרמב"ם ז"ל (שם ובפ"ג מהלכית תרומות הלכה כ"ג). דמשמע שהכתוב בא לומר דכל החובות שבמלאתך ודמעך לא תאחר דבר שראוי להקדימו. ומהאי טעמא הכל בכלל. ולא ביכורים ותרומה בלבד. ולא כמוש"כ התוס' שם. והשתא א"כ זהו שכתב רבינו הגאון ז"ל ומלואת זרעונים. והוא מלשון הכתוב המלאה הזרע אשר תזרע. כלומר לא תאחר כל החובות שנתחייבת במלאה. אלא המוקדם קודם והמאוחר יאוחר. ולזה לא היצרך להביא דמעה. שהרי כל אותן החובות עצמן שבמלאה הן הן אותן חובות שבדמעה. וליכא שום נפק"מ כלל ביניהן. אמנם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור זכור) כתב רבינו הגאון ז"ל בלשון אזהרה זו. מלאתך ודמעך בל תעקם עיי"ש. כלומר לא תאחר המוקדם ולא תקדים המאוחר. וזו דרך עקומה. הרי דנקט ג"כ דמעה. וזהו ע"פ דרשת המכילתא ופ"ק דתמורה שם. אבל כאן נטה מזה כמו שנתבאר:

מצוה רמב

אל יגלח הנזיר. וישת דם ענב. וגפנים. כתיב (בפרשת נשא) מיין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה. וענבים לחים ויבשים לא יאכל וגו'. מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל וגו' תער לא יעבור על ראשו וגו'. כבר ביארנו (לעיל עשין ק') מה שנוגע ללאוין אלו לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. וגם כבר ביארנו לעיל (לאוין רי"ז רי"ח) טעמו של רבינו הגאון ז"ל שלא מנה מכל הלאוין שביוצא מן הגפן אלא שנים. אחד באכילה והשני בשתייה. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו בזה חמשה לאוין. וגם לא כדעת הבה"ג שמנה ארבעה לאוין עיי"ש היטב. וגם יש לומר בפשיטות דלאוין שבשתייה מנה רק אחת מטעם שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ר"ב). שגם הוא לא מנאן אלא אחת עיי"ש. ולאוין שבאכילה שמנאן הרמב"ם ז"ל ארבע. לא מנאן רבינו הגאון ז"ל אלא אחת. משום דלטעמי' אזיל דבכל כיו"ב שנאמרו הרבה לאוין במצוה אחת אינו מונה אלא הלאו הכללי שבהן בלבד. ולא שאר הלאוין שנאמרו בפרטים שבענין זה. וכמו שביארנו בכמה דוכתי. ומה"ט כאן ג"כ לא מנה אלא הלאו הכללי שבאכילה. דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין וגו' לא יאכל. שכולל הכל שבגפן. וזהו שכתב בלשון אזהרה זו גפנים. וכתב לשון רבים גפנים לצורך החרוז. וגם שינה סדר הכתוב. וכתב תחלה אזהרת תגלחת ואח"כ אזהרת יוצא מן הגפן. משום שרצה לסיים החרוז בגפנים שמתחיל בהן החרוז השני שאחר זה. וכדרכו ז"ל בחרוזים אלו. ומה שלא מנה לאוין דטומאה שבנזיר. כבר ביארנו לעיל שם במנין העשין עיי"ש. ובאזהרותיו שע"פ עשרת

הדברות (בדבור לא תחמוד) לא מנה באכילה ושתיה דיוצא מן הגפן בנזיר אלא אזהרה אחת לבד. וגם שם כוונתו לאזהרה הכללית דמכל אשר יעשה מגפן היין וגו' לא יאכל. וכתבה שם ג"כ ממש בלשון זה עצמו שכתבה כאן עיי"ש. וכלל בה גם שתיה משום דקיי"ל שתיה בכלל אכילה. אלא שכבר ביארנו לעיל (לאוין רי"ז רי"ח) טעמו של רבינו הגאון ז"ל כאן שחזר בו מזה. משום דס"ל דאין זה ענין לכאן עיי"ש. ולכן אין להאריך בזה יותר:

מצוה רמה

וגפנים פן תקדש. כתיב (בפרשת תצא) לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם. ויש לתמוה טובא על דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה אלא לאו דפן תקדש דסיפא דקרא. שהוא אזהרה על אכילת כלאי הכרם. כמבואר בפ"ב דפסחים (כ"ד ע"ב) דאמרינן אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם אפי' שלא כדרך הנאתן. מ"ט משום דלא כתיב בהו אכילה. ופירש"י וז"ל כלאי הכרם כתיב פן תקדש המלאה. דמשמע לא תהנה ממנו אלא תשרפנו. ופן לאו הוא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין קצ"ג) עיי"ש. ואמאי לא מנה לאו דלא תזרע כרמך דכתיב ברישא דהך קרא. וזה ממש איפכא מדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל. שהם מנו רק לאו דלא תזרע כרמך כלאים. ולא מנו לאו דאכילת כלאי הכרם. וגם זה צ"ע. ואמנם הנראה בטעמו של רבינו הגאון ז"ל בזה משום דלפי מאי דקיי"ל כרבי יאשי' דלא מיחייב על לאו דזריעת כלאי הכרם עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד. כדאמרינן בפ"ק דקידושין (ל"ט ע"א) עיי"ש. א"כ אי אפשר לעבור על לאו דלא תזרע כרמך כלאים אם לא שיעבור ג"כ בלאו דזריעת כלאי זרעים. דהרי גם בלא חרצן עובר בחטה ושעורה לבד בלאו דשדך לא תזרע כלאים. וליכא נפק"מ בלאו דלא תזרע כרמך כלאים אלא לעבור עלה בשני לאוין. וכן מבואר בהדיא בירושלמי (ריש פ"ח דכלאים). דאמרינן התם על דעתי' דרבי יאשי' שדך לא תזרע כלאים. לאיזה דבר נאמר לא תזרע כרמך כלאים. חברייא אמרין להתראה. דאם התרו בו משום שדך לוקה. משום כרמך לוקה עיי"ש. והובא בתוס' (בפ"ק דקידושין שם. ובפרק בתרא דבכורות (נ"ד ע"א) ובשאר דוכתי. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא אותו הלאו שכולל יותר. ולהכי לא מנה אלא לאו דזורע כלאי זרעים דאיתי' נמי בזרעים לחוד בלא חרצן. ולא לאו דזורע כלאי הכרם:

והנה בספרי (תצא פיסקא ר"ל) תניא לא תזרע כרמך כלאים. מה אני צריך והלא כבר נאמר שדך לא תזרע. מלמד שכל המקיים כלאים בכרם עובר בשני לאוין עיי"ש. וראיתי להר"ב ז"ר שפירש שהוקשה להספרי דכיון דגם כרם בכלל שדה הוא. א"כ תיפוק לי' גם

בכלאי הכרם משום לאו דשדך לא תזרע כלאים. ועל זה מתרץ דודאי לא איצטריך. ולא כתיב אלא כדי לעבור על כלאי הכרם בשני לאוין עיי"ש. ונראה ראי' לדבריו מדאמרינן (סופ"ק דקידושין ל"ט ע"א) אלא הא דכתיב שדך. ההוא למעוטי זרעים שבחו"ל עיי"ש. ופירש"י והתוס' שם דהיינו זרעים שבכרם. דאילו כלאי זרעים לא איצטריך קרא למעוטי עיי"ש. ולפ"ז ע"כ קרא דשדך לא תזרע כלאים כולל נמי כרם. דאל"כ מאי ענין מיעוטא דכלאי הכרם לאזהרה דכלאי זרעים. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רט"ז) שפירש כן דברי הספרי שם. וכתב דקרא דשדך לא תזרע כלאים יכלול בלא ספק הכרם. והזרעים עיי"ש. וא"כ ודאי דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים. וביותר לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) וז"ל מצות הכלאים מבוארת שכבר אמר שדך לא תזרע כלאים. ובמשמע ההוא כל מקום הנזרע והוסיף בכאן כי אם יזרע הכרם כלאים יקדש הזרע אשר יזרע ותבואת הכרם. לומר שיאסר בהנאה כהקדיש וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ לדבריו ז"ל לאו דלא תזרע כרמך כלאים אינו אלא כדבר שכבר נאמר בלאו דשדך לא תזרע כלאים. ולא נשנה אלא בשביל דבר שנתחדש בו. והו"ל כדבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל לדון בדבר החדש. איסור הנאה דזרעים ותבואת הכרם. וא"כ הרי מנה רבינו הגאון ז"ל כאן לאו הנאמר באיסור הנאה דכלאי הכרם. ואזהרה דזריעה לא הוצרך למנות בפ"ע. שהרי הוא בכלל אזהרה דשדך לא תזרע כלאים שמנה בסמוך לקמן. אלא דמדברי הירושלמי והספרי שהבאתי ע"כ מוכרח דלא כהרמב"ן ז"ל. וכבר ראיתי בתוס' הרי"ח ז"ל (בברכות כ"ב ע"א) שכתב וז"ל ועל הירושלמי שמקשה למה נאמר כרמך. אומר רבי דהוה מצי לשנויי לענין איסור הנאה. דכלאי זרעים שרו בהנאה ואינהו אסירי. אלא רוצה למצוא טעם לכלאי הכרם עצמם שהוצרך לכתוב בהם שדך וכרמך עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל כדברי הרמב"ן ז"ל. ולזה הוקשה לו מדברי הירושלמי דאיצטריך לשנויי דכתבי' קרא לעבור עליו בשני לאוין. ועל זה תירץ דאין ה"נ דהוה מצי לשנויי הכי. אלא דניחא לי' טפי לשנויי דלזריעת כלאי הכרם גופא איצטריך. אבל לא ידעתי דאכתי מאי יתרץ בההיא ברייתא דספרי. דקתני מלמד שכל המקיים כלאים בכרם עובר בשני לאוין. ואם איתא דאפשר לשנויי בדרך אחר למה נאמר לא תזרע כרמך כלאים. שוב אין ראי' מזה דעובר בשני לאוין. ואין להאריך בזה. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן מדוקדקים היטב במה שלא מנה אלא לאו דהנאת כלאי הכרם בלבד ולא לאו דזורע. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד) מנה לאו דאכילה והנאת כלאי הכרם. ולאו דזורע כתב סתם בלאו אחד. והיינו משום שכולל בין כלאי זרעים ובין כלאי הכרם עיי"ש:

מצוה רמו

וכלאי זרע. ורבעי בהמות מונחות. כתיב (בפרשת קדושים) בהמתך לא תרביע כלאים. שדך לא תזרע כלאים. ושינה רבינו הגאון ז"ל סידורא דקרא. שכתיב תחלה הרבעת כלאים. ואח"כ אזהרה דכלאי זרעים. משום צורך החרוז. אלא דלשון מונחות שכתב אין לו ביאור לכאורה. ונראה דכוונתו למאי דאמרינן (בב"מ פרק הפועלים צ"א ע"א) אמר שמואל בכלאים עד שיכניס כמכחול בשפופרת עיי"ש. ומבואר מזה דאפי' העלם זה ע"ג זה כל שלא הכניס כמכחול בשפופרת לא עבר בלאו ולא מיחייב. ואין בזה אלא איסור דרבנן. וכן מבואר ברמב"ם (ריש פ"ט מהלכות כלאים) עיי"ש. ובירושלמי (פ"ח דכלאים ה"ב) אמרינן יכול לא יהא מעמיד זכרים אצל נקבות ונקבות אצל זכרים. ת"ל בהמתך לא תרביע כלאים. אין אסור אלא מלהרביע. אבל מעמיד את הנקבות אצל הזכרים וזכרים אצל הנקבות. וכי מה עשה מעשה לא כשהוא מטיל ולפי דעתו הוא מטיל עיי"ש. ופי' הפ"מ וכי מה עשה מעשה. אם לא עשה אלא שהרכיבם זה על זה. ומשני לא אמרו אלא בשהטיל בידים כמכחול בשפופרת. דבזה ודאי לפי דעתו הוא מטיל ועושה מעשה בהרבעה עכ"ל עיי"ש. וידוע דלשון מוטל הוא ממש כלשון מונח בלשון התלמוד. כמו שאמרו מי שמתו מוטל לפניו. שפירושו מונח לפניו. מוטל בחמה שפירושו מונח בחמה. וכיו"ב הרבה. וא"כ אפשר לומר דמונחות שכתב רבינו הגאון ז"ל. הוא כמו מוטלית דירושלמי שם. ורצה לומר שהכניס כמכחול בשפופרת. דדוקא בענין זה הוא דהזהיר הכתוב אזהרה זו. וגם אפשר לומר בפשיטות דרצה לומר רבעי בהמות מונחות. המעשה שעשה לאחר שהיו כבר הבהמות מונחות זו על זו. דהיינו ההכנסה כמכחול בשפופרת. דבזה הוא שבאה אזהרה זו. אבל מעשה ההנחה זו על זו לאו כלום הוא מדאורייתא. ולא על זה באה אזהרה דקרא:

מצוה רמח

לא תתעמר. כתיב (בפרשת תצא) גבי יפת תואר לא תתעמר בה תחת אשר עניתה. וצ"ע לכאורה אמאי לא מנה ג"כ לאו דמכור לא תמכרנה בכסף. ומנאוהו כל מוני המצות כולם. וגם באזהרות שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו דלא תתעמר בה בלבד עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה. ולכאורה נראה שנמשך בזה אחר המתרגם שתרגם לא תתעמר בה לא תתגר בה. וא"כ היינו ממש כלאו דמכור לא תמכרנה ולא נכתב אלא לתוספת ביאור ללאו דמכור לא תמכרנה. ולטעם שלא ימכרנה משום שאין לו לעשות בה סחורה אחר אשר עינה. אבל צ"ע דהרי בקרא דוהתעמר בו ומכרו דכתיב גבי גונב נפש מבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ה ע"ב)

דלכ"ע אין עימור אלא שימוש עיי"ש. ובספרי (תצא) איפליגו תנאי בהכי. דלרבי יונתן לא תתעמר בה לא תשתמש בה. דבר אחר הרי זו אזהרה לב"ד עיי"ש. וכתב בז"ר דלהך תנא ס"ל דלא תתעמר פירושו כדמתרגם אונקלוס לא תתגר. אלא שנכפל הלאו לאזהרה לב"ד עיי"ש. וא"כ חזינן דלכ"ע הוא לאו בפ"ע. מיהו אפשר לומר דלמ"ד שהוא אזהרה לב"ד אינו ראוי למנותו לשיטת רבינו הגאון ז"ל. משום דכיון דהו"ל לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רס"ב). וא"כ בלא"ה הוזהרו ב"ד על כל חייבי מלקות להתרות בהן ולהלקותן. וכבר מנה רבינו הגאון ז"ל במספר הפרשיות פרשת מלקות. והיינו המצוה שעל הב"ד להלקות מחייבי מלקות. וליכא נפק"מ באזהרה זו אלא להוסיף עוד לאו על הב"ד בענין זה. וכל כיו"ב אינו בא במנין לשיטתו. ולכך מנה לאו דלא תתעמר בה לאזהרה להמוכר. דהא דמוקמינן לי' לאזהרה לב"ד הרי לא משום דהכי משמע מלישנא דקרא הוא. אלא משום דאייתר קרא ואם אינו ענין להמוכר תנהו ענין לב"ד. אבל משמעותא דקרא ודאי לשון סחורה הוא להך תנא. כמו שתרגם אונקלוס. וניחא לי' לרבינו הגאון ז"ל למינקט האזהרה מהך קרא ולא מקרא דמכור לא תמכרנה. משום דבספרי איתרבאי נמי מתנה. ולזה עדיפא לי' למינקט לאו דלא תתעמר שלא נזכרה בו לשון מכירה בהדיא. ומשום דהמתרגם נמי תרגם כן להכי ס"ל דהכי נקטינן. וכמש"כ רבינו יהודאי גאון ז"ל (בתשו' הגאונים ליק סי' מ"ה) ורב נטרונאי גאון ז"ל (בתורתן של ראשונים ח"ב סי' א') דכל היכא דפליגי רבנן במילתא ומתרגם אמר כחד מנהון הילכתא כותי' עיי"ש. ועי' במש"כ הרמב"ן ז"ל (בשורש חמישי) ובמש"כ עליו המג"א שם:

ואפי' למאי דמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל (בחבורו הגדול) דליכא הכא מלקות. מ"מ אפשר דמשום אזהרה לב"ד אין למנותה בפ"ע. משום דבלא"ה הוזהרו ב"ד למחות ביד כל עוברי עבירות שבתורה מצד מ"ע דתוכחה. וכדאמרינן נמי בעלמא קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו. הא גדול מצווין. ועי' ג"כ ברפ"ק דמו"ק וברפ"ק דשקלים ועוד בכמה דוכתי. וליכא נפק"מ באזהרה דהכא אלא לעבור עליו בלאו. ואין זה בא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ אין למנות אלא לאו אחד. ולזה ניחא לי' טפי למינקט לא תתעמר מטעם שנתבאר. וביותר ניחא לפמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ש"א) וז"ל ותניא ומכור לא תמכרנה בכסף מנין שלא יתננה במתנה ולא יעשה בה טובת הנאה. פי' שלא ישעבדנה לאחר ת"ל לא תתעמר בה. ד"א אזהרה לב"ד שיענשוהו ויכפוהו שלא יעשה כן עכ"ל עיי"ש. נראה שכך היתה גירסתו בספרי שם. ולפ"ז לת"ק נמי ודאי אין כאן אלא לאו אחד לענין מנין הלאוין. משום דהכל ענין אחד הוא. שהכתוב מזהיר שלא ישעבדנה

לאחרים בשום ענין כלל. אלא דקשה על זה מההיא דפרק הנחנקין שם. דמבואר דלכ"ע עימור היינו שימוש. וא"כ ודאי הכי נקטינן. וגם ראיתי בפסיקתא זוטרתא שם שכתב וז"ל ומכור לא תמכרנה בכסף אין לי אלא כסף. שוה כסף מניין ת"ל ומכור לא תמכרנה לא תתעמר בה. הואיל ואינו מקיימה דרך אישות אסור להשתמש בה עיי"ש. והנה מש"כ לרבות שוה כסף ע"כ מוכרח מזה דמתנה אינה בכלל אזהרה זו ושרי. דאל"כ תיפוק לי' דאפי' בלא כסף ושוה כסף כלל אלא במתנת חנם לגמרי נמי הזהיר הכתוב. ונראה דגירסא זו היתה ג"כ לפני הרמב"ם ז"ל. ולהכי לא הזכיר באזהרה זו אלא מכירה בלבד. דמשמע ודאי דמתנה שריא. דבכל מקום אין מתנה בכלל מכירה מסתמא לכ"ע. כמבואר (סוף פ"ח דבכורות) עיי"ש. ולזה לא כתב אלא מכירה סתם דכולל בין כסף ובין שוה כסף. אבל לא במתנה. ועכ"פ לפי גירסא זו גם הכא ליכא מאן דפליג לומר דעימור אינו שימוש:

והיה נראה דאפשר לומר לפי מה שנראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות מלכים ה"ו) דלאו דלא תמכרנה בכסף ליתא אלא לאחר שנתגיירה. אף דלאו דלא תתעמר בה איתא מיד משנבעלה בעילה ראשונה עיי"ש היטב וחזר בו ממש"כ בסה"מ (לאוין רס"ג) דגם לאו דמכירה איתי' מיד אחר ביאה ראשונה עיי"ש. וכן כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ש"א) בהדיא עיי"ש. והיינו משום דס"ל דתחת אשר עניתה דדריש מיני' בספרי אפי' לאחר מעשה יחידי. לא קאי אלא על לאו דלא תתעמר בה דסמיך לי'. ולא על לאו דומכור לא תמכרנה וכן נראה מתרגום יונתן שם עייש"ה וזה דלא כדעת הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) שם עיי"ש. וא"כ לפ"ז עכצ"ל דלא איצטריך קרא דלא תמכרנה אלא כדי לעבור עלה בשני לאוין. דהרי משנתגיירה הו"ל כישראלית גמורה ובלא"ה עובר על מכירתה בלאו דלא ימכרו ממכרת עבד. וכמבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ו ע"א) עיי"ש. והשתא לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין לאו זה בא במנין. שהרי כבר נמנית אזהרה זו בישראל. אבל ז"א שהרי רבינו הגאון ז"ל לא מנה גם לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. משום דס"ל דלאו זה לא קאי אלא על גונב נפש. וכמו שביארנו לעיל (לאוין צ"א) באריכות עייש"ה. ולא כדעת שאר ראשונים ז"ל. וא"כ הך דהכא אינו בכלל לאו זה. אלא דלכאורה היה אפשר לומר ע"פ מש"כ בחנוך (מצוה תקל"ד) וז"ל שלא נעבוד באשת יפ"ת אחר ביאה עלי'. ועל זה נאמר לא תתעמר בה תחת אשר עניתה וכו'. ואין ענין הכתוב שלא נשתמש בה בכל שימוש וכו'. אבל הכתוב יאסור מלעשותה שפחה כמו שאסור למכרה ג"כ לשפחה והכוונה אחת עכ"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דענין שתי אזהרות אלו אחד הוא. שלא יעשנה לשפחה לא אצלו ולא אצל אחרים. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו דבכל

כיו"ב אינו מונה אותן אלא במצוה אחת. איברא דעיקר דברי החינוך צ"ע אצלי טובא. דנראה מדבריו דליכא לאו דמכור לא תמכרנה בכסף אלא כשמוכרה לשפחות אבל רשאי למכרה לאישות. דגם לאישות ודאי שייכא מכירה. כמבואר בפ"ק דקידושין (י"ח ע"א) עיי"ש. וכן כתיב בנשי יעקב הלא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו. וזה ודאי תמוה. ולא ידענא מנא לי' הא למידרש מדעתי' טעמא דקרא. כיון דסתמא כתיב קרא ומכור לא תמכרנה בכסף. דודאי כל ענין מכירה במשמע. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רס"ד) שכתב וז"ל הנה התבאר לך שאלו שני לאוין יזהירו משני ענינים חלוקים. וזה שהוא מזהיר מלמכרה לזולתו ומהשאירה ג"כ אצלו על דרך העבדות. אבל יעשה כמו שצוה האל יתעלה ושלחתה לנפשה עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב שהם שני ענינים חלוקים. והיינו משום דמכירה מצד עצמה אסורה אפי' שלא לשפחות. וכפי הנראה הבין החינוך דמש"כ הרמב"ם ז"ל שם על דרך העבדות. קאי גם על מלמכרה לזולתו. וא"כ גם למכרה לזולתו לא הזהיר הכתוב אלא על דרך העבדות. וזהו מקור דברי החינוך בזה. אבל ודאי אין כוונת הרמב"ם ז"ל כן כמש"כ. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ח מהלכות מלכים ה"ו) עיי"ש. ולכן דברי החנוך בזה תמוהים אצלי:

ולכן יותר נראה בטעמו של רבינו הגאון ז"ל בזה עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת תצא) וז"ל לא תתעמר בה וכו' הוא לשון אזהרה שלא ישתמש בה כשפחה כלל. ואם נשתמש בה לוקה. והנראה בעיני לפי פשוטו כי לא תתעמר הוא כמו לא תתאמר מלשון יתאמרו כל פועלי און. וכן את השם האמרת היום וכו' וכולם לשון רוממות וגדולה. האמרת היום. רוממת וגדלת אותו להיות לך לאלקים. האמירך היום. רומם וגדל אותך על כל העמים וכו'. יאמר לא תתרומם ותתגדל בה להיות אתה אדוניה למוכרה ולהשתמש בה כשפחה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דלאו דלא תתעמר בה כולל שני הענינים בין מכירה ובין שימוש. ולפ"ז מה שאמרו בספרי לא תשתמש בה. לא נקט אלא הענין החדש שהוסיף הכתוב על הלאו דמכירה. אבל ודאי גם המכירה בכלל לאו דלא תתעמר. וא"כ על המכירה עובר בשני לאוין. דמלבד לאו דלא תמכרנה עובר ג"כ בלאו דלא תתעמר בה. ובגונב נפש כיון דכתיב והתעמר בו ומכרו. עכצ"ל דעימור היינו שימוש לחוד. ואילו לא הוה כתיב אלא והתעמר בו לחוד. הוה משמע דבאיזה עימור שיהי' בין בעימור דמכירה לחוד. ובין בעימור דשימוש לחוד מתחייב. אבל השתא דכתיב והתעמר בו ומכרו שמעינן דלא מתחייב עד דעביד תרוייהו. ועכ"פ לאו דלא תתעמר בה כולל בין המכירה ובין השימוש. והשתא א"כ מלבד דלפי דברי הרמב"ן ז"ל שני לאוין אלו ענין אחד ממש הם. בלא"ה כיון דלא תתעמר הוא אזהרה כללית למכירה ולשימוש. א"כ

רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב לדעתו אינו בא במנין אלא הלאו הכללי בלבד. והפרטי אינו אלא כלאו שנכפל שאינו נמנה וכמו שנתבאר. ולזה באו דבריו מדוקדקים שלא מנה אלא לאו דלא תתעמר בה ולא לאו דמכירה:

מצוה רמט

ותשחית עץ. כתיב (בפרשת שופטים) כי תצור אל עיר וגו' לא תשחית את עצה וגו' כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. ואע"פ שיש כאן שני לאוין בקרא. מ"מ לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא לאו ראשון בלבד. משום דהשני אינו אלא לאו שנכפל ואינו בא במנין. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) לא מנה אלא לאו דלא תשחית. ולשונו שם כמעט ממש כלשונו כאן. אלא שהאריך יותר כדרכו שם. וז"ל צרתם על קריה נשגבה אל תשחיתו עץ פרי וגפן פוריה עכ"ל. וכן הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין נ"ז) מנה שני הלאוין כאחד עיי"ש. וכן כל הבאים אחריו מנו שניהם מצוה אחת. והיינו משום דס"ל דשניהם על ענין אחד באו להזהיר. וכן כתב הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' צ') עיי"ש. וכן כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רצ"ז) שכל המשחית שום דבר עובר בשני לאוין לא תשחית ולא תכרות עיי"ש:

אלא שראיתי להבה"ג שמנה שני הלאוין במנין הלאוין שלו עיי"ש. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"א הזקן ז"ל עיי"ש. וכפי הנראה ס"ל דכל אחד מלאוין אלו באו להזהיר על ענין מיוחד בפ"ע. דלאו דלא תשחית לא בא להזהיר אלא על השחתה דוקא. דהיינו כשמקלקל דבר בדרך השחתה. ובכלל זה לאו דוקא עצי פרי אלא בל דבר. משום דכיון דבהשחתה תלי' קרא. נראה דכל מה שמקלקל ומשחית בכלל. ואפי' קורע בגדיו ומשבר כליו ושופך יינו עובר בלא תשחית. אבל לאו דואותו לא תכרות אינו אלא בכריתת עץ פרי. ואפי' שלא בדרך השחתה אלא לצורך. וכגון שצריך לקרקע שתחתיו או שצריך לעצים ולבנין וכיו"ב. כל שאינו מעולה בדמים אינו עובר בלא תשחית אלא בלאו דאותו לא תכרות. וא"כ שני ענינים חלוקים הם. ושניהם באים במנין. ולכאורה כן נראה מוכרח מדפרכינן (בפרק בתרא דמכות כ"ב ע"א) וליחשוב נמי הקוצץ אילנות טובות ואזהרתי' מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות עיי"ש. הרי דלא נקט האזהרה אלא מקרא המאוחר דואותו לא תכרות. ולא מקרא דלא תשחית המוקדם. ואילו בשבת (סו"פ במה אשה) אמרינן א"ר זוטרא האי מאן דמכסי שרגא דמשחא ומגלי נפטא קא עבר משום בל תשחית עיי"ש. ושם (סו"פ מפנין קכ"ט ע"א) אמרינן לרבה צלחו לי' שרשיפא. וא"ל אביי לרבה והא קעבר מר משום בל תשחית עיי"ש. ועוד שם (סו"פ תולין ק"מ ע"ב) אמר ר"ח האי מאן דאפשר לי' למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום בל תשחית. ואר"פ האי מאן

דאפשר למישתי שיכרא ושתי חמרא עובר משום בל תשחית. וכן (בפ"ק דקידושין ל"ב ע"א) פריך על ר"ה דקרע שיראי והא קעבר משום בל תשחית. וכן (בב"ק פרק החובל (בבא קמא צ"א ע"ב)) אר"א שמעתי שהמקרע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית עיי"ש. הרי דבכל הני דוכתי דקדקו למינקט מקרא דבל תשחית. ולפמ"ש הוא מדוקדק היטב:

וראיתי להתוס' יו"ט (בפ"ח דב"ק מ"ו) שהקשה אסוגיא דמכות שם דנקט מסיפא דקרא דאותו לא תכרות ולא נקט טפי מרישא דקרא. מבל חשחית. ונדחק לתרץ דהיינו משום דמרישא דקרא הוה מצי למידחי דלא אסר קרא אלא בשעת מלחמה דוקא. אבל מייתורא דקרא דואותו לא תכרות נפק"ל דאפי' שלא בשעת מלחמה. ולהכי לא מצי למיפרך אלא מסיפא דקרא עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי דאכתי לפ"ז מה יענה לכולהו הנהו דוכתי דמייתי מרישא דקרא. ולא חייש לחילוק זה דשעת מלחמה לשלא בשעת מלחמה. ומאי שנא דבסוגיא דמכות שם בלחוד הוא דחייש טפי להך חילוקא מבכל שאר דוכתי. ואולם אפשר לדחוק לדידי' לומר דודאי אפי' את"ל דקרא דוקא בשעת מלחמה הוא דהזהיר עלה. מ"מ מדרבנן מיהת אית לן לאסור אפי' שלא בשעת מלחמה. והילכך בכולהו אינך דוכתי דלא מיירי אלא באיסורא בעלמא שפיר מצי נקט מרישא דקרא. ואע"ג דבההיא דב"ק שם קאמר ר"א שלוקה משום בל תשחית. מ"מ מלשון התוס' ושאר ראשונים שם מבואר דבגירסתם ליתא הכי אלא עובר משום בל תשחית עיי"ש. אבל בסוגיא דפרק בתרא דמכות שם דעיקר הפירכא אינו אלא ממלקות דאורייתא. להכי לא מצי פריך אלא מסיפא דקרא מטעם שכתב בתוס' יו"ט. אבל לפמש"כ באו הדברים מדוקדקים בכל הנך דוכתי. ומיתרצא ברווחא סוגיא דמכות שם. דכיון שקוצץ משום צורך חרישה לאו דרך השחתה הוא. ולא קעבר משום בל תשחית. ואינו לוקה אלא משום לאו דואותו לא תכרות. ובהכי מתורץ ג"כ מה שדקדק בתוס' יו"ט שם על פירש"י בב"ק שם שפירש הא דתנן הקוצץ נטיעותיו אע"פ שאינו רשאי וכו'. דהיינו משום לאו דבל תשחית. ולא נקט משום אותו לא תכרתו כדנקט בסוגיא דמכות שם. ולפמש"כ לק"מ משום דמתניתין ודאי בדרך השחתה מיירי. וא"כ אית בי' נמי לאו דבל תשחית. לכן שפיר נקט רש"י מרישא דקרא. כדנקטינן בגמרא בשאר דוכתי:

איברא דאכתי קשה לכאורה בההיא דסו"פ תולין דמאן דאפשר לי' למיכל נהמא דשערי ואכיל דחיטי. ומאן דמצי למישתי שיכרא ושתי חמרא עובר בבל תשחית. אע"פ דבדרך אכילה ושתיה אינו דרך השחתה. ואע"ג דבלא"ה מסיק התם דליתא. היינו משום טעמא דקאמר התם דבל תשחית דגופא עדיף עיי"ש. אבל מיהת מבואר דאפי' כגון זה דלאו דרך

השחתה הוא קעבר בבל תשחית. וכן מוכח מדקרי לי' בל תשחית דגופא. והרי ודאי אם אוכל נהמא דשערי ולא דחיטי. וכששותה שיכרא ולא חמרא אין זה דרך השחתה. ואפי' הכי קאמר דהו"ל בכלל בל תשחית. מיהו נראה דבלא"ה קשה לפי מה שפירש"י (בפ"ק דחולין ז' ע"ב) בד"ה עקרנא וכו' דבל תשחית ליכא משום דאכתי יהיו ראויות לדישה עיי"ש. ומזה הוכיח הר"ב שלטי הגבורים (בפ"ק דע"ז) דליכא בל תשחית אלא היכא דהדבר נשחת לגמרי מכל וכל עיי"ש. וא"כ הכא היכי שייך בל תשחית דגופא. אטו כשאוכל נהמא דשערי ושותה שיכרא הגוף נשחת מכל וכל. וכן מאן דאפשר לי' בנהמא דשערי ואכיל דחיטי. ומאן דמצי למישתי שיכרא ושתי חמרא הרי ודאי אין בזה השחתה מכל וכל שהרי אוכל ונהנה ושבע באכילתו. ושותה לתיאבון ואינו צריך לשתות משקה אחר. ולכן נראה דודאי מאי דקאמר ולאו מילתא היא. על עיקר מילתא הוא דקאמר דלאו מילתא היא. כלומר דלא שייך הכא איסורא דבל תשחית כלל. ומאי דמסיק בל תשחית דגופא עדיף. לדבריהם הוא דקאמר. דלדבריהם דשייך בזה בל תשחית א"כ גם בגוף שייך בזה בל תשחית. ובל תשחית דגופא עדיף. אבל לקושטא דמילתא לא שייך בזה בל תשחית כלל לא בלחם ויין ולא בגוף. וראיתי בתשו' חיים שאל (ח"א סי' כ"ג) שהקשה על פירש"י שם מההיא דפ"ק דקידושין שם דמאי פריך והא קעבר משום בל תשחית הלא הקורע בגד אינו נשחת מכל וכל עיי"ש שהאריך בזה. ולק"מ דהתם כיון דר"ה קרע השיראין משום דבעי למיחזי אי רתח רבה ברי'. ודאי דלגמרי קרע שלא יהא ראוי עוד ללבישה כלל. דאל"כ אכתי אפשר דמשום קריעה כל דהוא לא רתח. ואי הוה קרעי' לגמרי הוה רתח. ועל זה שפיר פריך והא קעבר בבל תשחית ועל זה משני דעבד בפומביניי דעכ"פ לפי ראות עין נראה שלא יהא ראוי עוד כלל ללבישה. וא"כ שפיר מצי למיחזי אי רתח. וזה פשוט. אבל בההיא דפרק תולין ודאי קשה טובא אם לא דנימא כדכתיבנא. ואין להאריך בזה כאן:

ועכ"פ לפ"ז ודאי יש מקום לדברי הבה"ג והר"א הזקן ז"ל שמנו שני לאוין אלו. אבל ראיתי בנוסחת כת"י רומי דשם לא נמנה בה"ג אלא לאו דלא תשחית את עצה בלבד עיי"ש. וזהו כדברי רבינו הגאון ז"ל. ונראה דהיינו משום דס"ל דמדאורייתא ליכא איסורא אלא דוקא בעץ מאכל בלבד וכפשטי' דקרא. וא"כ ודאי לאו דאותו לא תכרות אינו אלא לאו שנכפל באותו ענין עצמו. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל כמש"כ בהגהת מל"מ (פ"ו מהלכות מלכים) בשם מהר"י באסאן ז"ל עיי"ש. אף דמדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין נ"ז) מבואר דס"ל דבכל דבר עובר בבל תשחית מדאורייתא עיי"ש. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רצ"ז) ובסמ"ק (סי' קע"ה) ובהגהות הר"פ ז"ל שם. וכן דעת רש"י

ז"ל (בפ"ק דחולין) שם כמש"כ בתו"ח (בע"ז י"א ע"א) עיי"ש. וכן דעת התוס' (בפ"ב דמציעא ל"ב ריש ע"ב) עיי"ש. וכן נראה מדברי הסמ"ג (לאוין רכ"ט) ומדברי החנוך (מצוה תקכ"ט) עיי"ש. מ"מ מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד שם נראה ודאי דס"ל דאין בכלל אזהרה זו אלא עץ מאכל בלבד. וא"כ לאו דאותו לא תכרות ע"כ אינו אלא לאו שנכפל בענין אחד. ואינו בא במנין. ולכן לא מנאן אלא באזהרה אחת. אבל לדעת הסוברין דלאו דלא תשחית כולל כל מיני השחתה. ודאי יש לומר דשני לאוין חלוקים הם ושניהם באים במנין. כדברי הבה"ג שלפנינו והר"א הזקן ז"ל כמו שנתבאר. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל והסמ"ג והחנוך צ"ע בזה. ויש מקום לצדד עוד אלא שאין להאריך בזה:

והנה הרמב"ן ז"ל בעשין המחודשים לדעתו (עשה ו') כתב שיש למנות בזה ג"כ עשה דכי ממנו תאכל. וכמו שאמרו בספרי כי ממנו תאכל מצות עשה. ואותו לא תכרות מצות ל"ת עיי"ש. וגם הרשב"ץ בזהר הרקיע מנה עשה זו. ואמנם כבר העלה בפר"ד (בדרך מצותיך ח"א) דהרמב"ן גופי' אינו מונה עשה זו משום דאינה אלא לאו הבא מכלל עשה עיי"ש. וא"כ גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אינה נמנית. דלדעתו לאו הבמכ"ע נמנה עם הלאוין. ולא עדיף מלאו דלא תכרות שאינו נמנה משום דהו"ל לאו שנכפל. איברא שאין זו דעת רבינו הגאון ז"ל אלא ס"ל דעשה גמורה הוא בפ"ע ובאה במנין. וכבר מנאה לעיל (עשין צ"ה) וכמו שביארנו שם עיי"ש:

מצוה רנ

ויוסיף המלקה עלי נכוחות. כתיב (בפרשת תצא) ארבעים יכנו לא יוסיף וגו'. עי' מה שביארנו בזה לעיל (עשין א') ובשאר דוכתי. ומש"כ עלי נכוחות. נראה שהוא ע"פ מה שאמרו בספרי (תצא פיסקא רפ"ו) אין לי אלא בזמן שמוסיפין על מנין ארבעים. על כל אומד ואומד שאמדוהו ב"ד מנין. ת"ל פן יוסיף מ"מ עיי"ש. וזהו שכתב עלי נכוחות. כלומר יותר על המספר הראוי לו ע"פ אומד ב"ד שיהא יכול לסבול. איזה מספר שיהי' בין רב בין מעט. ועי' משכ"ל (לאוין נ"ט) עיי"ש:

מצוה רנא

המגרש ליא ימכר. כתיב (בפרשת בהר) ואשר יגאל מן הלוים וגו' ושדה מגרש עריהם לא ימכר וגו'. וענין אזהרה זו מבואר (בפרק בתרא דערכין ל"ג ע"ב) דתנן התם אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה לא מגרש עיר ולא עיר מגרש. אמר ר"א בד"א בערי הלוים וכו'. ואמרינן עלה בגמרא שם דכ"ע מיהת בדלוים לא משנינן מנא ה"מ. אר"א דאמר קרא ושדה מגרש עריהם לא ימכר. מאי לא ימכר אילימא לא ימכר כלל והא מדכתיב

גאולת עולם תהי' ללוים מכלל דמזדבני. אלא מאי לא ימכר לא ישנה עיי"ש. וא"כ הרי זה אזהרה שלא לשנות בערי הלוים לא מגרש עיר ולא עיר מגרש ולא שדה מגרש ולא מגרש שדה. וכן כתב הרמב"ם (בסה"מ לאוין רכ"ח.) ואמנם מלשון רבינו הגאון ז"ל משמע דס"ל דאזהרה זו כוללת גם ערי ישראל ולא ערי הלוים בלבד. והכי משמע מסוגיא דהתם דהכי ס"ל לרבנן. ור"א הוא דפליג עלייהו בהכי ואמר בד"א בערי הלוים וכו'. ואנן כרבנן קיי"ל עיי"ש. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפי"ג מהלכות שמיטה ה"ה) עיי"ש ובביאורי מהר"י קורקוס ז"ל שם. כן הי' נראה לכאורה בכוונת רבינו הגאון ז"ל. אלא שאינו נראה כן מלשון רבינו הגאון. דא"כ לא הי' לו לכתוב סתם לא ימכר דמשמע מכירה ממש. אלא הו"ל לכתוב לא ישנה. וכדרכו ז"ל לרמז על ענין האזהרה בכל מקום שאינו כפשוטו. כמו שביארנו בהרבה מקומות כיו"ב. ולכן נראה דכוונתו כמו שפירש"י (בפרשת בהר) ע"פ הספרא. וז"ל ושדה מגרש עריהם לא ימכר מכר גזבר. שאם הקדיש בן לוי שדהו ולא גאלה ומכרה הגזבר לאחר אינה יוצאה לכהנים ביובל כמו שנאמר בישראל וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב הרא"ם ז"ל שם וז"ל אבל מה שפירש לא ימכר מכר גזבר כדתניא בתורת כהנים. ולא בשינוי שאין עושין שדה מגרש וכו' כדתנן סוף ערכין. צריך לומר שבחר מה ששנו בת"כ משום שהוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא עכ"ל עיי"ש. וכבר עמד בזה בסמ"ג (לאוין רע"ח) וז"ל שם ושדה מגרש עריהם לא ימכר וגו' ותניא בת"כ לא ימכר מכר גזבר שאם הקדיש בן לוי את שדהו וכו'. כך פירש"י בפי' החומש. אבל בסוף ערכין שנינו אין עושין שדה מגרש וכו' אלא מאי לא ימכר לא ישונה עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר עמד בזה על פירש"י שם. ומשום זה דחה פירש"י. וס"ל דהעיקר כדמפרש ענין אזהרה זו בתלמודין שם. וכן כתב בקיצור מנין המצות שלו שבראש ספרו ענין אזהרה זו כדאמרינן בערכין שם עיי"ש. אבל תמיהני דבסמ"ג הקצר חזר וכתב ענין אזהרה זו כדפירש"י ע"פ הספרא עיי"ש. ומאחר שדחה פירש"י משום דזהו נגד המבואר בתלמודין שם. אמאי חזר בו שם ונקט כפירש"י שהוא נסתר מסוגיא דגמרא:

ואמנם בעיקר דברי הסמ"ג והרא"ם ז"ל תמיהני במה שמתבאר מדבריהם דס"ל דתלמודא דידן פליגא על הספרא בזה. ולזה דתו דברי הספרא מקמי תלמודין. וזה תמוה דהרי בספרא גופי' שם הנך תרתי דרשות איתנייהו. דמעיקרא דריש התם מהך קרא דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה וכו'. ובתר הכי דריש נמי אידך דרשא שהביא בפירש"י שם. דאמרינן התם מנין שאין עושין שדה מגרש וכו' ת"ל ושדה מגרש עריהם וכו'. לא ימכר מכר גזבר או לא ימכר מכר עולם ת"ל כי אחוזת עולם היא להם. הא מה אני מקיים לא ימכר מכר גזבר עיי"ש. וכתב שם בפי' הר"ש משאנץ ז"ל הא מה אני מקיים לא ימכר וכו'.

וא"ת הא אפיקתי' לא ימכר לא ישתנה. וי"ל א"כ לימא לא ימכרו. מאי ימכר משמע נמי הא דלא ימכר ע"י גזבר עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הראב"ד ז"ל בפירושו שם עיי"ש. וא"כ מבואר דאין שום פלוגתא כלל בין תלמודין והספרא. ותרתי ש"מ ורש"י חדא מינייהו נקט:

ואפשר קצת לומר בדעת הסמ"ג ע"פ מה שראיתי בפסיקתא זוטרתא (בפרשת בהר) שם שכתב וז"ל כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם שלא לשנות. מכאן אמרו אין עושין שדה מגרש וכו' ושדה מגרש עריהם לא ימכר ממכר עולם עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ ממכר עולם ודאי ט"ס הוא. וצ"ל ממכר גזבר ולא ממכר עולם. וכדאי' בספרא שם. ונשמט בטעות מן ממכר ראשון עד ממכר השני. אלא דעיקר דבריו תמוהין שנראה כדורש דרשא מעצמו לא כתלמודין ולא כהספרא. אבל נראה ברור שהוא מפרש כן ברייתא דספרא שם. דהא דאין עושין שדה מגרש וכו'. לא דריש אלא מקרא דשדה מגרש עריהם בלבד. וכלשון הספרא שם דלא מייתי בהך דרשא אלא הך קרא בלבד. וסיפא דקרא לא מייתי התם עיי"ש. ומפרש בעל הפסיקתא דיליף לה מדסמיך למקרא שלפניו דכתיב כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם. וקרא יתירה הוא להך דרשא. אבל קרא דלא ימכר לא מוקי לי' אלא להזהיר על מכר גזבר בלבד. כדריש התם בתר הכי. וריהטא דלישנא דברייתא ודאי הכי משמע. ואין צורך למש"כ הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל דתרתי ש"מ. ולפ"ז ודאי עכצ"ל דתלמודין פליגא על ברייתא דספרא. וא"כ נראה דגם הסמ"ג ס"ל לפרש ברייתא דספרא כדפירש בפסיקתא זוטרתא ולא כפי' הראב"ד והר"ש. ולזה דחה פירש"י שהוא ע"פ הספרא. ותלמודין לא ס"ל הכי:

אמנם נראה דמ"מ דברי הראב"ד והר"ש ז"ל מוכרחין מדאמרינן (בסוף ערכין ל"ד ע"א) ת"ר כשדה החרם לכהן תהי' אחוזתו מה ת"ל. מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו שלא יאמר הואיל ויוצאה לכהנים והרי היא תחת ידי הרי היא שלי. ודין הוא בשל אחרים אני זוכה בשל עצמי לא כ"ש. תלמוד לומר והיה השדה וכו'. ופרכינן עלה מי דמי וכו'. ומסקינן אלא אמר רב נחמן איצטריך סד"א הואיל וכתיב כי אחוזת עולם היא להם. הא נמי אחוזתו היא. קמ"ל אחוזתו. אחוזתו אין חרמו לא. ופירש"י וז"ל והאי נמי אחוזתו היא. ואם הקדישה ולא גאלה לא תצא לכהנים ביובל. אלא יהא לו רשות לגאלה לעולם קמ"ל וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר מזה דהא דהכהנים והלוים שהקדישו מאחוזותיהם אין מתחלקת לכהנים ביובל כשל ישראל. לא נפק"ל אלא מקרא דכי אחוזת עולם היא להם. והנה הך קרא הוא סיפא דקרא דשדה מגרש עריהם לא ימכר. דכתיב ושדה מגרש עריהם לא ימכר כי אחוזת עולם הוא להם. ואינו בא אלא לנתינת טעם ללאו דלא ימכר. מה טעם לא ימכר כי אחוזת עולם הוא להם. וכדתניא בהדיא בספרא שם. כי אחוזת עולם

הוא להם להגיד מה גרם עיי"ש. וא"כ עיקר הך דרשא לא נפק"ל אלא מרישא דהך קרא דכתיב לא ימכר. ולא מייתי סיפא דקרא אלא משום דבעי למימר דסד"א מדקיהיב טעמא כי אחוזת עולם הוא להם הא נמי אחוזתו היא. אבל ודאי עיקר הך מילתא מרישא דההיא קרא דכתיב לא ימכר הוא דשמעינן לה. וכדדריש בספרא. ועוד דמקרא דכי אחוזת עולם הוא להם לחוד ליכא למשמע מיני'. משום דאיכא למימר דלא אתי למעוטי אלא מכר עולם. כמבואר בספרא שם כפי' הראב"ד והר"ש שם עיי"ש. וע"כ אקרא דלא ימכר סמיך. ואפי' את"ל דלתלמודין ס"ל דמכר גזבר נמי שמעינן מקרא דכי אחוזת עולם הוא להם לחוד. ובדוקא נקט הך קרא. אבל קרא דלא ימכר לא אתי אלא לומר שאין עושין שדה מגרש וכו'. מ"מ כיון דהך קרא דכי אחוזת עולם הוא להם הוא נתינת טעם ללאו דלא ימכר שלפניו. א"כ ודאי עכ"פ גם לאו דלא ימכר בהכי נמי מיירי. וא"כ עכ"פ מוכרח מזה כדעת הראב"ד והר"ש ז"ל דתרתי ש"מ. וכן יש להכריח ממתניתין (דפ"ח דערכין כ"ח ע"א) עיי"ש היטב. וממילא מבואר לפ"ז ג"כ דעיקר קרא דלא ימכר לאזהרת מכר גזבר הוא דאתי. מדסיים קרא כי אחוזת עולם הוא להם. דהך טעמא לא שייך אלא לאזהרת מכר גזבר. וההיא דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה. ע"כ לא נפק"ל אלא מדרשא בעלמא מדיוקא דקרא דכתיב לא ימכר. ולא כתיב לא ימכרו. וכמש"כ הראב"ד והר"ש ז"ל. אבל גופי' דקרא לא מיירי בהכי. ועפ"ז מדוקדקים היטב דברי רש"י ז"ל (בפרשת בהר). ולק"מ קושית הסמ"ג ואחריו הרא"ם ז"ל. ואין צריך למה שנדחק הרא"ם ז"ל בזה. דרש"י ז"ל הוכרח למינקט הך דרשא משום דעיקר קרא מיירי לענין זה גם לתלמודא דידן. ומה"ט נמי נראה דהסמ"ג גופי' בקיצור סמ"ג שלו נקט ענין אזהרה דלא ימכר כדפירש"י ז"ל. ומשמע מזה שחזר בו ממה שכתב בסמ"ג שהאריך לדחות פירש"י ע"פ סוגיא דגמרא (פרק בתרא דערכין) והיינו כדכתיבנא דאין שום סתירה מתלמודא דידן לברייתא דספרא כלל. ואדרבה גם מתלמודין מוכרח כההיא דרשא. והשתא א"כ גם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים ומדוקדקים. דשפיר נקט אזהרה זו כלישנא דקרא. משום דעיקר קרא ודאי בא להזהיר על מכירה ממש. אע"ג דדרשינן מיני' ג"כ אזהרה לענין שאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה. דתרוייהו ש"מ. כמש"כ הר"ש והראב"ד ז"ל:

והנה באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מצאתי לאו זה בפירוש. ולכאורה הי' נראה שנמשך רבינו הגאון ז"ל שם אחר הבה"ג שגם הוא לא מנה לאו זה. וכן באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל לא מנו לאי זה. ונמשכו בזה אחר הבה"ג כדרכם אבל בה"ג כת"י רומי איתא לאו לא ימכר במנין הלאוין עיי"ש. ואולי כוונתו ללאו זה. וכן באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל מנה בפירוש לאו זה. והוא ג"כ נמשך תמיד אחר הבה"ג. ובודאי כן

הי' גם בה"ג שלפניו. ובאמת הדבר תמוה לומר שאין זה לאו נמנה. וראיתי באזהרותיו שם (בדבור לא תגנוב) שכתב רבינו הגאון ז"ל שם וז"ל **שדרך היא טבור ערי הלוים למדוה אף בגולה אל תגרשוה**. וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים חתומים וסתומים לכאורה כדברי הספר החתום. ואמנם נראה שכוונתו שם ללאו זה. ודרך אגב השמיענו דגם בזמן הזה נוהג איסור זה. משום דקדושת עזרא קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. ואפי' למ"ד לא קידשה לעתיד לבוא. מ"מ מדרבנן מיהת אסור אפי' בזה"ז. כדמוכח בפ"ב דבב"ב (כ"ד ע"ב). דתנן מרחיקין את האילן מן העיר וכו'. ואמרינן עלה מ"ט אמר עולא משום נויי העיר. ופרכינן עלה ותיפוק לי' דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה וכו' עיי"ש. וברמב"ן שם כתב דאמתניתין לא פריך משום דאיכא למימר דקמ"ל דמשים היזק צריך להרחיק ואפי' בחו"ל. אע"ג דבחו"ל עושין שדה מגרש ומגרש שדה. אבל כיון דעולא מפרש טעמא משום נויי העיר א"כ ודאי תנא בא"י קאי. דבחו"ל אין לחוש לנויי העיר. ולזה פריך ותיפוק לי' דבא"י אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה עיי"ש. והשתא קשה דאכתי מאי פריך. ודילמא קמ"ל תנא בזה"ז דעושין שדה מגרש ומגרש שדה. ואפי' הכי משום נויי העיר צריך להרחיק בארץ ישראל אפי' בזה"ז. אלא ודאי מוכרח דגם בזה"ז ג"כ נוהג איסור זה. וזהו שכתב **שדרך היא טבור ערי הלוים** (העיר היא כטבור באמצע השדות המגרשים) **למדוה** (כלומר עליך לבנותה ולהחזק בדקיה. והוא מלשון המשנה (פ"ה דכלים מ"ט) תנור שעשה בו למודים. ועי' ברמב"ם ור"ש שם. ובערוך (ערך למד השני) שכתב שענינו שיפוץ. ועי' ערך שפץ ובפירש"י (מגילה ד' ע"א) בד"ה שפצינהו עיי"ש). **אף בגולה אל תגרשוה**. כלומר שאפי' בזה"ז שישראל בגולה המצוה להגן על העיירות ולחזק את בדקיהן ולבנות הנהרסות ולא לעשותן מגרש. דגם בזה"ז אין עושין עיר מגרש וזהו שסיים שם וכתב **כי אלקים יושיע ציון** וכו' עיי"ש. ומש"כ האזהרה רק בערי הלוים. אפשר דהיינו משום דעיקר קרא בערי הלוים הוא דכתיב. וכן הרמב"ם והחינוך כתבו האזהרה בערי הלוים כמשכ"ל. וגם בזה ס"ל שם כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דעיקר אזהרה זו אינו אלא לענין שאין עושין מגרש שדה או עיר. ולא עיר שדה או מגרש. אבל כאן חזר בו וס"ל דעיקר אזהרה זו לענין מכירה ממש היא וכמו שנתבאר:

מצוה רנב

והמעשר למת. ולטמא. ולאנחות. כתיב (בפרשת תבא) לא אכלתי באוני ממנו. ולא בערתי ממנו בטמא. ולא נתתי ממנו למת. והן שלש אזהרות. שלא ליקח מדמי מע"ש ארון ותכריכין למת. כדדרשינן בפרק בתרא דמע"ש ובספרי (תבא) עיי"ש. ושלא יסוך

בשמן של מע"ש את המת. כמו שדרשו ביבמות (פרק הערל ע"ד ע"א) ובירושלמי (ריש פ"ב דמע"ש). ועל זה באה אזהרה דלא נתתי ממנו למת. ולאו דלא בערתי ממנו בטמא בא להזהיר שלא לאכול מע"ש בטומאת הגוף ושלא להדליק בשמן טמא של מע"ש. כדאמרינן בפרק הערל ובפרק בתרא דמכות. ולאו דלא אכלתי באוני ממנו בא להזהיר שלא לאכול מע"ש באנינות כדאיתא התם. ושלשת לאוין אלו מנאום הבה"ג וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ואע"פ שלא נאמרו בלשון אזהרה אלא בדרך וידוי. מ"מ שפיר חשיבי לאוין גמורים. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני). אלא שהרמב"ן ז"ל השיג עליו ומסיק שאין למנותן משום שלא נאמרו בלשון אזהרה אלא בלשון וידוי עיי"ש שהאריך בזה. וגם הסמ"ג (לאוין רנ"ט) חוכך לומר שאינן באין במנין עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רש"י ז"ל (בפרק הערל ובפ"ב דפסחים). וכן דעת מהר"ם חלאוה ז"ל (בחי' לפסחים שם) עיי"ש. וכן דעת הראב"ן ז"ל (בספרו סי' י"ח) עיי"ש. ועיקר ראי' של הרמב"ן והסמ"ג היא מסוגיא דפרק הערל ופרק בתרא דמכות. אבל כבר הרגישו התוס' שם (בפרק הערל ע"ג ע"ב) בד"ה והיכן מוזהר וכו' דמסוגיא דפ"ב דפסחים (כ"ד ע"א) מתבאר דקרא דלא בערתי ממנו בטמא הו"ל אזהרת לאו עיי"ש ובמש"כ הרש"א ז"ל שם. וכבר מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פ"ג דמע"ש ובפ"ג דמכות) פירוש סוגיא דפרק הערל ופ"ג דמכות שם. באופן שאין שום מקום להוכחת הסמ"ג והרמב"ן ז"ל משם עיי"ש בדבריו. וכבר האריכו האחרונים ז"ל בזה הרבה. וקצתם רצו לעשות בזה סוגיות חלוקות. ואחרים אמרו שאין בזה מחלוקת ולכ"ע הנך תלתא לאוי לאוין גמורים הן. ולכן לא אאריך במה שכבר האריכו הרבה. אבל הנני מוסיף רק במה שלא הרגישו כולם. דלכאורה יש ראי' מוכרחת דאזהרת לאו דאכילה באנינות לא נפקא לן מקרא דלא אכלתי באוני ממנו. מדברי הירושלמי (ריש פ"ב דמע"ש. וריש פרק בתרא דיומא) דמייתי התם ראי' דשתייה בכלל אכילה מדכתיב לא אכלתי באוני ממנו. והא ודאי גם שתייה אסורה לאונן. אלא ודאי שתייה בכלל אכילה עיי"ש. והשתא אם איתא דקרא דלא אכלתי באוני ממנו הוא אזהרת לאו מטעם שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) משום דכל שגזר הכתוב שננקה נפשותינו בשנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני. אותו הפועל הוא מכלל מצות ל"ת. ובאמרו אני לא עשיתי כך. ידענו שהוא מוזהר ממנו באזהרת לאו עיי"ש בדבריו. א"כ הדבר תמוה מאי ראי' היא זו לומר דשתייה בכלל אכילה. והרי אע"ג דודאי גם שתייה אסורה באנינות מ"מ י"ל דלאו ליכא אלא באכילה בלבד ולא בשתיי'. ולכך כתיב לא אכלתי באוני ממנו. ולעולם שתייה אינה בכלל אכילה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלא אכלתי באוני אינו לאו אלא לשון וידוי בעלמא וכדעת רש"י וסייעתו ז"ל.

ולזה שפיר מוכיח בירושלמי דכיון דודאי גם שתייה אסורה לאונן. אמאי אינו מתודה אלא על אכילה ולא על שתייה. אלא ודאי גם שתייה בכלל אכילה. ועיקר איסור אנינות לא נפק"ל אלא מדכתיב בה שמחה באכילה ושתיית מע"ש כמש"כ הסמ"ג והרמב"ן ז"ל. אבל להרמב"ם ז"ל וסייעתו דלא אכלתי באוני ממנו הוא מצד עצמו אזהרת לאו. משום דמאחר שנצטוינו לשלול אותו מנפשנו לומר לא עשיתי כך וכך. הוא בהכרח איסור לאו. א"כ ודאי אפשר לומר דשתייה אין בה אזהרת לאו. ולכך אי אפשר להתוודות עלי' ולשלול אותה מנפשנו. דא"כ תהי' בכלל אזהרת לאו:

ואמנם בלא"ה עיקר סברת הרמב"ם ז"ל בזה נפלאת היא בעיני ואינה מובנת לכאורה כלל. דאטו עבירת עשה לא עבירה היא. ולא שייך בה לומר שצוה הכתוב להתוודות עלי' ולנקות נפשו ממנה. והיכי איכא למשמע שיש בדבר אזהרת לאו ממה שצוה הכתוב שנשלול אותה עבירה מנפשותינו שלא עשינו אותה. אזהרת לאו מאן דכר שמה. ודילמא עבירת עשה הוא דאית בה. והנה הרמב"ן ז"ל כתב שם (בשורש שמיני) וז"ל ואני לא באתי לידי המדה הזאת. כי מן הנראה מדברי רבותינו בתלמוד אין מניעה בתורה שלוקין עלי' באה מן הכלל. אבל אלו וכיו"ב לאו הבא מכלל הן. שנצטוינו אנחנו החיים לאכלו בטהרה לפני השם ובשמחה. ולא באנינות ולא בטומאה ולא לתת ממנו למת וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה כל האחרונים ז"ל בכל מה שהאריכו להשיב על כל דברי הרמב"ן ז"ל בשורש זה. לא שמו לבם להשיב על השגה זו. דלכאורה אלימתא היא. דהרי קיי"ל דלאו הבא מכלל עשה אע"פ שמשמעותו לאו מ"מ כיון שאינו מפורש בקרא ומכללא הוא דנפקא. אין לו תורת לאו. א"כ הכא נמי הרי כיון שאין הלאו מפורש בקרא אלא מכלל הוא דנפק"ל. אית לן למימר שאין עליו תורת לאו. ומיהו לכאורה נראה בפשיטות דהרמב"ם לשיטתו אזיל. עפמש"כ הר"ב תוס' יו"ט (בפ"ז דבכורות מ"ג) לדעת הרמב"מ ז"ל (בפיה"מ בבכורות שם ובפ"ו מהלכות ביאת מקדש) דס"ל דדוקא לאו הבא מכלל עשה אין לוקין עליו. אבל לאו הבא מכלל קרא שנאמר בלשון לאו הו"ל לאו גמור ולוקין עליו. ולכך ס"ל דגם על המומין שאין פוסלין אלא משום שאינו שוה בזרעו של אהרן. דנפק"ל (ברפ"ז דבכורות מדכתיב כל איש אשר בו מום מזרע אהרן הכהן לא יגש וגו' ד"דרשינן מיני' איש ששוה בזרעו של אהרן הוא דבעי מומא. הא אינו שוה בזרעו של אהרן בלא מום נמי מיפסל. אם עבד לוקה עיי"ש. וסברתו ברורה דלאו הבא מכלל עשה תורת עשה עליו משום דהו"ל תולדת עשה. משא"כ לאו הבא מכלל לאו שפיר י"ל דחשיב לאו משום דתולדות לאו הוא. ותמיהני על הר"ב חות יאיר (סי' קצ"ב) שכתב על התוס' יו"ט שהוא דוחק נפלא וכ"ש הוא עיי"ש. ולא ידענא מאי קאמר מר. כי דברי התוס' יו"ט

פשוטים כדכתיבנא. וא"כ הכא נמי כיון דעכ"פ לא כתיב בקרא לשון עשה אלא לשון לאו. ס"ל להרמב"ם ז"ל דחשיב לאו אע"פ שבא מכללא.

אלא דצ"ע בזה מדברי הירושלמי (ריש פ"ב דמע"ש וריש פרק בתרא דיומא) דיליף התם דסיכה היא בעשה מדכתיב לא נתתי ממנו למת. איזהו דבר שמותר לחי ואסור למת הוי אומר זו סיכה עיי"ש. הרי דאע"ג דנפיק מכלל לאו. מ"מ ס"ל לירושלמי דתורת עשה יש לו. ולא חשיב לאו. והכי איתא נמי שם (בפרק בתרא דמע"ש הלכה ה') עיי"ש. איברא דמזה לכאורה נסתרו עיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה. דהרי לפי הירושלמי עיקר קרא דלא נתתי ממנו למת בסיכה הוא דמיירי. ולא מכללא לחוד נפיק. וא"כ לשיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל הו"ל לאו גמור בסיכה. ואמאי קאמר בירושלמי דלא שמעינן מהך קרא אלא עשה. וע"כ טעמא משום שלא נאמר הכתוב אלא בדרך וידוי. וא"כ מזה ראי' מוכרחת לדעת רש"י והרמב"ן ז"ל. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא הדגישו בזה. ועכצ"ל דאע"ג דודאי לאו גמור הוא. מ"מ קאמר בירושלמי שהוא בעשה לענין שאין לוקין עליו. דלענין מלקות הוא דמיירי בירושלמי שם עיי"ש. וכבר הכריחו האחרונים ז"ל דלכ"ע אין לוקין על לאו דלא נתתי ממנו למת משום שיש לו תקנה שיאכל כנגדו. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ג ה"י מהלכות מע"ש) עיי"ש. וכ"כ בחינוך (מצוה תר"י) דהו"ל כלאו שניתן לתשלומין מהאי טעמא עיי"ש ובפר"ד (דרך מצותיך ח"ב) מש"כ בזה. וא"כ אין מדברי הירושלמי שם סתירה לסברת התוס' יו"ט בשיטת הרמב"ם ז"ל. ולכאורה יש להביא ראי' לסתור סברא זו מסוגיא דפ"ק דיבמות (י"א ע"א) לפירש"י (שם בד"ה בעשה) עיי"ש. אלא דלק"מ דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל (בפ"א מהלכות יבום הלכה י"ב) דלא ס"ל כפירש"י עיי"ש ובמש"כ הה"מ שם. ובלא"ה הביאו הראשונים ז"ל שם בשם הר"ח ז"ל גירסא אחרת בסוגיא שם עיי"ש ורש"י שם לטעמי' אזיל בבכורות שם דגם כה"ג עשה הוא:

אלא דאכתי קשה לכאורה מדאמרינן ביבמות (פרק הבא ע"י נ"ו ע"ב) והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת ויש לך אחרת שאע"פ שנתפשה אסורה ואיזו זו אשת כהן ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. הרי דאע"ג דבקרא לא כתיב לשון עשה. מ"מ יליף מיני' עשה כלאו הבא מכלל עשה. וזה דמי ממש כההיא דפ"ז דבכורות שם. דהרי כשלא נתפשה אסורה בלאו דאחרי אשר הוטמאה. וא"כ קרא באיסור לאו מיירי. ואפי' הכי דייקינן מיני' לאו הבא מכלל עשה עשה מדכתיב והיא לא נתפשה הא אחרת אפי' נתפשה אסורה. ולסברת התוס' יו"ט הי' ראוי לומר דאחרת אפי' נתפשה אסורה באיסור לאו כמו בלא נתפשה דקרא. ואמאי קאמרינן דהו"ל עשה. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת

הרמב"ן ז"ל דכל דלא אתי אלא מכללא בכל ענין אין עליו תורת לאו ואינו אלא כעשה. מיהו נראה דגם מההיא לא תברא. דהנה התם אמר רבה אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עלי' משום טומאה ומשום זונה. ומתיב ר"ז והיא לא נתפשה אסורה ויש לך אחרת שאע"פ שנתפשה אסורה ואי זו זו אשת כהן ולאו הבא מכלל עשה עשה. ומשני אמר רבא הכל היו בכלל זונה כשפרט לך הכתוב גבי אשת ישראל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא עיי"ש. ומעתה אפשר לומר דודאי מעיקרא הוה ס"ד דר"ז לומר דגם כאן אמרינן דלאו הבא מכלל עשה עשה. משום דכל שאין הלאו מפורש בקרא ולא אתי אלא מכללא אין עליו תורת לאו אלא דין עשה יש לו. וכדעת הרמב"ן ז"ל. אבל רבא השיב לו דליתא דלא אמרינן לאו הבמכ"ע עשה אלא היכא שבא מכלל עשה דוקא. אבל הכא שבא מכלל לאו דינו כלאו גמור. והיינו דקאמר רבא מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא. כלומר דליכא למידק מהך קרא עשה. אלא לאו הוא דשמעינן מיני' מטעמא דכתיבנא. וכן כתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל ופרקינן אמר רבא הכל היו בכלל וכו'. פי' דכי אמרינן והיא לא נתפשה אסורה וכו'. לא הוי לאו הבא מכלל עשה. אלא הכי קאמר היא בת ישראל אסורה וחשיבא טמאה דוקא בשלא נתפשה. דאילו אשת כהן סתמא מיקריא טמאה בין נחפשה בין לא נתפשה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דרבא אתי לחידושי ולומר דאין זה לאו הבא מכלל עשה כבעלמא שיהא לו דין עשה. והיינו מטעם שנתבאר. וכן נראה מוכרח. דאל"כ ע"כ צ"ל דרבא בא לומר דאיסור אשת כהן שנאנסה לא מהך קרא דוהיא לא נתפשה דייקינן לי'. אלא ממילא ידעינן. משום דהכל היו בכלל זונה בין באונס בין ברצון. ואע"ג דבאשת ישראל גלי קרא לחלק בין אונס לרצון. מ"מ אין לך בו אלא חידושו ולא גמרינן מינה אשת כהן. וע"כ הא ליתא. חדא דא"כ מיעוטא דוהיא למה לי. ועוד דהרי ההיא דר"ז ברייתא היא. כמבואר בפ"ד דכתובות (נ"א ע"ב). ומבואר שם בהדיא דמהך דיוקא דקרא הוא דנפק"ל איסורא דאשת כהן שנאנסה. ממיעוטא דוהיא. דדריש לי' למעוטי אשת כהן לאיסורא אפי' באונס. וא"כ אכתי הו"ל לאו הבא מכלל עשה עשה. ועכצ"ל כדכתיבנא:

איברא דודאי מלישנא דרבא לא משמע הכי. דא"כ למה לו להאריך כ"כ ולומר הכל היו בכלל וכו'. הו"ל למימר בקיצור ובפשיטות דהכא כיון דמלאו קא נפיק לאו הבא מכלל לאו הוא והו"ל לאו ולא עשה. ועכצ"ל דהכי קאמר רבא. דלפי שרבי זירא פריך עלי' דרבה דקאמר דבאונס נמי לקי משום זונה. מברייתא דיליף אשת כהן שנאנסה לאיסורא מדיוקא דקרא דוהיא לא נתפשה. ומשמע דאי לאו הך מיעוטא הי' ראוי לומר דאפי' אשת כהן נמי שר"א באונס. וא"כ השתא נמי דמיעט קרא אין לנו אלא לאו הבא מכ"ע.

ולאו הבא מכלל עשה עשה ולא לקי. והיכי קאמר רבה דלוקה. ועל זה השיב רבא דאי לאו דגלי קרא באשת ישראל דבאונס שריא ודאי דגם אונס בכלל זונה לגבי כהן. אלא דבתר דגלי קרא גבי ישראל דבאונס שריא הוה סד"א דגם בכהן לא הזהיר הכתוב אלא ברצון. ולזה הוא דאתי מיעוטא דוהיא לא נתפשה לאשמעינן דהך שריותא דקרא דוקא באשת ישראל הוא דאמרה תורה. אבל אשת כהן כדקיימא קיימא בכלל אזהרת זונה. והו"ל ממש במיעוטא דתזבח ולא גיזה בשר ולא חלב. דאע"ג דנראה כלאו הבא מכלל עשה. מ"מ אמרינן (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"ב) דהגווז והעובד בפסהמו"ק לוקה עיי"ש. והיינו משום דאהדרי' לאיסורא קמא. והכי קאמר קרא תזבח התרתי לך ולא גיזה. בשר התיר הכתוב ולא חלב אלא כדקיימי קיימי בלאו דלא תגוז ולא תעבוד האמור בקדשים. וכמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) עיי"ש. והילכך הכא נמי ה"ק קרא. היא לא נתפסה אסורה הא נתפסה מותרת. אבל אשת כהן כדקיימא קיימא ולא התרתי לך אפי' נאנסה. ולא יצאה מכלל לאו דזונה. אלא קיימא בלאו כדמעיקרא. והשתא לפ"ז מתבאר דאי לאו דאיכא הכא לאו דזונה. דמשמע בין ברצון ובין באונס. ודאי אפי' לרבא הי' ראוי לומר דוהיא לא נתפשה דמיעט אשת כהן. לא הוי אלא לאו הבא מכלל עשה דאינו אלא עשה ואינו לוקה. אע"ג דהך מיעוטא אצל איסור לאו הוא דכתיב. וא"כ מבואר דלא כסברת התוס' יו"ט אליבא דהרמב"ם ז"ל. וכן מתבאר מירושלמי בסנהדרין (פרק ארבע מיתות ה"י) דאפי' לאו הבא מכלל לאו אין לו אלא דין לאו הבא מכלל עשה דהו"ל עשה עיי"ש. וא"כ דברי הרמב"ן ז"ל מוכרחים. ושפיר השיג בזה על הרמב"ם ז"ל. ודברי הרמב"ם וסייעתו צ"ע טובא לכאורה:

ולכן נראה לומר בכוונת הרמב"ם ז"ל. דודאי בכל לאו הבא מן הכלל קיי"ל שאין עליו תורת לאו ללקות עליו. לא שנא שבא מכלל עשה ול"ש בא מכלל לאו. והיינו משום דאע"ג דשמעינן מדיוקא דקרא איסור בדבר. אבל לא נתברר לנו מזה באיזה ענין נאסר הדבר אם באיסור לאו או באיסור עשה. וכיון שלא חש הכתוב להודיענו בפירוש באיזה ענין נאסר. אין לנו בזה אלא הקל שבאיסורין דהיינו איסור עשה. אבל כאן מענינא דקרא שמעינן דאית בה אזהרת לאו. דכיון שצוה הכתוב להתוודות ולומר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת. שמענו מזר שהוזהרנו על ענינים אלו באזהרת לאו. כאילו כתיב בהדיא לא תאכל באונך ממנו ולא תבער ממנו בטמא ולא תתן ממנו למת. שאם לא הי' בדבר אלא איסור עשה. וא"כ אם הי' איסור זה כתוב בהדיא בקרא. הו"ל לקרא למיכתב תאכל ממנו בשמחה ותבער ממנו בטהור ותתן ממנו לחי. דמלשון זה הוה שמעינן בלאו הבא מכלל עשה. בשמחה ולא באנינות. בטהור

ולא בטמא. לחי ולא למת. ולאו הבא מכלל עשה עשה. על זה הוה שייך להתוודות אכלתי ממנו בשמחה ובערתי ממנו בטהור ונתתי ממנו לחי. דהוידוי ודאי צריך שיהי' כענין המצוה שעלי' הוא מתודה. ומאחר שצוה הכתוב להתודות בלשון זה לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת. נראה מזה שהוזהרנו על ענין איסורים אלו באזהרת לאו. ומאחר שידענו בברור מענינא דקרא שהוזהרנו על זה באזהרת לאו אע"ג דלא נפיק אלא מכללא ודאי לאו גמור הוא. וזה מדוקדק היטב בלשון הרמב"ם ז"ל כמבואר להמעיין. וא"כ נסתלקה השגה זו של הרמב"ן ז"ל:

והשתא לפ"ז ממילא מתורץ שפיר נמי מאי דקשיא לן לשיטה זו מדברי הירושלמי שהבאתי. דודאי שפיר הכריחו בירושלמי דשתייה בכלל אכילה. מדלא צוה הכתוב להתוודות אלא על האכילה לא אכלתי באוני ממנו. אע"ג דודאי גם שתייה אסורה באנינות. ועכצ"ל דשתייה נמי בכלל אכילה. דאין לומר דלהכי אינו מצוה להתוודות אלא על אכילה משום דשתייה נהי דאסורה ג"כ באנינות. מ"מ לית בה אזהרת לאו אלא איסור עשה בעלמא. ואם יתודה לא שתיתי באוני ממנו הו"ל אזהרת לאו לפי שיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דזה ליתא כלל. דאטו משום דלא הו"ל אלא עבירת איסור עשה לא יהא צריך להתוודות. ואם משום דא"כ הוה משמע דמוזהרין עלה באזהרת לאו. הרי יכול להתוודות בענין שלא יהא נשמע ממנו אלא איסור עשה. לומר שתיתי ממנו בשמחה וכיו"ב וכמשכ"ל. ומדלא צוה הכתוב להתוודות אלא על אכילה בלבד. ש"מ דשתייה בכלל אכילה ובוידוי דאכילה שתייה נמי בכלל:

ועדיין יש להעיר בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. שכתב ולאנחות. דמשמע לכאורה דס"ל דעל כל ימי האבלות הזהיר הכתוב. דהכי משמע אנחות דהיינו ימי בכי ואבל. וכן מפורש בהדיא באזהרותיו שע"פ עשה"ד (בדבור לא תחמוד) שכתב שם ומעשר באבל וטומאה ולמתים עיי"ש. וזה תמוה דלא אכלתי באוני כתיב. דהיינו אנינות בלבד. וכן מבואר בכל דוכתי דלא אסרה תורה אלא דוקא באנינות. ולא בימי אבלו. וראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שכתב ג"כ אזהרה זו לענין אבלות וז"ל ומעשר שני בלי לאכול באבלו עיי"ש. וכבר עמד בזה בנתיב מצותיך (דף ק"ב ע"ב) עיי"ש שנדחק בזה דלאו דוקא הוא. ואינו נכון כלל. ובפרט דמאחר דגם רבינו הגאון ז"ל כתב כן כאן וגם באזהרותיו שם. ודאי לא יתכן כלל לומר דלאו בדוקא הוא ולא דייקי בלישנא. אבל נראה דהדברים מדוקדקים. דידוע דעת הגאונים ז"ל וכן דעת הרי"ף ז"ל (בפ"ב דברכות. ובפרק ואלו מגלחין) דאנינות היינו אבלות. ומשום הכי ס"ל דאבלות יום ראשון הוא מדאורייתא. והיינו אנינות דכתיב בקרא. וקצת גאונים ז"ל ס"ל דאנינות דאורייתא היא

שבעת ימים. והן שבעת ימי אבלות דכתיב בקרא ויעש לאביו אבל שבעת ימים. כמש"כ הרי"ף ז"ל שם עיי"ש. וכן מתבאר לפום פשטא דסוגיא (סופ"ב דברכות ט"ז ע"ב) דאנינות היינו אבלות. דאמרינן התם אמתניתין דתנן דרבן גמליאל רחץ לילה הראשון שמתה אשתו. מ"ט דרבן גמליאל. קסבר אנינות לילה דרבנן עיי"ש. הרי דקאי באבלות ונקט אנינות. ואע"פ שהתוס' הוקשה להם זה. ונדחקו לתרץ זה עיי"ש. אבל מדברי רש"י שם נראה דמפרש הסוגיא כפשטה עיי"ש. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בתורת האדם) בשם בה"ג והלכות פסוקות דאנינות ואבלות חד שמא וחדא מילתא נינהו. ועי' מש"כ שם הרמב"ן על זה. ובמש"כ תלמידי רבינו יונה ז"ל והרא"ש בברכות שם. ובפרק ואלו מגלחין אמרינן אבל אינו משלת קרבנותיו דתניא ר"ש אומר שלמים בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא אונן עיי"ש. הרי דמייתי מאנינות ראי' לאבילות. ובתוספתא (פי"א דזבחים) אמרינן אין אונן רשאי להביא זבחים כל שבעה. הרי דכל שבעת ימי אבלות קרי לי' אונן. ומזה מסתייע דעת הגאונים ז"ל. ועיקר יסוד דברי הגאונים ז"ל הוא מדאמרינן (בר"פ ואלו מגלחין י"ד ע"ב) אבל אינו נוהג אבלות ברגל דכתיב ושמחת בחגך. אי אבלות דמעיקרא היא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד וכו'. הרי דבאבלות איכא עשה והיינו אנינות דכתיב בקרא. וקרי לה אבלות. וכן כתב הבה"ג (בהלכות אבל) וז"ל והכין אמרו משם גאון דהיכא דשכיב לי' שיכבא ביו"ט ראשון וכו' אבל שכיב לי' שיכבא ביו"ט שני של יו"ט אחרון כיון דעיקר מררא יום ראשון הוא וכו'. דהכין אסמיכו רבנן דעיקר אבלות מדאורייתא יום ראשון הוא דכתיב ואכלתי חטאת היום. היום אסור למחר מותר. וכתיב ואחריתה כיום מר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאנינות היינו אבלות. וכן תרגם אונקלוס על לא אכלתי באוני ממנו לא אכלית באבלי מיני' וכן בתרגום יונתן לא אכלית ביומי אבלי מיני'. וכ"כ הראב"ע ז"ל וטעם אוני כמו אבלי עיי"ש. ואף דאשכחן במתניתין (דפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ו ע"ב)) ולא היו מתאבלין אלא אוננין. שאין אנינות אלא בלב עיי"ש. וכבר הביאו ראי' זו תלמידי רבינו יונה ז"ל (בברכות שם) עיי"ש. וכן במס' שמחות (פ"ד) דקתני מתאבל ואונן לא מתאבל ולא אונן עיי"ש. וא"כ משמע דאונן לחוד ואבל לחוד. לק"מ דיש דינים באבלות שהם מדאורייתא להסוברים דאבלות דאורייתא. ויש דברים שאינם אסורים לכ"ע אלא מדרבנן. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בתורת האדם שם) וז"ל נראה עוד שעיקר אבילות מן התורה אינו אלא בעידונין. כגון רחיצה וסיכה ותשהמ"ט ותפילין שהם פאר. ותכבוסת ותספורת דשמחה היא. ואבילות כשמה שלא יתעסק בדברים של שמחה אלא בדברי אבלות. וזהו אנינות שבלב שממנו למדו שלא יתעסק בדברים של שמחהה. אבל מנעל וסנדל ועטיפה אינן מן התורה. שלא אמרה תורה לענות ולצער

נפשו ממנהג של כל העולם. לפיכך הקילו באלו עד שיקבר וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו ז"ל. והובאו בקיצור בטור (יו"ד סי' שמ"א) עיי"ש. ולזה אבלות דאורייתא קרו אנינות. משום דלא מיתסר אלא בדברים של שמחה ואין אנינות אלא בלב. כדתנן במתניתין דסנהדרין שם. ואבלות דרבנן דהיינו מה שהוסיפו מדבריהם להחמיר על האבל. קרו אבלות כדי לחלק ביניהם במקום הצורך. כמו גבי הרוגי ב"ד דקתני לא היו מתאבלין אלא אוננין. או במקום שצריך לפרש כדי שלא נטעה לומר דדוקא אבלות דאורייתא נוהגת בו ולא אבלות דרבנן. או להיפוך דוקא אבלות דרבנן אין נוהגת בו. אבל אבלות דאורייתא הי' מקום לומר שנוהגת בו. להכי קתני מתאבל ואונן או לא מתאבל ולא אונן. כמו בהנך דבמס' שמחות שם עיי"ש. אבל ודאי אנינות ואבלות חד שמא נינהו דאנינות נמי לשון אבלות היא. כן נראה פשוט לדעת הגאונים ז"ל ואכמ"ל בזה יותר. ועי' במו"ק (כ"ג ע"ב) בתוס' ד"ה ואינו אוכל עיי"ש היטב:

מצוה רנה

ומקנה הנמכרת בל יגאול. נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל למה שכתוב (בפרשת בחוקותי) גבי מקדיש שדה אחוזתו. ואם לא יגאל את השדה ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד וגו'. וס"ל דהיינו אזהרת לאו שלא יגאל. וכשעבר וגאלה אחר שמכר הגזבר את השדה לאיש אחר עובר בלאו דלא יגאל עוד. אלא דאינו מובן לכאורה מש"כ מקנה הנמכרת. חדא דבשדה אחוזה איירי קרא. ולא בשדה מקנה. ולא שייך כלל לאו זה בשדה מקנה כמבואר. ועוד מה זה שכתב הנמכרת והרי בקרא תרתי כתיב. אם לא יגאל ועדיין היא ברשות הקדש כשהגיע יובל. ובאם מכר הגזבר את השדה לאיש אחר קודם היובל. וכמו שהכריחו התוס' בסוגיא (דסוף פ"ז דערכין) עיי"ש. וא"כ אמאי נקט רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו דוקא בשמכרה. ועוד יש לתמוה דהרי מלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב סתם הנמכרת בל יגאול. משמע ודאי דמיד משמכרה הגזבר קאי בלא יגאל אפי' קודם שהגיע היובל. וזהו כגירסא שלפנינו בגמרא במתניתין דהתם (כ"ה ע"א). דגרסינן גאלה אחר או אחד מהקרובים וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל. וזו היא גירסת רש"י ותוס' שם והראב"ד ז"ל בהשגות (פ"ד מהלכות ערכין ה"כ) עיי"ש. ולא כגירסת המשנה שבמשניות. דגרסינן שם אינה יוצאה לכהנים ביובל. וזו היא גירסת הרמב"ם ז"ל וקצת משאר ראשונים. וא"כ כיון דקרא תרתי קאמר. נמצא דשני ענינים חלוקים נכללו בלאו זה. שאם לא מכרה הגזבר ועדיין השדה ברשות הקדש לא קאי בלא יגאל אלא אחר שהגיע יובל. שהרי קודם היובל ודאי רשאי ויכול לגאול. והרי היא שלו כדמעיקרא וכמפורש בקרא. אבל כשמכרה הגזבר לאחר אפי' כשבא לגאלה קודם היובל

מיד משנמכרה קאי עלה בלא יגאל. וא"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל שני פרטים הכלולים בלאו אחד נמנה כל אחד בפ"ע. הי' לו למנות כאן שני לאוין. והדבר תמוה דלא לבד שלא מנה אותן בשני לאוין. אלא שלא הזכיר הפרט השני כלל. ומשמע מדבריו דלא הזהיר הכתוב אלא בשנמכרה דוקא:

ואמנם לכאורה עיקר מש"כ התוס' דהקרא מתפרש בשני דרכים אינו מוכרח. והנה מה שהכריחם לזה היינו מדתנן התם הגיע יובל ולא נגאלה הכהנים נכנסים לתוכה ונותנין את דמיה דברי ר"י. רש"א נכנסין ולא נותנין. ר"א אומר לא נכנסין ולא נותנין. אלא נקראת שדה רטושין עד היובל הבא. וכו'. לעולם אין הכהנים נכנסין לתוכה עד שיגאלנה אחר. ואמרינן עלה בגמרא. מ"ט דר"י גמר קודש קודש ממקדיש בית וכו'. ור"ש גמר קודש קודש מכבשי עצרת וכו'. וכתבו בתוס' שם וז"ל וא"ת מנ"ל דיש לכהנים עלי' זכות טפי מאחר דילמא דומיא דמקדיש בית דיוצא בדמים לכל מי שירצה וכו'. וי"ל דמשמע לי' פשטי' דקרא הכי. ואם לא יגאל את השדה. פי' הבעלים. אלא עומד ביד הגזבר עד היובל. ואם מכר השדה לאיש אחר שגאלו אחר. בשני דרכים אלו לא יגאל עוד. אלא והי' השדה בצאתו ביובל לכהנים. אלמא משמע מתוך הפסוקים שיוצא ליד הכהנים. ואתיא ג"ש לר"י לאשמעינן שיוצא בדמים היכא דלא גאלה אחר עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אי משום הא אינני רואה לזה הכרח. דבלא"ה ע"כ לא יתכן לומר דכשלא נגאלה אין לכהנים עלי' זכות טפי מאחר. דכיון דכשמכרה הגזבר לאחר יוצאה מידו ביובל לכהנים בחנם. כמפורש בקרא. כשדה החרם לכהן תהי' אחוזתו. עכצ"ל דגם כשעדיין היא ביד ההקדש מיד משהגיע יובל הרי היא מתנה לכהנים. ויש להם בה קנין הגוף. ואין להקדש עלי' אלא שיעבוד דמים בלבד לרבי יהודה. וגזה"כ הוא דאין הקדש יוצא בלא כדיון. ולזה אחר לאו כל כמיני' לגאלה לעצמו. דמיד משפקע שיעבוד גבוה הרי היא של כהנים. וזה האחר שגאלה אחר היובל לא עדיף מאותו שגאלה קודם יובל שדינה לצאת לכהנים ביובל. ועפ"ז ממילא נדחה ג"כ מה שהכריחו שם התוס' עוד מדפרכינן התם לקמן מאי טעמא דר"א דאמר לא נכנסין ולא נותנין. וכתבו בתוס' וז"ל וא"ת והלא פשטי' דקרא כר"א משתמע. ואם לא יגאל השדה הבעלים. ואם מכר. כלומר אלא שמכרו הגזבר לאיש אחר והי' בצאתו ביובל לכהנים. אלמא אינו יוצא לכהנים אלא בנמכר לאחר. אבל לא גאלו אחר ועדיין ביד הגזבר אינו יוצא לכהנים. אלמא פשטי' דקרא כר"א משתמע. ולפי מה שפירשתי דואם לא יגאל ואם מכר שני דרכים הם. בזה ניחא. דמשמע דבשני דרכים אלו יוצא לכהנים עכ"ל עיי"ש. ולפי מה שנתבאר גם מכאן אין שום הכרע כלל. דבלא"ה שפיר פרכינן מ"ט דר"א. דודאי כל כמה דלית לן הכרח מקרא אית לן למימר דמשהגיע

יובל השדה של כהנים. אפי' לא גאלה אחר. ואפי' לר"י דגמר גז"ש דנותנין דמים. מ"מ מ"כ אית לן למימר דדמים אלו אינם אלא חוב בעלמא שהטיל הכתוב עליהם לשלם. אבל גוף השדה שלהם הוא. כיון דכשגאלה אחר קודם יובל יוצא להם ביובל חנם. ואמרה תורה כשדה החרם לכהן תהי' אחוזתו. ולעולם אימא לך דאין כאן שני דרכים בקרא. וחדא קאמר קרא. אם לא יגאלו הבעלים השדה אלא מכרה הגזבר לאיש אחר והי' בצאתו ביובל לכהנים חנם. וכמש"כ התוס' בקושייתם דהכי הוא פשטי' דקרא. אבל כשלא מכרה לאיש אחר יש עליהם חוב דמים לשלם לגבוה. אבל גוף השדה ודאי אית לן למימר דשל כהנים הוא. ושפיר פריך מ"ט דר"א דאמר דאין נכנסין ואין נותנין. דאלמא ס"ל שאין לכהנים שום זכות בה כשלא נגאלה ע"י אחר:

איברא דמ"מ נראה דדברי התוס' מוכרחים מדאמרינן לקמן. אמר אביי טעמא דר"א כדתניא לא יגאל יכול לא תהא נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה. ת"ל עוד. לכמות שהיתה אינה נגאלת אבל נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה. אימתי אילימא ביובל ראשון. אמאי אינה נגאלת. שדה אחוזה נמי הויא. אלא פשטא ביובל שני. ולמאן אילימא לר"י ור"ש. לכהנים נפקא אלא לאו ר"א. וש"מ טעמא דר"א מהכא וכו' עיי"ש. ולכאורה תמוה טובא מאי דקאמר ביובל ראשון אמאי אינה נגאלת שדה אחוזה נמי הויא. והרי קרא במכרה לאיש אחר כתיב. וכשגאלו ממנו הבעלים הרי היא אצלו כשדה מקנה. ויוצאה מידו ביובל לכהנים. כדתנן במתניתין. והיכי קאמר שדה אחוזה נמי הויא. הא שפיר מיתוקם קרא ובריייתא בהכי. וכבר עמדו בזה בתוס' שם. אבל תירוצם מגומגם ואינו מובן כלל לכאורה. וכבר ראיתי בש"מ בשם תוס' הרא"ש ז"ל שהכריח מזה דהעיקר כגירסת הרמב"ם ז"ל במתניתין. דגריס גאלה אחר או אחד מהקרובים וגאלה מידו אינה יוצאה לכהנים ביובל עיי"ש. אבל לפי גירסתינו שהיא גירסת רש"י ותוס' והראב"ד ז"ל וזו היא ג"כ גירסת רבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל. הדבר קשה טובא. אבל נראה דכיון דקרא בשני דרכים מיירי. האחד בשלא נגאלה והיא ביד ההקדש. והשני בשמכרה הגזבר לאחר והבעלים באים לגאול מיד הלוקח. א"כ האי יתורא דקרא דעוד דדרשינן מיני' דדוקא לכמות שהיתה. דהיינו שתהי' אצלו כשדה אחוזה לא יגאלנה. אבל יגאלנה שתהי' בידו כשדה מקנה. הא תינח בדרך השני שמכרה הגזבר לאחר והוא בא לגאלה מהלוקח. אבל בדרך הראשון שהשדה עדיין ברשות הקדש. והוא בא לגאלה מהגזבר קשה אמאי לא יגאלנה כמות שהיתה. הא ודאי שדה אחוזה נמי הויא. כמפורש בקרא ואם גאל יגאל את השדה וקם לו. כיון דביובל ראשון מיירי. דהיינו קודם היובל. דהא מדכתיב בתר הכי והי' השדה בצאתו ביובל וגו': מכלל דהשתא קודם יובל קיימינן. ועוד דביובל

אפי' להיות בידו כשדה מקנה לא מצי לגאלה למאי דקיימינן השתא. וזו היא ג"כ כוונת התוס' בתירוצם. אלא דמשום דבגמרא פריך בפשיטות שדה אחוזה נמי הויא. דמשמע דביובל ראשון אין מקום כלל להך דרשא אפי' לדרך השני. לזה הוסיפו לומר דע"כ הך דרשא דדרשינן מייתורא דקרא דעוד. לא קיימא על דרך השני כשמכרה לאחר והוא בא לגאלה מיד הלוקח. דבזה אין סברא כלל לומר שלא יוכל לגאלה אפי' שלא תהא בידו אלא כשדה מקנה. דאיצטריך יתורא דקרא לאשמעינן שיכול. דודאי הרשות ביד הלוקח לעשות בשדה שלקח ככל מה שירצה עד היובל. אלא ודאי לא קיימא הך דרשא אלא על דרך הראשון. כשבא לגאלה מיד הגזבר. ועל זה שפיר פריך שדה אחוזה נמי הויא. כן נראה כוונת התוס' שם. אף שלשונם מגומגם עיי"ש:

איברא דלענ"ד אין זה מוכרח. דהרי גם כשבא לגאלה מיד הגזבר אין סברא שיהיו הבעלים גרופים מאחר. שלא יוכלו לגאלה אפי' על דעת שתהא לפניהם רק כשדה מקנה. אטו משום שהם בעלים והשדה היא אחוזתם מיגרע גרעי מאחרים. ומיהו נראה דמזה מוכרח כדעת רבינו הגאון ז"ל. דהך קרא הוא אזהרת לאו. ועפ"ז שפיר יש מקום לומר דבעלים מיגרע גרעי מאחרים עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות תמורה) עיי"ש היטב. אבל לפי דעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דאין כאן אזהרת לאו. ואינו אלא שלילה. לומר שאינו יכול לגאלה. ודאי קשה טובא מהיכא תיסק אדעתין לומר שיהיו הבעלים גרועים מאחרים. ועכצ"ל דאי לאו דכתיב עוד. הוה סד"א דגזה"כ הוא דאין יכולים לגאול כלל אפי' שתהא בידם כשדה מקנה. וגרעינהו קרא מאחרים. וא"כ הכי נמי מיתוקים שפיר קרא גם על דרך הראשון כשבא לגאלה מיד הלוקח מהאי טעמא. אבל לפמש"כ פריך שפיר. דעכ"פ כיון דקרא בשני הדרכים מיירי. א"כ ודאי אתרוייהו קאי. והשתא קשה דבדרך הראשון שהוא גואלה מהגזבר שדה אחוזה נמי הויא כמפורש בקרא. ולהכי הוכרח לאוקמה ביובל שני. ועכ"פ גם לפמש"כ התוס' ע"כ מוכרח מזה דקרא מתפרש בשני דרכים. דאל"כ ודאי לא יתכן כלל לומר דקרא דעוד קאי על מאי דלא מיירי בי' הך קרא כלל. אם איתא דקרא לא מיירי אלא במכרה לאיש אחר בלבד. והשתא א"כ ודאי קשה דלשיטת רבינו הגאון ז"ל הו"ל למנותן בשני לאוין:

אבל נראה דנהי ודאי דע"כ מוכרח מתוך הסוגיא דפסיקא לי' לתלמודא דלפום פשטי' דקרא אית לן למימר דאין הכתוב מתפרש אלא בשני דרכים. אם לא יגאל לחוד. ואם מכר לחוד. מ"מ היינו רק כל כמה שאין לנו הכרח מגופי' דקרא לפרש בענין אחר. אבל לר"א דמשמע לי' מקרא דוהי' השדה בצאתו ביובל. דדוקא בצאתו מיד אחר שלקחה מהגזבר הוא דיוצאה לכהנים ביובל. אבל כל שלא נמכרה לאחר אין לכהנים שום זכות

בה כלל. כדמסקינן שם בסוגיא דהיינו טעמא דר"א עיי"ש. ולפום מאי דמסקינן התם בלישנא בתרא דכל כמה שלא מכרה הגזבר לאחר לעולם הרשות ביד הבעלים לגאלה שתהא לפניהם כשדה אחוזה כמות שהיתה לר"א עיי"ש. ע"כ מוכרח מזה דלא מתפרש קרא אלא בדרך אחד. ואם מכר לאו מילתא באנפי נפשי' הוא. אלא קאי אירישא דקרא שאם לא יגאלו הבעלים ומכרה לאיש אחר אז לא יגאל עוד והיה השדה בצאתו ביובל מיד איש זה לכהנים. דהרי לר"א כל שלא מכרה הגזבר לאחר לא אבדו הבעלים זכותם כלל. ולעולם יכולים לגאלה שתהא לפניהם כשדה אחוזה אפי' לאחר כמה יובלים. ולא משכחת קרא דלא יגאל עוד ולא קרא דוהי' השדה בצאתו ביובל וגו'. אלא בשמכרה הגזבר לאיש אחר דוקא. וכיון דהכי משמע לי' לר"א מקרא גופי'. ע"כ קרא דחיק ומוקים אנפשי' דלא מתפרש אלא בדרך אחד. וממילא מבואר דלפ"ז מיתוקם קרא דלא יגאל עוד גם ביובל ראשון. דהרי כיון דהשתא למסקנא לר"א לא מתפרש קרא אלא בדרך אחד. דהיינו בשמכרה הגזבר לאיש אחר. שוב אין מקום להקשות שדה אחוזה נמי הויא. דהרי במכרה לאיש אחר קיימינן. דודאי מיד משנמכרה אבדו הבעלים זכותם לגמרי ולא מצו לגאלה אלא כאחר. דהיינו שתהא לפניהם כשדה מקנה ויוצאת ביובל לכהנים. כדתנן במתניתין. ומש"כ התוס' (שם כ"ו ע"ב) בד"ה אלא הכא וכו'. דגם לר"א מתפרש קרא בשני דרכים עיי"ש. היינו דוקא לפום לישנא קמא. דלר"א בעלים ביובל שני כאחר דמו. ולפ"ז שפיר איכא לפרושי קרא גם לדידי' בשני דרכים. האחד אם לא יגאלו הבעלים ביובל ראשון אפ' לא מכרה גזבר לאיש אחר אז ביובל שני לא יגאל עוד והי' השדה בצאתו וגו'. והדרך השני אם מכר לאיש אחר אז אפי' ביובל ראשון לא יגאל עוד והי' השדה בצאתו וגו'. אבל לפום לישנא בתרא ודאי ע"כ אין מקום לפרש הכתוב אלא בדרך אחד וכמו שנתבאר:

והנה לענין הלכה הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות ערכין הי"ט) פסק כר"י דנכנסין לתוכה ונותנין את דמיה. וכתב בכ"מ שם טעמו משום דידוע דהלכה כר"י עיי"ש. ולענ"ד אין מזה הכרע. דאע"ג דקיי"ל ר"י ור"ש הלכה כר"י. מ"מ אכתי אין הכרע לומר דהילכתא כוותי' לגבי ר"א. דהא ודאי ר"א דהכא אין זה ר"א בן הורקנוס דאמרינן ר"א שמותי. דקדים טפי טובא ולאו בר פלוגתי' דר"י ור"ש הוא. ובודאי הכא הוא רבי אלעזר בן שמוע חבירם של ר"י ור"ש ובר פלוגתייהו ואפשר דהילכתא כוותי'. דאשכחן (בגיטין כ"ו ע"ב) ושאר דוכתי דרב קרי עלי' טוביינא דחכימי עיי"ש. ואשכחן ביבמות (בפרק הבא על יבמתו ס"א ע"ב) דאיפליגו רבי יהודה וחכמים בהדי רבי אלעזר לענין פנוי הבא על הפנויה דלר"א עשאה זונה וחכמים ורבי יהודה פליגי עלי'. ואפי' הכי איצטריך התם רב

עמרם למיפסק הילכתא דלא כוותי' עייי"ש. ומשמע דבלא"ה הי' ראוי לומר דהילכתא כר"א. וכ"ש כאן דר"י לחוד פליג עלי'. ור"ש נמי לא מסייע בהדי'. וא"כ ודאי איכא למימר דהילכתא כוותי'. ואע"פ שיש מקום לדחות הכרח זה. מ"מ אין לנו עכ"פ הכרעה לפסוק הלכה כר"י לגבי ר"א חבירו. ואדרבה מדשקיל וטרי בכולה סוגיא דערכין שם אליבא דר"א. משמע דהילכתא כוותי'. ועי' ריש פ"ז דערכין (כ"ד ע"ב) ובמש"כ הר"ב ברה"ז שם על דברי הכ"מ עייי"ש היטב. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל דקיי"ל כר"א. וכלישנא בתרא. כדעת הסוברין דלעולם קיי"ל כלישנא בתרא. ובלא"ה ע"כ מוכרח לומר דלרבינו הגאון ז"ל קיי"ל כר"א. דהרי לר"י ור"ש אמרינן התם דקרא דלא יגאל עוד לא מיתוקם אלא בשדה שיצאה לכהן והקדישה הכהן ואתו בעלים למיפרקה. סד"א לא תיפרק שתהא לפניו כשדה מקנה. ת"ל עוד. לכמות שהיתה אינה נגאלת אבל נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה עייי"ש. ולפ"ז ודאי הך קרא לא קאי דוקא על היכא דמכרה הגזבר לאחר. אלא אפי' לא נמכרה לאחר שהכהנים נכנסין לתוכה לר"י ור"ש בדמים או שלא בדמים. נמי שייכא אזהרה זו דלא יגאל עוד כשהכהן הקדישה והבעלים באו לפדותה מהגזבר:

הן אמת דמפירש"י בכל הסוגיא דהתם (כ"ו ע"א) מבואר דס"ל דגם לפי הך אוקימתא לא מיתוקם קרא אלא בשמכרה הגזבר לאחר ויצאתה מידו לכהנים. כמבואר שם (בד"ה שיצאתה לכהנים וכו'. ובד"ה ואיצטריך וכו') עייי"ש ובגיטין (מ"ח ע"א) בד"ה שדה אחוזה עייי"ש. אבל דבריו ז"ל צ"ע אצלי. דודאי פשיטא דלא שנא מכרה ולא שנא לא מכרה. ובהדיא מבואר בפירש"י שם (לעיל בד"ה סכינא וכו') דקרא גם בלא מכרה מיירי עייי"ש. ואולי אפשר לומר דרש"י לאו דוקא נקט הכי ואין להאריך. עכ"פ ודאי אין שום חילוק בזה. ואם איתא דקיי"ל כר"י או ר"ש. לא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל למ כתב הנמכרת לא יגאול. דהרי לפי הך אוקימתא גם בשאינה נמכרת שייכא אזהרה זו. אלא ודאי מוכרח דס"ל דכר"א קיי"ל. ולדידי' ודאי לא משכחת לה לאזהרה זו אלא בנמכרת דוקא. ובהכי ניחא נמי מאי דנקט אזהרה זו סתם. דמשמע אפי' ביובל ראשון. וזה ניחא לר"א. דלדידי' אפי' ביובל ראשון מיתוקמא שפיר וכמשכ"ל. אבל לר"י ור"ש לא מיתוקמא אלא ביובל שני כמבואר שם. והשתא עפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה בזה אלא לאו אחד. דהרי לר"א לפום לישנא בתרא ודאי לא משכחת אזהרה זו אלא במכרה הגזבר לאחר דוקא. ובחד גוונא הוא דמיירי קרא. ואין כאן אלא לאו אחד בלבד אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל:

והשתא ממילא ניחא נמי מש"כ מקנה הנמכרת. אע"ג דודאי לא שייכא אזהרה זו אלא דוקא בשדה אחוזה. וקרא בשדה אחוזה הוא דמיירי. והיינו משום דודאי רשאים

הבעלים לגאלה בתורת שדה מקנה. ולא הזהיר הכתוב אלא שלא יגאלנה בתורת שדה אחוזתו. וכדדרשינן התם מדכתיב עוד. וכדי לרמז על ענין זה כתב רבינו הגאון ז"ל ומקנה הנמכרת בל יגאול. כלומר שדה אחוזתו שנעשית שדה מקנה ע"י מכירתה. דאילו לא מכרה הגזבר לאיש אחר היתה לה לעולם תורת שדה אחוזתו כשיגאלנה. לפי מאי דקיי"ל כר"א וכלישנא בתרא. אלא דע"י שמכרה הגזבר לאיש אחר אבדו הבעלים זכותם שתהא לפניהם כשדה אחוזה. ועל זה הזהיר הכתוב לבל יגאלנה על דעת שתחזור ותהא לפניו כמות שהיתה שדה אחוזתו. ואין רשאין לפדותה אלא בתורת שדה מקנה כאיש אחר. וזה ברור בכוונת רבינו הגאון ז"ל. וראיתי להר"ב תוס' יו"ט (בפ"ז דערכין מ"ג) שכתב וז"ל והא ודאי דלא אתי קרא למיסר עליו שאינו רשאי לקנותה מיד זה שגאלה. דלמה יגרע הוא. אלא ה"ק שלא יהא לו דין גאולה כאילו גאלה מיד הגזבר. שאז לא היתה יוצאה מידו. אבל עכשיו שכבר היתה מכורה ביד אחר כשחזר הוא וקנאה מאותו אחר אין לו דין הגאולה אלא יוצאה מידו ביובל וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי בתרתי. חדא דלאו מילתא דפשיטא היא שלא יהיו הבעלים גרועים מאיש אחר. דהרי איצטריך להכי קרא יתירה עוד. כדדרשינן בברייתא שם. ומביאה התוס' יו"ט גופי' שם לקמן בסמוך. ומשמע דאי לאו דגלי קרא ודאי הי' מקום לומר כן. וכבר ביארנו לעיל דמזה ראי' לדעת רבינו הגאון ז"ל דהך קרא אינו שלילה בעלמא אלא אזהרת לאו. ועוד דמבואר דס"ל להתוס' יו"ט דאיסורא איכא במילתא. ואם גאל בתורת שדה אחוזתו עובר בלאו דלא יגאל. אבל אין דעת כל הראשונים ז"ל כן. זולת רבינו הגאון ז"ל כאן שלא ראה דבריו הר"ב תוס' יו"ט. ואין להאריך בזה:

אלא דאכתי צ"ע לכאורה לדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דקרא דלא יגאל עוד הוא אזהרת לאו. מדאמרינן התם תניא בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו וכו'. מה ת"ל לאשר קנהו מאתו. שדה שיצאה לכהנים ומכרה כהן והקדישה לוקח וגאלה אחר. יכול תחזור לבעלים הראשונים. ת"ל לאשר קנהו. ואיצטריך לא יגאל ואיצטריך לאשר קנהו. דאי כתב רחמנא לא יגאל דלא קא הדרה כלל. אבל הכא דקא הדרה תיהדר למרא קמא. כתב רחמנא לאשר קנהו. ואי כתב רחמנא לאשר קנהו דלא קיהבי בעלים דמי. אבל הכא דקא יהבי דמי תיקום בידייהו. כתב רחמנא לא יגאל עיי"ש. והשתא לדעת רבינו הגאון ז"ל דלא יגאל עוד הוא אזהרת לאו שלא יגאל. א"כ מאי קשה לו דליכתוב לאשר קנהו ולא ליכתוב לא יגאל. ואיצטריך לשנויי כדמשני. ומאי קושיא. ותיפוק לי' דודאי איצטריך קרא לאזהרת לאו דליכא למשמע מקרא דלאשר קנהו. מיהו אין מזה הכרח כ"כ. דאפשר לומר דודאי אין הכי נמי. אלא דניחא לי' טפי למיעבד צריכותא בעיקר דינא. דאי לאו

דכתיב קרא דלא יגאל עוד. גם עיקר דינא לא הוה שמעינן מקרא דלאשר קנהו. משום דשאני התם דלא קיהבי בעלים דמי. כמו דלא הוה שמעינן מהכא דינא דהתם. אי לא הוה כתיב קרא דלאשר קנהו. ועביד צריכותא דתרווייהו בחד גוונא. ומ"מ לא מצאתי חבר לרבינו הגאון ז"ל באזהרה זו. וגם לרבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו שע"פ עשה"ד לא ראיתי שמנה לאו זה בפירוש. אבל נראה דזו היא כוונתו במש"כ שם (בדבור לא תגנוב) וז"ל בם ובזרעם תתי חק גאולת ממכר וכו' עיי"ש. ור"ל חק של מכר הגזבר. שאם הקדיש שדה אחוזתו ומכרה הגזבר יש חילוק בין בם. דהיינו גאולת הבעלים עצמם ובזרעם. שהבעלים עצמם או בנו שפדאו מהגזבר הרי זה חוזר לאחוזתו כמו שהיתה. אלא שאם מכרה הגזבר לבנו של הבעלים חוזרת לו ביובל. ועד יובל היא נשארת ביד הבן. שהרי לקחה. אבל כשמכרה לבתו או לשאר קרובים וכ"ש לאחר. אז מוזהרים הבעלים בלאו דלא יגאל עוד אלא בתורת שדה מקנה ולא בתורת אחוזתו. כמבואר בפ"ז דערכין (כ"ה ע"א) ושאר דוכתי. ועיקר כוונתו שם ללאו זה:

והנה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רכ"ז) מנה לאו דוהארץ לא תמכר לצמיתות. וביאר ענין האזהרה. וז"ל הזהיר שלא למכור בארץ ישראל מכירה קיימת והוא אמרו והארץ לא תמכר לצמיתות עכ"ל. וביותר ביאור כתב בחבורו הגדול (בריש פי"א מהלכות שמיטה ויובל) דשניהם עוברים בל"ת ואין מעשיהם מועילים עיי"ש. ומנאוהו כל הבאים אחריו. אלא שלדעת הרמב"ן ז"ל אין האזהרה אלא על המוכר בלבד שלא ימכרנה לנכרי עיי"ש. וכ"כ בפירש"י (פרשת בהר) דהך קרא הוא אזהרת לאו. אלא שכתב דאזהרה היא רק ללוקח שיחזיר השדה לבעלים ביובל. ולא יהא כובשה לצמיתות תחת ידו עיי"ש. וכן פי' רבינו בחיי ז"ל שם עיי"ש וכן פי' הסמ"ג (לאוין רע"ה) עיי"ש. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו לאו זה. ומש"כ בזה"ר (לאוין סי' קי"ט) דכוונת הר"ש בן גבירול ז"ל שם באזהרותיו למנות לאו זה במש"כ שם ומצות לא תמכרו שדה מגרש ערים וכתב דבלא תמכרו. כוונתו ללאו דהארץ לא תמכר לצמיתות. ושדה מגרש הוא לאו דשדה מגרש עריהם לא ימכר. עיי"ש. זה תמוה דמלבד דלא משמע הכי כלל מלשון הרשב"ג. ובודאי משמע דלא תמכרו שדה מגרש ערים לאו אחד הוא. בלא"ה לא יתכן כלל לומר דלא תמכרו היינו לאו דלא תמכר לצמיתות. חדא דהו"ל למיכתב הארץ לא תמכר. דאל"כ לא ידענו כלל על מה נאמרה אזהרה זו. ועוד דהעיקר חסר. דהרי למכור מותר ואין האזהרה אלא על מכירה לצמיתות. והיאך יכתוב מכירה סתם שאין בה שום איסור. אבל הדבר ברור דהרשב"ג שהוא מהנמשכים אחר הבה"ג לא מנה לאו זה כלל. ואין כוונתו אלא ללאו דשדה מגרש עריהם לא ימכר בלבד. אלא שראיתי לרבינו שמעון הגדול ז"ל

באזהרות אתה הנחלת שנראה דכוונתו למנות לאו זה. וס"ל כדעת רש"י וסמ"ג ורבינו בחיי ז"ל דהוא אזהרה ללוקח להחזיר ביובל ולא יכבשנה תחת ידו לצמיתות. שכתב שם וז"ל ולתת גאולה לארץ שלא תמכר לצמיתות עכ"ל עיי"ש. והוא ז"ל ג"כ מהנמשכים אחר הבה"ג כידוע:

וגם רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. לא כאן ולא באזהרותיו שע"פ עשה"ד. אלא שאפשר לומר דאפי' אם ס"ל דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. מ"מ לא מנה אותו משום דס"ל כדעת רש"י ז"ל וסייעתו דאזהרה זו לא קאי אלא על הלוקח שלא יהא כובשה תחת ידו ביובל אלא יחזירנה לבעלים. ולשיטתו אזיל דכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אחר שבאה העשה במנין העשין שוב אין הלאו בא במנין. והכא נמי כיון שכבר מנה לעיל (עשין ס"ג) עשה דחזרת שדות ביובל. שוב לא מנה הלאו דהארץ לא תמכר לצמיתות שמזהיר ג"כ על ענין זה עצמו. אבל דעת הבה"ג לא מיתרצא בהכי. שאין זו שיטתו. שהרי בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה דרכן של הבה"ג וסייעתו ז"ל למנות שניהם. וא"כ אמאי לא מנו לאו דוהארץ לא תמכר לצמיתות. ואמנם כבר כתב הרמב"ן ז"ל (בפרשת בהר) וז"ל והנכון בעיני שאין זה לאו ללקות עליו. אבל הוא טעם. יאמר הנהיגו ביניכם היובל ואל יקשה בעיניכם. כי לי הארץ ואיני רוצה שתמכר לצמיתות כשאר הממכרים. וזו היא כוונתם בת"כ לצמיתות לחלוטין כי לי הארץ אל תרע עיניך בה כי גרים ותושבים אתם אל תעשו עצמכם עיקר וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז אתי שפיר גם דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן העלה הרמב"ן ז"ל (בהשגות לסה"מ) שם בפירוש בדעת הבה"ג. וז"ל שם והמובן בלאו הזה מדברי בעל ההלכות שאינו מניעה כלל. אבל צוה ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ לפי שאין הארץ הזאת נמכרת לצמיתות מפני שאינה שלכם אבל אתם גרים ותושבים בה עמי. ולכן לא כתב בעל הלכות גדולות זה הלאו לפי שהוא אצלו שלילות לא מניעה עכ"ל עיי"ש. ואפשר דזו היא ג"כ כוונת הר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת. שכתב ולתת גאולה לארץ שלא תמכר לצמיתות. כלומר שצוה לתת גאולה לארץ לפי שאינה נמכרת לצמיתות. וזה ממש כדברי הרמב"ן ז"ל בדעת הבה"ג. וא"כ אין כוונתו אלא למנות עשה דגאולה תתנו לארץ בלבד. ולנתינת טעם כתב שלא תמכר לצמיתות כלשון הכתוב לפי פירושו של הרמב"ן ז"ל. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל:

אלא שראיתי להרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) דמסקנתו אח"כ דע"כ הך קרא הוא אזהרת לאו להזהיר להמוכר שלא ימכור אחוזתו לנכרי שיחזיק בה לצמיתות ולא ינהיג בה דין יובל עיי"ש. וא"כ זהו דלא כהבה"ג וגם לא כפירש"י וסייעתו ז"ל. דלפירש"י וסייעתו ז"ל על המוכר ליכא שום אזהרה כלל. וגם להלוקח ליכא אזהרה אלא ביובל כשאינו מחזירה

לבעלים. אבל בשעת מכירה לא הזהיר הכתוב כלום גם להלוקח. והכריח כן מדברי הירושלמי (בפ"ה דדמאי ובפ"ד דגיטין) דעל מאי דאיפליגו התם ר"מ ור"ש דלר"מ אין קנין לנכרי בא"י להפקיע מיד מעשר ולר"ש יש קנין. ופירשו שם טעמא דר"מ מדכתיב והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה. הקיש אחוזה לעבדים. מה עבדים אתם קונים מהם והם אינם קונים מכם אף אחוזה אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם. ואמר ר"א בר"י קומי ר"י ודא מסייע לר"מ והארץ לא תמכר לצמיתות לחלוטין. א"ל כל גרמא אמר דהיא מסייע לר"ש הא נמכרה חלוטה היא. וכתב על זה הרמב"ן ז"ל שם וז"ל והנראה מדבריהם אלו שהיא מניעה שלא נצמית הארץ ביד עכו"ם ולא נעזבנה להם בממכר מוחלט. והענין כי כאשר נצטוינו בגופותינו הנמכרים לנכרים שאין להם קנין הגוף בנו כמו שדרשו ואין הם קונים מכם. והוזהרנו מעבודת פרך שאמר לא ירדנו בפרך לעיניך. ושנוציא אותם מידו ביובל שנאמר ויצא ביובל הוא ובניו עמו. ופירש טעם כל זה כי לי בני ישראל עבדים וגו'. כן הוזהרנו בנחלת הארץ אחרי צוותו חזרת הקרקעות ביובל שצוה על הלוקח להחזירם. צוה עוד על המוכר שלא תמכר לצמיתות. והוא למי שיחזיק בה ולא ינהוג בה דין יובל עמנו. הם הגוים. אבל נשמר שתהי' מכירתנו בה שתחזור אלינו על כל פנים. ולא נניח אותה בידם לעולם וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם לענ"ד אינני רואה משם שום הכרח נגד דעת הבה"ג ולא נגד דעת רש"י וסייעתו ז"ל. ודברי הרמב"ן ז"ל נפלאים בעיני. דהרי מאי דדרשינן דאין הם קונים מכם אין בזה שום אזהרה כלל. אלא דינא קמ"ל קרא. שאין הנכרי קונה את ישראל קנין הגוף כמו שקונה ישראל בעבד כנעני. וכן מה שדרשו שם (בפ"ד דגיטין) ולא הם קונים קנין הגוף זה מזה. ליכא בזה שום מניעה ואזהרה כלל. אלא דינא הכי הוא. והכי נמי מאי דמקשינן אחוזה לעבדים. הכי קאמרינן דאין קנין הגוף לנכרי בקרקע ארץ ישראל להפקיע מיד מעשר. אבל שום איסורא לית בה כלל כמו במכירת עבדים לנכרי:

ומה שהביא הרמב"ן ז"ל ממה שהוזהרנו שלא יעבוד בו עבודת פרך לעיניך. לא ידענא מאי ענין זה לזה. דענין אחר הוא לגמרי שהזהיר הכתוב שלא נניח את הנכרי לעבוד בעבדו העברי עבודת פרך. ואף ישראל הוזהרו על כך שלא לעבוד איש באחיו עבודת פרך כמפורש בקרא. ועי' ברמב"ם (פ"א מהלכות עבדים). ומה שהביא עוד הרמב"ן ז"ל ממת שנצטוינו להוציא אותו מידו ביובל מדכתיב ויצא בשנת היובל וגו'. ג"כ אין לו ענין כלל לכאן. דגם שם לא קאמר קרא אלא שאין שיעבודו של נכרי בעבד עברי אלא עד שנת היובל. וביובל יוצא ופקע שיעבודו. ופירש הכתוב הטעם כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ואין יכולים להמכר לעולם כעבד כנעני. אבל שום אזהרה ואיסור אין בזה כלל. ויותר

הי' לו להרמב"ן ז"ל להביא מה שדרשו בספרא שם וכן בספרי (פרשת ראה) מדכתיב כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך שלא ימכור עצמו אלא לישראל ולא לנכרי. והביאה הרמב"ם ז"ל (בהלכות עבדים שם) עיי"ש. אלא דגם זה לא שייך לכאן. דאיסור זה איתי' בכל דבר. כדדריש בספרא. וכי תמכרו ממכר לעמיתך. כשאתה מוכר לא תהי' מוכר אלא לעמיתך. או קנה מיד עמיתך כשאתה קונה לא תהי' קונה אלא מיד עמיתך. אין לי אלא קרקעות שבהם דיבר הכתוב. מנין לרבות כל דבר המטלטל ת"ל ממכר עיי"ש. וא"כ אין צריך להיקישא מעבדים. ואין זה אלא איסורא עלמא לכתחילה במקום שאפשר לקנות ולמכור לישראל. וכן העבד אם הוא מוכרח למכור את עצמו אסור למכור עצמו לנכרי במקום שאפשר לו להמכר לישראל. וגם אפשר דאינו אלא איסורא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ועכ"פ אין זה ענין לכאן. ומאי דמייתי סייעתא לר"מ מקרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות אדרבה מהא גופא מוכרח דאין בקרא זה אזהרת לאו. ולא קאמר קרא אלא דהארץ לא אפשר שתהא נמכרת לצמיתות וכמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' אליבא דהבה"ג. ומזה שפיר מסייע לר"מ דאין קנין לנכרי בא"י. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל דמכירה לנכרי מכירת צמיתות היא. אבל אם נימא דהך קרא הוא אזהרת לאו שלא למכור. אין מזה סייעתא כלל לומר דכשעברו ומכרו לו דאין קנינו קנין. דכבר אפשר לומר דאע"פ שאסר קרא לכתחילה מ"מ בדיעבד קנה. ויש לו קנין להפקיע מיד מעשר. ועכ"פ ודאי מצד זה אין הכרח כלל להוכיח מזה שלא כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואדרבה ע"פ דעתם אתי שפיר טפי הך סייעתא דמייתי לר"מ מהך קרא:

איברא דממאי דמסיק בירושלמי וקאמר א"ל כל גרמא אמר דהוא מסייע לר"ש לא תמכר. הא אם נמכרה חלוטה היא. מזה מתבאר דבאמת מסיק התם דהך קרא הוא אזהרת לאו. ועפ"ז קדחי לסייעתא דמייתי ראב"י לר"מ מהך קרא. משום דלא קאמר קרא אלא שלא ימכור. אבל אם עבר ומכר חלוטה היא לו ויש לו בה קנין. אבל אם איתא דהך קרא אינו אלא שלילה. לומר דהארץ אינה נמכרת לצמיתות כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ודאי לא יתכן לומר שאם נמכרה חלוטה היא. מיהו נראה דגם מההיא לא איריא כלל. דהרי אכתי צריך להבין מאי דקמייתי מזה סייעתא לר"ש. נהי דקדחי שפיר מאי דהוה בעי ר"א בר"י לאוכוחי מיני' סייעתא לר"מ. משום די"ל דקרא לא אתי אלא להזהיר לכתחילה. מ"מ אכתי אין לנו הכרח מקרא לומר כן. ומנ"ל דלא מתפרש קרא בדרך שלילה לומר דהארץ לא אפשר שתמכר לצמיתות. כדהוה בעי ר"א בר"י למימר. ונהי דאפשר לומר דהכי משמע לי' לר"י משמעותא דקרא דלאזהרת לאו הוא דקאתי. מ"מ אכתי מנ"ל לומר כ"כ בפשיטות דאם נמכרה חליטה היא. ואיזה הכרח יש לו לזה מהך

קרא. ועכצ"ל דס"ל דאם איתא דגם בדיעבד אינה חלוטה. לא הוה שייכא אזהרה שלא ימכרנה לחלוטין. כיון שאין בידו כלל לעשות כן. אלא ודאי מוכרח שאם נמכרה חלוטה היא. ולזה שפיר הזהיר הכתוב שלא יעשה כן. ומזה מייתי שפיר ראי' לר"ש דיש קנין. אלא דלפ"ז א"כ לר"מ דס"ל דאין קנין. עכצ"ל דס"ל דקרא לא אתי לאזהרה. ואינו אלא שלילה לומר דאי אפשר שתמכר לצמיתות. דהרי אם איתא דהו"ל אזהרת לאו פסיקא לי' לירושלמי דאם נמכרה חלוטה היא. וא"כ יש קנין. והשתא א"כ לדידן דקיי"ל כר"מ דאין קנין. נמצא דע"כ קרא אינו אזהרת לאו. וא"כ מוכרח מזה כדעת הבה"ג וסייעתו:

איברא דהתינח לדעת הבה"ג וסייעתו. אבל לדעת רש"י וסייעתו ז"ל אכתי לכאורה ודאי קשה מדברי הירושלמי שם. דהוי דלא כמאן. דהרי עכ"פ לכ"ע קרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות לא קאי אלא אשעת מכירה. דלמר הוא שלילה. ואינו אזהרת לאו כלל. ולמר הוא אזהרה שלא למכור. ודלא כדעת רש"י וסייעתו ז"ל דס"ל דקרא לאזהרת לוקח וביובל הוא דקאי. שלא יהא כובשה תחת ידו אלא יחזירנה לבעלים. מיהו נראה דגם לדעת רש"י וסייעתו ז"ל לא תקשה. דאיכא למימר דמאי דקאמר כל גרמא אמר דהוא מסייע לר"ש וכו'. הכי פירושו. לדידך גופא דקאמרת דהוא מסייע לר"מ. וא"כ סבירא לך דקרא כפשטי' דעל שעת מכירה קאי. אמינא אנא דהוא מסייע אדרבה לר"ש. דהרי ודאי קרא אזהרת לאו משמע ולא שלילה בעלמא. וכיון דעל שעת מכירה קאי הו"ל אזהרה שלא למכור לצמיתות. וא"כ ע"כ משמע הא אם נמכרה חלוטה היא. וא"כ אדרבה מסייע לר"ש דאמר יש קנין. אבל לקושטא דמילתא לא קאי כלל על שעת מכירה. אלא ביובל מיירי. ולהזהיר את הלוקח שלא יהא כובשה תחת ידו אלא יחזירנה לבעלים. וכדמשמע מקרא דבשנת היובל הוא דמיירי. וא"כ תו לא מוכח מידי לא כמר ולא כמר. אלא דזה לא יתכן רק לשיטת רש"י וסייעתו. אבל להבה"ג וסייעתו עכצ"ל דדברי הירושלמי הם כפשוטן. דאע"ג דלר"ש דאמר יש קנין לנכרי קרא לאזהרת לאו הוא דקאתי. מ"מ לר"מ דאמר אין קנין לנכרי אינו אלא שלילה לומר דהארץ לא תוכל להמכר לצמיתות. וכדמפרש קרא טעמא כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם עיי"ש. וכיון דקיי"ל כר"מ אין כאן אזהרת לאו. ולכן לא מנאוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל בין אם ס"ל כדעת רש"י וסייעתו ז"ל ובין אם ס"ל כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דבריו נכונים במה שלא מנה לאו זה:

ומ"מ דברי הרמב"ן ז"ל שהכריח מדברי הירושלמי שם לומר דהך קרא הוא אזהרת לאו ושלא כדעת הבה"ג וסייעתו. ודאי תמוהים כמו שנתבאר. דאדרבה למאי דקיי"ל כר"מ מוכרח לכאורה דעכ"פ אין בזה אזהרת לאו שלא למכור לנכרי. אמנם נראה דלכאורה

יש להכריח כדעת הרמב"ן ז"ל דאפי' לר"מ נמי הך קרא הו"ל אזהרת לאו שלא למכור מכירת צמיתות. ע"פ מאי דלכאורה מגופי' דקרא ע"כ מוכרח דהך קרא אינו אלא אזהרת לאו. מדאמרה תורה דשדה מקנה שהקדישה לוקח אע"פ שלא נגאלה קודם יובל חוזרת לבעלים ביובל. ואינה מתחלקת לכהנים ביובל כשדה אחוזה. והיינו משום שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. כדתנן במתניתין (סופ"ז דערכין) עיי"ש. והשתא אי אמרת בשלמא דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות אינו אלא אזהרת לאו שלא ימכור. ומאי דכתיב כי לי הארץ וגו' אינו אלא לומר כי לי הארץ ואתם רק גרים ותושבים עמדי. ואנוכי נתתיה לכם. ולכן אני מטיל עליכם חובה שלא למכרה מכירת צמיתות. אבל גוף הקרקע ודאי של הבעלים היא גם לענין יובל. שפיר חילק הכתוב בזה בין שדה אחוזתו לשדה מקנתו. אבל אם איתא דהך קרא לא הוי אלא שלילה לומר דהארץ לא תוכל להמכר לצמיתות. מטעם דלי כל הארץ וגרים ותושבים אתם עמדי. וכמוכר דבר שאינו שלו הוא. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל לדעת הבה"ג. וכן דעת הרשב"א ז"ל. הביאו הנמוק"י (בפרק הזהב) ובש"מ (פרק האומנין ע"ט ע"א). דאע"ג דמהני תנאי בשמיטה להתנות ע"מ שלא תשמיטני בשביעית. מ"מ ביובל לא מהני תנאי ע"מ שלא תחזיר ביובל. משום שאין אדם מתנה על מה שאינו שלו. שכן כתוב ביובל והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ וכו' עיי"ש. וכ"כ שם בשם הריטב"א ז"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל (בפ"ק דמכות ג' ע"ב). וכ"כ הריטב"א והר"ן ז"ל בגיטין (פרק השולח מ"ח ע"א) עיי"ש. והיינו משום דס"ל דהך קרא אינו אלא שלילה. לומר דאי אפשר שתמכר הארץ לצמיתות כי לי הארץ ואינה שלך. א"כ מאי שנא שדה אחוזה משדה מקנה. דמידי הוא טעמא משום דהו"ל דבר שאינו שלו שדה אחוזתו נמי הו"ל דבר שאינו שלו לענין יובל. ואינה שלו אלא עד יובל. ואין לומר דגזה"כ הוא דאם הקדיש שדה אחוזתו ולא גאלה מתחלקת לכהנים ביובל אע"פ שאינה שלו משהגיע יובל. דהרי במתני' דערכין שם מבואר דבסברא תליא מילתא. דזו היא שלו וזו אינה שלו וע"כ מוכרח מזה דשדה אחוזתו גם לענין יובל שלו היא. אלא דאיסורא הוא דרמי רחמנא עלי' שלא למכרה לצמיתות. וא"כ מתבאר מזה דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. ומאי דלא מהני תנאי ביובל כדרך שמועיל בשמיטה. כמו שהכריחו הראשונים ז"ל מסוגיא דגיטין פרק השולח ופרק האומנין שם. ע"כ היינו לא משום דהו"ל דבר שאינו שלו כמש"כ הראשונים ז"ל שהבאתי אלא מטעם שכתב הרמב"ן ז"ל (ברפ"ק דמכות שם) דכיון דמוכר מוזהר עלה בלאו שלא ימכור לצמיתות. לא מצי מחיל. כמו ברבית דלא מצי לאתנויי שלא יהא בו רבית. משום דאזהרי' רחמנא ללוה שלא ללות ברבית עיי"ש בדבריו:

אלא דלכאורה הדבר תלוי בפלוגתא דתנאי (במתניתין דערכין שם) דתנן התם הלוקח שדה מאביו ומת אביו ואח"כ הקדישה. הרי היא כשדה אחוזה. הקדישה ואח"כ מת אביו. הרי היא כשדה מקנה דברי ר"מ. רבי יהודה ור"ש אומרים הרי היא כשדה אחוזה. שנאמר ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו. שדה שאינה ראויה להיות שדה אחוזה יצאתה זו שהיא ראויה להיות שדה אחוזה. שדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו עיי"ש. והשתא לר"י ור"ש ודאי עכצ"ל דלא בשלו ואינו שלו תליא מילתא. דהרי בשדה אחוזה ס"ל דאפי' כשהקדישה בשעה שעדיין לא היתה שלו אלא של אביו גלי קרא דאינה חוזרת לו ביובל אלא מתחלקת לכהנים. אע"ג דגם כאן שייך טעמא דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. דהרי בשעתא דאקדשה לאו דידי' הויא. וע"כ לדידהו מה שחילקה תורה לענין זה בין שדה מקנה לשדה אחוזה אינו אלא גזה"כ. וסיפא דקתני טעמא דשדה מקנה אינה מתחלקת לכהנים ביובל משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. ע"כ לא אתיא אלא כר"מ. דס"ל דאינה מתחלקת לכהנים אלא כשכבר היתה שלו בשעתא דאקדשה. וכשקנה שדה אחוזה של אביו והקדישה ואח"כ מת אביו אינה יוצאה לכהנים ביובל. ומעתה א"כ ע"כ אין הכרח לומר דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הוא אזהרת לאו אלא לר"מ. דמשמע לי' קרא דחילק בין שדה אחוזה לשדה מקנה לענין לצאת לכהנים ביובל היינו מטעמא דזו היא שלו וזו אינה שלו. אבל לר"י ור"ש שפיר איכא למימר דאינו אלא שלילה. דהרי בלא"ה ע"כ לדידהו לא תלי טעמא בהכי. אלא גזה"כ הוא כמו שנתבאר. והשתא א"כ מוכרחים דברי הרמב"ן ז"ל. דע"כ אליבא דכ"ע קאמר בירושלמי שם דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. דע"כ ליכא למימר דלא קאמר הכי אלא אליבא דר"י ור"ש דס"ל דיש קנין לנכרי. אבל לר"מ דאמר אין קנין הך קרא אינו אלא שלילה. דהרי אדרבה לר"מ בלא"ה ע"כ מוכרח לומר דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. והרמב"ן ז"ל לא בא להכריח מהירושלמי שם אלא דאפי' לר"י ור"ש במתניתין דערכין שם דקיי"ל כוותייהו. נמי הך קרא הו"ל אזהרת לאו. אע"ג דלדידהו מגופי' דקרא אין הכרח לזה. ועכצ"ל דלר"מ אע"ג דג"כ ס"ל דקרא לאזהרת לאו היא דאתי. מ"מ ס"ל דאפי' בדיעבד אינה חלוטה. ומהאי טעמא הוא דס"ל אין קנין לנכרי. משום דמכירה לנכרי הו"ל בכל ענין מכירת צמיתות. ואין המכירה מועלת. וכדיליף מדאיתקישא אחוזה לעבדים. אלא דאליבא דר"י ור"ש קאמר רבי יוסא דס"ל דמהך קרא גופא שמעינן דיש קנין. דאם איתא דאין קנין לא הוה מזהיר קרא על מכירת צמיתות. כיון דאי אפשר כלל למכור לצמיתות. אבל ר"מ לית לי' סברא זו. וא"כ מתבאר מזה דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל לכ"ע אזהרת לאו כמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל:

ואמנם לפמש"כ יש כאן מקום עיון על דברי הרמב"ם ז"ל דפסק כר"י ור"ש במתניתין דערכין שם. כמבואר (בפ"ד מהלכות ערכין הלכה כ"ח) עיי"ש. ומלבד דקשה דלפי מה שנתבאר דסיפא דההיא מתניתין לא אתיא אלא כר"מ ולא כר"י ור"ש. וא"כ הו"ל מחלוקת ואח"כ סתם דקיי"ל הלכה כסתם. וא"כ כר"מ קיי"ל. קשה ביותר דהרי שם לעיל (בהלכה כ"ו) כתב הרמב"ם ז"ל גופי' כלישנא דסיפא דמתניתין דהמקדיש שדה מקנתו בין שנפדית מיד הגזבר וכו' בין שלא נפדית. והרי היא יוצאה מיד ההקדש. הרי זו חוזרת למוכר ואינה יוצאה לכהנים. שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו עיי"ש. וא"כ דבריו סותרים זא"ז. ולכן נראה דכיון דחזינן דגם בשדה אחוזה לא אמרה תורה שתצא לכהנים ביובל אלא כשלא גאלוה הבעלים קודם יובל. ועד היובל הרשות בידם לגאול ותהא לפניהם כשדה אחוזתם כמו שהיתה. א"כ ע"כ לא בשעת ההקדש תליא מילתא. אלא כל שהגיע יובל ולא גאלה. עשאה הכתוב כאילו עכשיו ברגע האחרון שקודם יובל הוא מקדישה לעולם. ומווחר על זכותו בשדה זו לגמרי להקדש. ואין לומר דכל שלא גאלה קודם יובל איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא בשעתא דאקדשה הי' דעתו להחליטה ביד ההקדש לצמיתות. דא"כ הדבר תלוי בברירה ואנן קיי"ל דאין ברירה בדאורייתא. ועוד דלר"י ור"ש גופייהו ס"ל לחד מ"ד (ריש פ"ג דגיטין. ובפרק בכל מערבין) דבתולה בדעת עצמו אין ברירה עיי"ש. ועכצ"ל דעכשיו ברגע האחרון שקודם יובל הרי הוא כמחליטה בידי הקדש. ומעתה א"כ בלוקח שדה מאביו אפי' הקדישה ואח"כ מת אביו. דגלי קרא לר"י ור"ש דיוצאה לכהנים ביובל. שפיר י"ל דטעמא משום דשלו הוא קודם יובל. כיון דמה שאמרה תורה שיוצא' לכהנים ביובל אין זה אלא משום דעכשיו ברגע שקודם יובל הוא מחליטה. והרי גם בזה עכשיו שלו היא. וא"כ אתיא שפיר סיפא דמתניתין אפי' אליבא דר"י ור"ש. איברא דלפ"ז היכא שמכרה הגזבר לאחר. לדעת הסוברין דאפי' גאלוה הבעלים מיד הלוקח יוצאה מתחת ידם לכהנים ביובל. וא"כ עכצ"ל דהדבר תלוי ג"כ בשעה שמוכרה הגזבר לאחר. דכיון שמניחין למכרה לאחרים ודאי גמרו בדעתן שלא לגאלה עוד כלל. וא"כ התינח כשמת האב קודם שמכרה הגזבר. דאז כבר היא של הבן ויכול להחליטה בידי הקדש. ולכן דינה כשדה אחוזה. אבל כשמת האב לאחר מכירה אית לן למימר דאפי' לר"י ור"ש אינה יוצאה לכהנים ביובל. ולא משמע ממתניתין דהתם הכי כלל. דהרי סתמא קאמרי ר"י ור"ש במתניתין דאפי' הקדישה ואח"כ מת אביו הרי היא כשדה אחוזה. דמשמע דכל תורת שדה אחוזה עלי' כאילו הקדישוה הבעלים עצמן. ואפי' נמכרה ע"י הגזבר לאחר קודם מיתת האב. מיהו נראה דלק"מ דהרי אליבא דהרמב"ם קיימינן. והרי הרמב"ם ז"ל ס"ל דאפי' גאלוה הבעלים אחר שמכרה הגזבר

לאחר אינה יוצאה לכהנים ביובל. וא"כ גם בנמכרה ע"י הגזבר לאיש אחר לא תליא מילתא אלא בשעה שקודם שהגיע יובל. וכל שכבר מת האב באותה שעה כבר היא שלו. ובידו היה לגאלה ותהי' לפניו כשדה אחוזה. וכשלא עשה כן הרי הוא מחליטה ביד ההקדש ויוצאה לכהנים ביובל. וא"כ שפיר אתיא סיפא דמתניתין אליבא דכ"ע. ולק"מ לדברי הרמב"ם ז"ל בזה. ולפ"ז גם ממתניתין דערכין שם מוכרח לכאורה דאפי' לר"י ור"ש ע"כ קרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרת לאו. כיון דלכ"ע בשלו ושאינו שלו תליא מילתא. וכמו שנתבאר:

אלא דלפ"ז אפשר לצדד לאידך גיסא. ולומר דאע"ג דלר"י ור"ש ודאי מוכרח לומר דס"ל דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. מ"מ לר"מ אין הכרח לומר כן. משום דאפי' את"ל דאינו אלא שלילה. אפי' הכי אין שום קושיא במאי דחילק הכתוב בין שדה מקנתו לשדה אחוזתו. משום דר"מ לטעמי' אזיל דס"ל (בפ"ט דערכין ל"א ע"ב. ובפ"ח דבכורות נ"ב ע"ב) דמתנה אינה חוזרת ביובל עיי"ש. וא"כ לדידי' אפי' לכשתמצא לומר דקרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות הוא שלילה. ואחוזתו נמי אינו שלו לענין יובל. מ"מ ע"כ היינו רק לענין מכירה לצמיתות. אבל לענין מתנה לצמיתות הרי שלו היא לר"מ דאין מתנה בכלל מכר ואינה יוצאת ביובל. וא"כ הקדש לא גרע ממתנה להדיוט שבידו ליתנה לצמיתות. ושפיר חילקה תורה בין שדה אחוזתו שבידו להקדישה לצמיתות דשלו היא. משא"כ שדה מקנתו דהו"ל ביובל לגמרי אינה שלו לשום ענין. שהרי לא קנאה אלא עד יובל. והו"ל מקדיש דבר שאינו שלו. והילכך אינה יוצאה לכהנים ביובל. אבל לר"י ור"ש. דהו"ל רבנן דר"מ התם דס"ל דמתנה בכלל מכר לענין יובל. דאיתרבאי מקרא דתשובו לרבות מתנה עיי"ש. א"כ אם איתא דהך קרא הו"ל שלילה לדידהו הו"ל שדה אחוזתו נמי לענין יובל כדבר שאינו שלו לגמרי כשדה מקנתו. והיכי קאמרי בסיפא דמתניתין דהא דחילק הכתוב בין מקנתו לאחוזתו היינו משום דזו היא שלו וזו אינה שלו. הרי זו וזו לאו דידיה נינהו. אלא ודאי עכצ"ל דלדידהו הך קרא הו"ל אזהרת לאו:

ומעתה עפ"ז דברי הירושלמי שם מתפרשים שפיר כפשוטן. ואין צריך לידחק כמשכ"ל לדעת הרמב"ן ז"ל. דלר"מ ודאי איכא למימר דס"ל דקרא מתפרש בדרך שלילה. ואין כאן אזהרת לאו. משום דאזיל לטעמי' דס"ל מתנה אינה בכלל מכר אבל ר"י ור"ש לטעמייהו אזלי דמתנה לדידהו בכלל מכר. וא"כ ע"כ לדידהו הך קרא הו"ל אזהרת לאו. ובהכי נמי ניחא שפיר מאי דיליף מהך קרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות דאין קנין לנכרי בא"י. משום דס"ל דקרא מתפרש בדרך שלילה. וא"כ לאו כל כמיני' למכרה לנכרי דהו"ל מכירת צמיתות. והו"ל לענין זה כדבר שאינו שלו. משא"כ ר"י ור"ש דאזלי לטעמייהו

דס"ל דמתנה כמכר. וא"כ ע"כ הו"ל אזהרת לאו. וא"כ אדרבה יש מקום להוכיח מכאן דאם נמכרה חלוטה היא כדקאמר ר"י שם וכמשכ"ל. ועפ"ז ג"כ מתורצים שפיר דברי הרמב"ן ז"ל ממה שהקשינו לעיל שמביא ראי' מדברי הירושלמי שם דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. והרי לא אמרו כן שם אלא אליבא דר"י ור"ש. אבל לר"מ דקיי"ל כוותי' דאין קנין. אדרבה משמע דס"ל דאין זה אלא שלילה. ולהכי יליף מיני' דאין קנין. אבל עפ"ז ניחא שפיר. דר"מ ודאי ס"ל דהך קרא אינו אלא שלילה. והיינו משום דאזיל לטעמי' דס"ל דמתנה אינה כמכר. אבל לדידן דקיי"ל דמתנה כמכר. ודאי אינה שלילה אלא אזהרת לאו. והא דקיי"ל אין קנין לנכרי. ע"כ לא נפק"ל אלא מהיקישא דאיתקישא אחוזה לעבדים. וכדקאמר התם בירושלמי מעיקרא. אבל מקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות ודאי איכא למימר כדקאמרי ר"י ור"ש דלאו ראי' היא. משום דע"כ למאי דקיי"ל דמתנה כמכר הך קרא הו"ל אזהרת לאו. וא"כ איכא למימר דאם עבר ומכר חלוטה היא:

ועכ"פ לפ"ז לכאורה הוכחת הרמב"ן ז"ל מוכרחת. והכי נמי מוכח ממתני' דערכין שם. וא"כ דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל צ"ע מהכא. מיהו ממתניתין. דערכין שם אין הכרת כ"כ. דאפשר דס"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל דודאי לר"י ור"ש מה שחילק הכתוב בין שדה מקנתו לשדה אחוזתו לענין זה גזה"כ הוא. ולא משום דזו היא שלו וזו אינה שלו. וסיפא דמתניתין דמפרש טעמא דשדה מקנתו אינה יוצאה לכהנים ביובל משום דהו"ל כמקדיש דבר שאינו שלו. לא אתיא אלא כר"מ. ובאמת קיי"ל כר"מ משום דהו"ל מחלוקת ואח"כ סתם. ולא כמו שפסק הרמב"ם ז"ל כר"י ור"ש. וא"כ שפיר אפשר לומר גם לר"י ור"ש דהך קרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות אינו אלא שלילה. וכן נראה מדברי הבה"ג (בהלכות בכורות) שכתב וז"ל. שדה אחוזה. דכד הוה מקדיש בר ישראל ארעא דירית מאבהתי'. ואמר הא ארעא תיהוי הקדש. אי הוה בעי למיפרקה היכא דהויא ארעא כדי למזרע בה כורא דשערי. פריק לה בחמשין איסתרי כספא וכו'. ואי חליף יובל ולא פרקה הויא דכהני דכתיב וכו' עכ"ל עיי"ש. וכלשון זה ממש כתב ג"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת במדבר) עיי"ש. ולכאורה תמוה מש"כ דין זה רק בשדה אחוזה שהקדישה משירשה מאביו. והרי אפי' בשהקדישה קודם שירשה מאביו. שקנאה מאביו והקדישה בחיי אביו. אלא שבא לפדותה אחר מיתת אביו. נמי יש לה דין שדה אחוזה לר"י ור"ש במתניתין דערכין שם שפסקו הרמב"ם וסייעתו ז"ל כוותייהו. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. ודברי הבה"ג מדוקדקים. דלטעמי' אזיל דס"ל דקיי"ל בהא כר"מ. משום דהו"ל מחלוקת ואח"כ סתם. וא"כ ודאי לא משכחת לה שתהא לה תורת שדה אחוזה בין לענין שתהא נפדית בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף. ובין לענין שאם לא גאלה תצא

לכהנים ביובל. אלא בשהקדישה אחר שכבר ירשה. ולא בשהקדישה קודם שירשה. וזו היא ג"כ דעת הפסיקתא זוטרתא שם. וא"כ לר"י ור"ש ודאי אין לנו שום הכרח לומר דיש כאן אזהרת לאו. אלא דעכ"פ לדברי ר"מ לכאורה מוכרח כן. כיון דאיהו ס"ל דמה שחילק הכתוב בין שדה אחוזתו לשדה מקנתו היינו משום דזו היא שלו וזו אינה שלו. אלא שכבר ביארנו דלר"מ דאזיל לטעמי' דמתנה אינה בכלל מכר. אפי' לכשתמצא לומר דהך קרא אינו אלא שלילה. שפיר חשיבא שדה אחוזה שלו לענין הקדש. וא"כ לכ"ע אין הכרח ממתניתין דערכין לומר דקרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרת לאו. ואין מקום להכריח דהך קרא הו"ל אזהרת לאו אלא כמו שהכריח הרמב"ן ז"ל מדברי הירושלמי שם. והרי כבר נתבאר דגם מהיא דהתם אין הכרח לזה. משום דאדרבה משם מוכח איפכא. דדוקא לר"ש. ולר"י דס"ל התם כוותי' דיש קנין לעכו"ם. הוא דאמרינן הכי. אבל לר"מ דאמר אין קנין אין זו אזהרת לאו אלא שלילה. וכיון דקיי"ל בהכי כר"מ דאין קנין לנכרי. א"כ לדידן אין בזה אזהרת לאו. דהשתא לפי דעת הבה"ג תו לא שייך לומר כמשכ"ל אליבא דהרמב"ן ז"ל וכמבואר:

ומלבד זה נראה ע"פ מאי דבלא"ה דברי הירושלמי תמוהים טובא לכאורה במאי דקאמר ר"א בר"י ודא מסייע כר"מ והארץ לא תמכר לצמיתות לחלוטין. והוא תמוה דהרי אליבא דר"מ קיימינן דס"ל דמתנה אינה בכלל מכר. וא"כ קרא דהארץ לא תמכר לצמיתות היינו דוקא מכירה. אבל מתנה הוא נותן לצמיתות. וא"כ אדרבה מוכח מהך קרא דיש קנין לנכרי מיהת במתנה אפי' כשנתן לו בפירוש לצמיתות. אלא דמכירה גזה"כ הוא ולא משום דאין קנין לנכרי. דא"כ אפי' מתנה נמי. ולכן נראה דס"ל להירושלמי דלר"מ דאמר אין מתנה כמכר. עכצ"ל דקרא הו"ל אזהרת לאו. דכיון דבידו ליתן במתנה אפי' לצמיתות ע"כ ליכא למימר דאין הארץ שלו. וקרא דקיהיב טעמא כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי. ע"כ היינו לומר כי לי כל הארץ ואנכי נתתיה לכם ולכן עליכם לקבל גזירותי. ואני גוזר עליכם שלא תמכרוה לצמיתות. ואף דלמ"ד דמתנה כמכר ודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ולא מתפרש קרא אלא בדרך שלילה. לומר דהארץ לא תוכל להמכר לצמיתות כי לי הארץ ולא שלכם ואין אתם בה אלא כגרים ותושבים עמדי. מ"מ למ"ד אין מתנה כמכר דמיהת בידו ליתנה במתנה לצמיתות. ע"כ אין הכתוב מתפרש אלא לאזהרת לאו. וא"כ אפשר לומר דהיינו הא גופא מאי דקאמר לי' רבי יוסא לר"א בר"י כל גרמא אמר דהוא מסייעא לר"ש. לא תמכר הא נמכרה חלוטה. כלומר כיון דאליבא דר"מ קיימת. ע"כ אי אפשר להביא סייעתא לר"מ מהכא. דלר"מ גופי' כיון דס"ל אין מתנה כמכר ובידו ליתנה לצמיתות. וא"כ גם ביובל הארץ שלו היא. ע"כ אין הכתוב מתפרש

בדרך שלילה לומר דאי אפשר לארץ שתמכר לצמיתות. ואינו אלא אזהרה שלא למכור. וא"כ אדרבה מהך קרא איכא למשמע דיש קנין לנכרי. דאית לן למימר דלא הזהיר הכתוב אלא לכתחילה. הא נמכרה חלוטה היא בדיעבד. דכיון דמתנה אפי' לכתחילה שרי. ע"כ לא יתכן לומר דמכירה אפי' בדיעבד לא מהני. ועכצ"ל דר"מ לא מהך קרא הוא דיליף לומר דאין קנין לנכרי. משום דהך קרא לא במכירה לנכרי מיירי. אלא במכירה לישראל. ולא נפק"ל אלא מדאיתקישא אחוזה לעבדים דאין קנין בהן לנכרי כלל בשום ענין לא במכר ולא במתנה. כן נראה ביאור דברי הירושלמי אלו:

והשתא א"כ הא תינח למ"ד אין מתנה כמכר. אבל למ"ד מתנה כמכר ודאי אית לן למימר דקרא כפשטי' שלא בא אלא לשלילה ואין כאן אזהרת לאו. ואין מכאן שום הכרע נגד דעת הבה"ג וסייעתו כלל. ואדרבה מכאן ראי' לדעתם. וכן נראה מתלמודא דידן בגיטין (פרק השולח מ"ז ע"א) דאמרינן התם אמר רבה אע"פ שאין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר שנאמר כי לי הארץ לי קדושת הארץ אבל יש קנין לנכרי בארץ ישראל לחפור בה בורות שיחין ומערות שנאמר השמים שמים לשם והארץ נתן לבני אדם. ור"א אמר אע"פ שיש קנין לנכרי בא"י להפקיע מידי מעשר שנאמר דגנך ולא דגן נכרי אבל אין קנין לנכרי בא"י לחפור בה בורות שיחין ומערות שנאמר כי לי הארץ עיי"ש. כן הגירסא שם בחי' הרמב"ן ז"ל שם ובסה"מ שם עיי"ש. וכן גירסת הרמ"ה ז"ל הובא בתשו' מהר"ב אשכנזי ז"ל (סי' א') עיי"ש בדבריו שהביא חלופי גירסאות בסוגיא שם. אבל נראה דע"כ גם לגירסא שלפנינו צריך לפרש דגם ר"א אקרא דכי לי הארץ דמייתי רבה הוא דקאי. דאל"כ הו"ל לר"א לתרוצי ההוא קרא דמייתי מיני' רבה ראי' לדבריו. וכאורחא דתלמודא בכל דוכתי כיו"ב ואין להאריך בזה. ומשמע ודאי דעיקר פלוגתייהו דרבה ור"א. היינו דרבה ס"ל דעיקר מצות חזרת קרקעות ביובל משום קדושה היא. ואינה אלא כשאר חובות קרקע בא"י. כתרומות ומעשרות וכיו"ב. אבל מצד עיקר קנין בעלים בקרקע א"י. ראויה היתה להיות חלוטה לצמיתות ללוקח. משום דקנין גמור יש להם לבעלים באחוזותיהם. כדכתיב והארץ נתן לבני אדם. ולא שייר המקום ב"ה כלום בקנין הארץ. אלא שנתקדשה ארץ ישראל בקדושת יובל ובמצותי' כבשאר מצות. ולזה דייק מדכתיב והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ. לי קדושת הארץ. שאין לכם יכולת להפקיע קדושת הארץ שנתקדשה ע"י הקב"ה. ומתבאר ע"כ מזה דס"ל לרבה דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל שלילה ולא אזהרה. דאל"כ היכי יליף רבה מסיפא דקרא דכתיב כי לי הארץ שאין קנין לנכרי. והרי ודאי סיפא דקרא אריש קאי. ואם איתא דרישא דקרא הו"ל אזהרת לאו שלא למכור לצמיתות. ע"כ לא יתכן לפרש

סיפא דקרא כי לי הארץ לומר שאין הקדושה בידכם להפקיעה. דאיזה נתינת טעם הוא לרישא דקרא. וכי משום דקדושת הארץ לשם היא ואין בידינו להפקיעה הוצרך הכתוב להזהיר ולאסור דבר שאינו ביכלתנו בשום ענין לעשותו. ועכצ"ל דהכי קאמר קרא לרבה. הארץ לא אפשר שתמכר לצמיתות כי לי קדושת הארץ ואין ביד אדם להפקיעה ולבטלה. ור"א ס"ל דחזרת קרקעות משום קנין הוא. דשיורי שייר רחמנא בעיקר קנין אחוזת הארץ שלא ניתנה לאדם לגמרי לחלוטין שיוכל להקנותה לאחרים לצמיתות. וממילא נמי סיפא דקרא כי לי הארץ. היינו לומר כי לי קנין הגוף של הארץ ולא לכם נתתיו. וממילא נמי בכלל זה שלא ניתנה למכרה לנכרי לחפור בה בורות שיחין ומערות. כיון דקנין גופה של קרקע לא ניתן לנו. וממילא מתבאר מזה דבין לרבה ובין לר"א קרא דהארץ לא תמכר אינו שלילה. לדידן דקיי"ל דמתנה בכלל מכר. ואע"ג דודאי עיקר קרא בישראל הוא דמיירי. ממילא נשמע דה"ה לענין מכירה לנכרי לענין להפקיע מידי מעשרות כמבואר.

ודברי הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם אינם מוכרחים כלל לענ"ד ודבריו צ"ע אצלי עיי"ש:

והנה לכאורה יש להסתפק לדעת הסוברין דקרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרת לאו. לפי מאי דקיי"ל דמתנה חוזרת ביובל כמכר משום דאיתרבי מקרא דתשובו איש אל אחוזתו דאייתר להך דרשא. כמבואר בסוגיא דסופ"ח דבכורות עיי"ש. מי נימא דכי היכי דאיתרבאי לענין עשה דחזרה ביובל הכי נמי איתרבאי לענין לאו דלא תמכר לצמיתות. ואם נתן אחוזתו לצמיתות עובר בלאו כמו במכר. או דילמא דוקא לענין עשה דגאולה תתנו לארץ דהיינו מצות חזרה ביובל הוא דאיתרבאי מתנה כמכר לרבנן דר"מ דקיי"ל כוותייהו. אבל לענין לעבור בלאו במתנה לצמיתות אין לנו. כמו בכל התורה. דהיכא דלא איתרבאי מקרא לכ"ע אין מתנה בכלל מכר. והכא ליכא ריבויא. ולכאורה נראה לפי מאי דתנן (בפ"ט דערכין ל"א ע"א) המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל שנים עשר חודש וכו'. אחד הלוקח ואחד הניתן לו במתנה שנאמר לצמיתות. ואמרינן עלה בגמרא מאי טעמא צמית צמיתות עיי"ש. הרי דמדהו"ל למיכתב לצמית וכתיב לצמיתות מרבינן נמי מתנה לענין בתי ערי חומה. והיינו לרבנן דר"מ דס"ל דהיכא דאיכא רבויא בקרא מרבינן נמי מתנה בכלל מכר. ולא כר"מ דס"ל דהיכא דכתיב מכר אימעוט מתנה ולא שייך לריבויי מיתורא דקרא. וכמבואר בסוגיא דגמרא שם עיי"ש. וא"כ הכא נמי בלאו דהארץ לא תמכר לצמיתות אית לן למימר דאיתרבאי נמי מתנה לרבנן מהך דרשא גופא. דהרי לא אשכחן שידרשו דרשא אחריתא מהך קרא. וע"כ דהכא נמי להכי כתיב לצמיתות ולא כתיב לצמית כדי לרבות את המתנה בכלל אזהרה זו. ומעתה לפ"ז קשה לכאורה במתניתין דבכורות שם מאי שנא דלא איפליגו

ר"מ ורבנן אלא בשנת היובל לענין חזרה לבעלים. ולא איפליגו נמי בכל השנים שקידם לשנת היובל לענין אם רשאין ליתן לצמיתות. דלר"מ שרי. ולרבנן אסור ועובר עלה בלאו כבמכירה. וזה קשה טובא לכאורה. אם לא דנימא כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דאין בזה אזהרת לאו אפי' במכירה. משום דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות אינו אלא שלילה בעלמא. וא"כ ליכא נפק"מ בפלוגתא דר"מ ורבנן הכא נמי רק לענין חזרה ביובל דלר"מ מתנה ניתנת לצמיתות. ולרבנן אינה נצמתת. והיינו פלוגתא דאיפליגו בה במתניתין דבכורות שם. ואפי' לפמשכ"ל דלר"מ דאמר אין מתנה חוזרת ע"כ קרא דהארץ לא תמכר לצמיתות לאזהרת לאו הוא דאתי מ"מ ליכא בזה נפק"מ. דעכ"פ בין לר"מ ובין לרבנן ליכא לאו במתנה ולא שייכא בזה פלוגתייהו אלא לענין אם נצמתת ביובל או לא. והרי כבר איפליגו בהכי במתניתין שם. וא"כ מזה ראי' מוכרחת לכאורה לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ומיהו אכתי אפשר לומר כדעת רש"י וסמ"ג ורבינו בחיי ז"ל דהוא אזהרת לאו ללוקח שלא יהא כובשה תחת ידו ביובל אלא יחזירנה לבעלים. וא"כ גם בזה לא שייכא פלוגתא דר"מ ורבנן אלא בשנת היובל. והיינו דפליגי התם דלרבנן מתנה חוזרת ביובל. וממילא אית בה נמי לאו ללוקח שלא יהא כובשה תח"י. ולר"מ מתנה אינה חוזרת ולית בה נמי לאו. אבל לדעת הרמב"ם וסייעתו והרמב"ן ז"ל קשה טובא:

איברא דלכאורה אדרבה מההיא גופא מוכח כדעתם. דאל"כ קשה למה לי קרא לרבנן לרבות מתנה שחוזרת ביובל מדכתיב תשובו איש אל אחוזתו. תיפוק לי' מדכתיב לצמיתות דמרבינן נמי במתניתין דערכין שם מההיא דרשא מתנה לענין בתי ערי חומה. כיון דלדעת הבה"ג וסייעתו קרא דלא תמכר לצמיתות אינו אלא שלילה לומר שאין הארץ נמכרת לצמיתות. וכיון דאיתרבאי נמי מתנה בהך קרא שמעינן שפיר מזה דמתנה נמי אינה נתונה לצמיתות וחוזרת ביובל. ולמה לי' למידרשה מדכתיב תשובו איש אל אחוזתו. וכן לדעת רש"י וסייעתו ז"ל כיון דאיתרבאי מקרא דלצמיתות דגם במתנה איכא אזהרת לאו ללוקח שלא יהא כובשה תח"י ביובל אלא יחזירנה לבעלים. כבר שמעינן דמתנה חוזרת ביובל מהכא. וכן קשה לאידך גיסא לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל קרא דלצמיתות דהכא למה לי. כיון דכבר איתרבאי מתנה שתחזור ביובל מקרא דתשובו איש אל אחוזתו. ובשלמא לדעת רש"י וסייעתו ז"ל איכא למימר דאיצטריך כדי שיעבור הלוקח עלה בלאו. וכן להרמב"ם והרמב"ן ז"ל למוכר. אבל להבה"ג קשה. וכן קשה מסוגיא דערכין שם דלמאי דס"ד דר"פ התם לומר דגבי בתי ערי חומה אפי' ר"מ מודה. משום דשאני הכא דרבי רחמנא לצמיתות. פריך התם והא גבי יובל דכתיב תשובו לרבות מתנה ור"מ לא קא מרבי עיי"ש. והשתא טפי הו"ל למיפרך והא גבי יובל

דכתיב נמי לצמיתות כמו בבתי ערי חומה ור"מ לא קמרבי. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דהך קרא הו"ל אזהרת לאו למוכר ולוקח בשעת מכירה. ולזה מקרא דלצמיתות לא שמענו אלא שעוברין בלאו על המכירה. אבל מ"מ אפשר דבדיעבד כשעבר ומכר לצמיתות אינה חוזרת ביובל אפי' למ"ד כל מילתא דא"ר לא תעביד אי עבד לא מהני. משום דשאני הכא שיש בדבר צד היתר כגון למכרה לששים שנה או למאה. דאינה חוזרת ביובל כדאמרינן במציעא (בפרק האומנין ע"ט ע"א) עיי"ש. וגם אפשר שלא תבא לידי חזרה ביובל. דהרי קיי"ל דשלשה דברים מעכבין ביובל (בפ"ק דר"ה). ואם לא תקעו ב"ד בשופר או שלא שלחו עבדים אין שדות חוזרות לבעליהן עיי"ש. וכעין שכתב בתשו' הרא"ש (כלל ז' סי' ד') עיי"ש. להכי איצטריך קרא דתשובו איש אל אחוזתו לרבות מתנה גם לענין דיעבד. וכ"ש לדעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) דס"ל דקרא דלא תמכר לצמיתות אינו אלא אזהרה למכירה לנכרי. וא"כ אכתי איצטריך קרא דתשובו לרבות מתנה לישראל. וא"כ גם מאי דלא פריך לר"פ מלצמיתות דיובל ניחא. משום דאפשר דאין ה"נ דהתם נמי דריש ר"מ לרבות מתנה ללאו. ולא קאמר דמתנה אינה חוזרת אלא בדיעבד. וכ"ש להרמב"ן ז"ל דמלצמיתות לא שמעינן אלא לנתינה לנכרי. ולזה איצטריך למיפרך מתשובו איש אל אחוזתו:

אבל להבה"ג וסייעתו קשה. ועכצ"ל דדוקא גבי בתי ערי חומה הוא ddרשינן מלצמיתות לרבות מתנה. מדהו"ל למיכתב לצמית דמשמע נמי לחלוטין. משום דכתיב שם לצמיתות מלא יוד. משא"כ ביובל דכתיב לצמתות (חסר יוד) ליכא למידרש מידי מדהו"ל למיכתב לצמת דלצמת בלא יוד לא משמע לחלוטין. והוא מגזרה אחרת כמו לצמתך. וע"כ איצטריך למיכתב לצמתות. ואם הוה כתיב לצמית לא מרויח הכתוב מידי. דתחת התיו צריך למיכתב יוד. והשתא לפ"ז גם לדעת הרמב"ם וסייעתו והרמב"ן ז"ל לא תקשה מידי. מיהו איכא ספרים דכתיב בהם גם ביובל לצמיתות מלא יוד. כמש"כ במנחת שי עיי"ש. וא"כ לפ"ז הקושיא במקומה עומדת. ולכן נראה דלדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל לק"מ דאע"ג דגם ביובל שמעינן מקרא דלצמיתות לרבות מתנה. מ"מ אכתי ליכא למשמע אלא לענין שאינה חלוטה ביד המקבל. ולכשיגיע יובל יכול המוכר להוציאה ממנו בע"כ. אבל מ"מ המקבל אינו עובר בלא כלום כשאינו מחזיר הקרקע לבעלים. כשאין המוכר תובעו להחזירה לו ואחולי מחיל לי'. לזה אשמעינן קרא דתשובו איש אל אחוזתו שעובר בעשה כשאינו מחזיר ולא מהניא בה מחילה. ואי הוה כתיב תשובו איש אל אחוזתו לחוד. אכתי הי' אפשר לומר דמצוה בעלמא הוא להחזיר. אבל כל כמה שלא החזיר אכתי דידי' היא. ונפק"מ לקטנים וחרש ושוטה דלאו בני מיעביד מצוה נינהו. וכן יש עוד

נפק"מ לכמה ענינים. לזה איצטריך לצמיתות לרבות מתנה לענין דאפקעתא דרחמנא היא. וממילא פקע רשותו לגמרי וברשות מוכר ונותן קיימא. ולא צריך דעתו דמקבל. ותרוייהו צריכי אבל להרמב"ם וסייעתו ז"ל ודאי קשה כדאקשינן:

ואמנם יש לדון בזה ע"פ מאי דתניא בספרא (בהר פ"ה) ובא גואלו וגו' וגאל את ממכר אחיו לרבות את הנותן מתנה עיי"ש. והיינו לענין שגם המתנה נגאלת ע"י קרובים כמכר. וכמו שפירש הר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לספרא שם) עיי"ש. וע"כ הך ברייתא כרבנן דר"מ אתיא. דאילו לר"מ לא מרבינן מתנה. דכיון דכתיב ממכר אימעיטא מתנה. וכ"כ הר"ש ז"ל שם עיי"ש. והשתא לפ"ז גם בלא"ה קשה אמאי לא איפליגו ר"מ וחכמים במתניתין דבכורות שם אלא בשנת היובל לענין חזרה לבעלים ולא פליגי בכל השנים שקודם היובל לענין אם מתנה נגאלת בקרובים כמכר. וקושיא זו אליבא דכ"ע קשה. והנראה לומר בזה ע"פ מאי דקשה טובא לכאורה על הרמב"ם ז"ל שהשמיט דין זה המפורש בברייתא דמתנה נגאלת בקרובים. (בפי"א מהלכות שמיטה ויובל הי"ח). ולא כתב דין גאולת קרובים אלא לענין מכירה. שאם רצו קרוביו לגאול גואלים שנאמר ובא גואלו הקרוב אליו עיי"ש. ודין מתנה לא הזכיר כלל לענין זה. אלא אח"כ לענין חזרה ביובל כתב שם (בהלכה י"ט) הנותן שדהו מתנה הרי זו חוזרת לו ביובל שנאמר תשובו איש אל אחוזתו לרבות את המתנה עיי"ש. ומדלא הזכיר גם כאן לענין גאולת קרובים מתנה אלא מכירה בלבד. משמע דס"ל דמתנה אינה נגאלת בקרובים. וזה תמוה טובא שהוא נגד ברייתא ערוכה בספרא שם. והנראה לומר בזה בדעת הרמב"ם ז"ל דאזיל לטעמי' דס"ל (בפי"ג מהלכות מכירה) דאין אונאה לקרקעות כלל אפי' שוה אלף בדינר עיי"ש. והרשב"ם ז"ל (בר"פ המוכר את הבית ס"א ע"ב) כתב דמהאי טעמא לא אמרינן בבתים ובקרקעות הדמים מודיעים משום דאין אונאה לקרקעות עיי"ש. והתוס' שם אע"פ שנחלקו עליו בטעמו. משום דהא דאין אונאה לקרקעות אין זה משום ששוה כל דמים אלא גזה"כ הוא. מ"מ בעיקר הדבר כתבו גם התוס' דבקרקע לא שייך לומר הדמים מודיעים. משום דפעמים קונה אדם קרקע בדמים הרבה יותר ממה שהיא שוה כדאמרינן בפרק מי שהי' נשוי (צ"א ע"ב) עיי"ש. והכי נמי אמרינן (בפ"ק דב"ק י"ד ע"ב) דבר השוה כל כסף מאי ניהו דבר שאין לו אונאה וכו'. וזה משמע כפי' הרשב"ם ז"ל עיי"ש ובתוס' ושאר ראשונים. ז"ל שם. ולזה ס"ל להרמב"ם ז"ל דבמתנת שדה אחוזה לא שייכא גאולה כלל אפי' ע"י הבעלים עצמן. משום דהמקבל מצי למימר לדידי שוה לי שדה זו הרבה יותר ממה שבידך ליתן לי בפדיונה. ולא שייכא גאולה אלא במכר משום שאין עליו ליתן לו אלא כפי ערך אותן הדמים. שלקח ממנו בשעת מכירה. אבל במתנה

דליכא מתן דמים מעיקרא אלא שבא לגאלה ע"פ שומא. לאו כל כמיני' משום דלעולם מצי למימר לדידי שוה לי טפי:

איברא דלפ"ז צריך להבין מאי דקתני בברייתא דספרא שם וגאל את ממכר אחיו לרבות את המתנה. היכי משכחת לה גאולה במתנה. מיהו נראה ע"פ מאי דתניא (בפ"ק דקידושין כ"א ע"א) וגאל את ממכר אחיו רשות וכו' דברי רבי יהושע. ר"א אומר וגאל את ממכר אחיו חובה וכו' עיי"ש. ולמ"ד דגאולת קרובים חובה איצטריך שפיר לרבות את המתנה. דנפק"מ לענין אם נתרצה המקבל לקבל דמי פדיון הקרקע ע"פ שומא. שחייבים הקרובים לפדותה. והשתא לפי המבואר בספרא שם לקמן בסמוך דס"ל להאי תנא דגאולת קרובים חובה וכמש"כ הר"ש ז"ל שם עיי"ש. א"כ האי תנא דספרא לטעמי'. אזיל דס"ל דגאולת קרובים חובה. ולדידי' שפיר איצטריך לרבות מתנה לגאולת קרובים. והשתא לפ"ז למאי דקיי"ל כר"י דגאולת קרובים רשות. וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות שמיטה) שם. לא שייכא הך דרשא כלל. שהרי כיון דחובה ליכא. ולכופו למקבל לא אפשר. משום שאין דמים קצובין לקרקע כשבא לפדותה מן ההדיוט. ואם נתרצה מרצונו לפדותה וגם המקבל רוצה מדעתו בפדיונה פשיטא דשפיר דמי ומי ימחה בידם ולא צריך קרא להכי. דלא יהא אלא אחר לגמרי דפשיטא דהרשות בידם למכור ולקנות כרצונם. ואין להקשות דלפ"ז גם לענין בתי ערי חומה דמרבינן מתנה כמכר לענין לגאול בתוך שנתו ושיהי' מוחלט לאחר שנתו. היכי משכחת לה. הרי בע"כ של מקבל אינו יכול לגאול אפי' בתוך שנתו מטעם שנתבאר. ומדעתו אפי' לאחר שנתו פשיטא שיכול לגאול. דאפשר לומר דשאני בתי ערי חומה. דהרי במכר חזינן דלא נגמרה המכירה בבתי ערי חומה עד תום שנת ממכרו ולא גאלו הבעלים. דהרי אפי' בא לגאול בסוף שנתו חייב להחזיר ללוקח כל הכסף שקבל ממנו בשעת מכירה בלא שום גרעון כלל וכמבואר במתניתין (דפ"ט דערכין שם) עיי"ש היטב. ובמש"כ התוס' (שם ל"א ע"ב) בד"ה רבא אמר וכו'. וא"כ לענין מתנה כל שבאו הבעלים לחזור בהם בתוך שנתן אין למקבל עליהם כלום. והבית חוזר לבעלים בלא שום דמים כלל. דאכתי לא נגמרה המתנה עד תום שנה תמימה משעת נתינה. ואי לאו דגלי קרא לרבות מתנה הו"ל למימר דאין מתנה נגאלת כלל ומשהחזיק בה הרי היא חלוטה בידו. כפי' הראשון של התוס' שם (בד"ה דאי ר"מ וכו') עיי"ש. והשתא דגלי קרא דמתנה כמכר שלא תהא חלוטה עד תום שנה תמימה. ממילא מבואר דיכולים הבעלים לחזור ממתנתם מעיקרא בלא שום מתן דמים כלל. ומש"כ הרמב"ם ז"ל בזה (בפי"ב מהלכות שמיטה ויובל ה"ד) לשון גאולה במתנה עיי"ש לק"מ דגם בלא דמים שפיר שייך בזה לשון גאולה. כדכתיב גאולה

תתנו לארץ וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת בהר) על הך קרא עיי"ש. וא"כ ודאי גבי בתי ערי חומה שפיר איצטריך קרא לרבות את המתנה. ואיכא בהכי נפקותא רבתא לדינא. משא"כ בשדה אחוזה דעד היובל המכירה מכירה גמורה היא. וכן המתנה מתנה גמורה היא לכל דבר. א"כ לדידן דקיי"ל כר"י דגאולת קרובים רשות ליכא שום נפק"מ בדין גאולה לענין מתנה ולא משכחת לה כלל. וא"כ שפיר עשה הרמב"ם ז"ל שהשמיט הלכה זו דלדידן ליתא וכמו שנתבאר:

והשתא לפ"ז ממילא מבואר דאי משום ההיא דספרא שם לא קשה מידי בפלוגתא דר"מ ורבנן במתניתין דבכורות שם דלא פליגי בגאולת קרובים אי מתנה כמכר. משום דאיכא למימר דס"ל כר"י דגאולת קרובים רשות. וא"כ ליכא שום נפק"מ בהכי אי מתנה כמכר אי לא. אבל אם איתא דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרת לאו למוכר וללוקח כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. או אזהרה למוכר לנכרי כדעת הרמב"ן ז"ל. ודאי קשה טובא אדפליגי רק בשנת היובל לענין חזרה לבעלים טפי הו"ל לפלוגי בדבר הנוהג תדיר בכל השנים שבין יובל ליובל. אם מתנה לצמיתות שריא או אסורה. דלר"מ דאמר אין מתנה כמכר שריא. ולרבנן דאמרי מתנה כמכר אסורה ועוברין עלה בלאו הנותן והמקבל. ולדעת החנוך שניהם לוקין. וגם אין מעשיהם מועילים כמו במכר לדעת הרמב"ם ז"ל. ואיכא נפק"מ טובא לדינא. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. או עכ"פ כדעת רש"י וסייעתו ז"ל. דלדידהו ניחא שפיר כמו שביארנו:

עוד נראה ראי' מסוגיא דגיטין (פרק השולח מ"ח ע"א) במאי דאיפליגו ר"י ור"ל במוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג. דלר"י מביא וקורא דקנין פירות כקנין הגוף דמי. ולר"ל מביא ואינו קורא דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. ואמרינן עלה התם אמר רב חסדא מחלוקת ביובל שני אבל ביובל ראשון דברי הכל מביא וקורא. דאכתי לא סמך דעתייהו. ופירש"י וז"ל ביובל שני שמנו ישראל שכבר הורגלו להחזיר קרקעות. בההיא קאמר ר"ל מביא ואינו קורא. דסמכא דעתי' דמוכר דודאי הדרא לי' וזה בטוח שיחזירנה עכ"ל עיי"ש. ולהרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות ביכורים) הא דמחלק ר"ח בין יובל ראשון ליובל שני. אין פירושו יובל ראשון ושני משהתחילו ישראל למנות שמיטין ויובלות. כדפירש"י ז"ל. אלא יובל ראשון ושני לכל מוכר משהתחיל למכור משדותיו. דבכל מוכר שדהו קודם שעבר עליו יובל משהתחיל למכור משדותיו. כ"ע מודו דהלוקח מביא וקורא. ולא פליגי אלא ביובל שני. דהיינו שכבר עבר עליו יובל פעם אחד משהתחיל למכור משדותיו. דאז כבר סמכא דעתי' דודאי הדרא לי' ביובל ולא מכר אלא לפירות עד היובל. ובזה הוא דס"ל לר"ל קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. כמש"כ מהר"י קורקוס ז"ל בביאורו

על הרמב"ם שם ובכ"מ שם עיי"ש. והשתא לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרת לאו. ולדעת החנוך מלקות נמי איכא ושניהם לוקין על מכירה לצמיתות. א"כ לא בדעתו הדבר תלוי כלל. ומה לנו לסמיכות דעתן. הרי הם מוזהרים ועומדים מדאורייתא שלא למכור וליקח אלא עד היובל. ואע"פ שלא סמכה דעתן. מ"מ ודאי אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. ובודאי ע"כ לא מכר המוכר ולא לקח הלוקח אלא עד היובל. ואפי' אם בלבו לא סמכא דעתי'. מ"מ הרי דברים שבלב אינם דברים. וכיון דאין המכירה אלא עד היובל האיך יקנה הלוקח יותר ממה שמכר לו המוכר. וממה שלקח הוא גופי'. וא"כ מה לי יובל ראשון ומה לי יובל שני. ובשלמא לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל אע"ג דלאו כל כמיניהו למכור ולקנות יותר מעד היובל. והו"ל לענין יובל כמוכר דבר שאינו שלו. כדכתיב והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ וגו'. וא"כ לא עדיף מאי דלא סמכא דעתי' יותר מכשמכר בפירוש לצמיתות דלא עשה ולא כלום ולא חיילא מכירה אלא עד יובל. וא"כ אין כאן אלא מכירה לפירות. מ"מ שפיר יש מקום לחלק בין יובל ראשון לשני. משום דדוקא ביובל שני דכבר קים לי' בברור דתיהדר לי' שדהו ביובל. הילכך אף הוא לא מכר לו ולא הלוקח כוון לקנות אלא אכילת הפירות שעד היובל. ולא הו"ל אלא כמוכר שדהו לפירות. והילכך בההוא הוא דס"ל לר"ל קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. ומביא ואינו קורא שהרי שניהם לא היתה כוונתם אלא לקנין פירות בלבד ולא לקנין הגוף. אבל ביובל ראשון דלא סמכא דעתייהו דתיהדר ביובל וגמר בדעתו להקנות לו אף לצמיתות וקנה בה הלוקח קנין הגוף מיהת עד היובל. דאע"ג דודאי בע"כ הדרא לי' ביובל. משום דיובל אפקעתא דמלכא היא אפי' כשהיתה בהדיא המכירה לצמיתות. מ"מ מיהת עד שנת היובל מעשיהם קיימין לגמרי כמו שהיתה דעתם בשעת מכירה. וכיון שהיתה המכירה על דעת קנין הגוף קנה בה הלוקח מיהת עד היובל קנין הגוף גמור. ואין זה קנין פירות בלבד. והילכך אפי' לר"ל מביא וקורא. דאדעתא דגופא נחית. וקרינן בי' האדמה אשר נתת לי. וניחא שפיר לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל מאי דקאמר רב חסדא דביובל ראשון דברי הכל מביא וקורא דאכתי לא סמך דעתייהו:

ומזה תמיהני טובא על דברי הרשב"א והמאירי והר"ן ז"ל (בפ"ג דנדרים כ"ט ע"א) שכתבו דאפי' קנין הגוף גמור לזמן קצוב לא חשיב יותר מקנין פירות בעלמא. והכריחו כן מההיא דהמוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג דמשום דלא הוי קנין עולם קרינן לי' קנין פירות ומביא ואינו קורא לר"ל דס"ל קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי עיי"ש בדבריהם. ונפלאתי על דבריהם ז"ל דהרי אדרבה מההיא דהתם איפכא מוכרח. דהא רב חסדא

מסיק התם דלא פליגי אלא ביובל שני. ומשום דכיון דכבר סמכא דעתי' דהדרא לי' ביובל לא גמר להקנות ללוקח אלא אכילת הפירות שעד היובל בלבד. ולא הו"ל אלא כמוכר שדהו לפירות. אבל ביובל ראשון דלא סמכא דעתי' וגמר להקנות קנין הגוף. אע"ג דמ"מ לא חיילא המכירה אלא לזמן קצוב עד היובל. אפי' הכי חשיב קנין הגוף. ולכ"ע מביא וקורא אפי' למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. הרי להדיא דאפי' קנין הגוף לזמן לאו קנין פירות בעלמא חשבינן לי' אלא קנין הגוף גמור חשיב כקנין עולם. והא דאמרינן התם לעיל וצריכא דאי אתמר בההיא דהמוכר שדהו לפירות ה"א בההיא קאמר ר"ל משום דכי קא נחית אדעתא דפירא נחית. אבל בהך דהמוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג דאדעתא דגופא נחית אימא מודי לי' לר"י קמ"ל עיי"ש. היינו מקמי דמסיק התם ההיא דרב חסדא כמבואר שם דאכתי לא אסיק אדעתי' ההיא דר"ח עיי"ש. אבל לבתר דמסיק ההיא דר"ח ודאי אפי' בההיא דמוכר בזמן שהיובל נוהג לאו אדעתא דגופא נחית. דהא ביובל שני הוא דפליגי דכבר סמכא דעתי' דהדרא לי' ביובל. אבל ביובל ראשון דאכתי לא סמכא דעתי' ואדעתא דגופא נחית. לכ"ע מביא וקורא לר"ח. ועכצ"ל דלר"ח איכא צריכותא אחריתא בהנך תרתי פלוגתא דר"י ור"ל. וגם אפשר לומר דאפי' לר"ח ניחא. דה"ק דאי אתמר בההיא דאדעתא דפירא נחית. שהרי בפירוש אמר שאינו מוכר לו אלא לפירות. אבל בהך דגוף הקרקע הוא שמכר לו. אע"ג דאנן סהדי דאין כוונתו אלא לפירות שעד היובל. מ"מ הוה סד"א דעד היובל מיהת קנין הגוף יש לו בה. קמ"ל דגם בהך כיון שהיובל נוהג וקים לי' דהדרא לי' ביובל. מעיקרא אין דעתן אלא לפירות. ולאו כקנין הגוף דמי לר"ל:

איברא דאכתי צ"ע לכאורה בסוגיא דב"מ (פרק המקבל ק"ט ע"א) דאמרינן התם המקבל שדה מחבירו לכשיסתלק אפילו שבח שקמה אין שמין לו. ופרכינן עלה מדתניא הלוקח שדה מחבירו והגיע יובל שמין לו שבח שקמה. ומשני שאני התם דכתיב ויצא ממכר בית. ממכר חוזר שבח אינו חוזר. ופריך ונגמר מיני'. ומשני התם זביני מעליא הוא ויובל אפקעתא דמלכא הוא. ופירש"י וז"ל התם זביני מעליא הוא וכל כמה דאשבח ארעא ברשותי' אשבחא וארעא דהדרא משום דיובל אפקעתא דמלכא הוא. ומאי דלא פקע מלכא לא מפקע. ממכר אפקע שבח לא פקע עכ"ל עיי"ש. והשתא התינח ביובל ראשון. אבל ביובל שני ודאי לאו זביני מעליא הוא. ולא הו"ל אלא כמוכר שדהו לפירות שעד היובל. וא"כ הול"ל דגם שבח שקמה אין לו. והרי ברייתא סתמא קתני. ומשמע ודאי דלעולם שמין לו שבח שקמה ל"ש יובל ראשון ול"ש יובל שני. וגם צ"ע אצלי בדברי התוס' (פ"ט דערכין ל' ע"א) בד"ה דילמא וכו'. שכתבו לחלק בין מוכר שדה בשנת היובל

עצמה דלשמואל אינה מכורה ומעות חוזרים. ובין מקדש אחותו דלשמואל גופי' מעות מתנה. וכתבו וז"ל דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשם מתנה. אבל במוכר שדהו בשנת היובל אין העולם בקיאין בכך. ולא גמר לשום מתנה עכ"ל עיי"ש. והשתא התינח ביובל ראשון אבל ביובל שני דקים להו לכולהו שחוזר ביובל מאי איכא למימר. מיהו לזה י"ל דכוונתם דמ"מ במכירה דבשנת היובל עצמה אין העולם בקיאין שהמכירה בטלה. וכעין שכתבו בתוס' שם לעיל (כ"ט ע"ב) בד"ה התם עיי"ש היטב. אבל סוגיא דב"מ שם צ"ע לכאורה ואכמ"ל בזה. ומ"מ דברי הרשב"א והמאירי והר"ן ז"ל תמוהים אצלי טובא וצ"ע אצלי כעת:

ועכ"פ לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל ודאי לק"מ. דאע"ג דודאי לא חיילא המכירה אלא עד יובל. מ"מ כיון דלא סמכא דעתי' ביובל ראשון גמר ומקני לי' קנין הגוף בקרקע. אלא דכי אתי יובל אפקעתא דמלכא הוא אבל לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דאית בה אזהרת לאו מפורשת בקרא שלא למכור אלא עד יובל. ולדעת החינוך מילקא נמי לקו שניהם אם מכר לצמיתות. א"כ הדבר תמוה דמשום דלא סמכא דעתי' ודאי לא חשידי ישראל לעבור בלאו דאורייתא. ואית לן למימר דודאי אין דעתם אלא עד יובל אפי' ביובל ראשון. וגם ודאי הב"ד מחוייבים להזהיר את העם על כך. כיון דלא סמכא דעתם ויבואו להכשל באיסור לאו דאורייתא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דליכא בזה שום איסור בשעת מכירה. ומיהו גם לדעת רש"י וסייעתו ז"ל ג"כ ניחא שפיר. דנהי דס"ל דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. מ"מ כיון דלדידהו אין זו אלא אזהרה ללוקח שלא יהא כובשה תחת ידו ביובל. א"כ עכ"פ בשעת מכירה לית בה שום איסורא. וכן לדעת הרמב"ן ז"ל שהוא אזהרה על מכירה לנכרי. לכאורה לא תקשה. דהרי התם בישראל קיימינן. ובמכירה לישראל מיהת ליכא לאו לדידי'. אבל ז"א דהרי בקרא לא כתיב נכרי. אלא לא תמכר לצמיתות סתמא כתיב. ובודאי שאם הוא אזהרה. גם מכירת צמיתות לישראל בכלל. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ן ז"ל (בחי' ריש מכות) דגם בלוקח ישראל איכא אזהרה זו עיי"ש. אלא דמוקי לה הרמב"ן ז"ל בנכרי משום דמכירה לנכרי אפי' בסתמא חשיבא מכירה לצמיתות. משום דודאי יחזיק בה גם ביובל. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל שם בסה"מ עיי"ש. ומשמע לי' דקרא על מכירה סתם בא להזהיר. כמבואר שם בריש דבריו עיי"ש. אבל ודאי גם בלוקח ישראל עובר בלאו זה אפי' להרמב"ן ז"ל כשמוכר לצמיתות. דלא כתיב נכרי בקרא והשתא א"כ ודאי גם להרמב"ן ז"ל קשה דביובל ראשון כיון דלא סמכא דעתי'. ומסתמא נמי הו"ל כמפרש לצמיתות כדקאמר ר"ח. א"כ עובר בלאו. וראוי ולומר דודאי לא קעברי בלאו ואין מכירתו אלא עד יובל. וא"כ אין מקום לחלק בין יובל ראשון ליובל

שני. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת בה"ג וסייעתו. או עכ"פ כדעת רש"י וסייעתו ז"ל. ולא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו וגם לא כהרמב"ן ז"ל:

ולכאורה נראה ראי' לדעת רש"י וסייעתו ז"ל דע"כ איכא אזהרת לאו להלוקח שלא יהא כובש השדה ביובל תחת ידו אלא יחזירנה לבעלים ביובל. דאל"כ הי' לנו לומר דנשים אינן חייבין בהחזרת קרקעות לבעלים ביובל. משום דהו"ל מצות עשה שהז"ג דקיי"ל דנשים פטורות. וזה ודאי ליתא. דא"כ אמאי קאמרינן (סו"פ השולח) אי לאו דאר"י קנין פירות כקנין הגוף דמי לא משכחת דמייתי ביכורים אלא חד בר חד עד יהושע ב"נ. ואם איתא הרי שפיר משכחת לה בבנות יורשות דאע"ג דטובא נינהו אין מחזירין זה לזה ביובל. וא"כ בעליהן מביאין וקורין. וכן יורשיהן שפיר מביאין וקורין אע"ג דלאו בר חד נינהו. וכן כשלקחו שדות אחוזות בעליהן ויורשיהן מביאין וקורין. כיין שאין מחזירין ביובל. וכן מבואר בפ"ז דערכין (כ"ה ע"ב) מדמיבעיא לן התם בת מהו שתעמוד שדה אחוזה לאביה. ופשוט דאינה מעמדת ויוצאה לכהנים ביובל עיי"ש. ואם איתא היכי תיסק אדעתין דמעמדת וחוזרת לאביה ביובל כמו בבן. והרי אשה אינה מחזרת ביובל. וא"כ סוף סוף אין השדה חוזרת להאב ביובל. מיהו לדעת הסוברין דאפי' גאלה קודם יובל מהאחר יוצאה לכהנים ביובל. א"כ איכא נפק"מ לענין אם גאלה האב מהבת קודם יובל. שאם אינה מעמדת והרי הוא כאחר יוצאה השדה מאתו לכהנים ביובל. ואם היא כבן ומעמדת א"כ כשגאל השדה ממנה אינה יוצאה ביובל לכהנים. אבל להסוברין דאם גאלה מהאחר אינה יוצאה לכהנים ביובל וא"כ הא דמיבעיא לן אם מעמדת ליכא נפק"מ אלא לענין היכא דלא גאל קודם יובל. ודאי מוכרח מזה דגם נשים איתנייהו בחזרת שדות. וכן מוכרח בלא"ה. דאל"כ מאי דמסיק דאינה מעמדת. ומשמע ודאי דבעי למימר דיוצאה לכהנים ביובל כמו מאיש אחר. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות ערכין ה"כ) עיי"ש. והרי כיון דכתיב בקרא והי' השדה בצאתו ביובל וגו'. מבואר דדוקא מיד המחוייב בחזרת שדות ביובל הוא שיוצא לכהנים ביובל. אבל אשה דליתא בחזרת שדות אינה יוצאה מידה גם לכהנים ביובל. אלא ודאי ע"כ גם נשים חייבות בהחזרת שדות ביובל. וכ"כ בחנוך (מצוה ש"מ) דמצוה זו נוהגת גם בנקבות עיי"ש. והשתא אם איתא דלית בה לאו אמאי נשים חייבות הא הו"ל מ"ע שהז"ג. אלא ודאי מוכרח כפירש"י דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הוא אזהרה ללוקח שלא יהא כובשה תח"י ביובל. וכיון דאית בה גם לאו אין חילוק בין נשים לאנשים. כמבואר (בפ"ק דקידושין כ"ט ע"א) במתניתין. ובפיה"מ להרמב"ם והרע"ב ז"ל שם מבואר דבלאוין הוא כלל גמור. דבכל הלאוין כולן נשים חייבות כאנשים עיי"ש. וכ"כ בתשב"ץ (ח"א סי' ג') עיי"ש. אלא דמדברי רש"י

ביבמות (פרק יש מותרות פ"ד ע"ב) ובפ"ק דקידושין (ל"ה ע"א) משמע קצת דדוקא בלאוין שלוקין עליהם. ומשמע דבלאוין שאין לוקין נמי פטורות אם הו"ל זמן גרמא. וכבר העירו בזה האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. וא"כ כאן אפי' לדעת רש"י וסייעתו ז"ל ודאי ליכח מלקות דהו"ל לאו שאין בו מעשה. ואכתי אית לן למימר דנשים פטורות. ומ"מ לדעת שאר ראשונים ז"ל דבכל הלאוין כולן חייבות נשים כאנשים ניחא שפיר. ויש לדון בזה גם לענין שילוח עבדים אם נשים חייבות מה"ט דהו"ל מ"ע שהז"ג. ואע"ג דאין אשה קונה עבדים. מ"מ אין זה אלא מדרבנן. וגם נפק"מ לענין שפחות וגם בעבדים פחותים מבני תשע שנים לדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות עבדים ה"ו) עיי"ש. ומיהו לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת בהר) דלאו דלא ימכרו ממכרת עבד הוא אזהרה ללוקח עבד עברי שלא ישתעבד בו ביובל אלא ישלחנו חפשי עיי"ש. א"כ יש בזה לאו דגם נשים חייבות. ולפמש"כ התוס' (בפ"ק דקידושין כ"ט ע"א) בד"ה אותו וכו'. יש מקום לדון בלא"ה דהכא לא חשיבא מ"ע שהז"ג עיי"ש. אלא שיש לדחות ואין להאריך. מיהו בלא"ה נראה דאין מזה הכרע. דיובל כיון דאפקעתא דמלכא הוא אין חילוק בין נשים לאנשים. דממילא פקע רשותן מהשדות והעבדים ביובל. וכן ראיתי למהר"י חאגיז ז"ל בהלכות קטנות (ח"ב סי' רצ"ז) שכתב כן לענין שילוח עבדים עיי"ש בדבריו:

והנה הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם כתב וז"ל וראיתי להרב בחבורו הגדול שמתנין ביובל ע"מ שלא תחזירנו ביובל כדרך שאמרו בשביעית. ואם הי' על המוכר מניעה שלא תמכר לצמיתות לא הי' יכול להתנות זה בשום ענין עכ"ל עיי"ש. ובמג"א שם השיג על הרמב"ן ז"ל שלא נמצא כן בדברי הרמב"ם כלל. וכתב דבלתי ספק ספר מוטעה נזדמן לפני הרמב"ן ז"ל עיי"ש בדבריו. וראיתי להר"ב מגלת ספר (לאוין רע"ה) שכתב דכוונת הרמב"ן ז"ל למאי דאמרינן בב"מ (פרק האומנין ע"ט ע"א) אר"ח אמר ר"ק מניין למוכר שדהו לששים שנה שאינה חוזרת ביובל שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות מי שאין שם יובל נצמתת יש שם יובל אינה נצמתת יוצאת זו שאע"פ שאין שם יובל אינה נצמתת. ופירש"י וז"ל והארץ לא תמכר לצמיתות. כאן פירש לך הכתוב טעמה של מצות יובל. אלמא אין היובל מוציא אלא קרקע שאם לא היתה מצות יובל היתה נצמתת עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דהכתוב לא נחית בזה אלא ליתן טעם למצות יובל ואינו אלא שלילה לא מניעה. ולהכי יליף מיני' דמוכר לששים שנה שאין היובל מוציא. ואם כדברי הרמב"ם וסייעתו הרי הכתוב הוא מניעה ואזהרה להמוכר שלא יתנה בשעת מכירה שתהא מכירה לצמיתות. וא"כ אין ללמוד דין זה. ומאחר שהרמב"ם ז"ל גופי' פסק דין זה (בפי"א מהלכות שמיטה ויובל ה"ב) א"כ דבריו סותרין זא"ז עיי"ש בדבריו. והנה מש"כ

כן בכוונת הרמב"ן ז"ל ודאי דבריו תמוהים. דא"כ היכי מסיק הרמב"ן ז"ל גופי' דהך קרא הוא אזהרת לאו למוכר שדהו לנכרי ע"פ הירושלמי. וגם כתב דלזה רמזו ג"כ בתלמודא דידן (בגיטין סו"פ השולח) עיי"ש. והרי כבר הוכיח מתלמודא דידן בפרק האומנין שם דהך קרא אינו אלא שלילה ואינו אזהרת לאו כלל. וגם לא משמע הכי מלשון הרמב"ן ז"ל כלל. אלא דמ"מ עיקר קושייתו על הרמב"ם ז"ל וסייעתו ודאי קשה לכאורה:

ויש להוסיף עליו דהכי נמי קשה מסוגיא דפרק המקבל (בבא מציעא ק"ט ע"א) שהבאתי לעיל. דילפינן מהך קרא דיובל לא מפקעא קבלנות משום דלצמיתו' אמר רחמנא עיי"ש. ופירש"י לצמיתות אמר רחמנא מי שאילולי יובל היתה נצמתת דכתיב והארץ לא תמכר לצמיתות עיי"ש. ואם איתא דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. מאי ראי' היא. ודילמא ודאי בקבלנות ליכא לאו ורשאי ליתן שדהו לאחר בקבלנות עולמית. ומ"מ יובל מפקיע אף קבלנות כמכר. אלא ודאי אין בזה לאו. ואינו אלא שלילה וטעם להפקעת יובל. ולזה שפיר קדייק מיני' דקבלנות לא מפקעא יובל כדפירש"י. וראיתי להר"ב ?מג"ס שם שכתב לתרץ ההיא דפרק האומנין לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דס"ל דע"כ הך קרא הו"ל אזהרת לאו. דאם איתא דאינו אלא שלילה ונתינת טעם למצות יובל. לא הו"ל למיכתב הארץ לא תמכר לצמיתות קודם לקרא דגאולה תתנו לארץ. אלא הו"ל למיכתב תחילה קרא דגאולה תתנו לארץ. והדר הו"ל למיכתב לא תמכר לצמיתות. דאז הוה משתמע שפיר שבא לנתינת טעם. גאולה תתנו לארץ לפי שאינה נמכרת לצמיתות. ומדכתב תחילה לא תמכר לצמיתות. ע"כ מוכרח לומר דמילתא באנפי נפשה היא לאזהרה ומניעה שלא למכרה לצמיתות. וההיא דהאומנין מפרשים דלא כפירש"י אלא הכי קיליף לה. דמשמע לי' דה"ק קרא והארץ לא תמכר לצמיתות וגו' ואם מכרתם גאולה תתנו לארץ. שיצא ביובל. ומינה שמעינן דאין היובל מוציא אלא במוכר סתם או לצמיתות. יצאתה זו שלא נמכרה לצמיתות עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ניחא נמי ההיא דפרק המקבל וכמבואר. ולדידי אין דבריו נכונים כלל דמש"כ להכריח דקרא לאו שלילה הוא מדהו"ל למיכתבי' בתר קרא דגאולה תתנו לארץ. דבריו תמוהים אצלי. דהרי אע"ג דקרא דגאולה תתנו לארץ בתר הכי כתיב. מ"מ בלא"ה עיקר מצות יובל כבר כתיב בקרא מקמי קרא דהארץ לא תמכר לצמיתות. דהרי כבר כתב קרא ושבתם איש אל אחוזתו וגו' וכתיב בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו. וכל עיקר פרשת יובל מקמי קרא דהארץ לא תמכר לצמיתות כתיבא. ושפיר פירש"י ז"ל דהך קרא לא בא אלא לנתינת טעם למצות יובל דכתיבא לעיל מיני'. ואף דהרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קל"ח) הביא מ"ע דהחזרת שדות ביובל מקרא דגאולה תתנו לארץ דכתיב בתר הכי. מ"מ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רע"ט)

והסמ"ג (עשין קנ"ג) הביאו עשה זו מקרא דושבתם איש אל אחוזתו וגו' ומקרא דתשובו איש אל אחוזתו דכתיבי לעיל מיני' עיי"ש. וגם הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו דנקטו קרא דגאולה תתנו לארץ המאוחר. נראה דהיינו רק משום דברישא דהך קרא כתיב ובכל ארץ אחוזתכם וגו' דמיני' שמעינן דאין מצוה זו נוהגת אלא בארץ ושנוהגת בעבר הירדן. כמש"כ הרמב"ן ז"ל בהך קרא עיי"ש. וכן נראה מדברי החינוך עיי"ש. אבל ודאי הדבר פשוט ומבואר דעיקר מצות החזרת שדות כבר כתיבא לעיל מיני' קמי קרא דהארץ לא תמכר לצמיתות. ומשמע שפיר דהך קרא לא בא אלא ליתן טעם למצוה זו. ואינו אלא שלילה ולא אזהרה:

וגם מש"כ לפרש פי' אחר דלא כפירש"י ז"ל לא הועיל בזה כלום. חדא דלפ"ז אכתי מאי ראי' היא לומר דמוכר לששים שנה אינה חוזרת ביובל. ודילמא לעולם חוזרת. אלא דבמכירה לצמיתות איצטריך קרא לאשמעינן דאע"פ שבזה עובר בלאו. אכתי אית לי' לתקן בחזרה ביובל. וכמש"כ שם לפ"ז דהו"ל לאו הניתק לעשה עיי"ש. וא"כ היינו דאיצטריך קרא למיכתב לא תמכור לצמיתות ואם עברת ומכרת גאולה תתנו לארץ. כלומר עשה זאת והפטר. ולעולם אפי' מכירה שאינה לצמיתות חוזרת ביובל. דסתמא כתב קרא לעיל מיני' בשנת היובל הזאת תשובו. איש אל אחוזתו. ועוד לפירושו למה לו להאריך כ"כ דקאמר מי שאין שם יובל נצמתת וכו'. בפשיטות ובקיצור הו"ל לומר לצמיתות הוא דתתנו גאולה לארץ יצאה זו שאינה לצמיתות. אבל לפירש"י ז"ל מדוקדק היטב. דכיון דבהך קרא גופי' לא כתיבא מצות יובל. ולא בא הכתוב אלא ליתן טעם למצות יובל דכתיבא לעיל מיני'. וא"כ מהך קרא ליכא למידק. אלא מדקיהיב טעמא דצוה הכתוב על חזרת שדות ביובל משום שלא ניתנה לנו הארץ להיות נמכרת לצמיתות. ממילא מבואר דכל היכא דלא שייך הך טעמא אינה חוזרת ביובל. והיינו דקאמר מי שאין שם יובל נצמתת וכו'. בזה הוא שניתנה מצות החזרת שדות ביובל. יצאה זו שאע"פ שאין שם יובל אינה נצמתת. והילכך אית לן למימר שאין מצוה זו נוהגת בה. ועוד דלפירושו הו"ל לתלמודא להביא ג"כ קרא דגאולה תתנו לארץ. דהרי לפ"ז מיני' הוא עיקר ילפותא זו. אלא ודאי פירש"י מוכרח. וא"כ מזה ראי' לדעת הבה"ג וסייעתו. וכן נראה מפשטא דסוגיא שם דקאמר מניין למוכר שדהו לששים שנה שאינה חוזרת ביובל וכו'. ואם איתא אמאי לא קאמר דעדיפא מינה. מניין שמותר למכור שדהו לששים שנה שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות פרט לזו שאינה לצמיתות. דבזה הוה קמ"ל דאפי' לכתחילה שרי למכור בענין זה. משא"כ השתא שיש מקום לומר דלכתחילה מיהא אסור. אלא ודאי אפי' במכירה לצמיתות ליכא איסורא. ולא קאמר קרא אלא שאינה

נמכרת לצמיתות ולא מהני מכירה כזו משום דהו"ל לענין זה כמוכר דבר שאינו שלו ולזה לא איצטריך לדייק מהך קרא אלא לענין דמוכר לששים שנה מהניא המכירה ואינה חוזרת ביובל:

וראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר (ריש פי"א מהלכות שמיטה ויובל) שכתב מקור דברי הרמב"ם שם שכתב דאם עבר ומכר לצמיתות אין מעשיהם מועילים אלא תחזור השדה לבעליה ביובל. דנפק"ל ממאי דאיצטריך קרא למוכר שדהו לששים שנה שאינה חוזרת ביובל. משמע דאם מכר סתם או לצמיתות אין מעשיהם מועילים אלא תצא ביובל עיי"ש בדבריו. והיא ראי' נכונה ומקור נאמן לדברי הרמב"ם שם. והכ"מ שם לא הראה מקורו. אלא דהא גופא קשה דהרי אפי' להרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרת לאו. מ"מ הרי בקרא לא אשכחן רמז לזה דמוכר לצמיתות אין מעשיהם מועילים בדיעבד. וא"כ ר"ח א"ר קטינא היכי דייק מקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות דמוכר לששים שנה מעשיהם מועילים בדיעבד. כיון דקרא לא מיירי בהך דינא כלל. דלא כתיב בהך קרא אלא אזהרת לאו שלא למכור לכתחילה. לדעת הרמב"ם וסייעתו. אבל שיהיו מעשיהם בטלים לא שמענו. וליכא למידק מהך קרא אלא דעל מכירה לששים שנה לא הזהיר הכתוב. דלא הזהיר אלא על מכירה לצמיתות. אבל זו שאינה לצמיתות אינה בכלל לאו זה. ואין לומר דהא בהא תליא. דכיון דלא אסר הכתוב מכירה כזו ממילא מעשיהם מועילים בדיעבד. דא"כ לא הו"ל למידק מהך קרא אלא דמכירה כזו שריא. ואנן ממילא שמעינן מזה דהמכירה קיימת בדיעבד. כיון דהא בהא תליא. אבל מגופי' דקרא ליכא למידק הך דינא כלל לדעת הרמב"ם וסייעתו דקרא לא מיירי בהכי. ומיהו לפמש"כ הר"ב מג"ס לפרש הסוגיא לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל ניחא. אלא דכבר נתבאר שאין מקום לדבריו. אבל לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל ניחא שפיר. דלדידהו ודאי לא איירי הך קרא אלא בהך דינא דאינה נמכרת בדיעבד אלא יוצאה ביובל. ושפיר דייק מיני' דלששים שנה נמכרת ואינה יוצאת ביובל. ומיהו גם לדעת רש"י וסייעתו ז"ל מתיישבת הסוגיא קצת. דכיון דלא הזהיר קרא אלא שלא יהא הלוקח כובשה לצמיתות. מכלל דלששים שנה רשאי לכובשה תח"י ביובל ואינה חוזרת. אלא דודאי עכ"פ יותר נכון לפי דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואין להאריך בזה יותר:

וראיתי לקצת אחרונים ז"ל שהכריחו כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו מהא דאמרינן (בפרק יש נוחלין קי"ב ע"א) דירושת הבעל דאורייתא מדכתיב ואלעזר מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו. ומנין לפנחס שלא הי' לו לאלעזר אלא שנשא פנחס אשה ומתה וירשה. ופרכינן עלה ודילמא דזבין מזבן. ומשני א"כ שדה חוזרת ביובל ונמצא צדיק קבור בקבר

שאינו שלו עיי"ש. ואם איתא דליכא איסורא במכירה לצמיתות. א"כ אכתי קשה ודילמא דזבין מזבן פנחס בתנאי מפורש שתהא מכירה לצמיתות ולא תחזור ביובל. עוד הביאו ראי' מדאמרינן (בזבחים כ"ד ע"א) דקרן מזרחית דרומית של המזבח לא הי' לו יסוד משום שלא הי' בחלקו של בנימין שהמזבח צריך שיהא בחלקו. מדכתיב בבוקר יאכל עד ומתרגמינן באחסנתי' יתבני מדבחא. ואמרינן התם דמהאי טעמא לא היו זורקין מדם עולה על קרן מזרחית דרומית משום דעולה טעונה יסוד. ואמרינן מאי לא הי' לו יסוד. רב אמר בבנין עיי"ש. והכי קיי"ל כמבואר ברמב"ם (פ"ב מהלכות בית הבחירה הלכה ט"ז) עיי"ש. והשתא אם איתא דליכא לאו במכירה לצמיתות שלא תחזור ביובל. קשה דהו"ל לבנות היסוד תחת כל המזבח. ואע"ג דעכשיו לא יהא חלק זה קדוש בקדושת מזבח. מ"מ שמא ימכור שבט יהודה הרצועה הזאת לשבט בנימין לצמיתות ואז יתקדש גם קרן מזרחית דרומית בקדושת מזבח ויהיו רשאין גם שם לזרוק מדם העולה. אלא ודאי איכא אזהרת לאו במכירה לצמיתות. ואי אפשר למכור מכירה לצמיתות בענין שלא תחזור ביובל. והילכך ליתא בתקנתא. ואמנם לדידי כל זה שבוש ואין בזה שום סרך ראי' לדעת הרמב"ם וסייעתו כלל. דאטו לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל מהניא מכירה לצמיתות. דהיינו בתנאי שלא תחזור ביובל. הרי אדרבה לדעתם מפורש בהדיא בקרא דמכירה כזו לא מהני. דהא לדעתם מתפרש קרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות בדרך שלילה. לומר שאין הארץ הזאת נמכרת לצמיתות מפני שאינה שלכם רק גרים ותושבים אתם בה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל לדעת הבה"ג. והן הן דברי הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל שהבאתי לעיל. שכתבו דמהאי טעמא לא מהני ביובל מכירה בתנאי שלא תחזור ביובל. אלא דלדעת הרמב"ם ז"ל הי' מקום לדון ולומר דמהני מכירה כזו. אלא שכתב הרמב"ן ז"ל (ברפ"ק דמכות) דכיון דהמוכר מוזהר עלה הו"ל כתנאי ברבית דלא מהני עיי"ש. ועכ"פ להבה"ג וסייעתו ז"ל הדבר פשוט ומבואר בקרא דלא מהני מכירה כזו:

אלא שיש קצת מקום לדון בזה לדעת רש"י וסמ"ג ורבינו בחיי ז"ל דס"ל דהך קרא מתפרש בדרך אזהרה להלוקח שלא יהא כובשה תחת ידו ביובל. וא"כ בשעת מכירה ליכא בזה שום אזהרה. וגם אין לנו גילוי בקרא שלא תועיל מכירה לצמיתות בדיעבד. וא"כ לכאורה הו"ל כשמיטה דמהני תנאי משום דאין הלוה מוזהר על כך. והכא נמי הרי אין המוכר מוזהר על כך אפי' ביובל. ובשעת מכירה אפי' לוקח אינו מוזהר עלה. וא"כ אפשר דמהני בה תנאי לצמיתות. ולפ"ז עכ"פ יהי' משם ראי' דלא כדעת רש"י וסייעתו ז"ל. אבל נראה דודאי גם לדעת רש"י וסייעתו לא מהני מכירה בתנאי שלא תחזור ביובל. וכמו שהכריחו הראשונים ז"ל מסוגיא דפרק השולח (גיטין מ"ח ע"א)

וסוגיא דפרק האומנין (בבא מציעא ע"ט ע"א) עיי"ש. וכן מוכרח מסוגיא דפרק יש נוחלין (בבא בתרא קי"ב ע"א) כמש"כ במל"מ (פי"א מהלכות שמיטה) עיי"ש. והיינו משום דגם לפירש"י וסייעתו ז"ל אע"ג דקרא דלא תמכר לצמיתות מתפרש בדרך אזהרה. מ"מ כיון דאין האזהרה אלא להלוקח שלא יהא כובשה ביובל תחת ידו אלא יחזירנה לבעלים. שפיר מתפרש סיפא דהך קרא דכתיב כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי. כפשוטו וכמשמעו. לומר אסור לך לכבשה ביובל תח"י שתהא נמכרת לך לצמיתות כי לי הארץ. ואין ביד המוכר למכרה לך לצמיתות שאינה שלו לענין זה. וא"כ ודאי גם לפירש"י וסייעתו שפיר שייך טעמא דהרשב"א ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. דלא מהני תנאי ביובל משום דהו"ל כהתנה על דבר שאינו שלו דאין בתנאו כלום. וא"כ גם לפירש"י וסייעתו ז"ל לק"מ מההיא דהתם:

ואדרבה לפמשכ"ל לדון דלהרמב"ם וסייעתו ז"ל דהארץ לא תמכר לצמיתות הוא אזהרה להמוכר והלוקח בשעת מכירה שלא למכור ולקנות לצמיתות. היינו דוקא מכירה אבל מתנה לצמיתות לכ"ע אינה בכלל אזהרה זו. דהרי אפי' לרבנן דאמרי מתנה בכלל מכר לענין חזרה ביובל. היינו דוקא התם דרבי' קרא מדכתיב תשובו איש אל אחוזתו לרבות מתנה. אבל הכא דלא אשכחן ריבויא בקרא אין לנו אלא מכירה דכתיב בהך קרא ולא מתנה. ולפ"ז מההיא דהתם יש להכריח כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל או עכ"פ כדעת רש"י וסייעתו ז"ל. דלדידהו כיון דהו"ל כתנאי בדבר שאינו שלו. ודאי אפי' במתנה לא מהני תנאי דלצמיתות. כיון דקיי"ל דגם מתנה חוזרת ביובל. והו"ל בכלל מצות יובל כמכר. וא"כ כי היכי דאי אפשר לומר דפנחס זבין מזבן לצמיתות. הכי נמי אי אפשר לומר דבמתנה נתנו לו לצמיתות. אבל להרמב"ם וסייעתו ז"ל נהי דמכירה לא אפשר. משום דכיון דהמוכר מוזהר עלה בלאו לא מהני תנאי כמו ברבית. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (ריש מכות שם). מ"מ במתנה דליכא לאו אית לן למימר דמהני בה תנאי לצמיתות. וא"כ אכתי קשה דילמא פנחס מתנה לצמיתות נתנו לו שאינה חוזרת ביובל. דהרי להרמב"ם וסייעתו ז"ל ע"כ ליכא למימר דלא מהני תנאי לצמיתות משום דהו"ל כהתנה על דבר שאינו שלו מדכתיב כי לי הארץ וגו'. דהא כיון דלדידהו קרא דלא תמכר לצמיתות הוא אזהרה על המכירה. ע"כ ממילא מבואר דטעמא דקיהיב קרא כי לי הארץ וגו' לא יתכן לפרש שבא לומר שאין הארץ שלכם. דודאי משום זה לא שייכא בה אזהרה וכמשכ"ל. דמוכר דבר שאינו שלו לאו כלום קעביד ופטפוטי דברים בעלמא נינהו בקרקעות. וע"כ לדעתם לא מתפרש סיפא דקרא אלא דה"ק. כי לי הארץ ואנכי נתתיה לכם ועליכם לקבל גזירותי. וא"כ לא אשכחן לפי שיטתם שעשאה הכתוב כדבר שאינו שלו. וחזרת

קרקעות ביובל מצוה בעלמא היא. ומאי דלא מהני בה תנאי שלא תחזור ביובל ע"כ היינו רק מטעם שכתב הרמב"ן ז"ל. משום דהמוכר מוזהר עלה בלאו שלא תמכר לצמיתות. וא"כ במתנה דלית בה לאו זה ע"כ מועיל בה תנאי לצמיתות. וא"כ איכא למימר דפנחס קיבלה במתנה לצמיתות. וכן קשה בסוגיא דזבחים שם. אלא ודאי מזה מוכרח כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. או עכ"פ כדעת רש"י וסייעתו. ודלא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אלא שכבר נתבאר דאין הדבר ברור כ"כ דאין מתנה בכלל אזהרה זו. דאפשר לומר דגם הכא איכא ריבוי לרבות מתנה כמכר כמשכ"ל. מיהו מדברי הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות שמיטה) משמע דס"ל דלענין אזהרה זו אין מתנה בכלל עיי"ש:

אבל נראה דאפשר ליישב דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל עפמש"כ הרשב"א ז"ל (הובא בש"מ בב"מ פרק האומנין) שם שדן לפני הרמב"ן ז"ל להוכיח מסוגיא דהתם דלא מהני ביובל שום תנאי שלא תחזור לבעלים ביובל. מדפרכינן התם עלי' דרב והא כיון דכי מטא יובל הדרא ארעא למרא קא כליא קרנא. ואיצטריך לאוקמה אליבי' בזמן שאין היובל נוהג עיי"ש בסוגיא. ואמאי לא מוקי לה אפי' בזמן שהיובל נוהג אלא דמיירי כשהתנה שלא תחזור ביובל. אלא ודאי לא מהני תנאי כזה. והרמב"ן ז"ל השיב דאין ראי' משם. דהתם אליבא דרב קיימינן ורב לטעמי' דס"ל כר"מ דאמר דכל המתנה ע"מ שכתוב בתורה אפי' בדבר שבממון תנאו בטל. ולדידי' אפי' בשמיטה לא מהני שום תנאי כדאמרינן ברפ"ק דמכות. אבל לדידי דקיי"ל דבדבר שבממון תנאו קיים אפשר דגם לענין יובל מהני תנאי עיי"ש שהרשב"א ז"ל דחה זה. אבל הביא שם בש"מ דגם הריטב"א ז"ל כתב כדברי הרמב"ן ז"ל דמהתם אין הכרע מטעם שכתב הרמב"ן ז"ל עיי"ש. וא"כ עפ"ז נראה דלא מיבעיא דמההיא דזבחים שם לא תקשה. משום דהרי התם אליבא דרב קיימינן דאיהו הוא דאמר התם מאי לא הי' לו יסוד בבנין עיי"ש. והרי לרב אפי' בשמיטה לא מהני שום תנאי. אע"ג דשם ליכא לאו בלוה. וא"כ מינה דגם ביובל לדידי' אפי' במתנה דלית בה לאו לא מהני תנאי לצמיתות. דכיון דלדידן איתרבאי מתנה מקרא שחוזרת ביובל. הו"ל מתנה על מה שכתוב בתורה דתנאו בטל. ואפי' מסוגיא דפרק יש נוחלין אע"ג דהתם קאי אברייתא דרבי ישמעאל דמייתי ראי' זו מקרא דפנחס עיי"ש. מ"מ אין כאן מקום קושיא. משום דאפשר דרבי ישמעאל כר"מ ס"ל דאמר כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. והילכך לדידי' ודאי אפי' במתנה תנאו בטל. אבל לדידן איכא למימר דאין הכי נמי דבמתנה דלית בה לאו מהני בה תנאי לצמיתות. ואין משם הכרע דלא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל:

עוד יש לי לדון בזה עפ"מ שיתבאר לפנינו לקמן (במספר הפרשיות פרשה כ"ז) דלדעת הגאונים ז"ל וכן מתבאר משאר ראשונים ז"ל לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה הוא לאו הנוהג לדורות. ומאי דדרשינן (סוף תענית ובפרק יש נוחלין (בבא בתרא קכ"א ע"א)) מדכתיב זה הדבר דאין דבר זה נוהג אלא לדור זה של באי הארץ עיי"ש. לא קאי אלא על איסור נשואי בת יורשת נחלה להנשא לאיש משבט אחר. דלא ברירא מילתא שתבא לידי הסבת נחלה. אבל עיקר איסור הסבת נחלה נוהג לדורות כמו שיתבאר שם בס"ד. ואפשר דזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל. ומה שלא מנה לאו זה במנין הלאוין. היינו משום דס"ל דלאו זה לא בא אלא לטעם לאיסור נשואי בת יורשת נחלה לאיש משבט אחר. ואזיל לטעמי' (בשורש חמשי) דלאוין כאלו אינם באין במנין עיי"ש. ומה שלא הביא הלכה זו בחבורו הגדול היינו משום שלא נמצא כן בפירוש. וכל כיו"ב אין דרכו להביא בהלכותיו כידוע. והשתא לפ"ז בההיא דפרק יש נוחלין שם גבי פנחס אם הי' לוקח או שנתנו לו קרקע מנחלת שבטו ודאי אין מקום לומר שיועיל תנאי לצמיתות. דהרי בלוים כתיב גאולת עולם תהי' ללוים. ודרשינן (בספרא בהר ובסוף ערכין) לפי שנאמר והי' השדה בצאתו ביובל קדש לשם וגו' יכול אף זה כן. ת"ל גאולת עולם תהי' ללוים. לפי שנאמר וקם הבית וגו' לצמיתות יכול אף זה כן. ת"ל גאולת עולם תהי' ללוים עיי"ש. הרי דאפי' היכא דכתב רחמנא שנחלט לצמיתות ואינו חוזר ביובל מיעט הכתוב נחלת לוים שאינה נחלטת מדכתיב גאולת עולם תהי' ללוים. כ"ש שלא יועיל שום תנאי להפקיע מהם נחלתם. ולא יתכן לאוקמי קרא דפינחס אלא בנחלת שבט אחר שלקח או שניתנה לו במתנה לצמיתות. ומאחר שכבר ביארנו דלאו דהסבת נחלה נוהג לדורות. א"כ לא מיבעיא בדורו של פנחס שעדיין הי' נוהג כל איסור זה של הסבת נחלה דלא אפשר בהכי. שהרי מיעקרא בזה נחלה משבט לשבט בידים. אלא אפי' בההיא דזבחים שם דמיירי לדורות. לא אפשר למטה יהודה ליתן רצועה זו למטה בנימין לעולם בתנאי לצמיתות. דהרי יש בזה לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה שנוהג לדורות. וא"כ אין משם שום הכרע לומר שלא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ועכ"פ פשיטא דליכא מהתם שום צד הוכחה כלל נגד דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל:

ונראה לכאורה ראי' לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל מדאמרינן (בסו"פ השולח) אמר רב יוסף אי לאו דאמר רבי יוחנן קנין פירות כקנין הגוף דמי לא מצא ידו"ר בבית המדרש. דאר"א א"ר יוחנן האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל. ואי ס"ד לאו כקה"ג דמי לא משכחת דמייתי ביכורים אלא חד בר חד עד יהושע בן נון עיי"ש. ולפי דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל לפי מה שביארנו דבמתנה גם לדידהו ליכא לאו אם נתן לצמיתות. ומהני

תנאי כזה שלא תחזור ביובל לפי מאי דקיי"ל דהתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים וכמו שנתבאר לעיל. והשתא נהי דס"ל לר"י דהאחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זל"ז ביובל. מ"מ הרי שפיר יש להם תקנתא להביא ביכורים להתנות ביניהם בשעת חלוקה בחלק המגיע לכל אחד ואחד אם זהו חלקו הרי טוב. ואם לא הרי הם כולם נותנים לו חלק זה במתנה לצמיתות שלא תחזור ביובל. וממנ"פ חלק זה שלו הוא לצמיתות. ושפיר יכול להביא ביכורים. שהרי בין כולם נמצא גם זה שחלק זה שלו הוא. ומתנתו מתנה אע"פ שעדיין לא חלקו. כמבואר בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קכ"ד ע"א) דפשוט לכ"ע יש לו קודם חלוקה. ואפי' בבכור קיי"ל התם דיש לבכור קודם חלוקה כדאיפסיקא הילכתא התם (לקמן קכ"ו ע"ב) עיי"ש. והדבר פשוט דבכגון זה אף שאין הבעלים ידועים ומבוררים שפיר מהניא מתנתם כולם יחד או בזה אחר זה. וכמבואר במתניתין דיבמות (פרק נושאין צ"ט ע"ב) עיי"ש. וכיו"ב בכמה דוכתי. ובלא"ה הדבר פשוט דכל כיו"ב לא תלי בברירה. כיון שאין אנו צריכין שיחול למפרע אלא מכאן והלאה. וכמבואר בסוגיא דפרק מרובה (בבא קמא ס"ט ע"א) ובשאר דוכתי. ומבואר בארוכה בתולדות אדם להרשב"א ז"ל (סי' פ"ב) עיי"ש. וא"כ ודאי איכא תקנתא להביא ביכורים ולקרות אפי' בהרבה אחים. ולכאורה הי' נראה דזה תלוי בפלוגתא דרב ושמואל (בפרק הזהב נ"א ע"א) דאמרינן התם האומר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה רב אמר יש לו עליו אונאה. ושמואל אמר אין לו עליו אונאה. ואמרינן התם לימא רב דאמר כר"מ ושמואל דאמר כר"י דתניא וכו'. אמר לך רב אנא דאמרי אפי' לר"י. עד כאן לא קאמר ר"י התם אלא דידעה וקא מחלה. אבל הכא מי ידע דמחיל. ושמואל אמר אנא דאמרי אפי' לר"מ. עד כאן לא קאמר ר"מ אלא התם דודאי קא עקר. אבל הכא מי יימר דקא עקר מידי עיי"ש. וא"כ הכא נמי במתנה זו שנותנים האחים זה לזה בתנאי שלא תחזור ביובל. דהו"ל תנאי על מש"כ בתורה. דאיתרבי מתנה כמכר לענין חזרה ביובל. אלא דאנן קיי"ל דבדבר שבממון תנאו קיים וא"כ לרב דאמר התם דיש לו עליו אונאה משום דלא ידע דמחיל. הכא נמי כיון דהאחים לא ידעי דיש כאן מצוה להחזיר ביובל כלל. דהרי אפשר דכל חד מינייהו חלקו איתרמי לי'. והו"ל חלק ירושתו שאינו חוזר ביובל לכ"ע. אית לן למימר דתנאם בטל. וא"כ אין זו תקנה להם וחייבים נהחזיר זה לזה ביובל. ושוב לא מייתו ביכורים. ודוקא לשמואל דאמר התם דתנאו קיים ואין לו עליו אונאה לכ"ע משום דמי יימר דקא עקר מידי. הוא דאיכא למימר הכא נמי דאפי' לר"מ דאמר כל המתנה על מש"כ בתורה אפי' בדבר שבממון תנאו בטל. הכא מודה דהתנאי קיים משום דמי יימר דקא עקרי. דאפשר דחלקו איתרמי לי'. וירושה אינה חוזרת ביובל. וא"כ לדידן דקיי"ל

התם כרב. כמו שפסקו רוב הראשונים ז"ל. שפיר קאמר רב יוסף דאי לאו דאר"י קנין פירות כקה"ג דמי לא משכחת דמייתי ביכורים אלא חב"ח עד יב"נ:

אלא דאכתי קשה נהי דרב יוסף גופי' אפשר דס"ל כרב. מ"מ לא הו"ל למימר על רבי יוחנן דאי לאו דאמר ק"פ כקה"ג דמי לא מצא יו"ר בבהמ"ד. כיון דאפשר דלרבי יוחנן כשמואל ס"ל דאמר דבתנאי כזה לכ"ע תנאו קיים. וא"כ אפי' הוה ס"ל. דלאו כקה"ג דמי שפיר מצו מייתי ביכורים אע"ג דאחין שחלקו לקוחות הן כמו שנתבאר. ומלבד זה נראה דהכא אפי' לרב איתא בתקנתא דכיון דעיקר טעמא דרב התם היינו רק משום דלא ידע דמחיל והו"ל מחילה בטעות. א"כ היינו דוקא התם באונאה. אבל כאן באחין שחלקו דאנן סהדי שהם רוצין להסתלק זה מזה בכל מאי דאפשר. וכמש"כ התוס' בב"ב (פרק המוכר את הבית ע"א ע"א) בד"ה האחין שחלקו עיש"ה. ובודאי גמר ומסלק נפשי' מחלק אחיו כדי שיסתלק אחיו מחלקו. ודאי אין כאן מקום למחילה בטעות. ולא גרע מהיא דשאר כסות ועונה דקיי"ל כרבי יהודה דאמר דבדבר שבממון תנאו קיים. ועוד דאפי' את"ל דההוא דהכא לאונאה דמיא. מ"מ אכתי אפי' לרב שפיר איכא תקנתא שכולם יתנו במתנה כל ירושתם לאחד מן האחים. ואח"כ יחזור הוא ויתן לכל אחד מהם חלקו במתנה חלוטה עולמית. דבזה הו"ל ממש דומיא דע"מ שאין לך עלי שאר וכסות דידע דמחיל. דהרי בזה ליכא שום ספיקא כלל. וא"כ למאי דקיי"ל כרבי יהודה תנאם קיים ואין מחזירין ביובל. ואפי' את"ל דאין זו תקנה משום דיראים ליתן כל נחלת ירושתם במתנה לאחד מהם. שמא יחזיק בכולה לעצמו ולא יחזור ויתן להם חלקם. הרי אכתי איכא תקנתא שיתנוה לו במתנה ע"מ להחזיר לכל אחד חלקו שביררו להם. וכיון דקיי"ל מתנה עמ"ל שמה מתנה כשיחזור ויתן לכל אחד חלקו במחנה לצמיתות שוב פטורין מלהחזיר זה לזה ביובל. ושפיר מצו מייתי ביכורים אפי' כשהם אחים הרבה. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דלדידהו אפי' במתנה לא מהני תנאי שלא להחזיר ביובל כמו שביארנו לעיל דהו"ל כתנאי בדבר שאינו שלו. וא"כ ליכא שום תקנתא. ושפיר קאמר רב יוסף אי לאו דאר"י ק"פ כקה"ג דמי לא מצא יו"ר בביהמ"ד. ומיהו לפמשכ"ל גם לדעת רש"י וסייעתו ז"ל ניחא. אבל לדעת הרמב"ם וסייעתו והרמב"ן ז"ל קשה:

והנראה לומר בזה קצת ע"פ סוגיא דסו"פ הפועלים (צ"ד ע"א) דתנן התם מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה וכו'. כל המתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל. וכל תנאי שיש מעשה בתחילתו תנאו בטל וכו' ואמרינן עלה בגמרא אמאי מתנה על מש"כ בתורה הוא וכל המתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל. ומשני הא מני רבי יהודה היא דאמר בדבר

שבממון תנאו קיים דתניא וכו'. ופרכינן עלה ומי מצית מוקמת לה כר"י אימא סיפא כל המתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל אתאן לר"מ. ומשני הא לא קשיא סיפא בדבר שאינו של ממון. ופרכינן תו אימא סיפא כל תנאי ש"ש מעשה בתחילתו תנאו בטל. מאן שמעת לי' דאית לי' הא סברא ר"מ דתניא וכו'. אלא כולה ר"מ היא. ושאני הכא דמעיקרא לא שיעבד נפשי' עיי"ש. הרי מבואר דסתם מתניתין כר"מ דכל המתנה על מש"כ בתורה אפי' בדבר שבממון תנאו בטל. וכן פי' הרע"ב ז"ל דכולה מתניתין ר"מ היא כדמסקינן בגמרא. ואין הלכה כן עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) כתב דמתניתין כר"י. ודוקא בדבר שאינו של ממון תנאו בטל עיי"ש. והביאו בתוס' יו"ט שם עיי"ש. וזה נגד סוגיא דגמרא שם. אבל ראיתי להאו"ז (בב"מ סו"פ הפועלים) שהביא שם בשם רבינו חננאל ז"ל שכתב ג"כ על מתניתין וז"ל כל המתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל. הא אוקימנא כרבי יהודה ובדבר שאינו של ממון. כגון ביטול עונה וכיו"ב עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב ג"כ כדבעינן מעיקרא לאוקמי כר"י. וזה תמוה לכאורה דהא לא קאי הכי במסקנא אלא מוקמינן כולה מתניתין כר"מ. והכא אפי' בדבר של ממון מיירי. ומיהו נראה דלא כתבו כן הר"ח והרמב"ם ז"ל אלא לענין הלכה. דלפי מאי דקיי"ל כר"י לא מיתוקמא דינא דמתניתין אלא בדבר שאינו של ממון. ומש"כ הר"ח ז"ל הא אוקימנא כר"י ובדבר שאינו של ממון. אין כוונתו אלא לומר דדינא דמתניתין אתי שפיר אפי' לרבי יהודה ובדבר שאינו של ממון דבזה אפי' ר"י מודה דתנאו בטל. אבל ודאי מתניתין לא אתיא אלא כר"מ ואפי' בדבר של ממון כדמסיק בגמרא שם. והשתא עפ"ז אפשר לומר דשפיר קאמר רב יוסף אליבא דרבי יוחנן דאיהו ס"ל בכל דוכתא הלכה כסתם משנה. וכיון דסתם לן תנא כר"מ דאפי' בדבר של ממון אם התנה על מש"כ בתורה תנאו בטל. ע"כ ס"ל לרבי יוחנן דהכי קיי"ל. וא"כ לדידי' אפי' במתנה אע"ג שאינה בכלל אזהרה דהארץ לא תמכר לצמיתות מ"מ כיון דקיי"ל דגם מתנה חיזרת ביובל דאיתרבאי מקרא. אי אפשר ליתן במתנה בתנאי שלא תחזור ביובל. דהו"ל תנאי בדבר שכתוב בתורה שתנאו בטל. וא"כ ליכא שום תקנתא לאחין שחלקו שיביאו ביכורים לרבי יוחנן דאמר אחין שחלקו לקוחות הן. אם לא דנימא קנין פירות כקה"ג דמי. או חד בר חד עד יב"נ. אבל לדידן דקיי"ל כרבי יהודה דבדבר של ממון תנאו קיים. אין הכי נמי דאפי' אם נימא דקנין פירות לאו כקה"ג דמי ואחין שחלקו לקוחות הן. שפיר מצו מייתי ביכורים:

ועפ"ז ארווח לן לתרץ מה שעמדו כל האחרונים ז"ל בתימא על הרמב"ם ז"ל שפסק דאין ברירה ואחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל (בפי"א מהלכות שמיטה ויובל ה"כ). וגם פסק דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי (בפ"ד מהלכות ביכורים ה"ו)

עיי"ש. וא"כ היאך מצא יו"ר בבהמ"ד כדקאמר רב יוסף. וכבר הקשו התוס' כיו"ב (בסו"פ השולח) אבל כל מה שתירצו בזה שם לא יתכן להרמב"ם ז"ל כמבואר עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא בפשיטות. דהרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרה על מכירה לצמיתות. וא"כ במתנה שפיר מהני תנאי שלא תחזור ביובל דבמתנה ליכא לאו זה כמו שנתבאר. והרמב"ם לטעמי' אזיל שפסק (בפ"ו מהלכות אישות) כרבי יהודה דתנאי ע"מ שכתוב בתורה בדבר שבממון קיים. וא"כ ודאי לדידן לא הא בהא תליא. דאע"ג דאחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל וקנין פירות לאו כקה"ג דמי. מ"מ שפיר מצו מייתי ביכורים אפי' בהרבה אחים כמו שנתבאר. ועפ"ז מתורץ ג"כ מה שהקשו הר"ש ז"ל (בפ"ז דדמאי מ"ד) והתוס' (בסוכה כ"ד ע"א) בד"ה ר"י ור"י וכו' דרבי יהודה ורבי יוסי אדרבי יהודה ור"י דס"ל אין ברירה. וא"כ אחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל. וגם ס"ל דקנין פירות לאו כקה"ג דמי. והו"ל תרתי דסתרי כדקאמר רב יוסף. ומה שתירצו שם דלא קאמר רב יוסף אלא אליבא דרבי יוחנן דאמר האחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל. אבל רבי יהודה ורבי יוסי אפשר לומר דס"ל דמכר הוא דאמר רחמנא דליהדר ביובל ולא ירושה ומתנה עיי"ש. והנה ודאי יורשין לא הוו כיון דס"ל אין ברירה. וע"כ עיקר כוונתם אינו אלא מתנה דס"ל כר"מ דמתנה אינה חוזרת ביובל. ולישנא דגמרא (בפ"ג דגיטין כ"ה ע"א) נקטו עיי"ש. וכן פי' שם הרש"ל ז"ל (ביש"ש סוף פ"ה דב"ק) בדיני ברירה עיי"ש. והדבר קשה טובא. דהרי רבי יהודה ורבי יוסי ודאי הם מכלל חכמים דפליגי עלי' דר"מ בבכורות שם. וס"ל דמתנה חוזרת ביובל. וגם עיקר הדבר קשה לומר דאחין שחלקו יהי' להם תורת מקבלי מתנה. והתם בגיטין לא קאמר הכי אלא דהוה סד"א למיטעי בהכי. אבל ודאי קשה לומר כן לקושטא דמילתא אליבא דרבי יהודה ורבי יוסי. אבל לפמש"כ ניחא בפשיטות דרבי יהודה לטעמי' אזיל דס"ל דכל המתנה על מש"כ בתורה תנאו קיים בדבר שבממון. וכן רבי יוסי ודאי הכי ס"ל. וא"כ שוב שפיר ס"ל דקנין פירות לאו כקה"ג דמי אע"ג דס"ל אין ברירה. דלדידהו שפיר מייתו ביכורים אפי' אינו חד בר חד כמו שנתבאר. ועפמש"כ ניחא מה שהביא הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם ובחי' ריש מכות). בשם הרמב"ם בחבורו הגדול שכתב שמתנין ביובל על מנת שלא תחזירנו ביובל כדרך שאמרו בשביעית עיי"ש. שתמה על זה ממש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' דקרא דהארץ לא תמכר לצמיתות. הוא אזהרת לאו על המכירה. וא"כ היאך אפשר להתנות כן. והר"ב מג"א שם כתב דודאי ט"ס הוא בספר שהי' לפני הרמב"ן ז"ל דהיכי אפשר שהרמב"ם ז"ל יסתור דברי עצמו עיי"ש. אבל לפמש"כ אפשר לומר דכוונת הרמב"ם ז"ל בזה לענין מתנה שאינה בכלל לאו דהארץ לא תמכר לצמיתות וכמו

שנתבאר. וא"כ שפיר מהני בה תנאי שלא תחזור ביובל למאי דקיי"ל מתנה על מש"כ בתורה בדבר שבממון תנאו קיים. וגם יתכן לומר דמש"כ הרמב"ם שמתנין ביובל וכו'. צ"ל שנותנין והוא ט"ס הרגיל. ולפ"ז ודאי ניחא שפיר ואין להאריך בזה:

וראיתי להרש"ל ז"ל ביש"ש (בסוף פ"ה דבב"ק) בדיני ברירה שהפליא לתמוה על הרמב"ם ז"ל שכתב שם דאחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל. דכיון דלפי המבואר בדבריו (בפ"ג מהלכות גירושין) ס"ל דמספקא לן אם יש ברירה או אין ברירה. ואזלינן בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. א"כ היכי פסק דאחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל. והא כיון דמספקא לן אין להוציא ממון מספק מחזקת בעליו. דקיי"ל המוציא מחבירו עליו הראי'. והפליג הרבה בתמיהא זו עד שרצה לשבש דברי הרמב"ם ז"ל בזה. וגם שאר אחרונים ז"ל טרחו הרבה לתרץ תמיהא זו. ולענ"ד הדברים פשוטים מאוד. דהרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דבמכירה לצמיתות איכא אזהרת לאו דהארץ לא תמכר לצמיתות. וא"כ נהי דאחר שחלקו כבר. אית לן למימר המוציא מחבירו עליו הראי' ואין מוציאין ממון מחזקת בעליו מספק. מ"מ אם נימא דהכי דינא בכל אחין שחלקו שאין מחזירין זה לזה ביובל. נמצא דלפי מאי דקיי"ל אחין שחלקו לקוחות הן. הו"ל בשעת חלוקה כמוכרים זה לזה בפירוש לצמיתות. ועוברים בלאו דהארץ לא תמכר לצמיתות. וא"כ אי אפשר להם לחלוק ביניהם כלל. ואע"פ שאינו אלא ספק. מ"מ ספיקא דאורייתא הוא והיכי יעברו לכתחילה בקום ועשה על ספק לאו דאורייתא. והילכך ע"כ אנו מוכרחין לומר דמחזירין זה לזה ביובל. ושוב אין מכירה זו לצמיתות ושפיר חולקין. וזה ברור. והנה כבר הרגישו האחרונים ז"ל דקושיא זו של הרש"ל יש להקשות גם על סוגיא דגמרא (בפ"ג דגיטין כ"ה ע"א) דאמרינן התם ואי אשמעינן שדה משום דלחומרא עיי"ש דקאי על הא דאמר ר"י האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל. והיכי יתכן לומר דמשום ספיקא ולחומרא הוא דקאמר ר"י הכי והא קיי"ל דמספיקא לא מפקינן ממון מחזקת בעליו וכקושית הרש"ל ז"ל על הרמב"ם ז"ל. ועפמש"כ ניחא שפיר. אלא דלפ"ז יהי' מזה ראי' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דהארץ לא תמכר לצמיתות הו"ל אזהרת לאו על מכירה לצמיתות. ולאפוקי מדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל אין זה מוכרח. דבלא"ה יש מקום ליישב סוגיא דהתם. וכבר האריכו האחרונים ז"ל בזה ואין להאריך בזה יותר:

והנה לכאורה יש מקום להביא ראי' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל ממקרא מלא דכתיב (ביחזקאל מ"ו:ט"ז) כי יתן הנשיא מתנה לאיש מבניו נחלתו היא לבניו תהי' וגו'. וכי יתן מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו עד שנת הדרור ושבת לנשיא וגו'. ולכאורה מהך

קרא יש לתמוה לר"מ דאמר מתנה אינה חוזרת ביובל. והרי בהך קרא מפורש דמתנה יוצאה בשנת הדרור וחוזרת לבעלים. וכבר ראיתי להר"ב מרכה"מ (בפי"א מהלכות שמיטה ויובל) שעמד בזה. ומה שתירץ שם אינו מספיק כלל שבא לחדש שם הלכה דבחלקו של המלך אפי' לר"מ גם מתנה חוזרת ביובל עיי"ש בדבריו. ואין לזה שום יסוד כלל. דמהיכא תיתי כיון דבקרא מכר הוא דכתיב ואימעיטא מתנה לר"מ. ואפי' מקרא ס"ל דליכא לרבויי מתנה. כמבואר בסוגיא דערכין ודבכורות שם. וא"כ אין לנו שתחזור ביובל לדידי' אלא מכר בלבד. ומנין לנו לחדש תורה חדשה בנחלת המלך לומר דגם במתנה נוהגת מצות יובל. אמנם לדידי בלא"ה קשה מרישא דקרא לכ"ע. דמבואר בקרא דבנותן מתנה לבנו הרי זו נחלטת לו לצמיתות ואינה חוזרת ביובל. והרי לרבנן כל מתנה חוזרת ביובל אפי' נתנה לבנו. וכמבואר (סוף פ"ז דערכין) לענין מכירה עיי"ש. ובודאי פשיטא דה"ה למתנה. כיון דלרבנן איתרבאי מתנה כמכר. ומהיכא תיתי לחלק בזה גבי נשיא. אבל נראה דלר"מ בעבדו היינו טעמא שחוזרת ביובל. משום שכן דרכו של מלך ליתן מתנות לשרי חייליו ועבדיו העומדים לפניו מנחלותיו לא לצמיתות. אלא לעתים קבועים וקצובים. ואח"כ הוא חוזר ונותן אותן הנחלות לאחרים מעבדיו ושרי חיילותיו על עת קצוב. והילכך אע"פ שנותן סתם הרי זה כמפרש שאינו נותן לצמיתות. וכיון שלא קצב זמן ידוע בפירוש. אית לן למימר דזמנו הוא עד יובל שהוא הזמן שבו השדות חוזרת לבעליהן. והוא שנת הדרור לכל הארץ. אבל כשנותן מתנה לאחד מבניו סתם. ודאי לא על זמן קצוב נתן. והילכך אינה חוזרת ביובל כדין מתנה בעלמא שאינה חוזרת ביובל. ולרבנן דס"ל דמתנה בעלמא כמכר שחוזרת ביובל ס"ל דכשנותן מתנה לאחד מעבדיו הו"ל כמתנה בעלמא שדינה לחזור ביובל. אבל כשנותן מתנה לבניו כיון דבעלמא נמי דעתו של אדם קרובה אצל בנו הילכך במלך הו"ל כמפרש בהדיא שנותן לחלוטין לצמיתות. שאין כבודו של מלך שתהא מתנתו שנותן לבניו חוזרת לו אחר זמן קצוב. וסתמו כמפרש דמי שתהא לצמיתות. אלא דזה ניחא לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דלדידהו שפיר אית לן למימר דבמתנה דלית בה לאו מהני בה תנאי לצמיתות. למאי דקיי"ל מתנה על מש"כ בתורה בדבר שבממון תנאו קיים וכמו שנתבאר. אבל לדעת הבה"ג וסייעתו שכבר נתבאר דלדידהו לא מהני אפי' במתנה ואפי' במפרש בהדיא לצמיתות. משום דהו"ל כתנאי על דבר שאינו שלו. וכמש"כ הרשב"א ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי. א"כ ודאי קשה טובא מהך קרא לרבנן דס"ל דמתנה חוזרת ביובל אמאי נותן מתנה לבנו כתב קרא דאינה חוזרת ביובל. מ"ש בנו מאחר ומ"ש נשיא מאחר. אלא ודאי מזה מוכח כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל:

איברא דלכאורה גם לדעת הרמב"ם וסייעתו לא אתי שפיר. דהרי גם לדידהו לא מהני אפי' במתנה אלא למאי דקיי"ל מתנה על מש"כ בתורה תנאו קיים וכמשכ"ל. אבל למ"ד דתנאו בטל. נהי דעד היובל מתנתו קיימת. מ"מ ביובל חוזרת לבעלים. דהרי מתנה נמי לדידן איתרבאי מקרא שחוזרת ביובל כמכר. וא"כ לרבי יוחנן דס"ל דמתנה על מש"כ בתורה אפי' בדבר שבממון תנאו בטל כמשכ"ל. וגם ודאי ס"ל כרבנן דמתנה חוזרת ביובל חדא דהו"ל יחיד ורבים. ועוד שהרי סתם לן תנא במתניתין (דפ"ט דערכין ל"א ע"א) דלא כר"מ כמבואר בגמרא שם עיי"ש. ולרבי יוחנן בכל מקום הלכה כסתם משנה. וא"כ לדידי' ודאי קיי"ל כרבנן דמתנה חוזרת ביובל. ואע"ג דבמתניתין (דסופ"ח דבכורות) הדבר שנוי במחלוקת ואפשר דהו"ל סתם ואח"כ מחלוקת. מ"מ כבר כתבו התוס' בשבת (סו"פ המוציא וביבמות פרק החולץ (יבמות מ"ד ע"ב)) בד"ה סתם ובשאר ראשונים שם ובשאר דוכתי דלרבי יוחנן גם בכה"ג קיי"ל הלכה כסתם משנה. משום דאע"ג דאין סדר למשנה מ"מ מסתמא אית לן למימר דהו"ל מחלוקת ואח"כ סתם. דאין לנו לומר שחזר בו רבי מפסקו כל כמה דלא אשכחן בהדיא הכי עיי"ש בדבריהם. והשתא א"כ גם לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אכתי תקשה לרבי יוחנן דס"ל מתנה חוזרת ביובל וס"ל נמי כל המתנה על מש"כ בתורה אפי' בדבר שבממון תנאו בטל. מהנך קראי דיחזקאל. אלא דלזה אפשר לומר דרבי יוחנן לשיטתו אזיל במנחות (פרק התכלת מ"ה ע"א) דאמר התם דבלא"ה יש ביחזקאל כמה פרשיות שאין אנו יודעין לדרשן שסותרין דברי תורה ואליהו עתיד לדרשן עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דאף הך קרא הוא אחד מהם. ואין קושיא מקרא דיחזקאל לדידי' אלא לשאר אמוראי דמתרצי קראי דיחזקאל. ולדידהו שפיר אפשר לומר כמו שביארנו דר"מ דס"ל מתנה עמש"כ בתורה בדבר שבממון תנאו בטל. לשיטתו אזיל דס"ל דמתנה אינה חוזרת ביובל. וא"כ אתו שפיר בפשיטות קראי דיחזקאל. ולרבנן נמי דס"ל דמתנה נמי איתרבאי מקרא שחוזרת ביובל כמכר. לטעמייהו אזלי דס"ל דמתנה על מש"כ בתורה בדבר שבממון תנאו קיים. וא"כ גם לדידהו מיתרצי הנך קראי שפיר כמו שביארנו ע"פ דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל:

ולכאורה הי' נראה דלרבי יוחנן בלא"ה לא תקשה. משום דעיקר הדבר שהכרחנו דלר"י ע"כ ס"ל דקיי"ל דהמתנה על מש"כ בתורה בדבר שבממון תנאו קיים משום דהכי סתם לן תנא במתניתין דסו"פ הפועלים שם. אינו מוכרח לכאורה אליבא דרבי יוחנן גופי'. לפמש"כ בש"מ שם בשם הריטב"א ז"ל דמאי דמוכיח בסוגיא דגמרא שם דכולה מתניתין ר"מ מדקתני סיפא כל תנאי שיש מעשה בתחילתו תנאו בטל. וזה אינו אלא לר"מ דהא רבנן פליגי עלי' בהא. לאו הוכחה גמורה היא. דהרי אפשר לומר דהאי תנא ס"ל

כרבי יהודה בחדא ופליג עלי' בחדא. אלא דכל היכא דאפשר לאוקמי אליבא דחד תנא טפי עדיף עיי"ש. ולפ"ז לכאורה אפשר לומר דהך סוגיא אזלא אליבא דמ"ד דדחקינן ומוקמינן מתני' בתרי טעמי ואליבא דחד תנא. ולא מוקמינן בתרי תנאי ובחד טעמא. כדאמרינן בקידושין (פרק האומר ס"ג ע"ב) ובפ"ה דמנחות (נ"ה ע"א) עיי"ש. אבל רבי יוחנן אזיל לשיטתו דס"ל (בפ"ג דמציעא מ"א ע"א) ובסנהדרין (פרק ארבע מיתות ס"ב ע"ב) בהדיא איפכא. דמוקמינן מתניתין בתרי תנאי ובחד טעמא ולא מוקמינן בתרי טעמי ובחד תנא עיי"ש ובשבת (פרק ר"ע פ"ו ע"א) ובפירש"י שם (ד"ה ומאן דמוקי) עיי"ש. וא"כ לדידי' לא חיישינן לאוקמי מתניתין בחד תנא. ושפיר יש לומר דמתניתין רבי יהודה היא. והא דתנן כל המתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל היינו בדבר שאינו של ממון. אלא דלענין תנאי שיש מעשה בתחילתו ס"ל להאי תנא כר"מ. וא"כ אדרבה סתם לן התם תנא כרבי יהודה דבדבר שבממון תנאו קיים. כדקתני רישא התם מתנה שומר להיות פטור משבועה וכו'. אבל זה אינו דהרי התם בסוגיא בין לס"ד דבעי לאוקמי כולה מתניתין כרבי יהודה. ובין למסקנא דמוקי כולה מתניתין כר"מ. לא מוקים לה אלא כחד תנא. אלא דכי מוקי לכולה מתניתין כרבי יהודה ע"כ צריך לפרושי מתניתין בתרי טעמי. דצריך לאוקמי מאי דקתני במציעתא כל המתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל. דוקא בדבר שאינו של ממון. וזה ודאי דחוק טובא. חדא דכל המתנה על מש"כ בתורה קתני. ומשמע ודאי דכללא הוא לכל התורה. ואע"פ שאין למדין מן הכללות. מ"מ היינו דוקא היכא שמוכרח לומר כן. אבל מסתמא אית לן למימר דכללא דוקא הוא. כמבואר בסוגיא דפ"ק דמנחות (ו' ע"ב) וכ"כ בחי' הרשב"א ז"ל שם עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והרא"ש ז"ל בשבועות (פרק שבועת הדיינין מ' ע"א) עיי"ש בדבריהם. וכן מתבאר בברכות בסוגיא דפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ו ע"א) עיי"ש ובמש"כ בתוס' הרי"ח והרא"ש ז"ל שם ובכמה דוכתי. ועוד דכולה מתניתין בדברים שבממון הוא דמיירי. והיכי נימא דבמציעתא דוקא בדברים שאינם של ממון הוא דמיירי. אבל כי מוקי במסקנא לכולה מתניתין כר"מ מיתוקמא כולה מתניתין בחד טעמא וכחד תנא. וזה ודאי עדיף טפי לכ"ע אפי' לרבי יוחנן. דלא קאמר רבי יוחנן אלא דעדיף לאוקמי בחד טעמא אע"פ שצריך לאוקמה בתרי תנאי מלאוקמה אליבא דחד תנא ובתרי טעמי. אבל פשיטא דלאוקמה בחד טעמא ואליבא דחד תנא טפי עדיף. וא"כ לית מאן דפליג על אוקימתא דמוקמינן במסקנא כולה מתניתין כר"מ. וא"כ לרבי יוחנן ודאי קיי"ל כר"מ בהכי דמתנה על מש"כ בתורה אפי' בדבר שבממון תנאו בטל וכמשכ"ל. ועכצ"ל אליבא דרבי יוחנן דלטעמי' אזיל דס"ל דמקראי דיחזקאל ליכא תיובתא. דבלא"ה דבריו סותרין

דברי תורה בכמה קראי ואליהו עתיד לדרשן. ולשאר אמוראי דהתם ולתנאי דברייתא דמסייע להו התם שפיר איכא לתרוצי כדכתיבנא. אלא דכל זה לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. אבל לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל ודאי קשה טובא לכאורה:

מיהו נראה דלהבה"ג וסייעתו ז"ל מתפרשים קראי דיחזקאל במחלק נכסיו על פיו ליורשיו ולעבדיו שיתנחלו בהם לאחר מותו. ועל זה קאמר קרא דמתנתו לבניו להם תהי'. ומפרש קרא טעמא. אחוזתם היא בנחלה. אבל כי יתן מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו רק עד שנת הדרור. משום שכן דרך הנשיא שלא ליתן לעבדיו לצמיתות כמשכ"ל ושבת לנשיא. כלומר לבית הנשיא. דהיינו ליורשיו. ומסיים קרא וכתב אך נחלתו בניו להם תהי' וגו'. וזהו עיקר מה שבא הכתוב לאשמעינן. דרק נחלתו יכול להנחיל לבניו אבל אין לו רשות להנחילם נחלת אחרים אע"פ שמלך הוא. וכדמסיים קרא וכתב אח"כ ולא יקח הנשיא מנחלת העם להונותם מאחוזתם. מאחוזתו ינחיל את בניו וגו'. ועי' בפירש"י ורד"ק שלא פירשו כן עיי"ש. וכמש"כ משמע מפשטי' דקרא. גם אפשר לומר דקמ"ל קרא דהמחלק נכסיו ע"פ אין מחזירין זה לזה ביובל. ואין דינם כאחין שחלקו דהו"ל כלקוחות ומחזירין זה לזה ביובל. וכדדריש ריב"ב (בפרק יש נוחלין ק"ל ע"א) מדכתיב והי' ביום הנחילו את בניו שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה עיש"ה ואכמ"ל בזה. ומ"מ מתבאר דליכא מזה הכרע לומר שלא כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל:

ועכ"פ מתבאר דלרבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דהיינו טעמא שלא מנה לאו זה דהארץ לא תמכר לצמיתות. משום דס"ל כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דאינו אלא שלילה ולא אזהרת לאו כלל. או משום דס"ל כדעת רש"י וסייעתו ז"ל דס"ל דאין לאו זה אלא על הלוקח שלא יהא כובשה תחת ידו ביובל אלא יחזירנה לבעלים. ואחר שמנה כבר לעיל עשה דחזרת שדות ביובל שוב לא הוצרך למנות הלאו האמור בזה וכשיטתו. ומלבד זה אפשר לומר דכיון דיובל אפקעתא דמלכא הוא. ומיד משהגיע יובל פקע רשות לוקח וקיימא קרקע ברשות מוכר ונמצא דכשהלוקח כובשה תחת ידו הרי הוא עובר בלא תגזול ובלא תסיג גבול רעך. ככל גוזל קרקע בארץ ישראל. כמבואר בספרי (פרשת שופטים). וכיו"ב כתב מהר"ב קאזיש במגלת ספר (לאוין רע"ה) עיי"ש. אלא שכתב שם הטעם משום שהמוכר לא קבל דמים אלא לפי הערך המגיע עד היובל. כדרך כל המוכרין והלוקחים שמחשבין לפי השנים שיש עד היובל וא"כ לא מכר לו אלא עד היובל. וכשהוא ממאן מלהשיב הרי יש כאן לאו דלא תגזול ולא תסיג עיי"ש. אבל זה אינו דמלבד דבקרקעות לא אמרינן הדמים מודיעים כמשכ"ל בלא"ה הא תינח ביובל שני. אבל ביובל ראשון

מאי איכא למימר. כדמחלקינן סו"פ השולח וכמשכ"ל. אבל אין צורך לזה. דבלא"ה כיון דיובל אפקעתא דמלכא היא אין צריך דעת המוכר והלוקח. אלא משהגיע שנת היובל ממילא פקע רשות לוקח וקאי עלה בלא תגזול ולא תסיג. ואע"ג דלפי דעת רבינו הגאון ז"ל למאי דקיי"ל אין קרקע נגזלת לא קאי עלה בלא תגזול כמו שיתבאר לפנינו לקמן (לאוין רע"א) עיי"ש. מ"מ עכ"פ קאי עלה בלאו דלא תסיג שכבר מנאו לקמן שם. ולכך שוב לא מנה לאו דהארץ לא תמכר לצמיתות. וכשיטתו בכל כיו"ב. משום דלאו דלא תסיג כולל יותר מלאו דהארץ לא תמכר לצמיתות. דזה אינו נוהג אלא ביובל. משא"כ לאו דלא תסיג שנוהג תדיר:

ועדיין יש להעיר במה שראיתי להרשב"ץ (בזה"ר עשין סי' ע"ג) שמנה עשה דבמספר שני תבואות ימכר לך. דדרשינן מהך קרא (בריש פ"ט דערכין כ"ט ע"ב) דהמוכר את שדהו בזמן שהיובל נוהג אסור לגאול עד אחר שתי שנים. כמבואר במתניתין שם. ואמרינן בגמרא דעובר בעשה. ולוקח נמי קאי עלה בעשה. דכתיב במספר שנים אחר היובל תקנה עיי"ש. וכתב הרשב"ץ ז"ל שיש למנות בזה שתי עשין אחת למוכר. ואחת ללוקח. והניח בצ"ע על הרמב"ם ז"ל שבחבורו הגדול הביא איסור זה ולא מנאה במנין המצות עיי"ש בדבריו. ובאמת על הרמב"ם ז"ל אין בזה קושיא כ"כ. דהרי ודאי עשה ממש ליכא הכא. אלא לאו הבא מכלל עשה. במספר שני תבואות ולא פחות. ולאו הבמכ"ע עשה. והרי ידוע דהרמב"ם ז"ל וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל אינם מונים לאוין הבמכ"ע. והרשב"ץ ז"ל לטעמי' אזיל שהוא מונה לאוין הבמכ"ע במנין העשין. וכמבואר בשורש ששי וברמב"ן ובאחרונים שם עיי"ש. אלא דבאמת גם בחבורו הגדול אע"פ שהביא הרמב"ם ז"ל איסור זה. מ"מ לא כתב שעוברין בעשה כדרכו. וכבר ראיתי להרדב"ז ז"ל ביקר תפארת שכנראה הרגיש בזה (בפי"א מהלכות שמיטה ויובל) וכתב שם דמה שאמרו עשה לאו דוקא. אלא איסורא בעלמא עיי"ש. ואין דבריו מובנים. דאם הוא איסור דאורייתא דנפק"ל מהך קרא ודאי הו"ל עכ"פ לאו הבא מכ"ע והוא עשה. ואולי כוונתו דאין זה אלא דרשא בעלמא ולא מפשטי' דקרא. והרמב"ם ז"ל לטעמי' (בשורש שני) דכל כיו"ב אינו אלא כדברי סופרים ואינו נמנה במנין המצות. אבל אין זה מספיק ואין להאריך. אמנם עפ"ז צ"ע בדברי רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה גם לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין. וא"כ הי' לו למנות שתי מצות אלו עכ"פ במנין הלאוין:

והנה לכאורה עיקר הסוגיא דערכין שם צריכא תלמוד. דהתם תנן המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות משתי שנים שנאמר במספר שני תבואות ימכר לך וכו'. ואמרינן עלה בגמרא אינו גואל לא קתני אלא אינו מותר לגאול. אלמא קסבר איסורא

נמי איכא דאפי' קרקושי זוזי נמי אסור. ולא מיבעיא מוכר דקאי בעשה דכתיב וכו'. אלא אפי' לוקח נמי קאי בעשה. דבעינן שנים תקנה וליכא עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה דלמה לו להך דיוקא מדלא קתני אינו גואל לדיוקי מינה דאיסורא נמי איכא. תיפוק לי' דבהדיא קתני במתניתין אינו מותר לגאול וכו'. הרי דאית בה איסורא. וגם תמוה לכאורה מנ"ל דקרקושי זיזי נמי אסור. דהרי בקרא לא כתיב אלא איסורא דגאולה. דבזה נמצא דלא היתה המכירה לשתי שנים. אבל קרקושי זוזי לחוד מהיכא תיתי לאיסורא ואי משום אסור לפני עור שרוצה להכשיל את הלוקח לעבור בעשה דשנים תקנה. זה ליתא. חדא דאין זה ענין לכאן. דהרי איסור זה איתא בכל מכשיל חבירו בדבר עבירה. ופשיטא דגם הכא איתא להך איסורא. ועוד דאמאי נקטי' רק במוכר. והרי גם לוקח מוזהר בלפני עור שלא להסית המוכר למכור. ועוד דהרי אכתי לא נחית לאשמעינן דלוקת נמי קאי בעשה. ולא מיירי השתא אלא באיסורא דמוכר לחוד. וא"כ לא שייך בזה איסור לפ"ע בקרקושי זוזי כלל. ובאמת הרמב"ם ז"ל השמיט (בפי"א מהלכות שמיטה) הך איסורא דקרקושי זוזי ולא הביאו כלל. והדבר צ"ע לכאורה שלא הי' לו להשמיט הלכה המפורשת בגמרא בהדיא. וליכא מאן דפליג עלה. וכבר ראיתי שנתעוררו בזה והניחוה בצ"ע. אמנם נראה בביאור הסוגיא דודאי מעיקר מתניתין דקתני אינו מותר לגאול. אין הכרת לומר דאיסורא נמי איכא בגאולה בתוך שתי שנים מצד עצמה. משום דאיכא למימר דהיינו טעמא דאסור משום דסתם גאולה היא בע"כ של לוקח. וכיון דבתוך שתי שנים אין המוכר יכול לגאול בע"כ של לוקח. כדכתיב במספר שני תבואות ימכר לך. דמשמע דעכ"פ על שתי שנים המכירה קיימת. ולאו כל כמיני' דמוכר לחזור בו ולבטל המכירה מקמי הכי. ממילא שוב איסורא נמי איכא לכוף את הלוקח ולגאול את השדה ממנו בע"כ דהו"ל חמס. ועובר בלאו דלא תחמוד. וכמבואר בפ"ק דמציעא (ה' ע"ב) דאפי' יהיב דמי עובר בלאו דלא תחמוד עיי"ש. ולדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות גזילה ה"ט) אפי' כשכפאוהו עד שאמר רוצה אני אע"פ שנתן לו דמים רבים עובר המוכר בלא תחמוד. ואפי' לדעת הראב"ד ז"ל שם עכ"פ כשלא אמר הלוקח רוצה אני אע"פ שנותן לו דמים הרבה עובר בלא תחמוד עיי"ש. וכ"ש כאן בגאולה שאינו נותן לו אלא הדמים שקבל ממנו לפי הערך השנים שעד היובל. ושפיר קתני במתניתין אינו מותר לגאול. אלא דבגמרא מדייק מדהו"ל למיתני אינו גואל. וממילא הוה שמעינן שפיר דאסור לגאול. דכיון שאין דין גאולה אלא לאחר שתי שנים ממילא בתוך שתי שנים הו"ל מוכר זה כאחר. שאם בא לכוף את הלוקח לגאול ממנו בע"כ אע"ג דיהיב דמי הו"ל חמסן ועובר בלא תחמוד. ולמה לו למיתני אינו מותר לגאול. אלא ודאי מדאיצטריך למיתני

אינו מותר לגאול. אלמא קסבר איסורא נמי איכא בגאולה מצד עצמה בתוך שתי שנים. ולא משום דהו"ל בע"כ ומשום חמס. מצד עבירת לאו דלא תחמוד. אלא אפי' מדעתו דלוקח. וכגון שקרקש לו זוזי ונתרצה למכור בלא שום כפיי'. איכא איסורא בהכי. משום דהו"ל לאו הבא מכלל עשה מדכתיב במספר שני תבואות ימכר לך. דמשמע לא פחות משתי שנים של תבואות תהא המכירה. ולא מיבעיא מוכר אלא אפי' לוקח. אע"ג דשרי למכור לאחרים ולא מיחייב להחזיק הקרקע אצלו שתי שנים. מ"מ כי מזבן לה למוכר בתוך שתי שנים עובר בעשה. משום דגאולה מצד עצמה אסר קרא:

והשתא לפ"ז מאי דאמרינן דאפי' קרקושי זוזי נמי אסור. היינו רק לומר דמאי דקתני מתניתין אינו מותר לגאול. אינו כסתם גאולה דהיינו בע"כ של לוקח ומצד איסור לא תחמוד. ונימא דגאולה מצד עצמה לא מיתסרא. ומשום דקרא במספר שני תבואות ימכר לך אינו מתפרש אלא לגופי' לאשמעינן דבמספר שני תבואות המכירה היא לחלוטין ואין המוכר יכול לגאלה בע"כ של לוקח כמו לאחר שתי שנים. אבל מדעת לוקח שפיר דמי. אלא מתניתין קמ"ל דהגאולה מצד עצמה אסורה בתוך שתי שנים למכירה. ומשום דקרא לדיוקא אתי. דוקא לאחר שתי שנים הוא שגואל. אבל בתוך שתי שנים אסור לגאול. והילכך אפי' גאולה שע"י קרקושי זוזי. דהיינו מרצון גמור של הלוקח. שלא הי' צריך המוכר להשתדל הרבה עם הלוקח בכך. אלא משקרקש לו זוזי מיד נתרצה לו. נמי אסור. וא"ב יפה עשה הרמב"ם ז"ל שהשמיט דין קרקושי זוזי'. שהרי ודאי קרקושי זוזי מצד עצמה ליכא למשמע מקרא לאיסורא כלל. ואין זה אלא לומר דבגאולה שע"י קרקושי זוזי. דהיינו אפי' מרצון הלוקח נמי עובר המוכר בעשה. והרי כבר כתב הרמב"ם ז"ל שם דין זה דאפי' רצה הלוקח אסור. והיינו הך כמו שנתבאר. ולפי הנראה מלשון הרמב"ם ז"ל ס"ל דעיקר הך מילתא דאפי' מרצון הלוקח קעביד המוכר איסורא. לא שמעינן לי' אלא מדאמרה תורה דאפי' לוקח נמי עובר בעשה. שמעינן מזה דקרא מיירי אפי' בגאולה שמרצון שניהם. דמקרא דבמספר שני תבואות ימכר לך דכתיב גבי מוכר. הי' אפשר לומר דלא קאי אלא על סתם גאולה שגואל בע"כ של לוקח. ואשמעינן קרא דבתוך שתי שנים אסור. וממילא שמעינן נמי שעובר נמי בלא תחמוד בגאולה דבע"כ דלוקח. ואי לאו דגלי קרא ה"א דמיד אחר המכירה יש לו משפט הגאולה בע"כ של לוקח. ופשיטא דלא הוה שייך בזה אזהרת לא תחמוד. אבל השתא דגלי קרא דבתוך שתי שנים למכירתו אסור לגאול. שוב הו"ל נמי בכלל איסור לא תחמוד. והיינו דוקא בע"כ של לוקח. אבל מדעתו לא אסר קרא כלל. אלא דמדגלי קרא דאפי' לוקח נמי קאי בעשה. שמעינן מזה שפיר דאפי' בגאולה דמדעת לוקח מיירי קרא. וא"כ אפי' גאל מדעת לוקח

נמי קאי מוכר בעשה. והיינו דאמרינן בגמרא שם דאפי' קרקושי זוזי נמי. ולא מיבעיא מוכר וכו' אלא אפי' לוקח נמי קאי בעשה וכו'. כלומר דאפי' קרקושי זוזי נמי אסור שהרי לא מיבעיא מוכר אלא אפי' לוקח קאי בעשה. וא"כ אפי' מדעת ורצון שניהם מיירי קרא. וזה נכון יותר ע"פ גירסת הילקוט (פרשת בהר) דגריס ואפי' בויו עיי"ש. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל (בהלכות שמיטה ויובל) שם המוכר את שדהו בזמן שהיובל נוהג אינו מותר לגאול לפחות משתי שנים שנאמר וכו' ואפי' רצה הלוקח אסור. שנאמר במספר שנים וגו'. אין פחות משתי שנים מעת לעת מיום המכירה עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דאיסור מרצון הלוקח לא שמעינן אלא מקרא דכתיב גבי לוקח. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (רפ"ט דערכין) שכתב שם וז"ל ומה שאמר אינו מותר בא להודיענו שיש בו איסור ואפי' נתרצה הלוקח בכך אין שומעין לו. לפי שנאמר במספר שנים אחר וגו' הרי הצריך ללוקח שנים כמו שהצריך למוכר עכ"ל עיי"ש. וזה מבואר בהדיא כמו שביארנו:

ועפ"ז נראה ג"כ ליישב על נכון מה שתמהו האחרונים ז"ל על הרמב"ם ז"ל שם שכתב וז"ל וצריך שיאכל הלוקח שתי תבואות בשתי שנים ואח"כ יגאל שנאמר שני תבואות. לפיכך אם היתה אחת משתי השנים שביעית או שנת שדפון או ירקון. אינה עולה לו מן המנין עכ"ל עיי"ש. ומקורו ממתניתין דערכין שם בסיפא דקתני הכי עיי"ש. אבל תמוה מה שהשמיט מאי דדייקינן בסוגיא דמציעא (פרק המקבל ק"ו ע"א) מדקתני בברייתא היתה שנת שדפון או ירקון או שביעית או שהיו שנים כשני אליהו אינו עולה לו מן המנין. קתני שדפון וירקון דומיא דשנים כשני אליהו. מה שני אליהו דלא הוה תבואה כלל אף הכא נמי דלא הוה תבואה כלל. אבל דאיכא תבואה סלקא לי'. ולא קאמרינן מכת מדינה היא עיי"ש. ופי' רש"י וז"ל הא איכא תבואה בדוכתא אחריתא. אע"ג דההוא באגא אישתדוף אמרינן לתא דידי' גרם וסלקינן לי' וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמאי סתם הרמב"ם וכתב כלישנא דמתניתין ולא חילק כלל. וכבר עמד בזה בלח"מ (פ"ח מהלכות שכירות הלכה ה') והניח בקושיא עיי"ש. וכבר קדמו מהר"י קורקוס ז"ל בביאורו על הרמב"ם (בהלכות שמיטה ויובל) שם שעמד ג"כ בזה והניחה בתימא עיי"ש. גם הר"ב חזון נחום (ריש פ"ט דערכין) עמד בזה והניח בצ"ע עיי"ש. וגם הר"ב מגלת ספר (לאוין רע"ה) האריך בזה. ונדחק הרבה ליישב ע"פ מה שהעלה שם דפליגי בהכי מתניתין ובריית דהתם עיי"ש בדבריו. וגם מש"כ בזה במרכה"מ (ח"ג בהלכות שכירות) שם אינו נכון כלל עיי"ש. וגם הרדב"ז ביקר תפארת (בהלכות שמיטה) הרגיש בזה. אבל מש"כ ליישב דבריו תמוהים. וגם נדחו ע"פ דברי הלח"מ וחזו"נ שם עיי"ש ואין להאריך. אבל עפמש"כ נראה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל. שכתב שם וז"ל הניחה הלוקח בורה שנה ואכלה

שנה. או אכלה שנה ונרה שנה ולא זרעה. הרי אלו עולין למנין עכ"ל עיי"ש. וכבר עמדו בזה מהר"י קורקוס ז"ל ובכ"מ שם דבמתניתין שם סתמא תנן נרה או הבירה עולה לו מן המנין. ופירש"י משום דאיהו דאפסיד אנפשי' עיי"ש. ומשמע דאפי' נרה או הובירה שתי שנים נמי עולין לו מן המנין. ולזה כתבו דמש"כ הרמב"ם ז"ל נרה שנה הובירה שנה הוא לאו דוקא. וה"ה לשתי שנים עיי"ש. וכבר כתב הר"ב חזון נחום שם שאין נראה כן מדברי הרמב"ם ז"ל. אלא משמע דבדוקא נקט הכי. ומשום שכן דרך בעלי השדות. אבל נרה או הובירה שתי שנים אין עולין לו למנין ולא אמרינן בזה איהו דאפסיד אנפשי' דגזירת הכתוב הוא. ודלא כפירש"י עיי"ש. וכ"כ הר"ב מרכה"מ (בח"ג הלכות שמיטה) שם. אלא שהוסיף שדברי הרמב"ם ז"ל הם ע"פ התוספתא (פ"ה דערכין) ומדשבק לישנא דמתניתין ונקט לשון התוספתא. ע"כ ס"ל דדוקא הוא. ולא אמרינן בזה איהו דאפסיד אנפשי'. אבל לא ביארו טעמו של הרמב"ם ז"ל בזה. אמאי לא נימא בזה דאיהו הוא דאפסיד אנפשי' כפירש"י דלכאורה סברת רש"י נכונה בזה. וכן פי' הרע"ב ז"ל כפירש"י אע"פ שדרכו לימשך אחר הרמב"ם ז"ל עיי"ש:

אבל באמת נראה לענ"ד דדברי הרמב"ם ז"ל מוכרחים מאוד. ודברי רש"י והרע"ב ז"ל תמוהים. דהרי כיון דאפי' לוקח עובר בעשה. ובע"כ חייבתו תורה להחזיק בשדה שתי שנים. אפי' כשצריך למעות ואין לו לוקח אחר אלא הבעלים הראשונים והוא מפסיד הרבה בכך. א"כ היכי שייך הכא לומר סברא דאיהו הוא דאפסיד אנפשי'. אטו בדידי' הדבר תלוי ולטובתו בלבד הוא דאמר רחמנא שלא לגאול קודם שתי שנים של תבואה. הרי אפי' כשהוא מפסיד בכך הטיל עליו הכתוב חובה בע"כ שלא להחזירה למוכר מקמי הכי ושלא לקבל דמים. ועובר בעשה כמו המוכר. איברא דלכאורה ע"כ מוכרח כפירש"י והרע"ב ז"ל מסוגיא דפרק המקבל שם. מדאמרינן התם דדוקא שנים כשני אליהו דלא הוי תבואה כלל הוא דאין עולין לו. אבל איכא תבואה בדוכתי אחריני עולין לו משום דלתא דידי' גרם לו. והשתא כיון דלא משום טיבותא דידי' הוא דאמר קרא הכי. ואפי' כשהוא לרעתו והפסדו. היכי שייך הכא לומר לתא דידי' גרם לו. הן אמת שראיתי לרש"י שם שפירש הא דאמרינן התם דהיכא דאיכא תבואה בדוכתי אחריני סלקא לי' היינו לענין שמגרע לו מן הדמים מה שמגיע לשנה אחת כאילו היו בה פירות עיי"ש. ולפ"ז ניחא שפיר דודאי. שייך בזה לומר דלתא דידי' גרם לו. שהרי בזה ודאי פסידא דלוקח הוא. אבל זה תמוה דהרי ודאי ברייתא לא מיירי בהכי. אלא לענין היתר לגאול בתוך זמן של שני תבואות. כדפירש"י גופי' שם לעיל בסמוך. וכן מפורש להדי' בתוספתא (ריש פ"ה דערכין) דהך ברייתא שנויה שם עיי"ש. ואולי י"ל דס"ל לרש"י ז"ל

דלענין גרעון דמים נמי מיירי. והוכרח לזה מטעמא דכתיבנא דלענין שני תבואות לא שייך לומר לתא דלוקח גרם לו. אלא דמלבד דלפ"ז דברי רש"י ז"ל כאן ובערכין סותרין זא"ז. דהרי שם פירש"י דגם לענין שתי שנים של תבואות שייך טעמא דאיהו דאפסיד אנפשי'. וא"כ ודאי שייך נמי לומר דלתא דידי' גרם לו. בלא"ה בתוספתא שם מפורש בהדיא איפכא דרק לענין שתי שנים של תבואות הוא דמיירי התם. וכן פירשו שם בש"מ בשם הראב"ד ז"ל ובחי' הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ולכן דברי רש"י אלו צ"ע אצלי כעת. וא"כ ודאי קשה טובא כיון דחיובא רמי רחמנא עלי' דלוקח כמו אמוכר. ולא בטיבותא דידי' תליא מילתא היכי שייך למימר בזה דלתא דידי' גרם לו. ועוד נראה דאפי' לפירש"י והרע"ב ז"ל בערכין שם. מ"מ הכא מודו דלא שייך לומר לתא דלוקח גרם לו. משום דהתם איכא למימר דכיון דבידו של לוקח הי' לזרעה ולאסוף את תבואתה. אלא דמעשיו גרמו לו שלא היתה שנת תבואה בשדה זו שפיר קרינן בה שנת תבואה. דהו"ל כאילו זרעה וצמחה ואסף את תבואתה. אלא שאח"כ הפסיד הוא את התבואה בידים. דפשיטא דחשבינן לה שנת תבואה ועולה לו מן המנין. ונראה דזו היא כוונת רש"י והרע"ב ז"ל שם. ולישנא דאיהו דאפסיד אנפשי' לאו דוקא. אבל כאן דלא הלוקח קגרים לה שלא להיות לה תבואה אלא בידי שמים נשתדפה. ודאי לא שייך לתלות בלתא דידי'. כיון דאיסור גאולה לא בטובתו ורעתו של לוקח תליא מילתא. ובזה ניחא ג"כ שלא יהיו דברי רש"י סותרים משם לכאן. כמו שהקשינו לעיל. ומיהו קצת אפשר לומר דהכא נמי כיון דעכ"פ שייך לומר דשדפון וירקון שבשדה זו לתא דידי' גרם לו שהרי הוא נפסד בכך. שוב הו"ל לענין שתי שנים של תבואות כאילו הוא הפסיד התבואה בידים וקרינן בה שנת תבואה. ואית לן למימר דעולה לו למנין שתי שני תבואה. ועפ"ז אפשר קצת ליישב גם דברי רש"י כאן ואין להאריך:

ועכ"פ לפי דעת הרמב"ם ז"ל בערכין שם דלא אמרינן התם איהו הוא דאפסיד אנפשי' משום דלוקח גופי' קאי בעשה וגזירת מלך הוא. ולא משום טובתו דלוקח הוא דאמר קרא שלא לגאול תוך שתי שנים של תבואות. א"כ כ"ש כאן דלא שייך לומר לענין זה דלתא דלוקח קגרים לו. וזה קשה טובא לדעת הרמב"ם ז"ל שם. ועכצ"ל דהך סוגיא דהכא פליגא אסוגיא דערכין שם. וס"ל דודאי לוקח לא קאי בעשה. וליכא איסורא אלא על המוכר שלא לגאול בע"כ דלוקח. ומאי דקתני במתניתין דאינו מותר לגאול בפחות משתי שנים. היינו רק משום דכיון דבתוך שתי שנים אין לו משפט הגאולה. הו"ל כבזמן שאין היובל נוהג דאסור לגאול בע"כ דלוקת משום לתא דלא תחמוד. אבל איסור אחר לית בה. ולא תייש לדיוקא דדייקינן בסוגיא דערכין מדלא קתני אינו גואל. וכן לפום

סוגיא דערכין ודאי אין מקום לחלק בין לא הוה תבואה כלל להיכא דאיכא בדוכתא אחריתא. ושנים כשני אליהו דקתני בברייתא לאו דוקא הוא. דהא במתניתין נמי לא קתני לה. משום דכיון דלאו בדעתי' דלוקח תליא מילתא. דאיהו גופי' מוזהר עלה בעשה לא שייך לומר לתא דידי' גרם לו. והשתא א"כ הרמב"ם ז"ל דפסק כסוגיא דערכין יפה עשה שהשמיט חילוק זה דמחלקינן בסוגיא דפרק המקבל שם. ומהאי טעמא נמי לא הזכיר בזה שנים כשני אליהו כדקתני בתוספתא אע"פ דלענין נרה או הובירה נקט עיקר כלשון התוספתא שם:

ומעתה עפ"ז נראה לומר דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. אלא דלענין הלכה ס"ל איפכא מדעת הרמב"ם ז"ל. דהרמב"ם דחה סוגיא דב"מ שם מקמי סוגיין דערכין. משום דס"ל דסוגיא בדוכתה עדיפא וכדאמרינן בפ"ד דסנהדרין (ל"ד ע"ב) עיי"ש ובפירש"י (שם בד"ה משום דקתני וכו') עיי"ש. וכן כתבו הראשונים ז"ל בכמה דוכתי. אבל רבינו הגאון ז"ל נקט לעיקר סוגיא דפרק המקבל שם. משום דפשטא דמתניתין (דרפ"ט דערכין שם) הכי משמע. מדלא נקט האיסור אלא לגבי מוכר בלבד דקתני המוכר את שדהו וכו' אינו מותר לגאול פחות משתי שנים וכו' עיי"ש. ולא נקט נמי האיסור בלוקח. ועוד דבלוקח אית בה רבותא טפי. וכדקאמר בגמרא שם ולא מיבעיא מוכר וכו' אלא אפי' לוקח נמי וכו' עיי"ש. ולשון הרע"ב ז"ל בזה אינו מדוקדק עיי"ש. וכן בספרא (פרשת בהר) ובתוספתא (ריש פ"ה דערכין) לא קתני איסורא אלא גבי מוכר בלבד עיי"ש. ומשמע דהיינו משום דבמספר שנים אחר היובל תקנה וגו' אינו עשה. וא"כ הכי נמי משמע דקרא דבמספר שני תבואות ימכר לך לא לעבור עלה בעשה אתי. אלא לומר דאין לו משפט הגאולה לגאול בע"כ של לוקח אלא אחר שתי שנים. אלא דממילא נשמע מזה דאיכא איסורא לגאול בע"כ דלוקח משום לא תחמוד. ולא שייך איסור זה אלא במוכר. והיינו דקתני אינו מותר לגאול פחות משתי שנים. אבל מרצון הלוקח ודאי שרי כסוגיא דפרק המקבל שם. וא"כ אין בזה עשה לא במוכר ולא בלוקח. ולכך לא מנה רבינו הגאון ז"ל עשין אלו:

ונראה עוד בזה ע"פ מאי שיש לתמוה דאם איתא דהדברים כפשטן דאפי' הלוקח עובר בעשה כשהחזיר הקרקע למוכר מרצונו. א"כ אמאי לא הזכיר תנא דמתניתין. וכן בתוספתא ובספרא. האיסור אלא במוכר בלבד כמשכ"ל. והרי יותר רבותא הוא בלוקח דעובר בעשה. וכמבואר בגמרא. ועוד תמוה ביותר דמקרא דבמספר שנים תקנה. דיליף מיני' בסוגיין דערכין ללוקח שעובר בעשה. דריש בספרא שם לאיסורא למוכר. דתניא התם מנין למוכר שדהו בשנת היובל אינו מותר לגאול פחות משתי שנים. תלמוד לומר

שנים תקנה. מאת עמיתך עיי"ש וכן הוא בפסיקתא זוטרתא שם. וקרא דבמספר שני תבואות ימכר לך. דדרשינן מיני' במתניתין איסורא למוכר דריש מיני' בספרא שם למעט שנת שדפון וירקון עיי"ש. וביותר יש לתמוה על הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות שמיטה ויובל ה"ט) שכתב וז"ל המוכר את שדהו בזמן שהיובל נוהג אינו מותר לגאול לפחות משתי שנים שנאמר במספר שני תבואות ימכר לך. ואפי' רצה הלוקח אסור שנאמר במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך אין פחות משתי שנים מעת לעת מיום המכירה עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתב האיסור אלא למוכר בלבד שאפי' רצה הלוקח אסור למוכר לגאול מאתו. וכמתבאר מלשונו דגם בסיפא על המוכר הוא דקאי. אבל שיהא בדבר שום איסור ללוקח לא הזכיר כלל. והוא תימא. דהו"ל להביא מאי דמבואר בגמרא בהדיא דאפי' לוקח נמי קאי בעשה. וכן הסמ"ג (לאוין רע"ה) לא הביא איסור אלא למוכר בלבד עיי"ש. וגם רש"י ז"ל (בפרשת בהר) לא הביא אלא איסורא דלמוכר מסיפא דקרא דכתיב במספר שני תבואות ימכר לך. אבל האיסור דלוקח. דנפק"ל בגמרא מרישא דקרא דכתיב במספר שנים תקנה. לא הביא שם כלל עיי"ש. והדבר צ"ע מה ראה על ככה. גם דברי הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם) תמוהים טובא. דאע"פ שכתב בפנים שם דראוי למנות בזה שתי עשין. אחת דמוכר והשנית דלוקח דתרי קראי נינהו. מ"מ בקונטרס אחרון שלו כשבא להשלים מנין העשין ע"פ חשבונו. לא מנה בזה אלא עשה אחת דמוכר בלבד עיי"ש. וכן בקצור מנין המצות שלו שבריש ספרו לא מנה אלא עשה דמוכר בלבד ? ועשה (עשה ר"כ) עיי"ש. ומבואר ע"כ שחזר בו ממש"כ בפנים. והוא תמוה לכאורה לבסוף מאי קסבר. דהרי ודאי מבואר בהדיא בגמרא שם דבלוקח נמי כתיבא עשה בקרא. וכמו שמנה עשה דמוכר הו"ל למנות עשה דכתיבא בלוקח. וגם בעיקר הדבר יש לתמוה היכי שייך בזה איסור ללוקח. כיון דלאחרים שרי למכור. ואפי' לנכרי ליכא שום איסור למכרה לדעת הסוברים דלאו דלא תחנם ולאו דלא ישבו בארצך לא נאמרו אלא בשבעה אומות בלבד. וא"כ אטו בעלים מיגרע גרעי מנכרי. ועוד דאפי' נרה והובירה כל השתי שנים לא עבד שום איסורא בהכי כלל. והיכי יתכן לומר דכשמחזירה לבעלים עובר בעשה. ובכל כיו"ב לא שייך לומר דגזה"כ הוא. כיון דלפום פשטי' דקרא לא משמע הכי. וכמש"כ בפירש"י והרמב"ן ז"ל (בפרשת בהר) ובסמ"ג שם עיי"ש. ורק מדרשא הוא דנפק"ל הכי:

ולכאורה הי' נראה לומר בזה עפמשכ"ל דהא דאמרינן דאפי' קרקושי זוזי נמי אסור לדעת הרמב"ם ז"ל. ע"כ היינו לגאול ע"י קרקושי זוזי. אבל קרקושי זוזי גרידא ודאי לא מיתסר כלל. וא"כ ודאי משמע מזה דלא קעבר המוכר בעשה אלא בגאולה בע"כ דלוקח.

ואפי' מדעתו היכא דהוא התחיל מיהת בדבר ע"י קרקושי זוזי וכיו"ב. דהו"ל כעין גאולה בע"כ. כיון שהוא הביא את הלוקח לידי כך ע"י רצי כסף ופיתוי דברים. אבל כשהלוקח מעצמו בא אל המוכר לבקש ממנו לגאול ממכרו לא עביד המוכר שום איסור בהכי אם גאלה מאתו. וממילא מבואר מזה דה"ה ללוקח דכל כהאי גוונא שרי אפי' לכתחילה. דהרי מדקאמרינן לא מיבעיא מוכר דקאי בעשה וכו'. אלא אפי' לוקח נמי קאי בעשה וכו'. משמע ודאי דעכ"פ לא מתסר לוקח טפי מהמוכר. וליכא מידי דלמוכר שרי וללוקח אסור. וא"כ כיון דמוכר אינו עובר בעשה אלא כשבא הוא אצל הלוקח והתחיל לפתותו בקרקושי זוזי. וע"י כך נתרצה לו על הגאולה. ובלא"ה לא עביד שום איסור בגאולה תוך שתי שנים. עכצ"ל דבכי האי גוונא לוקח נמי שרי. והשתא א"כ ממילא מבואר דלא קשה מידי. דאע"ג דודאי בעלים לא גרעי מאחרינא שמותר לוקח למכרה. ואפי' לעכו"ם. ואפי' נרה והובירה שרי. מ"מ אין זה ענין לגאולה דאין ה"נ דגם לבעלים שרי לוקח למכרה מדעתו ורצונו כל שהוא מעצמו גלי דעתי' קמייהו דניחא לי' בהכי. דלא הוי כעין גאולה דמוכר הוא דמהדר אבתרה ומתחיל בדבר. אלא מכירה בעלמא היא כמוכר לאחר. ולא אמרינן דלוקח נמי קאי בעשה אלא כשהוא מסייע ידי עוברי עבירה. דהיינו כשהבעלים באו אצלו וארצו קמי' ברצי כסף. דמקרקשי זוזי קמי'. דקעברי בעשה איהו נמי קאי בעשה דהו"ל גאולה דאסר קרא עד שתי שנים. ובהכי אפשר נמי ליישב מאי דלא נקט תנא דמתניתין ובתוספתא וספרא אלא איסורא דמוכר לחוד ולא נקטי נמי איסורא דלוקח. והיינו משום דאיסורא דלוקח מיתלי תלי באיסורא דמוכר. דכל שלא התחיל המוכר בדבר ליכא בהכי שום איסורא ללוקח כלל. ומותר למכור אפי' לכתחילה למוכר כמו לאחרים. וא"כ ע"כ הוצרך תנא למיתלי האיסור במוכר. ושובלוקח ממילא מיתסר משום מסייע ידי עוברי עבירה. וקעבר בלאו דלפני עור. והא דלוקח נמי קאי בעשה לא נחית תנא לאשמעינן. כיון דליכא שום נפק"מ בהכי לדינא. דגם במוכר לא קתני דעובר בעשה. אלא עיקר איסורא הוא דקתני. אלא דדברי הרמב"ם ושאר ראשונים ז"ל לא מיתרצי בהכי כמבואר:

ולכן נראה דס"ל דודאי לא קאי בעשה אלא המוכר בלבד. וס"ל דמוכר לעולם עובר בעשה. אפי' כשהלוקח בא מעצמו אצל המוכר ואמר לו שיגאלנה משום דזוזי איצטריכו לי'. אבל לוקח לא עבר בלא כלום. והתם בסוגיא הכי קאמר. לא מיבעיא מוכר. כלומר לא מיבעיא כשהתחיל המוכר וקרקיש לי' זוזי ללוקח. דודאי קאי בעשה. אלא אפי' לוקח. כלומר אפי' התחיל לוקח בדבר ומהדר אבתרי' שיגאלנה נמי קאי מוכר בעשה. דבעינן שנים תקנה וליכא. וכדפירש"י דמשמע שתהא קנויה לו שתי שנים. ואע"ג דקרא

גבי לוקח כתיב. מ"מ שמעינן מיני' עשה למוכר. דהרי קרא דשני תבואות ימכר לך נמי בלוקח הוא דכתיב. ואפי' הכי שמעינן מיני' עשה למוכר. שתהא המכירה קיימת ביד הלוקח שתי שנים של תבואות לא פחות. ולא יבוא המוכר לבטלה בפחות משתי שנים. והכי נמי מקרא דשנים תקנה שמעינן עשה למוכר שתהא קנויה ביד הלוקח לא פחות משתי שנים. וכשגאלה מקמי הכי עובר בעשה. אלא משום דבקרא דשני תבואות ימכר לך כיון שנזכרה מכירה בההוא קרא ליכא למידק מיני' איסורא למוכר אלא שלא יגרום הוא לבטל המכר בפחות משני שנים במעשיו. כגון בקרקושי זוזי וכיו"ב. משום דהך קרא בעשיית המוכר מיירי. אבל מקרא דבמספר שנים תקנה דלא מיירי אלא בעשיי' דלוקח שפיר שמעינן דאפי' כשהלוקח הוא הגורם לגאול אסרה תורה למוכר שיגאלנה. ובהכי אתי שפיר ברייתא דספרא דמקרא דבמספר שנים תקנה דריש איסורא למוכר. וכ"ה בפסיקתא זוטרתא וכמשכ"ל. וכבר ראיתי להרמ"ז ז"ל (בקול הרמ"ז ריש פ"ט דערכין) שהרגיש מאי דקשה בדברי הספרא אלו. אבל כפי הנראה מדבריו לא הוקשה לו אלא ממתניתין דלא יליף איסורא דמוכר אלא מקרא דבמספר שני תבואות ימכר לך. ועל זה תירץ שם דבאמת מכל חד מהנך קראי איכא למשמע איסורא למוכר כמו ללוקח. אלא דבמתניתין נקט קרא דשני תבואות ימכר לך משום שאר דינים דקתני בהך מתניתין דנפקי מהך קרא. ובספרא נקט קרא דשנים תקנה משום דהך קרא מוקדם ברישא דקרא. וגם משום דבתר הכי דריש מאי דכתיב בהך קרא אחר היובל עיי"ש בדבריו. אבל דבריו תמוהים שהם היפוך סוגיא דגמרא במקומו. דבהדיא אמרינן שם ולא מיבעיא מוכר דקאי בעשה דכתיב במספר שני תבואות ימכר לך אלא אפי' לוקח נמי קאי בעשה. דבעינן שנים תקנה וליכא עיי"ש. הרי בהדיא דאיסורא דמוכר לא יליף אלא מקרא דשני תבואות. ואיסורא דלוקח יליף מקרא דשנים תקנה. וא"כ זהו היפוך המבואר בספרא דיליף איסורא דמוכר מקרא דשנים תקנה. ואיסורא דלוקח לא מדכר התם כלל אע"ג דקאי אקרא דשנים תקנה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דודאי ליכא איסורא אלא במוכר בלבד ולא בלוקח וסוגיין דערכין שם דקאמר אפי' לוקח נמי קאי בעשה. היינו כמו שביארנו דלא קאי אלא אדלעיל מיני' דקאמר דאפי' קרקושי זוזי נמי אסור. ועל זה קאמר ולא מיבעיא מוכר דקאי בעשה כשהוא מתחיל בדבר. אלא אפי' לוקח מתחיל בדבר מעצמו ומהדר אזוזי. נמי קאי מוכר בעשה. וזה יותר נכון לפי גירסת הילקוט שם דגריס ולא מיבעיא מוכר דודאי בעשה וכו'. אלא אפי' לוקח נמי בעשה עיי"ש. וכן נראה להדיא מלשון הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא (שם סופ"ג). עיי"ש היטב. ולפ"ז אין שום סתירה מסוגיא דידן לברייתא דספרא. דודאי גם מהך קרא לא ילפינן איסורא אלא

למוכר. ומשום דללוקח לא יתכן לומר דאסר קרא כמשכ"ל. להכי לא מוקמינן דיוקא דקרא אלא לאיסורא דמוכר בלבד. ולפ"ז ניחא מאי דבספרא לא יליף איסורא דמוכר אלא מקרא דשנים תקנה. ולא כדיליף במתניתין מקרא דשני תבואות ימכר לך. והיינו משום דמלבד דהך קרא דשנים תקנה כתיב ברישא דקרא. והדר כתיב שני תבואות ימכר לך. ונקט קרא קמא. בלא"ה עדיפא לי' למינקט קרא דשנים תקנה דמיני' שמעינן איסורא אפי' כשהלוקח מתחיל בדבר מעצמו. אלא דלאידך גיסא ודאי קשה לתנא דמתניתין דיליף לה מקרא דשני תבואות טפי הו"ל למילף מקרא קמא דשנים תקנה. דשמעינן מיני' איסורא בכל ענין אפי' בלא קרקושי זוזי ע"י מוכר. אלא הלוקח מעצמו מהדר בתרי' דמוכר לגאול. וע"כ צריך לדחוק בזה כמש"כ הרמ"ז ז"ל שהבאתי דנקט הך קרא משום דיליף מיני' גם שאר דיני דקתני להו במתניתין. וכן צ"ל אליבא דתנא דתוספתא שם עיי"ש:

והשתא לפ"ז ניחא שפיר הרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים שלא הביאו אלא איסורא דמוכר בלבד. משום דקושטא דמילתא הוא דבלוקח ליכא שום איסור בגאולה תוך שתי שנים. אלא דממילא לוקח נמי עביד איסורא משום מסייע ידי עוברי עבירה. ואיכא בזה משום עבירת לאו דלפני עור. כיון דהמוכר מוזהר על כך בעשה. ואף דבפיה"מ (ריש פ"ט דערכין) משמע מדברי הרמב"ם דגם בלוקח כתיב איסורא בקרא כמו במוכר עיי"ש. עכצ"ל שבחבורו הגדול חזר בו מזה וס"ל כמו שביארנו. וכן צ"ל לפירש"י דאע"ג דבסוגיא דערכין שם פירש הסוגיא כפשטה דלוקח נמי איתי' בעשה כמו המוכר. מ"מ בפירושו עה"ת (בפרשת בהר) ע"כ לא ס"ל הכי. וחדא מינייהו דאחרנייתא היא. ובהכי ניחא נמי דברי הרשב"ץ ז"ל. דבפנים הוה ס"ל בפי' סוגיא דערכין כפירש"י שם. ולכך כתב שיש למנות כאן שתי מצות. עשה דכתיבא במוכר ועשה דלוקח. אבל אח"כ חזר בו וס"ל דליכא עשה אלא במוכר בלבד. ולכן לא מנה בזה אלא עשה אחת על המוכר בלבד מטעם שביארנו. ובהכי אתי שפיר בפשיטות מאי דלא קתני במתניתין דערכין ובתוספתא ובספרא ובפסיקתא זוטרתא איסור גאולה בפחות משתי שנים אלא במוכר בלבד. משום דלוקח ודאי לא עביד שום איסורא בהכי אלא דעביד איסורא רק משום דהמוכר אסור לגאול וקעבר בעשה ונמצא דהלוקח מכשילו בדבר עבירה. וקעבר בלפני עור לא תתן מכשול:

ועפ"ז ממילא ניחא נמי מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל שתי עשין אלו. אע"פ שלשיטתו נמנין גם לאוין הבאין מכלל עשין במנין המצות. משום דאם נימא כמשכ"ל דליכא איסורא אלא דוקא כשהמוכר מתחיל בדבר ע"י קרקושי זוזי וכיו"ב. אבל כשהלוקח

מעצמו בא אצל המוכר לבקש ממנו שיגאל את השדה שמכר לו שרי לגאול. וליכא שום איסורא בהכי כלל לא למוכר ולא ללוקח. א"כ עכצ"ל דלא בא הכתוב אלא להוסיף עשה בדבר שבלא"ה אסור משום לאו דלא תחמוד. דהרי כיון שאין לו למוכר משפט הגאולה בשדהו שמכר אלא לאחר שתי שנים של תבואה. אפי' אם לא היה בדבר איסור עשה מקרא דשני תבואות ימכר לך. הרי המוכר מוזהר על כך מאזהרת לאו דלא תחמוד. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות גזילה ה"ט) וז"ל כל החומד עבדו או אמתו וכו' או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו. אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בל"ת שנאמר לא תחמוד וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכל כיו"ב לדעתו אינו בא במנין אחר שכבר מנה לאו דלא תחמוד. וגם העשה דכתיבא בלוקח לא מנה מהאי טעמא. משום דכיון דמוכר עביד איסורא בהכי ממילא מוזהר לוקח נמי עלה משום אזהרת לפני עור לא תתן מכשול אפי' אם לא הוה כתיבא בי' עשה וכמשכ"ל. וא"כ אין עשה זו באה במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כיון דליכא נפק"מ בעשה זו אלא לעבור עלה בשתים. אבל לשיטת שאר ראשונים ז"ל שביארנו דבלוקח ליכא עשה כלל. אבל המוכר עובר בעשה בכל ענין אפי' כשהלוקח מעצמו בא אצלו. לא אתי שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל. דנהי דבלוקח לא מנה עשה. משום דלשיטה זו ליכא עשה אלא במוכר בלבד. מ"מ עכ"פ הו"ל למנות עשה דמוכר כמו שמנה הרשב"ץ ז"ל. דהרי לפ"ז איתא לעשה זו אפי' היכא דלא שייך איסור משום אזהרת לא תחמוד. דהא אפי' כשהלוקח הוא שהתחיל להשתדל עם המוכר שיגאל איתא לעשה זו לשיטתם אע"פ שבזה פשיטא דלא שייכא אזהרת לא תחמוד. ועכצ"ל דרבינו הגאון ז"ל לא ס"ל הכי אלא כמשכ"ל:

ואמנם בעיקר איסור עשה דהנך שתי שנים. צ"ע אצלי טובא לכאורה דכיון דלאחר שתי שנים איכא מצות גאולה בבעלים לפדות אפי' בע"כ של לוקח. א"כ מנ"ל דבתוך שתי שנים איסורא קאמר קרא דאם גאל בפחות משתי שנים עובר בעשה. אימא דלא קאמר קרא אלא דבפחות משתי שנים אין להם לבעלים משפט הגאולה לפדות בע"כ של לוקח. אבל איסור עשה שלא לפדות בתוך זמן של שתי שנים לית בה כלל. דהרי קרא לגופי' איצטריך להוציא שתי שנים הראשונים מיום המכירה מכלל שאר השנים שעד היובל שיש בהן משפט גאולה למוכר לפדות אפי' בע"כ דלוקח. ומהיכא תיתי לן בזה עשה. מיהו לזה הי' אפשר לומר דע"כ קרא דבמספר שני תבואות ימכר לך לעשה הוא דאתי. לומר דבפחות משתי שנים מיום המכירה אסור לגאול. דאם איתא דלא אתי קרא אלא לומר דבשתי שנים אלו אין לו משפט הגאולה לגאול בע"כ של לוקח. ולהוציא

שתי שנים אלו מכלל שאר השנים שעד היובל שיש להם לבעלים בהן משפט הגאולה בע"כ של לוקח. אבל עשה לית בה. א"כ למה לי אידך קרא דכתיב במספר שנים תקנה דדרשינן מיני' עשה ללוקח. לפי פירש"י והרע"ב ז"ל. ובשלמא אם נימא דהנך קראי לאיסור עשה הוא דאתו. שפיר איצטריך חד לעשה למוכר ואידך לעשה דלוקח. לומר דכל חד מינייהו עובר בעשה. וכן לפי דעת שאר ראשונים ז"ל דתרוייהו במוכר וכמו שנתבאר. איצטריכו תרוייהו. דאי לא הוה כתיב אלא חד קרא ה"א דלא אסר קרא אלא שלא יבוא המוכר לגאול תוך שתי שנים בין בע"כ של לוקח ובין מדעתו בקרקושי זוזי וכיו"ב. אבל כשבא הלוקח אצלו מעצמו ורצה שיגאלנה משום דאנסו לי' זוזי וכיו"ב. הוה סד"א דשרי קמ"ל דבכה"ג נמי אסור. ואע"ג דמקרא דשנים תקנה שמעינן דאפי' כשהלוקח מעצמו בא אסור. וא"כ אידך קרא דשני תבואות לא איצטריך. איכא למימר דודאי אפי' אי לא הוה כתיב אלא קרא דשנים תקנה. לא הוה מוקמינן לי' אלא לעשה למוכר שלא יתחיל הוא בגאולה תוך שתי שנים. אבל אם לוקח מעצמו הוצרך לכך שרי. אלא דהשתא דכתיבי תרי קראי מסתברא לאוקמי קרא דשני תבואות ימכר לך לענין שלא יתחיל המוכר בגאולה. ואידך קרא לאזהרת עשה היכא דהלוקח מנפשי' בעי לגאול. וכמו שביארנו לעיל. אבל אם איתא דאין כאן עשה ולא בא הכתוב אלא להוציא שתי שנים אלו מכלל שאר השנים לענין משפט הגאולה דבעלים בע"כ של לוקח. א"כ אחר דכתב חד קרא דבשתי שנים אלו אין משפט גאולה לבעלים. שוב אידך קרא לא איצטריך כלל. אלא ודאי קרא לעשה הוא דאתי. וממילא משמע דאידך קרא נמי להכי הוא דאתי. דהנך תרתי קראי חדא משמעותא אית להו. ואחד מוכיח על אידך:

אלא דאכתי קשה לכאורה לפי מאי דתנן (סופ"ק דבכורות) מצות הגאולה באדון הוא קודם לכל אדם שנאמר ואם לא יגאל ונמכר בערכך עיי"ש. הרי דאיכא מצוה בגאולה דאדון. ואע"ג דשם בגאולה דהקדש מיירי. מ"מ שמעינן מינה דכי היכא דנפק"ל דאיכא מצוה בגאולה דאדון מיד ההקדש מדכתיב ואם לא יגאל וגו' דמשמע לן מזה דמצוה שיגאל. הכי נמי בגאולה מידי הדיוט דכתיב ואם לא מצאה ידו די השיב לו והי' ממכרו ביד הקונה אותו עד שנת היובל וגו'. איכא למשמע דאם מצאה ידו כדי גאולתו מצוה עליו שיגאול קודם שנת היובל. והכי נמי ילפינן התם מדכתיב אם לא תפדה וערפתו דאיכא מצוה לפדות פטר חמור ושמצות פדיי' קודמת למצות עריפה. וכן מדכתיב אם לא יעדה והפדה ילפינן התם מצוה לייעד ושקודמת למצות הפדיי' עיי"ש. וא"כ הכא נמי מדכתיב ואם לא מצאה ידו די השיב לו שמעינן דמצוה שישיב לו ולא ימתין עד שנת היובל. וכן נראה מוכרח מדאיפליגו ר"א ור"י (בפ"ק דקידושין כ"א ע"א) בגאולת

קרובים. דלר"א גאולת קרובים חובה ולרבי יהושע רשות. מכלל דגאולת הבעלים עצמן כשהשיגה ידן לכ"ע חובה. וכן מדאיצטריך קרא לר"י לאשמעינן דגאולת קרובים רשות מכלל דמיהת גאולת בעלים עצמן ודאי חובה היא. דאם איתא דגאולת בעלים עצמן רשות היכי תיסק אדעתין לומר דבקרובים חובה. אלא ודאי ע"כ בגאולת הבעלים כ"ע ס"ל דהו"ל חובה. והשתא א"כ ודאי קשה מהיכן משמע לן איסור עשה שלא לגאול בפחות משתי שנים. ודילמא לא בא הכתוב אלא להוציא הנך שתי שנים מכלל שאר השנים עד היובל לענין שאין מצוה לגאול כשהשיגה יד הבעלים אלא לאחר שתי שנים. אבל בפחות משתי שנים ליכא מצוה. והרשות בידו להמתין עד היובל אם ליכא יותר משתי שנים עד היובל. ואם יש עוד הרבה שנים עד היובל עכ"פ בשתי שנים הראשונים אין חובה עליו לגאול. וטובא קמ"ל קרא בהכי. אבל אם רוצה לגאול לעולם אימא לך דאפי' בפחות משתי שנים הרשות בידו. ותרי קראי איצטריכו להכי. דאי לא הוה כתיב אלא קרא דשני תבואות ימכר לך הי' מקום לומר דדוקא לכוף את הלוקח ולגאול ממנו בע"כ הוא דליכא מצוה בפחות משתי שנים. אבל מרצונו של לוקח אפי' בפחות משתי שנים איכא מצוה. קמ"ל קרא דשנים תקנו דאפי' מדעתו דלוקח ליכא מצוה אלא לאחר שתי שנים. וצ"ע טובא לכאורה:

איברא דראיתי לרש"י ז"ל (פרשת בהר) גבי בתי ערי חומה דכתיב והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו וגו'. שכתב וז"ל לפי שנאמר בשדה אחוזה שיכול לגאלה משתי שנים ואילך כל זמן שירצה. ובתוך שתי שנים הראשונים אינו יכול לגואלה. הוצרך לפרש בזה שהוא חלוף שאם רצה לגאול בשנה הראשונה גואלה ולאחר מכאן אינו גואלה עכ"ל עיי"ש. וכזה ממש כתב גם כן בסמ"ג (עשין קנ"ד) עיי"ש. הרי דס"ל לרש"י וסמ"ג דבבעלים הגאולה אינה אלא רשות. מדלא כתבו אלא שיכול לגאלה משתי שנים ואילך כל זמן שירצה. ולא כתבו שחובה עליו לגאול ועוד דהרי בבתי ערי חומה נמי כתיב ואם לא יגאל וגו' וקם הבית וגו'. וא"כ אית לן למילף מכאן שמצוה לגאול בתוך שנתו. ואפי' הכי כתבו רש"י וסמ"ג שם שאם רצה לגאול בשנה ראשונה גואלה עיי"ש. משמע דאינו אלא רשות וברצונו תליא מילתא. וא"כ ה"ה לגאולת שדה אחוזה בבעלים אלא דהדבר תמוה. דהרי ודאי מפלוגתא דר"א ור"י בגאולת קרובים אי רשות אי חובה ודאי מוכרח דגאולת בעלים לכ"ע חובה. דהיכי תיסק אדעתין דגאולת בעלים עצמן רשות וגאולת קרוביהם חובה. וכיון דלר"א ודאי גאולת בעלים חובה מכ"ש דגאולת קרובים. א"כ לר"י נמי נשמע מדר"א דגאולת בעלים חובה. דהרי בהכי לא פליגי. ומיהו לזה הי' אפשר לומר דלעולם אימא לך דגם בגאולת הבעלים עצמן פליגי. אלא משום דמגאולת קרובים

הוא דשמעינן לגאולת בעלים למר לחובה ולמר לרשות. משום דלא גלי לן קרא דחובה לר"א ורשות לר"י אלא בגאולת קרובים. כמבואר בברייתא שם. וגאולת הבעלים עצמן איתקישא לגאולת קרובים מדכתיב ואיש כי לא יהי' לו גואל והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו וגו'. להכי נקט פלוגתייהו בגאולת קרובים. ואין להקשות לפ"ז לר"י אמאי כתב קרא לאשמעינן דגאולה רשות בקרובים. ונצטרך למילף גאולת בעלים בהיקש מגאולת קרובים. הו"ל למיכתב הך מילתא בגאולת בעלים וממילא נשמע דכ"ש גאולת קרובים דאינה אלא רשות. דלק"מ דכיון דסוף סוף הוה צריך למילף גאולת קרובים מגאולת הבעלים בק"ו מה לי ק"ו מה לי היקשא. ובלא"ה אין זה הכרח ואין להאריך. ולפ"ז אפשר לומר דרש"י וסמ"ג לטעמייהו אזלי דס"ל דקיי"ל כר"י דגאולת קרובים רשות וכמש"כ הרא"ם ז"ל (בפרשת בהר) בקרא דואיש כי לא יהי' לו גואל וגו' בדעת רש"י עיי"ש. וכן נראה מדברי הסמ"ג (לאוין רע"ה) שכתב שם דעבד עברי הנמכר לעכו"ם גאולתו בקרובים חובה משום שלא יטמע בין העכו"ם עיי"ש. והיינו כר"י דאמר בעלמא גאולת קרובים רשות. וכמבואר בפ"ק דקידושין (כ"א ע"ב) עיי"ש ובפירש"י (שם בד"ה ואפי' לר"י) עיי"ש. וכן נראה מוכרח דאל"כ הי' לו למנות במנין העשין עשה דגאולת קרובים. אם איתא דקיי"ל כר"א דגאולת קרובים חובה. ומה שלא מנה הסמ"ג עשה דגאולת עבד עברי הנמכר לנכרי. אע"ג דלכ"ע הו"ל חובה. נראה דהיינו משום דס"ל דאין זו מצוה בפ"ע. אלא הו"ל בכלל עשה דכי תקנה עבד עברי וגו'. כמו שנראה מדברי הסמ"ג (עשין פ"ג) עיי"ש בדבריו. ועי' ג"כ משכ"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סוף סי' נ"ט) עיי"ש. אבל גאולת קרובים בשדה אחוזה אם איתא דס"ל דקיי"ל כר"א ודאי הו"ל למנות במנין העשין. אלא ודאי ס"ל דכר"י קיי"ל דאינה אלא רשות וכדקיי"ל בעלמא דהלכה כר"י לגבי ר"א וכדפסק ג"כ הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות שמיטה ויובל הי"ח) עיי"ש. וזה דלא כמש"כ הר"ב מגלת ספר (לאוין רע"ה) בדעת רש"י וסמ"ג עיי"ש היטב. שכל דבריו אינם מוכרחין ואין להארי' ומעת' א"כ נרא' דרש"י וסמ"ג לטעמייהו אזלי דס"ל דקיי"ל גאולת קרובים רשות. ומהאי טעמא ס"ל ג"כ דגאולת הבעלים עצמן רשות. אבל לר"א דגאולת קרובים חובה ודאי דכ"ש נמי דגאולת הבעלים עצמן חובה:

והשתא עפ"ז ניחא שפיר מאי דאקשינן מנ"ל דאיכא איסור עשה בשתי שנים דשדה אחוזה. ודילמא לא אתי קרא אלא לומר דבהנך שתי שנים ליכא חובה לגאול לא לבעלים עצמן וכ"ש לקרובים. אבל אי בעי לגאול לעולם אימא לך דרשאי. ונראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה לכאורה בההיא סוגיא דערכין דקאמרינן אינו גואל לא קתני אלא אינו מותר לגאול. אלמא קסבר איסורא נמי איכא וכו'. ומאי קסבר דקאמר. דמשמע

דתנא דמתניתין הוא דקסבר הכי אבל לאו כ"ע ס"ל הכי. אלא בפלוגתא תליא מילתא. ואיכא תנא דפליג ולא ס"ל הכי. והדבר תמוה לכאורה מאן האי תנא דפליג עלה. איברא דאשכחן סופ"ק דקידושין (מ' ע"ב) דאמרינן קסבר יובל מתחילתו הוא נשמט. ופירש"י מתחילת השנה מיוה"כ עבדים נפטרים ושדות חוזרות וכו' עיי"ש. והרי בזה ליכא מאן דפליג. ומ"מ קאמר קסבר. אלא שכבר ראיתי בחידושין לא נודע שמו שכתב שם דלא גרסינן קסבר. מהאי טעמא דליכא מאן דפליג עלה עיי"ש. וידוע שהוא אחד מגדולי הראשונים ז"ל בזמן הרשב"א ז"ל. כמש"כ בתשו' מהר"ב אשכנזי ז"ל (סי' א') עיי"ש. וכן כתב באס"ז בכתובות (פרק הכותב פ"ד ע"א) לפרש סוגיא דגמרא שם דמדקאמר רב קסבר ריב"ב ירושת הבעל דאורייתא אלמא דאיהו גופי' לא ס"ל הכי עיי"ש. ואף דאשכחן בפ"ק דר"ה (י' ע"ב) דקאמר קסבר יום שלשים עולה לכאן ולכאן עיי"ש. אע"ג דלכאורה לא אשכחן מאן דפליג עלה. כבר תמה בזה בנו"ב תנינא (או"ח סי' פ"ד) והכריח מזה דגם התם איכא תנא דפליג עיי"ש בדבריו. ובעיקר פירושו בסוגיא שם כבר קדמו הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ועדיפא מינה מבואר בספר התרומה (הלכות א"י) וכ"כ בסמ"ג (עשין סוף עשה קל"ג) דמדקאמר בפסחים ובנזיר גבי קופות הנח לתרומה בזה"ז דרבנן. ואינו אומר קסבר. אימא דכך הלכה עיי"ש. והביאו בכ"מ (סופ"א מהלכות תרומות) לדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש מבואר דס"ל דכשאומר קסבר משמע דאנן לא ס"ל הכי ואין הלכה כן. והביאו ג"כ הרש"ל ז"ל (בישש"ס פ"ח דיבמות סי' ל"ג) מדברי ספר התרומה עיי"ש. ואף דבעיקר הוכחה זו פליג שם על ספר התרומה. מ"מ בהך כללא לא נחלק עליו עיי"ש בדבריו. וראיתי בתוס' הרא"ש ז"ל (בסופ"ק דקידושין שם) שכתב האי קסבר לאו דוקא. דהא לית מאן דפליג עיי"ש. וא"כ אשכחן כהאי לישנא אף במקום דליכא מאן דפליג. מ"מ גם מלשון הרא"ש ז"ל שם נשמע דבעלמא לא קאמר כהך לישנא אלא היכא דאיכא פלוגתא. ובאמת דגם ההיא דהתם יש מקום לפרש בענין דאיכא פלוגתא וכמש"כ לנכון הר"ב המקנה שם עיי"ש בדבריו. איברא דלכאורה אשכחנא בקצת מקומות דקאמר הך לישנא אע"ג דלא אשכחן פלוגתא כמו בפרק בתרא דבכורות (ס' ע"א) דאמרינן קסבר עשירי מאיליו קדוש עיי"ש. ולא אשכחן פלוגתא בהכי. וכן בפרק בתרא דפסחים (קט"ז ע"ב) קסבר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וכן איתא בפ"ק דיבמות (י"א ע"א) אף דלא אשכחן בהדיא מאן דפליג בה. מיהא ודאי הך לישנא משמע דאיכא פלוגתא. ועכצ"ל דהוה קים להו דלאו כ"ע הכי ס"ל. אף דאנן לא חזינן בה פלוגתא. מיהו ודאי בהך כללא דבעל התרומה והסמ"ג איכא למישדי נרגא מכמה דוכתי אלא שאכמ"ל בזה:

ועכ"פ בהך סוגיין דערכין לפי מה שביארנו ניחא שפיר דקאמר קסבר. משום דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי דאיפליגו אי גאולת קרובים רשות או חובה. דדוקא לר"י דאמר גאולת קרובים רשות שפיר איכא למשמע איסור עשה בהנך שתי שנים של שדה אחוזה. אבל לר"א דס"ל גאולת קרובים חובה אין לנו בזה עשה וכדכתיבנא. ואע"ג דמ"מ ודאי גם לר"א לאו כל כמיני' לגאול בע"כ של לוקח אלא לאחר שתי שנים. דהרי לא כתיב גאולה אלא לאחר שתי שנים של תבואות. מ"מ עשה בתוך שתי שנים אין לנו לדידי'. ואם נתרצה הלוקח על הגאולה מדעתו. ודאי שרי לדידי' אפי' בתוך שתי שנים למכירה. וא"כ מתניתין דדייקינן מינה דאיסורא נמי איכא. לא אתיא אלא כר"י ולא כר"א. ובהכי ניחא מה שהעיר הרמב"ן ז"ל (בשורש ראשון) בהך פלוגתא דר"א ור"י דלר"א דאמר גאולת קרובים חובה פשה חדא מצוה על תרי"ג מצות. אי נמי לר"י דאמר רשות בצרה לה חדא מצוה עיי"ש. ולפמש"כ לק"מ דלר"א דאמר חובה איכא עשה דגאולת קרובים. ותחת זה ליתא עשה דבמספר שני תבואות ימכר לך. ועשה דשנים תקנה נמי אמוכר קאי כמו שביארנו לעיל. וחדא מצוה חשיבא. ואינו אלא אחד מדיני המצוה דאפי' מדעתו דלוקח איסורא הוא. וכמשכ"ל לדעת הרשב"ץ ז"ל. ולר"י דאמר גאולת קרובים רשות. תחת זה איכא עשה דשני תבואות ימכר לך. ובהכי מדוקדק שפיר לישנא דמתניתין דערכין שם. דקתני ר"א אומר מכרה לו לפני ר"ה והיא מלאה פירות וכו' עיי"ש. ובגמרא מייתי עלה תניא ר"א אומר מנין שאם מכרה לו לפני ר"ה מלאה פירות שלא יאמר לו הנח לפני כדרך שהנחתי לפניך. ת"ל במספר שני תבואות ימכר לך. פעמים שאדם אוכל שלש תבואות בשתי שנים עיי"ש. ומשמע לכאורה דלאפלוגי את"ק קאתי. והרי זה דין בפ"ע ולא משמע דת"ק פליג עלי'. וכ"כ הרמב"ם והרע"ב ז"ל דת"ק נמי מודה בה עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דהרי בלא"ה יש לדקדק בלישנא דר"א דקאמר שלא יאמר לו הנח לפני כדרך שהנחתי לפניך וכו'. דמשמע דדוקא בע"כ של לוקח אינו יכול לבוא עליו בטענה זו. אבל מדעתו שפיר דמי. והרי איכא בזה עשה. ואפי' מדעתו אסור. וכן בלשון התוספתא (פ"ה דערכין) דקתני פעמים שיוכל לאכול וכו' עיי"ש. והרי חיובא הוא. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דר"א לטעמי' אזיל וס"ל דלית כאן שום איסור עשה. ואתי לפלוגי את"ק דקאמר דקרא דבמספר שני תבואות הו"ל עשה ואיסורא איכא במילתא. ועל זה קאמר דאין כאן שום עשה. והך קרא לא אתי אלא לאשמעינן הך מילתא לחוד דתוך שתי שנים ליכא חיובה לגאול. וממילא נמי אין לו משפט הגאולה לגאול בע"כ של לוקח. ואי משום דלפ"ז מאי האי דכתיב במספר שני תבואות ימכר לך. לא הו"ל לקרא לאשמעינן אלא דזמן גאולה מתחיל אחר שתי שנים. ולזה קאמר דע"כ איצטריך קרא

למיכתב במספר שני תבואות וגו'. משום דמיני' שמעינן נמי הך מילתא דפעמים שאוכל שלש תבואות. ונמצא לפ"ז דאע"ג דת"ק לא פליג אדר"א אבל ר"א את"ק פליג:

ומעתה לפ"ז נראה דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל שמנה לקמן במספר הפרשיות (פרשה מ') מצות גאולה דשדה אחוזה ובתי החצרים. וכמו שיתבאר לפנינו. והיינו משום דס"ל דגאולת קרובים חובה דקיי"ל כר"א. ואע"ג דבעלמא קיי"ל כר"י לגבי ר"א. כאן יש מקום לומר דכר"א קיי"ל. ע"פ סוגיא דפ"ק דקידושין (כ"א ע"א). וכמש"כ הר"ב מגלת ספר שם עיי"ש בדבריו. וגם סתם ספרא (בפרשת בהר) אתיא כר"א. וכמש"כ בפי' הר"ש משאנץ ז"ל שם עיי"ש. וכיון דסתם ספרא הוא רבי יהודה. א"כ גם ר"י כר"א ס"ל. וגם מפסיקתא זוטרתא שם נראה דנקט הלכה כר"א עיי"ה. ומה שמנאה במספר הפרשיות היינו משום דסתם גאולה היא בע"כ של לוקח. ואי אפשר בלא ב"ד וצבור שיכפוהו לכך ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דפסק כר"א. וא"כ קרא דבמספר שני תבואות ימכר לך אינו עשה. ויפה עשה שלא מנאה. ובפרט אם נאמר דס"ל כדעת התרומה והסמ"ג והאס"ז (בפרק הכותב) שהבאתי דכל דקאמר קסבר משמע דלית הילכתא הכי. דאנן לא סבירא לן הכי. דלפ"ז ודאי ניחא שדחאה מהלכה. ופסק כר"א דלית בה עשה. אלא שכבר כתבתי שאין זה ברור אצלי. ויש לפקפק בזה מכמה דוכתי. וגם הסמ"ג גופי' פסק שיש בזה עשה. כמבואר (בלאוין רע"ה) ואין להאריך בזה כאן יותר:

מצוה רנו

עבודה. וגזה מקדשים דחות. כתיב (בפרשת ראה) לא תעבוד בבכור שורך. ולא תגוז בכור צאנך. ובספרי (שם פיסקא קכ"ד) איתרבו נמי כל הקדשים כולן בכלל אזהרות אלו עיי"ש. ואפי' פסולי המוקדשין לאחר שנפדו בכלל. והגוזז והעובד בהן לוקה ארבעים. כדתניא בפ"ב דבכורות (ט"ו ע"ב) עיי"ש. וזהו שכתב דחות. כלומר דמשנעשו קדשים צריך לדחות מהן עבודה וגזה לעולם. דשוב לא יחזרו להיתירן לעולם אפי' השיוממו ויפדו:

מצוה רנח

דחות מן קהל פצוע. וכרות. כתיב (בפרשת תצא) לא יבא פצוע דכה וכרות שפכה בקהל השם. ורבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שכל הפרטי' הנפרטים בלאו אחד הוא מונה כל פרט ופרט בלאו בפ"ע. וכן גם כאן אע"פ שפצוע דכה וכרות שפכה בלאו אחד נאמרו. מנאן שתים. וכן עשו הסמ"ג והרמב"ן ז"ל דקיימי ג"כ בשיטה זו. אלא שיש כאן מקום עיון לפי מאי דאמרינן (בפרק הערל ע"ה ע"ב) אמר רבא פצוע בכולן דך בכולן. כרות בכולן. פצוע בכולן בין שנפצע הגיד. בין שנפצעו הביצים. בין שנפצעו חוטי בצים.

דך בכולן בין שנידך הגיד. בין שנידכו ביצים בין שנידכו חוטי ביצים. כרות בכולן בין שנכרת הגיד בין שנכרתו הביצים בין שנכרתו חוטי ביצים עיי"ש. ומזה ג"כ פירש"י (בפרשת תצא) פצוע דכה שנפצעו או נדכאו בצים שלו עיי"ש. וא"כ יש לנו כאן שלשה פרטים בכלל לאו זה. פצוע. ודכה. וכרות. ושלשה לאוין הם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ואמאי לא מנה אלא שנים. פצוע וכרות בלבד. והשמיט דכה לגמרי. וכן באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) לא מנה אלא פצוע וכרות בלבד עיי"ש. איברא דחזינא לאונקלוס שתרגם לא ידכי דפסיק ודמחבל למיעל בקהלא דיי. הרי שמתרגם פצוע דכה בחדא מילתא. וכן מבואר בירושלמי (פרק הערל ריש ה"ב) דדכה הוא כינוי לבצים מלשון נמיכות. שאין לך נמוך באדם כשהוא יושב אלא בציו בלבד עיי"ש. וכן פירשו הראב"ע והר"ש פרתון ז"ל במחברת הערוך שלו. אבל ודאי לא יתכן לדחות מימרא דרבא בתלמוד שלנו שנאמרה כדבר מוסכם בלא שום מחלוקת מקמי הירושלמי והתרגום. אע"פ שגם יונתן תרגם כן. לא ידכי דמסרס ודפסיק גידא למיסב איתא וכו'. הרי שגם הוא תרגם פצוע דכה בחד. ודלא כרבא:

וראיתי בתשו' בשמים ראש (סי' ש"מ) שכתב דודאי גם לתלמודא דידן דכה הוא כינוי לבצים. והא דקאמר רבא דך בכולן. היינו רק דרשא בעלמא. מדהו"ל למיכתב פחדיו או אשכיו ואפקי' בלשון דך להכי דריש מיני' נמי לדיכה. אבל לעיקר פשטי' דקרא ודאי פצוע דכה חדא מילתא הוא. ודכה אינו אלא ביצים. והא דאמרינן בגמרא שם א"ל ההוא מרבנן לרבא ממאי דהאי פצוע באותו מקום אימא מראשו וכו' עיי"ש. אפשר לומר דהא גופא קשה לו מנ"ל לפרש כן דכה דקרא. וכדאשכחן כהאי גוונא דקשאיל גבי אתרוג וגבי סנפיר וקשקשת וכיו"ב הרבה עיי"ש בדבריו. ובודאי דהכי משמע. כדי שלא להשוות פלוגתא בהכי בין תלמודא דידן להירושלמי והתרגומים. ונראה ראי' לזה מדתנן התם איזהו פצוע דכא כל שנפצעו הביצים שלו ואפי' אחת מהן. ואיזהו כרות שפכה כל שנכרת הגיד וכו' עיי"ש. וכתב הרשב"א ז"ל שם וז"ל תמיהא לי אמאי לא תנא נמי איזהו דך. וי"ל דלא תני הני אלא לחידושא דאית בהו. פצוע דכא כל שנפצע אפי' אחת מהן. כרות שפכה אם נשתייר מהעטרה אפי' כחוט השערה כשר עכ"ל. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. והדבר תמוה דלפ"ז אמאי נקט דכא במתניתין כלל. כיון דלא מפרש בי' מידי. ולא הו"ל למיתני אלא איזהו פצוע. דהא דכא מילתא אחריתא הוא דלא איירי בי' במתניתין. וגם אינו מובן אמאי לא הו"ל למינקט הך חידושא גם בדכא. ולמיתני כל שנפצעו או נידכו אפי' אחת מהן. שהרי ודאי גם בדכא הכי דינא. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפט"ז מהלכות איסורי ביאה ה"ג) ובשאר הפוסקים. וגם תמוה מאי דבכל דוכתא נקט

בגמרא פצוע דכא כחדא מילתא. כמו בההיא דאמרינן התם אמר שמואל פצוע דכא בידי שמים כשר. והרי כיון דפצוע ודכא דקרא תרי מילי נינהו הכי הו"ל לומר. פצוע ודכא בידי שמים כשרים. וכן בההיא דאמרינן התם לקמן (ע"ו ע"א) פצוע דכא ישראל מותר בגיורת ובנתינה עיי"ש. וגם קשה במש"כ התוס' שם (ע"ה ע"א) בד"ה כרות שפכה וכו'. וז"ל תימא לר"י אמאי נקט פציעה בביצים וכריתה בגיד. והא אמרינן בגמרא פצוע בכולן דכא בכולן כרות בכולן. ואור"י דמשום דגיד ע"י כריתה שופך. דבלא כריתה מקלח. נקט כרות שפכה בגיד עכ"ל עיי"ש. ומלבד הדוחק בתירוצם. אכתי קשה אמאי נקט פציעה רק בביצים ולא בכולן. וע"כ גם בזה צריך לדחוק לפי דרכם ז"ל דאיידי דכריתה נקט רק בגיד. נקט נמי פציעה רק בביצים:

ולכן נראה בזה עפמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' ר') וז"ל תניא (ביבמות פרק הערל) ניקב פסול מפני שהוא שותת נסתם כשר מפני שהוא מוליד. וזהו פסול שהוא חוזר להכשירו. פי' פסול. הולד שנולד מאשתו ממזר הוי. דדבר ברור הוא שאינו מוליד. אבל האדם כשר לבוא בקהל וכו'. שאינו אלא עקור ולא כרות שפכה. והמפרש שהוא כרות שפכה טועה. שהרי שנינו נסתם כשר מפני שחוזר להכשירו. וכרות שפכה תניא בספרי פצוע דכא יש לו רפואה וחוזר. כרות שפכה אינו חוזר וכו' עכ"ל עיי"ש. והביאו בסמ"ג (לאוין קי"ט) עיי"ש. והרש"ל ז"ל שם בביאורו כתב על דברי הסמ"ג וז"ל. אין להקשות דילמא הך ברייתא קאי לעולם על האיש. ופסול משום פצוע דכא. דהשתא לק"מ דשפיר חוזר להכשירו דהא יש לו רפואה. זה אינו. משום דפצוע דכא לא שייך אלא בביצים ולא בגיד. וחילופו בכרות שפכה. ואע"ג דאמר לעיל כרות שפכה בכולן וכו'. ושייך נמי בביצים. מ"מ סתמא דכרות שפכה האמור בתורה אינו אלא בגיד. וכן פצוע דכא אינו אלא בביצים עכ"ל הרש"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל מתמיהים הרבה לכאורה. דמה בכך דסתם פצוע דכא אינו אלא בביצים. הרי מ"מ בהך ברייתא לא נקט לא פצוע דכא ולא כרות שפכה. אלא דינא דניקב הגיד קתני. ואמאי לא נוכל לומר דפסולו היינו משום פצוע דכא ואסור לבוא בקהל. מאחר דפצוע הוא נוהג בכולן בין בגיד ובין בביצים או בגידי ביצים. ומנ"ל להרא"ם ז"ל להקל ולהתירו בקהל משום הוכחתו זו. וקושית הרש"ל ז"ל היא תמיהא קיימת לכאורה על הרא"ם ז"ל והסמ"ג ושאר כל הראשונים ז"ל שהביאו דבריו. אמנם נראה דס"ל להרא"ם ז"ל וסייעתו דודאי אין פציעה אלא בביצים ובגידי ביצים בלבד. וכן כרות שפכה אינו אלא בגיד בלבד. וכדתנן במתניתין ובברייתא דמייתי התם בגמרא. ולא קאמר רבא פציעה בכולן וכן כרות בכולן. אלא לענין דלא תימא דלא פסלה פציעה אלא בביצים משום דפצוע דכה כתיב. ודכה היינו ביצים. אלא גם בגידי ביצים ובגיד נמי

פסלה. וכן בכרות שפכה אע"ג דשפכה היינו הגיד. כדאמרינן התם בגמרא לקמן עיי"ש. מ"מ כל שנכרת אפי' בביצים וגידי ביצים נפסל בקהל. אבל מ"מ פציעה דגיד אין פסולו אלא משום שהוא בכלל כרות. וכן כריתת ביצים וגידי ביצים אינה פוסלת אלא משום דהו"ל בכלל פצוע. דאין לנו בקרא אלא פציעה דביצים וגידי ביצים וכריתה דגיד. אלא דילפינן להו בהיקישא מהדדי דה"ה דפסולי גיד פוסלים בביצים וגידי ביצים ופסולי ביצים פוסלים בגיד. וכה"ג מבואר במתניתין דסוף פ"ו דתמורה (ל' ע"א) דאע"ג דכתיב אתנן זונה ומחיר כלב. מ"מ אי לאו דגלי קרא מיעוטא שנים ולא ארבעה ה"א דה"ה אתנן כלב ומחיר זונה עיי"ש. והיינו משום דאיתקישו להדדי. וכמש"כ התוס' (בפ"ו דיבמות נ"ט ע"ב) ד"ה שנים עיי"ש. והא דאמרינן בספרי ובירושלמי דפצוע דכא יש לו רפואה וחוזר. היינו אפי' בכריתת הביצים וגידיהן. משום שלהם מהניא רפואה. וכן לפציעה דגיד לא מהניא רפואה כמו לכריתתו. שהכל תלוי רק באיזה אבר. דלזה מהניא ולזה לא מהניא לי' רפואה. וכן נמי לענין דך. דאע"פ שדיכה פוסלת בכולן. מ"מ חילוק יש בדבר שבביצים וגידיהן יש לה דין פציעה לכל דבר. ובגיד דין כריתה יש לה. ובכלל כרות היא לכל דבר. וא"כ שפיר נקט במתניתין ובברייתא לפרושי רק איזהו פצוע דכא ואיזהו כרות שפכה. משום דאין לנו בקרא אלא הנך תרתי בלבד. וכל מאי דאיתרבי לענין פסול בביצים הו"ל בכלל פצוע. ודין פציעה יש לו. וכל מאי דאיתרבי לענין פסול דגיד בכלל כרות שפכה הוא. ודין כריתה יש לו:

ועפ"ז אתי שפיר נמי ברייתא דספרי שם דקתני מה בין פצוע דכא לכרות שפכה אלא שפצוע דכא חוזר וכרות שפכה אינו חוזר עיי"ש. ואמאי לא אשמעינן נמי דין דכא. ובודאי דמאי דקאמר פצוע דכא היינו פצוע לחוד. דקרי לי' פצוע דכא בכל דוכתי. דאין לומר דהכוונה לפצוע ולדכא. דא"כ הול"ל מה בין פצוע ודכא לכ"ש. וגם הו"ל לימר שפצוע ודכא חוזרין. אבל עפמש"כ ניחא שפיר. משום דדך אינו פסול בפ"ע. אלא קצתו בכלל פצוע וקצתו בכלל כרות שפכה. ולא איתרבי אלא מדרשא מדשני קרא וכתב לשון דכה. והו"ל למיכתב פחדיו או אשכיו. אבל מעיקר פשטי' דקרא אין לנו אלא פצוע וכרות בלבד. אלא דאיתרבי לן דיכה דביצים וגידיהן בכלל פצוע. ודיכה דגיד בכלל כריתה. וממילא ניחא נמי תמיהת התוס' ודברי הרא"ם וסייעתו ז"ל וגם קושית הרשב"א והריטב"א ז"ל. וגם ניחא שפיר מאי דנקטינן בכל דוכתי פצוע דכא בחדא מילתא. משום דודאי הכי הוא לקושטא דמילתא. דפצוע דכא חדא מילתא הוא. ופירושו פצוע בביצים כדקאמר בירושלמי וכמו שתרגמו המתרגמים. ועפ"ז ממילא ניחא ג"כ דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה אלא שני לאוין. משום שאין לנו בקרא אלא תרתי. פסול דביצים ופסול

דגיד. ולא הביא דכה כמו שלא הביא שפכה. דדכה נמי כמו שפכה. שאינו אלא מקום הפסול דפצוע דהיינו ביצים. ואינו פסול בפ"ע. ואין לנו בקרא אלא שני לאוין. וכן מתבאר מדברי הספרי שם. דקתני לא יבא פצוע דכא וכו' אין לי אלא כולו מנין אפי' מקצתן ת"ל דכא עיי"ש. כן הוא גירסת הגר"א ז"ל. הרי להדיא דדכא קאי אפצוע. וחדא מילתא הוא. ואע"ג דמ"מ לפי מאי דדרשינן מדכה דיכה נמצא דדיכה כתיבא באנפי נפשה. מ"מ אין למנותה לאו בפ"ע. משום שכבר ביארנו בכמה דוכתי דאפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין שני פרטים שבלאו אחד נמנין שתים אלא כשהם מפורשים בהדיא בקרא לפי פשוטו. אבל היכא דלפום פשטי' דקרא ליתא אלא מדרשא נפקא אין לנו אלא לאו אחד כפשטי' דקרא. וכן כתב בדינא דחיי (לאוין מ"ד) לדעת הסמ"ג עיי"ש ובשאר דוכתי. וכאן נמי הרי לא נתפרשו בקרא לפי פשוטו אלא פצוע בביצים וכרות בגיד. וממילא מובן דבהכי ניחא נמי להסמ"ג והרמב"ן ז"ל. שגם הם מה"ט לא מנו כאן אלא שני לאוין. מיהו הרמב"ן ז"ל בסוף ספרו חזר בו. ולא מנה כאן אלא לאו אחד משום שהם מענין ושם אחד. ויתבאר לפנינו:

עוד אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן התם אמר ר"י א"ש פצוע דכא בידי שמים כשר. אמר רבא היינו דקרינן פצוע ולא קרינן הפצוע. כך היא גירסת רש"י ז"ל שם. ופי' דאי הוה כתיב הפצוע הוה משמע הפצוע מעיקרא. כגון ממעי אמו עכ"ל עיי"ש. והסוגיא קשה לגירסא זו. וכבר עמד קצת באגרת בקורת להר"י יעבץ ז"ל (סי' א'). אבל מה שתי' שם אינו מספיק כלל עיי"ש. ועי' ג"כ בברכות (ל"ח ע"א) ובעירובין (י"ט ע"א) ובמו"ק (י"ד ע"ב) ובריטב"א שם עיי"ש היטב ואין להאריך. ורבינו חננאל ז"ל יש לו שם גירסא אחרת. והביאו בערוך (ערך פצע) עיי"ש היטב. וגם לגירסא זו קשה טובא דלא אשכחן דוגמא לדרשא כזו בשום דוכתא. אבל ראיתי להבה"ג (בהלכות מיאון) שכתב וז"ל והני מילי דהוה לי' פצוע דכא או כרות שפכה בידי אדם. אבל בידי שמים כשר. אמר רבא דיקא נמי דכתיב פצוע דכא. למימרא דבידי אדם הוא ולא כתיב פצוע למימרא דפצוע ממעי אמו כשר שמע מינה עכ"ל עיי"ש. ומבואר שהיתה לפניו גירסא אחריתא בסוגיא שם. ולפי גירסתו דייק מדהו"ל למיכתב פצוע סתם וכתיב פצוע דכא משמע דדוקא בידי אדם. דדכא משמע לי' שנפצע ע"י דיכה ודחיפה וכיו"ב. אבל פצוע מתולדתו כשר. וכן הוא גם בה"ג כת"י רומי עיי"ש. ולפ"ז צ"ל דמאי דקאמר רבא גופי' לקמן בסמוך פצוע בכולן דך בכולן כרות בכולן וכו'. היינו לא כמו שפירשו שאר ראשונים ז"ל דדך הוא פסול בפ"ע. דהרי רבא גופי' ס"ל דפצוע דכא היינו פצוע ע"י דיכה דהיינו ע"י מעשה ולא בידי שמים מלידתו. וא"כ היינו פצוע. אלא הכי קאמר פצוע

בכולן. כלומר פצוע סתם דהיינו בידי שמים כשר בכולן. וכדקאמר רבא בסמוך דפצוע סתם. דהיינו בידי שמים. אימעוט להכשירא. דך בכולן. כלומר פצוע ע"י דיכה בכולן פסול. איברא דלפ"ז לכאורה יש לתמוה בדברי הבה"ג שם לקמן בסמוך. שכתב ואם עמד פצוע הגיד או שנפצעו ביצים ונשא אשה ומת ויש לו אח אסורה לבעל ומותרת ליבם. ואם עמד אחיו ונשא אשה ומת ויש לו אח בין שנפצע הגיד בין שנפצעו ביצים וכו'. או שיש לו אח בין שנידך הגיד בין שנידכו ביצים וכו' או שיש לו אח בין שנכרת הגיד וכו'. אסורה ליבם ומותרת לבעל וכו' עיי"ש. הרי מבואר דפצוע הוא פסול לעצמו ודך הוא פסול לעצמו. ודברי הבה"ג סותרים זא"ז. אבל נראה שיש שם ערבוב וט"ס בדברי הבה"ג אלו. שהרי מיד אח"כ נשנו שם דברים אלו עצמן בשינוי לשון. וז"ל שם אח"כ. ואם עמד נידך הגיד או שנידכו ביצים או שנכרת הגיד או שנכרתו ביצים או גידי ביצים ונשא אשה ומת אסורה לבעל ומותרת ליבם. ואם עמד אחיו ונשא אשה ומת ויש לו אח פצוע דכא וכרות שפכה אסורה ליבם ומותרת לבעל וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי כאן דברים אלו עצמן בנוסחא אחרת מתוקנת יותר מהראשונה. ולפי נוסחא האחרונה נמצינו למדין דאין לנו פסול פצוע סתם כלל. אלא פצוע דכא הוא שפסלה תורה. וזו היא באמת שיטת הבה"ג כמו שנתבאר. ונוסחא הראשונה אינה מדברי הבה"ג עצמו. אלא שהכניסוה בתוך דבריו ממקום אחר. ונמצא הרבה כיו"ב בדברי הבה"ג כידוע. וע"פ שיטה זו מיתרצא שפיר קושית הרשב"א והריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל. וגם דברי התרגומים לא יסתרו לתלמודא דידן כמבואר. ואפשר דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל ולהכי לא מנה לאו דדכה. משום דודאי ליכא בדכא לאו מיוחד בפ"ע אלא בפצוע דכא. ומש"כ פצוע סתם. אף דסתם פצוע היינו בידי שמים לשיטה זו וכשר. היינו כדי שלא יהא משמע שבא למנותן בשלשה לאוין פצוע ודכא וכרות. ולכן קיצר וכתב פצוע כמו שקיצר וכתב כרות ולא כתב שפכה. אף דכרות לחוד שלא במקים שפיכה אינו פוסל כלל. ובודאי דכרות סתם אינו במקום שפיכה דוקא:

אלא דעדיין צריך ביאור גם בפצוע וכרות שמנאן רבינו הגאון ז"ל בשני לאוין דלכאורה לפי דרכו של רבינו הגאון ז"ל דכל ששני הלאוין הם משם אחד וענין אחד אפי' היכא שבאו בהם לאוין מיוחדים בכל אחד בפ"ע אין נמנין אלא מצוה אחת. וא"כ כאן נמי הו"ל למנותן מה"ט באזהרה אחת. כיון שהם משם אחד. שע"י שנסתרס ונפסדו איברי הזרע שלו נאסר לבוא בקהל. ומהאי טעמא גם מסקנת הרמב"ן ז"ל שלא למנותן אלא באזהרה אחת. אע"ג דבעלמא בכל כיו"ב מונה אותן שתים. ואפי' היכא שאינו לוקה על שתיהן אלא אחת. וכמו שביאר בשורש תשיעי עיי"ש. וכן הרמב"ם ז"ל (בפי"ט מהלכות

סנהדרין) במנין הלוקין לא מנה אלא מלקות דפצוע דכא בלבד. ולא מנה לא מלקות דדכא ולא מלקות דכרות שפכה. אע"פ שדרכו שם למנות אפי' אותן שנאמרו בלאו אחד כל אחד בפ"ע. והיינו משום דפצוע ודכה וכרות שפכה כולם שם אחד וענין אחד הם. וכן דרכו של הרמב"ם ז"ל במנין הלוקין. שבכל ענין וענין אינו מונה אלא מלקות אחת. אע"פ שיש בענין כמה לאוין מיוחדין שלוקין על כל אחד בפ"ע. שלא כדרכו במנין המצות. כמו שלא מנה שם בביעור חמץ אלא מלקות אחת. אע"פ שבמנין המצות מנה בו שני לאוין. לא יראה ולא ימצא. ובכל חד יש בו מלקות כמש"כ (בפ"א מהלכות חמץ) עיי"ש. וכן באיסורי נזיר לא מנה שם אלא מלקית אחת ביוצא מן הגפן. אע"פ שיש בו חמשה לאוין שבמלקות ומנאן כולן במנין המצות. וכן בטומאת נזיר לא מנה שם אלא מלקות אחת. אע"פ שיש בה שני לאוין מיוחדים שלוקין עליהם כמש"כ (בפ"ה מהלכות נזירות). וגם במנין המצות מנאן שנים. וכן בטומאת כהנים לא מנה שם אלא מלקות אחת אע"פ שיש בה שלשה לאוין שבמלקות ובמנין המצות מנאן כולן. ועוד הרבה כיו"ב. וכבר ביאר בזה הר"ב פר"ד (בדרך מצותיך ח"ג) עיי"ש בדבריו. והילכך הכא נמי פצוע ודכה וכרות כולם משם אחד וענין אחד הם. ולזה לא מנה בהם הרמב"ם שם אלא מלקות אחת. וא"כ גם רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו במנין המצות לא הי' לו למנותן אלא באזהרה אחת. ומיהו אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כמו שהוכיח הב"ח (באה"ע סי' ה') מהירושלמי וממשמעות תלמודא דידן דאף דפצוע דכא בידי שמים כשר. מ"מ כרות שפכה אפי' בידי שמים נמי פסול. והביא שם שכן דעת קצת ראשונים ז"ל עיי"ש. ולכך חשיבי כשני ענינים חלוקין ונמנין שתים. שוב ראיתי לקצת אחרונים שכבר הקשו על הסמ"ג והרמב"ן ז"ל שלא מנו דכא והניחוה בתימא:

מצוה רס

ממזר. עמוני. ומואבי. כתיב (בפרשת תצא) לא יבוא ממזר בקהל וגו' לא יבוא עמוני ומואבי בקהל וגו'. ואף דעמוני ומואבי בלאו אחד נאמרו מ"מ נמנין שתים. כשיטת רבינו הגאון ז"ל. וכן הסמ"ג והרמב"ן ז"ל מנאום שתים. ואף דממזר אחד זכר ואחד נקבה אסורין בקהל. משא"כ עמוני ומואבי דדוקא זכרים ולא נקבות. מ"מ כתבן סתם משום דממזר משמעו מום זר. ואחד זכר ואחד נקבה במשמע. אבל עמוני ומואבי משמע עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. וכל אחד כמשמעו ואין צריך לפרש. ומה שכתב לקמן גם מצרי ואדומי סתם אע"ג דהתם קיי"ל דגם נקבות בכלל. אפשר לומר דהתם שאני עפמש"כ התוס' (בפרק הערל ע"ז ע"א) בד"ה כתנאי עיי"ש. מיהו אין זה נכון. ויותר נראה לומר דלישנא דקרא נקט ולא חשש לפרש כאן פרטי הדינים. הן אמת שראיתי

מי שכתב לתמוה על הפוסקים שפסקו כר"י דמצרי ואדומי אחד זכרים ואחד נקבות אסורין. מדתנן במתניתין (בפרק הערל ע"ו ע"ב) ר"ש מתיר את הנקבות מיד אר"ש קל וחומר הדברים וכו'. א"ל אם הלכה נקבל ואם לדון יש תשובה אמר להם לא כי הלכה אני אומר. וכן בברייתא בגמרא שם ובספרי אמר להם הלכה אני אומר. ועוד מקרא מסייעני בנים ולא בנות עיי"ש. הרי דת"ק גופי' קאמר אם הלכה נקבל. וא"כ אחר שהשיב ר"ש ואמר לא כי הלכה אני אומר. יש לנו לומר שקבלו את דבריו. וא"כ במסקנא לית מאן דפליג עלי' דר"ש. ואית לן למימר דהילכתא כוותי' דגם מצרי ואדומי לא אסר קרא אלא מצרי ולא מצרית אדומי ולא אדומית כפשטי' דקרא. ולפ"ז לכאורה הי' מקום לומר דבאמת זו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ דבריו נכונים בפשיטות שסתם הדברים משום דהדברים כמשמען בכל חד וחד כדכתיבנא. אבל באמת הא ליתא כלל. דהדבר פשוט דדברי הפוסקים נכונים ומוכרחים דגם למסקנא אחר שאמר ר"ש הלכה אני אומר. לא הודו לו ועדיין היא מחלוקת. ומאי דאמרו אם הלכה נקבל לא באו אלא לומר אם תברר לנו שכך היא הלכה. ואחר שלא בירר להם כך. לא קבלו את דבריו. משום שלהם לא נמסרה הלכה זו. וגם נראה לפמש"כ התוס' (שם ע"ז ע"ב) בד"ה הלכה וז"ל. הלכה אני אומר לאו הלכה למשה מסיני קאמר. דא"כ אמאי פליג עלי' רבי יהודה. אלא הכי קאמר הלכה אני אומר כך קבלתי מפי רבותי עכ"ל עיי"ש. והנה ודאי לא כתבו כן התוס' אלא על מאי דקאמר ר"ש הלכה אני אומר. אבל מאי דקאמרי לי' רבנן אם הלכה נקבל. ע"כ ודאי לא יתכן לפרש כן. דאטו משא פנים יש בדבר. שאם רבותיו של ר"ש אמרו כן יקבלו דבריהם אע"פ שאין להם ראי' לדבריהם. ואם ר"ש מעצמו אמר כן פליגי עלי'. אלא ודאי כוונת התוס' דרבנן דאמרי אם קבלה נקבל כוונתם הלכה למשה מסיני. אלא דר"ש שהשיב להם הלכה אני אומר כוונתו רק לומר שאין עיקר סמיכתו על הק"ו אלא כך קיבל מרבותיו. ובזה מדוקדק נמי לשון לא כי דקאמר. דלכאורה מאי לא כי. הרי אינהו גופייהו מספקא להו בהכי אם הלכה או דין. והי' לו להשיב להם על שאלתם הלכה אני אומר. אבל לא כי משמע שבא להכחישם ולהתנגד להם איפוך מדבריהם. ועי' סופ"ג דבב"ק (ל"ה ע"ב) ובתוס' שם (ד"ה ממאי) עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דתשובתו ודאי היא לגמרי איפוך מדבריהם. שהם נסתפקו אם הוא הלכה לממ"ס או רק מק"ו. והוא השיב להם דלא הא ולא הא. אלא הלכה מקובלת לו מרבותיו. ולזה ודאי לא הודו לו. איברא דבעיקר דברי התוס' יש להקשות לכאורה במה שהוכיחו דלאו הלכה לממ"ס קאמר. דא"כ אמאי פליג עלי' ר"י. ומאי ראי'. ודילמא לעולם הלממ"ס קאמר. ולא פליגי

עלי' אלא מקמי דאמר להם הלכה אני אומר. אבל בתר דאמר להם הכי. חזרו והודו לו. וכדקאמרי לי' אם הלכה נקבל. וכבר תמה גם בזה החכם הנ"ל והניחה בצע"ג:

והנה אי בעינא אמינא לי' ע"פ מאי דבלא"ה יש לדקדק בדברי התוס' שכתבו דא"כ אמאי פליג עלי' רבי יהודה עיי"ש. והיינו רבי יהודה דברייתא שם. והרי בתוס' שם אמתניתין קיימי דלא נזכר רבי יהודה שם כלל. ולא הו"ל להוכיח אלא מרבנן דמתניתין. אבל נראה לפי מה שהכריח הרש"א ז"ל שם דרבנן דמתניתין לאו היינו רבי יהודה דברייתא. דאל"כ כיון דק"ו איפריך כדקאמרי רבנן במתניתין. למה לו לר"י קרא דבנים אשר יולדו להם למילף דהכתוב תלאן בלידה אלא ודאי ר"י לאו היינו רבנן דמתניתין. ולדידי' ק"ו דר"ש לא איפריך משום דגם הוא לא ס"ל כראב"י דאין חלל מחייבי עשה ושוב ליכא פירכא על ק"ו דר"ש כמבואר בגמרא שם. ולהכי איצטריך לי' קרא לאפוקי מק"ו דר"ש עיי"ש. ומעתה לפ"ז אפי' את"ל דרבנן במתניתין חזרו והודו לו לר"ש. מ"מ רבי יהודה דפליג בברייתא שם עלי' דר"ש ויליף מקרא דהכתוב תלאן בלידה. ודאי לא הודה לו. דהרי קרא קאמר. וגם לא אשכחן כלל דהודה לו. וזהו שדקדקו התוס' להוכיח מרבי יהודה. דמרבנן דמתניתין ודאי ליכא ראי'. משום דמשמע דמשאמר להם ר"ש הלכה אני אומר קבלו את דבריו. אבל מדברי ר"י דעדיין הוא במחלוקת על ר"ש שפיר הוכיחו דאם הלכה לממ"ס קאמר אמאי פליג רבי יהודה עלי'. ובאמת דהדבר מבואר בהדיא בגמרא שם דרבי יהודה מיהת ודאי לא הודה לו לר"ש. דהרי אמרינן התם א"ר יוחנן אי לאו דאמר רבי יהודה הכתוב תלאן בלידה לא מצא ידיו ורגליו בביהמ"ד. כיון דאמר קהל גרים איקרי קהל מצרי שני במאי יטהר עיי"ש. והשתא אם איתא דרבי יהודה חזר והודה לר"ש. א"כ לקושטא דמילתא קשה דלא מצא ר"י יו"ר בביהמ"ד. אלא ודאי עכצ"ל חדא מתרתי. או דגם רבנן דמתניתין עדיין הם במחלקותם ולא הודו לו לר"ש. או עכ"פ צ"ל כמש"כ הרש"א ז"ל דרבנן דמתניתין לאו היינו רבי יהודה. ונהי דרבנן הודו לר"ש אבל רבי יהודה לא הודה לו. וא"כ איך שיהי' עכ"פ דברי התוס' ודאי נכונים. ועכ"פ מתבאר דמלישנא דמתניתין אין הכרח לומר דאחר שא"ל ר"ש הלכה אני אומר חזרו והודו לו לר"ש:

ואמנם בעיקר הדבר ודאי ע"כ מוכרח לומר דרבנן לא חזרו והודו לו לר"ש. אע"פ שאמר להם הלכה אני אומר. חדא דמש"כ הרש"א ז"ל דרבי יהודה לאו היינו רבנן דמתניתין. ודאי ליתא. ואשתמיטתי' דברי הספרי (פרשת תצא פסקא רנ"ג) דמבואר בהדיא איפכא דקתני התם בנים ולא בנות דברי ר"ש. וחכ"א אשר יולדו להם לרבות את הבנות. אר"ש ק"ו הדברים ומה במקום וכו'. אמרו לו אם הלכה נקבל אם לדון יש תשובה. אמר להם הלכה אני אומר וכו' עיי"ש. הרי בהדיא דחכמים דר"ש היינו רבי יהודה דדריש מקרא

דבנים אשר יולדו להם שהכתוב תלאן בלידה. אע"פ שהם עצמן אמרו לו לר"ש אם לדון יש תשובה. ועיקר הוכחת הרש"א אינה מוכרחת כלל ואין להאריך. ומעתה א"כ ממילא מבואר דע"כ לא חזרו בהן רבנן ולא הודו לר"ש אף אחר שאמר להם הלכה אני אומר. דהרי להדיא מבואר בסוגיא שם דרבי יהודה לא הודה לר"ש כמשכ"ל. ורבנן דר"ש היינו רבי יהודה. ועוד אני אומר דאפי' לדברי הרש"א ז"ל ע"כ קיי"ל כרבי יהודה ולא כר"ש. דהרי בהדיא אמרינן בסוגיא (שם ע"ח ע"א) דרבב"ח אמר רבי יוחנן מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה שלישי הוי משום בתר דידי' שדינן לי'. וכי אתי רב דמי אר"י מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה שני הוי משום דבתר אימי' שדינן לי' עיי"ש. הרי להדיא דלכ"ע קיי"ל כרבנן דר"ש דמצרית נמי אסורה. וכן מבואר שם לקמן בההיא דקאמר רבינא אר"י באומות כשנתגיירו הלך אחר הפגום שבשניהם. ומוקמינן לה בעמוני שנשא מצרית אי זכר הוי שדיי' בתר עמוני אי נקבה הוי שדיי' בתר מצרית עיי"ש. הרי בהדיא דכרבנן קיי"ל. וכן מבואר בירושלמי (פ"ח דיבמות ה"ג) עיי"ש. וא"כ עיקר התמיהא על הפוסקים שפסקו כרבנן דר"ש בורכא היא ואין בה ממש כלל. ולא הי' לו להקשות אלא על אמוראי דתלמודין וירושלמי מנ"ל דרבנן לא חזרו והודו לר"ש בתר דאמר להו הלכה אני אומר. כיון דמעיקרא אמרו לו אם הלכה נקבל אבל גם זה לק"מ. דאדרבה מדלא קתני בהדיא במתניתין דחזרו והודו לו משמע דלא חזרו בהן. ומאי דקאמרי לי' אם קבלה נקבל כבר ביארנו דלק"מ. ועכ"פ מתבאר דע"כ לא יתכן כלל לומר דהלכה כר"ש. וע"כ לא יתכן לומר בכוונת רבינו הגאון ז"ל אלא כמש"כ לעיל:

מצוה רסג

לא תדרשו שלומם לעד. כתיב (בפרשת תצא) לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימיך לעולם. ובספרי (שם פיסקא רנ"א) תניא מכלל שנאמר וקראת אליה לשלום יכול אף אלו כן ת"ל לא תדרוש שלומם. מכלל שנאמר עמך ישב בקרבך וגו' בטוב לו לא תוננו יכול אף אלו כן ת"ל וטובתם עיי"ש. ובמדרש תנחומא ומדרש רבה (פרשת פנחס) לא תדרוש שלומם וטובתם אלו אילנות טובות. שבכל האומות כתיב לא תשחית את עצה. וכאן כל עץ טוב תפילו עיי"ש. ומבואר שם עוד דגם חנינה וחסד ותנחומין אסור לעשות להם. ודוד עבר על התורה במה שצוה לנחם את מלך בני עמון. דכתיב לא תדרוש שלומם וגו' עיי"ש. והנה לאו זה קאי על עמון ומואב דכתיבי לעיל מיני'. ולכאורה צ"ע דלדעת רבינו הגאון. וכן להסמ"ג והרמב"ן ז"ל. הו"ל למנות לאו זה בשתים. דכיון דכתיב שלומם וטובתם הו"ל כאילו כתיב בי' עמון ומואב בהדיא. וכיו"ב מבואר בסוגיא דריש פ"ק דכריתות (ה' ע"א) דאמרינן נימא קרא לא תוכל לאכלם בשעריך. מעשר דגנך תירושך

ויצהרך למה לי. ליחודי אכילה בכל חד וחד עיי"ש. הרי דכיון שכבר נזכר בקרא מעשר דגן תירוש ויצהר כי הדר כתיב לא תוכל לאכלם הו"ל כאילו נזכרו הנך פרטים בהדיא בקרא א"כ הכא נמי כיון דלעיל מיני' כתיבי עמון ומואב. והדר כתיב לא תדרוש שלומם וטובתם. הו"ל כאילו כתיב לא תדרוש שלום עמון ומואב וטובתם. וא"כ לרבינו הגאון והסמ"ג והרמב"ן ז"ל ראוי למנות כאן שני לאוין. ואע"ג דהתם לענין ללקות אכל חד וחד בפ"ע בעינן שיחזור וישנה אותם בהדיא בגוף הלאו. מ"מ הרי לדעת רבינו הגאון והסמ"ג והרמב"ן ז"ל אפי' היכא דלא לקי אלא אחת על כולם נמנין כל אחד בפ"ע במנין הלאוין. דאין מנין המצות תלוי במנין המלקיות. כמו שביאר הרמב"ן ז"ל (בשורש תשיעי) עיי"ש. מיהו אין בזה קושיא די"ל דבזה גם לענין מנין המצות אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו כל שלא נפרטו הפרטים בלאו גופי' אע"פ שנזכרו בקרא לעיל וקאי על כל הנך שהזכיר הכתוב כבר לעיל. אין נמנין אלא באחת וכן כתב בדינא דחיי (לאוין ג') לדעת הסמ"ג והרמב"ן ז"ל לענין לאו דלא תעשון כן לשם אלקיכם עיי"ש שדבריו מוכרחים. וגם אין להקשות דאכתי יש למנות כאן שני לאוין כיון שנאמרו באזהרה זו שני פרטים שלומם וטובתם. ובספרי דריש כל חד לענין בפ"ע. דלק"מ דאין אלו שני ענינים חלוקין. משום דכל עניני טובות בכלל האזהרה. שלא לעשות אתם שום חנינה וחסד. אלא להראות להם אותות שנאה בכל דבר. וכמבואר במדרשים שם עיי"ש. וא"כ לא נקט הנך תרתי בקרא אלא לדוגמא. וה"ה לכל כיו"ב. ולכן אין כאן אלא לאו אחד לכ"ע. וגם לא יתכן לומר דקרא לאו אזהרה הוא כלל ולא בא אלא לשלילה. כדמשמע לכאורה מהספרי שם דמשום דכתיב וקראת אליה לשלום. דהו"ל מצוה. כתיב כאן לא תדרוש שלומם דלא צריך קריאת שלום. וכן משום דכתיב בגר תושב בטוב לו לא תוננו. איצטריך למיכתב כאן לא תדרוש טובתם דשרי. אבל אזהרה ליכא. וכבר נתקשו כמה אחרונים ז"ל בזה. אבל לק"מ דכיון דכתיב כל ימיך לעולם. משמע ודאי דקרא קאי לעולם אפי' שלא בשעת מלחמה דלא שייכא מצות קריאת שלום. וא"כ ודאי לאזהרה הוא דאתי. ועוד דקרא ודאי משמע דמיהת בגיותן נמי מיירי. ואז לא שייכא מצות בטוב לו לא תוננו בשום אומה אפי' משאר אומות. וא"כ ע"כ קרא לא אתי אלא לאזהרה:

וראיתי בפסיקתא זוטרתא שכתב לא תדרוש שלומם וטובתם לקבל מהם גרים עיי"ש. ולא מצאתי מקור לדרשא זו. אלא שראיתי בירושלמי (פ"ב דדמאי ה"א) דאמרינן התם רבי לעזר חש למיעוט כהדא סורקיא שהיא מסתפקת יום אחד מן האיסור נעשה אותו היום הוכח לשאר הימים. רבי יוסי בעי מעתה גר שבא להתגייר אין מקבלין אותו אני אומר מעמון ומואב הוא. עיי"ש דמשום פירכא זו הדר בי' דלא חיישינן למיעוט. ועכ"פ

חזינן דגם להירושלמי ס"ל דאין מקבלין גרים מעמון ומואב. ובודאי היינו מהך קרא דלא תדרוש שלומם וטובתם כדרשת הפסיקתא זוטרתא. וראיתי בתשב"ץ קטן (סי' תקל"ח) שכתב וז"ל ור"מ דחייש למיעוטא בזה"ז ניחוש שמא עמוני ומואבי הוא וכתיב לא יבוא עמוני ומואבי בקהל. נראה דלא אסרה תורה אלא עמוני ודאי ומואבי ודאי כדאיתא בפרק עשרה יוחסין ודאי ממזר הוא דלא יבוא הא ספק יבוא עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל ג"כ דמעמון ומואב אין מקבלין גרים. אלא דמה שמביא ראי' לזה מדכתיב לא יבוא עמוני ומואבי בקהל. הוא תמוה טובא מאי ענין זה לזה. התם באיסור ביאה בבת ישראל מיירי קרא. כמו לא יבוא בקהל דממזר ופצוע דכא וכרות שפכה דישראלים נינהו. אבל שלא לקבל מהן גרים לא שמענו מאזהרה זו כלל. וגם תמוה טובא לכאורה דהרי עיקר קושיא זו כבר פריך לה בירושלמי שם. וממילא מבואר נמי דליתא להך סברא שתידש בתשב"ץ מחמת קושיא זו דספק עמוני ומואבי נמי מותר מדאורייתא כספק ממזר. דא"כ מאי פריך שם בירושלמי. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שעמדו על עיקר חקירה זו. דבשעה"מ (סו"פ ט"ו מהלכות איסורי ביאה) הביא בשם הר"א אלפנדרי ז"ל שכתב דדוקא בספק ממזר אמרו דמותר מדאורייתא. ולא בכל שאר איסורי קהל. והשיג עליו ודחה ראיותיו והכריח מדברי התוס' (בפרק הערל ע"ח ע"א) ד"ה מצרי שני וכו' דגם בכל שאר איסורי קהל אמרינן דספיקן מותר מה"ת עיי"ש. וקצת אחרונים פקפקו בראי' זו. וכתבו לחלק בין ספק קהל לספק פסול. ולכולם אישתמיטתייהו דברי הירושלמי ודברי התשב"ץ אלו. ומיהו מדברי הירושלמי אפשר לדון דאין הכרע. דהרי בלא"ה תמוהים לכאורה דברי התשב"ץ דנהי דספק עמוני ומואבי מותר מדאורייתא. מ"מ עכ"פ מיהת מיתסר בקהל מדרבנן משום דמעלה עשו ביוחסין. כדאמרינן (בפרק בתרא דקידושין) לענין ספק ממזר. וע"כ אנו מוכרחין לומר כן. דאל"כ קשה ממתניתין דפרק בתרא דידים ותוספתא שם. ומייתי לה בברכות פרק תפלת השחר (ברכות כ"ח ע"א) דלא התירו ליהודה גר העמוני לבוא בקהל אלא מטעם דלאחר שבלבל סנחריב את כל העולם כל דפריש מרובא פריש עיי"ש. והשתא תיפוק לי' דאפי' בספק השקול מחצה על מחצה נמי שרי. כמש"כ התשב"ץ משום דעמוני ודאי הוא דאסר רחמנא ולא עמוני ספק. ועכצ"ל דאין ה"נ אלא דאיצטריך להך טעמא מיהת כדי שלא לאסרו עכ"פ מדרבנן משום מעלת יוחסין. וכמש"כ בשעה"מ לדחות ראי' של הר"א אלפאנדרי ז"ל עיי"ש. והשתא א"כ להתשב"ץ דקאי אליבא דר"מ דחייש למיעוטא הדבר קשה. דעכ"פ מדרבנן מיהת ליתסר לקבל גרים:

הן אמת דלכאורה בלא"ה קשה לרבא (בפרק בתרא דקידושין) דקאמר דספק ממזר היינו טעמא דאסרוהו מדרבנן משום גזירה שמא ישא אחותו מאביו עיי"ש. ולפ"ז לדידי' דוקא ספק ממזר. אבל בשאר ספיקי פסולי קהל דלא שייכא הך גזירה אית לן למימר דאפי' מדרבנן מותרים וא"כ לדידי' קשה בההיא דיהודה גר העמוני אמאי לא התירוהו רק משום טעמא דכל דפריש מרובא פריש ותיפוק לי' דאפי' בספק השקול נמי מותר אפי' מדרבנן. אלא דלזה יש לומר דכיון דבמתניתין ובתוספתא שם לא נזכר הך טעמא דכל דפריש מרובא פריש. אלא דסתמא דתלמודא בברכות שם הוא דמוסיף הך טעמא. וא"כ אפשר לומר דלרבא אין הכי נמי דבלאו הך טעמא נמי שרי אפי' מדרבנן. אלא דסתמא דתלמודא לפי מאי דמסיק בפרק בתרא דקידושין (שם ע"ג ע"א) דלא כרבא אלא דגזרו בספק ממזר מטעמא דמעלה עשו ביוחסין עיי"ש. וא"כ ודאי דמשום מעלה זו איכא נמי לאסור ספק עמוני ומואבי ושאר פסולי קהל מיהת מדרבנן. להכי איצטריך להוסיף בה טעמא דכל דפריש מרובא פריש. אבל לדברי התשב"ץ ודאי קשה טובא דלדידן דאידחו דברי רבא וגזרו בספק ממזר מטעמא דמעלה עשו ביוחסין א"כ הקושיא במקומה עומדת. דלר"מ דחייש למיעוטא ליתסר מיהת מדרבנן משום מעלת יוחסין לקבל גרים. ומיהו אפשר לומר דס"ל להתשב"ץ דדוקא בספק ממזר דעיקר מה שאנו דנין עליו אינו אלא לענין שיהא מותר בבת ישראל. להכי שפיר אסרוהו מדבריהם משום מעלת יוחסין. אבל בקבלת גרים שאין אנו דנין עליו עכשיו אלא לענין עיקר גירותו. אם לקבלו ולהכניסו תחת כנפי השכינה שיהא כישראל לכל התורה. ואין אנו דנין עכשיו לענין יוחסין כלל. דאפשר שישא גיורת כמוהו. או מפסולי קהל למאי דקיי"ל קהל גרים לא איקרי קהל. לא שייך לאסור קבלתו מטעמא דמעלה עשו ביוחסין. אע"ג דודאי ממילא הותר נמי לישא בת ישראל. וגם אפשר לומר דס"ל דדוקא ספק ממזר הוא דאסרו משום מעלה שעשו ביוחסין. אבל לאסור לקבל כל הגרים שבעולם משום מעלה זו לא יתכן. ובפרט דקבלת גרים מצוה היא. כמבואר בפרק החולץ (יבמות מ"ז ע"ב) עיי"ש ומשום מעלה זו אין לבטל המצוה לגמרי. ואע"ג דאמרינן התם דגר שבא להתגייר אומרים לו מה ראית וכו'. מאי טעמא דאי פריש נפרוש דא"ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת וכו' עיי"ש. מ"מ אין זה אלא לענין חששא בעלמא שמא איזה מהן יפרוש. אבל לעקור מצוה זו לגמרי משום מעלת יוחסין בעלמא ליכא למימר. ועי' מש"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' כ"ח) עיש"ה. וגם אפשר לומר דס"ל להתשב"ץ דהא דחייש ר"מ למיעוטא אינו אלא מדבריהם. כמש"כ התוס' (בפ"ק דחולין י"ב ע"א) ובשאר דוכתי. ולא חייש אלא היכא דבספק השקול מדאורייתא אסור. אבל היכא דאפי' בספק השקול ליכא אלא

איסורא דרבנן לא חייש אפי' ר"מ למיעוטא. ואפי' להסוברים דמדאורייתא חייש ר"מ למיעוטא. כמש"כ התוס' בנדה (ר"פ בנות כותים). וברפ"ק דבכורות נסתפקו בזה עיי"ש. מ"מ אפשר לומר כן דכל דספק השקול מותר מדאורייתא לא חייש ר"מ למיעוטא אפי' מדבריהם. ואע"ג דבפ"ק דחולין (ו' ע"א) חייש ר"מ למיעוטא אפי' לענין סתם יינם אע"ג דעיקר איסורו אפי' בודאי לא הוי אלא מדבריהם עיי"ש. אפשר לומר דשאני סתם יינם שהחמירו בו כבדאורייתא. ואפי' בספיקו כמבואר בפ"ב דע"ז ובשאר דוכתי. ובפרק בתרא דע"ז (ע' ע"ב) מדמי לי' לספק טומאה ברה"י עיי"ש ובמש"כ הראשונים ז"ל שם ולעיל (כ"ט ע"ב). וא"כ הכא דכיון דספיקן מדאורייתא שרי איכא למימר דלא חייש ר"מ למיעוטא. והשתא א"כ אפשר לומר אליבא דהירושלמי דאין הכרח לומר דס"ל דכל ספיקי פסולי קהל אסורין ואין דינם כספק ממזר. דאפי' לכשתמצא לומר דכל פסולי קהל שוין לענין זה מעיקר דינא דאורייתא מ"מ ס"ל דמדרבנן מיהת איסורין כספק ממזר. והיינו דפריך דגר שבא להתגייר לא יקבלו אותו. ואין משם ראי' אלא נגד התשב"ץ דס"ל דאפי' מדרבנן ליכא למיגזר מטעם שביארנו. אבל לעיקר דינא אין הכרע כ"כ מדברי הירושלמי:

שוב מצאתי מקור דברי התשב"ץ אלו בראבי"ה (סוף סי' קנ"א) שכתב וז"ל בירושלמי פ"ב דדמאי בתחילתו גרסינן רבי אלעזר חושש למיעוט כהדא סירקא שמסתפקת יום אחד מן האיסור נעשה אותו היום הוכיח לכל הימים רבי יוסי בעי מעתה גר שבא להתגייר וכו'. ולא ידענא להבין התירוץ על זה התם. וכה"ג יש לתמוה לר"מ דחייש למיעוטא. ומורי הר"ב רבינו משה הכהן תירץ לנו דאיכא למימר לולא הירושלמי שאינו מתרץ. דגר עמוני ודאי הוא דלא יבא בקהל הא ספק יבא. ורא"ת מדגרסינן בפרק עשרה יוחסין אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר וכו' ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ספק יבא ומפני מה אמרו שתוקי פסול גזירה שמא ישא אחותו מאביו. והכא גבי גר דלא שייך הך גזירה הלכך שרי אע"ג דספק הוא. דלא נאסר לבא בקהל אלא גר עמוני ומואבי ודאי עכ"ל עיי"ש. והדבר ברור דדברי התשב"ץ לקוחים משם. ומבואר משם ג"כ דמיהת עמוני ומואבי ודאי אין מקבלין כשבאין להתגייר. מדכתיב לא יבוא בקהל. והוא תמוה כמשכ"ל. ואולי אפשר לומר דכוונתו דכיון דקרא דלא תדרוש שלומם וגו' אקרא דלא יבא עמוני ומואבי בקהל וגו' דלעיל מיני' קאי. א"כ כיון דאין עמוני ומואבי ספק בכלל קרא דלא יבא בקהל. הכי נמי אינו בכלל קרא דלא תדרוש שלומם. וא"כ גר ספק עמוני ומואבי מותר לקבל. ובהכי ניחא מש"כ דהכא גבי גר דלא שייך גזירה שמא ישא אחותו מאביו שרי. שהוא תמוה לכאורה. דהרי במסקנא אידחי הך טעמא דרבא ומפרשינן

טעמא משום דמעלה עשו ביוחסין. והך טעמא שייך נמי בספק עמוני ומואבי. אבל לפמש"כ ניחא. דודאי לאו דוקא נקט הרמ"ך ז"ל טעמא דרבא אלא רישא דסוגיא דגמרא שם נקט. ואין כוונתו אלא לומר דהתם לענין ביאה בקהל מפרשינן דאסור מיהת מדרבנן משום גזירה שמא ישא אחותו מאביו לרבא או משום שעשו מעלה ביוחסין למסקנא דסוגיא שם. והכא לענין קבלת גרים דלא שייכי הנך טעמי. כמו שביארנו לעיל. משום דבשעת קבלת גרים אין אנו דנין אלא בעיקר הגירות ולא ביוחסין. הלכך אית לן למימר דשרי אפי' מדרבנן. כן נראה קצת בכוונת הרמ"ך ז"ל. אבל בתשב"ץ שם לא הבין כן ונקט הדברים כפשטן. וזה ודאי תמוה וכמשכ"ל. ועכ"פ מבואר בדברי הירושלמי שם כדעת הפסיקתא זוטרתא דבכלל אזהרה זו גם שלא לקבל מהם גרים. וכן מתבאר מדברי הירושלמי (ביבמות פרק הערל ה"ג) דעל קרא דותעזבי את אביך ואת אמך ותבואי אל עם אשר לא ידעת מתמול שלשום. קאמרינן התם אמר לה אילו באת אצלנו מתמול שלשום לא היינו מקבלים אותך עיי"ש. כלומר שאילו היתה באה קודם שנתחדשה הלכה דעמיני ולא עמונית לא היו יכולים לקבלה. הרי דאין מקבלין גרים מעמון. אלא דאחר שנתחדשה הלכה דעמוני ולא עמונית. לענין היתר לבוא בקהל ממילא ג"כ. אין נקבות בכלל לאו דלא תדרוש שלומם וגו'. וכן מבואר ביראים (סי' רצ"ו) עיי"ש. והילכך מקבלין את הנקבות כשבאת להתגייר:

אמנם לכאורה מבואר דלא כהפסיקתא זוטרתא מדתניא במכילתא (סוף בשלח) א"ר אלעזר נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שאם יבואו מכל אומות העולם להתגייר שיקבלו אותו. ומביתו של עמלק לא יקבלו שנאמר ויאמר דוד וגו'. נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו עליו השלום שאם יבואו מכל אומות העולם שיקבלו אותו. ומביתו של עמלק לא יקבלו. ויאמר אליו דמך בראשך. לכך נאמר מדור דור עיי"ש. הרי להדיא דמקבלין גרים מכל אומות העולם חוץ מעמלק. ולפסיקתא זוטרתא הרי אף מעמון ומואב אין מקבלין. מיהו נראה דאפשר לומר דמאי דקאמר שאם יבואו מכל אומות העולם להתגייר שיקבלום. לא קאי אלא על אומות שלא נאמר איסורן בפירוש בתורה. ולא על עמון ומואב שהזהיר עליהם הכתוב באזהרה מיוחדת שלא לקבלם. וסתמו כפירושו. וראיתי להר"ב מגלת ספר (לאוין קט"ו) שעמד בתמיהא על המכילתא מדאמרינן (בפרק הנזקין) מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק הרי דאע"ג שהיו מזרע עמלק נתגיירו וקבלו אותם ולמדו תורה. והאריך בזה. ומסיק דהעיקר בזה דמה שאמרו במכילתא דמעמלק אין מקבלין גרים. היינו רק לומר שאין מקבלין אותן להתירן בקהל לישא בת ישראל. אבל אין הכי נמי שמקבלין אותו להיות כישראל לכל דבר עיי"ש בדבריו.

ולדבריו ודאי קשה ביותר דא"כ היכי קאמר שאם יבואו מכל אומות העולם להתגייר מקבלין אותן. והיינו ע"כ לענין להתירן בקהל לישא בת ישראל דומיא דמאי דקאמר דמביתו של עמלק אין מקבלין. וא"כ הא איכא עמון ומואב דאי אפשר שיתקבלי להתירן בקהל. אלא ודאי עכצ"ל דבאותן אומות שנתפרשה אזהרתן בתורה שלא יבואו בקהל ממילא מובן דלא מיירי בהו. ואע"ג דקתני מכל האומות מקבלין. לאו דוקא דאין למדין מן הכללות. ואין צריך לפרש. וא"כ אפי' להמפרשים דברי המכילתא כפשוטה שהביאם שם עיי"ש. מ"מ אין משם סתירה להפסיקתא זוטרתא. ובאמת דעיקר פירושו של הר"ב מג"ס במכילתא אינו נכון. דהרי במכילתא שם מסיים דלכך הרגו דוד והיינו ע"כ משום דאינו גר. שהרי מזה מביא במכילתא ראי' דאין מקבלין גרים מעמלק. וא"כ ע"כ מבואר מזה דהדברים כפשטן דמכל האומות מקבלין גרים ומעמלק אין מקבלין ואין גירותן כלום לשום דבר כלל. וכבר האריך בזה הרב חיד"א ז"ל בעין זוכר עיי"ש בדבריו. ומ"מ אין משם ראי' שלא כהפסיקתא זוטרתא כדכתיבנא:

איברא דלפ"ז הי' נראה דלהתשב"ץ משמע לי' לפרש מאי דקאמר בירושלמי מעתה גר שבא להתגייר אין מקבלין אותו אני אומר מעמון ומואב הוא. היינו ג"כ רק לענין להתירו בקהל לישא בת ישראל. ומשמע לי' הכי משום דלא אשכחן בשום דוכתא שאין מקבלין גרים מעמון ומואב. וכן מה שאמרו בירושלמי (פרק הערל) שם אילו באת אצלנו מתמול שלשום לא היינו מקבלים אותך. היינו ג"כ לענין להתחתן בה. ולפ"ז ניחא שפיר מה שהביא בתשב"ץ מקרא דלא יבא עמון ומואב בקהל. והכי נמי אמרינן (בסופ"ק דיבמות ט"ז ע"א) תני רמי בר יחזקאל אין מקבלין גרים מן הקרתויין וכו'. רבי וסביא אמרי תרוייהו אין מקבלין גרים מן התרמודין ומפרשינן התם טעמא משום עבדי שלמה אי נמי משום בנות ירושלים וקסבר נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר עיי"ש. וע"כ לכאורה היינו רק לענין להתחתן בהם. דלענין לקבל עליהן דת ישראל אמאי לא. דהרי אפי' להפסיקתא זוטרתא לא כתיב קרא דלא תדרוש שלומם אלא בעמוני ומואבי בלבד ואינו ענין לכאן. ואם ממזרים הם. הרי ישראלים הם ואין צריכין להתגייר. ואם אינם ממזרים. א"כ מותרים מיהת בקהל לכשיתגיירו. ולא גריעי משאר נכרים שמגיירים אותן. אלא ודאי לא קאמרי דאין מקבלין אותן אלא לענין להשיאן בת ישראל בלבד. אבל לענין לקבל עליהם דת ישראל ודאי מקבלין אותן. וא"כ גם בירושלמי שם שפיר אפשר לפרש כן. ואף דלפי מאי דאמרינן בירושלמי (פ"ק דיבמות ה"ו ובפרק בתרא דקידושין ה"א) רב נחמן ב"י אמר מקבלין גרים מן הקרדויים ומן התרמודים וכו'. ר"ח וריב"ל חד מכשיר וחד מקבל עיי"ש ובקה"ע שם. ומשמע מזה דכל דאמרו בירושלמי לשון קבלה

דוקא הוא. ואינו לשון הכשר לבוא בקהל בלבד. וא"כ כאן דקאמר אין מקבלין משמע שאין מגיירין אותו כלל להכניסו בדת ישראל. אלא מניחין אותו בגיותו. מ"מ לפי מה שפירש הר"ב פ"מ ביבמות שם דמאי דאמרינן חד מכשיר לא לענין להתירו בבת ישראל הוא אלא אכתמים קאי להכשיר כתמים הבאין מתדמור עיי"ש. אין הכרע כ"כ מהתם. די"ל דלענין היתר לבוא בקהל לישא בת ישראל נקט לשון קבלה ולא על עיקר הגירות קאי. ולענין כתמים הוא דשייך יותר לשון הכשר. ולפ"ז אין ראי' מדברי הירושלמי להפסיקתא זוטרתא. מיהו ודאי פשטות דברי הירושלמי משמע כדברי הפסיקתא זוטרתא. אלא דמ"מ ודאי גם לדבריו אינו אלא לענין לקבלן לכתחילה. אבל אם קבלום בדיעבד מהני הגירות לכל דבר. כמבואר בכמה דוכתי. וכן מוכרח מדכתיב גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל עד עולם. ואם איתא דאף בדיעבד אין גירותן כלום. דורות היכי משכחת בהם. וע"פ זה מתפרשת המכילתא שהבאתי כפשטה. דמכל אומות העולם מקבלין גרים. דאף מעמון ומואב מיהת בדיעבד גירותן מהני לענין שהם גרים גמורים. ויש להם דין ישראל לכל דבר אלא שאסורים בקהל. חוץ מעמלק שאין מקבלין מהן כלל אפי' לאחר שנתגיירו בדיעבד. ועל זה מביא שפיר ראי' מדוד שהרגו לגר העמלקי אע"פ שכבר נתגייר:

וע"פ דברי הפסיקתא זוטרתא ניחא שפיר תמיהת התוס' (בפרק החולץ מ"ח ע"ב) במאי דאמרינן התם תניא מפני מה גרים מעונין בזה"ז ויסורין באין עליהן וכו'. מפני ששהו עצמן להכנס תחת כנפי השכינה אמר ר"א ואיתימא ר"ח מאי קראה ישלם השם פעלך וגו' אשר באת לחסות וגו'. וכתבו התוס' וז"ל אשר באת לחסות פי' מיהרת. ותימא דבנזיר אמרינן דרות בת בתו של עגלון בן בלק מלך מואב היתה וכו' עיי"ש. אבל להפסיקתא ניחא שפיר. דהרי אין מקבלין גרים מעמון ומואב משום לאו דלא תדרוש שלומם וטובתם. וקודם שנתחדשה הלכה דעמוני ולא עמונית לא הי' חילוק בזה בין זכרים לנקבות. אלא דמשנתחדשה הלכה זו בימי בועז הותרו לקבל את הנקבות וכמשכ"ל. וכבר ביאר מהר"ש יפה ז"ל (ביפה מראה בפרק הערל) דאין זה סותר למאי דאמרינן בתלמודא דידן (בפרק הערל) דבימי שאול נתחדשה הלכה זו עיי"ש בדבריו. וא"כ מדוקדק היטב מאי דקאמר שמיהרה לבוא לחסות תחת כנפי השכינה. דמיד משנתחדשה ההלכה דעמוני ולא עמונית והותרו נקבות עמוניות לקבלם להתגייר בימי בועז מיהרה לבוא להתגייר ולא איחרה. וכדקאמר בירושלמי שם אילו באת מתמול שלשום לא היינו מקבלין אותך. וא"כ מזה סייעתא לפסיקתא זוטרתא. אלא דמ"מ דבר חדש הוא ולא מצאתי מקורו. אלא שראיתי בתרגום יונתן שתרגם על קרא דלא תדרש

שלומם וטובתם וגו' לא תתבעון שלמהון וטבהון כל ימיכון דאפי' מתגיירין סנא נטיר בלבהון עד עלמא. ומדכתב דאפי' מתגיירין סנא נטיר בלבהון עד עלמא. משמע שמפרש לא תדרוש שלומם וטובתם לענין שלא לגיירם. משום דבגירותן מכניסין שונאי ישראל בעדת ישראל. וגם נראה דמה"ט ממילא אסור לגיירם. דקודם שנתגיירו לא נצטוו על לאו דלא תשנא את אחיך ועל עשה דואהבת לרעך כמוך. וכשמגיירים וברור לנו שאין שנאתם סרה מהם לעולם. נמצא דע"י מה שמגיירים אותם מכשילים אותם בל"ת ועשה. ויש בזה אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. וא"כ אסור לגיירן. ומהאי טעמא נראה שתרגם יונתן לא תתעב אדומי לא תתעב מצרי. לא תרחקון אדומאה דאתי לאתגיירא וכו'. לא תרחקון מצראה דאתי לאתגיירא וכו'. דכלפי מה שהזהיר הכתוב בעמון ומואב לא תדרוש שלומם וטובתם שלא לקבלם להתגייר הזהיר על אדומי ומצרי שלא להרחיקם כשבאים להתגייר. אלא לקבלם ולגיירם:

אלא דקצת קשה בעיקר דרשת הפסיקתא זוטרתא דדריש לא תדרוש שלומם וטובתם שלא לקבל מהם גרים. מדאמרינן (בפ"ק דכתובות י"א ע"א) אמר ר"ה גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. ופרכינן מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו תנינא. זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו. ומשני מהו דתימא נכרי בהפקירא ניחא לי' דהא קיי"ל עבד ודאי בהפקירא ניחא לי' קמ"ל דהני מילי גדול דטעם טעמא דאיסורא. אבל קטן זכות הוא לו עיי"ש. הרי דדוקא קטן הגירות זכות הוא לו. אבל לגדול חוב הוא לו משום דבהפקירא ניחא לו טפי. והשתא א"כ אין לנו מהך קרא דלא תדרוש שלומם וטובתם אלא שלא לקבל גרים קטנים משום דזנות הוא להם. והרי זה בכלל שלומם וטובתם. אבל גדולים דחוב הוא להם לא קרינן בה שלומם וטובתם. אבל זה ליתא כלל דדוקא לענין שלא בפניו הוא דאית לן למימר דבהפקירא ניחא להו טפי. אבל כל שבא לפנינו להתגייר ולהכנס תחת כנפי השכינה הרי דלא ניחא לי' בהפקירא טפי. ובודאי אין לך טובה בעולם יותר גדולה מזו. ושפיר קרינן בהו שלומם וטובתם. ובלא"ה הדבר ידוע דלענין זכין לאדם שלא בפניו אין הדבר תלוי אלא ברצונו של אדם. דרצונו של אדם זה הוא זכותו וחובתו. דדבר שידענו שרוצה בו להנאתו זהו זכותו. אע"פ שלפי האמת רע הוא לו. ודבר דלא ניחא לי' אע"פ שהדבר מצד עצמו טוב הוא מאוד לו ולכל אדם. בכלל חובה הוא לגבי דידי'. ואמרינן בי' אין חבין לאדם שלא בפניו. וכמו שכבר ביאר בארוכה בתשו' הרד"ך ז"ל (בית ט' חדר י"ב) עיי"ש בדבריו וזה ברור ומוכרח. והוא מבואר בכמה דוכתי. ומהאי טעמא אמרה תורה דעבד יוצא בשן ועין. אע"ג דלר"מ חוב הוא לעבד שיוצא מתחת יד רבו לחירות. והיינו משום דאע"ג דעבדא ודאי ניחא

לי' בהפקירא. וחוב הוא לו לצאת לחירות. מ"מ פשיטא ודאי דתירות מצד עצמה זכות היא לכל אדם וגם לעבד זה. ולכך אמרה תורה להוציאו לחרות אע"פ שלפי דעתו ורצונו לא ניחא לו בזה. אלא דלענין לזכות לו שלא בפניו הוא דאמר ר"מ דחוב הוא לו ואין חבין לו שלא בפניו. וא"כ כיון דמצד עצמה הגירות שלומו וטובו היא שפיר הו"ל בכלל לאו דלא תדרוש שלומם וטובתם. ואפשר ג"כ לומר דמה"ט נקט בפסיקתא זוטרתא רק גירות משום דבזה שייכי שפיר שלומם וגם טובתם. דשלומם היינו מה שטוב להם לפי רצונם ודעתם אע"פ שאינו טוב בעצם. וטובתם היינו הטוב מצד עצמו אע"פ שאינו טוב לפי דעתו ורצונו. ונכלל בזה גירות דקטנים ודגדולים. ועדיין צ"ע בעיקר דברי הפסיקתא זוטרתא אלו ואין להאריך בזה יותר:

והנה הרמב"ן ז"ל מנה לאו דלא חצור את מואב ואל תתגר בם מלחמה. ולאו האמור בבני עמון אל תצורם ואל תתגר בם. וכן לאו האמור באדום אל תתגרו בם. והאריך להוכיח דלא כהרמב"ם ז"ל (בשורש שלישי) דפשיטא לי' שאינם נוהגים לדורות עיי"ש. והר"ב מג"א (בסוף סה"מ) כתב דאחר שהרעו והרשיעו עמון ומואב נגד ישראל. וצוה הקב"ה עליהם לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימיך לעולם. הותר להלחם בם ולרשת את ארצם עיי"ש בדבריו. ודבריו נסתרים מדברי הספרי שהבאתי. דהוצרך לומר מכלל שנאמר וקראת אליה לשלום יכול אף אלו כן ת"ל לא תדרוש שלומם וכו' עיי"ש. ותיפוק לי' דאיצטריך הך קרא משום מה שנאמר בעמון ומואב עצמן לא תצורם ואל תתגר בם כי לא אתן לך מארצו ירושה כי לבני לוט נתתי וגו'. ואין לך חידוש גדול יותר מזה שהתיר הכתוב כאן שני לאוין אלו דעמון ומואב. והתיר לירש את ארצם שנאסר להם עד עכשיו. אלא ודאי אין זה ענין לכאן. דאף שאסר הכתוב לדרוש שלומם וטובתם. מ"מ לא הותר להלחם בם ולירש את ארצם. איברא דלכאורה אדרבה משם ראי' לדברי המג"א. דהרי קרא דוקראת אליה לשלום בשעת מלחמה כתיב. דכתיב כי תקרב אל עיר להלחם עלי' וקראת אליה לשלום. וכיון דנאסרה מלחמה על עמון ומואב היכי קדריש בספרי מהך קרא דלא תדרוש שלומם שנאסר לקרא להם לשלום קודם מלחמה. הרי כיון דמלחמה ליכא בעמון ומואב קריאת שלים היכי משכחת לה. אלא ודאי ע"כ מוכרח לכאורה כדעת המג"א דמלחמה נמי הותרה. אלא דמדנקט קרא דרישת שלום דרשו בספרי דעדיפא מינה דלא מיבעיא שהותרה עמהם מלחמה כמו שאר העמים. אלא שבא הכתוב להחמיר עליהם עוד יותר מבשאר העמים. דבשאר העמים איכא חיובא דקריאת שלום קודם המלחמה. ובעמון ומואב נאסרה קריאה לשלום. וא"כ מזה ראי' נגד דעת הרמב"ן ז"ל שהחליט דלאוין אלו נוהגים לדורות וכבר הרגיש בזה במג"א שם עיי"ש. אבל ראיתי שכבר הרגיש

בזה הרמב"ן ז"ל גופי' (בפרשת תצא). וכתב דאיצטריך קרא במלחמה שאנו נלחמים עליהם בעיר שכבשו הם משאר העמים. או כשיבואו הם להלחם בארצנו שמותר לנו לרדוף אחריהם ולכבוש מהם עריהם להכות יושביהם שעשו עמנו רעה. משום שהם פרצו הגדר תחלה עיי"ש בדבריו ז"ל. אמנם ודאי דוחק הוא ופשטא דברייתא דספרי משמע כדברי המג"א. אלא דמההיא דפרק שור שנגח דו"ה (ל"ח ע"א) דאמרינן נשא משה ק"ו בעצמו אמר ומה מדינים שלא בא ואלא לעזור את מואב וכו'. מואבים עצמם לא כ"ש. א"ל הקב"ה וכו' שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית עיי"ש. מבואר דעכ"פ עד שיצאו שתי פרידות טובות אלו עדיין היו נוהגים לאוין אלו. ולא כדעת המג"א. אלא דמ"מ בעיקר הדבר לפמש"כ התוס' שם (בד"ה נשא משה וכו') דמימי עגלון מלך מואב שכבר נולדו אותן שתי פרידות טובות. והוא פרץ הגדר תחילה. הותרו לאוין אלו עיי"ש ובמש"כ הרש"א בח"א שם. וכ"כ שאר ראשונים ז"ל הביאם בש"מ שם. א"כ סוף סוף אינם מצות נוהגות לדורות ואינם באים במנין כדעת הרמב"ם ז"ל. ובפרט לפי מה שהאריך הר"ב פ"י שם עיי"ש בדבריו. שלפי דבריו נדחו ראיות הרמב"ן ז"ל בזה. וגם הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' פ"ו. ובסוף ספרו) הכריע דלא כהרמב"ן ז"ל בזה עיי"ש. אלא דכל זה אינו מספיק לדחות דברי הרמב"ן ז"ל. כי דבריו הם כראי מוצק להמעיין היטב בדבריו. וגם הרשב"ץ ז"ל לא מצא הכרעה מכרחת נגדו כמבואר שם בדבריו עיי"ש:

אמנם נראה דלרבינו הגאון ז"ל בלא"ה ניחא מה שלא מנה לאוין אלו. דהרי עיקר לאוין אלו אינו אלא שלא לגזול מהם את ארצם אם במלחמה ואם באנגריא. כמפורש בקרא בהדיא אצל כל אחד מלאוין אלו. וא"כ למ"ד גזל נכרי אסור מה"ת מלבד לאוין אלו יש בזה ג"כ לאו דלא תגזול. ואע"ג דלדעת רבינו הגאון ז"ל בקרקע למאי דקיי"ל דאינה נגזלת אינה בכלל לאו דלא תגזול. כמו שיתבאר לקמן אלא דבארץ ישראל איכא בקרקע מיהת לאו דלא תסיג. אבל ז"א אלא בא"י שכבר נחלו ישראל. כדכתיב בהך קרא בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה"א נותן לך לרשתה. וא"כ ארצות אדום ועמון ומואב כחו"ל הן ואינן בכלל אזהרת לא תסיג. מ"מ נראה דלענין לאו דלא תגזול כיון דרק משום דאין קרקע נגזלת ליתנייהו בכלל לא תגזול א"כ בכבוש מלחמה דקרקע נמי נגזלת. כדאמרינן עמון ומואב טיהרו בסיחון. (בפרק השולח ל"ח ע"א) עיי"ש ובראשונים שם. שוב הו"ל בכלל לאו דלא תגזול. וא"כ בארצות אדום עמון ומואב כיון שאמרה תורה דזו חלק ירושתם שזכו בה מן הדין. וקיי"ל דנכרי יורש את אביו מדאורייתא. ולענין ירושת אדום עמון ומואב גופא אמרינן לה (בפ"ק דקידושין י"ח ע"א) עיי"ש. א"כ כשגזלום ישראל מהם

ע"י כבוש מלחמה מיהת עוברים בלאו דלא תגזול למ"ד גזל נכרי דאורייתא. מלבד מה שעוברים בלאו האמור בכל אחד מהם בפ"ע. והשתא א"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דקיי"ל גזל נכרי דאורייתא. כמבואר בתשובתו בתשובות הגאונים שערי צדק (שער ד' מח"ה סי' י"ג) עיי"ש. וכמו שפסק ג"כ הרמב"ם (בפ"א מהלכות גנבה. ובפ"א מהלכות גזלה) עיי"ש. וא"כ אחר שכבר מנה לעיל (לאוין נ"א) לאו דלא תגזול. שוב אין כל לאוין אלו באין במנין וכשיטתו בכל כיו"ב. כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי:

שבתי וראיתי דאין צריך לכל זה. דבלא"ה ודאי הרמב"ם ז"ל שכתב בפשיטות כ"כ (בשורש שלישי) דשלשה לאוין הללו דאל תצור את מואב וגו'. ואל תתגרו בם שבאדום. ואל תצורם שבבני עמון. הם מצות שעה ואין נוהגים לדורות עולם. לא מסברת עצמו כתב כן. אף כי לא ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שיעיר על מקורו. ואף מדברי הרמב"ן ז"ל שם נראה שהבין דהרמב"ם מסברת עצמו הוא שכתב כן. אבל לענ"ד מקורו מבואר בבראשית רבה (פרשה מ"ד). דאמרינן התם רבי חלבו בשם ר"א בשם ר"י כך עלה בדעתו של מקום להנחיל להם לישראל ארץ עשר עממין. את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני ולא נתן להם אלא שבעה וכו'. ואיזהו הם השלשה שלא נתן להם. רבי אומר ערביא וכו' רשב"י אמר וכו' ראב"י אמר וכו'. רבנן אמרי אדום ומואב וראשית בני עמון הם השלשה שלא נתן להם בעולם הזה. אדום שנאמר כי לא אתן לך מארצו וגו'. ובמואב כתיב אל תצר את מואב וגו' וכו'. אבל לימות המשיח יחזרו ויהיו לישראל כדי לקיים מאמרו של הקב"ה. אבל עכשיו שבעה נתן להם וכו' עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דלרבנן כל אזהרות הללו אינן אלא מצות שעה ולא לדורות עולם. ובודאי דכרבנן קיי"ל לגבי כל הנך תנאי. וכן בתנחומא השלם (בהוספה לפרשת דברים) על קרא דאל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל. אמרו שם ר"מ אומר עד שיעמדו רגליו ביום ההוא. רבי שמואל אומר עד שיבוא אותו שכתוב בו דרך כוכב מיעקב. זה מלך המשיח וכו' עיי"ש. ואיתא ג"כ בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. ועי' בילקוט המכירי (תהלים ס') על קרא דמי יובילני וגו' בשם תנחומא עיי"ש. וכן בפירש"י (פרשת לך ובפרשת דברים) ובפסיקתא זוטרתא ובמדרש אגדה (פרשת לך) ובחזקוני (שם ובפרשת בלק) נקטו בפשיטות כרבנן עיי"ש:

ואמרינן בב"ב (פרק חזקת הבתים נ"ו ע"א) אמר ר"י א"ש כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשרות לאפוקי קיני קניזי וקדמוני. תניא ר"מ אומר נפתוחאה ערבאה ושלמאה. רבי יהודה אומר הר שעיר עמון ומואב. ר"ש אומר וכו' עיי"ש. ופירשב"ם ז"ל דכולהו הני תנאי בפירושא דקיני קניזי וקדמוני פליגי עיי"ש. וברור דגם לברייתא זו ודאי כרבי יהודה קיי"ל. דקיי"ל הילכתא כוותי' לגבי ר"מ ולגבי ר"ש. וזו היא ג"כ כוונת הר"ב

כפתור ופרח (סוף פ"י) דנקט שם ג"כ בפשיטות כרבנן דבראשית רבה שם. ואח"כ הביא ג"כ ההיא דפרק חזקת הבתים שם. וכתב עלה וז"ל ואע"ג דמדת"ק ורבי יהודה קיני קניזי וקדמוני לאו היינו אדום עמון ומואב והר שעיר הוא אדום עכ"ל עיי"ש. והדברים מגומגמים ותמוהים הרבה דהא ודאי לרבי יהודה קיני קניזי וקדמוני היינו אדום עמון ומואב כמפורש בהדיא בברייתא שם שהביא הוא גופי' שם. וגם לא אסיק למילתי' שהתחיל וכתב ואע"ג וכו'. אבל הדבר ברור דט"ס והשמטת המעתיק יש שם בדבריו אלו. וכצ"ל ואע"ג דלת"ק ור"ש קיני קניזי וקדמוני לאו היינו אדום עמון ומואב. מ"מ כרבי יהודה קיי"ל לגבי ר"מ ור"ש וכו' כצ"ל. והוא מוכרח. ואע"ג דבין לר"מ ובין לר"ש קיני קניזי וקדמוני לאו היינו אדום עמון ומואב. וא"כ הו"ל רבי יהודה יחיד לגבייהו. ואית לן למימר דאין הלכה כיחיד לגבי רבים אע"ג דלגבי כל חד מינייהו קיי"ל הלכה כרבי יהודה. מ"מ נראה דהכא כיון דר"מ ור"ש נמי איפליגו אהדדי בעיקר דינא. דכל חד מינייהו מפרש קיני קניזי וקדמוני דקרא באומות וארצות אחרות. אין להם דין רבים לגבי רבי יהודה. אלא כל חד וחד מינייהו פלוגתא אחריתא באנפי נפשי' הוא. ולגבי כל חד קיי"ל הלכה כר"י. ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם (הלכות ק"פ פ"ה ה"ב) דנראה דס"ל דכל היכא דהרבים חלוקים על היחיד כל אחד מטעם אחר אפי' היכא דבעיקר דינא השוו הרבים לדעת אחת. אין להם דין רבים אלא הו"ל כיחיד לגבי יחיד. ואם פליגי בהדי רבי אמרינן גם בזה הלכה כרבי מחבירו. וכמו שביאר הר"א מיימון ז"ל (בברכת אברהם סי' ד') והובא בקיצור בכ"מ שם עיי"ש. וכ"כ הר"ב לח"מ (בהלכות תו"מ פ"ח הלכה ט"ו) בדעת הרמב"ם עיי"ש. וכבר הבאתי לעיל (עשין נ"ז) שכן ג"כ דעת התוס' פ"ק דחגיגה (ט' ע"ב ד"ה שני) ורפ"ק דיומא (ד' ע"ב ד"ה מסייע) עיי"ש היטב. דלפ"ז ודאי דכ"ש הכא דאית לן למימר דנקטינן כר"י לגבי ר"מ ור"ש דהכא. כבעלמא דקיי"ל כר"י לגבי ר"מ ולגבי ר"ש. אלא אפי' לדעת הראב"ד בהשגות (הלכות ק"פ והלכות תו"מ שם) דלא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם שם. אלא גם כשחלוקים בטעמם חשיבי כרבים לגבי יחיד לדעתו עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת ה"ר דניאל הבבלי ז"ל (בברכת אברהם שם). וכן הכריח באור זרוע (סנהדרין פ"ד סי' פ"ו) מסוגיא דחולין (ל"ו ע"א) עיי"ש. והובא בקיצור בהגהות האשרי (פ"ד דסנהדרין) עיי"ש. וכן הוכיח ג"כ בתשו' מהרי"ק (שורש מ"א) מראי' זו עצמה עיי"ש. מ"מ היינו דוקא כההיא דהתם דעכ"פ לענין עיקר דינא הושוו הרבים לדעת אחת ואינם חלוקים אלא בטעמיהם. משא"כ כאן דבעיקר דינא פליגי ר"מ ור"ש אהדדי כי היכא דאיפליגו עלי' דרבי יהודה. ודאי לכ"ע כל חד וחד מינייהו חשיב פלוגתא באנפי נפשי' בהדי רבי יהודה. ולא חשיבי אלא כחד לגבי חד לגבי רבי יהודה. וקיי"ל הילכתא

כרבי יהודה לגבי ר"מ ולגבי ר"ש. וכיו"ב מחלקינן התם בסוגיא דסנהדרין (ל"ד ע"א) עיי"ש ובפירש"י שם (בד"ה אין מונין). ובמה שכתב בש"כ (בחו"מ סי' כ"ה ס"ק י"ט) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. וא"כ עכ"פ מתבאר דע"פ הבראשית רבה שם וע"פ ברייתא דתלמודין (פרק חזקת הבתים שם) הנך תלתא לאוי שבאדום עמון ומואב אינם אלא מצות שעה שאינם נוהגים לימות המשיח. וא"כ אינם נמנין במנין המצות. וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו:

ואמנם ראיתי בירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) והכי איתא נמי בירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ח) דגרסינן התם מה מקיים ר"א והרבך מאבותיך. פתר לה לעתיד לבוא דאמר ר"ח שמעון בר בא בשם ר"י אבותיך ירשו ארץ של שבעה עממין ואתם עתידין לירש של עשר עממין. תלתא חורנייתא אילין אינון את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני. רבי יהודה אומר ערבייא שלמייא נבטייא. ר"ש אומר וכו' ראב"י אומר וכו'. רבי אומר אדום ומואב וראשית בני עמון עיי"ש. והדבר מבואר דזו היא עצמה ברייתא שהובאה בבראשית רבה שם. אלא שנתחלפו שמות התנאים בגירסת הירושלמי מבגירסת הבראשית רבה שם. ולכאורה נראה דגם לגירסת הירושלמי כיון דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו. הכא נמי כיון דהנך תנאי דאיפליגו עלי' דרבי אין דינם כרבים כמו שנתבאר. א"כ לגבי כל חד מינייהו אית לן למימר הלכה כרבי מחבירו. ואין לנו לענין דינא אלא כדקאמר רבי דקיני קניזי וקדמוני היינו אדום עמון ומואב. וא"כ גם ע"פ הירושלמי דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו מוכרחים:

אלא שיש מקום לדון בזה ע"פ מאי דנראה מסוגיא דיבמות (ל"ז ע"ב ס' ע"א) ובשאר דוכתי דמאי דאמרינן משנת ראב"י קב ונקי היינו אפי' היכא דרבים פליגי עלי' עיי"ש. וכן כתבו כמה מהראשונים ז"ל בכמה דוכתי. וא"כ כ"ש דהילכתא כראב"י לגבי רבי. דהא קיי"ל הילכתא כרבי מחבירו ולא מחביריו. וכיון דאפי' נגד רבים קיי"ל כראב"י כ"ש נגד רבי. וא"כ מאחר דלראב"י קיני קניזי וקדמוני לאו היינו אדום עמון ומואב הכי נקטינן. ועוד קאמינא דהשתא דאתינן להכי דקיי"ל כראב"י אפי' נגד רבים. א"כ גם ע"פ גירסת הבראשית רבה שם אית לן למינקט עיקר כראב"י אע"ג דרבנן פליגי עלי'. מיהו כבר כתבו הר"ב המאור (בגיטין פרק הניזקין) והרמב"ן ז"ל בחי' (פרק שבועות הדיינין מ"ב ע"ב) בשם כל הגאונים ז"ל ורבינו חננאל ז"ל וכ"כ הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל שם בשמם דלא קיי"ל כראב"י אלא במקום יחיד ולא במקום רבים עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שם נסתפק גם אליבא דהרי"ף ז"ל לומר דאע"ג דבשבועות שם מבואר בדבריו דאפי' במקום רבים אמרינן משנת ראב"י קב ונקי. מ"מ בתר הכי חזר בו וס"ל בזה ג"כ כדעת הגאונים

ז"ל עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ודאי גם ע"פ הירושלמי איכא למימר דכרבי קיי"ל לגבי ראב"י. משום דסתמא אמרו הלכה כרבי מחבירו. וכיו"ב כתב בכ"מ (פ"ט מהלכות רוצח ה"ט) שלא נאמר כללא דמשנת ראב"י קב ונקי למידחי כללא דהלכה כר"ע מחבירו עיי"ש. וכ"ש שע"פ הבראשית רבה דאית לן למימר דקיי"ל כרבנן לגבי ראב"י. דהו"ל יחיד במקום רבים. ומלבד זה כבר כתב באור זרוע (ח"א סי' תרצ"ה) וז"ל וקבלתי ממורי רבינו יהודה בר"י זצ"ל שיריליאון שאין להקפיד אם הירושלמי מחליף האמוראים או התנאים מגמרא דידן מקולא לחומרא או מחומרא לקולא. ולא סמכינן בהא אלא אתלמודא דידן ומחלפינן סוגיית הירושלמי בתר סוגיית גמרא דידן ולא בעינן לשנויי בהו אלא אגמרא דידן סמכינן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד בח"ג (בב"ק סי' שצ"ו) עיי"ש והכי נמי אשכחן בשאר ראשונים ז"ל וגם באחרונים כידוע. וא"כ אין לנו בזה אלא כברייתא דתלמודא דידן (בפרק חזקת הבתים שם). ונקטינן כרבי יהודה וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו וכרש"י ז"ל ופסיקתא זוטרתא ומדרש אגדה וחזקוני שהבאתי לעיל. ועי' ג"כ במש"כ התוס' שם (בד"ה הר שעיר) והר"ש משאנץ ז"ל (פ"ד דידים מ"ג). דגם מדבריהם מבואר דס"ל בזה כדעת הרמב"ם ורש"י ז"ל וסייעתם עיי"ש בדבריהם. וגם מדברי הרמב"ן ז"ל בתי' לבב"ב שם מתבאר דהכי ס"ל עיי"ש. וגם בפירושו לתורה (סדר דברים ב' י') נראה דס"ל הכי עיי"ש. ודבריו נראין כסותרין זא"ז למש"כ בהשגותיו על הרמב"ם בסה"מ שם. ועכ"פ ממילא מתבאר דשפיר אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון כדעת הרמב"ם ורש"י ז"ל וסייעתם ולהכי לא מנה גם הוא ז"ל שלשה לאוין אלו האמורים באדום עמון ומואב משום דהו"ל מצות שעה:

איברא שראיתי להרמ"ה ז"ל (בפ"ג דבב"ב סי' רנ"א) עלה דההיא ברייתא דהתם דאיפליגו ר"מ ור"י ור"ש בקיני קניזי וקדמוני שכתב וז"ל ואע"ג דקיי"ל ר"מ ור"י ור"ש הלכה כר"י. הכא מסתברא כר"מ. חדא דאונקלוס הגר קאי כוותי' גבי קיני דמתרגם שלמאי. ור"מ הוא דלא קפיד אסידורא דקרא. ועוד דקרא מסייע לי' (דכתיב) ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך העמלקי וגו' ועשית חסד עם בני ישראל בעלותם ממצרים. ואילו בשעיר עמון ומואב מי עבוד הכי והא כתיב וימאן אדום נתן את ישראל עבור בגבולו. וכתיב בעמון ומואב על דבר אשר לא קדמו וגו' ואשר שכר עליך וגו'. אלא מסתברא כר"מ עכ"ל עיי"ש. ומבואר בהדיא גם מדבריו ז"ל דודאי ראוי היה לומר גם כאן דקיי"ל ר"מ ור"ש ור"י הלכה כר"י. ואין זה חשוב כיחיד לגבי רבים. והיינו ע"כ מטעם שביארנו לעיל. אלא דמ"מ הכריע להלכה כאן כר"מ מתרי טעמי. חדא משום דתרגום אונקלוס קאי כוותי' דר"מ גבי קיני. ועוד דמסייע לי' קרא. אבל דבריו ז"ל תמוהים אצלי

טובא. חדא דגם לפי דבריו ליכא הכרעה אלא לענין הקיני בלבד. בין מתרגום אונקלוס ובין מסיוע דקרא. ובודאי הנך תלתא לא תלו חדא באידך. ושפיר אפשר לומר דאכתי מיהת לענין קניזי וקדמוני קיימינן בכללא דר"מ ור"ש ורבי יהודה הלכה כר"י. ועוד דגם רבי יהודה מסייע לי' קרא כדפרש"י (שם בפרשת לך) מדכתיב (ישעי' י"א י"ד) אדום ומואב משלח ידם ובני עמון משמעתם עיי"ש. ועוד דלדעת הרמב"ן ז"ל (הובא בש"מ בב"מ צ"ו ע"א) ובחי' הר"ן ז"ל שם ובנמוק"י שם בשם האחרונים אין לנו להכריע מסברא דנפשין כחד תנא משום דקרא מסייע לי' כל דלא קאמרינן הכי בהדיא בגמרא עיי"ש. ומטעם זה דחו שם דברי הר"ח ז"ל שפסק שם כרבי יאשי' משום דקרא דייק כוותי' ע"ש. והכי משמע מדברי הרמ"ה ז"ל גופי' שהביאו בטור חו"מ (סי' שמ"ו סעי' ט') שפסק כרבי יונתן ודלא כהר"ח ז"ל עיי"ש. ואפי' לדעת הר"ח ז"ל איכא למימר דדוקא התם סמך למיפסק הלכה כרבי יאשי' מטעמא דקרא דייק כוותי'. משום דליכא הכרעה למיפסק כחד מינייהו. משא"כ הכא אפי' להר"ח ז"ל אפשר דמודה דמשום סברא דנפשין דקרא דייק כוותי' לית לן למידחי כללא דקיי"ל בעלמא ר"מ ור"ש ור"י הלכה כר"י כל כמה דלא קאמר הכי בגמרא בהדיא:

ויותר מזה נפלאים בעיני עיקר דברי הרמ"ה ז"ל דהדבר פשוט וברור דתרתי קיני הוו. דמלבד הקיני שהם אומה שלמה מכלל עשר אומות שניתנו ארצותיהם לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. היו ג"כ קינים משפחת יתרו חותן משה שנתגיירו ועלו ובאו בתוך בני ישראל כגרי צדק. כדכתיב בקרא (שופטים א' ט"ז) ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה וגו' וילך וישב את העם. ועי' במש"כ הרד"ק ז"ל שם. וכתיב עוד (שם ד' י"א) וחבר הקיני נפרד מקין מבני חובב חותן משה וגו'. וכתיב (בדה"א ב' נ"ה) ומשפחת סופרים יושבי יעבץ וגו' המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב. ועי' בפירש"י וברד"ק שם. ועי' מש"כ בזה הר"י שווארץ ז"ל בתבואות הארץ (דף קט"ו ע"א) עיי"ש. ושני הקינים הללו תרגם המתרגם שלמאה. וא"כ מקרא ליכא שום סייעתא כלל לר"מ. דהדבר פשוט דמאי דכתיב ויאמר שאול אל הקיני היינו הקיני משפחת יתרו כמבואר סוף ברכות ובפרקי ר"א פמ"ד ובשאר דוכתי וממילא מבואר דגם מהתרגום לא מסתייע כלל. משום דכיון דחזינן דשני קינים הללו אע"ג דאין להם ענין זה לזה ושני עממין נינהו מ"מ שניהם תרגם המתרגם שלמאי. א"כ שוב אין הכרח כלל לומר דקיני זה שנזכר בין עשר עממין שנאמרו בברית בין הבתרים אינו אדום כדקאמר רבי יהודה. דשפיר אפשר לומר דאע"ג דהיינו אדום מ"מ כל קיני כך הוא תרגומו בארמית שלמאי. וכמו שנשתנה כאן שמו בלשון עברי להקרא קיני. כך נשתנה שמו בלשון ארמית להקרא

שלמאי. דשם העצם של קיני בלשון ארמית הוא כך יהי' מי שיהי'. ועוד זאת אני אומר שיש מקום ראי' לזה דהרי חזינן בתנחומא ובפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל דלר"מ גופי' ס"ל דלאו דאל תתגרו בם האמור באדום אינו נוהג אלא בזה"ז ולא בימות המשיח. וכפי הנראה היינו משום דס"ל דאדום הוא מאותן שלשה עממין שניתנו לאברהם בברית שבין הבתרים יותר על שבעת עממין להורישן לעתיד לבוא. וא"כ באדום לא פליג ר"מ עלי' דרבי יהודה. אלא דר"מ קרי לי' שלמאה כלשון המתרגם. ור"י קרי לי' על שם ארצו הר שעיר. וא"כ עכ"פ ודאי דלדינא אין לנו אלא כדברי רבי יהודה דהילכתא כוותי' לגבי ר"מ ור"ש וכמש"כ הרמ"ה ז"ל גופי'. ודברי הרמ"ה ז"ל בזה דברי תימא הם אצלי:

ומיהו הא דס"ל לר"מ דלאו דאל תתגרו בם האמור באדום אינו נוהג לעתיד. אפשר לומר דאין זה משום דס"ל דהו"ל בכלל קיני קניזי וקדמוני. אלא נפקא לי' הכי מדכתיב באדום עד אשר אבוא אל אדוני שעירה. ואמרינן בבראשית רבה (פרשה ע"ח) אמר רבי אבהו חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שהלך יעקב אבינו אצל עשו להר שעיר מימיו. אפשר יעקב אמיתי ומרמה בו. אלא אימתי הוא בא אצלו לעתיד לבא. הדא הוא דכתיב ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו עיי"ש. וכן איתא בירושלמי דע"ז (פ"ב ה"א) בשם רב הונא ורבי יודן ברי' דרב עיי"ש. ובמדרש דברים רבה (פ"א) עיי"ש. וכיו"ב איתא נמי בתנחומא ובמדרש רבה (פרשת תרומה) עיי"ש והובא ג"כ בס' והזהיר שם. ובפסיקתא זוטרתא ובפירש"י (פ' וישלח) עיי"ש. אלא דמ"מ ודאי אין שום סרך ראי' לא מן התרגום ולא מן המקרא למידחי דברי רבי יהודה מהלכה. ויש להתפלא הפלא ופלא על רבינו הרמ"ה ז"ל איך עלתה כזאת על דעתו הגדולה לדחות דברי רבי יהודה ע"פ הוכחה מן המקרא. שהרי אין זה סיוע ממשמעות פשטי' דקרא בלבד. כההיא דאמרינן בעלמא הילכתא כפלוני הואיל וקרא דייק כוותי'. או הואיל וקרא מסייע לי'. כההיא דפ"ג דיומא (ל"ו ע"ב) ובב"מ (פרק הזהב מ"ח ע"א) ושאר דוכתי. אלא הוכחה גמורה מגופי' דקרא לפי דברי הרמ"ה ז"ל. ואטו אנן בקאינן בקראי טפי מרבי יהודה. וגם תלמודא לא פריך עלי' מידי מקרא אין זה אלא תימא ואין להאריך בזה יותר. ומעתה מתבאר דדברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה מוכרחין ועולים יפה אליבא דהילכתא. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל ויפה עשה במה שלא מנה שלשה לאוין אלו שבאדום עמון ומואב. משום שאינם אלא מצות שעה שאינן נוהגות אלא בזה"ז ולא לעתיד לבוא. וכל כיו"ב אינם נמנין במנין המצות:

מצוה רסד

מצרי. ואדומי עד שלשה מהביא. כתיב (בפרשת תצא) לא תתעב אדומי וגו' לא תתעב מצרי וגו' בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל השם. והנה שני הלאוין דלא תתעב לא מנה רבינו הגאון ז"ל ונטה בזה מדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו שני לאוין אלו במנין הלאוין. וכן הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנאום. ועכצ"ל דס"ל דאין בהנך קראי אזהרת לאו כלל. ואינם אלא שלילה בעלמא לומר דאע"פ שהרעו לנו ורבות צררונו. מ"מ אין צריך לתעבם לגמרי אלא דור שלשי מותר לבוא בקהל. ולא כעמוני ומואבי שנתרחקו ונתעבו עד עולם. וכבר תמהו קצת אחרונים ז"ל על כל מוני המצות שמנאום במנין הלאוין. דאיזו אזהרה שייכא בזה שלא לתעבם ולהרחיקם אחר שלשה דורות. אטו נהי' חייבים להתחתן עם המצרים והאדומים. וכבר נדחק בזה הרבה בחנוך (מצוה תקס"ג עיי"ש. ודבריו תמוהים כמו שיתבאר לפנינו. ולכן ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דאין בזה אלא לאו הבא מכלל עשה מדכתיב בנים אשר יולדו להם דור שלשי יבוא להם בקהל הא דור ראשון ושני אסורים לבוא בקהל. אלא דלפ"ז הדבר תמוה לכאורה דכיון דבקרא דבנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל לא נזכרו בפירוש מצרי ואדומי. א"כ אין כאן אלא מצוה אחת ואמאי מנאן שתים. ואין לומר דכיון דקאי אדלעיל מיני' שנזכרו אדומי ומצרי בקרא קמא. ועלייהו כתב קרא הכא בנים אשר יולדו להם וגו'. הו"ל כאילו נפרטו בפירוש שניהם גם בהך קרא. זה ליתא דהרי לעיל בלאו דלא תדרוש שלומם וגו' אע"פ שנזכרו עמון ומואב לעיל מיני' ועלייהו קאי. אפי' הכי לא מנה אותו אלא בלאו אחד משום שלא נפרטו בהדיא בהך קרא וכמו שנתבאר לעיל. וא"כ כאן מאי שנא שמנאן שתי מצות. ועוד יש לתמוה טובא לכאורה דהרי כיון דמהך קרא דבנים אשר יולדו להם לא שמענו אלא לאו הבא מכלל עשה. ולאו הבא מכלל עשה קיי"ל דאינו אלא עשה. וכן מבואר בהדיא בכל דוכתי דאדומי ומצרי בדור ראשון ושני אין בהם אלא איסור עשה. כמבואר בפרק החולץ (יבמות מ"ט ע"א) ובפרק הבא על יבמתו (יבמות נ"ה ע"א) ובכתובות (פרק אלו נערות ל' ע"א) ובקידושין סו"פ האומר ס"ד ע"א. ס"ח ע"א) עיי"ש. וכן בכמה דוכתי בירושלמי כמו בפ"א דביכורים (הלכה ה') ובפ"ח דיבמות (ה"ב) ובפ"ד דקידושין (ה"א וה"ו) ובשאר דוכתי. ואין חולק בזה כלל. וכבר איתותב מאן דהוה בעי למימר דלאו הבא מכלל עשה לאו הוא ולוקין עליו (בפ"ג דמכות י"ח ע"ב. ובפ"ג דזבחים ל"ד ע"א) עיי"ש. והדבר פשוט ומבואר בכולא תלמודא דלאו הבא מכלל עשה עשה. וא"כ היכי מנאן רבינו הגאון ז"ל כאן במנין הלאוין. והרי אין מקומן אלא במנין העשין והנה גם בכל שאר מוני המצת יש בזה מבוכה בלאוין הבאין מכלל עשין. שרובן לא

מנאום כלל לא במנין הלאוין ולא במנין העשין. וקצת מהן מנו במנין העשין. ועכצ"ל דס"ל דאלו אינם לאוין הבמכ"ע אלא עשין גמורין. ועי' במש"כ בזה הרמב"ן ז"ל (בשורש ששי) ובאחרונים שם. ובפרט במה שהאריך בזה הר"ב דברי אמת (בקונטרס הלאוין) עיי"ש. אלא שהרשב"ץ ז"ל בזה"ר החליט למנות להבמכ"ע במנין העשין. ומנה הרבה מהן. אבל גם הוא השמיט הרבה. אבל למנותן במנין הלאוין הוא דבר מתמיה מאוד לכאורה. והבה"ג וסייעתו לא מנו כלל עשה דמצרי ואדומי בדור ראשון ושני. וכדרכם שאין מונים להבמכ"ע במנין המצות כמו הרמב"ם וסייעתו. אלא שראיתי באזהרות הר"א הזקן ז"ל במנין הלאוין שכתב וז"ל נפקדתי מתעוב מצרי ואדומי. ולפסול ראשוני עם הילד השני עיי"ש. ולפי הנראה לכאורה כוונתו למנות בזה שלש מצות. תרתי לאוי דלא תתעב מצרי ואדומי שמונה אותן בשני לאוין. וכשיטת הבה"ג שהוא ז"ל מההולכים בעקבותיו. והשלשית לאו הבמכ"ע דבנים אשר יולדו להם בדור שלשי יבואו בקהל ולא דור ראשון ושני. וא"כ גם הוא ז"ל מנה מצוה זו במנין הלאוין. וזו תמיהא כפולה. האחת שהוא אינו מונה כלל לאוין הבאין מכ"ע אפי' אותן שמנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וכדעת הבה"ג. ועוד דהו"ל למנותה במנין העשין דלאו הבמכ"ע עשה. ולא במנין הלאוין:

ולכן הי' נראה לכאורה לומר בדעת רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל בזה ע"פ משכ"ל דממה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל שני לאוין דלא תתעב אדומי ולא תתעב מצרי. מבואר ע"כ דס"ל דאינם לאוין כלל. ולא באו אלא לשלילה שאין צריך לתעבם כעמון ומואב. ונראה דגם הר"א הזקן נטה כאן מדרך הבה"ג. משום דהדבר תמוה באמת על איזה ענין באו לאוין אלו להזהיר. וכבר ראינו בזה מבוכה גדולה בראשונים ז"ל. דהרמב"ם (לאוין נ"ד) כתב וז"ל שהזהירנו מהרחיק זרע עשו אחר הכנסם בדת. ר"ל שאנחנו מוזהרין מלהרחיק חתנותם. והוא אמרו יתעלה לא תתעב אדומי דור שלשי וגו' עכ"ל. וכן כתב אח"כ בלאו דלא תתעב מצרי עיי"ש. ובמנין המצות הקצר שבריש חבורו הגדול כתב וז"ל שלא להרחיק זרע עשו מן הקהל אלא עד שלשה דורות וכו' עיי"ש. וברמזי המצות שבריש הלכות איסורי ביאה כתב (בסי' כ"ו כ"ז) וז"ל שלא להרחיק דור שלשי מצרי מלבוא בקהל וכו'. וכן הוא לשון הסמ"ג (לאוין קט"ו קט"ז) עיי"ש. וכל זה הוא סתום ואינו מובן ענין האזהרה כלל. וכבר הרגיש החינוך שם בזה וכתב וז"ל ואל תשמע מדברינו שנהי' מצווים להתחתן עם המצרים או עם האדומים אחר שלשה דורות. שאין כוונת הכתוב לצוותנו להתחתן עמהם חלילה. והמשפחות המיוחסות שבישראל לא ירדו ממעלתן להתחתן עמהם. אבל ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור. ויודיענו שאין בהם איסור כלל במי שירצה להתחתן בהם וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ ענין האזהרה הוא רק

שלא להורות איסור מלהתחתן עמהם. והוא תמוה מאוד לענ"ד דמהיכא תיתי להורות איסור במה שלא אסרה תורה. עד שהוצרך הכתוב לאסור הוראה זו באזהרת לאו. וגם לא אשכחן איסור כזה בשום דוכתא. ואין רמז לאיסור זה כלל בכל התלמוד ולא בשאר דוכתי. והיותר תימא דהרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול אע"פ שבריש הלכות איסורי ביאה (ברמזי המצות שבריש הלכות אלו) הזכיר שני לאוין אלו כמשכ"ל. מ"מ בגוף חבורו בכל הלכות איסורי ביאה. ולא בכל חבורו לא הזכיר איסור זה שהזהיר עליו הכתוב בשני לאוין אלו כלל. וזה תמיהא גדולה בעיני. שאם הוא אזהרת לאו ע"כ שבא להזהיר על איזה ענין שלא לעשותו. והו"ל להביאו בהלכותיו. ולא להשמיט שני איסורים שנאסרו בתורה באזהרת לאו. וגם לא משמע הכי מסוגיא דפרק הערל (יבמות ע"ז ע"ב) דאמרינן התם בת מצרי שני שנשא בת ישראל מנ"ל דכשרה לכהונה וכו'. וכתבו בתוס' שם וז"ל תימא מהיכא תיתי לה דתיפסל. אילימא מחלל ואלמנה. מה להנך שכן לאו. תאמר במצרי שכן עשה. ואור"י דאתי מחלל דחייבי עשה כגון בעולה לכה"ג וכראב"י דאמר יש חלל מחייבי עשה עכ"ל עיי"ש. והשתא לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל אכתי איכא למיפרך מה להנך שכן לא הזהיר עליהם הכתוב באזהרת לאו שלא להרחיקם. תאמר במצרי דור שלישי שהזהיר הכתוב באזהרת לאו שלא להרחיקו. לעולם אימא לך דכשרה. וכן קשה מדאמרינן האם לקמן בסמוך דמצרי ואדומי אחד זכרים ואחד נקבות אסורין ילפינן מעריות דלא אסרן הכתוב אלא עד שלשה דורות אחד זכרים ואחד נקבות. ופרכינן מה לעריות שכן כרת. וקאמר ממזר יוכיח. מה לממזר שכן אסור בקהל לעולם. עריות יוכיחו וחזר הדין וכו'. הצד השוה שבהן שאסורין ואחד זכרים ואחד נקבות. אף אני אביא מצרי ואדומי וכו'. ורבנן מחלל דחייבי עשה וכראב"י עיי"ש. והשתא לדעת הרמב"ם וסייעתו האיכא למיפרך מה להנך שכן לא הזהיר הכתוב באזהרת לאו על הרחקתן. אבל מצרי ואדומי שהזהיר הכתוב עליהן בדור שלישי באזהרת לאו שלא להרחיקן לעולם אימא לך דנקבותיהן מותרות מיד. אלא ודאי גם במצרי ואדומי ליכא בזה אזהרת לאו. וכן משמע מדאמרינן בספרי (תצא פיסקא רנ"ב) ר"ש אומר מצרים טבעו ישראל בים. ואדומים קדמו את ישראל בחרב. ולא אסרם הכתוב אלא עד שלשה דורות. ועמונים ומואבים מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל. אסרם הכתוב איסור עולם. ללמדך שהמחטיא את האדם קשה מן ההורגו עיי"ש. והשתא אם איתא. עדיפא טפי הו"ל לומר. דלא זו שלא אסרם אלא עד שלשה דורות. אלא שגם הזהיר עליהם באזהרת לאו שלא לתעבם ולהרחיקם אחר שני דורות מלהתחתן עמהם. אלא ודאי אין בזה אזהרת לאו. ולא עדיפי

משאר גרים ושאר העמים. וכן יש להוכיח מסוגיא דפרק אלמנה לכה"ג (ס"ט ע"א) עיי"ש היטב ואין להאריך:

וראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שכתב במנין הלאוין וז"ל **צבי הארץ לגור בבא מצרי ואדומי. כי גר היית בארץ ויוציא עליך דיבה. צל קורתי באת לגור וקבתיך בחבה. כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרתה בה** עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה לשני הלאוין דלא תתעב. וכ"כ המפרש מהר"מ מועטי ז"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דלאוין אלו באו להזהיר שאם בא לגור בארץ ישראל שלא להרחיקו משם. וזהו שכתב קרא כי גר היית בארצו. ויש לו המשפט לומר לך כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי. שאם לא כן תעשה יוציא עליך דיבה כי עם כפוי טובה אתה. וכן כוונת הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו שכתב וז"ל **ולא תתעב מצרי בבוואו למגורים. ולא תתעב. אדומי בבואו להדומי** עיי"ש. וכוונתו מבוארת כדברי הר"י אלברגלוני ז"ל. והרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' צ"ט ק') נדחק כדרכו לפרש דברי הרשב"ג ע"פ דעת הרמב"ם. וכתב דלמגורים הוא מלשון גירות. והדומי הוא רגלי השכינה. ודבריו תמוהים ורחוקים אבל פשוט דלמגורים הוא מלשון לגור בארץ. והדומי הוא ג"כ מלשון והארץ הדום רגלי. ודבריו דברים אחדים עם דברי הר"י אלברגלוני כמו בהרבה מקומות אחרים. וגם בעל נתיב מצותיך נדחק להסב דברי שניהם לדרך אחר. ואינו נראה כלל. והדבר פשוט דס"ל דלא תתעב ענין אחר הוא. ולא קאי אדלמטה. על בנים אשר יולדו להם וגו'. אלא אדלעיל מיני' קאי. דכתיב לא תדרוש שלומם וטובתם. שדרשו בספרי מכלל שנאמר עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו יכול אף זה כן ת"ל וטובתם עיי"ש. ועל זה כתב קרא במצרי ואדומי לא תתעב וגו' כלומר אותם לא תרחיק מאהלך אבל עמך ישב וגו'. והנראה מדברי הר"י אלברגלוני והרשב"ג דאזהרות אלו קיימי אפי' על קודם שנתגיירו:

וראיתי להרשב"ש ז"ל בתשובותיו (סי' מ"ד) שכתב וז"ל מה ששאלו השלום מאדום ולא עשו אתם מלחמה. ועם סיחון ועוג עשו. לפי שדרכם היתה עליו והוא מיאן נתון את ישראל עבור בגבולו ויט ישראל מעליו. לפי שהוא אחיו והארץ נתנה לו ירושה והשם צוה לא תתעב אדומי. ואמרה תורה כי ארץ עשו נתתי לו ירושה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דאזהרת לא תתעב מצרי ואדומי היינו לענין שלא להתגרות אתם מלחמה ושלא לכבוש את ארצם. והיינו בהיותם בגיותם. שהרי כששאל ישראל שלום מאדום ולא רצו להלחם אתו הי' בגיותם. והנה בזה דבריו הם כדברי הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול. אלא דעיקר פירושו ללאוין דלא תתעב הוא נגד כל הראשונים ז"ל כולם. וגם נגד דברי אביו הרשב"ץ ז"ל בזה"ר. שדעתו כדעת הרמב"ם ז"ל. ולא אדע מדוע בחר

לו דרך לעצמו ולא הזכיר מדעתם כלום. וכתב דבריו כדברי המוסכם ופשוט. והיותר תמוה בעיני כי לענין החילוק שבין אדום לסיחון לא הי' צריך ללאו דלא תתעב כלל. שהרי בהדיא כתיב קרא (בפרשת ואתחנן) אתם עוברים בגבול בני עשו וגו' ונשמרתם מאוד אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר וגו'. הרי דכל מה שכתב הרשב"ש ז"ל מסברתו הוא מקרא מלא בתורה בהדיא. ולא משום לאו דלא תתעב. אלא בפירוש נצטוו על זה בלאו מיוחד. ולדעתי דברי הרשב"ש ז"ל אלו לקוחים מדברי הרמב"ן ז"ל (פרשת וישלח) שכתב על קרא דותמנע היתה פלגש וגו'. וז"ל והנה אנחנו נצטוינו בבני עשו שלא נתעב אותם ולא נקח את ארצם. והם כל בניו הידועים לו היושבים בשעיר. כי הם הנקראים אדום על שמו. אבל בן הפלגש אינו בכלל בני עשו ולא עמהם בארצם הי'. ונצטוינו בו בהיפוך לתעב אותו ולמחות את שמו עכ"ל עיי"ש. והבין הרשב"ש ז"ל דמש"כ הרמב"ן ז"ל שנצטוינו בבני עשו שלא נתעב אותם ולא נקח את ארצם. חדא הוא. וסיפא פירושא דרישא הוא. כאילו אמר שלא נתעב אותם דהיינו שלא נקח את ארצם. אבל הדבר פשוט דאין זו כוונתו. ומש"כ שלא נתעב אותם ולא נקח את ארצם. שני דברים חלוקים הם. שלא נתעב אותם כדכתיב לא תתעב אדומי וגו'. ושלא נקח את ארצם כדכתיב אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם וגו'. דבשתי אזהרות הללו שנצטוינו על בני עשו אין עמלק בן הפלגש בכלל. שאינו בכלל אדום ולא בכלל בני עשו. שעליהם בלבד הוא שנאמרו שתי אזהרות אלו. וכמו שביאר הרמב"ן שם. ומש"כ בסוף דבריו שם דעל עמלק נצטוינו להיפוך לתעב אותו ולמחות שמו. אע"ג דלא מצינו שום מצוה לתעב אותו אלא למחות שמו וזכרו מתחת השמים. דהיינו להלחם עמו ולהשמידו מתחת השמים. וא"כ משמע לכאורה דלהרמב"ן ז"ל אזהרת לא תתעב היינו שלא להלחם עמהם כמש"כ הרשב"ש ז"ל. אבל ז"א דודאי דעת הרמב"ן ז"ל היינו כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל שאינו אלא אזהרה שלא להרחיקו מלהתחתן עמו אחר שלשה דורות משנתגייר. וכמפורש בהדיא בדבריו ז"ל (בפרשת תצא) בקרא דלא תדרוש שלומם עיי"ש. אלא דכיון שהוזהרנו למחות זכרו מתחת השמים. ממילא נמי יש בכלל זה שלא להתחתן עמו לעולם ושלא לקיימו בתוכנו לתת לו שארית בארץ. אלא דהדבר תמוה לדברי הרמב"ן ז"ל דהרי ודאי אין מצות מחיית עמלק אלא קודם שנתגייר. אבל משנתגייר הרי אמרו דמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ולאו דלא תתעב לאחר שנתגיירו מיירי לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ובכללם הרמב"ן ז"ל כמשכ"ל. והיאך כתב דעל עמלק נצטוינו להיפוך לתעב אותו. וא"כ נראה

מזה כמו שהבין הרשב"ש ז"ל. ועי' ברמב"ם (פ"ו מהלכות מלכים ה"ד) ובראב"ד ובכ"מ שם ובמשכ"ל בשם הר"ב מגלת ספר וצ"ע ואכמ"ל בזה:

וראיתי בתרגום יונתן שתרגם על קרא דלא תתעב לא תרחקון אדומאה דאתי לאיתגיירא ארום אחוכון הוא. לא תרחקין מצראה דאתי לאתגיירא וכו'. מבואר דס"ל דהנך לאוין הם אזהרה שלא לדחות אדומי ומצרי שבאים אצלנו להתגייר. ועוברים בלאו כשלא רצו לקבלם. ולפ"ז נראה דגר מצרי ואדומי אין צריך לומר לו מה ראית שבאת להתגייר וכו'. ולהודיעו מקצת מצות קלות וחמורות. דמפרשינן טעמא (בפרק החולץ מ"ז ע"ב) משום דאי פריש נפרוש דא"ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת עיי"ש. וא"כ במצרי ואדומי שאם יפרוש ע"י דבריהם עוברים בלאו דלא תתעב. אסור שמא יפרוש. וזה דבר תמוה דסתמא תניא התם הכי בכל הגרים. וכן איתא (בפ"א דמסכת גרים) בכל הגרים כולם. ומיהו קצת יש לדחות ולומר דכיון דלא משום שהוא מצרי או אדומי אומרים לו כן. אלא לכל הגרים מכל העמים. משום דקשים גרים לישראל כספחת. אין זה בכלל לאו דלא תתעב אפי' להת"י. אבל אין זה נכון. וגם קשה מדאמרינן בפי"ג דיבמות (ק"ט ע"ב) עיי"ש היטב. מיהו לפמש"כ התוס' שם (בד"ה רעה וכו') אתי שפיר עיי"ש ואין להאריך בזה:

עכ"פ חזינן מבוכה רבה בענין אזהרה זו. ולכן ס"ל להר"א הזקן ז"ל בזה דלא כדעת הבה"ג. ואין בזה אזהרת לאו אלא שלילה בעלמא הוא. וכדעת רבינו הגאון ז"ל. והנה יש לחקור במאי דקיי"ל דלאו הבא מכלל עשה עשה. אם נימא דהכי נמי עשה הבאה מכלל לאו הרי זה לאו. דכי היכי דאמרינן דלאו הבא מכלל עשה עשה. הרי דתולדת העשה אע"פ שהוא לאו יש לו דין עשה. הכי נמי עשה הבא מכלל לאו אית לן למימר דתולדת הלאו אע"פ שהוא עשה ע"פ ענינו. מ"מ תולדתו הרי הוא כמותו ויש לו תורת לאו. או דילמא לא שנא וכל שיש בו צד עשה אינו אלא עשה. ולענין מלקות לא קמיבעיא לי. דודאי לא לקי דלא דמי ללאו דחסימה. כיון דלפי ענינו וצורתו עשה הוא כי קא מיבעיא לי לשאר ענינים. כגון לדחות ל"ת או להיות נדחה מקמי עשה וכיו"ב. ולכאורה נראה ראי' דדין ל"ת יש לו מדאמרינן בירושלמי (פ"ח דפסחים ה"א. ובפ"ק דקידושין הלכה ז') לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות את שהוא בבל תאכל חמץ הרי הוא בקום אכול מצה. ונשים הואיל והן בבל תאכל חמץ הרי הן בקום אכול מצה. והא תנינן כל מ"ע שהז"ג האנשים חייבין והנשים פטורות. א"ר מונא חומר היא מצות עשה שהיא באה מכח ל"ת עיי"ש בפ"מ ובקה"ע שאין פירושם נכון כלל. אבל ראיתי למהר"י נגאר ז"ל (בל"ה למוד קצ"ד) שפירש דהכי פריך והא תנינן וכו'. וכיון דהאי היקישא הוא בא לסתור הכלל הזה. לית לן למידרשי' להך מילתא. כיון דבלא"ה איצטריך הך היקישא

למילי אחריני. וכדאיתא בתלמודא דידן ובירושלמי (פרק כל שעה). ואימא אהני היקישא ואהני כללא. ועל זה משני רבי מונא חומר הוא מצות עשה שהיא באה מכח ל"ת. כלומר דמ"ע זו היא חמורה שהיא באה מכח שלילות הלאו. דפשטי' דקרא הכי קאמר לא תאכל עליו חמץ. אלא מהו שתאכל במקום החמץ. מצה. דליכא למיסר דבר הצריך למזון. וכיון שהוא חיוב השלילה א"כ הא בהא תליא. וקיום הלאו תלוי בעשה וכולה חדא מילתא היא. ודינה כל"ת ממש. ומיהו אי לאו היקישא ה"א דמ"מ אפשר לו בפירות וכיו"ב. ומשוה"כ איצטריך היקישא. ומ"מ אין כאן סתירת הכלל דהכא שאני עכ"ד עיי"ש. וא"כ מתבאר מדברי הירושלמי אלו דעשה הבאה מכלל לאו דינה כלאו. ואע"ג דהתם איצטריך להיקישא. היינו משום דהתם אין העשה מוכחת כ"כ ממשמעות הלאו אבל בעלמא ודאי כיון דהעשה נפקא ממשמעות הלאו דינה כלאו. ומה"ט נמי אע"ג דמהר"י נגאר ז"ל שם שפיר הוכיח דתלמודא דידן לא ס"ל בזה כהירושלמי שתהא מ"ע דמצה שאני משאר מ"ע עיי"ש בדבריו. מ"מ היינו דוקא בעשה דמצה. דאין העשה מוכחת כ"כ מתוך הלאו. ועוד דכיון דלאו דחמץ לאו גמור היא. ליכא למידק מיני' עשה למצה. די"ל חמץ אסור ומצה מותרת. אבל חיובא ומצוה לא שמענו. אבל בעיקר סברת הירושלמי בעלמא לא שמענו לתלמודא דידן דפליגא. וא"כ אית לן למימר דגם תלמודין הכי ס"ל:

ועוד נראה ראי' לפי מה שראיתי להרמ"ה ז"ל ביד רמה לסנהדרין (פרק חלק ק"ב ע"א) שהיתה לפניו הגירסא בגמרא שם כל שאינו עולה לרגל עובר בל"ת. וכתב על זה הרמ"ה ז"ל שם ולא ידענא מהיכא נפקא. ושוב כתב ואית דגרסי כל שאינו עולה לרגל עובר בעשה עיי"ש. וכן הוא בגירסא שלפנינו. אבל נראה דאין למחוק הגירסא הישנה שלפני הרמ"ה ז"ל. והכוונ' דכיון דאייתר קרא דלא יראו פני ריקם. דכתיב תלתא זימני. דייקינן מיני' ריקם לא יראו הא מלאים חייבים ליראות. ואע"ג דמאזהרת לאו ליכא למידק עשה. משום דאיכא למימר ריקם אסור הא מלאים מותר. אבל חיובא ליכא כמשכ"ל. היינו דוקא היכא דלא אייתר קרא ולגופי' איצטריך. משא"כ הכא דאייתר קרא. שפיר אית לן למימר דלהכי איצטריך למידק מיני' הא מלאים חייבים ליראות. וא"כ יש לנו עשה הבא מכלל לאו בחיוב עלי' לרגל. ושפיר קאמרינן דמי שאינו עולה לרגל עובר בלאו. והיינו מלבד העשה שבו עובר נמי בעשה הבאה מכלל לאו שדינה כלאו. ואין להקשות לפ"ז מדאמרינן (בפ"ק דחגיגה ד' ע"א) ת"ר זכור להוציא את הנשים וכו'. ופרכינן עלה למה לי קרא מ"ע שהז"ג היא וכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות. ומשני איצטריך. סד"א נילוף ראי' ראי' מהקהל וכו' עיי"ש. וכן הוא בפ"ק דקידושין (ל"ד ע"א) עיי"ש. והשתא מאי

פריך. הרי כיון דלאו נמי איכא במצות ראי' הו"ל בכלל מאי דתנן (פ"ק דקידושין) כל מצות ל"ת בין שהז"ג ובין שלא הז"ג אחד האנשים ואחד הנשים חייבין. דהא ליתא. דהרי בלא"ה אית בה ל"ת דלא יראו פני ריקם. ומאי פריך. הא איכא למימר דאיצטריך קרא דזכור להוציא את הנשים לגמרי ממצות ראי'. שאפי' נתראו פטורין מן הקרבן. ואינן עוברין בלאו דלא יראו פני ריקם. ולא תימא דנהי דפטורין ליראות. מ"מ כשבאו ליראות מיחייבי בקרבנן כאנשים. דהא אית בה לאו. ועכצ"ל דלהכי נמי לא צריך קרא. משום דקרא דלא יראו פני ריקם לא אתי אלא לפרש העשה דיראה. דכשבא לקיים עשה דראי' לא יראה בלא קרבן. וא"כ העשה היא עיקר. ומי שפטור מהעשה. ממילא הלאו נמי לית בי'. והילכך נשים שפטורות מהעשה משום דהו"ל מ"ע שהז"ג. ליתנייהו ג"כ בלאו. ולא צריך קרא למעוטינהו. וא"כ ממילא לא עדיפא העשה הבאה מכלל לאו דלא יראו מלאו דלא יראו גופי'. וכל הפטורין מעיקר העשה דראי' פטורין נמי ממילא מעשה זו. אע"פ שדינה כלאו. ושפיר פריך למה לי קרא. ובלא"ה נראה לפי מה שהעלו קצת אחרונים ז"ל ע"פ סוגיא דיבמות (פרק יש מותרות פ"ד ע"ב) וקידושין (סופ"ק ל"ה ע"א) ובריש פ"ק דתמורה דלאו שאין בו מעשה שהז"ג נמי נשים פטורות עיי"ש היטב. א"כ פריך התם שפיר מ"ע שהז"ג היא. משום דגם מצד עשה הבאה מכלל לאו דלא יראו פני ריקם אע"ג דחשיבא כלאו. מ"מ אין הנשים מתחייבות דהרי פשיטא דעכ"פ לא עדיף מלאו גמור שאין בו מעשה דאם הו"ל מצוה שהז"ג נשים פטורות. ואע"ג דבעשה דמצה הבא מכלל לאו דלא תאכלו עליו חמץ קאמר בירושלמי דיש לחייב נשים משום דהו"ל כלאו. אע"פ שאין בו מעשה. וכמשכ"ל. שאני התם דמ"מ עיקר הלאו דלא תאכל עליו חמץ דהעשה נפקא מיני' לאו שיש בו מעשה הוא. והילכך גם העשה דנפקא מכללו. כיון דעשה הבאה מכלל לאו הרי היא כלאו. איכא למימר דחשיבא כעיקר הלאו לענין שהנשים חייבות בו אע"ג דמצוה שהז"ג היא. אבל כאן דגם עיקר לאו דלא יראו פני ריקם הו"ל לאו שאין בו מעשה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות חגיגה) עיי"ש. פשיטא דהעשה דנפקא מכללו לא עדיפא מיני'. ואית לן למימר דהנשים פטורות ושפיר פריך התם. ומ"מ ודאי כל כיו"ב חשיב לאו. ואתי שפיר הגירסא הישנה דמי שאינו עולה לרגל עובר בלאו:

והשתא לפ"ז כיון דקראי דלא תתעב אדומי ולא תתעב מצרי אינם אלא שלילה. לומר שאין צריכין לתעב אותם בדור שלישי. וכדמסיים קרא בנים אשר יולדו להם בדור שלישי יבוא להם בקהל. א"כ שמעינן מהנך קראי עשה הבאה מכלל לאו לדור ראשון ושני שחייבין לתעבם. והו"ל כלאו לענין שמוזהרין שלא להתחתן עמהם עד דור שלישי. ומאי דקרינן בעלמא למצרי ואדומי בדור ראשון ושני חייבי עשה. היינו רק לענין מלקות

דלענין זה ודאי לא חשיבי אלא כעשה. אבל לכל דבר בעלמא הו"ל כלאו. וא"כ אפשר לכאורה לומר דזו כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות שתי עשין אלו הבאין מכלל לאו דלא תתעב מצרי לא תתעב אדומי. דדינם כלאו ונמנין במנין הלאוין. וממילא ניחא שפיר מה שמנאן בשתי מצות. דהרי בכל אחת כתיב לאו מיוחד בפ"ע. ועפ"ז הי' נראה ג"כ דזו היא כוונת הר"א הזקן ז"ל במש"כ נפקדתי מתעוב מצרי ואדומי ולפסול ראשוני עם הילד השני. אלא דנראה להגיה בדבריו במקום ולפסול שצ"ל לפסול. וכוונתו שממה שהזהיר הכתוב על התיעוב של מצרי ואדומי שמענו אזהרה לפסול מצרי ואדומי בדור ראשון ושני. וכמש"כ דמדכתיב לא תתעב דור שלשי שמענו שחייבין לתעב דור ראשון ושני. והו"ל עשה הבאה מכלל לאו דהו"ל כלאו ונמנה במנין הלאוין. וא"כ גם הר"א הזקן לא מנה במנין הלאוין אלא פסול דדור ראשון ושני דאדומי ודמצרי בלבד. אבל לאוין דלא תתעב לא מנה משום דס"ל דאינם אזהרה אלא שלילה וכמו שנתבאר:

אמנם נראה דאי אפשר לומר כן. דהרי להדיא מבואר בירושלמי (פ"א מהלכות ביכורים הלכה ה'. ובפ"ח דיבמות ה"ב. ובפ"ד דקידושין ה"ו) דבאדומי ומצרי דור ראשון ושני ליכא אלא לאו הבא מכלל עשה. דאמרינן התם רבי בא בשם רבי יוחנן ולד בוגרת כשר שהוא בל"ת שבא מכח עשה. והוא אשה בבתולי' יקח ולא בוגרת. וכל ל"ת שבא מכח עשה עשה הוא. התיב רבי הושעי' הרי דור שני של מצרי הרי הוא בל"ת שבא מכח עשה. (ואפי' הכי פסול) חזר רבי הושעי' ואמר לא דמי עשה שבישראל לעשה שבכהנים. עשה שבישראל אסור בכל. עשה שבכהנים אסור בכהנים ומותר בישראל עיי"ש. והשתא אם איתא דבמצרי ובאדומי דור ראשון ושני אית בהו עשה הבאה מכלל לאו. והרי היא כלאו. מאי פריך התם ממצרי לולד בוגרת. והא ולד בוגרת אינו אלא בלאו הבא מכלל עשה דאינו אלא כעשה. משא"כ מצרי שני שיש בו עשה הבאה מכלל לאו שהרי היא כלאו. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה חדא מתרתי. או דמצרי ואדומי בדור ראשון ושני אין בהן אלא לאו הבא מכלל עשה בלבד. והיינו משום דקרא דלא תתעב הו"ל אזהרת לאו כדעת הבה"ג והרמב"ם וסיעתם והילכך ליכא למידק מיני' עשה. משום דאיכא למימר בדור שלשי אסור לתעבם אבל בדור שני ושלשי מותר ומיהו חיובא ליכא. ואין בהן אלא לאו הבא מכלל עשה מדכתיב בנים אשר יולדו להם דור שלשי יבוא להם בקהל. הא דור שני וראשון לא יבואו בקהל. אי דנימא דעשה הבאה מכלל לאו לא חמירא כלל מלאו הבא מכלל עשה. ותרוייהו אינן אלא כעשה ואין שום חילוק ביניהם וכן נראה להדיא מדברי הירושלמי (פ"ט דפסחים ה"ג) דעשה הבאה מכלל לאו הרי זו עשה עיי"ש היטב. וגם אין נראה להגיה בדברי הר"א הזקן ז"ל. ודבריו נראין כפשוטן שמנה לאו

דלא תתעב אדומי ומצרי כדרכו ללכת בעקבי הבה"ג. וזהו שכתב נפקדתי מתעוב מצרי ואדומי וגם מנה לאו הבא מכלל עשה דנפק"ל מקרא דדור שלשי יבוא להם בקהל. וזש"כ ולפסול ראשוני עם הילד השני. כלומר עם הילדים מן הדור השני. וכן ראיתי להר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. שאחר שמנה לאו דלא תתעב ופירשו לפי דרכו כמשכ"ל. והפסיק בינתים בשאר מצות אחרות כתב וז"ל קדושת הכשר מצרי ואדומי לשלש דורות להכניסו תחת חבלך. קרוב מצרית שניה בבואה עם אפרוחיה לחסות תחת צלך שלך תשלך את האם ואת הבנים תקח לך עכ"ל עיי"ש. והדבר מבואר דכוונתו בזה ללאו הבא מכלל עשה דדור שלשי יבוא בקהל. אבל דור שני לא יבוא בקהל. הרי שהם מונים לאו הבא מכלל עשה במנין הלאוין. והוא תמוה טובא לכאורה:

ולכן נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל והר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל דס"ל דמאי דאמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה היינו עשה רק לענין דאין דינו כלאו ללקות עליו. כדהוה ס"ל ללישנא קמא אליבא דרב (בפרק בתרא דמכות) ולריש לקיש (בפ"ג דזבחים שם). אלא דינו כעשה לענין מלקות. אבל ודאי לאו גמור הוא לכל שאר ענינים כלאו הניתק לעשה ולאו שאין בו מעשה ושאר לאוין שאין לוקין עליהם. דאע"פ שדינם כעשה לענין מלקות ולענין כפרה. כמבואר בפרק בתרא דיומא (פ"ה ע"ב) דתנן התם תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל ל"ת. ופרכינן בגמרא עלה השתא על ל"ת מכפרת על עשה מיבעיא. ומשני אר"י הכי קאמר על עשה ועל ל"ת שניתק לעשה עיי"ש. והרי דלאו הניתק לעשה לא חמיר לענין תשובה יותר מעשה. ומ"מ ודאי לכל דבר דינו כלאו גמור ונמנה במנין הלאוין. והכי נמי לאו הבא מכלל עשה אינו כעשה אלא לענין חומר עונשו. אבל לכל שאר ענינים שבתורה הו"ל לאו. וכן נראה להדיא מלשון הסמ"ג (לאוין קט"ז) שכתב וז"ל ולאו הבא מכלל עשה הוא בעונש עשה ולא בעונש לאו עכ"ל עיי"ש. ואם לאו הבא מכלל עשה הו"ל עשה ממש לכל דבר ואיננו לאו כלל. מאי אשמעינן שהוא בעונש עשה ולא בעונש לאו. הרי כיון דהו"ל עשה פשיטא שאינו אלא בעונש של עשה ולא בענשו של לאו. אלא ודאי כדכתיבנא. דהו"ל לאו לכל דבר. אלא דלענין עונש אינו אלא בעונש עשה. כמו לאו הניתק לעשה דאין ענשו אלא כעשה כמבואר בפרק בתרא דיומא שם אע"ג דלאו גמור הוא. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ ריש פ"ג דמכות) שכתב וז"ל כל הלאוין הנזכרין בתורה נחלקי לשבעה חלקים. הששה אין חייבים עליהם מלקות. וחלק אחד חייבין עליו מלקות. ומה שאני אומר בכאן לאוין. ר"ל האזהרה בין שיהי' באחד מארבעה לשונות (של השמר פן אל ולא) או שיהי' אזהרה שהיא באה מכלל עשה כמו שנבאר. החלק הראשון מהם לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכו'. חלק

שני לאו שניתן לתשלומין וכו'. והחלק השלשי לאו שאין בו מעשה וכו'. והחלק הרביעי לאו שניתק לעשה וכו'. החלק החמשי לאו הבא מכלל עשה. וכזה שנאמר בכה"ג והוא אשה בבתוליה יקח מלמד שאסור לו ליקח בעולה. כי לפי שלא נאמר בו לא יקח אם עבר ולקח בעולה אינו חייב מלקות כמו אם לקח אלמנה או גרושה או זונה או חללה. וכן אמרו במצרי ואדומי בנים אשר יולדו להם בדור שלשי יבא להם בקהל הודיע לנו שדור ראשון ודור שני לא יבא בקהל. ואם עבר אינו חייב מלקות לפי שלא נאמר בו לאו בפירוש. כמו שנאמר לא יבא ממזר וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה בהדיא מדבריו דהו"ל לאו גמור לכל דבר אלא שאין לוקין עליו משום שלא נאמר הלאו בפירוש. אבל מ"מ יש עליו תורת לאו והוא מכלל הלאוין שאין לוקין עליהם וחלק מהם. וכן נראה מדברי הה"מ (ריש פ"ב מהלכות מאכלות אסורות) שכתב דאע"ג דאין מזהירין מן הדין היכא דאיכא לאו הבא מכלל עשה עונשין ומזהירין מה"ד עיי"ש. וכבר הכריחו האחרונים ז"ל בכוונתו דדוקא היכא דאיכא לאו הבא מכלל עשה. דסוף סוף לאו הוא אלא שאין לוקין עליו. אבל היכא דליכא אלא עשה ממש אין עונשין ואין מזהירין. כמש"כ מהר"י אלפאנדרי ז"ל במוצל מאש (ח"א סי' כ') ובשעה"מ (ריש פ"ב מהלכות מאכלות אסורות) עיי"ש. ובשאר אחרונים. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דלאו הבא מכלל עשה אין עליו תורת עשה ממש אלא הוא מכלל הלאוין שאין לוקין עליהם ורק לענין זה בלבד הוא שאמרו לאו הבמכ"ע עשה. ועי' ג"כ בתרומת הדשן (סי' קכ"ה) עיי"ש היטב וכן מתבאר מדברי הירושלמי (בסנהדרין פרק ארבע מיתות ה"י) דאמרינן התם ולמה לא תנינן ידעוני בכריתות (פי'. במנין מחייבי כריתות (שבריש פ"א דכריתות) שלא מנה אלא אוב לחוד ולא ידעוני). רבי חזקיה בשם ריש לקיש מפני שנכללו כולם בלאו אחד אל תפנו אל האובות ואל הידעונים וגו' רבי יוסא בשם ריש לקיש מפני שהוא בל"ת שבא מכח עשה. ופי' בפ"מ שם וז"ל קסבר הואיל דאל תפנה אצל האובות הוא דכתיב. לא קאי הלאו אלא על האובות. אבל ידעונים דכתיב בתרי' כלאו הבא מכח עשה הוא ולא הוי אלא עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא מזה דהא דאמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה. אין זה משום דבקרא כתיב לשון עשה והילכך יש עליו תורת עשה שהוא בא מכללו. דא"כ אין זה ענין לכאן כלל. דהרי כאן לאו הוא דכתיב בקרא ולא עשה. רק שאין הלאו מפורש בידעוני כמו באובות. אבל ענין הכתוב ודאי מוכיח דגם ידעוני הוא בכלל הלאו דרישא דקרא. אלא ודאי גם לאו הבא מכלל עשה לא אמרינן שאין לוקין עליו אלא משום שאין הלאו מפורש בהדיא בקרא. אבל מ"מ ודאי לאו הוא דהוי. כדמוכח מענינא דקרא. ולא קרי לי' עשה אלא לענין מלקות בלבד. והילכך שפיר קאמר דגם ידעוני הו"ל כל"ת שבא מכלל עשה. משום

דגם בידעוני אין הלאו מפורש בהדיא בקרא. אע"ג דמקרא ודאי משמע דגם ידעוני בכלל לאו דאל תפנו מ"מ לא מתפרש בהדיא אלא באובות בלבד. והכי נמי בלאו הבא מכלל עשה ממשמעותא דקרא שמענו אזהרת לאו. אלא משום שאינו מפורש בהדיא בקרא אין לוקין עליו. ואע"ג דבירושלמי שם מסיק דלא כר"י בשם ר"ל אלא לאו דידעוני נמי חשיב כלאו גמור לכל דבר. היינו דוקא התם משום דשני פרטים שנאמרו בלאו אחד הו"ל כאילו נתפרש הלאו בהדיא בקרא בכל אחד מן הפרטים. אבל ודאי בעיקר סברתו ליכא מאן דפליג. דלענין מלקות בעינן שיהא הלאו מפורש בקרא. וזהו טעמא דלאו הבמכ"ע. דאע"ג דודאי לאו הוא כמשמעות הכתוב. מ"מ כיון שאינו מפורש בקרא אין לוקין עליו. דלא דמי ללאו דחסימה. ומדברי הירושלמי הללו נראה להדיא דה"ה ללאו הבא מכלל לאו שאין לוקין עליו מהאי טעמא וזה דלא כמש"כ התוס' יו"ט (בפ"ז דבכורות מ"ג) אליבא דהרמב"ם ז"ל עיי"ש ואכמ"ל בזה. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין רנ"ב רנ"ג) ועכ"פ מתבאר מזה דלהבמכ"ע הו"ל לאו ככל שאר לאוין שאין לוקין עליהם ואין עליו תורת עשה כלל:

וכן נראה מדאמרינן בירושלמי (פ"ג דדמאי סוף ה"א) כהנים המגבלין בטהרה לא יהיו מדוקדקין בחצרות של אוכלי שביעית. אית תנויי תני מדקדקין וכו'. מ"ד אין מדקדקין מבריחו מן הקלה ומכניסו לחמורה. טבל בעון מיתה ושביעית בלא תעשה עיי"ש. וכבר נתקשו בזה האחרונים ז"ל איזה ל"ת יש באכילת פירות שביעית. דהרי ספיחי שביעית אינם אסורים באכילה אלא מדבריהם. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות שמיטה ה"ב) עיי"ש. ופירות שביעית לאחר זמן הביעור ליכא בהו אלא לאו הבא מכלל עשה. כמבואר בפרק בתרא דיומא (פ"ג ע"א) עיי"ש בפירש"י וברמב"ם (ריש פ"ז מהלכות שמיטה). ואפי' פירות שביעית שע"י זריעה וקצירה בשנת השביעית נמי אין בהן אלא לאו הבא מכלל עשה אפי' למ"ד דאסורין מדאורייתא. והיינו מדדרשינן בספרא (פרשת בהר) מדכתיב והיתה שבת הארץ וגו' מן השבות בארץ אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור. כמו שפירש הר"ש משאנץ ז"ל (בפירושו לספרא שם) עיי"ש. ופירות שביעית שלא הפקירן אפי' להסוברין שאיסורן מדאורייתא. נמי אין בהן אלא לאו הבא מכלל עשה. כמו שהכריח הראב"ד ז"ל בפירושו לספרא שם. דאע"ג דבספרא דריש לה מקרא דענבי נזירך לא תבצור. מ"מ ע"כ עיקר מילתא לא מהך קרא נפקא לן. אלא אקרא דוהיתה שבת הארץ וגו' הוא דסמיך עיי"ש ואע"ג דמדברי הר"ש משאנץ ז"ל משמע דס"ל דשמור יש בו לאו עיי"ש בדבריו. מ"מ הרי בלא"ה כבר הסכימו רוב הראשונים ז"ל דעיקר איסור שמור אינו אלא מדבריהם בעלמא. וגם בתוס' רי"ד בסוגיא דיומא שם כתב דשמור

אין באיסור אכילתו אלא לאו הבא מכלל עשה עיי"ש. וגם בספיחי שביעית להסוברים דאיסור אכילתן מדאורייתא אין בהן איסור לאו. דהרי לא נפקא לן איסורן אלא מדכתיב הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואותנו. כמבואר בפסחים פרק מקום שנהגו (פסחים נ"א ע"ב) עיי"ש ובמש"כ התוס' שם והר"ש (ריש פ"ט דשביעית). ואין זה לשון לאו לכ"ע. ואין זה ענין ללאו דלא ביערתי ממנו בטמא ולא אכלתי באוני ממנו וגו'. כמתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) עיי"ש. ובודאי לא עדיף מלאו הבא מכלל עשה. וא"כ דברי הירושלמי אלו דאמרו דשביעית איסור אכילתו בל"ת תמוהים טובא. ומה שרצו לתרץ בזה קצת בגליון הירושלמי אינו נכון כלל. אבל נראה דמזה ראי' דלאו הבא מכלל עשה הו"ל לאו גמור לכל דבר אלא שאין לוקין עליו. ולפי זה שפיר י"ל דמה שאמרו בירושלמי דשביעית בל"ת. היינו פירות שביעית לאחר זמן הביעור דהו"ל בלאו הבמכ"ע. מדכתיב לבהמתך ולחיה אשר בארצך תהי' כל תבואתה לאכול. דדרשינן מיני' כל זמן שחיה אוכלת מן השדה אתה אוכל ממה שבבית. כלה לחיה מן השדה אי אתה אוכל ממה שבבית. כדאמרינן בפרק מקום שנהגו (פסחים נ"ב ע"ב) ובנדה פרק בא סימן (נדה נ"א ע"ב) ובפ"ק דתענית (ו' ע"ב) ובספרא (פרשת בהר) עיי"ש. וכן השמור בשביעית לדעת הראב"ד ז"ל ותוס' רי"ד שהבאתי. דס"ל דהו"ל בלאו הבא מכלל עשה מקרא דוהיתה שבת הארץ וגו' מן השבות בארץ אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור:

וכן נראה מדברי הירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) דאמרינן התם בעון קומי רבי איליא עד כדון בעשה. בל"ת מנין. ת"ל ובאת שמה והבאתם שמה. מה אנן קיימין אם בעשה הרי כבר אמור. אלא אם אינו ענין בעשה תניהו ענין בל"ת עיי"ש. והדברים תמוהים ואינם מובנים כלל לכאורה. דכיון דהך קרא הו"ל עשה איך אפשר ללמוד ממנו ל"ת משום דאייתר קרא ולא איצטריך לעשה. וכבר עמד בזה בקה"ע שם. ומה שרצה לתרץ בזה מלבד דאינו במשמע לשון הירושלמי. בלא"ה גם לפי דבריו לא תיקן כלום עיי"ש בדבריו ואין להאריך. ובפרט דלפ"מ שפירש הפ"מ שם אין התחלה לדבריו כלל. אבל נראה דדברי הירושלמי מבוארים כפשוטן. דהרי הדבר ידוע דמכלל עשה גמורה ליכא למידק לאו הבא מכלל עשה. כמבואר בפרק הבא על יבמתו (יבמות נ"ד ע"ב) דאמרינן רמז ליבמה בחיי בעלה דאסורה מניין. סברא היא. מדאמר רחמנא לאחר מיתת בעלה שריא מכלל דבחיי בעלה אסורה. ודילמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות עיי"ש. הרי דכיון דקרא דיבמה יבא עליה הו"ל מצות עשה ליכא למידק מינה הא בחיי בעלה אסורה. משום דאיכא למימר לאחר מיתת בעלה מצוה. הא בחיי בעלה רשות אבל איסורא ליכא. והיינו משום דקרא לגופי' איצטריך לאשמעינן דלאחר מיתת בעלה

איכא מצוה לייבם. ומדלא כתב קרא מצוה זו אלא לאחר מיתת בעלה ממילא אין לנו מצוה אלא לאחר מיתת בעלה. אבל בחיי הבעל לא שמענו מצוה. וא"כ אינו אלא רשות. אבל למידק מיני' איסורא בחיי בעלה אי אפשר. דהרי קרא לגופי' איצטריך למיכתב ולא לדיוקא אתי. וכיו"ב כתב הר"ן ז"ל (בב"מ פרק איזהו נשך (בבא מציעא ע' ע"ב)). הביאו בכ"מ (ריש פרק ה' מהלכות מלוה) עיי"ש. והא דאמרינן ביבמות שם (לקמן נ"ה ע"ב) יבמה לשוק מנ"ל. אי למ"ד לאו לאו. אי למ"ד עשה עשה. ופירש"י אי למ"ד עשה דכתיב יבמה יבא עליה ולא אחר ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. הרי דדייקינן מהך קרא לאו הבא מכלל עשה אע"ג דאיצטריך לגופי' למצות עשה דיבום. כבר עמד בזה הרמב"ן ז"ל שם. וז"ל ויש לי לעיין בהאי עשה. דילמא יבמה יבא עלי' מצוה ואחר רשות כדאמרינן לעיל. וי"ל אורעה כל הפרשה להוציא אחר. הילכך יבמה ודאי מצוה ואחר אסור עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דהתם נמי אייתר קרא. דודאי אי לא הוה כתיב אלא מיעוטא דיבמה יבא עלי'. לא הוה שמעינן מיני' איסורא בלאו הבא מכלל עשה לאחר. משום דקרא לגופי' איצטריך. אלא דממילא נשמע דלאחר ליכא מצוה. דלא כתיבא מצוה אלא ביבמה לחוד ולא באחר. אלא דבכל אותה פרשה כולה איכא כמה מיעוטי למעט אחר. וכל היכא דאיכא יתורא בקרא שפיר דייקינן מיני' לאו הבא מכלל עשה. אע"ג דעיקר קרא במצות עשה כתיב דאיצטריך לגופי'. ועפ"ז יתבארו ג"כ דברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות יבום וחליצה הלכה י"ב) עיי"ש היטב ואין להאריך. ומיהו בלא"ה כבר דחה הרשב"א ז"ל דבריו שם (בפ"ק דיבמות י"א ע"א) עיי"ש בדבריו. וכן כל שאר הראשונים ז"ל שם לא ס"ל כדברי הרמב"ם ז"ל שם:

ומה שפירש"י (בפ"ב דכתובות כ"ד ע"ב) דנשיאות כפים לזר הוא איסור עשה. מדכתיב כה תברכו אתם ולא זרים ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. הרי דאע"ג דנשיאות כפים לכהנים מצות עשה ואיצטריך לגופי'. ואפי' הכי דייקינן מינה לאו הבא מכלל עשה לזרים. כבר חלקו על דבריו התוס' בשבת (פרק כל כתבי קי"ח ע"ב) בד"ה אילו עיי"ש. וכמו שביאר דבריהם לנכון הט"ז (באו"ח סי' תכ"ח סק"ב) עיי"ש. וכבר קדמו בעיקר דבריו המהרי"ט ז"ל (בראשונות סי' קמ"ט) עיי"ש בדבריו ובמש"כ על דבריו לעיל (עשין א'). וכן נראה דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל והסמ"ג והטור שלא הביאו איסור זה דנשיאת כפים לזר אע"פ שמבואר הוא בגמרא שם. אלא ודאי ס"ל כדעת התוס' וכמו שביארו דבריהם המהרי"ט והט"ז דאין בה אלא איסור מוציא ש"ש לבטלה. והו"ל איסור עשה מקרא דאת ה' אלקיך תירא. וכבר הביאו כל הפוסקים איסור ברכה לבטלה. ושוב אין צורך להביאו לענין נשיאות כפים. וכבר הביא הר"א אב"ד ז"ל (באשכול ח"א סי' ט"ו)

דעת ראשונים ז"ל החולקים על רש"י בזה וס"ל דליכא בזה אלא איסורא דרבנן משום ברכה לבטלה עיי"ש בדבריו. ומיהו גם דברי רש"י ז"ל אפשר ליישב ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל ביבמות שהבאתי לעיל. משום דגם בעשה דברכת כהנים אורעה כל הפרשה כולה למעט זרים. דבראש הפרשה כתיב אהרן ובניו וכתיב כה תברכו דמשמע אתם ולא זרים. כדפירש"י. וכתיב אמור להם דהיינו לכהנים כדדרשינן בסוטה (פרק אלו נאמרין ל"ח ע"א) עיי"ש. וכתיב ושמו את שמי וגו' והיינו כהנים. ועוד כמה מיעוטי. והילכך אע"ג דעיקר קרא במצות עשה כתיב. שפיר איכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה לזרים. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ עיקר הדבר ודאי מוכרח לכ"ע. דבעלמא כל היכא דקרא במצות עשה כתיב ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה. וכמבואר בסוגיא דיבמות שם. ועי' במש"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש היטב. וכ"כ הר"ב פרי חדש (באו"ח סי' תע"א סק"ב) על מש"כ הרוקח (סי' ר"פ) דהאוכל מצה בע"פ עביד איסורא מדכתיב בערב תאכלו מצות. ומשמע דס"ל דאסור מדאורייתא. דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. וכההיא דאמרינן (בפרק כל שעה) ואכלו את הבשר בלילה הזה. בלילה אין ביום לא ולאו הבא מכלל עשה עשה. וליתא דהתם מייתר קרא אבל הכא דרשינן לי' לקובעו חובה בזה"ז או לטמא ושהי' בדרך רחוקה. כדאי' בפרק כל שעה ובסו"פ ערבי פסחים. וכן בירושלמי (דר"פ ע"פ) ליתא דרשא זו. וכ"כ הרמב"ם שאין איסור אכילת מצה בע"פ אלא מדבריהם. ולכן העיקר דהרוקח מדנפשי' אסמכי' אקרא עיי"ש בדבריו. ואף דמש"כ דהרוקח מדנפשי' כתב כן אינו כן. ואשתמיטתי' שדבריו נובעים מדברי הבה"ג (ריש פ"ב מהלכות פסח). והובא גם בהלכות פסחים לרבינו יצחק אבן גיאת ז"ל. וכ"כ בספר הפרדס לרש"י (סי' קכ"ט) עיי"ש. מ"מ עיקר דבריו ודאי נכונים היטב ומוכרחים דאסמכתא בעלמא הוא. משום דקרא למצות עשה כתיב ואיצטריך לגופי'. וליכא למשמע מיני' לאו הבא מכלל עשה שלא לאכול ביום. דאיכא למימר בערב חובה וביום רשות. ולא דמי להההיא דסו"פ כל שעה דדריש מדכתיב בלילה הזה לאו הבא מכלל עשה לאוכל כזית צלי מבעוד יום. משום דהתם אייתר קרא להכי. והלכך אע"ג דעיקר הך קרא במצות עשה כתיב שפיר שמעינן מיני' לאו הבא מכלל עשה לאוכל ביום. ועי' בפי' מסכת כלה לראב"ן הירחי ז"ל (פ"א) עיי"ש:

איברא שראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' ת"ח) שכתב וז"ל צוה הקב"ה ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש וכו'. ואין אוכלין אותו אלא בלילה ולא ביום. דכתיב בלילה הזה בלילה ולא ביום. ואע"ג דאמר ר"ע הכי ור"א פליג עלי' ומיבעי לי' בלילה לגז"ש. מודה ר"א שאינו נאכל ביום. דכתיב בלילה. ותרתי משמע לי' מקרא עכ"ל עיי"ש. וכן כתבו

בתוס' הרי"ח ותוס' הרא"ש ז"ל (בפ"ק דברכות ט' ע"א) דלר"א בן עזרי' הך דרשא דר"ע בלילה ולא ביום ממילא שמעינן לה. דלילה אתי למעוטי יום עיי"ש בדבריהם ז"ל. הרי לכאורה מבואר דס"ל דאפי' היכא דעיקר קרא במ"ע כתיב ולא אייתר. שמעינן מיני' שפיר לאו הבא מכלל עשה. אבל דבריהם תמוהים לכאורה. דהרי ודאי בכל כיו"ב כל כמה דלא אייתר קרא ליכא למידק מיני' איסורא ביום. די"ל בלילה מצוה וביום רשות. מיהו אפשר לומר דס"ל דבאכילת קדשים דמשולחן גבוה קא זכו. כיון דלא צוה הכתוב לאכול אלא בלילה ממילא לא זכו בהו מקמי הכי. וממילא איכא איסורא לאכול ביום. והכי משמע בפסחים (בפרק תמיד נשחט נ"ט ע"ב) עיי"ש. ועי' בפ"ב דביצה (כ"א ע"א) בתוס' ד"ה אבל. ובפ"ק דב"ק (י"ב ע"ב) בתוס' ד"ה ומחיים וכו' עיי"ש. ואע"ג דבסופ"ב דפסחים (מ"א ע"ב) מבואר דבאכילת הבשר ביום איכא לאו הבא מכלל עשה עיי"ש. איכא למימר דודאי היינו דוקא אליבא דר"ע דאייתר לי' קרא. אבל לראב"ע דלא אייתר קרא לית בה לאו הבמכ"ע. והרא"ם והרי"ח והרא"ש ז"ל לא באו אלא לומר דראב"ע נמי מודה דאיסורא מיהא איכא ביום. דממילא משמע וכמו שביארנו ואין להאריך. ועכ"פ ודאי הדבר מוכרח דבכל כיו"ב ליכא למידק לאו הבא מכלל עשה. כל כמה דלא אייתר קרא להכי:

וכן מבואר בסוגיא דפ"ג דזבחים (ל"ד ע"א) דאמרינן התם המעלה איברי חיה ר"י אמר עובר בעשה בהמה אין חיה לא. ור"ל אמר אינו עובר עליו בולא כלום ההוא למצוה. ופירש"י וז"ל ההוא למצוה בהמה מצוה להקריב וחיה רשות וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דכיון דקרא למצוה איצטריך ליכא למידק מיני' איסורא בלאו הבא מכלל עשה לאיברי חיה. אלא אמרינן דליכא מצוה אלא בבהמה. כיון דלא כתיב קרא אלא בבהמה. וא"כ איברי חיה אינם אלא רשות. ואפי' לר"י דאמר התם דבאיברי חיה עובר בלאו הבא מכלל עשה. היינו משום דס"ל דאייתר קרא להכי. וכמבואר התם בברייתא דמייתי מינה התם סייעתא לר"י ותיובתא לר"ל. דקתני אילו נאמר קרבן להשם בהמה. הייתי אומר חיה בכלל בהמה כענין שאמר וכו' ת"ל בקר וצאן בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה. יכול לא יביא ואם הביא כשר. הא למה זה דומה לתלמיד שאמר לו רבו הביא לי חטים והביא לו חטים ושעורים שאינו כמעביר על דבריו אלא מוסיף על דבריו וכשר. ת"ל בקר וצאן (ופירש"י ז"ל תרי בקר וצאן כתיבי התם וכו' עיי"ש) בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה. הא למה זה דומה לתלמיד שאמר לו רבו אל תביא לי אלא חטים והביא לו חטים ושעורים. שאינו כמוסיף על דבריו אלא כמעביר על דבריו ופסול עיי"ש. הרי להדיא דדוקא משום דאייתר קרא להכי הוא דשמעינן לאו הבא מכלל עשה לאיברי חיה ופסול.

אבל אי לאו דאייתר קרא לא הוה שמעינן מיני' איסורא אלא רשות ואינו כמעביר על דברי הכתוב אלא כמוסיף וכשר. ומאי דקתני בברייתא יכול לא יביא וכו'. היינו רק לומר יכול ליכא מצוה להביא. אבל איסורא ודאי ליכא בהכי. וכדמסיים וקתני למה זה דומה וכו' שאינו כמעביר על דבריו אלא כמוסיף וכו'. ולא אתי אלא לומר דה"א דנהי דליכא מצוה באיברי חיה. מ"מ איסורא נמי ליכא ואינו אלא רשות. דלא אייתר קרא. ולזה מסיק דליתא דודאי איכא יתורא בקרא ושמעינן מיני' לאו הבא מכלל עשה. והו"ל כמעביר על דבריו ופסול. הרי מבואר דעכ"פ לכ"ע מקרא דאיצטריך למצוה ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה אלא היכא דאייתר קרא להכי. ואין להקשות לפ"ז בההיא דאמרינן (בפרק בתרא דמכות י"ח ע"ב) אמר ר"ג אמר רב כהן שאכל מחטאת ואשם לפני זריקת דמים לוקה. מאי טעמא דאמר קרא ואכלו אותם אשר כופר בהם. לאחר כפרה אין לפני כפרה לא ולאו הבא מכלל עשה לאו הוא וכו' עיי"ש. והשתא קשה לכאורה דכיון דהך קרא דואכלו אותם אשר כופר בהם הו"ל מצות עשה. כמבואר בפסחים (פרק תמיד נשחט נ"ט ע"א) ובכל הסוגיא שם עיי"ש. והרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו עשה זו דאכילת בשר קדשים במנין העשין מהך קרא. וא"כ היכי יליף מיני' לאו הבא מכלל עשה בלפני זריקת דמים. ודילמא לאחר כפרה מצוה הא לפני כפרה רשות. אבל לק"מ דמלבד די"ל דאדרבה גם מההיא דהתם מוכרח כמש"כ. דהרי התם פרכינן עלה מדתניא אותה תאכלו ולא בהמה אחרת תאכלו וכו'. ומסיק אלא אי אתמר הכי אתמר אמר ר"ג א"ר זר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה פטור. מ"ט דא"ק ואכלו אותם אשר כופר בהם. כל היכא דקרינן בי' ואכלו אותם וגו' קרינן בי' וזר לא יאכל וגו'. וכל היכא דלא קרינן ואכלו אותם אשר כופר בהם לא קרינן בי' וזר לא יאכל עיי"ש. והשחא אם איתא דגם בכה"ג שמעינן לאו הבא מכלל עשה. א"כ נהי דאיתותב מברייתא במאי דהוה ס"ל דלאו הבא מכלל עשה לוקין עליו. והוכרח לחזור בו דלא אמר רב לוקה אלא פטור אמר רב מ"מ לא הו"ל למיהדר בי' לגמרי מלישנא קמא. אלא הו"ל לומר דהכי קאמר רב כהן שאכל מחטאת ואשם לפני זריקת דמים פטור דא"ק ואכלו אותם אשר כופר בהם. לאתר כפרה אין לפני כפרה לא ולאו הבא מכלל עשה עשה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דמשום דהך קרא הו"ל מצות עשה ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה כלל. ולא איצטריך רב לאשמעינן בכהן דפטור משום לאו זה. דפשיטא דהרי ליכא הכא מהך קרא שום לאו כלל. ואפי' איסורא בעלמא ליכא למשמע מיני'. ואע"ג דודאי אית בה איסורא מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך. כמבואר בסוגיא דהתם לעיל. ולדעת ר"י ז"ל (בתוס' שם) אפי' מלקות נמי אית בה מלאו זה עיי"ש. וכן דעת הרמב"ם (פי"א מהלכות מעה"ק)

והסמ"ג (לאוין שכ"ו) עיי"ש. מ"מ מהך קרא דואכלו אותם אשר כופר בהם דמייתי רב מיני'. אפי' איסורא בעלמא ליכא למידק מיני'. וכן מאי דקאמר רב בלישנא בתרא דזר פטור. היינו נמי דוקא מהך קרא דוכל זר לא יאכל. אבל מ"מ ודאי לוקה מלאו דלא תוכל לאכול בשעריך. כמש"כ הרמב"ם והסמ"ג שם עיי"ש. ולזה ע"כ הוכרח למיהדר בי' לגמרי ממאי דקאמר אליבא דרב בלישנא קמא. ולאוקמי מימרא דרב במילתא אחרינא לגמרי. ואין הכי נמי דהוה מצי למיפרך אלישנא קמא דרב מהאי טעמא דליכא הכא לאו הבמכ"ע כלל. אלא כיון דאשכח ברייתא דקתני בה בהדיא איפכא פריך מינה. וסוגיא כזו ממש איתא נמי בחולין (פרק בהמה המקשה ע"ד ע"ב). וכמש"כ התוס' שם (בד"ה חלבו דמאי) עיי"ש היטב. וא"כ אדרבה מסוגיא דהתם נמי מוכרח כמו שביארנו דמקרא דאיצטריך למצוה ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה. ובלא"ה לק"מ בסוגיא דהתם די"ל דאפי' ללישנא קמא דרב לא משמע לי' מהך קרא לאו הבא מכלל עשה לפני כפרה אלא משום דס"ל דאייתר הך קרא להכי. דלענין דאכילת כהנים היא מכלל הכפרה כבר נפק"ל מקרא דאותה נתן לכם לכפר וגו'. וכדתניא בספרא (פרשת שמיני) מנין שאכילת קדשים כפרה לישראל ת"ל ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליכם וגו'. הא כיצד כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים עיי"ש. והביאה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין פ"ט) עיי"ש. וגם עיקר מצות אכילת קדשים כבר נפק"ל מדכתיב ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל. כדפירש"י ז"ל בברכות (פרק שלשה שאכלו מ"ח ע"ב) בד"ה כי הוא יברך וכו' עיי"ש. ולדעת הבה"ג עיקר עשה דאכילת קדשים נפק"ל מדכתיב ואכלתם שם לפני השם אלקיכם וגו' בין בקדשים קלים בין בקדשי קדשים. וכ"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שצ"ה) עיי"ש. וא"כ כולי' הך קרא דואכלו אתאשר כופר בהם אייתר למידרש מיני' לאו הבא מכלל עשה ללישנא קמא דרב. אבל בעלמא ודאי גם ללישנא קמא דרב בכל כיו"ב ליכא למידק לאו הבא מכלל עשה:

וכן מתבאר להדיא מסוגיא דעירובין (פרק בתרא צ"ו ע"א) ובפרק בתרא דר"ה (ל"ג ע"א) ובחולין (פרק כיסוי הדם פ"ה ע"א) דאיפליגו התם בסמיכת נשים. דלרבי יהודה נשים אין סומכות דכתיב דבר אל בני ישראל ולא בנות ישראל. ורבי יוסי ור"ש אומרים נשים סומכות רשות עיי"ש. ומבואר בסוגיא שם דאפי' לרבי יהודה אין לנו מהך קרא איסורא בסמיכת נשים. אלא דס"ל לרבי יהודה דכיון דשמעינן מדכתיב בני ישראל דלבנות ישראל לא נאמרה מצות סמיכה. ממילא אסורות לסמוך משום עבודה בקדשים שלא לצורך. או משום איסור בל תוסיף. כמבואר בפירש"י ובתוס' שם ושאר ראשונים שם עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דכיון דסמיכה הו"ל מצוה ס"ל לכ"ע דליכא למידק ממיעוטא

דבני ישראל אלא רשות. לומר דלבנות ישראל לא נאמרה מצוה זו. אבל לומר שתהא הסמיכה אסורה לבנות ישראל בלאו הבא מכלל עשה. ליכא למ"ד. ועפ"ז נראה במה שנסתפק בפד"ר (בדרך מצותיך) בההיא דדרשינן והקטירו בני אהרן ולא בנות אהרן. אם עברו בנות אהרן והקטירו אם נימא דאדהדרינהו קרא לאיסורא קמא והו"ל כזר להתחייב מיתה. או נימא דלית בהו אלא לאו הבא מכלל עשה עיי"ש בדבריו. ולדידי אין בזה שום ספק כלל דלא שייך בזה לאו הבא מכלל עשה. וכן בכולהו הנך דדרשינן (בפ"ק דקידושין ל"ו ע"א) למעוטי נשים. הגשות וקמיצות ומליקות וקבלות עדכתיב בהו בני אהרן ולא בנות אהרן. כיון דהנך עבודות מצות נינהו בבני אהרן. ליכא למשמע מהך מיעוטא אלא לומר דבנות אהרן אינן בכלל מצות אלו אבל איסורא לא שמענו. וכיון דודאי הדבר פשוט בכל דוכתי דנשים פסולות לכולהו עבודות שבמקדש דבעו כהונה. ע"כ מוכרח לומר דהיינו משום דאמרינן דכיון דאימעיטו מכלל בני אהרן לענין שאין מצות אלו נוהגות בהן. ממילא הדרי לאיסורא קמא דהו"ל כזרים. וא"כ הן במיתה. ומיהו אפשר לומר דכיון דכמה קראי כתיבי אצל עבודת מקדש בני אהרן. א"כ איכא יתורא בקרא. ובכל כיו"ב שפיר שמעינן לאו הבא מכלל עשה אפי' מדיוקא דקרא דכתיב גבי מצוה וכמו שנתבאר. ונראה דזו היא כוונת התוס' (ריש פ"ב דזבחים ט"ז ע"א) בד"ה היכן מוזהר וכו' עיי"ש היטב:

ועכ"פ הדבר מבואר ומוכרח דלכ"ע מקרא דאיצטריך למצוה ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה. ותמיהני על הר"ב מג"א (בסי' קכ"ח סק"א) שהבין דלר"י דאמר בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות הו"ל לאו הבא מכלל עשה בסמיכת נשים עיי"ש. וזה ודאי לא יתכן כלל. דמלבד דהדבר מבואר ומוכרח דמקרא דאיצטריך למצותו ליכא למידק לאו הבא מכלל עשה ואין חולק בדבר כלל. בלא"ה בההוא ענינא גופי' בהנך סוגיות שהבאתי מבואר בהדיא דגם לרבי יהודה לית בה לאו הבמכ"ע. דאל"כ היכי מייתי מהך פלוגתא דר"י ור"י ור"ש לענין תפילין ולענין תקיעה עיי"ש בסוגיא ואין להאריך.. וכן מבואר בפירש"י (בפ"ב דפסחים כ"ב ע"א) בד"ה אותו אתה וכו' דמקרא דאיצטריך למצותו ליכא למידק מיני' לאו הבמכ"ע אפי' לרבי יהודה עיי"ש. וכן פשוט ומבואר בדוכתי טובא. כמו בכל הנך מיעוטי דדרשינן (בר"פ ראשית הגז) למעוטי שותפות נכרי או אפי' שותפות ישראל. לכל מר כדאית לי'. בראשית הגז ובמעשרות ובחלה ובבכור עיי"ש. וכי נימא דשותפין שנתנו ראשית הגז ומעשר וחלה ובכור עוברים בלאו הבמכ"ע. וכן מאי דממעטינן התם טלית שאולה מציצית ובתי כנסיות ממצות מעקה. נימא דאם הטיל ציצית לטלית שאולה ועשה מעקה לבית הכנסת עובר בלאו

הבמכ"ע. וכן (בפרק שילוח הקן) בכל הנך דמעטינן התם ממצות שילוח עיי"ש. וכי נימא דאם שלח עובר בלאו הבמכ"ע. ובפ"ב דשבת ובשאר דוכתי דממעטינן מדכתיב וראיתם אותו כסות לילה. פשיטא דאם הטיל ציצית לכסות לילה לא עבר בלאו הבמכ"ע. וכן הא דממעטינן (בר"פ לולב הגזול) מדכתיב ולקחתם לכם להוציא את השאול ואת הגזול. פשיטא דאם נטל שאול וגזול אע"פ שלא יצא י"ח לא עבר בלאו הבמכ"ע. והיינו משום דכולהו הנך קראי למצוה כתיבי. והילכך ליכא למידק מהנך מיעוטי אלא דליכא מצוה בהנך דאימעיטו ממשמעותא דקרא. אבל איסורא בלאו הבמכ"ע לא שמענו:

וראיתי בתשובות הגאונים שערי צדק (שער ראשון סי' מ"ז) שכתבו שם וז"ל חייבי עשה דאמור רבנן מאי נינהו. ואי מצרי ואדומי אינון אמאי קרו להו חייבי עשה. כך למדונו רבותינו חייבי עשה הן מצרי ואדומי. ולמה קורין אותן חייבי עשה. שמוזהרין אנו להכניסן בקהל שנאמר בנים אשר יולדו להם דור שלשי יבא להם בקהל השם. הרי כאן עשה עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים ונפלאים מאוד בתרתי. דמלבד דעיקר דבריהם ז"ל דס"ל דקרא דדור שלשי יבא להם בקהל הו"ל מצות עשה ממש בקום ועשה שחייבין להכניס דור שלשי של מצרי ואדומי בקהל. הוא דבר מתמיה מאוד. וכבר הבאתי דברי החינוך שכתב שחלילה לומר כן. והרי לפנינו דברי גאון ז"ל שאומר כן. ולפי הנראה נמשך הגאון בזה אחר לשון הספרי (תצא פיסקא רנ"ג) דקתני התם אמר ר"י גר מצרי הי' לי חבר ואמר אני גר מצרי נשוי גיורת מצרית אשיא לבני בת גיורת מצרית כדי שיהי' בן בני כשר לבוא בקהל לקיים מה שנאמר דור שלשי יבא להם בקהל עיי"ש. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. ומלשון לקיים מה שנאמר משמע דהו"ל מ"ע ממש שמוטלת חובה לקיימה. אבל ע"כ הך לישנא לאו דוקא הוא. דהרי אם איתא דמ"ע ממש היא אין המצוה אלא על כל ישראל להכניסו בקהל וכדברי גאון ז"ל גופי' שם. והיכי קתני אשיא לבני כדי שיהי' ב"ב כשר לבוא בקהל לקיים מה שנאמר וכו'. והרי לא אדידי' רמיא לקיים מצוה זו. ואפי' אם נדחוק לפרש דה"ק. כדי שיהי' ב"ב כשר לבוא בקהל ולקיים מה שנאמר וכו'. כלומר ושיהיה ראוי לקיים בו המצוה דור שלשי יבא להם בקהל. מי שחייב לקיימה. מ"מ ודאי הך לישנא לאו דוקא. וגם אפשר דלקיים מה שנאמר לא קאי אלא אארישא דקאמר אני נשוי גיורת מצרית אשיא לבני גיורת מצרית. ועלה הוא דקאמר לקיים מה שנאמר דור שלשי יבא הא דור ראשון ושני לא יבא. אבל ודאי ליכא שום מצוה להכניס שלשי בקהל. בלא"ה הדבר תמוה דאם איתא דדור שלשי יבא להם בקהל הו"ל מצות עשה ממש. א"כ הא דאמרינן בכל דוכתי בבבלי וירושלמי ובתוספתא ובספרא וספרי דמצרי ואדומי ביאתן בעבירה. וכן הא דאמרינן ביבמות (פרק

החולץ מ"ט ע"א) ובכתובות (פ"ג כ"ט ע"ב) ובפ"ג דקידושין (ס"ד ע"א ס"ח ע"א) דרבי ישבב דאמר אליבא דר"ע כל שאין לו ביאה בישראל הולד ממזר. גם מחייבי עשה דמצרי ואדומי הולד ממזר עיי"ש. ומנ"ל הא. והרי לית לן בקרא אלא מצות עשה להכניס דור שלשי בקהל. וא"כ אין לנו בדור ראשון ושני אלא דליכא בהו מצוה להכניסן בקהל אבל איסורא בלאו הבא מכלל עשה אין לנו. שהרי כבר נתבאר דמדיוקא דקרא דאיצטריך למצוה ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה. ועוד דא"כ הא דיליף ר"ש (בספרי תצא) ובפרק הערל (יבמות ע"ז ע"ב) מדכתיב בנים למעט בנות שמותרות מיד עיי"ש. ומנ"ל הא. והא כיון דבנים בדור שלישי הוא דכתיב. א"כ אימא דלא מיעט קרא בנות אלא ממצוה בדור שלישי. לומר דדוקא בבנים איכא מצוה בדור שלשי להכניסן בקהל ולא בבנות. אבל ודאי בדור ראשון ודור שני אין חילוק בין זכרים לנקבות. ולכן נראה דעכצ"ל דט"ס הוא. וצ"ל שמוזהרין אנו מלהכניסן בקהל וכו'. וקאי על דור ראשון ודור שני. דמדכתיב דור שלשי יבא להם בקהל שמעינן דוקא דור שלשי יבא ולא קודם דור שלשי. הרי כאן עשה. דלאו הבא מכלל עשה עשה:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' מ') שכתב וז"ל והרמב"ן הוסיף בכאן מצוה אחרת. והיא שיהא (הפסח) נאכל לא ביום והאוכלו ביום עובר בעשה. והביא ראי' מפסחים שאמרו אכל כזית צלי מבעוד יום עובר בעשה. מ"ט ואכלו את הבשר בלילה הזה. בלילה אין ביום לא ולאו הבמכ"ע עשה. ואני מוסיף מצוה אחרת והיא לפרוש מאכילת חמץ כל שבעת ימי הפסח. וכן אמרו בגמרא דבני מערבא בפסחים. שבעת ימים תאכל עליו מצות אבל לא חמץ ולאו הבמכ"ע עשה וכו'. ושמא הוא דוחה אותו מפני התלמוד שלנו שהעלו (בסוף פסחים) שזה הפסוק הוא רשות. וכיון שהוא רשות לא בא ללמד שיהא איסור עשה באכילת חמץ. והרבה נראה בהפך שאילו היה עשה קבוע בעצמו לא היו דורשים ממנו לאו הבא מכלל עשה לאיסור חמץ. שכל עשה הקבוע בעצמו. לגופי' איצטריך ולא לדרשא. אלא מפני שהירושלמי הוא מסכים שהוא רשות דרשוהו לאיסור חמץ שיהא בעשה. ודומה לאוחה תאכלו וכו'. ואפי' בעשה קבוע דורשים לאו הבא מכלל עשה כמו אכילת כזית צלי ביום עכ"ל עיי"ש. הרי דמתחילה כתב ג"כ דמקרא דאיצטריך למצוה ליכא למידרש מיני' לאו הבמכ"ע. ודוקא מקרא דכתיב ברשות איכא למידרש מיני' לאו הבמכ"ע. אלא דבסוף דבריו חזר בו וכתב דאפי' מקרא דעשה קבוע דרשינן מיני' לאו המכ"ע. וזה תמוה דודאי העיקר כמש"כ בראשונה וכמו שנתבאר. ומה שהביא ראי' מאוכל כזית צלי ביום דאמרינן (סו"פ כ"ש) דעובר בלאו הבמכ"ע מדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה אע"ג דקרא בעשה קבוע כתיב. אין זו ראי' כלל. דהתם לא דרשו הכי

אלא מדאייתר קרא להכי. וכמבואר בברייתא (סוף פסחים ק"כ ע"ב) דקאמר ר"ע א"כ מה ר"ל בלילה הזה. בלילה נאכל ולא ביום עיי"ש. הרי דרק מייתורא דקרא הוא דדריש לה. והיינו משום דכבר נפק"ל דאכילתו בלילה מדכתיב ואכלתם אותו בחפזון בשעת חפזון עיי"ש. אבל ודאי כל היכא דלא אייתר קרא ליכא למידרש מיני' לאו הבמכ"ע כל היכא דקרא כתיב בעשה קבועה. דהיינו במצות עשה. משום דלגופי' איצטריך וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל גופי' מעיקרא. וסבור הייתי לומר שיש השמטת תיבות בדבריו. וכצ"ל ואפי' בעשה קבוע היכא דאייתר קרא דורשים וכו'. אלא שראיתי בדבריו. בתשב"ץ (ח"א סי' קל"ט) דגם שם כתב ממש כמו הכא. וז"ל שם שכל עשה שהוא בעצמו מתקיים בקיום עשה אין מוצאין לאו מכללו. כמו שהוא מפורש בספרי המצות. וזו צריכה עיון שם. שאע"פ שמוציאין לאו מכללו דוקא לדונו בעשה. אבל שיהא דינו כלאו לא עכ"ל עיי"ש בדבריו. הרי דגם שם כתב תחלה דמקרא דאיצטריך למצות עשה ליכא למידרש לאו הבמכ"ע. ושוב חזר בו תכד"ד. ובלתי ספק היינו משום שהוקשה לו ההיא דאוכל כזית צלי מבעוד יום. ולכן דבריו ז"ל תמוהים אצלי. וגם בלא"ה דבריו בזה"ר שם תמוהים. דמה שרצה לומר דהירושלמי פליג אתלמודין. וס"ל דשבעת ימים תאכל מצות הוא חובה. זהו אי אפשר. דבהדיא מבואר בירושלמי (פ"ח דפסחים ה"א ובפ"ק דקידושין ה"ז) דהך קרא אינו אלא רשות כדס"ל לתלמודא דידן עיי"ש. וגם מה שתמה מה שלא מנה הרמב"ן לאו הבמכ"ע דשבעת ימים תאכל מצות ולא חמץ. ג"כ לק"מ להרמב"ן ז"ל. שכבר כתב הרמב"ן ז"ל (סוף שורש ראשון) דכל שיש בענין לאו מפורש שוב אין לאו הבמכ"ע בא במנין עיי"ש בדבריו. וא"כ כאן דבלא"ה יש באכילת חמץ לאו מפירש שוב אין לאו הבמכ"ע דשבעת ימים תאכל מצות בא במנין. ואכ"מ להאריך בזה:

ועכ"פ הדבר פשוט ומבואר דמקרא דאיצטריך למצוה ע"כ ליכא למידרש מיני' לאו הבא מכלל עשה אם לא אייתר קרא להכי. והשתא עפ"ז מבוארים היטב דברי הירושלמי (דפ"ק דר"ה שם) דשפיר קאמר ת"ל ובאת שמה והבאתם שמה דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. דמיד כשבאת אתה חייב להביא ולא אח"כ. אלא משום דהך קרא במצות עשה כתיב דליכא למשמע מיני' לאו הבמכ"ע כל כמה דלא אייתר קרא. לזה קאמר מה אנן קיימין אם בעשה. הרי כבר אמור. אלא אם אינו ענין בעשה תניהו ענין בל"ת. כלומר דכיון דלעשה לא צריך שכבר אמור. אייתר קרא למידרש מיני' לאו הבא מכלל עשה. כיון דלגופי' לא איצטריך וכמו שנתבאר והשתא א"כ מבואר להדיא מדברי הירושלמי אלו דלאו הבא מכ"ע הו"ל לאו גמור אלא שאין לוקין עליו. וכן מבואר בקידושין (פרק האומר ס"ח ע"א) דאמרינן התם. ראב"י אמר שאר עריות דלא תפסי קידושין בהו אתיא

בק"ו מיבמה. ומה יבמה שהיא בלאו לא תפסי בה קידושין חייבי מיתות וחייבי כריתות לא כ"ש עיי"ש. וכתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל תמיהא מילתא דהא אמרינן ביבמות (מ"ט ע"ב) דרב סבר אין קידושין תופסין ביבמה. ודריש לא תהי' לא יהא בה הווייה ולית לי' לאו ביבמה אלא עשה מדכתיב יבמה יבא עליה ולא אחר והו"ל לאו הבא מכלל עשה. ושמואל דריש לא תהיה ללאו. וסבר דקידושין תוספין ביבמה. וא"כ הא דאמרינן הכא דאית בה לאו ולא תפסי בה קידושין. מני לא רב ולא שמואל. ואיכא למימר דלעולם כרב. ודאמרינן דיבמה שיש בה לאו אינו לאו ממש אלא לאו הבא מכלל עשה. ופרכינן סתמא אליבא דרב וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה כבר נדחקו בתמיהא זו גם בתוס' ביבמות (סו"פ החולץ מ"ט ע"ב) והרמב"ן והרשב"א ז"ל בקידושין שם. ולא נראו דבריהם להריטב"א ז"ל. ולזה כתב דמאי דקאמר שיש בה לאו היינו לאו הבא מכלל עשה. ולדבריו צ"ל דהכי נמי מאי דאמרי' (בפ"ק דיבמות י"ד ע"א) דבני יבמה שנשאת לשוק בני חייבי לאוין נינהו. והכי קאמרינן התם בכולה סוגיא דהתם עיי"ש. וכן הא דקרי ליבמה לשוק חייבי לאוין בברייתא (דפרק האשה רבה (יבמות צ"ב ע"א)) ובשאר דוכתי. היינו רק משום דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. הרי דבכל הני דוכתי קרי ללאו הבא מכלל עשה לאו סתם. וע"כ מוכרח מכל זה לומר דעיקרו לאו גמור הוא. ולא אמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה אלא לענין שאין לוקין עליו כעשה. והכי נמי מוכח מסוגיא דיבמות (סו"פ ר"ג נ"ג ע"א). דאמרינן התם הניחא לר"י דאמר כולה ביתא בלאו קאי. איצטריך לאשמעינן דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין עיי"ש. וברמב"ן ורשב"א והריטב"א ז"ל שם נתקשו בזה ונדחקו הרבה לפי הגירסא שלפנינו לעיל (בפ"ק) דאינו אלא לאו הבמכ"ע עיי"ש בדבריהם. אבל לפי מה שנתבאר ניחא שפיר דלאו הבמכ"ע נמי בכלל חייבי לאוין נינהו וקרי להו לאו סתם:

וכן נראה שם לעיל (סו"פ החולץ מ"ט ע"א) דעלה דתנן איזהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבא דברי ר"ע וכו'. אמרינן בגמרא שם מ"ט דר"ע. דכתיב לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו. כנף שראה אביו לא יגלה וס"ל כר"י דאמר באנוסת אביו הכתוב מדבר דהו"ל חייבי לאוין. וסמיך לי' לא יבא ממזר בקהל. אלמא מהני הוי ממזר. ולרבי סימאי דאמר אף שאר חייבי לאוין דשאר. ולרבי ישבב דמרבה אפי' חייבי עשה. נפקא להו מולא עיי"ש. זו היא גירסא שלפנינו אבל מדברי הריטב"א ז"ל שם מבואר דגירסא אחריתא היתה לפניו בגמרא שם שכתב וז"ל. נפק"ל מלא יבא. פי' דקרא קאמר בלשון לא יבא הוא ממזר. כלומר כל שאין לו ביאה בישראל ואפי' באיסור עשה. כגון מצרי ואדומי בדור ראשון ושני שהם לאו הבא מכלל עשה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דלפי גירסא

שלפניו לא מקרא דלא יגלה נפק"ל אליבא דר"ע חייבי לאוין דלאו דשאר וחייבי עשה. אלא מקרא דלא יבא ממזר. ולפ"ז אינו מובן לכאורה היכי נפק"ל חייבי עשה מקרא דלא יבא. נהי דחייבי לאוין דלאו דשאר נפק"ל שפיר מהך קרא. כיון דעכ"פ אין להם ביאה בישראל. אבל אכתי אפשר לומר דדוקא הנך דאיסור ביאתן בישראל הוא באזהרת לאו. הוא דאיתרבו מקרא דלא יבא. ולא הנך דליכא בהו אלא עשה דהרי לא יבא הוא דכתיב דהוו"ל אזהרת לאו. ואפי' את"ל דמלקות לא בעינן משום דבהך קרא מלקות לא כתיב בהדיא. ומשמע לי' דבכלל הך קרא כל שאין לו ביאה בישראל אפי' אותן שאין בהן מלקות. עכ"פ אזהרת לאו אית לן למימר דבעינן. כיון דבההוא קרא אזהרת לאו כתיבא בי' בהדיא. ועכצ"ל דחייבי עשה נמי כיון דיש בהו מיהת לאו הבמכ"ע שפיר קרינן בהו לא יבא. דלאו הבמכ"ע נמי תורת לאו עליו. ובכלל הך קרא נינהו. דכל שהוא בלא יבא הוא ממזר. ונראה דזו היא כוונת הריטב"א ז"ל במה שסיים וכתב שהם לאו הבמכ"ע ונראה דזו היא ג"כ כוונת הבה"ג (בהלכות עריות) שכתב וז"ל ולענין ממזר פליגי רבי יהושע ורבי עקיבא ושמעון התימני וכו'. ור"ע סבר אפי' מחייבי לאוין דתנן איזהו ממזר וכו'. במאי קמיפלגי. ר"ע ס"ל כר"י דאמר וכו'. איכא למאן דאמר כי משוי ר"ע ממזר. דוקא הוא דהוו"ל מחייבי לאוין דשאר. ואיכא דאמר גמר מינה נמי לשאר חייבי לאוין וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה תמוה דמאחר דנחית הבה"ג להביא כולהו תנאי דמפרשי מילתא דר"ע. אמאי לא מייתי נמי סברת רבי ישבב דגמר נמי מינה לחייבי עשה אבל עפמש"כ נראה דלבה"ג נמי היתה לפניו גירסת הרטיב"א ז"ל. וא"כ לרבי ישבב נמי לא מרבינן חייבי עשה. אלא משום דהוו"ל לאו הבא מכלל עשה שיש לו ג"כ תורת לאו ובכלל לא יבא הוא. והילכך כייל להו לסברת רבי סימאי ורבי ישבב כחדא. וכתב דאיכא מ"ד דגמר מינה נמי לשאר לאוין. משום דגם לאו הבא מכלל עשה בכלל לאו הוא:

עוד נראה ראי' לזה מסוגיא (דפ"ק דתמורה) דפרכינן עלי' דרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני מידי. והא דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא. והרי מקדיש תמימין לבדה"ב דאמר רחמנא נדבה תעשה אותו זה קדשי בדה"ב. ותנן המקדיש תמימין לבדה"ב אע"פ שהוא בל"ת מה שעשה עשוי. תיובתא דרבא. אמר לך רבא וכו'. עיי"ש. ופירש"י וז"ל בל"ת כדאמרינן לקמן וידבר ה' אל משה לאמר לא אמור עכ"ל עיי"ש. וכוונתו משום דליכא בזה ל"ת אלא לאו הבמכ"ע. מדכתיב גבי בע"מ נדבה תעשה אותו זה בדה"ב. ודרשינן אותו אתה מתפיס לבדה"ב ואי אתה מתפיס תמימין לבדה"ב ולזה פירש"י דמתני' אתיא כר"י דאמר לקמן דכל שנאמר בריש הפרשה לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בלאו. והכא נמי כתיב בה לאמר והו"ל ל"ת. אלא דקשה

טובא לפ"ז דהך ברייתא אתיא כרבי יהודה. א"כ עיקר הקושיא ליתא. דהרי לעיל פרכינן לאביי דאמר דאם עביד מהני מדתנן בבכור דאין לו פדיון אלמא לא מהני. ומשני שאני התם דא"ק הם בהוויותיהן יהו. ולרבא האי הם למה לי'. ללמד על בכור ומעשר שאם נתערב דמן בכל העולין שקרבין ע"ג המזבח. ואביי האי סברא מנ"ל נפק"ל מולקח מדם הפר ומדם השעיר מכאן לעולין שאין מבטלין זא"ז. דתניא ולקח מדם הפר ומדם השעיר שיהיו מעורבין ד"ר יאשי'. ורבא התם מזה בפ"ע ומזה בפ"ע וס"ל כרבי יונתן עיי"ש. ומבואר מזה דרבא דאמר לא מהני ע"כ לא מצי סבר אלא כרבי יונתן דאין מערבין לקרנות אבל רבי יאשיה דאמר דמערבין ע"כ כאביי ס"ל דאי עביד מהני. והשתא א"כ לפירש"י הדבר תמוה דקושיא מעיקרה ליתא. דהרי בפרק הקומץ רבה (מנחות כ"ב ע"ב) מבואר דרבי יהודה ס"ל דמערבין לקרנות עיי"ש. וא"כ ע"כ ס"ל דאי עביד מהני וכרבי יאשי'. וא"כ מאי פריך מהך ברייתא דאזלא אליבא דרבי יהודה עלי' דרבא. והרי בלא"ה שמעינן לי' לר"י דס"ל דמילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני. ולהכי שפיר קתני בהך ברייתא דהמקדיש תמימין לבדה"ב מה שעשה עשוי. אבל לרבא דס"ל כרבי יונתן אין הכי נמי דלא עשה כלום. ועכצ"ל דודאי משמע לי'. לתלמודא דהך ברייתא אליבא דכ"ע אתיא וליכא מאן דפליג עלה. משום דגם לרבנן דפליגי עלי' דר"י שפיר שייך למיתני בה שעובר בל"ת. דאע"ג דלרבנן ליכא במתפיס תמימין לבדה"ב אלא לאו הבא מכלל עשה. מ"מ לאו הבמכ"ע נמי ל"ת הוא אע"פ שאין לוקין עליו:

ואדרבה עפ"ז נראה דהך ברייתא לא אתיא אלא כרבנן ולא כר"י. לפי מאי דקתני בתוספתא (פ"א דתמורה) המקדיש תמימין לבדה"ב חייב בעשה ול"ת דברי ר"י. וחכ"א אינו חייב אלא משם לאו אחד בלבד. כן הוא הגירסא בתוספתא שנדפסה מכת"י עיי"ש. והוא תמוה לכאורה. אבל נראה דגם מכאן ראי' דלאו הבמכ"ע נמי תורת לאו עליו אלא שאין לוקין עליו ורק לענין זה הוא דקרי לי' עשה וא"כ ר"י דאמר שעובר בעשה ול"ת היינו לומר שעובר משום שני לאוין אלא שבאחד לוקה ומשום השני אינו לוקה. ועל זה פליגי חכמים וקאמרי שאינו עובר אלא משם לאו אחד בלבד. דהיינו לאו הבא מכלל עשה. ולהכי קאמרי משם לאו אחד. דאינו לאו גמור לענין מלקוח. אלא דמ"מ שם לאו מיהא איכא. ובתוספתא שלפנינו איתא וחכ"א אין חייב אלא משם אחד בלבד עיי"ש. וגם לפי גירסא זו מוכרת דגם לאו הבמכ"ע תורת לאו עליו אלא שאין לוקין עליו. דאל"כ מאי משם אחד דקאמרי חכמים. הכי הו"ל למימר וחכ"א אין בו אלא עשה. אם איתא דלרבנן עשה הוא דאית בה ולא לאו. דמשם אחד משמע איזה מהם שיהי'. והרי לרבנן אין בה אלא עשה דוקא. אלא ודאי שניהם לאוין נינהו לר"י אלא דמלקות ליכא אלא באחד

מהם והשני אינו אלא כעשה לענין מלקות. והיינו דקאמרי רבנן אין חייב אלא משם אחד בלבד. דהיינו בלאו אחד מהנך שני לאוין. ולענין מלקות לא מיירי חכמים הכא. ולא חששו לפרש באיזה לאו הוא עובר לדעתם. אבל בספרא הגירסא בדברי חכמים (בפרשת אמור פ"ז) וחכ"א אינו בלאו עיי"ש. והיינו משום דהתם מיירי ברייתא לענין מלקות ולזה קאמרי חכמים שאינו בלאו גמור ללקות עליו כדקאמר ר"י. ועי' בר"ש משאנץ ז"ל שם. והנה מלשון התוספתא מבואר דלר"י אית בה תרתי. עשה וגם ל"ת. והיינו משום דלאמר שבריש הפרשה ס"ל לר"י שמוסיף בה ל"ת מלבד הלאו הבמכ"ע שבפרשה. וכן משמע מלישנא דברייתא שבתלמודין (בתמורה שם לקמן ז' ע"ב. ובסופ"ב דפסחים) עיי"ש. והשתא א"כ כאן בברייתא דלא קתני אלא אע"פ שהוא בל"ת מה שעשה עשוי. ואם איתא דאתיא כר"י הו"ל למיתני אע"פ שהוא בעשה ובל"ת. אלא ודאי הך ברייתא אליבא דרבנן אזלא. והשתא שפיר פריך מינה לרבא. ודברי רש"י ז"ל צ"ע אצלי:

ואפשר ליישב קצת פירש"י דס"ל דכיון דהך ברייתא בהך לישנא לא אשכחן בשום דוכתא. נראה דהכוונה למאי דקתני בתוספתא דתמורה שם בתר פלוגתא דר"י וחכמים. המקדיש תמימים לבדה"ב אין פודין אותן אלא למזבח בלבד עיי"ש. ומייתי לה בריש פי"ב דמנחות (ק"א ע"א) ובסוף תמורה (ל"ג ע"א) עיי"ש. וכיון דמיתנייא בסיפא סתמא בתר פלוגתא דר"י וחכמים ברישא משמע ודאי דאתיא ככ"ע. והיינו דקאמר תלמודא ותנן המקדיש תמימים לבדה"ב אע"פ שהוא בל"ת מה שעשה עשוי. כלומר אפי' לר"י דאמר שלוקה. שיש בו ל"ת גמור שיש בו מלקות. מ"מ מה שעשה עשוי. דכיון דקתני התם דאין פודין אותן אלא למזבח מבואר דהקדושה חיילא. והך לישנא דמייתי ליתא בברייתא. אלא לישנא דתלמודא הוא דנקט תוכן הברייתא שם בקיצור. והיינו דנקט לשון ותנן אע"פ שאין זו משנה. משום דאינו אלא כמו ושנינו. ומשום אין זה לשון הברייתא ממש קאמר הכי. וא"כ ודאי דנקט רבותא זו אליבא דר"י. דכיון דלדידי' אית בה לאו גמור שלוקין. וכמבואר בירושלמי (פ"ה דנזיר ה"א) עיי"ש. ודאי דאליבא דידי' הו"ל רבותא טפי. דאע"פ שהוא בלאו גמור שבמלקות מה שעשה עשוי. ובודאי דהך ברייתא אליבי' נמי אזלא כמש"כ. ולזה הוא שהוצרך רש"י לפרש מטעמא דכתיב לאמר. ועפ"ז ניחא שפיר מאי דלא קתני שהוא בעשה ול"ת משום דלא אתי למינקט אלא רבותא דמלקות. וגם ניחא מאי דלא משני דר"י לטעמי' דר"ל מערבין לקרנות. משום דודאי הך ברייתא אליבא דכ"ע מיתנייא כדכתיבנא. והשתא לפ"ז שוב אין הכרח מכאן דלאו הבמכ"ע תורת ל"ת עליו. אלא דמפשטא דסוגיא ודאי משמע הכי. וכן מתבאר מהתוספתא שם וכמו שנתבאר:

והכי נמי משמע מדפרכינן התם עלי' דרבא מתורם מן הרע על היפה ומתורם ממין על שאינו מינו. אע"ג דהתם ליכא אלא לאו הבא מכלל עשה. והרי רבא לא קאמר אלא בכל מילתא דא"ר לא תעביד. דהיינו לא תעשה. משא"כ לאו הבמכ"ע דאינו אלא עשה אפשר דמודה רבא. וכבר הרגיש רש"י ז"ל (שם ה' ע"א) בד"ה גרוע וכו'. וכתב וז"ל והיינו מילתא דקאמר רחמנא לא ליעבד. ולאו משום דהוי לאו ממש אלא לאו הבא מכלל עשה הוא עכ"ל עיי"ש. ואכתי אינו מובן. דהרי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד ודאי משמע לאו ולא עשה. והרי לאו הבמכ"ע עשה הוא. ועי' מש"כ הר"ב פ"י (סוף גיטין) ובמש"כ בנו"ב קמא (אה"ע סי' ע"ז) ובתנינא (סי' קכ"ט) ובמש"כ הקה"ע בירושלמי (פ"ה דפסחים ה"ד. ובפ"ה דנזיר ה"א) עיי"ש ואין להאריך בדבריהם אלא ודאי מוכח דגם לאו הבא מכלל עשה תורת לאו עליו ולא עשה. והו"ל בכלל כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד. ולא אמרינן לאו הבמכ"ע עשה אלא לענין מלקות בלבד. וכיו"ב פירש"י (בפרשת ראה) דלשון השמר בכל מקום הוא לאו ולא אמרו השמר דעשה עשה אלא לענין מלקות בלבד עיי"ש. וכן הכריח הרא"ם ז"ל (בפרשת תצא) לדעת רש"י עיי"ש. ובמש"כ בברכ"י (או"ח סי' ל' סק"א) עיי"ש. ועדיפא מינה מבואר בירושלמי (ריש פ"ב דמע"ש. ובפרק בתרא שם הלכה ה'. ובריש פרק בתרא דיומא) דקרא דלא נתתי ממנו למת הוא עשה עיי"ש. והרי לפי דעת רבינו הגאון ז"ל. וכן הוא דעת הבה"ג וסייעתו. וכן גם דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דלאו גמיר הוא. ומנאוהו במנין הלאוין כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) עיי"ש. ועכצ"ל דלא קאמר בירושלמי דהו"ל עשה אלא לענין שאינו לוקה עליו. משום דהו"ל כלאו שניתן לתשלומין. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות מע"ש ה"י) שיאכל כנגדו עיי"ש. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין רנ"ב). וכבר הכריח הר"ב ט"א (בחגיגה ה' ע"א) מסוגיא דפרק בתרא דיומא (פ"ו ע"א) דכל לאוין שאין לוקין עליהן. כגון לאו שבכללות ולאו שניתק לעשה ושניתן לתשלומין וכיו"ב קרי להו עשה עיי"ש. ודבריו מוכרחין. וכן מבואר בפי' הרע"ב במתניתין דיומא שם עיי"ש. ועי' בספר כריתות להר"ש ז"ל בלשון למודים (שער ג' סוף סי' כ"ט) שדבריו תמוהים מאוד אצלי מסוגי' דיומא שם. וגם דבריו סותרים זא"ז שם עיי"ש היטב ואין להאריך בזה כאן:

וכן נראה מוכרח מסוגיא דריש פרק בתרא דזבחים (קי"ד ע"ב) דתנן התם שהי' ר"ש אומר כל שהוא ראוי לבא לאחר זמן ושחטו בחוץ הרי זה בל"ת ואין בו כרת. וחכ"א כל שאין בו כרת אין בו ל"ת. ואמרינן בגמרא שם מ"ט דר"ש א"ר אילעא אמר ריש לקיש דאמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום. א"ל משה לישראל כי עליתו לארץ ישרות תקריבו חובות לא תקריבו. וגלגל לגבי שילה מחוסר זמן הוא וקאמר להו

משה לא תעשון. ופריך עלה רבי ירמיה לר"ז אי הכי מילקי נמי לילקי אלמה א"ר זירא הכתוב נתקו לעשה. ומשני הני מילי לרבנן. לר"ש אין הכי נמי עיי"ש. ופירש"י וז"ל אי הכי דהנך דגלגל מחוסר זמן קרית להו מילקא נמי לילקי השוחט מחוסר זמן. דהא משכן דגלגל דהוא במת צבור. פנים הוא. דאהל מועד של מדבר הי' שם. וקאמר רחמנא בי' לא תעשון עכ"ל עיי"ש. ואם איתא דהא דאמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה היינו עשה ממש ככל עשין שבתורה. ואין עליו תורת לאו כלל. א"כ קשה למה לו למיפרך מילקא נמי לילקי. הו"ל למיפרך טפי מעיקר מילתא דר"ש דקאמר בהדיא הרי זה בל"ת. והאמר ר"ז הכתוב נתקו לעשה ואין בו ל"ת כלל. וכפי' רש"י ותוס' שם עיי"ש. אלא ודאי מוכח מזה דכיון דהא דקאמר ר"ז הכתוב נתקו לעשה היינו לאו הבא מכלל עשה. כדאמרינן בחולין (פרק אותו וא"ב פ"א ע"א) מיום השמיני והלאה ירצה. מיום השמיני אין מעיקרא לא ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. א"כ ודאי מאי דקאמר הכתוב נתקו לעשה. לא בא לומר שאין בו לאו כלל אלא עשה הוא דאית בי'. דהרי לאו הבא מכלל עשה נמי אינו עשה אלא לאו. אלא בא לומר דלא לקי עלי'. דהכתוב נתקו ללאו הבא מכלל עשה שדינו כעשה לענין מלקות. והשתא א"כ ודאי מעיקר מילתא דר"ש דקאמר הרי זה בל"ת לא הוה מצי למיפרך. משום דלר"ז נמי הרי זה בל"ת. וע"כ לא מצי למיפרך אלא אי הכי מילקא נמי לילקי והאמר ר"ז דלית בי' מלקות:

וכן נראה מדאמרינן בסנהדרין (בפרק נגמר הדין מ"ו ע"ב) אר"י משום רשב"י מניין למלין את מתו שעובר עליו בל"ת ת"ל כי קבר תקברנו מכאן למלין את מתו שעובר בל"ת עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דהיכי יליף מהך קרא שעובר בל"ת. והרי הך קרא אינו אלא עשה. וכבר עמד בזה הר"ב חות יאיר (סי' קל"ט) עיי"ש שצדד כמה צדדים ונדחק הרבה בזה. וגם שאר אחרונים עמדו בזה. וקצת רצו לתרץ דכיון דכתיב לא תלין את נבלתו על העץ כי קבר תקברנו. מאחר דאיתרבו שאר מתים מייתורא דתקברנו ממילא גם לא תלין דרישא דקרא נמי עלייהו קאי. אבל ז"א חדא דא"כ הו"ל להביא גם רישא דקרא דלא תלין. מאחר דעיקר ילפותא מיני' הוא. ובזה נדחה נמי תירוצו של הת"י שם. ועוד דנהי דאיתרבו שאר מתים לעשה מקרא דתקברנו. מ"מ לאו דלא תלין איתי לן למימר דלא קאי אלא על הנתלין דכתיבי בקרא בהדיא. ולא על שאר מתים דלא איתרבו אלא מייתורא דקרא דתקברנו. וכדפירש"י כיו"ב (בפ"ק דסוכה י"ב ע"א) בד"ה כשרין לדפנות וכו' עיי"ש. וכיו"ב כתבו ג"כ בתוס' (ריש פ"ק דב"ק ג' ע"א) סוף ד"ה לא עשרה וכו' ובפ"ג דמכות (י"ד ע"א) בד"ה ההוא וכו' ובשאר דוכתי. אלא ודאי מוכח מזה דלאו הבמכ"ע הו"ל ל"ת ולא קרי לי' עשה אלא לענין שאין בו מלקות. וא"כ שפיר יליף. דכיון דאייתר

קרא דתקברנו יליף מיני' לאו הבא מכלל עשה. תקברנו ביום ההוא ולא ביום שלאחריו אפי' לשאר מתים. ואף דהך קרא הו"ל מצות עשה. וכדאמרו בספרי (תצא פיסקא רכ"א) לא תלין מצות ל"ת. כי קבור תקברנו מצוא עשה עיי"ש. והרי כבר ביארנו דמקרא דכתיב במ"ע ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה. מ"מ איכא למימר דהכא אייתר קרא. דמכי קבור לחוד נמי שמעינן עשה לשאר מתים. ואף ע"ג דאיצטריך לעשה בנתלין. מ"מ י"ל דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן אפי' בל"ת ועשה. כמבואר בכמה דוכתי. כמו שכבר ביארנו במק"א ובפרט במבוא (סי' ז' בשורש ששי) עיש"ה. וא"כ גם בלא קרא דתקברנו איתרבו שאר מתים בכלל הנתלין למצות קבורה. ואייתר תקברנו ללאו בשאר מתים. והיינו לאו הבא מכלל עשה. וקרי לי' לאו משום דלכל דבר יש עליו תורת לאו חוץ מלענין מלקות:

וכן הי' נראה לכאורה ראי' לזה מדתניא בסנהדרין (בפרק זה בורר כ"ז ע"ב) לא יומתו אבות על בנים מה ת"ל. אי ללמד שלא יומתו אבות בעון בנים הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו. אלא לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דאע"ג דכבר כתיב איש בחטאו יומתו הרי אכתי לא שמענו מהתם אלא לאו הבא מכלל עשה. בחטאו יומתו ולא בחטא אחרים. ולאו הבא מכלל עשה עשה. ואיצטריך קרא דלא יומתו אבות על נים לאזהרת לאו. ואין לומר דכיון דכתיב איש בחטאו יומתו דשמעינן מקרא שלא נמסר דינו לב"ד משום חטא ועון של אחר. שוב אהדרי' קרא לאיסורא קמא ללאו דלא תרצח. וא"כ אזהרת לאו נמי אית בי'. הא ליתא דודאי פשיטא דאין ב"ד בכלל אזהרת לאו דלא תרצח. דלא אינהו קא קטלי לי'. אלא ודאי עכצ"ל דלאו הבא מכלל עשה נמי בכלל חייבי לאוין הוא. ולא אמרו דהו"ל עשה אלא לענין מלקות. וכיון דהכא ודאי גם לאו דלא יומתו אבות על בנים וגו' ליתא בכלל מלקות. דהרי לאו שאין בו מעשה הוא. א"כ אין שום חילוק בין לאו דלא יומתו אבות על בנים ללאו הבא מכלל עשה דאיש בחטאו יומתו. ולזה שפיר קאמר אם ללמד שלא יומתו אבות בעון בנים הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו. דגם מהך קרא שפיר שמעינן אזהרת לאו כמו לאו דלא יומתו אבות על בנים. מיהו אין מזה הכרע כ"כ ויש לדחות מכמה אנפי ואין להאריך. ואדרבה יש להביא עפ"ז לכאורה ראי' איפכא מדאמרינן (ברפ"ק דכריתות ד' ע"ב) א"ר אילא אכל מעשר דגן תירוש ויצהר לוקה שלש. והא אין לוקין על לאו שבכללות. שאני הכא דמייתרי קראי. מכדי כתיב ואכלת לפני השם אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך. בפנים אין בחוץ לא. למה לי דכתב רחמנא לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך. לחלק. ופריך אי מההוא ה"א

הני מילי בעשה. אבל בלאו אימא לא. כתב רחמנא לא תוכל לאוקמה בלאו. ועדיין לאו שבכללות הוא וכו' עיי"ש. והשתא מאי פריך והרי כיון דלאו הבא מכלל עשה נמי לאו גמור הוא אלא שאין לוקין עליו. א"כ מקרא דואכלת לפני השם אלקיך מעשר דגנך וגו' דשמעינן מיני' לאו הבא מכלל עשה. בפנים אין בחוץ לא. נמי נפק"ל מיני' לאו גמור כמו מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך. אם איתא דלאו שבכללות הוא ואין לוקין עליו. ועכצ"ל דלא כתיב קרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' אלא לחלק למלקות. ולא הוי לאו שבכללות. אלא ודאי מוכרח לכאורה מזה דלאו הבא מכלל עשה עשה ממש הוא. ואינו בתורת לאו כלל. ופריך שפיר. ומיהו נראה דלא תקשה מידי דודאי אפי' למאי דבעינן למימר דהו"ל לאו שבכללות. נהי דלא לקי שלש על דגן תירוש ויצהר. מ"מ חדא מיהא לקי לכ"ע אפי' למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות לפירש"י. וכ"כ בתוס' רי"ד (בפסחים מ"א ע"ב). ובראב"ן (סי' ל"ד) וברמב"ן (בסה"מ שורש תשיעי) עיי"ש. ואפי' להרמב"ם ז"ל שם. מ"מ מיהת ללישנא קמא (בסוגיא דפסחים שם. ובפ"ה דמנחות נ"ח ע"ב) דקיי"ל כוותי'. לכ"ע חדא מיהא לקי בכל כיו"ב עיי"ש. והשתא א"כ שפיר פריך אי מההוא ה"א ה"מ עשה. כלומר בלאו הבמכ"ע דלענין מלקות אינו אלא כעשה. אבל בלאו ללקות עליו מיהא חדא. אימא לא. אמטו להכי כתב רחמנא לא תוכל לאוקמה בלאו למילקי חדא מיהת. ועדיין אימא לך דלאו שבכללות הוא ולא לקי שלש. ומנ"ל לרבי אילא לומר דלוקה שלש. אבל ודאי לאו הבא מכלל עשה לא גרע משאר לאוין שאין לוקין עליהן:

עוד נראה ראי' לזה מדתניא בספרי (פרשת תצא פיסקא רע"ח) לא תעשוק שכיר. והרי כבר נאמר לא תגזול מלמד שכל הכובש שכר שכיר עובר בחמשה לאוין משום בל תעשוק בל תגזול ובל תלין פעולת שכיר. ומשום ביומו תתן שכרו. ומשום לא תבוא עליו השמש עיי"ש. וכן הוא ג"כ בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. והובא ג"כ ביראים (סי' רס"ב) עיי"ש. וכן איתא נמי בתוספתא (פ"י דמציעא) עיי"ש. הרי דחשיב קרא דביומו תתן שכרו במנין הלאוין. והיינו משום דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. והיינו ממש כההיא דפרק נגמר הדין שהבאתי לעיל דדריש לאו מקרא דקבור תקברנו ביום ההוא. ואע"ג דבתלמודין (בפרק המקבל קי"א ע"א) קתני ארבעה לאוין ועשה לפי גירסת הרי"ף והרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות שכירות) ושאר ראשונים ז"ל עיי"ש. הרי דקרא דביומו תתן שכרו עשה קרי לה ולא מני לי' במנין הלאוין. אין מזה קושיא דודאי בכמה דוכתי קרי לי' עשה משום דבקרא כתיב בי' לשון עשה. ומ"מ מדקחשיב לי' בספרי ובתוספתא עם הלאוין שפיר שמעינן שיש עליו תורת לאו כשאר לאוין. והיינו משום דכיון דכל היום כולו זמנו לפרוע. א"כ אינו מוזהר אלא שלא לאחר לפרוע עד אחר שיעבור היום. וא"כ הו"ל

לאו הבא מכלל עשה. ביומו תתן ולא אחר שיעבור היום. והו"ל לאו ולא עשה. וכן דעת הלבוש (עיר שושן סי' של"ז סעי' י"ח) בדעת הטוש"ע עיי"ש ובמש"כ שם בסמ"ע (ס"ק ל"ח) שגם הוא ז"ל בעיקר הדבר לא נחלק עליו עיי"ש. ומ"מ שפיר כתב הלבוש שענשו בעונש עשה כמבואר בפרק בתרא דיומא שהבאתי לעיל גם בשאר לאוין כיו"ב עיי"ש. וכ"כ בפשיטות הרמ"ע מפאנו ז"ל בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"א פי"ח) דלאו הבא מכלל עשה הוא מן הלאוין הקלין כלאו שבכללות ולאו שאין בו מעשה שענשן כעשה עיי"ש בדבריו. וכבר כתבתי (לעיל לאוין ע"ה) שזו היא ג"כ דעת הסמ"ק (סי' ר"ט ר"י) עיי"ש. וכן מוכרח מדברי הרמב"ן ז"ל (סוף שורש ראשון) שכתב שם דכמו דמניעה שיש בה שנים ושלשה לאוין אין נמנין אלא במצוה אחת. הכי נמי מניעה שיש בה לאו מפורש עם לאו הבא מכלל עשה אין למנותן אלא באחת עי"ש שכתב כן כדבר פשוט. אף דבל"ת ועשה שבענין אחד דעתו כדעת הבה"ג והרמב"ם דיש למנותן שתים. וע"כ היינו משום דלאו הבא מכלל עשה הוא מכלל הלאוין ולא מכלל העשין. וכן מתבאר בדבריו (בשורש ששי) עייש"ה. וכן דעת הר"ב מג"א (שם בשורש ראשון) אליבא דהרמב"ם ז"ל שהוא לאו גמור אלא שאינו מפורש בקרא. ולא אמרו לאו הבמכ"ע עשה אלא לענין עונש שאין בו מלקות עיי"ש. וכ"כ בכמה דוכתי. וכן נראה לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת וישלח) דעל עשה אין ב"נ נהרגין ולא אמרו אלא אזהרתן זו מיתתן ולא תקרא אזהרה אלא המניעה בלאו עיי"ש בדבריו. והשתא הרי בלאו הבא מכלל עשה מבואר בהדיא בפרק ארבע מיתות ובשאר דוכתי דב"נ נהרגין. דהרי אשת איש ואבר מה"ח וגזל לא נפק"ל בב"נ אלא מלאו הבא מכלל עשה. כמבואר שם ונהרגין עליהן. ועכצ"ל דלאו הבא מכ"ע נמי הו"ל לאו. אלא דבישראל לענין מלקות גלי קרא דבעינן דוקא דומיא דלאו דחסימה. ומה"ט לאו שאין בו מעשה ולאו שבכללות וכיו"ב אין לוקין עליהן כדאמרינן (בפ"ג דמכות י"ג ע"ב) עיי"ש. ולאו הבמכ"ע נמי כיון שאינו מפורש בקרא לא הוי דומיא דלאו דחסימה. אבל מ"מ לאו גמור הוא ולהכי בני נח נהרגין עליו. וכן נראה מדברי התוס' (בפ"ק דע"ז ה' ע"ב) בד"ה מנין למחוסר אבר וכו' שכתבו וז"ל ותימא מ"ט לא חשיב לי' בהדי שבע מצות שנצטוו ב"נ ויתחייבו עליו מיתה. ואין לומר משום דאזהרתו לא כתיבא בהדיא. הא מכלל הן אתה שומע לאו. כדדרשינן מכל עץ הגן אכל תאכל ולא גזל ודבק באשתו ולא באשת חבירו וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריהם. ומשמע מדבריהם אלו דלאו הבמכ"ע לאו גמור הוא מדקיי"ל דמכלל הן אתה שומע לאו. והו"ל כאילו כתיב לאו בקרא בהדיא. דאל"כ למאי הביאו ההיא דמכלל הן אתה שומע לאו. הרי לאו הבא מכלל עשה לגבי ישראל חשבינן לי' עשה אע"ג דקיי"ל מכלל הן אתה שומע לאו.

ולא הו"ל לומר אלא דאין לומר דמשום דאזהרתו לא כתיבא בהדיא אין ב"נ נהרגין דהא גזל ואשת חבירו נמי לא כתיבא אזהרתן בהדיא. אלא ודאי דס"ל דהדין נותן כן אפי' לגבי ישראל. דכיון דקיי"ל מכלל הן אתה שומע לאו הו"ל כאילו כתיבא אזהרת לאו בהדיא. דאל"כ לא הי' ב"נ נהרגין. וכדעת הרמב"ן ז"ל דעל עשה אין ב"נ נהרגין. ונראה דבזה התוס' לטעמייהו אזלי דמתבאר מדבריהם בקידושין (פרק האומר ס"ב ע"א) בד"ה בשלמא לר"מ וכו' דס"ל דר"מ ורחב"ג דאיפליגו התם אי בעינן תנאי כפול. לא פליגי אלא בכל מה שנאמר בדרך תנאי. אבל בכל מה שכתוב בתורה שלא בדרך תנאי לכ"ע אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו ומכלל לאו הן עיי"ש בדבריהם. אבל דעת הריטב"א ז"ל שם דדוקא שאר דיני תנאי הוא דלא בעינן אלא במה שנאמר בדרך תנאי. אבל תנאי כפול בכל התורה פליגי ר"מ ורחב"ג אפי' במצות שלא נכתבו בדרך תנאי. דדוקא לרחב"ג הוא דס"ל דמכלל הן אתה שומע לאו ומלאו הן. אבל לר"מ לא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו ולא מלאו הן עיי"ש. ולפי דעתו יש חילוק בדבר אליבא דר"מ לפי מאי דמסקינן (בסו"פ שבועת העדות) דלא אמר ר"מ אלא בממונה. ואפי' באיסורא דאית בה ממון כסוטה. אבל באיסורא גרידא מודה ר"מ דמכלל הן אתה שומע לאו ומלאו הן עיי"ש. וא"כ בכל האיסורין שבממון לר"מ ליכא למשמע לאו הבא מכלל עשה כלל. וא"כ יש לדון בעשה דלנכרי תשיך שהשיגו הרמב"ן (ז"ל בשורש ששי) ושאר ראשונים ז"ל על הרמב"ם שמנאה. וכתבו שאין בזה אלא לאו הבמכ"ע לרבית דישראל עיי"ש. אבל עפמש"כ אפשר לומר דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דפסק (בפ"ו מהלכות אישות) כר"מ וא"כ ע"כ אין בזה לאו הבא מכלל עשה כלל. וקרא דלנכרי תשיך עשה ממש הוא. ועפ"ז יש ג"כ מקום ליישב הסתירה שבין תלמודין והספרי והתוספתא שהבאתי לעיל. דתליא בפלוגתא זו. והרמב"ם (בפי"א מהלכות שכירות) לטעמי' אזיל דפסק כר"מ ולכך נקט שם כבתלמודין. אלא שיש מקום לפקפק בזה טובא מכמה צדדין ואכמ"ל בזה. וגם עיקר הראי' מדברי התוס' בע"ז שם אינה מוכרחת כ"כ ואין להאריך בזה:

וראיתי להרז"ה ז"ל (בפ"ק דר"ה ו' ע"ב) דבההיא דאמרינן התם אמר רבא כיון שעברו עליו שלשה רגלים עובר בכל יום בבל תאחר מיתיבי אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר וכו'. מכדי תנא אלאוי קא מהדר ליתני בכל יום ויום עובר בבל תאחר. ואידך תנא למיקבעי' בלאו קמהדר בלאוי יתירי לא קמהדר. ופרכינן תו בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה אלא שנה בלא רגלים בשלמא למ"ד כסדרן משכחת לה וכו'. ופירש"י ז"ל הניחא למ"ד כסדרן משכחת לה דעברה שנה ולא עברו רגלים כסדרן וכו' וסבר לה כר"ש בחדא ופליג עלי' בחדא עכ"ל.

וכתב על זה הרז"ה ז"ל בעל המאור שם וז"ל ויש לפרש על פנים אחרים. דהא דקתני בברייתא עובר בבל תאחר דוקא ברגלים בלא שנה דסמיך לי'. אבל בשנה בלא רגלים עובר משום לפני השם אלקיך תאכלנו שנה בשנה ואין שם בל תאחר. ומ"מ בין זה בין זה עובר. אלא לא חשש התנא לפרש אלא על מאי דסליק מיני'. ואע"ג דאמרינן מכדי תנא אלאוי קמהדר. חד לאו כמשמעו וחד לאו הבא מכלל עשה. וכמאן דאמר אאיסורי קמהדר עכ"ל בעל המאור. וכן כתב בחי' הר"ן ז"ל שם והכריע עיקר כהך פירושא עיי"ש. והרשב"א ז"ל שם דחה פירוש זה של הרז"ה. וכתב בסוף דבריו וז"ל ועוד דאי לאו הבא מכלל עשה קאמר האי לא מיקרי לאו בשום דוכתא אלא עשה עכ"ל עיי"ש. והריטב"א ז"ל שם כתב וז"ל ואחרים פירשו דר"ש לא איירי אלא בבל תאחר וכי אמרינן הכא שעובר בשנה בלא רגלים היינו בעשה דלפני השם אלקיך תאכלנו וגו'. והא דנקט בל תאחר לישנא בעלמא נקט. כלומר שמאחר עשה שלו וכו'. וכן פי' בעל המאור ז"ל וקשיא לו הא דאמרינן לעיל תנא אלאוי קמהדר אלמא אפי' בשנה בלא רגלים עובר בלאו. והוא ז"ל תירץ דהכא נמי הא איכא לאו הבא מכלל עשה שנה בשנה תאכלנו ולא תאחדנו. ואין זה נכון דכהאי גוונא לא חשיב לאו. כיון שהוא מקיים העשה גם אח"כ שאין לאו הבא מכלל עשה אלא כשעבר כענין בעולה לכה"ג. וכגון כל צפור טהורה תאכלו ולא טמאה. לנכרי תשיך ולא לישראל. והכא נמי אילו הי' בכור שעברה שנתו פסול. היינו יכולים לומר דלאתר שנתו הוא לאו הבא מכלל עשה. שנה בשנה תאכלנו ולא אח"כ. אבל הכא שאפי' לאחר שנה יאכלנו בהכשר אלא שאיחרו וביטל עשה דהקדמתו. לא חשיב לאו הבא מכלל עשה. שאל"כ כל מצות עשה שבתורה אנו כוללין אותן בלאו הבא מכלל עשה. והנכון לפי שיטה זו דהא דאמרינן אלאוי קמהדר לאו דוקא אלא לומר אאיסורי קמהדר ולא דק וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דלא שייך כאן לאו הבמכ"ע כיון דגם אח"כ יאכלנו בהכשר אלא שאיחר זמנו. לפי מה שביארנו לעיל יש להביא ראיות לדעת בעל המאור ז"ל דגם בכהאי גוונא שפיר שייך לאו הבא מכלל עשה. וגם אינו מובן אמאי לא שייך בכה"ג לאו הבמכ"ע כי היכי דשייך לאו גמור דבל תאחר. וגם הרשב"א ז"ל כתב סברא זו. אלא שדבריו משובשין הרבה. אבל כוונתו כדברי הריטב"א ז"ל עיי"ש. והי' מקום לומר דהכא לא שייך למידק מקרא לאו הבא מכלל. משום דאיצטריך קרא לגופי' למצוה בזמנה וכמשכ"ל. אבל נראה דכיון דכל השנה זמנה. ע"כ לא מתפרש קרא אלא שלא יאחר אכילתו לאחר שנה. וא"כ הו"ל לאו הבא מכלל עשה וכעין שביארנו לעיל. וזו היא כוונת הרז"ה ז"ל. ודברי הרשב"א והריטב"א ז"ל צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה:

אלא דבלא"ה תמוהים דברי הריטב"א ז"ל במה שהשיג על הרז"ה ז"ל ומסיק והנכון לפי שיטה זו דהא דאמרינן אלאוי קמהדר לאו דוקא. אלא לומר אאיסורי קא מהדר וכו'. וזה תמוה דהרי הרז"ה ז"ל גופי' כבר כתב כן. וא"כ אין מקום לכל דברי הריטב"א ז"ל בזה. והנראה מדברי הריטב"א שלא הי' כתוב כן לפניו בדברי הרז"ה ז"ל. ובאמת דמגוף דברי הרז"ה ז"ל נראה דהנך ארבע תיבות האחרונים שבדברי הרז"ה אינם אלא תוספת איזה חכם אחרון. ואינם מדברי הרז"ה ז"ל גופי'. דאם הי' נדחק לפרש דמאי דקאמר אלאוי קמהדר לאו דוקא הוא אלא לומר אאיסורי קמהדר. לא הי' צריך הרז"ה לפרשו בלאו הבא מכ"ע. דאפי' בעשה ממש נמי אתי שפיר וכמש"כ הריטב"א ז"ל. אלא ודאי אין זו אלא הג"ה שהיתה כתובה על הגליון מאיזה מגיה כדי לתרץ קושית הרשב"א והריטב"א ז"ל והכניסוה בפנים. וכן מוכרח מדברי הרשב"א ז"ל. דאל"כ אין מקום לקושייתו על הרז"ה ז"ל. אלא ודאי הרז"ה לא כתב לתרץ אלא דמאי דקאמר אלאוי קמהדר היינו חד לאו ממש כמשמעו ואידך לאו הבא מכלל עשה. ועל זה שפיר הקשו הרשב"א והריטב"א ז"ל לפי דעתם. ומתבאר מזה דלדעת הרז"ה ז"ל לאו הבא מכלל עשה נמי לאו הוא. וזו היא ג"כ דעת הריטב"א ז"ל שהרי לא השיג על הרז"ה ז"ל אלא מטעם דלא שייך הכא לאו הבא מכלל עשה. ומתבאר מדבריו דאי הוה שייך כאן לאו הבמכ"ע. שפיר הי' מקום לפרש כפי' הרז"ה ז"ל. ואפשר דגם הרשב"א ז"ל לא פליג בעיקר הדבר. אלא דס"ל דאע"ג דלאו הבמכ"ע תורת לאו עליו. מ"מ לא קרי לי' בשום דוכתא לאו סתמא אלא עשה. ודברי הר"ן ז"ל בזה סתומים. וכפי הנראה דבריו ז"ל לקוחים מדברי הריטב"א בזה. וכן משמע מלשונו. אבל אין מדבריו הכרע היכי ס"ל בהך מילתא ומ"מ הרז"ה והריטב"א ז"ל הכי ס"ל:

והנה בההיא דאמרינן (בפרק בתרא דיומא פ"א ע"א) אמר ריש לקיש מפני מה לא נאמרה אזהרה בעינוי משום דלא אפשר היכי נכתוב וכו' כתב בתוס' רי"ד ז"ל שם וז"ל קשיא לי כיון דלא נאמרה אזהרה בעינוי אלא מצות עשה תענו את נפשותיכם. א"כ לא יהא חייב חטאת בשגגה. כדתנן בפ"ק דכריתות שהפסח והמילה מפני שהן מצות עשה אין בהן חטאת ואע"פ שיש בהן כרת. דלגבי חטאת בעינן לאו וכרת. ויש לומר דודאי פשיטא לי' לריש לקיש דהאי תענו אזהרה שלא יאכל ולא ישתה הוא. דלא דמי לעשה דמילה ודפסח שיש בהן מעשה בידים. אבל האי אין בו מעשה. אלא כשאינו אוכל ושותה נמצא שהוא מתענה. הילכך האי תענו אזהרה שלא יאכל ולא ישתה הוא. אלא הא קשיא לי' אמאי לא אפיק אזהרה זו בלשון לאו אלא בלשון זה עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל סתומים ותמוהים מאוד לכאורה. ואע"ג דבמה שכתב דגבי חטאת בעינן לאו ומוכיח כן ממתניתין

דריש כריתות וזה נגד הסוגיא דריש פ"ג דמכות (י"ג ע"ב) דמסקינן התם דקרבן חטאת לא בעי אזהרה ופסח ומילה דלא מייתי חטאת לאו היינו טעמא אלא משום דאיתקיש כל התורה לע"ז מה ע"ז שב וא"ת אף כל שב וא"ת. לאפוקי הני דקום ועשה עיי"ש. מ"מ אין בזה תימא כ"כ משום דאיננו יחיד בזה. שכן דעת הרבה ראשונים ז"ל. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תענה) עיי"ש וכן דעת רש"י ז"ל (בריש פ"ג דמכות ובריש פ"ק דכריתות ובזבחים ריש פרק השוחט והמעלה) ובשאר דוכתי. וכן דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות שגגות) ובסה"מ (עשין ס"ט) ובפיה"מ (פ"ב דהוריות ופ"א דכריתות ובשאר דוכתי. ובסמ"ג (עשין רי"ג) עיי"ש. וכן דעת התוס' בב"ק (ק"ה ע"ב) ובפ"ב דשבועות (י"ח סע"ב) ובשאר דוכתי. וכבר כתבו התוס' בזבחים שם דמסתמא דתלמודא (בסוגיא דפרק בתרא דעירובין ובזבחים שם) משמע דהכי ס"ל דקרבן בעי לאו עיי"ש בדבריהם. מ"מ הדבר תמוה ואינו מובן כלל לכאורה. דנהי דס"ל דחטאת בעי לאו. מה זה שתירץ דהאי תענו את נפשותיכם כיון שפירושו שלא יאכל ושלא ישתה הוא הילכך הו"ל אזהרה. והא מ"מ ודאי עשה הוא ואנן לאו בעינן לפי דעתו ז"ל ושאר ראשונים העומדים בשיטתו. ופשיטא דלא עדיפא עשה זו מלאו הבא מכלל עשה דקיי"ל לאו הבא מכלל עשה עשה. ואמנם נראה דס"ל לתוס' רי"ד דלאו הבא מכלל עשה נמי לאו גמור הוא ולא אמרו דהו"ל עשה אלא לענין מלקות משום דאפקי' קרא בלשון עשה. לומר שאין לוקין עליו ולא הוי דומיא דלאו דחסימה. והילכך הכא בהך עשה דתענו את נפשותוכם נמי. כיון דע"כ אין פירושו אלא מניעה שלא יאכל ושלא ישתה. הו"ל כלאו הבא מכלל עשה דדינו כלאו. אע"ג דאפקי' קרא בלשון עשה. והילכך לענין קרבן חטאת נהי דבעינן לאו. מ"מ לאו הבא מכלל עשה נמי לאו הוא. ושפיר מייתי הכא חטאת. דקרא דתענו נמי הו"ל מיהת כלאו הבא מכלל עשה. וסגי בהכי לענין חטאת:

איברא דאכתי דברי תוס' רי"ד אלו תמוהים. טובא לכאורה. במש"כ לחלק דלא דמי לעשה דפסח ומילה דלא מייתי קרבן. משום שיש בהן מעשה בידים. אבל האי אין בו מעשה אלא כשאינו אוכל ושותה נמצא שהוא מתענה וכו'. דהרי הך סברא גופא מבואר להדיא בסוגיא דריש פ"ג דמכות שם. אלא דמבואר שם בהדיא דלא אמרינן הך סברא אלא למאי דמסיק התם דקרבן לא בעי אזהרה. אבל למאי דבעי למימר מעיקרא דקרבן בעי אזהרה אין הטעם דפסח ומילה דלא מייתו קרבן אלא משום דלית בהו לאו כלל. וכמבואר שם דאמרינן ודילמא אזהרה לקרבן. דהא פסח ומילה דלית בהו אזהרה לא מייתי קרבן. ומשני התם לאו היינו טעמא. אלא משום דאיתקיש לע"ז מה ע"ז שב ואל

תעשה אף כל התורה כולה לא מייתי קרבן אלא בשב וא"ת. לאפוקי הני דקום ועשה נינהו. עיי"ש. הרי דלא אמרינן הך טעמא דפסח ומילה משום דהו"ל קום ועשה אלא לבתר דאמרינן דקרבן לא בעי אזהרה. אבל למאי דבעינן למימר מעיקרא דקרבן בעי אזהרה. לאו מהאי טעמא אתינן עלה אלא משום דבפסח ומילה ליכא אזהרה לכך לא מייתי קרבן. וא"כ כיון דלהתוס' רי"ד ס"ל כדעת הסוברין דהכי קיי"ל למסקנא דקרבן לא בעי אזהרה כדהוה בעינן למימר מעיקרא. היכי מוכיח ע"פ הך טעמא דכהאי גוונא חשיבא אזהרה לקרבן. הרי לפי מאי דקאי השתא לאו מהאי טעמא אתינן עלה כלל. וע"פ האי טעמא קרבן לא בעי אזהרה כלל. ונמצא דהתוס' רי"ד אוחז החבל בשני ראשיו. ומיהו לזה נראה לומר דאדרבה עיקר דברי תוס' רי"ד בזה הם ע"פ סוגיא דמכות שם. דהרי בל"אה עיקר דברי הראשונים ז"ל הסוברין דקיי"ל קרבן בעי אזהרה. מלבד מאי דהו"ל דלא כמסקנת הסוגיא דמכות שם. בלא"ה טובא יש לתמוה לשיטתם דא"כ למאי דקיי"ל כר"ע דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו וחייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים. א"כ קשה ודילמא אזהרה לקרבן הוא דאתי ואמאי לוקין. וכדפרכינן התם למאי דס"ד דקרבן בעי אזהרה. ועוד תמוה בכל חייבי מיתות ב"ד היכי מייתי קרבן. והא כי כתיב בהו לאו לאזהרת מיתת ב"ד הוא דאיצטריך וא"כ ליכא אזהרה לקרבן. ובלא אזהרה לא מייתי קרבן לדעתם. ובסוגיין דלא פריך הכי למאי דס"ד מעיקרא דקרבן בעי אזהרה. עכצ"ל דאין ה"נ דגם זהו בכלל קושייתו דפריך ודילמא אזהרה לקרבן. אלא משום דבחייבי כריתות קאי פריך לי' בחייבי כריתות. ולפי מאי דמסיק דקרבן לא בעי אזהרה גם זה ניחא. אבל למאי דס"ל להנך ראשונים ז"ל דהכי קיי"ל גם במסקנא. א"כ הך קושיא במקומה עומדת. וגם בעיקר הסוגיא קשה טובא. חדא מה שהקשו בתוס' (שם בד"ה ר"י וכו') דלר"י דאמר חייבי כריתות אינן בכלל מלקות א"כ כל לאוין שבחייבי כריתות למה נכתבו כיון דמסקינן דקרבן לא בעי אזהרה. ונדחקו בזה טובא עיי"ש. ועוד קשה מה שהקשו התוס' בזבחים שם דרבא אדרבא. דבסוגיא דזבחים שם קאמר רבא דפסח ומילה דלא מייתי קרבן היינו מטעמא דלית בהו לאו. ואילו הכא בסוגיין דמכות מסיק רבא גופי' דפסח ומילה לאו היינו טעמא משום דליכא בהו אזהרה. אלא משום דבעינן דומיא דע"ז דשב וא"ת. וכיו"ב הקשו עוד מסוגיא דפרק בתרא דעירובין עיי"ש. ועוד קשה טובא דבספרא (ויקרא פ"א) מבואר בהדיא דאין חטאת באה אלא בדבר שיש בו לאו וכרת מדכתיב בחטאת אשר לא תעשנה עיי"ש. והרמב"ם והרע"ב ז"ל (בפיה"מ פ"ב דהוריות ורפ"ק דכריתות) הביאו ג"כ מהך קרא דלחטאת בעינן לאו עיי"ש. וכן פירש"י בפרק בתרא דעירובין (צ"ו ע"א) עיי"ש. ומקור דבריהם מהספרא שם. וכן ראיתי

להרמב"ן והריטב"א ז"ל (בפ"ב דשבועות י"ז ע"ב וי"ח ע"ב) שכתבו דלחטאת בעינן לאו וכרת והביאו ראי' מהספרא שם ומהתוספתא (פ"ק דהוריות) עיי"ש. וא"כ סוגיא דמכות קשה טובא:

והנה התוס' (בפ"ק דיבמות ט' ע"א. ובפרק בתרא דיומא פ"ו ע"א) כתבו דלרבי דיליף דאין חטאת באה אלא על דבר שזדונו כרת מגז"ש דעליה עליה מאחות אשה. בעינן נמי לאו בחטאת דומיא דאחות אשה. ולא קאמרינן הכא דקרבן לא בעי אזהרה אלא לרבנן דילפי לה מדהוקשה כל התורה לע"ז. והקשו שם דגם לרבנן אמאי לא בעינן לאו דומיא דע"ז דיש בה לאו. ותירצו דלא איתקיש אלא למאי דכתיב בההיא פרשה. ובההיא פרשה לא כתיב בה לאו. וכתבו דע"כ בלא"ה מוכרח לומר כן. דאל"כ לרבנן ניבעי נמי סקילה דומיא דע"ז. אלא ודאי היינו משום דבההיא פרשה לא כתיב בה סקילה עיי"ש בדבריהם. ומלבד דהדבר קשה להשוות בזה פלוגתא בין רבי לרבנן דלא נתבאר בשום דוכתא. ואדרבה בכל כיו"ב אית לן למימר דמדרבי נשמע לרבנן. דגם לדידהו בעינן לאו. דהא בהכי לא אשכחן להו דפליגי. בלא"ה דבריהם ז"ל תמוהים אצלי. דהרי בספרא שם אימעיט מקרא דזדונו בסקילה לא בעינן עיי"ש. וא"כ מבואר מזה דאי לאו דמיעט קרא הו"ל למילף מדאיתקיש לע"ז דסקילה נמי בעינן. אע"ג דלא כתיבא סקילה בההיא פרשה וזה איפוך מדברי התוס'. וראיתי להר"ב באר שבע (בפ"ב דהוריות ח' ע"א) שהביא דברי התוס' שם וגם ברייתא דספרא שם. וכתב דההיא ברייתא אתיא כרבי דס"ל דבעינן לאו בחטאת עיי"ש בדבריו. ותמיהני עליו דהרי בספרא שם יליף דבעינן לאו מדכתיב גבי חטאת אשר לא תעשנה. ואין זה ענין כלל לפלוגתא דרבי ורבנן דזה שייך אליבא דכ"ע כמבואר. ועוד דהרי בההיא ברייתא מבואר בהדיא דהא דבעינן זדונו כרת ילפינן מדאיתקיש לע"ז מדכתיב תורה אחת וגו' עיי"ש. ואין זה אלא כרבנן ולא כרבי דיליף לה בגז"ש דעלי' מאחות אשה. ועכ"פ מתבאר דקושית התוס' שם במקומה עומדת:

ולכן נראה לומר דודאי גם למסקנא דסוגיין דמכות בעינן לקרבן לאו כמבואר בברייתא דספרא שם מדכתיב (בפרשת חטאת) אשר לא תעשנה. אלא דמהך קרא ליכא למשמע דניבעי אזהרת לאו מפורש בקרא בלשון לאו. אלא אפי' היכא דלא כתיב בקרא אלא לשון עשה כל שמענין הכתוב מוכיח מתוכו שבא להזהיר שלא לעשות הדבר ההוא. אע"ג דודאי לענין מלקות בעינן אזהרת לאו מפורשת בהדיא בקרא דומיא דלאו דחסימה. מ"מ לענין שאר דינים שבתורה ולענין קרבן שפיר קרינן בי' אשר לא תעשנה שהרי אסר רחמנא לעשותו. אלא דלפום מאי דס"ד מעיקרא בסוגיא דמכות שם הוה ס"ל דגם לענין קרבן לאו ממש בעינן המפורש בהדיא בקרא. ולזה פריך ודילמא אזהרה לקרבן. דהא

מילה ופסח דלא כתיב בהו אזהרת לאו לא מייתי קרבן. ועל זה משני לי' דלענין קרבן נהי דבעינן לאו. מ"מ לאו מפורש בקרא בלשון לאו לא בעינן. ומילה ופסח דלא מייתי קרבן. לאו היינו טעמא משום דלא כתיב בהו בהדיא לאו בקרא. אלא משום דאפי' לאו שאינו מפורש ליכא בהו. דהרי הו"ל קום ועשה ולא שייך בהו לאו. ואנן בעינן לאו מדכתיב אשר לא תעשנה. אלא משום שהי' מקום לומר דגם בפסח קרינן בי' אשר לא תעשנה. שצוה הכתוב שלא יחדל מעשות הפסח. כדכתיב והאיש אשר הוא טהור וגו' וחדל לעשות הפסח ונכרתה וגו' וכן במילה שלא יפר הברית. כדכתיב את בריתי הפר. לזה קאמר טעמא משום דאיתקש כל התורה לע"ז מה ע"ז שב וא"ת אף כל שב וא"ת לאפוקי הני דקום ועשה. כלומר דנהי דניבעי לאו מפורש בקרבן. ודאי ליכא למילף מע"ז. משום דבע"ז גופא ליכא לאו לענין קרבן. דלאו שבה לא ניתן אלא לאזהרת מיתת ב"ד. מ"מ שפיר מיהת איכא למילף מע"ז דשב ואל תעשה בעינן. וא"כ אשר לא תעשנה דכתיב גבי חטאת. היינו כפשטי' דקרא שיהי' מוזהר שלא לעשותו בידים. אע"פ שלא יהי' בדבר אזהרת לאו מפורש בקרא בלשון לאו. ויותר נכונה בזה גירסת הכת"י (שהביא בדק"ס) דגרסינן שם הוקשה כל התורה כולה לע"ז מה ע"ז דאמר רחמנא לא תעביד ואי עביד מחייב קרבן לאפוקי הני דקום ועשה נינהו עיי"ש וזו היא ג"כ גירסת התוס' (בשבועות י"ז ע"ב) בד"ה אבל ובפ"ק דיבמות (ט' ע"א) בתוס' ד"ה מה ע"ז עיי"ש ולפי גירסא זו מבואר בהדיא כדכתיבנא. דגם למסקנא לאו בעינן. אלא דלא בעינן לאו מפורש בקרא בלשון לאו. דגם בע"ז לא כתיב אזהרת לאו לקרבן. אלא דמעניינא דקרא איכא למשמע לאו שלא לעשותו. והשחא לפ"ז ממילא כל הסוגיא ניחא שפיר. ואין מקום לכל קושיות התוס' שם. דמה שהקשו לרבי יצחק כל הלאוין הכתובים בחייבי כריתות למה לי כיון דקרבן לא בעי אזהרה. לפי המתבאר אין בזה קושיא. דהרי באמת גם למסקנא בעינן לקרבן לאו. אלא דלא בעינן לאו מפורש בקרא בהדיא. וא"כ אין בזה שום קושיא אם כתב בהו קרא לאו בהדיא. מידי דהוי אתרי ותלתא לאוי דכתיבי בחד ענינא. דאע"ג דהיכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. מ"מ היכא דליכא למידרש לא דרשינן ומיתוקמי בלאוי יתירי. וכ"ש הכא דקרבן בעי לאו אלא דסגי לי' בלאו שנשמע מכללא אע"פ שאינו מפורש. מ"מ טרח וכתב בי' לאו בהדיא. וממילא לא קשה נמי דרבא אדרבא כקושית התוס' (בזבחים שם). משום דודאי גם למסקנא דרבא כאן בעינן אזהרה אלא דלא בעינן אזהרה מפורשת בקרא בלשון לאו:

ועפ"ז מתבארים על נכון דברי הריטב"א ז"ל בסוגיא דמכות שם שכתב וז"ל ופרכינן ודילמא לאו שנכתב בכריתות לאזהרת קרבן נכתב. שלא ענש הכתוב קרבן על שגגת כרת

אלא בשיש בו אזהרת לאו דהא פסח ומילה וכו'. ופרקינן דלקרבן ודאי לא בעינן אזהרת לאו. ופסח ומילה דלאו בני קרבן נינהו אינו אלא משום דאיתקיש לקרבנות דע"ז שהיא בל"ת לאפוקי פסח ומילה דחייבי עשה נינהו עכ"ל עיי"ש. והדברים סתומים וחתומים לכאורה וסותרים את עצמם. אבל לפי מה שנתבאר הדברים מאירים ומבוארים על נכון. והריטב"א ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דגם למסקנא קרבן בעי לאו כמשכ"ל. ובהכי מתבארים על נכון גם דברי רש"י ז"ל (ברפ"ק דכריתות ג' ע"א) בד"ה הבא על הזכור וכו' שכתב וז"ל פסח ומילה לא מצי למיפרך דלאו משום חטאות נקט להו. דהא לאו בני קרבן נינהו. דאין קרבן אלא על לאו כדמפרש לקמן עכ"ל עיי"ש. וכוונתו למאי דאמרינן התם (לקמן בסמוך) פסח ומילה אמאי קתני להו וכי תימא לאתוי קרבן עליהון. מי מייתי. והא תניא הוקשה כל התורה לע"ז דכתיב תורה אחת יהי' לכם וגו' מה ע"ז שב וא"ת אף כל שב וא"ת וכו' עיי"ש. וסוגיא זו היא ממש כמסקנא דסוגיין דרפ"ג דמכות. ומ"מ מייתי מזה ראי' דאין קרבן אלא על לאו. והדבר מבואר דס"ל לרש"י כמו שביארנו. ולפ"ז דבריו ברורים ומבוארים. ועפ"ז מש"כ הר"ב באר שבע (בריש כריתות) על מה שפירש"י ז"ל במתניתין שם דפסח ומילה לא מייתי קרבן משום שאין בהן לאו אבל אינך כולהו מצות ל"ת נינהו עיי"ש. וכתב עליו בב"ש שם וז"ל פה קדוש יאמר זה הרי בגמרא אמרינן לקמן דטעמא משום דאיתקיש לע"ז מה ע"ז שב וא"ת וכו' וכ"ה בסוגיא דמכות עיי"ש שהאריך בזה. ולא השגיח על פירש"י בגמרא שהבאתי דמבואר מדבריו דאדרבה משם הביא רש"י ראי' לדבריו אלו. והיינו משום דמפרש הסוגיא כמו שביארנו ולק"מ. וכן הריטב"א (בשבועות שם) ובעירובין (צ"ו ע"א) הבא ראי' דבעי לאו מסוגיא דכריתות עיי"ש וע"כ כדכתיבנא. וממילא נמי אין מקום למה שתמה שם על פירש"י מהתוספתא שהביא שם עיי"ש. וכבר הבאתי לעיל מדברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל דאדרבה הם הביאו מהתוספתא ראי' לשיטת רש"י ז"ל שהיא ג"כ שיטתם. וכבר הביא בש"מ (ריש פ"ק דכריתות) בשם התוס' ותוס' הרא"ש ז"ל שהוקשו על פירש"י במתני' שם כן עיי"ש. אבל אין ספק דשיטת רש"י וסייעתו ז"ל בפירוש הסוגיא כמו שביארנו. ובתוס' הרא"ש (שבועות י"ח ע"ב) גופי' כתב כפירש"י עיי"ש. וראיתי בש"מ כריתות שם (לקמן ג' ע"ב) שהיתה לפני הראשונים ז"ל הגירסא בגמרא שם ור"י אמר לך קרבן אמאי קאתי אלאו. חלוקה דלאו שמה חלוקה חלוקה דמיתה לא שמה חלוקה עיי"ש. שהביא בשם קצת ראשונים שנדחקו הרבה לפרש גירסא זו לשיטתם. אבל לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל הדברים פשוטים ומדוקדים ולק"מ כמבואר:

איברא דלכאורה איכא למישדי נרגא בעיקר שיטת הראשונים ז"ל שביארנו מדאמרינן (בפ"ב דשבועות י"ח ע"ב) בעא מיני' רבי יונתן בן יוסי בן לקוניא מרשב"י ב"ל אזהרה למשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי דלא פרוש מיד מנ"ל. אמר חזקיה אמר קרא ותהי נדתה עליו אפי' בשעת נדתה תהא עליו. אשכחן עשה. ל"ת מנ"ל אמר ר"פ לא תקרב. לא תקרב נמי לא תפרוש הוא וכו' עיי"ש. וכתבו בתוס' שם וז"ל ל"ת מנ"ל דלא מיחייב חטאת אלא א"כ יש בה לאו. מידי דהוי אפסח ומילה עכ"ל עיי"ש וכ"כ בתוס' הרא"ש עיי"ש והשתא הרי עשה זו שבנדה ותהי נדתה עליו דדרשינן אפי' בשעת נדתה תהא עליו. הענין מצד עצמו מוכיח דהו"ל מצות ל"ת שלא יפרוש בהנאה מרובה. וכן כתבו בתוס' שם (לעיל י"ז ע"ב) בד"ה אבל חייבין וכו' עיי"ש. וא"כ ההיא עשה גופא הו"ל כל"ת לענין קרבן. וא"כ למה לי כאן ל"ת דפריך אשכחן עשה ל"ת מנ"ל ואיצטריך למידרש ל"ת מקרא דלא תקרב. ומיהו בלא"ה קשה האי סוגיא. דאפי' אם תמצא לומר דגם עשה כזו לא חשיבא אזהרה לקרבן אלא לאו גמר בעינן. הרי כבר אסקינן בסוגיין דמכו' דלא בעינן אזהרה לקרבן וא"כ למה לי הכא ל"ת. ועכצ"ל דהך סוגיא אזלא לפום מאי דס"ד בסוגיא דמכות דלקרבן בעינן אזהרת לאו המפורש בקרא בלשון לאו. וא"כ אף לדידן לק"מ. דאפשר לומר דאין ה"נ דלפי מסקנא אין אנו צריכין למידרש ל"ת מקרא דלא תקרב. דמקרא דותהי נדתה עליו לחוד נמי שפיר שמעינן אזהרה לקרבן מטעם שביארנו. ועפ"ז ניחא שפיר דברי התוס' שם שנראין כסותרין זה את זה בההיא סוגיא גופא (דלעיל י"ז ע"ב) בד"ה אבל חייבין. כתבו דפסח ומילה לא מייתי קרבן משום דהו"ל קו"ע עיי"ש. וכאן כתבו דהיינו משום דלית בהו לאו. וזה תימא שיסתרו דבריהם זא"ז באותו ענין ובאותה סוגיא עצמה. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. שוב ראיתי לקצת אחרונים שכבר כתבו כן לתרץ סתירת דברי התוס'. ועכ"פ אין משם סתירה לשיטה זו. דאפשר לומר דלקושטא דמילתא אין ה"נ דמשום עשה שבנדה לחוד מיחייב חטאת. דאע"ג דקרבן בעי אזהרה מ"מ בלאו הבא מכלל עשה נמי סגי ובהכי ניחא שפיר לשון התוספתא (בסופ"ק דהוריות) דקתני התם אר"ש מפני מה חייבין על עשה שבנדה מפני שיש בה ל"ת עיי"ש. והלשון קשה דא"כ משום ל"ת לחוד מיחייב. ולא על העשה מיחייב אלא על הל"ת אפי' אם לא נאמרה העשה. אבל לפמש"כ הדברים מדוקדקים היטב. דקאמר מפני מה חייבין על עשה שבנדה. והא קרבן בעי אזהרה. ועל זה קאמר מפני שיש בה ל"ת. כלומר דבהך עשה. גופא יש בה ל"ת. וכמש"כ התוס' ?שם דעשה שבנדה לא תעביד הוא. דלא תפרוש בהנאה מרובה. ולא ס"ל לר"ש ההיא דרשא דר"פ לא תקרב לא תפרוש. והכי הוא לפום מסקנא וכדכתיבנא:

והן הן דברי הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ פ"ב דהוריות) על מתניתין דחייבין על עשה ועל ל"ת שבנדה. שכתב שם וז"ל ועשה שבנדה אינו מצות עשה גרידא. אבל מצוה מדרך הקבלה. כמו שנצוה עליו למי שיש עליו בגד שעטנז פשוט זה הבגד שזה הציווי סיבתו מצות לא תעשה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים לכאורה דלמה הוצרך לזה. הרי בלא"ה יש בו ל"ת דלא תקרב. כמבואר בגמרא. וכבר ראיתי להר"ב שער יוסף (בהוריות ח' ע"ב) שהניח דברי הרמב"ם ז"ל אלו בתימא עיי"ש. אבל לפמש"כ דבריו מבוארים ופשוטים. ומקור דבריו הם מהתוספתא דהוריות שם שמפרשה כדפרישנא. ועפ"ז ניחא מאי דקרי לה בכל מקום עשה שבנדה. והרי ל"ת נמי אית בה. ועיקר חיובא משום ל"ת הוא להסוברין דקרבן בעי לאו. והריטב"א ז"ל בשבועות שם נדחק בזה עיי"ש. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דודאי לקושטא דמילתא לא מתחייב אלא משום העשה. שבה נכלל ג"כ הלאו וכמש"כ הרמב"ם ז"ל. אלא דמדברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א ז"ל בשבועות שם לא נראה כן עיי"ש. והנראה מדבריהם דס"ל דעשה שבנדה עשה ממש היא בקום ועשה כעשה דפסח ומילה. שחייבו הכתוב שישהה עמה עד מיתת האבר. ולא כמש"כ התוס' דעשה דנדה לא תעביד היא. והילכך ודאי בעינן בה לאו בפ"ע מלבד העשה. ואע"ג דלפ"ז לא הו"ל דומיא דע"ז דשב וא"ת. מ"מ כל דאית בה לאו שפיר מיחייב קרבן. וכמבואר בסוגיא דפרק בתרא דעירובין (צ"ו ע"א) דאפי' בפסח אם הי' בו לאו הוה מתחייב חטאת עיי"ש. ולא כמש"כ התוס' במכות (שם בד"ה מה ע"ז וכו') עיי"ש. ומיהו בסנהדרין (פרק ארבע מיתות ס"ה ע"ב) ופ"ק דכריתות (ד' ע"ב) משמע כדברי התוס' עיי"ש. אלא דזהו לענין פסח אבל לענין עשה שבנדה אין ראי' משם ואכמ"ל בזה. ומ"מ מדברי הרמב"ן ושאר ראשונים ז"ל מבואר דלא ס"ל כדעת התוס' עיש"ה וכן מתבאר מדברי רש"י בעירובין שם עיי"ש. ואיך שיהי' עכ"פ אין קושיא משם לשיטת הראשונים ז"ל שביארנו:

ומעתה עפ"ז מבוארים על נכון דברי תוס' רי"ד שהבאתי. ובודאי דבריו ז"ל הם לפי המסקנא דסוגיא דמכות שם. וכמו שביארנו לדעת הראשונים ז"ל דודאי אזהרה בעינן לקרבן גם למסקנא. אלא דלא בעינן לאו גמור המפורש בקרא בלשון לאו. אלא כל שמשמעות הכחוב מוכיח שהכתוב מזהיר על מניעת הדבר. כמו לאו הבא מכלל עשה וכיו"ב. שפיר חשיבא אזהרה לענין קרבן. אע"ג דלענין מלקות ודאי לאו גמור בעינן המפורש בקרא בהדיא. והן הן דברי התוס' רי"ד ז"ל כמבואר:

איברא דאכתי יש לתמוה טובא דהרי עכ"פ כיון דלענין מלקות מיהת ודאי לאו גמור בעינן. המפורש בהדיא בקרא. דומיא דלאו דחסימה. א"כ נהי שתירץ בתוס' רי"ד לפי

שיטתו דלא תקשה לר"ל ממה שהאוכל ושותה ביוה"כ מביא חטאת על שגגתו. מ"מ הרי אכתי מה יענה למאי דתנן (ריש פ"ג דמכות) דהאוכל ביוה"כ לוקה עיי"ש. דעל זה לא שייך תירוצו. דהא לענין מלקות קיי"ל דלאו הבא מכלל עשה אין לוקין עליו. וזו תמיהא גדולה על התוס' רי"ד לכאורה. ובלא דברי התוס' רי"ד הי' אפשר לומר דר"ל יליף אזהרה לעינוי בגז"ש כדיליף בברייתא לקמן. ולא בא אלא ליתן טעם מפני מה לא נאמרה אזהרת אכיל' בפירוש כמו שנאמר' אזהרת מלאכה בקרא בהדיא. ועי' מש"כ בזה בשיח יצחק שם והגרי"ב ז"ל בחי'. ומה שהביא שם מהירושלמי אין דבריו נכונים כלל עיי"ש ובפ"מ שם ואין להאריך בזה. ולפ"ז ממילא גם קושית תוס' רי"ד לק"מ. אבל לפמש"כ בתוס' רי"ד דלריש לקיש ליכא אזהרה לעינוי יוה"כ אלא דלקרבן סגי בעשה זו דהו"ל כלאו הבא מכלל עשה. א"כ הא תינח קרבן חטאת. אבל מלקות מאי איכא למימר. דפשיטא דלמלקות לאו מפורש בקרא בעינן. או דאיכא ילפותא בגז"ש או מהיקישא ממק"א דהו"ל ג"כ כמפורש בקרא:

ואמנם לפי חומר הנושא נראה דכיון דכולהו לאוין שאין לוקין עליהן היינו מטעמא דבעינן דומיא דלאו דחסימה. וכמבואר בריש פרק בתרא דמכות (י"ג ע"ב) לענין לאו שאין בו מעשה ולאו שניתק לעשה עיי"ש. ובסוף פ"ב דפסחים (מ"א ע"ב) לענין לאו שבכללות עיי"ש. וא"כ הא תינח חייבי לאוין גרידא דלא כתיב בהו מלקות אלא אצל לאו דאסימה. והילכך כל דלא דמי ללאו דחסימה אין לנו בו מלקות. אבל בחייבי לאוין שיש בהן כרת. דמבואר בסוגיא דמכות שם דמלאו דחסימה לא שמענו בהן מלקות. אלא דבפירוש ריבתה תורה חייבי כריתות למלקות דגמר לעיני מלעיניך עיי"ש א"כ אית לן למימר דעל כל הלאוין שבהן לוקין אפי' לאו שבכללות ולאו הבא מכלל עשה וכיו"ב. וזהו כמו שהעלה הר"ב לח"מ (בפי"ח מהלכות סנהדרין ה"ב) בדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דלמסקנא הכי קיימא דכרת בעי אזהרה והא דחייבי כריתות לוקין היינו משום דבפירוש ריבתה תורה עיי"ש בדבריו. ובהגהת מל"מ שם הביא בשם הב"ח שהקשה לפ"ז דא"כ אפי' בכרת דעשה אית לן למימר דלוקה. ומדברי הרמב"ם שם לא משמע הכי עיי"ש. ולכאורה ודאי קשה דכיון דחייבי כריתות בפירוש ריבתה תורה למלקות א"כ חייבי עשה נמי. דאע"ג דקרא דלעיני גבי אחותו כתיב. ואחותו אית בה אזהרת לאו. וא"כ לכאורה ראוי לומר דדומיא דאחותו בעינן. כמו דבחייבי לאוין גרידא בעינן דומיא דחסמה. אלא דא"כ הדק"ל דכיון דכרת בעי לאו היכי לקי בחייבי כריתות דהו"ל לאו שניתן לאזהרת כרת וליכא לאו למלקות. ועכצ"ל דכיון דבההיא פרשה דלעיניך לא כתיב לאו. לא גמרינן מיני' דניבעי לאו למלקות בחייבי כריתות. כי היכי דלא גמרינן

דניבעי לאו מפורש לקרבן דומיא דע"ז. אע"ג דאיתקיש כל התורה לע"ז לענין זה. והיינו ע"כ משום דבההיא פרשה לא כתיב לאו. וכמש"כ התוס' (בפ"ק דיבמות ט' ע"א) עיי"ש. והשתא א"כ ודאי קשה חייבי עשה נמי יהיו בכלל מלקות בחייבי כריתות. איברא ודאי דלא יתכן לומר בחייבי עשה שילקו. דהרי קיי"ל דלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. ואפי' היכא דהעונש מפורש בקרא בהדיא. מהדרינן אחר אזהרתו. והרי אזהרת עשה לא שמה אזהרה. כדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) ובריש פ"ק דתמורה (ד' ע"א) עיי"ש. וא"כ נהי דבפירוש תורה חייבי כריתות למלקות אכתי בלא אזהרת לאו אי אפשר. דלא עדיף מאילו הי' העונש מפורש בהדיא בקרא דבעינן אזהרת לאו. אלא דא"כ עיקר דברי הלח"מ בדעת הרמב"ם ז"ל לא יתכן. דא"כ הדק"ל דכיון דס"ל דכרת בעי אזהרה. א"כ הו"ל לאו שניתן לאזהרת כרת וליכא אזהרה. ואי אפשר לומר שיהיו בכלל מלקות. מוהו אפשר לומר דאע"ג דאי לאו דריבתה אותן תורה לא הי' ראוי לומר שילקו. משום דהו"ל לאו שניתן לאזהרת כרת. מ"מ מאחר דבפירוש ריבתה אותו תורה למלקות. אית לן למימר דלוקין משום אזהרת לאו האמור בהן אע"פ שניתן לאזהרת כרת. ועדיפא מינה דעת הרמב"ם (בשורש י"ד) דכל שהעונש מפורש בקרא מזהירין אפי' מן הדין. אע"ג דבעלמא אין מזהירין מן הדין עיי"ש. וזהו כוונת הלח"מ. ואין מקום לקושית הב"ח. ואכמ"ל בזה בדברי הרמב"ם ז"ל:

אלא דהא תינח בחייבי עשה דכרת. אבל בחייבי לאוין כיון דבפירוש ריבתה תורה חייבי כריתות למלקות. ודאי אין חילוק בהן בין הלאוין. דאפי' לאו שבכללות ולאו שבא מכלל עשה נמי לוקין עליהן בחייבי כריתות. דלא בעינן בהו דומיא דלאו דחסימה. דהרי לא מלאו דחסימה גמרינן להו למלקות. ובאחותו לא כתיב לאו כלל בההיא פרשה. אלא משום דלא ענש הכתוב אלא א"ב הזהיר. בעינן אזהרת לאו. וא"כ עכ"פ אין חילוק בזה בין הלאוין. ואפי' לאו שבכללות וכיו"ב שפיר חשיב אזהרת לאו ללקות עליו בחייבי כריתות. ועפ"ז ניחא שפיר קושית הריטב"א ז"ל (בפ"ב דשבועות שם) דכיון דלאו דלא תקרב כולל אזהרה לבועל נדה וגם לבא על הטהורה ואמרה לו נטמאתי שלא יפרוש מיד. א"כ הו"ל לאו שבכללות ולא ילקה עיי"ש. ולפמש"כ ניחא שפיר דנדה דהו"ל מחייבי כריתות שפיר לוקה אפי' על לאו שבכללות מיהו הריטב"א ז"ל שם ג"כ תירץ שפיר קושיא זו עיי"ש. אלא דלפי מה שביארנו אין כאן מקום קושיא כלל. ובהכי ניחא מה שנדחקו התוס' (בפ"ב דשבועות שם) במשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי דאמרינן אשכחן עשה ל"ת מנלן וכו'. לפרש דלענין חטאת הוא דקאמר. ומשום דס"ל דלא מיחייב חטאת אלא א"כ יש בה לאו. ואמאי לא פירשוה לענין מלקות דודאי לכ"ע בעינן לאו.

אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דכיון דבחייבי כרת קיימינן. אדרבה לכ"ע לא בעינן לאו מפורש. ובלאו הבא מכלל עשה נמי לוקה. וא"כ בקרא דותהי נדתה עליו נמי סגי לענין מלקות. לפמשכ"ל דלדעת התוס' הו"ל לאו הבא מכלל עשה. ועכצ"ל דלא קרי לה עשה אלא משום דבעלמא לענין מלקות הו"ל כעשה. וכאן נמי למאי דס"ל הכא כס"ד דסוגיא דמכות דלענין חטאת בעינן לאו ממש המפורש בקרא בלשון לאו. א"כ לאו הבא מכלל עשה דותהי נדתה עליו הו"ל לענין זה רק כעשה. משום דבלשון עשה כתיבא בקרא. ועכ"פ ע"כ לא פריך ל"ת מנלן אלא לענין חטאת. דבזה איכא למימר דס"ל כדס"ד בסוגיא דמכות שם דבעינן לאו מפורש. אבל למלקות ודאי לא בעינן לאו מפורש. ומשום לאו הבמכ"ע נמי לוקה בנדה דבכרת וא"כ בקרא דותהי נדתה עליו לחוד סגי. ובהכי ניחא שפיר דברי בעל המאור ריש פרק בתרא דמכות מהשגת הרמב"ן עיי"ש היטב:

והשתא עפ"ז נכונים היטב דברי תוס' ריי"ד ז"ל. דכמו שתירץ קושייתו מחטאת הכי נמי ניחא שפיר מה"ט גופא מאי דחשיב לי' במתניתין דמכות בין הלוקין במזיד. משום דבאכילת יוה"כ דבכרת. אפי' על לאו הבא מכלל עשה נמי לוקה. והא דקאמר התם נכתוב רחמנא השמר במצות עינוי. ומשני השמר דעשה עשה. אע"ג דלתוס' ריי"ד ס"ל דהו"ל לאו הבמכ"ע. וא"כ לאו הוא והו"ל השמר דלאו. הכי קאמר דכי היכי דהשמר דעשה עשה. וא"כ לשון השמר נגרר אחר ענין הכתוב דקאי עלי'. הכי נמי הכא לא עדיף לשון השמר במצות עינוי מלשון הכתוב תענו את נפשותיכם דכתיב השתא. דסוף סוף אפי' הוה כתיב הכי הו"ל כאילו כתיב בהדיא תענו את נפשותיכם. ומאי דקאמר עלה ותנא מייתי לה מהכא וכו'. עכצ"ל לתוס' ריי"ד דלהך תנא לא ס"ל דקרא דתענו את נפשותיכם הו"ל כלאו הבמכ"ע. אלא ס"ל דעשה גמורה חשיבא. והילכך לא חשיבא כלאו לא לענין מלקות ולא לענין חטאת. ולהכי טרח ללמוד אזהרה ממק"א. ועכ"פ מתבאר מזה דלתוס' ריי"ד ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי לאו הבמכ"ע הו"ל לאו גמור חוץ מלענין מלקות. אם אין בו כרת כמו שנתבאר:

אמנם יש להעיר בזה דהרי אם איתא דלאו הבא מכלל עשה יש עליו תורת לאו. א"כ ודאי נדחה מקמי עשה. ככל שאר לאוין דקיי"ל עשה דוחה ל"ת אפי' לאוין שלוקין עליהם וכ"ש לאו הבא מכלל עשה שאין בו מלקות. אם איתא שיש עליו תורת לאו. והשתא א"כ קשה מדאמרי' בפסחים (פרק תמיד נשחט נ"ט ע"א) תנו רבנן אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטורת וכו' ומחוסר כיפורים בערב פסח שטובל שנית ואוכל את פסחו לערב. רבי ישמעאל בנו של ריב"ב אומר אף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב. ופרכינן עלה בשלמא לתנא קמא יבא עשה

דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. אלא לר"י בנו של ריב"ב מאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה וכו'. עיי"ש דשקיל וטרי טובא לפרקה. והשתא הרי עשה דהשלמה אינה אלא לאו הבא מכלל עשה. מדכתיב עלי' בקרא ?והקטיר עלי' חלבי השלמים. ודרשינן עליה. דהיינו על עולת התמיד של שחר. השלם כל הקרבנות כולן. ולא על עולת תמיד של בין הערבים. כמבואר שם לעיל (נ"ח ע"ב) דלאביי דריש עלי' שלמים ולא על חבירתה שלמים. וה"ה לרבא דדריש התם עלי' השלם כל הקרבנות כולן. היינו נמי לומר דדרשינן עליה השלם כל הקרבנות ולא על חבירתה עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל בסה"מ בעשין הנוספות לדעתו (מצוה י"א) דהוי"ל לאו הבא מכלל עשה עיי"ש. וכ"כ המג"א שם לדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. וא"כ הדבר קשה למאי איצטריך לומר אליבא דת"ק טעמא דדחי משום דיבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בה כרת. תיפוק לי' דמצות השלמה הוי"ל ל"ת. דאפי' בעלמא נדחה מקמי עשה:

וביותר קשה מאי דפריך לריב"ש ריב"ב מאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה. והא אם איתא דלאו הבמכ"ע יש עליו תורת ל"ת. הא ודאי קיי"ל דאתי עשה ודחי ל"ת. ומאי מאי אולמי' דקאמר. איברא דבהדיא מבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות יבום ה"י) שכתב וז"ל היתה היבמה אסורה על היבם איסור לאו או איסור עשה וכו' הרי זו חולצת ולא מתייבמת. ומפני מה צריכה חליצה. מפני שיש בה לקוחין הואיל וקידושין תופסין בהן הרי הן זקוקות ליבם. ומן הדין הי' שיתיבמו שהיבום מ"ע. וכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת יבא עשה וידחה את ל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דגם בחייבי עשה מיירי. מ"מ כתב דמה"ת אמרינן יבא עשה וידחה ל"ת. והיינו ע"כ משום דאיסור עשה היינו מצרי ואדומי או בעולה לכה"ג דהוי"ל לאו הבא מכלל עשה. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דלאו הבא מכלל עשה הוי"ל לאו כמשכ"ל. וכן מתבאר מדברי הכ"מ (פי"ח מהלכות סנהדרין סוף ה"ב) עיי"ש. ושפיר כתב דמן הדין אתי עשה דיבום ודחי עשה דמצרי ואדומי ובעולה לכה"ג משום דעשה דחי ל"ת. הרי מבואר להדיא דס"ל להרמב"ם ז"ל דעשה דוחה לאו הבא מכלל עשה. וכן כתב באס"ז (בפרק אלו נערות מ' ע"א) בשם הרשב"א ז"ל דעשה דמצרי ואדומי ובעולה לכה"ג כיון דלא הוי אלא לאו הבא מכלל עשה אתי עשה דולו תהי' לאשה ודחי לי' עיי"ש. וכן הכריח הר"ב פ"י שם מדברי התוס' עיי"ש בדבריו. וא"כ הדבר תמוה להרמב"ם והתוס' והרשב"א ז"ל מסוגיא דפסחים שם. וכבר ראיתי להאחרונים ז"ל שנתעוררו בזה. ואמנם כל מה שתירצו בזה אינו עולה יפה. ולישנא דתלמודא שם לא משמע כדבריהם כלל ואין להאריך בזה. ולדידי הי' נראה לומר

עפמש"כ התוס' (שם בד"ה אתי עשה וכו') וז"ל הקשה ריב"א הא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מיקיים עשה. דאינה אלא בלילה וכו'. ור"י מתרץ דדוקא בל"ת דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו מיקיים עשה. אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפי' לא מקיים עשה חמור בעידנא דקעבר אעשה הקל וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז לפ"מ שכבר כתבתי לעיל דבסוגיא דפרק בתרא דיומא מבואר דלאוין שאין לוקין עליהן לא חמירי מעשה עיי"ש. וא"כ לאו הבמכ"ע נמי אע"ג דנדחה מקמי עשה. מ"מ הרי בעינן דבעידנא דמיעקר לאו מיקיים עשה. אלא דאם העשה חמור. דוחה שפיר לאו כזה אפי' היכא דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים העשה. והשתא א"כ היינו דקאמר בשלמא לת"ק יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. כלומר ולהכי דחי אע"ג דבעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מקיים אכתי עשה דפסח. ואתי שפיר הא דקרי לה עשה משום דלא חמירא מעשה ונדחית בכה"ג אע"ג דלא הוי בעידנא. אבל לריב"ש ריב"ב מאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה שידחה אע"ג דבעידנא דמיעקר לאו הבמכ"ע דהשלמה אכתי לא מקיים עשה דאכילת קדשים. שוב ראיתי שכבר קדמוני בזה קצת אחרונים:

ובלא"ה נראה דבעיקר הדבר אע"פ שהרמב"ן ז"ל כתב דעשה דהשלמה הו"ל לאו הבא מכלל עשה. מ"מ לא אשכחן הכי בשום דוכתא. ואינו מוכרח. דשפיר אפשר לומר דעשה ממש היא. להשלים כל הקרבנות שיש להקריב בין שני התמידין. ואם עבר והקדים להקריב קודם לתמיד של שחר או שאיחר להקריב אחר תמיד של בין הערבים עובר בעשה זו. ומאי דקאמר אביי עליה שלמים ולא על חבירתה שלמים. היינו רק לומר דהמצוה היא להקריב עליה דוקא. וכשמקריב על חבירתה הרי זה מבטל עשה זו. וכבר כתבו קצת אחרונים ז"ל דמה שלא מנה הרמב"ם ז"ל עשה דהשלמה. היינו משום דס"ל דאינה אלא אחד מחלקי עשה דהקרבת התמיד. דמצותו היא להקריבו בענין שלא יהא שום דבר קרב לא קודם לתמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערבים. רק בבוקר ובערב שני תמידין כהילכתן כמש"כ הר"ב ד"א בקונטרסו שם עיי"ש. ודבריו נכונים. וא"כ כשעובר ומקריב קודם לתמיד של שחר או אחר של בין הערבים הרי זה עובר על מ"ע דתמיד דהו"ל עשה ממש. וא"כ הרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל ולק"מ מסוגיא דפסחים שם. ואפשר דזו היא ג"כ דעת הרשב"א. מיהו לפמשכ"ל להוכיח דלדעת הרמב"ן ז"ל ג"כ לאו הבא מכלל עשה יש עליו תורת לאו. א"כ לדידי' גופי' שכתב דעשה דהשלמה הו"ל לאו הבא מכלל עשה ודאי קשה מסוגיא דפסחים. ועכצ"ל דס"ל כדכתיבנא לעיל דמשום דהו"ל שלא בעידנא הוא דפריך מאי אולמי' דהאי מהאי. דאי לאו דעשה הדוחה

הוא חמיר טפי לא הוה מצי למידחי מצות השלמה שלא בעידנא אע"ג דיש עלי' תורת לאו. ועכ"פ בעיקר הדבר ליכא שום פירכא מסוגיא דפסחים שם:

אבל קשה לכאורה מדתנן (בפרק הבא על יבמתו ס"א ע"א) כהן גדול שמת אחיו חולץ ולא מייבם. ואמרינן עלה בגמרא קפסיק ותני ל"ש מן האירוסין ול"ש מן הנשואין בשלמא מן הנשואין עשה ול"ת ולא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה. אלא מן האירוסין יבא עשה וידחה את ל"ת. ומשני גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה עיי"ש. והכי נמי איתא התם לעיל (בפ"ב כ' ע"א) ובפ"ב דסנהדרין (י"ח ע"ב) עיי"ש. והשתא הרי גם באלמנה לכה"ג מן האירוסין נמי איכא מיהת תרי לאוי בקידש ובעל דלוקה משום לא יקח ומשום לא יחלל. וע"כ דהא דאמרינן דמה"ת דחי ומתייבמת היינו משום דעשה דוחה נמי שני לאוין. וא"כ אם איתא דלאו הבמכ"ע תורת לאו עליו ונדחה מקמי עשה. קשה דמן הנשואין נמי אין כאן אלא תלתא לאוי. דהיינו לא יקח ולא יחלל ולאו הבא מכלל עשה דבעולה לכה"ג. ופשיטא דאין מקום לחלק בין תרי לאוי לתלתא. ואמאי קאמר דמן הנשואין מה"ת אינה מתייבמת משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ואמנם גם בזה ראיתי שכבר עמדו בזה קצת אחרונים להקשות מזה על הרשב"א ז"ל דס"ל דלאו הבמכ"ע נדחית מקמי עשה כלאו. ואפשר לומר בזה ע"פ מאי דבלא"ה קשה לפמש"כ הר"ש מקינון ז"ל בספר כריתות (חלק חמישי שער ג' סי' קמ"ד) דאין שום עשה דוחה שני לאוין עיי"ש. וא"כ היכי אמרינן הכא דבאלמנה מן האירוסין אתי עשה ודחי ל"ת. והא תרי לאוי אית בה. אבל נראה דלא מיבעיא לדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דס"ל דלמאי דקיי"ל כרבא בפרק בתרא דקידושין ליכא אלא לאו דלא יחלל בלבד. כמו שביארנו לעיל (לאוין רכ"ז) עיי"ש. אלא אפי' לדעת שאראשונים ז"ל. מ"מ נראה לפי מש"כ התוס' (בפ"ק דיבמות י"א ע"א) בד"ה ר"ש אומר דאי שרי לייבם לכתחילה פשיטא דאין הולד ממזר עיי"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש וברשב"א והריטב"א ז"ל שם עיי"ש. ומזה מבואר דס"ל דע"י יבום כיון דמה"ת עשה דתי ל"ת ושרי לייבם לכתחילה לכ"ע אין הולד ממזר ולא חלל. וגם היא אינה מתחללת. וכן העלו כמה מהאחרונים ז"ל אף שלא ראו דברי הראשונים ז"ל שהבאתי. וא"כ לפי מאי דקיי"ל כרבה דקידש אלמנה לכה"ג אינו לוקה. משום דה"ק רחמנא מה טעם לא יקח משום לא יחלל. ואפי' להסוברין דכשבעל לוקה גם משום לא יקח. מ"מ במקום יבום דאנן מתחללין לא היא ולא זרעה ליכא גם משום לא יקח. דכיון דעשה דיבום דוחה לאו דלא יחלל ואין מתחללין. שוב ממילא ליכא לאו דלא יקח גם בלא שום דחייה. דלא יקח בלא יחלל תלי רחמנא ואין כאן אלא דחיית לאו אחד. והילכך שפיר אמרינן דאלמנה מן האירוסין מתייבמת מדאורייתא משום דאתי עשה ודחי ל"ת. והשתא

א"כ הא תינח אלמנה מן האירוסין. אבל אלמנה מן הנשואין דאית בה נמי עשה דבעולה. אע"ג דהו"ל לאו הבא מכלל עשה שיש עליו תורת לאו ונדחה מקמי עשה דיבום. מ"מ הרי אכתי אית בה תרי לאוי. דהא אית בה נמי לאו דלא יחלל. והרי אין עשה דוחה תרי לאוי. והילכך מדאורייתא לא מתייבמת. וגם נראה דאפי' לפי המתבאר מדברי הבה"ג (בהלכות יבום) וכ"כ בספר והזהיר (פרשת קדושים) דכשמייבם אחת מאיסור קדושה. דהיינו אלמנה לכה"ג גרושה לכה"ד. הולד חלל והיא עצמה נמי מתחללת עיי"ש. וכן דעת הרש"א ז"ל בח"א (בפרק הערל ע"ז ע"א) עיי"ש. מ"מ בלא"ה נראה דבכה"ג באלמנה כיון דלא יקח בלא יחלל תלי רחמנא מה טעם לא יקח משום לא יחלל. אין שניהם אלא כלאו אחד לענין דחייה. דהא עשה דחי ל"ת מכלאים בציצית גמרינן לה. והרי בכלאים נמי תרי לאוי כתיבי לא ילבש ולא יעלה וכשלובש הבגד קעבר בהנך תרי לאוי. ואפי' הכי דחי. והיינו משום דהעלאה נמי משום לבישה הוא דאסר רחמנא וחד שמא נינהו. כדאמרי' (בספרי תצא פסקא רל"ב). ועי' פ"ק דיבמות (ד' ע"ב) עיי"ש. והילכך לענין דחייה כחד לאו חשיבי. וא"כ מינה נשמע נמי לשני לאוין דלא יקח ולא יחלל נמי כלאו אחד חשיבי לידחות מקמי עשה דיבום. ואע"ג דהתם לא לקי אלא חדא והכא לקי תרתי מ"מ הא דעשה דוחה ל"ת לא במלקות אלא בלאוין תליא מילתא. אבל עשה דבתולה מעמיו יקח אע"ג דלאו הבא מכלל עשה הו"ל נמי לאו. מ"מ לאו בפ"ע הוא. והו"ל עם לא יחלל תרי לאוי דלא מידחו מקמי עשה. גם נראה דלפמש"כ מהרי"ט (בראשונות סי' קי"ח) דיבמה נקנית ליבמה בלא שום קידושין מכח קידושי אחיו. דאשה הקנו לו מן השמים. וביאתה אינה אלא לקיחת קנין ולא לקיחת קידושין עיי"ש בדבריו. וא"כ לא שייך ביבמה לאו דלא יקח אלא לאו דלא יחלל בלבד. שהרי לקוחה ועומדת היא לו. ועי' במהרי"ק (שורש קל"ט) ובתשו' הרשב"א ז"ל (ח"ד סי' שכ"ח) ובבב"מ (אה"ע סי' קע"ד) ואכמ"ל בזה. ועי' בריטב"א (יבמות כ' ע"א) ובר"ן (סנהדרין י"ח ע"ב) וכ"כ בש"מ שם בשם נכדו של הר"ש משאנץ דאלמנה לכה"ג מן הנשואין נמי מדאורייתא מתייבמת. ולא קאמר התם דאינה מתייבמת מטעמא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אלא לרווחא דמילתא עיי"ש בדבריהם. וא"כ בלא"ה אין משם הכרע. ועדיין צ"ע בזה ואין להאריך:

וראיתי מי שהקשה על הרשב"א ז"ל מדאמרינן (ברפ"ד דמנחות פ"ד ע"א) רמי לי' רמי ב"ח לר"ח תנן שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלישכה. ורמינהו לאכלה ולא לשריפה. א"ל רחמנא אמר לדורותיכם ואת אמרת תבטל עיי"ש והשתא כיון דאין בזה אלא לאו הבא מכלל עשה. נימא דאתי עשה דהקרבת עומר ודחי לה. ומאי קא רמי. וכן הקשה עוד מדאמרינן (סופ"ק דבכורות י"ב ע"ב) אמר ר"ח בהמת

שביעית פטורה מבכורה לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה עיי"ש. ואמאי לא נימא דאתי עשה דבכורה ודחי לאו הבמכ"ע דלאכלה ולא לשריפה. אלא ודאי מוכרח מזה דלאו הבא מכלל עשה דינו כעשה שאינו נדחה מקמי עשה אחרינא. וכיו"ב ראיתי להר"ב ט"א (בר"ה ל' ע"ב) שהקשה על דברי התוס' שם שכתבו דמצי להקריב מוספין אחר התמיד של בין הערבים. משום דאתי עשה דרבים דמוספין ודחי עשה דהשלמה. ועל זה הקשה שם דא"כ בסוגיא דמנחות שם נמי נימא דאתי עשה דרבים דהקרבת העומר ודחי עשה דלאכלה. ועוד דמאי משני מדכתיב לדורותיכם. למה לי קרא. והא בלא"ה עשה דרבים דחי עשה דלאכלה עיי"ש בדבריו. אבל לדידי כל זה אין בו סרך קושיא כלל. דאנן התם לא משום דאיסור שריפת פירות שביעית מעכב הקטרת העומר והקטרת אימורי הבכור קאמרינן התם הכי. דא"כ היכי שייך כלל לומר דמשום איסור הקטרת אימורין תבטל לגמרי קדושת בכורה מבהמה זו. הא מ"מ שפיר אפשר שתקדש בבכורה ותרעה עד שתסתאב ותאכל כולה לכהנים בלא שום הקטרת אימורים. והכי נמי אמרינן התם בבכורות דעיסת שביעית הי' ראוי לומר שתפטר מחלה משום דאילו מיטמיא בת שריפה היא. ואמר רחמנא לאכלה ולא לשריפה. אי לא דכתיב בחלה לדורותיכם עיי"ש. והשתא וכי משום שאם תטמא לא יהא רשאי לשורפה יתבטל איסור טבל מן העיסה ותהי' מותרת באכילה בטבלה. זה ודאי תמוה ולא יתכן כלל. אלא ודאי הדבר פשוט דאנן הכי קאמרינן. דמהך קרא דלאכלה ולא לשריפה אימעיטו פירות שביעית מכל מאי שיכול להביאן לידי שריפה ולכלותם שלא לצורך אכילה. והיינו דקאמר קרא לאכלה. דלא ניתנו פירות שביעית אלא לאכילה דוקא. ואימעיט מזה שלא ינהוג בהן דין בכורה ודין חלה. שהרי בכך בע"כ אפשר שיבואו לידי שריפה. דבכור ע"ב חייב להקטיר אימוריו ע"ג המזבח. וחלה נמי אם תטמא בע"כ טעונה שריפה. והתורה אמרה לאכלה. וכן אימעיט נמי מהך קרא דלא יביאו מהן עומר. דלאכלה אמר רחמנא. ועומר לשריפה אזיל מיהת חלק ממנו. וכן מפורש להדיא בספרא (בהר פ"א) דתניא התם לאכלה ולא להביא ממנה מנחות ולא להביא נסכים. ופי' הר"ש משאנץ ז"ל לאכלה ולא להביא ממנה מנחה שהקומץ הי' נקטר וכתיב לאכלה ולא לשריפה. כדאמרי' בפרק כל הקרבנות. וכן נסכים לשיתין אזלי. ואין זה לאכלה. ובתוספתא דשקלים אין מביאין תודה ולחמה מפירות שביעית. ואם הביא לא קידש עכ"ל עיי"ש. הרי דמשמע להו מהך מיעוטא כאילו בהדיא מיעט קרא שאין ראוי להביא מהן קרבנות ושלא ינהגו בהן מצות בכורה וכיו"ב כל מאי שיכול להביאן לידי שריפה. והו"ל כשאר הפסולין. כמוקצה ונעבד ואתנן ומחיר

וטריפה ויוצא דופן. דרחמנא פסלינהו לקרבן ופסולן בגופן. ולא שייך כאן לדון בהן מתורת דחיית איסור. וזה פשוט אצלי. ואין להאריך בזה:

ומה שהקשו עוד על הרשב"א ז"ל מפרק בתרא דיומא (פ"ג ע"א) דתניא מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחילה. טבל ונבלה מאכילין אותו נבילה. טבל ושביעית שביעית עיי"ש. ופירש"י שביעית לאחר הביעור שהטבל במיתה ביד"ש והשביעית בעשה עיי"ש. ומדקאמר טבל ושביעית שביעית. מכלל דנבלה ושביעית מאכילין אותו נבלה. דאל"כ הו"ל לאשמעינן רבותא טפי דאפי' נבלה ושביעית מאכילין אותו שביעית וכ"ש טבל ושביעית. הרי דשביעית לאחר הביעור דאינו אלא בלאו הבא מכלל עשה חמיר מנבלה שהיא בלאו ממש. ועכצ"ל דלאו הבמכ"ע עשה ממש חשיבא אף לדחות לאו דנבלה. וממילא מבואר דלא יתכן לומר שנדחה מקמי עשה. אבל אין ממש בראי' זו. דבאמת מבואר בתורת האדם להרמב"ן ז"ל (בשער הסכנה) דגירסתו שם נבלה ושביעית במקום טבל ושביעית עיי"ש. וכן היא גירסת רבינו ירוחם ז"ל (נתיב י"ח ח"ג) והתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז) וכן הגירסא בש"ס כת"י. כמש"כ בדק"ס שם. והיא ג"כ גירסת הרא"ש ז"ל ביומא שם עיי"ש. וגם להגירסא שלפנינו אפשר ליישב ע"פ דברי התוס' רי"ד שם עיי"ש היטב ואין להאריך. ועי' ג"כ מש"כ בק"נ על דברי הרא"ש שם עיי"ש. וא"כ אין מההיא דהתם הכרע נגד הרשב"א ז"ל. מיהו דברי הרשב"א ז"ל גופי' סותרים זא"ז. דביבמות (כ' ע"ב) ובפרק הבא על יבמתו (נ"ט סוף ע"א) מבואר להדיא מדברי הרשב"א ז"ל שם דס"ל דלאו הבמכ"ע נמי אינו נדחה מקמי עשה עיי"ש. וכבר הרגישו קצת אחרונים ז"ל בסתירה זו. ומה שתירצו בזה אינו נכון כלל. ואינו כדאי להאריך בזה. וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"א בקונטרס אחרון שלו ליבמות (ה' ע"ב) (שנדפס סוף תשו' הגאונים חמדה גנוזה) עיי"ש. ועכצ"ל שחזר בו הרשב"א ז"ל בכתובות ממש"כ ביבמות שם:

עוד נראה ראי' דלאו הבמכ"ע הו"ל לאו מדאמרינן בפ"ק דסוטה (ז' ע"א) רי"א בעלה נאמן עלי' מק"ו ומה נדה שהיא בכרת בעלה נאמן עלי'. סוטה שהיא בלאו לא כ"ש עיי"ש. והרי בפ"ק דיבמות (י"א ע"ב) מבואר דליכא לאו אלא בסוטה שבודאי נבעלה. אבל סוטה ספק לית בה אלא עשה דונטמאה עיי"ש. והרי הכא בסוטה ספק עסקינן שצריכה השקאה. והיכי קאמר שהיא בלאו. וכבר עמד בזה בתוס' הרא"ש הביאו בש"מ לסוטה שם עיי"ש. ומש"כ הרא"ש ז"ל שם לתרץ דרצו לומר ספק לאו. הדבר קשה. דהו"ל למימר הכי סוטה שהיא ספק לאו לא כ"ש. דבזה הק"ו אלים טפי. וגם לשון שהיא בלאו ודאי משמע ודאי לאו. לא ספק. אבל נראה דמזה ראי' דלאו הבא מכלל עשה נמי

חשיב לאו אע"פ שאין לוקין עליו. וכיון דגם בסוטה ספק איכא מיהת עשה דונטמאה. דהיינו לאו הבא מכלל עשה. וכמש"כ התוס' (ריש פ"ה דסוטה כ"ח ע"א) בד"ה מה ת"ל עיי"ש. שפיר קאמר שהיא בלאו. וכן נראה מדאמרינן בירושלמי (סוף גיטין) דפריך התם לב"ש דאמרי לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה דבר ערוה. אמר רבי שילא קרייא מקשי על דב"ש. לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה. מה אנן קיימין. אם לאוסרה עליו. כבר היא אסורה לו. אלא כן אנן קיימין ליתן עליו בלא תעשה עיי"ש. והתוס' (סוף גיטין צ' ע"א) בד"ה מה להלן וכו' הביאו דברי הירושלמי אלו. ומבואר שהיתה לפניהם הגירסא לעבור עליו בשני לאוין עיי"ש. ובתשו' פמ"א (ח"א סי' ק"ד ובח"ב סי' קע"ו) הרבה לתמוה על זה דהא לפי המבואר (בפ"ק דיבמות י"א ע"ב) לריב"כ לית לי' לאו בסוטה כלל. ולרבנן נמי לא נפק"ל לאו בסוטה ודאי אלא מהך קרא גופי' דלא יוכל בעלה עיי"ש. וא"כ מאי פריך בירושלמי ומאי משני. ולכן העלה דע"כ ט"ס הוא וצ"ל כדאיתא לפנינו בירושלמי. ותמה על גדולי הראשונים שלא הרגישו בזה עיי"ש. אבל עפמש"כ הדברים נכונים ואין כאן שום שבוש וטעות. דפריך דלב"ש למה לי לאו במחזיר גרושתו. תיפוק לי' דכיון דבגירשה משום דבר ערוה מיירי קרא. בלא"ה מוזהר עלי' כבר משום סוטתו בלאו הבא מכלל עשה דונטמאה. ואין לומר דנפק"מ למלקות. דמשום לאו הבמכ"ע דונטמאה עכ"פ לא לקי. אבל משום לאו דלא יוכל בעלה וגו' לקי. דז"א דכיון דקרא מיירי בשכבר נאסרה עליו משום סוטה. א"כ לא לקי נמי משום לאו דמחזיר גרושתו. דלא אתי לאו דמחזיר גרושתו וחייל על איסור סוטה דקדים. ולזה משני דאיצטריך לעבור עליו בשני לאוין. דהיינו לאו הבמכ"ע דונטמאה ולאו דמחזיר גרושתו דלא יוכל בעלה וגו'. דהיינו שני איסורין. ונפק"מ לקוברו בין רשעים גמורים. כדאמרינן בפ"ג דיבמות (ל"ב ע"ב) עיי"ש. ואע"ג דלפי מאי דאמרינן התם (לקמן ל"ג ע"ב) מתקיף לה ר"א מידי חטאות קתני או לאוי קתני. איסורי בעלמא קחשיב. ונפק"מ לקוברו בין רשעים גמורים עיי"ש. משמע דכל דאין איסור חל על איסור וליכא נפק"מ אלא לקוברו בין רשעים גמורים. לא שייך ג"כ לומר לעבור בשני לאוין. דליכא אלא איסורי בעלמא. אבל ז"א דשם לא קאמר אלא מידי חטאות קתני או חיובי לאוין. דהיינו מלקיות קתני. אבל ודאי איסורי לאוי איכא אע"ג דלא חייל לענין עונשין וקרבן. ובפרט לפי מה שנראה מדברי הריטב"א ז"ל שם דגריס שם מידי חטאות קתני לאוי קתני ואיסורי קחשיב עיי"ש בדבריו שמפרש דלא כפירש"י שם ואכמ"ל בזה. וא"כ שפיר משני בירושלמי לעבור עליו בשני לאוין. ואליבא דר"י בן כופר ודאי דברי הירושלמי נכונים היטב. דאע"ג דלאו

בסוטה לית לי' מ"מ לאו הבמכ"ע דונטמאה לכ"ע אית להו. דהא עכ"פ לא גרעה סוטה ודאי מסוטה ספק:

ומיהו נראה דגם אליבא דרבנן אתי שפיר. דע"כ ס"ל להירושלמי דאפי' לרבנן דר"י ב"כ לית להו לאו מפורש בסוטה. דאל"כ הו"ל למיפרך אליבא דרבנן ואפי' לבית הלל. דלמה לי בסוטה לאו דלא יוכל בעלה וגו' אחרי אשר הוטמאה. תיפוק לי' דבסתירה לחוד נמי כבר היא עליו בלאו הבמכ"ע דונטמאה. וכדפריך בתלמודא דידן (בפ"ק דיבמות שם). והירושלמי לטעמי' אזיל. שכן נראה להדיא מדברי הירושלמי (בפ"ו דסוטה סוף ה"ב) דס"ל דלכ"ע ליכא בזה לאו אחר אפי' בסוטה ודאי. ודלא כתלמודא דידן ביבמות שם. אע"ג דהכי איתא נמי בספרי (תצא) עיי"ש. וע"כ ס"ל להירושלמי דקרא דאחרי אשר הוטמאה איצטריך לרבנן לדרשא אחריתא. ואף דהקה"ע והפ"מ שם נדחקו שם להסכים דברי הירושלמי עם תלמודא דידן עיי"ש. אין דבריהם נראין כלל. והראי' שהביא במה"פ שם דגם להירושלמי הכי ס"ל אינם מוכרחין כלל וכמבואר. וגם מש"כ לפרש דברי הירושלמי ע"פ דברי הה"מ (בפ"א מהלכות א"ב) עיי"ש. הנה דברי הה"מ ז"ל עצמן תמוהים מאוד. וכבר דחו האחרונים ז"ל דבריו. ואכ"מ להאריך בזה. וע"כ מוכרח לומר דהירושלמי פליג בזה אתלמודא דידן. ומהאי טעמא לא אשכחן בשום דוכתא רמז כלל בירושלמי לפלוגתא זו דריב"כ ורבנן לענין לאו בסוטה ודאי. אע"ג דעיקר פלוגתייהו לענין מחזיר גרושתו מן האירוסין מייתי לה בירושלמי (ר"פ האשה רבה) עיי"ש. ומעתה דברי הירושלמי (סוף גיטין שם) מתפרשים שפיר אליבא דכ"ע. ומיהו בלא"ה אפשר לומר דהא דלא פריך אליבא דרבנן ואפי' לב"ה. משום דלדידהו אפשר לומר דאיצטריך קרא דלא יוכל בעלה וגו' לענין מלקות. משום דמלאו הבמכ"ע דונטמאה לא לקי. אבל מלאו דסוטה ודאית מקרא דלא יוכל וגו' שפיר לקי. דבזה לא שייך לומר אין איסור חל על איסור. דהרי כשבאו עדי טומאה אחר הסתירה לא מעכשיו מתחיל איסור סוטה ודאית לחול עלה. אלא עכשיו בשעת עדותן איגלאי מילתא למפרע שכבר משנבעלה בשעת סתירה מאז חייל עלה לאו דטומאה. דהרי קמי שמיא גליא דטמאה היתה אלא דאנן הוא דלא איתבריר לן מילתא עד השתא. וא"כ ודאי איכא מלקות משום לאו דאחרי אשר הוטמאה לרבנן. ושפיר איצטריך לאו זה. וליכא למיפרך אלא לב"ש. ועכ"פ עפמש"כ דברי הירושלמי ברורים ונכונים ע"פ גירסת התוס'. וא"כ מזה ג"כ ראי' דלאו הבמכ"ע הו"ל לאו:

ונראה עוד ראי' לזה מדאמרינן (בפרק אלו נערות כ"ט ע"ב) והני בני קנסא נינהו. איקרי כאן ולו תהי' לאשה אשה הראויה לו. אמר ר"ל נערה נערה הנערה. חד לגופי'. וחד

לאתויי חייבי לאוין. וחד לאתויי חייבי כריתות עיי"ש בסוגיא. וכתבו התוס' שם וז"ל הקשה ר"י בן ר"מ אכתי נימא חד לאתויי חייבי עשה וחד לאתויי חייבי לאוין. ואכתי חייבי כריתות מנ"ל. ותירץ דלחייבי לאוין ועשה לא צריך אלא חד קרא. דהא אי לאו דכתיב ולו תהיה לאשה דמשמע שיש בה הויה וראויה לקיימה. לא הי' צריך קרא לרבייהו. הילכך מחד קרא מרבינן אין ראויה לקיימה. דהיינו חייבי עשה וחייבי לאוין. כיון דאית בהו הויה. ואידך ריבויא לחייבי כריתות. ולמ"ד אין קידושין תופסין בחייבי לאוין. הוי חד ריבויא לחייבי עשה. ואידך לחייבי לאוין וחייבי כריתות עכ"ל עיי"ש. ואכתי קשה דמ"מ אמאי קאמר בכולה סוגיא שם חד לחייבי לאוין וחד לחייבי כריתות. ולא מזכיר חייבי עשה כלל. אלא ודאי נראה דכיון דחייבי עשה היינו מצרי ואדומי ובעולה לכה"ג דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. ולאו הבמכ"ע נמי עיקרו לאו הוא. ולא קרי לי' עשה אלא לענין חומר עונשין. וכן לענין תפיסת קידושין אליבא דמ"ד אין קידושין תופסין בחייבי לאוין ובחייבי עשה תופסין. ומה"ט נמי בעינן קרא מיוחד לחייבי עשה לענין העראה (בפרק הבא על יבמתו נ"ה ע"א) עיי"ש. והיינו משום דקילי טפי משאר חייבי לאוין. אבל מ"מ מכלל חייבי לאוין הן ולא מחייבי עשה. ולכך שפיר כייל להו כחדא בהדי חייבי לאוין. ועל חייבי עשה וחייבי לאוין קאמר חד לחייבי לאוין. משום דגם הנך חייבי עשה לאוין נינהו. ובכללן הן:

וכן נראה מדאמרינן בספרי (שופטים פסקא ר"ג) כי האדם עץ השדה וכו' מכאן אמרו העוקר את האילן עובר משום שלשה לאוין עיי"ש. (כן היא הגירסא בספרי כת"י דפוס ווין עיי"ש). והוא תמוה לכאורה דהרי אין לנו בקרא בזה אלא שני לאוין. לא תשחית את עצה. ואותו לא תכרות. והיכי קתני מכאן אמרו שעובר משום שלשה לאוין. וע"כ מוכרח לומר דהכוונה לכלול בזה גם לאו הבא מכלל עשה דכי ממנו תאכל. וכדקתני התם לעיל כי ממנו תאכל מצות עשה. ופירשו קצת מפרשים דהיינו לאו הבא מכלל עשה. כי ממנו תאכל ולא תשחיתנו. ואע"ג דלא משמע שיהא ממנו תאכל לאו הבא מכלל עשה לענין שלא לכרותו ולהשחיתו. שאם נפרש כן נימא דגם לעשות בו צורך אחר. כגון להשתמש בו ולהניח כליו עליו ולעלות עליו או להשען בו וכיו"ב. אע"פ שאינו משחיתו ולא כורתו. יהא אסור בלאו הבא מכלל עשה. דדוקא לאכול ממנו התיר הכתוב. וזה ודאי ליתא. ויותר נראה כדעת המפרשים דעשה ממש הוא. וכמש"כ לעיל (עשין צ"ה) עיי"ש. מ"מ יש כאן לאו הבא מכלל עשה מקרא דרק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת. ומהך קרא ודאי איכא למשמע לאו הבא מכלל עשה. רק אותו תשחית וכרת ולא עץ מאכל. והיינו דקאמר מכאן אמרו העוקר את האילן עובר משום שלשה לאוין. וא"כ

מבואר מזה דלאו הבמכ"ע נמי הו"ל לאו. וכן מוכח מדתניא בתוספתא (פ"ה דסוטה) היה ר"מ אומר כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו עובר משום חמשה לאוין לא תקום וכו' ואהבת לרעך כמוך וחי אחיך עמך עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דהא הנך תרתי בתרייתא עשין נינהו והיכי חשיב להו בלאוין. אלא ודאי משום דלגבי נושא אשה שאינה הוגנת לו הו"ל כעין לאו הבא מכלל עשה. שלא ליקח אשה אלא ההוגנת לו שיוכל לאהוב אותה ולחיות עמה כראוי. להכי חשיב להו בכלל לאוין וקאמר דעובר בחמשה לאוין:

ועפ"ז יש להעיר במאי דאמרינן (בפרק התכלת מ"ד ע"א) אמר רב ששת כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה עיי"ש. ובבעל העיטר (ח"ב סוף הלכות תפילין) מבואר דלפניו היתה הגירסא בגמרא שם עובר בחמשה לאוין עיי"ש. וכן היתה גירסת מהר"ם מרוטנבורג ז"ל. כמבואר בתשובותיו (ח"ג סי' רכ"ד). וכן הוא במדרש שכל טוב (פרשת בא דקס"ו) עיי"ש. והוא דבר מתמיה טובא לכאורה. דהרי אין לנו בציצית אלא עשה. ואמנם לפמש"כ אפשר לומר עפמש"כ התוס' ביבמות (פרק האשה רבה צ' ע"ב) בד"ה כולהו נמי וכו' דכי מכסה עצמו בטלית דבת חיובא היא ואין בה ציצית הרי זה עובר מיד בעשה דציצית בידים בקום ועשה. מדמברכינן להתעטף בציצית. דמשמע דמיד בשעת העיטוף עביד מצוה עיי"ש. ולפ"ז כיון דקיי"ל ציצית חובת גברא. וכל זמן שאינו מתעטף בטליתו לא רמיא עליו להטיל בה ציצית. נמצא דעיקר מצות ציצית היינו רק האיסור שלא ללבוש בגד בת חיובא בלא ציצית. וא"כ אין זה אלא לאו הבא מכלל עשה. ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם ולא ילבשו בלא ציצית. וכיון דלאו הבא מכלל עשה הו"ל לאו. כמו שנתבאר. נמצא דחמשה עשין הללו חמשה לאוין נינהו. ושפיר קאמר דעובר בחמשה לאוין. ואמנם לכאורה לפי מה שפירש"י במנחות שם דאחת מחמש עשין היא וראיתם אותו וזכרתם וגו'. וזה ודאי עשה ממש הוא. דהרי מצוה בפ"ע הוא להסתכל בציצית. ומה"ט מנאוה הסמ"ק (סי' כ"ח) והרשב"ץ (בזה"ר עשין י"ח) מצות עשה בפ"ע עיי"ש. וא"כ אין כאן חמשה לאוין אלא ארבעה לאוין ועשה אחת. אלא דבאמת צ"ע לפירש"י מאי קאמר כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה. הרי ודאי לא שייכא מצות וראיתם אלא כשלובש בגד של ציצית. אבל כשאינו לובשו לא רמיא עלי' מצוה זו. דאטו לעולם בלא הפסק יסתכל בציצית. וכיון דבקרא אין לנו זמן קבוע למצוה זו. אין המצוה אלא בשעת לבישה. וכן מבואר בתשו' הריב"ש (סי' תפ"ו) עיי"ש. וא"כ כשאין עליו ציצית ודאי ליכא נמי מצות וראיתם. ולא עבר אלא על עיקר מצות ציצית כשלבש בגד הראוי לציצית ולא הטיל בו ציצית. אבל מצות ראיי' לא רמיא עלי' אלא כשהוא לבוש בציצית:

ברם ראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ שורש תשיעי) שלא פירש כפירש"י בזה. שבמקום וראיתם כתב שם עשה דעל ארבע כנפות כסותך עיי"ש. אלא שדבריו צריכים ביאור. דהרי אין בזה שום מצוה. ולא בא הכתוב אלא להורות מקום עשיית הציצית בבגד. וכבר השיג עליו הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' כ') וכתב וז"ל ואינו נראה שכל הפסוק אינו אלא מצוה אחת גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך. וסוף הפסוק לייחד מקום הציצית. ומה עשה יש בו. על כן נראה שהעשה החמישי הוא וראיתם. וכן פירש"י ז"ל וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם גם פירש"י צ"ע כמש"כ. ובלא"ה כבר שדא בה נרגא הריב"ש ז"ל (בתשובה שם) דוראיתם אותו אינו לשון מצוה אלא טעם למצות ציצית עיי"ש. וגם תמיהני על הרשב"ץ ז"ל דלפי מה שהבין בכוונת הרמב"ם ז"ל שם הדבר תמוה מה שהוצרך הרמב"ם ז"ל למנות מצוה זו מקרא דפרשת תצא. טפי הו"ל למנות מצוה זו מפרשת ויאמר שבק"ש עצמה. ומוקדם בקרא טפי. דכתיב על כנפי בגדיהם לדורותם. ועוד דא"כ יש כאן ששה עשין. דכמו שמנו מצוה על ארבע כנפות כסותך. הכי נמי יש למנות על כנפי בגדיהם והו"ל שש מצות. ועכצ"ל דגם להרמב"ם אין זו מצוה מטעם שכתב הרשב"ץ ז"ל. וא"כ מה"ט אין למנות גם ארבע כנפות כסותך. אבל נראה ברור דכוונת הרמב"ם ז"ל בזה היא לסיפא דקרא. דכתיב על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה. שפירושו לדעתו אשר אנכי מצוה אותך לכסות רק בה. דהיינו אחר שהטלת בה ציצית על ארבע כנפי' והו"ל לאו הבמכ"ע. ואע"ג דהך קרא איצטריך לדרשא (בספרי ובפרק התכלת). היינו רק משום דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בעשה יתירי. אבל מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו. דגם קרא דגדילים תעשה לך איצטריך לדרשא. ואפי' הכי מנאוהו במנין עשין אלו. וגם קרא דוראיתם איצטריך לדרשא. ומ"מ נמנה לעשה לפירש"י ורשב"ץ מהאי טעמא. וכמש"כ הרשב"ץ בזה"ר שם. וזה פשוט בכוונת הרמב"ם ז"ל. והשתא א"כ לפ"ז שפיר יש כאן חמשה לאוין. מיהו במדרש שכל טוב שם מבואר כפירש"י. אע"פ שגירסתו חמשה לאוין. אלא שאפשר לומר דס"ל דגם קרא דוראיתם אותו לפי פשוטו לא על ההסתכלות קאי. אלא קאי על עיקר מצות ציצית. כמתבאר ממה שדרשו (בספרי ובפרק התכלת) וראיתם אותו וזכרתם וגו' מגיד שכל המקיים מצות ציצית כאילו קיים כל המצות עיי"ש. וא"כ וראיתם אותו היינו שחייבים לעשותו בבגדיהם ולא יחסר בכנפי בגדיהם. אלא יהא נראה בבגדיהם תמיד. ואין להאריך בזה. ועכ"פ כן מוכרח ע"כ לפרש ע"פ גירסא זו. וא"כ מוכרח מזה דלאו הבא מכלל עשה הו"ל בכלל לאו:

אלא דצ"ע לפ"ז דא"כ היכי ילפינן עשה דחי ל"ת מכלאים בציצית. והא כיון דעשה דציצית אינה אלא לאו הבמכ"ע שדינו כלאו. נמצא דאין זה עשה אלא לאו כנגד לאו. והא קיי"ל דאין לאו דוחה לאו. רק עשה הוא דדחי ל"ת. ועוד דבפ"ק דקידושין (ל"ג ע"ב) קחשיב ציצית בין מ"ע שהז"ג דנשים פטורות. ועוד דא"כ לרבי יהודה דאית לי' (סופ"ב דפסחים ובפ"ק דתמורה) דכל שנאמר בריש הפרשה לאמר בא להוסיף ל"ת ממש על כל לאוין הבאין מכלל עשה האמורין בפרשה עיי"ש. והשתא בפרשת ציצית דכתיב בריש הפרשה לאמר. אם איתא דציצית הו"ל לאו הבא מכלל עשה. נמצא דיש כאן לאו ממש לר"י. וכשלבש בגד הראוי לציצית בלא ציצית לוקה לפי הנראה ממסקנת התוס' ביבמות שם דחובת ציצית חיילא מיד בשעת לבישה. וא"כ הו"ל לאו שיש בו מעשה. אפי' אם נימא דלאו הבא מכלל עשה הו"ל עשה ממש. וא"כ הדבר תמוה בסוגיא דמנחות בפרק התכלת (מנחות מ"ג ע"א) דאיפליגו ת"ק ור"ש אי נשים חייבות בציצית דלר"ש פטורות משום דיליף מקרא דוראיתם אותו למעט כסות לילה. והילכך הו"ל מ"ע שהז"ג דנשים פטורות. ופרכינן התם לת"ק האי אשר תכסה בה מאי עבדי לי'. האי וראיתם אותו מאי עבדי בי'. ודחיק התם לאוקמי קראי למילתא אחריתא אליבא דת"ק עיי"ש. והשתא דילמא לעולם אימא לך דגם ת"ק לא פליג מלי' דר"ש בהכי דהני קראי ממעטי כסות סימא וכסות לילה. ואפי' הכי מחייבי נשים בציצית משום דהך תנא ר"י הוא בר פלוגתי' דר"ש. ולטעמי' אזיל דציצית יש בה אזהרת לאו גמור. ובכל מצות ל"ת בין שהז"ג בין שלא הז"ג אחד אנשים ואחד נשים חייבין. מיהו הא לא קשיא משום דעיקר הך ברייתא מיתניא בתוספתא (פ"ק דקידושין) ושם איתא בהדיא במילתא דת"ק דטעמא משום דהו"ל מ"ע שאין הז"ג עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ז) עיי"ש. ועכ"פ חזינן דמצות ציצית לכ"ע הו"ל עשה ממש. ולא לאו הבמכ"ע. ועכצ"ל כמו שרצו שם התוס' ביבמות מעיקרא לומר דציצית לא מיחייב בה אלא לאחר שנתעטף בבגד הראוי לציצית. דאז הוא דרמיא עלי' חיובא להטיל ציצית בבגד. ובאמת דמדברי התוס' שם משמע דהכי ס"ל לקושטא דמילתא. אלא שהוקשה להם על נוסחת הברכה להתעטף בציצית. ומ"מ משום קושיא זו לא חזרו בהם מעיקר סברתם המוכרחת מסוגיא דיבמות שם. אלא שלא חששו לתרץ קושייתם מברכת להתעטף. אף שיש מקום לתרצה. וכן מבואר בהדיא בתוס' הרא"ש ז"ל שם. ואמנם במרדכי (הלכות ציצית) מבואר שנחלקו בזה הראשונים ז"ל. ולדעת הר"ש מטרייש ז"ל הו"ל כאילו כתיב לא תלבש בגד בלא ציצית. ותחילת הלבישה אסורה עיי"ש. ובש"א (סי' ל"ב) מש"כ בזה ובשאר אחרונים. ולדעת הר"ש ז"ל ודאי הו"ל ציצית לאו הבא מכלל עשה. ולדבריו ז"ל ודאי קשה כדכתיבנא. אע"ג דודאי

ע"פ גירסת בעל העיטור וסייעתו ז"ל יש ראי' לדעתו מהתם. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ נתבאר דלאו הבא מכלל עשה יש עליו תורת לאו. וזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכן שפיר מנה איסור מצרי ואדומי בדור ראשון ושני במנין הלאוין. וזו היא ג"כ דעת הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) דנמשך שם אחר דעת הבה"ג שלא מנה איסור מצרי ואדומי בדור ראשון ושני כלל. ותחת זה מנה. שם לאו דלא תתעב מצרי ולא תתעב אדומי. וזהו איפוך לגמרי מדעתו כאן. וז"ל שם לשלשה דורות הכשיר מצרי ואדומי אם יקובצו. בזר עמים קרבות יחפצו עכ"ל. וכוונתו משום דעכשיו לאחר שבלבל סנחריב כל העולם ליכא נפק"מ אם כשרים הם או פסולים. וזהו שכתב הכשיר מצרי ואדומי אם יקובצו מבלבולם. אבל עכשיו בזר עמים קרבות יחפצו. כלומר שפזר אותן העמים שאנו דנין על קרבתן אם מותרים לקרבן להתחתן בהן או לא. והלכך אפי' אותן האסורים הותרו משום כל דפריש מרובא פריש. וליכא נפק"מ בהכשר של הכשרים. וגם אפשר לפרש דמש"כ אם יקובצו. כוונתו אם יתגיירו. שאין מונין להם דורות אלא משנתגיירו. ועכ"פ מתבאר דשם לא מנה איסורן בדור ראשון ושני דנפק"ל מלאו הבא מכלל עשה. אלא היתרן בדור שלשי. דהיינו לאו דלא תתעב בדור שלשי. ועכצ"ל דשם נמשך אחר דעת הבה"ג. וכאן חזר בו מזה. אלא דלפ"ז קשה קצת מה שלא כתב אלא הכשרן לשלשה דורות. ואם כוונתו למנות לאו דלא תתעב. הרי ע"כ לאו זה כולל איזה מניעה ואזהרה. ואין בדבריו שום רמז לזה. ולכן יותר נראה דגם שם דעתו כמש"כ כאן. אלא משום דאין איסור דור ראשון ושני מפורש בקרא. אלא מדהכשיר הכתוב דור שלשי למדנו לאו הבא מכלל עשה לדור ראשון ושני. לזה נקט שם כלישנא דקרא. וכתב לשלשה דורות הכשיר מצרי ואדומי. כלומר רק לשלשה דורות הכשירן אבל פסלן עד דור שלשי. וא"כ גם שם לא מנה אלא לאו הבמכ"ע דדור ראשון ושני. אבל שני הלאוין דלא תתעב לא מנה גם שם. מטעם שכבר נתבאר לעיל:

והכי משמע נמי מדאמרינן (בפרק החובל צ"ב ע"ב) מנא הא מילתא דאמרי אינשי בירא דשתית מיני' לא תשדי בי' קלא. דכתיב לא תתעב אדומי כי אחיך הוא ולא תתעב מצרי כי גר היית בארצו עיי"ש. ולכאורה יפלא דאם מהתם הוא דאמרי אינשי הכי. הו"ל לומר דעדיפא מינה. בירא דאזקך ושתית מיני' לא תשדי בי' קלא. שהרי כן יש ללמוד מהך קרא. דאע"פ שהמצרים עבדו בנו בפרך והטביעו את ילדי ישראל ביאור ואעפ"כ הזהיר הכתוב שלא לתעבם משום שגרים היינו בארצם. וא"כ למדנו מזה דאפי' בור שנפל בו ונשברה ידו או רגלו. כיון דשתית מיני' לא תשדי בי' קלא. אלא ודאי דאין

ראי' לזה משם. כיון דהך קרא לאו אזהרה הוא אלא שלילה. לומר דאע"פ שהיו ראוים לתעב אותם. מ"מ אינך צריך לתעבם לעולם כעמון ומואב. אלא בנים אשר יולדו להם דור שלשי רשאים לבוא בקהל. וא"כ לא אסר הכתוב תעובם אלא שלא חייבנו לתעבם. והתיר לקרבם אלינו. משום שגרים היינו בארצם. וכדפירש"י. ועכצ"ל דהא דיליף משם דבירא דשתית מיני' לא תשדי בי' קלא. הכי קיליף דכיון דהמצרים אע"פ שהרעו לנו והעבידו אותנו עבודה קשה בפרך והשליכו את בנינו לאבדון. ולא קיבלו את ישראל אלא לצורך עצמם ואעפ"כ לא חייבנו המקום ב"ה לתעב אותם כעמון ומואב. משום דמ"מ גרים היינו בארצם וקרבו אותנו בשעת הדחק. ודאי יש לנו ללמוד מזה דמי שעשה עמנו אך טוב וחסד חייבים אנו לגמול לו כגמולו ולהזהר עכ"פ מלעשות אתו רעה. לנהוג בו בזיון וכיו"ב. ונראה דלזה נתכוון הרש"א ז"ל שם בח"א שדבריו תמוהים לכאורה ואינם מובנים. אבל ע"פ מה שנתבאר דבריו נכונים ומוכרחים. וא"כ ע"כ מוכח משם דלא תתעב אינו אזהרת לאו:

ואמנם לכאורה מוכח דלא תתעב הו"ל אזהרת לאו כדעת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם מדאמרינן (סופ"ק דמגילה י"ח ע"א) תניא זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור. הא מה אני מקיים זכור. בפה עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דילמא לעולם זכור אינו אלא בלב. ואע"ג דכבר כתב קרא לא תשכח. מ"מ איצטריך קרא לעבור עליו בל"ת ועשה. וכמו שמנה הרמב"ם (בסה"מ עשין קפ"ט ולאוין נ"ט) עיי"ש. וכבר עמדו בזה רבים מהאחרונים ז"ל. ועדיין הדבר צריך תלמוד. ולזה הי' נראה לומר ע"פ מאי דבלא"ה קשה לכאורה בעיקר עשה ול"ת דזכור ואל תשכח מנ"ל דלאזהרה וחיובא אתי קרא. והרי כל היכא דאיצטריך קרא לגופי' לרשות ליכא למילף מיני' אזהרה ומצוה. כמבואר ברפ"ק דסוטה (ג' ע"א) ובסוף פ"ו דזבחים (ס"ו ע"א) ובשאר דוכתי. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) עיי"ש. וכאן נמי כיון דעמלק הוא מזרע עשו אבי אדום. שכבר הזהיר עליו הכתוב לא תתעב אדומי. והי' מקום לומר דגם עמלק הוא בכלל אזהרה זו כשאר זרע עשו. שהרי גם אדום יצא בחרב לקראתנו והי' ראוי לתעבו. מ"מ הזהיר עליו הכתוב לא תתעב אדומי כי אחיך הוא. וא"כ אי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר שגם זרע עמלק בכלל. ואיצטריך קרא להתיר לזכור לו מה שעשה לנו ושלא לשכוח ולנקום ממנו נקמתנו ולמחות את זכרו כראוי לו. אבל חיובא ואזהרה אין לנו. מיהו נראה דע"כ זה ליתא. דכיון דגמרינן דזכור היינו דוקא בפה. א"כ עכצ"ל דקראי דזכור ולא תשכח לא קאי על קרא דלא תתעב אדומי ולהוציא עמלק מכלל זרע עשו. דא"כ היכי שייך על זה שריותא דקרא זכור בפה. דודאי לא שייך תיעוב אלא בלב ובמעשה

בפועל. ואין ענין לזה זכירה בפה כלל. אלא ודאי קרא למצוה ולאזהרה הוא דאתי. וענין אחר לגמרי הוא. אלא דלפ"ז ממילא מבואר דכל כמה דלא קים לן דזכור היינו דוקא בפה. אין לנו לומר דזכור ולא תשכח הו"ל מצוה ואזהרה כלל. רק אחר דנפק"ל דזכור הוא בפה. והו"ל ע"כ מצות עשה. שוב ממילא שמעינן דגם קרא דלא תשכח אינו שלילה בעלמא. אלא הו"ל אזהרת לאו. דאל"כ למה לי הך קרא כלל. דמאחר שנצטוינו לזכור בפה מעשה עמלק. פשיטא דלא מתחייב לשכח מעשיו בלב. שאם נשכחם בלב היאך נזכירם בפה. וע"כ מוכרח לומר דלאזהרת לאו הוא דאתי. והשתא א"כ אין מקום לקושית האחרונים ז"ל. והכי קאמר זכור יכול בלב. וא"כ ממילא מבואר דלא למצוה כתיב קרא אלא לשלילה בעלמא להוציאו מכלל אזהרת לא תתעב אדומי. לאשמעינן שמותר לזכור מעשיו ולגמול לו כגמולו. וכן קרא דלא תשכח להכי הוא דאתי להתיר ולא לאסור בלאו. ולזה קאמר דע"כ א"א לומר כן. דא"כ אייתר קרא דזכור. שהרי שכחת הלב אמור בקרא דלא תשכח. והשתא לא שייך לומר דאיצטריך לעבור עלה בל"ת ועשה. דהרי לפי מאי דקיימינן השתא דזכור היינו בלב. שוב אין כאן לא עשה ולא ל"ת וכמו שנתבאר. וא"כ אייתר קרא. אלא ודאי זכור בפה קאמר קרא. וממילא נמי לא תשכח לאזהרת לאו הוא דאתי. כמו דזכור למ"ע הוא דכתיב כמשכ"ל. והשתא א"כ ע"כ מוכרח מזה דלא תתעב אדומי הו"ל אזהרת לאו. דאל"כ הדק"ל. איברא דאין מזה הכרע. דמלבד דלדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו גופייהו דס"ל דקרא דלא תתעב לא קאי אלא על אחר שנתגיירו ולהזהיר על דור שלישי. א"כ אינו ענין כלל לל"ת ועשה דזכור ואל תשכח דקיימי רק בעודם בגיותם. וכמשכ"ל על דברי הרמב"ן ז"ל (ס' וישלח). בלא"ה עיקר הקושיא לדעתי ל"ק כ"כ לפי מה שכבר ביארנו דגם בל"ת ועשה מבואר בכמה דוכתי דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן לעבור בל"ת ועשה. ואין להאריך בזה:

ועדיין צ"ע טובא לשיטת רבינו הגאון ז"ל מה שלא מנה גם כל שאר לאוין הבאין מכלל עשין שבתורה. והבה"ג לא מנה שום לאו הבא מכלל עשה כלל. והרמב"ם וסייעתו ז"ל וכן הרמב"ן ז"ל מנו מהם מעט מן המעט ועזבו רובם ככולם. וכבר העיר על מבוכה זו הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' פ"ב) וכבר ביארו האחרונים ז"ל (סוף שורש ראשון ובשורש ששי) דבאותם קצת לאוין הבאין מכלל עשין שמנו היינו משום דס"ל דעיקרן עשה ממש הוא ויש בהן מצוה בקום ועשה עיי"ש. וביותר במה שהאריך בזה הר"ב ד"א (בקונטרס הלאוין) שדבריו נכונים יותר מכל מה שנאמר בענין זה. וא"כ גם להרמב"ם והרמב"ן ז"ל אין הלאוין הבאים מכלל עשין נמנין במנין המצות כלל. וטעם הדבר ביאר הר"ב מג"א (בסוף שורש ראשון) ובכמה דוכתי ודבריו לקוחים מדברי הרמב"ן (סוף

שורש ששי) עיי"ש דהיינו משום דבמנין הלאוין אין למנותם משום שאין לאו שלהם מפורש בתורה. וגם במנין העשין אין למנותן משום דאין בהם מצוה בקום ועשה חלא מניעה גמורה הן עיי"ש בדבריו. וכל שאר האחרונים ז"ל החליטוה ממנו. ויסודם בזה הוא דברי המדרש (תנחומא תצא). והביאו הרמב"ם ז"ל בהקדמתו למנין המצות והרמב"ן ז"ל (בסוף שורש ששי). שאמרו שם דרמ"ח אברים יש באדם כנגד רמ"ח מ"ע. כל אבר ואבר אומר לאדם עשה בי מצוה. ושס"ה לאוין כנגד ימות השנה. כל יום ויום אומר לאדם אל תעשה בי עבירה עיי"ש. הרי דבמנין העשין אין נמנין אלא אותן מצות שיש בהן קום ועשה. ואמנם נראה דאע"ג דודאי יש להביא ראי' משם לענין מנין העשין שאין באין במנין אלא מצות שיש בהן קום ועשה. ונשמע מזה דלאו הבא מכלל עשה אינו נמנה עם העשין. אבל אכתי אין לנו מזה שום הכרח כלל שלא למנותן במנין הלאוין. ואדרבה מדסתם וקאמר כל יום ויום אומר לאדם אל תעשה בי עבירה. ולא קאמר אל תעשה בי לאו האמור בתורה. משמע ודאי דכל עבירה בכלל הלאוין. ופשיטא דגם העובר על לאו הבא מכלל עשה עבירה היא. וא"כ וודאי גם לאו הבא מכלל עשה נמנה עם הלאוין. וזהו כשיטת רבינו הגאון ז"ל:

אלא שראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' פ"ב) שהוסיף עוד להביא ראי' מהירושלמי (פ"ק דפסחים ה"ד) דאמרינן התם רבי יהודה אית לי' עשה ול"ת על אכילתו של חמץ. ועשה ול"ת על ביעורו. עשה על אכילתו שבעת ימים תאכל עליו מצות ולא חמץ. וכל ל"ת שבא מכח עשה עשה. ל"ת על אכילתו לא תאכל עליו חמץ. עשה על ביעורו תשביתו שאור. לא תעשה על ביעורו שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם עיי"ש. הרי שהשוו בירושלמי לאו הבא מכלל עשה דשבעת ימים תאכל עליו מצות לעשה הקבוע חובה דתשביתו עיי"ש בדבריו. ואמנם לענ"ד גם משם אינני רואה שום הכרח כלל. דאפי' לפי מה שהבין הרשב"ץ ז"ל דהירושלמי השוה לאו הבמכ"ע דשבעת ימים תאכל עליו מצות לעשה דתשביתו שיהא ממש זה כזה. מה שאינו מוכרח כלל כמבואר. מ"מ נראה דלאו ראי' היא. דאפשר לומר דהירושלמי לטעמי' אסיל דס"ל דגם עשה דתשביתו אינו אלא כלאו הבמכ"ע. תשביתו שאור מבתיכם שלא יראה ולא ימצא. כמבואר בירושלמי שם (לעיל ריש הלכה ג') עלה דתנן רבי יהודה אומר בודקין אור י"ד וי"ד שחרית ובשעת הביעור. ואמרינן התם בגמרא עלה א"ר יוחנן טעמא דר"י כנגד שלשה פעמים שכתוב בתורה לא יראה לך שאור. ופריך והא כתיב תשביתו שאור מבתיכם. ומשני בעשה הוא (ולא קחשיב אלא לאוין. קה"ע ופ"מ) ופריך תו והא כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא. א"ר יוסה מכיון שזה צריך לזה וזה צריך לזה כמי שכולם אחד וכו' עיי"ש. ולכאורה

תמוה מאי דפריך מדכתיב תשביתו שאור מבתיכם. כיון דרבי יוחנן בהדיא קאמר כנגד שלשה פעמים לא יראה לך. ועכצ"ל דהיינו משום דגם קרא דתשביתו שאור מבתיכם הו"ל כאילו בהדיא כתיב תשביתו שאור כדי שלא יראה לך. והירושלמי לטעמי' אזיל דלקמן (בפ"ב סוף ה"א) מפרש רבי טעמי' דרבי יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה מדכתיב תשביתו שאור מבתיכם. דבר שהוא בל יראה ובל ימצא. ואיזה זה בשריפה עיי"ש. הרי דס"ל אליבא דר"י דתשביתו שאור מבתיכם הו"ל כלאו הבא מכלל עשה להשביתו שלא יראה ולא ימצא. ולהכי שפיר פריך הכא דכיון דאליבא דרבי יהודה קיימינן. ולדידי' תשביתו שאור מבתיכם הו"ל לאו הבא מכלל עשה לבל יראה ובל ימצא. וא"כ הו"ל כאילו כתיב בקרא ארבעה פעמים לא יראה. ועל זה משני בעשה הוא. כלומר דאף דודאי שמעינן מהך קרא לאו הבא מכלל עשה שלא יראה. מ"מ הרי אין זה לאו גמור. דהא קיי"ל לאו הבא מכלל עשה עשה. ורבי יוחנן לא קאמר אלא דטעמא דר"י כנגד שלשה פעמים שכתוב בתורה בפירוש לא יראה לך שאור. והשתא א"כ הכא נמי דקאי אליבא דרבי יהודה. שפיר השוה לאו הבא מכלל עשה דשבעת ימים תאכל עליו מצות ולא חמץ לעשה דתשביתו. דהו"ל נמי לאו הבא מכלל עשה להירושלמי אליבא דר"י. וא"כ מההיא דירושלמי ליכא קושיא לא לדעת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם שלא מנו לאוין הבאין מכלל עשין במנין העשין. ואף לא לשיטת רבינו הגאון ז"ל שמנאן במנין הלאוין:

ועכ"פ הבה"ג והרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם לא מנו שום לאו הבא מכלל עשה כמו שלא מנו לאו הבמכ"ע דמצרי ודאדומי. אבל לרבינו הגאון ז"ל שמנה לאו הבא מכ"ע דמצרי ודאדומי במנין הלאוין. צ"ע לכאורה מה שלא מנה גם שאר כל לאוין הבאין מכלל עשין. וכזה קשה ג"כ על הרשב"ץ ז"ל (שם בזה"ר) שהחליט למנות לאוין הבאין מכלל עשין במנין העשין. ומנה מצרי ואדומי ובעולה לכה"ג וחולין בעזרה. ועוד כמה לאוין הבאין מכלל עשין במנין העשין. אבל הרבה מהן השמיט גם הוא ולא מנאן. והדבר תמוה טעמא מאי. וכבר עמד בזה באריכות הר"ב ד"א (בקונטרס הלאוין) עיי"ש. ותמיהא זו עומדת בתקפה גם על רבינו הגאון ז"ל. איברא דדברי הבה"ג והרמב"ם והרמב"ן ז"ל הם תמוהים עוד יותר. ופליאה נשגבה היא מדוע לא יבואו במנין המצות גם הלאוין הבאין מכלל עשין שבתורה. אטו לא מצות נינהו. ואטו מיגרע גרעי משאר כל המצות שבתורה. ומי לא קרינן בהו תורה צוה לנו משה כבשאר כל עשין ולאוין שבתורה. ואפי' אם נקבל דברי הר"ב מג"א דלאו הבא מכלל עשה איננו לאו ולא עשה ואין להכניסו לא בכלל הלאוין ולא בכלל עשין. מ"מ איזה טעם יש בזה שלא למנותן במנין המצות. אטו שמא

קא גרים. הרי מ"מ מצוה היא שנאמרה למשה בסיני ככל שאר המצות שבתורה. ויהיה שמה איזו שיהי' עכ"פ ע"כ אי אפשר שלא למנותה במנין המצות. וכמו שנמנה מספר הלאוין בפ"ע. ומספר העשין בפ"ע הכי נמי יש למנות לאוין הבאין מכלל עשין בפ"ע. אם איתא כדברי המג"א שהם אינם לא לאוין ולא עשין ומגודרים בשם מיוחד לעצמן. וגם לשון רבי שמלאי תמוה מאוד לפ"ז. דקאמר תרי"ג מצות נאמרו לו למשה שס"ה לאוין ורמ"ח עשה. והשתא הרי לפ"ז נהי דלאוין אינם אלא שס"ה ועשין רמ"ח. מ"מ מצות בדרך כלל טפי טובא מתרי"ג נינהו. דהא איכא נמי כולהו לאוין הבאין מכלל עשין שלא נמנו לא בכלל הלאוין ולא בכלל העשין. והיכי קאמר תרי"ג מצות נאמר לו למשה. אטו לאוין הבאין מכלל עשין לא נאמרו למשה. וגם ראיתי להר"ב ד"א שם שנתפלא לשיטתם מדאמרינן בשבועות (פרק שבועות שתים בתרא כ"ט ע"א) דתניא כשהשביע משה את ישראל אמר להם דעו שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעת המקום ועל דעתי' ופרכינן ואמאי ולימא להו וכו' ולימא להו קיימו תורה. חדא תורה. ולימא קיימו שתי תורות וכו' ולימא להו קיימו מצוה. חדא מצוה. קיימו מצות. תרתי. כל המצות כולן. מצות ציצית דאמר מר וכו'. ולימא להו קיימו שש מאות ושלש עשרה מצות וכו' עיי"ש. ומבואר מזה שלא השביע משה את ישראל אלא על תרי"ג מצות. ואם איתא דלאוין הבאין מכלל עשין אינם בכלל תרי"ג מצות. עכצ"ל שלא השביע עליהן משה את ישראל. וא"כ אין ישראל מושבעין ועומדין מהר סיני אלא על הלאוין והעשין בלבד. ולא על הלאוין הבאין מכלל עשין. והשתא הרי אמרינן (בפרק כל הבשר קי"ג ע"א) וסבר שמואל איסור חל על איסור והאמר שמואל משום ר"א מנין לכהן טמא שאכל תרומה שאינו במיתה שנאמר ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת. איבע"א בעלמא קסבר איסור חל על איסור. ושאני הכא דמיעט רחמנא וכו'. ואבע"א בעלמא קסבר שמואל אין איסור חל על איסור. ושאני הכא וכו'. ופירש"י אלמא לא אתי איסור טומאת הגוף שהוא במיתה ביד"ש וחייל אאיסור טומאת תרומה שאסורה ועומדת עליו באיסור עשה בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו. לזה ולא לאחר. ולאו הבא מכלל עשה עשה עיי"ש. הרי דגם באיסור לאו הבמכ"ע אמרינן אין איסור חל על איסור. ואם איתא דעל לאו הבמכ"ע אינו מושבע ועומד מהר סיני. אמאי לא יחול עליו איסור אחר שבתורה. ובתוס' (פ"ג דשבועות כ"ג ע"ב) כתבו דהנשבע על חצי שיעור אפי' למ"ד דאורייתא שבועה חלה עליו. דכיון דליכא אלא איסור בעלמא לא מושבע ועומד חשיב לי' אע"ג דאין איסור לאו חייל על עשה. דהא לקמן פריך אילימא מתנה לעני מושבע ועומד הוא מהר סיני דכתיב נתן תתן לו ואמר נמי מניין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו

במיתה וכו' ומפרש (בפרק כל הבשר) דטעמא משום דאין איסור חל על איסור. אע"ג דבתרומה טמאה ליכא אלא איסור עשה. מ"מ חצי שיעור דליכא אפי' עשה. אלא איסור בעלמא. לא חשיב מושבע ועומד עכ"ל עיי"ש. הרי דלאו הבמכ"ע נמי מושבע ועומד עליו מהר סיני. וא"כ ע"כ מוכרח דהו"ל בכלל תרי"ג מצות עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. אבל זהו תורף קושייתו:

אבל לדידי אין מזה הכרע כלל. דאע"ג דודאי הכי מוכח מדברי התוס' בשבועות שם. מ"מ מעיקר סוגיא דגמרא לא מוכח מידי. דאפי' את"ל דלאו הבמכ"ע לא הוי מושבע ועומד מהר סיני. מ"מ שפיר שייך לומר בו אין איסור חל על איסור. ולא תלי מידי זה בזה. ובכל דוכתי דקאמרינן אין איסור חל על איסור לא מזכיר כלל טעמא דמושבע ועומד מה"ס. וכבר העירו האחרונים ז"ל מאי דגבי שבועה קאמר בכל דוכתי טעמא דמושבע ועומד מהר סיני ולא קאמר מטעמא דאין איסור חל על איסור. ותירצו דהיינו משום דטעמא דאין איסור חל על איסור לא מהני אלא לענין עונשין שלא יתחייב משום תרי איסורי תרתי. אבל מ"מ איסורא בתרא נמי חייל וקעביד תרי איסורא. ונפק"מ לקוברו בין רשעים גמורים. כדאמרינן בפ"ג דיבמות (ל"ג ע"ב). וכן נפק"מ לענין היכא דפקע איסורא קמא דחייל עלי' איסורא בתרא. אע"ג דבשעתי' לא הוה מצי חייל. משום דאיסורא בתרא מיתלא תלי וקאי ואי פקע איסורא קמא אתי איסורא בתרא וחייל. כמבואר שם לעיל (ל"ב ע"א) עיי"ש. אבל בשבועה אין שבועה חיילא על שבועה כלל אפי' לאיסורא בעלמא. ואפי' פקע איסורא קמא תו לא חיילא שבועה דלא חיילא בשעתה. והשתא א"כ לענין אין איסור חל על איסור לא בעינן כלל לטעמא דמושבע ועומד. ואפי' היכא דאיסורא קמא לא הוי מושבע ועומד שפיר י"ל דאמרינן בי' אין איסור חל על איסור. ולאו הא בהא תליא. ודברי התוס' דתלו זה בזה צ"ע אצלי. והדבר מצד עצמו אינו מובן אצלי אטו משום שלא נשבעו על כך אינו אסור. הרי מ"מ הוזהרנו עליו מדאורייתא. ולא היתה השבועה אלא לזרוזי בלבד ולהחמיר בעונשן אם יעברו. אבל בעיקר האיסור שאסרה תורה אין שום חילוק בין מושבע לשאינו מושבע. וא"כ לענין איסור חל על איסור אין שום טעם לחלק בזה. ואכמ"ל בזה:

וא"כ מסוגיא דגמרא אין כאן מקום קושיא כלל. ומהאי טעמא נמי לק"מ מה שהקשה שם עוד מההיא דפרק תמיד נשחט דפריך מאי אולמי' דהאי עשה דאכילת קדשים מהאי עשה דהשלמה. אע"ג דהשלמה הו"ל לאו הבא מכלל עשה ואין מושבעין עליו וא"כ ודאי אלימא עשה דאכילת קדשים טפי. אלא ודאי גם לאו הבמכ"ע מושבעין עליו. וגם מזה ליכא קושיא דמשום שאין מושבעין עליו ליכא קולא בעיקר העשה. אלא דבעשה

שכנגדה נתוסף ג"כ חומר השבועה. והרי אפי' בשבועה ממש לא מהני לדחות עשה שכנגדה. דאין לאו מועיל לדחות אפי' לאו. וכמש"כ רש"י ושאר ראשונים ז"ל (בפ"ב דמציעא ל' ע"א) עיי"ש. וכ"ש למידחי עשה. וגם מה שהחליט דהשלמה הו"ל לאו הבמכ"ע אינו מוכרח וכמשכ"ל. וגם הרמב"ן ז"ל שכתב כן אפשר דלאו דוקא. וכעין שכתב הפר"ח על דברי הרמב"ם ז"ל (פי"ט מהלכות סנהדרין) עיי"ש. ומה שהקשה עוד מפרק בתרא דיומא דמשמע דנבילה ושביעית מאכילין אותו נבילה. אע"ג דשביעית לא הוי אלא לאו הבמכ"ע. ואי אין מושבעין עליו היכי מאכילין אותו נבלה שמושבעין עלי' עיי"ש. ג"כ לק"מ שכבר כתבתי לעיל דהרבה ראשונים ז"ל גרסי התם נבלה ושביעית מאכילין אותו שביעית. והיא גירסת ש"ס כת"י. וזו היא גירסת הרמב"ן ז"ל. וא"כ על הרמב"ן ז"ל לק"מ דלטעמי' אזיל. איברא דמדברי הרמב"ם ז"ל (בפי"ד מהלכות מאכלות אסורות) נראה דס"ל דנבלה ושביעית מאכילין אותו נבילה עיי"ש. אלא דדבריו שם בלא"ה תמוהים. וכבר עמד עליו מהרמב"ח ז"ל עיי"ש. וגם תמוה שדבריו סותרים זא"ז. דכיון דס"ל (בהלכות יבום) דלאו הבמכ"ע נדחה מקמי עשה וכמשכ"ל. וא"כ דין לאו יש לו. והיכי יתכן לומר דלאו דנבילה נדחה משום לאו הבמכ"ע דשביעית. והא אין לאו דוחה לאו אפי' בשוין. וכ"ש כאן דלאו דנבלה חמור ולוקין עליו. משא"כ לאו הבמכ"ע דשביעית שהוא מן הקלין ואין בו מלקות ולא חמיר מעשה וכמשכ"ל. ועי' מש"כ על דבריו בשיח יצחק (בפרק בתרא דיומא שם) דלפי דבריו ניחא. אבל דבריו דחוקים ביותר עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ומ"מ מעיקר הסוגיא דהתם לא קשה. דאפי' לפי הגירסא שלפנינו אין משם הכרע כל כך כמשכ"ל ע"פ דברי תוס' רי"ד שם:

ואמנם בעיקר הדבר אין צריך לכל זה. דבלא"ה מההיא סוגיא גופא (דפ"ג דשבועות שם) ע"כ מוכרח דגם על לאו הבא מכלל עשה השביע משה את ישראל. מדפריך מעיקרא ולימא להו קיימו מה דאמר אלוק וכו'. ולימא להו קיימו תורה וכו'. ולימא להו קיימי תורות וכו'. קיימי כל התורה כולה. וכו'. ולימא להו קיימו מצוה וכו' קיימו כל המצות כולן וכו' עיי"ש. ואם איתא דלאוין הבאין מכלל עשין לא היו בכלל שבועה. הרי לא הי' אפשר להשביען בלשונות אלו. דא"כ ודאי גם לאוין הבאין מכלל עשין היו בכלל. דהא פשיטא דגם לאו הבא מכלל עשה בכלל מאי דאמר אלוקים. ובכלל תורה ומצוה. אפי' את"ל שאינו לא בכלל לאו ולא בכלל עשה. כמש"כ המג"א ושאר אחרונים ז"ל. ואין מקום להקשות אלא דלימא להו קיימי תרי"ג מצות ל"ת ועשה. דגם מאי דפריך בקושיא בתרייתא דלימא להו קיימו תרי"ג מצות סתם. נמי לא אתי שפיר לפ"ז דהרי ודאי פשיטא דגם לאו הבא מכלל עשה מיהת עכ"פ בכלל מצוה הוא כשאר כל המצות שנצטוינו

בהם בסיני. וא"כ אם הי' משביעין סתם קיימו תרי"ג מצות לא הוה ידעינן איזה מצות. דהרי המצות בכלל הם יותר הרבה מתרי"ג. דהא רק עשין ולאוין הם תרי"ג. ומלבד אלו איכא נמי כמה לאוין הבאין מכלל עשין. והם אינם בכלל השבועה שמשביעין. וע"כ הי' צריך לפרש בהדיא תרי"ג מצות ל"ת ועשה. או לפרש עוד יותר שס"ה לאוין ורמ"ח עשין. אבל לשון תרי"ג מצות סתם ודאי לא יתכן אם איתא דלאוין הבמכ"ע לא היו בכלל השבועה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דגם לאוין הבאין מכלל עשין בכלל השבועה ובכלל תרי"ג מצות הן. וכן מוכרח מסוגיא דפ"ג דנדרים (כ"ה ע"א) עיי"ש. ואין להקשות משם גם לדעת התוס' וסייעתם דס"ל דחצי שיעור אפי' למאי דקיי"ל דאסור מה"ת לא חשיב מושבע ועומד מה"ס. דזה ליתא דהתם כיון דמיהת עיקר האיסור הי' בכלל השבועה. שפיר הו"ל בכלל מאי דאמר אלוק ובכלל מצות ותורה. ובכלל תרי"ג מצות. דאע"ג דלא היתה השבועה בפרט על חצי שיעור. מ"מ הרי עיקר האיסור בשיעורו השלם נשבעו עליו. וחצי שיעורו נמי משום סברא דחזי לאיצטרופי וריבויא דכל הו"ל בכלל השבועה מיהת לענין איסורא בעלמא כאילו נשבעו עליו. ובזה מדוקדק לשון התוס' שם בשבועות שלא כתבו אלא דח"ש לא חשיב לי' מושבע ועומד עיי"ש. והיינו משום דאע"ג דודאי הו"ל בכלל השבועה מיהת לאיסורא בעלמא. כיון שנשבעו על שיעור שלם. מ"מ מאחר שלא נשבעו עליו בפרט בפירוש לא חשיב לי' מושבע ועומד לענין דנימא דלא חיילא עלי' שבועה. אבל לאוין הבמכ"ע שהן מצות מיוחדות בפ"ע. ודאי ע"כ מזה מוכרח לומר שבפירוש היו בכלל השבועה. וממילא נמי מתבאר מזה ג"כ דהו"ל בכלל מנין תרי"ג מצות כמו שנתבאר:

וכן מתבאר בסוטה (פרק אלו נאמרין ל"ז ע"ב) דתניא בברייתא אין לך דבר מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עלי' ארבעים ושמונה בריתות. רשב"י איש כפר עכו אמר משום ר"ש אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עלי' מ"ח בריתות של שש מאות אלף וכו' עיי"ש. וכן הוא בירושלמי שם ובתוספתא (פ"ח דסוטה) עיי"ש. ואמרו בירושלמי שם והובא בתוס' שם. עד כדון דברים שנכללו ונפרטו. דברים שנכללו ולא נפרטו. כן אמר ר"י משום רבי ישמעאל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא עיי"ש. ובברית היינו שבועה. כמבואר בפ"ב דפסחים (ל"ח ע"ב) עיי"ש ובפרש"י שם. ופשיטא דגם לאוין הבמכ"ע במשמע דבר מצוה שכתובה בתורה. וא"כ מבואר דגם לאוין הבמכ"ע בכלל שבועת סיני. וא"כ נמי הו"ל בכלל המצות שנמנו במנין תרי"ג. וכבר רמז לראי' זו הר"ב ד"א שם והוא מוכרח. וא"כ דברי הבה"ג והרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם תמוהים מאוד בזה. והדבר נפלא

ביותר כי עפ"ז נסתר כל מנינם ובנינם. שהרי כיון שהדבר מוכרח דגם לאוין הבמכ"ע דבר שבמנין הן. נמצא דלפי מנין שלהם פשו להו מצות הרבה יותר מחשבון תרי"ג. והיא תמיהא גדולה בוקעת ועולה ויורדת עד היסוד. ומוכרח מזה כשיטת רבינו הגאון ז"ל כאן שמנה שני לאוין דמצרי ואדומי הבאין מכלל עשה במנין הלאוין:

אלא דהדבר צריך ביאור מה שלא מנה הרבה משאר הלאוין הבאין מכלל עשה. וביותר יש לתמוה בלאו הבא מכלל עשה דבעולה לכהן גדול מדכתיב והוא אשה בבתוליה יקח. דנקט לה בכמה דוכתי בהדי מצרי ואדומי. כמו בפ"ג דכתובות (ל' ע"א) וביבמות (פרק הערל ע"ז ע"ב) ובקידושין (פרק האומר ס"ח ע"א) עיי"ש. ואפי' הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם שלא מנו לאו הבמכ"ע דמצרי ואדומי. מ"מ מנו עשה דבתולה לכה"ג. איברא דנראה דמה שמנו הבה"ג והרמב"ם ז"ל עשה זו. אין כוונתם ללאו הבמכ"ע דבעולה לכה"ג. אלא ס"ל דאיכא בזה מצות עשה ממש בקום ועשה שיקח כה"ג בתולה. וכן מבואר להדיא בספרא (פרשת אמור) דדריש מקרא דכי אם בתולה מעמיו יקח אשה מלמד שהוא מצווה על הבתולה. ומקרא דוהוא אשה בבתולי' יקח דריש התם לעיל מיני' למעוטי אפי' בוגרת. ור"א ור"ש מכשירים בוגרת. ולא ממעטי מיני' אלא את הבעולה עיי"ש. ובפרק הבא על יבמתו (יבמות נ"ט ע"א) עיי"ש. הרי דאית לן תרי קראי. חד לאו הבא מכלל עשה לבעולה. ולר"מ אפי' לבוגרת. ואידך למ"ע בקו"ע ליקח בתולה. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בפרשת אמור) וז"ל והוא אשה בבתוליה יקח. פי' אבל לא בעולה. והוא לאו הבמכ"ע ואח"כ הזהיר בלאו על האלמנה ועל הפסולות. ואמר כי אם בתולה מעמיו יקח אשה לצוות עליו שיקחנה וזהו שאמרו רבותינו מוזהר על האלמנה ומצווה על הבתולה. וכך שנו בתורת כהנים כי אם בתולה מעמיו יקח מלמד שהוא מצווה על הבתולה עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב בהדיא דמלבד שהוא אסור בבעולה מקרא דוהוא אשה בבתוליה יקח. דהו"ל לאו הבא מכלל עשה בתולה ולא בעולה. רמיא עלי' ג"כ עשה בקום ועשה שיקח בתולה מקרא דכי אם בתולה מעמיו יקח אשה וכדאי' בספרא שם. ומביא עוד ראי' לזה מדתנן (בפ"ג דהוריות י"א ע"ב) ומצווים על הבתולה ואסורים על האלמנה עיי"ש. ומדנקט בבתולה מצווים ובאלמנה אסורים. משמע ודאי דלא באיסור בעולה מיירי. דא"כ הו"ל למינקט גם בבתולה לשון אסור ולמיתני ואסורים באלמנה ובבעולה. אלא ודאי לא נקט תנא איסור בעולה דלא הוי אלא לאו הבמכ"ע. אלא נקט האיסור היותר חמור שהוא במלקות דהיינו אלמנה ונקט מ"ע דבתולה לומר שחייב במ"ע ובמצות ל"ת שבכהן גדול. וכן בברייתא שבגמרא שם (לקמן י"ב ע"ב) קתני ומוזהר על הבתולה ואסור באלמנה עיי"ש. ולשון זה שהביא הרמב"ן ז"ל מוזהר על האלמנה

ומצווה על הבתולה. ליתא התם. אלא דבתוספתא (פ"ב דהוריות) איתא הכי מצווה על הבתולה ומוזהר על האלמנה עיי"ש:

ועכ"פ מבואר דאיכא נמי מ"ע בקו"ע בקיחת בתולה לכה"ג. וכן הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' מ"ד) כתב וז"ל הכהן הגדול מאחיו מצווה לבעול הבתולה שנאמר והוא אשה בבתולי' יקח והוא מצות עשה גמורה. וכבר אמרו ומצווה על הבתולה. ואם בעל בעולה עובר בעשה וכו'. ואני תמה למה לא מנו זה מצוה מיוחדת מלבד ציווי הבתולה שאם נשא בתולה קיים מצוה. ואם בעל בעולה עובר בעשה וכו'. שיש לבעולה פסוק מיוחד כי אם בתולה מעמיו יקח אשה ולא בעולה עכ"ל עיי"ש. מיהו מאי דנקט קרא קמא למ"ע וקרא בתרא ללאו הבמכ"ע. הוא איפכא ממה שמבואר בספרא שם דנקט קרא קמא ללאו הבמכ"ע לבעולה ובוגרת. וכדאיתא נמי ביבמות שם עיי"ש. והיינו משום דבהך קרא איכא ייתורא לבוגרת ולשלא כדרכה כדאי' התם. ומיהו בהוריות שם מייתי ברייתא דדריש מצוה דבתולה מקרא דוהוא אשה בבתולי' יקח עיי"ש. ומ"מ מבואר דאיכא מ"ע לכה"ג ליקת בתולה מלבד איסורא דבעולה. וזה דלא כמש"כ הר"ב מל"מ (בפ"א מהלכות אישות ה"י) בפשיטות להיפוך עיי"ש בדבריו. והשתא עפ"ז נראה דמה שמנו הבה"ג והרמב"ם וסייעתם ז"ל במנין העשין עשה דבתולה לכה"ג. היינו עשה דכי אם בתולה מעמיו יקח אשה. דהו"ל עשה ממש בקום ועשה. וכן משמע בהדיא מלשון הבה"ג שכתב שם מצות כה"ג ליקח בתולה עיי"ש. וכן מתבאר להדיא מלשון הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיהם במצוה זו עיי"ש. וכן נראה ג"כ להדיא מלשון הרמב"ם ז"ל (בפי"ז מהלכות איסורי ביאה הי"ג) ובמנין המצות הקצר (עשין ל"ח) ובריש הלכות איסורי ביאה (מצוה ל"ג) עיי"ש. אלא דנקט שם העשה מקרא קמא והוא אשה בבתוליה יקח עיי"ש. והוא ע"פ הברייתא דפ"ג דהוריות שם. וכמש"כ ג"כ הרשב"ץ ז"ל שם. ואפשר דנקט הך קרא משום דשמעינן מיני' ג"כ איסור בעולה ובוגרת. וגם מצות עשה דקו"ע ליקח בתולה בכלל הך קרא. ואי לאו דגלי קרא דכי אם בתולה מעמיו יקח אשה ודאי דקרא דוהוא אשה בבתוליה יקח לא הוה מוקמינן אלא לעיקר המצוה שיקח בתולה. וממילא שוב לא הוה שמעינן מיני' לאו הבא מכלל עשה לבעולה ובוגרת. דכל היכא דקרא איצטריך למצות עשה ממש בקו"ע ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה אלא היכא דאייתר קרא. וכמו שכבר ביארנו לעיל. ולשון הרשב"ץ ז"ל בזה"ר שהבאתי לעיל תמוהים לכאורה קצת. אבל יש ליישב דבריו. ואין להאריך בזה כאן. אבל השתא דגלי קרא דכי אם בתולה מעמיו יקח אשה דשמעינן מיני' עיקר המצוה דקיחת בתולה שוב מיתוקם קרא קמא שפיר ללאו הבמכ"ע לכולהו הנך דממעטינן

מהך קרא. כבעולה ובוגרת ושלא כדרכה ולמוכת עץ לאיסורא. כמבואר בסוגיא דיבמות שם עיי"ש. אבל מ"מ גם עיקר המצוה בקו"ע ליקח בתולה שפיר הו"ל בכלל הך קרא. דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ובהכי ניחא נמי שפיר ברייתא דפ"ג דהוריות שם שלא תהא סותרת לברייתא דספרא שם ועי' יבמות (ס"א ע"ב) ופירש"י שם ד"ה בתולה עיי"ש היטב. וא"כ נכונים דברי הרמב"ם ז"ל שם:

אלא דדברי הרמב"ם בסה"מ (עשין ל"ח) צ"ע בזה. שכתב וז"ל שצוה כהן גדול שישא בתולה. והוא אמרו והוא אשה בבתוליה יקח. ובבאור אמרו עושה הי' ר"ע ממזר אפי' מחייבי עשה. ובאור זה כשהיה כהן גדול בא על בלתי בתולה שהיא אסורה לו בעשה. שהשורש הזה אצלנו לאו הבמכ"ע עשה עכ"ל עיי"ש. הרי דכל עיקר מה שמנה עשה זו אינו אלא משום איסור בעולה שהיא בלאו הבמכ"ע והוצרך להביא ראי' לזה דזו היא עשה ממה שאמרו דר"ע עושה ממזר אפי' מחייבי עשה. וכוונתו בזה לסוגי' דקידושין (פרק האומר ס"ח ע"א) עיי"ש היטב. וכדבריו הם ג"כ דברי החינוך (מצוה רע"ב) עיי"ש. ודבריהם תמוהים. דשבקו עשה ממש בקו"ע שיקח הכה"ג בתולה ולא מנאוה כלל. אלא מנו לאו הבמכ"ע דבעולה. ומלבד דזה סותר שיטתם. הוא תמוה מצד עצמו שהשמיטו עיקר העשה שהיא בקו"ע ומנו הלאו הבא מכללה. ודברי החנוך שם מגומגמים עוד יותר. שהביא ג"כ ראי' ממתניתין דהוריות שם עיי"ש. והרי מתניתין ודאי לא באיסור בעולה מיירי אלא במצוה דקיחת בתולה וכמו שנתבאר. וגם לשון הרמב"ם ז"ל שם הוא מגומגם. דמדכתב שצוה כה"ג שישא בתולה וכו'. ודאי משמע דכוונתו למ"ע בקום ועשה לישא בתולה. דאל"כ הול"ל שצוה או שהוזהר הכה"ג שלא לישא בעולה. ומסוף דבריו מבואר דאין כוונתו אלא לאיסור בעולה. מלאו הבמכ"ע. ולפי הנראה יש כאן חסרון בדברי הרמב"ם ז"ל וצ"ל שצוה כה"ג שישא בתולה. והוא אמרו והוא אשה בבתוליה יקח. וכשנבעלה אסורה עליו. ובבאור אמרו וכו'. וזהו ממש כלשון הרמב"ם ז"ל (בהלכות איסורי ביאה שם). ולפ"ז ודאי אין כוונתו למנות אלא עיקר העשה שבקו"ע לישא בתולה. אלא שבא לכלול בזה גם איסור הבעולה. ובזה דבריו ז"ל נכונים היטב. אלא דהחנוך העתיק לשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ כמו שהם לפנינו עיי"ש. ואין להאריך בזה. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל שלא מנה עשה זו כלל. לא עיקר העשה שיקח בתולה. ולא הלאו הבא מכלל עשה האמור באיסור בעולה. ודאי תמוהים טובא לכאורה. וכן ראיתי באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תנאף) דאזיל לשיטתו דגם שם לא מנה בכהן גדול יותר על כהן הדיוט אלא אלמנה בלבד. אבל לא הזכיר גם שם לא המצוה ליקח בתולה. ולא האיסור דבעולה ובוגרת וכיו"ב עיי"ש. וזה תמוה:

והנראה בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה. ע"פ מה שהקשה הרשב"א ז"ל ביבמות (פרק הבא ע"י נ"ט ע"א) לר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה למה לי קרא דאשה בבתוליה יקח למעוטי בעולה. ותיפוק לי' דכיון שנבעלה שלא לשם אישות הו"ל זונה ואפי' לכהן הדיוט נמי אסורה. ואע"ג דאמרינן התם דלר"א קרא דבבתוליה אתי למעוטי בעולה בין כדרכה בין שלא כדרכה וא"כ איכא למימר דעיקר קרא איצטריך למעוטי נבעלה שלא כדרכה. אכתי קשה האי שלא כדרכה היכי דמי אי כשנבעלה לאיש אפי' שלא כדרכה נמי זונה היא. ואי בשנבעלה לבהמה אי קסבר שמה ביאה הו"ל זונה. ואי קסבר לא שמה ביאה אין זו אלא מוכת עץ ואין לך אשה שכשרה לכהונה שלא נעשית מוכת עץ שלא כדרכה ע"י צרור. וכדאמרינן לקמן בסוגיא דהתם. ואי בממאנת. הא נשואי קטנה מדרבנן נינהו ואי אפשר לאוקמי קרא למעוטי ביאה שע"י נשואין דרבנן. והניח קושיא זו בצ"ע עיי"ש. וראיתי להמל"מ (בפי"ח מהלכות איסורי ביאה) שגם הוא עמד מדעתו בקושיא זו. ומסיק דלק"מ משום דאיצטריך קרא לעבור עליו בל"ת ועשה. ונפק"מ לענין יבום שאם נפלה יבמה לכה"ג מן הנשואין דאם בא עלי' כה"ג אינה פוטרת צרתה משום דלא קנאה מה"ת קנין גמור. דלא אתי עשה דיבום ודחי ל"ת ועשה. אבל בלא עשה דבעולה הו"ל ל"ת גרידא כאלמנה מן האירוסין דפוטרת צרתה עיי"ש בדבריו. ולא ידענא למאי הוצרך לזה. דהא בלא"ה בדידה גופא איכא נפק"מ דאם לא הי' בה אלא ל"ת גרידא היתה מתייבמת. דהא מדאורייתא אתי עשה ודחי ל"ת. אבל השתא דאיכא נמי עשה דבעולה אינה מתייבמת מדאורייתא. ואע"ג דמדרבנן אפי' חייבי לאוין גרידא אינן מתייבמות. מ"מ הרי אנן אדאורייתא קיימינן לתרץ למאי איצטריך קרא למיכתב עשה דאשה בבתוליה יקח. ומ"מ לכאורה לפ"ז דברי הרשב"א ז"ל תמוהים שהניח קושיא זו בצ"ע. וכבר עמד בזה בשעה"מ (הלכות א"ב שם) ואמנם מה שהעלה שם לתרץ דברי הרשב"א ע"פ דברי התוס' (ר"פ יש מותרות) שכתבו דבפסולי כהונה איכא נמי עשה דקדושים יהיו עיי"ש. וכתב שם דכוונתם דאע"ג דבפ"ב דיבמות (כ' ע"ב) הוה בעי רבא למימר דאלמנה מן האירוסין נמי עשה ול"ת היא מדכתיב קדושים יהיו. ופרכינן ממזרת מאי איכא למימר. ומשני דכתיב והתקדשתם. ופרכינן אי הכי כל התורה נמי עשה ול"ת הוא. ומסקינן דהיינו טעמא משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניי' עיי"ש. הרי דלמסקנא אלמנה מן האירוסין לית בה אלא ל"ת גרידא וקרא דקדושים יהיו לא חשיב עשה. אפי' הכי ס"ל לתוס' דדוקא גבי אלמנה לא חשיב קרא דקדושים יהיו עשה. משום דלא קאי אלא על אשה זונה וחללה וגרושה לא יקחו. דכתיב בכה"ד דסמיך לי'. אבל לא קאי על אלמנה לכה"ג דלא כתיבא בההיא פרשה אלא באידך פרשה בתר הכי. וא"כ

לפי דבריהם לא יתכן לתרץ דאיצטריך קרא דאשה בבתוליה יקח לעבור בעשה ול"ת כדי שלא תפטור צרתה. שהרי בלא"ה איכא עשה דקדושים יהיו. וא"כ אפשר לומר דזו היא גם דעת הרשב"א ז"ל. ולזה הניח קושיא זו בצ"ע עיי"ש בדבריו:

ואנכי לא ידענא מאי קאמר כלל. דהרי מ"מ שפיר תירץ המל"מ דנפק"מ לענין יבמה שנפלה לכה"ג מן הנשואין. דאי לאו קרא דאשה בבתוליה יקח הו"ל ל"ת גרידא דאלמנה לא יקח. דהרי באלמנה קיימינן דלית בה עשה דקדושים יהיו כמש"כ הוא ז"ל גופי'. והו"ל לומר דמותרת לכתחילה להתייבם מדאורייתא. אבל השתא דאיכא נמי לאו הבא מכלל עשה דאשה בבתוליה אין עשה דיבום דוחה ל"ת ועשה ואסורה להתייבם ולא פוטרת צרתה. ובלא"ה אשתמיטתי' דברי הרשב"א ז"ל (בפ"ב דיבמות) שם דמבואר בהדיא דס"ל דגם בשאר פסולי כהונה נמי ליכא עשה דקדושים יהיו. ולא ס"ל כדעת התוס' בזה. כמבואר שם בדבריו שכתב בריש הסוגיא שם דפרכינן באלמנה מן האירוסין יבא עשה וידמה ל"ת. וכתב הרשב"א דה"ה דליקשי הכי מדתנן בהדיא גרושה וחלוצה לכה"ד עיי"ש. וכן כתב שם לקמן דקבעי רבא לשנויי באלמנה מן האירוסין דלא מתייבמת משום גזירה אטו אלמנה מן הנשואין. ופרכינן עלה ממזרת ונתינה מאי איכא למימר עיי"ש. וכתב הרשב"א ז"ל שם דה"ה דהוה מצי למיפרך מגרושה וחלוצה לכהן הדיוט וחדא מינייהו נקט עיי"ש. הרי בהדיא דס"ל דאפי' בפסולי דכהן הדיוט נמי ליכא אלא ל"ת גרידא. משום דקרא דקדושים יהיו למסקנא אינה עשה כלל אפי' להנך דכתיבי בההיא פרשה. ובשעה"מ גופי' לעיל (בפ"ו מהלכות יבום) הוכיח מדברי הרשב"א שם דלא ס"ל בזה כדעת התוס' עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי דדברי הרשב"א ז"ל תמוהים. ולכאורה הי' אפשר לומר דס"ל כדעת הריטב"א ז"ל (בסוגיא דפ"ב דיבמות שם) בשם יש מפרשים דגם אלמנה מן הנשואין מדאורייתא מתייבמת משום דעשה דיבום שהיא שוה בכל דוחה ל"ת ועשה דאלמנה לכה"ג מן הנשואין שאינם שוין בכל. ולא אמרינן התם טעמא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אלא לרווחא דמילתא דאפי' את"ל דמן הנשואין אינה מתייבמת משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. מ"מ מן האירוסין אמאי לא תתייבם. ובתר דמסיק דמן האירוסין היינו טעמא משום דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניי'. הכי נמי באלמנה מן הנשואין היינו טעמא דלא מתייבמת. אבל מדאורייתא ודאי מתייבמת עיי"ש. וכ"כ הר"ן ז"ל בחי' (פ"ב דסנהדרין י"ח ע"ב). וכ"כ בש"מ שם בשם נכדו של הר"ש משאנץ ז"ל עיי"ש. ולפ"ז אין מקום לתירוצו של הר"ב מל"מ כמבואר. אלא דמדברי הרשב"א ז"ל גופי' (בפ"ק דיבמות ה' ע"א. ובסוגיא דפ"ב דיבמות שם) מבואר בהדיא דס"ל דאלמנה מן הנשואין מדאורייתא לא מתייבמת משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה

עיי"ש. וא"כ לשיטת הרשב"א ז"ל גופי' שפיר יתכן לומר כתירוצו של המל"מ. ואין מקום לתמיהת הרשב"א. ודברי הרשב"א תמוהים טובא לכאורה:

ואמנם נראה דדברי הרשב"א ז"ל נכונים ותירוצו של המל"מ אינו נכון. לפמש"כ התוס' (בפ"ק דיבמות ח' ע"א) בד"ה תרי איסורי וכו' לחלק בין אשת אחיו שלא הי' בעולמו ואיילונית שפטורות ופוטרות צרותיהן מחליצה ומיבום. לחייבי עשה דחולצות. וכתבו שם וז"ל ולא דמי איילונית לחייבי עשה דילפינן בפרק שני לחליצה. דאיילונית מיעטה הכתוב בהדיא דלא הויא בכלל היתר אשת אח עכ"ל עיי"ש. וכוונתם דחייבי עשה או חייבי ל"ת ועשה דלא מיעטינהו קרא מלהתייבם. אלא משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה ולא עשה דוחה עשה אמרינן דאינן מתייבמות. והילכך מוקמינן קרא דועלתה יבמתו דדרשינן מיני' דיש לך יבמה שאינה עולה ליבום ועולה לחליצה. בחייבי עשה ובחייבי ל"ת ועשה דאע"פ שאינן מתייבמות חולצות. משא"כ אשת אחיו שלא היה בעולמו דבפירוש מיעטה קרא מיבום מדכתיב כי ישבו אחים יחדיו. וכן אשת סריס מדכתיב ולא ימחה. וכן איילונית מדכתיב אשר תלד הילכך אינן בכלל היתר אשת אח כלל. והו"ל כאשת אח שיש לו בנים דהו"ל ערוה גמורה דבכרת. ולא חולצות ולא מתייבמות. והשתא א"כ אם איתא דלר"א הא דמיעט קרא בעולה לכה"ג לא איצטריך אלא לענין יבום. שאם נפלה יבמה מן הנשואין לכה"ג לא תתייבם ולא תפטור צרתה. נמצא דבפירוש מיעט הכתוב הבעולה מלהתייבם לכהן גדול. דהא עיקר הך קרא להכי הוא דאתי לפי תירוצו של המל"מ. וא"כ הו"ל כאשת אחיו שלא הי' בעולמו ואיילונית וכיו"ב דלא חולצות ולא מתייבמות והן בכרת כאשת אח שיש לו בנים. ומלבד דלא אשכחן שום תנא דאית לי' הכי אלא ר"ע דאית לי' אפי' בחייבי לאוין גרידא דלאו בני חליצה ויבום נינהו. אבל כל שאר תנאי דאית להו בחייבי לאוין גרידא דמתייבמות מדאורייתא. אית להו נמי בחייבי ל"ת ועשה וכ"ש בחייבי עשה גרידא דאע"ג דאינן מתייבמות חולצות. דאיתרבו מקרא דיבמתו לחליצה. וגם אלמנה מן הנשואין לכה"ג בכללן. וליכא מאן דפליג לומר דמן הנשואין אינה חולצת. בלא"ה בהדיא מוכח דאפי' מאן דס"ל פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה נמי מודה דיבמה מן הנשואין לכה"ג חולצת. דהא מדפליגי ר"א ור"ש במתניתין (בפרק הבא על יבמתו נ"ט ע"א) ברישא לענין בוגרת דמכשירין את הבוגרת לכה"ג. ואילו בסיפא דתנן כהן גדול שמת אחיו חולץ ולא מייבם (שם ס"א ע"א). וקפסיק ותני ל"ש מן האירוסין ל"ש מן הנשואין. כדמפרש בגמרא שם. לא פליגי ר"א ור"ש. אע"ג דס"ל לר"א פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה. והכי נמי ס"ל לר"ש כדמוכח בפרק ארבע מיתות

(סנהדרין נ"א ע"א) עיי"ש. וכמש"כ בתוס' הרא"ש ז"ל (בסוגיא דיבמות שם נ"ט ע"ב). וכן כתבו תלמידי הר"פ ונכדו של הרא"ש משאנץ ז"ל (הובאו בש"מ בסנהדרין שם) עיי"ש. מכלל דגם לדידהו ס"ל הכי. ואע"ג דמדברי הרשב"א ז"ל (בסוגיא דיבמות שם) מבואר דס"ל דלר"ש לא ס"ל בהא כר"א עיי"ש. וסוגיא דסנהדרין שם כבר ביאר הרשב"א ז"ל (בתשובותיו ח"ג סי' שע"א) עיי"ש. דגם רבינו דן ז"ל הוה ס"ל כפשטא דסוגיא שם דר"ש כר"א ס"ל. והרשב"א ז"ל שם השיב דאין ראי' משם עיי"ש. מ"מ אכתי מוכח הכי מר"א גופי' דאירי ברישא. ואילו בסיפא לא פליג אסתם מתניתין. משמע ודאי דמודה בהכי. וא"כ ע"כ ליכא למימר אליבא דר"א דלא אתי קרא אלא לאוסרה לכה"ג לענין יבום. ושפיר הקשה הרשב"א ז"ל והניחה בקושיא:

וראיתי בתוס' הרא"ש ז"ל ביבמות שם (נ"ט ע"ב) בההיא דפרכינן התם ורב אי ס"ל כר"א תיפוק לי' משום דהו"ל זונה דהאמר ר"א פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה וכו'. שכתב וז"ל והאי דלא פריך הכי אמילתא דר"א גופי'. למה לי בבתוליה לומר ביד שיהיו כל בתוליה קיימין אפי' שלא כדרכה. תיפוק לי' דהו"ל זונה. דאיכא למימר דאיצטריך קרא לומר שעובר נמי משום בעולה לכהן גדול. אבל לרב משמע לי' דליכא אלא משום בעולה ולא משום זונה כדפרישית. להכי פריך אדרב עכ"ל עיי"ש בדבריו. הרי שגם בתוס' הרא"ש ז"ל הרגיש בקושית הרשב"א ז"ל. וניחא לי' בפשיטות לומר דודאי אין הכי נמי דבבעולה איכא נמי לר"א לאו דזונה. ואפי' כהן הדיוט מוזהר עלה משום לאו דזונה. ולא איצטריך קרא למיסר בעולה לכהן גדול אלא לומר דכהן גדול עובר עלה נמי משום לאו הבא מכלל עשה דאשה בבתוליה יקח ולא בעולה. וקאי עלה בל"ת ועשה. משא"כ כהן הדיוט לא קאי עלה אלא בל"ת דזונה בלבד. ומתבאר מזה דגם הרא"ש ז"ל לא ניחא לי' לאוקמי קרא לענין יבום לאוסרה להתייבם לכה"ג. דבלא"ה הוה שריא להתייבם ופוטרת צרתה. משום דעשה דיבום דוחה ל"ת דאלמנה ולית בה איסור כלל ולזה כתב רחמנא איסור עשה דבעולה למיסרה וכמש"כ במל"מ. והיינו מטעם שביארנו. דא"כ הו"ל למימר דלר"א מחליצה נמי פטורה. וזה ודאי ליתא כמו שנתבאר. ולזה הוצרך לומר דלר"א אין ה"נ דלא איצטריך קרא דבבתוליה למעוטי בעולה אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה:

וגם אפשר לומר דלא ניחא להו להרשב"א והרא"ש ז"ל לומר דלא איצטריך קרא למיתסר בעולה לכהן גדול אלא לענין יבום. דא"כ הו"ל למיכתב הך קרא בפרשת יבמין. וכמבואר בפ"ק דקידושין (י"ג ע"ב) דבעי למילף דמיתת הבעל מתרת מדאמר רחמנא אלמנה לכה"ג אסורה הא לכהן הדיוט שריא וכתבו התוס'. וא"ת ודילמא ה"ק רחמנא אלמנה

לכה"ג אסורה אפי' להתייבם. הא לכ"ע שריא להתייבם. אבל שלא במקום יבום לעולם אימא לך דאשה לאחר מיתת בעלה נמי אסורה לכ"ע. וי"ל א"כ הו"ל למיכתב האי קרא בפרשת יבמין עיי"ש. הרי דס"ל לתלמודין דא"א לומר דלאו דאלמנה לכה"ג לא איצטריך אלא למיסר במקום יבום. משום דא"כ הו"ל למיכתבי' בפרשת יבמין. וא"כ מהאי טעמא נמי אי אפשר לומר דאיסור עשה דבעולה לא איצטריך אלא למיסר להתייבם. הן אמת דבירושלמי (פ"ק דקידושין סוף ה"א) דחי באמת ראי' זו כקושית התוס'. וקאמר תיפתר ביבמה עיי"ש. מ"מ הרי בתלמודא דידן לא ניחא לי' לאוקמי בהכי מטעם שכתבו התוס'. וא"כ מינה נשמע נמי לאיסור עשה דבעולה לכה"ג:

וראיתי בתשובות הריב"ש ז"ל (סי' קצ"ד) שכתב דאפי' ר"א לא קאמר אלא כשבא עלי' שלא לשם אישות. אבל כל שבא עליה לשם אישות אע"פ שאין האישות מתקיים כלל. כיון שלכוונת אישות הוא שבא עליה ולא לכוונת זנות לא עשאה זונה. וכתב שם וראי' לדבר ממאנת שעוקרת הנשואין לגמרי עד שהוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו ואפי' מדרבנן. ואעפ"כ מודה ר"א שהיא מותרת לכהונה חוץ מכה"ג עכ"ל עיי"ש. והביאו במל"מ שם. והוסיף ביאור לדבריו דאין לומר דדוקא ממאנת דקנויה לו מיהת מדרבנן. אבל כל שאינה קנויה לו כלל אפי' בא עליה לשם אישות עשאה זונה. דא"כ ממאנת נמי הרי היא זונה דבר תורה. ולא אתיא תקנתא דרבנן ועקר איסור זונה דאורייתא. ומאי דאמרינן משכחת לה בממאנת לאו דוקא. דה"ה כל שבא עליה לשם אישות דלא חשיבא זונה אלא מילתא אגב אורחא קמ"ל. דאף דרבנן תקנו לה נשואין לא מיתסרא לכהן משום גרושה. אבל לעולם דמשום איסור זונה כל שבא עליה לשם אישות אע"פ שאין לו בה שום הויה אפי' מדרבנן לא עשאה זונה עיי"ש בדבריו. ולפ"ז לכאורה אין מקום כלל לקושית הרשב"א והרא"ש ז"ל אלא לפום מאי דס"ד מעיקרא בסוגיא דיבמות שם דאפי' בממאנת קסבר ר"א דעשאה זונה. אבל למסקנא דבממאנת מודה ר"א. וא"כ ה"ה בכל ביאה לשם אישות. שפיר איצטריך קרא למיסר בעולה לכה"ג אפי' לר"א לענין נבעלה לשם אישות. כגון שהי' סבור שהיא אשתו וכיו"ב. דמשום זונה ליכא אפי' לר"א. ומשום בעולה איכא. והשתא א"כ אפי' לס"ד אין בזה קושיא. די"ל דאין ה"נ דהוה מצי למימר ולטעמיך. ולמסקנא גם הא לא קשה כדכתיבנא:

אבל לענ"ד מלבד דמצד עצמו הדבר קשה לומר כן. דא"כ אמאי נקט ר"א הך מילתא בלשון שלילה פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות. טפי הו"ל למינקט לשון ברור פנוי הבא על הפנויה לשם זנות אלא ודאי אתי לאשמעינן דאפי' כשלא בעל לשם זנות כל שלא היה בה זיקת אישות כלל עשאה זונה. אע"פ שדעתו הי' לשם אישות. כיון

דהביאה מצד עצמה לא היתה בעילת אישות. ולאו בדעתו וכוונתו הדבר תלוי. בלא"ה ודאי מדנקט התם ממאנת. משמע ודאי דדוקא בממאנת הוא דמודה ר"א. משום דיש לו בה קנין אישות מיהת מדרבנן לכל דבר כל זמן שלא מיאנה. ומש"כ במל"מ דרק מילתא אגב אורחא קמ"ל. דאע"ג דתקנו לה רבנן נשואין לא מיתסרא לכהן משום גרושה. לא ידענא מאי קאמר. דהרי אין רמז לזה בסוגיא דגמרא שם. אע"פ שרש"י ז"ל כתב שם כן עיי"ש. ואי משום דהוה סד"א דהמיאון עצמו חשיב גירושין למיסרה לכהן. זה ודאי ליתא כלל. שהרי היא יוצאת בלא גט כלל. ומכי אמרה אי אפשי בפלוני בעלי מותרת להנשא לעלמא. וגט מיאון אינו אלא מעשה ב"ד בעלמא. וגם משנה ערוכה היא (לקמן בפרק ב"ש (יבמות ק"ח ע"א)) עיי"ש. ולא איצטריך לאשמעינן. אלא ודאי ממאנת דוקא נקט. ומש"כ במל"מ להכריח דאם איתא דכל שאינה קנויה לו עשאה זונה. א"כ ממאנת נמי היכי אתו נשואין דרבנן ועקרי איסור זונה דאורייתא. אין זה הכרח כלל. דכל שהיה עליה זיקת נשואין אפי' מדרבנן שפיר יש לומר דלא חייל עלה שם זנות אפי' מדאורייתא. וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"א ז"ל בסוגיא דיבמות שם. שכתב וז"ל אלא אמר ר"ז בממאנת וקשה לי דהא אנן בדאורייתא איירינן. ונשואי קטנה דרבנן נינהו אבל מדאורייתא אינן אלא כביאת פנוי הבא על הפנויה. ולר"א תהוי כזונה וכו'. וניחא לי וכו' הכא לא אסר רחמנא אלא זונה וכל שנבעלת בעילת נשואין אפי' מדרבנן לאו בעילת זנות היא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דאפי' נשואין דרבנן מספיקין להוציאה מכלל שם זונה דאורייתא. דלא אסר רחמנא אלא זונה. וזו דהו"ל אשתו מיהת מדרבנן וקניא לי' לכל דבר כאשתו. לאו זונה היא. אבל אי לאו דתקנו לה רבנן נשואין אע"ג דאיהו לשם אישות בעלה הו"ל ביאת זנות ונעשית זונה לר"א ולא כדעת הריב"ש ז"ל. וא"כ הרשב"א ז"ל לשיטתו אזיל. וכן נמי דעת הרא"ש ז"ל. ולהכי שפיר הקשו לר"א. וכן מתבאר מדברי הרשב"א ז"ל (בתשו' ח"א סי' אלף רל"א) שכתב וז"ל ולא אשכח פירוקא וכו' אלא בממאנת. ולומר דאף לר"א אע"פ דנשואי קטנה אינן נשואין דאורייתא ומדינא הו"ל לומר דאף היא הויא לר"א כפנוי הבא על הפנויה ותהוי זונה. קמ"ל. וזהו חידושו של רב עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דאע"ג דלשם אישות בא עלי' מ"מ מדינא הו"ל לומר דנעשית זונה לר"א אי לאו דאיכא מיהת נשואין דרבנן. ודלא כהריב"ש ז"ל. וע"כ הקושיא לא מיתרצא אלא כדתירץ הרא"ש דאיצטריך קרא למיסר בעולה לכה"ג כדי לעבור עלה בל"ת ועשה:

איברא דחזינא לקצת אחרונים ז"ל שתירצו עוד בזה דשפיר משכחת לה לר"א בעולה שאינה זונה בכהן גדול שקידש בתולה בביאה. דזונה לא נעשית. דהא לשם קידושין

נבעלה ומ"מ רמיא עלה איסור בעולה. דהא לא קניא לי' אלא בגמר ביאה. כדמסקינן בפ"ק דקידושין (י' ע"א) עיי"ש. וזה נכון לכאורה. ויש לתמוה על הרשב"א והרא"ש ז"ל מאי קשיא להו בזה. אמנם אף דבשעה"מ שם הביא כן בשם אחד מהראשונים ז"ל דבענין זה הו"ל בעולה ולא זונה אפי' לר"א. וכ"כ בפשיטות בנוב"ת (חאה"ע סי' ה') עיי"ש. מ"מ לענ"ד יש לדון בזה ע"פ מאי דאמרינן בירושלמי (פ"ו דיבמות הלכה ה') תני רבי לעזר אומר אף הפנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות הרי זו בעילת זנות. אמר ר"א בר ממל הדא אמרה כהן גדול שקידש אשה בביאה אינו כבא על הבעולה עיי"ש. ודברי הפ"מ שם אינם נכונים כלל. והעיקר כפי' הקה"ע שבא ר"א ב"מ להוכיח מדקאמר ר"א פנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות עשאה זונה. משמע דוקא כשבא עלי' שלא לשם אישות. אבל אם בא עליה לשם אישות כגון שקידשה באותה ביאה. לא אמר ר"א דעשאה זונה. ולא אמרינן דמאחר דקיי"ל כל הבועל דעתו על גמר ביאה. כדמסקינן בתלמודין (בפ"ק דקידושין שם). א"כ בתחילת ביאה נעשית זונה. ואישות ליכא עד גמר ביאה. אלמא דלא מחלקינן ביאה לחצאין. אלא כיון דבביאה זו קונה אותה לאשה הו"ל כולה ביאה לשם אישות. ולא אמרינן דאין דעתו אלא על גמר ביאה לחוד אלא על כל הביאה כולה. ומתחילת הביאה מיד מתחילין הקידושין אלא שאין נגמרין עד גמר ביאה כולה. א"כ ש"מ דהכי נמי כהן גדול מותר לקדש בתולה בביאה. ולא אמרינן דבתחילת ביאה הו"ל בעולה. וכדקנאה בגמר ביאה כבר הו"ל בעולה ונאסרה לו. משום דלא מחלקינן ביאה אחת לחצאין. אלא כולה ביאה ביאת קדושין היא. ובשעת קידושין בתולה הויא:

והשתא לפ"ז מתבאר מדברי הירושלמי אלו דדין בעולה לכה"ג ודין זונה לרבי אלעזר שוין. וכשם שלא נעשית זונה בתחילת ביאה הכי נמי לא נעשית בעולה. ולא אשכחן לתלמודא דידן דליפלוג בעיקר הך סברא אירושלמי. וא"כ למאי דס"ל לתלמודא דידן (בפ"ק דקידושין) דכהן גדול אסור לקדש בתולה בביאה משום דלא קני לה אלא בגמר ביאה. וכבר הו"ל בעולה בתחילת ביאה. וא"כ ס"ל דמחלקינן ביאה אחת לחצאין. לומר דבתחילת ביאה הו"ל בעולה ובסוף ביאה הוא דקני לה. ממילא הכי נמי לענין איסור זונה אליבא דר"א. אית לן למימר דאסור לכהן הדיוט לקדש אשה בביאה. משום דבתחילת ביאה נעשית זונה ובסוף ביאה הוא דקני לה. והא דלא קאמר (בפ"ק דקידושין שם) נפק"מ לכהן הדיוט אי שרי לקדש אשה בביאה. היינו משום דבעי לאשכוחי נפק"מ אליבא דכ"ע. ובפרט להפוסקים דלא קיי"ל כר"א. וכדפסיק רב עמרם אמר רב (בפרק הבע"י ס' ע"א) עיי"ש. וא"כ בפשיטות י"ל דלא בעי למינקט נפקותא אליבא דר"א דלא

קיי"ל כוותי'. אבל ודאי דלר"א אין ה"נ דאפי' כהן הדיוט אסור לקדש אשה בביאה לתלמודא דידן. וא"כ לא מיתרצא בהכי קושית הרשב"א והרא"ש ז"ל ויפה הקשו:

איברא דאכתי יש מקום לתרץ למאי דקיי"ל דביאה אירוסין עושה. ולפ"ז למאי דמסקינן (בפרק הבע"י) דאשה בבתוליה יקח קיחה דנשואין בעינן. ואם קידש כה"ג את הקטנה ובגרה תחתיו אסור לכנסה. וא"כ גם כשקידש בתולה בביאה שלא כדרכה או בכדרכה והתנה בפירוש שדעתו על תחילת ביאה. דבזה ודאי לא נעשית זונה אפי' לר"א. דהרי תחילת ביאה מיד הו"ל ביאת קידושין. ומ"מ משום בעולה אסורה. כמו שהוכיחו התוס' שם (בפרק הבע"י נ"ט ע"א) בד"ה הא לא וכו' עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בפ"ק דקידושין שם). והיינו משום דקיחה דנשואין בעינן. ובשעת נשואין כבר הו"ל בעולה. וכבר האריך בכ"ז הר"ב מל"מ (פי"ז מהלכות איסורי ביאה) עיי"ש בדבריו ובברכ"י (אה"ע סי' ו' ס"ק ח') עיי"ש. אלא דזה לא יתכן רק לדעת הסוברין דבעולת עצמו נמי אסורה מדאורייתא. אבל לדעת ר"ת ז"ל וסייעתו דס"ל דבעולת עצמו לא מיתסרא אלא מדרבנן כמבואר בתוס' (בפרק אלו נערות ל' ע"א) בד"ה איכא ביניהו וכו' ובשאר ראשונים שם. וביבמות (פרק הבע"י שם) בתוס' ד"ה אילימא בכדרכה וכו' ובשאר ראשונים. א"כ ע"כ ליכא לאוקמי עשה דאיסור בעולה בשקידשה הוא בביאה. דא"כ הו"ל בעולת עצמו דמדאורייתא שרי. מיהו בהכי לא מיתרצי דברי הרשב"א והרא"ש ז"ל. דהרי הרשב"א ז"ל ס"ל דבעולת עצמו דאורייתא. כמבואר להדיא בדבריו (בפ"ק דקידושין י' ע"א) עיי"ש. וכן מתבאר מדבריו בסוגיא דפרק הבע"י (יבמות נ"ט ע"א) בההיא דפרכינן התם אילימא בכדרכה וכו' עיי"ש בדבריו. ואף דמה שאמרו באנוסת ומפותת עצמו שאם נשא מוציא בגט מסיק התם דמדרבנן הוא. היינו דוקא בשעבר ונשא דמדאורייתא שרי לי' משום שסופה להיות בעולה תחתיו. אבל לכתחילה מבואר שם דס"ל דמדאורייתא אסירא לי'. וכן דעת הרא"ש ז"ל כמבואר בתוס' הרא"ש (בכתובות פרק אלו נערות שם) עיי"ש. וא"כ ודאי דבריהם צ"ע מה שהוקשה להם לר"א למה לי קרא למיסר בעולה לכה"ג. תיפוק לי' דאסורה אפי' לכה"ד משום איסור זונה. דהא שפיר איצטריך קרא כשקידשה בביאה שביארנו דאסור לכנסה. ומיהו להרא"ש ז"ל אפשר לומר דלטעמי' אזיל. דמבואר בדבריו (בפרק הבע"י נ"ט ע"א) בתוס' הרא"ש דס"ל דבעולה לא חשיב אישתני גופא כבגרה תחתיו. לענין שיהא אסור לכנסה כל שבשעת קידושין בתולה היתה עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי אי אפשר לאוקמי איסור עשה דבעולה בהכי. אבל הרשב"א ז"ל מבואר בהדיא בדבריו בסוגי' (דפ"ק דקידושין שם) דבעולה נמי חשיבא אישתני גופא כמו בוגרת עיי"ש בדבריו. שהם ממש כדברי הרמב"ן ז"ל שהביא במל"מ שם. וא"כ ודאי אין מקום

לקושייתו כלל כמו שנתבאר. ואולי אפשר לומר דלא ניחא לי' להרשב"א ז"ל בהכי. משום דאם איתא דלר"א לא איצטריך קרא לאיסור בעולה לכה"ג אלא לענין כשקידשה בביאה לאסרה עליו לכונסה. ומשום דקיחה דנשואין בעינן. א"כ מאי קמיבעיא לי' לר"ח בר יוסף אם קיחה דאירוסין או קיחה דנשואין בעינן. והא כיון דלר"א ודאי קיחה דנשואין בעינן. א"כ מדר"א נשמע נמי לדידן. דהא בהכי לא פליגי. וביותר קשה לשמואל דקפשיט מההיא דאירס את האלמנה ונתמנה וכו'. דקיחה דקידושין בעינן ולא מחלק בין אישתני גופא להיכא דלא אישתני גופא עיי"ש. ולדידי' קשה דהא מדר"א מוכח איפכא. ומדר"א נשמע נמי לרבנן. דהא בהכי לא פליגי וכדכתיבנא. מיהו יש לדחות דהיינו טעמא דלא קפשיט מדר"א משום דאיכא למידחי דלעולם קיחה דקידושין בעינן אפי' לר"א ועיקר קרא דבבתוליה לא איצטריך לדידי' אלא למעוטי מוכת עץ. דאע"ג דבוגרת לר"א שריא לכה"ג. מ"מ מוכת עץ אסורה כדתנן התם (בפרק הבע"י) במתניתין. והא דאמרינן התם בגמרא אליבא דר"א ור"ש דבבתוליה מיעט נמי בעולה בין כדרכה בין שלא כדרכה. היינו לקושטא דמילתא דמסקינן דכל היכא דאישתני גופא אזלינן בתר קיחה דנשואין. אבל כל כמה דלא קים לן הכי. והוה ס"ד לומר דאפי' אישתני גופא בתר קיחה דקידושין אזלינן. וא"כ לר"א לא איצטריך קרא למעוטי בעולה. שפיר הוה אפשר לומר דאין הכי נמי דלדידי' לא אתי הך קרא אלא למעוטי מוכת עץ בלבד. וא"כ ודאי דברי הרשב"א ז"ל בזה צ"ע. ואין להאריך בזה יותר. אמנם דברי הרא"ש ז"ל ודאי נכונים. וכמשכ"ל דאזיל לשיטתי' דס"ל דבעולה לא תשיב אישתני גופא. וא"כ ודאי עכצ"ל דלר"א לא איצטריך קרא למיסר בעולה אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה:

ומעתה עפ"ז מתבאר דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל איסור עשה דבעולה לכה"ג אינו בא במנין העשין. כיון שכבר נמנה לאו דזונה במנין הלאוין. דהא בכל ענין שנבעלה בין כדרכה בין שלא כדרכה בין באונס ובין ברצון הו"ל זונה לר"א. וכמו שהעלו הר"ב מל"מ שם ושאר אחרונים ז"ל. ואע"ג דאכתי איכא נפק"מ בעשה זו לענין בוגרת ומוכת עץ דלא שייך בהו לאו דזונה. מ"מ הרי כבר הוכיח הרשב"א ז"ל (בסוגיא דיבמות שם ס' ע"א) ובתשובותיו (ח"ג סי' שס"ט) דלדידן אין איסור בוגרת ומוכת עץ אלא מדרבנן בעלמא לכתחילה לחוד עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל (שם נ"ט ע"א) בשם מקצת גאוני ספרד ז"ל. וכ"כ שם (לעיל נ"ח ע"ב) בשם יש. פוסקים עיי"ש. וגם הא דממעטינן מהך קרא קטנה. כבר כתב הרב המאירי (שם נ"ח ע"ב וס"א ע"ב) דלא קיי"ל הכי. אלא הלכה דכה"ג מותר בקטנה עיי"ש. וכן פסק בהגהת אלפסי שם בשם ריא"ז ז"ל עיי"ש. וכן הכריע הרש"ל ז"ל ביש"ש (פרק הבע"י סי' כ"א) עיי"ש בדבריו. וא"כ ליכא שום נפק"מ בעשה

זו אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה וכמ"ש הרא"ש ז"ל. ואע"ג דאכתי איכא נפק"מ לענין יבום. מ"מ כבר נתבאר לעיל דלדעת הסוברין דעשה השוה בכל דוחה ל"ת ועשה שאין שוין בכל אפי' אלמנה מן הנשואין מדאורייתא רמיא ליבום. ולא אמרינן דמן הנשואין אין עשה דוחה ל"ת ועשה אלא לרווחא דמילתא. אבל אליבא דאמת אפי' מן הנשואין הא דאינה מתייבמת אינו אלא משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניי'. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו בא במנין אלא אחד מהן הכולל יותר על השני. וא"כ כאן דלאו דזונה כולל אפי' כהן הדיוט. משא"כ עשה דבעולה שאינה אלא בכהן גדול. והילכך אחר שנמנה לאו דזונה שוב אין לאו הבא מכלל עשה דבעולה לכה"ג בא במנין:

איברא דכל זה אינו אלא לרבי אלעזר דאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה. והרי כבר איפסקא הילכתא (בפרק הבע"י ס' ע"א וס"א ע"ב) דאין הלכה כר"א. דאמר רב עמרם א"ר אין הלכה כר"א דאמר פנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות עשאה זונה. וכן פסקו הפוסקים. ורש"י ז"ל כתב (בפרק אלו נערות) שם דלא אשכחן תנא דאמר פנוי הבא עה"פ עשאה זונה אלא ר"א ולית הילכתא כוותי' עיי"ש. ומיהו כבר כתב הריטב"א ז"ל שם דכוונתו דלא אשכחן בהדיא הכי להני תנאי. אבל איכא תנא (בפרק ארבע מיתות) דסבר כוותי' עיי"ש. וכבר הבאתי לעיל דעת קצת ראשונים ז"ל דס"ל הכי. והיא ג"כ דעת רבינו דן ז"ל שהובא בתשו' הרשב"א ז"ל (ח"ג) שהבאתי לעיל. אבל הריטב"א ז"ל גופי' בסוגיא דיבמות (פרק הבע"י שם) כתב איפכא דלא כרבינו דן ז"ל אלא כהרשב"א ז"ל עיי"ש. וגם דברי הרא"ש ז"ל סותרים זא"ז. דבתוס' הרא"ש ביבמות שם כתב כדעת רבינו דן וסייעתו ז"ל. ובתוס' הרא"ש בכתובות שם כתב כדעח הרשב"א ז"ל עיי"ש. ואין להאריך בזה. ומ"מ בהדיא איפסיקא הילכתא (בפרק הבע"י שם) דלאו כר"א. אמנם לאחר העיון כדדייקינן במילתא שפיר יראה שאין הדבר מוכרע בברור כ"כ. והנה בסוגיא דיבמות שם בההיא דמשני הא מני ר"מ. ורב דאמר כר"א דנבעלה שלא כדרכה פסולה לכה"ג. ופרכינן עלה אי כר"א מאי איריא משום בעולה תיפוק לי' משום זונה. דהאמר ר"א פנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות עשאה זונה. ומשני אמר ר"י כגון שנבעלה לבהמה וכו' עיי"ש. וכבר הרגישו בתוס' שם ובשאר ראשונים ז"ל דהסוגיא תמוה. דאטו אם בחדא מילתא סבר רב כר"א מוכרח לומר דבכולהו מילי ס"ל כוותי'. ועוד הוקשו מסוגיא דלקמן בסמוך (ס' ע"א) דאמרינן התם. אמר ר"ה אמר רב הלכה כראב"י דאמר אם נשא אנוסת ומפותת חבירו הולד חלל וכו'. איכא דאמרי א"ר הונא אמר רב מ"ט דראב"י סבר לה כר"א דאמר פנוי הבא עה"פ עשאה זונה. ופרכינן ומי

סבר כוותי' והא קיי"ל משנת ראב"י קב ונקי. ואילו בהא אמר רב עמרם אמר רב אין הלכה כר"א קשיא. ואם איתא דרב כר"א ס"ל מאי פריך התם מרב עמרם עלי' דרב. והא ודאי רב גופי' ס"ל דהלכה כר"א כדאמרינן הכא. ולזה נדחקו לומר דמאי דאמרינן הכא דרב ס"ל כר"א. היינו רק לומר דרב דקאמר נבעלה שלא כדרכה פסולה לכהונה אליבא דר"א הוא דקאמר הכי. ולדידי' גופי' לא ס"ל הכי עיי"ש בדבריהם. ומבואר מדבריהם דבגירסתם לקמן רב עמרם גופי' הוא דקאמר אין הלכה כר"א. ולא משמי' דרב קאמר לה כדאי' בגירסא שלפנינו. דאל"כ טפי הו"ל להקשות מדקאמר רב גופי' לקמן דאין הלכה כר"א. וכן הוא בסוגיא דלקמן (שם ס"א ע"ב) אמר רב עמרם אין הלכה כר"א עיי"ש. וכבר מחק הב"ח בהגהותיו גם כאן שתי התיבות אמר רב עיי"ש. וכן הגירסא בשאר ראשונים ז"ל:

ואמנם ודאי עיקר תי' התוס' בזה דחוק טובא. וכבר דחה הרמב"ן תירוצם זה. וכתב שם דמלישנא דגמרא לא משמע הכי. אלא רב כר"א ס"ל. וכן נמי ללישנא בתרא דלקמן רב כר"א ס"ל. והא דלא משני דרב ס"ל כר"א בחדא ופליג עלי' בחדא. כתב הרמב"ן ז"ל שם דהיינו משום דדחיקא מילתא לומר כן. משום דרב גופי' מוקי לקמן לר"א כראב"י. וכיון דקיי"ל משנת ראב"י קב ונקי. משמע דרב ס"ל דהילכתא כר"א עיי"ש בדבריו. ומה שהקשו התוס' עוד מסוגיא דלקמן לא תירץ הרמב"ן ז"ל כלום. ומשמע שלא חש לתרצה משום דאינה מוכרחת כלל. דאפשר לומר דמההיא דהכא לא הוה מצי למיפרך עלי' דרב עמרם. משום דהא לא אשכחן הכא בהדיא דס"ל לרב כר"א. ושפיר יש מקום לומר דרב ס"ל כר"א בחדא ופליג עלי' בחדא. אלא דהיינו טעמא דלא ניחא לי' לתלמודא הכא למימר הכי. משום דסמיך אההיא דלקמן דמוקי רב לראב"י כר"א. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. וא"כ ודאי לא מצי פריך לקמן עלי' דרב עמרם אלא מההיא דמוקי רב לראב"י כר"א. דהרי גם הכא לא פסיקא לן דרב כר"א ס"ל אלא מההיא דהתם. והשתא לפ"ז מתבאר דהא דקאמר רב עמרם אין הלכה כר"א. לאו הילכתא פסיקתא היא. דהא חזינן דרב פליג עלי' דרב עמרם בהכי. וס"ל דהלכה כר"א. והנה הא דרמינן ההיא דרב ודרב עמרם אהדדי ומסקינן בקשיא. ודאי לא שייך למיפרך מרב עמרם תלמידי' דרב אדרב רבי'. אלא מההיא דרב הוא דאתינן למיפרך עלי' דרב עמרם תלמידי'. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל בשבת (פרק במה אשה ס"ה ע"א) עיי"ש. והשתא לפ"ז לפי דעת הרשב"ם ז"ל (בב"ב נ"ב ע"ב) דכל היכא דקפריך ממילתא דאמוראי ל"ש היכא דמסיק בקשיא ול"ש בתיובתא אידחי מילתא דההוא אמורא דפריך עלי'. ואין חילוק בין קשיא לתיובתא אלא היכא דפריך ממתניתין או מברייתא עיי"ש. וכן לפמש"כ הרא"ש ז"ל בגיטין (פרק מי שאחזו

סי' י') דכל היכא דהקושיא חזקה דחינן ההיא מימרא אפי' היכא דמסיק בקשיא עיי"ש. אית לן למימר דהכא אידחיא מילתא דרב עמרם דאמר אין הלכה כר"א. ונקטינן הילכתא כרב דס"ל דהילכתא כר"א:

וכן נראה ראי' מדאמרינן בפרק הערל (יבמות ע"ו ע"א) אמר רבא לית הילכתא לא כברא ולא כאבא וכו'. אבא דאמר רב הונא נשים המסוללות זו בזו פסולות לכהונה. ואפי' לר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ה"מ איש אבל אשה פריצותא בעלמא עיי"ש. וכבר הרגישו הרמב"ן והרשב"א ז"ל (בפרק במה אשה שם) דמתבאר מזה דס"ל לרב הונא דהלכה כר"א עיי"ש בדבריהם. ולדידי מוכח ג"כ משם דרבא נמי פליג עלי' דרב עמרם דאמר אין הלכה כר"א. דאם איתא דס"ל לרבא כרב עמרם. לא הוה צריך למיפסק הלכה דלא כרב הונא. דאם באיש הבא על הפנויה ס"ל דלא עשאה זונה כ"ש באשה. אלא ודאי באיש ס"ל דקיי"ל כר"א. ולכן איצטריך שפיר להורות הלכה באשה דלא כרב הונא. וכדקאמר דאפי' לר"א דאמר וכו' ה"מ איש וכו'. וכיון דרבא דבתרא הוא ס"ל דקיי"ל כר"א. ודאי אית לן למימר דהכי קיי"ל. ואע"ג דלפום חד תירוצא דהרמב"ן ז"ל בשבת שם יש מקום לדחות. ועי' ג"כ במש"כ הריטב"א ז"ל ביבמות שם בזה. מ"מ לפום פשטא דסוגיא ודאי נראה כדכתיבנא. ולכאורה לפ"ז יש מקום להקשות מסוגיא דתמורה (פרק כל האסורין כ"ט ע"ב) דאמרינן התם אמר אביי זונה נכרית אתננה אסור. מ"ט כתיב הכא תועבה וכתיב התם מכל התועבות האל. מה להלן עריות שאין קידושין תופסין ה"נ אין קידושין תופסין בה. וכהן שבא עליה אינו לוקה משום זונה. מ"ט דא"ק לא יחלל זרעו מי שזרעו מיוחס אחריו יצאה נכרית שאין זרעו מיוחס אחריו. זונה ישראלית אתננה מותר. מ"ט דהא קידושין תופסין בה. וכהן שבא עליה לוקה משום זונה דהא זרעו מיוחס אחריו. ורבא אמר אחד זה ואחד זה אתננה אסור. וכהן הבא עלי' לוקה משום זונה. מ"ט ילפי מהדדי וכו'. מיתיבי אחד זונה נכרית ואחד זונה ישראלית אתננה אסור תיובתא דאביי. אמר לך אביי הא מני ר"ע היא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין וכו'. ופרכינן ולרבא מ"ש דקתני כגון אלמנה לכה"ג. ומשני דומיא דאלמנה לכה"ג מה אלמנה לכה"ג לא לקי עד דמתרי בי' אף זונה עד דאמר הא לך. ולאפוקי מר"א דאמר ר"א פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה עיי"ש. הרי דמדקאמר רבא לאפוקי מדר"א משמע דלא ס"ל כר"א. אבל אין זה מוכרח דמאי דקאמר ולאפוקי מדר"א לא קאי אלא אברייתא. דלהכי קתני כגון אלמנה לכה"ג לאפוקי מדר"א. משום דהך ברייתא אתיא כתנא דפליג עלי' דר"א בהא. אבל רבא גופי' שפיר י"ל דס"ל דקיי"ל כר"א וכמו שנתבאר:

ומההיא סוגיא דהתם נראה ראי' מוכחת לדעת הרמב"ן ז"ל דרב כר"א ס"ל. כפשטא דסוגיא בפרק הבע"י שם. מדאמרינן התם אמר רב אחד אתנן זכר ואחד אתנן כל העריות אסור חוץ מאתנן אשתו נדה. מאי טעמא זונה כתיב. והא לאו זונה היא עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה אמאי נקט אשתו נדה. הרי באיסור נדה אין שום חילוק בין אשתו לשאינה אשתו. אלא ודאי נראה דהיינו משום דרב לטעמי' אזיל דס"ל כר"א דפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה. ולדידי' גם פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות אתננה אסור. דאתנן זונה קרינן בי'. וכמבואר להדיא שם בסוגיא לקמן עיי"ש. ולהכי שפיר נקט אשתו נדה. אבל נדה שאינה אשתו לא שייכא הכא. דהרי אפי' אינה נדה אתננה אסור. דפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות ודאי זונה היא. ולפ"ז גם לוי דפליג עלי' דרב וקאמר אפי' אתנן אשתו נדה אסור. מ"ט תועבה כתיב והא תועבה היא. נמי כר"א ס"ל. ולהכי נקט אשתו נדה משום דכשאינה אשתו אפי' אינה נדה אתננה אסור וכן רבי דתניא התם רבי אומר אין אתנן אסור אלא כל אתנן הבאות לו בעבירה. אבל אתנן אשתו נדה וכו' מותר עיי"ש. מדנקט אשתו נראה דכר"א ס"ל. והא דנקט רב בלישני' אתנן כל העריות. אע"ג דלר"א אפי' פנוי הבא על הפנויה דאינה מן העריות אתננה אסור. צ"ל דלרבותא נקט הכי. משום דיש מקים לומר דאפי' לר"א אתנן עריות מותר. וכמבואר בסוגיא דהתם לקמן דפרכינן אי ר"א מאי איריא אלמנה ניתני פנויה ומשני אלמנה איצטריך וכו' ובמש"כ התוס' שם (בד"ה מיתיבי וכו') בשם רבינו נתנאל ז"ל עיי"ש. איברא דקשה לכאורה על זה מדפרכינן לקמן ורב האי תועבה מאי עביד לי'. ומשני מיבעי לי' כדאביי. דאמר אביי זונה נכרית אתננה אסור. מ"ט כתיב הכא תועבה וכו'. מה להלן עריות שאין קידושין תופסין בהן הכא נמי אין קידושין תופסין בה עיי"ש. ומתבאר מזה דרב כאביי ס"ל דאין אתנן אסור אלא בהנך שאין קידושין תופסין בהן. וא"כ ע"כ לא ס"ל כר"א. דלדידי' אפי' פנויה אתננה אסור. ובהדיא מבואר שם לקמן בלישנא בתרא דאביי לא ס"ל כר"א עיי"ש. וא"כ לכאורה אדרבה איפכא מוכח דרב לא ס"ל כר"א. מיהו נראה דאין מזה הכרע. לפי המבואר ברמב"ם (פ"ד מהלכות איסורי מזבח ה"ח) דאע"פ שפסק כרבא פסק נמי כרב עיי"ש. וכבר עמדו בכ"מ ובלח"מ שם דהרי בגמרא אמרינן דרב מוקי קרא דתועבה לכדאביי. וכיון דהרמב"ם ז"ל פסק כדרבא היכי פסק כרב. דהו"ל תרתי דסתרי. ובלח"מ שם העלה דלדעת הרמב"ם ז"ל ודאי גם רבא ס"ל גז"ש דתועבה תועבה לאיסור אתנן זונה נכרית. אלא דהדר יליף זונה ישראלית מזונה נכרית עיי"ש בדבריו. ולדבריו צ"ל דהא דקאמר דלרב האי תועבה מיבעי לי' לכדאביי. היינו רק משום דאביי נקט בהדיא הך גז"ש. אבל לדינא ודאי רב לא ס"ל כאביי. אלא כרבא דגם איהו דריש קרא דתועבה

להכי. והכי מוכרח לדעתי מעיקר מילתא דרב. דאם איתא דרב כאביי ס"ל דאין אתנן אסור אלא בהנך דאין קידושין תופסין בהן. א"כ למאי איצטריך באתנן אשתו נדה לומר דמותר משום דאתנן זונה כתיב והא לאו זונה היא. ותיפוק לי' דנדה קידושין תופסין בה. והשתא א"כ שפיר י"ל דרב כר"א ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל וכמו שהוכחנו:

איברא דלפ"ז צ"ע לכאירה במאי דאמרינן התם בסוגיא דתמורה לקמן. עלה דתנן התם האומר לחבירו הא לך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי. ר"מ אומר אינו אתנן וחכ"א אתנן. ופרכינן והא שפחה לעבד. מישרא שריא. ופירש"י וז"ל מישרא שריא. ואמאי קאמרי רבנן דהוי אתנן. הא ליכא תנא דאסר אתנן המותרת אלא ר"א לחודי' עכ"ל עיי"ש. ומשני אמר רב הונא אצלו קאמר והא דקתני עבד לישנא מעליא קאמר. ופריך אי הכי מ"ט דרבי אמר שמואל בר"י לעולם עבדי. וכי קתני בעבד עברי. אי הכי מ"ט דרבנן שפחה לעבד עברי מישרא שריא. הכא במאי עסקינן כגון דלית לי' אשה ובנים דתניא וכו' עיי"ש. והשתא לפמש"כ הרי מוכח ג"כ דרבי נמי כר"א ס"ל מדקאמר אתנן אשתו נדה מותר כמשכ"ל. וא"כ מאי פריך אי הכי מ"ט דרבי. ומבואר מזה דמעיקרא דס"ד דאצל עבדי ממש קאמר ניחא לי' מאי דקאמר רבי דאינו אתנן ומשום דכיון דשפחה לעבד מישרא שריא. וכן מבואר מדפריך לקמן למאי דמסיק רב שמואל בר"י דכי קתני בעבד עברי. אי הכי מ"ט דרבנן שפחה לעבד עברי מישרא שריא. ומבואר מזה דלרבי ניחא לי' דמשום דמישרא שריא לפיכך שפיר קאמר רבי דאינו אתנן. והשתא הרי כיון דעיקר פירכא זו דפריך שפחה לעבד מישרא שריא. היינו רק משום דלא ניחא לתלמודא לומר דס"ל לרבנן כר"א. כדפירש"י ז"ל. וא"כ לרבי דס"ל כר"א תקשה לאידך גיסא מ"ט דקאמר רבי דאינו אתנן. והרי לדידי' דס"ל כר"א אע"ג דשפחה לעבד מישרא שריא אית לן למימר דהוי אתנן. מידי דהוי אפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות דהו"ל ביאה המותרת ואפי' הכי עשאה זונה ואתננה אסור:

ומיהו לזה הי' אפשר לומר דלק"מ. דהרי באמת לפי הגירסא שלפנינו במתני' לא רבי הוא דקאמר הכי. אלא רבי מאיר. ואע"ג דהרש"ק ז"ל בבה"ז מחק גירסא זו וגרס רבי אומר עיי"ש. מ"מ אין זה מוכרח. דאע"ג דבגמרא שם הכי משמע מדקאמר מ"ט דרבי. מ"מ מאן לימא לן דהעיקר כגירסא שלפנינו בגמרא. אפשר דהעיקר כגירסא שלפנינו במתניתין. ובגמרא צ"ל מ"ט דר"מ. ואע"פ שגם במשנה שבמשניות שם. וכן בספרי (תצא) איתא רבי עיי"ש. מ"מ הרי בפיה"מ להרמב"ם ז"ל שם ובפרק מרובה (בבא קמא ע' ע"ב) בתוס' ד"ה אתנן. וברשב"א שם. מבואר שהיתה לפניהם כגירסא שלפנינו עיי"ש. ועוד דהרי בתוספתא (פרק בתרא דתמורה) קתני האומר הילך טלה זה ותלין שפחתך

אצל עבדי רבי אומר אתנן. רבי יוסי ברבי יהודה אומר אינו אתנן שאין אתנן אלא מן העריות שביאתן בעבירה עיי"ש. וכן הוא בתוספתא שנדפסה מכת"י. וע"כ זו הוא פלוגתא אחריתא ולא שייכא לפלוגתא דתנאי דמתניתין. דהא מדקאמר ר"י בר"י דאינו אתנן משום דאין אתנן אלא מן עריות שביאתן בעבירה. מבואר מזה דלת"ק היינו טעמא דהוי אתנן. משום דס"ל דאפי' מביאת היתר שפיר הוי אתנן. וא"כ פליגי בפלוגתא דר"א ורבנן. דת"ק כר"א דאפי' פנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות הוי אתנן. ור"י ב"ר יהודה כרבנן דפליגי עלי'. וא"כ אין מקום לכולה שקלא וטריא ולא לאוקימתא דסוגיא דגמרא שם. וכן נראה מדבמתניתין ובספרי שם קתני לה בשם חכמים. ובתוספתא קתני לה בשם ר"י ברבי יהודה. ואין בזה לומר כדאמרינן בעלמא ראה רבי דברי ר"י בר"י ושנאן בלשון חכמים. דהרי הכא רבי גופא ס"ל דאינו אתנן לפי הגירסא שבמשניות ובספרי דקיימינן בה השתא. אלא ודאי פלוגתא אחריתא הוא מלבד פלוגתא דתנאי דבמתניתין. ובגמרא לא ניחא לי' לאוקמי לחכמים כר"א. וכדפירש"י. אבל בהנך תנאי דבתוספא ודאי ע"כ מוכרח לומר דלת"ק דאמר דהוי אתנן ס"ל כר"א וכמש"כ ולא שייכא התם ההיא אוקימתא דמוקמינן למתניתין. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דהעיקר כגירסא שלפנינו במתניתין ר"מ ולא רבי. דהא בהדיא מבואר בתוספתא דלרבי אפי' מביאה המותרת הוי אתנן. אלא ודאי ר"מ גרסינן במתניתין והשתא אתי שפיר. דר"מ אזיל לטעמי' דמבואר בסוגיא דיבמות שם דפליג אדר"א. דהא ס"ל התם דבעולה שלא כדרכה כשרה אפי' לכהן גדול. והרי ר"א ס"ל התם דאפי' לכהן הדיוט אסורה משום זונה אפי' שלא כדרכה וכמבואר שם עיי"ש. אבל רבי דס"ל כר"א אזיל לטעמי' ולכך קאמר בתוספתא דהוי אתנן. והא דאיתא בתוספתא שם לקמן רבי אומר מן העריות שביאתן עבירה. אבל הנותן לאשתו בנדתה וכו' הרי אלו מותרין עיי"ש. והיא הברייתא דמייתי בסוגיין דתמורה שם בשם רבי. אלא דהתם לא קתני עריות. אלא סתמא כל אתנן הבאות לו בעבירה עיי"ש. והך לישנא אפשר לפרש גם על פנוי הבא על הפנויה דאיכא מיהת עבירה דרבנן. אבל בתוספתא דקתני עריות שביאתן עבירה קשה לכאורה אם איתא דרבי כר"א ס"ל דאפי' פנוי הבא על הפנויה אתננה אסור. אבל לק"מ כמשכ"ל דאפשר לומר דלרבותא נקט הכי. כמבואר בסוגיא דתמורה שם לקמן. וגם אפשר לומר דנקטי' לרבותא בעריות. לאשמעינן דאתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו. וכדאמרינן בפרק מרובה (בבא קמא ע' ע"ב) ובב"מ (פרק הפועלים צ"א ע"א) עיי"ש ובמש"כ הראשונים ז"ל שם. והשתא לפ"ז אדרבה משם ראי' דגם רבי כר"א ס"ל. ובמתניתין ר"מ גרסינן:

ובלא"ה נראה דאפי' לפי גירסת המשנה שבמשניות ובספרי דגרסינן במתניתין רבי. וכן הגירסא בילקוט (תצא) ובה"ג (הלכות תמורה) (ובויראים סי' ר"ז). וכן היא גירסת הרע"ב עיי"ש. מ"מ נראה דלק"מ. ע"פ מאי דבלא"ה יש לתמוה במאי דפרכינן בסוגיא דתמורה שם והא שפחה לעבד מישרא שריא. ופירש"י ואמאי קאמרי רבנן דהוי אתנן הא ליכא תנא דאמר אתנן המותרת אסור אלא ר"א לחידי'. ומשני רב הונא אצלו קאמר והדבר תמוה לפמשכ"ל דרב הונא גופי' ס"ל דהלכה כר"א. וכמש"כ הרמב"ן והרשב"א ז"ל (בפרק במה אשה). וא"כ לדידי' גופי' ודאי אין בזה שום קושיא כלל לומר דגם רבנן דמתניתין הכי ס"ל. כיון דהכי קיי"ל כר"א. ואמאי דחיק לומר דאצלו קאמר. ולאפוקי מתניתין מפשטא דקתני אצל עבדי. ואמנם עיקר פירש"י תמוה טובא במה שפירש דעיקר הקושיא דפריך והא שפחה לעבד מישרא שריא. היינו רק משום דדחיקא לי' לומר דרבנן כר"א ס"ל. ולפ"ז יהי' מוכח ג"כ מכאן דלא קיי"ל כר"א. דאל"כ ודאי שפיר איכא למימר דרבנן נמי כוותי' ס"ל. אבל נראה דאין מזה הכרח ולא מיבעיא לפמש"כ הה"מ (בפ"א מהלכות אישות) לדעת הרמב"ם ז"ל דהא דאמר ר"א פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה היינו משום דאית בה אזהרת לאו דלא תהי' קדשה עיי"ש. וא"כ אדרבה איפכא מוכרח דלא פריך אלא משום דשפחה לעבד מישרא שריא. דבזה אפי' לר"א לא הוי אתנן. אבל מאתנן פנויה לא הוה קשיא לי' מידי כיון דלא שריא. דהתורה אסרה מקרא דלא תהיה קדשה. אלא אפי' לשאר ראשונים ז"ל דס"ל דליכא לאו דלא תהי' קדשה אלא במזומנת ומופקרת לכל לזנות. וא"כ בפנוי הבא על הפנויה בדרך מקרא שלא לשם אישות ליכא שום איסורא מדאורייתא. ואפי' הכי אמר ר"א דעשאה זונה ואתננה אסור. מ"מ נראה דהיינו דוקא בפנוי הבא על הפנויה. דנהי דהתורה לא אסרה. אבל עכ"פ לא התירה. והילכך ס"ל לר"א דביאת זנות היא. ומיקריא זונה ליאסר לכהן. וגם אתננה אסור דאתנן זונה קרינן בי'. ומהאי טעמא נמי גזרו על ביאת פנויה ואפי' על היחוד מיהת מדרבנן. אבל שפחה לעבד בפירוש התירה תורה. והילכך ודאי אין זו בכלל ביאת זנות אפי' לר"א. והיינו דפריך והא שפחה לעבד מישרא שריא. כלומר לא זו שלא אסרה אלא בפירוש שריא רחמנא שפחה אפי' לעבד עברי וכ"ש לעבד כנעני. וא"כ ודאי פשיטא דלכ"ע לאו ביאת זנות היא. ולא קרינן בה אתנן זונה. אבל ביאת פנויה כיון דלא אשכחן שריותא בהדיא בקרא אפי' את"ל דלא מיתסרא מדאורייתא. שפיר י"ל דאתננה אסור. דהא ביאת נכרית בצנעא שריא מדאורייתא. כדאמרינן בפ"ב דע"ז (ל"ו ע"ב) וכ"כ התוס' (בסופ"ק דיבמות ט"ז ע"ב) בד"ה קסבר וכו' ובשאר דוכתי

וברמב"ם (פי"ב מהלכות איסורי ביאה) עיי"ש. ואפי' הכי לכ"ע אתננה אסור מדאורייתא כמבואר התם:

ובהכי אתי שפיר דברי הריטב"א ז"ל (בפ"ק דקידושין כ' ע"א) שכתב דמאי דאמרינן דאם אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. היינו רק לענין שאין רבו יכול לכופו לכך. אבל איסורא ליכא ואם רצה העבד מדעתו רשאי. והר"ב מ"מ (בפ"ג מהלכות עבדים ה"ד) כתב שכן מוכרח מהמכילתא. אלא שתמה על זה מסוגיין דתמורה. דפרכינן והא שפחה לעבד עברי מישרא שריא. ומשני הכא במ"ע דלית לו אשה ובנים דתניא אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. הרי דכשאין לו אשה ובנים שפחה כנענית אסורה לו עיי"ש. ולפמש"כ אין בזה סרך קושיא כלל. דנהי דמותרת לו. מ"מ לא אשכחן דשרי לי' רחמנא בקרא בהדיא. והילכך שפיר אמרו דהו"ל אתנן. והשתא א"כ ניחא שפיר הסוגיא אפי' להגורסים במתניתין רבי. דהרי נהי דס"ל לרבי כר"א. מ"מ בשפחה לעבד שפיר קאמר דאינו אתנן אפי' באין לו אשה ובנים. משום דס"ל דקרא דאם אדוניו יתן לו אשה וגו' מיירי אפי' בשאין לו אשה ובנים. וא"כ ההיתר מפורש בקרא:

ועכ"פ מתבאר לנו מההיא סוגיא דהתם ראי' נכונה לדעת הרמב"ן ז"ל דרב ס"ל דקיי"ל כר"א דפנוי הבא עה"פ עשאה זונה. וממילא מבואר דמההיא סוגיא דפרק הבע"י שם לא זו דליכא הכרח לומר דאין הלכה כר"א. אלא אדרבה משם מוכח דקיי"ל כר"א. דרב עמרם דאמר אין הלכה כר"א סליק בקשיא ואידחי מקמי ההיא דרב. וגם רב עמרם הו"ל לגבי רב תלמיד ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. ובפרט דגם רב הונא הכי ס"ל. וגם רבא דבתרא הוא קאי כוותייהו. אלא דאכתי יש לדון בזה. דהרי התוס' בסוגיא דיבמות שם הביאו עוד ראי' דרב לא ס"ל כר"א מסוגיא דסופ"ק דכתובות (ט"ו ע"א) גבי תינוקת שנאנסה. דפסק רב התם כרבי יוסי דמכשיר. והיכי הוה מכשיר אפי' ברוב כשרים אצלה ואפי' בתרי רובי אם איתא דס"ל פנוי הבא עה"פ עשאה זונה. וזו ראי' מוכרחת לכאורה. ומיהו להרמב"ן ז"ל אפשר לומר דס"ל כמש"כ התוס' דלא איצטריך רב למיפסק כר"י אלא לכשבא עלי' לשם אישות. ואע"ג דהתוס' כתבו שם דדוחק הוא עיי"ש. איכא למימר דהרמב"ן ס"ל שכן מוכרח ואין זה דוחק. דכיון דיש נפק"מ בהך דינא אפי' אליבא דר"א דאמר פנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות עשאה זונה שפיר איצטריך רב למיפסק הלכה כר"י אע"ג דס"ל כר"א. אלא דהדבר קשה לכאורה דכיון דבנאנסה מיירי היכי שייך בה לשם אישות. ועכצ"ל דהיינו לענין היכא שטעה וסבר דמהני קידושי ביאה אפי' באונס ואמנם זה לא יתכן אלא ע"פ דעת הריב"ש ז"ל דס"ל דבכוונתו ודעתו תליא מילתא. וכל שכוונתו לבעול לשם אישות אע"פ שטעה. דבאמת אין כאן אישות. כגון שהיו קידושי

טעות וכיו"ב. לא אמר ר"א דעשאה זונה וכמשכ"ל. אבל לפמשכ"ל לדעת רבינו הגאון ז"ל דלא ס"ל הכי א"כ הדרא הוכחת התוס' לדוכתה. דעכצ"ל דרב לא ס"ל כר"א. מיהו נראה דגם לפ"ז אין ראי' זו מוכרחת. וגם התוס' שם אין כוונתם לומר דלא איצטריך רב למיפסק כר"י אלא משום דנפק"מ להיכא שטעה ובעל לשם אישות. דלא משמע הכי מלשונם. אלא כוונתם דודאי לענין נאנסה דמיירי בה ר"י ליכא נפק"מ לדינא אליבא דר"א אם הלכה כר"י דמכשירה לכהונה אם לא. אלא דמ"מ איכא נפק"מ לענין היכא שבא עלי' לשם אישות שנשאה נשואין גמורים ומת. ואנו באין לדון אם לא נפסלה לכהונה בביאתו זו שהיתה לשם אישות משום דלא נודע לנו מאן הוא. דלר"י דמכשיר לכהונה בתינוקת שנאנסה אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה. הכא נמי כשרה לכהונה. ולזה היא דפסק רב התם כר"י. וא"כ גם להחולקים על הריב"ש ז"ל אין הכרח משם לומר דרב לא ס"ל כר"א. וכן נראה מדברי התוס' בסוגיא דתמורה שם (כ"ט ע"ב) בד"ה מיתיבי וכו'. שכתבו שם וז"ל ומשני הא מני ר"א היא וכו' ולדידי' הוי אתנן בכל הבעילות שאינו לאשתו גמורה וכו' עכ"ל עיי"ש. דמדכתבו לאשתו גמורה נראה להדיא דס"ל דכל שאינה אשתו גמורה. אע"פ שלפי דעתו אשתו היא. הו"ל שלא לשם אישות. ועשאה זונה לר"א ואתננה אסור. וא"כ נראה דגם התוס' ביבמות כך היא דעתם. וכוונתם שם אינה אלא כמושכ"כ ואין להאריך בזה. ומ"מ מתבאר שאין לנו הכרעה מוכרחת לומר דאין הלכה כר"א. ואדרבה יש מקום לדון דקיי"ל כר"א:

עוד נראה עפ"ז לדון מדתנן בגיטין (פרק הניזקין נ"ה ע"א) העיד ר"י בן גודגדא על החרשת שהשיאה האב שהיא יוצאת בגט. ועל קטנה בת ישראל שנשאת לכהן שאוכלת בתרומה עיי"ש. ובתוס' יו"ט שם עמד בתימא על הרמב"ם ז"ל שהשמיט ולא הביא בהלכותיו דינא דמתניתין בקטנה הנשואה לכהן שאוכלת בתרומה. ובנוב"ק (אה"ע סי' ס"א) כתב בדעת הרמב"ם ז"ל ע"פ מאי דאמרינן בגמרא שם עלה ואילו חרשת לא אכלה מ"ט. גזירה שמא יאכיל חרש בפקחת. וליכול בתרומה דרבנן. גזירה שמא אתי לאכולי בתרומה דאורייתא עיי"ש. ופירש"י וז"ל אבל גדול בקטנה ליכא למיגזר משום קטן בגדולה. דקטן לית לי' נשואין אפי' מדרבנן וכו' עכ"ל עיי"ש. והתוס' (ביבמות קי"ג ע"א) סוד"ה שמא וכו' כתבו על פירש"י ואינו נראה. דהא משיאן סמוך לפרקן מעליותא היא וכו' עכ"ל עיי"ש. ולזה כתב שם לתרץ דמה"ט ס"ל להרמב"ם ז"ל דהך מתניתין מיתוקמא כר"א דפנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות עשאה זונה. וא"כ אע"ג דבישראל הו"ל מעליותא להשיאן סמוך לפרקן. מ"מ בכהן אי אפשר. משום דמשנבעלה עשאה זונה ונאסרה לו. ולכשיגדל קאי עלה בלאו דאורייתא. וא"כ במתניתין דמיירי בכהן לענין

להאכילה בתרומה. אפי' בסמוך לפרקן לאו מעליותא היא כלל ולית לי' נשואין כלל. אבל לרבנן דלא עשאה זונה. ודאי גם כהן קטן נושא סמוך לפרקו ובודאי גזרינן בי' אטו קטן בגדולה ואינה אוכלת בתרומה כמו חרשת. וא"כ הרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דפסק כרבנן לכך דחה משנה זו מהלכה עיי"ש בדבריו. ואף דבתוס' שם הביאו בשם הירושלמי טעם אחר דבקטנה לא גזרו משום חינא. שיהיו הכל קופצים עליה לישאנה. משא"כ חרשת דחרשותה גרמה לה עיי"ש. והך טעמא שייך אפי' לרבנן. מ"מ מתלמודא דידן משמע דלא ס"ל הך טעמא. מדפריך התם מ"ש קטנה דאכלה בתרומה ומ"ש חרשת דלא אכלה. ומשני בחרשת משום גזרה שמא יאכיל חרש בפקחת. משמע דבקטנה טעמא דאכלה משום דלא שייכא בה גזרה זו. והיינו ע"כ כדפירש"י. דאם איתא דגם בקטנה שייכא גזרה זו אלא דמשום טעמא דחינא לא גזרו בה. א"כ לא משני מידי. דהרי גם בקטנה. שייכא גזרה זו דגזרו בחרשת. והו"ל לפרושי בהדיא דבקטנה משום חינא לא גזרו בה אלא ודאי לית לי' לתלמודא דידן טעמא דירושלמי. וא"כ מתבאר דלתלמודא דידן מתניתין כר"א. והשתא לפ"ז אע"ג דהרמב"ם ז"ל פסק דלא כר"א ודחה נמי הך מתניתין מהלכה מהאי טעמא. היינו משום דפסק רב עמרם (בפרק הבא ע"י) דאין הלכה כר"א. אבל לפמש"כ דאין משם הכרע. א"כ ודאי דאית לן למימר דהלכה כר"א. הואיל דתנן בבחירתא כוותי'. דהך מתניתין מיתנייא נמי (בסופ"ז) בעדיות. ונשנית ג"כ שם (בריש פ"ח) דקתני העיד רבי יהודה בן בבא ורבי יהודה הכהן על קטנה בת ישראל שנשאת לכהן שאוכלת בתרומה עיי"ש ובפי' הראב"ד ז"ל שם. וכל מאי דתנן בבחירתא הכי הילכתא. כדאמרינן בברכות (בפרק תפלת השחר כ"ז ע"א) ובפ"ב דקידושין (נ"ד ע"ב) ובפ"ג דבכורות (כ"ו ע"א) עיי"ש. ואפי' כשלא נשנית בעדיות דעת רש"י (בפ"ק דחולין י"ח) והרא"ש ז"ל שם וכ"כ שם הרש"ל ז"ל ביש"ש דכל עדות הלכה היא. וכ"כ הראב"ן ז"ל (בספרו דף קכ"א ע"ד) עיי"ש. וגם נשמע מזה דרבי יוחנן בן גודגדא ורבי יהודה בן בבא ור"י הכהן נמי כר"א ס"ל:

וכן יש להביא ראי' מסוגיא דפרק הנשרפין (סנהדרין ע"ו ע"א) דאמרינן מתקיף לה רבי יעקב וכו' האי אל תחלל את בתך להזנותה להכי הוא דאתי האי מיבעי לי' לכדתניא אל תחלל את בתך להזנותה וכו' בחלול שבזנות הכתוב מדבר. במוסר את בתו שלא לשם אישות. ומשני א"כ לימא קרא אל תחל מאי אל תחלל ש"מ תרתי עיי"ש. וכתב שם הר"ן ז"ל בחי' וז"ל במוסר את בתו שלא לשם אישות. לכאורה משמע דבפנויה עסקינן שאם מסרה שלא לשם אישות שעובר בלאו. והא ליתא אלא לר"א דאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה אבל לדברי חכמים אין זנות בפנויה וכו'. דהא לא קיי"ל

כר"א ובגמרא מקשינן סתם והא מיבעי לי' לכדתניא בשקלא וטריא דאמוראי משמע דהא הילכתא הוא וכו' עכ"ל עיי"ש שנדחק בזה. אבל לרבינו הגאון ז"ל שפיר אפשר לומר שעל פשטא דסוגיא זו סמך לומר דהילכתא כר"א. והכי נמי משמע מסוגיא דפ"ק דכתובות (ט' ע"א) דאמרינן אמר ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו. ופרכינן ואמאי ספק ספיקא הוא וכו'. ומשני לא צריכא באשת כהן עיי"ש. וכתבו התוס' שם וז"ל וא"ת ונוקמה אחזקה שהיא כשרה לכהונה ונימא דלאו תחתיו זינתה וכו' עכ"ל. ובמה שתירצו כבר גמגמו הרבה האחרונים שם עיי"ש בדבריהם. אבל נראה דמזה ראי' דקיי"ל כר"א. וא"כ אפי' אם לאו תחתיו זינתה. ואפי' ברור לן דלכשר נבעלה הו"ל זונה ואסורה לכהן. ואין מקום כלל לקושית התוס'. דהכא ליכא ספיקא כלל. דאם אמת הוא כדבריו דמצא פתחה פתוח אסורה לבעלה כהן מתורת ודאי:

ועוד יש להביא ראי' מסוגיא דסופ"ג דיבמות דתנן שנים שקידשו שתי נשים ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה לזה ואת של זה לזה הרי אלו חייבין משום א"א וכו' ומפרישין אותן שלשה חדשים שמא מעוברות הן וכו'. ואם היו כהנות נפסלו מן התרומה. ופרכינן עלה בגמרא והא אין אשה מתעברת מביאה ראשונה ואמאי מפרישין אותן. ושקיל וטרי בה התם עיי"ש. וכבר עמדו הראשונים ז"ל לתמוה דמאי קושיא. אטו מי לא מצי מיירי בשכבר היו בעולות קודם שנתקדשו לאלו. ובשלמא בנתארמלו או נתגרשו לא מצי לאוקמי. כמו שביאר הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. אבל בנבעלו לכשר להן שפיר מצי מיירי. ומאי פריך. והריטב"א ז"ל שם נדחק בזה טובא עיי"ש. ובתוס' הרא"ש ז"ל שם תירץ בשם רבו מהר"ם מר"ב ז"ל עיי"ש שהוא תמוה. וכבר חזר בו מהר"ם מר"ב ז"ל גופי' מתירוצו זה. כמבואר בתשובותיו (ח"ג סי' קנ"א) ובתשו' מהר"ח אור זרוע ז"ל (סי' קס"ד) עיי"ש שתירץ בדרך אחר. אבל גם תירוצו האחרון אינו מוסכם לכל הראשונים ז"ל. כמבואר באה"ע (סי' נ"ה ובסי' ס"ד) ובאחרונים שם ואכמ"ל בזה. אבל לכל זה לא הוצרכו הראשונים ז"ל אלא לפי מאי דס"ל דאין הלכה כר"א דאמר פנוי הבא עה"פ עשאה זונה. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דעל סוגיא זו סמך לומר דקיי"ל כר"א. ולהכי לא הוה מצי לאוקמי מתניתין בשכבר נבעלו קודם קידושין אלו. דא"כ כבר נפסלו קודם קידושין אפי' נבעלו לכשר להן. וא"כ היכי תנן בסיפא אם היו כהנות נפסלו מן התרומה. אלא ודאי לא מיירי בנבעלו. והיינו משום דקיי"ל כר"א ולא ניחא לי' לתלמודא לאוקמי סתם מתניתין דלא כוותי'. איברא דלפמש"כ התוס' ביבמות (פרק אלמנה לכה"ג ס"ט ע"א) בד"ה לא פוסלין וכו' דאפי' לר"א דפנוי הבא עה"פ עשאה זונה. מ"מ מודה דלא מיפסלא מן התרומה משום דאין זה לאיש זר עיי"ש. א"כ אין זה

הכרח כמבואר. אלא שכבר כתב במל"מ (פי"ח מהלכות איסורי ביאה) על דברי התוס' שם שהם חידוש גדול בעיניו עיי"ש. ובגיטין (פרק מי שאחזו ע"ג ע"ב) בתוס' ד"ה נתן לה וכו'. מבואר דס"ל דלר"א זונה גמורה היא אפי' לענין למיפסל מתרומה. דאמרינן התם נתן לה כספים חוששין משום זנות ובאתננה נתן לה ואין חוששין משום קידושין. רבי יוסי ב"ר יהודה אומר וכו'. ופירש"י וז"ל והאי חוששין דזנות לאו דוקא. דמאי חששא איכא. אי משום כהונה הא גרושה היא ונפסלה. ואי לתרומה בת כהן לא מיפסלא אלא בביאת עבירה וכו' אלא איידי דנקט אין חוששין בסיפא נקט חוששין ברישא עכ"ל. וכתבו על זה בתוס' שם וז"ל ומיהו לר"א דקאמר פנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות עשאה זונה נקט נמי שפיר חוששין בזנות. ומיהו סתמא דתלמודא ביבמות לא אשכח משנה או ברייתא כר"א עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דלר"א מיפסלא נמי מתרומה. ולהכי שפיר הוה אפשר לומר דחוששין לזנות לענין לפוסלה מתרומה קאמר. ואתיא ברייתא כר"א. אלא דמסוגיא דיבמות מבואר דליכא משנה וברייתא דתיתי כר"א. ובזה דבריהם ז"ל תמוהים מאוד דבאמת לא אשכחן סוגיא כזו לא ביבמות ולא בשום דוכתא אחרינא. ובסוגיא דתמורה שהבאתי לעיל מוקמינן סתם ברייתא כר"א. וכבר תמה על דבריהם אלו גם בקה"ע (פ"ז דיבמות הלכה ה') מסוגיא דסנהדרין (נ"א ע"א) והניח בצ"ע עיי"ש. וזה לק"מ ואשתמיטתי' דברי התוס' שם במקומו לעיל בסמוך (נ' ע"ב) בד"ה ת"ל עיי"ש. וכן מבואר בריטב"א יבמות ותוס' הרא"ש בכתובות שהבאתי לעיל ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מבואר בדברי התוס' שם דלר"א אפי' מתרומה נמי מיפסלא. וכן מבואר בירושלמי ביבמות שם במקומו (בפ"ז ריש הלכה ה') להדיא. וכבר תמהו בפ"מ ובקה"ע שם על התוס' ביבמות שם שדבריהם הם היפוך דברי הירושלמי במקומו עיי"ש. וכן מבואר בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל דף ק"ח עיי"ש וכן מבואר בדברי הריטב"א ז"ל בסוגיין דהכא (סופ"ג דיבמות) שכתב וז"ל ומיהו עדיין קשה לפירש"י ז"ל ולכולהו פירושי נמי לוקמי שנבעלו קודם ביאת זנות. ולא לפסול להן. דא"כ הרי נפסלו באותה ביאה מן התרומה. ואילו מתניתין קתני שאם היו כהנות נפסלו בביאה זו מן התרומה. אלא שנבעלו לכשר להן. דלא אשכחן להדיא מאן דאית לי' פנוי הבא עה"פ עשאה זונה אלא ר"א ולא קיי"ל כוותי' וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דפשיטא לי' דלר"א מן התרומה נמי מיפסלא. ואי הוה קיי"ל כר"א הוה אתי שפיר מאי דפסיקא לי' לתלמודא דמתניתין לא מיירי בשכבר נבעלו ביאת זנות קודם שנתקדשו. וא"כ שפיר אפשר לומר

דלרבינו הגאון ז"ל קושטא דמילתא הוא דקיי"ל כר"א. ולהכי לא ניחא לן לומר דמתניתין בשנבעלו כבר וכדכתיבנא:

איברא דלפי מה שראיתי בשיטה מקובצת לסנהדרין (נ"א ע"א) בההיא דאמרינן תנו רבנן ובת כהן כי תחל לזנות יכול אפי' פנויה ת"ל וכו'. ופרכינן עלה יכול אפי' פנויה והא לזנות כתיב. ומשני כר"א דאמר פנוי הבא עה"פ עשאה זונה עיי"ש. ובתוס' שם הקשו דהא הך ברייתא ר"ע היא. ואיהו פליג עלי' דר"א בהא עיי"ש. ועל זה כתב בש"מ שם בשם תלמיד רבינו פרץ ז"ל שכתב לתרץ בשם חד מקמאי וז"ל דהכי משני דכי היכי דבבת ישראל הויא זונה לר"א. הכי נמי בבת כהן הויא זונה לכ"ע. והכי מוכח לקמן עכ"ל עיי"ש. הרי שחידש לן דבר חדש מאוד דבת כהן שנבעלה שלא לשם אישות כ"ע מודו שעשאה זונה. והשתא לפ"ז אין שום הכרח מסוגיין דפ"ג דיבמות שם. דהרי מתניתין בבנות כהנים מיירי כמבואר שם לקמן. וא"כ אפי' לרבנן ע"כ לא מיתוקמא מתניתין בשכבר נבעלו בעילת זנות קודם קידושין. דא"כ לכ"ע כבר נפסלו מתרומה דבי נשייהו קודם שנתקדשו לאלו. והיכי קתני מתניתין דאם היו כהנות נפסלו מן התרומה מיהו עיקר דברי תלמידי הר"פ ז"ל אלו תמוהים אצלי ולא מצאתי לו חבר בכל הראשונים ז"ל. ומדברי הריטב"א ז"ל (בסוגיין דסופ"ג דיבמות) שהבאתי מבואר בהדיא דלא ס"ל הכי. וכן מבואר בדברי רש"י ותוס' (בפרק מי שאחזו) שהבאתי לעיל עיי"ש. וכן מבואר בירושלמי (פ"ז דיבמות שם) דתנן האונס והמפתה והשוטה לא פוסלין ולא מאכילין וכו'. כיצד הי' ישראל שבא על בת כהן תאכל בתרומה. ואמרינן עלה בירושלמי (ריש הלכה ה') הדא אמרה שאין אונסין פוסלין בכהונה בפנויה וכו' ודלא כר"א דר"א אמר אף הפנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות הרי זו בעילת זנות עיי"ש. הרי דאע"ג דמתניתין מיירי בבת כהן. מ"מ לרבנן לא נעשית זונה ליפסל מתרומה. וגם מעיקר גופא דמתניתין מוכרח כן. אלא שהי' מקום לדחות ולומר דתלמיד הר"פ ז"ל ס"ל כדעת התוס' ביבמות שם דאפי' לר"א לא מיפסלא מתרומה. וכן כתב בתוס' הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. וא"כ ה"ה לבת כהן אליבא דכ"ע. אבל מדברי הירושלמי שם מבואר בהדיא דליתא לא הא ולא הא. וגם מש"כ תלמיד הר"פ ז"ל דהכי מוכח לקמן הדברים סתומים. ולא ידענא מהיכן הוכיח כן. וכפי הנראה לכאורה כוונתו למאי דאמרינן בפרק הנשרפין (סנהדרין ע"ו ע"א) דפרכינן לאבוה דרבי אבין דמוקי קרא דאל תחלל את בתך להזנותה לאזהרה לבתו מאנוסתו. והאי קרא להכי הוא דאתי האי מיבעי לי' לכדתניא אל תחלל את בתך להזנותה יכול בכהן המשיא את בתו ללוי ולישראל הכתוב מדבר. ת"ל להזנותה בחלול שבזנות הכתוב מדבר. במוסר בתו שלא לשם אישות עיי"ש. וכבר הבאתי מה שהקשה

הר"ן ז"ל שם. וכן הקשה הרב כנה"ג בחמרא וחיי שם. דהרי לפום פשטא דברייתא בפנויה מיירי. וע"כ כר"א אתיא דעשאה זונה וקרינן בה להזנותה. וא"כ מאי פריך האי מיבעי לי' לכדתניא נימא דרבי אבין לא ס"ל כר"א עיי"ש. ונראה דקושיא זו הוקשה לתלמיד הר"פ ז"ל. והוכיח מזה דבבת כהן לכ"ע עשאה זונה. וא"כ שפיר פריך דהרי לכ"ע איצטריך האי קרא להכי מיהת לגבי בת כהן דכ"ע מודו בה. והך ברייתא נמי נקט מעיקרא הך קרא לאזהרת כהן בבתו. אבל אין זה מוכרח דבלא"ה כבר תירצו הר"ן ז"ל והר"ב כנה"ג שם קושיא זו. וגם כבר ביארנו דלדעת רבינו הגאון ז"ל בפשיטות לק"מ. והשתא א"כ שפיר הוכחנו מסוגיא דסופ"ג דיבמות שם דקיי"ל כר"א דפנוי הבא עה"פ שלא לשם אישות עשאה זונה מדלא ניחא לי' לתלמודא לאוקמי למתניתין בשנבעלו כבר. והיינו ע"כ משום דא"כ אתיא מתניתין דלא כר"א ואנן קיי"ל כוותי':

ומיהו נראה שיש מקום קצת ליישב דעת התוס' ותוס' הרא"ש (ביבמות שם) שכתבו דאפי' לר"א אינה נפסלת מאכילת תרומה שלא יקשה עליהם מדברי הירושלמי (בפ"ז דיבמות שם) כמו שהקשו בפ"מ וקה"ע שם. וממילא נדתה ג"כ ראי' זו. משום דלכאורה קשה במאי דתנן הכא אם היו כהנות נפסלו מן התרומה. ומפרשינן בגמרא אם היו כהנות נשואות לישראל נפסלו מן התרומה דבי נשייהו עיי"ש. ומדקתני הכי בנשים שהוחלפו דהו"ל אשת איש שזינתה בשוגג דוקא ולענין אכילת תרומה. ולא קתני לה לענין פסול כהונה. נראה דהיינו משום דפסול כהונה לא איצטריך לאשמעינן. משום דאפי' אם לא הו"ל אשת איש אלא פנויה נמי כשנבעלה אפי' לכשר לה נפסלה לכהונה. משום דפנוי הבא על הפנויה שלא לאישות עשאה זונה ליאסר לכהונה. ולא איצטריך לאשמעינן אלא פסול דתרומה משום דפנוי הבא עה"פ לא מיפסלא לתרומה אפי' לר"א. אבל ?הגם שהיו אשת איש נפסלו אף לתרומה. ומזה מוכח כדעת התוס' ותוס' הרא"ש ז"ל שם דלענין תרומה אפי' ר"א מודה דלא נפסלה. והירושלמי (בפ"ז דיבמות שם) דקאמר דמתניתין דהתם אתיא דלא כר"א וס"ל דר"א אפי' לתרומה קאמר. לשיטתי' אזיל דמבואר בירושלמי כאן (סופ"ג דיבמות) דגריס במתניתין אם היו כהנות נפסלו מן הכהונה עיי"ש. ולפ"ז עכצ"ל דמתניתין דלא כר"א. דהא מדנקט הך דינא הכא באיסור אשת איש. מכלל שאם היו פנויות לא נפסלו מן הכהונה. וע"כ לא אתיא מתניתין כר"א. דהא לר"א אפי' פנויה נעשית זונה. ולא איצטריך לאשמעינן גבי אשת איש. ולהכי קאמר נמי לקמן (בפרק אלמנה לכה"ג) דתנן ישראל שבא על בת כהן תאכל בתרומה דאתיא דלא כר"א. וס"ל דלר"א אפי' מתרומה מיפסלא. אבל לתלמודא דידן דסתם לן תנא הכא כר"א. ור"א נמי מודה לענין תרומה. ודאי מתניתין דהתם כר"א נמי אתיא וא"כ לק"מ

להתוס' ותוס' הרא"ש ז"ל מהירושלמי שם. משום דע"כ תלמודא דידן לא ס"ל הכי. ורק הירושלמי לשיטתי' שפיר קאמר הכי:

ובזה אפשר ליישב ג"כ דעת תלמידי הר"פ ז"ל בשם חד מקמאי דס"ל דבבת כהן לכ"ע אפי' פנויה עשאה זונה שלא יקשה מהירושלמי שם כדאקשינן. משום דיש לומר דהירושלמי לטעמי' אזיל דס"ל דלר"א אפי' מתרומה נמי מיפסלא. וגריס במתניתין דסופ"ג נפסלו מן הכהונה ולא אתיא כר"א וכמש"כ. וא"כ אם איתא דבבת כהן כ"ע מודו. עכצ"ל דגם בבת כהן לרבנן איפסילא נמי מן התרומה. דהא ודאי מאי דס"ל לר"א בבת ישראל ס"ל לרבנן בבת כהן. וא"כ מתניתין דפרק אלמנה לכה"ג דקתני דאפי' בת כהן לא נפסלה מן התרומה. אתיא דלא כמאן. ועכצ"ל דלרבנן אפי' בבת כהן פליגי עלי' דר"א. ומתניתין דהתם אתיא כרבנן דפליגי עלי' דר"א. אבל תלמודא דידן שהוכיחו תלמידי הר"פ ז"ל מסוגיא דפרק הנשרפין שם דבבת כהן אפי' רבנן ?מודה לר"א דעשאה זונה לטעמי' אזיל דס"ל דלר"א יש חילוק בין פסול כהונה לפסול תרומה. ובתרומה אפי' ר"א מודה דלא מיפסלא. כדמוכח ממתניתין (דסוף פ"ג דיבמות). א"כ ממתניתין דפרק אלמנה לכה"ג שם לא מוכח מידי. משום דבתרומה מיירי ואתיא אליבא דכ"ע. דאפי' ר"א מודה דלא מיפסלא מתרומה. אבל ודאי גם רבנן מודו לר"א בבת כהן דאפי' פנויה נפסלה לכהונה משום זונה:

ועפ"ז מתפרש שפיר מאי דאמרינן בירושלמי (סופ"ג דיבמות) אם היו כהנות נפסלות מן הכהונה. אמר ר"י זאת אומרת שהאונסין פוסלין בכהונה כאשת איש עיי"ש. והדברים תמוהים ואינם מובנים לכאורה כלל. דהרי באשת איש קיימינן ומאי כאשת איש דקאמר. אבל עפמש"כ הדברים מבוארים על נכון. דה"ק דמדאשמעינן הך דינא הכא דמיירי באשת איש. מזה שמעינן דדוקא משום דנבעלה באיסור אשת איש. אבל אם היתה פנויה אע"פ שהיא בת כהן לא נפסלה מן הכהונה. והיינו דקאמר זאת אומרת שהאונסין פוסלין בכהונה כאשת איש. כלומר אפי' בכהונה דהיינו בת כהן. אין פוסלין אלא דומיא דאשת איש. דהיינו כשנבעלה לפסול לה. אבל כשנבעלה לכשר לה. לא נפסלה לכהונה לרבנן דר"א דאתיא מתניתין כוותייהו. וזהו ממש כלשון הירושלמי בפרק אלמנה לכה"ג שם. דקאמר הדא אמרה שאין אונסין פוסלין בכהונה בפנויה ודלא כר"א דאמר אף הפנוי וכו' עיי"ש. והתם ג"כ בבת כהן מיירי. אלא משום דהתם בפנויה מיירי. ותנן דאין פוסלין. נקט בפנויה. וכאן דבא"א קאי ומינה דייק לפנויה נקט פוסלין כא"א לומר דאין פוסלין אלא דומיא דא"א וכמו שביארנו:

והשתא לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא מאי פריך והא אין אשה מתעברת מביאה ראשונה. והא שפיר איכא למימר דמיירי בשכבר נבעלו קודם קידושין. דאע"ג דמתניתין כר"א אתיא דעשאה זונה הרי לענין תרומה אפי' לר"א לא מיפסלא. וא"כ שפיר. במתניתין שאם היו כהנות נפסלו מן התרומה. אבל מעיקרא אע"פ שכבר נבעלו ונעשו זונות. מ"מ לא נפסלו מן התרומה. וע"כ צריך לתרץ כמו שנדחקו הראשונים ז"ל. וא"כ אין משם ראי' לומר דהלכה כר"א. מיהו עכ"פ גם לפ"ז כיון דסתם לן תנא כר"א שפיר אית לן למימר דהילכתא כוותי'. דקיי"ל סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם. ואע"ג דלדעת תלמידי הר"פ ז"ל דבבת כהן אפי' רבנן מודו דעשאה זונה אין הכרח לומר דאתיא מתני' כר"א. דהרי מתניתין בבת כהן מיירי. דלפ"ז לכ"ע עשאה זונה. מ"מ כבר נתבאר דשאר ראשונים ז"ל לא ס"ל הכי:

אלא דצ"ע קצת לכאורה בסוגיא דפרק מי שאחזו שם דמסיק אמר אביי הכי קאמר ראוה שנבעלה חוששין משום זנות ואין חוששין משום קידושין. רבי יוסי ברבי יהודה אמר אף חוששין משום קידושין. ואמרינן מתקיף לה רבא א"כ מאי אף. אלא אמר רבא וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל מאי אף דהא חששא דזנות לאו דוקא חששא. אלא קולא היא לומר תולין בזנות ואין חוששין לקידושין וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בתוס' שם. והדבר קשה והרי אפשר לומר דר"י בר"י ס"ל כר"א דעשאה זונה. ושפיר קאמר חוששין לזנות ונפסלה לתרומה וחוששין אף לקידושין להצריכה גט. ותרווייהו לחומרא. ועכצ"ל כמש"כ התוס' שם לעיל דלא בעי לאוקמי לר"י בר"י כר"א דליכא מאן דסבר כוותי' ולית הילכתא כוותי'. וזה סותר למאי דביארנו בדעת רבינו הגאון ז"ל. מיהו לדעת התוס' ותוס' הרא"ש ז"ל ביבמות שם דאפי' לר"א לא מיפסלא מתרומה לק"מ כמבואר. אלא שכבר נתבאר דכל שאר ראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. וגם בירושלמי מבואר איפכא. ואע"פ שכתבנו ליישב קצת. מ"מ אין זה נראה עיקר ויש לדחות ואין להאריך. וביותר קשה לפמשכ"ל להוכיח דרבא גופי' ס"ל דקיי"ל כר"א. וא"כ אמאי לא ניחא לי' לומר דגם ר"י בר"י ס"ל כר"א. מיהו נראה דלק"מ ע"פ מה שכבר ביארנו לעיל מתוספתא (פרק בתרא דתמורה) דר"י ב"ר יהודה לא ס"ל כר"א. וא"כ שפיר אתקיף רבא מאי אף דקאמר רבי יוסי בר"י. דלדידי' כיון דלא ס"ל כר"א ע"כ מאי דקאמר חוששין לזנות אינו אלא חוששין לקולא. לומר שתולין בזנות ולא בקידושין. וא"כ מאי אף חוששין לקידושין דקאמר. דהו"ל תרתי דסתרי. ומעתה לפי מה שנתבאר שפיר אפשר לומר דלדעת רבינו הגאון ז"ל קיי"ל כר"א דפנוי הבא עה"פ עשאה זונה. וא"כ לא משכחת לאיסור בעולה בלא איסור זונה. ולא איצטריך קרא בכהן גדול אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי'

אזיל דבכל כיו"ב לדעתו אינו בא במנין אלא הלאו בלבד. ולכן לא מנה לאו הבמכ"ע דבעולה לכהן גדול וכמו שביארנו. ועי' מש"כ לעיל (לאוין ר"ח) עייש"ה:

אלא דאכתי צ"ע לפי מה שכבר ביארנו דמלבד לאו הבמכ"ע דבעילה. איכא נמי עשה גמורה בקו"ע על הכהן גדול ליקח בתולה וכמש"כ הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל. וכדמשמע ממתניתין דפרק בתרא דהוריות ומברייתא דספרא (אמור). וזו היא דעת הבה"ג וסייעתו והרמב"ם ז"ל וכמשכ"ל. וא"כ אכתי קשה לרבינו הגאון ז"ל אמאי לא מנה עשה זו במנין העשין. אמנם נראה דאפי' נימא דגם רבינו הגאון ז"ל ס"ל כדעתם בזה. מ"מ אפשר לומר ע"פ מאי דצ"ע אצלי טובא לכאורה בדברי הרמב"ם ז"ל (בפי"ז מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ג) שכתב וז"ל מצות עשה על כהן גדול שישא נערה בתולה ומשתבגור תאסר עליו שנאמר והוא אשה בבתוליה יקח וכו'. ואינו נושא שתי נשים לעולם כאחת שנאמר אשה אחת ולא שתים עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל לכאורה תמוהים טובא אצלי. דמלבד מה שכבר השיג עליו הראב"ד ז"ל שם בהשגות על מש"כ דכ"ג אינו נושא שתי נשים. ומלבד מה שהקשה עליו בזה האחרונים ז"ל. בלא"ה תמוהים לכאורה עיקר דברי הרמב"ם אלו דדבריו נראין כסותרין זא"ז מרישא לסיפא. דמאחר שמבואר ברישׁ דבריו דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ן ז"ל דאיכא מ"ע גמורה בקו"ע על הכ"ג לישא נערה בתולה. א"כ ע"כ מוכרח דאין הכהן גדול אסור לישא שתי נשים כאחת. דאל"כ קשה הא דתנן (בפרק הבע"י ס"א ע"א) אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנוס ומעשה ביהושע ב"ג שקידש את מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כהן גדול וכנסה. ואמרינן עלה בגמרא ת"ר מנין שאם אירס את האלמנה ונתמנה להיות כ"ג שיכנוס ת"ל יקח אשה עיי"ש. וכיון דאיכא מ"ע בקו"ע שישא בתולה עכצ"ל דמתניתין וקרא לא איצטריך לאשמעינן אלא לאלמנה מן הנשואין. דאילו אלמנה מן האירוסין פשיטא ולא איצטריך קרא. דכיון שכבר אירסה. וגם רמיא עלי' עשה ליקח בתולה. אתי עשה ודחי ל"ת דאלמנה. ואין לומר דאפשר לקיים שניהם לגרש את זו וליקח אחרת. דכגון זה פשיטא דלא חשיב אפשר לקיים שניהם. כיון שכבר אירסה לזו ונפשו חפץ בה. ועדיפא מינה מבואר בדברי הרשב"א (יבמות ד' ע"ב) וביותר ביאור בריטב"א שם. דבכלאים בציצית מותר להטיל חוטי תכלת צמר לבגד של פשתים אע"ג דאפשר לו ללבוש בגד של צמר. משום דזה לא חשיב אפשר לקיים שניהם כיון שהוא רוצה ללבוש בגד זה. ואין אומרים לו לפשוט בגדו. והילכך אפי' לר"ל דאמר דכל היכא דאפשר לקיים שניהם לא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת שרי אבל חוטי לבן או של פשתים בשל בגד צמר כל היכא דאפשר לו בחוטי ציצית של מינו אסור לר"ל עיי"ש בדבריהם. וא"כ כ"ש הכא שכבר מאורסת לו דלא חשיב אפשר לקיים

שניהם לגרש אשתו וליקח אחרת. ופשיטא דשרי לכונסה אחר שכבר אירסה בהיתר בהיותו כהן הדיוט. וכן מבואר בפ"ב דיבמות (כ"א ע"א) דאלמנה לכה"ג מן האירוסין פוטרת צרתה. משום דעשה דיבום דחי ל"ת דאלמנה עיי"ש. והשתא הא כיון דאיכא צרה דאפשר לקיים בה מצות עשה דיבום נמצא דאפשר לקיים שניהם. והו"ל לומר דלא דחי ואינה פוטרת. והתם אליבא דר"ל קיימינן עיי"ש. אלא ודאי דבזה כיון שהוא חפץ בזו לא חשיב אפשר לקיים שניהם משום שאפשר לו לקיים העשה באחרת. ועי' גיטין (מ"א ע"א) בתוס' ד"ה לישא וכו' ובב"ב (י"ג ע"א) ד"ה כופין שדבריהם צ"ע וא"כ ודאי דכ"ש הכא שכבר היא מאורסת לו. אלא ודאי ע"כ מוכרח לומר דלא איצטריך לאשמעינן אלא באלמנה מן הנשואין דהו"ל עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. והילכך אי לאו דגלי קרא אפי' אם הוה מיקיימא בה העשה לא הי' רשאי לכונסה. וכ"ש עכשיו דאין העשה מתקיימת כלל דהא לאו בתולה הוא. ושפיר איצטרך לאשמעינן דרשאי לכונסה משום דגלי קרא יקח אשה. אע"פ שהיא כבר אשה שהיתה נשואה. כיון שאירסה בהיתר כשהי' כהן הדיוט:

וכן ראיתי להרב המאירי ז"ל ביבמות שם שפירש מתניתין באלמנה מן הנשואין. שכתב (שם נ"ט ע"א) וז"ל אירס את האלמנה בעוד שהי' כהן הדיוט ונתמנה כהן גדול הרי זה יכנוס ואפי' היא בעולה. כך דרשו חכמים יקח אשה אפי' היה בה אישות לאחר. ואיזה זה שאירס את האלמנה כשהוא הדיוט עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בפי' הר"ש משאנץ ז"ל לספרא (אמור פ"ב) דתניא התם יקח אשה מה ת"ל מנין אתה אומר אירס את האלמנה ונתמנה להיות כ"ג יכנוס ת"ל יקח אשה מעשה ביהושע ב"ג וכו'. וכתב הר"ש משאנץ וז"ל ת"ל יקח אשה אע"פ שאינה בתולה. כיון שקיחה באירוסין היתה בהיתר. אי נמי הכי דריש בתולה יקח לאפוקי זאת שכבר לקוחה לו מן האירוסין עכ"ל עיי"ש. הרי דלשני הפירושים לא מידריש קרא אלא לאלמנה מן הנשואין שכבר איננה בתולה. דלפי' הראשון דריש מדכתיב אשה דמשמע שכבר היתה נשואה ונבעלה. וזו היא ג"כ כוונת המאירי. ולפי' שני דריש מדכתיב בתולה יקח. דמשמע דלא בעינן שתהי' בתולה אלא כשלוקחה עכשיו כשכבר הוא כהן גדול. לאפוקי זו שכבר לקוחה לו מאירוסין כשהי' כהן הדיוט דמותר לכונסה אע"פ שאיננה בתולה. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' שכתב (בהלכות א"ב שם הלכה ט"ו) וז"ל כ"ג שנשא בעולה וכו' אירס בעולה ונתמנה כהן גדול הרי זה יכנוס אחר שנתמנה עכ"ל. וכתב הרב המגיד ז"ל דהיינו ממתניתין דאירס את האלמנה עיי"ש. הרי דס"ל להרמב"ם ז"ל דמתניתין באלמנה מן הנשואין מיירי. שכבר היא בעולה קודם שאירסה. וזה מוכרח. דאל"כ לא נתבאר מקור דברי

הרמב"ם אלו וידוע שאינו כותב דינים מחודשים מדעתו. וכן מרתא בת בייתוס היתה אלמנה מן הנשואין כשאירסה יהושע בן גמלא. ולהכי מייתי במתניתין ובברייתא דספרא שם ראי' מינה לכאן. וכן משמע מדתניא (בפרק החליל נ"ב ע"ב) והן משובחין יותר מבנה של מרתא בת בייתוס אמרו על בנה של מרתא בת בייתוס שהי' נוטל וכו' עיי"ש. ומשמע דבן זה הי' לה מבעלה הראשון. ומשום שהי' איש שלא נודע לכן יחסוהו אחר אמו שהיתה אשת כהן גדול אח"כ. וגם היתה מעשירי ירושלים. כדאיתא בפרק הניזקין. אבל אם הי' בנה מיהושע בן גמלא ודאי הי' מייחסו אחר אביו שהי' כהן גדול ונודע ומפורסם לכל. והכי איתא נמי בתוספתא (פ"ק דיומא) עיי"ש:

והשתא א"כ אם איתא דלעולם אין כהן גדול רשאי לישא שתי נשים כאחת. הדבר תמוה היכי קתני דמשנתמנה יכנוס. והרי הוא מחייב לגרשה מיד כדי לקיים מצות עשה דרמיא עלי' לישא בתולה. דהא שתיהן אי אפשר לו לכנוס. דאסור לו לישא שתי נשים כאחת. ומרתא בת בייתוס דעיילא תרקבא דדינרי לינאי מלכא לאוקמי ליהושע בן גמלא בכהני רברבי ותנשא לו. מאי אהני לה והרי מיד שנתמנה מתחייב לגרשה כדי לישא בתולה. ועכצ"ל חדא מתרתי. או דרשאי לישא שתי נשים כאחת. כדעת הראב"ד וסייעתו ז"ל. או דליכא מצות עשה בקום ועשה לישא בתולה. אלא דאסר רחמנא עלי' לישא בעולה. וא"כ הרמב"ם ז"ל כאן שכתב ברישא דמצות עשה על הכ"ג שישא נערה בתולה. ושוב כתב בסיפא דאינו נושא שתי נשים. דבריו סותרים זה את זה:

ולכן נראה לענ"ד בכוונת הרמב"ם ז"ל ע"פ מאי דבלא"ה יש לדקדק בלשונו שדקדק לכתוב כאן (בהלכות איסורי ביאה. וכן בפ"ה מהלכות כלי מקדש ה"י) ואינו נושא שתי נשים. ואמאי לא כתב בפירוש ואסור לישא שתי נשים כאחת. וגם קשה לכאורה מש"כ (בהלכות כלי מקדש שם) וז"ל ואינו נושא שתי נשים ואם נשא שתים אינו יכול לעבוד ביום הצום עד שיגרש לאחת עכ"ל עיי"ש. דמבואר מדבריו דמשגירש אחת כבר הותר בכך לעבודת יוה"כ. ואם איתא דלהרמב"ם ז"ל איכא עבירה דאורייתא לכהן גדול בנשואי שתי נשים. הרי גם אחר שגירש אחת עדיין לא הוכשד אפי' לעבודה דשאר כל ימות השנה עד שידירוהו ע"ד רבים. וכדתנן (סופ"ז דבכורות מ"ה ע"ב) הנושא נשים בעבירה פסול עד שידור הנאה עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ו מהלכות ביאת מקדש ה"ט) וז"ל כהן שהי' נושא נשים בעבירה אינו עובד עד שידירהו ע"ד רבים כדי שלא יהי' לו הפרה שלא יוסיף לחטוא ועובד ויורד ומגרש עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו להדיא דאינו מתכשר לעבודה אפי' בגירושין כל זמן שלא הדירוהו ע"ד רבים. וכ"כ בתשו' הרשב"א ז"ל הביאה בב"י (או"ח סוף סי' קכ"ח) דאפי' גירשה או מתה פסול עד

שידירוהו ע"ד רבים עיי"ש. והובאה ג"כ באריכות בתשו' הרא"ם ז"ל (ח"א סי' ס') עיי"ש. ומבואר בתשו' הרא"ם ז"ל שם לעיל (סי' נ"ט) דקודם שהדירוהו ב"ד הרי הוא מחולל מדאורייתא ע"ש בדבריו. ולכן נראה דודאי גם להרמב"ם ז"ל ליכא שום איסור לכ"ג לישא שתי נשים כאחת. וביאור דבריו הוא דקאי אירישא שכתב דמצות עשה לכ"ג שישא נערה בתולה. ועל זה כתב כאן דאין חיוב זה אלא כשנתמנה בהיותו פנוי בלא אשה. אבל כשהוא נשוי אשה לא צוה הכתוב שיוסיף וישא נערה בתולה על אשתו הראשונה. ולא מיבעיא כשהיתה אשתו הראשונה בתולה כשנשאה. אלא אפי' לא היתה בתולה כשנשאה. לא מיחייב עכשיו לישא נערה בתולה. משום דגלי קרא יתירא אשה לאפוקי אחת ולא שתים. לומר דלא מתחייב לישא נערה בתולה אלא כשתהא אצלו אחת. שהוא עכשיו פנוי. ולא כשכבר הוא נשוי אשה קודם שנתמנה שאם יוסיף לישא נערה בתולה תהיינה אצלו שתים. וזו היא ג"כ כוונתו (בהלכות כלי מקדש שם) שכתב שהוא אסור באלמנה ומצווה על הבתולה. והוא לישנא דמתניתין (בפרק בתרא דהוריות). והיינו לומר שמצווה בקום ועשה לישא נערה בתולה. וכמש"כ הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שהבאתי לעיל דהכי משמע לישנא דמתניתין. ועל זה מסיים הרמב"ם ז"ל וכתב ואינו נושא שתי נשים. כלומר שאם כבר הוא נשוי לא חייבתו תורה להוסיף אשה על אשתו. אלא דוקא כשהוא פנוי. הוא שחייבתו תורה לישא נערה בתולה. ולא כשכבר הוא בעל אשה. וכתב עוד ואם נשא שתים אינו יכול לעבוד ביום הצום עד שיגרש לאחת. והיינו לומר דאע"ג דלא עבד שום איסורא בהכי. מ"מ קודם יוה"כ ע"כ צריך לגרש אחת. דאל"כ לא יוכל לעבוד עבודתו ביוה"כ. ובזה באו דברי הרמב"ם ז"ל מדוקדקים היטב. דמשמע מדבריו דליכא שום חששא בהכי אלא שאינו יכול לעבוד ביום הצום. וזולת זה לא איכפת לן. ושבקינן לי'. והדבר קשה דהא אם איתא דעביד איסורא בהכי ועובר בלאו הבא מכלל עשה. אטו מי שבקינן לי'. הרי ב"ד חייבין לכופו בע"כ ואפי' בשוטים לגרש אחת. וכדתניא (בפרק האשה רבה) מנין שאם לא רצה דפנו ת"ל וקדשתו בע"כ. וחניא (ריש פ"ב דסנהדרין י"ח ע"ב). אם עבר על מצות עשה ועל ל"ת הרי הוא כהדיוט לכל דבריו עיי"ש. אבל הוא הדבר אשר ביארנו. דבאמת להרמב"ם ז"ל לא עביד שום איסורא בהכי כלל. ובהכי מתורץ שפיר כל מה שהקשינו ומה שהקשה הראב"ד ז"ל וכל מה שהקשו האחרונים ז"ל מפ"ק דיומא. ומסוגיא דסו"פ האומר (בקידושין ס"ח ע"א) עיי"ש וכמבואר ואין להאריך. והוא נכון מאוד:

ומעתה ע"פ זה נראה לפי מאי דקשה לכאורה לפי שיטה זו למה לי' דכתב קרא עשה זו בכהן גדול. תיפוק לי' דכיון דאין לו אשה כ"ע נמי מיחייבי לישא אשה משום מצות

עשה דפרו ורבו. לפי דעת הסוברין דאפי' אחר שכבר קיים מצות פו"ר מיחייב מה"ת לישא אשה משום בבוקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידך. וזו דעת הרי"ף. כמו שהעלה הרד"ך ז"ל (בבית י"ז חדר ז') עיי"ש. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שפ"א). וכן העלה הב"ח ביו"ד סוף סי' רכ"ח) בדעת אור זרוע קטן עיי"ש. וכיון דמיהא חייב מדאורייתא לישא אשה שוב ממילא ידעינן דאי אפשר לו לישא אלא בתולה. דהרי בעולה אסורה לכ"ג. וא"כ גם אי לאו דכתב קרא עשה זו דבתולה יקח ידעינן דאיכא מצוה דאורייתא לכ"ג לישא בתולה כשאין לו אשה. ומיהו להרמב"ם ז"ל גופי' לא תקשה. דהרמב"ם לטעמי' אזיל דס"ל (בפט"ו מהלכות אישות הלכה ט"ז) דכל שכבר קיים מצות פו"ר לא מיחייב לישא אשה אלא מדבריהם עיי"ש. וא"כ שפיר איצטריך קרא בכהן גדול לחייבו בעשה מדאורייתא. אבל להסוברים דמדאורייתא הוא עכ"פ לישא אשה שאינה בת בנים מיהת. אם ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל בעשה דבתולה לכ"ג ודאי קשה לכאורה. ואין לומר דנפק"מ למי שנפשו חשקה בתורה בבן עזאי דפטור ממצות פו"ר. דזה ליתא דהרי טעמא דפטור אינו אלא משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. כמבואר ברמב"ם (פרק ט"ו מהלכות אישות ה"ב) ובטור (אה"ע סי' א') עיי"ש. וא"כ מהאי טעמא גופא ודאי פטור נמי ממצות עשה דקיחת בתולה. מיהו י"ל דלא בא הכתוב אלא להוסיף מצוה בכהן גדול יותר מבכל ישראל ונפק"מ לעבור בשתי עשין אם ישב בטל ולא נשא אשה. והשתא לפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו. משום דלשיטתו אזיל. דבכל כיו"ב אינו מונה אלא העשה הכללית בלבד. ואחר שכבר מנה לעיל (עשין ס"ט) עשה דפו"ר שכוללת כל ישראל כמו שביארנו שם עיי"ש. לא הוצרך למנות העשה שהוסיף הכתוב בזה בכהן גדול:

מיהו עיקר הדבר אם יש בזה עשה ממש בקום ועשה לכ"ג לישא בתולה איננו מוסכם לכל הראשונים ז"ל. דכבר הבאתי לעיל דמדברי החנוך מבואר דלא ס"ל הכי. וס"ל דמאי דתנן במתניתין דפרק בתרא דהוריות ומצווים על הבתולה וכו'. היינו שמצווים שלא לישא אשה שאינה בתולה. ועכצ"ל דגם ברייתא דספרא שהבאתי לעיל הוא מפרש כן. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רי"ב) עיי"ש בדבריו. אף דודאי דבריו ז"ל צ"ע אצלי. דהרי הוא הולך בעקבות הבה"ג ומפרש דבריו במנין המצות. והרי הבה"ג אינו מונה שום לאו הבא מכלל עשה. וע"כ אין כוונת הבה"ג אלא למנות עשה גמורה בקום ועשה. וכפשטא דמתניתין והספרא. כמש"כ הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל וכמשכ"ל. וכן ראיתי להרא"ש ז"ל בתוספותיו להוריות (שם י"ב ע"א) שכתב וז"ל ומצווים על הבתולה. פי' ליקת בתולה ולא בעולה. ולישנא דקרא נקיט והוא אשה בבתולי' יקח ולא בעולה ולאו

הבא מכלל עשה עשה עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש מאי דתנן ומצווים על הבתולה לומר שמצווים שלא לישא בעולה. ושלא כדברי הרמב"ן ז"ל וסייעתו. ומשום שהוקשה לו אמאי לא קתני אסורים בבעולה כדקתני ואסורים באלמנה. לזה כתב דלישנא דקרא נקיט. ובקרא כתיב איסור זה בלשון עשה. ובאמת דהדבר קשה לכאורה להרמב"ן וסייעתו ז"ל שמפרשים מתניתין כפשטה דמצווים בקום ועשה לישא בתולה. אמאי לא קתני נמי במתניתין איסור בעולה כדקתני איסור אלמנה. דהא ודאי מדקתני מצוה דקיחת בתולה ליכא למשמע איסור הבעולה. דכיון דקיחת בתולה היא מ"ע ממש בקו"ע. שפיר אפשר לומר דאין עליו אלא לקיים המצוה לישא בתולה. ומ"מ בעולה לא אסירא לי'. וא"כ אמאי שביק תנא איסור בעולה דלא קתני. ובשלמא מאי דלא קתני בוגרת איכא למימר דאתיא כמאן דמכשיר בבוגרת. ובמוכת עץ אפשר דאתיא כמ"ד דאינה אסורה אלא מדרבנן וכמשכ"ל. וגם איכא מאן דשרי מוכת עץ. כמבואר בפירש"י (בפרק הבא על יבמתו נ"ט ע"ב) בד"ה כשרה לכהונה עיי"ש. ובתשו' הרשב"א (ח"ו סי' ס"ח). וגם בחי' הרשב"א ז"ל (שם ס' ע"א) ובתשו' הרשב"א (ח"ג סי' שס"ט) עיי"ש. וגם בקטנה אפשר דאתיא מתניתין כמאן דשרי. אבל בעולה דמפורש בקרא דאסירא לכהן גדול מיהת בלאו הבא מכלל עשה. הדבר קשה אמאי לא קתני לה במתניתין אבל להרא"ש וסייעתו ז"ל ניחא שפיר. דבאמת היינו דקתני במתניתין ומצווים על הבתולה. אלא דתנא לישנא דקרא נקט כדכתיבנא. ובהכי ניחא נמי מאי דלא קתני במתניתין בוגרת ומוכת עץ וקטנה. משום דהכל בכלל מוזהרים על הבתולה דקתני. דבוגרת ומ"ע לאו בתולה שלמה נינהו. וגם קטנה נמי איכא למימר דאתיא מתניתין כמ"ד (שם ס"א ע"ב) אין בתולה אלא נערה עיי"ש. ובהכי ניחא נמי מאי דלא קתני בהדיא ואסורים בבעולה. ואין צריך לדחוק בזה כמו שנדחק הרא"ש ז"ל. אלא בפשיטות ניחא דנקט הך לישנא משום דבזה נכללו בעולה ובוגרת ומוכת עץ וקטנה כאחת וכמו שביארנו. מיהו גם להרמב"ן וסייעתו ז"ל אפשר לומר דמתניתין אתיא כר"א דאמר פנוי הבא ע"פ עשאה זונה. וא"כ לכהן הדיוט נמי אסירא. ולהכי לא קתני לה דבאיסורי כ"ג מיירי במתניתין:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (ריש פי"ז מהלכות איסורי ביאה) שכתב וז"ל שלש נשים נאסרו על כל הכהנים. גרושה זונה וחללה. ועל כהן גדול ארבע. אלו השלש והאלמנה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים טובא לכאורה דנחית למניינא ולא מנה בכהן גדול יותר על כל הכהנים אלא אחת. והרי באיסורים בעלמא מיירי. דהא אסורים סתמא כתב. ולא הזכיר איסור לאו. וא"כ הדבר תמוה דהא איכא קטנה ובוגרת ומוכת עץ ובעולה ואפי' בעולת עצמו. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (שם לקמן הלכה י"ג י"ד ט"ו ט"ז) עיי"ש. וכל

אלו הם נוהגים בכהן גדול יותר על כל שאר הכהנים וא"כ על כהן גדול נאסרו שמונה. אלו השלש ועוד חמש. מיהו נראה דאע"ג דודאי לפי מאי דפסק הרמב"ם ז"ל להלכה איכא בכהן גדול שמונה. מ"מ הרמב"ם ז"ל כאן לישנא דמתניתין דהוריות שם נקט. שכן דרכו ז"ל בכמה דוכתי. וכמש"כ הה"מ (בפי"ח מהלכות איסורי ביאה הלכה ז') והר"ב לחם משנה (בפ"א מהלכות תמורה הלכה י"ז. ובפי"א מהלכות גירושין הלכה י"ד) עיי"ש ובכמה דוכתי כיו"ב. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דמאי דתנן התם ומצווים על הבתולה הוא כפשטי' שמצווים בקום ועשה ליקת בתולה. וכדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו וכמשכ"ל. וא"כ גם איסור בעולה לא נזכר במתניתין כלל. ולכן לא מנה אלא אלמנה שכהן גדול נאסר בה יותר על כה"ד כבמתניתין דהוריות שם. והרמב"ם שם על הך מתניתין קאי. כמו שסיים וכתב אחד כ"ג וכו' כהן העובד וכו' כולן מצווין על הבתולה ואסורין באלמנה. והוא לשון המשנה שם ובריייתא דספרא ובגמרא שם ועכ"פ מבואר דלדעת החנוך והרא"ם והרא"ש ז"ל מאי דקתני במתניתין ובברייתא ומצווים על הבתולה. היינו איסור בעולה בלאו הבא מכלל עשה. וכן צ"ל ע"כ לדעת התוס' (בפרק מי שאחזו ע"ג ע"ב) שהבאתי לעיל שכתבו דלא אשכחן משנה ובריייתא דאתיא כר"א. ואם הוה ס"ל כפי' הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם עכצ"ל דההיא מתניתין ובריייתא אתיא כר"א וכמשכ"ל. ואף דקצת יש לדחות לכאורה לומר דאפי' להרמב"ן ז"ל אתיא נמי כרבנן אלא דתנא ושייר כל הנך. אבל ז"א דהרי מבואר בכמה דוכתי דכל היכא דאפשר לאוקמי מתניתין אפי' כיחידאה ושלא אליבא דהילכתא לא אמרינן תנא ושייר. וכ"כ הרמב"ן והריטב"א ז"ל (בפ"ק דקידושין ט"ז ע"א) והביאו הרבה ראיות לזה. ולא אמרינן תנא ושייר אלא היכא דאי אפשר כלל לתרץ בשום ענין אחר עיי"ש. וכן כתב הרשב"א ז"ל (סופ"ק דב"ק ט"ו ע"א) עיי"ש. וא"כ קטנה ובוגרת ומוכת עץ אפשר לומר דלא שייר וכמשכ"ל. וגם בעולה עכצ"ל דלא קתני משום דאתיא מתני' כר"א. אלא ודאי ס"ל לתוס' כפי' הרא"ש וסייעתו ז"ל. וכן דעת תוס' ישנים (סופ"ז דיומא ע"ג ע"א) עיי"ש. והשתא א"כ אפשר לומר דגם רבינו הגאון ז"ל הכי ס"ל. וליכא עשה בקו"ע לישא בתולה. ולהכי לא מנאה. ונטה בזה מדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. אלא דאין צורך לזה שכבר ביארנו דגם לפי דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל רבינו הגאון ז"ל לפי שיטתו יפה עשה שלא מנאה:

ועדיין צ"ע מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבא מכלל עשה דמתפיס תמימים לבדק הבית. דתניא בספרא (אמור פ"ז) ובתוספתא דתמורה (פ"א) ומייתי לה בגמרא (פ"ק דתמורה ז' ע"ב). נדבה תעשה אותו. אותו אתה עושה נדבה לבדה"ב ואי אתה עושה תמים נדבה לבדה"ב מכאן אמרו המתפיס תמימין לבדה"ב עובר בעשה עיי"ש. והרשב"ץ

ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"א) מנאו במנין העשין לפי דרכו. ותמה על כל מוני המצות שלא מנאוה עיי"ש בדבריו. ובאמת אין כאן תימא לפי שהם אינם מונים לאוין הבאין מכלל עשין במנין המצות. אלא דהרשב"ץ ז"ל הבין בדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל למנות לאוין הבמכ"ע משום שמנו קצת עשין דלפי פשוטם נראה שאינן אלא לאו הבמכ"ע. אלא שכבר ביארו האחרונים ז"ל דע"כ אי אפשר לומר כן בדעתם. ועכ"פ לרבינו הגאון ז"ל כאן שהוא מונה לאוין הבמכ"ע במנין הלאוין. ודאי קשה טובא דהו"ל למנות לאו הבא מכלל עשה דנדבה תעשה אותו במנין הלאוין כמו שמנה לאו הבא מכלל עשה דמצרי ואדומי בדור ראשון ושני. ונראה בזה דהנה עיקר הדבר צריך ביאור. ואיכא לעיוני בי' טובא ע"פ מאי דתניא (בפרק בתרא דתמורה ל"ג ע"ב) המתפיס תמימין לבדה"ב כשהן נפדין אין נפדין אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות ערכין ה"ז) כתב וז"ל המקדיש את בהמתו סתם או שהקדיש את נכסיו סתם רואין כל בהמה תמימה הראויה להקריב על גבי המזבח זכרים ימכרו לצרכי עולות ויקריבו אותן עולות. והנקבות ימכרו לצרכי שלמים ויקריבו אותן שלמים והמעות יפלו לבדה"ב. שסתם הקדשות לבדה"ב. ועל זה נאמר ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לד' כל אשר יתן ממנו לד' יהי' קודש. כלומר כל הראוי לקרבן ע"ג המזבח יקרב עכ"ל. וכתב על זה הר"ב מל"מ שם. יש להסתפק בדין זה שכל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם אם הוא מן התורה או מדרבנן. וממש"כ רבינו ז"ל וע"ז נאמר ואם בהמה אשר יקריבו וגו' נראה דס"ל שהוא מן התורה. ויש לתמוה דמסוגיא דמנחות (פרק המנחות והנסכים ק"א ע"א) מוכח בהדיא דאין זה אלא מדרבנן משום מומין דפסלי בבהמה דאפי' בדוקין שבעין פסלי. משום הכי גזור רבנן שלא יהיו נפדין אלא למזבח עכ"ל עיי"ש. ושוב כתב שכן כתבו התוס' (בזבחים נ"ט ע"ב) דמדרבנן הוא. והכריחו כן מסוגיא דמנחות שם. אלא שהקשה על זה שם מדברי התוס' (בפרק פרת חטאת קי"ג ע"ב) שהקשו לרש"י שם שרצה לומר דכי ממעטינן קדשי בדה"ב מדין שחוטי חוץ היינו אפי' בתמימין. והביא ראי' לזה מפרת חטאת שהיא תמימה ונתמעטה משום שאינה ראוי לבוא פתח אהל מועד. ועל זה הקשו בתוס' שם דלאו ראי' היא. דשאני מתפיס תמימין לבדה"ב דאמרינן בסוף תמורה שאין יוצאין מידי מזבח לעולם עיי"ש. והשתא לפמש"כ דדין זה אינו אלא מדרבנן אין מקום לקושייתם לרש"י דס"ל דקרא מיעט אף התמימים דומיא דפרת חטאת עיי"ש בדבריו:

ולענ"ד אין אני רואה בזה שום סתירה בדברי התוס' כלל. לפי המבואר בדברי התוס' (דזבחים נ"ט שם) שכתבו וז"ל ועוד אמרינן (בפ"ק דע"ז י"ג ע"א) אם הקדיש

והחרים והעריך בזה"ז בהמה תעקר. דהיינו נועל בפני' והיא מתה מאיליה. כדאיתא התם. ופריך ונשחטינה מישחט. ופי' בקונטרס משום שחוטי חוץ לא מיחייב. דמיירי בקדשי בדה"ב. ואין חייבין עליהן משום שחוטי חוץ וכו'. וקשה דאי בקדשי בדה"ב מאי פריך ונשוויי' גיסטרא. ומשני מפני שנראה כמטיל מום בקדשים. וליכא למימר דיש איסור מטיל מום בקדשים אף בבהמה תמימה לבדה"ב. כדאמרינן המתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח לעולם. דהיינו מדרבנן משום קנס כדמוכח בפרק המנחות והנסכים וכו'. לכך נראה דמיירי בקדשי מזבח וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר להדיא מדבריהם ז"ל דלפירש"י שמפרש סוגיא דע"ז שם בקדשי בדה"ב. ע"כ צ"ל דהא דתמימין שהתפיסן לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח לעולם. מדאורייתא הוא. וגם ס"ל דמיד משהתפיסן לבדה"ב חיילא נמי עלייהו קדושת הגוף למזבח. והרי הן בכלל אזהרת מטיל מום בקדשים כקדשי מזבח. אלא דמ"מ אין חייבין עליהן משום שחוטי חוץ משום דכל זמן שיש עליהן ג"כ קדושת דמים לבדה"ב אינן ראוין לפתח אהל מועד עד שיפדם. ולזה הקשו מסוגיא דפרק המנחות והנסכים דהחם מוכח דהא דאין יוצאין מידי מזבח לעולם לא מדאורייתא הוא אלא קנסא מדבריהם. וא"כ עדיין לא חיילא עלייהו קדושת הגוף למזבח עד שיפדם ויקדישם. וא"כ השתא אכתי אין בהם משום מטיל מום בקדשים. ומעתה שפיר הקשו התוס' לקמן (בפרק פרת חטאת) על פירש"י גופי' היכי מייתי ראי' דכי ממעטינן קדשי בדה"ב מלהתחייב עליהן משום שחוטי חוץ היינו אפי' בתמימין מדממעטינן פרת חטאת שהיא תמימה דלא מיחייבינן עלה משום שחוטי חוץ מדאינה ראויה לפתח אהל מועד. ולשיטת רש"י ז"ל גופי' מאי ראי' היא. פרת חטאת לא קיימא כלל למזבח ואין בה אלא קדושת בדה"ב בלבד. משא"כ מתפיס תמימין לבדה"ב דמדאורייתא אין יוצאין מידי מזבח לעולם. ומיד משהקדישה לבדה"ב חיילא עלייהו נמי קדושת מזבח לשיטתו. וא"כ שפיר איכא למימר דמיד חייבין עליהן משום שחוטי חוץ:

ובהכי ממילא ניחא נמי דברי התוס' שם לקמן שכתבו וז"ל. וא"ת מ"ש קדשי בדה"ב תמימין משעירי יוה"כ וכו' עיי"ש. ולכאורה אחר שדחו דברי רש"י שהביא ראי' מפרת חטאת. א"כ שפיר מיתוקמא ברייתא בבעלי מומין. כפי' הראשון של רש"י. ואין מקום לקושייתם. ועוד מש"כ שם לתרץ וז"ל. וי"ל כיון דעדיין לאו קדשי מזבח נינהו לא חשיבי ראויין לפתח אהל מועד עכ"ל עיי"ש. הוא תמוה דהרי לפ"ז גם קושייתם לפירש"י לק"מ. דשפיר מייתי רש"י ראי' מפרת חטאת דהרי אע"ג דמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח לעולם. מ"מ השתא מיהת לאו קדשי מזבח נינהו ולא עדיפי מפרת חטאת. וכבר הרגישו בזה קצת מפרשים ונדחקו בזה הרבה. אבל לפי מה שביארנו הדברים

פשוטים. דלא דחו התוס' ראייתו של רש"י מפרת חטאת אלא לפי שיטת רש"י ז"ל גופי' דס"ל דמאי דאמרינן דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם מדאורייתא הוא. ומיד חיילא עלייהו קדושת מזבח. ולפ"ז שפיר הקשו דליכא שום ראי' מפרת חטאת כלל. אבל התוס' לשיטתם. דס"ל דאינו אלא מדרבנן. וא"כ השתא אכתי ליכא עלייהו אלא קדושת בדה"ב בלבד. ולפ"ז ודאי הוכחתו של רש"י מפרת חטאת במקומה עומדת. וע"כ מוכרח לומר דאפי' בתמימין פטור בקדשי בדה"ב ושפיר הקשו. ותירצו מה שתירצו. וזה ברור בכוונת התוס' ואין מקום לקושית המל"מ ושאר אחרונים ז"ל:

ואמינא תו דרש"י ז"ל לשיטתו אזיל בגיטין (פרק השולח ל"ח ע"ב) דאמרינן התם אמר רבה אמר רב המקדיש עבדו יצא לחירות. מאי טעמא גופי' לא קדיש לדמי לא קאמר. דליהוי עם קדוש קאמר וכו'. אמר רבה ומותבינן אשמעתין המקדיש נכסיו והיו בהן עבדים אין הגזברין רשאין להוציאן לחירות. אבל מוכרין אותן לאחרים ואחרים מוציאין אותן לחירות וכו'. ומשני דאמר לדמי. ופרכינן אי הכי אין הגזברין רשאין להוציאן לחירות גזברין מאי עבידתייהו. ותו אבל מוכרין אותן לאחרים ואחרים מוציאין אותן לחירות. אחרים מאי עבידתייהו וכו'. ופירש"י וז"ל גזברין מאי עבידתייהו מה רשות יש להם בעבד. הלא אין להם על הבעלים אלא מעות. ואי קשיא לוקמה כגון דאמר הרי הוא קדוש לדמיו. דעכשיו הוא קדוש לימכר ורשותן עליו למכרו כמקדיש קרקע ובהמה טמאה. תריץ דכיון דשייך בגופו לשון קדושה דעם קדוש. כי אמר הרי הוא קדוש לדמיו חיילא אגופו למיהוי בן חורין. כדקיי"ל במתפיס תמימין לבדה"ב דאין יוצאין מידי מזבח. הילכך ע"כ מתניתין פליגא למימר דכי אמר הרי הוא קדוש לא לשון עם קדוש הוי. אלא לשון הקדש לימכר בדמיו עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא מדברי רש"י אלו דס"ל דהא דמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח מדאורייתא הוא. דאם איתא דאין זה אלא מדרבנן משום דתמימין לא שכיחי. לא שייכא הך מילתא התם גבי עבד כלל. וגם ע"כ מוכרח מדברי רש"י שם דמיד משהקדיש תמימין לבדה"ב. ממילא חיילא עלייהו נמי קדושת הגוף למזבח. דאם איתא דלא חיילא עלייהו קדושת מזבח אלא לאחר שיפדם ויקדישם למזבח. ולא קאמרינן דאין יוצאין מידי מזבח אלא לענין. שחייב לפדותן ולהקדישן למזבח. א"כ היכי מייתי מהתם לענין עבד. לומר דבמאי שהקדישו לדמיו חיילא נמי אגופו קדושת עם קדוש ויוצא ע"י זה לחירות מאיליו. אלא ודאי ע"כ דרש"י ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דמאי דאמרינן דאין יוצאין מידי מזבח. היינו לענין דמיד חיילא עלייהו ממילא נמי קדושת הגוף למזבח מדאורייתא. ולא צריך תו לאקדישנהו אחר פדיון. משום דכבר הם קדושים ועומדים למזבח משהקדישין לבדה"ב:

ומהאי טעמא השיב הרמב"ן ז"ל שם בחי' על פירש"י בזה. וכתב וז"ל ודקאמר נמי אפי' אמר הרי הוא קדוש לדמיו נתפס לחירות. דומיא דמתפיס תמימין לבדה"ב שאין יוצאין מידי מזבח. קשיא טובא דמתפיס תמימין לבדה"ב מדאורייתא לא חיילא עלייהו קושת הגוף אלא רבנן הוא דתקון משום דלא שכיחי תמימין. דהא אפי' בדוקין שבעין פסלי. כדאיתא בפרק המנחות והנסכים. והאי טעמא לא שייך גבי עבד. ותו דהתם נמי פודין אותן מידי הקדש בדה"ב ליקרב על גבי המזבח. וכי נפקי מיד הקדש נפקי. ואם פדה אותן אחר. חולין הן בידו. אלא שחוזרין ולוקחין אותן ממנו במעות הלשכה ומקדישין אותן ליקרב עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל שם עיי"ש. אבל רש"י ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דמדאורייתא חיילא עלייהו קדושת מזבח ממילא משהקדישן לבדה"ב מיד. ואי אפשר להן לצאת לחולין עוד לעולם. ולא צריך להקדישן אחר פדיונם דמוקדשים ועומדים הן. אלא מוכרים אותן לצרכי עולות או שלמים ומעותיהן יפלו לבדה"ב. וכן נראה דעת התוס' בגיטין שם מדלא השיגו שם בזה על פירש"י. אע"ג דעל עיקר פירש"י שם הקשו מצד אחר. וכן הרמב"ם ז"ל דס"ל דהא דאין יוצאין מידי מזבח מדאורייתא הוא. ודאי ס"ל דמיד משעת הקדש חיילא עלייהו נמי קדושת מזבח. דהא בהא תליא. וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ה ה"ה מהלכות ערכין) שכתב ואין הפודה אותה פודה אלא ע"מ להקריבה למזבח וכו' עיי"ש. ומדלא כתב להקדישה ליקרב. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל שהבאתי. משמע דס"ל דאין צריך להקדישה. משום דכבר היא קדושה וקיימא מעיקרא משעתא דאקדשה לבדה"ב:

ועפ"ז נראה בההיא (דפרק בתרא דתמורה ל"ג ע"ב) דפרכינן לר"ש דאמר דקדשי בדה"ב לא היו בכלל העמדה והערכה. אמאי אמר דקדשי בדה"ב תמימין שמתו יקברו. ומשני משום דחזו להקרבה. כדתניא המתפיס תמימין לבדה"ב כשהן נפדין אין נפדין אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. ופירש"י וז"ל משום דחזו להקרבה עבוד להו מעלה בתמימים דמזבח עכ"ל עיי"ש. והדברים קשים ואינם מובנים דהרי התם לא בתמימים דמזבח עסקינן אלא של בדה"ב. ובגמרא לא קאמר אלא דחזו להקרבה. כלומר דאי לאו דמתו הוה קיימי להקרבה שהיו נפדין וקרבים ע"ג המזבח. אבל השתא שמתו אכתי תמימין דבדה"ב נינהו. וכבר ראיתי להר"ב ב"ח ז"ל בהגהותיו שכתב דט"ס הוא. והגיה ?ברש"י דצ"ל בתמים דחזו למזבח עיי"ש. אבל עפמש"כ נראה דלחנם הגיה ושבש דברי רש"י אלו. דדברי רש"י נכונים כמו שהם. דלשיטתו אזיל דס"ל דמתפיס תמימין לבדה"ב אית בהו קדושת הגוף למזבח מדאורייתא. וא"כ גם השתא קודם פדיון הרי הן תמימין דמזבח ממש מלבד קדושת דמים דבדה"ב שעליהן. ומשום

שהוקשה לו לרש"י ז"ל מאי דקאמרינן התם דהיינו טעמא דלר"ש יקברו משום דחזו להקרבה. דמשמע דהשתא מיהת לא הוה קיימי להקרבה. אלא דהוה חזו להקרבה לכשיפדם. וא"כ מאי ראי' מייתי מדתניא המתפיס תמימין לבדה"ב כשהן נפדין אין נפדין אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. הרי לכאורה אדרבה משם איפכא מוכח. דדוקא מחיים דלכשיפדם יהיו ראוים למזבח. הוא דקתני שאין נפדין אלא למזבח. אבל כשמתו דתו לא יבואו לעולם לידי קדושת מזבח שפיר הן נפדין לצאת לחולין. איברא דאין מקום לקושיא זו אלא לשיטת התוס' בזבחים שם. והרמב"ן ז"ל וסייעתם. דמאי דאמרינן דאין נפדין אלא למזבח. היינו לענין שחייב להקדישם אחר שיפדם קדושת מזבח. אבל מקמי פדיון אין עליהם אלא קדושת בדה"ב בלבד. אבל לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל דס"ל דמיד משהקדישם לבדה"ב חיילא עלייהו ג"כ קדושת מזבח. שפיר מייתי ראי' מההיא ברייתא דיקברו דכיון דגם קדושת מזבח עליהן מדאורייתא אפי' קודם שנפדו. הו"ל קדשי מזבח. דגם לר"ש ישנן בכלל העמדה והערכה:

אלא דגם לפ"ז אכתי יש מקום להקשות. דהרי קיי"ל דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה. כדאמרינן ברפ"ק דמעילה עיי"ש. ומשמע דאפי' איסור הנאה אין בהן אלא מדבריהם. דהא מדמינן להו התם לחטאות המתות דקתני בהו לא נהנין ולא מועלין. והיינו מדרבנן כדפירש"י שם עיי"ש. והיינו ע"כ משום דמשמתו פרחה קדושה מינייהו ונפקי לחולין מדאורייתא. ודוקא בקדשי מזבח. אבל בקדשי בדה"ב עכ"פ למ"ד קדשי בדה"ב לא היו בכלל העמדה והערכה יש בהן אפי' לאחר שמתו חיוב מעילה מדאורייתא. כמבואר ריש פ"ד דמעילה (ט"ו ע"א) עיי"ש. ובמש"כ התוס' שם (בד"ה ואפי' כי מתו וכו') ובבבה"ז ובח"נ שם על דברי הכ"מ (רפ"ג מהלכות מעילה) עיי"ש. וא"כ הכא דקיימינן אליבא דר"ש דס"ל דקדשי בדה"ב לא היו בכלל העמדה והערכה. ולפ"ז אפי' לאחר מיתתן הו"ל ממון הקדש מדאורייתא. אמאי אמרינן דיקברו. וכי משום איסור דדבריהם בעלמא שיש עליהן מצד קדושת מזבח נפסיד ממון גבוה בידים. ומאי שנא מדתנן (ר"פ חמישי דבכורות) כל פסהמ"ק הנאתן להקדש נמכרין באיטליז ונשחטין באיטליז ונשקלין בליטרא. חוץ מן הבכור והמעשר שהנאתן לבעלים עיי"ש. הרי דמשום הפסד ממון גבוה התירו למכור ולשחוט באיטליז ולשקול בליטרא. ולא חששו לבזיון קדשים שיש בה עכ"פ איסור דרבנן. ותוס' שם כתבו דאיסור דאורייתא הוא עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י (בתמורה י"ג ע"ב) בד"ה תמורת גופו וכו'. וכן משמע מדבריו בפ"ק דב"ק (י"ג ע"א) בד"ה בבשור תם עיי"ש. אלא דבהלכות בכורות להרמב"ן ז"ל שם וכן

ברא"ש שם מבואר דס"ל דאין בזה אלא איסור דרבנן עיי"ש. וא"כ כ"ש כאן דמשום איסור דרבנן בעלמא לית לן להפסיד ממון גבוה בידים ולקוברן. כיון דמדאורייתא שרו בפדיון. ועי' זבחים (פרק התערובות ע"ה ע"ב) ובפרש"י שם בד"ה כלום הקנה וכו') וברמב"ם (סופ"א מהילכות איסורי מזבח) עיי"ש היטב. ונראה דלזה הוא דפירש"י משום דחזו להקרבה עבוד להו מעלה בתמימים דמזבח. כלומר דאע"ג שהי' ראוי כאן להתיר לפדותן לחולין ולהתיר איסור הנאה דרבנן משום הפסד ממון גבוה. מ"מ כיון דהוה חזו להקרבה ע"ג המזבח. שהרי כבר חיילא עלייהו קדושת מזבח מחיים משעתא דאקדשינהו לבדה"ב. והוה קיימי להקרבה לאחר פדיון. עבוד בהו מעלה לקוברן כאילו לא הוה עלייהו אלא קדושת מזבח בלבד. דהכא קדושת מזבח עיקר וקדושת בדה"ב טפל. ולא הפקיעו העיקר משום הטפל. כן נראה נכון בכוונת רש"י. ואף דמדברי התוס' (בבכורות ל"ב ע"ב) משמע לכאורה דס"ל דאיסור הנאה בקדשים שמתו מדאורייתא הוא עיי"ש. מ"מ נראה דדעת רש"י אינה כן. ועי' מש"כ בזה מהריט"א ז"ל (בפ"ה דבכורות סי' ל"ח) עיי"ש ואכמ"ל בזה. וכן מתבאר מדברי התוס' (בפ"ב דקידושין נ"ז ע"ב) בד"ה מה שלי וכו' עיי"ש. ועכ"פ מתבאר דלדעת רש"י וסייעתו ז"ל המתפיס תמימין לבדה"ב חיילא עלייהו נמי קדושת הגוף למזבח מדאורייתא:

ואמנם יש לתמוה טובא לשיטה זו. דהרי להתפיס קדשי מזבח לבדה"ב מותר אפי' לכתחילה. כדתנן בהדיא (בפרק בתרא דתמורה ל"ב ע"א) ומקדישין אותן הקדש עילוי עיי"ש. וא"כ אם איתא דמתפיס תמימין לבדה"ב חיילא עלייהו נמי קדושת מזבח מדאורייתא. ואפי' הכי עובר עלה בעשה ולר"י אף בל"ת. וא"כ שמעינן דכ"ש דאסור להקדיש קדשי מזבח לבדה"ב. דהרי הכא בשעתא דאקדשינהו אכתי לא הוה עלייהו קדושת מזבח. דחולין נינהו. והרי הוא כמקדישן עכשיו לבדה"ב ולמזבח כאחת. ואפי' הכי עובר בעשה ול"ת. וא"כ ודאי אית לן למימר דכ"ש כשמקדיש קדשים המוקדשין כבר למזבח דעובר בעשה ול"ת. והיכי תנן דמקדישין לכתחילה קדשי מזבח הקדש עילוי לבדה"ב. הן אמת דלפמש"כ התוס' (בזבחים שם) דטעמא דמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח. היינו משום קנס. ודאי אין ענין זה לזה. דזה לא שייך אלא במתפיס תמימין דחולין. ולא במתפיס קדשי מזבח כמבואר. אלא דדברי התוס' אלו היינו רק לשיטתם שם דס"ל דאין זה אלא מדרבנן בעלמא אבל הרי אנן קיימינן בשיטת רש"י וסייעתו ז"ל דמדאורייתא הוא. וקדושת מזבח חיילא עם קדושת בדה"ב כאחת. א"כ ודאי קשה טובא דאם איתא דאין שום איסור בהתפסת קדשי מזבח לבדה"ב. הכא נמי הרי כיון דבמאי דמקדישה לבדה"ב חיילא נמי עלה קדושת מזבח. הו"ל כמקדישה למזבח

והקדש עילוי לבדה"ב כאחת. ולא גרע ממקדיש קדשי מזבח הקדש עילוי לבדה"ב. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דגם במקדיש קדשי מזבח הקדש עילוי לבדה"ב בכלל איסור זה לעבור עלה בעשה ול"ת. והיכי קתני מתניתין דשרי לכתחילה להקדיש קדשי מזבח הקדש עילוי לבדה"ב:

ועוד יש לתמוה מדתנן (בפרק בתרא דתמורה ל"א ע"ב) דסתם הקדשות לבדה"ב ומבואר התם בסוגיא דגמרא דהיינו בתמימין עיי"ש. והדבר תמוה דכיון דמתפיס תמימין לבדה"ב עובר בעשה ולר"י אף בל"ת. ודאי אית לן למימר דמסתמא לא הקדישן אלא למזבח ולא לבדה"ב. דקיי"ל דלא שביק אינש היתירא ועביד איסורא. ואפי' בעוברי עבירה לתיאבון אמרינן הכי ברפ"ק דחולין ובתמורה (פרק כיצד מערימין כ"ז ע"א) עיי"ש. וכ"ש כאן דבמצוה הוא דקעסיק להקדיש בהמתו לגבוה. ודאי אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן לעבור בעשה ול"ת. ועדיפא מינה מבואר בתוס' (בפ"ב דקידושין נ"ב ע"א) וברא"ש (שם סי' כ"ה) ובשאר ראשונים שם עיי"ש. ואע"ג דבירושלמי (פ"ד דשקלים ה"ד) יליף הא דסתם הקדשות לבדה"ב מקרא מדכתיב איש כי יקדיש את ביתו קודש לה' עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דגזה"כ היא דהו"ל כמפרש לבדה"ב. מ"מ כיון דקרא במקדיש בית הוא דכתיב. א"כ אין לנו אלא דומיא דבית דאין לנו הכרע בדעתו לאיזה הקדש קמכוון. ובזה הוא דאיכא למימר דגלי קרא דסתמא כמפרש לבדה"ב דמי. אבל מקדיש תמימין כיון דכשמתפיסן לבדה"ב עובר בעשה ובל"ת ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. אית לן למימר דהו"ל כמפרש בהדיא למזבח ולאו בכלל סתם הקדש הוא. ועוד נראה דרבי יוחנן דקאמר הכי בירושלמי שם לטעמי' אזיל דס"ל בסוגיא דתמורה שם דר"א דקאמר סתם הקדשות לבדה"ב בכל ענין ס"ל הכי. בין במקדיש נכסיו ובין במקדיש עדרו. אבל לאמוראי דהתם דס"ל דלא בכל ענין קאמר הכי. ודאי משמע דס"ל דמסברא הוא דנפק"ל הכי. כדאמרינן התם א"ר אדא א"ר בעדר שכולן זכרים אפי' ר"א מודה דלא שביק אינש קדשי מזבח ומקדיש לבדה"ב. לא נחלקו אלא בעדר שיש בו מחצה זכרים ומחצה נקבות. ור"א סבר אין אדם חולק את נדרו. ומדנקבות לאו עולות זכרים נמי לאו עולות. ור"י סבר אדם חולק את נדרו. וללישנא אחרינא קאמר בשלא הקדיש אלא בהמה אפי' ר"א מודה דלא שביק אינש קדשי מזבח ומקדיש לבדה"ב. לא נחלקו אלא בשיש שאר נכסים עמהן. ר"א סבר אין אדם חולק את נדרו מדשאר נכסים לא למזבח בהמה נמי וכו' עיי"ש. הרי דעכ"פ בראוי לקדשי מזבח בסברא הוא דפליגי ולא בקראי. וא"כ ודאי קשה וכי משום דבעלמא אין אדם חולק את נדרו נימא דשביק היתירא ועביד איסורא ומחזקינן לי' ברשיעא. טפי הו"ל למימר דהו"ל כמפרש שחולק את נדרו.

ועוד דקאמר דלא שביק קדשי מזבח ומקדיש לבדה"ב. ומשמע דמסברא בעלמא הוא דקאמר. דהכי אורחא דאינש. ואמאי לא קאמר טפי משום דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזיקינן. וחזקה דלא שביק אינש היתירא ועביד איסורא. דכללא הוא בכל דבר. ולשיטת רש"י דמקדיש תמימין לבדה"ב חיילא עלייהו מיד גם קדושת מזבח. לכאורה בלא"ה קשה מאי דקאמר דלא שביק אינש קדשי מזבח ומקדיש לבדה"ב. והרי לפ"ז אפי' כי מקדיש תמימין לבדה"ב נמי הא לא שביק קדשי מזבח. כיון דבהכי קדשי נמי למזבח כמו לבדה"ב. ואין יוצאין מידי מזבח לעולם מדאורייתא. מיהו הא לא תקשה דאיכא למימר דאנן הכי קאמרינן. דלא שביק אינש קדשי מזבח שמתכפר בהן ומרצין עליו. ומקדיש לבדה"ב שבכך אין לו חלק בכפרתן כלל. שהרי אע"ג דחיילא עלייהו גם קדושת מזבח. מ"מ הרי לא לשם המקדיש הן קרבין. אלא נמכרים לצרכי עולות או שלמים. והלוקח מקריבן לשמו. וכדתנן במתניתין (דפ"ד דשקלים) דמייתי התם. ודברי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל בגיטין שם שכתבו שלוקחין אותן מתרומת הלשכה עיי"ש בדבריהם ז"ל. תמוהים ונפלאים בעיני שנראה דס"ל דמקריבין אותן לקרבנות צבור. וזהו נגד מתניתין דשקלים וסוגיא דתמורה שם. דמבואר בהדיא שמוכרין אותן לצרכי עולות ולצרכי שלמים. והיינו ליחידים הרוצים להקריב עולה או שלמים ואכמ"ל בזה. ועכ"פ אין מזה קושיא לשיטת רש"י ז"ל וסייעתו. אבל הא ודאי קשה דלמה לי הך טעמא כלל. תיפוק לי' דכללא הוא בכל התורה כולה דלא שביק אינש היתירא ועביד איסורא. ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. ולא משמע כלל לומר דאין ה"נ דהא גופא קאמר דלא שביק אינש קדשי מזבח דהיתירא ומקדיש לבדה"ב דאיסורא:

ועוד יש לתמוה מסוגיא דפרק בתרא דבכורות (נ"ג ע"ב) דעלה דתנן התם מעשר בהמה נוהג בחולין ולא במוקדשין. פרכינן התם פשיטא לאו דידי' נינהו. ומשני בקדשים קלים ואליבא דריה"ג וכו'. ופרכינן ואימא הכי נמי. ומשני יהי' קודש אמר רחמנא ולא שכבר קודש. ופרכינן תו טעמא דכתב רחמנא יהי' קודש. הלא"ה ה"א חיילא קדושת מעשר עילוייהו. השתא קדושה חמורה לא חיילא אקדושה קלה. קדושה קלה אקדושה חמורה לא כ"ש. מאי היא דתנן אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדה"ב אין משנין אותן מקדושה לקדושה אבל מקדישין אותן הקדש עילוי וכו'. ומשני מהו דתימא התם דכל בהמה לאו לעולה קיימא. אבל הכא דכל בהמה למעשר קיימא אע"ג דאקדשה לשלמים לא פקע תורת מעשר מינה. למאי נפק"מ למיקם עלה בלא יגאל ובלא ימכר קמ"ל. ופירש"י וז"ל מ"ד היינו טעמא דלא חיילא קדושת מזבח אקדושת בדה"ב דכל בהמה לא לעולה קיימא. שהרי רוב בהמות עומדות לאכילה. הילכך כי אקדשה לבדה"ב שפיר אקדשה

וגמר וחיילא עלה קדושת בדה"ב דלא לשנייי' תו לקדשי מזבח. אבל לגבי מעשר דכל בהמה למעשר קיימא אע"ג דאקדשה לשלמים לא פקע תורת מעשר מינה וכו'. קמ"ל יהי' קודש ולא שכבר קדוש עכ"ל עיי"ש. והשתא כיון דהמתפיס תמימין לבדה"ב עובר בעשה. ולר"י גם בל"ת. הדבר תמוה מה בכך דכל בהמה לאו למזבח קיימא. הא מ"מ עכשיו כשהוא בא להקדישה לגבוה עכ"פ בתמימה ודאי למזבח הוא דקיימא ולא לבדה"ב. שהרי הוא מוזהר ועומד שלא להקדישה אלא למזבח דוקא ולא לבדה"ב. ובודאי מתניתין דאחד קדשי מזבח וכו' אין משנין וכו'. בתמימין הוא דמיירי. דהרי בע"מ אין מקדישין למזבח ואפי' לדמיהן. ואפי' הקדישן לדמי נסכים לוקה משום דבזיא מילתא. כדאמרינן בפ"ק דתמורה (ז' ע"א) עיי"ש. וא"כ ודאי אכתי הקושיא במקומה עומדת. השתא קדושה תמורה אקדושה קלה לא חיילא וכו'. דודאי כי אקדשה לבדה"ב לאו שפיר אקדשה. ואפי' הכי לא מצי תו לשנייי' לקדושת מזבח החמורה. קדושה קלה אקדושה קלה מיבעיא. אם לא דנימא דליכא איסורא להקדיש תמימין לבדה"ב. וזה אי אפשר לכאורה. דהא ברייתא ערוכה היא דכ"ע מודו בזה דאיכא בהכי איסורא דאורייתא. ולא איפליגו אלא אי עובר בעשה גרידא או גם בל"ת:

ובלא"ה סוגיא זו קשה להולמה לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל דבמתפיס תמימין לבדה"ב חיילא עלייהו מדאורייתא מיד גם קדושת הגוף למזבח. דא"כ מאי קאמר מהו דתימא התם דכל בהמה לאו למזבח קיימא. ופירש"י הילכך כי אקדשה לבדה"ב שפיר אקדשה וגמר וחיילא עלה קדושת בדה"ב דתו לא לשנייי' לקדשי מזבח וכו'. ולשיטה זו הדבר תמוה. דהרי בהדי קדושת בדה"ב חיילא נמי עלה קדושת מזבח. וא"כ ודאי לקדושת מזבח יש יותר כח וזכות בבהמה זו מלקדושת בדה"ב. והי' ראוי יותר לומר דיכול לשנות קדושת בדה"ב שבה לקדושת מזבח ואפי' הכי אמרינן דאין משנין. וא"כ כ"ש דאין לשנות שאר קדשים למעשר בהמה. שהרי בשעתא דאקדשה לשלמים או לשאר קדשים קלים ודאי לא קיימא אלא לאותה קדושה בלבד. אלא דבתר הכי הוא שבא להתפיסה לקדושת מעשר בהמה. וכן תמוהים ג"כ דברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות ערכין שם) דס"ל ג"כ דמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח מדאורייתא. דאפי' לכשתמצא לומר דבזה לא ס"ל להרמב"ם כשיטת רש"י ז"ל לומר דמיד בשעתא דאקדשה לבדה"ב חיילא נמי עלה קדושת מזבח. הרי מ"מ עכצ"ל דמיהת עכ"פ אחר שפדאה ופקעה קדושת בדה"ב מינה. חיילא עלה קדושת מזבח. כדיליף לה הרמב"ם ז"ל שם מדכתיב כל אשר יתן ממנו לד' יהי' קודש וא"כ פשיטא דאלים טפי זכות דקדושת מזבח בבהמה תמימה לגבי קדושת בדה"ב. מזכות דקדושת מעשר בהמה לגבי שאר קדושת קדשים קלים משום טעמא

דכל בהמה למעשר קיימא. שהרי מדאורייתא שרי לשחוט ולאכול ולמכור ולהקדיש מה שירצה קודם שיעשר. אלא דמדרבנן הוא דתקנו שלשה גרנות למעשר בהמה. ובשלשה פרקים אלו הוא דמתסר מדרבנן לאכול עד שישער. כמבואר בפרק בתרא דבכורות (נ"ז ע"ב) וברמב"ם (הלכות בכורות פ"ז ה"ז) עיי"ש. וא"כ לא משני מידי בסוגיא דבכורות שם. ואכתי הקושיא במקומה עומדת השתא קדושה חמורה אקדושה קלה לא חיילא קדושה קלה אקדושה קלה לא כ"ש:

ואמנם בדעת הרמב"ם ז"ל נראה דיש לו שיטה אחרת בסוגיא דהתם. דבלא"ה יש לתמוה בהך סוגיא לפי מה שפסק הרמב"ם ז"ל (סוף פ"ב מהלכות ערכין) שאם הוצרכו לקדשי מזבח ולא הספיקו להם מתרומת הלשכה. מוציאין את הראוי להם מקדשי בדה"ב. אבל אם הוצרכו לבדה"ב וכו' אין מוציאין הראוי להם מקדשי מזבח עיי"ש. והראב"ד ז"ל השיג עליו שם מדתנן אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדה"ב אין משנין אותן מקדושה לקדושה. וכתב בכ"מ שם על זה וז"ל ומה שהקשה מדתנן וכו'. רבינו פירש שם דהכי קאמר אין עושין השלמים עולה ולא העולה שלמים וכן הדומה לזה. ואם הקדיש שום דבר לבדה"ב אין משנין אותו לבדק המזבח. ולפי' זה ניחא עכ"ל עיי"ש. ויש שם ט"ס בדברי הכ"מ. וכצ"ל ואם הקדיש שום דבר לבדק ההיכל אין משנין אותו לבדק המזבח. שכן הוא בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (פרק בתרא דתמורה) על משנה זו עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ד מהלכות תמורה הלכה י"א) שמקורו שם מהך משנה. כמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. והיינו משום דס"ל להרמב"ם ז"ל דלא מיירי מתניתין בשינוי דקדשי מזבח לקדשי בדה"ב וקדשי בדה"ב למזבח. דבזה ודאי משנין מיהת מקדשי בדה"ב לקדשי מזבח. כמש"כ הרמב"ם שם (בהלכות ערכין. ובפ"ד מהלכות שקלים). אלא בשינוי דקדשי מזבח לקדשי מזבח וקדשי בדה"ב לקדשי בדה"ב הוא דמיירי. וכן פי' הרע"ב ז"ל (במתניתין דפ"ז דתמורה שם). אבל רש"י ז"ל לטעמי' אזיל שפירש גם במתניתין דתמורה שם כמו שפירש בסוגיא דבכורות שם. דמתניתין בשינוי דקדשי מזבח לקדשי בדה"ב ודבדה"ב לדמזבח הוא דמיירי. וכדעת הראב"ד ז"ל. וכבר הביא בתוס' יו"ט שם מחלוקותן של הראשונים ז"ל בזה עיי"ש. וראיתי להרדב"ז ז"ל ביקר תפארת (בהלכות ערכין שם) ובמרה"פ (סוף פ"ד דשקלים) שהלכו בדרך אחרת לתרץ השגת הראב"ד ז"ל שם. ודבריהם תמוהים עיי"ש בדבריהם ודברי הכ"מ מוכרחים שהרי כן פירש הרמב"ם ז"ל גופי' בהדיא:

אלא שיש לתמוה דמסוגיא דבכורות שם דפריך השתא קדושה חמורה אקדושה קלה לא חיילא וכו'. משמע בהדיא כפירש"י והראב"ד ז"ל. דאל"כ מנ"ל דמתניתין בשינוי

דקדושה חמורה לקדושה קלה מיירי. ואע"ג דודאי מתניתין סתמא קתני. מ"מ ודאי מלישנא דתלמודא משמע דמתניתין לא מיירי אלא בשינוי דקדושה חמורה לקלה וקלה לחמורה. ולהכי מקלה לקלה הוצרך ללמד בקל וחומר משינוי דקדושה חמורה לקלה. ואם איתא דמתניתין מיירי בשינוי דקדשי מזבח לקדשי מזבח. ומאי דקאמר השתא קדושה חמורה אקדושה קלה לא חיילא וכו'. היינו רק משום דמתניתין סתמא קתני. וא"כ עכ"פ מיירי מתניתין נמי בשינוי דקדושה קלה לקדושה קלה. הו"ל למיפרך מהך מתניתין בפשיטות. דמבואר בה איפכא ולא למיפרך מצד ק"ו. אלא ודאי משמע כפירש"י והראב"ד ז"ל. וכן מוכח מדקמשני מהו דתימא התם דכל בהמה לאו לעולה קיימא וכו'. הרי דפסיקא לי' לתלמודא דבשינוי דקדשי בדה"ב לקדשי מזבח מיירי. וכפירש"י שם. ועוד יש לתמוה במה שפי' הרמב"ם ז"ל שם דשינוי דקדשי בדה"ב דקתני מתניתין היינו מבדק ההיכל לבדק המזבח. והשיג עליו הראב"ד ז"ל שם שהרי כולן מקדשי בדה"ב הן באין. ואין בזה שינוי אם לקדשי ההיכל ואם לשאר העזרות ואם למזבח. ובשלמא קדשי מזבח ודאי יש חילוקים ביניהם דינו של זה לא כשל זה. אבל קדשי בדה"ב אין שום הפרש ביניהן. והרי הוא מודה שמשנין בדה"ב עכת"ד עיי"ש. וכתב על זה בכ"מ שם וז"ל ומש"כ והרי הוא מודה שמשנין בדה"ב. נראה לי שדקדק כן ממה שאמר הרמב"ם ז"ל אם הקדיש לבדק ההיכל וכו' דמשמע דוקא מחמור לקל אין משנין אבל מקל לחמור משנין. ואפשר לומר שרבינו סבור שטענה זו שטען הראב"ד לחלק בין קדשי מזבח לבדה"ב. היא כדאי לומר שבבדה"ב רשאי לשנות מקל לחמור. אבל אינה כדאי לומר שיהא רשאי לשנות מחמור לקל עכ"ל עיי"ש. והשתא קשה כיון דהא דקתני מתניתין דאין משנין קדשי בדה"ב. היינו דוקא מחמור לקל אבל מקל לחמור משנין. וא"כ ודאי דדומיא דהכי נמי בקדשי מזבח אית לן למימר הכי. דהא כחדא כייל להו במתניתין. וא"כ מאי פריך בסוגיא דבכורות שם השתא קדושה חמורה אקדושה קלה לא חיילא וכו'. מאי היא דתנן אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדה"ב אין משנין אותן מקדושה לקדושה וכו'. והרי אדרבה מהך מתניתין איפכא משמע דקדשי מזבח דומיא דקדשי בדה"ב קתני. דדוקא מחמור לקל הוא דאין משנין. וזה תמוה מאוד לכאורה. וביותר יש לתמוה על הכ"מ דהוא גופי' הביא לקמן בסמוך סוגיא דהתם ולא הרגיש שדבריו נסתרים מסוגיא זו. ואמנם נראה דבלא"ה צ"ע מאי דאמרינן התם מהו דתימא התם דכל בהמה לאו לעולה קיימא וכו'. ואמאי נקט עולה דוקא ולא קאמר סתמא בדרך כלל לאו למזבח קיימא. כיון דמיירי בכל קדשי מזבח. בשינוי דקדשי בדה"ב לקדשי מזבח. וכדפירש"י שם:

ולכן נראה דאדרבה מההיא סוגיא איכא סייעתא לשיטת הרמב"ם ז"ל משום דע"פ שיטתו מיתרצא שפיר כולה סוגיא מכל מאי דאקשינן. דודאי פירושא דמתניתין דתמורה היינו כדפירשו הרמב"ם והרע"ב ז"ל. ומאי דקתני אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדה"ב וכו'. ודאי מדמסתם לן סתומי תנא דמתניתין. בכל עניני שינוי מיירי. דבין בקדשי מזבח ובין בקדשי בדה"ב אין משנין מקדושה לקדושה כלל אלא דמ"מ מצד אחר יש חילוק בדבר. דבקדשי מזבח שינוי דמקדשים קלים לקדשים קלים. ודאי אינו בכלל שינוי מקדושה לקדושה. דהרי תרווייהו קדושה חדא נינהו. ואע"ג דבקצתן יש חילוק בדיני הקרבתן. מ"מ קדושתן אחת היא. אבל שינוי דמקדשים קלים לקדשי קדשים שפיר הו"ל בכלל שינוי מקדושה לקדושה. דתרתי מיני קדושות נינהו. והיינו דוקא בקדשי מזבח. אבל בקדשי בדה"ב דוקא מחמור לקל הוא דהו"ל בכלל שינוי מקדושה לקדושה. כיון שמורידן מקדושה חמורה לקדושה קלה הימנה. אבל מקלה לחמורה אינו בכלל שינוי מקדושה לקדושה. משום דקלה בחמורה מישך שייכא. דהקלה עומדת בין לקלה שכמותה בין לחמורה הימנה. דמעלין בקודש ולא מורידין. והכל שם אחד הוא. וכמש"כ הראב"ד ז"ל שם. ומעתה לפ"ז היינו דפרכינן השתא חמורה אקלה לא חיילא קלה אקלה מיבעיא. משום דאין משנין מקדושה לקדושה דקתני במתניתין. לא משמע אלא מקדשים קלים לקדשי קדשים ומקדשי קדשים לקדשים קלים. והילכך מקלה לקלה לא מצי פריך אלא מכח קל וחומר. משום דודאי מתניתין לא מיירי בהכי. דאין זה בכלל שינוי מקדושה לקדושה. וליכא למימר דכיון דקדשי מזבח דומיא דקדשי בדה"ב קתני. א"כ לא מיירי אלא מחמורה לקלה. דזה ליתא דודאי מדסתם תנא וקתני אין משנין מקדושה לקדושה בכל שינוי שמקדושה לקדושה מיירי. אלא דבקדשי בדה"ב מקלה לחמורה אין כאן שתי קדושות ולא שייך בזה שינוי מקדושה לקדושה כלל וכמו שנתבאר. והשתא שפיר קמשני מהו דתימא התם דכל בהמה לאו לעולה קיימא. ועולה דנקט לאו דוקא. אלא כל קדשי קדשים קרי להו עולה שהיא עיקר קדשי קדשים. והילכך כי אקדשה לקדשים קלים. כגון שלמים וכיו"ב. חיילא קדושתן לגמרי שלא תחול עלה עוד קדושת קדשי קדשים אם בא לשנותן לעולה וכיו"ב. אע"פ שקדושתן אמורה. אבל הכא במעשר דכל בהמה למעשר קיימא. דכולהו בהמות מיחייבי במעשר. הוה סד"א דאע"ג דאקדשה לשאר קדשים קלים לא פקע איסורא דמעשר מינה וחייל עלה שם מעשר קמ"ל. כן נראה ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם ז"ל. ובזה ניחא שפיר כל מאי דאקשינן בהך סוגיא. וזו ראי' נכונה לשיטת הרמב"ם ז"ל. אבל לפירש"י קשה טובא. וכן קשה להראב"ד ז"ל דהא גם להראב"ד ז"ל ודאי ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דמתפיס תמימין לבדה"ב מדאורייתא

אין יוצאין מידי מזבח לעולם. מדשתק לי' להרמב"ם ז"ל בזה (בפ"ה מהלכות ערכין שם) ולא השיג עליו. וא"כ הסוגיא תמוה ככל מאי דאקשינן בה לעיל:

והי' נראה לומר בזה ע"פ מאי דלכאורה צ"ע טובא לדעת הסוברין דמאי דאמרינן כל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם מדאורייתא הוא. מהיכא נפק"ל הך מילתא. והיכן רמיזא בקרא. הן אמת דהרמב"ם ז"ל (בהלכות ערכין שם) כתב דנפק"ל מדכתיב ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לד' יהי' קודש. כלומר כל הראוי למזבח על גבי המזבח יקרב. אבל לא נתבאר לנו מקורו. וגם נראה דלא תתכן דרשא זו ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ק דתמורה י"ג ע"א) תנו רבנן יכול יהו קדשי בדה"ב עושין תמורה. ת"ל קרבן מי שנקראו קרבן יצאו קדשי בדה"ב שלא נקראו קרבן. ופירש"י וז"ל קרבן אם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן וגו' וכתיב בתרי' לא יחליפנו עכ"ל עיי"ש. הרי דההוא קרא דאם כל בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן וגו'. מוקמינן לי' בבהמה שכבר נתקדשה למזבח. ואתי קרא לאשמעינן דדוקא כגון זו שהיא קדשי מזבח הוא דעושה תמורה. ולאפוקי קדשי בדה"ב. ולא כדמוקי לה הרמב"ם ז"ל בבהמת חולין. ואשר יקרבו ממנה קרבן. היינו לומר שראוי להקריב ממנה קרבן. דהיינו טהורה ותמימה. ולאשמעינן דכל הראוי למזבח אפי' הקדישו לבדה"ב אינו יוצא מידי מזבח. וא"כ בקדשי בדה"ב הוא דמיירי קרא. ומיהו לזה הי' אפשר לומר עפמשכ"ל דדעת הרמב"ם ז"ל כדעת רש"י ז"ל דבמתפיס תמימין לבדה"ב מיד חיילא עלייהו מדאורייתא גם קדושת מזבח להיות קרב על גבי המזבח כאילו הקדישן גם למזבח. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל על גבי המזבח יקרב. דמשמע דלא צריך תו להקדישן למזבח אלא כבר חיילא עלייהו קדושת מזבח. ולהקרבה ע"ג המזבח קיימי ונפק"ל הכי מדכתיב יהי' קודש. דמשמע דחיילא עלה קדושת קרבן לד'. וא"כ שפיר שמעינן מיני' ג"כ דדוקא קדשי מזבח עושין תמורה מדכתיב בתרי' לא יחליפנו אלא דקשה דהרי לפ"ז גם הקדש בדה"ב נזכר בהך קרא. דהרי בהמה זו חיילי עלה קדושת בדה"ב. וקדושת מזבח כאחת. ועיקר קדושתה היא קדושת בדה"ב. דהרי לבדה"ב הוא שבא להקדישה. אלא דממילא חיילא עלה נמי קדושת מזבח. וא"כ מאי משמע מהך קרא למעוטי קדשי בדה"ב שאין עושין תמורה. אדרבה מהך קרא איכא למשמע דקדשי בדה"ב נמי עושין תמורה. מיהו נראה דמ"מ כיון דבהמה זו עכ"פ קיימא ליקרב ע"ג המזבח. וקדושת מזבח עלה. שפיר ילפינן מינה דאין עושין תמורה אלא הנך דקיימי ליקרב ע"ג המזבח כיו"ב. אלא דמ"מ קשה דהרי הך קרא דכל אשר יתן ממנה לד' יהי' קודש איצטריך למאי דדרשינן מיני' בספרא (בחוקתי פ"ט) ובחולין (פרק בהמה המקשה ס"ט ע"ב) ובפ"ק דתמורה (י"א ע"ב) עיי"ש. ובמקדישה למזבח הוא דמיירי

קרא כמבואר שם. ועוד יש לתמוה בדברי הרמב"ם אלו מסוגיא דריש פ"ק דתמורה (ו' ע"א) דפרכינן לרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני. והרי מקדיש תמימין לבדה"ב דאמר רחמנא נדבה תעשה אותו זה קדשי בדה"ב. ותנן המקדיש תמימין לבדה"ב אע"פ שהוא בלא תעשה מה שעשה עשוי תיובתא דרבא. ומשני אמר לך רבא ממקום שנתרבו בע"מ לגבי מזבח נתרבו תמימין לבדה"ב. ופירש"י דמדכתיב נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה. דדרשינן מיני' רצויי הוא דלא מרצו הא מקדש קדשי. לומר דמקדיש בע"מ למזבח אע"פ שעובר בל"ת קדשי ואיתקישו תמימין לבדה"ב דנפקי מקרא דנדבה תעשה אותו לבע"מ למזבח דמה שעשה עשוי. דהא מחד קרא נפקי לאיסורא להקדיש. הילכך איתקישו נמי לענין דמה שעשה עשוי עיי"ש. ולדעת הרמב"ם ז"ל קשה דתיפיק לי' דמעיקרא לק"מ דהרי כבר גלי קרא דואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לד' כאשר יתן ממנו לד' יהי' קודש. לומר דמתפיס תמימין לבדה"ב יהי' קודש גם למזבח. ומבואר מזה דעכ"פ חיילא קדושה ומה שעשה עשוי. ואין לומר דמזה אין ראי' לומר דבדיעבד אי עבד מהני דאכתי אפשר לומר דלא קאמר קרא אלא שיהי' קודש למזבח בלבד ולא לבדה"ב. דזה ליתא דאם איתא דאי עבד לא מהני הכא כמו בעלמא. הו"ל למימר דאפי' קדושת מזבח לא חיילא. שהרי גבי תמורה אע"ג דודאי במאי דהתמורה קודש לא נעשה שום איסור כלל. שהרי ברשותו להקדיש למזבח כמה בהמות שירצה. ואין האיסור אלא במה שבא להמיר זו תחת זו. שלא תהא הראשונה קריבה ע"ג המזבח אלא זו שמביא תחתי'. וא"כ כשאמרה תורה והי' הוא ותמורתו יהי' קודש הרי לא נעשה מחשבתו כלל. דהראשונה הוא דקיימא ליקרב ע"ג המזבח כדמעיקרא אלא דגם התמורה קודש. ואפי' הכי פרכינן התם עלי' דרבא מתמורה דאמר רחמנא לא יחליפנו ולא ימיר אותו ותנן שאם המיר מומר וסופג את הארבעים. ומשני שאני התם דאמר קרא והי' הוא ותמורתו יהי' קודש עיי"ש. הרי דכיון דקדושת התמורה חיילא ע"י איסור תמורה. אע"ג דבקדושת התמורה מצד עצמה ליכא שום איסור כלל. מ"מ אי לאו דגלי קרא הו"ל לומר דלא מהני דיבורא כלל ואף התמורה לא קדשה. וא"כ הכא נמי במתפיס תמימין לבדה"ב אם איתא דגם הכא אי עבד לא מהני כמו בעלמא לרבא. ודאי הוה לן למימר דאפי' קדושת מזבח נמי לא חיילא. ומדחיילא עלה מיהת קדושת מזבח ש"מ דהכא גלי קרא דמהני. וממילא ודאי אית לן למימר דקדושת בדה"ב נמי חיילא. וכ"ש הוא שאם קדושת מזבח שלא הוציא בפיו חיילא. כ"ש קדושת בדה"ב. דמעיקרא לכך הקדישה. ומעתה א"כ ודאי קשה טובא לפום הך דרשא דהרמב"ם ז"ל מאי פריך לרבא ממתפיס תמימין

לבדה"ב. וגם למאי איצטריך להך היקישא דתמימין לבדה"ב לבע"מ למזבח. תיפוק לי' דמקרא מלא הוא להרמב"ם ז"ל. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל בזה צ"ע אצלי כעת:

ולכן נראה לענ"ד דלדעת רש"י ז"ל וסייעתו דס"ל ג"כ בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דמאי דאמרינן דמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח. מדאורייתא הוא. מ"מ לא מהך דרשא דהרמב"ם ז"ל נפק"ל הכי. אלא ס"ל דהכי נפק"ל מההוא קרא גופי' דנדבה תעשה אותו. דדרשינן אותו אתה עושה נדבה לבדה"ב ואי אתה עושה תמימין נדבה לבדה"ב. דעיקר הך קרא אתי למימר דדוקא בע"מ שאין ראויין למזבח אתה עושה נדבה לבדה"ב. ואי אתה עושה תמימין נדבה לבדה"ב שיצאו לחולין בפדיון כדין קדשי בדה"ב. אלא גם לאחר פדיון ישארו קודש כקדשי מזבח ליקרב ע"ג המזבח. אלא דלכאורה לפ"ז קשה דהרי מהך קרא דרשינן דמתפיס תמימין לבדה"ב עובר בעשה. דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. ואם איתא דקרא איצטריך לגופי' לומר דאינו יוצא לחולין בפדיון משום שראוי למזבח. א"כ היכי משמע לן מהכא לאו הבא מכלל עשה. דילמא לעולם שום איסורא ליכא בהכי. ולא קאמר קרא אלא דלאו כל כמיני' למיתפסינהו לבדה"ב לחוד כשאר קדשי בדה"ב לצאת לחולין בפדיון אלא כיון שראויין למזבח אין יוצאין מידי מזבח לעולם. דכל היכא דאיצטריך קרא לגופי' ליכא למידרש מיני' לאו הבא מכלל עשה. כמו שביארנו בארוכה לעיל. וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"א) שכתב וז"ל ואני תמה למה לא מנו מתפיס תמימין לבדה"ב שהרי עובר בעשה ובפ"א דתמורה למדו זה מאמרו שרוע וקלוט נדבה תעשה אותו. בע"מ לבדה"ב ולא תמימין. ולאו הבמכ"ע עשה. ובפרק יש בקדשי מזבח בתמורה אמרו שהמתפיס תמימין לבדה"ב ופדאן אינן יוצאין מידי מזבח. וזה צריך לי עיון ובדיקה עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל לכאורה תמוהים ואינם מובנים מאי ענין ההיא דאין יוצאין מידי מזבח לכאן. אבל נראה דכוונתו למאי דביארנו דקשה כיון דאיצטריך הך קרא לגופי' לומר דאין יוצאין מידי מזבח. א"כ מנ"ל למידרש מיני' לאו הבמכ"ע. ועל זה הוא שכתב דצל"ע ובדיקה. וא"כ מבואר דס"ל להרשב"ץ ז"ל כמש"כ דהך דינא דאין יוצאין מידי מזבח נפק"ל מההוא קרא גופי' דנדבה תעשה אותו. ומ"מ ודאי קשה טובא כדאקשינן. וכדהוקשה ג"כ להרשב"ץ ז"ל. מיהו נראה דאע"ג דודאי בעלמא בכל כיו"ב ליכא למידק מיני' לאו הבמכ"ע כיון דאיצטריך קרא לגופי'. מ"מ הכא כיון דכתיב בריש הפרשה לאמר שבא ללמד שיש בזה לא תעשה. והיינו דוקא היכא דאיכא לאו הבא מכלל עשה. וכמש"כ הראב"ד והר"ש משאנץ בפי' הספרא (אמור פ"ז) והתוס' (סוף פ"ב דפסחים) עיי"ש. וא"כ הא גופא הו"ל גילוי מילתא דאיכא הכא לאו הבא מכלל עשה. לומר שאם התפיס תמימין לבדה"ב עובר בלאו הבא מכלל עשה.

ולא בא הכתוב לשלילה בעלמא לומר שאין לה דין נדבת בדה"ב בעלמא שתצא לחולין ע"י פדיון. אלא איסורא עבד בהכי כשמתפיסה לבדה"ב:

איברא דהתינח לרבי יהודה דאמר דאית בה נמי ל"ת מדכתיב בריש הפרשה לאמר. כדקתני בברייתא דהתם (בפסחים ובפ"ק דתמורה). אבל לרבנן דפליגי עלי' ולא משמע להו הך דרשא דלאמר. וס"ל דאין בה ל"ת כדאיתא בהדיא בספרא (פרשת אמור פ"ז) ובתוספתא (פ"ק דתמורה). ומשמע לכאורה דמ"מ גם רבנן מודו מיהת דעשה אית בה מדכתיב נדבה תעשה אותו דהו"ל לאו הבא מכלל עשה. וא"כ לדידהו הדרא קושיא לדוכתה. דכיון דאיצטריך קרא לגופי' היכי משמע להו לרבנן מיני' לאו הבא מכלל עשה. אמנם נראה דאע"ג דודאי הכי משמע לי' להרמב"ם ז"ל דלאו הבא מכלל עשה אית בה לכ"ע. כמבואר בדבריו (בפ"ה מהלכות ערכין ה"ו) עיי"ש ובכ"מ ובמל"מ שם. ונמשך אחריו גם בסמ"ג (עשין קל"א) עיי"ש. מ"מ נראה דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דמאי דאמרינן דמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח. נפקל מקרא דואם בהמה אשר יקריבו ממנה וגו'. ולפ"ז ודאי מוכרח מברייתא דספרא ותוספתא שם דלא פליגי רבנן אלא בל"ת. אבל בעשה כ"ע מודו. אבל לפי מה שנתבאר דאין זו דעת רש"י וסייעתו ז"ל. אלא הך מילתא נפקא לן לדידהו מהך קרא גופי' דנדבה תעשה אותו אין משם הכרע כלל. ואדרבה יש להביא ראיות מכריחות דלרבנן אפי' עשה אין בה. דאע"ג דבספרא שם קתני עלה וחכמים אומרים אין בו בל"ת. מ"מ אפשר לומר דגם בעשה פליגי עלי' דר"י. אלא משום דהעשה תלויה בל"ת. דאי לאו דמשמע לי' לר"י מדכתיב לאמר דבא הכתוב ללמד שיש בה גם ל"ת. אפי' לאו הבא מכלל עשה נמי ליכא למשמע מינה. משום דקרא לגופי' איצטריך לשיטת רש"י וסייעתו כמו שנתבאר. להכי קאמרי רבנן אין בו בל"ת. וא"כ ממילא גם עשה אין בו. ובהכי מדוקדק שפיר מאי דלא קתני וחכ"א אין בו אלא עשה בלבד:

איברא דבתוספתא (פ"ק דתמורה) קתני המקדיש תמימין לבדה"ב חייב בעשה ול"ת דברי ר"י. וחכ"א אין חייב אלא משם אחד בלבד עיי"ש. ומלשון זה משמע ודאי לכאורה דבעשה כ"ע מודו. אלא דלשון התוספתא מגומגם מאי משם אחד דקתני. הרי ודאי העשה והל"ת תרוייהו משם אחד הן. וראיתי בתוספתא שנדפסה בכת"י דשם הגירסא וחכ"א אין חייב אלא משם לאו אחד בלבד עיי"ש. ולפ"ז הי' מקום לומר דלאו הבא מכלל עשה קרי לאו. כדאשכחן נמי בשאר דוכתי וכמשכ"ל. אלא דלפי גירסא זו מגומגם מאי דר"י קרי לי' עשה וחכמים קרו לי' לאו. ועוד דלאו אחד משמע דליכא נפק"מ לרבנן באיזה מן הלאוין הוא עובר. וזה ודאי ליתא. דרבנן ודאי פליגי עלי' דר"י במשמעותא

דלאמר. וס"ל דליכא למשמע מיני' אזהרת לאו. וליכא למימר דמודו לר"י אלא בלאו הבמכ"ע דתעשה אותו. דאם איתא דמהנך תרתי קראי משמע להו לרבנן איסורא בלאו הבמכ"ע ובל"ת. אמאי קאמרי דאינו חייב אלא משם לאו אחד בלבד והא תרתי איכא בקרא. וא"כ הדבר קשה מאי דמיסתם לה סתומי בלאו אחד. והו"ל לפרש בהדיא איזה מן הנך לאוין. וגם לשון משם לאו אחד הוא מגומגם. דהו"ל לומר משום לאו אחד. ולכן נראה ברור דהעיקר כגירסא שלפנינו. אלא דגם גירסא זו מגומגמת כמשכ"ל דמאי משם אחד אטו לר"י לא משם אחד הוא חייב. הא ודאי העשה והל"ת משם אחד הן. אבל נראה ע"פ מאי דבלא"ה אינו מובן לכאורה מאי חייב בעשה דקתני בתוספתא. איזה חיובא שייך בעשה. ובספרא שם וכן בפסחים ובתמורה שם. וכן בירושלמי (פ"ה דנזיר ה"א) איתא עובר בעשה עיי"ש. אבל לשון התוספתא תמוה לכאורה. אמנם נראה דמשום דבכלל עשה זו איכא גם חיוב ממון. דהרי המתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח לעולם. וגם לאחר פדיון חייב להקריבן ע"ג המזבח. והיינו מדכתיב נדבה תעשה אותו אותו אתה עושה נדבה לבדה"ב ואי אתה עושה תמימין נדבה לבדה"ב לצאת לחולין ע"י פדיון וכמו שנתבאר. לכן שפיר נקט הכא לישנא דחייב בעשה. משום דבכלל עשה זו אית בה תרתי שעובר בעשה להתחייב בדיני שמים. וגם חיוב ממון בידי אדם שכופין אותו בב"ד להקריבן ע"ג המזבח אחר פדיון. ומעתה עפ"ז ניחא שפיר מאי דקאמרי חכמים אינו חייב אלא משם אחד בלבד. משום דלחכמים אפי' עשה אין בה. ואין בה אלא דין ממון שמתחייב להקריבן ע"ג המזבח אחר שיפדם. אבל עונש בדיני שמים כעובר בעשה וכ"ש עבירת ל"ת. ליכא הכא לדידהו. ונראה דהיינו דקמסיים עלה בתוספתא שם המקדיש תמימין לבדה"ב אין פודין אותן אלא למזבח עיי"ש. ולפי מה שביארנו הך סיומא שייך לדברי חכמים דפליגי עלי' דר"י וקאמרי אינו חייב אלא משם אחד בלבד המקדיש תמימין לבדה"ב אין פודין אותן אלא למזבח. כלומר אינו חייב אלא משם אחד דהיינו חיוב ממון שלא יפדם אלא למזבח. ולפרושי חיובא דמשם אחד דקאמרי חכמים קאתי:

ונראה ראי' מוכרחת לזה מסוגיא דפ"ק דתמורה (ז' ע"ב) דאמרינן התם ואלא אותו למה לי. לכדתניא נדבה תעשה אותו. אותו תעשה נדבה ואי אתה עושה תמים נדבה לבדה"ב. מכאן אמרו המקדיש תמימים לבדה"ב עובר בעשה. ומניין אף בל"ת שנאמר וידבר ה' אל משה לאמר לימד על הפרשה שהיא בלאו דברי רבי יהודה עיי"ש. והדבר תמוה טובא לכאורה. דכיון דעיקרו לא אתי אלא לשנויי מאי דפריך אותו למה לי. א"כ הוה סגי לי' במאי דקתני ברישא דהך ברייתא דדריש אותו עושה נדבה לבדה"ב ואי אתה עושה

תמים. נדבה לבדה"ב מכאן אמרו המקדיש תמימים לבדה"ב עובר בעשה. דבזה כבר מתורץ מאי דפריך. ובהך דרשא כ"ע מודו. ולמה הביא דברי ר"י דדריש מקרא דלאמר שעובר אף בל"ת. דלא איצטריך הכא כלל. ואין לומר דלא אתי אלא לסיומי לכולה ברייתא. ולא רצה להפסיק הברייתא באמצע. וכאורחא דתלמודא בכמה דוכתי כיו"ב. דא"כ הו"ל להביא גם דברי חכמים דפליגי עלי' דר"י בהך ברייתא. וכמבואר בספרא ובתוספתא שם. ומדלא מסיים לכולה ברייתא משמע בהדיא דלא מייתי מהך ברייתא אלא מאי דאיצטריך לי' כדי ליפרוק מאי דקשיא לי' בלבד. וא"כ הדבר קשה דלמאי איצטריך לי' הכא מילתא דרבי יהודה. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. דודאי לרבנן אפי' עשה אין בו. ואפי' ר"י לא קאמר דעובר בעשה אלא מדכתיב לאמר לאשמעינן שעובר גם בל"ת. דהו"ל גילוי מילתא דגם לאו הבא מכלל עשה איכא הכא. משום דגם לר"י אין לאמר מלמד על לאו אלא היכא דאיכא לאו ?כבמכ"ע. כמש"כ התוס' (סופ"ב דפסחים) והראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל (בפירושם לספרא שם) עיי"ש. וכדכתיבנא לעיל. אבל אי לאו הכי הו"ל לומר דקרא לגופי' איצטריך ואינו אלא שלילה דתמימין אין דינן כשאר נדבות בדה"ב. והשתא שפיר הוכרת לסיים ולהביא כולה מילתא דר"י. משום דאי לא דדריש ר"י מקרא דלאמר שיש בו גם לאו. לא הוה מצינן למידרש קרא דאותו לעשה. והא בהא תליא וכולה חדא דרשא היא. ואע"ג דודאי גם לרבנן איצטריך קרא דאותו מיהת לענין דהמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח. מ"מ נקט דרשא דרבי יהודה משום דאיתא בהדיא בברייתא. משא"כ דרשא דרבנן לא אשכחן לה בהדיא בשום דוכתא. אע"ג דממילא משמע דמהך קרא הוא דנפק"ל דאין יוצאין מידי מזבח. ועוד דמאי דפריך אלא אותו למה לי קאי אברייתא דמייתי התם לעיל מיני' נדבה תעשה אותו זה קדשי בדה"ב וכו' עיי"ש. והך ברייתא שנויה בספרא שם. להכי ניחא לאוקמי קרא דאותו להך דרשא דר"י ששנויה ג"כ בספרא שם בתר ההיא ברייתא דלעיל מיד עיי"ש: **ועכ"פ** מתבאר מזה דליכא לאו הבמכ"ע במתפיס תמימין לבדה"ב אלא לר"י. אבל לרבנן אפי' עשה ליכא. וכן נראה מהא דפרכינן (ברפ"ק דתמורה שם) לרבא והרי מקדיש תמימין לבדה"ב דאמר רתמנא נדבה תעשה אותו זה קדשי בדה"ב ותנן המקדיש תמימין לבדה"ב אע"פ שהוא בל"ת מה שעשה עשוי תיובתא דרבא וכו'. ופירש"י וז"ל נדבה תעשה אותו ואמרינן לקמן אלו קדשי בדה"ב. ואיכא למשמע אותו אתה מתפיס לבדה"ב ואי אתה מתפיס תמימין לבדה"ב. בל"ת כדדרשינן לקמן וידבר ה' אל משה לאמר לא אמור עכ"ל עיי"ש. והנה הא דקאמר ותנן המקדיש תמימין וכו' לא אשכחן הכי בשום דוכתא במתניתין. אלא דכבר כתב הרמב"ן ז"ל והובא בש"מ (סוף בב"מ) וכ"כ הרשב"א

ז"ל (בפ"ק דחולין י"ד ע"א) דכל ברייתא דאית לה עיקר במשנה קאמר עלה דתנן עיי"ש. וא"כ הכא נמי נראה דהכוונה למאי דתנן (בפרק בתרא דתמורה ל"א ע"ב) הקדש בדה"ב חל על הכל משא"כ בהקדש מזבח עיי"ש. ומשמע ודאי דאפי' על התמימין חייל הקדש בדה"ב. דהרי אתי לאשמעינן דהקדש בדה"ב חל אפי' על מה דאין הקדש מזבח חל. וא"כ כ"ש דחל על תמימין דהו"ל עיקר קדשי מזבח. אלא דמאי דקאמר אע"פ שעובר בל"ת. לא אשכחן בשום דוכתא במתניתין. אבל נראה דמשום דמשמע לי' לתלמודא דהך מתניתין אתיא אפי' אליבא דרבי יהודה. משום דלא אשכחן מאן דפליג אמתניתין בהא. לכך קאמר אע"פ שעובר בל"ת. כלומר אפי' לר"י דאמר שעובר בל"ת נמי מה שעשה עשוי. מעתה לפ"ז קשה למאי איצטריך למיפרך מדרבי יהודה. הרי לרבנן נמי אע"ג דפליגי עלי' דר"י וס"ל דאינו עובר בל"ת מ"מ מודו מיהת דעובר בלאו הבא מכלל עשה. וא"כ אליבא דכ"ע קשה לרבא דאמר כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני והכא תנן דמהני. דהרי מילתא דרבא שייכא נמי היכא דליכא לאו אלא לאו הבא מכלל עשה. וכמבואר להדיא בסוגיא שם עיי"ש:

וביותר קשה דהרי באמת עיקר פירכא מעיקרא פריך מלאו הבא מכלל עשה. דקאמר והרי מקדיש תמימין לבדה"ב דאמר רחמנא נדבה תעשה אותו זה קדשי בדה"ב ותנן וכו'. והיינו לאו הבא מכלל עשה. כדפירש"י שם. וא"כ נראה דמדרבנן בעי למיפרך דאמר רחמנא לא תעביד בלאו הבא מכלל עשה. וא"כ למה סיים קושייתו ע"פ דברי רבי יהודה שעובר בל"ת. כיון דבלאו הבא מכלל עשה נמי קאמר רבא דלא מהני. וכמו שהתחיל להקשות תחילה. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. דודאי בלאו הבא מכלל עשה נמי קאמר רבא דלא מהני. ומהאי טעמא באמת לא פריך אלא מלאו הבא מכלל עשה דנדבה תעשה אותו. אלא משום דמהך קרא ליכא למשמע לאו הבא מכלל עשה. שהרי איצטריך לגופי'. לומר שאין יוצאין מידי מזבח. ומה"ט באמת לרבנן דפליגי עלי' דר"י אפי' לאו הבמכ"ע לית בה. ומתניתין דפרק בתרא דתמורה מיתוקמא שפיר כרבנן דס"ל דליכא שום איסורא בהקדש תמימין לבדה"ב. להכי איצטריך לאלומי קושייתו מטעמא דמסתמא ודאי הך מתניתין איתא אפי' אליבא דר"י דאמר דעובר גם בל"ת. ואפי' הכי מה שעשה עשוי. ולהכי התחיל קושייתו מלאו הבא מכלל עשה דנדבה תעשה אותו. משום דזה מפורש בקרא טפי מהלאו. דלא נפיק אלא מדרשא דלאמר לאו אמור. וגם אי לא דשמעינן לאו הבא מכלל עשה מקרא דנדבה תעשה אותו. לא הוה שמעינן לאו מקרא דלאמר. כי היכי דליכא למילף לאו מקרא דלאמר בלא לאו הבא מכלל עשה דנדבה תעשה אותו. וכמו שנתבאר דחדא באידך תליא. ומשניהם יתד הוא דשמעינן ל"ת

ועשה. אבל מחדא בלא אידך ליכא למשמע מידי. ועכ"פ מתבאר מזה ג"כ דלרבנן דפליגי עלי' דר"י אפי' עשה נמי ליכא במתפיס תמימין לבדה"ב. והשתא עפ"ז ממילא מבואר דלק"מ מכל מאי דאקשינן לעיל מכל הנך דוכתי דמוכח דליכא שום איסורא בהקדש תמימין לבדה"ב. דודאי הכי הוא לקושטא דמילתא לרבנן דר"י דקיי"ל כוותייהו. ודוקא ר"י הוא דס"ל דעובר בעשה. ולדידי' ל"ת נמי אית בה. אבל לרבנן אפי' עשה נמי ליכא. וכמו שנתבאר:

איברא דבעיקר שיטת רש"י וסייעתו ז"ל אכתי צ"ע מאי דאקשו הראשונים ז"ל מסוגיא ערוכה דמנחות שם דמבואר בהדיא לכאורה דמאי דאמרינן דהמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח אינו אלא מדבריהם. וכדכתיבנא לעיל. אמנם נראה לענ"ד בזה בדעת רש"י ז"ל וסייעתו דבלא"ה עיקר הסוגיא צריכא תלמוד. דעלה דתנן התם המנחות והנסכים שנטמאו עד שלא קדשו בכלי יש להם פדיון משקדשו בכלי אין להם פדיון. ואמרינן עלה בגמרא אמר שמואל ואפילו הן טהורין נפדין. מ"ט כל כמה דלא קדשו בכלי קדושת דמים נינהו וקדושת דמים נפדין וכו' אמר ר"פ שמיע לי' לשמואל הא דתניא המתפיס תמימין לבדה"ב. אין פודין אותן אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. ואע"ג דקדושת דמים נינהו אין נפדין הואיל וטהורים הם. הוה הדר בי'. ולא היא שמיע לי' ולא הדר בי'. לאו אמרת התם כיון דלא שכיחי לא מיפרקי. הכא נמי כיון דשכיחי מומין דפסלי בבהמה דאפי' בדוקין שבעין נמי פסלי. הילכך לא שכיחי עיי"ש. ומזה הכריחו הראשונים דאין זה אלא מדרבנן בעלמא. דמדקאמר טעמא משום דלא שכיחי. הא בהני דשכיחי נפדין ויוצאין לחולין. אלמא דמדרבנן בעלמא בהנך דלא שכיחי הוא דאמרו דאין יוצאין מידי מזבח לעולם. וכבר כתבו האחרונים ז"ל לתרץ אליבא דהרמב"ם ז"ל דהיינו דוקא לשמואל דאמר אפי' טהורים נפדין. דלדידי' מצרכינן לחלק בין הנך דשכיחי ללא שכיחי. וא"כ ע"כ אין זה אלא מדרבנן. אבל לאינך אמוראי דקאמרי התם דטמאין נפדין טהורין אין נפדין. ודאי ס"ל דמדאורייתא אין יוצאין מידי מזבח לעולם. דהרי אפי' בהנך דשכיחי ס"ל דטהורין אין נפדין. וכיון דהרמב"ם ז"ל פסק כוותייהו דכולן אין טהורין נפדין. לכך אזיל לטעמי' ופסק דמדאורייתא אין יוצאין מידי מזבח לעולם. ואמנם לדידי נראה דאע"ג דודאי הכי משמע התם דלמ"ד כולן טמאין נפדין טהורין אין נפדין מדאורייתא הוא. מדקאמר ר"א התם כולן טהורין אין נפדין חוץ מעשירית האיפה של מנחת חוטא. שהרי אמרה תורה מחטאתו על חטאתו עיי"ש. הרי דמדאורייתא קאמר. וכן מתבאר שם לקמן גבי פיגל במנחה לר"ש אינו מטמא טומאת אוכלין. ומוקי לה בשלא הי' לה שעת הכושר דאקדשינהו במחובר וטהורין אין נפדין

עיי"ש. הרי להדיא דמדאורייתא הוא. דהרי מהאי טעמא חשיב לה שלא הי' לה שעת הכושר לקולא שלא לטמא טומאת אוכלין מ"מ אין זה ענין למתפיס תמימין לבדה"ב. דאע"ג דבמנחות ונסכים עד שלא קידשו בכלי ס"ל דטהורין אין נפדין מדאורייתא. מ"מ אפשר לומר דהיינו דוקא בהנך דמעיקרא כי אקדשינהו למזבח אקדשינהו. והילכך אע"ג דקודם קדושת כלי קדושת דמים נינהו. מ"מ כיון דראויין להקריב ע"ג המזבח לאו כל כמיני' להוציאן לחולין ע"י פדיון. משא"כ במתפיס תמימין לבדה"ב כיון דהוא לא הקדישן מעיקרא אלא קדושת דמים לבדה"ב ולא למזבח. וכל קדשי בדה"ב לפדיון קיימי ולצאת לחולין. איכא למימר שפיר דלכ"ע מדאורייתא נפקי בפדיון לחולין אלא דמדרבנן משום קנסא אמרו דאין נפדין אלא למזבח. וכמש"כ התוס' בזבחים שם ושאר ראשונים ז"ל בגיטין שם. ומאי דפריך לשמואל דאמר אפי' הן טהורין נפדין ממתפיס תמימין לבדה"ב. איכא למימר דהיינו במכ"ש. דכיון דאפי' מתפיס לבדה"ב אין יוצאין מודי מזבח. כ"ש מנחות ונסכים דמעיקרא למזבח אקדשינהו דאית לן למימר דאין יוצאין מידי מזבח לעולם אפי' עד שלא קדשו בכלי. אבל ודאי מדס"ל לאינך אמוראי במנחות ונסכים דמדאורייתא אין טהורין נפדין. אין שום הכרע כלל לומר דגם במתפיס תמימין לבדה"ב הכי ס"ל. וא"כ אין מזה שום יסוד לתרץ דעת רש"י והרמב"ם ז"ל:

ואמנם לדידי נראה בזה ע"פ מאי דבלא"ה יש לתמוה לכאורה בעיקר מאי דפריך ר"פ לשמואל מהמתפיס תמימין לבדה"ב דתניא אין פודין אותן אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. ואע"ג דקדושת דמים נינהו אין נפדין הואיל וטהורים הם. והוא תמוה לפי מה שנתבאר בדעת רש"י ז"ל וסייעתו דמיד משהקדישן לבדה"ב נחתא בהו קדושת הגוף גם למזבח. וא"כ ודאי לאו קדושת דמים נינהו. דהרי מלבד קדושת דמים לבדה"ב איתא עלייהו גם קדושת הגוף למזבח. וזה מבואר להדיא איפוך שיטת רש"י וסייעתו ז"ל. ויש לתמוה על הראשונים ז"ל שלא הקשו כן לשיטת רש"י ז"ל. מיהו ראיתי בד"ס שם שכתב דבכולהו נוסחאות ש"ס כת"י כל לשון זה דואע"ג דקדושת דמים נינהו וכו' ליתא עיי"ש. ובלתי ספק דזו היא גירסת הראשונים ז"ל. אלא דבלא"ה בעיקר מאי דפריך לשמואל מהך ברייתא הוא תמוה לכל השיטות. דלא מיבעיא לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל דמיד חיילא עלייהו נמי קדושת הגוף למזבח. דלפ"ז ודאי אין ההיא דהתם ענין לכאן כלל. דהתם כיון דנחתא בהו קדושת הגוף למזבח כאילו הקדישן למזבח. ודאי לא שייך בהו פדיון כלל. וכמקדיש תמימין למזבח. אבל הכא במנחות ונסכים דבעי קידוש כלי שפיר קאמר שמואל דכל כמה דלא קדשי בכלי קדושת דמים נינהו וקדושת דמים נפדין. ואפי' לשיטת התוס' והרמב"ן ז"ל וסייעתם קשה טובא

מאי פריך. הרי לשיטתם הא דמתפיס תמימין אין יוצאין מידי מזבח לעולם אינו אלא משום קנס. וא"כ אין זה שייך אלא התם משום דכיון דתמימין הן וראויין למזבח אין לו להקדישן אלא למזבח. והילכך קנסוהו שלא יהא נפדה אלא למזבח. אבל הכא במנחות ונסכים קודם שקדשו בכלי הרי למזבח אקדשינהו ולא שייך כאן קנס כלל. וא"כ אמאי לא יועיל להם פדיון לצאת לחולין. וכבר כתבו התוס' גופייהו סברא זו (בפרק בתרא דתמורה ל"ג ע"ב) על הא דאמרינן התם דלר"ש דאמר קדשי בדה"ב לא היו בכלל העמדה והערכה הא דתמימין שמתו יקברו משום דחזו להקרבה. וכתבו בתוס' שם וז"ל וקשיא דא"כ מאי קאמר (בפ"ק דשבועות) גבי פרה שנשחטה תפדה ופרכינן הא בעי העמדה והערכה ומוקי לה כר"ש דאמר קדשי בדה"ב לא היו בכלל העמדה והערכה. ומה בכך הא תמימה היא ותקבר מיבעי לי'. וי"ל דיש חילוק בדבר דודאי כשהקדיש תמימין לבדה"ב עבר בבל תקדישו ושינה בהן להקדיש שלא כמצותו. דמצות תמימין למזבח. דין הוא לקוברן כשמתו. אבל פרה שלא שינה במצותה תפדה עכ"ל עיי"ש. וא"כ מנחות ונסכים קודם שקדשו בכלי דג"כ לא שינה במצותן. ודאי אין להם ענין כלל להההיא דמתפיס תמימין לבדה"ב. דהתם היינו משום ששינה במצותן משא"כ הנך דלא שינה כלל. והיא תמיהא גדולה לכאורה וגם בעיקר ברייתא זו יש לתמוה לכל השיטות. דתלי תניא בדלא תניא. דהרי המתפיס תמימין לבדה"ב בין לדעת הרמב"ם ז"ל דנפק"ל דאין יוצאין מידי מזבח מדכתיב ואם בהמה אשר יקריבו ממנה וגו'. ובין לדעת רש"י וסייעתו ז"ל דנפק"ל מדכתיב נדבה תעשה אותו. הרי זה מבואר בקרא. דהא הנך קראי בבהמה תמימה מירי. משא"כ שאר דברים הראויין למזבח דלא אשכחן בהו בהדיא כלל הך דינא דאין יוצאין מידי מזבח לעולם אם הקדישן לבדה"ב. וע"כ צ"ל דמבהמה נפקי. וא"כ הדבר תמוה מאי דקתני בהך ברייתא המתפיס תמימין לבדה"ב אין פודין אותן אלא למזבח שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. והיכי קיהיב טעמא למתפיס תמימין משום שכל הראוי למזבח וכו'. והרי אדרבה כל הראוי למזבת לא נפק"ל אלא ממתפיס תמימין. ואפי' לפמש"כ התוס' (בסוף תמורה שם) דטעמא דמתפיס תמימין לבדה"ב אין יוצאין מידי מזבח לעולם אינו אלא משום קנסא שעבר בבל תקדישו ושינה בהן להקדישן שלא כמצותן. דמצות תמימין למזבח. הרי עיקר איסור שלא להקדיש תמימין לבדה"ב בבהמה תמימה הוא דכתיב. ומהאי טעמא לא כתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות ערכין ה"ו) איסור זה אלא בבהמה טהורה תמימה בלבד עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (עשין קל"ב) עיי"ש. אבל בשאר דברים הראוים למזבח לא אשכחן שום איסור בקרא. ועכצ"ל דאין איסורן אלא מדרבנן בעלמא דגזרו בהן אטו בהמה. או דגמרינן להו מבהמה. והשתא א"כ היכי

תלי להו בברייתא תניא בדלא תניא. דקיהיב טעמא לבהמה תמימה משום דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח. והרי איפכא הוא דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח אינו אלא משום שהמתפיס תמימין לבדה"ב אינם יוצאין מידי מזבח:

ונראה ע"פ מה שתמה הר"ב שעה"מ (בפ"ה מהלכות ערכין) במאי דקאמר ר"פ אי שמיעא לי' לשמואל הא דתניא המתפיס תמימין לבדה"ב וכו' הוה הדר בי'. והוא תמוה דהתינח דברייתא לא שמיעא לי' לשמואל. אבל מ"מ תקשה לי' מתניתין (דפ"ד דשקלים מ"ז) דתנן המקדיש נכסיו והיתה בהן בהמה ראויה לגבי המזבח זכרים ונקבות ר"א אומר זכרים ימכרו לצרכי עולות ונקבות ימכרו לצורך זבחי שלמים ודמיהן יפלו עם שאר הנכסים לבדה"ב עיי"ש. וטעמא משום דסתם הקדש לבדה"ב וכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. וכמו שפי' הרע"ב ז"ל שם וכ"כ רש"י ותוס' (בפ"ז דתמורה ל"א ע"ב) (ובזבחים ק"ג ע"א) עיי"ש. הרי בהדיא דאע"ג דאינם אלא קדושת דמים לבדה"ב. מ"מ קתני דימכרו לצרכי עולות ושלמים. אבל אין להם פדיון לצאת לחולין. ואי אפשר לומר דמתניתין לא הוה שמיעא לי' לשמואל. עוד כתב שם לתמוה דאפי' למאי דמשני דהתם כיון דשכיחי מומין דפסלי בבהמה דאפי' בדוקין שבעין נמי פסלי הילכך לא שכיחי. ולהכי לא מיפרקי עיי"ש. אכתי תקשה ממתניתין דשקלים שם. דקתני לקמן המקדיש נכסיו והיו בהן דברים ראויין ע"ג המזבח יינות שמנים וסלתות ר"א אומר ימכרו לצרכי אותו המין וכו'. ומשמע הא לפדותן לחולין לא. וע"כ היינו משום דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח. ואע"ג דיינות ושמנים וסלתות שכיחי. וקדושת דמים נינהו דאכתי לא קדשו בכלי שרת. ואפי' הכי תנן דאין נפדין וקשיא לשמואל עיי"ש שהניח בצ"ע. והנה לקושיא האחרונה אפשר לומר בפשיטות דכיון דהתם צריך לקנות בדמיהן עולות כדקתני במתניתין. וגמרינן לה בירושלמי שם מקרא עיי"ש. אפשר לומר דאע"ג דמדינא ודאי נפדין לצאת לחולין. מ"מ גזרו שימכרו לצרכי אותו המין כדי שלא יאמרו שמוצאין קדשי מזבח לחולין בפדיון. דכיון דחייבין להביא בדמיהן דוקא עולות. נראה דחיילא עלייהו קדושת מזבח ומוציא קדשי מזבח לחולין בפדיון. ואע"ג דבעלמא אפי' הקדישן בפירוש למזבח כל כמה דלא קדשו בכלי נפדין לצאת לחולין. לשמואל דאמר אפי' טהורין נפדין. מ"מ הכא דגלי קרא שצריך לקנות בדמיהן עולות דוקא הדבר נראה כאילו קדושת עולה עליהן גם השתא קודם שקדשו בכלי. ולכך גזרו עליהן מדבריהם שלא להוציאן לחולין. אבל קושיא קמייתא ודאי קשה טובא לכאורה:

לכן נראה לענ"ד דמאי דקתני בברייתא שכל הראוי למזבח וכו' אין זה נתינת טעם אדלעיל מיני'. אלא מילתא באנפי נפשי' הוא. ודקתני שכל הראוי למזבח וכו'. פירושו

כאילו קתני וכל הראוי למזבח וכו'. כדאשכחן בדוכתי טובא דנקט שין במקום ואו. כמו (ברפ"ק דביצה) דתנן שאפר כירה מוכן הוא. ומפרשינן לה בגמרא שם דה"ק ואפר כירה מוכן הוא עיי"ש. ובפ"ה דפרה תנן אין מצילין בצמיד פתיל אלא כלים. שאין מצילין מיד כלי חרס אלא כלים. ופירשו הרמב"ם והר"ש והרע"ב ז"ל שם דהך שאין הוא כמו ואין. ומילתא בפ"ע היא. ולא לפרושי טעמא דרישא קאתי עיי"ש. והר"ש ז"ל הביא שם דכיו"ב איתא נמי בפ"ב דכתובות עיי"ש. ובתוס' יו"ט (שם ובפ"ה דאהלות מ"ו) הביא הרבה כיו"ב עיי"ש. והשתא לפ"ז נראה דמאי דקאמר ר"פ אי הוה שמיעא לי' לשמואל הא דתניא המתפיס תמימין וכו' הוה הדר בי'. לא מרישא דברייתא קשיא לי' אלא מסיפא דקתני כל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. ומזה שפיר מייתי ראי' דלא כשמואל. שהרי כללא כייל כל הראוי למזבח דמשמע ודאי דאפי' מנחות ונסכים קודם קדוש כלי. דאע"ג דקדושת דמים נינהו אין נפדין. הואיל וטהורים הן. ודלא כשמואל דאמר אפי' טהורים נפדין. אבל מרישא דברייתא ודאי ליכא שום קושיא לשמואל מטעם שנתבאר. ומהאי טעמא נמי לא תקשה מידי לשמואל ממתניתין דשקלים שם כמבואר. ומאי דקמשני כיון דאיכא מומין דפסלי בבהמה דאפי' בדוקין שבעין נמי פסלי הילכך לא שכיחי. לא משום דארישא דמיירי בבהמה קאי. אלא הכי קאמר דכיון דרישא ודאי לא שכיחי. סיפא נמי ודאי דומיא דרישא מיירי בהנך דלא שכיחי דוקא. אבל ודאי בדינא דרישא לא תלי טעמא בדלא שכיחי. דאפי' שכיחי נמי לא מהני פדיון להוציאן לחולין מדאורייתא. לדעת רש"י והרמב"ם ז"ל וסייעתם. ולדעת התוס' שם מדרבנן משום קנס הואיל ועבר בעשה דנדבה תעשה אותו. ובזה הכל ניחא שפיר. וממילא מתבאר דליכא שום קושיא לשיטת רש"י ז"ל וסייעתו מהך סוגיא דמנחות כלל. ועי' בירושלמי (שקלים פ"ד ה"ד) ובדברי המרה"פ שם עיי"ש היטב:

ואמנם עדיין צ"ע לכאורה לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל מדתניא בספרא (ויקרא פ"כ) מנין לרבות קדשי בדה"ב למעילה ת"ל קדשי ה' וריבה. אין לי אלא בזמן שהקדיש למזבח דברים הראויים למזבח. לבדה"ב דברים הראויין לבדה"ב. הקדיש לבדה"ב דברים הראויים למזבח. הקדיש למזבח דברים הראויים לבדה"ב. הקדיש לזה ולזה דברים שאין ראויים לא לזה ולא לזה. כגון ציר וחומץ דגים וחגבים מנין ת"ל קדשי ה' וריבה עיי"ש. והשתא לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל דמתפיס תמימין לבדה"ב חיילא עלייהו מיד גם קדושת מזבח. קשה למה לי קרא לרבות למעילה הקדש לבדה"ב דברים הראויין למזבח. ותיפוק לי' דכיון דראויין למזבח אע"ג שהוא לא הקדישן אלא לבדה"ב. מ"מ חיילא עלייהו נמי קדושת מזבח. ונמצא שיש בהן קדושת מזבח עם קדושת בדה"ב. וא"כ

ודאי אית בהו מעילה מיהת מצד קדושת מזבח שעליהן. ומשום שנוסף בהן ג"כ קדושת בדה"ב לא גרעי. וכן יש להקשות ממתניתין (דפ"ג דמעילה י"ב ע"ב) דתנן כל הראוי למזבח ולא לבדה"ב. לבדה"ב ולא למזבח לא לבדה"ב ולא למזבח מועלין בהן עיי"ש. וע"כ כל הראוי למזבח ולא לבדה"ב. היינו בשהקדישו לבדה"ב. לבדה"ב ולא למזבח והקדישו למזבח. לא למזבח ולא לבדה"ב והקדישו לזה או לזה. ואשמעינן דיש בהן מעילה אע"פ שהקדישן למה שאינם ראויין לו. והיינו ממש ההיא דספרא שם. וכן מבואר ברמב"ם (ריש פ"ה מהלכות מעילה) עיי"ש בדבריו דמבואר שהבין כן בפירושא דמתני' שם. וכ"כ הר"ן ז"ל. והובא בש"מ (בב"ב ע"ט ע"א). והוכיח כן מדברי הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. ויש לתמוה עליו שלא הכריח כן מדברי הספרא שם. דודאי מתניתין והספרא הם דברים אחדים. ומה ששנה במשנה יליף לה בספרא מקרא. ומזה יש לתמוה ביותר על שאר ראשונים ז"ל שלא פירשו כן ואכמ"ל בזה. ועכ"פ לשיטת רש"י ז"ל וסייעתו קשה מדקתני דכל הראוי למזבח ולא לבדה"ב שמועלין בו. ומשמע דהכוונה בזה למתפיס תמימין לבדה"ב. ואשמעינן דמועלין בהן אע"פ שאין ראויין למה שהקדישן. ולשיטה זו קשה דתיפוק לי' דמועלין בהן מיהת מצד הקדש מזבח שעליהן:

אמנם נראה דאדרבה משם יש להוכיח כשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. דהרי בסיפא דהך מתניתין קתני כיצד הקדיש בור מלא מים. אשפות מלאות זבל. שובך מלא יונים. אילן מלא פירות. שדה מלא עשבים. מועלין בהן ובמה שבתוכן עיי"ש. הרי דבהנך דחשיב בסיפא אתי לפרושי כולהו בבי דרישא כיצד משכחת לה ראוי למזבח ולא לבדה"ב. לבדה"ב ולא למזבח. לא למזבח ולא לבדה"ב. והשתא א"כ אם איתא דראוי למזבח ולא לבדה"ב. היינו מתפיס תמימין לבדה"ב. וכמו שפירשו שם הר"י אבן מיגא"ש והרשב"ם והר"ן ז"ל (הובא בש"מ שם). אמאי לא מפרש לה תנא דמתניתין בסיפא בהך גוונא. וקצת הי' אפשר לכאורה לומר דזהו בכלל מאי דקתני בסיפא שובך מלא יונים. דיונים הרי הם ראוים למזבח ולא לבדה"ב. כשאר תמימין. וכן פירשו באמת הרמ"ה ז"ל בב"ב שם. והראב"ד ז"ל (הובא בש"מ שם). והתוס' והרע"ב ז"ל במתניתין דמעילה שם דשובך מלא יונים דקחשיב בסיפא. היינו פירושא דראוי למזבח ולא לבדה"ב דקתני ברישא עיי"ש. אלא דלא משמע הכי. דא"כ הו"ל לומר בני יונה. כמו דנקט בכל דוכתי היכא דמיירי בראויים להקרבה. כמו במתניתין דפ"ק דחולין (כ"ב ע"א) ובברייתא שם ובכולה סוגיא דהתם. ובפי"ד דזבחים (קי"ב ע"ב) ובמתניתין דפי"ג דמנחות (ק"ז ע"א) ובמתניתן דפ"ג דמעילה (י"א ע"ב וי"ב ע"א) ובמתניתין דפ"ו דשקלים (מ"ה) ובמתניתין דסוף כריתות ועוד בכמה דוכתי. והכא נמי אם איתא דבראויים למזבח מיירי ולפרושי רישא קאתי

הו"ל למינקט בני יונה. אלא ודאי משמע דלא מיירי בסיפא אלא ביונים סתם שעבר זמנם ואינם ראויין שוב למזבח. ודומיא דשובך גופי' נקטינהו. דאינו ראוי לא למזבח ולא לבדה"ב. כמו שפירשו הרשב"ם ז"ל והתוס' שם עיי"ש. ועכצ"ל דרישא דכל הראוי למזבח ולא לבדה"ב. לא מתפרש אלא במאי דקתני סיפא אילן מלא פירות. כדפירש"י שם וז"ל אמר לי רבי דהאי אילן הוא גפן. וראוי למזבח לניסוך היין ואינו ראוי לבדה"ב. לפי שעצי גפן דקין הן ואינם ראויין לשום בנין. ובביכורים לא מיתוקמא. שהרי אינן קרבין לגבי מזבח עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב פירשו התוס' שם. וכן פירש הרע"ב ז"ל שם. ומה שהקשה עליו בתוס' יו"ט שם כבר תירצו האחרונים ז"ל שם עיי"ש. וזה דלא כמו שפירשו הרשב"ם והר"י אבן מיגא"ש והרמ"ה ז"ל בב"ב שם דאילן מלא פירות אינו ראוי לא למזבח ולא לבדה"ב עיי"ש. והשתא לפ"ז הדרא קושיא לדוכתה אמאי לא מפרש נמי בסיפא מאי דקתני ברישא ראוי למזבח ולא לבדה"ב בשהקדיש בהמה טהורה תמימה לבדה"ב דהו"ל ראוי למזבח ולא לבדה"ב. אלא ודאי היינו משום דבזה ליכא שום חידוש. דפשיטא דעכ"פ איכא בהו מעילה מצד קדושת מזבח שעליהן. ולהכי לא נקט אלא אילן מלא פירות דאע"ג דלאחר שסחט הענבים בענין שראויין לנסכים. וכן אחר כתישת הזיתים שראויין למנורה ולמנחות ודאי חיילא עליהן קדושת מזבח. מ"מ השתא מיהת באילן לא חזו למזבח. ולא חיילא עלייהו השתא אלא קדושת בדה"ב בלבד. אפי' לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. וכ"ש אם נימא כמשכ"ל דהך דינא אפי' לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל ליתא אלא בבהמה דוקא. ומשום דקרא בבהמה הוא דכתיב. בין לילפותא דהרמב"ם ז"ל ובין לפי מה שביארנו בדעת שאר ראשונים ז"ל. אבל בשאר דברים הראוים למזבח והקדישן לבדה"ב. אפשר דאפי' לדעת רש"י וסייעתו ז"ל עכ"פ מדאורייתא לא חיילא עלייהו קדושת מזבח. ומאי דאין יוצאין מידי מזבח גם לדידהו אינו אלא מדרבנן. וא"כ באילן מלא פירות שפיר איצטריך לאשמעינן דמועלין בו. וא"כ אדרבה מההיא דהתם איכא סייעתא קצת. לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל. ואע"ג דיש לדחות ראי' זו. מ"מ עכ"פ ודאי ליכא שום קושיא לשיטה זו מהתם. וממילא מבואר דגם מספרא שם ליכא שום סתירה לשיטתם כמבואר:

וראיתי להר"י אבן מיגע"ש ז"ל (בחי' לבב"ב שם. והובא ג"כ בש"מ שם) שכתב וז"ל הא דלא קתני בבא רביעאה. כל הראוי למזבח ולבדה"ב. משום דליכא מידי דראוי למזבח ולבדה"ב. דכיון דראוי למזבח חיילא עלי' קדושת הגוף ואינו ראוי לבדה"ד כלל. דהא למזבח עומד עכ"ל עיי"ש. ומשמע דרצה לומר דכל הראוי למזבח אפי' לא הקדישו אלא לבדה"ב חיילא עלי' מיד קדושת מזבח ושוב לא חזי לבדה"ב כלל. וכיו"ב ראיתי

להרמ"ה ז"ל (שם ביד רמה) שכתב וז"ל כל הראוי למזבח וכו' איזהו ראוי למזבח ולא לבדה"ב. כגון שובך מלא יונים. דכיון דחזו הני יונים למזבח לקני זבים וקני זבות וקני יולדות קדשי להו קדושת הגוף למזבח. ותו לא חזו לבדה"ב עכ"ל עיי"ש. ומבואר להדיא מדבריהם ז"ל דס"ל בזה כשיטת רש"י וסייעתו ז"ל דכל הראוי למזבח להקרבה והקדישו לבדה"ב חיילא עלי' מיד מדאורייתא קדושת הגוף למזבח. וגם לאו דוקא בהמה אלא ה"ה לעוף. וזה דלא כמו שמתבאר מדברי הרשב"ם ז"ל שם שכתב וז"ל כל הראוי למזבח ולא לבדה"ב. כגון שור כשב ועז תמימין. דהמתפיס תמימין לבדה"ב עובר בעשה. וכן תורים ובני יונה סולת ולבונה ויין ושמן. כל הנך גופן ראוי למזבח ואינן ראויין לכובשן בבנין עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דאינו עובר בעשה אלא על בהמה בלבד. והיינו משום דקרא דנדבה תעשה אותו. לא כתיב אלא בבהמה. וא"כ לפי דבריו ז"ל ע"כ גם לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל אין לנו לומר דמיד חיילא עלייהו קדושת הגוף למזבח אלא דוקא בבהמה בלבד. דהרי לפי מה שביארנו מהך קרא הוא דנפק"ל. ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל דהך מילתא נפקא לן מקרא דואם בהמה אשר יקריבו ממנה וגו'. מ"מ הרי גם הך קרא בבהמה הוא דכתיב ואכמ"ל בזה. וע"פ דברי הר"י מיגא"ש והרמ"ה ז"ל. נראה דאפי' לפי' הרשב"ם ז"ל דכל הראוי למזבח ולא לבדה"ב היינו תמימין. מ"מ אין מקום קושיא לשיטת רש"י וסייעתו ז"ל מהתם. משום דכיון דהקדישן לבדה"ב. ועכ"פ חיילא עלייהו גם הקדש בדה"ב. ולא אפשר להקריבן למזבח עד שיפדם ויוציאם מקדושת בדה"ב. א"כ השתא מיהת לא חזו נמי למזבח. והילכך שפיר איצטריך לאשמעינן דמועלין בהן. אע"ג דודאי איכא עלייהו גם קדושת מזבח:

ועכ"פ כבר נתבאר דלפי שיטת רש"י וסייעתו ז"ל נראה מוכרח לומר דההיא דהמתפיס תמימין לבדה"ב עובר בלאו הבא מכלל עשה. לא כ"ע מודו בה. אלא רבי יהודה לחוד הוא דס"ל הכי. ולדידי' עובר נמי בלאו. אבל לרבנן דפליגי עלי' אפי' עשה אין בה. והכי משמע מסוגיא דסוף פ"ב דפסחים ומסוגיא דפ"ק דתמורה שם. וכן בירושלמי (פ"ה דנזיר). דמייתי הך ברייתא ומסיים בה דברי רבי יהודה. ולא מסיק בה דברי חכמים דפליגי עלי'. כמבואר בתוספתא ובספרא שהבאתי לעיל. ועכצ"ל דסמיך בהכי על מאי דקמסיים דברי רבי יהודה. דמשמע דחכמים פליגי עלי'. ור"י לגרמי' הוא דקאמר הכי. והשתא הא תינח אם נימא דכולה מילתא רבי יהודא הוא דקאמר לה. ורבנן בכולה פליגי עלי'. וס"ל דלית בה לא לאו ולא עשה. ומשום דהא בהא תליא. דאם אין בה לאו גם עשה לית בה כמו שנתבאר. אבל אם איתא דלא פליגי עלי' אלא בלאו. אבל עשה לכ"ע אית בה קשה היכי מסיים בה דברי ר"י. הא דברי חכמים נמי אית בה. דהרי עכ"פ עשה

אית בה גם לחכמים. והו"ל לסיים בהדיא דברי חכמים דאמרי דאין בו אלא עשה בלבד. אלא ודאי לחכמים אפי' עשה אין בה. ומעתה נראה דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. ומהאי טעמא לא מנה לאו הבא מכלל עשה זה כשיטתו במנין הלאוין:

ועדיין צריך ביאור מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין לאו הבא מכלל עשה דואכלו את הבשר בלילה הזה דדרשינן מיני' (סוף פ"ב דפסחים) בלילה אין ביום לא. לומר דאם אכל מן הפסח כזית צלי מבעוד יום עובר בלאו הבא מכ"ע עיי"ש. ומנאוהו הרמב"ן ז"ל במנין העשין הנוספין לדעתו (מצוה י"ב) והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' מ') עיי"ש. ומיהו לזה הי' אפשר לומר בפשיטות עפמש"כ הר"ב ד"א (בקונטרס הלאוין) בטעמו של הרמב"ן ז"ל דאע"פ שהוא אינו מונה שאר לאוין הבמכ"ע. מ"מ את זה מנה משום דס"ל דכעשה גמורה היא. דהמצוה לאכלו בלילה לא ביום. וביאר שם דהיינו טעמו של הרמב"ם ז"ל שלא מנאה משום דהו"ל בכלל עשה דאכילת הפסח. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין נ"ו) וז"ל שצונו לאכול כבש הפסח בליל ט"ו מניסן בתנאיו הנזכרים. והוא שיהי' צלי ושיאכל בבית אחד ושיאכל עם מצות ומרורים. והוא אמרו ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו וכו' עכ"ל. וא"כ הכל הוא מתנאי המצוה שיאכלנו בלילה לא ביום ולאכלו צלי ובבית אחד. וכמו שלא נמנה בפ"ע בבית אחד ואכל. הכי נמי אינו נמנה בלילה ולא ביום. וא"כ לכאורה אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. דהכא אע"פ שאמרו דהו"ל לאו הבמכ"ע מ"מ הו"ל כמצוה בקום ועשה. ובכלל עיקר עשה דאכילת הפסח היא. שכבר מנאה במנין העשין. ולכן לא מנאה כאן. אבל יותר נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דקשה לכאורה טובא היכי משמע מקרא דואכלו את הבשר בלילה הזה לאו הבמכ"ע לאוכל מבעוד יום. הרי קרא בעיקר מצות עשה דאכילת הפסח מיירי. ולגופי' איצטריך. וליכא למידק מיני' אלא דבלילה הוא דאיכא מצוה. אבל אם אכל בעוד יום לא יצא ידי חובתו. אבל לומר שעובר על אכילתו מבעוד יום בלאו הבמכ"ע ליכא למשמע מיני' מידי. דדילמא בלילה מצוה. ביום רשות. כמו גבי מילה דדרשינן. (בפרק ר"א דמילה קל"ב ע"א) ביום השמיני ביום ולא בלילה. שמיני למעוטי שביעי. בן שמנת ימים למעוטי תשיעי עיי"ש. ופשיטא דהמל בלילה או בשביעי ובתשיעי אינו עובר בלאו הבמכ"ע. אלא דלא עשה מצוה וביטל עשה דביום השמיני ימול. ולא מישתמיט בשום דוכתא לומר שיהא בו לאו הבמכ"ע. ודברי המל"מ (בפ"י מהלכות מלכים ה"ז) תמוהים בזה. אלא שיש קצת לצדד בכוונתו ואכמ"ל בזה. ובשבת דכתיב ביום השביעי תשבות נימא דהשובת בששת הימים עובר בלאו הבמכ"ע. וכן במצה דכתיב בערב תאכלו מצות. אטו נימא דהאוכל בעוד

יום עובר בלאו הבא מכלל עשה. והדבר ידוע דמצה בע"פ אינה אסורה אלא מדרבנן. והיינו משום דקרא איצטריך לגופי' לחובת אכילה בלילה. וליכא למשמע מיני' אלא דבערב מצוה ובעוד יום ליכא מצוה אלא רשות. איברא דהבה"ג (בריש פ"ב דהלכות פסחים) והובא גם בהלכות פסח להר"י אבן גיאת ז"ל. וכ"כ בספר הפרדס לרש"י ז"ל (סי' קכ"ט) וברוקח (סי' ר"פ) דאסור לאכול מצה בע"פ מדכתיב בערב תאכלו מצות עיי"ש. אבל הדבר פשוט דלא כתבו כן אלא דרך אסמכתא בעלמא. והכי משמע מדברי הבה"ג גופי' שם עיי"ש. וכבר כתב כן הר"ב פר"ח (בהלכות פסח סי' תע"א) על דברי הרוקח. אלא דמש"כ שם דהרוקח מדנפשי' אסמכי' אקרא. לא ראה דכבר כתבו כן קמאי דקמאי. וגם ראיתי להפר"ח שם שכבר הרגיש במאי דדרשינן לאו הבמכ"ע מדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה אע"ג דהך קרא נמי במ"ע דאכילה כתיב. וכתב שם דהיינו משום דהתם אייתר קרא להכי עיי"ש בדבריו. אבל ראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' ת"ח) שכתב וז"ל ואין אוכלין אותו אלא בלילה דכתיב בלילה הזה בלילה ולא ביום. ואע"ג דר"ע אמר הכי ור"א בן עזרי' פליג עלי'. ומיבעיא לי' בלילה לגז"ש. מודה ראב"ע שאינו נאכל ביום. ותרתי משמע לי' מקרא עכ"ל עיי"ש. וכן כתבו בתוס' רבינו יהודה ובתוס' הרא"ש ז"ל (בפ"ק דברכות ט' ע"א) עיי"ש. הרי להדיא דלא משום דאייתר קרא נפק"ל הכי. והקושיא במקומה עומדת. דהרי ודאי מדיוקא דקרא דגבי מצוה ליכא למשמע לאו הבמכ"ע. כדכתיבנא וכדמוכח בדוכתי טובא. וכמש"כ כבר לעיל בכמה דוכתי ואין להאריך בזה:

ולכן הי' נראה לומר דמהאי טעמא ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דבאמת אפי' לאו הבמכ"ע ליכא הכא. ומסוגיא דסופ"ב דפסחים שם אין הכרע. דהתם פרכינן אברייתא דתניא אכל צלי מבעוד יום חייב וכזית נא משחשיכה חייב. קתני צלי דומיא דנא מה נא בלאו אף צלי בלאו. בשלמא נא כתיב אל תאכלו ממנו נא. אלא צלי מנ"ל. דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה. בלילה אין ביום לא. האי לאו הבמכ"ע הוא וכל לאו הבמכ"ע עשה. ומשני אמר ר"ח הא מני ר"י היא דתניא וכו' עיי"ש. ולכאורה תמוה מאי דאיצטריך למיפרך מדקתני צלי דומיא דנא. תיפוק לי' דבהדיא קתני בהך ברייתא אכל צלי מבעוד יום חייב. ולכאורה ע"כ חייב מלקות קאמר. והא אין מלקות בלא אזהרת לאו. וסתם חייב חיובא דאורייתא משמע. ואף דאשכחן (בפי"א דפרה מ"ג) דתנן חייב מיתה אף דאינו אלא מדרבנן. וכמש"כ שם הר"ש ז"ל ובריש פ"ק דמעשרות ובתוס' (פרק בתרא דבכורות נ"ד ע"א) בד"ה ושני מינין וכו'. ובפי' הרא"ש במשנה דפרה שם. אין זה ענין לכאן עיי"ש היטב ואין להאריך. אבל נראה דאי לא דומיא דנא הי' מקום לפרש דחייב דקתני אינו

אלא לומר דלא יצא ידי חובתו באכילתו זו אע"פ שאכלו צלי כדינו. ועדיין חייב לאכלו בלילה. ועל זה פריך דזה ליתא. דהא חייב דומיא דנא קתני מה נא בלאו וחייב מלקות קאמר. אף צלי בלאו ולמלקות. ומנ"ל הא אי מדכתיב בלילה. בלילה אין ביום לא. האי לאו הבא מכלל עשה וכל לאו הבא מכ"ע עשה הוא. כלומר דלכל היותר ליכא למשמע מהך דיוקא דקרא אלא לאו הבא מכלל עשה. והרי אפי' לפ"ז אכתי מלקות לית בה דלאו הבמכ"ע אין דינו לענין מלקות אלא כעשה. אבל ודאי לקושטא דמילתא אפי' לאו הבמכ"ע ליכא למשמע מהך קרא כמו שנתבאר וכיו"ב ממש כתב הריטב"א ז"ל (ביבמות פרק הבע"י נ"ד ע"ב) במאי דאמרינן התם רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה מנין. ופרכינן הא סברא הוא מדאמר רחמנא לאחר מיתת בעלה שריא מכלל דבחיי בעלה אסורה. ומשני ודילמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות. אי נמי לאחר מיתת בעלה אין בחיי בעלה לא ולאו הבמכ"ע עשה עיי"ש. וגם שם קשה לכאורה ללישנא בתרא היכי מדייק מהך קרא לאו הבמכ"ע. כיון דקרא במצוה כתיב. ובודאי ליכא למידק מיני' אלא דבחיי בעלה רשות. וכדקאמר בלישנא קמא. וכבר הרגיש בזה שם הריטב"א ז"ל. וכתב לתרץ דודאי לקושטא דמילתא ליכא למידק מהך קרא איסורא מחיים כדקאמרינן בלישנא קמא. אלא דלרבותא קאמר דאפי' תימא דכיון דבקרא איכא היתירא ואיכא מצוה נידוק מיני' לאיסורא. ונימא דמחיים אסורה. אכתי ליכא אלא לאו הבא מכלל עשה עיי"ש בדבריו שמגומגם קצת. ויש שם ט"ס. וכוונתו דודאי מקרא דכתיב גבי מצוה ליכא למשמע מני' לאו הבמכ"ע. אלא דהתם בקרא דיבום. כיון שכולל היתר ומצוה. דהא אשת אח בעלמא הו"ל ערוה. אלא דבמקום יבום התירה הכתוב. וגם רמיא מצוה על היבם ליבמה. הי' קצת מקום להעלות על הדעת לומר דנידוק מן ההיתר לומר דלאחר מיתה הותרה אבל בחיים אסורה. ולזה לרבותא בעלמא קאמר דאפי' אם הוה מצינן למידק הכי. אכתי לא הוה שמעינן מיני' אלא לאו הבא מכלל עשה. אבל לא חיוב כרת. והשתא א"כ הכא נמי נימא הכי דהך קרא כולל נמי היתירא ומצוה שמותרת אכילתו אחר זריקת הדם ומצוה יש באכילתו. והי' מקום קצת לומר דמהיתירא נידוק איסורא דבלילה מותר הא ביום אסור. ועל זה קפריך דאפי' לכשתרצה לומר כן. אכתי אין כאן אלא לאו הבמכ"ע. אבל לקושטא דמילתא ודאי אפי' לאו הבא מכלל עשה ליכא הכא. ומההיא דתנן (סו"פ איזהו מקומן) אינו נאכל אלא בלילה אין הכרע לומר דאיכא איסורא מבעוד יום. משום דאיכא למימר דאין מצות אכילתו לצאת ידי חובתו אלא בלילה קאמר. וכיוצא בזה פי' הר"ש משאנץ בפירושו לספרא (צו פ"ט) הא דתנן התם אינו נאכל אלא למנויו עיי"ש. וכן משמע מדקתני בברייתא בפרק בתרא דפסחים (ק"כ ע"ב) יכול יהא

נאכל כקדשים ביום ת"ל בלילה. בלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום עיי"ש ומדקתני יכול יהא נאכל כקדשים ביום. משמע דלא אתא אלא למעוטי שאין מצות אכילתו ביום כקדשים. אבל איסורא ודאי ליכא. ויש להביא ראי' לזה מדקתני בברייתא בפסחים (פרק אלו דברים ע' ע"א) והכי נמי קאמר לקמן (בפרק האשה פ"ט ע"א) דפסח נאכל ליום ולילה עיי"ש. ולפמש"כ ניחא שפיר דעכ"פ לא מיתסר לאכלו ביום שחיטתו ובלילה. אלא דמצוה ליכא באכילתו אלא בלילה. ואין בו אלא משום ביטול מצוה. אם לא ישאיר ממנו כדי שיעור אכילה לכל המוניין עליו. אבל כשבא במועט באופן שיש לחוש שיבוא לידי נותר. משום שלא יוכלו לאכלו כולו בלילה. אפשר דחיובא נמי איכא לאכול ממנו גם ביום כדי שלא יבוא לידי נותר בלילה. והא דאמרינן התם דלר"י דאמר דכל דכתיב בריש הפרשה לאמר לימד על כל הפרשה שהיא בל"ת. הכא נמי איכא ל"ת באכילתו מבעוד יום מדכתיב בי' לאמר. אע"ג דכתבו התוס' שם דנראה לר"י דלא אמר ר"י הכי אלא דוקא בהנך דברים דאית בהו לאו הבא מכלל עשה עיי"ש. וכן דעת הר"ש והראב"ד ז"ל בפי' לספרא (פ' אמור) וא"כ לכאורה מוכרח מזה דאיכא לאו הבא מכלל עשה ביום. מ"מ אין מזה הכרע. משום דמלבד דאפשר לומר דלא בא אלא לאפוקי דוקא הנך דברים דאית בהו עשה גמורה בקום ועשה. אבל בכגון זה דאימעיט מיהת ביום לענין דלא קעביד מצוה באכילתו. וממילא איסורא נמי איכא משום ביטול מצוה אם ע"י אכילתו בעוד יום לא יספיק כדי שיעור אכילה בלילה לכל הנמנין עליו כמשכ"ל. שפיר י"ל דלר"י איתרבי מדכתיב לאמר ללאו על אכילתו ביום. בלא"ה אפשר לומר דאע"ג דלדידן ליכא למשמע מהך קרא לאו הבא מכלל עשה. משום דאיכא למימר דכיון דקרא גבי מצוה כתיב לא אתי למעוטי ביום אלא ממצוה. לומר דביום לא עביד מצוה באכילתו אבל איסורא ליכא. מ"מ לרבי יהודה כיון דכל היכא דכתיב בריש הפרשה לאמר ס"ל שבא ללמד על כל הפרשה שהיא בל"ת בכל הנך דברים שיש בהן לאו הבמכ"ע. הא גופא הו"ל גילוי מילתא דהך קרא דבלילה הזה אתי לדיוקא ללאו הבא מכלל עשה שיהא אסור לאכלו בעוד יום. וכדרך שביארנו לעיל לענין מתפיס תמימין לבדה"ב. והילכך שפיר מוקי ברייתא דקתני אכל צלי מבעוד יום חייב כר"י. אבל לדידן דלא משמע לן לרבות ל"ת מדכתיב לאמר אין ה"נ דאפי' לאו הבמכ"ע נמי לית בה. ובלא"ה מדברי הר"ח ז"ל בפירושו לפסחים שם מתבאר דלא ס"ל כדעת התוס' וסייעתם בזה עיי"ש:

אמנם יש לדון בזה מדאמרינן (בפרק כיצד צולין פ"ד ע"א) ת"ר ועצם לא תשברו בו בכשר ולא בפסול. רבי אומר בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו. כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם. ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם. ואמרינן עלה

מאי בינייהו. אביי אמר שבירת עצם מבעוד יום איכא בינייהו. למ"ד כשר הא כשר הוא. למ"ד ראוי לאכילה השתא לאו בר אכילה הוא עיי"ש. ומבואר לכאורה מזה דאיכא איסורא דאורייתא באכילת בשר הפסח מבעוד יום. וע"כ היינו משום לאו הבא מכלל עשה דואכלו את הבשר בלילה הזה. מיהו נראה דלא מן השם הוא זה. אלא דמאחר דרבי יליף לה מהיקישא דקרא דכתיב בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו. כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם. והרי הך קרא דבבית אחד יאכל בעיקר מצות אכילה מיירי. וא"כ ממילא מבואר דגם מאי דדרשינן מיני' כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם וכו'. היינו לומר כל הראוי לאכילת מצוה. דהיינו שראוי לקיים בו מצות עשה דאכילת הפסח. כלומר בלילה. יש בו משום שבירת עצם ושאין ראוי לאכילה. כלומר באכילה שאינה ראויה לצאת בה ידי חובתו. דהיינו מבעוד יום. אין בו משום שבירת עצם. אע"ג דאין באכילה שמבעוד יום שום איסור כלל. ובהכי ניחא שפיר מאי דאמרינן התם לקמן. ר"פ אמר באבר שיצא מקצתו קמיפלגי מ"ד כשר הא כשר הוא. מ"ד ראוי לאכילה האי לאו בר אכילה הוא. כדתניא רבי ישמעאל בנו של ריב"ב אומר אבר שיצא מקצתו ושברו אין בו משום שבירת עצם עיי"ש. וכתבו בתוס' שם וז"ל אבר שיצא מקצתו איכא בינייהו. מ"ד כשר הא כשר. תימא אמאי חשיב לי' כשר טפי מבר אכילה. הא מה שאינו ראוי לאכילה לאו כשר הוא עכ"ל עיי"ש:

ונראה ע"פ מאי דבעיקר הך ברייתא שהיא בתוספתא (סוף פ"ו דפסחים) קתני רבי ישמעאל בנו של ריב"ב אומר אפי' לא נפסל בו אלא אבר אחד בלבד אין חייבין עליו משום שבירת העצם עיי"ש. הרי מבואר דאפי' בכל הפסח כולו ס"ל לר"י בנו של ריב"ב דאין בו משום שבירת עצם כל שנפסל בו אבר אחד. ואמאי נקט כאן ר"פ אליבי' אבר אחד שיצא מקצתו שאין בו משום שבירת עצם. ותיפוק לי' דאפי' בכל הפסח כולו שוב אין בו משום שבירת עצם בפסול דאבר אחד. ומיהו לזה אפשר לומר דביצא מקצת אבר לא מהני לאפוקי מאיסור שבירת עצם. אלא אותו אבר בלבד. ודוקא כשנפסל אבר שלם הוא דפקע איסור שבירת עצם מכל הפסח כולו. ואפשר דבבא זו חסירה בתוספתא שלפנינו. ועכ"פ שמעינן מזה דביצא אבר אחד שלם שוב כל הפסח כולו אין חייבין עליו משום שבירת עצם. ומינה דבאבר שיצא מקצתו נמי לר"י בנו של ריב"ב אין בו באותו אבר משום שבירת עצם כלל בכולו. אפי' במקום שנשאר בפנים ולא יצא. ולכאורה צ"ע טעמא מאי משום פסול שבאבר אחד פקע איסור שבירת עצם בכל הפסח אע"פ שהוא כשר. וגם באבר שיצא מקצתו כיון דלא מיפסל אלא מקצתו שיצא אמאי לא מיחייב על

מקצתו שנשאר בכשרותו. ובאמת דבפירש"י שם מבואר דס"ל דעל מקצתו שלא יצא אפי' לר"י בנו של ריב"ב מיחייב משום שבירת עצם עיי"ש. אבל זהו איפוך המבואר בתוספתא. איברא דבתוספתא שנדפסה מכת"י איתא גירסא אחריתא בדברי ר"י בנו של ריב"ב. אבל ע"כ ט"ס הוא שם. והעיקר כגירסא שלפנינו. כמתבאר מסוגיא דפסחים שם ומדברי רש"י גופי' שם (בד"ה האי לאו בר אכילה) עיי"ש היטב ואין להאריך. ולכן נראה דס"ל לר"י בנו של ריב"ב דכל שנפסל אבר אחד מן הפסח שוב ליכא מצות אכילה בכל הפסח. דמדכתיב ואכלו את הבשר. כולו משמע. וכל שאין כולו ראוי לאכילה לא קרינן בי' ואכלו את הבשר. ולא מיחייב באכילתו כלל אפי' בכשר שבו. ומיהו אי לא מיפסל אלא מקצת אבר ס"ל דשפיר קרינן בכולו ואכלו את הבשר. אבל באותו אבר עצמו מיהת כיון דמקצתו נפסל ס"ל דלא עדיף מכולו בחסרון אבר דלית בי' מצות אכילה. ומשום הכי ס"ל דאין בו משום שבירת עצם משום היקישא דרבי דכל שיש בו מצות אכילה יש בו משום שבירת עצם. וכל שאין בו מצות אכילה כגון זה. אינו באזהרת שבירת עצם אע"פ שהוא כשר ומותר באכילה. וא"כ אין מקום לתמיהת התוס'. והשתא א"כ גם לאביי שפיר קאמר רבי על שבירת עצם מבעוד יום כל הראוי לאכילה וכו'. דהיינו הראוי לקיים בו מצות אכילה כמו שביארנו. והכי נמי משמע מלישנא דברייתא דמייתי התם לסייעתא לאביי. דקתני בשעת אכילה יש בו משום שבירת עצם שלא בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם עיי"ש. משמע דלא תלי טעמא אלא משום דמבעוד יום לאו זמן חובת אכילתו היא. דאל"כ הו"ל לומר בשעת היתר אכילה יש בו משום שבירת עצם. בשעת איסור אכילה. או שלא בשעת היתר אכילה אין בו משום שבירת עצם. דבזה ודאי פשוט ומבורר יותר טעמא דמילתא. אלא ודאי כדכתיבנא. והכי נמי משמע מלישנא דברייתא (בסוגיא דפ"ב דפסחים שם) דקתני יכול אכל כזית נא מבעוד יום יהא חייב. ודון הוא ומה בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא. בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו דין שישנו בבל תאכל נא. או לא בשעה שאינו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שישנו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא וכו' עיי"ש. ואם איתא דמבעוד יום איכא לאו הבמכ"ע באכילת צלי. הו"ל לאלומי ק"ו טפי ונימא בשעה שהוא בבל תאכל צלי אינו דין שישנו בבל תאכל נא. הן אמת דרש"י פירש שם בשעה שאינו בקום אכול צלי שאין לו היתר אכילת צלי עיי"ש. אבל ודאי לישנא דברייתא לא משמע הכי כלל. והעיקר חסר. דבכולה ברייתא לא קתני אלא שאינו בקום אכול צלי. דהיינו שאין בו חובת אכילה. ולא רמיא עלי' חיובא בקום ועשה ואכול. אבל איסורא מאן דכר שמי'. אבל לפמש"כ הדברים מדוקדקים היטב. והכי נמי משמע מדברי הירושלמי (פ"ז

דפסחים ה"ב) עיי"ש ואין להאריך. והכי נמי משמע מדקתני בתוספתא (פ"ו דפסחים) אכל ממנו כזית צלי עד בלא חשיכה לא פטר עצמו מבני חבורה וכו' עיי"ש. משמע דאיסורא לא עבד בהכי. אלא שלא פטר עצמו בכך מלאכול בשעת אכילה עם בני החבורה. משום דאכתי לא מטא זמן אכילה. ועדיין רמיא עלי' חובת אכילה כדמעיקרא. אע"פ שבהיתר אכל מה שאכל:

איברא דלכאורה מוכח איפכא מההיא ברייתא גופא שהבאתי לעיל (מפ"ב דפסחים שם) דקתני ואל תתמה שהרי הותר מכללו אצל צלי. ופירש"י וז"ל ואל תתמה שהרי הותר מכללו אצל צלי. דהא אפי' צלי הי' אסור לאכול ביום כדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ולא ביום. וכשחשכה הותר מכלל איסור עשה דצלי ונימא נמי נהי דלא הותר לכתחלה אצל נא מיהו לא ליחייב עליו אם אכלו עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר לכאורה דמבעוד יום הי' אסור בלאו הבמכ"ע. ולא הותר אלא בלילה דלהכי בעי למימר דליפטר גם נא בלילה כי היכי דהותר מכללו בלילה אצל צלי. ולא ליחייב אלא בעוד יום. מיהו נראה דאע"ג דודאי הכי משמע לפום פירש"י ז"ל. אבל עיקר פירש"י צ"ע אצלי איזה היתר מכלל שייך כאן. כיון. דצלי בלילה מעולם לא הי' בכלל איסור. וזה הוא עיקר מצותו. ואין מצות אכילת הפסח מתקיימת בענין אחר. ואיסורא דצלי ביום לא שמעינן אלא מכלל היתר דבלילה מדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי וגו'. ולא ביום. וא"כ היתירא דלילה כתיב מפורש בקרא ומצותו בכך. ואיסורא דביום לא נפיק אלא מכללא דהיתירא. והרי כבר פירש"י (בפ"ו דנזיר מ"ד ע"א) בד"ה לאסור יין וכו'. דהותר מכללו לא מיקרי אלא היכא דהוה בכלל האיסור והדר שריי' רחמנא מקרא אחרינא. ולא היכא דמעולם לא הי' בכלל האיסור עיי"ש. וכן כתב רש"י ז"ל (בריש פ"ב דזבחים ט"ז ע"ב) ד"ה שם טומאה עיי"ש. וכ"כ התוס' בחולין (בפרק כל הבשר קט"ו ע"ב) בד"ה כלאי הכרם וכו'. והריטב"א ז"ל שם ביותר ביאור עיי"ש. וכ"ש כאן דלא כתיב שום איסור בקרא אלא נפיק ממשמעותא דהיתר. וגם עיקר הדבר תמוה. מאי ענין צלי לנא. דשאני צלי דמצותו בכך. ובענין אחר לא נפיק ידי חובתו. משא"כ נא. והיכי ניקום ונגמר פטור נא מהיתר צלי. ולכן לולא פירש"י ז"ל הי' נראה לענ"ד לומר דהכי קאמר. ואל תתמה שהרי הותר נא מכללו אצל צלי. דהא אי אפשר לצלי בלא שיהא מתחילתו נא. והיה מקום לומר שכבר חייל עלי' שם נא. ואיסור שבו להיכן אזיל. ואפי' הכי שריי' רחמנא בלילה. הילכך אית לן למימר דבלילה אינו נוהג איסור נא כלל. אלא ביום שאינו בקום אכול צלי. דאז שפיר איכא למימר דאע"ג דבצלי מצד עלמו ליכא איסורא מדאורייתא מ"מ אסור משום דכל צלי תתילתו נא וכבר נאסר. ובגמר צלייתו שוב אינו חוזר להכשרו.

משא"כ בלילה דכיון שישנו בקום אכול צלי אית לן למימר דליכא איסורא בנא אע"ג דלא נפיק ידי תובתו אלא בצלי. ועל זה מסיק דמדכתיב אל תאכלו נא כ"א צלי אש שאין ת"ל כ"א צלי אש. לומר לך בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא. בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא. והשתא ממילא צלי ביום שרי דלא אשכחן בי' איסורא בקרא. וגם מצד נא לא מיתסר שהרי אין איסור נא נוהג מבעוד יום. וצלי בלילה מצותו בכך. ובהכי מדוקדק שפיר לישנא דברייתא. וא"כ אין שום ראי' מהתם דאיכא איסור דאורייתא לדידן באכילת הפסח מבעוד יום. אלא דלרבי יהודה אית בה לאו. ואנן לא קיי"ל כוותי'. ויפה עשה רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו הבמכ"ע זה במנין הלאוין. דלדידן ליתא וכמו שנתבאר:

והנה בפרק בתרא דמכות (י"ח ע"ב) אמרינן אמר רב גידל א"ר כהן שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה לוקה. מאי טעמא דאמר קרא ואכלו אותם אשר כופר בהם לאחר כפרה אין לפני כפרה לא ולאו הבא מכלל עשה לאו הוא. ופרכינן עלה מדתניא וכל בהמה מפרסת פרסה וגו' אותה תאכלו. אותה תאכלו ולא בהמה אחרת תאכלו. ואי כדקאמרת את זה לא תאכלו למה לי. אלא אי איתמר הכי איתמר א"ר גידל א"ר זר שאכל לפני זריקה מחטאת ואשם פטור. מ"ט דא"ק ואכלו אותם אשר כופר בהם כל היכא דקרינן בי' ואכלו אותם אשר כופר בהם קרינן בי' וזר לא יאכל כי קדש הם. וכל היכא דלא קרינן בי' ואכלו אותם וגו' לא קרינן בי' וזר לא יאכל עיי"ש. ולכאורה עיקר מילתא דלישנא קמא קאי גם למסקנא דכהן שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה עובר בלאו הבא מכלל עשה דואכלו אותם אשר כופר בהם לאחר כפרה אין לפני כפרה לא ולאו הבא מכלל עשה עשה. דהא לא איתותב מברייתא אלא במאי דהוה ס"ל דלוקה משום דלאו הבמכ"ע לאו הוא. אבל במאי דס"ל שיש בזה לאו הבמכ"ע ליכא עלי' פירכא כלל. וא"כ הדבר קשה לכאורה לרבינו הגאון ז"ל דהו"ל למנותו במנין הלאוין. ואמנם כן קשה ג"כ על הרשב"ץ ז"ל בזה"ר דלפום שיטתו כל הלאוין הבאין מכלל עשין נמנין במנין העשין. ואמאי לא מנה גם את זה. וכן יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל מאי שנא לאו הבמכ"ע זה מלאו הבא מכ"ע דואכלו את הבשר בלילה הזה שמנה. וכבר ראיתי להר"י בכ"ר דוד ז"ל (בד"א. בקונטרסו שם) שתמה כן על הרשב"ץ ז"ל והניח בצ"ע. ואני תמה עליו דטפי הו"ל לתמוה כן על הרמב"ן ז"ל. דהרי ודאי הך לאו הבמכ"ע דואכלו אותם אשר כופר בהם. הו"ל ממש כלאו הבמכ"ע דואכלו את הבשר בלילה הזה. ואין בין זה לזה ולא כלום. מיהו נראה דהרמב"ן ז"ל לטעמי' אזיל (בסוף שורש ראשון ובשורש ששי ובעשין ז') ובשאר דוכתי דכל לאו הבמכ"ע שיש עמו לאו גמור אינו בא במנין עיי"ש. וא"כ כאן

דבאוכל קדשים לפני זריקת דמים אפי' קדשים קלים לדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל יש בו לאו מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו'. וכבר נמנה (בסה"מ לאוין קמ"ז) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפי"א מהלכות מעה"ק ה"ד) עיי"ש. לכן לא מנה לאו הבמכ"ע זה דואכלו אותם אשר כופר בהם. משא"כ לאו הבמכ"ע דאוכל מן הפסח מבעוד יום דאין שם אלא לאו הבמכ"ע בלבד. אבל אין זה מספיק שהרי באמת הסכמת הרמב"ן ז"ל שלא למנות כלל שום לאו הבמכ"ע. שהרי לא מנה רובן. ומה שמנה אוכל פסח מבעוד יום וכיו"ב כבר ביאר הר"י בכר"ד (בקונטרסו שם) דהיינו משום דס"ל דהו"ל כעשה בקום ועשה וכמשכ"ל. והרי בכל עשה בקו"ע כבר הסכים הרמב"ן ז"ל עם הרמב"ם ז"ל (בשורש ששי) דאם יש עמה ל"ת יש למנות העשה בפ"ע והלאו בפ"ע. וא"כ כאן דהו"ל ממש כעשה דאכילת הפסח מבעו"י הו"ל למנותה. אע"פ שכבר מנה הלאו:

ולכן נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה בסוגיא דמכות שם אמאי הדר בי' לגמרי ממאי דקאמר בלישנא קמא. דלא אמר ר"ג א"ר בכהן אלא בזר ולא אמר לוקה אלא פטור. והרי כיון דסוף סוף הוצרך לשנות מחיוב לפטור הו"ל להניח מימרא דר"ג א"ר כמו שהיא בכהן. אלא דלא לוקה אמר אלא פטור. משום דלאו הבמכ"ע עשה. ותו לא תקשה מידי מברייתא דאתותב מינה. אדרבה מסייע לי'. וליכא למימר דהיינו משום דלא מצי למימר פטור. משום דנהי דלית בה מלקות משום לאו הבמכ"ע דואכלו אותם אשר כופר בהם. מ"מ הרי אית בה מלקות משום לאו דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל וכמשכ"ל. ומאי דקאמר רב בל"ק דלוקה מקרא דואכלו אותם אשר כופר בהם. ע"כ לפ"ז היינו לומר דמהך קרא נמי לוקה. אבל ודאי ליכא למימר דפטור. דזה אינו דהרי זר נמי לוקה מלאו דלא תוכל לאכול בשעריך כשאכל לפני זריקה אפי' בקדשים קלים. וע"כ הא דקאמר ר"ג א"ר בלישנא בתרא דפטור. היינו רק משום לאו דזרות לחוד. אבל מ"מ חייב משום לאו דלא תוכל לאכול בשעריך. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם ז"ל שם (בפי"א מהלכות מעה"ק ה"ח) עיי"ש. וא"כ הדק"ל דגם בכהן הוה. מצי שפיר רב למימר דפטור משום לאו הבמכ"ע דואכלו אותם אשר כופר בהם. אע"ג דודאי חייב מיהת משום לאו דלא תוכל לאכול בשעריך. וא"כ אמאי לא שביק מימרא דרב כדמעיקרא בכהן. אלא דלא אמר לוקה אלא פטור. וכ"ש דקשה לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דלית בה שום לאו כלל. כמו שביארנו לדעתו ז"ל לעיל (לאוין ריז) עיי"ש:

ולכן נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה טובא לכאורה דהרי הך קרא דואכלו אותם אשר כופר בהם בעיקר מ"ע דאכילת קדשים מיירי. כדפירש"י (בפרק תמיד נשחט נ"ט ע"א) בד"ה בשאר יה"ש עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין פ"ט. ובריש פ"י מהלכות

מעה"ק) ובסמ"ג (עשין קפ"ד) ובשאר ראשונים. וכן הוא מבואר ביבמות (פרק החולץ מ' ע"א) עיי"ש. וא"כ היכי דייק מיני' לאו הבא מכלל עשה לאחר כפרה אין לפני כפרה לא. והרי כבר נתבאר דמדיוקא דקרא דכתיב אצל מצוה ליכא למשמע לאו הבמכ"ע. משום דאיכא למימר לאחר כפרה מצוה לפני כפרה רשות. ועכצ"ל דאין הכי נמי דודאי הוה מצי למיפרך הכי. אלא דניחא לי' טפי למיפרך מברייתא דשם מפורש איפכא דלאו הבמכ"ע אין לוקין עליו. וא"כ ניחא שפיר דלא הוה מצי לתקן מימרא קמייתא דרב דלא אמר לוקה אלא פטור. דהרי אכתי תקשה פשיטא. דמהך קרא דואכלו אותם אשר כופר בהם ליכא למיחייבי'. דהרי אפי' אם תמצא לומר דלאו הבמכ"ע לוקין עליו. מ"מ הכא הא ליכא למשמע מהך קרא כלל אפי' לאו הבמכ"ע. ולהכי ע"כ איצטריך לאוקמי מילתא דרב במילתא אחריתא לגמרי. וכיו"ב ממש כתבו התוס' (בחולין פרק בהמה המקשה (חולין ע"ד ע"ב)) בד"ה חלבו וכו' לפרש סוגיא דהתם עיי"ש היטב. והשתא א"כ מתבאר מזה דלמסקנא ליכא בזה שום לאו הבמכ"ע כלל. וכן הרמב"ם (בהלכות מעה"ק שם) לא כתב שיש בזה לאו הבמכ"ע כמש"כ (בפ"ח מהלכות ק"פ) באוכל מן הפסח מבעוד יום עיי"ש. וע"כ היינו משום דס"ל דהכא ליכא לאו הבמכ"ע כמו שביארנו. וגבי אוכל מן הפסח מבעוד יום ע"כ ס"ל כמש"כ הפר"ח שהבאתי לעיל דמייתורא דקרא דריש לה. ובהכי ניחא גם דברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שלא מנו עשה זו כמו שמנו לאו הבמכ"ע דאוכל כזית צלי מן הפסח מבעוד יום. וא"כ גם רבינו הגאון ז"ל יפה עשה במה שלא מנה לאו הבמכ"ע זה במנין הלאוין כשיטתו ועי' במש"כ בזה (לעיל לאוין רי"ז) עיי"ש היטב:

ועדיין צריך ביאור מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל ההיא (דפ"ג דזבחים ל"ד ע"א) דאמרינן התם המעלה אברי בהמה טמאה ר"ל אומר לוקה לאו הבמכ"ע לוקין עליו. ור"י אמר אין לוקין לאו הבמכ"ע אין לוקין עליו. ומותבינן התם עלי' דר"ל מברייתא. ומסקינן באברי בהמה טמאה דכ"ע לא פליגי. כי פליגי באברי חיה. רי"א עובר בעשה בהמה אין חיה לא. ר"ל אמר אינו עובר עליו בולא כלום. ההוא למצוה. ופירש"י ז"ל בהמה מצוה להקריב וחיה רשות. ומיהו טמאה ודאי לא דכתיב ממשקה ישראל וכו' עיי"ש. ומסקינן לר"ל בתיובתא עיי"ש. ומתבאר מזה דבין במעלה אברי בהמה טמאה. ובין אברי חיה ע"ג המזבח עובר בלאו הבא מכלל עשה. ומנו הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספות לדעתו עשה עשירית) והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"א) לאו הבמכ"ע זה במנין העשין כשיטתם. ויש לתמוה לרבינו הגאון ז"ל אמאי לא מנה אותו במנין הלאוין כשיטתו. ומיהו לענין לאו הבמכ"ע דבהמה טמאה. אפשר לומר בפשיטות עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות איסורי מזבח ה"ו) וז"ל המקטיר אברי בהמה טמאה ע"ג המזבח לוקה.

ואע"פ שאיסור הקרבתה מכלל עשה וכו'. כשם שלוקה על אכילת הטמאה הבא מכלל עשה. כך לוקה על הקרבתה. אבל המקריב אברי חיה טהורה עובר בעשה ואינו לוקה וכו'. שנאמר מן הבהמה מן הבקר וגו'. הא חיה לא תקריבו ולאו הבמכ"ע עשה עכ"ל עיי"ש. והראב"ד ז"ל שם הסכים בזה לדעת הרמב"ם ז"ל דלוקה על אברי בהמה טמאה. משום דלא עדיפא מבעלת מום. אלא שכתב שאינו עולה כן מסוגיא דזבתים שם עיי"ש. ובכ"מ שם כתב לדעת הרמב"ם ז"ל דכיון דאשכחן דאפיק רחמנא בע"מ בלשון בהמה טמאה. כדתניא (בר"פ המנחות והנסכים. ובסוף תמורה) ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' בבע"מ שנפדו הכתוב מדבר. כי אסר רחמנא להקריב בעל מום בלאו. בהמה טמאה נמי בכלל. וכי אמרינן התם באברי בהמה טמאה דכ"ע לא פליגי. לא כפירש"י דלכ"ע עשה הוא דאיכא ותו לא. אלא היינו לומר דכ"ע לא פליגי דלוקה משום דאזהר עלה בלאו עיי"ש בדבריו. ואין דבריו מספיקים לפרש סוגיא דהתם. ועי' מש"כ בזה הר"ב מרכבת המשנה (ח"ג שם) ובשאר אחרונים. ובאמת דלפמש"כ בכ"מ דטמאה הו"ל בכלל אזהרת בע"מ. אפשר לומר בפשיטות דעד כאן לא איפליגו ר"י ור"ל התם בלישנא קמא אלא אם לוקה משום בהמה טמאה. דלר"ל לוקה משום לאו הבמכ"ע האמור בבהמה טמאה גופא. ולר"י אין לוקין משום לאו זה. משום דלאו הבמכ"ע עשה. ואיתותב ר"ל מברייתא דבהדיא תניא דאין לוקין על לאו הבמכ"ע. ולזה מסיק דמשום אברי בהמה טמאה דכ"ע לא פליגי דאין לוקין. והיינו דוקא כשהותרו בו משום לאו הבמכ"ע האמור אצל בהמה טמאה. אבל ודאי אם הותרו בו משום לאו דבע"מ לכ"ע לוקין עליו. וכמש"כ הראב"ד ז"ל שם דלא עדיפא מבע"מ. אלא דמלשון הרמב"ם ז"ל שם ודאי לא משמע הכי כלל. שהרי בהדיא כתב שאיסור הקרבתה מכלל עשה מן הטהורה אכול ומן הטהורה תקריב הא טמאה לא תאכל ולא תקריב עיי"ש. וא"כ ודאי תמוה דבתר דאתותב ר"ל מברייתא דאין לוקין. היכי מסיק דכ"ע לא פליגי דלוקה. אם לא ע"פ דרכו של המרה"מ שם עיי"ש היטב. ואכ"מ להאריך בזה:

ועכ"פ לפ"ז אפשר לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ולהכי כיון שכבר מנה לאו דבע"מ (לעיל לאוין ר"ב) שוב אין למנות לאו הבמכ"ע דבהמה טמאה. דאפי' אם לאו הבמכ"ע דינה כעשה ממש כדעת שאר ראשונים ז"ל. ג"כ אינה באה במנין לדעת רבינו הגאון ז"ל אחר שנמנה הלאו. וכ"ש דלשיטת רבינו הגאון ז"ל לאו הבמכ"ע דין לאו יש לו לכל דבר חוץ ממלקות. וא"כ אין זה אלא כלאו כפול. וכנראה לכאורה זו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל. דמהאי טעמא לא מנה שם הך לאו הבמכ"ע אלא לענין חיה ומשום דקיי"ל כר"י. והרשב"ץ ז"ל שם תמה עליו למה הוצרך לזה. ותיפוק לי' דאפי' לריש לקיש איכא

בזה לאו הבמכ"ע מיהת לענין בהמה טמאה. כדמסקינן דבהא אפי' ר"ל מודה עיי"ש. אבל לפמש"כ אפשר לומר דלענין אברי בהמה טמאה כיון דלאו נמי אית בה הרי כבר כתב הרמב"ן ז"ל דהיכא דאית בה לאו אין למנות לאו הבמכ"ע שבה כמשכ"ל. ולכן לא מנה הך לאו הבמכ"ע אלא לענין המעלה אברי חיה למאי דקיי"ל כר"י ומשום דאתותב ריש לקיש. דלית בה לאו. איברא דהרשב"ץ ז"ל לטעמי' אזיל (בזה"ר עשין סי' פ"ב) שהבין מדברי הרמב"ן ז"ל דגם במצוה דאית בה לאו גמור הוא מונה לאו הבמכ"ע שבה. וראייתו ממה שמנה הרמב"ן ז"ל לאו הבמכ"ע דכי ממנו תאכל. אע"פ שיש בו ג"כ לאו גמור. דכתיב ואותו לא תכרות עיי"ש. אבל כבר הכריח הר"ב פר"ד דבלא"ה ע"כ מוכרח דאין כוונת הרמב"ן ז"ל למנות לאו הבמכ"ע דכי ממנו תאכל. אלא כוונתו רק שראוי למנותו לפי שיטת הרמב"ם ז"ל. אבל הוא ז"ל גופי' אינו מונה אותו במנין העשין שלו עיי"ש בדבריו. וא"כ אין מקום להשגת הרשב"ץ ז"ל כאן על הרמב"ן ז"ל. אלא שיש מקום לפקפק בזה כמשכ"ל גבי לאו הבמכ"ע דואכלו אותם אשר כופר בהם. ואין להאריך בזה. ועכ"פ לרבינו הגאון ז"ל שפיר אפשר לומר כדכתיבנא. אלא דהתינח לענין אברי בהמה טמאה. אבל אכתי קשה דעכ"פ הו"ל למנותו לענין מעלה אברי חיה. דמבואר שם דלר"י עובר בלאו הבמכ"ע. ור"ל דפליג עלי' התם אתותב:

אמנם נראה ע"פ מאי דאמרינן התם. ר"י אמר עובר בעשה בהמה אין חיה לא. ר"ל אמר אינו עובר עליו בולא כלום. ההוא למצוה. ופירש"י וז"ל ההוא למצוה. בהמה מצוה להקריב וחיה רשות וכו' עיי"ש. ואמרינן עלה מתיב רבא אילו נאמר קרבן לה' בהמה הייתי אומר חיה בכלל בהמה וכו'. תלמוד לומר בקר וצאן. בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה. יכול לא יביא ואם הביא כשר. הא למה זה דומה לתלמיד שאמר לו רבו הביא לי חטים. והביא לו חטים ושעורים שאינו כמעביר על דבריו אלא מוסיף על דבריו וכשר. ת"ל בקר וצאן. בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה. הא למה זה דומה לתלמיד שאמר לו רבו אל תביא לי אלא חטים וכו'. שאינו כמוסיף על דבריו אלא כמעביר על דבריו ופסול. תיובתא דר"ל תיובתא עיי"ש. ופירש"י שם תרי בקר וצאן כתיבי התם וכו' עיי"ש. ומתבאר מזה דאפי' רבי יוחנן מודה דמחד בקר וצאן לא הוה שמעינן אלא מצוה. שכשבא להקריב קרבן לה' צוה הכתוב שיקריב מן הבהמות הטהורות. וכיון דקרא במצוה הוא דכתיב ליכא למשמע מיני' לאו הבא מכל עשה להזהיר על החיה. משום דאיכא למימר בהמה מצוה להקריב וחיה רשות. וכמו שביארנו לעיל דמדיוקא דקרא דכתיב גבי מצוה ליכא למשמע איסורא. אלא דמדחזר ושנה הכתוב בקר וצאן. דרשינן מיני' לאו הבא מכלל עשה לחיה. והשתא לפ"ז מתבאר דיש לנו בזה עשה וגם לאו הבמכ"ע. עשה להקריב

בהמה. והיא עשה גמורה בקום ועשה. ולאו הבמכ"ע שלא להקריב חיה. וריש לקיש לא פליג אלא בלאו הבמכ"ע דחיה. אבל בעשה דבהמה מודה לר"י ואתותב מברייתא דקתני בהדיא דבמקריב חיה עובר בלאו הבמכ"ע מאידך קרא דבקר וצאן. וא"כ עכ"פ לדידן דאיכא עשה וגם לאו הבמכ"ע. לכאורה יפה עשה רבינו הגאון ז"ל דאחר שכבר מנה העשה לעיל במנין העשין. (עשה ק"ז ק"ח) בעולה. (וק"י קי"א) בשלמים עיי"ש. שוב לא הוצרך למנות לאו הבמכ"ע שבה כדרכו בכל כיו"ב. איברא דהא ליתא כלל. דהכא אע"פ שמנה העשה לעשות העולה כמשפטה. וכן שאר הקרבנות. ויש בכללה להביא דוקא מן הבהמה הטהורה. מ"מ אין בכלל זה איסור שלא להקריב חיה. וכדקתני בברייתא דאינו כמעביר על דבריו אלא כמוסיף. וא"כ אכתי הו"ל למנות במנין הלאוין לאו הבא מכלל עשה שלא להקריב חיה ע"ג המזבח. כדקיי"ל כר"י וכדקתני בברייתא: **ולכן** נראה ע"פ מאי דלכאורה יש לתמוה בהך ברייתא דקתני יכול לא יביא ואם הביא כשר וכו'. והוא תמוה לכאורה טובא דהרי ודאי ליכא למיטעי ולמימר דחיה ראויה להיות מקדשי המזבח כבהמה טהורה. דהרי בהדיא כתיב קרא רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר וגו' בכל שעריך הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל. וכן גבי בשר תאוה כתיב כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך וגו' ואכלת בשעריך בכל אות נפשך אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו הטמא והטהור יחדו יאכלנו. ופירש"י כצבי וכאיל שאין קרבן בא מהם עיי"ש. הרי מפורש להדיא בהנך קראי דחיה לעולם חולין היא. ואין קרבן בא ממנה. ולא משכחת בה אכילה אלא כבשר תאוה בעלמא שהטמא והטהור יחדו ראוין לאכלו. והיכי תיסק אדעתין לומר דצבי ואיל ראויין לקרבן ואם הביא מהן קרבנו כשר. ואינו כמעביר אלא כמוסיף על מה שצוה הכתוב. וגם יש לתמוה דתיפוק לי' דהו"ל חולין בעזרה. דאפי' שחיטה לחודה אסורה מדאורייתא. וכ"ש להקריב ע"ג המזבח. ואפי' כניסה לחודה ס"ל לכמה מהראשונים ז"ל דאסורה מדאורייתא. ועי' במל"מ (פ"ב מהלכות שחיטה) שהאריך בזה. ועכ"פ היכי יתכן לומר דהקרבן כשר אע"ג דחולין גמור הוא. ומיהו לזה הי' אפשר לומר דהך ברייתא אתיא כמ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא. ובפרט דהך ברייתא שנויה בספרא (ריש פרשת ויקרא) וסתם ספרא רבי יהודה. והרי רבי יהודה ס"ל חולין בעזרה לאו דאורייתא. כמבואר בפ"ב דפסחים (כ"ב ע"א) עיי"ש. ואע"פ שהתוס' שם (בד"ה חולין וכו') הוכיחו מהספרא (פרשת צו) דס"ל לרבי יהודה חולין בעזרה דאורייתא מדתניא התם רבי יהודה אומר יכול חטאת העוף הבאה עה"ס. וא"ת וחולין שנשחטו בעזרה ישרפו ת"ל הוא. ומדאיצטריך למעוטי שאינם בשריפה מכלל דבהנאה אסירי מדאורייתא עיי"ש. כבר

כתב בחי' מהר"ם חלאוה ז"ל שם בשם התוס' דחולין שנשחטו בעזרה דנקט התם אסמכתא בעלמא הוא עיי"ש בדבריו. ועכ"פ כן מבואר בסוגיא שם דרבי יהודה ס"ל חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. וא"כ רבי יהודה לשיטתי' אזיל ושפיר איצטריך קרא למעוטי חיה. ובהכי ניחא נמי מאי דקשה לריש לקיש דקאמר התם דהמעלה אברי חיה ע"ג המזבח אינו עובר בולא כלום. אע"ג דבחולין בעזרה איכא לאו הבא מכלל עשה כמבואר בפ"ב דקידושין (נ"ז ע"ב) עיי"ש. ואין לך חולין בעזרה יותר מחיה. מ"מ ריש לקיש לשיטתי' אזיל דס"ל (בפ"ד דנזיר כ"ט ע"א) דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא עיי"ש. ומיהו לכאורה אכתי לרבי יוחנן דאמר התם דעובר בעשה מדכתיב בהמה. בהמה אין חיה לא. והשתא הרי רבי יוחנן ס"ל חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא. וכמו שהוכיחו התוס' (בפרק מרובה ע"ב ע"א) בד"ה לימא קסבר וכו'. וכ"כ בש"מ שם בשם הר"פ ז"ל. וכ"כ הרא"ש ז"ל (בפרק גיד הנשה סי' י"ז) עיי"ש. וא"כ תיפוק לי' משום חולין בעזרה. מיהו לזה יש לומר דר"י לשיטתי' (בפ"ב דקידושין שם) דמבואר דלא ס"ל דרשא דכי ירחק ממך המקום דדרשינן מיני' התם לאו הבמכ"ע לחולין בעזרה. ולא נפק"ל התם איסור חולין בעזרה. אלא במה מצינו משחוטי חוץ עיי"ש. ולהכי לדידי' לא אשכחן באברי חיה לאו הבמכ"ע אלא מהך קרא דבהמה ולא חיה. ואין להאריך בזה. ועכ"פ משום חולין בעזרה לא קשה מאי דהוה ס"ד להכשיר חיה לקרבן. וגם אפשר לומר ע"פ מש"כ בתוס' הרא"ש ז"ל בסוגיא דפ"ב דקידושין שם. וכ"כ התוס' בחולין (פרק כיסוי הדם פ"ה ע"ב) בד"ה היינו וכו'. דלר"ש אע"ג דס"ל חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא. מ"מ בחיה ס"ל דאינו אלא מדרבנן עיי"ש. ומדברי הראב"ד ז"ל שהביא הרמב"ן ז"ל בחולין שם נראה דס"ל דחיה לכ"ע מדרבנן עיי"ש בדבריו. וא"כ אתיא ברייתא שפיר אפי' אליבא דמ"ד חולין שנשחטו בעזרה מדאורייתא אסור. איברא דאכתי קשה לכאורה לפי המתבאר מדברי התוס' (בפ"ד דנזיר שם) בד"ה קסבר וכו'. דאפי' למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. היינו דוקא איסור כניסתן ושחיטתן אבל הקרבתן ע"ג המזבח לכ"ע אסור מדאורייתא עיי"ש. וכ"כ בש"מ שם בשם רבינו עזריאל ז"ל עיי"ש. וכ"כ ביותר ביאור בפי' הרא"ש לנזיר שם עיי"ש. וא"כ הכא דמיירי בהקרבה הקושיא במקומה עומדת:

האומנם דדברי התוס' וסייעתם תמוהים אצלי טובא לכאורה דמהיכא תיתי לן איסור בהקרבה יותר מבשחיטה. לא מיבעיא לאביי דיליף עיקר איסור חולין בעזרה מדכתיב וכי ירחק ממך המקום וזבחת. בריחוק מקום אתה זובת ואי אתה זובח בקירוב מקום. דלפ"ז הרי אין לנו בקרא אלא שחיטה בלבד. ועכצ"ל לדידי' דהקרבה ילפינן משחיטה.

משום דלא גריעא הקרבה ע"ג המזבח משחיטה. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל (בב"ב פרק הספינה פ"א ע"ב) עיי"ש. וא"כ למ"ד שחיטת חולין בעזרה לאו דאורייתא. ודאי גם בהקרבה אין לנו איסורא דאורייתא. אלא אפי' לר"י משום ר"מ דיליף התם חולין בעזרה משחוטי חוץ דאמרה תורה שחוט לי בשלי ושלך בשלך. מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור עיי"ש. דלפ"ז ודאי הקרבה נמי שמעינן מהתם. דהא שלי בשלך העלאה נמי אסר רחמנא. ועיקר האזהרה בהעלאה הוא דכתיבא. אלא דכרת בשחיטה נמי כתיב. וא"כ ה"ה לשלך בשלי דאסירא נמי העלאה. מ"מ למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא ולא יליף הך ילפותא דשלך בשלי משלי בשלך. ממילא פשיטא דגם לענין העלאה לא יליף להו מהדדי. וא"כ ודאי לדידי' גם העלאה לאו דאורייתא:

והנראה לענ"ד דמקור דברי הראשונים ז"ל בזה הוא מדתניא (בפרק אותו ואת בנו פ' ע"ב) מניין לכל הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה. ת"ל ושור ושה שרוע וקלוט וגו' לימד על כל הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה עיי"ש. ולאו גמור הוא ולוקין עליו כמבואר שם. והרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"ז) כתב דאין לוקין אם עבר והקריב ע"ג המזבח רובע ונרבע מוקצה ונעבד עיי"ש. וכבר תמהו עליו בכ"מ ולח"מ שם. דהרי בסוגיא דהתם מבואר בהדיא דלוקין מלאו זה על כל הפסולין שבשור ושבשה. חוץ ממחוסר זמן שנתקו הכתוב לעשה. ודברי הכ"מ שם תמוהים. וגם בלח"מ שם שכתב בטעמו של הרמב"ם משום דהו"ל לאו שבכללות. נדחק מאוד לתרץ הסוגיא דהתם שמפורש להדיא דלוקין עליו עיי"ש. וגם אין דבריו נכונים. דמדברי הרמב"ם ז"ל גופי' (פי"א מהלכות ע"ז ה"א. ובפי"א מהלכות גירושין הלכה י"ד) מתבאר דס"ל דכל כה"ג לא חשיב לאו שבכללות. כמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דאיכא לאו גמור להזהיר שלא להקריב כל מיני פסולין למזבח. והשחא א"כ כיון דחולין אפי' למ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא. מ"מ עכ"פ ודאי דפסול לקרבן. דאין שום דבר עולה ע"ג המזבח אא"כ הקדישו תחילה. ובספרא (ר"פ ויקרא) תניא קרבן לה' שיקדים הקדישו להקרבתו. דברי רבי יהודה. רש"א מנין שלא יאמר לה' עולה וכו' ת"ל קרבן לה' עיי"ש. ונראה דאזלי לטעמייהו. דר"י דס"ל חולין שבעזרה לאו דאורייתא איצטריך קרא למעוטי דפסול להקריב אלא א"כ יקדישנו קודם. אבל לר"ש דס"ל דחולין בעזרה דאורייתא לא איצטריך קרא להכי. ולהכי דריש הך קרא למילתא אחריתא. ואף דבגירסא שלפנינו איתא בספרא שם אמר ר"ש. דמשמע דלא אתי לאפלוגי עלי' דר"י. אלא מילתא באנפי נפשי' קאמר. מ"מ בפ"ק דנדרים (י' ע"א) דמייתי הך ברייתא גרסינן ר"ש אומר עיי"ש. וכן הגירסא בילקוט ובפסיקתא זוטרתא ובשכל טוב עיי"ש. ומ"מ פשיטא דלכ"ע

בהמת חולין פסולה להקריבה ע"ג המזבח. וא"כ ממילא הו"ל בכלל כל הפסולין שבשור ושבשה שהם בכלל אזהרת לאו דלא ירצה שלא להקריבן ע"ג המזבח. וא"כ נכונים דברי התוס' והרא"ש וה"ר עזריאל ז"ל דס"ל דאפי' למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. מ"מ הקרבתן אסורה מדאורייתא:

ועכ"פ לפ"ז קשה טובא לכאורה הכא היכי הוה ס"ד להכשיר קרבן חיה אי לאו דמיעטי' קרא. ותיפוק לי' דפסול משום דחולין הוא ועובר בלאו על הקרבתו. וכן קשה לרבי יוחנן דאמר דעובר בעשה. והיינו לאו הבא מכלל עשה בהמה אין חיה לא. והשתא הרי לאו גמור נמי אית בה. וכ"ש דקשה לריש לקיש דאמר דאינו עובר עליו בולא כלום. וראיתי להתוס' בזבחים (פרק התערובות ע"ז ע"ב) בד"ה בדם וכו'. דלא ברירא להו התם הך מילתא. וצדדו שם לומר דלמ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא גם העלאתן ע"ג המזבח לאו דאורייתא היא. ומתחלה רצו להוכיח כן מסוגיא דנזיר שם. וחזרו ודחו ראי' זו עיי"ש בדבריהם. וגם על דבריהם יש לתמוה טובא שלא העירו מסוגיא דהכא דמבואר בהדיא לכאורה דאם חולין בעזרה לאו דאורייתא אפי' להעלותן ע"ג המזבח לא מתסר מדאורייתא. וגם בעיקר דבריהם יש לתמוה מי הביאם לספק זה. והרי לכאורה ודאי למ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא גם בהעלאתן ע"ג המזבח אין לנו איסור דאורייתא וכמו שביארנו. ואם משום אזהרת לאו דלא ירצה האמור בכל הפסולין שבשור ושבשה. מלבד דמלשונם לפום ריהטא לא משמע דמהאי טעמא אתו עלה. הדבר קשה דא"כ ודאי אסור ובמאי נסתפקו. אבל עכ"פ בכוונת התוס' והרא"ש והרע"ז ז"ל בנזיר דס"ל בפשיטות דהעלאת חולין ע"ג המזבח לכ"ע מדאורייתא אסור. נראה דהיינו משום לאו דלא ירצה. אלא דהדבר קשה מסוגיין דזבחים:

ולכן נראה דכיון דהא דחולין פסולין לקרבן היינו רק משום דצריך להקדישו קודם להקרבתו. כדילפינן בספרא מקרא דקרבן לה' כמשכ"ל. א"כ היינו דוקא בבהמה וכיו"ב. שאפשר להקדישה אבל חיה דלא חיילא עלה קדושת מזבח. ואי אפשר להקדישה כלל. איכא למימר דכי היכי שכתבו התוס' בחולין שם ובתוס' הרא"ש בקידושין שם. דלר"ש אע"ג דבבהמה ועוף ס"ל דחולין בעזרה דאורייתא. מ"מ בחיה ס"ל דלאו מדאורייתא הוא. וע"כ היינו משום דחיה דאי אפשר להקדישה הקדש מזבח אין שם חולין עלה כ"כ. כיון דא"א בענין אחר. הכי נמי לענין לאו דלא ירצה איכא למימר דאי לאו דגלי קרא למעוטי חיה. מדכתיב בקר וצאן. שפיר הי' מקום לומר דחיה כשרה לקרבן מהאי טעמא. דכיון דאי אפשר להקדישה לא אימעיטא מקרא דקרבן לה' דגלי לן דבעינן שיהא קדוש קודם להקרבתו. דהך קרא בבהמה דאפשר להקדישה קדושת מזבח הוא

דכתיב. משא"כ חיה דלא אפשר. וממילא לא הויא נמי בכלל אזהרת לאו דלא ירצה. והיינו נמי טעמא דריש לקיש דס"ל לקושטא דמילתא דמעלה אברי חיה אינו עובר בולא כלום. והיינו נמי טעמי' דרבי יוחנן דקאמר דעובר בעשה. ולא קאמר דעובר נמי בלאו דלא ירצה. משום דבלא עשה זו לא הוה שמעינן איסורא באברי חיה ממקום אחר כמו שנתבאר. מיהו לר"י דס"ל חולין בעזרה דאורייתא א"כ בלא"ה איכא איסורא דאורייתא באברי חיה משום מקריב חולין ע"ג המזבח. דהרי אפי' להסוברים דלר"ש בחיה ליכא איסורא דאורייתא בחולין בעזרה. מ"מ ע"כ רבי יוחנן לא ס"ל הכי. דהרי כבר הקשה בתוס' הרא"ש ז"ל (בפ"ב דקידושין שם) לדברי ר"ת ז"ל שהעלה דלר"ש חולין בעזרה בחיה לאו מדאורייתא. מדאמרינן (בפרק כיסוי הדם פ"ה ע"א) ארחב"א א"ר יוחנן ראה רבי דבריו של ר"מ באותו וא"ב ושנאו בלשון חכמים. ודר"ש בכיסוי הדם ושנאו בלשון חכמים עיי"ש. והרי מתניתין דהתם ששנה רבי דברי ר"ש בלשון חכמים בכיסוי הדם. בחיה נמי מיירי. ומדקתני נמי השוחט חולין בעזרה דחכמים פוטרים. אלמא דגם בחיה לר"ש חולין בעזרה דאורייתא. דמהאי טעמא חשיב לה שחיטה שאינה ראויה. ותי' שם דאע"ג דודאי ר"ש גופי' ס"ל דבחיה חולין בעזרה לאו דאורייתא. מ"מ בזה לא ראה רבי דבריו של ר"ש. אלא ס"ל דגם בחיה חולין בעזרה דאורייתא עיי"ש בדבריו:

והשתא לפ"ז ע"כ צ"ל דרבי יוחנן ס"ל כרבנן דל"ש חיה ול"ש בהמה חולין בעזרה דאורייתא. מדקאמר ראה רבי דבריו של ר"ש בכה"ד ושנאו בלשון חכמים. והרי רבי גם בחיה שנה בלשון חכמים. וא"כ סתם לן כרבנן דר"ש בחיה. וא"כ הכי קיי"ל. וגם הא ר"י ס"ל בכל דוכתי הלכה כסתם משנה. ומדסתם לן תנא בהכי דלא כר"ש. שהרי בין לר"מ בין לחכמים עכצ"ל חולין בעזרה בחיה דאורייתא. דהא אפי' ר"מ לא מחייב חולין בעזרה בכיסוי אלא משום דס"ל שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. דומיא דאינך דקתני במתניתין. א"כ ודאי הכי קיי"ל לרבי יוחנן. והשתא א"כ מאי קאמר רבי יוחנן הכא דהמעלה אברי חיה עובר בעשה דבהמה ולא חיה. ותיפוק לי' משום חולין בעזרה. מיהו כבר ביארנו די"ל דר"י אזיל לטעמי' דנפק"ל איסור חולין בעזרה מילפותא דשלך בשלי משלי בשלך. ואין זה אלא מה מצינו ואין בזה לאו הבא מכלל עשה בהדיא אלא בחיה. מדכתיב בקר וצאן. בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה. ואע"ג דמ"מ בתר דילפינן במה מצינו דשלך בשלי משלי בשלך דאסורה משום חולין בעזרה. שוב הו"ל בכלל פסולין שבשור ושבשה. ואית בה לאו דלא ירצה. וא"כ אכתי לאו נמי אית בה. איכא למימר דכיון דבלאו דלא ירצה כתיב שור ושה אין חיה בכלל. ובהכי ממילא ניחא נמי מאי דקאמר ריש לקיש דאינו עובר בולא כלום. אלא דמ"מ ברייתא דקתני דאי לאו דחזר

ושנה הכתוב בקר וצאן הוה סד"א דמקריב חיה אינו אלא כמוסיף על המצוה וכשר. לא מתיישב בהכי. דהרי ודאי נהי דלית בה לאו דלא ירצה. מ"מ ע"כ ליכא למימר דכשר. דהרי חולין לכ"ע מיהת פסולין לקרבן. ועכצ"ל כדכתיבנא לעיל. ומעתה מתבאר לפ"ז דלפי מאי דדחי אביי התם ילפותא דר"י משום ר"מ משחוטי חוץ. ומסיק דנפק"ל חולין בעזרה מקרא דכי ירחק ממך המקום וזבחת. בריחוק מקים אתה זובח ואי אתה זובח בקרוב מקום. פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה. והכי איתא נמי בספרי (ראה פיסקא ע"ה) ובפ"ק דתמורה (י"ב ע"א) עיי"ש. שוב לא איצטריך לקרא דבקר וצאן. דבלא"ה אית בה לאו הבא מכלל עשה משום חולין בעזרה. מדכתיב כי ירחק ממך המקום וזבחת. בריחוק מקום אתה זובח ולא בקירוב מקום. לפי מאי דקיי"ל דגם חיה בכלל איסור חולין בעזרה דאורייתא. כדסתם לן תנא במתני' דפרק כיסוי הדם כמשכ"ל. ובריייתא דזבחים שם דאיצטרך לקרא דבקר וצאן היינו משום דמיתניא בספרא. וסתם ספרא רבי יהודה דס"ל דחולין בעזרה לאו דאורייתא כמשכ"ל:

ומעתה נראה ע"פ מאי דבלא"ה צ"ע לכאורה לרבינו הגאון ז"ל אמאי לא מנה במנין הלאוין לאו הבמכ"ע דחולין בעזרה. והרשב"ץ ז"ל מנאו (בזה"ר עשין סי' פ"ב). כדרכו למנות כל לאוין הבמכ"ע עיי"ש. ואמנם נראה בזה לפי מאי דמשמע דמה שדרשו בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום. אע"ג דודאי מייתורא דקרא דרשינן הכי. דאל"כ כיון דקרא למישרי בשר תאוה הוא דאתי. דהוה אסור להם מעיקרא. ע"כ ליכא למשמע מיני' אלא דמהשתא אפי' בריחוק מקום נמי אישתרי להו למישחט. אבל אכתי מהיכא תיתי לן לומר דבקירוב מקום איתסר להו. אם איתא דלא אייתר קרא ולגופי' איצטריך. אלא ודאי מייתורא דקרא הוא דדייקי הכי. דהרי כבר כתיב כי ירחיב וגו' בכל אות נפשך תאכל בשר. ומדהדר כתב קרא כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת וגו' ואכלת בשעריך וגו'. אייתר קרא למידרש דדוקא בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום. מ"מ נראה דכיון דלהתיר להם בשר תאוה מכאן ואילך בא הכתוב. הו"ל כההיא דדרשינן (בפ"ב דבכורות ט"ו ע"א) ובשאר דוכתי מקרא דכתיב גבי היתר פסולי המוקדשין לאחר פדיונן רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר וגו'. תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב ואכלת ולא לכלביך. לומר זביחה התרתי לך ולא גיזה. בשר ולא חלב. דלענין גיזה ועבודה קיימי באיסורן דמעיקרא קודם שנפדו. ומה"ט אמרינן התם דהגוזז והעובד בפסולי המוקדשין לוקה משום לאו דלא תעבוד ולא תגוז דכתיב במוקדשין עיי"ש. והכא נמי דריש בריחוק מקום התרתי לך לזבוח בשר תאוה ולא בקירוב מקום. וא"כ בקירוב מקום קאי באיסור בשר תאוה דמעיקרא. ואין כאן איסור חדש. אלא איסורא

דמעיקרא לא פסק בזביחה דקרוב מקום. וכן משמע מפירש"י בקידושין שם שכתב וז"ל לפי שנאמר כי ירחק וזבחת ובא הכתוב להתיר להם בשר תאוה משיבואו לארץ. לפי שבמדבר לא הותרו לאכול שום בהמה הראויה להקריבה אלא ע"י הקרבה. בריחוק מקום חוץ למקדש אתה זובח חולין שלך. ואי אתה זובח בעזרה שהוא מקום הקרוב לך עכ"ל עיי"ש. משמע שבא לומר דבעזרה לא בא הכתוב להתיר אלא קאי באיסורא קמא. וכמש"כ התוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) דדוקא בנדרים ונדבות שכבר היו בכלל היתר. דכיון שהותרה מלאכת אוכל נפש. בכלל זה גם נדרים ונדבות. דמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך. הילכך כי הדר מעטינהו קרא מדכתיב לכם ולא לגבוה. אין לנו אלא איסורא בעלמא. ולא אמרינן דהדרי לאיסורא קמא. משא"כ בגיזה ועבודה דפסולי המוקדשין שלא הותרו מעולם ולא היו בכלל היתר כלל. הילכך כיון דגלי קרא לאיסורא. אית לן למימר דאהדרינהו לאיסורא קמא. ואין זה איסורא בעלמא באנפי נפשי' עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דשחיטה בעזרה לא היתה מעולם בכלל היתר. דלא כתיב אלא כי ירחב וגו' כי ירחיק וגו'. הילכך אית לן למימר דלא אתי לחדושי איסורא. אלא גלי לן דקיימא באיסורא קמא כדמעיקרא. וכיון שכבר ביאר רש"י ז"ל (בפ"ק דחולין ט"ז ע"ב) דבשר תאוה מעיקרא הו"ל לגבייהו בכלל אזהרה דשחוטי חוץ ובכרת קומי עלי' עיי"ש. ואע"פ שהתוס' שם הקשו עליו ודחו פירושו עיי"ש. מ"מ כבר אסיק הרמב"ן ז"ל (בחולין שם) דפירש"י ז"ל מוכרח. דבהדיא מפורש כן במדרש רבה בשני מקומות. ואף דמעיקרא גם הוא ז"ל דחה פירש"י. מ"מ אחר שמצא כדבריו בהדיא חזר בו. ומסיק דהעיקר כפירושו. ומיישב שם הסוגיא לפי דעתו עיי"ש בדבריו. נמצא לפ"ז דגם חולין בעזרה הו"ל בכלל אזהרה דשחוטי חוץ כמו בשר תאוה קודם שהותר להם. ואע"ג דכרת ליכא בחולין בעזרה היינו משום דאימעיטו מקרא. כדגמרינן (בסוגיא דקדושין שם) מדכתיב אל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' ונכרת על קרבן ענוש כרת ולא על חולין בעזרה עיי"ש. אבל מ"מ אזהרת לאו דשחוטי חוץ כדקאי קאי גם בחולין בעזרה. דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא. ומשום דעיקר ילפותא אינו אלא מייתורא דקרא כמשכ"ל. ולא אייתר קרא אלא גבי זביחה. הי' מקום לומר דלא אהדר קרא לאיסורא קמא אלא זביחה דוקא. אבל כשעבר וזבח. הבשר מותר והיינו דקאמר יכול לא ישחוט ואם שחט יהא מותר ת"ל וכו'. דגם לענין האכילה איכא ייתורא בקרא וא"כ שמעינן מזה דגם לענין אכילה אהדרינהו קרא לאיסורא קמא. שוב מצאתי דבעיקר סברא זו לומר בזה דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא דבשר תאוה. כבר נגע המקנה שם. אלא דעיקר דבריו שם אינם מדוקדקים כלל עיש"ה בדבריו ואין להאריך בזה:

ובהכי ניחא מאי דקשה טובא לכאורה. היכי דחי אביי דברי ר"מ ופליג עלי'. וידוע דאין האמוראים חולקים על התנאים. ואם הוקשה לו לאביי על ילפותא דר"מ דאיכא למיפרך מה לשלי בשלך שכן ענוש כרת. הו"ל להניחה בקושיא. ולא לדחות דבריו. כדקאמר אלא אמר אביי וכו'. אבל לפמש"כ נראה דלא אתי אביי למידחי אלא דברי רבי יוחנן. שהוא הבין מדברי ר"מ שבא ללמוד חולין בעזרה משחוטי חוץ בבנין אב. מדקאמר אמרה תורה שחוט לי בשלי ושלך בשלך וכו'. וקדחי לה אביי וקאמר דודאי לא בבנין אב ומה מצינו אתי ר"מ למילף. דהרי איכא למיפרך כדפריך מה לשלי בשלך שכן ענוש כרת. אלא הכי קאמר ר"מ דקרא גופא גלי לן דחולין בעזרה הו"ל בכלל אזהרה דשחוטי חוץ ומעלה בחוץ. דמדכתיב כי ירחק ממך המקום וזבחת דאייתר קרא. שמעינן דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא דבשר תאוה דהו"ל בכלל אזהרת שחוטי חוץ. אלא שחזר והתיר לשחוט חולין בחוץ ולאכלן. ודוקא בחוץ הוא שהתיר. אבל בפנים קיימי באיסור בשר תאוה כדמעיקרא. והיינו דקאמר ר"מ מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור. כלומר דשלך בשלי הוא באזהרה זו עצמה דשלי בשלך. מדגלי קרא ירחק וגו' דקיימי באיסורא דמעיקרא. אלא דרבי יוחנן הוא שהוסיף על דברי ר"מ. וקאמר אמרה תורה שחוט לי בשלי ושלך בשלך. משום שהי' סבור דר"מ במה מצינו הוא דאתי למילף חולין בעזרה משחוטי חוץ. אבל אביי מסיק דע"כ ליכא למימר דר"מ במה מצינו יליף לה. דהא איכא פירכא. אלא מגופי' דקרא הוא דיליף לה כמו שנתבאר:

ובהכי ניחא שפיר דברי רבינו חננאל ז"ל (בפסחים כ"ב ע"א) והרא"ם ז"ל (ביראים סי' שצ"א) ובתוס' הרא"ש ז"ל (בב"ב פ"א ע"ב) והובא בש"מ שם. והתוס' במנחות (פרק התודה פ' ע"ב) בד"ה וכי מכניסין וכו'. דכולם נקטו דאיסור חולין בעזרה נפק"ל משלי בשלך כילפותא דר"מ עיי"ש בדבריהם. והוא תמוה לכאורה דהרי הך דרשא אידחי במסקנא בדוכתה בסוגיא דקידושין שם. ומסקינן דלא נפק"ל אלא מקרא דכי ירחק וגו'. וביותר תמוהים בזה דברי התוס' (במנחות שם) שלמדו מזה לדינא. לענין דאין איסור חולין בעזרה אלא אם עבד בהן כעין עבודה. משום דכיון דילפינן משלי בשלך בעינן דוקא כעין עבודה דומיא דשלי בשלך עיי"ש. אבל ע"פ מה שביארנו ניחא שפיר. דודאי עיקר דרשא דר"מ קיימי גם למסקנא. ולא קדחי אביי אלא מאי דהוה סבר ר"י דבמ"מ משחוטי חוץ יליף לה ר"מ. ומסיק דלא יליף לה במה מצינו אלא מגופי' דקרא דשחוטי חוץ הוא דקא יליף לה. דהזהיר הכתוב על כל שחיטה שאינה בתורת קרבן בפנים. ולא הוציא הכתוב מן הכלל אלא שחיטת חולין בחוץ בלבד. ואפי' כרת הוה מחייבינן עלה בשחוטי חוץ. אי לאו דמיעטי' קרא. ואע"ג דהר"ח והרא"ם ז"ל שם נקטו בדבריהם ממש כלישנא

דרבי יוחנן אמרה תורה שחוט לי בשלי וכו'. מ"מ אין זה משום דס"ל כר"י דבמ"מ ילפינן לה. דכבר דחה לה אביי התם. אלא משום דעיקר הך דרשא קיימא גם למסקנא דמתורת שחוטי חוץ אתינן עלה. לא חששו מלמינקט כלישנא דרבי יוחנן כמו שהוא. וראיתי להר"ב פ"י (בקידושין שם) שכתב להקשות במאי דקאמר אי מה שלי בשלך ענוש כרת אף שלך בשלי ענוש כרת. אמר קרא ואל פתח וכו' עיי"ש. והקשה הא קיי"ל דאין עונשין מן הדין. ולזה כתב ליישב דפשטא דקרא ודאי מיירי בחולין שנשחטו בעזרה. מדכתיב אשר ישחט שור או כשב במחנה. משמע שנשחטו בעזרה. והא דכתיב ואל פתח אהל מועד לא הביאו. היינו לומר שלא הביאו לשם קרבן כדכתיב להקריב קרבן. אלא משום דדבר הלמד מענינו הוא דכולה עניינא בקדשים כתיב. איצטריך לילפותא דשלך בשלי משלי בשלך. וא"כ שפיר אמרינן הכא דכיון דאשכחן נמי איסורא בחולין בעזרה שוב לית לן לאפוקי קרא ממשמעותו. ואיכא למימר דכרת אתרוייהו קאי. ומשה"כ איצטריך מיעוטא עיי"ש בדבריו. ולפי דבריו ז"ל מאי דפריך מה לשלי בשלך שכן עונש כרת. היינו לומר דמעיקר דינא פירכא. דאפי' איסורא בעלמא ליכא למילף לשלך בשלי משלי בשלך. כיון דאיכא למיפרך. וממילא שוב אית לן למימר דדבר הלמד מעניינו הוא דלא מיירי קרא התם אלא בקדשים דוקא ולא מיירי בחולין כלל. אע"ג דודאי פשטי' דקרא משמע דבחולין בעזרה נמי מיירי. אבל אי לאו הך פירכא. והוה שמעינן מיהת במה מצינו דשלך בשלי משלי בשלך איסורא בעלמא לחולין בעזרה. שוב הוה לן למימר דאין מקרא זה יוצא מידי פשוטו דמשמע דבחולין בעזרה נמי מיירי. וא"כ כרת נמי דכתיב התם אית לן למימר דעל חולין בעזרה נמי קאי. דאין זה עונש מן הדין אלא מגופי' דקרא: **אלא** דלפ"ז יש לתמוה דא"כ ר"מ דיליף איסור חולין בעזרה בהך מה מצינו ולא חייש להך פירכא. והיינו ע"כ משום דס"ל דאדרבה כיון דאי לאו דמעטינהו קרא ה"א דחולין בעזרה כרת נמי מיחייב עלייהו. הילכך השתא נמי דמעטינהו קרא מכרת אין לנו אלא כרת. אבל לאיסור שחיטה ואכילה שפיר גמרינן להו משלי בשלך. וכמש"כ בתשו' הרלב"ח (סי' ל"ז) עיי"ש. ולפ"ז גם לענין אזהרה ומלקות שפיר איכא למילף חולין בעזרה משחוטי חוץ. דלא שייך בזה אין עונשין מן הדין. דהרי השתא לבתר דשמעינן איסורא בחולין בעזרה שוב שמעינן גם העונש מגופי' דקרא וכמו שביאר הפ"י. וא"כ לר"מ לוקין על שחיטת חולין בעזרה. והדבר תמוה דהרי במתניתין (דר"פ אותו וא"ב ע"ח ע"א) מבואר להדיא דעל שחיטת חולין בעזרה ליכא מלקות. וההיא מתניתין כר"מ אתיא דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה עיי"ש. וא"כ מבואר דאפי' לר"מ לא לקי משום שוחט חולין בעזרה. ואין לומר דהיינו משום דגבי שחוטי חוץ גופייהו לא אשכחן בקרא

אזהרה אלא דילפינן לה בגז"ש או בהיקש מהעלאה כדאיתא בזבחים (ריש פרק השוחט והמעלה) עיי"ש. ודבר הלמד בהיקש או בגז"ש אינו חוזר ומלמד בבנין אב. דהא ליתא. דהרי (בפרק איזהו מקומן) לא איפשיטא לן אם דבר הבא בגז"ש או בהיקש חוזר ומלמד בבנין אב עיי"ש. ואם איתא קשה אמאי לא איפשיטא לי' מהכא דאינו חוזר ומלמד בבנין אב. והרי אדרבה סוגיא דפ"ב דביצה (כ' ע"א) ופ"ג דמנחות (כ"א ע"ב) אזלי לפום סברא דדבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בבנין אב. וכמש"כ התוס' בביצה שם ובזבחים (נ' ע"א) עיי"ש. ועוד תינח למ"ד דבתר מלמד אזלינן. אבל למ"ד (בפרק איזהו מקומן נ' ע"א) דבתר למד אזלינן. וא"כ הכא דהלמד הוא חולין הרי שפיר ילפינן למד מן הלמד. א"כ שפיר איכא למילף חולין בעזרה משחוטי חוץ לאזהרה ולמלקות. אע"ג דבשחוטי חוץ גופייהו לא ילפינן לה אלא בגז"ש או בהיקש מהעלאה. מיהו לזה הי' אפשר לומר. דמ"מ כיון דבשחוטי חוץ גופייהו בההיא פרשתא שנכללו בה גם חולין בעזרה לא כתיבא אזהרה. דנימא דקאי נמי על שחיטת חולין בעזרה. אלא דגמרינן לה בשחוטי חוץ בגז"ש או בהיקש מהעלאה. וא"כ ע"כ לא אתינן למילף חולין בעזרה לאזהרה אלא במה מצינו משחוטי חוץ. א"כ שוב אית לן למימר דאין מזהירין ועונשין מן הדין. אלא דלפמש"כ הפ"י דבתר דשמעינן איסורא בשחיטת חולין בעזרה במה מצינו משחוטי חוץ שוב הו"ל כאילו חולין בעזרה כתיבי בהדיא בההיא פרשה דשחוטי חוץ. שוב אין אנו צריכין השתא לבנין אב ומה מצינו. אלא מהיקישא דחולין בעזרה לשחוטי חוץ איכא למילף נמי אזהרה ועונש לשחיטת חולין בעזרה משחוטי חוץ. ואע"ג דלמאן דיליף התם (בר"פ השוחט והמעלה) שחוטי חוץ מהעלאה בהיקש דשם תעלה ושם תעשה הו"ל דבר הלמד בהיקש שאינו חוזר ומלמד בהיקש. מ"מ אכתי הא תינח למ"ד בתר מלמד אזלינן. אבל למ"ד בתר למד אזלינן הרי הכא הלמד חולין הוא. ועוד דהרי הכא אליבא דרבי יוחנן קיימינן. דאיהו קאמר לה משם ר"מ. והרי ר"י גופי' יליף התם שחוטי חוץ מהעלאה בגז"ש דהבאה הבאה. והיינו מדכתיב הכא בההיא פרשה ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב וגו'. וכתיב בהעלאה ואל פתח א"מ לא יביאנו ונו'. ולדידי' כיון דלפמש"כ הפ"י הו"ל כאילו כתיבי בההיא פרשה בהדיא גם חולין בעזרה. א"כ הך קרא דואל פתח א"מ לא הביאו על חולין בעזרה נמי קאי. וא"כ ההיא גז"ש דהבאה הבאה קיימא נמי על חולין בעזרה כמו על שחוטי חוץ. ואין צורך ללמוד לענין אזהרה חולין בעזרה משחוטי חוץ אלא חולין בעזרה גופייהו נפקי בהך גז"ש מהעלאה. ובודאי הו"ל למימר דלוקין על שחיטת חולין בעזרה לר"מ. וגם בלא"ה דבר הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש. ולחד מ"ד שם (בפרק איזהו מקומן) מספקא לי' עיי"ש. וזה ודאי קשיא טובא. ובעיקר קושיא

הפ"י כבר עמד בתוס' הרא"ש בקידושין שם. ותירץ דלא אמרו אין עונשין מה"ד אלא בעונשין בידי אדם בב"ד. ולא בכרת דבידי שמים עיי"ש. ואמנם אע"פ שכ"כ גם במנחת יהודה (פ' אמור) בשם רבינו אליקים ז"ל ונמשך אחריו ג"כ הרא"ם ז"ל שם עיי"ש. אבל כבר תמהו על זה האחרונים ז"ל ובראשם מהר"ם די בוטון ז"ל (בתשו' סי' ס"ד) בשם אביו הר"ב לח"מ שהדברים נסתרים מהרבה מקומות בתלמוד עיי"ש שכתב על הרא"ם ז"ל דאגב שיטפי' כתב כן. ולא ראה שדברי הרא"ם ז"ל מקורם מדברי הראשונים רבינו אליקים והרא"ש ז"ל. וכן בכנה"ג (או"ח בלשונות הרא"ם ובדינא דחיי (לאוין צ') תמה מאוד על זה ודחה סברא זו עיי"ש בדבריו. ואכמ"ל בזה:

ואמנם עפ"מ שביארנו אפשר לומר בעיקר הקושיא דאין הכי נמי דכי פריך עלה מה לשלי בשלך שכן ענוש כרת. הוה מצי למיפרך נמי הך קושיא דלמה לי קרא למעוטי מכרת תיפוק לי' דאין עונשין מה"ד. אלא דעדיפא מינה פריך. דעיקר הך ילפותא ליתא. משום דאיכא למיפרך שכן ענוש כרת. ובלא"ה ע"כ צריך לומר כן מטעם אחר. וכמש"כ בתוס' הרא"ש ז"ל שם דה"ה דהו"ל למיפרך מה לשלי בשלך דאפי' בפנים לא מישתרו אלא בזריקה עיי"ש. והובא בתשו' הרלב"ח שם. וכתב לתרץ דעדיפא מינה פריך מההיא ילפותא גופא דאייתי עיי"ש בדבריו. וא"כ אף אנן נימא הכי. ובמסקנא דמסיק אביי דר"מ לא במה מצינו אתי למילף כדהוה ס"ד דרבי יוחנן. אלא בהדיא גלי קרא דשחיטת חולין בעזרה לא הוציא הכתוב מכלל איסור בשר תאוה דמעיקרא. ניחא שפיר דודאי איצטריך קרא למעוטי חולין שנשחטו בעזרה מכרת. משום דאל"כ הו"ל למימר דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא לגמרי אפי' לעונש כרת. כדמעיקרא באיסור בשר תאוה ובשחוטי חוץ. והיינו דקאמר אי מה שלי בשלך ענוש כרת אף שלך בשלי ענוש כרת. אמר קרא אל פתח א"מ וכו'. דהא השתא לא במה מצינו קא יליף דנימא אין עונשין מן הדין. אלא מייתורא דקרא דכי ירחק וגו' הוא דיליף. אלא דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתה. דכיון דקרא דכי ירחק לא אתי אלא לגלויי דאהדרינהו קרא לאיסורא דבשר תאוה דמעיקרא. שאסר הכתוב כל שחיטת בהמה אם לא יקדישנה לקרבן להקריבה ע"ג המזבח. ולא הוציא הכתוב מן הכלל הזה אלא שחיטת חולין בריחוק מקום בלבד. אבל שחיטת חולין בפנים. הו"ל כשחיטת קדשים בחוץ דבאיסורא קמא קיימא. וא"כ ודאי פשיטא דאזהרת שחוטי חוץ איתא נמי בשחיטת חולין בעזרה. דמשם אחד הן. ואין כאן שני עניני איסור דאיצטריך למילף חדא מאידך. אלא חדא איסורא נינהו. ונמצא דהאזהרה שבשחוטי חוץ כוללת נמי שחיטת חולין בעזרה. וא"כ כי היכי שלוקין על שחוטי חוץ לוקין ג"כ על שחיטת חולין בעזרה:

והשתא אם איתא דר"מ נמי ס"ל הך דרשא דכי ירחק וגו'. קשה טובא מתניתין דר"פ אותו וא"ב. דמבואר התם דלר"מ אין לוקין על שחיטת חולין בעזרה. וע"כ מוכרח מזה דר"מ לא יליף מהך דרשא דכי ירחק וגו'. אלא במה מצינו דשלך בשלי משלי בשלך הוא דקא יליף. וכדקאמר רבי יוחנן וכפשטא דסוגיא דקידושין שם. ולהכי ודאי לדידי' ליכא מלקות בשחיטת חולין בעזרה. משום דאין עונשין ואין מזהירין מן הדין. ולפ"ז ודאי קשה טובא קושית הרא"ש ז"ל. שהיא ג"כ קושית הפ"י. במאי דקאמר אי מה שלי בשלך ענוש כרת אף שלך בשלי ענוש כרת וכו'. והרי ר"מ גופי' ע"כ ס"ל בהך מילתא גופא דאין עונשין מה"ד. דהא מה"ט ס"ל דליכא מלקות בשחיטת חולין בעזרה. וא"כ היכי קאמר דנילף כרת לשחיטת חולין בעזרה במה מצינו משלי בשלך. ואיצטריך קרא למעוטי מכרת. והר"ב כנה"ג (בשיורי או"ח בכללי קו"ח) נדחק ליישב קושיא זו דאליבא דמ"ד עונשין מה"ד הוא דקאמר הכי עיי"ש בדבריו. ואין זה נכון כלל. דהיכי קאמר הכי על מילתא דר"מ כיון דר"מ גופי' ע"כ ס"ל דאין עונשין מן הדין בהך ענינא גופי'. כדכתיבנא. וגם משמע דר"מ גופי' קאמר לה להך אי מה שלי בשלך ענוש כרת וכו'. ובודאי דשפיר הקשה הרא"ש ז"ל. אלא דאין תירוצו מספיק כמשכ"ל. ואפשר לומר דאין כוונת הרא"ש ז"ל בתירוצו אלא לומר דלר"מ הכי ס"ל לחלק בין עונשין שבידי אדם לעונשין שבדיני שמים. דבעונשין שבדיני שמים ס"ל לר"מ עונשין מן הדין. אבל ודאי שאר תנאי לא ס"ל לחלק בהכי. ובכל ענין ס"ל דאין עונשין מן הדין ואכמ"ל בזה:

ונראה דזו היא דעת התוס' (בפ"ב דפסחים כ"ד ע"ב) בד"ה הכל מודים וכו'. דמבואר דס"ל שלוקין על אכילת חולין שנשחטו בעזרה עיי"ש. וכבר תמה על דבריהם הר"ב פ"י שם דהא ליכא בהו אלא לאו הבא מכלל עשה מכי ירחק ממך המקום וגו'. וכן מבואר במתניתין דר"פ אותו וא"ב דאין לוקין על חולין בעזרה. והניח דבריהם בצע"ג עיי"ש. וכן הקשה הר"ב מל"מ (סוף פ"ה מהלכות יסה"ת) והניח בצ"ע עיי"ש. וכן מבואר בתוס' ב"ק (פרק מרובה ע"ב ע"א) בד"ה דאי ישנה וכו'. דלוקין על שחיטת חולין בעזרה עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י (בפ"ק דתמורה י"א ע"ב) בההיא דאמרינן התם בעא מיני' אביי מרב יוסף היא שלמים וולדה חולין ושחטה בפנים מהו. למ"ד ולדי קדשים בהווייתן הן קדושים מי הוי חולין בעזרה או לא. א"ל מי קרינן בי' כי ירחק ממך המקום וזבחת. ופירש"י וז"ל היא שלמים וולדה חולין הקדיש בהמה מעוברת חוץ מעוברה. דלדברי הכל אין העובר קדוש. למ"ד וולדות קדשים בהוייתן קדושים. כלומר או שהקדיש בהמה ואח"כ נתעברה. ומיבעיא לי' אליבא דמ"ד וולדות קדשים בהוייתן הן קדושים. והשתא מיהא לא קדיש עובר ושחטה לאם בפנים בעזרה. ומי הוי ולד חולין בעזרה ומחייב.

דהא לא הקדיש עובר. או לא. אמר לו לא מחייב. מי קרינן בי' כי ירחק ממך המקום וזבחת. דמהתם נפק"ל דאסור לשחוט חולין בעזרה וכו'. הא אינו יכול לשחוט בהמה זו אלא בעזרה שהרי אמו שלמים היא עכ"ל עיי"ש. ומבואר דמפרש בעיא זו לענין חיוב מלקות ולא לענין איסורא לחוד. והיינו משום דבהיא שלמים וולדה חולין. כיון שכבר היתה מעוברת בשעה שהקדישה וכבר חייל עלה ועל עוברה איסור שחיטתן בעזרה. גם בתר דאקדשה לאמה לשלמים ודאי לית לן למימר דפקע האיסור מן העובר שלא הקדישו. ועודנו חולין כמו שהי'. דאיסור שבו להיכן הלך. ואף דבהקדיש האם ואח"כ נתעברה שפיר יש מקום להסתפק גם לענין איסורא לכתחילה. משום דאיכא למימר דמשהקדישה לקרבן רמיא עלי' חובה לשחטה בעזרה כדינה. ותו לא חייל איסור חולין בעזרה מעיקרא על העובר כלל. מ"מ ודאי כשכבר קודם שהקדישה היתה מעוברת וחייל עלה איסור שחיטה בעזרה. תו לא פקע בכדי. ובע"כ צריך להמתין שלא לשחוט את האם עד שתלד עוברה. וע"כ לא קמיבעיא לי' אלא לעינין חיובא. דאע"ג דאיסורא לכתחילה ודאי אית בה. מ"מ אפשר לומר דאם עבר ושחטה בעזרה אינו לוקה. משום דלא עשה בו מעשה שחיטת חולין בעזרה ממש. שהרי לא שחט אלא את האם שהיא שלמים. והעובר ממילא ניתר בשחיטת אמו. אבל איסורא לכתחילה מיהת ודאי איכא בהכי. דהרי בהכנסה בעלמא חולין בעזרה נמי איכא איסורא מיהת. ולענין היתר אכילה כשעבר ושחטה בעזרה ליכא למימר דמיבעיא לי'. דא"כ כדפשט לי' רב יוסף וקא"ל מי קרינן בי' כי ירחק ממך המקום וזבחת. הו"ל למימר מי קרינן בי' כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת. דמדכתיב בי' כי ירחק וזבחת ואכלת הוא דנפק"ל איסור אכילת חולין שנשחטו בעזרה. אלא ודאי על הזביחה לחודה הוא דקמיבעיא לי' לאביי. אבל באכילה אפשר דעכ"פ בהקדישה מעוברת פשיטא לי' דאסור. משום דאפי' את"ל דלא לקי משום דבעובר גופי' לא עבד מעשה שחיטה אלא באמו. ועובר ממילא ניתר. מ"מ לענין אכילה הו"ל נשחט בעזרה. וקרינן בי' כי ירחק וזבחת ואכלת. מה שזבחת בריחוק מקום אתה אוכל ולא מה שנזבח בקירוב מקום. שהרי הוא בא לאכלו ע"י זביחה שבעזרה. כן נראה בכוונת רש"י ז"ל:

אבל בתוס' שם כתבו וז"ל היא שלמים וולדה חולין ושחטה בפנים מהו. פירוש אם הוולד אסור משום חולין בעזרה וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה שנטו מפירש"י משום דס"ל דחיובא ודאי ליכא. משום דבחולין בעזרה ליכא אלא לאו הבא מכלל עשה. או משום דהכא דלא שחט אלא את האם. ועובר ממילא מותר. ליכא למיחייבי' משום שוחט חולין בעזרה וכן דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות שחיטה ה"ד) דלענין איסור אכילה הוא דקמיבעיא לי'

עיי"ש ומהאי טעמא נראה דהרמב"ם ורש"י לטעמייהו אזלי. דרש"י פי' על מאי דא"ל ר"י מי קרינא בי' כי ירחק ממך המקום וזבחת וז"ל מי קרינא בי' הכא הא אינו יכול לשחוט בהמה זו אלא בעזרה שהרי שלמים היא עכ"ל עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל שם כתב וז"ל ולדה מותר באכילה לפי שאינו יכול לשחוט אותו בריחוק מקום עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דלא מצד שחיטת האם אתינן עלה שהיא שלמים וא"א לשחטה אלא בעזרה. אלא מצד העובר שעדיין היא במעי אמו ואין לו תקנה עכשיו אלא בשחיטת אמו שבעזרה. והיינו משום דלפירש"י דהאיבעיא היא אם הוא לוקה על שחיטה זו משום שוחט חולין בעזרה. להכי שפיר פי' דליכא למיחייבי' על שחיטה זו דליתא בריחוק מקום ולא קרינן בי' כי ירחק. שהרי שלמים קא שחיט. אבל הרמב"ם ז"ל דמפרש האיבעיא לענין איסור אכילת העובר לא סגי לי' בהכי. דהרי לגבי העובר שפיר קרינן בי' כי ירחק וגו'. דהא יכול לשחטו בריחוק מקום לאחר לידה. לזה פי' דעכשיו בשעת שחיטה מיהת לאו בר זביחה בריחוק מקום הוא. ולא קרינן בי' כי ירחק וזבחת ואכלת והילכך מותר. ולזה כתב לפי שאינו יכול לשחוט אותו בריחוק מקום. דהיינו העובר. מדכתב לשחוט אותו בלשון זכר:

אלא דדברי הרמב"ם ז"ל בזה צ"ע אצלי דהרי איבעיא לן (בפרק בהמה המקשה ע"ד ע"א) הושיט את ידו למעי בהמה ושחט בן תשעה חי מהו. ולא איפשיטא עיי"ש. ודעת הרי"ף ז"ל וסייעתו דאיפשיטא לקולא. כיון דקיי"ל דארבעה סימנים אכשר בי' רחמנא. וכמש"כ הר"ן ז"ל שם. וכ"כ התוס' והרשב"א ז"ל (בפ"ק דביצה ו' ע"א) עיי"ש. ולדבריהם ודאי קשה טובא דהא ודאי ראוי העובר לשחטו בריחוק מקום. והיכי קאמר רב יוסף הכא בפשיטות כ"כ מי קרינא בי' כי ירחק ממך. המקום וזבחת. ועכצ"ל דלדידהו ס"ל כפירש"י. דעל האם קאי. דלא קרינא בה וכי ירחק וזבחת משום דשלמים היא. וא"א לשחטה אלא בעזרה. וא"כ ע"כ דס"ל כפירש"י דהאיבעיא היא לענין אם יש לחייבו מלקות על שחיטה זו. ועל זה שפיר השיב ר"י מי קרינא בי' כי ירחק וזבחת. דשחיטה זו דקשחיט אי אפשר בריחוק מקום. ואין לחייבו עלי' משום שוחט חולין בעזרה. אע"פ שגם העובר שהוא חולין מהניא לי' שחיטה זו. אבל לענין להתיר העובר לאכילה כיון דבהעובר שפיר קרינא בי' כי ירחק וזבחת. שהרי שפיר מצי לשחטו בריחוק מקום בעודו במעי אמו. אית לן לאסרו באכילה. משום דמה שאתה זובח בריחוק מקום אתה אוכל ואי אתה אוכל ממה שאתה זובח בקירוב מקום. ואפי' לדעת הסוברים דאיבעיא דרב הושעיא לא איפשיטא. כמש"כ הר"ן והרשב"א ז"ל בחולין שם עיי"ש בדבריהם. או משום ספק חלדה כמש"כ הלבוש (ביו"ד סוף סי' י"ד) עיי"ש ובמש"כ כל האחרונים

ז"ל שם. ובאשכול להר"א אב"ד ז"ל (ח"ג סי' י"ב). ובתשו' שבות יעקב (ח"א סי' מ"ה) ושאר אחרונים העלו כן בדעת הרמב"ם ז"ל. דמה"ט השמיט איבעיא זו דרב הושעיא ולא הביאה בהלכותיו עיי"ש. ואכמ"ל בזה. וגם לפ"ז אכתי קשיא טובא להרמב"ם ז"ל גופי' מאי קאמר רב יוסף בפשיטות כ"כ מי קרינא בי' כי ירחק וזבחת. והיינו לומר שאינו יכול לשחוט את העובר בריחוק מקום כדפירש הרמב"ם ז"ל. והרי הוא איבעיא דלא איפשטא. ואפשר דשפיר יכול לשחטו בריחוק מקום במעי אמו בחיי אמו וא"כ ודאי אית לן למימר דעכ"פ מספק אסור באכילה משום חולין בעזרה. ואם נימא דמאי דאיבעיא להו התם גבי חלדה פשיטא לי' לרב יוסף לחומרא. א"כ תמוה דודאי הו"ל למיפסק הלכה כר"י. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים בתרתי. חדא (דבפ"ג מהלכות שחיטה הלכה י') פסק דהו"ל ספק נבלה עיי"ש. והו"ל לפסוק דודאי נבלה היא. ועוד דדבריו סותרים זא"ז. דהרי כאן פסק כרב יוסף דפשיטא לי' שאינו יכול לשחוט העובר בריחוק מקום. וא"כ ע"כ ס"ל דודאי לא מהניא לי' שחיטה במעי אמו. דהא מה"ט מתיר בשרו לאכילה דלא קרינן בי' כי ירחק וזבחת:

וראיתי להרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר פ"ב מהלכות שחיטה) שכתב וז"ל בהמת שלמים ועוברה חולין ששחטה בעזרה. עובר מותר באכילה שאינו יכול לשחטו בריחוק מקום. משום אמו דהויא קדשים והוא ניתר בשחיטתה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהבין גם בדברי הרמב"ם ז"ל דמש"כ לפי שאינו יכול לשחוט אותו בריחוק מקום. היינו משום אמו שהיא שלמים ששחיטתה אינה אלא בעזרה והוא ניתר בשחיטתה. וכדפירש"י. אבל לא ידענא מי הכניסו לתגר זה. ולא משמע הכי מלשון הרמב"ם ז"ל כלל. ומ"מ גם לפ"ז אין זה מועיל כלום ליישב דברי הרמב"ם ז"ל. דהרי מאחר דהיינו איבעיא דלא איפשטא. ואפשר דמהניא שחיטה לעובר במעי אמו בחיי אמו. א"כ מה בכך דלא קרינא בי' כי ירחק וזבחת בשחיטה שע"י אמו. הרי מ"מ קרינא בי' שפיר כי ירחק וזבחת בשחיטת עצמו. שיכול לשחטו בריחוק מקום חוץ לעזרה. וא"כ אית לן למימר דבשרו אסור משום שאי אתה אוכל ממה שאתה זובח בקירוב מקום. וראיתי באחרות חיים (ח"ב הלכות שחיטה סי' ב'). וכן בכלבו (הלכות שחיטה פ"ב) שדרכם להעתיק לשון הרמב"ם. וכתבו לפי שאינו יכול לשחוט אותה בריחוק מקום עיי"ש. נראה שכן היתה הנוסחא לפניהם בדברי הרמב"ם כאן. וכן הביא בתשו' הרשב"ש (סי' תפ"ט) דברי הרמב"ם אלו כלשון זה עיי"ש. ולפ"ז ודאי מוכרח כמו שהבין המבי"ט ז"ל בכוונת הרמב"ם ז"ל. וכן בבין הרשב"ש ז"ל שם בכוונת הרמב"ם עיי"ש. אבל מדברי המבי"ט שם מבואר שהיתה לפניו

כנוסחא שלפנינו. ועכ"פ כבר נתבאר דגם לפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע טובא אצלי כעת ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מבואר דדעת רש"י ז"ל דלוקין על שחיטת חולין בעזרה. וכדעת התוס' בפסחים ובב"ק שם. ולפי מה שביארנו כך היא גם דעת הרי"ף וסייעתו ז"ל. וע"כ היינו מטעם שביארנו לעיל דמאי דדרשינן מדכתיב כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום. מה שאתה זובח בריחוק מקום אתה אוכל ואי אתה אוכל מה שאתה זובח בקירוב מקום. אין זה לאו הבא מכלל עשה. דלא בא הכתוב אלא להוציאן מכלל היתר בשר תאוה. וכדפירש"י בקידושין שם. לומר דאע"פ שהנני מתיר לך לשחוט ולאכול בשר תאוה חוץ לעזרה. אבל שחיטת בשר תאוה בעזרה באיסורא קמא קאי. והרי זה בכלל אזהרת לאו דשחוטי חוץ כדמעיקרא. ואפי' לכרת נמי הוה בכלל. אי לאו דמיעטי' קרא כדאיתא התם. אבל לאזהרת לאו מיהא בהדיא אהדרינהו קרא. ואע"ג דלרבי ישמעאל הוא דס"ל דבא הכתוב להתיר להם בשר תאוה. דמעיקרא איתסר להו. אבל לר"ע אמרינן (בפ"ק דחולין י"ז ע"א) דבשר תאוה לא איתסר כלל עיי"ש. מ"מ כבר ביאר הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות שחיטה הלכה י"ז) דגם לר"ע איתסר להו מעיקרא שחיטת בשר תאוה. ולא הי' מותר להם לדידי' אלא בנחירה. ועכשיו בא הכתוב לאסור להם נחירה ולהתיר בשר תאוה בשחיטה. ועי' בלח"מ שם מש"כ בזה. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל (בפ' אחרי) דהכי הוא פשטי' דקרא עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי לוקין על שחיטת ואכילת חולין בעזרה למאי דמסקינן דנפק"ל מקרא דכי ירחק ממך המקום וזבחת. אבל ודאי לר"מ דנפק"ל חולין בעזרה במה מצינו דשלך בשלי משלי בשלך. אין עונשין ואין מזהירין מה"ד. ואין לוקין לדידי' על שחיטת חולין בעזרה. ומתניתין דר"פ אותו וא"ב דס"ל דליכא מלקות על שחיטת חולין בעזרה. היינו משום דאזלא אליבא דר"מ כמבואר שם עיי"ש. ור"מ אזיל לטעמי' דלדידי' ליכא אזהרת לאו בשחיטת חולין בעזרה:

איברא דלפי מה שביארנו דזו היא ג"כ שיטת רש"י ז"ל (בפ"ק דתמורה שם). א"כ הדבר קשה לכאורה. דהרי בההיא מתניתין דפרק אותו וא"ב שם (בד"ה והשני סופג וכו') כתב וז"ל אבל משום חולין שנשחטו בעזרה אזהרה דילה היא כי ירחק ממך וזבחת בריחוק מקום אתה זובח ולא בקירוב מקום עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דמהאי טעמא ליכא בהו מלקות. דלית בהו אלא לאו הבא מכלל עשה. הרי דס"ל לרש"י ז"ל גופי' דאפי' לפום ילפותא דכי ירחק וזבחת ליכא מלקות בחולין שנשחטו בעזרה. ומיהו לזה אפשר לומר דרש"י לשיטתו אזיל. דבפ"ק דחולין שם מבואר דס"ל דלר"ע לא איתסר מעולם

שום בשר תאוה כלל עיי"ש ובדברי הלח"מ שהבאתי לעיל. וא"כ לדידי' ודאי אפי' לפום ילפותא דכי ירחק וזבחת ליכא אזהרת לאו בשחיטת חולין בעזרה וכמבואר. וא"כ כיון דלפום סוגיא דפ"ק דחולין שם מסיק ר"י דסתם לן תנא דמתניתין כר"ע עיי"ש. להכי שפיר פירש בסתם מתניתין דפרק אותו וא"ב דגם להך ילפותא דכי ירחק וזבחת ליכא מלקות בשחיטת חולין בעזרה. משום דאין זה אלא לאו הבא מכ"ע לר"ע דס"ל לתנא דמתניתין כוותי'. ואע"ג דלמאי דמסיק רבא התם בתר הכי אין הכרח כלל לומר דסתם לן תנא כרבי עקיבא מ"מ כיון דלרב יוסף מיהת תנא דמתניתין כר"ע ס"ל. נקט הך דרשא אליבי' שהיא הדרשא הפשוטה יותר. אבל לדינא ס"ל לרש"י דכרבי ישמעאל קיי"ל כמבואר בדבריו (בסוגיא דקידושין שם) דמפרש כל הסוגיא אליבי' עיי"ש. וכן (בפרשת ראה) פירש"י קרא דכי ירחק אליבא דרבי ישמעאל עיי"ש. והיינו משום דקראי דייקי כוותי'. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת אחרי) דעיקר פשטי' דקרא משמע כרבי ישמעאל. ומביא שם ג"כ ראי' מהמדרש דנקט לעיקר כדברי ר"י עיי"ש. וגם בפרשת ראה נקט בפשיטות כר"י. ומפרש לקראי אליבי' עיי"ש. ולכן ס"ל לרש"י דלדינא איכא מלקות בשחיטת חולין בעזרה. ובלא"ה כיון דמשמע לי' דסוגיא דפ"ק דתמורה שם לא מתפרשת אלא לענין מלקות. מטעם שביארנו לעיל. ממילא מבואר דכרבי ישמעאל קיי"ל. ובלא"ה קצת קשה בפירש"י (במתניתין דר"פ אותו וא"ב) דכיון דההיא מתניתין אתיא כר"מ. וכן מבואר בהדיא בתוספתא (פ"ו דחולין) דר"מ הוא מרא דשמעתא זו עיי"ש. והרי ר"מ לא נפק"ל שחיטת חולין בעזרה אלא במה מצינו דשלך בשלי משלי בשלך. ולא מקרא דכי ירחק וזבחת. ואין להאריך בזה. ומ"מ נתבאר דאין קושיא כ"כ בסתירת דברי רש"י אלו. ובלא"ה אשכחן בכמה דוכתי דדברי רש"י סותרין זא"ז. והיינו משום שחזר בו או דהאחד הוא מה שקיבל מרבותיו והשני הוא מה שפירש הוא ז"ל גופי' כידוע. וכל זה הוא לשיטת רש"י. אבל כבר נתבאר דלפי דעת הרמב"ם ז"ל דגם לר"ע נאסר להם מעיקרא בשר תאוה בשחיטה. א"כ לכ"ע איכא אזהרת לאו בשחיטת חולין בעזרה למאי דמסיק אביי דאיסור חולין בעזרה נפק"ל מקרא דכי ירחק וזבחת כמו שנתבאר:

ומעתה עפ"ז נראה לומר דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ יפה עשה שלא מנה לאו הבא מכלל עשה דחולין בעזרה משום דאין כאן לאו הבא מכלל עשה כלל לפי שיטה זו. אלא אהדרינהו קרא לאיסורא קמא לאזהרת לאו דשחוטי חוץ שהוא איסור כולל לכל בשר תאוה. ולא הוציא הכתוב מן הכלל אלא חולין בחוץ בלבד. ואע"פ שרבינו הגאון ז"ל לא מנה גם לאו דשחיטי חוץ. מ"מ הרי כבר ביארנו במקומו דהיינו משום דליכא אזהרה מפירשת בקרא גבי שחוטי חוץ. אלא נפק"ל בגז"ש או בהיקש מהעלאה.

וכל כיו"ב אינו בא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר במקומו ובשאר דוכתי. וא"כ מהאי טעמא גם אזהרת חולין בעזרה אינה נמנית. דהא היינו אזהרה זו עצמה. ועפ"ז ממילא ניחא נמי מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבא מכלל עשה דבקר וצאן ולא חיה משום דע"כ הך ברייתא דמיעט חיה מקרא דבקר וצאן. היינו משום דאתיא כמ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא. וכמשכ"ל דהך ברייתא שנויה בספרא וסתם ספרא רבי יהודה דאזיל לטעמי' דס"ל חולין בעזרה לאו דאורייתא. אבל לדידן דקיי"ל חולין בעזרה דאורייתא וכמו שהכריח הרא"ש ז"ל (בפרק גיד הנשה סי' י"ז) עיי"ש. וכ"כ הפר"ח (ביו"ד סי' ק"א סק"א) עיי"ש שלא ראה שכבר קדמו הרא"ש ז"ל שם בכל ראיותיו ויותר מהן. א"כ ודאי לא איצטריך קרא למעוטי חיה. ולא דרשינן הך קרא להכי. אלא איצטריך לדרשא אחריתא. ורבי יוחנן אע"ג דס"ל חולין בעזרה דאורייתא. מ"מ כיון דלא נפק"ל אלא במה מצינו דשלך בשלי משלי בשלך שפיר דריש קרא ללאו הבמכ"ע לחיה. דמילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב לה קרא. משא"כ לדידן דבהדיא גלי קרא מדכתיב כי ירחק וזבחת דקיימא בכלל אזהרת שחוטי חוץ. ודאי עכצ"ל דקרא דבקר וצאן לא למעוטי חיה אתי דלא איצטריך. אלא לדרשא אחריתא הוא דאיצטריך. וא"כ לדידן אין לנו בזה לאו הבמכ"ע ולכך לא מנה אותו רבינו הגאון ז"ל. מיהו יש מקום לפקפק בזה ואין להאריך:

ולכן יותר נראה בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דקשה לכאורה מהיכא משמע לן לאו הבא מכלל עשה בחיה. והרי קרא לגופי' הוא דאיצטריך למיפסל חיה לקרבן. ונפק"מ לענין שאם נדר להביא קרבן ע"ג המזבח והביא חיה לא יצא ידי חובתו. ובשלמא באברי בהמה טמאה. דלמיפסל בהמה טמאה לקרבן ודאי לא צריך קרא. דהרי בעינן מן המותר לישראל. וכדפירש"י שם (בד"ה ההוא למצוה) עיי"ש. וע"כ לא איצטריך קרא אלא לעבור עלה בלאו הבמכ"ע. אבל בחיה טהורה ודאי קרא לגופי' איצטריך למיפסלה למזבח. ומנ"ל דעובר בלאו הבמכ"ע. ואין לומר דחיה נמי גם אי לאו דגלי קרא הוה ידעינן דפסולה. משום דלא חיילא עלה קדושה והו"ל חולין דפסולין לקרבן כמשכ"ל. דא"כ היכי קתני בברייתא התם דאי לאו ששנה בה הכתוב ה"א דאינו כמעביר על דבריו אלא כמוסיף וכשר. ומהאי טעמא נמי לא יתכן לומר דגם אי לאו דמיעטה קרא אין חיה ראויה לקרבן משום דהו"ל חולין בעזרה. דא"כ היכי הוה ס"ד לומר דכשר עד ששנה עלי' הכתוב לעכב. ועכצ"ל דהך ברייתא אתיא כמ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא וכמשכ"ל. ולהסוברין דהיינו דוקא שחיטה ואכילה. אבל הקרבה לכ"ע אסורה מדאורייתא. עכצ"ל דאם חיה כשרה ליקרב ע"ג המזבח ממילא אינה בכלל חולין בעזרה. דלא חשיבי חולין

בעזרה אלא בשחיטה לצורך בשר תאוה. אבל לצורך מזבח אין לחלק בין קודש לחול. וכל שראוי למזבח כל עשיותיו ראוין לעשותן בעזרה וע"ג המזבח. והילכך אי לאו דפסלה קרא הי' מקום לומר דכשרה. וגם משום דהו"ל חולין ליכא למיפסלה. כיון דאי אפשר להקדישה דלא חיילא קדושה עלה. והשתא א"כ ודאי קשה טובא מנ"ל דאית בה לאו הבא מכלל עשה. ובאמת דבברייתא דמותיב מינה לריש לקיש לסיועי' לרבי יוחנן לא קתני אלא דפסול למזבח. אבל לא נזכר כלל שעובר בלאו הבמכ"ע או בעשה. ואדרבה מדלא קתני אלא דהו"ל כמעביר על דבריו ופסול. משמע דלא בא הכתוב אלא לפסול חיה לקרבן. דאי לאו קרא ה"א דבדיעבד מיהת קרבן חיה כשר. אבל אינו עובר עלי' לא בלאו ולא בעשה. אלא דא"כ כי היכי דמותיב מהך ברייתא לריש לקיש. הכי נמי הו"ל למיפרך מינה לרבי יוחנן דקאמר דעובר בעשה. ואילו בברייתא לא יליף מקרא אלא דפסול. ומשמע דפסול הוא דהוי. הא עבירת עשה לית בה:

איברא דבלישנא דר"י גופי' נמי יש לדקדק אמאי קאמר דעובר בעשה. ולא קאמר לאו הבא מכלל עשה. כדנקט גבי אברי בהמה טמאה. הן אמת דמדברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שם מתבאר שכן הי' גירסתם בגמרא שם גם גבי חיה עיי"ש. וכך היא גירסת הילקוט (פרשת ויקרא) עיי"ש. אבל בגירסא שלפנינו ליתא הכי. וגם יש לדקדק דבפלוגתייהו בבהמה טמאה נקט המעלה אברי בהמה טמאה. אבל גבי פלוגתא דחיה לא נקט אברי חיה אלא כי פליגי בחיה. וכן בברייתא לא נזכרו אברי חיה אלא סתם חיה. ובילקוט שם איתא גם בחיה המעלה אברי חיה עיי"ש. אבל בגירסתנו ליתא הכי כלל. ולכן נראה לפי הגירסא שלפנינו לומר דודאי אפי' לרבי יוחנן ליכא גבי חיה לאו הבא מכלל עשה. ולא קאמר ר"י אלא דעובר בעשה. שאם נדר להביא קרבן והביא חיה לקרבנו לא יצא בה ידי חיבתו. משום דחיה פסולה למזבח. ואם לא הביא בהמה לקרבנו קאי בעשה דמוצא שפתיך תשמור כאילו לא הביא כלום. משום דקפיד קרא על בהמה דוקא ולא חיה. ור"ל אמר דאינו עובר בלא כלום. משום דס"ל דיוצא ידי חובתו גם בחיה. ומה"ט לא נזכר גבי חיה לא לשון המעלה ולא אברים. משום דדוקא בבהמה טמאה דלכ"ע לא חזיא לקרבן. ולא פליגי אלא אם חייב על העלאת איברי' ע"ג המזבח או לא. להכי נקט המעלה. אברי בהמה טמאה. משא"כ בחיה דפליגי אם היא ראויה למזבח ואם יוצא ידי חובתו אם הביא חיה לקרבנו. ולא בהעלאה דאברים פליגי. אלא בעיקר דינא אם הוא מכלל הקרבים ע"ג המזבח. להכי לא נקט בה אלא חיה סתם. והא דנקט פלוגתייהו בעובר או אינו עובר. ולא נקטה באם חיה ראוי' לקרבן או לא. היינו משום דבעי למינקט פלוגתא זו דומיא דאידך פלוגתא דר"י ור"ל דמייתי התם לעיל מיני' עיי"ש. ובלא"ה ע"כ

מוכרח לומר כן אפי' לפי גירסת הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל וכמבואר. ומעתה לפ"ז הכל אתי שפיר וכל הסוגיא מדוקדקת היטב. וממילא ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל מצוה זו כמבואר. כן נראה נכון בשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה:

ולענין מה שלא מנה לאו הבמכ"ע דחולין בעזרה. מלבד מה שכבר ביארנו לעיל אפשר הי' לומר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתי' אזיל ע"פ מה שראיתי בקונטרס עין זוכר בשם ר"ב אשכנזי ז"ל בכלליו כת"י שכתב וז"ל כתב רבינו סעדי' גאון ז"ל בדרכי התלמוד שחבר בלשון ערבי כת"י. כל היכא דאמרינן ופליגא דפלוני יצא הנאמר עליו זה. רצוני לומר הנפלג עליו. מהיותו כהלכה. כמו שאמרו בפרק השואל ופליגא דר"א דאמר ר"א כדרך שתקנו וכו'. ותדע בזה כי אין הלכה כרב הונא. וכן מה שאמרו בשילהי גט פשוט אמר ר"י א"ש חנוק וקנו מידו משתעבד. ופליגא דרב נחמן ויצאו בזה דברי ר"י א"ש מהיותם הלכה עכ"ל עיי"ש. וכן ראיתי באור זרוע (ח"א בהלכות תפילין סי' תקפ"ח) בשם רבינו חננאל ז"ל שכתב שם וז"ל אמר ר"י הנכנס לסעודת קבע וכו' ופליגא דר"ח וכו'. ופסק רבינו חננאל זצ"ל כל היכא דאיכא כהאי גוונא בתלמוד. ופליגא דפלוני. דקיי"ל כחולק. הילכך קיי"ל כר"ח עכ"ל עיי"ש. ואמנם ראיתי לרבינו האי גאון ז"ל (בתשובות גאונים קדמונים סי' ע"ב) שכתב וז"ל ואע"ג דהכא קאמרינן ופליגא דרחב"א אמר ר"י. כלומר דעיקר דרב חנן והדא פליגא. תמן באור לי"ד אמרינן ופליגא דרב חנן וכו'. כלומר דעיקר דרחב"א אמר ר"י ופליגא דרב חנן עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל בפשיטות איפוך דעת רבינו סעדי' גאון ז"ל בזה. דהלכה כקמייתא ולא כהדא דפליגא. מ"מ חזינן דרבינו חננאל ז"ל דאזיל ע"פ רוב בשיטת רה"ג ז"ל. כאן הכריע כדעת רבינו הגאון ז"ל דכל היכא דאמרינן ופליגא דפלוני הכוונה לומר דהלכה כההיא דפלגא ולא כקמייתא. ויש מקום אריכות בזה אלא שאכמ"ל בזה. ועכ"פ חזינן דהכי הוא דעת רבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב הלכה כהדא דפליגא. והשתא לפ"ז כיון דבפ"ב דפסחים (כ"א ע"ב) אמרינן אמר חזקיה מנין וכו' ופליגא דרבי אבהו דאמר ר"א כל מקום שנאמר לא יאכל וכו'. ומסקינן התם (לקמן כ"ג ע"ב) דאיכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה. חזקיה סבר חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא. ורבי אבהו סבר חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא עיי"ש. א"כ לפום דעת רבינו הגאון ז"ל הדבר מבואר דאיפסיקא הילכתא דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא כרבי אבהו. ועפ"ז נדחו כל ראיות הרא"ש ז"ל (בפרק גיד הנשה) שהוכיח דקיי"ל חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא וכחזקיה ולא כרבי אבהו עיי"ש. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל. ויפה עשה שהשמיט לאו. הבמכ"ע דחולין בעזרה. כיון דלדידן קיי"ל דלאו דאורייתא נינהו. אלא שיש מקום לדון בזה. ועי' מש"כ הפר"ח שהבאתי

לעיל. ויש לצדד בזה הרבה. אלא שאין להאריך בזה. מאחר דבלא"ה כבר נתבארו דברי רבינו הגאון ז"ל בזה:

ועדיין יש לעיין מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבא מכלל עשה דאוכל תרומה טמאה. דאמרינן ביבמות (פרק הערל ע"ג ע"ב) ואוכלין בטומאת עצמן לוקה משא"כ בתרומה. מילקי הוא דלא לקי הא איסורא איכא. דאמר קרא בשעריך תאכלנו לזה ולא לאחר ולאו הבמכ"ע עשה עיי"ש. ומנאה הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספין לדעתו מצוה שניי') והרשב"ץ (בזה"ר עשין סי' נ"ד) עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל שם הביא עוד ראיות לזה מירושלמי (פ"ה דתרומות ופ"ב דביכורים). ומפרק כל הבשר (חולין קי"ג ע"ב) עיי"ש. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו הי' לו למנותה במנין הלאוין. וקצת הי' נראה לומר בזה ע"פ מאי שכבר עמדנו לעיל (לאוין ע"ח) לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דאכילת חולין טמאים בימי טהרתו אסורה מדאורייתא. דלפ"ז קשה בסוגיא דיבמות שם דמדייק מילקא הוא דלא לקי הא איסורא איכא מנ"ל. והוצרך למילף מדכתיב בשעריך תאכלנו לזה ולא לאחר. והשתא תיפוק לי' דאפי' באכילת חולין טמאים נמי איכא איסורא דאורייתא בימי טהרתו. והתם בימי טהרתו מיירי. וליכא אלא טומאת תרומה עצמה. כמבואר שם. ועוד דבטומאת הגוף אפי' בתרומה טמאה לכהן איכא לאו גמור. כמבואר להדיא בתוספתא (פ"ו דתרומות) ובירושלמי (פ"ב דביכורים ה"א) עיי"ש. וע"כ לא איצטריך למידק לאו הבמכ"ע מקרא דבשעריך תאכלנו אלא בכהן טהור. וא"כ מאי איריא תרומה. הרי אפי' בחולין טמאים איכא איסורא דאורייתא באכילתן. הא תינח אם נימא דבאיסור אוכלין טמאין בפחות מחצי פרס ליכא איסור דאורייתא אפי' למאי דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת בעלמא. אבל לדעת התוס' ישנים (בפ"ג דכריתות) דהכא נמי הו"ל כשאר איסורין דחצי שיעור אסור מדאורייתא. א"כ אע"ג דשיעור אוכלין טמאין הוא בכחצי פרס ושיעור תרומה טמאה הוא בכזית. מ"מ כיון דקיי"ל ח"ש אסור מה"ת ליכא שום נפק"מ לכאורה לענין איסור מה"ת בין איסור אוכלין טמאים אפי' דחולין ובין תרומה טמאה. ולמה לי קרא דבשעריך תאכלנו גבי תרומה טמאה. ולכן הי' נראה לומר בזה לפי מה שביארנו לעיל שם ע"פ סוגיא דפ"ז דזבחים (ע' ע"א) דהדבר תלוי בפלוגתא דתנאי ר"מ ור"י. דלר"מ פסול גוויי' אינו אלא דרבנן. וליכא לדידי' איסור באכילת אוכלין טמאים אלא מדרבנן. וקרא דלא תטמאו בהם ונטמתם בם אינו אלא אסמכתא בעלמא. ורבי יהודה ס"ל דפסול גוויי' דאורייתא. וכמו שנתבאר שם עיי"ש. והשתא א"כ נראה דכיון דהתם בסוגיא דיבמות קאי אמתניתין (דפ"ב דביכורים) דתנן התרומה והביכורים חייבין עליהן מיתה וחומש וכו' והן נכסי כהן. משא"כ במעשר. וקאמרינן עלה התם

דתנא ושייר מדקתני בסיפא יש במעשר ובביכורים משא"כ בתרומה. ואילו אסור לבער מהן בטומאה ואוכלן בטומאת עצמן לוקה משא"כ בתרומה. לא קתני. אלמא תני ושייר עיי"ש. והרי הא דתנן והן נכסי כהן משא"כ במעשר. פירש"י שם (ביבמות ע"ג ע"א. ובב"מ פרק הזהב (בבא מציעא נ"ג ע"א)) דאתיא כר"מ דאמר מע"ש ממון גבוה. וכ"כ שאר ראשונים ז"ל שם עיי"ש. וא"כ שפיר דייקינן עלה מילקא הוא דלא לקי הא איסורא איכא מנ"ל. ואיצטריך למילף מקרא דבשעריך תאכלנו. דמשום איסורא דאוכלין טמאין כיון דאליבא דר"מ קיימינן דס"ל פסול גווייה לאו דאורייתא. ליכא איסורא דאורייתא. ומעתה לפ"ז למאי דקיי"ל לפי דעת רבינו הגאון ז"ל דפסול גוויי' מדאורייתא גם בלא לאו הבא מכלל עשה דבשעריך תאכלנו איכא באכילת תרומה טמאה איסורא דאורייתא משום לאו דלא תטמאו בהם. שהוא אזהרה לאכילת אוכלין טמאים בימי טהרה אפי' דחולין. ואע"ג דשיעור אוכלין טמאין הוא בכחצי פרס. מ"מ גם בכזית איכא איסורא דאורייתא למאי דקיי"ל ח"ש אסור מה"ת. וא"כ אחר שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין ע"ח) לאו דלא תטמאו בהם שהוא כולל אזהרה אפי' לאוכלין טמאין דחולין. יפה עשה שלא מנה לאו הבא מכלל עשה דבשעריך תאכלנו האמור בתרומה טמאה. וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב. ומה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא ביערתי ממנו בטמא כבר ביארנו שם לעיל דהיינו משום שכולל נמי הדלקה כמבואר בסוגיא דיבמות שם ובפ"ב דשבת. ומה שמנה לאו דהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. היינו משום שכולל נמי איסור הנאה. ואין זה ענין ללאו דלא תטמאו בהם שאינו אלא אזהרה לפסול גוויי' דלא שייך אלא באכילה דוקא:

איברא דאכתי יש לדון בזה לכאורה דאפי' לדידן דקיי"ל לפי דעת רבינו הגאון ז"ל דפסול גוויי' דאורייתא. אכתי איכא נפק"מ בלאו הבמכ"ע דבשעריך תאכלנו דבתרומה טמאה. משום דבלא"ה הי' ראוי לומר דכיון דאכילת תרומה מצות עשה. ומנאה הרשב"ץ ז"ל (עשין ק"נ) במנין העשין. וביאר שם (בזה"ר סי' נ"ד) שכן מבואר בספרא (פרשת אחרי) דתניא התם ארבה את החולין שאינם בעמוד אכול ולא ארבה את התרומה ומעשר שני שהם בעמוד אכול וכו'. והביאוה בפרק בתרא דיומא עיי"ש. הרי דבאכילת תרומה איכא מ"ע בקום ועשה כמו באכילת מע"ש. ובספרי זוטא תניא (הובא בילקוט פרשת קרח) אמרו עליו על ר"ט שהי' אוכל תרומה בשחר והי' אומר הקרבתי תמיד של שחר. ואוכל בערב ואומר הקרבתי תמיד של ערב. ובפסחים (פרק אלו דברים) תניא הרי הוא אומר עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת. עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת מקדש. וכתב שם דגם להרמב"ם ז"ל היא מ"ע גמורה אלא שלא מנאה משום

דס"ל דהו"ל בכלל עשה דאכילת קדשים עיי"ש בדבריו. וא"כ אי לא הוה גלי לן קרא בתרומה טמאה גופא דאסורה באכילה מדכתיב בשעריך תאכלנו. ולא הוה שמעינן בה איסורא אלא משים דהו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תטמאו בהם. הי' ראוי לומר דעשה דאכילת תרומה דחי ל"ת דלא תטמאו בהם ושריא לאכלה. והילכך שפיר איצטריך קרא דבשעריך תאכלנו דגלי לן קרא בהדיא בתרומה גופא דאסורא לאכלה בטומאתה. ומעתה לפ"ז שפיר יש למנות לאו הבמכ"ע דבשעריך תאכלנו גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אע"פ שכבר מנה לאו דלא תטמאו בהם לאזהרת פסול גוויי'. ואין לומר דכיון דבתרומה אפשר ליהנות בהדלקה. כדדרשינן לך תהא להסיקה תחת תבשילך. א"כ ודאי מתקיימת העשה גם בהדלקה ולא שייך בה לומר דעשה דאכילתה תדחה ל"ת דלא תטמאו בהם שיהא מותר לאכלה. דזה ליתא כלל. דפשיטא דכל הראוי לאכילה ולשתייה לא מיקרי אפשר לקיים שניהם ע"י הסקה או הדלקה. דאין מצותו אלא באכילה או בשתייה דוקא. והסקה והדלקה במקום אכילה לא מיבעיא דלאו מצוה היא. אלא אדרבה עבירה קעביד. דקעבר על משמרת תרומותי דאמר רחמנא עביד לה שימור שלא להפסידה. והסקה והדלקה קלקול והפסד היא במה שראויה לאכילה. כמבואר (בפ"ח דשביעית מ"ב ובפ"ח דתרומות ושאר דוכתי):

ועוד דהרי לא אשכחן בהדיא בקרא דתרומה טמאה ניתנה להסקה. ולא מיבעיא לרבה ב"א דיליף לה מדכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי. בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. ואמר רחמנא לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך. דלפ"ז ודאי דוקא בתר דגלי קרא דבשעריך תאכלנו דטמאה אסורה באכילה. מוכרח מזה דמאי דאמר רחמנא שלך תהא. היינו להסיקה תתת תבשילך. אבל כל כמה דלא קים לן דבאכילה אסורה. מהיכא תיתי לומר דשלך תהא להסקה. דילמא לאכילה ושתייה. ולאפוקי דלא נימא דדינה כקודש דבשרפה. אלא אפי' לרבי יוחנן דיליף לה מדכתיב לא ביערתי ממנו בטמא. ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר תרומה שנטמאת. מ"מ פשוט דכל כמה דלא קים לן דתרומה טמאה אסורה באכילה. לא הוה לן למימר דקרא למישרי הדלקת תרומה טמאה אתי. אלא הוה מוקמינן קרא לקודש טמא. דהא לא מוקמינן קרא לתרומה ולא לקודש אלא משום דקודש חמור טפי מתרומה. כמבואר שם (בפרק הערל ובפ"ב דשבת עיי"ש. והיינו דוקא בתר דקים לן דתרומה טמאה אסורה באכילה כקודש טמא. אבל כל כמה דלא קים לן דאסורה באכילה. ודאי פשיטא דהו"ל למימר דתרומה טמאה אסורה בהדלקה והסקה כיון דחזיא לאכילה. ולא מיעט קרא אלא קודש טמא. ומיהו לרב נחמן בר יצחק דנפק"ל התם מדכתיב תתן

לו ולא לאורו מכלל דבת אורו היא עיי"ש. שפיר אפשר לכאורה לומר דגם בלא קרא דבשעריך תאכלנו לא הוה מצינן למימר דעשה דאכילת תרומה דחי לאו דלא תטמאו בהם. כיון דאפשר לקיים עשה דתרומה בהדלקה שהיא במקום אכילה. אלא דלפ"ז קשה בסוגיא דיבמות שם למה לי קרא דבשעריך תאכלנו לאשמעינן דתרומה טמאה אסורה באכילה. תיפוק לי' דמדשרי קרא תרומה טמאה בהדלקה שמעינן דאסורה באכילה. דאם איתא דחזיא לאכילה הו"ל טמאה כטהורה דאסורה להדלקה. ועכצ"ל דלא משמע לי' למידרש מכלל דבת אורו היא אלא בתר דשמעינן מקרא דבשעריך תאכלנו דטמאה אסורה באכילה. אבל כל כמה דלא היה קים לן מקרא דטמאה אסורה באכילה. לא הוה משמע לן מהך קרא דתתן לו לומר דתרומה טמאה בת אורו היא. והיינו משום דהרי בהך קרא לא כתיב טמאה. אלא משום דמשמע להו מהך קרא דאיכא תרומה דבת אורו היא. שמותרת להסקה ולהדלקה. וע"כ היינו תרומה כזו שאינה מותרת באכילה. וממילא שמעינן מזה דתרומה טמאה נמי כיון דאסורה באכילה מותרת בהסקה והדלקה. אבל ודאי דה"ה לשאר תרומה האסורה באכילה. כגון תרומת חדש או תרומת חמץ בפסח. למ"ד חמץ בפסח מותר בהנאה. או משש שעות ולמעלה לר"ש דאסורה באכילה ומותרת בהנאה. וכמבואר בראשונים ז"ל (בפ"ב דפסחים כ"ח ע"ב) עיי"ש. דאל"כ כיון דלרב נחמן בר יצחק גופי' (בפ"ב דפסחים ל"ג ע"א) אליבא דברייתא דהתם דרשינן מהך קרא דתתן לו למעוטי תרומת חמץ דאינה קדושה מדכתיב תתן לו ולא לאורו. א"כ מנ"ל למידרש מהך קרא לתרומה טמאה דבת אורו היא. ודילמא לא קאמר קרא דבת אורו היא אלא בתרומת חמץ וכגון שהפריש תרומה ואח"כ החמיצה או שהפריש תרומה מעיסת חמץ קודם הפסח ומשהגיע הפסח נאסרה. ובהך תרומה הוא דמיירי קרא וקאמר דבת אורו היא ושריא בהסקה והדלקה. אבל תרומה טמאה מנ"ל. ואין לומר דלהך תנא אין ה"נ דלא נפק"ל דתרומה טמאה שריא בהסקה והדלקה אלא מדרשא דרבה ב"א מקרא דמשמרת תרומותי. או מדרשא דר"י מקרא דלא ביערתי ממנו בטמא. ולא דריש לה רנב"י מקרא דתתן לו אלא אליבא דמ"ד חמץ אסור בהנאה. וכמש"כ התוס' (בפסחים שם) דלא דריש לה התם מקרא דתתן לו אלא למ"ד חמץ בפסח מותר בהנאה עיי"ש. וא"כ למ"ד חמץ אסור בהנאה לא מתוקם הך קרא בתרומת חמץ. ולזה מוקים לי' בתרומה טמאה לומר דבת אורו היא. דזה ליתא ולא יתכן כלל. דכיון דעכ"פ להך תנא דברייתא דהתם עכצ"ל דלא נפק"ל דתרומה טמאה שריא בהסקה והדלקה אלא מקרא דרבה ב"א או דר"י. מהיכא תיתי לי' לרב נחמן ב"י לומר דלאידך תנא לא נפק"ל הך מילתא אלא מקרא דתתן לו. ואמאי פליג אדרבה ב"א ורבי יוחנן. כיון דדרשתם אתי שפיר אליבא דכ"ע.

משא"כ דרשא דידי' דעכ"פ ליתא לתנא דברייתא דהתם. אלא ודאי פשוט דגם דרשא דרב נחמן ב"י מקרא דתתן לו אתיא שפיר אליבא דכ"ע. דאפי' מיתוקים בתרומת חמץ שפיר שמעינן מיני' נמי לתרומה טמאה. דאין לחלק בין תרומה שאסורה באכילה משום איסור חמץ או איסור אחר לתרומה שנאסרה משום טומאה. דכיון דגלי קרא דכשנאסרה באכילה בת אורו היא. אית לן למימר דבכל ענין שנאסרה באכילה באחד מכל האסורין שבתורה כך הוא דינה שמותרת להדלקה ולהסיק בה תחת תבשילו. ועי' בכורות (ל"ד ע"א) בתוס' ד"ה ורבי יהושע וכו' שדבריהם תמוהים אצלי עיי"ש ואכמ"ל בזה:

והשתא א"כ ודאי דכל כמה דלא קים לן מקרא דבשעריך תאכלנו דתרומה טמאה אסורה באכילה. ליכא למשמע מקרא דתתן לו דבת אורו היא להתיר תרומה טמאה בהדלקה והסקה. ואדרבה ודאי הוה לן למימר דכיון דמותרת באכילה הרי היא כטהורה דאסורה בהדלקה והסקה. וקרא דתתן לו דשמעינן מיני' דבת אורו היא. היינו דוקא בענין דאסורה באכילה משום איזה איסור אחר שבתורה. ואע"ג דבתרומת חמץ לדידן דקיי"ל חמץ אסור בהנאה לא משכחת לה. וכן בתרומת חמץ בע"פ משש שעות ולמעלה לא משכחת לה למאי דפסקו הפוסקים כרבי יהודה לפני זמנו. מ"מ שפיר משכחת לה באסורה משוס איסור חדש לפני העומר. או שנאסרה משום תערובות איסור בנותן טעם וכיו"ב. דעכ"פ אסורה באכילה מדאורייתא. ולזה אפשר לומר שבא הכתוב להתירה בהסקה ובהדלקה. משא"כ טמאה לפי מאי דס"ד דמותרת באכילה כטהורה. לא יתכן לומר שתהא מותרת בהדלקה והסקה. ומעתה לפ"ז שפיר איכא נפק"מ בלאו הבא מכלל עשה דבשעריך תאכלנו לאסור תרומה טמאה באכילה אפי' למ"ד פסול גוויי' דאורייתא מלאו דלא תטמאו בהם. משום דאי לא גלי לן קרא דבשעריך תאכלנו לא הוה מתסרא תרומה טמאה באכילה מצד לאו דלא תטמאו בהם. משום דאתי עשה דאכילת תרומה ודתי לאו דלא תטמאו בהם. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. אמאי לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבמכ"ע דבשעריך תאכלנו:

איברא מלבד דהך קושיא ליתא ואיכא למידחי. אבל אין כדאי להאריך בזה דבלא"ה עיקר דברי הרשב"ץ ז"ל שמנה מצות עשה באכילת תרומה לענ"ד דבריו תמוהים מאוד. דלא מצינו בקרא שום מצוה באכילת תרומה כלל. וביותר תמוהים דבריו ז"ל אצלי במש"כ דגם הרמב"ם ז"ל לא שכח מצוה זו. אלא שכללה עם אכילת הקדשים עיי"ש. וזה דבר מתמיה דלהדיא מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל איפכא שכתב (בסה"מ עשין פ"ט) וז"ל שצוה הכהנים לאכול בשר קדשים. כלומר החטאת והאשם שהם קדשי הקדשים. והוא אמרו ואכלו אותם אשר כופר בהם וכו'. אמנם שאר קדשים כלומר קדשים קלים וכו'

ואכילתם ג"כ נגררת אחר המצוה. וכן ג"כ התרומה הנה אכילתה נגררת אחר המצוה. אבל אין אכילת קדשים קלים ותרומה כאכילת בשר חטאת ואשם. כי אכילת הבשר הזה מן החטאת ומן האשם בם תשלם כפרת המתכפר. ובא לשון הצווי באכילתם. מה שלא בא בקדשים קלים ותרומה. ולפיכך הוא נגרר אחר המצוה והאוכל אותם עושה מצוה. ולשון ספרי עבודת מתנה וגו' לעשות אכילת קדשים בגבולין כעבודת מקדש במקדש וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא בדבריו דבתרומה ואפי' בקדשים קלים לא בא בכתוב מצוה באכילתם. ולפיכך אין אכילתם נמנה במנין העשין. אלא שהן נגררין אחר המצוה לענין שהאוכל אותם עושה מצוה. וכמו שדרשו מקרא דעבודת מתנה אתן את כהונתכם דאכילת תרומה חשובה מצוה. אבל לא מצינו בכתוב ציווי לאכלה שתהא אכילתה חובה. ובודאי אם הי' כתוב בקרא מצות עשה באכילת תרומה היתה נמנית מצוה בפ"ע ולא הי' הרמב"ם ז"ל כוללה עם עשה דאכילת קדשי קדשים. שהרי בשירי מנחות שכתובה בהן בקרא מצוה באכילתן מנאה הרמב"ם ז"ל מצוה בפ"ע (לעיל עשין פ"ח). אע"פ שגם הן קדשי קדשים כחטאת ואשם. וכ"ש תרומה דהוי"ל חול לגבי קדשים. שהיתה נמנית מצוה בפ"ע. דודאי אין מקום לומר שתהי' בכלל עשה דקדשי קדשים. אלא היינו טעמא שאינה נמנית משום דלא אשכחן בה בקרא שום ציווי כלל. אלא דאעפ"כ אכילתה חשובה כמצוה. משום שהיא ממתנת כהונה ומשולחן גבוה קזכו כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפי"ב מהלכות תרומה הלכה י"ט) עיי"ש. ומהאי טעמא לא כתב הרמב"ם ז"ל (בהלכות תרומות) שיש מצוה על הכהנים לאכול תרומה כמש"כ (ברפ"י מהלכות מעה"ק) גבי קדשי קדשים ושירי מנחות עיי"ש. אע"פ שדרשו בספרי ובתלמוד מקרא דעבודת מתנה דאכילת תרומה כעבודת מקדש. והיינו כמש"כ (בסה"מ שם) דאין זה אלא לענין דהאוכל אותה חשוב כעושה מצוה אע"פ שלא נצטוה על כך כלל. ומה"ט נמי בקדשים קלים דס"ל להרמב"ם ז"ל דלא אשכחן בקרא מצוה באכילתן אלא דהאוכלן עושה מצוה. לא מנה בהן מצוה בפ"ע. אבל באכילת הפסח שכתוב בה מצוה בקרא. מנאה בפ"ע ולא כללה עם עשה דאכילת קדשי קדשים. ועי' במש"כ בזה הרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספות לדעתו מצוה א') עיי"ש. וכבר ביארנו בזה במק"א ואכמ"ל בזה. וזה פשוט ומבואר. וההיא דפסחים (פרק אלו דברים ע"ב ע"ב) דמעיקרא בעינן התם למימר דטעמא דר"י דפוטר מחומש כהן שאכל תרומה ונודע שהוא בן גרושה או חלוצה משום דחשיב טועה בדבר מצוה עיי"ש. אין זה משום שהכהן מצווה על אכילתה. אלא משום דהאוכל אותה חשוב כעושה מצוה אע"פ שלא נצטוה בה. וגם למאי דמסיק בשינויא בתרא טעמי' דר"י משום דאכילת תרומה איקרי עבודה מדכתיב עבודת מתנה וגו'. היינו

רק לענין דהאוכלה עושה מצוה כאינו מצווה ועושה. וכמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. גם עיקר הך דרשא דעבודת מתנה לענין אכילת תרומה נראה דלדינא לישנא קמא דהתם דלא ס"ל דאכילת תרומה עבודה קריי' רחמנא הוא עיקר דהרי (בפ"ב דיומא כ"ד ע"א) מבואר דלכ"ע בין לרב ובין ללוי קרא דעבודת מתנה בעבודת מזבח ממש הוא דמיירי. אלא דלרב עבודת מתנה למעוטי עבודת סילוק כתרומת הדשן שאין הזר מתחייב עלי'. וללוי לא מיעט עבודת סילוק אלא בעבודות שמבית לפרוכת עיי"ש בכולה סוגיא דהתם. דהכי ס"ל לכולהו אמוראי דבעבודות מזבח הוא דמיירי קרא. ובריטב"א שם כתב דדריש הכי משום דעבודת מתנה קרא יתירא הוא עיי"ש. ועכצ"ל דס"ל לכולהו הנך אמוראי דמאי דקאמר רבי טרפון מהך קרא דבעבודת מתנה דאכילת תרומה בגבולין כעבודת מקדש. אסמכתא בעלמא הוא. דקרא לא מיירי בהכי. וכל עיקרו לא בא אלא לומר דהאוכל תרומה עושה מצוה. והיינו כלישנא קמא דלא ס"ל דאכילת תרומה היא בכלל עבודה. וכן מתבאר בירושלמי (פ"ח. דתרומות ה"א) דלכ"ע עבודת מתנה בעבודות ממש שבמקדש מיירי עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ט מהלכות ביאת מקדש ה"ח) עיי"ש. וע"כ ההיא דרשא דספרי שהביא בסה"מ שם אסמכתא בעלמא היא. וכ"כ הר"ב זית רענן (בפרשת קרח) עיי"ש. ובהכי ניחא מה שעמדו התוס' (בפ"ג דיבמות ל"ד ע"א) בד"ה בעה"פ ובשאר ראשונים שם על מאי דלא נקט התם טעמא דאכילת תרומה עבודה קריי' רחמנא עיי"ש. ולפי מה שביארנו אתי שפיר כמבואר. ועי' בדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות תרומות הי"ב) ובכ"מ ובשאר אחרונים שם ובמגלת ספר (לאוין ש"ח) עיי"ש ואכמ"ל בדבריהם:

איברא ודאי ברייתא (דר"פ בתרא דיומא ע"ד) דקתני אביא את החולין שאינן בקום אכול ולא אביא את התרומה שהיא בקום אכול וכו'. אביא את התרומה שאינה בבל תותירו ולא אביא את הקדשים שהן בבל תותירו וכו' עיי"ש. ודאי צ"ע לפ"ז דהרי בהדיא קתני דתרומה היא בקום אכול. דמשמע שנצטוו על אכילתה בקום ועשה כשאר עשין. ועוד דלא אשכח תנא חילוק בין אכילת תרומה לקדשים אלא לענין בל תותירו. דמשמע הא לענין מצות אכילתן הן שוין. וכמו דגבי קדשים איכא מצות עשה באכילתן הכי נמי בתרומה איכא עשה באכילתה. ומיהו לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דגם בקדשים קלים ליכא מצות עשה באכילתן כמו בתרומה. אפשר לומר דמשום קדשים קלים הוא דנקט הכי. דהרי לענין מצות אכילתן לא עדיפי מתרומה. וליכא ביניהן אלא בל תותירו. אבל להגאונים ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל דגם בקדשים קלים איכא מצות עשה באכילתן כמו בקדשי קדשים כמש"כ בעשין הנוספות לדעתו (מצוה א') עיי"ש. ע"כ

מוכרח לכאורה מזה דגם בתרומה נצטוו על אכילתה בעשה. וכמו שהוכיח הרשב"ץ ז"ל משם. וכ"כ הרב המאירי ז"ל שם וז"ל התרומה והמעשרות יש מצוה על אכילתם אלא שאינם בבל תותיר. הקדשים יש מצוה באכילתם והם בבל תותיר עכ"ל עיי"ש. אלא דהדבר תמוה עשה זו היכא כתיבא והרי לא אשכחן בקרא שום ציווי לאכלה כלל:

ולכאורה הי' נראה קצת בזה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות תרומות ה"ג) וז"ל כהן טהור שאכל תרומה טמאה אינו לוקה מפני שהוא בעשה שנאמר ואחר יאכל מן הקדשים מדבר שהוא בקדושתו הוא שיאכל כשיטהר. אבל דבר טמא לא יאכל אע"פ שיטהר. ולאו הבמכ"ע עשה הוא עכ"ל עיי"ש. ודבריו הם ע"פ הירושלמי (רפ"ג דבכורים) דנפק"ל עשה בתרומה טמאה לכהן טהור מהך קרא. כמש"כ במל"מ שם עיי"ש. אלא שיש לתמוה בתלמודא דידן אמאי לא יליף לה מההוא קרא. דלכאורה הוא דרשא פשוטה יותר מדרשא דבשעריך תאכלנו. וגם כתיבא בתרומה גופא. משא"כ קרא דבשעריך תאכלנו דלא כתיב אלא גבי פסולי המוקדשין שנפדו. ולזה הי' נראה לומר דלתלמודא דידן ס"ל דקרא דואחר יאכל מן הקדשים הוא מצות עשה לאכילת תרומה לכהנים טהורים. וכיון דההוא קרא במצות עשה דאכילה מיתוקים. ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה לאיסור אכילת תרומה טמאה לכהן טהור. משום דאיכא למימר מן הקדשים חובה אבל טמאה רשות. ואכתי איסור לא שמענו. ולזה איצטריך למילף מקרא דבשעריך תאכלנו. אלא דא"כ קשה היכי יליף ביבמות שם לקמן מההוא קרא דואחר יאכל מן הקדשים דלתרומה בעי הערב שמש עיי"ש. והרי כיון דקרא במצות אכילה מיירי איכא למימר העריב שמשו מצוה לא העריב שמשו רשות. אבל איסורא לא שמענו. ועכצ"ל דס"ל דלא מיתוקים קרא במצוה. דפשטי' דקרא לא מיירי אלא ברשות. להתירו באכילה אחרי טהרתו. וא"כ אין לנו מהך קרא ראי' לעשות אכילת תרומה מצוה. וגם לא אשכחן הך דרשא בשום דוכתא. ועי' מש"כ בביאורי מהר"י קורקוס ז"ל להרמב"ם (פ"ז מהלכות תרומות) שם:

ולכן הי' נראה לומר דמאי דקתני בברייתא דתרומה היא בקום אכול. היינו רק לומר דלפעמים יש מצוה באכילתה בקום ועשה. דכיון דכתיב ואני הנה נתתי לך משמרת תרומתי וילפינן מיני' שמוזהרין על שמירתה. כדילפינן (בבכורות ל"ד ע"א) עיי"ש. ומוזהרין שלא להביאה לידי הפסד בין ע"י טומאה בין בענין אחר. כמבואר (בפ"ח דשביעית מ"ז) ובזבחים (פרק התערובות ע"ה ע"ב) ובפ"ק דפסחים (י"א ע"ב) ובשאר דוכתי. וא"כ כל היכא שאם לא יאכלנה תבוא התרומה לידי פסול והפסד. רמיא עלי' חיובא מדאורייתא לאכלה. משום דאמר רחמא עביד לה שימור. ומה"ט אמרינן

(בפסחים שם ובפ"ג דיבמות שם) דבע"פ הו"ל אכילת תרומה מצוה שזמנה בהול עיי"ש. והיינו דקתני התם דאכילת תרומה היא בקום ואכול. כלומר דבאכילתה קעביד מצוה וזימנין נמי שהיא בקום ואכול. אבל ודאי אכילתה מצד עצמה אין בה בקרא מצות עשה כמו בקדשים. האומנם תמיהא בעיני לכאורה על כל הראשונים ז"ל מוני המצות אמאי לא מנו במנין העשין עשה זו דשמירת תרומה דנפק"ל מקרא דנתתי לך את משמרת תרומותי. דאמר רחמנא עביד לה שימור. ולכאורה עשה גמורה היא מדאורייתא. אם לא שנאמר דס"ל כדעת התוס' שהביא הרשב"א ז"ל (בגיטין נ"ג ע"ב) וז"ל ואיכא למידק אמאי לא אקשי' תו ממטמא. דמטמא תרומה איסורה דאורייתא. דכתיב ושמרתם את משמרת תרומותי. ונראה מכאן דאפי' מטמא את התרומה אינו אסור מדאורייתא וקרא אסמכתא דרבנן וכו'. כן תירצו בתוס' וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנאוה. אלא דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתה מאי דקתני בספרא ובברייתא דר"פ בתרא דיומא דתרומה היא בקום אכול. כיון דמשום חובת שימור נמי לית בה אלא מצוה דרבנן. והתם בדאורייתא קיימינן. ואע"ג דלשיטת רבינו הגאון ז"ל אין אנו צריכין לומר דס"ל כדעת התוס'. דאפי' למה שדחה הרשב"א שם סברת התוס' בזה. ומסיק דלטמא תרומה אסור מדאורייתא עיי"ש בדבריו. מ"מ ניחא שפיר מה שלא מנה עשה זו משום דנראה דעיקר קרא דמשמרת תרומותי לא אתי אלא לאיסור שלא לטמא תרומה בידים. וכדפירש"י בגיטין (סו"פ הניזקין ס"א ע"א) בד"ה וסיפח וכו'. וז"ל שאסור לטמאה ביד דכתיב את משמרת תרומותי עביד לה שימור עכ"ל עיי"ש. וכן באוכל תרומה בטומאת הגוף כתיב ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא. ומוקמינן לי' (סו"פ הנשרפין) באוכל תרומה בטומאת הגוף עיי"ש. וגרם טומאה והפסד אינו אלא מדרבנן. וכן נראה מדברי הרשב"א ז"ל שם עיי"ש. והרי כבר מנה רבינו הגאון ז"ל בזה (לעיל לאוין קצ"ח) לאו דבכל קידש לא תגע שהוא לדעתו אזהרה שלא לטמא תרומה וכמו שביארנו שם עיי"ש. וא"כ קרא דמשמרת תרומותי לא בא אלא להוסיף עשה על ל"ת לעבור עלה בל"ת ועשה. ורבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אחר שמנה הלאו שוב אין העשה נמנית. ויפה עשה שלא מנאה אע"ג דעשה דאורייתא היא. אלא דמ"מ לפ"ז גם לשיטתו לא מיתרצא ברייתא דספרא ודפרק בתרא דיומא שם. דהרי כיון דמצות שימור אינה מדאורייתא אלא להזהר מלטמאה בידים. א"כ גם מצד מצות שימור לא משכחת לה מדאורייתא שתהא תרומה בקום אכול וכמבואר. ולכן נראה דמאי דקתני דתרומה היא בקום אכול אע"ג דודאי ליכא עשה באכילתה. מ"מ כיון דהאוכל עושה מצוה כמש"כ הרמב"ם ז"ל. ודאי ראוי לעשותה אע"פ שלא נצטוו עלי'. והוא בכלל ועשית הישר

והטוב. והילכך קרי לה קום ואכול. אבל ודאי ליכא עשה דאורייתא באכילת תרומה דנימא בה אתי עשה ודחי ל"ת. ובלא"ה בדברי הראב"ד והר"ש ז"ל בפירושם לספרא (פרשת אחרי) משמע שלא היתה גירסתם כן עיי"ש היטב. ומעתה א"כ שפיר אפשר לומר דמה"ט לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבמכ"ע דתרומה טמאה משום דבלא"ה כבר מנה לאו דלא תטמאו בהם וכמו שנתבאר:

אמנם יותר נראה בזה ע"פ מאי דפירש"י (סופ"ק דבכורות י"ב ע"ב) וז"ל תלה טמאה אין לה תקנה אלא שריפה. דהאוכל תרומה טמאה חייב מיתה עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאפי' כהן טהור חייב מיתה על אכילת תרומה טמאה. דהרי זר אפי' על טהורה חייב מיתה. ומדכתב דטמאה אין לה תקנה וכו'. משמע דטמאה דוקא קאמר. אבל טהורה ראוי לאוכלה. והיינו כהן טהור. וגם כללא כייל בכל אדם. דמשמע עכ"פ דגם בכהן טהור דינא הכי. וכן מבואר בתוס' (פ"ק דפסחים י' ע"א) בד"ה הלך באחד וכו' עיי"ש. וכן כתבו בתוס' (פרק בתרא דע"ז ס"ו ע"ב) בד"ה אביי אמר עיי"ש. ודבריהם תמוהים מאוד לכאורה. כמו שכבר תמהו האחרונים ז"ל מסוגיא דיבמות שם דמבואר דלית בה אלא לאו הבמכ"ע. וגם תמוה מדאמרינן (בפרק כל הבשר קי"ג ע"ב) לשמואל דאמר כהן טמא שאכל תרומה טמאה דאינו במיתה. היינו משום דלא אתי איסור טומאת הגוף וחייל על איסור תרומה טמאה עיי"ש. והשתא אם איתא דתרומה טמאה לכהן טהור נמי במיתה. א"כ הרי יש כאן חיוב מיתה ממנ"פ. דאם טומאת הגוף קדים. הא איכא חיוב מיתה משום טומאת הגוף. ואם טומאת תרומה קדים הא איכא חיוב מיתה משום טומאת תרומה. והיכי שייך הכא טעמא דאין איסור חל על איסור. וע"כ מוכרח מזה דתרומה טמאה לכהן אינה במיתה. והילכך כשטומאת תרומה קדים אמרינן דאין איסור טומאת הגוף חל על איסור טומאת תרומה. והילכך לא מיחייב מיתה. וכדפירש"י שם עיי"ש. וכן יש לתמוה מדתניא בהדיא בתוספתא (פ"ו דתרומות) ובירושלמי (פ"ה דתרומות ה"ה. וברישׁ פ"ב דביכורים) דתרומה טמאה לכהן טהור אינה אלא בעשה עיי"ש. וכיו"ב תמוהים דברי רש"י בנדה (סוף פרק דם הנדה (נדה נ"ז ע"א)) בד"ה דקאכיל וכו' שכתב וז"ל תרומה טמאה באזהרה לטהור וכ"ש לטמא עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דתרומה טמאה לכהן טהור היא בלאו כמו לכהן טמא. וזה איפוך סוגיא דיבמות ותוספתא וירושלמי שם:

וגם להר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא (פרשת אמור פ"ד) ראיתי שכתב כפירש"י דכהן טהור בתרומה טמאה הוא בלאו דלא יאכל מן הקדשים דקאי נמי על תרומה שנטמאה. ואפי' גופו טהור עיי"ש בדבריו שכן מוכרח גם מגוף ברייתא דספרא שם

לפי פירושו. והוא תמוה ביותר שהרי הר"ש ז"ל גופי' הביא לקמן התוספתא (דפ"ו דתרומות) שהבאתי לעיל עיי"ש. והרי שם מבואר איפכא דתרומה טמאה לכהן טהור אינה אלא בעשה. וגם ראיתי בקרבן אהרן שם שהביא בשם רבינו הלל ז"ל בפירושו לספרא שכתב בשם רבינו הר"י מלכי צדק ז"ל שפירש ברייתא דהתם ממש כפי' הר"ש משאנ"ץ ז"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דגם לרבינו הלל והר"י מלכי צדק ז"ל ס"ל דתרומה טמאה לכהן טהור בלאו דלא יאכל מן הקדשים. כפירש"י בנדה שם. ועוד יש לתמוה בההיא דאמרינן (ריש פרק הערל (יבמות ע' ע"א)) דתניא אמר רבי אליעזר מנין לערל שאינו אוכל בתרומה נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור. ואמרינן עלה מופנה. דאי לאו מופנה איכא למיפרך. מה לפסח שכן חייבין עליו משום פגול נותר וטמא עיי"ש. ופירש"י שכן חייבין עליו קרבן חטאת אם אכלו פגול או נותר או בטומאת הגוף. דכולהו בכרת דהא קדשים נינהו עכ"ל. ובתוס' שם כתבו וז"ל יש ספרים דלא גרסי טמא דהא בתרומה נמי איכא איסור טומאה. ואית ספרים דגרסי לי' משום דבפסח איכא כרת לאוכל בטומאת הגוף. משא"כ בתרומה. ובקונטרס נמי פירש דחייבין עליו חטאת קאמר וכו' עכ"ל עיי"ש. ובמהרש"א שם כתב ויש לתמוה אמאי לא ניחא להו בטומאת עצמה דבפסח עובר בלאו ולוקה. משא"כ בתרומה דלית בה אלא עשה דבשעריך תאכלנו כמש"כ לעיל בסמוך עיי"ש. וזה ודאי תמוה טובא לכאורה:

וראיתי מי שכתב לתרץ דלא רצו רש"י ותוס' לפרש כן משום דבכל מקום דקתני פגול נותר וטמא היינו בטומאת הגוף. דומיא דפגול ונותר דבכרת. וכדמוכח מדברי התוס' (בזבחים מ"ו ע"ב) ד"ה אבל וכו'. שהקשו מדתניא במעילה גבי לבונה וחייבין עלי' משום פגול נותר וטמא עיי"ש. הרי דלא ניחא להו לפרש בטומאת עצמה דלא תקשה מידי עיי"ש. ואין בדבריו ממש. וטעה בדבר משנה במקומו (בזבחים שם). דהרי גם במתניתין דזבחים שם קחני טמא בהדי פגול ונותר. ואפי' הכי מוקמינן לה בגמרא שם דוקא בטומאת בשר ולא בטומאת הגוף. ומדברי התוס' שם אין ראי' כלל. דהרי בסוגיא דמעילה שהביאו בתוס' מבואר דמתניתין דהתם בטומאת הגוף מיירי דאיכא קרבן עיי"ש. וא"כ שפיר הקשו התוס' אע"ג דבעלמא גם טמא דבהדי נותר ופגול מתפרש נמי בטומאת עצמה. גם אשתמיטתי' משנה מפורשת (בפ"ג דמכות משנה ב') דקתני פגול נותר וטמא. והתם ע"כ בטומאת בשר הוא דמיירי. דהרי טומאת הגוף כבר קתני לה התם בהדיא. וכן פירש"י שם עיי"ש. וכן בזבחים (מ"ג ע"ב) קתני טמא בהדי נותר ופגול אע"ג דלא מיירי אלא בטומאת בשר וכמבואר שם עיי"ש. גם אין לתרץ דלהכי לא פירשו

רש"י ותוס' בטומאת עצמה. משום דגם בטומאת עצמה נמי איכא מיתה מיהת בזר. וכמבואר בתוספתא וירושלמי שם וברמב"ם (פ"ו מהלכות תרומות) ובסמ"ג (לאוין רנ"ה) ובפי' הר"ש משאנץ (פרשת אמור) דזר חייב מיתה על התרומה בין טהורה ובין טמאה עיי"ש. דזה ליתא. דהרי גם בזר ליכא מיתה אלא משום זרות ולא משום הטומאה. דהרי גם על הטהורה חייב מיתה כמו על הטמאה. וא"כ שפיר איכא למיפרך מה לפסח שכן חייבין עליו משום פגול נותר וטמא בטומאת בשר. משא"כ בתרומה דליכא חיוב מיתה על טומאת תרומה לא בכהן ולא בזר. וראיתי להרב המאירי ז"ל ביבמות שם שפירש באמת גירסא זו כמש"כ הרש"א ז"ל בטומאת עצמה עיי"ש. ודברי רש"י ותוס' תמוהים טובא. ועכצ"ל דס"ל דבטומאת תרומה עצמה נמי איכא לאו. כדפירש"י בנדה שם. וס"ל נמי דלוקה עלה. אבל מלבד דזה תמוה כמשכ"ל. יותר תמוה דהרי לעיל בסמוך (בד"ה מה תושב וכו') כתבו דתרומה בטומאת עצמה אינה אלא בעשה עיי"ש. וא"כ דברי התוס' סותרים זא"ז בההיא סוגיא גופא וכבר הרגיש בזה הרש"א ז"ל שם. ואמנם עיקר הקושיא יש להקשות גם בגוף הסוגיא דהתם (לקמן ע"ג ע"ב). וכן איתא ג"כ (בפ"ב דשבת כ"ה ע"א). דקאמרינן מסתברא קודש חמור שכן פנקעכ"ס פגול נותר קרבן מעילה כרת וכו' ופירש"י כרת לאוכלו בטומאת הגוף עיי"ש. וקשה אמאי לא נקט נמי חומרא דטומאת עצמה דבקודש הוא בלאו ולוקה. אבל בתרומה אינה אלא בעשה:

וראיתי בפירש"י ביבמות (פרק האשה רבה צ' ע"א) שכתב וז"ל תרומה טמאה וכו' כהן טהור קאי עלה בעשה (בפרק הערל) וכהן טמא קאי עלה במיתה דלא חלק הכתוב לגבי טומאת הגוף בין קדשים טהורים לטמאים עכ"ל עיי"ש. וכן פירש"י בגיטין (פרק הניזקין נ"ד ע"א) בד"ה דאכל עיי"ש. וגם זה תמוה טובא כמו שכבר הרגישו האחרונים ז"ל מסוגיא דסו"פ הנשרפין (פ"ג ע"א) דמבואר בהדיא דכהן טמא שאכל תרומה טמאה אינו במיתה עיי"ש. וכן מבואר בתוספתא ובירושלמי שם. וקצת אחרונים ז"ל כתבו ליישב דבריו שם עפמש"כ הר"ש והרא"ש ז"ל (בפי"א דפרה מ"ג דתנן התם דבלה של תרומה שנפלה לתוך מי חטאת ונטלה ואכלה אם יש בה כביצה בין טמאה בין טהורה המים טמאים והאוכלה חייב מיתה וכו'. וכתבו הר"ש והרא"ש ז"ל שם דחייב מיתה משום שנטמא כשנגע במי חטאת שעל הדבלה כשנטלה לאכלה. והאוכל תרומה בטומאת הגוף במיתה. ואע"ג דדבלה נמי טמאה היא. ואמרינן (בפרק כל הבשר) אמר שמואל אמר ר"א דפטור מדכתיב ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת. הך מתניתין דלא כוותי' עיי"ש. וא"כ חזינן דרבנן פליגי עלי' דרבי אלעזר בהא. וס"ל דאפי' על תרומה

טמאה חייב מיתה בטומאת הגוף. וא"כ י"ל דנקט רש"י לדינא כרבנן דסתם לן תנא דמתניתין כוותייהו:

ועפ"ז נראה לי דיש מקום ליישב גם דעת רש"י וסייעתו ז"ל (בבכורות שם) דס"ל דאפי' כהן טהור הוא במיתה על תרומה טמאה. עפמש"כ בתוס' רי"ד בשבת (ר"פ המצניע צ"א ע"א) בד"ה מדמצרף וכו'. דאחר שהכריח שם דאין אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה מדאורייתא. כתב וז"ל וקשיא לי מדתנן (בפי"א דפרה) דבלה של תרומה שנפלה לתוך מי חטאת ונטלה ואכלה אם יש בה כביצה בין טמאה בין טהורה המים טמאים והאוכלה חייב מיתה. ואם אין בה כביצה המים טהורים והאוכלה חייב מיתה. פי' מי חטאת מטמאים את הדבלה ומטמאה אותן. הילכך אם יש בדבלה שיעור לטמא אחרים כביצה המים טמאים. ואם אין בה כביצה המים טהורים. ובין כך ובין כך האוכלה חייב מיתה שקיבלה טומאה מן המים. אלמא אוכל פחות מכביצה מקבל טומאה מן התורה וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. מתבאר מזה דיש לו שיטה אחרת לגמרי בפירושא דהך מתניתין דלא ככל ראשונים ז"ל. דלשיטתו חיוב מיתה דמתניתן לא משום טומאת הגוף של האוכלה הוא. אלא משום טומאת עצמה של הדבלה הוא. ולהכי אפי' אם אין בדבלה שיעור לטמא אחרים כביצה ולא נטמאו המים. וא"כ גם הכהן האוכלה לא נטמא. מ"מ חייב מיתה על אכילתה משום טומאת עצמה. וכדקתני בהדיא במתניתין בסיפא. ואם אין בה כביצה המים טהורים והאוכלה חייב מיתה. לפי גירסתו. שהיא ג"כ הגירסא שלפנינו במשנה שבמשניות. וכתב בתוס' יו"ט שהיא ג"כ גירסת מהר"ם מר"ב ז"ל עיי"ש. אבל אין זו גירסת שאר ראשונים. ואע"ג דבתוס' רי"ד שם מסיק דמאי דקתני בסיפא האוכלה חייב מיתה לאו דוקא מיתה ממש אלא מיתה מדרבנן עיי"ש מ"מ היינו רק משום דס"ל דאוכל פחות מביצה כמו שאינו מטמא כך אינו מקבל טומאה מדאורייתא. וכמבואר להדיא בדבריו שם עיי"ש. אבל ודאי הדין דין אמת לדעתו דכל שטמאה טומאת עצמה. אע"פ שהכהן האוכלה טהור. חייב עלי' מיתה מדאורייתא. וגם ברישא דיש בה כביצה דהמים טמאים. ס"ל דאינו חייב מיתה אלא משום טומאת עצמה של הדבלה. וכמש"כ בהדיא דבין כך ובין כך חייב האוכלה מיתה משום שקיבלה הדבלה טומאה מן המים. ונראה דטעמו משום שהוקשה לו דכיון דאפי' דבלה טהורה נטמאת מדאורייתא בנגיעתה במי חטאת. דהו"ל כאב הטומאה דאורייתא. ושוב חוזרת הדבלה ומטמאה את מי חטאת מדאורייתא. הרי מי חטאת שנטמאו פסולים ושוב אין מטמאין אחרים אלא מדרבנן בעלמא. וכמבואר בפ"ט דפרה. וכ"כ בכ"מ (בפרק ט"ו מהלכות פרה ה"ג) עיי"ש בדבריו. וא"כ לא נטמא הכהן במגעו במי חטאת אלו אלא

מדרבנן בעלמא. ומדאורייתא טהור הוא. וליכא למיחייבי' מיתה משום אוכל תרומה בטומאת הגוף. וע"כ לא מתחייב מיתה אלא משום טומאת עצמה דס"ל לתנא דמתניתין דתרומה טמאה לכהן טהור נמי במיתה. כטהורה לכהן טמא. דשניהם בכלל אזהרה דלא יאכל מן הקדשים כמש"כ הר"ש ז"ל (בפירושו לספרא שהבאתי לעיל). וממילא גם קרא דומתו בו כי יחללוהו אתרוייהו קאי. וממיעוטא דבו אין הכרח למעט תרומה טמאה. משום דאיצטריך למעוטי מעשר כדדריש התם בספרא וביבמות (פ"ו ע"א) אליבא דר"מ. או לכדדרשינן בסו"פ הנשרפין (פ"ד ע"א) עיי"ש:

וע"פ שיטה זו ניחא נמי מאי דנקט תנא במתניתין דפרה הך דינא בתרומה. ולא נקטי' בקודש דהוי רבותא טפי. דאפי' כרת נמי איכא משום טומאת הגוף שע"י מי חטאת. אבל לפ"ז אתי שפיר משום דלענין זה תרומה חמירא טפי מקודש. דאע"ג דבקודש בטומאת עצמן ליכא אלא לאו גרידא. מ"מ בתרומה איכא חיוב מיתה בטמאה כבטהורה בטומאת הגוף והיינו דנקט תרומה לאשמעינן דאפי' חיוב מיתה נמי איכא ע"י טומאתה שע"י מי חטאת. ונראה דזו היא ג"כ שיטת הרמב"ם ז"ל. שהרי כשהביא דינא דהך מתניתין (בפי"ד מהלכות פרה ה"י) כתב וז"ל והאוכלה חייב מיתה מפני שאכל תרומה טמאה עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דמפרש חיוב מיתה דמתניתין משום טומאת עצמה דדבלה וכשיטת תוס' רי"ד. וכן הבין הרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר כוונת הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. ואע"ג דבכ"מ שם בשם מהר"י קורקוס ז"ל הטה כוונת הרמב"ם ז"ל לכוונה אחרת עיי"ש. כבר תמהו האחרונים ז"ל על דבריו. וגם לשון הרמב"ם ז"ל לא יתכן לפרש כן כמש"כ המרה"מ (בח"ג שם) עיי"ש. וגם מש"כ במרה"מ בדעת הרמב"ם ז"ל לא יתכן כלל לא במתני' ולא בלשון הרמב"ם עיי"ש היטב ואין להאריך. ואע"ג דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל סותרין למש"כ הוא גופי' (בפ"ז מהלכות תרומות) דבתרומה טמאה לכהן ליכא אלא לאו הבמכ"ע. מ"מ אפשר לומר דאע"ג דלהלכה לא ס"ל כמתניתין. אלא כסוגיא דפרק הערל שם. וכדאיתא נמי בתוספתא וביר‌ושלמי. דטמאה אינה אלא בעשה. מ"מ בהלכות פרה לישנא דמתניתין נקט. אע"ג דאתיא דלא כהילכתא כדאשכחן כיו"ב בלשון הרמב"ם ז"ל גם בשאר דוכתי (כמו בפ"א מהלכות תמורה הי"ז) וכמש"כ בלח"מ שם עיי"ש ובדוכתי אחריני:

ועכ"פ מבואר דלדעת תוס' רי"ד והרמב"ם ז"ל מתניתין דפרה ס"ל דגם בתרומה טמאה לכהן טהור איכא חיוב מיתה כמו לכהן טמא. ועכצ"ל דלשיטתם רבנן דפליגי עלי' דר"א בטמא שאכל את הטמאה וס"ל דבמיתה. הכי נמי טהור בטמאה ס"ל דבמיתה והיינו משום דכיון דס"ל דטמא בטמאה נמי קרינן בה ומתו בו כי יחללוהו להתחייב עלי'

מיתה. משום דאכילתה בטומאה חשיבא חילול וחייב עלי' הכתוב מיתה. ה"נ בטומאת תרומה עצמה חשיבה חילול להתחייב מיתה. וא"כ לרבנן בין טמא שאכל את הטהורה. בין טהור שאכל את הטמאה. ובין טמא שאכל את הטמאה במיתה ולא ניתן רשות לכהן לאכול תרומה אלא כמצותה. טהור בטהורה. אבל כל שלא כמצותה הרי הוא כזר אצלה להתחייב עלי' מיתה. ובריית דתוספתא ודירושלמי שם כר"א אתיא. דלדידי' כמו שהקילה תורה על הטמא שאכל טמאה דאינו במיתה כמו על הטהורה. הכי נמי טהור על הטמאה מסתברא להקל עוד יותר דאפי' בל"ת נמי ליתא אלא בלאו הבמכ"ע. ואתיא מתניתן דפרה כרבנן. ולענין הלכה נקט הרמב"ם ז"ל כר"א. ואפשר שטעמו משום דכיון דשמואל קאמר לה בשם ר"א. משמע דאיהו נמי הכי ס"ל. וכיון דשמואל פסק כר"א הכי נקטינן. אע"ג דסתם לן תנא במתניתין דפרה דלא כוותי'. ובפרט דסתמא דתלמודא (בפרק הערל) משמע דהכי ס"ל. אבל שאר ראשונים ז"ל אפשר דס"ל דאין מזה הכרע לומר דשמואל פסק כר"א. דבלא"ה מסקינן בלישנא בתרא בסוגיא דפרק כל הבשר (חולין קי"ג ע"ב) עלה דההיא הא דידי' הא דרבי' עיי"ש. והילכך משום זה לית לן למידחי סתמא דמתניתין דקיי"ל הלכה כסתם משנה וגם מסוגיא דפרק הערל אין הכרע להלכה כ"כ. דאפשר לומר דהתם לא אתינן אלא לומר דאין ראי' ממתניתין דביכורים דערל אסור במעשר מדלא חשיב לי' התם בין החילוקים דחשיב תנא שיש בין ביכורים ותרומה למעשר. משום דאיכא למידחי דתנא ושייר. ועל זה פריך התם מאי שייר דהאי שייר. ואיצטריך לשנויי די"ל דשייר נמי בסיפא. בדברים שבין מעשר וביכורים לתרומה. אסור לבער מהן בטומאה ואוכלן בטומאת עצמן לוקה משא"כ בתרומה. והיינו לומר דאתיא מתניתין כר"א דס"ל הכי. אבל למסקנא דמסיק התם דערל אסור במעשר. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות מע"ש) עיי"ש. א"כ אין צריך לזה. דבלא"ה ניחא שפיר מאי דלא חשיב לה תנא. דהרי לפי האמת אין חילוק בזה בין תרומה וביכורים למעשר. דערל אסור בכולן. גם לפי מאי דס"ד התם אין הכרע כ"כ לומר דהכי הילכתא לפמש"כ הר"ב פ"מ (בפ"ב דביכורים ה"א) בדעת הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"ב מהלכות ביכורים הי"ט) עיי"ש בדבריו. ועכ"פ אין לדחות משום זה מאי דסתם לן תנא כרבנן דר"א. והשתא א"כ ניחא שפיר דברי רש"י בבכורות שם וסייעתו ז"ל. וגם דברי רש"י ותוס' (בריש פרק הערל) ניתא שפיר. וקושית הרשב"א ז"ל לק"מ. דהרי בלא"ה בגוף הסוגיא דהתם לקמן ובפ"ב דשבת נמי יש להקשות כן. וע"כ צ"ל דהתם אזלא הסוגיא אליבא דהילכתא דקיי"ל כרבנן דר"א. ולדידהו אדרבה תרומה בטומאת עצמה חמירא מקודש. דקודש בטומאת עצמו אינו אלא בלאו. ואילו תרומה במיתה. ומאי דלא חשיב

לה התם בין החומרות שבתרומה יותר מבקודש לק"מ. די"ל דהיינו בכלל מחפ"ז דחשיב התם. ובהכי אתי שפיר בפשיטות טפי קושית התוס' שם (בד"ה שכן מחפ"ז) עיי"ש היטב. וא"כ גם דברי רש"י ותוס' שם ניחא שפיר דנקטו אליבא דהילכתא. וכסוגיא דסתם תלמודא לקמן דבטומאת עצמה אדרבה תרומה חמורה מקודש. ולזה לא פירשו הסוגיא אלא בטומאת הגוף דאליבא דכ"ע קודש חמור מתרומה. דזה בכרת וזו במיתה. ואע"ג דהתם בר"פ הערל קאי אליבא דר"א. התם היינו רבי אליעזר בן הרקנוס בר פלוגתי' דר"ע דפליג עלי' התם. ושמואל דקאמר משם ר"א היינו רבי אלעזר בן שמוע:

ומעתה נראה דזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. ומהאי טעמא לא מנה לאו הבא מכלל עשה דאוכל תרומה בטומאת עצמה. משום דס"ל דדין אחד יש לו עם האוכל תרומה בטומאת הגוף דבמיתה. והוא בכלל אזהרת לאו דאוכל תרומה בטומאת הגוף. כיון דמיתה נמי אית בה. וכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה (לעיל לאוין קצ"ח) כמו שביארנו שם. איברא דלפ"ז קשה במה שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין העונשין במחייבי מיתה בידי שמים כהן בטמאו קדשי שמים עיי"ש. והיינו אוכל תרומה בטומאת הגוף. ומשמע מדבריו ז"ל דליכא מיתה אלא בכהן טמא שאכל תרומה טהורה. אבל תרומה טמאה לא מיחייב עלה מיתה אפי' כהן טמא וכ"ש טהור. דהרי בטמאה לא שייך לשון בטמאו קדשי שמים. דהא כבר היא טמאה בלא"ה. וא"כ מבואר דפסק כשמואל משום ר"א. וכדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. ומיהו נראה דכיון דלא כתב כהן טמא בטמאו קדשי שמים. או באכלו קדשי שמים. וכמש"כ שם לעיל מיני' במספר חייבי כריתות טמא באכלו קדש עיי"ש. משמע דאדרבה כוונתו לכלול כאן אפי' כהן טהור שאכל תרומה טמאה. משום דגם כהן טהור כשאוכל תרומה טמאה כיון שהיתה עומדת ליהנות בה בהדלקה או בהסקה תחת תבשילו בדרך היתר. והוא אוכלה בטומאתה באיסור טומאה. הו"ל בכלל מטמא קדשים. דהרי בהדלקה ובהסקה כיון דלא שייך בהן איסור טומאה הו"ל כנהנה מהן בטהרה. נמצא כשאוכלה בטומאתה הרי הוא כמטמאה ומחללה. וקרינן בי' ומתו בו כי יחללוהו. ובהכי ניחא נמי מש"כ בטמאו קדשי שמים. והוא תמוה לכאורה. דהרי אין חיוב מיתה בא על מה שמטמאה. דהא במגעה לא מתחייב מיתה אלא באכילתה. והרי על האכילה חייב אע"פ שלא נטמאה כלל. וכגון שלא הוכשרה או שתחבה לו חבירו בבית הבליעה והו"ל טומאת בית הסתרים דלא מטמא. אבל לפמש"כ אין כוונתו אלא לומר שאכלה באיסור טומאה. וקאי אדלעיל מיני' שהזכיר כבר לשון אכילה. שכתב האוכל טבל ותרומה. וכהן בטמאו קדשי שמים עיי"ש. כלומר כהן האוכל קדשי שמים. דהיינו תרומה וחלה וביכורים באיסור טומאה. וא"כ ל"ש טמא שאכל

טהורה ול"ש טהור שאכל טמאה או טמא טומאה. דכולם אכילתן היא באיסור טומאה. בכלל חיוב מיתה נינהו. ומדוקדקים דברי רבינו הגאון ז"ל. ומיהו אכתי יש מקום עיון בזה לפמש"כ לעיל (לאוין קצ"ח) בדעת רבינו הגאון ז"ל עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה כעת יותר:

ועדיין יש לעיין מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבמכ"ע דלפניהם ולא לפני עכו"ם. דגרסינן (בפרק בתרא דגיטין פ"ח ע"ב) חניא ר"ט אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של עכו"ם אע"פ שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להזקק להם שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני עכו"ם וכו' עיי"ש. ומבואר לכאורה שיש בזה לאו הבמכ"ע שלא לדון לפני עכו"ם אע"פ שדיניהם כדיני ישראל. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות סנהדרין) ובסמ"ג (עשין ק"ז) ובטור (חו"מ סי' כ"ו) ובשאר ראשונים ז"ל. ואמאי לא מנאו רבינו הגאון ז"ל. וכן קשה על הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר) שהוא מונה כל לאוין הבמכ"ע במנין העשין וזה לא מנה. וכבר העיר בתשו' מקור ברוך (סי' ל"ב) על מוני המצות שלא מנאוהו. וכתב שם לתרץ דס"ל דאינו אלא מדבריהם וקרא אסמכתא בעלמא הוא עיי"ש. ואף דעל שאר מוני המצות בלא"ה לק"מ. שאין מונים לאוין הבמכ"ע. מ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל והרשב"ץ ז"ל הי' מקום לומר כן. אלא דלא משמע הכי. וכבר עמד בזה בד"א (בקונטרס הלאוין) על הרשב"ץ ז"ל והניחה בתימה עיי"ש. ולכאורה נראה ראי' דאין איסור זה אלא מדבריהם. מדאמרינן התם דבר אחר לפניהם ולא לפני הדיוטות עיי"ש. והרי לפני הדיוטות ודאי איסורא ליכא אלא דפסולים לדון. וכדמשמע בכל הראשונים ז"ל. והכי משמע בכמה דוכתי. וא"כ משמע דגם מה שדרשו מהך קרא לפניהם ולא לפני עכו"ם ליכא למשמע מיני' איסורא וע"כ לא מתסר אלא מדבריהם. אלא שראיתי בספר התרומות (שער ס"ב ריש ח"א) שכתב וז"ל גרסינן בגטין פרק המגרש תניא וכו' לפניהם ולא לפני עכו"ם. ד"א לפניהם ולא לפני הדיוטות. ומסקנא לפני עכו"ם אסור לפני הדיוטות שרי. משום דשליחותייהו דמומחין קא עבדינן עכ"ל עיי"ש. ומשמע להדיא מדבריו דמדינא לפני הדיוטות נמי איכא איסורא. אלא דאנן דנין אע"ג דהדיוטות אנן משום דשליחותייהו דמומחין עבדינן. וזה צ"ע לענ"ד. וגם לשונו מגומגם אצלי שכתב דלמסקנא לפני הדיוטות שרי משום דשליחותייהו עבדינן. ומשמע דלמסקנא שוב ליכא שום איסור כלל לפני הדיוטות. והרי כיון דטעמא אינו אלא משום דאנן שליחותייהו עבדינן הרי הדבר פשוט דלא שייך האי טעמא אלא בב"ד דידן דלא מיקרו הדיוטות אלא משום שאינן סמוכין. אבל בהדיוטות ממש פשיטא דלא שייך בהו לומר שליחותייהו קעבדי. וא"כ אית לן למימר דלענין זה האיסור במקומו עומד. ואכמ"ל

בזה. ועכ"פ הדבר נראה דלפני הדיוטות ליכא שום איסור. ואע"ג דודאי אין להם רשות כלל לדון בכפיי'. ואם כפו אחרים בע"כ לדון לפניהם ודאי איסורא קעבדי ואם הוציאו ממון בע"כ אין זה אלא גזל וחמס. אבל שלא בכפיי' ליכא בזה איסורא כלל. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) עיי"ש. ועכצ"ל דלא אתי קרא אלא לפסלן לדין. וא"כ ה"ה לפני עכו"ם ליכא למשמע מהך קרא איסורא. אלא ודאי אין איסור זה אלא מדבריהם:

איברא דראיתי להר"ן ז"ל (בחי' ריש סנהדרין) שכתב בתוך דבריו וז"ל אמרה תורה שאסור לדון לפני הדיוטות. ואע"פ שקבלו עליהם בעלי הדין את דינם. כדרך שאסור לבא לפני העכו"ם אע"פ שקבלו עליהם בעלי הדינין את דינם. ואע"פ שבשניהם הדין אינו כלום מן התורה. אפי' הכי כדי שלא יבואו בערכאותיהן שהוא עילוי יראתם. או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין אסרה תורה שלא לבוא לפני ההדיוטות וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו וסיים שם זו היא השיטה הנכונה מהרמב"ן ז"ל עיי"ש. הרי דס"ל דבין לפני עכו"ם ובין לפני הדיוטות אסור מדאורייתא וכדעת בעל התרומות. אלא דמש"כ דאפי' קבלו בעלי הדין עליהם לדון לפניהם אסור מדאורייתא ואין שום חילוק בין לפני הדיוטות ללפני עכו"ם. אני תמה שכתב כן משם הרמב"ן ז"ל. והרי בדברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) מפורש להדיא איפכא. שכתב וז"ל ואע"פ שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה כאחת. יש הפרש ביניהן. שאם רצו שני בעלי הדין לבא לפני ההדיוט שבישראל מותר הוא וכו'. אבל לפני הכנענים אסורין וכו' עכ"ל עיי"ש. ומיהו עכ"פ גם מדברי הרמב"ן ז"ל שם מבואר דגם מה שדרשו לפניהם ולא לפני הדיוטות. היינו לאיסורא אלא דמוקי לה לענין כפיי' שאסור לבא לפניו לשומו דיין ולצעוק לו שיכוף את בעל דינו לדון לפניו עיי"ש בדבריו. אבל הרמב"ם ז"ל לא הביא כלל איסורא דלפני הדיוטות. ולא כתב (סוף הלכות סנהדרין) אלא איסורא דלפני עכו"ם. אע"פ שהזכיר שם דרך אגב גם דרשא דלפניהם ולא לפני הדיוטות עיי"ש. ומשמע דס"ל דאיסורא ליכא. וכן הסמ"ג לא הזכיר כלל דרשא דלפניהם ולא לפני הדיוטות. (ובעשין ק"ז) לא הביא אלא דרשא דלפניהם ולא לפני עכו"ם. והאריך שם באיסור זה. אבל מיעוטא דלפני הדיוטות לא הזכיר כלל. אלא (בעשין צ"ז) כתב מי הם הראויים לדון עיי"ש וא"כ נראה דס"ל דאיסורא ליכא בהדיוטות. אלא שפסולים. וכן משמע להדיא מדברי הטור (בחו"מ סי' א' סעי' ג') דלא מיעט קרא הדיוטות אלא לענין שאין דיניהם דין. אבל איסורא ליכא לדון לפניהם עיי"ש. וכן משמע משאר ראשונים אלא שאכמ"ל בזה. מיהו מדברי כל הראשונים ז"ל נראה דס"ל דעכ"פ לפני עכו"ם איסורא דאורייתא הוא. ובפרט בדברי הרמב"ן והר"ן ז"ל שם שמפורש כן בהדיא. וכן כתב בהדיא בתשב"ץ (ח"ב סי' ר"צ)

עיי"ש. וא"כ לדידי' גופי' ודאי קשה מה שלא מנה מצוה זו כשאר לאוין הבמכ"ע שמנה. אבל מיהא לדעת רבינו הגאון ז"ל שפיר יש מקום לומר כן כמו שנתבאר. וכן רבינו משה מקוצי ז"ל שהביא במנחת יהודה (פרשת משפטים) שכתב וז"ל לפניהם פירש"י ולא לפני עכו"ם וקשיא למה לי קרא למעוטי עכו"ם הא אפי' גרים פסולים לדון. כדאי' בפ"ב דקידושין גבי וכו'. וכ"ש עכו"ם. וי"ל דהא דגר פסול לדין היינו היכא שיש ישראל שיודעין לדון. אבל היכא שאין ישראל לא וכו' כן פי' ר"מ מקוצי עכ"ל עיי"ש. ומתבאר ע"כ מזה דס"ל דליכא בזה איסורא אלא מדבריהם בעלמא. ולא בא הכתוב אלא לפוסלן. דאל"כ אין מקום כלל לקושייתו. דבגר ודאי איסורא ליכא אלא דפסול הוא. כמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות סנהדרין ה"ט) ובטור (חו"מ סי' ז') ובשאר ראשונים עיי"ש. וא"כ הכא בעכו"ם ודאי איצטריך קרא דלפניהם ללאו הבמכ"ע. אלא ודאי ס"ל דהכא נמי לא שמענו מקרא אלא דפסול. ואיסורא ליכא אלא מדבריהם. ובאמת צ"ע אצלי להסוברים דדרשא גמורה מדאורייתא היא. היכי משמע להו הכי מהך קרא. והא קרא למשה הוא דקאמר אלה המשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני עכו"ם. לומר שמשה נצטוה שישימם לפניהם. ולא לפני אחרים. אבל בבע"ד ובדיינין לא מיירי הך קרא כלל. והיכי משמע להו מיני' לאו הבמכ"ע לבע"ד ולדיינין דהדיוטות לא ידונו ולא ידונו לפניהם. ושלא לדון לפני עכו"ם. ואין לומר דמשום דבני נח נצטוו על הדינין ע"כ ליכא לפרושי דלמשה קאמר קרא. ועכצ"ל דהכי קאמר קרא אשר תשים לדון על פיהם לפניהם ולא לפני אחרים. דז"א דהרי אע"ג דב"נ נצטוו על הדינים היינו רק בדרך כלל. אבל פרטי ודקדוקי הדינים לא לא ניתנו אלא לישראל. וכן אמרו בנתחומא השלם (ריש פרשת שופטים). לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. והלא אוה"ע נצטוו על הדינין שהיא אחת משבע מצות בני נח ומהו ומשפטים בל ידעום. אלו דקדוקי הדין וכו' עיי"ש. וא"כ הכא נמי יש לפרש כן ואין להוציא הקרא מפשוטו. ואין להאריך בזה. ומ"מ כן אפשר לומר בדעת רבינו הגאון דאין איסור זה אלא מדרבנן. ולכן לא הביאו במנין:

ואפשר לומר עוד עפמש"כ בפירש"י (משפטים) ובסמ"ג (עשין ק"ז) ובסמ"ק (סי' רכ"ו) דישראל המביא דינו לפני עכו"ם מחלל את השם ומייקר שם עכו"ם להחשיבם עיי"ש. ולפ"ז יקשה לכאורה למה לי קרא דלפניהם למעוטי לפני עכו"ם. ותיפוק לי' דהו"ל בכלל לאו דלא תחנם דדרשינן לי' (סופ"ק דע"ז כ' ע"א) שלא ליתן להם חן. ואפי' אמר כמה נאה עכו"ם זה אמרינן התם דעובר בלאו דלא תחנם עיי"ש. וברמב"ם (פ"י מהלכות ע"ז) כתב הטעם משום שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים עיי"ש. וביותר ביאור כתב החנוך (בפרשת ואתחנן מצוה תכ"ו) וז"ל שנרחיק ממחשבותינו ולא יעלה

על לבנו שיהי' במי שעובד עכו"ם שום דבר תועלת ולא יהי' מעלה חן בעינינו בשום ענין וכו'. על זה נאמר לא תחנם עכ"ל עיי"ש. וא"כ בדיניהם שמיקר שמם ומחשיבם בכך ודאי הרי זה בכלל אזהרת לאו דלא תחנם. ולמה לי קרא דלפניהם למעוטי לפני עכו"ם. ונראה דאדרבה בהכי ניחא מאי דקשה לדעת הסוברין דלפני הדיוטות ליכא איסורא. ולא מעטינהו קרא אלא שאין דיניהם דין וכמשכ"ל. וכן לפמש"כ הרמב"ן ז"ל דלפני הדיוטות בשמתרצים בע"ד שרי. משא"כ לפני עכו"ם. וכיו"ב כתב הרא"ם (בפרש משפטים) עיי"ש. ובתשב"ץ שם. והרי כיון דהני תרתי מחד קרא נפקי איך יתכן לחלק ביניהם. אבל לפ"ז אתי שפיר דאפשר לומר דבעיקר הך איסורא דלפני עכו"ם על קרא דלא תחנם הוא דסמיך. אלא דאסמכי' אקרא דלפניהם דכתיב בדינין גופייהו. ואין ענין זה לזה. וגם אפשר לומר דלא בא הכתוב אלא להוסיף בדיני עכו"ם עשה. ולעבור עלה בל"ת ועשה. והשתא לפ"ז ממילא ניחא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל מציה זו משום דהו"ל בכלל אזהרת לא תחנם. ואפי' אם בא הכתוב לעבור עלה בל"ת ועשה. מ"מ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אחר שמנה הלאו לא ימנה עוד העשה. ועי' מש"כ לענין לאו דלא תחנם (לעיל לאוין י"ג) עייש"ה:

וגם אפשר לומר עפמש"כ רש"י שם שכל המביא דיני ישראל לפני עכו"ם הרי זה מחלל את השם עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (עשין ק"ז) עיי"ש. והוא ממדרש ילמדנו כמבואר בתשב"ץ (ח"ב סי' ר"ץ) עיי"ש. וביותר ביאור מבואר בתשב"ץ (ח"ד טור הראשון סי' י"ז) שכתב וז"ל הלא ידעתם חומר האיסר החמור בזה להביא דיננו לפני ערכאותיהם וכו' הלא אמרו ז"ל כי דבר זה יש בו חלול הש"י שאין לו כפרה בארבעה חלוקי כפרה כי אם במיתה וגם יש בו עון ע"ז וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר מדבריו ז"ל דהו"ל ממש בכלל עבירת לאו דחלול השם דמירי שם (בפרק בתרא דיומא פ"ו ע"א) בארבעה חלוקי כפרה עיו"ש דאמרינן אבל מי שיש בידו עון חלול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת וכו'. ולפ"ז הו"ל בכלל אזהרת לאו דלא תחללו את שם קדשי האמור בחלול השם שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין ל"ג) עיי"ש. אלא דאסמכוה אקרא דלפניהם מטעם שביארנו לעיל. וא"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שלא מנאה. ובזה ניחא ג"כ דעת הרשב"ץ ז"ל שלא מנאה:

ועדיין יש לעיין מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל הא דדרשינן (בפ"ב דזבחים כ"ג ע"ב) מדכתיב לעמוד לשרת להעמידה בחרתיו ולא לישיבה עיי"ש. וכבר הקשה כן הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין ל"ג) על הרמב"ם ז"ל שלא מנה מצוה זו במנין העשין וכתב שם וז"ל ואולי מפני שלא בא הכתוב בזה בלשון צוואה ימנה הכשר עבודה בלבד. ואינו מחוור

עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה בדרך מצותיך (ח"א) גם על הרמב"ן ז"ל גופי' אמאי לא מנה מצוה זו. והניח בתימא עיי"ש. וביותר יש לתמוה על הרשב"ץ ז"ל שהוא מונה במנין העשין שלו כל הלאוין הבמכ"ע. אמאי לא מנה מצוה זו. ואמנם בדעת רבינו הגאון ז"ל נראה דאין בזה קושיא מתרי אנפי. חדא י"ל עפמש"כ בהג"ה בתוס' (ריש פ"ב דזבחים ט"ז ע"א) סוף ד"ה מיושב וכו'. להקשות למה לי קרא לאיסורא דעבודה בישיבה מקרא דלעמוד לשרת ותיפוק לי' דגם בלא עבודה קיי"ל דאין ישיבה בעזרה. וכתבו דשמא איצטריך קרא לעובד בהשתחואה עיי"ש. וכבר תמה על דבריהם אלו הר"ב ברה"ז שם עיי"ש בדבריו. וגם לא אשכחן בשום דוכתא איסור עבודה בהשתחואה. וגם מה שרצו שם לומר דשמא איסור ישיבה בעזרה אינו מן התורה עיי"ש. הרי דעת התוס' בזבחים שם בההיא סוגיא גופא (בד"ה ומה יושב וכו'.) ובסוכה (מ"ג ע"ב) בד"ה תשבו וכו' דמדאורייתא הוא עיי"ש. וכן דעת הר"ם מקוצי ז"ל (הובא במנחת יהודה פרשת תזריע) עיי"ש. וכן דעת רש"י ז"ל (בפרק בתרא דסנהדרין ק"א ע"ב). אלא דס"ל דנפק"ל מהלכה לממ"ס עיי"ש ובמש"כ הר"ב מל"מ (בפ"ז מהלכות בית הבחירה ה"ו) בזה עיי"ש. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. ואמנם כבר הביאו התוס' בסוטה (פרק אלו נאמרין מ' ע"ב) בד"ה והאמר מר וכו' דבמדרש שוחר טוב איכא בזה פלוגתא דאמוראי. ולחד מ"ד דוקא לכהן הדיוט אין ישיבה בעזרה. אבל לכהן גדול יש ישיבה בהיכל ובעזרה בלא עבודה עיי"ש בדבריהם. וא"כ אפשר דפלוגתא דתנאי נמי היא. והך תנא דברייתא דזבחים שם דאיצטריך למעוטי עבודה מיושב מקרא דלעמוד לשרת ס"ל דלכה"ג יש ישיבה בהיכל ובעזרה בלא עבודה. ואיצטריך קרא דלעמוד לשרת למעוטי עבודה בישיבה. ועי' בטה"ק בזבחים שם שהלך קצת בדרך זו לענין אחר עיי"ש. והשתא לדידן דקיי"ל דאין ישיבה בעזרה אפי' לכה"ג. וכדמתבאר בתלמודא דידן בסוגיא דסוטה שם ובירושלמי שם כמש"כ התוס' שם עיי"ש. ע"כ דלא דרשינן הך קרא למעוטי עבודה בישיבה. כיון דבלא"ה ליכא שום ישיבה בעזרה. ולא איצטריך קרא אלא לעכב. לומר דמחלל עבודה בישיבה. אבל לאיסורא דלכתחילה לא צריך קרא. כמש"כ התוס' שם. ומעתה עפ"ז נראה כיון דלדעת הסוברין דמדאורייתא אין ישיבה בעזרה. היינו טעמא משום דהו"ל בכלל עשה דמורא מקדש. כמתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (הלכות בית הבחירה פ"ז) ובסה"מ (עשיי כ"א) ובסמ"ג (עשין קס"ד) ובחנוך (פרשת קדושים מצוה רנ"ד) עיי"ש. וכן מבואר בפירש"י (בסוטה שם) בד"ה אין ישיבה עיש"ה. ולפ"ז מאחר שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דמורא מקדש (לעיל עשין י"ג) שוב לא איצטריך למנות לאו

הבמכ"ע דלעמוד לשרת לאיסור עבודה מיושב. ומאי דאשמעינן קרא דמחלל עבודה בישיבה אינו אלא דין מדיני עבודה ואין לו ענין במנין המצות כידוע:

ועוד נראה דאע"ג דמדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות ביאת מקדש הי"ז) מבואר דס"ל דבעבודה מיושב ליכא אלא לאו הבמכ"ע. שכתב שם וז"ל כל העובד והוא יושב עבודתו פסולה ואינו לוקה מפני שאזהרה שלו מכלל עשה הוא עכ"ל עיי"ש. מ"מ אין זו דעת רש"י ז"ל (בזבחים שם) שכתב וז"ל לעמוד לשרת רישא דקרא כי בו בחר ה"א מכל שבטיך לעמוד לשרת וגו'. לעמידה בחרתי לא לישיבה. וכיון דלא נבחרו הו"ל זרים וזר מחיל עבודה עכ"ל עיי"ש. וכן פירש"י (סו"פ הנשרפין פ"ד ע"א) עיי"ש. וא"כ הו"ל בכלל אזהרה דזר לא יקרב אליכם. וכן משמע להדיא מסוגיא דזבחים שם דאמרינן התם א"ל רבא לר"נ מכדי יושב כזר דמי ומחיל עבודה אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה וכו'. ומשני משום דהו"ל מחוסר בגדים ושלא רחוץ ידים ורגלים ושתויי יין שלשה כתובים הבאים כאחד דלכ"ע אין מלמדין עיי"ש. הרי מבואר דאי לאו דהו"ל שלשה כתובים הבאים כאחד הי' ראוי לומר דאפי' מיתה נמי מיחייב. משום דיש לו דין זר ממש לענין זה. וא"כ נהי דאימעיט מחיוב מיתה. מ"מ מאזהרת לאו דזרות לא אימעיט. וקאי בלאו גמור דזר לא יקרב אליכם. דגלי קרא דבענין זה לא נבחר לכהונה והרי הוא זר. וכבר עמד הר"ב ברה"ז בתמיהא זו על דברי הרמב"ם ז"ל שכתב דאינו לוקה משום דאזהרתו אינה אלא מכלל עשה. ועל דברי הכ"מ שם שכתב דפשוט הוא. וכתב עליו דמאי דפשיטא לי' איכא למיבעיא טובא. דהרי בסוגיא דזבחים שם מבואר דהו"ל בכלל לאו דזרות ולא אימעיט אלא ממיתה לחוד. אבל לענין האזהרה קיימינן כדמעיקרא. ואית לן למימר דלקי משום לאו דזרות עיי"ש. וכבר טרחו האחרונים ז"ל טובא בישוב דברי הרמב"ם ז"ל. וכולם הלכו בזה בדרך אחד לומר דודאי לרבא אמר ר"נ דיליף מקרא דלעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה ולא בעי קרא לעכב. ע"כ היינו משום דס"ל דכיון דלישיבה לא נבחרו הו"ל בישיבה כזרים. ובכלל אזהרה דזרות הוא. אבל לברייתא דמייתי התם דקתני לעמוד לשרת מצוה. כשהוא אומר העומדים שנה עליו הכתוב לעכב. ע"כ לא ס"ל הכי. דא"כ לא הוה מצריך קרא לעכב. אלא ודאי להך תנא לא משום זרות הוא אלא גזה"כ בעלמא הוא. ואין בו אלא לאו הבא מכלל עשה. ורבא דפריך לר"נ מכדי יושב כזר דמי וכו'. לא פריך אלא לרב נחמן גופי' לטעמי'. אבל לתנא דברייתא ודאי לק"מ. ולא תקשה לרבא אמר ר"נ מהך ברייתא. משום דאיכא למימר דס"ל כברייתא דתני לוי (שם לעיל ט"ו ע"ב) דנפק"ל דזר מחלל עבודה מדכתיב וינזרו מקדשי ב"י ולא יחללו עיי"ש. והילכך שפיר מצינן למילף מקרא דלעמוד לשרת דלעמידה נבחרו ולא לישיבה

והו"ל זרים. אבל תנא דברייתא יליף זר מק"ו מיושב. כדתני דבר"י וכדמפרש רב משרשי' עיי"ש. ולדידי' ע"כ ליכא למימר דיושב הו"ל כזר כיון דלדידי' זר גופי לא שמעינן דמחלל עבודה אלא מיושב. והילכך אי לאו דאית לי' קרא דהעומדים לעכב לא הוה שמעינן דמחלל עבודה. והרמב"ם ז"ל דפסק כברייתא דתני דבר"י וכרב משרשי' דבתרא הוא. שפיר כתב דאין בו אלא לאו הבא מכלל עשה. זהו תורף דבריהם בזה:

אבל לדעתי גם לפ"ז אין הכרע להלכה כרב משרשי'. דאדרבה יותר נראה לומר דהילכתא כרבא ורב נחמן. וגם רב משרשי' אפשר דלא פליג עלייהו. דלא אתי אלא לפרושי ברייתא דתנא דבי ר"י. ולא משום דאיהו גופי' הכי ס"ל. וגם בלא"ה אין הכרע כלל מדברי רב משרשי'. כמש"כ הר"ב חק נתן (שם ט"ו ע"ב) בתוס' (ד"ה אתיא בק"ו) עיי"ש בדבריו. וגם בעיקר הדבר נראה דמברייתא דאיצטריך למילף מקרא דהעומדים לעכב אין הכרע לומר דלא ס"ל כרבא ורב נחמן. דאפשר לומר דגם לרבא ורב נחמן לא אמרינן דיושב הו"ל כזר אלא בתר דגלי קרא דהעומדים דגם בדיעבד מעכב ועבודתו מחוללת כעבודת זר. אבל כל כמה דלא גלי קרא לעכב ודאי הוה אמינא דלא בא הכתוב לעשותו כזר ממש. ורק למצוה בעלמא בעי עומד. ולא כתיב לעמוד לשרת אלא משום דלכתחילה כך היא מצותו. והכי משמע מפשטא דסוגיא שם עיש"ה. ונראה דגם אליבא דהרמב"ם ז"ל אין צריך לכל זה. משום דבלא"ה אפשר לומר דס"ל כמש"כ הרמ"ה ז"ל ביד רמה (סנהדרין סו"פ הנשרפין). וז"ל יושב מנ"ל אמר קרא לעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה. ואפי' הכי לא הוי כזר. דהא לא תלי רחמנא לכהונה דידי' בעמידה כמו דתליא בבגדים (דאמרינן התם בגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל כזרים). אלא לענין אחולי עבודה קמיירי. והיינו דקאמרינן לעבודה בחרתים לרצות עבודתם ולא לישיבה. ואית דמפרשי דכיון דלא נבחר לישיבה הו"ל כזר. ולאו מילתא היא. דא"כ להוי במיתה כמחוסר בגדים. ומאי דקיהבי טעמא כדפרקינן בזבחים משום דהוי זר ושלא רחוץ ידים ורגלים ושתויי יין שלשה כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. ליכא לאוקמי לפירושא דידהו. דכי אמרינן שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין הני מילי למילף מינייהו מילתא אחריתא. אבל הכא כיון דהו"ל זר הא פריש בי' קרא מיתה. דאי לא תימא הכי מחוסר בגדים במיתה מנ"ל. אלא ודאי ש"מ דיושב לא הוי רזר. וההיא דזבחים הכי מיפרשא. מכדי יושב מחיל עבודה כזר אימא במיתה הוי כזר דלילפה מיני' במה מצינו. ומפרקינן משום דהוי זר ושלא רחוץ ידים ורגלים ושתוין יין שלשה כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בחי' הר"ן ז"ל שם עיי"ש. הרי דיש להם

שיטה אחרת וגירסא אחריתא בסוגיא דזבחים שם. ובלתי ספק זו היא ג"כ גירסת ושיטת הרמב"ם ז"ל. ולק"מ קושית הרב ברה"ז. ולחנם טרחו האחרונים ז"ל בתירוץ קושייתו:

ואמנם בתוס' בסוגיא דזבחים שם הכריחו דהעיקר כפירש"י. דאל"כ גם בערל ואונן הו"ל למיפרך הכי דליהוי במיתה במה מצינו מזר עיי"ש בדבריהם. וכל מה שהקשה הרמ"ה ז"ל לשיטת אית דמפרשי שהיא שיטת רש"י ז"ל כבר הרגיש רש"י ז"ל גופי' בזבחים שם כמבואר בדבריו שם עיי"ש. וגם בתוס' שם שקלו וטרו לתרץ קושיות אלו עיי"ש ובמש"כ המפרשים ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דלפירש"י והתוס' שם הו"ל יושב בכלל זר ממש. רק ממיתה הוא דאימעיט מקרא. אבל מיהת לענין אזהרת לאו ודאי הו"ל בכלל זר ולוקה משום לאו דזר לא יקרב אליכם. וא"כ אפשר לומר דבשיטה זו קאי גם רבינו הגאון ז"ל. ולשיטה זו אין כאן לאו הבא מכלל עשה כלל. משום דלא בא הכתוב אלא להחזירו לכלל אזהרת לאו דזר. כדפירש"י. והרי כבר מנה לאו דזר (לעיל לאוין קפ"ג. ואפי' אם הי' כאן גם לאו הבמכ"ע מלבד לאו דזרות. מ"מ אחר שכבר מנה לאו דזרות שכולל גם כהן יושב. שוב אין לאו הבמכ"ע דיושב בא במנין לפום שיטתו כמבואר. אבל אין צריך לזה דבאמת לשיטת רש"י ליכא בזה שום לאו הבמכ"ע כמו שנתבאר. ובזה ניחא דברי הרשב"ץ ז"ל ג"כ שלא מנאה. משום דקאי ג"כ בשיטת רש"י בזה. ובהכי אתי שפיר ג"כ תמיהת המל"מ (שהבאתי לעיל) על הרמב"ן ז"ל. משום דאפשר לומר שלא השיג על הרמב"ם ז"ל אלא משום דמבואר בדברי הרמב"ם גופי' דס"ל דיושב אין בו אלא לאו הבא מכלל עשה כמשכ"ל. ולשיטתו ודאי שפיר השיג עליו הרמב"ן ז"ל. למנותו במנין העשין. אבל הרמב"ן ז"ל גופי' איכא למימר דס"ל כשיטת רש"י וסייעתו ז"ל דאין כאן שום לאו הבמכ"ע אלא אזהרת לאו דזרות שכבר מנאה הרמב"ן ז"ל. ולכך יפה עשה שלא מנאה:

ועדיין יש להעיר במאי דלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבמכ"ע דושמחת בחגך דדרשינן (בפ"ק דחגיגה ח' ע"ב) בחגך ולא באשתך שאין נושאין נשים במועד עיי"ש. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שהניח בתימא על הרמב"ן ז"ל שמנה לאו הבמכ"ע דאכלו את הבשר בלילה הזה ולא ביום. דהו"ל למנות גם לאו הבמכ"ע דושמחת בחגך. דדמו ממש זה לזה. וכזה יש לתמוה ביותר על הרשב"ץ שהוא מונה כל הלאוין הבמכ"ע. אבל נראה דאין בזה סרך קושיא כלל. דודאי אין בזה לאו הבא מכלל עשה כלל. דהיכי יתכן לומר שאם יושב בחג בהספד ובתענית אינו עיבר אלא בעשה דושמחת בחגך בלבד. וכשעסק בחג בשמחה של מצוה עובר מלבד עשה דשמחת הרגל גם בלאו הבמכ"ע דבחגך ולא באשתך. ולכן נראה פשוט דאין בזה שום איסור אחר כלל. אלא שמבטל עשה דושמחת

במה שמניח שמחת החג ועוסק בשמחה אחרת. אלא משום דסד"א דלא עבר בעשה זו אלא כשאינו עוסק כלל בשמחה. אבל כשעוסק בשמחה אע"פ שאינה שמחת החג אלא לשם שמחה אחריתא. וכ"ש כשעוסק בשמחת נשואין שהיא שמחה של מצוה שפיר דמי. שהרי מ"מ הוא עוסק בשמחה. ושפיר קרינן בי' ושמחת בחגך. שהרי הוא שרוי בשמחה בחג. קמ"ל דלהכי דקדק הכתוב למיכתב ושמחת בחגך. לאשמעינן דדוקא שמחה לשם חג בעינן. וכשמניח שמחת החג ועוסק בשמחה אחרת עובר בעשה דשמחת החג. והכי משמע בהדיא בפ"ק דמו"ק (ח' ע"ב). דאמרינן התם עלה דתנן אין נושאין נשים במועד מפני ששמחה היא לו. וכי שמחה היא לו מאי הוי. ופירש"י וכי שמחה אסורה ביו"ט. ומשני רבה בר ר"ה אמר מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. ואמרינן עלה א"ל אביי לרב יוסף הא דרבה בר"ה דרב הוא. דאמר רב מנין שאין נושאין נשים במועד שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך עיי"ש. הרי להדיא דההיא דאמר רב ושמחת בחגך ולא באשתך אין בזה שום איסור נוסף. אלא היינו גופא עבירת עשה דשמחת החג שמניח שמחת החג ועוסק בשמחת אשתו ונמצא מבטל מ"ע דשמחת החג. וכדקאמר רבה בר"ה. דאם איתא דלרב מלבד מאי דמבטל עשה דשמחת החג עובר נמי בלאו הבמכ"ע דבחגך ולא באשתך. א"כ לאו היינו הך דרב. ואדרבה הו"ל למיפרך מדרב עלי' דרבה בר"ה. דתיפוק לי' דלרב לאו הבמכ"ע נמי אית בה. אלא ודאי גם לרב לית בה אלא ביטול עשה דשמתת החג בלבד כמו שביארנו. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות יו"ט הט"ז) ובדברי הה"מ שם עיי"ש היטב. וממילא מבואר דעפ"ז לק"מ גם להרשב"ץ והרמב"ן ז"ל. דאין זה ענין כלל ללאו הבמכ"ע דאוכל מן הפסח מבעוד יום כמבואר. ומיהו אליבא דרבינו הגאון ז"ל הי' אפשר לומר בלא"ה עוד בדרך אחר. אלא דאין צורך. דזה פשוט ומוכרח:

ועדיין צריך ביאור מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל ההיא דריש פ"ג דתמורה (י"ז ע"ב) דקתני התם בברייתא רק קדשיך אלו תמורות אשר יהיו לך אלו וולדות וכו'. יכול כל הקדשים כן ת"ל רק דברי רבי ישמעאל. ר"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר אשם הוא. הוא קרב ואין תמורתו קרבה. ואמרינן התם עלה אמר מר יכול כל הקדשים כן ת"ל רק קדשיך. וולד דמאן אי דחטאת גמירי לה דלמיתה אזלא. אי דאשם גמירי כל שבחטאת מתה באשם רועה. ומסיק אלא קרא מיבעי לי' דאי עבר והקריב קאי בעשה עיי"ש. הרי דקרא דרק קדשיך וגו' אתי ללאו הבא מכלל עשה שלא להקריב ע"ג המזבח תמורת חטאת וולד חטאת ואשם. והו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנותו במנין הלאוין כשיטתו. ואין לומר דהיינו משום דקיי"ל כר"ע מחבירו. ולדידי' דדריש לה מקרא דאשם הוא ליכא

למשמע מיני' לאו הבמכ"ע. וכמבואר בסוגיא דהתם (לקמן י"ח ע"א) עיי"ש ובמש"כ התוס' שם (בד"ה למה לי קרא) עיי"ש. דהא ליתא. דודאי מוכרח דגם ר"ע ע"כ לא פליג אדרבי ישמעאל בהא. וכמש"כ התוס' (בפ"ד דנזיר כ"ה ע"ב) בד"ה רע"א עיי"ש. ובמש"כ שאר ראשונים הובאו בש"מ שם. והנה בפ"ב דבכורות (ט"ז ע"א) גרסינן תניא מנין לתמורת פסולי המוקדשין שמתה ת"ל ממעלי הגרה טמא. ופרכינן האי מיבעי לי' לחמש חטאות מתות. ומשני ההיא ממפריסי הפרסה טמא נפקא. תניא נמי הכי מנין לחמש חטאות מתות ת"ל ממפריסי הפרסה טמא. ופרכינן עלה חמש חטאות מתות הילכתא גמירא לה. ומשני אלא כי אתי קרא לתמורת אשם. ופרכינן תמורת אשם נמי הילכתא היא וכו'. ומסיק אלא לעולם חמש חטאות מתות ואיצטריך קרא ואיצטריך הילכתא וכו'. ואי מהילכתא הוה אמינא אי עבד ואיקרי ואכל מהני חמש חטאות איסורא איכא לאו ליכא קמ"ל דאיכא לאו עיי"ש. וראיתי בש"מ שם שכתב וז"ל ואי מהילכתא גרידתא ה"א היכא דעבר ואיקרי ואכל וכו' קמ"ל קרא למיקם עלי' בעשה. דכתיב אותה תאכלו ויש לך אחרת והיא מפרסת פרסה דאית בה לאו אי אקרבה. והיינו חמש חטאות. ולאו הבא מכלל עשה עשה. והכי מסתבר כלישנא קמא (כצ"ל) דהכי נמי גרסינן בתמורה (פרק ואלו קדשים) וכי איצטריך קרא דאי מקריב לי' קאי בעשה עכ"ל עיי"ש. ומדבריו מבואר דמפרש גם סוגיא דבכורות לענין הקרבה כסוגיא דתמורה. אלא דהיתה גירסתו שם למיקם עלי' בעשה. ומפרש דהיינו מקרא דאותה תאכלו ולאפוקי חמש חטאות מתות. ולאו הבמכ"ע עשה. וכן הגירסא בילקוט (פרשת שמיני סוף רמז תקל"ו) עיי"ש. אבל בפירש"י ובתוס' שם מבואר שהיתה לפניהם הגירסא שלפנינו עיי"ש. ולפ"ז לפי הגירסא שלפנינו איכא בהו ל"ת ועשה. ל"ת דלא תאכלו ממעלי הגרה. ועשה דרק קדשיך וגו'. ולגירסת הילקוט וש"מ איכא בהו תרי עשין. כיון דגם בההיא דבכורות לענין הקרבה מיירי כבסוגיא דתמורה. וכן משמע מדברי התוס' שם (בד"ה ותמורה) עיי"ש. והנה מה שלא מנו מוני המצות לאו זה דתמורת פסולי המוקדשין וחטאות המתות. איכא למימר דלפי גירסת הילקוט וש"מ דגרסינן למיקם עלה בעשה. והיינו עשה דאותה תאכלו. הרי כבר מנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל עשה זו (בעשין קמ"ט) עיי"ש. וגם לגירסא שלפנינו דגרסינן למיקם עלי' בלאו. והיינו לאו דלא תאכלו ממעלי הגרה. וגו'. הרי כבר נמנה לאו זה (במנין הלאוין קע"ב) בסה"מ עיי"ש. ואע"פ שלא מנאוהו אלא לענין בהמות טמאות. מ"מ הרי גם אלו נכללו בכלל לאו זה. ואפי' להסוברים דהנכללים בכלל לאו אחד נמנה כל פרט ופרט בפ"ע. היינו דוקא כשנפרט בהדיא בקרא כל פרט בפ"ע. משא"כ היכא דלפום פשטי' דקרא לא מיירי אלא בדבר אחד אע"פ שנתרבו בו

הרבה ענינים אין כולם נמנין לכ"ע אלא מצוה אחת כידוע. וא"כ הכא נמי כיו"ב שאין למנותו אלא בלאו אחד. ומלבד זה הרי איתרבי בכלל לאו זה גם ההיא דפ"ק דבכורות (ו' ע"א) עיי"ש. ואעפ"כ לא נמנה בפ"ע. ומעתה לפ"ז הוה ניחא שפיר גם לדעת רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו הבמכ"ע דרק קדשיך וגו'. משום דכיון דאית בה נמי לאו דלא תאכלו ממעלי הגרה וגו'. וכבר מנה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין ע"ג) לאו זה עיי"ש. ובכל כיו"ב שוב אינה באה במנין אפי' עשה גמורה. וכ"ש לאו הבמכ"ע שבא במצוה זו עצמה לשיטתו:

איברא דעיקר דברי הש"מ מתמיהים אצלי. דמאי ענין ההיא סוגיא דבכורות שם להך סוגיא דתמורה. דהרי קרא דלא תאכלו ממעלי הגרה וגו' באיסורי אכילת הדיוט הוא דמיירי. ולא מיירי לענין הקרבה כלל. ובהדיא אמרינן בסוגיא דבכורות שם ואי מהילכתא ה"א אי עבר איקרי ואכל מהני חמש חטאות איסורא איכא לאו ליכא וכו'. הרי להדיא דרק לענין איסור אכילת הדיוט בלבד הוא דמיירי. ולא לענין הקרבה ע"ג המזבח. ובסוגיא דתמורה שם דקיימינן אקרא דרק קדשיך וגו' דמיירי בהקרבה הוא דדריש מיני' לאו הבמכ"ע להקרבה שלא יקריבם ע"ג המזבח. וגם עיקר גירסת הילקוט והש"מ תמוה טובא. דהרי בקרא דלא תאכלו ממעלי הגרה וגו' לא כתיב אותה תאכלו. אלא בקרא דלעיל מיני' הוא דכתיב. והיכי דריש מיני' עשה לחמש חטאות דלא איתרבו אלא בכלל קרא דלא תאכלו ממעלי הגרה וגו'. והשתא א"כ ודאי קשה אמאי לא מנו לאו הבא מכלל עשה דרק קדשיך וגו' לענין איסור להקריב תמורת חטאת וולד חטאת ע"ג המזבח. מיהו נראה בזה ע"פ מאי דבלא"ה קשה טובא לכאורה למה לי קרא דרק קדשיך וגו' למיקם עלה בלאו הבמכ"ע. ותיפוק לי' דלאו גמור נמי אית בה מדכתיב ושור ושה שרוע וקלוט וגו' ולנדר לא ירצה דדרשינן מיני' (בפרק אותו וא"ב) ללמד על כל הפסולין שבשור ובשה שהם בלא ירצה עיי"ש. ואפי' מלקות נמי איכא משום לאו זה. וכמבואר בסוגיא שם עיי"ש. ואפי' לפי דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"ז) דאין לוקין עליו עיי"ש ובכ"מ ולח"מ שם. מ"מ לאו גמור מיהא אית בה לאזהרה שלא להקריבן ע"ג המזבח. וא"כ למה לי קרא דרק קדשיך וגו'. ועכצ"ל דלא אתי קרא אלא למיקם עלה נמי בלאו הבא מכלל עשה מלבד הלאו דלא ירצה האמור בכל הפסולים שבשור ובשה. והכי נמי משמע מלישנא דתלמודא בסוגיא דתמורה שם. דלא קאמר אלא קרא מיבעי לי' דאי עבר ומקריב קאי בעשה. עיי"ש. ובסוגיא דבכורות שם קאמר ואי מהילכתא ה"א היכא דעבד ואיקרי ואכל מהני חמש חטאות איסורא איכא לאו ליכא קמ"ל עיי"ש. והיינו משום דבסוגיא דתמורה דקאי לענין איסור הקרבה ע"ג המזבח ודאי

גם בלא קרא דרק קדשיך שפיר הוה ידעינן דאיכא לאו גמור. וע"כ דלא בא הכתוב אלא לאשמעינן דמלבד הלאו הכולל כל הפסולין איכא בהני גם לאו הבמכ"ע דרק קדשיך וגו'. אבל בסוגיא דבכורות שם דמיירי לענין איסור אכילת הדיוט כמו שנתבאר. ודאי אי לאו קרא לא הוה שמעינן מהילכתא אלא איסורא בעלמא. ואיצטריך קרא לעבור עלה בלאו. וכן מוכרח לומר ע"כ לפי דברי הרמב"ן ז"ל (בלאוין הנוספין לדעתו מצוה ד') עייש"ה. והשתא לפ"ז אחר שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה דשרוע וקלוט וגו' ולנדר לא ירצה. כמו שנתבאר לעיל (לאוין ר"ב ר"ג) עיי"ש היטב. יפה עשה מה שלא מנה עוד לאו הבא מכלל עשה דרק קדשיך וגו' לפום שיטתו:

איברא דלפי מאי דגרסינן בסוגיא דנזיר שם אי מהילכתא הוה אמינא הילכתא ואי אקרבי' לא ליחייב עלי' ולא כלום קמ"ל קרא דאי מקריב לי' קאים עלי' בעשה עיי"ש. משמע דליכא בהו אלא עשה זו בלבד. מיהו לפי מה שביארנו ע"כ מוכרח לומר דהעיקר כגירסא שלפנינו בסוגיא דתמורה. ובפירש"י ותוס' ובמאירי בנזיר שם מבואר דגם שם היתה גירסתם כעין גירסתנו בסוגיא דתמורה עיי"ש. ובלא"ה יש לדון בזה ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ג דגיטין כ"ח ע"ב) עלה דחנן השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים. דקמ"ל דלא אמרינן מספיקא לא ליעול חולין בעזרה עיי"ש. ומתבאר מזה דאיכא בהקרבת חטאות המתות איסור הקרבת חולין בעזרה וא"כ מתבאר דמלבד עשה זו אית בה נמי לאו הבא מכלל עשה דאיסור חולין בעזרה. ולפי מה שביארנו לעיל דעת רבינו הגאון ז"ל ורש"י ותוס' איכא בחולין בעזרה לאו גמור ולוקין עלה. וא"כ ע"כ בלא"ה מוכרח דמאי דאמרינן התם דאי עבר ומקריב קאי בעשה היינו לומר דקאי נמי בעשה זו שנאמרה בפרט בענין זה מלבד העשה הכללית או הלאו שבכל חולין בעזרה ומלבד הלאו הכללי שבכל הפסולין. וא"כ עכ"פ ע"כ מוכרח דהעיקר כדגרסינן בסוגיא דתמורה שם ולא כדגרסינן בסוגיא דנזיר:

ועפ"ז ממילא מבואר דמלבד מה שביארנו לעיל בלא"ה ניחא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו. משום דכיון דהו"ל בכלל איסור חולין בעזרה. א"כ כמו שלא מנה רבנו הגאון ז"ל לאו הבמכ"ע דחולין בעזרה מטעם שביארנו לעיל דהו"ל בכלל לאו דשחוטי חוץ. ה"נ מהאי טעמא גופא איכא למימר שלא מנה נמי עשה זו דחטאות המתות:

אמנם עיקר סוגיא דגיטין שם צ"ע טובא מאי ענין חולין בעזרה לחטאות המתות דהו"ל קדושים קדושת קרבן חטאת אלא שאין ראויין להקרבה מצד אחר. ואע"ג דתנן (ריש פ"ד דתמורה כ"ב ע"א) דחטאות המתות לא נהנין ולא מועלין בהן. ופירש"י שם לא נהנין מדרבנן ולא מועלין משום דלא היא ולא דמיה קריבין אזלא קדושתה עיי"ש. וכן פירש"י

ריש פ"ג דמעילה (י"א ע"א) דכל שאין ראויין לקרבן דפסולין נינהו לא קרינן בהו מקדשי ה' ולכך אין מועלין בהן עיי"ש. וכן פירשו התוס' שם לעיל (שם י' ע"ב) בד"ה לא נהנין עיי"ש. מ"מ נראה דודאי לאו חולין ממש נינהו שכשמקריבן יהיו בכלל מקריב חולין בעזרה דהא ודאי קדשי וקדושה שבהן להיכן הלכה. ודוקא לענין מעילה אמרינן בסוגיא דפ"ג דמעילה (י"ב ע"א) דלא אמרינן קדושה שבהן להיכן הלכה משום דגבי מעילה כתיב מקדשי ה' והנך כיון דאזלי לאיבוד וליכא בהן שום זכות לגבוה לא קרינן בהו מקדשי ה'. אבל ודאי קדשי ולאו חולין נינהו דא"כ אמאי ימותו. יצאו וירעו בעדר. וכן מבואר בהדיא סו"פ הגוזל עצים (ק"י ע"ב) דפרכינן חטאת שמתו בעליה תיפוק לחולין דאדעתא דהכי לא אפרשה עיי"ש. הרי דפסיקא לי' דאע"ג דלא נהנין ולא מועלין בה. מ"מ לחולין לא נפקא דהא הילכתא גמירא לן דלמיתה אזלא ואם הוה נפקא לחולין אמאי תמות. וכדפירש"י שם עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה אמאי קרי לה בסוגיא דגיטין שם תולין בעזרה. ולכן נראה לענ"ד דאין פירושו התם כחולין בעזרה בכל דוכתא. אלא פסולין קרי להו חולין. כמו חלילה לך שאמרו (רפ"ק דע"ז ד' ע"א) תולין הוא לך. וכן בברכות (פרק אין עומדין ל"ב ע"א) חולין הוא לך עיי"ש כלומר פסול ואינו ראוי לך. וכן לשון חללה פירושו פסולה. וכבר ידוע דאשכחן בכמה דוכתי לשונות שווין ופירושן מתחלף לפי הענין. כמבואר בראשונים בהרבה מקומות. ועי' מש"כ בזה הרז"ה ז"ל בס' הצבא (מדה שני) והר"ש ז"ל מקינון בס' כריתות (בחלק לשון למודים שער ב' סי' ח') ובתוס' חולין (ר"פ בהמה המקשה ס"ח ע"א) ד"ה אדם עיי"ש. ובריטב"א מכות (ז' ע"ב) ובע"ז (ע"א ע"א) ובחולין (קל"ו ע"א) ועוד בכמה דוכתי ובשאר ראשונים. וא"כ גם כאן נראה דאין פירוש חולין בעזרה דהכא כבעלמא. אלא פירושו פסולין בעזרה שיש בזה אזהרת לאו דולנדר לא ירצה שבא ללמד על כל הפסולין למזבח שהן בלא ירצה. כדאמרינן בפרק אוא"ב (פ' ע"ב) וגם עופות בכלל כמבואר ברמב"ם (הלכות איסורי מזבח פ"ג ה"ו ז') עיי"ש. וכן משמע בתוספתא (פרק בתרא דמכות) עיי"ש. אע"ג דשור ושה כתיב בהך קרא. ויש קצת מקום עיון בזה לפמש"כ התוס' (ריש פרק אותו וא"ב ע"ח ע"א) בד"ה ועוד עיי"ש. ובס' התרומה (הלכות איסור והיתר סי' ל"ח) ובסמ"ג (לאוין קמ"ט) עיי"ש היטב. אלא שאכמ"ל בזה. ובלא"ה פסולין משום עשה דרק קדשיך כדאמרינן בתמורה ובנזיר שם:

ובהכי מיתרצא שפיר קושית התוס' בגיטין שם (ד"ה אבל חטאת וכו') במאי דקאמר אבל חטאת מספיקא לא ליעול חולין לעזרה. והקשו דהא קיי"ל חטאת העוף באה על הספק עיי"ש מה שתירצו. והרשב"א ז"ל שם לא ניחא לי' בתירוצם ונדחק ליישב בדרך

אחרת עיי"ש. אבל לפמש"כ אין כאן מקום קושיא כלל. כיון דחולין בעזרה דנקט התם לא מיירי אלא בפסולין ומשום לאו דלא ירצה ועשה דרק קדשיך. והדבר מבואר ופשוט דעד כאן לא גמרינן דחטאת העוף באה על הספק אלא ספק בחיובא דאין בה אלא חשש חולין לעזרה דומיא דאשם תלוי. כמבואר בנזיר (כ"ט ע"א) עיי"ש. אבל ספק פסול ספק כשר ודאי גם חטאת העוף לא חזיא להקרבה. ובהכי ניחא נמי מה שתמהו קצת אחרונים מסוגיא זו על מה שפירש"י בפ"ק דכריתות (ז' ע"ב) ובפרק בתרא (כ"ו ע"ב) ובשאר דוכתי דעוף אין בו איסור חולין בעזרה במליקתו עיי"ש. אבל לפמש"כ לק"מ כמבואר. ומעתה ממילא מבואר דמצד חולין בעזרה אין מקום לתרץ דעת רבינו הגאון ז"ל במה שלא מנה לאו הבא מכלל עשה דרק קדשיך. ואין לנו בזה אלא כמו שביארנו לעיל:

ועדיין צריך ביאור מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין לאו הבא מכלל עשה דאסור למנות את ישראל מדכתיב כי תשא את ראש ב"י לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו וגו'. ופירש"י וז"ל אל תמנם לגולגלותם אלא יתנו כל אחד מחצית השקל ותמנה את השקלים ותדע מנינם עיי"ש. וכבר העיר בזה הר"ב באר שבע (בפ"ק דתמיד) על כל מוני המצות שלא מנו מצוה זו. וז"ל שם וביותר קשה לי אמאי לא מנו מוני המצות האיסור הזה במנין הלאוין שהרי ליכא מאן דפליג שהאיסור הזה הוא מצוה לדורות וכו' עיי"ש בדבריו. ומיהו מה שיצא לדון על כל מוני המצות ודאי לא קשה כ"כ. שהרי הבה"ג וסייעתו ז"ל אינם מונים שום לאו הבמכ"ע במנין המצות. והרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם לא מנו אלא קצתם. וע"כ שיש להם איזה טעם בדבר שלא מנו אלא אלו ולא את כל האחרים. וכבר ראיתי להר"ב ז"ל גופי' (בצידה לדרך ריש פרשת תשא) שהרגיש קצת בזה. דאחר שהקשה גם שם קושיא זו ממש בלשון זה. הוסיף וכתב שם וז"ל ומיהו בהא איכא למימר דכיון דליכא לאו מפורש. אלא מדיוקא דקרא שמעינן לי'. הלכך לא מנאוהו במנין הלאוין עכ"ל עיי"ש. אלא דמה שכתב שם בבאר שבע וגם שנה ושילש בצידה לדרך שם שהי' להם למנותו במנין הלאוין. נראה דפשיטא לי' להר"ב ז"ל דלאו הבמכ"ע חשיב לאו אע"פ שאין לוקין עליו. ולכן יש למנותו במנין הלאוין. דבריו תמוהים דאע"פ שכך העלתי לעיל בשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל אין זו דעת שאר כל הראשונים ז"ל וכמו שנתבאר ואין להאריך בזה ועכ"פ ודאי לשיטת רבינו הגאון ז"ל קשה לכאורה אמאי לא מנה מצוה זו במנין הלאוין. וגם על הרשב"ץ ז"ל קשה דהו"ל למנותה במנין העשין כשיטתו:

ואמנם נראה דבעיקר הדבר אין יסוד נאמן לקושיא זו דהרי באמת לא אשכחן בשום דוכתא מבואר שיש בזה לאו הבא מכלל עשה וגם בגופי' דקרא לא אשכחן שום משמעות

לזה כלל. ואע"פ שפירש"י ז"ל שנצטוה משה שלא למנותם לגולגלותם. אלא ימנה השקלים. מ"מ מפשטי' דקרא. ודאי לא משמע הכי. ולא ביארו האחרונים ז"ל מקור דברי רש"י אלו. וגם בפסיקתא זוטרתא (פ' תשא) כתב וז"ל ולא יהי' בהם נגף בפקוד אותם בכל עת פקודתם צריכין להיות נותנין כופר. מיכן שאסור למנות את ישראל בלא כופר וכו' עיי"ש. אלא דדבריו מתפרשים על נכון כמו שיתבאר. אבל דברי רש"י ז"ל שנצטוה משה שלא למנות את ישראל כלל אלא למנות השקלים. לא מצאתי מקורם בשום דוכתא. דלא צוה הכתוב אלא שבעת שיהיו נמנין יתנו כל אחד מחצית השקל לכפר על נפשותיהם. ובכך לא יהי' בהם נגף בפקוד אותם. וכבר הביא הראב"ע ז"ל בשם הגאון. (שהוא כנודע רבינו סעדי' גאון ז"ל). שכתב וז"ל והגאון אמר כי כסף כפורים הוא חיוב על ישראל בכל שנה בין שיספרם מלכם או לא ישא מספרם. וראייתו משאת משה במדבר. ואמר כי ממנו יקריבו קרבנות הצבור ותקון הכיור ויעשו שמן המשחה וקטורת הסמים גם ינתן ממנו לסנהדרין וכו'. יש אומרים כי המגפה שהיתה בימי דוד בעבור שלא נתנו כופר נפשם. ואם זה אמת היא תשובה על הגאון עכ"ל הראב"ע עיי"ש. ובודאי דדברי הגאון ז"ל אמת. שהרי כן מפורש בכל מסכת שקלים ובתוספתא ובירושלמי שם ובר"פ בתרא דכתובות ובשאר דוכתי. ודברי הגאון לא מעצמו אמרן אלא משם מקורם כמבואר. ובפ"ק דר"ה ובפרק בתרא דמגילה אמרו זאת עולת חודש בחדשו לחדשי השנה אמרה תורה חדש והביא קרבן מתרומה תדשה. וגמרינן התם בגז"ש מדכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה דזהו חודש ניסן עיי"ש. הרי דהמצוה היא ליתן מחצית השקל בכל שנה ושנה בין ימנו בין לא ימנו. וגם ראייתו של הגאון מדכתיב (בדה"י) משאת משה. היא ראי' מוכרחת שאין מצוה זו תלויה במנין. ואמנם גם דברי יש אומרים שהביא הראב"ע ז"ל הם גמרא ערוכה (סו"פ בתרא דברכות ס"ב ע"ד) דאמרינן התם אם השם הסיתך בי וגו' אמר ר"א א"ל הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפי' תינוקות של בית רבן יודעים אותו. דכתיב כי תשא את ראש ב"י לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו וגו'. וכתיב ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל. וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר וכו'. ואמרינן התם לקמן ובהשחית ראה השם וינחם וגו' מאי ראה ר"י נפחא אמר כסף הכפורים ראה עיי"ש. הרי להדיא דהמגפה היתה משום שטעה דוד למנותם בלא כופר. וכדברי היש אומרים. אבל יש לתמוה על הראב"ע ז"ל אמאי לא הקשה מגופי' דקרא במקומו. דהרי בהדיא כתיב כי תשא וגו' ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם ולא יהי' בהם נגף בפקוד אותם. וכתיב זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל

וגו'. הרי שלא צוה הכתוב ליתן מחצית השקל אלא בשעת מנין כדי שלא יהי' בהם נגף ע"י המנין:

וראיתי להרמב"ן ז"ל שם שכתב וז"ל צוה הקב"ה את משה כאשר תשא את ראש בני ישראל במנין יתנו כופר נפש מחצית השקל ואמר לו ולקחת את כסף הכפורים הנזכר ונתת אותו על עבודת אהל מועד. ומזה ילמוד משה שימנה אותם עתה וכן עשה וכו' ולא הוצרך להאריך ולומר ועתה תשא ראשם ונתת הכסף וכו'. כי הדבר מובן מעצמו שימנם עתה. לפיכך כלל המצוה כאשר תשא ראשם תעשה כן. שיכנס בכל פעם שימנם וכו'. ומפני שלא נתפרש כאן אם היא מצות שעה או מצות דורות וכו' טעה דוד ומנה אותם בלא שקלים. והי' הנגף בעם והתודה עליו ואמר דוד אל השם חטאתי מאוד אשר עשיתי. ורבותינו דרשו מכאן שלש תרומות מריבוי המקראות. וכן נראה ממה שאמר הכתוב מדוע לא דרשת על הלוים להביא מיהודה וירושלים את משאת משה וגו'. יראה מזה כי משאת משה מצוה לדורות להביאו לבדה"ב אע"פ שלא ימנם. וכן בקרבנות כדברי חכמים. וכן כתוב והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה וגו'. מכאן מפורש שהי' מביאים שקלים בכל שנה לקרבנות וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דודאי עיקר קרא לא בא אלא לומר שצוה הכתוב ליתן בכל פעם שיהיו נמנים מחצית השקל לבדה"ב ולקרבנות צבור ושאר צרכי הצבור. אלא דמריבוי המקראות דרשו ג"כ דבכלל המצוה ג"כ דאפי' לא ימנו יתנו בכל שנה ושנה כל אחד מחצית השקל לקרבנות ושאר צרכי צבור. וא"כ מצוה זו כוללת ליתן מחצית השקל בכל שנה ושנה לצרכי הצבור. וכן בכל פעם שיהיו נמנין. ועי' ג"כ מש"כ מהר"ש יפה ז"ל (ביפה מראה פ"ק דשקלים). שכתב דלפ"ז פירוש הכתוב. כי תשא את ראש בני ישראל ונתנו וגו'. וכמו כן יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בכל שנה ושנה אע"פ שלא תשא את ראשם. וכל העובר על הפקודים היינו כל הראוי לעבור עיי"ש בדבריו. ומבואר מזה דאין מקום קושיא כלל לדברי הגאון מהמגפה שבימי דוד בשביל שלא נתנו כופר נפשם כשנמנו. דודאי בכלל המצוה ליתן כופר נפשם בכל פעם ופעם שיהיו נמנין. וגם ליתן פעם אחד בכל שנה ושנה אפי' בלא מנין:

ועכ"פ מתבאר מזה דאין לנו בכתוב שום משמעות איסור שלא למנות את ישראל. ואין ענין הכתוב אלא להטיל חובה ליתן כל אחד מחצית השקל כשיהיו נמנין. והודיע הכתוב שבכך לא יהי' בהם נגף בפקוד אותם. ומכלל לאו אתה שומע הן. וזו היא כוונת הפסיקתא זוטרתא שכתב מכאן שאסור למנות את ישראל בלא כופר. כלומר דכיון דבמנין בלא כופר נפשם הם בסכנת נגף. הרי הוא מביאם בכך לידי סכנה ולכך אסור.

אבל בכופר ודאי מותר למנותם. ועכ"פ המנין מצד עצמו לא שמענו בו שום איסור כלל מקרא. וממילא מבואר דעפ"ז אין מקום קושיא במה שהתפלא הר"ב באר שבע. וכן נתעצם בזה גם בצידה לדרך שם במאי דאמרינן (בפ"ב דיומא כ"ב ע"ב) אמר ר"י אסור למנות את ישראל אפי' לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בבזק וכו'. אלא מהכא ויפקדם בטלאים עיי"ש ובפירש"י שם. ותמה שם למה יליף מדברי קבלה והלא כתוב הדר הוא בתורה דכתיב כי תשא וגו' ונתנו איש כופר נפשו בפקוד אותם וגו' עיי"ש בדבריו שנשאר בקושיא. וכבר הקשה כן גם הרש"א ז"ל בח"א שם עיי"ש. אבל ע"פ מה שנתבאר אין כאן מקום קושיא אלא ע"פ פירש"י (בפרשת תשא). אבל לולא פירש"י ז"ל ודאי אין בזה שום קושיא כלל. דודאי מגופי' דקרא ליכא שום משמעות איסור שלא למנות. אם לא מקרא דדברי קבלה וכמו שנתבאר. ומעתה אין בזה שום לאו הבא מכלל עשה שתבא במנין המצות. דאין לנו בהנך קראי אלא המצוה ליתן מחצית השקל בכל שנה ושנה. וגם בכל פעם שיהיו נמנין. והמצוה תגן עליהם שלא יהא בהם נגף בפקוד אותם ואם לא יתנו יענשו שיהא בהם נגף. והרי כבר מנו כל מוני המצות מצות עשה דמחצית השקל. וגם רבינו הגאון ז"ל (לעיל עשין כ'). וזולת זה אין שום מצוה אחרת בפרשה זו:

איברא דלפ"ז הדבר תמוה טובא לכאורה על הרמב"ם ז"ל (בהלכות שקלים) והסמ"ג (עשין מ"ה) שלא הביאו אלא המצוה ליתן מחצית שקל בכל שנה. ולא הביאו כלל המצוה המפורשת בהדיא בקרא ליתן מחצית השקל בכל פעם ופעם שהם נמנין. וכן בסה"מ (עשין קע"א) לא הביא הרמב"ם ז"ל במצות מחצית השקל אלא מאי דנפק"ל מריבויא דקרא ליתן בכל שנה ושנה. והשמיט עיקר המצוה המפורשת בקרא ליתן מחה"ש בכל פעם ופעם שהם נמנין. וכן הוא בסמ"ג ובחנוך ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל עיי"ש. וזה דבר מתמיה לכאורה. והנראה לומר קצת בדעתם ע"פ מאי דאמרינן (בפ"ב דיומא שם) עלה דתנן הממונה אומר להם הצביעו וכו'. תנא הוציאו אצבעותיכם למנין. ופרכינן ונימנינהו לדידהו. ומשני מסייע לי' לרבי יצחק דאמר ר"י אסור למנות את ישראל אפי' לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בבזק וכו' ויפקדם בטלאים עיי"ש. ופירש"י ז"ל בבזק לשון שברי חרסים נטל כל אחד ואחד חרס והשליכוהו לפניו ומנו החרסים וכו'. בטלאים. צוה שיקח כל אחד טלה מצאן המלך ונמנו הטלאים עיי"ש. וכבר הבאתי קושית הרש"א ז"ל (בח"א שם) והר"ב באר שבע. ואמנם כבר נתבאר דלק"מ דמקרא דאורייתא אין הכרח לומר דאסור למנותן. משום דאפשר לומר דודאי מותר אפי' לכתחילה למנותן. אלא שצריכין ליתן כופר נפשם מחצית השקל. אבל מקראי דויפקדם בבזק. ויפקדם בטלאים. דמשמע שלא מנאם אלא ע"י הבזק והטלאים. מבואר

דאת ישראל עצמן אסור למנות. דאל"כ הו"ל למנות ישראל עצמן ויתנו מחה"ש כופר נפשם כמו שצוה הכתוב. ואין לומר דאין ה"נ אלא שמשום שרצה לפטרם מליתן מתה"ש מנאן ע"י בזק וטלאים. דא"כ הו"ל טצדקי למיפטר נפשי' ממצות מחה"ש. ובודאי דשאול לא הוה עביד הכי. וכההיא דאמרינן בפרק התכלת (מנחות מ"א ע"א) עיי"ש. אלא ודאי לא מהני נתינת מחה"ש להתיר למנות ישראל. דאסור בכל ענין. ונראה דמזה הוא שהוכיח רש"י ז"ל דגם נתינת מחה"ש לא מהני להתיר למנות אותן בעצמן לגולגלותם. אלא כשיתנו כל אחד מחה"ש ימנה את השקלים וידע מנינם. משום דס"ל דמאי דפריך ונימנינהו לדידהו. היינו משום דס"ד מעיקרא דמותר למנותם לגולגלותם. אלא שצריך ליתן מחה"ש כופר נפשם כפשטי' דקרא. וכיון דהנך חצאי שקלים לא באו אלא לצרכי הקרבנות ושאר צרכי צבור. א"כ התם דעיקר המנין אינו אלא לצרכי הקרבת קרבנות צבור וצרכי המקדש. זהו גופא הו"ל במקום נתינת מחה"ש. וכאילו נתנו חצאי שקלים דמי. וא"כ מותר למנותם לגולגלותם. ואין צורך למנות אצבעותיהם. והיינו דפריך ונימנינהו לדידהו. ומשני מסייע לי' לרבי יצחק דאמר אסור למנות את ישראל אפי' לדבר מצוה מדכתיב ויפקדם בבזק. דמוכח משם דבכל ענין אסור למנותן. ומה שהצריך הכתוב במנין דמשה שיתנו מחהש"ק אע"פ שאפשר למנות אצבעותיהם או ע"י בזק או טלאים. עכצ"ל דהיינו משום דבלא"ה היו צריכים ליתן אז מחה"ש למצות מחה"ש שבכל שנה ושנה לצרכי צבור והקרבנות לכן צוה הכתוב למנותם ע"י השקלים שעליהם ליתן. אבל אין ה"נ דהוה מצי למנותן ע"י דברים אחרים כמו שעשה שאול. וכמו אגריפוס שמנה את ישראל ע"י מספר הכליות. כדאי' בפרק תמיד נשחט (פסחים ס"ד ע"ב) עיי"ש. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דאין לנו בקרא אלא מצות מחה"ש שבכל שנה ושנה בלא מנין. אבל בשעת מנין ליכא מצוה ליתן מחה"ש. זהו דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל והר"א הזקן ז"ל. ולהכי לא הביאו במצות מחה"ש אלא המצוה ליתן בכל שנה ושנה בלא מנין:

אמנם נראה דמסוגיא דפרק בתרא דברכות שם דאמרינן גבי מנין דדוד וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר וכו'. משמע בהדיא דשקלים דקרא משום המנין עצמו הוא שחייבן הכתוב. דהמצוה היא שכשהם נמנין. עליהם ליתן מחה"ש כופר נפשם. והוא מצוה הנוהגת לדורות שבכל פעם שנמנין יתנו מחה"ש. וכן מתבאר מדאמרינן התם מאי ראה. כסף הכפורים ראה. משמע בהדיא דכסף הכפורים שבמנין משה לא בא אלא משום המנין עצמו. וכן מפורש בפסיקתא רבתי (פיסקא דכי תשא) דאמרינן התם אמר רבי חנינא חצי הסלע וכו' לא הי' נגבה אלא על כפרתן של ישראל שהיו לוקחין בהן תמידין. אמר הקב"ה צפוי לפני שכל מנין שעתידין ישראל להמנות שיש בהם חסרון.

אלא מה אני עושה הריני מתקן להם רפואה שכל מנין שיהיו נמנין שתהא להם כפרה. ומה היתה כפרתם זו כפרת שקלים עיי"ש. הרי להדיא דענין המצוה היא ליתן מחה"ש בכל פעם שעתידין להמנות לכופר נפשם וכפשטי' דקרא. וכן מתבאר מדברי הפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל. וראיתי בפענח רזא (ריש פרשת תשא) שכתב וז"ל פירש"י לא תמנם לגולגלותם אלא יתנו כל אחד מחצית השקל ותמנה השקלים וכו'. וקשה הא כתיב ויפקדם בטלאים ויפקדם בבזק. וכן לקמן בפירש"י שנמנו פעם שנייה ולא אתפרש שנתנו שום דבר. וי"ל דדוקא כאן לכפר על מעשה עגל נתנו וזהו איש כופר נפשו שעתה משום כפרת נפש נתנו עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בפי' הר"י מווינא ז"ל שם עיי"ש. מבואר דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם ז"ל בזה דלדורות ליכא מצוה ליתן מחה"ש כשנמנין. אלא דבמנין דמשה ס"ל שלא נצטוו ליתן אלא לצורך שעה לכפר על מעשה העגל. אבל לדורות. ואפי' כשנמנו עוד פעם שנית אח"כ ע"י משה לא נתחייבו שוב ליתן מחה"ש. אלא דדבריהם צ"ע אצלי. דמלבד מה שהבאתי מסוגיא דברכות והפסיקתא רבתי. תמוה דלדבריהם גם מצוה דמחה"ש שבכל שנה מנ"ל שנוהגת לדורות דכיון דמצות מחה"ש דכתיב בפרשה אינה אלא מצות שעה. היכי יתכן לומר דמצוה דמחה"ש שבכל שנה ושנה בלא מנין דלא נפק"ל אלא מריבויא דהנך קראי. שתהא נוהגת לדורות אטו כל שנה ושנה כתיב בהנך קראי. הרי עיקר קרא במצוה שאינה אלא לאותה שעה הוא דמיירי. ולא שייך לריבויי מיני' אלא כיו"ב לשעה. ולא מצוה לדורות. ואולי אפשר לומר בזה לדעתם דסמיך אדרשא דזאת עולת חודש בחדשו וגו' כמשכ"ל. אבל אין זה נכון דודאי לא שייך למידרש הכי אלא בתר דנפק"ל מריבויא דהנך קראי דכי תשא שצוה הכתוב ליתן מחה"ש בכל שנה ושנה. דכבר שמענו מקרא דאיכא בכל שנה תרומה חדשה. אבל כל כמה דלא קים לן דאיכא תרומה חדשה. ודאי לא הוה משמע לן מהך דרשא מידי. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל. וגם מה שכתבו דבמנין שנמנו פעם שנית ע"י משה לא נצטוו ליתן שום דבר. מבואר להדיא בדברי רש"י שם לקמן איפכא דגם במנין השני נתנו מחה"ש כופר נפשם עיי"ש. ואק להאריך בזה:

ועכ"פ מבואר דלדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו אין מקראות הללו יוצאין מידי פשוטן. וליכא שום איסור מדאורייתא שלא למנות את ישראל. אלא שצוה הכתוב שימנם ושיתנו מחה"ש כופר נפשם. ובכל פעם שימנו אותם נצטוו בכך לדורות. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. ואמרה תורה ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם. הא אם לא יתנו יהי' בהם נגף. משום שהמנין הוא סכנה להנמנין אם לא יתנו כופר נפשם. וכדאיתא בפסיקתא רבתי. והיינו דוקא כשנמנין לגולגלותם. אבל כשנמנין בבזק ובטלאים וכיו"ב לית לן בה. אלא דהיינו

רק דינא דאורייתא. אבל מדרבנן אסרו למנותן בכל ענין אפי' בנתינת שקלים. ואפשר דהיינו משום שגזרו בה דילמא אתו למימנינהו בלא נתינת שקלים או דילמא ישתמטו קצתם מליתן ואתו לידי סכנה. ואסמכוה אקרא דויפקדם בבזק. ויפקדם בטלאים. דאם איתא דבנתינת שקלים שרי למנותן לגולגלותיהם. לא הוה עביד טצדקי לאפקועי ממצות מחה"ש. אלא ודאי ע"י שקלים נמי אסור. אבל אין זו אלא אסמכתא בעלמא. דלפום פשטי' דקרא בזק וטלאים אינם אלא שמות מקומות. כמבואר בגמרא ובתוס' ישנים שם עיי"ש. ואע"ג דגבי בזק פריך התם ודילמא שמא דמתא הוא. וגבי טלאים לא פריך הכי עיי"ש. נראה דהיינו משום דכיון דבזק אשכחן בקרא עיר ששמה כך. הילכך אפי' בדרך אסמכתא בעלמא ליכא למילף מידי מהך קרא. משא"כ טלאים דלא אשכחן בהדיא בקרא עיר בשם זה. לכך דריש לה בדרך אסמכתא כטלאים ממש. וכיו"ב דריש התם דהמונה את ישראל עובר בל"ת מדכתיב אשר לא ימד. ולחד מ"ד עובר בשני לאוין מדכתיב אשר לא ימד ולא יספר עיי"ש. ואין להאריך בזה:

והנה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' מ"ד) מנה לאו הבמכ"ע דנשיאות כפים לזר. וזה ע"פ סוגיא דפ"ב דכתובות (כ"ד ע"ב) ופירש"י שם מדכתיב כה תברכו משמע אתם ולא זרים עיי"ש. אבל אין זה מוסכם. ורוב הראשונים ז"ל לא ס"ל כפירש"י בזה. וכבר הביא פלוגתא דהראשונים ז"ל בזה הר"א אב"ד ז"ל באשכול (ח"א סי' ט"ו) עיי"ש. ועי' מש"כ המהרי"ט בראשונות (סי' קמ"ט) ובט"ז (באו"ח סי' קכ"ח סק"ב) עיי"ש. ומדברי הרי"ף והרמב"ם והסמ"ג והרא"ש ז"ל שלא הביאו איסור נשיאות כפים לזר מבואר דלא ס"ל כפירש"י ז"ל שם. וכבר כתבתי בזה לעיל. ויש לתמוה על הרשב"ץ ז"ל שנמשך אחר פירש"י בזה במקום שרובא דקמאי לא ס"ל הכי. ועכ"פ אין בזה שום קושיא על רבינו הגאון ז"ל שלא מנאה:

עוד מנה הרשב"ץ ז"ל (שם עשין סי' נ"א) לאו הבמכ"ע מדדרשינן (בפ"ק דחגיגה י' ע"ב) מדכתיב כל הלילה עד בוקר שלא להלין האימורין על הרצפה כל הלילה עיי"ש. ותמה שם על כל מוני המצות שלא מנאוה עיי"ש. וגם זה לק"מ לרבינו הגאון ז"ל דאזיל לשיטתו דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אין נמנין אלא מצוה אחת. והכא מלבד העשה אית בה נמי לאו דלא ילין חלב חגי עד בקר. כמבואר בסוגיא דפ"ק דחגיגה שם עיי"ש. וא"כ אחר שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין ר"ו) לאו דלא ילין שוב אין עשה זו באה במנין אפי' אם הי' לה דין עשה כדעת הרשב"ץ ז"ל. וכ"ש לרבינו הגאון ז"ל דס"ל דלאו הבמכ"ע תורת לאו יש לו לכל דבר חוץ ממלקות. וא"כ אין זה אלא כלאו כפול דלכ"ע אינו נמנה בפ"ע. עוד מנה הרשב"ץ ז"ל שם לאו הבמכ"ע דצרת יבמה. וכבר ביארנו דעת

רבינו הגאון ז"ל בזה (לעיל עשין ע"ו) עיי"ש. ומה שמנה עוד לאו הבמכ"ע דבמספר שנים אחר היובל וגו'. כבר ביארנו לעיל (לאוין רנ"ה) עיי"ש. ומה שמנה לאו הבמכ"ע דפירות שביעית. כבר ביארנו לעיל (עשין ס"א) עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ בזה לעיל (עשין ק"ו ובלאוין ע"ה) ובכמה דוכתי:

ועכ"פ נתבאר מכל מה שביארנו בס"ד בזה דנכונה מאוד שיטת רבינו הגאון ז"ל למנות גם לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין חוץ מהנך שיש בהן טעם שלא למנותן ע"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר. דפשיטא דבשום ענין לא גרעי לאוין הבמכ"ע משאר המצות הבאות במנין. ומה שהביא הרמב"ן ז"ל (סוף שורש ששי) סמך שלא למנותן ממה שאמרו (בתנחומא ובמדרש משלי. והובא גם בהקדמת הרמב"ם לסה"מ) דרמ"ח מ"ע הם כנגד רמ"ח אבריו של אדם כל אבר ואבר אומר לו עשה בי מצוה. ושס"ה לאוין הם כנגד ימות השנה שכל יום ויום אומר לו אל תעשה בי עבירה. ומזה ראי' על היות מספרם במצות עשין שעשייתן חובה בקום ועשה. לא באותן שהן בשב וא"ת עיי"ש בדבריו. לענ"ד אפי' אם תהי' ראייתו מוכרחת אכתי הא גופא קשיא טובא. אמאי לא יהיו נמנין גם לאוין הבמכ"ע. ובמאי גריעי משאר כל המצות שבתורה שנמנו. ואמאי אינם צריכין ג"כ זירוז והזכרה שלא לעבור עליהן. כיון שנצטוינו עליהן מפי הגבורה ככל שאר המצות. וע"כ דלפום ראי' זו נצטרך לומר דלאוין הבאין מכלל עשין הם בכלל הלאוין שהם כנגד ימות השנה שכל יום ויום. אומר לו לאדם אל תעשה בי עבירה. מאחר שאינם בכלל העשין. כהוכחת הרמב"ן ז"ל. וא"כ אדרבה משם ראי' מוכרחת לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ובלא"ה עיקר הוכחת הרמב"ן ז"ל נפלאה בעיני. דא"כ נימא דאין בכלל מנין הלאוין אלא אותן שעבירתן היא במעשה בפועל. כמו שאמרו שכל יום אומר לו אל תעשה בי עבירה. וזה ודאי ליתא דהרי הרבה לאוין שבמנין הלאוין דאין עבירתן אלא בלא שום מעשה כלל. וקיומן הוא בפועל. כמו כל הלאוין דמותיר ולאו דלא תכסה עליו דמסית. ולאוי דשארה כסותה ועונתה לא יגרע. ולא תעמוד על דם ריעך. ולא תאחר לשלמו. ולא תלין נבלתו. ולא ילין חלב חגי. ולא תוכל להתעלם ולא תלין פעולת שכיר ולאו דביטול שמירת המקדש שמנה הרמב"ם וסייעתו. ולאו דהשמר לך פן יהי' דבר עם לבבך וגו'. ועוד כמה לאוין כיו"ב. וגם בעשין שאמרו במדרש שכל אבר ואבר אומר לו עשה בי מצוה מ"מ אשכחן הרבה עשין שאין בקיומן מעשה בפועל. ואין מתקיימין אלא בשב וא"ת. כמו כל העשין דשביתה בשבת ויו"ט ויוה"כ. ומ"ע דעינוי ביוה"כ. ועשה דנקי יהי' לביתו שנה אחת וכיו"ב. ועכצ"ל דמעשה שאמרו במדרש אין הכוונה על מעשה בפועל אלא קיום המצוה בכל ענין שיהי' בין בעשייה בפועל בין בביטול מעשה

קרי לה מעשה. והעובר על המצוה בכל ענין בין בידים בפועל בין בביטול מעשה קרי לה עשיית עבירה. וליכא למשמע מהתם מידי. ושיטת רבינו הגאון ז"ל ברורה ונכונה מכל צד. ועי' ג"כ מש"כ בזה (לקמן לאוין רס"ז). ובמבוא (סי' ג'):

מצוה רסו

גרזן לא תניף. כתיב (בפרשת תצא) וחרמש לא תניף על קמת רעך. ותניא בספרי כי תבא בקמת רעך יכול לעולם ת"ל וחרמש לא תניף. בשעה שאתה מניף חרמש על קמת בעה"ב. וקטפת מלילות בידך שלא תהא קוצר במגל וכו' עיי"ש. ושינה רבינו מלשון הכתוב דכתיב חרמש וכתיב גרזן. היינו משום דאיתרבי מקרא אפי' הנך דלאו בני חרמש. מדכתיב קמה לרבות כל בעלי קמה. כמבואר בפ"ז דמציעא (פ"ז ע"ב) עיי"ש. וגם משום שרצה להתחיל באות ג' לתשלום אותיות תשר"ק. ומשמע מלשון רבינו הגאון ז"ל דענין האזהרה הוא שלא יקצור ויאכל דרך קבע. אלא קוטף ואוכל דרך עראי. וכדמשמע בהדיא מלשון הספרי וזו היא דעת הסמ"ג (לאוין קפ"ג) והרא"ם ז"ל (ביראים סי' קס"ג) והראב"ד והרמב"ן ותלמידי הרשב"א ז"ל הביאם בש"מ שם ושארי ראשונים שם עיי"ש. וזה דלא כדעת הרמב"ם ז"ל (בפי"ב מהלכות שכירות ה"ג) דס"ל דענין האזהרה הוא שלא יאכל בשעה שהוא עוסק במלאכתו של בעה"ב אלא בשעת גמר מלאכה עיי"ש ובהשגות ובדברי הה"מ והלח"מ שם ובטור (חו"מ סי' של"ז) ובב"י ושאר אחרונים שם ובסה"מ (לאוין רס"ז) עיי"ש:

מצוה רסז

ותתן אל כלי. כתיב (בפרשת תצא) כי תבא בכרם וגו' ואל כליך לא תתן. וענין אזהרה זו כתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רס"?) וז"ל שהזהיר השכיר שלא לקחת מהאוכל שהוא עובד בו יותר מאכילתו. והוא אמרו ואכלת ענבים כנפשך שבעך וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (לאוין קפ"ב) ובחנוך (מצוה תקע"ז) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' כ"ט) עיי"ש. ומתבאר מדבריהם שאם לא לקח יותר מכדי אכילתו אפי' לא אכל בשדה ובכרם במקום עבודתו. אלא לקח ונתן לתוך כליו והוליכו לביתו אינו עובר בלאו זה. והדבר קשה לכאורה דלפ"ז למה לי אזהרה זו ותיפוק לי' משום לאו דלא תגזול ולא תגנוב. וכבר הרגיש בזה בחנוך שם. וכתב וז"ל ואם תשאל ולמה הי' צריך לאו על זה והלא בכלל גזל הוא. התשובה לפי שידמה הפועל שלא יהי' לו חטא על זה בלקחו מגידולי הקרקע בעת הקציר והבציר. שדרך בני אדם שלא להקפיד בדבר כל כך כמו שהם מקפידים במה שיש להם בתוך הבית וכו'. וכענין שאמרו ז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז יש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל דלפום שיטתו לא

הי' לו למנות לאו זה. מאחר שכבר ענין זה הוא בכלל לאו דלא תגזול ולא תגנוב. ולא בא הכתוב אלא להרבות אזהרות במקום שהטעות מצוי ואפשר שיטעה הפועל בדעתו לומר דאין זה בכלל גזל וגנבה. אבל באמת כבר הוא מוזהר על זה מאזהרת לא תגזול ולא תגנוב. ואף דקצת משמע לכאורה מדברי החנוך דאין השכיר עובר על זה בשני לאוין משום שלא בא הכתוב אלא לפרש לאוי דלא תגזול ולא תגנוב לומר דגם ענין זה בכלל. מ"מ ע"כ זה ליתא. דא"כ לכ"ע קשה דלא הו"ל למנות לאו זה בפ"ע מאחר שלא בא אלא לפרש לאו דלא תגזול או לא תגנוב שכבר נמנו במנין הלאוין. ועכצ"ל דאחר שבא בדבר לאו מיוחד בפ"ע עובר עליו בשני לאוין. דמשום שהכשלון מצוי הכפיל הכתוב באזהרתו. וכן משמע יותר לשון החנוך שם עייש"ה. וכן נראה מדברי הסמ"ק (סי' רע"ב) שכתב דגזלן הוא עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רבינו בחיי ז"ל (פרשת תצא) שכתב דגם מה שהתירה תורה לפועל לאכול לא דיברה תורה אלא כנגד יצה"ר. דאל"כ יאכל באיסור עיי"ש. וא"כ מה שלא התירה תורה. ודאי הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול. והכי משמע מסוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ז ע"א) דאמרינן התם דשלא בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא עיי"ש. הרי דכל ענין שלא התיר הכתוב לפועל בכרם גזל מעליא הוא. וא"כ הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול. וכ"כ הסמ"ע (סי' של"ז ס"ק ל"ח) עיי"ש. והשתא א"כ התינח לכל שאר מוני המצות דבכל כיו"ב. כשבא בכתוב לאו מיוחד בפ"ע על אחד מהפרטים. אע"פ שכבר הוא בלא"ה בכלל הלאו הכללי שכבר נמנה. מ"מ הם מונים גם הלאו הפרטי בפ"ע. כל שהם משני שמות כההיא דהכא להכי גם כאן שפיר מנו לאו זה דאל כליך לא תתן בפ"ע. אע"פ שהוא בכלל לאו דלא תגזול. אבל לרבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. לא הו"ל למנות גם כאן לאו זה. אחר שכבר מנה לעיל לאו דלא תגזול. ובודאי דלולא דברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל דכתבו דלא נאמרה אזהרה זו אלא על יותר מכדי. אכילתו. לא הוה קשה מידי. משום דבכדי אכילתו ודאי נראה דלא שייך בי' לאו דלא תגזול דכיון שמותר לאכול בע"כ של הבעלים. שוב לא שייכא בי' אזהרת לא תגזול אע"פ שלא אכל בשעתו. דהא רחמנא זכי לי' לפועל בשיעור זה. והילכך אין לנו בזה אלא לאו האמור בו. ואל כליך לא תתן. וגזה"כ הוא דלאכול במקומו שרי וכשנותן בכליו עובר בלאו זה. אבל לפי שיטת הרמב"ם וסייעתו ז"ל קשה טובא:

ואמנם עיקר סברת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דכשלא אכל מותר ליתן לתוך כליו ואין זה בכלל לאו דאל כליך לא תתן. צ"ע טובא לענ"ד מנא להו הא. ומלשון הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) משמע לכאורה דמפשטי' דקרא משמע לי' הכי. מדכתיב ואכלת ענבים

כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן. דמשמע דלאחר שאכל כדי שביעה אסר הכתוב לקחת עוד וליתן אל כליו מה שלא יכול עוד לאכול יותר. אבל אין זה מוכרח כלל. דודאי אפשר לפרש דכולי' קרא בכדי שבעו הוא דמיירי. דלאכול מותר וליתן אל כליו אסור לגמרי אפי' בכדי שבעו. וכן נראה יותר. משום דלא מוקמינן קרא בלאוי יתירי כל היכי דמיתוקים קרא לגופי' בלאו הכי. כדאמרינן בפ"ב דפסחים (כ"ד ע"ב) עיי"ש. ואם נימא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל נצטרך לומר דלא אתי קרא אלא לעבור עלה בשניים כמו שנתבאר. ועוד יש לתמוה לשיטתם מדאמרינן (בפרק הפועלים צ"ב ע"א) איבעיא להו פועל משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל. למאי נפק"מ דאמר תנו לאשתי ובני. אי אמרת משל שמים הוא אוכל לדידי' זכי רחמנא לאשתו ובניו לא זכי להו רחמנא. אלא אי אמרת משלו הוא אוכל יהבינן להו. וקבעי למיפשט מדתניא נזיר שאמר תנו לאשתי ובני אין שומעין לו. ומשני שאני התם משום לך לך אמרינן לנזירא סחור לכרמא לא תקרב. והדר בעי למיפשט מדתניא מנין לפועל שאמר תנו לאשתי ובני שאין שומעין לו ת"ל ואל כליך לא תתן. וכ"ת הכא נמי בנזיר. אי הכי משום ואל כליך לא תתן משום לך לך אמרינן לנזירא הוא. ודחינן לה אין ה"נ ואיידי דנקט לה בלשון פועל קא נסיב קרא דפועל עיי"ש. ופירש"י דמדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא עיי"ש. והרי הדבר פשוט דלא קמיבעיא להו אלא בכדי אכילתו. שהוא רוצה להאכילם כדי אכילתו והוא לא יאכל. וכדפירש"י שם עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (סו"פ י"ב מהלכות שכירות) ובשאר ראשונים. והוא מוכרח. דביותר מכדי אכילתו פשיטא דאין שומעין לו. דמהיכא תיתי שישמעו לו במאי דלדידי' גופי' נמי לא זכי לי' רחמנא. ואנן לא קמיבעיא לן אלא אם נימא דמשלו הוא ומה שהוא שלו יש לו הזכות ליתן למי שירצה. והא תינח בכדי אכילתו. אבל יותר מכדי אכילתו דודאי לאו שלו הוא. והוא גופי' אין לו. היכי תיסק אדעתין לומר דשומעין לו כדאמר תנו לאשתי ובני. וגם ברייתא דפשיט מינה דקתני מנין לפועל שאומר תנו לאשתי וכו'. ע"כ דבהך גוונא הוא דמיירי. דביותר מכדי אכילתו פשיטא. וגם לא הוה מצי למיפשט בעיין דמיירי דוקא בכדי אכילתו כמו שנתבאר. והשתא א"כ ע"כ מוכרח דקרא דאל כליך לא תתן בכדי אכילתו הוא דמיירי. דאל"כ היכי יליף מיני' שאין שומעין לו ליתן לאשתו ובנו בכדי אכילתו. והרי למאי דבעינן למימר דמשל שמים הוא אוכל. והכי קיי"ל במסקנא. וכמו שפסקו כל הראשונים ז"ל. אתיא הך ברייתא כפשוטה בכל פועל. ולא בנזיר דוקא כדבעי מעיקרא למידחי. וא"כ קרא דאל כליך לא תתן דוקא קנסיב. ומשום דס"ל דנותן לאשתו ובניו הוא בכלל אזהרה דאל כליך לא תתן. דכל שהוא אינו

אוכל כנותן לכליו דמי. ומבואר ע"כ מזה דעל כדי אכילתו הוא דמזהיר קרא. וזה דלא כדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. והוא תימא גדולה:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (שם בהלכה ג') שכתב וז"ל פועל שהוליך בידו ממה שעשה או שלקח יתר על אכילתו ונותן לאחרים עובר בל"ת שנאמר ואל כליך לא תתן וכו' עכ"ל עיי"ש. והם דברים מגומגמים ותמוהים. דלכאורה ממש"כ פועל שהוליך בידו ממה שעשה. משמע דמיירי אפי' בכדי אכילתו. דאפי' כדי אכילתו עובר בלאו דאל כליך לא תתן. אבל מדסיים וכתב או שלקח יתר על אכילתו ונתן לאחרים וכו'. מבואר דבכדי אכילתו אינו בכלל לאו דאל כליך לא תתן. והם דברים סותרים זא"ז. ועכצ"ל דגם ברישא לא מיירי אלא ביתר על אכילתו. ויתר על אכילתו שכתב בסיפא קאי נמי ארישא. אע"פ שאין הלשון מתוקן כ"כ. ולפ"ז הרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל שכתב (בסה"מ שם) דאין אזהרה זו אלא ביותר מכדי אכילתו. ולפ"ז מש"כ הרמב"ם (שם לקמן בהלכה י"ג) וז"ל פועל שאמר תנו לאשתי ובני מה שאני אוכל או שאמר הרינו נותן מעט מזה שנטלתי לאכול לאשתי ובני אין שומעין לו וכו' עכ"ל עיי"ש. היינו רק לומר שאין שומעין לו והבעה"ב יכול לעכב בידו. אבל אם עשה הפועל כן שלא מדעת בעה"ב אינו עובר בלאו דאל כליך לא תתן. והוא תמוה ונגד סוגיא דגמרא שם כמו שנתבאר. וגם בהדיא מבואר שם דאם אין שומעין לו עובר נמי עלה בלאו דאל כליך לא תתן. אבל ראיתי בטור (חו"מ סי' של"ז סעי' י"ח) שהביא לשון הרמב"ם בשינוי לשון ממש"כ לפנינו. וז"ל כתב הרמב"ם המבטל וכו' וכן אם הוליך בידו ממה שעושה או שנותן לאחרים עובר בל"ת עכ"ל עיי"ש. וכן הובא לשון זה בשו"ע שם עיי"ש. ואם זו היתה נוסחת הטור בדברי הרמב"ם שלפניו הי' נראה דחזר בו הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול ממש"כ בסה"מ שם. כדאשכחן בכמה דוכתי כיו"ב. וס"ל דאזהרה דאל כליך לא תתן היינו אפי' בכדי אכילתו. ותמיהני על הב"י ושאר אחרונים שלא הרגישו בזה. וגם ראיתי להרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר) שלפניו הי' הנוסחא בדברי הרמב"ם שם כדאי' לפנינו עיי"ש. ולא הרגיש כלום. וביותר תמיהני על הה"מ שם שכתב על דברי הרמב"ם שם שהוא פשוט בכתוב עיי"ש. וזה תימא דלא זו שאינו פשוט בכתוב אלא הוא מתמיה מאוד וצריכא רבה. אם לא דנימא שהיתה לפניו הנוסחא בדברי הרמב"ם כנוסחת הטור. אבל ראיתי שגם בנוסחת הרמב"ם כת"י ישן נושן (שנדפס מקרוב) הנוסחא בזה כדאיתא לפנינו. וכפי הנראה שהטור בכוונה השמיט מלשון הרמב"ם ארבע תיבות אלו. שלקח יתר על אכילתו. משום שהיו הדברים תמוהים אצלו. ולפ"ז דברי הה"מ ז"ל נפלאים בעיני:

ולכאורה הי' אפשר לומר בכוונת הרמב"ם ז"ל ע"פ מאי דפירש"י שם (בד"ה לדידי' זכי וכו') שכתב וז"ל לדידי' זכי לי' רחמנא בצדקה וכל זמן דלא מטא לידי' לא זכי לי' דליתבה לאשתו ובניו עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דעד כאן לא איבעיא לן אלא כשאמר הפועל תנו לאשתי ובני ואכתי לא מטא לידי'. אבל בתר דמטא לידי' וכבר זכה בחלקו רשאי ליתנו לאשתו ובניו אפי' אם תמצא לומר דמשל שמים הוא אוכל. וכן מתבאר מדברי הנמוק"י שם עיי"ש. וכבר הביא בטור שם סברא זו בשם י"א ודחאה עיי"ש. ובפוד"ר שם הרגיש דזו היא סברת רש"י שם עיי"ש. אבל דעת התוס' שם (בד"ה אי אמרת וכו') כדעת הטור. וכמש"כ בדרישה שם עיי"ש. וכן מתבאר מתלמידי הר"ף ז"ל שהביא בש"מ עיי"ש. ומעתה אפשר לומר דזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל שכתב פועל שהוליך בידו ממה שעשה או שלקח יתר על אכילתו ונותן לאחרים עובר בל"ת וכו'. ובודאי דברישא מיירי בכדי אכילתו. אלא דבסיפא בשלקח ונתן לאחר. ע"כ הוכרח הרמב"ם ז"ל למינקט ביתר על אכילתו. משום דבכדי אכילתו כיון דכבר מטא לידי' הרי שפיר יכול ליתן למי שירצה כדעת רש"י ונמוק"י. אבל מיהת ביותר מכדי אכילתו דלית לי' לדידי' גופי' נמי זכות בגווי'. אע"ג דמטא לידי' כיון דשלא כדין מטא לידי' עובר בלאו דאל כליך לא תתן. והטור לשיטתו אזיל דפליג על דעת רש"י בזה. לכך כשהביא דברי הרמב"ם אלו השמיט ארבע תיבות אלו מלשון הרמב"ם. אלא דגם לפ"ז אכתי קשה. דכיון דלדעת הרמב"ם ז"ל (בחבורו הגדול) עיקר לאו דאל כליך לא תתן היינו בכדי אכילתו. א"כ מנ"ל דביתר מבכדי אכילתו נמי אית בי' לאו זה. יותר נראה דאין בו אלא לאו דלא תגזול משום דגזלה בעלמא הוא. דלענין זה הפועל הוא כאדם אחר. ועוד מאי איריא נתן לאחרים אפי' לקח לעצמו נמי. ולכן דברי הרמב"ם אלו צ"ע אצלי:

ועכ"פ מתבאר דדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ והסמ"ג והחנוך והרשב"ץ ז"ל תמוה מאוד. והרמב"ם ז"ל גופי' (בחבורו הגדול) חזר בו וס"ל דאזהרה דאל כליך לא תתן היינו בכדי אכילתו. ומעתה נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. ולהכי שפיר מנה גם לפי שיטתו לאו זה. אע"פ שכבר מנה לאו דלא תגזול. משום דבכדי אכילתו ודאי נראה דלא יתכן לומר שיהא בכלל לאו דלא תגזול אם נתן אל כליו וכמשכ"ל. ואין בו אלא לאו דואל כליך לא תתן בלבד. ואע"ג דאוכל שלא בשעת גמר מלאכה מבואר בסוגיא דפרק ארבע מיתות שהבאתי לעיל דגזל מעליא הוא. וא"כ הו"ל בכלל לא תגזול. התם היינו משום דשלא בשעת גמר מלאכה אין לפועל בו זכות כלל. ולא עדיף מאדם אחר. לא מיבעיא לדעת רוב הראשונים ז"ל. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כמשכ"ל. דלא אסרה תורה כלל לפועל לאכול בשעה שעוסק בעבודתו בבצירה וקצירה וכיו"ב. אע"פ שלא גמר

המלאכה עדיין. ולא מתסר אלא כשעסוק בדבר שאינו גמר מלאכה. כגון עודר בגפנים ומנכש בבצלים או מכסה שרשי האילנות או מקשקש וכיו"ב. ואזהרה דחרמש לא תניף וגו' לא בא אלא להזהיר שאפי' היכא דמותר לאכיל לא יקצור ויאכל בדרך קבע כבעה"ב. אלא יקטוף ביד. כמבואר בראשונים (פרק הפועלים צ"א ע"ב) ובטור חו"מ שם עיי"ש. דלפ"ז פועל שלא בשעת גמר מלאכה אין לו שום צד היתר אכילה בפירות כלל. ולית לי' בהן שום זכות כלל. ושפיר קאמרינן התם דגזל מעליא הוא. ובודאי הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול. משא"כ בפירות המותרין לו לאכלם ובכדי אכילתו. אלא דליתנם אל כליו אסר רחמנא. ודאי אית לן למימר דלא שייכא הכא אזהרת לא תגזול. כיון דאית לי' זכיי' בגווייהו לאכלן במקום עבודתו מיהת בע"כ של בעלים ואין כאן תורת גזל אלא הלאו האמור בהן בלבד. אלא אפי' לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דהבוצר וקוצר ומוסק אינו אוכל אלא בשעת גמר מלאכה. דהיינו לאחר שיגמר מלאכתו. וס"ל דעל זה באה האזהרה דחרמש לא תניף וגו' שכל זמן שהוא עוסק בקצירה לא יניף חרמש לאכילתו וכן כל כיו"ב. וכמש"כ בהלכות שכירות שם. ומחלקותם תלוי' בגירסת מתני' דפרק הפועלים שם עיי"ש. וא"כ אף שלא בשעת גמר מלאכה הרי אית לי' זכות בהנך פירות לאכלן לאחר שיגמור המלאכה. מ"מ כיון דעכ"פ השתא מיהת קודם גמר מלאכתו אכתי לא זכי לי' רחמנא מידי בגווייהו. תורת גזל אית בהו. ולהכי קאמר התם דגזל מעליא הוא. משא"כ בכדי אכילה בשעת היתר אכילה דכבר זכה בהו לאכלן. בודאי אין כאן תורת גזל. ואין לך בהן אלא לאו דאל כליך לא תתן בלבד:

והנה בסוגיא דפרק הפועלים שם דרשינן ואכלת ולא מוצץ. ענבים ולא ענבים ודבר אתר. שבעך ולא אכילה גסה. ואל כליך לא תתן בשעה שאתה נותן לכליו של בעה"ב אתה אוכל. ובשעה שאי אתה נותן לכליו של בעה"ב אי אתה אוכל. והיינו למעט שלא בשעת גמר מלאכה שאינו אוכל עיי"ש. ובטוש"ע (חו"מ שם סעי' י"ח) כתב. האוכל בשעה שאין לו לאכול. וכן אם הוליך בידו ממה שעושה או שנתן לאחרים עובר בל"ת. וכתב בסמ"ע (ס"ק ל"ח) וז"ל נראה דר"ל דעובר על לאו דלא תגזול או לא תגנוב. שאוכל ממה שלא התירה תורה. וכן בנותן ממנו לאתרים. ואם הוליך ממנו בידו לביתו נתרבה לו לאו דואל כליך לא תתן. ולא כע"ש שכתב דעובר בלאו הבא מכלל עשה. והרמב"ם כתב (בפי"ב משכירות) המבטל ממלאכתו ואוכל. או שאוכל שלא בשעת גמר מלאכה הרי זה עובר בל"ת שנאמר וחרמש לא תניף וגו'. מפי השמועה למדו שכל זמן שעוסק בקצירה לא יניף חרמש לאכילתו וכן כל כיו"ב עכ"ל. ולטעמו אזיל דס"ל דמה"ת אסור לו לאכול בשעת המלאכה מדכתיב וחרמש לא תניף וגו'. אבל הטור לא ס"ל הכי. גם הרמב"ם

שהתחיל בהאוכל שלא בשעת גמר מלאכה כו' לא נלמד מלאו דוחרמש לא תניף וגו' ואפי' הכי מסיק שם וכתב ז"ל ואין לוקין על שני לאוין אלו שאם אכל או הוליך חייב לשלם עכ"ל. ומדכתב שאם אכל וכו' משמע דזהו נתינת טעם דמשום הכי אין לוקין על לאוין אלו. כיון שניתנו להישבון בפרעון. ואם אין בהן לאו דגזל וגנבה לא הי' צריך לטעם זה. דמהיכא תיתי לומר דלוקין כיון דאין באוכל שלא בשעת גמר מלאכה לאו אלא לאו הבא מכלל עשה עכ"ל הסמ"ע. ודבריו ז"ל צריכין ביאור דלכאורה דבריו סתומים ותמוהים טובא. דודאי מדברי השו"ע שפיר הכריח מש"כ דהאוכל בשעה שאין לו לאכול או שנתן לאחרים עובר בל"ת. היינו ל"ת דלא תגזול או לא תגנוב. דהרי מדברי השו"ע שם (לעיל סעי' י"א) מבואר דס"ל כהחולקים על הרמב"ם וסייעתו שסוברים דאסור מה"ת לאכול בשעת קצירה ובצירה מדכתיב וחרמש לא תניף וגו'. אלא ס"ל דאדרבה עיקר היתה אכילה אינו אלא בשעת מלאכה. וקרא דוחרמש לא תניף וגו' מיתוקים במילתא אחריתא וכמשכ"ל. וא"כ מש"כ בשו"ע האוכל בשעה שאיך לו לאכול דאסור. ע"כ היינו בדבר שאינו גמר מלאכה כעודר בגפנים ומנכש בבצלים וכיו"ב. והרי בזה לכ"ע ליכא לאו. דהא לא נפק"ל אלא מדכתיב וקטפת מלילות בידך וחרמש לא תניף וגו'. דדרשינן בשעת חרמש אכול שלא בשעת חרמש לא תאכל. או מדכתיב ואכלת ענבים וגו' ואל כליך לא תתן. בשעה שאתה נותן לכליו של בעה"ב אתה אוכל. בשעה שאין אתה נותן לכליו של בעה"ב אין אתה אוכל. וכדמסקינן בסוגיא דהתם (פ"ז ע"ב) עיי"ש. וא"כ אין בזה אלא לאו הבא מכלל עשה. ומדכתב בשו"ע שם שעובר בל"ת. ע"כ היינו לאו דלא תגזול או לא תגנוב. שהרי לית בהו לאו אחר:

אבל מה שחזר הסמ"ע ומכריח כן גם מדברי הרמב"ם. הוא תמוה טובא לכאורה. דהרי לדעת הרמב"ם קרא דוחרמש לא תניף וגו' הוא אזהרה שלא לאכול בשעת מלאכה. וכמש"כ הסמ"ע גופי' לעיל בסמוך. וכמבואר להדיא בדברי הרמב"ם שם. ומש"כ הרמב"ם האוכל שלא בשעת גמר מלאכה. היינו שאוכל בשעה שעוסק במלאכתו. וכפי גירסתו שם במתניתין וכולן לא אמרו אלא בשעת גמר מלאכה. וכמש"כ הה"מ ז"ל שם וכמשכ"ל. ונלמד מדכתיב וחרמש לא תניף וגו'. וזהו הלאו שכתב הרמב"ם שעובר עליו ואינו לוקה. והיכי כתב בסמ"ע דלא נלמד מלאו דוחרמש לא תניף. ומשום זה הוכיח דאין כוונתו אלא ללאו דלא תגזול. ומיהו נראה דכוונת הסמ"ע בזה ע"פ מה שתמה בב"י שם על דברי הטור (סעי' י"ח) שהעתיק דברי הרמב"ם אלו סתם. דמשמע ודאי דהכי ס"ל. והרי הטור גופי' (לעיל סעי' ד') השיג בזה על הרמב"ם בעיקר דינו. וכתב דמותר לאכול בשעת מלאכה עיי"ש. ולזה ס"ל להסמ"ע בביאור דעת הטור דס"ל דמש"כ הרמב"ם

שהזהירה תורה שלא לאכול בשעת מלאכה. היינו משום דכל אכילה שבשעה שעוסק במלאכתו חשיבא ביטול ממלאכה. משום שאי אפשר שלא ביטל ממלאכתו בשעת אכילתו. והתורה אסרה על הפועל לבטל ממלאכת בעה"ב לצרכי אכילתו. וכ"כ בפרישה שם בביאור דעת הרמב"ם לפי דעת הטור עיי"ש. ועפ"ז הוקשה לו בלשון הרמב"ם שכתב המבטל ממלאכתו ואוכל או שאוכל שלא בשעת גמר מלאכה הרי זה עובר בל"ת וכו'. והרי היינו הך. דהא גם אוכל שלא בשעת גמר מלאכה משום ביטול ממלאכתו הוא דאסור. ולכן ס"ל להטור דשלא בשעת גמר מלאכה שכתב הרמב"ם כאן מילתא אחריתא היא לגמרי. וכוונתו לדבר שאינו גמר מלאכה. כגון עודר בגפנים ומנכש בבצלים וכיו"ב. ולהכי שפיר העתיק הטור דברי הרמב"ם אלו סתם. משום דבמבטל ממלאכתו לצורך אכילתו גם להטור עובר בלאו דחרמש לא תניף וגו'. ולא נחלק על הרמב"ם אלא במש"כ דאסור לאכול בשעת מלאכה. כמבואר בדברי הרמב"ם שם (בהלכה ב'). ובזה ס"ל להטור דבאכילה דבשעת מלאכה לית בה משום ביטול מלאכה. אלא דוקא כשמפסיק ממלאכתו ויושב בטל ואוכל. ולפ"ז מש"כ הרמב"ם שם האוכל שלא בשעת גמר מלאכה. עכצ"ל דלא נלמד מן הלאו דחרמש לא תניף וגו'. דהרי דבר שאינו גמר מלאכה כעודר בגפנים וכיו"ב. אין לו ענין ללאו דחרמש לא תניף. ואין בו אלא לאו הבא מכלל עשה וכמש"כ. וע"כ כוונתו לומר שעובר בלאו דלא תגזול. ומש"כ שנאמר וחרמש לא תניף. לא קאי אלא ארישא. דהיינו מבטל ממלאכתו ואוכל. זהו ביאור דברי הסמ"ע אלו. וגם בפרישה שם העלה כן בכוונת הטור. אלא דשם לא כתב אלא דהטור לעצמו הוא דנקט לשון הרמב"ם לכוונה זו. אבל ודאי דברי הרמב"ם גופי' גם להטור הם כפשוטן עיי"ש היטב. אבל בסמ"ע נראה שחזר בו. וס"ל דדברי הרמב"ם גופי' מתפרשים כן. ולכן הוכיח מדבריו דהאוכל כשעוסק בדבר שאינו גמר מלאכה עובר בלאו דלא תגזול:

אלא דמ"מ אכתי תמוה במאי דמוכיח הסמ"ע ממש"כ הרמב"ם ואין לוקין על שני לאוין אלו שאם אכל וכו'. ואי אין בזה לאו דגזל וגנבה לא הי' צריך לטעם זה וכו'. ודברי תימא הם דהרי מש"כ הרמב"ם שני לאוין אלו. ע"כ כוונתו להנך שני הלאוין שהזכיר שם לעיל מיני' בפירוש. והיינו לאו דוחרמש לא תניף ולאו דואל כליך לא תתן. וכיון דאוכל שלא בשעת גמר מלאכה לא נלמד מלאו דוחרמש לא תניף במש"כ הסמ"ע. וא"כ לא הזכיר שם הרמב"ם באוכל שלא בשעת גמר מלאכה כלל לא העשה ולא הלאו שבו. אלא הזכיר עיקר איסורו ביחד עם אותן שעוברין עליהן בשני הלאוין האלו וכתב דהרי זה עובר בל"ת. א"כ איזה משמעות ראי' מוכיח הסמ"ע ממש"כ הרמב"ם אח"כ טעם למאי דאין לוקין על שני הלאוין דוחרמש לא תניף ואל כליך לא תתן משום דחייב בתשלומין.

לענין אוכל שלא בשעת גמר מלאכה שאינו בכלל הנך לאוין כלל. וגם אם הי' בכלל לאו דוחרמש לא תניף אין שום מקום לראי' זו כלל. דהרי שפיר הוה צריך הרמב"ם לטעם זה כדי שלא ילקה עכ"פ משום לאו זה דוחרמש לא תניף אע"ג דלאו דלא תגזול לית בי'. וגם לא ידענא למה הוצרך הסמ"ע לראי' זו כלל לפי דרכו. דהא בלא"ה הוה מצי להוכיח בפשיטות מדכייל הרמב"ם לאוכל שלא בשעת גמר מלאכה בהדי הנך. וכתב על כולם שעובר בל"ת. מבואר מזה דגם בדידי' איכא ל"ת. וע"כ היינו לאו דלא תגזול. דהא לאו אחר לא שייך בי'. ועכצ"ל דלא הוכיח מזה משום דאיכא למידחי דרק משום אינך כתב כן. ולא קאי על אוכל שלא בשעת גמר מלאכה. וא"כ אין מקום לראייתו כלל. וביותר יש לתמוה על מש"כ הסמ"ע בסוף דבריו. ודוחק לומר דמשום אינך כתב כן עיי"ש. וא"כ בפשיטות הו"ל להוכיח כן כדכתיבנא. וגם אין זה דוחק כלל והוא מוכרח. דהרי לא כתב הרמב"ם טעם זה אלא למאי דאין לוקין על שני לאוין אלו. וא"כ מבואר בהדיא דרק משום אינך הוא דכתב כן. דהא אוכל שלא בשעת גמר מלאכה אינו בכלל לאוין אלו. ולפ"ז אדרבה יש להוכיח איפכא. דמדלא איצטריך הרמב"ם ליתן טעם למאי דאין לוקין אלא בשני לאוין אלו. משמע דאוכל שלא בשעת גמר מלאכה בלא"ה אינו לוקה משום שאין בו לאו כלל. גם מה שנראה מדברי הסמ"ע בריש דבריו שם דס"ל דבנותן לאחרים ליכא לאו דואל כליך לא תתן. ולא כתב הרמב"ם לאו זה אלא על הוליך ממנו בידו לביתו. הוא תמוה מאוד דזהו נגד סוגיא דגמרא שם כמשכ"ל. והוא ז"ל גופי' בפרישה שם כתב איפכא דגם זה הוא בכלל לאו דואל כליך לא תתן עיי"ש. ולכן כל דברי הסמ"ע אלו נפלאים בעיני ואכמ"ל בזה יותר:

ועכ"פ מתבאר דלהסמ"ע שם. וכ"כ בפרישה שם. לא מיבעיא באוכל שלא בשעת גמר מלאכה ובדבר שאינו גמר מלאכה אלא אפי' הוליך בידו ממה שעושה או נתן לאחרים. הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול או לא תגנוב. מלבד מה שעובר ג"כ בלאו דואל כליך לא תתן. ולדעת הלבוש ע"ש בכולן ליכא אלא הלאו האמור בהן בפירוש בלבד. ולא לאו דלא תגזול. ובסמ"ע השיג עליו. אבל לפי מה שביארנו יש להכריע בדבר דלא כל הדברים שוין בזה. דבאוכל בדבר שאינו גמר מלאכה. או כשאוכל קודם גמר מלאכה לדעת הרמב"ם ז"ל הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול. וכדאמרינן בסוגיא דסנהדרין שם דשלא בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא. אבל הוליך בידו ממה שעושה בכדי אכילתו. או נתן חלקו לאחרים. אין בו אלא לאו דואל כליך לא תתן בלבד. אבל משום לאו דלא תגזול אין כאן כמו שנתבאר. ובעיקר הוכחת הסמ"ע מדברי הרמב"ם וטור ושו"ע. בלא"ה אין מזה שום הכרח להשיג הלבוש. משום דע"כ אין כוונת הרמב"ם והטור ושו"ע שם ללאו דלא

תגזול. דא"כ אמאי לא כתבו כן אלא גבי אוכל בדבר שאינו גמר מלאכה. ולא כתבו ג"כ בכל שאר האוכלים שלא כדין שעוברים בלא תגזול כגון עושה בתאנים ואוכל בענבים דנפק"ל לאיסורא מדכתיב ואכלת ענבים וגו' ואל כליך לא תתן. ממה שאתה נותן לכליו של בעה"ב אתה אוכל ואי אתה אוכל ממה שאי אתה נותן לכליו של בעה"ב. ואין בו אלא לאו הבמכ"ע. כמבואר שם (צ"א ע"ב) עיי"ש ובריטב"א שהביא בש"מ שם ובתוס' יו"ט שם. והרמב"ם ובטוש"ע שם כתבו מדכתיב בכרם ואכלת ענבים לא תאנים עיי"ש. וזה ע"פ הספרי. ואמאי לא כתבו גם שם שעובר בלא תגזול. וכן במאי דדרשינן ואכלת ולא מוצץ. ענבים ולא ענבים ודבר אחר. שבעך ולא אכילה גסה. דכל הני הביאו הרמב"ם וטוש"ע שם לאיסורא בעלמא. ואמאי לא כתבו גם שם דעובר בל"ת דלא תגזול. אם איתא כדעת הסמ"ע דבכל אכילה שלא כדינו עובר נמי בלא תגזול. ועכצ"ל דלא נחתי הרמב"ם וטור לאשמעינן בכמה איסורין הוא עובר. ואפי' אם תמצא לומר דאית בהו נמי לאו דלא תגזול. מ"מ לא נחתו לאשמעינן אלא מן הנך לאוין האמורים בענין. וא"כ ממילא מבואר דע"כ אין כוונת הרמב"ם וטוש"ע שם ללאו דלא תגזול. ואין מדבריהם שום הכרע דלא כהלבוש:

איברא דמסוגיא דסנהדרין שם לכאורה יש להביא ראי' מוכרחת דלא כהלבוש דהרי אפי' לפמש"כ לחלק בזה. מ"מ הרי עכ"פ מבואר שם דמיהת האוכל שלא בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא. וא"כ עובר באזהרת לאו דלא תגזול. ואילו הלבוש כתב וז"ל פועל האוכל בשעה שאין לו לאכול עובר בלאו הבא מכלל עשה דואכלת וגו' שענשו עונש עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולכאורה כוונתו בזה לאוכל שלא בשעת גמר מלאכה. וס"ל דאין בזה שום לאו כלל. ולהכי שינה בזה לשון השו"ע דשם כתוב שעובר בל"ת. והוא כתב דאינו עובר אלא בלאו הבא מכלל עשה. וזהו נגד סוגיא דסנהדרין שם דמבואר דעכ"פ אוכל שלא בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא. וא"כ הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול. מיהו אפשר לומר דגם להלבוש אוכל שלא בשעת גמר מלאכה הוא בכלל לאו דלא תגזול. ומש"כ הלבוש פועל האוכל בשעה שאין לו לאכול אין כוונתו לאוכל שלא בשעת גמר מלאכה. אלא כוונתו למש"כ שם לקמן (בסעי' י"א) וז"ל כבר אמרנו דפירוש ואל כליך לא תתן בזמן שאתה נותן לכליו של בעה"ב אתה אוכל וכו'. דהיינו דוקא בשעת עשיית מלאכתו של בעה"ב הוא אוכל אבל אינו אוכל בשעה שאינו עושה מלאכתו של בעה"ב. לפיכך לא ישב הפועל ויאמר עד עתה מנעתי את עצמי מלאכול ועל כן אשב עתה ואוכל. אלא דוקא בשעת עשייה יאכל וכו' עכ"ל עיי"ש. וזו היא כוונת הלבוש במש"כ כאן דאוכל בשעה שאין לו לאכול אינו עובר אלא בלאו הבמכ"ע. משום דלאו דלא תגזול לא שייך כאן לפי

מה שביארנו דלא שייכא אזהרת לא תגזול אלא במידי דאין לו שום זכיי' בגווי' ולאו דידי' הוא כלל. משא"כ כאן דכבר זכה בו מעיקרא בשעת מלאכתו לאכלו וגם עכשיו הרי בידו לעשות מלאכתו ולאכלו עם עסקו במלאכתו. ס"ל להלבוש דלא שייכא בזה אזהרת לא תגזול. ואין בזה אלא הלאו הבא מכלל עשה האמור בו. ומשמע לי' להלבוש דבהכי מיירי גם בשו"ע כאן. ולהכי כתב דאין בו אלא לאו הבמכ"ע. ודלא כסמ"ע שפירשה באוכל שלא בשעת גמר מלאכה. דמפשטא דלישנא לא משמע הכי. ולא ס"ל להלבוש כמש"כ בפרישה ובסמ"ע לדעת הטור דבמבטל ממלאכתו ואוכל יש בו לאו דחרמש לא תניף. וכן העלה הב"ח שם עיי"ש. ובלא"ה כבר כתב בפרישה גופי' שם דשאר ראשונים לא ס"ל הכי עיי"ש. וא"כ עכ"פ אין שום סתירה מסוגיא דסנהדרין שם לדעת הלבוש:

אמנם לכאורה נראה דע"כ מוכרח מסוגיא דסנהדרין שם דבכל ענין פועל האוכל שלא כדינו חשיב גזל מעליא. דאל"כ קשה דהרי התם קיימינן על מאי דתניא על הגזל גנב וגזל וכן כיוצא בהן עכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל אסור וכו'. ועלה קאמרינן כיוצא בו בגזל מאי היא. אמר ר"א בר יעקב לא נצרכא אלא לפועל בכרם. ופרכינן פועל בכרם אימת אי בשעת גמר מלאכה התירא הוא. אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא. ומסיק אלא א"ר פפא לא נצרכא וכו' עיי"ש והשתא אם איתא דמשכחת לה בפועל בכרם גוונא דאין דינו לאכול ואינו גזל מעליא. קשה אמאי דחינן אוקימתא דראב"י לגמרי משום הך קושיא. והא אכתי שפיר איכא לאוקמי כאוקימתא דר"א בר יעקב בפועל בכרם ובשעת גמר מלאכה ובענין האסור. ואעפ"כ אין בו משום גזל גמור. כגון להוליך בידו לביתו בכדי שיעור אכילה או ליתן חלקו לאחרים. דאע"ג דאית בי' לאו דאל כליך לא תתן מ"מ לאו גזל מעליא הוא ואינו בכלל אזהרת לא תגזול. ושפיר קרי לי' בברייתא כיוצא בו בגזל. דודאי לא גזל ממש הוא כמו שנתבאר. וגם מיתוקמא שפיר בהנך גווני דאפי' לאו דואל כליך לא תתן ליכא בהו. אלא לאו הבא מכלל עשה. וכגוונא דמיירי בי' הלבוש שם דמשום גזל ליכא ומשום איסור פועל בכרם איכא. ואעפ"כ שפיר קתני בסיפא דהך ברייתא דישראל בעכו"ם מותר. כדאמרינן בפרק הפועלים (בבא מציעא פ"ז ע"ב) בכרם רעך ולא בכרם עכו"ם. ופירש"י בכרם רעך אל כליך לא תתן. אבל בכרם עכו"ם תתן. ופרכינן עלה הניחא למ"ד גזל עכו"ם אסור היינו דאיצטריך קרא למישרי פועל בכרם אלא למ"ד גזל עכו"ם מותר השתא גזילה מותרת פועל מיבעיא ומשני מוקים לה בכרם רעך ולא של הקדש עיי"ש. הרי דעכ"פ לכ"ע פועל בכרם ישראל בעכו"ם מותר. ועכצ"ל דלא מוקי לה בהכי משום דפועל בכרם בכל ענין שאוכל ולוקח שלא כדינו בכלל אזהרת לא תגזול הוא. והו"ל גזל מעליא מלבד האיסור האמור בו. וזהו דלא כדעת הלבוש.

ומיהו בדעת הלבוש יש מקום לצדד ולומר דודאי בעיקר הדבר גם הלבוש ס"ל כדעת הסמ"ע דבכל ענין שהפועל אוכל או נוטל שלא כדינו הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול. אלא דס"ל דהתם לא נחתי הרמב"ם והטור ושו"ע ללאו דלא תגזול. ולא מיירי התם אלא מהלאוין והעשין הכתובים בההוא עניינא דפועלים בלבד וכמשכ"ל. אלא דמ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל ודאי קשה טובא לכאורה מסוגיא דסנהדרין שם. דכיון דמוכרח מהתם דבכל ענין שהפועל בכרם אוכל או נוטל שלא כדינו מלבד האיסור האמור בו הו"ל נמי בכלל אזהרת לא תגזול. א"כ לא הו"ל למנות לאו זה דואל כליך לא תתן לפי שיטתו:

אבל נראה דהדבר תלוי בחלופי הגרסאות שבסוגיא דב"מ שם. דודאי לפי הגירסא שלפנינו. שהיא ג"כ גירסת רש"י שם וקצת משאר ראשונים ז"ל. שפיר יש להכריח מסוגיא דסנהדרין דבכל ענין שאוכל הפועל שלא כדינו הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול. דלפי גירסא זו כיון דלא מוקמינן מיעוטא דרעך אלא לענין דבעכו"ם מותר הפועל לאכול אפי' בענין שבכרם ישראל אסרה תורה. מבואר מזה דלענין עיקר דינו של פועל לאכול ממה שעושה בכרם אין חילוק בין כרם ישראל לכרמו של עכו"ם. וכן פירש"י בסוגיא דסנהדרין שם וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"ט מהלכות מלכים ה"ט). אלא דבכרמו של עכו"ם הקיל הכתוב על הפועל יותר. שיהא מותר לאכול אפי' בענין שבכרם ישראל אסור. והיינו למ"ד גזל עכו"ם אסור. אבל למ"ד גזל עכו"ם מותר מה"ת לא איצטריך קרא להכי. דנפק"ל בק"ו מגזילו. וקרא דרעך מוקי לי' למעוטי הקדש. והיינו דוקא ישראל בדעכו"ם. אבל עכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בישראל ודאי לא עדיף מישראל בישראל. וכל היכא דפועל ישראל בכרם ישראל אסור. פשיטא דעכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בדישראל דכ"ש דאסור. דמיעוטא דרעך לא כתיב אלא בפועל ישראל בכרם דעכו"ם. וכן ק"ו דפועל מגזילו למ"ד גזל עכו"ם מותר לא שייך אלא בישראל בדעכו"ם. אבל עכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל דגזלו אסור. גם בפועל ליכא למישרי כל היכא דישראל בישראל אסור. דמהיכא תיתי להתיר. ומ"מ משום גזל ליכא כל היכא שיש לו צד היתר לאכול ממלאכתו אלא שהוא אוכל בענין האסור. וכגון שמוליך חלקו לביתו. דישראל בישראל מוזהר עלה בלאו דאל כליך לא תתן. וכן כל כיו"ב וכמו שנתבאר. ולפ"ז שפיר מיתוקמא ברייתא דסוגיא דפרק ארבע מיתות שם דקתני בגזל כיוצא בו. בפועל בכרם שנתן מחלקו בכליו וכיו"ב דליתא בכלל גזל. ומ"מ עכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל אסור וישראל בעכו"ם מותר. וכאוקימתא דר"א בר יעקב. ומדלא מוקמינן בהכי. ודחינן אוקימתא דר"א ב"י לגמרי משום פירכא דפריך גזל מעליא הוא. ע"כ מוכרח מזה דבכל ענין אכילת הפועל שלא כדינו תורת גזל עלה. ולא שייך למיתני בה כיוצא בו בגזל. משום דגזל מעליא הוא:

אבל לפי גירסת הריטב"א ז"ל שהביא בש"מ שם דגרים שם הניחא למ"ד גזל עכו"ם אסור אלא למ"ד גזל עכו"ם מותר מאי איכא למימר וכו'. ופירש שם דמאי דאמרינן בכרם רעך ולא בכרם עכו"ם. היינו לחומרא דדוקא בכרם רעך הוא דהתיר הכתוב אכילת הפועל בכרם אבל לא בכרם עכו"ם. ובמאי דאמרינן הניחא למ"ד וכו' כתב שם לפרש וז"ל הניחא למ"ד גזל עכו"ם אסור. פי' איכא למימר דהכא נמי לא יאכל דאחשבי' רחמנא כגזל. כיון דאיהו לאו בר מצוה הוא. אלא למ"ד גזלו מותר מאי איכא למימר. מוקים לה בכרם רעך ולא של הקדש. ומ"ד גזל עכו"ם אסור. תרתי שמעת מיני' רעך ולא של עכו"ם ושל הקדש דלאו רעך הוא עכ"ל עיי"ש. ולדעתי יש ראי' לגירסא זו מהספרי (תצא פיסקא רס"ו) דתניא התם רעך פרט לאחרים רעך פרט לגבוה עיי"ש. הרי דתרוייהו בחדא מחתא מחתינהו ומשמע ודאי דתרוייהו לחומרא. של עכו"ם כשל הקדש דאין הפועל אוכל כלל ותרתי ש"מ. וגם ודאי לא יתכן כלל לומר דחד אימעיט לקולא יותר מבישראל. ואידך להחמיר יותר מבישראל. מאחר דתרווייהו מחד מיעוטא ממעטינן להו. וכן היא גירסת הירא"ם (סי' קס"ד) והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ע"ב) עיי"ש. ובדק"ס כתב שכן גירסת ש"ס כת"י וכן הוא בילקוט כת"י עיי"ש. ולפי גירסא זו בכרם עכו"ם אין דין אכילת הפועל נוהג כלל. ולמ"ד גזל עכו"ם אסור הו"ל פועל כאחר בכרמו של עכו"ם ואסור כגזל בעלמא. וגם למ"ד גזל עכו"ם מותר תורת גזל עליו. ואין היתר אלא ישראל בעכו"ם כגזל בעלמא אבל עכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בדישראל דלכ"ע גזל אסור ונהרג עליו. הכא נמי על אכילה דפועל בכרם נהרג. ולפ"ז ודאי לא הוה מצי לאוקמי ברייתא דכיוצא בו דגזל כאוקימתא דר"א בר יעקב בפועל בכרם. דהא גזל מעליא הוא. ואפי' ישראל בדעכו"ם לא שרי אלא מתורת גזל להך תנא דס"ל גזל עכו"ם מותר. ואין זה כיוצא בו דגזל אלא גזל ממש הוא דכבר קתני לי' תנא בברייתא דהתם בהדיא. והא דקאמר אימת אי בשעת גמר מלאכה היתירא הוא. אי שלא בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא. אע"ג דלהריטב"א ז"ל בעכו"ם אין שום חילוק כלל בזה. שאין דין אכילת הפועל נוהג בהן כל עיקר לכ"ע. צריך לפרש דהכי קאמר. אימת אי בשעת גמר מלאכה. כלומר בענין דישראל בדישראל אוכל והילכך בעית למימר דאפי' גבי עכו"ם נמי שייך למיתני בי' כיוצא בו דגזל. משום דאינו בכלל גזל סתם דקתני רישא. היתירא הוא. ופירש"י דא"כ מה איריא דקתני ישראל בעכו"ם מותר. דמשמע הא ישראל בישראל אסור. והרי בזה אפי' ישראל בישראל נמי אוכל:

מיהו נראה דלהריטב"א ז"ל וסייעתו ע"כ לא יתכן לפרש כן. דהא לשיטתם אין בזה מקום קושיא כלל. דאיכא למימר דלרבותא אשמעינן ישראל בעכו"ם. דלא מיבעיא ישראל

בדישראל דמותר כדכתיב בקרא בהדיא. אלא אפי' ישראל בדעכו"ם דסד"א דמיעטי' קרא מדכתיב כרם רעך למעוטי דעכו"ם. קמ"ל דאפי' הכי מותר משום דגזל עכו"ם מותר. וא"כ ע"כ לא אתי הך קרא למעוטי אלא דהקדש. וכדאמרינן בסוגיא דמציעא שם למ"ד גזל עכו"ם מותר. והרי הך ברייתא ס"ל דגזל עכו"ם מותר כמבואר בברייתא שם. אבל נראה דלהריטב"א וסייעתו ז"ל אפשר לפרש ע"פ המבואר בדברי הרמ"ה ז"ל שם דהיתה גירסתו בברייתא שם בהדיא ישראל בישראל אסור ישראל בעכו"ם מותר עיי"ש. ומפרש שם מאי דפרכינן אימת אי בשעת גמר מלאכה וכו'. וז"ל ודייקינן עלה אי בשעת גמר מלאכה שעת הבציר שהוא גמר מלאכתן. היתירא הוא. דכתיב ואכלת ענבים וגו' ואמאי תני ישראל בישראל אסור וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז שפיר פריך גם לפום שיטת הריטב"א וסייעתו כמבואר. אבל לא יתכן לומר דלהריטב"א וסייעתו ס"ל כדפירש"י עוד שם דפריך דבשעת גמר מלאכה כיון דלישראל בישראל מותר. עכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בדישראל נמי אית לן למימר דמותר. משום דליכא מידי דלישראל בישראל שרי ולעכו"ם אסור. והיכי קתני בברייתא דעכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל אסור עיי"ש. דהרי כיון דלהריטב"א ז"ל למ"ד גזל עכו"ם אסור מה"ת אפי' ישראל בדעכו"ם אין דין אכילת פועל נוהג בו כלל. כ"ש דעכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בדישראל דאסור לגמרי ואין דין זה נוהג בהן כלל. וממילא נמי למ"ד גזל עכו"ם מותר נהי דישראל בדעכו"ם ודאי מותר מידי דהוי אגזל בעלמא דמותר לדידי'. מ"מ עכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בדישראל דלכ"ע גזל אסור מה"ת ודאי אין דין אכילת הפועל נוהג בהן כלל. וע"כ לא יתכן לפרש סוגיא דהתם להריטב"א וסייעתו אלא ע"פ גירסת הרמ"ה ז"ל ופירושו כדכתיבנא. וכן מוכרח מדברי הרמ"ה ז"ל שם דס"ל דעכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל אין דין פועל בכרם נוהג בהם כלל. מדאיצטריך לפרש דלא פריך אלא מדקתני דישראל בישראל אסור כמשכ"ל. ומבואר מזה דעכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל דקתני דאסור. ליכא למיפרך מידי. משום דודאי דינא הכי דאין דין פועל בכרם נוהג בהן כלל אפי' לאכול בשעת גמר מלאכה:

ועכ"פ מבואר דלהריטב"א וסייעתו אין דין פועל בכרם נוהג אצל עכו"ם כלל לכ"ע. והשתא א"כ אפי' אם תמצא לומר דגבי ישראל שנוהג בו דין פועל בכרם לאכול בענין שהתירה תורה. אפי' בענין שאסרה לו תורה לאכול. כל היכא דהזכות בידו לאכול אלא שהוא אוכל בצד האסור. וכגון שרשאי לאכול במקומו בכרם והוא נותנו אל כליו ומוליך לביתו. ועובר על לאו דואל כליך לא תתן. וכל כיו"ב אין בו אלא האיסור האמור בו בלבד. אבל אין בו משום גזל כלל מטעם שנתבאר. מ"מ בעכו"ם שאין דין פועל בכרם לאכילה נוהג אצלם כלל. ודאי תורת גזל ממש עליו אפי' בענין דישראל בדישראל אוכל. והא

דקאמר אי בשעת גמר מלאכה היתירא הוא. עדיפא מינה פריך. דבהדיא קתני בברייתא דישראל בישראל אסור. ואי אפשר לאוקמה בשעת גמר מלאכה. דהרי בזה עיקר דינו להיותו אוכל כמפורש בקרא. אבל ודאי דגם בכה"ג אצל עכו"ם גזל ממש הוא. כיון דאין דין פועל בכרם נוהג אצלם כלל. ובכלל סתם גזל הוא. והילכך שפיר פריך אי שלא בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא. דאע"ג דהשתא תו לא תקשה מדקתני דישראל בישראל אסור. דודאי בענין זה גם ישראל בישראל אסור. מ"מ קשה הרי גזל גמור הוא ולא שייך למיתני בי' כיוצא בו. אפי' בענין דגבי ישראל אינו בכלל גזל. דעיקר הך ברייתא בבני נח הוא דמיירי. לפרושי שבע מצות דידהו. ובדידהו בכל ענין פיעל בכרם גזל גמור הוא וכבר תני גזל. ומאי וכן כיוצא בו דקתני. ומעתה א"כ אפשר לומר דגם רבינו הגאון ז"ל ס"ל כגירסת הריטב"א וסייעתו ז"ל ולהכי שפיר ס"ל דבלאו דואל כליך לא תתן אין בו אלא איסור זה בלבד ואינו בכלל אזהרת לא תגזול. ושפיר הוא בא במנין בפ"ע אפי' ע"פ שיטתו:

איברא דלכאורה ע"כ מוכרח לומר דס"ל לרבינו כגירסא שלפנינו ודלא כגירסת הריטב"א וסייעתו ז"ל ופירושם בסוגיא דמציעא שם. ע"פ מאי דלכאורה יש לתמוה לפי גירסתם. דלפ"ז עכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בדישראל לכ"ע אין דין פועל בכרם נוהג בהם וכמו שביארנו לעיל. ואמאי והא קיי"ל דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. והכא כיון דישראל בדישראל שרי רחמנא. גם עכו"ם בדעכו"ם ועכו"ם בדישראל אית לן למימר דשרי. וכמש"כ רש"י ז"ל בסוגיא דסנהדרין שם. מיהו נראה דאפשר לומר בזה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין ר"א. ובריש פי"ב מהלכות שכירות) דאיכא מצות עשה על הבעלים שיניח את הפועלים לאכול ממה שהן עושין בו בשדה ובכרם עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (עשין צ"א) ובחנוך מצוה (תקע"ו) וגם הראב"ד והרמב"ן ז"ל קיימי בשיטה זו. שלא נחלקו על הרמב"ם בזה. ומעתה לפ"ז נראה דלא שייכא כאן סברת מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. משום דכל דבישראל איכא מצוה בדבר לא אמרינן הכי. מידי דהוי אשבת ותלמוד תורה דאסורין לבני נח מהאי טעמא דלישראל איכא מצוה בשביתת שבת ובתלמוד תורה. וכמש"כ התוס' (בפרק ארבע מיתות נ"ט ע"א) בד"ה ליכא מידעם עיי"ש. ואע"ג דלא דמי ממש להתם. דהתם בההיא מילתא גופא דלב"נ אסור איכא לישראל מצוה לעשותה. דישראל נצטוה על השביתה בשבת וב"נ אסור בה. וכן בתלמוד תורה דישראל נצטוה ללמוד וב"נ נאסרו ללמוד. משא"כ כאן דלגבי פועל גופי' ליכא מצוה לאכול. והבעלים הם שנצטוו להניחם לאכול כשירצו. ונמצא דלפועל ישראל אינו אלא רשות לאכול. ואעפ"כ לפועל עכו"ם אסור לאכול. מ"מ נראה שאין

מקום לחלק בזה. דהכא נמי כיון דמה שהפועל אוכל היינו משום שמצוה על הבעלים שיניחיהו לאכול שפיר הו"ל דבר דאית בי' מצוה לעשותו ולא שייכא בי' סברא דמי איכא מידי וכו'. דהרי עיקר מאי דאמרינן דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור פירש"י בסוגיא דסנהדרין (שם נ"ט ע"א) בד"ה לזה ולזה וכו'. דהיינו משום שכשיצאו ישראל מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם עיי"ש. וא"כ הא תינח לענין להפקיע מהם איסור שנוהג בב"נ ולהתירו לישראל כדי להקל עליהם. והיינו כשהדבר הוא רשות גמור אצל ישראל ואין בו צד חמור אצלם. משא"כ כשיש בדבר מצוה וחובה לישראל לעשותו. ונמצא דכשנתבטל האיסור אצלם לא כדי להקל עליהם הוא אלא משום שרצה הקב"ה לזכות את ישראל בחומר המצוה שבו. לא שייכא כלל סברת מי איכא מידי וכו'. והכא נמי כיון דהפועל מותר לאכול רק ע"י שמצוה וחובה על הבעלים שיניחוהו לאכול. לא שייך כאן לומר ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. דאין זה קולא לגבי ישראל. משום דמאי דאין האיסור נוהג בישראל היינו רק משום מצוה שעל הבעלים ומהאי טעמא בלקט שכחה ופאה ושאר מתנות עניים דעניי ישראל מותרים בהם. ואפי' בע"כ של בעלים. ולעכו"ם אסורין ולא אמרינן ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. בין עכו"ם בדעכו"ם ובין עכו"ם בדישראל. וע"כ היינו ג"כ משום דאיכא התם מצוה על הבעלים. ולא להקל עליהם יצאו לענין זה מכלל בני נח אלא להחמיר עליהם. וא"כ אין מזה קושיא להריטב"א וסייעתו ז"ל:

אלא דהתינח להרמב"ם וסייעתו ז"ל דס"ל דאיכא בזה מצות עשה על הבעלים כמו במתנות עניים. אבל רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג והנמשכים אחריו לא מנו עשה זו כלל. וע"כ היינו משום דס"ל דליכא בזה שום מצות עשה על הבעלים. אלא רשות גמור הוא לפועלים לאכול ואין הבעלים יכולים לעכב בידם. וכן מתבאר מדברי הטור (חו"מ ריש סי' של"ז) ומשאר ראשונים. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ע"ב) השיג כבר בזה על הרמב"ם ז"ל. וכתב וז"ל ודבר קשה הוא. שאין הכתוב מדבר אלא בפועל שהוא מותר ואין בזה משום גזל. וכן נראה ממה שאמרו (בפרק הפועלים) רעך ולא עכו"ם הניחא למ"ד גזל עכו"ם אסור אלא למ"ד גזל עכו"ם מותר מאי איכא למימר. וכיוצא בזה אינו נכנס במנין המצות. שהרי באותן שלש מצות שמנו חובה (בפ"ק דסוטה) לה יטמא וקנא את אשתו ולעולם בהם תעבודו הוצרכו בגמרא לומר שלא באו להתיר דבר איסור. והוצרכו לומר שהם מיותרים לחובה. ומנין לנו בהיתר אכילת פועל יתור לחובה וכו' עכ"ל עיי"ש. וע"כ צ"ל דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג. וא"כ עכצ"ל שהיתה לפניהם הגירסא שלפנינו בגמרא שם. ודלא כגירסת הריטב"א וסייעתו. דהרי לגירסתם

ע"כ מוכרח לומר דיש בזה מצות עשה לבעלים וכמו שנתבאר. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מסוגיא דסנהדרין שם:

מיהו נראה דאין זה מוכרח. והנה דברי הרשב"ץ בזה"ר שם צ"ע אצלי טובא. דמה שהכריח ממה שאמרו הניחא למ"ד גזל עכו"ם אסור וכו'. דבריו סתומים. ואין אני רואה שום משמעות לזה כלל. דלפי הגירסא שלפנינו פשיטא דאין ההוא דהתם ענין לכאן כלל. דהרי לפי גירסתנו לא דרשינן מיעוטא דרעך אלא לענין דבעכו"ם אין הפועל מוזהר על לאו דואל כליך לא תתן. ועל זה שפיר קאמר הניחא למ"ד גזל עכו"ם אסור אלא למ"ד גזל עכו"ם מותר. השתא גזלה מותרת פועל מיבעיא וכו'. אבל מעיקר דינא דאכילת הפועל לא מיירי התם כלל. ומאי ענין זה לכאן. ועכצ"ל דגירסת הרשב"ץ ז"ל היא כגירסת הריטב"א וסייעתו ז"ל. וכמו שנראה בלא"ה מלשונו. ועפ"ז אפשר קצת לומר דס"ל להרשב"ץ דכיון דקאמר דלמ"ד גזל עכו"ם אסור מה"ת איצטריך קרא לומר דבכרמו של עכו"ם אין הפועל אוכל כלל. אע"ג דגזל ישראל חמיר טובא טפי ומ"מ פועל אוכל. ועכצ"ל דהיינו טעמא משום דישראל בני מחילה נינהו. והתורה ירדה לסוף דעתם דרובן לא יקפידו על הפועל שאוכל ממה שעושה בו מלאכתו. והילכך שריא רחמנא. משא"כ בעכו"ם דלאו בני מחילה נינהו וקפדי אפי' על פחות משו"פ. ולזה אשמעינן קרא דאסור משום גזל. ולפ"ז מוכיח הרשב"ץ מזה דליכא מצוה על בעה"ב משום דקרא לגופי' איצטריך להתיר לפועל לאכול בע"כ של בעה"ב ואין בו משום גזל. דהא גבי עכו"ם באמת אסור לאכול משום איסור גזל למ"ד גזל עכו"ם אסור מה"ת. אבל באמת גם לגירסא זו לא ידענא שום סרך ראי'. דודאי לא משום מחילה אתינן עלה. דא"כ לא איצטריך קרא למעוטי עכו"ם. דפשיטא גם בלא קרא דלאו בני מחילה נינהו. דהרי הא דקיי"ל דב"נ מוזהרין על פחות משו"פ משום דלאו בני מחילה נינהו. מסברא אמרינן הכי בלא שום ילפותא מקרא. וכמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ט ע"א) עיי"ש. והכי נמי אמרינן התם (לעיל נ"ז ע"א) כיון דלאו בני מחילה נינהו גזל מעליא הוא עיי"ש. וגם לא נזכר בשום דוכתא ענין מחילה גבי פועל כלל. אבל הטעם בעכו"ם דאסור למ"ד גזל עכו"ם אסור מה"ת ע"כ אינו אלא כמש"כ הריטב"א ז"ל. משום דלגבי עכו"ם אחשבה רחמנא גזל משום דלאו בני מיעבד מצוה נינהו עיי"ש. וא"כ אדרבה איפכא משמע מהתם דבבעלים איכא מצוה. וגם בלא"ה מאחר שנתבאר דע"כ לא משום מחילה אתינן עלה. ע"כ מוכרח לפום גירסת הריטב"א וסייעתו דאיכא בזה מצות עשה על הבעלים וכמשכ"ל דאל"כ קשה מי איכא מידי וכו':

וגם מה שהכריח הרשב"ץ ז"ל מסוגיא דרפ"ק דסוטה דבכל כיו"ב בעינן ייתורא בקרא לעשותו חובה. וכאן דליכא ייתורא בקרא אין לנו אלא היתר ולא חובה ומצוה. גם מזה לענ"ד אין הכרע כלל. דשפיר יש לומר דהכא נמי איכא ייתורא בקרא להכי. והרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל שכתב (בפיה"מ ריש פרק הפועלים) וז"ל ממה שאמר לא תחסום שור בדישו ולא אמר לא תדוש בשור חסום. רצונו לומר שלא תהא חסימה בשום פנים. לא לשור ולא לאדם עכ"ל עיי"ש. וכוונתו למאי דאמרינן התם בגמרא (פ"ט ע"א) כתיב לא תחסום שור בדישו. מכדי כל מילי איתנהו בחסימה דילפינן שור שור משבת א"כ ליכתוב רחמנא לא תדוש בחסימה. שור דכתב רחמנא למה לי לאקושי חוסם לנחסם ונחסם לחוסם וכו' עיי"ש. הרי דלאו דלא תחסום כולל נמי אזהרה לחסימת האדם הפועל. וגם מילקי הוה לקי עלה כחוסם שור. אי לאו דגלי קרא דפטור. כדדרשינן התם לעיל מיני' מדכתיב כנפשך כנפשו של פועל מה נפשו אם חסמתו פטור אף נפשו של פועל אם חסמתו פטור עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמ"ה ז"ל שהביא בטור (ריש סי' של"ז) שכתב וז"ל ודוקא לענין מלקות קאמר שהוא פטור אבל איסורא איכא אם חסמו בע"כ וכו'. ואם חסים לי' שלא מדעתו שלומי משלם מילקא לא לקי עכ"ל עיי"ש. ובמש"כ ג"כ בלבוש ע"ש שם עיי"ש והשתא א"כ אייתר לי' עיקר היתר אכילת הפועל. כיון דבלא"ה כבר נפק"ל מקרא דלא תחסום שכולל גם אדם. וע"כ קרא לעשה הוא דאיצטריך. הן אמת דלפי הגירסא שלפנינו שם דגרסינן מכדי כל מילי איתנהו בחסימה דילפינן שור שור משבת וכו' שור דכתב רחמנא למה לי לאקושי חוסם לנחסם ונחסם לחוסם מה חוסם אוכל במחובר אף נחסם וכו' עיי"ש. ודאי אין כאן שום יתור בקרא. דהרי איצטריך קרא דכתיב באדם למחובר. דהא שור גופי' לא נפקא לן דאוכל במחובר אלא מהיקישא דנחסם לחוסם. ואי לאו קרא לא הוה ידעינן בשור גופי' דאוכל במחובר והיכי נילף מיני' לאדם. אלא דכיון דאליבא דהרמב"ם ז"ל קיימינן. ואיהו גופי' לפי המבואר בפיה"מ שם גירסא אחרת היתה לו בגמרא שם. דהא בהדיא כתב שם דעיקר ההיא דרשא אינו אלא מדכתיב לא תחסום שור בדישו. ולא כתיב לא תדוש בשור חסום. ומבואר מזה דלא מייתורא דשור הוא דנפק"ל. אלא מדכתיב לא תחסום והדר שור בדישו. ולא כתיב לא תדוש בשור חסום. משמע דלא תחסום אחד שור ואחד אדם דכולם במשמע. וכן מבואר בספרי (תצא פיסקא רפ"ז) דאמרו שם לא תחסום שור בדישו אין לי אלא שור. מנין לעשות חיה ועוף כיו"ב ת"ל לא תחסום מ"מ. א"כ למה נאמר שור. שור אי אתה חוסם אבל אתה חוסם אדם. בדישו. אין לי אלא בדישו מנין לרבות שאר עבודות. ת"ל לא תחסום מ"מ. א"כ למה נאמר בדישו מה דיש וכו' עיי"ש. וזו היא ממש כדרשת הרמב"ם.

אלא שהרמב"ם ביאר דהיינו מדלא כתיב לא תדוש בשור חסום. ועי' בפירש"י (פרשת תצא) ובמה שהאריך הרא"ם ז"ל שם בביאור דרשא דספרי עיי"ש. ואשתמיטתי' דברי הרמב"ם (בפיה"מ שם). ומ"מ מבואר דגירסא אחרת היתה לפני הרמב"ם בסוגיא דבב"מ שם. או דס"ל להרמב"ם דהעיקר כדרשת הספרי. ודרשא דתלמודין אסמכתא בעלמא היא. ומעתה לפ"ז מדרשא דקרא דלא תחסום שפיר שמעינן בין שור וכל בהמה וחי' ובין אדם. ובין תלוש ובין מחובר. דמדכתיב לא תחסום תחילה משמע דמזהיר קרא בכל ענין וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם. ומה שאמרו בספרי דשור אתי למעוטי אדם. היינו כמש"כ הרא"ם שם לפטרו ממלקות כשעבר וחסמו. אבל ודאי גם אדם בכלל אזהרה זו מדכתיב לא תחסום מ"מ. ולפ"ז ודאי אייתר לי' קרא דכתיב בהיתר אכילת פועל בכרם וע"כ לא איצטריך אלא למיקם עלה בעשה. והו"ל ממש דומיא דהנך תלתא דריש פ"ק דסוטה שהביא הרשב"ץ ז"ל. ואין מקום להשגת הרשב"ץ על הרמב"ם בזה:

אלא שתמיהני על הרמב"ם ז"ל בזה דדבריו נראין כסותרין זא"ז למש"כ (בפ"ט מהלכות מלכים ה"ט) וז"ל בן נח חייב על הגזל בין שגזל עכו"ם וכו'. אפי' פועל שאכל בכרם שלא בשעת גמר מלאכה. על הכל הוא חייב וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו דדוקא שלא בשעת גמר מלאכה אבל בשעת גמר מלאכה אפי' עכו"ם נמי הוא מותר לאכול. והיינו ע"כ משום טעמא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור כדפירש"י. וא"כ עכצ"ל דליכא בזה שום מצות עשה באכילת הפועל וכמו שנתבאר וזה סותר למש"כ הרמב"ם (בריש פי"ב מהלכות שכירות) דאיכא בזה מצות עשה על הבעלים. עוד תמיהא לי לדברי הרמב"ם וסייעתו מדאמרינן התם ואכלת ולא מוצץ ענבים ולא ענבים ודבר אחר שבעך ולא אכילה גסה עיי"ש. ולדעת הרמב"ם דאיכא בזה מצות עשה על הבעלים. קשה מנ"ל למידרש כל איסורים אלו. דילמא לא אתי קרא אלא לומר דבכל הנך ליכא חובת עשה על הבעלים להניחו לפועל לעשות כן. אבל הפועל אינו מוזהר על כך. ולא עביד שום איסורא אי עביד הכי. ומיהו מגופא דברייתא ליכא קושיא. משום דאפשר דאין הכי נמי קאמר דבכולהו הנך ליכא מצוה על הבעלים להניחם לפועלים למיעבד הכי. ואע"ג דמברייתא דהתם (לקמן פ"ט ע"א) מבואר דבכל הני דמיעט קרא איכא איסורא לפועל לאכול עיי"ש. מ"מ אכתי אפשר לדחוק ולומר דודאי מדאורייתא ליכא איסורא לפועל. ולא מיעט קרא אלא דבהנך ליכא מצות עשה לבעה"ב. רק מדרבנן הוא שאמרו שאסור לפועל לאכול בכל הנך גווני דמיעט קרא. אבל הרמב"ם ז"ל גופי' כתב שם (בהלכות שכירות ה"י) בהדיא דאיכא בזה איסורא דאורייתא לפועלים עיי"ש. וא"כ דבריו סתרי אהדדי. ולכאורה הי' נראה לומר דמש"כ הרמב"ם דאיכא בזה איסורא דאורייתא לפועל.

אין זה משום דהו"ל לאו הבא מכלל עשה דואכלת ולא מוצץ. ענבים ולא ענבים ודבר אחר וכיו"ב. אלא משום דכיון דמוצץ וענבים ודבר אחר ואינך אחריני דמיעט התם מקראי. אינם בכלל קרא דואכלת שוב ממילא אית לן למימר דהדרי לאיסורא קמא דלא תגזול ולא תגנוב. וכההיא דאמרינן (בפ"ב דבכורות) דהגוזז והעובד בפסהמ"ק סופג את הארבעים מדמיעט קרא דתזבח ולא גיזה בשר ולא חלב. אע"ג דליכא בזה אלא לאו הבמכ"ע. משום דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא דכתיב בקדשים לא תעבוד ולא תגוז. ומזה כתבו ג"כ בתוס' (בפ"ה דע"ז ס"ז ע"ב) ושאר ראשונים ז"ל דלוקין על טעם כעיקר אע"ג דלא אשכחן בי' אלא עשה משום דאמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא עיי"ש בדבריהם. ואפי' לפמש"כ התוס' בחולין (פרק גיד הנשה צ"ט ע"א) לחלק בזה עיי"ש. מ"מ ההיא דהכא ודאי דמי להההוא דרשא דתזבח ולא גיזה. ואפי' לפמש"כ בתוס' (בפ"ק דביצה י"ב ע"א) לחלק בזה דדוקא בגיזה ועבודה שלא הותרו מעולם בפסולי המוקדשין. והילכך הואיל ואשכחן מיעוטא בקרא לאיסורא מוקמינן להו באיסורא קמא. משא"כ באוכל נפש ביו"ט דבהדיא שרי רחמנא וה"ה לנדרים ונדבות דמתוך שהותר לצורך הותר שלא לצורך. והילכך אע"ג דגלי קרא דאסירי מדכתיב לכם ולא לגבוה. אין לנו אלא לאו הבמכ"ע מהך קרא דלכם. ולא אמרינן דאהדרי' קרא לאיסורא קמא ללאו דמלאכת יו"ט ללקות עיי"ש. ולפ"ז לכאורה הכא נמי להההיא דמי. דכיון דאכילת פועל בהדיא שרי רחמנא ואית לן למימר דהכל בכלל היתר זה. אלא דהדר גלי קרא למעוטי הנך. הילכך לית לן למימר דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא. מ"מ נראה דזה ליתא. ולא דמי כלל. דמלבד דאכילה גסה כיון דלא שמה אכילה. ודאי דמיא ממש לגוזז ועובד שלא הותרו מעולם בהדיא בפסהמ"ק. והכא נמי אכילה הוא דכתיבא בקרא. ועי' מש"כ התוס' בסוגיא דב"מ שם (פ"ז ע"ב) בד"ה שבעך עייש"ה. בלא"ה נראה דאין לסברת התוס' ענין לכאן כלל. דהתם שפיר אפשר דכיון שכבר הוציא הכתוב מלאכת אוכל נפש מכלל לאו דמלאכת יו"ט הו"ל למימר דלענין מלאכת אוכל נפש יו"ט כחול שווייי' רחמנא. והילכך נדרים ונדבות דמיעט קרא לאיסורא אין לנו בהן אלא האיסור האמור בהן בלבד בלאו הבא מכלל עשה. משא"כ כאן דאיסור גזל וגניבה מעולם לא התיר הכתוב באכילת פועל כלל דהרי אחר שהתיר לו הכתוב לאכול ברשות קאכיל. דבין אם משל שמים הוא אוכל או משלו הוא אוכל אין כאן שום דררא דגזל כלל. דעכ"פ לא של בעה"ב הוא אוכל כלל. וא"כ ודאי אית לן למימר דהנך דאימעיטו מקרא קיימי בכלל אזהרת לאו דלא תגזול. כמו גוזז ועובד בפסהמ"ק דאמרינן דהדרי לאיסורא קמא. דהכא נמי לא היו מעולם בכלל היתר גזלה. וכיון דמיעטינהו קרא ואינו אוכל לא משלו ולא משל שמים.

הרי אוכל משל בעה"ב דהו"ל בכלל גזל ועובר בלא תגזול. וא"כ שפיר אפשר לכאורה לומר דמהאי טעמא הוא דכתב הרמב"ם ז"ל שם דאיכא בזה לפועלים איסורא דאורייתא ולא משום דאיכא בהו לאו הבמכ"ע דודאי לדעת הרמב"ם ליכא למשמע מהנך מיעוטי לאו הבמכ"ע:

ואמנם אין זה נכון דנראה דאפי' אם נימא דשייכא הכא אזהרת לאו דלא תגזול ולא תגנוב לדעת הרמב"ם ז"ל. ודלא כמשכ"ל לדעת רבינו הגאון ז"ל. מ"מ לא שייך לומר כאן אהדרי' לאיסורא קמא אלא אם נימא דליכא שום מצוה לגבי בעלים באכילת הפועל אלא דשרי לי' רחמנא לפועל לאכול. ואין צריך ליטול רשות מבעה"ב. דהשתא דמי שפיר להההוא דתזבח ולא גיזה. דכיון דעכ"פ שמעינן ממיעוטא דקרא איסורא דאורייתא. שוב אית לן למימר דלא לאיסורא בעלמא הוא דמיעטי' קרא. אלא אהדרי' לאיסורא קמא לעבור עלה בלאו. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל דקרא הו"ל מצות עשה לבעלים. וא"כ מדיוקי דהנך קראי אפי' איסורא בעלמא ליכא למשמע מינייהו. אלא רשות גמור וכמשכ"ל. היכי שייך בזה לומר דאהדרינהו קרא לאיסורא קמא מאחר דאין כאן שום משמעות איסור כלל. דאיכא למימר דלא אתי קרא אלא לומר דליכא בהכי מצות עשה על הבעלים. והרשות בידם למחות בפועל שלא יאכל בענין זה. אבל איסורא לפועל לא שמענו כלל. ועוד דבלא"ה ע"כ גם לדעת הרמב"ם ז"ל לא שייך בזה איסור גזל. לפי מה שביאר הכ"מ דברי הרמב"ם (בפ"ט מהלכות מלכים) כמו שיתבאר לפנינו. וא"כ אכתי דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים בזה וצ"ע כעת ואכמ"ל בזה:

ומעתה עפ"ז אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל בזה כדעת הרמב"ם וסייעתו דאיכא מצות עשה על הבעלים באכילת הפועל ואם לא הניחוהו לאכול מלבד שעוברים בלאו דלא תחסום שכולל ג"כ אזהרה לחסימת אדם. כמשכ"ל להרמב"ם. עוברים ג"כ בעשה. ובזה ניחא מאי דקשה לכאורה לרבינו הגאון ז"ל שהוא מונה לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין. אמאי לא מנה ג"כ הנך דכתיבי גבי פועל בכרם. ואכלת ולא מוצץ. ענבים ולא ענבים וד"א ואינך. אבל לפ"ז דכיון דקראי במצות עשה כתיבי ע"כ ליכא למשמע מהנך מיעוטי לאו הבא מכלל עשה. ומאי דמשמע לקמן (פ"ט ע"א) דאיכא איסור לפועל בענבים וד"א עיי"ש. עכצ"ל דלית בה אלא איסורא דרבנן וכמשכ"ל להרמב"ם. ומה שלא מנה במנין העשין עשה זו דבעלים באכילת פועל. היינו משום דרבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל מצוה כיו"ב שיש בה ל"ת ועשה. אחר שמנה הלאו שוב אינו מונה העשה. ולזה כיון שמנה לקמן (לאוין רע"ב) לאו דלא תחסום. וכתבו סתם שכולל גם אדם כמו בהמה חי' ועוף. ולזה לא מנה שוב העשה. והשתא לפ"ז שפיר

איכא למימר דרבינו הגאון ז"ל הוה גריס בסוגיא דב"מ שם כגירסת הריטב"א וסייעתו ז"ל. ולא קשה מידי מסברא דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. משום דבמקום מצוה לא שייכא הך סברא כמו שנתבאר. והשתא א"כ שפיר אפשר לומר לדעת רבינו הגאון דלית כאן משום איסור גזל כלל. ומסוגיא דסנהדרין שם אין הכרע לפי גירסת הריטב"א ז"ל בסוגיא דמציעא שם וכמו שביארנו:

ועוד נראה דבלא"ה ליכא שום הכרע מסוגיא דסנהדרין שם לנדון דידן כלל. משום דחילוק גדול יש בין אזהרת גזל דישראל לאזהרת גזל דכתיבא בבני נח. דאזהרת גזל דבישראל דכתיבא בהדיא לא תגזול. שפיר איכא למימר דאין בכלל אזהרה זו אלא כל מאי דהוי כעין ויגזול את החנית מיד המצרי. דהיינו כל מאי דלית לי' לגזלן שום זכות בגווי'. אבל כל מאי דאית לי' זכות בגווי' לאכלו באיזה ענין שיהי'. אע"פ שנטלו בענין שאינו רשאי ליטלו. כגון פועל שמותר לאכול חלקו בכרם. אלא שהוזהר שלא ליתנו אל כליו לאכלו בביתו מדכתיב ואל כליך לא תתן. וכן כל כיו"ב. לא שייכא בו אזהרת לא תגזול כלל. ואין לך בו אלא האזהרה האמורה בו בלבד. אבל אזהרת גזל האמורה בבני נח דנפק"ל מדכתיב מכל עץ הגן אכל תאכל ולא גזל. ופירש"י שם (לעיל נ"ו ע"ב) מדאיצטריך למישרי לי' ולהפקיר לו עצי הגן. ש"מ דכל שאינו מופקר לו נאסר לו עיי"ש. וכיון דכל מאי דלא הוי אצלו הפקר כעצי הגן לאדם הראשון הוזהרו עלי' בני נח משום גזל. א"כ כל מאי דאכל או נוטל שלא כדינו הו"ל בכלל אזהרת גזל דידי'. אע"פ שיש לו בו צד היתר. משום דמ"מ לא הו"ל דומיא דעצי הגן דהותרו לו בהיתר גמור בלא שום צד איסור כלל. וכן למאן דנפק"ל התם אזהרת גזל דב"נ מדכתיב כירק עשב נתתי לכם את כל. ואמר ר"ל כירק עשב ולא כירק גינה. ופירש"י שם כירק עשב. עשב קרי עשב האפר וכל הגדל מאיליו שאין בו טורח לחרוש ולזרוע עיי"ש. הרי דכל שאינו הפקר גמור כעשב האפר. בכלל איסור גזל הוא אצל בני נח. והילכך לדידהו ודאי כל מה שאוכל שלא כדינו אע"פ שהרשות בידו לאכלו כדינו. בכלל אזהרת גזל הוא לדידהו. וא"כ פועל שנותן חלקו אל כליו גזל מעליא הוא לדידהו. אע"ג דלגבי ישראל אין זה בכלל אזהרת לא תגזול. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (פ"ט מהלכות מלכים ה"ט) שכתב וז"ל בן נח חייב על הגזל וכו'. ואחד הגוזל או הגונב ממון או גונב נפש או הכובש שכר שכיר וכיו"ב. אפי' פועל שאכל שלא בשעת מלאכה על הכל הוא חייב. והרי הוא בכלל גזלן. משא"כ בישראל וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב בכ"מ שם וז"ל ומש"כ רבינו משא"כ בישראל. נראה לי שאין חיובם משום גזלן אלא כובש שכר שכיר אית בי' לאו דלא תעשוק שכר שכיר. ופועל שלא בשעת מלאכה מוחרמש לא תניף נפקא. וכמבואר בדברי רבינו (פי"ב

מהלכות שכירות) עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דכובש שכר שכיר ליכא בי' אלא לאו דלא תעשוק בלבד ולא לאו דלא תגזול. אע"ג דבר"פ איזהו נשך מבואר איפכא. מ"מ נכונים דברי הכ"מ שכתב כן אליבא דהרמב"ם. משום דהרמב"ם לטעמי' אזיל שכתב (בפ"א מהלכות גזלה ה"ג) דעושק לחוד וגזל לחוד עיי"ש. וכבר נתבארו דבריו שם במ"מ ובלח"מ. ובתשו' חכם צבי (סי' כ"ו) ובביאור הגר"א ז"ל (בחו"מ סי' שנ"ט סק"י) ובשאר אחרונים. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין נ' נ"א) ואכמ"ל בזה:

ומ"מ מבואר בהדיא מדברי הרמב"ם אלו דלא דמי אזהרת גזל דישראל לאזהרת גזל דב"נ. דבדידהו כל ענין ממון שלא כדין הו"ל בכלל אזהרת גזל. משא"כ באזהרת לא תגזל דבישראל דאפי' פועל שאכל שלא בשעת מלאכה. דהיינו שמבטל ממלאכתו ואוכל שהוא בכלל אזהרה דוחרמש לא תניף לדעת הרמב"ם (ריש פי"ב מהלכות שכירות ה"ג) אינו בכלל גזל. ואין בו אלא משום לאו האמור בו בלבד. וממילא נמי דהנותן חלקו לתוך כליו ומוליכו לביתו. אין בו אלא משום לאו דואל כליך לא תתן האמור בו בלבד. ואין זה בכלל אזהרת לא תגזול. ודברי הרמב"ם והכ"מ אלו אשתמיטתי' להסמ"ע שהבאתי לעיל. שהחליט בפשיטות איפכא. ודחה דברי הלבוש שהם כדברי הרמב"ם והכ"מ כאן. ומ"מ מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל כדכתיבנא. דלא דמי אזהרת לא תגזול דבדידן לאזהרת גזל דידהו. והתם בסוגיא דסנהדרין דפריך גזל מעליא הוא. היינו משום עכו"ם בעכו"ם ועכו"ם בישראל דמיירי התם. אבל לדידן לית בה אלא משום לאו דוחרמש לא תניף בלבד. וכן בנותן לתוך כליו אין בו דררא דגזל כלל אלא משום לאו דואל כליך לא תתן בלבד. וא"כ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לאוין אלו אע"פ שכבר מנה לאו דלא תגזול גם לפום שיטתו:

ועוד הי' אפשר לדון בזה עפמש"כ הרמ"ה ז"ל בסוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ט ע"א) דלסתמא דתלמודא התם ס"ל דגזל פחות משוה פרוטה מותר מה"ת. ופליגא דר"פ דס"ל שם לעיל (נ"ז ע"א) דאסור מדאורייתא עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ודאי קיי"ל כסתמא דתלמודא ודלא כר"פ. וכן נראה דעת רבינו האי גאון ז"ל במשפטי שבועות (שער ראשון דף ג' ע"א) עיי"ש. וכן נראה מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רנ"ז) עיי"ש. ולפ"ז אפשר לומר עפמש"כ הראב"ד ז"ל הובא בש"מ (בב"מ קי"א ע"ב) ובריטב"א שם דלאו דלא תלין פעולת שכיר איתי' אפי' בפחות משו"פ. והיינו דאשמעינן ר"א התם דקאמר אפי' לא שכרו אלא לבצור אשכול אחד של ענבים עובר בבל תלין עיי"ש. הרי דאע"ג דהו"ל אזהרה בדבר שבממון. מ"מ ס"ל דאפי' פחות משו"פ בכלל. אע"ג דבגזל גם להסוברין דאסור פחות משו"פ מ"מ כתבו דלאו לית בי'. וא"כ נראה דגם הכא לא מיבעיא לאו

דוחרמש לא תניף דלא כתיב בי' לשון נתינה. אלא אפי' לאו דואל כליך לא תתן איתי' אפי' בפחות משו"פ. דאע"ג דבפ"ב דפסחים (ל"ב ע"ב) אמרינן דאין לשון נתינה בפתות מפרוטה. מ"מ כבר כתב מהר"ם חלאוה ז"ל שם דיש חילוק בין נתינה שהיא מענין מתנה ובין נתינה שאינה אלא מלשון שימה. כמו מתן דמים ומתן בהונות ומתן מים חיים אל כלי וכיו"ב הרבה עיי"ש בדבריו. וגם בתוס' שם ובגיטין (כ' ע"א) העלו דבכל דוכתי לשון נתינה משמע אפי' פחות משו"פ. ודוקא בתרומה דנתינה קיימא אתשלומין. והו"ל כהשבת גזלה שאינה בפחות משו"פ. הוא דאמרו דאין נתינה בפחות משו"פ עיי"ש. וכ"כ בש"מ (פ"ק דכריתות ו' ע"ב) משם הראשונים ז"ל עיי"ש. וא"כ כאן שאינו מענין תשלומין ולא מענין מתנה. אלא מענין שימה אל כליו. ודאי אפי' כל שהוא בכלל אזהרה זו. ולפ"ז שפיר יש מקום ללאוין אלו אפי' בענין דליתא ללאו דלא תגזול. דהא פחות משו"פ מותר משום גזל ומשום לאוין אלו קא עבר נמי בכל שהוא. וא"כ בפשיטות ניחא דברי רבינו הגאון ז"ל:

אלא דלא נראה כן מסוגיא דפרק הפועלים שם. דאמרינן הניחא למ"ד גזל עכו"ם אסור וכו' אלא למ"ד גזל עכו"ם מותר השתא גזילו מותרת פועל מיבעיא וכו'. הרי דפשיטא לן דאי אפשר להחמיר בפועל. יותר מבגזל דעלמא. וגם לפום גירסת הריטב"א וסייעתו ז"ל מוכרח כן כמבואר. ואין זה ענין ללאו דלא תלין לדעת הראב"ד ז"ל. דבעושק אפשר שהחמירה תורה יותר מבגזל. כמבואר בסוגיא דפרק המקבל שם עיי"ש. וגם לא יתכן לומר כן לפי מש"כ הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל (בגיטין שם) לחלק בין לשון נתינה האמור בדבר שבממון דבכל מקום אינו אלא בשו"פ. ובין לשון נתינה דכתיב בשאר מצות שבתורה דמשמע אפי' בכל דהוא עיי"ש. וא"כ כאן בהנך לאוין דהו"ל דבר שבממון אין נתינה אלא בשוה פרוטה. ואפי' לפי דברי התוס' (בגיטין ובפסחים) שהבאתי נראה דכי היכי דנתינה דתרומה אינה בפחות משו"פ משום דקיימא אתשלומין. דהו"ל כהשבת גזלה דאינה בפחות מפרוטה. הכי נמי בנתינה דפועל לכליו כיון דקיימא אלקיחה דממון חבירו שלא כדין. הו"ל כגזלה שאינה בפחות משו"פ לשיטה זו. ולכן לא יתכן דרך זה. והעיקר כמו שנתבאר לעיל. ועי' בפנים יפות (פרשת תצא) בקרא דכנפשך שבעך שהעלה ג"כ לפי דרכו דלאו דואל כליך לא תתן איתי' אע"ג דליכא משום לא תגזול עיי"ש בדבריו. אבל דבריו תמוהים ואינם נכונים כלל ואין להאריך בזה:

מצוה רסח

ותחרש בכלאים כתעבי. כתיב (בפרשת תצא) לא תחרש בשור ובחמור יחדיו. והיא אזהרת כלאי בהמה. ומשמע מדשינה רבינו הגאון ז"ל לישנא דקרא דכתיב שור וחמור.

וכתב כלאים סתם. דס"ל דכל שני מיני אסר רחמנא. ואפי' טמאה עם טמאה וטהורה עם טהורה. ודלא כדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ט ה"ח מהלכות כלאים) שכתב דלא מתסר מדאורייתא אלא טמאה עם טהורה דומיא דשור וחמור. אבל טמאה עם טמאה וטהורה עם טהורה אינו אסור אלא מדבריהם עיי"ש. והאריכו בזה הסמ"ג (לאוין רפ"ב) והרא"ש בהלכות קטנות (הלכות כלאים סוף סי' ה') ובתשובותיו (כלל ב' סי' ט"ז) והריטב"א (בפרק בתרא דמכות כ"ב ע"א). והר"ב פ"מ (במרה"פ בירושלמי פ"ח דברכות ה"ה ובפ"ח דכלאים ה"ג) ובמגלת ספר (לאוין קמ"ט) עיי"ש. וגם הסמ"ק (סי' ק"ע) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' י"ז) השיגו בזה על דעת הרמב"ם עיי"ש. ואע"ג דבאזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תחמוד) כתב רבינו הגאון ז"ל בלשון אזהרה זו שור וחמור עיי"ש. כאן דקדק יותר למינקט כהלכה. כמש"כ בכמה דוכתי. ושם לישנא דקרא נקט. ועי' מה שכתב בזה מהר"י קורקוס ז"ל (בפ"ט מהלכות כלאים) שם וביקר תפארת שם להרדב"ז ז"ל ובתשובותיו (ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' פ"ה) עייש"ה. ומש"כ רבינו כתעבי. אע"ג דלא אשכחן בקרא לשון תועבה בהנך ענינא. מ"מ כל העובר על מה שאסרה תורה בכלל תועבה הוא. כמבואר בע"ז (פרק השוכר אה"פ ס"ו ע"א) ובחולין (פרק כל הבשר קי"ד ע"ב) ובכולה סוגיא דהתם. ובהדיא פרכינן התם על החורש בכלאים. חורש בשור ובחמור ליתסר דהא תיעבתי לך הוא עיי"ש. וא"כ פי' כתעבי. כמו שאסרתי לך. וכן תרגם אונקלוס בכל מקום תועבה דמרחק כלומר שנאסר עלינו ונתרחקנו ממנו:

מצוה רסט

לא יעבד בנחל. כתיב (סו"פ שופטים) והורידו את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע וגו'. ומבואר במתניתין דפרק בתרא דסוטה (מ"ה ע"ב) דמקומה אסור מלזרוע ומלעבוד. והיינו מהך קרא. וכמבואר בספרי ובברייתא דמייתי בגמרא שם (מ"ו ע"ב) דתניא אשר לא יעבד בו ולא יזרע. אין לי אלא זריעה שאר עבודות מנין ת"ל אשר לא יעבד בו מ"מ. א"כ מה תלמוד לומר ולא יזרע לומר לך מה זריעה מיוחדת בגופה של קרקע אף כל שהיא בגופה של קרקע יצא סריקת פשתן וניקור אבנים שאינן בגופה של קרקע עיי"ש. והבה"ג והר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל מנו לא יעבד בו ולא יזרע בשני לאוין. אבל הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו לא מנאום אלא באזהרה אחת. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וכבר ראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' פ"ה) שתמה על הרמב"ם ז"ל שלא מנאן אלא בלאו אחד. דלמה לא ימנה אותן שתים. שהרי הם ענינים חלוקים זה מזה וראוי למנותן שתים. ומסיק שם ע"פ הספרי שם דתניא יכול לא יסרוק שם פשתן וכו' ת"ל ולא יזרע זריעה בכלל היתה ולמה יצאתה. להקיש אליה מה זריעה מיוחדת

שהיא חובת קרקע וכו' עכ"ל עיי"ש. וכיון דלא אתי קרא דלא יזרע אלא ללמד על לאו דלא יעבד בו דלא אתי להזהיר אלא בהנך עבודות שהן בגופה של קרקע. א"כ לא בא אלא לתשלום דיני המצוה. ולזה אינו נמנה מצוה בפ"ע עיי"ש ובמש"כ בזה ג"כ בדינא דחיי (סוף לאו קס"ו). ואמנם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין אנו צריכין לזה. דבלא"ה אפי' אם תמצא לומר דלא יזרע הוא לאו בפ"ע. ואם חרש וזרע לוקה שתים. מ"מ לשיטתו אין למנותן אלא באזהרה אחת. משום דכיון דלאו דלא יעבד בו כולל נמי זריעה. וכדקתני בהדיא בספרי זריעה בכלל היתה ולמה יצאתה וכו'. וא"כ אפי' אם זריעה חשיב לאו בפ"ע. ואם עבר וזרע לוקה שתים משום לא יעבד בו ומשום לא יזרע. מ"מ אין למנות אלא לאו דלא יעבד בו בלבד שהוא הלאו הכללי. ולאו דלא יזרע שלא בא אלא ללאו פרטי בזריעה בפ"ע דליכא נפק"מ בי' אלא לענין לעבור על הזריעה בשני לאוין וללקות שתים. אינו נמנה בפ"ע. משום דאינו אלא כשאר לאוין הכפולים שאינם נמנין כמו שביארנו בכמה דוכתי לשיטתו:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ש"ט) שהביא ראי' דהנך תרי לאוי אזהרה אחת נינהו. מסוגיא דפרק בתרא דמכות (כ"ב ע"ב) וז"ל שם ובמכות כשזכרו מחוייבי מלקות אמרו והאיכא זורע נחל איתן ואזהרתו מהכא אשר לא יעבד בו ולא יזרע. הנה כבר התבאר שהוא לאו אחד ושהוא במלקות עכ"ל עיי"ש. ונמשך אחריו גם בחינוך (מצוה תקל"א) וכתב ביותר ביאור וז"ל וכן אמרו ז"ל בגמרא מכות כשזכרו שם מחוייבי מלקות אמרו והא איכא זורע בנחל איתן מהכא אשר לא יעבד בו ולא יזרע. הנה התבאר לנו מזה שזה שאמר הכתוב לא יעבד ולא יזרע שהכל אזהרה אחת. כלומר שהעובד והזורע שם לא עבר אלא על לאו אחד ולא נחייבהו בשני לאוין בעבודה ובזריעה וכו' עכ"ל עיי"ש. ובענ"ד לא זכיתי להבין ראייתם זו כלל. שהרי ודאי אם נימא דתרי לאוין חלוקין נינהו. והעובד והזורע כאחד עובר משום שני לאוין ומחייב תרתי. ממילא נמי על זריעה לבד מיחייב תרתי. משום לא יעבד בו וגם משום לא יזרע. דהא זריעה נמי עבודת קרקע היא ובכלל לאו דלא יעבד בו נמי היא. מלבד לאו דלא יזרע האמור בה כמשכ"ל. וא"כ לא בלבד דליכא ראי' משם דאזהרה אחת הן. אלא אדרבה יש מקום להכריח משם דתרתי נינהו. דמדלא פריך אלא דליחשוב זורע בנחל איתן. ולא פריך טפי דליחשוב חורש בנחל איתן. דהא מתניתין בחורש הוא דתנן. אלא דלרבי ינאי ורבי יוחנן שם בריש הסוגיא מיירי מתניתין נמי בחיובא דזורע במחפה את הזרעים ע"י חרישה עיי"ש. אבל לריש לקיש אתיא מתניתין כפשטה בחיובא דחרישה לחוד כמבואר שם. וא"כ ודאי טפי הו"ל למיפרך מחורש אליבא דכ"ע. ואזהרתו מדכתיב לא יעבד בו. אלא ודאי מוכרח מזה

דתרי לאוי נינהו. ומשום דהזורע מיחייב תרתי וכדכתיבנא להכי ניחא לי' טפי למיפרך מזורע. דאיכא תרתי לאוי ומיחייב תרתי. והיינו דפריך דליחשוב נמי הזורע בנחל איתן כלומר דבזה איכא עוד תרתי מלקות. משום לא יעבד בו ומשום לא יזרע. וכדמסיים וקאמר ואזהרתי' מהכא אשר לא יעבד בו ולא יזרע. דמשום שני לאוין אלו לוקה הזורע בנחל איתן. ומהאי טעמא לא פריך נמי דליחשוב החורש בנחל איתן. משום דבחרישה לא נתוסף מלקות יותר. דהא כבר לקי משום לא יעבד בו על הזריעה. וחלוק מלאכות בנחל איתן לא אשכחן. וכמש"כ הריטב"א ז"ל שם לעיל מיני' דבשביעית פשיטא לי' דאין חילוק מלאכות משום דלאו גרידא הוא. ולא בעי למימר ביו"ט דיש חילוק מלאכות אלא משום דאיתקיש לשבת עיי"ש בדבריו. וא"כ הכי נמי נחל איתן דלאו גרידא הוא פשיטא דליכא חילוק מלאכות ולא מיחייב משום לאו דלא יעבד בו על שתי מלאכות אלא חדא. וכיון דבזריעה לחוד מחייב נמי משום לאו דלא יעבד בו שוב לא מיחייב על החרישה. וליכא תוספת מלקות משום חורש. וא"כ אדרבה מוכח מהתם דתרתי לאוי נינהו. וביותר מוכרח כן דהא מתניתין לא מיירי אלא בחרישה כדקתני יש חורש תלם אחד וכו'. ומאי פריך מזורע. ועכצ"ל דלא פריך אלא לרבי ינאי ור"י דקאמרי התם לעיל דהמחפה חייב נמי משום זורע כמשכ"ל ומיירי מתניתין נמי בזורע ע"י חרישתו. דהיינו מחפה. והילכך שפיר פריך דליחשוב נמי זורע בנחל איתן. דהיינו כשמחפה זרעים ע"י חרישתו בנחל איתן. והשתא א"כ ודאי קשה טובא. דכיון דזורע דקאמר היינו במחפה ע"י חרישה. א"כ למה לו להזכיר זורע כלל. ותיפוק לי' משום חרישה עצמה. אלא ודאי עכצ"ל דנקט זורע משום דבעי למיפרך דליחשוב עוד תרתי מלקות. משום לא יעבד בו ומשום לא יזרע. וא"כ מוכרח מזה דתרתי לאוין נינהו. וזו סייעתא לדעת הבה"ג וסייעתו שמנאום בשני לאוין. ודברי הרמב"ם והחינוך שהביאו משם ראי' לאפוקי מדעת הבה"ג הם תמוהים טובא:

איברא דבירושלמי (פרק בתרא דסוטה הלכה ה') אמרינן תמן תנינן יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין. רבי הושעיא בעי ניתני החורש מקום עריפתה של עגלה ערופה הרי תשעה וכו' עיי"ש דסליק בקושיא. ומדלא פריך התם אלא מחורש דאיכא עוד מלקות אחת והו"ל תשעה. ולא פריך דעדיפא מינה מזורע. דאיכא תרתי והו"ל עשרה. משמע לכאורה מזה כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דאין כאן אלא לאו אחד. והיינו לאו דלא יעבד בו בלבד. משום דקרא דלא יזרע לא אתי אלא לפרושי לאו דלא יעבד בו דלא בא להזהיר אלא על עבודות שהן בגופה של קרקע כמשכ"ל. וא"כ גם בזורע לא מיחייב אלא משום לאו דלא יעבד בו בלבד. ולכך לא פריך אלא מחורש דמיירי בי' בהדיא במתניתין

אליבא דכ"ע. ואין לומר דודאי גם להירושלמי תרתי לאוי נינהו. ועל חורש וזורע בהתראה אחת מיחייב תרתי משום שני הלאוין. אלא דס"ל דמחפה לא מיחייב משום זורע. וכיון דמתניתין בחורש הוא דבעי לאשכוחי שמונה לאוין בחרישת תלם אחד. לכך לא מצי פריך אלא מחורש בנחל איתן לחוד. משום דאפי' מחפה זרעים ע"י חרישתו לא מיחייב לדידי' אלא משום חורש בלבד ולא משום זורע. ומזורע ממש בפ"ע לא מצי פריך דליחשבי' משום דלא מיירי מתניתין אלא בחורש ולא בזורע. דזה ליתא. דהרי בירושלמי גופי' (פ"ח דכלאים ה"א) מייתי נמי להההיא דרבי ינאי ורבי יוחנן דהמחפה בכלאים לוקה משום זורע. ודחי להההיא דריש לקיש דבעי למידחי סייעתא דרבי יוחנן ממתני' עיי"ש. וגם ר"ל לא פליג התם אעיקר מילתא דרבי ינאי דקאמר דהמחפה לוקה משום זורע. ולא אתי לפלוגי אלא למידחי מאי דמייתי רבי יוחנן סייעתא ממתניתין דמכות עיי"ש. וליכא מאן דפליג התם אדרבי ינאי בהך דינא. וא"כ ודאי רבי הושעיא נמי הכי ס"ל. והשתא א"כ ודאי מדלא פריך טפי מזורע דאיכא תרתי. משמע לכאורה דהנך תרי לאוי להירושלמי חדא אזהרה נינהו כדכתיבנא מיהו נראה דאין מזה הכרע כ"כ. דאפשר לומר דגם להירושלמי תרתי אזהרות נינהו. אלא דנקט הקושיא מחורש לחוד דקשיא אפי' לריש לקיש דהוה בעי למימר דמתניתין לא מיירי מחיובא דזורע. ואין הכי נמי דלר"י ורבי יוחנן דס"ל דמתניתין בחיובא דזורע שע"י חרישה נמי מיירי. גם להירושלמי תקשה דליחשוב זורע דאיכא תרתי והו"ל עשרה. אבל ניחא לי' להקשות טפי מחורש דאליבא דכ"ע קשה. ועכ"פ מתבאר דלתלמודא דידן ודאי שתי אזהרות חלוקות נינהו. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל והחינוך שנמשך אחריו צע"ג אצלי כעת. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב ע"פ שיטתו וכמו שנתבאר. ולכן אין להאריך בזה:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) שלא מנה אלא עיקר מצות עגלה ערופה. אבל לא מנה לא שם. ולא בשאר הדברות. אף אחד משני לאוין אלו כלל. והוא דבר מתמיה לכאורה. ואמנם גם באזהרות הר"ש אבן גבירול ז"ל לא מנה אזהרה זו כלל. וכבר השיג עליו הרשב"ץ ז"ל. (בזה"ר לאוין סי' פ"ה) וכתב עליו ששכח אזהרה זו עיי"ש. אבל מאחר שראינו דגם רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו לא מנאה. ע"כ אין לתלות הדבר בשכחה. ועל כן אומר אני כי אין שכחה לפני כסא כבודם. ושכוונה השמיטוה. דלפי המבואר בסוגיא דפרק בתרא דסוטה שם דגרסינן התם. ת"ר אשר לא יעבד בו ולא יזרע לשעבר דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר להבא. רבא אמר להבא דכ"ע לא פליגי דכתיב ולא יזרע. כי פליגי לשעבר וכו' עיי"ש. ומתבאר דלסתמא דתלמודא ס"ל דפלוגתא דרבי יאשיה ור"י בלהבא נמי היא. דלרבי יאשיה אין כאן אזהרה

כלל. אלא דהמצוה היא לערוף במקום אשר עדיין לא נעבד ולא נזרע בו מעולם. אלא דרבא אתי לאיפלוגי ולפרש פליגתייהו דר"י ור"י בלשעבר. אבל להבא לכ"ע אית להו דקרא לאזהרה הוא דאתי. אבל סתמא דגמרא לא ס"ל הכי. ואע"ג דלגירסת הילקוט שם דגריס אמר רבא משמע דרבא לפרושי הוא דאתי וליכא מאן דפליג עלי'. מ"מ נראה דהעיקר כגירסא שלפנינו דגרסינן רבא אמר. וסתמא דתלמידא לא ס"ל כוותי' אלא דבלהבא נמי פליגי. וזו היא דעת רש"י ז"ל (סוף פרשת שופטים) ונקט שם כדברי רבי יאשיה לפום סתמא דתלמודא דקרא לא לאזהרה להבא אתי. אלא להטיל תנאי במצוה לשעבר הוא דאתי. ומשום דפשטי' דקרא הכי משמע. להכי נקט רש"י הכי עיקר. ובהכי מתורץ קושית הרמב"ן ז"ל שם על דבריו עיי"ש וכ"כ בתוס' יו"ט שם עיי"ש ובמש"כ בתשו' חכם צבי (סוף סי' ל"ב). וכן מבואר בירושלמי (פרק בתרא דסוטה הלכה ה'). דאע"ג דהתם לא מייתי כלל עיקר ההיא ברייתא דאיפליגו בה רבי יאשיה ורבי יונתן ולא שמיעא להו. מ"מ איפליגו התם אמוראי בהך מילתא. דאמרינן התם. אמרין חבריא קומי רבי יוסי תיפתר לשעבר. אמר לון מה דאית לה לשעבר כ"ש לבא עיי"ש. הרי דלחבריא ס"ל דקרא דאשר לא יעבד בו ולא יזרע לא מתפרש אלא לשעבר. ואין כאן שום אזהרה להבא. ורבי יוסי ס"ל כרבא דיותר מסתברא לפרש קרא להבא מלשעבר. ואם מתפרש קרא לשעבר כ"ש להבא. דמה"ט קאמר רבא דבלהבא לכ"ע לא פליגי ולרבי יאשיה דמפרש קרא לשעבר כ"ש להבא. ולא פליג רבי יונתן עלי' אלא בלשעבר. אבל בלהבא מודה לו. ומ"מ חזינן דלחבריא ס"ל דלא מתפרש קרא אלא דוקא בלשעבר ולא בלהבא. וכדס"ל לסתמא דתלמודא דידן אליבא דרבי יאשיה. וכדפירש"י הך קרא (סו"פ שופטים). והכי נמי משמע מפשטא דמתניתין דתנן ומקומה אסור מלזרוע מלעבוד וכו'. ומדלא קתני אלא אסור. דמשמע איסורא בעלמא ולא קתני דעובר עלה בל"ת ולוקה. משמע דלית בה ל"ת. ומשום דאתיא מתניתין כרבי יאשיה דלא מתפרש קרא אלא בלשעבר וליכא אזהרה על להבא. אלא דמדרבנן אסרוה גם להבא בכל מאי דהקפיד קרא לשעבר. משום דמיחזי כאילו כבר נעבד בו ונזרע קודם שערפו שם. אבל מדאורייתא לא מתסר להבא. והכי ע"כ צריך לפרש מתניתין אליבא דחבריא דבירושלמי שם. ומיהו לרבא ע"כ צריך לפרש דאסור דקתני במתניתין לאו דוקא. אלא עובר בל"ת ומלקא נמי לקי לכ"ע. אבל פשטא דמתניתין ודאי משמע כחבריא. וכסתמא דתלמודין ואליבא דרבי יאשיה:

ומעתה נראה דזו היתה דעת רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו והר"ש אבן גבירול ז"ל. ולכך לא מנו אזכרה זו כלל. משום דס"ל דנקטינן כסתמא דתלמודין לגבי רבא וכרבי

יאשיה נגד רבי יונתן. משום דפשטי' דקרא משמע כוותי'. והכי נמי פשטא דמתניתין אזלא כוותי' כדכתיבנא. והכי נמי אית לן למיפסק כחבריא לגבי רבי יוסי משום דהו"ל רבים לגבי יחיד. ומאי דפריך רב הושעיא בסוגיא דפרק בתרא דמכות שם דליחשוב נמי זורע בנחל איתן. אפשר דרב הושעיא כרבא ס"ל דבלהבא דכ"ע לא פליגי. אבל לסתמא דתלמודא ודאי לאו קושיא היא. דאיכא למימר דמתניתין כרבי יאשיה אתיא דס"ל דליכא מלקות בזורע בנחל איתן משום דקרא כפשטי' בלשעבר הוא דכתיב. דאשר לשעבר משמע. ואשר דכתב גבי לא יעבד קאי נמי על ולא יזרע. כאילו כתיב אשר לא יעבד בו ואשר לא יזרע. ואין כאן אזהרה להבא. וכדמשני בירושלמי שם על קושיא דרבי הושעיא. ואנן כרבי יאשיה קיי"ל כדכתיבנא. ובהכי מתפרש על נכון מש"כ רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו וז"ל חלל בהמצא שם עגלה לערוף בהברך עכ"ל. ולשון בהברך אינו מובן לכאורה. אבל נראה לפמש"כ דפסק כרבי יאשיה דקרא לשעבר משמע. ולפ"ז נראה ע"פ מה שתרגם אונקלוס נחל איתן נחל בייר. וביאר בתשובות מהרי"ק (שורש קנ"ח) דאונקלוס תפס לו עיקר דברי רבי יאשיה דס"ל דקרא לשעבר משמע. ונחל בייר היינו שלא נזרע מעולם. וכמו שתרגם והאדמה לא תשם וארעא לא תבור. דהיינו שלא תשאר שממה מבלי זרע. וכן מצינו בכמה מקומות בתלמוד דקרו שדה שאינו נזרע שדה בור. כההיא דפרק המקבל אם אוביר ולא אעביד וכו'. האי מאן דבעי דתבור ארעא ובפרק חזקת באתרא דמוברי באגי. וכהנה רבות בתלמוד עיי"ש בדבריו. ועי' בערוך (ערך בר השלישי) עיי"ש. וזש"כ רבינו הגאון שם לערוף בהברך. כלומר בנחל בורה ושממה שלא נעבדה ונזרעה מעולם. וכרבי יאשיה דקרא לשעבר משמע. וכן תרגם יונתן תקלא בייר וכתב בהברך. כלומר שלך. משום דעגלה ערופה אינה נוהגת אלא בארץ. זו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם. ונמשך אחריו גם הרשב"ג ז"ל. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל. ונקט עיקר להלכה כרבי יונתן. משום דלרבא כ"ע הכי ס"ל. וגם סוגיא דמכות שם משמע דהכי קיי"ל. ולכך מנה כאן לאו דלא יעבד בו וכמו שביארנו:

מצוה רע

ולא תבנה עיר בגדה בי. כתיב (בפרשת ראה) גבי עיר הנדחת והיתה תל עולם לא תבנה עוד. והנה סו"פ חלק (קי"ב ע"ב) תנן והיתה תל עולם לא תבנה. לא תעשה גנות ופרדסים דברי ר"י הגלילי. רבי עקיבא אומר לא תבנה עוד. לכמות שהיתה אינה נבנית אבל נעשית היא גנות ופרדסים עיי"ש. ומשמע ודאי דקיי"ל כר"ע מחבירו. וכן פסקו הרמב"ם (בפ"ד מהלכות ע"ז ה"ז) ובסמ"ג (לאוין כ"ה) עיי"ש. וא"כ צ"ע טובא לכאורה בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן. דכיון דלריה"ג אזהרה זו כוללת נמי גנות ופרדסים. ולר"ע

מדכתיב עוד נפקא לי' דאין האזהרה אלא שלא לבנותה עיר כמו שהיתה אבל מותר לעשותה גנות ופרדסים. וא"כ הי' לו לרבינו הגאון ז"ל להביא לשון הכתוב באזהרה זו כדכתיב בקרא לא תבנה עוד. דהרי לר"ע דקיי"ל כוותי' האי עוד הוא מעיקר ענין האזהרה. דהו"ל כאילו כתיב לא תבנה כמות שהיתה. לאפוקי גנות ופרדסים דמותר. וכן הביאו לשון האזהרה הבה"ג והרמב"ם (בסה"מ לאוין כ"ג) והסמ"ג (לאוין כ"ה) והחינוך (מצוה תס"ה) עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל שלא כתב בלשון אזהרה זו אלא לא תבנה. והשמיט מלת עוד. ע"כ היינו כריה"ג דס"ל דאפי' גנות ופרדסים בכלל האזהרה. ולא דריש עוד לכמות שהיתה. וכל ענין האזהרה נכלל בלא תבנה לחוד. או דנימא דס"ל דקיי"ל כלישנא קמא דהתם (קי"ג ע"א) דמפרש פלוגתא דר"ע וריה"ג דפליגי בדרבי אבין אמר ר"א. דריה"ג ס"ל דר"א אר"א דכל מקום שאתה מוצא כלל בעשה ופרט בל"ת אין דנין אותו בכלל ופרט. לומר איו בכלל אלא מה שבפרט. בנין אין גנות ופרדסים לא. אלא דנין אותו במדת דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו יצא. להקיש ולומר מה בנין שהוא ישוב בני אדם אף כל שהוא ישוב בני אדם כגנות ופרדסים בכלל. ור"ע ס"ל דלא כר"א אר"א אלא דנין אותו במדת כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט. בנין אין גנות ופרדסים לא עיי"ש בפירש"י ורמ"ה ז"ל. ולפ"ז גם לר"ע לא משמעות דעוד קדריש. אלא מעיקר קרא דלא תבנה לחוד נמי נפק"ל הך מילתא. ואמנם בין כך ובין כך דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים. דהרי ודאי קיי"ל כר"ע לגבי ריה"ג כדכתיבנא. וגם לישנא קמא דהתם כבר אידחי. ומסקינן התם דלכ"ע אית להו דר"א אר"א. וטעמא דר"ע אינו אלא מדכתיב עוד דמשמע לכמות שהיתה עיי"ש. וא"כ ודאי קשה טובא לכאורה דהו"ל לרבינו הגאון ז"ל לפי מאי דקיי"ל כר"ע למיכתב בלשון אזהרה זו לא תבנה עוד כלישנא דקרא. ואע"ג דלפום מסקנא דהתם אמרינן התם מר סבר עוד לגמרי משמע. ומר סבר עוד לכמות שהיתה עיי"ש. וא"כ אפי' אם תמצא לומר דקיי"ל כריה"ג לא אתי שפיר לשון רבינו הגאון ז"ל. דהא גם לריה"ג מלת עוד שייכא לעיקר האזהרה לומר דלא תבנה לגמרי מזהיר קרא אפי' פרדסים וגנות. מ"מ אי משום הא לא תקשה. דכבר כתבו בלקוטי הריטב"א לסנהדרין שם והר"ן בחי' שם דמאי דאמרינן התם מר סבר עוד לגמרי משמע. לא משום דלריה"ג בלא יתורא דעוד לא הוה שמעינן דלגמרי אסור ואפי' גנות ופרדסים. דודאי לריה"ג כיון דס"ל כר"א אר"א דכלל בעשה ופרט בל"ת אין דנין אותו בכלל ופרט. אלא הו"ל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל דעל הכלל כולו יצא. להקיש מה בנין שהוא ישוב בני אדם אף כל כיו"ב כגון גנות ופרדסים. א"כ גם אי לאו יתורא דעוד שפיר שמעינן לה. אלא משום דלר"ע איצטריך למידרש קרא דעוד לכמות שהיתה למעוטי גנות

ופרדסים ולאפוקי ממשמעותא דלא תבנה דמשמע אפי' גנות ופרדסים בכלל. קאמרינן אליבא דריה"ג דאין מזה הכרע. משום דגם מלת עוד איכא לפרושי דלגמרי קאמר עיי"ש בדבריהם. ומעתה א"כ לריה"ג ודאי לא איצטריך בעיקר האזהרה אלא לא תבנה לחוד. וא"כ אם הי' אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל ס"ל דקיי"ל הכא כריה"ג. ודאי לא הוה קשה מידי. אלא דהדבר קשה מהיכא תיתי לן לומר דהכא כריה"ג קיי"ל במקום ר"ע. דקיי"ל דהילכתא כוותי' לגבי ריה"ג:

ולכאורה הי' נראה לומר דעיקר הקושיא מעיקרא ליתא. דהרי בלא"ה כבר אשכחן כיו"ב בלשון רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין קס"ו) בלאו דלא יראה לך שהשמיט מלת לך. אע"ג דנפק"ל מיני' למעוטי של אחרים ושל גבוה. וא"כ שייך לעיקר האזהרה. וכן (בלאוין ק"ע) בלאו דעצם לא תשברו בו דדרשינן מיני' בו בכשר ולא בפסול. השמיט מלת בו בלשון האזהרה. וכן לקמן בסמוך (לאוין רע"ב) בלאו דלא תחסום שור בדישו דנפק"ל מיני' בפרק הפועלים (בבא מציעא צ' ע"א) ובפ"ג דמעילה (י"ג ע"א) בדישו שלו ולא של גבוה עיי"ש. השמיט בדישו עיי"ש. וכן עוד במקומות אחרים. וא"כ נראה לכאורה דלא נחית לדקדק בכל כיו"ב. אבל נראה דזה לא יתכן. וכל הני וכיו"ב אין להם ענין לכאן כלל. משום דבכולהו הנך וכיו"ב אין עיקר האזהרה תלוי בהנך מיעוטי דממעטינן ממשמעותא דקרא. דהרי באזהרה דלא יראה חמץ אין שום ספק בעיקר האזהרה. דכבר ידענו כל מה שהוא בכלל חמץ. ולא בא הכתוב דלך אלא למעוטי חמצן של אחרים ושל גבוה אע"ג דחמץ גמור הוא. וא"כ אין זה אלא אחד מדיני המצוה שאין מקום להן במנין המצות. וכן בלאו דשבירת עצם. דבעיקר האזהרה לא פירש הכתוב שום גדר ותנאי כלל. והא דממעטינן (בפרק כיצד צולין) עצם שאין עליו כזית בשר. לא מגופי' דקרא נפק"ל הכי. אלא בהיקישא הוא דיליף לה כמבואר שם (פ"ד ע"ב) עיי"ש. ולא אימעיט ממיעוטא דבו אלא פסח פסול. ואין זה אלא מדיני המצוה. וכן בלאו דחסימה דודאי כל חוסם הוא בכלל האזהרה. וא"כ עיקר האזהרה מבואר בקרא דלא תחסום בלבד. ולא אימעיט מקרא דבדישו אלא דישה של גבוה. ואין זה אלא דין המצוה. וכן בכל כיו"ב. משא"כ כאן בלאו דלא תבנה דבלא קרא דעוד לא ידענו עיקר האזהרה. שהרי מדכתיב לא תבנה ודאי אית למימר דכל בנין בכלל ואפי' גנות ופרדסים. ולר"ע זה ליתא. דבההדיא גילה הכתוב דלא בא להזהיר אלא על בנין בתים וחצרות בלבד מדכתיב עוד. דמשמע דוקא כמות שהיתה ולאפוקי גנות ופרדסים אע"ג דגם אינהו בכלל בנין נינהו וקרינן בהו לא תבנה. וא"כ ודאי לר"ע דקיי"ל כוותי' אין להביא האזהרה אלא כלישנא דקרא לא תבנה עוד. דבלא"ה לא ידענו עיקר האזהרה מה הוא. ואין ספק דבכוונה השמיט רבינו

הגאון ז"ל מלת עוד מלשון האזהרה. משום דס"ל דלא איצטריכא לעיקר האזהרה. וא"כ ודאי צ"ע טובא דהא למאי דקיי"ל כר"ע ודאי צריכא:

ולכן הי' נראה לכאורה לומר דס"ל כגירסת הראב"ד ז"ל שהביאו הריטב"א והר"ן ז"ל שם. דגריס התם. לא דכ"ע לית להו דרבי אבין וכו'. וכתבו הריטב"א והר"ן ז"ל שם דטעמו משום שהוקשה לו לגירסתנו דאי כ"ע אית להו דרבין דלא דרשינן לי' בכלל ופרט. הרי דברי ר"י הגלילי כתקנן. דכיון שאין דורשין אותו בכלל ופרט למה הוא צריך לומר עוד לגמרי משמע. ועוד מאי טעמא דר"ע דקאמר עוד לכמות שהיתה. הא מ"מ והיתה תל עולם אוסר הכל עיי"ש בדבריהם. ודברי הריטב"א הם משובשים בדפוס בכמה ט"ס. אבל זו היא כוונתו עיי"ש. ודבריהם תמוהים דהרי גם בגירסת הראב"ד ז"ל לא מיתרצו הנך קושיות. דגם לגירסתו אכתי איכא לאקשויי הכי לאידך גיסא. דמאחר דלכ"ע לית להו דרבי אבין ודרשינן לי' בכלל ופרט. הרי דברי ר"ע כתיקונן. דכיון דאין בכלל אלא מה שבפרט אין לנו אלא בנין בתים כמות שהיתה ולא גנות ופרדסים. ואמאי איצטריכו לומר אליבי' דסבר עוד לכמות שהיתה. וגם קשה מאי טעמי' דריה"ג דסבר עוד לגמרי משמע. מאחר דגם הוא סבר דדנין אותו בכלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט. ומיהו לזה הי' אפשר לומר דכוונת הריטב"א והר"ן ז"ל. היינו לומר דדוקא לגירסא דידן דכ"ע אית להו דרבי אבין דאין דנין אותו בכלל ופרט. וא"כ קרא דוהיתה תל עולם לחודי' קאי. ונמצא דמפורש בקרא לאסור אפי' גנות ופרדסים. ולפ"ז ודאי קשה מ"ט דר"ע דסבר עוד לכמות שהיתה. והריטב"א והר"ן לטעמייהו אזלי. דס"ל התם כלשון שני דרש"י שם דס"ל דאם לא דרשינן לי' בכלל ופרט כל קרא לחודי' קאי. ולא דרשינן להו זה עם זה כלל. ולא כדפירש"י בלשון ראשון. וכן פי' הרמ"ה ז"ל שם דדרשינן להו במדת דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד כמשכ"ל. וכמבואר בדבריהם שם עיי"ש. אבל לגירסת הראב"ד ז"ל דלכ"ע לית להו דר"א לא תקשה לריה"ג מידי. משום דנהי דס"ל דדנין אותו בכלל ופרט. מ"מ שפיר קאמר עוד לגמרי משמע. משום דאתי קרא יתירא דעוד ומפיק ממאי דהוה מצינן למידרש ע"פ מדת כלל ופרט אי לאו דגלי קרא איפכא. דהרי הדבר ידוע דכולהו מדות שהתורה נדרשת בהן לא דרשינן להו אלא כל כמה דלא גלי קרא איפכא. אבל מ"מ מיהת קושיא קמייתא ודאי גם לגירסת הראב"ד ז"ל קשה כמו לגירסא דידן. וע"כ נצטרך לתרץ גם לגירסתו כעין מה שתירצו הריטב"א והר"ן לגירסתנו. ולומר דאין הכי נמי דבלא"ה אתו שפיר דברי ר"ע. ועיקר טעמו אינו אלא מעיקר קרא דלא תבנה משום דלית לי' דר"א. ודנין אותן בכלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט. ומאי דאיצטריך לומר אליבי' דסבר עוד לכמות שהיתה. היינו רק כדי לאפוקי מדריה"ג דקאמר עוד לגמרי

משמע. אבל ודאי ר"ע גופי לא צריך לזה כלל. ומעתה אפשר לומר דזו היא ג"כ גירסת רבינו הגאון ז"ל. ולהכי אע"ג דודאי כר"ע קיי"ל. מ"מ שפיר השמיט מלשון האזהרה מלת עוד. ושפיר דקדק למינקט לשון האזהרה מלא תבנה לחוד לפי מאי דמסקינן דכ"ע לית להו דר"א:

איברא דנראה דגם לגירסת הראב"ד ז"ל ושיטתו בסוגיא דהתם אכתי אין זה מספיק כ"כ לבאר דברי רבינו הגאון ז"ל. דעיקר מה שהכריח את הראב"ד ז"ל להפוך הגירסא. נראה לענ"ד דהיינו משום דקשה לריה"ג קרא דעוד למאי איצטריך לפי הגירסא שלפנינו. ואמאי לא פריך הכי בגמרא עלי' דריה"ג כאורחא דתלמודא בכל דוכתא. דכיון דאית לי' דרבי אבין ואין דנין אותו בכלל ופרט. ממילא כבר ידענא דהכל אסור. אי משום דכתיב תל עולם. ואי משום דהו"ל דבר שהי' בכלל ויצא ממנו לדון על הכלל כולו מה בנין שהוא ישוב בני אדם אף כל כיו"ב. וא"כ קרא דעוד למאי איצטריך. וביותר קשה דמדקאמרינן דריה"ג ס"ל עוד לגמרי משמע נראה בהדיא דלדידי' גם קרא דעוד איצטריך להך מילתא גופא. והדבר קשה תרתי למה לי. ומשום זה הוא שהוכרח הראב"ד ז"ל לשבש הגירסא שלפנינו וגריס דכ"ע לית להו דר"א. דלפ"ז לריה"ג ודאי אתי שפיר. דכיון דס"ל דדנין אותו בכלל ופרט א"כ אי לאו קרא דעוד דלגמרי משמע. ודאי הו"ל למימר דאין בכלל אלא מה שבפרט. בנין אין גנות ופרדסים לא. ואפי' לר"ע ניחא. דאע"ג דגנות ופרדסים שפיר ידעינן להיתירא משום דאין בכלל אלא מה שבפרט. מ"מ אכתי איצטריך קרא דעוד לבתים גופייהו. לפי מאי דמבואר מלישנא דר"ע במתניתין דקאמר לא תבנה עוד לכמות שהיתה אינה נבנית וכו'. דמשמע דדוקא לבנותה כולה כמו שהיתה מעיקרא הוא דאסר קרא. אבל לבנות מקצתה. כגון שהיתה כרך ועכשיו הוא בונה עיר או שהיתה עיר והוא בונה עכשיו כפר שרי. וכן נראה מלשון הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין כ"ג. ובפ"ד מהלכות ע"ז ה"ח) ומלשון החינוך שם עיי"ש. וכן העלה הר"ב מגלת ספר (לאוין כ"ה) עיי"ש בדבריו. ולפ"ז הא דנקט גנות ופרדסים. היינו רק משום דגנות ופרדסים אפי' כמו שהיתה. דהיינו בישוב בני אדם כמספר שהיה בה מעיקרא ויותר. נמי שרי לר"ע. אבל ודאי שלא כמו שהיתה אפי' בנין בתים שרי. ואפשר עוד דלישנא קמא דמוקמינן פלוגתייהו דר"ע וריה"ג בדר"א. אפי' ריה"ג לא פליג עלי' דר"ע אלא בגנות ופרדסים כמו שהיתה. וכפירש"י הראשון והרמ"ה ז"ל דלריה"ג דנין אותו במדת דבר שהי' בכלל ויצא ללמד על הכלל כולו. אבל שלא כמו שהיתה גם בנין בתים שרי. משום דלכ"ע עוד לכמו שהיתה משמע. ומיהו למסקנא דכ"ע לית להו דר"א. ובמשמעותא דעוד הוא דפליגי. דריה"ג ס"ל עוד לגמרי משמע. ממילא מבואר דלריה"ג הכל אסור כיון דלגמרי משמע.

ומ"מ לר"ע מיהת ודאי גם למסקנא לא אסר קרא אלא לכמות שהיתה אפי' בבנין בתים. דעוד לכמות שהיתה הוא דמשמע לי'. והיינו דוקא בתר דגלי קרא יתירא דעוד. אבל מכלל ופרט לא הוה שמעינן אלא היתירא דגנות ופרדסים. אבל בנין בתים ודאי הוה אסרינן לגמרי. דהא היינו פרטא דכתיב בקרא בהדיא ובנין סתמא הוא דכתיב. דמשמע אפי' בנין כל דהוא. והשתא לפ"ז שפיר איצטריך קרא דעוד אליבא דכ"ע. ובהכי מתורץ מה שגמגמו הריטב"א והר"ן ז"ל שם על דברי הראב"ד ז"ל עיי"ש בדבריהם. ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דגם לגירסת הראב"ד ז"ל ושיטתו איצטריך למיכתב עוד כדי לפרש עיקר ענין האזהרה אפי' לר"ע. לאשמעינן דלא בא הכתוב להזהיר אלא שלא לבנותה כמו שהיתה. אבל שלא כמו שהיתה אפי' בנין בתים נמי לא אסר רחמנא. והשתא א"כ גם לשיטה וגירסא זו קשה דלא הו"ל לרבינו הגאון ז"ל לקצר בלשון האזהרה מדכתיבא בקרא:

לכן נראה יותר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דהכא הלכה כריה"ג אע"ג דבעלמא קיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. ומשום שכן נראה מדאמרינן (בפ"ק דסנהדרין ט"ז ע"ב) עלה דתנן אין עושין שלש ערי נדחת דכתיב אחת. אבל עושין אחת או שתים דכתיב עריך. ואמרינן עלה זימנין אמר רב בב"ד אחד הוא דאין עושין הא בשנים ושלשה בתי דינים עושין. וזימנין אמר רב אפי' בשנים ושלשה בתי דינין לעולם אין עושין. מ"ט דרב משום קרחה. ואמרינן תו התם אמר ר"ל ל"ש אלא במקום אחד אבל בשנים ושלשה מקומות עושין. ר"י אמר אין עושין משום קרחה. תניא כוותי' דר"י וכו' עיי"ש. וע"כ הך סוגיא לא אזלא אלא אליבא דריה"ג. דאילו לר"ע דאמר לכמות שהיתה הוא דאסר רחמנא אבל נעשית היא גנות ופרדסים. א"כ אין כאן קרחה כלל לפי מאי דאמרינן בב"מ (פרק המקבל ק"ח ע"ב) ארעא לבתי וארעא לזרעא ישוב עדיף. וכתב שם הרא"ש (סי' ל"ג) וז"ל אבל לנטעה אילנות יראה דחשיב מבתי. כדקאמר (בפרק השואל) בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו משום ישוב ארץ ישראל עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בטוש"ע (חו"מ סי' קע"ה) עיי"ש. וא"כ ודאי אין לבטל מצות עשה דאורייתא לעשות דין בעיר הנדחת. כיון דאפשר לעשותן פרדסים דליכא משום קרחה. ואע"ג דקודם שיעשו פרדסים נראה כקרחה. מ"מ ודאי משום חשש קרחה לזמן ידוע אין לבטל מצות עשה דאורייתא. ובפרט מ"ע דרבים כזו. דלא אשכחן בשום דוכתא איסור לסתור עיר בא"י ע"מ לחזור ולבנותה בהידור ובתיקון יותר משום קרחה שבינתים. ולא משום חששא בעלמא שמא יתרשלו לחזור ולבנותה. אלא ודאי דוקא בעיר הנדחת משום שאסור לחזור ולבנותה. וצריכה להיות תל עולם לא תבנה עוד. הוא דשייך טעמא דקרחה. ולא היכא שסותרה ע"מ לחזור ולבנותה. וא"כ

בעיר הנדחת נמי לר"ע דס"ל דדוקא לכמות שהיתה אינה נבנית אבל לעשית היא גנות ופרדסים. כיון דאילנות חשיבי טפי לענין ישוב ארץ ישראל מבתים. ודאי לית בה משום קרחה. וכבר ראיתי להר"ב מגלת ספר שם שעמד בזה. ומשום זה רצה לומר דבאמת מאן דחייש לקרחה ס"ל כריה"ג. אבל לישנא קמא דרב וריש לקיש דלא חיישי לקרחה. היינו טעמא משום דס"ל כר"ע דנעשית גנות ופרדסים ולית בה משום קרחה. ולהכי ס"ל דבשנים ושלשה בתי דינים או בשנים ושלשה מקומות עושין. וכתב עוד דמה"ט לא מותיב התם לר"ל מברייתא דתניא כוותי' דר"י. משום דאמר לך ריש לקיש אנא דאמרי כר"ע. וההיא ברייתא כריה"ג אתיא עיי"ש בדבריו. ולדידי זה לא יתכן כלל דליפליגו תרי לישני דרב ור"י ור"ל בפלוגתא דתנאי במתניתין. ובגמרא שתיק ולא קאמר עלה כתנאי. כאורחא דתלמודא בעלמא בכל דוכתא כיו"ב. וגם היכי מייתי תניא כוותי' דר"י מברייתא כיון דבלא"ה איפליגו תנאי בהכי במתניתין. ואיכא ר"ע דקאי כר"ל:

וביותר יש לתמוה במש"כ שם עפ"ז לבאר דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות ע"ז) דנראה שפסק כלישנא קמא דרב וכר"ל. והשיג עליו הראב"ד ז"ל שם עיי"ש. אבל לפ"ז ניחא משום דקיי"ל כר"ע וכדפסק הרמב"ם ז"ל. ממילא מוכרח דקיי"ל כלישנא קמא דרב וכר"ל דקיימי כר"ע עיי"ש בדבריו. וזה ודאי ליתא דכיון דרבי יוחנן קאי כריה"ג וקיי"ל ר"י ור"ל הלכה כר"י הו"ל להרמב"ם ז"ל למיפסק הלכה כריה"ג. ואין לנו לחוש בכיו"ב למאי דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. דהך כללא וכן שאר כללי כיו"ב ליתא אלא במקום שלא גילו אמוראי דעתם איפכא כידוע. והרי לפי דעת הרבה ראשונים קיי"ל כר"י לגבי ר"ל אפי' היכי דתניא כוותי' דר"ל. וכ"ש במקום כללא דהלכא כר"ע מחבירו. ואפי' לפמש"כ הה"מ (בפ"כ מהלכות איסורי ביאה) אליבא דהרמב"ם דאין הלכה כר"י לגבי ר"ל היכא דפליגי בפלוגתא דתנאי כמאן הילכתא וקאי ר"י כיחיד וריש לקיש כרבים עיי"ש. מ"מ נראה דהיינו דווקא במקום פלוגתא דיחיד ורבים. דכללא דהלכה כרבים אלים טפי טובא. ואפי' במקום ר"ע הלכה כרבים. דאין הלכה כר"ע אלא מחבירו ולא מחבריו. אבל משום כללא דהלכה כר"ע מחבירו. ודאי לא דחינן כללא דהלכה כר"י לגבי ר"ל. ואפי' משום כללא דהלכה כרבים ס"ל להראב"ד ז"ל (בהלכות איסורי ביאה שם. ובפ"א מהלכות תרומות) דלא דחינן כללא דהלכה כר"י לגבי ר"ל עיי"ש. וכן נראה דעת הרשב"א ביבמות (פרק הערל פ"ב ע"ב) עיי"ש. ואע"ג דלפמש"כ התוס' בשבת (פרק כלל גדול ע' ע"ב) בד"ה נודע וכו' לא אמרינן דהלכה כר"י לגבי ר"ל אלא בדברים הנוהגים בזה"ז. אבל לא בהלכות שאין נוהגות בזה"ז עיי"ש. מ"מ נראה דלסברתם גם כל ההלכות שנקבעו בתלמוד לא נאמרו אלא בדברים הנוהגים בזה"ז. וכמש"כ בתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז)

ובתשו' מהרי"ק (שורש קס"ה) עיי"ש. וא"כ גם כללא דהלכה כר"ע מחבירו ליתא הכא. ואין לנו הכרעה להלכה כר"ע או כריה"ג. וכבר האריכו האחרונים ז"ל בזה ואכמ"ל בזה:

ואמנם בלא"ה עיקר היסוד ליתא כלל לענ"ד דכיון דמיהת עכ"פ מדברי רבי יוחנן ולישנא בתרא דרב שמעינן דס"ל דהלכה כריה"ג. ודאי אית לן למימר דהכי קיי"ל. דלא אשכחן למאן דפליג עלייהו בהכי. דגם ר"ל ולישנא קמא דרב אין הכרח לומר דפליגי בהכי עלייהו. משום דאיכא למימר דס"ל דאפי' לריה"ג ליכא למיחוש הכא לטעמא דקרחה. משום דגם בשריפת עיר אחת איכא חורבן ישוב ארץ ישראל כדקיי"ל מהאי טעמא דאין עושין עיר מגרש. כמבואר סוף ערכין ובפ"ב דבב"ב עיי"ש. וישוב הארץ דאורייתא כמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ עשין הנוספין לדעתו מצוה ד') עיי"ש. ומביא שם מה שאמרו בספרי שקולה ישיבת הארץ כנגד כל המצות עיי"ש. ואפי' הכי שריא רחמנא להחריב עיר הנדחת ומצותה בכך. הילכך גם בשלש ויותר לית לן בה. ודי לנו לאוקמי מיעוטא דקרא בב"ד אחד ובמקום אחד דוקא. אבל בשנים ושלשה בתי דינין ללישנא קמא דרב ובשנים ושלשה מקומות לר"ל עושין ולא חיישינן לקרחה. ושוב ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב לדתות דאפי' רבי יוחנן. מצי סבר כר"ע. אלא דמ"מ ס"ל דאין עושין משום קרחה. דאע"ג דלר"ע מותר לעשותן גנות ופרדסים. מ"מ כל זמן שלא עשו אית בהו משום קרחה ואיכא למיחש שמא יתרשלו ולא יעשו הפרדסים לעולם. וכדאמרינן (פ"ק דבב"ב ופרק בתרא דמגילה) דלא למיסתר בי כנישתא עד. דבנו אחריתא משום פשיעה. אבל מלבד מה שכבר כתבנו לעיל דליתא כלל. ואין זה ענין כלל לבי כנישתא. דהכא משום חששא דפשיעה בעלמא אין לבטל מצות עשה דאורייתא כזו המפורשת בהדיא בקרא. בלא"ה הרי אפשר לקיים המצוה בענין דליכא חשש פשיעה. דאחר שהחריבו עיר אחת יעשוה פרדם ושוב יעשו דין בעיר אחרת. וכן לעולם דאין כאן קרחה כלל אפי' לפי שעה. דהרי ודאי בלא"ה ע"כ לר"ע חייבין לעשות כן משום ישוב הארץ. כיון דלדידי' לעשותה גנות ופרדסים שרי רחמנא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה כמו שהוכיח לנכון במגלת ספר דס"ל כריה"ג. וא"כ יש לנו מזה הכרעה להלכה כריה"ג. וכן נראה מהספרי (ראה פיסקא צ"ו) דלא מייתי התם אלא דברי ריה"ג בלבד. ודברי ר"ע לא מייתי התם כלל עיי"ש. אלא דשם מייתי דברי ר"י הגלילי בשם ר"ע עיי"ש. וא"כ נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ועפ"ז באו דבריו מדוקדקים היטב וכדרכו ז"ל. וכן מתבאר להדיא מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח) שכתב שם וז"ל עיר הנדחת תרוב והחרם והלהיבה. מדר לדר תחרב לנצח נצחים אין עובר בה עכ"ל עיי"ש. והיינו כריה"ג. דלר"ע כיון דעושין אותה גנות ופרדסים. ודאי

אינה חרבה לנצח נצחים. וגם לא שייך לומר אין עובר בה. אלא ודאי מבואר דס"ל דקיי"ל כריה"ג כדכתיבנא והיינו מטעם שנתבאר:

ונראה דאין רבינו הגאון ז"ל יחיד בזה. שכן מתבאר ג"כ דעת הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. שכתב ג"כ ממש כלשון רבינו באזהרותיו שם. וז"ל עיר הנדחת לשומה תל עולם וכו' מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עובר בה עכ"ל עיי"ש. והוא מלשון הכתוב בישעי' (ל"ד י'). ומ"מ מבואר ודאי מזה דס"ל דקיי"ל כריה"ג. וכן נראה ג"כ להדיא מלשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו במנין הלאוין. שכתב וז"ל העיר הנדחת הכל תפנה חרמים תהיה לא תבנה עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דס"ל דאזהרה זו היא שתשאר פנויה ומוחרמת מכל דבר. וא"כ ודאי דגם גנות ופרדסים בכלל. והיינו כריה"ג ודלא כר"ע. וכן מתבאר מלשון הר"ש אבן גבירול ז"ל באזהרותיו במנין הלאוין. שכתב וז"ל ולא תשאיר עונה בעיר עלי תזנה והיא לא תבנה אבל החרם תחרים עכ"ל עיי"ש. והרי שם לא מיירי במצות שריפת העיר וחורבנה דאין מקומה כאן במנין הלאוין. דזו מצות עשה היא. אלא באזהרת לא תבנה עוד מיירי. דקאי על אחר שכבר נתקיים בה מצות עשה דשריפתה וכל אשר בה והריגת יושביה שהודחו. ומזהיר קרא שלא לחזור ולבנותה עוד. ועל זה ביאר הרשב"ג ז"ל דענין האזהרה הוא שלא לבנותה אלא תשאר שממה ומוחרמת בלא ער ועונה. וזה מבואר כריה"ג. דלר"ע שמותר לעשותה גנות ופרדסים. הרי מותר לדור בה ולהיות שם כדרך שדרים בגנות ופרדסים ולהתעסק בה בנטיעה ובכל מה שעוסקים בגנות ופרדסים ואינה צריכה להיות מוחרמת ושוממה מבני אדם. וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' פ"ד) שלא פירש כן. וכנראה שבכוונה נטה מכוונת הרשב"ג לצד אחר. כדי לכוון דבריו ע"פ פסק הרמב"ם ז"ל דפסק כר"ע. אבל הדברים מוכרחים כדכתיבנא ואין להאריך:

וכן נראה מדברי המתרגם דס"ל כריה"ג. דעל קרא דוהיתה תל עולם וגו' תרגם אונקלוס ותהי תל חריב לעלם. וכן תרגם יונתן. ולר"ע אינה צריכה שתהיה לעולם תל חריב. שהרי מותר לעשותה גנות ופרדסים דעדיפי מבתים כמשכ"ל. ועכ"פ ודאי כשהיא נטועה גנות ופרדסים אינה מוחרבת. ולר"ע הא דכתיב והיתה תל עולם. ע"כ היינו רק לומר שלא תבנה עוד בנין בתים כעיר. משום דבאמת לשון תל האמור אצל עיר אינו אלא המישור אשר עליו נבנתה העיר. כדכתיב (ירמיהו ל':י"ח) ונבנתה עיר על תלה. ותרגם המתרגם ותתבני קרתא באתרה. וכן כתיב (יהושע י"א:י"ג) הערים העומדת על תלם. ותרגם המתרגם בתוקפיהון. היינו שעומדות על מכונן ומקומן כמקדם. וכן משמע פשטי' דקרא (דיהושע ח':כ"ח) דכתיב וישימה תל עולם שממה. מכלל דתל עולם איננו

שממה. אלא המקום שעליו נוסדה העיר קרוי תל. שהוא מקום פנוי מבתים. וחצרות מושב בני אדם. שכן דרך העיירות להיות נוסדות על מקום גבוה ותלול. וכשאין עליו עיר בנויה נקרא תל בעלמא. אע"פ שאילנות נטועים בו. והיינו דקאמר קרא לר"ע. והיתה תל עולם לא תבנה עוד. שלא תהי' לעולם אלא תל. דהיינו ריק מבניני בתים וחצרות. אבל גנות ופרדסים שפיר דמי. ואינו צריך שישאר לעולם חרב ומוחרב מכל דבר לגמרי. וא"כ המתרגמים שתרגמוהו תל תריב לעלם ע"כ שתרגמו ע"פ דברי ריה"ג ודלא כר"ע. וכבר אמר רבינו יהודאי גאון ז"ל בתשובתו שבתשובות הגאונים (דפוס ליק סי' מ"ה) וז"ל אמר ריש מתיבתא כל היכא דפליגי רבנן במילתא ומתרגם אמר קרא כחד מנהון הילכתא כוותי' עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בתורתן של ראשונים (ח"ב) בשם רבינו נטורנאי גאון ז"ל עיי"ש (ריש סי' א') ובפסקי הרמ"ה (פ"ג דבב"ב סי' רנ"א) עיי"ש היטב. ועי' ג"כ מש"כ במג"א (שורש חמישי אות ט"ו) ובשל"ה מס' שבועות עיי"ש. וא"כ גם מזה יש לנו הכרעה להלכה כריה"ג. ולזה שפיר דקדק רבינו הגאון ז"ל בלשונו כהלכה אליבא דריה"ג לפי דעתו ז"ל:

מצוה רעא

בי השבעתיך לא תסוג. כתיב (בפרשת שופטים) לא תסיג גבול רעך וגו'. ומנאוהו כל הראשונים ז"ל מוני המצות. אבל יש לתמוה טובא לכאורה לרבינו הגאון ז"ל דלפי שיטתו אין לאו זה ראוי לבא במנין בפ"ע. לפי מאי דתניא בספרי (שופטי' פיסקא קפ"ח) לא תסיג גבול רעך וגו' והלא כבר נאמר לא תגזול. ומה ת"ל לא תסיג מלמד שכל העוקר תחומו של חבירו עובר בשני לאוין. יכול אף בחו"ל ת"ל בנחלתך אשר תנחל. בארץ ישראל עובר בשני לאוין בחו"ל אינו עובר אלא בלאו אחד בלבד עיי"ש. וכיון דליכא נפק"מ בלאו זה דלא תסיג אלא כדי לעבור עליו בשני לאוין בארץ ישראל. א"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שכבר מנה לעיל (לאוין נ"א) לאו דלא תגזול שכולל כל גזלה בין מטלטלין בין קרקעות בין בא"י בין בחו"ל. שוב לא הי' לו למנות לאו דלא תסיג שאינו אלא לאו פרטי לקרקעות שבא"י בלבד. לעבור עלה בשני לאוין. שכבר ביארנו בכמה דוכתי דבכל כיו"ב אינו נמנה לשיטתו אלא הלאו הכללי בלבד. והלאו הפרטי אינו אלא כלאו כפל שאינו בא במנין. ואמנם לזה הי' אפשר לומר דאע"ג דרש"י ופסיקתא זוטרתא (פרשת שופטים) והרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רמ"ו. ובפ"ז מהלכות גניבה הלכה י"א) ובסמ"ג (לאוין קנ"ג) ובחנוך (מצוה תקכ"ב) ובזיראים (סי' רנ"ח) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' צ') הביאו ברייתא זו דספרי להלכה. מ"מ נראה דאין הדבר מוסכם לכל הראשונים ז"ל. דמדברי הטור (בחו"מ סי' שע"ו) מתבאר דס"ל דהך ברייתא אתיא כמ"ד קרקע

נגזלת. אבל לדידן דקיי"ל אין קרקע נגזלת אין גזלת קרקע בכלל אזהרת לא תגזול. אלא דבא"י יש בה לאו דלא תסיג. אבל בחו"ל אין בה אלא איסורא בעלמא מדבריהם. וכמו שביאר שם בפרישה ובסמ"ע עיי"ש. ודבריו מוכרחים בכוונת הטור. ודלא כהב"ח שם שרצה לדחוק ולהשוות דברי הטור עם דברי הרמב"ם עיי"ש. שהרי כן מבואר בהדיא בדברי הרא"ש ז"ל בתשובה (כלל צ"ה סי' א') והובא בטור (חו"מ סוף סי' שע"א) דבגזלת קרקע אינו עובר בלא תגזול. דאימעיטא מכלל ופרט גבי אשם גזילות. אלא א"כ אכל פירות השדה או שנשתמש בבית הנגזל ולא העלה שכר לבעליו. דאז הוא שעובר בלא תגזול עיי"ש. וכן מבואר להדיא בתוס' (ר"פ איזהו נשך ס"א ע"א) בד"ה אלא לאו דגזל וכו' עיי"ש:

ונראה ראי' לשיטה זו מדאמרינן בסוכה (פרק לולב הגזול ל"א ע"א) ת"ר סוכה גזולה והמסכך ברה"ר ר"א פוסל וחכמים מכשירין. אמר ר"נ מחלוקת בשתקף את חבירו והוציאו מסוכתו דר"א לטעמי' דאמר אין אדם יוצא בסוכתו של חבירו אי קרקע נגזלת סוכה גזולה היא. ואי נמי קרקע אינה נגזלת סוכה שאולה היא ורבנן לטעמייהו דאמרי אדם יוצא בסוכתו של חבירו וקרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא וכו' עיי"ש. וכבר תמה הריטב"א ז"ל שם דמה בכך דקרקע אינה נגזלת. הא מ"מ הו"ל מצוה הבאה בעבירה כיון שתקפה מחבירו שלא מדעתו. ומסיק שם לתרץ. וז"ל אבל הנכון דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותי' דמרי' איתא ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה. לא חשיבא מצוה הבב"ע. והרי היא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו מובנים אצלי. דמ"מ אכתי אמאי לא תהא חשיבא מצוה הבאה בעבירה. הרי ודאי ע"י העבירה באה המצוה לידו. דאי לא שתקף את חבירו והוציאו מסוכתו לא היתה לו סוכה זו כדי לקיים מצותו בה. ובודאי הו"ל מצוה הבב"ע. ואי משום דאין המצוה מוציאתה מרשות בעליה. דאין קרקע נגזלת. אדרבה בכך מיגרע גרע טפי. שהרי לר"א אפי' סוכה שאולה מדעת בעלים פסולה אלא דלרבנן גלי קרי להכשיר השאולה גבי סוכה. אבל אי לאו דגלי קרא הי' ראוי לומר דצריך שיהא לו קנין בגוף הסוכה שתהא שלו. כדבעינן בלולב. וא"כ בקרקע במאי דאינה שלו ואין לו בה שום קנין וכשאולה היא אצלו ודאי לא עדיפא מאילו הוה קני לה. ותרתי לריעותא אית בה דהו"ל שאולה וגם גזולה. ואילו הוה קני לה לא הוה בה אלא חדא לריעותא במאי דהו"ל גזולה ומצוה הבב"ע. וכיון דגלי קרא דגזולה לחודה פסולה כ"ש כשהיא שאולה וגזולה. ומש"כ הריטב"א ז"ל דהו"ל כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו. לא ידענא מאי ענין זה לכאן. דהתם העבירה לחודה קיימא והמצוה לחודה.

וכי משום שעבר עבירה שגנב או גזל נפטר מן המצות הנעשות בהכשר גמור. משא"כ כאן שע"י העבירה עצמה באה לו המצוה. וסניגורו נעשה לו קטיגורו:

וכבר ראיתי למהר"ם ב"ח ז"ל (בכ"ת שם) שנתקשה הרבה בסוגיא דהתם. חדא דהא קיי"ל שואל שלא מדעת הו"ל גזלן. וא"כ מה בכך דקרקע אינה נגזלת. הרי מ"מ בעל הסוכה אינו רוצה להשאילו והיכי הו"ל שאולה. ועוד הרי באמת גם לרבנן הוה ממעטינן סוכה שאולה כגזולה מדכתיב תעשה לך משלך. אלא מדכתיב כל האזרח דרשו להכשיר שאולה. וא"כ די לנו לאוקמי ריבויא דכל האזרח לשואל מדעת. אבל שואל שלא מדעת מהיכא תיתי לן להכשיר עיי"ש שהניח בתימא וצ"ע. וקושייתו הראשונה אינה מובנת. ודבריו תמוהים דמאי ענין שואל שלא מדעת נקרא גזלן לכאן. דהתם לא אמרינן אלא דאע"פ שאין דעתו לגזול אלא לשאול כיון דשלא מדעת בעלים הוא הו"ל כגוזל. וא"כ היינו דוקא במטלטלין הנגזלין. אבל הכא בקרקע כיון דאמרינן דמשום דאין קרקע נגזלת אין זו גזילה אפי' כשדעתו לגזול. א"כ מה בכך דשואל שלא מדעת גזלן הוי. הרי הכא אפי' גזל ממש לא חשיבא גזילה. ושאלה שלא מדעת לא גריעא מגזילה ממש. אבל נראה דכוונתו להקשות דהרי באמת ראוי לומר דאע"פ שאין קרקע נגזלת. מ"מ אכתי מצוה הבב"ע היא. דהא קעבר בלא תגזול אלא דמשום דכיון דקרקע אינה נגזלת עבירה דעבד עבד. ומילתא אחריתא היא. ועכשיו שאולה הוא דהויא. וכמש"כ הריטב"א ז"ל. ולזה הקשה דאכתי כיון דשואל שלא מדעת הו"ל גזלן. א"כ גם השתא בשטת קיום המצוה קעביד עבירה בכל שעתא ושעתא שמשתמש בה שלא מדעת בעלים. כיון דקרקע אינה נגזלת וברשותא דמרא קיימא. ובכל תשמיש דעביד בה. השתא הוא דקגזל ועבר בלא תגזול. והו"ל מצוה הבב"ע. ובאמת דקושיא עצומה היא לפי דברי הריטב"א ז"ל. איברא דראיתי בתשו' מהרי"ל (סי' רכ"ה) שכתב דהא דשואל שלא מדעת נקרא גזלן אינו אלא לענין דינא שיש עליו דין גזלן. אבל איסור גזל ליכא ולא קעבר בלא תגזול ולא תגנוב. אע"פ שאין דעתו לשלמו בשעת שאלה עיי"ש. אבל ראיתי בליקוטים שבסוף מנהגי מהרי"ל. בשם מהרי"ל ז"ל גופי' איפכא עיי"ש. וגם מדברי הפוסקים בטוש"ע (או"ח סי' י"ד) לא משמע הכי עייש"ה. ועי' במש"כ הש"ך (ביו"ד סי' ש"מ סק"נ) עיי"ש ואכמ"ל בזה. מיהו בלא"ה נראה דאפי' להמהרי"ל ז"ל שם בתשו' הכא איכא עבירת לא תגזול ולא תגנוב. שהרי כתב שם וז"ל ולא דמי לכדדרשינן לא תגנוב ע"מ לשלם תשלומי כופל דמכוין לגניבה ובאיסורא אתי לידי' עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא דמתכוון לגזילה ובאיסורא אתי לידי'. אלא דאנן אמרינן דמשום דקרקע אינה נגזלת לא חשיבא גזילה. ודאי קשה דאכתי הו"ל מצוה הבב"ע דקעבר בלא תגזול משום דהו"ל שואל שלא מדעת דנקרא גזלן

דבאיסורא אתי לידי'. ולא עדיף מגונב ע"מ לשלם כופל דעבר בלא תגנוב. וראיתי בתשו' חת"ס (ח"ו בחי' שם) שכתב בזה דיש לדחוק דבכל גזילה מכיון שגזל איסורא דעבד עבד ושוב אין כאן איסור. אלא דבמטלטלין כיון דבעמוד והחזר קאי עובר בכל רגע. משא"כ בקרקע דליכא השבה. דבלא"ה ברשות בעלים קיימא מכיון שכבר הוציאו לזה מסוכתו איסורא דעבד עבד עכת"ד. ומ"מ הניח בצ"ע עיי"ש בדבריו. ואם כי דבריו קרובים לדברי הריטב"א ז"ל. מ"מ אינם אלא דברי תימא. דהרי אדרבה היא הנותנת. דכיון דברשות בעלים קיימא א"כ כל רגע ורגע שמשתמש בה השתא הוא דקא גזלה מרשות הבעלים. וקא עבר בלא תגזול. והו"ל מצוה הבב"ע וכמשכ"ל. וכמבואר שם בסוגיא דסוכה לעיל (ל' ע"ב) גבי אוונכרי. ובפרק איזהו נשך (בבא מציעא ע"ג ע"ב) ובפירש"י שם (ד"ה והא ארעא) עיי"ש:

אלא דכל זה רק לדעת הסוברין דאפי' על גזלת קרקע עובר בלאו דלא תגזול אפי' לדידן דקיי"ל דאין קרקע נגזלת. אבל לדעת הרא"ש והתוס' והטור דלדידן דאין קרקע נגזלת אין שם גזל עלה כלל ואינה בכלל אזהרת לא תגזול ניחא שפיר. דכיון דאין שם גזל עלה למ"ד אין קרקע נגזלת ולא קעבר בלא תגזול. א"כ ע"כ אין טעם לפסלה אלא משום דלאו דידי' היא. והרי לרבנן שאולה כשרה. וכאן אין מקום כלל לחלק בין שואל מדעת לשלא מדעת. דכיון דאיסור גזל לא שייך הכא. שלא מדעת כמדעת דמי. וכ"כ בתוס' הרא"ש ז"ל לסוכה שם וז"ל קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה הוא. ואע"פ שהוא מתכוין לגוזלה אין כאן מצוה הבב"ע. דכיון דקרקע אינה נגזלת ברשות הבעלים קיימא והו"ל כשאולה עכ"ל עיי"ש. וזו היא ג"כ כוונת רש"י ז"ל שם שכתב וז"ל ואי אינה נגזלת וכל הימים ברשות בעלים היא הו"ל שאולה עכ"ל עיי"ש. כלומר דלאו כלום קעבד דאכתי היא ברשות בעלים כמעיקרא וליכא גזילה כלל. ואע"ג דבתשו' הרא"ש שם מבואר דנהי דעל גזלת הקרקע לא קעבר בלא תגזול. מ"מ כשגזל בית ודר בו ולא העלה שכר לבעלים עובר משום לא תגזול עיי"ש. היינו רק משום דדמי השכירות שנתחייב בהן הו"ל כשאר גזילת מטלטלין. משא"כ בתוקף את חבירו ומוציאו מסוכתו דסוכה לא קיימא לאגרא ולא מתחייב בתשלומי שכירותה. ועוד דגם אי הוה מתחייב בשכירות הרי בידו לשלם אחר החג דשכירות אינה משתלמת אלא בסוף. ועכ"פ בגוף הקרקע ליכא שום תורת גזל ואינה בכלל אזהרת לא תגזול למ"ד אין קרקע נגזלת ולא הוי מצוה הבב"ע:

אמנם לכאורה אכתי לא מיתרצא בהכי סוגיא דהתם. דהרי נהי דאזהרת לא תגזול ליכא בקרקע למ"ד אין קרקע נגזלת. מ"מ כיון דודאי תנא בארץ ישראל קאי. א"כ אכתי הו"ל בכלל אזהרת לא תסיג גבול רעך. דלכאורה נראה דלאו זה איתי' בכל גזלת קרקע בא"י

אע"פ שאין לו לגזלן קרקע סמוכה לזו. ואין בזה הסגת גבול ממש אלא גזלה בעלמא. שהרי אין לך מסיג גבול יותר מזה שגוזל ממנו כל שדהו ונחלתו עם גבולו. וכן משמע מלשון הספרי שם דקתני מה ת"ל לא תסיג מלמד שכל העוקר תחומו של חבירו עובר בשני לאוין. דמשמע דלאו דוקא במסיג את הגבול לאחוריו. אלא כל העוקר התחום של חבירו בכלל אזהרה זו. והרי גזלן בעלמא נמי הוא עוקר תחומו של חבירו. הן אמת דכל הראשונים ז"ל לא נקטו אזהרה זו אלא במחזיר סימן חלוקת הקרקע לאחור לחוך נחלת חבירו. כדי להרחיב את שלו. כמבואר בפירש"י והרמב"ן ז"ל (בפרשת שופטים). וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ ובחבורו הגדול שם). וגם הסמ"ג אע"פ שבפנים בחבורו הארוך סתם דבריו כלשון הספרי. מ"מ בקצור סמ"ג פירש דבריו בהדיא כפירש"י והרמב"ם עיי"ש. וכ"כ החינוך והרשב"ץ ז"ל בזה"ר שהבאתי לעיל. וכ"כ בטור (חו"מ סי' שע"ו) עיי"ש. ולפי הנראה ס"ל דאין לאו זה אלא בענין זה בלבד שלא להחזיר לאחור סימן הגבול שבינו לבין נחלת חבירו. כדפירש"י שהוא מלשון נסוגו אחור. והחמירה תורה בזה יותר לעבור עליו בשני לאוין בא"י. משום שהוא דבר ההווה ומצוי ביותר לפי שאין חבירו מכיר בו כ"כ וכ"ש אחרים. ולרוב הקלקול הוסיף בו הכתוב אזהרה יתירה להחמיר בענשו ולזרז על מניעתו ושמירתו. אבל בגזלת קרקע בעלמא דאושא מילתא טובא ולא שכיחא כולי האי ליכא לאו זה אפי' בא"י כמו בחו"ל. וכן נראה מדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רנ"ח) שכתב וז"ל צוה הקב"ה וכו' לא תסיג גבול רעך וגו' ותניא בספרי וכו' מלמד שכל המשנה תחומו של חבירו עובר בשני לאוין לא תגזול ולא תסיג. פי' לא תסיג כמו סיג. כספך הי' לסיגים וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דהעוקר דקתני בספרי אינו עקירה לגמרי. אלא שעושה בו חילוף ושינוי ממה שהוא באמת. שעוקרו ממקומו הראוי להיות ומעמידו במקום אחר לפנים בחלקו של חבירו. וזהו שכתב שהוא מלשון כספך היו לסיגים שהוא מענין זיוף ושינוי ממה שראוי להיות. אף כאן הרי הוא מזייף ומשנה את הגבול. וכפי הנראה מקורו ממה שתרגם אונקלוס לא תשני וכו'. וכן תרגם יונתן לא תשנון. וגם הראב"ע ז"ל פירש שהוא מלשון השחתה עיי"ש. וזהו כפי' הרא"ם ז"ל. ואפשר ג"כ שכן היתה גירסת הרא"ם ז"ל בברייתא דספרי כדמשמע מלשונו וא"כ משמע דכשבא אדם מעלמא ותקף את חבירו והוציאו משדהו או כרמו או מביתו והחזיק בהם בגזלה. דנמצא דהגבול נשאר על מקומו כדמעיקרא. אלא שבא הוא על מקומו של הנגזל ותחומו. אין זה בכלל אזהרת לא תסיג גבול רעך:

אלא שראיתי בש"מ (ריש פרק איזהו נשך) שם על דברי התוס' שהקשו ולוקמה בגזל גופי' ובגזל עבדים וכו'. דהא דקרקע אינה נגזלת וכו' משום דא"א לזוז ממקומה. אבל

עבדי דניידי אע"ג דהוקשו לקרקעות יעבור בלא תגזול עכ"ל עיי"ש. ועל זה הביא בש"מ שם בשם גליון תוס' וז"ל ואם נאמר שיש לאו בגזל קרקע. לאו דמסיג גבול. אתי שפיר דלית לן לאוקמי לגזל קרקע ועבדים ולשני לאוין וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריהם שנסתפקו בזה לומר דגם בגזל קרקע בעלמא ואפי' בעבדים שייכא אזהרת לא תסיג גבול רעך. ובהכי מתרצים קושית התוס' דהיינו טעמא דלא בעי לאוקמי לאו דלא תגזול בגזילת עבדים. משום דבלא"ה אית בהו לאו דלא תסיג. איברא דעיקר דבריהם תמוהים טובא לכאורה. דמאי הועילו בזה דאפי' לסברתם אכתי איכא לאוקאי לאו דלא תגזול לגזילת קרקע ועבדים שבחוץ לארץ דליכא לאו דלא תסיג. כמפורש בקרא בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה"א נותן לך לרשתה. וכדתניא בספרי בהדיא מיהו נראה דס"ל לגליון תוס' כדעת הגאונים ז"ל שהביא בעל התרומות (שער שביעי חלק ב' סי' י"ג) ובטור (חו"מ סי' צ"ה סעי' ד') דהא דאין נשבעין על הקרקעות היינו דוקא בקרקעות של ארץ ישראל אבל קרקעות של חוץ לארץ כמטלטלי חשיבי. משום שעומדין להמכר. וה"ה לענין אונאה. דאע"ג דאימעיטו קרקעות מאונאה היינו דוקא בקרקעות של א"י. אבל בקרקעות שבחו"ל איכא אונאה לדעת הגאונים כמו במטלטלין. כמבואר בס' התרומות שם עיי"ש. וא"כ כ"ש לענין רבית. דהא בלא"ה לדעת הרבה מהראשונים ז"ל יש רבית בקרקעות. וא"כ מקרקעות ועבדים דחוץ לארץ בלא"ה לק"מ. דהא ליכא לאוקמי בהו לאו דלא תגזול כבמטלטלין. דתיפוק לי' מרבית ואונאה. וליכא מקום קושיא אלא דלוקמי' בקרקעות ועבדים דא"י. ועל זה שפיר תירצו בגליון תו' דבקרקעות א"י לא מיתוקים. משום דבלא"ה כבר אית בהו לאו דלא תסיג גבול רעך:

וראיתי להר"ב התרומות שם שהביא בשם הראב"ד ז"ל בתשובה שדחה דעת הגאונים ז"ל בזה בשתי ידים. אבל לענ"ד דבריו צ"ע אצלי טובא. ואינני רואה שום ראי' מוכרחת לדחות דעתם. והנה כבר הביא הראב"ד ז"ל גופי' מקור דברי הגאונים בזה מסוגיא דסופ"ח דערכין (כ"ט ע"א) דאמרינן התם ההוא גברא דאחרימנהו לנכסי' בפומדיתא אתא לקמי' דר"י א"ל שקול ארבעה זוזי ואחיל עלייהו וכו'. אמר עולא אי הואי התם הוה יהיבנא כולהו לכהנים. קסבר עולא סתם חרמים לכהנים. ופרכינן עלה מדתניא אין שדה החרם נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'. ומשני לא קשיא הא במקרקעי והא במטלטלי. ופריך והא מעשה דפומבדיתא נמי במקרקע הוה. ומשני מקרקעי דחו"ל כמטלטלי דא"י דמי עיי"ש. ומזה הוא שלמדו הגאונים ז"ל דה"ה לכל דבר שיש חילוק בין מקרקעי למטלטלי דמקרקעי דחו"ל יש להן דין מטלטלי. והראב"ד ז"ל שם כתב וז"ל ולא דמי ענין דחרמין להא מילתא. דשדה חרמין שאני שאינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג דיליף

משדה אחוזה מה התם אין חייב בו אלא בארץ ישראל. אף שדה חרמין אין דינן אלא בא"י. הילכך כמטלטלי דא"י דמי להא מילתא. אבל לענין שבועה ואונאה מקרקעי נינהו. דהא ליתנהו מטלטלי וכו' עכ"ל הראב"ד ז"ל עיי"ש. ולכאורה אין דבריו ז"ל מובנים. אבל נראה דכוונתו לומר דשאני שדה החרם. דהא דאינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג נפק"ל בהיקישא דשדה אחוזה. ולהכי אין לנו אלא בקרקעות א"י דומיא דשדה אחוזה דליתא אלא בקרקעות א"י. אבל מקרקעי דחו"ל לא שמענו. וממילא קיימי בדינייהו אפי' בזה"ז. דהרי אי לאו דמיעט קרא בהיקישא דשדה אחוזה הי' ראוי לומר דבכל דבר נוהג דין חרמים בזמן שאין היובל נוהג כבזמן שהיובל נוהג. אלא דבקרקעות א"י גלי לן קרא דאינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג. וא"כ אין לך בו אלא חידושו. דוקא בקרקעות שבא"י דגלי בהו קרא. אבל במקרקעי דחו"ל דלא גלי לא גלי. וקיימי בדינייהו דמעיקרא בזמן שהיובל נוהג כמטלטלי. אבל בעלמא כל היכא דמיעט קרא מקרקעי. כמו לענין שבועה ואונאה וכיו"ב אין מקום לחלק בין מקרקעי דא"י לשל חו"ל. כן נראה בכוונת הראב"ד ז"ל. אבל תמיהני דאם איתא דבעלמא לענין כל הדינין הנוהגין בין בארץ ובין בחו"ל אין שום חילוק בין מקרקעי דא"י לשל חו"ל. מהיכא תיתי לן הכא גבי חרמים לחלק בינייהו ולחדש כאן מאי דלא אשכחן בכל התורה. וטפי הו"ל לומר דהכי גמרינן הך היקישא. מה דין שדה אחוזה אינו נוהג כלל בשום קרקעות שבעולם אלא בזמן שהיובל נוהג בלבד. אף שדה החרם אינו נוהג כלל בשום קרקעות שבעולם אלא בזמן שהיובל נוהג. אבל בזמן שאין היובל נוהג אין דין חרמים נוהג בקרקעות כלל בכל העולם. וגם לשון התלמוד קשה להראב"ד ז"ל דמאי קאמר מקרקעי דחו"ל כמטלטלי דא"י דמי. והרי להראב"ד ז"ל אין שום דמיון ביניהם מצד עצמן. אלא דמהיקישא דשדה אחוזה לא שמענו אלא מקרקעי דא"י ולא מקרקעי דחו"ל. וממילא אית לן למימר דלא נשתנה דינן מחרמי מטלטלין. ויותר קשה להראב"ד ז"ל מאי קמשני מעיקרא הא במקרקעי והא במטלטלי. ולהראב"ד היכי קרי להו מטלטלי כיון דמעשה דפומבדיתא מקרקעי הוה. וכדפריך בפשיטות בתר הכי והא מעשה דפומבדיתא במקרקעי הוה. וגם ממאי דמשני לי' מקרקעי דתו"ל כמטלטלי דא"י דמי. משמע ודאי שבא לומר דשפיר קמשני מעיקרא דהתם במטלטלי. משום דמקרקעי דחו"ל בכלל מטלטלי נינהו. וזה ודאי לא יתכן אלא ע"פ דעת הגאונים ז"ל דס"ל דמטלטלים דאמרינן בכל דוכתי לענין דינא. היינו לא כל מה שמתטלטל ממקום למקום. אלא כל מה שעומד להמכר ולצאת מרשות זה לרשות אחר ומטלטל מבעלים לבעלים אחרים. ובענין זה גם מקרקעי דחו"ל יש להם דמיון בעצם למטלטלים שעומדים להמכר ולהשתנות תמיד מרשות בעליהם לבעלים אחרים.

ולהכי בכלל מטלטלים נינהו. אבל להראב"ד ז"ל הרי אין להם שום ענין למטלטלים. אלא ודאי מוכת מזה כדעת הגאונים ז"ל דלאו בהא מילתא לחוד אלא לכל התורה בכלל מטלטלי נינהו מהאי טעמא שכתבו הגאונים ז"ל שמטלטלים ומשתנים מרשות לרשות תדיר. משא"כ במקרקעי דא"י שאינם עומדים להמכר. שהרי אסור למכרן אא"כ העני. כדדרשינן בספרא (בהר פ"ה) מדכתיב כי ימוך אחיך עמך ומכר מאחוזתו עיי"ש. והכי איתא בתוספתא (דערכין פ"ה) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות שמיטה ויובל) עיי"ש. והיינו דוקא בקרקעות א"י דהא מאחוזתו הוא דכתיב ואין אחוזה אלא בא"י. ובתוספתא שם קתני בהדיא שדה אחוזתו עיי"ש. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל בסה"מ (בעשין הנוספין לדעתו מצוה ד') ובפי' התורה (פרשת אחרי ופרשת מסעי) עייש"ה. וגם חוזרין לבעלים ביובל ואינם משתנים מרשות לרשות. ומה"ט הוא דמוקמינן היקישא דשדה אחוזה דוקא במקרקעי דא"י ולא במקרקעי דחו"ל. משום דהו"ל כמטלטלי. וכי היכי דמטלטלי לא ממעטינן מדין חרמים גם בזה"ז. הכי נמי לית לן למעוטי מקרקעי דחו"ל. וא"ב שפיר למדו הגאונים ז"ל מהתם גם לענין שבועה ואונאה. ואע"ג דבפרק הזהב (בבא מציעא נ"ו ע"ב) ובשאר דוכתי ממעטינן קרקעות מכעין הפרט. מה הפרט מפורש דבר המטלטל וכו'. יצאו קרקעות שאין מטלטלין עיי"ש. והרי גם קרקעות דחו"ל אין מטלטלין. וכמו שרמז לזה הראב"ד ז"ל שם. מ"מ הרי כבר ביארנו דלדעת הגאונים ז"ל אין פירושו שמטלטל מיד ליד. אלא שמטלטלין ומשתנין מרשות לרשות. משום שעומדין להמכר תמיד ויוצאין מבעלים לבעלים אחרים. וכמו שרמזו הגאונים ז"ל בלשונם שהובא בשאלה להראב"ד ז"ל שם עיי"ש. דהא לא בעינן אלא כעין הפרט ולא כהפרט ממש. ובפרט לפמש"כ הריטב"א ז"ל (בפ"ג דעירובין כ"ח ע"א) דקיי"ל כללא בתרא עיקר עייש"ה. וכ"כ הר"ב פר"ח (ביו"ד סי' פ"ד סק"ז) עיי"ש. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ מתתבאר דדברי גליון תוס' נכונים. דס"ל כדעת הגאונים ז"ל. וא"כ ליכא להקשות אלא מקרקעות א"י. ועל זה שפיר תירצו דבלא"ה איכא בהו לאו דלא תסיג ובתרי לאוי לא בעינן לאוקמי:

ומעתה עכ"פ מבואר דלדעת גליון תוס' גם בגזל קרקע בעלמא נמי שייך לאו דלא תסיג גבול רעך. ולפ"ז קושית הריטב"א ז"ל בסוגיא דסוכה במקומה עומדת. ואמנם נראה דכיון דמרא דשמעתא בסוגיא דסוכה שם היינו רב נחמן דאמר התם מחלוקת בשתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו וכו' עיי"ש. איכא למימר דרב נחמן לטעמי' אזיל. דבסוגיא דפ"ב דשבועות (ט"ז ע"א) מבואר דס"ל קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא. ומשמע התם דגם בקדושה שנייה דעזרא נמי הכי ס"ל. מדאמרינן התם

עלה תנאי היא דתניא א"ר אליעזר שמעתי וכו'. אר"י שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית אוכלין קדשי קדשים אע"פ שאין קלעים קדשים קלים ומע"ש אע"פ שאין חומה מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. מכלל דר"א סבר לא קידשה עיי"ש. ובודאי דר"י בבית שני מיירי דהו"ל קדושה שניי'. וכדמשמע דעל בית שבימיו קאמר. דסתם ר"י היינו ר"י בן חנניה שהי' משורר בבהמ"ק כדאמרינן בפ"ק דערכין (י"א ע"ב) עיי"ש. וא"כ אמאי מוקמינן התם לרב נחמן דלא כר"י אם איתא דר"נ לא מיירי אלא בקדושת יהושע בלבד. ור"י בקדושת עזרא היא דמיירי. אלא ודאי פסיקא לי' לתלמודא דרב נחמן גם בקדושה שניי' דעזרא קאמר דלא קידשה לעתיד לבוא. ודבר תמוה ראיתי בספר התרומה (בהלכות ארץ ישראל) שכתב וז"ל הילכך נראה דקדושת מחיצות העיר קיימת לעולם וכו'. וכן קדושת הבית עדיין היא קיימת והנכנס במקום הבית חייב כרת שעתה כולנו טמאים וכו' ומקריבין אע"פ שאין בית כרבי יהושע. וכן אמר רב נחמן (בפרק ידיעות הטומאה) באחת מכל אלו תנן דקידשה לעתיד לבוא קדושת הבית וקדושת מחיצות וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים נפלאים דהרי אדרבה בפרק ידיעות הטומאה שם מפירש איפכא דרב נחמן דאמר באחת מכל אלו תנן ס"ל דלא קידשה לעתיד לבוא ולא ס"ל כר"י וכדכתיבנא. וכפי הנראה השמטת המעתיק יש בדבריו וחסרון הניכר. וכצ"ל וכן אמר רב הונא. ולית הילכתא כרב נחמן דאמר פרק ידה"ט וכו'. ומש"כ בספר התרומה דקידשה לעתיד לבוא וכו'. לא קאי ארב נחמן דסמיך לי'. אלא אדרב הונא דלעיל מיני' קאי. ולפ"ז גם מדברי ספר התרומה מבואר דס"ל דלרב נחמן גם בזה"ז בתר קדושה שניי'. ס"ל דלא קידשה לעתיד לבוא:

איברא דלכאורה ודאי קשה בעיקר הסוגיא דהתם. מנ"ל הא מילתא לומר דרב נחמן בקדושה שניי' נמי ס"ל הכי. ודלא כרבי יהושע. ודילמא בקדושה ראשונה דוקא הוא דקאמר הכי אבל בקדושה שניי' דעזרא כרבי יהושע ס"ל. כדאשכחן לרבי יוסי ביבמות (פרק הערל פ"ב ע"ב) דאמר ירושה ראשונה ושניי' יש להם שלישית אין להם עיי"ש. וגם ר"י לא פליג עלי' דר"א אלא מר מאי דשמיעא לי' קאמר. ומר מאי דשמיעא לי' קאמר. וכדאמר התם בסוגיא בתר הכי עיי"ש. וקצת הי' אפשר לומר דאע"ג דודאי יש לחלק בין קדושת יהושע לקדושת עזרא. מ"מ מלישנא דרבי יהושע דקאמר מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. משמע דס"ל דקדושה הראשונה שהיא קדושת יהושע נמי קאמר שקידשה לעתיד לבוא. וא"כ היינו דלא כר"נ. ובאמת שכן נראה מדברי התוס' ביבמות שם (בד"ה ירושה ראשונה וכו') עיי"ש. דאל"כ אין מקום לקושייתם שם מההיא דפרק השוחט והמעלה עיי"ש. אלא דאין זה מוכרח. דקדושה ראשונה דקאמר

ר"י ודאי יש לפרש על קדושת עזרא דוקא והך ראשונה תחילת קדושה קאמר. לומר דקדושה שהוקדשה תחילה ע"י עזרא קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. ולא תהא צריכה להתקדש עוד לעתיד. ודברי התוס' שם באמת צ"ע. וכבר עמדו עליהם בזה קצת אחרונים ז"ל. ומה שרצו לתרץ דע"כ מוכח דרבי יוחנן דאמר (בפרק השוחט והמעלה) דהמעלה בזה"ז חייב משום דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא. גם בקדושת יהושע ס"ל הכי מדמוקי התם לרבי יוחנן כרבי יהושע. ורבי יהושע בקדושת יהושע מיירי. דהא לפום ס"ד התם אתי לאיפלוגי עלי' דר"א דמיירי בקדושת יהושע. אין מזה הכרח כלל. דודאי מלישנא דרבי יהושע דקאמר מקריבין אע"פ שאין בית משמע דעל בית שבזמנו הוא דקאמר הכי וכמשכ"ל. ואע"ג דכפי לישנא דמתניתין דמייתי בסוגיא דזבחים שם דקתני בדרבי יהושע שמעתי שהיו מקריבין וכו' עיי"ש. משמע לכאורה דקאי על קדושת יהושע קודם שנתקדש הבית בקדושה שניי' ע"י עזרא. מ"מ הרי בסוגיא דשבועות שם ובפ"ק דמגילה (י' ע"א) וגם בעיקר הך מתניתין בדוכתה (בפרק בתרא דעדיות) ליתא הכי עיי"ש. וגם בסוגיא דזבחים שם כבר כתב בדק"ס שם דליתא הך לישנא בגירסת הש"ס כת"י עיי"ש. וא"כ רבי יהושע ודאי מקדושת עזרא הוא דמיירי. ושפיר מוכחינן התם דרבי יוחנן כרבי יהושע ס"ל. אלא דר"א. לפום מאי דס"ד דפליג עם רבי יהושע. מייתי ראי' מקדושת יהושע לקדושת עזרא. משום דס"ל דאין לחלק ביניהן. אבל רבי יהושע ורבי יוחנן דקאי כוותי' שפיר אפשר לומר דס"ל דאף דקדושת עזרא לעתיד לבוא נמי קידשה. לא כן הוא בקדושת יהושע. וא"כ קושית התוס' ביבמות לק"מ. הן אמת דבתוס' הרא"ש ביבמות שם מבואר דעיקר הקושיא היינו למאי דמוקי התם לרבי יוחנן כרבי יהושע וגריס התם בדברי רבי יהושע שמעתי שהיו מקריבין וכו' עיי"ש. מ"מ לפום גירסתנו ודאי לק"מ. ומעתה לפ"ז הקושיא בסוגיין דפ"ב דשבועות שם במקומה עומדת. וכיו"ב קשה ג"כ בסוגיא דזבחים שם ובפ"ק דמגילה שם היכי מייתי ראי' מדברי ר"א דס"ל גם בקדושת עזרא דלא קידשה לעתיד לבוא. ודילמא אע"ג דפליגי ר"א ור"י. מ"מ עד כאן לא קאמר ר"א אלא בקדושת יהושע. אבל בקדושת עזרא מודה דקידשה לעתיד לבוא. אלא דרבי יהושע הוא דלא ס"ל לחלק ביניהן. וכי היכי דקדושת עזרא קידשה לעתיד לבוא הכי נמי אית לן למימר בקדושת יהושע ולהכי מוכיח מקדושה שניי' לקדושה הראשונה:

ולכן נראה בזה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות בית הבחירה הט"ז) וז"ל ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא. ובקדושת שאר הארץ לענין שביעית ומעשרות וכיו"ב לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלם

מפני השכינה ושכינה אינה בטלה. והרי הוא אומר והשימותי את מקדשכם. אמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים. וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש. ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית. שהרי אינה מארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה. ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניי' הוא מקודש היום. ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו. וחייב בשביעית ובמעשרות עכ"ל עיי"ש. ודבריו צריכין ביאור. דמש"כ דקדושת ירושלים והמקדש מפני השכינה ושכינה אינה בטלה לפיכך קדשה לעתיד לבוא תמוה לכאורה שהרי סופ"ק דיומא חשיב שכינה בין הדברים שחסרו בבית שני עיי"ש. וא"כ כ"ש שלא היתה שם שכינה אחר שנחרב הבית קודם שנבנה שנית. והכי נמי אמרינן התם לעיל (ט' ע"ב) דבימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש שני. מדכתיב יפת אלקים ליפת וישכן באהלי שם. אע"ג דיפת אלקים ליפת אין השכינה שורה אלא באהלי שם עיי"ש. הרי דאחר חורבן הבית הראשון לא הוה שריא שכינה. וכבר עמדו בזה. ואמנם נראה ע"פ מש"כ בכ"מ שם וז"ל ואיני יודע מה כח חזקה גדול מכח כבוש. ולמה לא נאמר בחזקה ג"כ משנלקחה הארץ מידינו בטלה חזקה. ותו בראשונה שנתקדשה בכבוש וכי לא היה שם חזקה. אטו מי עדיפא כח חזקה בלא כבוש מחזקה עם כבוש וצל"ע עכ"ל. ובתוס' יו"ט (בפ"ח דעדיות) כתב לתרץ וז"ל ונ"ל לתרץ דס"ל דכבוש הנכרים אתי ומבטל כבוש ישראל. משא"כ בחזקה שהחזיקו מיד מלך פרס שנתן להם רשיון להחזיק בה. לא אתי כבוש ומבטל לחזקה שהיתה מדעת הנותן. ואין להשיב מנתינת הש"י שנתנה לישראל בראשונה. שיש להשיב שכמו שהש"י נתן הארץ לישראל כך נבאו נביאיו שיעלו המחריבים ויטלוה מהם. וכן נבאו על כורש מלך פרס שיחזירה. אבל על לקיחתה מידינו לא מצינו בה נבואה בפירוש. ולפיכך שלא כדין נטלוה מידינו וקרקע אינה נגזלת עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אין דבריו מספיקים כלל. דמש"כ שכמו שהש"י נתן הארץ לישראל כך נבאו הנביאים שיעלו המחריבים ויטלוה מהם. אין ענין זה לזה. דלישראל ניתנה הארץ בראשונה במתנה גמורה וחלוטה. משא"כ מה שנבאו הנביאים שיעלו המחריבים ויטלוה. הרי לא ניתנה להם הארץ במתנה. אלא שנבאו שיבואו ויחריבוה ויגלו את ישראל ממנה והארץ תעזב מהם בתורת עונש. והמחריבים מעצמן כבשוה והחזיקו בה. וא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת. דמאחר שהש"י נתן את הארץ לישראל במתנה בראשונה הו"ל כחזקה. אבל הנכרים אין להם בה אלא תורת כבוש. ולא אתי כבוש ומבטל חזקה. ואפי' לדעת התוס' יו"ט אכתי קשה דמה זה שכתב הרמב"ם ז"ל דקדושה

ראשונה אינה אלא מפני שהיא כבוש רבים וכו'. והרי גם חזקה יש כאן מצד מתנת הש"י לנו. ואפי' נימא כמש"כ בתוס' יו"ט דמשום נבואת הנביאים שיעלו המחריבים ויטלוה הו"ל ג"כ כחזקה שמבטלת חזקה. אכתי חזקה נגד חזקה הוא דהויא. ולא כבוש נגד כבוש כמש"כ הרמב"ם ז"ל:

ואמנם לענ"ד נראה פשוט דממתנת הש"י לק"מ דכיון שלא נתנה לנו הש"י אלא ע"י כבוש שנצטוינו לכבשה בזרוע נטויה ובמלחמה. א"כ לא ניתנה לנו בה יותר ממה. שאפשר לזכות ע"י כבוש. ולפיכך כשנלקחה הארץ מידינו בטל הכבוש. משא"כ כשעלה עזרא שניתנה לנו הארץ ע"י חזקה מדעת הנותן ע"פ הש"י שרצה לזכות את ישראל זכיי' גמורה וחלוטה. לא ע"י כבוש בלבד אלא ע"י חזקה. שוב אחר שגלינו ממנה בע"כ ע"י כבוש. לא אתי כבוש ומבטל חזקה שהיתה מדעת הנותן. ובזה מובן היטב החילוק שחילק הרמב"ם בין קדושת ירושלים והמקדש לקדושת שאר הארץ. דלכאורה מש"כ הרמב"ם בטעם הדבר לפי שקדושת ירושלים והמקדש מפני השכינה ושכינה אינה בטלה. אינו מובן. דלכאורה משמע מדלא כתב דשכינה לא בטלה אלא כתב דאינה בטלה. שרצה לומר דשכינה אי אפשר שתבטל. ואמאי אי אפשר שתבטל השראת השכינה מאחר שגם בראשונה קודם שנחלוה ישראל לא שרתה שם. ולמה א"א שתחזור הארץ לגמרי להיות כמו שהיתה מתחילתה. אבל עפמש"כ ניחא שפיר דלגבי קדושת שאר ארץ ישראל שנצטוינו לכבשה. וחזקה אחרת לא היתה שם. אין לנו בה אלא זכייה שע"י כבוש בלבד. וע"י כבוש אחר בטל כבוש שלנו. משא"כ קדושת ירושלים והמקדש דמלבד הכבוש שלנו נתקדשו ג"כ ע"י השראת השכינה. ולגבי השכינה אין מקום לחלק כלל בין כבוש בע"כ דנותן בין מתנה מדעת הנותן. דלשם ב"ה הארץ ומלואה. והוא יתברך בחר בציון אוה למושב לו. ובטלה דעת הנוחן לגמרי ושלא מדעת כמדעת דמי. וא"כ לענין קדושת ירושלים והמקדש אין שום מקום כלל לחלק בין קדושת יהושע לקדושת עזרא. והילכך גם אחר חורבן שבטל הכבוש דשאר כל הארץ. מ"מ קדושת ירושלים והמחדש דהו"ל כחזקה. דכבוש דשכינה כחזקה לדידן חשיבא. אי אפשר שתבטל. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל שקדושת ירושלים והמקדש מפני השכינה ושכינה אינה בטלה. כלומר דכבוש שע"י שכינה אינו בטל אפי' אחר שנסתלקה השראת השכינה לאחר שחרב הבית בראשונה. ואין מקום קושיא כלל מסוגיא דיומא שם. ומיהו בלא"ה מההיא דיומא לא קשה דאפשר לומר עפמש"כ מהר"ש יפה ז"ל ביפ"ת (בראשית רבה פל"ו סי' י"ב) דבפרהביא הוא דלא שרתה שכינה בבית שני. אבל ודאי גם שם שרתה שכינה עיי"ש. וגם איכא ספרים דלא גרסי שכינה בין החמשה דברים שלא היו

בבית שני. וכמש"כ בדק"ס ביומא שם עיי"ש בדבריו. ומיהו בכל הראשונים ז"ל הביאו הגירסא כמו שהיא לפנינו כמבואר בבה"ג (הלכות סופרים) ובתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז) ובשאר ראשונים ואין להאריך בזה. ועכ"פ הדברים מצד עצמן נכונים:

ועפ"ז מיתרצא שפיר סוגיא דשבועות וגם סוגיא דפ"ק דמגילה ודזבחים שם. דודאי רב נחמן דס"ל בקדושה ראשונה של יהושע דלא קדשה לעתיד לבוא הכי נמי בקדושת עזרא ע"כ נמי הכי ס"ל. דכיון דמיירי התם בקדושת המקדש וירושלים שהיא מפני השכינה. מ"כ אין מקום לחלק בין קדושה לקדושה. ודוקא בקדושת שאר כל הארץ שהיא מפני הכבוש הוא דיש מקום לחלק בין קדושת יהושע לקדושת עזרא. אבל בקדושת ירושלים והמקדש לא אשכחן למאן דמחלק ביניהן מטעם שנתבאר. וא"כ ע"כ מוכרח דרב נחמן לא ס"ל כרבי יהושע. דכיון דאמר דקדושת מקדש לא בטלה בקדושה שניי' דעזרא. ע"כ גם בקדושת יהושע הכי ס"ל. ורב נחמן דאמר בקדושה ראשונה דמקדש דבטלה ודאי הכי נמי בקדושה שניי' דעזרא הכי ס"ל ודלא כרבי יהושע. וכן ע"כ מוכרח דר"א ור"י פליגי אהדדי. דאע"ג דר"א בקדושה ראשונה מיירי. ור"י בקדושה אחרונה. מ"מ אם איתא דס"ל לר"א דקדושת יהושע לא קדשה לעתיד לבוא. כיון דבקדושה דמקדש מיירי. ע"כ מוכרח דגם בקדושה שניי' דעזרא הכי ס"ל. משום דבקדושה דמקדש אין מקום לחלק בין קדושת יהושע לקדושת עזרא. וכן בסוגיא דמגילה ודזבחים שם שפיר מוכיח מדס"ל לר"א בקדושת יהושע דלא קדשה לעתיד לבוא אפי' בקדושת מקדש. ודאי גם בקדושת עזרא הכי ס"ל. ולפ"ז ממילא מבואר דמאן דס"ל בקדושת מקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא ע"כ גם בקדושת שאר כל ארץ ישראל נמי הכי ס"ל. דהא ליכא טעם לחלק בין קדושה ראשונה לשניי' לענין שאר א"י אלא משום דבראשונה לא הי' אלא ע"י כבוש ובשניי' הי' ע"י חזקה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל. וא"כ כיון דקדושת המקדש גם בראשונה ע"י חזקה היתה כמו שנתבאר. ואפי' הכי ס"ל דלא קדשה לעתיד לבוא. ע"כ גם בקדושת שאר כל א"י בקדושת עזרא נמי הכי ס"ל. ולרבי יוסי דס"ל לחלק בשאר כל ארץ ישראל בין קדושה ראשונה לקדושה שנייה. ע"כ מוכרח דבקדושת ירושלים והמקדש אפי' בקדושת יהושע ס"ל דקידשה לעתיד לבוא. וכוותי' פסק הרמב"ם ז"ל שם. אבל למ"ד בקדושת מקדש וירושלים דלא קידשה לעתיד לבוא. ע"כ מוכרח דס"ל דאפי' קדושת עזרא בטלה לגמרי מכל ארץ ישראל:

ומעתה רב נחמן דס"ל מיהת בקדושה ראשונה דאפי' קדושת מקדש לא קידשה לעתיד לבוא. ע"כ גם קדושה שניי' דכל ארץ ישראל לא קדשה לעתיד לבוא. וא"כ ניחא שפיר מאי דקאמר איהו גופי' בסוגיא דסוכה שם בתקף את חבירו והוציאו מסוכתו דלמ"ד

קרקע אינה נגזלת אין דינה אלא כסוכה שאולה. משום דאין בה משום מצוה הבב"ע. דלא עבר משום לא תגזול כיון דאינה נגזלת. וגם משום לא תסיג ליכא אפי' בארץ ישראל משום דבזה"ז מיירי. ואזיל לטעמי' דאפי' קדושת עזרא לא קדשה לעתיד לבוא. וא"כ דין ארץ ישראל כחו"ל דאינה בכלל אזהרת לא תסיג. כן נראה למשכוני נפשין על דעת גליון תוס'. ומ"מ שמעינן מהך סוגיא ראי' לדעת הרא"ש והתוס' והטור דלמ"ד קרקע אינה נגזלת גם בכלל אזהרת לא תגזול ליתא וכ"כ הרב המאירי ז"ל (ר"פ לולב הגזול) דלמ"ד קרקע אינה נגזלת אין כאן גזלה ולא עבירת גזל עיי"ש בדבריו:

אלא דיש מקום עיון בזה מדאמרינן בב"ק (פרק הגוזל עצים צ"ו ע"א) אמר ר"פ האי מאן דגזל דיקלא מחברי' וקטלי' אע"ג דשדיא מארעא לארעא דידי' לא קני. מ"ט מעיקרא דיקלא מיקרי והשתא נמי דיקלא מיקרי עיי"ש. ובתוס' שם כתבו דאע"ג דגזל בהמה וקטלה קני. התם הוי שינוי דמינכר טפי עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה דהרי אפי' שינוי גמור ודאי פשיטא דלא קני אלא לבתר דגזלי'. אבל כל כמה דלא גזלי' אלא עשה השינוי כשעדיין הגזלה ברשות בעלים. לא שייך בי' קנין לגבי גזלן. וכגון דקטל בהמת חבירו מקמי דגזלה. דאע"ג דמיתת הבהמה חשיבא שינוי גמור. מ"מ אכתי לאו גזלן הוא כלל אלא מזיק בעלמא. וחייב לשלם לבעלים היזיקן. אבל פשיטא דבגוף הבהמה לית לי' שום קנין בגווה. ולאו כל כמיני' לשלם לבעלים דמי הבהמה וליקח הנבלה לעצמו בע"כ דבעלים. אם לא שגזל את הבהמה מעיקרא והכניסה לרשותו מקמי דקטלה. וא"כ בדיקלא דהו"ל מחובר לקרקע דדינו כקרקע דאינה נגזלת. וברשות בעלים קיימא בשעתא דקטלי' אינו אלא כמזיק בעלמא. ולא שייך בי' קנין ע"י שינוי אפי' בשינוי גמור. וא"כ מאי איריא משום דמעיקרא דיקלא מיקרי והשתא דיקלא מיקרי. תיפוק לי' דגזלה אין כאן כלל. ולא שייך בי' קנין שינוי כלל. ועכצ"ל דאע"ג דודאי קודם גזלה אין השינוי קונה משום דמזיק בעלמא הוא. היינו משום דהא דשינוי קונה לא נפק"ל אלא מדכתיב והשיב את הגזלה אשר גזל דדרשינן (בפרק מרובה ס"ז ע"א) אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו לא יחזיר אלא דמים בעי לשלומי עיי"ש. וא"כ אין לנו אלא בגזלן בגזלתו. אבל במזיק בעלמא לא אשכחן קנין שינו. אבל כאן אע"ג דודאי היכא דלא גזלי' לדיקלא מעיקרא ולא נחית בי' אדעתא דגזלה. אלא קטלי' אדעתא דלהזיק לבעלים בלבד. פשיטא דאפי' הוה חשיב שינוי גמור לא הוה קני לי' לדיקלא. מ"מ הכא דאדעתא דגזלה הוא דנחית. וכדקאמר ר"פ האי מאן דגזל דיקלא מחברי' וקטלי' וכו'. דמשמע ודאי דמעיקרא החזיק בו בחורת גזלה והדר קטלי'. אע"ג דקיי"ל דאין קרקע נגזלת וברשות בעלים קיימא. מ"מ הא קעבר עלי' בלאו דלא תגזול. וחשיב גזלן עלי'. ושפיר קרינן בי' והשיב את הגזלה

אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים הוא דבעי לשלומי. והילכך ודאי אע"ג דלא בא לרשותו מקמי הכי. אם מאי דקטלי' הוה חשיב שינוי הוה קני לי' ודמים הוא דהו"ל לשלומי. אלא משום דלאו שינוי הוא דמעיקרא דיקלא מיקרי והשתא נמי דיקלא מיקרי. להכי הוא דלא קני לי'. ומהאי טעמא נמי נראה דאם היתה בהמה רבוצה על שדהו של חבירו וגזל את השדה אדעתא לגזול גם את הבהמה שעלי' ואח"כ קטלה. קנה את הבהמה ודמים הוא דבעי לשלומי משום דקטלא דבהמה שינוי גמור חשיב. ואע"ג דכיון דקיי"ל אין קרקע נגזלת גם הבהמה שעלי' לא קיימא ברשותו דגזלן. וכמבואר בפרק הגוזל ומאכל (קי"ח ע"א) עיי"ש. וא"כ נעשה השינוי בבהמה קודם שבאת לרשותו. דאכתי ברשות בעלים קיימא. מ"מ כיון דחשיבא גזלה לעבור עלה בלא תגזול. שפיר קרינן בה והשיב את הגזלה אשר גזל אם כעין שגזל הוא דיחזיר ואם לאו דמים הוא דבעי לשלומי וקניא לי' בשינוי זה:

אלא דכל זה ליתא אלא אם נימא כדעת הסוברין דבגזלת קרקע נמי עובר בלא תגזול והרי הוא גזלן עלי'. אבל לדעת הסוברין דאין זה בכלל אזהרת לא תגזול לדידן דקיי"ל אין קרקע נגזלת וברשות בעלים קיימא. ואין עלי' שם גזלה כלל ואינו אלא כמונע את חבירו מלכנוס לשדהו ומלהשתמש בה. כמש"כ בתשובת הרא"ש ז"ל שם. א"כ הקושיא במקומה עומדת. מאי איריא משום דקציצת הדקל לאו שינוי הוא. תיפוק לי' דהו"ל שינוי דמקמי גזלה. דפשיטא דאפי' שינוי גמור לא קני דמזיק בעלמא חשיב. ולאו גזלן הוא דליקנו בשינוי. ולכאורה הי' נראה לומר שיש לחלק בזה בין היכא דיכולין הבעלים להוציא הגזלה מן הגזלן בב"ד. דאז ברשותא דבעלים קיימא לגמרי להקדישה ולמכרה. ואין כאן גזלה כלל. משא"כ היכא דאינם יכולין להוציאה בדיינין. דאפי' קרקע לאו ברשותי' דבעלים קיימא לא להקדישה ולא למכרה. כמבואר בפ"ק דמציעא (ז' ע"א) עיי"ש. ולא קרינן בה איש כי יקדיש את ביתו קדש וגו'. דמשם גמרינן (בפרק מרובה ס"ט ע"ב) דאין אדם מקדיש ומוכר דבר שאינו ברשותו עיי"ש. אלמא דכל שאינו יכול להוציאה בדיינים לאו ביתו מיקרי. ולהכי חשיבא גזלה ולכ"ע עבר בלא תגזול. אלא דלפ"ז א"כ גם גבי סוכה גזולה צריך לחלק בזה. וכל היכא דאינו יכול להוציאה ממנו בדיינין אינו יוצא בסוכה זו י"ח. ואין זה במשמע כלל. ועיקר מאי דאינו יכול להקדישה ולמכרה כשאינו יכול להוציא בדיינין אינו אלא משום דהו"ל כאבידה ממנו. וכדאמרינן (בפרק הגוזל ומאכיל קט"ו ע"ב) הרי שהי' טוען כדי יין וכדי שמן וראה שהן משתברות. אם אמר הרי הן תרומה ומעשר לא אמר כלום עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הירושלמי (פ"ה דמע"ש ה"א) גבי צנועין. דאמרינן התם אמר ר"י והיינו וקם לו אילו ראה ככר מתגלגל

בנהר ואמר ככר זה הקדש שמא כלום הוא עייש"ה וברמב"ם (פכ"ב מהלכות מכירה ה"ט). ובמק"א ביארתי בזה ואכמ"ל בזה. אבל לגבי גזלן ליכא נפק"מ בהכי כלל. וכיון דאימעיטו קרקעות מדין גזלה מכלל ופרט. ומה"ט כתב הרא"ש ז"ל (בתשובה שם) דגם בכלל אזהרת לא תגזול אינם. אין מקום לחלק בין יכולים הבעלים להוציא בדיינין או לא. דהרי פשיטא דבכל ענין ממעטינן להו לגבי גזלן מתורת גזלה. וממילא ליתנהו גם בכלל אזהרת לא תגזול. וא"כ ודאי קשה טובא לכאורה מסוגיא דהגוזל עצים שם. וקצת הי' אפשר לומר עפמש"כ הרפ"י (סו"פ הכונס) לדון דמזיק נמי הו"ל גזלן גמור ופסול לעדות ואפי' משלם לא גרע מחמסן עיי"ש בדבריו. וכן נראה מדברי הרש"ל ז"ל (ביש"ש פרק בתרא דבב"ק ס"נ) שכתב שם דמאי דאמרינן ממון מסור מותר לאבדו. היינו לרבותא. לומר דאפי' לאבדו מותר. אבל כ"ש דלגזלו שרי עיי"ש בדבריו. ולפ"ז עכצ"ל דגם במזיק ומאבד איכא עבירת לאו דלא תגזול כמו בגזלה. דאל"כ ק"ו פריכא הוא. ואדרבה איכא למימר דמדנקט לאבדו. משמע דוקא להזיקו ולאבדו. דלא הו"ל בכלל לא תגזול משא"כ לגזלו וליקח לעצמו. דעבר בלא תגזול לא שרו רבנן. ואע"ג דלפי מאי דקיהיב התם טעמא משום שלא יהא ממונו חמור מגופו. ליכא לחלק בהכי. מ"מ עכ"פ ליכא רבותא בהכי. אלא ודאי ס"ל דגם מזיק בכלל אזהרת לא תגזול. ועי' ג"כ בלבוש (חו"מ סי' שע"ח) עיי"ש היטב. וא"כ בקציצה הדקל גיפא איכא לאו דלא תגזול. ובזה לא שייך לומר קרקע אינה נגזלת דהרי בקציצה נעשה מטלטל והו"ל בכלל לא תגזול. ושוב שפיר קרינן בי' אשר גזל כעין שגזל וקני בשינוי. אבל אין זה נכון. דודאי מזיק בעלמא. כגון דקטלה לבהמת חבירו ברשות בעלים. פשיטא דלא קני בשינוי אפי' אם תמצא לומר דהו"ל גזלן בהכי. דלא שייך קנין בשינוי אלא כשרוצה לקנות ולא במזיק בעלמא שאינו רוצה לקנות. וגם בעיקר הדבר לכאורה מדברי הירושלמי (פ"ק דב"ק סוף ה"א). והובא בתוס' (פ"ק דב"ק י"א ע"א) בד"ה אין שמין וכו'. דאמרינן התם אין שמין לגזלן מדכתיב אשר גזל כעין שגזל עיי"ש. ואילו לנזקין קיי"ל דשמין. מתבאר לכאורה מזה דמזיק אין עליו תורת גזלן. מיהו יש לדחות. ואין להאריך בזה כאן:

מיהו נראה דבלא"ה התם גבי דיקלא דקטלי'. כיון דאדעתא דגזלה הוא דקטלי' ורוצה לקנותו. שפיר שייך בי' קנין ע"י שינוי. ואי הוה חשיב שינוי גמור שפיר הוה קני לי'. דאע"ג דאין קרקע נגזלת. מ"מ הכא הקנין והגזלה באים כאחד. דבמאי דקטלי' גזיל לי' וקני לי'. ושפיר קרינן בי' והשיב את הגזלה אשר גזל כעין שגזל. דהשתא שוב לאו מחובר לקרקע הוא ושייכא בי' גזלה לכ"ע ע"י השינוי שקונה לו. ובלא"ה בכל שינוי דגזלה אפי' גזלו כבר מקמי הכי. קעבר בלא תגזול. כמבואר בסוגיא דפ"ק דתמורה (ו' ע"א) ושם

בסוף הסוגיא עיי"ש. וכ"כ הרא"ה והריטב"א ז"ל (בפ"ג דכתובות ל"ד ע"ב) והרש"ל ז"ל (ביש"ש פ"ז דב"ק ס"ג) לדעת הרמב"ם והטור עיי"ש בדבריו. וא"כ כ"ש הכא דהשתא בשינוי זה דקא גזלי'. והגזלה והקנין באים כאחת. דע"י הקנין חשיב גזל וע"י הגזל חשיב קנין. אבל ודאי גזל קרקע אינו בתורת גזלה להיות בכלל אזהרת לא תגזול כדמוכחא סוגיא דסוכה שם. וא"כ ניחא שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לאו דלא תסיג. משום דלדידן דקיי"ל דקרקע אינה נגזלת אין קרקעות בכלל אזהרת לא תגזול. וליכא בהן אלא לאו דלא תסיג בקרקעות שבא"י:

וראיתי להר"ב מגלת ספר (לאוין קנ"ג) שיצא לדון בדבר החדש דאפי' להסוברים דגם קרקעות בכלל אזהרת לא תגזול. מ"מ אינו עובר עליהם בלא תגזול אלא בשעה שנהנה מהן באכילת פירות וכיו"ב. משא"כ בלאו דלא תסיג שעובר מיד בשעת הסגת הגבול והיינו משום דבגזל הדבר עומד להתברר שגזולה היא בידו ותחזור לבעלים. והילכך כל כמה דלא נהנה ממנה לאו כלום קעביד. משא"כ באזהרת לא תסיג גבול דא"א לברר הדבר. דעכ"פ כמלא אצבע יכול להעלים מהבעלים. משום דאין המשוחות יכולין לצמצם המדה. כדאי' בפרק המקבל ובפרק כיצד מעברין. לכן עובר מיד. ועפ"ז רצה לפרש שם גם דברי הרא"ש והטור. והשיג על הפרישה שלא הבין כוונתם כך עיי"ש בדבריו שהאריך הרבה בזה. ועפ"ז לכאורה בלא"ה נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דאע"ג דכבר מנה אזהרה דלא תגזול. מ"מ מנה גם לאו דלא תסיג משום דנפק"מ לעבור מיד משעת הסגת גבול דאכתי לא קעבר בלא תגזול. אבל זה ליתא. דהרי לפ"ז מאי קאמר בברייתא דספרי מה ת"ל לא תסיג והלא כבר נאמר לא תגזול וכו'. והרי ודאי איצטריך לא תסיג כדי לעבור עליו מיד משעת הסגת גבול. דמשום לא תגזול אכתי ליכא. ועכצ"ל לפ"ז דבהסגת גבול כי היכי דקעבר מיד בלאו דלא תסיג הכי קעבר נמי בלא תגזול מיד. משום האי טעמא גופא. דכיון דאי אפשר לברר. ואהני מעשיו הו"ל כנהנה כבר וקעבר מיד בלא תגזול. והיינו דקאמר בספרי מה ת"ל לא תסיג והלא כבר נאמר לא תגזול. ואיצטריך לאוקמי' לעבור עליו בשני לאוין. וא"כ בכך דברי רבינו הגאון ז"ל אינם מתיישבים כמבואר. וגם עיקר דבריו לדעתי לא יתכנו כלל. דודאי מדברי הרא"ש והטור שם מבואר דס"ל דבכל ענין גזלת קרקעות אינה בכלל אזהרת לא תגזול. וכמו שהבין הפרישה. ולא חילקו אלא בין קרקע למטלטלין. ומש"כ שם הרא"ש ז"ל דבאכילת פירות הקרקע וכשאינו מעלה שכירות הבית עובר בלא תגזול. היינו משום דהו"ל גזלת מטלטלים. דכיון דקרקע ברשות בעלים קיימא. השתא מיגזל גזלי' באכילת הפירות ובתשמיש ביתו. וכמבואר בסוגיא דפרק לולב הגזול גבי אוונכרי. כדפירש"י שם ובפרק איזהו נשך (בבא מציעא

ע"ג ע"ב) עיי"ש. אבל משום גזילת הקרקע עצמה. כיון דביאר הרא"ש שם דאינה בכלל אזהרת לא תגזול משום דקרקעות אימעיטו מדין גזל מכלל ופרט. א"כ גם בשעת הנאה הו"ל לומר דלא קעבר בלא תגזול. אלא ודאי ע"כ כמש"כ דהו"ל גזלת מטלטלין. ואע"ג דלענין אונאה קיי"ל דשכירות קרקע כקרקע. כמבואר בפרק הזהב (בבא מציעא נ"ו ע"ב) וברא"ש ושאר ראשונים שם ובטח"מ (סי' רכ"ז) עיי"ש. אין זה ענין לכאן. דהתם כשבאנו לדון בכמה נתאנה ואם נתאנה כלל. ע"כ צריך לדון על הקרקע עצמה כמה עולה שכירותה לזמן שהשכירה לזה. ומאחר דאין אונאה לקרקעות הרי היא שוה כל כסף. כדאמרינן בפ"ק דב"ק (י"ד ע"ב) דבר השוה כל כסף מאי ניהו דבר שאין לו אונאה עיי"ש. אבל כאן לענין אזהרת לא תגזול אין לנו לדון על הקרקע. אלא עכ"פ מאחר שדר בביתו של זה ונתחייב בדמי שכירותה. הרי דמים נתחייב לו. וכשאינו משלם הרי דמים קגזל מיני' ועובר בלא תגזול לכ"ע. זה פשוט בכוונת הרא"ש ז"ל שם. אבל לדעת הסוברין דגם גזלת קרקעות בכלל אזהרת לא תגזול. ודאי מיד בשעת גזלה קעבר בלאו דלא תגזול כמו בגזלת מטלטלין. ולא אימעיטו מכלל ופרט אלא מדין גזלן להתחייב באחריותן משעת גזלה ולשאר דיני גזלה. והרא"ש והטור ע"כ ס"ל כדעת התוס' (ר"פ איזהו נשך שם) דלגמרי ממעטינן להו אפי' מאזהרת לאו דלא תגזול. ובריייתא דספרי לא אתיא אלא כמ"ד קרקע נגזלת וכמש"כ בפרישה. ומה שהביא שם מדברי התוס' ריש מרובה (בד"ה יצאו קרקעות וכו') דס"ל דקרקעות נמי הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול עיי"ש. נמשך בזה אחר דברי המל"מ (ריש פ"ד מהלכות מלוה) עיי"ש. ומלבד דאין מזה שום הכרע. דהרי בלא"ה הרמב"ם ז"ל וסייעתו בהדיא כתבו כן. ומה בכך אם גם התוס' בב"ק שם קיימי בשיטתם. מ"מ הרא"ש והטור לא ס"ל הכי. וגם התוס' גופייהו בב"מ שם לא ס"ל הכי. בלא"ה אין אני רואה שום משמעות לזה בדברי התוס' שם. דלא כתבו שם אלא דמשכחת לה גנבה בקרקע ע"י הסגת גבול ולהכי איצטריך למעטינהו מתשלומי כופל עיי"ש. אבל לעולם ודאי איכא למימר דס"ל דכי היכי דאימעיטו מדין גנבה לענין כופל הכי נמי אימעיטו מאזהרת לאו דלא תגנבו. וכן נמי מלאו דלא תגזול. כמש"כ התוס' (בר"פ איזהו נשך שם). וגם עיקר סברתו לחלק בין לאוין אלו דלא תגזול ולא תשיג. אף שהאריך בזה אין שורש לדבריו כלל. ודברי הפרישה ברורים ומוכרחים ואין להאריך בזה:

והנה בסוטה (פרק משוח מלחמה מ"ג ע"א) אמרינן אהא דתניא לא חינך ולא חנכו פרט לגזלן. לימא דלא כריה"ג. דאי ריה"ג הא אמר ורך הלבב זה המתייירא מעבירות שבידו. אפי' תימא ריה"ג כגון דעבד תשובה ויהב דמי וכו' עיי"ש. ולכאורה מזה ראי' מוכרחת לדעת הסוברין דגם קרקעות בכלל אזהרת לא תגזול אפי' למ"ד אין קרקע נגזלת. דאל"כ

מאי פריך אי ריה"ג האמר הירא ורך הלבב זה המתייירא מעבירות שבידו. והרי כאן בבית קיימינן דהו"ל קרקע דלא עבר עליו בלא תגזול ואין עבירה בידו. ואף דקצת סוברים דבית דינו כתלוש. מ"מ הרי התוס' (בר"פ איזהו נשך) דס"ל דקרקעות אינן בכלל אזהרת לא תגזול ס"ל בההיא סוגיא גופא (סוף ד"ה אא"ע וכו'). דבית דינו כקרקע עיי"ש. וכן הרא"ש ז"ל בההיא תשובה עצמה שכתב דאין קרקעות בכלל אזהרת לא תגזול. כתב כן גם בבית עיי"ש. וכן הטור דקאי בשיטה זו הכי ס"ל. כמו שהכריח הש"ך (בחו"מ סי' צ"ה סק"ח) עיי"ש. ובלא"ה כבר דחה בש"ך שם עיקר סברא זו. וכתב דליכא מאן דס"ל הכי עיי"ש. איברא דבעיקר הדבר יש לתמוה למה לי קרא למעוטי גזלן. הרי כיון דקרקע אינה נגזלת. ולא קיימא בשום ענין כלל ברשותי' דגזלן. מהיכא תיתי לומר כלל שיחזור מעורכי המלחמה משום ביתו של נגזל. דבשלמא בלוקח ויורש ושניתן לו במתנה דאיתרבי התם מקרא. היינו משום דעכ"פ דידי' הוא. אלא שהוא לא בנה אותו. וגם בזה איצטריך קרא לרבויי. אבל כל כמה דלא גלי קרא. גם בהנך לא הו"ל למימר שחוזר מעורכי המלחמה. וא"כ בגוזל בית היכי תיסק אדעתין שיחזור כיון דלית לי' שום קנין כלל בגווי'. והרי הוא כאחר לגמרי. ולזה הי' נראה דעכצ"ל חדא מתרתי. או דהך ברייתא אזלא אליבא דמ"ד קרקע נגזלת. וקיימא ברשותי' דגזלן מיהת לענין להתחייב באחריותו כמטלטלין. וכיון דאית לי' קצת קנין בגווי' הוה סד"א דהו"ל כלוקח ושניתן לו במתנה. ואיצטריך קרא למעוטי. או דהא דקתני למעוטי גזלן היינו גזלן שבנה בית על קרקע גזולה בעצים ואבנים גזולים. דסד"א כיון שהוא עצמו בנה הבית הרי זה חוזר. ולפ"ז שפיר אית בי' לאו דלא תגזול לכ"ע. דלמ"ד קרקע נגזלת פשיטא דהו"ל נמי בכלל אזהרת לא תגזול. וכ"ש בשגזל עצים ואבנים דהו"ל גזילת מטלטלין. ולכ"ע עבר בלא תגזול. אלא דרש"י שם. וכן הרמב"ם (בפ"ז מהלכות מלכים הלכה ה') פירשו בגוזל בית עיי"ש. וא"כ ודאי קשה לכאורה. מיהו אפשר דרש"י והרמב"ם ז"ל לטעמייהו אזלי דס"ל דקרקעות נמי בכלל אזהרת לא תגזול לכ"ע וכמשכ"ל. ולהכי פירשוה אפי' בגוזל בית בנוי. אבל להסוברין דלדידן דקיי"ל אין קרקע נגזלת אינה בכלל אזהרת לא תגזול. שפיר אפשר לומר דס"ל כדכתיבנא:

אלא דאכתי קשה דא"כ מאי קאמר לימא דלא כריה"ג. והא אפשר לאוקמי דלא גזל אלא הקרקע בלבד והאבנים והעצים שלו. דליכא עבירת לא תגזול. שוב ראיתי דבעיקר הקושיא כבר עמד הרד"פ ז"ל בספרי דבי רב (פרשת שופטים). אלא דמה שתי' שם דמ"מ איכא עבירה דרבנן. ולריה"ג אפי' בעבירה דרבנן אינו חוזר עיי"ש. דבריו תמוהים דהא אקרא קאי. ובדאורייתא ליכא בהכי שום עבירה כלל. מיהו אפשר לומר דכיון דקרא

דחנכו דממעטינן מיני' גזלן בבית הוא דכתיב. משמע דהבית גופי' בגזלה אתי לידי'. ולא הקרקע לחוד שהבית בנוי עלי'. וע"כ לא מיתוקם קרא אלא בשהאבנים והעצים בתורת גזלה אתו לידי'. וא"כ שפיר קאמר לימא דלא כריה"ג. דהא גזלת מטלטלין היא דקעבר בלא תגזול. ובאמת דפירש"י והרמב"ם ז"ל דמיירי בגוזל בית בנוי צ"ע אצלי. דודאי כיון דקרקע אינה נגזלת וברשות בעלים קיימא. היכי תיסק אדעתין דחוזר מעורכי המלחמה משום בית של אחרים שלא בנה הוא ולית לי' שום זכות כלל בגווי'. ומיהו לפירש"י הי' אפשר לומר דהך ברייתא אתיא כמ"ד קרקע נגזלת. או דאין ה"נ דהו"מ למימר ולטעמיך. ולמסקנא דמוקי לה בדיהב דמי ניחא. אבל להרמב"ם לא יתכן לומר כן דהרי (בפ"ז מהלכות מלכים שם) הביא דין זה להלכה. וגם לא הביא אוקימתא דמוקמינן לה בדיהב דמי. וכתב בלח"מ שם דהיינו משום דס"ל דלא אמרינן הכי אלא אליבא דריה"ג. אבל למאי דקיי"ל כר"ע שפיר איצטריך קרא למעוטי גזלן אפי' בלא יהיב דמי. וא"כ בדיהב דמי אית לן למימר דחוזר מעורכי המלחמה דהו"ל כלוקח עיי"ש. ואם איתא הרי גם לר"ע ע"כ לא מיתוקמא אלא בדיהב דמי. דאל"כ פשיטא דלא עדיף מאדם אחר לגמרי ולא איצטריך קרא לדידן דקיי"ל אין קרקע נגזלת ואכמ"ל בזה. ועכ"פ אין מזה קושיא להסוברין דקרקעות אינן בכלל אזהרת לא תגזול. וכמו שנתבאר ובלא"ה לפי דעת הסוברין דבכל גזלת קרקעות בא"י איכא לאו דלא תסיג גבול רעך כמשכ"ל אין כאן מקום קושיא. דהרי נהי דלאו דלא תגזול ליכא בקרקע. מ"מ אית בה עבירה משום לאו דלא תסיג. דהא ע"כ בא"י מיירי קרא. דהא בחו"ל אפי' בונה בית ונוטע כרם שלו אינו חוזר. כמבואר בירושלמי שם. וכ"כ הרמב"ם (שם הי"ד) עיי"ש. ושפיר קאמר לימא דלא כריה"ג. ועוד יתבאר בזה לפנינו:

ואכתי יש לעיין בדברי רבינו הגאון ז"ל דנהי דלדעתו לאו דלא תגזול ליכא בקרקעות. מ"מ הא אית בהו אזהרת לא תחמוד שכוללת כל דבר. וא"כ אחר שכבר מנה לעיל (לאוין צ') לאו דלא תחמוד שוב לא הי' לו למנות לאו דלא תסיג. דהרי לכאורה בכל גזלה איכא נמי עבירת לאו דלא תחמוד. כמתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות גזלה הי"ב) ובסמ"ג (לאוין קנ"ח) ובתשו' הרא"ש ז"ל שהבאתי לעיל. ובטור (חו"מ סי' שנ"ט שע"א) עיי"ש. וא"כ גם בלאו דלא תסיג ליכא נפק"מ אלא כדי לעבור בשני לאוין. ואינו ראוי לבוא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וכזה יש להקשות גם מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לעיל לאו דלא תגזול. והא כיון דאי אפשר לגזלה בלא עבירת לאו דלא תחמוד. א"כ ליכא נפק"מ בלאו דלא תגזול אלא כדי לעבור בשני לאוין. וא"כ אחר שמנה לאו דלא תחמוד לא הי' לו למנות לאו דלא תגזול. ואמנם נראה דדברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה

צריכין ביאור. דלכאורה יש לתמוה טובא לדעתם. דא"כ אמאי קתני בספרי שם דעל הסגת גבול בא"י עובר בשני לאוין ובחו"ל אינו עובר אלא בלאו אחד. ואם איתא הרי בארץ ישראל עובר בארבעה לאוין. דהא לדעת הרמב"ם שם וסייעתו לא תחמוד ולא תתאוה שני לאוין חלוקין הם עיי"ש. וכל החומד מתאוה תחילה. כמש"כ הרמב"ם שם. וא"כ הו"ל עם לא תגזול ולא תסיג ארבעה לאוין ובח"ל הו"ל שלשה לאוין. והרמב"ם גופי' (סופ"ז מהלכות גנבה) כתב דבא"י עובר בשני לאוין עיי"ש. והשתא הרי ארבעה נינהו. וגם קשה מדאמרינן (בר"פ איזהו נשך) לא לכתוב רחמנא לאו בגזל ותיתי מרבית ואונאה. מה לרבית שכן חידוש. אונאה תוכיח. מה לאונאה שכן לא ידע דמחיל רבית תוכיח וחזר הדין וכו'. הצד השוה שבהן שכן גוזלו. אף אני אביא גזל. לאו בגזל למה לי וכו' עיי"ש. ולדעת הרמב"ם וסייעתו הא בלא"ה לאו דגזל לא איצטריך. דתיפוק לי' משום לאוי דלא תתאוה ולא תחמוד. ועכצ"ל דלא כתיב אלא כדי לעבור עליו בתרי ותלתא לאוי. וא"כ גם משום מה הצד דרבית ואונאה לא קשה מידי. ועוד קשה מדאמרינן (בפ"ב דמציעא כ"ו ע"ב) אמר רבא ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש ע"מ לגזלה עובר בכולן משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם עיי"ש. והשתא מאחר דנחית למניינא למנות כל הלאוין והעשין שהוא עובר בכך. הו"ל נמי למיחשב לאוי דלא תתאוה ולא תחמוד:

ועוד יש לתמוה מדאמרינן (בפרק ארבע מיתות פ"ו ע"א) אזהרה לגונב נפש מנ"ל רי"א מלא תגנוב וכו' בגונב נפשות הכתוב מדבר או אינו אלא בגונב ממון צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מענייני וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דבכל גזלה וגנבה איכא נמי אזהרת לא תתאוה ולא תחמוד. א"כ למה לו למילף מדרשא דשלש עשרה מדות. תיפוק לי' דאיכא אזהרה מפורשת מקראי דלא תתאוה ולא תחמוד. דמיירי גם בנפשות. כדכתיב בי' אשת רעך עבדו ואמתו וכל אשר לרעך. ובפרט לדעת הראב"ד ז"ל דקאי ג"כ בשיטת הרמב"ם בזה. וגם ס"ל דאינו עובר בלא תחמוד אלא כשלא אמר המוכר רוצה אני. וא"כ ע"כ אינו עובר בלא תחמוד על אשת איש אלא בעודה אשת איש. דאילו גירשה בעלה כיון דאין האיש מוציא אלא לרצונו אין לך רוצה אני יותר מזה. וא"כ ודאי הא דכתיב לא תחמוד אשת רעך בעודה אשת רעהו מזהיר קרא ולתוספת אזהרה הוא דכתבי' קרא. דמלבד לאו דלא תנאף עובר נמי בלא תחמוד. וא"כ הו"ל דיני נפשות ממש. מיהו משום הא איכא למידחי דמשהביאה לתוך ביתו קעבר בלא תחמוד אע"פ שעדיין לא עבר בלא תנאף. ואע"ג דבמכילתא (משפטים) מבואר דאינו עובר בלא תחמוד עד שעושה מעשה עיי"ש. מ"מ מה שמביאה לתוך ביתו בלבד נמי אפשר דחשיב

מעשה. וכ"ש כשהביאה בע"כ דהו"ל מעשה גמור. אלא דעכ"פ ודאי אם איתא דבכל ענין גזלה וגנבה עובר נמי בלא תחמוד. גם גניבת נפש אי אפשר בלא עבירת לאו דלא תחמוד. וא"כ הרי יש לנו בקרא אזהרה מפורשת לגונב נפש. כיון דמבואר בהדיא בקרא דבחימוד נפש אדם נמי מיירי. ועוד קשה מדאמרי' התם לא תגנבו בגונב ממון הכתוב מדבר. או אינו אלא בגונב נפשות. אמרת צא ולמד וכו' עיי"ש. והשתא תיפוק לי' אזהרה לגונב ממון מקראי דלא תתאוה ולא תחמוד. ובודאי משמע דעיקר אזהרת ממון הוא דאתי למילף מלא תגנבו. ולא לאפושי לאוי בעלמא. לומר דעובר נמי בלא תגנבו:

ועוד קשה מדתניא בספרא (קדושים) ומייתי לה בפרק הגוזל עצים (בבא קמא ק"ה ע"ב) וכחש בה אין לי אלא עונש אזהרה מנין ת"ל לא תכחשו עיי"ש. והוא אזהרה לכופר בפקדון אפי' בלא שבועה. כדמסקינן התם. וכן כתב הרמב"ם (בפ"ג מהלכות גזלה הי"ד) עיש"ה. והשתא תיפוק לי' אזהרה מלא תתאוה ולא תחמוד. וכן קשה מדאמרינן (בפרק בתרא דמכות ט"ז ע"א) תנן התם הנוטל האם על הבנים וכו' אינו לוקה. זה הכלל כל מצות ל"ת שיש בה קום עשה אין חייבין עליו. אמר ר"י אין לנו אלא זאת ועוד אחרת וכו'. ופרכינן ותו ליכא והאיכא גזל דרחמנא אמר לא תגזול והשיב את הגזלה וכו'. ומשכחת לה בקיימו ולא קיימו ובטלו ולא בטלו. ומשני התם כיון דחייב בתשלומין אינו לוקה ומשלם עיי"ש. ובתוס' כתבו שם דהיינו טעמא דלא משכחת לה בגזל בטלו משום דאפי' כששרף את הגזלה בידים אכתי איתי' בתשלומין. ואין זה ביטול העשה עיי"ש. והשתא לפי מאי דס"ד התם דמשום טעמא דאיתי' בתשלומין לחוד ליכא למיפטרי' ממלקות אפי' בלאו שעיקרו ניתק לעשה אלא שביטל את העשה. וא"כ ודאי דכ"ש בלאו דלא ניתק לעשה כלל דלוקה אע"פ שישנו בתשלומין. וא"כ בלא תחמוד דלא ניתק לעשה כלל וליכא שום טעמא למיפטרי' ממלקות אלא משום דאיתי' בתשלומין. וכמש"כ הראב"ד ז"ל (בפ"א מהלכות גזלה שם). ואפי' לפמש"כ הרמב"ם ז"ל שם טעמא דאינו לוקה משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. כבר ביאר הה"מ ז"ל שם דהיינו דוקא כשאמר המוכר רוצה אני. דנטילת החפץ הוא מרצון הבעלים. ואין האיסור אלא בהשתדלותו שהשתדל לרצותו. ובהשתדלות ליכא מעשה. וחיוב להחזיר החפץ ליכא דכיון שברצון המוכר נעשה ליכא חיוב השבה. ולפיכך לא נתן הרמב"ם הטעם משום שחייב בחזרת החפץ עיי"ש. ומתבאר מזה דכשלא אמר המוכר רוצה אני אפי' להרמב"ם ליכא טעמא אחרינא לפטרו ממלקות אלא משום שחייב בחזרת החפץ והו"ל לאו שניתן לתשלומין. והיינו דוקא למסקנא דסוגיא דמכות שם דכל כמה דאיתי' בתשלומין אינו לוקה אפי' בביטול העשה. אבל לס"ד דס"ל דאפי' בלאו דגזלה אע"פ שניתק לעשה. כל שביטל את

העשה אע"ג דאכתי איתי' בתשלומין לוקה. א"כ כ"ש בלאו דלא ניתק לעשה כלל דלוקה אע"ג דאיתי' בתשלומין. דגם למסקנא דמסקינן דבלאו דלא תגזול אפי' בביטול העשה אינו לוקה משום דאיתי' בתשלומין. מ"מ ס"ל להתוס' (ר"פ איזהו נשך ס"א ע"א) בד"ה לעבור עליו וכו' דלוקין על כבוש שכר שכיר ורבית ואונאה. אע"ג שניתנו לתשלומין. משום דס"ל דלא ניתקו לעשה. ולא דמו ללאו דלא תגזול דעיקרו הו"ל ניתק לעשה. והילכך אע"פ שביטל העשה שוב אינו לוקה. משום דכל שאפשר בתשלומין לא חשיב ביטול העשה. וכמש"כ שם הרש"א ז"ל ושאר אחרונים ז"ל. ואפי' לדעת התולקין בזה על התוס'. היינו רק משום דס"ל דלמאי דמסקינן דבלאו דלא תגזול אפי' ביטל העשה לא לקי משום דאיתי' בתשלומין. שוב כל לאו שישנו בתשלומין אפי' לא ניתק לעשה כלל נמי משלם ואינו לוקה. אבל למאי דס"ד דבגזל אע"ג דניתק לעשה לוקה בביטול העשה. פשיטא דכ"ש לאו שניתן לתשלומין ולא ניתק מעולם לעשה כלל דלקי:

והשתא א"כ אם איתא דבכל ענין גזל מלבד אזהרת לאו דלא תגזול אית בי' נמי לאו דלא תחמוד. קשה טובא מאי פריך ותו ליכא והאיכא גזל וכו'. והרי בגזל אפי' כשלא ביטל העשה. מ"מ לפי מאי דקיימינן השתא בס"ד דלוקין על לאו שניתן לתשלומין אם לא ניתק לעשה. וא"כ לוקין נמי על לאו דלא תחמוד כיון שלא ניתק לעשה אע"ג דאיתי' בתשלומין. וממילא לוקין נמי על הגזל מיהת משום לאו דלא תחמוד. אע"ג דמשום לא תגזול אין לוקין. וא"כ שפיר קאמר ר"י אנו אין לנו בלאו הניתק לעשה שילקה בשביטל העשה ולא ילקה כשלא ביטלה. אלא זאת ועוד אחרת. אבל כל שאר לאו הניתק לעשה או דלעולם אין בהן מלקות. משום דלא משכחת בהן ביטול העשה. או דלוקין עליהן אפי' בלא ביטול העשה כגזל. דכיון דאי אפשר ללאו דגזל בלא לאו דלא תחמוד: א"כ לעולם הוא לוקה. ואין העשה פוטרתו ממלקות. משום לאו דלא תחמוד שבו. ורבי יוחנן לא נקט אלא הנך דמשכחת בהו שיפטר ממלקות בשלא ביטל העשה ושלא ילקה אלא בביטל. וכן יש להקשות בסוגיא דסוף חולין (קמ"א ע"א) דאמרינן התם בעי ראב"מ טעמא דרבי יהודה משום דסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו. או דילמא בעלמא סבר לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו והכא היינו טעמא וכו'. ת"ש גנב וגזלן ישנן בכלל מלקות ארבעים דברי רבי יהודה. והא הכא דלאו שניתק לעשה הוא. דרחמנא אמר לא תגזול והשיב את הגזלה. ש"מ טעמא דר"י דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו עיי"ש. והשתא קשה מאי ראי' היא. ודילמא לעולם בלאו שניתק לעשה לא פליג רבי יהודה אדרבנן. ולכ"ע אין לוקין עליו. והתם בגנב וגזלן היינו טעמא דקאמר דישנן בכלל מלקות ארבעים. משום לאו דלא תחמוד שבהן שלא ניתק לעשה. דס"ל לר"י דכל לאו שלא ניתק

לעשה אע"פ שישנו בתשלומין לוקין עליו. וכ"ש דקשה לפי דעת התוס' דס"ל דלקושטא דמילתא קיי"ל הכי דלאו שניתן לתשלומין כל שלא ניתק לעשה לוקין עליו כמשכ"ל. וא"כ אפשר לומר דגם רבנן מודו לו לר"י בהא. ואע"ג דמסיים בה בהך ברייתא דברי רבי יהודה. אין הכרח כ"כ לומר דרבנן פליגי עלי' בהא. כמו דאשכחן כיו"ב בפ"ק דמגילה (ז' ע"ב) ובפרק בתרא דמכות (כ"ג ע"ב) וכן מתבאר מסוגיא דפ"ג דגיטין (ל"א ע"ב) דמהך לישנא אין הכרח לומר דאיכא מאן דפליג עיי"ש. וכן פסקו כל הראשונים ז"ל בההיא דנדרים (פרק הנודר מן המבושל נ"א ע"ב) הלכה כר"י אע"ג דקתני במתניתין דהתם דברי רבי יהודה עיי"ש. וכ"כ בלח"מ (פ"ט מהלכות נדרים ה"ג) עיי"ש. ודברי הרדב"ז ז"ל ביקר תפארת שם תמוהים עיי"ש. וכן דעת הכ"מ והלח"מ ומל"מ (בפ"ה מהלכות ערכין ה"ו) עיי"ש. וא"כ שפיר איכא לפרושי טעמא דר"י משום לאו דלא תחמוד דלא ניתק לעשה אע"ג דאיתי' בתשלומין. וגם רבנן לא פליגי עלי'. ועי' במש"כ הר"ב מגלת ספר (לאוין קנ"ח) בזה. ואין דבריו נכונים ואין להאריך. ועוד יש להקשות לפ"ז מסוגיא דסוכה שם דהרי לפ"ז אפי' לדעת הסוברין דלמ"ד קרקע אינה נגזלת אינה בכלל אזהרת לא תגזול. אכתי קשה קושית הריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל מצד עבירת לאו דלא תחמוד דאיתי' גם בקרקעות אם איתא דבכל גזלה איכא נמי עבירת לאו דלא תחמוד. ולענין לאו דלא תחמוד אין שום חילוק בין א"י לחו"ל. וכ"ש בין זמן הבית לזה"ז:

ולכן נראה ברור דודאי לאו דלא תחמוד ולאו דלא תגזול שתי אזהרות חלוקות לגמרי נינהו. ואפשר לזו בלא זו. דכל היכא דאין כוונתו אלא לגוף החפץ עצמו ולא לדמיו. כגון שרואה אצל חבירו דבר נחמד בעיניו או שהוא צריך לחפץ זה ולכך הוא מתאוה וחומד ליטלו לעצמו. אבל הוא רוצה לשלם דמי החפץ ככל אשר יושת עליו מהבעלים במחירו. ודאי לא שייכא בזה כלל אזהרת לא תגזול אלא לא תחמוד בלבד. וכן שייכא בזה אזהרת לא תתאוה אבל גזלה אין כאן. דגזלה אינה אלא כשבא להרבות הונו בממון חבירו. אבל היכא שאין כוונתו לגוף החפץ עצמו אלא לדמיו. דגם אם היה רואה חפץ אחר אצל חבירו ג"כ היה גוזלו. וגם הרבה אפשר לו למצא כאלה אם הי' רוצה לקנות. אלא שהוא לא בא אלא אדעתא דגזלת ממון בעלמא. בזה ודאי לא שייכא אזהרת לא תתאוה ולא אזהרת לא תחמוד. אלא אזהרת לא תגזול בלבד. ומיהו היכא שמתאוה וחומד גוף החפץ עצמו וגם אינו רוצה בתשלומין דמי החפץ. בודאי דבזה שייכי אזהרת לא תתאוה ולא תחמוד וגם אזהרת לא תגזול כאחת. דמשום תאוה וחימוד גוף החפץ הו"ל בכלל אזהרת לא תתאוה ואזהרת לא תחמוד. ומשום דמי החפץ עובר בלאו דלא תגזול. ומש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות גזלה הי"א) והחימוד מביא לידי גזל. שאם לא רצו הבעלים

למכור אע"פ שהרבה להם דמים והפציר ברעים. יבוא לידי גזל שנאמר וחמדו בתים וגזלו וכו' עיי"ש. אין כוונתו לומר דאע"פ שנותן הדמים עובר בלא תגזול דודאי זה ליתא כדכתיבנא. אלא כוונתו לומר דלפעמים כשלא ירצו הבעלים למכור ולקבל דמי החפץ. יבוא לגזול החפץ בלא תשלומי דמים. ונמצא עובר גם בלא תגזול. וגם אפשר דס"ל להרמב"ם ז"ל דגם כשנתן דמי החפץ לבעלים בע"כ. והם לא נתרצו כלל לזכות בכסף ולקבלו. הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול כאילו לא נתן דמים כלל. והדמים ברשות גזלן קיימי. ועי' בשו"ע (חו"מ סי' שנ"ט) עיי"ש. וכן משמע מלשון הרמב"ם שם ובסה"מ (לאוין רס"ו) עיי"ש:

והנה מקור דברי הרמב"ם אלו הוא ממה שאמרו במכילתא שם שאם חמד סופו לגזול וכו' עיי"ש. אבל דברי המכילתא אפשר לפרש כפשוטו. דעבירת לא תחמוד גוררת ג"כ עבירת לא תגזול. שהיום יטול בע"כ של הבעלים בדמים. דליכא אלא עבירת לא תחמוד. וסופו לחטוף גם בלא דמים כלל. ויעבור גם על לא תגזול. אבל כשנתן דמים אפי' באונס ובע"כ של הבעלים. איכא למימר דאינו בכלל אזהרת לא תגזול. וע"כ אנו מוכרחין לפרש כן לדעת הראב"ד ז"ל וסייעתו דס"ל דלא עבר בלא תחמוד אלא דוקא כשלא אמר המוכר רוצה אני. אבל כל שהכריחו ואמר רוצה אני לא עבר בלא תחמוד. וא"כ ע"כ מאי דאמרו במכילתא שאם חמד סופו לגזול. דמשמע להדיא דבעבירת לאו דלא תחמוד אכתי לא עבר בלא תגזול. ע"כ דאפי' בכפייה ובע"כ של הבעלים שלא נתרצה כלל מתחילתו עד סופו. כיון דעכ"פ נתן דמים אין כאן לאו דלא תגזול. וא"כ ע"כ צריך לפרש המכילתא כדכתיבנא. ומיהו גם לדעת הרמב"ם איתא לאזהרת לא תחמוד בלא אזהרת לא תגזול היכא דאמר המוכר רוצה אני. דמשום לא תתמוד איכא לדעת הרמב"ם. אבל משום לא תגזול ליכא. כיון דמ"מ נתרצה וקיי"ל תלוהו וזבין זביני זבינא. וא"כ אין כאן גזילה. אלא דכשלא אמר רוצה אני משמע מדברי הרמב"ם דאע"פ שנתן דמים עובר נמי משום לא תגזול מעעם שביארנו. ונראה דזו היא ג"כ כוונת הסמ"ג (לאוין קנ"ח) שכתב וז"ל דעיקר לא תחמוד הוא בדמים עיי"ש. וכבר תמה עליו הר"ב מגלת ספר שם דודאי נוהג לאו דלא תחמוד גם כשלא נתן דמים. וכדמוכח מהמכילתא שם ומכל שאר ראשונים ז"ל עיי"ש שנדחק בזה הרבה. ואין דבריו נכונים כלל בכוונת הסמ"ג. אבל ע"פ מה שביארנו דבריו פשוטים. דודאי כל סתם אזהרות שבתורה אזהרות חלוקות הן ומיוחדות בפ"ע. ואין לנו לומר שלא בא הכתוב אלא כדי לעבור בשני לאוין אלא היכא דא"א לפרש בענין אחר. כדאמרינן בעלמא כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. וא"כ זהו שכתב הסמ"ג דעיקר לא תחמוד אינו אלא בדמים. דבזה ליכא אלא אזהרת לא

תחמוד בלבד וכמו שביארנו. משא"כ כשאינו נותן דמים אז שפיר משכחת לה גם לאו דלא תגזול עם לאו דלא תחמוד. כשחומד גוף החפץ וגם הדמים אינו משלם. וזה פשוט מאוד בכוונת הסמ"ג. ומבואר מזה דגם הסמ"ג לא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם במאי דס"ל דאפי' בנתינת דמים כשלא אמר רוצה אני איכא עבירת לא תגזול בהדי לאו דלא תחמוד. ואע"ג דהסמ"ג גופי' הביא שם לקמן דברי הרמב"ם בזה עיי"ש. צ"ל שלא הביא דבריו אלא משום שבא לחלוק עליו במש"כ דלא תתאוה היא אזהרת מיוחדת בפ"ע עיי"ש. אבל בעיקר הדבר לא ס"ל כוותי'. או שהבין גם בכוונת הרמב"ם דס"ל הכי כמשכ"ל:

ועכ"פ מתבאר דבכל סתם גזל שלא בא אלא על עסקי ממון בעלמא ליתא אלא בכלל אזהרות לא תגזול בלבד. ואינו בכלל אזהרת לא תחמוד אלא כשבא בשביל גוף החפץ עצמו. ועי' בדרישה (חו"מ סוף סי' שע"א) שאין דבריו מובנים כלל אם לא ע"פ מה שביארנו עיי"ש היטב. ועפ"ז ניחא שפיר כל מאי דאקשינן. וגם ניחא שפיר סוגיא דסוכה שם. דהתם דאין כוונתו אלא לקיים מצות סוכה שנתחייב בה. ואין לו שום נפק"מ בסוכה זו דוקא. ואם הי' אפשר לו למצא אחרת איזו שתהיה. ג"כ הוה ניחא לי'. ובלבד שיוכל לקיים בה מצותו. והילכך לא שייכא בה אזהרת לא תחמוד אלא לא תגזול למ"ד קרקע נגזלת. ולמ"ד אין קרקע נגזלת גם לאו דלא תגזול לית בה כמו שנתבאר. וממילא ניחא נמי שפיר מה שמנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא תחמוד וגם לאו דלא תגזול. משום דלאוין חלוקין הן בפ"ע ואפשר לזה בלא זה. וגם דבריו דהכא ניחא שפיר. משום דודאי יש מקום ללאו דלא תסיג בלא אזהרת לא תחמוד על דרך שביארנו:

ועפ"ז ניחא נמי מאי דאקשינן לעיל בסוגיא דסוטה (פרק משוח מלחמה) שם דקאמר על הא דתניא ולא חנכו למעט גזלן. לימא דלא כריה"ג דאמר ירא ורך הלבב זה המתייירא מעבירות שבידו. ואיצטריך לאוקמה כגון דעבד תשובה ויהב דמי. ותיפוק לי' דבקרקע לא שייכא עבירת לא תגזול למאי דקיי"ל אין קרקע נגזלת אבל לפי מה שביארנו כאן ניחא שפיר. דהרי בלא"ה קשה לכאורה במאי דמשני דיהב דמי. הרי אכתי אית בי' מיהת משום אזהרת לא תחמוד. דאפי' יהב דמי עובר בלא תחמוד. כמשכ"ל. ובהדיא אמרינן (בסו"פ הכונס) מאי איכא בין גזלן לחמסן גזלן לא יהיב דמי חמסן יהיב דמי עיי"ש. וא"כ אכתי הו"ל מתייירא מעבירה שבידו. ולכאורה נראה דמזה ראי' לדעת התוס' (בפרק זה בורר כ"ה ע"ב) שכתבו דהא דאמרינן (ברפ"ק דמציעא) לא תתמוד לאינשי בלא דמי משמע להו. כן הוא האמת עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (לאוין קנ"ח) עיי"ש. אלא שאין כן דעת רוב הפוסקים. וגם התוס' גופייהו בשאר דוכתי לא כתבו כן. כמש"כ הרש"א שם עיי"ש ובשאר אחרונים. ומיהו נראה דבלא"ה אפשר לומר דהתם מיירי בשנתפייס לו הנגזל

לקבל הדמים ברצון גמור. דכיון דמיירי בשעשה תשובה ודאי רצה להחזיר לו הבית לנגזל אלא שנתרצה לו מרצונו לקבל דמים. ולא מיבעיא לדעת רוב הפוסקים דכשאמר המוכר רוצה אני ליכא משום לא תחמוד. אלא אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל דאפי' כשאמר רוצה אני עובר בלא תחמוד. מ"מ הדבר ברור דהיינו דוקא היכא דלא רצה החמסן גם עכשיו להחזיר לו החפץ אבל כשהוא רוצה להשיב לו. אלא דמ"מ נתרצו לו הבעלים לקבל הדמים. ודאי לכ"ע לית בה משום לא תחמוד. אלא דהיינו דוקא בתר דמוקי לה בדעבד תשובה ויהב דמי. אבל למאי דס"ד מעיקרא בדלא עבד תשובה ולא יהב דמי. ודאי נהי דמיירי בקרקע דאינה בכלל אזהרת לא תגזול. מ"מ הו"ל מיהת בכלל אזהרת לא תחמוד. דקרקעות נמי בכלל אזהרה זו. דודאי מיירי ברוצה בגוף הבית כדמשמע מפשטי' דקרא דכתיב אשר בנה בית ולא חנכו. דמיירי בשרוצה לחנכו ולדור בו. או אפי' כשרוצה להשכירו לאחרים. כדאי' בירושלמי שם. וברמב"ם (בהלכות מלכים שם). אבל כשאינו רוצה כלל לחנכו אלא למכרו לאחרים ולא גזלו אלא לדמים. ודאי אפי' בונה בית שלו נראה דאינו חוזר. דלא קרינן בי' ולא חנכו. שהרי אינו רוצה לחנכו כלל. וכ"ש גזלן ולא צריך קרא למעוטי. וכיון דגזלו על דעת גוף הבית עצמו ודאי הו"ל בכלל אזהרת לא תחמוד. ושפיר קאמר לימא דלא כריה"ג דאמר ירא ורך הלבב זה המתייירא מעבירות שבידו. וזה הרי עבירת לא תחמוד בידו. ולזה שפיר איצטריך לאוקמי בדעבד תשובה ויהב דמי כמו שביארנו:

והנה ראיתי להר"ב הפלאה בק"א (להלכות קידושין סי' כ"ח) שיצא לדון בדבר החדש דלדעת הרמב"ם ז"ל אינו עובר בלא תחמוד אלא כשקנה אותו בקנין גמור להיות שלו. כמבואר בטחו"מ (סי' שנ"ט) בשם הרמב"ם שאינו עובר בלא תחמוד עד שיחנה החפץ שחומד. רצה לומר שיעשה בו קנין. כגון שנתן דמים ואמר הנגזל רוצה אני דקיי"ל תלוהו וזבין זביני' זבינא. או אפי' לא אמר רוצה אני וקנה בשינוי מעשה. ומביא שם ראי' לזה מסוגיא דרפ"ק דתמורה דמקשינן לרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני מדתנן הגוזל עצים ועשאן כלים וכו'. ומסקינן נמי התם שינוי קונה איכא בינייהו. ולכאורה מאי קושיא. והרי על לאו דלא תגזול כבר עבר בשעת גזלה. ותו לא עבר מידי בשעת קנין ע"י שינוי. אלא ודאי בשעת קנין איכא לאו דלא תחמוד. ושפיר הו"ל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. וכן מוכח מדאמרינן (ברפ"ק דמציעא) לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו. והקשו בתוס' דתיפוק לי' מלא תגזול. ותירצו לעבור עליו בשני לאוין. והוא תמוה ממש"כ התוס' (ר"פ איזהו נשך) דהא דלא מוקמינן לא תגזול בגזל גופי' ולעבור בשני לאוין. משום דלא לקי אגזל דניתק לעשה. אבל כי מוקמינן

אכובש ש"ש לקי עיי"ש. וא"כ היכי מוקי לא תחמוד אגזל ולעבור בשני לאוין. אבל לפ"ז ניחא שפיר דלא תגזול קאי אשעת גזלה אפי' אינו קונה החפץ. אבל לא תחמוד אינו עובר אלא בשעתא דקני לי'. ומשמע להו לאינשי בלא דמי. ואז שוב ליכא לאו דלא תגזול. ועוד הוכיח כן שם מדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות עדות ה"ד) שכתב דהחמסנים פסולים מדבריהם. אע"פ שכבר מנאן שם בין פסולין דאורייתא. והיינו משום דמסיים עלה כיצד החמסנים הם הלוקחים קרקע או מטלטלים שלא ברצון הבעלים אע"פ שנותנין דמים פסולין מדבריהם עיי"ש. וכיון דקרקע אינה נגזלת ואינו קונה אותה כלל. וכן מטלטלין בשעת גזילה. משום הכי אינו פסול אלא מדבריהם עכת"ד עיי"ש. ולפי דבריו אלו בלא"ה אתי שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שמנה לאו דלא תסיג אע"פ שכבר מנה לאו דלא תחמוד. משום דכיון דלא תסיג אינו מזהיר אלא בקרקע. וכיון דקיי"ל קרקע אינה נגזלת ולא קניא לי' כלל. א"כ אינה בכלל אזהרת לא תחמוד. וממילא ניחא בזה ג"כ מה שמנה לאו דלא תגזול וגם לאו דלא תחמוד. משום דשני ענינים חלוקין הן. דלא תגזול לא קא עבר אלא בשעת גזילה בלבד. ואזהרת לא תחמוד אינה אלא דוקא בשעת קנין. וגם אם גזל ולא שינה את הגזילה. ונתן לאחר ועשה בה שינוי. נמצא דהראשון עבר בלא תגזול ולא עבר בלא תחמוד. והשני עבר בלא תחמוד ולא עבר בלא תגזול. ועפ"ז מתורצים גם כמה קושיות שהקשינו לעיל:

אבל כל דבריו לא יתכנו כלל ואין להם על מה שיסמכו דאין שום רמז בדברי הרמב"ם ז"ל כלל דאזהרת לא תחמוד אינה אלא על הקנין. דמש"כ הטור בשם הרמב"ם דאינו עובר עד שיקנה החפץ שחומד. ע"כ אין כוונתו לקנין כמו שינוי וכיו"ב. שהרי בלשון הרמב"ם גופי' לא נזכר לשון זה. אלא כתב שם (בפ"א מהלכות גזלה ה"ט) וז"ל כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בל"ת שנאמר לא תחמוד וכו'. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד כענין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך. חימוד שיש בו מעשה עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתב עד שיקנה החפץ שחמד. אלא עד שיקח. ואין זה אלא לשון נטילה ולקיחה מחבירו אע"פ שלא עשה בו קנין בענין שיהא קנוי לו לגמרי כגון ע"י שינוי וכיו"ב. וכן מוכרח מהראי' שהביא מקרא דלא תחמוד כסף וגו' ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה. והך קרא לא מיירי כלל בקנין שקינין בו. אלא בלקיחה בעלמא דהו"ל מעשה. ולאפוקי חומד בדבור בעלמא וכמבואר במכילתא דמשם מקור דברי הרמב"ם אלו עיי"ש. וגם הטור שכתב עד שיקנה החפץ. ע"כ אין כוונתו אלא ללקיחה דהיינו שיתן מעות ויקח החפץ לרשותו

אע"פ שלא עשה בו קנין ולא קנה אותו כלל. כגון שהמוכר צווח ואומר שאינו רוצה למכור. אפי' הכי כיון שעשה מעשה עובר בלא תחמוד. דלא בעינן אלא מעשה. וכן מתבאר מכל דברי הרמב"ם שם וממש"כ בסה"מ (לאוין רס"ה רס"ו) עיי"ש. ובפרט לדעת כל שאר ראשונים ז"ל דס"ל דאינו עובר אלא כשלא אמר המוכר רוצה אני. וא"כ מבואר בהדיא בקרא דבלא שום קנין עובר בלא תחמוד. דהא בית כתיב בקרא דהו"ל קרקע דאינה נגזלת. ולא מהני שום קנין כלל אם לא נתרצה המוכר ואמר רוצה אני. ואפי' הכי עובר בלא תחמוד. ומה שהוכיח מסוגיא דרפ"ק דתמורה וכתב שאינו מובן דמאי קושיא. דהא השתא תו לא קעבר בלא תגזול שכבר עבר בשעת גזלה. וע"כ לא פריך אלא משום לאו דלא תחמוד. הנה מלבד דאין שום ראי' כלל משם. ואשתמיטתי' דברי הרא"ה והריטב"א בכתובות והרש"ל ביש"ש שהבאתי לעיל. שכתבו דמלבד שעובר בלא תגזול בשעת גזלה עובר נמי בשעת שינוי. כיון שבכך הוא מוציא החפץ לגמרי מרשות בעלים וקונה את הגזלה שתהי' שלו ואין לבעלים עליו אלא דמים. אלא אדרבה איפכא מוכת מהתם דהרי בהדיא מבואר בגמרא שם דלא פריך אלא משום לאו דלא תגזול. דבהדיא קאמרינן התם והרי גזל דרחמנא אמר לא תגזול ותנן הגוזל עצים ועשאן כלים וכו' משלם כשעת הגזלה תיובתא דרבא וכו' עיי"ש. הרי דרק משום לאו דלא תגזול הוא דפריך. והשתא מדפריך מלאו דלא תגזול שאינו מפורש כ"כ בקרא דגם בשעת שינוי קעבר בלאו זה. וגם הוא מאוחר בקרא ללאו דלא תחמוד. וטפי הו"ל למיפרך משום לאו דלא תחמוד דעיקר אזהרתו אינו אלא על הקנין. וגם הוא מוקדם בקרא טובא. אלא ודאי מוכרח דזה ליתא. ולאו דלא תחמוד ליכא כלל בסתם גזלה. כמו שביארנו לעיל. ולא מצי פריך אלא משום לאו דלא תגזול. וגם מה שהוכיח מסוגיא דפ"ק דמציעא מלבד דעיקר קושייתו על התוס' שם כבר תירצו האחרונים ז"ל. ועי' מש"כ בזה בתשו' בית יעקב (סי' קי"ג) ובשאר אחרונים. ולדידי בפשיטות נראה דאין כאן מקום קושיא כלל. דמה שהקשו שדבריהם סותרים למש"כ ברישׁ פרק איזהו נשך. לדידי אדרבה התוס' שם לטעמייהו אזלי למש"כ בר"פ איזהו נשך שם דלוקין על כובש שכר שכיר וכן לאוי דרבית ואונאה. והיינו משום דס"ל דלאו שניתן לתשלומין לוקין עליו כל שלא ניתק לעשה כגזל וכמשכ"ל. וא"כ ודאי דלוקין על לא תחמוד אע"פ שישנו בחזרת החפץ. וא"כ שפיר כתבו דצריך למיכתב לא תחמוד כדי לעבור בשני לאוין. ונפק"מ למלקות. דמשום לא תגזול לא לקי דניתק לעשה. אבל משום לא תחמוד לקי. משא"כ שם בההיא דר"פ איזהו נשך דעל לא תגזול ליכא מלקות. וגם משום מה הצד דרבית ואונאה ליכא מלקות. דאין עונשין ממה הצד שפיר כתבו דלא מוקמינן לי' בגזל גופי' ונפק"מ לעבור בשני לאוין. משום דלא לקי אלאו דגזל.

ולק"מ וזה פשוט. ואדרבה נראה דגם מהתם איפכא מוכח. דאל"כ מאי פריך התם והא קא עבר על לאו דלא תחמוד. והרי התם לא קנה החפץ בקנין. וגם הבעלים לא נתרצו כלל למכרו להם. דהרי משביעין אותו שאינו ברשותו. ואי הוה ידעי שישנו ברשותו היו מוציאין אותו מידו. וגם לא ידעינן כלל שעשה שינוי בגוף החפץ דנימא שעשה קנין בו והו"ל בכלל לאו דלא תחמוד. וגם הדמים שנותן אינם אלא בתורת תשלומי היזק משום שנתחייב באחריותו ולא בתורת לוקח בדמי המקח. וא"כ מאי פריך. אם איתא דאינו עובר על לא תחמוד אלא בשעת קנין. אלא ודאי הא ליתא. וגם מש"כ בדברי הרמב"ם הלכות עדות. אפי' לפי דבריו לא יתכן כלל. דהרי נהי דבלאו דלא תחמוד אינו עובר אלא בשעת קנין. הא מ"מ אכתי הא קא עבר בלאו דלאו תתאוה שהוא לאו מיוחד בפ"ע לדעת הרמב"ם. ועובר עליו מיד משחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר. וכמבואר בדברי הרמב"ם (בפ"א מהלכות גזלה) שם. והוא לאו שיש בו חימוד ממון דמיפסל בו מדאורייתא אע"פ שאין בו מלקות. ואין להאריך בזה יותר:

וא"כ מצד זה לא יתיישבו דברי רבינו הגאון ז"ל. והעיקר כדכתיבנא דגזלה וחמוד שני ענינים חלוקים הם. וכל אחד שמו עליו. דיש חמדה בלא גזלה וגזלה בלא חמדה כמו שנתבאר. וגם משכחת לה עבירת לא תגזול בלא עבירת לא תחמוד בגוזל ע"מ למיקט. לפי המבואר בריטב"א (פרק איזהו נשך ס"א ע"ב) דכי היכי דגונב ע"מ למיקט הוא בכלל אזהרת לא תגנוב. הכי נמי גוזל כיו"ב הו"ל בכלל אזהרת לא תגזול עיי"ש. וכ"כ בלבוש ובב"י ובפרישה ובש"ך (חו"מ סי' שנ"ט סק"ג) דאפי' מתכוין לטובת הנגזל עובר בלא תגזול דומיא דגונב ע"מ לשלם תשלומי כופל עיי"ש היטב. ובודאי בהנך גוונא לא שייך לאו דלא תחמוד כלל. וכן נפק"מ לענין שואל שלא מדעת. לדעת הסוברין שהוא בכלל אזהרת לא תגזול כמשכ"ל. דמשום אזהרת לא תחמוד ליכא כמבואר. וגם נפק"מ לענין מזיק אם נימא שהוא בכלל אזהרת לא תגזול כמשכ"ל. דאזהרת לא תחמוד פשיטא דלא שייכא בי'. ודברי הפ"י (סו"פ הכונס) שכתב דאפי' יהיב דמי לא עדיף מחמסן עיי"ש בדבריו. תמוהים אצלי דמאי ענין מזיק לחמסן. התם שייכא אזהרת לא תחמוד. משא"כ מזיק דאין לו ענין כלל לאזהרת לא תחמוד. וגם נראה דגוזל ליתן לאחרים אף שישנו בכלל אזהרת לא תגזול. מ"מ לא שייכא בי' אזהרת לא תחמוד. וא"כ ודאי נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לא תגזול ולא תחמוד ולא תסיג בפ"ע גם לפי שיטתו:

ומלבד זה אפשר לומר בכוונת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן בשבת (פרק ר"ע פ"ה ע"א) א"ר חייא ב"א אר"י מאי דכתיב לא תסיג גבול רעך וגו'. גבול שגבלו ראשונים לא תסיג. מאי גבלו ראשונים אמר רשב"נ אר"י דכתיב אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ.

אטו כ"ע יושבי רקיע נינהו. אלא שהיו בקיאין בישובה של ארץ שהיו אומרים מלא קנה זה לזית. מלא קנה זה לגפנים. מלא קנה זה לתאנים. וחורי שמריחין את הארץ וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל גבול רעך ליטע סמוך למיצר להכחיש קרקעו של חבירו כשיעור אשר גבלו ראשונים. ומי הם ראשונים אמוריים וחויים שהיו בקיאים בכך. כדאשכחן בבני שעיר עכ"ל עיי"ש. ומבואר מפירש"י דס"ל דלרבי יוחנן מידריש לאו דלא תסיג לאזהרה שלא ליטע נטיעות סמוך למיצר חבירו. אלא צריך להתרחק שיעור הראוי מגבול חבירו לכל מין ומין. כדי שלא להכחיש קרקע של חבירו. וזה דלא כדעת התוס' שם (בד"ה לא תסיג וכו') דס"ל דלענין זריעת כלאים הוא דדריש לי' רבי יוחנן להך קרא. וכדי לעבור עלה בשני לאוין עיי"ש. אבל רש"י לא ס"ל הכי. וכ"כ שם הרש"א ומהרמ"ל על דברי התוס' שם עיי"ש. והשתא הרי בנוטע סמוך למיצר חבירו ודאי ליכא לא משום לא תחמוד ולא משום לא תגזול. דהרי בשלו הוא נוטע ומאי דגורם כחש בקרקע של חבירו. גרמא בעלמא הוא ואין לו להמנע משום זה מליטע בתוך שדהו. והרשות ביד חבירו להפסיק היניקה בשלו במחיצה של ברזל. אבל לא הוה ידענא שום חיובא על הנוטע בשלו להתרחק משום חשש גזל. אי לאו דגלי קרא אזהרה זו דלא תסיג:

אלא דלכאורה יש לתמוה לפירש"י ממשנה ערוכה (בפרק לא יתפור כ"ו ע"א) דתנן לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא"כ הרחיק ממנו ארבע אמות אחד גפנים ואחד כל אילן. היה גדר בינתים זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן עיי"ש. ואמרינן עלה התם תנא ארבע אמות שאמרו כדי עבודת הכרם. ופירש"י שם שכשיחרוש את אילנותיו לא יהא צריך להכניס מחרשתו לתוך שדה חבירו עיי"ש. הרי מבואר דלא חיישינן להכנסת שרשי אילנותיו לתוך קרקעו של חבירו משום הכחשת קרקע של חבירו. ואפי' לכתחילה מותר ליטע סמוך למיצר חבירו כשיש גדר בינתים. ודוקא כשאין גדר הוא שצריך להתרחק כדי שלא יכניס מחרשתו לתוך שדהו של חבירו. וזה תמוה טובא לכאורה. ונראה בזה ע"פ מאי דאמרינן התם (כ"ו ע"ב) אמר עולא אילן הסמוך למיצר בתוך שש עשר אמה גזלן הוא ואין מביאין ממנו ביכורים. וכתבו בתוס' שם (בד"ה גזלן הוא וכו') וז"ל פירש ר"ח משום שאין מביאין גזל על גבי המזבח שנאמר אני ה' שונא גזל בעולה וכתיב והבאתם גזול וגו'. ולית לן דעולא דהא בהדיא פסקינן כרבי יוסי דאמר זה נוטע בתוך שלו וכו'. וא"ת לפירושו עולא כמאן סבר. דכרבנן נמי לא אתי. דרבנן לא בעו הרחקה אלא ארבע אמות ולעולא שש עשרה אמות. וי"ל דעולא מוקי מתניתין בצונמא כדמוקי לה בריש פירקין. ולהכי לא בעי אלא ארבע אמות. ומיהו קשה לרבי יצחק דפריך לקמן לעולא מהקונה אילן וקרקעו מביא וקורא מאי לאו כל שהוא. ומאי

קושיא שאני התם שקנאו ולא הוי גזלן. ונראה כפי' הקונטרס דאע"ג דמותר לסמוך אין מביאין ממנו ביכורים משום דבעינן אשר תביא מארצך. ולקמן דקאמר אילן הסמוך מביא וקורא שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ. לא קאמר שע"מ כן הנחיל שיהא מותר לסמוך. דבלא"ה שרי. אלא ע"מ כן הנחיל שיהא חשוב כמו מארצך. ויכול לומר אשר נתת לי עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהקשו לדעת ר"ח ז"ל מן הסוגיא דלקמן. כבר תירץ לנכון בתורת חיים שם. והכריח דהעיקר כדעת ר"ח ז"ל עיי"ש בדבריו. וכן דעת הרמב"ן ז"ל שם. וכן הביא בש"מ שם בשם הרשב"א ז"ל עיי"ש:

אמנם מה שהקשו התוס' דלפירושו עולא כמאן סבר. דכרבנן נמי לא הוי. דרבנן לא בעו. הרחקה אלא ארבע אמות וכו'. דבריהם ז"ל תמוהים אצלי טובא לכאורה דמבואר דכוונתם בזה להקשות ממתניתין דתנן לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אא"כ הרחיק ממנו ארבע אמות וכו'. והרי לפי לשון הר"ח ז"ל שכתב ולית לן דעולא. דהא בהדיא פסקינן כרבי יוסי דאמר זה נוטע בתוך שלו וכו'. מבואר בהדיא דס"ל דהך דינא דעולא תלוי בפלוגתא דרבנן ורבי יוסי. דלרבנן דאמרי מרחיקין את האילן מן הבור כ"ה אמה. ואם הבור קדם קוצץ ונותן דמים. הכי נמי בההיא דעולא ס"ל לרבנן כעולא דאסור ליטע אילן סמוך לשדהו של חבירו אא"כ הרחיק כשיעור הראוי. שלא יכחיש שדה חבירו ע"י יניקת שרשי אילן שלו. דהיינו שש עשר אמה. אבל לרבי יוסי דאמר התם גבי בור אע"פ שהבור קדם לאילן לא יקוץ. שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. לא ס"ל ההיא דעולא. אלא גם באילן סמוך לשדה חבירו ס"ל לרבי יוסי דאינו חייב להתרחק כלל. דבשלו הוא נוטע. ולפ"ז ממילא מבואר דע"כ מתניתין דלא יטע אדם וכו'. לא אתיא אלא כרבי יוסי. דהרי בהדיא קתני בסיפא דההיא שאם הי' גדר בינתים זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן עיי"ש. דמבואר להדיא דלא חיישינן להכחשת שדה חבירו ע"י יניקת שרשי אילנו משום דכל אחד בשלו הוא נוטע. והיינו ע"כ כרבי יוסי דאמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. ובריש דבעינן הרחקת ארבע אמות כשאין גדר בינתים. היינו מטעמא דמפרש בברייתא משום עבודת הכרם שלא יהא מכניס מחרשתו לתוך שדה חבירו. דבזה לא שייכא סברת רבי יוסי דקאמר זה חופר בתוך שלו וכו'. דהרי אין זה בתוך שלו. אלא מכניס מחרשתו בתוך שדהו של חבירו ומזיקו. וכ"כ שם בנמוק"י עיי"ש. וכ"כ בראב"ן (סי' א') מטעמא אחרינא עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ הדבר מבואר דאין מקום לקושית התוס' לפירוש ר"ח ז"ל כלל. דודאי לרבנן שש עשר אמות צריך להתרחק משום יניקת שרשי האילן שלא יכחישו שדה חבירו. אלא דמתניתין כרבי יוסי דלא חייש להכי משום דבשלו הוא נוטע. ורק כשאין גדר בינתים בעי הרחקת ארבע

אמות משום עבודת הכרם. וגם לשון התוס' שם בקושייתם תמוה במש"כ דלפירוש הר"ח עולא כמאן סבר. דכרבנן נמי לא אתי דרבנן לא בעו הרחקה אלא ארבע אמות וכו'. והוא תמוה דהא לפי דבריהם לא בעו רבנן הרחקה כלל. דהא לפי דבריהם דמתניתין דלא יטע אדם אינן וכו' לא אתיא אלא כרבנן. ע"כ מוכרח מההיא מתניתין גופא דלהכחשת השדה מחמת יניקת שרשי האילן לא חיישינן כלל. ולא בעי שום הרחקה כלל. כדקתני בהדיא בסיפא דההיא שאם היה גדר בינתים זה סומך לגדר מכאן וכו'. והרחקת ארבע אמות כשאין גדר בינתים מטעמא אחרינא הוא כמשכ"ל. ואילו עולא שש עשר אמה בעי להרחקה משום הכחשת שדה חבירו ע"י יניקת שרשי האילן. ואפי' יש גדר בינתים. דהא גזלן קרי לי'. ומשום שונא גזל בעולה אסר להביא ממנו ביכורים. וזה לא שייך אלא משום יניקת השרשים. וא"כ דעדיפא טפי טובא הו"ל להקשות. דגם לרבנן שום הרחקה לא בעינן כלל משום יניקת שרשי האילן. ואילו לעולא ט"ז אמות בעי. מיהו לזה היה אפשר קצת לומר דהכי כוונתם להקשות. דרבנן לא בעו הרחקה אלא ארבע אמות משום עבודת הכרם בלבד כשאין גדר בינתים. ואילו עולא שש עשר אמות בעי להרחקה משום יניקת שרשי האילן. ורק משום דשיעור ארבע אמות לא שייך אלא לעבודת הכרם. ושיעור שש עשר אמה לא שייך אלא משום יניקה. קצרו התוס' בדבריהם בקושייתם. אבל כוונתם כדכתיבנא. ואמנם עיקר קושייתם אינה מובנת כלל כמשכ"ל:

ונראה קצת לומר בזה דלפי מאי דפסיקא להו להתוס' דלרבי יוסי לא בעינן שום הרחקה כלל אפי' לעבודת הכרם כשאין גדר בינתים. משמע להו דע"כ מתניתין דבעי הרחקת ארבע אמות כשאין גדר בינתים לא אתיא אלא כרבנן דפליגי עלי' דרבי יוסי. והיינו שהקשו דאפי' לרבנן לא בעו הרחקה אלא ארבע אמות. דהיינו כדי עבודת הכרם כשאין גדר בינתים. ומשום יניקה לא מצרכי הרחקה כלל כמבואר בסיפא. ואילו עולא שש עשר אמות בעי משום יניקת שרשי האילן. ולזה הוצרכו לתרץ דעולא מוקי מתניתין בצונמא מפסיק ביניהם דליכא חששא דיניקה. והילכך לא צריך הפסקה אלא משום עבודת הכרם כשאין גדר ביניהם. אבל לפמש"כ הרב הנמוק"י והראב"ן ז"ל ודאי אין כאן מקום קושיא כלל. ודברי רבינו חננאל ז"ל פשוטים וברורים כדכתיבנא. ובהכי אפשר לתרץ דברי רש"י ז"ל בשבת שם. דאפשר לומר דס"ל כדעת רבינו חננאל ז"ל. וכמו שביארנו דבריו ע"פ דברי הראב"ן והנמוק"י. ולפ"ז לא אתיא מילתא דעולא אלא אליבא דרבנן ולא לרבי יוסי. דלדידי' גם עולא מודה דלא בעינן שום הרחקה כלל כמבואר במתניתין. וא"כ לק"מ לפירש"י ממתניתין דהתם. משום דמתניתין רבי יוסי היא כמו שנתבאר. אבל בסוגיא דשבת מרא דשמעתא היינו רבי יוחנן דדריש התם קרא דלא תסיג להכי.

ורבי יוחנן לטעמי' אזיל דבפ"ב דבב"ב (כ"ז ע"ב) מבואר דכעולא ס"ל. דאמרינן התם בעי מיני' ריש לקיש מרבי יוחנן אילן הסמוך למיצר חבירו בתוך ט"ז אמה מהו. א"ל גזלן הוא ואין מביאין ממנו ביכורים עיי"ש. והיינו כעולא. וא"כ ס"ל כרבנן דבעינן הרחקה ליניקת שרשי האילן. ולדידי' שפיר פירש"י מה שפירש. ואפי' לרבין דקאמר התם משמי' דרבי יוחנן אחד אילן הסמוך למיצר ואחד אילן הנוטה מביא וקורא שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ לישראל עיי"ש. מ"מ הרי גם לדידי' אין זה אלא מתקנת יהושע בלבד. אבל מעיקר דינא דאורייתא מיקרי גזלן. וא"כ גם לדידי' שפיר דרש רבי יוחנן לענין זה קרא דלא תסיג כדפירש"י. וגם לפמש"כ התוס' דמתניתין בשצונמא מפסיק ביניהם לעולא. וא"כ צ"ל כן גם אליבא דרבי יוחנן דקאי כוותי'. וא"כ היכא דלא מפסיק צונמא אסור משום יניקת שרשי האילן משדה חבירו. ודאי אסור מדאורייתא לדידהו משום אזהרת לאו דלא תסיג. וא"כ לק"מ לפירש"י וכמש"כ. איברא דלפ"ז דברי רש"י ז"ל סתרי אהדדי. דהרי שם מבואר בפירש"י דאפי' לעולא ורבי יוחנן ליכא שום איסורא בהכי. ועי' בתוס' שם ובש"מ בשם הרשב"א ז"ל שם עיי"ש היטב. וא"כ דברי רש"י צ"ע בזה. ועכ"פ עיקר דברי רש"י בשבת שם נתיישבו על נכון. וכבר אשכחן בכמה דוכתי סתירה בדברי רש"י ממקום למקום כידוע. ואין בזה קושיא כ"כ ואין להאריך:

ומיהו מה שתלה רבינו חננאל ז"ל הך מילתא בפלוגתא דרבנן ורבי יוסי. וכן ס"ל נמי להרשב"א ז"ל שהביא בש"מ שם (כ"ה ע"ב). צ"ע טובא דמאי ענין זה לזה. דעד כאן לא מיקל רבי יוסי אלא גבי אילן ובור דליכא חששא אלא משום דמזיק לבורו של חבירו. ובזה שפיר קאמר דזה חופר בשלו וזה נוטע בתוך שלו. דכיון דבשלו הוא נוטע לית לי' לחוש למאי שיבוא מזה הפסד לבורו של חבירו. אבל ביניקת שרשי האילן שלו שמתפשטין לתוך שדהו של חבירו ויונקין ממנו ודאי איכא למימר דאפי' לרבי יוסי נמי גזלן הוא. דהא הפירות הללו גדלים מיניקה של שדה חבירו ויש לחבירו חלק בהן. וכ"כ בהדיא רבינו הרמב"ן ז"ל שם על מתניתין דלא יטע אדם וכו'. וז"ל קשיא לעולא דאמר כל תוך שש עשרה אמה גזלן הוא וכיון שהוא גזל ודאי מרחיק. והא לא שייכא בדרבי יוסי שהוא גזל ונהנה הוא. ואין זה בכלל נזקין אלא בכלל הגזלנין. אלא די"ל דאיהו מוקי לה במפסיק צונמא. ולרבי יוחנן דאמר אחד אילן הסמוך וכו' שע"מ כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ. אע"ג דלא מפסיק צונמא סומך משום תנאי שהתנה יהושע עיי"ש בדבריו ונמצא דלפ"ז דברי רש"י בשבת שם נכונים אליבא דכ"ע. בין לרבנן ובין לרבי יוסי. וממתניתין דפרק לא יחפור לא תקשה. משום דמתוקמא במפסיק צונמא ביניהן לעולא. ולרבי יוחנן מתוקמא אפי' בלא הפסק צונמא ומשום תקנת יהושע. אבל מדינא

ודאי אסור. ובזה מיתוקים קרא דלא תסיג לרבי יוחנן (שם בפרק ר"ע.) והא דאיצטריך לאוקמי קרא בהכי ולא מוקי לי' כפשטי'. היינו משום דלא ניחא לי' לאוקמי קרא כדי לעבור עלה בשני לאוין. דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. ולדעת הסוברין דלדידן דקיי"ל אין קרקע נגזלת אין קרקעות בכלל אזהרת לא תגזול. איכא למימר דודאי פשטי' דקרא גם לרבי יוחנן בהסגת גבול ממש מתוקים. אלא דדריש נמי הא משום ייתורא דקרא דאשר גבלו ראשונים. ומעתה לפ"ז ניחא שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל שמנה לאו זה אע"פ שכבר מנה לאו דלא תגזול. משום שכולל נמי אזהרה לנוטע אילן סמוך למיצר של חבירו שאינו בכלל אזהרת לא תגזול. וגם לא שייכא בי' אזהרת לא תחמוד כמבואר. ומאי דקאמר התם בב"ב גזלן הוא. ודאי גזלן לאו דוקא. אלא משום אזהרת לא תסיג אתי עלה. ובלא"ה פירש"י ותוס' שם ע"פ דרכם דלא גזלן ממש קאמר עיי"ש:

ואפשר דהיינו טעמא ששינה רבינו הגאון ז"ל מלישנא דקרא דכתיב לא **תסיג**. והוא כתב לא **תסוג**. והך מילתא טעמא בעי. אבל עפ"ז ניחא שפיר. שבזה כוונתו לרמז ענין האזהרה שבשבילה נמנה לאו זה בפ"ע במנין הלאוין אע"פ שכבר נמנה לאו דלא תגזול. והוא ע"פ מאי דאמרינן (בפרק איזהו נשך ע' ע"ב) איתיבי' רבא לרב נחמן לנכרי תשיך מאי לאו תשוך לא תשיך עיי"ש. מבואר מזה דלשון תשיך היינו לשון מפעיל את אחרים. דהלוה מפעיל את המלוה לנשכו. ועל הלוה קאי. אבל תשוך קאי על המלוה שהוא עצמו הנושך. וכן אמרינן התם (לקמן ע"ה ע"ב) דהלוה עובר משום לא תשיך. והשתא א"כ הכא נמי לא תסיג מתפרש בלשון מפעיל שמפעיל את הגבול להגביל שלא במקום הראוי באמת. כשמכניס סימן חלוקת הקרקע לאחור לתוך חלקו של חבירו. אבל למאי דמוקמינן קרא לאזהרה לנוטע אילנות על גבול חבירו. ובזה הרי ע"כ אין האיסור בשעת נטיעה. דהא בשלו הוא נוטע. ואכתי שרשים ליתנהו. אלא דאחר זמן ממילא אתו ונכנסין לתוך שדהו של חבירו וקא ינקי. והוא לאו מידי עבד. ועיקר האיסור אינו אלא משום דקא גדלי פירות מיניקת שדהו של חבירו. ויש לחבירו חלק בפירות אלו. וכשאוכלן הוא או מוכרן קגזיל חלקו של חבירו. ונמצא לפ"ז דאיהו גופי' הוא דעביד עיקר איסורא. ועל זה שייך שפיר לשון לא תסוג. ומיהו לישנא דקרא דכתיב לא תסיג נמי אתי שפיר. משום דהך לישנא תרתי משמע. שמתפרש בלשון פועל ובלשון מפעיל. כמבואר שם (בפרק איזהו נשך) דאמרינן מאי תשיך לאו תשוך. ומשני לא תשיך עיי"ש. וכן אמרינן התם (בשלהי פירקא) דאחד המלוה ואחד הלוה עוברין בלאו דלא תשיך לאחיך ולאחיך לא תשיך עיי"ש. והכא נמי שני הענינים בכלל לשון לא תסיג. אלא דרבינו הגאון ז"ל

שרצה לרמז ענין האזהרה שהוא העיקר שמחמתו נמנה לאו זה בפ"ע. לכן שינה לשון הכתוב וכתב לא תסוג שאינו מתפרש אלא בלשון מפעיל. והיינו נוטע אילן סמוך למיצר של חבירו וכמו שנתבאר:

ועכ"פ מבואר דשפיר יש מקום לאזהרת לא תסיג מלבד לאו דלא תחמוד ולא תגזול אליבא דכ"ע. וגם אפשר לומר בפשיטות עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בפרשת שופטים) וז"ל לא תסיג גבול רעך אזהרה שלא ישנה תחום החלוקה שחלקו הנשיאים את הארץ לשבטים או ליחיד מהם. ועל כן אמר אשר גבלו ראשונים הם אלעזר הכהן ויהושע ב"נ ונשיאי המטות. ולכך הזכיר בנחלתך אשר תנחל וגו'. וטעם המצוה הזאת שלא יחשוב אדם לומר אין חלקי אשר נתנו לי שוה כמו חלק חברי. כי טעו החולקים או שיוציא בלבו לעז על הגורלות. ולא יהי' זה בעיניו גזל כלל. על כן צוה כאן שלא יחלוק אדם על החלוקה ההיא. ולא ישנה הגבולין כלל לא בסתר ולא בגלוי. וזו מצוה מבוארת וכו'. וגם רבותינו עצמם הזכירו מנין לעוקר תחומן של שבטים שעובר בל"ת ת"ל לא תסיג גבול רעך. והוא באמת פשוטו של מקרא עכ"ל עיי"ש. וכוונתו ז"ל בזה לדברי הספרי (פרשת שופטים) שם. אלא דלפי הגירסא שלפנינו בספרי שם דריש לה מקרא דדברי קבלה מדכתיב אל תסג גבול עולם עיי"ש. והוא קרא במשלי (כ"ב). אבל בילקוט שם הגירסא כמש"כ הרמב"ן ז"ל. וכן נראה מדברי הפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. ועכ"פ מבואר דס"ל להרמב"ן ז"ל דעיקר פשטי' דקרא לא מיירי אלא באזהרה שלא לשנות תחום חלוקת הארץ. ואין זה בכלל אזהרת לא תגזול כמש"כ הרמב"ן ז"ל. ולא הוצרך בספרי מעיקרא לאוקמי קרא לעבור עליו בשני לאוין בארץ ישראל אלא מקמי דקים לי' ההיא דרשא. אבל השתא דדריש לי' כפשוטו לאזהרה שלא לשנות התחומין. ודאי שוב לא איצטריך להכי. אלא אזהרה מיוחדת בפ"ע היא. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי בספרא ובספרי ומכילתא כידוע. ואף דשאר דרשות דדריש התם בספרי מהך קרא אינם אלא דרך אסמכתא עיי"ש. מ"מ הך דרשא לעוקר תחומן של שבטים ודאי דרשא גמורה היא. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל דזהו פשוטו של מקרא. וא"כ אתו שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל בפשיטות. ומש"כ רבינו **בי השבעתיך לא תסוג**. ואינו מובן לכאורה היכן מצינו לשון שבועה אצל אזהרת הסגת גבול. אבל נראה פשוט דכוונתו למש"כ (בפרשת תבא) ארור מסיג גבול רעהו וגו'. ואמרינן (סו"פ שבועת העדות ל"ו ע"א) ארור בו שבועה עיי"ש:

מצוה רעב

ותחסום. כתיב (בפרשת תצא) לא תחסום שור בדישו. כבר ביארנו לעיל (לאוין רס"ז) מה שנוגע לאזהרה זו עיי"ש. ואין לכפול הדברים. ומה שלא הזכיר בדישו משום דדישו

לאו דוקא. אלא ה"ה כל שאר מלאכות בגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה. כמבואר בפרק הפועלים (בבא מציעא פ"ט ע"א) ובספרי שם עיי"ש. ולא דיבר הכתוב אלא בהווה. וגם לאו דוקא בשעת דישה או המלאכה אלא אפי' מקודם ושלא במקום המלאכה אסור. כמבואר שם (צ' ע"ב) עיי"ש:

מצוה רעג

ואחיך בפרך לא תכלה. כתיב (בפרשת בהר) ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך. והוא אזהרה שלא לעבוד בעבד עברי עבודת פרך. והוא עבודה שאינה צריכה לו. וכדתניא בספרא (בהר פ"ו) שלא תאמר לו החם את הכוס והוא אינו צריך. הצין לי את הכוס והוא אינו צריך. עדור תחת הגפן עד שאבוא וכו' עיי"ש. ועי' מש"כ בזה ביראים (סי' רפ"ד) ובסמ"ג (לאוין קע"ד) וברמב"ם (פ"א מהלכות עבדים ה"ו) ובסה"מ (לאוין רנ"ט) עיי"ש. וצ"ע לכאורה במאי דנקט רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו מקרא המאוחר דבאחיכם בני ישראל וגו' כדמשמע להדיא מלשונו. ולא הביאה מקרא דלעיל מיני' דכתיב לא תרדה בו בפרך וגו'. וגם בספרא שם דריש לה מקרא קמא עיי"ש. וכן הבה"ג והרמב"ם בסה"מ ובהלכות עבדים שם ובחנוך (מצוה שמ"ו) נקטו אזהרה זו מקרא קמא. וכן הוא באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שכתב ומרדיית פרך ירא מבוראך עיי"ש. והיינו קרא דלא תרדה בו בפרך ויראת מאלקיך. אלא שראיתי באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שנראה מלשונו דנקט האזהרה מקרא בתרא. וכ"כ בהדיא הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם סי' צ"ו) עיי"ש. וכן הרא"ם ז"ל ביראים והסמ"ג שם לא נקטו האזהרה אלא מקרא בתרא עיי"ש:

והנה הרמב"ם והסמ"ג והחנוך והרשב"ץ מנו בזה עוד לאו אחר מדכתיב בההיא פרשה לא תעבוד בו עבודת עבד. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל שלא השיג בזה על הרמב"ם ז"ל. וביארו החילוק שבין שתי אזהרות אלו. דעבודת עבד היינו עבודה של גנאי. וכמו שאמרו בספרא שם לעיל מיני' לא תעבוד בו עבודת עבד שלא יטול אחריך בלנטיא ולא יטול לפניך כלים במרחץ עיי"ש. וכן פירש"י (בפרשת בהר). משא"כ לאו דבפרך שמזהיר על עבודה שאינה צריכה לו אע"פ שאינה בזויה. כמו שאמרו בספרא שם. וא"כ יש לתמוה לכאורה לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה אזהרה זו. אלא שראיתי דרבינו הגאון ז"ל איננו שלא מנה אזהרה זו. אלא שראיתי דרבינו הגאון ז"ל ובאזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל לא מנו אזהרה זו. ואף דבנוסחת הבה"ג שלפנינו נמנה לאו זה. ובלתי ספק דנוסחא זו היתה גם לפני הר"ש בן גבירול ז"ל. ולכן גם הוא מנה לאו זה באזהרותיו. מ"מ ודאי נוסחת הכת"י הי' גם לפני הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל. ולכן לא מנאוהו גם הם.

כדרכם לימשך אחר הבה"ג. ומדברי הרא"ם (ביראים סי' רפ"ג) שמנה לאו זה נראה דגם לפניו הי' בה"ג נוסחת הדפוס. שהרי הוא הולך וסובב על דברי הבה"ג. ועכ"פ הדבר תמוה לכאורה על רבינו הגאון ז"ל וסייעתו אמאי לא מנו אזהרה זו. אמנם נראה דס"ל לרבינו הגאון וסייעתו דעבודת עבד ועבודת פרך חדא מילתא נינהו. ומשם אחד וענין אחד הן. דעבודת עבד שהיא עבודה בזויה ושפלה שמבזה את העבד ומשפילתו. היא ג"כ עבודת פרך להעבד. כעבודה שאינה צריכה להאדון אלא שגוזר עליו לעסוק בה כדי לבזותו ולהשפילו ולענות נפשו. וכמש"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין רנ"ז) וז"ל שהזהירנו מעבוד בעבד עברי עבודה שיש בה עינוי גדול ושפלות כעבודת עבד כנעני והוא אמרו יתברך לא תעבוד בו עבודת עבד וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם עבודת פרך שהיא עבודה שאינה צריכה לאדון. אין בה אלא משום עינוי נפש ושפלות. וכמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רפ"ד) וז"ל פי' בפרך שמעבידו עבודה שהיא קשה לו ואינה לכבודו וכו' עיי"ש. הרי דגם עבודת פרך משום בזיון ושפלות היא וכן כתב הרב המאירי ז"ל (ברפ"ק דסוטה ג' ע"ב) וז"ל עבד עברי אסור לרדות בו בפרך ולהעבידו בדברים בזויים שנאמר ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תעבוד בו עבודת פרך עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דאין עבודת פרך אלא משום בזיון ושפלות וכל העבודות הבזויות והמשפילות הן בכלל עבודת פרך. וכ"כ הרב החזקוני (בפרשת בהר) שכתב וז"ל לא תעבוד בו עבודת עבד כשכיר כתושב יהיה עמך. שניהם שכירים אלא ששכיר הוא שכיר יום. ותושב הוא שכיר שנה. וכשם ששכיר יום אי אתה יכול לשעבדו עבודה קשה בעיניו. שהרי יחזור בו מיד וכו'. כך תושב לא תעבוד בו עבודת פרך עכ"ל עיי"ש. הרי דעבודת עבד ועבודת פרך אחת הן אצלו. והיינו מטעם שביארנו:

וכן מתבאר להדיא מסוגיא דרפ"ק דסוטה שם. דאמרינן התם דלר"ע קרא דלעולם בהם תעבודו איצטריך לאשמעינן דחובה לעבוד בעבד כנעני לעולם. ורבי ישמעאל ס"ל דאינו אלא רשות. וקרא איצטריך לומר בהם ולא באחיכם. ור"ע באחיכם מסיפא דקרא נפקא ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך. ורבי ישמעאל איידי דכתיב ובאחיכם כתיב נמי בהם וכו' עיי"ש. הרי דאע"ג דבקרא דלעולם בהם תעבודו לא נזכרה עבודת פרך כלל. ולא מיירי אלא בעבודת עבד סתם. אפי' הכי דרשי ממיעוטא דבהם דהך קרא. למעוטי עבודת פרך בעבד עברי. ור"ע נמי הוה דריש לקרא הכי אלא משום דכבר כתיב בסיפא דקרא ובאחיכם וגו' לא תרדה בו בפרך. הרי דעבודת פרך היינו עבודת עבד. וכן מבואר בפירש"י שם שפירש בהם ולא באחיכם עבודת עבד עיי"ש. הרי להדיא דהא דממעט מהך קרא עבודת פרך. היינו משום דהו"ל עבודת עבד. והוא

מוכרח כדכתיבנא. והא דאיצטריך לומר באחיכם מסיפא דקרא נפקא. ולא מייתי מקרא דלעיל מיני' בריש הפרשה דכתיב וכי ימוך אחיך וגו' לא תעבוד בו עבודת עבד. היינו משום דקרא דבאחיכם הוא סיפא דההוא קרא גופי' דלעולם בהם תעבודו. ומה"ט נמי לא מייתי מדכתיב לעיל מיני' לא תרדה בו בפרך. איברא דקשה לכאורה דלפ"ז מאי קאמר באחיכם מסיפא דקרא נפקא. ומה בכך הרי קרא דבאחיכם גופי' נמי לא איצטריך. דהרי כבר כתיב בריש הפרשה לא תעבוד בו עבודת עבד. ובכלל זה נמי עבודת פרך. ואעפ"כ חזר ושנה עליו הכתוב. וא"כ מקרא דבהם נמי לא תקשה. אבל לק"מ דהרי גם לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל דעבודת פרך ועבודת עבד תרתי נינהו. נמי יקשה כן. דהרי קרא דבאחיכם נמי לכ"ע לא איצטריך. דהא כבר כתיב לעיל מיני' בההיא פרשה לא תרדה בו בפרך. ועכצ"ל שחזר ושנה עליו הכתוב כדי להזהיר עליו ביותר משום דעון זה מצוי הוא. וכמש"כ בחזקוני שם עיי"ש בדבריו. ומ"מ שפיר קאמר באחיכם מסיפא דקרא נפקא משים דאע"ג דבקרא דובאחיכם וגו' איכא שפיר למימר שחזר ושנה עליו הכתוב. כדאשכחן בכמה דוכתי לאוין כפולין בענין אחד. מ"מ היינו בלאוין המפורשין בהדיא בקרא. אבל ליכא למימר דכתיב קרא יתירא דבהם לדרשא למילתא דכתיב בקרא בהדיא בההוא קרא גופי' בסיפא. וגם איכא למידרש ההוא קרא למילתא אחריתא:

ועכ"פ מוכרח מזה דעבודת עבד ועבודת פרך ענין אחד הן. וכן נראה מוכרת מדאמרינן (בפרק איזהו נשך ע"ג ע"ב) רב סעורם אחוה דרבא הוה תקיף אינשי דלא מעלי ומעייל להו בגוהרקי דרבא. א"ל רבא שפיר עבדת דתנינא ראית שאינו נוהג כשורה מנין שאתה רשאי להשתעבד בו ת"ל לעולם בהם תעבודו ובאחיכם. יכול אפי' נוהג כשורה ת"ל ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך עיי"ש. ואם איתא דעבודת פרך ועבודת עבד שני ענינים חלוקין הם. דעבודת עבד אינה אלא עבודה בזויה ושפלות בלבד. ועבודת פרך אינה אלא עבודה שאינה צריכה לו בלבד. א"כ מאי ראי' מייתי מקרא דובאחיכם וגו' לא תרדה בו בפרך. שלא בא אלא להזהיר על עבודה שאינה צריכה לו כיון דבההיא דרב סעורם הו"ל עבודה הצריכה לו. ולא שייכא בה אלא אזהרה דלא תעבוד בו עבודת עבד. וגם ברייתא גופא קשיא. דהא בשיעבוד בעלמא מיירי ולא בעבודת פרך. והיכי מייתי עלה קרא דלא תרדה בו בפרך. אימא עבודת פרך הוא דאסר קרא ולא עבודה הצריכה לו. אלא ודאי כל עבודות העבד בכלל עבודת פרך הן. והכי נמי מוכח מדתניא במכילתא (משפטים) שש שנים יעבוד שומע אני כל עבודה במשמע. ת"ל לא תעבוד בו עבודת עבד. מכאן אמרו לא ירחוץ לו רגליו ולא ינעול לו מנעלו ולא ישמשנו בבית המרחץ וכו' תלמוד לומר ובאחיכם בני ישראל וגו'. אבל בבנו ובתלמידו

רשאי עיי"ש. והכי איתא נמי בילקוט ובספר והזהיר שם עיי"ש. והמפרש על הילקוט הקשה למה לי קרא דובאחיכם וגו' והא אתיא לי' מקרא דלא תעבוד בו עבודת עבד עיי"ש. ובז"ר שם הגיה משום זה דברי הילקוט עיי"ש. אבל אי אפשר להגיה מאחר שכן הוא גם במכילתא ובס' והזהיר. וע"כ צריך לפרש המכילתא דמשום דחשיב ואזיל התם כמה עניני עבודת עבד. רחיצת רגליו והנעלת מנעליו ושימוש בבית המרחץ וליטלו באפרין ובכסא ובלקטקא. אפשר דמחד קרא לא אתי כולהו. להכי נקט נמי אידך קרא דובאחיכם וגו' לא תרדה בפרך. ומייתורא יליף כולהו. הרי ראינו דאע"ג דכולהו הנך עבודות דקחשיב ואזיל במכילתא שם אינן אלא עבודות בזויות ושפלות. מ"מ יליף להו מקרא דובאחיכם לא תרדה בו בפרך. ומבואר מזה דעבודות עבד נמי בכלל עבודת פרך נינהו. ואפי' לגירסת הז"ר. וכגירסתו איתא בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. נמי מוכח כן וכמבואר. והכי נמי מוכח מדאמרינן עוד במכילתא שם כשכיר כתושב יהי' עמך. מה שכיר עובד ביום ואינו עובד בלילה אף עבד עברי עובד ביום ואינו עובד בלילה עיי"ש. והכי איתא נמי בתלמודין (פ"ק דקידושין ט"ו ע"א) לגירסת התוס' שם עיי"ש. ובירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ב) אמרינן כתיב לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים. שכיר עובד ביום ואינו עובד בלילה. עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה. ופריך עלה כתיב לא ירדנו בפרך לעיניך ואת אמרת הכין וכו' עיי"ש. והנה מאי דמייתי מקרא דלא ירדנו בפרך לעיניך. ודאי ט"ס הוא. דהא קרא דלא יקשה בעיניך וגו' בעבד עברי הנמכר לישראל הוא דמיירי. ומאי ענין הך קרא דלא ירדנו בפרך לעיניך דמיירי בנמכר לנכרי לכאן. וע"כ צ"ל דאין כוונת הירושלמי להקשות אלא מקרא דלא תרדה בו בפרך. ועכ"פ חזינן דמאי דמפיק במכילתא ובתלמודא דידן מקרא דכשכיר כתושב יהיה עמד. דמיירי בעבודת עבד. שהוא סיפא דקרא דלא תעבוד בו עבודת עבד. וא"כ עבודה שביום ובלילה בכלל עבודת עבד היא. מפיק לה בירושלמי מקרא דלא תרדה בו בפרך. הרי דעבודת עבד ועבודת פרך הייינו הך. וענין אחד ושם אחד נינהו:

עוד נראה ראי' מוכרחת לזה מדכתיב בעבד עברי הנמכר לנכרי לא ירדנו בפרך לעיניך. דמשום דנכרי לאו בר מצות הוא הזהירה תורה לישראל שלא יניחו את הנכרי לרדות בעבדו העברי בפרך. והשתא לפי דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דעבודת עבד ועבודת פרך שני ענינים חלוקים הם. ע"כ צ"ל דבע"ע הנמכר לנכרי לא הזהירה תורה אלא על עבודת פרך ולא על עבודת עבד. שהרי בנמכר לנכרי לא אשכחן בקרא אזהרה אלא על עבודת פרך בלבד. ולשיטתם הרי אין עבודת עבד בכלל עבודת פרך. וזה דבר מתמיה טובא לענ"ד שהתיר הכתוב לנכרי לענות נפש ישראל ולהשתעבד בו יותר מלישראל. ולכן

נראה מוכרח מזה דודאי הכל בכלל עבודת פרך. ועבודת עבד נמי עבודת פרך היא. אלא משום דאי לאו דגלי קרא הו"ל למעט באיסורו כל מאי דאפשר. משום דמסתמא אית לן למימר דכיון שמכרוהו ב"ד או שמכר הוא את עצמו לעבד. הדין נותן שכל תורת עבד עליו. להיותו ברשות האדון להשתעבד בו ככל מה שירצה כבעבד כנעני. והילכך איצטריכו למיכתב כולהו הני קראי לרבויי בכלל האזהרה כולהו הנך עבודות שאין הרשות לאדון בעבדו העברי כדיליף להו בספרא מהנך קראי. אבל ודאי אין כאן אלא אזהרה אחת. אבל בנמכר לנכרי איפכא מסתברא דכל כמה דלא מיעט קרא אית לן למימר דהכל בכלל האזהרה. כמבואר בברייתא דספרא שם ומייתי לה בב"ק (פרק בתרא קי"ג ע"א) דתניא התם אחרי נמכר גאולה תהיה לו יכול מושכו ויצא ת"ל גאולה תהיה לו. יכול יגלום עליו ת"ל וחשב עם קונהו ידקדק עמו עיי"ש. הרי דאי לאו דגלי קרא הו"ל למימר שאין להניחו להשתעבד בו כלל. דה"א שאין לו רשות לקנותו כלל אלא דגלי קרא דמקחו קיים ורשאי להשתעבד בו כמו ישראל. וכן מבואר בפ"ק דקידושין (כ"א ע"ב) דלכ"ע בנמכר לנכרי גאולת קרובים חובה עיי"ש. ואמרינן בספרא שם דהקרוב קרוב קודם. ואם לא גאלוהו קרוביו חייבים כל ישראל לפדותו עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות עבדים ה"ז) ושכופין את קרוביו לפדותו עיי"ש. משא"כ בנמכר לישראל דאפי' רצו קרוביו מעצמן לפדותו. משמע שאין יכולין לפדותו אלא ברשות האדון. עי' בסוגיא דפ"ק דקידושין (כ"א ע"א) וברמב"ם (פ"ב מהלכות עבדים ה"ז) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם ואכמ"ל בזה. וגם אסור מדאורייתא לכתחילה למכור עבד עברי לנכרי. כמבואר בכמה דוכתי וברמב"ם (שם פ"א ה"ג) עיי"ש. והילכך כיון דסתמא כתב קרא לא ירדנו בפרך לעיניך. אית לן למימר דכל מאי דמוזהר ישראל על עבדו העברי. כדאיתרבי מכולהו קראי. הו"ל נמי בכלל אזהרה זו דכתיבא בנמכר לעכו"ם. דגם עבודת עבד בכלל עבודת פרך היא. אלא דבישראל איצטרך קרא לריבוי דהו"ל בכלל האזהרה. משא"כ בנכרי דלא צריך ריבוי מטעם שנתבאר. וכיון דסתמא כתיב בקרא ולא ירדנו בפרך לעיניך הכל בכלל אזהרה זו:

וא"כ עכ"פ מבואר מזה דעבודת עבד נמי בכלל עבודת פרך היא. וכן משמע מדקתני התם בספרא לא תרדה בו בפרך שלא תאמר לו החם את הכוס הזה והוא אינו צריך וכו'. שמא תאמר הואיל ואסרת לנו את כל אלו במה נשתמש ת"ל וכו' עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דכיון דקאי אקרא דמזהיר על עבודת פרך היכי שייך לומר כיון שאסרת לנו את כל אלו במה נשתמש. הרי כיון דעבודת פרך אינה אלא עבודה שאינה צריכה לו. מה בכך אם לא יהיה לו במי להשתמש עבודות שאין צריכות לו. ולא שייכא הך דרשא

אלא אקרא דלא תעבוד עבודת עבד דקאי על עבודות שהוא צריך להן ואי אפשר לו בלאו הכי. אבל כאן בעבודות פרך אין מקום לזה כלל. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דודאי בתר דאיתרבו כל עבודות מקראי הו"ל כולהו בכלל אזהרה דעבודות פרך. דגם קרא דלא תעבוד בו עבודת עבד לאו אזהרה מיוחדת בפ"ע הוא. אלא לפרושי לאו דלא תרדה בו בפרך אתי. וכן ראיתי גם בפי' הרשב"ם ז"ל (בפרשת בהר) שכתב על קרא דלא תעבוד בו עבודת עבד שלא לרדות בו בפרך כבעבד כנעני עיי"ש. הרי שגם הוא ז"ל לפי דרכו הבין דלאו דלא תעבוד בו עבודת עבד אינו לאו מיוחד בפ"ע. אלא היינו גופי' לאו דלא תרדה בו בפרך שנכפל. וכן משמע מפשטי' דקרא דכתיב לעולם בהם תעבודו ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך. והרי רישא דהך קרא בעבודת עבד הוא דמיירי. וכמו שהבאתי ג"כ לעיל מפירש"י בסוגיא דרפ"ק דסוטה. והיכי מסיים עלה קרא וכתב ובאחיכם איש באחיו לא תרדה בו בפרך. כיון דלא מיירי בהך קרא אלא בסתם עבודת עבד כנעני אלא ודאי היינו הך. ונראה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל במאי דנקט אזהרה זו מקרא בתרא ולא מקרא קמא. משום דהך קרא כולל הכל בין כל מיני עבודות עבד ובין עבודות פרך. כמתבאר מפשטי' דקרא כדכתיבנא. וגם אפשר ע"פ פירש"י ז"ל שכתב דהך קרא אתי לרבות דאפי' נשיא בעמיו ומלך במשרתיו לא ירדה בם עבודת פרך עיי"ש. ובודאי מצא כן בדברי רז"ל. אף כי כעת לא מצאתי מקורו. וא"כ הך קרא כולל יותר מקרא קמא. לכן נקט האזהרה מהך קרא. ועכ"פ מתבאר דיפה עשו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שלא מנו לאו דלא תעבוד בו עבודת עבד:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שלא מנה לא לאו דלא תעבוד בו עבודות עבד ולא לאו דלא תרדה בו בפרך. והוא דבר מתמיה מאוד לכאורה מה ראה על ככה. והנראה דס"ל התם דלפום פשטי' דקרא נראה דעיקר האזהרה אינו אלא שלא לעבוד בעבד עברי לעולם כמו בעבד כנעני. אלא שיצא בשביעית והנרצע ביובל. כדכתיב לא תעבוד בו עבודת עבד כשכיר כתושב יהי' עמך עד שנת היובל יעבוד עמך וגו'. דמשמע דאזהרת לא תעבוד בו עבודת עבד היינו שלא לעבוד בנרצע אלא עד היובל. וכן בלאו דלא תרדה בו בפרך כתיב ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים וגו' לעולם בהם תעבודו ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך. דמשמע מפשטי' דקרא דסיפא אריש קאי. שלא בא אלא לומר דבישראל לא יעבוד לעולם. וזהו בפרך דקאמר קרא. וא"כ שני לאוין אלו מענין אחד הם שלא לעבוד בעבד עברי לעולם כמו בעבד כנעני. ומאי דדרשו בספרא שם מהנך קראי לעבודה בזויה ועבודה שאינה צריכה. הוה ס"ל דלא נפק"ל אלא מדשני קרא וכתב עבודת עבד ועבודת פרך. ולא כתיב בהדיא

לא תעבוד בו לעולם. אבל פשטי' דקרא לא כתיב אלא בעבודה עולמית. או דס"ל דההיא דרשא דספרא אינה אלא אסמכתא בעלמא. וכן מאי דדרשו (בפרק איזהו נשך) שם נמי אינו אלא אסמכתא בעלמא. וכמש"כ התוס' (ברפ"ק דסוטה ג' ע"ב) בד"ה כתיב נמי עיי"ש. דקרא לא אתיא אלא להזהיר על עבודה עולמית. והכי משמע מסוגיא דרפ"ק דסוטה שם מדקאמר דלר"י דריש בהם ולא באחיכם. ור"ע באחיכם מסיפא דקרא נפקא דכתיב ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך עיי"ש. והשתא הרי קרא דבהם בעבודה לעולם כתיב. לעולם בהם תעבודו. וא"כ כי דייקינן בהם ולא באחיכם משמע שבא לומר בהם תעבודו לעולם ולא באחיכם. וא"כ מדקאמר ר"ע באחיכם מסיפא דקרא נפקא. עכצ"ל דס"ל דקרא דבאחיכם וגו' לא תרדה בו בפרך. היינו להזהיר שלא לעבוד בו לעולם. כן נראה דעת רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו. וזו היא כוונתו במש"כ שם שם (בדבור לא תגנוב) וז"ל לנצח רע לא ימכר בשביעית יצא וכו' עכ"ל עיי"ש. והיינו לאו דלא תעבוד בו עבודת עבד ולא תרדה בו בפרך. אבל כאן חזר בו מדעתו זו. והטעם מבואר מכמה צדדים ואין להאריך:

ועדיין צ"ע לכאורה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו דלא ירדנו בפרך לעיניך דכתיב בעבד עברי הנמכר לנכרי. ומנאוהו הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ר"ס) וכן כל הבאים אחריו מנאוהו. ואמנם גם הבה"ג והר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנאוהו. והדבר תמוה לכאורה. ומיהו אליבא דהבה"ג וסייעתו ז"ל אפשר לומר שכבר מנאוהו. וזו היא כוונתם במה שמנו במספר הפרשיות פרשת עבד עברי הנמכר לנכרי עיי"ש. והיינו משום דמשמע להו דלאו זה אינו אלא אזהרה לצבור ולב"ד דוקא. משום שאין ביד היחיד למחות בנכרי שלא יעבוד בפרך בעבדו העברי. דודאי לא ישמע לו. וא"כ אין מקום אזהרה זו אלא במספר הפרשיות. שהם חוקים ומשפטים המסורים לצבור. אבל רבינו הגאון ז"ל אע"פ שגם הוא מנה במספר הפרשיות פרשת עבד עברי הנמכר לנכרי. מ"מ ביאר שם בהדיא דאין כוונתו בזה אלא למנות מצות עשה דגאולה דכתיב בנמכר לנכרי. אחרי נמכר גאולה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו וגו' או השיגה ידו ונגאל. וזהו שכתב שם ונמכר לגוי בפדיון יכופר עיי"ש. וזו היא מצוה המוטלת על הצבור. משום דרק ביד הצבור והב"ד לכוף את הנכרי להוציאו לחפשי בפדיון. ולזה מקומה במספר הפרשיות. והרמב"ם ז"ל ושאר מוני המצות שלא מנו מצוה זו דבריהם תמוהים. דהרי מצוה מפורשת היא בקרא. ומבואר בספרא (בהר פ"ח) עיי"ש וברמב"ם (פ"ב מהלכות עבדים ה"ז) עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דגם שם לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה דלא ירדנו בפרך לעיניך. והדבר קשה טובא לכאורה כדכתיבנא. מיהו

נראה דכיון דאיכא מצות עשה לגאול אותו מן הנכרי מיד כדאמרינן בספרא שם. אחרי נמכר גאולה תהיה לו מיד עיי"ש. א"כ קשה לכאורה למה לי קרא דלא ירדנו בפרך לעיניך להזהיר שלא יניח את הנכרי להשתעבד בו בפרך. ותיפוק לי' דבלא"ה חייבין להוציאו מתחת ידו ולגאול אותו מיד שלא ישתעבד בו כלל. וביותר קשה לכאורה לפי המבואר במגדל עוז ובכ"מ (פ"ח מהלכות עבדים ה"ד) דסתם שיעבוד הנכרי בעבד עברי הוא בפרך עיי"ש בדבריהם. וא"כ הא דמזהיר קרא לא ירדנו בפרך לעיניך. היינו ע"כ לומר שיוציאנו מרשותו לגמרי ע"י גאולה. דהא מסתמא חזקתו להשתעבד בו בפרך. וא"כ אין תקנה אלא לגאול אותו לגמרי. והרי כבר כתיב מצות גאולה ולמה לי קרא:

איברא דעיקר דברי המ"ע והכ"מ צ"ע אצלי ממה שאמרו בספרא שם. לא ירדנו בפרך לעיניך יכול יכנם לביתו לידע מה הוא עושה לו. תלמוד לומר לעיניך אין אתה מצווה אלא לעיניך עיי"ש. משמע להדיא דמסתמא אין לנו לומר שהוא משתעבד בו בפרך עד שיראה בעיניו. כדמשמע מפשטי' דקרא. ואע"ג דלפי לשון הפסיקתא זוטרתא (בהר) שהביא ברייתא זו כך. לא ירדנו בפרך לעיניך אין אתה מצווה אלא לעיניך עיי"ש. אפשר לפרש דהכי קאמר אין אתה מצווה ליכנס לביתו לראות אם יש תחת ידו עבד עברי כדי להוציאו מרשותו. אלא כשאתה רואה ויודע. אז הוא דחייבה תורה לגאול אותו. אבל כשידענו שיש לו עבד עברי שמשתעבד בו אע"פ שלא ראינוהו משתעבד בו בפרך. הרי זה בכלל אזהרה דלא ירדנו בפרך לעיניך. משום דמסתמא נמי שיעבודו הוא בפרך. אבל מדברי הרמב"ם (בפ"א מהלכות עבדים ה"ו) והסמ"ג (לאוין קע"ז) והחינוך (מצוה שמ"ח) מבואר דהדברים כפשוטן עיי"ש. וכן מוכרח ע"כ מסוגיא דפ"ק דקידושין (כ"א ריש ע"ב) עיש"ה. ונראה דגם הפסיקתא זוטרתא כן גירסתו שם בספרא כדאיתא לפנינו אלא שהביאה בקצרה. ועכ"פ מבואר דאיכא מצות עשה לגאול אותו מיד לגמרי מהנכרי. ולמה לי קרא דלא ירדנו בפרך. וע"כ צ"ל דאין הכי נמי. ולא בא הכתוב אלא כדי לעבור עליו גם בלאו אם ראהו משתעבד בו בפרך ולא מנעו מזה. ועוברין עליו בשתים בעשה דגאולה וגם בל"ת דלא ירדנו בפרך לעיניך. והשתא לפ"ז רבינו הגאון ז"ל לטעמי' אזיל דבכל כיו"ב כיון שמנה העשה שוב אינו מונה הלאו כמו שנתבאר אצלנו בכמה דוכתי. ועי' מש"כ בזה לקמן במנין הפרשיות (פרשה מ"א) עיש"ה:

מצוה רעד

פן ירדוף גואל הדם. כתיב (בפרשת שופטים) פן ירדוף גואל הדם את הרוצח כי יחם לבבו וגו' וגו'. ומשום דקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דהך קרא הוא אזהרת לאו לגואל הדם שלא ירדוף אחר הרוצח הבורח לעיר

מקלטו כדינו ומשפטו. ולפ"ז ע"כ צ"ל דמאי דאמרינן (בפ"ב דמכות י' ע"ב) א"ר הונא רוצח שגלה לעיר מקלטו ומצאו גואל הדם והרגו פטור. קסבר ולו אין משפט מות בגואל הדם הוא דכתיב עיי"ש. ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דהיינו דוקא לענין שאין גואל הדם חייב מיתה על הריגתו כרוצח. כמו שנהרג עליו כשהרגו בתוך עיר מקלטו או בתחומה. אבל מ"מ עובר עליו בלאו דפן ירדוף גואל הדם וגו'. וכן ראיתי להר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שכתב וז"ל ודין גואל הדם פן תשכח שכוח עכ"ל עיי"ש. ופשוט דכוונתו ג"כ ללאו זה דפן ירדוף גואל הדם וגו'. וכן פי' בעל נתיב מצותיך שם (דק"ב ע"א) עיי"ש. אבל זולת זה לא ראיתי לאחד מכל שאר הראשונים ז"ל שימנו לאו זה. ואף רבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות לא מנה לאו זה. ומסוגיא דמכות שם נראה מוכרח כדעת רבינו הגאון ז"ל כאן והר"י אלברגלוני ז"ל. דאל"כ תמוה לכאורה מאי קמ"ל רב הונא דפטור על הריגת כשעדיין הוא בדרך מנוסתו קודם שהגיע לתחום עיר מקלטו. הרי פשיטא דפטור. דמהיכא תיתי לן למיחייבי'. והא אפי' תחום עיר מקלטו אי לאו דגלי קרא לא הוה ס"ד לומר שקולטו להתחייב עליו גואל הדם. וכמבואר בספרי זוטא הובא בילקוט (מסעי). דתניא לפי שנאמר ערי מקלט. העיר קולטת ואין תחומה קולטת. או העיר מצלת ואין תחומה מציל. תלמוד לומר מחוץ לגבול עיר מקלטו. ועוד אמרו שם לעיל מיני' לפי שנאמר מקלט העיר קולטת ואין מגרשה קולטת. או העיר מצלת ואין מגרשה מציל תלמוד לומר אל עיר מקלטו עיי"ש. פי' דאין תחום ומגרש קולטין לדור שם. אבל קולטין להיות ניצל מידי גואל הדם שאם הרגו שם הרי זה נהרג עליו. וכמבואר בפ"ב דמכוח (י"ב ע"א) עיי"ש ובמש"כ בתוס' יו"ט (פ"ב דמכות מ"ז). והשתא קודם שהגיע לתחום עיר מקלטו מהיכא תיתי לן למיחייבי' לגואל הדם על הריגתו דאיצטריך ר"ה לאשמעינן דפטור. וגם למאי איצטריך קרא דולו אין משפט מות למיפטרי'. ועוד דבסוגיא דהתם משמע דלמאן דס"ל התם דקרא דולו אין משפט מות ברוצח הכתוב מדבר. ס"ל דגואל הדם נהרג עליו עיי"ש. ואמאי והרי אין לנו שמצלת אלא עיר מקלטו ותחומה. וכאן אכתי לא מטא לא לעיר ולא לתחומה. ומההוא קרא גופי' דולו אין משפט מות אין שום ראי' לזה דהא אפי' תימא דברוצח הכתוב מדבר. מ"מ אין לנו מהך קרא אלא דאין לו משפט מות בב"ד. כרוצח שהרג בעדים והתראה. ולזה קאמר קרא שצריך להכין מקום מקלט להנצל מגואל הדם. משום דלאו בר קטלא הוא ונפטר בגלות. והיינו כשהי' יכול לברוח שלא ישיגנו גואל הדם. אבל כשרדף אחריו והשיגו קודם שהגיע לתחום עיר מקלטו והרגו. מהיכא תיתי לן למיחייבי'. אבל לפי דעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל ניחא שפיר. דכיון שהזהיר הכתוב באזהרת לאו לגואל הדם שלא לרדוף

אחריו להרגו על דרך מנוסתו לעיר מקלטו. הי' מקום לומר דהיינו משום דמיד משקבל על עצמו את הדין לנוס אל עיר מקלטו. וכבר הוא בדרכו לבוא שמה כמשפטו שהטילה תורה עליו. אין לו עוד משפט מות ליהרג ביד גואל הדם. והרי הוא כאילו כבר בא לתחום עיר מקלטו. ואם הרגו גואל הדם נהרג עליו. ולא דמי לתחום עיר מקלטו דאיצטרך קרא למיפטרי' לגוה"ד. ואי לאו קרא ה"א דנהרג עליו. משום דהתם כשכבר בא לעיר מקלטו ויצא ממנה לתוך תחומה מיירי. דאי לאו דגלי קרא שתחומה קולטתו ודאי הי' ראוי לומר דהו"ל כיצא חוץ לעיר מקלטו דמצוה או רשות ביד גוה"ד להרגו. כמפורש בקרא בהדיא. משא"כ כאן דחזינן שהזהיר עליו הכתוב שלא להרגו גוה"ד. א"כ דמים לו ונהרג עליו. אי לאו דגלי קרא דאינו עובר עליו אלא באזהרת לאו דפן ירדוף. אבל אינו נהרג עליו. ולהך תנא דס"ל דקרא דולו אין משפט מות ברוצח הכתוב מדבר. ודאי נהרג עליו. דאית לן למימר דאחשבי' קרא כאילו הוא כבר בתחום עיר מקלטו. כיון דהוא הולך שמה. ולהכי הזהיר עליו הכתוב לגוה"ד שלא לרדוף אחריו להרגו:

אמנם יש מקום לדון בזה לפי מאי דאמרינן התם (לקמן י"ב ע"א) אמר מר זוטרא בר טובי' אמר רב רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם והרגו נהרג עליו. ומותבינן עלי' מדתנן רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם. ריה"ג אומר מצוה ביד גואל הדם ורשות ביד כל אדם. ר"ע אומר רשות ביד גואל הדם וכו' ורב כמאן ס"ל לא כריה"ג ולא כר"ע. ומשני הוא דאמר כהאי תנא דתניא ר"א אומר עד עמדו לפני העדה למשפט וכו' עיי"ש. וכתב על זה הריטב"א ז"ל. וז"ל וכתב רבינו מאיר הלוי ז"ל דהא פליגא אדרב הונא דלעיל דאמר רוצח שגלה לעיר מקלטו והרגו גואל הדם בדרך פטור. דהשתא היכא שהשיגו בדרך והרגו פטור. היכא דיצא משם מיבעיא דפטור. וכן הי' סובר מורי הרב הלוי ז"ל דההוא דר"ה פליגא. ואיהו דאמר כריה"ג וכר"ע וכסתם מתניתין והילכתא כוותי' עכ"ל עיי"ש. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דאין הכרח מכאן לדעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל. דאפשר לומר דלעולם אימא לך דליכא שום אזהרה לגואל הדם שלא לרדוף אחר הרוצח להרגו בדרך מנוסתו לעיר מקלט. ומ"מ איצטריך ר"ה לאשמעינן דפטור על הריגתו לאפוקי מדר"א ורב דס"ל דמקרא דעד עמדו לפני העדה למשפט נפק"ל דאפי' הרגו גואל הדם אחר שיצא לתחום עיר מקלטו נהרג עליו. ולפ"ז כ"ש דנהרג עליו אם הרגו בדרך מנוסתו לעיר מקלטו. ולזה איצטריך ר"ה לאשמעינן דליתא. משום דקרא דולו אין משפט מות בגואל הדם הכתוב מדבר. ובהדיא גלי קרא דאפי' הרגו בדרך כשגלה לעיר מקלטו מעיקרא קודם שבא לשם אינו נהרג עליו. וכ"ש כשהרגו גוה"ד אחר שבא לשם ויצא חוץ לתחום דאינו נהרג עליו. וע"כ קרא דעד עמדו לפני העדה למשפט לא על גוה"ד קאי.

אלא כדדרשינן לי' התם אליבא דריה"ג ור"ע. וא"כ אין מזה הכרח לשיטת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל. אלא דלפמש"כ הריטב"א ז"ל שם על דברי הרמ"ה והרא"ה וז"ל וקשיא לי היכי לא מפרש לה תלמודא ואי לאו דמסתפינא מרבוותין ה"א וכו' דדילמא בהא דהכא מודה רב הונא דגואל הדם נהרג עליו. כיון שכבר קלטוהו מחיצות לרוצח ודעתו לחזור שם. וה"ה שהיה אפשר לומר דאפי' לריה"ג ולר"ע דאמרי הכא שאינו נהרג אמרי התם דנהרג. דשאני הכא שפשע הרוצח בעצמו לצאת חוץ למקלטו. משא"כ התם שהיה בורח למקלטו. והיינו דאיצטריך התם דרב הונא ולא אוקמה בתנאי דהכא כלל עכ"ל עיי"ש ולפ"ז הקושיא במקומה עומדת מאי אתי רב הונא לאשמעינן דגוה"ד אינו נהרג עליו. מהיכא תיתי לן לומר שיהא נהרג עליו. מאחר דאכתי לא קלטוהו מחיצות עיר מקלטו ליפטר מידי גוה"ד. ואין זה ענין כלל להההיא דר"א ורב דסבר כוותי'. דהתם כבר קלטוהו מחיצות מקלטי ולא יצא אלא על דעת לחזור. דמהאי טעמא מודה רב הונא בההיא דהתם לרב. כמו שהוכיח הריטב"א ז"ל. ואפי' לפמש"כ הריטב"א ז"ל שם דאפי' לריה"ג ולר"ע דאמרי התם שאין גוה"ד נהרג עליו מודו הכא דנהרג. משום דשאני התם שפשע הרוצח בעצמו לצאת חוץ למקלטו. משא"כ הכא שבורח למקלטו. מ"מ הא גופא קשיא דמהיכא תיתי לן להרוג עליו את גוה"ד משום שהרוצח בורח למקלטו. כיון דלא אשכחן בקרא הצלה לרוצח מידי גוה"ד אלא בעיר מקלטו ותחומה. ואפי' תחומה לא הוה אמינא דמהני להצילו אי לאו דגני קרא בהדיא כמשכ"ל. אלא ודאי מוכרח מזה כדעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל. דלפ"ז אתי שפיר כמו שנתבאר:

אמנם לכאורה יש לתמוה טובא לדעתם מדמותבינן התם לרב הונא מדתנן מוסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו. מאי לאו דמתרו בו דאי קטיל בר קטלא הוא. ומשני לא. כדתני וידברו אליו דברים הראוים לו אומרים לו אל תנהג בו מנהג שופכי דמים בשגגה באה מעשה לידו וכו' עיי"ש. והשתא לדעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל דפן ירדוף גואל הדם וגו' הו"ל אזהרת לאו. ולא אתי קרא דולו אין משפט מות לגלויי אליבא דר"ה אלא דאינו נהרג עליו. אבל מ"מ עובר הוא בכך באזהרת לאו דפן ירדוף גוה"ד וגו'. וא"כ עכ"פ מילקא לקי עלה דהא הו"ל לאו גמור שיש בו מעשה. וא"כ לא קשה מידי לרב הונא ממתניתין. דאפי' אם תמצא לומר דוידברו אליו היינו דמתרו בו. מ"מ מנ"ל דהו"ל התראה לקטלא. ודילמא התראה למלקות היא. דאפי' רב הונא מודה דעכ"פ לוקה משום לאו דפן ירדוף. וגם בברייתא דמייתי התם קשה מנ"ל לתנא דוידברו אליו היינו דברים הראוים לו וכו'. ואמאי לא קאמר דוידברו אליו היינו התראה. משום לאו דפן ירדוף. וע"כ מוכרח לכאורה מזה כדעת שאר ראשונים ז"ל דקרא

דפן ירדוף וגו' אינו אזהרת לאו כלל. אלא הוא טעם להפרשת ערי מקלט. ואין בדבר אזהרת לאו. והילכך אם אינו נהרג עליו ע"כ וידברו אליו היינו דברים הראויים לו בלבד וכדמפרש בברייתא:

והנראה בזה ע"פ מאי דלכאורה קשה לפי מאי דס"ד דוידברו אליו היינו דמתרו בו דאי קטיל מיקטל. והא לענין התראה קיי"ל דלא בעינן שיהיו שני העדים מתרין בו. אלא אפי' בחד מינייהו או בהתראת אחר שאינו מכלל העדים סגי. כמבואר במתניתין דסופ"ק דמכות (ו' ע"ב) לת"ק. והכי איפסיקא הילכתא בגמרא שם. ואפי' לדעת יש מפרשים שהביאו בתוס' שם (בד"ה הוא והן וכו') דבעינן התראה דוקא ע"י אחד מן העדים עיי"ש. וכן הוא דעת רש"י (שם לעיל ו' ע"א) בד"ה בזמן שהתרו וכו' עיי"ש. וכן פירש"י (בסנהדרין ע"א ע"א) בד"ה מתרין בו וכו' עיי"ש. מ"מ הרי עכ"פ בהתראת אחד מן העדים סגי. וא"כ לפום מאי דס"ד מעיקרא. מאי וידברו אליו. כיון דבהתראת אחד מן העדים סגי. בשלמא אם נימא דוידברו אליו היינו דברים הראוים לו. איכא למימר דצריכים שניהם לדבר אליו ולהשתדל עמו. דבכך דבריהם נשמעים יותר. אבל התראה הרי בחד סגי. ומיהו לזה אפשר לומר דאין הכי נמי דלפום מאי דס"ד דוידברו אליו היינו התראה למיתה. אתיא הך מתניתין דהתם כרבי יוסי דקאמר במתניתין (סופ"ק דמכות שם) דלעולם אינו נהרג עד שיהיו שני עדיו מתרין בו שנאמר ע"פ שנים עדים עיי"ש. וא"כ ודאי בעינן שיהיו שניהם מתרין בו. והיינו דקתני וידברו אליו:

והנה יש להסתפק במאי דפליגי רבנן ור"י אם בעינן שני עדיו מתרין בו או סגי באחד מהן. אם דוקא לענין התראת חייבי מיתות הוא דפליגי. דבהכי מיירי התם. או דנימא דה"ה דפליגי בחייבי מלקיות. ולכאורה משמע מדנקטי פלוגתייהו בהתראת מיתה דבמלקות כ"ע מודו דבהתראת חד מינייהו נמי סגי. וגם קרא דע"פ שנים עדים דיליף מיני' רבי יוסי התם במתניתין הך מילתא. במיתה הוא דכתיב. הן אמת דראיתי להנמוק"י שם במתניתין שכתב וז"ל ע"פ שנים יקום. כלומר שיהא הדבר כולו שהיא העדות וההתראה. קם ע"פ שנים העדים עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו דס"ל דרבי יוסי מקרא דע"פ שני עדים או ע"פ שלשה עדים יקום דבר הוא דיליף לה. ואסיפא דקרא סמיך דכתיב יקום דבר דמשמע כל הדבר כולו. דגם ההתראה בכלל. ואמנם דבריו תמוהים אצלי טובא. חדא דבמתניתין נקט קרא דע"פ שנים עדים. וכן הוא בתוספתא שם. וכן הגירסא בכל הראשונים וגם בנמוק"י גופי'. וא"כ היינו קרא דע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת. דבקרא דיקום דבר לא כתיב אלא ע"פ שני עדים וגו'. ולא כתיב שנים. וכן בילקוט (שופטים) מייתי הך דרשא דרבי יוסי על קרא דע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת

המת עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (ריש פי"א דסנהדרין) עיי"ש. וגם עיקר דבריו תמוהים מסוגיא דב"ק (פרק מרובה ע' ע"ב) ובב"ב (פרק חזקת הבתים נ"ו ע"ב) דפרכינן לרבי יוסי האי דבר מאי דריש בי'. ומוקי לי' לשנים אומרים אחת בגבה ושנים אומרים אחת בכרסה עיי"ש. והשתא להנמוק"י הרי בלא"ה איצטריך הך קרא לרבי יוסי גופי' לומר דצריך שיהיו שני עדיו מתרים בו. מדכתיב דבר דכל הדבר בעינן. ומאי פריך לדידי' האי דבר מאי דריש בי'. והא משנה ערוכה היא (בפ"ק דמכות שם) מאי דדריש בי' רבי יוסי. ועוד דליכא למילף מדכתיב דבר אלא לידיעתן וראייתן והגדתן בב"ד. שיראו ויגידו כל הדבר ולא חצי דבר. אבל לא לענין שהמעשה שהם באים להעיד עליה בב"ד תיעשה ע"י העדים. דא"כ כשבאים להעיד על הקידושין בשטר נימא דצריכין הם עצמן לכתוב השטר. וכשמעידים על הגירושין יכתבו הם הגט. וכן בכל כיו"ב. וזו לא אמרה אדם מעולם. דאין עדים אלא בראייה והגדה בב"ד. כדכתיב והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד וגו'. ועל זה הוא דדרשינן מדכתיב ע"פ שני עדים יקום דבר. דבעינן שיראו ויגידו כל הדבר ולא מקצתו. וכל שראו שעושה עבירה אחר ההתראה שפיר קרינן בי' ע"פ שני עדים יקום דבר. כיון שראו והגידו כל הדבר שעליו מתחייב הנדון בב"ד. אע"פ שלא הם בעצמם התרו בו אלא אחרים. וע"כ לא קא יליף לה רבי יוסי אלא מקרא קמא דכתיב על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת. דעל פי משמע לי' לרבי יוסי דעל פיהם דהיינו התראתם. הוא דיומת המת. ולאפוקי ע"פ התראת אחרים. ומשום דהך קרא במיתה הוא דכתיב דאי אפשר בלא התראה. אבל קרא בתרא דע"פ שני עדים יקום דבר דמיירי נמי באיסורין ובממון וכיו"ב. דלא שייכא בהו התראה. ע"כ מאי דכתיב בהך קרא על פי. מידריש לדרשא אחריתא. ולהכי נקט מקרא קמא. והכי נמי מוכרח מדתנן בסיפא דהך מתניתין. דבר אחר ע"פ שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן עיי"ש. ובודאי משמע דמדכתיב על פי דריש לה. ולא מדכתיב דבר. וא"כ גם דרשא דרבי יוסי דקתני רישא ע"כ לא מקרא דדבר נפק"ל. אלא מדכתיב על פי. והיינו מקרא קמא דמיירי במיתה. כמבואר במתניתין ובתוספתא ובילקוט שם. ומיהו הך דבר אחר ודאי רבנן הוא דקאמרי לי' דמוקמי קרא לאפוקי' תורגמן ולא להתראה. אבל לרבי יוסי לא נפקא לי' תורגמן אלא מקרא בתרא. והכי נמי דריש לי' בספרי לקרא בתרא לאפוקי תורגמן. ואתיא כר"י. אבל לרבנן מקרא קמא נפקא. ועי' בריטב"א בסוגיא דמכות שם גבי עובדא דהני לעוזי. דמשמע לכאורה מדבריו דס"ל ג"כ כפי' הנמוק"י עיש"ה. אבל אינו מוכרח ויש לדחות. ואין להאריך בזה. ועכ"פ דברי הנמוק"י תמוהים אצלי. וגם דברי התוס' יו"ט שם שהביא דברי הנמוק"י אלו ולא הרגיש כלום. תמוהים עיי"ש. והשתא לפ"ז ודאי

משמע דלא קאמר רבי יוסי אלא בחייבי מיתות דוקא. אבל בחייבי מלקיות גם לדידי' כרבנן ס"ל:

וכן נראה לפי מאי דאמרינן בפרק היו בודקין (סנהדרין מ' ע"ב) התיר עצמו למיתה מנ"ל. אמר רבא ואיתימא חזקיה אמר קרא יומת המת עד שיתיר עצמו למיתה עיי"ש. ומבואר מפירש"י (בפ"ק דתמורה ז' ע"א) דעד כאן לא בעינן שיתיר עצמו למיתה אלא במיתה דוקא. אבל למלקות לא בעינן שיתיר עצמו ויאמר על מנת כן אני עושה. אלא דהתוס' שם (בד"ה אלא וכו') חלקו עליו בזה עיי"ש בדבריהם. ולשיטתייהו אזלי. דהכי נמי מתבאר מדבריהם (בפ"ג דכתובות ל"ג ע"א) בד"ה ממאי דמותרה וכו' עיי"ש בדבריהם. ובתוס' הרא"ש ז"ל שם. וכן העלה הר"ב לח"מ (בפי"ב ה"ב מהלכות סנהדרין) בדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. ומ"מ דעת רש"י ז"ל אינה כן. וכדעת רש"י ג"כ דעת אחד מגדולי הראשונים ז"ל שהביא הרב המאירי ז"ל. הובאו דבריו בחמרא וחיי להר"ב כנה"ג (בפרק הנשרפין פ"א ע"ב) שכתב וז"ל התרו בו ושתק התרו בו והרכין בראשו וכו'. אחד מגדולי המפרשים הוכיח מן הסוגיא הזאת שהתראת מלקות אינו צריך שיתיר עצמו למלקות. אלא כל שהתרו בו והרכין בראשו או שתק הרי זה חייב מלקות. ואין נראה כן מדברי המפרשים האחרונים. אלא שצריך שיתיר עצמו למלקות וכו' עכ"ל הרב המאירי בכלליו עיי"ש. הרי דאחד מגדולי המפרשים הוכיח מסוגיא דהתם כדעת רש"י. ואף הרב המאירי ז"ל לא הכריע בזה אלא שכתב דמדברי המפרשים האחרונים אין נראה כן. וכן ראיתי בתשו' חוט השני לאחד מן הגדולים שכתב בפשיטות דבמלקות לא בעינן שיתיר עצמו עיי"ש. וכ"כ בתומים (סי' ל"ח) עיי"ש. ולא ראו דנחלקו הראשונים ז"ל בזה:

ובאמת דדברי הרב המאירי ז"ל בשם אחד מגדולי הראשונים שהוכיח כן מן הסוגיא דפרק הנשרפין שם. תמוהים וסתומים מאוד לכאורה. דאדרבה שם מבואר איפכא לפום ריהטא. דהתם תנן מי שלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה וכו'. ואמרינן עלה שנה אע"ג דלא שילש. לימא מתניתין דלא כרשב"ג דאמר עד תלת זימני לא הויא חזקה אמר רבינא אפי' תימא רשב"ג קסבר עבירות מחזיקות. ומותבינן עלי' מדתניא עבר עבירה שיש בה מלקות פעם ראשונה ושנייה מלקין אותו ושלישית כונסין אותו לכיפה. אבא שאול אומר אף בשלישית מלקין אותו ברביעית כונסין אותו לכיפה. מאי לאו דכ"ע מלקיות מחזיקות ובפלוגתא דרבי ורשב"ג קמיפליגי. ומשני לא דכ"ע אית להו דרשב"ג. והכא בהא קא מיפלגי דמר סבר עבירות מחזיקות ומ"ס מלקיות מחזיקות. והא דתניא התרו בו ושתק התרו בו והרכין בראשו פעם ראשונה ושנייה מתרין בו שלישית כונסין אותו לכיפה. אבא שאול אומר אף בשלישית מתרין בו. ברביעית כונסין אותו לכיפה.

והתם מלקות ליכא. במאי קמיפלגי וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל התרו בו ושתק שהראה בעצמו כמקבל התראה. ומיהו לא התיר עצמו למלקות בהדיא. וכן בהרכין בראשו ורמז שהוא מקבלה אע"פ דלא לקי בהתראות כהני דלא התיר עצמו למלקות. מ"מ התראות נינהו להחזיקו רשע וכו'. שהרי הוחזק רשע בשלש עבירות של התראת מלקות. אבא שאול אומר וכו'. והא הכא מלקות ליכא דלא התיר עצמו למלקות שהרי שתק וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאיפכא מתבאר בההיא סוגיא דגם במלקיות בעינן שיתיר עצמו למלקות. וא"כ דברי אותו גדול שהביא המאירי שהוכיח מהך סוגיא דלענין מלקות לא בעינן שיתיר עצמו למלקות. אינם מובנים כלל לכאורה. וגם דברי המאירי ז"ל שלא השיב עליו אלא ממה שאין נראה כן מדברי המפרשים האחרונים. תמוהים טובא לכאורה. דהרי מעיקר הסוגיא דהתם מתבאר איפכא. ומיהו אפשר קצת לומר דאע"ג דלפירש"י שם מבואר כן. מ"מ הם לא ס"ל כפירש"י. משום דלפירש"י הו"ל לומר והתם לאו בר מלקות הוא. או והתם לא לקי. אבל לישנא דהתם מלקות ליכא. משמע רק דבברייתא לא הזכיר תנא מלקות. ואם איתא דטעמא דאבא שאול היינו משום דקסבר מלקיות מחזיקות ולא עבירות. היכי לא הזכיר מלקות כלל. כיון דעיקר טעמי' תלי בהכי. וכן ראיתי להרמ"ה ז"ל שם שפירש כן בפירושו הראשון. וז"ל שם והתם מלקיות ליכא. חדא דלא קתני לה במתניתא. ותו דהא לא קביל עלי' התראה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפי הנראה מדבריו הוצרך לזה כדי ליישב דקדוק הלשון דקאמר והתם מלקות ליכא. שאינו מתיישב לפירש"י כמש"כ. ולזה פירש הרמ"ה ז"ל דנקט הך לישנא כדי לכלול בזה הקושיא משני הצדדים. דבברייתא לא קתני מלקיות וגם משום דלאו בר מלקות הוא. כיון דלא קביל עלי' התראה. ואמנם הרמ"ה ז"ל הוצרך לזה משום דס"ל לדינא דגם לענין מלקות לא מתחייב עד שיתיר עצמו למלקות. וא"כ אם לא הוה פריך אלא משום דלא קתני מלקות בברייתא. הוה קשה דתיפוק לי' דלא שייך התם מלקות כלל. שהרי לא התיר עצמו למלקות. ולזה הוכרח לפרש דבאמת הא נמי בכלל קושייתו היא. אבל מלשון הסוגיא ודאי לא משמע הכי. ולזה ס"ל לאותו גדול מגדולי המפרשים שהביא המאירי דודאי לא פריך אלא משום דבברייתא לא קתני מלקות. והוכיח מזה דלא בעינן שיתיר עצמו למלקות. דהרי מדפריך רק משום דלא קתני בברייתא מלקות. משמע דבר מלקות הוא אע"פ שלא התיר עצמו למלקות. אלא דתנא דברייתא לא הזכיר המלקות משום דלאו בהכי תלי טעמא דפלוגתייהו:

ומלבד זה הי' נראה לכאורה דיש מקום להוכיח מההיא סוגיא דלא בעינן שיתיר עצמו למלקות. ע"פ מאי דאיתא בתוספתא דסנהדרין (פרק י"א) מתרין בו והוא שותק מתרין

בו ומרכין בראשו אע"פ שאמר יודע אני פטור עד שיאמר יודע אני וע"מ כן אני עושה כיצד וכו' עיי"ש. ולפ"ז יש לדקדק דבהך ברייתא דמייתי בסוגיא דהתם דקתני התרו בו ושתק התרו בו והרכין ראשו פעם ראשונה ושנייה וכו'. ואיתא נמי בתוספתא שם לקמן (פרק י"ב) עיי"ש. אמאי לא קתני נמי התרו בו ואמר יודע אני כדקתני בברייתא קמייתא. דאפי' אם תמצא לומר דבעי למינקט הנך גווני דוקא דלא מיחייב מלקות. מ"מ הרי גם באמר יודע אני לא מיחייב. כדקתני באידך ברייתא בתוספתא שם. ולזה היה אפשר לומר ע"פ מאי דאמרינן (בפרק היו בודקין שם) תנו רבנן מכירין אתם אותו וכו'. התריתם בו קבל עליו התראה התיר עצמו למיתה וכו'. ופירש"י קיבל עליו התראה יודע אני שכן אני מוזהר שלא לעשות. התיר עצמו למיתה שכשהתריתם בו אל תעבור שאתה מתחייב מיתה פלונית הוא אומר ע"מ כן אני עושה. דאם לא הפקיר עצמו אינו נהרג עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דקבלת התראה והתיר עצמו למיתה תרתי מילי בפ"ע נינהו. דקבלת התראה היינו שאומר יודע אני שאני מוזהר על כך שלא לעשות. והתיר עצמו למיתה היינו שאומר ע"מ כן אני עושה להתחייב עונש זה. ולפ"ז הא דאמרינן התם עלה התיר עצמו מנ"ל אמר רבא ואיתימא חזקיה אמר קרא יומת המת עד שיתיר עצמו למיתה. והשתא אמאי לא מפרש התם נמי מנ"ל דבעינן קבלת התראה. עכצ"ל דלקבלת התראה לא צריך קרא. ומסברא נפקא. משום דבלא קבלת התראה לא חשיבא התראה כלל. דאפשר שאינו מאמין למתרה שיש איסור בדבר כלל ואומר מותר הוא. וא"כ הרי זה כאילו לא התרה בו כלל דלא הועיל בהתראתו כלום. ואע"ג דרבנן פליגי עלי' דר"י בר"י דאמר שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. היינו רק משום דס"ל דלא סגי בהבחנה זו בלבד. ולהכי אפי' חבר שידוע דמזיד הוא ס"ל לרבנן דבעי התראה. אבל ודאי פשיטא דלכ"ע בלא הבחנה זו הו"ל כאילו אין כאן התראה כלל. ולא צריך קרא להכי. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דאין מקום לחלק בין חייבי מיתות לחייבי מלקיות. אלא לענין התיר עצמו להתחייב בב"ד בעונש האמור בעבירה זו. והיינו משום דקרא דע"פ שנים עדים יומת המת דנפק"ל מיני' דבעינן התיר עצמו לעונש זה. במיתה הוא דכתיב. ולא ילפינן מינה חייבי מלקיות. אבל לענין קבלת התראה דמסברא הוא דנפק"ל. משום דבלא"ה הרי זה כאילו אין כאן התראה כלל. א"כ כיון דעכ"פ גם מלקות בעי התראה. פשיטא דבעינן נמי קבלת התראה. דאל"כ הרי לא חשיבא זו התראה כלל. והנה מדקתני בתוספתא שם מתרין בו ושותק מתרין בו ומרכין ראשו אע"פ שאמר יודע אני פטור עד שיאמר יודע אני וע"מ כן אני עושה. מבואר מזה דלא מהניא התראה אא"כ אמר יודע אני שהזהירה תורה על עבירה זו. דהו"ל קבלת התראה. וגם שיאמר ע"מ כן. ליהרג בב"ד אני

עושה. דאיכא נמי התיר עצמו למיתה. אבל שתיקה והרכנת הראש לא חשיבא קבלת התראה. והילכך כששתק או הרכין ראשו על מה שאמר לו המתרה דהתורה הזהירה על דבר זה שלא לעשותו. אע"פ שאח"כ כשאמר לו שמתחייב על זה מיתה פלונית השיב ואמר ע"מ כן אני עושה. לאו כלום הוא. משום דאנן תרתי בעינן. קבלת התראה וגם התיר עצמו למיתה זו. וכדקתני נמי בברייתא דפרק היו בודקין שם. משום דאל"כ איכא למימר דמשטה הוא בו ופטומי מילי בעלמא קאמר. לפי שאינו מאמין שהדבר אסור. ולא מהני התיר עצמו למיתה אלא אחר שקבל ההתראה. אבל שתיקה והרכנת הראש לאו כלום הוא. אא"כ אמר בפירוש יודע אני שהזהירה תורה על זה שלא לעשותו. ומעתה לפ"ז מדוקדק שפיר מאי דבברייתא בתרייתא לא קתני נמי יודע אני. כדקתני התם בתוספתא בברייתא קמייתא. משום דבהך ברייתא בעי לאשמעינן דאפי' היכא דליכא מלקות פליגי רבנן ואבא שאול. ולהכי לא נקט אלא שתק והרכין ראשו בלבד. דלא חשיבי קבלת התראה. ובודאי לאו בר מלקות הוא. ואי הוה נקט נמי יודע אני. כיון דיודע אני ודאי חשיב קבלת התראה. וא"כ בדאיכא מלקות מיירי. ה"א דודאי גם שתיקה והרכנת הראש חשיבי קבלת התראה להתחייב מלקות. ופלוגתייהו דרבנן ואבא שאול היינו אי מלקיות מחזיקות או עבירות מחזיקות. אבל מדלא נקט בהך בברייתא אלא שתיקה והרכנת הראש. ולא נקט נמי יודע אני. שמעינן דהך תנא לא בעי למינקט גוונא דאיכא מלקות. ושתיקה והרכנה ע"כ לא חשיבי קבלת התראה ולא לקי. וממילא מבואר דע"כ לא במלקיות מחזיקות פליגי. ומדוקדק שפיר לישנא דברייתא. והיינו דפרכינן והתם מלקיות ליכא. וא"כ שפיר מוכח מזה דלמלקות נהי דקבלת התראה בעינן אבל התיר עצמו למלקות לא בעינן אמנם ע"כ אין כוונת הרב המאירי ז"ל להוכחה זו. שהרי בהדיא מבואר בדבריו שם דלדעת מי שסובר כן והוכיח הכי מהסוגיא דהתם. ס"ל דגם כשהותרו בו ושתק או הרכין ראשו בר מלקות הוא. ולפ"ז אין מקום למש"כ בזה. ובפרט לפמש"כ הרמ"ה ז"ל (בפרק היו בודקין שם) דקבל עליו התראה והתיר עצמו למיתה חדא מילתא היא. שכתב שם וז"ל קבל עליו התראה. כלומר התיר עצמו למיתה. מאי היא דכי אתרו בו אל תעבור עבירה זו שאתה מתחייב עליה מיתה. אמר להם ע"מ כן אני עושה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דברייתא קתני והדר מפרש. קבל עליו התראה והיינו התיר עצמו למיתה. וכן מבואר בדבריו בכל הסוגיא (שם בפרק הנשרפין) עיי"ש. וכדבריו משמע מסוגיא דפ"ב דחולין (מ"א ע"א) עיי"ש. וכן משמע מלשון הרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות סנהדרין הלכה ה') עיי"ש:

אבל נראה דאפשר לומר בכוונת המאירי בהוכחה זו ע"פ מאי דקשה טובא לכאורה לפי מאי דפירש"י דמאי דפריך והתם מלקות ליכא. היינו משום דלא התיר עצמו למלקות. א"כ מאי קא משני דבכיפה צריכא התראה קמפילגי. דלאבא שאול כיפה צריכא התראה. והרי מאחר דאע"ג דקרא דע"פ שנים עדים יומת המת דילפינן מיני' דצריך שיתיר עצמו לא כתיב אלא גבי מיתה. מ"מ ס"ל דה"ה לענין מלקות. דכיון דבעי התראה בעינן נמי שיתיר עצמו למלקות. דבלא"ה לא חשיבא התראה. א"כ כיפה נמי כיון דס"ל לאבא שאול דצריכא התראה אית לן למימר דלהתיר עצמו לכיפה נמי בעינן. וא"כ היכי מחייבי' אבא שאול להכניסו לכיפה. והא הרכין ראשו ושתק קתני ולא התיר עצמו לכיפה. וע"כ צ"ל דכיון דקרא דיומת המת במיתה הוא דכתיב. לא בעינן התיר עצמו אלא למיתה דוקא. וא"כ אית לן למימר דמלקות נמי לוקה אע"פ שלא התיר עצמו למלקות. וא"כ מאי פריך והתם מלקות ליכא. ולכן נראה לולא פירש"י ז"ל דהסוגיא מתפרשת בפשיטות. ע"פ מה שכבר כתבתי דהך ברייתא דהתרו בו ושתק התרו בו והרכין ראשו וכו'. מיתנייא בתוספתא שם. והתם בדוכתא מבואר בהדיא דהך ברייתא בחייבי מיתה הוא דמיירי. דבהדיא קתני התם חייבי מיתות שבתורה שאי אתה יכול להמיתן במיתה האמורה בהן המיתם בכל המיתות בין קלות בין חמורות שנאמר ובערת הרע מקרבך. מתרין בו ושותק מתרין בו ומרכין ראשו וכו'. ובשלישית כונסין אותו לכיפה. אבא שאול אומר וכו'. כיוצא בו בחייבי מלקיות שלקו ושנו מלקין אותו פעם ראשונה ושנייה ובשלישית כונסין אותן לכיפה. אבא שאול אומר וכו'. והך סיפא היינו ברייתא דמייתי התם (בפרק הנשרפין) לעיל מיני' דמוקי לה דפליגי אי מלקיות מחזיקות עייש"ש. ועכ"פ רישא דהך ברייתא. והיינו ברייתא דמייתי התם בתר הכי. בחייבי מיתות הוא דמיירי. ומעתה א"כ שפיר פרכינן והתם מלקות ליכא. דכיון דבחייבי מיתות מיירי ודאי מלקות ליכא. דהא הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו. וכן מוכח מגופא דברייתא מדנקט פלוגתייהו בחייבי מיתות וגם בחייבי מלקיות. והיינו משום דברישא אשמעינן דאע"ג דליכא מלקות מ"מ ס"ל לאבא שאול דאין מכניסין אותו לכיפה עד פעם רביעית. משום דכיפה צריכא התראה. וסיפא איצטריך לאשמעינן דאע"ג שלקה בכל פעם שעבר וכבר קבל ענשו. והוה סד"א דכיון שלקה הרי הוא כאחיך. ושוב אין עבירות הללו מצטרפות כדי להכניסו לכיפה קמ"ל. וא"כ מבואר דברישא מלקות ליכא. והיינו משום דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ופריך שפיר. והשתא שפיר מוכח מזה דלא בעינן שיתיר עצמו למלקות. דכיון דלא גלי קרא אלא גבי מיתה. אין לנו אלא במיתה דוקא. כמו דאמרינן לענין כיפה אליבא דאבא שאול וכמשכ"ל. ומעתה א"כ לפ"ז הוא הדין למאי דיליף רבי

יוסי דבעינן שיהיו שני עדיו מתרין בו מהך קרא דע"פ שנים עדים יומת המת. נמי אין לנו אלא דוקא בחייבי מיתות. אבל בחייבי מלקיות אפי' לרבי יוסי סגי בהתראת אחד. ואע"פ שאינו מהעדים המעידין בב"ד לחייבו:

איברא דלכאורה ראי' מוכרחת מעיקר הסוגיא דפרק היו בודקין שם דבעינן נמי להתיר עצמו למלקות כמו למיתה. דאמרינן התם אמר עולא מנין להתראה מן התורה שנאמר ואיש כי יקח את אחותו וכו'. אא"ע לכרת תנהו ענין למלקות. דבי חזקיה תנא וכי יזיד איש על רעהו להרגו וכו'. דבי ר"י תנא המוצאים אותו מקושש עצים וכו'. דבי רבי תנא על דבר אשר ענה וכו'. וצריכי דאי כתב רחמנא אחותו. ה"א חייבי מלקות אין חייבי מיתות לא. כתב רחמנא כי יזיד. ואי כתב רחמנא וכי יזיד. ה"א הני מילי סייף דקיל אבל סקילה דחמירא אימא לא. צריכא. ותרתי בנסקלין למה לי. לר"ש לאתויי נשרפין. לרבנן מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. ולכתוב רחמנא בנסקלין וניתו הנך ונגמרו מיני'. הכי נמי מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא עיי"ש. ופירש"י וז"ל וליתו הנך מלקות וסייף עיי"ש. הרי מבואר מזה דגם לעיקר התראה בחייבי מלקות לא הוה צריך קרא משום דאיכא למילף בק"ו מנסקלין. אלא דאמרינן מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. ולהכי כתב בהו קרא באנפי נפשה להתראה אע"ג דלא צריך. וא"כ מיהת לענין התיר עצמו למלקות. אע"ג דבזה לא אשכחן קרא גבי מלקות. וקרא דיומת המת במיתה הוא דכתיב. מ"מ שפיר איכא למילף בק"ו מחייבי מיתות. דאם בחייבי מיתות החמורין לא מיחייב עד שיתיר עצמו למיתה חייבי מלקיות הקלין לא כ"ש. תדע שהרי קרא דיומת המת דנפק"ל מיני' דבעינן התיר עצמו למיתה. ביחיד עובד ע"ז הוא דכתיב שדינו בסקילה. וא"כ שאר חייבי מיתות מנ"ל דבעינן שיתיר עצמו למיתה. וע"כ נפק"ל בק"ו מנסקלין החמורין. וא"כ הכי נמי לענין חייבי מלקיות איכא למימר הכי. וכן ראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב כן בהדיא וז"ל (שם בסוגיא דפרק הנשרפין). אבל לחייבי מלקות ודאי לא מיחייב עד דמקבל עלי' התראה בהדיא. ואע"ג דקבולי התראה לא כתיב בחייבי מלקיות גמרינן בק"ו. ומה חייבי מיתות חמורות בזמן שלא קבלו עליהם התראה פטורין. דכתיב יומת המת עד שיתיר עצמו למיתה. חייבי מלקיות לא כ"ש. וכי תימא אי הכי כיפה נמי תילף מחייבי מיתות בק"ו. שאני כיפה דמדברי סופרים היא ואין דנין דברי סופרים מדברי תורה עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר הרגיש הרמ"ה ז"ל בזה דלענין התיר עצמו למלקות שמעינן בק"ו מחייבי מיתות. והיינו כמש"כ דהא דאיצטריך לעיקר התראה קרא מיוחד לחייבי מלקיות. היינו רק משום דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב

לה קרא. וא"כ לענין התיר עצמו למלקות אע"ג דליכא קרא. שפיר איכא למילף בק"ו מחייבי מיתה:

אלא דסוף דבריו תמוהים אצלי. במש"כ לחלק בין מלקות לכיפה. משום דכיפה מדברי סופרים ואין דנין דברי סופרים מדברי תורה. ומשמע דכוונתו להההיא דתנן (בפ"ג דידים מ"ב) אין דנין דברי תורה מדברי סופרים ולא דברי סופרים מדברי תורה ולא דברי סופרים מדברי סופרים עיי"ש. ובפ"ק דנדה (ז' ע"ב). אבל זה תמוה דהתם בדאורייתא ודרבנן קיימינן שאין למדין זה מזה. וכמבואר שם בהדיא עיי"ש. אבל כאן הרי כיפה דאורייתא היא. וכמש"כ הרמ"ה ז"ל גופי' שם לקמן. וכ"כ בפירש"י והר"ן ז"ל שם עיי"ש. והלכה למשה מסיני היא. ואולי אפשר לומר דעיקר כוונתו לומר דאין דנין ק"ו מהלכה. כדתנן (סופ"ז דנזיר נ"ו ע"ב) דאפי' ר"ע דהוה פליג התם חזר והודה לדברי ר"א ור"י דאין דנין עיי"ש ובפ"ק דר"ה (ט' ע"א) בתוס' ד"ה ור"י וכו' וברי"ט"א והר"ן ז"ל שם. והכי נמי אמרינן בשבת (פרא"ד קל"ב ע"א) ובפסחים (פ"א ע"ב) עיי"ש. אלא משום שהיה אפשר לדון ולומר דעד כאן לא שמעינן הכי התם אלא היכא דהמלמד הוא הלכה והלמד הוא מה"ת. אבל היכא דהמלמד הוא מה"ת והלמד הוא הלכה אפשר לומר דלמדין הלכה מדברי תורה. ואע"ג דלפי האיבעיא בסוגיא דנזיר (שם נ"ז ע"א) משמע דגם הלכה מדברי תורה לא ילפינן עיי"ש. וכ"כ הר"ב ק"א במדות אהרן (פ"ב ח"ב) ושאר אחרונים. מ"מ אין זה מוכרח למסקנא דסוגיא שם עיי"ש. ולכן הביא הרמ"ה ז"ל הוכחה לזה מדתנן דאין דנין דברי סופרים מדברי תורה. ומזה מוכח דכ"ש דהלכה מדברי תורה לא ילפינן. דהא חזינן דרבי יהושע דס"ל במתניתין דידים שם ובברייתא דפ"ק דנדה שם דדנין דברי סופרים מדברי תורה ודברי תורה מדברי סופרים. ועי' בתוספתא (פ"א) דטבול יום והביאה הר"ש (פ"ב מ"ב דטבול יום) עיי"ש. מ"מ בהלכה קאמר דאין דנין ק"ו מהלכה. ומתבאר ע"כ מזה דיותר ראוי לדון דברי סופרים ודברי תורה זה מזה. ממה שיש לדון דברי תורה והלכה זה מזה. וכיון דקיי"ל דאין דנין דברי סופרים מדברי תורה. כ"ש שאין לדון הלכה מדברי תורה. כן נראה קצת לומר בכוונת הרמ"ה ז"ל:

אלא דמ"מ בעיקר דבריו שכתב דגם בכה"ג דהכא אין דנין ק"ו מהלכה אינו ברור ומוכרח כ"כ. דאפשר לומר דדוקא בק"ו גמור שע"י קולא וחומרא שמצד אחר. שהוא משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן. הוא דאין דנין מהלכה. מטעם שפירש"י (בשבת שם) משום שלא ניתנה תורה שבע"פ לידרש בי"ג מדות עיי"ש. אבל ק"ו כהאי דהכא שאינו אלא סברא פשוטה בעלמא לאו מילף הוא. ושפיר איכא למימר דילפינן מיני' אפי' דברי תורה מהלכה. והלכה מדברי תורה. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות תמורה

ה"ב) שכתב ולד חטאת ימות ואין צ"ל ולד תמורת חטאת עיי"ש. והרי ולד חטאת דמתה לא ידעינן אלא מהלכה. ואפי' הכי דן מינה בכ"ש לולד תמורת חטאת. והיינו ע"כ משום דין זה ק"ו גמור אלא סברא פשוטה בעלמא. וכן מתבאר להדיא מדברי התוס' בשבת (פרק במה מדליקין כ"ח ע"ב) בד"ה תפילין עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הריטב"א והר"ן ז"ל (בפ"ק דסוכה ד' ע"א) גבי דופן עקומה עייש"ה. אלא דמדברי התוס' (בפ"ק דחולין י"א ע"א) בד"ה מנה"מ וכו'. לפי מה שביאר הרש"א ז"ל שם. מבואר דס"ל דגם בזה אין דנין מהלכה וכדעת הרמ"ה ז"ל עיי"ש. והרא"ש ז"ל (בתשו' כלל ב' ס"א) מבואר דס"ל דבכיו"ב דנין מהלכה עיי"ש. והב"ח (ביו"ד סי' רצ"ג) תמה עליו מדקיי"ל אין דנין ק"ו מהלכה עיי"ש. ואין כאן מקום תימא כמו שנתבאר. וכבר ראיתי בתשו' ש"א החדשות (בדיני חדש סי' ג') שהפליג לתמוה על הב"ח בזה מסברת עצמו עיי"ש. ושניהם לא ראו שנחלקו כבר הראשונים ז"ל בזה. ודעת התוס' והרמ"ה ז"ל אינה כן. אבל רוב הראשונים ז"ל קיימי בשיטת הרא"ש ז"ל. ועכ"פ לפ"ז לדעת הרא"ש וסייעתו ז"ל קושיא הרמ"ה ז"ל במקומה עומדת אמאי לא נילף גם בכיפה ק"ו מחייבי מיתות דניבעי שיתיר עצמו לכיפה למ"ד כיפה צריכא התראה:

לכן נראה דבעיקר מאי דפירש"י והרמ"ה ז"ל דהא דפרכינן ולכתוב רחמנא בנסקלין וניתו הנך מיני'. היינו מלקות וסייף לא לכתוב בהו התראה. וליגמרו מק"ו מנסקלין. ועל זה משני דאין ה"נ אלא דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. ומאי דלא ניחא להו לפרש דפריך אנשרפין דלא לכתוב וניתי בק"ו מנסקלין. היינו משום דכבר תירץ שם בסמוך בנשרפין דאתי בק"ו וטרח וכתב לה קרא. ולהכי פירשו דלא קאי הכא אלא על מלקות וסייף. אבל יש לתמוה בחייבי מלקות מאי ק"ו איכא. נהי דנסקלין חמירי ממלקות טובא. מ"מ הרי איכא למימר דחייבי מיתה משום דאיכא איבוד נפש הוא דהקילה תורה דלא קטלינן לי' עד שיתרו בו. משא"כ במלקות כיון דליכא איבוד נפש אפשר לומר דלא בעי התראה. כדאמרינן כיו"ב (בפ"ג דכתובות ל"ז ע"א) וצריכא דאי אשמעינן מיתה וממון משום דאיכא איבוד נשמה. אבל מלקות וממון דליכא איבוד נשמה אימא לא. ואי אשמעינן מלקות וממון משום דלא חמיר איסורו. אבל מיתה וממון דחמיר איסורו אימא לא צריכא עיי"ש. הרי דמיתה ומלקות שקולים הם וליכא למילף חדא מאידך לא להקל ולא להחמיר. וכיו"ב עבדינן נמי התם צריכותא במיתה וגלות עיי"ש. וא"כ הכא נמי לענין התראה ליכא למילף מהאי טעמא מלקות מנסקלין. ואי לאו דגלי קרא התראה גבי מלקות. הי' מקום לומר דדוקא בנסקלין דאיכא איבוד נפש לא קטלינן לי' בלא התראה. אבל מלקות דליכא איבוד נפש לוקין בלא התראה:

והי' אפשר לזה קצת לומר ע"פ מאי דאמרינן (רפ"ק דסנהדרין) עלה דתנן מכות בשלשה משום רבי ישמעאל אמרו בכ"ג. מנ"ל אמר ר"ה אמר קרא ושפטום וכו'. מ"ט דר"י אמר אביי אתיא רשע רשע מחייבי מיתות וכו'. רבא אמר מלקות במקום מיתה עומדת. ופירש"י וז"ל מלקות במקום מיתה עומדת דכיון דעבר על גזרת בוראו ראוי הוא למות. ומיתה זו קנס עליו הכתוב והרי היא כאחת מן המיתות. וכי היכי דסקילה בפ"ע ושריפה בפ"ע והרג בפ"ע. הוי נמי מלקות כאחת מן המיתות עכ"ל עיי"ש. ופריך התם עלה ר"א ברי' דרבא לר"א אי הכי למה לי אומדנא דקתני באלו הן הלוקין דאומדין אותו אם יכול לקבל וכו'. ומשני אמר קרא ונקלה אחיך לעינך כי מחית אגבא דחיי מחית עיי"ש. הרי מבואר דלרבא מלקות היא ג"כ אחת מן המיתות ובר קטלא הוא. ואיכא בה נמי איבוד נשמה. דלא קפיד קרא אלא דבשעתה דלקי יהיה חי. ומהאי טעמא ס"ל דכל מאי דהקילה תורה בחייבי מיתות יש ג"כ להקל בחייבי מלקיות. והילכך כיון דגלי קרא בחייבי מיתות דאין דנין אותן אלא בכ"ג הכי נמי אית לן למימר בחייבי מלקיות. ואע"ג דלא קאמר רבא הכי אלא אליבא דרבי ישמעאל דאמר מכות נמי בכ"ג. אבל למאי דקיי"ל כרבנן דאמרי מכות בשלשה משמע דהך סברא דרבא ליתא. מ"מ אין זה מוכרח דאפשר לומר דבעיקר הך סברא רבנן נמי לא פליגי עלי' דר"י. אלא דס"ל דלענין זה גלי קרא דושפטום שאין להם דין דיני נפשות. אבל אי לאו דגלי קרא הו"ל למימר דגם לענין זה מכות בכלל דיני נפשות נינהו. וכן דעת הר"ב שבולי הלקט השלם (סי' ס') עייש"ה. וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל שכתב (בפי"א מהלכות סנהדרין ה"ד) דלכל העשרה דברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות דיני מלקות בכלל דיני נפשות הן עיי"ש. וכתב בכ"מ שם דמקורו מדאמר רבא מלקות במקום מיתה עומדת עיי"ש. וכ"כ בהדיא הרמב"ם ז"ל (בפרק ט"ו מהלכות סנהדרין ה"א) וז"ל ואע"פ שמלקות בשלשה במקום מיתה היא עומדת עכ"ל. וכתב בכ"מ שם דלדעת הרמב"ם אע"ג דרבנן פליגי עלי' דר"י. מ"מ בעיקר הסברא מודו אלא דלענין דיני מכות גלי קרא וכדכתיבנא. וכן דעת הר"ב ארחות חיים הלכות ערב יוה"כ סי' ד' וכל בו סי' ס"ח עיי"ש ובשע"ת לר"י שער ג' סי' ע"ה ואע"ג דלאביי משמע (בסוגיא דפ"ק דסנהדרין שם) דלית לי' סברא זו דרבא אפי' אליבא דרבי ישמעאל. מ"מ אנן כרבא קיי"ל לגבי אביי. ועי' תשו' רלב"ח בקונטרס הסמיכה ומעתה א"כ אפשר לומר דסוגיא דפ"ג דכתובות שם קאי אליבא דאביי. ובלא"ה הך צריכותא דהתם לא איצטריכא אלא לרווחא דמילתא. וכמש"כ שם הר"ב פ"י עיי"ש. אבל סוגיא דסנהדרין שם (בפרק היו בודקין) אליבא דרבא אזלא דאמר דמלקות במקום מיתה עומדת. וכל מה שהקילה תורה בחייבי מיתה גם חייבי מלקיות בכלל. ולהכי שפיר קאמר דחייבי מלקות אתו

בק"ו מנסקלין. משום דגם מלקות חשיבא איבוד נפש. אלא דכתב קרא בחייבי מלקות משום דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. כן נראה לקיים פירש"י והרמ"ה ז"ל:

אבל ראיתי לרבינו יונה והר"ן ז"ל (בפ"ק דסנהדרין שם) דס"ל דגם רבא לא קאמר דמלקות במקום מיתה עומדת אלא אליבא דרבי ישמעאל אבל לרבנן גם רבא מודה דלא ס"ל הכי עיי"ש בדבריהם. וכן נראה מסוגיא דפ"ג דכתובות (שם ל"ה ע"א) דאמרינן התם אליבא דרבי יוחנן דקיי"ל כוותי' חייבי מלקות שוגגין ודבר אחר חייבין בתשלומין דכי איתקיש למכה בהמה חייבי מיתות ולא חייבי מלקות. וע"כ לא ס"ל כסברת רבא דמלקות נמי בכלל חייבי מיתות היא. ואפי' ריש לקיש דקאמר התם דחייבי מלקות נמי פטורין כחייבי מיתות לא משום טעמא דרבא קאמר הכי. אלא כדקאמר התם דבפירוש ריבתה תורה חייבי מלקות כחייבי מיתות לתשלומין עיי"ש. ועוד דרבא גופי' מפרש התם טעמי' משום דיליף מכה מכה עיי"ש. וע"כ צ"ל דלא קאמר רבא התם דמלקות במקום מיתה עומדת אלא אליבא דרבי ישמעאל ולא אליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו. ולפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל דנקט סברת רבא גם לדידן ודאי צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. אלא שאפשר קצת לומר דמשום דבסוגיא דפרק היו בודקין אליבא דתנא דבי רבי ישמעאל קיימינן. ולרבי ישמעאל לשיטתי' דס"ל דמלקות במקום מיתה עומדת לרבא. שפיר קאמרינן התם דאיכא למילף חייבי מלקות להתראה בק"ו מנסקלין. אבל לרבנן דלא ס"ל דמלקות במקום מיתה עומדת אפי' לרבא ודאי איצטריך קרא להתראה בחייבי מלקות משום דליכא למילף מנסקלין בק"ו כדכתיבנא:

ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דלדידן דקיי"ל כרבנן שוב ליכא למילף נמי לענין התיר עצמו למיתה חייבי מלקות מחייבי מיתות. ואדרבה כיון דלא גלי קרא אלא בחייבי מיתות. אית לן למימר דדוקא בחייבי מיתות אבל בחייבי מלקות לא בעינן היתר עצמו למיתה. וק"ו דהרמ"ה ז"ל ליתא לדידן. ומלבד זה לא הוצרכנו לזה אלא לפירש"י והרמ"ה ז"ל (בסוגיא דפרק היו בודקין). אבל מעיקר הסוגיא בלא"ה אין מקום כלל להוכיח דגם חייבי מלקות איכא למילף מחייבי מיתה לקולא דניבעי בהו התיר עצמו למיתה. דלולא פירש"י והרמ"ה ז"ל אפשר לפרש הסוגיא ברווחא בדרך אחר. דבלא"ה כבר תמה הר"ב כנה"ג (בחמרא וחיי שם) דלמסקנא אכתי קשה התראה בנחנקין מנ"ל. דמהני ליכא למילף דהא הו"ל נסקלין ונשרפין ונהרגין וחייבי מלקות ארבעה כתובים הבאים כאחד דלכ"ע אין מלמדין. ומה שנדחק שם בזה אין דבריו מספיקין כלל עיי"ש ואין להאריך בזה. ולכן נראה בפשיטות דודאי חייבי מלקות ליכא למילף מנסקלין כלל. כמתבאר מסוגיא דכתובות שהבאתי לעיל ולא פריך הכא דלכתוב רחמנא בנסקלין וליתו הנך

וליגמרו מיני' אלא על נשרפין ונהרגין. אבל בחייבי מלקות ודאי איצטריך. משום דחייבי מלקות מחייבי מיתות ליכא למילף. ואע"ג דכבר תירץ לעיל בנשרפין לרבנן דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא מ"מ הך שינויא לא שייך אלא לתרץ מאי דפריך לעיל מקרא דנשרפין לחוד. דבחד קרא יתירא שפיר משני לעיל דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. אבל השתא דפריך דלא לכתוב בנשרפין ובנהרגין דאיכא תרתי קראי יתירי לא ניחא לי' דלימא הכי כמש"כ הר"ש מקינון ז"ל (בספר כריתות) דמ"ד שני כתובים הבאים כאחד מלמדין ושלשה כתובים אין מלמדין. היינו משום דהיכא דלא אייתר אלא חד קרא איכא למימר דלא בא לגלויי דאין מלמדין מהן לעלמא. אלא משום דמילתא דאתיא בבנין אב טרח וכתב לה קרא. אבל בשלשה כתובין דתרתי קראי אייתרו אית לן למימר דכולי האי לא טרח קרא למיכתב שלא לצורך. ובודאי לא אתי אלא לגלויי דלא נילף מינייהו לעלמא. עיי"ש בדבריו (בלשון למודים שער ראשון). והילכך הכא נמי אע"ג דלעיל על קרא דנשרפין לחוד הוה ניחא לי' במאי דמשני דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. מ"מ השתא דאייתר נמי קרא דנהרגין שפיר פריך דליגמרו תרווייהו מנסקלין. ולא סגי לי' בשינויא דלעיל. ומ"מ משני לי' דאפי' הכי איכא למימר דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב תרתי קראי. דאע"ג דהיכא דאפשר לומר דקרא אתי לגלויי דלא נילף מינייהו לעלמא ניחא טפי מלומר דטרח וכתב תרתי קראי יתירי ללא צורך. ואפי' בחד קרא נמי אית לן למימר הכי למ"ד שני כתובים הבאים כאחד נמי אין מלמדין. מ"מ כאן דליכא למימר דקראי למעוטי אחריני אתו כמו שיתבאר ע"כ צריכין אנו לומר דאע"ג דאתו בק"ו טרח וכתב להו קראי בתרווייהו:

והשתא עפ"ז ממילא ניחא נמי קושית הר"ב כנה"ג שם. משום דנחנקין אע"ג דודאי משאר חייבי מיתות ליכא למילף. משום דהו"ל שלשה כתובים הבאים כאחד. מ"מ שפיר איכא למילף בהו התראה בק"ו מחייבי מלקות. דאע"ג דליכא בהו איבוד נשמה אפי' הכי גלי קרא דלא מיחייבי בלא התראה. כ"ש לנחנקין דאיכא איבוד נשמה שלא יתחייבו בלא התראה. דהרי קרא' דחייבי מלקות איצטריך לגופי'. משום דמחייבי מיתות ליכא למילף לחייבי מלקות כמו שנתבאר. ואין כאן כתובים הבאים כאחד. ושפיר איכא למילף מינייהו לנחנקין. וכי אתינן למיפרך מה לחייבי מלקות שכן לא חמיר איסורן כ"כ ולכך לא מתחייבי בלא התראה. תאמר בנחנקין דאיסורן חמור ואפשר דלא צריכי התראה. וכדפרכינן בפ"ג דכתובות שם. איכא למימר שאר חייבי מיתות יוכיחו. דאע"ג דחמיר איסורן מ"מ לא מיקטלו בלא התראה. דנהי דשאר חייבי מיתות הו"ל שלשה כתובים הבאים כאחד וליכא למילף מינייהו. מ"מ אנן השתא לא מינייהו אתינן למילף

אלא מחייבי מלקות. ולא עבדינן משאר חייבי מיתות אלא יוכיח למידתי פירכא דפרכינן על ק"ו דמחייבי מלקות. ובודאי דשפיר אפשר למיעבד יוכיח משלשה כתובים הבאים כאחד אע"ג דמילף לא ילפינן מינייהו. וכיו"ב כתבו התוס' (בפ"ב דב"ק כ"ו ע"א) בד"ה ולא תהא וכו' דאע"ג דקיי"ל אין דנין ק"ו מהלכה מ"מ יוכיח עבדינן מהלכה עיי"ש. ואע"ג דהתוס' בסוטה (ריש פרק כשם כ"ח ע"א) בד"ה אינו דין וכו'. וכן הר"ש ז"ל מקינון בס' כריתות כתבו דלא עבדינן יוכיח מהלכה עיי"ש. היינו דוקא יוכיח לסתור הק"ו. דבהכי הוא דמיירי התם התוס' והר"ש ז"ל עיי"ש. אבל שפיר עבדינן יוכיח מהלכה כדי לסתור פירכא שעל הק"ו דגילוי מילתא בעלמא הוא. וכמו שהכריחו האחרונים ז"ל. והכא נמי כיון דעכ"פ אין ?היוכיח אלא כדי לבטל הפירכא שעל הק"ו דילפינן מחייבי מלקות. שפיר עבדינן לי' אפי' משלשה כתובים הבאים כאחד דשאר חייבי מיתות. וקצת הי' אפשר לומר דהדבר תלוי במאי דנחלקו הראשונים ז"ל (סופ"ק דקידושין ל"ה ע"א) אם שני כתובים הבאים כאחד הו"ל כמו מיעוטא לעלמא. או דלא חשיבי מיעוטא אלא דמינייהו ליכא למילף בעלמא. עי' שם בתוס' (בד"ה אלא למ"ד וכו') ובמש"כ הרש"א ז"ל שם ובשאר אחרונים. ובנוב"ק (חאה"ע סי' ע"ח). ואכמ"ל בזה. אבל נראה דאין זה ענין לכאן. דאפי' למ"ד התם דחשיבי כמיעוטא. מ"מ כיון דגלי קרא בחייבי מלקות דבעו נמי התראה. ונחנקין נפקי מינייהו בק"ו. שפיר איכא למיעבד יוכיח מחייבי מיתות לבטל הפירכא ולקיים הק"ו ואין להאריך בזה. והיינו דאיצטריך לשנויי מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. משום דליכא למימר דלמעוטי מידי אחרינא אתי. דליכא מידי למעוטי דהא נחנקין נמי ודאי צריכי התראה. וגמרינן להו מחייבי מלקיות בק"ו:

והשתא עפ"ז ממילא. מבואר דליכא שום ראי' מהתם לומר דילפינן חייבי מלקות לקולא מחייבי מיתות. ואדרבה איפכא מוכח מהתם. דאם איתא דחייבי מלקות איכא למילף לקולא מחייבי מיתות. וא"כ גם קרא דחייבי מלקות הו"ל בהדי חייבי מיתות ארבעה כתובים הבאים כאחד. כיון דגם בלא קרא הוה נפקי חייבי מלקות בק"ו מחייבי סקילה כמו נשרפין ונהרגין אלא דטרח וכתב בהו קרא. וגם חייבי מלקות הו"ל מכלל הכתובים הבאים כאחד. וא"כ נחנקין ליכא למילף להתראה אפי' מחייבי מלקות. ומנ"ל דנחנקין צריכי התראה. אלא ודאי מוכרח דחייבי מלקות מחייבי מיתות ליכא למילף מטעם שנתבאר. וקרא דכתיב בהו לומר דצריכי התראה. איצטריך לגופי'. וא"כ לא מצטרפי בהדי כתובים הבאים כאחד שבחייבי מיתות. ולזה שפיר ילפינן מינייהו לנחנקין כמש"כ. וא"כ ע"כ מוכח מזה דבחייבי מלקות לא בעינן התיר עצמו למיתה. ונחנקין אע"ג דעיקר מאי דצריכי התראה לא נפק"ל אלא מחייבי מלקות. מ"מ אחר דשמעינן בהו

דצריכי התראה שוב ילפינן להו מקרא דיומת המת דבעינן נמי בהו התיר עצמו למיתה. דמשם שמעינן לכולהו חייבי מיתות הצריכים התראה. דבזה ליכא אלא חד קרא בחייבי מיתה. ושפיר איכא למילף מיני' להתראות דכולהו חייבי מיתות. אבל חייבי מלקות ליכא למילף מהתם. משום דחייבי מלקות מחייבי מיתות לא ילפינן. וממילא ניחא נמי בזה קושית הרמ"ה ז"ל אמאי לא נילף נמי כיפה בק"ו מחייבי מיתות שלא יתחייב עד שיתיר עצמו לכך. דהרמ"ה לטעמי' אזיל דס"ל נמי בחייבי מלקות דצריך להתיר עצמו למלקות בק"ו מחייבי מיתה. אבל לפמש"כ גם בחייבי כיפה ליכא למילף בק"ו מחייבי מיתות. משום דאיכא למיפרך דמה להתם דאיכא איבוד נפש בידים. משא"כ לכיפה דליכא אלא גרם מיתה והוא מת מאיליו. ונהי דהתראה ס"ל לאבא שאול דבעי. משום דס"ל דלא גרע בזה מחייבי מלקות. אבל התיר עצמו לכך לא בעינן כי היכי דלא בעינן נמי במלקות משום דלא גלי קרא אלא בחייבי מיתה:

ומעתה לפ"ז ממילא נשמע דה"ה למאי דבעי רבי יוסי דבעינן שיהיו שני עדיו מתרין בו. כיון דנפק"ל הכי מקרא דע"פ שנים עדים יומת המת. אין לנו אלא בהתראת חייבי מיתות. אבל בחייבי מלקות אפי' רבי יוסי מודה דאפי' התראת חד מינייהו ואפי' התראת אחר שאינו מן העדים סגי. וא"כ נראה דזו היא דעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל. ולפ"ז מיתרץ שפיר מאי דאקשינן לדעתם. מדפריך בסוגיא דמכות שם לר"ה מדתנן ומוסרין לו שני ת"ח שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו. מאי לאו דמתרו בו דאי קטיל בר קטלא הוא. ואיצטריך לשנויי לא כדתניא וידברו אליו דברים הראוים וכו'. ואם איתא הרי אפשר לומר דלעולם אימא לך דמתרו בו כדס"ד מעיקרא. אלא דאין ההתראה לקטלא. דודאי פטור כדר"ה. אלא למלקות משום דעבר בלאו דפן ירדוף גוה"ד וגו'. דלפי מה שנתבאר לק"מ דודאי לפי מאי דס"ד דחייב מיתה דלא כר"ה. שפיר אפשר לומר דוידברו אליו היינו דמתרו בי' דאי קטיל בר קטלא הוא. ואע"ג דלא קיי"ל כר"י דאמר דאינו חייב עד שיהיו שני עדיו מתרין בו. מ"מ אפשר לומר דמתניתין אתיא כרבי יוסי. ושפיר קתני וידברו אליו דבעינן התראת שניהם. אבל אחר דבעי לשנויי מתניתין אליבא דר"ה דפטור ממיתה אע"ג דעכ"פ מלקות איכא אפי' לר"ה. ע"כ וידברו אליו דקתני במתני' ליכא לפרושי דמתרו בי' למלקות. דא"כ מאי וידברו אליו. הא במלקות ליכא למ"ד דבעינן שיהיו שני עדיו מתרין בו. ולזה ע"כ איצטריך לפרושי וידברו אליו דברים הראוים. כדתניא בברייתא ולא מיירי כלל בהתראה:

עוד נראה לומר בזה ע"פ מאי דבלא"ה קשה לכאורה למאי דס"ד דוידברו אליו היינו דמתרו בי' דאי קטיל בר קטלא הוא. והרי במתניתין קתני מוסרין לו שני ת"ח שמא

יהרגנו בדרך וידברו אליו. דמשמע שבמה שידברו אליו יצילוהו שלא יהרגנו. והדבר קשה טובא לכאורה. דאם איתא דוידברו אליו היינו התראה. איזה הצלה איכא בהתראה זו. הרי ודאי כל גואל הדם הרודף אחר הרוצח להרגו הולך על דעת להרוג או ליהרג. שהרי ודאי אינו בטוח שלא יעמוד הרוצח על נפשו ויהפך הנרדף אל הרודף ויהרגהו. וא"כ מה בכך שיתרו בו. ודאי משום זה לא ימנע גה"ד מלהרוג את הרוצח. והיכי קתני מתניתין שמוסרין לו שני ת"ח משום שמא יהרגנו בדרך ויתרו בו. דמשמע שבכך יצילוהו. בשלמא למאי דמסיק דוידברו אליו היינו דברים הראוים לו. איכא למימר שבכך יפייסוהו ויבטלו את רוגזו. וקרוב הדבר שיצילוהו בכך. אבל התראה ודאי לא מהניא. מיהו נראה דהרי בלא"ה קשה במאי דקאמר מאי לאו דמתרו בו דאי קטיל בר קטלא הוא. והרי כיון דס"ד השתא דאם הרג גוה"ד את הרוצח נהרג עליו. וא"כ יש לו דין רוצח גמור. והו"ל כרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו ואם לא הצילוהו הרואים. עוברים בלאו דלא תעמוד על דם רעך כמבואר בפרק בן סורר (סנהדרין ע"ג ע"א) עיי"ש. ולהרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות רוצח ה"ז) אית בי' נמי לאו דלא תחוס עינך עליו ועשה דוקצות את כפה עיי"ש. והוא מהספרי. וא"כ לא סגי להו בהתראה גרידא. אלא חיובי מיחייבי להציל את הרוצח בנפשו של גואל הדם בכל מה שיוכלו להצילו בגופם ובממונם למיטרח ומיגר אגורי. כדאמרינן התם. וע"כ צ"ל דאין ה"נ קאמרינן דמתרו בו ומצילין את הרוצח אפי' בנפשו של גוה"ד. אלא משום דלא מיבעיא למ"ד (בפרק בן סורר ע"ב ע"ב) דרודף צריך התראה. אלא אפי' למ"ד התם דרודף אינו צריך התראה. משמע התם דהיינו דוקא קבלת התראה והתיר עצמו למיתה לא צריך. אבל התראה צריך עיי"ש. וכן מבואר ברמב"ם שם עיי"ש. אע"פ שאינה מעכבת היכא דאי אפשר כמבואר שם דאפי' קטן רודף נהרג עיי"ש. ולהכי קאמרינן דמתרו בו דאי קטיל בר קטלא הוא. לומר שהם עצמם יהרגוהו אם לא יעמוד מלרדוף אחריו. ובזה מדוקדק מאי דקאמר דאי קטיל בר קטלא הוא. ולא קאמר דאי קטיל בר חיוב קטלא הוא. דהיינו בב"ד. אחר גמר דינו. אבל בר קטלא הוא משמע דהשתא מיד הרי הוא בר קטלא. והרשות ניתן להרגו. והשתא לפ"ז ניחא שפיר מאי דתנן שמא יהרגנו בדרך וכו'. אפי' למאי דס"ד דוידברו אליו היינו דמתרו בו וכו'. משום דודאי לאו התראה בלחוד קאמרינן. אלא הצלה גמורה. ומעתה הא תינח למאי דס"ד למימר דאם הרגו גוה"ד נהרג עליו. אבל לר"ה דאמר אם הרגו פטור. ואינו עובר אלא בלאו דפן ירדוף וגו' ובר מלקות לחוד הוא בב"ד. ולא שייכא בי' התראה אלא למלקות כשאר חייבי לאוין. ולא ניתן להצילו בנפשו. ודאי ליכא לפרושי מתניתין דוידברו אליו היינו דמתרו בו למלקות בב"ד. דא"כ אין זו הצלה כלל.

דודאי לא יהיה גוה"ד נמנע מלרדוף אחריו ולהרגו. והיכי קתני מתניתין דמוסרין לו שני ת"ח משום שמא יהרגנו בדרך וכו'. דמשמע שהם יצילוהו בכך. וע"כ לפ"ז צ"ל דוידברו אליו דקתני היינו דברים הראוים לו כדמסיק. ובזה ניחא כמשכ"ל. וא"כ אין מזה קושיא לרבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל:

ומלבד זה נראה עפמש"כ המל"מ (בפ"א מהלכות רוצח הט"ו) דרוצח בשגגה דהרשות ביד גוה"ד להרגו אם נהפך הרוצח והרגו לגוה"ד. אינו נהרג עליו. כדאמרינן בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"ב ע"א) אם נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו נהרג עליו משום דרודף הוא עיי"ש. והכא נמי כיון דקיי"ל דליכא מצוה בהריגת הרוצח ע"י גוה"ד אם נהפך הרוצח והרגו פטור עיי"ש. ולפי דבריו קשה מאי פריך הכא לר"ה ממתניתין מאי לאו דמתרו בו דאי קטיל בר קטלא הוא. ודילמא ודאי בב"ד פטור גוה"ד על הריגתו כר"ה. אלא דמתרו בו שאם ירדוף אחריו הרי הוא בר קטלא ע"י הרוצח שהרשות בידו להרגו. ומ"מ התראה בעי לכתחילה מיהת לכ"ע כמשכ"ל. ונראה דמזה ראי' להרא"ה (שהביא בתשו' הריב"ש סי' רל"ח) שכתב דאפי' למ"ד רודף צריך התראה. מ"מ הנרדף גופי' מותר להרוג את הרודף בלא התראה כלל. לפי שהוא בהול על נפשו להציל עצמו עיש"ה. ובמש"כ המל"מ (סוף הלכות חובל ומזיק). וא"כ אי אפשר לאוקמי מתניתין בהכי. דא"כ מאי וידברו אליו. ומזה יש להוכיח ג"כ דדוקא רוצח גופי'. אבל אחרים נהרגין על גוה"ד אם הרגוהו כדי להציל את הרוצח. וכן כתב הטור (בחו"מ סי' תכ"ה) לענין בועל ארמית. והיינו עובדא דפנחס. ועי' מש"כ בב"י שם. דאל"כ קשה דאכתי הוה מצי לאוקמי דמתרו בו דאי קטיל בר קטלא הוא על ידיהם. ואינהו ודאי בעו התראה לכתחילה לכ"ע ואכמ"ל בזה. ואמנם עפ"ז נראה דאפי' לרבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל דאפי' לר"ה מיהת עובר בל"ת. אפה"כ מלקות ליכא כדתנן (בפרק בן סו"מ ע"ב ע"א) הבא במחתרת ושבר את החבית אם אין לו דמים פטור עיי"ש. ומדברי הרמב"ם בפיה"מ שם והרע"ב ז"ל ומדברי הרב המאירי ז"ל שהביא בחמרא וחיי שם מבואר דס"ל דהוו"ל כחייבי מיתות שהתרו בהן דלכ"ע אפי' ממלקות שעמה פטור. כמבואר בפרק אלו נערות (כתובות ל"ז ע"ב) ובחולין (פרק אותו וא"ב פ"א ע"ב) עיי"ש. והיינו משום דכיון דהרשות ביד בעה"ב להרגו דמחתרתו זו היא התראתו. אע"פ שלא הרגו. מ"מ אין דינו כחייבי מיתות שלא התרו בהן. וכן מוכח מסוגיא דפרק אלו נערות (כתובות ל"ד ע"ב) עיש"ה. ואפי' לפי מאי דפירש"י שם דכיון שלא נהרג הו"ל כחייבי מיתות שוגגין עיי"ש. וא"כ לפי מה שפסק הרמב"ם ז"ל (בפט"ז מהלכות סנהדרין ה"ה) אכתי בר מלקות הוא כשהתרו בו למלקות עיי"ש. מ"מ נראה דגם לפירש"י ליכא הכא מלקות. משום דרש"י לטעמי' אזיל דנראה דס"ל דחייבי

מיתות שלא התרו בהן נמי קיי"ל דנפטרו ממלקות שעמה. כדמוכח מדבריו בסוגיא דחולין שם ובמש"כ בלח"מ (פט"ז מהלכות סנהדרין שם) עיי"ש היטב. וגם נראה דמש"כ רש"י (במתניתין דפרק בן סו"מ שם) טעמא דמיפטר אע"פ שניצל משום דחייבי מיתות שלא התרו בהן פטורין מתשלומי ממון שעם המיתה. לרווחא דמילתא הוא דנקט הכי. דאפי' חייבי מיתות שלא התרו בהן נמי פטורין מתשלומי ממון שעמה. וכ"ש מחתרת דהו"ל כמיתה בהתראה. אבל ודאי מחתרת וכל כיו"ב עדיפא מחייבי מיתות שלא התרו בהן כמשכ"ל. וגם אפשר דרש"י נקט הכי אליבא דמ"ד מחתרת צריכה התראה. וכ"כ בהדיא הרמ"ה ז"ל שם דהתם הו"ל כמיתה בהתראה עיי"ש. וא"כ בלא"ה ליכא מקום קושיא מסוגיין דמכות לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו.

ואמנם יש לתמוה לדעתם מדתניא בספרי (שופטים) פן ירדוף גוה"ד מצוה ביד גוה"ד לרדוף עיי"ש. הרי דאדרבה מצוה היא בגוה"ד לרדוף אחר הרוצח. וזה היפוך מקצה לקצה מדברי רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל. וזו תימא. ואמנם עיקר דברי הספרי אלו תמוהים מאוד. חדא דלא אשכחן בשום דוכתא שתהא מצוה על גוה"ד לרדוף אחר הרוצח להרגו מיד כשהוא עדיין בדרכו לנוס לעיר מקלטו. דאפי' ריה"ג לא קאמר במתניתין דפ"ב דמכות (י"א ע"ב) דמצוה ביד גוה"ד להמית הרוצח אלא כשיצא חוץ לעיר מקלטו אחר שבא לשם. שהתיר את עצמו למיתה. אבל בתחילה בעודו בורח לעיר מקלטו קודם שבא לשם מאי הו"ל למיעבד. וליכא למ"ד דמצוה ביד גיה"ד. וגם קרא דיליף מיני' ריה"ג למצוה. מדכתיב ורצח גואל הדם וגו'. בשחזר ויצא הוא דמיירי. ועוד דממנ"פ אי ס"ל להך תנא דולו אין משפט מות ברוצח הכתוב מדבר. הרי לדידי' אם הרגו גוה"ד בדרך נהרג עליו. כמבואר בסוגיא דמכות שם. וכ"ש דמצוה ליכא. ואם ס"ל דבגואל הדם הכתוב מדבר. קשה אם איתא דמצוה ביד גואל הדם לרדוף אחריו ולהרגו. למה לי קרא פשיטא. דכיון דמצוה קעביד היכי תיסק אדעתין לומר שיהא לו משפט מות על זה. וגם לפי פשוטו תמוה היכא רמיזא בהך קרא הך מילתא דמצוה היא ביד גוה"ד לרדוף. וכבר עמדו בזה מפרשי הספרי. (הר"ד פרדו (בספרי דבי רב) והר"י נגאר (באהלי יהודה) עיי"ש). ומשום זה רצה הר"י נגאר ז"ל להגיה בדברי הספרי רשות ביד גוה"ד. ומ"מ הניח בצ"ע עיי"ש. וביותר תמוה דהרי אי אפשר לפרש כן כלל פשטי' דקרא דמסיים כי לא שונא הוא לו מתמול שלשם על כן אנכי מצוך וגו'. וכבר פירש"י בסוגיא דמכות שם דלמ"ד ולו אין משפט מות בגה"ד הכ"מ מאי דכתיב כי לא שונא הוא לו וגו' מוסב על ראש המקרא. פן ירדוף גוה"ד אני אומר לך להכין לו הדרך כי לא שונא היה לו ולא הרגו מדעת עיי"ש. והשתא אם איתא דמצוה ביד גוה"ד לרדוף קאמר קרא. א"כ היכי

קיהיב קרא טעמא למילתא וכתב כי לא שונא הוא לו וגו' וכי משום דשלא בשנאה הרגו מצוה לגוה"ד לרדוף אחריו ולהרגו. וגם אינו מובן כלל איזה טעם יש בזה להבדלת ערי מקלט דכתב קרא על כן אנכי מצוך לאמר שלש ערים תבדיל לך. והרי אדרבה איפכא מסתברא כיון דחובת גוה"ד הוא לרדוף אחרי הרוצח ולהכותו נפש. לא היה לו להכתוב ליתן לו מקום מקלט שיוכל להנצל בכך מידי גוה"ד הרוצה לקיים המצוה המוטלת עליו. ומיהו להריטב"א ז"ל שם שמפרש דגם למ"ד דולו אין משפט מות בגה"ד הכתוב מדבר. סוף המקרא כי לא שונא הוא לו אדסמיך לי' קאי. דלהכי אין לגוה"ד משפט מות משום שלא משנאה הרגו. כי לא שונא הוא לו וגו' עיי"ש. ודלא כפירש"י שם. אפשר ליישב קצת המשך לשון הכתיב גם כהספרי. דה"נ נמי קאמר כי לא שונא הוא לו ולא משנאתו הרגו שיהי' לו משפט מות משום כך. אלא משום שנצטוה על זה ושלוחא דרחמנא הוא. אלא דמ"מ עפ"ז עוד יותר תמוה עיקר הכתוב שבא בזה ליתן טעם למצות הבדלת ערי מקלט וכמש"כ. וגם תמוה מדקאמר רב הונא רוצח שגלה לעיר מקלט ומצאו גה"ד והרגו פטור. והיכי שייך לומרו בזה פטור. הרי חיובי מיחייב מדאורייתא להרגו. ואם לא הרגו עובר הוא במצוה דאורייתא. וגם תמוה מדמוקמינן מתניתין דמכות שם דקתני ומוסרין לו שני ת"ח שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו אליבא דר"ה. דוידברו אליו היינו דברים הראוים לו אומרים לו אל תנהג מנהג שופכי דמים וכו'. ואם איתא מאי שמא יהרגנו בדרך. ואיזה חשש יש בזה. והרי אדרבה מצוה דאורייתא קעביד בהריגתו. ואיך מסרו לרוצח שני ת"ח למנוע את גה"ד מלקיים מ"ע דאורייתא המוטלת עליו. וגם מאי קאמרי לי' אל תנהג מנהג שופכי דמים וכו'. הרי מצוה דאורייתא מקיים בהכי. ואסור לו לשמוע לדבריהם לבטל ממנו מצוה דאורייתא. וע"כ ההיא ברייתא דספרי לא אזלא אלא אליבא דהך תנא דאמר ולו אין משפט מות בגוה"ד הכתוב מדבר. כרב הונא. דלאידך תנא דאמר דברוצח הכ"מ הא ס"ל דגוה"ד נהרג עליו. והיכי יתכן כלל לומר דמצוה קעביד. והרי הדבר מוכרח ע"כ מסוגיא דהתם דעכ"פ אפי' לרב הונא ולתנא דקאי כוותי' ליכא מצוה כלל בהכי. אדרבה איסורא קעביד וכמש"כ. ועוד יש לתמוה דהרי אדרבה מלשון פן ירדוף יותר משמע דאסור לרדוף. כדקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. והיכי יליף בספרי מיני' מצוה לרדוף. ועוד יש לתמוה מכמה צדדים ע"פ דברי הספרי אלו אלא שאין להאריך ודי בזה. וגם מה שרצה מהר"י נגאר ז"ל להגיה בספרי דצ"ל רשות ביד גוה"ד. מלבד דקשה להגיה הגהה כזו לעשות ממצוה רשות. בלא"ה אכתי אינו מובן היכי משמע לי' לתנא מהך קרא הכי:

ולכן יותר הי' נראה להגיה בספרי דצ"ל מצוה ביד גואל הדם שלא לרדוף. והוא טעות הרגיל שחסר תבה אחת. והיינו משום דכל השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. ונקט תנא האי לישנא ולא קתני בפירוש שהוא עובר בל"ת אם רדף. מושום דאי הוה תני הכי הוה משמע דמילקא נמי לקי. שהרי לאו גמור הוא. שיש בו מעשה. והרי כבר ביארנו לעיל דלאו זה אין לוקין עליו ולהכי לא קתני אלא דמצוה שלא לרדוף. כלומר איסורא בעלמא ולא אזהרה למלקות. ועפ"ז אתי שפיר הכל. ולפ"ז מקור דברי רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל הוא מברייתא זו דספרי. דלפמש"כ בביאור דברי הספרי מבואר שם כן בהדיא. אלא שראיתי בירושלמי (בפ"ב דמכות סוף ה"ו) דאמרינן התם מה טעמא דרבי יודא כי יחם לבבו עיי"ש. ופי' בפ"מ וז"ל מה טעמא דרבי יוסי הגלילי גרסינן. דקאמר במתניתין מצוה ביד גואל הדם. משום כי יחם לבבו. כתיב פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו וגו' וש"מ דמצוה לרדוף אחריו עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מבואר בירושלמי ג"כ דקרא דפן ירדוף גוה"ד וגו' הוא מצות עשה לגואל הדם לרדוף אחריו ולהרגו. וכגירסת הספרי שלפנינו. וכן פי' בקה"ע שם עיי"ש בדבריו. מיהו אין לבנות על יסוד דברי הירושלמי אלו הסתומים. דדברי הפ"מ והקה"ע תמוהים בפירושם. דמאי ענין דברי ריה"ג דמיירי בשכבר בא לעיר מקלטו ויצא משם. לקרא דפן ירדוף וגו' דמיירי בשעכשיו הוא בורח לשם ועדיין הוא בדרך. ובזה לא שמענו לריה"ג דמצוה ביד גוה"ד. ויותר נראה לפרש דברי הירושלמי אלו בפשיטות בלא שום הגהה כלל. דקאי על מאי דתנן שם במתניתין ומוסרין לו שני ת"ח שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו. ר"מ אומר הוא מדבר ע"י עצמו שנאמר וזה דבר הרוצח. וידוע דבר פלוגתי' דר"מ הוא רבי יהודה. ועל זה קאמר מה טעמא דרבי יודה. וזה לפי מאי דמפרש בברייתא וידברו אליו דברים הראוים לו וכו'. כדמייתי בתלמודין שם. והכי איתא בתוספתא שם. ופריך מ"ט דר"י. בשלמא ר"מ כדקאמר טעמי' מדכתיב וזה דבר הרוצח. אלא רבי יהודה אמאי מצריך דוקא שני ת"ח שידברו אליו. ולזה מסיק דנפקל"ן מדכתיב כי יחם לבבו. הרי דגואל הדם חזקתו שחם לבבו ומלא חימה עזה על הרוצח. ומסתמא לא ישמע לו. ובדבריו יעורר חמתו עליו עוד יותר. ולהכי צריכין שני ת"ח לדבר אליו. דבזה קרוב הדבר שיתרצה ויתפייס. וזהו ג"כ פירושא דברייתא שם דקתני אמרו לו הרבה שליחות עושה ועי' בפירש"י שם ובמש"כ הריטב"א ז"ל שם עיי"ש היטב. אבל ע"פ הירושלמי מתפרשת בפשיטות. וכנראה דזו היא כוונת רש"י ז"ל שם עיי"ש. גם קרוב לפרש דברי הירושלמי אלו ע"פ דברי הירושלמי פרק בן סורר (סוף ה"ח) עיי"ש היטב ובפי' הקה"ע שם. אלא שצריך להגיה לפ"ז כאן כהתם. ואין להאריך בזה. ומ"מ אין שום סמך מדברי הירושלמי אלו לגירסת הספרי

שלפנינו. וא"כ שפיר אפשר לומר דגירסת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל בספרי שם כדכתיבנא. אע"ג דבפסיקתא זוטרתא ובילקוט שם מבואר דגירסא שלהם בספרי היא כגירסא שלפנינו עיי"ש:

ואמנם עוד יש מקום אתי לפרש דברי הספרי גם לפי הגירסא שלפנינו. דמדלא קתני אלא פן ירדוף גוה"ד מצוה ביד גוה"ד לרדוף. ולא קתני מלמד שמצוה ביד גוה"ד לרדוף. או מכאן אמרו מצוה וכו' וכיו"ב כדרך הספרי בכל דוכתי. משמע דלא מהאי קרא יליף לה להך מילתא. אלא מילתא בעלמא קאמר. ולפרושי הך קרא קאתי. והיינו משום דודאי הך פן ירדוף וגו' הוא אזהרת לאו. ככל השמר פן ואל שבתורה. אלא דאזהרה זו לא קיימא רק על והכהו נפש. לומר דגוה"ד אע"פ שהוא פטור ממיתה על הריגת הרוצח קודם שבא לעיר מקלטו. לרב הונא ולתנא דקאי כוותי' דולו אין משפט מות בגוה"ד הכתוב מדבר. מ"מ מוזהר עלה באזהרת לאו. אבל הרדיפה אחריו כל כמה דלא הרגו ודאי לא אסרה תורה. ואדרבה נראה דחובת גואל הדם היא לרדפו כדי להבריחו מהרה לעיר מקלטו כדינו שפסקו לו בב"ד. משום דגלות בשוגג הוא במקום מיתה במזיד. וכי היכי דמיתה דרוצח במזיד היא מצות גואל הדם. כדכתיב גואל הדם הוא ימות את הרוצח. דבכל חייבי מיתות שנגמר דינם למיתה כתיב יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו. משא"כ ברוצח הוא מצות גואל הדם. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות רוצח) עיי"ש. והוא מדתניא (בפרק נגמר הדין מ"ה ע"ב) גואל הדם ימות הרוצח מצוה בגואל הדם. ומנין שאם אין לו גואל שב"ד מעמידין לו גואל. ת"ל וכו' עיי"ש. וכן פי' הרמ"ה ז"ל שם ובש"מ שם בשם תלמידי הר"פ ז"ל עיי"ש. הכי נמי גלות בשוגג כשנגמר דינו לגלות מצות גה"ד היא להבריחו ולרדפו לשם. והיינו דקתני בספרי פן ירדוף גיאל הדם מצוה ביד גואל הדם לרדוף. כלומר אע"ג דמוזהר באזהרת לאו שלא להכותו נפש משום שאין לו משפט מות. מ"מ הרדיפה אינה בכלל האזהרה. אלא אדרבה מצוה ביד גוה"ד לרדוף. וזה מדוקדק בלשון הספרי:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (בעשין הנוספין לדעתו מצוה י"ג) שכתב וז"ל שנצטוינו בענין הרוצח אחר שנתחייב מיתה בב"ד שיבקשנו גואל הדם וירדוף אחריו וינקום נקמתו ממנו. שיביא אותו לב"ד ויומת כמשפטו. או שירצה אותו הגואל אם לא יוכל לו ב"ד. ואם אין לו גואל הדם שיעמידו לו ב"ד אדם ממונה מהם לרדוף אחריו ולהיות גואל דמי הנרצח. והוא אמרו יתעלה גואל הדם הוא ימית הרוצח וכו' עכ"ל עיי"ש ובמש"כ עליו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ג) עיי"ש. ומ"מ ראינו דהרמב"ן ז"ל כתב וחזר ושנה דמצוה לגואל הדם לרדוף אחרי הרוצח לעשות עמו כמשפטו. והדבר תמוה לכאורה

דהרי בקרא דגואל הדם הוא ימית את הרוצח שמביא שם אין רמז לזה כלל. דמהך קרא לא שמענו אלא דכשהרוצח נגמר דינו בב"ד. אז גואל הדם הוא במקום עדים להיות ידו בו בראשונה להמיתו. אבל כשאינו ביד ב"ד מנ"ל שחייב גואל הדם לרדוף אחריו ולהביאו לב"ד. וכבר הרגיש בזה במג"א שם עיי"ש. אבל נראה ברור דמקור דברי הרמב"ן ז"ל ז"ל הוא מברייתא דספרי. כפי הגירסא שלפנינו. ודאי לא מקרא דפן ירדוף וגו' נפק"ל להספרי הכי. דליכא שום משמעות לזה בהך קרא. אלא דהכי משמע לי' מקרא דגואל הדם הוא ימית את הרוצח. שעליו הדבר מוטל להשתדל בכל מאי דאפשר שכמשפטו יעשה לו. וממיתתו במזיד והתראה נשמע גם לגלות בשוגג. דגלות בשוגג הוא במקום מיתה במזיד ובהתראה. וכשם דבמזיד ובהתראה כשנגמר דינו בב"ד למיתה על ידו הוא נהרג. הכי נמי בשוגג כשנגמר דינו לגלות ע"י הוא גולה. שמצוה עליו לרדפו לעיר מקלטו. ומזה נשמע דכ"ש במזיד דדינא הכי. וזו היא כוונת הרמב"ן ז"ל שם. ולישנא דהספרי נקט. וע"פ זה יתבארו על נכון דברי הכ"מ (בפ"א מהלכות רוצח ה"ב) שהם תמוהים מאוד לכאורה. כמו שכבר תמה עליו מהר"י נגאר ז"ל (באהלי יהודה שם) והניחם בתימא עיי"ש. אבל לפמש"כ דבריו פשוטים וברורים כמבואר. ואין להאריך. ומעתה עכ"פ לפ"ז דברי הספרי נכונים. וגם ליכא שום סתירה מדברי הספרי לדעת רבינו הגאון והר"י אלברגלוני ז"ל:

מצוה רעה

ועברית לעם נכרי לא תסלה. כתיב (בפרשת משפטים) וכי ימכור איש את בתו לאמה וגו' לעם נכרי לא ימשול למכרה וגו'. ולא תסלה. הוא מלשון הכתוב (איוב כ"ח ט"ז) לא תסלה בכתם אופיר. (עוד שם י"ט) בכתם טהור לא תסלה. ותרגומו לא תשתלחף. והוא לשון חילוף ותמורה. והחליף את משכורתי תרגם בירושלמי ושלחיף ית אגרי. וכמש"כ בערוך (ערך שלחף) עיי"ש. ובפ"ב דמציעא (כ"ה ע"א) משלחף שלחופי. וברי"ף שם בשם תרגום ארץ ישראל עיי"ש. וגם כאן רצה לומר לא תסלה לא תתחלף ולא ימיר אותה בכסף ובשוה כסף לעם נכרי. והנה מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן דנקט לישנא דקרא לעם נכרי. אין הכרע כ"כ אם כוונתו נכרי ממש. איש מעם נכרי. או דכוונתו לאיש אחר ואפי' לישראל. וכמו שתרגם אונקלוס לגבר אחרן. ונחלקו בזה הראשונים ז"ל. דרש"י ז"ל (בפרשת משפטים) פי' כהמתרגם. אבל הרמב"ן ז"ל שם הביא מהמכילתא שדרשוה לאזהרה שלא למכרה לאיש מעם אחר עיי"ש שהאריך בזה וגם בספר והזהיר ובפסיקתא זוטרתא נקטו כהמכילתא עיי"ש. ודעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו היא כפירש"י. וראיתי להלח"מ (בפ"ד מהלכות עבדים ה"י) דכתב שגם דברי המכילתא אפשר לפרש כן

עיי"ש בדבריו. אבל נראה שלא ראה גוף דברי המכילתא במקומה אלא כפי מה שהביאה הרמב"ן ז"ל. דהמעיין במכילתא עצמה יראה דדברי הרמב"ן ז"ל מוכרחים ומפורשים שם בהדיא עיי"ש. והר"א מזרחי ז"ל שם האריך להוכיח דתלמודא דידן פליגא על המכילתא בזה עיי"ש אבל לדעת הרמב"ן ז"ל שם אין בזה פלוגתא וגם לתלמודא דידן הכי הוא עיי"ש בדבריו. אבל ראיתי במכילתא דרשב"י (פרשת משפטים) דמבואר דס"ל ג"כ כמו שתרגם המתרגם עיי"ש. ומ"מ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן בזה סתומים:

ולכאורה הי' נראה דע"כ מוכרח דס"ל כדעת המתרגם. דאל"כ קשה דהרי להסוברים כדעת המכילתא עכצ"ל דמאי דדרשינן (בפ"ק דקידושין) מהך קרא שאינו מוכרה לשפחות אחר אישות ולשפחות אחר שפחות. לא פליגא על המכילתא. אלא מסיפא דהך קרא מדכתיב בבגדו בה הוא דדריש הכי. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. וא"כ הך קרא כולל שתי אזהרות. האחת שלא ימכרנה לעכו"ם כלל. והשנית שלא ימכרנה אפי' לישראל לשפחות אחר אישות או לשפחות אחר שפחות. וכ"כ הרא"מ ז"ל שם עיי"ש. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל דכל שני פרטים שנכללו בלאו אחד נמנה כל אחד אזהרה בפ"ע. הי' לו למנות כאן שתי אזהרות. אלא ודאי ס"ל דתלמודא דידן פליגא על המכילתא ואין כאן אלא אזהרה אחת וכתרגום אונקלוס. וכדעת רש"י וסייעתו ז"ל. אלא דלפ"ז יהיו דברי הרמב"ן ז"ל סותרים זא"ז. דהרי אע"פ שהכריע דהעיקר כהמכילתא. והעלה דתלמודא לא פליגא עלה. אלא תרתי ש"מ מהך קרא. מ"מ במנין המצות שלו לא מנה גם הוא מהך קרא אלא אזהרה אחת. מיהו בלא"ה ראיתי בזה סתירה בדברי הרמב"ן ז"ל. שבחי' (פ"ק דקידושין י"ד ע"ב) מבואר דס"ל כדעת אונקלוס דליכא בקרא אזהרה על מכירה לעכו"ם. ולא יכול למכרה לעכו"ם רק משום שאינה ראויה לו ליעוד עיי"ש בדבריו. ועכצ"ל שחזר בו. וחדא מינייהו דאחרנייתא. וא"כ ליכא קושיא בדברי הרמב"ן ז"ל. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן ע"כ מוכרח לכאורה מזה דס"ל כדעת רש"י וסייעתו. מיהו נראה דאין מזה הכרע. שכבר ביארנו בכמה דוכתי דגם לשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שכל הנפרטים בלאו אחד נמנין כל אחד בפ"ע. היינו דוקא היכא דהפרטים נפרטו בקרא בהדיא. אבל כל דלפום פשטי' דקרא ליכא אלא אזהרה אחת רק מייתורא דקרא דרשינן נמי לריבויי מילתא אחריתא. גם לשיטתם לא נמנה אלא באזהרה אתת בלבד. וא"כ כאן דלפי מה שביאר הרמב"ן (בפרשת משפטים) פשטי' דקרא גם לתלמודין לא מיירי אלא באזהרה שלא למכרה לעכו"ם. אלא דמייתורא דקרא דבבגדו בה הוא דדרשו גם שלא למכרה לשפחות אחר אישות ושפחות. אין למנות כאן אלא אזהרה אחת לכ"ע. אלא שראיתי להראב"ע ז"ל (בפרשת משפטים) שהביא בשם הגאון.

וז"ל אמר הגאון כי לעם נכרי כמו לאיש נכרי וכמוהו הגוי גם צדיק תהרוג עכ"ל עיי"ש. וידוע דסתם גאון שמביא הראב"ע בכל מקום כוונתו לרבינו הגאון ז"ל. וראיתי להרא"ם ז"ל שם שהוכיח מזה דגם דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת דש"י וסייעתו. ודלא כהמכילתא עיי"ש בדבריו. אבל נראה פשוט דאין מזה שום הכרע כלל. דשם לא בא אלא לפרש לשון הכתוב לעם נכרי שהוא קשה לכאורה. דמשמע שמזהיר הכתוב שלא ימכרנה לעם כולו. ולזה כתב דלפעמים מתפרשת לעם גם על איש אחד. כמו דכתיב הגוי גם צדיק תהרוג. אע"פ שבאבימלך בלבד מיירי הך קרא. וכמו ששייך לומר לשון גוי על אדם אחד. הכי נמי לשון עם שייך גם על אדם אחד. אבל ודאי אפשר לומר דנכרי דכתיב בהך קרא היינו נכרי ממש. וכדעת המכילתא. ולא מיירי שם רבינו הגאון ז"ל כלל מזה. וכן מתבאר להדיא מדברי הראב"ע ז"ל שם עיי"ש. אבל מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תגנוב) שכתב שם וז"ל ואל תהי לרחוקים כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים עכ"ל. משמע דס"ל כהמכילתא דעיקר אזהרה זו אינו אלא שלא למכרה לעכו"ם. והכי משמע לכאורה קצת מפשטן של דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. מדכתב ועברית לעם נכרי וכו'. משמע לעם נכרי שאינו עם עברי. (מיהו לקמן יתבאר דע"כ צ"ל בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל כמו שתרגם אונקלוס). וגם מה שדחה שם עיקר הראי' מהמכילתא. לא משמע הכי מלשון המכילתא כלל עיי"ש ואין להאריך בזה:

עוד יש להעיר דמלשון רבינו הגאון ז"ל כאן וגם באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם משמע דאזהרה זו קאי בין על האב ובין על האדון. וכדעת רש"י ז"ל (בפרשת משפטים) עיי"ש. וכן נראה ג"כ מדברי הסמ"ג לאוין (קע"ט) עיי"ש. ודעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות עבדים ה"י) והחינוך (מצוה מ"ה) והרשב"ץ (בזה"ר לאוין סי' ק"ב) דאין האזהרה אלא על האדון עיי"ש. ואע"ג דודאי גם לדעת הרמב"ם אין האב יכול למכרה לשפחות אחר אישות. מ"מ מתבאר שם (בהלכה י"ג) דאין זה אלא שלילות באב. שאינו יכול למכרה. אבל אזהרת לאו ליכא באב עיי"ש. וכן נראה מלשון הרמב"ם (בסה"מ לאוין ר"ס) עיי"ש. אבל דעת הרמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) שאין האזהרה אלא לאב בלבד. וכן דעת הר"א ממיץ ז"ל (ביראים סי' רפ"ה) עיי"ש. ואין להקשות לרבינו הגאון ז"ל דכיון דלדעתו אזהרה זו היינו שלא ימכרנה לעכו"ם. א"כ ע"כ לא קאי האזהרה אלא על האב בלבד דאל"כ קשה דמשמע דלישראל מותר למכרה. והרי לפמש"כ רבינו האי גאון ז"ל בס' מקח וממכר (שער ד') והרמב"ם ז"ל (בפ"ד מהלכות עבדים ה"י) אפי' על עבד עברי מוזהר האדון שלא למכרו אפי' לישראל אחר. והוא בכלל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד עיי"ש ובדברי הכ"מ שם. דלק"מ דמלבד דמדברי הרמב"ם שם מבואר שאין

לדון בזה מעבד עברי על אמה עבריה. דאע"ג דעבד עברי אינו נמכר ע"י האדון. מ"מ אמה עבריה אפשר שתמכר עיי"ש בדבריו. בלא"ה כבר ביארנו לעיל (לאוין צ"א) דאין דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת רה"ג והרמב"ם ז"ל בזה. וגם שאר ראשינים ז"ל לא ס"ל הכי. וכן מתבאר ממכילתא דרשב"י שהבאתי שם. ואע"ג דגם במכילתא דרשב"י שם מבואר דהאדון מוזהר שלא למכור עבדו העברי לאחר. מ"מ היינו רק משום לאו דלעם נכרי לא ימשול למכרה. דיליף עבד עברי מאמה העבריה עיי"ש. וגם לדעת רבינו הגאון. ז"ל דנקט כהמכילתא דר"י דלא הזהיר קרא אלא על מכירה לעכו"ם. איכא למימר שפיר דאין ה"נ דלישראל שרי למכור:

ואמנם צריך ביאור דהרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו מנו מצות יעוד ומצות פדייה במנין העשין. כמבואר בסה"מ להרמב"ם (עשין רל"ג רל"ד) והביא שם לראי' דשתים אלו הן מ"ע מדתנן (סופ"ק דבכורות) מצות יעידה קודם למצות הפדייה שנאמר אשר לא יעדה והפדה עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וכל סייעתו לא מנו עשין הללו. ואף ע"פ שמנו במנין הפרשיות פרשת אמה העבריה. מ"מ אין כוונתם בזה למ"ע דיעוד ולא למ"ע דפדייה. דהא שתי עשין אלו מצות המוטלות על היחיד הן. ואין מקומן אלא במנין שאר כל העשין שהן חובות כל יחיד ויחיד. ולא במנין הפרשיות שאינן אלא מצות וחוקים המסורים לצבור. ואין כוונתם בפרשת אמה העבריה אלא יציאת האמה העבריה בסימנים ובמיתת האדון או בשש שהוא דין המסור לצבור להוציאה מרשות האדון או מיורשיו בע"כ. ועי' מש"כ בזה לעיל (עשין ס"ב) עיי"ש. וכן מבואר בלשון הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל במנין הפרשיות שלהם בפרשת אמה העבריה. וכן הוא גם באזהרות הר"ש בן גבירול. דאין כוונתם בזה למנות אלא יציאתה מרשות האדון ויורשיו. אבל מצות יעוד ומצות פדייה לא מנו כלל. וזה תימא לכאורה. וכבר ראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ט) שנתעורר בזה על הר"ש בן גבירול עיי"ש. אבל תמיהני דמה לו להרשב"ג ז"ל שהוא נמשך בזה. כמו בכל אזהרותיו אחר הבה"ג. ולא הי' לו לתמוה אלא על הבה"ג וכל סייעתו ז"ל בזה. שכולם לא מנו עשין אלו. ועוד דעל אזהרות הרשב"ג לא הקשה שם אלא מה שלא מנה עשה דיעוד בלבד. משום דעשה דפדייה מנה הרשב"ג שם לפי דעת הרשב"ץ ז"ל שפירש שם מש"כ הרשב"ג ופדיון נמכרים. דכוונתו בזה לגרעון כסף. דהיינו מצות פדייה עיי"ש. אבל הבה"ג לא מנה גם עשה דוהפדה. וטפי הו"ל לתמוה על הבה"ג שלא מנה שתיהן. ובאמת דלענ"ד הדבר ברור דגם הרשב"ג שם אין כוונתו למצות והפדה. אלא כוונתו בזה למצות פדיון עבד עברי הנמכר לנכרי דמבואר (בפ"ק דקידושין) דלכ"ע חובה. וכבר כתב הרשב"ץ ז"ל גופי' שם דכוונת הרשב"ג גם

למצוה זו עיי"ש. ואני אומר דרק למצוה זו בלבד כוונת הרשב"ג שם. שגם הבה"ג מנאה. אבל מצות פדייה דגרעון כסף שלא מנה הבה"ג גם הרשב"ג אינו מונה אותה. גם לא יתכן כלל שיכלול שתי מצות כאחת שאין להם ענין זה לזה. ומ"מ ודאי הדבר תמוה על רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו שתי עשין אלו. ומיהו לענין עשה דוהפד' אפשר לדון עפמש"כ בש"מ לבכורו' בשם תוס' חיצוניות במתניתין דסופ"ק דבכורות שם דתנן מצות יעידה קודמת למצות פדייה. וז"ל כלומר מצוה לייעד. דודאי בפדייה אינו עושה כלום דבע"כ דאדון הוא עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריהם דס"ל דליכא שום מצוה כלל בפדייה לגבי אדון. ודלא לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנאוה במנין העשין. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין צ"א) לתרץ מה שתמה מהריט"א ז"ל על התוס' חיצוניות בזה עיי"ש. ומעתה אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל. ולהכי לא מנו מצות והפדה:

איברא דלכאורה קשה לזה מדאמרינן (בפ"ק דקידושין י"א ע"ב) רשב"ל אומר טעמא דב"ש כדחזקיה דאמר חזקיה אמר קרא והפדה מלמד שמגרעה מפדיונה ויוצאה. אא"ב דיהב לה דינר. היינו דמגרעה ואזלא עד פרוטה. אלא אי אמרת דיהב לה פרוטה. מפרוטה מי מגרעה. ופרכינן ודילמא הכי קאמר רחמנא היכא דיהב לה דינר תגרע עד פרוטה. היכא דיהיב לה פרוטה לא תגרע כלל. ומשני לא ס"ד דומיא דייעוד. מה ייעוד אע"ג דאי בעי לא מייעד אי בעי מייעד. כל היכא דלא מצי לייעד לא הוי זביני' זבינא. הכא נמי כל היכא דלא מצי מגרעה לא הוו זביני' זבינא עיי"ש. והשתא אם איתא כדעת תוס' חיצוניות דדוקא ייעוד חשיב מצוה. אבל פדייה דהיינו גרעון כסף אין בו מצוה. א"כ מאי ראי' מייעוד לגרעון כסף לענין לבטל המכירה. נהי דאי לא מצי מייעד לא הוו זביני' זבנא. היינו משום דמצוה רמי רחמנא עלי' לייעד. אע"ג דגלי קרא שאין כופין אותו לייעד בע"כ. דהא מ"מ מצוה איכא לייעד ואי לא מייעד עובר בעשה. והילכך כי לא מצי לייעד. דאין בידו לקיים מצותו. אפי' רוצה לקיימה לא הוו זביני' זבינא. אבל גרעון כסף דלית בה שום מצוה כלל. אלא שנתנה התורה רשות נגרע מפדיונה ולצאת בע"כ דאדון. לעולם אימא לך שאפי' היתה המכירה בענין דלא שייך בה גרעון אין זה מעכב המכירה. ומאי ענין זה לזה. וע"כ מוכרח מזה דגם גרעון כסף מצוה הוא כייעוד. וכפשטא דמתניתין דסופ"ק דבכורות שם. ומיהו הכרח זה יש מקום לדחות קצת ע"פ מאי דפירש"י שם (בד"ה דומיא דיעוד וכו'). ועי' לקמן (י"ט ע"א) ובפירש"י שם (ד"ה יעדה והפדה) עיי"ש היטב ואין להאריך:

אבל יש להקשות מדתניא (במס' עבדים פ"א) האב ליעד והבן לייעד האב קודם. הבן לייעד והאב לפדות הבן קודם מפני שמצות ייעוד קודם נמנית פדייה. שנאמר אשר לא יעדה והפדה עיי"ש. ומזה ודאי מתבאר ע"כ דאיכא מצוה בפדייה כמו בייעוד. דהרי מאי דנקט דין זה באב ובנו ולא נקטי' באב גופי'. כדנקט במתניתין דבכורות שם ובמכילתא (משפטים). היינו ודאי ע"כ משום דאתי לאשמעינן רבותא טפי דאפי' ייעוד דבן ופדייה דאב ייעוד עדיף. והשתא אם איתא דליכא שום מצוה כלל בפדייה. קשה מאי קמ"ל בהכי. פשיטא דהרי סוף סוף כיון דבפדייה לא קעביד שום מצוה. איכא בהכי ביטול מצות עשה דייעוד אי לא ייעד הבן מיהת. אלא ודאי האב בפדייה נמי מקיים מצות עשה. ואמנם לכאורה יש מקום לומר דאדרבה משם ראי' להתוס' חיצוניות דאל"כ קשה מדאמרינן ביבמות (פרק החולץ ל"ט ע"א) איכא למ"ד חליצת גדול וביאת קטן חליצת גדול עדיפא עיי"ש. הרי דאע"ג דמצות יבום קודמת למצות חליצה. למאי דקיימינן התם בההיא סוגיא. כמבואר בראשונים שם עיי"ש. מ"מ ביבום דקטן וחליצה דגדול. משום דלכתחילה מצוה בגדול. אמרינן דתליצה דידי' עדיפא משום דקטן. וא"כ הכא נמי אם איתא דבפדייה נמי קעביד מצוה. אע"ג דבייעוד איכא מצוה טפי. הו"ל לומר דהאב קודם לפדות. משום דפדייה דאב עדיפא מייעוד דבן. כיון דלכתחילה המצוה באב. כדקתני התם ברישא האב לייעד והבן לייעד האב קודם. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דבפדייה ליכא שום מצוה כלל. והילכך ייעוד דבן עדיף משום דמקיים מצוה. ולא דמי לחליצה דגדול. דהתם גם בחליצה איכא מצוה אע"ג דלא עדיפא כמצוה דיבום. ומאי דנקטי' בייעוד דבן ופדייה דאב ולא נקטי' באב גופי'. איכא למימר דהא גופא קמ"ל דליכא מצוה כלל בפדייה. ואי הוה נקטי' באב גופי' דייעוד קודם לפדייה. ה"א דלעולם בתרווייהו קעביד מצוה. אלא דייעוד עדיפא אבל השתא דנקטי' בייעוד דבן ופדייה דאב שמעינן שפיר דבפדייה ליכא מצוה כלל. דאם איתא דבפדייה נמי איכא מצוה אע"ג דלא עדיפא כייעוד. הו"ל למימר דפדייה דאב עדיפא. כמו דחליצה דגדול עדיפא מייבום דקטן אפי' למ"ד דמצות יבום עדיפא ממצות חליצה. אלא דהתינח למ"ד התם דחליצת גדול עדיפא מיבום דקטן. אבל למ"ד התם דביאת קטן עדיפא. אדרבה איפכא מוכח מהתם. דהא להך מ"ד שוב ליכא למימר דהיינו טעמא דנקט בברייתא דהתם הך דינא בייעוד דבן ופדייה דאב ולא נקטי' באב גופי' משום דהא גופא אתי לאשמעינן דבפדייה ליכא מצוה. דמהיכא שמעינן לה. הרי לדידי' אפי' תימא דגם בפדייה קעביד מצוה. מ"מ שפיר קתני דייעוד דבן קודם לפדייה דאב. משום דמצוה דיעוד עדיפא טפי ממצוה דפדייה. דומיא דהתם דביאת קטן עדיפא מחליצת גדול. אע"ג דבתרווייהו קעביד מצוה. וא"כ ע"כ להך מ"ד

מאי דנקט בברייתא ייעוד דבן ופדייה דאב. היינו רק כדי לאשמעינן רבותא טפי דאפי' ייעוד דבן עדיף מפדייה דאב. והשתא א"כ ע"כ מוכרח דבפדייה קעביד מצוה. דאל"כ ליכא שום רבותא טפי בייעוד דבן ופדייה דאב מבייעוד ופדייה דאב גופי' כמשכ"ל. מיהו נראה לומר דאפי' למ"ד התם דביאת קטן עדיפא. הכא מודה דאם איתא דאיכא מצוה בפדייה אית לן למימר דפדייה דאב עדיפא מייעוד דבן. דהא עיקר טעמא דייעוד דאב קודם לייעוד דבן. היינו משום דמעיקרא כתיב אשר לא יעדה והדר כתיב ואם לבנו יעדנה. דמשמע דעיקר המצוה הוא שייעדנה האדון לעצמו. אלא שאם הוא אינו מייעדה אמר קרא דעכ"פ ייעדנה לבנו. וא"כ אם איתא דגם בפדייה קעביד מצוה. הו"ל למימר דמהאי טעמא גופא פדייה דאדון קודמת לייעוד דבנו. שהרי הכא נמי מעיקרא כתיב אשר לא יעדה והפדה. והדר כתיב ואם לבנו ייעדנה וגו'. ונמצא דפדייה דאב ברישא כתוב. והדר כתב רחמנא שאם לא יעדה הוא וגם לא הפדה ייעדנה לבנו. וא"כ כי היכי דייעוד דידי' עדיף מייעוד דבן. הכי נמי פדייה דידי' עדיפא מייעוד דבנו. והשתא א"כ לכ"ע קשה מאי דקתני התם בהך ברייתא ייעוד דבן ופדייה דאב ייעוד דבן קודם. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה כדעת תוס' חיצוניות דליכא שום מצוה לאדון בפדייה כלל. ולזה ודאי אית לן למימר דייעוד דבן קודם לפדייה דאב. כיון דבייעוד דבן מתעביד מצוה. משא"כ בפדייה דאב דמבטל מצוה. וא"כ הא דכתיב בקרא פדייה דאדון קודם לייעוד דבן. דחיק ומוקים אנפשי' דאיידי דקאי במילי דאב גמר להו כולהו. והדר כתיב ואם לבנו ייעדנה. דודאי אי אפשר לומר דייעוד דבן דמצוה דאורייתא הוא גרוע מפדייה דאב דאית בה הפקעת מצוה. ומעתה לפ"ז שפיר אפשר לומר דזו היא דעת הבה"ג וסייעתו. ומהאי טעמא לא מנו מצות והפדה:

איברא דאליבא דרבינו הגאון ז"ל לא יתכן לומר כן. לפמש"כ לעיל (לאוין צ"א) דבדברי רבינו הגאון (בפירושו לברייתא דרבי ישמעאל) מתבאר דס"ל דבכלל קרא דוהפדה יש בו מצות עשה גמורה בקום ועשה שימכרנה האדון לאחר שראוי לייעדה עיי"ש. וזה היפך מדעת תוס' חיצוניות. מיהו נראה דהשתא דאתינן להכי בלא"ה ניחא בפשיטות מה שלא מנה מצות פדייה. משום דכיון דלפי שיטתו מצות והפדה אינה אלא משום דבמכירתה לאחר הראוי לייעדה אפשר שתבוא לידי ייעוד. ולא תהיה בת ישראל כאחת השפחות אצל זה שהיא רעה בעיניו לייעדה. כמו שנתבאר אצלנו שם. א"כ אין זו מצוה מיוחדת בפ"ע. אלא כמו דייעוד דאדון וייעוד דבנו אין נמנין לכ"ע אלא מצוה אחת. הכי נמי הפדייה שאינה אלא משום ייעוד. בכלל מצות ייעוד היא. דאמר רחמנא שייעדנה הוא או לבנו או שימכרנה לאחר לשם ייעוד והכל מצות עשה אחת. ומאי דתנן (במתניתין

דבכורות. ובמכילתא. ובמסכת עבדים) דמצות ייעוד קודמת למצות פדייה. אין מזה הוכחה לומר דמצוה אחריתא היא. דלא אתי אלא לומר דיותר איכא מצוה שייעדנה הוא משימכרנה לאחר כדי שייעדנה הלוקח. ובלא"ה אילו מנה רבינו הגאון ז"ל מצות ייעוד לא היה מקום קושיא כלל ממצות פדייה שלא מנה. וכן על הבה"ג לא הוה קשה מידי. משום דאיכא למימר דרבינו הגאון והבה"ג ז"ל לטעמייהו אזלי שבכל כיו"ב לדעתם אין נמנין אלא במצוה אחת. כמו שביארנו לעיל (עשין ע"ו) עיי"ש היטב בכל מה שביארנו שם בזה. ואין כאן מקום קושיא אלא משום שלא מנו כלל אפי' מצות ייעוד. וזה ודאי קשה טובא:

אמנם להבה"ג וסייעתו אפשר לדון דלדעתם יפה עשו מה שלא מנאוה. ע"פ מאי דלכאורה קשה טובא בעיקר עשה דייעוד. מנ"ל עשה זו כלל. דבמתניתין דבכורות ובמכילתא שם לא למדו מקרא דאשר לא יעדה והפדה. אלא לומר דמצות ייעוד קודמת למצות פדייה. אבל אכתי לא ידענו מנ"ל דאיכא מצוה כלל לייעדה. ודילמא ליכא בהכי מצוה כלל. ולא קאמר קרא אלא שאם לא יעדה והפדה. אבל שיהא חייב לכתחילה לייעד מנא לן. וראיתי בפירש"י (פרשת משפטים) שכתב וז"ל אשר לא יעדה. שהיה לו לייעדה ולהכניסה לו לאשה וכסף קנייתה הוא כסף קידושיה. וכאן רמז לך הכתוב שמצוה בייעוד וכו' עכ"ל. והרא"ם ז"ל ביאר דבריו וז"ל דמדקאמר אם רעה בעיני אדוניה אשר בסיבת זה לא יעדה. מכלל שאם לא היתה רעה בעיניו היה לו לייעדה מכאן שמצוה בייעוד עכ"ל עיי"ש. וכן כתבו שאר המפרשים. אבל אין זה מובן לדעתי כלל דילמא לעולם אימא לך דליכא מצוה בייעוד כלל. אלא דהרשות בידו לייעדה בכסף קנייתה. ולא קאמר קרא אלא שאם רעה בעיניו. ובסיבת זה לא חפץ בה לייעדה. והפדה. אבל שום רמז מצוה לייעד לא שמענו. וראיתי להתוס' (בפרק אלו טרפות ס"ה ע"א) בד"ה אע"פ וכו' שכתבו וז"ל וכן אשר לא יעדה והפדה ומתרגמינן דקיימא לי'. פירוש שהיה לו לייעדה ולקיימה דמצות יעידה קודמת. ומהאי קרא דרשינן (בפ"ק דבכורות) דמצות יעידה קודמת למצות פדייה שנאמר אשר לא יעדה והפדה. ואע"ג דכתיב באלף. דרשינן כאלו כתיב בואו. כלומר שהיה לו לייעדה ואינו רוצה. והפדה. והיינו טעמא דלמה לו למכתב אשר לא יעדה. פשיטא דבלא יעדה משתעי קרא. דאם יעדה היתה צריכה גט. וגם לא היתה צריכה פדיית אב. שבשעת ייעוד פקע שיעבוד שפחות מינה עכ"ל עיי"ש. ואחר כל זה עדיין לא ידעתי מנ"ל דאיכא בזה מצוה. ודילמא לא אתי קרא אלא לאשמעינן שיכול הוא לייעדה אם ירצה אפי' בע"כ של אביה. וגם שאינו צריך לקדשה באחד משלשה דרכים. אלא כסף קנייתה עולה לו בקידושיה. וטובא אשמעינן בהכי גם

אם נימא דאין שום מצוה כלל בייעוד. והרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין רל"ד) והסמ"ג (עשין פ"ה) והחינוך (פרשת משפטים) ושאר ראשונים מדברי כולם נראה דמצוה זו סמכוה אקרא דאשר לא יעדה אבל לא זכינו לשיחתם שיבארו לנו היכי שמעינן לה מהך קרא. והדבר צריך תלמוד. וראיתי במכילתא דרשב"י (משפטים) שאמרו שם אשר לא יעדה מכלל לאו הין. שאם רצה לייעד הרי הוא מייעד עיי"ש. הרי דלא למדו מהך קרא אלא רשות שאם רצה לייעד מייעד. וא"כ אכתי מצוה לא שמענו. והרי בההיא מכילתא גופא דרשו לקמן יעדה והפדה מלמד שמצות יעידה קודמת למצות פדייה עיי"ש. הרי דס"ל דאיכא מצוה בייעוד. ומנ"ל הא:

וביותר תגדל התמיהא לפי דבריהם ז"ל מסוגיא דפ"ק דקידושין (י"ט יי"א) דאמרינן התם א"ר אייבו א"ר ינאי אין יעוד אלא בגדול. אין יעוד אלא מדעת וכו'. מאי מדעת. מדעת דידה. דתני אביי ברי' דר"א אשר לא יעדה מלמד שצריך לייעדה. הוא תני לה והוא אמר לה בקידושי ייעוד ואליבא דרבי יוסי בר"י דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל הוא תני למתניתא והוא אמר בה מדנפשי' האי טעמא. דהאי צריך לייעדה ר"י בר"י היא וכו'. ואין יעוד אלא בפרוטה שעליה. לפיכך אין דעת האב בהן מתחילה. ואם אינו מודיעה שתקבל עליה אין כאן קידושין עכ"ל עיי"ש. ומבואר מכל הסוגיא דהתם דהך ברייתא דאביי ברי' דר"א לא מיפרשא אלא לענין שצריך להודיעה שמייעד אותה. והדבר תמוה טובא דאם איתא כמו שהבינו כל הראשונים ז"ל שהבאתי דמהך קרא הוא דשמעינן עיקר מצות ייעוד. א"כ אמאי לא נימא דפירושא דהך ברייתא היא כפשוטה. לומר דמהך קרא דאשר לא יעדה למדנו שהטילה עליו תורה חובה לייעדה. והיינו דקתני אשר לא יעדה מלמד שצריך לייעדה. ומיתוקמא שפיר אליבא דכ"ע. ולעולם אימא לך דלא בעינן דעתה. הן אמת שראיתי להריטב"א שם שכתב דאית דגרסי בברייתא מלמד שצריך ליודעה עיי"ש. ולפ"ז הוה אתי שפיר. אבל בפירש"י שם ובכל שאר ראשונים ז"ל וכן בילקוט מבואר כגירסא שלפנינו. וגם עיקר גירסת הריטב"א מגומגמת מאוד. וא"כ ודאי הדבר קשה טובא אם לא דנימא דפסיקא לי' לתלמודא דמהך קרא דאשר לא יעדה ליכא למשמע מיני' מצוה לייעד וכמו שנתבאר. ולהכי פשיטא לי' דע"כ לא אתי הך תנא למילף מיני' אלא לומר שצריך דעתה כשבא לייעדה. מדאפקי' קרא בלשון יעידה. וא"כ הדבר תמוה ביותר מנא הא מילתא דאמור רבנן שמצוה לייעד. איברא דלפמשכ"ל (לאוין צ"א) מדברי רבינו הגאון ז"ל (בפי' לברייתא דרבי ישמעאל) יש מקום ליישב ולומר דמצות ייעוד נפק"ל מקרא דוהפדה. אמנם אין זו דעת שאר כל הראשונים ז"ל. וא"כ ודאי תמוה טובא.

ולכן נראה עפמש"כ הרשב"ם ז"ל (בפירושו פרשת משפטים) על קרא דלא תצא כצאת העבדים. וז"ל לא תצא כצאת העבדים בשש שנים אלא יקחנה לו לאשה. כמו שמפרש והולך. אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה. שאינו רוצה לקיים לא תצא כצאת העבדים. דמשמע שיקחנה לאשה עכ"ל עיי"ש. וכן הרר"ע ספורנו ז"ל כתב שם וז"ל לא תצא כצאת העבדים אין ראוי לאדם כשר לקנות עבריה לשפחה שלא מדעתה. אבל תהיה מקנתו לקחתה לאשה לו או לבנו. וכסף דמיה יהיו נתונים לקידושין לאביה שהוא זכאי בהם וכו' עכ"ל עיי"ש. ובודאי דנראה דזהו פשוטו של מקרא. ומכאן הוא דנפקא לן עיקר מצות יעוד. ולפ"ז מאי דדרשינן מיני' במכילתא לא תצא כצאת העבדים לא תצא בראשי אברים כדרך שהכנענים יוצאים עיי"ש. והכי נמי אמרינן בפ"ק דקידושין (ט"ז ע"א)אמר ראב"י אמר קרא לא תצא כצאת העבדים אבל נקנית בקנין עבדים ומאי נינהו שטר וכו'. ור"ה האי לא תצא כצאת העבדים מאי דריש בי'. ההוא מיבעי לי' שאינה יוצאת בראשי אברים כעבד. ור"ח א"כ לימא קרא לא תצא כעבדים. מאי כצאת העבדים ש"מ תרתי עיי"ש. נראה דאע"ג דודאי עיקר פשוטו של מקרא משמע דלא קאי אלא לאזהרה על מצות יעוד. מ"מ מדשני קרא ולא כתב בפירוש דלא תצא בלא יעוד. אלא אפקי' בהך לישנא דכצאת העבדים. דרשינן מיני' נמי הנך דרשות שדרשו במכילתא ובקידושין שם. ומ"מ אין המקרא יוצא מידי פשוטו שהכתוב עיקרו בא להזהיר על היעוד שלא תצא מביתו כאחת השפחות. אלא תהיה אצלו כאחד מבני ביתו שייעדנה הוא או לבנו ייעדנה. וכ"כ הרב אוה"ח ז"ל דזהו עיקר פשוטו של מקרא ומזה הוא דנפק"ל מצות ייעוד. אלא שנדחק שם במה שדרשוהו לענין שלא תצא בראשי אברים עיי"ש בדבריו. וביותר נראה עפמש"כ רמב"ן ז"ל (בפרשת משפטים) וז"ל לא תצא כצאת העבדים כיציאת עבדים כנענים בשן ועין וכו'. אבל בעל הלכות גדולות עשה זה מצות ל"ת יזהיר את האדון שאם בא להוציאה מרשותו בשן ועין שיעבור בלאו. אבל ישלם לה דמי השן ותהיה עמו לייעוד עד הזמן. כי יהיה זה רעה רבה שהפיל את שנה בכעסו עמה ויוציאנה מביתו אשר היתה מייחלת לייעודו וכו'. ואפשר שההוצאה עצמה אסורה עליו עד הזמן. כי חייבו הכתוב במזונותיה ותעמוד עמו אולי תמצא חן בעיניו ותתייעד וכו'. ולזה הדעת ימנה לא תצא כצאת העבדים בכלל שס"ה מצות ל"ת עכ"ל עיי"ש:

וביותר ביאור כתב כן הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש שמיני). דהרמב"ם ז"ל השיג שם על הבה"ג שמנה לאו דלא תצא וכתב דאינו אלא שלילה שאינה יוצאת לחירות בראשי אברים כעבדים כנענים עיי"ש. והשיב עליו הרמב"ן ז"ל להעמיד דברי הבה"ג. ובתוך דבריו כתב וז"ל וזו סברתו של בה"ג שלא הוצרך הכתוב הזה לשלילת ראשי אברים מן

העבריה. אלא לעשותו מצות לא תעשה. וענין המצוה בזה לפי שהקונה אמה העבריה מצווה עליה בייעוד עצמו או בנו או שתגרע פדיונה ותצא וכו'. עכ"ל עיי"ש. וכן כתב רבינו בחיי ז"ל (בפרשת משפטים) וז"ל לא תצא כצאת העבדים אזהרה זו על האדון שאם בא להוציאה מרשותו בשן ועין שהוא עובר בלאו זה אלא שיש לו לשלם לה דמי שן ועין ותשאר אצלו לייעוד עד הזמן עכ"ל עיי"ש. וזהו קרוב לדברי הרשב"ם ז"ל דעיקר פשטי' דקרא לאזהרה על היעוד הוא דאתי. וכדמסיים קרא אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה וגו'. אלא דמדנקט קרא הדמיון כצאת העבדים דרשו לומר דאפי' הפיל שנה או סימה עינה לא תצא בלא ייעוד ואם רעה בעיניו שלא לייעדה והפדה. ומהך קרא הוא דנפק"ל עיקר מצות יעוד לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ואינה מצות עשה אלא אזהרת לאו שלא תצא מאתו בלא ייעוד. ובאזהרת שפיר דברי הבה"ג אפי' לפי דעת הרמב"ם ז"ל וכן צדד הרמב"ן ז"ל שם דצריך קרא לשלילות דין ראשי אברים מאמה עבריה. דבלאו קרא הי' מקום לומר שגם העבריה בכלל דין זה עיי"ש בדבריהם. דאפי' הכי לענין ייעוד הו"ל אזהרת לאו. כדמשמע פשטי' דקרא אלא שדרשו מדכתיב כצאת העבדים דאפי' בשן ועין הוא מוזהר עלי' שלא להוציאה בלא ייעוד. משום שאין דינה כעבד כנעני לצאת בשן ועין. ובודאי משום היציאה בשן ועין מצד עצמה ליכא אזהרת לאו. ואינו עובר בלאו אלא על היציאה בלא ייעוד. אפי' כשלא הפיל שנה ועינה. ובזה מתורץ כל מה שגמגמו בזה על הבה"ג והאריכו בזה עיי"ש היטב ואין להאריך:

ונראה דזו היא כוונת הר"ש בן גבירול באזהרותיו שכתב וז"ל **ולא תצא עברית. אשר תקח בברית. כצאת אמה נכרית. בראשי אברים** עכ"ל. ונראה דכוונתו שלא תצא אמה העבריה אשר דינה לקחתה בברית נשואין לייעדה בראשי אברים כשפחה כנענית בלא ייעוד. ומעתה לפ"ז מדוקדקים היטב דברי הבה"ג שלא מנה לא מצות פדייה ולא מצות ייעוד דאזיל לשיטתו שכבר מנה לאו דלא תצא כצאת העבדים. והיינו מצות ייעוד כמו שנתבאר. ומצות פדייה נמי ניחא שפיר שלא מנאה כמו שנתבאר. ואף דבבה"ג שלפנינו לא נמצא לאו זה דמנין הלאוין. מ"מ הרי מדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וכן מדברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (לאוין סי' ק"א) מבואר שהי' בנסחת הבה"ג שלפניהם. וכן מתבאר מדברי הר"ש בן גבירול ז"ל וכן באזהרות אתה הנחלת שמנו לאו זה. והרי הם הולכים בעקבי הבה"ג. ואין ספק שראו כן בה"ג שלפניהם. ומיהו באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל ג"כ לא מנו לאו זה. ובודאי לא היה כתוב בה"ג שלפניהם כמו בה"ג שלפנינו. ואמנם אכתי דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים שהרי הוא לא מנה גם לאו דלא תצא כצאת העבדים. וע"כ צ"ל דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שאינו אזהרה. וא"כ אמאי לא מנה מצות

ייעוד. וביותר יש לתמוה שהרי באזהרותיו שעל סדר עשרת הדברות (בדבור לא תגנוב) מנה עשה דייעוד ופדייה. עיי"ש. וא"כ לכאורה ע"כ צ"ל דכאן חזר בו. והדבר תמוה טובא מה ראה על ככה:

ולכן נראה בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דתניא במכילתא לעם נכרי לא ימשול למכרה הרי זו אזהרה לב"ד שלא ימכרנה לגוי. בבגדו בה מאחר שבגד בה נהג בה מנהג בזיון ולא נהג בה כמשפט הבנות אף הוא אינו רשאי לקיימה דברי רבי יונתן בן אבטולמוס. רבי ישמעאל אומר באדון הכתוב מדבר אשר לקחה ע"מ לייעד ולא ייעד אף הוא אינו רשאי לקיימה. וכו' עיי"ש. וכבר נדחקו המפרשים כולם במאי דקתני אינו רשאי לקיימה. ולדידי נראה דפירושו כפשוטו דלת"ק דהיינו ר"י בן אבטולמוס אזהרה זו על האב קאי. ואית דגרסי במכילתא אזהרה לאב במקום לב"ד. ובפסיקתא זוטרתא שם הגירסא אזהרה לב"ד שלא ימכרנה האב עיי"ש. ומ"מ להאי תנא האזהרה לאב היא שלא ימכרנה לגוי משום שאין המכירה אצלו אלא כמוכרה לשפחות. דהא לאו בר ייעוד הוא כלל. ומכירה כזו לא נתנה תורה רשות לאב למכור את בתו. והיינו דכתב קרא אשר לא יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשול למכרה. ומפרש רבי יונתן ב"א מאחר שנהג בה מנהג בזיון ולא נהג בה כמשפט הבנות לתתה לאיש. אלא מכרה לעבדות בעלמא כשפחה כנענית. אינו רשאי לקיימה עוד אצל אדון זה. אלא בע"כ חייב לפדותה ממנו. ואם לא פדאה הרי זה עובר בלאו דלעם נכרי לא ימשול למכרה. ובעשה דוהפדה. ולרבי ישמעאל באדון הכתוב מדבר. ולעם נכרי לא בנכרי ממש מירי קרא. אלא בישראל מירי קרא. וקראו הכתוב נכרי משום שמתנכר אל אמתו העבריה שאינו חפץ בקרבתה לייעדה לא לו ולא לבנו. ועל זה מזהיר הכתוב שלא יכבשנה תחת ידו כשפחה רק והפדה. וזהו שכתב קרא אשר לא יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשול למכרה. שלא ניתנה לו ממשלה עליה לנהוג בה כשפחה המכורה לו לשפחות. והיינו דקאמר רבי ישמעאל אף הוא אינו רשאי לקיימה. ור"ל דמאי דכתיב למכרה. היינו לומר שלא יחזיק בה כמכורה. וא"כ אם הוא מחזיק בה לשפחות מלבד שעובר בעשה דוהפדה עובר גם בל"ת דלא ימשול למכרה. וממילא מתבאר לפ"ז דמצות ייעוד נפקא לן מהך קרא דלעם נכרי לא ימשול למכרה. ועי' במש"כ הרמב"ן ז"ל ושאר ראשונים (בפ"ק דקידושין י"ד ע"ב) עיי"ש היטב. ועפ"ז ממילא מבוארים דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שלא מנו עשה דייעוד ופדייה. דבאמת ליכא בזה עשה אלא זהו בכלל אזהרה דלעם נכרי לא ימשול כבר מנה כאן לאו זה:

ועפ"ז ממילא מבואר דאין סתירה מדבריו כאן למש"כ באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם. דנראה דגם שם אין כוונתו אלא למנות אזהרת לאו דלעם נכרי לא ימשול למכרה

ע"פ מאי דדרש רבי ישמעאל במכילתא שם. אלא דהאריך שם קצת בבאור יותר. וכדרכו ז"ל באזהרותיו שם. ובזה באו דבריו מדוקדקים כאן ושם. ולפ"ז ס"ל כדעת המתרגם דלעם נכרי לאו נכרי ממש. אלא גבר אחרן. וכרבי ישמעאל במכילתא. וגם שם באזהרותיו הכי ס"ל וז"ל שם. **קבלו לייעד עבריה לפדותה או להוציאה ואל תהי לרחוקים כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים** עכ"ל. ודבריו אלו הם ממש כדברי רבי ישמעאל במכילתא. ולכן בדקדוק כתב אל תהי לרחוקים. אע"ג דבקרא האזהרה היא על המכירה. והיינו משום דלרבי ישמעאל האזהרה קאי על האדון שכבר נמכרה לו שאם אינו מייעדה לא יהא כובשה תחת ממשלתו כמכורה לו. אלא עליו לסייע בפדיונה ולהוציאה מרשותו. וזהו שכתב אל תהי לרחוקים. וכתב רבי ישמעאל שמפרש נכרי מלשון מתנכר ומתרחק ממנה תחת שהיה לו לקרבה אצלו ולייעדה לו או לבנו. ולא בנכרי ממש. ולשין אל תהי הוא ממש כלשון רבי ישמעאל דקאמר אשר לקחה ע"מ לייעד ולא ייעדה אינו רשאי לקיימה וכמו שביארנו. ומה שסיים וכתב כי לא ינוח שבט הרשע וכו'. כוונתו למאי דדרשינן (בפ"ק דסוטה) אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו שנאמר לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים עיי"ש בפירש"י. ובירושלמי (פ"ק דכתובות ה"ג). ורצה לומר שאינו הגון לה לפי מעשיו שאינו חס על כבוד בת ישראל. וכל מה שכתב לא קאי אלא באזהרת לעם נכרי לא ימשול למכרה. אלא שהאריך קצת בדבריו וכמש"כ. ומש"כ או להוציאה אינו מן האזהרה. אלא דרך אגב ממש"כ ויצאה חנם. שאם באו לה סימני נערות היא יוצאה בהם בלא"ה. וגם כאן באו דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב. ובדקדוק נקט לשון לא תסלה במקום לשון מכירה דקרא. והוא מלשון הכתוב סלית שוגים מתורתך. וכן סלה כל אבירי. שהוא מענין שפלות והורדה מכבוד ומעלה. וכן בקראי דאיוב לא תסלה בכתם אופיר. בכתם טהור לא תסלה. שהבאתי לעיל. פירשו המפרשים ג"כ מענין זה עיי"ש. ורצה לומר לעם נכרי לאיש שמתנכר אליה ואינו חפץ לייעדה. לא תסלה. לא תהיה אצלו בשפלות כאחת השפחות ולא יכבשנה תחת רשותו. וזהו כדברי רבי ישמעאל וכדבריו באזהרותיו שם. ולפ"ז יפה כוון הרא"ם ז"ל שהבאתי לעיל שהבין בכוונת רבינו הגאון ז"ל כדעת אונקלוס. אלא דראייתו אינה מכוונת וכמו שנתבאר לעיל. ועכ"פ בזה אתי שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. חוץ מדברי הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שלא מנה גם לאו דלעם נכרי לא ימשול למכרה. וא"כ התמיהא במקומה עומדת עליו. והא גופא מצד עצמה היא תמיהא גדולה אמאי לא מנה לאו זה. ולכן דבריו ז"ל צ"ע טובא אצלי כעת:

מצוה רעו

אונס. והמלשין בל ישלחו. כתיב (בפרשת תצא) כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא ארשה ותפשה וגו' ולו תהיה לאשה וגו' לא יוכל שלחה כל ימיו. ולעיל מיני' אצל מוציא שם רע כתיב שם וענשו אותו וגו' ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה כל ימיו. שני לאוין אלו מנו כל מוני המצות כולם. חוץ מהר"ש בן גבירול שלא מנה אלא לאו דמוציא שם רע. ולא לאו דלא יוכל שלחה האמור באונס. וזה תמוה מאוד. וטעמו לא נתבאר. והנה מלבד לאוין אלו שבאונס ושבמוציא שם רע. יש בהם ג"כ שתי עשין. דבשניהם כתיב ולו תהיה לאשה. ומנאום הרמב"ם ז"ל וכל הבאים אחריו במנין העשין. אבל רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וכל סייעתו ז"ל לא מנו לא עשה דאונס ולא דמפתה. ואע"פ שמנו במנין הפרשיות שלהם פרשת אונס ופרשת מוציא שם רע. מ"מ אין זה ענין לכאן. דכיון דהפרשיות אינם אלא מצות וחוקים ומשפטים המסורים רק לצבור ולב"ד. ע"כ אין כוונתם שם אלא למנות תשלומי קנס חמשים כסף דאונס. ומלקות וקנס מאה כסף דמוציא שם רע. משום דקנס כיון דעונש הוא אין עונש מצוה של הנענש. אלא חובת הצבור והב"ד הוא לענשו כדכתיב אשר ירשיעון אלהים. וממעטינן פרט למרשיע את עצמו. ואפי' לצאת ידי שמים לא מיחייב כל זמן שלא באו עדים ונתחייב בב"ד. כמש"כ התוס' (בפרק אלו נערות ל"ג ע"ב) בד"ה לאו משום עיי"ש. ולזה מקומו במנין הפרשיות. אבל מצות עשה דולו תהיה לאשה דהו"ל חובת האונס והמוציא ש"ר עצמן. כשאר כל מצות עשה שבתורה. ודאי הו"ל למנותן במנין העשין כמו שמנו לאוין דלא יוכל לשלחה במנין הלאוין משום דחובת גברא הן. מיהו לרבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דלשיטתו אזיל. דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו מונה אלא אחד מהן בלבד אותו שמבורר יותר או שכולל יותר מהשני. וכמו שביארנו בכמה דוכתי. והילכך הכא נמי לא מנה אלא את הלאו בלבד משום שמבואר יותר. וגם כולל יותר. דכתיב בי' כל ימיו. דדרשינן מיני' (סוף גיטין) ובשאר דוכתי דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי עיי"ש:

איברא דאכתי קשה הא תינח במוציא שם רע שכבר היא אשתו. וע"כ לא אתי העשה אלא להטיל עליו חובה שלא יגרשנה. וכדאמרינן בפרק בתרא דמכות (ט"ו ע"א) עיי"ש. וכבר שמענו ענין זה מן הלאו דלא יוכל לשלחה. ובזה ודאי לשיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שמנה הלאו שוב אין העשה באה במנין. אבל באונס דאכתי לאו אשתו היא. ועכשיו הוא דחייבי' רחמנא שישאנה לאשה. ואין מקום ללאו דלא יוכל שלחה אלא אחר שנשאה כבר. א"כ העשה ענין אחר היא ואינה בכלל הלאו. דהלאו לא בא אלא להזהיר דלאחר שנשאה לא ישלחה. ואכתי לא ידענו אם רמיא עליו חובה כלל לישא אותה. אי לאו

דגלי קרא ולו תהיה לאשה. וא"כ אע"ג שמנה הלאו הו"ל למנות גם העשה. וכמו שכן דרכו בכל כיו"ב. וכן ראיתי להסמ"ק דאע"פ שגם הוא דרכו בזה כדרך רבינו הגאון ז"ל. וכמוש"כ בכמה דוכתי. מ"מ כאן מנה שניהם. העשה (בסי' קפ"ב) והלאו (בסי' קפ"ז) עיי"ש. והיינו מטעם שביארנו דכאן אין ענין העשה בכלל הלאו. וגם הלאו אינו בכלל העשה דמשום העשה לבד. אחר שכבר נשאה היה מותר לגרשה. אי לאו דגלי קרא לא יוכל שלחה כל ימיו. והילכך שני ענינים חלוקים הם ונמנין שניהם. ואף דלפי' האחרון שכתבו התוס' (בפרק בתרא דמכות ט"ו ע"א) בד"ה כל ימיו וכו' בשם רש"י. דכל ימיו קאי על ולו תהיה לאשה דלעיל. והכי קאמר. ולו תהיה לאשה כל ימיו. כלומר שכל ימיו הוא בלו תהיה לאשה בעמוד והחזיר עיי"ש. נמצא לפ"ז דגם משום עשה דלו תהיה לאשה אסור לגרשה ואם עבר וגרשה חייב להחזירה. דאי לאו הכי עובר בעשה זו. וא"כ לא נכלל בעשה איסור יותר ממאי דנאסר משום הלאו. ואדרבה העשה כוללת יותר. שמפורש בה גם כן חובה להחזירה אחר גירושין. וא"כ הו"ל למנות העשה בלבד. ואע"ג דלרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני גם משום הלאו חייב להחזירה. אע"ג דלא כתיב בי' כל ימיו. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דתמורה (ה' ע"א) עיי"ש. מ"מ ודאי אין זה אלא לענין שב"ד כופין אותו להחזירה. דכיון דגם לרבא מיהת הגירושין מועילין בדיעבד לענין דתפסי בה קידושין מאחר. ואם כהן הוא נאסרה עליו בגט זה ומותרת לעלמא. אלא שהוא חייב לחזור ולישא אותה. וכמבואר בסוגיא דהתם. ומטעם שביארו התוס' שם (בד"ה מיתיבי) עיי"ש. א"כ הלאו כבר עבר. ומהשתא תו לא עבר בלא כלום. אלא דחובת ב"ד הוא לכוף אותו להחזירה כדי שלא יועילו מעשיו במאי דעבר אמימרא דרחמנא. אבל משום העשה. הרי מפורש בקרא דכל ימיו בעמוד והחזיר. ואם אינו מחזירה עובר בכל יום בעשה. והא דפרכינן התם לרבא למה לי קרא דכל ימיו. ואיצטריך לשנויי דאתי לאשמעינן דלא לקי עיי"ש. ולא משני דאיצטריך כדי למיקם עלה בעשה. עכצ"ל דהיינו משום דכיון דמיהת גם בלא קרא דכל ימיו הוה מחייבינן לי' להחזירה לרבא. אית לן למימר דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בעשה יתירה. וטפי ראוי לומר דלא אתי קרא אלא לאשמעינן דבעלמא כל היכא דעבר אמימרא דרחמנא מהני ודוקא הכא הוא דגלי קרא דאי עבד מהני. ולזה איצטריך ע"כ לשנויי דאיצטריך קרא לגופי' לרבא לומר דלא לקי. ומ"מ השתא דכתב קרא דכל ימיו. ודאי עובר בעשה כשאינו מחזירה לפום פירושא בתרא שהביאו התוס' בשם רש"י. וא"כ מבואר דהעשה כוללת יותר מהלאו. והו"ל להסמ"ק לפי דרכו למנות העשה בלבד ולא הלאו. אלא דמ"מ אפשר לומר דס"ל להסמ"ק כפי' הראשון שכתבו התוס' שם בשם רש"י

דכל ימיו על הלאו הוא דקאי דלא יוכל לשלחה שילוח שיהא לכל ימיו. דלפ"ז יש בכלל הלאו מאי דליתא בכלל העשה. דמשום העשה לא הוה מיחייב אלא לישא אותה. אבל אחר שנשאה וגירשה לא רמיא עלי' תו שום חיובא. וגם אפשר דאפי' לכתחילה הוה מותר לגרשה. אבל משום הלאו לעולם קאי בעמוד והחזיר. וכיון דיש בעשה מה שאין בלאו ויש בלאו מה שאין בעשה יפה עשה הסמ"ק שמנה שניהם גם לפי שיטתו:

וביותר נראה לומר כן משום דנראה דע"פ פירש"י ע"כ מוכרח דהעיקר כפי' הראשון וכמו שנבאר. והנה התוס' כתבו שם וז"ל כל ימיו בעמוד והחזיר קאי. פי' בקונטרס דקאי על לא יוכל לשלחה כל ימיו שילוח שלא יהא כל ימיו. ובפ' עשרה יוחסין פירש דקאי אלו תהיה לאשה דלעיל. דהכי קאמר תהיה לאשה כל ימיו. כלומר שכל ימיו הוא בלו תהיה לאשה בעמוד והחזיר עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהביאו מפירוש הקונטרס בפרק עשרה יוחסין. הוא תמוה מאוד. דמלבד דליתא הכי לא בפרק עשרה יוחסין ולא בכל מס' קידושין. אלא גם אין לענין זה מקום כלל בכל מס' קידושין. ובסוף גיטין וכן בפ"ק דתמורה (ה' ע"א) מבואר בפירש"י כלשון ראשון. אבל נראה בזה ע"פ המבואר בפירש"י במקומו במכות שם. שכתב וז"ל אלא אמר רבא הא דתניא באונס וכו' דאמר קרא כל ימיו לא הו"ל למכתב אלא לא יוכל שלחה. מאי כל ימיו. הכי קאמר לא תהא בשילוחיה כל ימיו אלא יחזירנה. וע"כ עמוד והחזיר קאמר. והכי קאמר ולו תהיה לאשה אם שלחה שלא יהא שלוחיה לכל ימיו. הרי העשה אחר העברת הלאו עכ"ל עיי"ש. ודבריו מגומגמים טובא. דמלבד שהאריך וכפל דבריו ללא צורך במה שחזר וכתב עוד פעם שני והכי קאמר וכו'. אלא דנראין דבריו כסותרין זא"ז. דמעיקרא כתב דכל ימיו קאי על לא יוכל שלחה. וכמו שהביאו התוס' בשמו. ובסוף דבריו מבואר דמפרש דכל ימיו קאי על ולו תהיה לאשה. וכמו שהביאו התוס' בשמו מפרק עשרה יוחסין. וגם תמוה למה להו להתוס' להביא מדבריו שבפרק עשרה יוחסין. כיון דכאן במקומו כתב ג"כ כן. אבל נראה ברור בלא ספק כלל דנתערבבו בט"ס שני דיבורי רש"י כאחד. דתחילת דברי רש"י. עד וע"כ עמוד והחזיר קאמר. הוא דיבור בפ"ע. וקאי על דברי רבא. ואח"כ מתחיל דיבור חדש בפ"ע. והשמיטו בטעות הציון על מאי דקאמר ר"י בעמוד והחזיר. (שחשבו שנכפל בחנם בדברי רש"י). וכצ"ל בעמוד והחזיר. והכי קאמר ולו תהיה לאשה וכו'. והן הן שני הפירושים שהביאו התוס' בשם רש"י. אלא דגם בדבריהם נפל טעות ושבוש. דמש"כ ובפ' עשרה יוחסין. צ"ל ובפירוש מימרא של רבי יוחנן פירש וכו'. וזה ברור בלא ספק. ומדברי הריטב"א ז"ל שם מבואר שבפירש"י שלפניו לא היה כתוב אלא הפירוש הראשון שעל דברי רבא בלבד. והביאו שם בלשונו כמעט בלא שינוי כלל עיי"ש. אלא

דאח"כ כתב וז"ל ור"מ הלוי ז"ל ואחרים פירשו דדרשינן לי' כאילו הוא מקרא מסורס. וכל ימיו אלו תהיה לאשה קאי. כאילו אמר לו תהיה לאשה לעולם ואפי' לאחר שילוח וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו כפירש"י שלפנינו על דברי רבי יוחנן ?הב או התוס':

והנה מלשון התוס' שלא כתבו כן בדרך תימא וקושיא שדברי רש"י סותרים זא"ז תכד"ד. דמאי שנא דברי רבי יוחנן מדברי רבא. כיון דשניהם על דבר אחד וענין אחד ובלשון אחד נאמרו. והוא דבר מתמיה לכאורה. משמע שלא הוקשה להם בזה כ"כ. ונראה דדברי רש"י ודברי התוס' נכונים מאוד. דבאמת דברי רש"י ז"ל בזה מדוקדקים היטב לפי שיטתו. דעל דברי רבי יוחנן ע"כ הוכרח לפרש דדריש כל ימיו אדלעיל מיני'. על העשה דולו תהיה לאשה. משום דכיון דכללא כייל רבי יוחנן לעיל וקאמר כל ל"ת שקדמו עשה לוקין עליו. עכצ"ל דאונס דתניא דאינו לוקה לא הוי לאו שקדמו עשה. ואם איתא דלדידי' כל ימיו אדסמיך לי' קאי. על לאו דלא יוכל שלחה. נמצא דודאי הו"ל לאו שקדמו עשה. אלא דגלי קרא דלאו דלא יוכל שלחה לא בא להזהיר אלא שלא ישלחנה שילוח של כל ימיו. כדפירש"י אמילתא דרבא. והילכך מחזיר ואינו לוקה. אבל העשה דולו תהיה לאשה ודאי לא שייכא אלא קודם עבירת הלאו. אבל כשנשאה וגרשה ליתא לעשה. והיכי כייל ר"י כללא כל ל"ת שקדמו עשה לוקין עליו. כיון דאיכא אונס דלאו שקדמו עשה הוא ולא לקי. ואע"ג דאמרינן לעיל א"ל אמרת א"ל לאו עיי"ש. דמבואר שחזר בי'. וא"כ אפשר דלבתר חזרה הוא דקאמר לה ר"י. כבר כתב הרש"ל ז"ל שם דלעיל לא קאי אלא על רבב"ח דאותן שלא שמעו מפיו כשאמר כן משמי' דר"י שאלוהו אמרת. והשיב להם לא. שחזר בו על שאמר כן משמו של רבי יוחנן. ותלה בו שמועתו בטעות משום דקשיא לי' אונס. אבל באמת ודאי אמר כן רבי יוחנן. כדקאמר רבה התם האלקים אמרה וכו'. וקושיא דאונס פריק לה ר"י גופי' משום דכתיב כל ימיו. כל ימיו בעמוד והחזיר. וזה דלא כמו שהבין הריטב"א ז"ל שם בכוונת רש"י עיי"ש. דלפי המבואר מדבריו היתה לפניו גירסא אחרת בפירש"י שם. ולכן הוצרך לדחוק שם בפי' הסוגיא לפירש"י עייש"ה בדבריו. אבל לפירש"י שלפנינו דברי הרש"ל ברורים ודברי רש"י נכונים ואין להאריך בזה:

והשתא ודאי ע"כ צ"ל דלר"י לא קאי כל ימיו אלא אדלעיל מיני'. על עשה דולו תהיה לאשה. וכדפירש"י אליבא דרבי יוחנן דהכי קאמר קרא ולו תהיה לאשה כל ימיו שאם שלחה לא יהיו שילוחיה לכל ימיו וחייב להחזירה. וזהו שדייק רש"י ז"ל וסיים שם. הרי העשה אחר העברת הלאו עיי"ש. כלומר וא"כ אין זה לאו שקדמו עשה. ושפיר כייל רבי יוחנן כללא וקאמר כל לאו שקדמו עשה לוקין עליו. דאל"כ קשה מלאו דאונס. דאע"ג

דרבי יוחנן גופי' קאמר בעלמא אין למדין מן הכללות. מ"מ כבר ביארנו לעיל דבגמרא ובראשונים ז"ל בכמה דוכתי מבואר דמסתמא אית לן למימר דכללא דוקא הוא. וגם לדעת קצת ראשונים ז"ל לא אמרינן דאין למדין מן הכללות אלא במתניתין ומתניתא ולא בדברי אמוראים. וע"כ צ"ל דלר"י לאו דאונס לא הו"ל לאו שקדמו עשה. והיינו משום דכל ימיו לא קאי אלא על ולו תהיה לאשה. וכדפירש"י אליבי'. אבל אמימרא דרבא ע"כ הוכרח רש"י לפרש דס"ל דכל ימיו על הלאו דלא יוכל לשלחה דסמיך לי' הוא דקאי. כמבואר בפ"ק דתמורה שם לפי פירש"י בההיא דפרכינן התם עלי' דרבא דאמר כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני והא דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא. מדתניא אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה. ואי אמרת כיון דעבר אמימרא דרחמנא לקי הא נמי לילקי תיובתא דרבא. ומשני אמר לך שאני התם דאמר קרא כל ימיו. כל ימיו בעמוד והחזיר. ופירש"י וז"ל הא נמי לילקי. כלומר תינח לאביי דאמר דהיכא דמהני לקי להכי קתני הכא דאינו לוקה. דהא לא מהני מאי דעבד. שחייב להחזירה. אלא לרבא דאמר דלא מהני והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא. הכא אע"ג דלא מהני לילקי משום דעבר אמימרא דרחמנא. ומשני לא יוכל לשלחה כל ימיו. משמע דכל ימיו לא יוכל לשלחה. דאם גירש יחזיר. דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי. והילכך לא עבר אמימרא דרחמנא. אבל בעלמא אע"ג דלא מהני ודאי לוקה משום דעבר אמימרא דרחמנא עכ"ל עיי"ש:

הרי מבואר מזה דלרבא ע"כ ס"ל דכל ימיו דדרשינן מיני' כל ימיו בעמוד והחזיר. על הלאו דלא יוכל שלחה הוא דקאי. דהרי מזה הוא דיליף דלא הזהיר הכתוב אלא על שילוח דכל ימיו. והילכך כשמחזירה אחר שגירשה אין כאן עבירת לאו מעיקרא כלל. ולהכי הוא דלא לקי לדידי'. משום דלא עבר אמימרא דרחמנא. כדפירש"י. אבל אי לא הוה קאי כל ימיו אלא על העשה. ודאי הוה עבר בגירושין אמימרא דרחמנא דהא שלחה. והוה לקי לרבא אע"ג דלא מהני. ומשמע דס"ל לרש"י דמשום ניתק לעשה ליכא למיפטרי' הכא ממלקות לרבא. כיון דלדידי' לוקין משום דעבר אמימרא דרחמנא אע"ג דלא מהני מעשיו כלום. ולא דמי לשאר לאו הניתק לעשה כהשבת גזלה ושילוח הקן. משום דהתם אחר שמקיים העשה לא נשאר ממעשיו כלום. ואיכא למימר דאחשבי' רחמנא לקיום העשה כאילו לא עבר אמימרא דרחמנא מעיקרא כלל. משא"כ הכא באונס שגירש דמיתסרא מיהת בהכי לכהן. וחשיבי ג"כ גירושין לכל דבר. אפי' את"ל דהו"ל ניתק לעשה אית לן למימר דלקי לרבא משום דחשיב עבר אמימרא דרחמנא. אי לאו משום דמעיקרא לא אזהר רחמנא כלל על גירושין שאינן לכל ימיו. ועכ"פ מבואר

דלפירש"י אליבא דרבא ע"כ כל ימיו על לאו דלא יוכל שלחה הוא דקאי. ולהכי רש"י לשיטתי' אזיל ופירש גם בסוגיין דמכות לרבא דכל ימיו על הלאו דסמיך לי' הוא דקאי. והכי נמי בסוגיא דסוף גיטין (צ' ע"א) דקאי אמימרא דרבא. פירש"י שם ג"כ דכל ימיו על הלאו דסמיך לי' קאי עיי"ש. ולא כדפירש בסוגיא דמכות אמימרא דרבי יוחנן. ואין להאריך בזה כאן יותר. וממילא מתבאר לפ"ז לפי שיטת רש"י דכרבא דבתרא הוא נקטינן. ולפ"ז נראה דגם הסמ"ק בשיטת רש"י קאי. ולזה שפיר מנה כאן העשה וגם הלאו. אע"ג דבעלמא כיו"ב במצוה שיש בה עשה ול"ת אין דרכו למנות אלא אחד מהן בלבד:

אבל דברי רבינו הגאון ז"ל ודאי תמוהים דאע"פ שמנה הלאו הו"ל למנות גם העשה דאונס. דהרי ענין העשה אינו בכלל הלאו כמושכ"ל. וכ"ש שיש לתמוה בזה על הבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו לא עשה דאונס ולא דמוציא ש"ר. והרי דרכם בעלמא בכל כיו"ב למנות הלאו והעשה. וגם על הסמ"ק יש כאן לתמוה שלא מנה במוציא ש"ר לא הלאו ולא העשה. ומ"ש מאונס שמנה הלאו והעשה. וגם על כל הראשונים ז"ל כולם יש לתמוה במה שלא מנו עשה דמהור ימהרנה לו לאשה דכתיב במפתה. ואע"ג דרבינו הגאון והבה"ג ז"ל מנו במנין הפרשיות שלהם פרשת מפתה. מ"מ הרי ע"כ אין כוונתם בזה אלא למצוה המוטלת על הב"ד לקנסו בתשלומי חמשים כסף אם ימאן אביה או היא להיות לו לאשה. אבל מ"ע דמהור ימהרנה שמוטלת על המפתה אין מקומה שם אלא במנין שאר העשין לשיטתם. ואע"ג דבפרק אלו נערות (כתובות מ' ע"א) דרשו מהור ימהרנה לו מדעתו עיי"ש. מ"מ היינו רק לענין שאין כופין אותו לכך בע"כ משום שלא נמסר הדבר לב"ד. אבל מ"מ הא הו"ל מ"ע דרמיא עלי'. וגם תמוה לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דס"ל דמ"ע דייעוד נפק"ל מקרא דאשר לא יעדה והפדה. דדרשינן מיני' דמצות ייעוד קודם למצות פדייה. ומנו ייעוד ופדייה בשתי מצות חלוקות בפ"ע. וא"כ הכא נמי כ"ש דהו"ל למנות הנשואין והקנס בשתי מצות חלוקות בפ"ע. דהרי הכא הנשואין מפורשין בהדיא בקרא דכתיב מהור ימהרנה לו לאשה. וכל זמן שהיא ואביה רוצים בנשואין הרי הנשואין עליו חובה. אע"ג דאין ב"ד כופין אותו לכך. ואם ימאנו לתתה לו מוטל עליו לשלם קנס כשיחייבוהו ב"ד. והו"ל ממש כייעוד ופדייה וכיו"ב שנמנין שתים. ואמאי לא מנה הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ר"כ) ובחבורו הגדול (ריש הלכות נערה בתולה) אלא עשה אחת במפתה עיי"ש. וכן כל הבאים אחריו לא מנו בזה אלא מצוה אחת:

ומיהו לרבינו הגאון ז"ל איכא למימר דלשיטתו אזיל שמנה ייבום וחליצה וכן פדייה ועריפה דפטר חמור. במצוה אחת. משום דלא חייבי' רחמנא אלא באחת משתיהן. וכמו

שנתבאר לעיל (עשין ע"ו פ') עיי"ש. ולענין ייעוד ופדייה בלא"ה יש לו שיטה אחרת לגמרי. כמו שנתבאר לעיל בסמוך עיי"ש. והילכך הכא נמי לא מנה במפתה אלא מצוה אחת במנין הפרשיות. ואע"ג דע"כ אין כוונתו שם אלא לתשלומי קנס שתלוי בב"ד. מ"מ ודאי גם המפתה בכלל. דאחר שחייבוהו ב"ד מיהת. חיובא רמיא עלי' מדאורייתא לשלומי. אלא דמ"מ כיון דבלא ב"ד לא מתחייב בתשלומין. דבקנס אשר ירשיעון אלקים כתיב. להכי נמנית מצוה זו במנין הפרשיות לשיטת הגאונים ז"ל. והילכך שוב לא מנה עשה דמהור ימהרנה לו לאשה. דהרי לא חייבי' רחמנא אלא באחת מהן בלבד. והו"ל כייבום וחליצה ופדייה ועריפה שאין נמנין לשיטתו אלא אחת אחת. אבל להרמב"ם וכל סייעתו ז"ל ודאי קשה טובא לכאורה דלא גרע מחליצה וייבום. ופדייה ועריפה. ייעוד ופדייה. שמנו אותן שתים שתים. והו"ל למנות גם כאן במפתה הנשואין ותשלומי קנס שתי עשין בפ"ע. ומיהו אין בזה קושיא אלא במפתה. אבל באונס ובמוציא שם רע ודאי ליכא קושיא כלל. משום דהתם כיון דבתרווייהו חייבי' רחמנא. בתשלומי קנס ובנשואין. הו"ל כתשלומי קרן חומש ואשם. וכתגלחת נזיר והבאת קרבנותיו. דאין נמנין אלא אחת אחת. ואפי' תכלת ולבן דציצית אע"פ שאין מעכבין זא"ז אין נמנין אלא אחת לכ"ע. אבל בשתים דמפתה ודאי קשה טובא להרמב"ם ז"ל וסייעתו. דלא גרע מייעוד ופדייה חליצה וייבום פדייה ועריפה שנמנין לשיטתם שתים שתים. וביותר תמוה לשון הרמב"ם ז"ל (בריש הלכות נערה בתולה) שלא מנה אלא מצות תשלומי קנס בלבד. ולא הזכיר כלל מצות מהור ימהרנה לו לאשה. אלא שכתב שם שאם כנסה אינו משלם קנס עיי"ש:

ואפשר לומר דס"ל להרמב"ם ז"ל וסייעתו דכיון דגלי קרא מהר ימהרנה לו מדעתו. משמע דאינה אלא רשות גמור. ואפי' כשאין ידו משגת לשלם הקנס לא רמיא שום חיובא עלי' לכנסה. ולא כתב קרא מהר ימהרנה לו לאשה אלא לענין דבהכי מצי למיפטר נפשי' מתשלומי קנס אפי' לכשיגרשנה אח"כ. אבל לא למיקם עלה בעשה. אפי' היכא דלית לי' לשלומי תשלומי חמשים כסף קנס שעליו לשלם. ולא דמי לייבום וחליצה ופדייה ועריפה. דהתם מיהת כל אחת מהן מצוה דרמיא עלי' היא. אלא דבכל חדא מינייהו מיקיימא מצוה שעליו. וכן בייעוד ופדייה. והילכך נמנין שתיהן. משא"כ הכא. הן אמת דמדברי הרא"ש (סוף פ"ב דיבמות) והובא בטור (אה"ע סי' קע"ז). מתבאר דגם במפתה איכא מצות עשה לכנסה. מדכתב שם גבי נטען על הפנויה די"א שמצוה לכנסה כדאשכחן באונס ובמפתה ולו תהיה לאשה. ואני אומר נהי שחייבתו תורה לכנסה אחר שפגמה. הני מילי בודאי וכו' עיי"ש. הרי מבואר דס"ל להרא"ש והטור דבמפתה נמי איכא מצוה מדאורייתא לכנסה. איברא שראיתי בתשובות מהר"ם די בוטון ז"ל (סי'

כ"ו) שכתב דמפתה שכתב הטור לאו דוקא. דולו תהיה לאשה באונס הוא דכתיב. אבל מפתה דכתיב בי' מהור ימהרנה לו לאשה כבר פירשו (בפרק אלו נערות) מהור ימהרנה לו מדעתו. ונסתייע בזה מדברי התוס' (סוף פ"ב דיבמות כ"ד ע"ב) שכתבו כן בשם ר"י ז"ל. ולא הזכירו רק אונס בלבד עיי"ש בדבריו. אבל דבריו תמוהים. ולא ראה דגם ברא"ש שם איתא נמי מפתה כמו בלשון הטור. וכן איתא גם במרדכי ביבמות שם עיי"ש. וגם מדברי התוס' שם שהביא הוא גופי' ע"כ מוכרח כן. דהרי בנטען מיירי התם. ובודאי דנטען מדעתה משמע. ואפי' הכי כתבו דאיכא מצוה לכנסה. וכן בתוס' הרא"ש ז"ל שם כתב אונס ומפתה עיי"ש. וא"כ שמעינן מזה דס"ל דגם במפתה איכא עשה כמו באונס. אלא דמ"מ איכא למימר דהרמב"ם ז"ל וסייעתו לא ס"ל הכי. אלא ס"ל בזה כדעת מהר"ם די בוטון ז"ל דבמפתה ליכא עשה כלל. ולזה לא מנו במנין העשין עשה דמהור ימהרנה לו לאשה דכתיבא במפתה. ובהכי ניחא ג"כ דברי הסמ"ק שלא מנה עשה זו דמפתה כמו שמנה עשה דאונס. והיינו משום דאפשר לומר דגם הוא ס"ל דבמפתה ליכא עשה כלל מטעם שנתבאר. אלא שראיתי להרשב"ץ ז"ל דאע"פ שבתשובתו בתשב"ץ (ח"ב סי' רע"ג) כתב בהדיא דגם במפתה איכא מצות עשה לכנסה עיי"ש. מ"מ בזה"ר (עשין רל"ה) לא מנה אלא עשה אחת במפתה. והיינו העשה שעל הב"ד לדון בדין מפתה וכדעת הרמב"ם ז"ל. אע"ג דלענין ייעוד ופדייה. וכן לענין ייבום וחליצה. ופדייה ועריפה. אזיל ג"כ בשיטת הרמב"ם ומנאן שתים שתים. וכן ראיתי בס' מאמר השכל המיוחס להראב"ן ז"ל (בדבור לא תנאף מצוה מ"ז) שכתב ג"כ בהדיא דגם במפתה איכא מ"ע לכנסה עיי"ש. ומ"מ לא מנה במפתה אלא מצוה אחת. אע"ג דבכל הנך דעתו כדעת הרמב"ם למנותן שתים. וגם בדברי הרמב"ם ז"ל גופי' (בפ"א מהלכות נערה בתולה ה"ג) שכתב שם וז"ל המפותה שלא רצתה וכו' ואין כופין אותו לכנוס ואם רצו וכנסה וכו' עיי"ש. משמע ודאי דס"ל דאיכא עשה במפתה כמו באונס. אלא דמפתה אין כופין אותו לכך. משום דגלי קרא כמשכ"ל. דאם איתא דליכא עשה במפתה כלל פשיטא דלא שייכא הכא כפייה כלל. שהרי לא נצטוה על זה כלל. והכי הו"ל למימר ואינו חייב לכנוס. אלא ודאי ע"כ ס"ל דמ"ע איכא במפתה כבאונס. אלא דאין כופין אותו לכך משום דגלי קרא. וראיתי להסמ"ג (עשין נ"ד) שכתב ג"כ כלשון הרמב"ם שם כדרכו. אלא שבמקום אין כופין אותו שכתב הרמב"ם ז"ל. כתב הסמ"ג אין כופין אותם עיי"ש. ומשמע ודאי דקאי על האב והמפותה והמפתה. וזה ודאי תמוה לכאורה. דהרי בדידה ובאביה ודאי ליכא בזה מצות עשה כלל. ואפי' אנוסה מותרת אפי' לכתחילה לומר לא בעינא. כמבואר שם בפ"ג דכתובות (מ' ע"א) עיי"ש. וכ"ש מפותה. וכ"ש באביה. וא"כ מאי קמ"ל דאין כופין אותם.

פשיטא דכיון דליכא בהו שום מצוה מהיכא תיתי לומר דכופין אותם. ועכצ"ל דמשום המפתה הוא דנקט הך לישנא בכולהו. וא"כ עכ"פ במפתה עכצ"ל דס"ל דאיכא מצוה. אלא דמ"מ אין כופין אותו לכך משום דגלי קרא. וא"כ מבואר דגם להרמב"ם וסייעתו ז"ל לא יתכן דרך זה ליישב מה שלא מנו עשה דמהור ימהרנה לו לאשה. ודבריהם צ"ע אצלי. ומיהו לרבינו הגאון ז"ל ודאי אפשר לומר כן. וכן י"ל להסמ"ק וכמשכ"ל. וגם להבה"ג וסייעתו ז"ל שפיר אפשר לומר דמה"ט לא מנו עשה דמפתה. אלא דלרבינו הגאון ז"ל אין צריך לזה. דבלא"ה לשיטתו לק"מ מזה וכמו שנתבאר:

ועכ"פ גם להבה"ג וסייעתו אכתי קשה טובא מיהא אמאי לא מנו עשה דולו תהיה לאשה דאונס ודמוציא שם רע. וכן לרבינו הגאון ז"ל קשה ממה שלא מנה עשה דאונס כמשכ"ל. והנראה לומר בזה עפמש"כ בחשו' הרדב"ז (ח"א סי' י"ט) וז"ל שאלת ממני אודיעך דעתי במי שאנס נערה ואח"כ הודה. דקיי"ל מודה בקנס פטור. אם פטור ג"כ מלישא אותה כמו שפטור מהקנס. או דילמא כופין אותו לישא אותה. תשובה. דבר זה לא ראיתי מפורש באחד מן המפרשים. ומסתברא לי שכופין אותו וישא אותה וישתה בעציצו. תדע דשתי מצות נינהו אחת ליתן הקנס ואחת לישא אותה. וכן מנאן הרמב"ם שתי מצות. משמע דלאו הא בהא תליא וכו' עכ"ל שם עיי"ש. ודבריו אלו תמוהים מאוד דלא ראינו ולא מצינו כלל לשום אחד ממוני המצות שימנה באונס יותר מעשה אחת בלבד. וכן הוא בסה"מ להרמב"ם ז"ל (עשין רי"ח) ובחבורו הגדול (ריש הלכות נערה בתולה) עיי"ש. וכן במוציא שם רע לא מנו לא הרמב"ם ולא שום אחד משאר כל מוני המצות אלא מצות עשה אחת. וכבר ראיתי מי שעמד בזה ורצה לתרצה. אבל לא אמר כלום ואין להאריך. וא"כ לפי סברת הרדב"ז ז"ל אדרבה משם איפכא מוכח. דהיכא דהודה מעצמו שאנס. מיפטר ג"כ מלישא אותה. משום דהא בהא תליא. ומיהו לקושטא דמילתא אין הכרע מזה. משום דגם בלא"ה אין למנות הנשואין והקנס בשתי מצות מיוחדות בפ"ע. מטעם שביארנו לעיל. דכיון דבשתיהן חייבי' קרא. אע"פ שאין מעכבין זא"ז אין נמנין אלא עשה אחת. ומ"מ לא מיתרצי בהכי דברי רבינו הגאון והבה"ג ז"ל. משום דכיון דאין בכלל פרשת אונס שמנו במנין הפרשיות אלא תשלומי קנס בלבד שתלוי בב"ד כמשכ"ל. ודאי הדבר תמוה דלפי שיטתם לא נזכרה במנין העשין כלל עיקר העשה דולו תהיה לאשה דרמי רחמנא על האונס גופי' גם בלא ב"ד. ואפי' כשאינו משלם קנס כגון דלית לי' או שהודה מעצמו. אבל דברי הרדב"ז תמוהים טובא. עוד כתב שם וז"ל ואע"ג דאמרינן ואפי' חגרת ואפי' סומא ואפי' מצורעת. האי לא הוי טעמא משום קנס. אלא משום שהוא רצה לשתות מעציץ זה וכו' עכ"ל עיי"ש. ואין דיחוי זה מספיק כלל. דמה בכך שרצה

מעיקרא ונשתטה לפי שעה. אטו משום זה הדין נותן שתהיה אשתו כל ימיו. ובודאי לא מן הדין הוא. אלא נראה יותר דאין זה אלא מתורת קנס. ככל המשלם יותר ממה שהזיק דקיי"ל דאינו משלם ע"פ עצמו. כדתנן בפ"ג דכתובות (מ"א ע"א) עיי"ש:

עוד כתב הרדב"ז שם וז"ל ואפי' תימא שהוא עונש. לאו היינו קנס והמודה בענשו אינו נפטר ממנו. ואע"ג דקיי"ל דמי שבא ואמר עברתי עבירה פלונית הלקוני אין מלקין אותו. היינו משום דאין אדם משים עצמו רשע. אבל המודה שאנס אשה לא שייך האי טעמא וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בזה דבריו ז"ל דברי תימא הם אצלי. אטו לאנס את הבתולה לאו מעשה רשעות הוא. והרי ודאי אין לך רשע גדול מזה. ופשיטא דלא עדיף מגוזל ממון. דלא יהא ממונו חמור מגופו. ואפי' אומות העולם גדרו עצמן שלא לענות את הבתולות. כדאמרינן בבראשית רבה (פ' וישלח). וכן פירש"י שם על קרא דוכן לא יעשה עיי"ש. ועוד דלהדיא מבואר בכל הראשונים ז"ל (בפ"ב דכתובות י"ט ע"א) בההיא דאמרינן התם אנוסים היינו מ"ט לא מהימני. אמר ר"ח קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שחר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר עיי"ש. דאע"ג דאין בזה אלא מדת חסידות בעלמא. ודבר מכוער. דהא קיי"ל דכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז ג"ע וש"ד. מ"מ אמרינן בי' אין אדם משים עצמו רשע בכך כמש"כ באס"ז שם עיי"ש. ואפי' לרבנן. דפליגי התם עלי' דר"מ לאוקימתא דר"ח. איכא למימר דבעיקר הסברא מודו לו. אלא דהתם משום דאפי' לכתחילה כי אתו קמן לאימלוכי אמרינן להו זילו חתומו ואל תהרגו. וכדפריך רבא התם לקמן עיי"ש. אבל בעלמא איכא למימר דאפי' לרבנן גם במאי דליתא אלא דבר מכוער או מדת חסידות בעלמא אמרינן אין אדם משים עצמו רשע. אע"ג דלא מיפסל בהכי אפי' כשבאו עדים והעידו עליו בכך. וכן הוכיחו האחרונים ז"ל מדאמרינן (בפ"ב דכתובות) דאם אמרו אמנה היו דבריו אינם נאמנין דכיון דעולה הוא אעולה לא חתימי ואין אדם משים עצמו רשע עיי"ש. אע"ג דאין העדים נפסלין בחתימתן אשטר אמנה. וכבר האריכו בזה האחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. וקצת אפשר לכאורה לצדד בכוונת הרדב"ז בזה דס"ל דיש לזה תורת עונש ממון. כגון באומר גנבתי וגזלתי דמשלם קרן ע"פ עצמו. וכאומר אנסתי ופתיתי בתו של פלוני דמשלם בושת ופגם ע"פ עצמו. ולא אמרינן אין אדם משים עצמו רשע ליפטר מתשלומין. והכא נמי מתחייב לישא אותה ע"פ עצמו ולא מיפטר משום טעמא דאין אדם משים עצמו רשע. אבל באמת אין זה ענין לכאן. דהתם היינו טעמא משום דפלגינן דיבורי' ואמרינן דנהי דלא נאמן לומר שגנב וגזל מ"מ הודאת בע"ד כמאה עדים שחייב לו ממון כזה. ואפשר שנתחייב לו מצד אחר. וכמש"כ הריטב"א ז"ל (ברפ"ק דמכות ג' ע"א) וכיו"ב כתב הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ סוף נדרים)

עיי"ש. אבל הכא כיון דאם לא אנסה אי אפשר שיתחייב לישא אותה. א"כ הדרינן לדינא דאין אדם משים עצמו רשע ולא מהמנינן לי' שאנסה. וממילא נמי לא מתחייב לישא אותה. ואין להאריך בזה:

עוד כתב הרדב"ז ז"ל שם וז"ל ותו דהאי לאו קנס הוא אלא ממון נתחייב לה לישא אותה ליתן לה שאר כסות ועונה. ולמה יפטר בהודאתו. ותו דחידוש הוא שחידשו חכמים לומר מודה בקנס פטור ואין לך בו אלא חידושו דוקא קנס של ממון וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בזה אין דבריו מובנים אצלי כלל דהרי על זה גופא אנו דנין עכשיו אם מה שחייבתו תורה לו תהיה לאשה. הו"ל רק מדין קנס או מתורת ממון הוא. וא"כ מה זה שכתב דהאי לאו קנס הוא. ואם לאחר שנשאה חייב לה בשאר כסות ועונה. מ"מ עיקר מאי דחייבי' רחמנא לישא אנוסתו שע"י זה יתחייב בהנך חיובים. מאן לימא לן דלא מתורת קנסא הוא. וגם מאי דפשיטא לי' דהא דמודה בקנס פטור אינו אלא בקנס של ממון. איפכא מבואר בדברי רש"י ותוס' (בפ"ד דב"ק מ"א ע"א) ובפ"ק דמכות (ה' ע"א) ובזבחים (פרק התערובות ע"א ע"א) דבכל הקנסות אמרינן מודה בקנס פטור עיי"ש בדבריהם. ובעיקר הדבר אשתמיטתי' דברי החנוך (מצוה תקנ"ד תקנ"ז) ודברי הסמ"ק (סי' קפ"ב) ודברי התשב"ץ (ח"ב סי' י"ח ובסי' רע"ג) שכתבו דמצות ולו תהיה לאשה לא מתורת קנס היא. ונוהגת גם בזה"ז אע"פ שאין אנו דנין דיני קנסות עיי"ש:

ואמנם לכאורה יש להביא ראי' דגם מאי דכתב רחמנא ולו תהיה לאשה משום קנסא הוא. מדפרכינן (בר"פ אלו נערות) והני בני קנסא נינהו ואמאי איקרי ?האי ולו תהיה לאשה. אשה הראויה לו. אמר ריש לקיש נערה נערה הנערה. חד לגופי' וחד לאתויי חייבי לאוין וחד לאתויי חייבי כריתות עיי"ש. והשתא אם איתא דולו תהיה לאשה לא משום קנסא היא אלא באנפי נפשה היא. מהיכא פסיקא לי' למקשה דכיון דאימעטו הנך מכלל עשה דולו תהיה לאשה אימעיטו נמי מתשלומי קנס. ודילמא לא מיעטינהו קרא אלא ממצות עשה דולו תהיה לאשה בלבד דכתיב בה הך מיעוטא. אבל מתשלומי קנס מהיכא תיתי לך למעטינהו. ומסתמא אית לן למימר דגם אהנך דאינן ראויות לו מיחייב בתשלומי קנס. אלא ודאי מוכח מזה דגם מאי דחייבי' רחמנא להיותה לו לאשה נמי בכלל קנסא הוא. והשתא שפיר מוכיח דהני לאו בני קנסא נינהו מדמיעט קרא שאינה ראויה לו מקרא דולו תהיה לאשה. דהרי הא נמי בבלל קנסא הוא. וכולה חדא קנסא היא. וכיון דאמר קרא ולו תהיה לאשה באשה הראויה לו. ש"מ דהני לאו בני קנסא נינהו. וכבר ראיתי להרפ"י שם שהרגיש במאי דקשה דמייתי ראי' מקרא דולו תהיה לאשה לתשלומי קנס. ורצה לתרץ דמשום דאייתר קרא מוקמינן לי' באא"ע לתשלומי קנס. משום דלגופי'

לא איצטריך. דמהיכא תיתי שיהא רשאי לקיימה באיסור. כיון דלא שייך כאן לומר אתי עשה ודחי ל"ת. כדאמרינן (לקמן מ' ע"א) עיי"ש. אלא דכבר הרגיש שם הוא גופי' דבתוס' שם (בד"ה וחד לאתויי וכו'). מבואר דקרא לא אייתר. דשפיר איצטריך לגופי' לענין דבעינן מדעתה. ולא פרכינן התם אלא ממשמעותא דקרא דמשמע דבעינן ראויה לו עיי"ש. וכן מבואר בדברי התוס' (לקמן ל"ט ע"ב) בד"ה אלא אונס וכו'. ולקמן (מ' ע"א) בתוס' ד"ה ניתי עשה וכו' לפי תירוצם הראשון עיי"ש. וא"כ הקושיא במקומה עומדת והניח בצ"ע עיי"ש. וע"כ מוכרח מזה דגם מאי דאמר רחמנא ולו תהיה לאשה בכלל קנסא הוא. דלפ"ז ניחא שפיר כדכתיבנא. וראיתי באס"ז שם שכתב וז"ל ודע דמשום הכי דרשינן ולו תהיה לאשה וכו' דמילתא תליא בקנסא. ולא מילתא באנפי נפשה קאמר משום דכתיב ונתן לאבי הנערה חמשים כסף ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה. וע"כ תחת אשר ענה קאי אחמישים כסף. דהא לקמן עלה דמתניתין דתנן איזהו בושת. קאמר אביי אמר קרא תחת אשר ענה הני תחת אשר ענה מכלל דאיכא בושת ופגם. ופירש"י תחת אשר ענה גבי חמישים כסף כתיב ע"כ. ומעתה קשיא דהו"ל למיסמך תחת אשר ענה גבי חמישים כסף ממש. ולא לאפסוקי ביניהו ובין ולו תהיה לאשה. לכך דרשינן לה גבי אשה ראויה. דדוקא אשה ראויה יש לה קנס ולא שאינה ראויה עכ"ל עיי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים לכאורה. דנהי דמשמע לן דתחת אשר ענה קאי נמי אחמישים כסף. אבל אכתי מהיכן פסיקא לי' דלא קאי אלא אחמישים כסף דלעיל מיני' דוקא. ולא קאי נמי על ולו תהיה לאשה דסמיך לי' כי היכי דתקשה לן דליכתבי' מקמי ולו תהיה לאשה מיד בתר חמישים כסף. ונראה דעכצ"ל דאין הכי נמי דהא גופא קאמר דמדלא כתביה לתחת אשר ענה סמוך ממש מיד אצל חמשים כסף מקמי ולו תהיה לאשה. מוכח מזה דגם מה שאמרה תורה ולו תהיה לאשה בכלל קנסא הוא כחמשים כסף. וכולה חדא קנסא הוא תחת אשר ענה. ולהכי כייל קרא חמשים כסף ולו תהיה לאשה כחדא. ואתרווייהו קיהיב טעמא תחת אשר ענה. ולהכי הוא דאמרינן דכיון דשאינה ראויה לו אימעיטא מדכתיב לו תהיה לאשה אלמא לאו בני קנסא נינהו. וא"כ גם לפי פירושו ע"כ מוכרח דמאי דאמר קרא ולו תהיה לאשה מתורת קנסא הוא:

אלא דלכאורה איפכא מוכח מסוגיא דפרק בתרא דמכות (ט"ו ע"א) דאמרינן אמר עולא לא יאמר ולו תהיה לאשה באונס וליגמר ממוציא שם רע. ומה מוציא ש"ר שלא עשה מעשה אמר רחמנא ולו תהיה לאשה אונס לא כ"ש. אם אינו ענין לפניו תניהו ענין לאחריו שאם גירש יחזיר וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דמה שאמרה תורה ולו תהיה לאשה משום קנס הוא. היכי יליף מיני' בק"ו לאונס. והא קיי"ל דמקנסא לא ילפינן.

כדאמרינן (ברפ"ק דמכות ד' ע"ב) מה למוציא ש"ר שכן קנס. ופירש"י וז"ל וכל קנס חידוש הוא ומחידוש לא ילפינן לממונא עיי"ש. וכתב הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שמיני) וז"ל והיא פירכא שלא נלמוד ממנו דבר אפי' דין שאינו קנס בו. וכ"ש שלא נאמר כיון שקנסה תורה במקום פלוני כ"ש שתקנוס במקום אחר עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא נמי היכי ילפינן לענין ולו תהיה לאשה אונס ממוציא ש"ר כיון דקנסא הוא. ומש"כ במג"א שם דהרמב"ם ז"ל פליג בזה על הרמב"ן ז"ל. כבר השיגו על דבריו האחרונים ז"ל שם עיי"ש. וא"כ מוכרח לכאורה מזה דולו תהיה לאשה לא בכלל קנסא הוא. מיהו כבר כתבו קצת אחרונים ז"ל בדעת הרמב"ם שם דדוקא בבנין אב ומה מצינו הוא דלא ילפינן מקנסא. אבל בק"ו שפיר ילפינן מקנסא. ובאמת שכן נראה לכאורה לפי מאי דפירש"י שם דמאי דלא ילפינן מקנסא היינו משום דקנס חידוש הוא ומחידוש לא ילפינן. וא"כ הרי מבואר (בפרק גיד הנשה צ"ח ע"ב) דבק"ו שפיר ילפינן מחידוש. דאמרינן התם חידוש הוא ומחידוש לא גמרינן וכו'. ופרכינן עלה אטו אנן לקולא גמרינן לחומרא גמרינן עיי"ש ובפירש"י שם. וא"כ ממילא מבואר דגם מקנסא גמרינן בק"ו. ולפ"ז הוה אתי שפיר הכא. דכיון דמק"ו הוא דאתינן למילף אונס ממוציא ש"ר. א"כ אע"ג דולו תהיה לאשה משום קנסא הוא שפיר קיליף. אלא שיש לדון בזה ממש"כ התוס' (בפ"ג דסנהדרין כ"ז ע"א) בד"ה אין לך בו וכו' ובפ"ק דמו"ק (ח' ע"א) בתוס' (סוד"ה נפק"ל וכו') עיי"ש ובנוב"ת (חיו"ד סי' ל"ז) ובשאר אחרונים בזה. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ ע"פ דעת הרמב"ן ז"ל מוכרח לכאורה דמאי דאמר רחמנא ולו תהיה לאשה לא משום קנס הוא. אלא דלפמש"כ קצת אחרונים דגם להרמב"ן ז"ל לא אמרי' דלא גמרי' אפי' בק"ו קנסא מקנסא. אלא היכא דאתינן למילף לקנוס גם במקום שלא נאמר בו קנס כלל. אבל היכא דעיקר הקנס מפורש בו בקרא. ולא איצטריך אלא לברר איזה ענין פרטי שלא פירש בו הכתוב שפיר ילפינן לי' להההוא פרטא מקנס שבמקום אחר אפי' להרמב"ן ז"ל. א"כ הכא נמי ניחא שפיר אפי' להרמב"ן ז"ל. דלעולם ודאי ולו תהיה לאשה בכלל קנסא הוא דהוי. כחמשים כסף. אלא דכיון דעיקר קנסא מיהת דחמשים כסף מפורש באונס. ולא אתינן למילף ממוציא שם רע אלא לענין דגם להיותה לו לאשה ראוי לקנסו. בכגון זה שפיר ילפינן בק"ו מקנס דמוציא ש"ר אפי' להרמב"ן ז"ל. ואדרבה מפירש"י שם (בד"ה ואכתי הא איצטריך וכו') שכתב וז"ל דאי לא כתבי' אונס ממוציא ש"ר לא גמר. דאנא אמינא מה למוציא שם רע דין שיקנסוהו לכונסה שכן לוקה ומשלם וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דס"ל דמה שחייבתו תורה לכונסה מתורת קנסא הוא. וכי משמע נמי מפירש"י (בפ"ג דכתובות מ' ע"ב) בההיא דאמרינן התם מ"ט דר"מ דאמר קטנה אין לה קנס אמר קרא ולו תהיה

לאשה במהוה עצמה הכתוב מדבר עיי"ש. ופירש"י וז"ל דאמר קרא גבי קנס ולו תהיה לאשה במהוה עצמה וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע בהדיא דרצה לומר דכיון דולו תהיה לאשה מכלל הקנס הוא. כי היכי דמיעט קרא קטנה מחיובא דולו תהיה לאשה הכי נמי אימעיטא משאר הקנס דהיינו מתשלומי חמישים כסף. וראיתי באס"ז שם שכתב וז"ל ואין להקשות דילמא דוקא לענין נשואין הוא דבעינן מהוה עצמה. דהא מ"מ גבי קנסא הוא דכתיב. דקרא הכי כתיב ונתן לאבי הנערה חמישי' כסף ולו תהיה לאש' תחת אשר ענה וגו'. והו"ל למיכתב תחת אשר ענה גבי חמשים כסף. כדדרשינן לעיל הני תחת אשר ענה מכלל דאיכא בושת ופגם וכו'. ואמאי כתביה לולו תהיה לאשה גבי קנס. ללמדך במהוה עצמה דליכא קנסא לקטנה וכו'. וזהו שכתב רש"י דאמר קרא גבי קנס ולו תהיה לאשה עכ"ל עיי"ש. נראה דפשיטא לי' דולו תהיה לאשה אינו בכלל קנס. ולכן נדחק להסב כוונת רש"י ז"ל לדרכו. אבל דבריו דחוקים מאוד ואינם במשמע לשון רש"י כלל. וגם בעיקר דבריו לשיטתו אזיל למש"כ שם לעיל (ר"פ אלו נערות) והבאתיו לעיל. וכבר ביארנו לעיל שדבריו תמוהים. דנהי דדרשינן קרא דתחת אשר ענה אחמשים כסף דלעיל מיני'. מ"מ ודאי גם על ולו תהיה לאשה דסמיך לי' נמי קאי. כדמשמע פשטי' דקרא. והיכי יתכן לומר דדייק מדלא כתבי' מקמי ולו תהיה לאשה. אבל העיקר בכוונת רש"י ז"ל כפשטי' וכמו שביארנו. וא"כ מתבאר מדברי רש"י אלו דמאי דאמר רחמנא ולו תהיה לאשה מתורת קנסא הוא. וכ"כ הלבוש (באהע"ז סי' קע"ז ס"ב):

ונראה דזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות נערה בתולה) שכתב וז"ל קדש נערה וגרשה וחזר וקדשה והוציא עליה שם רע והביא עדים שזינתה תחתיו בקידושין הראשונים. ונמצאו זוממים הרי זה פטור וכו' וכל הפטור אם רצה לגרש יגרש עכ"ל עיי"ש. וכתב בכ"מ שם בעיא דלא איפשיטא היא בכתובות (מ"ו ע"א) ופסקה רבינו לקולא עיי"ש. והר"ב מל"מ כתב על זה ועדיין הדבר קשה מה שסיים הרמב"ם וכל הפטור אם רצה לגרש יגרש. דס"ל דלא הזהיר קרא שלא יוכל לשלחה אלא היכא דחייב קנס ומלקות. ולפ"ז היכא דהו"ל ספיקא דדינא. כגון שהוציא ש"ר על נשואין הראשונים נהי דמילקא לא לקי מספק. וכן קנס אינו משלם. דספיקא דממונא לקולא אבל לגרש איך יכול והלא ספיקא דאורייתא הוא. ופשיטא דאזלינן לחומרא. עיי"ש שהניחה בצ"ע. ובאמת דתמיהא גדולה היא לכאורה. וראיתי להרב המבי"ט (בקרית ספר) שם שכתב וז"ל הביא עליה עדים שזינתה בקידושין הראשונים שקדשה וגרשה וחזר וקדשה. ונמצאו זוממין פטור דפשטי' דקרא בנישואין ראשונים מיירי עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו שהבין דמש"כ הרמב"ם פטור היינו פטור ודאי מדינא. והוא תמוה טובא.

דהרי זו היא בעיא דלא איפשיטא בגמרא. ועכ"פ ודאי דדברי הרמב"ם עצמן נפלאים מאוד. וכל האחרונים ז"ל לא עלתה בידם ליישב דבריו:

וראיתי להר"ב מרה"מ (בח"ב) שרצה ליישב קושית המל"מ ע"פ מאי דאמרי' בסוגיא דכתובות שם לקמן שלח רבי יצחק בר"י משמי' דרבי יוחנן אינו חייב עד שיבעול שלא כדרכה ויוציא שם רע בכדרכה. ופרכינן עלה. ומסקינן אלא שלח רב כהנא משמי' דר"י אינו חייב עד שיבעול כדרכה ויוציא שם רע בכדרכה עיי"ש. ולפ"ז אין מקום להאיבעיא דרב אשי אלא לפי מאי דהוה ס"ל לרבי יצחק משמי' דר"י דחייב גם כשבעל שלא כדרכה והוציא שם רע בכדרכה. דלפ"ז שפיר משכחת לה דבנשואין הראשינים בעל שלא כדרכה. ואכתי בתולה היא בנישואין שניים. אבל למאי דמסיק ר"כ משמי' דר"י דאינו חייב עד שיבעול כדרכה ויוציא ש"ר בכדרכה. וא"כ בנישואין שניים כבר בעולה היא. אין מקום לאיבעיא דרב אשי. דהא לעיל (הלכה ח') כתב הרמב"ם דכל נערה שאין לה קנס אם נאנסה או נתפתתה המוציא שם רע עליה פטור. וגם קיי"ל המוציא ש"ר על הבוגרת אע"פ שהביא עדים שזינתה תחתיו כשהיתה נערה. הרי זה פטור ממלקות ומקנס. כמבואר בסוגיא דכתובות (שם מ"ה ע"א). וכדפסק הרמב"ם שם (הלכה ז') עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דבשעת נשואין השניים כבר בעולה היא מנשואין הראשונים. ואם נאנסה או נתפתתה אין לה קנס בההיא שעתא. ממילא נמי כשהוציא עליה שם רע פטור מקנס ומלקות. וא"כ נפשטה בעיא דרב אשי לקולא ושפיר כתב הרמב"ם דרשאי לגרש. זהו ת"ד שם. ולדידי כל דבריו אלו אין בהם ממש ולא יתכנו כלל. חדא דלפי דבריו היכי משכחת עיקר דין מוציא שם רע כלל. דהרי למאי דקיי"ל דאינו חייב אלא בבעל א"כ השתא בשעת הוצאת שם רע כבר היא בעולה. ואם נאנסה או נתפתתה אין לה קנס. וא"כ גם על הוצאת שם רע פטור. ומה לי היו נישואין חדשים בינתיים לנשואין הראשונים עצמן הרי סוף סוף השתא בשעת הוצאת ש"ר בעולה היא. והו"ל כבגרה והוציא עליה שם רע שזינתה תחתיו בנערותה דפטור. ועכצ"ל דכללא דכייל הרמב"ם ז"ל דכל נערה שאם נאנסה או נתפתתה אין לה קנס אם הוציא עליה שם רע פטור. היינו דוקא כשלא היתה בת קנס כבר באותה שעה שזינתה לפי דבריו. אבל כשהיתה אז בתולה ובת קנס. אע"ג דעכשיו בשעת הוצאת שם רע כבר היא בעולה ע"י הבעל. זהו עיקר דין מוציא שם רע. שחייבה תורה לעשות לו כדינו. למאי דקיי"ל כראב"י דלא מיחייב אלא כשבעל. ולא פטרינן לי' אלא דוקא בבגרה בינתים. דהשתא אפי' כשנשאה בתולה אין לה דין מוציא שם רע כלל. ובזה הוא דקאמרינן התם דפטור. משום דמוציא שם רע עקימת שפתים גרמי לי'. ואימת קא מיחייב ההיא שעתא. וההיא שעתא בוגרת

הואי עיי"ש. אבל בעודה נערה אלא שהוא בא עליה והשתא מוציא עליה שם רע. זהו עיקר דין מוציא ש"ר דמיירי בי' קרא. וא"כ הכא נמי אם איתא דמוציא שם רע שחייבה תורה אין בו חילוק בין שהוציא ש"ר על נישואין הראשונים או האחרונים. גם משום דעכשיו הו"ל בעולה ליכא למיפטרי' ואין שום צד כלל למפטרי'. ואין ענין בעיא דרב אשי לפלוגתא דרבי יצחק ורב כהנא אליבא דר"י כלל. ועוד דאם איתא דרב אשי כרבי יצחק אליבא דר"י ס"ל דמיחייב גם בבעל שלא כדרכה והוציא ש"ר בכדרכה. ודאי הו"ל למימר דהכי הילכתא:

וביותר יש לתמוה עליו שלא הרגיש דלהרמב"ם ז"ל יש לו שיטה אחרת לגמרי באיבעיא דרב אשי. דלא כפירש"י שם שפירש דמיבעיא לי' כשבעל בנישואין הראשונים וגרשה והחזירה והוציא עליה שם רע שלא מצא לה בתולים בנישואין ראשונים. וכן העלה הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל מפרש שלא בעלה אלא אחר נשואין האחרונים. אלא שהוציא עליה שם רע שזינתה כבר בנשואין הראשונים. כדמתבאר להדיא ממש"כ שם וז"ל קידש נערה וגרשה וחזר וקידשה והוציא עליה שם רע והביא עדים שזינתה תחתיו בקידושין הראשונים וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא הזכיר כלל שבעל קודם שגרשה. וכן נראה מוכרח בלא"ה עפמש"כ הריטב"א ז"ל שם להקשות באידך איבעיא בתרייתא דרב אשי. על נשואי אחיו מהו. ואמרינן עלה פשוט מיהא דתני רבי יונה את בתי נתתי לאיש הזה ולא ליבם עיי"ש. ופירש הריטב"א שם לפי שיטתו דהכא נמי מיירי כשכנסה אחיו ובא עליה ומת. וייבמה זה והוציא עליה שם רע שלא מצא לה אחיו בתולים. והקשה שם מאי קמיבעיא לי'. ותיפוק לי' דלא קרינן בי' ואקרב אליה וגו'. ותירץ דמיבעיא לי' אליבא דמ"ד לקמן ואקרב אליה בדברים. והיינו כרבנן דס"ל דמיחייב גם כשלא בעל. ורבי יונה נמי כרבנן ס"ל ודלא כראב"י דאמר דלא מתחייב אא"כ בעל. ולהכי איצטריך קרא למעוטי נשואי אחיו עיי"ש בדבריו. ולפ"ז עכצ"ל דכרבנן קיי"ל. ודלא כראב"י כיון דרב אשי כרבנן ס"ל. וגם אשכחן לסתמא דתלמודא (בפ"ב דכתובות כ"ב ע"א) דמוקי קרא לכדרבי יונה עיי"ש. וכיון דלהריטב"א רבי יונה לא אתי אלא כרבנן. א"כ ע"כ לא אזלא סתמא דגמרא התם אלא אליבא דרבנן. וא"כ נראה דהכי קיי"ל. והשתא כיון דהרמב"ם ז"ל שם פסק כראב"י דלא מיחייב אלא בבעל. ע"כ מוכרח דלא ס"ל כפירש"י והריטב"א ז"ל. אלא ס"ל דבעיא דהוציא שם רע על נשואי אחיו לא מיירי אלא בשלא בא עליה אחיו. אלא היבם גופי' הוא שבא עליה השתא. ואומר שלא מצא לה בתולים ומביא עדים שזינתה תחת אחיו המת. ועפ"ז לא קשה קושית הריטב"א מדכתיב ואקרב אליה וגו'. משום דשפיר קרינן בי' ואקרב אליה אפי' לראב"י.

כיון דמיירי בשבא הוא עליה בהיותה בחזקת בתולה ואומר שלא מצא לה בתולים. אלא שהביא עדים שזינתה כבר תחת אחיו. ודברי הריטב"א ז"ל שכתב שם דכשלא בא עליה אחיו לא שייך לומר שהוציא שם רע על נשואי אחיו עיי"ש. לא הבנתי. ודבריו תמוהים אצלי כעת ואכמ"ל בזה. והשתא א"כ להרמב"ם ז"ל דומיא דהכי נמי באיבעיא קמייתא דר"א ודאי לא מיירי אלא בשלא בא עליה בנשואין ראשונים קודם גירושין. אלא עכשיו הוא שבא עליה בהיותה בחזקת בתולה. אלא שהביא עדים שזינתה תחתיו כבר בנשואין הראשונים. וא"כ אין מקום כלל לדברי הר"ב מה"מ שהבאתי. ותמיהת המל"מ במקומה עומדת. ולא עלתה לה ארוכה בזה כלל:

גם ראיתי שכתבו לתרץ דכיון דהך חיובא דלא יוכל לשלחה לא דמי לשאר איסורים בעלמא. דתלוי בדעתה ואי אמרה לא בעינא ליתא לחיוב זה כלל. הילכך לא עדיף מספק ממון דאזלינן בי' לקולא משום דניתן למחילה ואין לו דין איסורין דאזלינן בספיקן לחומרא. ולהכי שפיר כתב הרמב"ם דאם רצה לגרש מגרש. ולדידי אין לסברא זו לא שורש ולא ענף כלל דאפי' בספק ממון לא משום דניתן למחילה אזלינן בספיקו לקולא לנתבע. וכבר חקרו האחרונים ז"ל בטעמא דמילתא. בכנה"ג (חו"מ סי' כ"ה) בכללי קים לי (אות ז') בשם הר"י באסאן ז"ל ובשאר אחרונים. אבל טעם זה שניתן למחילה לא אמרוהו אדם מעולם. וגם אין בו טעם כלל. דנהי דניתן למחילה מ"מ כל כמה דלא נמחל הו"ל בכלל אזהרת לאו דאורייתא דלא תגזול. ועוד בספק ממון גופא לא אזלינן בי' לקולא אלא לענין שלא להוציאו מהמוחזק בו. דאמרינן המוציא מחבירו עליו הראי'. אבל ודאי פשיטא דאסור לכתחילה לגזול מחבירו ממון שיש לו בו צד ספק שאפשר שהוא שלו. ובהדיא אמרינן (בפרק הגוזל עצים צ"ט ע"ב) ההוא מגרומתא דאתאי לקמי' דרב. טרפי' ופטרי' לטבח משלומי דמי. פגעו בי' רב כהנא ור"א בההוא גברא אמרו לו עביד בך רב תרתי. ומסקינן דתרתי למעליותא קאמרי. חדא דלא אוכלך ספק טרפה. ותו דמנעך מספק גזילה עיי"ש. הרי דספק גזילת ממון נמי הו"ל כשאר ספיקא דאורייתא דלחומרא לכתחילה. והכי נמי אמרינן (בפ"ב דמציעא כ"ה ע"ב) כל ספק הינוח לכתחילה לא יטול עיי"ש. ובטוש"ע (חו"מ סי' ר"ס). הרי דגם ספק גזילת ממון אסור לכתחילה כשאר כל ספיקא דאיסורא דאורייתא. ומלבד זה לא מיבעיא לפירש"י ותוס' (בפרק אלו נערות מ' ע"א) בההיא דפרכינן התם עלה דתנן אם אינה ראויה לו אינו רשאי לקיימה. וניתי עשה דולו תהיה לאשה ונדחי ל"ת. ומשני היכא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומי לעשה. אבל הכא אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל. ופירש"י דכיון דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה הו"ל אפשר לקיים שניהם ללמד אותה לומר

איני רוצה. וכל היכא דאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה ל"ת עיי"ש. ובתוס' ישנים שם פירשו דבדידה ליכא עשה כיון דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה. והילכך אין לעבור בלאו שהיא ג"כ מוזהרת עליו משום עשה דידי' עיי"ש. ולפ"ז מבואר דעשה דולו תהיה לאשה לא גריעא כלל משאר עשין שבתורה. אלא משום דחשיב אפשר לקיים שניהם. או משום דבדידה ליכא עשה זו. הוא דאמרינן שאינה דוחה ל"ת. דבכיו"ב גם שאר כל עשין שבתורה אין דוחין ל"ת. וגם הרמב"ם ז"ל (בפ"ג מהלכות נערה בתולה הלכה ה') כתב הטעם משום דאפשר לקיים שניהם כדפירש"י עיי"ש:

ואפי' לקצת ראשונים ז"ל שהביא באס"ז שם שפירשו שם דמשום דבדעתה דידה תליא מילתא למחול אין זו עשה חשיבא כ"כ למידחי ל"ת כשאר עשין שבתורה עיי"ש. מ"מ נראה דהיינו דוקא לענין העשה דולו תהיה לאשה לחודה. אבל לאו דלא יוכל שלחה ודאי הו"ל כשאר כל הלאוין שבתורה. דאל"כ הא דתניא התם אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה ואם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר עיי"ש. קשה מנ"ל דלוקה על לאו זה והא לא דמי ללאו דחסימה. והתם בההיא סוגיא גופא פרכינן לר"י דאמר כל לאו שקדמו עשה לוקין עליו. והא לא דמי לאוי' ללאו דחסימה. ומשני משום דאית בי' עשה יתירה מיגרע גרע בתמי' עיי"ש. וכתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל פי' אין אנו למדין מלאו דחסימה אלא ליפטר ממלקות למאי דקיל מלאו דחסימה. אבל כל שחמור ממנו כ"ש דלוקה וכל שהוא עשה ול"ת חמור מל"ת גרידא טפי עכ"ל עיי"ש. והשתא לענין לאו דלא יוכל שלחה אם איתא שאינו חמור כ"כ כשאר לאוין מנ"ל שלוקין עליו. והא לא דמי ללאו דחסימה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דנהי דעשה דולו תהיה לאשה לא חשיבא עשה גמורה כשאר עשין שבתורה משום שניתנה למחילה. מ"מ לאו דלא יוכל שלחה לא גרע בשום דבר כלל משאר כל לאוין גמורין שבתורה. ואע"ג דגם לאו דלא יוכל שלחה איתי' במחילה. דמדעתה הרי רשאי לגרשה. מ"מ אין זה משום קילותא דלאו. אלא משום דלא שייך לאו דלא יוכל שלחה אלא היכא דחיילא מעיקרא עשה דולו תהיה לאשה וכבר נשאה. דאז הוא דחיילא עלי' אזהרת לא יוכל שלחה. אבל היכא דליתא לעשה דולו תהיה לאשה לא שייכא בי' נמי אזהרת לא יוכל שלחה. והשתא א"כ אפי' לסברא זו אכתי תמיהת המל"מ במקומה עומדת. דמ"מ משום לאו דלא יוכל שלחה. דלא גרע משאר כל הלאוין שבתורה. ע"כ אית לן למימר דאסור לגרשה מספק. ולא יתכן לומר דמשום דלאו דלא יוכל שלחה תלי בעשה דולו תהיה לאשה. והיכא דליתא לעשה ליתא ללאו. א"כ לסברא זו דבעשה זו דקילא הו"ל כספק ממון דאזלינן בה לקולא. במקום ספק דליתא לעשה ממילא גם הלאו ליכא. ושפיר מותר לגרשה. דאין זה נכון כלל. דהרי גם בספק

ממון דאזלינן לקולא לנתבע. מ"מ אינו בודאי שלו. אלא דלא מפקינן מיני' מספיקא. וא"כ הכא נמי אפי' את"ל דאזלינן לקולא בספק עשה זו. מ"מ אינו אלא ספיקא. וא"כ לענין הלאו ע"כ אית לן להחמיר מספק. ואין להאריך. דבלא"ה כבר נתבאר דעיקר הך סברא ליתא כלל. ולא יתכן לומר כן בדעת הרמב"ם ותמיהת המל"מ לא זזה ממקומה:

ומה שראיתי עוד לאחד מהאחרונים שרצה לתרצה עפ"מ דהוקשו האחרונים ז"ל כיון דמוציא ש"ר לא מתחייב אלא באומר שזינתה תחתיו והביא עדים שמעידים כדבריו. א"כ איך אמרה תורה ולו תהיה לאשה והא שווייה אנפשי' חתיכה דאיסורא והו"ל כאשה שאינה ראויה לו דאימעיטא מקרא. ועכצ"ל דגזה"כ הוא ומצותו בכך. וא"כ עכ"פ הכא דהדבר ספק אם יש לו דין מוציא שם רע. ע"כ אי אפשר להחמיר שתשב תחתיו להיות אשתו כל ימיו. דדילמא אין לו דין מוציא שם רע ולא רמיא עלי' עשה דולו תהיה לאשה וע"כ צריך לגרשה. ואדרבה איפכא קשה על הרמב"ם ז"ל שכתב דכל הפטור אם רוצה לגרש יגרש. דמשמע דברצונו תליא מילתא. ואם ירצה לא יגרש ותהיה תחתיו ואמאי והא בע"כ חיובי מיחייב לגרשה. משום דשווייי' אנפשי' חתיכה דאיסורא. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (שם בפ"ג ה"ה) נמצא בה דבר זימה או שהיתה אסורה לו יגרשנה בגט עיי"ש. עכת"ד. וגם דברים אלו לפ"ד אינם נכונים כלל. שהרי תמיהת המל"מ אינה אלא על מש"כ הרמב"ם שאם רצה לגרש יגרש. דאיך יעבור מספק על עשה דולו תהיה לאשה ול"ת דלא יוכל לשלחה כל ימיו בקום ועשה. והשתא א"כ מה בכך דשווייי' אנפשי' חתיכה דאיסורא ואסורה עליו מספק. הא משום זה לא מתסרא עלי' אלא להתנהג עמה מנהג אישות. ואכתי פשיטא דאין להתיר לו לגרשה בקום ועשה ולעבור מספק בעשה ול"ת דעושה בידים. ואפי' אם הוה מחייב מדאורייתא לגרשה בגט היכא דשווייי' אנפשי' חתיכה דאיסורא. מ"מ הכא דהו"ל ספיקא דאורייתא אם הוא בכלל דין מוציא שם רע ולא מיתסרא עלי'. אלא אדרבה קאי עלה בל"ת ועשה שלא לגרשה. או דאינו בכלל דין מוציא ש"ר וחייב לגרשה. ע"כ הוא מוכרח להיות בשב וא"ת שלא לנהוג עמה מנהג אישות. וגם שלא לעשות מעשה בידים לגרשה בגט. כדקיי"ל בכל כיו"ב בכל התורה. ומשנה ערוכה היא בזבחים (פרק התערובות פ' ע"א) ובכמה דוכתי. כידוע לכל בר בי רב. ואין כדאי להאריך בזה:

וגם מאי דהקשה על הרמב"ם איך כתב שאם רצה לגרש יגרש והא לא ברצונו תליא מילתא ובע"כ חייב לגרשה. לק"מ לדעתי דאין הכי נמי. אלא משום דאם הוה קים לן שהוא בכלל דין מוציא ש"ר לא הוה מצי לגרשה משום לאו דלא יוכל לשלחה. ולזה כתב הרמב"ם ז"ל כאן דכל הפטור אם רצה לגרשה יגרש דאינו בכלל אזהרת לא יוכל לשלחה.

וממילא שוב מיחייב לגרשה. וכיו"ב כתב בטור (אה"ע סי' קע"ז) שאם היא אסורה לו וכו' אינו צריך לישא אותה. וכן אם נשאה ומצא בה ערות דבר יכול לגרשה עיי"ש. וביאר שם הב"ח דמש"כ אינו צריך לישא אותה. היינו לומר דבאסורה עליו אינו צריך לישא אותה. וכיון שאין צריך ממילא אסור הוא לישא אותה. ותמיהני על הב"ח שם שנתקשה על סוף דברי הטור שם שכתב שאם מצא בה דבר ערוה יכול לגרשה ומשמע דרשאי לקיימה. והא אנן תנן בהדיא דאינו רשאי לקיימה. וכ"כ הרמב"ם הרי זה יגרשנה עיי"ש שנדחק בזה. ולא ידענא אמאי לא ניחא לי' לפרש גם סוף דברי הטור כדפירש ברישא. ורצה לומר דיכול לגרשה. כלומר דאין זה בכלל אזהרת לא יוכל לשלחה. וממילא חייב לגרשה. ואין להאריך בזה. ועכ"פ כן יש לומר ג"כ בכוונת הרמב"ם ז"ל כאן דאם רצה יגרשנה וממילא מבואר דחיובי מיחייב לגרשה כמש"כ:

ובעיקר קושית האחרונים ז"ל שנתחבטו בה הרבה זה בונה וזה סותר. ולא עלתה בידם ליישבה. לדעתי אין בזה מקום קושיא כלל. דעיקר קשייתם זו בנוי' על היסוד דמאי דאמרינן בכל דוכתי דשוויי' אנפשי' חתיכה דאיסורא מהני להיות אסור בדבר איסור גמור. כל זמן שלא חזר ונתן אמתלא לדבריו. היינו משום נאמנות דאדם נאמן על עצמו כמאה עדים. אבל אין טעם זה מספיק מכמה צדדים. וכבר האריכו בזה האחרונים ז"ל הרבה ואכמ"ל בזה. וגם עיקר טעמא דקיי"ל הודאת בע"ד לחובתו כמאה עדים דמי. אפי' למאי דפירש"י (בפ"ג דקידושין ס"ה ע"ב) דנפק"ל מקרא דכי הוא זה דכתיב במודה במקצת עיי"ש. מ"מ לא שייך זה לענין איסור. דהרי מודה במקצת נמי לא מיחייב שבועה משום הודאתו אלא דוקא כשהודה ע"י תביעת התובע. ולא בהודאה שלא ע"י תביעה. וא"כ באיסורין דליכא תובע אין לנו ראיה מהתם לומר בהן הודאת בע"ד כמאה עדים. וקצת אחרונים נתנו טעם אחר לדבר. וגם זה אינו מספיק כלל. וקצתם רצו לומר דעיקר הדבר אינו אלא איסור דרבנן בעלמא והאריכו להביא ראיות לזה. ולפ"ז ודאי אין מקום לקושיא זו מעיקרא כלל. אלא דגם דבריהם אינם מוכרחים כלל ומדברי הראשונים ז"ל בכמה דוכתי מבואר בהדיא דס"ל דמדאורייתא הוא. והכי משמע בכמה דוכתי. אלא שאכמ"ל בזה. אבל לענ"ד העיקר בזה מה שכבר ביארתי במקום אחר באריכות דעיקר יסוד דבר זה ומקורו הוא מההיא דדרשינן בספרי (מטות. ובסוף קידושין ובפ"ד דנזיר) מדכתיב אשה הפרם וה' יסלח לה במה הכתוב מדבר באשה שנדרה בנזיר ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה והיתה שותה יין ומטמאה למתים שצריכה סליחה וכפרה וכו' עיי"ש. ולזה כל שאמר על דבר המוחזק אצלנו בהיתר שהוא אסור. אפי' היכא דאינו נאמן אצלנו לאסרו. מ"מ לדידי' אסור. משום דודאי כך הוא לפי דעתו כמו שאמר.

והילכך אע"ג דברור אצלנו שהוא טועה בדעתו ולקושטא דמילתא לאו הכי הוא כמו שאמר. מ"מ לדידי' אסור מדאורייתא. דהו"ל כמו שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. וכאשה שנדרה בנזיר והפר לה בעלה והיא לא ידעה ושתתה יין ונטמאת למתים דנפק"ל מקרא דעבירה הוא מדאורייתא וצריכה כפרה וסליחה. והכא נמי כיון שהוא סבור בדעתו שהדבר אסור לא שבקינן לי' לאכלו אע"פ שאח"כ חזר בו. משום דכל זמן שלא נתן אמתלא לדבריו דמעיקרא. אמרינן דגם השתא ודאי עדיין הוא בטעותו דמעיקרא. דלא לחנם אמר כן מעיקרא אם לא שכך היה סבור באמת. ועליו לברר לפנינו מעיקרא מאי סבר. והשתא אמאי הדר בי'. וזו היא אמתלא. דבלא אמתלא כזו הרי הוא בחזקתו שעדיין הוא בטעותו. וא"כ אסור הוא בדבר זה מדאורייתא. וע"פ יסוד זה תסור המבוכה בענין זה. ויתיישרו הרבה ענינים שנסתבכו בהם האחרונים ז"ל. ויש אתי הרבה ראיות לזה. אלא שאין כאן מקומו להאריך בזה. ועפ"ז נראה דכאן במוציא ש"ר כיון דחזינן שקנסתו תורה ללקות ולשלם מאה כסף קנס. הדבר ברור דהיינו משום שהוא בחזקת משקר במזיד אחר שהביא עדים והוזמו (א"כ ממילא מבואר דלא שייך כאן לומר שווויי' אנפשי' חתיכה דאיסורא שתיאסר עליו. מאחר דגלי קרא שהוא בחזקת משקר בכוונה. ומעיקרא לא היתה דעתו אלא להוציא בשקר שם רע על אשתו. וזה ברור מאוד. ושוב מצאתי להחזקוני (תצא) שכתב וז"ל לא יוכל לשלחה אע"פ ששאר בני אדם נאמנין על נשותיהן אם מצאו ערות דבר. זה אינו נאמן אלא בעדים הואיל והוחזק שקרן עכ"ל עיי"ש. ויש בכלל דבריו דברי. כמועט המחזיק את המרובה:

ומ"מ ודאי תמיהת המל"מ במקומה עומדת. ואמנם ע"פ מה שביארנו נראה דדברי הרמב"ם ז"ל נכונים היטב. דס"ל דגם עשה דולו תהיה לאשה אינה אלא משום קנס. וכשהודה מעצמו כמו שנפטר מתשלומי קנס הכי נמי מיפטר מחיובו להיות שותה בעציצו. משום דגם זה אינו אלא מתורת קנס. וממילא נמי לא שייך בי' ל"ת דלא יוכל לשלחה. דכל היכא דלא רמיא עלי' עשה דולו תהיה לאשה לא שייכה בי' נמי אזהרת לא יוכל לשלחה כמו שביארנו לעיל. וכבר נתבאר לעיל דקנס תלוי בב"ד. וכל זמן שלא חייבוהו ב"ד לא רמיא עלי' שום חיובא כלל. כדכתיב אשר ירשיעון אלהים. וכן כתבו התוס' (פ"ג דכתובות ל"ג ע"ב) ד"ה לאו משום וכו'. דבקנס כיון דכתיב אשר ירשיעון אלהים. ודרשינן פרט למרשיע את עצמו. אפי' כדי לצאת ידי שמים נמי לא מתחייב קודם שיחייבוהו ב"ד עיי"ש. וכן כתב הרשב"א ז"ל (בב"ק ע"ה ע"א) והביא ראיה לזה מהירושלמי עיי"ש בדבריו. ובאור זרוע (ב"ק סי' ש"ט). וא"כ כאן בהוציא שם רע על נשואין הראשונים. כיון דהוא איבעיא דלא איפשיטא. וא"כ אין ב"ד מחייבין אותו

מספק. ולא הרשיעוהו ב"ד. גם הוא כשם שאינו מתחייב בתשלומי קנס הכי נמי לא חיילא עלי' עשה דולו תהיה לאשה כלל אפי' לצאת ידי שמים יין דלא נתחייב בעשה גם אזהרת לאו דלא יוכל לשלחה לה שייכה בי'. וכ"ש אם נימא דגם ל"ת דלא יוכל לשלחה אינה אלא מתורת קנס. ולפנינו יתבאר בזה. ועכ"פ ודאי דכל היכא דליתא לעשה גם לאו ליכא. וא"כ שפיר כתב הרמב"ם ז"ל דאם רצה לגרש מגרש:

ובהכי ניחא שפיר ג"כ מש"כ הרמב"ם ז"ל (בפ"א מהלכות נערה בתולה ה"ה). וז"ל היתה אנוסה זו אסורה עליו אפי' מחייבי עשה ואפי' שנייה הרי זה לא ישאנה וכו' עיי"ש. ותמהו עליו כל האחרונים ז"ל. דכיון דשנייה מדאורייתא חזיא לי' ורמיא עלי' עשה דולו תהיה לאשה היכי אפשר למיפטרי' מדרבנן משום שניי' לעבור על עשה דאורייתא. וכמו שהקשה בכ"מ שם עיי"ש. ובדברי מהר"א ששון שהביא במל"מ שם. שדחה תירוץ הכ"מ. ומה שתירץ שם הוא ז"ל דבתר דמיעט קרא הנך דלא חזו לי' מדאורייתא ראו חכמים גם בהנך דלא אסירי אלא מדרבנן להעמיד דבריהם על דברי תורה ולומר דהו"ל כאילו היתה אסורה עליו מדאורייתא. דאין כח לחכמים לעקור דבר מה"ת בשב וא"ת עיי"ש בדבריו. וכיו"ב כתב הר"ב תוס' יו"ט בהגהותיו על הטור (אה"ע סי' קע"ז) עיי"ש. דבריהם ז"ל תמוהים אצלי טובא דמה יענו עדיין למש"כ הרמב"ם ז"ל שם (בפ"ג הלכה ה') גבי מוציא שם רע וז"ל נמצא בה דבר זימה או שנמצאת אסורה עליו מחייבי לאוין או מחייבי עשה ואפי' שנייה. הרי זה יגרשנה בגט וכו' עכ"ל עיי"ש. והרי התם לדבריהם אכתי הקושיא במקומה עומדת. דנהי דחכמים יכולין לעקור דבר מה"ת בשב וא"ת. מ"מ הרי התם הו"ל בקום ועשה שהרי כבר היא אשתו וכשמגרשה הוא עובר על לאו דלא יוכל לשלחה בידים. ואיכא עקירת דבר מה"ת בקום ועשה. ואמנם ע"פ מה שנתבאר אין מקום כלל לעיקר קושייתם. דכיון דעשה דולו תהיה לאשה אינה אלא מתורת קנס. ואפי' לצאת ידי שמים לא מתחייב בה כל זמן שלא נתחייב ע"פ ב"ד בעדים. א"כ בשנייה שאסורה עליו מיהת מדבריהם. שוב לא יחייבוהו ב"ד בעשה דולו תהיה לאשה. וממילא ליתא נמי באזהרת לאו דלא יוכל לשלחה וכמשכ"ל. ושפיר מותר לגרשה מעיקר דינא. ואין כאן שום עקירת דבר מה"ת כלל:

ואמנם לענין לאו דלא יוכל לשלחה דמוציא ש"ר ודאונס עדיין יש מקום להסתפק אם הוא ג"כ אינו אלא בכלל הקנס כעשה דולו תהיה לאשה. או דנימא דדוקא עשה דולו תהיה לאשה קנסא היא. ולא מתחייב אלא ע"פ ב"ד. אבל לאו דלא יוכל לשלחה דינא הוא ולא קנסא. ונראה דבאונס כיון דקודם שנתחייב ע"פ ב"ד בקנס ובלו תהיה לאשה אכתי לא מטא זמן חיובא דלא יוכל לשלחה. הילכך אית לן למימר דלא מחייבי לי' ב"ד

אלא בלו תהיה לאשה. ושוב ממילא חיילא עלי' מדינא אזהרת לא יוכל שלחה. וכן נראה מוכרח לפי המבואר בברייתא (דפרק בתרא דמכות ופ"ק דתמורה שם) דלוקה משום לאו זה דלא יוכל שלחה עיי"ש. ואם איתא דגם לאו דלא יוכל שלחה אינו אלא מתורת קנס ואם הודה מעצמו בב"ד שוב אינו מוזהר על הגירושין ומותר לגרשה אם נשאה. א"כ מנ"ל דלקי על לאו כזה. והא ודאי לא דמי ללאו דחסימה. והנה לכאורה הכי נמי יש להקשות בעשה דולו תהיה לאשה דלפי מה שביארנו בכלל הקנס היא. מדפרכינן (בפרק אלו נערות מ' ע"א) אהא דתנן התם נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראויה לבא בישראל אינו רשאי לקיימה. וניתי עשה ונדחי ל"ת. ומשני היכא אמרינן ניתי עשה ונדחי ל"ת כגון מילה בצרעת דא"א לקיומי לעשה. אבל הכא אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל עיי"ש. והשתא כיון דאין עשה זו אלא מתורת קנס ולא מתחייב בה אלא בעדים וע"פ ב"ד ואי מודה מעצמו בב"ד מיפטר מינה לגמרי. מאי פריך והא לאי שמעינן דעשה דחי ל"ת אלא מכלאים בציצית. וא"כ אין לנו אלא דומיא דעשה דציצית דמצוה גמורה היא. ואי אפשר למיפטר נפשי' בטלית בת ארבע כנפות בלא ציצית. משא"כ עשה דולו תהיה לאשה דמשום קנסא בעלמא היא. ומיפטר נפשי' מינה בהודאת עצמו. מנ"ל דעשה כזו נמי דחיא ל"ת שבתורה. ואדרבה יותר ראוי לומר דמאחר דאינו מתחייב בה אלא ע"פ ב"ד כל שאינה ראויה לו לא יחייבוהו ב"ד בה כדי שלא יהא זקוק לעבור בל"ת שבתורה. מיהו לזה היה אפשר קצת לומר דאין הכי נמי. אלא דאלישנא דמתניתין הוא דקשיא לי'. דמדקתני במתניתין דהתם נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראויה לבא בישראל אינו רשאי לקיימה עיי"ש. משמע אע"פ שכבר שתה בעציצו ונשאה ע"פ ב"ד אם נמצאת שאינה ראויה לו אינו רשאי לקיימה אצלו. דהרי אריסא קאי דקתני רישא האונס שותה בעציצו וכו' כיצד שותה בעציצו אפי' היא חגרת וכו'. נמצא בה ד"ע וכו' אינו רשאי לקיימה עיי"ש. ועל זה פריך שפיר ניתי עשה ונדחי ל"ת. כיון שכבר חייבוהו בב"ד. שלא הי' נודע שהיא אסורה לו. אלא דמ"מ בעיקר הדבר קשה מנ"ל דעשה כזו דחיא ל"ת כלל. כיון דלא דמיא לעשה דציצית. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דלא קילא אלא משום דמצי למיפטר נפשי' ע"י הודאת עצמו. לא גריעא מעשה דציצית. דהתם נמי מצי למיעבד טצדקי למיפטר נפשי' מעשה דציצית. כדאמרינן בפרק התכלת (מנחות מ"א ע"א) עיי"ש. אבל בל"ת דלא יוכל שלחה ודאי קשה טובא. דאם איתא דמתורת קנס הוא מנ"ל דלקי עלי' כשעבר וגירשה. דהרי ודאי כל לאו דלא דמי ללאו דחסימה אינו בכלל מלקות. ולכן נראה דע"כ מוכרח מזה דאע"ג דעשה דולו תהיה לאשה בכלל קנס היא. מ"מ לאו דלא יוכל שלחה לא מתורת קנס הוא. דמעיקרא קודם שנשאה אכתי לא מטא

זמן חיובא שלא לשלחה. ואין ב"ד מחייבין אותו אלא לתשלומי קנס ולכנסה למיקם בלו תהיה לאשה. ואחר שנשאה אתי קרא להזהיר אותו שלא יוכל לשלחה עוד כל ימיו. ומילתא אחריתא היא ואין זה בכלל קנס. ואין צריך להתחייב בכך בב"ד. דמשנשאה ממילא חיילא עלי' אזהרה זו:

איברא דבאזהרת לא יוכל לשלחה דמוציא שם רע. ודאי יש מקום לדון דבכלל קנסא היא. דהרי התם כבר היא אשתו הנשואה לו. וכשם שב"ד מלקין אותו ומחייבין אותו בתשלומי קנס מאה כסף. הכי נמי אפשר לומר שהם מחייבין אותו שלא לגרשה כל ימיו. וכל שהודה מעצמו בב"ד איכא למימר דגם אזהרה זו דלא יוכל לשלחה לא חיילא עלי'. כשם שפטור מתשלומי קנס. וכן קודם שנגמר דינו בב"ד להתחייב בקנס ובלא יוכל לשלחה אינו עובר בלאו על שילוחיה. כדין קנס דעד שלא נתחייב בב"ד לא מתחייב אפי' לצאת ידי שמים כמשכ"ל. וכן נראה לכאורה מברייתא דאונס שגירש דמייתי בסוגיא דמכות ופ"ק דתמורה שם. דלא נקט התם אלא אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה וכו' עיי"ש. ואמאי לא נקט נמי הך דינא במוציא שם רע שגירש. אלא ודאי דוקא באונס הוא דאיכא מלקות על לאו דלא יוכל שלחה. משום דלא מתורת קנסא הוא כמו שנתבאר. אבל במוציא שם רע דגם הלאו הוא מכלל הקנס. אינו בתורת מלקות מטעם שביארנו. אבל באמת הא ליתא. דודאי גם במוציא שם רע איכא מלקות בלאו דלא יוכל לשלחה. וכמתבאר בסוגיא דמכות שם. מדאמרינן התם ואימא אם אינו ענין לפניו דמוציא שם רע תנהו ענין לאחריו דידי' דלא לקי. ומשני אין הכי נמי. ואתי אונס וגמר מיני' עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דפסיקא לי' לתלמודא דגם במוציא שם רע איכא מלקות בלאו דלא יוכל לשלחה. וליכא למיפטרי' אלא מתורת לאו הניתק לעשה בישראל שגירש. ובכהן לעולם לוקה. וכן מבואר בהדיא בירושלמי (פ"ג דכתובות ה"ו) ובתוספתא (דכתובות פ"ג) דאחד האונס ואחד המוציא שם רע שגירשו כופין אותן להחזיר ואם היו כהנים סופגין את הארבעים עיי"ש. וכן הרמב"ם ז"ל כתב דין זה לענין אונס שגירש (בפ"א מהלכות נערה בתולה ה"ז). ולענין מוציא שם רע שגירש שם (בפ"ג ה"ד) עיי"ש. והכ"מ שם כתב דהרמב"ם למד כן במוציא שם רע מדין אונס עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי. דהרי להדיא מבואר כן בסוגיא דגמרא שם גם לענין מוציא שם רע. וכן מבואר בתוספתא ובירושלמי שם בהדיא כמש"כ. וכבר רמז במגדל עוז שם לדברי הירושלמי שם עיי"ש. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דגם לאו דלא יוכל לשלחה דמוציא שם רע לא בכלל קנס הוא. אלא הו"ל כשאר כל הלאוין שבתורה. ומ"מ העשה דולו תהיה לאשה דמוציא שם רע ודאי מכלל קנס הוא דהויא כמו באונס. ומהאי טעמא מבואר בירושלמי (כתובות

פ"ג ה"ו) דכשאינה ראויה לו לאשה כגון שאסורה עליו דליתא לעשה דולו תהיה לאשה. משום דולו תהיה לאשה באשה הראויה לו משמע. מיפטר נמי מקנם דמאה כסף עיי"ש. והיינו ע"כ משום דגם עשה דולו תהיה לאשה בכלל קנס היא. אלא דבאונס גלי קרא דאפי' היכא דאסורה לו דליתא לעשה דולו תהיה לאשה קנס מיהא חייב לשלם. וכן כתבו התוס' (בפ"ק דסנהדרין ח' ע"ב) בד"ה והביא האב עדים וכו' בפשיטות דבמוציא ש"ר כל היכא דלא קרינן בי' ולו תהיה לאשה לא מיחייב נמי במאה סלעים עיי"ש. וכן כתב בתוס' הרא"ש. הובא בש"מ שבחמרא וחיי להר"ב כנה"ג שם עיי"ש:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (בסה"מ סוף עשין רל"ה) שכתב וז"ל לא תעלה על דעתך באמרי שהיא מצוה שיהיה בעל העבד מצווה להוציאו לחירות אחרי השחיתו את עינו והפיל את שנו. שהרי בעלי הקבלה אומרים שהוא קנס ואין מצות עשה קנס. שאין לומר במה שנצטוינו מאת האל יתברך לעשותו שיהא קנס בשום פנים. אבל הענין הזה הוא דין מן הדינים שנצטוינו לשלם לעבד כנעני שחרור גופו בדמי עינו ושנו. ומעת עמדו בעליו בב"ד ישחרור אותו בתשלומי הנזק וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו ע"כ צריך לומר ג"כ דמצות ולו תהיה לאשה דאונס ודמוציא שם רע אינם בכלל קנס. כיון דמבואר בסוגיא דגמרא (בפ"ג דכתובות ובפרק בתרא דמכות שם) שמוטלות על האונס ועל המוציא שם רע. ולפי כלל זה של הרמב"ן ז"ל אין מצות עשה קנס. והרדב"ז ז"ל בתשו' שהבאתי לעיל אשתמיטתי' דברי הרמב"ן ז"ל הללו. דלפי דברי הרמב"ן אלו אין מקום להסתפק שיהא ולו תהיה לאשה קנס כמבואר. אמנם מדברי הרמב"ם ז"ל שם מבואר דלא ס"ל להך כללא דכייל הרמב"ן ז"ל. וכ"כ הר"ב מג"א שם עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר בסוף ספרי) שהכריע בזה כדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש:

ומעתה ע"פ זה נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל. ולהכי לא מנו עשה דולו תהיה לאשה דאונס ודמוציא שם רע. ואע"ג דלשיטת רבינו הגאון ז"ל משום עשה דמוציא ש"ר בלא"ה לא תקשה כ"כ. כמו שביארנו לעיל. מ"מ בעשה דאונס גם לשיטתו קשה שהי' לו למנותה כמשכ"ל. ואמנם ע"פ מה שנתבאר נראה דכיון דאין העשה דולו תהיה לאשה בין באונס ובין במוציא שם רע אלא מתורת קנס. ולא מתחייב בה אלא ע"פ עדים בב"ד. א"כ הו"ל בכלל פרשת אונס ופרשת מוציא שם רע שמנו במנין הפרשיות. שהם מצות המסורות לצבור ולב"ד לקנוס את האונס והמוציא שם רע על אשתו בתשלומי קנם ולחייבו שתהא לו לאשה. שגם זה הוא בכלל הקנס. וקודם שנתחייב ע"פ ב"ד לא מתחייב בזה אפי' לצאת ידי שמים כמשכ"ל. וכולה חדא מצוה היא. ומקומה במנין הפרשיות לשיטתם. אבל הלאוין דלא יוכל לשלחה דמוציא ש"ר

ודאונס דלא מתורת קנס נינהו. אלא ככל לאוין שבתורה שהם בכלל מלקות דומיא דלא תחסום כמו שנתבאר. ולא תלו בב"ד כלל. אלא משנשאה ממילא חיילא עלי' אזהרה זו שלא לגרשה כל ימיו. מנאום במנין שאר הלאוין שהם מצות המוטלות על כל יחיד:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שעל סדר עשרת הדברות (בדבור לא תשא). שכחב וז"ל **ידודון קהלותיכם מן השם עלילות ולעונש ולמוסר יושלך** עכ"ל. וכוונתו בזה לדין מוציא שם רע על אשתו. והוא מלשון הכתוב ושם לה עלילות דברים והוציא עליה שם רע וגו'. ולקחו זקני העיר ההיא את האיש ויסרו אותו וענשו אותו מאה כסף וגו'. וזהו שכתב **ולעונש ולמוסר יושלך**. דהיינו לענשו קנס מאה כסף ולהלקותו. כדנפק"ל (בספרי ובפרק נערה שנתפתתה) מדכתיב ויסרו אותו. ומש"כ ידודון קהלותיכם. הוא לומר שחובת הצבור והב"ד שהם ידונו דינו. כדכתיב ולקחו זקני העיר ההיא וגו'. וכדין כל קנס שאינו אלא ע"פ ב"ד. אבל הדבר תמוה מאוד לכאורה מה שלא מנה שם כלל לא עשה דולו תהיה לאשה ולא לאו דלא יוכל לשלחה כל ימיו. וכן בדין אונס כתב שם (בדבור לא תנאף) וז"ל פותתה עלמה או נתפשה למוהר ולקנס צו צוריך עכ"ל. וכוונתו למוהר היינו קנס חמשים כסף דמפתה שקרא הכתוב מוהר. דכתיב כסף ישקול כמוהר הבתולות. ולקנס היינו חמשים כסף דאונס. וכמעט ממש כלשון זה כתב ג"כ רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת שכתב וז"ל מפתה בתולה לשקול מוהר ותופשה לשלם קנס עכ"ל. וגם במצות מוציא ש"ר כתב שם קרוב ללשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם. וז"ל ומשים עלילות לענשו בממון עיי"ש:

ומ"מ ראינו דגם באונס לא מנה רבינו הגאון ז"ל שם לא העשה דולו תהיה לאשה ולא הלאו דלא יוכל שלחה כל ימיו וכן באזהרות אתה הנחלת לא מנאן. מיהו משום העשה ליכא קושיא. דאפשר לומר דבכלל קנס היא וכמו שנתבאר. ולכן כתב שם באונס קנס סתם. ולא הזכיר בפירוש כסף. וכן במוציא שם רע לא כתב אלא עונש סתם. מיהו באזהרות אתה הנחלת שכתב בפירוש לענשו בממון. ודאי הדבר קשה לכאורה. אלא דבאזהרות אלו ליכא קושיא כ"כ. דבלא"ה חסרו שם הרבה מצות. וכנראה אין אזהרות אלו שלמות אתנו ונשמט מהם הרבה. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל שם תמוהים טובא לכאורה דעכ"פ הו"ל למנות הלאוין דמוציא ש"ר ודאונס. דע"כ מוכרח דאין הלאוין בכלל קנס וכמו שנתבאר. ואולי אפשר לומר דהוה ס"ל דהכל בכלל קנסא הוא אפי' הלאו דלא יוכל לשלחה וכדמשמע פשטי' דקרא. וכן נראה דעת הרשב"ץ (בתשו' סי' נ"א) עיי"ש היטב. ובפרט במוציא שם רע דכתיב ולקחו זקני העיר וגו' דמשמע דאכולה ענינא קאי. דבלא ב"ד אפי' בעשה ול"ת לא מתחייב. ובפרט דמשום מלקות דויסרו אותו

וקנס דמאה כסף לא איצטריך קרא. דכבר כתיב בקנס אשר ירשיעון אלקים וגו' דקודם העמדה בב"ד לא מתחייב. וכן במלקות כתיב ונגשו אל המשפט ושפטום וגו'. אלא משמע דעיקר קרא משום עשה ולו תהיה לאשה ולאו דלא יוכל לשלחה הוא דאיצטריך. לומר דקודם העמדה בב"ד לא מתחייב כדין קנס. וגם העשה והלאו כהדדי כתיבי. וכיון דהעשה מתורת קנס היא כמשכ"ל. אית לן למימר דגם הלאו אינו אלא מתורת קנס. ואע"ג דגבי אונס הפסיק הכתוב בין העשה והלאו. דכתיב בינתיים תחת אשר ענה. דמשמע מפשטי' דקרא דהעשה דולו תהיה לאשה הוא דהו"ל בכלל קנס. ולהכי כתב לה קרא בהדי תשלומי חמשים קנס כהדדי. אבל הלאו דלא יוכל שלחה דלאו קנסא הוא ומשנשאה ממילא חייל עלי' ומוזהר ועומד שלא לשלחה להכי כתבי' קרא באנפי נפשי'. מ"מ הוה ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דכיון דגבי מוציא שם רע משמע מפשטי' דקרא דגם הלאו בכלל קנסא הוא. אית לן למימר דבאונס נמי אין לחלק בין העשה להלאו. והא דלוקה על לאו דאונס ודמוציא שם רע. אע"ג דכיון דמתורת קנס הוא אית לן למימר דלא דמי ללאו דחסימה וכמשכ"ל. אפשר לומר דהוה ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דכיון דאין לנו לומר דלא דמי ללאו דחסימה אלא משום דמצי למיפטר נפשי' בהודאת עצמו. איכא למימר דכיון דקודם שנתחייב ע"פ ב"ד לא מתחייב בה כלל אפי' לצאת ידי שמים וכמו שנתבאר לעיל. נמצא דמעיקרא לא הוזהר על הלאו הזה אלא משנתחייב בו ע"פ ב"ד. והרי מאז שוב לאו כל כמיני' למיפטר נפשי' כלל בשום ענין. והילכך הו"ל שפיר דומיא דלאו דחסימה. ושפיר אמרינן שישנו בכלל מלקות ארבעים. וכיון דמתורת קנס הוא. הו"ל בכלל עונש דמוציא שם רע וקנס דאונס שכבר מנה שם וכמשכ"ל. ולכן כתב שם עונש וקנס סתם. שכולל התשלומין דמאה כסף ודחמשים כסף והעשה והלאו. דהכל חד קנסא הוא. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מזה. וס"ל דאע"ג דהעשה דולו תהיה לאשה ודאי בכלל קנס היא. וכדמשמע מפשטי' דקרא דאונס. מ"מ הלאו לא מתורת קנס הוא. כמו שביארנו לעיל. וכמו שחלק הכתוב ביניהן גבי אונס והפסיק בינתיים בקרא דתחת אשר ענה ומאונס נשמע גם למוציא שם רע. ולכן מנה לאו דאונס ודמוציא שם רע במנין הלאוין. אע"ג דהעשה כללה במנין הפרשיות בכלל הקנס. ותרוייהו צריכי כמשכ"ל דאין העשה בכלל הלאו ולא ענין הלאו בכלל העשה. ונמנו שניהם גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל וכמו שנתבאר לעיל ואין להאריך יותר:

ומכלל דברינו אלה ממילא מתבאר ע"פ זה גם טעמו של הסמ"ק שמנה עשה ול"ת דאונס. ובמוציא ש"ר לא מנה כלום לא הלאו ולא העשה. וזה תמוה. וכמו שעמדנו בזה לעיל. אבל לפי מה שביארנו אפשר לומר דס"ל להסמ"ק דבאונס בין העשה ובין הלאו לא

מתורת קנס נינהו ונוהגין בזה"ז. אבל במוציא שם רע משמע לי' דבין העשה ובין הלאו מתורת קנס נינהו. כדמשמע מפשטי' דקרא דכתיב ולקחו זקני העיר ההיא וגו'. דמשמע דעיקר הך קרא לא איצטריך אלא משום העשה והל"ת. דלמלקות ותשלומי קנס לא איצטריך כמשכ"ל. וגבי מוציא ש"ר אין נראה לחלק בין העשה להלאו. משום דתרוייהו כהדדי כייל להו קרא. וא"כ תרוייהו מתורת קנסא נינהו. ואין נוהגין האידנא דלית לן מומחין. והסמ"ק לשיטתי' אזיל שאינו מונה המצות שאין נוהגין בזה"ז כמשכ"ל. כן נראה קצת לומר בדעת הסמ"ק. ויותר נראה לומר דס"ל להסמ"ק כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ד) שאין למנות האזהרה בפ"ע והעונש בפ"ע עיי"ש שהאריך להשיג בזה על הבה"ג. וכתב שאי אפשר למנות האזהרה וגם העונש שבא על אזהרה זו כל אחד בפ"ע. אלא שיש למנות העונשין המסורים לב"ד כל מין עונש במצות עשה אחת על הב"ד לענוש את העוברים בין בעונש הגוף כמו לסקול מחוייבי סקילה ולשרוף הנשרפין וכיו"ב. וכן לענוש ממון למי שמתחייב בו כגון תשלומי כפל וארבעה וחמשה לגנב וכל כיו"ב. אבל בהעוברין עצמן אין למנות אלא עיקר האזהרה בלבד עיי"ש בדבריו. וכן הסכים הרמב"ן ז"ל שם אליבא דהבה"ג. וכתב בתוך דבריו שם וז"ל הוא רואה שלא ימנה העונשים כלל לא במצות ל"ת ולא במצות עשה. שלא בא הסכום הזה תרי"ג אלא בעיקרי המעשים הרצויים במצוות מאתו יתעלה ובנמנעים מאתו יתעלה. אבל אין הגמולים מכלל המעשים הרצויים. בין שיהיה הגמול מאתו יתעלה וכו' ובין שיצוה אותנו לגמול לו כפי רשעו וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ויתבאר בזה לפנינו בס"ד דעת רבינו הגאון ז"ל ואכמ"ל בזה. ועפ"ז נראה דזו היא דעת הסמ"ק דכיון דלפום פשטי' דקרא ודאי משמע דלא צוה הכתוב ולו תהיה לאשה לא יוכל לשלחה אלא משום עונש ולגמול לו למוציא ש"ר על אשתו כגמולו. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (במורה בפרק כ"ט לשלישי) עיי"ש. וקצת דבריו הביא גם רבינו בחיי ז"ל (בפרשת תצא) עיי"ש. וגם דברי הרמב"ן ז"ל שם לקוחים משם עיי"ש. וכ"כ בחנוך ובחזקוני שם. וא"כ אפי' את"ל דהעשה והל"ת דמוציא שם רע לא מתורת קנס נינהו מ"מ הדבר מבואר דעכ"פ לא נאמרו אלא בתורת עונש וקנס וכבר נתבאר דאין העונש נמנה בפ"ע ורק האזהרה בלבד הוא שבאה במנין. ואזהרת מוציא שם רע היינו מקרא דלא תלך רכיל. וכמבואר בפ"ד דכתובות (מ"ו ע"א) עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (ברפ"ג מהלכות נערה בתולה) ובסה"מ (לאוין ש"א) עיי"ש. וכבר מנה הסמ"ק אזהרה זו (בסי' קכ"ד) עיי"ש. ואחר שמנה עיקר האזהרה לכן שוב לא מנה העשה והל"ת דולו תהיה לאשה ולא יוכל לשלחה שלא באו אלא לעונש על אזהרה זו. אבל עשה והל"ת דאונס שאין בו אזהרה אחרת. וא"כ לא בתורת עונש על עבירת אזהרה

אחרת באו. שפיר הוצרך למנותן. כן נראה בדעת הסמ"ק. אע"פ שהרמב"ם ז"ל גופי' מנה עשה ול"ת דמוציא ש"ר אף שמנה כבר עיקר אזהרת מוציא ש"ר. ויש לדון בזה אלא שאכמ"ל בזה יותר:

ועכ"פ מתבאר דנכונים דברי רבינו הגאון ז"ל כאן גם באונס שמנה הלאו לחוד ולא מנה העשה. ושוב ראיתי דאפשר לומר בפשיטות ע"פ דברי התוס' (בפרק אלו נערות מ' ע"א) בההיא דפרכינן התם עלה דתנן האונס שותה בעציצו והמפתה אם רצה להוציא מוציא. ופרכינן מכדי מיגמר גמרי מהדדי. להא מילתא נמי ליגמרו מהדדי (שיהא מפתה נושא בע"כ). ומשני אמר קרא מהור ימהרנה לו לאשה לו מדעתו עיי"ש. וכתבו בתוס' וז"ל וא"ת ולו תהיה לאשה נדרוש נמי לו מדעתו. והא דכתיב לא יוכל שלחה היינו היכא דכבר נשאה. וי"ל דאין סברא שיהיה מדעתו כיון שאם נשאה לא יוכל לשלחה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בתוס' הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. ועי' מש"כ מהראנ"ח ז"ל שם. ומתבאר מזה דמקרא דלא יוכל שלחה שמעינן נמי דבע"כ הוא חייב לישא אותה. איברא דלכאורה דברי התוס' ותוס' הרא"ש תמוהים טובא מסוגיא ערוכה (דפרק בתרא דמכות שם) דאמרינן אמר עולא לא יאמר לו תהיה לאשה באונס וליגמר ממוציא שם רע ומה מוציא ש"ר שלא עשה מעשה אמר רחמנא ולו תהיה לאשה. אונס לא כ"ש. אא"ע לפניו תנהו ענין לאחריו שאם גירש יחזיר עיי"ש. ולדברי התוס' והרא"ש ז"ל למאי איצטריכו לק"ו ממוציא ש"ר. ותיפוק לי' מאונס גופי' דכיון דאמר רחמנא לא יוכל לשלחה ממילא שמעינן נמי דחיובא רמיא עלי' מעיקרא לישא אותה ואא"מ לפניו תנהו ענין לאחריו. ואין לומר דאי מהא לא תקשה משום דאיכא למימר דאיצטריך קרא דולו תהיה לאשה למיקם עלה בעשה. דאי מקרא דלא יוכל שלחה לחוד לא שמעינן אלא לאו בלבד. ואיצטריך קרא לעבור בל"ת ועשה. משא"כ כדיליף בקל וחומר ממוציא ש"ר פריך שפיר. דהא עשה נמי שמעינן בהך ק"ו כמו מוציא ש"ר. דאכתי קשה במאי דאמרינן תו התם לקמן לא יאמר ולו תהיה במוציא שם רע שהרי אשתו היא. למה נאמר. אא"ע למוציא שם רע תנהו ענין לאונס וכו' עיי"ש. והכי נמי אמרינן בירושלמי (פ"ג ה"ו) דכתובות רבי ירמיה ר"ח בשם ריש לקיש לא יאמר ולו תהיה לאשה במוציא שם רע שאינו צריך כבר היא תחת ידו. ומה תלמוד לומר ולו תהיה לאשה. תלמוד הימנה לגזרה שוה וכו'. רבי זעירא אומר בשם רבי ישמעאל בשם ר"א לא יאמר ולו תהיה לאשה במוציא ש"ר שאינו צריך כבר היא תחת ידו. מה תלמוד לומר ולו תהיה לאשה. מלמד הימנה לגזירה שוה מתדרשת ולו תהיה ולו תהיה מה לו תהיה שנאמר להלן גירש אומרים לו שיחזיר אף לו תהיה האמור כאן גירש אומר לו שיחזיר עיי"ש. ובזה ודאי קשה למה לי טעמא

דקאמר שהרי אשתו היא. וכבר היא תחת ידו. ותיפוק לי' משום דכבר שמעינן לה מקרא דלא יוכל לשלחה. והשתא ליכא למימר דאיצטריך קרא לעבור עלה בל"ת ועשה. דא"כ גם מטעמא דכבר אשתו היא נמי אין הכרח. משום דאיכא למימר דמ"מ איצטריך כדי למיקם עלה בל"ת ועשה כשגירשה. וכבר עמד בזה הר"ב קה"ע בש"ק והניחה בצ"ע עיי"ש. ועכצ"ל דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בעשה יתירה. וכמו שכבר ביארנו בכמה דוכתי דגם בעשה ול"ת אמרינן הכי. וא"כ הדק"ל למה לי כלל הך טעמא ותיפוק לי' משום דבלא"ה אייתר קרא דולו תהיה לאשה משום דמקרא דלא יוכל לשלחה שמעינו לה אפי' אם לא היתה אשתו:

מיהו נראה דדברי התוס' והרא"ש נכונים די"ל דהא בלא"ה קשה לכאורה בעיקר דבריהם שכתבו דכיון דאם נשאה לא יוכל לשלתה אי אפשר לומר שיהיה תלוי בדעתו. ולכאורה אין זה מוכרח כ"כ דאמרינן התם (לעיל ל"ט ע"ב) אביי לא אמר כרבא ?מעתה דאיהו מצי מעכב אביה נמי מצי מענב. אונס דאיהו לא מצי מעכב אביה נמי לא מצי מעכב עיי"ש. וא"כ הכא נמי איכא למימר דאע"פ שאם נשאה לא יוכל לשלחה. היינו משום דאז גם היא אינה יכולה לעכב דאין האיש מגרש אלא לרצונו. אבל קודם שנשאה דאיהי יכולה לעכב איכא למימר דגם הוא יכול לעכב. ואע"ג דהתם אביי הוא דקאמר הך סברא ורבא לא סבר לה. כבר כתבו התוס' שם (בד"ה אלא אונס וכו') דגם רבא ס"ל הך סברא. ולא פליג התם עלי' דאביי אלא כיון דאיכא ק"ו עייש"ה. ועכצ"ל כיון דגלי קרא דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי. לא שייכא הכא סברא דאביי. דהא לאחר שגירשה היא יכולה לעכב. ואפי' הכי לא יוכל לשלחה וחייב להחזירה. וא"כ שפיר כתבו התוס' דאי אפשר לומר שקודם שנשאה יהא הדבר תלוי בדעתו לישא או שלא לישא. וכ"כ קצת אחרונים ז"ל שם. והשתא א"כ היינו דוקא בתר דקים לן דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי. אבל בסוגיא דמכות שם דקיימינן לפום ס"ד דאכתי לא מסקינן מקרא דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי. וכן בירושלמי שם בילפותא דרבי ישמעאל בשם ר"א אכתי לא קים לן הכי. דהשתא הוא דאתי למילף הך מילתא מגזירה שוה. ולילפותא דריש לקיש נמי איכא למימר דהך מילתא דכל ימיו בעמוד והחזיר נמי לא יליף לה אלא מהך גז"ש גופא כדדריש ר"י בשם ר"א. אלא דיליף נמי מהך גז"ש דדוקא אשה הראויה לו. ודחי לה התם בירושלמי ומסיק כר"י בשם ר"א דלא מיתוקמא הך גז"ש אלא להך דרשא לחודא. אבל ודאי גם לר"ל לא קים לי' הך מילתא אלא מהכא. והשתא כיון דאכתי לא קים לן מקרא דלאחר שגירשה נמי בעמוד והחזיר קאי. שוב אין הכרח לומר דמעיקרא חייב לישא אותה מדאינו יכול לשלחה לאחר שנשאה. דאיכא למימר דמשנשאה כיון דאיהי ואביה לא מצו מעכבי

איהו נמי לא מצי מעכב. משא"כ קודם שנשאה כי היכי דאינהו מעכבי איהו נמי מעכב וכסברת אביי. ולהכי איצטריך לק"ו ולטעם דכבר היא אשתו:
ומעתה לפ"ז ודאי סברת התוס' והרא"ש ז"ל מוכרחת דבכלל לאו דלא יוכל שלחה נכלל גם חיובא מעיקרא שישאנה. והשתא א"כ שפיר י"ל דמה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשה דולו תהיה לאשה דאונס. היינו משום דלשיטתו אזיל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו בא במנין אלא איזה משניהם שכולל יותר. ולהכי אחר שמנה לאו דלא יוכל שלחה שכולל איסור הגירושין אחר שנשאה. וגם חיובא מעיקרא לישא אותה. וגם להחזירה אחר שגירשה כפירוש הראשון של רש"י. דכל ימיו על הלאו דסמיך לי' קאי כפשטי' דקרא. שוב אין עשה דולו תהיה לאשה באה במנין. ומהאי טעמא ג"כ לא מנה עשה דמוציא ש"ר כמו שנתבאר לעיל. מיהו להבה"ג וסייעתו ז"ל לא יתכן לומר כן. משום דאין זו שיטתם. ולדידהו ע"כ צ"ל כמו שביארנו לעיל:
ובזה סיימנו בסייעתא דמרן די בשמיא **חלק שני ממצות אלה**.

מנין העונשין

הקדמה

חלק א

אלה שבעים ואחד המומתים, מצותם שנית לב"ד החזרתי וכו'. אמר המפרש כבר מלתי אמורה במבוא שלשיטת הגאונים ז"ל ושאר כל גדולי הראשונים ז"ל מוני המצות. במנין שס"ה הלאוין נמנין שבעים ואחד העונשין שבמיתה. והרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש י"ד) שפך על זה סוללה והעיר כל חמתו על הבה"ג וכל ההולכים בשיטתו בזה. ותוכן דבריו הוא כי דבר זה לא יתכן כלל מכמה טעמים. האחד כי העונשין אפי' מיתות ב"ד הרי אין בהם אלא מצות עשה בקום ועשה לב"ד. ואיך יתכן למנותן במספר הלאוין. ועוד יותר קשה מזה מה שמנו במנין עונשין אלו גם חייבי כריתות וחייבי מיתה בידי שמים. והכניסום בתוך מנין הלאוין. ואיזו מצוה ואזהרה יש לנו בכל אלה. הרי אין דינם מסור אלא לשמים. ועוד שאין ראוי למנות כל עונש ועונש מצוה מיוחדת בפ"ע. עד שתהא מלקות אוכל נבלה מצוה בפ"ע. ומלקות אוכל טרפה מצוה בפ"ע. ומלקות אוכל בשר בחלב בפ"ע. ומלקות לובש שעטנז בפ"ע וכן כולם. שא"כ מתרבה מספר המצות הרבה יותר מתרי"ג. וע"כ מבואר שאין למנות כל מין עונש מלקות אלא במצוה אחת. ומעתה כמו כן הוא הדין לעונשי מיתות ב"ד שאין למנות אלא כל מין ומין ממיני העונשין במצוה אחת. ונמצא שאין למנותן אלא בארבע מצות. סקילה. שריפה. הרג. וחנק. ועוד דאחר

שכבר נמנו הלאוין המזהירין של העונשין הללו במנין הלאוין איך יתכן למנות העונש מצוה בפ"ע. והלאו שמתחייב על עבירתו העונש ההוא מצוה בפ"ע. וסיים שם וכתב וז"ל ואמנם טעו כולם זאת הטעות בהיותם מונים העונשים כמצות. והם נבוכים בהם. פעם מונים אותם לבדם. ופעם מונים העונשים והדבר אשר יענש עליו (כלומר הלאו) וישימו זה כולו במצות ל"ת מבלתי התבוננות עכ"ל עיי"ש בדבריו:

והרמב"ן ז"ל אע"ג דבמה שהכריח הרמב"ם ז"ל שאין למנות כל עונש ועונש מצוה מיוחדת בפ"ע משום דא"כ גם בעונש מלקות ראוי למנות כל מלקות ומלקות מצוה בפ"ע. ויתרבה מנין המצות הרבה יותר מתרי"ג. השיב עליו הרמב"ן ז"ל שאין זה הכרח כלל. דשאני עונשי מיתות ב"ד. לפי שאנחנו נצטוינו מצוה בפ"ע לסקול מחלל שבת. ונצטוינו מצוה אחרת לסקול עובד ע"ז. וכן כולם. ואין עבירה זו כמות זו. ולא נצטוינו בהם מצוה כוללת. אלא בכל אחד ואחד מאמר בפ"ע ופרשה בפ"ע מטעם בפ"ע. וכי משום ששתי מצות אלו נעשות ברגימת אבנים ימנו אחת. אבל המלקות אין דמיונו לאלה לפי שלא נצטוינו על המלקות בכל עבירה ועבירה בפ"ע. אבל נצטוינו מצוה כללית שנלקה על כל לאו מהלאוין שבתורה שדומה ללאו דחסימה. ולא באו במלקות אלא שתי מצות. שאם היה בן הכות הרשע שיפילנו השופט והכהו ארבעים. ושלא יוסיף להכותו. ולכן לא ימנו המלקיות בשום פנים במצות רבות עכת"ד שם בזה עיי"ש. מ"מ בעיקר הדבר הודה גם הוא ז"ל לטענותיו של הרמב"ם ברובן. והחליט גם הוא כמוהו דודאי אין למנות העונשין אלא במנין העשין. ולא במנין הלאוין. ואפי' כשתמצא לומר דחשיבי כלאוין. ומקומן במנין הלאוין. מ"מ אחר שכבר נמנו כל האזהרות של העונשין הללו במנין הלאוין. שוב לא יתכן למנות העונשין שמתחייבין על עבירת לאוין אלו עצמן במנין הלאוין בפ"ע. וכ"ש שאין למנות עונשי כריתות ומיתות בידי שמים שאין בהם שום מצוה לנו. שאין עשייתם אלא בידי שמים. אלא דמ"מ העלה שאין מכל זה שום השגה על הבה"ג וסייעתו ז"ל כלל. משום דודאי גם להבה"ג אין העונשין מצד עצמן נמנין במנין הלאוין. וגם לא במנין העשין. דמספר תרי"ג מצות לדעת הבה"ג אינו כולל אלא המעשים הרצויים והנמנעים מאתו יתעלה. אבל העונשים אינם מכלל המעשים הרצויים אפי' כשצוה אותנו על העונש כמיתות ב"ד ומלקות. וכ"ש בעונשי שמים ככרת ומיתה ביד"ש אינם בכלל חשבון הזה. ואין כוונתו במנין העונשין שמנה אלא להאזהרות עצמן שעל עבירתן באים עונשין הללו. וכבר נזהר בעריות ובזולתם מכל חייבי מיתת ב"ד וכרת ומיתה ביד"ש שלא חזר ומנה הלאוין שבהם במנין הלאוין. ולאו דמלאכת שבת שמנה במנין הלאוין. כבר ביאר הבה"ג גופי' בהדיא ודקדק בלשונו וכתב בלשון הזה.

לא תעשה מלאכה דלאו מאבות מלאכות שבת. והיינו לאו דמחמר. מדכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך וגו'. שאינו בסקילה ואין בו אלא ל"ת גרידא. וא"כ אינו בכלל מנין העונשין. דשם לא מנה אלא אזהרה דאבות מלאכות שבסקילה. ולא כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונת הבה"ג שמנה מחלל שבת בסקילה במנין העונשין וחזר ומנה גם אזהרתו במנין הלאוין. זהו תורף דברי הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש:

חלק ב

ואמנם רבינו הגאון ז"ל ביאר כאן בהדיא דמלבד שמנה כל הלאוין המזהירין של העונשין הללו. חזר ומנה גם כל שבעים ואחד העונשין. וזהו שכתב כאן **מצותם שנית לב"ד החזרתי**. וכן כתב עוד לקמן **וגם אלה יספרו שנית וכו'**. וכ"כ בריש מנין חייבי שריפה **מדה שנית אשיב זכר אלה וכו'**. וגם בריש מנין חייבי חנק כתב **פעמים אזכור שמונת אלה וכו'**. הרי דהוא ז"ל גופיה הורה לנו דרכו למנות העונשין וגם אזהרותיהן במנין שס"ה הלאוין. וכן ראינו לעיל במנין הלאוין שנמנו במספרן כל לאוי העונשין. וגם ביאר לנו בפירוש טעמו שחזר ומנה העונשים משום המצוה שבהן על הב"ד. וזהו שכתב כאן **מצותם שנית לב"ד החזרתי**. כלומר דאע"פ שכבר נמנו האזהרות של אלו העונשין במנין הלאוין. ובהעונשין ליכא שום מצוה נוספת להמוזהרים עליהם כדי שיבואו משום זה במנין בפ"ע. מ"מ מנה אותן בפ"ע משום המצוה שבהן על הב"ד. שכל עונש ועונש שבכל התורה הוא מצוה מוטלת על הב"ד לענוש את העבריינים שנתחייבו בהם. ואינם ענין להלאוין שכבר נמנו. שהם אינם אלא אזהרות להנדון עצמו. אבל העונשים הם מצות להב"ד. ומי שנתחייב באלו לא נתחייב באלו. ולכן אלו ואלו באים במנין בפ"ע. ומעתה א"כ יסתערו על שיטתו זו כל תלונותיו והשגותיו של הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו ז"ל. חדא דהרי המצוה שבעונשין על הב"ד היא מצות עשה ממש בקום ועשה. ואין מקומה אלא במנין העשין. והיכי מנאן במנין הלאוין. ועוד דבעונשי כרת ומיתה בידי שמים מאי איכא למימר. הרי אין מיתתן מסורה לב"ד אלא בידי שמים. ועוד דמאי שנא עונש מלקות שמנה כל מין עונש זה במצוה אחת לקמן במנין הפרשיות (פרשה ט') עיי"ש. ומאי שנא העונשין שבמיתה שמנה עונש של כל עבירה ועבירה בפ"ע במנין הלאוין:

חלק ג

מיהו לזה שפיר כתב רבינו הרמב"ן ז"ל שם וז"ל כן ראוי למנותם שיהיו כל עונשי מיתות ב"ד נמנין אחד לאחד כמנין האישים שהם מחוייבי העונשים. לפי שאנחנו נצטוינו מצוה בפ"ע לסקול מחלל שבת. ונצטוינו מצוה אחרת לסקול עובד ע"ז. ואין עבירה זו כמות זו. ולא נצטוינו בהם מצוה כוללת. אלא בכל אחד מאמר בפ"ע ופרשה בפ"ע מטעם בפ"ע. וכי מפני ששתי מצות אלו נעשות ברגימת אבן ימנו אחת. אבל המלקות אין

דמיונו לאלה דמיון יפה. לפי שלא נצטוינו על המלקות בכל עבירה ועבירה בפ"ע. אבל נצטוינו מצוה כללית שנלקה על כל לאו מהלאוין שבתורה שדומה ללאו דחסימה. כמו שבא בפירוש המקובל ובגלוי מן הכתוב. ולא באו במלקות אלא שתי מצות. שאם היה בן הכות הרשע שיפילו השופט והכהו לפניו ארבעים. ושלא יוסיף להכותו. ולכן לא ימנה המלקיות בשום פנים במצות רבות. עכת"ד בקצרה. והיא בודאי תשובה מספקת ונכונה מאוד להשגה זו של הרמב"ם ז"ל על הבה"ג ז"ל. עד שיש לתמוה על הרמב"ם ז"ל בזה דקארי לה מאי קארי. ודברי האחרונים ז"ל שנסו את כחם לדחות דברי הרמב"ן ז"ל אלו כדי לקיים עכ"פ דברי הרמב"ם בהשגתו זו על הבה"ג אינם אלא תימא. והר גדול היה לפניהם למישור. דמש"כ הר"ב מג"א וז"ל נראה לי כי גם שלא בא הציווי בכל אחד ואחד מחייבי מלקיות בפ"ע. מ"מ הרי פירשו לנו מקבלי התורה שראוי להלקות העוברים על הלאוין הדומים ללאו דחסימה עכ"ל עיי"ש. אין לדבריו אלו שום ביאור וטעם כלל. ואין כדאי לטפל בם. והרא"א ז"ל בלב שמח שם הרחיק עוד ללכת הלאה בדרך זו. וכתב שלא נתבאר לו ביטולו של הרמב"ן ז"ל להוכחת הרמב"ם מהמלקיות במש"כ שלא נצטוינו על המלקיות בכל עבירה. ומה בכך כיון דמלאו דחסימה למדנו מלקות לכל לאו מיוחד בתורה. כדאיתא בגמרא. והרי הוא כאילו כתוב מלקות בפירוש בכל לאו ולאו. והוסיף שם עוד וכתב על דברי הרמב"ן ז"ל דבאמת דבריו תמוהים אצלו בזה דמטוני' לא יהיו מלקין על כל הלאוין אלא מלקות אחת מאחר שכולן במצוה כללית נאמרו. ויהיה זה כלאו שבכללות. ואין באלו הדברים שום טעם עכ"ל שם עיי"ש בדבריו. ואני אומר דבאמת לא רצה לראות את האמת. ובדברי טעם לא מצא טעם. גם הר"ח קאזיס ז"ל בקנאת סופרים שלו קנא את קנאת הרמב"ם ז"ל וכתב על דברי הרמב"ן ז"ל שלא זכה להבין מה טיבו של חילוק זה של הרמב"ן ז"ל. שהרי חייבי מלקיות נלמדים מבנין אב מלאו דחסימה. וגמרי' מיני' להלקות לכל הדומה לו. והרי הוא כאילו נכתב המלקות בכל אותן הלאוין שהם בחיוב זה. וחייבי מיתות נמי נלמדין במדות שהתורה נדרשת בהן. וכן נאמר במלקיות וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. והן הן דברי הר"ב מג"א שם. אלא שהם הרחיבו הדברים בביאור יותר. ואנכי משתומם על המראה המוזר הלזה. ולא אדע מה ראו על ככה ומה הגיע עליהם שלא שמו לבם להתבונן בדברים ברורים ופשוטים כאלו. וכפי המתבאר מדבריהם היו סבורים דעיקר מלקות לא כתיב אלא בלאו דחסימה. ומלקות דשאר כל הלאוין שבתורה לא למדנו אלא באחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן מלאו דחסימה. וזהו שכתבו דבאיזו מן המדות שנלמוד לשאר כל הלאוין למלקות מלאו דחסימה. הו"ל כאילו פירש קרא בכל אחד ואחד בהדיא עונש מלקות.

וכדאשכחן נמי בחייבי מיתות שבקצתן לא למדנו בהם העונש אלא בגז"ש או באחת משאר המדות שהתורה נדרשת בהן. ובכל זאת מנאן הבה"ג בפ"ע במנין העונשין שלו. אבל אחרי הממ"כ שגגה היא וטעות בדבר הפשוט. וזיל קרי בי רב הוא דפרשת מלקות פרשה מיוחדת בפ"ע היא וכל הלאוין שבתורה בכלל. דסתמא כתיב בה והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו וגר. ואי לאו דסמיך לה לאו דחסימה שכתוב מיד אחר פרשה זו. הו"ל למימר דכל לאוין שבתורה שוין לענין עונש מלקות. ואין שום חילוק בין לאו ללאו. אלא כל הלאוין ישנן בכלל פרשה זו. אלא דמדסמיך לה לאו דחסימה ממעטינן כל הנך לאוין דלא דמו ללאו דחסימה. דלהכי אסמכי' קרא לפרשת מלקות לגלויי לן דדוקא דומיא דלאו דחסימה הוא דלקי. וכדאמרינן בפ"ב דפסחים (מ"א ע"ב) ובפרק בתרא דמכות (י"ג ע"ב) ולקמן (שם ט"ו ע"א) עיי"ש. והכי תניא בספרי (תצא) יכול יהיו כל המרשיעין לוקין תלמוד לומר והיה אם בן הכות. פעמים לוקה ופעמים אינו לוקה. ועדיין איני יודע איזה לוקה. ת"ל לא תחסום שור בדישו. מה חסימה מיוחדת מצות ל"ת וכו' עיי"ש. הרי דאי לא מיעוטא דשמעינן מדסמיך לה לאו דחסימה. הוה לן למימר דכל המרשיעין לוקין ואפי' על עבירת עשה. וכ"ש שאין שום חילוק בין הלאוין שבכל התורה לענין מלקות. ולא איצטריך לסמיכת לאו דחסימה אלא אדרבה למעוטי חייבי עשה וכולהו לאוי דלא דמו ללאו דחסימה שלא ללקות עליהן. וממילא מבואר שאין לנו בזה בתורה אלא מצוה אחת כללית להלקות כל המרשיעין לעבור על אחד מהלאוין שבתורה דדמי ללאו דלא תחסום. משא"כ בכל חייבי כריתות ומיתות שבתורה דליכא בהו שום מצוה כללית. אלא בכל עבירה ועבירה שבהן העונש כתוב בצדו. אם בפירוש בקרא. או נלמד באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן. או מייתורא דקרא. ולהכי ודאי אם העונשין נמנין בפ"ע במנין המצות. יש לנו למנות עונש של כל עבירה ועבירה בפ"ע בחשבון המצות. והן הן דברי הרמב"ן ז"ל עצמן כמבואר לכל מי שעיניו פקוחות ורוצה לראות ולהבין את אשר לפניו:

הן אמת שראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' תצא) שכתב על קרא דלא תחסום וז"ל לא תחסום שור בדישו לימד על חייבי לאוין שהן במלקות שנאמר ארבעים יכנו וסמיך לי' לא תחסום שור עכ"ל עיי"ש. ומשמע לכאורה דמלאו דלא תחסום שמעינן מלקות לכולהו חייבי לאוין שבתורה. אבל פשוט דהא ליתא. דמקרא דלא תחסום ליכא למשמע עונש מלקות אפי' ללאו דלא תחסום גופי'. דלא כתיב מלקות אלא בפרשת מלקות דמקמי הך קרא דלא תחסום. ואדרבה קרא דלא תחסום מיעוטא הוא שלא ילקו כל המרשיעין. כמבואר בספרי שם. וכוונת הפסיקתא זוטרתא היא לומר דהך קרא לימד

דרק חייבי לאוין הם במלקות. ולאפוקי חייבי עשה. ומקורו מהספרי שם. וכדמסיים וכתב שנאמר ארבעים יכנו וסמיך לי' לא תחסום שור. הרי דעיקר מצות מלקות לא בלא תחסום כתיבא. אלא סתמא בכל המרשיעין. אלא דדרשינן סמוכין מדסמיך לי' לא תחסום למעוטי מה שאינו חייבי לאוין דומיא דלא תחסום. איברא דהדבר קשה לפי זה מה שלא הוציא אלא חייבי עשה מכלל מלקות. והרי גם בחייבי לאוין יש הרבה שאינם במלקות. כל הני דלא דמו ללאו דלא תחסום. וכדקתני נמי בהדיא הכי בספרי שם. ולכן נראה דכוונת הפסיקתא היא לומר דלא תחסום לימד על אותן חייבי לאוין שהן במלקות. כלומר דלא תימא כל חייבי לאוין הם במלקות. אלא דוקא אותן דדמו ללאו דלא תחסום הוא דבמלקות. דלהכי סמכי' רחמנא ללאו דלא תחסום אצל פרשת מלקות להוציא מן הכלל הנך דלא דמי ללאו דחסימה. כל זה מוכרח ופשוט:

וממילא מתבאר דמש"כ הר"ב לב שמח על רבינו הרמב"ן ז"ל דמטוני' לא יהיו לוקין על כל הלאוין שבתורה אלא מלקות אחת משום דהו"ל כלאו שבכללות. מאחר שכולן במצוה אחת כללית נאמרו. ומשום זה הרהיב עוז בנפשו לומר על דברי רבינו הרמב"ן ז"ל שאין בדבריו שום טעם. אכן נהפוך הוא כי דברי הרמב"ן ז"ל נכונים מאוד וסברתו אמת ויציב ונכון וישר. אבל דברי בעל לב שמח אין בהם ממש כלל. דהדבר מבואר ופשוט דאין זה ענין כלל ללאו שבכללות. שהרי בכל עבירה ועבירה נאמרה אזהרת לאו בפ"ע. ואע"פ שהעונש נאמר על כולן כאחד במצוה כללית שיהא כל מרשיע לעבור עבירת לאו דומיא דחסימה מתחייב מלקות. אטו משום זה יעלה על הדעת לומר שלא להתחייב על עבירת כל הלאוין כולן אלא מלקות אחת. ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ה ע"א) מבואר דלכ"ע לאוין מחלקין. ולא נחלקו התם אלא בחלוקה דמיתה אם שמה חלוקה עיי"ש. ולאו שבכללות היינו רק היכא דלא קעבר אלא בלאו אחד. אע"פ שכולל שמות חלוקים. להכי לא לקי אלא אחת. דעבירה אחת היא. ויש ג"כ לאו שבכללות דאפי' חדא נמי לא לקי משום דלא דמי ללאו דחסימה. כמבואר בפרק בתרא דמכות שם ושאר דוכתי. ואין זה ענין לכאן דלאוין חלוקין ועבירות חלוקות. ודמו ללאו דחסימה מכל צד. אע"פ שהעונש לא נאמר על כולם אלא במצוה אחת. והרי פרשת חטאת נאמרה סתם וכוללת כל חייבי כריתות כאחת. ואעפ"כ חייבין על כולן חטאת על כל אחת ואחת בפ"ע. אע"פ ששגג בכולן בהעלם אחד. וכ"ש במזיד בחייבי מלקיות. ואין כדאי להרבות דברים בזה. ודברי רבינו הרמב"ן ז"ל מבוארים ונימוקו עמו. וברוך טעמו. ואע"פ שלפי מאי דמסיק הרמב"ן ז"ל גופי' אח"כ בכוונת הבה"ג במנותו העונשין אין צורך לזה כלל אליבא דהבה"ג. דבלא"ה שוב אין מקום כלל להשגת הרמב"ם ז"ל מצד זה על הבה"ג.

כיון דלפ"ז אין כוונת הבה"ג למנות את העונשין מצד עצמן אלא האזהרות שלהם. מ"מ לשיטת רבינו הגאון ז"ל שהוא מונה העונשין מצד עצמן מלבד אזהרותיהן שמנאן כולן כבר במנין הלאוין. ודאי צריכין אנו לסברא זו של הרמב"ן הנכונה כדי להשקיט תלונת הרמב"ם ז"ל:

חלק ד

איברא דאכתי יש מקום להקשות לסברתו זו של הרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג דא"כ אמאי לא מנה הבה"ג מיהת מלקות דמוציא שם רע. ומלקות דאכילה ראשונה של בן סורר ומורה בפ"ע במנין העונשין. דהרי בהנך אי לאו דגלי בהו קרא בהדיא שלוקין לא היו בכלל חייבי מלקות דשאר חייבי לאוין. אלא דגמרינן להו בגז"ש למלקות. כמבואר בפ"ד דכתובות (מ"ו ע"א) ובפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע"א ע"ב) עיי"ש. וא"כ פירש בהן הכתוב עונש מלקות בפ"ע. והדרא השגת הרמב"ם ז"ל לדוכתה. דהרי אפי' לסברת הרמב"ן ז"ל עכ"פ עונש מלקות דהנך תרתי שלא נכללו בפרשת מלקות דשאר חייבי לאוין הו"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל למנות בפ"ע. כמו שמנו עונש מיתות וכריתות של כל עבירה ועבירה בפ"ע. גם יש לתמוה אמאי לא מנו מלקות דמקלל חבירו בשם. ומלקות דשבועת שוא ודשבועת שקר לשעבר. דליתנהו בכלל פרשת מלקות אלא איתרבו מקראי אחריני כמבואר בשבועות (כ"א ע"א) ובפ"ק דתמורה (ג' ע"ב) עיי"ש. וא"כ לא מיתרצי בתירוצו של הרמב"ן ז"ל. גם יש מקום להקשות לפי המבואר בסוגיא דריש פ"ק דמכות ובפ"ק דסנהדרין (י' ע"א) דעדים זוממין דבן גרושה וחלוצה ודחייבי גלות שלוקין דלא הוו בכלל כאשר זמם. אלא נפק"ל משום לאו דלא תענה. ואע"ג דהו"ל לאו שאין בו מעשה מ"מ גלי קרא שלוקין מדכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע וגו'. וכי משום שהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע. אלא עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא והרשיעו את העדים הרשעים והיה אם בן הכות הרשע עיי"ש. ומשמע התם דעיקר ההוא קרא במלקות דעדים זוממין הוא דמיירי. וא"כ ע"כ ההיא פרשתא דכתיבי בה הני קראי רק במלקות דעדים זוממין מיירי. ועכצ"ל דמלקות בכל שאר חייבי לאוין שבתורה לא נפק"ל אלא מדכתיב אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת והפלא ה' את מכותיך. והפלאה זו מלקות כדכתיב והפילו השופט והכהו וגו'. וכדגמרינן בפרק בתרא דמכות (י"ג ע"ב) עיי"ש. ומשמע התם דבהך דרשא כ"ע לא פליגי ולא איפליגו התם ר"ע ור"י אלא אם לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד נמי בכלל ההוא קרא מדכתיב בי' את כל דברי התורה הזאת. דלר"ע לא איתרבו בהך כללא לאין שניתנו

לאזהרת מיתת ב"ד מטעמא דקאמר התם עיי"ש. אבל כל שאר חייבי לאוין שבתורה שפיר גמרינן מהך קרא אפי' לר"ע למלקות. וא"כ נמצא דמלקות דעדים זוממין כתיבא בפרשה מיוחדת בפ"ע. וא"כ הדבר קשה לסברת הרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג וסייעתו ז"ל אמאי לא מנו עונשי מלקות דעדים זוממין ודעדי גלות ודעדי בן גרושה וחלוצה באנפי נפשייהו. דהא בזה אין מקום לתירוצו של הרמב"ן ז"ל:

מיהו נראה דאי מההיא לא תקשה. דמלבד דלפמש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש שורש שלישי) דכל מקום שאמרו רמז אין זה פשטי' דקרא אלא דרשא בעלמא עי"ש ובמש"כ הרמב"ן ז"ל שם. וא"כ ע"כ כל חייבי לאוין שבתורה למלקות נמי בכלל פרשה זו. ועיקר פשטי' דקרא לא בעדים זוממין אלא בכל שאר חייבי לאין דבני מלקות נינהו הוא דמיירי. אלא דעדים זוממין נמי רמיזי בההיא פרשה. ועי' במש"כ הרמב"ן ז"ל (בפירושו עה"ת פרשת תצא) ובמש"כ הרב פ"י בסוגיא דרפ"ק דמכות שם עיי"ש היטב. בלא"ה ע"כ מוכרח כן דאל"כ היכי ממעטינן ממלקות כולהו הני דלא דמו ללאו דחסימה. כיון דכולה הך פרשה לא מיירי אלא ממלקות דעדים זוממין בלבד. והרי עדים זוממין ודאי לא דמו ללאו דלא תחסום. דהא לאו דעדים זוממין לא תענה לאו שאין בו מעשה הוא. וכדאמרינן בההיא סוגיא גופא דריש פרק בתרא דמכות. ועכצ"ל דודאי עיקר פשטיה דההיא קרא לא במלקות דעדים זוממין מיירי. אלא בכל שאר חייבי לאוין שבתורה דדמו ללאו דחסימה. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. וא"כ ממלקות דעדים זוממין ליכא קושיא. שהרי רמיזא אצל מלקות דכולהו שאר חייבי לאוין שבתורה במצוה אחת בפרשה אחת. וממילא מבואר שאין למנותה מצוה בפ"ע. אבל ממלקות דמוציא ש"ר ומלקות דבן סו"מ. וכן ממלקות דמקלל חבירו בשם ודשבועת שוא ושקר לשעבר. ודאי קשה טובא. דבהנך השגת הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו ז"ל במקומה עומדת. וביותר יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל דא"כ אכתי עכ"פ הו"ל להבה"ג למנות עונש מלקות מיהת במצוה אחת כמו שמנה שאר כל העונשין. והרי הבה"ג לא מנה עונש מלקות כלל במנין המצות. ותמיהא זו תסוב גם על הרמב"ם ז"ל בהשגתו זו שהשיג על הבה"ג דכמו שמנה בעונשין שבמיתה עונש כל עבירה ועבירה בפ"ע. הכי נמי יש למנות בעונש מלקות כל עונש של כל עבירה ועבירה בפ"ע. ויתרבה מנין המצות הרבה יותר ויותר על חשבון תרי"ג. ואני תמה דיותר הו"ל לתמוה על מה שלא מנה הבה"ג במנין המצות עונש מלקות כלל אפי' במצוה אחת. ומאי שנא עונש מלקות משאר כל העונשין שמנה:

הן אמת דבנוסחת הבה"ג כת"י רומי נמנה במנין הפרשיות דיני מכות. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שנמשך תמיד אחר הבה"ג עיי"ש. אבל בה"ג שלפנינו

ליתא. ומ"מ אפשר דהרמב"ם ז"ל היתה לפניו נוסחת הבה"ג כת"י רומי. ובלא"ה הדבר מוכרח שהיתה לפניו נוסחא זו כמש"כ כבר לעיל (במבוא סי' ג') עיי"ש. וא"כ על הרמב"ם ז"ל ליכא קושיא בזה. וכן באזהרות אתה הנחלת להר"ש הגדול ז"ל מנה ג"כ מצות מלקות ארבעים כדי רשעת איש עיי"ש. והוא ז"ל ג"כ מהנמשכים אחר הבה"ג כמו הר"י אלברגלוני ז"ל. וא"כ ע"כ גם לפניהם היתה נוסחת הבה"ג כת"י רומי. אבל להרמב"ן ז"ל שהיתה לפניו נוסחת הבה"ג שלפנינו כמש"כ (שם במבוא) ע"ש. ודאי הדבר תמוה לכאורה כדכתיבנא. וגם באזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל. שגם הם מההולכים בעקבי הבה"ג. לא הזכירו עונש מלקות במנין המצות עיי"ש. והיינו משום שהיתה לפניהם נוסחת הבה"ג שלפנינו. אבל העיקר נראה ברור דגם לפי נוסחת הבה"ג כת"י אין כוונת הבה"ג שם למנות אלא המצוה שעל הב"ד לדון דיני מלקות. וזה מדוקדק בלשונו שכתב דיני מכות. והיא אצלו אחת מהעשין המשלימות למנין רמ"ח שנכללו בכלל מנין הפרשיות כמו שביארנו במבוא (סי' ד') עיי"ש. וזו היא ג"כ כוונת הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שכתב ג"כ כלשון הבה"ג עיי"ש. וכמו שמנו שם ג"כ דיני נפשות. וע"כ אין כוונתם בזה למנות עונשי מיתות ב"ד. שהרי כבר מנו עונשי מיתות ב"ד כולם בפרט. עונש כל עבירה ועבירה בפ"ע במנין העונשין. ולא באו כאן אלא למנות מצות עשה המוטלת על הב"ד לדון בדינים אלו. אבל העונשין עצמן מנו במנין הלאוין. ונראה דזו היא ג"כ כוונת בעל אזהרות אתה הנחלת. ולזה הוא שכתב בלשונו **מצות מלקות כדי רשעת איש**. וכוונתו למה שדרשו בספרי תצא (פיסקא רפ"ו) ובתוספתא (סוף מכות) ובפ"ק דמכות (ד' ע"ב) ובשאר דוכתי כדי רשעתו משום רשעה אחת ולא משום שתי רשעיות אתה מחייבו. אינו לוקה ומת ואינו לוקה ומשלם. וכן דרשו בפרק בתרא דמכות (כ"ג ע"א) כדי רשעתו במספר רשעה אחת מלפניו ושתי רשעיות מלאחריו עיי"ש. וכל זה אינו אלא מצות הב"ד מדיני המלקות. אבל עונש מלקות עצמו לא מנה. וגם לנוסחת הבה"ג שלפנינו נראה שדיני מכות נמנין במנין הפרשיות אלא שכללן בכלל דיני נפשות שמנה שם. ויש מקום לזה למ"ד בפ"ק דסנהדרין (י' ע"א) דמלקות במקום מיתה עומדת והו"ל בכלל דיני נפשות והדבר תלוי במחלוקתן של הראשונים ז"ל אם גם לדידן קיי"ל הכי לדינא דמלקות במקום מיתה עומדת או לא. כמתבאר מדברי התוס' שם ובשאר ראשונים שם ובשאר דוכתי עיי"ש היטב ובמש"כ בזה לעיל (לאוין רע"ד). ויתבאר עוד לפנינו בזה בס"ד. וא"כ ודאי הדבר תמוה על הרמב"ם והרמב"ן ז"ל כדאקשינן לעיל. ביותר תמוה על הבה"ג וסייעתו ז"ל עצמן שלא מנו עונש מלקות בחשבון הלאוין כדרך שמנו העונשין שבמיתה:

מיהו נראה דאין מצד זה קושיא על הרמב"ן ז"ל דהמתבונן בדבריו יראה דכל כוונתו בזה לא היתה אלא להשיב על דברי הרמב"ם ז"ל במאי דנקט לדבר הפשוט ומוכרח שאם נמנה העונשין שבמיתה כל עונש של כל עבירה ועבירה בפ"ע ע"כ גם בעונש מלקות יש למנות עונש מלקות של כל עבירה בפ"ע. ועל זה הוא שהשיב הרמב"ן ז"ל שאין זה מוכרח כלל. ואין ענין מלקות לעונשין שבמיתה. אבל כדי ליישב דברי הבה"ג מכל מה שהשיג עליו הרמב"ם ז"ל שם העלה הרמב"ן ז"ל אח"כ דאין כוונת הבה"ג כלל למנות העונשין מצד עצמן במנין המצות. כמו שהבין בדעתו הרמב"ם ז"ל שמלבד הלאוין הוא מונה גם כל העונשין שבאו בתורה על עבירת לאוין הללו במנין הלאוין. דאדרבה לדעת הבה"ג לא בא מנין תרי"ג אלא בעיקרי המעשים הרצויים במצווים מאתו יתעלה ובנמנעים מאתו יתעלה. אבל אין הגמולים מכלל המעשים הרצויים. בין שהיה הגמול מאתו יתעלה כגון הכרת והמיתה בידי שמים. בין שיצוה אותנו לגמול לו כפי רשעו במלקות וארבע מיתות ב"ד לכפרתו או לנקמה. או שיצוה עליו להביא כפרה על עצמו בקרבן. אינו בא בחשבון הזה. ואין כוונת הבה"ג בהעונשין שמנה להעונשין מצד עצמן אלא למנות הלאוין שעליהן באו העונשין הללו. וסיים וכתב עוד וז"ל וכבר נזהר הבה"ג בעריות ובזולתם מכל חייבי מיתה וכרת שלא חזר ומנה הלאוין שבהם כמו שחשדו הרמב"ם וכו' עכ"ל עיי"ש. ועל מה שהביא הרמב"ם ז"ל ראיה למה שהבין הוא בכוונת הבה"ג ממה שמנה הבה"ג במנין העונשין שלו מחלל שבת בעונשין שבסקילה ואח"כ חזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא תעשה כל מלאכה וסיים וכתב וז"ל הנה לא נשאר אלא שהם (הבה"ג וסייעתו) יחשבו בלא ספק שהעונשים מצות ל"ת תחלה. ואיך ימנה בהן העונש והדבר שיתחייב עליו העונש ההוא עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם. ורצה לומר שכיון שנמנה העונש במנין הלאוין. ע"כ היינו משום שאין כוונתם בזה למנות המצוה שעל הב"ד לענוש. דזה הו"ל מ"ע בקום ועשה. אלא העונש מצד עצמו הוא שבאו למנות בתורת ל"ת. וא"כ איך ימנו העונש וגם הלאו שעליו מתחייב העונש ההוא כל אחד בפ"ע במנין הלאוין. ועל זה השיב הרמב"ן ז"ל דאין כוונת הבה"ג שמנה מחלל שבת במחייבי סקילה במנין העונשין אלא לאזהרת מלאכת שבת שעלי' מתחייב סקילה. ולא חזר ומנה אח"כ במנין הלאוין לאו דלא תעשה מלאכה אלא משום אזהרת מחמר שאין בה עונש סקילה אלא לאו גרידא. כדדרשינן בפרק בתרא דשבת. וכן ביאר הבה"ג גופיה בהדיא במנין הלאוין בלאו זה. שכתב ולא תעשה מלאכה דלאו מאבות מלאכות בשבת. ונתפלא הרבה על הרמב"ם ז"ל שלא התבונן בדברי הבה"ג. וכבר נתבאר אצלנו (במבוא סי' ג') די התנצלות על הרמב"ם ז"ל בזה עיי"ש:

ועכ"פ מסקנת הרמב"ן ז"ל שאין כוונת הבה"ג במנין העונשין שמנה להעונשין מצד עצמן. אלא להאזהרות של העונשין הללו. וע"פ זה מתורצים דברי הבה"ג ונחו שקטו כל תלונות הרמב"ם ז"ל בזה מעליו. וכמשכ"ל. וממילא ניחא בזה שפיר גם מה שעמדנו על מה שלא מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל עונש מלקות אפילו במצוה אחת כדרך שמנו שאר העונשין. וגם מה שלא מנו עונשי מלקות אשר לא נכללו בפרשת מלקות כאחת עם שאר חייבי לאוין שבמלקות אלא מלקות דידהו בדידהו באנפי נפשייהו כתיבא בקרא. דהשתא ע"פ מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג אין בזה מקום קושיא כלל. כיון דהעונשין מצד עצמן אינן נמנין בחשבון המצות כלל להבה"ג. וגם העונשין שבמיתה וכרת שמנה אין כוונתו בזה אלא להלאוין שעליהן נאמרו עונשין הללו. וממילא מתבאר דגם עונש מלקות אינו נמנה אלא הלאוין עצמן שלוקין עליהן. והרי כבר מנה הבה"ג במנין הלאוין כל הלאוין כולן. ובאמת שזה מדוקדק היטב בלשון הבה"ג. שמתחלה כתב אלו הן הנסקלין וכו'. ופורט והולך כל אותן שבסקילה. ואח"כ כתב אלו הן הנשרפין וכו'. ופורט והולך כל אותן שבשריפה. ואח"כ כתב אלו הן הנהרגין וכו'. אלו הן הנחנקין וכו'. אלו שבכרת וכו'. אלו שבמיתה וכו'. ופורט והולך בכל אחד כל אותן שבהרג ושבחנק ושבכרת ושבמיתה בידי שמים. ואחר זה מסיים וכתב אלו לאוין שבמלקות ארבעים. ופורט והולך כל הלאוין כולן בפרט עיי"ש. ומשמע מלשונו זה דמה שמנה מתחלה היינו הלאוין שבסקילה ושבשריפה וכו' וכו'. ועכשיו מונה והולך שאר הלאוין שאין בהן אלא עונש מלקות. וכדברי הרמב"ן ז"ל שבכל אלו העונשין שמנה אין כוונתו אלא למנות הלאוין שנענשין עליהן בעונשין הללו:

חלק ה

אלא דזה לא יתכן רק להבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל בהדיא מבואר בדבריו שהוא מונה גם כל הלאוין של כל אותן שמנה במנין העונשין שבמיתה. מלבד מה שמנה העונשין משום המצוה שבהן המוטלת על הב"ד. וכמו שנתבאר לעיל (אות ב'). וא"כ ודאי קשה טובא לכאורה דאף ע"פ שמנה לקמן במנין הפרשיות (פרשה ט') פרשת מלקות. וכוונתו לעונש מלקות. שהיא מצוה המוטלת על הב"ד כמו העונשין שבמיתה שמנה כאן. מ"מ הדבר תמוה דאכתי הו"ל למנות בפ"ע גם עונשי מלקיות של מוציא שם רע. ושל בן סו"מ. ושל עדים זוממין דגלות ובן גרושה וחלוצה. ושל שבועת שוא ושקר לשעבר. דליתנייהו בכלל פרשת מלקות. אלא בכל חד באפי נפשי' גלי בהו קרא עונש מלקות. כמו שמנה כאן בעונשין שבמיתה עונש של כל עבירה ועבירה בפ"ע. מיהו ממלקות דמוציא שם רע ליכא קושיא שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין

הפרשיות (פרשה ל"ב) פרשת מוציא ש"ר. וגם המלקות בכללה כמו שיתבאר שם בס"ד עיי"ש. אבל אכתי ממלקות דאינך אחריני קשה. ואע"ג שמנה לקמן במנין הפרשיות גם פרשת עדים זוממין (פרשה ג'). מ"מ הרי לא מנה אלא פרשת כאשר זמם. כמבואר בלשונו שם עיי"ש. והרי עדי גלות ודבן גרושה וחלוצה לא נפקי מקרא דכאשר זמם. כמבואר בסוגיא דרפ"ק דמכות עיי"ש. וא"כ מלקות דידהו אינה בכלל פרשה זו. איברא שכבר ביארנו לעיל (אות ד') דגם ממלקות דעדי גלות ודבן גרושה וחלוצה ליכא קושיא עיי"ש. ואמנם ממלקות דבן סורר ומורה ודשבועת שוא ושקר לשעבר. ודאי קשה טובא לכאורה דלפום שיטתו הו"ל למנותן בפ"ע במנין הלאוין. מיהו נראה דלענין מלקות דבן סו"מ כיון דלא נפק"ל אלא בגזירה שוה דבן בן מפרשת מלקות. דכתיב והיה אם בן הכות וגו'. כמבואר בסנהדרין (ע"א ע"ב) עיי"ש. א"כ איכא למימר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. דכל כיו"ב אינו נמנה לדעתו בפ"ע במנין המצות. והו"ל לשיטתו בכלל פרשת מלקות דמינה גמרינן לה בגז"ש. כמו שכבר ביארנו בכמה דוכתי. ובפרט במבוא (סי' ז' שורש ב') עי"ש. וכיון שמנה לקמן במנין הפרשיות פרשת מלקות. להכי שוב לא מנה מלקות זו דבן סו"מ. ובהכי ממילא אתי שפיר נמי לענין מלקות דמוציא שם רע דנפק"ל נמי בגז"ש זו מקרא דפרשת מלקות (כתובות מ"ו ע"א). ואין צורך למש"כ בזה לעיל. וגם לענין מלקות דשבועת שוא ושקר דלשעבר איכא למימר כיון דלא נפק"ל מלקות דשבועת שוא ושקר דלשעבר אלא מדכתיב בשבועת שוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא ודייקינן מינה דב"ד של מעלה הוא דאין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. כדאמרינן בפ"ג דשבועות ורפ"ק דתמורה שם. ושבועת שקר לשעבר לא נפק"ל התם אלא מדכתיב לשוא לשוא שתי פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תניהו ענין לשבועת שקר לשעבר דלוקה עיי"ש. א"כ עכצ"ל דעיקר עונש מלקות לא מהאי קרא גופי' נפק"ל. דהרי מדיוקא דהך קרא לא שמענו אלא דב"ד של מטה מנקין אותו. אבל במה ואיך מנקין אותו. לא רמיזא בהך קרא כלל. ואפשר דאין מנקין אותו אלא במיתה או בעינוים וסגופים ועונשין אחרים. ואם במלקות. אכתי לא ידעינן כמה. אם כשאר חייבי לאוין בארבעים. או יותר או פחות ממספר זה. גם שאר הדינים המבוארים בפרשת מלקות בשאר חייבי מלקיות מנ"ל שנוהגים ג"כ במלקות זו שאינה בכלל פרשת מלקות. אלא בקרא מיוחד באנפי נפשה כתיבא. ועכצ"ל דהך קרא אינו אלא גילוי מילתא בעלמא לומר דגם שבועת שוא אף ע"ג דלאו שאין בו מעשה הוא הו"ל ג"כ בכלל פרשת מלקות. ומדכתיב לשוא לשוא שני פעמים איתרבו גם שבועת שקר לשעבר בכלל פרשת מלקות כשבועת שוא. וא"כ עיקר מלקות דשבועת שוא ושבועת

שקר לשעבר לא שמענו אלא מפרשת מלקות. אלא דאי לאו קרא דכי לא ינקה ה' וגו' הוה ממעטינן לה מכללא דהך פרשה. משום דלא דמיא ללאו דחסימה. ואתי קרא דלא ינקה ה' וגו' ואהדרה לכללא דההיא פרשה. דמדכתיב לא ינקה ה' דייקינן דב"ד של מעלה הוא דאין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מנקין אותו. ומדלא פירש הכתוב מה הנקיון הזה שמעינן דמסתמא מנקין אותו כדרך שמנקין שאר חייבי לאוין שנכללו בפרשת מלקות. ומעתה א"כ אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל פרשת מלקות יפה עשה שלא מנה שוב גם מלקות דשבועת שוא ודשבועת שקר לשעבר. משום דגם הנך בכלל פרשת מלקות נינהו:

ועוד אפשר לומר בפשיטות יותר עפמש"כ הריטב"א ז"ל בשבועות (כ' ע"ב) עלה דההיא דאמרינן התם דתניא שוא ושקר אחד הן. ואמרינן מאי דבר אחד דבדבור אחד נאמרו כדתניא וכו'. למאי הילכתא מיבעי לי' כשם שלוקה על שקר כך לוקה נמי על שוא. ופירש"י כשם שלוקה על שקר בלאו שיש בו מעשה כך לוקה נמי על שוא אע"פ שאין בו מעשה דנפק"ל מלא ינקה ה' כדלקמן וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב על זה הריטב"א וז"ל וא"ת דאסיקנא דהכי קאמר כשם שלוקה על שקר כך לוקה על שוא. למה לי משום דבדבור אחד נאמרו. תיפוק ליה מדאביי דלקמן דכתיב כי לא ינקה ה' וגו' אבל ב"ד מלקין אותו ומנקין אותו. וי"ל דאף אביי לא עביד ההיא דרשא ממלה יתירה דה' כדלקמן אי לאו דאיכא הא דבדבור אחד נאמרו. ואי לאו דרשא דאביי נמי הוה מוקמינן ליה לדרשא אחריתא וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר לפ"ז דמדרשא דאביי לחוד ליכא למשמע מלקות לשבועת שוא ושקר לשעבר. אי לאו דאיכא נמי היקישא דשוא לשקר מדבדבור אחד נאמרו. והשתא כיון דהא דשבועת שקר היכא דאית בה מעשה. כגון בשלא אוכל ואכל דלוקה לא פסיקא לן אלא משום דהו"ל בכלל פרשת מלקות כשאר חייבי מלקיות. משום דדמי ללאו דחסימה. וא"כ שבועת שוא ושקר לשעבר נמי דנפקי מהיקישא לשבועת שקר שבמעשה. ע"כ אין למנותן מצוה בפ"ע לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמשכ"ל ונתבאר בשרשים (שורש ב'). וא"כ גם בזה רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. ויפה עשה שלא מנאה מצוה בפ"ע כדרכו בכל כיו"ב. וממילא אתי שפיר נמי לפ"ז מה שלא מנה בפ"ע עונש מלקות דמקלל חבירו בשם. דלא הו"ל בכלל פרשת מלקות. אלא מקרא דאם לא תשמור לעשות וגו' ליראה את השם וגו' והפלא ה' את מכותך וגו'. הוא דנפק"ל ברפ"ק דתמורה עיי"ש. וכדאקשינן לעיל. והיינו משום דמאי דילפינן לה מדכתיב אם לא תשמור לעשות וגו' ליראה את השם הנכבד וגו' והפלא ה' את מכותך וגו' ואמרו הפלאה זו איני יודע מה היא. כשהוא אומר והפילו השופט והכהו לפניו הוי אומר הפלאה זו מלקות עיי"ש. אינו מובן עיקר הך ילפותא באיזו מן המדות שהתורה נדרשת בהן ילפינן לה. דהא ודאי

פשטי' דקרא אי אפשר לאוקמי בחיוב מלקות בב"ד. חדא דמדכתיב ביה והפלא ה' את מכותך וגו' מבואר דבדינא דב"ד של מעלה מיירי קרא. וכדדייקינן מקרא דכי לא ינקה ה' וגו'. ב"ד של מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. ועוד דבהדיא משמע הכי מפשטי' דההוא קרא דכתיב ביה והפלא ה' את מכותך ומכות זרעך מכות גדולות ונאמנות וחלים רעים ונאמנים. וזה לא שייך אלא בדינא דב"ד של מעלה. ולא במלקות דב"ד של מטה. ועכצ"ל דאע"ג דפשטי' דקרא בדינא דב"ד של מעלה מיירי. מ"מ יליף לה בגז"ש והפלא מוהפילו השופט והכהו. דב"ד מלקין אותו ומנקין אותו מדינא דב"ד של מעלה שכתוב בקרא. והיינו דקאמר הפלאה זו איני יודע מהו כלומר למה לי הפלאה זו דכתב קרא. דלדינא דב"ד של מעלה הוה סגי לי' למיכתב והכך ה' אותך וזרעך מכות גדולות וגו'. כשהוא אומר והפילו השופט והכהו. גמרינן מיני' בגז"ש דהפלאה זו מלקות דב"ד של מטה. לומר שמתכפר במלקות בב"ד של מטה ומיפטר בכך מעונש בידי שמים. והשתא א"כ כיון דהכא נמי לא נפק"ל עונש מלקות אלא בגז"ש מפרשת מלקות אינו נמנה בפ"ע לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר:

ומלבד זה נראה ע"פ מאי דבלא"ה צ"ע אצלי לכאורה במאי דקאמר רבי יוסי הגלילי (בפ"ק דתמורה שם ובשאר דוכתי) כל ל"ת שבתורה עשה בו מעשה לוקה לא עשה בו מעשה אינו לוקה. חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם שאע"פ שלא עשה מעשה חייב. ומבואר מזה דנשבע ומקלל חבירו בשם דינם ככל שאר חייבי לאוין שבמלקות לכל דבר וחובה על הב"ד להלקותן ככל שאר חייבי מלקות שבתורה. והדבר תמוה לכאורה מנ"ל הא. והרי כיון דעיקר חיובא דמלקות בשבועת שוא ושבועת שקר לשעבר לא נפק"ל אלא מדכתיב כי לא ינקה ה' וגו' ודייקינן מיני' ב"ד של מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. א"כ אין לנו מהכא אלא לומר שהרשות נתונה לב"ד של מטה להלקותו ולנקותו. אבל אכתי חיובא לב"ד של מטה מהיכא תיתי לן. והא בהך קרא לא אשכחן בה שום לשון ציווי וחובה לב"ד בהכי כלל. וכן במקלל חבירו בשם דלא נפק"ל שלוקה אלא מדכתיב והפלא ה' את מכותך. אין לנו בהך קרא שום לשון מצוה לב"ד כלל. ובודאי דלפי מה שביארנו לעיל דמלקות דמקלל בגז"ש מפרשת מלקות הוא דילפינן לה ניחא. אבל לפום פשטי' דלא גמרינן משם אלא דהפלאה זו היינו מלקות. קשה טובא חיובא לב"ד מנ"ל. ועכצ"ל דהנך דרשות לא דרשינן אלא לגילויי מילתא בעלמא דנשבע ומקלל הו"ל בכלל פרשת מלקות כשאר חייבי לאוין שבתורה שבמלקות. אע"ג דהנך לאו שאין בו מעשה נינהו. וכמו שביארנו לעיל לענין

מלקות דשבועת שוא ושבועת שקר לשעבר. והו"ל בכלל המצוה דוהפילו השופט והכהו וגו'. וא"כ ודאי גם לענין מנין המצות הו"ל בכלל פרשת מלקות שכבר נמנה:

איברא דלכאורה לא משמע הכי מדאמרינן בירושלמי (סופ"ג דשבועות). ובפסיקתא רבתי (פיסקא שני' דעשרת הדברות) נשבע לשקר מנין שלוקה. רבי יוחנן בשם רבי ינאי כי לא ינקה ה' מנקין הן הדייניין. קילל את חבירו בשם מניין. ר"ל בשם רבי הושעי' ליראה את השם וגו'. נשבע לשקר על דעתי' דר"ל מניין. מינה. מכיון שנשבע לשקר אין זה ירא. קילל את חבירו בשם על דעתי' דרבי יוחנן מניין. מכיון שקילל אין זה ירא. מה מפקה מביניהון. נשבע לשקר וקילל חבירו בשם על דעתי' דר"י חייב שתים. על דעתי' דר"ל אינו חייב אלא אחת עיי"ש. פי' דלר"י דנפק"ל נשבע מקרא דלא ינקה ה' ומקלל מקרא דליראה את השם וגו' והפלא את מכותך וגו' חייב שתים. כיון דמתרי קראי נפקי. אבל לר"ל דתרוייהו מקרא דליראה את השם נפקי. אינו חייב על שתיהן אלא אחת. והשתא לפמש"כ דעיקר חיובא דמלקות בהנך תרתי לא נפק"ל אלא מפרשת מלקות ככל שאר חייבי מלקיות. והנך קראי לא הוו אלא גילוי מילתא בעלמא. לומר דהו"ל בכלל פרשת מלקות. א"כ מאי איכא בין ר"ל לר"י הרי לכ"ע לא נפק"ל חיובא דמלקות בין בנשבע ובין במקלל אלא מפרשת מלקות. ותרוייהו מחד קרא נפקי. אבל באמת הא ליתא ואין מזה הכרע כלל. דלענין מלקות אין העונש מחלק אלא הלאוין הוא דמחלקין ללקות שתים. דאל"כ נימא דעל כל חייבי לאוין כולם. כיון שנכללו כולם כאחד לעונש מלקות בפרשת מלקות. לא ילקה עליהם אלא אחת. אלא ודאי מלקות תליא בחלוקת הלאוין. וכיון דבכל אחד איכא לאו מיוחד באנפי נפשי' לוקה על כל אחד ואחד בפ"ע. אע"פ שבעונש אחד נכללו כולם כאחד. ואפי' לענין קרבן חטאת אמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ה ע"א) וברפ"ק דכריתות חלוקה דלאו שמה חלוקה חלוקה דמיתה לא שמה חלוקה עיי"ש. אע"ג דחטאת לא בעי אזהרת לאו כדמסקינן רפ"ג דמכות עיי"ש. ואע"ג דכל חייבי כריתות כולן נכללו יחד בפרשת חטאת אחת. מ"מ הלאוין מחלקין אותן להתחייב שתים. וכ"ש למלקות. דליכא מלקות בלא לאו. דרק הלאוין הוא שמחלקין להתחייב שתים לכ"ע. ואפי' לר"ל דס"ל התם דלענין חטאת חלוקה דמיתה נמי שמה חלוקה עיי"ש. מ"מ מודה דלאוין נמי מחלקין אפי' לענין חטאות כמבואר שם עיי"ש. וכ"ש לענין מלקות. ומאי דאמרינן בירושלמי שם דלר"י בנשבע וקילל חייב שתים משום דלדידי' מתרי קראי נפקי. נשבע מקרא דלא ינקה. ומקלל מקרא דליראה את השם וגו'. אין זה משום חלוקת המלקות אלא משום חלוקת הלאוין דנשבע אזהרתו היא מלא תשא וגו' דהוא רישא דהך קרא דכי לא ינקה ה' וגו'. אבל מקלל אזהרתו מקרא דאם לא תשמור

לעשות וגו' דהוא רישא דהך קרא דליראה את השם וגו'. וכמש"כ התוס' בסוגיא דתמורה שם (בד"ה ומקלל) עיי"ש ובמש"כ הר"ב חק נתן שם ושאר אחרונים שם עיי"ש היטב. אבל לר"ל דאמר דתרוייהו נפקי מקרא דליראה את השם וגו'. א"כ תרוייהו נכללו לדידי' בלאו אחד. דהיינו בקרא דאם לא תשמור לעשות וגו' ליראה את השם וגו' אינו חייב אלא אחת. ועי' לעיל (לאוין מ"ז מ"ח). מש"כ שם בדברי הירושלמי אלו לדעת הרמב"ם ז"ל ע"פ הגירסא שלפנינו בסוגיא דרפ"ק דתמורה שם עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה כאן יותר. ועכ"פ כן אפשר לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל. דהנך קראי דכי לא ינקה ה' וגו' וליראה את השם וגו' והפלא ה' את מכותך וגו' גילוי מילתא בעלמא נינהו לומר דנשבע ומקלל נמי הו"ל בכלל פרשת מלקות. וא"כ ממילא מבואר שאינן נמנין בפ"ע במנין הלאוין לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר:

ובלא"ה אפשר לומר עפמש"כ הראב"ד ז"ל. והובא בש"מ (פ"ז דבב"מ צ' ע"ב). וז"ל קשה לי הא דא"ר יוחנן משום רבי יוסי הגלילי כל ל"ת שבתורה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם. וכיון דאמר רבי יוחנן עקימת שפתיו הוי מעשה. נשבע ומימר נמי הרי יש בהן עקימת שפתים. וי"ל דההיא משום ר"י הגלילי הוא דאמר לה רבי יוחנן דס"ל עקימת שפתים לא הוי מעשה. אבל לרבי יוחנן גופי' הנך נמי לאו שיש בו מעשה נינהו. מעתה מה שאמרו בירושלמי במס' שבועות (פרק שבועות העדות) בענין המקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בל"ת. הא ללקות אינו לוקה משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. הנה לרבי יוחנן לאו שיש בו מעשה הוא ואפי' בכנויין נמי לוקה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו במש"כ בסוף דבריו מעתה מה שאמרו וכו' היינו כלפי מש"כ הרי"ף (סו"פ שבועות העדות) דברי הירושלמי שם. וכתב עלה הרי"ף ז"ל בשם גאון דאנן קיי"ל דלוקה כדאר"י משום ריה"ג כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם עיי"ש. וכתב על זה הראב"ד ז"ל (בתמים דעים סי' רל"ז) וז"ל אני אקיים דברי הגאון דהא דאמרינן חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם דוקא בשם המיוחד בלבד כדכתיב קרא והפלא ה' את מכותך וגו' ליראה את השם הנכבד והנורא את ה' אלהיך. אבל בכנויין אע"ג דעובר בל"ת לא לקי וכן הלכתא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בהשגות (פכ"ו מהלכות סנהדרין ה"ג) עיי"ש. ולפי שכאן חזר בו מדעתו זו ומסיק דאנן קיי"ל כר"י דפליג עלי' דריה"ג וס"ל דעקימת שפתים הוי מעשה. ולדידי' מקלל חשיב לאו שיש בו מעשה ולא גרע מכל שאר חייבי לאוין שלוקין. ואין אנו צריכין לרבות מקלל למלקות מקרא דוהפלא ה' את מכותך וגו' ליראה את השם וגו'. וא"כ אפי' בכנויים נמי לוקה. לזה כתב כאן מעתה מה שאמרו בירושלמי וכו' ואפי' בכנויין נמי

לוקה. כלומר מעתה ליתא למש"כ בהשגותיו על הרי"ף ועל הרמב"ם ז"ל שם לחלק בין מקלל בשם המיוחד למקלל בכינויים. דהיינו דוקא לריה"ג דס"ל דלאו שאין בו מעשה הוא אלא דאיתרבי למלקות מקרא דוהפלא וגו'. והתם בשם המיוחד הוא דכתיב קרא. אבל לדידן דקיי"ל כר"י דהו"ל לאו שיש בו מעשה ובלא"ה לקי. אין מקום לחלק בין מקלל בשם המיוחד למקלל בכנויים. כן נראה ברור בכוונת הראב"ד ז"ל. ודלא כמו שראיתי לקצת אחרונים ז"ל שנתקשו בדבריו. וראיתי בלבוש ע"ש (סי' כ"ז סעי' ג') דנקט ג"כ כשיטה זו של הראב"ד ז"ל דמלקות דמקלל היינו משום דהו"ל לאו שיש בו מעשה. דעקימת שפתים מעשה הוא ולוקין עליו עיי"ש. ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דגם מלקות דמקלל עצמו או חבירו ומלקות דשבועת שוא ושבועת שקר לשעבר הו"ל בכלל פרשת מלקות ככל שאר חייבי לאוין שיש בהן מעשה ואין למנותן בפ"ע. ומתבאר מכל זה דגם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין מקום קושיא ממה שלא מנה כל הנך הלוקין בפ"ע במנין המצות כמו שמנה פרשת מלקות:

חלק ו

אמנם כל שאר התלונות שהתלונן הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו ז"ל ודאי קשה טובא לשיטת רבינו הגאון ז"ל לכאורה. והתנצלותו של הרמב"ן ז"ל בעד הבה"ג אין לה מקום כלל לשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר. ובאמת דגם בעד הבה"ג וסייעתו ז"ל אין התנצלותו מספקת להסיר כליל תלונות הרמב"ם ז"ל מעליו. וגם כפי הנראה לא מצא הרמב"ן ז"ל די התנצלות בעד בעל ספר המצות שהביא הרמב"ם ז"ל שם בתוך דבריו שם. וכידוע כוונתו בזה לספר המצות של מר חפץ אלוף ז"ל. שכתב בהדיא וז"ל ומהם שנים ושלשים ענין. הגיד לנו שהוא יתעלה ממונה על עשייתם. לא אנחנו. וכולם נערבים עכ"ל. וכוונתו בזה לעשרים ושלשה חייבי כריתות ותשעה חייבי מיתות בידי שמים. הרי להדיא דמר חפץ אלוף ז"ל הבין דברי הבה"ג כפשטן דכוונתו למנות העונשין מצד עצמן שמוטלים על הב"ד לגמול לרשע כרשעתו בעונש מיתה האמורה בו. ולזה בעונשי כרת ומיתה בידי שמים כתב שהוא יתעלה ממונה על עשייתם לא אנחנו. ומדבריו מתבאר בהדיא כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונת הבה"ג ולא כמו שביאר דבריו הרמב"ן ז"ל. וכפי הנראה לא חשש הרמב"ן ז"ל אלא לתרץ דברי הבה"ג ז"ל עצמו בלבד. אבל דברי הרב סה"מ חשבן גם הוא ז"ל לדברים משובשים שנשתבש בכוונת הבה"ג ולא יתכנו כלל. והודה בזה להרמב"ם ז"ל ששפך לעג כמים על דבריו אלו. עד שכתב עליו וז"ל וענין אמרו נערבים. שהוא יתברך ערב שיכרית זה וימית זה. א"כ אין ספק שזה לא נשאר אצלו שיאמין שתרי"ג מצות כולם חייבות לנו. אבל מהם שחייבות לנו ומהם שחייבות

לו יתברך. ואמר שהוא ממונה על עשייתם לא אנחנו. וזה בחיי כולו בלבול גדול אצלי. אין ראוי לדבר בו בשום פנים וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל לענ"ד מר חפץ אלוף ז"ל היה בימי הגאונים ז"ל ולמד בישיבתם וקבל מהם. ובלתי ספק כוונת הבה"ג היתה ידועה לו יותר מלכל הבאים אחריו. ואם כן ודאי שפיר הוכיח הרמב"ם ז"ל מדבריו שכן כוונת הבה"ג. ודלא כמו שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתו. וגם עיקר מה שביאר הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג לא נעלם מהרמב"ם ז"ל. וכבר הרגיש גם הוא ז"ל שיש מקום לומר כן בכוונתו. ולזה כתב שם וז"ל והם נבוכים בהם פעם מונים אותם לבדם. ופעם מונים העונשים והדבר אשר יענש עליו. וישימו זה כולו במצות ל"ת מבלי התבוננות עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דלפעמים ראינו להבה"ג וסייעתו שהם מונים העונשים לבדם. ושוב אינם מונים אזהרותיהם במנין הלאוין. ומשמע ודאי מזה שאין כוונתם בהעונשין שמנו אלא להלאוין שלהם. ולפעמים הם מונים העונשין וגם הלאוין שלהם במנין הלאוין. וא"כ בזה הם מונים העונשין מצד עצמן במנין הלאוין מלבד הלאוין שבאו בהם העונשין הללו. הרי שכבר ראה שבקצת מן העונשין נראה שלא היתה כוונתם בהם אלא למנות הלאוין של העונשין הללו ולא העונשין מצד עצמן. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. אלא שכתב שיש בזה מבוכה בדבריהם. משום שבעונשים אחרים מנו גם הלאוין וגם העונשין במנין הלאוין. ובאמת שכל המתבונן היטב בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל יראה שצדקו מאוד דברי הרמב"ם ז"ל בזה. שהרי מנה הבה"ג במנין הלאוין לאו דלא תרצח ולאו דלא תגנוב ולאו דלא תנאף. מלבד מה שמנה כבר במנין העונשין שלו הרוצח במספר מחייבי הרג. וגונב נפש ובא על אשת איש במספר מחייבי חנק. ומנה ג"כ במנין הלאוין לאו דלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו'. מלבד מה שכבר מנה במחייבי חנק זקן ממרא. אע"ג דאזהרת זקן ממרא היא מלאו דלא תסור מן הדבר וגו'. כמבואר בספרי (פ' שופטים) וברמב"ם (ריש הלכות ממרים) עיי"ש. ובסה"מ להרמב"ם (לאוין שי"ב) ושאר ראשונים. ומנה גם כן העושה מלאכה ביוה"כ במנין העונשין במחייבי כריתות. וחזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא תעשה מלאכה דיוה"כ. וכן מנה במנין העונשין במספר מחייבי מיתה בידי שמים האוכל טבל. ומ"מ חזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא יחללו את קדשי בני ישראל. שהוא אזהרה על אכילת טבל. כמבואר בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"ג ע"א) עיי"ש ובשאר דוכתי. וכן מנה במנין העונשין במספר חייבי סקילה המדיח. וחזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא ישמע על פיך. שהוא אזהרה למדיח. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ג ע"ב) עיי"ש. וכן מנה במנין העונשין במספר חייבי סקילה הנותן מזרעו למולך. ומ"מ חזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. שהוא אזהרתו. וכן מנה במנין העונשין

במספר חייבי מיתה בידי שמים פרוע ראש ששמש במקדש. וחזר ומנה במנין הלאוין לאו דראשיכם אל תפרעו. שהוא אזהרתו. וכבר הרגישו קצת אחרונים ז"ל בקצת מזה. ונדחקו ליישב ע"פ דרכו של הרמב"ן ז"ל לענין לאו דמלאכת שבת. אבל הדברים דחוקים ורחוקים ולא יתכנו כלל ואין להאריך בזה:

ואחזה אנכי שכבר הרגישו קמאי דקמאי הראשונים ז"ל ממחברי האזהרות ההולכים בעקבי הבה"ג ז"ל במבוכה זו שבדברי הבה"ג ז"ל במנין המצות. ותקנו בקצת ממצות אלו באזהרותיהם. כמו בלאו דמלאכת שבת שעורר הרמב"ם ז"ל על הבה"ג כמשכ"ל. כבר הרגיש בזה הר"י אלברגלוני ז"ל. וטרח לתקן זה באזהרותיו. שכתב באזהרה זו וז"ל **דקדוק הלכות שבת הזהר ממצוא ולדבר חפצי חשקך דרישת חפצי הותרו למצוא ולדבר וכו'** עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו אלו שהבין בכוונת הבה"ג במה שחזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא תעשה כל מלאכה אחר שכבר מנה במנין העונשין עונש דמחלל שבת. היינו משום דלאו זה כולל נמי אזהרה שלא לדבר בשבת בעסקי רשות. וכדאמרינן בשבת (פרק שואל ק"נ ע"א) ממצא חפצך ודבר דבר חפציך אסור חפצי שמים מותר עיי"ש. ולדעת התוס' שם (בד"ה ודיבור) איסורו מדאורייתא עיי"ש. ובתשובות חות יאיר (סי' נ"ג) תקע בה מסמורת והכריח כן מסוגיא דגמרא שם עיי"ש בדבריו. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת פ' אמור) דיש בה איסור דאורייתא עיי"ש. אלא דס"ל שאין בה אלא איסור עשה מדכתיב תשבות. שבתון עיי"ש בדבריו. ולזה לשיטתו אזיל במה שלא רצה כאן לאוקמי לאו זה אליבא דהבה"ג אלא משום מחמר. אבל הר"י אלברגלוני ז"ל ס"ל דכי היכי דהו"ל בכלל העשה איתי' ג"כ בכלל הלאו מיהת לענין איסורא בעלמא. ואפשר דהיינו משום דלא איתרבי אלא מריבויא דכל כי היכי דמרבינן מדכתיב כל חלב לא תאכלו חצי שיעור לאיסורא בעלמא (ריש פרק בתרא דיומא) עיי"ש. וכבר הבאתי לעיל (לאוין ל') כמה מהראשונים ז"ל דס"ל דגם בחצי שיעור יש בו לאו אלא שאין לוקין עליו עיי"ש. ובפרט לפמש"כ התוס' במנחות (נ"ו ע"ב) ד"ה אמר מום וכו' ובפסחים (פרק אלו עוברין מ"ג ע"ב) ד"ה מאן שמעת וכו' דכל דאיכא סברא לרבות לכ"ע מרבינן ליה מריבויא דכל עיי"ש. וא"כ הכא כיון דהו"ל מיהת בכלל עשה דשביתה ודאי מסתבר לומר דאיתרבי נמי בכלל הלאו. וגם אשכחן דכיו"ב איקרי מלאכה דכתיב (בראשית ל"ט י"א) ויבא הביתה לעשות מלאכתו ותרגם אונקלס למיבדק בכתבי חושבני'. וכן הוא בתרגום יונתן למיבחוש בפנקסי חושבניה. וכן הוא בבראשית רבה שם עיי"ש. הרי דאיקרי מלאכה. ובשכל טוב שם מבואר יותר שכתב וז"ל לעשות מלאכתו לחשוב חשבונות של רבו שכך היתה מלאכתו שהוא היה אפוטרופס של הבית וכו'

ונקראת מלאכה ואסורה היא לבני ברית בשבת ויו"ט לחשוב חשבונות שאינם של דבר מצוה וכו' עכ"ל עיי"ש הרי להדיא דס"ל דמשום מלאכה אסור. והיינו משום דהו"ל בכלל לאו דמלאכה. וכן הוא במכילתא דרשב"י (פ' ויקהל) מנין למקח וממכר וכו' שנקראו מלאכה וכו' והכי נמי מתבאר מדאמרינן בירושלמי (פרק אלו קשרים ה"ג) אמר רבי אבהו שבת לה' שבות כה'. מה הקב"ה שבת ממאמר אף את שבות ממאמר וכו' עיי"ש. הרי דשביתת הקב"ה אינה אלא ממאמר ומ"מ קרי לה קרא מלאכה כדכתיב ויכל וגו' מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו. ועי' ביפה מראה שם שכתב דאע"ג דבהדיא כתיב קרא ממצא חפציך ודבר דבר ניחא ליה למלף מדאורייתא עיי"ש. ולדעת התוס' והרב חות יאיר דאסור מדאורייתא. וא"כ עכצ"ל דבתלמודא דידן דיליף לה מקרא דדברי קבלה היינו רק משום דבהך קרא מבואר הדבר יותר. אבל בירושלמי נקט עיקר ילפותא מדאורייתא מנ"ל ומייתי לה מקרא דשבת לה'. דגלי קרא דמאמר נמי בכלל מלאכה. וכן מבואר בפירש"י שעל הרי"ף (בפרק בתרא דביצה) דמקח וממכר דאורייתא אסור עיי"ש:

ובאמת דהכי משמע מלשון הבה"ג בנוסחא שלפנינו שהיא ג"כ נוסחת הרמב"ן ז"ל. שכתב לא תעשה מלאכה דלאו מאבות מלאכות בשבת עיי"ש. ואם כוונתו כמו שהבין הרמב"ן ז"ל לאיסור מחמר בלבד הו"ל למכתב בהדיא לא תעשה מלאכה דמחמר. אבל לפי מה שהבין הר"י אלברגלוני ז"ל. דברי הבה"ג מדוקדקים. דמשום שהענינים הנכללים במצא חפציך ודבר דבר רבים הם. לזה כתב בדרך כלל מלאכה דלאו מאבות מלאכות. מיהו גם לדברי הרמב"ן ז"ל אפשר לומר דס"ל להבה"ג כדעת רש"י (פ"ק דע"ז ט"ו ע"א). וכן דעת הר"ן ז"ל שם ובהגהות מרדכי (סוף קידושין). דגם שביתת בהמתו בכלל לאו זה עיי"ש. ולזה כתב סתם דלאו מאבות מלאכות. אלא דמדברי הרמב"ן ז"ל לא משמע הכי עיי"ש. ואין להאריך בזה. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל השמיט לאו זה ממנין הלאוין שלו. ולא מנה אלא במנין העונשין מחלל שבת בין חייבי סקילה עיי"ש. והדבר ברור דהיינו משום שכבר הרגיש גם הוא בהשגת הרמב"ם ז"ל על הבה"ג בזה. ולכן השמיט לאו זה ממנין הלאוין. וכן במלאכת יוה"כ לא מנה העונש והלאו אלא במצוה אחת בלבד. והשמיט עונש כרת דמלאכת יוה"כ ממנין העונשין ולא מנה אלא הלאו במנין הלאוין עיי"ש. ולא כהבה"ג שמנה שניהן. עונש כרת במנין העונשין במספר חייבי כריתות. והלאו במנין הלאוין. ובלתי ספק היינו משום שהוקשה לו בדברי הבה"ג כמו שהקשינו לעיל בזה. דאחר שמנה העונש במנין העונשין למה חזר ומנה הלאו במנין הלאוין. והא היינו הך. דגם העונשין לא נמנו מצד עצמן אלא משום אזהרותיהן. אלא דצ"ע מה

שהשמיטו ממנין העונשין ולא מנה אותו עם שאר חייבי כריתות. כמו שעשה במלאכת שבת שמנה עונש סקילה דעושה מלאכה בין שאר חייבי סקילה אלא שהשמיט הלאו ממנין הלאוין. והכא נמי לא היה לו להשמיט אלא הלאו ממנין הלאוין ולמנות עונש כרת דעושה מלאכה ביוה"כ עם שאר חייבי כריתות במנין העונשין. ויותר קשה דאכילת יוה"כ לא מנה אלא במנין העונשין במספר שאר חייבי כרת ולא במנין הלאוין. ומ"ש אכילה ממלאכה. והרי תנא דמתניתין מנה שתיהן (בריש כריתות) בין חייבי כריתות. ובין חייבי מלקות (בריש פרק בתרא דמכות) עיי"ש. וכבר העירותי בזה לעיל (עשין נ"ה) עיי"ש. מיהו לזה אפשר לומר דדבריו מדוקדקים היטב דאכילת יוה"כ דאין אזהרתה מפורשת בתורה אלא גמרינן לה בגז"ש ממלאכה. לא מנה אלא עונש כרת שמפורש בה בהדיא בקרא. משא"כ מלאכה דעונש כרת דידה לא נתפרש בקרא בהדיא. דמאי דכתיב והאבדתי את הנפש ההיא. על עינוי הוא דקאי. כמו שיתבאר לפנינו (עונש נ"ו נ"ז) עיי"ש היטב. לכן לא מנה אלא הלאו שמפורש בה בקרא בהדיא. והיינו משום דאין העונש והאזהרה נמנין אלא באחת ולכן לא מנה אלא איזה משניהם המפורש בהדיא בקרא. וממילא מבואר דמלאכת שבת כיון דגם העונש מפורש בקרא בהדיא. לכן מנאה עם שאר חייבי סקילה במנין העונשין. ושוב לא מנה הלאו במנין הלאוין:

אבל דברי הבה"ג ודאי תמוהים לכאורה דאף דבמלאכת שבת יפה כתב הרמב"ן ז"ל דמה שחזר ומנה במנין הלאוין לאו דמלאכת שבת. אע"פ שכבר מנה מלאכת שבת במנין העונשין. היינו משום אזהרה דמחמר שאינו בסקילה אלא בלאו גרידא. מ"מ אכתי במלאכת יוה"כ דגם שם מנה הבה"ג הלאו במנין הלאוין מלבד מה שכבר מנאה במנין העונשין מאי איכא למימר. והדבר תמוה על הרמב"ן ז"ל שלא הרגיש דשם אין מקום לתירוצו ואמאי חזר הבה"ג ומנה הלאו במנין הלאוין אחר שכבר מנה אותו במנין העונשין. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני מנה מלאכת יוה"כ במנין העונשין וגם במנין הלאוין. והדבר תמוה דבמלאכת שבת הרגיש הוא ז"ל גופיה דאחר שנמנה במנין העונשין לא היה ראוי לחזור ולמנותו במנין הלאוין. אלא שמ"מ חזר ומנה אותו משום איסור מצא חפציך ודבר דבר כמש"כ. וא"כ ביוה"כ מאי איכא למימר. והא איסור ממצא חפציך ודבר דבר בין בקרא דמייתי בתלמודין מדברי קבלה. ובין בקרא דמייתי בירושלמי שם מן התורה מדכתיב שבת לה'. לא אשכחן אלא בשבת ולא ביוה"כ. וא"כ אחר שמנה מלאכת יוה"כ במנין העונשין. לא היה לו לחזור שוב ולמנותו גם במנין הלאוין. וזה תמוה טובא לכאורה וצ"ע:

אמנם נראה דדברי הבה"ג וממילא גם דברי הרמב"ן ז"ל מליצו נכונים דאפשר לומר דהבה"ג לשיטתו אזיל שכתב (בהלכות אבל) דעבדים לענין מלאכת שבת ויו"ט איתקוש למרייהו דכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' עבדך ואמתך. כל מלאכה דאסור ליה למרייהו למיעבד. אסירא להו לדידהו למיעבד עיי"ש. והרמב"ן ז"ל (בתורת האדם) השיג עליו וכתב וז"ל דברי בה"ג לא נתבררו לי. מנ"ל שיהא יו"ט כשבת לענין איסור מלאכה דעבדים. שאני אומר כיון דגזה"כ הוא בשבת. אין למדין הימנה יו"ט. שאין דנין קל מחמור להחמיר עליו עכ"ל עיי"ש. והובא בב"י (או"ח סי' תקכ"ו) עיי"ש. הרי דעכ"פ להבה"ג יו"ט כשבת לכל הילכותיו לענין מלאכה. וא"כ ודאי דה"ה לענין מחמר ולענין שביתת בהמתו וכ"ש יוה"כ דמחמר ושביתת בהמתו נמי בכלל אזהרתו. ועי' מש"כ בזה הרב פר"ח (או"ח סי' תצ"ה) ובשאר אחרונים שם. וא"כ הבה"ג לשיטתו אזיל ושפיר מנה גם ביוה"כ לאו דמלאכה במנין הלאוין. אע"פ שכבר מנה עושה מלאכה ביוה"כ במנין העונשין. ותירוצו של הרמב"ן ז"ל שייך שפיר בשיטת הבה"ג ביוה"כ כבשבת. ועפ"ז ניחא נמי דברי הר"י אלברגלוני ז"ל דאזיל ג"כ בזה בשיטת הבה"ג. והו"ל יוה"כ כשבת. ושפיר מנה העונש וגם הלאו. אבל הר"א הזקן ז"ל אזיל לטעמיה דגם במלאכת שבת לא מנה העונש והלאו אלא במצוה אחת. וע"כ היינו משום דס"ל דכיון דמ"מ אין לנו במלאכת שבת אלא לאו אחד. אע"פ שנכללו בו עניני מלאכה שנאמר בהם עונש סקילה ושאין בהם סקילה מ"מ אין למנותו אלא בלאו אחד. כיון דהלאו סתם נאמר בתורה וכשיטת רבינו הגאון ז"ל. וזו היא ג"כ שיטת הרמב"ן ז"ל. והילכך גם במלאכת יוה"כ לא מנאן אלא בלאו אחד:

אלא שיש לתמוה במה שראיתי עוד להר"א הזקן ז"ל שכשהביא במנין הלאוין לאו דלא תנאף כתב וז"ל חקתי לא תנאף מזהר מנאף בעקולו לא יעקבם כי ישמע קולו עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו מבואר שהרגיש במה שעמדנו לעיל על הבה"ג שמנה אשת איש במנין העונשין במספר חייבי חנק. וחזר ומנה שוב גם לאו דלא תנאף במנין הלאוין. והוא אזהרת אשת איש. ולתקן זה רמז שחזר ומנה לאו זה משום שכולל אזהרה לעוקב אחר הנואף. וכוונתו למאי דאמרינן (פרק כל הנשבעין מ"ז ע"ב) לא תנאף לא תנאיף מכאן אזהרה לעוקב אחר הנואף ופירש"י וז"ל לעוקב אחר המנאף. נעשה לו אפוטרופוס להרגיל לו נשים לניאוף עכ"ל עיי"ש. וכיון דאיסורא בעלמא הוא ואינו בכלל עונש חנק שנמנה במנין העונשין. לכן חזר ומנה הלאו במנין הלאוין משום איסור זה. וא"כ מבואר דלאו כזה משום שכולל מה שיש בו עונש מיתה ומה שאין בו אלא לאו גרידא. הוא מונה אותו בשתים. במנין העונשין וגם במנין לאוין. וזה סותר שיטתו. מיהו לזה אפשר לומר

דס"ל דלאו דלא תנאף לא אתי להזהיר אלא על איסור עוקב אחר המנאף בלבד. והעונש חנק דבא על אשת איש שנמנה במנין העונשין אינו משום אזהרת לא תנאף. אלא משום דאית בה אזהרה מיוחדת בפ"ע מדכתיב ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך וגו'. אבל יש לתמוה במה שמנה הר"א הזקן ז"ל במנין העונשין במספר הנסקלין בן סו"מ. וחזר ומנה במנין הלאוין לאו דלא תאכלו על הדם שהוא אזהרת בן סו"מ. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ג ע"א) עיי"ש. ועכצ"ל דהיינו משום דלאו זה כולל נמי ענינים אחרים שאינם בסקילה אלא בלאו גרידא וכמבואר שם עיי"ש. ורק משום ענינים אלו הוא שחזר ומנה לאו זה במנין הלאוין. וזה סתירה לשיטתו. דבכל כיוצא בו אינו נמנה אצלו אלא בלאו אחד. וכמו שנתבאר לעיל. ואף כי גם הבה"ג מנאם כן. הרי הבה"ג לשיטתו אזיל דגם לאוי דמלאכת שבת ודיוה"כ מנאן שתים שתים. אבל הר"א הזקן ז"ל דהנך לא מנאן אלא אחת אחת. גם לאו זה לא היה לו למנותו אלא באחת. והיותר מתמיה מה שראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שלא מנה במנין הלאוין שלו לאו דלא תאכלו על הדם. אלא במנין העונשין מנה בן סו"מ במספר חייבי סקילה עיי"ש. וזו תימא דהר"א הזקן והר"י אלברגלוני החליפו כאן שיטתם. שהרי לפי מה שנתבאר. לשיטת הר"י אלברגלוני ז"ל כל כיו"ב יש למנותו בשתים. ואילו כאן לא מנה אלא באחת. והר"א הזקן ז"ל דלשיטתו כל כיו"ב אינו נמנה אלא באחת מנה כאן בשתים. ואולי אפשר לומר לדעת הר"א הזקן ז"ל דס"ל דלדידן לדינא אזהרת בן סו"מ אינה מן הלאו דלא תאכלו על הדם. ולא קיי"ל כר"י דאמר התם דאזהרתו היא מהלאו דלא תאכלו על הדם. משום דכולהו תנאי ואמוראי דהתם משמע דלא ס"ל הכי עיי"ש היטב. ובדברי. הרמ"ה ז"ל שם. וס"ל להר"א הזקן ז"ל דלדידן אין אזהרת בן סו"מ אלא מהלאו דלא תגנבו. וכדאמרינן בירושלמי (פ"ח דסנהדרין ה"ג) עיי"ש ובמש"כ מפרשי הירושלמי שם. ולאו זה באמת לא מנה הר"א הזקן. ז"ל. במנין הלאוין שלו. ואפשר דבאמת היינו משום דלשיטתו אזיל. ומה שמנה בריש מנין הלאוין לאו דגנבה היינו לאו דלא תגנוב שהוא אזהרה לגנבת נפשות. ואע"ג דגם בזה כבר מנה גונב נפש במנין העונשין במספר הנחנקין. הרי לא מתחייב חנק אלא על המכירה שאחר הגניבה. ואזהרתו אינה אלא מהלאו דלא ימכרו ממכרת עבד. כמבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ו ע"א) עיי"ש. ולאו זה לא מנה באזהרות הר"א הזקן ז"ל וגם בזה אזיל לשיטתי'. ולהכי לא מנה אלא לאו דלא תגנוב משום דעל הגניבה לחודה לא מתחייב חנק. ואיכא למ"ד התם דלקי עלה עיי"ש. ואינו ענין לעונש חנק שמנה במנין העונשין. אבל לאו דלא ימכרו ממכרת עבד. אע"פ שכולל ג"כ אזהרה למכירת עבד עברי

על אבן הלקח. כמבואר בספרא (פ' בהר). ואין בו אלא לאו גרידא. מ"מ לא חזר ומנה אותו במנין הלאוין וכשיטתו:

ועדיין יש לתמוה במה שמנה הר"א הזקן ז"ל במנין העונשין במספר חייבי מיתה בידי שמים פרוע ראש ששמש. וחזר ומנה במנין הלאוין לאו דראשכם אל תפרעו. ואע"ג דגם הבה"ג מנאן כן. כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בל"ת קס"ג) דהיינו משום דס"ל דבכלל לאו זה גם שלא לבא אל המקדש פרוע ראש בלא שמוש. ואין בזה מיתה אלא מלקות. וכדעת הרמב"ם ז"ל. ומשום אזהרה זו הוא שחזר ומנה לאו זה במנין הלאוין עיי"ש היטב בדבריו. וזה יתכן להבה"ג ז"ל. אבל הר"א הזקן ז"ל הרי גם בכיוצא בזה לשיטתו אינו נמנה אלא באחת. ולא היה לו לחזור ולמנות הלאו במנין הלאוין. וכן יש לתמוה מה שמנה שם (בריש מנין הלאוין שלו) לאו דלא תרצח. אחר שכבר מנה רוצח במנין העונשין במספר חייבי סייף. דאפי' אם נקבל מש"כ בנתיב מצותיך (דפ"א ע"ב) בדעת הבה"ג. מ"מ לא יתכן זה בדעת הר"א הזקן ז"ל. כיון שנתבאר דגם בכל כיו"ב לשיטתו אינו נמנה אלא באחת. ובפרט שגם בדעת הבה"ג אין דברי בעל נ"מ נכונים כלל בזה. ולדידי היה נראה יותר לומר בכוונת הבה"ג במה שחזר ומנה לאו דלא תרצח במנין הלאוין. ע"פ מאי דאמרינן בפסיקתא רבתי (ריש פרשה כ"ה) לא תרצח לא תתרצח עיי"ש. והיינו לומר דבכלל אזהרה זו שלא לרצוח את עצמו. דאפי' למ"ד רשאי אדם לחבול בעצמו. מ"מ קטלא שאני. וכדאמרינן בפרק החובל (בבא קמא צ"א ע"ב) מדכתיב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש עיי"ש. וכן מתבאר מדאמרינן בירושלמי (פ"ק דברכות הלכה ה') דאזהרת לא תרצח היא בכלל פרשת ק"ש. דכתיב ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל עיי"ש. והדברים סתומים לכאורה. והמפרשים כולם לא יצאו ידי חובתם עיי"ש. אבל הנראה דהכונה לומר דקרא דהשמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' הו"ל אזהרה על ואבדתם מהרה וגו'. משום דלאזהרת ע"ז לא צריך קרא. דבלא"ה איכא כמה אזהרות בע"ז. והילכך ס"ל דע"כ לא אתי קרא אלא להזהיר על איבודם. כלומר השמרו לכם שלא תגרמו לנפשכם להאבד מהרה. ונענשים גם על שאבדו את עצמם בכך. וזו היא ג"כ אזהרת לא תרצח שבכללו ג"כ לא תתרצח. שברצחו את חבירו עובר על חבירו בלא תרצח. ועל עצמו בלא תתרצח. משום שבכך מביא על עצמו מיתת ב"ד בהתראה ובעדים. ובלא עדים והתראה מיתה בידי שמים ומאבד את נפשו. וזהו שאמרו בירושלמי מאן דקטיל מתקטיל. וכן ראיתי בהלכות קטנות (ח"ב סי' רל"א) ובבית מאיר (יו"ד סי' רט"ו) שכתבו בפשיטות דההורג את עצמו עובר בלא תרצח עיי"ש. אבל לא הביאו שום מקור לזה ואכמ"ל בזה. ועפ"ז ניחא שפיר מה שחזר הבה"ג ומנה במנין הלאוין לאו

דלא תרצח. משום אזהרת רוצח את עצמו. שאינו בכלל עונש סייף דרוצח שמנה במנין העונשין. דהאי לאו בר עונש בב"ד הוא. ואין דינו מסור אלא לשמים ואין בו אלא אזהרת לאו בלבד. ומקומה במנין הלאוין ומלבד זה כבר כתבתי בזה לעיל במנין הלאוין (לאו פ"ד) ולקמן במנין העונשין (עונש צ"א) אלא דכל זה לא יתכן אלא להבה"ג ז"ל. אבל לא להר"א הזקן ז"ל דגם בכל כיו"ב אינו מונה העונש והלאו אלא במצוה אחת. ולא היה לו לחזור ולמנות הלאו במנין הלאוין אחר שמנה העונש במנין העונשין. אם לא שהוא מונה העונש מצד עצמו בחשבון המצות מלבד הלאו שנמנה בפ"ע במנין הלאוין:

ועכ"פ ראינו שכבר הרגישו ראשוני ראשונים ז"ל בהמבוכה שיש בענין זה בדברי הבה"ג ז"ל. וטרחו עצמם לתרץ בקצת מצות. אבל עדיין אין הדברים מספיקים ליישר כל המעקשים כמו שנתבאר. וגם בכל האזהרות של הנמשכים אחר הבה"ג רבתה המבוכה בענין זה. כמו שראינו באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל. וכן באזהרות הרשב"ג ז"ל אף שבהרבה מן העונשין לא מנה אזהרותיהם במנין הלאוין. מ"מ רבו כמו רבו העונשין שנמנו אצלו במנין העונשין שחזר ומנה אזהרותיהם במנין הלאוין. כמו חלב. ודם. ונדה. ואחות אשה. והמפטם את הקטורת. והסך בשמן המשחה. שמנאן במנין העונשין במספר חייבי כריתות. ומ"מ מנה ג"כ אזהרותיהן במנין הלאוין. וכבר העיר עליו בזה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר בכל אחד מאלו עיי"ש ובמש"כ בזה לעיל (לאוין כ"ה. קי"ח) ובשאר מקומות. וביותר יפלא מאד בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל מה שמנו במנין העונשין במספר חייבי כריתות מי שלא מל ושלא עשה פסח. ובמספר חייבי מיתה בידי שמים מנו משמש במקדש בלא רחיצת ידים ורגלים. וחזרו ומנאום במנין העשין. ובכל הנך ודאי לא יתכנו דברי הרמב"ן ז"ל כלל. וכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל. והדבר יפלא מכל צד שאם אין כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל בהעונשין שמנו אלא להאזהרות שעליהן באים עונשין הללו. וכמו שהבין הרמב"ן ז"ל. א"כ לא היה להם לחזור ולמנות עשין הללו במנין העשין שכבר מנאום במנין העונשין. ועוד דכיון דאין בהנך תלתא אזהרת לאו כלל. ועשה הוא דאית בהו. א"כ מאי ענין עונשין הללו למנין הלאוין. שהרי כל העונשין שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. באים לדעתם במספר הלאוין. והרי הנך אינם אלא עשין. וע"כ מוכרח מזה שאין לנו אלא כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בכונת הבה"ג דהעונשין מצד עצמן הוא מונה בחשבון המצות זולת אזהרותיהם. וס"ל דהעונשין עצמן יש עליהן תורת ל"ת. ונמנין במנין הלאוין בפ"ע. מלבד אזהרותיהן שנמנין ג"כ בפ"ע במנין הלאוין. אם לאוין הן. או עשין במנין העשין. כמו פסח ומילה ורחיצת ידים ורגלים. וא"כ ודאי השגת הרמב"ם ז"ל עומדת בתקפה על הבה"ג וסייעתו ז"ל. דממנ"פ העונשין אין למנותן

במנין הלאוין. דלגבי הנדון עצמו ודאי לא יתכן למנותן כלל. דאיך ימנה העונש וגם הציווי שנתחייב עליו העונש ההוא. ולגבי חובת הב"ד הרי אין זו אלא מ"ע בקו"ע. ואין מקומה במנין הלאוין. ועוד בחייבי כריתות ומיתה בידי שמים ליכא שום מצוה לב"ד. שהרי אין דינם מסור אלא לשמים ואין למנותן כלל:

חלק ז

איברא דמאי דנקטו כל האחרונים ז"ל בפשיטות כ"כ דאין ברחיצת ידים ורגלים במקדש אלא עשה. לדידי יש לדון בה טובא. דנראה דל"ת נמי אית בה. לפי מאי דאמרינן בפ"ב דזבחים (י"ט ע"ב) דמאי דשלא רחוץ ידים ורגלים מחלל עבודה גמרינן בגז"ש חוקה חוקה ממחוסר בגדים עיי"ש. וכיון דקיי"ל אין גז"ש למחצה. א"כ ראוי לומר דילפינן נמי מה מחוסר בגדים עובר בלאו ולוקה. אף שלא רחוץ ידים ורגלים הוא בלאו ולוקה. הן אמת דהרמב"ם ז"ל (פי"ט ה"ג מהלכות סנהדרין) כתב דהמשמש בלא קדוש ידים ורגלים אע"פ שחייב מיתה אינו לוקה מפני שהוא מצות עשה עיי"ש. אבל מקורו לא נודע לנו מנ"ל דלענין מלקות לא גמרינן הך גז"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שעמדו בזה על דברי הרמב"ם אלו. ובודאי הדבר קשה טובא. דהרי מחוסר בגדים גופי' נמי לא כתיב ביי' אלא עשה. ולא נפק"ל ביי' דמחלל עבודה ושהוא במיתה. אלא מדכתיב וחגרת אותם אבנט וגו' והיתה להם כהונה. ודרשינן מיני' בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל זרים וזר ששמש במיתה ומחלל עבודה. וכדאמרינן בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"ג ע"ב). ובפ"ב דזבחים (י"ז ע"ב) עיי"ש. ומזה הוא שכתב הרמב"ם ז"ל שם דמחוסר בגדים הרי הוא כזר ולוקה אם עובד עיי"ש. וא"כ שלא רחוץ ידים ורגלים נמי כיון דגמרינן גז"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים לענין דשלא רחוץ ידים ורגלים הרי הוא כמחוסר בגדים לחלול עבודה. אמאי לא נימא דלגמרי השוה הכתוב דינו למחוסר בגדים גם לענין אזהרה ומלקות:

והיה נראה לכאורה לומר דהכא שאני. דכיון דבשלא רחוץ ידים ורגלים כתיבא מיתה בקרא בדידי' גופא. אם איתא דלענין אזהרה ומלקות נמי ילפינן בגז"ש זו דחוקה חוקה ממחוסר בגדים. למה לי דכתב רחמנא בדידי' מיתה. הרי לענין מיתה נמי בהך גז"ש גופא הוה מצינן למילף. אלא ודאי לא ניתנה גז"ש זו אלא לענין חילול לחוד. ולא לענין עונש ואזהרה. והילכך אין לנו אלא מיתה האמורה בו בהדיא בקרא. ולא אזהרה ומלקות. אבל זה אינו. דהא שתויי יין נמי גמרינן התם (לעיל י"ח ע"א) בגז"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים דעבודתו מחוללת אפי' בעבודה שאין הזר חייב עליה מיתה עיי"ש. והשתא התם למה לי דכתב רחמנא מיתה. הא מיתה בשתויי יין נמי תיפוק ליה בהך

גז"ש גופא דחוקה חוקה ממחוסר בגדים. וגם אזהרה דכתיב יין ושכר אל תשת. קשה למה לי דכתב ביה רחמנא. ותיפוק ליה מההיא גז"ש גופא אלא ודאי אין מזה הכרח. מיהו אפשר לדחות ולומר דהתם ע"כ צ"ל דאע"ג דודאי לא איצטריך. מ"מ כתביה קרא משום דמילתא דאתיא בגז"ש טרח וכתב לה קרא. אבל גבי שלא רחוץ ידים ורגלים. כיון דאיכא למימר דלהכי כתב ביה קרא מיתה בגופי'. כדי למעוטי' מאזהרה ומלקות. לית לן למימר דלחנם כתביה משום דקיי"ל כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בקרא יתירה. אלא דמ"מ בלא"ה לא יתכן כלל לומר דהרמב"ם דורש דרשות מנפשיה וסמיך עליהם לדינא. ועיקר הקושיא כבר עמדו עליה התוס' (שם. בד"ה אתיא חוקה) למה לי דכתב קרא מיתה בשתויי יין ובשלא רחוץ ידים ורגלים. ותירצוה שם עיי"ש. וא"כ ודאי דברי הרמב"ם ז"ל צריכין תלמוד מנ"ל לומר כן. ונושאי כליו לא הערו מקורו:

וראיתי בתוספתא (פי"ב דזבחים) דקתני התם כהן שעבד טמא טבול יום מחוסר בגדים ומחוסר כפורים ושלא רחוץ ידים ורגלים. אינו חייב אלא אחת עיי"ש. והיינו משום דאין איסור חל על איסור. ולדעת הרמב"ם ז"ל הדבר קשה כיון דבשלא רחוץ ידים ורגלים ליכא אזהרה ומלקות אלא מיתה בידי שמים בלחוד הוא דאיכא ביה. מאי שייך למיתני ביה אינו חייב אלא אחת. אטו בתרי קטלא קטלת ליה. הא ודאי תרתי מיתות בידי שמים לא שייכי. וגם קרבן ומלקות ליתנייהו ביה. אלא ודאי ע"כ מוכרח דאית ביה לאו ומלקות דגמרינן בגז"ש דחוקה דחוקה ממחוסר בגדים. ושפיר איצטריך לאשמעינן דאינו לוקה אלא אחת. וכן קשה מדקתני התם זר שעבד טמא טבול יום מחוסר בגדים ומחוסר כפורים ושלא רחוץ ידים ורגלים אינו חייב אלא אחת עיי"ש. והיינו לומר דאפילו למ"ד איסור חל על איסור מ"מ הכא אינו חייב אלא אחת. דהיינו משום זרות בלבד. משום דכולהו הנך איסורי ליתנייהו אלא בכהנים דוקא ולא בזרים. וקשה בשלמא בכולהו איכא נפק"מ לענין שאינו לוקה אלא אחת. אבל בשלא רחוץ ידים ורגלים הרי לית ביה לא לאו ולא מלקות. אלא עשה לחודה הוא דאית ביה. וענשו אינו אלא מיתה בידי שמים דכתיבא ביה בקרא בהדיא. ולמאי הילכתא אשמעינן ביה דאינו חייב אלא אחת. אלא ודאי עכצ"ל דגם בשלא רחוץ יו"ר איכא אזהרת לאו ומלקות. ויותר מזה תמיהני במה שראיתי להרמב"ם ז"ל גופיה (פ"ט מהלכות ביאת מקדש הלכה י') שכתב וז"ל הטמא ובעל מום ושלא רחוץ ידים ורגלים ששמש במקדש אינן חייבין אלא על עבודות שהזר חייב עליהן מיתה. ועל שאר עבודות באזהרה עכ"ל עיי"ש ובכ"מ שם ובקרית ספר להמבי"ט שם עיש"ה. הרי מבואר בהדיא בדבריו דאיכא אזהרה גם בשלא רחוץ ידים ורגלים כמו בטמא ובע"מ וידוע דאין אזהרה אלא אזהרת לאו ועי' במגלת ספר (סוף

לאו ב') מש"כ על דברי הכ"מ שם עיי"ש היטב. וא"כ דברי הרמב"ם גופיה סתרי אהדדי. עוד ראיתי להרמב"ם ז"ל שם שכתב (בהלכה י"א) וז"ל כהן טבול יום ומחוסר כפורים שנטמא והרי הוא מחוסר בגדים ושלא רחוץ ידים ורגלים ועבד חייב על כל אחד ואחד. ואם היה זר אינו לוקה אלא אחת משום זרות עכ"ל עיי"ש. והוא מהתוספתא שם עיי"ש. אלא דהרמב"ם ז"ל פסק כמ"ד איסור חל על איסור בכולל ומוסיף ובת אחת. ולזה כתב ברישא דחייב על כל אחד ואחד. ובסיפא בזר אינו לוקה אלא אחת. משום דכולהו הנך איסורי ליתנייהו אלא בכהנים. ועי' בכ"מ ובקרית ספר שם. והשתא הרי ע"כ מתבאר מזה דס"ל דגם בשלא רחוץ ידים ורגלים איכא לאו ומלקות. דאל"כ מאי חייב על כל אחד ואחד שכתב ברישא.. ומאי אינו לוקה אלא אחת שכתב בסיפא. והא בשלא רחוץ ידים ורגלים בלא"ה ליכא שום חיובא אלא מיתה בידי שמים. ולא שייכי בה תרי חיובי. וזו סתירה מבוארת בדברי הרמב"ם ז"ל. ולא ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שיתעורר בזה. ועי' ג"כ בסמ"ג (לאוין ש"ט) שגם מדבריו מתבאר דבשלא רחוץ ידים ורגלים איכא אזהרת לאו עיי"ש ובסמ"ג (עשין קע"ה) עיי"ש היטב:

וראיתי להרמ"ה ז"ל ביד רמה (סו"פ הנשרפין פ"ג ע"ב). עלה דאמרינן התם מחוסר בגדים דבמיתה מנ"ל אר"א וחגרת אותם אבנט וגו' אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל זרים וכו'. וכתב הרמ"ה וז"ל ואי קשיא לך למה לי לאיתויי מכללא והא בהדיא כתיבא. דכתיב בפרשת בגדים והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת ומתו בו כי יחללוהו. ואיכא למימר דהתם הכי קאמר רחמנא. דלא תימא כי הוו בגדיהם עליהם אי מחלי עבודה מחמת טבול יום ומחוסר כפורים ששמשו. דלא מחייבי מיתה. אלא אע"פ שבגדיהם עליהם ומתו בו כי יחללוהו. תדע דבהכי משתעי קרא. דאי ס"ד במחוסר בגדים ששימש קא משתעי קרא. היכא אזהרינהו רחמנא דלא לישמשו מחוסרי בגדים דקא עניש להו. וכי תימא מדכתיב והיו על אהרן ועל בניו. אזהרת עשה לא שמה אזהרה. אבל למאי דמייתי לה בגמרא מטעמא דזרות לא קשיא מידי דהא כתיב וזר לא יקרב אליכם עכ"ל הרמ"ה ז"ל. עיי"ש. ומתבאר מדבריו להדיא דבכל הני דקחשיב בברייתא דואלו הן שבמיתה וכו' אית בהן אזהרת לאו. דאל"כ לא הוה שייך בהו עונש מיתה. והשתא כיון דבההיא ברייתא קחשיב נמי שלא רחוץ ידים ורגלים דבמיתה. עכצ"ל דס"ל להרמ"ה דאזהרת לאו נמי אית בה. דגמרינן לה בגז"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל (בהלכות סנהדרין שם). איברא דעיקר דברי הרמ"ה ז"ל אלו נפלאים מאוד בעיני דהרי בקרא לא כתיב הכי כלל. דבההוא קרא (דבפרשת תצוה) כתיב והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד. או בגשתם

אל המזבח לשרת בקודש ולא ישאו עון ומתו וגו'. אבל קרא דומתו בו כי יחללוהו לא כתיב התם כלל. אלא בזר אוכל תרומה (בפרשת אמור). ורק לענין זה הוא דמייתי ליה התם בסוגיא דסנהדרין לעיל מיניה עיי"ש. והשתא א"כ אין מקום לתירוצו כלל. דהרי כיון דלא קאמר קרא אלא שאם בגדיהם עליהם לא ישאו עון ומתו. א"כ אם איתא דמיירי ההוא קרא בטבול יום ומחוסר כפורים. ע"כ נצטרך לומר דאשמעינן קרא שאם בגדיהם עליהם אפי' כשהם טבולי יום ומחוסרי כפורים אינם במיתה. ואין טבול יום ומח"כ במיתה אלא כשאין בגדיהם עליהם. וזהו ההפוך ממש"כ הרמ"ה ז"ל גופי' בתירוצו. אלא שהרמ"ה ז"ל תירץ כן ע"פ לשון הכתוב שהביא בדבריו כמבואר. אבל כתוב כזה ליתא בשום דוכתא. וגם מה שנשען הרמ"ה ז"ל על היסוד דמיתה בידי שמים נמי בעי אזהרה. זהו כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ (שורש י"ד) ובפיה"מ (ריש פרק בתרא דמכות ובר"פ בתרא דזבחים) עיי"ש. והוא נגד המבואר בסוגיא דגמרא (ר"פ בתרא דמכות) עיי"ש. וכבר עמד בזה הרב לח"מ (ר"פ י"ח מהלכות סנהדרין) עיי"ש בדבריו. ואכמ"ל בזה. ועיקר קושית הרמ"ה ז"ל כבר עמדו עליה התוס' (בסנהדרין ובזבחים שם). והרמב"ן ז"ל בפירושו עה"ת (פרשת תצוה) עיי"ש מה שתירצו. ועכ"פ מתבאר מדברי הרמ"ה ז"ל אלו דס"ל דבשלא רחוץ ידים ורגלים אית בי' נמי אזהרת לאו. וכבר נתבאר דהכי מבואר בתוספתא. ומעתה א"כ שפיר אפשר לומר דזו היא דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וניחא שפיר מה שמנו שלא רחוץ ידים ורגלים במנין העונשין במספר חייבי מיתה בידי שמים אפי' למה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתם בהעונשין שמנו:

חלק ח

אמנם אכתי במה שמנו פסח ומילה במנין העונשין. הוא ודאי דבר מתמיה מאוד לפי הבנת הרמב"ן ז"ל בכוונתם במנין העונשין. דהא בפסח ובמילה ודאי ליכא שום לאו כמבואר במתני' (רפ"ק דכריתות) ובסוגיא דגמרא (ריש פרק בתרא) דמכות. ובעירובין (צ"ו ע"א) עיי"ש. וגם העשין שלהם כבר מנאום במנין העשין. ונמצא שמנו מצות הללו במנין הלאוין וגם במנין העשין. הן אמת דלפי נוסחת הבה"ג שלפנינו היה אפשר לצדד קצת ולומר דפסח ומילה שמנו במנין העונשין אינם בכלל המנין. ולא נמנו אלא אגב גררא עם שאר חייבי כריתות. כמו שרצו לומר קצת אחרונים. שהרי בכללן לא מנו אלא שבעים ואחד עונשין. ובפרטן אתה מוצא שבעים ושלשה. כשנצטרף להם גם אשת אח במספר חייבי כריתות. שנשמטה בלא ספק בנוסחת בה"ג שלפנינו באשמת המעתיק. ובנוסחת הבה"ג כת"י רומי איתא. וכן בכל האזהרות שנמשכו אחר הבה"ג נמנית אשת אח. כראוי. וממילא גם מש"כ בה"ג שלפנינו כ"ב בכרת ט"ס. וצ"ל כ"ג. כמש"כ גם

בה"ג כת"י רומי. וכן הוא ג"כ בה"ג שלפנינו בהלכות הספד עיי"ש. וגם במש"כ בה"ג במנין הנשרפין שהם תשעה ובפרטן הם עשרה. הגיהו שצ"ל עשרה בשריפה. ונמצא שמנה הבה"ג כ"ג שבכרת. י"ח בסקילה. י"א במיתה בידי שמים. עשרה בשריפה. תשעה בחנק. ושנים בסייף. בסך הכל ע"ג עונשין. וכיון שלפי שיטת הבה"ג ע"כ אין למנות יותר משבעים ואחד עונשין. עכצ"ל דפסח ומילה אינם מן המנין. אבל באמת לא יתכן כלל לומר כן. שהרי ודאי מש"כ בנוסחת הבה"ג שלפנינו תשעה בחנק. ומנה בפרטן נואף ונואפת בשתים. אין ספק דט"ס הוא. וצ"ל ע"כ כמש"כ בהלכות הספד בה"ג שלפנינו שמונה בחנק. וזה מוכרח. דודאי נואף ונואפת ע"כ לא יתכן למנותם אלא באחת. כבכל שאר העונשין של העריות שלא נמנו האיש והאשה אלא אחת אחת. וכן הוא בה"ג כת"י רומי בשני מקומות. האחד במנין העונשין עצמו. ובהלכות משמרות. וכן הוא גם בנוסחת כת"י שנדפסה בתורתן של ראשונים (ח"א עמוד מ"ד) עיי"ש. וכן הוא באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל. ההולכים בעקבות הבה"ג. וכמו שהוא ג"כ בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן במנין העונשין. וגם מש"כ הבה"ג תשעה בשריפה. ודאי כך היא הנוסחא הנכונה. ולא יתכן כלל לומר דט"ס הוא. מאחר שכן הוא גם בהלכות הספד. וגם בנוסחת כת"י רומי בשני המקומות שם. וגם בנוסחת הכת"י שבתורתן של ראשונים שם עיי"ש. ובע"כ אנו מוכרחין לומר בכוונת הבה"ג בזה כמש"כ הרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דף ע"ב ע"ב. ובדף קפ"ה ע"א) דבת אשתו ואם חמותו אינן נמנות אצלו אלא באחת. משום ששתיהן בכלל אשה ובתה הן עיי"ש בדבריו. הן אמת שראיתי בה"ג (הלכות עריות) שמנה שם תשע עריות בשריפה. מלבד בת כהן שלא מנאה שם עיי"ש. וא"כ עם בת כהן הרי כאן עשר. אבל ההוא דהתם אינו ענין לכאן. דשם לא בחשבון תרי"ג המצות קעסיק. אלא פרטי כל העריות הולך ומונה. ולזאת לא מנה שם ג"כ בת כהן שבשריפה משום דבכלל אשת איש היא שכבר מנה שם. ומטעם זה לא מנה שם ג"כ נערה המאורסה. משום דלענין איסור דמיירי שם הו"ל בכלל אשת איש שכבר מנאה שם. ומטעם זה עצמו מנה שם בת אשתו. וחמותו כל אחת בפ"ע. משום דשני שמות הן. שבאחת הוא נשוי האם בהיתר ובא על בתו באיסור. ובשנית הוא נשוי הבת בהיתר ואמה היא באיסור ערוה אצלו. משא"כ כאן לענין חשבון המצות. כשם שמנה אשת איש בת ישראל ובת כהן ונערה המאורסה כל אחת בפ"ע. משום שחלוקין בעונשן. הכי נמי מנה בת אשתו וחמותו באחת. משום דתרווייהו בכלל אשה ובתה נינהו. ואינן חלוקין בעונשן. וזה ברור בלא ספק:

ומעתה ע"כ מוכרח עפ"ז דפסח ומילה שמנה הבה"ג במנין העונשין במספר חייבי כריתות. הן מן המנין. ועולים בחשבון שבעים ואחד העונשין שבמיתה. וכן הוא ממש באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל. שגם הם מנו בכלל שבעים ואחד עונשין שבמיתה. ובפרטן מנו עשרים ושלשה שבכרת שבכללן פסח ומילה. ושמונה עשרה שבסקילה. ושמונה שבחנק ושנים שבסייף. ואחד עשרה שבמיתה בידי שמים. ותשעה שבשריפה עיי"ש. וגם הם מנו בפרטן של חייבי שריפה כל העשרה. ומ"מ לא מנאום בחשבון אלא בתשעה עיי"ש. וזה מבואר כהרש"ך בנ"מ דעשרה אלו אינם אלא תשעה בחשבון לשיטתם. אלא שבאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שגם הוא מההולכים בעקבי הבה"ג. מ"מ כאן נטה מדרכו מעט. שמלבד שמנה במנין העונשין שלו כל אותן שמנה הבה"ג הוסיף עוד עליהן בועל ארמית וגונב את הקסוה שעונשן הוא מיתה שלא על ידי ב"ד. אלא על ידי פגיעת קנאים. וזה תמוה מאד לכאורה. שאם כן הו"ל ע"ג שבמיתה. וזה לא יתכן. דא"כ הוסיף שתי מצות יותר על חשבון תרי"ג. וגם זה הוא דלא כחד מכל מוני המצות כולם. דאע"ג שגם רבינו הגאון ז"ל מנה שנים אלו במנין העונשין שלו. מ"מ הרי תחת שנים אלו הוציא שנים אחרים מכללם. וכמו שביאר הוא גופי' בדבריו להדיא. כמו שיתבאר לפנינו לקמן. אבל הר"ש בן גבירול ז"ל מנה כולן כפי שמנאן הבה"ג. ומלבד זה הוסיף עוד שנים אלו עליהן. וזה תמוה מאד ומבלבל כל החשבון. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' קמ"ב) עמד בדברי הר"ש בן גבירול אלו מצד אחר. דבועל ארמית יש בו לאו דלא תתחתן בם שכבר מנה במנין הלאוין. וגם גונב את הקסוה יש בו לאו דלא יבאו לראות כבלע את הקודש שכבר מנה במנין הלאוין ולא היה לו לחזור ולמנותן כאן במנין העונשין עיי"ש בדבריו. אבל בזה ליכא קושיא כ"כ שהרי בלא"ה כבר מנה באזהרות הרשב"ג כמה עונשין אחרים במנין העונשין שלו שכבר מנה הלאוין שלהם במנין הלאוין. ואעפ"כ חזר ומנאן במנין העונשין כמשכ"ל אבל לא העיר הרשב"ץ ז"ל דכל עיקר דברי הרשב"ג ז"ל בהנך תרתי תמוהים מאוד בלא"ה כדכתיבנא. וביותר יפלא שהרי הר"ש בן גבירול גופי' כתב בהדיא בריש מנין העונשין שלו שמספרם אינו אלא שבעים ואחד עיי"ש. והרי בפרטן אתה מוצא שבעים ושלשה. וכבר הרגיש בזה הרש"ך ז"ל בנ"מ (דקע"ג ע"א). אבל מש"כ שם בזה אינו נכון כלל עיי"ש בדבריו. והיה אפשר לומר דפסח ומילה שמנה הרשב"ג במנין העונשין אינם מן המנין ואינם עולים לו בחשבון. ולא כתבן אלא אגב גררא דשאר חייבי כריתות כמו ששנאן תנא דמתניתין ריש כריתות. ומשום שלא הונח לו בזה מנין הבה"ג משום דהני תרתי עשין הן ואין מקומן במנין הלאוין וכמש"ל. ולכן השלים תחתיהן בשנים אלו דבועל ארמית וגונב את הקסוה.

ואע"ג דבלא"ה כבר מנה הרשב"ג במנין העונשין שלא רחוץ ידים ורגלים דג"כ אינו אלא בעשה. וכבר עמד עליו בזה הרשב"ץ ז"ל (שם לאוין סי' קמ"ט) עיי"ש. מ"מ הרי כבר ביארנו לעיל דבזה שפיר אפשר לדון ולומר דאזהרת לאו נמי אית ביה. אבל פסח ומילה ודאי אין בהן אלא עשה. ולכן הוציאן מן החשבון. והשלים בשנים אחרים תחתיהן:

אבל העיקר נראה דשנים אלו לא מנה אלא תחת זוממי בת כהן ובועלה. וס"ל בזה כדעת רבינו הגאון ז"ל שאין שנים אלו נמנין בפ"ע במנין העונשין. וכמו שיתבאר לפנינו. וכן משמע בהדיא ממה שכתבן הרשב"ג ז"ל מיד אחר זוממי בת כהן ובועלה עיי"ש. אבל פסח ומילה כתבן הרשב"ג אחר שכבר כתב בועל ארמית וגונב הקסוה והפסיק הרבה ביניהם עיי"ש. והדבר מבואר דמשום דבשנים אלו רצה להשלים תחת זוממי בת כהן ובועלה שמנה הבה"ג. והוא ז"ל נראה לו שאין ראוי למנותם. וכדעת רבינו הגאון ז"ל. לכן כתבן מיד אחריהן. אבל פסח ומילה מונה גם הוא כהבה"ג וסייעתו ורבינו הגאון ז"ל. ועכ"פ יתבאר ממה שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל פסח ומילה במנין העונשין הנכנסים בחשבון הלאוין. ע"כ מוכרח שהם מונים העונשין מצד עצמן בחשבון הלאוין. וכמו שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל וכמו שהבין ג"כ מר חפץ אלוף ז"ל. ודלא כמו שהבין הרמב"ן ז"ל שאין כוונתם אלא למנות האזהרות של העונשין. וכבר הכריחו מזה קצת אחרונים ז"ל נגד דברי הרמב"ן ז"ל. וזה ודאי מוכרח בלא ספק וכמו שביארנו. וא"כ מה מאוד נכונים בזה דברי הרמב"ם ז"ל שכתב על הבה"ג וסייעתו ז"ל שם וז"ל ואמנם טעו כולם זאת הטעות בהיותם מונים העונשים כמצות. והם נבוכים בהם. פעם מונים אותם לבדם. ופעם מונים העונשים והדבר אשר יענש עליו. (כלומר הלאוין או העשין). וישימו זה כולו במצות ל"ת מבלי התבוננות וכו' עכ"ל עיי"ש. דודאי נכונים ומוכרחין דברי הרמב"ן ז"ל במה שהכריח מכמה מהעונשין שכוונת הבה"ג בהן למנות רק את האזהרות של עונשין אלו.. מדלא חזר ומנה במנין הלאוין האזהרות שלהן. אלא דמ"מ הרי הננו רואים ג"כ כמה מן מנין העונשין שחזר ומנה גם אזהרותיהם במנין הלאוין כמשכ"ל. וא"כ ע"כ לא מנה אותן במנין העונשין אלא משום דהעונשין מצד עצמן מלבד אזהרותיהן נמנין אצלו כלאוין. ובפרט מוכרח כן ממה שמנה עונשי כרת דפסח ודמילה במנין העונשין. וכמו שנתבאר. וזו ודאי מבוכה רבה. ולא לחנם שאג הארי החי רבינו הרמב"ם ז"ל והגדיל המדורה על דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה:

אלא דמ"מ לענ"ד אי אפשר לתלות האשמה בגדול הגאונים הבה"ג ז"ל. וחלילה להרהר אחריו אף רגע כי הוא הי' נבוך בענין שלפניו ולעשותו כמתעתע. אבל הדברים ניכרים כי ידי זרים היו במעל. כי אחרי שראינו לרבינו הגאון ז"ל שהוא מונה כל העונשין

מצד עצמן במנין הלאוין. אשר משום זה מנה ג"כ כל האזהרות של העונשין הללו במנין הלאוין בפ"ע. נראה ברור שגם הבה"ג הלך בדרך זו. אלא שנשתבשו דבריו ברבות הימים באשמת המעתיקים והמגיהים הרבים והמתקנים המקלקלים. כמו עיקרי הלכות הבה"ג שידוע שנשתבשו הרבה. וגם נתוספו בהן דברים רבים שאינם מאתו. ולכן דבריו נראים כסותרים זא"ז בכמה מקומות. ורבו בהם הנוסחאות השונות. כמבואר בכל הראשונים ז"ל הרגילים להביא דבריו להלכה. ובפרט במנין המצות שלו שהיו ידי הכל ממשמשות בו והוסיפו וגרעו בהם לפי דעתם. ולא הרגישו שבהוספה וגרעון בענין כזה נקל להשחית ולקלקל את כל המנין כולו. וסותר כל שיטת המחבר. כי בענין כזה אין הסתירה והקלקול ניכרים רק לאחר עומק העיון והשקפה כללית על כל פרטי המנין. ולכן רבו כמו רבו השינויים וחלופי הנוסחאות השונות בדברי הבה"ג בזה. כמו שהעירותי בפנים בכמה מקומות. וכבר ראינו להרמב"ן ז"ל בסה"מ (לאוין קס"ד) שבנוסחת הבה"ג שלפניו לא נמנו שני הלאוין דראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום במנין הלאוין עיי"ש. ועכצ"ל שבנוסח שלו נשלם מנין הלאוין בשני לאוין אחרים. אבל בנוסחת הבה"ג שלפנינו וגם בנוסחת כת"י רומי נמנו שני לאוין אלו במקומן במנין הלאוין. ולפי הנראה גם הרמב"ן ז"ל לא חשש ליישר את כל הערבוב והבלבולים שרבו בדברי הבה"ג בזה. משום שעכשיו הוא דבר שאי אפשר. ולא השיב אלא על רוב אותן ההשגות שהעיר הרמב"ם ז"ל שמצא להם תשובה מספקת כדי להשקיט הסער כמעט. ולגונן ולהציל את כבוד הבה"ג ז"ל. ודי בזה כעת. ועוד נדבר בזה בס"ד במק"א:

חלק ט

האומנם לפ"ז כל השגות הרמב"ם בזה עומדות בתקפם על הבה"ג. וכן על רבינו הגאון ז"ל. דאע"ג דהעונשין מצד עצמן נמנו לשיטתם במנין הלאוין. ולזה לא תקשה מה שמנו עונש כרת דפסח ודמילה במנין העונשין אע"פ שהן עשין שנמנו במנין העשין. מ"מ הא גופא קשה טובא הרי גם העונשין מצד עצמן עשין הן המוטלות על הב"ד בקום ועשה לעשות דין בחייבי עונשין הללו. ולגבי הנענש גופי' הרי אין בזה שום מצוה כלל אלא הלאוין או העשין של העונשין. וכבר נמנו בפ"ע במנין הלאוין והעשין. ואמאי מנו העונשין עצמן במנין הלאוין. וזו פליאה נשגבה. ובפרט על רבינו הגאון ז"ל שביאר בדבריו להדיא שחזר ומנה העונשין משום המצוה שבהן על הב"ד. והרי כיון דהמצוה שעל הב"ד בעונשין אלו אינה אלא מצות עשה. איך מנאה בחשבון הלאוין. ואמנם גם בדברי הרמב"ם ז"ל שנתעורר בתלונה זו על הבה"ג וסייעתו ז"ל יש לי מקום עיון. שכתב שם וז"ל הנה כל העונשין האלו מצות עשה. וזהו שצוונו שנהרוג לזה ושנסקול לזה וכו'.

ואמרו גם כן שאמרו יתברך לא תבערו אש אמנם בא להזהיר מן העונשין בשבת. וזה שהוא הזהיר משריפת מצוה ואמר בכל מושבותיכם. רוצה לומר במושב ב"ד לא תבערו אש אע"פ שהיא מצות עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהוצרך להביא ראי' שהעונשין הם מצות עשה. וכוונתו למה שדרשו במכילתא (פ' משפטים פ"ד ובפרשת ויקהל). וכן הוא ג"כ במכילתא דרשב"י שם על הך קרא דלא תבערו אש וגו'. והובאה ג"כ ברפ"ק דיבמות (ו' ע"ב) עיי"ש. נראה דלא ברירא לי' הך מילתא לולא הראי' שמצא בהך ברייתא. וכן הרמב"ן ז"ל שם כתב וז"ל ובבאור אמרו (סנהדרין ל"ה ע"ב) ותהא רציחה דוחה שבת מק"ו. על דעתם יבא עשה וידחה ל"ת. ובתחלת יבמות אמרו עוד לפי שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת. ומה אצי מקיים מחלליה מות יומת. בשאר מלאכות חוץ ממיתת ב"ד אבל מיתת ב"ד דחיא. ופירשו מ"ט דאתי עשה ודחי ל"ת. הדר אמר אימר דאמרינן אתי עשה ודחי ל"ת גרידא. ל"ת שיש בו כרת לא דחי וכו'. א"כ ראוי למנות מיתת ב"ד מצות עשה עכ"ל עיי"ש. הרי דרק מכח ראי' זו הוא שהכריחו לומר דמיתות ב"ד היא מצות עשה. וראוי למנותן במנין העשין. והדבר תמוה לכאורה הרי במיתות ב"ד העשה מפורשת בתורה בהדיא בכל חדא וחדא. ואין שום מקום ספק בדבר כלל לומר שאינה מ"ע כשאר כל העשין שבתורה. ולמה להם לראי' מברייתא ומסוגיא דגמרא לדבר המפורש בתורה:

ומלבד זה בעיקר ראייתם זו יש לתמוה טובא דהרי בברייתא דמכילתא שם לא נתבאר כלל דמאי דאיצטריך קרא דלא תבערו לומר דמיתת ב"ד לא דחיא שבת. היינו משום דאי לאו קרא היה ראוי לומר דאתי' עשה דמיתת ב"ד ודחיא שבת. וכן בסוגיא דסנהדרין שם ליתא מזה כלום. אלא בסוגיא דפ"ק דיבמות הוה בעי למימר הכי מעיקרא לס"ד. ובעינן לאוכוחי מזה דעשה דחי ל"ת שיש בו כרת. מדאיצטריך קרא דלא תבערו הא לא"ה דחי. אבל במסקנא דסוגיא מסקינן התם דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. ומאי דאיצטריך תנא דברייתא לקרא דלא תבערו. לא משום דעשה דחי ל"ת שיש בו כרת הוא. אלא כדמסקינן התם אמר רב שימי בר אשי האי תנא לא משום דאתי עשה ודחי ל"ת. אלא משום דמייתי מקל וחומר וכו'. ומה עבודה שהיא חמורה ודוחה שבת רציחה דוחה אותה וכו'. שבת שנידחת מפני עבודה אינו דין שתהא רציחה דוחה אותה עיי"ש. וכל מה שהביא הרמב"ן ז"ל שם מסוגיא דיבמות. היינו רק לס"ד דמעיקרא. אבל במסקנא אידחי לה. וביותר תמוהים דברי הרמב"ן ז"ל מה שהביא מסוגיא דסנהדרין. דהרי מלבד שלא נזכר שם כלום מטעמא דעשה דוחה ל"ת. אלא אדרבה שם בהדיא מפורש כמסקנא דסוגיא דפ"ק דיבמות דלא איצטריך קרא אלא לאפוקי דלא נילף מק"ו

דדחי. ודברי הרמב"ן ז"ל מצד עצמם נפלאים וסותרים זא"ז תכד"ד. שכתב וז"ל ובבאור אמרו בסנהדרין ותהא רציחה דוחה שבת מקל וחומר על דעתם יבא עשה וידחה ל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהרכיב הס"ד והמסקנא יחד. והם דברים סותרים זא"ז. דלמסקנא דאיצטריך קרא דלא תבערו משום ק"ו. שוב לא אמרינן יבא עשה וידחה ל"ת. ולס"ד דאתינן עלה משום דעשה דחי ל"ת. לא הוה שמיע לי' הך ק"ו כלל. ולא איצטריך לי' כלל. ומיהו לעיקר ראייתם של הרמב"ם והרמב"ן ז"ל היה מקום לצדד ולומר דמ"מ שפיר הכריחו משם דהו"ל עשה. משום דגם במסקנא דמסקינן התם דהאי תנא לא משום דאתי עשה ודחי ל"ת הוא. אלא משום דמייתי מק"ו. משמע התם דהיינו רק משום דס"ל דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. אבל מיהת ודאי עשה אית בה גם למסקנא. אלא דמלבד דאין זה מוכרח. ואדרבה מלישנא דרב שימי בר אשי משמע דס"ל דלא שייך התם עשה דחי ל"ת כלל ואפי' ל"ת גרידא. שהרי לא הזכיר בדבריו כלל ל"ת שיש בו כרת. אלא סתמא קאמר האי תנא לא משום דאתי עשה ודחי ל"ת אלא משום וכו' עיי"ש. וא"כ נראה דע"כ היינו משום דלא חשיבא עשה כלל. דאל"כ עכ"פ ל"ת גרידא ודאי הו"ל למידחי. וא"כ אדרבה משם איפכא מוכח:

ובלא"ה מדברי הרמב"ן והרמב"ם ז"ל משמע בהדיא דס"ל דגם למסקנא קיימא הכי דמשום דאתי עשה ודחי ל"ת שיש בו כרת הוא דצריך קרא דלא תבערו. לומר דהכא לא דחי. וממסקנא הוא דמייתו ראי' זו. וכן מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (הלכות שבת פכ"ד ה"ז). שכתב שם וז"ל אין עונשין בשבת אע"פ שהעונש מצות עשה אינה דוחה שבת. כיצד הרי שנתחייב בב"ד מלקות או מיתה. אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו בשבת שנאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. זו אזהרה לב"ד שלא ישרפו בשבת מי שנתחייב שריפה. וה"ה לשאר עונשין עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דס"ל הכי לקושטא דמילתא למסקנא דקרא דלא תבערו אתי לאפוקי דלא נימא דאתי עשה ודחי ל"ת דמלאכת שבת. והדבר תמוה כדכתיבנא. דהא בסוגיא דיבמות שם מבואר דאין זה אלא למאי דס"ד מעיקרא. אבל למסקנא לא קיימא הכי. משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. ולא איצטריך קרא להכי. והכי מבואר בהדיא במסקנא דכולה סוגיא דהתם (לקמן ח' ע"א). דמסיק רבא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. ורב אשי נמי מייתי סייעתא לזה ממתניתין עיי"ש. וא"כ ע"כ קרא דלא תבערו לא איצטריך אלא משום ק"ו ולא משום דעשה דחי ל"ת וכדמסקינן לעיל וכסוגיא דסנהדרין. וכן הוא בירושלמי (פ"ד דסנהדרין ה"ו) ובמכילתא שם עיי"ש. הן אמת דהר"ש ז"ל מקינון בספר כריתות (לשון למודים שער ג' סי' קס"ג) כתב דעשה דוחה אפי' ל"ת שיש בו כרת. ומתבאר

מדבריו שם דס"ל ג"כ דהכי קאי במסקנא דלא תבערו איצטריך דלא נימא אתי עשה ודחי ל"ת עיי"ש. אבל כבר תמהו עליו האחרונים ז"ל. ומש"כ ליישב דבריו אינו מספיק כלל ואכמ"ל בזה. וגם לרש"י ז"ל שם בסוגיא דיבמות (ו' ע"א) מבואר דס"ל דלמסקנא עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. והתוס' שם (בד"ה שכן הכשר) דחו דבריו דבמסקנא קיי"ל דאין שום עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת עיי"ש ובדברי הרש"א ז"ל שם. וגם בדברי הרשב"א ז"ל (בפ"ק דביצה ח' ע"ב) מבואר דס"ל דקיי"ל עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת עיי"ש. מ"מ הרי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל גופייהו ע"כ לא ס"ל הכי. דבהדיא כתב הרמב"ם ז"ל לעיל (פי"ט מהלכות שבת ה"כ) וז"ל ואילו היו חוטי הציצית שהיא מצוייצת כהילכתה משוי היה חייב היוצא בה אפי' ביום השבת. שאין מצות עשה שאין בה כרת דוחה שבת עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דקיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת:

איברא דלכאורה יש מקום לצדד בכוונת הרמב"ם ז"ל שם דלא משום אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת אתי עלה. אלא כוונתו נראה ע"פ מש"כ התוס' (פ"ג דזבחים ל"ג ע"ב) בד"ה לענין וכו' דאע"ג דקיי"ל בעלמא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אבל עשה שיש בה כרת דחיא אפי' ל"ת ועשה עיי"ש. וא"כ אפשר דזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל במש"כ שאין עשה שאין בה כרת דוחה שבת משום דשבת הו"ל ל"ת ועשה. ואין עשה דוחה ל"ת ועשה אא"כ בה כרת. ועי' בסוגיא דפ"ק דיבמות (ה' ע"ב) בתוס' שם (ד"ה טעמא). ובדברי הרמב"ן ז"ל ושאר ראשונים שם עיי"ש. וא"כ אין סתירה בזה בדברי הרמב"ם ז"ל. ובהכי הוה ניחא מה שראיתי לקצת אחרונים שהקשו על דברי הרמב"ם שם שמבואר מדבריו דעשה שיש בה כרת מיהת ודאי דוחה אפי' ל"ת שיש בו כרת. ודוקא עשה שאין בה כרת הוא דלא דחי לא תעשה שיש בו כרת. ומנ"ל לחלק בזה. והרי חזינן דפסח אע"פ שיש בו כרת מ"מ אי לאו דגלי קרא במועדו לא הוה אמרינן דדחי שבת. ולמיגמר מיני' לעלמא. הרי מבואר בסוגיא דפ"ק דיבמות (ה' ע"ב) ובפסחים (ע"ז ע"א) דאיכא למיפרך עיי"ש. אבל למאי שבארנו אין בזה מקום קושיא כלל כמבואר. אלא דמלבד דעיקר דברי התוס' בזבחים שם אינם ברורים. ואית בהו כמה תיובתי. והתוס' גופייהו כתבו איפכא בחולין (פרק אותו וא"ב ע"ח ע"א) עיי"ש. וכבר העירו האחרונים ז"ל בכל זה ואכמ"ל בזה. ולכן לא יתכן לומר כן בדעת הרמב"ם שיכתוב כן כדבר הפשוט. בלא"ה מלשון הרמב"ם לא משמע הכי כלל. דאם הוה ס"ל להרמב"ם דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. ולא כתב שאינו דוחה אלא משום שאין עשה דוחה ל"ת ועשה. לא הו"ל למיכתב סתמא שאינו דוחה שבת. דמשמע ודאי משום חומר שבת שיש בו כרת וסקילה. אלא בפירוש הו"ל למיכתב שאינו דוחה ל"ת ועשה. אלא ודאי משום שאין עשה דוחה ל"ת שיש

בו כרת הוא דאתי עלה. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל סתרי אהדדי. וגם הרמב"ן ז"ל כתב בהדיא ביבמות (ה' ע"ב) דלמסקנא אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. וז"ל שם ומיהו ודאי כי קס"ד דאתי עשה ודחי ל"ת שיש בו כרת בכל התורה. הוה יכלינן לאקשויי א"כ סמוכין לציצית למה לי. אלא פרכינן בכולה שמעתא מינה ובה ולא קמא לי' כלל דאתי עשה ודחי ל"ת שיש בו כרת בעלמא עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר מדבריו שם לקמן (ט' ע"א) עיי"ש. וא"כ גם דבריו ז"ל סתרי אהדדי ולכן דברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל בזה צ"ע אצלי כעת. וגם בדברי הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' י"ט וסי' נ"ג) ראיתי דברים תמוהים בזה עיי"ש:

ועכ"פ בעיקר הדבר שהביאו ראי' מהתם דהעונש הוא בגדר מצות עשה. כבר נתבאר דלענ"ד אין משם הכרע ואדרבה איפכא משמע. וגם הרמב"ם והרמב"ן ז"ל גופייהו לא ברירא להו הך מילתא. מדאיצטריכו להוכיח כן מכח ראייתם שהביאו. ולענ"ד יש אתי מקום להוכיח דהעונש הוא בגדר ל"ת מדאמרינן בפרק בתרא דיומא (פ"א ע"א) חמשה קראי כתיבי במלאכה חד לאזהרה דיממא וחד לאזהרה דליליא וחד לעונש דיממא וחד לעונש דליליא וחד לאפנויי וכו'. ופירש"י וז"ל חמשה קראי כתיבי במלאכה ארבעה לאוין וכרת אחד וכו' וחד לעונש דליליא דאם אינו ענין לאזהרה תנהו לענין עונש עכ"ל עיי"ש. ואם איתא דהעונש הו"ל עשה ממש כשאר כל העשין שבתורה. הדבר תמוה היכי יתכן לומר אם אינו ענין לאזהרה תנהו ענין לעונש. לעשות מלאו עשה. ובכל דוכתא לא אמרינן מדה זו דאם אינו ענין אלא בנושאין מתחלפים. אם אינו ענין לנושא זה תנהו ענין לנושא אחר. כההיא דאמרינן התם לעיל (ל"ב ע"ב) אם אינו ענין לטבילה תנהו ענין לקידוש. ובפ"ב דפסחים (כ"ד ע"א) אם אינו ענין לגופי' תנהו ענין לכל איסורין שבתורה. ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה עיי"ש. וכן בכל שאר דוכתי שדרשו מדה זו. ובברייתא דל"ב מדות דר"א בנו של ריה"ג (מדה כ') עיי"ש. אבל לומר אם אינו ענין ללאו תנהו ענין לעשה. לא אשכחן בשום דוכתא. דא"כ בכל מקום דאיכא עשה יתירה נימא אם אינו ענין לעשה תנהו ענין ללאו. או היכא דאיכא לאוי יתירי נימא אם אינו ענין ללאו תנהו ענין לעשה. וזה ודאי ליתא כלל. דא"כ לדעת הסוברים דשאר עינוים חוץ מאכילה ושתי' אינם אלא מדבריהם וקראי אסמכתא בעלמא. א"כ למה שקלו וטרו כולי האי לאשכוחי אזהרה לעינוי ואמאי לא דרשוה באם אינו ענין דכיון דחמש עשין כתיבי בעינוי כדאמרינן התם (ע"ו ע"א) עיי"ש. הו"ל למידרש אם אינו ענין לעשה תנהו ענין ללאו. דכל היכא דמידרש באם אינו ענין הו"ל כמפורש בתורה בהדי' וכמש"כ התוס' (סו"פ הנשרפין פ"ג ע"ב) ד"ה וטבול יום עיי"ש. וכ"כ הר"ש מקינון ז"ל

בס' כריתות (נתיבות עולם סי' כ') עיי"ש. אלא ודאי הא ליתא דבשום מדה שבתורה אין לשנות תואר הכתוב שבתורה מלאו לעשה וכיו"ב ואין צריך ראי' לזה. ועי' בירושלמי (פ"ק דר"ה ה"א) ובמש"כ בזה לעיל (לאוין רס"ד רס"ה). וא"כ ודאי הדבר תמוה טובא היכי אמרינן הכא אם אינו ענין ללאו תנהו ענין לעונש. כיון דעונש אינו אלא עשה. אלא ודאי מוכרח מזה כשיטת הגאונים ז"ל דהעונשין הם בגדר לאוין. ואין למנותן אלא במנין הלאוין. ועי' מש"כ עוד בזה לקמן (סי' י"ב. ובסי' י"ד):

האומנם ודאי הך מילתא טעמא בעי. דכיון דהעונשין חובה נינהו לב"ד בקום ועשה לעשות דין בהמתחייבין בהן. כל חד כדינו האמור בו בתורה. לכאורה ודאי ראוי לומר דהו"ל בגדר עשה ככל העשין שבתורה. וביותר תמוה בעונש כרת דפסח ומילה דעיקרן עשה מפורשת בתורה. אמאי מנו אותו הגאונים ז"ל במנין הלאוין. וכבר ראיתי להרש"ך ז"ל (בנ"מ דע"ג ע"ב) שטרח לתת טעם לדבר וז"ל משום דקיי"ל לא ענש אא"כ הזהיר. וא"כ כשאמרה תורה המבטל מילה בכרת המבטל פסח בכרת. הרי הוא כאילו אמרה השמר לך פן תבטל מילה השמר לך פן תבטל פסח עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו נכונים כלל. וממקום שהביא משם סתירתו. דכיון שאמרו לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. א"כ ע"כ העונש עצמו לאו אזהרה הוא. וא"כ אפשר שאינו מעין אזהרה כלל. ואינו אלא עשה גמורה לב"ד. ובפרט בעונש דפסח ודמילה ומיתה בידי שמים דקידוש ידים ורגלים להסוברים שאין בו לאו אלא עשה לחוד. שגם מצד אזהרתם מצות עשה גמורה נינהו. ואין בהן צד לאו כלל. ועוד דהרי ברפ"ק דמכות מסקינן דחייבי כריתות לא בעו אזהרה. ולא אמרינן בהו לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר עיי"ש. וא"כ אין מקום לדבריו בכל חייבי כריתות שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. ומיהו אפשר לומר קצת ע"פ דרכו דכיון דבעלמא אמרינן לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. א"כ אין העונש אלא הגמר וסוף האזהרה. ונמצא דגם העונש גופי' מעין האזהרה הוא. והילכך גם בחייבי כריתות דלא בעו אזהרה. ואפי' בכרת דפסח ודמילה שבאו על עשה. היינו רק משום דכרת לא בעי אזהרה בפ"ע בלאו ממש. משום דעונש כרת גופי' היינו אזהרתו. ולא צריך אזהרה אחרת כשאר העונשין. והילכך שפיר יש למנותן במנין הלאוין:

וראיתי להחינוך (מצוה ס"ט) שכתב וז"ל לא יספיק הזכרת העונש במצוה מבלי אזהרה. וזהו שאמרו רבותינו תמיד עונש שמענו אזהרה מנין. והענין הוא מפני כן שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת האל אלא שיאמר עושה דבר פלוני יענש כך. היה במשמע שיהא הרשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא יחוש לצערו לעבור על המצוה. ולא יבוא בזה נגד רצון הש"י ומצותו. וזהו אמרם בכל מקום לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. כלומר לא יודיע השם

העונש הבא לנו על העברת המצוה אא"כ הודיענו תחילה שרצונו הוא שלא נעשה אותו הדבר שהעונש בא עליו עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו העונש מצד עצמו אינו מענין אזהרה כלל. אלא שעיקר דבריו תמוהים אצלי מאוד. דא"כ אמאי אמרינן דכרת לא בעי אזהרה. והרי ודאי הך טעמא בחייבי כריתות נמי שייך דנימא דהרשות בידו לקבל על עצמו עונש כרת ולעבור על המצוה. וכל כמה דלא נאמרה בקרא אזהרה. אפשר לומר דלא מיתסר הדבר כלל. אע"פ שנאמר בו עונש כרת. ועוד דלפי דבריו אמאי אמרינן דאין מזהירין מן הדין ואפי' למ"ד עונשין מן הדין אין מזהירין מה"ד. והא כיון דעיקר מאי דבעינן אזהרה היינו רק כדי שלא נטעה לומר שמותר לעבור על המצוה ולקבל על עצמו העונש. א"כ מאחר דאיכא קל וחומר שאנו מוזהרין על הדבר ונמנעים מעשותו. למה לי תו אזהרה אחרת. ובפרט למ"ד עונשין מן הדין דכיון דאפי' לענין עונשין שבמיתת ב"ד סמכינן על הק"ו. כ"ש דאית לן למיסמך על הק"ו לענין איסורא. לומר שהדבר נאסר ונמנע מן התורה לעשותו. ובלא"ה הרי ודאי סמכינן על הק"ו לענין איסורא כמו על כל שאר המדות שהתורה נדרשת בהן. אלא דלענין אזהרת עונש מיתת ב"ד אמרו דלא סגי בהכי. והשתא הרי לדעת החינוך גם בעונשי מיתות ב"ד אין אנו צריכין להאזהרה אלא כי היכי דלא נימא שהדבר מותר. אע"פ שיש בו עונש מיתת ב"ד. וא"כ גם כאן אין הדבר נוגע אלא לענין איסורא בעלמא וא"כ אמאי לא סגי לן באזהרה מדין ק"ו. ועוד תמוה לפי דבריו הא דאמרינן בסוגיא דר"פ בתרא דמכות שם חייבי כריתות לא צריכי אזהרה שהרי פסח ומילה ענש אע"פ שלא הזהיר עיי"ש. ולדעת החינוך מאי ראי' היא כיון דעיקר האזהרה לא איצטריך אלא כדי שלא נאמר שמותר לעבור על המצוה ולקבל על עצמו העונש. וא"כ פסח ומילה נהי דליכא בהו אזהרת לאו. מ"מ הרי ידענו שמחוייב בדבר לעשותו. מהעשה המפורשת בהן בתורה. ודאי שוב אין צורך בהן לאזהרה אחרת. משא"כ בעלמא ודאי איכא למימר דגם חייבי כריתות צריכי אזהרה מהאי טעמא גופא. כמיתות ב"ד. ועוד תמוה מדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו ע"א) וברפ"ק דתמורה (ד' ע"א) דאזהרת עשה לא שמה אזהרה ודוקא אזהרת לאו בעינן עיי"ש. ולסברת החינוך אמאי. והא ודאי לענין שנדע דהדבר אסור כך לי אזהרת עשה כאזהרת לאו. גם עיקר הדבר תמוה מאוד לומר דס"ד שיהא מותר לעבור על דבר שידוע לו שמתחייב בכך מיתת ב"ד. והרי בכך הו"ל כהורג את עצמו. ואפי' למ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו מ"מ קטלא לכ"ע אסור מדכתיב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש דדרשינן מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם. כדאמרינן בפרק החובל (בבא קמא צ"א ע"ב) עיי"ש. ולדעת הר"ן ז"ל (פ"ג דשבועות) אית בה נמי לאו מדכתיב השמר לך ושמור נפשך מאד עיי"ש. וכבר ביארנו לעיל דאית בה

נמי אזהרת לא תרצח. והיכי תיסק אדעתין שיהא מותר לכתחילה לעשות דבר שבודאי בר קטלא הוא בכך בב"ד. וגם דברי החינוך סותרים זא"ז למש"כ הוא עצמו (לעיל מצוה מ"ח). וז"ל ואע"פ שלא הזהיר הכתוב בפירוש על זה שיאמר אל תכו אבות. אלא שכתוב עונש המכה אותם. ודרך הגמרא לעולם לשאול בענין כזה ולומר עונש שמענו אזהרה מנין. גם בזה יש לנו אזהרה וכו'. ואע"פ שלאו זה דלא יוסיף נחשב ללאו בפ"ע וכו'. וע"כ יש לנו לומר עכ"פ שנלמוד האזהרה בו מקרא דלא יוסיף. אחר שלא מצאנו במקום אחר וכו' עכ"ל ע"ש בדבריו. ולפי דבריו כאן מה בכך שלא מצאנו לו אזהרה במקום אחר. וכי משום זה מוכרחין אנו לומר שאזהרתו בכלל קרא דלא יוסיף אע"ג דלא אייתר להכי ולא מיירי קרא בהכי אלא בהכאת אחרים. הרי לשיטתו אדרבה אית לן למימר דמאחר שלא כתיב בו קרא אזהרה. הרי הוא מותר בכך אלא שיקבל ענשו. ואם משום שאי אפשר לומר שיהא מותר בהכאת אביו משום דלא גרע משאר ישראל שמוזהר על הכאתו. א"כ לא צריך כאן אזהרה כלל. שהרי עיקר האזהרה לא צריכא אלא כדי שנדע שאסור הדבר לעשותו. וא"כ כאן שידענו האיסור. אפי' את"ל שאין בו שום אזהרה בתורה כלל. ולאו דלא יוסיף לא מיירי אלא בהכאת אחרים בלבד ניחא שפיר. ואין זה ענין למה שאמרו לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. וא"כ לא הי' להחינוך למנות הכאת אביו ואמו במנין הלאוין. מאחר שלא נאמר בה אזהרת לאו בתורה. ואין שום הכרח כלל שיהא בו אזהרה. וגם נראה דאין הכרח לומר דהכאת אביו ואמו אסורה. לפי שיטת החינוך. דשפיר אפשר לומר דכיון דבהכאת אביו ואמו אית בה מיתת ב"ד. משא"כ בהכאת אחר. הו"ל תחלתו להקל וסופו להחמיר. ואין בכך קושיא אם נימא דהכאת אחר אסרה תורה והכאת אביו ואמו שריא. שהרי היתר זה אינו אלא מתוך חומר שהחמיר בה הכתוב בסופו להתחייב בכך מיתת ב"ד. משא"כ באחר שאין בו אלא אזהרה בעלמא. והשתא א"כ מנ"ל דהכאת או"א אסורה כלל מדאורייתא. אדרבה כיון שאין בה אזהרה אית לן למימר דשריא אע"פ שמתחייב עלה מיתת ב"ד. ולכן דברי החינוך אלו נפלאים בעיני:

ומעתה שפיר היה מקום לכאורה לומר בדעת הגאונים ז"ל שמנו העונשין במנין הלאוין. כמש"כ הרש"ך שם. דכיון דקיי"ל בעלמא לא ענש אא"כ הזהיר א"כ אין העונש אלא כגמר וסוף האזהרה. ולכן יש למנותו במנין הלאוין. דכשאמרה תורה המבטל פסח בכרת המבטל מילה בכרת הרי הוא כאילו אמרה השמר לך פן תבטל פסח. השמר לך פן תבטל מילה. אלא דכפי הנראה מדבריו לא בא לתרץ בדבריו אלו אלא פסח ומילה. וכן מתיישב בזה ג"כ מיתה בידי שמים דרחיצת ידים ורגלים. משום דליכא בהו שום לאו אחר אלא עשה בלחוד הוא דאיכא בהו. וגם בזה לא יתכנו דבריו אלא לשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל

דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה הם מונים הל"ת במנין הלאוין והעשה במנין העשין. והילכך כאן הו"ל כאילו יש בפסח ובמילה ובקידוש ידים ורגלים גם ל"ת מלבד העשה. ולזה אע"פ שמנו עשין שלהם במנין העשין מנו ג"כ כרת ומיתה שלהם במנין הלאוין מטעם מה שכתב הרש"ך. אבל אכתי בשאר כל העונשין לא יתכנו דבריו כלל. והשגת הרמב"ם ז"ל במקומה עומדת. דכיון דאית בהו לאו שנמנה כבר במנין הלאוין א"כ העונש שבהן אפי' היה כתוב בתורה בהדיא השמר לך פן תעשה זאת. מ"מ אין זה אלא כשאר לאוין כפולין דלכ"ע אינם באים במנין בפ"ע. וע"כ לא יתכן למנות בהן אלא המצוה המוטלת על הב"ד. והרי אין זו אלא עשה גמורה כשאר עשין שבתורה. ואין למנותה אלא במנין העשין וכמש"כ הרמב"ם והרמב"ן ז"ל. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל דבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינו בא במנין אלא אחד משניהם. גם כרת דפסח ודמילה ומיתה בידי שמים דקידוש ידים ורגלים לא מיתרצי בהכי. דנהי דהעונש הוא כלאו בפ"ע. מ"מ לא עדיף משאר ל"ת ועשה שבמצוה אחת שאין שניהם נמנין בחשבון המצות. ואחר שנמנית העשה דידהו במנין העשין שוב אין למנות עונש דידהו במנין הלאוין. וגם בהדיא ביאר רבינו הגאון ז"ל בדבריו כאן שלא חזר ומנה העונשין אלא משום המצוה שבהן על הב"ד. והרי מצוה זו לכאורה ודאי אינה אלא עשה גמורה כשאר כל העשין ואין מקומה במנין הלאוין. ובאמת דבלא"ה עכצ"ל דגם הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין העונשין שלהם אין כוונתם אלא למנות עשה זו שבכל אחד מהעונשין הללו על הב"ד. שהרי לא מנו עשה זו במקום אחר במנין המצות שלהם. ובודאי לא יתכן לומר שהשמיטו עשין אלו לגמרי ממנין המצות. וע"כ אין לנו אלא לומר דלעשין הללו הוא שהיתה כוונתם בהעונשין שמנו. וכמו שביאר רבינו הגאון ז"ל בהדיא כאן. ולהרמב"ן ז"ל שהבין בכוונתם למנות האזהרות של העונשין הללו. ודאי הדבר קשה דלפ"ז צ"ל ע"כ דהשמיטו עשין אלו לגמרי מחשבון המצות. והדבר תמוה לומר כן. ומדברי הרמב"ם ז"ל נראה שבאמת צדד לומר כן דכוונתם למנותן משום המצוה שעל הב"ד. אלא שהוקשה לו דא"כ הרי עשין גמורין הן על הב"ד. ואמאי מנאום בחשבון הלאוין. וזו היא ודאי תמיהא גדולה לכאורה. וגם הרמב"ן ז"ל גופי' הרגיש במאי שתמוה שלפי דבריו השמיטו הבה"ג וסייעתו ז"ל עשין אלו שעל הב"ד. וזו היא כוונתו במש"כ שם וז"ל ואמנם דעת הרב (הרמב"ם) שהעונשין המסורים לנו ימנו במצות עשין. הוא הטוב והישר לפי שהוא מצוה עלינו באמת לעשות הדין ההוא במחויבים בו. ובביאור אמרו בסנהדרין וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר בדבריו שהבין בדעת הבה"ג וסייעתו שאין מצוה זו נמנית במנין המצות. והוא ז"ל משיג על דעתם זו. ומכריע כדעת הרמב"ם ז"ל שיש למנותה בחשבון העשין מכח הראיות שהביא

שם כמשכ"ל. אבל אחרי שראינו בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שביאר בהדיא דכל כוונתו במנין העונשין אינה אלא למצוה זו שעל הב"ד. ואעפ"כ מנאן בחשבון הלאוין. א"כ אין ספק לענ"ד שזו היא ג"כ כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ובהכי אזדא לה השגת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל עליהם:

אלא דודאי הדבר מפליא לכאורה וצ"ע טובא אמאי מנאוה במנין הלאוין. וגם הרמב"ם והרמב"ן ז"ל לא כתבוה כדבר מוחלט ופשוט. אלא שהכריחו כן ע"פ הראיות שהביאו לזה. וכבר נתבאר שבעניותנו אין הראיות מכריעות ודבריהם צע"ג אצלנו. ועיקר הדבר מתמיה למה הוצרכו לראי' על זה. אחר שהדבר נראה פשוט ומוכרח מצד עצמו. וראיתי להרמב"ם ז"ל בהלכות סנהדרין (פי"ד ה"ב וה"ג) שכתב גם שם וז"ל כל מיתה מהם (מארבע מיתות ב"ד) מצות עשה היא לב"ד להרוג בה מי שנתחייב בה וכו'. כל מחוייב מיתת ב"ד שלא המיתו אותו ב"ד בטלו מצות עשה ולא עברו על מצות ל"ת. חוץ מן המכשף שאם לא המיתוהו עברו על מצות ל"ת שנאמר מכשפה לא תחיה עכ"ל עיי"ש. ומרן בכ"מ שם לא הערה מקורו. וממה שציין בדבריו על ראשי הלכות הללו ולא כתב עליהן כלום. רמז לן כדרכו ז"ל בכל כיו"ב שאין מקורו נודע לו. והוא תמוה שהרי מקורו מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל גופי' בסה"מ (שורש י"ד שם) כדכתיבנא. ומ"מ גם הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם לא מנו במנין העשין המצוה לב"ד אלא בחייבי מיתות ב"ד בלבד. וגם בהם לא מנה הרמב"ם אלא ארבע עשין (רכ"ו רכ"ז רכ"ח רכ"ט). כל אחד ממיני המיתה עשה בפ"ע. והרמב"ן לא מנה כולן אלא בעשה אחת. מדכתיב ובערת הרע מקרבך. אבל בכל חייבי כריתות ומיתה בידי שמים. שמנו הגאונים ז"ל וסייעתם במנין העונשין. לא מנו הם ז"ל שום מצוה לב"ד כלל. משום דס"ל דכיון שעונשין אלו לא נמסרו לב"ד אין בהם שום מצוה לב"ד. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בהדיא בסה"מ (שם בשורש י"ד) עיי"ש. וגם בחייבי מיתה בידי אדם שלא בב"ד. שמנו רבינו הגאון והר"ש בן גבירול ז"ל במנין העונשין. לא מנו הם שום מצוה. וטעמן של הגאונים ז"ל בהנך יתבאר לפנינו בס"ד:

חלק י

אמנם בעיקר עשין הללו שעל הב"ד יש מקום עיון. לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) וז"ל מצוה רכ"ו היא שצונו להרוג את העוברים על קצת המצות בסייף. והוא אמרו יתברך נקם ינקם וכו'. מצוה רכ"ז היא שצונו לחנוק העוברים על קצת מצות מיוחדות. והוא אמרו יתברך מות יומת וכו' עכ"ל. מצוה רכ"ח היא שצונו לשרוף העוברים על קצת מצות. והוא אמרו יתברך באש ישרפו אותו ואתהן וכו' עכ"ל עיי"ש. וצ"ע טובא לכאורה

בעשין הללו דמדכתיב במיתת חנק מות יומת אין הכרח לומר דהו"ל עשה חיובית דרמי רחמנא על הב"ד לחנוק העוברים. דנראה דע"כ אין פירושא דקרא אלא לומר שדינו למות מיתת חנק. אבל אכתי לא שמענו בהך קרא ציווי להב"ד שיעשו כן. דהרי כיו"ב אשכחן בקרא גבי זר ששימש במקדש דכתיב והזר הקרב יומת. והיינו מיתה בידי שמים למאי דקיי"ל כחכמים דר"ע במתניתין דפרק הנשרפין (סנהדרין פ"א ע"ב) עיי"ש. והרי במיתה בידי שמים כיון שלא נמסרה לב"ד לא שייך בה מצוה לב"ד. כמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (שם שורש י"ד). וע"כ אין פירושא דהך קרא אלא שדינו למות בידי שמים. ומינה נשמע דגם לר"ע דמיתה דההוא קרא היינו מיתת חנק בב"ד. ולחד תנא אליבי' היינו מיתת סקילה. כדאיתא התם (לקמן פ"ד ע"א). גם כן משמעותא דהך קרא אינו אלא לומר דדינו למות מיתת חנק או סקילה. אבל מצות עשה לב"ד לא שמענו. ולא רמיזא בהך קרא שום חיובא. דהא בהכי לא אשכחן דאיפליגו רבנן ור"ע. והכי נמי גבי נוגח דכתיב וגם בעליו יומת. והיינו מיתה בידי שמים. כמבואר במכילתא (משפטים פ"י) ובתלמודין (פ"ג דכתובות ל"ז ע"ב) עיי"ש. וא"כ ע"כ אין משמעותו לשון ציווי. ולא בא הכתוב אלא לומר דדינא דהאי גברא למות בידי שמים. וא"כ ממילא מבואר דה"ה מקרא דמות יומת האמור בחייבי חנק ליכא למשמע שום מצות עשה לב"ד. דלא בא הכתוב אלא לומר דעבירה זו מחייבתו בעונש מיתת חנק. אבל מצות עשה לב"ד לחנקו לא רמיזא בהך קרא כלל. ואע"ג דודאי מובן מאליו דהוא מעשה ב"ד ורק להם המשפט בזה וכל כיו"ב. מ"מ אין לנו בזה מצות עשה בקרא ההוא. ולא פירש לנו הכתוב אלא עיקר העונש בלבד. וכן נראה מוכרח בלא"ה מסוגיא דפ"ק דסנהדרין (ט"ו ע"ב) דמייתינן התם ראי' דמאי דכתיב וגם בעליו יומת אינו במיתת ב"ד. מדכתיב מות יומת המכה רוצח הוא. על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו עי"ש. ועי' ג"כ בתוס' שם (בד"ה אימא) עיי"ש היטב ובשאר ראשונים שם. והשתא אם איתא דלישנא דקרא דכתיב מות יומת לישנא דחיובא הוא. שחייבין ב"ד להמיתו מיתה הראויה לו. א"כ אין לנו מדיוקא דהך קרא אלא לומר על רציחתו אתה חייב להמיתו ואי אתה חייב להמיתו על רציחת שורו. ולעולם אימא לך דבר קטלא הוא אי בעו ב"ד למקטלי'. אלא שמיעט הך קרא שאין ב"ד חייבין להזדקק למיקטלי'. משום דמצי למיפרק נפשי' בממונא. וכדמסיים קרא וכתב אם כופר יושת עליו וגו'. אלא ודאי מוכרח דמשמעותא דקרא דמות יומת אינו אלא שדינו בעונש מיתת ב"ד. והשתא שפיר דייקינן מיני' על רציחתו הוא דדינו בעונש מיתת ב"ד. אבל על רציחת שורו אין דינו במיתת ב"ד. וע"כ מיתה דכתיבא בי' אינה אלא מיתה בידי שמים דוקא:

וממילא מתבאר לפ"ז דגם מקרא דנקם ינקם שהביא הרמב"ם ז"ל שם עשה לב"ד להרוג את העוברים על קצת המצות בסייף. אין לנו משם שום משמעות מצות עשה לב"ד. דלישנא דנקם ינקם הוא ממש כלישנא דקרא דמות יומת. וכיון שנתבאר דמלישנא דהך קרא אין לנו אלא שיש עליו עונש מיתה. הכי נמי הכא אין לנו מהך קרא אלא שיש עליו עונש מיתת סייף. כדגמרינן במכילתא (משפטים פ"ז) ובתלמודין (פרק ארבע מיתות נ"ב ע"ב) דנקימה זו היינו סייף עיי"ש. אבל שום מצות עשה לא שמענו מהנך קראי. הן אמת דלפי גירסת הילקוט (משפטים. רמז של"ד) במכילתא שם דגרס ר"ע אומר נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקום נקמת בני ישראל מה להלן בחרב אף כאן בחרב. מה להלן בב"ד אף כאן בב"ד עיי"ש. וא"כ גמרינן בגזירה שוה דקרא בב"ד מיירי. אלא דגם לפ"ז היינו רק לומר דאין הנקימה אלא ע"י ב"ד. אבל אכתי שום מצות עשה לב"ד לא שמענו מהכא. וכיו"ב איתא נמי במכילתא שם (לעיל פרשה ד') על קרא דמכה איש ומת מות יומת. דאמרינן התם מות יומת בב"ד אתה אומר בב"ד או אינו אלא שלא בב"ד. ת"ל יומת הרוצח. הא מה ת"ל מות יומת בב"ד עיי"ש. ובילקוט שם הגירסא ת"ל ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט עיי"ש. וכן הוא גם בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. וגם לפי גירסת המכילתא שלפנינו ע"כ הכי פירושו. ומבואר מזה דלא אתי אלא לאפוקי דלא נימא דרשאי להמיתו על רציחתו מיד בלא ב"ד. וכן מבואר בפ"ב דמכות (י"ב ע"א) עיי"ש. וא"כ מבואר דשום רמז למצות עשה לב"ד ליכא בהנך קראי. ואדרבה מדאיצטריך במכילתא למילף ממקום אחר דאין מיתתו אלא ע"י ב"ד. מבואר דממשמעות פשטא דקרא גופי' ליכא למשמע ב"ד כלל. ועי' מש"כ בז"ר על הילקוט בקרא דנקם ינקם עיי"ש. ועכ"פ מבואר דמהנך קראי ליכא למשמע מצות עשה לב"ד. ומזה מתבאר ג"כ דגם מקרא דבאש ישרפו אותו ואתהן ליכא למשמע מצות עשה לב"ד. דלא קאמר קרא אלא שדינם בשריפה. אבל מצות עשה לב"ד לא שמענו. ואדרבה ממה שמסיים קרא וכתב ולא תהיה זמה בתוככם. משמע דלא קיימי על מניעת העונש אלא בלא תעשה. ודברי הרמב"ם ז"ל בשלש עשין הללו צ"ע אצלי. ובלא"ה נהי שהבין הרמב"ם ז"ל דבאש ישרפו אותו ואתהן הו"ל מצות עשה על הב"ד. מ"מ צ"ע אמאי לא מנה ג"כ ל"ת דולא תהיה זמה בתוככם. דנראה שהוא אזהרה לב"ד שלא ימנעו מלענוש עושי זמה זו. ויניחו אותם בזמתם. וכדרכו של הרמב"ם ז"ל וסייעתו בכל כיו"ב למנות העשה וגם הלאו. וביותר קשה מש"כ הרמב"ם (בהלכות סנהדרין שם) דכל חייבי מיתות ב"ד שלא המיתו אותן ב"ד בטלו מצות עשה ולא עברו על מצות ל"ת חוץ מן המכשף שאם לא המיתוהו עברו על מצות ל"ת. והרי איכא נמי בלוקח אשה ואמה מצות ל"ת כמש"כ. מיהו לזה

אפשר לומר דהרמב"ם לשיטתו אזיל שהעלה בסה"מ (שורש חמישי) דלאו דלא תחטיא את הארץ ולאו דלא תזנה הארץ וכיו"ב אין למנותם. משום שלא באו אלא לטעם להלאוין שלפניהם. והשיג שם על הבה"ג שמנאן עיי"ש. וא"כ אפשר דס"ל דגם לאו זה דולא תהיה זמה בתוככם הוא כאחד מהנך לאוין. שלא בא אלא לטעם לעונש שריפה דסמיך ליה. ואין זה אזהרת לאו. ומיהו להרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שהסכימו לדעת הבה"ג ומנו לאוין אלו. אכתי קשה דהוי"ל למנות גם לאו זה. וגם בדברי הרמב"ם אכתי צ"ע. דהא גם ברוצח איכא מצות ל"ת לב"ד כשלא המיתוהו מדכתיב לא תחוס עינך ובערת דם הנקי. כמש"כ הרמב"ם גופיה (הלכות סנהדרין פ"כ ה"ד). וגם מנה לאו זה במנין הלאוין שלו (ל"ת רע"ט) עיי"ש. שוב ראיתי שכבר עמד בזה בדינא דחיי (לאוין קצ"ח) עיי"ש מש"כ בזה:

ועכ"פ מתבאר דבחייבי סייף וחייבי חנק וחייבי שריפה לא אשכחן בהנך קראי מצות עשה לב"ד. מיהו בחייבי סקילה שהביא הרמב"ם ז"ל שם (עשין רכ"ט) מדכתיב גבי נערה המאורסה ובועלה וסקלתם אותם באבנים ומתו עיי"ש. זה לכאורה מבואר בהדיא מצות עשה לב"ד מדכתיב בלשון ציווי. דודאי לב"ד הוא דקמזהיר קרא. אלא דלא ידענא אמאי לא הביא הרמב"ם ז"ל יותר מקרא דלעיל מיניה גבי מוציא ש"ר ושם מפורש יותר דכתיב והוציאו את הנערה וגו' וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה וגו' ובערת הרע מקרבך. וגם קשה יותר דהוי"ל להביא מקרא המוקדם עוד יותר (בפרשת שפטים) דכתיב בעע"ז והוצאת את האיש ההוא וגו' אל שעריך וגו' וסקלתם באבנים ומתו וגו' ובערת הרע מקרבך. גם הוה מצי להביא מקרא המוקדם עוד יותר (בפרשת שלח) דכתיב במקושש מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה וגו' וירגמו אותו באבנים וימת כאשר צוה ה' את משה. או ממגדף דכתיב (בפ' אמור) רגום ירגמו בו כל העדה וגו'. גם תמיהני במה שהוצרך להביא מ"ע לב"ד במיתת סייף מדכתיב ברוצח עבדו כנעני נקם ינקם. ומלבד דלעיקר העשה אין משם הכרח כמו שנתבאר. בלא"ה גם לדעת הרמב"ם ז"ל עכ"פ אין לנו מהך קרא ראיה מפורשת למיתת סייף אלא דילפינן לה בגז"ש דנקימה זו היינו סייף. כמבואר בגמרא ובמכילתא. טפי הו"ל להביא ממה שמפורש בהדיא בקרא מצות עשה בסייף גבי עיר הנדחת (פ' ראה). דכתיב הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב. וזו ודאי מצות עשה לב"ד. דכתיב בלשון ציווי לב"ד. ואין לומר דניחא ליה למינקט מקרא קמא. דקרא דנקם ינקם קדים טובא להך קרא. דא"כ קשה ביותר אמאי בעשה דסקילה שביק כל הני קראי המוקדמין ונקט המאוחר לכולם. ודברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי בזה:

אלא שאני רואה דיותר יש להקשות בברייתא דרפ"ק דיבמות ובפ"ד דסנהדרין שם. וכן הוא במכילתא. ובמכילתא דרשב"י שם. דקתני לפי שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול ובין בשבת. ומה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממיתת ב"ד. או אינו אלא אפי' מיתת ב"ד ומה אני מקיים והומת בחול ולא בשבת וכו'. ת"ל לא תבערו אש וכו' עיי"ש. והדבר תמוה דאפי' לפי מאי דס"ד בסוגיא דיבמות שם מעיקרא דהאי תנא מטעמא דעשה דחי ל"ת שיש בו כרת אתי עלה. מ"מ אמאי הוצרך למינקט הך עשה מהך קרא דכי יהיה באיש חטא וגו'. המאוחר במשנה תורה (פ' תצא). אטו עד הכא לא אשכח עשה במיתת ב"ד. והרי סמוך תכף להך קרא דלא תבערו אש וגו'. דקאי עלי'. כתיב כל העושה בו מלאכה יומת. ועלי' הוה מצי נמי למימר שומע אני בין בחול בין בשבת וכו'. ככל מאי דקאמר אקרא דכי יהיה באיש חטא וגו'. וגם אקרא דמחלליה מות יומת גופיה דמייתי תנא התם. הוה מצי למידרש הכי. דשומע אני מות יומת בין בחול בין בשבת ומה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות ולא במיתת ב"ד וכו'. ואפי' לפי מה שהוכחנו לעיל דמהך לישנא דמות יומת אין הכרח לומר שיש בדבר מצות עשה לב"ד. מ"מ התינח למאי דס"ד התם דמשום עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת אתי עלה האי תנא. אבל אכתי למאי דמסיק דלא אתי עלה אלא משום דמייתי מק"ו מעבודה. א"כ אין נפק"מ אם איתי בה עשה או לא. וכל שידענו מקרא דדינו במיתת ב"ד שפיר היה מקום לומר דילפינן מק"ו מעבודה שדוחה שבת. וא"כ למאי נקט תנא קרא דכי יהיה באיש חטא וגו' המאוחר כ"כ. כיון דהוה סגי ליה למינקט ההוא קרא דמחלליה מות יומת גופיה דבלא"ה איירי בי'. או מקרא דכל העושה בו מלאכה יומת דסמיך אצל לאו דלא תבערו דעסיק ביה תנא בעיקר דיני'. ועוד תמוה דנהי דמלישנא דמות יומת אין הכרח לומר שיש בדבר מצות עשה כדכתיבנא. מ"מ הרי בלא"ה איכא כמה קראי אחריני שמבואר בהן בהדיא מצות עשה לב"ד להמית את הנדון במיתה האמורה כמשכ"ל. וא"כ אפי' לס"ד מעיקרא דהאי תנא מטעמא דאתי עשה ודחי ל"ת אתי עלה. אכתי הוה מצי מייתי מכמה קראי דקדמי טובא מקמי הך קרא דכי יהיה באיש חטא וגו' דכתיבא בהו עשה לב"ד. ולא הו"ל למינקט מקרא זה המאוחר כ"כ במשנה תורה. וזה ודאי תמוה טובא לכאורה וצ"ע:

והנראה בזה לפי חומר הנושא דודאי מכל הנך קראי דכתיבי בהו עונשי מיתת ב"ד. אין הכרע מגופי' דקרא שתהא בדבר מצות עשה לב"ד. אע"ג דכתיב קרא בלשון עשה ומצוה לעשות כן. משום דכיון דבהריגת אדם איכא אזהרת לאו דלא תרצח. אלא שהתירה תורה רציחה על עבירות ידועות. וגם בהנך התנה הכתוב תנאי והקפיד שלא להמית אלא

דוקא במיתה האמורה בענין. דקיי"ל דבעינן דוקא קרא כדכתיב. ואפי' כשאינו יכול להמיתו במיתה הכתובה בו. אסר רחמנא להמיתו באיזו מיתה אחרת. אלא היכא דגלי קרא. כמבואר בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ה ע"ב) דרוצח וגואל הדם הו"ל שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין עיי"ש ובמה שכתבו התוס' שם (בד"ה משום). ואפי' לפמ"ש התוס' (ריש מכות בד"ה כל הזוממין) ובריטב"א שם ובכתובות (מ"ה ע"א) דגם בשאר כל חייבי מיתות ב"ד אם אינם יכולין להמיתן במיתה הכתובה בענין. רשאין להמיתן במיתה אחרת מארבע מיתות ב"ד. וכדאי' בתוספתא (פי"ב דסנהדרין) עיי"ש. מ"מ הרי עכ"פ הקפיד הכתוב שלא להמיתן אלא באחת מארבע מיתות הללו דוקא. וגם בזה דוקא כשאי אפשר להמיתן באותה מיתה הכתובה בהן. אבל כל שאפשר לקיים קרא כדכתיב לא ניתן רשות לב"ד להמיתן במיתה אחרת אפי' מהנך ארבע מיתות ב"ד כמבואר שם עיי"ש. וא"כ אפי' היכא דכתיב קרא בלשון עשה וציווי. כמו במה שהביא הרמב"ם ז"ל שם עשה לנסקלין מדכתיב בנערה המאורסה ובועלה וסקלתם אותם באבנים ומתו. אין לנו הכרח מהך קרא שיש בעיקר עונש זה מצות עשה לב"ד. דלא שמענו מגופי' דהך קרא אלא שניתן רשות להמיתן בסקילה. ואם כי ודאי שמענו מהך קרא שענשן הכתוב במיתה זו. מ"מ עשה לב"ד לא שמענו. דב"ד מאן דכר שמייהו הכא בהך קרא. ואע"ג דודאי כבר ידענו דאין דיני נפשות אלא ע"פ סנהדרין. דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה. וכתיב ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. ומשם ילפינן גם לכל שאר חייבי מיתות ב"ד. כמבואר בספרי זוטא (הובא בילקוט מסעי). ובסה"מ להרמב"ם (לאוין רצ"ב) בשם המכילתא. ובחבורו הגדול (פ"א מהלכות רוצח ה"ה) עיי"ש. מ"מ אכתי לא שמענו בזה מצות עשה לב"ד. ואע"ג דהתם כתיב והוצאתם וגו' אל שער העיר ההוא וסקלתם אותם באבנים ומתו. אין מלשון זה הכרח שנתחייבו לעשות כן. דאפשר שלא בא הכתוב אלא לומר שכך הוא דינם לעשות להם. ורשאים להמיתם בענין זה. אם לא שנאמר דכיון דעכ"פ שמעינן מהך קרא שכך הוא דינם ליענש בעונש זה. ממילא נשמע דחובת הב"ד היא לעשות להם כדינם. כי כל משפטי התורה עליהם מוטלים לשמור ולעשות. אלא דאם כן אכתי לא ידענו אם מצוה זו שעל הב"ד היא בעשה או בל"ת. שיותר נראה לומר דמצות ל"ת היא. אחר שראינו דגבי נותן מזרעו למולך (ויקרא כ' ד') כתיב מות יומת. עם הארץ ירגמוהו באבן וגו'. ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא וגו' לבלתי המית אותו ושמתי אני וגו'. נראה מזה דחובת הב"ד היא בלא תעשה בעונשין שבתורה. לבלתי יעלימו עיניהם מלגמול לעושי רשעה כרשעתם. ומלגדור גדר בפני

עושי עולה. וילמוד סתום מן המפורש. דגם כל שאר עונשי מיתות ב"ד הם בל"ת על הב"ד לבל יעלימו עיניהם מהמתחייבים בעונשין אלו מלעשות להם כמשפטם:

חלק יא

וראיתי להרמב"ן ז"ל (סוף שורש י"ד) שכתב וז"ל אבל הנראה במנין או שיהיו העונשים נמנין לאו אחד במצווה בהם. או שימנו כולם מצוה אחת. אין הפרש בין המומתים באבן או בעופרת. והנראה אלי הוא שאנחנו נצטוינו במומתים כולם מפסוק שנאמר ובערת הרע מקרבך. אמרו בער עושי רעות מישראל. והיא מצות עשה שלהם. אבל הכתובים בהם מות יומת. דמיו בו. דמיהם בם. ירצה בהם שהם חייבים מיתה. ואמרו יתעלה במקצתם וסקלתם אותם באבנים. ובמקצתם באש ישרפו אותו ואתהן. הוא חלק המצוה וכו'. אבל המצוה בכולם שימותו היא נמנית. וכבר בא בהם שאם אינו יכול להמית אותם במיתה הכתובה בהם שיומתו בכל מיתה שיכול להמיתם. והנה כולם נכללים למיתה. והיא מצוה אחת. ובאחרון של שחיטת חולין אמרו בעוף שהרג את הנפש דבעי לאתוייה לבי דינא וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. ואין בעוף הזה כתוב ובערת הרע. ומסקול יסקל השור נתחייב במיתה. אלא שכל המומתין מצותם מן ובערת הרע. והיא מצות עשה שלהם שממנה הם מומתים עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל אלו דקרא דובערת הרע מקרבך הו"ל מצות עשה לב"ד בכל חייבי מיתות ב"ד. וכן כתב הרמב"ן ז"ל עוד בפירושו עה"ת (פרשת שפטים) וז"ל שם והנכון כי הכתוב יצוה בחייבי מיתות ב"ד ובערת הרע מקרבך והיא מצות עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. וראייתו ממה שאמרו בער עושי רעות מישראל. וכוונתו בזה למה שאמרו בספרי (ראה. פיסקא פ"ו) ובערת הרע מקרבך בער עושי רעות מישראל עיי"ש. וכן הוא שם בפ' שפטים (פיסקא קנ"א. ובפיסקא קנ"ה. קפ"ז. ר"י) ובפ' תצא (פיסקא ר"כ. רמ"א. רע"ג) עיי"ש. וגם הוכיח דכל חייבי מיתות ב"ד כולם נכללים בעשה זו ממה שדרשו מהך קרא לכל חייבי מיתות ב"ד שאם אינו יכול להמיתם במיתה הכתובה בהם שיומתו בכל מיתה שיכול להמיתם. וכוונתו בזה למה שדרשו בסוגי' דסנהדרין שהבאתי לעיל עיי"ש. וכן הוכיח עוד מסוגיא דפרק בתרא דחולין (קל"ח ע"ב. ק"מ ע"א) וכמבואר בדבריו שהבאתי. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ג) הוסיף להביא עוד ראי' מסוגיא דפרק הנשרפין (סנהדרין ע"ח ע"א) דאמרינן טרפה שרבע בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך עיי"ש. הרי דאע"ג דברובע לא כתיב ובערת הרע מקרבך. מ"מ מייתו לרובע מהך קרא. והיינו ע"כ משום דכל המומתין נכללים בו עיי"ש. וא"כ לפ"ז הדבר תמוה טובא על הגאונים ז"ל שמנו כל חייבי מיתות ב"ד במנין הלאוין. ולא מיבעיא להבה"ג וסייעתו ז"ל שבכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה

דרכם למנותן שתים. הל"ת במנין הלאוין והעשה במנין העשין. דודאי קשה דנהי דס"ל דהעונשין הם לב"ד בל"ת. מ"מ הו"ל למנות ג"כ העשה דובערת הרע מקרבך במנין העשין. אלא אפילו לרבינו הגאון ז"ל דבכל כיו"ב אינם נמנין לשיטתו אלא באחת. מ"מ הדבר קשה. חדא דלפי שיטתו נהי דס"ל דהעונשין יש עליהן תורת לאו לב"ד. מ"מ כיון דהעשה דובערת הרע מקרבך כוללת כל עונשי מיתת ב"ד כאחד. אע"ג דכל אחד מהעונשין הו"ל כאזהרת לאו בפ"ע לב"ד. הו"ל למנותן כולן במצוה אחת במנין העשין. ולא במנין הלאוין כלל. כמו שנתבאר במבוא (סי' ז' שורש ששי) עיי"ש ובשאר מקומות. ועוד דכיון דהלאו שבהעונשין מצד עצמו לא נתבאר בפירוש בקרא. וכמו שנתבאר לעיל. וליכא אלא גילוי מילתא בעלמא. כיון שיש בהן עשה מפורשת בקרא. והעונשין מצד עצמן כי היכי דאית בהו תורת לאו כדכתיבנא לעיל. הכי נמי שייכא בהו תורת עשה. כיון שיש בהן מעשה בקום ועשה. ודאי הו"ל יותר למנותן במנין העשין:

ואמנם נראה דמצד זה ליכא שום קושיא לשיטת הגאונים ז"ל וכבר ראיתי להר"ב כנה"ג (בדינא דחיי לאוין ר"ב) שכתב בזה לדעת הרמב"ם והסמ"ג וז"ל ודעת הרמב"ם שארבע מיתות ב"ד הן ארבע מצות. וכן דעת הסמ"ג. אבל ובערת הרע מקרבך אין זה ציווי אלא נתינת טעם שיהרג המחוייב מיתה. ובזה יבער הרע. אבל לשון הספרי שאמרו בער עושי הרעות מישראל נראה שהיא מצות עשה לא נתינת טעם. ועוד אני תמה על הרמב"ם וסמ"ג למה לא מנו ובערת הרע מקרבך למצוה להרוג את הטרפה שהרג או רבע בפני ב"ד. כדאמרינן בפרק הנשרפין וכו'. ושמא הרמב"ם והסמ"ג מפרשים שאינו צווי לב"ד שיהרגוהו אלא שהדבר מסור לב"ד אם ירצו ב"ד יהרגוהו. ואם ירצו יניחוהו. ומדוקדקים דברי רבא שאמר טרפה שהרג לפני ב"ד חייב. ולא אמר ב"ד ממיתין אותו. וכן מורה לשון הרמב"ם (פ"ב מהלכות רוצח) והסמ"ג (לאוין קס"ג) וכו'. ואפילו נימא שב"ד חייבים להמיתו. לא משום ובערת הרע מקרבך. אלא דקרא דובערת הרע מקרבך גלי לן שב"ד יכולין להמיתו. וכיון שב"ד יכולין להמיתו הרי הן מצווין להמיתו מקרא דנקם ינקם. שמצוה לב"ד להרוג בסייף. כמש"כ הרמב"ם והסמ"ג עכ"ל עיי"ש. ואמנם אחר כל אלה לא תירץ כלום על מה שהקשה הוא גופי' מהספרי. וגם לא השיב על ראייתו של הרמב"ן ז"ל מההיא דפרק בתרא דחולין שם שאמרו דבעי לאתוייה לב"ד וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. דבזה לא שייך מה שתירץ על ההיא דפרק הנשרפין וכמבואר:

איברא דלענ"ד מהספרי לא זו דראי' ליכא אלא אדרבה משם מוכרח איפכא. דמדחזינן דבשום דוכתא לא אמרו בספרי על אחד מהנך קראי דובערת הרע מקרבך. דכתיבי כמה זימני בתורה. דהו"ל מצות עשה. וכאורחי' דתנא דספרי בכל דוכתי כיו"ב. משמע ודאי

דס"ל דאין זו מצות עשה. דאם איתא דהו"ל מצות עשה לא הוה משתמיט מלאשמעינן הכי בהדיא כמו בכל שאר דוכתי. ובאותו ענין גופי' (פ' תצא פיסקא רע"ג) קתני התם ובערת הרע מקרבך. בער עושי הרעות מישראל. ומיד אח"כ (ריש פסקא רע"ד) קתני השמר זה ל"ת עיי"ש. ואמאי לא קאמר נמי הכא אקרא דובערת הרע מקרבך זה מצות עשה. אלא ודאי אין זו מצות עשה. ומה שאמרו בספרי על הך קרא בער עושי רעות מישראל. ע"כ לא בא לומר דזו מ"ע לעשות כן. אלא בא לומר דפירושא דקרא היינו לומר שלא יתעצב ולא ירע לו במה ששפך דם אדם בהריגה זו וכיו"ב. דאדרבה טובה גדולה עשה לעצמו ולכל ישראל שבכך בער עושי רעות מישראל. ובער זה אינו לשון ציווי וחובה אלא לשון עבר. וכן לשון ובערת דקרא. וכן מתבאר להדיא מלשון פסיקתא זוטרתא (פ' תצא) גבי נערה המאורסה שכתב וז"ל ובערת הרע מישראל ביעור עושה הרע מישראל עכ"ל עיי"ש. כלומר שאין בהריגה זו אלא ביעור עושה הרע מישראל ואין בזה משום שפיכת דמי אדם. דאדרבה טובה עושה בכך לכל ישראל. וכן משמע מלשון הכתוב (פ' שפטים) גבי רוצח דכתיב ובערת דם הנקי וטוב לך. ועי' במש"כ הרמב"ן ז"ל שם דגם שם נדחק לפרש דהוא מצוה עיי"ש. ולשיטתו אזיל. אבל פשטי' דקרא לא משמע אלא כדכתיבנא. וכיו"ב בספרי (נשא פסקא כ"א) אקרא דונקה האיש מעון עיי"ש ובמדרש רבה ופסיקתא זוטרתא שם. ועי' בספרי דבי רב למהרד"פ ז"ל (ראה. פיסקא כ"ח) שלפי מה שפי' הוא שם דברי הספרי ג"כ אין בזה מצות עשה עיי"ש. ולכאורה יקשה על זה מדאמרינן בפרק החובל (בבא קמא פ"ח ע"א) לר"י זוממי עבד לא יהרוגו וכר אמר רבא אמר ר"ש אמר קרא ובערת הרע מקרבך מ"מ עיי"ש. והשתא הא תינח אם נימא דהך קרא הוא מצוה וחייובא לבער את הרע. דבזה שפיר שייך לומר דאמר קרא ובערת מ"מ. שבכל ענין צוה הכתוב לבער אח הרע. אבל אם איתא דאינו אלא טעם לדלעיל מיני'. למה שצוה הכתוב להרוג הזוממים. וכמו שכתב הר"ב כנה"ג שם. או כדכתיבנא דלא קאמר קרא אלא שבהריגה זו בערת את הרע מן העולם. ויש בה תקון העולם. א"כ היכי שייך למידרש מהך קרא ובערת הרע מ"מ לענין לחייב מיתה לזוממי עבד. כיון דלא מהך קרא שמעינן חיוב מיתה לזוממין. אלא מקרא דלעיל מיני' דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. והרי שם כתיב לאחיו ואימעיט עבד לר"י. מיהו אין מזה הכרח כ"כ דאפשר לומר גם בההיא דהתם כמו שתי' הר"ב כנה"ג שם ההיא דסנהדרין שם. אבל יותר נראה לומר דאע"ג דודאי כל שאר קראי דובערת הרע מקרבך אינם מצות עשה. אלא קאי על מיתת ב"ד דכתיבא לעיל מיני' בכולהו הנך קראי וכמו שביארנו. מ"מ בעדים זוממין דלא כתיבא לעיל מיני' בהדיא מיתת ב"ד בקרא. דלא כתיב

אלא ועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו ובערת הרע מקרבך. וכאשר זמם לעשות קאי נמי אממון ואמלקות. וכמו שאמרו בספרי (שם פסקא ק"צ) אם ממון ממון אם מכות מכות אם עונשין עונשין עיי"ש. וא"כ אין לנו מיתת ב"ד בקרא בענין זה קודם לקרא דובערת הרע מקרבך דנימא דעלי' הוא דקאי. וע"כ אנו צריכין לפרש דהכא ודאי הך קרא הו"ל מצות עשה. ולא שהוא מצות עשה מיוחדת בפ"ע. אלא זה שייך לעשה דועשית לו כאשר זמם לעשות וכולה חדא עשה היא. ומעיקרא קאמר קרא ועשית לו כאשר זמם לעשות בממון או מכות או קנסות וכיו"ב. ומסיים ובערת הרע מקרבך דהיינו מיתה. ובהכי מדוקדק שפיר לשון הספרי שם. דעל קרא דכאשר זמם לעשות לא הזכיר בפירוש מיתה. אלא ממון ומכות ועונשין. ומשמע דעונשין היינו קנסות. מדלא נקט בהדיא מיתה כבכל דוכתי. והיינו משום דמיתה כתיב בקרא בהדיא ובערת הרע מקרבך. ואפילו אם נימא דעונשין דקתני היינו מיתה. כמו שפירשו המפרשים. איכא למימר דהיינו מקרא דובערת הרע מקרבך. וכולל כל האמור בהך קרא יחד:

ובהכי מדוקדקים היטב דברי הספרי דבכולהו קראי דובערת הרע וגו' דריש בער עושי רעות מישראל. ואף דבקרא דנערה המאורסה שזינתה. דכתיב בה ג"כ ובערת הרע מקרבך. ליתא הך דרשא בספרי שלפנינו. מ"מ בילקוט שם מביא בשם הספרי הך דרשא גם על הך קרא דנערה המאורסה. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. ובלתי ספק מקורו מהספרי. וכדרכו בכל דוכתי. וא"כ חזינן דבכולהו הנך קראי דכתיבי שמונה פעמים במשנה תורה. לבד מזוממין. דריש לה להך דרשא. וגם בפרשת עגלה ערופה דכתיב ואתה תבער דם הנקי וגו' דריש שם הכי עיי"ש. והדבר תמוה טובה לכאורה מאי שנא דגבי עדים זוממין לא דריש בספרי נמי הך דרשא כמו בכולהו הנך. אבל לפי מה שביארנו הדבר נכון מאוד. דשאני קרא דעדים זוממין דהו"ל מצות עשה וחיובא. ואיצטריך לגופי'. ומאי דלא אשמעינן הכי בהדיא דזה מ"ע. היינו משום דאינה עשה בפ"ע. אלא שייכא לעשה דועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. דכולה חדא עשה היא. וקרא דועשיתם לו וגו' הדבר פשוט ומבואר בגופי' דקרא דהו"ל עשה. ולהכי לא הוצרכו לומר עליו דזו היא מ"ע. ומעתה לפ"ז ממילא מתבאר מדברי הספרי גופי' דמה שאמרו בכל שאר דוכתי על קרא דובערת הרע מקרבך בער עושי הרעות מישראל. לא למצות עשה אמרו כן. אלא כמו שביארנו דלא קאי אלא על עונש מיתה דכתיב לעיל מיני'. לומר שאין בה משום שפיכות דמים. אלא אדרבה תקון העולם הוא לבער עושי הרעות מישראל. ומה שאמרו כן בספרי (בפרשת עגלה ערופה) על קרא דואתה תבער הדם הנקי מקרבך. אע"ג דשם לא כתיב לעיל מיני' עונש מיתת הרוצח. נראה שבאו שם לומר דהך

קרא הוא טעם למצות עגלה ערופה. דמה שאמרה תורה לערוף עגלה כשלא נודע הרוצח. היינו כדי לרמז שאין בהריגת הרוצח משום שפיכות דמים יותר מבעריפת עגלה זו שבאה תחת הריגת הרוצח שלא נודע לנו עכשיו מי הוא. משום שהריגתו תיקון העולם הוא לבער עושי הרעות. ובלא"ה אפשר לומר בזה עפמש"כ החינוך (שופטים. מצוה תק"ל תקל"א) עיי"ש דמבואר שגם הוא מפרש קרא דואתה תבער וגו' לטעם על מצות עגלה. ערופה בדרך אחר. וגם ע"פ דבריו מתפרשים שפיר דברי הספרי שם עיי"ש. ואמנם ע"פ דרכנו יותר ניחא שמתפרשים דברי הספרי שם על דרך אחת עם שאר המקומות בספרי שאמרו כיו"ב. ועי' בספרי (שופטים. פסקא קפ"ז) על קרא דולא תחוס עינך דמשמע בהדיא כדכתיבנא עיי"ש:

ועדיין נשאר לנו לבאר מה שהביא הרמב"ן ז"ל ראי' מסוגיא דפרק בתרא דחולין שם. ולענ"ד דברי הרמב"ן ז"ל צ"ע טובא בראייתו זו. והנה מש"כ שם וז"ל אמרו בעוף שהרג את הנפש דבעי לאתוייה לבי דינא וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. ואין בעוף הזה כתוב ובערת הרע. ומסקול יסקל השור נתחייב במיתה. אלא שכל המומתין מצותם מן ובערת הרע וכו' עכ"ל עיי"ש. דבריו ז"ל תמוהים אצלי דלא היה צריך להוכיח משום דבעוף לא כתיב ובערת הרע. דיותר הו"ל להוכיח כן משום דאפי' באדם ההורג את הנפש לא כתיב ובערת הרע מקרבך. דהך קרא לא כתיב אלא בנביא המסית. ובעובד ע"ז. ובזוממים. ובבן סו"מ. ובנערה המאורסה. ובגונב נפש ומכרו. אבל ברוצח לא כתיב הך קרא כלל. אלא ובערת דם הנקי מישראל. ועכצ"ל שלא דקדקו בזה בגמרא. משום דבלא"ה כל המומתים כולם בכלל קרא דובערת הרע מקרבך. וכזה יש לתמוה גם על הרשב"ץ ז"ל שהבאתי לעיל שלא הביא ראייתו אלא ממה שאמרו בטרפה שרבע. וטפי הו"ל להוכיח כן מההיא דאמר רבא התם לעיל מינה טרפה שהרג בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך. והרי ברוצח לא כתיב הכי וכמש"כ. וע"כ היינו משום שכל המומתים נכללו בקרא דובערת הרע מקרבך. ובעיקר ראייתו של הרמב"ן ז"ל תמיהני דלפי מה שהבין הדברים כפשטן. הדבר תמוה דנהי דכל חייבי מיתה בכלל קרא דובערת הרע מקרבך. מ"מ טפי הו"ל לתלמודא להביא מקרא דסקול יסקל השור דכתיב בגופי'. משא"כ קרא דובערת הרע מקרבך דלא כתיב אלא באדם. אפי' אם תמצא לומר דמשמע לי' דכל המומתין בכלל. מ"מ הרי אצל אדם הוא דכתיב. וטפי הו"ל להביא קרא דסקול יסקל השור דכתיב גבי שור בהדיא. וה"ה לשאר בעלי חיים. מיהו לזה היה אפשר לומר עפמשכ"ל דמהך לישנא דסקול יסקל וכיו"ב אין הכרח לומר דהו"ל מצות עשה. דלא קאמר קרא אלא שדינו בסקילה. אבל חובה לסקלו ליכא למשמע מהך לישנא. וכן מבואר להדיא בדברי

הרמב"ן ז"ל גופי' כאן. שכתב וז"ל אבל הכתובים בהם מות יומת. דמיו בו. דמיהם בם. ירצה בהם שהם חייבים מיתה וכו' עיי"ש. הרי דפשיטא לי' דמהך לישנא ליכא למשמע מצות עשה. וכמו שהוכחנו לעיל. וא"כ מקרא דסקול יסקל לא הוה מצי מייתי התם דמיפטר מלשלח משום דבעי לקיומי בי' סקול יסקל. כיון דמהך קרא לא שמענו חיובא לב"ד בהכי. ולזה ע"כ איצטריך למינקט קרא דובערת הרע מקרבך דלפי דעת הרמב"ן ז"ל הו"ל מצות עשה לב"ד בכל המומתין. אלא דאכתי תמוה נהי דובערת הרע מקרבך הו"ל מצות עשה. מ"מ מאי קאמר התם רבינא עוף טהור שהרג את הנפש פטור משלוח דאמר קרא שלח תשלח במי שאתה מצווה לשלחו יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לב"ד וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. ומהיכן פסיקא לי' שאינו מצווה לשלחו משום דבעי לקיומי בי' ובערת את הרע מקרבך. מאי אולמא האי עשה דובערת הרע מהאי עשה דשלוח דנידחי הא מקמי הך:

וראיתי להר"ן ז"ל בחי' שם שכתב וז"ל ויש שהקשו וליתי עשה ול"ת דשלוח ולידחי עשה דובערת. ותירצו דעשה דובערת עדיף טפי וכו'. אבל שלוח וכו'. והלכך עשה כי הא אפי' לאו גרידא לא דחי. ותמיהני דאפי' עשה ול"ת לא דחו עשה. ואנן אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת. אבל עשה דידחה עשה ואפי' דאלים דאית בי' לאו לא וצ"ע עכ"ל עיי"ש. ויש לדון הרבה בדברי הר"ן הללו. ובפרט במש"כ דעשה דשלוח גריע משאר עשין דאפי' לאו גרידא לא דחי. דזהו נגד סוגיא ערוכה דלקמן (שם קמ"א ע"א) דשם מבואר בהדיא איפכא דלא גריע עשה דשלוח מכל שאר עשין שבתורה. ודוקא עשה דמצורע דאלים טובא משום דגדול השלום וכו' הוה סד"א דלידחי עשה דשלוח הקן אי לאו דגלי קרא. אבל בכל שאר עשין אמרינן מאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה עיי"ש. ודברי הר"ן ז"ל צ"ע ואכמ"ל בזה. והנה עכ"פ ראינו דלא נחית הר"ן ז"ל לתרץ אלא אמאי לא אתי עשה דשלוח ודחי לעשה דובערת הרע מקרבך. אבל לדידי קשה לאידך גיסא היכי אמרינן דעשה דובערת הרע מקרבך דחי לעשה דשלוח. דמהאי טעמא אמרינן יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לב"ד וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. ומאי אולמי' דהאי עשה מהאי עשה. ובפרט לפי מאי דגלי קרא שלח תשלח אפי' לדבר מצוה. דאפי' משום עשה חמירא דמצורע דגדול השלום וכו' לא מידחיא עשה דשלח תשלח. כדאמרינן התם. א"כ כ"ש מקמי עשה דובערת הרע מקרבך דאית לן למימר דלא מידחיא. וזה ודאי קשה טובא לכאורה. איברא דאין בזה קושיא אלא לפמש"כ הר"ב מג"א (שם בשורש י"ד) דעשה דובערת הרע לא קאי על הב"ד. אלא על כל אדם שמוטל עליהם מצוה להשתדל בזה שיבוא לפני ב"ד שיבערוהו מן העולם עיי"ש. אבל לפי דעת הרמב"ן ז"ל שם דאין זו

אלא מצות הב"ד גופי'. וזו היא מצות עשה שלהם להמית כל חייבי מיתות. ובודאי דהכי משמע דעל הב"ד גופי' הוא דקאי קרא. מדקאמרינן התם דבעי אתוייה לב"ד וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. דמשמע דהב"ד הם המקיימים בי' ובערת הרע. דאל"כ הו"ל לומר דבעי לקיומי בי' ובערת הרע מקרבך ואתוייה לבי דינא. וגם מגופי' דקרא הכי משמע מדכתיב ובערת הרע מקרבך. מי שבידו לבער דהיינו הב"ד. דאילו שאר כל אדם אין בידם אלא להביאו לפני הב"ד שהם ידינו אותו למיתה ויבערוהו. ומש"כ במג"א היכן מצינו שיהא אדם מצווה להביא לב"ד חייבי מיתות לדון אותם. אין בזה סרך קושיא. דהדבר פשוט ומבואר מאיליו. דחובת הב"ד היא חובת כל ישראל. אלא שהב"ד במקום כל ישראל קיימי ועליהם הטילה תורה לדון דיני נפשות. ומ"מ ודאי כל ישראל חייבין לסייען בכל מה שבידם. ובודאי אם איתא דקרא דובערת הרע מקרבך הו"ל מצות עשה. מצות הב"ד היא לדון חייבי מיתות ולבער אותן מישראל כמש"כ הרמב"ן ז"ל. ולפ"ז שפיר אמרינן שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לב"ד וקיומי בי' ובערת הרע מקרבך. משום דהרי אי לאו דגלי קרא הוה אמינא דמיתת ב"ד דחיא אפי' שבת דהו"ל עשה ול"ת שיש בו כרת וסקילה. מקל וחומר מעבודה. כמבואר במכילתא ובירושלמי (פ"ד דסנהדרין ה"ו). ובתלמודא דידן (בפ"ק דיבמות ובפ"ד דסנהדרין שם). וא"כ נהי דגלי קרא דלא דחיא שבת. מ"מ עכ"פ עשה ול"ת דשלוח הקן ודאי מיהת דחיא:

אלא דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתה מה שהקשינו לעיל דאפי' את"ל כדעת הרמב"ן ז"ל דקרא דובערת הרע מקרבך הו"ל מצות עשה לב"ד. מ"מ טפי הו"ל לרבינא להביא קרא דסקול יסקל השור דכתיב בגופי'. דאף ע"ג דשור כתיב בקרא. מ"מ גם חיה ועוף בכלל. כמבואר במתניתין דרפ"ק דסנהדרין וברפ"ו דעדיות עיי"ש. והיינו משום דילפינן שור שור משבת כדפירש"י והראב"ד והרע"ב ז"ל שם עיי"ש. ובפרק תפלת השחר (ברכות כ"ז ע"א) בפירש"י (ד"ה שנסקל) עיי"ש. ובפסיקתא זוטרתא (משפטים). ועיקר מיתתו מבואר בהדיא בקרא דכתיב מכה איש ומת מות יומת. דגם בהמה חיה ועוף בכלל. אלא דבפרשת כי יגח הוציאו הכתוב מן הכלל להחמיר עליו לדונו בסקילה במבואר במכילתא (משפטים פ"י) עיי"ש. ואם לא היה עוף בכלל שור לסקילה עכ"פ הו"ל בכלל מכה איש וגו' למיתת סייף. אלא דמגז"ש נפק"ל דגם עוף בכלל שור לסקילה. ולא כתיב שור אלא משום שדיבר הכתוב בהווה. כדתנן במתניתין (סופ"ה דבב"ק) עיי"ש. וזה פשוט. ולא הוצרכתי לזה אלא משום שהר"א אליגרי ז"ל (בל"ש שורש י"ד) שגה בזה עיי"ש בדבריו. ומעתה א"כ ודאי קשה דאמאי מייתי מקרא דובערת הרע מקרבך דכתיב באדם. טפי הו"ל להביא מקרא דסקול יסקל השור דכתיב בגופי'. ואע"ג דלפי מה

שהוכחנו. וכ"כ הרמב"ן ז"ל. מהך לישנא דקרא ליכא למשמע מצות עשה. מ"מ הרי הא דהוה סד"א דמיתת ב"ד דחיא שבת. לא משום דאתי עשה ודחי ל"ת הוא. אלא משום דאתיא מק"ו מעבודה. כדמסקינן בפ"ק דיבמות שם. וכמבואר במכילתא ובירושלמי שם כמשכ"ל. וא"כ אין אנו צריכין כאן לעשה כלל. אלא כל שידענו שדינו במיתת ב"ד אית לן למימר דדחיא עשה ול"ת דשלוח הקן מטעמא דכתיבנא לעיל. והרי דין זה מפורש בקרא בהדיא בדידי' גופי' דכתיב סקול יסקל. ומהך קרא הו"ל לאתויי ולא מקרא דובערת הרע דכתיב גבי אדם. וכן קשה בההיא דלקמן (ק"מ ע"א) גבי צפורי מצורע דדרשינן שתי צפרים חיות טהורות למעוטי עוף טהור שהרג את הנפש. ופרכינן היכי דמי אי דגמר דינא בר קטלא הוא. אלא קודם גמר דינא. ולמאי אי לשלוח בעי לאתוייה לבי דינא וקיומי ובערת הרע מקרבך. אלא לשחיטה. ופירש"י וז"ל בר קטלא הוא ופשיטא דאינו ראוי לשילוח ולא לשחיטה דהא דינו בסקילה. אלא לשחיטה. דאי משום ובערת הרע. הרי מבוער מן העולם הוא עכ"ל עיי"ש. ולמה לו להביא מקרא דובערת הרע. טפי הו"ל להביא מקרא דכתיב בגופי':

וביותר תמוה בעיקר סוגיא דהתם. דמאי קמשני אלא לשחיטה. הרי משעה שהרג את הנפש נתחייב סקילה. אלא שדינו צריך להתברר ע"פ ב"ד. דכמיתת הבעלים כך מיתת השור והעוף. כדגמרינן מקרא במתניתין (רפ"ק דסנהדרין). וכמו שבאדם רוצח כתיב ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. הכי נמי בבהמה חיה ועוף אין מיתתן אלא בכ"ג. ומ"מ משהרג את הנפש בר סקילה הוא. וא"כ כמו דלאחר גמר דין בר קטלא הוא. ואינו ראוי לא לשחיטה ולא לשילוח. הכי נמי קודם גמר דינו. ודברי רש"י ז"ל מתמיהין אצלי טובא במש"כ דאי משום ובערת הרע הרי מבוער מן העולם הוא. וזה תמוה אטו אין מיתתו אלא מקרא דובערת הרע. הרי עיקר מיתתו בהדיא כתיב ביה סקול יסקל. ובר סקילה הוא ולא בר שחיטה. ואע"ג דבתוספתא (פי"ב דסנהדרין) דרשינן מהך קרא דובערת הרע שאם אינו יכול להמיתו במיתה הכתובה בו ממיתו בכל מיתה שיכול להמיתו. הרי היינו דוקא היכא שאי אפשר להמיתו במיתה הכתובה בו. אבל היכא דאפשר חייבין לקיים קרא כדכתיב להמיתו דוקא במיתה הכתובה בו כמבואר התם. והכא הרי אפשר להמיתו בסקילה הכתובה בו. וא"כ אין להמיתו אלא בסקילה ולא בשחיטה. ועוד שהרי כבר פירשו התוס' ותוס' שאנץ (ריש מכות) דהיינו דוקא באחת מארבע מיתות ב"ד. וכ"כ הריטב"א ז"ל כמשכ"ל. ושחיטה אינה מהן. דמיתת סייף אין זו שחיטה. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ב ע"ב) עיי"ש. ומיהו ברוצח ובנסקלין גלי קרא דאם אי אפשר להמיתו במיתה הכתובה ממיתו בכל מיתה שאפשר להמיתו.

וכמבואר בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ה ע"ב) ובתוס' שם (בד"ה משום) ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ג ע"א) עיי"ש. ומ"מ הרי היינו דוקא בדלא אפשר להמיתו במיתה הכתובה בו כדכתיבנא. ולהרמב"ם ז"ל (פי"ד מהלכות סנהדרין ה"ח) בכל חייבי מיתות ב"ד דינא הכי דכשאי אפשר להמיתן במיתה הכתובה בהם ממיתן בכל מה שיכול עיי"ש בכ"מ ובלח"מ. ומ"מ כאן לכ"ע פשיטא. כיון דבידינו הוא. ואפשר להמיתו במיתה הכתובה בו. אין להמיתו אלא בסקילה האמורה בו דוקא. לא שנא נגמר דינו לא שנא לא נגמר דינו. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דעשה דטהרת מצורע הו"ל עשה חמורה. דמה"ט הוה סד"א דדחי עשה דשילוח הקן אי לאו דמיעט קרא מדכתיב שלח תשלח אפי' לדבר מצוה. וכדאמרינן התם לקמן (קמ"א ע"א) עיי"ש. הילכך הכא אע"ג דמצוה דמיתת ב"ד חמירא טובא דאפי' שבת הוה דחיא אי לאו דמיעטי' קרא וכמשכ"ל. מ"מ היינו עיקר המיתה דוקא. אבל הכא דבשחיטה ג"כ הוא מת ומתבער מן העולם. אלא שאינו נהרג במיתה הכתובה בו. וכיון דברוצח ובנסקלין גלי קרא דאם אי אפשר להמיתו באותה המיתה הכתובה בו ממיתו בכל מיתה שיכול להמיתו. וכ"ש להרמב"ם דבכל חייבי מיתות ב"ד אמרינן הכי. הילכך הכא לגבי עשה דטהרת מצורע נמי הו"ל כלא אפשר להמיתו אלא בשחיטה כדי לקיומי עשה דטהרת מצורע. ולהכי שפיר היה מקום לומר דשרי לשחטו כדי לטהר את המצורע אי לאו דמיעטי' קרא מדכתיב טהורות למעוטי עוף שהרג את הנפש:

איברא דלפ"ז קשה מאי דקאמר אי דגמר דינא בר קטלא הוא. ופירש"י ופשיטא דאינו ראוי לשילוח ולא לשחיטה. דהא דינו בסקילה. והשתא הרי ודאי לאו מילתא דפשיטא היא. וצריכא קרא למעוטי מהאי טעמא גופא דלא נימא דעשה דטהרת מצורע דחמירא דחי חובת סקילה. ומותר לשחטו. מידי דהוי אהיכא שאי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו. מיהו אפשר לומר כיון דבצפורי מצורע כתיב ולקח למטהר. ודרשינן מיניה בספרא (מצורע פ"א) למטהר לשם מטהר עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (פי"א מהלכות טומאת צרעת ה"א). וז"ל ומביא שתי צפרים דרור טהורות לשם טהרת צרעת שנאמר ולקח למטהר וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בחינוך (מצוה קע"ג) עיי"ש. א"כ כשכבר נגמר דינו בב"ד לסקילה. ועומד ליסקל ע"פ ב"ד. אלא משום דהו"ל כאילו אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו אלא בשחיטה. הוה בעינן למישרי לטהר את המצורע בשחיטתו. א"כ אין לקיחה זו לשם טהרת צרעת ולא השחיטה לשם כך. אלא לשם מיתת ב"ד משום שהרג את הנפש. ולא קרינן ביה ולקח למטהר לשם מטהר מטומאת צרעת. ובשלמא כשלא נגמר דינו עדיין. כיון דאכתי

מיחשב לאו בר קטלא. כמבואר בפ"ק דמכות (ה' ע"א) ובתוס' שם (בד"ה דבעידנא) ושאר ראשונים עיי"ש. הילכך שפיר יש מקום לומר דחשיבא לקיחה לשם טהרת מצורע. ולהכי איצטריך קרא למעוטי. משא"כ אחר גמר דינא דהו"ל כבר בר קטלא בב"ד. ואם לא המיתוהו ב"ד מיתתו ביד כל אדם במיתה הכתובה בו. אלא דהכא הוה סד"א שמותר להמיתו בשחיטה מטעם שנתבאר. ודאי אין לקיחה זו לשם טהרת צרעת אלא לשם מיתת ב"ד. ובזה מדוקדק שפיר מאי דקאמר בר קטלא הוא. ולא קאמר דעדיפא מינה דבר סקילה הוא. והיינו משום דמצד זה שאין זו מיתה הכתובה בו. לא הוה קשה כ"כ מטעם שנתבאר. אלא דקשה כיון דבלא"ה כבר בר חיוב קטלא הוא. אין זה לשם טהרת צרעת. ולא קרינן ביה ולקח למטהר. ואפשר לכוון זה גם בפירש"י. ומש"כ דהא דינו בסקילה קושטא דמילתא נקט. ואין עיקר כוונתו אלא לומר שכבר נגמר דינו למיתת ב"ד. ועי' בפ"ב דפסחים (מ"ח ע"ב) וברמב"ם (פ"ו מהלכות חו"מ ה"ט) עייש"ה:

וא"כ מצד זה ליכא קושיא. אבל אי קשיא הא ודאי קשיא טובא מאי דקאמרינן אי לשלוח בעי לאתוייה לב"ד וקיומי ובערת הרע מקרבך. דטפי הו"ל להביא מקרא דכתיב בגופיה מכה איש ומת מות יומת. או מדכתיב סקול יסקל. ולכן נראה ברור דודאי אין עיקר הכוונה התם אלא למיפרך מקרא דמכה איש ומת מות יומת. או מקרא דסקול יסקל. ומאי דקאמר וקיומי ובערת הרע מקרבך. לישנא דקרא בעלמא נקט. כלומר בעי לאתוייה לב"ד וקיומי ביה המיתה הכתובה בה. שבכך מתבער הרע מישראל. ולא למילף מידי מההוא קרא נקטי'. או די"ל כמש"כ התוס' (בפ"ב דסוכה כ"ד ע"ב) ועוד בכמה דוכתי דאורחא דתלמודא בכל דוכתא להביא דרשא הפשוטה לכאורה. אע"ג דלקושטא דמילתא ליתא. ומההוא קרא ליכא למילף אלא מקרא אחרינא. והביאו שם הרבה דוגמאות כאלו עיי"ש. ובזה מתבארים דברי הה"מ (פ"י מהלכות נזקי ממון ה"ז) שכתב דהאי קרא דובערת הרע לא קאי אלא על אדם עיי"ש. והרבה מהאחרונים ז"ל אחזו שער ונשתוממו מאוד על דבריו אלו מההיא דהכא ודלעיל דמבואר בהדיא דקאי נמי על בעלי חיים. אבל עפמש"כ מתבאר דדבריו נכונים מאוד ומוכרחים ואין בזה מקום גמגום כלל. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (סוף פי"ג מהלכות שחיטה) שכתב וז"ל עוף שהרג את הנפש פטור מלשלח מפני שהוא מצווה להביאו לב"ד לדון אותו עכ"ל עיי"ש. הרי שלא הביא ראיה על זה מקרא דובערת הרע מקרבך כדאי' במקור הלכה זו במקומו בסוגיא דחולין שם. ומשמע להדיא מדבריו דרק מסברא הוא דנפק"ל הכי. והיינו כמו שביארנו דלא מקרא דובערת הרע מקרבך נפק"ל הכי. דמיניה ליכא למשמע שום מצוה כמו שנתבאר. וכמש"כ הרב כנה"ג בדד"ח שם. וכ"כ הר"א אליגרי ז"ל בל"ש שם עיי"ש בדבריו. ומאי דקאמרינן התם

יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא לאתוייה לבי דינא וקיומי ביה ובערת הרע מקרבך. אין זה אלא לומר דכיון דהב"ד נתחייבו לדון דינו לסקילה ממילא מיחייבי כל אדם לסייע להב"ד בכך. וכל המוצאו צריך להביאו להם שידינוהו וכמשכ"ל. והן הן דברי הרמב"ם ז"ל. ויפה כתב הה"מ אליבא דהרמב"ם ז"ל לשיטתו דקרא דובערת הרע לא קאי אלא על האדם ולא על שאר בעלי חיים. ומסוגיא דהתם אין שום סתירה לזה. דמאי דנקט התם קרא דובערת הרע רק לישנא דההוא קרא נקט. או דרשא הפשוטה נקט. אבל לקושטא דמילתא ליתא ולא שייך התם כלל. אלא קרא דמכה איש ומת מות יומת וקרא דסקול יסקל השור דכתיב בגופי':

וראיתי להריטב"א ז"ל בסוגיא דחולין שם שגם הוא ז"ל הרגיש במאי דמייתי התם קרא דובערת הרע מקרבך דלא מיירי אלא באדם והרי התם בעוף קיימינן. ולזה כתב שם וז"ל דבעי לאתויי לבי דינא לקיומי ביה ובערת הרע מקרבך. פי' באדם כן. כ"ש בבעלי חיים עכ"ל עיי"ש. ועכצ"ל דס"ל כדעת הרב מג"א שהבאתי לעיל דהך קרא הו"ל מצות עשה לכל אדם להביא חייבי מיתות ב"ד כדי לדונם ולענשם במיתה הכתובה בהם. ולזה כתב דאע"ג דבאדם מיירי קרא. מ"מ נשמע מיניה נמי לבעלי חיים במכ"ש. דאם הוה ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל דהך קרא אינו אלא מצות עשה לב"ד להמית חייבי מיתות. ומשום דמלישנא דקרא מות יומת וכן סקול יסקל לא משמע אלא שדינו במיתה או בסקילה. ולא מצות עשה. אין כאן מקום כלל לדון מאדם קל וחומר לבעלי חיים. שאם נתחייבו ב"ד בעשה לדון בעונשי מיתת ב"ד את האדם שהוא בר חיובא ומוזהר ועומד על מעשה זו שעבר ועשה. אכתי אין שום ראיה מזה כלל שיהיו מצווין ג"כ על בעלי חיים דלאו בני עונשין נינהו בעלמא. ולאו בני אזהרה נינהו. אלא דבזה גזה"כ הוא שדינם בסקילה. ואפשר שאם לא נזקקו ב"ד לסקילתן אינם עוברים בלא כלום. אלא שאם נזקקו לדינם אמרה תורה שהן בסקילה. ומיהו גם לדעת הרב מג"א נראה דלא כ"ש הוא. דנהי דעל אדם צוה הכתוב שהכל חייבין להביאו לב"ד לקבל ענשו. אפשר לומר דדוקא באדם כדי שישמעו ויראו אחרים מלעשות כמוהו. משא"כ בבעלי חיים דלא שייך זה. גם אפשר לומר דדוקא בדיני נפשות החמירה תורה. אבל מיתת שור הנסקל אינה בכלל דיני נפשות. וכמבואר בירושלמי (פ"ק דסנהדרין הלכה א'. ובסוף ה"ב) שאמרו שור הנסקל כולו ממון הוא וגזירת הכתוב הוא שיסקל עיי"ש בפ"מ ובקה"ע. ודברי הריטב"א ז"ל תמוהים אצלי וצ"ע. ומה שהוקשה לו דקרא לא כתיב בבעלי חיים. בלא"ה עפ"י מה שביארנו אין כאן מקום קושיא כלל:

חלק יב

מעתה לפ"ז מתבאר דגם מצד קרא דובערת הרע מקרבך אין לנו שום גמגום בשיטת הגאונים ז"ל. והרמב"ם ז"ל גופיה הכי ס"ל דאין בהך קרא עשה לחייבי מיתות ב"ד. ושפיר אפשר לומר כשיטתם דעונשי מיתות ב"ד תורת לאו עליהם לגבי ב"ד. אע"פ שיש בהן מעשה בידים לעשות. דומיא דלאו דלא תשים דמים בביתך דכתיב גבי מצות מעקה. דאע"ג שיש בה חובת מעשה בידים לעשות מעקה ולהסיר מכשול בכך. מ"מ הזהיר עלה הכתוב בלאו. וכשלא עשה מעקה עובר בלאו זה מלבד העשה. ובפ"ק דב"ק מבואר דלאו זה הוא אזהרה כוללת גם כל המכשולות שיש בהן סכנה שלא להניחן ברשותו אלא חייב להסירן. כמבואר שם (ט"ו ע"ב) ובשאר דוכתי. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין רצ"ח). ובחבורו הגדול (הלכות רוצח פי"א ה"ד) עיי"ש. וזו היא אזהרה לכל אדם ברשותו. כדכתיב לא תשים דמים בביתך. והכא לגבי ב"ד בעונשי חייבי מיתת ב"ד נמי. כיון דאמר קרא שדינם למות מיתת ב"ד כל אחד במיתה הכתובה בו. וכתיב ובערת הרע מקרבך. כלומר שבכך אתה מבער עושי רע מישראל וכמשכ"ל. הרי זו כאזהרה לב"ד שלא להניח מכשול זה בישראל אלא ישפטוהו וימיתוהו. ובכך הם מסירים המכשול ומבערים את הרע. ומדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) משמע דס"ל דגם הב"ד מוזהרים משום לאו דלא תשים דמים על מכשלות של הרבים כמו היחיד על מכשול שברשותו. כמבואר ממש"כ שם וז"ל הזהירנו מהניח המוקשים והמכשולות בארצנו ובבתינו וכו'. והוא אמרו ולא תשים דמים וכו'. וכבר התבארו משפטי מצוה זו בפ"א משקלים ובסדר נזיקין עכ"ל עיי"ש. ואינו מובן לכאורה מאי ענין משפטי מצוה זו של אזהרת לא תשים דמים לפרק א' דשקלים. ואין שום רמז לענין זה בכל מסכת שקלים. אבל נראה ברור דכוונתו למאי דתנן התם (ריש פ"א דשקלים) בט"ו באדר משמיעין על השקלים וכו' ומתקנין את הדרכים והרחובות וכו' עיי"ש. ובפ"ק דמו"ק (ה' ע"א) תניא יוצאין לקווץ את הדרכים ולתקן את הרחובות וכו'. ומנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו שכל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום. ת"ל והיה עליך דמים עיי"ש. וכפי הנראה מדברי הר"ח ז"ל שהביאו התוס' שם (בד"ה והיה) שגירסתו היתה שם וכתיב לא תשים דמים עיי"ש. וזו היא בלא ספק כוונת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. אבל מדברי הרמב"ם בפיה"מ ריש שקלים. ובחבורו הגדול (הלכות רוצח פ"ח הלכה ה') מבואר דאין זה אלא בכלל מצות הפרשת ערי מקלט עיי"ש ואכמ"ל בזה. עכ"פ כיון שאמרה תורה דבמיתת חייבי עונש מיתת ב"ד מתבער הרע מישראל שפיר שייכא בהן תורת לאו לב"ד שלא יניחו עושי הרעות בישראל. אע"פ שמעשה שלהם היא בקום ועשה. כמו בלאו

דלא תשים דמים בביתך לגבי כל אדם. ובלא"ה כבר ביארנו דמדכתיב גבי מולך ואם העלם יעלימו וגו'. וזה קאי על הב"ד. וכדתניא בספרא (קדושים פ"י) ומנין אם העלימו ב"ד אחד סוף שבבתי דינים הרבה מעלימים ת"ל אם העלם יעלימו. מנין אם העלימו בסנהדריות של ישראל שסוף שסנהדרי גדולה מעלמת ודיני נפשות נטלין מהן על כך. לכך נאמר ואם העלם יעלימו עיי"ש. משמע דחובת ב"ד בהעונשין היא שלא יעלימו עיניהם מכל עושי הרע בישראל. וא"כ תורת לאו עלה ויש למנותן במנין הלאוין. ובפרט לרבינו הגאון ז"ל דאזיל לשיטתו דגם לאוין הבאין מכלל עשה הוא מונה במנין הלאוין. אע"פ שאין הלאו מפורש בקרא אלא שלפי ענינו ותכנו תורת לאו עליו:

וכבר ראינו גם להרמב"ן ז"ל בסה"מ שהבאתי לעיל (סי' י"א) שמתחלה רצה לומר שהעונשים יהיו נמנין לאו אחד במצווה בהם עיי"ש. הרי שבעיקר הדבר לא היה רחוק בעיניו לומר שיש על העונשין תורת לאו למנותן במנין הלאוין. אלא דמסקנתו שם היא למנותן במנין העשין מקרא דובערת הרע מקרבך שהוא מצות עשה לדעתו. אלא שדבריו צריכין ביאור שהרי לעיל בסמוך הביא הוא ז"ל גופי' ראי' למנותן במנין העשין מסוגיא דפ"ק דיבמות ופ"ד דסנהדרין. כמו שהבאתי לעיל (סי' ט'). ואיך כמעט תכד"ד חזר וכתב שאפשר למנותן במנין הלאוין. ומיהו לזה נראה שכבר הרגיש הוא ז"ל גופי' שאין זו ראי' מוכרחת אפילו לפום ס"ד דסוגיא דפ"ק דיבמות כמו שביארנו לעיל (שם) עיי"ש. אלא דמה שרצה לומר שיש למנות העונשין כולם בלאו אחד. הוא תמוה לכאורה. ודבריו ז"ל באו סתומים מאוד ולא ביאר היכא אשכחן בתורה לאו אחד כללי שיכלול אזהרה אחת לב"ד לכל העונשין שבתורה. ובודאי לא יתכן לומר שכוונתו ללאו דלא תשים דמים בביתך. וס"ל שגם הב"ד בכלל אזהרה זו להסיר המכשלות. וכדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שהבאתי לעיל. וס"ל דגם העונשין שבמיתה הם בכלל המכשלות. ושייכי בלאו דלא תשים דמים כמשכ"ל. דא"כ שוב לא היה מקום למנות העונשין כלל במנין המצות. שהרי כבר נמנה בלא"ה לאו זה במנין הלאוין. ועכצ"ל דכוונתו ע"פ מה שביארנו דמצות הב"ד בהעונשין היא שלא יעלימו עיניהם מעושי הרעות בישראל מלשפטם כמשפטם. ועפ"ז שפיר אפשר לכלול כל העונשים כולם לב"ד בלאו אחד. ואע"פ שאין לאו כללי זה מפורש בקרא. מ"מ כיון שענין כל העונשים אחד הוא לגבי ב"ד. שלא להעלים עיניהם מהם. ס"ל להרמב"ן ז"ל שיש להכניסם כולם בלאו אחד. ולשיטתו אזיל דס"ל כשיטת הרמב"ם ז"ל (בשורש שביעי) דכל כיו"ב יש למנותן במצוה אחת. אע"פ שכל פרט ופרט כתיב מיוחד בקרא בפ"ע. וליכא בקרא מצוה כללית שתכלול כולן כאחת עיי"ש ובמה שביארנו בזה במבוא (סי' ז' שורש ז'). ובזה יתבאר ג"כ מה שאח"כ הסכים הרמב"ן ז"ל

למנותן במנין העשין בעשה אחת מקרא דובערת הרע מקרבך. והדבר תמוה לכאורה דמאחר דמתחלה כתב שאפשר למנותן כולן בלאו אחד. א"כ עכ"פ יש כאן לאו. ואמאי לא מנה גם הלאו שהרי בכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אזיל הרמב"ן ז"ל בשיטת הרמב"ם ז"ל למנות העשה וגם הלאו. אבל לפי מה שביארנו נראה שלא כתב הרמב"ן תחלה שיש למנות כל העונשין בלאו אחד אלא לדעת הרמב"ם ז"ל. משום דעל הרמב"ם קאי. ולדבריו הוא שכתב כן. אבל לשיטת הרמב"ן גופי' ודאי לא יתכן למנותן במנין הלאוין. משום דכיון דאין לנו בזה בקרא לאו מפורש לא בכלל ולא בפרט. ואף דמקרא דואם העלם יעלימו משמע דהעונשין הם לב"ד בתורת לאו שלא להעלים עיניהם מהם. מ"מ אין זה אלא לאו הבא מן הכלל. והרמב"ן ז"ל לשיטתו אזיל לעיל (בשורש שמיני) שביאר דכל כיו"ב אין למנותו במנין הלאוין. אע"פ שאינו לאו הבא מכלל עשה. אלא דלפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל שם בדעת הרמב"ם ז"ל דלדעתו כיו"ב נמנה במנין הלאוין עיי"ש ובמה שביארנו בזה (לעיל לאוין (רנ"ב רנ"ג רנ"ד) עיי"ש היטב. לזה כתב כאן דלדידי' ראוי למנות כל העונשין לב"ד בלאו אחד וכמו שנתבאר. אבל לדידי' גופי' ודאי לא יתכן לומר כן. ולכן אחר שמסיק שיש למנותן כולן בעשה אחת מקרא דובערת הרע. לא הזכיר עוד כלום מלאו זה:

ועכ"פ מבואר דהעונשין אע"פ שיש בהן מעשה לב"ד בקום ועשה. שפיר יש עליהן תורת לאו לשיטת רבינו הגאון ז"ל דגם לאוין הבאין מכלל עשין נמנין במנין הלאוין. וכ"ש כאן שלא באין מכלל עשה. וגם לשיטתו אין למנותן כולן בלאו אחד אלא כל עונש ועונש בפ"ע נמנה במנין הלאוין משום המצוה שבהן לב"ד. דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב שאין לנו בתורה לאו כללי הכולל מצות פרטיות כאחת. יש למנות כל פרט ופרט בחשבון הלאוין בפ"ע. ולא יתכן לחשבן כולן כדקדוקי מצוה אחת. ודלא כשיטת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בשורש שביעי). וכמו שביארנו במבוא (סי' ז' בשורש זה) עיי"ש. וממילא מבואר ג"כ דמה שהחליט הרמב"ם ז"ל למנות כל העונשין כולן בארבע מצות עשה. והביא ראי' מלשון המשנה (פרק ארבע מיתות) עיי"ש. מלבד דעיקר ראייתו תמוה מאוד. וכבר דחה הרמב"ן ז"ל ראייתו זו כלאחר יד. אלא שלא ביאר דבריו. אבל כבר ביאר יפה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ג) שאין מקום כלל לראי' זו אפילו להרמב"ם ז"ל גופי' עיי"ש בדבריו. בלאו הכי אין מקום כלל לעיקר דבריו אלא לפום שיטתו שם (בשורש שביעי). אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל דכל שלא באה בתורה בפירוש מצוה כללית אין לנו לחשוב הפרטים שבאו כל אחד ואחד בקרא בפ"ע לדקדוקי מצוה כללית אחת שלא נאמרה למשה מסיני ולא כתובה בתורה. אלא יש למנות כל פרט ופרט מצוה

מיוחדת בפ"ע. גם כאן לא יתכן כלל לצמצם כל העונשין בארבע מצות כלליות דלא רמיזי בקרא כלל. אלא כל עונש ועונש נמנה מצוה מיוחדת בפ"ע. ולא במנין העשין כמש"כ הרמב"ם ז"ל. אלא במנין הלאוין מטעם שנתבאר. וכבר הבאתי (לעיל סי' ט') ראי' מבוארת דהעונשין הם בתורת לאו מסוגיא דפרק בתרא דיומא (פ"א ע"א). וכן מתבאר ממתניתין דסופ"ק דמכות (ז' ע"א) דתנן ר"ט ור"ע אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם (ופירש"י כדמפרש בגמרא שבדקו את העדים בדבר שלא ידעו להשיב עכ"ל) רשב"ג אומר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל (ופירש"י וז"ל אף הן אם היו עושין כן היו מרבין שופכי דמים. שלא יראו מב"ד עכ"ל עיי"ש). והדבר תמוה לכאורה דכיון דמדינא ע"כ אין ב"ד צריכין לבדוק את העדים כ"כ. דא"כ לא הוה קאמר רשב"ג שהיו מרבין שופכי דמים בישראל. אדרבה אם לא היו עושין כן. הם בעצמן שופכים דם נקי. שהרי האי גברא לאו בר חיובא הוא. כיון דלא נבדקו העדים כראוי. ואפשר דסהדי שקרי נינהו. והתורה אמרה ע"פ שנים עדים יומת המת. וכיון דמדינא לא צריכי בדיקה כ"כ. א"כ הרי היו הם עוברים בעשה. להרמב"ן ז"ל בעשה דובערת הרע מקרבך. ולהרמב"ם ז"ל עכ"פ בעשה דמות יומת הרוצח. ועוד דגם רשב"ג לא הקפיד אלא על הרציחה ולא על שאר חייבי מיתות. וכמו שביאר התוס' יו"ט שם עיי"ש. והדבר קשה דהא בכל חייבי מיתות ב"ד איכא מצות עשה לב"ד לעשות להם כמשפטם. ונמצאו עוברים בעשה. וכל מעשה ב"ד בענין זה אינה אלא כטצדקי לעבור בעשה המוטלת עליהם חובה. אלא ודאי מוכרח מזה דמצוה שעל הב"ד בחייבי מיתות ב"ד אינה בעשה כלל. אלא כמו שביארנו שהם מוזהרים שלא להעלים עיניהם ממשפט עושי הרעות בישראל. והילכך כל שהביאום לפניהם ונשאו ונתנו בדינם וחקרו ודרשו העדים. אע"פ שהתמירו הרבה בבדיקות העדים יותר ממה שצריך מדינא. וע"י זה פטרוהו אע"פ שהיה ראוי לחייבו מיתה. כבר יצאו ידי חובתם בכך. שהרי לא העלימו עיניהם ממשפטו. וכיו"ב כתב הרב כנה"ג שהבאתי (לעיל סי' י') בדעת הרמב"ם והסמ"ג לענין לאו דלא תחוס עינך עליו האמור ברוצח. דס"ל דלא הזהיר הכתוב אלא שלא לחוס עליו לומר כבר נהרג הנרצח ומה תועלת בהריגת הרוצח. אבל אם לא חסו עליו אלא דנוהו וגמרו את דינו להרגו. אלא שנתרשלו ב"ד בהריגתו ולא המיתוהו עד שברח או מת לא עברו בל"ת. ולא כדעת הרמב"ן ז"ל דס"ל דבכל ענין שלא הרגוהו עוברים בל"ת דלא תחוס עינך עליו עיי"ש בדבריו שהם מוכרחים בדעת הרמב"ם והסמ"ג. והכא נמי כל שלא העלימו עיניהם ממשפטו. אע"פ שפטרוהו ע"י שהרבו בבדיקת העדים יותר מהצורך

מעיקר דינא. לא עברו בלאו זה. ולא קעברו אלא כשלא נזקקו למשפטו כלל והעלימו עיניהם ממנו לגמרי. ועי' בדברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל שם עיי"ש היטב:

וכן נראה מדאמרינן בפ"ג דכתובות (ל"ז ע"ב) לא תקחו כופר לנפש רוצח למה לי. דאמר רחמנא לא תשקול ממונא מיניה ותפטרי' מקטלא. לא תקחו כופר לנוס אל עיר מקלטו למה לי. דאמר רחמנא לא תשקול ממונא מיניה ותפטרי' מגלות וכו'. וצריכי דאי אשמעינן מזיד וכו'. ואי אשמעינן שוגג משום דליכא איבוד נשמה. אבל מזיד דאיכא איבוד נשמה אימא לא. צריכא עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה כיון דאיכא בזה מצות עשה להב"ד להמיתו כמשפט הרוצח. ואם לא עשו כן עוברים בעשה. ולדעת הרמב"ן ז"ל ברוצח איכא נמי ל"ת דלא תחוס עינך כמשכ"ל. היכי תיסק אדעתין למישקל מיניה ממונא ולפטרו מקטלא. ומה לנו לאיבוד נשמתו. הרי הם מצווים ועומדים על כך בעשה ול"ת. והתם לקמן מייתי ברייתא דתניא ר"י בנו של ריב"ב אומר לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להם שנאמר אם כופר יושת עליו. יכול אף בידי אדם כן. ת"ל חרם מן האדם לא יפדה. ואין לי אלא מיתות חמורות וכו'. ת"ל כל חרם עיי"ש. והדבר קשה מאי ענין זה לזה. התם במומתים ביד"ש אין שום מצוה מוטלת על הב"ד. שהרי אין עונשם מסור אלא לשמים. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שורש י"ד) עיי"ש. וכן דעת הרמב"ן ז"ל שם ושאר ראשונים ז"ל הנמשכים אחריו. משא"כ במיתות ב"ד שעליהם מוטלת חובה לבער עושי רשע מישראל. ובפרט ברוצח דאיכא ל"ת דלא תחוס היכי ניקום ונימא דלשקול מיניה ממונא ולמיפטרי' מקטלא. הרי כיון שנצטוו להמיתו במיתה הכתובה בו. ודאי לא חשיב קיום העשה אלא באותה מיתה הכתובה בו. או עכ"פ במיתה אחרת אם אי אפשר להם להמיתו במיתה הכתובה בו. היכא דגלי קרא. אבל ממון פשיטא דאין זה קיום העשה שעל הב"ד במיתה. הן אמת שכבר עמדו עלה בלא"ה התוס' (שם בד"ה יכול). וכתבו וז"ל יכול אף בידי אדם כן. יש תימא דהיכי בעי למילף מיתה בידי אדם ממיתה בידי שמים. והניחוה בתימא. ואמנם בתוס' ישנים כתבו לתרץ בשם מהר"ם ז"ל דכיון דאיתקיש מיתת שור למיתת הבעלים נקיש נמי מיתת בעלים בידי אדם למיתת בעלים שע"י שור עיי"ש. אבל לא שייך תירוץ זה על קושייתנו. דודאי נהי דאין היקש למחצה מ"מ משום זה לא יתכן למיעקר קרא דכתיב בהדיא מכה איש ומת מות יומת. וכתיב ובערת הרע מקרבך. ונהי דמקשינן מיתת שור למיתת הבעלים שיהא נידון בכ"ג וכיו"ב. דבזה ליכא גילוי בקרא איפכא. אבל היכי נקיש מיתת בעלים בידי אדם למיתת בעלים שע"י שור למיעקר קרא שהטיל חובה על הב"ד להמית את הרוצח ולבערו מקרב ישראל. אבל נראה דמזה מוכרח כמו שביארנו לדעת

הגאונים ז"ל דליכא כאן מצות עשה לב"ד להמית ואין חובת הב"ד בחייבי מיתות ב"ד אלא בשלילה. שלא יעלימו עיניהם מהם מלשפטם. וכל ששפטום כמשפטם וגמרו את דינם לחייבם. אפי' כשמקבלים מהם כופר נפשם בממון. כבר עשו את חובתם. ואע"ג דבמיתה לכתחילה אפי' ברוצח כל שאפשר להמיתו במיתה הכתובה בו אינם רשאים להמיתו במיתה אחרת. שאני התם שכך היא גזה"כ שלא ניתן להם רשות להמיתו אלא דוקא במיתה הכתובה בו אם אפשר. אבל מ"מ אי לאו דגלי קרא שפיר היה מקום לומר דכל ששפטוהו כמשפטו אע"פ ששקלו ממונא מיני' ופטרוהו מקטלא יצאו ידי חובתם בכך. אלא דגלי קרא דלא מיפטר בהכי:

חלק יג

והשתא ע"פ מה שנתבאר ניחא שפיר מה שעמדנו לעיל (סי' י') בברייתא דרפ"ק דיבמות דקתני כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת וכו'. שהדבר תמוה טובא לכאורה אמאי שביק תנא כולהו קראי האמורים בעונשי חייבי מיתות ב"ד דקדימי בקרא טפי טובא קמי הך קרא דכי יהיה באיש חטא משפט וגו'. ונקט הך קרא המאוחר. ואמנם ע"פ המתבאר נראה דודאי לפי מאי דמסיק דהאי תנא לא משום דאתי עשה ודחי ל"ת אתי עלה. אלא משום דמייתי מק"ו. אין בזה קושיא. דאפשר לומר ע"פ מאי דאמרינן (בפרק בן סו"מ ע"ב ע"ב) ת"ר דמים לו בין בחול בין בשבת. אין לו דמים בין בחול בין בשבת. ופריך בשלמא אין לו דמים בין בחול בין בשבת. איצטריך. סד"א מידי דהוי אהרוגי ב"ד דבשבת לא קטלינן. קמ"ל דקטלינן. אלא דמים לו בין בחול וכו' עיי"ש. ולפום פשטא דההיא סוגיא מתבאר דלא מיעט קרא דלא לידחו שבת אלא הרוגי ב"ד. אבל כל שאר חייבי מיתות בידי אדם שלא ע"פ ב"ד. דוחין שבת. אלא דמפירש"י שם שכתב וז"ל קמ"ל דקטלינן משום פקוח נפש דהיאך עכ"ל עיי"ש. וכן פי' הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. משמע מדבריהם דלא קאי התם אלא אמחתרת דמיירי בי' בהך קרא דאין לו דמים. או גם ארודף אחר חבירו להרגו דאית ביה משום פקוח נפש. ולא על שאר הרוגים שלא ע"פ ב"ד. שאין בהם משום פקוח נפש. אבל ראיתי לרבינו יונה ז"ל בחי' שם שכתב וז"ל ואיכא דקשה לו גבי מחלל שבת למאי איצטריך לאשמעינן שאין מצילין בנפשו. פשיטא דמחלל הוי איהו אי קטיל לי'. ולאו מילתא היא. דהא איכא תנא דס"ל דמחלל שבת ניתן להצילו בנפשו ואע"פ שמחלל שבת. ואין ה"נ גבי כל הני דמצילין אותן בנפשו. משמע דלא מפלגינן בין חול לשבת. כי היכי דגבי בא במחתרת לא מפלגינן בין חול לשבת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דלאו דוקא בהני שיש בהן משום פקוח נפש אמרינן דמיתתן דחי שבת. אלא אפי' רודף אחר העריות ואחר הזכר. וכן למ"ד

העובד ע"ז והמחלל את השבת מצילין אותן בנפשן. אע"ג שאין בהן משום פקוח נפש לא מפלגינן בין חול לשבת. ובודאי דפשטא דסוגיא הכי אזלא כדכתיבנא. וכן ראיתי בחמרא וחיי להרב כנה"ג (בסוגיא דפרק בסו"מ שם) שהביא משם הרב המאירי ז"ל בכללים שכתב וז"ל הדברים מוכיחים שכל דברים אלו של מחתרת ושל רודפים נוהגים בכל עיר ובכל זמן. ואפי' בזה"ז. שלא הקפידה תורה על סנהדרין אלא בדברים המסורים לב"ד. אבל דבר המסור לכל אדם נוהג בכל זמן וכו'. וראיה לדבר שהרי מיתה זו נוהגת בין בחול בין בשבת. מה שאין כן במיתת ב"ד וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא מדבריו אלו דס"ל בפשיטות דבכל הרודפים וכל המיתות שהן בכל אדם שלא בב"ד. נוהגות בין בחול ובין בשבת. ודוקא מיתת ב"ד הוא דמיעט קרא דלא דחי שבת. ותמיהני על הרב כנה"ג (בחו"מ סי' תכ"ה בהגהת הטור אות כ"ו) שהביא בשם הרב המאירי ז"ל שהרודף אחר חבירו להרגו יראה שניתן להצילו אפי' בשבת. ועל זה הוסיף הוא וכתב ויראה שה"ה בכל הרודף הניתן להצילו בנפשו עיי"ש. ודבריו תמוהים שהרי כן מבואר בדברי הרב המאירי ז"ל גופי' בכלליו שהביא הרב כנה"ג גופי' בחמרא וחיי שם. וכבר רמז גם בכנה"ג (שם אות כ"ד) על ריש דברי המאירי בכלליו שם עיי"ש. ועכ"פ מתבאר מדברי הרב המאירי ז"ל דס"ל כפשטא דסוגיא דגמרא שם דדוקא מיתת ב"ד הוא דאימעיטא מקרא שאינה דוחה שבת. אבל כל אותן שמיתתן בכל אדם נהרגין בין בחול בין בשבת. ומשמע דגם אותן שקנאין פוגעין בהם אין חילוק בין חול לשבת. וכן נראה לדעת רבינו יונה ז"ל שם. וכבר הביא הרב מל"מ (פכ"ד מהלכות שבת ה"ז) מדברי הרי"ף (סו"פ אלו עוברין). ודברי רבינו שרירא גאון ז"ל בתשו' שהביא הר"ן שם. דס"ל בהדיא דגם הרודף אחר העריות ניתן להצילו בנפשו אפי' בשבת עיי"ש בדבריו. וזה דלא כפירש"י והרמ"ה ז"ל שם דמשמע דס"ל דדוקא מחתרת ומשום פקוח נפש:

ובאמת דמלבד דמפשטא דסוגיא דגמרא שם הכי משמע דכל חייבי מיתות בידי אדם שלא ע"פ ב"ד דינם שוה לענין זה. ואין חילוק אלא בין הרוגי ב"ד להרוגים בידי כל אדם. בלא"ה אם איתא דרק משום טעמא דפקוח נפש הוא דאתינן עלה. ודוקא מחתרת וכיו"ב. א"כ למה לי ייתורא דקרא דאין לו דמים. דמדהו"ל למיכתב אין לו דם וכתיב דמים. דרשינן דאפי' בשבת. וכדפירש"י והרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. וכן הוא בהדיא במכילתא דרשב"י (משפטים כ"ב א') עיי"ש. ותיפוק ליה בלא"ה משום שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש וכמשכ"ל שם עיי"ש. ולפמש"כ הרב תוספת שבת (סי' של"ט סק"ו) גם לרודף אחר הערוה לא איצטריך לאשמעינן עיי"ש בדבריו. אלא ודאי ע"כ לא אתי קרא אלא לכל הנהרגין שלא בב"ד כולם. והיינו דקאמרינן התם אין לו דמים בין בחול

בין בשבת איצטריך. סד"א מידי דהוי אהרוגי ב"ד דבשבת לא קטלינן קמ"ל עיי"ש. דמשמע דקרא לא מחתרת וכיו"ב לחוד אתי לריבויי דאפי' בשבת. אלא כל הנהרגין שלא ע"פ ב"ד. איברא דלפ"ז צ"ע לכאורה בסוגיא דפ"ק דיבמות שם דבעינן למילף דבעלמא אתי עשה ודחי ל"ת שיש בו כרת מדאיצטריך קרא לאיסור מיתות ב"ד בשבת. ועי' שם בתוס' (ד"ה טעמא). והשתא לעולם אימא דגם בעלמא אין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. ולא איצטריך קרא במיתות ב"ד דלא דחי אלא משום דלא נימא מידי דהוי אמיתות שלא ע"פ ב"ד. דמיתתן אפי' בשבת כדגלי קרא דאין לו דמים. וגם למסקנא דהתם יקשה כן דלמה לי ק"ו. תיפוק ליה דבלא"ה איצטריך קרא דלא נילף מחייבי מיתות שלא ע"פ ב"ד דדחו שבת. מיהו נראה דלק"מ דודאי מיתות ב"ד ליכא למיגמר שידחו שבת ממיתות שלא ע"פ ב"ד. דאין דנין קל מחמור להחמיר עליו. דשאני הנך דחמירי טובא דנהרגין שלא בב"ד ובלא התראה. והילכך אין לחלק ג"כ בהן בין חול לשבת. משא"כ במיתות ב"ד כי היכי דאינו נהרג בלא התראה ועד עמדו לפני העדה למשפט. הכי נמי איכא למימר שאינו נהרג אלא בחול דוקא ולא בשבת. ואע"ג דהתם בנהרגין שלא בב"ד אמרינן דאיצטריך קרא דאין לו דמים דאפי' בשבת. משום דסד"א מידי דהוי אהרוגי ב"ד דבשבת לא קטלינן. ולא אמרינן דאין דנין חמור מקל להקל עליו. איכא למימר דשאני התם דלחומרא שלא לדחות שבת. הוה סד"א דכיון דמיהת אשכחן בהרוגי ב"ד דגלי קרא שאין מחללין את השבת בהריגתן. הכי נמי בנהרגין שלא ע"פ ב"ד אין לנו להקל לחלל את השבת בהריגתן כל כמה דלא גלי קרא בהדיא הכי. אבל הכא לקולא לחלל את השבת ודאי ליכא למיגמר הרוגי ב"ד מנהרגין שלא ע"פ ב"ד מטעם שביארנו:

מעתה עפ"ז נראה דודאי לפי מאי דמסקינן (בפ"ק דיבמות שם) דהאי תנא לא משום דאתי עשה ודחי לא תעשה הוה בעי למימר דהרוגי ב"ד קטלינן בשבת. אלא משום דמייתי מק"ו מעבודה. ניחא שפיר מאי דנקט תנא קרא דכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת המאוחר. משום דבהך קרא מבואר בהדיא דבמיתת ב"ד מיירי. מדכתיב ביה חטא משפט מות. ואין משפט מות אלא ע"פ השופטים הדנים דיני נפשות. דהיינו סנהדרין. כההיא דאמרינן (בפרק ארבע מיתות נ"ב ע"ב) ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט. בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט עיי"ש. והיינו סנהדרין. כדפירש"י שם (בד"ה וטעה) עיי"ש. וברמב"ם (פי"ד מהלכות סנהדרין הי"א) עיי"ש. ובסוף פ"ז דיומא (ע"ג ע"ב) אמרינן גזירת אורים ותומים אינה חוזרת שנאמר במשפט האורים עיי"ש בפירש"י. וכן פירש"י (בפ' מסעי) בקרא דוהיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם. למד שתהא סנהדרין קטנה נוהגת בחו"ל כל זמן שנוהגת

בארץ ישראל עיי"ש. והוא מהספרי (מסעי. פיסקא קס"א) עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דכתיב משפט מות והומת. משמע ע"פ סנהדרין. ומשום דלא אתי האי תנא למעוטי דלא לידחו שבת אלא מיתות ב"ד דוקא. שהרי מיתות שאינם צריכים ב"ד כבר איתרבו מקרא דדחו שבת כמו שנתבאר. להכי לא נקט תנא אלא קרא דוהומת שמפורש בי' בגופי' דקרא דבמיתת ב"ד מיירי. אע"ג דודאי הוה מצי למינקט מכמה קראי אחריני טובא דמיירי בעונשי מיתות ב"ד דקדמי בתורה טפי מקמי הך קרא דוהומת. אלא משום דבכולהו הנך קראי לא מבואר בהדיא בגופיה דקרא דבמיתה שע"פ ב"ד מיירי. אע"ג דודאי לקושטא דמילתא גם בהנך קראי במיתה שע"פ ב"ד הוא דמיירי. משום דכל עונש מיתה על עבירה שכבר עברו עליה אינו אלא ע"פ ב"ד. מ"מ לרווחא דמילתא ניחא ליה טפי למינקט הך קרא דוהומת שמפורש בגופיה דקרא דבמיתה שע"פ ב"ד מיירי:

אלא דהתינח למאי דמסקינן במסקנא דהאי תנא לא מטעמא דאתי עשה ודחי ל"ת אתי עלה אלא משום דמייתי לה בק"ו מעבודה. אבל למאי דס"ד מעיקרא דמשום דאתי עשה ודחי ל"ת אתי עלה. וקרא דכי יהיה באיש חטא משפט מות דמייתי היינו משום דהוה ס"ל דלהך תנא הך קרא הו"ל מצות עשה לב"ד. וכדפירש"י שם (בד"ה מאי לאו) דהוה אמינא אתי עשה דוהומת ודחי ל"ת דלא תבערו אי לאו דגלי קרא דלא דחי עיי"ש. והנה ודאי דלקושטא דמילתא ליכא למשמע מהך קרא מצות עשה לב"ד. דמאי דכתיב בהך קרא והומת. אין פירושו אלא לכשיומת ותלית. וכן מתבאר בהדיא בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן עיי"ש. וגם בספרי לא אמרו על הך קרא שהוא מצות עשה לב"ד. ואדרבה ממה שדרשו שם (תצא. פיסקא רכ"א) מההוא קרא יכול יהיו תולים אותו חי ת"ל והומת עיי"ש. ובריייתא זו היא ביותר ביאור בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ו ע"ב) דתניא התם אילו נאמר חטא ותלית הייתי אומר תולין אותו ואח"כ ממיתין אותו וכו'. ת"ל והומת ותלית. ממיתין ואח"כ תולין אותו וכו' עיי"ש. מתבאר מזה ע"כ דס"ל להאי תנא דאין זו מצות עשה לב"ד. דאל"כ הדבר קשה כיון דקרא לא אתי אלא להטיל חובה בעשה על הב"ד להמיתו. א"כ ליכא שום משמעות בהך קרא שאין תולין אותו חי. אדרבה יותר משמע מהך קרא שתולין אותו חי. דהכי ריהטא דקרא כי יהיה באיש חטא משפט מות. והומת (פי' חייבין ב"ד לגמור דינו למיתה) ותלית אותו וגו'. כלומר זו היא תחלת מיתתו שיתלו אותו על העץ. ואח"כ יסקלוהו כמשפטו האמור במקום אחר. ועי' ברמ"ה שם. וכ"כ בחמרא וחיי שם עיי"ש. וכאן לא בא הכתוב אלא להוסיף ביאור במשפט זה שלא נתבאר במקומו. כבשאר מצות שחזרו ונשנו במשנה תורה. דכיון דמאי דכתיב בהך קרא והומת אין פירושו לכשיומת. אלא הוא ציווי לב"ד שיומת א"כ ותלית אותו הכתוב

אחריו משמע דזו היא תחלת מיתתו. והוא פירושו של והומת שכתוב לפניו. כמו במגדף (ויקרא. כ"ד ט"ז) דכתיב מות יומת רגם ירגמו בו וגו'. דרגם ירגמו בו הוא פירושו של מות יומת. וכן במקושש (במדבר. ט"ו ל"ה) דכתיב מות יומת האיש רגם אותו באבנים. דרגם אותו באבנים היינו פירושו של מות יומת. וכן בשאר מקומות כיו"ב. והכא נמי ראוי לומר דותלית אותו היינו פירושו של והומת. אלא ודאי ע"כ ס"ל להאי תנא דאין כאן משמעות מצות עשה. ופירושא דקרא אינו אלא כמשמעו ותרגומו. דלכשיומת ותלית אותו. ולזה שפיר למד מכאן דאין תולין אותו אלא לאחר שהומת. אלא דמ"מ קס"ד מעיקרא בסוגיא דיבמות דלההוא תנא דברייתא דהתם ס"ל דקרא דוהומת הו"ל מצות עשה לב"ד להמיתו:

וא"כ לפ"ז הדרא קושיא לדוכתה. אם איתא דכולהו קראי האמורים בתורה בעונשי מיתות ב"ד בלשון עשה הו"ל מצות עשה לב"ד. א"כ לפי מאי דס"ד השתא הדבר קשה טובא אמאי נקט הך תנא העשה מהך קרא דוהומת המאוחר. וגם אינו מוכרח כלל שיהא משמעותו עשה כמו שנתבאר. טפי הו"ל למינקט חד מהנך קראי טובא המוקדמים הרבה להך קרא דמשפט מות והומת. דלדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם העשה לב"ד מפורשת בהן בהדיא. ובודאי דמשום רווחא דמילתא בעלמא לחוד לא הו"ל לתנא למינקט הך קרא המאוחר וגם עכ"פ אין העשה מבוארת בו כבאינך קראי המוקדמים. אע"פ שמפורש בו יותר שהעונש הוא ע"פ ב"ד. כיון דלפי מאי דקיימינן השתא עיקר מילתא מטעמא דאתי עשה ודחי ל"ת הוא דאתי עלה. וטפי אית ליה למינקט קרא שהעשה מבוררת בו ביותר. אלא ודאי מתבאר מזה כמו שביארנו דמכל הנך קראי האמורים בפרטי העונשים שבמיתות ב"ד ליכא למשמע מצות עשה לב"ד. דכל מקום שנאמר בקרא מות יומת. נקום ינקם. סקול יסקל וכל כיו"ב. כבר כתב הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל (סי' י"א) דליכא למשמע מזה מצות עשה. שאינו אלא לומר שחייבים מיתה. ודינם למות במיתה האמורה בהם. אבל מצות עשה לא שמענו. ואפי' בהנך דכתיב בהו העונש בלשון ציווי. כמו וסקלתם באבנים. הכה תכה לפי חרב וכל כיו"ב שלפי דברי הרמב"ן ז"ל שם משמעותן מצות עשה. מ"מ כבר ביארנו לעיל (סי' י') דגם בהנך. כיון דבהריגת אדם איכא אזהרת לא תרצח. ליכא למשמע מלשון הכתוב מצות עשה לב"ד. משום דלא מתפרשי אלא בדרך שלילה שניתן רשות להמיתם משום עונש. וכמבואר בכמה דוכתי כיו"ב וכמש"כ התוס' (סוף פ"ו דזבחים) והרמב"ם (בסה"מ שורש שמיני) עיי"ש. ולהכי הוכרח האי תנא למינקט העשה מהקרא המאוחר דכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת. דלפי מאי דמשמע ליה השתא דמשמעותו עשה. והך והומת

הוא לשון ציווי שיומת. ע"כ ליכא למימר דאינו אלא שלילה. לומר שמותר להמיתו. כיון דכבר כתיב שיש בו משפט מות. ידענו ודאי שמותר להמיתו. ומטעם זה ג"כ לא יתכן לומר שלא בא הכתוב אלא לומר שדינו למות. כיון שכבר אמר הכתוב שיש לו משפט מות. וע"כ לא בא הכתוב אלא להטיל חובה על הב"ד להמיתו. והו"ל מצות עשה:

איברא דלפמשכ"ל (סי' י"א) ע"פ הספרי דעכ"פ קרא דובערת הרע מקרבך האמור בעדים זוממין הו"ל מצות עשה לב"ד עיי"ש. אכתי קשה אמאי לא נקט האי תנא העשה מהך קרא. דהעשה מבוררת בו יותר. ואע"ג דלפי מאי דמסיק דהאי תנא לא מטעמא דאתי עשה ודחי ל"ת אתי עלה אלא משום דמייתי לה מק"ו מעבודה. ודאי לא הוה מצי למינקט הכא קרא דעדים זוממין. משום דכיון דהק"ו הוא מעבודה. מה עבודה שהיא חמורה ודוחה שבת רציחה דוחה אותה שנאמר מעם מזבחי תקחנו למות. שבת שנדחית מפני עבודה אינו דין שתהא רציחה דוחה אותה עיי"ש. ושאר חייבי מיתות ב"ד איתרבו מייתורא דקרא דהו"ל למיכתב תקח וכתיב תקחנו כמו שאמרו במכילתא דרשב"י (משפטים. כ"א י"ד) אין לי אלא רוצח מנין לרבות שאר המומתים ת"ל תקח תקחנו עיי"ש. וא"כ נראה דאין לנו לענין זה אלא שאר המומתים דומיא דרוצח שעשו מעשה. אבל עדים זוממין אין לנו שדוחה את העבודה. משום דאיכא למיפרך מה להנך שכן עשו מעשה תאמר לעדים זוממין שלא עשו מעשה. וכדפרכינן כיו"ב בפרק אלו נערות (כתובות ל"ב ע"א) עיי"ש. ועוד שנראה דבהדיא אימעטו עדים זוממין מדין זה. כדאמרינן במכילתא דרשב"י שם תקחנו למות ולא לגלות ולא ללקות. למות ולא לעונשין עיי"ש. והכוונה בזה נראה דלמות משמע שמדינא בר קטלא הוא. משא"כ מיתת עדים זוממין דלא מדינא הוא אלא קנסא. לר"ע דאמר עדים זוממין קנסא שהרי לא עשו מעשה ונהרגין. כדאמרינן ריש פ"ק דמכות (ב' ע"ב) עיי"ש. והכי נמי אשכחן בספרי (שופטים פיסקא ק"צ) דעל מיתת עדים זוממים נקטו לשון עונשין. שאמרו שם ועשיתם לו כאשר זמם לעשות אם ממון ממון אם מכות מכות אם עונשין עונשין עיי"ש. ופי' רבינו הלל ז"ל דהיינו מיתה. וכן פי' הרד"פ ז"ל בספרי דבי רב שם עיי"ש בדבריו. וכיון שאין מיתת עדים זוממין דוחה עבודה א"כ ליכא ק"ו למידחי שבת. וממילא מבואר דלא הוה מצי האי תנא למינקט קרא דעדים זוממין דלא שייך הכא למאי דקיי"ל כר"ע דעדים זוממין קנסא. אלא דהיינו דוקא למסקנא. אבל למאי דס"ד מעיקרא דהאי תנא משום דאתי עשה ודחי ל"ת אתי עלה. ודאי יש מקום להקשות לכאורה דהו"ל טפי למנקט קרא דעדים זוממין המוקדם. ובהך קרא העשה מבוררת טפי כמתבאר מהספרי כמש"כ שם לעיל. משא"כ קרא דחטא משפט מות והומת שלפי התרגומים אין בו משמעות עשה. ובודאי

דפשטי' דקרא הכי משמע. מיהו אין בזה קושיא כ"כ אם נימא דהאי תנא דברייתא זו. שהיא ברייתא דמכילתא. לא ס"ל כתנא דברייתא דספרי בהכי. אלא ס"ל דגם ובערת הרע מקרבך דעדים זוממין לא הוי מצות עשה. כמו שאר קראי דובערת הרע מקרבך דלכ"ע אינם מצות עשה כמו שנתבאר לעיל. דבלא"ה אשכחן כמה ברייתות במכילתא ובספרי גופי' דסתרי אהדדי כידוע. ועי' בפ"ק דשבועות (י"ג ע"א) ובפ"ק דכריתות (ז' ע"א). וכן בכמה דוכתי:

ואפשר ג"כ לומר דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי אם עדים זוממין קנסא. ע"פ מש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ עשין רל"ה) וז"ל לא תעלה על דעתך באמרי שהיא מצות עשה שיהי' בעליו מצווה להוציאו לחירות אחרי השחיתו את עינו והפיל את שנו. שהרי בעלי הקבלה אומרים שהוא קנס ואין מצות עשה קנס. שאין לומר במה שנצטוינו מאת ה' יתעלה לעשותו. שיהיה קנס בשום פנים. אבל הענין הוא דין מן הדינין וכו' עכ"ל עיי"ש. ומעתה לפ"ז לר"ע דאמר (רפ"ק דמכות) דעדים זוממין קנסא. ע"כ לא יתכן לומר דקרא דובערת הרע מקרבך דעדים זוממים הו"ל מצות עשה. ואע"ג שיש מקום לחלק דדוקא לגבי הנקנס עצמו אי אפשר שתהא מצות עשה. אבל לגבי ב"ד שפיר אפשר שתהיה מצות עשה לקנסו קנס זה. מ"מ מדברי הרמב"ן ז"ל שם לא משמע הכי עייש"ה. אלא שכבר ביארנו לעיל (לאוין רע"ז) דע"כ רבינו הגאון ז"ל וסייעתו לא ס"ל סברא זו של הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ואין להאריך בזה. דבלא"ה אין בזה גמגום כ"כ כדכתיבנא. ועכ"פ מתבאר לנו מכל זה שאין לנו בהעונשין שבמיתות ב"ד שום עשה בקרא לב"ד לענוש את המתחייבין בהם בהעונש האמור בהם. אלא דממילא ידענו שכיון שדינם של כל אחד מהם במיתה האמורה בהם. ורשות ניתן לב"ד לעשות להם כמשפטם. אסור להם להעלים עיניהם מעושי הרעות שבישראל. כדאשכחן במולך דאמר קרא אם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא וגו'. מכלל שמוזהרים הם שלא להעלים את עיניהם מן עושי הרעות. ואע"ג דההוא קרא במעביר מזרעו למולך בלבד הוא דכתיב. מכל מקום גילוי מילתא הוא גם לכל שאר חייבי העונשין שבתירה. ועיין בתוספתא דסוטה (פט"ו) ובירושלמי (פ"ט דסוטה הי"ב) עיין שם היטב. וכל עונש ועונש שבתורה הרי הוא כאזהרה לבית דין שלא יעלימו עיניהם מן המתחייב בעונש ההוא. ועליהם לדון דינו כמשפטו. וא"כ אין עליהם לגבי ב"ד אלא תורת ל"ת ולא תורת עשה. ויש למנותן במנין הלאוין. ולא מיבעיא לשיטת רבינו הגאון ז"ל דגם לאו הבא מכלל עשה נמנה במנין הלאוין א"כ כ"ש העונשין לגבי ב"ד. אלא אפילו לדעת שאר ראשונים ז"ל דלאו הבא מכלל עשה הו"ל עשה ממש לכל דבר. מ"מ שאני התם דהלאו הזה תולדת עשה

הוא. שהרי הוא כתוב בקרא בלשון עשה. משא"כ כאן דלא מלשון עשה דקרא שמעינן המצוה שעל הב"ד. אלא מעיקר ענין המצוה שעל הב"ד נשמע דמתורת אזהרת לאו היא. שלא יעלימו עיניהם ממשפט המתחייבים בעונשין הללו. וכמו שנתבאר. הילכך ודאי אין למנותן אלא במנין הלאוין. ובפרט שכבר נתבאר דגם להבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם. עכ"פ גם לאו הבא מכלל עשה אין עליו תורת עשה ממש. שהרי מהאי טעמא לא מנו אותן גם במנין העשין כמש"כ האחרונים ז"ל. וא"כ ודאי דעכ"פ העונשין יש למנותן במנין הלאוין דעדיפי טפי לענין זה מלאו הבמכ"ע. ומהאי טעמא גם הרמב"ן ז"ל שהבאתי (לעיל סי' י"א) דעתו הי' תחילה שראוי למנותן במנין הלאוין. עכ"פ לפי שיטת הרמב"ם ז"ל (בשורש שמיני) שהיא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל. וכמו שביארנו לעיל (סי' י"ב) כוונת הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. אלא שרצה למנותן כולן בלאו אחד. אבל כבר ביארנו לעיל (שם) דלשיטת רבינו הגאון ז"ל ע"כ לא יתכן לומר כן. אלא כל עונש ועונש מצוה בפ"ע היא לב"ד. והרמב"ן ז"ל לא רצה לדון כן אלא ע"פ שיטתו ושיטת הרמב"ם ז"ל (בשורש שביעי). ואין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר שם עיי"ש:

חלק יד

וראיתי להסמ"ג (לאוין רי"ח ריט) שכתב וז"ל אזהרה למקלל אביו ואמו מלא תקלל חרש. כמו שדורש בשבועות מה חרש מיוחד וכו'. והמקלל אביו ואמו נסקל שנאמר אביו קלל דמיו בו. לפיכך נחשב כלאו בפ"ע. שבקללת חרש אין בו מיתת ב"ד וכו'. אזהרה למכה אביו ואמו בכלל אזהרה דלא יוסיף שהוא לאו. דהואיל והוא מוזהר שלא להכות שום אדם מישראל. הרי אביו ואמו בכלל. וכבר כתבנו למעלה (לאו קצ"ט) לאו זה וכן לאו של מקלל (לעיל לאו ר"ט). מ"מ נחשבים מקלל אביו ואמו ומכה אותם שני לאוין בפני עצמן. הואיל וחייבין עליהם מיתת ב"ד. כי אפילו לא מצינו שם שום אזהרה. המיתה או הכרת היא האזהרה. וכן המברך את ה' מזה הטעם נחשב לאו בפ"ע. אע"פ שאזהרתו מאלהים לא תקלל שלמדנו ממנו אזהרה למקלל דיין (שכבר נמנה). וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דהעונש מצד עצמו גם בלא שום אזהרה אחרת כלל יש עליו תורת לאו להיות נמנה במנין הלאוין. והילכך אע"פ שאזהרת מקלל אביו ואמו אינה אלא מן הלאו של לא תקלל חרש האמור במקלל כל אדם. וכבר נמנה בלא"ה בחשבון הלאוין. וכן אזהרת מכה אביו ואמו אינה אלא מהלאו דלא יוסיף האמור במכה כל אדם וכבר נמנה לעיל. וכן מברך את ה' שאין אזהרתו אלא מהלאו דאלהים לא תקלל שהוא אזהרה למקלל דיין שכבר נמנה לעיל. מ"מ הנך נמנין בחשבון הלאוין בפ"ע. משום עונש מיתת ב"ד האמור בהן. משום דהעונש מצד עצמו גם בלא שום אזהרה אחרת כלל

הרי הוא חשוב כלאו. וא"כ הו"ל כאילו כתוב במקלל ומכה אביו ואמו ומברך את ה' לאוין מיוחדין בפ"ע. ולכן נמנין בפ"ע בחשבון הלאוין. אע"פ שאזהרותיהם כבר עלו ובאו בחשבון הלאוין. וכן כתב הסמ"ג עוד בריש ספרו (ברמזי הלאוין. לאו ט"ז). וז"ל שאנו מוזהרין על ברכת השם שנאמר אלהים לא תקלל. ובלא שום אזהרה הואיל ונאמר בעונש ונוקב שם ה' מות יומת הרי זה מצות ל"ת. וזה הכלל כל שענש עליו הכתוב כרת או מיתת ב"ד הרי זה ל"ת. חוץ ממילה ופסח שהם בכרת והם מצות עשה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו פשוטה דמילה ופסח כיון דכתיב עשה בגופייהו. דהרי עשה דמילה על מילה לחודה קיימא. וכן עשה דפסח לא נאמרה אלא על פסח בלבד. וא"כ ע"כ נתקינהו קרא מכלל לאו לעשה. והילכך אע"פ שנאמר בהן עונש כרת. אינם נמנין אלא בחשבון העשין. אבל ודאי אם לא היתה נאמרה עשה בגופן. אלא שהיו בכלל עשה אחרת שנאמרה בענין אחר. ודאי משום העונש כרת האמור בהן היה ראוי למנותן במנין הלאוין. דהו"ל כאילו נאמר בהן גם לאו מלבד העשה שבמקום אחר שנכללו גם הם בה. וכ"ש אם היו נכללים בכלל לאו האמור במקום אחר דומיא דמברך את ה'. ומכה ומקלל אביו ואמו שהי' ראוי למנותן בפ"ע בחשבון הלאוין משום העונש שכתוב בהן כמו הנך:

המתבאר מדברי הסמ"ג אלו דהעונשין מצד עצמן גם בלא שום אזהרה זולת זה כלל. יש עליהן תורת לאו להמנות בחשבון הלאוין. ומה שאמרו בכל דוכתי עונש שמענו אזהרה מניין. נראה דס"ל להסמ"ג דאין עונשין אלא א"כ מזהירין אזהרה מיוחדת בפ"ע מלבד העונש. אע"פ שהעונש גופי' מצד עצמו תורת לאו עליו. משום שצריך תחילה להזהיר על הדבר שלא לעשותו ואח"כ יבוא העונש על העובר על האזהרה. וזהו ששאלו בכל דוכתי עונש שמענו אזהרה מניין. דהיינו אזהרה מיוחדת מלבד גוף העונש. ונראה שנטה בזה הסמ"ג מדרכו של הרמב"ם ז"ל שכחב (סוף שורש י"ד) וז"ל כל מה שחייבין עליו מיתת ב"ד או כרת הוא מצות ל"ת בהכרח וכו'. פעמים יבאר הכתוב האזהרה מלבד העונש ופעמים יבאר העונש והאזהרה. כמו חלול שבת וע"ז אשר אומר לא תעשה כל מלאכה ולא תעבדם ואחר כן חייב סקילה למי שיעשה מלאכה או למי שעובד ע"ז. ולפעמים לא יבאר האזהרה בכתוב בלאו גמור אבל יזכור העונש לבד ויניח האזהרה. אבל העיקר אצלנו לא ענש אא"כ הזהיר. ואי אפשר מבלתי אזהרה לכל מי שחייב לו עונש. ולזה יאמר בכל מקום עונש שמענו אזהרה מניין וכו'. וכשלא תהיה האזהרה בכתוב ילמדוה בסברא מן הסברות התלמודיות. וכו'. וזה אינו סותר אמרם אין מזהירין מן הדין וכו' שאנחנו לא נאמר אין מזהירין מן הדין אלא כדי שנאסר מה שלא נתבאר בו איסור כלל וכו'. אמנם כשנמצא העונש בבאור בתורה וכו' נוציא בהיקש האזהרה וכו' עכ"ל עיי"ש

בדבריו. ועל יסוד זה כתב הרמב"ם (לאוין כ"ו) וז"ל שהזהירנו מהתנבאות בשמה וכו'. ולא בא בכתוב אזהרה מבוארת מיוחדת בזה הענין וכו'. אבל התבאר בכתוב העונש וכו' והוא אמרו יתעלה ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא וכו'. וכבר ידעת השורש וכו' והוא אמרם לא ענש אא"כ הזהיר ותהיה האזהרה שלו מאמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו. ואינו נמנע היות לאו אחד מזהיר מדברים רבים ולא יהיה משפטו לאו שבכללות כשהתבאר העונש בכל ענין וענין וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בדברי הרמב"ם דס"ל דודאי העונש מצד עצמו בין עונש כרת בין עונש מיתת ב"ד אין עליו תורת לאו ואינו נמנה במנין הלאוין אלא משום אזהרתו. דאי אפשר לעונש בלא אזהרה. דקיי"ל לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. והילכך אע"פ שלא מצינו בו אזהרה בכתוב. נמנה במנין הלאוין דודאי אזהרה יש בו. ונלמדת באיזה מן המדות שהתורה נדרשת בהן ואפילו בק"ו. דכיון שהעונש מפורש בו בקרא לא שייך בו אין מזהירין מן הדין. או שמכניסין אותו במשמעות לאו האמור בדבר אחר כמו המתנבא בשם ע"ז שעונש מיתת ב"ד מבואר בו בקרא. אלא דלא נאמרה בו אזהרה. ולפי שלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. אמרינן דודאי הו"ל בכלל לאו דושם אלהים אחרים לא תזכירו. ואע"פ שלאו זה כבר נמנה (לעיל לאוין י"ד) לאזהרה שלא לישבע ושלא להשביע בשם ע"ז עיי"ש. מ"מ גם מתנבא בשמה בכלל. ונמנה בפ"ע בחשבון הלאוין כיון שעונש מיתה מבואר בו בקרא בפ"ע. זהו תורף דברי הרמב"ם ז"ל. וכזה כתב בכמה לאוין כיו"ב. כמו בלאו דברכת ה' (לאוין ס'). וכן בלאו דבן סו"מ (לאוין קצ"ה). ובלאוין דמקלל ודמכה אביו ואמו (לאוין שי"ח שי"ט) עיי"ש. והנה במש"כ הרמב"ם ז"ל דכל היכא דהעונש מפורש בקרא מזהירין מן הדין כבר השיג עליו הרמב"ן ז"ל (בשורש שני) ממה שמצינו בהדיא איפכא בברייתא. וכבר שקלו וטרי האחרונים ז"ל טובא בזה ליישב דבריו. וכל הדברים יגעים. ומהר"י בכר"ד ז"ל בד"א (בקונטרס הלאוין) כתב על דבריהם שלא דברו נכונה והרמב"ם לא ניחא לי' בהכי עיי"ש. אבל גם מש"כ הוא לחלק בזה בין חייבי כריתות לחייבי מיתות ב"ד עיי"ש בדבריו אין לו מעמד כלל. ואשתמיטתי' עיקר דברי הרמב"ם (בשורש י"ד שם) דלהדיא מבואר בדבריו שגם בחייבי כריתות כתב כן. והוא לא ראה אלא מה שהביא הרמב"ן ז"ל שם מדברי הרמב"ם. ולכן כתב מה שכתב אבל בדברי הרמב"ם גופי' שם מבואר שאין שום חילוק בזה עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ובמש"כ הרמב"ם ז"ל דכל כיו"ב יש למנותן שתים אע"פ שאין בהם אלא אזהרה אחת ששתיהן בכלל. ג"כ השיב עליו הרמב"ן ז"ל (בלאוין שי"ח) וכתב וז"ל ואני אומר שאזהרת האבות בקללה ובהכאה לא באה אלינו אלא מפני שהם בכלל כל ישראל שהוזהרנו על כולם. אע"פ שגזר באלו עונש מיתת ב"ד. אינם

מניעות נמנות בפ"ע. כי אין חשבוננו בעונשין אלא בלאוין. והרי הרב אומר כן שאין בהכאת האבות וקללתן אלא הלאוין הנאמרים בכל אדם שהם כוללין האב וזולתו. וא"כ היאך ימנו האנשים לאחד אחד וכו' עכ"ל עיי"ש. ובאמת שהדבר מתמיה מאוד דכיון שאין כאן אלא לאו אחד היאך אפשר למנותן שנים בחשבון הלאוין משום העונש האמור באחד מהן בפ"ע כיון שהעונש מצד עצמו אין עליו תורת לאו. ואין למנותו בחשבון הלאוין אלא משום אזהרתו שאין עונש בלא אזהרה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי'. ומיהו גם בדברי הרמב"ן ז"ל יש בענין זה מבוכה. וכבר העיר בזה הרב מל"מ (בדרך מצותיך ח"ב). וכבר קדמוהו בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' מ"ח ובסי' קל"א) עיי"ש. והרב כנה"ג (בדינא דחיי. לאוין רי"ט) עיי"ש בדבריו. וגם שאר אחרונים האריכו דברים בזה ואכמ"ל בזה בפרט. אבל בעיקר הדבר כל דבריהם אינם מספיקים כלל להסיר המבוכה בענין זה. דודאי דברי הרמב"ן ז"ל שם מוכרחים ונוסדים על יסוד חזק שאין לנו בחשבון הלאוין אלא לאוין. והעונש כיון שאין עליו תורת לאו כלל. ואי אפשר למנותו בחשבון הלאוין אלא משום אזהרתו בלבד. א"כ אחר שכבר עלתה אזהרה זו בחשבון הלאוין. מה יועיל העונש לחזור ולמנות אזהרה זו עצמה פעם שני. הרי אין החשבון בעונשין אלא בלאוין. ובודאי זו סברא ברורה ומוכרחת וכל הרוחות לא יזיזוה ממקומה:

ולכן נטה הסמ"ג בזה מדרכו של הרמב"ם ז"ל. אע"ג שלא פנה עורף לעיקר שיטתו במנין זה. שגם הוא מנה בכל כיו"ב שתים. אלא שכתב דהעונש מצד עצמו גם בלא שום אזהרה זולת זה כלל. תורת לאו עליו להיותו נמנה בחשבון הלאוין. ובודאי יש מקום לזה. וכבר ביארנו (לעיל סי' ט') ראי' מוכרחת לזה מסוגיא דפרק בתרא דיומא עיי"ש. ואע"פ שיותר נראה דהתם היינו רק משום דלגבי ב"ד הוא דיש עליו תורת לאו כמו שנתבאר. שהרי העונש מצד עצמו אם יש עליו תורת מצוה לא שייכא בו מצוה אלא לגבי ב"ד בלבד. ומאי דאמרינן התם אם אינו ענין לאזהרה תנהו ענין לעונש הו"ל כמו אם אינו ענין לאזהרת הנדון העובר עצמו. תנהו ענין לאזהרת הב"ד. דהעונש הו"ל כאזהרה לב"ד כמו שנתבאר. מ"מ הסמ"ג דקאי בשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דהעונשין לגבי ב"ד הם בעשה ולא בל"ת. ס"ל דלגבי הנדון עצמו יש על העונש תורת לאו. ויש מקום לזה ע"פ מש"כ לעיל (סי' ט') לפי דברי הרש"ך ז"ל בנ"מ עיי"ש. אבל אין זה מספיק. ויותר נראה דהיינו משום דס"ל דעיקר העונשין שבתורה אינם אלא כדי שייראו ולא יוסיפו אחרים להזיד ולעשות עוד כדבר הזה. ובקצת מן העונשין מפורש כן בקרא בהדיא. וכן הוא ענין כל שאר העונשין שבתורה. ולא נכתב כן בקצתן אלא לדרשא. כדדרשינן להו בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ט ע"א) ובפ"ק דמכות (ד' ע"ב) עיי"ש. וא"כ העונש מצד עצמו כעין אזהרה

הוא. ויש למנותו בחשבון הלאוין כל שאין בו לאו בגופי' שכבר נמנה. כן נראה ברור ומוכרח בכוונת הסמ"ג. ומש"כ הסמ"ג (לאוין ל"ד) וז"ל שלא להתנבא שקר מדענשו הכתוב מיתת ב"ד. וזה הכלל כל שענש עליו הכתוב כרת או מיתת ב"ד הרי זה מצות ל"ת וכו'. ואולי אזהרתו מלא תכחשו ולא תשקרו שאפילו על עמיתו הוזהר. ואע"פ שאין מזהירין מן הדין גילוי מילתא הוא עכ"ל עיי"ש. ומשמע לכאורה דס"ל כשיטת הרמב"ם ז"ל דהעונש מצד עצמו אין עליו תורת לאו. וצריך להביא אזהרתו ממקום אחר. וא"כ לכאורה דבריו סותרים זא"ז. אבל לק"מ די"ל דמש"כ שם ואולי. לא כתב כן אלא לרווחא דמילתא בעלמא אפילו לפום שיטת הרמב"ם. אבל לדידי' גופי' ודאי לא צריך לזה כלל. וכן מתבאר בהדיא מלשון הסמ"ג ברמזי הלאוין שבריש ספרו. דשם כתב וז"ל שלא להתנבא בשקר שנאמר ומת הנביא ההוא עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל שהעונש עצמו הוא הלאו שנמנה. וגם י"ל שנתכוון לרמוז בזה לאפוקי ממש"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין כ"ז) אזהרת נביא השקר מדכתיב בי' אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי אשר לא צויתיו עיי"ש. והסמ"ג לא ניחא ליה בהכי. דאין זה לשון אזהרה. וכמו שכבר עמדו בזה קצת אחרונים. ולכן כתב דאפילו לשיטת הרמב"ם אין להביא האזהרה אלא מלא תכחשו ולא תשקרו. אבל ודאי לשיטת הסמ"ג אין צריך לזה כלל. ואין להאריך בזה. דהדבר ברור דכוונת הסמ"ג כדכתיבנא. וכדמתבאר בהדיא מלשון הסמ"ג שהבאתי:

וראיתי להרש"ל ז"ל בביאורו לסמ"ג (לאוין ט"ז) שכתב על דברי הסמ"ג שם וז"ל פי' אע"פ שאלהים לא תקלל איצטריך שלא יקלל הדיין כדלקמן. מ"מ יש לנו דין אזהרה כאן. הואיל ויש כאן עונש מיתת ב"ד. וכן איתא בגמרא וכו' חייבי כריתות אין צריכין אזהרה וכו'. א"כ ממילא הוי כרת כמו אזהרה. ולסמך ל"ת בעלמא לוקחין האזהרה ממקום אחר. והכל כדי למנותן בלאוין ולמלאות שס"ה לאוין. אבל אי לא היינו יכולין למצוא לו לאו אפי' בגילוי מילתא. לא היה נמנה. כמו פסח ומילה עכ"ל עיי"ש. הרי דגם הרש"ל ז"ל הבין בכוונת הסמ"ג דס"ל דהעונש מצד עצמו תורת לאו עליו. ומטעם זה הוא נמנה במנין הלאוין. אע"ג דלאו דאלהים לא תקלל כבר נמנה לקמן לאזהרת קללת הדיין. והביא ראי' לזה ממה שאמרו חייבי כריתות לא צריכי אזהרה. א"כ העונש כרת מצד עצמו הוא חשוב כלאו. אלא שבסוף דבריו כתב דלסמך בעלמא מסמיכין אזהרת ברכת ה' על קרא דאלהים לא תקלל. והוצרכנו לסמך זה כדי להשלים בה מנין שס"ה לאוין. דבלא זה לא הי' נמנה בחשבון הלאוין כמו פסח ומילה דאע"פ שהם בכרת דהו"ל מצד עצמו כלאו. מ"מ אינם נמנין בחשבון הלאוין משום שאין בהם ל"ת אפי' דרך סמך בעלמא. זהו תורף כוונתו. וכפי הנראה כתב כן משום שהוקשה לו לדעת הסמ"ג אמאי

לא נמנה גם פסח ומילה במנין הלאוין. כיון שהם בכרת שהוא כלאו. לזה הרכיב דעת הסמ"ג עם דעת הרמב"ם. ודבריו תמוהים אצלי דזו היא לדעתי הרכבה שאינה קולטת. שאם העונש מצד עצמו יש עליו תורת לאו. א"כ למה אנו צריכין לסמך זה לל"ת שבמקום אחר כדי למנותו בחשבון הלאוין. וגם מה יועיל סמך בעלמא כיון דעיקר קרא דאלהים לא תקלל לא איצטריך אלא לקללת דיין. ואין ברכת ה' אלא אסמכתא בעלמא אהך קרא. אטו משום סמך בעלמא ימנה עם הלאוין. ולפי הנראה הוצרך לזה כדי שלא יקשה דכיון דהו"ל בכלל אזהרת אלהים לא תקלל. ואזהרה אחרת ליכא. א"כ אחר שכבר נמנה לאו זה לא הו"ל לחזור ולמנותו כאן. לזה כתב דודאי עיקר קרא לא מירי אלא בקללת דיין בלבד. ואין זה לברכת השם אלא אסמכתא בעלמא. אבל זה תמוה כדכתיבנא. ועיקר מה שהוקשה לו מפסח ומילה שלא נמנו בחשבון הלאוין אע"פ שהם בכרת. לק"מ כמו שביארנו לעיל. וגם מה שהביא ראי' לדעת הסמ"ג מסוגיא דפרק בתרא דמכות דאמרינן חייבי כריתות לא צריכי אזהרה. דבריו תמוהים דהרי אנן הכא בחייבי מיתות ב"ד עסקינן דברכת ה' היא בסקילה. והרי חייבי מיתות ב"ד לכ"ע בעי אזהרה. וא"כ אדרבה איפכא מוכח מהתם. ומיהו לזה אפשר לומר דכוונתו דכיון דכרת לא בעי אזהרה. משמע דהיינו משום דעונש כרת גופי' יש עליו תורת אזהרה. אלא דבחייבי מיתות ב"ד בעינן אזהרה מלבד אזהרה דעונש גופי' מצד עצמו וכמשכ"ל. וא"כ לענין חשבון הלאוין שפיר נמנה העונש במנין הלאוין כיון שתורת לאוין עליו. ומ"מ דברי הרש"ל ז"ל נפלאים בעיני. ועכ"פ מבואר שגם הוא ז"ל הבין דברי הסמ"ג כדכתיבנא. וזה ודאי מוכרח ומבואר בלשון הסמ"ג. ועי' בלח"מ (פ"ה מהלכות ממרים ה"ד) שהקשה על הרמב"ם ז"ל שם שכתב דאזהרת מקלל אביו ואמו נפק"ל מלא תקלל חרש. ואזהרת מכה אביו ואמו נפק"ל מאזהרה דלא יוסיף איך מנאן שם בלאוין בפ"ע כיון שכבר מנה לאו דלא תקלל חרש בכל אדם בהלכות סנהדרין. ולאו דלא יוסיף בהלכות חובל בכל אדם. ועל זה תירץ שם עפ"י דברי הסמ"ג (לאוין רי"ט) שהבאתי לעיל שכתב דעונש כרת או מיתת ב"ד מצד עצמן בלא שום אזהרה כלל הכרת והמיתה עצמן הם חשובין אזהרות ונמנין בפ"ע עיי"ש. ודבריו תמוהים שלא ראה דאין זו שיטת הרמב"ם ז"ל כמבואר להדיא בדבריו בסה"מ כמשכ"ל. מיהו אין בזה תימא עליו כ"כ שכפי הנראה לא היה לפניו סה"מ להרמב"ם. כדמשמע מדבריו שם. אבל יש לתמוה על הרב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין רי"ט) שהביא דברי הלח"מ אלו. וכתב ע"ז ותמיהני עליו וכי לזה הוצרכנו לדברי הסמ"ג והלא דברי הרמב"ם ברור מללו כן בסוף שרשיו ובסה"מ ל"ת כ"ו ול"ת ס' עיי"ש. ואין אלו אלא דברי תימא. שהבין דברי הרמב"ם כדברי הסמ"ג. והם רחוקים זה מזה ולא הרי זה כדברי זה

וכמו שנתבאר. ועכ"פ מבואר מדברי הסמ"ג דהעונשין שבכרת ושבמיתת ב"ד מצד עצמן גם בלא שום אזהרת לאו כלל יש עליהן תורת לאו. והרי הם ככל שאר לאוין להמנות בחשבון הלאוין. והרש"ל ז"ל הביא ראי' לזה מסוגיא דמכות שם כמשכ"ל:

ומעתה עפ"ז נראה לומר דאפי' אם תמצא לומר דכל הני קראי דכתיבי בקרא גבי עונשי מיתת ב"ד עשין גמורין הן. וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דהו"ל מצות עשה לב"ד. מ"מ נכונה שיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שאין למנותן אלא במנין הלאוין. ע"פ משכ"כ הרמב"ן ז"ל (סופ"ק דקידושין ל"ד ע"א) בההיא דתניא התם איזו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא מעקה אבדה ושלוח הקן וכו'. וכתב עלה הרמב"ן ז"ל בחי' וז"ל הא דקתני מעקה ואבדה ושלוח הקן קשה לן הא חייבי לאוין נינהו ובין שהז"ג ובין שלא הז"ג נשים חייבות וכו'. ולי נראה שעיקר מצותו עשה שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה. דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה והדר לא תשים דמים בביתך. כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו. ולאו שאין בו ענין אחר אלא קיום עשה שבו הוא. ואילו היו נשים פטורות מהעשה היו פטורות גם מהלאו. שאין הלאו אלא קיום העשה. אבל בשאר מצות עשה שיש בהן לאו ועשה חייבות הן בשניהם וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם בשמו ביותר ביאור עיי"ש. ולפ"ז נראה דכאן לאידך גיסא. כיון דהעונש מצד עצמו חשוב כלאו א"כ העשה שנאמרה בו לב"ד כמו מות יומת או וסקלתם אותו וכיו"ב. אינה באה אלא לקיום הלאו. דהיינו העונש. והו"ל עשה שאין בה ענין אחר זולת קיום הלאו. ועיקר מצותה אינו אלא לאו. ובלא לאו אין מקום להעשה כלל. והילכך כי היכי דלהרמב"ן והריטב"א ז"ל התם הלאו דינו כעשה. ואם נשים פטורות מהעשה פטורות גם מהלאו שעמה. אע"ג דבעלמא אין חילוק בלאוין בין זמ"ג לשלא הזמ"ג. הכא נמי לאידך גיסא העשה שעל הב"ד אין דינה אלא כלאו. ואינה נמנית אלא במנין הלאוין. משום שעיקרה הוא לאו והרי היא כלאו. ואע"ג דהתם לאו דלא תשים דמים בביתך אע"פ שעיקרו עשה. מ"מ הרי הוא נמנה במנין הלאוין לכ"ע. היינו משום דהתם עכ"פ יש מקום ללאו גם היכא דלא שייכא העשה דמעקה. כמבואר בפ"ק דב"ק (ט"ו ע"ב) ובשאר דוכתי. ובפרט בספרי (תצא. פיסקא רכ"ט). משא"כ הכא שאין שום מציאות להעשין הללו כלל אלא בקיום הלאוין שלהם בלבד. דהיינו העונשין. הילכך אין עליהן אלא תורת לאו. ולזה מנו אותן הגאונים ז"ל במנין הלאוין. ואע"ג דבכרת דפסח ודמילה אפי' לדעת הסמ"ג אין עליו תורת לאו להיותן נמנין בחשבון הלאוין כמשכ"ל. והרי הגאונים וסייעתם גם כרת דפסח ודמילה מנו במנין העונשין שנמנין לשיטתם במנין הלאוין. מ"מ נראה דודאי הסמ"ג דאזיל לשיטתו שנמשך אחר הרמב"ם דס"ל דבחייבי כרת ומיתה בידי שמים לא

שייכא שום מצוה לב"ד ואינה נמנית בזה אלא מצוה דעשיית הפסח ולמול. והרי כבר נמנו עשין אלו במנין העשין. ואע"ג דלשיטתם מצוה שיש בה ל"ת ועשה נמנין שניהם בחשבון המצות. מ"מ כאן דהלאו. דהיינו עונשי כרת דפסח ודמילה. אע"פ שתורת לאו עליהן. מ"מ אין אזהרתן מפורשת בקרא בהדיא אלא העשה בלבד. הילכך אחר שנמנית העשה שוב אין לאו כזה בא במנין גם לשיטתם. דהו"ל כאילו נתקי' קרא מכלל לאו לעשה וכמשכ"ל. אבל הגאונים ז"ל לטעמייהו אזלי דס"ל דגם בחייבי כרת או מיתה בידי שמים איכא מצוה לב"ד כמשכ"ל ויתבאר עוד לפנינו בס"ד. וא"כ כל עונש כרת האמור בתורה הוא מצוה לב"ד להכרית את העובר. כמתבאר לקמן. הילכך אע"פ שכבר נמנו עשה דפסח ודמילה למצוה דכל אדם לעצמו. יש למנות גם הכרת האמור בהן למצוה שעל הב"ד ואינם ענין זה לזה. דמי שנתחייב בזו לא נתחייב בזו. וכיון שצריך למנותן בפ"ע. ע"כ אין למנותן אלא במנין הלאוין דכל עונש תורת לאו עליו. כמו שנתבאר לדעת הסמ"ג:

חלק טו

ואמנם עדיין צריך ביאור מה שמנו הגאונים ז"ל וסייעתם במנין העונשין עונשי כריתות ומיתה בידי שמים. ומה היא המצוה שבהן לב"ד. והרמב"ם ז"ל שפך לעג כמים על שיטתם זו כמשכ"ל עד שכתב וז"ל א"כ אין ספק שזה לא נשאר אצלו שיאמין שתרי"ג מצות כולן חייבות לנו אבל מהן שחייבות לנו ומהם שחייבות לו יתברך עכ"ל עיי"ש בדבריו. וביותר יש לתמוה בלשון רבינו הגאון ז"ל לקמן בסמוך (סוף עונש ט"ז) שכתב וז"ל **וגם אלה יספרו שנית כי מצותי להכריתם יזמה עכ**"**ל**. והוא תמוה מאוד לכאורה מאי מצותי להכריתם שכתב. היכי שייכא בזה מצוה להכרית. ולמי צוה. והרי כרת אינו אלא בדיני שמים ואינו מסור לב"ד. אבל נראה בכוונתו ע"פ מאי דתנן (סוף מכות) כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן שנאמר ונקלה אחיך לעיניך כשלקה הרי הוא כאחיך דברי רבי חנניה ב"ג. ואמרינן עלה בגמרא א"ר יוחנן חלוקין עליו חביריו על רחב"ג. אמר רב אדא ב"א אמרי בי רב תנינן אין בין שבת ליוה"כ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בהכרת ואם איתא אידי ואידי בידי אדם הוא. רנב"י אמר הא מני רבי יצחק היא דאמר מלקות בחייבי כריתות ליכא. דתניא רבי יצחק אומר חייבי כריתות בכלל היו ולמה יצאה כרת באחותו לדונו בכרת ולא במלקות. רב אשי אמר אפי' תימא רבנן זה עיקר זדונו בידי אדם וזה עיקר זדונו בידי שמים עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה מאי סייעתא היא ממתניתין דאין בין שבת ליוה"כ. והא לא קאמר רחב"ג אלא דחייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן. אבל אפשר דעכ"פ גם לדידי' אין החובה על הב"ד

להלקותו כבשאר חייבי מלקות. משום דעיקר דינו אינו אלא כרת ודינו מסור לשמים. אלא שאם בא מעצמו לב"ד ורצה ללקות ולפטור מידי כרת. הרשות ביד ב"ד להלקותו ונפטר בכך מידי כריתתו. וא"כ גם לדידיה שפיר קתני במתניתין דזה זדונו בידי אדם. דחיובא רמיא על הב"ד לדון את דינו לסקילה. וזה זדונו בהכרת. ואין דינו מסור אלא לשמים ואין ב"ד נזקקין לו. אלא דמ"מ כל שבא מעצמו לפני ב"ד וביקש מהם שילקוהו ונתרצו לו והלקוהו נפטר בכך מידי כריתותו. וליכא שום ראיה ממתניתין דלא כרחב"ג. מיהו לפי מה שפירש"י ז"ל (פ"ק דמגילה ז' ע"ב) וז"ל כל חייבי כריתות שלקו שהתרו בהן עדים על לאו שעמו כרת ולקו בב"ד. נפטרו מידי כריתתן עכ"ל עיי"ש. וכן פי' בנמוק"י (במכות שם) וז"ל כל חייבי כריתות אם התרו בהם למלקות משום הלאו שכתוב בהם ולקו. נפטרו מהכרת עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריהם דס"ל דרחב"ג במלקות שלקה על הלאו שעם הכרת. שעבר עליו בעדים והתראה ומתחייב מדינא במלקות. הוא דקאמר שנפטרו מידי כריתתן. וא"כ ודאי גם המלקות חובה מוטלת על הב"ד היא כמו עונש סקילה דמחלל שבת. ושפיר קאמר ואם איתא אידי ואידי בידי אדם הוא:

אבל נראה שאין פירושם מוסכם לכל שאר הראשונים ז"ל. דעל מאי דקאמר רב אשי התם אפי' תימא רבנן. זה עיקר זדונו בידי אדם וכו'. פי' הריב"ן ז"ל שם וז"ל ר"א אמר אפי' תימא מתניתין דמגילה רבנן היא דאמרי חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים. ואפי' הכי מודו לר"ת דנפטרו מידי כריתתן. ודקאמרת מיתה וכרת בידי אדם הוא. לא דמי. דזה עיקר זדונו בידי אדם. עיקר עונש של שבת בידי אדם. דקאי בסקילה. ועיקר ענשו של יוה"כ בידי שמים. דאף ע"ג דאיכא חיוב מלקות בחייבי כריתות. אין זה עיקר החיוב. דכרת חמור ממלקות. ואי מזיד בלא התראה הוא הוי בכרת. ונמצא חיובו החמור בידי שמים. ואנן בתר עיקר החיוב אזלינן וכן עיקר. מורי. ואית דמפרשי עיקר זדונו תחילתו בר כרת הוא. ואילו לא לקי. בכרת. ולא נהירא דהא תרוייהו בהדדי איתנהו בי' לרבנן דאמרי מלקות בחייבי כריתות איכא עכ"ל עיי"ש. ואמנם נראה דמה שדחה הריב"ן ז"ל דברי אית דמפרשי היינו משום דאזיל בשיטת רש"י ז"ל רבו והנמוק"י. כדמתבאר ממש"כ ואי מזיד בלא התראה הוא הוי בכרת. מבואר מזה דס"ל דלא קאמר רחב"ג דכשלקו נפטרו ידי כריתתן אלא כשהתרו בהן ולקו בב"ד משום הלאו שעם הכרת. וכן הכריח הרלב"ח ז"ל (בתשו'. בקונטרס הסמיכה) מדברי הריב"ן אלו עיי"ש בדבריו. ולפי שיטתו זו שפיר השיב על האית דמפרשי. אבל דעת אית דמפרשי אינה כדעת רש"י והריב"ן והנמוק"י בזה. ולפי דעתם פירושם נכון מאוד בפי' הסוגיא דהתם. והשגת הריב"ן ז"ל על פירושם אין לה מקום כלל. וכמו שאבאר:

והנה בעיקר פירש"י והנמוק"י קשה טובא. דמדקאמר רחב"ג כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן. משמע ודאי דעל כל חייבי כריתות שבכל התורה קאמר הכי. ואפי' חייבי כרת דפסח ומילה בכלל. אע"ג דחייבי עשה נינהו וליכא בהו שום אזהרת לאו כלל. ואע"ג דאמרינן בעלמא אין למדין מן הכללות. מ"מ הרי כבר כתבו כל הראשונים ז"ל (בפרק שבועת הדיינים מ' ע"א) ובכמה דוכתי אחריני דמסתמא אית לן למימר דכללא דוקא הוא ולמדין ממנו עיי"ש. וכן מבואר להדיא בפ"ק דמנחות (ד' ע"ב) דפרכינן התם מדתנן כל המנחות וכו' ואם איתא ליתני נמי חוץ ממנחת העומר עיי"ש. וכן אמרינן תו התם לקמן (ו' ע"ב) כיון דקתני כל ולא קתני חוץ כולהו משמע עיי"ש ובמש"כ בחי' הרשב"א שם. הרי דמסתמא אית לן למימר דכללא דוקא הוא. אם לא דאיכא הוכחה מוכרחת ומפורשת לאפוקי מכללא. וא"כ ודאי מתבאר מלישנא דרחב"ג במתניתין דגם בכריתות דפסח ודמילה קאמר דמשלקו נפטרו ידי כריתתן. וכן נמי בחייבי כריתות שעם מיתות ב"ד שלא התרו בהן. דאינם אלא בכרת. אע"ג דלאו בני מלקות נינהו. דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. מ"מ כשלקו נפטרו ידי כריתתן. וע"כ מתבאר מזה שלא כפירש"י וריב"ן ונמוק"י. ועוד קשה לי מדתנן בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"א ע"ב) מי שלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה וכו'. ופרכינן עלה התם משום דלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה. ומשני ר"י ארשב"ל הכא במלקיות של כריתות עסקינן דגברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מיקרב קטלי'. וכיון דקא מוותר לה נפשיה. מקרבינן לקטלי' עילויה עיי"ש. וקשה טובא דכיון דקיי"ל כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. א"כ כיון שכבר לקה זה הרי נפטר ידי כריתתו ולא בר קטלא הוא כלל. ולא יתכן לומר דההיא מתניתין דלא כרחב"ג. דמלבד דבסוגיא דגמרא ודאי לא משמע הכי. דאם איתא הו"ל למימר הכי בהדיא. ובפרט דאנן קיי"ל כרחב"ג. וא"כ הך סתמא דלא כהילכתא. ולא הוה משתמיט בתלמודא למימר הכי. וכאורחא דתלמודא בכל דוכתא כיו"ב. וגם הרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות סנהדרין ה"ד) פסק הלכה כהך מתניתין. אע"ג דלעיל (פי"ז שם) פסק כרחב"ג עיי"ש. בלא"ה קשה דא"כ הו"ל להוכיח בסוגיא דסוף מכות שם מההיא מתניתין דפליגי חביריו עלי' דרחב"ג. והרי לא אשכח התם ראיה לזה אלא ממתניתין דמגילה. וגם ההיא אידחיא לה במסקנא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דודאי ההיא מתניתין מצי אתיא שפיר גם כרחב"ג. וא"כ לפירש"י וסייעתו דאף רחב"ג לא קאמר אלא דוקא במלקות שנתחייב בה מדינא. דהיינו ע"פ עדים והתראה משום לאו דחייבי כריתות. ודאי קשה טובא מאי קאמר התם דהאי גברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מיקרב קטלי'. כיון דלמאי דקיי"ל כרחב"ג כבר נפטר מידי כריתותיו ולאו

בר קטלא הוא כלל. עוד קשה קושית הרב המאור והרמב"ן ז"ל (סוף מכות) אמאי לא מוכחינן התם דפליגי עליה חבריו על רחב"ג מדקאמר ר"ע חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים. שאם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להם. טעמא דעשו תשובה הא לא עשו תשובה לא נפטרו מידי כריתתן. אלמא חלוק היה עלי' דרחב"ג. דודאי רחב"ג בשלא עשה תשובה מיירי. דאי בשעשה תשובה. הרי התשובה פוטרתו בלא מלקות. ותירוצו של הרב המאור כבר דחה הרמב"ן ז"ל. וגם תירוצו של הרמב"ן ז"ל שם ע"כ ליתא לפמש"כ הריב"ן ז"ל שם בפי' הסוגיא דמכות דכרת חמור ממלקות עיי"ש היטב. וא"כ הקושיא במקומה עומדת:

איברא דלפמש"כ הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (סוף מכות) וגם בחבורו הגדול (פ"א מהלכות תשובה) ובסמ"ג (עשין ט"ז) דחייבי מלקיות אין מתכפר להן במלקות אלא עם התשובה עיי"ש. וכ"כ ג"כ בארחות חיים (הלכות ערב יוה"כ סי' ד') בשם הרמ"ה ז"ל בתשו' עיי"ש. וכ"כ במחזור ויטרי (סי' שמ"ד) עיי"ש. ולפ"ז כ"ש לחייבי כריתות שאין להם כפרה במלקות אלא עם התשובה. וא"כ ע"כ רחב"ג דקאמר חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. עם התשובה הוא דקאמר. ודלא כהרז"ה והרמב"ן ז"ל שם. וא"כ ודאי שוב אין מקום לקושית הרז"ה והרמב"ן ז"ל. אלא דגם לפ"ז אכתי קשה טובא בעיקר הסוגיא דריש פרק בתרא דמכות שם דמפרשינן טעמא דר"ע דאמר חייבי כריתות ישנם בכלל מלקות ארבעים שאם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להם. חייבי מיתות ב"ד אינם בכלל מלקות ארבעים שאם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין דכתיב כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. ופרכינן התם עלה אי הכי חייבי כריתות נמי. מאי אמרת שאם עשו תשובה. השתא מיהת לא עבדי עיי"ש בסוגיא. ופירש"י וז"ל ור"ע כיון דאמר אי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. חייבי כריתות נמי לא לילקי דהא שתי רשעיות נינהו. שעדיין עונש הכרת עליו. מאי אמרת שהוא יכול לפטור עצמו מן הכרת ע"י תשובה. השתא מיהת עדיין עונש הכרת עליו עכ"ל עיי"ש. והדבר קשה מאי פריך והא בפשיטות איכא למימר דר"ע כרחב"ג ס"ל דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. וא"כ ליכא כאן שתי רשעיות. שהרי במלקות הוא נפטר מן הכרת. ולא עבדינן ביה תרתי. וכן קשה לאוקימתא דרבא התם. דקאמר אתרו ביה לקטלא כ"ע לא פליגי דאינו לוקה ומת. כי פליגי דאתרו בי' למלקות. ר"י סבר לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו. ור"ע סבר אין לוקין עליו. ופרכינן עלה ור"ע אי הכי חייבי כריתות נמי לאו שניתן לאזהרת כרת הוא עיי"ש. דשקיל וטרי בה טובא בהך פירכא. והשתא מאי פריך והא איכא למימר דר"ע כרחב"ג ס"ל דחייבי כריתות

שלקו נפטרו ידי כריתתן. ובפרט דקיי"ל כוותי'. ואע"ג דהרמב"ם בפיה"מ (סוף מכות) פסק דלא כוותיה עיי"ש ובמש"כ בתוס' יו"ט שם. מ"מ כבר חזר בו והוא גופיה פסק כוותיה בחבורו הגדול (פי"ז מהלכות סנהדרין שם). וכן פסקו הבה"ג (הלכות מלקות) והרי"ף (סוף מכות) ובסמ"ג (עשין ק"ה) ורבינו ירוחם (נתיב י"ח ח"ג) עיי"ש. וכן פסק באגודה (סוף מכות) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי שאר ראשונים ז"ל. אלא דדברי הפסיקתא זוטרתא צ"ע אצלי דבפרשת קדושים נקט כרבי יצחק דאמר אין מלקות בחייבי כריתות. ובפרשת ויקרא ובפרשת תצא מבואר דפסק כרחב"ג עיי"ש. והיינו תרתי דסתרי אהדדי. דלרבי יצחק ע"כ לית ליה כרחב"ג. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דמגילה (ו' ע"ב). ובסוף מכות עיי"ש. ועכ"פ ודאי אפשר לומר דר"ע כרחב"ג ס"ל. ולדידי' לא תקשה מידי. משום דחייבי מיתות ב"ד אע"ג דלא אתרו בי' אלא למלקות. מ"מ כיון דלאו דידהו לא ניתן אלא לאזהרת מיתת ב"ד. הו"ל לענין מלקות כליתא ללאו כאן כלל. שהרי לאו דידהו למיתה הוא דאיצטריך. והרי בלא לאו ליכא מלקות. אבל חייבי כריתות לרחב"ג דמלקות במקום כרת קיימא. ונפטר במלקות מן הכרת. א"כ מה בכך שניתן לאזהרת כרת. הרי ניתן נמי לאזהרת מלקות. ואין כאן מקום קושיא כלל ומאי פריך:

אלא דכל זה לא קשה אלא לרש"י ז"ל וסייעתו דס"ל דרחב"ג מיירי במלקות דמשום הלאו האמור בחייבי כריתות. ובעדים והתראה כדין שאר חייבי לאוין שבמלקות. אבל הנך אית דמפרשי שמביא הריב"ן ז"ל לא ס"ל הכי. אלא ס"ל דלרחב"ג ודאי מה שלקה משום אזהרת לאו שעם הכרת גם לדידי' לא מהני לפטרו ידי כריתתו. משום דמלקות שמשום עבירת הלאו חיובא אחרינא הוא בפ"ע. והכרת חיובא אחרינא. ואי אפשר שיפטרו זה את זה. ולא שייכא בזה דרשא דדרשינן מדכתיב ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא כאחיך. דהיינו דוקא לענין העונש הבא עליו בשביל הלאו עצמו. דמכיון שלקה נפטר מחיוב ענשו שעליו מצד עבירת הלאו בלבד. אבל אכתי חובת הכרת רמיזא עליה דזו חובה באנפי נפשה היא. והו"ל כעובר עבירה שנתחייב עליה משום שני לאוין דלוקה וחוזר ולוקה. ולא קאמר רחב"ג דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן אלא כשלקה משום הכרת עצמו כדי לפטרו בכך מעונש כרת. ומשום דבהכי שפיר איכא למימר דהו"ל בכלל דמשלקה הרי הוא כאחיך. אע"ג דכרת חמיר טפי. וממילא מבואר דלפ"ז כל חייבי כרת וחייבי מיתות בידי שמים נמי בכלל זה. ואפי' הנך דליכא בהו לאו כלל. כמו פסח ומילה וקידוש ידים ורגלים שאינם אלא בעשה. וכן נמי בחייבי כריתות שעם לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד למאי דקיי"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. אע"ג דלא אתרו ביה אלא למלקות. והו"ל כאילו אין בה לאו כלל. ולהכי כשלקו

נפטרו ידי כריתתן לרחב"ג. משום דבהנך אין המלקות אלא משום העונש כרת שעליו. דמשום לאו דידהו ליכא מלקות:

חלק טז

וראיתי בתשובות הגאונים שערי תשובה (סי' מ"ד) תשובה לרבינו האי גאון ז"ל. ואיתא ג"כ בתשובות הגאונים שנדפסו בליק (סי' ע"ה). והובאה ג"כ בספר העתים להנשיא רבינו יהודה ברזילי אלברצלוני ז"ל (סי' ל') שכתב וז"ל מי שחלל שבת בזה"ז במזיד בדין הוא דלא מלקינן לי'. דכי אמרינן דחייב מלקות. בחייבי לאוין. אי נמי בחייבי כריתות. אבל בחייבי מיתות ב"ד לא. וכדתנן כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן וכו'. ואמרינן עלה חייבי כריתות קתני חייבי מיתות ב"ד לא קתני. אלא בזה"ז מה אנו יכולין לעשות לו וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר לכאורה מזה דס"ל לגאון ז"ל כשיטת רש"י ז"ל וסייעתו דלא קאמר רחב"ג אלא במלקות שנתחייב בה משום הלאו שעם הכרת ובעדים והתראה. והילכך דוקא חייבי כריתות. אבל בחייבי מיתות ב"ד דאפי' היכא דלא אתרו. בי' אלא למלקות נמי לא לקי מדינא משום דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. אפי' כשלקו לא נפטרו ידי כריתתן. וכיון דהגאון ז"ל הוכיח כן מגמרא ערוכה דבהדיא אמרינן עלה חייבי כריתות קתני חייבי מיתות ב"ד לא קתני. א"כ מזה ראי' מכרעת דלא כדעת אית דמפרשי שהביא הריב"ן ז"ל שם. אלא דבאמת הדברים תמוהים דהרי לא אשכחן הכי בגמרא כלל עלה דהך מתניתין. אלא אמתניתין קמייתא דריש פרק בתרא דמכות. ולא יתכך לתלות בט"ס. דמלבד דאיתחזיק הך לישנא ממש בתלתא דוכתי כמשכ"ל. בלא"ה מדהביא הגאון ז"ל מתניתין דסוף פירקא כל חייבי כריתות שלקו נפטרו וכו'. ע"כ כוונתו להוכיח משם דלא זו דמידנא אין מלקין אותן. אלא אפי' לפוטרן ידי כריתתן לא מהניא להו מלקות. וא"כ עכצ"ל דהכא עלה דהך מתניתין גופא דסוף פירקא דייקינן הכי לגירסת הגאון ז"ל. דממאי דאמרינן הכי אמתניתין דריש פירקין לא מוכח מידי. דהתם במתניתין לא קתני לישנא דחייבי כריתות כלל. אלא דמדקתני התם אלו הן הלוקין וקחשיב ואזיל איסורי טובא. קצתן שהם בלאו גרידא. וקצתן שיש בהם כרת עיי"ש. ועלה שפיר קדייק התם וקאמר חייבי כריתות קתני חייבי מיתות ב"ד לא קתני. כלומר דבכל הנך איסורי שבמלקות דקחשיב תנא דמתניתין לא נקט אלא חייבי לאוין גרידא. וגם חייבי לאוין שבכרת. אבל חייבי לאוין שיש בהן גם מיתת ב"ד לא קתני ביניהו. ומזה קדייק התם שפיר דמתניתין ר"ע היא דאמר חייבי מיתות ב"ד אינם בכלל מלקות עיי"ש. אבל הכא בדברי רחב"ג במתניתין דסוף פירקין דלא קחשיב ומני בפרט שום איסורין כלל. אלא סתמא קתני כל חייבי כריתות שלקו וכו'. איכא

למימר דכל כריתות כולן בכלל. ואפי' הנך שמלבד הכרת איכא בהו נמי מיתת ב"ד. אלא משום דאי אתרו בהו למיתה ודאי מיקטלי ולא שייך בהו למיפטרינהו במלקות אפי'. מכריתתן. וליכא בהו נפק"מ בהך דינא דרחב"ג אלא לענין מזיד בלא התראה שאינו אלא בכרת. להכי כייל להו תנא כהדדי עם שאר חייבי כריתות. וקתני סתמא בדרך כלל כל חייבי כריתות שלקו נפטרו וכו'. ושפיר איכא למימר דמהאי טעמא לא דייקינן הכי אלא אמתניתין קמייתא דפרקין ולא אמתניתין בתרייתא. אלא ודאי כדכתיבנא. דהכי הוא גירסת הגאון ז"ל הכא עלה דהך מתניתין דרחב"ג דאמר כל חייבי כריתות שלקו נפטרו וכו'. ומינה קדייק חייבי כריתות קתני חייבי מיתת ב"ד לא קתני. וע"כ היינו משום דמשמע לי' לתלמודא דמדלא נקט תנא דמתניתין בהדיא אף חייבי מיתות ב"ד. לרבותא דאפי' חייבי מיתות ב"ד שאין דינם כלל במלקות. אפי' הכי כשלקו נפטרו ידי כריתתן. משמע מזה דחייבי כריתות דוקא נקט. שאין בהם אלא חיוב כרת. ולאפוקי חייבי מיתות ב"ד. ומזה שפיר הוכיח הגאון דחייבי מיתות ב"ד אין מלקין אותן כלל אפי' לפטרן ידי כריתתן:

ומעתה א"כ ע"פ גירסא זו ודאי מוכרח לכאורה כשיטת רש"י ז"ל וסיעתו דלא קאמר רחב"ג אלא במלקות שמתחייב מצד הלאו שעם הכרת. ובעדים והתראה דבר חיובא הוא ללקות מדאורייתא. וזו היא ג"כ דעת הגאון ז"ל. ודלא כדעת אית דמפרשי. מיהו נראה דאין לזה הכרע לא מסוגיא דגמרא דהתם לפי גירסא זו ולא מדברי הגאון ז"ל גופי'. דודאי אפשר לומר דחייבי מיתות ב"ד שלא התרו בהן בכלל חייבי כריתות דקתני במתניתין נינהו. ונפטרין במלקות ידי כריתתן. ומטעם דמשום לאו דידהו אין דינם ללקות. ודברי הגאון ז"ל אינם אלא במזיד ובהתראת מיתה. ועל זה הוא שכתב דמדינא אפי' מלקות לא שייכא בי' האידנא. אע"ג דדין מיתת ב"ד אינו נוהג בזה"ז. וע"כ אין עושין בו דין כלל ומיפטר לגמרי. ולזה כתב דהיינו משום דמדינא לאו בר מלקות הוא כלל. דאפי' בזמן סנהדרין לא ניתן להלקותו. משום דאין דין מלקות אלא בחייבי לאוין. אי נמי בחייבי כריתות. וכשאין עליהן חיוב מלקות מצד הלאו. וכדי לפטרן ידי כריתתן. אבל בחייבי מיתות ב"ד לא שייכא בהו מלקות כלל. לא משום עבירת הלאו דידהו. ולא לפטרן ידי מיתתן. ועל זה מייתי ראי' מדדייקינן בגמרא עלה דהך מתניתין דרחב"ג חייבי כריתות קתני חייבי מיתות לא קתני. והיינו ע"כ חייבי מיתות ב"ד בהתראה. דבלא התראת מיתה לאו חייבי מיתות נינהו. אלא בכלל חייבי כריתות דמתניתין נינהו הנך שיש בהן כרת. ואע"ג דודאי פשיטא דאין מקום כלל לומר דלכתחילה יפטרוהו במלקות. מ"מ כשעברו והלקוהו היה מקום לומר דמיפטר בהכי בדיעבד דתרתי לא עבדינן בי'. לזה

דייק ממתניתין דאע"ג דקתני לישנא דדיעבד. מ"מ דקדק למנקט חייבי כריתות. ש"מ דאפי' בדיעבד אין המלקות פוטרת אלא מן הכרת ולא ממיתת ב"ד וא"כ מחלל שבת אין לו בזמן סנהדרין אלא סקילה דוקא. והיינו דמסיק הגאון ז"ל שם וכתב. אבל בזה"ז מה אנו יכולין לעשות לו אנו מלקין ומבזין אותו כדי שלא יראה הדבר היתר וכו' עכ"ל עיי"ש. כלומר דאע"ג דלדידי' גופי' לא מצינו לו שום כפרה. מ"מ למיגדר מילתא שלא יראה הדבר כהיתר יש להלקותו ולבזותו:

ונראה ראי' לשיטת אית דמפרשי ממש"כ בתשובת הגאונים (דפוס ליק סי' ע"א) לענין לצאת בשבת בטבעת שיש עליה חותם לאיש ושאין עלי' חותם לאשה דאסור. כתב שם וז"ל ואם יצאו אין עליהן מלקות דאורייתא. אלא מכת מרדות מדרבנן משום גזירה דרבא שמא תתן לבעלה ושמא יתן הוא לאשתו עיי"ש. ותשובה זו איתא נמי בתשובת הגאונים שערי תשובה (סי' רכ"ג) עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה טובא היכי שייכא כלל מלקות דאורייתא במלאכת שבת. והא הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד דקיי"ל שאין בו מלקות אפי' במלאכה דאורייתא. וע"כ צ"ל דס"ל לגאון ז"ל דנהי מצד עבירת הלאו ליכא בזה מלקות דאורייתא. מ"מ שפיר שייכא בה מלקות דאורייתא מצד הכרת כדי לפטרו מכרת. כדין חייבי כריתות שלקו. אלא משום דאין בזה אלא איסור דרבנן בעלמא לא שייכי בה לא כרת ולא מלקות. וא"כ מבואר מזה דס"ל לגאון ז"ל כדעת אית דמפרשי ודלא כדעת רש"י ז"ל וסייעתו. וכן נראה ממש"כ בתשובת רב נטרונאי ורב פלטוי ז"ל הגאונים. בחמדה גנוזה (סימן כ') ובמעשה הגאונים (סי' פ"ב) וז"ל מי שנתחייב מיתת ב"ד. כגון שהרג את הנפש או שבא על אשת איש או על הזכר בזה"ז. במה דנין אותן. כך הראונו מן השמים אין מלקין אותו מפני שנתחייב מיתת ב"ד. מפני שחייבי מיתות ב"ד אין מלקין אותן וכו'. שכך שנינו וכו' ר"ע אומר חייבי כריתות ישנם בכלל מלקות ארבעים וכו' חייבי מיתות ב"ד אינן בכלל מלקות ארבעים וכו'. ואשכחינן תו דחייבי מיתות ב"ד לא ניתנה זדונן לב"ד ואפילו בזה"ז. דאמר ר"י וכן תני ר"ח מיום שחרב בהמ"ק אע"פ שבטלו סנהדרין ארבע מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה וכו'. ואס"ד אית להון כפרה במלקות למה לן עכבינהון עד דענשין להון מן שמיא. לילקינון וליכפר להון. כדאמרינן כל חייבי כריתות שלקי נפטרו מידי כריתתן וכו'. אלא ש"מ לית להון כפרה במלקות וכו' עכ"ל עיי"ש. ואם הוה ס"ל כדעת רש"י ז"ל וסייעתו דלא אמרו חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן אלא דוקא במלקות שנתחייב בה מדאורייתא משום עבירת הלאו שעם הכרת בעדים ובהתראה. א"כ היכי תיסק אדעתין לומר כלל דגם חייבי מיתות ב"ד נפטרו במלקות. תיפוק להו דלא משכחת בהו כלל חובת מלקות. ועוד

מאי איריא חייבי מיתות ב"ד. הרי אפי' חייבי כריתות דליכא בהו לאו למלקות. נמי אין המלקות פוטרתן ידי כריתתן. ואפי' איכא בהו לאו. כל שלא עבר בעדים ובהתראה אינו נפטר במלקות שלא נתחייב בה מדינא דאורייתא. אלא ודאי עכצ"ל דס"ל להגאונים ז"ל כדעת אית דמפרשי דאדרבה דוקא במלקות שלא נתחייב בה מדינא משום עבירת לאו. הוא שאמרו שנפטר בה ידי כריתותו. אבל מלקות שנתחייב בה בעדים והתראה משום עבירת הלאו. חיובא באנפי נפשה היא. ולא נפטר בה מחיובא דכרת. וכבר כתב הרלב"ח ז"ל בקונטרס הסמיכה (דפוס לבוב. דף ע"ה ע"ג) דלדעת הגאונים ז"ל הא דתנן כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן כולל אפי' מלקות שלא נתחייבו בה מן הדין. כגון שלא עברו בעדים והתראה. והכריח כן מדבריהם באותה תשובה עצמה בדרך אחר. וכפי הנראה היתה תשובה זו לפניו באריכות יותר עיי"ש בדבריו. גם לא נתבררה אצלו שיטה זו כל צרכה ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ נראה ברור דזו היא ג"כ שיטת הנך אית דמפרשי שהביא הריב"ן ז"ל דמלקות הפוטרת מן הכרת היינו דוקא מלקות שלא נתחייב בה מדינא משום עבירת לאו. אלא שלקה משום הכרת עצמה כדי לפטרו ממנה. וא"כ אפילו בחייבי מיתות ב"ד שלא התרו בהן. ואפילו בחייבי עשה שעם הכרת דליכא בהו לאו כלל נמי משלקו נפטרו מידי כריתתן וכדכייל תנא דמתניתין וקתני כל חייבי כריתות שלקו נפטרו וכו'. ואדרבה חייבי כריתות שיש בהן לאו זימנין שאין המלקות פוטרתן מכריתתן. דהיינו כשלא לקו אלא משום הלאו שעברו עליו בעדים ובהתראה. אם לא שיחזרו וילקו ג"כ משום הכרת. אבל בכריתות שבחייבי מיתות ב"ד ולא אתרי בהו או בחייבי כריתות דעשה. במלקות אחת נפטרו ידי כריתתן כיון שאין המלקות בהן אלא משום הכרת. דבלא"ה לאו בני מלקות נינהו. ומה שהביאו בתשו' הגאונים שם ראי' דחייבי מיתות ב"ד לא ניתנו זדונן לב"ד ממה שאמרו מיום שחרב בהמ"ק אע"פ שבטלו סנהדרין ארבע מיתות לא בטלו. מי שנתחייב סקילה וכו'. ואי ס"ד אית להון כפרה במלקות למה לן עכבינון עד דענשין להון מן שמיא. לילקינון וליכפר להון וכו'. אלא ש"מ לית להון כפרה במלקות וכו' וכמשכ"ל. מלבד שאפשר לומר דדעת הגאונים ז"ל כמש"כ במחזור ויטרי (סי' תכ"ד) בפי' אבות (פרק חמישי) וז"ל והא דאמרינן דין ארבע מיתות לא בטלו. בדאיכא עדים והתראה דומיא דלפני הבית שדנו ארבע מיתות. אבל ליכא עדים ואפילו איכא ולא התרו בו. ודאי בטלו ובטלו. כך קבלתי עכ"ל עיי"ש. ובדאיכא עדים והתראה דבזמן שדנו דיני נפשות היה נדון במיתת ב"ד האמורה בו. ודאי פשיטא שאין לו תקנה אחרת אלא במיתה. ולא שייכא בי' מלקות כלל. איברא דדברי מחזור ויטרי אלו תמוהים אצלי טובא. דהרי

בהדיא מבואר בפ"ד דסנהדרין (ל"ז ע"ב) ובפ"ב דמכות (י' ע"ב) דגם בלא עדים ובלא התראה דין ארבע מיתות לא בטלו עיי"ש. ואכמ"ל בזה. אלא דבלא"ה נהי דודאי גם חייבי מיתות ב"ד בלא עדים והתראה שלקו נפטרו מידי כריתתן. מ"מ היינו דוקא ידי כריתתן. ולא ידי מיתתן. דבזה המיתה שבידי שמים היא כדין מיתת ב"ד דלית לה כפרה במלקות אלא במיתה דוקא. ובאמת דבלא"ה עיקר הוכחה זו של הגאונים ז"ל צ"ע אצלי. דהרי גם בכריתות דכתיבי בקרא איכא לאקשויי הכי. דאי ס"ד אית להון כפרה במלקות למה לן עכבינון עד דענשין להון מן שמיא מיתת כרת. לילקינון וליכפר להון. וכן קשה בחייבי מיתות בידי שמים. ועכצ"ל דאין הכי נמי דלא מעכבינן להון. ומלקינן להו מיד ופטרינן להו מידי כריתתן. אלא דאמרה תורה דעיקר זדונן הוא בכרת או במיתה בידי שמים. אלא שבמלקות הוא נפטר. ואם לא הלקוהו ב"ד הרי הוא בכרת או במיתה בידי שמים כדינו. וא"כ הכא נמי איכא למימר דודאי אין ה"נ דמלקינן לי' בב"ד ומיפטר בהכי. ולא קאמרינן אלא דעיקר דינא דהאי גברא הוא למות בידי שמים כעין מיתת ב"ד האמורה בו. וכשלא הלקוהו כך הוא דינו בדיני שמים. ולכן דברי הגאונים ז"ל צ"ע אצלי בזה כעת:

ומ"מ כך היא דעת אית דמפרשי כדכתיבנא. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (פי"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ו) שכתב וז"ל לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד הרי ענשו מפורש מדברי קבלה שהוא בכרת וכו' עכ"ל. ולענין בועל ארמית מיירי עיי"ש. וכתב על דבריו הה"מ ז"ל שם וז"ל וכתב רבינו ולא הלקוהו ב"ד. לפי שאם הלקוהו ב"ד נפטר מעונש אחר בקבלת מלקות עכ"ל עיי"ש. והרי שם מיירי אפילו כשבא עליה דרך זנות. וכמבואר שם בהדיא עיי"ש. ואע"ג דליכא אזהרת לאו אלא בדרך אישות מדכתיב לא תתחתן בם וכמש"כ הרמב"ם שם עיי"ש. ומ"מ ס"ל להרמב"ם דגם בענין זה הו"ל בכלל מאי דתנן כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. ועוד דאפילו כשבא עלי' דרך אישות. כיון שלא הזכיר שם הרמב"ם ז"ל התראה כלל. משמע ודאי דבלא התראה מיירי. וכמבואר ג"כ מדברי הראב"ד ז"ל שם בהשגות. ומדברי הה"מ (שם ה"ד) עייש"ה. וא"כ גם בדרך אישות ליכא התם מלקות משום עבירת הלאו מדינא דאורייתא. ואפילו הכי ס"ל להרמב"ם ז"ל דהו"ל בכלל חייבי כריתות שלקו דתנן שנפטרו בכך ידי כריתתן. אע"ג דהך כרת דהתם חמיר טפי משאר כל כריתות שבתורה. וכמש"כ הסמ"ג (לאוין קי"ב) עיי"ש. והיינו כשיטת אית דמפרשי שהביא הריב"ן ז"ל. וכן מתבאר ג"כ מדברי הטור (אה"ע סי' ט"ז) עיי"ש. וכן מבואר בחינוך (מצוה תכ"ז) עיי"ש. וכבר העלה כן בדעת הרמב"ם ז"ל הרב המגיה במל"מ (פי"ז מהלכות סנהדרין). וכתב דלא קאמר רחב"ג דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן אלא בחייבי מיתות ב"ד בזדון שלא התרו

בהם. דבר כרת הוא. ואין בו מלקות. ואם לקה משום הכרת נפטר. אבל האוכל חמץ בפסח וכיו"ב והתרו בו. דחייב מלקות וכרת. לא נפטר במלקות מידי כריתתו. וכתב שם דהכי מוכח מסוגיא דפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ז ע"ב) עיי"ש בדבריו. וכוונתו למאי דאמרינן התם מי קמדמית הרוגי מלכות להרוגי ב"ד. הרוגי מלכות דשלא בדין קא מיקטלי הויא להו כפרה. הרוגי ב"ד כיון דבדין קא מיקטלי לא הויא להו כפרה עיי"ש. והיינו ממש כההיא דהכא לפי שיטה זו. דכשלקה על הלאו שעבר דמדינא בר מלקות הוא לא מתכפר מן הכרת. אבל בענין דמדינא לא מתחייב ללקות מיפטר ידי כריתתו במלקות. וכבר ראיתי להרבה מן האחרונים ז"ל דקמו עלי' ככיסלא לאוגיא ונשתוממו עליו דאשתמיטתי' הסוגיא בדוכתה (סוף מכות שם). דאמרינן התם אר"י חלוקין עליו חבריו על רחב"ג. אמר ראב"א אמרי בי רב תנינן אין בין שבת ליוה"כ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בהכרת. ואם איתא אידי ואידי בידי אדם הוא עיי"ש. והשתא מאי ראי'. הא במלאכת יוה"כ ליכא מיתת ב"ד אלא כרת ולאו. וא"כ לדבריו לא מיפטר במלקות מידי כריתתו. ואין דינו מסור אלא לשמים. ולכן דחו דבריו בשתי ידים. אבל באמת צדקו דבריו מאוד והם לא ירדו לסוף דעתו. כי דבריו ברורים ופשוטים כמו שביארנו בשיטת אית דמפרשי. ולא רצה לומר אלא דבמלקות שלקה משום עבירת הלאו לא מיפטר מידי כריתתו. ומ"מ ודאי שאם חזר ולקה גם משום הכרת. פשיטא דבכך נפטר ידי כריתתו. דלא גרע מחייבי מיתות ב"ד שלא התרו בהן שנפטר ידי כריתתו במלקות. וא"כ שפיר פריך אידי ואידי בידי אדם הוא:

וע"פ שיטה זו ניחא שפיר מאי דאמרינן (רפ"ב דסנהדרין) כהן גדול שעבר על עשה ול"ת הרי הוא כהדיוט לכל דבריו עיי"ש. והוא תמוה לכאורה מאי עונש איכא בדיני אדם על עבירת עשה. וכבר הרגיש בזה הרמ"ה ז"ל שם ביד רמה. ורצה לפרש לענין מכת מרדות. כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה וכיו"ב עיי"ש. והדבר תמוה דהרי עבר על עשה קתני התם. א"כ מבואר דבשכבר עבר על העשה מיירי. ולא כשאומרים לו לעשות ואינו רוצה דעדיין בידו לעשות. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל (סוף שורש י"ד) דלאחר שכבר עבר על עשה אפילו מכת מרדות אין מכין אותו עיי"ש. וכ"כ בתשב"ץ (ח"ב סי' נ"א) עיי"ש. וכן מתבאר מפירש"י כתובות (פ"ו ע"ב) בד"ה מכין עיי"ש ובאס"ז שם. איברא דבתשובות הגאונים חמדה גנוזה (סי' כ') שהבאתי לעיל מבואר להדיא בסוף התשובה שם דלרב נטרונאי ורב פלטוי הגאונים ז"ל ס"ל דגם כשעבר על מצות עשה. מכין אותו מכת מרדות עיי"ש. וכן מבואר בסדר רב עמרם גאון ז"ל (סוף סדר האגדה) בשם תשובת רב נטרונאי גאון ז"ל דאפילו עבר על עשה דדבריהם. וכגון

שלא שתה ארבעה כוסות בפסח. מכין אותו מכת מרדות עיי"ש. והביאה ג"כ רבינו מנוח ז"ל בבאורו על הרמב"ם (פ"ז ה"ז מהלכות חו"מ) עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרב המאירי ז"ל ביבמות (ג' ע"ב). וכ"כ הר"ן ז"ל בחי' (חולין קל"ב ע"ב) עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמ"ה ז"ל שהבאתי. אלא דמ"מ ודאי מסוגיא דסנהדרין שם משמע דבעונשין דאורייתא מיירי. ולא במכות מרדות של דבריהם. וא"כ ודאי קשה טובא. אבל ע"פ שיטה זו ניחא שפיר. דודאי במלקות דאורייתא מיירי ובעשין דחייבי כרת ומיתה בידי שמים. דהיינו עשה דפסח ודקידוש ידים ורגלים דבר מלקות הוא משום הכרת. דהו"ל בכלל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן כדכתיבנא. וכן בחייבי מיתה בידי שמים שדינם בזה ג"כ כחייבי כריתות. כמבואר בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (ר"פ בתרא דמכות) עיי"ש. וכן מבואר בהדיא במדרש רבה (במדבר פ"ה) ובתנחומא שם עיי"ש. ושפיר קאמרינן התם דאם עבר על עשה. דהיינו עשה דפסח ועשה דקידוש ידים ורגלים. הרי הוא כהדיוט שמלקין אותו ארבעים ופוטרין אותו ידי כריתתו ומיתתו. ונראה דזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ סו"פ ר"א דמילה) שכתב וז"ל וכל זמן שלא ימול עצמו הוא עובר על מ"ע עד שימול וכו'. ואם מת והוא ערל. אז יהיה מחויב כרת הנזכר בתורה במי שלא מל. ואיני יודע בכל המצות מצוה כזאת. רצוני לומר שלא יתחייב בה מלקות והוא מכשול גדול וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד לכאורה. דהא גם בכל התורה כולה לא אשכחן מלקות בשום עבירת עשה. ואיזה חידוש יש כאן במילה יותר מבשאר עשין שבתורה. אבל דבריו מבוארים היטב ע"פ מה שביארנו. דאע"ג דודאי לא אשכחן עונש מלקות בכל העשין שבתורה. מ"מ בעשה שיש בה כרת או מיתה בידי שמים מתחייב מלקות במקום הכרת או המיתה ונפטר בכך ידי כריתתו ומיתתו. אבל במילה כיון שנתנה לו תורה זמן למול כל ימי חייו ולא נקבע עליו עונש כרת עד שימות בערלתו. א"כ לא משכחת בי' מלקות גם משום כריתתו. דהא בכל ימי חייו אכתי לאו בר כרת הוא. וכמש"כ הרמב"ם (שם. ובפ"א מהלכות מילה ה"ב). וזהו חידושו שלא קבעה לו תורה זמן קצוב בימי חייו שיתחייב כרת בעודנו חי. ובכך יתחייב ג"כ מלקות כדי שיפטר ידי כריתתו:

ונראה ראי' מפורשת לעיקר שיטה זו מדאמרינן במדרש תנחומא (פ' במדבר) שהבאתי לעיל. דאמרינן התם אל תכריתו וגו' ילמדנו רבינו העובר על כריתות שבתורה במה הם מתכפרים ויוצאין ידי כריתתן. כך שנו רבותינו כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן וכו'. וכן אתה מוצא על כל דבר ודבר שצוה הקב"ה את משה אזהרות ועונשין. כתיב בשבת זכור את יום השבת וגו' אזהרה. ועונש מחלליה מות יומת. באו למדבר ומצאו מקושש ולא היה משה יודע באיזו מיתה הוא נהרג וכו'. אמר הקב"ה מות יומת

האיש רגום אותו באבנים. מיד עמד משה בתפלה ואמר רבש"ע אם יחטא אדם מישראל כך הוא נסקל הרי הם מתכלים. עשה להם תקנה. א"ל ילקו ארבעים ויצאו ידי כריתתן וכו' עיי"ש. והשתא הרי פשיטא דחייבי מיתות ב"ד בעדים ובהתראה אין להם שום תקנה כלל לפטרן ממיתת ב"ד. וזהו משפטם למות באחת ממיתות ב"ד. ולא היה משה מתאונן ומתרעם על זה. דקבל עליו התראה אין לך מומר גדול מזה. כדאמרינן בפ"ב דחולין (מ"א ע"א) עיי"ש. וכבר כתיב ובערת הרע מקרבך. ועכצ"ל דהתם אזיל אליבא דמ"ד דמקושש נהרג בלא התראה משום שצריך שיודיעוהו באיזו מיתה הוא נהרג והם לא ידעו אז עדיין מה היא מיתתו. ומדינא לאו בר קטלא הוה. אלא דהוראת שעה היתה להרגו. כמבואר בפרק הנשרפין (סנהדרין פ' ע"ב) עיי"ש. וא"כ לדורות בכל כיו"ב אין דינו למות מיתת ב"ד. אלא דמשה היה סבור תחילה שכן יהא נוהג גם לדורות. ולזה היה מתאונן בתפלתו ואמר. אם כך הוא נסקל הרי הם מתכלים. שהרי אפשר שאינו רשע כ"כ ואם היו מתרים בו כראוי אפשר שהיה חוזר בו. ועל זה השיב לו הקב"ה שאין זה משפט הנוהג לדורות. אלא כל כיו"ב יש לו תקנה שילקה ארבעים ויוצא ידי כריתתו. כלומר שאין לו משפט מות ואינו אלא בר כרת בלבד. וכל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. הרי מבואר להדיא מזה דאפי' חייבי מיתות ב"ד שלא התרו בהן ויש בהן כרת הו"ל בכלל כל חייבי כריתות שלקו שנפטרו ידי כריתתן אף ע"פ שמצד הלאו שבהן לאו בני מלקות נינהו. דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שאין לוקין עליו. וכדעת הגאונים ז"ל ודעת אית דמפרשי שהביא הריב"ן ז"ל. ואין לומר דאפי' לדעת רש"י וסייעתו דלא אמרו שנפטרו ידי כריתתן אלא במלקות שמתחייבין בה מדינא משום עבירת הלאו בעדים והתראה. איכא למימר דהתם אזלא אליבא דר"י דאמר חייבי מיתות ב"ד ישנן בכלל מלקות ארבעים כשהתרו בהן למלקות ולא למיתת ב"ד. כדמסקינן ריש פרק בתרא דמכות (י"ג ע"ב) עיי"ש. וא"כ שפיר אמרו שם שיש להם תקנה שילקו ארבעים ויצאו ידי כריתתן. אע"ג דמיירי בחייבי מיתות ב"ד. דזה ליתא. דא"כ אכתי אם לא התרו בהן גם למלקות אין להם תקנה. ועוד דכיון דעיקר התקנה תלוי בהתראה. דהרי לפי שיטה זו אין המלקות פוטרת מכרת אם לא התרו בו למלקות. וא"כ הו"ל למימר יתרו בהן למלקות וילקו ארבעים ויצאו ידי כריתתן. ובפרט דכיון דשלא בהתראת מיתה מיירי התם. ודאי הו"ל להזכיר עכ"פ ההתראה גבי מלקות כיון דבלא"ה אין זו תקנה. אלא ודאי ע"כ מוכרח דבלא שום התראה כלל נפטר במלקות ידי כריתתו. וכדעת הגאונים ז"ל ואית דמפרשי שבפי' הריב"ן ז"ל. וכן מבואר במדרש רבה (במדבר פ"ה) שאמרו שם ואל תתמה על זו שעשה להם הקב"ה תקנה שלא ימותו. שאף ברשעים מצינו שעשה להם תקנה שלא

ימותו. בשעה שפירש למשה שלשים ושש כריתות שבתורה. אמר משה לפני הקב"ה רבון העולמים. אם יחטא אדם בהן כך הוא נטרד. א"ל הקב"ה ילקו ארבעים ויצאו ידי כריתתן. וזו ששנינו כל חייבי כריתות שלקו נפטרין מידי כריתתן וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבכל שלשים וששה חייבי כריתות קאמר שבמלקות יצאו ידי כריתתן. אע"ג דבכלל הנך שלשים וששה חייבי כריתות שבתורה. שנמנו בפרט במתני' דרפ"ק דכריתות. נמנו גם חייבי מיתות ב"ד שבכרת. וגם פסח ומילה נמנו בכללן. אע"פ שאין בהן אלא עשה בלחוד. מ"מ קאמר על כולן שאם לקו נפטרו ידי כריתתן. אע"ג דבלאוין שניתנו לאזהרת מיתת ב"ד ליכא מלקות מצד הלאו שלהן. וכ"ש בפסח ובמילה דלית בהו לאו כלל דלא שייכא בהו מלקות מדינא כלל. אם לא מצד כריתתן. ומ"מ אם לקו נפטרו ידי כריתתן וזה מבואר להדיא כשיעת הגאונים ז"ל והנך אית דמפרשי. ואע"ג דבמילה כיון שעדיין כל זמן שהוא בחיים אפשר לו למול. נמצא דאכתי לאו בר כרת הוא. והיכי אפשר לומר דהמלקות פוטרתו ידי כריתתו. ואפי' להראב"ד ז"ל שכתב בהשגות (ריש הלכות מילה) שבכל יום עומד באיסור כרת וכ"כ התוס' (בפ"ג דמכות י"ג ע"א) בד"ה לאפוקי עיי"ש. מ"מ ודאי לא שייך לומר בו שלוקה ונפטר ידי כריתתו. שהרי עדיין עומד גם מכאן ואילך בכרת בעודנו בערלתו. מ"מ שפיר משכחת לה גם גבי מילה כגון שנכרת לו הגיד דתו לא מצי למול. ונמצא שבעודנו חי נקבע עליו חיוב כרת. ושפיר שייך לומר בו שנפטר במלקות. וכיו"ב כתב בש"מ (ריש כריתות) בשם הרא"ש ז"ל עיי"ש בדבריו. ולפי מה שיתבאר לפנינו בפנים (עונש א') לשיטת רבינו הגאון ז"ל ניחא טפי בפשיטות. דנפק"מ לענין משוך דודאי שייך בי' מלקות. כמו שיתבאר שם עיי"ש היטב:

חלק יז

ומעתה ע"פ שיטה זו ממילא מבואר דההיא דרחב"ג דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. לא שייכא כלל בדר"ע דאמר חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים. דהרי ר"ע ורבי ישמעאל לא מיירו אלא במלקות שמצד הלאו שעם הכרת. דלר"י ס"ל אחד חייבי מיתות ב"ד ואחד חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים. דהלאו האמור בהן הו"ל בכלל שאר חייבי לאוין שבמלקות. ורבי עקיבא ס"ל דלאוין שבחייבי כריתות ישנן בכלל מלקות. ולא לאוין שבחייבי מיתות ב"ד. ומ"מ במלקות שמצד הלאו הוא דמיירי בפלוגתייהו. ובזה אפי' לרחב"ג לא נפטר ידי כריתתו במלקות. דלא קאמר רחב"ג אלא במלקות שלקה מצד הכרת בלבד. אבל מלקות שלוקה מצד הלאו חיובא אחרינא הוא. ולא מצי מיפטר בהכי מחיובא דכרת. וכמו שנתבאר לשיטה זו. והשתא א"כ ניחא שפיר קושית הרז"ה והרמב"ן ז"ל וגם מה שהקשינו (לעיל סי' ט"ו) בסוגיא דר"פ בתרא דמכות.

דשפיר פרכינן התם חייבי כריתות נמי הו"ל שתי רשעיות. וכן לאוקימתא דרבא התם דפרכינן לר"ע חייבי כריתות נמי לאו שניתן לאזהרת כרת הוא. דליכא למימר דס"ל כרחב"ג דמשלקה נפטר ידי כריתתו. וא"כ אין כאן שתי רשעיות. וגם הו"ל לאו שניתן לאזהרת כרת ומלקות כאחת. משום דלדידיה מלקות במקום כרת קיימא. דמשלקה שוב ליתא לכרת. דזה ליתא דהרי התם שאין אנו דנין אלא על המלקות שמצד עבירת הלאו. ליכא למ"ד דמשלקה יצא ידי כריתתו. וממילא מבואר דלפ"ז נמי אין מקום כלל לקושית הרז"ה והרמב"ן ז"ל דנימא דר"ע היינו תנא דפליג עלי' דרחב"ג. מדלא קאמר אלא שאם עשה תשובה ב"ד של מעלה מוחלין לו. ולא קאמר טעמא דמשלקה נפטר ידי כריתתו. דמזה לא איירי כלל. דהרי אפי' לרחב"ג לא מיפטר ידי כריתתו. והא דדחינן בסוגיין דשלהי מכות סייעתא דמייתי ממתני' דמגילה דחלוקין עליו חבריו על רחב"ג. וקאמרינן הא מני רבי יצחק היא דאמר מלקות בחייבי כריתות ליכא וכו' עיי"ש. אע"ג דרבי יצחק אפלוגתא דרבי ישמעאל ור"ע קאי דמיירי במלקות שמצד הלאו. היינו משום דכיון דס"ל לרבי יצחק דלכך יצאה כרת באחותו. לדונו בכרת ולא במלקות. ממילא ודאי אימעיטא נמי מלקות שמצד הכרת עצמה. שהרי לדידי' גלי קרא דאין לנו בחייבי כריתות אלא כרת האמור בהן בלבד. והיינו דדייק התם וקאמר הא מני רבי יצחק היא דאמר מלקות בחייבי כריתות ליכא. ולא קאמר כלישנא דרבי יצחק גופי' התם בברייתא חייבי כריתות אינם בכלל מלקות. והיינו משום דבעי למימר דלרבי יצחק מלקות בחייבי כריתות ליכא כל עיקר. דלדידי' אין בהן כל תורת מלקות לגמרי. כדמוכח ע"כ מילפותא דידי' וכדכתיבנא. אבל ר"ע ודאי לא מיירי אלא במלקות שמצד הלאו דוקא. אבל במלקות שמצד הכרת לעולם אימא לך דכרחב"ג ס"ל. אלא דלא מיירי ר"ע בהכי כלל. וממילא ניחא נמי ע"פ שיטה זו סוגיא דפרק הנשרפין (סנהדרין פ"א ע"ב) שעמדנו בה לעיל (שם). משום דהתם לא מיירי אלא במלקות שמצד הלאוין של חייבי כריתות. וכדפירש"י שם. וכדמוכרח מדקאמרינן התם דכיון דקמוותר לה נפשי' מקרבינן לי' לקטלי' עילויה עיי"ש. וזה לא שייך אלא במלקות של עבירת הלאוין שמפקיר את עצמו לעבירות. ולא במלקות שאינה אלא כדי לפטור עצמו מעונש כרת שעליו וכמבואר. ובזה אפי' לרחב"ג אין המלקות פוטרתו מן הכרת שעליו. ולהכי שפיר חשיב לי' גברא בר קטלא וקרובי הוא דלא מיקרב קטלי':

ונראה דמכל זה הוכיחו הנך אית דמפרשי כשיטתם. ונטו משיטת רש"י ז"ל וסייעתו. ושפיר פירשו שינויא דרב אשי דמשני אפי' תימא רבנן זה עיקר זדונו בידי אדם וזה עיקר זדונו בידי שמים. דביוה"כ עיקר זדונו תחילתו בר כרת הוא. ומלקות שלקה לא באה

אלא כדי לפטרו מעונש כרת שעליו. דלא קאמר רחב"ג דנפטרו ידי כריתתן אלא במלקות שלקה תחת עונש כרת המוטל עליו כבר. אבל במלקות שמצד עבירת הלאו אפי' לדידי' לא נפטרו ידי כריתתן. ומאי דמייתינן ראיה ממתניתין דפ"ק דמגילה דחלוקין עליו חבריו על רחב"ג. היינו משום דכיון דלרחב"ג בידי ב"ד. להלקותו ולנקותו מכריתתו. מלבד המלקות שלקה משום עבירת הלאו בעדים והתראה. וכ"ש כשלא התרו בו מעיקרא בשעת עבירת הלאו דלא הוה בר חיוב מלקות כלל מצד הלאו. א"כ אידי ואידי בידי אדם הוא. דהרי גבי יוה"כ נמי העונש כרת בידי אדם הוא. שביד ב"ד לפטרו ידי כריתתו במלקות. או להניחו בענשו המוטל עליו בידי שמים. ועל זה שפיר משני רב אשי דהכי קאמר. זה עיקר זדונו בידי אדם. דבחלול שבת עיקר חיובו מעיקרא בזדון ובהתראה הוא בסקילה. משא"כ ביוה"כ דעיקר זדונו מעיקרא הוא בכרת שבידי שמים. אלא שביד ב"ד לפטרו במלקות מעונש זה שבידי שמים. והשתא אין מקום כלל לקושית הריב"ן ז"ל שהקשה דהא תרווייהו בהדדי איתנהו בי' לרבנן דאמרי מלקות בחייבי כריתות איכא. דהרי אין זה ענין כלל לכאן. דהתם במלקות שמצד עבירת הלאו הוא דקאמרי רבנן הכי. ובזה גם לרחב"ג לא מיפטרי ידי כריתתן. אבל אנן הכא קיימינן במלקות שלוקין תחת עונש כרת. ובזה ודאי תחילתו בר כרת הוא. דעונש האמור בו בתורה היינו כרת. אלא דגלי קרא דמלקות מוציאתו מידי כריתתו שבידי שמים:

איברא דלפ"ז חוזר וניעור מאי דאקשינן לעיל בעיקר ההיא סייעתא דמייתי התם ממתניתין דפ"ק דמגילה וקאמר דאם איתא לדרחב"ג אידי ואידי בידי אדם הוא. והא עד כאן לא שמעינן לי' לרחב"ג אלא דקאמר דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. וא"כ אפשר דאפי' לדידי' היינו רק לענין שאם נתרצו לו ב"ד להלקותו כדי לפטרו מעונש כרת שעליו נפטר בכך. אבל אכתי לעולם אימא לך שהרשות ביד ב"ד שלא להזקק לו. ולהניחו בענשו המוטל עליו בידי שמים. וכ"ש כשלא בא מעצמו לפני ב"ד אין נזקקין לו כלל. דהרי לא יליף לה רחב"ג אלא מדכתיב ונקלה אחיך לעיניך. ודריש מיני' דמשלקה הרי הוא אחיך. וא"כ אין לנו מהך דרשא אלא שנפטר במלקות במקום כרת. אבל לא רמיזא בהך קרא שום מצוה כלל על הב"ד להלקותו ולפטרו בכך ידי כריתתו. ולא דמי לכל העונשין שבתורה. דהתם כיון שזהו עיקר ענשו שהטילה עליו תורה. ממילא רמיא חיובא על הב"ד שלא להעלים עיניהם ממנו עד שיגמר דינו כמשפטו. כמו שנתבאר לעיל (סי' י"ג). וכן לפי מה שביארנו לעיל (סי' י"ד) ע"פ דברי הסמ"ג הרי בכל עונש שבתורה כתיב בי' בהדיא המצוה לב"ד בקרא כדכתיב בזדון שבת כל העושה בו מלאכה יומת. מחלליה מות יומת. וכתיב במקושש מות יומת האיש רגום אותו באבנים וגו'.

וכן בשאר כל העונשין שבתורה. משא"כ כאן דעיקר ענשו האמור בתורה הוא עונש כרת שבידי שמים. ואין המלקות אלא תקנה כדי לפטרו מעונש כרת המוטל עליו בידי שמים. ולכאורה לא אשכחן בה מצוה לב"ד להטיל עליהם חובה לעשות לו תקנה זו. וא"כ שפיר קתני מתניתין דהתם אפי' אליבא דרחב"ג שזה זדונו בידי אדם. שנמסר דינו לב"ד ועליהם רמיא חיובא לענשו כמשפטו האמור בתורה. וזה זדונו בהכרת. שאין דינו מסור אלא לשמים. ואין ב"ד חייבים להזקק לו. וא"כ אין שום ראי' לומר דההיא מתניתין דלא כרחב"ג. לפום שיטת הנך אית דמפרשי שהביא הריב"ן ז"ל. דלא מיירי השתא במלקות שמצד עבירת הלאו בעדים והתראה. דההיא ודאי הו"ל כשאר העונשין שבתורה שמצותן מוטלת חובה על הב"ד כמו שנתבאר. אלא במלקות שמצד עונש כרת שאינה בכלל העונשין. אלא באה רק משום תקנה לחייבי כריתות להוציאם מידי כריתתן ומנ"ל דרמיא חיובא על הב"ד להזקק להם לכך:

מיהו נראה לפמש"כ בארחות חיים (הלכות ערב יוה"כ סי' ה') ובכלבו (סי' ס"ח) וז"ל ודרשו לעיניך שאחר שנלקה וקבל דינו יהיה בעיניך כאחיך וכו'. ונפטר מכרת. שכתוב בו ונכרתו לעיני בני עמם מלמד שכל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן עכ"ל עיי"ש. ולפי הנראה כונתם דודאי מקרא דונקלה אחיך לעיניך לחוד ליכא למשמע דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. משום דהך קרא בפרשת מלקות כתיב. דלא מיירי בחייבי כריתות אלא בחייבי מלקות גרידא. והא דיליף לה במתניתין דסוף מכות מהך קרא. היינו רק לומר דמהך קרא ילפינן בג"ש גם לחייבי כריתות דכתיב בהו ונכרתו לעיני בני עמם. דהיינו במלקות. וכדאמרינן ריש פרק בתרא דמכות דגמרינן לעיני מלעיניך עיי"ש. ואף דהתם למסקנא לא קיימא ההיא גז"ש עיי"ש. מ"מ לענין זה שפיר גמרינן לה דמאי דכתיב ונכרתו לעיני בני עמם מתקיים נמי במלקות. ומתבאר מזה דמאי דכתיב בלשון ציווי ונכרתו לעיני בני עמם. היינו בכרת או במלקות במקום כרת. וכיון דבכל כיו"ב אין המצוה אלא לב"ד. א"כ מתבאר מזה שהמצוה מוטלת על הב"ד להלקות חייבי כריתות כדי לפטרן ידי כריתתן. ואפי' אם תמצא לומר שאין זה לשון ציווי. אלא לומר שכן דינו להכרת או ללקות. מ"מ כיון שאמרה תורה שכך הוא דינו. ממילא קיימי ב"ד עלה בבל תתעלם. כמו בכל שאר העונשין שבתורה. כמו שנתבאר לעיל (סי' י"ב י"ג). ובלא"ה נראה דפסיקא לי' לתלמודא דכיון דעונש כרת בחייבי כריתות כתיב בלשון ציווי כמו בעונשין שבמיתת ב"ד. דכתיב הכרת תכרת הנפש ההיא. ונכרתה הנפש ההיא. ונכרת האיש ההוא. וכל כיו"ב דמשמע לשון ציווי לב"ד. וכאן לא שייך לומר דפירושו אינו אלא לומר שכך הוא דינו להכרת. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל בעונשין

שבמיתות ב"ד שהבאתי לעיל (סי' י"א). דהכא כיון שאין העונש מסור אלא לשמים. למה יודיענו הכתוב שכך הוא דינו כיון שאין דינו מסור בידינו. ודי היה לומר שבעשותו זאת יכרת. אלא ודאי אין זה אלא לשון ציווי. והיינו מצוה על הב"ד להכריתו. כלומר לענשו במלקות במקום כרת. דכבר גלי קרא דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. וא"כ אחשבה קרא למלקות זו ככרת. ומתבאר מזה דגם עונש כרת הו"ל כשאר העונשין שבתורה שהטילן הכתוב חובה על הב"ד. וה"ה ג"כ למיתה בידי שמים. שכבר נתבאר לעיל (סי' ט"ז) דגם חייבי מיתה בידי שמים שלקו נפטרו ידי מיתתן. והשתא לפ"ז שפיר הוה בעי לאוכוחי ממתניתין דפ"ק דמגילה דפליגא אדרחב"ג. דאם איתא לדרחב"ג אידי ואידי בידי אדם הוא. דהא לדידי' כי היכי דבזדון שבת חייבין ב"ד לדון אותו כמשפטו בסקילה. הכי נמי בזדון יוה"כ החוב מוטל על הב"ד להלקותו תחת עונש כרת שעליו. וזו היא כריתתו. ומ"מ שפיר קדחי לה רב אשי להוכחה זו וקאמר אפי' תימא רבנן. זה עיקר זדונו בידי אדם. וזה עיקר זדונו בידי שמים. דבזדון שבת עיקר ענשו בסקילה האמור בו בהדיא בקרא. כדכתיב רגום אותו באבנים כל העדה. אבל ביוה"כ דבקרא כרת הוא דכתיב בי'. אלא דמדכתיב הכרת בלשון ציווי לב"ד. שמעינן שמוטלת חובה על הב"ד להלקותו תחת כריתתו. ומ"מ אם עברו והעלימו עיניהם ממנו ולא הלקוהו. הרי הוא בעונש כרת בידי שמים האמור בו בקרא. וא"כ תחילתו בר כרת הוא דהוי. ואין המלקות אלא בתורת תשלומין דכרת. ולהכי שפיר קתני אפי' לרחב"ג זה זדונו בידי אדם וזה זדונו בהכרת:

והשתא עפ"ז מבואר דאין מקום להשגת הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו ז"ל במה שמנו העונשין עם הלאוין בחשבון הלאוין. וגם במה שמנו העונשין שבכרת ושבמיתה בידי שמים. דשפיר מנו העונשין בפ"ע משום המצוה שבהן לב"ד. ומ"מ עולים בחשבון הלאוין ולא בחשבון העשין. וגם כל עונש ועונש עולה בחשבון בפ"ע. מטעם שביארנו לשיטת הגאונים ז"ל לעיל (סי' י"ב. י"ג. י"ד). וגם נתבאר יפה מה שמנו עונשין שבכרת ומיתה בידי שמים. אפילו אותן שאין בהן לאו כלל בקרא. ועיקרן עשה הוא. בחשבון הלאוין. משום דמצותן שעל הב"ד היא בתורת לאו ככל העונשין שבתורה מטעם שנתבאר. ובהכי נתבארו על נכון דברי בעל ספר המצות שהביא הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ד). והוא רבינו חפץ אלוף ז"ל (שהיה בימי הגאונים ז"ל. ושתי מצות הראשונות מספרו הובאו בארוכה בפי' ספר יצירה להנשיא רבינו יהודה ברזילי הברצלוני ז"ל עמוד נ"ה עיי"ש). שכתב וז"ל **ומהם שנים ושלשים ענין. הגיד לנו שהוא יתעלה ממונה על עשייתם. לא אנחנו. וכולם נערבים** עכ"ל כפי מה שהביאו הרמב"ם ז"ל שם. וביאר

דבריו וז"ל אמרו ומהם. מן הדברים אשר יכלול אותם הפרק ההוא. והשנים ושלשים ענין. כ"ג חייבי כריתות ותשעה חייבי מיתה בידי שמים כמו שמנה. וענין אמרו נערבים. שהוא יתברך ערב שיכרית את זה וימית זה. ועל זה שפך הרמב"ם ז"ל כל חמתו. וכתב וז"ל א"כ לא נשאר אצלו שיאמין שתרי"ג מצות כולם חייבות לנו. אבל מהם שחייבות לנו ומהם שחייבות לו יתברך. כמו שביאר ואמר שהוא ממונה על עשייתם לא אנחנו. וזה בחיי כולו אצלי בלבול גמור. אין ראוי לדבר בו בשום פנים. כי הם דברים מבוארי ההפסד עכ"ל עיי"ש. אמנם לענ"ד תמיהני האיך יתכן לומר כן בכוונת הרב בעל ספר המצות מאחר שכתב שהוא יתעלה ממונה על עשייתם. ואיך מיד אח"כ כתב שהוא יתברך ערב שיכרית את זה וימית זה. למי הוא ערב. ולמה ערבות זו. כיון שהוא יתעלה בעצמו ובכבודו ממונה על עשייתם. לא אנחנו. אבל הדברים מתבארים על נכון ע"פ מה שביארנו כבר. דודאי עיקר העונשים שבכרת ובמיתה בידי שמים ותחילתם. הוא בידי שמים. וזהו שכתב הרב בעל ספר המצות שהוא יתעלה ממונה על עשייתם לא אנחנו. ומש"כ וכולם נערבים. לא על המצות קאי כמו שהבין הרמב"ם ז"ל. אלא על כל ישראל שכולם ערבים בעונשין אלו. שאע"פ שתחילתם ועיקרם הוא בדיני שמים. מ"מ הטיל המקום ב"ה חובה על הצבור והב"ד שבראשם. להלקות המתחייבים בעונשים אלו ולפטרם בכך ידי כריתתן או מיתתן. והרי זה ממש כמו המלוה הנושה והערב. שהאחד מהן הוא נפרע מן הלוה את חובו. או המלוה עצמו או הערב. וערבות זו היא עיקר המצוה שבאה בחשבון המצות. ולזה הוא שכתב וכולם נערבים. כלומר דאע"פ שעיקר עונש כרת ועונש מיתה בידי שמים אין בהם מצוה להמנות. משום שהוא יתעלה ממונה על עשייתם. לא אנחנו. מ"מ כיון שכולם נערבים מאתנו הרי יש בהן מצוה לדידן. וזו היא שנמנית בחשבון המצות. וגם יתכן לומר דגם לפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונת הרב סה"מ דכולם נערבים קאי על העונשים עצמן. מ"מ זו היא כוונתו. ורצה לומר דכל העונשים הללו אע"פ שתחילתם ועיקרם הם בידי שמים. מ"מ הרי יש להם ערב. כי אנחנו ערבים בעונשים אלו. וכל שיש בידינו לענשם חייבים אנחנו בדבר להלקותם תחת עונש כרת ומיתה בידי שמים. דכבר גלי קרא שזה חשוב ככרת וכמיתה בידי שמים. ובכך הם נפטרין. וזו היא המצוה הנמנית. כן נראה נכון ומכוון אצלי בכוונתו. ואין דבריו ז"ל מבולבלין כמש"כ עליו הרמב"ם ז"ל. וזו היא ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר. והיינו בדרך כלל. אבל בפרטי המצות יש הבדל רב בין שיטתו לשיטת הבה"ג וסייעתו. ויתבאר עוד לפנינו בענין זה בס"ד. ועי' מה שנבאר עוד בזה לפנינו (סי' כ"ב):

חלק יח

ועדיין צריך ביאור במה שמנה רבינו הגאון ז"ל בחשבון העונשין שבמיתה. גם העונשין שאינם במיתה ע"פ ב"ד. אלא ע"י פגיעת קנאים. דהיינו גונב את הקסוה ובועל ארמית. כמבואר לפנינו בפנים (עונש ס"ח. ס"ט) עיי"ש. והדבר תמוה טובא לכאורה. דכיון דלפי מה שנתבאר לא מנה העונשין בפ"ע בחשבון הלאוין אלא משום המצוה שבהן לב"ד. והשתא הרי בבועל ארמית אמרינן בהדיא בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"ב ע"א) הבא לימלך אין מורין לו עיי"ש. וא"כ מבואר דאין עונש זה מסור לב"ד כלל. וביותר תמוה לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **ופגעון המקנאים גזרתי**. דמשמע להדיא דס"ל דגם עונש זה גזירת ומצות המקום היא כשאר כל העונשין שבתורה. והרי כיון דאמרינן התם שאם בא לפני ב"ד לימלך אסור לב"ד להורות לו היתר בדבר. א"כ נראה ודאי דעכ"פ אין בזה מצוה. ואינו אלא רשות בעלמא. וכן ראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב כן בהדיא על ההיא דאמרינן התם ולא עוד אלא שאם פירש זמרי והרגו פנחם נהרג עליו. נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו נהרג עליו. שהרי רודף הוא עיי"ש. וכתב עלה הרמ"ה ז"ל שם וז"ל דפנחס רודף הוה. שהרי אין מצוה להרגו אלא רשות בעלמא הוא. שהרי אין מורין לו. וכשם שניתן רשות לפנחס להרוג את זמרי. כך ניתנה רשות לזמרי להציל את עצמו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרא"ש ז"ל (שם סי' ד') ככל דברי הרמ"ה ז"ל עיי"ש. וכן מבואר בטור (חו"מ סי' תכ"ה סעי' ט') עיי"ש. וברמב"ם (הלכות איסורי ביאה פי"ב ה"ד) עיי"ש. וכן מבואר בירושלמי (סו"פ הנשרפין) לפי מה שפי' הר"ש יפה ז"ל בי"מ שם עיי"ש:

וראיתי בפירש"י שם במתניתין (פ"א ע"ב) שכתב וז"ל קנאין פוגעים בו. בני אדם כשרים המקנאים קנאתו של מקום. פוגעין בו בשעה שרואין את המעשה. אבל לאחר מכאן אין מיתתו מסורה לב"ד. והלכה למשה מסיני הוא עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים לכאורה. דמשמע מלשונו דדוקא לאחר מעשה הוא דאין מיתתו מסורה לב"ד אבל בשעת מעשה מיתתו מסורה לב"ד. וזה נגד פשטא דמתניתין. ונגד המבואר להדיא בגמרא דאמרינן שהקנאי הבא לימלך אין מורין לו. איברא דראיתי להרב פ"מ במרה"פ (סו"פ הנשרפין) שכתב במאי דאמרינן בתלמודא דידן (בסוגיא דסנהדרין שם) וירא פנחס מה ראה. אמר רב ראה מעשה ונזכר הלכה. א"ל לא כך למדתנו ברדתך מהר סיני הבועל ארמית קנאין פוגעין בו. א"ל קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא. ושמואל אמר ראה שאין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה'. במקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב עיי"ש. והעלה שם דלרב ס"ל דהקנאי חייב ליטול רשות מב"ד והן מורין לו. ולשמואל ס"ל שאין צריך ליטול רשות מב"ד ואם שאל מורין הם לו. ורבי יצחק דפליג התם עלייהו. וקאמר ראה

שבא מלאך והשחית בעם וכו'. ס"ל דדוקא שלא ברשות ב"ד ואם שאל אין מורין לו עיי"ש בדבריו. ובאמת שכן נראה להדיא מפירש"י שם (פ"ב ע"א) בד"ה שמואל אמר וכו' עיי"ש. וכ"כ הרב קה"ע בש"ק שם עיי"ש בדבריו. ולפ"ז אפשר קצת לומר דרש"י נקיט פירושו אליבא דרב שחייב ליטול רשות מב"ד. אבל יותר נראה לומר דכוונת רש"י היא דודאי בשעת מעשה נמי אין מיתתו מסורה לב"ד. אלא משום דבשאר רודף אחר הערוה או אחר הזכר או להרוג את חבירו. אע"פ שקודם שעשה המעשה כל אדם מצווין להרגו. ולא נמסרה מיתתו לב"ד. מ"מ אחר מעשה שוב אין מיתתו מסורה לכל אדם אלא דוקא לב"ד. אבל בבועל ארמית אפילו לאחר מעשה נמי אין מיתתו מסורה אפילו לב"ד. לזה פירש"י כאן אבל לאחר מכאן אין מיתתו מסורה לב"ד. כלומר אפילו לב"ד אין מיתתו מסורה. ולא כרודף אחר הערוה או אחר חבירו להרגו דלאחר מעשה מיהת מיתתו מסורה לב"ד. אבל ודאי בשעת מעשה נמי אין מיתתו מסורה לב"ד. ועכ"פ מבואר דאין בזה מצוה לב"ד ואפילו שאל אין מורין לו ב"ד היתר. וגם לקנאים גופייהו ליכא בזה מצוה. אלא רשות בעלמא כמש"כ הרמ"ה ז"ל ושאר ראשונים. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים טובא לכאורה:

איברא דחזינא לי' להר"ן ז"ל בחי' בסוגיא דסנהדרין שם שכתב על מאי דאמרינן התם נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו נהרג עליו שהרי רודף הוא. וז"ל רודף הוא. פי' אע"פ שברשות הוא עושה וגם שהוא מצווה בדבר. אין האחר נהרג עליו. מאחר שאינו עושה ברשות ב"ד. שאם בא לימלך אין מורין לו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא דס"ל שהקנאים מצווים על כך. ואינו רשות בעלמא. והכי משמע לכאורה מדאמרינן התם דא"ל משה לפנחס קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא עיי"ש. ופרוונקא היינו שליח כדפירש"י שם עיי"ש. וכן פי' בערוך (ערך פרוונקא) עיי"ש. ואם איתא שאין שום מצוה בדבר אלא רשות בעלמא הוא. א"כ אין כאן שום ענין שליחות כלל. ולגרמי' הוא דעביד. מאי דעביד מרצונו החפשי. אלא ודאי עכצ"ל שהוא מצווה על כך ושליחא דרחמנא הוא בהכי. מיהו לפמש"כ הרב פ"מ וקה"ע שם שהבאתי לעיל דלרב ושמואל התם ס"ל דאם בא לשאול ולימלך מורין לו. א"כ לדידהו שפיר איכא למימר שהקנאים מצווים על כך. וההיא דא"ל קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא. רב הוא דקאמר לה התם. ולטעמי' אזיל. אבל לדידן דקיי"ל כרב חסדא ורבי יוחנן דקאמרי התם שאם בא לימלך אין מורין לו. שפיר איכא למימר דרשות בעלמא הוא. מיהו בדברי הר"ן ז"ל שם מתבאר דס"ל דגם לרב אם בא לימלך אין ב"ד מורין לו עיי"ש. ומיהו בלא"ה אין משם הכרח לומר דהקנאים מצווים על כך. דאיכא למימר דהתם ודאי הויא מצוה בדבר כדי שתעצר

המגפה מישראל. ומהאי טעמא הוא דאמר לו דליהוי פרוונקא. אבל בעלמא שפיר אפשר לומר דפגיעת קנאים רשות בעלמא הוא. וכ"כ הר"ן בתירוצו השני בההיא דרב עיי"ש. ועכ"פ מבואר לדעת הר"ן ז"ל דהקנאים מצווים ועומדים על כך לקנא קנאת ה' צבאות בפגיעה זו. אפילו לרבי יוחנן דאמר שאם בא לימלך בב"ד אין מורין לו. שהרי ההיא דנהפך זמרי והרגו לפנחס וכו'. ר"י הוא דקאמר. דבההיא מימרא גופא קאמר דאין מורין לו עיי"ש. ואפילו הכי כתב הר"ן ז"ל שהוא מצווה בדבר. ונראה דס"ל דכיון דמדינא האי גברא בר קטלא הוא. דאל"כ לא היה מותר להרגו. עכצ"ל דמצוה איכא בהריגתו כמו בשאר חייבי מיתה בידי אדם. אלא שכך נמסרה הלכה לממ"ס דמיתה זו לא נמסרה לב"ד אלא להקנאים. ודוקא בשעת מעשה. וא"כ הקנאים במקום ב"ד קיימי. וכמו שבחייבי מיתות ב"ד הוזהרו ב"ד שלא להעלים עיניהם מהם מלעשות להם כמשפטם. הכי נמי בפגיעה זו דקנאים. מצווים הם ועומדים לעשות לו כדינו. ואסור להעלים עין ממנו:

וא"כ נראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וכן נראה להדיא מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (דבור לא תרצח) שכתב שם וז"ל **השבעתי כל מקנאי לשמי פגוע בבת אל נכר זדויה. כי שוחה עמוקה זונה ובאר צרה נכריה.** עכ"ל. ומבואר דכוונתו בזה למנות פגיעת קנאים דבועל ארמית. וכשיטתו כאן. וממש"כ **השבעתי כל מקנאי לשמי פגוע** וכו'. מבואר דס"ל שהקנאים מצווים ומושבעים ועומדים לכך. כבכל שאר מצות שבתורה שמושבעים ועומדים עליהם מהר סיני. ומאי דאמרינן שאם בא לימלך אין מורין לו. אין מזה שום הכרח לומר דעיקר הפגיעה אינו אלא רשות בעלמא. דנראה דאע"ג דודאי איכא חיובא בהכי כבשאר חייבי מיתות. מ"מ כיון דלאו בר קטלא הוא אלא בשעת מעשה דוקא. שלא כחייבי מיתות ב"ד שמיתתן היא דוקא לאחר שעשה מעשה ובעדים והתראה בב"ד. לכך אם בא לימלך בב"ד אין מורין לו. כדי שלא יהא נראה כמיתת ב"ד ואתי לאחלופי. אבל ודאי משום דאינו אלא רשות ליכא למימר שאין מורין לו. דמה בכך. הרי מ"מ כיון שהדבר מותר לכתחילה. אמאי אין מורין לו שהוא מותר. ובפרט לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בהלכות איסורי ביאה שם) ובסמ"ג (לאוין קי"ב) דאם פגעו בו קנאים הרי הם זריזים ומשובחין עיי"ש. אלא ודאי היינו מטעם שביארנו. ולעולם ודאי מצוה איכא בהריגתו בשעת מעשה. כמו בכל חייבי מיתות ב"ד. אלא דכאן הקנאים במקום ב"ד קיימי כדכתיבנא. והכי משמע ממה שאמרו (בפרקי דר"א פמ"ז) גבי פנחס שקם כדיין גדול שופט לישראל שנאמר ויעמוד פנחס ויפלל כשם שאתה אומר ונתן בפלילים עיי"ש. וכן הוא בתנחומא (סו"פ בלק) ויעמוד פנחס ויפלל שהוא עשה את הדין. אין ויפלל אלא דין שנאמר ונתן בפלילים עיי"ש.

וכן מתבאר ממה שאמרו בתנחומא (ריש פ' פנחס). והובא בילקוט שם. ויכפר על בני ישראל וכי קרבן הקריב שנאמר בו כפרה אלא ללמדך שכל השופך דמים של רשעים כאילו הקריב קרבן עיי"ש. והנה ודאי לא כל הרשעים בני קטלא נינהו שתהא מצוה גדולה כ"כ בשפיכת דמם. אלא ודאי על אותן שנתחייבו מיתה הוא דקאמר הכי. ובועל ארמית כעובדא דפנחס בכללם. וא"כ מתבאר מזה דגם בבועל ארמית יש מצוה בהריגתו ע"י קנאים כבחייבי מיתות ב"ד. ולא רשות בעלמא היא. ולא אשכחן בכל התורה רשות להרוג אדם אם לא נצטוינו להרגו בתורת חיובא. ודוקא בגואל הדם התירה לו תורה לנקום דם הקרוב אליו ממשפחתו מאת הרוצח. אפילו לר"ע דאמר (בפ"ב דמכות) דאינו אלא רשות ביד גוה"ד. וגם כל אדם אין חייבין עליו. משום דגברא קטילא הוא כיון שהותר דמו לגוה"ד. אבל בשאר כל המומתים שבתורה לא אשכחן אלא בשנתחייבו מיתה מעיקר דינא. ונצטוו ע"פ התורה להמיתו. וכל שלא נתחייב מיתה מדינא. ממילא הרי הוא בכלל אזהרת לא תרצח כשאר כל אדם. וא"כ כאן אם איתא שהרשות בידם שלא להמיתו. וא"כ לאו בר חיובא דמיתה הוא. הו"ל למימר דאסור להמיתו. אלא ודאי חייבין להמיתו קאמרינן. כשאר חייבי מיתות שבתורה. אלא שכך נמסרה הלכה לממ"ס שנשתנה דינו משאר חייבי מיתות שבתורה. דהכא נכנסו קנאים במקום ב"ד. ודוקא בשעת מעשה. והכי נמי אמרינן בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"ב ע"ב) דפרכינן בפשיטות מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן ניקום ונקטלי'. ומאי דאמרינן התם עלה (בתמי') ולא והא גונב את הקסוה וכו'. והא בועל ארמית וכו'. ומשני דהאיכא בהו מיתה בידי שמים וכרת עיי"ש. ומשמע לכאורה דעכ"פ ממיתה בידי אדם פטירי מדינא דאורייתא. כבר פירשה לנכון הר"ן ז"ל בחי' שם עיי"ש היטב. ובמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שלישי). ואין להאריך בזה יותר. ומ"מ מבואר דשפיר איכא בזה מצוה לקנאים. והו"ל כשאר העונשין שבמיתה שנמנין בחשבון הלאוין לשיטת הגאונים ז"ל:

חלק יט

ומלבד זה נראה דאפשר לומר עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (פי"ב ה"ב מהלכות איסורי ביאה) וז"ל ישראל שבעל נכרית וכו' הרי אלו לוקין מן התורה שנאמר לא תתחתן בם וכו'. ולא אסרה תורה אלא דרך חתנות. אבל הבא על הנכרית דרך זנות מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים. גזרה שמא יבא להתחתן וכו' עכ"ל והה"מ ז"ל שם כתב דמקור דברי הרמב"ם אלו הוא מדאמרינן (בפרק הרואה נ"ח ע"א) רבי שילא נגדי' להההוא גברא דבעל ארמית עיי"ש. ולכאורה צ"ע ממש"כ הרמב"ם גופי' לקמן (שם הלכה ו') וז"ל לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת שנאמר וכו' עכ"ל

עיי"ש. וכתב הה"מ שם וז"ל בסנהדרין שם (פ"ב ע"א) לא פגעו בו קנאין מהו ודרשו בו המקרא שכתב רבינו. וכתב רבינו ולא הלקוהו ב"ד לפי שאם הלקוהו ב"ד נפטר מעונש אחר בקבלת מלקותו עכ"ל עיי"ש. ומבואר דכוונתו בזה דכיון דקיי"ל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. א"כ הכא נמי אם הלקוהו ב"ד נפטר ידי כריתתו. ולזה כתב הרמב"ם ז"ל שאם לא הלקוהו ב"ד הרי הוא ענוש כרת. ואף דבגמרא שם לא אמרו אלא לא פגעו בו קנאים בלבד. ולא נזכרה שם מלקות כלל. אפשר דהתם כיון דחלוקין עליו חבריו עלי' דרחב"ג בפלוגתא לא קא מיירי. ובלא"ה כיון דאכתי לא הוה קים ליה דאית בה כרת ממילא גם מלקות ליכא. אבל הרמב"ם כיון דקיי"ל כרחב"ג. הוסיף לכתוב גם לא הלקוהו ב"ד. משום דלדידן כל שהלקוהו נפטר ידי כריתתו. וס"ל להרמב"ם ז"ל דאע"ג דהכא ליכא לאו מ"מ המלקות פוטרתו מכרת. וכדכתיבנא לעיל (סי' ט"ז) עיי"ש. וא"כ מתבאר מזה דהמלקות בזה היא מדאורייתא כיון דקיימא במקום כרת ונפטר בה מידי כריתתו. וא"כ יש לתמוה במה שכתב הרמב"ם ז"ל לעיל שם דאין המלקות אלא מכת מרדות מדברי סופרים משום גזרה שמא יבא להתחתן. וקצת היה נראה לומר דהתם מיירי כשבא עליה בצנעא. וס"ל דכמו שאין קנאים פוגעין בו אלא כשבא עלי' בפרהסיא. כדאמרינן בפ"ב דע"ז (ל"ו ע"ב) עיי"ש. הכי נמי כרת לא מיחייב עלה אלא בפרהסיא כשלא פגעו בו קנאים. והר"ן ז"ל (בחי' פרק הנשרפין (סנהדרין פ"ב ע"א)) נסתפק בזה לענין כרת עיי"ש בדבריו. ובאה"ע (סי' ט"ז) נחלקו בזה האחרונים ז"ל דלהדרישה והב"ח איכא כרת אפי' בצינעא. ולהחלקת מחוקק דוקא בפרהסיא עיי"ש בב"ש (ס"ק ד'). וא"כ אפשר לכאורה לומר דלהרמב"ם ליכא כרת בצינעא. וא"כ לא שייכא נמי מלקות אלא מדרבנן משום גזירה דחיתון. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין נ"ב) דבהדיא כתב דחייב כרת אפילו בצינעא עיי"ש. וכן מבואר בהדיא בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (סו"פ הנשרפין) עיי"ש. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים למה לו למכת מרדות דדבריהם ומשום גזירת חיתון. ותיפוק ליה דלוקה מדאורייתא משום כרת. כמש"כ הרמב"ם גופי' דמלקות פוטרתו מכרת זו:

איברא דלכאורה איכא לאקשויי הכי בסוגיא דגמרא גופא שם (בפרק הנשרפין. ובפ"ב דע"ז שם). דאמרינן התם ב"ד של חשמונאי גזרו הבא על הארמית חייב משום נשג"ז עיי"ש. ותיפוק ליה דמשום בא על ארמית חייב מלקות מדאורייתא משום כרת. ואף דבלא"ה קשה לכאורה דכיון דכרת איכא אפי' בצינעא. א"כ למה הוצרכו ב"ד של חשמונאי למיגזר בצינעא תיפוק ליה דבלא"ה הו"ל איסור כרת. אלא דלזה כבר תירץ הר"ן ז"ל בסנהדרין שם דנהי דודאי אסור ועונש כרת. מ"מ משום עונש בדיני שמים לא

פרשי כ"כ כמו משום עונש מלקות בדיני אדם. ולהכי הוצרכו לגזור עליו שילקה מכת מרדות מדבריהם. עיי"ש בדבריו. אבל אכתי הא ודאי קשה דתיפוק ליה דבלא"ה יש עליו מלקות במקום כרת. ומיהו לזה אפשר לומר דודאי לרחב"ג לא הוצרכו ב"ד של חשמונאי לגזור עליו שילקה אלא משום נש"ז בלבד. ולא קאמר שגזרו לחייבו משום נשג"ז אלא לרבנן דרחב"ג דס"ל דאין מלקות פוטרתו ידי כריתתו. וא"כ משום כרת לא לקי. אבל להרמב"ם ז"ל ודאי קשה. ומיהו אפשר לומר דהרמב"ם אזיל לשיטתו דס"ל דתייבי כריתות שלקו לא מיפטרי ידי כריתתן אלא עם התשובה. וכמשכ"ל (סי' ט"ו). וא"כ איכא למימר שגזרו מדבריהם להלקותו מלקות בפ"ע גם זולת הכרת. כמו כשבא עליה בדרך אישות דלקי משום לא תתחתן בם. ונפק"מ כגון היכא דלא עשה תשובה. כמו בעובדא דרבי שילא (בפרק הרואה שם). דלקי אע"ג דמשום כרת לא הוה לקי. וגם אפשר לומר בפשיטות דמשום גזירה שמא יבא להתחתן חייבוהו מלקות בפ"ע מלבד מה שלוקה מצד הכרת. וכמו כשבא עליה דרך אישות. דאז ודאי לוקה מדאורייתא מצד לאו דלא תתחתן בם מלבד מה שלוקה מצד הכרת. וכמו שנתבאר לעיל (סי' ט"ז). והכא נמי משום גזירה דחיתון עשאוהו כאילו כבר נתחתן ובר מלקות הוא מצד הלאו בפ"ע מלבד הכרת. וכן מבואר בהדיא בחנוך (מצוה תכ"ז) שכתב וז"ל הבועל ארמית בפרהסיא וכו' קנאים פוגעים בו וכו'. ומ"מ אין הקנאים רשאין לפגוע בו אלא בשעת מעשה הזימה וכו'. אבל אם פירש לא היו הורגין אותו. אבל היו מביאין אותו לב"ד ומלקין אותו מכיון שעשה המעשה בפרהסיא. לא פגעו בו הקנאים ולא הלקוהו ב"ד. ידענו מדברי הקבלה שהוא בכרת וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו אלו שאינו לוקה אלא כשעשה המעשה בפרהסיא דוקא. ודבריו תמוהים לכאורה טובא שהרי לעיל מיניה שם בסמוך כתב בהדיא איפכא. וז"ל אבל הבא על הארמית דרך מקרה. כאדם שבא על זוגתו שלא בפרהסיא. אין בזה אלא איסור דדבריהם. והוא איסור נשג"ז המוזכר בע"ז וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דאפי' שלא בפרהסיא אמרו שחייב משום נשג"ז. ובאמת שכן מבואר בהדיא בסוגיא דפ"ב דע"ז שם עיי"ש. וכן כתב שם עוד בסוף המצוה שם. ואם לא ייחדה לו אלא שבא עליה פעם אחת דרך זנות. מכין אותו מכת מרדות מדרבנן עכ"ל עיי"ש. וא"כ דבריו סותרים זא"ז באותו ענין עצמו. אבל לפמש"כ דבריו מבוארים. לפי המתבאר מדבריו שנטה בזה מדעת הרמב"ם ז"ל. וס"ל דליכא כרת אלא כשעשה בפרהסיא דוקא. אבל בצינעא ליכא אלא איסורא דרבנן בעלמא. וכפשטא דסוגיא דפ"ב דע"ז שם. וכמש"כ בהדיא לעיל מיניה דשלא בפרהסיא אין בו אלא איסור דדבריהם שגזרו משום נשג"ז. וא"כ דבריו פשוטים וברורים. דודאי יש בה מלקות מדבריהם משום

גזירת חיתון. אלא דכשעשה מעשה הזימה בפרהסיא. דבר כרת הוא. אז לוקה נמי מדינא מצד הכרת. לפטרו ידי כריתתו. מלבד המלקות שמצד גזירת לאו דלא תתחתן בם דלא הויא אלא מכת מרדות מדבריהם. ועכ"פ מתבאר מזה דבבועל ארמית איכא נמי מלקות דאורייתא מצד הכרת שבה מדברי קבלה. לפי מאי דקיי"ל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. אלא דלדעת הסוברין דליכא כרת אלא בפרהסיא. ממילא גם מלקות לא שייכא בה אלא בפרהסיא. אבל להסוברין דאפי' בצינעה חייב כרת גם בצינעה בר מלקות הוא מדאורייתא. מצד הכרת. דכרת זו ודאי כרת גמור מדאורייתא הוא. דכרת מדבריהם לא משכחת לה. כמבואר בפרק הניזקין (גיטין נ"ה ע"ב) עיי"ש. וכן פשוט ומבואר בכל הראשונים ז"ל. כמו בפסיקתא זוטרתא (פ' קדושים). ובפיה"מ להרמב"ם (סו"פ הנשרפין). ובסה"מ שלו (לאוין נ"ב) ובחבורו הגדול (פי"ב מהלכות א"ב ה"ז). ובסמ"ג (לאוין קי"ב) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי השאילתות (ר"פ פנחס) והבה"ג (ריש הלכות עריות) עיי"ש ובשאר ראשונים. ודברי הסמ"ק (סי' ר"צ) והארחות חיים (ח"ב סי' ח' דין ח') צ"ע אצלי עיי"ש היטב:

ומעתה עפ"ז נראה דאפי' את"ל כדעת הרמ"ה ז"ל וסייעתו דס"ל דפגיעת קנאים בבועל ארמית אינה אלא רשות. מ"מ שפיר מנאה רבינו הגאון ז"ל בחשבון המצות. משום דלשיטתו אזיל שמנה גם כל חייבי כריתות בחשבון הלאוין משום המצוה שבהן על הב"ד. וכמו שביארנו לעיל דהיינו משום דבכל חייבי כריתות המצוה מוטלת על הב"ד להלקותן ולפטרן ידי כריתתן. וא"כ בא על ארמית נמי כיון שהוא בכרת. ובמלקות הוא נפטר ידי כריתתו. וא"כ המצוה על הב"ד להלקותו כדי לפטרו מן הכרת כמו בשאר חייבי כריתות. וממילא מבואר דעכ"פ מצד זה נמנה בחשבון המצות כשאר חייבי כריתות. אלא משום דעכ"פ הרשות ניתנה לקנאים לפגוע בו ולהרגו בשעת מעשה. לכן מנאה עם גונב את הקסוה בין חייבי מיתה בדיני אדם. כדי להשלים בהם שני עונשין אחרים ממחייבי מיתה בידי אדם שהשמיט מאותן שמנה הבה"ג. וכמו שיתבאר לפנינו בפנים (עונש ס"ז) עיי"ש:

אלא שיש לפקפק בזה לכאורה דמאחר דאין לנו עונש כרת בבועל ארמית אלא מדכתיב בדברי קבלה יכרת ה' לאיש אשר יעשנה. א"כ לא שמענו אלא שמסור דינו לשמים. אבל שום מצוה לב"ד לא רמיזא בקרא. ולא דמי לשאר חייבי כריתות. משום דהתם כיון דכתיב הכרת בתורה בלשון ציווי. משמע שהמצוה מסורה לב"ד להכריתם. וכיון דזה אי אפשר לב"ד. ע"כ אין הכוונה אלא למלקות דקיימא במקום כרת. וא"כ הרי מצות הב"ד בהן מבוארת בקרא. ואפי' נימא דאין לשון ציווי במשמעות הכתוב. מ"מ

כיון שעכ"פ הודיענו הכתוב בכל אחד מהן שמשפטו להכרת. ממילא המצוה מוטלת על הב"ד לעשות בו המשפט שבידם לעשות לו. וכיון דגלי קרא דמלקות במקום כרת קאי. ובמלקות יוצא ידי חובתו. מתבאר מאיליו שחובת הב"ד היא להלקותו ולפטרו ידי כריתתו. שלכך הודיענו הכתוב דזהו דינו. וכמו שביארנו לעיל (סימן י"ז) עיי"ש. משא"כ כאן מדכתיב יכרת ה'. משמע שאין דינו מסור אלא לשמים. ואין כאן מצוה לב"ד. ואפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל כל כיו"ב אינו נמנה בחשבון המצות. וכמו שיתבאר לפנינו בפנים (עונש נ"ו נ"ז) עיי"ש. איברא דלפ"ז יקשה ג"כ על הרמב"ם והחנוך שהבאתי לעיל דס"ל דגם בועל ארמית בכלל מה שאמרו חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. וכ"כ בטור (אה"ע סי' ט"ז) עיי"ש. ואמאי הא כיון דמשמע מקרא שאין דינו מסור אלא לשמים אית לן למימר שאינו נפטר בדיני אדם במלקות:

ואמנם יש מקום אתי לדון בזה דעיקר כרת דבועל ארמית מדברי תורה שמענו. ונאמר בלשון ציווי כשאר חייבי כריתות שבתורה. דלכאורה צ"ע במאי דאמרינן (בפרק הנשרפין) בעא מיני' רב כהנא מרב לא פגעו בו קנאים מהו. אנשייה רב לגמריה. אקריוה לרב כהנא בחלמי' בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר. אתא א"ל הכי אקריון אדכרי' רב לגמרי' בגדה יהודה זו עבודה זרה וכו'. ותועבה נעשתה בישראל. זה משכב זכור וכו'. חלל יהודה קדש ה' זו זנות וכו'. ובעל בת אל נכר זה הבא על הארמית. וכתיב בתרי' יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב וכו' עיי"ש. ולכאורה למה ליה קרא דדברי קבלה. ואמאי לא מייתי מקרא דאורייתא לפי מאי דאמרינן (בפ"ב דעירובין י"ט ע"א) דישראל הבא על ארמית משכה ערלתו עיי"ש. וא"כ הבא על ארמית יש בו משום מושך ערלתו. והירי מושך ערלתו איתרבי לכרת מדכתיב את בריתי הפר לרבות המשוך. כדדרשינן ביבמות (פרק הערל ע"ב ע"א) עיי"ש. ודרשא גמורה היא לדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. כמו שיתבאר לפנינו (עונש א') עיי"ש. וא"כ בא על ארמית בר כרת הוא מדאורייתא כמושך ערלתו. ועוד דרב גופי' נראה דהכי ס"ל לחד לישנא (בפרק נגמר הדין מ"ד ע"ב) דאמר התם כתיב זמרי וכתיב עכן וכו'. עכן שמו ולמה נקרא שמו זמרי שעשה מעשה זמרי עיי"ש בפירש"י וברמ"ה שנדחקו טובא בזה עיי"ש. אבל נראה ע"פ מאי דאמרינן התם לעיל (מ"ד ע"א) עכן מושך בערלתו היה. כתיב הכא וגם עברו ברית. וכתיב התם את בריתי הפר עיי"ש. וא"כ היינו מעשה זמרי שבא על ארמית. דהו"ל מושך ערלתו. וכמדומה לי שכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב כן. וזה נכון. וא"כ רב גופיה ס"ל דבא על ארמית מדאורייתא בר כרת הוא. ולמה לו לקרא דדברי קבלה. מיהו לזה אפשר לומר

דאין הכי נמי שהיה משיב לו לרב כהנא הכי. אלא משום דהוה פסיקא ליה לרב וגמרא גמירא ליה שענשו חמור עוד יותר משאר חייבי כריתות. אלא דאנשייה רב לגמרי' מהו עונש זה. ומהיכא נפק"ל. עד דאקריוה לרב כהנא בחלמי' ההוא קרא דדברי קבלה. ובזה אדכרי' רב לגמרי' ודריש מדכתיב ביה יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות. אם ת"ח הוא לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים וכו' עיי"ש. וכמש"כ בסמ"ג (לאוין קי"ב) דכרת זה חמור הרבה יותר מהכרת שבתורה עיי"ש. וא"כ עיקר עונש כרת דבועל ארמית נאמר בתורה. ובלשון ציווי כשאר חייבי כריתות המנויים במנין העונשין. דכתיב ביה ונכרתה הנפש ההיא מעמי'. ושפיר הו"ל מצוה המסורה לב"ד כשאר העונשין. לא משום הכרת האמור בדברי קבלה. דודאי כריתת ער ועונה ומגיש מנחה דהתם אינו מסור אלא לשמים. אבל כרת דגופי' האמור בתורה מסור לב"ד כשאר חייבי כריתות. ומשום זה שפיר נמנה בחשבון הלאוין:

איברא דאין זה מספיק. דגם לפ"ז אכתי כיון דאין כרת זה אלא משום מושך ערלתו. הרי כבר מנה רבינו הגאון בחשבון העונשין כרת דמושך ערלתו. כמבואר לקמן (עונש א') עיי"ש. וגם נראה דאע"ג דבועל ארמית משכה ערלתו. מ"מ אין זה ברור כ"כ לומר שיהא בכלל עונש כרת דמושך ערלתו משום זה. דהרי אינו עושה מעשה זו בידים. ולא זו היא כוונתו. אלא דממילא נעשה. ואין להאריך בזה. ובלא"ה בעיקר מאי דאמרינן (בפ"ב דעירובין שם) בר מישראל שבא על ארמית דמשכה ערלתו דלא מבשקר ליה עיי"ש. ראיתי באחרות חיים (הלכות מילה סי' ז') ובכלבו (סי' ע"ג) שכתב וז"ל ישראל בעלי ברית ניצולין מדינה של גהינם בזכות אברהם מלבד הבא על הגויה והמושך ערלתו. לפיכך אנו פורעין המילה שלא יוכל האדם למשוך אותה וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דגירסא אחרת היתה לפניהם בעירובין שם. דלגירסתם גרסינן התם בר מישראל שבא על ארמית ודמשכה ערלתו וכו'. וא"כ שני דברים חלוקים בפ"ע הם. ותרתי קאמר בועל ארמית ומשוך ערלתו. וקרוב לגירסא זו איתא גם בערוך (ערך בשקר) עיי"ש. ולפ"ז אין שום ראיה משם דבועל ארמית משכה ערלתו. וא"כ ממילא מבואר דכרת דבועל ארמית לא רמיזא באורייתא. אלא בקרא דדברי קבלה בלבד. וכן כתבו בפשיטות כל הראשונים ז"ל. מיהו עיקר דברי הארחות חיים והכלבו שם תמוהים אצלי טובא במה שכתבו דע"י הפריעה לא יוכל למשוך ערלתו. וזהו טעם הפריעה. דהרי מבואר בפרק הערל דמשוך אינו צריך שיחזור וימול אלא מדבריהם בעלמא. אבל מדאורייתא הרי הוא לכל דבר כמהול. ואילו במל ולא פרע תנן במתניתין (סו"פ ר"א דמילה) דהו"ל כאילו לא מל. וא"כ הו"ל ערל גמור לכל דבר וחייב כרת. ובהדיא תניא הכי בברייתא בירושלמי שם

עלה דהך מתניתין עיי"ש. וכן מתבאר בתלמודא דידן (שבת קל"ג ע"ב) עיי"ש. והשתא אם איתא דעיקר הפריעה אינה אלא כדי למנוע שלא יוכל למשוך ערלתו. היכי יתכן לומר דמל ולא פרע גרע טפי ממי שכבר נמשכה ערלתו. וגם תמוה דהרי בסוגיא דפרק הערל ע"כ מיירי בשמל ופרע כבר. דאל"כ פשיטא שאין דינו כמהול וכמש"כ. ואפי' הכי מבואר שם שיכול למשוך הערלה. הרי להדיא דגם אחר הפריעה אפשר למשוך הערלה. ואפשר לומר קצת דס"ל דכל שלא פרע מעיקרא. בקל יכול למשוך ערלתו לגמרי. והו"ל כאילו לא מל כלל. אבל כשפרע נהי שאפשר ע"פ תחבולות ובטורח רב לחזור ולמשוך הערלה. מ"מ בזה כבר נגמרה מעשה המילה בכך לגמרי. כיון דיותר מזה אי אפשר לעשות. והילכך אפי' כשחזר אח"כ ומשך ערלתו שוב אינו חוזר להיות דינו כערל אחר שכבר נמול כהלכתו. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ מבואר דלפי גירסתם אין שום יסוד נוסד לומר דבועל ארמית הו"ל בכלל כרת דמושך ערלתו. וא"כ אין לנו בו כרת אלא מדברי קבלה. וא"כ הקושיא במקומה עומדת דמהך קרא איכא למשמע דאין דינו מסור אלא לשמים ולא לב"ד. וא"כ ודאי ראוי לומר שאין זו מצוה נמנית בחשבון המצות גם לשיטת הגאונים ז"ל כמו שנתבאר:

אמנם נראה ע"פ מה שהביא בחמרא וחיי (בסוגיא דפרק הנשרפין שם) בשם הרב המאירי ז"ל על מאי דיליף רב התם כרת לבועל ארמית מדכתיב יכרת ה' לאיש אשר יעשנה וגו'. וכתב שם וז"ל לאיש אשר יעשנה אע"פ שיש באותו מקרא רמז לשאר עבירות שעונשן מסור לב"ד. מ"מ אשר יעשנה אינו מוסב אלא לסמוך לה עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל לכאורה אינם מובנים כלל וסתומים כדברי ספר החתום. דמאי הוקשה לו. ומה בכך אם הכתוב הזה כולל ג"כ עבירות דעבודה זרה ומשכב זכור שעונשן מסור לב"ד בעדים ובהתראה. לחייבם מיתת ב"ד. הרי מ"מ כשעברו במזיד בלא התראה הם בכרת בדיני שמים. כבועל ארמית. וגם שפיר קא יליף רב מהך קרא לבועל ארמית שאם לא פגעו בו קנאים הרי הוא בכרת. דמאחר דעכ"פ מפורש בהך קרא דבועל ארמית הוא בכרת. א"כ ודאי כשלא פגעו קנאים בשעת מעשה הרי הוא ענוש מיהת בכרת. אבל לאחר העיון נראה דס"ל להרב המאירי ז"ל דמאי דקא בעא ר"כ מרב לא פגעו בו קנאים מהו. לא מיבעיא ליה אם יש איזה עונש בדבר. אלא הא ודאי פשיטא ליה דכיון דקנאים פוגעין בו ובר קטלא הוא מיהת בשעת מעשה. ע"כ אי אפשר שאם לא הרגוהו בשעת מעשה שיפטר בלא כלום אח"כ. ועכ"פ ודאי מיחייב מיהת מיתה בדיני שמים. אלא דקא מיבעיא ליה דנהי דעיקר דיני' לכתחילה שלא במיתת ב"ד. אלא ע"י קנאים וכל הקודם זכה בהריגתו. ואין רשות לב"ד לחייבו מיתה. מ"מ אחר שלא פגעו בו קנאים

בשעת מעשה אפשר שנמסר דינו לב"ד לחייבו מיתה. כמו רודף אחר חבירו להרגו או רודף אחר העריות. דאע"ג דבשעת מעשה נמסר דינו ביד כל אדם מ"מ אחר מעשה. אם יש עדים והתראה נמסר דינו לב"ד. והיינו דקאמר ר"כ לא פגעו בו קנאים מהו. וקפשיט לי' רב דגם אחר מעשה לא נמסר דינו לב"ד. אלא עיקר דינו אינו אלא בדיני שמים בכרת. וכן מתבאר בהדיא מדברי השאילתות (ריש פ' פנחס) שכתב וז"ל. ומאן דבעיל ארמית מאן דמסר נפשי' לאפרועי פורענותא למרי עלמא קטיל ליה בשעת מעשה וכו'. בעי מיני' רב כהנא מרב לא פגעו בו קנאין בשעת מעשה דיני' במאי וכו'. אדכרי' רב לגמרי' בגדה יהודה זו ע"ז וכו'. ותועבה נעשתה בישראל זה משכב זכור וכו'. כי חלל יהודה קדש ה' זו זונה כו'. ובעל בת אל נכר זו ארמית. וכתיב בתרי' יכרת ה' לאיש אשר יעשנה וכו'. אלמא דיני' בידי שמים עכ"ל עיי"ש. מתבאר להדיא מדבריו דרב כהנא דקמיבעיא ליה הוה בעי למימר דדיני' בידי אדם בב"ד. אלא דרב קפשיט ליה שאין דינו אלא בידי שמים. וכן מתבאר ג"כ מדברי הבה"ג (ריש הלכות עריות) שכתב וז"ל הבועל ארמית קנאין פוגעין בו. בעא מיני' רב כהנא מרב לא פגעו בו קנאין בשעת מעשה דיני' במאי. ומסקינן דיני' בידי שמים עכ"ל עיי"ש. הרי דדבריו הם ממש כדברי השאילתות. ומבואר דר"כ הוה בעי למימר דדין מיתתו הוא בב"ד. וברור דזו היא ג"כ דעת הרב המאירי ז"ל:

ועפ"ז ממילא מבואר דהוקשה לו במאי דקפשיט ליה רב מדכתיב בהך קרא יכרת ה' לאיש אשר יעשנה שאין דינו אלא בידי שמים. ומאי ראי' היא. והא כיון דהך קרא כולל נמי עבירות דע"ז ומשכב זכור שעונשן מסור לב"ד. אלא שיש בהם ג"כ עונש כרת. א"כ גם בועל ארמית נהי דשמעינן מהך קרא שענוש כרת. מ"מ אכתי אפשר שעונשו מסור לב"ד. אלא שאם לא ענשוהו ב"ד מאיזה טעם שיהי'. הרי הוא בכרת. ואע"ג דמדכתיב יכרת ה' וגו' משמע שעיקר דינו אינו אלא בידי שמים. מ"מ ע"כ לאו דוקא הוא. שהרי עונש ע"ז ומשכב זכור ודאי עיקרו אינו אלא בידי ב"ד. אע"ג דגם אינהו נכללו בהך קרא עם בועל ארמית. ועל זה תירץ הרב המאירי ז"ל דאע"ג דרישא דההוא קרא כלל נמי עבירות שעונשן מסור לב"ד. מ"מ סיפא דקרא דכתיב יכרת ה' לאיש אשר יעשנה. אינו מוסב אלא לבועל ארמית דסמיך ליה. וא"כ שפיר דייק רב מיני' דעיקר דיני' אינו מסור לב"ד אלא בידי שמים. כן נראה אצלי ברור בכוונתו שם:

אלא שיש לתמוה על דבריו מדאמרינן בשבת (פרק במה בהמה נ"ה ע"ב) אמר רבי שמואל ב"נ אר"י כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה וכו'. סבר לה כרב דאמר רב פנחס לא חטא מקיש חפני לפנחס מה פנחס לא חטא אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים אשר ישכבון את הנשים. מתוך ששהו את קניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה

עליהן הכתוב כאילו שכבום עיי"ש. ושוב אמרינן התם גופא אמר רב פנחס לא חטא שנאמר ואחיה בן אחיטוב בן אי כבוד בן פנחס בן עלי כהן ה' וגו'. אפשר חטא בא לידו והכתוב מייחסו. והלא כבר נאמר יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות וכו'. אלא לאו ש"מ פנחס לא חטא עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דגם עבירת אשת איש בכלל הך קרא דיכרת ה' לאיש אשר יעשנה וגו'. והיינו ע"כ משום דמאי דדריש רב התם (בפרק הנשרפין) מדכתיב ברישא דהך קרא כי חלל יהודה קדש ה' זו זונה. היינו אשת איש המנאפת תחת בעלה. דהוו"ל מחייבי מיתות ב"ד. דהוו"ל דבר הלמד מענינו דמיירי בעבירות דע"ז ומשכב זכור. דהוו"ל נמי חייבי מיתות ב"ד. ומבואר דלרב גופי' קרא דיכרת ה' לאיש אשר יעשנה וגו'. לא אדסמיך לי' לחוד קאי. אלא גם על חייבי מיתות ב"ד דרישא דקרא קאי. ושלא כדברי הרב המאירי ז"ל. ולכן דבריו צ"ע אצלי. וגם עיקר תירוצו אינו מספיק כלל. דהיכי יתכן לומר דקרא קחשיב ואזיל עבירות ע"ז ומשכב זכור וזנות דא"א. ובועל ארמית בהדייהו ולא יזכיר שום עונש אלא על בועל ארמית בלבד. ומלבד זה גם עיקר קושייתו בלא"ה נראה לענ"ד דבפשיטות אפשר לומר דאע"ג דמאי דכתיב יכרת ה' לאיש אשר יעשנה קאי על כל אחת מאלה אשר הזכיר למעלה ברישא דקרא. מ"מ שפיר יליף מיניה דבועל ארמית אם לא פגעו בו קנאים בשעת מעשה אין עיקר ענשו אלא בידי שמים בכרת. כיון שלא מצינו בו עונש אחר זולת זה האמור בהך קרא. ועונש דפגיעת קנאים בשעת מעשה בפרהסיא ששמענו מהלכה לממ"ס. ולא דמי להנך אחריני דרמיזי בהך קרא. משום דהנך כבר נתפרש עונשן המסור לב"ד בהדיא בדאורייתא. ולא נשנה עונש כרת דידהו בדברי קבלה אלא בשביל דבר שנתחדש בו. כריתת ער ועונה ומגיש מנחה. משא"כ עונש דבועל ארמית דמלבד עונש בשעת מעשה בפרהסיא. בפגיעת קנאים. לא אשכחן בי' שום עונש אחר זולת זה האמור כאן בקרא דדברי קבלה. ודאי איכא למימר דרק זה הוא עיקר ענשו. ורב כהנא דמיבעיא לי' מעיקרא אם ענשו בידי ב"ד. היינו משום דהוה מסתברא לי' שאי אפשר שאם לא פגעו בו קנאים שיצא נקי בלא שום עונש אחר. ובודאי נמצא איזה רמז בקרא מהו ענשו. ואפשר שנמסר לב"ד. אבל אחר דאדכרי' רב לגמרי' ואשכח קרא ודריש דענשו בכרת. אין לנו אלא עונש זה האמור בו בלבד:

ומעתה עפ"ז נראה דכיון דהך קרא דיכרת ה' לאיש אשר יעשנה כולל נמי ע"ז ומשכב זכור וזנות דאשת איש. וכרת דידהו הרי יש לו עיקר בדאורייתא. ושם נאמר בלשון ציווי. דמשמע שנמסר לב"ד. כמו שכבר ביארנו דגם חייבי מיתות ב"ד שלא התרו בהם. אע"ג דקיי"ל דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. מ"מ הו"ל בכלל מה שאמרו חייבי

כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. ועכצ"ל דמאי דכתיב הכא בקרא דדברי קבלה יכרת ה' לאיש אשר יעשנה. לא אתי למעוטי ב"ד לגמרי. אלא לומר דעיקר ענשו בידי שמים. כגון שלא התרו בו. אבל ודאי נמסר לב"ד להלקותו ולפטרו ידי כריתתו. וממילא מבואר דגם בועל ארמית שנכלל בהדייהו בהך קרא. ואיתקישו להדדי. הכי דיני' שנמסר לב"ד להלקותו במקום כריתתו. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל והחינוך שהבאתי לעיל. ומעתה ממילא מבואר דיפה עשה רבינו הגאון ז"ל שמנה בועל ארמית בחשבון העונשין. אפילו אם תמצא לומר כדעת הסוברין דפגיעת קנאים אינה אלא רשות לקנאים. אבל מ"מ נראה עיקר כמי שביארנו לעיל דקנאים במקום ב"ד קיימי בעונש זה. ומצוה גמורה היא להם לדעת רבינו הגאון ז"ל. והכי נמי משמע בהדיא מדברי השאילתות (ר"פ פנחס) שהבאתי לעיל. ומיהו מלשון הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו. שגם הוא אזיל בזה בשיטת רבינו הגאון ז"ל למנות בועל ארמית בחשבון העונשין. כמשכ"ל (סי' ח'). משמע דס"ל דעיקר מה שנמנה אינו משום מיתתו בידי אדם בפגיעת קנאים. אלא משום עונש כרת שעליו מדברי קבלה. וזהו שכתב שם וז"ל **והבועל ארמית ברעתו להצמית** וכו' עכ"ל. וידוע כי צמיתה ענינו כריתה. ומשמע דמשום כריתתו הוא שנמנה. וזה מתבאר על נכון ע"פ מה שביארנו לעיל:

חלק כ

ועדיין צריך לבאר מה שלא מנו רבינו הגאון ז"ל. וגם הר"ש אבן גבירול ז"ל דקאי בזה בשיטתו וכמשכ"ל. אלא בועל ארמית וגונב את הקסוה מהנך דקנאים פוגעים בהם. והרי במתני' דסו"פ הנשרפין שם נמנו שלשה שקנאים פוגעים בהם. הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית עיי"ש. ומאחר שמנו גונב את הקסוה ובועל ארמית. אמאי לא מנו ג"כ מקלל בקוסם. ומיהו לזה אפשר לומר דכיון דעיקר טעמא דחיובא דמקלל בקוסם היינו משום דמיחזי כמברך את השם. וכדאמרינן התם לקמן (פ"ב ע"ב) עיי"ש. א"כ הו"ל בכלל מברך את השם שכבר נמנה בחשבון העונשין. ואע"ג דמברך את השם הוא בסקילה שמצותה על הב"ד. משא"כ מקלל בקוסם שאין ב"ד נזקקין לו. ואין מצותו אלא על הקנאים לפגוע בו. והוא הלכה לממ"ס. מ"מ כיון שלא הוקל ענשו אלא משום שאינו מברך את השם ממש. אלא דמיחזי כמברך את השם. ואי לא שבאה הלכה למשה מסיני שקנאין פוגעין בו הוה פטרינן ליה לגמרי. אלא דגלי לן הלכה לממ"ס שאינו נפטר בלא כלום. אלא קנאים פוגעין בו. משום דמיחזי כמברך את השם. הילכך אין זה אלא כאחד מדיני עונש דמברך את השם. ואין למנותו מצוה בפ"ע. ולא דמי לעונש חנק דאשת איש. ועונש סקילה דנערה המאורסה. ועונש שריפה דבת כהן.

שנמנו כל אחת בפ"ע. אע"ג דכולן בכלל אזהרת אשת איש הן. משום דהתם כל עונש ועונש מהעונשין הללו מפורשים בקרא כל אחד בפ"ע. וגם הו"ל שמות חלוקין. וכל אחד מצוה מיוחדת בפ"ע לב"ד. משא"כ כאן דבקרא לא אשכחן אלא עונש סקילה במברך ממש את השם. אלא שבאה הלכה לממ"ס וגלי לן דגם מקלל בקוסם חשיב כמברך את השם מיהת לענין שנמסר לקנאים לפגוע בו. אע"פ שאינו מברך את השם ממש אלא מיחזי כמברך את השם. הילכך אין למנותו מצוה בפ"ע. ומיהו יש לפקפק בזה ואינו מספיק. אלא דלפמשכ"ל (סי' י"ט) לענין בועל ארמית דאפשר לומר דגם לדעת רבינו הגאון ז"ל פגיעת קנאים אינה אלא רשות בעלמא ואין בה מצוה. וכדעת הרמ"ה והרא"ש ז"ל וסייעתם. ולא מנה בועל ארמית במנין העונשין אלא משום שהוא בכרת. וחובת הב"ד היא להלקות חייבי כריתות לפטרן ידי כריתתן. וזו היא ג"כ דעת הר"ש אבן גבירול ז"ל. כמו שנתבאר שם עיי"ש. א"כ בפשיטות אתי שפיר מה שלא מנה פגיעת קנאים דמקלל בקוסם. משום שנראה ודאי דאע"ג דמקלל בקוסם מיחזי כמברך את ה'. מ"מ כמו שאינו בכלל עונש סקילה דמברך את ה'. הכי נמי אינו בכלל כרת דכתיב בי'. והכי משמע בהדיא בסוגיא דסו"פ הנשרפין שם (פ"ב ע"ב) עיי"ש. וא"כ ממילא מבואר שאין למנותו משום שאין בו מצוה לב"ד. וגם הפגיעה לקנאים אינה אלא רשות בעלמא:

עוד יש מקום אתי לדון בזה ע"פ מאי דצריך להבין לכאורה סוגיא דלקמן (שם פ"ב ע"ב) דאמרינן בעא מיני' רב אחא בר ר"ה מר"ש. כהן ששמש בטומאה חייב מיתה בידי שמים או לא. א"ל תניתוה כהן ששמש בטומאה וכו' פירחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין. ואס"ד מחייב בדיני שמים לישבקא דליקטול בידי שמים. ופרכינן עלה אלא מאי אינו חייב מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן ניקום ונקטלי'. ופריך ולא והא תנן מי שלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה. רחמנא פטרי' ואנן קטלינן ליה. ומשני האמר ר"י בשם ר"ל במלקות של כריתות עסקינן דגברא בר קטלא הוא. ופריך תו והא גונב את הקסוה. ומשני האמר ר"י בכלי שרת עסקינן. ורמיזא לא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו. ופריך תו והא המקלל בקוסם. ומשני הא תני רב יוסף יכה קוסם את קוסמו דמיחזי כמברך את השם. ופריך תו והא בועל ארמית. ומשני הא אקריוה לר"כ בחלמי' ואדכריה רב לגמרי' (דחייב כרת) עיי"ש בסוגיא ובמש"כ הר"ן ז"ל שם בחי' עיי"ש היטב. ולכאורה מאי דקמשני למאי דפריך ממקלל בקוסם. משום דמיחזי כמברך את השם. אינו מובן כלל לכאורה. והדבר תמוה דכיון דפסיקא ליה דליכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן קטלינן ליה. א"כ מאי קמשני דמיחזי כמברך את השם. ומשמע ודאי דאינו במיתה בידי שמים כגונב את הקסוה. ולא בכרת כבועל ארמית. וכמי שלקה

ושנה במלקות של כריתות. ואין חיובו במיתה ע"י קנאים אלא משום שנראה כמברך את השם. וא"כ הדבר קשה עוד יותר מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ומדינא אין מקום כלל לחייבו לא בדיני אדם ולא בדיני שמים. ואנן ניקום ונקטלי' רק משום שנראה כמברך את השם. אטו משום מראית עין בעלמא נוציא את זה להריגה. אמנם נראה בזה ע"פ מה שכתב בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (סו"פ הנשרפין). וכן פי' הרע"ב ז"ל שם. דמקלל בקוסם היינו מברך את השם בשם של ע"ז עיי"ש. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ב מהלכות ע"ז ה"ט). שכתב וז"ל מי שגידף את השם בשם ע"ז. קנאים פוגעים בו והורגים אותו. ואם לא פגעו בו קנאים ולא הרגוהו. אינו נסקל עד שיברך בשם מן השמות המיוחדים עכ"ל עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. וכ"כ בחינוך (מצוה ע') עיי"ש. וזהו פי' הערוך (ערך קסם השני) ההיא דתני רב יוסף יכה קוסם את קוסמו עייש"ה. ולפ"ז נראה ודאי דמעיקר דינא חמור יותר מקלל בקוסם ממגדף שם בשם. דאם מברך את השם בשם המיוחד ב"ה חייבה תורה סקילה. כ"ש שראוי להתחייב סקילה המברך את השם בשם של ע"ז שפשיעתו גסה ביותר. דמלבד שהוא מגדף הוא נותן מעלה וכח לחול יותר מלקודש כביכול ב"ה. אלא דקיי"ל אין עונשין מן הדין. ומ"מ באה הלכה לממ"ס דקנאין פוגעין בו. אבל הדבר נראה תמוה לכאורה מה שהקילה ההלכה בעונש המקלל בקוסם יותר מהמברך שם בשם. דודאי ראוי לומר דהמקלל בקוסם ראוי להחמיר בענשו יותר הרבה מבמברך שם בשם. וכבר הרגיש בזה בחינוך שם עיי"ש. ואין דבריו מספיקין כלל לענ"ד כמבואר לכל המתבונן ואין להאריך בזה. אבל נראה דודאי עכ"פ לא עדיף מקלל בקוסם ממברך שם בשם. ומדינא ודאי גם הוא דינו בסקילה. אלא דכיון דמברך את השם אינו בסקילה אלא כשמברך שם בשם המיוחד. הילכך אם נדון גם המקלל בשם של ע"ז בסקילה. ואפילו כשיהיה נדון באחת משאר מיתות ב"ד הרי זה חשוב כזלזול בכבודו של השם המיוחד. שבכך נמצא דדינו שוה לשם המיוחד. ולהרחיק זלזול זה לא ניתנה לו מיתת ב"ד כלל אלא נמסר לקנאים שיפגעו בו ויהרגוהו בלא דינא ודיינא. ובאיזו מיתה שירצו:

ומעתה נראה דזו היא שאמרו בסוגיא דסו"פ הנשרפין שם על מאי דפריך והא המקלל בקוסם. דרחמנא פטרי' ממיתת ב"ד ואנן קטלינן ליה. והוה ס"ד דמקשה דמדינא היה ראוי לפטרי' אלא דמהלכה לממ"ס קנאין פוגעין בו. הרי דאיכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן קטלינן ליה מהלכה לממ"ס. ועל זה משני ליה שפיר הא תני רב יוסף יכה קוסם את קוסמו דמיחזי כמברך את השם. כלומר דלרב יוסף דהו"ל מברך את השם בשם. של ע"ז. (וכמו שפי' הערוך שם וסייעתו. ועי' ג"כ בדק"ס שם). א"כ ודאי עכ"פ לא עדיף מהמברך את השם בשם. שדינו בסקילה וכרת. אלא שלא ניתן לו עונש סקילה רק משום דא"כ

מיחזי כמברך את השם בשם המיוחד וכמו שביארנו. וא"כ ההלכה באה להקל עליו בענשו שלא יהא נדון בסקילה. ואין זה מידי דרחמנא פטרי'. אלא אדרבה עפ"מ דענש רחמנא מברך את השם בשם המיוחד בסקילה נשמע דכ"ש מקלל בקוסס שראוי לעונש זה. ומאי דמיקטל ע"י קנאים קולא היא דאקיל רחמנא גבי' שלא מן הדין. אלא משום טעמא דאמרן. משא"כ כהן ששמש בטומאה דלאו בר קטלא הוא כלל אפי' בידי שמים למאי דס"ל השתא. ודאי לית לן למיחייבי' בידי אדם מיתה אע"פ שכך נאמרה הלכה לממ"ס. וכמו שביאר הר"ן ז"ל שם בחי' עיי"ש. והשתא לפ"ז מתבאר דמקלל בקוסם הו"ל בכלל מברך את השם בשם וחמור מיניה. וראוי היה עכ"פ לעונש סקילה כמוהו. אלא דאי אפשר משום דא"כ מיחזי כמברך את השם בשם המיוחד. ומעתה א"כ אחר שכבר נמנה מברך את השם במנין העונשין שוב אין למנות מקלל בקוסם. דהרי היינו הך. ואע"פ שנשתנה דינו ליענש רק בפגיעת קנאים. מ"מ כיון דאין זה אלא משום דלא אפשר ליתן לו עונש זה ממש שבמברך את השם. אבל מעיקר דינא ודאי בר סקילה הוא כמברך את השם בשם המיוחד. אין למנותו מצוה בפ"ע:

חלק כא

אמנם צ"ע טובא לכאורה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עונש דהכנסה לכיפה במנין העונשין. דתנן (בפרק הנשרפין פ"א ע"ב) מי שלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורין עד שכריסו מתבקעת. ומאי שנא עונש דפגיעת קנאים שמנה. מעונש זה דהכנסה לכיפה שלא מנה. ואדרבה לכאורה יותר ראוי למנות עונש זה דהכנסה לכיפה. דהו"ל דומיא דשאר עונשין שמצותן על הב"ד רמיא. משא"כ פגיעת קנאים דלדעת כמה מהראשונים ז"ל אינה אלא רשות בעלמא. כמשכ"ל (סי' י"ח י"ט). ועכ"פ כיון דתרוייהו הלכה לממ"ס נינהו. וכמבואר בפירש"י והרמ"ה והר"ן ז"ל שם. מאי שנא הא מההיא. מיהו נראה דגם הא לא תקשה לפי מאי דאמרינן התם עלה דההיא מתניתין. משום דלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה. ומשני אמר ר"י אמר רשב"ל הכא במלקות של כריתות עסקינן דגברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מיקרב קטלי'. וכיון דקא מוותר לה נפשי' מקרבינן ליה לקטלא עילויה. עיי"ש. וא"כ ודאי הו"ל בכלל עונש כרת דכתיב בקרא. ולא באה הלכה לממ"ס אלא לפרש דגם זה הוא בכלל עונש כרת. וכמו שביאר הר"ן ז"ל שם בההיא סוגיא דלא יתכן לחייב מיתת ב"ד מהלכה לממ"ס דלא רמיזא כלל בקרא עיי"ש. וכיו"ב כתבו הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל בשבת (ריש פרק כלל גדול) לענין מעביר ארבע אמות ברה"ר עיי"ש. וכן כתב בחי' שבת המיוחסים להר"ן ז"ל (ריש פרק הזורק) עיי"ש:

איברא דבעיקר דברי הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל שם תמיהא לי טובא לכאורה. דא"כ בועל ארמית היכי אמרינן מהלכה לממ"ס דקנאין פוגעין בו. הרי לא כתיב ביה בקרא לא כרת ולא מיתה בידי שמים. אלא בקרא דמלאכי הוא דכתיב ביה כרת. ופשיטא דלא עדיף קרא דדברי קבלה מהלכה לממ"ס בעלמא. ועוד עד דאתא מלאכי מאן אמרה. אלא ע"כ גמרא גמירי לה הלכה לממ"ס. ואתא מלאכי ואסמכה אקרא. וא"כ כולה מילתא בין הכרת ובין המיתה דפגיעת קנאים לא שמעינן אלא מהלכה לממ"ס. הרי דגם מיתה בידי אדם דנין מהלכה למשה מסיני. ואין לומר דשאני התם דכבר כתיב בתורה בפנחס שעשה מעשה ע"פ הלכה זו. וכדאמרינן התם (סו"פ הנשרפין) עיי"ש. ובמש"כ הרמב"ם ז"ל (הלכות איסורי ביאה פי"ב ה"ד). דא"כ הדבר תמוה בסוגיא דהתם דקאמר מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן קטלינן ליה. ופי' הר"ן ז"ל שם וז"ל ולי נראה דס"ל למקשה הכי וה"ק ודאי מילי טובא נאמרו למשה מסיני דליכא בהון רמז בקרא. כשיעורין חציצין ומחיצין. ושאר דיני מצות. אבל מ"מ אינו נכון לומר שתהיה מיתה בידי אדם נאמרה למשה בסיני ולא יהיה בו רמז מיתה בתורה. או חיוב מיתה בידי שמים וכו' עכ"ל עיי"ש. ופרכינן התם עלה ולא והא בועל ארמית. ומשני הא אקריוה לר"כ בחלמי' ואדכרי' רב לגמרי' עיי"ש. והיינו מקרא דמלאכי דכתיב ביה כרת לבועל בת אל נכר. והשתא מאי פריך. ומאי קא משני. דהרי קרא כתיב בפרשת פנחס. ומאי מייתי מקרא דמלאכי והא אכתי אין זה אלא קרא דדברי קבלה ולא עדיף מהלכה לממ"ס. ועכצ"ל דמעובדא דפנחס ליכא למשמע מידי לדורות. ואין לנו בזה לדורות אלא הלממ"ס בלבד. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. ומיהו לפי מה שביארנו לעיל (סי' י"ט) אתי שפיר דודאי גם בבועל ארמית רמיזא כרת באורייתא. אלא שכבר נתבאר שם שאין זה מוכרח. ולכאורה היה נראה לומר דגם שם לא באה ההלכה לממ"ס אלא לפרושי קראי. דמעשה דפנחס לא היתה לאותה שעה בלבד אלא הוא דין הנוהג גם לדורות. וא"כ עיקר העונש מבואר בקרא בתורה. והיינו ממש כמש"כ הראשונים ז"ל שם בההיא דמעביר ארבע אמות ברה"ר שהבאתי לעיל. אלא דלא משמע הכי בסוגיא דהתם (פ"ב ע"א) דאמרינן וירא פנחס מה ראה אמר רב ראה מעשה ונזכר הלכה. א"ל אחי אבי אבא לא כך למדתנו ברדתך מהר סיני הבועל ארמית קנאים פוגעים בו. א"ל קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא עיי"ש. הרי דהלכה זו נאמרה קודם מעשה פנחס. ועל אותה ההלכה הוא שסמך פנחס לעשות מה שעשה. וא"כ ע"כ לא יתכן לומר שהלכה זו לא באה אלא לפרש מעשה פנחס. וגם מההיא דהתם גופא מבואר דמהלכה לממ"ס עצמה לחוד נמי גמרינן לחייב מיתה בידי אדם שהרי פנחס עשה מעשה להרוג את זמרי רק ע"פ הלכה זו בלבד כמבואר שם. וכן

הוא בירושלמי (סו"פ הנשרפין) עיי"ש. מיהו אפשר לומר דמהאי טעמא אמרו בירושלמי שם דפנחס שלא ברצון חכמים עשה ושרצו לנדותו. לולא שקפצה עליו רוח הקודש ואמרה והיתה לו ולזרעו אחריו. וגלי לן קרא בהכי שיפה עשה מה שעשה. וכן ראוי לעשות לדורות. ואין צורך למה שנדחקו המפרשים שם בזה עיי"ש ביפ"מ ובפ"מ. אלא דלפ"ז הדבר קשה בסוגיא דסנהדרין שם דפריך ולא והא בועל ארמית. ואיצטריך לשנויי מההיא דאדכרי' רב לגמרי' מקרא דדברי קבלה. והשתא תיפוק ליה ממעשה דפנחס. דעכ"פ גלי קרא שכן ראוי לעשות. אבל מקרא דדברי קבלה לא שמעינן יותר ממה ששמענו מהלכה לממ"ס וכמשכ"ל דההוא קרא דמלאכי גופיה אינו אלא הלכה לממ"ס. ועכצ"ל דס"ל לתלמודין דממעשה דפנחס ליכא למיגמר מידי לדורות. והלכה זו דבועל ארמית קנאים פוגעין בו. הלכה בפ"ע היא ולא אקרא קאי. וא"כ מתבאר מזה דגם מיתה בידי אדם נאמרה בע"פ למשה בסיני. ובהדיא כתב הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש שלישי) דכרת דבועל ארמית הללמ"ס היא עיי"ש. וכיון שכן נמצא דכל העונש דבועל ארמית אינו אלא מהלכה לממ"ס בלבד. והרי הרמב"ן ז"ל גופיה כללא כייל (בפרק כלל גדול ע"ג ע"א) דאין עונשין מהללמ"ס אא"כ נסמכה לתורה שבכתב עיי"ש. וכמו שהבאתיו לעיל. ובלא"ה הדבר תמוה ביותר דמייתי ליה מבועל ארמית דמדאורייתא לא מיחייב מיתה ומהלכה לממ"ס בר קטלא הוא ע"י קנאים. וכדפי' הר"ן ז"ל שם. ומדחי ליה מההיא דאדכרי' רב לגמרי'. והרי הא גופא נמי אינו אלא הלכה לממ"ס. והיא תמיהא גדולה. וביותר על הר"ן ז"ל שם דקאי בהך סוגיא גופא ולא ביאר כלום מאי קמשני מההיא דאדכרי' רב לגמרי'. הרי אכתי אין זו אלא הללמ"ס:

אמנם אפשר לומר בזה עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שני) וז"ל. אבל מש"כ בנביאים בדרך צוואה כגון שמזהירין על עשה ומתרין על ל"ת. דבר תורה הוא. או שהוא פירוש לפסוק של תורה. או שהוא בידם הלכה לממ"ס. כמו שאמרו בגמרא (תענית י"ז ע"ב) הא עד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. ולפיכך חייבו מיתה על פרוע ראש ומנו אותו מאלו שבמיתה מן הכתוב ביחזקאל ופרע לא ישלחו ויין לא ישתו כל כהן ואיתקשו פרועי ראש לשתויי יין מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה. והנה הם לומדים איסור הפרע מדברי קבלה ודנין בו היקש כדברי תורה. וכו' עכ"ל עיי"ש עוד בדבריו ז"ל בזה. ועיקר חילוק זה מבואר גם בפירש"י (רפ"ב דתענית ט"ו ע"א) בד"ה ובקבלה וכו' שכתב וז"ל ובקבלה שהנביא מצוה לישראל. והקשה תוס' מאן דהוא. מאי שנא בהאי קרא דכתיב ביונה וירא האלקים את מעשיהם וגו'. דלא קרי לי' קבלה. ובהאי קרא דוקרעו לבבכם קרי לי' קבלה. ופריק

כל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל. קרי ליה קבלה. ובכל דוכתא דלא איתפקד נביא. כי האי וירא האלקים. שהוא כמספר והולך. דיליף מיניה אגב אורחי' מילתא. לא קרינן ליה קבלה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת כדברי הרמב"ן ז"ל שם דתנא דמתניתין דייק ונקט לישנא דקבלה רק במקום שהנביא מצוה ומזהיר בלשון ציווי ואזהרה. דבזה הו"ל כדבר תורה ממש. אבל בקרא דיונה שאינו אלא כמספר והולך מה שהיה. אע"ג דאגב אורחי' שמעינן מיניה מילתא לדינא. אין דינו כדאורייתא. ולהכי לא בעי תנא דמתניתין למינקט ביה לישנא דקבלה. אע"ג דבעלמא אשכחן גם בכיו"ב לישנא דקבלה. כמו ברפ"ק דבב"ק ובפ"ק דר"ה (ז' ע"א) ובשאר דוכתי. ולחנם תמהו על דבריו בתשו' הלכות קטנות (ח"ב סי' קי"ב) ובחות יאיר (סי' ט') ושאר אחרונים. ועכ"פ מבואר דכל שכתוב בדברי קבלה דרך מצוה ואזהרה. דאורייתא ממש הוא. או שהוא הלכה לממ"ס ואתא נביא ע"פ הדבור ואסמכה אקרא. או שהוא פירוש לאחד מן הפסוקים שבתורה. ולפיכך למדנו ג"כ מיתה בידי שמים לפרועי ראש מהיקישא בקרא דיחזקאל. משום שנאמר בלשון מצוה ואזהרה. ובכל כיו"ב הו"ל ממש כקרא דאורייתא. ונדרש במדות שהתורה נדרשת בהן:

ומעתה נראה דאע"ג שאין עונשין מיתה בידי אדם מהלכה לממ"ס. כמש"כ הראשונים ז"ל. מ"מ כאן כיון דכרת זו שבבועל ארמית בקרא דמלאכי באה לחזוק להלכה לממ"ס דקנאים פוגעים בו. דבלא כרת זו לא היה רשות לקנאים לפגוע בו. משום שאין עונשין מהלכה לממ"ס דלא רמיזא באורייתא. וכמבואר בסוגיא דסנהדרין שם. לפ"מ שפי' הר"ן ז"ל שם. עכצ"ל דאין זה הללמ"ס. אלא פירוש לפסוק של תורה. וא"כ הו"ל דאורייתא ממש. ושפיר עונשין מיתה בידי אדם. איברא דאע"פ שאפשר לומר כן אליבא דהר"ן ז"ל ושאר ראשונים. מ"מ אין זה מספיק אליבא דהרמב"ן ז"ל דאיהו גופי' כתב (בשורש שלישי) דגם כרת דבועל ארמית אינה אלא מהלכה לממ"ס כמשכ"ל. וא"כ אכתי הו"ל עונש מהלכה לממ"ס. ואולי אפשר לומר דס"ל להרמב"ן ז"ל דאע"פ שעיקרו הלכה לממ"ס. כל דאתא נביא ואסמכה אקרא ע"פ הדבור הו"ל ממש דבר תורה. ועונשין ממנה אפי' עונשין בידי אדם. ואין זה בכלל מה שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. משום דאין זה דבר חדש. שהרי כבר נאמרה הלכה למשה בסיני. אלא דאי לא שנכתבה בדברי קבלה מיהת לא היינו סומכין עלי' לענין עונשין בידי אדם. אבל השתא דאתא נביא ואסמכה ע"פ הדבור אקרא. הו"ל לכל דבר כדאורייתא ממש. וכדאמרינן (בפ"ק דר"ה י"ט ע"א) דברי קבלה כדברי תורה דמי ואין צריכין חיזוק. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל (שם בשורש שני) לקמן ע"ש היטב. וכיו"ב אשכחן ריש פ"ק דהוריות (ג' ע"ב) דתנן

הורו ב"ד לעקור את כל הגוף אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה וכו' הרי אלו פטורין. הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת וכו' יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור וכו'. הרי אלו חייבין שנאמר ונעלם דבר. דבר ולא כל הגוף. ואמרינן עלה בגמרא (שם ד' ע"א) אמר ר"י א"ש אין ב"ד חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקין מודים בו. אבל בדבר שהצדוקים מודים בו פטורים. מ"ט זיל קרי בי רב הוא. ופרכינן עלי' מדתנן יש שבת בתורה. אבל המוציא מרשות לרשות פטור הרי אלו חייבין. ואמאי הוצאה הא כתיב לא תוציאו משא מבתיכם. ומשני דאמרי הוצאה הוא דאסירא מושיט וזורק שרי עיי"ש. ופירש"י וז"ל אין ב"ד חייבין דלא הוי הוראה מעליא עד שיורו להתיר בדבר שאין הצדוקין מודים בו שיהא אסור. שהורו להיתר בדבר אסור שאין כתוב בתורה בהדיא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (פי"ד מהלכות שגגות ה"ב) וז"ל אין ב"ד חייבין לעולם עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת בדברים שאינן מפורשים בתורה ומבוארים וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הדבר תמוה מאי דפריך הוצאה הא כתיב לא תוציאו משא מבתיכם וגו'. והא האי קרא בדברי קבלה הוא דכתיב. ומדהוצרך להביא מקרא דדברי קבלה. עכצ"ל דס"ל דבקרא דאל יצא איש ממקומו האמור בתורה דגמרינן מיני' הוצאה. אין זה מפורש כלל. דפשטי' דקרא לא משמע בהוצאה. וכמבואר סופ"ק דעירובין עיי"ש. וגם מקרא דאל יעשו עוד מלאכה. דגמרינן מיני' (ריש פרק הזורק). לא משמע הכי מפשטי' דקרא כמבואר. וא"כ הדבר קשה מאי מייתי מקרא דדברי קבלה. הא מ"מ אין זה מפורש בתורה. ואנן בעינן מפורש בתורה. וכפירש"י והרמב"ם ז"ל. וכבר עמדו בזה האחרונים ז"ל שם. אבל ראיתי להרב ש"י שהביא משם הרב המאירי ז"ל בפסקיו כת"י שכתב וז"ל וכן המוציא בשבת פשוט בתורה וכו' אל תוציאו משא מבתיכם. ואף שהם דברי קבלה שאף הם מודים בנבואה. וכן נראה שאם מן התורה עצמה. הרי בפרק הזורק הוציאוהו מויעבירו קול וגו'. וזו אין הצדוקין מודים בה. אלא שמן הנביאים הוא אומר כן עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דמדברי תורה הו"ל דבר שאין הצדוקין מודים בו. מ"מ כיון דבדברי קבלה הוא מפורש בהדיא. באופן שמצד דברי קבלה הו"ל דבר שהצדוקין מודים בו הרי אלו פטורין. דהו"ל כמפורש בתורה. כיון דדברי קבלה באו לפרש דברי תורה דקרא דאל יצא וגו' וקרא דאל יעשו עוד מלאכה וגו' באו להזהיר על איסור הוצאה מרשות לרשות. ואכמ"ל בזה יותר:

חלק כב

ועכ"פ מבואר דהלכה למשה מסיני דבלקה ושנה בחייבי כריתות מכניסין אותו לכיפה. ע"כ צ"ל דלא באה אלא לפרש דזהו בכלל עונש כרת דקרא. דאי אפשר שתהיה הלכה

בפ"ע. שהרי אין עונשין מיתה בידי אדם מהלכה. אם לא שבאה לפרש דברי תורה. כמש"כ הראשונים ז"ל. ועפ"ז אתי שפיר בפשיטות תמיהת הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו ז"ל במה שמנו עונשין שבכרת ושבמיתה בידי"ש בחשבון המצות. והרי אין עונשין אלו מסורים אלא לשמים. ומלבד מה שכבר ביארנו בזה לעיל. איכא למימר בפשיטות דנפק"מ לענין הכנסה לכיפה. דהו"ל מיתה המסורה לב"ד כמו כל עונשי מיתות ב"ד. וכדתנן במתניתין שם. ובודאי נראה דגם חייבי כרת דפסח ומילה בכלל הלכה זו. אע"פ שאין בהם אלא עשה. דהרי עיקר טעמא מפרשינן בגמרא שם דכיון דמתחייב כרת. גברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מיקרב קטלי'. וכיון דקא מוותר נפשי' מקרבינן לי' לקטלי' עילויה עיי"ש. וא"כ לא שנא כרת דלאו מכרת דעשה. דהרי שם מבואר דעבירות מחזיקות גם בלא מלקות כלל לענין הכנסה לכיפה. ומאי דתנן במתניתין דהתם מי שלקה ושנה וכו'. עכצ"ל דרק לרבותא הוא דנקט הכי. דאע"ג שכבר לקה בכל פעם שעבר וקבל ענשו. מ"מ באיסורי כרת מכניסין אותו לכיפה כשלא לקה אלא משום עבירת לאו. כמו שנתבאר לעיל (סי' ט"ו) עיי"ש. שהרי אפי' בחייבי מיתות ב"ד שלא התרו בהן. דלאו בני מלקות כלל נינהו. מבואר שם דמכניסין אותן בפעם שלישי לכיפה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות סנהדרין ה"ה) עיי"ש. וא"כ ע"כ אפי' חייבי כריתות דעשה נמי בכלל. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם שם. שכתב וז"ל מי שעבר על איסור כרת או מיתת ב"ד וכו' ולא קבל התראה וכו'. חזר בפעם שלישית וכו' כונסין אותו לכיפה עד שימות עכ"ל עיי"ש ובלח"מ שם. הרי שכולל כל איסורי כרת כולם בדין זה. וגם חייבי עשה בכלל:

ונראה ברור דגם חייבי מיתה בידי שמים בכלל זה. ואע"פ שלא נזכרו שם בהדיא אלא חייבי כריתות. מ"מ גם חייבי מיתה בידי שמים בכלל זה. דכיון דעיקר טעמא אינו אלא כדאמרינן התם משום דהאי גברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מיקרב קטלי' כיון דקא מוותר לה נפשי' מקרבינן לי' לקטלא עילויה. א"כ חייבי מיתה בידי שמים דשייך בהו נמי האי טעמא. נמי בכלל זה. וחייבי כריתות דנקט התם ע"כ לאו דוקא הוא. וכל מיתה בידי שמים בכלל. וכבר אשכחן גם בקרא דכתיב כרת במקום מיתה בידי שמים. דכתיב (סו"פ במדבר) אל תכריתו את שבט הקהתי. אע"ג דהתם במיתה בידי שמים הוא דמיירי. דכתיב שם ולא יגעו אל הקדש ומתו. ולא יבאו לראות וגו' ומתו. ומיהו בירושלמי (רפ"ב דביכורים) מבואר דס"ל דבקרא דאל תכריתו וגו' בכרת ממש מיירי עיי"ש. אלא דמ"מ נשמע מזה דקרי קרא למיתה בידי"ש כרת. והכי נמי אשכחן בקרא (סו"פ מצורע) דכתיב ולא ימותו בטומאתם וגו'. והיינו כרת. כדפירש"י שם עיי"ש. וכן אמרו בספרי

(חקת. פיסקא קכ"ה) ונכרתה מפני מה ענש להלן מיתה וכאן כרת. ללמד שמיתה הוא כרת וכרת הוא מיתה עיי"ש. כלומר דפעמים נקרא כרת מיתה ופעמים נקראת מיתה כרת. והכי איתא נמי שם לקמן טמא מת היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו וענש עליו מיתה וכו' עיי"ש. והיינו כרת. וא"כ יתכן דה"ה נמי איפכא. ועכ"פ ודאי כיון דהך טעמא שאמרו בחייבי כריתות שייך נמי בחייבי מיתה ביד"ש. גם בחייבי מיתה בידי שמים דינא הכי. ובפרט לדעת רבינו חננאל ז"ל הובא בערוך (ערך כרת) ורש"י ז"ל (בפ"ב דשבת) ושאר דוכתי ורבינו יונה ז"ל (בשערי תשובה שער ג'. סי' ק"ז קי"ט) דהחילוק שבין כרת למיתה ביד"ש אינו אלא לענין דכרת הוא וזרעו נכרתים ובמיתה ביד"ש הוא לבדו ולא זרעו עיי"ש. וכן דעת כמה ראשונים. וא"כ הכא לענין דידי' גופי' אין נראה לחלק בין כרת למיתה בידי שמים. והכי נמי אשכחן כיו"ב בריש פרק בתרא דמכות דקתני בברייתא חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים. ובודאי אף חייבי מיתה בידי שמים בכלל. כמבואר להדיא במתניתין דהתם עיי"ש. וכן מבואר בתוספתא (סוף מכות) עיי"ש ובשאר דוכתי. והכי נמי הא דתנן (סוף מכות) חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן גם חייבי מיתה בידי שמים בכלל. כמו שהבאתי לעיל (סי' ט"ז) ממדרש תנחומא ומדרש רבה עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם (בפיה"מ רפ"ג דמכות) עיי"ש אע"ג דבחבורו הגדול (הלכות סנהדרין פי"ז ה"ז) לא הזכיר אלא חייבי כריתות עיי"ש. והיינו משום דגם חייבי מיתה ביד"ש בכלל כריתות כמו בלישנא דמתניתין. והכי נמי מאי דקתני בברייתא (בפ"ק דמגילה ז' ע"ב) ובתוספתא (פ"ג דכתובות) דלרבי נחוניא בן הקנה כרת פוטרת מתשלומין. ס"ל לאביי (פ"ג דכתובות ל' ע"ב) דלדידי' גם מיתה ביד"ש פוטרת מתשלומין עיי"ש. והיינו משום דטעמי' דרנבה"ק שייך נמי במיתה ביד"ש. כמבואר שם עיי"ש. וא"כ הכא נמי אע"פ שלא הזכירו בה אלא חייבי כריתות. מ"מ נראה ברור דה"ה לחייבי מיתה בידי שמים שמכניסין אותן לכיפה. וכן ראיתי בחמרא וחיי (סנהדרין פ"ג ע"א) שהביא משם תלמידי רבינו פרץ ז"ל דכתבו בפשיטות דגם חייבי מיתות בידי שמים בכלל זה עיי"ש. וא"כ מבואר דגם עונשין שבכרת ושבמיתה בידי שמים נמסרו לב"ד לענין שחייבין להמיתן בפעם שלישי ע"י הכנסתן לכיפה. ושפיר מנאום רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וסייעתם במנין המצות משום המצוה שעל הב"ד:

ומעתה ממילא מבואר דהיינו טעמא שלא מנו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו במנין העונשין גם עונש דהכנסה לכיפה. משום דזהו בכלל עונשי כרת ומיתה בידי שמים שכבר מנו כולם בפרט. וגם מאי דתנן התם ההורג נפשות שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה וכו' עיי"ש. ע"כ היינו נמי בכלל עונש מיתה דרוצח. שאם הרג שלא בהתראה או בעדות

מיוחדת. או שהוכחשו בבדיקות דלאו בר מיתת סייף הוא. מכניסין אותו לכיפה. והלכה לממ"ס שבאה בזה. לא באה אלא לפרש עונש מיתה שבתורה. דאל"כ לא היו עונשין מהלכה לממ"ס. ומדברי הרמב"ם ז"ל (הלכות סנהדרין פי"ח ה"ה) שכתב וז"ל מי שעבר על איסור כרת או מיתת ב"ד והתרו בו והרכין בראשו או שתק וכו'. חזר פעם שלישית ועבר והתרו בו אע"פ שהרכין בראשו וכו'. כונסין אותו לכיפה עד שימות וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דרוצח דתנן התם הוא לאו דוקא אלא ה"ה לכל שאר חייבי מיתות ב"ד. אבל בדבריו לעיל (הלכות רוצח פ"ד ה"ח ט') מבואר בהדיא איפכא דדוקא ברוצח ולא בשאר חייבי מיתות ב"ד עיי"ש. ותמיהני על נושאי כליו שלא העירו בזה. הן אמת דבתוספתא (פי"ב דסנהדרין) מבואר בהדיא כדברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין שם דבכל חייבי מיתות ב"ד הדין כן עי"ש. ובלתי ספק שמשם מקור דבריו אלו. אלא דא"כ הדבר תמוה ביותר על דבריו שבהלכות רוצח שם. ולפי הנראה ס"ל להרמב"ם ז"ל דודאי במתניתין דפרק הנשרפין ברוצח דוקא מיירי כדמשמע התם. ובלא התראה כלל או בעדות מוכחשת וכיו"ב. ובזה דוקא ברוצח כונסין אותו לכיפה ולא בשאר חייבי מיתות ב"ד. ולכן כתב דין זה בהלכות רוצח. אבל בתוספתא שם דמיירי בהתרו בו ואיכא עדים שראוי להתחייב על פיהם אלא שלא קבל התראה. בזה כל חייבי מיתות ב"ד דינם שוה לענין הכנסה לכיפה. ולכן כתב דין זה בהלכות סנהדרין. ומקורו מהתוספתא ולא ממתניתין דסנהדרין שם. ולא כמש"כ במגדל עוז ובכ"מ ולח"מ שם עיי"ש. ותמיהני על האחרונים שלא העירו בזה. וראיתי להסמ"ג שבהלכות רוצח (לאוין קס"ג) כתב לשון הרמב"ם שבהלכות רוצח שם. ובהלכות סנהדרין (עשין ק"ה) אע"פ שהביא שם כדרכו לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין שם בענין זה בשאר דבריו. מ"מ בדין זה לא כתב אלא כלשון המשנה ס"פ הנשרפין שם ברוצח בלבד. והשמיט דברי הרמב"ם ז"ל בזה בכל חייבי מיתות ב"ד עיי"ש. ובלתי ספק היינו משום דס"ל שהדברים סותרים זא"ז. וגם דממשנתנו לא משמע הכי. ובאמת דגם מלשון הרמב"ם גופי' בהלכות רוצח (בהלכה ט' הכי משמע עיי"ש. ובעיקר סתירת התוספתא ומתני' היה אפשר לומר בלא"ה לפי הגירסא שלפנינו דגרסינן ההורג נפש וכו'. וא"כ משמע דאפי' בפעם אחת מכניסין אותו לכיפה והיינו דוקא ברוצח בלבד. וזהו דינא דמתניתין. וכן כתבו תלמידי רבינו פרץ ז"ל שהביא בחמרא וחיי (לקמן פ"ג ע"א) דרוצח אפי' בפעם אחת כונסין לכיפה עיי"ש. אבל בשאר חייבי מיתות ב"ד בעינן תלתא זימני וזהו דין התוספתא שם עיי"ש. אלא דבדברי הרמב"ם (בהלכות רוצח שם) ובסמ"ג שם מבואר דגירסתם במתניתין ההורג נפשות עיי"ש. וכן גירסת הרמ"ה ז"ל שם. וכן הגירסא בירושלמי עיי"ש. וא"כ גם ברוצח בעינן

דאיתחזיק בתלתא זימני. ועכצ"ל כמשכ"ל. ובודאי כן נראה דגם בשאר חייבי מיתות ב"ד נוהג דין זה. דאל"כ יהיו חייבי כריתות חמורים יותר מחייבי מיתות ב"ד לענין זה. וצ"ע בזה כעת ואכמ"ל בענין זה יותר. ועכ"פ ודאי ע"כ מוכרח דהלכה לממ"ס זו דכיפה לא באה אלא לפרש עונשי כרת ומיתות ב"ד כמשכ"ל. וא"כ ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל מחייבי כיפה במנין העונשין שלו משום דהו"ל בכלל עונשי מיתות ב"ד וחייבי כריתות ומיתה בידי"ש שכבר מנה כולן:

חלק כג

ועדיין צריך ביאור אחר שמנה רבינו הגאון כל פרטי מיני העונשין. אף עונש מיתה ע"י פגיעת קנאים. אמאי לא מנה ג"כ עונש מיתה שע"י פרחי כהונה דתנן (סו"פ הנשרפין) כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפצעין את מוחו בגזרין עיי"ש. ואע"ג שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן (עונש נ"ה) עורף שי בטומאה. דהיינו כהן ששמש בטומאה. במספר חייבי מיתה בידי שמים עיי"ש. מ"מ הדבר קשה דכמו שמנה גונב את הקסוה במנין חייבי מיתה בידי אדם ע"י פגיעת קנאים. אע"פ שכתוב בו מיתה בידי שמים בקרא. דכתיב ביה ולא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו. וס"ל דהו"ל מצוה הנוהגות לדורות. ומנה אזהרתו לעיל במנין הלאוין (לאו רי"ג) עיי"ש. ועכצ"ל דמ"מ כיון דמלבד עונש מיתה בידי שמים יש בו ג"כ עונש מיתה בידי אדם ע"י פגיעת קנאים. יש למנותו במספר חייבי מיתה בידי אדם. כמו שנמנו במספר חייבי מיתות ב"ד גם כל הנך שיש בהן גם עונש כרת מלבד עונש מיתת ב"ד. כמו מחלל שבת והעריות שבמיתת ב"ד וע"ז. וא"כ אפשר היה למנותן במספר חייבי כריתות. וע"כ היינו משום דכיון שיש בהן עונש מיתת ב"ד כשעברו בעדים ובהתראה דחמיר טפי מכרת. הילכך זהו עיקר עונשן. ולזה נמנו בפ"ע במנין חייבי מיתות ב"ד. וא"כ הכא נמי כהן ששימש בטומאה. אע"פ שיש בו ג"כ עונש מיתה בידי שמים. מ"מ כיון דמלבד זה יש בו ג"כ עונש מיתה בידי אדם ע"י פרחי כהונה. דחמיר טפי. יש למנותו במנין חייבי מיתה בידי אדם. כמו שמנה ג"כ בועל ארמית במנין חייבי מיתה בידי אדם משום עונש מיתה דפגיעת קנאים. אע"פ שיש בו ג"כ עונש כרת. ואפשר למנותו במנין העונשין שבכרת. ואם משום שאין העונש כרת שלו מפורש בתורה. הרי גם העונש דפגיעת קנאים אינו אלא מהלכה לממ"ס. וע"כ היינו מטעם שביארנו דכיון דיש בו ג"כ עונש מיתה בידי אדם אין למנותו אלא במנין חייבי מיתה בידי אדם. וא"כ גם כהך ששימש בטומאה יש למנותו במנין חייבי מיתה בידי אדם מהאי טעמא. ובשלמא להבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו במנין העונשין אלא אותן העונשין המסורים לב"ד בלבד.

ניחא. דלשיטתם אזלי ולהכי לא מנו כהן ששימש בטומאה אלא במספר חייבי מיתה בידי שמים. אבל לרבינו הגאון והר"ש בן גבירול ז"ל שמנו גם אותן שמיתתם בפגיעת קנאים במספר חייבי מיתה בידי אדם. הדבר קשה מאי שנא כהן ששימש בטומאה שלא מנאוהו אלא במספר חייבי מיתה בידי שמים. אע"פ שיש בו גם מיתה בידי אדם ע"י פרחי כהונה:

איברא דגם על הבה"ג וסייעתו ז"ל יש בזה מקום עיון במה שמנו לאו דלא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו רק במנין הלאוין. והרי כיון שמפורש בו בקרא עונש מיתה בידי שמים. הו"ל למנותו במנין חייבי מיתה בידי שמים. ולפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונת הבה"ג וסייעתו במנין העונשין שלהם למנות העונשין בפ"ע. מלבד אזהרותיהם שנמנו במנין הלאוין. ודאי קשה דאע"פ שכבר מנו אזהרה דלא יבאו לראות וגו' במנין הלאוין. הו"ל למנות ג"כ עונש מיתה בידי שמים האמור בו. במנין חייבי מיתה בידי שמים בחשבון העונשין. אלא אפי' למה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתם שאינם מונים העונשין מצד עצמן אלא משום אזהרותיהן. הדבר קשה דכיון דיש בה עונש מיתה בידי שמים. הו"ל למנותה במנין העונשין. כשאר חייבי מיתה בידי שמים. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דעיקר ענשו אינו אלא מיתה ע"י פגיעת קנאים. אלא שאם לא פגעו בו קנאים אין דינו אלא במיתה בידי"ש. להכי ס"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל שאין למנותה אלא במנין שאר הלאוין שמצותן מוטלת על היחידים. דפגיעת הקנאים נמי כל יחיד ויחיד המצוה מוטלת עליו להיות מהקנאים לקנא קנאת השם. משא"כ שאר חייבי מיתה בידי שמים שאין ענשן מוטל אלא על הב"ד כמו שנתבאר לעיל. לכן נמנו עם שאר כל העונשין שחובתן מוטלת על הב"ד. אלא דזה לא יתכן רק לפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונת הבה"ג וסייעתו שהעונשין נמנין לשיטתם מצד עצמן מלבד אזהרותיהן. אבל אכתי לא ניחא לפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתם דהעונשין מצד עצמן אינם נמנין כלל בחשבון המצות. ולא באו למנות במנין העונשין שלהם אלא האזהרות שבאו בהן עונשין אלו. וא"כ ע"כ רק משום החומר שבהן לענין העונש הוא שנמנו אזהרות הללו בפ"ע. א"כ ודאי גם אזהרה זו דלא יבאו לראות וגו'. כיון שיש בה עונש מיתה בידי שמים יש למנותה במנין העונשין עם שאר האזהרות שיש בהן עונש מיתה בידי שמים. ומזה ראיה מוכחת כמו שהבין הרמב"ם ז"ל בכוונת הבה"ג וסייעתו. מיהו יש מקום ליישב גם לפי הבנת הרמב"ן ז"ל עפמש"כ לעיל במנין הלאוין (לאו רי"ג) עיש"ה ואין להאריך בזה:

ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן צריכין ביאור. והנראה אלי בדעתו ז"ל ע"פ מה שצריך להבין מאי שנא דבגונב את הקסוה ובבועל ארמית ומקלל בקוסם תנן במתניתין דקנאין

פוגעין בו. ואילו בכהן ששימש בטומאה קתני דפרחי כהונה מפצעין את מוחו. נהי דהנך אין מיתתן מסורה לב"ד. מ"מ איזה טעם יש לתלות מיתתן של אלו בפגיעת קנאים. דמשמע ודאי בגדולים. ושל כהן משמש בטומאתו בפרחי כהונה. דמשמע קטנים דוקא. הן אמת דמדברי רבינו יהונתן ז"ל שהביא בחמרא וחיי על מתניתין שם (פ"א ע"ב) מבואר שהיתה גירסתו במתניתין גם גבי כהן ששימש בטומאה קנאין פוגעין בו עיי"ש. אבל גירסת שאר ראשונים ז"ל היא כגירסא שלפנינו וזו היא גירסת הרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות סנהדרין ה"ו) והרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שלישי) הר"ן ז"ל בחי' בסוגיא דסנהדרין שם גם בירושלמי שם. וא"כ ודאי הדבר צריך ביאור. ונראה בזה דהיינו טעמא משום דכהן ששמש בטומאה. מדינא ודאי אינו מתחייב אלא במיתה בידי שמים. ולא בידי אדם. ואין רשות לקנאים לפגוע בו. אלא דמ"מ משום חומרו של דבר אמרו דפרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפצעין את מוחו בגזרין. ופרחי כהונה היינו קטנים שלא הגיעו לכלל שנים. דלאו בני עונשין נינהו. וכההיא דאמרינן בברכות (פרק שלשה שאכלו מ"ז ע"ב) קטן פורח מזמנין עליו. ופירש"י שהביא סימנים ולא בא לכלל שנים דלאו בני חיובא נינהו עיי"ש. ובתוס' שם פירשו בשם רבינו חננאל ז"ל שצמחו בו שערות. אבל אין בהן שיעור כדי לכוף ראשן לעיקרן עיי"ש ובשאר ראשונים שם ועכ"פ מבואר לכ"ע דקטן הוא. אלא שקצת נראה כבר כגדול. והילכך הכא כיון דלאו בני עונשין נינהו מניחין אותן להרגו מפני כבוד עבודת מקדש. ואע"ג דבעלמא ודאי גם קטן הרודף אחר ישראל להרגו ניתן להצילו בנפשו. כמבואר בהדיא בפרק בן סו"מ (ע"ב ע"ב) עיי"ש. מ"מ כאן אין מוחין בידם מלהרגו. והא דפרכינן התם לקמן מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן קטלינן ליה עיי"ש (פ"ב ע"ב). היינו רק משום דבעלמא מחייבינן להצילו מדאורייתא וקאי עלי' בלאו דלא תעמוד על דם רעך ובלאו דלא תחוס עינך עליו ובעשה דוקצותה את כפה. ואפי' בנפשו של רודף. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א הלכות רוצח) עיי"ש. ולהכי חשיב כאילו אנן קטלינן ליה כיון דחיובא רמיא עלן להצילו בנפשו של רודף. ואע"ג דהלכה לממ"ס היא. מ"מ מי איכא מידי דרחמנא פטרי' בדין הסנהדרין. ואנן שבקינן למיקטלי' מהלכה לממ"ס. בלא שום רמז מקרא או עכ"פ חיוב מיתה בידי שמים. וכמו שפירש הר"ן ז"ל שם שהבאתי לעיל:

איברא דלכאורה לא משמע הכי מדאמרינן (רפ"ק דתמיד כ"ז ע"א) אמאי קרי להו רובים התם. והכא קרי להו פרחי כהונה. אמרי אין. התם דלא מטו למיעבד עבודה קרי להו רובים. הכא דמטו למיעבד עבודה קרי להו פרחי עיי"ש. הרי לכאורה מבואר בהדיא דפרחי כהונה היינו שכבר הגיעו לכלל שנים. והביאו סימני גדלות. וראויים לעבודת

מקדש. שהרי אין כהן ראוי לעבודת מקדש אלא משיגדל רביא שתי שערות. כדאמרינן בפ"ק דחולין (כ"ד ע"א). וילפינן לה התם מקרא עיי"ש. אמנם נראה דאין מזה הכרע דאפשר לומר ע"פ מאי דתנן (סופ"ב דערכין י"ג ע"ב) אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלוים אומרים בשיר עיי"ש. וגירסת הרמב"ם ז"ל שם אין הכהן הקטן נכנס וכו'. כמבואר בדבריו (פ"ה מהלכות כלי המקדש הט"ו) עיי"ש. וזו היא גירסת הילקוט (עזרא. רמז תתרס"ח) עיי"ש. ולפי גירסא זו מבואר דכהן קטן נמי ראוי לעבודת מקדש. וכבר הרגיש בזה בכ"מ על דברי הרמב"ם שם. וכתב דלהרמב"ם קטן דמתני' לאו דוקא הוא. שהרי קטן פסול לעבודה עיי"ש. וכבר תמה על דבריו הרב פר"ח במים חיים (פ"ג מהלכות כלי מקדש) דודאי אי אפשר לפרש קטן אלא בקטן ממש עיי"ש. וגם שאר אחרונים ז"ל תמהו עליו בזה והאריכו הרבה שם בזה. אבל אין דבריהם מספיקים כלל בזה לענ"ד. אבל לדידי נראה דודאי עבודה שהכהונה מעכבת בה. אי אפשר לעולם שתהא נעשית בקטן. ובהכי מיירי ההיא דפ"ק דחולין שם. אבל העבודות שאין הכהונה מעכבת בהן אפי' קטן כשר להן מיהת בשעה שהלוים אומרים בשיר. דאז נכנסין גם קטני הלוים עמהם. וכדי שלא יהיו הכהנים גרועים מהלוים. התיר גם לקטני הכהנים ליכנס ולעבוד באותן העבודות דלא בעו כהונה לעיכובא. כדי לחנכם לעבודה. ומעתה עפ"ז נראה דודאי פרחי כהונה. היינו כההיא דקטן פורח דפרק שלשה שאכלו. דהיינו שנראה כגדול וקרוב להגיע לגדלות. אבל עדיין קטן הוא השתא. ואע"ג דודאי לעבודה שכהונה מעכבת בה לא הוכשר בה קטן. אפי' פורח. מ"מ הכשירוהו מיהת לעבודות שאין הכהונה מעכבת בהן. עכ"פ בשעה שהלוים אומרים בשיר. והיינו דאמרינן (בפ"ק דתמיד שם). התם דלא מטו למיעבד עבודה. (כלומר דאכתי לא חזו לשום עבודה במקדש כלל. שעדיין הוא פחות גם מקטן פורח) קרי להו רובים. הכא דמטו למיעבד עבודה (כלומר דהו"ל קטן פורח. דאיכא עבודות במקדש שהוכשר להן) קרי להו פרחי. כן נראה לומר בשיטת רבינו הגאון ז"ל:

ונראה דזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל (בשורש שלישי) שהשיג שם הרמב"ם ז"ל על הבה"ג שמנה לאו דלא יבואו לראות כבלע וגו'. וכתב שאינו ראוי לבא במנין המצות. משום שאינו נוהג לדורות. ואם משום שדרשו מהך קרא אזהרה לגונב את הקסוה. אין זה אלא אסמכתא בעלמא. וגם אינו ממחוייבי מיתה בידי שמים שהרי לא מנאוהו עם חייבי מיתה בידי שמים בברייתא דאלו שבמיתה עיי"ש. ובמה שכבר ביארנו בזה לעיל במנין הלאוין (לאוין רי"ב רי"ג). ועל זה השיב שם הרמב"ן ז"ל. וכתב שאין מזה הכרח כלל. דבברייתא שם לא קחשיב אלא הנך שאין מיתתן אלא בידי שמים. אבל גונב את הקסוה

חמור טפי. שהרי חייב מיתה בידי אדם. כדתנן שקנאים פוגעים בו. והרב מג"א שם השיג בזה על הרמב"ן ז"ל. וכתב דזה אינו שהרי בהך ברייתא קחשיב נמי טמא ששימש אע"פ שגם הוא חייב מיתה בידי אדם ע"י פרחי כהונה. כדתנן במתניתין עיי"ש. והיא תמיהא גדולה על רבינו הרמב"ן ז"ל. וכבר קדמו בזה רבינו דוד תלמידו של הרמב"ן ז"ל. והובא בחי' הר"ן ז"ל (בסנהדרין פ"א ע"ב) עיי"ש. ובודאי לא יתכן כלל לומר דבגירסת הרמב"ן ז"ל לא נמנה טמא ששמש בהך ברייתא. וכמו שהכריח הרב מג"א שם מסוגיא דגמרא שם. ודבריו מוכרחים עיי"ש בדבריו. ואע"ג דבתוספתא (סוף סנהדרין. ופי"ב דזבחים. ורפ"ק דכריתות) באמת ליתא בהך ברייתא דאלו שבמיתה טמא ששימש עיי"ש. עכצ"ל דט"ס הוא. שהרי בתוספתא דכריתות שם ליתא נמי בהך ברייתא שלא רחוץ ידים ורגלים עיי"ש. אע"ג דהוא ודאי אינו אלא במיתה בידי שמים בלבד. וע"כ מוכרח דאין זה אלא ט"ס. וא"כ גם מה שנשמט טמא ששמש. נראה ודאי דאין זה אלא ט"ס. ואע"פ שממה שכתב הרמב"ן ז"ל (שם בשורש שני) דבהך ברייתא דאלו שבמיתה נמנו עשרה חייבי מיתה בידי שמים עיי"ש. משמע ודאי שלא היה בגירסא שלפניו אחד מאותן שנמנו שם בגירסא שלפנינו. שהרי לפי גירסתנו נמנו שם בהך ברייתא אחד עשרה שבמיתה עם טמא ששמש. וא"כ היה נראה לכאורה דודאי לא היה בגירסתו שם טמא ששמש. אין מזה הכרח כלל. שהרי גם רבינו הגאון ז"ל כאן לא מנה אלא עשרה חייבי מיתה בידי שמים. ובפירוש כתב שהם עשרה. ומשמע לכאורה דזו היתה גירסתו בברייתא דהתם. ומ"מ מנה בכללן גם טמא ששמש. ולא השמיט אלא מתוסר בגדים. ויתבאר לפנינו. וגם לפי המבואר ברמב"ם (פ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ד) דמחוסר כפורים ששמש אינו במיתה בידי"ש עיי"ש ובמש"כ בכ"מ (שם ובפי"ט מהלכות סנהדרין) בשם מהר"י קורקוס ז"ל. עכצ"ל דלא הוה גריס ליה בהך ברייתא דאלו שבמיתה. וא"כ אינם אלא עשרה עם טמא ששמש בכלל. וא"כ יתכן דזו היא ג"כ גירסת הרמב"ן ז"ל. ולהכי הוא שכתב דאינם אלא עשרה. אע"ג דודאי הוה גריס בהך ברייתא טמא ששמש. וכמו שהכריח הרב מג"א שם לנכון מסוגיא דגמרא שם דאי אפשר שלא יהיה נמנה טמא ששמש בההיא ברייתא. ועוד דודאי רבינו דוד ז"ל תלמידו הוה קים ליה בגירסת רבו הרמב"ן ז"ל. וממה שהקשה עליו מדקתני בהך ברייתא טמא ששמש. מבואר דזו היתה גם גירסת רבו הרמב"ן ז"ל. וא"כ ודאי דברי הרמב"ן ז"ל בזה מתמיהים מאוד לכאורה:

אבל ע"פ מה שביארנו אפשר דס"ל להרמב"ן ז"ל דטמא ששמש ודאי לאו בר קטלא הוא בידי אדם. ואין מיתתו אלא בידי שמים דוקא. ומאי דתנן במשנתנו דפרחי כהונה מפצעין את מוחו בגזרין. כיון דלא ניתן רשות להרגו אלא ע"י פרחי כהונה דלאו בני עונשין נינהו.

ולא ע"י גדולים בני עונשין. נראה דודאי מדינא לאו בר קטלא הוא בידי אדם. ואינו אלא במיתה בידי שמים. אלא דכך נמסרה הלכה שאין למחות בקטנים שהורגין אותו ואין לנו להצילו מידם. ושפיר מנה אותו בברייתא עם שאר חייבי מיתה בידי שמים. משא"כ גונב את הקסוה דהלכה לממ"ס היא שקנאים פוגעים בו. שפיר כתב הרמב"ן ז"ל דהו"ל מחייבי מיתה בידי אדם. ולהכי לא קחשיב ליה תנא דברייתא בהדי הנך שאין חייבים מיתה אלא בידי שמים. ומ"מ הרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל שכתב (פ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ב) וז"ל אע"פ שאם עבד בטומאה וכו' אתיו הכהנים לא היו מביאין אותו לב"ד אלא מוציאין אותו לחוץ ופוצעין את מוחו ואין ממחין אותו בכך עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הסמ"ג (לאוין ש"ה ש"ו) עיי"ש. מבואר דס"ל דפרחי כהונה דקתני במתניתין לאו דוקא הוא. אלא ה"ה כל אחיו הכהנים בכלל. לא שנא גדולים ול"ש קטנים. וא"כ ודאי אין מקום לתירוצו של הרמב"ן ז"ל. ולהכי שפיר השיג על הבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל הרמב"ן ז"ל שפיר תירץ אליבא דהבה"ג וסייעתו ז"ל. וכמו שביארנו:

איברא אע"פ שכן היה נראה לכאורה מוכרח בדעת הרמב"ן ז"ל. מ"מ לאחר העיון נראה שאין צריך לזה. דבלא"ה נכונים דברי הרמב"ן ז"ל. ע"פ מה שכתב הוא ז"ל גופיה (שם בשורש שלישי) וז"ל והברייתא שאמר הרב ז"ל דקתני ואלו שבמיתה. אותן שאינן בידי אדם אלא בידי שמים קתני. ובתוספתא אמתניתין קיימינן בתר דקתני אותן שמיתתן בידי אדם. הנסקלין והנשרפין והנהרגין והנחנקין והמומתין בידי קנאים ופרחי כהונה חזר והשלים ושנה ואלו שבמיתה בידי שמים בלבד עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר להדיא בדבריו אלו דתנא דהך ברייתא דואלו שבמיתה לא בא אלא להוסיף ולהשלים אותן חייבי מיתה שלא שנאן תנא דמתניתין במשנתנו. ולכן לא הזכיר אותן שקנאים פוגעין בהן ושפרחי כהונה הורגין אותו. משום שכבר נשנו במתניתין. ולפ"ז עכצ"ל דס"ל דמאי דקתני בברייתא טמא ששמש אינו מן המנין. משום דודאי לא נקטי' אלא אגב גררא בהדי טבול יום ומחוסר כפורים דקתני התם. משום דזו הוא מדרגתן. בתחילה הוא טמא. ואחר שטבל נעשה טבול יום. ומשהעריב שמשו הרי הוא מחוסר כפורים עד הבאת קרבנו. אבל ודאי לא בא למנותו עם האחרים שבמיתה בידי שמים. מאחר שכבר נשנה במשנתנו שפוצעין את מוחו בגזרין. והך תנא לא אתא אלא להוסיף ולהשלים מה שלא שנה תנא דמתניתין. ובהכי ממילא מדוקדק היטב מש"כ הרמב"ן ז"ל (לעיל בשורש שני) שלא נשנו בהך ברייתא אלא עשרה שבמיתה בידי שמים. דלפ"ז הדברים מבוארים כפשוטן גם לפי הגירסא שלפנינו. דודאי לא אתא תנא דברייתא למנות אלא העשרה שלא נשנו במשנתנו. והשתא אין מקום כלל למה שהשיג הרב מג"א על הרמב"ן ז"ל.

ולקושית הר"ד ז"ל תלמידו. ותמיהני מאוד על הר"ד והר"ן ז"ל. דלפי הבנתם בכוונת הרמב"ן ז"ל טפי הו"ל לתמוה בדברי הרמב"ן ז"ל מה שכתב בהדיא שלא מנה תנא דברייתא טמא ששמש שכבר נשנה במשנתנו דמיתתו בפרחי כהונה. ולא ידענא איך הבינו הם ז"ל דברי הרמב"ן ז"ל אלו שהם איפוך הנראה לעינים. דבהדיא קתני בברייתא גם טמא ששמש. והדבר מבואר ע"כ דאין כוונתו אלא כדכתיבנא. ואין מקום לקושייתם עליו כלל. ומעתה לפ"ז אין שום הכרח מדברי הרמב"ן ז"ל לומר דס"ל דפרחי כהונה היינו קטנים דוקא. ואדרבה קצת משמע מדבריו איפכא:

ואמנם מ"מ דעת רבינו הגאון ז"ל נראה כמו שביארנו. ובזה ניחא שפיר מה שלא מנה במנין חייבי מיתה בידי אדם גם טמא ששימש. שמיתתו בפרחי כהונה. ולא מנה אלא שבעה מיני מיתה. **רשף. ורגם**. דהיינו שריפה וסקילה. **ורצח. ומות מבלי רושם**. דהיינו סייף. וחנק. דמיתת חנק קרי לה בברייתא (פרק ארבע מיתות נ"ב ע"ב) מיתה מבלי רושם עיי"ש. **וכרת. ואבד מאתי. ופגעון המקנאים**. דהיינו כרת. ומיתה בידי שמים. ופגיעת קנאים. ואמאי לא מנה שמונה מיני מיתה. דהיינו מיתה דע"י פרחי כהונה שמפצעין את מוחו בגזרין. דלפי מה שביארנו לא ניתן רשות לכתחילה להרוג טמא ששמש במקדש. אלא שאין למחות בידי פרחי כהונה שממיתין אותו. ולאו בני עונשין נינהו. ואין אנו חייבין להצילו מידם. אבל גדולים ודאי מוזהרים על הריגתו. וא"כ עכ"פ כ"ש שאין שום מצוה כלל בהריגתו לשום אדם. וממילא מבואר שאין מקום כלל למנותם מצד זה במנין המצות. כשאר העונשין שיש בהן מצוה לב"ד. או לקנאים שהם במקום ב"ד. כמו שנתבאר (לעיל סי' י"ח) עיי"ש. ואפילו לפמש"כ (בסי' י"ט) דפגיעת קנאים אין בה מצוה לקנאים אלא רשות. וכדעת הרמ"ה והרא"ש ז"ל. ואינה נמנית אלא משום דהו"ל בועל ארמית מחייבי כריתות. ומה שמנאה במנין חייבי מיתות בידי אדם. אינו אלא משום דעכ"פ נהרג ע"י קנאים. מ"מ היינו רק משום דכיון דהתם עכ"פ ניתן רשות בידם להרגו. וא"כ דינו למות מיתה בידי אדם. אלא שלא הטיל המקום ב"ה חובה לא על הב"ד ולא על כל אדם. להזקק לו להרגו. אלא כל הרוצה זוכה בהריגתו. וכמו שביארנו שם. ולכן מצד זה שפיר מנאה במנין חייבי מיתות ב"ד. שהרי עכ"פ בר חיוב קטלא הוא בכל מי שירצה ליזקק להריגתו. משא"כ כאן שאין רשות כלל להרגו. אלא שלא נתחייבו להצילו ממיתה ע"י קטנים דלאו בני עונשין נינהו. ואין עיקר ענשו אלא מיתה בידי שמים בלבד. ויפה עשו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שלא מנאוה אלא במנין חייבי מיתה בידי שמים שיש בהן מצוה לב"ד וכמו שנתבאר:

חלק כד

ודע שבדרך כלל מספר מילי העונשין שבעה. ופרטי העונשין שבעים ואחד. הוא מוסכם לכל מוני המצות הראשונים ז"ל כולם. רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וכל סייעתו ז"ל. אבל בפרטן יש הבדל רב בין רבינו הגאון ז"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל. דהבה"ג מנה שבעה מיני העונשין עם עונש מלקות שמנה בכללן. אבל רבינו הגאון ז"ל במספר שבעת המינים של העונשין. לא הכניס עונש מלקות בכללם. אלא מנה שבעה מיני עונשין שבמיתה. שהם לשיטתו שבעה הראוים להמנות בחשבון המצות. ועונש מלקות מנה בפ"ע במספר הפרשיות (פרשה תשיעית) עיי"ש. כשאר המצות המוטלות על הצבור והב"ד שבמספר זה. ותחת עונש מלקות. מנה במנין העונשין עונש מיתה שע"י פגיעת קנאים. שיש בו מצוה להקנאים או לב"ד. כמו שביארנו לעיל (סי' י"ח י"ט) עיי"ש. ואע"פ שיש עוד מיני עונשים שבמיתה. מ"מ גם לשיטתו אינם נמנים משום שאין בהן מצוה. או משום שנכללו באותן העונשים המנויים כבר. כמו שביארנו לעיל (סי' כ"א כ"ב כ"ג) עיי"ש. וגם בפרטי העונשין יש הבדל רב בין שיטת רבינו הגאון ז"ל לשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל. דהעונשין שבשריפה. שלהבה"ג וסייעתו מספרם תשעה. לרבינו הגאון ז"ל הם עשרה במספר. ולא ס"ל סברת הבה"ג בזה כמשכ"ל (סי' ח') עיי"ש. ובעונשין שבמיתה בידי שמים שמנאום הבה"ג וסייעתו ז"ל במספר אחד עשרה. לא מנאם רבינו הגאון ז"ל אלא במספר עשרה. משום שהשמיט מחוסר בגדים שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל בכללם. וטעמו מבואר. משום דלא אשכחן במחוסר בגדים גופי' לא אזהרת לאו ולא עונש מיתה בידי"ש. אלא דגלי קרא מדכתיב גבי לבישת הבגדים והיתה להם כהונה וגו'. ודרשינן מיני' בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. והו"ל זרים. וזר ששמש הוא באזהרה ובמיתה בידי"ש. כדאמרינן סו"פ הנשרפין (פ"ג ע"ב) ובשאר דוכתי. ואע"ג דעכ"פ במכנסים כתיב בקרא בהדיא בגופי' (בפ' תצוה) עונש מיתה. דכתיב ועשה להם מכנסי בד וגו' והיו על אהרן ועל בניו וגו' ולא ישאו עון ומתו. ועי' מש"כ בזה התוס' בסנהדרין (שם ד"ה אין בגדיהם וגו') ובשאר דוכתי. ובסמ"ג (עשין קע"ג) והרמב"ן ז"ל (פרשת תצוה) ושאר ראשונים. מ"מ בתר דגלי קרא בשאר הבגדים דבלא בגדיהם הו"ל כזרים. ממילא שמעינן דגם מיתה דכתיבא במכנסים נמי אינה אלא משום זרות. ובפרט לפי המבואר בפ"ק דיומא (ה' ע"ב) דמכנסים נמי כתיבי בפרשה דשאר בגדים. וכמש"כ התוס' (שם בד"ה להביא וכו') ושאר ראשונים שם עיי"ש ובמש"כ הרמ"ה והר"ן (סו"פ הנשרפין שם). וא"כ אין לנו כאן אלא עונש דזרות בלבד. ואחר שכבר מנה רבינו הגאון

ז"ל עונש מיתה בידי שמים דזר ששמש. לא מנה שוב עונש מיתה דמחוסר בגדים. שאינו אלא משום זרות שכבר נמנה:

וכן ראיתי בבה"ג כת"י רומי שלא מנה במספר חייבי מיתה בידי"ש מחוסר בגדים עיי"ש. אלא דהדבר תמוה לכאורה שהרי עכ"פ גם שם כתב שהם אחד עשר. והרי בפרטן. כיון שהשמיט מחוסר בגדים. אי אתה מוצא אלא עשרה. ועל צד הדוחק אפשר לומר דמה שנמנה שם כהן טמא שאכל תרומה טהורה. חשיב לי' בתרתי. משום דגם טבול יום נמי בכלל זה. כמתבאר בסוגיא דסנהדרין שם עיי"ש. ובמש"כ התוס' (שם ד"ה ויליף חילול וכו') ובפ"ב דזבחים (י"ז ע"א) ד"ה דגמר וכו'. ומנה הבה"ג טבול יום בפ"ע. כמו טמא וטבול יום ששמשו. שנמנו שם בתרתי עיי"ש. וכן הרא"ם ז"ל ביראים כת"י (שנדפס כעת) לא מנה מחוסר בגדים במספרי חייבי מיתה בידי שמים (בסי' רפ"ה) עיי"ש היטב. אע"פ שהוא מההולכים בעקבי הבה"ג. וכל יסודו הוא מנין המצות של הבה"ג כידוע. ובלתי ספק היתה לפניו נוסחת הבה"ג כת"י. וגם באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל השמיט מחוסר בגדים ממספר חייבי מיתה בידי שמים עיי"ש. וגם הוא ז"ל מסייעתו של הבה"ג כידוע. ובלתי ספק גם בנוסחת הבה"ג שלפניו לא היה נמנה מחוסר בגדים. ולא יפה עשה הרב נתיב מצותיך ששלח ידו והוסיף מדעתו מחוסר בגדים בדברי הר"י אלברגלוני ז"ל. כי בלא ספק בכוונה השמיטו הר"י אלברגלוני ז"ל מטעם שביארנו. כמו שהוא גם דעת רבינו הגאון ז"ל והרא"ם ז"ל ביראים שם:

ועכ"פ רבינו הגאון ז"ל שהשמיט מחוסר בגדים. לכן לא מנה אלא עשרה חייבי מיתה בידי שמים במנין העונשין. וטמא וטבול יום בתרומה טהורה חדא חשיב להו. אע"ג דטמא וטבול יום ששמשו בתרתי חשיב להו. וכלישנא דברייתא שם. והיינו משום דס"ל כמש"כ הר"ן ז"ל שם בשם הרמב"ן ז"ל דלענין אכילת תרומה טהורה בטומאת הגוף טמא וטבול יום לא חשיבי אלא חד. דטבול יום בכלל טמא. משא"כ לענין עבודת מקדש. מטעם שביאר שם עיי"ש בדבריו. וגם במספר חייבי עונש חנק יש הבדל רב בין מנין רבינו הגאון ז"ל למנינו של הבה"ג וסייעתו ז"ל. דהבה"ג וסייעתו מנו מהם שמונה. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה אלא ששה מהם. דזוממי כהנת ובועלה שמנה הבה"ג בכללן. השמיטן רבינו הגאון ז"ל מן המנין. והטעם מבואר משום דבזוממי כהנת ובועלה לא כתיב עונש חנק בגופייהו. אלא דהזוממין מתחייבים עונש חנק כמו שרצו לחייב את הבועל. משום דכתיב בהו כאשר זמם. כמו בעדים זוממין של כל שאר חייבי מיתות ב"ד. או חייבי מלקיות וכיו"ב. וזהו בכלל מצות כאשר זמם שכבר נמנה. ורבינו הגאון ז"ל מנאה לקמן במנין הפרשיות (פרשה שלישית) עיי"ש. ובועלה אינו נדון בעונש

חנק אלא מדין שאר בא על אשת איש שכבר נמנה במספר חייבי חנק. אלא דאי לאו דאימעטו מקרא (סו"פ הנחנקין צ' ע"א) הוה סד"א שהם בשריפה כמותה כמשפט שאר כל הזוממין שבתורה ובועלי העריות שזוממין ובועליהן כמותן. וגלי קרא ומיעט. היא בשריפה ולא בועלה. וזוממיה לא נתחייבו אלא במיתתו מדכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו ולא לאחותו. ומ"מ אין עונש הזוממין אלא משום כאשר זמם. ובועלה משום בא על אשת איש בעלמא. וכבר נמנו. ולכן השמיטם מן המנין. וכמו שביאר בהדיא רבינו הגאון ז"ל גופי' במקומו במש"כ שם **והם בטפל ידועים. תחתם אביא גונבי קסוות ובועל ארמית מקנאיהם פוגעים**. כלומר שאין למנות שנים אלו (שהביאם שם לפני זה) בחשבון העונשין בפ"ע. משום שכבר נטפלו לעונשים ומצות שנמנו כבר כמו שביארנו. ותחתם יבואו במנין גונב את הקסוה ובועל ארמית. שאע"פ שאינם בעונש חנק. מ"מ גם הם בעונש מיתה בידי אדם. בפגיעת קנאים. והבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנה שנים אלו. אלא מנו במנין הלאוין לאו דלא יבואו לראות כבלע את הקודש. שהוא אזהרת גונב את הקסוה. ולאו דבתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך שהוא אזהרה לבועל ארמית לדעתו ז"ל. כמתבאר מדברי הבה"ג (סוף הלכות נחלות) עיי"ש היטב ובתוס' (פרק הערל ע"ו ע"א) בד"ה בהיותן וכו'. ובפ"ב דע"ז (ל"ו ע"ב) בד"ה דכתיב וכו'. ובשאר ראשונים בזה. ומה שלא מנאן במנין העונשין. הטעם מבואר עפמש"כ לעיל (סי' י"ח). ובמנין הלאוין (לאוין רי"ב רי"ג) עיי"ש היטב:

ועפ"ז ניחא שפיר דברי הר"ב סה"מ שהביא הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ד) שלא מנה אלא תשעה חייבי מיתה בידי שמים עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה. והיה נראה לכאורה לומר דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (פ"י מהלכות מאכלות אסורות) דלא מתחייב מיתה בי"ד על הטבל אלא בטבל הטבול לתרומה גדולה. או עכ"פ לתרומת מעשר. אבל הטבול למעשרות בלבד אין בו מיתה אלא לאו גרידא עיי"ש. וכן דעת הראב"ד ז"ל (שם בהשגות). וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל (בלאו שביעי מהלאוין המחודשין שלו) עיי"ש. ולפ"ז יש מקום לכאורה לומר דטבל ותרומה לזר חד נינהו. כיון דחיובא דמיתה דאכילת טבל נמי אינו אלא משום התרומה שבו. איברא דזה אינו שהרי גם הכהנים מוזהרים על אכילת הטבל כישראל. כמבואר בפרק בתרא דמכות (י"ט ע"ב) עיי"ש. וכן מבואר בספרי (פרשת קרח) ובשאר דוכתי. וא"כ אכתי איכא נפק"מ במיתה דטבל לענין כהנים. המותרים בתרומה ומוזהרים על הטבל. אבל עפמש"כ ניחא בפשיטות דאפשר לומר דהר"ב סה"מ ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ד) דמחוסר כפורים ששמש אינו במיתה ולא בלאו עיי"ש ובמש"כ בכ"מ (שם ובפי"ט מהלכות סנהדרין ה"ב)

ובתשובות הרדב"ז (ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' ק"ו) עיי"ש. וא"כ מחוסר כפורים אינו מן המנין. וגם ס"ל כדעת רבינו הגאון ז"ל דמחוסר בגדים אינו נמנה בפ"ע. משום דהו"ל בכלל עונש מיתה ביד"ש דזר. וא"כ ודאי אין לנו אלא תשעה בעונש מיתה בידי שמים:

וראיתי להר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (מעשה נסים סי' ג') שכתב וז"ל וידוע כי מחוסר בגדים אשר מדרגתו מדרגת זר בקצת. אינו באמת זר. ועל כן לא יספיק מנינו במנין זר. ועוד כי לא מנה (הרמב"ם) ז"ל מחוסר בגדים בלאו. אבל מנהו מכלל מצות עשה והלבשתם כתנות וכו'. וא"כ עונש העובד מחוסר בגדים בחילוף מעונש הזר העובד אשר הוא בל"ת. וע"כ לא יתכן למנותם יחד משני פנים. האחד בעבור הבדלם העצמי. והשני מחילוף מניינם. כי מנין הזר בל"ת. ומנין המחוסר בגדים בעשה. עכ"ל עיי"ש. וא"כ לפי דבריו אי אפשר למנות מחוסר בגדים וזר במצוה אחת. דלפי דבריו אין המחוסר בגדים בכלל הזר. אבל לענ"ד כל דבריו ז"ל תמוהים אצלי הרבה. דאע"ג דודאי אין מחוסר בגדים זר ממש. מ"מ היינו רק לענין שהוא מותר ומצווה ועומד ללבוש הבגדים ולעבוד בהן. שהרי הוא מזרעו של אהרן ולא נתחלל מקדושתו. אבל מ"מ כל זמן שהוא מחוסר הבגדים ודאי תורת זר ממש עליו לענין עבודת מקדש לעונש ולאזהרה. משום דגלי קרא דכשאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם לענין עבודת מקדש. כמבואר שם (סו"פ הנשרפין) ובשאר דוכתי. ומש"כ הר"א מיימון ז"ל דעונש מחוסר בגדים אינו כעונש הזר אשר הוא בל"ת. אינם אלא דברי תימא. דודאי שוים הם לגמרי לענין זה. בין לעונש מיתה בידי שמים ובין לאזהרת לאו. דהו"ל בכלל אזהרת הזר ובכלל עונש דזר. וכמבואר שם בהדיא עיי"ש:

איברא דחזינא ליה להרא"ש ז"ל בנמוקיו עה"ת (הדר זקנים ריש פ' תצוה) שכתב שם על פירש"י בקרא דוהיה על אהרן לשרת וגו' ולא ימות. שכתב וז"ל מכלל לאו אתה שומע הן וכו'. הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים עכ"ל רש"י ז"ל. ועי' מש"כ על דבריו אלו הרמב"ן ז"ל שם לקמן גבי מכנסים ובתוס' עה"ת וברא"ם שם. אבל הרא"ש ז"ל שם כתב וז"ל פירש"י הכא מיתה בידי שמים לשימוש מחוסר בגדים מולא ימות. ובפרק הנשרפין מפיק ליה מפרשה זו כהונה לחוקת עולם כל זמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם. ואי לאו הו"ל זר ששימש במיתה בידי שמים מוהזר הקרב יומת וכו'. ולמה לא הביא מולא ימות. כמו לעיל באונן וטמא. וי"ל דאונן וטמא צריכין להביא מכלל לאו הן. שזהו ולא ימות. שאין פסוק אחר. ובמחוסר בגדים הביא הפסוק הפשוט יותר והזר הקרב. ורש"י לא פירש והזר הקרב מיירי בידי שמים משום דבפלוגתא לא קאי. דפליגי התם בוהזר הקרב אם בידי אדם או בידי שמים. והביא

הפסוק ממחוסר בגדים דלכ"ע בידי שמים. וסוגיא דהתם סבר דבידי שמים. ורש"י נקט הא אליבא דכ"ע עכ"ל הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. ולשונו אף כי מגומגם קצת. אבל כוונתו מבוארת. שהוקשה לו כקושית הרמב"ן ז"ל ושאר ראשונים מסוגיא דסו"פ הנשרפין שם דיליף מחוסר בגדים דבמיתה מדכתיב וחגרת אותם אבנט וגו' והיתה להם כהונה וגו' כל זמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם. אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל זרים וכו'. ולפירש"י למה לי למילף מזר. תיפוק ליה דבמחוסר בגדים גופי' כתיב ביה מיתה. מדכתיב והיה על אהרן וגו' ולא ימות. דמכלל לאו אתה שומע הן. ולזה תירץ דבאונן וטמא דליכא בה ילפותא אחריתא. ע"כ לא הוה מצי למילף בהו עונש מיתה אלא במכלל לאו אתה שומע הן. מדכתיב בהו ולא ימות. אבל מחוסר בגדים דגלי ביה קרא דהו"ל זר. הא בהדיא כתיב בזר והזר הקרב יומת. ולכך נקט בי' הדרשא הפשוטה יותר. אלא דמ"מ רש"י ניחא ליה טפי למינקט מקרא דולא ימות ומכח מכלל לאו אתה שומע הן. משום דבזר איפליגו תנאי התם (סו"פ הנשרפין) אם הוא במיתה בידי שמים או בחנק או בסקילה. ולא בעי למינקט דרשא דתליא בפלוגתא. וניחא ליה טפי למינקט מקרא דולא ימות ומכלל לאו אתה שומע הן דכתיב במחוסר בגדים גופי'. והתם לכ"ע אינו אלא במיתה בידי שמים. ובסוגיא דגמרא שם דנקט ילפותא מזר. היינו רק משום דקאי התם אליבא דחכמים דמתניתין שם דקיי"ל כוותייהו דזר ששימש במיתה בידי שמים. אבל רש"י בפלוגתא לא קמיירי. ונקט מקרא דולא ימות דשמעינן מיניה מיתה בידי שמים אליבא דכ"ע:

ועפ"ז יש מקום אתי לקיים דברי הר"א מיימון ז"ל. ע"פ מאי דצ"ע לכאורה לפמש"כ הרא"ש ז"ל דלר"ע דאמר התם דזר ששימש הוא בחנק. וכן לר"י בן נורי דבסקילה. דוקא בזר ממש הוא דס"ל הכי. ולא במחוסר בגדים. דלכ"ע אינו אלא במיתה בידי שמים אע"ג דגלי בי' קרא שיש עליו תורת זר לעבודת מקדש. וזה תמוה מאוד לכאורה דמאחר דשמעינן מקרא שיש עליו תורת זר. ודאי אית לן למימר דמיתה דכתיבא בי' היא כמיתת הזר דהו"ל לדידהו מיתה בידי אדם. מיהו נראה דס"ל להרא"ש ז"ל דהכא הו"ל כההיא דאמרינן בחולין (פ' ע"ב) ובזבחים (קי"ד ע"ב) דמחוסר זמן נתקו הכתוב לעשה. והוכיחו בתוס' שם שאין פירושו כשאר לאו הניתק לעשה דבעלמא. אלא לומר שהכתוב נתקו מכלל לאו שבשאר הפסולין למזבח לעשה. שלא יהיה בו לאו אלא עשה. דאין לומר דעשה האמורה בו לא באה אלא להוסיף בו עשה מלבד הלאו שבכל שאר הפסולין. משום דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דמלבד מיתה דכתיבא בזר כתיבא נמי מיתה במחוסר בגדים גופי'. אית לן

למימר שנתקו הכתוב מכלל מיתה דזרות שהיא בידי אדם. למיתה בידי שמים. ולפ"ז אית לן למימר דנתקו הכתוב אף מאזהרת לאו דזר לעשה. ובפרט למאי דקיי"ל דגם זר ממש ששימש אינו אלא במיתה בידי שמים. וא"כ לענין זה שוה דינו לדין הזר ממש. ואית לן למימר דעכ"פ נתקי' מיהת מכלל לאו לעשה. ואין לו דין זר אלא לענין חילול עבודתו. ולענין זה בלבד הוא דאתי קרא דוהיתה להם כהונה וגו' אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. וכעין שכתבו התוס' (ריש פ"ב דזבחים י"ז ע"ב) בד"ה אין בגדיהם עליהם עיי"ש. ועפ"ז אפשר לקיים דברי הר"א מיימון ז"ל במש"כ דמחוסר בגדים אע"ג דמדרגתו מדרגת הזר בקצת. וגם אי לאו דגלי קרא מיתה בדידי' גופי'. שפיר הוה שמעינן לה מדגלי קרא דהו"ל כזר. מ"מ אין עליו תורת זר ממש. דאפילו להנך תנאי דס"ל דזר ששימש הוא במיתה בידי אדם. מ"מ מידו דמחוסר בגדים אינו אלא במיתה בידי שמים. ואפילו אזהרת לאו לית בי' משום שנתקו הכתוב מכלל לאו לעשה כמו שביארנו ע"פ דעת הרא"ש ז"ל:

אמנם עיקר דברי הרא"ש ז"ל אלו תמוהים אצלי הרבה. דמלבד דמש"כ דבאונן וטמא נפק"ל התם (סו"פ הנשרפין) דבמיתה מדכתיב בהו ולא ימות ומכלל לאו אתה שומע הן. דברי תימא הן. ונפלאתי מאוד עליו בזה. דהרי להדיא מבואר שם בההיא סוגיא גופא בברייתא שם דאונן אינו במיתה כלל אלא באזהרה בעלמא. וגם טמא אע"פ שהוא במיתה. מ"מ הרי לא כתיבא מיתה בגופי' כלל ולא גמרינן בי' עונש מיתה אלא בגזירה שוה חילול חילול מתרומה. כמבואר בסוגיא דהתם. ולא ידענא מאי אידון בדברי הרא"ש הללו. אם לא נגיה בדבריו הרבה שבמקום לעיל צ"ל לקמן. ובמקום אונן וטמא צ"ל שלא רחוץ ידים ורגלים ושתויי יין. דגמרינן להו התם דבמיתה מדכתיב בשלא רחוץ ידים ורגלים ירחצו מים ולא ימותו. ובשתויי יין מדכתיב בהו אל תשת וגו' ולא תמותו. והיינו משום דמכלל לאו אתה שומע הן. אלא דבלא"ה עיקר דבריו תמוהים אצלי טובא. שאינו נראה כלל שנתקו הכתוב למחוסר בגדים אפילו לר"ע וריב"נ מכלל מיתה בידי אדם למיתה בידי שמים. דמהיכא תיתי ומאין הרגלים לומר כן. ואע"פ שאפשר לומר דמשמע לי' הכי מדלא איפליגי תנאי אלא בזר. וסתם זר ודאי זר ממש משמע. דמחוסר בגדים לא אשכחן דקרי לי' זר סתם בשום דוכתא. אלא מחוסר בגדים קרי ליה בכל דוכתא. ומדלא נקט פלוגתייהו אלא בזר ממש משמע דדוקא בזר ממש הוא דפליגי. אבל מחוסר בגדים לכ"ע במיתה בידי שמים. אע"ג דגלי קרא דתורת זר עליו. מ"מ אין מזה הכרח כלל דאיכא למימר דנקטי פלוגתייהו בזר משום דודאי עיקר פלוגתייהו בזר ממש היא. ומטעמא דמפרש התם בברייתא עיי"ש. אלא דמ"מ ממילא נשמע דה"ה למחוסר

בגדים. כיון דגלי קרא שיש עליו תורת זר. ואית לן למימר דכמיתת הזר כך היא מיתתו. לכל מר כדאית ליה. וקצת ראי' מצאתי כדבריו מהמתרגמים אונקלוס ויונתן. שתרגמו אקרא דוהזר הקרב יומת. יתקטל. ומשמע מזה דס"ל כר"ע ור"י בן נורי דזר ששימש הוא במיתה בידי אדם. לפי מש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת משפטים) בדעת המתרגם שתרגם על קרא דוגם בעליו יומת יתקטל. דס"ל שמיתתו בידי אדם עיי"ש. ומ"מ בקרא דכתיב במכנסים ולא ישאו עון ומתו תרגמו המתרגמים וימותון. וכן גבי מעיל דכתיב והיה על אהרן לשרת וגו' ולא ימות. תרגמו ג"כ ולא ימות. ולא תרגמו קטלא. משמע לכאורה דס"ל דאע"ג דבזר ששימש איכא עונש מיתת ב"ד. מ"מ במחוסר בגדים ליכא אלא עונש מיתה בידי שמים. וכדברי הרא"ש ז"ל. מיהו אע"ג דלפי דברי הרמב"ן ז"ל לכאורה ראי' נכונה היא. מ"מ הרי כבר העיר הרא"ם ז"ל (פרשת משפטים) דאין דברי הרמב"ן ז"ל אלו בזה מוכרחים כלל. דכבר אשכחן לשון קטלא גם במיתה בידי שמים במתניתין (פ"א דאבות משנה י"ג) דתנן ודלא יליף קטלא חייב עיי"ש. וא"כ מדברי המתרגם אין הכרח. אלא דראייתו של הרא"ם ז"ל ממתניתין דאבות אינה מוכרחת כלל. דגם שם כבר פירשו הרב המאירי ז"ל (בפי' לאבות) והרע"ב ז"ל שם במיתה בידי אדם עיי"ש. וכן נראה גם מדברי הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) עיי"ש. ויותר הי' לו להביא ראי' ממקרא מלא דכתיב (תהלים קל"ט י"ט) אם תקטול אלוקי רשע וגו'. וכתיב (איוב י"ג ט"ו) הן יקטלני לו איחל. הרי דכתיב לשון קטלא על מיתה בידי שמים. מיהו גם משם אין הכרע נגד דברי הרמב"ן ז"ל. שאין ראי' מלשון הכתוב על לשון ארמי של התרגומים ולשון התלמוד. וגם זולת זה יש לדחות. אבל ראיתי בתרגום אונקלוס על קרא דויפגשהו ה' ויבקש המיתו (שמות ד' כ"ד) שתרגם ובעא למיקטלי'. הרי דנקט לישנא דקטלא על מיתה בידי שמים. וכן במכת בכורות (שם כ"ג) ועוד שם (י"ב כ"ט. י"ג ט"ו) נקט לשון קטלא אע"פ שבמיתה בידי שמים מיירי קרא. וכן שם (ל"ב י"ב) תרגם לקטלא יתהון. אף דקרא במיתה בידי שמים כתיב. וכן בקרא דהוציאם להמיתם במדבר (דברים ט' כ"ח) תרגם לקטלותהון במדברא. אע"ג דהו"ל מיתה בידי שמים. אלא דמ"מ מכל זה אין הכרע ויש לדחות ואין להאריך. וכן נראה מדברי הרד"ק ז"ל (עובדיה א' ט') דבלשון המתרגם קטלא הוא הריגה בידי אדם עיי"ש. אבל מדברי הר"ש פרחון ז"ל (במחברת הערוך ערך קטל) מבואר דס"ל דעל כל לשון מיתה מתרגם המתרגם קטלא עיי"ש. ואין להאריך בזה. ובודאי נראין דברי הרמב"ן נכונים דעכ"פ בכל מקום דמיירי קרא בדיני ומשפטי התורה דקדק המתרגם בלישני' ונקט לשון קטלא רק במיתה בידי אדם. וזו היא כוונת הרמב"ן ז"ל. וא"כ נראה מזה סייעתא לדעת הרא"ש ז"ל:

אלא דמ"מ מדברי כל הראשונים ז"ל מתבאר דלא ס"ל כדעת הרא"ש ז"ל בזה. שמדברי כולם מבואר דעיקר מיתה במחוסר בגדים לא שמענו אלא מדגלי קרא דכשאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל זרים וזר ששימש במיתה בידי שמים. וכמבואר ברמב"ם (פי"ט מהלכות סנהדרין) דמחוסר בגדים לוקה וחייב מיתה בידי שמים משום שהוא כזר עיי"ש. וכ"כ עוד (פ"י מהלכות כלי המקדש ה"ד) עיי"ש. ובסה"מ שלו (עשין ל"ג) עיי"ש. ובתוס' ושאר כל הראשונים ז"ל (סו"פ הנשרפין שם ובפ"ב דזבחים) עיי"ש. ובסמ"ג (עשין קע"ג) וביראים (סי' ש"מ) עיי"ש. וכן מתבאר להדיא בתוספתא (פי"ב דזבחים) דמחוסר בגדים הוא באזהרת לאו ולוקה. כמו שהבאתיה לעיל (סי' ז') עיי"ש. ומה שלא מנו הרמב"ם ז"ל ושאר מוני המצות מחוסר בגדים במנין הלאוין. היינו רק משום שלא נאמר בו לאו מפורש בפ"ע בקרא. אלא הוא בכלל הלאו האמור בזר. מדגלי קרא שאם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם. וא"כ מש"כ הר"א מיימון ז"ל שלא יתכן למנותן יחד. סתירתו מבוארת. שהרי הרמב"ם ז"ל גופי' דהר"א מיימון ז"ל קאי אליבי'. מנאן יחד באזהרה אחת. שהרי אע"פ שכתב (פי"ט מהלכות סנהדרין שם) המחוסר בגדים במנין כל שאר חייבי מיתה בידי שמים שיש בהן לאו ולוקין. אעפ"כ לא מנה אותו במנין הלאוין שלו. וע"כ היינו משום שאין בו לאו בפ"ע. אלא הו"ל בכלל לאו האמור. בזר כדכתיבנא. והדברים פשוטים ומבוארים. ודברי הר"א מיימון ז"ל מתמיהים מאוד בזה. והשתא א"כ נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל ודברי הר"ב סה"מ שהכניסו עונש מיתה דמחוסר בגדים בכלל עונש מיתה דזר ששימש. ולא מנאוהו בפ"ע. ומה שנמנה בברייתא דואלו שבמיתה בפ"ע. היינו משום דהך תנא לא נחית למניינא אלא הא גופא הוא דאתי לאשמעינן שהוא במיתה משום שיש עליו תורת זר. אבל לענין חשבון המצות ודאי אין שניהם עולים בחשבון אלא כאחד בין לאזהרת לאו ובין לעונש מיתה בידי שמים:

חלק כה

והנה כבר ביארנו במבוא (סי' ד') טעמו של רבינו הגאון ז"ל בסדורו המצות בכלל והעונשין בפרט. שלא כסדר כל שאר מוני המצות הראשונים ז"ל. וביותר תמוה סדרו במנין העונשין. שכפי הנראה בהשקפה ראשונה אין שום סדר למשנתו. שהוא שלא כרבנן ולא כר"ש בסדרן של ארבע מיתות ב"ד. דאיפליגו במתניתין דר"פ ארבע מיתות. דתנן ארבע מיתות נמסרו לב"ד סקילה שריפה הרג וחנק. ר"ש אומר שריפה סקילה חנק והרג עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל ארכבה אתרי רכשי. דנקט בכללן שריפה ואח"כ סקילה. והיינו כר"ש דשריפה חמורה מסקילה. וכתב שוב הרג ואח"כ חנק. והיינו דלא כר"ש.

אלא כרבנן דס"ל דסייף חמור מחנק. ועוד הוסיף תימא על תימא דאח"כ במנין פרטי העונשין נקט סקילה ואח"כ שריפה כרבנן דסקילה חמורה משריפה. וחנק והדר הרג כר"ש דחנק חמור מסייף. והדברים נראין כמעורבבים וסותרים זא"ז. וכבר ביארנו שם דבריו על נכון עיי"ש. ולא אמנע מלכתוב כאן מה שהיה נראה שיש מקום זולת זה לומר בזה. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל דקדקו בזה ונקטו כסדרא דמשנתנו ואליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו. בכללן ובפרטן עיי"ש. אלא דבאזהרות הר"א הזקן ז"ל אע"פ שגם הוא נקט סדרו כהבה"ג אליבא דרבנן. מ"מ כתיב ג"כ כסדורו של ר"ש. שאחר שסידר שם חייבי סקילה ואח"כ חייבי שריפה. כתב שוב וז"ל **קח מפיו תורה ורב פעלים**. (כצ"ל ועיי"ש). **סקילה שניה נאמרה בגורלה עולים. נא אבאר בזו נכללים. תרב שלישיתה חרב חללים.** עכ"ל עיי"ש. והדברים סתומים וצריכין ביאור. וכבר נלאו כל מפרשי אזהרותיו למצא חידתו ולא מצאו. אבל הדבר ברור דכוונתו בזה לבאר דאין סדרו זה מוסכם אליבא דכ"ע. דהיינו רק אליבא דרבנן דאמרי סקילה חמורה משרפה והרג מחנק. אבל לר"ש אינו כן. אלא שריפה חמורה מסקילה וחנק מהרג. וא"כ סדרן לדידי' היינו שריפה סקילה חנק והרג. וזהו שכתב כדרכו ז"ל בלשון חכמה ומליצה חידות. **קח מפיו תורה**. (כלומר ר"ש שאמרו עליו (גיטין סו"פ האומר) שאמר לתלמידיו שנו מדותי שמדותי תרומות מתרומות מדותיו של ר"ע. ופירש"י למדו תורתי וכו' עיי"ש.) **ורב פעלים**. (ושהיה מלומד בנסים. כמבואר סופ"ד דמעילה עיי"ש. הוא לא ס"ל הכי. דלדידי') **סקילה שנייה נאמרה בגורלה עולים**. (כלומר בגורל סקילה דלר"ש ירדה ממעלתה להיות שנייה במדרגת ארבע מיתות ב"ד. עולים ג"כ השני עונשים האחרונים אשר יתבארו אח"כ. דהיינו הרג וחנק. דלרבנן הרג תחלה ואח"כ חנק דסייף חמור מחנק. אבל לר"ש נהפך הסדר דחנק קודם להרג שהוא חמור מסייף. וזהו שכתב) **בגורלה עולים נא אבאר בזו נכללים. תרב שלישיתה חרב חללים**. וכו' כלומר שאם **תרב**. שתלך אחר הרוב דהיינו כרבנן דר"ש. תהיה **שלישיתה חרב חללים**. דהיינו מיתת סייף. אבל לא כן הוא לר"ש. דלדידי' חרב מיתה רביעית היא. ומיתת חנק היא השלישית. כן נראה ברור בכוונתו:

אבל הדבר תמוה לכאורה כיון דודאי לכאורה כרבנן קיי"ל לגבי ר"ש. למה טרח להודיענו באזהרותיו פלוגתא דר"ש. והיה נראה לומר דבכוונה ובדקדוק נקט הכי. משום דס"ל דאין לנו בזה הכרע להלכה אם קיי"ל כרבנן או כר"ש. משום דדין ארבע מיתות ב"ד הו"ל הילכתא למשיחא. וכדאמרינן בהדיא ר"פ ארבע מיתות (סנהדרין נ"א ע"ב) עיי"ש. ופירש"י שם וז"ל הילכתא למשיחא. הלכה זו כשיבואו ימות המשיח איצטריך לנו שישובו ארבע מיתות ב"ד למקומן עכ"ל עיי"ש. וידועים דברי המהרי"ק ז"ל בתשו' (סוף

שורש קס"ה). שכתב דכל הכללים שקבעו בגמרא בהלכות. לא כאמרו אלא לענין הלכות הנוהגות האידנא בזה"ז. ולא לענין הלכות הבלתי נוהגות בזה"ז עיי"ש בדבריו. וכבר קדמו בזה ביותר ביאור בתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז) שכתב וז"ל נראה ודאי שהכללים המסורים לנו בגמרא בפסקי הלכות מדברי האמוראים שלא היה דעתם בהילכתא למשיחא וכו'. שאין לאמוראים להכניס ראשם במה שיעשה מלך המשיח ובית דינו. וכמו שאמרו בנדה (פרק תנוקת ע' ע"ב) לכשיחיו משה רבינו עמהם. ואמרו (בפ"ק דיומא) לכשיבואו אהרן ובניו ומשה רבינו עמהם וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם בכללא דיחיד ורבים הלכה כרבים נמי נראה שלא נקבע אלא במה שנוהג בזה"ז בלבד. ואע"ג דבתשב"ץ שם כתב איפכא. וז"ל אבל כל זה הוא דוקא בפסק שבין יחיד ליחיד שאין האמוראים כוללים כלליהם. כגון הלכה כר"ע מחבירו וכיו"ב. אלא בהלכות הנוהגות בזה"ז. ובהלכתא למשיחא לא היו כוללים כלליהם. אבל לפסוק כרבים לגבי יחיד שהוא מצוה מן התורה שנאמר אחרי רבים להטות שגם על זה נאמר. בלי ספק יש לשמור זה הכלל אפי' בהילכתא למשיחא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרב לחם חמודות (ר"פ בתרא דברכות) עיי"ש. מ"מ נראה דאין זה מוכרח. ואפשר דהר"א הזקן ז"ל לא ס"ל הכי. לפי מה שכבר הכריח מהרמב"ח ז"ל בכלליו (גט פשוט כלל ה') דלא שייך קרא דאחרי רבים להטות אלא דוקא באותו נדון עצמו שנחלקו עליו הרבים והיחיד בשעת מעשה. אבל אינה הלכה קבועה לדורות. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות ממרים) עיי"ש בדבריו. וכן נראה מוכרח ממש"כ באור זרוע (הלכות חדש ובהלכות סוכה) דאפי' בדאורייתא סומכין על היחיד בשעת הדחק עיי"ש. והביאו בקיצור בהגהות האשרי (פרק לולב הגזול) עיי"ש. וכן דעת כמה מהראשונים ז"ל כמו שביארתי במק"א. ואכמ"ל בזה. ולפ"ז מה שקבעו לכלל קבוע דיחיד ורבים הלכה כרבים. לא עדיף משאר כללי הלכות שקבעו הלכה כמר לגבי מר. וא"כ כי היכי דשאר הכללים לא נאמרו אלא בדברים הנוהגים בזה"ז. הכי נמי אית לן למימר בכללא דיחיד ורבים הלכה כרבים. ולהכי נקט הר"א הזקן ז"ל סדרן של ארבע מיתות ב"ד אליבא דרבנן וגם אליבא דר"ש. משום דלא פסיקא ליה הילכתא כמאן מינייהו. והשתא לפ"ז אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ומשום שדרכו ללמד כאן בדרך היותר קצרה. לכן ערבב בכוונה סדרן של ארבע מיתות ב"ד שלא כרבנן ולא כר"ש. להורות בזה דבפלוגתא לא קמיירי. ואינו מכניס עצמו בפלוגתא זו כלל להכריע כרבנן או כר"ש:

ולפ"ז עכצ"ל דמה שמנו רבינו הגאון והר"א הזקן ז"ל מדיח במספר העונשין שבסקילה. אע"ג דלר"ש מדיח אינו אלא בחנק. ועיקר פלוגתייהו דרבנן ור"ש אי חנק חמור מסייף

בהכי הוא דתליא. דר"ש דאמר דחנק חמור מסייף. היינו רק משום דאזיל לטעמי' דאמר דהמדיח הוא בחנק. כמבואר שם (ר"פ ארבע מיתות נ' ע"ב) עיי"ש. היינו משום דכיון דע"כ היו מוכרחין למנות גם עונשו של מדיח במספר שאר העונשין. וא"כ עכ"פ הוכרחו למינקטי' אליבא דחד מנייהו. אם אליבא דרבנן במספר הנסקלין. או אליבא דר"ש במספר הנחנקין. להכי ניחא להו טפי למינקטי' במספר הנסקלין אליבא דרבנן. אע"ג דלא ברירא להו הכי לענין הלכה. מיהו ע"כ לא יתכן לומר כן אלא אליבא דרבינו הגאון ז"ל לפי דרכו הקצרה. דבפלוגתא זו לא קמיירי כלל. ונקט סדרן של ארבע מיתות ב"ד בלא שום סדר כלל. דלא ככולהו תנאי. אבל להר"א הזקן ז"ל דנקטינהו אליבא דכ"ע. א"כ הכא נמי גבי עונש דמדיח הו"ל לרמז דלר"ש אינו בעונש סקילה אלא נמנה במספר הנחנקין. וגם בכוונת רבינו הגאון ז"ל הוא דוחק. לכן יותר נראה לומר ע"פ מאי דאמרינן (בפרק ארבע מיתות נ"א ע"ב) דלר"ע ס"ל דבת כהן אחת ארוסה ואחת נשואה יצאת לשריפה עיי"ש. וא"כ ס"ל דשריפה חמורה מסקילה כר"ש. מדנערה המאורסה בת ישראל בסקילה ובת כהן יצאת לשריפה. וכמבואר שם (לעיל נ' ע"ב) עיי"ש. אבל בהרג וחנק לא אשכחן לר"ע היכי סבירא ליה. ובודאי מסתמא אית לן למימר דכרבנן ס"ל דהרג חמור מחנק. ועכ"פ מדלא גלי ר"ע דעתי' בזה כמאן ס"ל. אין לנו בזה הכרעה להלכה. אבל בסקילה ושריפה לפי דעת הסוברין דקיי"ל הלכה כר"ע אפי' מחביריו. שכן דעת הרי"ף ז"ל הובא בש"מ (נדרים ז' ע"א) עיי"ש. וכן משמע דעת התוס' (רפ"ק דיומא ד' ע"ב) בד"ה מסייע ליה עיי"ש. ועי' בתשו' שמן רוקח (ח"א סי' ד') שהעלה דזו היא דעת הרמב"ם ז"ל והביא ראיות לזה עיי"ש. וכן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות שקלים פ"ד ה"ב) עיי"ש במש"כ שם בכ"מ. ולדידי יש ראי' לדעת זו מסוגיא דעירובין (סו"פ כיצד מעברין ס"א ע"ב) דמשמע שם דכולהו אמוראי דהתם ס"ל דהלכה כר"ע אפי' מחביריו עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. וא"כ אית לן למימר דקיי"ל בזה כר"ש משום דר"ע קאי כוותי' דשריפה חמורה מסקילה. אבל בהרג וחנק כיון דלא שמענו לר"ע בזה היכי ס"ל. ודאי כרבנן קיי"ל לגבי ר"ש. וא"כ סדרן של ארבע מיתות ב"ד היינו שריפה סקילה הרג וחנק. והיינו כמו שסדרן רבינו הגאון ז"ל בכללן. אבל מ"מ בפרטי מנין העונשין לא הקפיד על סדורן להלכה. אלא סדרן ע"פ מספרן ברב או במעט. שהקדים המרובה להמועט. דמהאי טעמא הקדים אפי' חייבי כריתות לחייבי מיתות ב"ד. משום דחייבי כריתות הם כ"ג. וחייבי סקילה שמנה אחריהם אינם אלא י"ח. וכן כולם זה אחר זה. כל שפרטיו מרובים יותר מנה בראשונה. ואחריו את שפרטיו מועטים ממנו. וכמו שביארנו במבוא עיי"ש:

ועפ"ז מתבארים ג"כ דברי הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו על נכון. ומדוקדק היטב ע"פ זה מה שהפסיק באמצע סדרן של ארבע מיתות ב"ד בין סקילה ושריפה להרג וחנק. להורות שם דר"ש פליג על סדר זה. והדבר תמוה דהרי פלוגתא דר"ש ורבנן היא גם בהרג וחנק. וא"כ לא היה לו לרמז על פלוגתא דר"ש אלא אחר שגמר כל סדר ארבע מיתות כולו. דבכולו פליג ר"ש. דלדידי' סדרן הוא שריפה סקילה חנק והרג. אבל ע"פ מה שנתבאר בדקדוק נקט הכי. דדוקא בסקילה ושריפה הוא שחשש לדברי ר"ש דס"ל שריפה ואח"כ סקילה שנייה לה. משום דר"ע קאי בזה כוותיה. ואיכא למימר דהילכתא כוותי' לגבי רבנן דר"ש. דהלכה כר"ע אפי' מחביריו. ומשום דלא ברירא ליה להר"א הזקן ז"ל דבר זה לכן הודיע דלענין זה אין הדבר מוכרע כמאן הילכתא. אבל בהרג וחנק פסיקא לי' דכרבנן קיי"ל לגבי ר"ש. ולפ"ז מש"כ **סקילה שני' נאמרה בגורלה עולים**. רצה לומר שהיא שני' לאותם שעולים בגורל מיתות ב"ד. שאם נתחייבו בסקילה וגם בשריפה. כגון מי שעבר שתי עבירות שנתחייב על אחת סקילה ועל אחת שריפה. חשיבא סקילה השניה. דהיינו הקלה יותר. ונדון בשריפה החמורה לר"ש יותר מסקילה. וכדאמרינן (ריש פרק ארבע מיתות) דנפק"מ בפלוגתא דר"ש ורבנן למי שנתחייב שתי מיתות שנדון בחמורה עיי"ש. ומש"כ **נא אבאר בזו נכללים**. וכו' מילתא באנפי נפשה היא. כלומר מעתה אבאר יתר המיתות שנכללים בעונש מיתות ב"ד. דהיינו עונש חרב שהיא המיתה השלישית. ועונש חנק. וזהו שכתב **חרב שלישיתה חרב חללים**. (כצ"ל) והוא מלשון הכתוב (יחזקאל כ"א י"ט):

אמנם אם כי כל זה אפשר לומר בביאור דברי הר"א הזקן ז"ל. אבל בביאור דברי רבינו הגאון ז"ל העיקר כמו שביארנו במבוא (סי' ד'). דסדרו זה הוא מיוסד על עיקר שיטתו במנין המצות שלו. כמו שנתבאר שם והוא האמת והנכון בס"ד ותו לא מידי:

חלק כו

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **ברשף** במקום לשון שריפה דקרא ולשון המשנה והתלמוד בכל מקום במיתת ב"ד דשריפה. נראה דכוונתו בזה משום דידוע דמיתת ב"ד דשריפה לא שריפה ממש היתה. דלא קיי"ל כר"א בר' צדוק דאמר דשריפה ממש היא. שמקיפין אותו בחבילי זמורות ושורפין אותו. אלא כת"ק דאמר במתניתין (פרק ארבע מיתות נ"ב ע"א) שפותחין פיו ומתיכין פתילה של אבר וזורקין לתוך פיו ויורדת לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו. ובירושלמי סנהדרין (פ"ז ה"ב) בפתילה של נפט עיי"ש. וגמרינן לה בגמרא מעדת קרח או מבני אהרן מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן וכו' עיי"ש. וא"כ אין שריפה זו שריפה ממש אלא מיתה ע"י כח האש. ולזאת שינה רבינו הגאון ז"ל בכוונה

וכתב **ברשף**. והוא מלשון הכתוב (תהלים ע"ח. מ"ח) ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים. ובתורה במכת ברד כתיב ותהלך אש ארצה וגו' ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד וגו'. וזש"כ ומקניהם לרשפים. וכן פירש"י שם עיי"ש. וכתיב ויצא רשף לרגליו (חבקוק ג'. ה') ותרגם יונתן ונפיק בשלהובית אשתא מימרי' אתגלי. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **ומות מבלי רושם**. כוונתו מיתת חנק. וזה ע"פ מאי דתניא בספרא (קדושים פ"י) מות יומת בחנק אתה אומר בחנק או אינו אלא באחת מכל מיתות שבתורה וכו'. נאמרה מיתה בידי שמים ונאמרה מיתה בידי אדם מה מיתה האמורה בידי שמים מיתה שאין בה רושם. אף מיתה האמורה בידי אדם מיתה שאין בה רושם. מכאן אמרו מצות הנחנקין היו משקעין וכו' עיי"ש. ומייתי לה בסנהדרין (שם נ"ב ע"ב) עיי"ש. ומ"מ לקמן בפרטי העונשין כדי לבאר בבאור יותר נקט בנשרפין לשון שריפה ובנחנקין לשון חנק. כלישנא דמתניתין והתלמוד בכל מקום:

ואמנם מש"כ רבינו הגאון ז"ל **כרת**. **ואבד מאתי**. וכוונתו עונש כרת ועונש מיתה בידי שמים. צ"ע טובא לכאורה מה שקרא עונש מיתה בידי שמים בשם אבדון. והרי בעונש דמלאכת יוה"כ כתיב וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה. והיינו עונש כרת. ולא מיתה בידי שמים. הן אמת כי הראב"ע ז"ל כתב (בפרשת אמור) כי והאבדתי איננו עונש כרת. ונמשך אחריו גם הספורנו שם עיי"ש. אבל זהו נגד משנתנו (פרק בתרא דיומא פ"א ע"א) דמלאכת יוה"כ הוא דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. וקחשיב לה (במתניתין דריש כריתות) במספר כל שאר חייבי כריתות שזדונן כרת ושגגתן חטאת. והוא מפורש ג"כ במתניתין דפ"ק דמגילה (ז' ע"ב). והיא הלכה רווחת בכל מקום. וגם לפי מה שהעלתי לקמן בפרטי העונשין. (עונש נ"ו נ"ז). דבלא"ה במלאכת יוה"כ כתיב עונש כרת בקרא בהדיא כמו בעינוי עיי"ש. מ"מ הרי בהדיא מבואר בסיפרא (אמור פי"ד) דוהאבדתי היינו כרת. דתניא התם והאבדתי מה ת"ל. לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מה הוא. כשהוא אומר והאבדתי לימד על הכרת שאינו אלא אבדן עיי"ש. והובא גם בפירש"י ובפסיקתא זוטרתא (פ' אמור) עיי"ש. הרי דוהאבדתי וגו' אינו אלא פירוש ובאור לעונש כרת. והיאך חלקן רבינו הגאון ז"ל לשנים. וכתב כרת בפ"ע לעונש כרת. ואבדן בפ"ע לעונש מיתה בידי שמים. וביותר יקשה לפי מה שפי' הרב ק"א דברי הספרא דמאי דקתני שאינו אלא אבדן. היינו לומר שאין הכרת קצור ימים בלבד. אלא אבידת הנפש שלא יהיה לה שארית. כדבר הנאבד שלא ימצא עוד עיי"ש בדבריו. ולא ביאר דבריו כל צרכו. אבל נראה דהכוונה ע"פ מה שכתב הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (סו"פ הנשרפין) דהחילוק שבין כרת למיתה בידי

שמים הוא. דבכרת ישאר העונש עליו גם אחר שימות אבל המחוייב מיתה בידי שמים מתכפר לו במיתתו עיי"ש. שרמז למש"כ בזה לקמן (בפרק חלק). ושם ביאר דבריו יותר וז"ל שם. והרעה השלמה והנקמה הגדולה היא שתכרת הנפש ותאבד ושלא תהיה חיה וקיימת. והוא הכרת הכתוב בתורה. כמו הכרת תכרת הנפש ההיא. ואמרו ז"ל הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל דמחוייב כרת אין לו חלק לעוה"ב. וכן ביאר דבריו בהדיא גם בסה"מ (שורש י"ד) וז"ל שם ומהם מה שיעד עליהם בכרת והוא וכו' אם מת בחטאו לא יהיה לו חלק לעוה"ב. ומהם מה שיעד עליהם במיתה בלבד והוא שימיתהו השם בחטאיו ויכפר לו במותו עכ"ל עיי"ש. וכן כתב גם בחבורו הגדול (הלכות תשובה פ"ח ה"א) וז"ל וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו (של עוה"ב) הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה. וזהו כרת הכתובה בתורה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד שם לקמן (הלכה ה') וז"ל הנקמה הגדולה וכו' שתכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה וזה האבדון. היא שקורין אותה הנביאים שחת ואבדון וכו' עכ"ל עיי"ש. ובלתו ספק מקורו מדברי הספרא שהבאתי שאמרו דכרת היינו אבדן. וכבר ראיתי להרב מגדל עוז שם שרמז מקורו מתורת כהנים שם עיי"ש. וזהו כפירושו של הרב ק"א שם. אבל נראה דיש להוסיף דכוונת הרמב"ם ז"ל בזה גם למאי דתנן (בפרק חלק ק"ח ע"א) עדת קרח אינה עתידה לעלות שנאמר ותכס עליהם הארץ בעוה"ז. ויאבדו מתוך הקהל לעוה"ב דברי ר"ע וכו' עיי"ש. ולפ"ז הכא נמי דכתיב והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה. היינו לעוה"ב. וכיון דלהך ברייתא קאי הך קרא לפרושי מה הוא כרת. שמעינן דכרת היינו שתכרת נפשו מחיי העוה"ב. וזה האבדון. ולפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל כאן תמוהים ביותר שכתב לשון **אבד מאתי** על מיתה בידי שמים. שאם אבדה מתוך הקהל או מקרב עמה היא לעוה"ב. ודוקא בכרת ולא במיתה בידי שמים. כ"ש אבדה מאת ה'. דודאי חמירא טפי. דליתא במיתה בידי שמים:

ואמנם עיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים טובא. שהרי בתלמודין (פרק בתרא דמו"ק כ"ח ע"א) מבואר דבין כרת ובין מיתה בידי שמים אינם אלא מיתה קודם זמנו. אלא דבכרת מתקצרים שנותיו יותר מבמיתה בי"ש עיי"ש. וכבר השיג בזה הרמב"ן ז"ל (בתוה"א שער הגמול) על הרמב"ם ז"ל כלאחר יד. אף שלא הזכיר דבריו אלו בפירוש עיי"ש היטב. ודעתו ז"ל שם היא שלא כדעת הרמב"ם ז"ל אלא גם חייבי כריתות יש להם חלק לעוה"ב. וזו היא ג"כ דעת שאר ראשונים ז"ל. ועי' ג"כ מש"כ הרמב"ן ז"ל (סוף פרשת אחרי) עייש"ה. ומה שהביא הרמב"ם ז"ל ראי' ממה שאמרו הכרת תכרת הכרת בעוה"ז

תכרת בעוה"ב. תמוה דמשם איפכא מוכח. דדוקא היכא דכתיב הכרת תכרת ולא בסתם כרת. וגם דוקא בעבירות החמורות ביותר כמגדף וכיו"ב. וכמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ד ע"ב) ובפ"ק דשבועות (י"ג ע"א) עיי"ש. וגם בהנך איפליגו תנאי התם ושאר דוכתי. ואכמ"ל בזה. וגם לענין אבדון איפליגו ר"א ור"י בן בתירא עלי' דר"ע התם (ק"ט ע"ב) שאינו אלא כאבדה המתבקשת וכו' ויש להם חלק לעוה"ב עיי"ש ובפירש"י שם. ומשמע דהכי ס"ל לאמוראי בתראי כמתבאר סוף מכות (כ"ד ע"א) עיי"ש. וגם בדברי הספרא שם כבר הביא הק"א שם בשם רבינו הלל ז"ל שפירש דמה שאמרו שלמד על הכרת האמור בכל מקום שאינו אלא אבדן. פי' שמאבדו מן העולם בקוצר ימים עכ"ל עיי"ש. ופירוש זה מוכרח לפום סוגיא דפרק ואלו מגלחין שם. ומה שהשיג על זה בק"א שם אין דבריו מוכרחין כלל. דמש"כ דא"כ מה הוא דבר אחר שהיינו סבורים בו אנו דקאמר אינו אלא. ועוד דקצור ימים משמע טפי מלשון כרת גופי'. ולא צריך לזה קרא דוהאבדתי. ועוד דפרידת הנפש מן הגוף במיתה לא תקרא אבדה כאשר תהיה לנפש השארית עכת"ד. ומשום זה כתב על רבינו הלל ז"ל שהיה אחד מגדולי הראשונים דלא דק עיי"ש בדבריו. אבל אין מכל זה שום הכרח. דבפשיטות י"ל דמה שאמרו דכרת אינו אלא אבדון. היינו לשלול דעת הרמב"ם ז"ל. ומטעם זה עצמו מלשון כרת ליכא למשמע אבדון לחוד. דהו"ל רק קצור ימים. אלא הוה סד"א דהיינו כרת גמור גם מחיי העוה"ב. וכסברת הרמב"ם ז"ל שהיא ג"כ דעת בעל ק"א. ועל זה אמרו דקרא דוהאבדתי לימד שאינו אלא אבדון. ולא יותר. וגם מש"כ דפרידת הנפש מן הגוף בקוצר ימים לא תקרא אבדה. שאינה אלא בדבר הנאבד שלא ימצא עוד. אשתמיטתי' ההיא דסנהדרין ודמכות שם דאיכא תנאי ואמוראי דמפרשי לה כאבדה המתבקשת שנאמר תעיתי כשה אובד וגו' עיי"ש. ואדרבה עפ"ז מדוקדק יותר לשון הספרא דמשמע שבא להקלו לא להחמיר יותר. וכבר כתבתי דדברי רבינו הלל ז"ל מוכרחים ע"פ תלמודנו:

אלא דלפ"ז ע"כ צריך לפרש דמה שאמרו בספרא דקרא דוהאבדתי מלמד על הכרת האמור בכל מקום שאינו אלא אבדון. לא אתי לאפוקי בהכי מיתה בידי שמים. שהרי בסוגיא דפרק ואלו מגלחין שם מבואר דגם מיתה בידי שמים היינו מיתה בקצור ימים. אלא אשמעינן דאפי' כרת אינו אלא עונש מיתה לפני זמנו. וכבר אשכחן לשון אבדון גם במיתה בידי שמים. דכתיב (פ' קרח) אבדנו כולנו אבדנו כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות וגו'. מיתה זו אינה אלא בידי שמים. דעל ביאה ריקנית אפי' לקדשי קדשים ליכא אלא מיתה בידי שמים. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין קפ"ג). ונראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. דבספרא שם לא אתי אלא לומר דקרא דוהאבדתי איצטריך לפרושי דגם

כרת אינו אלא אבדון בקוצר ימים. ויש לו חלק לעוה"ב. זולת היכא דמיעט קרא בהדיא כמשכ"ל. וכיון דמ"מ בכל התורה לא נקרא כרת בלשון אבדון. אלא כרת הוא דכתיב בכל חייבי כריתות שבתורה. ועכצ"ל דאבדון של כרת לא מיקרי אבדון סתם. לכן שפיר כתב רבינו הגאון ז"ל כאן **כרת. ואבד מאתי**. ורצה לומר עונש כרת. ועונש מיתה בידי שמים שהיא אבדון בלא כרת. אע"ג דודאי גם עונש כרת אינו אלא אבדון בקוצר ימים ויש לו חלק לעוה"ב כמו שנתבאר. ובזה נסיים דברינו אלה אשר ראיתים נחוצים להבנת דברי רבינו הגאון ז"ל בפתיחתו למצות אלו. אשר הצגנוה בראשית פתיחתנו (סי' א').
וכן להבנת עיקר שיטתו ויסודותיו אשר עליהן הטבעה. בריך רחמנא דסייען:
היום יום שלישי לרביעי ש' עתר"ו פה ווארשא. ירוחם פישל בכמהרא"ץ זצ"ל פערלא.

מצוה א

מושך ערלת בשרו מחוץ. כתיב (בראשית. י"ז י"ד) וערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה את בריתי הפר. דברי רבינו הגאון ז"ל בזה תמוהים מאוד לכאורה. דשבק עיקר כרת דכתיב בהדיא בקרא בערל שלא מל כלל. ונקט מושך ערלתו. דלא כתיב בהדיא בקרא. אלא דאתרבי ביבמות (פרק הערל ע"ב ע"א) מדכתיב את בריתי הפר לרבות המשוך עיי"ש. ותניא בסנהדרין (פרק חלק צ"ט ע"א) ובשבועות (פ"ק י"ג ע"א) ואת מצותו הפר. זה המפר ברית בשר. הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב עיי"ש. ומבואר בירושלמי (פ"ק דפאה ה"א וריש פרק חלק) דמפר ברית בשר זה המושך לו ערלה עיי"ש. ועוד יש לתמוה דהרי בסוגיא דיבמות שם אמרינן דהמשוך אינו צריך שימול אלא מדרבנן וקרא דאת בריתי הפר אסמכתא בעלמא הוא עיי"ש. וראיתי להתוס' שם (בד"ה ומדבריהם) שכתבו וז"ל והא דאמר בפ"ק דשבועות דמשוך ערלתו בכרת. היינו שלא מל כלל עכ"ל עיי"ש. ודבריהם צ"ע אצלי דהא בפ"ק דשבועות שם לא נזכר משוך כלל. אלא מפיר ברית בשר. ואם סמכו עצמם על מה שאמרו בירושלמי שהבאתי לעיל דמפיר ברית בשר היינו המושך לו ערלה. מ"מ מה שכתבו דהיינו שלא מל כלל. לא משמע הכי מלשון הירושלמי כלל. איברא שראיתי בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא ל') שאמרו שם אומות העולם אתה נותן לו בן זכר הוא מושך לו ערלה ומגדל לו בלורית וכו'. אבל ישראל אם אתה נותן לאחד מהן בן זכר. הוא מונה שמונה ימים ומל אותו וכו' עיי"ש. הרי דנקט לשון זה דמושך לו ערלה גם בשאינו נמול כלל. וכן ראיתי במדרש שכל טוב (פ' תולדות) על קרא דשני לאומים ממעיך יפרדו. שכתב וז"ל מתוך מעיך יהיו נפרדין זה מהול וזה מושך לו ערלה וכו' עכ"ל ע"ש:

וכן ראיתי להרמ"ה ז"ל (סנהדרין ל"ח ע"ב) עלה דאמרינן התם אדם הראשון משוך בערלתו היה. כתיב הכא והמה כאדם עברו ברית. וכתיב התם את בריתי הפר עיי"ש. כתב הרמ"ה ז"ל ביד רמה שם וז"ל יש אומרים שנברא מהול והוא משך ערלתו. ולא ידענא היכי הוה אפשר לו. אלא מסתברא שנברא משוך בערלתו ולא מל. וע"כ ס"ל דאדם הראשון נצטוה על המילה ולא מל. דאי לא מאי כאדם עברו ברית עכ"ל עיי"ש. הרי שהוא מפרש מה שאמרו שם משוך בערלתו היה שלא נמול מעולם. והוא בערלתו כמו שנולד. איברא דעיקר דברי הרמ"ה ז"ל מתמיהים בעיני מאי דפסיקא ליה דאחר שנמול שוב אי אפשר כלל למשוך ערלתו. ולא משכחת משוך בערלתו אחר שמל. ואיך יפרנס סוגיא דפרק הערל שם דאמרינן דבר תורה משוך אוכל בתרומה ומדבריהם גזרו עליו מפני שנראה כערל. הרי דמיירי במשוך לאחר שנמול כבר כהילכתו. וגם איך יפרש מאי דתניא התם בברייתא משוך צריך שימול ר"י אומר לא ימול וכו' עיי"ש. ובכל הסוגיא דהתם ובירושלמי (ריש פרק הערל) ובתוספתא (פט"ז דשבת) דמבואר בהדיא דשפיר משכחת לה משוך אחר שנמול כדינו עיי"ש. שאמרו שם שהרבה עשו כן בימי בן כוזיבא וחזרו ומלו. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר גם מדבריו דמשוך מתפרש שפיר גם בשלא נמול מעולם. וכמש"כ התוס' שם. אלא דאכתי דבריהם צ"ע במש"כ שם עוד וז"ל והא דאמר בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ד ע"א) עכן משוך בערלתו היה. ומפיק ליה מקרא. אסמכתא בעלמא היא עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים דהרי לפי המבואר שם ע"כ לא יתכן לומר כן. דהתם אמרינן אמר רבי אילעא משום ריב"מ מלמד שעבר עכן על חמשה חומשי תורה שנאמר וכו'. וא"ר אילעא משום ריב"מ עכן משוך בערלתו היה. כתיב הכא וגם עברו בריתי. וכתיב התם את בריתי הפר. ופרכינן עלי' פשיטא. ומשני מהו דתימא במצות גופי' לא פקר קמ"ל עיי"ש. והשתא נהי דודאי בלא"ה ע"כ מוכרח לומר דהך קרא אסמכתא בעלמא היא. משום דקרא דוגם עברו בריתי בדברי קבלה כתיב. ואין למדין דברי קבלה מדברי תורה במדות שהתורה נדרשת בהן. מ"מ עכ"פ ע"כ מתבאר מסוגיא דהתם דמושך ערלתו מדאורייתא איסורא היא. דאל"כ מאי פריך התם פשיטא. ופירש"י שם שהרי כבר אמר רבי אילעא גופי' שעבר על כל התורה עיי"ש. ואם איתא דאין במשיכתו אלא איסור דרבנן בעלמא. מאי פריך. הרי ודאי אין איסור זה בכלל חמשה חומשי תורה דקאמר רבי אילעא לעיל. ואין לומר דמ"מ פריך שפיר. דאחר דקאמר לעיל שעבר עכן על כל התורה מאי איצטריך לאשמעינן שעבר על איסור זה דמושך ערלתו. שאינו אלא איסור דדבריהם. דא"כ אכתי תמוה מאי. קא משני על זה מהו דתימא במצות גופי' לא פקר. קמ"ל. והיכא תיסק אדעתין לומר דמי

שעבר על כל התורה כולה אפילו על ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים ושאר עבירות שיש בהן מיתות ב"ד וחייבי כריתות. יחוש מלעבור על איסורין שאינם אלא מדבריהם בעלמא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דמושך ערלתו איסורא דאורייתא הוא. ואי אפשר לומר דמשוך דהתם היינו שלא נמול מעולם. דמלבד דמדברי התוס' גופייהו מבואר דלא ניחא להו לאוקמי ההיא דהתם בהכי. בלא"ה לא יתכן לומר כן. דאע"ג דאיהו רשע הוה. מ"מ אביו או ב"ד או כל ישראל אמאי לא מהלוהו בילדותו בזמנו. ואין לומר דמחמת חולי לא מהלוהו אז. ואח"כ כשנתגדל היה אפשר לו למול אלא שלא רצה. דא"כ ודאי לא הוה קרו לו משוך בערלתו. דודאי אפילו אם נקרא כן גם כשלא מל מעולם. מ"מ היינו רק היכא דבמזיד לא רצו למולו בזמנו. אבל כשלא מל מחמת אונס אע"ג דעכשיו אפשר לו למול. לא נראה שיהא נקרא מושך ערלה. וגם לא אשכחן בשום דוכתא דמיקרי הכי. אלא ערל מיקרי בכל דוכתא. ומהאי טעמא גם התוס' לא רצו לפרש הכי ההיא דהתם. וא"כ מההיא דהתם מוכח דאיסור מושך ערלתו מדאורייתא היא. ודברי התוס' צ"ע אצלי:

ובעיקר קושייתם תמיהני ולא ידענא מאי קושיא. דאפילו אם נימא דהדברים כפשוטן דמאי דאמרינן בסנהדרין ובשבועות ואת מצותו הפר הכרת תכרת זה המפר ברית בשר. ואמרו בירושלמי זה המושך לו ערלה. היינו מושך ממש אחר שנמול. מ"מ אין בזה מקום קושיא כלל. דודאי גם ההיא דתניא את בריתי הפר לרבות המשוך. היינו נמי כפשוטו דאתרבי לכרת על המשיכה. ובודאי עיקר הך דרשא דרשא גמורה היא. ומאי דאמרינן התם דמדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. לא קאי אלא אדינא דברייתא דהתם דקתני משוך צריך שימול וכו' שנאמר המול ימול אפילו מאה פעמים ואומר את בריתי הפר לרבות המשוך. ואמרינן עלה מאי ואומר. וכי תימא האי המול ימול לרבות ציצין המעכבין את המילה. ת"ש את בריתי הפר לרבות המשוך עיי"ש. הרי דהאי תנא דריש נמי הך קרא לענין שצריך לחזור ולמול. וכל זמן שלא חזר ונמול דין ערל יש לו. ומשום זה קמותיב מינה לרב הונא דאמר התם דבר תורה משוך אוכל בתרומה. ועל זה משני דהך דרשא דצריך שימול מהך קרא אסמכתא בעלמא הוא. אבל ודאי עיקר איסור מושך ערלתו דאורייתא הוא וענוש עליו כרת. כדאמרינן התם בתלמודא דידן ובירושלמי שם. ולענין זה ודאי דרשא גמורה היא. אע"פ שאין דינו כערל אחר שכבר נמול פעם אחת כהלכה. דעל המשיכה מצד עצמה הוא דאתרבי מהך קרא לעונש כרת. ולא משום שחזר להיות ערל כמעיקרא קודם שנמול. דאין ערל אלא מלידה. דרק זו שנולדה עמו היא שנקראת ערלה ולא כשנעשה בידי אדם או ע"י חולי אחר שכבר מל ופרע. שוב מצאתי

בקה"ע על דברי הירושלמי (ריש פרק חלק) שכתב כן בפשיטות. דלהירושלמי שם אע"פ שאינו ערל אלא מדרבנן. כמבואר בירושלמי גופי' (בפרק הערל) מ"מ המושך ערלתו כיון שמבזה את הברית. אין לו חלק לעה"ב. וחייב כרת מדכתיב כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת. ואת מצותו זו מילה. הפר ע"י שמושך ערלתו. הכרת בעולם הזה. תכרת לעה"ב ואע"פ שאינו ערל ענוש כרת מפני הבזיון עיי"ש בדבריו. ולא הביא דברי התוס'. וכבר ביארנו שזו היא גם דעת התלמוד שלנו:

וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות תשובה ובפ"ג מהלכות מילה) דהמושך ערלתו אין לו חלק לעוה"ב עיי"ש. וכ"כ בטור (יו"ד סי' ר"ס) והרע"ב ז"ל (פ"ג דאבות) עיי"ש. אע"פ שבהלכות תרומות (פ"ז ה"י) פסק הרמב"ם ז"ל גופי' דהמשוך מותר לאכול תרומה עיי"ש. וכבר נתקשו האחרונים בסתירת דברי הרמב"ם אלו. אבל עפמש"כ אין כאן מקום קושיא כלל. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא (פרשת לך) שכתב וז"ל את בריתי הפר זה המשוך וכן אמרו רבותינו ז"ל אסור להניח ידו כנגד פניו של מטה בכניסתו למרחץ. שהוא כופר בבריתו של אברהם אבינו וכו'. אבל לכבוש את המילה אסור וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דמאי דמרבינן המשוך לא משום ערלות הוא. אלא משום דבזה הו"ל ככופר בבריתו של אברהם אבינו במה שכובשה ומסתירה שלא תהא נראית וניכרת. וכן כתב במדרש שכל טוב (סוף פרשת מילה) וז"ל כתיב את בריתי הפר זה המושך לו ערלה. מכאן אמרו רבותינו אסור להניח ידו כנגד פניו של מטה (כצ"ל עיי"ש) כדי לכבוש מילתו מפני שממשיך ערלתו ומחפה את העטרה ומחלל בריתו של אברהם אבינו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דכיון דהמושך לו ערלתו איתרבי מקרא דענוש כרת. הילכך אסרו ג"כ רז"ל להניח ידו כנגד פניו של מטה כשהוא ערום. כדי להסתיר המילה. דהו"ל כממשיך ערלתו ומחפה העטרה. הרי מבואר דס"ל דמושך ערלתו איסורא דאורייתא מצד עצמו הוא. ודרשא גמורה היא. ואפילו חזר ומל שנית איסורא דעבד עבד. ולא תיקן בהכי עונש כרת שעליו. דלא משום ערלות הוא דאסר רחמנא אלא על המעשה עצמה נתתייב. והרי עשה. והשתא דאתינן להכי נראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ושפיר מנה במספר העונשין שבכרת המושך ערלת בשרו:

איברא דאכתי צ"ע בזה לפי מה שהכריחו התוס' (פרק בתרא דיומא פ"ו ע"א ובפ"ק דיבמות ט' ע"א) דלרבי לחוד הוא דאית ליה דאיכא כרת בפורק עול ומגלה פנים בתורה ומיפר ברית בשר. אבל רבנן פליגי עלי' ולית להו כרת בהני תלתא. מדלא חשיב להו במתניתין (דריש פ"ק דכריתות) במספר חייבי כריתות עיי"ש בדבריהם. וא"כ לדידן ליכא כרת במשוך. דהרי קיי"ל דאין הלכה כרבי מחבריו. הן אמת שדבריהם צ"ע

לכאורה. דהא אמרינן (פ"ק דשבועות שם) ורבנן הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב עיי"ש. הרי דבעיקר עונש כרת בהני תלתא לא איפליגו רבנן עלי' דרבי. ולא פליגי עלי' אלא במאי דס"ל דעל כל עבירות שבתורה גם בלא תשובה יוה"כ מכפר חוץ מהנך תלתא. משום דדריש הכרת תכרת. הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ. ועל זה הוא דפליגי רבנן עלי' ואמרי דאפילו על כל שאר עבירות אין יוה"כ מכפר בלא תשובה. ודרשי קרא דהכרת תכרת דכתיב בהנך תלתא הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב. וכן פי' רש"י שם בהדיא עיי"ש. וכן מבואר גם בתוס' שם (ד"ה בעומד) עיי"ש. וכן מתבאר להדיא מברייתא דספרי (פרשת שלח פיסקא קי"ב) ומייתי לה בשינוי לשון בפרק בתרא דסנהדרין (צ"ט ע"א) דתניא כי דבר ה' בזה זה המגלה פנים בתורה. ואת מצותו הפר זה המפיר ברית בשר. הכרת תכרת הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב מכאן אר"א המודעי וכו' עיי"ש. והרי הך ברייתא ע"כ דלא כרבי. דהרי לרבי דרשינן הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ. וע"כ לא אתיא אלא כרבנן דרבי דדרשי הך קרא הכי. כדאמרינן אליבייהו בסוגיא דפ"ק דשבועות שם. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דגם לרבנן דרבי איכא עונש כרת בהנך תלתא. מיהו כבר כתב מהר"ם ב"ח ז"ל (ביומא שם) דגם התוס' שם לא כתבו כן אלא אליבא דר"ע ור"י דמוקמי להך קרא דהכרת תכרת למגדף (בפרק ארבע מיתות ס"ד ע"ב) עיי"ש. ודוקא לדידהו הוא דכתבו דפליגי עלי' דרבי בהא. ולא ס"ל דאיכא כרת בהנך תלתא. אבל אין ה"נ דרבנן דרבי לא פליגי עלי' בהכי עיי"ש בדבריו. שהכריח כן מלשון התוס' (בפ"ק דשבועות שם). וטפי הו"ל להוכיח כן מעיקר הסוגיא דהתם. ומברייתא ערוכה דסנהדרין שם כדכתיבנא. ומעתה א"כ לפ"ז אפשר לומר דקיי"ל בזה הלכה כרבי וכרבנן דס"ל כוותי'. אלא דא"כ יקשה מה שלא מנו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו גם הנך תלתא במספר העונשין שבכרת. ועכצ"ל שפסקו כסתם מתניתין דרפ"ק דכריתות. וכמו שהכריחו התוס' שם דע"כ לא אתיא מתניתין אלא כר"ע ור"י דלא ס"ל דאיכא כרת בהנך תלתא. והשתא א"כ הדבר קשה לכאורה במה שמנה רבינו הגאון ז"ל המושך ערלתו במספר העונשין שבכרת דהו"ל מהנך תלתא:

מיהו נראה דודאי אפי' לר"ע ור"י נהי דמוקמי קרא דהכרת תכרת למגדף ולא להנך תלתא. וא"כ בפורק עול ומגלה פנים ודאי לית להו כרת. מ"מ במושך ערלתו בלא"ה כבר איתרבי לכרת מקרא דאת בריתי הפר. ובהא ליכא מאן דפליג. ולא איצטריך התם למילף מושך ערלתו מקרא דאת מצותו הפר אלא לענין דאינו מתכפר ביוה"כ בלא תשובה. לרבי דדריש הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ. ולרבנן איצטריך לענין כרת לעוה"ב. אבל ודאי עיקר עונש כרת במושך ערלתו. בלא"ה שמעינן לכ"ע מקרא דאת בריתי הפר. והא

דאיצטריך קרא דאת בריתי הפר אחר דכבר גלי קרא דאת מצותו הפר שענוש כרת אפי' לאחר יוה"כ לרבי. ולעוה"ב לרבנן. איכא למימר דלא מרבינן המושך מקרא דואת מצותו הפר אלא לבתר דאשמעינן מקרא דאת בריתי הפר דבר עונש כרת הוא. דאי לאו דרביי' קרא התם לעונש כרת לא הוה מוקמינן קרא דאת מצותו הפר למושך ערלתו כלל. משום דפשטי' דקרא דכתיב וערל זכר אשר לא ימול ונכרתה וגו'. ודאי משמע דרק מי שלא מל כלל הוא בעונש כרת. אלא דבתר דרביי' קרא התם בדוכתי' גם המושך לעונש כרת. שוב מרבינן ליה הכא מקרא דאת מצותו הפר גם לאחר יוה"כ לרבי. ולעוה"ב לרבנן. וגם אפשר דבגז"ש דהפר הפר יליף לה מהתם. ומלבד זה נראה דהרי בלא"ה הך קרא דאת בריתי הפר לא אייתר. דהא איצטריך למאי דדרשינן (בפרק ארבע מיתות נ"ט ע"ב) לרבות בני קטורה עיי"ש. וא"כ היכי דרשינן ליה הכא לרבות המושך ערלתו. ואמנם אפשר לומר דתרווייהו ש"מ. משום דכולי' הך קרא אייתר. ובודאי עיקר משמעותי' דקרא משמע לרבות המושך. שמפיר הברית בידים. אלא דמ"מ אכתי אייתר ריבויא דאת ומרבינן מיני' בני קטורה. וממילא מבואר דליכא למימר דילמא כולי' קרא לרבות בני קטורה לחוד קאתי. דא"כ ריבויא דאת למה לי. ואמנם היינו דוקא לר"ע ור"י. דלדידהו ליכא קרא אחרינא למושך ערלתו. אבל לרבי ולרבנן דכבר נפק"ל מושך ערלתו מקרא דאת מצותו הפר הכרת תכרת. ודאי עכצ"ל דעיקר הך קרא דאת בריתי הפר לא איצטריך אלא לרבות בני קטורה וייתורא דאת לשום דרשא אחרינא אתי:

עכ"פ ודאי בכרת דמושך ערלתו לא אשכחן למאן דפליג. אלא דא"כ קשה מאי הועילו התוס' במה שתירצו דמתניתין דרפ"ק דכריתות לא אתיא אלא כר"ע ור"י ולא כרבי ומחלקותו דאית להו כרת גם בהנך תלתא. הרי אכתי הא תינח בפורק עול ומגלה פנים. אבל במשוך דלכ"ע איכא כרת. מאי איכא למימר. מיהו להתוס' ודאי הא לא קשיא. דהתוס' לשיטתם אזלי דס"ל (שם בפרק הערל) דהך דרשא דאת בריתי הפר לרבות המשוך אסמכתא בעלמא לגמרי היא. ומפיר ברית בשר דקתני בברייתא בפלוגתא דרבי ורבנן. היינו שלא נמול כלל. וא"כ ודאי מעיקרא לא הוה קשה להו אלא מכרת דפורק עול ומגלה פנים בלבד. דכרת דמי שלא מל הרי כבר קתני לה תנא דמתניתין דכריתות שם. ועי' מש"כ הרש"א ז"ל על דברי התוס' דפ"ק דיבמות שם עיש"ה. וא"כ לשיטתם תירצו שפיר. אבל לרבינו הגאון ז"ל הדרא קושית התוס' לדוכתה. דעכ"פ הו"ל לתנא למיחשב נמי כרת דמושך ערלתו. אלא דהך קושיא תקשה ביותר על הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות תשובה ה"ו) שמנה כולהו הנך תלתא פורק עול ומגלה פנים ומושך ערלתו. וכדרך שפירשום בירושלמי (פ"ק דפאה וריש פרק בתרא דסנהדרין) והוסיף עוד עליהם

אחרים. ועל כולם כתב ואלו הן שאין להם חלק לעוה"ב אלא נכרתין ואובדין וכו' עיי"ש. הרי שפסק כרבנן דרבי. וא"כ לדידי' ודאי קשה קושית התוס' אמאי לא קתני להו לכולהו הנך במנין הכריתות במתני' דכריתות שם. ואכמ"ל בזה:

ואמנם לרבינו הגאון ז"ל נראה לומר דמושך ערלתו כיון דעיקרו אינו אלא משום דהו"ל מזלזל בריתו של אברהם אבינו הו"ל בכלל עונש כרת דמילה דקתני התם במתניתין. ועפ"ז אתי שפיר קושית התוס' (ריש פרק בתרא דמכות י"ד ע"א). דיליף התם דפסח ומילה לא מיחייב עליהן חטאת מדאיתקיש כל התורה לע"ז מה ע"ז שוא"ת אף כל שב ואי"ת לאפוקי הני דקום ועשה עיי"ש. והקשו בתוס' למה לי היקישא. ותיפוק ליה מדאמרינן בת"כ ועשה אחת ולא מסית ומדיח ומקלל אביו ואמו וכו' שאין בהן מעשה אין בהן קרבן חטאת. וא"כ ה"ה פסח ומילה דאי מימנעי ולא עבוד פסח ומילה לא עבדי מעשה עיי"ש שנדחקו בזה הרבה. וכן הקשו התוס' בזבחים (ריש פרק השוחט והמעלה) עיי"ש. אבל עפ"ז ניחא שפיר. דאיכא למימר דאיצטריך היקישא משום מושך ערלתו דקעביד מעשה. ולא אימעיט אלא מהיקישא דע"ז מה ע"ז עיקר מצותה אינה אלא בשב וא"ת. לאפוקי פסח ומילה דעיקר מצותן אינה אלא בקום ועשה. אע"פ שמשכחת במילה נמי מעשה במושך. וכן בפסח נמי שפיר משכחת ביה מעשה. כגון שטימא את עצמו במזיד בשעת שחיטת הפסח. דבמעשה זו הרי הוא מפקיע את עצמו מעשיית הפסח. וכהאי גוונא חשיבא שפיר מעשה אפי' לענין מלקות. כמבואר בפ"ק דנדרים (ה' ע"א). דאמרינן התם נזיר שטימא את עצמו במזיד לוקה משום בל תאחר עיי"ש בר"ן ושאר ראשונים. אלא דמ"מ הכא לענין חטאת ילפינן מהיקישא דע"ז דלא מיחייב אלא דומיא דע"ז דעיקר מצותו אינו אלא בשוא"ת. משא"כ פסח דעיקר מצותו אינו אלא בקום ועשה. ועבירתו היא בלא מעשה. וכן עיקר מצות מילה היא בקום ועשה ועבירתו היא בלא מעשה. והילכך אפי' היכא שעברו בעשיית מעשה. וכגון בפסח שטימא עצמו בידים. ובמילה שמשך ערלתו. דמקרא דועשה אחת הוה מחייבינן ליה. אבל משום היקישא לע"ז אימעיטו לפטורא. משום דעיקר מצותן היא בקום ועשה:

ואמנם עיקר הדבר תמוה מאוד לכאורה אמאי שביק רבינו הגאון ז"ל עיקר עונש כרת דמילה. המפורש להדיא בקרא בשלא מל עצמו כלל. ונקט עונש כרת דמושך ערלתו דלא נפק"ל אלא מדרשא. אבל הדבר ברור דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. ודבריו מדוקדקים היטב. שהרי כבר מנה מצות עשה דמילה במנין העשין (עשה ל"א). אלא שחזר ומנה עונש כרת דמילה משום המצוה של ב"ד. וכמו שנתבאר לעיל בפתיחתנו (סי' ב' ט"ו ט"ז) עיי"ש. וא"כ היינו דוקא במושך ערלתו דבמעשה זו מתחייב מיד כמו בשאר עבירות

שעובר במעשה. דכיון שנתחייב כרת רמיא המצוה על הב"ד להלקותו ולנקותו מעונש כריתתו. אבל כשלא מל כלל אע"פ שהוא בעונש כרת. מ"מ הרי אכתי בידו למול וחיובא רמיא עלי' כל ימי חייו למול. וכל זמן שימול אפי' בסוף ימי חייו נפטר מעונש כרת. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות מילה) שאינו חייב כרת אלא כשמת בערלתו עיי"ש. ובמה שכתב בכ"מ שם ובטור יו"ד (סי' רס"א) ובב"י שם. וא"כ אי אפשר לעולם לפטרו במלקות מידי כריתתו. ולא שייכא כאן כלל מלקות במקום כרת. אלא עונש כרת שבידי שמים. וכיון דליכא כאן מצוה גם לב"ד והכרת מצד עצמו לא יתכן למנות בחשבון המצות. לכן לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא כרת דמושך ערלתו אחר שכבר מל. דבזה כיון שעל מעשה זו מתחייב כרת מיד. הו"ל כשאר כל חייבי כריתות שנמנו שמצותן על הב"ד כמו שנתבאר. איברא דלפמש"כ בש"מ ריש כריתות בשם רבינו אלחנן והרא"ש ז"ל לתרץ דהא דאיצטריך קרא למעוטי מילה מקרבן חטאת על שגגתו. דלכאורה לא משכחת לה כלל. שאם הוא זכור הוא שעדיין לא מל ואינו מל את עצמו. הרי מזיד הוא. ואם אינו נזכר היאך יביא קרבן. ואם ימול עכשיו שוב אין כאן שגגת כרת כלל. דלא בר כרת הוא. ותירצו דנפק"מ לענין שאם נסתרס שנכרת הגיד. דסד"א שיתחייב חטאת עכשיו על מה שלא מל מעיקרא כשהיה אפשר לו למול. ואיצטריך קרא למעוטי עיי"ש. והשתא א"כ לפ"ז גם לענין מלקות איכא למימר לכאורה שפיר דמשכחת לה בכהאי גוונא דמעיקרא עבר ולא מל עצמו במזיד. עד שנסתרס ונכרת גידו. דמעכשיו הו"ל מעוות שלא יכול לתקן. ונקבע עליו עונש כרת על מה שלא מל מעיקרא. ונמצא דמצותו מסורה לב"ד להלקותו ולפטרו ידי כריתתו. אלא דנראה דזה לא יתכן אלא לדעת הראב"ד ז"ל בהשגה (בריש הלכות מילה) שכתב דכל יום עומד באיסור כרת עיי"ש. וכן דעת הטור שם עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת התוס' (ריש פרק בתרא דמכות י"ד ע"א) בד"ה לאפוקי וכו'. שכתבו דלעולם כל זמן שלא מל עונש כרת עליו עיי"ש. ומשמע דס"ל דמיד משהגדיל ולא מל נתחייב כרת. אלא שיש לו תשלומין. וכל זמן שימול מפקיע מעליו עונש כרת. ולפ"ז ודאי כל שנסתרס אח"כ בענין שאי אפשר לו עוד למול. הרי הוא נשאר בעונש כרת. ואין לו עוד תקנה. ונראה דזו היא כוונת התוס' במכות שם. דאל"כ אין תירוצם מובן כלל עיש"ה. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל שם דס"ל דאינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. ודאי זה לא יתכן כלל. דכיון דאכתי לא נתחייב כרת עד שימות א"כ ודאי משנכרתה ערלתו בענין שאי אפשר למול עוד מעתה. לא יבוא עוד לידי חיוב כרת כלל. דהרי עכשיו אנוס הוא. הן אמת שראיתי להר"ב מרה"מ (ח"ב פ"א ה"ב מהלכות מילה) שהבין גם בדעת הרמב"ם מדין תשלומין עיי"ש בדבריו. אבל אין דבריו נכונים כלל. ולא

יתכן כלל לפרש כן לשון הרמב"ם ז"ל. דלהדיא מבואר בדבריו שלא חל עליו כלל עונש כרת עד שימות ערל במזיד. והשתא א"כ ודאי לא שייך בזה כלל מצוה לב"ד להלקותו לפטרו מכרת. כיון דכל ימיו אכתי לאו בר כרת הוא:

וראיתי להרא"ם ז"ל (פרשת חיי שרה) על מה שכתב רש"י ז"ל שם שאין ב"ד של מעלה מענישין אלא מבן עשרים שנה ומעלה שכתב שם וז"ל והא דכתב רש"י גבי וערל זכר אשר לא ימול ונכרתה משהגיע לכלל עונשין דהיינו מבן י"ג שנה ויום אחד ולמעלה וכו'. י"ל דחייב כרת דקאמר היינו לחייבו בב"ד של מטה מלקות. דכל חייבי כריתות לוקין ונפטרין מידי כריתתן אם היה בעדים והתראה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דגם במילה שייכא מלקות לפטרו מידי כריתתו כבשאר חייבי כריתות. אבל דבריו מתמיהים דמלבד דמש"כ דבעינן עדים והתראה. לא שייך כאן כלל. דהרי במילה ליכא לאו ואין בה אלא עשה. ומאי ענין עדים והתראה לכאן. וכבר השיג עליו בזה בתשו' חכם צבי (סי' מ"ט) עיי"ש. אלא שהוא ז"ל לא השיג עליו אלא מצד דמלקות במילה שהיא מ"ע ליכא עיי"ש. אבל מזה אין תימא כ"כ שהרי כבר ביארנו לעיל בפתיחה (סי' ט"ו) דלדעת הגאונים ז"ל במלקות הפוטרת מידי כרת לא צריך לאו. וגם בחייבי עשה שייכא עיי"ש. אבל הא ודאי תמוה דעדים והתראה מה עניינם לכאן. דדוקא במלקות שמצד עבירת לאו הוא דבעינן עדים והתראה. אבל בעשה ובמלקות שמצד הכרת לשיטת הגאונים ז"ל לא שייכי לא עדים ולא התראה. ובלא"ה עיקר דבריו תמוהים חדא כיון דבדיני שמים אכתי לאו בר עונשין הוא. ממילא גם מלקות לפטרו מידי כריתתו לא שייכא בי'. דהרי עכשיו אכתי לאו בר כרת הוא ולא צריך לפטרו. ועוד כיון דאכתי ערל הוא וחיובא רמיא עלי' למול. ואם לא ימול כשיגיע לכלל שנים גם לאחר שילקה ענוש כרת הוא. דקרינן בי' ערל זכר אשר לא ימול. היכי שייכא בי' מלקות לפוטרו ידי כריתתו. ועי' בב"ח (יו"ד סוף סי' רס"א) שכתב גם להראב"ד ז"ל דלא שייך כאן לומר דבר מלקות הוא משום דחייבי כריתות לוקין לפטרן ידי כריתתן עיי"ש. אלא שכתב כן מטעם התראת ספק עיי"ש. נראה דגם הוא ס"ל דצריך כאן התראה למלקות. והוא תמוה איזה התראה שייכא בעשה. והראב"ד ז"ל שהזכיר שם התראת ספק לא כתב כן אלא בדרך הפלגה. לא ששייכא כאן התראה באמת. גם להר"ש יפה ז"ל (פ' חיי שרה) ביפ"ת ראיתי שנמשך בזה אחר הרא"ם ז"ל עיי"ש. והוא תמוה כמש"כ. ובודאי בלא"ה לא שייך כלל להלקותו כדי לפטרו ידי כריתתו. אם לא כגון שנסתרס ולשיטת הראב"ד ז"ל וסייעתו כדכתיבנא לעיל. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל נראה דודאי לא משכחת לה הכא הך דינא כלל כמו שנתבאר. וא"כ נראה דרבינו הגאון ז"ל ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל. ולהכי ניחא שפיר

מה שלא מנה עונש כרת דעיקר מצות מילה. אלא מנה עונש כרת דמושך ערלתו אחר שנמול כבר:

וכן ראיתי באזהרותיו שע"פ עשה"ד (בדבור לא תרצח) דגם שם מנה רבינו הגאון ז"ל עונש כרת דמילה במושך ערלתו. ולא עונש כרת דבעיקר מצות מילה. וזו היא כוונתו במש"כ שם וז"ל. **כי עבר את ברית ה' וכי עשה נבלה בישראל**. עכ"ל עיי"ש. והוא לשון הכתוב (יהושע ז' ט"ו) גבי עכן. וברור דכוונתו בזה לעונש כרת דמושך ערלתו. וזהו ע"פ מה שאמרו (פרק נגמר הדין מ"ד ע"א) אר"א משום ר"י בר מספרתא עכן מושך בערלתו היה. כתיב הכא וגם עברו את בריתי וכתיב התם את בריתי הפר עיי"ש. ואזיל לשיטתו כמו הכא:

מצוה ב

לא פסח. כתיב (בפ' בהעלותך) והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא וגו'. כבר ביארנו לעיל (עשין נ"ז) טעמן של רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו כאן כרת דפסח ראשון ודפסח שני בשני עונשין במספר העונשין. עיי"ש מה שביארנו בזה. ואמנם עדיין יש כאן מקום עיון לפי מה שביארנו שם דעיקר טעם למה שמנו הגאונים ז"ל וכל הבאים אחריהם מ"ע דעשיית פסת ראשון ושני בשתי עשין בפ"ע. אע"ג דודאי כיון דליכא מצוה אלא באחד משניהם. לא היה מהראוי למנות שניהם אלא בעשה אחת. וכמו שכבר הרגיש הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין נ"ז) ובחבורו הגדול (פ"ה ה"א מהלכות ק"פ) עיי"ש. היינו משום דס"ל להגאונים ז"ל כדעת רש"י ז"ל (ריש פרק מי שה"ט) דאפי' לרבי נתן דאמר דשני תשלומין לראשון הוא. מ"מ כל שהזיד בראשון אע"פ שעשה את השני חייב כרת על הראשון. ולא קאמר ר"נ שני תשלומין דראשון אלא לענין שיש לו דין תשלומין. שמי שלא נתחייב בראשון כגון גר שנתגייר בין ראשון לשני. או קטן שנתגדל בינתים לא מיחייב בשני. אבל אין זה תשלומין ממש. ולא מהניא לי' עשייתו את השני לפטרו מעונש כרת שנתחייב על הראשון. ולפ"ז חיובא דשני אע"פ שלא צוה הכתוב לעשותו אלא למי שלא עשה את הראשון. מ"מ ע"כ מצוה בפ"ע היא. שהרי חזינן דכל שהזיד ולא עשה את הראשון חייב עליו כרת אע"פ שעשה את השני. הרי דאע"ג דמצוה דראשון בטלה לגמרי. דהא חשבינן לי' מעוות שאינו יכול ליתקן. וקרינן בי' וחדל לעשות הפסח וגו'. אפי' הכי חייבו הכתוב לעשות את השני. וא"כ חיוב חדש בפ"ע היא. ולכך מנאוהו מצוה בפ"ע:

והשתא א"כ הדבר קשה מש"כ רבינו הגאון ז"ל בעונש כרת דפסח סתם. לא פסח. דמשמע ודאי שלא עשה פסח כלל. לא בראשון ולא בשני. ומתבאר מזה לכאורה דע"כ

ס"ל שאם פסח מיהת בשני לא מתחייב כרת. דאל"כ הו"ל למימר לא פסח במועדו. או לא פסח בניסן וכיו"ב. וכלשון זה כתב ג"כ הבה"ג שסתם וכתב שלא עשה פסח עיי"ש. ומסתימת לשונו משמע שלא עשה פסח כלל לא בראשון ולא בשני. ובבה"ג כת"י רומי דקדק יותר וכתב טהור שלא עשה פסח עיי"ש. ומ"מ כתב סתם שלא עשה פסח שכולל הראשון והשני. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול והר"א הזקן ז"ל סתמו וכתבו סתם כלשון הבה"ג עיי"ש. וכן הוא ג"כ לשון הרא"ם ז"ל ביראים השלם (סי' רפ"ג) עיי"ש. וכן כתב רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (בדבור לא תרצח) **אם לא רחק איש וחדל לפסוח יכרת בה** עכ"ל. הרי שסתם וכתב וחדל לפסוח. אע"ג דשם האריך יותר קצת. ומשמע ודאי דהיינו משום דס"ל דכל שעשה פסח שני לא מיחייב כרת על הראשון. וכדעת הרמב"ם בחבורו הגדול (פ"ה ה"ב מהלכות ק"פ) עיי"ש. והשתא הדרא קושיא לדוכתה מה שמנו במנין העשין עשה דפסח ראשון ודפסח שני בשתי עשין בחשבון העשין. מיהו משום זה לא הוה קשה כ"כ שהרי גם הרמב"ם ז"ל דס"ל בחבורו הגדול שם שאם עשה את השני פטור מכרת אפי' הזיד בראשון. אפי' הכי מנה עשיית פסת ראשון ושני בשתי עשין בפ"ע. וכבר ביארנו לעיל שם טעמו בזה משום דאזיל לשיטתו במה שפסק בטמא ושהיה בדרך רחוקה דאפי' הזיד בשני פטור מכרת. וכמו שנתבאר אצלנו שם עיי"ש. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת הגאונים ז"ל וסייעתם. ואע"ג דשיטת הרמב"ם ז"ל שם צ"ע טובא כמו שביארנו שם עיי"ש. מ"מ איכא למימר דהגאונים ז"ל וסייעתם לשיטתייהו אזלי שכבר ביארנו שם דלדעתם קיי"ל כרבי נתן דאמר דחייב כרת על הראשון ופטור על השני. דמהאי טעמא לא מנו במנין העונשין אלא כרת אחת בפסח עיי"ש. וכבר כתבנו שם דלרבי נתן בלא"ה ודאי עשיית פסח ראשון ופסח שני יש למנותן כל אחת בפ"ע במנין העשין. משום דכיון דלדידי' ס"ל דשוגג ואונס בראשון והזיד בשני פטור מכרת. נמצא דכל שלא עשה את הראשון מצוה דראשון אזדא לה. ושני מצוה אחריתא היא לגמרי ולא חייב עלי' הכתוב כרת עיי"ש. וא"כ שפיר מנו ראשון ושני בשתי עשין אע"ג דס"ל כאן דכל שעשה את השני מיפטר בכל ענין מכרת על הראשון:

אלא דלפ"ז הדבר קשה טובא לפי מה שהכרחנו שם כדעת רש"י ז"ל דלכ"ע ס"ל דכל שהזיד בראשון שוב לא מיפטר מעונש כרת אפי' עשה את השני. בין לרבי ובין לרבי נתן. ומזה עמדנו בקושיא על דברי הרמב"ם ז"ל דאע"ג דבסה"מ מבואר דעכ"פ אליבא דרבי ס"ל דאע"פ שעשה את השני לא נפטר מכרת אם הזיד על הראשון. מ"מ בחבורו הגדול מבואר בדבריו דס"ל שאם עשה את השני פטור על הראשון. וחזר בו ממש"כ בסה"מ.

והדבר קשה דהרי ודאי מלישנא דברייתא דמייתי התם ומהתוספתא לא משמע הכי. ודברי רש"י מוכרחין. וכמו שנתבאר אצלנו שם עיי"ש. והשתא הדבר קשה ביותר שהרי כדעת הרמב"ם ז"ל האחרונה כך היא גם דעת הגאונים ז"ל וסייעתם. וכן דעת החנוך (מצוה ש"פ) עיי"ש. וכן דעת הסמ"ג (עשין רכ"ד) עיי"ש. והוא מתמיה לכאורה ביותר על הרמב"ם ז"ל דמעיקרא הוה ס"ל כדמוכח מפשטא דלישנא דברייתא דלרבי ור"נ אפי' עשה את השני לא מיפטר מכרת שנתחייב על שהזיד בראשון. ושוב הדר בי' מזה כמש"כ ומהיכא תיתי לאפוקי ברייתא מפשטא. ומעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר:

ואמנם להרמב"ם ז"ל וסייעתו היה אפשר קצת לומר ע"פ מה שראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב דגם לפירש"י דוקא לרבי נתן הוא דס"ל דאפי' עשה את השני אין זה פוטרו מן הכרת שנתחייב על הראשון. ומשום דכיון דמפרשינן התם טעמי' משום דס"ל דקרא דוחדל לעשות הפסח ונכרתה וגו' כי קרבן ה' לא הקריב במועדו חטאו ישא וגו'. האי כי לשון דהא הוא. וכולי' קרא אפסח ראשון הוא דקאי. וה"ק רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון עיי"ש. והאי קרא יתירא הוא דהא כבר כתיב וחדל לעשות הפסח. אם לא דנימא דקרא אשמעינן בהכי דהו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן. משום דעיקר מועדו אינו אלא בראשון. אבל לרבי דס"ל התם דהאי כי לשון אם הוא. ואפסח שני הוא דקאי. ומילתא אחריתא היא ולא קאי אדלעיל מיני' לפרושי טעמא למילתא קמייתא. אלא ה"ק קרא אם קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני חטאו ישא. דהיינו כרת כדיליף בגז"ש עיי"ש. שפיר אית לן למימר דאם עשה את השני מיפטרי מידי כריתתו על הראשון. ועפ"ז העלה דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל בזה שפיר כפירש"י אליבא דרבי נתן. אלא דהוא פסק כרבי. ולהכי שפיר כתב דלא מיחייב כרת על הראשון אלא כשלא עשה את השני. אבל כשעשה את השני מיפטר ידי כריתתו על הראשון. ועפ"ז הוה אתי שפיר דלא יקשה לדעת הרמב"ם מלישנא דברייתא דידן ולא מהתוספתא. משום דאיכא למימר דמאי דקאמר רחב"ע אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. לא אתי בהכי אלא לאפוקי מדרבי נתן. דלדידיה ודאי אפי' עשה את השני לא נפטר מכרת על הראשון. אבל לרבי ודאי בהא לא פליג עלי' דרחב"ע. דגם לדידי' אם עשה את השני מיפטר על הראשון. אלא דזה לא יתכן אלא להרמב"ם ז"ל וסייעתו דפסקו בזה הלכה כרבי דשני רגל בפ"ע הוא וחייב כרת על השני כמו על הראשון. אבל להגאונים ז"ל וסייעתם דפסקו בזה הלכה כרבי נתן דשני תשלומין לראשון וחייב כרת על הראשון ולא על השני. ואפי' הכי ס"ל דכשעשה את השני מיפטר על מה שהזיד בראשון. הקושיא במקומה עומדת:

ובעיקר הדבר אין זה נכון כלל לדעתי לומר כן גם לדעת הרמב"ם ז"ל דכיון דאפי' לרבי דאמר שני רגל בפ"ע הוא. ס"ל דבעשיית השני מיפטר מן הכרת שנתחייב על הראשון. כ"ש לרבי נתן דאמר דשני תשלומין לראשון הוא. דהרי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין נ"ז) כתב וז"ל וכן אם הזיד בראשון והקריב השני הוא חייב לרבי. לפי שאין לדעתו תשלומין מן הראשון עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דדוקא אליבא דרבי הוא דס"ל שאפי' הקריב השני לא מיפטר מכריתתו שעל הראשון. משום דס"ל שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפ"ע הוא. ונשמע מדבריו דלר"נ דאמר שני תשלומין לראשון הוא אם עשה את השני מיפטר שפיר מכריתתו שעל הראשון. וא"כ נהי דע"כ מבואר דבחבורו הגדול חזר בו מזה גם אליבא דרבי דפסק כוותי'. מ"מ ודאי לא יתכן לומר דאזיל שם בתר איפכא וחזר בו מקצה לקצה. ולומר דלפום מאי דס"ל השתא. לרבי מיפטר בעשיית השני מכריתתו שעל הראשון. ולרבי נתן לא מיפטר. וגם לפירש"י ז"ל לא יתכן כלל לומר כן. דאע"ג דלפום ריהטא היה נראה קצת לומר כן. מדלא פירש"י כן גם מעיקרא בדברי רבי. ובפרט ממש"כ (בד"ה חייב כרת) דמאי דקאמר רבי חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני. נפק"מ שאם שגג באחד מהם והזיד בחבירו חייב וכו' עיי"ש. ולא כתב רבותא טפי דאפי' עשה את השני חייב על הראשון. וכבר עמדו קצת מפרשים בזה. ומשמע מזה דלרבי גם לפירש"י אם עשה השני מיפטר מכרת על הראשון. מ"מ אינו נראה כלל לומר דרש"י דורש דרשות מעצמו מייתורא דקרא אליבא דר"נ אע"ג דלרבי לא ס"ל הכי. אבל הדבר פשוט דגם אליבא דר"נ לא הוצרך רש"י לפרש כן אלא משום דאמרינן התם ר"נ סבר שני תשלומין דראשון הוא תקוני לראשון לא מתקין ליה. ועל זה הוא שפירש"י דמה שעשה את השני אין זו תקנה לפטרו מכרת על מה שהזיד ולא עשה את הראשון. ולאפוקי מרחב"ע דאמר שני תקנתא דראשון הוא. ובעשיית השני נפטר מכריתתו דראשון. ובודאי ממילא מבואר דכ"ש לרבי דאמר דשני רגל בפ"ע הוא שאין עשיית השני פוטרו מכריתתו שעל הראשון. ופשוט הוא ולא הוצרך רש"י ז"ל לפרשו. משום דבגמרא שם לא מיירי בהכי כלל. ומה שלא פירש דלרבי נפק"מ אם הזיד בראשון ועשה את השני. הדבר פשוט דהיינו משום דכל עיקרו לא בא אלא לפרש מאי נפק"מ בכרת דשני אחר שכבר נתחייב כרת משום הראשון. אטו בתרי קטלא קטלת ליה. וכמבואר שם להדיא בפירש"י עיי"ש. ובהזיד בראשון ועשה את השני ליכא אלא כרת דראשון. ואנן בעינן לאשכוחי כרת דבשני בלא ראשון. וזה פשוט. וכבר כתבו שם קצת מפרשים כעין זה. אבל ודאי פשוט הוא דאם לרבי נתן דאמר דשני תשלומין לראשון הוא לא מיפטר בעשיית השני מכרת דראשון. כ"ש לרבי דאמר שני רגל בפ"ע הוא. וכן מתבאר בהדיא מלשון רש"י ז"ל

גופי' שם עי"ש היטב. וא"כ ודאי למאי דהדר ביה הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול וס"ל דאפי' לרבי מיפטר מכרת דראשון בעשיית השני אף ע"ג דלדידי' רגל בפ"ע הוא. כ"ש לרבי נתן דאמר שני תשלומין דראשון הוא. וא"כ ודאי קשה טובא לדידיה מלישנא דברייתא דלא משמע הכי כלל. דודאי מדקאמר רחב"ע אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. מתבאר מזה דלרבי ורבי נתן חייב כרת על הראשון אע"פ שעשה את השני. ובודאי דחיקא מילתא טובא לומר דמאי דקאמר רחב"ע לא עשה את השני במזיד קאמר. ולאפוקי שגג בשני. אע"פ שכן כתב הר"א מיימון ז"ל (מעשה נסים סוף סי' ז') עיי"ש. דודאי סתם לא עשה את השני. לא עשה כלל משמע. דאל"כ הו"ל לומר הכי בהדיא אא"כ הזיד ולא עשה את השני. ובפרט דבזה הוא עיקר פלוגתייהו. אבל עשה את השני לכ"ע פטור. אלא ודאי עכצ"ל דבעשה את השני נמי פליגי. וגם אין שום הכרת כלל לאפוקי ברייתא מפשטא. כמו שכבר ביארנו שם במנין העשין עיי"ש. וגם כבר ביארנו שם דמהתוספתא מבואר כן בהדיא דרחב"ע אא"כ לא עשה את השני כלל קאמר. והתם אין מקום כלל לפירושו של הר"א מיימון ז"ל עיי"ש. וא"כ ודאי דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו תמוהים טובא:

ואולם שבתי וראיתי דאפשר לומר דאע"ג דודאי לכ"ע כל שעשה את השני אע"פ שהזיד בראשון פטור. מ"מ שפיר קאמר רחב"ע אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. אף דודאי לא עשה את השני כלל קאמר. והיינו משום דלרבי ולר"נ משהזיד ולא עשה את הראשון בר כרת הוא מיד. אלא דמ"מ אם אח"כ עשה את השני פקע מעליו בכך עונש כרת שעליו מכבר מיד משהזיד בראשון. וממילא מבואר לפ"ז דכשלא עשה את השני אפי' בשוגג או אונס אכתי בר כרת הוא כדמעיקרא. אבל רחב"ע ס"ל דמעיקרא לא חייל עלי' עונש כרת כלל עד שיעבור ולא יעשה פסח שני. דאז הוא דחייל עלי' עונש כרת על מה שלא עשה את הראשון. וכדפירש"י שם דס"ל לרחב"ע דשני הוא גמרו של ראשון עיי"ש. והיינו דקאמר רחב"ע אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. דס"ל דהשני הוא במקום הראשון לגמרי. וכשעשה את השני הרי זה ממש כאילו עשה את הראשון במועדו. ואם לא עשה את השני אז הוא שענוש כרת על הראשון. וכן מתבאר בהדיא מלשון הירושלמי (פסחים פ"ט ה"ג) עיי"ש היטב. וממינא מתבאר לפ"ז שאם שגג או נאנס בשני הו"ל כשגג ונאנס בראשון. דלא שייך בו עונש כרת כלל. שהראשון הוא עיקר והתחלת החיוב. והשני הוא גמרו של הראשון. ונראה דזו היא ג"כ כוונת רבינו חננאל בפירושו שם שכתב וז"ל רחב"ע אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אם לא עשה את השני. כלומר כיון שלא עשה הראשון נסתלקה חובת הראשון

ונתחייב בשני. ולעולם אינו חייב אלא על השני קסבר שני תקנתא דראשון הוא עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר שאם עשה את השני הרי זה כאילו עשה את הראשון. ולא חייל עליה מעיקרא שום עונש כלל. אלא דמשלא עשה את הראשון נסתלקה מעליו חובת הראשון וחיילא עליה חובת השני. ואין אנו דנין עליו לרחב"ע אם בר כרת או לא אלא אחר שלא עשה את השני ג"כ. דשני הו"ל תקנתא דראשון ובמקומו הוא עומד. וכל זמן שיש לפניו לעשות את השני הו"ל כאילו עדיין לא עבר על הראשון. ורחב"ע לא בא אלא לומר דאף על הראשון אין מקום כלל לתורת עונש. ואין לנו בו לדון אם חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. אבל לרבי ולר"נ מיד משהזיד ולא עשה הראשון. כבר הוא ענוש כרת. אלא דעשיית השני היא שפוטרתו מכריתתו. ובהכי מתפרש ג"כ על נכון לשון התוספתא דקתני במילתא דרחב"ע. אם עשו את השני אין חייבין כרת על הראשון. לא עשו את השני חייבין כרת על הראשון עיי"ש. דודאי גם לרבי ור"נ אם עשה את השני נפטר מכרת על שהזיד בראשון. אלא דרחב"ע פליג עלייהו במאי דס"ל דמשהזיד על הראשון הרי הוא ענוש כרת מיד. אלא הכל תלוי בשני שאם עשו את השני לא היו מעולם בעונש כרת על הראשון. אלא כשלא עשו את השני אז הוא שיש מקום לעונש כרת על הראשון. ונפק"מ לענין הזיד בראשון ושגג או נאנס בשני כדאמרינן בגמרא. כן נראה כעת נכון ומוכרח בדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דלא תקשה עליהם לא מברייתא דידן ולא מהתוספתא:

ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דלק"מ גם להגאונים ז"ל וסייעתם. דודאי ליכא עונש כרת אלא כשלא עשה פסח כלל. אבל כל שעשה מיהת אחד מן הפסחים לכ"ע לא משכחת לה עונש כרת וכמו שנתבאר. ובלא"ה אפשר לומר בדעת הגאונים ז"ל וסייעתם בפשיטות דס"ל כדעת הראשונה של הרמב"ם ז"ל דלרבי חייב כרת אם הזיד ולא עשה את הראשון אע"פ שעשה את השני. ולפ"ז איכא למימר דמאי דקאמר רחב"ע אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. לא אתי בהכי אלא לאפוקי מדס"ל לרבי דשני רגל בפ"ע הוא. וחייב כרת על הראשון אע"פ שעשה את השני. ולזה קאמר אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני. אבל ודאי לרבי נתן נמי אם עשה את השני לא מתחייב כרת על הראשון. ובלא"ה עיקר מחלקותו דרחב"ע היא על רבי. דגם בהזיד בשני ושגג בראשון קאי רחב"ע בשיטתי' דרבי נתן דפטור. ולא פליג אלא על רבי דגם בהכי מחייב וכדאמרינן בגמרא שם. ובהכי מדוקדקת טפי גירסת התוספתא (פ"ח דפסחים). דהתם גרסינן ברישא מימרא דרבי נתן. ובתר הכי מימרא דרבי סמוך למימרא דרחב"ע. אלא שנחלפו שם שמות התנאים מימרא דרבי בשם רבי נתן ומימרא דר"נ בשם רבי עיי"ש. וכן הוא בתוספתא כת"י עיי"ש. וזה נכון מאוד משום דעיקר מחלקותו של רחב"ע

אינה אלא על רבי. ועכ"פ לפ"ז מבואר דמיהת לרבי נתן לא משכחת עונש כרת בפסח אלא כשלא עשה פסח כלל. אבל כל שעשה את השני אע"פ שהזיד בראשון ליכא כרת. וא"כ לפי מה שביארנו דלדעת הגאונים ז"ל וסייעתם קיי"ל כרבי נתן. שפיר כתבו בעונש כרת דפסח לא פָּסח. או לא עשה פסח. דמשמע שלא עשה פסח כלל:

ונראה דיש מקום להכריח כן דעכ"פ מיהת לרבי דאמר שני רגל בפ"ע הוא אין עשיית השני פוטרתו מן הכרת שנתחייב על מה שהזיד ולא עשה את הראשון. מדקאמר רבי יהודה (לעיל צ"א ע"ב) דנשים בראשון חובה ושני רשות. ולפי המתבאר שם ס"ל לרבי יהודה כרבי דשני רגל בפ"ע הוא. וכדפירש"י שם (בד"ה כתיב בשני) עיי"ש. והשתא היכי קפסיק ואמר דנשים בשני אינם אלא רשות. ומי לא משכחת לה שהזידו ולא עשו את הראשון ונתחייבו כרת אם לא יעשו את השני ונמצא דהו"ל בשני חובה כאנשים. דהא כיון דאם לא יעשו השני חייבות כרת אין לך חובה יותר גדולה מזו. אלא ודאי מוכרח מזה דעכ"פ לרבי אפילו עשה את השני אין זה מוציאו מידי כריתתו שנתחייב על הראשון. וממילא שפיר הו"ל לרבי יהודה מילתא פסיקתא. דלעולם נשים בשני אינן אלא רשות. שהרי אפילו הזידו ולא עשו את הראשון מכל מקום עשיית השני אינה מוציאתן מידי כריתתן. והו"ל מעוות שאין לו תקנה. ורשות גמור הוא להן לעשות או שלא לעשות את השני. וזו ראי' מוכחת לכאורה כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. וצ"ע לכאורה לדעת הרמב"ם בחבורו הגדול שחזר בו מזה. וס"ל דאפילו לרבי שפיר מהניא ליה עשיית השני להוציאו מידי כריתתו. דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתה. מיהו נראה דאין מזה הכרע כ"כ. דאפשר לומר דלא קאמר ר"י דנשים בשני רשות אלא בשני מצד עצמו. שלא חייבן הכתוב בו כבראשון. אבל ודאי שפיר משכחת לה גם אצלן חיובא בשני מצד חיובן בראשון. ונראה שכן מוכרח מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' שכתב (פ"ה מהלכות ק"פ ה"ח) וז"ל נשים שנדחו לפסח שני בין מפני האונס והשגגה בין מפני הטומאה ודרך רחוקה. הרי פסח שני להם רשות. רצו שוחטין רצו אין שוחטין. לפיכך אין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת בפסח שני וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה בזה בכ"מ שם שדבריו סותרים למה שכתב הוא גופי' (שם לעיל פ"ב ה"ד) וז"ל אין עושין חבורה נשים ועבדים או קטנים ועבדים. מפני שלא תהיה קלות ראש ביניהם. אבל עושים חבורה כולה נשים אפילו בפסח שני וכו' עכ"ל עיי"ש. ומה שתירץ על זה בכ"מ שם כבר דחה בלח"מ שם מסוגיא דגמרא. ולכן הניח דברי הרמב"ם אלו בצ"ע עיי"ש. ושאר האחרונים האריכו בזה הרבה ולא העלו בזה דבר ברור. אבל נראה בפשיטות ע"פ מאי דצריך ביאור מש"כ הרמב"ם ז"ל כאן נשים שנדחו לשני בין מפני האונס והשגגה בין מפני הטומאה ודרך

רחוקה וכו'. ולמה דקדק לכתוב דין זה דוקא בשנדחו מן הראשון ומפני האונס והשגגה או מפני הטומאה ודרך רחוקה. והרי גם אותן שלא נדחו כלל מן הראשון לא ע"פ אונס או שגגה. ולא משום טומאה או דרך רחוקה. אלא שעברו והזידו ולא עשו את הראשון נמי זקוקים לפסח שני. וא"כ גם בזה איצטריך לאשמעינן דלנשים הוא רשות ואין שוחטין עליהן בפני עצמן. אבל נראה ברור דהרמב"ם ז"ל בזה לשיטתו אזיל. דס"ל שם דאע"ג דקיי"ל כרבי דפסח שני רגל בפ"ע הוא. מ"מ כשהזיד בראשון ועשה את השני נפטר בכך ידי כריתתו. וא"כ ממילא מבואר דאפילו לרבי יהודה דנשים בשני רשות. מ"מ כשהזידו בראשון ולא עשוהו הו"ל השני להם חובה. שהרי הן בכרת על מניעתן מלעשותו. ואין לך חובה יותר מזו. ולא קאמר רבי יהודה דנשים בשני רשות אלא בשני מצד עצמו. אבל מצד הראשון ודאי גם בשני משכחת לה שיהא להן חובה. ולהכי שפיר דקדק הרמב"ם ז"ל כאן וכתב. נשים שנדחו לשני מפני האונס וכו' פסח שני להם רשות וכו'. לפיכך אין שוחטין עליהן בפני עצמן וכו'. אבל לעיל (בפ"ב) דעיקר מילתא לא מיירי התם בהכי אם פסח שני חובה או רשות. וכל עיקרו שם בפסח ראשון הוא דמיירי. אלא דרך אגב דמיירי בדין עשיית חבורה שכולה נשים ועבדים או נשים בפ"ע בפסח ראשון. כתב ג"כ דאפי' בפסח שני עושים אם כולה נשים. וכוונתו בזה רק לומר דאפילו בפסח שני משכחת לה שמותר לשחוט להם בפני עצמן. והיינו כשהזידו בראשון. וסמך על מש"כ לקמן במקומו דכשנדחו מפסח ראשון מפני האונס וכיו"ב אין שוחטין להן בפ"ע:

וראיתי להסמ"ג (עשין רכ"ג) שהביא שם לשון הרמב"ם דלעיל כדרכו. והשמיט מש"כ הרמב"ם דאפילו בפסח שני עיי"ש. וכפי הנראה היינו משום שהיה נראה לו זה כדברים סותרים זה את למש"כ הרמב"ם ז"ל כאן. והובא בסמ"ג לקמן (עשין רכ"ד) עיי"ש. אבל לפי מה שביארנו ניחא שפיר. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל גופי' (בפיה"מ סוף פ"ח דפסחים) דשם כתב ג"כ דין זה דכל מין ומין לעצמו עושין. נשים לעצמן וכו' עיי"ש. ולא כתב שם דאפילו בפסח שני. מיהו נראה דכיון דידוע דפיה"מ עשה הרמב"ם ז"ל בילדותו קודם לחבורו סה"מ. והוה ס"ל אז כדעתו בסה"מ שם דאפילו לרבי אם עשה את השני לא מיחייב כרת על הראשון. וא"כ לשיטתו אזיל דלפי מאי דס"ל דקיי"ל כרבי אין עשיית השני פוטרת מן הכרת שנתחייב על מה שהזיד בראשון. וא"כ לא משכחת לה כלל בנשים חובה בשני למאי דפסק כר"י דנשים בראשון חובה בשני רשות. והילכך שפיר עשה מה שלא כתב שם דעושין חבורה שכולה נשים אפילו בפסח שני. דודאי בפסח שני דאינו אצלן אלא רשות בעלמא. אין שוחטין להן בפני עצמן. לפום שיטתו זו.

ועכ"פ מתבאר דמההיא דהתם ליכא הוכחה נגד דעת הרמב"ם ז"ל האחרונה וסייעתו דס"ל דהשני פוטר מן הכרת דראשון לכ"ע:

ואמנם לכאורה יש להביא ראי' מדתנן התם (לעיל צ"א ע"ב) אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים. ואמרינן עלה בגמרא מאי טעמא קסבר אנינות לילה דרבנן וגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת. גבי קדשים העמידו דבריהם במקום עשה עיי"ש. והשתא אם איתא דלכ"ע כל שעשה את השני מיפטר מן הכרת דראשון. א"כ גם בפסח כיון דבידו לעשות את השני דתו לא מתחייב כרת על הראשון. אלא עשה בעלמא הוא דאיכא לעשות את הראשון במועדו. ולא עדיף פסח משאר קדשים. מאי קאמר דגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת. אלא ודאי אין עשיית השני פוטרתו מן הכרת שנתחייב על הראשון. ושפיר קאמר דגבי פסח לא העמידו דבריהם במקום כרת. ומוכח מזה כסברא הראשונה של הרמב"ם ז"ל. מיהו נראה דאין מזה הכרע. דאפילו אם נימא דעשיית השני פוטרתו מן הכרת דראשון. מ"מ חשיב ליה מקום כרת ולא העמידו דבריהם. משום דעכ"פ מצוה חמורה היא. דאית בה כרת אי לא פטר נפשי' ע"י עשיית השני. וכיו"ב כתבו הריטב"א ז"ל (רפ"ק דיבמות ה' ע"ב) עיי"ש. והרשב"א ז"ל (שבת קל"ב ע"ב) עיי"ש. ועי' בפירש"י (פסחים צ"ב ע"א) בההיא דאמרינן התם ערל הזאה ואזמל העמידו דבריהם במקום כרת. (בד"ה דרך חצרות) עיי"ש היטב. דלכאורה משמע מדבריו דס"ל דמקום כרת ממש קאמרינן. וא"כ הדרא הוכחה זו לדוכתה דאפילו עשה את השני אינו נפטר מן הכרת דראשון. אלא דרש"י ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל הכי לקושטא דמילתא דאפילו לרבי נתן דאמר שני תשלומין דראשון הוא אם הזיד בראשון אפילו עשה את השני לא מיפטר מכרת כמשכ"ל. וכ"ש לרבי דאית לי' שני רגל בפ"ע הוא. וא"כ שפיר הו"ל מקום כרת ממש. והרמב"ם ז"ל (בחבורו הגדול) דס"ל דאפילו לרבי נמי מיפטר מן הכרת כשהזיד בראשון אם עשה את השני לשיטתו אזיל. דלהדיא מבואר מדבריו (פ"ו מהלכות ק"פ ה"ו וה"ז) דס"ל דמקום כרת דהתם לא מקום כרת ממש קאמרינן. אלא דהו"ל מצוה שיש בה צד כרת עיי"ש. וגם ההיא דאזמל שפירש"י שם לענין פסח עיי"ש. וכן פירש רבינו חננאל ז"ל שם לא הביאה הרמב"ם ז"ל כלל בהלכות ק"פ. אלא הביאה בהלכות מילה (פ"ב ה"ו) עיי"ש. ומבואר מזה דלא ס"ל כפירש"י והר"ח ז"ל שם. אלא ס"ל דלא מיירי ההיא ברייתא וגם רבא דמייתי לה התם. אלא לענין כרת דמילה גופא. וא"כ מבואר ע"כ מזה דמקום כרת דקאמר רבא לא מקום כרת ממש קאמר. אלא שיש בה צד כרת ומצוה חמורה היא. דהא מילה דדחיא שבת לית בה כרת. ומה"ט חשיב לה בשבת (קל"ג ע"א) ובפסחים (ס"ט ע"ב) כלית בה כרת לגבי פסח עיי"ש. וא"כ

לפ"ז ליכא שום ראי' מסוגיא דהתם לומר דעשיית השני אינה פוטרת מן הכרת דראשון. ולק"מ לדעת הרמב"ם בחבורו הגדול וסייעתו ז"ל. מיהו בלא"ה נראה דאפי' אם נפרש דמקום כרת דהתם מקום כרת ממש קאמר. מ"מ אין משם הכרע כ"כ. משום דנהי דאם עשה את השני נפטר מן הכרת על שהזיד בראשון. מ"מ מקום כרת הוא לרבי ורבי נתן. דלדידהו מיד משהזיד ולא עשה את הראשון בר כרת הוא. אלא שאח"כ כשעשה את השני נפטר מידי כריתתו שכבר נתחייב משעבר זמנו של ראשון. וא"כ השתא מיהת ודאי בר כרת הוא עד שיגיע זמנו של שני ויעשנו. וכמו שביארנו לעיל. ולכך לא העמידו דבריהם במקום כרת זה:

עכ"פ מתבאר דיפה עשו הגאונים ז"ל וסייעתם שמנו עונש כרת דפסח בשלא עשה פסח כלל. משום דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול וסייעתו דלכ"ע כל שעשה את השני אינו ענוש כרת על מה שהזיד בראשון. או דס"ל עכ"פ כסברא הראשונה של הרמב"ם ז"ל בסה"מ דמיהת לרבי נתן דאמר שני תשלומין דראשון הוא מהניא לי' עשייתו דשני לפטרו מן הכרת דראשון. ולא כדעת רש"י ז"ל דס"ל דאפי' לרבי נתן אין עשיית השני פוטרו מן הכרת דראשון. וא"כ הגאונים ז"ל לטעמייהו אזלי דפסקו הלכה כרבי נתן וכמו שביארנו. והלכך שפיר כתבו עונש כרת דפסח רק בשלא עשה פסח כלל לא הראשון ולא השני. שאם עשה אחד מן הפסחים שוב ליכא עונש כרת כלל. ונראה דבלא"ה ע"כ כן מוכרח לפי דעתם שפסקו הלכה כרבי נתן. עפמש"כ לעיל (עשין נ"ז) להוכיח דאם עשה את השני פטור מן הכרת על שהזיד בראשון. מדאמרינן. (בפרק כיצד צולין פ' ע"א) איתמר היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין אמר רב מטמאין אחד מהן בשרץ וכו'. ועולא אמר משלחין אחד מהן לדרך רחוקה. ופרכינן ויטמאנו בשרץ. ומשני קסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ופריך ויטמאנו במת. ומשני מדחהו אתה מחגיגתו. ופריך השתא נמי מדחהו אתה מפסחו. ומשני אפשר דעביד בשני וכו'. עיי"ש. והשתא אם איתא דאפי' עשה את השני לא נפטר מן הכרת על הראשון. וא"כ ע"כ הו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן. תמוה מאי קא משני אפשר דעביד בשני. ומה בכך. הרי מ"מ מדחהו אתה מן הראשון. דהו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן במאי דעביד בשני. שאין השני עולה לו במקום הראשון ומצוה אחריתא היא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאם עשה את השני יוצא בו ידי חובתו במקום הראשון ולא מתחייב תו כרת על הראשון. ומטעם זה כתבנו שם דלדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ דלרבי אפי' עשה את השני חייב כרת על הראשון. עכצ"ל דההיא סוגיא לא אזלא אלא אליבא דרבי נתן. וא"כ ע"כ קיי"ל כוותי'. כיון דסתמא דתלמודא נקט אליבא דעולא בפשיטות כ"כ כוותי'. ולדעת רש"י ז"ל דס"ל דאפי' לרבי נתן נמי

אפי' עשה את השני חייב כרת על הראשון. עכצ"ל דס"ל דקיי"ל כרחב"ע דאמר דשני תקנתא דראשון הוא. ואזלא ההיא סוגיא אליבי'. וראיתי להצל"ח שכתב (לקמן צ"ג ע"ב) בההיא דאמרינן התם הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולרבי נתן מחייב ולרחב"ע פטור. והקשה לרש"י דאפי' עשה את השני לרבי ולר"נ מחייב. הו"ל למימר רבותא טפי דאפי' עשה את השני לרבי ולר"נ מחייב. אלא שאפשר לומר דנקט שגג בשני לרבותא דרחב"ע דאפי' בזה פוטר. ואמנם להרמב"ם דפסק כרבי א"כ הו"ל למימר רבותא טפי אליבא דהילכתא. אלא ודאי בעשה את השני פטור. אבל לשיטת רש"י קשה אמאי לא נקט התם טפי רבותא אליבא דרבי ור"נ. ולומר דלרש"י ס"ל דהלכה כרחב"ע הדבר קשה שהרי הראב"ד תמה על הרמב"ם דפסק כרבי דהא רבים פליגי עלי' ואין הלכה כרבי מחבריו. וכוונתו דראוי לפסוק כרבי נתן דבכל צד הו"ל רבים. דבהזיד בראשון גם רבי קאי כוותי' ובשגג בראשון והזיד בשני רחב"ע קאי כוותי'. אלא שיש לומר דאי אפשר לפסוק כר"נ. משום דסתם לן תנא דלא כוותי'. דסתם משנה לקמן דפסח שני דוחה שבת. ולר"נ דס"ל דבמועדו לא קאי אפסח שני. ודאי לא דחי שבת. וכיון דאידחי ר"נ מהלכה אין לנו אלא רבי ורחב"ע וקיי"ל הלכה כרבי מחבירו. ולכן פסק הרמב"ם כרבי. אבל לומר דהלכה כרחב"ע נגד רבי הוא תמוה והניחה בצ"ע עיי"ש:

ולדידי אין בזה סרך קושיא כלל דהדבר ידוע דכל הני כללי דאמרו הלכה כמר לגבי מר. ואפי' בכללא דקיי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים. היינו רק מסתמא. היכא דלא אשכחן בתלמוד הכרעה איפכא. אבל היכא דאשכחן בהדיא הכרעה נגד הכלל אין למדין מן הכללות. דהאמוראים בכמה דוכתי פסקי הילכתא כנגד הכללות. ואפי' כיחיד נגד רבים. כמבואר. בהרבה מקומות בתלמוד ובפוסקים. וא"כ מצד זה ליכא שום מקום קושיא לרש"י ז"ל אם לשיטתו מוכח מסתמא דתלמודא דהלכה כרחב"ע. ולפי מה שביארנו רש"י לשיטתו אזיל דבלא"ה איכא הכרעה לדעתו דהלכה כרחב"ע מסוגיא דלעיל (בפרק כיצד צולין שם). וגם מה שהחליט דאי אפשר לפסוק כר"נ מדסתם לן תנא דלא כוותי'. כבר ביארנו לעיל במנין העשין שם דאין מזה שום הכרע כלל. ושגם דעת רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וסייעתם ורבינו חננאל ז"ל דהלכה כרבי נתן וגם עיקר קושייתו לרש"י מדקאמר התם הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ולר"נ מחייב וכו'. כבר ביארנו שם דלק"מ עיי"ש. אע"פ שכמה מהאחרונים ז"ל עמדו בזה. ועכ"פ להלכה ליכא מזה שום קושיא לרש"י אם ס"ל דקיי"ל בזה כרחב"ע. ונראה דזו היא ג"כ דעת הרא"ם ז"ל ביראים שלא מנה אלא מצות פסח ראשון בלבד (סי' ת"ה). וגם עונש כרת מנה ביראים השלם (סי' רפ"ג) עיי"ש. אבל מצות פסח שני לא הזכיר כלל. והיינו משום דס"ל דקיי"ל כרחב"ע

דשני אינו אלא תקנתא דראשון. ולא מיבעיא כשעשה את השני. אלא אפי' לא עשהו בשגגה והזיד בראשון פטור לדידי'. כדאמרינן התם. וא"כ לדידי' ודאי אין למנות שניהם אלא במצוה אחת. ובלתי ספק כן היה לפניו הנוסחא גם בדברי הבה"ג. שהרי הוא הולך וסובב בכל ספרו רק לבאר המצות שנמנו במנין המצות להבה"ג ז"ל. כמבואר בדבריו בהרבה מקומות בהדיא. אבל רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. כיון שמנה במנין העשין פסח ראשון ושני בשתי עשין בפ"ע. ע"כ ס"ל דקיי"ל כרבי נתן. וכמו שביארנו שם. וע"כ ס"ל דסוגיא דפרק כיצד צולין שם מצי אזלא נמי שפיר אליבא דרבי נתן. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דלרבי נתן נמי אם עשה את השני אע"פ שהזיד בראשון נפטר מן הכרת שנתחייב בראשון. וזה דלא כמו שרציתי לומר תחילה לעיל (שם במנין העשין) לדעת הגאונים ז"ל דס"ל כדעת רש"י ז"ל דגם לרבי נתן אפילו עשה את השני לא נפטר מן הכרת על מה שהזיד בראשון. אלא שעדיין יש מקום אתי לדון בזה ואין להאריך:

עוד יש להעיר בזה עפמש"כ התוס' (פרק כיצד צולין ע"ז ע"א) בד"ה סד"א וכו'. דלהכי מצריך התם בברייתא קרא בפ"ע לפסח דדחי שבת וטומאה. ולא נפק"ל ככל שאר קרבנות ציבור מדכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם. משום דפסח אין זמנו קבוע. דמצי עביד בשני עיי"ש ובמש"כ הרש"א ז"ל שם. ומש"כ שם משום דטמאים עבדי בשני עיי"ש. ע"כ לאו דוקא. דהא לא דחי טומאה אלא בציבור. וציבור לעולם לא עבדי פסח שני. ומשום דמיעוט טמאים עבדי פסח שני. ודאי לא יתכן לומר דמשום זה לא חשיב פסח זמנו קבוע לגבי צבור. אע"ג דלצבור לא ניתן פסח שני כלל. ועוד דהא לענין לדחות שבת נמי מיירי ובטהורים. ועכצ"ל דעיקר טעמא אינו אלא משום דכל מי שלא עשה את הראשון אפילו טהור. אלא שהזיד או שגג בראשון. מיפטר בשני. הילכך לא חשיב לי' זמנו קבוע כ"כ. והא תינח אם נימא דאפילו הזיד בראשון מיפטר מן הכרת כשעשה את השני. אבל אם איתא דאפילו עשה את השני אין זה פוטרו מן הכרת שנתחייב על הראשון. ונמצא דמצוה דראשון כבר אזדא לה. והו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן. ושני מצוה אחריתא היא. א"כ אין לך זמנו קבוע יותר מזה. והשתא הרי ההיא ברייתא דהתם אע"ג דכאן סתמא נשנית. מ"מ הרי במנחות (סו"פ ר"י ע"ב ע"ב) מבואר דרבי הוא דקאמר לה עיי"ש. והכי איתא נמי בספרא (פ' אמור סו"פ י"ז) עיי"ש. וא"כ מתבאר מזה דאפילו לרבי דאית ליה פסח שני רגל בפ"ע הוא אם עשה את השני מיפטר מן הכרת שנתחייב על הראשון וכדעת הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול. וכן נראה דעת התוס' (שם לעיל ע"ו ע"ב) בד"ה ה"ג קמ"ל וכו'. שכתבו וז"ל. ולא גרס כיון דאית לה תשלומין וכו'. ועוד פסח נמי אית לי' תשלומין בשני ודחי טומאה וכו' עכ"ל עיי"ש. ובודאי לדעת רש"י ז"ל דלרבי

ורבי נתן אם הזיד בראשון אע"פ שעשה את השני לא מיפטר בכך מעונש כרת. אין זה ענין כלל לתשלומין. אלא מצוה אחריתא לגמרי היא. ואינו ענין כלל לראי' וחגיגה שיש להן תשלומין כל שבעה לצאת ידי חובתו בכל שבעה כאילו הקריב בראשון. משא"כ בפסח דאפילו לרבי נתן דאמר שני תשלומין לראשון. ע"כ אינו תשלומין ממש. אלא דין תשלומין יש לו קצת. שהרי אין עשייתו פוטרו ידי כריתתו דראשון. אלא ודאי ס"ל דגם לרבי ורבי נתן כל שעשה את השני. הו"ל כאילו עשה את הראשון. ואע"פ שהזיד בראשון לאו בר כרת הוא. ועי' רמב"ם (הלכות חגיגה פ"א ה"ח) ובלחם משנה שם. ובמש"כ בתוס' יו"ט (פ"ב דחגיגה מ"ד) עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה יותר. אע"פ שיש אתי עוד לצדד בזה הרבה. ומ"מ דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו נכונים היטב אפילו אם נימא דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם דלרבי אפילו עשה את השני חייב כרת אם הזיד בראשון. דהרי הם ז"ל פסקו כרבי נתן. ולדידי' אם עשה את השני נפטר מן הכרת על הראשון גם להרמב"ם שם. ושלא כדעת רש"י ז"ל. ולכן שפיר דקדקו וכתבו כרת דפסח דוקא במי שלא עשה פסח כלל:

אלא דלשון הבה"ג בנוסחת כת"י רומי שכתב טהור שלא עשה את הפסח עיי"ש. לשון זה צ"ע דזהו לכאורה נגד הברייתא. דתניא בפסחים (בפרק אלו דברים ס"ט ע"ב) יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהיה טהור ושלא היה בדרך רחוקה ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מניין ת"ל והאיש עיי"ש. הרי דלאו דוקא בטהור שלא עשה פסח איכא עונש כרת אלא גם בערל וטמאים טומאת ערב שייך עונש כרת. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל כאן מדוקדקים שכתב סתם שלא פסח. ומשמע כל מי שיכול לעשות ולא עשה בין טהור בין טמא. וכזה הוא ג"כ לשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח). אף דשם האריך קצת יותר. וכתב וז"ל **אם לא רחק איש וחדל לפסוח יכרת בה** עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"פ שדקדק שם להזכיר אם לא רחק. דהיינו שלא היה בדרך רחוקה. מ"מ לא הזכיר טהור. אע"ג דבקרא תרתי כתיב והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וגו'. והיינו משום דאיתרבו מקרא אפי' טמאים. ולא כתב אלא וחדל לפסוח. דהיינו כל מי שיכול לעשות ולא עשה. וכמו שאמרו בספרי (פ' בהעלותך פיסקא ע') וחדל לעשות הפסח אין וחדל אלא כל שיכול לעשות ולא עשה. שיערו חכמים וכו' עיי"ש. וגם בנוסחת בה"ג שלפנינו כתב סתם שלא עשה פסח עיי"ש. וכן הוא לשון כל האזהרות הנמשכים אחר הבה"ג. אלא שראיתי גם לרבינו חננאל ז"ל (בפסחים צ"ג ע"א) בברייתא דאיפליגו רבי ורבי נתן ורחב"ע. דבגמרא קתני בברייתא סתם. חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי וכו' עיי"ש. והר"ח ז"ל הוסיף וכתב ת"ר טהור שלא עשה הפסח חייב

כרת על הראשון וכו' עיי"ש. ולשונו הוא ממש כלשון הבה"ג כת"י רומי. וגם על דבריו יקשה כן. שהרי גם טמא שרץ ושאר כל הטמאים דומיא דטמא שרץ איתרבו לעונש כרת בברייתא שם:

מיהו קצת אפשר לומר דהר"ח ז"ל כן היתה גירסתו בההיא ברייתא וא"כ כיון דהתם (בסוגיא דפרק אלו דברים שם) אמרינן עלה דהך ברייתא מדקא מהדר אטמא שרץ קסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. דאי שוחטין וזורקין על טמא שרץ למה לי לאהדורי עליה היינו טהור עיי"ש. ופירש"י וז"ל מדקא מהדר אטמא שרץ לאיתויי מקרא יתירא. ש"מ ס"ל להאי תנא אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. דאי ס"ל שוחטין וזורקין עליו למה ליה לאהדורי עלי' מקרא יתירא לחיובי'. ממילא הוא עומד בכרת. שהרי הוא כטהור גמור. שראוי לעשות פסחו ע"י שליח לשלחו לעזרה. דכי פטר קרא מכרת. הנך דלא יכלו לעשות פסח פטר. אלא ודאי אין שוחטין וזורקין עליו ס"ל וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ אפשר דההיא ברייתא דהתם אתיא כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ ושאר כל הטמאים כיו"ב. דפלוגתא דתנאי היא. ולהך תנא טמא שרץ וכיו"ב בכלל טהור נינהו. כדאמרי' התם היינו טהור. וכדפירש"י דהו"ל כטהור גמור. והיינו דקתני לפי גירסת הר"ח ז"ל. טהור שלא עשה הפסח חייב כרת וכו'. וכל אותן שיש להם דין טהור בכלל. אפי' הטמאים. אבל דברי הבה"ג ודאי צ"ע לפי מאי דקיי"ל כמ"ד דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכיו"ב:

איברא דהכי נמי יש להקשות על הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות ק"פ ה"ב) שכתב וז"ל ומי שביטל מצוה זו בזדון וכו' והוא לא טמא ולא בדרך רחוקה. הרי זה חייב כרת וכו' עכ"ל עיי"ש. והרי הרמב"ם גופיה פסק (פ"ו מהלכות ק"פ ה"א) דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכיו"ב עיי"ש. וא"כ הדבר קשה היכי כתב כאן דחייב כרת דוקא כשהוא לא טמא. והרי גם בטמאים שפיר שייך עונש כרת כמבואר שם בברייתא. והנה לשון הרמב"ם ז"ל שם הוא מלשון המשנה דר"פ מי שהי' טמא (צ"ב ע"ב) דתנן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון וכו' שגג או נאנס ולא עשה את הראשון וכו'. א"כ למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה. שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת. ואמרינן עלה בגמ' אהייא. אילימא אשוגג ואונס. שוגג ונאנס בני כרת נינהו. ומשני מזיד קתני בהדייהו ואמזיד הוא דקאי עיי"ש. והן הן דברי הרמב"ם שם. אבל כבר כתבו התוס' (שם בד"ה מי שהי' טמא וכו') נראה לר"י דמתניתין קסבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ. והשתא איירי מתניתין בטמא מת בששי דלא חזי לאכילה לאורתא. דאי קסבר אין שוחטין. א"כ טמא דמתניתין אף בטמא שרץ וכו'. א"כ אמאי פטור מהכרת.

כיון דיכול לטבול. דהא תניא (בפרק אלו דברים) יכול לא יהא ענוש כרת אלא טהור ושלא היה בדרך רחוקה. ערל וטמא שרץ ושאר טמאים מנין ת"ל והאיש. ומשמע דליכא מאן דפליג עלה מדפריך מינה לרבא דקאמר דר"א פוטר מכרת. וא"ת תקשה מתניתין לרב דאמר לעיל אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. וי"ל דכמה תנאי אשכחן דסברי כרב וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא לפ"ז הרמב"ם ז"ל שפסק דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ (פ"ו מהלכות ק"פ ה"א) עיי"ש. ואפי' הכי כתב כאן כלישנא דמתניתין דהתם הו"ל כמזכה שטרא לבי תרי. ואע"ג דלשיטת הרמב"ם ז"ל (שם ה"ב) דבטמא מת אפי' טבול יום אין שוחטין וזורקין עליו עיי"ש. א"כ אפי' אם אתיא מתניתין כמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. מ"מ מצי מיירי מתניתין נמי בטמא מת שחל שביעי שלו להיות בע"פ. ואפי' הכי פטור שפיר מכרת. משום דלא מהניא ליה טבילה. דהרי לשיטתו טמא מת אפי' טבול יום נדחה לפסח שני. ושלא כדעת התוס' שם בזה. מ"מ גם לפ"ז שפיר הכריחו התוס' דע"כ ההיא מתניתין לא אתיא אלא כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ. דלמ"ד אין שוחטין א"כ טמא דמתניתין אף בטמא שרץ נמי מיירי. וא"כ אמאי פטור מכרת מיהת בטמא שרץ או נבלה וכיו"ב. דהא בהנך לכ"ע שוחטין וזורקין על טבול יום. והוה מצי למיטבל ולעשות פסח ראשון. אלא ודאי מתניתין כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ. וא"כ הרמב"ם ז"ל שסתם וכתב כלישנא דמתניתין דבריו נראין כסותרין זא"ז. ואכמ"ל בדברי הרמב"ם ז"ל:

אמנם בכוונת הבה"ג אפשר לומר דס"ל דקיי"ל כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכל שאר הטמאים כיו"ב. משום דסתם לן תנא דמתני' דר"פ משה"ט כוותי'. וקיי"ל הלכה כסתם משנה. ורב אפשר דלא חייש לסתם משנה. ולהכי פסיק כמ"ד אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. וכיו"ב אמרינן (בפ"ד דעירובין) רב לית ליה הני כללי עיי"ש. אבל אנן קיי"ל כרבי יוחנן דאמר הלכה כסתם משנה. ובפרט דהכא גם עולא (שם צ' ע"ב). ורב נחמן (צ"ג ע"א) פליגי עליה דרב בהכי. ולכן שפיר כתב טהור שלא עשה פסח. דלמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ ושאר כל הטמאים דכוותי'. גם הנך בכלל טהור נינהו. כמבואר בסוגיא דפרק אלו דברים שם כמשכ"ל. ונראה דזו היא ג"כ דעת הר"ח ז"ל שהבאתי לעיל. דאין נראה לומר דגירסא אחרת היתה לו בהך ברייתא. דלא אשכחן בשום דוכתא גירסא זו. ובפרט דעיקר הך ברייתא הוא בתוספתא (פ"ח דפסחים). וגם שם ליתא הכי עיי"ש. וגם בירושלמי (פסחים פ"ט ה"ג) דמייתי ההיא פלוגתא. ליתא הך לישנא דר"ח ז"ל. ובודאי הוספה דילי' היא. ומשום דס"ל כהבה"ג דקיי"ל כמ"ד שוחטין

וזורקין על טמא שרץ ושאר כל הטמאים טומאת ערב. ומ"מ יותר נכונה נוסחת הבה"ג שלפנינו וכן הוא לשון כל הנמשכים אחר הבה"ג. וכזה הוא לשון רבינו הגאון ז"ל כאן:

מצוה ג

ולא התענה. ובכפורים במלאכתו נחוץ. כתיב (פ' אמור) כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה וגו'. וכל הנפש אשר תעשה מלאכה בעצם היום הזה וגו'. ואזהרת לאו דמלאכת יוה"כ כבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין קס"א) עיי"ש. אבל אזהרת לאו דעינוי לא מנאה מטעם שכבר ביארנו לעיל (עשין נ"ה. קפ"א) עיי"ש. ומה שלא מנו רבינו הגאון ז"ל וגם הבה"ג וסייעתו ז"ל כרת דיום וכרת דלילה כל אחת בפ"ע. אע"ג דתרתי קראי נינהו. חד בכרת דלילה וחד בכרת דיום. כמבואר בפרק בתרא דיומא (פ"א ע"א) עיי"ש. הדבר פשוט דהיינו משום שאין למנות לילה ויום בשתי מצות מיוחדות בפ"ע. דערב ובוקר יום אחד וקדושה חדא נינהו. ולא איצטריך קרא לרבויי עונש דלילה אלא משום דהוה סד"א דאימעיטא לילה מדכתיב בעצם היום הזה. ועי' מש"כ בתוס' ישנים שם עיישי"ה. ואמנם לשון רבינו הגאון ז"ל כאן צריך תקון. במש"כ **ובכפורים במלאכתו נחוץ.** ומשמע דעד השתא לא בכפורים מיירי. והרי לא התענה דלעיל מיניה נמי ביוה"כ הוא דמיירי. וברור דט"ס הוא. וצ"ל **ולא התענה בכפורים. ובמלאכתו נחוץ.** ולשון נחוץ שכתב. היה נראה לכאורה לומר עפמש"כ בסמ"ג (עשין ע"ד) בשם הריב"א ז"ל דקיי"ל הלכה כרבי אפי' מחביריו. עיי"ש שכן גירסתו בגמרא וכ"כ בדק"ס (עירובין מ"ו ע"ב) שכן הגירסא שם בש"ס כת"י ודפוס ישן עיי"ש. וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (פ"ט דשביעית) לפי נוסחת התוס' יו"ט שם עיי"ש. וזו היא ג"כ נוסחת הר"י קורקוס ז"ל בביאורו על הרמב"ם (פ"ז מהלכות שמיטה) עיי"ש. ולפ"ז היה נראה לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דקיי"ל כרבי דאמר (פרק בתרא דיומא פ"ה ע"ב) דיוה"כ מכפר אפי' לא עשה תשובה עיי"ש. ולדידי' לא משכחת כרת דמלאכת יוה"כ אלא כשעשה מלאכה סמוך לשקיעת החמה דלא הו"ל שעות ביום לכפורי לי'. כמבואר בפ"ק דשבועות (י"ג ע"א) ובפ"ק דכריתות (ז' ע"א) ובראשונים שם עיי"ש. ואע"ג דלפי המבואר שם משכחת לה נמי כגון דעבד מלאכה בלילה ומת. דלא אתא יממא לכפורי ליה. דאין כפרה אלא ביום דכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'. אי נמי בהדי דעביד עבידתי' פסקי' מרא לשקי' ומית. דלא הו"ל שהות ביממא לכפורי ליה עיי"ש. מ"מ כיון דעיקר מה שנמנו העונשין היינו משום המצוה שעל הב"ד כמו שנתבאר. א"כ אינן באין במנין אלא אותן העונשין שהן מסורים לב"ד. אבל כשעשה מלאכה ביוה"כ ומת מיד. וכן נמי כשעשה מלאכה בליל יוה"כ ומת באותה לילה. הרי אין ענשו מסור שוב לב"ד כלל. וא"כ

לדידן ליכא נפק"מ בעונש כרת זה אלא לענין היכא שעשה מלאכה סמוך לשקיעת החמה דיוה"כ. ולזה הוא שכתב רבינו הגאון ז"ל כאן **ובמלאכתו נחוץ**. ורצה לומר שמיהר ונחפז לעשות מלאכתו של מוצאי יוה"כ בעוד יום מיד סמוך לשקיעת החמה. ואע"פ שאינו נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דקיי"ל הלכה כרבי אפי' מחבריו. ועי' משכ"ל (עשין נ"ז. קט"ו) עיי"ש. מ"מ בלא"ה יש מקום לדון כאן דהלכה כרבי ע"פ סוגיא דפ"ק דכריתות שם עיי"ש היטב. וכן בסוגיא דשבועות שם ובירושלמי (פרק בתרא דיומא ה"ז. ובפ"ק דשבועות ה"ו) שקלו וטרו אמוראי אליבי' עיי"ש. ומשמע מזה דהילכתא כוותי' ואין להאריך בזה. דבלא"ה אפשר לומר בכוונת רבינו הגאון ז"ל בפשיטות דרצה לומר שנבהל ונמהר אחר מלאכתו שלא להתבטל ממנה אף ביוה"כ. ועיקר הכוונה היינו לומר שבמזיד עשה מלאכה ולא בשגגה. וגם יתכן לומר דכוונתו למאי דתניא בספרא (פ' אחרי פ"ז) וכל מלאכה לא תעשו וגו' אפי' מלאכת מצוה גדולה שלא יכתוב שני אותיות בספרים תפילין ומזוזות ושלא יארוג שני חוטים במכנסים בפרוכת מלאכה וכל מלאכה ריבה עיי"ש. ובמש"כ שם הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו. וזהו שכתב ובמלאכתו נחוץ. ורצה לומר שאפי' היתה המלאכה נחוצה ומצוה גדולה בעשייתה כהנך דהתם וכל כיו"ב. ענוש עליה כרת. ואע"ג דהך ריבויא דהתם באזהרה דמלאכה הוא דכתיבא. מ"מ הרי גבי עונש כרת נמי כתיב כל מלאכה. וכי היכי דגבי אזהרה מרבינן מלאכת מצוה לאזהרה. הכי נמי איתרבאי לענין עונש כרת מריבויא דכל:

ואמנם עדיין בעיקר לשון רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע טובא. שכתב כאן סתם לא התענה. ולעיל במנין העשין דקדק לכתוב עינוי מאכלות. וזהו ההפך מקצה לקצה מלשון הבה"ג. דבמנין העשין כתב הבה"ג בלשון העשה סתם עינוי ביוה"כ עיי"ש. ובלשון הבה"ג כת"י רומי כתוב שם עינוי נפש ביוה"כ עיי"ש. אבל במנין העונשין כתוב בשתי הנוסחאות של הבה"ג האוכל ביוה"כ עיי"ש. וכן הוא גם באזהרות הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול והר"א הזקן ז"ל והרא"ם ז"ל (ביראים השלם סי' נ"א ת"כ) עיי"ש. שכולם בעשה דעינוי כתבו עינוי סתם. אבל בענין העונשין שבכרת דקדקו לכתוב האוכל. וזה מדוקדק היטב. דבהעשה דעינוי כתבו לשון עינוי סתם. משום דס"ל שכל החמשה עינוים הם בכלל העשה. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל כתב לשון רבים **אסוריו**. שכתב וז"ל **נופש כפור כאסוריו שמרהו. הלא זה צום אבחרהו**. עכ"ל עיי"ש. וכוונתו נופש כפור. דהיינו הנפישה והשביתה ממלאכה. וכמו כן אסוריו שמשום עינוי נפש. שמרהו. וכולל בזה כל החמשה עינוים. וזהו שסיים וכתב הלא זה צום אבחרהו. וכולם נראה דס"ל דכל חמשה העינוים אסורים מדאורייתא. וכדעת השאילתות והבה"ג (הלכות יוה"כ)

והרמב"ם והרב העיטור ושאר ראשונים ז"ל. אבל עונש כרת לכ"ע ליכא אלא באוכל ושותה. וכמבואר בברייתא (ריש פרק בתרא דיומא) דתניא אע"פ שאסור בכולן לא ענוש כרת אלא האוכל והשותה עיי"ש. וכן הוא לישנא דמתניתין (ריש פ"ק דכריתות) במנין חייבי כריתות האוכל והעושה מלאכה ביוה"כ עיי"ש. וכן הוא לישנא דמתניתין (ריש פרק בתרא דמכות) לענין מלקות עיי"ש. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל מתמיהין לכאורה דאזיל בתר איפכא. דבמנין העשין (עשה נ"ה) כתב לשון עינוי ממאכל. דקדק לכתוב ממאכל. וכאן לענין עונש כרת כתב לשון עינוי סתם:

אבל נראה דדבריו ז"ל נכונים ומדוקדקים היטב כדרכו ז"ל. ולשיטתו אזיל שם וכאן. וגם דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל נכונים לפי שיטתם. לפי מה שכבר ביארנו (שם במנין העשין) דלדעת רבינו הגאון ז"ל עינוי דקרא אינו אלא אכילה ושתייה בלבד. ושאר העינוים כולם אינם אלא מדבריהם בעלמא. וקראי דמייתינן התם אסמכתא בעלמא נינהו. וכדעת ר"ת ור"י ז"ל הובאו בתוס' וברא"ש (ריש פרק בתרא דיומא) עיי"ש. וזו היא דעת הרא"ש והטור ורבינו ירוחם ורבינו מנוח ז"ל כמש"כ לעיל (במנין העשין שם). וגם הבאתי שם שכך היא דעת רש"י ז"ל. כנראה מדבריו (ריש פרק בתרא דיומא ע"ד ע"א) בד"ה שבתון עיי"ש. אלא דלקמן (שם פ"א ע"ב) בפירש"י (ד"ה תשבתו) מבואר דלפירוש הראשון ס"ל דמדאורייתא הוא עיי"ש. וצ"ל דמה שפירש לעיל היינו לפירושו השני. אלא דבפירש"י בשבת (קי"ד ע"ב) בד"ה אלא לאו וכו'. מבואר דס"ל דמדאורייתא נינהו עיי"ש. ומ"מ בלא"ה כן דעת הרבה מהראשונים ז"ל. ונראה דס"ל דסתם לשון עינוי דקרא אינו אלא באכילה ושתייה. ולהדיא כתב כן הרב המאירי ז"ל (ריש פרק בתרא דיומא). וז"ל ומ"מ אין עונש כרת וקרבן ולא איסור תורה אלא על אכילה ושתייה שהוא סתם עינוי. אבל האחרים באיסור חכמים ולמרדות עכ"ל עיי"ש. וכן כתב שם לעיל מיני' וז"ל ואע"פ שסתם תענית אינו אלא באכילה ושרתייה הם עמדו ותקנו חמשה עינוים וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בסמ"ג (עשין ל"ב) וז"ל מצות עשה ביוה"כ להתענות בו מאכילה ושתייה שנאמר תענו את נפשותיכם. וחסרון אכילה קרוי עינוי שנאמר ויענך וירעיבך. וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר מסוגיא דפרק בתרא דנדרים (פ' ע"ב) דאמרינן התם ואמרו רבנן כי לא רחצה אית בה עינוי נפש ורמינהו אע"פ שאסור בכולן אין ענוש כרת אלא האוכל ושותה ועושה מלאכה בלבד. ואי אמרת כי לא רחצה איכא עינוי נפש ביוה"כ כי רחץ ליחייב כרת. אמר רבא מענינא דקרא. גבי יוה"כ דכתיב תענו את נפשותיכם. מילתא דידיע עינויא השתא. רחיצה לא ידע עינויא השתא. גבי נדרים דכתיב כל נדר וגו' לענות נפש. מילתא דאתיא בי' לידי עינוי וכי לא

רחצה אתיא לידי עינוי עיי"ש. ומתבאר מפירש"י והרא"ש והר"ן ז"ל שם דביאור הדבר הוא דביוה"כ שצוה הכתוב להתענות ביום זה בלבד. אין בכלל עינוי אלא מה שמנכר בו העינוי באותו יום. דהיינו אכילה ושתייה דוקא. משא"כ נדרים דלית להו קצבה. מילתא דאתיא בי' לידי עינוי בתר הכי. נמי הו"ל בכלל עינוי. וא"כ מתבאר מזה דעכ"פ עינוי דיוה"כ מסתמא נמי לא משמע אלא עינוי דאכילה ושתייה בלבד ולא שאר העינוים:

וכבר ראיתי בש"מ שם שכתב בשם שיטה להוכיח מזה דשאר עינוים לא אסירי ביוה"כ אלא מדרבנן. וז"ל שם מכאן למדנו דרחיצה לא אסירא מדאורייתא. דלא הויא בכלל עינוי דקרא. והא דקאמר אינו ענוש כרת דמשמע הא איסורא דאורייתא איכא. לאו דוקא קתני כרת. אלא משום דבעי למיתני כרת באכילה ושתיה תנא אינו ענוש כרת עכ"ל עיי"ש. ועי' מה שביארנו בזה לעיל (במנין העשין עשה נ"ד נ"ה) עיי"ש. ועכ"פ מבואר דס"ל דמהך סוגיא מתבאר דעינוי דקרא לא משמע אלא אכילה ושתיה. ולאפוקי שאר העינוים. ומה"ט הוכיח מזה דשאר העינוים לא אסירי אלא מדבריהם. וכן ראיתי להתוס' שם שכתבו וז"ל ואי אמרת דמניעת רחיצה הוי עינוי ארחיצה נמי ליחייב ביוה"כ. ותימא דבפרק בתרא דיומא קאמר וכי תימא בעינוי תשמיש. הרי הוא אומר תענו את נפשותיכם. איזה עינוי שיש בו אבידת נפש הוי אומר זה אכילה ושתייה. וא"כ רחיצה נמי נהי דמיקריא עינוי נפש. אין חייבין עלי'. ועוד קשה לה"ר שמואל מאיברא מאי דעתי' דהאי מקשה דלא מיקרי רחיצה עינוי. א"כ אמאי מיתסרא. דהתם נפק"ל איסורא מהאי קרא דעינוי. וי"ל דודאי לא הוי עינוי מן התורה. וקרא דעינוי אסמכתא בעלמא דאיקרי עינוי. וכך הוא למסקנא דהכא עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דסתם עינוי דקרא ביוה"כ לא משמע אלא אכילה ושתיה בלבד. ושאר עינוים באמת לא אסירי מדאורייתא. ולפי הנראה ס"ל דמיתרצא בהכי גם קושיא קמייתא. דמאי דאיצטריך התם למעוטי עינוי דתשמיש מדכתיב והאבדתי את הנפש ההיא עינוי שהיא אבידת הנפש וכו' (כן היא הגירסא לפנינו שם (ע"ד ע"ב) עיי"ש. ולהתוס' יש להם גירסא אחרת והיא ג"כ גירסת הילקוט אחרי עיי"ש. ויש ראי' לגירסתם מספרא (פ' אחרי פ"ז) ומירושלמי (ריש פרק בתרא דיומא) עיי"ש). אין זה אלא אסמכתא בעלמא ועיקר טעמא אינו אלא כדמסיק בסוגיא דנדרים שם דלא מיקרי עינוי ביוה"כ אלא אכילה ושתיה. וכבר הרגיש גם הרשב"א ז"ל (בחי' לנדרים שם) בקושיא זו והניחה בצ"ע עיי"ש. וגם הר"ן ז"ל שם הרגיש בזה וכתב וז"ל ובדין הוה מצי לשנויי לי' דנהי דרחיצה מיקריא עינוי אין חייבין עליה כרת. דהא בעינן עינוי נפש שיש בו איבוד נפש. ובעינוי דרחיצה ליתא. אלא דרבא פרקה אפי' אליבא דהנהו תנאי דלית להו הך דרשא כדאיתא פרק יוה"כ עכ"ל עיי"ש.

ואמנם מלבד מאי דאין דבריו ז"ל מובנים לכאורה. דלא נתבאר היכן מצא בפרק יוה"כ תנאי דלית להו הך דרשא. מיהו לזה נראה דט"ס קטן יש בדבריו. דבמקום כדאיתא צ"ל דאיתא. וכוונתו למאי דתניא בספרא (אמור פרק י"ד) והאבדתי מה ת"ל לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מה הוא כשהוא אומר והאבדתי לימד על הכרת שאינו אלא אבדן עיי"ש. וע"כ האי תנא לא ס"ל הך דרשא דאיתא פרק יוה"כ. דהרי עיקר הך דרשא דדריש התם מהך קרא עינוי שיש בו אבדת נפש וכו'. היינו מדכתב קרא הכא לשון איבוד ולא כתיב הכרת כדכתיב בכל מקום. וכמו שפירשו בתוס' ישנים שם עיי"ש. והרי להאי תנא איצטריך לשון איבוד דקרא לגופי' ללמד מה הוא כרת האמור בכל מקום. וכן תנא דברייתא דמייתי בירושלמי (פרק בתרא דיומא ה"ג) דקתני אזהרה למלאכת היום כל מלאכה לא תעשו. עונש והאבדתי הנפש ההיא. אזהרה לעינוי היום כי כל הנפש אשר לא תעונה. עונש ונכרתה הנפש ההיא וכו' עיי"ש. וכן הוא בספרא אמור שם. ע"כ לית לי' ההיא דרשא דפרק יוה"כ. כיון דלדידי' לא מיירי הך קרא דוהאבדתי וגו' אלא בעונש דמלאכה. ולא קאי אעינוי כלל. ועי' מש"כ בזה לקמן (עונש נ"ו נ"ז) עייש"ה ואכמ"ל בזה. אלא דבלא"ה קשה דאכתי לפי דבריו יקשה לאידך גיסא. דלההיא ברייתא דהתם למה לי' להאי תנא דרשא דוהאבדתי. תיפוק לי' דליכא לאוקמי קרא בעינוי דתשמיש. דהא עינוי דיוה"כ לא מתוקים אלא בעינוי דידוע עינויא השתא. והיינו אכילה ושתייה. וכדקאמר רבא. אבל נראה דמזה מוכרח כדעת התוס' בנדרים שם. ואין בזה שום דוחק לומר דאין זו אלא אסמכתא בעלמא. דבלא"ה כבר נדחקו מאוד הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל בפירושם לספרא (פ' אחרי פ"ז) בהך דרשא שהיא ודאי נגד פשטי' דקרא עיי"ש ובמש"כ לקמן (עונש נ"ו נ"ז). ועכצ"ל דלהר"ן ז"ל הנך תנאי דדרשי לה מקרא דוהאבדתי לא משמע להו דרשא דרבא. וא"כ מילתא דרבא תליא בפלוגתא דתנאי. וזה ודאי דוחק גדול ואין להאריך בזה:

וראיתי להרב המאירי ז"ל (בנדרים שם) שגם הוא הרגיש בקושיא זו. וכתב שם וז"ל כל העושה וכו' כל שאינו מתענה בו ענוש כרת שנאמר וכל הנפש אשר לא תעונה וגו' ונכרתה. ועינוי זה שמחייבו כרת דוקא באכילה ושתיה. ויש דברים שהם בכלל חיוב עינוי לענין איסור. וכמו שאמרו שיוה"כ אסור ברחיצה וסיכה ובתשמיש המטה ובנעילת הסנדל. שמניעת כל אלו נקראת עינוי. כמו שהתבאר במקומו. ומ"מ אינו ענוש כרת מתורת עינוי אלא על אכילה ושתיה. שהרי נאמר בעינוי תענו את נפשותיכם. עינוי שיש בו איבוד נשמה. (גירסתו שם כגירסת התוס' והילקוט) הא שאר עינוים אינן מן התורה ואע"ג דמקראי נפקי. אסמכתא בעלמא נינהו כמו שביארנו במקומו. וזה ששאלו בסוגיא

זו אי אמרת כי לא רחצה איכא עינוי כי רחץ ביוה"כ ליחייב כרת. סוגיא בעלמא היא ולא בדקדוק נאמרה. שהרי מ"מ אין כאן איבוד נשמה. או שמא טעמא דקרא קא בעי וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר כמה נדחק בתירוץ קושיא. זו. אע"פ שס"ל דשאר העינוים אינם אלא מדבריהם. ועיקר דבריו ז"ל מגומגמים וסותרין זא"ז מרישא לסיפא. דמתחילה כתב דגם שאר עינוים הם בכלל חיוב עינוי לענין איסור. משום שמניעת כולם נקראו עינוי. אלא דמעונש כרת אימעיטו מדכתיב תענו את נפשותיכם עינוי שיש בו איבוד נשמה. וא"כ ודאי מבואר לפ"ז דגם שאר עינוים דאורייתא נינהו לאיסורא. דהו"ל בכלל עשה דתענו את נפשותיכם. ולבסוף מסיק דשאר עינוים אינן מן התורה. וגם דבריו סותרים למש"כ בפרק בתרא דיומא דשאר העינוים אינן בכלל עינוי דקרא כלל. וכמו שהבאתי לעיל. וביותר תמוה שהרי כאן רמז למה שכתב ביומא שם. וכתב כמו שביארנו במקומו. ואולי יש חסרון והשמטה בדבריו. ואין ליישב דבריו כמו שהם אם לא בדוחק גדול ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דודאי מההיא סוגיא דנדרים מוכרח דשאר עינוים אינם בכלל עינוי ולא נאסרו אלא מדבריהם בעלמא. ובסתירת הסוגיא דהתם לברייתא דיומא שם עכצ"ל כמש"כ התוס' שם. דדרשא דהתם אסמכתא בעלמא היא:

אלא שראיתי בש"מ בנדרים שם לקמן (פ"א ע"ב) בשם הרנב"י ז"ל שכתב וז"ל ושמעתא דלעיל הכי פירושא. ואי ס"ד כי לא רחץ איכא עינוי כי רחץ ליחייב כרת. אמר רבא הכא מענינא דקרא. פי' דאע"ג דאיקרי עינוי לא מיחייב. דמענינא דקרא התם ילפינן דכרת דכתיב אעינוי אכילה ושתייה כתיב. גבי יוה"כ כתיב תענו את נפשותיכם. מילתא דידוע עינוייה פי' יוה"כ דכתיב במילתא דידוע עינוייה. דהיינו אכילה ושתייה קאמר. וטעמא כדאמרינן ביומא דכתיב וכל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום ההוא והאבדתי. ובחסרון אכילה ושתייה חסר נפש. ולא ממשמעות תענו אלא אטעם דוהאבדתי סמיך (כצ"ל ועיי"ש). והאי דמייתי תענו לסימן בעלמא. כלומר עינוי נפש דכתיב תענו באכילה ושתייה משתעי. והכא בנדרים מעניני' דקרא דכתיב לענות מילתא דאתיא לידי עינוי. דהא ליכא קרא למעט דלאו בכל עינוי משתעי. כדאיתא ביום הכפורים מוהאבדתי. ולא ממשמעות דלענות דייק עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דבאמת כל שאר העינוים נמי בכלל משמעות עינוי נפש דקרא בייה"כ. ומהאי טעמא באמת כולן אסורים מדאורייתא. אלא דלענין כרת אימעוט שאר עינוים מדרשא דוהאבדתי. כדדרשינן בפרק בתרא דיומא שם. והיינו נמי שינויא דרבא הכא. ומאי דקאמר מענינא דקרא גבי יוה"כ וכו'. היינו מדכתיב והאבדתי וגו'. וקרא דתענו דמייתי לאו דוקא אלא לסימנא בעלמא. ואע"ג דודאי הוא דחוק טובא. מ"מ כן מוכרח ע"כ לדעת הסוברים דגם שאר העינוים מדאורייתא נינהו:

עכ"פ מבואר דעיקר מחלקותן של הראשונים ז"ל שנחלקו אם שאר כל העינוים חוץ מאכילה ושתייה נמי עכ"פ אסורים מדאורייתא או לא אסירי אלא מדבריהם. היינו דלהסוברים דמדאורייתא אסורים ס"ל דבכלל עינוי דקרא דביוה"כ כולן בכלל. אבל הסוברים דאינם אסורים אלא מדבריהם ס"ל דמשמעות עינוי דקרא אינו אלא אכילה ושתייה בלבד ולא שאר עינוים. אלא דאסרום מדבריהם. וכן מבואר ביראים (סי' קי"ח) עיי"ש. דהסוברים דשאר העינוים אינם אלא דרבנן היינו משום דאינם בכלל משמעות עינוי דקרא. וכן מבואר מדברי הבה"ג (הלכות יוה"כ). שכתב שם וז"ל מימר קאמרינן דמיחייב אינש לענויי נפשי' בהני חמשה עינויי דאמרינן אכילה ושתייה רחיצה וסיכה נעילת הסנדל ותה"מ וכתיב כי כל הנפש אשר לא תעונה. כי מיחייב כרת אהני חמשה עינויי כולהו מיחייב. או אכילה ושתיה בלבד מיחייב. מי אמרינן לא תעונה סתמא כתיב. והני חמש מילי אשכחן דאיקרו עינויי והילכך אכולהו מיחייב. או דילמא כיון דכתיב לא תענו וגו' וכתיב והאבדתי וגו' אעינוי דאית ביה איבוד נפש הוא דמיחייב כרת. ומאי ניהו אכילה ושתיה דאי לא אכיל מיית וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דכיון דלא תעונה סתמא כתיב כולהו בכלל אלא דלענין עונש כרת מיעטינהו קרא מדכתיב והאבדתי וגו'. הא אי לאו הכי אפילו כרת נמי הוה מיחייבינן עלייהו משום דכולהו בכלל עינוי נינהו. וא"כ אין לנו לומר דלא אסירי אלא מדרבנן אלא אם בכלל משמעות עינוי דיוה"כ אינו אלא אכילה ושתייה בלבד. והשתא א"כ נראה דהבה"ג לשיטתו אזיל דס"ל דכולהו חמשה עינוים מדאורייתא נינהו. משום דכולהו איקרו עינוי. ובכלל משמעות תענו את נפשותיכם נינהו. והילכך במנין העשין סתם וכתב עינוי ביוה"כ. אבל במנין העונשין במספר חייבי כריתות הוכרח לפרש בהדיא האוכל ביוה"כ. משום דלענין כרת גלי קרא דלא ענש כרת אלא על האוכל והשותה. והילכך לא הוה מצי למינקט עינוי סתם. דהוה משמע דכולהו חמשה עינוים בכלל. דלשיטתו כולהו במשמע עינוי דיוה"כ. וכן הוא לשון כל ההולכים בעקבי הבה"ג. משום דס"ל כוותי' גם במאי דס"ל דכולהו חמשה עינוים מדאורייתא נינהו. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. וכמו שגילה דעתו במנין העשין דאין בכלל העשה אלא אכילה. וכמו שביארנו דעתו ז"ל שם. וא"כ ס"ל דאין במשמעות סתם עינוי דקרא אלא אכילה ושתייה בלבד. וכסוגיא דפרק בתרא דנדרים שם. לכן שפיר סתם וכתב כאן במנין העונשין לשון עינוי סתם. **לא התענה בכפורים.** אלא דמ"מ לעיל במנין העשין הוכרח לפרש בהדיא **עינוי ממאכלות.** כדי לאפוקי דלא נימא כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דכולהו חמשה עינוים בכלל עינוי דיוה"כ. ואחר שכבר

גילה לנו דעתו בזה שם. כתב כאן בעונש כרת עינוי סתם. **לא התענה בכפורים**. כשיטתו דאין עינוי סתם אלא אכילה ושתיה:

ואמנם עדיין יש מקום לדון בזה. דכיון דבמתניתין דרפ"ק דכריתות דקחשיב ואזיל כולהו חייבי כריתות נקט בכרת דעינוי יוה"כ לשון האוכל ביוה"כ ולא נקט לשון לא התענה. לא הו"ל לרבינו הגאון ז"ל לשנות מלשון המשנה ולמינקט לשון לא התענה. אע"ג דס"ל דגם סתם עינוי דיוה"כ אין בכללו אלא אכילה ושתייה כמו שנתבאר. דלכאורה נראה דאיכא בזה נפק"מ לדינא ובדיוק שינה תנא דמתניתין מלישנא דקרא דכתיב אשר לא תעונה וקתני האוכל וכמו שנבאר. דבפ"ד דכריתות (י"ח ע"ב) תניא אכל ספק חלב ונודע לו ספק חלב ונודע לו רבי אומר אומר אני כשם שמביא חטאת על כל אחת ואחת כך מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת. רבי יוסי ברבי יהודה ור"א ור"ש אומרים אינו מביא אלא אשם תלוי אחד שנאמר על שגגתו אשר שגג אפילו על שגגות הרבה אינו חייב אלא אחת. ואמרינן התם עלה אמר רבי זירא כאן שנה רבי ידיעות ספק מחלקות לחטאות. רבא אמר אין ידיעות ספק מחלקות לחטאות וכו'. א"ל אביי ואת לא תסברא דידיעות ספק מחלקות וכו'. א"ל רבא ב"ח לאביי לדידך דאמרת ידיעות ספק מחלקות לחטאות אלא מעתה אכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב אחר יוה"כ ויוה"כ במקום אשם תלוי קאי. הכי נמי דמביא שתי חטאות. והא בהעלם אחד אכלינהו. א"ל אביי ומאן לימא לן דיוה"כ מכפר על דלא מתיידע לי'. דילמא והוא דמתיידע לי'. א"ל רבא הודע ולא הודע תנן. איכא דאמרי א"ל רבא בר"ח לאביי מה אילו אכל כזית חלב שחרית ביוה"כ וכזית חלב במנחה ביוה"כ הכי נמי דמחייב שתי חטאות. והא בהעלם אחד אכלינהו. א"ל אביי ומאן לימא לן דיוה"כ כל שעתא מכפר דילמא כולי' יומא מאורתא וכו' עיי"ש בכל הסוגיא. ובתוס' (שם בד"ה הא) כתבו וז"ל הא דנקט חלב שחרית ביוה"כ ולא נקט מילתא דהיתר וחייב קרבן משום יוה"כ עצמו דאסור באכילה. דא"כ צריך למינקט ככותבת שהוא שיעור אכילת יוה"כ. ונקט שיעורא זוטא. ולכך נקט כזית חלב שהוא פחות עכ"ל עיי"ש. והנה קושית התוס' קושיא אלימתא היא. אבל תירוצם דחוק מאוד וכמעט שאינו מובן לכאורה כלל. אשר לכן ראיתי בש"מ שם שהביא בשם הרא"ש ז"ל שהקשה ג"כ קושיא זו ולא תירץ כלום עיי"ש. והרב מרכבת המשנה ח"ג (פ"ג מהלכות שגגות ה"ט) אחר שכתב דתי' התוס' דחוק מאוד האריך הרבה לתרץ קושייתם. אבל אין דבריו מספיקים כלל וחזינא כמה תיוהי בדבריו עיי"ש ואין להאריך בזה:

וראיתי לאחד מהאחרונים שיצא לדון בדבר החדש דבעינוי דיוה"כ דנפק"ל מדכתיב תענו את נפשותיכם. משאכל כבר ככותבת דמייתבא דעתי' ושוב אינו מעונה. מותר

מה"ת לאכול מעתה כל היום. דלא קרינן ביה מעתה תענו את נפשותיכם. ואע"פ שאפשר לומר דמצות תענו רמיא על כל רגע ורגע בכל היום. אכן מסתברא כסברא ראשונה. והביא ראיה לזה מפירש"י (יומא פ' ע"ב). ואף דבאכל ושתה בהעלם אחד תנן (פרק בתרא דיומא) דאינו חייב אלא אחת. ומשמע דבשני העלמות חייב שתים. היינו משום דאע"ג דשתייה בכלל אכילה היא. מ"מ כל אחת הו"ל עינוי בפ"ע. דהא אכילה ושתיה אין מצטרפים. ובזה מיתרצא קושית התוס' והרא"ש ז"ל ברווחא. ואף דבר"ה (כ"א ע"א) בעובדא דלוי משמע בפירש"י ובתוס' שם דאפי' אחר שכבר אכל איכא חיוב כרת על אכילתו שאח"כ. עיי"ש. מ"מ התוס' לשיטתם אזלי. דגם כאן מבואר ע"כ דפסיקא להו הכי. אבל לדינא לא נראה כן. עד כאן דבריו. ולא ביאר מאי דלפ"ז דברי רש"י ז"ל ביומא שם ובר"ה שם סתרי אהדדי. אבל באמת מדברי רש"י ביומא שם אין הכרח לזה כלל עיי"ש ואין להאריך. וא"כ עכ"פ מבואר דלדעת רש"י ותוס' והרא"ש ז"ל שהבאתי ס"ל דגם לאחר שאכל ושבע ומייתבא דעתי' בין בשוגג ובין במזיד אכתי רמיא עלי' מצות עינוי וענוש כרת כשיחזור ויאכל. וכן מתבאר מלישנא דמתניתין (ריש כריתות וריש פרק בתרא דמכות) דקתני האוכל ביוה"כ לענין כרת ולענין מלקות. משמע ודאי דבאכילה תליא מילתא דכל שאכל כשיעור ביוה"כ חייב. אע"פ שאינו מעונה כבר קודם אכילתו זו. וכגון שכבר אכל באונס או בשוגג וכיו"ב. דאל"כ הו"ל למיתני לא התענה ביום הכפורים. ואפי' לדעת הבה"ג וסייעתו דלשון עינוי סתם כולל כל חמשה עינוים. מ"מ הו"ל למיתני לא התענה ממאכל. אלא ודאי באכילה לחוד תליא חיובא. כמו אוכל חלב ודם נותר ופגול וחמץ בפסח דקתני התם. וכל שאכל חייב. ואם אכל כמה פעמים בכמה העלמות או התראות חייב חטאת או מלקות על כל אחת ואחת. ומעתה לפ"ז נראה דאפי' את"ל דגם לדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל מצות עינוי ביוה"כ אינה אלא באכילה ושתייה בלבד מדאורייתא. מ"מ שפיר דקדקו למינקט במנין העונשין כלישנא דמתני' האוכל ביוה"כ. דאי הוה נקטי לישנא דקרא לא התענה. הוה משמע דלא מיחייב כרת אלא אם באכילתו זו מבטל העינוי. אבל כשכבר אינו מעונה בלא"ה. שוב לא מיחייב. וא"כ אכתי דברי רבינו הגאון ז"ל דשביק לישנא דמתניתין ונקט לישנא דקרא צ"ע לכאורה. דמשמע מזה דס"ל דרק בעינוי תליא מילתא. וכל שכבר אינו מעונה בלא"ה. וכגון שכבר אכל היום מחמת אונס חולי. או בשוגג או אפי' במזיד. שוב לא מתחייב כרת. שכבר פקע ממנו מצות עינוי בככותבת הראשון שאכל. וזה ודאי ליתא וכמו שיתבאר:

וכבר ראיתי לרבינו הגאון ז"ל גופי' בספרו האמונות והדעות (מאמר שלישי) שכתב וז"ל כמו שיאכל ביום הצום בחליו וכאשר ירפא תפסק אמתלתו עכ"ל עיי"ש. ומשמע ודאי

מלשונו דאפי' באותו יום עצמו כשנרפא פסקה אמתלתו וחוזר לאיסורו כדמעיקרא. וזה כדעת רש"י ותוס' והרא"ש ז"ל. וכן ודאי נראה מוכרח מדאמרינן (פרק בתרא דיומא ע"ד ע"ב) ת"ר תענו את נפשותיכם יכול ישב בחמה ובצינה כדי שיצטער ת"ל וכל מלאכה לא תעשו מה מלאכה שב וא"ת אף עינוי שב וא"ת. ופרכינן ואימא היכא דיתיב בשימשא וחיים לי' לא נימא ליה קום תוב בטולא. יתיב בטולא וקריר לי' לא נימא ליה קום תוב בשימשא. ומשני דומיא דמלאכה. מה מלאכה לא חלקת בה אף עינוי לא תחלוק בו. ופירש"י וז"ל מה מלאכה לא חלקת בה בכל צדדיה אסורה. אף עינוי נמי שאיסורו בכל צדדיו קאמר. יצאו חמה וצינה שאם ישב הרי הוא בעינוי ואם לא ישב אינו מצוה לישב עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דבעינוי דאכילה כשכבר אכל ככותבת ומייתבא דעתי' שוב הותר לאכול כל היום. ולא קרינן ביה תענו את נפשותיכם. א"כ גם עינוי דאכילה ע"כ תחלוק בו. ולא הוי דומיא דמלאכה. שהרי מלאכה אע"פ שכבר עשה מלאכה היום. הוא מוזהר עדיין על כל מלאכה ומלאכה. משא"כ אכילה שאם כבר אכל מחמת אונס חולי וכיו"ב. שוב אינו מוזהר. אלא ודאי הא ליתא. ועל כל אכילה ואכילה מתחייב כרת דומיא דמלאכה. וכן מתבאר מדאמרינן (שם לקמן ע"ז ע"ב) רב יוסף שרא להו לבני בי תרבו למיעבר במיא למיתי לפירקא. למיזל לא שרא להו. א"ל אביי א"כ אתה מכשילן לעתיד לבא. איכא דאמרי שרא להו למיתי ושרא להו למיזל. א"ל אביי בשלמא למיתי לחיי אלא למיזל מאי טעמא. כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא. עיי"ש. והשתא למה לי הך טעמא. ותיפוק ליה דמעיקר דינא אחר שכבר רחץ בהליכתו שוב אינו מעונה בעינוי זה. ולא קרינן ביה תו תענו את נפשותיכם לענין עינוי דרחיצה. שהרי כל עינוי ועינוי נדון בפ"ע לענין זה. כדמוכח ממתניתין דאכל ושתה כמשכ"ל. אלא ודאי הא ליתא דאע"פ שכבר רחץ בהיתר. מ"מ חוזר לאיסורו בתר הכי כדמעיקרא. ומינה שמעינן נמי לענין עינוי דאכילה. ואף ע"ג דודאי אפי' אם איתא דמדאורייתא מותר ולא אמרינן דחוזר אח"כ לאיסורו. מ"מ מדרבנן מיהת ודאי אסור כדי שלא יהא חוטא נשכר. וא"כ גם ברחיצה איכא למימר דאי לאו טעמא דאתה מכשילן לעתיד לבא הי' ראוי לומר דאסורין לחזור. אבל זה אינו דכיון דבאכילה דאורייתא אחר שאכל פקעה מעליו מצות עינוי מיהת מדאורייתא. אית לן למימר גם ברחיצה דרבנן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ומותר לרחוץ אפי' לכתחילה אחר שכבר רחץ בהליכתו. ואפי' להסוברין דרחיצה נמי אסורה מדאורייתא. מ"מ התם ודאי כיון דלא הויא רחיצה לתענוג וגם לא בדרך רחיצה ממש אלא בבגדיו מפני שצריך לעבור הנהר. לכ"ע אינה אלא מדבריהם. ומה"ט הקילו בה. וא"כ אית לן למימר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ובלא הך טעמא דאתה

מכשילן לעתיד לבוא אית לן למימר דמותר. אלא ודאי גם בדאורייתא לא פקע איסורא אחר שעבר פעם אחד. ועי' כיו"ב בפרק ערבי פסחים (פסחים קט"ז ע"ב) עיי"ש היטב.
אלא שיש לצדד הרבה בזה בכמה מקומות והארכתי בזה במק"א ואכמ"ל בזה:
עוד נראה ראי' מדאמרינן התם (פ' ע"א) השותה מלא לוגמיו אמר רב יהודה אמר שמואל לא מלא לוגמיו ממש אלא כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו. מיתיבי כמה ישתה ויהא חייב בית שמאי אומרים רביעית. בש"א מלא לוגמיו וכו'. ומשני מי עדיפא ממתניתין דאוקימנא כדי שיראה. הכא נמי כדי שיראה וכו'. מתקיף לה רב הושעי' א"כ הו"ל מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה. א"ל כי איתשל בעוג מלך הבשן איתשיל דהו"ל ב"ש לחומרא עיי"ש. והשתא אם איתא דאחר שכבר שתה כשיעור שוב מותר מדאורייתא לשתות כל היום. א"כ מאי קושיא. ולמאי איצטריך לדחוקי ולאוקמי באנפי רחיקי דלעוג מלך הבשן הוא דאיתשל. והרי בפשיטות בלא"ה לק"מ. די"ל דכי איתשל לשכבר שתה בשגגה או באונס חולי וכיו"ב. דלב"ש לא מיפטר כשחזר ושתה שוב אח"כ במזיד לענין מלקות או בשוגג לענין קרבן אלא כששתה מעיקרא שיעור רביעית דאז הוא דמיפטר מכאן ואילך משום ששוב אינו מעונה משתייה ובטל ממנו מצות עינוי דשתייה לגמרי. אבל אם לא שתה מעיקרא אלא מלא לוגמיו. אכתי לא מייתבא דעתי' ולא נתבטל אצלו עדיין עינוי דשתייה. ואכתי רמיא עלי' מצות תענו את נפשותיכם גם לענין עינוי דשתייה. והילכך אם שתה אח"כ כשיעור רביעית חייב כרת או חטאת. אבל לב"ה כיון שכבר שתה מיהת כמלא לוגמיו. כבר בטלה ממנו מצות עינוי דשתייה. ומיפטר על שתייתו מכאן ואילך. וכיו"ב מוכח ג"כ מהירושלמי (פרק בתרא דיומא סוף ה"ב) עיי"ש. וע"כ מוכרח מזה דהך סברא ליתא. אלא מצות עינוי בכולי' יומא איתא. אפי' כבר אכל ושתה. וכן מתבאר נמי מדאמרינן בירושלמי (פ"ז דתרומות ה"א. ופ"ק דמגילה ה"ו ובפ"ג דכתובות ה"א) תני רבי נחוני' בן הקנה אומר יוה"כ כשבת לתשלומין. ור"ש בן מנסיא אומר כמחוייבי כריתות כך מחוייבי מיתות ב"ד. מה נפיק מביניהון ר"א בשם רבי אבינא אומר נערה נדה ביניהון. א"ר מנא אף אחות אשתו ביניהון. על דעתיה דר"נ בה"ק מה שבת אין לה היתר אחר איסורו אף יוה"כ אין לו היתר אחר איסורו. וזו הואיל ויש לה היתר אחר איסורה משלם. ורשב"מ אמר שבת יש בה כרת ויוה"כ יש בו כרת. וזו הואיל ויש בה כרת אינו משלם עיי"ש. והשתא אם איתא דאחר שכבר אכל או שתה הותר לו איסורו מכאן ואילך מדאורייתא. א"כ הרי גם יוה"כ יש לו היתר לענין מצות עינוי מיהת. וא"כ לא הו"ל למינקט נפק"מ ביניהון לענין נדה ואחות אשה. דהרי ביוה"כ גופי' איכא נפק"מ לענין עינוי דהו"ל ג"כ מחייבי כריתות ויש לו היתר לאיסורו. ואם אכל או שתה

אוכלין או משקין של חבירו דלרנבה"ק חייב כיון שיש לו היתר. ואע"ג דאין היתר זה אלא אחר שעבר במזיד או בשוגג ואונס על איסור אכילת יוה"כ מ"מ הא עכ"פ לא דמי לשבת. ולרשב"מ יפטור כמו במלאכה. אלא ודאי יוה"כ גם לענין מצות עינוי אין לו שום היתר וחייב כרת גם על אכילה ושתייה דבתר אכילה ושתייה:

ולכאורה היה נראה דיש מקום להוכיח איפכא מההיא דתנן (פרק בתרא דיומא פ"ג ע"א) מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפי' דברים טמאים עד שיאורו עיניו עיי"ש. ומשמע דהך רבותא דאפי' עד שיאורו עיניו לא אשמעינן אלא לענין דברים טמאים. ולא לענין איסור יוה"כ גופיה. דאל"כ הכי הו"ל למיתני מאכילין אותו עד שיאורו עיניו ואפי' דברים טמאים. דאז הוה משמע שפיר דעיקר רבותא על איסור אכילת יוה"כ גופי' ואפי' בדברים המותרים קאי. אלא דלרבותא יתירה טפי נקט נמי דברים טמאים. אבל השתא דקתני אפי' דברים טמאים עד שיאורו עיניו. משמע ודאי דרק משום דברים טמאים הוא דנקט לה. וקשה דהרי אנן הכא באיסור אכילת יוה"כ קיימינן דאפי' דברים המותרים שייכא בהו הך רבותא כבדברים טמאים. אשר לזאת היה נראה לכאורה דמוכח מזה דאחר שכבר אכל כשיעור כותבת ביוה"כ אזל לי' איסור אכילת יוה"כ מדאורייתא. וא"כ בדברים המותרים ודאי לא שייכא רבותא זו. דהרי מכיון שאכל ככותבת אפי' אחר שהאירו עיניו ושוב אינו מסוכן. אין אכילה אסורה לו ואפי' לכתחילה שרי לאכול. כיון דהו"ל חולה אע"ג דלית בי' סכנת נפשות. דהרי אפי' בבריא ליכא אלא איסורא דרבנן. ולהכי לא מצי למינקט הך דינא אלא בדברים טמאים. דבהנך מאחר שהאירו עיניו וסרה הסכנה חוזר לאיסורו. ואשמעינן תרתי דעד שיאירו עיניו מאכילין אותו אפי' טובא. ועוד דעד כאן ותו לא. דלאיסור קמא הדר. משא"כ לענין דברים המותרים דאפי' בתר הכי שרי. אבל אין מזה שום הכרח כלל. דהרי לענין דברים המותרים ומשום איסורא דיוה"כ. בלא"ה כבר אשמעינן תנא דמתניתין לעיל (פ"ב ע"א) דתנן עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה. חולה מאכילין אותו וכו' עד שיאמר די עיי"ש. וכבר כתב רבינו מנוח ז"ל (פ"ב מהלכות שביתת עשור ה"ט) דדוקא עד שתשוב נפשה. אבל אחר שנתיישבה נפשה אין לה לאכול בשאר היום. דלא אמרינן כיון שהותר מקצת היום באכילה הותר כולו עכ"ל עיי"ש. ומעתה שוב לא הוצרך עכשיו לאשמעינן הך דינא אלא לענין דברים טמאים בלבד. וראיתי להרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות שביתת עשור ה"ט) שכתב וז"ל מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו עד שיאורו עיניו ואפי' נבלות ושקצים מאכילין אותו מיד וכו'. הרי ששינה לשון המשנה וכתב גם בדברים המותרים הך דינא לענין איסור יוה"כ וכפי הנראה כך היתה גירסתו במשנתנו. וא"כ אדרבה משם ראיה

דלא כסברא זו. והכי נמי מוכח מדאמרינן בפ"ק דר"ה (ט' ע"א) ובריש פרק בתרא דיומא דאיתרבי תוספות לעינוי מדכתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש וגו' עיי"ש. והשתא אם איתא להך סברא תוס' עינוי היכי משכחת לה. והרי מכיון שאכל כל היום של ערב יוה"כ שוב לא שייך בו מעתה עינוי כלל ביום זה. דהרי אפי' ביוה"כ עצמו כל שאכל פעם אחת כשיעור כותבת בטלה ממנו מצות עינוי לגמרי. וא"כ היכי שייך עינוי כלל באותו מקצת של סוף היום של ערב יוה"כ אחר שאכל כל אותו היום עד עכשיו. אלא ודאי אע"פ שכבר אכל באותו היום מ"מ שייך בו עינוי משהפסיק אכילתו. ואע"ג דקצת יש לדחות ולחלק בזה. מ"מ אינו נראה כלל. דודאי לא יתכן לומר שיהא הטפל חמור מן העיקר לענין זה. וא"כ לענין עינוי לא שייכא תוספות כלל. אלא ודאי על כל רגע ורגע מערב עד ערב מוזהרין שלא לעשות מעשה לבטל העינוי במאכל ומשתה כלל. ועל כל מאכל ומשתה מערב עד ערב ענוש כרת כמו על חלב ודם ונותר ופגול וכיו"ב ממאכלות האסורות שבכרת:

עוד יש להעיר בזה עפמ"ש הריטב"א ז"ל בפרק בתרא דקידושין (ע"ז ע"ב) בההיא דתניא התם ר"ש אומר האוכל נבלה ביוה"כ פטור. ואחר שהביא שם בזה פירש"י והראב"ד ז"ל דפטור משום יוה"כ דלא חייל איסור יוה"כ על איסור נבלה. ודחה פירושם. מסיק דהעיקר דהא דקאמר האוכל נבלה ביוה"כ פטור היינו מן האיסור האחרון. שאם נתנבלה קודם יוה"כ פטור מחיובא דיוה"כ ואינו חייב אלא משום נבלה. ואם נתנבלה ביוה"כ חייב משום יוה"כ דקדים ופטור על איסור נבלה שהוא האיסור האחרון. משום דלא אתי איסור נבלה וחייל על איסור יוה"כ. ורבנן מודו לר"ש בנתנבלה ביוה"כ. ופליגי עלי' בשנתנבלה קודם יוה"כ דקסברי דאתי איסור יוה"כ וחייל בכולל על איסור נבלה. ובמקצת נוסחאות מדוייקות אשכחן במס' חולין רש"א האוכל נבלה ביוה"כ אינו חייב אלא אחת. פי' ולא מסיימא. דפעמים חייב משום נבלה ופעמים חייב משום יוה"כ עכת"ד הריטב"א ז"ל שם עיי"ש. והדבר קשה היכי קפסיק ותני דלעולם פטור משום האיסור האחרון. התינח נתנבלה קודם יוה"כ דהו"ל יוה"כ איסור האחרון. דבזה ודאי לא משכחת לה שיתחייב משום יוה"כ לר"ש דלית ליה איסור כולל. אבל נתנבלה ביוה"כ דאיסור נבלה הוא האחרון. הרי מיד משאכל שיעור כותבת הראשון ממנה כבר פקע מיניה איסור אכילת יוה"כ לגמרי ושוב חייב עלה מכאן ואילך משום נבלה. וא"כ היכי סתים ופסיק ותני דהאוכל נבלה ביוה"כ פטור. כיון דלא מיפטר משום נבלה אלא בככותבת ראשון בלבד. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דהא ליתא. וחיובא דיוה"כ לא מיפקע כלל וחייב

על כל אכילה ואכילה. ולהכי שפיר מיפטר משום נבלה ביוה"כ לגמרי. כל שאיסור יוה"כ חל קודם לאיסור נבלה. כן נראה מוכרח לכאורה:

איברא דאיכא למידחי דהרי בלא"ה קשה לפי דברי הריטב"א ז"ל אמאי לא חייל איסור נבלה על איסור יוה"כ. והא נבילה שיעורו בכזית ויוה"כ בככותבת. וכבר עמדו בזה קצת אחרונים ז"ל והניחוה בקושיא. ולדידי עדיפא הו"ל להקשות כן על הירושלמי (שבועות פ"ג ה"ד) דאמרינן התם דאם נשבע שלא יאכל ביוה"כ לא חיילא שבועה עיי"ש. והרי בשבועה שלא לאכול סתם שיעורו בכזית. ושיעור אכילת יוה"כ בככותבת. אבל באמת לק"מ לפ"מ שפירש"י ריש פרק בתרא דיומא (ע"ג ע"ב) בד"ה ור"ל אמר וכו' שכתב וז"ל ור"ל אמר אי אתה מוצא שיהא חייב קרבן שבועה על הנבלה אם אכל כזית שהוא מושבע עליו מהר סיני אלא באוכל חצי שיעור שאינו מושבע עליו מסיני ובשבועתו נאסר עליו במפרש שלא אוכל אפילו חצי שיעור עכ"ל עיי"ש. הרי דאפילו במפרש חצי שיעור ס"ל לרש"י דלא חיילא שבועה אלא כשאינו אוכל אלא חצי שיעור בלבד. אבל כשאכל כזית שלם שכבר הוא מושבע עליו משום איסור נבלה לא מיחייב תו משום שבועה. אע"ג דמצד שבועתו חייב גם על חצי זית. וכן פירש"י שם לקמן (בד"ה או בסתם) וז"ל או בסתם מצית לאוקמה. ומיהו כשאכל לא אכל אלא חצי שיעור שאינו מושבע עליו מסיני. וע"י השבועה שלא אוכל סתם נאסר בו. ואליבא דר"ע דאמר אדם הנשבע סתם שלא אוכל אוסר עצמו בכל שהוא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאע"ג דאליבא דר"ע קיימינן השתא דהנשבע סתם אסור בכל שהוא. מ"מ לא חיילא אנבילה אלא באכילת חצי שיעור. אבל כשאכל כזית לא מיחייב אלא משום נבילה דקדים ולא משום שבועתו. דכל שאוכל שיעור חיוב משום איסור הראשון שוב לא מתחייב משום איסור אחרון אע"פ שישנו גם בכל שהוא. וכבר האריכו קצת אחרונים בסברא זו והביאו ראיות לזה ואכמ"ל בזה. והשתא לפ"ז לק"מ קושית האחרונים ז"ל דהרי אע"ג דכשלא אכל מהנבלה. אלא כזית ודאי חייב משום נבלה אע"ג דאיסור יוה"כ קדים. משום דלגבי איסור יוה"כ הו"ל חצי שיעור. מ"מ כשאכל ככותבת דחייב משום יוה"כ דקדים. תו לא מיחייב משום נבלה. והשתא א"כ הא דקתני האוכל נבלה ביוה"כ פטור על האיסור האחרון. וכשאיסור יוה"כ קדים לחול פטור משום נבלה. ע"כ היינו דוקא כשלא אכל ממנה פחות מככותבת אבל אם אכל פחות מככותבת ודאי חייב משום נבלה אע"ג דחייל אחר איסור יוה"כ. וא"כ בלא"ה קשה מאי דפסיק ותני דפטור על האיסור האחרון. והרי עכ"פ כשלא אכל אלא כזית חייב משום נבלה אפילו אם יוה"כ קדים. ועכצ"ל דכיון דקתני האוכל נבילה ביוה"כ. ממילא מבואר דמיירי בענין דשייך חיובא גם משום יוה"כ. והיינו באכל

ככותבת. וא"כ לעולם אימא לך דאחר שאכל ככותבת הראשון שוב פקע ממנו איסור אכילת יוה"כ לגמרי. ואין ה"נ דמעתה מתחייב משום נבלה אע"ג דיוה"כ קדים.. ומ"מ שפיר קפסיק ותני דהאוכל נבלה ביוה"כ פטור משום איסור אחרון. משום דכיון דקתני האוכל ביוה"כ. ממילא מבואר דלא מיירי אלא כשעדיין רמיא עלי' מצות עינוי דאכילת יוה"כ. דהיינו בככותבת הראשון:

מיהו אין זה נכון דודאי כיון דסתמא קתני האוכל נבלה ביוה"כ פטור משום איסור האחרון. משמע דהכי דינא בכל היום כולו. אפילו אכל וחזר ואכל. ועוד דודאי פטורא דמשום נבלה דומיא דפטורא משום יוה"כ קתני. וכמו דמשום יוה"כ כשאיסור נבלה קדים פטור כל היום כולו. הכי נמי משום נבלה כשאיסור יוה"כ קדים עכצ"ל דכל היום כולו פטור אפילו אכל וחזר ואכל כמה פעמים. משא"כ היכא דלא אכל ממנה אלא כזית. איפכא מסתברא דהרי ודאי פטורא דמשום יוה"כ כשאיסור נבילה קדים שאנו דנין לפטרו משום יוה"כ דהו"ל איסור האחרון פשיטא דע"כ מיירי בשאכל ככותבת שהוא שיעור אכילת יוה"כ. ודומיא דהכי נמי בפטורא דמשום נבלה כשאיסור יוה"כ קדים. ודאי בענין זה הוא דמיירי. והילכך שפיר קתני סתמא דפטור. אע"ג דהיכא דלא אכל אלא כזית חייב. משום דממילא משמע דבאכל שיעור ככותבת הוא דמיירי. דודאי הנך תרתי דכיילינהו תנא דברייתא כחדא בחד גוונא מיירי. ויש עוד לצדד הרבה בההיא דהתם והדברים ארוכים. אלא שאכמ"ל בזה. ועכ"פ הראי' נכונה דאיסור אכילת יוה"כ לא גרע בזה משאר איסורין דמיחייב על כל אכילה ואכילה בכל היום כולו. וכמו שנתבאר:

ואמנם ודאי מסוגיא דכריתות שם ודאי לכאורה מוכרח איפכא משום קושית התוס' דקשה טובא. והרא"ש ז"ל הניחה בקושיא. ותירוץ התוס' אינו מובן לכאורה. ואומר אני דגם יסוד זה יסוד נופל הוא. ומלבד דגם תירוץ התוס' אע"פ שצריך ביאור מ"מ לאחר העיון תירוץ נכון הוא לדעתי. ואין בו שום דוחק כלל. וכוונתם ברורה לדעתי ע"פ מאי דבלא"ה צריך ביאור מאי דפריך התם מה אילו אכל כזית חלב שחרית ביוה"כ וכזית חלב במנחה וכו'. והרי כיון דאפילו בהפסק מועט בין אכילה לאכילה סגי לענין זה דליחשב כידיעת ספק בינתים. כמבואר התם לקמן גבי מאי דפריך מדתנן אכל ושתה וכו' עיי"ש. א"כ למאי איצטריך למינקט הכא בקושיא דרבא בר חנן מה אילו אכל כזית שחרית ביוה"כ וכזית במנחה. דמשמע דהפסק גדול כזה בעינן. אבל פשוט דלק"מ דלרווחא דמילתא וכדי לאלומי קושייתו יותר נקט הכי. לומר דאפילו כשתמצא לומר דהפסק גדול בעינן. מ"מ הרי בהעלם אחד אכלינון. והרי הלכה רווחת בידן דהאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד לעולם אינו חייב אלא אחת. ומעתה א"כ מהאי טעמא גופא ניחא נמי

שפיר מאי דנקט כזית חלב ולא נקט ככותבת ובדבר המותר. משום דכיון דכדי לאלומי קושייתו בעי למינקט שיעור הפסק בינתים היותר גדול שאפשר. להכי נקט נמי כזית חלב. דבזה ההפסק שבין כזית שבשחרית לכזית שבמנחה יותר גדול מההפסק שבין אכילת שיעור כותבת לכותבת ששיעור אכילתן נמשך כפלים מאכילת כזית. והן הן דברי התוס' בתירוצם שכתבו וז"ל דא"כ צריך למינקט ככותבת שהוא שיעור אכילת יוה"כ ונקט שיעורא זוטא. ולכך נקט כזית חלב שהוא פחות עכ"ל. וכוונתם ברורה כדכתיבנא. אלא שקיצרו דבריהם:

איברא דלפ"ז צריך ביאור דכיון דרק כדי לאלומי קושייתו בעי למינקט שיעור הפסק היותר גדול שאפשר. א"כ אמאי נקט שחרית ומנחה ולא נקט כבלישנא קמא כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב אחר יוה"כ. דהו"ל שיעור גדול יותר. ואמנם בלא"ה אינו מובן לכאורה הנך תרתי לישני במאי פליגי. ואמאי בלישנא קמא נקט הקושיא ממי שאכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב אחר יוה"כ ובלישנא בתרא נקט כזית שחרית וכזית במנחה. וגם קשה לכאורה מאי דלפום לישנא בתרא משני אביי מאן לימא לן דיוה"כ כל שעתא מכפר דילמא כולי' יומא מאורתא. והרי אין זה מספיק אלא כדי לתרץ קושיא דלישנא בתרא. אבל אכתי באכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית לאחר יוה"כ. כדפריך לפום לישנא קמא. מאי איכא למימר. וגם קשה לומר דלאביי אשתמיטתי' הנך מתניתין דמייתו רבא ורב"ח שמפורש בהן איפוך סברתו. ולכן נראה דאביי נמי ודאי לא נעלמה ממנו לא מתניתין דשבועות דמייתי רבא בלישנא קמא. ולא מתניתין דכריתות דמייתי רבא ב"ח בלישנא בתרא. אלא דס"ל דהא דתנן במתניתין דשבועות הודע ולא הודע. היינו דוקא בחטא שחטא ביוה"כ גופי'. דמיד משעבר התחילה הכפרה. דאע"ג דלאביי כולי' יומא מאורתא מכפר. מ"מ היינו רק לומר דאין הכפרה נגמרת עד לאורתא. אבל ודאי גם לדידי' הכפרה נמשכת והולכת כל היום כולו. דהא בקרא כתיב כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'. דמשמע ודאי דכל היום מכפר. ומהאי טעמא ג"כ הוה ניחא ליה לאביי מאי דתנן במתניתין דכריתות שכל היום מכפר. משום דס"ל דלא אתי אלא לאפוקי דלא נימא דאין הכפרה נמשכת אלא עד שנשתלח השעיר בזמן שבהמ"ק קיים. ועי' במש"כ התוס' (פ"ק דשבועות י"ג ע"ב) בד"ה דעבד וכו' עיי"ש. וא"כ כשעבר עבירה עם חשיכה הוה סד"א דאין יוה"כ מכפר עליו. כיון שכבר עבר זמן כפרת יוה"כ. לזה אשמעינן מתניתין שכל היום מכפר. כלומר שזמן הכפרה נמשכת כל היום כולו. ואע"ג דלאו כל שעתא ושעתא מכפר שאין הכפרה נגמרת עד לאורתא. מ"מ בכפרה זו מתכפרות כל החטאים שחטאו בכל היום ואפילו עם חשיכה. אלא דלרב"ח לא משמע ליה הכי מלישנא דמתניתין.

דמדקתני שכל היום מכפר. משמע ליה דכל שעתא ושעתא של כל היום מכפר מיד כפרה גמורה. וגם אפשר לומר דס"ל לרב"ח דאם איתא דהכפרה מתחלת מתחילת היום ואינה נגמרת עד לאורתא. הוה לן למימר דאין יוה"כ מכפר אלא על עבירות שמקודם ליוה"כ משום דהנך יש להם כפרת כל יום הכפורים כולו. אבל עבירות שבעצם יוה"כ שכבר עבר מקצת מן היום. וכ"ש כשלא חטא אלא עם חשיכה אינו מתכפר. דאין כאן אלא מקצת כפרה. ולהכי פריך ליה שפיר ממתניתין דקתני דאפילו כשבא לידו ספק עבירה עם חשיכה פטור. אבל אביי לא ס"ל הכי. אלא כל שבשעה שעבר. אכתי קצת מזמן הכפרה לפניו מצטרף גם מקצת מיוה"כ שכבר עבר קודם שחטא להשלים כפרתו. ומעתה כיון דלדידי' כל היום כולו הוא דמכפר ואין הכפרה נגמרת עד לאורתא. להכי ס"ל דמקצת מן היום לא חשיב כידיעת ספק לחלק. ומהאי טעמא נמי ס"ל לאביי דהא דקתני במתניתין דשבועות דיוה"כ מכפר אפילו על לא הודע. היינו דוקא כשבא לידו ספק עבירה ביום הכפורים דאכתי לא חיילא עלי' חיובא דקרבן מעיקרא כלל. שהרי מיד משעבר עבירה זו התחילה כפרת יוה"כ. משא"כ כשבא לידו ספק עבירה לפני יוה"כ שכבר חיילא עלי' חובת הקרבן. אלא שלא נודע לו כי היכי דלייתי אשם תלוי. לא מכפר ליה יוה"כ. דדוקא הודע לו ספיקו כי היכי דקרבן מכפר הכי נמי יוה"כ מכפר כמו הקרבן. אבל לא הודע לו ספיקו כיון דכבר חיילא עלי' חובת הקרבן להביאו כשיתוודע לו. לא עדיפא כפרת יוה"כ מכפרת הקרבן. וכי היכי דהקרבן לא מכפר כל זמן שלא נודע לו ספיקו. הכי נמי כפרת יוה"כ שבאה תחת האשם תלוי ומכפרת כפרתו במקומו. אינה מכפרת בשלא נודע לו ספיקו. ועפ"ז אתי שפיר דברי הירושלמי (פרק בתרא דיומא ה"ו) ובשבועות (פ"ק ה"ו) דמיבעיא ליה התם אם יוה"כ מכפר בלא אתיידע לי'. עיי"ש בקה"ע שפירושו עיקר עייש"ה. ויש לתמוה דהרי בהדיא תנן במתניתין הודע ולא הודע. ובפרט דעל ההיא מתניתין גופא קאי התם בירושלמי. וע"פ מה שביארנו ניחא שפיר כמבואר. ולהכי הוה ניחא ליה לאביי ההיא מתניתין שפיר גם לדידי'. אלא דרב"ח הקשה לו דכיון דהודע ולא הודע תנן. משמע דהודע ולא הודע בחדא מחתא מחתינהו. ולא הודע דומיא דהודע קתני. וכמו דבהודע לו ספיקו אין חילוק בין חטא שעבר ביוה"כ עצמו לחטא שלפני יוה"כ. הכי נמי לא הודע דקתני היינו נמי אפילו בחטא שחטא ביוה"כ עצמו:

והשתא ניחא שפיר הא דבלישנא בתרא נקט כזית שחרית וכזית במנחה. ביוה"כ עצמו. ולא בעי למינקט כבלישנא קמא כזית לפני יוה"כ וכזית לאחר יוה"כ. והיינו משום דבלישנא קמא הוה קים ליה לרב"ח דמכזית שחרית ביוה"כ וכזית במנחה ליכא קושיא לאביי משום דאיכא למידחי כדדחי אביי לפום לישנא בתרא דילמא כולי' יומא מאורתא

וכמו שביארנו. והילכך לא הוה מצי למיפרך אלא מדאכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב אחר יוה"כ. אבל בלישנא בתרא לאידך גיסא. הוה קים ליה לרב"ח כדיחויא דאביי בלישנא קמא. ולהכי לא אקשי ליה לאביי אלא מכזית חלב שחרית ביוה"כ וכזית חלב במנחה. דבזה ודאי לא פליג אביי דמכפר אפילו בלא הודע. כמבואר במתניתין דשבועות. והשתא אתי נמי שפיר הא דבלישנא בתרא אע"ג דכדי לאלומי קושייתן מהדר למינקט שיעור גדול ביותר. מ"מ לא נקט אלא ההפסק דמשחרית עד המנחה. ולא מלפני יוה"כ עד לאחר יוה"כ דנפיש טפי. והיינו מטעם שביארנו. ומעתה מתבאר דתירוץ התוס' נכון היטב ומבואר שפיר. ומספיק ליישב קושייתם. וא"כ אין כאן שום הכרח כלל להוציא מכח קושייתם זו הלכה מחודשת להקל באיסור כרת. ולולא דברי התוס' היה נראה לענ"ד לומר בפשיטות לפי מה שפירש"י בכריתות (לקמן כ"ב ע"ב) בד"ה חטאת חלב. ובסוטה (ט"ו ע"א) בד"ה חטאת וכו'. דהא דקרי בכמה דוכתי לחטאת סתם חטאת חלב. היינו משום דפרשת חטאת אצל קרא דחלב כתיבא עיי"ש. וא"כ אף אנן נימא הכא דאע"ג דודאי כיון דביוה"כ קאי הוה מצי למינקט נמי דבר המותר. מ"מ ניחא ליה למינקט חלב משום דפרשת חטאת שכוללת גם דיני ידיעות והעלמות אצל קרא דחלב כתיבא:

עוד היה נראה ליישב קושית התוס' והרא"ש ע"פ מאי דקשה טובא לכאורה במאי דפריך התם תו לקמן רב אידי ב"א מדתנן אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. ואס"ד ידיעות ספק מחלקת לחטאות. ליחייב שתי חטאות דהא בין אכילה לשתייה אי אפשר דלא הוה שהות ביום דמתיידע ליה וכפר ליה. דיוה"כ במקום אשם תלוי קאי. ופירש"י וז"ל דמתיידע. כלומר איכא שיעור דהוה אפשר לאודועי. וכיון דאיכא שהות דיוה"כ בינתיים כדי ידיעה. קם לי' ההוא שיעורא במקום ספק ידיעה באשם תלוי עכ"ל עיי"ש. ויש לתמוה דהרי מאי דפליגי אי ידיעת ספק מחלקת לחטאות. היינו רק בענין דידיעת ספק זו היתה ראויה להביאו לידי חיוב אשם תלוי. אבל ידיעת ספק דלא מייתי לי' לידי אשם תלוי. לכ"ע אינה מחלקת לחטאות. כמבואר בכולה סוגיא דהתם עיי"ש. וכן מבואר להדיא בירושלמי (פ"ב דשבועות ה"א. ובפ"ג דהוריות ה"ב) דאמרינן התם מודה ריש לקיש (דאמר ידיעת ספק מחלקת לחטאות) בכהן משיח שאין ידיעת ספיקו קובעתו לחטאת שנאמר כחטאת כאשם את שמביא אשם תלוי ידיעת ספיקו קובעתו לחטאת. את שאינו מביא אשם תלוי אין ידיעת ספיקו קובעתו לחטאת עיי"ש. ועפ"ז ממילא מבואר לכאורה דלמ"ד דלא מיחייב אשם תלוי אלא בספק דשתי חתיכות אחת חלב ואחת שומן ואינו יודע מאיזה מהן אכל. כדאיתא התם (לעיל י"ז ע"ב) עיי"ש. לא

משכחת חיובא דאשם תלוי ביוה"כ כלל. דהא ביוה"כ שהכל אסור באכילה. לא משכחת חתיכת היתר כלל. ואע"ג דעל אוכלין שאין ראויין פטור ביוה"כ מ"מ הרי בהן אי אפשר להסתפק. דהא טעמא טעים. ואי אפשר שלא ירגיש באכילתן. והא דקחשיב במתניתין דריש כריתות האוכל ביוה"כ במספר חייבי כריתות. וקתני בסיפא על אלו חייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת ועל לא הודע שלהם אשם תלוי וכו' עיי"ש. דמבואר מזה דגם באכילת יוה"כ יש בה אשם תלוי בלא הודע. עכצ"ל דאתיא כמ"ד דאפילו בספק חתיכה אחת מייתי אשם תלוי. ולפ"ז שפיר משכחת לה גם באכילת יוה"כ אשם תלוי בלא הודע כגון שאכל בשוגג ומספקא ליה אם אכל כשיעור כותבת. או שהפסיק בינתיים ומספקא ליה אם לא היה בשיעור ההפסק יותר מכדי אכילת פרס:

ומעתה לפ"ז מאי פריך רב אידי ב"א מדתנן אכל ושתה וכו'. והרי התם אליבא דרבי זירא קיימינן. דאיהו ניהו מרא דהך שמעתא דידיעת ספק מחלקת לחטאות. וכדקאמרינן נמי התם בשינויא דקמשני עלה דהך תיובתא גופא דרב אידי ב"א. אמרי כי אמר רבי זירא לרבי וכו' עיי"ש. והרי רבי זירא גופי' ס"ל התם (לעיל י"ז ע"ב) דלא מיחייב אשם תלוי אלא בשתי חתיכות עיי"ש. וא"כ אע"ג דיוה"כ במקום אש"ת קאי. מ"מ לרבי זירא לא שייך כאן חיוב אש"ת כלל. וממילא אין יוה"כ חשוב כידיעת ספק שתחלק לחטאות. ושפיר קתני באכל ושתה ביוה"כ שאינו חייב אלא אחת. אע"ג דבין אכילה לשתייה אי אפשר דלא הוה שהות בינתיים דמתיידע ליה. ולכאורה בלא"ה יש להקשות כן בסוגיא דלקמן דאמרינן וכן אמר ר"ל כאן שנה רבי ידיעות ספק מחלקות לחטאות. ר"י אמר אין ידיעות ספק מחלקות לחטאות. ורמי דר"י אדר"י ורמי דר"ל אדר"ל דתניא שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך בראשון ולא נכנס והלך בשני ונכנס חייב. הלך בראשון ונכנס והיזה ושינה וטבל. והלך בשני ונכנס חייב וכו'. ופרכינן התם אסיפא אמאי חייב. הא לא הו"ל ידיעה. אמר ר"ל הא מני רבי ישמעאל היא דלא בעי ידיעה בתחילה וכו'. אלא לריש לקיש קשיא אדמוקים לה כרבי ישמעאל לוקמה כרבי דאמר ידיעות ספק כודאי וכו' עיי"ש. ולכאורה גם התם תמוה מאי קושיא הרי התם בשני שבילין אין ידיעת ספיקו מחייבו כלום. דהא בידיעה שבתחילה קיימינן התם. ועוד דאפי' בידיעה שבסוף עכ"פ ליכא אשם תלוי על ידיעת ספיקו בטומאת מקדש וקדשיו. כדתנן ריש כריתות עיי"ש. ובכגון זה ודאי גם ריש לקיש אליבא דרבי מודה דאין ידיעת ספק מחלקת לחטאות. וראיתי בתוס' (שבועות י"ט ע"ב) בד"ה עשו ספק ידיעה וכו'. שכתבו וז"ל לא דמי לנגע בכעדשה וכו' דהתם הוא מסופק אי שייכא כלל טומאה במה שנגע. אבל הכא פשיטא ליה דאיכא טומאה. הילכך הו"ל ידיעה טפי עכ"ל עיי"ש. והקשה שם הרש"א

ז"ל דלקמן גבי חלב נמי מסופק הוא אי חלב אי שומן. ולא פשיטא ליה דאיכא איסורא. ומאי פריך מינה לרבי יוחנן לומר בזה שיעשו ספק כודאי ידיעה דההיא דמיא ממש להך דאי כזית וכו' עיי"ש. ולפמש"כ לק"מ דגם גבי חלב דפליגי אי ידיעת ספק מחלקת לחטאות. ע"כ לא מיירי אלא בחתיכה אחת משתי חתיכות. דהאחת ודאי חלב. אלא שלא נודע איזו מהן היא חלב ואיזו שומן. דבזה איכא אשם תלוי על ידיעת ספיקו. אבל בחתיכה אחת ספק חלב דליכא אשם תלוי לרבי דקיימינן התם אליבי'. כמבואר שם (י"ח ע"א) וכמש"כ התוס' (פ"ב דנדה ט"ו ע"א) ד"ה לא שהתה וכו'. בתירוצם השני. ובש"מ (כריתות י"ז ע"ב) בשם הריב"א ז"ל עיי"ש. ודאי לכ"ע אין ידיעת ספק מחלקת לחטאות. וא"כ הו"ל ממש דומיא דשני שבילין דחד מינייהו ודאי טהור וחד טמא ולא ידוע איזה מהן הטמא ואיזהו הטהור. ולק"מ קושית הרש"א ז"ל. ועכ"פ הא ודאי קשה טובא לכאורה מאי פריך מדר"ל אר"ל והא אין ענין זה לזה כלל:

וראיתי בירושלמי (בשבועות ובהוריות שם) דהתם באמת משני הך רומיא דר"ל אדר"ל דשאני התם דאין ספיקו מביאו לידי אשם תלוי עיי"ש. וא"כ הדבר קשה ביותר אמאי לא משני הכי בתלמודא דידן. מיהו נראה דלזה אפשר לומר דלתלמודא דידן ס"ל דאע"ג דודאי לענין ידיעות מחלקות לחטאות יש חילוק בין ידיעת ספק המביאו לידי אשם תלוי לידיעת ספק שאינו מביאו לידי אשם תלוי. היינו משום דהתם עיקר ידיעה גבי חטאת הוא דכתיבא. דכתיב או הודע אליו חטאתו וגו'. דידיעתו זו מביאתו לידי חטאת. והילכך גם בידיעת ספק למ"ד דמחלקת לחטאות. דומיא דההיא ידיעת ודאי בעינן. שהרי ידיעת ספק זו קיימא במקום ידיעת ודאי. וכמו דידיעת ודאי בעינן ידיעה המביאתו לידי קרבן חטאת. הכי נמי בידיעת ספק בעינן ידיעת ספק המביאתו לידי קרבן השייך בה. דהיינו אשם תלוי הבא על הספק. אבל בההיא דשני שבילין דמיירי לענין ידיעה בתחילה שקודם החטא. דאפי' בידיעה ודאית לא שייך בה שום חיוב קרבן כלל. א"כ אין שום גריעותא בידיעת ספק דהתם מידיעת ודאי אלא במאי דזו ודאי וזו ספק. וא"כ לריש לקיש דס"ל דידיעת ספק מחלקת לחטאות כידיעה ודאית. היכא דידיעת ספיקו מביאתו לידי חיוב קרבן השייך בה כידיעה ודאית. הכי נמי לענין טומאת מקדש וקדשיו בידיעה דבתחילה. אית לן למימר דידיעת ספק דינה כידיעה ודאית. דהכא נמי שתיהן שוות דבשתיהן לא שייך בהן חיוב קרבן:

אלא דאכתי קשה לכאורה במאי דפרכינן התם מדתניא נהנה היום נהנה למחר. אכל היום אכל למחר. נהנה היום אכל למחר. אכל היום נהנה למחר. ואפי' מכאן ועד שלש שנים מניין שהן מצטרפין זה עם זה. ת"ל תמעול מעל ריבה. ואמאי הא כיפר עליה

יוה"כ. ופירש"י וז"ל הא כיפר עליו יוה"כ שבינתיים על חצי שיעור קמא. ואי ידיעת ספק מחלקת לחטאות. הא יוה"כ כידיעת ספק. ואמאי מצטרפין עכ"ל עיי"ש. והשתא מאי קושיא הרי בחצי שיעור ליכא אשם תלוי. וא"כ לא שייך לומר דיוה"כ במקום אשם תלוי קאי. אבל פשוט דזה לק"מ. דהא בלא"ה קשה מאי פריך למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. הא לכ"ע קשה מההיא. דכיון דלא נהנה קודם יוה"כ אלא בכחצי שיעור דלית בה אלא איסורא בעלמא. אמאי לא מכפר עלי' יוה"כ לגמרי. כיון דליכא עלי' שום חיובא כלל. ואע"ג דפחות משוה פרוטה נמי איתרבי מיהת להישבון. כדתניא בספרא (ויקרא פ"כ). ומייתי לה בפרק הזהב (בבא מציעא נ"ה ע"ב) ואת אשר חטא מן הקודש ישלם לרבות פחות משו"פ להישבון עיי"ש. מ"מ אין זה אלא לחיוב ממון בעלמא אבל לענין איסורא כיון דחיוב קרבן ליכא אית לן למימר דיוה"כ מכפר לגמרי על חטאו אשר חטא בה. ולא שייך בה צירוף עם חצי שיעור שנהנה אחר יוה"כ. ועוד דלפי מאי דס"ד השתא דגם אממונא מכפר יוה"כ א"כ גם להישבון לא מיחייב תו מידי. והיכי יצטרפו לחייבו אשם מעילות. ועכצ"ל דהא דלא הוקשה לו הכי היינו משום דודאי אם לא הוה מהניא צירוף עוד לחצי שיעור זה למה שיהנה אחר זמן מרובה. הוה יוה"כ מכפר על הך איסורא שעבר בחצי שיעור קמא. אבל כיון דגלי קרא דכל שלא נודע לו בינתיים מצטרף חצי שיעור זה עם חצי שיעור שיהנה עוד אפי' לזמן מרובה. להביאו לידי קרבן אשם מעילות. ונמצא דהדבר תלוי ועומד עדיין אם חצי שיעור זה בר חיובא בקרבן הוא אם לא. הילכך אין יוה"כ מכפר עליו. כדין חייבי חטאות ואשמות ודאין שאין יוה"כ מכפר עליהן. וחייבין להביא לאחר יוה"כ. ולהכי לא פריך מינה אלא למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. ומשמע לרבא דמסתמא הך ברייתא אתיא אליבא דכ"ע. ואפי' אליבא דר"ע דמחייב על ספק מעילה אשם תלוי. וכיון דיוה"כ במקום אש"ת קאי. וא"כ הו"ל כידיעת ספק. השתא נמי נהי דלא אכל אלא חצי שיעור הו"ל למימר דמהניא לי' כפרת יוה"כ כידיעת ספק בינתיים. דהא אם ישלים השיעור אחר יוה"כ בהעלם אחד. ויתודע לו ידיעת ספק לא יתחייב להביא אש"ת. לפי מאי דס"ד השתא דכי היכי דיוה"כ מכפר על חייבי אש"ת בשיעור שלם. הכי נמי בחצי שיעור ע"י כפרת יוה"כ מסתלקת ממנו חובת אש"ת מיהת לענין שלא יצטרף עם חצי שיעור אחר לחייבו באש"ת. כשישלים השיעור אחר יוה"כ. וחצי שיעור קמא הו"ל כליתא. ואע"ג דלענין אשם ודאי שפיר מצטרף חצי שיעור קמא שלפני יוה"כ עם החצי שיעור שנהנה אחר יוה"כ. כדגמרינן מקרא. היינו משום דלענין אשם ודאי לא מהניא כפרת יוה"כ כלל בשיעור שלם. וממילא גם לחצי שיעור לא מהניא לענין אשם ודאי. אבל לענין אש"ת כי

היכי דמהניא לענין שיעור שלם לפטרו מאש"ת הכי נמי בחצי שיעור מהניא מיהת לענין שלא יצטרף לחייבו באשם תלוי על ידיעת ספיקו כשישלים השיעור אחר יוה"כ. ושפיר פריך מהך ברייתא למ"ד ידיעת ספק מחלקת אמאי מצטרפין לחייבו אשם מעילות. והא איכא ידיעת ספק בינתיים. ועכ"פ מתבאר דודאי בכל מקום דלא שייך חיובא דאש"ת אין כפרת יוה"כ חשובה כידיעת ספק לחלק לחטאות. וא"כ ודאי קשה טובא במאי דפריך רב אידי בר אבין מדתנן אכל ושתה וכו'. והרי כיון דאליבא דרבי קיימינן. הא לדידי' דבעי לענין חיוב אש"ת שתי חתיכות. לכאורה לא משכחת לה הכא בעינוי דיוה"כ תורת אש"ת כמו שביארנו. ואע"ג דכיון דאליבא דרבי קיימינן דס"ל התם (י"ח ע"א) שאם היו לפניו שתי חתיכות אחת של שומן ואחת של חלב בא נכרי ואכל את הראשונה ובא ישראל ואכל את השנייה חייב אש"ת אע"ג דבשעתא דאכל לא היתה אלא חתיכה אחת עיי"ש. והיינו משום דמעיקרא בתחילת הספק הי' כאן ספק שתי חתיכות וקרינן ביה מצוות. או כמש"כ התוס' (בפרק שני דנדה שם) דמיירי דהנכרי לא אכל כל החתיכה. וכשאכל ישראל השנייה היו עדיין שתי חתיכות לפניו עיי"ש בדבריהם. א"כ לכאורה שפיר משכחת לה גם כאן ספק שתי חתיכות. וכגון שבאחת הי' כשיעור ובאחת היה פחות מככותבת. ואכל נכרי אחת ובא ישראל ואכל את השנייה. ואינו ידוע אם זו שאכל הישראל היה בה כשיעור שיתחייב חטאת. דעכשיו אי אפשר לברר הדבר כיון דשתיהן נאכלו. וא"כ בר חיוב אש"ת הוא אלא דיוה"כ מכפר. אבל נראה דז"א דבעינוי דיוה"כ כיון דשתיהן הו"ל כחתיכות חלב לגבי'. משום דכל האוכלין מצטרפין לככותבת. לא קרינן בהו מצוות. דדוקא בשומן וחלב דהאחת היתר והאחת איסור. הוא דקרינן בהו מצוות. משא"כ כאן דשתיהן איסור דאע"ג דבאחת ליכא כשיעור מ"מ הרי לאו היתר היא אלא איסור ממש כחתיכה ראשונה. ואם השלים השיעור מחתיכה הגדולה בר חטאת הוא. ולא קרינן בהו מצוות. דשתיהן מצוה אחת ותורה אחת להן להתחייב כרת או חטאת כשאכל כשיעור מהן. כן נראה ברור. ועי' שם (י"ז ע"ב) בההיא דאמרינן כזית ומחצה איכא בינייהו עיי"ש היטב. וא"כ לכאורה לא אשכחן אש"ת בעינוי דיוה"כ. ונמצא דאין יוה"כ לענין זה כידיעת ספק לחלק לחטאות אפי' למ"ד בעלמא דידיעת ספק מחלקת לחטאות. וא"כ הדבר קשה. מאי פריך רב אידי ב"א מהתם:

איברא דלפי מאי דתנן התם (לעיל י"ז ע"ב) שבת ויום חול לפניו ועשה מלאכה באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם עשה. מביא אשם תלוי. ומבואר בסוגיא דגמרא שם דאתיא מתני' אליבא דכ"ע. ואפי' למ"ד יש אם למקרא ואחת משתי חתיכות בעינן עיי"ש. ובתוס' שם (בד"ה מדסיפא) כתבו דמיירי כשעשה מלאכה בין השמשות. דיום ולילה

לפניו דהו"ל כשתי חתיכות דהיתר ודאיסור עיי"ש. וכן מבואר בהדיא בספרא (ויקרא דיבורא דחובה פרשתא י"ב) שבת ויום חול עשה מלאכה באחת מהם בין השמשות ואינו יודע באיזה מהם עשה עיי"ש. הרי דכל שעשה מלאכה בשעה שראוי להסתפק אם הוא יום או לילה. שהאחד מהם מותר והאחד אסור במלאכה. חשיבי כשתי חתיכות לענין אש"ת. ולפ"ז הדבר מבואר דגם לענין עינוי דיוה"כ שפיר משכחת לה חיובא דאשם תלוי בענין זה אליבא דכ"ע. כגון שאכל בערב יוה"כ או ביוה"כ עצמו סוף היום. באופן שהיה מקום ספק אם היה עדיין יום או שכבר היה לילה. ואע"ג דהתוס' שם כתבו דמיירי דוקא בבין השמשות דמוצאי שבת עיי"ש. היינו דוקא אליבא דמ"ד דבאיקבע איסורא תליא מילתא. אבל למ"ד יש אם למקרא ושתי חתיכות ממש בעינן. אין חילוק בין מוצאי שבת לערב שבת עיי"ש היטב. וכן משמע להדיא מלשון הספרא שם. ואפי' אליבא דמ"ד דבאיקבע איסורא תליא מילתא. ג"כ אין סברת התוס' מוסכמת. וכמש"כ בלח"מ (ריש פ"ח מהלכות שגגות) עיי"ש. וגם הרב פר"ח (יו"ד כללי ס"ס) כתב דדעת רש"י והר"ן ז"ל שלא כדעת התוס' בזה עיי"ש בדבריו. וגם חיוב חטאת שפיר משכחת לה בענין זה. כשנודע אח"כ דאז היה יום ודאי עדיין. וגם בין השמשות דנקט בספרא. ודאי לאו דוקא הוא. אלא שהיה בענין שהיה מקום להסתפק אם הוא ביום או בלילה. כגון ביום המעונן וכיו"ב. וכן כוונת התוס' שם. והשתא לפ"ז שפיר פריך רב אידי ב"א מדתנן אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. דהרי ודאי משמע דבאיזה שעה מן היום שאכל ושתה הכי דינא דאינו חייב אלא חטאת אחת. דהרי סתמא פסיק ותני הכי. ועוד דמדקתני בסיפא אכל ועשה מלאכה בהעלם אחד חייב שתים. מכלל דברישא באכל ושתה לא משכחת גוונא שחייב שתים. וכיו"ב כתבו שם בתוס' ישנים (לעיל י"ב ע"ב) בד"ה שאכלן בשני תמחויין עיי"ש. ותירוצם שם לא שייך כאן כמבואר. ולהכי פריך דלמ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. עכ"פ כשאכל ושתה בשעה קרובה למוצאי יוה"כ בענין שיש מקום להסתפק בלילה או יום. ושגג וסבר שכבר הוא לילה. שאם נודע אח"כ דעדיין היה יום חייב חטאת. וכשנודע לו ספיקו הו"ל בר אשם תלוי. אלא דיוה"כ מכפר במקום אש"ת. ועי' בירושלמי (פ"ג דהוריות ה"ג) עיי"ש היטב. ובתוספתא (פ"ב דכריתות). ובכה"ג יוה"כ במקום אשם תלוי קאי. וא"כ הו"ל כידיעת ספק בינתיים. ואם איתא דידיעת ספק מחלקת לחטאות הו"ל להתחייב בענין זה שתי חטאות באכל ושתה: **ומעתה** עפ"ז ממילא מיתרצא שפיר קושית התוס'. דהרי ע"כ הוכרח למינקט בקושייתו כזית חלב שחרית וכזית חלב במנחה. ולא הוה מצי למינקט באכילה דהיתר ובככותבת ומשום עינוי דיוה"כ גופי'. דכיון דע"כ צריך למינקט לפום הך לישנא אכילה ראשונה

בשחרית יוה"כ ולא בתחילת ליל יוה"כ מטעם שביארנו לעיל. ומאחר דקיימינן התם אליבא דרבי דסבר יש אם למקרא ושתי חתיכות בעינן כמשכ"ל. א"כ בעינוי דיוה"כ לא משכחת חיובא דאשם תלוי אלא בגוונא שאכל ושתה בספק יום או לילה. אבל באמצע יוה"כ מתחלת יוה"כ ודאי עד קרוב לסופו ודאי. לא משכחת חובת אש"ת כלל. ועי' בדברי הרמב"ם (פ"ח מהלכות שגגות ה"ג) עיי"ש היטב ובכ"מ שם ואין להאריך. וכיון דבכל זמן זה ליכא תורת אש"ת. ממילא נמי אין ידיעת ספיקו מחלקת לחטאות. וכן שהות דיוה"כ בינתים אינו מחלק לחטאות מהאי טעמא גופא. כמו שנתבאר. א"כ מבואר דע"כ לא מצי רב"ח למינקט הך פירכא דידי' לאביי אלא בכזית חלב שחרית וכזית חלב במנחה. דבזה שפיר איכא תורת אשם תלוי בכל יוה"כ כולו. ושפיר הו"ל שהות דיוה"כ שבינתיים כידיעת ספק לחלק לחטאות למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. ואעפ"כ קיי"ל דאינו חייב אלא אחת. דהא מ"מ בהעלם אחד אכלינון. ואנן קיי"ל הלכה רווחת דכל בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. וקשה למ"ד ידיעת ספק מחלקת. ומיתרצא שפיר קושית התוס' והרא"ש ז"ל:

עוד נראה בזה ע"פ מאי דקשה במאי דקחשיב במתניתין דריש כריתות במספר חייבי כריתות גם האוכל והעושה מלאכה ביוה"כ וקתני עלה בסיפא על אלו חייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת ועל לא הודע שלהם אשם תלוי וכו'. והדבר קשה אשם תלוי על עינוי ומלאכה דיוה"כ היכי משכחת לה כלל. כיון דאשמות תלויין שעבר עליהן יוה"כ פטורין. והרי בהנך חטאים דיוה"כ גופי' אי אפשר להם שלא יעבור עליהם יוה"כ דהא כל היום מכפר. והיכי משכחת לה שיבואו לכלל חיובא להביא על לא הודע שלהם אשם תלוי. ואמנם ראיתי בירושלמי (פרק בתרא דיומא סוף ה"ו. ובפ"ק דשבועות סוף ה"ו) דפריך התם הכי. ומשני לה דמיתוקמא מתניתין במבעט ומורד ביוה"כ דאין יוה"כ מכפר עיי"ש. אלא דהתינח למ"ד דמבעט ביוה"כ אין יוה"כ מכפר. אבל למ"ד בתלמודא דידן (בפ"ק דכריתות ז' ע"א) דאפילו במבעט ביוה"כ יוה"כ מכפר הקושיא במקומה עומדת. ובשלמא למ"ד התם דבעבירות דיוה"כ גופי' לכ"ע אין יוה"כ מכפר על המבעט. ניחא דשפיר משכחת חיובא דאש"ת גם בעבירות דיוה"כ גופי'. וכדמשני בירושלמי שם. אבל לאביי דס"ל התם ובפ"ק דשבועות (י"ג ע"א) דאפילו בהנך דיוה"כ גופי' פליגי במבעט. אכתי קשה. ואין לומר בזה כההיא דמשני התם על מאי דפריך כרת דיומי' לרבי היכי משכחת לה. ומשני דמשכחת לה בשאכל או שעשה מלאכה סמוך לשקיעת החמה דלא הו"ל שהות בימא דליכפר לי' ע"ש. דדוקא לענין כרת הוא דאיכא למימר הכי. משום דאפשר שגמר מלאכתו או אכילתו בצמצום עם גמר סוף היום. דלא הו"ל שהות כלל

ביום דליכפר לי'. וכרת הרי בדיני שמים הוא וקמי שמיא גליא. אבל לענין חיוב אשם תלוי כיון שאם נגמרה מלאכתו בעוד יום. וכ"ש כשנגמרה בלילה. לא מיחייב מידי. שהרי כשנשאר קצת מן היום אחר גמר שיעור מלאכתו או אכילתו כיפר עליו יוה"כ. שכל היום מכפר. וכ"ש כשגמר בלילה. שסופו בהיתר עשה ואכל. וביוה"כ לא בא לכלל חיוב דהו"ל פחות מכשיעור. ולא שייכי בי' לא חטאת ולא אשם תלוי. ולא משכחת בי' חיובא דחטאת בהודע ואשם תלוי בלא הודע אלא כשגמר בצמצום עם סוף היום ממש. ובזה לא מיבעיא דחטאת לא שייכא בי'. דהו"ל בין השמשות ואי אפשר לידיעת ודאי. ואפילו אש"ת ליכא. וכמבואר בירושלמי דהוריות שהבאתי לעיל. דאמרינן התם ספק ביוה"כ אכלו ספק לאחר יוה"כ אכלו חבריא אמרין ספק כפרה כיפר עיי"ש ובמש"כ בפ"מ שם. וא"כ ודאי קשה טובא:

אבל נראה דהנה (בפ"ק דכריתות שם) פרכינן אמתני' דתנן על אלו חייבין כו' ועל לא הודע שלהם אש"ת חוץ ממטמא מקדש וקדשיו שאינו מביא אשם תלוי. וניתני נמי חוץ ממי שעבר עליו יוה"כ. ומשני ריש לקיש כי קתני היכא דאיתא לחטאת ורחמנא פטרי'. עבר עליו יוה"כ ליתא לחטאת דקא כפר ליה יוה"כ. רבי יוחנן אמר מתניתין במבעט. ור"ל סבר מבעט נמי מכפר עליו יוה"כ עיי"ש. ובש"מ שם כתב בשם הרא"ש ז"ל שהקשה דאכתי לר"י ליתני נמי חוץ ממי שעבר עליו יוה"כ ואינו מבעט עיי"ש מה שתירץ. וטפי הו"ל להקשות מהאוכל ועושה מלאכה ביוה"כ דקחשיב במתניתין בין הנך שחייבין עליהם אש"ת בלא הודע שלהם. והא בהנך ודאי לא משכחת להו שלא יעבור עליהם יוה"כ והיכי משכחת בהו אשם תלוי. וכקושית הירושלמי שהבאתי. ולקושיא זו לא שייך שינויא דר"ל. דודאי לענין חייבי אש"ת דשאר עבירות שעבר עליהם יוה"כ שפיר משני ר"ל כי קתני היכא דאיתא לחטאת ורחמנא פטרי'. כלומר שלא נתכפר החטא בשום כפרה אחרת אלא דרחמנא פטרי' מעיקר חיובו. כההיא דמטמא מקדש וקדשיו דגלי קרא דכל שאינו בחטאת קבועה בהודע אינו באש"ת בלא הודע. אבל בחייבי אשמות תלויין דשאר עבירות שחייבן הכתוב באש"ת. אלא דכשעבר עליהם יוה"כ הו"ל יוה"כ אצלם במקום אשם תלוי. לא שייך למיתני בהו חוץ מהנך. שהרי גם אינהו מעיקר דינא בני חיובא באש"ת נינהו. אלא דכפרת יוה"כ אחשבה רחמנא כאשם תלוי ונמצא שכבר הביא כפרתו. ואמנם זה לא יתכן אלא לענין שאר חייבי כריתות דקחשיב במתניתין. אבל האוכל ועושה מלאכה ביוה"כ. כיון שאי אפשר כלל שלא יעבור עליהם יוה"כ ולא משכחת בהו שיבואו לעולם לכלל חיובא דאש"ת. נראה שאין בהן תורת אשם תלוי כלל ואינן בכלל מצות אש"ת מעיקרא כלל. כיון שאי אפשר שיבואו לידי כך. והו"ל ממש

כמטמא מקדש וקדשיו שאינו בתורת אש"ת כלל. וא"כ בזה ודאי קשה היכי קחשיב להו בין הנך שחייבין על לא הודע שלהם אש"ת ולא הוציאן מן הכלל כמו שהוציא מטמא מקדש וקדשיו. ומיהו ודאי בשינויא דרבי יוחנן ניחא נמי הא. וכמו דמשני לה באמת בירושלמי שם. אבל לריש לקיש קשה טובא דאכתי מה יענה לקושיא זו דלא מיתרצא בשינויא דידיה. וגם על סתמא דתלמודא דפריך וניתני נמי וכו'. קשה טובא דעדיפא טובא טפי הו"ל למיפרך כדפריך בירושלמי שם. ואין לומר דזהו נמי בכלל קושייתו. דא"כ מאי משני ר"ל. וגם לא משמע הכי:

מיהו נראה דאפשר לומר דמעבירות דיוה"כ גופי' לא הוה בעי למיפרך. משום דס"ל לסתמא דתלמודא כדאמר רבא התם לקמן אליבא דרבי דס"ל נמי דאפי' במבעט יוה"כ מכפר. דהיינו דוקא בשאר עבירות אבל בעבירות דיוה"כ גופי' מודה דלא מכפר אמבעט עיי"ש. והילכך מהאוכל ועושה מלאכה ביוה"כ לא הוי מצי למיפרך. משום דבזה הוה פשיטא ליה דאין יוה"כ מכפר במבעט. וא"כ שפיר משכחת בהו חיוב אש"ת במבעט. ולא הוקשה לו אלא בשאר עבירות דהוה ס"ל בהו דמבעט נמי יוה"כ מכפר. וכדס"ל באמת לרבי ולר"י. ועל זה משני ר"ל שפיר כדס"ל ור"י כדס"ל. אלא דמ"מ אכתי קשה לאביי דס"ל התם לקמן דאפי' בעבירות דיוה"כ גופי' נמי יוה"כ מכפר אפי' במבעט למ"ד דבשאר עבירות יוה"כ מכפר אמבעט. דאין חילוק לדידי' בין עבירות דיוה"כ לשאר עבירות לענין כפרת יוה"כ עיי"ש. וא"כ היכי מתרץ מתניתין. מיהו נראה דגם לזה אפשר לומר דלאביי מיתוקמא מתניתין כרבי יהודה דאמר התם דגם בשאר עבירות אין יוה"כ מכפר אמבעט וכ"ש בעבירות דיוה"כ גופי'. וא"כ לק"מ ממתניתין וכדמוקי רבי יוחנן במבעט. אבל לרבי דאמר דבשאר עבירות יוה"כ מכפר אפי' אמבעט הכי נמי בעבירות דיוה"כ גופי' ס"ל הכי. ולדידי' איכא למימר דאין ה"נ דעל עבירות דיוה"כ גופי' מעיקרא לא חייבה תורה אשם תלוי כלל ואינו בתורת אשם תלוי כמטמא מקדש וקדשיו:

ולפ"ז ממילא מתורץ קושית התוס' והרא"ש ז"ל כאן. דהרי לפ"ז קשה טובא לכאורה במאי דמתיב רב אידי ב"א מדתנן אכל ושתה בהעלם אחד וכו'. ומאי קושיא והרי התם הו"ל עבירה דיוה"כ גופי' שאינו בתורת אשם תלוי כלל. וא"כ לא שייך לומר בה דיוה"כ במקום אשם תלוי קאי. וממילא לא חשוב נמי כידיעת ספק לחלק לחטאות. ולהכי ניחא שפיר מה שאינו חייב אלא אחת. אע"פ שבין אכילה לשתייה אי אפשר דלא הוה שהות ביום דמתיידע לי'. אבל נראה דלק"מ דאפשר לומר דרב אידי ב"א ס"ל כרבא דבעבירות דיוה"כ גופי' אפי' לרבי אין יוה"כ מכפר אמבעט. וגם רבי זירא דעלי' קא מותיב רב אדא ב"א. לא שמענו דפליג על רבא בהא. וא"כ שפיר קא מותיב ר"א בר אבין ממתניתין דאכל

ושתה וכו'. דכיון דמיהת שפיר משכחת לה חיובא דאש"ת גם בעבירות דיוה"כ גופי' מיהת במבעט. אלא דכשאינו מבעט מכפר עלי' יוה"כ במקום אשם תלוי. וא"כ שפיר הו"ל יוה"כ כידיעת ספק לחלק לחטאות. וא"כ אמאי אינו חייב אלא אחת. אם איתא דידיעת ספק מחלקת לחטאות. ואמנם היינו רק בתיובתא דרב אידי ב"א. אבל הכא בפירכא דרבא ב"ח דפריך לאביי ובהדיא קאמרינן התם א"ל רבא בר חנן לאביי ולדידך דאמרת ידיעות ספק מחלקות לחטאות וכו'. א"ל רבא ב"ח לאביי מה אילו אכל כזית חלב שחרית וכו'. והרי אביי איהו ניהו גופי' קאמר דלרבי דקיימינן הכא אליבי' אפי' בעבירות דיוה"כ גופי' גם במבעט יוה"כ מכפר. ממילא מבואר דלא הוה מצי למינקט קושייתו מדבר המותר ובככותבת ומשום קרבן חטאת דיוה"כ עצמו. דהא לאביי גופי' אליבא דרבי אין עבירות דיוהכ"פ גופי' בתורת אשם תלוי כלל. דהא לדידי' לא משכחת לעולם שיבוא לידי חיוב אשם תלוי. וכמו שביארנו לעיל. והילכך ע"כ לא הוה מצי רבא בר חנן למינקט קושייתו לאביי אלא דוקא מאכילת דבר האסור דשאר חייבי כריתות. דהו"ל עבירה שישנה בתורת אשם תלוי. אלא דכשעבר עליו יוה"כ הוא דפטור דיוה"כ הוא דמכפר עליו ופוטרו מאשם תלוי שנתחייב בו. וא"כ הו"ל יוה"כ כידיעת ספק. ואם איתא דידיעת ספק מחלקת לחטאות הו"ל לחיובי תרתי. וניחא שפיר קושית התוס' והרא"ש ז"ל:

עוד נראה בזה ע"פ מש"כ התוס' שם בלישנא קמא דרבא בר חנן (בד"ה אלא) וז"ל אלא מעתה אכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית לאחר יוה"כ דהשתא איכא שני אשמות אכילה דלפני יוה"כ כיפר יוה"כ במקום אשם תלוי. ואכילת חלב דלאחר יוה"כ הביא עליו אשם. והשתא איכא שני אשמות. הכי נמי דאם נודע לו אח"כ על שניהן שיביא שתי חטאות. והא אכלם בהעלם אחד. אלא לא מייתי. וא"כ ש"מ דהאי כללא כל שחלוקין בחטאות חלוקין באשמות ליתא. שהרי הכא איכא שני אשמות וליכא כי אם חטאת אחת עכ"ל עיי"ש. ודבריהם צריכים ביאור מי הכריחם לכל זה. ולמה לא פירשו כפשוטו כדפירש"י שם דכיון דיוה"כ במקום אש"ת קאי הו"ל כידיעת ספק דמחלקת לחטאות וראוי שיביא שתי חטאות. והרי בהעלם אחד אכלינון. והיותר תימא שהרי לקמן בההיא דמותיב רב אידי בר אבין מדתנן אכל ושתה בהעלם אחד וכו'. ע"כ אין מקום לפרש אלא כפירש"י וכמבואר שם בגמרא בהדיא עיי"ש. וא"כ מי הכריחם כאן לפרש פירוש אחר שלא כפירש"י. אבל נראה בכוונתם דלפי פירש"י הוקשה להם מאי פריך. ודילמא אין הכי נמי דמביא שתי חטאות ואע"ג דבהעלם אחד אכלינון. דהא טעמא רבא איכא הכא למיחשבי' כשני העלמות דהו"ל כידיעה בינתיים. ועכצ"ל דפסיקא ליה דמ"מ כל שאין

ידיעה ממש בינתיים. בשום ענין אין לחייבו שתים. דהרי מ"מ לדידי' בהעלם אחד הוה. כיון שלא נודע לו בינתיים מחטאו כלל. וא"כ שוב הקושיא במקומה עומדת מאי פריך למ"ד ידיעות ספק מחלקות לחטאות. ודילמא אין הכי נמי דאע"ג דידיעת ספק מחלקת בידיעת ספק ממש שנודע לו ספיקו בינתיים. מ"מ יוה"כ אף ע"ג דבמקום אש"ת קאי אינו מחלק לחטאות. משום דמ"מ אצלו בהעלם אחד הוא דהוה. ולא קרינן ביה או הודע אליו חטאתו. שהרי לא היה לו שום ידיעה מחטאו בינתיים. ובכל כה"ג בשום ענין לא מתחייב שתים. ולזה נטו התוס' מפירש"י. ופירשו דאין פירכא זו אלא לסתור הוכחתו של אביי שהוכיח מדתניא כל שחלוקין לחטאות חלוקין לאשמות. ובודאי פסיקא ליה לרבא ב"ח דאפי' את"ל דידיעת ספק מחלקת לחטאות. מ"מ כשאכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב אחר יוה"כ אין לחייבו שתים. אע"ג דיוה"כ במקום אש"ת קאי. משום דמ"מ בהעלם אחד הוא אצלו. ומצד זה לא הוה פריך מידי. אלא דפריך ליה לאביי דמ"מ עכ"פ מוכח מזה דאין כלל זה אמת. דהרי בזה אשכחן שני אשמות אע"ג דודאי ליכא אלא חטאת אחת. כן נראה ברור בכוונתם:

ואמנם גם לשיטתם היינו דוקא לרבא ב"ח. אבל רב אידי ב"א וכן רבא לא ס"ל הכי. אלא מסתברא להו דכיון דיוה"כ במקום אש"ת קאי הו"ל ממש כידיעת ספק. ולהכי אם איתא דידיעת ספק מחלקת לחטאות. הכא נמי אע"ג דאצלו הו"ל בהעלם אחד יש לחייבו שתים. ומהאי טעמא הקשו ממתניתין ומברייתא דקתני דבענין זה אינו חייב אלא אחת. והוכיחו מזה דאין ידיעות ספק מחלקות לחטאות. זו היא שיטת התוס' שם וכך היא ג"כ שיטת הרא"ש ז"ל בתוספותיו שהביא בש"מ שם עיי"ש. ומ"מ רש"י ז"ל לא ניחא ליה בהכי. ונראה דהיינו משום דמפשטא דסוגיא ודאי לא משמע כפירושם. ולכן ס"ל דודאי הסוגיא כפשטא. דפירכא דרב"ח אעיקר דינא קאי. כפירכא דר"א בר אבין ורבא. ולא אכללא דאביי בלחוד קאי. ומ"מ שפיר פריך ולא מסברא בעלמא. דעל זה ודאי שפיר הוקשה לתוס' והרא"ש ז"ל כדכתיבנא. אלא דפריך הכי ע"פ מאי דתנן התם (לעיל ריש פ"ג דכריתות) אכל חלב וחלב בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת עיי"ש. ומשמע ודאי דכל שהן משם אחד ובהעלם אחד לעולם אינו חייב אלא אחת. ועי' שם (י"ב ע"ב) בתוס' ישנים (בד"ה שאכלן בשני תמחויין) עיי"ש היטב. והכי נמי מוכח מדתניא (פ"ק דכריתות ד' ע"א) ועשה אחת ועשה הנה לחייב על כל אחת ואחת. שאם אכל חלב וחלב שם אחד בשני העלמות חייב שתים. שני שמות בהעלם אחד חייב שתים עיי"ש. ומשמע מינה דבשם אחד בהעלם אחד לא משכחת לעולם להתחייב שתים. והכי נמי מוכח ממתניתין (פ"ד דכריתות י"ז ע"ב) דתנן כשם שאם אכל חלב וחלב בהעלם

אחד אינו חייב אלא חטאת אחת וכו'. כשם שאם אכל חלב ונותר ופגול בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת וכו' עיי"ש. מתבאר דעל חלב וחלב בהעלם אחד לעולם לא משכחת חיובא יותר מאחת. והיינו דקפריך רבא בר חנן הכא אלא מעתה אכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב אחר יוה"כ ויוה"כ במקום אשם תלוי קאי הכי נמי דמביא שתי חטאות הא בהעלם אחד אכלינון. כלומר לדידך דידיעת ספק מחלקות לחטאות. הכא כיון דיוה"כ במקום אש"ת קאי הו"ל כידיעת ספק אף ע"פ שלא נודע לו כלל. והו"ל לומר שיתחייב שתי חטאות. וכן מתבאר מפירוש רגמ"ה ז"ל שם שכתב בקיצור. וז"ל מאי אילו אכל כזית חלב וכו'. וליהוי כידיעת ספק בינתיים וליחייב שתי חטאות וקיי"ל דלא. דבהעלם אחד הוי עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש דלא מסברא בעלמא פריך הכי. ולא אכללא דאביי לחוד. אלא אעיקר דינא ומשום דהכי קיי"ל לדינא. וכפירש"י וכמו שביארנו. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דאין מקום כלל לקושית התוס'. דבפשיטות י"ל דלהכי נקט קושייתו מחלב ולא מדבר היתר ובככותבת. משום דעיקר קושייתו אינה אלא ממתניתין ומברייתא שהבאתי. והתם בחלב מיירי. להכי נקט קושייתו נמי דומיא דהתם בחלב והתוס' והרא"ש ז"ל שהקשו הכא כן לשיטתייהו אזלי דס"ל דמסברא בעלמא הוא דפריך הכי אכללא דאביי לחוד. אבל לפירש"י ורגמ"ה ז"ל לק"מ כמו שנתבאר:

עוד נראה לומר בזה דבר חדש ע"פ מאי דתנן (סו"פ הבונה) הכותב שתי אותיות אחת שחרית ואחת ערבית ר"ג מחייב וחכמים פוטרין. ופירש"י והר"ן ז"ל שם וז"ל כיון דהו"ל שהות בינתיים כדי לידע הו"ל כשני העלמות עכ"ל עיי"ש. ובתוס' שם (ד"ה ורבנן וכו'). והרב תוס' יו"ט שם הקשה לפירש"י דהא ע"כ הכא בשגגת שבת וזדון מלאכות מיירי. דאילו שגגת מלאכות וזדון שבת הרי מבואר ריש פרק כלל גדול דאפילו כל הימים של ששת ימי השבוע שבינתיים לא הויין ידיעה לחלק. אלא ע"כ בשגגת שבת וזדון מלאכות מיירי הכא. והרי גם בענין זה לא אמרינן התם אלא דימים שבינתיים חשיבי ידיעה לחלק. ופירש"י שם משום שאי אפשר שנא שמע בינתיים שאותו היום היה שבת וכו'. ומשמע דוקא ששת ימי השבוע שבין שבת לשבת. אבל משחרית לערבית דחד יומא לא עיי"ש שהניחה בתימא. ולדידי הא לק"מ דהא בלא"ה הקשו בתוס' שם לפירש"י דהו"ל לפרש שיעור שהות. ועוד דהאמר לעיל כתב אות אחת בציפורי ואות אחת בטבריה חייב. אע"ג דמסתמא יש שהות כדי לידע. ולזה כתבו דנראה דמיירי שנודע לו בינתיים. ואחת שחרית ואחת ערבית דנקט היינו לרבותא. דאע"פ שיש עם הידיעה הפסק גדול בינתיים מיחייב עיי"ש בדבריהם. ולענ"ד דבריהם תמוהים אצלי דכיון דמיירי שנודע לו בינתים איזו רבותא איכא במה שיש חוץ מזה גם הפסק ושהות גדול בינתים. הרי רק

בהודע לו הוא דתלי רחמנא. ומה לי להפסק ולשהות שבינתים שאין זה לא מעלה ולא מוריד. ועיקר קושייתם נראה לענ"ד דכיון דקתני אחת שחרית ואחת ערבית הרי מפורש שיעור שהות שבינתים. דבעינן שיעור שהות של כל היום כולו משחרית ועד ערבית. וא"כ קושייתם הראשונה לק"מ לפירש"י. מיהו אפשר לומר דכוונתם דאכתי מלאכה עצמה לאו מילתא פסיקתא היא איזה שיעור תתן לעשייתה. שיש מלאכה הנעשית בזמן קצר ויש מלאכה הצריכה זמן ארוך לעשייתה. וא"כ גם שיעור ההפסק שבינתים אינו קצוב לעולם בשוה. אלא דמלבד דכיון דקתני כתב אות אחת שחרית ואות אחת ערבית הרי השיעור קצוב. שכל השיעור שהות שבין כתיבת אות אחת שחרית מיד בתחילת היום ואחת שבסוף היום זהו השיעור כדי לידע וחשוב כידיעה. ומזה נשמע גם למלאכות אחרות. בלא"ה הרי אין לנו לענין מלאכה בשבת אלא בשיעור שמתחייב עליו בשבת ולא בכל המלאכה כולה. ושיעור לחייב עליו משום שבת אינו אלא דבר מועט. כמו הבונה דמתחייב בכל שהו. והכותב חייב בשתי אותיות. והחורש חייב בכל שהו. וכן כל כיו"ב. וא"כ ההפסק שבינתים לעולם שיעורו כל היום חוץ משיעור מועט בכדי עשיית שיעור מלאכה להתחייב בו. ונמצא דשיעור השהות מפורש במתניתין וממילא לא תקשה נמי קושייתם השניי' ממה שאמרו כתב אות אחת בציפורי ואחת בטבריה חייב. דהא ודאי ליכא שיעור מהלך יום בין ציפורי לטבריה. ובהדיא מבואר בתשובות הר"י מיגאש ז"ל (סי' מ"ה) דתרוייהו בתחום שבת קיימי ומותרין לילך מזו לזו בשבת. ומביא שם ראי' לזה מדאמרינן כתב אות אחת בטבריה ואחת בצפורי חייב עיי"ש בדבריו. הן אמת שדברי הר"י מיגאש ז"ל תמוהים אצלי. דבירושלמי (פ"ד דתענית ה"ה) ובמדרש איכה (פרשה ב') על קרא דבלע ה' וגו' מפורש בהדיא דמטבריה לציפורי שמונה עשר מיל עיי"ש. ועכ"פ מבואר שבין ציפורי לטבריה ליכא אפילו שיעור מהלך חצי היום. וא"כ אין כאן שיעור שהות לענין שתחשב כידיעה בינתים. וממילא נמי אין מקום לתמיהת התוס' יו"ט. דהרי התם קתני העושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה. וכיון שעשה מלאכות הרבה בכל שבת ושבת. א"כ לא היה שיעור שהות בין כל מלאכה ומלאכה. דכל היום בעינן וכאן ליכא אלא מקצתו. והילכך דוקא משום ימים שבינתים הוא דחשיבא כידיעה לחלק. וחייב על כל שבת ושבת. אבל על כל מלאכה אין לחייבו. שהרי לא היה שיעור שהות של כל היום בינתים. ואף דלפי הנראה הרגיש התוס' יו"ט גופי' קצת בזה. ולזה הוסיף שם וכתב ותדע דאל"ת הכי א"כ העושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה בשגגת שבת ויודע עיקר שבת שאינו חייב אלא על כל שבת ושבת. הרי אפשר שיתחייב על כל שבת שתי חטאות אם עשה שחרית וערבית עיי"ש. מ"מ גם בזה ליכא קושיא. דלא נחית

תנא דמתניתין התם אלא לאשמעינן החילוק שבין יודע עיקר שבת ללא יודע. ובין שגגת שבת וזדון מלאכות לזדון שבת ושגגת מלאכות בלבד. ולא לענין כמה חטאות אפשר להמציא שיתחייב. ואין להאריך בזה. ועי' מש"כ שם הרמ"ז ז"ל:

אמנם לדידי יש לתמוה טובא על פירש"י והר"ן והרע"ב ז"ל מסוגיא דידן הכא דפרכינן למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות אלא מעתה אכל כזית חלב לפני יוה"כ וכזית חלב אחר יוה"כ הכי נמי דמחייב שתי חטאות והא בהעלם אחד אכלינון. והשתא לפי פירש"י וסייעתו ז"ל דהפסק שהות דכל היום חשיב כידיעה ודאית מאי פריך. והרי הכא לאו העלם אחד הוא אלא שני העלמות ממש נינהו דהא איכא ידיעה ודאית בינתים. וכן ללישנא בתרא דפריך אלא מעתה אכל כזית חלב שחרית וכזית חלב במנחה ביוה"כ וכו'. והיינו כזית חלב בתחילת היום וכזית בסופו. דהו"ל הפסק יום כולו בינתים. והא לפירש"י יש כאן ידיעה ודאית בינתים בשיעור זה. כיון דהו"ל שהות כדי לידע הרי זה כידיעה. ומאי פריך. וזו ודאי לכאורה תמיהא גדולה לפירש"י וסייעתו. וגם על התוס' תמוה שהוצרכו לגמגם על פירש"י. בעוד שהיה להם לתמוה עליו מסוגיא מפורשת זו שלפנינו. מיהו נראה דלא קשה דהרי כבר נתבאר דההיא מתניתין דהכותב שתי אותיות לא מיירי אלא בשגגת שבת וזדון מלאכה. דאילו בשגגת מלאכות אפילו ששת ימים שבינתים לא חשיבי כידיעה לחלק. והשתא א"כ התם דמיירי בשגגת חלב הרי זה כשגגת מלאכות. שאם היה סבור דשומן הוא אפשר דלעולם לא יתודע לו דחלב הוא. כמו התם בשגגת מלאכות. כדפירש"י ז"ל במתניתין דפרק כלל גדול שם עיי"ש. משא"כ בשגגת שבת דבזה שפיר אמרינן דכל ששהה בינתים שיעור שהות כדי לידע שהיום שבת. בזה אמרינן דאי אפשר שלא נודע לו בינתים שהיום שבת. והרי כאן שני העלמות ולכ"ע חייב שתים. ומעתה עפ"ז ממילא נסתלקה קושית התוס' והרא"ש ז"ל. דלא הוה מצי למינקט קושייתו בדבר המותר ובככותבת. דהא באיסור יוה"כ שכל האוכלין בכלל האיסור. לא שייכא ביה אלא שגגת יוה"כ וזדון האוכלין. וכשאכל ככותבת שחרית וככותבת במנחה. הרי היה כשיעור שהות של כל היום בינתים. והו"ל כידיעה ודאית. ובודאי דלכ"ע חייב שתים. ואין זה ענין לכאן כלל. ולהכי לא מצי למינקט קושייתו אלא בכזית חלב. ומיהו התוס' שפיר הקשו. לשיטתם (בסו"פ הבונה) דנחלקו שם על פירש"י בזה. ולא ס"ל גם בשגגת שבת דשיעור שהות של כל היום חשיב כידיעה ודאית. אבל לפירש"י וסייעתו לק"מ. ועוד יש אתי דרכים ליישב קושיא זו של התוס' והרא"ש ז"ל אלא שאין להאריך בזה יותר:

ועכ"פ מבואר שאין לעשות יסוד מקושיא זו של התוס' והרא"ש ז"ל להוציא מזה חדשות להלכה. ובפרט להקל באיסור כרת. דמלבד דתירוץ התוס' ג"כ מספיק ליישב עיקר הקושיא על נכון. וכמו שביארנו לעיל. בלא"ה כבר נתבאר מה שיש בו די לסלק קושיא זו מכמה צדדים. ובהתרועע היסוד נפל הבנין. וכבר הבאתי כמה ראיות מוכרחות דאין אזהרה ועונש העינוי בטלים במה שכבר עבר על מצות עינוי פעם אחד. ולא גרע משאר כל איסורים שבתורה שבכל פעם שעובר חייב בעונש האמור בו. וכמשמעות לישנא דמתניתין (ריש כריתות וריש פרק בתרא דמכות) דכייל וקתני האוכל והעושה מלאכה ביוה"כ לכרת ולמלקות. ומשמע ודאי דתרוייהו חד דינא אית להו. דכל פעם שעשה מלאכה או שאכל ביוה"כ חייב חטאת בשגגה ומלקות בזדון. וכן משמע ודאי לשון האוכל דקתני. דמשמע דבאכילה הוא דתליא חיובא. וכל האוכל אע"פ שאינו מעונה חייב. וכמשכ"ל. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן דשביק לישנא דמתניתין ונקט לישנא דקרא צ"ע לכאורה. מיהו נראה דאין בזה קושיא. דאיכא למימר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דגם עשה דעינוי לא קאי אלא על אכילה ושתייה. וכבר גילה דעתו בזה לעיל במנין העשין שכתב שם **עינוי ממאכלות**. ולכן לא חשש למינקט כאן כלישנא דקרא. וכתב **לא התענה בכפורים**. משום דגם בהך לישנא איכא נפק"מ לדינא טובא. דמזה ילפינן דלא מתחייב כרת אלא בככותבת. כדתניא בברייתא (פרק בתרא דיומא פ' ע"א) כל השיעורין כולן בכזית חוץ מטומאת אוכלין ששינה הכתוב במשמען ושינו חכמים בשיעורן. וראי' לדבר יוה"כ. ואמרינן עלה מאי שינה הכתוב במשמעו לא תעונה. ומאי שינו חכמים בשיעורי' ככותבת עיי"ש. וכן הא דתנן האוכל והשותה אין מצטרפין לחיוב חטאת. היינו מדכתיב לא תעונה דביתובי דעתא תליא מילתא. והאי לא מייתבא דעתי' לרבנן. כדאמרינן התם (פ"א ע"א) עיי"ש. וציר שע"ג ירק מצטרף לככותבת אע"ג דבעלמא לא מצטרף. ילפינן לה (בפרק העור והרוטב ק"כ ע"א) מדכתיב לא תעונה דביתובא דעתא תליא. ובכל דהוא מייתבא דעתי' עיי"ש ובפירש"י שם (ד"ה ומשני). וכן נפק"מ לענין שיעור שתייה. כמבואר ביומא (פ' ע"ב) עיי"ש. והיינו לענין כרת ומלקות. דאיסורא דאורייתא אפילו בכל שהו איתא. ואע"ג דגם לאידך גיסא איכא למיטעי בלשון לא התענה. לומר דליכא עונש כרת אלא כשהוא מעונה ובאכילה זו מבטל העינוי. אבל אם כבר אינו מעונה בלא"ה. וכגון שכבר אכל כשיעור ע"י אונס חולי וכיו"ב ליכא כרת. משא"כ בלישנא דמתניתין דליכא למיטעי בהכי. מ"מ כיון שאין הלכה זו מפורשת בהדיא בשום דוכתא לא נמנע משום זה למינקט כלישנא דקרא. מאחר דלאידך גיסא בלישנא דמתניתין איכא למיטעי טפי בכמה הלכות מפורשות במתניתין

ובריייתא ובגמרא שלא שמענום אלא מלישנא דקרא וכמו שנתבאר. ובפרט שכן דרכו שלא לסור מלשון הכתוב בכל מה שאפשר. כמו שביארנו בכמה דוכתי. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) לא הזכיר אלא לשון עינוי בלבד עיי"ש:

מצוה ה

דם וחלב האוכלמו. (בפ' צו) כי כל אוכל חלב וגו' ונכרתה הנפש האוכלת וגו'. כל נפש אשר תאכל כל דם ונכרתה וגו'. וצ"ע לכאורה בלשון רבינו הגאון שדקדק לכתוב האוכלמו. והרי בין אוכל ובין שותה חייב כרת בין בחלב ובין בדם. כדתניא במנחות (פרק הקומץ רבה כ"א ע"א) הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו חייב עיי"ש. ואע"ג דגם בקרא לא כתיב אלא לשון אכילה בחלב ובדם. מ"מ כבר גלי קרא מדכתיב נפש לרבות השותה. וכדדרשינן בספרא (צו פ"י) ובפרק העור והרוטב (חולין ק"כ ע"א). והתם אמרינן בשלמא הקפה את הדם ואכלו כיון דאקפי' אחשובי אחשבי'. אלא המחה את החלב וגמעו אכילה כתיבא ביה והא לאו אכילה היא. אמר ריש לקיש אמר קרא נפש לרבות את השותה עיי"ש. הרי בהדיא שאין זה בכלל אכילה דקרא. אלא דרבייי' קרא מדכתיב ביה נפש. וכבר כתבו בתוס' שם (ד"ה לרבות) וז"ל וא"ת למה לי קרא הא שתייה בכלל אכילה וכו'. וי"ל דהתם במילי דשתייה. כגון יין ושמן. והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי להו עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרשב"א ז"ל שם בחולין עיי"ש בדבריו. וכן מתבאר מדברי הראב"ד ז"ל בפי' לספרא שם עיי"ש. ועי' בק"א שם. וא"כ לשון רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע לכאורה. הן אמת דגם במתניתין דריש כריתות וריש פרק בתרא דמכות נקט בחלב ודם לשון אכילה עיי"ש. אלא דהתם כייל ותני האוכל חלב ודם נותר ופגול וטמא. וא"כ אפשר דמשום נותר ופגול וטמא נקט בכולהו לשון האוכל. משום דבנותר ופגול וטמא לא אשכחן דרבי קרא השותה. ומהאי טעמא ניחא נמי לשון הבה"ג במנין העונשין שלו דנקט ממש כלישנא דמתניתין דריש כריתות עיי"ש. אבל לשון הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול והר"א הזקן ז"ל באזהרותיהם קרוב ללשון רבינו הגאון ז"ל כאן. שגם הם כתבו בחלב ובדם לשון אכילה. אף דמלשונם לא משמע כ"כ שכתבו כן במכוון ובדקדוק כדמשמע מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן עיי"ש. וראיתי באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תחמוד) דשם לא כתב לשון אכילה כלל לא בחלב ולא בדם עיי"ש. וזה מדוקדק היטב. אבל לשונו כאן קשה לכאורה. ומיהו היה אפשר לומר עפמש"כ התוס' (נדה פרק המפלת ל"ב ע"א) ד"ה שתייה. וז"ל שתייה בכלל אכילה. וא"ת בפרק העור והרוטב גבי חלב למה לי כל נפש לרבות שותה. וי"ל דאשמעינן דחלב מהותך שמי' חלב עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריהם אלו גם בכהאי גוונא אמרינן שתייה

בכלל אכילה. ודרשא דנפש לרבות השותה אינה אלא גילוי מילתא בעלמא דגם זה הו"ל בכלל חלב דקרא. ולא נטעה לומר שאינו בכלל חלב כלל. והשתא לפ"ז ודאי אין כאן מקום קושיא בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן כלל וכמבואר. אלא דמלבד שאין דבריהם ז"ל שם מדוקדקים. דהתם בחולין לא מקרא דכל נפש ילפינן לה. וגם הך קרא בדם הוא דכתיב ולא בחלב. אלא מקרא דונכרתה הנפש וגו' הוא דילפינן לה התם ובספרא שם עיי"ש. בלא"ה לא ידענא היאך יתרצו התוס' שם מאי דאמרינן התם בסוגיא דחולין בשלמא הקפה את הדם וכו'. אלא המחה את החלב וגמעו אכילה כתיבא בי' והא לאו אכילה היא. אמר ר"ל אמר קרא נפש לרבות את השותה עיי"ש. והכי נמי אמרינן התם גבי חמץ וגבי נבלת עוף טהור. הרי מבואר בהדיא דשתייה כזו לאו בכלל אכילה היא. ואי לאו ריבויא דקרא דנפש הוה ממעטינן לה מדכתיב בקרא אכילה. וא"כ ע"כ דברי התוס' בחולין שם מוכרחים. ודבריהם בנדה שם תמוהים וצ"ע אצלי כעת. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע לכאורה:

ולענין דם ג"כ יש לי מקום עיון בדבריו לפי המבואר בסוגיא דיבמות (סו"פ חרש קי"ד ע"ב) דלא מיחייב על דם עד דאיכא רביעית עיי"ש. אע"ג דאכילה כתיבא בדם בין בעונש ובין באזהרה וקיי"ל אכילה בכזית. וכן מבואר בהדיא בתוספתא (פ"ב דכריתות) עיי"ש. ובחולין (פרק כיסוי הדם פ"ז ע"ב) ובפ"ג דכריתות (י"ד ע"א) ועוד שם לקמן (כ"א ע"ב כ"ב ע"א) עיי"ש. וע"כ לכאורה צ"ל דהיינו משום דכיון דאמרינן התם (בפרק העור והרוטב) דהקפה את הדם ואכלו כיון דאקפי' אחשובי אחשבי'. אית לן למימר דאכילה דכתיבא בקרא גבי דם לא מיתוקמא אלא באכילה ממש. והיינו בהקפהו ואכלו. ובענין זה הוא דשיעורו בכזית ככל איסורי אכילה. אבל דם צלול לא נפק"ל אלא מריבויא דקרא דנפש כמו חלב. ובודאי איצטריך קרא בפ"ע לשותה. משום דמלבד דהוה סד"א דהכא לא מיחייב אלא באכילה דוקא. ומשום דכיון דאקפי' חשובי אחשבי'. ואין לנו לומר בזה שתייה בכלל אכילה כיון דאיכא הכא סברא לומר דאכילה דקרא דוקא היא. בלא"ה איצטריך קרא משום דאם לא הוה נפק"ל אלא מדשתייה בכלל אכילה הו"ל לומר דשיעורו בכזית כאכילה. וכן מבואר בירושלמי (פרק בתרא דיומא ה"ג ובפ"ג דשבועות ה"ב) דקרא דלא תאכל דם מיתוקים באכילה ממש ובהקפהו עיי"ש. וא"כ הו"ל לומר דלא שנא מתורת אכילה דבכזית. אבל השתא דאיכא קרא באנפי נפשה לשתייה הו"ל כשאר משקין ששיעורן הוא ברביעית. וכמש"כ הרשב"ם ז"ל (פסחים ק"ח ע"ב) בד"ה אחד חי דגמרינן מקרא דבציר מרביעית לא חשיב שתייה עיי"ש. והיינו דקאמרינן בסוגיא דיבמות שם דבדם עד דאיכא רביעית:

ובהכי מיתרצא לכאורה גם עיקר קושית התוס' (בחולין ובנדה שם) למה לי קרא בחלב ובאחריני לרבות את השותה ותיפוק ליה דשתייה בכלל אכילה. אבל עפ"ז אתי שפיר דאי משום אכילה אין לנו אלא אכילה בכזית. אבל השתא דאיכא קרא מיוחד לשותה. שיעורו כמשקין ברביעית. וכבר ראיתי לקצת אחרונים דמטעם זה הקשו על התוס' דמאי קושיא. והא איצטריך קרא לשיעור רביעית. אבל באמת הא ליתא. דבהדיא מבואר בירושלמי שם. ובתוספתא (סוף פ"ב דכריתות) דהמחה את החלב וגמעו נמי שיעורו בכזית עיי"ש. וכן משמע בסוגיא דחולין גופא שם לקמן עיי"שה. וכן מבואר ברמב"ם (פ"א ה"א מהלכות חו"מ) לענין המחה את החמץ ואכלו עיי"ש. וכן לענין אוכל נבלת עוף טהור (פ"ג ה"י מה' אבות הטומאה) עיי"ש היטב. ועכ"פ הכא לענין דם שפיר אפשר לומר כן דכיון דאיכא קרא מיוחד לרבות השותה. הו"ל שיעורו כשאר משקין דברביעית. משום דדם שהוא צלול מתולדתו הרי משקה גמור הוא. ושאני המחה את החלב או את החמץ דמתולדתם אוכל נינהו. וא"כ שפיר אפשר לומר דהיינו טעמא דאמרינן התם ביבמות דשיעורו ברביעית. הן אמת דלפי מה שראיתי להרדב"ז ז"ל (ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' קמ"ה) שכתב וז"ל שאלת על ענין הממחה את החמץ ושותה אם שיעורו בכזית כמי שאוכל או שיעורו ברביעית כשיעור השותה שאר איסורים. הדבר ברור שהשיעור הוא בכזית דהא מקרא דונכרתה הנפש האוכלת ילפינן לה לרבות השותה וכו' עכ"ל עיי"ש. א"כ לפי דבריו גם לענין דם אית לן למימר הכי. אבל עיקר דבריו תמוהים אצלי דשביק ראיות מפורשות שהבאתי ומביא הוכחה זו שאינה מוכרחת כלל. דאיכא למימר דלשון אכילה דקרא לא קאי אלא אאוכל דמפורש בקרא ולא על השותה דלא נפק"ל אלא מריבויא דנפש בלבד. וכמש"כ התוס' (פרק בתרא דיומא ע"ו ע"ב) סוף ד"ה גמר וכו' עיי"ש. וכיו"ב כתבו התוס' גם ברישׁ ב"ק (ג' ע"א) בסוף ד"ה לא עשרה עיי"ש ובכמה דוכתי. וא"כ שפיר נראה לומר דבדם כיון דשותה כתיב ביה קרא מיוחד באנפי נפשי' הו"ל כשאר משקין דשיעורו ברביעית. ומשום הכי קאמרינן התם דדם עד דאיכא רביעית. והשתא א"כ גם בדם קשה לכאורה בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שנראה דבמכוון דקדק וכתב בדם ובחלב **האוכלמו**. להשמיענו בזה דדוקא האוכל ענוש כרת ולא השותה. וזה ודאי תמוה דהרי בין בחלב ובין בדם אע"ג דבין באזהרה ובין בעונש כתיב בהו אכילה. מ"מ איתרבו נמי השותה אותן מקרא באנפי נפשי' כמו שנתבאר. מיהו נראה דבדם לא קשה כ"כ דכיון דבדם ודאי שייך לומר שתייה בכלל אכילה. כיון דעיקרו משקה גמור הוא לכל דבר. וליכא נפק"מ במאי דכתיב ביה קרא מיוחד לשותה אלא לענין שיעורו ברביעית. אבל גם בלא"ה שמעינן ביה עונש כרת מיהת בכזית מגופי'

דקרא דכתיב באוכל דם. א"כ רבינו הגאון ז"ל כאן דלא מיירי אלא בעיקר עונש כרת בלבד. אין קושיא כ"כ במש"כ בזה לשון אכילה. אלא דקצת אכתי לא אתי שפיר. דכיון דעכ"פ קיי"ל דאכילה בכזית. ובשותה דם שיעורו ברביעית לפי המבואר בסוגיא דיבמות שם. לא הי' לו לרבינו הגאון ז"ל לכתוב כלשון זה דמשמע אכילה דוקא:

אמנם בעיקר סוגיא דיבמות שם לדינא כבר נתקשו בה כמה מהאחרונים ז"ל ולא העלו בזה דבר ברור. קצתם רצו לתרצה כעין מה שביארנו לעיל. והרב מח"א בהגהותיו על הרמב"ם (ריש פ"ו מהלכות מאכלות אסורות) רצה לומר דאידי ואידי חד שיעורא הוא ע"פ מה שאמרו בשבת (ר"פ המוציא ע"ז ע"א) ובמנחות (ק"ד ע"א) עיי"ש. והר"י אלפאנדרי ז"ל במוצל מאש (ח"ב סי' ד') דחה הך סברא עיי"ש ואין דבריו מוכרחין ואין להאריך. וקצתם ירדו לפרש סוגיא דיבמות בדרך רחוקה. זה בכה וזה בכה. באופן שאין ראי' מהתם שיש שיעור אחר לדם זולת שיעור כזית. ואין להאריך בזה כי כל הדרכים בחזקת סכנה. ואין מספיקים להסיר המבוכה בענין זה. ובאמת דמדברי כל הראשונים ז"ל מתבאר דאין לדם שיעור אחר אלא כזית בלבד. כמתבאר מדברי הבה"ג (הלכות יוה"כ ובהלכות דם) והרמב"ם ז"ל (ריש פ"ו ממאכלות אסורות) ובסמ"ג (לאוין קל"ז) ובארחות חיים (ח"ב סי' ?"ה ס"ק ז') ובפירש"י ברכות (מ"א ע"ב) בד"ה שרוב ובעירובין (ד' ע"ב) ד"ה רוב ובסוכה (ו' ע"א) עיי"ש. בחנוך (מצוה קמ"ח) עיי"ש. ואין שום רמז כלל בכל הראשונים ז"ל משיעור רביעית גבי דם. וביותר יש לתמוה בדברי הרב המאירי ז"ל בסוגיא דיבמות גופא שם במקומו שכתב שם וז"ל הדם אכילתו בכרת ושיעור אכילתו בכזית וכו' עכ"ל עיי"ש. וידוע דדרכו בכל מקום להביא בקצרה ההלכות היוצאות מכל הסוגיא במקומה. וא"כ היאך כתב שיעור כזית היפוך הסוגיא במקומה. שמבואר דשיעורו ברביעית. והדבר מתמיה מאוד. אם לא שנחליט לומר דודאי גירסא אחרת היתה לפניו בסוגיא דהתם. ובמקום עד דאיכא רביעית. היתה גירסתו כזית. גם בכולא תלמודא בבבלי ובירושלמי ובתוספתא ושאר דוכתי לא אשכחן שום רמז ורמיזא להאי שיעורא דחיובא בדם ברביעית. ובכל דוכתא לא הזכירו אלא שיעור כזית בלבד. והכי מוכח ממתניתין דפרק כל הבשר (חולין קט"ז ע"ב) דתנן חומר בחלב מבדם וחומר בדם מבחלב וכו'. והכי מיתניא נמי בתוספתא (פ"ח דחולין) עיי"ש. ואם איתא אמאי לא קתני נמי הא דחומר בחלב מבדם שהחלב חייבין עליו לעולם בכזית. אפילו השותה כמשכ"ל. אבל דם צלול לא מיחייב אלא ברביעית. וכיו"ב הקשו התוס' (במנחות ע"ד ע"ב) סד"ה לאו דזרות ותירוצם לא שייך כאן. וכיו"ב הוכיח בחי' הר"ן ז"ל (שם ק"כ ע"א) דדם שבשלו נמי חייב עליו מהתם. דכיון דקמייתי קולי וחומרי דדם ודחלב. ולא קתני

נמי חומרא דחלב שחייבין עליו אפי' כשבשלו משא"כ בדם שבשלו דפטור. אלא ודאי ל"ש וגם בדם שבשלו חייב עיי"ש. וכן ראיתי בתשו' הרדב"ז (ח"א סי' קצ"ט) שכתב וז"ל שאלת ממני אודיעך דעתי בדם שבשלו וכו' אם עובר עליו. תשובה גרסינן פרק הקומץ רבה אמר זעירי א"ר חנינא דם שבשלו אינו עובר עליו וכו'. ואיכא למ"ד דדוקא אינו עובר עליו אבל איסורא דאורייתא איכא וכו' וזה נראה לי דעת התוס'. אבל הרמב"ן והרשב"א וכו' ס"ל דאין בו איסור תורה כלל וכו'. ולישנא דאינו עובר לאו דוקא. אלא ה"ק כיון דאינו עובר עליו בכרת נפיק ליה מתורת דם וכו'. אבל רש"י ז"ל וכו'. משמע דס"ל וכו'. וכן נראה דעת הרמב"ם שהשמיט הך דזעירי וכו'. ויש ראי' לדין זה (דלא קיי"ל כזעירי) ממתניתא גופא וכו'. ותו דתנן במתניתין חומר בחלב מבדם וחומר בדם מבחלב ולא מני להאי חומרא בהדייהו שהחלב בין שאכלו חי בין שאכלו מבושל חייב עליו משא"כ בדם שאם אכלו מבושל אינו חייב. ואע"פ שיש לדחות ראי' זו דחומר בחלב מבדם אבל זו שבשלו לאו דם הוא. מ"מ פשטא דמתניתין הכי משמע דסוף סוף דם שבשלו נקרא וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ עכ"פ לענין שיעור חיובא דדם ודאי ראי' מוכרחת היא דשיעורא דדם כשיעורא דחלב בכזית בכל ענין. ולא ברביעית. אם לא דנימא כמו שביאר הרב מח"א שם דאידי ואידי חד שיעורא הוא. ושיעורא דרביעית דאמרינן התם אינו אלא מתורת כזית. הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית. ואפשר דזו היא ג"כ כוונת הרב המאירי ז"ל שהבאתי. ועי' מש"כ הרב המאירי ז"ל בשבת (פרק המוציא שם). אלא דמדברי כל הראשונים ז"ל לא משמע הכי. ואכמ"ל בזה יותר:

ומעתה מבואר דלענין דם אין גמגום בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן. דשפיר דייק וכתב כלישנא דקרא ומתניתין **האוכלמו**. ושתייה בדם בכלל אכילה היא. ומ"מ אין לנו כאן אלא תורת אכילה. דגם השותה דין אוכל יש לו לכל דבר כמו שנתבאר:

אלא דכל זה אינו אלא לענין דם. אבל בחלב כיון דאין שתייתן בכלל אכילה כמו שנתבאר. ואי לאו דאיתרבי שותה מריבויא דקרא דנפש הוה ממעטינן ליה מדכתיב בקרא אכילה. ודאי אכתי קשה מה שדייק לכתוב האוכלמו. כיון דגם השותה שאינו בכלל אוכל ענוש כרת. ואיתרבי מקרא מיוחד בפ"ע. וקצת נראה לומר בזה עפמש"כ התוס' (בפ"ק דבכורות ו' ע"ב) בד"ה רוטב וכו'. וז"ל רוטב וקיפה שלה וא"ת תיפוק ליה ממשרת ליתן טעם כעיקר מכאן אתה דן לכל איסורים שבתורה כדאמרינן בפסחים וכו'. וי"ל דאיצטריך לרוטב וקיפה לאשמעינן דהוי כממש אם המחה השרץ דהוי כשתייה ואינו בכלל אכילה. ואכילה כתיב בהון. קמ"ל דהו"ל מכלל אכילתו. והתם בחולין מייתי לה גבי המחה חלב וחמץ ונבלת עוף טהור וגמעו עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריהם דס"ל

דהך ריבויא דמרבינן התם בחלב ובחמץ ובנבלת עוף טהור את השותה מקרא דנפש. לאו ריבויא בפ"ע הוא. דמרבינן לחיובא שותה כאוכל. אלא גילוי מילתא בעלמא הוא. דאע"ג דבעלמא שתייה כזו אינה בכלל אכילה. מ"מ בהנך גלי קרא דגם שותה בכלל אכילה דכתיבא בהו. ונראה דהיינו משום דס"ל דמאי דמרבינן השותה מדכתיב בהו נפש. היינו כמו שביאר הרב ק"א בספרא (פ' צו פ"י). שכתב וז"ל ודריש לי' מדייחס הכתוב האכילה לנפש. דנפש. משמע כל דבר דמיישב דעתו של אדם. ואפי' שותה. כמו אם יש את נפשכם שהוא לשון תאוה וקורת רוח שהנפש נהנה ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ קרא דהנפש גלי לן דכל דבר המיישב דעתו של אדם בין באכילה ובין בשתייה הו"ל בכלל אכילה דהכא. וזהו שכתב קרא הנפש האוכלת. וא"כ עכ"פ גם השתייה שע"י מחוי קראה הכתוב כאן אכילה. וא"כ אין בזה גמגום במש"כ כאן רבינו הגאון ז"ל על דם וחלב **האוכלמו**. כיון דעכ"פ גם המחה את החלב וגמעו קראה הכתוב אכילה. ועיקר כוונתו במה שדייק לכתוב האוכלמו. נראה דהיינו לומר שאין בהך אלא איסור אכילתן. דבהנאה לא מיתסרי אפי' לר"א דאמר (בפ"ב דפסחים) כל מקום שנאמר לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. וכדילפינן התם (כ"ב ע"א. כ"ג ע"א) מקראי עיי"ש. וכבר כתבו התוס' (שם כ"א ע"ב) בד"ה כל מקום וכו' דדוקא אכילה בלשון לאו. כגון לא יאכל לא תאכלו משמע נמי איסור הנאה. אבל כי כל אוכל לא משמע אלא אכילה דוקא ולא הנאה עיי"ש. וכן כתב הרשב"א ז"ל (בב"ק מ"א ע"א) עיי"ש. וזהו שדייק וכתב **האוכלמו**. כלומר האוכל ולא הנהנה:

וזולת זה נראה בזה ע"פ מאי דבעיקר קושית התוס' בסוגיא דפרק העור והרוטב שם אפשר לומר ע"פ מה שכתב הרמב"ן ז"ל (ביבמות נ"ה ע"ב) בההיא דאמרינן התם דיבמה לזר היא לחד מ"ד בעשה מדכתיב יבמה יבא עליה. ולא אחר. ולאו הבמכ"ע עשה. וכתב הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ויש לי לעיין בהאי עשה. דילמא יבמה יבא עליה מצוה ואחר רשות כדאיתמר לעיל. ויש לומר אורעה כל הפרשה להוציא אחר. הילכך יבמה ודאי מצוה ואחר אסור עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת דלעיל מיניה התם (נ"ד ע"ב) אמרינן רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה מניין. ובעי למימר דמדאמר רחמנא לאחר מיתת בעלה שריא מכלל דבחיי בעלה אסורא. ודחי לה וקאמר ודילמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות עיי"ש. וא"כ הכא נמי איכא למימר יבמה מצוה לבוא עליה ואחר רשות. ומנ"ל למידק מינה דבאחר איכא לאו הבא מכלל עשה. ולזה תירץ דאע"ג דודאי כיון דהך קרא בענינא דמצוה איירי ליכא למידק מיניה אלא רשות. ולא איסורא. מ"מ כיון דבכולה פרשת יבמין לא נזכר אלא היבם וממעט אחר ממשמעות הכתוב. אין לנו לומר דאחר

אינו אלא רשות אלא לגמרי אימעיט אחר ודייקינן מקרא לאיסורא. והשתא לפ"ז אף אנן נמי נימא הכא דאע"ג דודאי מלשון אכילה לא הוה לן למעוטי שותה משום דשתייה בכלל אכילה. מ"מ כיון דאורעה כל הפרשה למעוטי שותה. דבכל דוכתי דמיירי קרא באיסור חלב וחמץ לא כתיב אלא לשון אכילה. דלפי פשוטו הוציא את השותה. וכן גבי טומאת נבילת עוף טהור שבפרשת אחרי ובפרשת אמור לא הזכיר הכתוב אלא האוכל. אין לנו לומר בזה שתייה בכלל אכילה. אלא אוכל דוקא קאמר רחמנא ואימעיט שותה. והשתא א"כ אין לנו הכרח לחלק בין שתייה לשתייה. אלא כל עניני שתייה הו"ל בכלל אכילה. אלא דהכא שאני דמענינא דקרא אימעיט שותה. וא"כ אין בזה שום קושיא במאי דנקט רבינו הגאון ז"ל לשון האוכל. דאין זה ממעט שותה. ודייק וכתב במכוון **האוכלמו** כדי למעט הנאה וכמו שנתבאר לעיל. וזהו דבר חדש. מיהו אכתי יש לי מקום עיון בפרט זה. אלא שאכמ"ל בזה יותר. והנה כאן כתב רבינו העונש דדם ודחלב. ואזהרותיהם כבר מנה לעיל במנין הלאוין (לאו ס"ו ס"ז) עיי"ש. וכשיטתו ז"ל:

מצוה ז

וטמא באכלו קדש לחוץ. והבא ביתי וטמאתו עליו. כתיב (פ' צו) והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים וגו' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא וגו'. ושלש כריתות נאמרו בו. וכולהו צריכי לדרשא כדדרשינן להו בפ"ק דשבועות (ז' ע"א) עיי"ש. ואזהרתו מדכתיב (פ' אמור) בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר. כבר מנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין (לאו ר'). דלדעתו לאו זה הוא אזהרה לאוכל קודש בטומאת הגוף. ולא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו כמו שביארנו שם עיי"ש. וכתיב (פ' חקת) כל הנוגע במת וגו' ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא וגו'. ואזהרתו מדכתיב (פ' תזריע) ואל המקדש לא תבא. כבר מנה במנין הלאוין (לאו קצ"ט) עיי"ש מה שביארנו בזה שם:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל קדש לחוץ צריך ביאור. ונראה לכאורה דכוונתו בזה למאי דדרשינן בספרא (צו פי"ד) ומייתי לה בפ"ד דזבחים (מ"ד ע"א) דתניא יכול אין חייבין כרת משום טומאה אלא על השלמים בלבד. מנין לרבות שאר הקדשים ת"ל וכו'. אין לי אלא כיו"ב בשלמים. מה שלמים מיוחדים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד. הנאכלים ליום אחד מנין. תלמוד לומר בשר וכו' עיי"ש. וזהו שכתב באכלו קודש לחוץ. כלומר לאו דוקא שלמים שזמן אכילתן מרובה. שנאכלין לשני ימים ולילה אחד. אלא אפי' קודש שזמנו בהול ולחוץ לאכלו בזמן קצר ביותר. ענוש כרת על אכילתו בטומאת הגוף. אבל יותר נראה דכוונתו למאי דתניא (פ"ק דיבמות ז' ע"א) והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים וטומאתו עליו. והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו ולמה יצאו. להקיש אליהן

ולומר לך מה שלמים מיוחדים קדשי מזבח אף כל קדשי מזבח. יצאו קדשי בדק הבית (שאם אכלן בטומאת הגוף פטור. רש"י) עיי"ש. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל **באכלו קדש לחוץ**. רצה לומר דוקא קודש לחוץ. שישנו בבל תותירו. וזמנו בהול ולחוץ. והוא מלשון שלא ילחצנה (קדושין כ"ב ע"א) עיי"ש. דהיינו קדשי מזבח. הוא דענוש כרת. ולאפוקי קדשי בדה"ב דלא שייך בהו בל תותירו שאינו ענוש כרת על אכילתו בטומאת הגוף:

ואמנם יש כאן מקום עיון בלשון רבינו הגאון ז"ל. דלענין ביאת מקדש כתב וטמאתו עליו. ולענין אכילת קודש לא כתב כן. וזה איפוך ממש"כ בקרא. דבקרא לא כתיב וטומאתו עליו אלא באוכל קודש בלבד. ולא בביאת מקדש. ויש בזה נפק"מ לדינא לפמ"ש הרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות פסהמו"ק הי"ד) וז"ל והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו או קודם שיביא כפרתו. לוקה ואינו חייב כרת שנאמר וטמאתו עליו עד שתהיה כל טומאתו עליו עכ"ל עיי"ש. אבל לענין ביאת מקדש כתב (הלכות ביאת מקדש פ"ג הי"ד) וז"ל כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת מקדש ואפי' אחר שטבל עד שיעריב שמשו עכ"ל עיי"ש. והיא משנה ערוכה (פרה פי"א מ"ד) עיי"ש. אלא דלענין מחוסר כפורים כתב גם שם (הלכה ט') דלא מיחייב כרת ואפי' מלקות ליכא עיי"ש. והיינו משום שפסק דמחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי. כמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל דבעונש דביאת מקדש כתב לישנא דקרא דוטמאתו עליו. ובעונש דאכילת קודש סתם וכתב טמא סתם תמוהים לכאורה. דאזיל בתר איפכא. איברא דמלבד דעיקר הך דרשא דדריש הרמב"ם ז"ל מקרא דוטמאתו עליו. לא נודע מקורו. וכמש"כ בכ"מ (בהלכות ביאת מקדש שם) עיי"ש. ומש"כ בזה במרכבת המשנה (שם בח"ג) דמקורו מההיא דפ"ד דזבחים (מ"ג ע"ב) וכאחרים שדרשו וטומאתו עליו במי שהטומאה פורחת ממנו עיי"ש. אין דבריו נכונים כלל. דמלבד דכולהו תנאי בההיא ברייתא לא דרשי הכי. בלא"ה גם דרשא דאחרים לא משמע הכי כלל. ואי אפשר לנטות מפירש"י ושאר ראשונים שם ובספרא (פ' צו פי"ד) עיי"ש. וגם לפי דבריו עכ"פ לפירש"י והראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל אין שום יסוד להך דרשא. בלא"ה גם לעיקר דינא כבר השיג הראב"ד ז"ל בזה על הרמב"ם ז"ל שם. וכתב דבין בטומאת קודש ובין בטומאת מקדש אפי' טבול יום ומחוסר כפורים חייבים כרת ועל שגגתן חטאת עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת התוס' והר"ש ז"ל. כמש"כ בתשו' חכם צבי (סי' קס"ב) עיי"ש. ולא שמיעא להו ולא ס"ל דרשת הרמב"ם ז"ל. ובלא"ה גם להרמב"ם ז"ל דרשינן הך דרשא גם לענין טומאת מקדש. ומהאי טעמא הוא דפטר התם מחוסר כפורים. וכמש"כ בכ"מ (בהלכות ביאת מקדש שם הלכה ט') עיי"ש. ומאי דמחייב טבול יום. עכצ"ל דהיינו רק

משום דהתם גלי קרא מדכתיב טמא יהיה לרבות טבול יום. כדדרשינן בנזיר (מ"ה ע"א) עיי"ש. וכמו שפירשו הר"ש והרא"ש ז"ל (במתניתין דפרה שם) עיי"ש. וכן הוא בספרי (פ' חקת פיסקא קכ"ו) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. והשתא כיון דליכא בזה נפק"מ לדינא בין טומאת קודש לטומאת מקדש. אין בזה מקום קושיא בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן. ובפרט אם נאמר בדעתו בזה כדעת הרמב"ם ז"ל דמחוסר כפורים אימעיט בין בטומאת קודש ובין בטומאת מקדש מדכתיב וטומאתו עליו. דלפ"ז אפשר לומר דבכוונה כתב וטומאתו עליו גבי טומאת מקדש כדי לכלול בדין זה קודש ומקדש ואתרוייהו קאי. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה ט

השוחט. ומעלה החוץ. כתיב (פ' אחרי) איש איש אשר ישחט וגו' ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו' ונכרת האיש ההוא וגו'. ואליהם תאמר איש איש וגו' אשר יעלה עולה או זבח ואל פתח אהל מועד לא יביאנו וגו' ונכרת האיש ההוא וגו'. ואזהרת העלאה בחוץ כבר מנאה לעיל במנין הלאוין (ל"ת ר"ז) מדכתיב (פ' ראה) השמר לך פן תעלה וגו'. עיי"ש. אבל בשחיטה בחוץ לא כתיבא אזהרה בהדיא בקרא. אלא גמרינן לה בגז"ש או בהיקש (ר"פ השוחט והמעלה ק"ו ע"ב) עיי"ש. ולא מנאה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין. וכבר ביארנו בזה שם בל"ת דהעלאה. ובמבוא (סי' ז') עיי"ש. וביותר ביאור כתבנו בזה גבי ל"ת דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו' (ל"ת קע"ד). ושם נתבאר דנראה עיקר דמה שלא. מנה אזהרה דשחיטת חוץ. אינו אלא משום דלשיטתו אזיל דכל כיוצא בו שאין האזהרה מפורשת בקרא אלא נלמדת ממק"א. אינה נמנית במנין בפ"ע. כמו שנתבאר בשרשים. שם במבוא (שורש ב') עיי"ש. ומהאי טעמא הוא שמנה ל"ת דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. אע"ג דהו"ל בכלל איסור שחוטי חוץ. ולשיטתו הו"ל כלאו כפול שאינו נמנה בחשבון הלאוין. מ"מ כיון שלא מנה הלאו הכללי הכולל כל קדשי מזבח מטעם שנתבאר. שפיר מנה מיהת לאו זה המפורש בקרא בזביחת הפסח בחוץ כמו שנתבאר במקומו שם עיי"ש היטב בכל מש"כ שם:

איברא שיש מקום לדון בזה ולומר דבלא"ה אפילו לשיטת שאר הראשונים ז"ל שפיר יש למנות לאו זה. אע"פ שכבר מנו האזהרה הכוללת כל שחוטי חוץ. ומלבד מה שכבר ביארנו שם במקומו ניחא מה שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל והחנוך לאו זה דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו'. ואין זו מצוה שאינה נוהגת לדורות כמו שתמה הר"ד הבבלי ז"ל ואחריו הרב מל"מ בפר"ד שהבאתי שם עיי"ש. וזה עפמש"כ הראב"ן ז"ל בספרו (סי' נ') לפרש הא דתניא בזבחים (ס' ע"ב) ובתמורה (כ"א ע"א) רבי ישמעאל אומר יכול יעלה אדם

מעשר שני בזה"ז ויאכלנו בירושלים. ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר אינו נאכל אלא בפני הבית. לא אם אמרת בבכור שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תאמר במעשר דלא וכו' ת"ל והבאתם שמה וגו' מקיש מעשר לבכור וכו'. ופרכינן עלה מאי קסבר אי קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא אפי' בכור נמי. ואי קסבר לא קידשה לעתיד לבא אפי' מעשר נמי. אמר רבינא לעולם קסבר קידשה לעתיד לבוא וכו' עיי"ש. (זו היא גירסא הישנה. והיא גירסת התוס' שם והראב"ן ז"ל). וכתב הראב"ן ז"ל שם. וז"ל ומפרש ואזיל מאי קסבר ר"י אי קסבר קדושה הראשונה קידשה נמי לעתיד לבוא אפי' בכור נמי היה דינו להעלותו אלא שאין שם מזבח. אבל מעשר שני דלא בעי מזבח ודאי מעלה. ומאי תיבעי ליה. ואי קסבר לא קידשה לעתיד אפי' מעשר לא יפריש דהא בטלה קדושת הארץ ומאי תיבעי לי' בעלייתו. ומשני רבינא וכו'. ויש מפרשין אפי' בכור נמי יעלה לירושלים ויבנה מזבח ויקרבנו האמר רבי יהושע מקריבין אע"פ שאין בית. וליתא דיחיד שהוא בונה מזבח להקריב עליו. במה מיקרי. וכל שאינו נידר ונידב כגון בכור אינו קרב בבמה. והא דרבי יהושע מזבח של צבור היה כשעלו בני הגולה בנו מיד את המזבח והקריבו עליו. ולא גמרינן מיני' ליחיד. ועוד הא אמרינן בפרק בתרא דבכורות וכו'. ואם איתא כדמפרשי דכל אחד יבנה מזבח שם ויקריב דהיינו מקריבין אף ע"פ שאין בית. אמאי מטיל בו מום (בבכור קודם יציאתו לאויר העולם) יבנה מזבח ויקריבנו. אלא ודאי אין מזבח בירושלים אלא לצבור וכל זמן שלא בנו צבור מזבח. יחיד לא מצי מקריב וכו' עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דאפי' לאחר שנאסרו הבמות כל שבנה במה בעזרה עצמה מותר להקריב בה כל אותן הקרבנות שהותרו להקריבן בבמה בזמן היתר הבמות. שהרי התם קיימינן אליבא דמ"ד קידשה לעתיד לבא. ואפי' הכי כתב הראב"ן ז"ל דרק כל שאינו נידר ונידב אינו קרב בבמה זו. ומבואר דמיהת כל הנידר ונידב קרב בה אפי' בזה"ז. אע"ג דעכ"פ להך מ"ד אין לירושלים היתר במות לעולם. ועכצ"ל דס"ל דאין שעת איסור הבמות אלא מבחוץ לעזרה דוקא. אבל במקום העזרה עצמה לא נאסרו הבמות. והיינו משום דבאיסור הבמות כתיב והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' שמה תביאו וגו' השמר לך פן תעלה עולתיך בכל מקום אשר תראה וגו'. ומקום העזרה עצמה אינו בכלל זה כמבואר. וא"כ עדיין נשאר שם היתר במות כדמעיקרא. וזה דבר חדש מאוד:

ולפ"ז ממילא מבואר דשפיר מנו הבה"ג וכל סייעתו ז"ל והחנוך. לאו זה דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו'. ואין מצוה זו מהמצות שאינן נוהגות לדורות דאע"ג דמוקמינן הך קרא

לאזהרה לשעת היתר במות. ואנן קיי"ל דירושלים אין עוד אחריה היתר במות. וכדסתם לן תנא דמתניתין (ר"פ פרת חטאת קי"ב ע"ב) דתנן התם באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להן עוד היתר וכו' עיי"ש. מ"מ נפק"מ באזהרה זו גם בזה"ז לענין אם בנה מזבח לעצמו בעזרה עצמה. דדינו לכל דבר כבמה בשעת היתר הבמות. ואם הקריב עליו את הפסח עובר בלאו זה. ואין לומר דכיון דכתיב בהך קרא לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך. אין במה שבעזרה עצמה בכלל אחד שעריך. דזה ליתא דמאי דכתיב באחד שעריך. לא על מקום ההקרבה קאי. אלא כדדרשינן ליה התם בספרי (ראה פיסקא קל"ב) ובפרק פרת חטאת (זבחים קי"ד ע"ב) באחד שעריך לא אמרתי לך אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד עיי"ש. וא"כ באחד מידרישׁ למעלה ולמטה. כאילו כתיב לא תוכל לזבוח את הפסח באחד באחד שעריך. ודרשינן ליה לא תוכל לזבוח את הפסח באחד. דהיינו בבמת יחיד. באחד שעריך כשכל ישראל נכנסין בשער אחד. ועי' בפירש"י (שם בד"ה היתר במה). וא"כ על במת יחיד בעלמא סתמא קמזהיר קרא. ושייכא האזהרה בבמת יחיד שבעזרה עצמה כמו על שאר במות יחיד. ואע"ג דאזהרה זו בזביחה כתיבא דכתיב לא תוכל לזבוח וגו'. וגם בספרי ובסוגיא דזבחים שם ובפסחים (צ"א ע"א) וכן בירושלמי (פ"ק דמגילה הי"א) לא נקטו אזהרה זו אלא בשחיטה עיי"ש. והרי איסור שחיטה לא שייך בעזרה כלל. וא"כ ע"כ לא מיתוקמא אזהרה זו אלא בבמה שמבחוץ לעזרה. מ"מ הרי חזינן להרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות ק"פ) דנקטה לענין העלאה. שכתב שם (הלכה ג') וז"ל אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה שנאמר לא תוכל לזבות את הפסח באחד שעריך. מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפי' בשעת היתר הבמות עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דאזהרה זו לא על זביחה לחודה קיימא. אלא כוללת כל מעשה הפסח שחיטתו וזריקת דמו והקטרת אימוריו. דהיינו הקרבתו. ונראה ברור שמקורו מתוספתא (סו"פ בתרא דזבחים). דקתני התם וכן היה ר"ש אומר השוחט את הפסח וכו' והעלהו בחוץ בשעת איסור הבמות אסור וכו' שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח וכו' עיי"ש. הרי דדריש ליה להך קרא גם לענין העלאה. והיינו משום דס"ל דכל מעשה הפסח כולה קרי לה זביחה בהך קרא. וכן משמע מפשטי' דהך קרא גופי'. מדסיים קרא וכתב כי אם אל המקום וגו' שם תזבח את הפסח בערב וגו' ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר וגו'. הרי דכל עבודת הפסת כולה עד אכילתו כולל הכתוב כאן בכלל זביחה. וא"כ שפיר יש נפק"מ בלאו זה דלא תוכל לזבוח וגו' גם בזה"ז לפום שיטת הראב"ן ז"ל מיהת לענין העלאה. כשבנה מזבח במקום העזרה דהו"ל כשעת היתר הבמות דקיימא עלה אזהרה

זו. ואין מקום לתמיהת הר"ד הבבלי והרב מל"מ ז"ל אפי' לפי מה שהבינו הם סוגיא דפרק בתרא דזבחים כפשטה:

איברא דעיקר דברי הראב"ן ז"ל אלו צ"ע טובא לכאורה מדתנן (פרק בתרא דזבחים קי"ב ע"ב) כל הקדשים שהקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות מבחוץ הרי אלו בעשה ול"ת וחייבין עליהן. כרת. הקדישן בשעת היתר הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות בחוץ הרי אלו בעשה ול"ת ואין חייבין עליהן כרת הקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת היתר הבמות הרי אלו בעשה ואין בהן ל"ת עיי"ש. והשתא לדעת הראב"ן ז"ל איזה חילוק שייך כאן בין שעת איסור הבמות לשעת היתר הבמות. והרי כיון דלדעתו במה שבעזרה עצמה אע"פ שיש לה כל תורת במה שבשעת היתר הבמות. מ"מ אינה בכלל איסור אפי' בשעת איסור הבמות. א"כ הרי לעולם הו"ל שעת היתר הבמות. כיון דעכ"פ איכא היתר להקריב בבמה שבעזרה גם בשעה שנאסרו שאר הבמות שבחוץ לעזרה. מיהו נראה דאין מזה הכרע נגד דעת הראב"ן ז"ל. דאף ע"ג דגם בשעת איסור הבמות לא נאסרו הבמות שבעזרה. מ"מ עיקר החילוק דמחלקינן התם במתניתין. אינו אלא בהנך במות שהקריבו עכשיו בהן שאם היו אסורים כבר בשעה שהקדישו קרבנות אלו. בזה הרי הוא בעשה ובל"ת וענוש כרת. ואם לא היו אסורים בשעת ההקדש. משום שהיתה אז שעת היתר במות. אלא שאח"כ נאסרו והקריבו בהן בשעת איסור. הרי הוא רק בעשה ובל"ת ואינו ענוש כרת. ואם היו אותן הבמות אסורים בשעת ההקדש ועכשיו הותרו אינו אלא בעשה בלבד. אבל הבמות שבעזרה שלעולם לא נאסרו ולא הותרו אינם ענין לכאן כלל. ואדרבה משם משמע כדעת הראב"ן ז"ל. מדקתני במתניתין כל הקדשים שהקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות מבחוץ וכו' הקדישן בשעת היתר הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות מבחוץ וכו'. ואינו מובן לכאורה מה שדקדק תנא דמתניתין ברישא ובסיפא למיתני והקריבן בשעת איסור הבמות מבחוץ. דודאי בלא"ה משמע דהקריבן בבמה קאמר. דכיון דקתני והקריבן בשעת איסור הבמות ודאי פשיטא דאין לפרש אלא שהקריבן בבמה באיסור. וא"כ ללא צורך כלל קתני מבחוץ. ועוד דבסיפא דסיפא דקתני הקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת היתר הבמות הרי אלו בעשה. אמאי לא קתני נמי בהך בבא מבחוץ. ועכצ"ל משום דמובן מאיליו דבהקריבן בבמה הוא דמיירי. וא"כ כ"ש דברישא לא הוצרך למיתני בהדיא מבחוץ. דפשיטא דבלא"ה נמי ע"כ בהקריבן בבמה משמע. אבל לפי דעת הראב"ן ז"ל הוא מדוקדק היטב הדק. דקתני והקריבן בשעת איסור הבמות מבחוץ לאפוקי הבמות שבפנים בעזרה. דאפי' בשעת איסור הבמות מותר להקריב

בהן. משא"כ בבא בתרייתא בהקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת היתר הרי אלו בעשה. דמתבאר מפירש"י והרע"ב ז"ל. דאפי' קודם הקרבתן כבר עבר בעשה זו דוהביאום לה' וגו'. משום דמיד משהותרו הבמות פקעה מעליו חובת עשה זו. ושוב אינו יכול לקיימה מעתה. ונתבטלה על ידי מה שהמתין ולא הקריבן בשעת איסור הבמות. שאז הוה שעת חיובא דעשה זו עיי"ש. וא"כ ודאי לא שנא הקריבן בבמה שבחוץ ולא שנא בבמה שבפנים בעזרה הרי הוא בעשה זו. להכי לא קתני בה והקריבן בשעת היתר במות מבחוץ. הן אמת דבברייתא דארבעה כללות (לקמן קי"ט ע"ב) קתני גם בהך בבא דהקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת היתר הבמות בחוץ עיי"ש. אלא דגם שם כבר כתב בהגהות דקדוקי סופרים דבש"ס כת"י ליתא בחוץ עיי"ש. ועי' בתוספתא (פרק בתרא דזבחים) עיי"ש היטב. וא"כ אדרבה ממתניתין סייעתא לדעת הראב"ן ז"ל:

ונראה עוד ראיה לדעת הראב"ן ז"ל לכאורה מדתנן (ר"פ השוחט והמעלה ק"ו ע"א) השוחט והמעלה בחוץ חייב על השחיטה וחייב על העלאה. ריה"ג אומר שחט בפנים והעלה בחוץ חייב. שחט בחוץ והעלה בחוץ פטור. שלא העלה אלא דבר פסול. אמרו לו אף השוחט בפנים והעלה בחוץ כיון שהוציאו פסלו. ואמרינן עלה בגמרא שם (לקמן ק"ח ע"א) השיב רבי תחת ריה"ג מה לשוחט בפנים ומעלה בחוץ שהיתה לו שעת הכושר. תאמר בשוחט בחוץ ומעלה בחוץ שלא היתה לו שעת הכושר. השיב ר"א בר"ש תחת ריה"ג מה לשוחט בפנים ומעלה בחוץ שכן קודש מקבלו. תאמר בשוחט בחוץ שאין קודש מקבלו עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פי"ב דזבחים) עיי"ש. ובספרא (אחרי פ"י) עיי"ש. ומתבאר מזה דפסיקא להו לכ"ע דעכ"פ בשחט בפנים והעלה בחוץ הדבר פשוט דחייב על העלאה. ומשום דאל"כ היכי משכחת לה שיתחייב על העלאה בחוץ. וכיון דמבואר בקרא דעל העלאה נמי חייבי' רחמנא. ס"ל לרבנן דאיכא למשמע מזה דגם בשוחט בחוץ והעלה בחוץ חייב אף על העלאה. ואין לפטרו משום שלא העלה אלא דבר פסול ואינו מתקבל בפנים. כיון שנשחט בחוץ. שהרי אפילו בשחט בפנים נהי דהשחיטה בהכשר היתה. מ"מ כיון שהוציאו פסלו. ובשעת העלאה אינו מתקבל בפנים. ואפילו הכי חייבי' רחמנא. א"כ נשמע מזה דגם בהעלאה דשחיטת חוץ אינו נפטר משום פסולו. ואליבא דריה"ג לא מצאו תשובה להוכחה זו אלא משום דס"ל שאין ללמוד העלאה דשחיטת חוץ מהעלאה דשחיטת פנים. משום דאיכא למיפרך מה להעלאה דשחיטת פנים שכן היתה לו שעת הכושר והקודש מקבלו. משא"כ העלאה דשחיטת חוץ שלא היתה לו שעת הכושר ואין הקודש מקבלו. הא אי לאו הנך פירכא לכ"ע הוה ילפינן העלאה דשחיטת חוץ לחיובא מהעלאה דשחיטת פנים. והיא ראי'

שאין עליה תשובה. והשתא אם איתא דבמה שבפנים הו"ל כשאר הבמות בשעת איסור הבמות שהמקריב בהן חייב כרת משום העלאה בחוץ. א"כ הדבר תמוה הא גופא מנ"ל דהמעלה בחוץ חייב בשחיטת פנים. ודילמא אין ה"נ דגם בזה פטור מהאי טעמא שלא העלה אלא דבר פסול ביוצא קודם שהעלה. ולא חייבה תורה על העלאה אלא כששחט בפנים והעלה על הבמה שבפנים בהעזרה בשעת איסור הבמות ובזה הרי לא נפסל כלל קודם העלאה. אבל כשהעלה בחוץ אע"פ ששחט בעזרה. כיון שנפסל ביוצא קודם העלאה לעולם אימא לך דלא מיחייב. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דבמות שבפנים בעזרה אינן בכלל איסור הבמות גם בשעת איסור הבמות וכדעת הראב"ן ז"ל:

הן אמת דלדעת הסוברין דאפילו בשעת היתר הבמות. מ"מ אכתי איכא אזהרה ועונש כרת דשחיטה והעלאת חוץ בבמה מיהת בהנך קרבנות שלא הותרו להקריבן בבמה. וכן מתבאר בירושלמי (פ"ק דמגילה). וכמשכ"ל במנין הלאוין שם עיי"ש. א"כ אפילו לדעת הראב"ן ז"ל נהי דבמות שבפנים בעזרה אינם בכלל איסור הבמות בשעת איסורן. מ"מ כיון דעכ"פ ס"ל להראב"ן ז"ל דיש להן כל תורת שאר הבמות מיהת שבשעת היתר הבמות. אכתי שפיר משכחת כרת דהעלאת חוץ בענין שלא יפסלו כלל קודם העלאה. בהנך קרבנות שלא הותרו להקריבן בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות. וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת מהיכא פסיקא לן דבשחט בפנים והעלה בחוץ חייב הכתוב כרת אע"פ שלא העלה אלא דבר פסול. דילמא לעולם אימא לך דבכהאי גוונא אפילו שחט בפנים לא מיחייב כרת על העלאה. וכרת דהעלאה דקרא לא מיתוקים אלא בשהעלה על הבמה שבעזרה עצמה. ובהנך קרבנות שלא הותרו להקריבן בבמה גם בשעת היתר הבמות. ומיהו אפשר לומר דס"ל להראב"ן ז"ל כדעת התוס' (סוף זבחים קי"ט ע"ב) והר"א מיימון ז"ל שהבאתי שם במנין הלאוין דפסיקא להו דבשעת היתר הבמות ליכא כרת כלל על הקרבה בבמה בשום קרבן עיי"ש מה שביארנו בזה. ולפ"ז ע"כ לא מיתוקים כרת דהעלאת חוץ אלא במעלה חוץ לעזרה שכבר נפסל קודם העלאה. משום דבבמות שבעזרה עצמה הו"ל לעולם שעת היתר הבמות. ואתי שפיר מתניתין ובריית דהתם. ומזה ראיה לשיטת הראב"ן ז"ל. וממילא מתבאר דמזה מוכח ג"כ כדעת הסוברין דבשעת היתר הבמות ליכא כרת בשום ענין על הקרבה בבמה. דאל"כ הדרא קושיא לדוכתה כמו שנתבאר:

איברא דעיקר דברי הראב"ן ז"ל צ"ע טובא לכאורה דאפילו לשיטתו דיחיד שבנה מזבח להקריב עליו במה מיקרי. וכל שאינו נידר ונידב אינו קרב עליו. מ"מ שפיר פירשו הנך יש מפרשים דמאי דפריך אפילו בכור נמי היינו שיעלה לירושלים ויבנה מזבח

ויקריבנו דהא מקריבין אע"פ שאין בית למ"ד קידשה לעתיד לבוא. ואי משום דהו"ל מזבח דיחיד שאין עליו אלא תורת במה. הרי אפשר שימסרנו לצבור. דכיון דבכור הו"ל עבודת יחיד. שפיר מהני לכ"ע מסירה לצבור. כדאמרינן בפ"ג דיומא (ל"ה ע"ב) תני ר"ה ב"י וכו' אחר שכלתה עבודת צבור כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד. ובלבד שימסרנה לצבור. ופרכינן פשיטא. ומשני מהו דתימא ניחוש שמא לא ימסרנה יפה יפה קמ"ל עיי"ש. הרי דלעבודת יחיד שפיר מהני מסירה לצבור כדי שתהי' של צבור. א"כ שפיר פריך אפילו בכור נמי למ"ד קידשה לעתיד לבא יעלה לירושלים ויבנה מזבח וימסרנו לצבור ויקריבנו. ובפרט לפי דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות כלי מקדש ה"ז) שפסק דאפילו לעבודת צבור מהניא מסירה לצבור ודלא כסוגיא דיומא שם. וכמו שביאר הרב מל"מ שם עיי"ש בדבריו. ואפילו לדעת התוס' ביומא שם דמתבאר מדבריהם דס"ל דאפילו בעבודת יחיד דוקא התם דמיירי בכהן גדול שהוא גדול בתורה וידע שיש למסור יפה. או משום שכל כבוד הכהונה שלו. אבל בעלמא לא מהניא מסירה לצבור עיי"ש. מ"מ נראה דעיקר. חששא שמא לא ימסרנו יפה יפה ודאי חששא דרבנן בעלמא הוא. אבל מדאורייתא ודאי ליכא למיחש להכי. וא"כ בסוגיין דזבחים ובתמורה שם דקאי אקרא דאורייתא דמקיש מעשר לבכור. לא שייכא הך חששא כלל. ובודאי דמדאורייתא לכ"ע מהני מסירה לצבור אפילו לעבודת צבור וכ"ש לעבודת יחיד. וא"כ ודאי שפיר פריך אי ס"ל קידשה לע"ל אפילו בכור נמי יעלה לירושלים ויבנה מזבח וימסרנו לצבור ויקרבנו. מיהו לזה היה אפשר לומר בדעת הראב"ן ז"ל ע"פ דברי הרב מל"מ (פ"ד מהלכות שקלים ה"ו) שתמה בעיקר סוגיא דיומא שם דכיון דגם עבודת יחיד צריכה בגדי כהונה משל צבור. מדצריך שימסרם לצבור. א"כ כי היכי דבעבודת צבור חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה. הכי נמי בעבודת יחיד אמאי לא ניחוש הך חששא. ועוד תמה מאי פריך התם פשיטא. והא כיון דמחלקינן בין עבודת צבור לעבודת יחיד. וע"כ היינו טעמא משום דבעבודת צבור חיישינן שמא לא ימסור יפה יפה. וא"כ חידוש גדול אשמעינן דבעבודת יחיד לא חיישינן להכי. ועל זה הביא שם בשם יש מפרשים דלעולם מסירה לצבור מהני גם לעבודת צבור. והכא היינו טעמא משום דבעבודת צבור לא ניחא להו לצבור שיהיו בגדי צבור משל יחיד אע"פ שמסרם לצבור. משום דודאי קפדי בהכי שיהיו הבגדים משקליהם להתכפר בהם. ולא משל יחיד אע"פ שמסרם לצבור. אבל בעבודת יחיד ליכא קפידא בהכי. ועל זה פריך פשיטא. דמאחר דאינה עבודת צבור ודאי ליכא קפידא. ומשני דאיצטריך משום דס"ד אמינא דניחוש שמא לא ימסרם יפה יפה. קמ"ל דלהכי לא חיישינן. ובעבודת צבור נמי. לא משום הך חששא

הוא. אלא משום דהצבור קפדי שלא תהי' עבודתם אלא דוקא בבגדי כהונה הבאים משל צבור עכת"ד עיי"ש. ובהלכות כלי מקדש שם רצה לומר כן בדעת הרמב"ם ז"ל שם. אלא שכתב דלא משמע הכי מדבריו. מדלא פירש כן בהדיא עיי"ש. והשתא אפשר לומר דזו היא דעת הראב"ן ז"ל. והילכך במזבח ודאי לא מהני מסירה לצבור אפילו לעבודת יחיד. דהרי אין מזבח העולה אלא אחד. לצבור וליחיד. וכיון דלא מהני מסירה לצבור לעבודת צבור אין עליו קדושת מזבח כלל. ושפיר כתב הראב"ן ז"ל דמזבח כזה במה מיקרי. וכל שאינו נידר ונידב אינו קרב עליו:

אלא שכבר תמה הרב מל"מ שם על סברא זו מסוגיא דפרק בתרא דמציעא (קי"ח ע"א) דמבואר בהדיא דגם בקרבן ציבור מהניא מסירה לציבור. ולא איפליגו אלא אי חיישינן שמא לא ימסרנו יפה יפה עיי"ש. והכי נמי יש לתמוה מדתניא פ"ק דר"ה (ז' ע"א) כל קרבנות הצבור שהתנדב היחיד משלו כשרין ובלבד שימסרם לצבור. ופרכינן פשיטא. ומשני מהו דתימא ליחוש שמא לא ימסרם לצבור יפה יפה קמ"ל עיי"ש ובמש"כ התוס' והריטב"א ז"ל שם. וכן הוא בתוספתא (פ"ב דשקלים) עיי"ש. הרי מבואר להדיא דגם לעבודת צבור מהניא שפיר מסירה לצבור. אם לא היכא דשייכא חששא דשמא לא ימסרנה יפה יפה. ותמיהני על המל"מ שם שרצה לומר סברא זו בדעת הרמב"ם ז"ל. כיון דהרמב"ם פסק שם כברייתא דפ"ק דר"ה ותוספתא שם עיי"ש. וזה מבואר להיפוך. וא"כ דברי הראב"ן ז"ל תמוהים במה שדחה דברי המפרשים שהביא. וכן פירשו התוס' שם בזבחים ובתמורה. ובמכות (י"ט ע"א) עיי"ש. ובס' התרומה (הלכות א"י) והרמב"ן ז"ל במכות שם עיי"ש:

ומיהו אפשר לומר דס"ל להראב"ן ז"ל דאע"ג דודאי גם לעבודת צבור מהניא מסירה לצבור. מ"מ היינו דוקא כשהבית על מכונו וגזברי הקדש על פקודתם והצבור במקומו. אבל משחרב הבית והצבור בגולה. לא מהניא מסירה לצבור ואין זה אלא מזבח של יחיד. ואין עליו אלא תורת במה בזמן היתר הבמות. וגם יש מקום לומר דאע"ג דמהני מסירה לצבור גם בבגדי כהונה ובקרבנות צבור. מ"מ במזבח לא מהניא מסירה לצבור אלא בעינן משל צבור דוקא. לפי מאי דאמרינן בפרק הקומץ רבה (מנחות כ"ב ע"א) תניא יכול האומר הרי עלי עולה יביא עצים מתוך ביתו וכו'. ת"ל על העצים אשר על האש אשר על המזבח מה מזבח משל צבור אף עצים ואש משל צבור עיי"ש. ומאי דפשיטא לי' דמזבח משל צבור בעינן. פירש הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא (ויקרא. דיבורא דנדבה פ"ו) וז"ל דהוי משל צבור מוכח בפרק בתרא דזבחים שגבה דוד מכל שבט ושבט עכ"ל עיי"ש. וכוונתו למאי דתניא התם (קט"ז ע"ב). וכן הוא בספרי (נשא פסקא מ"ב.

ראה פסקא ס"ב) כתוב אחד אומר באחד שבטיך וכתוב אחד אומר מכל שבטיכם. הכסף מכל שבטיכם. בית הבחירה משבט אחד וכו'. וכן הוא אומר ויקן דוד את הגורן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים וכתוב אחד אומר ויתן דוד לארונה במקום שקלי זהב משקל שש מאות. כיצד יתקיימו שני כתובים הללו. הן י"ב שבטים נטל חמשים שקלים מכל שבט ושבט נמצא לכל השבטים שש מאות שקלים עיי"ש. וכן הוא בספרי (וזאת הברכה פסקא שנ"ב) אי אפשר לומר חמשים שכבר נאמר שש מאות ואי אפשר לומר שש מאות שכבר נאמר חמשים אמור מעתה כיון שראה דוד מקום שראוי לו לבנות בית הבחירה עמד וכינס חמשים שקלים מכל שבט ושבט נמצאו שש מאות שקלים מכל השבטים עיי"ש. והיינו דקאמרינן מה מזבח של צבור וכו'. וכיון דדוד לא עשה אלא ע"פ נביא. וכדתניא בספרי (פ' ראה שם) כ"א אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם וגו'. דרוש ע"פ נביא וכו'. וכן אתה מוצא בדוד וכו'. מנין שלא עשה אלא ע"פ נביא שנאמר ויבא גד ביום ההוא אל דוד ויאמר לו עלה הקם לה' מזבח בגורן ארונה היבוסי וכו' עיי"ש. גמרינן מיני' לדינא דבעינן מזבח של צבור. ומאחר דודאי אי הוה רשאי היה דוד קונה משלו למסרו אח"כ לצבור. ולא עשה כן אלא כינס חמשים שקלים מכל שבט ושבט. איכא למשמע מזה דהמזבח ובנין המקדש דוקא משל צבור בעינן ולא משל יחיד אע"פ שמסרם לצבור. משום דמקדש ומזבח הם עיקר הכפרה. דמזבח תלוי במקדש. ואין כפרה בלא מזבח. ומזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולים. כדאמרינן בזבחים (נ"ט ע"א). ואין קדשים נאכלין כשהמזבח פגום כדאמרינן התם (ס' ע"א) עיין שם. והילכך מעיקרא משל ציבור בעינן. ואין לומר דא"כ גם בעצים אית לן למימר דלא מהני בהו מסירה לצבור אלא מעיקרא משל צבור כבמזבח. כיון דכל עיקר מאי דבעינן עצים משל צבור היינו רק משום דאיתקשו למזבח. והרי במזבח לא מהני מסירה לצבור. והרי בהדיא מבואר בתוספתא (תענית פ"ג) דמהניא בהו מסירה לצבור. ומייתי לה מקרא דנחמיה עיי"ש. דלק"מ דמלבד דאיכא למימר דכיון שכן תקנו הנביאים שביניהם וכדאיתא התם ובפרק בתרא דתענית (כ"ח ע"א) עיי"ש. א"כ כך קבלו דלענין זה לא איתקשו עצים למזבח. וכבר גלי קרא שכל מעשיהם שבמקדש יהיו נעשים ע"פ נביא. כדדרשינן בספרי שם מדכתיב אשר יבחר ה' אלקיכם דרוש ע"פ נביא עיי"ש. בלא"ה הרי מבואר בספרא (ויקרא דבורא דנדבה פ"ה) דקתני ומנין שהיחיד מתנדב עצים ת"ל קרבן וכו' עיי"ש. ומייתינן לה בפרק הקומץ רבה (מנחות כ' ע"ב) עיי"ש ובמש"כ התוס' (שם ד"ה מלמד) ובפי' הר"ש משאנץ לספרא שם. הרי דכבר גלי קרא דעצים למזבח באים משל יחיד שמוסרם לצבור. וא"כ אימעיטו לענין זה מהיקישא דעצים למזבח. ועי' בירושלמי (רפ"ד

דשקלים) ובמש"כ בש"ק שם. ואכמ"ל בזה יותר. ומ"מ מתבאר דמצד זה ליכא קושיא כ"כ בדברי הראב"ן ז"ל:

אלא שיש לתמוה לכאורה במאי דס"ל להראב"ן ז"ל דבמה שבעזרה אע"פ שיש עלי' תורת במה כבמה שחוץ לעזרה. מ"מ אינה בכלל איסור הבמות שחוץ לעזרה שבזה"ז. דאע"ג דשאר הבמות נאסרו מ"מ על הבמה שבמקום העזרה מותר להקריב שלמים ועולות שבאים בנדר ונדבה כבשאר הבמות בשעת היתר הבמות. מדתניא בספרא (פ' אחרי פ"ו) יכול השוחט חטאת בדרום יהא חייב ת"ל מחוץ למחנה. אי מחוץ למחנה יכול עד שישחוט חוץ לשלש מחנות. ומנין אף במחנה לויה. ת"ל במחנה. אי במחנה יכול אפי' השוחט חטאת בדרום יהיה חייב. ת"ל מחוץ למחנה מה חוץ למחנה מיוחד שאינו כשר לשחיטת כל זבח יצא השוחט חטאת בדרום שהוא כשר לשחיטת קדשים קלים עיי"ש. הרי דאי לאו דגלי קרא הוה סד"א דאפי' השוחט חטאת בדרום בעזרה גופא חייב כרת כשוחט בחוץ. אלא דמיעט קרא משום דגם בדרום של עזרה כשרה מיהת שחיטת קדשים קלים. וא"כ במה שבעזרה בשעת איסור הבמות כיון דכל הבמות אינם ראוים לשום זבח כלל. מהיכא תיתי לומר שלא תהיה בכלל איסור דשאר הבמות להתחייב על העלאתה כרת כמעלה בחוץ. כיון דלהראב"ן יש עלי' תורת במה. מיהו לזה י"ל עפ"מ דאמרינן בזבחים (ק"ז ע"ב) בתר דמייתי התם ברייתא זו. קאמר עלה אמר עולא השוחט על גגו של היכל חייב הואיל ואינו ראוי לשחיטת כל זבח. מתקיף לה רבא א"כ לימא קרא מחוץ למחנה ולא בעי אל פתח אהל מועד. אל פתח אהל מועד למה לי. לאו למעוטי גגו. ופירש"י וז"ל נכתוב קרא במחנה ואל מחוץ למחנה. חוץ למעוטי עולה בדרום. ובמחנה לפרושי דלא בעינן חוץ לשלש מחנות. ואל פתח אהל מועד לא הביאו למה לי. לאו למעוטי גגו של היכל. דהכי משמע שלא הביאו לפתח אהל מועד יצא זה שהביאו לעזרה עכ"ל עיי"ש. ואמרינן תו התם ולרבא א"כ נכתוב אל פתח אהל מועד. במחנה ואל מחוץ למחנה למה לי. לאו לאתויי גגו. אמר ר"מ לאתויי כולה בחוץ וצוארה בפנים. ופירש"י וז"ל ופרכינן ולרבא דפטר אגגו דמשמע כל חללה של עזרה קרי אל פתח. נכתוב אל פתח למעוטי גגו ולמעוטי עולה בדרום. שהרי באו אל פתח. וממילא משתמע חיובא במחנה לויה שלא הביאו אל פתח. במחנה ומחוץ למחנה ל"ל. לאו לאתויי גגו אתי במחנה. והדר אתי מחוץ למידרש דלא תימא מבמחנה איתרבי נמי שוחט עולה בדרום. ת"ל מחוץ דבעינן מקום שאינו ראוי לשחיטת שום זבח. ואל פתח איצטריך לדרשא אחריתא וכו'. ומשני לא לאתויי וכו'. לעולם גג ההיכל לא מיחייב. דלא קרינן ביה ואל פתח אוהל מועד לא הביאו. שהרי הביאו. אלא לאתויי וכו'. דלא תימא

פתח אוהל מועד הוא. לכך נאמר במחנה לאתויי לחיובא. והדר אתי מחוץ דלא תרבה מבמחנה שוחט עולה בדרום. ומהו אל פתח אוהל מועד לא הביאו שלא הביאו כדרך הבאת קדשי קדשים בצפון. ת"ל מחוץ. דלא מיחייב אלא משום חוץ דאינו ראוי לשום זבח. יצא זה. ואתי אל פתח למעוטי גגו דלא תרביי' כדקאמרת שהוא מקום שאינו ראוי לשחיטת כל זבח. דכיון דאשמעינן מחוץ דעולה בדרום פטור. ש"מ אל פתח אהל מועד לא על דרך הבאתו קפיד אלא אהבאה כל דהוא. ובלבד שיהא כולו תוך חלל העזרה עכ"ל עיי"ש. והנה הרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות מעה"ק הט"ו) פסק כרבא דהשוחט בגגו של היכל אע"פ שאינו ראוי לשחיטת כל זבח פטור עיי"ש. וא"כ לפ"ז גם הבמה שבעזרה אפי' בזמן איסור הבמות בחוץ. אינה בכלל איסור הבמות. כיון דכולה תוך חלל עזרה ולא קרינן ביה אל פתח אהל מועד לא הביאו. שהרי הביאו. וא"כ אין סתירה משם לדברי הראב"ן ז"ל. אדרבה משם ראיה לדעתו. ואע"ג דאכתי גם בבמה איכא איסורא בקרבנות שאינם בנדר ונדבה. וא"כ כיון דלהראב"ן ז"ל תורת במה עלי' מיהת לענין שאין מקריבין עליו אלא כל שנידר ונידב. א"כ אכתי קשה לכאורה דלפ"ז גם בשאינו נידר ונידב לא שייך ביה איסור מעלה בחוץ. וא"כ ע"כ אין על במה שבעזרה תורת במה כלל. מ"מ לק"מ דכבר ביארנו לעיל בלא"ה דס"ל להראב"ן ז"ל כדעת התוס' והר"א מיימון ז"ל דגם בבמות שבחוץ בשעת היתר הבמות אפי' בכל מה שאינו נידר ונידב ליכא איסור שחוטי חוץ והעלאה בחוץ אלא איסורא בעלמא. איסור לאו או לאו הבמכ"ע. וא"כ שפיר אפשר לומר כן גם בבמה שבעזרה דודאי לא שייך בה איסור העלאת חוץ אפי' בשעת איסור הבמות משום דקרינן בה פתח אהל מועד. אלא דמ"מ אסור להקריב עלי' כל מה שאסור להקריב בבמה שבחוץ בשעת היתר הבמות. משום דמ"מ תורת במה עלה:

איברא דכל זה ליתא אלא לרבא דפליג עלי' דעולא וס"ל דהשוחט על גגו של היכל אע"פ שאינו ראוי לשחיטת שום זבח כלל פטור. אבל לעולא דאמר השוחט על גגו של היכל חייב כרת הואיל ואינו ראוי לשחיטת כל זבח אע"פ שהוא כולו בתוך חלל העזרה. וס"ל דקרינן ביה אל פתח אהל מועד לא הביאו. ודאי גם במה שבתוך העזרה הו"ל בכלל איסור הבמות שמחוץ לעזרה בשעת איסור הבמות. ואע"ג דהרמב"ם ז"ל פסק דלא כעולא אלא כרבא. מ"מ לענ"ד צ"ע אצלי טובא. דהרי ודאי כדברי עולא מבואר בברייתא גופא. דקתני מה חוץ למחנה מיוחד שאינו ראוי לשחיטת קדשים ולשחיטת כל זבח. יצא דרום שאע"פ שאינו ראוי לשחיטת קדשי קדשים ראוי לשחיטת קדשים קלים. וא"כ גגו של היכל כיון שאינו ראוי לשחיטת כל זבח. ודאי חייבין עליו. כיון דלא מיעט תנא דברייתא אפי' שחיטת דרום אלא משום שראוי מיהת לשחיטת קדשים קלים. וא"כ עכצ"ל מאי

דמתקיף לה רבא לא על עולא קאי אלא אברייתא גופא מתקיף. ולא לאפלוגי אתי דודאי לא מצי פליג אברייתא. אלא פירכא בעלמא היא שהוקשה לו בטעמא דהך תנא. וכיו"ב אשכחן בדוכתי טובא. כמו לעיל בזבחים (צ"ד ע"ב) דקאמר מתקיף לה רבינא קורעו בגד אמר רחמנא וכו'. ואמתניתין קאי עיי"ש. וכן בפרק בתרא דמכות (כ"ב ע"א) כולהו אתקפתא דהתם קיימי אגופא דמתניתין עיי"ש. ופשיטא דלאו פלוגתא היא. אלא מיקשא הוא דקשיא להו להנך אמוראי אמתניתין דהתם וכיו"ב בכמה דוכתי. וא"כ הכא נמי ודאי הכי הוא דאגופא דברייתא הוא דקא מקשה רבא ולא איפריקא. ומ"מ הדין דין אמת. דלא מידחיא ברייתא משום אתקפתא דרבא. וא"כ להלכה ודאי קיי"ל כעולא. דגם רבא לא פליג עלי' לדינא. ודברי הרמב"ם ז"ל צע"ג אצלי כעת. וא"כ גם דברי הראב"ן ז"ל צ"ע מהתם. ועכ"פ מבואר דמש"כ הראב"ן ז"ל בפשיטות כ"כ לאו מילתא פסיקתא היא. ותליא בפלוגתא דאמוראי דהתם. וגם מברייתא דספרא איפכא משמע כמו שנתבאר. ובודאי דלעולא דמחייב על גנו של היכל גם הבמה שבעזרה כל שיש עלי' תורת במה חייב עלי' בשעת איסור הבמות כשאר הבמות שחוץ לעזרה. אלא דנראה דדעת הראב"ן ז"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל שפסק כרבא וס"ל דרבא לאפלוגי עלי' דעולא קאתי:

ואמנם בעיקר הדבר כבר ביארנו דלדעת הסוברין דאפי' בשעת היתר הבמות ענוש כרת על הקרבה בבמה כל שאינו נידר ונידב וכל מה שלא הותר להקריבו בבמה. ע"כ מוכרח דבמה שבעזרה עצמה אין עליו תורת במה כלל. ואין לו אלא דין מזבח פסול בעלמא. וכבר נתבאר לעיל (במנין הלאוין שם) שכן מוכרח בירושלמי פ"ק דמגילה. וגם תלמודא דידן הכי ס"ל. וכמש"כ הר"ד הבבלי ז"ל עיי"ש. וכיון דמוכרח דאיכא עונש כרת גם בשעת היתר הבמות באותן קרבנות שלא הותרה הקרבתן בבמה. ע"כ מוכרח דלא כדעת הראב"ן ז"ל אפי' בבמה שנעשה לשם במה. וכ"ש בנעשה לשם מזבח אלא שלא נמסר לצבור דודאי אין עליו תורת במה כלל. אלא מזבח פסול בעלמא הוא. וכן נראה מוכרח מדתניא בספרא (פ' אחרי פ"ט) ומייתי לה בזבחים (פרק השוחט והמעלה ק"ח ע"ב) מזבח ה' פתח אהל מועד ואין מזבח בבמה. לפיכך העלה על הסלע או על האבן חייב. ואמרינן עלה בסוגיא דזבחים שם יצא מיבעי לי'. ומשני ה"ק לפיכך בשעת איסור הבמות העלה על הסלע או על האבן חייב עיי"ש. ופירש"י וז"ל יצא מיבעי לי'. כיון דאמר אין מזבח בבמה בשעת היתר הבמות קאי. הילכך יצא מיבעי ליה. ה"ק לפיכך הואיל ובבמה בשעת היתר הבמות הויא הקטרה. בשעת איסורן אם העלה על הסלע חייב ע"כ עיי"ש. והשתא אם איתא דאפי' במה שבעזרה עצמה תורת במה עלה לכל דבר. כדעת הראב"ן ז"ל. הדבר קשה היכי ממעט דאין מזבח בבמה מדכתיב מזבח פתח אהל מועד. אטו

בפתח אהל מועד גופי' לא משכחת לה במה. הרי לדעת הראב"ן ז"ל כל מזבח דיחיד אפי' בעזרה עצמה יש לו תורת במה לכל דבר. וכ"ש כשנבנה לכתחילה לשם במה. וא"כ אדרבה אית לן למימר דמזבח מ"מ. אפי' בבמה לא חשיבא העלאה אלא על המזבח דוקא. ומדכתיב מזבח ה' פתח אהל מועד ליכא שום משמעות למעוטי מזבח בבמה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאפי' במה ממש שבעזרה עצמה אין עלי' תורת במה. אלא מזבח פסול בעלמא מיקרי. וכ"ש כשבנה אותו לשם מזבח גמור אלא שלא נמסר לצבור. ואם כן במה בעזרה לא משכחת לה כלל. ושפיר אימעיט מדכתיב מזבח ה' פתח אהל מועד ולא בבמה. ולכן דברי הראב"ן ז"ל צ"ע אצלי. וכבר נתבאר דדעת שאר ראשונים ז"ל אינה כן. ולכן מש"כ לעיל (במנין הלאוין שם) בטעמן של הראשונים ז"ל שמנו לאו דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו' כן נראה עיקר:

מצוה יא

החוץ רקח שמני. וקטרתי. והסך משחתי במרמה. כתיב (פ' תשא) בשמן המשחה. איש אשר ירקח כמהו וגו' ונכרת מעמיו. ובמפטם את הקטורת כתיב שם איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו. ובסך בשמן המשחה כתיב (שם) ואשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו. ואף ע"ג דבמפטם שמן המשחה ובסך ממנו חדא כרת כתיבא. והו"ל כשני פרטים שנכללו בלאו אחד. ולרבינו הגאון ז"ל לק"מ. דלשיטתו אזיל דגם בכל כיו"ב הוא מונה כל פרט ופרט בפ"ע. אבל להבה"ג וסייעתו ז"ל קשה לכאורה דהרי לשיטתם כל כיו"ב אין כל הפרטים נמנין אלא במצוה אחת. ולמה מנו כאן המפטם והסך כל אחד בפ"ע. אבל לק"מ ע"פ מאי דאמרינן (רפ"ק דכריתות ג' ע"א) אמר ר"א א"ר הושעיה כל מקום שאתה מוצא שני לאוין וכרת אחד. חלק חטאות ביניהן. ומאי היא מפטם וסך עיי"ש. וכיון דאיכא בהן כרת וחטאת בכל אחד בפ"ע גם לשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל נמנין כל פרט בפ"ע. ולפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלא בא בהן אלא למנות האזהרות של עונשין הללו. א"כ בלא"ה אין בזה מקום קושיא כלל. דכאן כיון דעכ"פ כתיבא אזהרת לאו בכל אחד מהן בפ"ע. פשיטא שיש למנותן כל אחד בפ"ע. אבל אין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר כבר. ולכן מלבד מה שמנה כאן העונשין. מנה כבר שלשה לאוין שלהם לעיל במנין הלאוין (לאו ק"פ קפ"א קפ"ב) ועיי"ש מה שביארנו בזה:

אמנם לשון רבינו הגאון ז"ל שכתב **החוץ רקח שמני וקטרתי**. הוא תמוה טובא לכאורה. דמשמע דכוונתו לומר בזה דאינו ענוש כרת אלא כשעשה כן בחוץ. ולאפוקי כשמפטם בפנים. והוא תמוה מאוד לכאורה מאין הרגלים לחילוק זה. ואין שום רמז בשום דוכתא

לחלק בזה. ולפי המבואר בפ"ק דכריתות (ה' ע"א) המפטם את השמן לסוך בו בין בפנים ובין בחוץ חייב כרת. ואם פיטמו להתלמד בו או למסרו לצבור בין בפנים ובין בחוץ פטור. וכן בקטורת אם פיטמה להריח בה אפי' בפנים חייב. ואם להתלמד או למסרה לצבור אפי' בחוץ פטור עיי"ש. ואמנם הנראה בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל לפי המבואר בילקוט (פ' תשא) דבין בשמן ובין בקטרת לא גריס ללמד בו או למסרו לצבור. אלא גירסתו ללמוד בו ע"מ למסרו לצבור. וחדא קתני עיי"ש. וזו היא ג"כ גירסת הרא"ם ז"ל ביראים (סי' של"ב של"ד) גבי שמן וגבי קטורת. אלא שיש שם ט"ס במקום אחד עיי"ש. וביראים הנדפס מכת"י (סי' רע"ח רע"ט) הוא כנכון עיי"ש. וכן גירסת הש"מ בכריתות שם עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רגמ"ה ז"ל שם בפירושו שכן גירסתו עיש"ה. וכן הוא בגירסא שלפנינו בברייתא דשמן (ה' ע"א) ובגמ' שם. אלא דלקמן (ו' ע"א) בברייתא דקטורת איתא לפנינו או למסרו לצבור עיי"ש. ועי' מש"כ בזה בתוס' יו"ט (פ"ק דכריתות מ"א) עיש"ה. ולחנם הגיה הרב ב"ש בגמרא שם דצ"ל ללמד בו או למסרו לצבור. משום שכן הוא ברמב"ם ובסמ"ג עיי"ש. דאפשר שגם גירסת הרמב"ם וסמ"ג כגירסא שלפנינו ללמד בו למסרו לצבור. אלא שפירשו כן דהו"ל כמו או למסרו. כדאשכחן בעלמא כיו"ב. ועכ"פ ראינו לכמה מהראשונים ז"ל דגרסי כגירסא שלפנינו. וכן משמע מפירש"י (פ' תשא) דס"ל דחדא קתני. ולהכי לא הביא שם אלא למעט למסרו לצבור בלבד. אבל ללמד בו לא הביא כלל עיי"ש. וא"כ ע"כ גירסתו כגירסא שלפנינו:

ועפ"ז נראה ע"פ מאי דאמרינן התם (ו' ע"א) מסייע ליה לרבי יוסי בר"ח דאמר קדש הוא קדש תהיה לכם כל מעשיה לא יהיו אלא בקדש (פירש"י בעזרה). מיתיבי המקדיש נכסיו והיו בהן דברים הראוין לקרבנות הצבור וכו' עיי"ש. ופסקה הרמב"ם ז"ל (הלכות כלי המקדש פ"ב ה"ו) וז"ל וכל מעשיה בקדש בתוך העזרה ומשל הקדש. והמפטם את הקטורת מן החולין או בכלי של חולין פסולה עכ"ל עיי"ש. והנה אף ע"ג דהתם לא מייתינן לה אלא לענין קטורת. מ"מ כיון דלא יליף לה אלא מקרא דקדש הוא קדש תהיה לכם. והך קרא לא כתיב בקטורת אלא בשמן המשחה. מבואר מזה ע"כ דגם בשמן המשחה דינא הכי. אלא משום דשמן המשחה וקטורת ילפינן להו מהדדי. כמבואר בסוגיא דהתם עיי"ש. להכי מייתי לה לענין קטורת. ואף ע"ג דהרב מל"מ שם רצה להגיה שם בגמרא דמייתי לה מקרא דגבי קטורת עיי"ש. אבל זה לא יתכן. דהרי כן הוא גם בירושלמי בשני מקומות (פ"ה דיומא ה"א ופ"ד דשקלים ה"ג) עיי"ש. וכן הוא ג"כ גירסת הילקוט (פ' תשא) עיי"ש. וראיתי להרב מל"מ שם שהקשה בסוגיא דהתם אמאי לא פריך לריב"ח מההיא ברייתא דמייתי לעיל בסמוך דתניא המפטם את

הקטורת למוסרה לצבור פטור. אלמא עושין קטורת בחוץ וכשר. וכי תימא דה"א דמיירי בשעשה הקטורת בעזרה. א"כ הכי נמי במתני' דהמקדיש נכסיו נימא דבהכי מיירי. ומתחלה תירץ דמשום דגבי שמן המשחה נמי תניא הכי לעיל דפטור כשפיטם למסרו לצבור. והתם בלא"ה פשיטא דאינו כשר לצבור. דהא אין לנו בשמן המשחה אלא אותו שעשה משה. כדילפינן מדכתיב ביה יהיה זה לי לדורותיכם. וא"כ למה לי קרא למעוטי פיטם למסרו לצבור. וכבר הקשו כן התוס' בנזיר (פרק כה"ג מ"ז ע"א). ותירצו שם דהכוונה היא רק למסרו לצבור שילמדו לעשותו. ולא שימשחו ממנו. וא"כ גבי קטורת נמי אפשר לפרש הא דתניא דלמסרו לצבור פטור. היינו כדי שילמדו לפטם. ולהכי לא פריך אלא ממתניתין דהמקדיש נכסיו עכת"ד עיי"ש. ולענ"ד עיקר דברי התוס' בנזיר שם תמוהים אצלי. דהרי הא דבשמן המשחה תניא דמפטם למסרו לצבור פטור. ילפינן התם בגז"ש מתכונתו במתכונתו מקטורת עיי"ש. והשתא כיון דבקטורת שפיר שייכא בה מסירה לצבור להקטיר. וא"כ אין לנו לפטרו ממיעוטא דקרא אלא כשמפטם למסרו לצבור לצורך הקטרה. היכי נילוף מינה לשמן המשחה לפטרו כשעשאו למסרו לצבור רק כדי שילמדו לעשותו. והא בקטורת גופא נמי לא קים לן דפטור בהכי. דנראה ודאי דלא מיעט התם קרא למיפטרי' אלא כשמפטם לצורך הצבור להקטירה. דהו"ל במקום קטורת של צבור ממש. משא"כ כשלא פיטמה אלא כדי ללמדם. מנ"ל למיפטרי'. וא"כ שמן המשחה דלא שייכא ביה אלא מסירה ללמדם. היכי נילף מהתם למיפטרי'. הן אמת דלפי המבואר בתוס' שם דגירסתם היא שם ללמוד בו או למסרו לצבור עיי"ש. וא"כ לכאורה ע"כ משמע להו ממיעוטא דהך קרא למיעוטי נמי מפטם ללמוד בו. וא"כ שפיר יליף מיניה נמי לשמן המשחה. אלא דמלבד דבגמרא שם לא מיעט מדכתיב לא תעשו לכם אלא למסרו לצבור בלבד. דדריש לכם הוא דאסור. הא למסרו לצבור פטור עיי"ש. גם מעיקר מיעוטא דלכם ודאי לא משמע למעוטי אלא למסרו לצבור. שלא פיטם לצרכו אלא לצורך הצבור ולא קרינן ביה לכם. אבל ללמוד בה ליכא למשמע מהך מיעוטא. דודאי להתלמד נמי שפיר קרינן ביה לכם. ומאי דפטרינן נמי מפטם להתלמד לפי הך גירסא. כבר כתב הרב המבי"ט (פ"א מהלכות כלי מקדש) דלא נפק"ל אלא מדכתיב בשמן המשחה גופיה אשר ירקח כמהו. וללמד לא הוי כמהו כיון שאינו למשיחה עיי"ש. וא"כ גם לגירסת התוס' ודאי קשה טובא:

איברא דמדברי התוס' בנזיר שם ע"כ מבואר שלא כדברי המבי"ט. דכיון דלהתוס' מאי דממעטינן בשמן המשחה מפטם למסרו לצבור. היינו ללמדם שידעו לעשותו ולא שימשחו ממנו. א"כ הרי לדברי המבי"ט ז"ל גם מפטם למסרו לצבור אימעיט מהך קרא

גופי' דאשר ירקח כמהו. דהא גם האי אינו אלא ללמד ואימעיט מדכתיב בי' כמהו. דללמד לא הוי כמהו כיון שאינו למשיחה. כמש"כ המבי"ט שם. וא"כ למה ליה למילף בגז"ש דמתכונתו מבמתכונתו מקטורת. הא מהאי קרא דכמהו דכתיב בשמן המשחה גופי' שמעינן לה. ובאמת דדברי המבי"ט ז"ל גופי' נפלאים בעיני דלקמן (שם פ"ב) גבי קטורת כתב הוא גופי' דלהתלמד בה או למסרה לצבור דפטור נפק"ל מדכתיב להריח בה. שלא חייבה תורה אלא לעושה כמתכונתה להריח בה עיי"ש. וא"כ מלבד מה שזה הוא נגד המבואר בסוגיא דכריתות שם דמקרא דלכם הוא דנפק"ל בקטורת. והוא נמשך בזה אחר פירש"י (פ' תשא). וכבר תמה הרב ב"ש על פירש"י שם בזה עיי"ש. דבריו סותרים זה את זה למש"כ הוא גופי' כאן דמלכם נפק"ל למעוטי בקטורת מפטם למסרה לצבור. ושמן המשחה נפק"ל בגז"ש מהתם. ולהתלמד אימעיט מדכתיב כמהו. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ ודאי דברי התוס' שם צ"ע טובא. ועיקר דבריהם (שם בד"ה וכן משוח) שכתבו וז"ל ולא היו יכולין לעשות שמן המשחה אחר למשוח בו. דכתיב שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם. זה ולא אחר. כדאיתא בפ"ק דכריתות וכי נס אחד היה בשמן המשחה והלא הרבה נסים נעשו בו שמתחילה לא היה אלא י"ב לוגין ובו נמשח המשכן וכו'. וכולו קיים לעתיד לבא שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם. והא דאמר התם המפטם השמן ללמוד בו או למסרו לצבור פטור. הא דקתני למסרו לצבור ללמדם שידעו לעשותו וכו' ולא שימשחו ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דפשוט אצלם דמקרא דשמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם נפק"ל שלא יהיה כשר למשיחה אלא שמן המשחה זה שעשה משה במדבר בלבד. וכל שמן אחר זולתו אע"פ שנעשה ככל משפטיו וחוקותיו האמורים בו פסול. לענ"ד הוא תמוה מאוד אצלי ולא ידענא מנא להו הא. דמההיא דכריתות שהביאו ודאי לא מוכח מידי. דלא יליף התם מהך קרא אלא שהכתוב הבטיח דשמן זה יתקיים לדורות עולם. אבל לפסול שמן אחר זולתו ליכא למשמע מהך קרא. ולא מיירי התם כלל מזה. ומההיא דאמר ר"י בר"ח התם קדש הוא קדש תהיה לכם כל מעשיה לא יהיו אלא בקודש. מתבאר איפכא. לפי משכ"ל דכיון דהך קרא בשמן המשחה הוא דכתיב. ע"כ עיקר הך דינא לא כתיב אלא בשמן המשחה. אלא משום דקטורת ושמן המשחה גמירי להו מהדדי. ילפינן לה ג"כ לענין קטורת. וא"כ ע"כ מוכרח מזה דגם שמן אחר זולת זה שעשה משה במדבר כל שנעשה כהילכתו כשר. דאל"כ למאי הילכתא אשמעינן קרא דבעינן שכל מעשיה לא יהיו אלא בקודש. והרי אפילו נעשה בקודש ומשל קודש וככל משפטיו וחוקותיו. ולא עוד אלא אפילו נעשה

ע"י משה רבינו ע"ה עצמו. הרי הוא פסול לדעת התוס' מדכתיב זה ולא אחר. אלא ודאי אע"פ שהבטיח הכתוב דשמן זה של משה יתקיים לדורות עולם. ולא יצטרכו לפטם שמן אחר. מ"מ אם נעשה אחר כהילכתו כשר הוא למשוח בו ולא פסלי' קרא כלל. ומה שלא עשו שמן המשחה אחר שגנז יאשי' שמן המשחה שעשה משה. הדבר פשוט דלק"מ דודאי יש בכלל גניזה זו תקנה שלא ישתמשו כלל בשמן המשחה מאז והלאה. דאל"כ מאי הועיל בגניזה זו. אטו הנביאים וחז"ל שהיו בימיו ואחריו לא היו יכולים לפטם שמן אחר כהילכתו תחת אותו שגנז הוא. ועוד הרי בארון ליכא מיעוטא לפסול ארון אחר. ואמאי לא עשו אחר. אלא ודאי כדכתיבנא דמשום שראה יאשי' המלך לגדור גדר לצורך שעה שאינו ראוי שיהא הארון במקדש ושימשחו בשמן המשחה. עמד וגנזם. ולא ניתן רשות לעשות אחרים תחתיהם. אע"ג דודאי מדינא גם אחרים כשרים:

וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל כמתבאר ממש"כ בסה"מ (שורש עשירי) וז"ל שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות. דע כי פעמים יבאו צוויין בתורה ואותן הצוויים אינן מצוה. אבל הם הקדמות לעשות המצוה כאילו הוא מסר איך ראוי שתעשה המצוה ההיא. דמיון זה אמרו ולקחת סלת ואפית אותה. כי אינו ראוי שימנה לקיחת הסלת מצוה. ועשייתה לחם מצוה. אבל הנמנה הוא אמרו ונתת על השלחן לחם פנים וכו'. ועל הדרך הזה בעצמו אמרו וכו'. וכן קח לך בשמים ראש לא ימנה. ואמנם ימנה הצוויי שצוה שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולדעת התוס' שם ודאי בלא"ה לא יתכן למנות פיטום שמן המשחה במנין המצות. שהרי לפי דעתם הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. ולא נצטוו בה ישראל אלא משה בלבד פעם אחת. ומשעשה השמן שעשה נפסל כל שמן זולתו שיעשו אחריו. ואפילו הוא עצמו. וכבר השריש הרמב"ם ז"ל לעיל (שורש שלישי) שאין למנות מצוה שאינה נוהגת לדורות עולם. ואפילו מצוה שענין שלה קיים לדורות. כמו מצות אבנים גדולות. כיון דמ"מ לא נעשית אלא פעם אחת החליט שם שאין למנותה. והשיג על הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנאוה עיי"ש ובדברי הרמב"ן ז"ל שם. וא"כ בעשיית שמן המשחה דהיינו פרשת קח לך בשמים ראש וגו'. לא הוצרך לומר שאינה נמנית משום שורש זה. דבלא"ה לא יתכן כלל למנותה מצד שורש שלישי. אלא ודאי ע"כ ס"ל דעשיית שמן המשחה ודאי הו"ל מצוה הנוהגת לדורות עולם. דהמצוה סתמא נאמרה כשאר כל המצות. ואם כלה השמן הזה נצטוו לפטם שמן אחר כזה. ואע"פ שהבטיח הכתוב שלא יכלה שמן זה לעולם. מ"מ אין זה אלא ממעשה נסים. וכבר ידוע כי התורה לא תסמוך במצותיה ובאזהרותיה על הנס. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (פ' אמור) עיי"ש. וכן כתבו התוס' (סופ"ק דיומא כ"א

ע"א) בד"ה נבלעין וכו' עיי"ש. וכ"כ בתוס' ישנים שם (בד"ה מוראה) עיי"ש. וכבר כתב בתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ז) דגם בתלמוד לא נמנעו מלפרש הדינים אע"פ שלא הוצרכו משום מעשה נסים עיי"ש בדבריו. הן אמת דבלא"ה תמוהים אצלי דברי הרמב"ם ז"ל שם במש"כ דהמצוה הנמנית בשמן המשחה אינה אלא למשוח כהנים גדולים ומלכים וכלי שרת בשמן המשחה. וזה תמוה דלמשיחת מלכים בשמן המשחה אין לנו שום מצוה בקרא כלל. ואדרבה בתוספות הרא"ש ז"ל (פ"ג דהוריות י"א ע"ב) הקשה מנ"ל שמותר למשחם דהרי זרים הם וכתיב אשר יתן ממנו על זר ונכרת. עיי"ש מה שתירץ בזה. ועכ"פ מצוה ודאי ליכא בתורה לענין זה. ועי' מש"כ בזה הראב"ע ז"ל (פ' תשא) בשם רבינו הגאון. וגם כלי שרת אין למנות משום דהו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות דקיי"ל דכל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן. וילפינן לה (פ"ב דשבועות ט"ו ע"א) מדכתיב וימשחם ויקדש אותם. אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל גופי' (פ"א מהלכות כלי מקדש הי"ב) עיי"ש. וכבר השריש הרמב"ם ז"ל שם לעיל (שורש שלישי) דכל כיו"ב אינו נמנה. ואין לנו למנות בזה אלא המצוה למשוח כהנים גדולים בלבד. ואמנם במנין המצות שלו (עשה ל"ה) דבריו מדוקדקים. דשם כתב וז"ל שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על מתכונת המיוחד מוכן למשוח בו כהן גדול שיתמנה. וכו' וממנו ימשחו קצת המלכים וכו' וכבר נמשח בו המשכן וכל כליו. לא ימשחו בו הכלים לדורות. כי בבאור אמרו בספרי שבמשיחתן של אלו. רוצה לומר כלי המשכן. הוקדשו כל הכלים לעתיד לבא. אמר יתעלה ית"ש שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם עכ"ל עיי"ש הרי שלא כתב שם בעיקר המצוה אלא משיחת כה"ג בלבד. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם ריש כריתות עיי"שה. אלא שכתב דרך אגב שנמשחו ממנו ג"כ קצת המלכים וגם בימי משה נמשחו בו כלי המשכן. ואין זה נוהג לדורות. ועי' הוריות (י"א ע"ב) שדרשו כי זה הוא זה טעון משיחה וכו' עיי"ש היטב וצע"ק. ומה שהביא שם מהספרי. כן הוא בספרי (נשא פיסקא מ"ד). אבל מה שהביא מקרא דשמן משחת קדש וגו'. זה ליתא בספרי שם עיי"ש. ובספרא (פ' מלואים פ"א) ובפ"ג דהוריות ופ"ק דכריתות שם דרשו הך קרא לענין אחר וכמשכ"ל:

ועכ"פ מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל שם דלא ס"ל כדעת התוס' בנזיר שם. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (במ"ע ל"ה שם) מדכתב דענין המצוה היא שצונו שיהיה לנו שמן עשוי מוכן למשוח בו וכו'. ולדעת התוס' שם הרי אין זה נוהג לדורות שכבר נתקיים בימי משה. ושמן אחר זולתו לא יהיה עוד ואפילו לעתיד לבא. ואם נעשה אפילו כמתכונתו ככל הילכותיו הרי הוא פסול. ואע"ג דבלא"ה כבר כתב הרמב"ם ז"ל בשרשים שם דעיקר

המצוה הנמנית בשמן המשחה אינו אלא המשיחה בלבד ולא עשיית השמן. מ"מ הרי מבואר מדבריו כאן דעכ"פ גם פטום השמן בכלל המצוה הנמנית הוא. אלא דשם כתב דהפטום עצמו אינו נמנה בפ"ע משום שאינו אלא הקדמה להתכלית. אבל מ"מ בכלל המצוה הוא כמש"כ כאן. וא"כ ע"כ ס"ל שנוהג לדורות. וביותר מתבאר כן ממש"כ במנין העשין שבריש הלכות כלי המקדש (עשה א') לעשות שמן המשחה עיי"ש. הרי שמנה העשייה במצות עשה. וכ"כ (פ"א מהלכות כלי המקדש ה"א) וז"ל מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו שנאמר ועשית אותו שמן משחת קדש עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל שהוא מצוה הנוהגת לדורות שנתחייבנו לעשותו. דאל"כ הרי כבר הוא עשוי ולא יעשה עוד לעולם. וכל הנעשה אחר השמן הראשון הוא פסול. ומה זה שכתב מ"ע לעשות. וכן הוא לשון הסמ"ג (עשין קס"ו) והחנוך (מצוה ק"ז). והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין קכ"ג) ועיי"ש בפנים (עשין סי' מ"ט) עיי"ש היטב. וא"כ מבואר דלא ס"ל כדעת התוס' דנזיר שם:

אלא שיש לי מקום עיון בדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות כלי המקדש ה"ד) שכתב וז"ל העושה שמן המשחה וכו' חייב כרת וכו'. והוא שיעשה אותו להמשח בו אבל אם עשהו להתלמד או ליתנו לאחרים פטור עכ"ל עיי"ש. ומקורו מברייתא דפ"ק דכריתות שם דקתני המפטם את השמן ללמד בו למסרו לצבור פטור לסוך חייב וכו' עיי"ש. ובמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. אלא ששינה הרמב"ם מלשון הברייתא. שבמקום למסרו לצבור דקתני התם. כתב הוא ליתנו לאחרים. ולפמש"כ דלא ס"ל כדעת התוס' בנזיר שם. אלא ס"ל דודאי גם שמן אחר שנעשה ככל משפטו וחוקתו כשר למשוח בו. אלא שלא הוצרכו לעולם לעשות אחר. משום דשמן הראשון שעשה משה במדבר כולו קיים והובטחו שלא יכלה לעולם. ולא. יחסר ממנו מאומה גם לעתיד לבא. עכצ"ל דלהכי שינה הרמב"ם מלישנא דברייתא משום דכיון דאין הצבור צריכין לשמן המשחה אחר זולת זה שעשה משה. ולא יצטרכו לעולם. אע"פ שאם עשו עוד שמן אחר הרי הוא כשר למשיחה. מ"מ לא שייך בי' עשייה למסרו לצבור למשוח בו. כיון שאין בו צורך לצבור כלל. ולא יהיה להם צורך בו לעולם. והילכך אפי' אמר שהוא מפטמו ע"מ למסרו לצבור. למשיחה לא אמר כלום. והו"ל פטומי מילי בעלמא וחייב. ולזה ס"ל להרמב"ם ז"ל דלמסרו לצבור לאו דוקא. אלא איידי דקתני הכי גבי קטורת נקט נמי הך לישנא הכא גבי שמן המשחה. ועיקר הכוונה הכא אינו אלא שפטמו להתלמד בו הוא או ליתנו לאחרים שיתלמדו בו. והילכך אע"ג דלקמן (פ"ב ה"י) לענין קטרת הביא הרמב"ם ז"ל לישנא דברייתא כמו שהוא עיי"ש. כאן לענין שמן המשחה שינה מלישנא דברייתא. ולא כתב למסרו לצבור.

דמשמע ודאי לצרכי צבור. דהיינו למשיחה. אלא כתב ליתנו לאחרים. דהיינו שיתלמדו בו הם. אלא דהדבר קשה לכאורה דכיון דס"ל דאם עשו שמן המשחה אחר ככל משפטיו הרי הוא כשר למשיחה. אלא שע"פ נס לא הוצרכו לכך. א"כ מנ"ל להוציא ברייתה מפשטה. ודילמא דוקא למסרו לצבור למשוח בו הוא דפטור. משום דנהי דלא צריכי לי'. מ"מ כיון דעכ"פ הוא כשר למשיחה. הלכך לא חייבי' קרא על עשייתו. משא"כ כשלא עשהו אלא לאחרים שיתלמדו בו. אפשר דלא מיפטר מכרת. ואע"ג דלהתלמד בו הוא עצמו פטור לדעת הרמב"ם. מ"מ לאחרים אפשר דלא מיפטר. ובפרט דכיון דלמסרו לצבור לא כתיב מיעוטא בשמן המשחה גופי'. אלא מקטורת הוא דילפינן לה. א"כ היכי יתכן לומר דבקטורת מסירה לצבור ממש ילפינן למעוטי. ובשמן המשחה הוא ענין אחר לגמרי. דהיינו ליתנו לאחרים להתלמד בו. וזה ודאי תימא. וכדרך שעמדנו לעיל על דברי התוס' בנזיר שם. ועל דברי הרמב"ם ז"ל הדבר תמוה ביתר שאת כמבואר. מיהו קושיא זו יקשה על הרמב"ם אפי' אם הוה ס"ל כדעת התוס' בנזיר שם דאפי' עשו הצבור שמן אחר ככל משפטיו וחוקותיו למשיחה הרי הוא פסול. דעכ"פ כיון דשמן המשחה לא נפק"ל אלא מקטורת כמבואר בסוגיא דכריתות שם. ע"כ אי אפשר לפרש בשמן המשחה בענין אחר מבקטורת גופא. וראיתי להסמ"ג (לאוין רצ"ב רצ"ג) דאע"פ שדרכו לימשך אחר לשון הרמב"ם ז"ל. כאן נטה מדבריו. וכתב כלשון הברייתא ממש וביותר ביאור. ומשמע להדיא מדבריו שמפרש הברייתא כפשטה במסירה לציבור ממש למשוח בו עייש"ה. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל בזה צ"ע אצלי כעת:

ועכ"פ מבואר דדברי התוס' בנזיר שם תמוהים וכל שאר הראשונים ז"ל לא ס"ל הכי. אלא דהרלב"ג והר"י אברבנאל ז"ל (פ' תשא) מבואר דס"ל נמי כדעת התוס' שם עיי"ש היטב. וכבר תמה הרב כנה"ג (או"ח ח"א בהגהותיו להרמב"ם פ"א מהלכות כלי המקדש) על דברי הרלב"ג עיי"ש. אלא שכבר הרגישו קצת אחרונים ז"ל שע"פ דברי התוס' דנזיר שם אין מקום לתמיהתו. ואני מוסיף דגם לפי דברי הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל לק"מ. אלא שכבר נתבאר דגם דברי התוס' וגם דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים בזה וצ"ע. ומעתה לפ"ז מתבאר דאין תרוצו של המל"מ מספיק כלל לקושייתו בסוגיא דפ"ק דכריתות שם. ולכן נראה מוכרח כמו שתירץ שם עוד דעיקר מאי דפריך עלי' דריב"ח היינו דמדקאמר כל מעשיה לא יהיו אלא בקודש. שמעינן מיני' תרתי. חדא שיהא הפטום בעזרה. ואידך שתהיה משל הקדש מתרומת הלשכה. וא"כ מברייתא דהמפטם למוסרה לצבור לק"מ. דמיירי שפטמה בפנים בעזרה. וכיון שמסרה לצבור הרי זה כתרומת הלשכה. ואית בה תרתי. אבל בההיא דמקדיש נכסיו והיו בהם קטורת דקתני שהיא ראויה לצבור. נהי

דמצינו למימר דמיירי בשפטמה בעזרה. מ"מ ע"כ מוכח משם שעושין קטרת אפי' מן החולין. דליכא למימר דמיירי שמסרה לצבור וכו' עיי"ש בדבריו. וכדבריו מבואר בפי' הרגמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל אלא לאו קטורת ומדקאמר הקדיש נכסיו והיו בהן קטורת. אלמא דאותה קטורת עשאה בחול. דאי נעשה בקדש דצבור הוא. אלמא עשייתה בחול וכו' עכ"ל עיי"ש היטב. ומבואר בהדיא דמפרש דעיקר הקושיא היינו רק דמהתם מוכח דאפי' כשנתפטמה משל חולין ואח"כ הקדישה ומסרה לציבור כשרה. וכמו שהעלה הרב מלמ"מ שם:

והשתא א"כ לפי מה שביארנו לעיל דלגירסת רוב הראשונים ז"ל חדא קתני בברייתא. ללמד בו למסרו לצבור. דלפי גירסא זו משמע דעיקר הפטור אינו אלא מה שמסרו לצבור. והאי דקתני ללמוד בו אינו אלא טעם למה עשה כן לפטם השמן משלו. ולזה קאמר שעשה כן כדי להתלמד בו. אלא משום שאסור לעשותו כמתכונתו. לכן מסרו לצבור. וזהו תקנתו ליפטר מכרת. אבל להתלמד בו לבד. אין זה מצילו מעונש כרת. ועפ"ז אפשר לקיים הגירסא שלפנינו דבשמן המשחה קתני חדא. ללמד בו למסרו לציבור. ולקמן גבי קטרת קתני להו בתרתי. ללמד בו או למסרו לצבור. ולפמש"כ הדברים מדוקדקים. דבשמן המשחה שלא הוצרכו לעולם לשמן אחר כלל. ואותו שעשה משה לא חסר מאומה. והובטחו שלעולם לא יחסר. א"כ לא היו הציבור צריכין כלל לשמן אחר. וגם לא היה צורך להם כ"כ ללמוד פטום השמן. שהרי לא יצטרכו לפטמו לעולם. ואין בו אלא משום דרוש וקבל שכר למיסבר קראי בעלמא. ולכן אין למודו פוטרו מכרת. דמאחר שהזהיר הכתוב וענש כרת על פטומו כמתכונתו. מי בקש זאת מידו להתלמד בו במעשה בפועל. אלא דמ"מ כיון שפטמו ע"מ למסרו לצבור למשוח בו. ונהי שאין הצבור צריכין לו. מ"מ כיון דעכ"פ הוא כשר למשוח בו. אחר שנתפטם ככל משפטיו וחוקותיו. שפיר ילפינן בגז"ש מקטורת לפטרו. ולפי שפטום השמן דבר יקר הוא מאוד ועולה בדמים מרובים. והוא ללא צורך. להכי קתני ללמד בו. דמשום שרצה להתלמד בו במעשה בפועל לכן פטמו במתכונתו ע"מ למסרו לצבור. ובזה פטור כדילפינן מקטורת. משא"כ בקטורת דמלבד מה שהוצרכו לפטום הקטורת לצרכי צבור. גם הלמוד עצמו הוא דבר גדול והוא מצרכי צבור. כמבואר בפרק א"ל הממונה (ל"ח ע"א). בית אבטינס היו בקיאין במעשה הקטורת ולא רצו ללמד שלחו חכמים והביאו אומנין ממצרים וכו'. בכל יום היו נוטלין שנים עשר מנה כפלו להם שכרן וכו' עיי"ש. והתם ודאי גם הלמוד עצמו הוא בכלל צרכי צבור. וכי היכי דדרשינן מדכתיב לא תעשו לכם. לכם הוא דאסור הא למסרו לצבור פטור. הכי נמי שמעינן מיני' דפטור על הפטום ע"מ להתלמד בו. דמשמע לכם

הוא דאסור הא לצרכי צבור פטור. ולמוד מעשה הקטורת נמי מצרכי הצבור הוא מצד עצמו. אע"פ שלא מסרה לצבור. דבקרא מסירה לצבור לא כתיב. אלא מייתורא דקרא דלכם שמעינן למעוטי לפטורי מה שאינו לכם. ונכללו בזה בין הלמוד ובין הפטום עצמו לצורך הצבור. אבל בשמן המשחה נהי דהשמן עצמו כיון דעכ"פ הוא כשר למשיחה כמו השמן שעשה משה. הו"ל בכלל צורך צבור. וילפינן ליה מקטרת ליפטר על פיטומו כמתכונתו. מ"מ למודו אין בו צורך כלל לצבור וליכא למילף מהתם למיפטרי'. דלא מיעט קרא התם אלא צרכי צבור וזה אינו לצרכם. וזה נכון. אלא שכבר נתבאר דעיקר הגירסא היא גם בקטורת כמו בשמן המשחה כמבואר בראשונים ז"ל ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מתבאר דלא מיפטר בפטום השמן במתכונתו אלא במסירה לצבור בהכשר. בענין שכשר למשיחה. וכבר נתבאר דאינו כשר למשיחה אלא כשכל מעשיו בקדש בפנים בעזרה. כדילפינן מדכתיב בי' קדש הוא קדש יהיה לכם. (בפ"ק דכריתות שם) ובירושלמי (פ"ה דיומא ה"א. ופ"ד דשקלים ה"ג) עיי"ש. וא"כ כל שפטמו חוץ לעזרה במתכונתו לא שייך ביה מסירה לצבור. ולא מיפטר בשום ענין מכרת. ומעתה א"כ מדוקדק הדק היטב לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **החוץ רקח שמני וקטרתי**. ולאפוקי כשפטם בפנים בקודש דהיינו כשמסרו לצבור. דאז נעשה בעזרה בקדש וגם הו"ל משל קודש. כיון שמוסרו לצבור. דאז אינו ענוש כרת. וכן נראה אצלי דעת התוס' עה"ת (פ' תשא. בדעת זקנים ובהדר זקנים) שכתבו וז"ל איש אשר ירקח כמוהו. וכן גבי קטרת לפי שאין דרך להשתמש בשרביטו של מלך. וכן אמרו חז"ל (ר"ה כ"ב ע"א) שלא יעשה אדם בית תבנית היכל ולא מנורה של שבעה עכ"ל עיי"ש. וכן נראה מדברי הרא"ם ז"ל ביראים (סי' של"ב) שכתב וז"ל צוה יוצרנו שלא ישתמש הדיוט בכתר קדושה. והקפיד שלא יעשה אדם שמן דומה לשמן המשחה וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ מבואר דלדעתם ג"כ הכא כמו התם אין עיקר האיסור אלא בחוץ. אבל בפנים סתמא דמילתא שרי. כי היכי דבההיא דהתם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם שולחן תבנית שולחן מנורה תבנית מנורה. דנפק"ל מדכתיב לא תעשון אתי. אתי הוא דשרי הא בחוץ אסור עיי"ש. הכי נמי הכא בחוץ הוא דאסור. הא בפנים דודאי מסתמא לשם גבוה לצורך צבור קעביד שרי. ושלא כדעת התוס' בנזיר שם והרלב"ג והר"י אברבנאל ז"ל כמו שנתבאר. ומבוארים על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **והסך משחתי במרמה**. לכאורה נראה דכוונתו בזה לומר שאינו ענוש כרת אלא במזיד. אבל אין זה נכון. דא"כ מ"ש הכא שכתב כן יותר מבשאר כל העונשין. שכולם אינם אלא במזיד דוקא. וכבר רמז על זה בריש העונשין במש"כ **תמותת**

זדים פזרתי. ועוד דודאי יותר שייך כאן לשון ערמה על המזיד. כלשון הכתוב וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה. אבל לשון מרמה לא שייך במקום זדון ולא מצינו כיו"ב. אבל נראה דכוונתו בזה משום דבמפטם שמן המשחה וקטורת. העונש הוא בשלו. שאין חיובו אלא משום שעשה במתכונת של שמן משחת קדש ושל קטרת הסמים. אבל הסך אינו ענוש כרת אלא על סיכת שמן משחת קדש שעשה משה במדבר דוקא. כדתניא (פ"ק דכריתות ה' ע"א) עיי"ש. ומסור תחת ידי הגזברים. ואין ברשותו לסוך ממנו. ואי אפשר לו לסוך ממנו אלא בדרך רמיה שלא בידיעת הגזברים והממונים על שמירתו. וזהו שכתב במרמה. ולא קאי אלא על הסך דסמיך ליה. וכוונתו לרמז בזה דינא דברייתא שם דאין הסך ענוש כרת אלא על סיכת שמן המשחה שעשה משה בלבד שאי אפשר לו שיסוך ממנו אם לא במרמה. ודברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים כדרכו:

מצוה יד

לועטי נותר. ופגול. בנותר כתיב (פ' קדושים) ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה הנפש ההיא. דגמרינן (פ"ב דזבחים כ"ח ע"א. ובפ"ק דכריתות ה' ע"א) בגז"ש דהך קרא מיירי בנותר עיי"ש. ואמנם בפגול לא אשכחן בהדיא כרת בקרא. אלא גמרינן לה בגז"ש עון עון מנותר. דבפגול כתיב (בפרשת צו) והנפש האוכלת ממנו עונה תשא. ושם בנותר כתיב ואוכליו עונו ישא מה התם כרת אף כאן פגול בכרת. ואע"ג דכבר נתבאר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל כל כיו"ב שאין עיקר המצוה מבואר בהדיא בקרא אלא נפק"ל בגז"ש וכיו"ב. אינה נמנית בחשבון המצות. כמו שביארנו במבוא (סי' ז' שורש שני) וגם בפנים בכמה דוכתי. כמו במנין העשין (עשה קפ"א). ובלאוין (לאו צ"ח צ"ט ר"ז רט"ז) ושאר דוכתי. מ"מ כאן לא מיבעיא בנותר דכתיב ביה בהדיא כרת בקרא. ולא גמרינן בגז"ש אלא גילוי מילתא בעלמא דההוא קרא בנותר הוא דמיירי. אלא אפילו פגול כיון דמיהת בהדיא כתיב בקרא והנפש האוכלת ממנו עונה תשא. הרי דעכ"פ מפורש בפגול גופי' דמתחייב על אכילתו עונש בדיני שמים. אלא דלא נתפרש בקרא בהדיא מה הוא ענשו אם כרת. או מיתה בידי שמים. והוצרכנו בזה לגז"ש דעון עון מנותר דעונש זה היינו כרת. וכיון דעכ"פ עיקר העונש בידי שמים מפורש בו בקרא בהדיא. שפיר הוא נמנה גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל במנין שאר העונשין:

וראיתי בפי' י"ג מדות דר"י. המיוחס לרבינו הגאון ז"ל. שכתב (במדה שנית) וז"ל ועוד אמר בפגול ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה הנפש ההיא מעמיה. זהו ענין מפורש מקצתו בכרת. ונאמר בנותר ביום ההוא יאכל לא תותירו ממנו וגו' ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי. זהו ענין סתום מקצתו. מפני שלא פירש עונש אוכל

נותר כמו שפירש עונש אוכל פגול שהוא בכרת. ויש לנו להשוות דבר לדבר. שנאמר למעלה כי את קדש ה' חלל ונכרתה. ונאמר כאן ולא תחללו. מה למעלה במי שחלל שהוא בכרת ענש. כאן בלא תחללו שאם תחללו תהיו בכרת כזה האחר שחלל עכ"ל עיי"ש. ולפי זה גבי פגול מפורש בו בהדיא עונש כרת בקרא. דס"ל דקרא דואוכליו עונו ישא וגו' בפגול הוא דמיירי. ולא בנותר. אבל גבי נותר לפי דבריו שם לא כתיב שום עונש כלל בקרא. אלא גמרינן ליה בגז"ש מפגול שהוא בעונש כרת. וא"כ לפ"ז קשה לאידך גיסא מה שמנה כאן במנין העונשין עונש כרת דאכילת נותר. כיון דלא כתיב בי' שום עונש בקרא כלל ולא נפק"ל אלא מגז"ש. אמנם מלבד דגם לפ"ז אפשר לומר דכיון דענין גז"ש זו היינו לומר דכמו שבפגול ענש הכתוב כרת על אכילתו משום שאכילה זו היא אכילה המחללת קדשים. הכי נמי נותר כיון דאכילתו קריי' רחמנא חלול קדש. הו"ל כאילו כתיב ביה כרת בהדיא. שהרי כבר גלי לן קרא גבי פגול דאכילה שיש בה חלול קודש ענוש עליה כרת. וא"כ מאי דכתב רחמנא בנותר דאכילתו הו"ל חלול קדש. הרי זה כאילו פירש בו הכתוב עונש כרת בהדיא. וא"כ שפיר יש למנותו בחשבון העונשין שבכרת. בלא"ה עיקר הדברים הללו שכתב שם תמוהים מאוד. שהם נגד סוגיא ערוכה דפ"ק דכריתות שם. דבהדיא אמרינן התם א"ר ינאי לעולם אל תהי גז"ש קלה בעיניך שהרי פגול אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב אלא בגז"ש. נאמר להלן ואוכליו עונו ישא ונאמר כאן והנפש האוכלת ממנו עונה תשא מה להלן בכרת אף כאן כרת עיי"ש. הרי בהדיא דקרא דואוכליו עונו ישא בנותר הוא דכתיב. ופגול הוא דילפינן לכרת מנותר דההוא קרא בגז"ש דעון עון. וכן מבואר בזבחים (כ"ח ע"ב. כ"ט ע"א. מ"ד ע"א) ובספרא (צו סוף פי"ג) ובתמורה (ג' ע"א) עיי"ש. והוא דבר מוסכם אין חולק בדבר. ומאי דאמרינן (רפ"ק דכריתות שם) א"ר סימאי אל תהי גז"ש קלה בעיניך שהרי נותר אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב אלא מגז"ש. מאי היא יליף קדש קדש וכו' עיי"ש. היינו רק לענין דלא נימא דההוא קרא דואוכליו עונו ישא קאי על מחשבת חוץ למקומו דמיירי ביה בקרא דלעיל מיני' וגלי לן בהך גז"ש דרק בנותר הוא דמיירי. וכדפי' הרגמ"ה ורש"י ז"ל שם עיי"ש. וכן מוכרח ע"כ בעיקר הסוגיא שם לפום גירסתנו. וזו היא גירסת הבה"ג (סוף הלכות כריתות) עיי"ש. אלא דבגירסתו נתחלפו שמות האמוראים שם. מימרא דרבי ינאי איתא שם בשם רבי סימאי. ומימרא שבגירסא דידן בשם רבי סימאי היא שם בשם רבי ינאי. וכן הוא בה"ג כת"י רומי עיי"ש. אבל בילקוט (פ' קדושים) גם בזה הגירסא כדאיתא לפנינו עיי"ש. ומ"מ בעיקר הסוגיא אין שום שינוי וחילוף גירסא בשום דוכתא. וא"כ דבריו שם תמוהים מאוד שהם דלא כמאן ומקורו לא ידענו:

ומלבד זה גם מש"כ שם דקרא דלא תחללו את שם קדשי ונקדשתי וגו' קאי אנותר. זהו נגד המבואר להדיא בספרא (אמור פ"ט) ובגמרא סנהדרין (סו"פ בן סו"מ ע"ד ע"א). דמבואר שם דאזהרה אחריתא היא לגמרי ומצוה בפ"ע היא. ואין לה ענין כלל עם לאו דלא תותירו עיי"ש. וכבר מנאה רבינו הגאון ז"ל גופי' לעיל (מנין הלאוין ל"ת ל"ג). והבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (פ"ה מהלכות יסוה"ת) ובסה"מ (לאוין ס"ג) ובסמ"ג (לאוין ב') עיי"ש. וגם מה שמתבאר מדבריו שם דס"ל דקרא דלא תחללו את שם קדשי הוא אזהרה לעונש כרת דנותר. וא"כ ס"ל דהוא אזהרה לאכילת נותר. דהא אין עונש כרת אלא על אכילת נותר. אע"פ שהוא לא הותיר בעצמו. ובמותיר איכא אזהרה אחריתא מדכתיב לא תותירו ממנו עד בוקר. הוא מתמיה מאוד דמלבד דמגופיה דקרא דלא תחללו לא משמע הכי מפשטי' דקרא כלל. גם בהדיא מבואר במעילה (סופ"ד י"ז ע"ב) דאזהרת אכילת נותר נפק"ל מדכתיב (פ' תצוה) לא יאכל כי קדש הוא עיי"ש. וכדמפורש להדיא בגופי' דקרא דבאכילת נותר מיירי דכתיב ושרפת את הנותר באש לא יאכל וגו'. ואין רמז בשום דוכתא כלל דקרא דלא תחללו מידריש באכילת נותר. ולכן אין ספק אצלי דדברים אלו לא יצאו מאת רבינו הגאון ז"ל. והנה אזהרת אכילת נותר לא מנאה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין שלו. וגם אזהרת אכילת פגול לא מנאה. וכבר נתבאר אצלנו בזה לעיל (עשין קט"ו) ובשרשים עיי"ש מה שביארנו:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **לועטי נותר ופגול**. צריך ביאור דלפי מה שתרגם אונקלוס (בראשית כ"ה ל') על קרא דהלעיטני נא אטעימני כען. וכיו"ב תרגם יונתן שם אטעים יתי. א"כ הלעטה היא טעימה. והרי אמרינן (בפ"ב דברכות י"ד ע"א) בעי מיניה אשיאן מר"א השרוי בתענית מהו שיטעום. אכילה ושתיה קביל עלי' והא ליכא. או דילמא הנאה קביל עלי' והא איכא. א"ל טועם ואין בכך כלום. ועי' שם בתוס' (ד"ה טועם) ובשאר ראשונים שם. ובפ"ג דשבועות (כ"ב ע"א) אמרינן אמר רבא מחלוקת בשלא אוכל אבל בשלא אטעום דברי הכל בכל שהוא. ופרכינן פשיטא. ומשני מ"ד ליטעום כדאמרי אינשי קמ"ל עיי"ש. ובההיא דאמרינן התם (לקמן שם ע"ב) אר"ח ב"א א"ש שבועה שלא אוכל ושתה חייב אבע"א סברא וכו' דא"ל אינש לחברי' ניטעום מידי ועיילי ואכלי ושתו עיי"ש. כתבו התוס' שם (בד"ה תא) וז"ל וא"ת מה ענין טעימה אצל אכילה. וי"ל שמא בלשונם הוה קרו לאכילה טעימה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ שם בתוס' הרא"ש ובריטב"א עיי"ש. ובתשו' הריב"ש ז"ל (סי' רפ"ח) נשאל אם גם בכל איסורי אכילה דאורייתא אין איסור בטעימה וכתב שם וז"ל הוקשה לך במאי דמסקינן דשרוי בתענית אכילה קביל עלי' טעימה לא קביל עלי' אפי' גבי איסורי אכילה נימא דשריא בהו טעימה. וכי תימא

אין הכי נמי אי אפשר לומר כן. דהא מסקינן התם בחולין וכו'. ותירצת דכיון דבאיסורי אכילה מרבינן חצי שיעור מכל חלב אפשר לומר דטעימה בכלל. ואני אומר אף אם היה דבשאר איסורים שריא בהו טעימה. ההיא דחולין לא קשיא וכו'. מ"מ לא משמע הכי אלא אפי' באיסורי אכילה טעימה אסורה. כדמשמע נמי מלישנא דההיא דברכות. דמשום דליתי' בכלל קבלתו הוא דשריא טעימה דלא מחית נפשי' למיסר כולי האי. ומיהו משמע דלא אסור מדאורייתא כמו חצי שיעור דהא טעמא דחצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי ואין לומר כן בטעמו ולא בממשו ועוד דאי דאורייתא כמו חצי שיעור ליבעי ברכה. אלמה תניא מטעמת אינה צריכה ברכה וכו'. ואפשר דטעמא דטעימה אסירא אפי' באיסורי אכילה. היינו כדי שלא יבוא לבלוע מעט. ואתי לידי איסורא דאורייתא וכו' עכ"ל עיי"ש. עכ"פ מבואר דאין טעימה בכלל אכילה לכ"ע. ואפי' לדעת השואל להריב"ש ז"ל דס"ל דאסירא מדאורייתא. היינו רק משום דס"ל דהו"ל בכלל חצי שיעור. וא"כ גם לפ"ז עכ"פ לא הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למיכתב כאן לשון הלעטה. דלפי התרגומים אינו אלא לשון טעימה. דהרי כאן בעונש כרת קיימינן. ובחצי שיעור לכ"ע ליכא לא מלקות ולא כרת. וגם לפירש"י ז"ל (פ' תולדות) שנטה כאן מן התרגום ופי' ע"פ המדרש שם. וז"ל הלעיטני נא אפתח פי ושפוך הרבה לתוכה כמו ששנינו (שבת קנ"ה ע"ב) אין אובסין את הגמל אבל מלעיטין אותו עכ"ל. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. קשה לאידך גיסא דא"כ הלעטה היינו אכילה מרובה. וא"כ אין ענינה לכאן. דבנותר ופגול אכילה כתיב ואכילה היינו בכזית. ולא בעינן יותר מכזית לעונש כרת:

ואמנם הנראה בזה בכוונת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן במכילתא (פ' בא פי"ז). ומייתי לה ג"כ בירושלמי (פ"ב דפסחים ה"א) ולא יאכל חמץ לחייב את המאכיל כאוכל או אינו אלא לאסרו בהנאה. כשהוא אומר לא תאכל עליו חמץ למדנו שאסור בהנאה. הא מה ת"ל ולא יאכל לעשות את המאכיל כאוכל עיי"ש. וכיו"ב דרשו בספרא (שמיני פ"ה) גבי שרץ העוף לא יאכלו לחייב את המאכיל כאוכל או לא יאכלו לאוסרם בהנאה ת"ל לא תאכלו וכו'. הא מה אני מקיים לא יאכלו לחייב את המאכיל כאוכל עיי"ש. וכן דריש התם לקמן (פי"ב) גבי שרץ הארץ לא יאכל לחייב את המאכילן כאוכל או אינו לא יאכל אלא לאסור בהנאה ת"ל לא תאכלום וכו'. הא מה אני מקיים לא יאכל לחייב את המאכיל כאוכל עיי"ש. הרי דכל היכא דכתיב קרא בלשון נפעל לא יאכל דריש ליה לחייב את המאכיל כאוכל. וא"כ לפ"ז בנותר נמי דכתיב ושרפת את הנותר באש לא יאכל בלשון נפעל. אית לן למימר דאתי קרא לחייב את המאכיל כאוכל. ומעתה לפ"ז נראה עפמש"כ במדרש שכל טוב (פ' תולדות) וז"ל הלעיטני נא עיקר מלת לעט סבירא

לי כדאמר רב חסדא (שבת קנ"ה ע"ב) הוא שמאכיל אדם את הנער או את החולה או לשום בריה ביד להיותו אוכל מחמת מאכיל. ואין לו דמיון במקרא זולתי דברי רבותינו דאמרי איזו היא המראה ואיזו היא הלעטה. אמר רב חסדא המראה הוא בכלי והלעטה ביד עכ"ל עיי"ש שאח"כ הביא שם פי' המדרש שם שהוא כפירש"י. אלא דס"ל עיקר כרב חסדא בתלמודא דידן. וכן פירש הרמב"ם (בפיה"מ פכ"ד דשבת) עיי"ש. וא"כ נראה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **לועטי נותר**. כדי לכלול את המאכיל עם האוכל בכלל העונש. אלא שיש לי בענין זה אריכות דברים הרבה ובסוגיא דפ"ב דפסחים (כ"ד ע"א) ובכמה דוכתי. ועי' מש"כ הרב פ"מ בירושלמי שם עיי"ש. אבל לא ראיתי להאריך בזה כאן. וראיתי באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל שגם הוא כתב לשון זה במנין העונשין שלו בעונש כרת דאוכל דם. שכתב ולועטי את הדם וכו' עיי"ש. ואם כוונתו בזה לכלול גם את המאכיל הוא תמוה. דבהדיא מבואר בספרא (פ' אחרי פ"ח) דדריש ונכרתה הנפש האוכלת את הדם. האוכלת ולא המאכלת וכו' יכול לא יהיו נכרתים ע"י קטנים שאין הקטנים נכרתים ע"י עצמם. אבל יהיו נכרתים ע"י גדולים שהרי גדולים נכרתים ע"י עצמם ת"ל כל אוכליו יכרת. אינן נכרתים לא ע"י גדולים ולא ע"י קטנים עיי"ש. הרי דבהדיא מיעטו את המאכיל גבי דם. ואולי אפשר לומר דס"ל כדעת הראב"ע ז"ל (פ' תולדות) שם דלפי פשוטו הלעיטני כמו האכילני עיי"ש. ונקט לשון הלעטה ע"פ פשוטו. וא"כ אפשר לומר כן גם בכוונת רבינו הגאון ז"ל. אבל אין זה נכון. דטפי הו"ל למינקט לישנא דקרא דכתיב בנותר ופנול גופייהו אכילה. והוא מבורר טפי. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה טז

וחמץ בפסח ללחמה. כתיב (פ' בא) כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא. ואזהרתו כבר מנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין קס"ה) עיי"ש. ולשון ללחמה שכתב. הוא מלשון הכתוב (משלי ד' י"ז). וכן לכו לחמו בלחמי (שם ט' ד'). שפירושו אכילת לחם. אבל לא מצינו לשון לחם באיסור אכילת חמץ כלל. ומהאי טעמא אפי' חמץ שאינו בכלל לחם. הוא בכלל עונש כרת. כמבואר בחולין (פרק העור והרוטב ק"כ ע"א). דתניא התם המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת. אם מצה הוא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ואמרינן התם עלה בשלמא אם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. לחם עוני אמר רחמנא. והאי לאו לחם עוני הוא. אלא אם חמץ הוא ענוש כרת. אכילה כתיבא בי'. ומשני אמר ר"ל אמר קרא נפש לרבות השותה עיי"ש. הרי דאיתרבי לכרת אפי' שותה. אע"ג דלא הו"ל בכלל לחם. דהא מהאי טעמא אימעיט מלצאת בו ידי חובת מצה. וכן

הוא פשוט ומבואר בכמה דוכתי דאזהרה ועונש דחמץ לא תלי מידי בתורת לחם. אלא כל חמץ הוא באזהרה ועונש כרת שבחמץ. וא"כ לשון ללחמה שכתב רבינו הגאון ז"ל כאן הוא תמוה לכאורה. ואע"פ שכבר ידוע דאשכחן בקרא לשון לחם גם בשאר מאכל. כמו דכתיב לחם אשה גבי בשר השלמים. וגבי תמיד כתיב קרבני לחמי לאשי. והרבה כיו"ב. מ"מ היינו רק היכא דמוכח מענינא דקרא הכי. ואין זה אלא כמו שם מושאל. אבל ודאי עיקר שם לחם אינו אלא לחם ממש. וכל מקום שנאמר לחם סתם. היינו לחם ממש דוקא. דהרי בהדיא אמרינן (בפ"ב דפסחים ל"ז ע"ב) בברייתא יכול יהא מעיסה וחליטה חייבין בחלה ת"ל לחם. ר"י אומר אין לחם אלא האפוי בתנור. ואמרינן התם ת"ק סבר כיון שחזר ואפאו בתנור לחם קרינן ביה. ור"י סבר אין לחם אלא האפוי בתנור מעיקרא. וכיון דמעיקרא לאו בתנור אפייה לאו לחם הוא. ואמר רבא מ"ט דר"י דכתיב ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד. לחם האפוי בתנור אחד קרוי לחם ושאינו אפוי בתנור אחד אינו קרוי לחם עיי"ש. והכי נמי אמרינן התם לעיל מיני' הכא לחם כתיב למעוטי הינא עיי"ש. הרי דעכ"פ לכ"ע סתם לחם היינו לחם ממש דוקא. ובירושלמי (פ"ק דחלה ה"א) יליף דלא מיקרי לחם אלא חמשת המינים מדכתיב ושם חטה שורה ושעורה נסמן וכוסמת גבולתו. ושם חטה אלו החיטים. שורה זו שבולת שועל וכו'. ושעורה אלו השעורים. נסמן זה השיפון. וכוסמת זה הכוסמין. גבולתו לחם עד כאן גבולו של לחם עיי"ש. והובא בפיה"מ להרמב"ם והר"ש משאנץ ז"ל (רפ"ק דחלה) עיי"ש. הרי דלחם סתם אינו אלא לחם ממש. ודוקא מחמשת המינים. ועי' מש"כ הפ"י בסוגיא דפ"ב דפסחים (ל"ה ע"א) דהכריח שם דאין לחם אלא מחיטים ושעורים דוקא. ושאר השלשה מינים אינם קרואים לחם אלא משום שהם מין חיטים ושעורים עיי"ש בדבריו. וא"כ לא היה לו לרבינו הגאון למיכתב ללחמה כיון דבחמץ לא כתיב לחם בקרא. ומה"ט מוזהרין עליו אפי' כשאין עליו תורת לחם:

אמנם נראה דלק"מ ודברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב כדרכו. דהרי אע"ג דתורת לחם לא בעינן בחמץ משום דלא כתיב ביה לחם בהדיא. ומה"ט בסוגיא דפרק העור והרוטב שם לא בעי למעוטי בי' שותה אלא מדכתיבא בי' אכילה. הא אי לא הוה כתיבא בי' אכילה. לא הוה מצרכינן קרא לרבות את השותה. משום דכיון דלא כתיב בי' לחם בהדיא גם השותה בכלל. אע"פ שאין עליו תורת לחם. מ"מ ודאי מיהת אין איסור חמץ נוהג אלא במין לחם דוקא. דהיינו חמשת המינים. וכדאמרינן (בפ"ב דפסחים שם) דשאר כל המינים אינם באין לידי חימוץ אלא לידי סרחון. ובירושלמי שם אמרו שבדקו ומצאו שאין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינים בלבד. ושאר כל המינים אינן באין

לידי מצה וחמץ אלא לידי סירחון עיי"ש. וא"כ נראה דבכוונה דקדק וכתב לשון ללחמה להורות בזה דאין חמץ נוהג אלא במין לחם דהיינו בחמשת המינים הקרואים לחם. ולא כתב בפירוש לחם משום דבקרא לא כתיב בי' לחם. ולהכי לא בעינן בי' תורת לחם כמו במצה. אלא נשתמש בפעל לחם לרמז דעכ"פ אין איסורו נוהג אלא במיני לחם. דהיינו בחמשת המינים בלבד:

מצוה יז

המערה מקור נדה. כתיב (פ' קדושים) ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגו' את מקורה הערה וגו' ונכרתו שניהם וגו'. והאזהרה מדכתיב (פ' אחרי) ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב וגו'. מנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין צ"ו) עיי"ש. ונראה שדקדק לכתוב המערה אע"ג דבקרא כתיב לשון שכיבה ואיש אשר ישכב וגו' והאזהרה כתיבא בלשון לא תקרב. משום דמדכתיב בה את מקורה הערה ילפינן כרת להעראה כבגמר ביאה. וזהו שכתב המערה מקור נדה. דהמערה כגומר. ומה שסיים וכתב **כי היא זמה** (והוא מלשון הכתוב. איוב ל"א י"א). נראה דכוונתו ע"פ מה שאמרו בספרא (קדושים פרק י"ב) את מקורה הערה מגיד הכתוב שעשה בה את המערה כגומר. אין לי אלא נדה שעשה בה את המערה כגומר. שאר כל העריות מנין. אמרת מה נדה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת עשה בה את המערה כגומר. אף כל ערוה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת נעשה בה את המערה כגומר. לא אם אמרת בנדה שיש בה טומאה לפיכך עשה בה את המערה כגומר תאמר בשאר כל העריות שאין בהן טומאה לפיכך לא עשה בהן את המערה כגומר. ת"ל כי את שארו הערה הרי אתה למד בבנין אב מבין שניהן וכו'. הצד השוה שבהן ערוה שחייבין עליה כרת וכו' אף כל ערוה וכו' נעשה בה את המערה כגומר עיי"ש. והנה גם בתלמודין (פרק הבע"י נ"ד ע"ב) בעי למילף מנדה ומאחות אב ואחות אם במה הצד. אלא דדחי לה התם מה להצד השוה שבהן שכן איסור הבא מאיליו עיי"ש. וכבר עמדו בזה הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל בפירושיהם שם. ותירצו דהאי תנא לא חשיב לה פירכא עיי"ש. ולענ"ד אפשר קצת לומר דההיא פירכא תליא בפלוגתא דר"י ור"ל (בפ"ג דשבועות כ"ג ע"ב). דהך פירכא ליתא אלא לר"ל דס"ל התם לחלק בהכי לענין איסור כולל. משום דס"ל דאיסור הבא מאליו חמיר טפי. אבל לר"י דלא מחלק התם בהכי. הכא נמי לא חשיבא לי' פירכא. ותנא מסייע לי' לר"י עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ומ"מ למסקנא דסוגיין דיבמות שם ילפינן לענין העראה כולהו עריות מנדה בהיקישא דרבי יונה עיי"ש. ונראה דמהאי טעם הקדים רבינו הגאון ז"ל כאן עונש כרת דנדה קודם לכל שאר עריות. משום דלענין המערה היא אם לכולן. דכולהו מינה ילפינן:

ומעתה עפ"ז נראה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן במש"כ כי היא זמה. ורצה לומר דמה שאסרה תורה וענשה כרת בנדה על הערוה כעל גמר ביאה. אין זה משום חומר טומאתה שהיא מטמאה את בועלה. כדהוה בעינן למימר מעיקרא בספרא שם ובסוגיא דיבמות שם. אלא מטעם כי היא זמה והוא עון פלילים (לשון הכתוב שם) ואין חילוק בזה בין נדה לשאר הערוות. וזמה היא כמו שתרגם אונקלוס עצת חטאין. וכן פירש"י שם. שיצרך יועצך לחטוא עיי"ש. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל (בפ' אחרי) בזה. ויונתן תרגום זנו. וכן נראה מדכתיב (קדושים י"ט כ"ט) ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה. מיהו בזה יש לפקפק מסוגיא דתמורה (כ"ט ע"ב) עייש"ה. ועכצ"ל כתרגום אונקלוס. וזה שייך בכל הערוות כולן. וא"כ כולן נכללו בדין זה כנדה. ועל זה רמז במש"כ לקמן בסמוך **זמה מבוא האחות**. רצה לומר דגם זו ואחרות שאחריה בכלל זמה הן:

מצוה יח

זמה מבוא האחות. ואשר אחיות הוריו צועה. כתיב (שם) ואיש אשר יקח את אחותו וגו' ונכרתו וגו'. וכתיב שם ערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה וגו' עונם ישאו. והיינו כרת כדכתיב (בפ' אחרי) בסוף פרשת העריות ונכרתו הנפשות העושות וגו'. ואע"ג דלא כתיב עונש כרת בכל אחת בפ"ע. מ"מ הרי כתיב בהו אזהרת לאו בכל אחת בפ"ע והו"ל שני לאוין וכרת אחד שמתחלקין כרת וחטאות בכל אחת ואחת בפ"ע וכמשכ"ל. ובפרט לרבינו הגאון ז"ל דאזיל לשיטתו דבלא"ה גם בעלמא כל פרט ופרט נמנה לדעתו בחשבון בפ"ע. אע"פ שנכללו בלאו אחד כולם יחד. ואזהרות של שלשה עונשין אלו נמנו לעיל (לאוין ק"ו ק"ז ק"ח) עיי"ש. ומש"כ צועה. הוא מלשון הכתוב (ירמיה ב' כ') ותחת כל עץ רענן את צועה זונה. ועיי"ש בפירש"י והרד"ק. וגם זה הוא מענין זמה כתרגום יונתן. עי' משכ"ל (סוף עונש י"ז) עיי"ש היטב:

מצוה כא

דודתו. ואחות אשתו. ואשת אחיו לבלי חוק ממתעה. כתיב (שם) ואיש אשר ישכב את דודתו וגו' חטאם ישאו ערירים ימותו. ואזהרתו מדכתיב (פ' אחרי) ואל אשתו לא תקרב דודתך היא מנאה לעיל (לאוין ק"ה) עיי"ש. וכתיב (שם) ואשה אל אחותה לא תקח וגו' ונכרתו הנפשות העושות וגו'. והאזהרה מנה לעיל (לאוין ק"ט) עיי"ש. וכתיב (פ' קדושים) ואיש אשר יקח את אשת אחיו וגו' ערירים יהיו. ואזהרתו מדכתיב (פ' אחרי) ערות אשת אחיך לא תגלה וגו'. מנאה לעיל (לאוין ק"ד) ע"ש:

ומה שכתב רבינו הגאון ז"ל **לבלי חוק ממתעה**. הוא כולו מקשה. ודברים סתומים הם. ולכאורה נראה דכוונתו בזה דמשום דאשת אחיו סתם כתיב בקרא. היה מקום לומר דלא

ענש הכתוב כרת אלא על אשת אחיו מאמו דאיסורה כולל בכל ענין. משא"כ אשת אחיו מאביו. כיון שהתירה תורה במקום יבום הילכך גם שלא במקום יבום לית בה כרת. וכן מבואר בספרא (קדושים פי"ב) לפי פי' הר"ש משאנץ ז"ל דאי לאו שיש לנו הוכחה מקרא היה ראוי לומר דאין כרת אלא באשת אחיו מן האם בלבד ולא באשת אחיו מן האב. מהאי טעמא דכתיבנא עיי"ש. לזה כתב לבלי חוק. כלומר כל אשת אחיו בכל ענין היא בעונש כרת. כל היכא דליכא מצות יבום. ורק משום מצות יבום הוא שהתירה תורה. אבל כל היכא דליכא מצוה לייבם לא שנא מן האם לא שנא מן האב הרי זה ענוש עליה כרת. וזהו שכתב לבלי חוק. כל שאין בה חוק וגזירה מן התורה לקחתה לו לאשה. ואפי' מן האב. ועפ"ז היה נראה דמש"כ ממתעה. ט"ס הוא. דבלא"ה מצד החרוז איננו נכון. ולכן היה נראה לומר דט"ס הוא. וצ"ל ממבעה. והוא ע"פ מאי דאמרינן (רפ"ק דבב"ק ג' ע"ב) מבעה זה השן דכתיב איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו. כדמתרגם רב יוסף איכדין איתבליש עשו אתגלין מטמרוהי עיי"ש. וכן כתב רבינו הגאון ז"ל בפתרון שלו לתשעים מלות בודדות (סי' ל"ה) עיי"ש. וזהו שכתב **לבלי חוק ממבעה**. כלומר ערות אשת אחיך לא תגלה. ואם עבר וגלה הרי זה ענוש עליה כרת כל שאין מצוה וחוק לגלות. דהיינו במקום מצות יבום. דכתיב יבמה יבא עליה. ואפי' אשת אחיו מן האב. וכגון שיש לו זרע. או שנתגרשה ממנו. ואשת אחיו שלא היה בעולמו. וצרת ערוה במקום מצוה. דכל אלו הן בכרת אע"פ שהן אשת אחיו מאביו. כיון שאין בהן מצות יבום:

ואפשר קצת לקיים הלשון כמו שהוא. ולומר דכוונתו בזה להוכיח דסתם אחיו היינו אחיו מן האב. לפמש"כ הרשב"ם ז"ל (בב"ב ק"י ע"ב) בד"ה אחוה דמדכתיב בבני יעקב אחים אנחנו בני איש. הרי זה בנין אב לכל התורה דסתם אח היינו מן האב עיי"ש בדבריו. וכן יש מקום להוכית מדכתיב בברכת יעקב הוי גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך. משמע דסתם אחיך היינו בני אביך. ועי' מש"כ הראב"ע ז"ל שם. ומאי דאיצטריך בפ"ב דיבמות (י"ז ע"ב) למילף דאחים דיבום היינו מן האב. וכן בפרק יש נוחלין שם לענין ירושה עיי"ש. עכצ"ל דהתם איכא סברא וטעמא לומר דגם אחים מן האם בכלל אי לאו דגלי קרא. ובלא"ה מבואר בספרי (ראה. פיסקא קט"ז) דסתם אחים היינו מן האב. דדריש התם מאחד אחיך. אחיך זה אחיך מאביך מאחד אחיך מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך עיי"ש. ועי' בב"י (יו"ד סי' רנ"א). וגם בההיא דיבמות שם. לפי גירסת הרשב"א ז"ל שם. פליג רבא וקאמר דלא צריך קרא למעוטי אחים מן האם. משום דאין סתם אחים אלא מן האב וכאן דכתיב ביבום אחים. ממילא אימעיטו אחים מן האם עיי"ש בדבריו. ועי' ג"כ בריטב"א שם. וגם בההיא דפרק יש נוחלין שם לפי' הרשב"ם ז"ל

היינו משום דכל סתם אחים היינו מן האב כמשכ"ל. ומאי דאיצטריך בספרא (קדושים פי"ב) למילף מדכתיב נדה היא גבי ערות אשת אחיך. לומר דקאי על אשת אחיו מן האב. היינו משום דאע"ג דודאי מסתמא נמי אין אחים אלא מן האב. מ"מ ניחא ליה להאי תנא להוכיח כן מגופי' דקרא. וכיו"ב כתב הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו שם עיי"ש. ובלא"ה הך קרא דנדה היא לא מייתר דאיצטריך למאי דדרשי' מיני' ר"פ הבע"י (יבמות נ"ד ע"ב) עיי"ש. ואין להאריך בזה. וא"כ אפשר לומר דזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל **ממתעה**. ורצה לומר דמיעקב אבינו ע"ה למדנו דאין סתם אחים אלא מן האב. וקראו מתעה. משום דכתיב בי' והייתי בעיניו כמתעתע. ויש מטעה גם לשבח. כמבואר בפ"ב דקידושין (מ"ח ע"ב). איברא דודאי אינו הגון לקרות ליעקב אבינו ע"ה מתעה סתם. ויותר נכון לומר עפ"ז דהכוונה למתעה ממש. ע"פ מאי שדרשו בספרי (פ' ראה פיסקא פ"ז) מדכתיב כי יסיתך אחיך בן אמך. אחיך מן האב. בן אמך מן האם עיי"ש. וכן פירש"י שם. ומזה למד בתשובת מהרח"ש (חלק שני סי' י"ז) דסתם אח אינו אלא מן האב עיי"ש. ואע"ג דבפרק בתרא דקידושין (פ' ע"ב) דריש כי יסיתך אחיך בן אמך באחיו מן האם לחוד עיי"ש. מ"מ ודאי גם לפ"ז מדאיצטריך קרא לפרושי בהדיא בן אמך. מבואר דאחיך סתם בן אביך משמע. אלא דמהרח"ש ז"ל הביא מהספרי דמפורש שם הכי בהדיא דמוקי אחיך סתם באחיו מן האב. וזה פשוט. ודלא כמו שראיתי לאחד מן האחרונים ז"ל שהשיג עליו בזה. וא"כ אפשר לומר דמש"כ רבינו הגאון ז"ל ממתעה. כוונתו למסית. ע"פ מה שאמרו בספרי (שם) כי יסיתך אחיך. אין הסתה אלא טעות שנאמר אשר הסתה אותו איזבל וכו'. וכן תרגם יונתן כי יסיתך. ארום יטעינך. וכן בהסתה דאיזבל תרגם דאטעיאת יתי'. ועי' לקמן בסמוך (עונש כ"ד). וידוע כי טעות ותעות אחד הם. ועי' מש"כ הרד"ק ז"ל (יחזקאל י"ג י'). ורצה לומר דממסית נשמע דסתם אחיו הוא מן האב. וא"כ ע"כ לא יתכן לומר דעונש כרת דכתיב בקרא באשת אחיו אינו אלא באשת אחיו מן האם בלבד. דסתם אחיו הוא מן האב ודי לנו לומר דגם אשת אחיו מן האם בכלל. אבל ודאי אי אפשר לומר דלא קאי קרא אלא על אשת אחיו מן האם בלבד:

איברא דודאי כל זה רחוק ודחוק לומר כן בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן ואינו במשמע. ויותר נכון משכ"ל להגיה דצ"ל ממבעה. ובעיקר הדבר אינו מבורר כ"כ אם יש כרת על אשת אחיו מן האם. וכבר הביאו התוס' (רפ"ק דיבמות) ד"ה אשת אחיו וכו'. ברייתא ערוכה בספרא (קדושים פי"ב) דמיעט אשת אחיו מאמו מעונש כרת. דתניא התם אשר יקח את אשת אחיו באשת אחיו מאביו הכתוב מדבר. או אינו אלא באשת אחיו אפי' מאמו וכו' תלמוד לומר נדה היא לא אמרתי אלא באשת אח שהיא כנדה מה נדה יש לה

איסור ויש לה היתר אף אשת אח יש לה איסור ויש לה היתר. ואיזו היא אשת אח שיש לה איסור ויש לה היתר. זו אשת אחיו מאביו אם יש לו בנים אסורה ואם אין לה בנים מותרת. מבואר להדיא מפשטא דהך ברייתא דמיעט לגמרי אשת אחי מאמו מעונש כרת. והר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא שם כתב שם בשם רבינו יצחק בר"ש ז"ל וז"ל אשר יקח את אשת אחיו באשת אחיו מאביו הכתוב מדבר. או אינו אלא באשת אחיו אפי' מאמו. והדין נותן דקרא לא מיירי באשת אחיו מן האב דוקא. אלא מיירי גם באשת אחיו מן האם. ועוד יותר יש לאוקמי' במן האם וליתן בה כרת שהרי אין בה היתר מלאוקמי במן האב. דכיון דאית לה היתר לא מסתבר ליתן בה כרת. ת"ל נדה היא וכו'. אלמא באשת אחיו מן האב מיירי. אבל מ"מ גם באשת אחיו מן האם יש בה כרת. דהא מרבינן לה ללאו בריש הבא על יבמתו (יבמות נ"ה ע"א). וכתיב בפרשת אחרי מות ונכרתו אכולהו וכדמוכח התם. וכו'. כך פירש רב יצחק ב"ר שמואל ז"ל עכ"ל עיי"ש בדבריו. ופירושו זה כבר הביאוהו התוס' ביבמות שם ודחאוהו. וז"ל שם ודוחק לומר ולפרש דדרשא דת"כ לא אתי למעוטי אשת אחיו מאמו. אלא אתי למימר דאיכא כרת אף באשת אחיו מאביו באין לה בנים בחיי בעלה אף ע"ג דיש לה היתר לאחר מיתה. דמה נדה אע"ג דיש לה היתר לאחר מכאן וכו'. דאין הלשון משמע כלל כן. ועוד דבירושלמי פרק כלל גדול קאמר וכו'. משמע בהדיא דלמעט אשת אחיו מאמו אתי וכו' עכ"ל עיי"ש. הנה מלבד שדחו פירושו של הר"ש בשם הר"י בר"ש ז"ל מצד שהוא דחוק ולא משמע הכי בספרא כלל. הוסיפו עוד ראי' מן הירושלמי דמשמע בהדיא שלא כדבריו. אלא למעוטי אשת אחיו מאמו הוא דאתי. ולענ"ד אני מוסיף דמש"כ הר"ש ז"ל דונכרתו קאי אכולהו אין מזה הכרח כלל. דכבר הכריחו התוס' בפרק בתרא דמכות (י"ד ע"א) בד"ה ההוא וכו' דונכרתו דכתיב התם לא קאי אלא אעריות המפורשות בהדיא. ולא אהנך דלא ידעינן אלא מיתורא דקרא עיי"ש. וא"כ הכא נמי נהי דאיתרביא אשת אחיו מאמו לאזהרת לאו מיתורא דקרא דערות אחיך הוא. מ"מ כרת לא שמענו. משום דונכרתו דכתיב בסוף הפרשה לא קאי אלא על העריות המפורשות בהדיא בההיא פרשה. ולא על אשת אחיו מאמו דלא נפקא אלא מיתורא דקרא. ועי' בריטב"א שם שהביא משם הרמ"ה ז"ל דנראה דלא ס"ל כמש"כ התוס' שם. אבל הריטב"א ז"ל שם דחה דבריו. משום דלא משמע הכי מסוגיא דהתם עיש"ה. וא"כ סברת התוס' מוכרחת. וכיו"ב כתבו התוס' בכמה דוכתי כמו רפ"ק דב"ק (ג' ע"א) סוף ד"ה לא עשרה וכו' עיי"ש. ובפ"ק דסוכה (ז' ע"ב) בתוס' ד"ה מחיצה וכו'. וכן פירש"י (שם לקמן י"ב ע"א) בד"ה וכולן וכו' עיי"ש. ועוד בכמה דוכתי. ויש לזה שורש בגמרא בסוגיא דב"מ (פרק השואל צ"ה ע"א) דאמרינן כי כתיב

אם בעליו אמו וגו' אהנך חיובי דכתיבי בהו בהדיא הוא דמיכתב עיי"ש היטב. וא"כ מצד זה אין שום הכרח לומר דאיכא כרת באשת אחיו מאמו. ודברי התוס' מוכרחין דמברייתא דספרא שם ומהירושלמי מוכרח דממעט אשת אחיו מאמו. וכ"כ התוס' בפ"ב דשבת (כ"ה ע"א) ד"ה כרת עיי"ש:

וראיתי להראב"ד ז"ל בפירושו לספרא שם שכתב וז"ל אשר יקח את אשת אחיו באשת אחיו מאביו הכ"מ. והדר קדריש ליה להאי קרא בענין אחר דאשת אחיו בין מן האב ובין מן האם חייב. וקא מייתי לה מקרא יתירא דאזהרה. שני הדרכים הללו סותרות זו את זו. וכי האי דרשא בתרייתא איתא ביבמות (נ"ה ע"א). ואיכא למימר דתרי תנאי נינהו. ותו איכא למימר דהך דרשא קמייתא הכי קאמר אי לאו קרא יתירא דכתיב גבי אזהרה האי קרא דעונשין הכי משמע וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו שהיתה לפניו גירסא אחרת בספרא שם. והיתה לפניו שם עוד ברייתא אחרת אשר איננה בגירסת הספרא שלפנינו. וגם בילקוט ליתא. וכנראה מדבריו היא הברייתא דמייתי בסוגיא דיבמות (פרק הבע"י נ"ה ע"א) עיי"ש. ומדמייתי לה בספרא (לפי גירסתו) הכא גבי עונש. אע"ג דעל קרא דאזהרה קאי. וא"כ מקומה בפרשת אחרי. דהתם הוא דכתיבא האזהרה. משמע ליה להראב"ד ז"ל דלפום הך ברייתא גם קרא דעונש כרת כולל בין אשת אחיו מן האב ובין מן האם. ולזה כתב דשתי דרכים אלו סותרות זו את זו. ותרי תנאי נינהו. ושוב כתב דאיכא למימר דלא פליגי אהדדי. ותנא קמא אם לא נאמר קאמר. דאם לא רביי' קרא לאשת אחיו מן האם גבי אזהרה. היה ראוי לומר דאין עונש כרת אלא באשת אח מן האב. אבל השתא דגלי מקרא יתירא גבי אזהרה דלא שנא בין אשת אח מן האב לאח מן האם. שמעינן גם לעונש. דגם אשת אחיו מן האם היא בכרת. אבל מלבד דליתא הכי בגירסתנו. וגם מדברי הר"ש משאנץ ז"ל מבואר דלא היתה ברייתא זו בגירסא שלפניו. וגם בילקוט לא הביאה כאן. וגם בפרשת אחרי לא הביאה אלא מסוגיא דיבמות שם ולא מהספרא עיי"ש. ומבואר מזה שלא היתה בגירסת הספרא שלפניו. בלא"ה הדבר תמוה כיון דלא איתרביא אשת אחיו מאמו אלא גבי אזהרה בלבד. היכי נשמע מינה לענין עונש. וגם מדברי הספרא לא משמע הכי כלל לומר דברישא אם לא נאמר קאמר. דא"כ ודאי הוה מפרש בסיפא קרא דנדה היא למאי אתי. וגם בסוגיא דיבמות שם לא מייתי לה אלא לענין האזהרה בלבד ולא נזכר שם עונש כלל עיי"ש. וגם לומר דתרי תנאי נינהו דוחק גדול הוא. וכל זה לא נדחק אלא לפי גירסתו. וכבר נתבאר דאין זו גירסת הראשונים ז"ל. וכן מבואר מדברי התוס' ברפ"ק דיבמות ובפ"ב דשבת שם שלא היתה כן בגירסת הספרא שלפניהם עיי"ש. הן אמת דגם לפי גירסת הספרא שלפנינו קשה

לכאורה מדקתני התם לעיל מיני' גבי דודתו. ומה אם במקום שהתיר מכלל אשת אחיו מאביו אסר מכלל אשת אחיו מאמו. מקום שלא התיר מכלל אשת אחי אביו מאביו וכו' עיי"ש. הרי דפסיקא ליה לתנא דגם אשת אחיו מאמו הו"ל ערוה כאשת אחיו מאביו. וכבר נתקשו בזה קצת אחרונים. אבל לק"מ דהתם לא לענין עונש כרת מיירי. אלא לענין איסורא. דעכ"פ לענין אזהרת לאו ודאי מוזהר על אשת אחיו מן האם כמו על אשת אחיו מן האב. כמבואר שם בפרק הבע"י. ובעי התם בספרא לעיל למילף מינה לאשת אחי אביו מן האם דעכ"פ תהיה באיסור לאו. ומסיק דאפילו איסור לאו לית בה ומותרת לגמרי. אבל כרת לעולם אימא לך דגם באשת אחיו מן האם ליכא כדקתני בתר הכי:

ועכ"פ מבואר דשפיר הוכיח הרשב"ם ז"ל מברייתא דספרא דליכא כרת באשת אחיו מן האם. ואין לנו בזה אלא מה שתירצו התוס' (רפ"ק דיבמות ובפ"ב דשבת) שם לומר דלא מיעט בספרא אשת אחיו מאמו אלא מערירי דכתיב בההוא קרא. אבל כרת מיחייב גם באשת אחיו מאמו. משום דכרת וערירי שני עונשים חלוקים הם. ואפשר לכרת בלא ערירי. ודלא כדפירש"י דס"ל דתרוייהו חד נינהו עיי"ש בדבריהם. וכן תירצו הרא"ם ז"ל ביראים (סי' רכ"ה) והסמ"ג (לאוין ק"ט) עיי"ש. ואמנם מלבד שכבר כתבו התוס' שם דלא יתכן פי' זה לרש"י ז"ל. וא"כ לדידי' ע"כ מוכרח דלגמרי אימעיטא אשת אחיו מאמו מעונש כרת. בלא"ה לא ביארו התוס' שם דלפי דבריהם כיון דבאשת אחיו לא כתיב בקרא בהדיא אלא עונש ערירי בלבד. ואימעיט מיני' אשת אחיו מאמו. א"כ מהיכא תיתי לן עונש כרת באשת אחיו מאמו. בשלמא אשת אחיו מאביו איכא למימר דנפקא"ל בה כרת מדכתיב (בפרשת אחרי) בתרה כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות דקאי על כל העריות המפורשות למעלה בקרא. אבל אשת אחיו מאמו דלא כתיבא התם מנ"ל בה עונש כרת. ואע"ג דגם אשת אחיו מאמו איתרבי התם מריבוייא דקרא בכלל אזהרת אשת אח. מ"מ כבר נתבאר דהך קרא לא קאי אלא על אותן העריות המפורשות למעלה בהדיא בקרא. ולא אהנך דלא נפקי אלא מייתורא דקרא. וכמו שהכריחו התוס' בפרק בתרא דמכות שם ודלא כמש"כ הר"ש משאנץ ז"ל. וראיתי להרא"ם ז"ל והסמ"ג שם שגם הם כתבו שם כדברי הר"ש ז"ל עיי"ש. וכבד עמד בזה הרב כנה"ג (בדינא דחיי) על דברי הסמ"ג שם בזה. אלא דמש"כ שם לחלק דבאשת אחיו מאמו אע"ג דלא מרבינן לה אלא מייתורא דקרא דערות אחיך היא. מ"מ ההוא ייתורא גלי לן דאזהרת ערות אשת אחיך לא תגלה משמע בין מן האב ובין מן האם ולא נילף מאשת אחי אביו דאין אזהרתו אלא באח מן האב ולא מן האם. וכיון דייתורא דקרא דערות אחיך היא גלי לן דבאזהרת אשת אחיך לא תגלה נכללה גם אשת אחיו מן האם. ממילא

גם קרא דונכרתו הנפשות העושות. קאי נמי על אשת אחיו מן האם. משא"כ בההיא דפרק בתרא דמכות שם גבי אחותו דאף ע"ג דכבר איתרבי לאזהרה מקרא דאחותך היא. מ"מ איצטריך התם נמי ייתורא דקרא דערות אחותו גילה לריבויא לעונש כרת. משום דהתם אי לאו ייתורא דאחותך היא לא הוה שמעינן ממשמעות הכתוב אחותו שמאביו ומאמו. משום דבקרא כתיב בת אשת אביך מולדת אביך דמשמע טפי דמיירי באחותו שמאשת אביו ואמו. אבל מאונסין לא נפק"ל אלא מייתורא דקרא דאחותך היא. וכיון דלא ממשמעות הכתוב משמע לן בת אביו ואמו מאונסין אלא מייתורא דקרא. להכי אינה בכלל העריות המפורשות בהדיא. והילכך עונש דונכרתו הנפשות העושות לא קאי עלה. ואיצטריך קרא דערות אחותו גילה לריבוייה לעונש כרת עכ"ד שם עיי"ש. אבל אין דבריו מספיקים כלל לדעתי ואין חילוק. זה נכון כלל. דהכא נמי כיון דאי לאו דרביי' קרא מייתורא דערות אחיך היא הוה אמינא דדוקא על אשת אחיו מן האב הוא דהזהיר הכתוב דוקא וכמבואר בספרא שם. א"כ ודאי אינה מן העריות המפורשות בהדיא למעלה. כיון דכל עיקר איסורה לא קים לן אלא מדרשא מייתורא דקרא דערות אחיך היא. והרב דינא דחיי גופיה שם לקמן (קכ"ד ע"ב) הכריח מעיקר הברייתא דספרא גופא שם דבמשמעותא דקרא דערות אשת אחיך לא תגלה אין אשת אחיו מאמו בכלל. ולא נפקא אלא מריבויא דקרא דערות אחיך היא בלבד. ולהכי קרא דונכרתו הנפשות העושות לא קאי עלה עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי הדבר תמוה דא"כ מהיכא תיתי לן עונש כרת באשת אחיו מאמו להתוס' וסייעתם. נהי דממיעוטא דנדה היא דדריש בספרא לא שמענו אלא מיעוטא מעירי דכתיב בההוא קרא. מ"מ אכתי עונש כרת מנ"ל. כיון דקרא דונכרתו הנפשות העושות ע"כ לא עלה קאי. והרא"ם ז"ל והסמ"ג והר"ש משאנץ ז"ל לא סמכו בזה אלא על קרא דונכרתו. כמבואר להדיא בדבריהם. וכיון דע"כ מוכרח דהך קרא לא קאי על אשת אחיו מאמו. א"כ ודאי קשה טובא גם לפי שיטתם אין לנו כרת אלא באשת אחיו מאביו דוקא. וא"כ לא הועילו התוס' וכל סייעתם ז"ל כלום בפירושם לברייתא דספרא שם:

ובעיקר פירושם תמיהני טובא דאם איתא דלא מיעטו בספרא מייתורא דקרא דנדה היא אשת אחיו מאמו אלא מערירי ולא מכרת. ועונש כרת איכא גם באשת אחיו מאמו. א"כ הדבר תמוה אצלי למאי נפק"מ בהכי לדידן אם גם אשת אחיו מאמו היא בכלל עונש עירי או לא. הרי כיון דאין זה אלא עונש בידי שמים. ולדידן ליכא בהכי שום נפק"מ כלל. א"כ בהדי כבשי דרחמנא למה לן. בשלמא בעונש כרת נפק"מ לדידן לענין קרבן חטאת בשוגג. ולענין מלקות במזיד לפטרו ידי כריתתו. ולענין להכניסו לכיפה כמבואר

סו"פ הנשרפין. אבל בעונש ערירי ליכא שום נפק"מ לדינא לדידן. ואע"ג דבפרק הבע"י (יבמות נ"ה ע"א) מצריך קרא יתירא ערירים יהיו ערירים ימותו שאם יש לו בנים קוברן ואם אין לו הולך ערירי עיי"ש. התם היינו כדי לאשמעינן גודל חומר העונש של העובר. וכמו דעיקר העונש בכלל השמיענו הכתוב אע"פ שאינו אלא עונש בידי שמים בלבד. כדי להזהיר את העם למען ישמעו ויראו. הכי נמי השמיענו פרטי העונש כדי להגדיל העונש ביותר. אבל כאן שלא בא הכתוב אלא להקל עליו. שלא נטעה לומר דגם אשת אחיו מאמו בכלל עונש ערירי כאשת אחיו מן האב. הדבר תמוה לענ"ד למאי נפק"מ ולמה לי קרא מיותר להכי. ואינו נראה לומר דנפק"מ לקוברו בין רשעים שאינם גמורים כעין דמשני ביבמות (ל"ב ע"ב ל"ג ע"ב) עיי"ש היטב. ולכן דברי רש"י ז"ל וסייעתו דכרת וערירי ענין אחד הם נראין מוכרחין. ודעת התוס' וסייעתם צ"ע אצלי ואכמ"ל בזה:

וביותר תמיהני דכל עיקר מה שהביאם לידי כך היינו משום שהוקשה להם דממתניתין דריש יבמות דקחשיב אשת אחיו מאמו בכלל הנשים שפוטרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום מתבאר דיש בה כרת. וכמש"כ שם (בד"ה אשת אחיו) וז"ל משמע הכא דבאשת אחיו מאמו יש בה כרת. דבחייבי לאוין סבר תנא דמתני' דחולצות כדתנן וכו'. ובהדיא תניא בגמרא מה אחות אשתו מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת וכו'. והקשה רבינו שמואל דבת"כ משמע וכו' עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד תמיהני מאוד כי אינני רואה שום יסוד לעיקר קושייתם. דלעולם אימא לך דאשת אחיו מאמו כשנתאלמנה או נתגרשה אין בה אלא לאו גרידא משום דאיתרבאי מקרא דערות אחיך היא דכתיב אצל אזהרת אשת אחיו. דאייתר לרבות אשת אחיו מאמו. כדתניא בברייתא בפרק הבע"י (יבמות נ"ה ע"א) עיי"ש. אבל כרת לית בה דלא אשכחן בה ריבויא לענין כרת. וקרא דונכרתו הנפשות העושות לא קאי עלה כמו שנתבאר. ומ"מ אינה מתייבמת מדאורייתא. משום דכיון דדרשינן התם שאינה כאשת אח מן האב שמותרת ליבם לאחר מיתת בעלה בלא זרע מדכתיב בה ערות אחיך היא. בהוייתה תהא עיי"ש. א"כ בהדיא גלי קרא דאינה מתייבמת. דאם איתא דעכ"פ כשנשאת אחר מיתת בעלה הראשון לאחיו מן האב ומת בלא זרע שנפלה לפניו מכח אחיו מן האב שריא ליבמה. א"כ אינה בהוייתה. ולא קרינן בה ערות אחיך היא דדרשינן בהוייתה תהא. שהרי מעיקרא בהוייתה היתה אסורה לו. וכיון דאימעיטא מדאורייתא מדין יבום. גם כשנפלה לפניו מכח קידושי אחיו מאביו. הו"ל לגבי' כאשת אח שיש לו זרע דקיימא עלי' בכרת מצד אתיו מאביו. והו"ל כאשת אחיו שלא היה בעולמו שפוטרת צרתה וצרת צרתה מן החליצה ומן היבום. ושפיר קתני לה במתניתין בכלל העריות שפוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מחליצה ומן היבום

ושחייבין עליהן כרת. שהרי ע"כ מתניתין מיירי כשנפלה לפניו מכח נשואי אחיו מן האב. דהא אין יבום אלא באחין מן האב. וא"כ אין מקום כלל לעיקר קושית הרשב"ם ז"ל. ובהכי ממילא ניחא נמי מה שהקשו רש"י ותוס' (בסוגיא דפרק הבא ע"י שם) על מאי דדרשינן התם בהוייתה תהא. הא בלא"ה ה"א דגם אשת אחיו מאמו לאחר מיתת בעלה שריא. ותיפוק ליה דכבר ילפינן (לעיל י"ז ע"ב) אחוה אחוה מבני יעקב דאין מצות יבום אלא באחים מן האב. או מדכתיב יחדיו המיוחדים בנחלה לאפוקי אחים מן האם דאין יורשים זא"ז עיי"ש. וכן הקשו הרשב"א והריטב"א. ז"ל שם עיי"ש. ומה שתירצו דאי מהתם ה"א דאחים מן האב מצוה ומן האם רשות. או דה"א דאחים מן האב שריא ליבם ואסורה לעלמא ומן האם שריא ליבם ושריא לעלמא עיי"ש. לענ"ד הוא תמוה דהרי אשת אח היא ערוה ואי לאו דחידשה תורה מצות יבום הו"ל ערוה גמורה לאחים. אלא שהתירה תורה במקום יבום ליבם. ואסרה אעלמא. וכיון דגלי קרא דאין מצות יבום אלא באחין מן האב דוקא. ממילא אשת אח מן האם כדקיימא קיימא באיסור ערוה לאחים. ולעלמא שריא כשאר כל העריות. שהרי אינה בכלל תורת יבום ומהיכא תיתי לן להתירה לאחים ולאסרה לעלמא בשום ענין. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל ביבמות (נ"ד ע"ב). ואין דבריו ז"ל מספיקים אלא באשת אח מן האב שלא במקום מצוה. אבל באשת אח מן האם כיון דבהדיא גלי קרא שלא ניתנה תורת יבום מעיקרא אלא לאחים מן האב בלבד ודאי קשה. אבל לפמש"כ אתי שפיר. דמגז"ש דאחים אחים מבני יעקב ומקרא דיחדיו לא שמענו אלא דאין מצות יבום נוהגת אלא באחין מן האב. אבל מ"מ אכתי היה מקום לומר דעכ"פ אשת אחיו מאמו שנשאת לאחיו מאביו ומת בלא זרע. דעכשיו נפלה לפניו מכח אחיו מאביו. תתייבם. לזה איצטריך קרא דערות אחיך היא בהוייתה תהא שלא תצא מאיסורה לעולם. וכן לאידך גיסא אי לא הוה כתיב אלא קרא דערות אחיך היא הוה סד"א דכיון דאשת אחיו מאמו אין בה כרת אלא לאו גרידא. כשנפלה לפניו מכח אחיו מאביו תתייבם. כשאר חייבי לאוין דמדאורייתא מתייבמות משום דעשה דיבום דחי ל"ת. ואע"ג דגלי קרא ערות אחותך היא בהוייתה תהא. מ"מ כיון דמשום מצות יבום לא מישתריא אלא ביאה ראשונה בלבד. ובתר הכי קיימא באיסורה כדמעיקרא איסור עולם. כשאר חייבי לאוין. שפיר הו"ל בהוייתה. שלא יצאתה מאיסורה כלל. אלא דעשה דיבום דחיא איסורה משום קיום המצוה וכיון שנתקיימה המצוה בביאה ראשונה הרי היא באיסורה כמו שהיתה. לזה אתיא גז"ש דאחים אחים ואשמעינן דאין תורת יבום אלא באחים מן האב גרידא. לאפוקי כשנתערב בה גם איסור אשת אח מן האם שלא מן

האב אינה בתורת יבום. והו"ל כאשת אחיו שלא היה בעולמו. או שיש לו זרע דקיימא עלי' בכרת מצד אחיו מן האב:

ועכ"פ מבואר דממתניתין דרפ"ק דיבמות מדקחשיב אשת אחיו מאמו בכלל העריות הפוטרות צרותיהן מחליצה ומיבום אין שום ראי' לומר דאשת אחיו מאמו מצד עצמה היא מכלל שאר העריות שחייבין על זדונן כרת. דאפשר לומר דודאי מצד עצמה אינה בכרת. דלא איתרבאי מקרא דערות אחיך היא אלא לאזהרת לאו גרידא. אלא דכיון דגלי קרא דאפי' כשנפלה לפניו ליבום מצד אחיו מן האב אינה עולה ליבום. א"כ בענין זה הו"ל כאשת אחיו מן האב שלא במקום מצוה. והו"ל כאשת אחיו מן האב שלא היה בעולמו שחייבין על זדונה כרת ופוטרת צרתה מחליצה ומיבום. וכיון דמשנתנו בענין זה הוא דמיירי. שפיר קתני שפוטרת צרתה מחליצה ומיבום אע"פ שמצד עצמה אין בה כרת. ונראה ראיה לזה ממה שאמרו בירושלמי (פ"ק דיבמות סוף ה"א) על הא דקתני במתניתין שם אשת אחיו מאמו. נאמר כאן אחוה ונאמר להלן שנים עשר עבדיך אחים אנחנו מה אחים שנאמר להלן באחים מן האב הכתוב מדבר אף אחים שנאמר כאן באחים מן האב הכ"מ. אמר רבי יונתן נאמר כאן ישיבה ונאמר להלן ישיבה וירשתה וישבתה בה. מה ישיבה שנאמר להלן ישיבה שיש עמה ירושה אף ישיבה שנאמר כאן ישיבה שיש עמה ירושה. וכו' עיי"ש בפ"מ. והוא תמוה לכאורה מאי ענין כל זה למתניתין. דהרי במתניתין לא מיירי אלא באשת אחיו מאמו שנתאלמנה או נתגרשה ממנו ונשאת לאחיו מן האב ומת ונפלה לפניו ליבום מצד אחיו מן האב. והרי בענין זה אפילו אם היתה מצות יבום נוהגת גם באחים מן האם ג"כ שוב אינה עולה ליבום מעתה. מאחר שלא היתה זקוקה לו מצד אחיו מן האם מעיקרא מאיזה טעם שיהיה. וקיימא עלי' באיסור אשת אח מן האם. וא"כ ודאי דינא דמתניתין לא תלי מידי במאי דמצות יבום אינה נוהגת באחים מן האם. ואין כאן מקום אלא לדיוקא בעלמא. דמדלא נקט הך דינא אלא באשת אחיו מן האם. ולא נקטי' בכהאי גוונא באשת אחיו מן האב שנפלה לפניו מכח אחיו מן האם. ש"מ דאין מצות יבום נוהגת אלא באחין מן האב. וע"כ אין כוונת הירושלמי להך דיוקא. דא"כ הו"ל למידק הכי בהדיא. אלא ודאי אעיקר דינא דמתניתין קאי. לפרושי טעמא דמתניתין אמאי פוטרת צרתה. והרי עיקר דינא דמתניתין ודאי לא תלי בהכי מידי כדכתיבנא. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דודאי עיקר מילתא דאין מצות יבום נוהגת באחים מן האם. בלא"ה כבר נפק"ל מדכתיב ערות אחיך היא בהוייתה תהא. אלא דבמתניתין דמיירי שנפלה לפניו מאחיו מן האב היה ראוי לומר דאינה פוטרת צרתה. משום דכיון דלא איתרבאי אשת אחיו מן האם אלא מקרא דערות אחיך היא.

א"כ אין בה אלא לאו גרידא. וא"כ היא גופא מדאורייתא בת חליצה ויבום היא. דעשה דיבום מצד אחיו מן האב דחי ל"ת. ובזה לא שייך מיעוטא דערות אחיך היא כמשכ"ל. ולזה מייתי עלה בירושלמי גז"ש דאחים אחים מבני יעקב או ישיבה ישיבה דאין מצות יבום אלא באחים מן האב דוקא. וכל שיש בה גם איסור אשת אח מן האם שלא מן האב. כגון שקודם שנשאת לאחיו מאביו כבר היתה נשואה לאחיו מן האם ונאסרה עליו מצד אשת אחיו מן האם. שוב אינה מתייבמת. וממילא הו"ל כאשת אחיו שלא היה בעולמו וכיו"ב שחייב על זדונה כרת מצד אחיו מן האב ופוטרת צרתה כשאר העריות של חייבי כריתות כמו שביארנו:

ועכ"פ מתבאר דממתניתין דהתם אין ראיה לומר דאשת אחיו מאמו היא בכרת. ואינה סותרת לברייתא דספרא שם. ואדרבה מהירושלמי שם במקומו משמע איפכא כמו שביארנו. והירושלמי לטעמי' אזיל. דבלא"ה כבר הביאו התוס' מהירושלמי דפרק כלל גדול דמבואר דס"ל דליכא כרת באשת אחיו מאמו. וכן נראה מהירושלמי דכתובות (פ"ג סוף ה"א) דעל מאי דתנן התם הבא על אחותו וכו' ועל אשת אחיו וכו' יש להן קנס אע"פ שהן בהכרת אין בהן מיתת ב"ד. אמרו בירושלמי שם ואשת אחיו לא יבמתו היא. ומשני אמר רבי מתניה תיפתר שהיו לאחיו בנים ואירס אשה ומת ובא אחיו ואנסה עיי"ש. ובתוס' שם הביאו דברי הירושלמי. וכתבו דה"ה דהוה מצי לאוקמה בשנתגרשה עיי"ש. וכן פירש"י שם עיי"ש. וכבר כתב באס"ז שם דהירושלמי לא בעי לאוקמי בנתגרשה משום דאשת אחיו לא משמע בשגירשה דלאו אשתו היא עיי"ש. וראיתי בהגהות סמ"ג (סוף עשה נ"ד) שהקשה דאכתי הוה מצי לאוקמה באשת אחיו מאמו והניח בצ"ע עיי"ש. וכן עמד בזה בתוס' חדשים (רפ"ג דכתובות) עיי"ש. ולפמש"כ לק"מ. דהירושלמי לטעמי' אזיל דס"ל דאשת אחיו מאמו אין בה כרת. ומתניתין קתני אע"פ שהן בהכרת. א"כ לא מיתוקמא באשת אחיו מאמו. ואע"ג דאכתי הוה מצי לאוקמי כגון שחזרה ונשאת לאחיו מאביו דאית בה כרת כמו שביארנו. לא בעי לאוקמי באוקימתא רחיקתא כהך. דמילתא דלא שכיחא היא ולא משמע מסתימת מתניתין דמיירי בהכי. כי היכי דלא בעי לאוקמה באשת אחיו שלא היה בעולמו או בצרת ערוה. דג"כ לאו בנות יבום נינהו וקיימי עלי' בכרת. והיינו נמי מהאי טעמא דכתיבנא. אבל באשת אחיו מאמו בעלמא שפיר הוה מצי לאוקמה. אלא משום שאין בה כרת לא מיתוקמי בה מתניתין כמו שנתבאר:

וראיתי להתוס' (פ"ג דכריתות י"ד ע"ב). דבההיא דתנן התם הבא על בת בתו חייב עליה משום בת בתו וכלתו ואשת אחיו ואשת אחי אביו ואשת איש ונדה. רבי יוסי אומר

אם עבר זקן ונשאה חייב עליה משום אשת אב. וכתבו בתוס' שם (בד"ה אשת אחיו) וז"ל אשת אחיו היינו אשת אחיו מאמו. דאי מאביו היאך נשאה זקן הא לא תפסי בה קידושין. דהויא כלתו. ומכאן משמע דאשת אחיו מאמו בכרת. ומיחייב עלה חטאת. והא דממעט בתורת כהנים היינו מעירי אבל כרת איכא עכ"ל עיי"ש. וא"כ לדעתם ממשנה זו מתבאר דאשת אחיו מאמו היא בכרת. וכן פירש"י ז"ל בגמרא שם (בד"ה א"כ) דמיירי באשת אחיו מאמו. דאל"כ היכי נשאת לזקן הא הו"ל כלתו עיי"ש. ואמנם לכאורה לא זו דאין משם ראיה. אלא אדרבה איפכא מוכח. דמדלא קאמר רבי יוסי אם עבר הזקן ונשאה חייב עליה אף משום אשת אב. משמע דלא בא ר"י להוסיף בזה עוד חיוב אחר נוסף. מלבד כולהו הנך דחשיב ת"ק. משום דאם יש כאן חיובא משום אשת אב לא משכחת להו לכולהו חיובי דקחשיב ת"ק. והיינו ע"כ משום דע"כ לא משכחת לה שתהא אשת אחיו וגם יתחייב עלה משום אשת אביו. דהרי אין קדושין תופסין בה לזקן משום דהו"ל כלתו. וע"כ לא משכחת לה חיובא משום אשת אביו אלא כשלא היתה נשואה מקודם לאחיו. וא"כ אם איכא חיובא משום אשת אב. ע"כ ליכא כאן חיובא משום אשת אח. ותחת חיובא דאשת אב ליכא חיובא דאשת אחיו. והיינו דלא קאמר ר"י אף משום אשת אב. הן אמת דבפירש"י שם פירש דר"י אף משום אשת אב קאמר עיי"ש. אבל הרי במתניתין לא קתני הכי. וע"כ צ"ל כדכתיבנא. והשתא א"כ קשה אמאי לא משכחת לה גם חיובא משום אשת אח עם חיובא דאשת אב. הרי נהי דבאשת אח מן האב לא משכחת לה. מ"מ הרי אכתי משכחת לה שפיר באשת אחיו מאמו. וכמש"כ רש"י ותוס'. אלא ודאי מוכרח מזה דאשת אחיו מאמו לית בה כרת. ולא מיחייב עלה חטאת. וליכא חטאת אלא באשת אחיו מאביו. וכשמתחייב משום אשת אביו לא משכחת לה בה חיובא משום אשת אחיו מאביו. ולהכי לא קאמר ר"י אף משום אשת אב. וא"כ אדרבה מוכח משם דליכא כרת באשת אחיו מאמו. ודברי רש"י ותוס' צ"ע טובא לכאורה:

איברא דלפ"ז קשה במאי דפרכינן עלה בגמרא שם. קתני חייב עליה משום אשת אב. ומי שריא ליה. ופירש"י וז"ל ומי שריא ליה לאביו של זה והא אשת אחיו היא דהא מחייבינן ליה לבנו משום אשת אחי אביו. אלמא אסורה לו לאביו משום אשת אח ואין לו אישות בה. ואמאי קאמר רבי יוסי חייב עליה משום אשת אב עכ"ל עיי"ש. והשתא לפמש"כ מאי קושיא. והא כיון דר"י לא קאמר חייב עליה אף משום אשת אב. משמע דודאי לא משכחת לה שיתחייב על כל הנך דחשיב ת"ק עם חיובא דמשום אשת האב. דהא לא משכחת לה חיובא דאשת אחיו. וע"כ לא משכחת לה אלא בשלא היתה נשואה תחלה

לאחיו. וא"כ גם משום חיובא דאשת אחי אביו לא תקשה מהאי טעמא גופא. דאפשר לומר דאין הכי נמי דלא משכחת חיובא משום אשת אב אלא בענין שלא היתה נשואה תחלה גם לאחי אביו. אלא ודאי עכצ"ל דאע"ג דלא קתני בדברי רבי יוסי אף משום אשת אב. מ"מ משמע ליה לתלמודא דרבי יוסי אף משום אשת אב קאמר. וא"כ מלבד כל הנך חיובי דקחשיב ת"ק קאמר רבי יוסי דחייב נמי משום אשת אב אם עבר זקן ונשאה. והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתה. ועכצ"ל דבאשת אחיו מן האם מיירי. וכמו שפי' רש"י ותוס'. וא"כ שפיר הביאו התוס' ראי' משם דאשת אחיו מאמו היא בכרת. אלא דקושיא זו בלא"ה קשה לפמש"כ התוס' שם (בד"ה מודה ר"י) וז"ל מודה ר"י באיסור מוסיף שאיסור חמור חל על איסור קל או באיסורין שוין. כגון איסור אשת אח ואחות אשה. אבל קל על חמור לא חייל באיסור מוסיף וכו'. ורבי יוסי דאתי לאוסופי אשת אב אינו מודה בהני דהזכיר תנא קמא. דבשלמא כלתו דבסקילה חייל אבת בתו דבשריפה. ואשת אב חייל אכלתו דשניהן שוין. אבל אשת איש דבחנק לא חייל אשריפה ואסקילה. וכ"ש אחות אשה ואשת אח ואשת אחי אביו ונדה דחייבי כריתות לא חיילי. והילכך לרבי יוסי לא משכחת אלא שלש בת בתו כלתו ואשת אב עכ"ל עיי"ש. והשתא לפי דבריהם כיון דרבי יוסי לא מודה בהני שהזכיר תנא קמא. ולא משכחת לדידי' אלא תלתא חיובי בלבד. דהיינו בת בתו וכלתו ואשת אב. א"כ ודאי אית לן למימר דלא מיירי איהו כלל בשנשאת מעיקרא לאחיו ושוב אח"כ היתה נשואה לאחי אביו. שהרי בלא"ה לדידי' לא מיחייב עלייהו כלל. דאיסור קל לא חייל אאיסור חמור. וא"כ מאי פריך אדרבי יוסי ומי שריא ליה. ואיצטריך רבי יוחנן לשנויי כגון שנפלה לו ליבום. כיון דרבי יוסי לא מיירי כלל בחיובא דאשת אחי אביו. וא"כ לא מיירי בשהיתה נשואה לאחי אביו. ושפיר שריא ליה. ועכצ"ל דודאי אין ה"נ דהוי מצי לשנויי הכי. אלא דמ"מ קושטא דמילתא קא משני ליה דגם לפי דעתו דס"ל דר"י נמי בהנך גווני דת"ק מיירי. מ"מ לא תקשה מידי דשפיר משכחת לה דשריא ליה כגון שנפלה לו ליבום. וא"כ אף אנן נימא הכי. דאע"ג דודאי לא משכחת לה חטאת אלא באשת אחיו מאביו. וע"כ לא מיירי מתניתין אלא באשת אחיו מאביו. וא"כ ר"י ע"כ מיירי בשלא היתה נשואה לאחיו. מ"מ רבי יוחנן קושטא דמילתא משני ליה דשפיר משכחת לה דשריא ליה בשנפלה לו ליבום. אע"ג דאמת הוא דבלא"ה ע"כ ר"י לא מיירי בשהיתה נשואה מעיקרא לאחי אביו. כי היכי דלא מיירי כדמיירי ת"ק בשהיתה נשואה לאחיו כמש"כ. וא"כ עכ"פ אין מכאן שום ראיה לומר דאיכא כרת באשת אחיו מאמו. דלא מיירי בה הכא כלל. הן אמת דבדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות שגגות ה"ד) שהביא שם דינא דמתניתין דהתם כת"ק וגם כרבי יוסי

דקיי"ל כוותי'. וכתב דיש בה שמונה חטאות. וזה ודאי לא משכחת לה אלא באשת אחיו מאמו וכמבואר. וכן כתב שם הרמב"ם ז"ל בהדיא עיי"ש. וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם בפ"ג דכריתות שם עיי"ש מבואר דס"ל דאשת אחיו מאמו יש בה כרת וחטאת. מ"מ ממתניתין וסוגיא דכריתות שם גופא לא מוכח מידי וכמו שנתבאר:

אלא דאכתי איכא למישדא בה נרגא. דכיון דהמקשה סתמא קפריך. וקאמר קתני חייב עליה משום אשת אב מי שריא ליה. וא"כ אפשר דתרתי קשה לו. חדא דאסירא ליה משום כלתו דהא הו"ל אשת בנו כיון דלת"ק מיחייב בנו משום אשת אחיו. ולהמקשה הרי הוה ס"ל דרבי יוסי קאי נמי על כל חיובי דקחשיב ת"ק. ועוד אסירא לי' משום אשת אחיו. כיון שבנו מתחייב עלה משום אשת אחי אביו. ובודאי כל זה בכלל קושית המקשה דקפריך סתמא מי שריא לי'. וא"כ מאי קמשני ליה רבי יוחנן כגון שנפלה לו ליבום. הרי לא מיתרצא בהכי אלא מאיסורא דאשת אחיו לחוד. אבל מאיסור כלתו לא משני מידי. ועוד דכיון דהמקשה סתמא קפריך מנ"ל לרבי יוחנן דקושית המקשה היא כלל משום איסורא דאשת אחיו. ודילמא גם המקשה הוה ידע דמאיסורא דאשת אחיו לא קשה מידי כיון שיש לה היתר במקום יבום. ולא הוקשה לו אלא מצד איסור כלתו. ועל זה לא משני רבי יוחנן מידי. אלא ודאי מוכח מזה דאשת אחיו מאמו נמי זדונה כרת ושגגתה חטאת. וכיון דאשת אחיו סתמא קתני במתניתין לא מצי למיפרך מאיסורא דכלתו. כיון שאפשר דמיירי בשאינה כלתו. דבאשת אחיו מאמו מיירי. וע"כ לא פריך אלא מאיסורא דאשת אחיו דזקן. ועל זה משני לי' רבי יוחנן שפיר דמיירי כגון שנפלה לפניו ליבום. וא"כ הוכחת התוס' במקומה עומדת. איברא דראיתי בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (במתני' דכריתות שם) שכתב וז"ל והוא מה שאמרו בגמרא ומי שריא לי' אשת אחיו היא. והיתה התשובה שנפלה לו ביבמה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דגירסא אחרת היתה לפניו שם. ולפי גירסתו לא פריך המקשה אלא מאיסור אשת אחיו של זקן. ולא משום איסור כלתו. וא"כ שפיר היה אפשר לומר כמו שביארנו דלפום מאי דהוה ס"ל למקשה דרבי יוסי מיירי נמי בכל הנך חיובי דקחשיב ת"ק. קושטא דמילתא משני לי' רבי יוחנן דמאי דפריך מאיסור אשת אחיו לא תקשה. משום דמשכחת לה בשנפלה לו ליבום. אבל ודאי בלא"ה לא תקשה. משום דע"כ לא קאי רבי יוסי אכולהו הנך חיובי דקחשיב ת"ק. כדמוכרח ע"כ בלא"ה מצד איסור כלתו. וכן עכצ"ל לפי דברי התוס' שם (ד"ה מודה ר"י) וכמו שנתבאר:

אלא דאכתי קשה דמ"מ המקשה לפי מאי דס"ד אמאי לא פריך אלא מאיסור אשת אחיו בלבד ולא מאיסור כלתו דקשיא טפי. דעל זה לא שייך שינויא דרבי יוחנן. ועוד דעכ"פ

לבתר דמשני ליה רבי יוחנן מאי דפריך מאיסור אשת אחיו. הו"ל למיפרך מאיסור כלתו דלא מיפרק בשינויא דרבי יוחנן. ועכצ"ל דמאיסור כלתו היינו טעמא דלא קשה לו משום דמיתוקמא מתני' באשת אחיו מאמו. וא"כ מוכח מזה דגם אשת אחיו מאמו בכרת. מיהו נראה דגם מזה אין הכרע. דאפשר לומר דהא דלא פריך מאיסור כלתו משום דאיכא לומר דכיון דבהך מתניתין לא קתני בהדיא חטאות. אפשר לומר דאשת אחיו דקתני במתניתין לא לענין חטאת קתני לה. אלא לענין מלקות. ובאשת אחיו מאמו. דאף ע"ג דכרת וחטאת לית בה. מ"מ הרי מיהת איתרבאי לאזהרת לאו מייתורא דערות אחיך היא. וקתני מתניתין דחייב עליו משום אשת אחיו מלקות. וכההיא דאמרינן בפ"ג דיבמות (ל"ג ע"ב) מידי חטאות קתני וכו' עיי"ש. ועכ"פ רבי יוסי אפי' את"ל כדהוה ס"ל למקשה דרבי יוסי קאי אכולהו חיובי דקחשיב ת"ק. מ"מ באשת אחיו אפשר דלא קאי אלא על אשת אחיו מאמו ולמלקות. וא"כ לאו כלתו היא. ומצד זה ליכא למיפרך מי שריא לי'. ולהכי לא פריך אלא מצד איסורא דאשת אחיו בלבד. ובזה נדחית ג"כ עיקר הוכחת התוס' שם כמבואר:

ועכ"פ מתבאר שאין לנו ראיה מבוארת דאיכא כרת באשת אחיו מאמו. ואדרבה מברייתא דספרא ומהירושלמי מתבאר שאין בה כרת. וכן משמע פשטא דסוגיא דגמרא (פרק הבע"י נ"ה ע"א) דאמרינן התם ואשת אח גופא מנ"ל (דאסורה מן האם) דתניא ערות אשת אחיך לא תגלה בין מן האב ובין מן האם וכו'. או אינו אלא מן האב ולא מן האם וכו' ת"ל ערות אחיך היא בין מן האב ובין מן האם. ואימא אידי ואידי באשת אח מן האב. חדא דיש לה בנים בחיי בעלה. וחדא דיש לה בנים לאחר מיתת בעלה וכו'. כתב קרא אחרינא ערות אחיו גלה. ופרכינן תו התם ואימא אשת אח מן האם כאשת אח מן האב. מה אשת אח מן האב לאחר מיתת בעלה שריא אף אשת אח מן האם לאחר מיתת בעלה שריא. ומשני אמר קרא היא בהוייתה תהא עיי"ש. ופירש"י וז"ל ערות אחיך היא ומהאי קרא מרבינן אשת אח מן האם עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מהך סוגיא דאין לנו קרא לריבויי אשת אח מן האם אלא מייתורא דקרא דערות אחיך היא. וכיון דהך קרא באזהרה הוא דכתיב אין לנו באשת אח מן האם אלא אזהרת לאו לחוד. אבל עונש כרת לא שמענו. אמנם בדברי הראשונים ז"ל מבואר דפסיקא להו דל"ש אשת אח מן האב ול"ש מן האם לעונש כרת. כמבואר בשאילתות (פ' אחרי שאילתא צ"ה) ובה"ג (הלכות עריות) ובהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון ז"ל (הלכות עריות) ובספר והזהיר (פ' אחרי) וזו היא דעת הרמב"ם (פ"ד מהלכות שגגות) ובפיה"מ שם. והרא"ם ז"ל ביראים. והסמ"ג שם. והתוס'. והחנוך (מצוה ר"ב). וכן נראה מפירש"י ז"ל (ביבמות ק' ע"א)

בד"ה חולצין וכו' עיי"ש. וכן משמע מדבריו בכריתות שם עיי"ש. אף ע"ג דלפי דעתו דכרת ועירי חדא נינהו ודאי מוכרח מברייתא דספרא שם דליכא כרת באשת אח מן האם כמבואר בתוס' ביבמות ובשבת ובכריתות שם. וצ"ל דס"ל כפי' הר"ש משאנץ ז"ל שהבאתי לעיל. וכן דעת הרמב"ן ז"ל (ביבמות נ"ד ע"ב) והביא שם ברייתא דספרא שם וכתב דמשבשתא היא עיי"ש בדבריו. והראב"ד ז"ל בפירושו לספרא שם נראה כמסתפק בזה ולא ברירא ליה עייש"ה. ועי' בפסיקתא זוטרתא (פ' אחרי ובפ' קדושים) שדבריו סתומים מאוד בזה וצ"ע עייש"ה:

וראיתי להבה"ג (הלכות עריות) שכתב וז"ל גבי אשת אחיו כתיב קרא יתירא ערות אחיו גלה לחייבו בין מן האב ובין מן האם. דתניא ערות אשת אחיך לא תגלה בין מן האם וכו'. ומסקנא ערות אחיו גלה עכ"ל (דף נ"ה ע"ב. דפוס ווארשא) עיי"ש. וכוונתו לסוגיא דפרק הבע"י שם כמבואר. אבל דבריו תמוהים מאוד אצלי דהרי שם מבואר דקרא דערות אחיו גלה לא קאי אלא על אשת אחיו מאביו. ולרבות אם יש לה בנים לאחר מיתת בעלה. אבל אשת אחיו מאמו לא נפקא לן אלא מקרא דערות אחיך היא דכתיב גבי האזהרה. וכמבואר להדיא בברייתא שם. וכן ראיתי עוד להבה"ג לעיל (שם דף נ"ב ע"ב) שכתב וז"ל וכן אחות אשתו בין אחותה מאביה בין אחותה מאמה חייב עליה כרת דגמרה מאשת אחיו דכתיב בה ערות אחיו גלה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דמקרא דערות אחיו גלה הוא דמרבינן אשת אחיו מאמו. ובודאי דלפ"מ שרצה להביא ראיה לעונש כרת ע"כ הוכרח להביא מקרא דערות אחיו גלה דכתיב גבי עונש כרת. אבל הדבר תמוה דזהו נגד הברייתא וסוגיא דגמרא שם. דמבואר דלא גמרינן לה אלא מקרא דערות אחיך היא דכתיב גבי האזהרה. וקרא דערות אחיו גלה לא קאי אלא על אשת אחיו מאביו. ועוד יותר יש לתמוה ממה שראיתי להבה"ג גופיה (שם דף נ"ג ע"א) שכתב וז"ל ארבעה קראי הוו ערות אשת אחיך לא תגלה. באשת אח מן האב ומן האם. ערות אחיך היא. לחייבו על אשת אחיו מן האם. ואיש אשר יקח את אשת אחיו נדה היא. לחייבו על אשת אח (מן האב) שאין לה בנים ממנו בחיי בעלה. ואע"ג דמישתריא ליה.. ערות אחיו גלה. לחייבו על אשת אח (מן האב) שיש לה בנים לאחר מיתת בעלה עכ"ל עיי"ש. וזהו כולו כסוגיא דפרק הבע"י שם. וא"כ דבריו סותרים זא"ז. דהרי מזה מבואר דלא נפק"ל אשת אחיו מאמו אלא מקרא דערות אחיך היא דכתיב גבי אזהרה. וממילא מבואר דאין לנו מהך קרא אלא אזהרת לאו לענין מלקות. אבל עונש כרת לא שמענו ודבריו ז"ל צ"ע אצלי כעת:

ומעתה עפ"ז אם נגיה דברי רבינו הגאון ז"ל שצ"ל **לבלי חוק ממבעה** כמשכ"ל. יהיו דבריו כדעת שאר ראשונים ז"ל שהבאתי. והם דברים אחדים עם דברי הבה"ג (הלכות עריות דף נ"ב ע"ב) שכתב וז"ל אשת אחיו כל ששמה אשת אחיו חוץ מאשת אחיו מאביו שאין לו בנים עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וזהו שכתב **ואשת אחיו לבלי חוק ממבעה**. כלומר כל שנקראת בשמה אשת אחיו היא בכרת. חוץ מהזקוקה לו להתייבם. אמנם יותר נראה שיש לקיים דבריו כמו שהם בלא הגה"ה. וכוונתו ע"פ הכתוב בסוף פרשת העריות (סו"פ אחרי) ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחקות התועבות וגו'. וע"פ מה שאמרו (פ"ו דנדרים נ"א ע"א) מאי תועבה תועה אתה בה עיי"ש. וזהו שכתב **לבלי חוק ממתעה חרג תחרגו מכלנה** וכו'. כלומר מורא וחרדה תאחז אתכם לבלתי עשות מכל חקות התועבות האלו **פן אכרית כפרץ נבעה**. וזה מכוון ללשון הכתוב שם. כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות וגו' ושמרתם וגו' לבלתי עשות מחקות התועבות וגו'. וכתב ממתעה במקום תועבה שהוא מלשון תועה. כמאמרם שם. ועי' בפסיקתא זוטרתא (פ' קדושים) על קרא דאת זכר לא תשכב עיי"ש היטב. וא"כ מש"כ לבלי חוק וכו' נמשך אלקמן על חרג תחרגו. וזה ברור ונכון. ומש"כ **כפרץ נבעה**. הוא מלשון הכתוב (ישעי' ל' י"ג) כפרץ נפל נבעה וגו'. ועי' בפירש"י ורד"ק שם. וא"כ אין מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שום ראיה להיכן דעתו נוטה לענין עונש כרת דאשת אחיו מאמו. שלא כתב אלא כלשון הכתוב. ועי' בספרא (ויקרא דבורא דחובה פ"א) שאמרו שם וכשהוא אומר מכל מצות ה' לרבות אשת אחיו ואשת אחי אביו. אלא שיש באשת אתיו מה שאין באשת אחי אביו. ובאשת אחי אביו מה שאין באשת אחיו וכו'. אשת אחיו עשה בה אח מן האם כאח מן האב. ואשת אחי אביו לא עשה בה אח מן האם כאח מן האב עיי"ש. ולכאורה מוכח משם דאשת אחיו מן האם היא בכרת כאשת אחיו מן האב. אלא דא"כ יקשה גם לדעת התוס' דהרי גם לדידהו עכ"פ אימעיטא אשת אחיו מן האם מעירי. אבל אשת אח מן האב היא גם בעירי. וא"כ אין אשת אח מן האם כאשת אח מן האב מיהת לענין עונש עירי. ועכצ"ל דלא לכל דבר קאמר דעשה אשת אחיו מן האם כאשת אחיו מן האב. אלא כלפי מאי דבאשת אחי אביו לא עשה אח מן האם כאח מן האב לשום דבר. דהרי זו מותרת לגמרי מדאורייתא. קאמר דאשת אחיו עשה מן האם כמן האב מיהת לענין כרת. וא"כ גם לדידן ניחא:

מצוה כד

בתחלה מסות טועה. ומדיח רעהו. (בפרשת ראה) כתיב כי יסיתך אחיך וגו' לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים וגו' וסקלתו באבנים וגו'. ובמדיח לא כתיב עונש סקילה בהדיא

בקרא. אלא נפק"ל בגז"ש הדחה הדחה ממסית. או מנביא שהדיח. כמבואר בספרי (ראה פיסקא צ') ובסנהדרין (סו"פ הנחנקין פ"ט ע"ב) עיי"ש. ומש"כ מסות טועה. נראה דט"ס הוא. וצ"ל **מסית טועה**. וכוונתו נראה שהיא ע"פ מה שאמרו בספרי (שם פיסקא פ"ז) כי יסיתך אחיך וגו' אין הסתה אלא טעות שנאמר אשר הסתה אותו איזבל אשתו וגו'. וכן תרגם יונתן כי יסיתך ארום יטעינך. וכן בהסתה דאיזבל תרגם דאטעיאת יתי' איזבל אתתי'. אלא דלפ"ז צ"ל דמסית טועה שכתב. היינו לומר שמסית את הטועה. שהרי המסית עצמו איננו טועה. אלא רוצה להטעות את הניסת. ואינו אלא מטעה ולא טועה. וכמו שתרגם המתרגם ארום יטעינך. ואע"ג דקרא מיירי בשעדיין לא טעה הניסת. ולא אבה ולא שמע אליו. מ"מ קרי לי' טועה לפי מחשבת המסית שבא להטעותו. וכן אמרו (פ"ג דסנהדרין כ"ט ע"א) מנין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני וכו' עיי"ש. הרי דנחש חשיב ליה מסית. וכתיב הנחש השיאני. ותרגם אונקלוס חויא אטעינית. וכן פירש"י שם השיאני הטעני. ומיהו יותר משמע מלשון רבינו הגאון ז"ל דלמסית גופי' קורא טועה. וכן מה שאמרו בספרי אין הסתה אלא טעות. היינו לומר דהמסית הוא טועה שסבור שישמע לו הניסת וטועה בזה. ומשום דדין המסית הוא אפי' בשלא אבה לו ולא שמע אליו. וכמבואר בקרא. ואין מיתתו בב"ד אלא משום שביקש להטעותו. וכמבואר במשנה (פרק ארבע מיתות ס"ז ע"א) עיי"ש. אלא דלפ"ז יקשה בספרי מאי דמייתי מקרא דאיזבל. והרי שם שמע לה הניסת ועבד ע"ז ככל אשר הסתה אותו ולא טעה המסית. ועכצ"ל דמש"כ טועה לא קאי אלא על הניסת וכמש"כ. וגם יתכן לומר שאין דבריו אלו ע"פ הספרי. אלא קרי למסית טועה משום שמטעין אותו ומכמינין לו עדים אחורי הגדר. מה שאין עושין לכל שאר חייבי מיתות ב"ד. כמבואר במתניתין ובברייתא שם עיי"ש. גם י"ל ע"פ מה שתרגם אונקלוס וזנה אחרי אלהי נכר וגו' ויטעי בתר טעות (דברים ל"א ט"ז). וכן תרגם (בראשית כ' י"ג) ויהי כאשר התעו אותי וגו' והוה כד טעו עממיא בתר עובדי ידיהון. וידוע כי טעות ותעות אחד הם. ואין להאריך בזה. ומש"כ טועה שני פעמים אין זה אלא כדי להתחיל במאי דסליק מיני' בחרוזים שלפניו. כדרכו בחרוזים אלו. והיינו הך:

אמנם יש לתמוה לכאורה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן דכיון דעונש סקילה דמדיח לא נפק"ל אלא בגז"ש דהדחה הדחה ממסית או מנביא מדיח. א"כ לשיטתו אין זה ראוי להמנות בתשבון המצות בפ"ע. וכמבואר במבוא (סי' ז' שורש שני) ושאר דוכתי. מיהו נראה דכיון דבכלל סקילת המדיח נכלל ג"כ נביא המדיח שהוא בסקילה. דקיי"ל כרבנן דנביא שהדיח בסקילה. ואפי' לר"ש דאמר נביא שהדיח אינו אלא בחנק הרי לדידי'

מדיח הדיוט נמי בחנק דיליף לה בגז"ש מנביא המדיח. כמבואר סו"פ הנחנקין עיי"ש. וא"כ לכ"ע נביא מדיח בכלל עונש דמדיח. וכיון שלא מנה רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג לא מנה נביא מדיח בחשבון הנסקלין בפ"ע. מבואר דהיינו משום דעונש דנביא והדיוט המדיחים אין נמנין אלא במצוה אחת. משום דשניהם ענין אחד הוא דזה וזה סקילתו היא משום הדחה. ובנביא המדיח נהי דגם בדידי' לא כתיב בהדיא עונש סקילה בגופי'. אלא גמרינן לה בגז"ש דהדחה הדחה ממסית. כמבואר שם (סו"פ הנחנקין) עיי"ש. מ"מ הרי עכ"פ עונש מיתת ב"ד סתם כתיב בי' בהדיא בקרא. דכתיב והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת וגו' ובערת הרע מקרבך. וא"כ עיקר המצוה לב"ד להמיתו מפורשת בהדיא בקרא. ולא אתי גז"ש אלא להשמיענו באיזו מיתה להמיתו. ולהכי שפיר מנה עונש סקילה דמדיח בחשבון המצות. משום שנכלל בו נביא המדיח שענשו מפורש בקרא בהדיא. והדברים ברורים:

אלא דמש"כ רבינו הגאון ז"ל **מדיח רעהו**. דמשמע מלשונו דשייך דין מדיח אפי' מדיח את היחיד. וזה תמוה דהרי אין דין מדיח אלא במדיח עיר הנדחת. דהיינו רוב יושבי העיר ממאה ועד רובו של שבט. ולרבי יאשיה מעשרה עד מאה וכמבואר בפ"ק דסנהדרין (ט"ו ע"ב) ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ז ע"א) עיי"ש. ואין ביחיד או יחידים אלא דין מסית בלבד. ואיכא נפק"מ טובא בין דין המסית לדין מדיח. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (פ"ד ופ"ה מהלכות ע"ז) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. וכן יש לתמוה באזהרות הר"א הזקן ז"ל במנין העונשין. שכתב וז"ל **מסית ומדיח במחשכי חבם** עכ"ל. וכוונתו מבוארת למה שאמרו בספרי (ראה פיסקא פ"ז) בסתר לאמר מלמד שאין אומרים דבריהם אלא בסתר. וכן הוא אומר בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה וכו' עיי"ש. אבל הדבר תמוה מה שכתב כן במדיח והרי הך קרא דבסתר לא כתיב אלא במסית. ועל זה שייכא שפיר גם דרשת הספרי. משום דמסית דינו בהסית את היחיד או אפי' יחידים. אבל במדיח שאינו אלא במדיח את הרבים לא שייך זה כלל. שהרי הוא בא להדיח את כל אנשי העיר. או עכ"פ רובם בפרהסיא. ועכצ"ל דס"ל דמדיח איתי' אפי' במדיח את היחיד. ואין זה אלא תימא כמש"כ. הן אמת שראיתי בירושלמי (פרק ארבע מיתות הלכה ט"ו) דאמרינן התם מסית אומר בלשון גבוה והמדיח אומר בלשון נמוך. מסית שאמר בלשון נמוך נעשה מדיח. ומדיח שאמר בלשון גבוה נעשה מסית. מסית אומר בלשון הקודש ומדיח אומר בלשון הדיוט. מסית שאמר בלשון הדיוט נעשה מדיח ומדיח שאמר בלשון הקודש נעשה מסית עיי"ש. ובקה"ע שם הוכיח מזה דלהירושלמי ס"ל דגם במדיח את היחיד יש לו דין מדיח אם אמר בלשון נמוך או בלשון הדיוט עיי"ש. אלא שכבר הרגיש

שם הוא גופי' דמדאמרינן בתלמודא דידן (בפרק ארבע מיתות שם) במדיחי עיר הנדחת שנו. ע"כ צ"ל דתלמודא דידן לא ס"ל הכי. ומהאי טעמא השמיט הרמב"ם ז"ל חילוקים אלו דירושלמי עיי"ש בדבריו. אלא דלא ידענא מאי קאמר. דנהי דמתלמודא דידן מבואר דביחיד לא שייך דין מדיח. מ"מ אכתי איכא נפק"מ בחילוקים אלו של הירושלמי לענין מסית את היחיד. שאם אמר בלשון נמוך או בלשון הדיוט אינו נעשה מסית ולא מדיח. וכן מדיח את הרבים שאמר בלשון גבוה או בלשון הקודש אינו נעשה מדיח ולא מסית. ועי' מש"כ שם במה"פ על דברי הירושלמי אלו. וגם דבריו אינם מספיקים כלל עיי"ש. ואין להאריך בזה. ומ"מ דברי רבינו הגאון ז"ל והר"א הזקן ז"ל צ"ע טובא בזה. ומיהו לדברי רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר קצת דגם רבים בכלל רעהו. משום דכל חד וחד בפ"ע הו"ל רעהו. ואע"ג דמ"א חד נמי מיקרי רעהו. והרי דין מדיח אינו נוהג אלא במדיח את הרבים דוקא. מ"מ איכא למימר דלא נקט לשון רעהו אלא משום מסית בלבד. דבחד נמי יש לו דין מסית. אבל מדיח ודאי שאין דינו נוהג אלא במדיח את הרבים וכל חד כדינו. אבל דברי הר"א הזקן ז"ל ודאי צ"ע טובא בזה:

והנה אזהרא מדיא דנפק"ל מדכתיב ולא ישמע על פיך. (פרק ארבע מיתות ס"ג ע"ב) עיי"ש. כבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין ו') עיי"ש מה שביארנו שם בזה. אבל לאו דמסית דנפק"ל התם מדכתיב וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות וגו'. לא אנה רבינו הגאון ז"ל. והדבר תמוה לכאורה אמאי השמיט לאו זה. וכן הבה"ג מנה אזהרת מדיח מקרא דלא ישמע על פיך במנין הלאוין שלו. ולא מנה לאו דלא יוסיפו לעשות שהוא אזהרת מסית. אלא דלהבה"ג אפשר לומר ע"פ דעת הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו שלא נתכוון למנות אלא אזהרות של העונשין ולא העונשין מצד עצמן. וכיון שמנה במנין העונשין עונש דמסית. היינו אזהרתו. ומה שמנה לאו דלא ישמע על פיך. ע"כ לא משום אזהרת מדיח הוא. אלא משום דמיני' נפק"ל נמי אזהרה שלא לידור בשמה ולא יקיים בשמה ולא יגרום לאחרים לעשות כן. כדאמרינן התם עיי"ש. אבל לרבינו הגאון ז"ל שהוא מונה האזהרות של עונשין אלו בפ"ע והעונשין בפ"ע. כמו שנתבאר בפתיחה. ודאי קשה טובא לכאורה:

אלא דמלבד זה הדבר תמוה ביותר דהרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו ששה לאוין במסית. וכמו שהם מבוארים בסה"מ (מן לאו ט"ז ואילך) ובחבורו הגדול (פ"ה מהלכות ע"ז ה"ד) עיי"ש. וכל ששה לאוין הללו כולם השמיטם רבינו הגאון ז"ל. ולא מנה מהם אף אחד במנין הלאוין שלו. וכן הבה"ג ז"ל מלבד מה שלא מנה עיקר אזהרת מסית מקרא דלא יוסיפו לעשות וכמשכ"ל. לא מנה ג"כ שאר כל החמשה לאוין שמנאום הרמב"ם ז"ל

וסייעתו במסית. ואף דמה שלא מנה לאו דלא יוסיפו לעשות. כבר ביארנו דלפי הבנת הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו ניחא. וגם מה שלא מנה לאו דלא תאבה לו ולאו דלא תשמע אליו. כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין כ"ח) טעמו של הבה"ג באלו שלא מנאם עיי"ש בדבריו. אבל מה שלא מנה שאר השלשה לאוין. והם לא תחוס עינך עליו. ולא תחמול ולא תכסה עליו שמנאם הרמב"ם ז"ל (בסה"מ. לאוין י"ט כ' כ"א) עיי"ש. לא ביאר הרמב"ן ז"ל כלום. וגם בשאר האזהרות של הנמשכים אחר הבה"ג ראיתי בזה מבוכה. דבאזהרות הר"א הזקן ז"ל מנה רק ארבעה מהנך לאוין. דהיינו לא תחמול. ולא תכסה עליו. ולא תאבה לו. ולא תשמע אליו. והשמיט לאו דלא תחוס עינך עליו. ולאו דלא יוסיפו לעשות. וגם בהנך ארבעה לאוין מהם שמנה. דבריו שם תמוהים מאוד. שכתב שם וז"ל **מדיח מחמול וכסות במה לתבן את הבר** וכו'. **לא תשמע למדיח לחלקלקות יערב. ולא תאבה ותכמין מחתה לו תקרב** עכ"ל עיי"ש. הרי דהנך ארבעה לאוין האמורים בקרא במסית כתבן הוא ז"ל במדיח. וזה תימא דהא קראי במסיא הוא דכתיבי. וגם מש"כ ותכמין וכו'. מבואר מזה דס"ל דגם במדיח מכמינין לו עדים. וזה תימא דלא תנן הכמנה במשנתנו (פרק ארבע מיתות ס"ז ע"א) אלא במסית בלבד. ובהדיא קתני בברייתא דמייתי התם. ואיתא בתוספתא (סוף פ"י דסנהדרין). כל חייבי מיתות שבתורה אין מכמינין עליהן חוץ מזה עיי"ש. ולפי הנראה ס"ל להר"א הזקן ז"ל דמדיח נמי בכלל כל האזהרות הללו שנאמרו במסית. וכל חומרי מסית נוהגין גם במדיח. משום דגמרינן להו מהדדי בגז"ש דהדחה הדחה כי היכי דגמרינן מדיא ממסית לענין עונש סקילה בהך גז"ש (סו"פ הנחנקין). ובברייתא דקתני ושאר כל חייבי מיתות שבתורה אין מכמינין עליהן חוץ מזה. לא למעוטי מדיחין אתי. דמדיח נמי בכלל מסית. משום דאין הדחה בלא הסתה. ובכל מאי דליכא מיעוטא בקרא אית לן למימר דמדיחין נמי בכלל דין מסית. ויש מקום ראיה לזה מדאמרינן (בפרק הנחנקין) אמר רבה בר"ה וכן תנא דבי ר"י לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו עיי"ש. ובילקוט (פ' ראה) הגירסא חוץ ממסית ומדיח עיי"ש. וזו היא ג"כ גירסת השאילתות (שאילתא קל"ד) והבה"ג (הלכות כבוד) והרי"ף והרא"ש ז"ל (פ"ב דיבמות וסו"פ הנחנקין) והרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ממרים הי"ד) והרא"ם ז"ל (ביראים סי' נ"ט) והרב המאירי ז"ל (פ"ב דיבמות כ"ב ע"א) והריטב"א ז"ל (פ"ב דמכות י"ב ע"א) ורבינו ירוחם ז"ל (נתיב א' ח"ד) ובאגודה (סו"פ הנחנקין) עיי"ש. ולפי גירסא זו מבואר דגם מדיח בכלל לאוין דלא תחמול ולא תכסה עליו. אע"ג דלא כתיבי אלא במסית. והיינו ע"כ מטעם שביארנו. וכבר ראיתי להרב פלפלא חריפתא

(סו"פ הנחנקין) שהרגיש בעיקר דבר זה דגם מדיח הוא בכלל אזהרות אלו דמסית. אלא דמש"כ שם בטעם הדבר דבריו תמוהים אצלי ואכמ"ל בזה. ומיהו מש"כ שם דלר"ש דאמר דמדיחין בחנק אין מדיח בכלל אזהרות דמסית. ודאי זה ברור ונכון גם עפמש"כ. דהא לר"ש לא גמרינן מדיח ממסית. ונראה דלרבנן גם נביא שהדיח הרי הוא בכלל לאוין אלו. דהא לדידהו גם נביא שהדיא גמרינן ממסית בגז"ש כמבואר שם. ויש להביא עוד ראיה לזה מדתניא (סו"פ הנחנקין פ"ט ע"א) ארבעה צריכין הכרזה המסית ובן סו"מ וזקן ממרא ועדים זוממין. בכולהו כתיב בהו וכל העם וכל ישראל ייי"ש. ואילו בתוספתא (פי"א דסנהדרין) קתני בהך ברייתא בן סו"מ וזקן ממרא והמסית והמדיח ונביא השקר ועדים זוממים ייי"ש. הרי דגם מדיח ונביא השקר בכלל מסית לענין זה. דהא במדיח ונביא השקר לא כתיב בהו וכל ישראל ישמעו וגו'. אלא ודאי היינו משום דגם אינהו בכלל מסית נינהו מטעם שביארנו. ונראה דזו היא כוונת הרא"ם ז"ל (ביראים סוף סי' פ"ג) שכתב וז"ל ומדיח העיר ונביא שהדיח בכלל מסית הן עכ"ל ייי"ש. והוא תמוה לכאורה. אבל לפמש"כ דבריו מבוארים. ונראה דנביא השקר דקתני התם בתוספתא. היינו נביא שהדיח. ועי' בתוספתא (פ"ז דסנהדרין) ייי"ש היטב וצ"ע בזה ואכמ"ל. ומ"מ מצד זה ליכא קושיא כ"כ בדברי הר"א הזקן ז"ל. דאפשר לומר דבכוונה נקט הנך לאוין במדיח. לאשמעינן דגם מדיח בכלל אזהרות אלו. וה"ה נמי לענין הכמנה. אע"ג דמ"מ לא הו"ל למינקט מדיח בלבד. דמשמע דעל מדיח לחוד הוא דקאי. וזה ודאי ליתא. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מכל הששה לאוין דמסית לא מנה הר"א הזקן ז"ל אלא הנך ארבעה בלבד. והשמיט לאו דלא תחוס עינך עליו ולאו דולא יוסיפו לעשות. ונראה שטעמו בזה משום דס"ל דלאו דלא תחוס וגו' אינו אלא כלאו שנכפל עם לאו דלא תחמול שכבר מנה. ולא נכתב אלא לחזוק ואזהרה יתירה כשאר לאוין שנכפלו בתורה. ואינו בא במנין לכ"ע. ולאו דולא יוסיפו לעשות וגו' דהו"ל אזהרת מסית. היינו טעמא שלא מנה. משום שכבר מנה מסית במנין העונשין. וכבר ביארנו (בפתיחה להעונשין) שכן דרכו של הר"א הזקן ז"ל בהרבה מן הלאוין של העונשין עיי"ש. ואמנם הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנה באזהרותיו אלא שנים מלאוין הללו. דהיינו לא תאבה לו ולא תשמע אליו עיי"ש. ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא מנה אלא לאו דכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות. דזו היא כוונתו במש"כ שם וז"ל **ולא תהיה אחרי מסיתים נבערים** עכ"ל. ורצה לומר שלא תלך אחרי המסיתים ההדיוטים להוסיף ולעשות כדבר הרע הזה וכדאמרינן (בפרק ארבע מיתות שם) המסית זה ההדיוט. ופירש"י (בד"ה ולא זו) וז"ל מסית. הדיוט ושוטה הוא עיי"ש.

ויותר מבואר שם בירושלמי (הלכה י"ב) דאמרינן התם המסית זה הדיוט. הא חכם לא. ומשני מכיון שהוא מסית אין זה חכם וכו' עיי"ש. וזהו שכתב מסיתים נבערים. שהוא נבער מדעת ולא חכם. אבל כל שאר הלאוין מסית לא מנה. ועכ"פ התמיהא גדולה יותר על רבינו הגאון ז"ל והבה"ג שהשמיטו כל ששה הלאוין הללו כולם. ובפרט תמוה מלאו דאזהרת מסית. דודאי לאו גמור הוא. כמבואר להדיא בגמרא שם. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל הרי כל האזהרות של העונשין נמנות בפ"ע במנין הלאוין ומה ראה שהשמיטה:

ומיהו משאר החמשה לאוין דמסית נראה דליכא קושיא לרבינו הגאון ז"ל שלא מנאן. משום דבאמת לא אשכחן בשום דוכתא דהנך קראי הו"ל אזהרות לאוין. ועיקר מקורן של הרמב"ם וסייעתו ז"ל בזה אינו אלא מברייתא דספרי (ראה פיסקא פ"ט). דאמרינן התם לא תאבה לו ולא תשמע אליו מכלל שנאמר ואהבת לרעך כמוך יכול אתה אוהב לזה. ת"ל לא תאבה לו. מכלל שנאמר עזוב תעזוב עמו יכול אתה עוזב לזה. ת"ל ולא תשמע אליו. מכלל שנאמר ולא תעמוד על דם רעך יכול אי אתה רשאי לעמוד על דמו של זה. ת"ל ולא תחוס עינך עליו. לא תחמול לא תלמוד עליו זכות. ולא תכסה עליו אם אתה יודע לו חובה אי אתה רשאי לשתוק עיי"ש. ורק על זה הוא שבנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל יסודן למנותן בחשבון הלאוין. כמבואר בסה"מ להרמב"ם (לאוין י"ז י"ח וכו') ובשאר ראשונים עיי"ש. אבל כד מעיינינן שפיר נראה דאין לזה הכרע. ודבריהם תמוהים. דמלבד דאין שום רמז בהך ברייתא דהוו"ל אזהרות לאוין. ואם עבר והראה אהבתו למסית או שעזב עמו וכיו"ב הרי זה עובר בל"ת דלא תאבה לו ולא תשמע אליו. אלא אדרבה משמע יותר דכל אלו אינם אזהרות כלל. ואינם אלא מלאוי השלילה. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל גופי' (בשרשיו. שורש שמיני) דכל כיו"ב שהוא שלילות החיוב אין לנו לומר שהוא אזהרת לאו עיי"ש בדבריו. וכל מה שהשיג שם הרמב"ם ז"ל על הבה"ג ז"ל קשה ביותר על הרמב"ם ז"ל גופי' בהנך לאוין דהכא. דכיון שלא בא הכתוב אלא לומר שאין המסית בכלל מצות עשה דואהבת לרעך כמוך. ולא בכלל עשה דעזוב תעזוב עמו. ולא בכלל אזהרת לאו דלא תעמוד על דם רעך. אין לנו אלא לומר שאינו חייב לאהבה אותו כשאר ישראל. ולא לעזוב עמו. ואינו מוזהר שלא לעמוד על דמו כמו שהוא מוזהר על שאר ישראל. ושלא חייבו הכתוב ללמד עליו זכות כשיודע לו זכות כמו שמתחייב על שאר ישראל. אבל הרשות בידו לעשות כל אלה גם למסית. ואינו עובר בלא כלום על כך. דאזהרת לאו לא שמענו. ודי לנו לומר שהוציאו הכתוב מכלל שאר ישראל לענין זה בלבד:

איברא דלכאורה מסיפא דהך ברייתא דקתני ולא תכסה עליו אם אתה יודע לו חובה אי אתה רשאי לשתוק. משמע דמוקי קרא דלא תכסה עליו לאזהרת לאו שלא לשתוק. וא"כ משמע לכאורה דהכי נמי שאר לאוי דמסית לא לשלילה בעלמא מוקים להו. אלא לאזהרות לאוין. אבל אין מזה הכרע כלל. דהרי בלא"ה עיקר לשון הספרי תמוה לכאורה. דמשמע דדוקא במסית הוא דאינו רשאי לשתוק כשיודע לו חובה בדינו. אבל בשאר חייבי מיתות ב"ד אפי' יודע לו חובה רשאי לשתוק כדי שיצא צדיק במשפטו. וזה תימא דהא כתיב ובערת הרע מקרבך. וכל שיודע לו חובה ושותק הרי הוא עובר על מש"כ בתורה ובערת הרע מקרבך. כמש"כ הרא"ש ז"ל (פ"ק דמכות סי' י"א) עיי"ש. ומתניתין היא (פ"ד דסנהדרין ל"ז ע"ב) דתנן ושמא תאמר מה לנו לחוב בדמו של זה. כבר נאמר באבוד רשעים רינה. ובפרק בתרא דחולין (קל"ח ע"ב) אמרינן עוף טהור שהרג את הנפש פטור מלשלחו מאי טעמא דאמר קרא שלח תשלח במי שאתה מצוה לשלחו יצא זה שאי אתה מצוה לשלחו אלא להביא לב"ד לקיומי בי' ובערת הרע מקרבך עיי"ש. ופירש"י וז"ל ובערת הרע מצוה על כל הפוגע בחייבי מיתות להביאן לב"ד כדי לבער רשעים מישראל עכ"ל עיי"ש. הרי דאפי' במקום מצוה חייב לעבור על המצוה כדי לעשות דין ברשעים ולבער הרע מקרבנו. והכי נמי אמרינן התם לקמן (ק"מ ע"א) עיי"ש. וא"כ למאי איצטריך להכי קרא במסית. ואין לומר דאיצטריך קרא משום ההיא דאמרינן (פ"ד דסנהדרין ל"ג ע"ב) מנין שאם יצא מב"ד זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה שאין מחזירין אותו ת"ל וצדיק אל תהרוג. אמר רשב"א וחילופא במסית דכתיב לא תחמול ולא תכסה עליו עיי"ש. וא"כ נימא דלענין זה הוא דמיירי נמי בברייתא דספרי שם. דהא ליתא. דהרי ההיא מילתא דהתם דריש לה בספרי גופא שם לקמן בסמוך מקרא דכי הרוג תהרגנו עיי"ש. והיינו נמי מאי דאמרי' בסוגיא דסנהדרין שם לקמן רב כהנא מתני מכי הרוג תהרגנו עיי"ש. והיינו ההיא ברייתא דספרי לקמן. וא"כ ממילא מבואר דהכא ע"כ לא בהך דינא הוא דמיירי בספרי אלא הדברים כפשוטן ומיירי קודם שנגמר דינו. וא"כ ודאי קשה טובא כדאקשינן:

ולכן נראה דאפשר לומר ע"פ מאי דתנן (ר"פ היו בודקין) אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו חובה משתקין אותו. אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו זכות מעלין אותו וכו' אם יש ממש בדבריו שומעין לו וכו' ולמחרת משכימין וכו' המלמד חובה מלמד זכות אבל המלמד זכות אינו יכול לחזור וללמד חובה עיי"ש. והיינו דוקא בשאר כל דיני נפשות חוץ ממסית. דבמסית מבואר בתוספתא (סוף פ"י דסנהדרין) דקתני הכל מלמדין זכות וחובה. המלמד זכות יכול לחזור וללמד חובה עיי"ש. ועפ"ז יתכן לפרש

דמאי דקתני בספרי דקרא דלא תכסה עליו אתי לאשמעינן שאם אתה יודע לו חובה אי אתה רשאי לשתוק. היינו לענין אחד מן התלמידים. דבזה ודאי דוקא מסית ומשום דגלי בי' קרא מדכתיב לא תכסה עליו. משא"כ לשאר חייבי מיתות ב"ד שהכל מלמדין זכות ואין הכל מלמדין חובה. כדנפק"ל מקרא (פ"ד דסנהדרין ל"ד ע"א) עיי"ש. מעתה לפ"ז ממילא מבואר דגם מהכא אין שום ראיה לומר דקרא דלא תכסה עליו הו"ל אזהרת לאו להזהיר שלא לכסות עליו חובתו. דהרי בלא"ה קשה לכאורה מאי דמבואר מלישנא דברייתא דאי לאו דגלי קרא דלא תכסה עליו היה ראוי לומר דרשאי לשתוק מללמד עליו חובה. וקשה תיפוק לי' דכיון דהדין נותן דבמסית יכול ללמד עליו חובה ודאי אינו רשאי לשתוק משום ובערת הרע מקרבך. ועכצ"ל דודאי אין ה"נ אלא דאי לאו קרא דלא תכסה עליו היה ראוי לומר דלענין זה אין לחלק בין מסית לשאר חייבי מיתות ב"ד. וגם במסית אין התלמיד יכול ללמד עליו חובה ומשתקין אותו. ואין בזה משום ובערת הרע מקרבך. וא"כ עכ"פ השתא דגלי קרא דלא תכסה עליו דיכול ללמד עליו חובה. ודאי גם מצד ובערת הרע מקרבך חיובי מיחייב ללמד עליו חובה כשיודע לו חובה ואינו רשאי לשתוק. והשתא א"כ ממילא מבואר דודאי גם קרא דלא תכסה אינו אלא כשאר לאוי השלילה. ואינו אזהרת לאו. ולא קאמר קרא אלא שאינו צריך לכסות עליו. ורשאי ללמד עליו חובה. ואינו כשאר חייבי מיתות ב"ד שאם אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו חובה משתקין אותו. אלא כאן שומעין לו ומקבלין דבריו. אלא דממילא כיון שדבריו נשמעין ודנין על פיו. שוב אינו רשאי לשתוק דהו"ל בכלל ובערת הרע מקרבך. והיינו דקתני בספרי שאינו רשאי לשתוק. אבל ודאי מצד קרא דלא תכסה עליו לא שמענו אלא לומר שאינו צריך לכסות עליו והרשות בידו שלא לשתוק ואין משתקין אותו כמו בשאר חייבי מיתות ב"ד. וכן נמי מתפרשת ברייתא דספרי לענין מאי דקתני דהמלמד זכות חוזר ומלמד חובה. דבשאר דיני נפשות תנן התם דאינו חוזר ומלמד חובה. אבל במסית חוזר ומלמד חובה מדכתיב בי' לא תכסה עליו. וכיון שחוזר ומלמד חובה. ממילא מבואר דשוב אינו ראוי לשתוק מדכתיב ובערת הרע מקרבך. וא"כ מבואר דאין לנו שום יסוד כלל מהך ברייתא לומר דהנך קראי דכתיבי במסית אזהרות לאוין נינהו. וא"כ אין לנו אלא לומר דשלילה בעלמא נינהו. ואין בהן אזהרת לאו:

ונראה ראי' לזה מדאמרינן (פרק נגמר הדין מ"ה ע"א) עלה דתנן התם בית הסקילה היה גבוה שתי קומות. תנא וקומה שלו הרי כאן שלש. ופרכינן ומי בעינן כולי האי ורמינהי מה בור שהוא כדי להמית עשרה טפחים אף כל כדי להמית עשרה טפחים. ומשני א"ר נחמן אמר רבה ב"א אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה עיי"ש. ומתבאר

מזה דאי לאו קרא דואהבת לרעך כמוך לא היה לנו לעשות בית הסקילה גבוה יותר מעשרה טפחים. משום דבשיעור זה כבר יש בו שיעור כדי להמית. ומעתה אם איתא דקרא דלא תאבה לו הו"ל אזהרת לאו שלא להתנהג עמו באהבה ולא לקיומי בי' מצות ואהבת לרעך כמוך. ואם התנהג עמו באהבה עובר בל"ת דלא תאבה לו דדרשינן לא תאהבנו. וכמש"כ הרמב"ם וסייעתו ז"ל ע"פ הספרי שם. היה ראוי לומר דאסור להמית את המסית בבית הסקילה של שאר הנסקלין הגבוה שתי קומות. ואית בה אזהרת לאו דאורייתא מדכתיב לא תאבה לו. אלא חייבין לעשות לו בית סקילה בפ"ע. או שאין לסקלו כלל בבית הסקילה משום דקומה שלו בלבד נמי יש בה שיעור כדי להמית. ואם המיתוהו בבית הסקילה עברו בלאו דלא תאבה לו. ובודאי דזה לא יתכן כלל. ולא משתמיט בשום דוכתא כלל להשמיענו כזאת. ומשמע ודאי דליכא שום חילוק בזה בין סקילת המסית לשאר הנסקלין. ועכצ"ל דהיינו משום דכיון דאע"ג דקרא דלא תאבה לו גלי לן דאינו בכלל מצות עשה דואהבת לרעך כמוך. ואין צריך להתנהג עמו באהבה. וא"כ אין אנו צריכין לברר לו מיתה יפה כלכל שאר חייבי מיתות ב"ד ולעשות לו בית סקילה גבוה שתי קומות. מ"מ לא ראו לחלק בסקילת הנסקלין אלא סוקלין אותו בבית הסקילה המיוחד לשאר הנסקלין. כיון דעכ"פ ליכא איסורא בהכי במסית. והשתא א"כ ע"כ מוכרח מזה דקרא דלא תאבה לו איננו אזהרת לאו. אלא שלילת החיוב דמצות ואהבת לרעך כמוך בלבד:

ועוד נראה ראיה לזה ע"פ מאי דבלא"ה קשה לכאורה במאי דילפינן מקרא דואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה. והא קיי"ל דמאן דעביד איסורא שרי למיסנייי'. ואין לך רשע ועובר עבירה יותר מחייבי מיתות ב"ד שעברו איסור חמור כזה בזדון ובקבלת התראה והתיר עצמו למיתה. דהא בלא"ה לא מתחייב מיתת ב"ד. ואמרינן (בפ"ב דחולין מ"א ע"א) התיר עצמו למיתה אין לך מומר גדול מזה עיי"ש. וא"כ פשיטא שאינו בכלל מצות עשה דואהבת לרעך כמוך. והיכי דרשינן מינה לחייבי מיתות ב"ד לענין שצריך לברר לו מיתה יפה. וכבר ראיתי להרד"פ ז"ל (בספרי דב"ר פ' ראה) שעמד כעין זה במאי שדרשו בספרי שם במסית מכלל שנאמר ואהבת לרעך כמוך יכול אתה אוהב לזה. ת"ל לא תאבה לו. והקשה למה לי קרא פשיטא דאין רשע בכלל מצות ואהבת לרעך. דמצוה לשנאתו. ורצה לתרץ דשאני מסית דלא עבד אלא דיבורא בעלמא. וסד"א דאכתי הו"ל בכלל רעך אי לאו דמיעטי' קרא בהדיא עיי"ש. ואין דבריו נכונים כלל. דא"כ עכצ"ל דבעלמא כל כיו"ב דלא עבד אלא דיבורא אכתי מצווין ועומדין עליו במצות ואהבת לרעך כמוך. דהא לא מיעט קרא אלא מסית. וא"כ המגדף והמקלל אביו ואמו וכ"ש חבירו וכן

הנשבע לשוא ולשקר. ואפי' עובד ע"ז בדבור בעלמא. כגון המקבלו עליו באלוה ואומר אלי אתה. אע"פ שחייב סקילה כדתנן (בפרק ארבע מיתות ס' ע"ב). וכן הניסת שאמר כן דהו"ל אבה ושמע דחייב. כדאמרינן התם (ס"א ע"ב) עיי"ש. וכן כל כיו"ב. הרי הם בכלל ואהבת לרעך כמוך. והא פשיטא דליתא כלל. ואינו כדאי להאריך בו. ובפרק בתרא דפסחים (קי"ג ע"ב) סתמא קאמרינן דכל דעביד איסורא מותר ומצוה לשנאתו. ובודאי כל האיסורים בכלל. ועוד דהתם נפק"ל דמצוה לשנאתו מדכתיב יראת ה' שנאת רע עיי"ש. ובחנוך (מצוה רל"ח) מייתי לה מקרא דמשנאיך ה' אשנא ובמתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים וגו' עיי"ש. ונראה דמקורו מדאמרינן (פרק כל כתבי קט"ו ע"א) ובתוספתא (פי"ד דשבת) על המינים והצדוקים הכתוב אומר הלא משנאיך ה' אשנא וגו' עיי"ש. וכן (פ"ב דמס' שמחות) אמרו כן על כל הפורש מדרכי הצבור עיי"ש. ופשיטא דהמגדף ועובד ע"ז ומקלל אביו ואמו והעובר על לא תשא אין לך שונא ה' יותר מאלו. אע"פ שלא עברו אלא בדיבורא בעלמא. וא"כ אינם בכלל מצות ואהבת לרעך. ואין מקום לקיים תירוצו אם לא שנאמר דבתר דגלי קרא במסית לא תאבה לו ילפינן מיני' גם לעלמא בכל כיו"ב דאף ע"פ שלא עבר אלא בדיבורא בעלמא לא קרינן בי' ואהבת לרעך כמוך. אלא דא"כ ע"כ מוכרח מזה שלא כדעת הסוברים דהנך קראי דמסית אזהרות לאוין נינהו. דא"כ קשה בההיא דפרק בתרא דפסחים שם דאמר רנב"י מצוה לשנאתו שנאמר יראת ה' שנאת רע עיי"ש. והשתא אם איתא למה לו להביא מקרא דדברי קבלה. ותיפוק ליה דאית בה אזהרת לאו דאורייתא מדכתיב במסית לא תאבה לו. ודרשינן לא תאהבנו. אלא ודאי היינו משום דמהתם ליכא למשמע. אלא רשות שרשאין לשנאתו. ואין מצווין עליו במ"ע דואהבת לרעך כמוך. אבל איסורא ומצוה לשנאתו גם במסית גופי' לא שמענו. משום דהנך קראי דכתיבי במסית שלילה בעלמא נינהו. ואינם אזהרות לאוין. ולהכי לא אשכח התם רב נחמן ב"י ראיה דמצוה לשנאתו אלא מקרא דדברי קבלה דכתיב יראת ה' שנאת רע:

איברא דעיקר תירוצו זה לא יתכן כלל. דאכתי היכי אפשר למילף שאר עבירות שבתורה ממסית דחמיר טפי מכל שאר חייבי מיתות ב"ד. דקיי"ל אין טוענין למסית ומכמינין לו עדים ושאר חומרי. כמבואר פ"ד דסנהדרין (ל"ג ע"ב. ל"ו ע"ב) ובתוספתא (פ"י דסנהדרין) ושאר דוכתי. וא"כ שאר עבירות בדיבורא בעלמא מנ"ל. ואדרבה אית לן למימר מדגלי קרא במסית מכלל דבעלמא כיו"ב לא יצא מכלל מצות ואהבת לרעך כמוך. וע"כ צ"ל בזה כמו שתירץ שם בתירוצו הראשון. דאיצטריך קרא במסית כלפי מה שאמרו בשאר חייבי מיתות ב"ד ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה. וקמ"ל קרא

דבמסית לא אמרינן הכי עיי"ש בדבריו. אלא שלא ביאר מה שקשה בשאר חייבי מיתות ב"ד גופייהו היכי נפק"ל מקרא דואהבת לרעך כמוך לברר להם מיתה יפה. כיון דקיי"ל דכל מאן דעבד איסורא שרי למיסניי' וכ"ש הני וכמשכ"ל. ומיהו נראה דמשקבל ענשו וכל המומתין מתודין כדתנן (בפרק נגמר הדין מ"ג ע"ב). וא"כ כבר עשה תשובה. הדר לי' לכלל ואהבת לרעך כמוך. (ועי' מה שביארנו בזה לעיל (עשין י"ט) עיי"ש היטב). וא"כ מסית נמי אחר שקבל ענשו בב"ד כבר הדר הו"ל בכלל ואהבת לרעך כמוך. אלא דמ"מ גלי קרא לא תאבה לו לא תאהבנו. וגם אז הוציאו מכלל ואהבת לרעך כמוך לענין שאין צריך לברר לו מיתה יפה כבשאר חייבי מיתת ב"ד. ומעתה לפ"ז דעיקר קרא לא איצטריך אלא למעוטי שאינו בכלל שאר חייבי מיתות שצריך לברר להם מיתה יפה. ע"כ מתבאר מזה דקרא דלא תאבה לו איננו אזהרת לאו. דהרי אי לאו דגלי קרא הוה סד"א דלא גרע השתא מיהת משאר חייבי מיתות ב"ד דהדרי לכלל ואהבת לרעך כמוך. וא"כ השתא נמי דגלי קרא ומיעטי'. די לנו לומר דאין בו מצוה כבשאר חייבי מיתות ב"ד. אבל איסורא ואזהרה אין לנו. וקרא דלא תאבה לו אינו אלא שלילה בעלמא. וממילא נשמע דה"ה לשאר לאוי דמסית שאינם אלא שלילה בעלמא. ולא לאזהרה נאמרו:

וכן מתבאר ג"כ מדאמרינן בתוספתא (פ"י דסנהדרין) ובפ"ד דסנהדרין (ל"ו ע"ב) דמסית מושיבין בדינו זקן וסריס ואכזרי. משום דכתיב בי' לא תחמול ולא תכסה עליו. משא"כ בשאר חייבי מיתות ב"ד עיי"ש. ואם איתא דקראי דלא תחמול ולא תכסה עליו אזהרות לאוין הן. היה ראוי לומר שחייבים להושיב בדינו זקנים וסריסים ואכזרים. שאם לא עשו כן עוברים בלאוין אלו. והדבר מבואר שלא אמרו אלא דאע"ג דבשאר חייבי מיתות אסור להושיב את אלו בדינם. מ"מ במסית מותר. אבל חיובא ודאי ליכא אפי' במסית. דהא במתניתין (פרק ארבע מיתות ס"ז ע"א) תנן גבי מסית מביא אותו לב"ד וסוקלין אותו. ומשמע ודאי לב"ד הידוע שדנין גם כל שאר חייבי מיתות ב"ד. אף ע"פ שאין בהן זקנים וסריסים ואכזרים שפסולים הם לשאר דיני נפשות. דאם איתא דמסית אינו נדון אלא בסנהדרין שיש בהן אכזרים וסריסים וזקנים. ודאי הו"ל לפרושי בהדיא הכי במתני'. כיון דלא סגי בלאו הכי ואיכא בהכי אזהרת לאו דאורייתא. והכי משמע ודאי מלשון התוספתא שם מדקתני הסריס ומי שלא ראה לו בנים יושבין בדינו. משמע דלא אתי אלא להכשירן בדין המסית אע"פ שפסולין לשאר חייבי מיתות ב"ד. ולא לעשותן חובה בדינו. וכן בכולהו חומרי אחריני דקתני בתוספתא שם לענין דינו של מסית. שפותחין דינו ביום וגומרין בלילה. ושפותחין וגומרין בו ביום בין לזכות ובין לחובה. ושמטין ע"פ דיין אחד בין לזכות בין לחובה. ושהכל מלמדין עליו זכות וחובה. ושהמלמד זכות יכול

לחזור וללמד חובה עיי"ש. משמע ודאי דלא לחיובא קאמר אלא שרשאין בכך אע"פ שאסור בשאר חייבי מיתות ב"ד. דהרי הכי נמי קתני להו בההוא לישנא ממש לעיל (ריש פ"ג) לענין שור הנסקל עיי"ש. והתם פשיטא דאין מקום כלל לומר דחיובא איכא בהכי. דמהיכא תיתי לן לומר כן התם. והדבר פשוט דאינם אלא רשות. ומשום דאין צריך להפוך בזכותו של שור הנסקל כבאדם. וא"כ ודאי הכי נמי בדינו של מסית אינם אלא רשות בעלמא. והשתא כיון דכל זה לא נפק"ל אלא מדכתיב ביה לא תחמול ולא תכסה עליו. ע"כ מתבאר מזה דאין מתפרשים אלא דרך שלילה. ואינם אזהרות. וה"ה לשאר לאוין האמורים בפרשת מסית:

ונראה עוד להכריח כן מדאמרינן (בפרק נגמר הדין מ"ג ע"א) תניא בע"פ תלאוהו לאותו האיש. והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום פלוני יוצא ליסקל על שכישף והסית והדיח את ישראל. כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו. ולא מצאו לו זכות עיי"ש. והוא תמוה טובא לכאורה אמאי תלוהו. והא קיי"ל כרבנן דאמרי התם (לקמן מ"ה ע"ב) דאין תולין אלא את המגדף ועובד ע"ז בלבד. והוא לא יצא ליסקל אלא משום שהיה מסית ומדיח. ואע"ג דמסית כתיב ביי' לא תחמול ולא תכסה עליו. מ"מ הרי מדקאמרי רבנן אינו נתלה אלא המגדף ועובד עבודה זרה בלבד. א"כ ודאי מסית נמי לא. והיה נראה לומר דמזה סייעתא לדעת הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שמבואר מדבריו שם שפסק כר"א דאמר כל הנסקלין נתלין. ושלא כדעת התוס' (פ"ק דיומא ח' ע"א) ובנדה (פ"ג ל' ע"א) שהשיגו עליו וכתבו דכרבנן קיי"ל כעיי"ש. וגם בפירש"י (סו"פ אמור ובפ' בלק כ"ה ד' ובפ' תצא) נקט כר"א עיי"ש. והרמב"ן ז"ל השיג עליו. וכתב דדברי יחיד הם ולא קיי"ל אלא כרבנן עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (הלכות סנהדרין פט"ו ה"ו) ובסמ"ג (עשין ק"ג) עיי"ש. ועפמש"כ נראה לכאורה דעת הר"א הזקן ורש"י ז"ל מוכרחת דהא עבדו בה עובדא כר"א לתלות גם את המסית. וקיי"ל מעשה רב. ואע"ג דבעלמא נחלקו הראשונים ז"ל אי אמרינן מעשה רב למידחי כללא דיחיד ורבים הלכה כרבים. מ"מ הדבר ברור דהיינו דוקא במעשה הנעשה ע"י יחיד או יחידים. משא"כ בההיא דהתם שנעשה מעשה ע"פ סנהדרין בפרסום גדול כזה. וחזינן מזה דר"א לאו יחידאה הוא בזה. אלא רבים אשר אתו בזה דס"ל כוותי'. ועבדו בה עובדא ע"פ סנהדרין. ודאי אית לן למימר דהילכתא כוותי'. ודברי הפוסקים בזה כרבנן דאין נתלין אלא מגדף ועובד ע"ז בלבד. ודאי תמוהים אם איתא דקרא דלא תחמול ולא תכסה עליו הו"ל אזהרת לאו גבי מסית וע"כ אנו מוכרחין לומר לפי דעתם דלא תחמול ולא תכסה עליו לא אזהרות לאוין נינהו אלא שלילה בעלמא. ולהכי נהי דמסית נמי שרי לתלותו כמגדף ועובד ע"ז. מ"מ כיון דחיובא מיהא ליכא כבמגדף ועובד ע"ז.

שפיר קאמרי רבנן דאינו נתלה בתורת חיובא אלא המגדף ועובד ע"ז בלבד. ודלא כר"א דאמר כל הנסקלין חייבין תליי'. אבל בתורת רשות ודאי רבנן נמי מודו דמסית נמי נתלה משום דכתיב ביה לא תחמול ולא תכסה עליו. ואע"ג דהתם בההיא עובדא הקילו בדינו יותר מבשאר מסית משום דקרוב למלכות הוה. כדאמרינן התם עיי"ש. וא"כ לכאורה אם איתא דאין תלייתו חובה לא היה להם לתלותו. מ"מ נראה דכיון דמיהת לר"א מדינא כל הנסקלין נתלין. אע"ג דלא קיי"ל כוותי' בעלמא. הכא במסית ראו להחמיר בדינו כר"א אע"ג דקרוב למלכות הוה. כיון דעכ"פ ליכא איסורא בהכי במסית אפילו לרבנן. ולא הקילו בדינו משום טעמא דקרוב למלכות הוה אלא במאי דלכ"ע ליתא בכל המסיתים חובה מדאורייתא. אלא דהתינח אם קרא דלא תחמול ולא תכסה עליו אינו אלא רשות. אבל אם איתא דאזהרת לאו הוא. ומדינא נתלה. ודאי הו"ל לחכמים להוציא מן הכלל גם המסית. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דהך קרא אינו אלא שלילה ואינו בא אלא לרשות ולא לאזהרה:

והכי נמי מוכח מדפרכינן התם עלה מאי דקתני שהכריזו כל מי שיודע לו זכות יבא וילמד עליו. אטו בר הפוכי זכות הוא מסית הוא. והתורה אמרה לא תחמול ולא תכסה עליו. ומשני שאני התם דקרוב למלכות הוה עיי"ש. והשתא אם איתא כדעת הסוברין דלא תחמול ולא תכסה עליו אזהרות. לאוין נינהו היכי שרינן לעקור לאוין דאורייתא בקום ועשה משום קורבא למלכות. אלא ודאי עכצ"ל דאין זה אלא שלילה. לומר שאין צריכין להפוך בזכותו כבשאר חייבי מיתות ב"ד. אבל איסורא ליכא. ומטעמא דקרוב למלכות הקילו עליו להפוך בזכותו. איברא דלפמש"כ במג"א (סי' תרנ"ו ס"ק ח') וז"ל משמע קצת בגיטין (נ"ו ע"א) במעשה דבר קמצא שמותר לעבור על ל"ת מפני אימת המלכות עיי"ש עכ"ל. ולפ"ז אין מזה הכרע. משום דגם הכא אפשר לומר דכיון דקרוב למלכות הוה איכא משום. אימת המלכות. ושרי לעבור על לאו דלא תחמול אע"ג דהו"ל לאו גמור. ואמנם אין זה ברור לדינא לדעתי ויש בזה מקום עיון. והנה מש"כ המג"א דהכי משמע קצת. אע"ג דלכאורה הדבר מפורש שם בהדיא. מדאמרינן התם אזל שדר בידי' עגלא תלתא. בהדי דקאתי שדא בי' מומא בניב שפתים. ואמרי לה בדוקין שבעין. דוכתא דלדידן הוי מומא ולדידהו לא הוי מומא. סבור רבנן לאקרובי' משום שלום מלכות. אמר להו רבי זכרי' ב"א יאמרו בע"מ קרבין לגבי המזבח. סבור למיקטלי' דלא ליזיל ולימא וכו' עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דסבור רבנן לאקרובי' משום שלום מלכות. אע"ג דאית בה חמשה לאוין דאורייתא כמבואר בפ"ק דתמורה דהמקריב בע"מ למזבח עובר בחמשה לאוין עיי"ש. ועכצ"ל דכוונת המג"א דיש מקום לדחות דשאני התם דהוה

סכנת נפשות. דהא ההוא גברא הוה קאי עלייהו למחזי אם יקריבוהו. ואם לא יקריבוהו ימסרם למלכות. כמו שהיה באמת דאזל אכל בהו קורצא בי מלכא ואמר דמרדו בו. וגם נראה דהוה קים להו דמעיקרא לא שלחו קרבן זה אלא כדי לנסותם שאם לא יקריבוהו יאמינו שמרדו בו. תדע לך שהרי רצו להרגו להההוא גברא. והיינו ודאי משום שחשבוהו כרודף שניתן להצילו בנפשו. משום שהיה הדבר ברור אצלם דכל כוונתו של זה לא היה אלא לנקום מהם. והו"ל ברי היזקו. משא"כ בעלמא איכא למימר דאסור משום דמסתמא ליכא סכנתא. דאפשר להם להתנצל בדבר. כיון דבאמת לא עשו זאת אלא משום שאסרה תורה להם. ובלא דינא לא קטלי. כמש"כ הט"ז (או"ח סי' ס"ו סק"א) עיי"ש. אלא דמ"מ מדקאמרי נקרבי' משום שלום מלכות. ולא קאמרי משום סכנתא. משמע קצת דגם בעלמא כל שיש בדבר משום שלום מלכות שרי לעבור על לאו דאורייתא. כן נראה בכוונת המג"א שם. ועי' מש"כ קצת אחרונים שם על דברי המג"א לדחות ראייתו זו עיי"ש. אבל כבר הרגיש המג"א גופי' בזה. ואין כוונתו אלא כדכתיבנא:

ואמנם לדידי לא זו שאין משם ראיה לזה כלל. אלא אדרבה מהתם מוכח איפכא. דהרי שם מבואר בהדיא דבמום בדוקין שבעין או בניב שפתים הוא דמיירי התם. דלדידהו לא הוי מומא ולדידן הוי מומא. ואצלם הו"ל כשר למזבח. ובודאי גם לדידן בע"מ כזה קיל טפי מבע"מ גמור. דהא לר"ע בע"מ כזה אם עלה לא ירד ומרצה בדיעבד. כמבואר בפ"ג דזבחים (ל"ה ע"ב). ובתוס' שם (ד"ה אלא בדוקין) עיי"ש היטב. ומשמע ודאי דבע"מ גמור שמפורש איסורו בתורה לא היו מתירין להקריב ע"ג המזבח משום שלום מלכות. דכל שאיסורו מפורש בתורה אין להקל בו משום שלום מלכות. ומתבאר מזה דכל לאו המפורש בתורה לא ניתן לעבור עליו משום אימת המלכות. וא"כ דברי המג"א שסתם וכתב שמותר לעבור על ל"ת משום אימת המלכות. דמשמע ודאי בכל ענין. ואפילו ל"ת מפורשת בתורה. ואין שום חילוק בדבר. ודאי תמוהים טובא. ואין להם על מה שיסמכו. ומיהו קצת אפשר לומר דכיון דמיהת חזינן התם דמשום אימת המלכות התירו לעבור על לאו גמור דאורייתא. דנהי שאינו מפורש בהדיא בתורה. מ"מ לדידן הו"ל מום גמור כשאר מומין ואפילו לענין דיעבד. דהרי לא קיי"ל כר"ע דאמר בדוקין שבעין אם עלה לא ירד. וא"כ ממילא נמי אפילו בלאו המפורש בתורה. כל דאית ביה משום אימת המלכות מותר לעבור עליו. דהרי ליכא טעם לחלק בזה אלא משום דכשאין הלאו מפורש בהדיא בתורה. ומשום זה הוחזק אצלם הדבר בהיתר. אית בה משום אימת המלכות. משום שלא יאמינו שדבר זה אסרתו תורה. משא"כ בלאו המפורש בתורה בהדיא. או בל"ת שלא שייכי ביה אינהו ולא הוחזק להם בהיתר. לית ביה משום אימת המלכות. וא"כ

היכא דקים לן דהמלכות מקפדת בזה. ואית בה משום אימת המלכות. אית לן למימר דבכל ענין שרי. אלא דהתם בעובדא דבר קמצא הכי הוה עובדא דלא הקפידה המלכות אלא בדבר שהוחזק אצלם בהיתר. שהרי לא שלחוהו אלא כדי לנסותם אם מרדו במלכות ולא יעשו רצונם אם לא. ואם היה ידוע למלכות שלא יכלו להקריבו משום שהתורה אסרתו לא היה בזה שום אות וסימן למרדם. אבל היכא שברור לנו דהמלכות מקפדת בזה ואית בה משום אימת המלכות. בכל ענין שרי. כן נראה בכוונת המג"א:

מיהו נראה דעיקר ראיה זו ליתא. לפמש"כ במל"מ (פ"א מהלכות איסורי מזבח ה"ד) דכולהו לאוין דבע"מ למזבח ליתנייהו אלא בשוחט ומקריב קדשי מזבח לשם קרבן. אבל כששוחטן ומקריבן שלא לשם קרבן אלא לתכלית אחרת. אינו עובר בלאוין אלו. וזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל שם במש"כ השוחט בע"מ לשם קרבן לוקה שהרי נאמר וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז צ"ל דהא דמבואר בסוגיא דזבחים (ע"ז ע"א) דלכ"ע אסור להקריב בע"מ ע"ג המזבח אפילו לשם עצים ואפילו ע"י תערובות בכשרים להקרבה עיי"ש. היינו דוקא לאיסורא בעלמא אבל אזהרת לאו ליכא בהכי. ולא שייך הכא לומר דאהדרי' קרא לאיסורא קמא. משום דכבר גלי קרא בשאור ודבש להיתירא מדכתיב לא יעלו לריח ניחוח. ודרשינן מיני' לריח ניחוח אי אתה מעלה אבל אתה מעלה אותן לשם עצים. אלא דהדר מיעט קרא אותם. ודרשינן מיני' אותם אי אתה מעלה לריח ניחוח אבל אתה מעלה לשם עצים. אבל מידי אחרינא לא כמבואר בסוגיא דזבחים שם עיי"ש. ובכה"ג לא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא כמש"כ התוס' (פ"ק דביצה י"ב ע"א) עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ומעתה א"כ בההיא עובדא דבר קמצא אפשר היה להקריבו לשם עצים דלית בה שום איסור לאו כלל מצד תקרובות בע"מ. וגם אי אפשר לאחרים לידע כוונת הכהן המקריב. וא"כ איכא למימר דמאי דאמרינן התם סבור רבנן לאקרובי'. היינו רק לשם עצים בעלמא. דאין בה אלא איסורא בעלמא. אבל ודאי להקריבו לשם זבח שעובר בחמשה לאוין. איכא למימר דאסור מטעמא דשלום מלכות. וגם אפשר לומר דהך ענלא תלתא דשדר להו אכתי חולין הוה. ושדר להו שהם יקדישוהו ויקריבוהו. ולפמש"כ התוס' (בזבחים ע"ז ע"ב) בד"ה בדם וכו'. דחולין גמורים לכ"ע מותר להקריב ע"ג המזבח לשם עצים. דאפילו רבנן לא קאמרי אלא במידי דהקרבה. כגון אברי חטאת ואברי עולה עיי"ש. וא"כ שפיר היו מותרין ויכולים להקריבה לשם עצים. אלא דרבי זכריה ב"א לא הניחם. משום חששא שמא יאמרו בע"מ קריבין לגבי המזבח. כיון שהוכרחו בע"כ לעשות כן בצינעא. אבל ודאי איסורא דאורייתא ליכא בהכי. ולא שרינן איסורא דאורייתא משום שלום מלכות:

וכבר העירו קצת אחרונים ז"ל מדברי התוס' (פרק זה בורר כ"ו ע"א) בההיא דאמרינן התם מכריז רבי ינאי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא. וכתבו בתוס' וז"ל וא"ת ומשום ארנונא התירו לחרוש ולזרוע בשביעית דהוי איסורא דאורייתא. וי"ל דמיירי בשביעית בזה"ז דרבנן. אי נמי י"ל דפקוח נפש הוא ששואל מהם המלך מס וכשאין להם לפרוע מתים בתפיסת המלך. והכי אתמר בירושלמי משום חיי נפש עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא להו לתוס' דמשום שלום מלכות אין להתיר איסור לאו דאורייתא. וכדמוכח נמי מדברי הירושלמי שהביאו בתוס' שם. וכן מתבאר מפירש"י שם שפירש דלא התיר אלא משום דשביעית בזה"ז דרבנן עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמ"ה ז"ל (ביד רמה שם) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ן ז"ל שם שמפרש טעמא משום סכנת נפש. ומשום דהו"ל להנאת עצמן לא אמרינן יהרג ואל יעבור עיי"ש בדבריו. וזהו כתירוץ השני של התוס' שם. ומבואר דס"ל דבלא סכנה לא הוה שרינן איסורא דאורייתא משום שלום מלכות. ויש מקום אתי להאריך בזה בההיא דיומא (פרק בא לו ס"ט ע"א) ובההיא דברכות (פרק אין עומדין ל"ב ע"ב) עיי"ש היטב. אלא שאכמ"ל בזה יותר. והשתא א"כ ודאי קשה דאם איתא דלא תחמול ולא תכסה עליו אזהרות לאוין נינהו. מאי קמשני דהיינו טעמא שהפכו בזכותו אע"ג דמסית הוה וכתיב בי' לא תחמול ולא תכסה עליו משום דקרוב למלכות הוה. והרי משום אימת המלכות אין להתיר איסור לאו דאורייתא וכמו שנתבאר. ובודאי לא הוה אז מקום סכנת נפשות שהרי חזינן שלא נתייראו מלסקלו ולתלותו. וע"כ לא הוה אלא משום שלום מלכות בעלמא. והשתא היכי שרו איסור לאו דאורייתא משום הכי. אלא ודאי מוכרח מזה דליכא בזה אזהרת לאו. משום שלא בא הכתוב אלא להתיר. שאין חייבין להפוך בזכותו של המסית כמו שנתחייבו בשאר חייבי מיתות ב"ד. ולהכי אע"ג דבמסית בעלמא היו מחמירין בדינו שלא להפוך בזכותו. מ"מ באותו האיש משום דקרוב למלכות הוה נהגו עמו כמו עם שאר חייבי מיתות ב"ד להפוך בזכותו. מאחר שאין איסור בדבר מדאורייתא:

ועוד נראה ראי' לזה מדאמרינן (בפרק זה בורר כ"ט ע"א) תניא בדיני נפשות אע"ג דלא טען טענינן לו ואין טוענין למסית. ואמרינן עלה מאי שנא מסית אמר רבי חמא וכו' שאני מסית דרחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה עליו. אמר רשב"נ אר"י מנין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני דאמר ר"ש הרבה טענות היו לו לנחש לטעון ולא טען. ומפני מה לא טען לו הקב"ה לפי שלא טען הוא. מאי הו"ל למימר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דכיון דהא דאין טוענין למסית נפק"ל מדכתיב לא תחמול ולא תכסה עליו. א"כ אזהרת לאו יש בדבר. וא"כ מאי קאמר רשב"נ מנין

שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני. ומשמע ודאי דאיהו נמי אתי למימר דאיסורא איכא בהכי. דהא ודאי משמע דלא אתי רבי שב"נ אר"י אלא להביא עוד ראי' אחרת להההיא דתניא לעיל בברייתא. וכדמשמע פשטא דסוגיא דהתם. אבל לענין דינא ודאי לא פליגי. אלא דרבי חמא יליף לה מלא תחמול ולא תכסה. ורבי שב"נ מייתי ראי' מנחש הקדמוני. ועוד דע"כ גם לר"ש ב"נ אר"י איצטריך ילפותא דרבי חמא. דאל"כ קשה מאי שנא מסית. כדפרכינן לעיל. ואי משום דנחש הקדמוני מסית הוה דילמא מעשה שהיה כך היה. וה"ה לשאר חייבי מיתות ב"ד. ועכצ"ל כדמשני רבי חמא שאני מסית דרחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה עליו. אלא דרשב"נ אתי לסיועי להך מילתא מנחש הקדמוני. והשתא קשה מאי סייעתא מייתי מנחש הקדמוני להכא. הרי ליכא למשמע מנחש הקדמוני אלא שאע"פ שיש לו טענות לטעון אין צריכין לטעון לו. מדלא טען לו הקב"ה אע"פ שהיו לו הרבה טענות לטעון ולא טען הוא עצמו. אבל אכתי היכי משמע מהתם דאיכא איסור בדבר לטעון לו. הרי שפיר אפשר לומר דאע"פ שמותר. מ"מ כיון שאין צריך לפיכך לא טען לו. אלא ודאי לכ"ע איסורא ליכא בהכי. אלא דלא צריך למיטען לו קאמרינן. משום דקרא דלא תחמול ולא תכסה עליו נמי לא מתפרש אלא בדרך שלילה שאין צריך לחמול עליו. אבל אזהרת לאו ליכא. ולהכי שפיר מייתי רשב"נ סייעתא לזה מנחש הקדמוני דאע"פ שהרבה טענות היו לו לטעון ולא טען. מ"מ לא טען לו הקב"ה. מיהו לכאורה איכא למידחי דלעולם אסור לטעון למסית קאמרינן. משום דאמר רחמנא לא תחמול ולא תכסה עליו ואזהרת לאו יש בדבר. ורשב"נ אמר ר"י לא אייתי סייעתא מנחש הקדמוני אלא לעיקר הדבר דהך מילתא נמי הו"ל בכלל אזהרת לא תחמול ולא תכסה עליו. שלא תאמר שלא נאמרה אזהרה זו אלא לענין שלא נמנע מלמסרו לידי ב"ד משום דאכתי לא נכשל הניסת על ידו. שלא אבה ולא שמע אליו. או כי היכי דלא נימא דלא אמר קרא לא תחמול ולא תכסה עליו אלא אחר שכבר נתבררה לנו חובתו בברור גמור. אבל לטעון לו טענה לזכותו שאלו הוה טען הוא גופי' טענה זו הוה מיפטר ויצא צדיק בהשפטו. מותר ורשאין לטעון לו אם לא טען הוא גופיה. לזה מייתי רשב"נ אר"י ראיה מנחש הקדמוני. שאע"פ שהיו לו הרבה טענות לטעון לפטור את עצמו. אפי' הכי כיון שלא טען הוא גופי' לא טען לו הקב"ה. אע"ג דבשאר חייבי מיתות ב"ד חייבין ב"ד לטעון לו אם לא טען הוא מדכתיב והצילו העדה. ועכצ"ל דהיינו משום דמסית שאני משום דאמר רחמנא לא תחמול ולא תכסה עליו. ומינה שמעינן דגם זהו בכלל קרא דלא תחמול וגו'. וממילא נשמע נמי דאית בה אזהרת לאו ואסור לטעון לו:

ובהכי הוה אתי שפיר קושית הרב כנה"ג (בחמרא וחיי שם) למה לו לרשב"נ למילף שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני ותיפוק ליה מקרא דלא תחמול ולא תכסה עליו עיי"ש. וכבר קדמו בקושיא זו אחד מהראשונים ז"ל (במנחת יהודה להריב"א ז"ל פ' בראשית). וכתב שם בשם רבינו אליקים ז"ל לתרץ דאי מקרא דלא תחמול ה"א דדוקא מסית שנצטוה על כך אבל מסית שלא נצטוה על כך טוענין לו. להכי איצטריך ללמוד מנחש הקדמוני דאפי' בכגון זה אין טוענין עיי"ש בדבריו. אבל הדברים תמוהים אצלי טובא דהא מסית שלא נצטוה על כך כנחש הקדמוני לא היה אלא במעשה בראשית ובדיני שמים. אבל בדיני אדם לא היה ולא יהיה. וא"כ לית לן שום נפקותא לדינא בהכי לדידן כלל. ומאי אתי רשב"נ אר"י לאשמעינן בהכי. והרב כנה"ג ז"ל שם כתב לתרץ דס"ל לרשב"נ דמקרא דלא תחמול וגו' ליכא למשמע אלא שלא נחמול ונכסה עליו אחר שכבר נתברר שהוא מסית בודאי. אבל כשאפשר לטעון לו טענה הפוטרתו ולא יהיה בכלל מסית כלל. הוה סד"א דטענינן ליה. לזה אשמעינן רשב"נ דעכצ"ל דלא תחמול ולא תכסה עליו כולל גם שלא לטעון לו קודם שנתברר דהו"ל מסית. דאל"כ מנחש הקדמוני נפקא. ולמה לי לא תחמול ולא תכסה עיי"ש בדבריו. ולפי דבריו אלו יהי' מוכרח ע"כ מזה דלא תכסה עליו אינו אזהרת לאו אלא שלילה בעלמא. דאל"כ הרי כיון דמנחש הקדמוני ליכא למשמע אזהרת לאו. ודאי איצטריך קרא דלא תחמול וגו' לאזהרת לאו בדבר. ולעולם אימא דאינה כוללת אלא את המסית שכבר נתברר לנו דהו"ל מסית. ולא הועיל רשב"נ בהוכחתו זו כלום. ואף ע"ג דקיי"ל כל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. ואפי' היכא דליכא לאו אחר זולת זה. וכמו שביארנו בכמה דוכתי. ובפרט במבוא (סי' ז' שורש ששי) וכ"כ התוס' (במכות י"ח ע"א) ד"ה איסור. ובש"מ (בב"מ פ"ז ע"ב) בשם הרמב"ן וריטב"א עיי"ש. היינו דוקא היכא דעכ"פ כבר ידענו דאיסור יש בדבר. כגון דאיכא מיהת עשה. אבל הכא הרי מנחש הקדמוני גם איסורא בעלמא ליכא למשמע מיניה וכמשכ"ל. וא"כ ע"כ איצטריך קרא דלא תחמול וגו' לאשמעינן דאיסורא איכא בהכי. אם איתא דלא תחמול ולא תכסה הו"ל אזהרת לאו. אלא ודאי אינו אלא שלילה בעלמא. ולא שמענו איסור בדבר גם מקרא דלא תחמול וגו'. אלא דלפי מה שביארנו לעיל בלא"ה אין בזה קושיא כלל. וא"כ אין מזה הכרח כלל:

ואמנם עיקר הך סוגיא בלא"ה תמוה טובא לכאורה. דאינו מובן מאי ענין מסית לנחש הקדמוני דהרי ידוע דאין תורת מסית אלא בהסית לעבוד ע"ז. כדמפורש בהדיא בקרא בפרשת מסית. וכבר עמדו בזה הראשונים ז"ל (במ"י שם) בשם הר"מ מקוצי ז"ל. ובחזקוני ובפי' הרע"ב ז"ל על פירש"י. וכולם תירצו דגם הנחש הסיתם לע"ז עיי"ש. וכבר

תמה על דבריהם הרב צידה לדרך שם עיי"ש בדבריו. ומש"כ בזה בתשובות חות יאיר (סי' קס"ו) אין דבריו מספיקים כלל עיי"ש היטב. ואין להאריך. ועוד תמוה דהרי המסית בהסתה לחודה מתחייב אע"פ שהניסת לא אבה ולא שמע לקבל דבריו. וכמבואר בעיקר פרשת מסית ובמתניתין (פרק ארבע מיתות ס"ז ע"א) עיי"ש. והיכי שייכא בי' טענת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. וכבר עמדו בזה הרא"ם ז"ל והלבוש והרג"א ז"ל שם. ונתעצמו הרבה בזה. ומ"מ אין דבריהם ז"ל מספיקים עיי"ש בדבריהם. ואמנם נראה עפמש"כ התוס' שם (ד"ה דברי) וז"ל וא"ת א"כ כל מסית יפטור עצמו באותה טענה. וי"ל דדוקא נחש שלא נצטוה שלא להסית. ולא נענש אלא לפי שבאה תקלה על ידו. אבל מסית שנצטוה שלא להסית. נמצא כשמסית עובר עכ"ל עיי"ש. ונמצא לפי דבריהם ז"ל ודאי לנחש לא היה תורת מסית ממש. שהרי לא נצטוה שלא להסית. ולא נתחייב אלא משום תקלה שבאה על ידו. כבמתניתין דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"א) עיי"ש. ועכצ"ל דלא מייתי רשב"נ אר"י ראיה משם אלא מכ"ש. דמה התם שלא נצטוה שלא להסית ולא הי' לו דין מסית ממש. לא טען לו הקב"ה כ"ש שאין טוענין למסית גמור. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דע"כ אין לומר דרשב"נ סמיך אהא דאמרינן לעיל שאני מסית דרחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה עליו. דהרי אין דנין קל מחמור להחמיר עליו. וקרא דלא תחמול וגו' במסית גמור הוא דמיירי דחמיר. וע"כ דרשב"נ לא חייש לפירכא דמ"ש מסית. והיינו משום דלא פריך הכי אלא לעיל דאכתי לא הוה קים לי' שום הוכחה מקרא שיש להחמיר לענין זה במסית יותר מבכל שאר חייבי מיתות ב"ד. ולזה איצטריך לשנויי מדכתיב בי' לא תחמול ולא תכסה עליו. אבל לרשב"נ דכולא מילתא יליף מנחש הקדמוני דאשכחן בי' דאע"פ שלא היה מסית גמור החמיר הקב"ה בענשו שאע"פ שהיו לו הרבה טענות לטעון לא טען לו. ויליף מזה דכ"ש מסית גמור שאין טוענין לו. ואין לך בו אלא חידושו. מסית דוקא. ולא גמרינן מיני' לשאר חייבי מיתות ב"ד. והשתא א"כ הדרא קושיא לדוכתא מנ"ל לרשב"נ למילף מהתם איסורא דאם טענו לו איסורא קעבדי בהכי. אלא ודאי עכצ"ל כמשכ"ל דגם לרב חמא דנפק"ל הך מילתא מקרא דלא תחמול וגו'. נמי לא לאיסורא קא יליף לה. אלא לענין דליכא חיובא למיטען לו ולהפוך בזכותו כבשאר חייבי מיתות ב"ד. והיינו משום דהנך קראי דכתיבי במסית אינם אזהרות לאוין. אלא הו"ל מלאוי השלילה. וליכא למשמע מינייהו איסורא כלל:

וראיתי להרמ"ה ז"ל שם שגם הוא ז"ל עמד בזה. וכתב שם וז"ל ואם תשאל טעמא דלא טעין הכי הא טעין טענתי' טענה. והרי מסית דקרא אע"ג דלא ציית ליה ניסת ולא נעבדה עבירה על ידו חייב. כדתנן אמר לשנים וכו'. וכ"ש היכא דציית לי' דלא מצי למיטען

דברי הרב ודה"ת דברי מי שומעין שאני מסית דע"ז דחמיר. ורחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה עליו. כי קאמרינן הכא במסית דעלמא דומיא דנחש דאיירינן ביה. ושמעינן מינה דמסית דכל התורה כולה לבר מע"ז לא מיפטר אלא היכא דטעין. אבל אי לא טעין לא טענינן ליה. וש"מ דהא דקיי"ל בעלמא דאין שליח לדבר עבירה. דוקא היכא דטעין משלח דה"ר ודה"ת דברי מי שומעין. אבל היכא דלא טעין מיחייב משלח עכ"ל עיי"ש. וע"פ דבריו מתורץ הכל. דרשב"נ מילתא אחריתא לגמרי הוא דאתי לאשמעינן. ולא מיירי במסית גמור כלל. אלא במסית דשאר עבירות שבכל התורה כולה. לומר דאפי' מסית דכל עבירות שבתורה לבר מע"ז אין טוענין לו. ומ"מ גם לפי שיטתו שפיר מוכח דע"כ לא תחמול ולא תכסה עליו אינו אזהרת לאו אלא שלילה בעלמא. וכי קתני לעיל בברייתא במסית לע"ז דאין טוענין לו. אין צריך לטעון לו קאמרינן. אבל איסורא ליכא בהכי אי בעו למיטען לו. והיינו דקאתי רשב"נ אר"י לאוסופי ולמימר דלאו דוקא מסית גמור לע"ז. אלא אף מסית דכל התורה לענין זה יש לו מיהת דין מסית שאין חייבין לטעון לו אע"פ שיש לו טענה לזכותו. אם לא טען הוא לעצמו. וגמר לה מנחש הקדמוני. אבל אם איתא דמאי דקתני לעיל בברייתא במסית לע"ז דאין טוענין לו. היינו לומר דאסור לטעון לו ואית בה אזהרת ל"ת דאורייתא מדכתיב ביה לא תחמול ולא תכסה עליו. קשה מאי קאמר עלה רשב"נ אר"י מנין שאין טוענין למסית וכו'. והיינו בשאר המסיתין דכל התורה כולה. ומשמע שבא להשוותן לענין זה למסית לע"ז. וא"כ גם בשאר המסיתין ס"ל דאיסורא קעביד בהכי. והיכי משמע ליה הכי מנחש הקדמוני. ומנ"ל דמה שלא טען לו הקב"ה היינו משום דאיכא איסורא בהכי לדידן. ודילמא רק משום דליכא חיובא בהכי כבשאר חייבי מיתות ב"ד לאהדורי בתר זכותו הוא דלא טעין לו. אבל איסורא ליכא. משום דקרא דלא תחמול ולא תכסה במסית לע"ז הוא דכתיב דחמיר טובא. אלא ודאי גם במסית לע"ז לא להזהיר עלה באזהרת לאו אתי קרא. אלא להוציאו מכלל שאר חייבי מיתות ב"ד שנצטוו ב"ד לאהדורי בתר זכותן בכל מאי דאפשר. כדכתיב ושפטו העדה והצילו העדה דבעינן עדה מצלת. ואין קרא דלא תחמול ולא תכסה עליו אלא שלילה בעלמא:

ומיהו אין זה מוכרח כ"כ. דבלא"ה לענ"ד עיקר דברי הרמ"ה ז"ל אלו תמוהים אצלי טובא. והנה הרמ"ה ז"ל גופיה הקשה שם לשיטתו. וכתב וז"ל וקשה לי דהא בכמה דוכתי דקא מקשה אמאי והא אין שליח לד"ע. ולא קא משני הכא במאי עסקינן דלא טעין. דאלמא לא שנא הכי ולא שנא הכי לא מיחייב משלח וצ"ע עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אי משום הא לא חזינא בה קושיא כ"כ. דהרי רבי חמא ב"ח דמשני לעיל וקאמר שאני

מסית דרחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה עליו. עכצ"ל דפליג עליה דרשב"נ אר"י. לפי שיטת הרמ"ה ז"ל. וס"ל דמאי דקתני בברייתא דאין טוענין למסית היינו דוקא במסית לע"ז דכתיב ביה לא תחמול ולא תכסה עליו. דאם איתא דברייתא מיירי נמי במסית דכל התורה כולה. אכתי קשה מנ"ל למסית דכל התורה כולה שאין טוענין לו ומאי קא משני שאני מסית דרחמנא אמר לא תחמול וגו'. והא האי קרא במסית לעבודה זרה לחוד הוא דמיירי. אלא ודאי עכצ"ל דלרבי חמא ס"ל דברייתא במסית לע"ז בלחוד מיירי. אבל שאר המסיתין דכל התורה כולה אין ה"נ שטוענין להם אם לא טענו הם עצמם. ודלא כדס"ל לרשב"נ אר"י הכי גם במסית דכל התורה כולה. ומעתה א"כ לק"מ קושית הרמ"ה ז"ל. דאיכא למימר דמאי דפרכינן בעלמא והא אין שליח לד"ע ולא משני בדלא טעין. היינו משום דס"ל להוא סוגיא כר"ח ב"ח ורחב"א דס"ל דדוקא במסית לע"ז הוא דלא טענינן ליה. אבל מסית דכל התורה כולה אפי' בדלא טעין איהו טענינן ליה אנן:

ואמנם עיקר דברי הרמ"ה ז"ל אלו תמוהים אצלי טובא. דהרי לענין עיקר חיובא דמסית לא אשכחן לא עונש ולא אזהרה בקרא אלא במסית לע"ז בלבד. מדכתיב ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה בקרבך. והך קרא במסית לעבודה זרה הוא דכתיב. ומהיכא תיתי לן אזהרה ועונש במסית דכל התורה. וא"כ בשליח לד"ע ע"כ אין לנו לחייב את המשלח מדין הסתה. אלא מדין שליחות דקיי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו. והו"ל כאילו הוא גופי' עבר עבירה זו. ומתחייב על מעשה העבירה עצמה העונש דשייך בה. וטענה דדה"ר ודה"ת דברי מי שומעין התם. אינם אלא כדי לבטל השליחות ולומר דלא שייכא בזה שליחות. ואין לענוש על מעשה העבירה את המשלח אלא את השליח שעשאה. כעושה מדעתו. ואין עליו תורת שליח כלל. ואין ענין מסית לכאן כלל. אלא הו"ל בכלל שאר העונשין שבתורה שחייבין ב"ד להפוך בזכותו בכל מאי דאפשר. וטוענין לו כל טענה שיש לו לטעון. אם לא טעין איהו גופי'. וא"כ פשיטא ודאי דמאי דקיי"ל אין שליח לד"ע. היינו בכל ענין. לא שנא טעין דה"ר ודה"ת דברי מי שומעין לא שנא לא טעין. ודברי הרמ"ה ז"ל שהרכיב דין מסית על דין שליחות בלא"ה נפלאים בעיני מאוד. דהדבר מבואר דהסתה אינה אלא לטובת הניסת עצמו ולצרכו. שהמית מסיתו באמרו שמייעצו לאשרו ולטובתו. אבל שליחות אינה אלא לצורך המשלח ובשבילו. ושני ענינים חלוקים הם לגמרי. ואין למדים זה מזה. וא"כ אפילו אם הוה עונש ואזהרה בקרא גם במסית דכל התורה. מ"מ אין זה ענין לשליחות. ובפרט דלא אשכחן כלל לא אזהרה ולא עונש בידי אדם אלא במסית לע"ז בלבד. ובנחש הקדמוני לא היה אלא בידי שמים. וגם מה שמקשה קושייתו על כל דוכתי דפרכינן אמאי והא אין שליח לד"ע. תמוה

טובא אצלי דבפ"ק דחגיגה (י' ע"ב) ובריש פ"ב דקידושין (מ"ב ע"ב) דפריך אהא דתנן שליח שעשה שליחותו בעה"ב מעל אמאי מעל והא אין שליח לד"ע עיי"ש. ודאי אין מקום לקושייתו אפילו לפי דבריו. דהרי התם בששגג בעה"ב עסקינן. דאין דין מעילה אלא בשוגג. ופשיטא דלא שייך תורת מסית בשוגג. ועוד וכי משום הסתה שייכא כלל מעילה. הא אין מעילה אלא בנהנה מהקדש או מוציא של הקדש לרשותו. וכיון דאין שליח לד"ע אין כאן אלא הסתה בעלמא. ולא שייכא ביה מעילה. וכן בפ"ה דב"ק (נ"א ע"א) דפרכינן בור של שני שותפין היכי משכחת לה. אי דשוו שליח אין שליח לד"ע עיי"ש. כיון דמיירי בתביעת ממון על נזקי בורו. פשיטא דמשום ההסתה לא שייך תביעת נזקין. אם לא משום שליחות דהו"ל כאילו בורו הוא. וכיון דאין שליח לד"ע אין מקום לחייבו. וכן בפרק מרובה (בבא קמא ע"א ע"א) בטובח ע"י אחר דמשלם ארבעה וחמשה ופרכינן אמאי והא אין שליח לד"ע עיי"ש. נמי אין מקום לקושייתו דפשיטא דמשום הסתה לא שייכי תשלומי ארבעה וחמשה. אלא בגנב וטבח ומכר. ואינני רואה מקום אחיזה לקושייתו גם לפי דבריו אלא בסוגיא דפ"ב דקידושין (מ"ג ע"א) בההיא דאמר לשלוחו צא בעול את הערוה או אכול את החלב. ובסגנון אחר ממה שהקשה הרמ"ה ז"ל. דאמרינן התם אפילו למ"ד יש שליח לד"ע בהנך מודה דהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב עיי"ש. ועל זה יקשה נהי דמתורת שליחות פטור המשלח. יתחייב משום מסית. ובהסתה לא מהני טעמא דזה נהנה וזה מתחייב לא מצינו. דהרי הנחש הקדמוני נענש על זה. וביותר יקשה דהרי התם קיימינן למ"ד יש שליח לד"ע. ואפילו לענין שליחות ס"ל דלא מהניא טענה דדה"ר ודה"ת דברי מי שומעין. ואפילו היכא דטעין. אבל הרמ"ה ז"ל לא נתכוון לקושיא זו כמבואר בדבריו. וגם לק"מ דאין עניך מסית לשליחות. ולא קרב זה אל זה כלל וכמו שנתבאר. וגם לא אשכחן לא עונש ולא אזהרה אלא במסית לע"ז בלבד. ועונש דנחש הקדמוני בידי שמים הוה. ועי' מש"כ בש"ך (חו"מ סי' ל"ב ס"ק ג'). ודברי הרמ"ה ז"ל נפלאים בעיני. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ ע"פ שיטת הרמ"ה ז"ל ודאי מוכרח דלא תחמול ולא תכסה עליו אינו אלא שלילה בעלמא. ולא לאזהרת לאו אתי קרא. וכמו שנתבאר לעיל. וגם לדעת שאר ראשונים ז"ל ע"כ מוכרח כן כמו שנתבאר. וממילא מבואר דה"ה לשאר לאוין דההיא פרשה שנאמרו בחומרי עונש המסית. אבל הא ודאי קשה טובא מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל ל"ת דלא יוסיפו לעשות. שהוא אזהרה למסית. כמבואר פרק ארבע מיתות שם עיי"ש:

איברא דלפמש"כ הרב פר"ח בביאורו להרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ד ה"א) דההיא סוגיא דהתם היא דלא כהילכתא. משום דלפי מאי דקיי"ל כחכמים דר"מ (פ"ק דמכות ד' ע"ב) כולי' קרא דוכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו וגו' להכרזה הוא דאתי עיי"ש. ע"כ אזהרה למסית לא נפק"ל אלא מקרא דולא ישמע על פיך. ומסית ומדיח תרוייהו מחדא אזהרה נפקי. כדקתני באמת בברייתא דפרק ארבע מיתות שם עיי"ש. ומאי דמסיק בסוגיא דגמרא שם דאזהרת המסית היא מקרא דולא יוסיפו לעשות. ע"כ לא אזלא אלא אליבא דר"מ דס"ל דהכרזה מן ישמעו ויראו לחוד נפקא. ולא יוסיפו לעשות וגו' לאזהרה הוא דאתי. עיי"ש בדבריו שהניח בזה דברי הרמב"ם ז"ל בתמיהא במש"כ דאזהרת מסית נפק"ל מן ולא יוסיפו לעשות וגו'. וגם פסק כחכמים דר"מ עיי"ש. וא"כ לפ"ז עולים יפה דברי רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו אזהרת מסית מקרא דולא יוסיפו לעשות אחר שכבר מנו ל"ת דולא ישמע על פיך שכולל אזהרה למדיח ומסית כאחד. וקרא דולא יוסיפו לעשות לדידן לא אתי לאזהרת לאו אלא להכרזה הוא דאתי. אלא שכבר הרגישו קצת אחרונים שאין דברי הפר"ח מוכרחים לדחות מהלכה סתמא תלמודא דפרק ארבע מיתות שם. דעד כאן לא איפליגו ר"מ וחכמים (פ"ק דמכות שם) אלא גבי עדים זוממין דכתיב בהו והנשארים ישמעו ויראו וגו'. ומשום דכיון דע"כ איצטריך למיכתב בהו והנשארים וגו' מטעמא דאמרינן (פרק הנחנקין פ"ט ע"א) דלא מצי למיכתב וכל העם אי נמי וכל ישראל עיי"ש. ולזה היה מקום לומר דלא קפיד קרא אלא על אותן שהם שם בשעת מיתתן. אי לאו דכתיב בהדיא ולא יוסיפו לעשות וגו'. אבל באינך אחריני דכתיב בהו וכל ישראל. או וכל העם ישמעו ויראו. אפי' חכמים מודו דגם בלא קרא דולא יוסיפו איכא שפיר למשמע דצריך הכרזה. משום דבלא הכרזה מהיכן ידעו כל ישראל. ואייתר קרא דולא יוסיפו לאזהרה. דהרי בן סורר ומורה דחשיב ליה ג"כ התם בפרק הנחנקין בין הנך שצריכין הכרזה. לא כתיב ביה ולא יוסיפו וגו'. אלא וכל ישראל ישמעו וגו' לחוד. וא"כ עכצ"ל דמהך לישנא לחוד שפיר איכא למשמע שצריך הכרזה. ומעתה א"כ סוגיין דפרק ארבע מיתות דמסיק דאזהרת מסית נפק"ל מקרא דלא יוסיפו לעשות. אתיא שפיר אליבא דכ"ע. ומעתה א"כ הקושיא על הגאונים ז"ל וסייעתם במקומה עומדת. אמאי לא מנו לאו זה דולא יוסיפו לעשות וגו' לאזהרת מסית. מיהו לרבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דמאחר דמ"מ שפיר איכא למשמע אזהרה למסית גם מקרא דולא ישמע על פיך כי היכי דנפק"ל מיניה אזהרה למדיח. וכמבואר בסוגיא דפרק ארבע מיתות שם. אלא משום דאשכח אזהרה מיוחדת למסית בפ"ע מקרא דולא יוסיפו לעשות. מוקי התם קרא דולא ישמע על פיך לאזהרת מדיח לחודי'. כיון

דלמסית לא איצטריך. ונמצא לפ"ז דאית לן למסית שתי אזהרות. האחת אזהרה כללית למדיח ולמסית. והשנית אזהרה פרטית מיוחדת למסית בפ"ע. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא האזהרה הכללית בלבד כמו שנתבאר במבוא (סי' ז' שורש תשיעי) ובשאר דוכתי בפנים. ויפה עשה לשיטתו שלא מנה לאו זה דולא יוסיפו לעשות וגו'. אבל אין זו שיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וא"כ לדידהו הקושיא במקומה עומדת אמאי לא מנו לאו זה:

ואפשר לכאורה לומר בדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דס"ל כדעת הר"ב פר"ח שהבאתי. ובריייתא דפרק הנחנקין דקחשיב בן סו"מ בין ארבעה הצריכין הכרזה. אף ע"ג דלא כתוב ביה ולא יוסיפו לעשות. איכא למימר דהיינו משום דאתיא כר"מ דס"ל (בפ"ק דמכות שם) דמישמעו ויראו לחוד נמי שמעינן הכרזה. אבל לחכמים אין ה"נ דלבן סו"מ אפשר דס"ל דאינו צריך הכרזה. משום דלא כתיב ביה ולא יוסיפו לעשות וגו'. ואע"ג דהבה"ג גופיה הביא (בהלכות עדות) ההיא בריייתא דארבעה צריכין הכרזה עיי"ש. איכא למימר דלא הביאה אלא משום עדים זוממין בלבד דמיירי בהו. אבל בבן סו"מ אפשר דאין ה"נ דס"ל דלית הילכתא הכי לדידן דקיי"ל כחכמים דר"מ. אלא דנקט הברייתא כלשונה. וגם יתכן לומר דאפי' את"ל דדברי הבה"ג שם הם כפשטן דבכולהו הנך ארבעה דקתני בברייתא ס"ל הכי להלכה דצריכין הכרזה. מ"מ אפשר לומר ע"פ מאי דתנן (בפרק הנחנקין שם) גבי זקן ממרא אין ממיתין אותו לא בב"ד שבעירו ולא בב"ד שביבנה. אלא מעלין אותו לב"ד הגדול שבירושלים ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד דברי ר"ע. ר"י אומר אין מענין את דינו של זה אלא ממיתין אותו מיד. וכותבין ושולחין שלוחין לכל המקומות איש פלוני נתחייב מיתה בב"ד. וקתני עלה התם בברייתא א"ל ר"י לר"ע וכי נאמר יראו ויראו. והלא לא נאמר אלא ישמעו וייראו. למה מענין דינו של זה וכו' עיי"ש. והרא"ם ז"ל (בפרשת שופטים) עמד בזה מה יענה ר"ע לקושית ר"י שהקשה לו מהיכא משתמע ליה שצריך להמתין עד הרגל ושצריך הכרזה. כיון דלא כתיב בקרא יראו וייראו עיי"ש בדבריו. ואמנם הרב לח"מ (פ"ג מהלכות ממרים ה"ח) כתב לתרץ דלר"ע נפק"ל מדכתיב בי' וכל העם ישמעו וייראו ולא יזידון עוד. דלהכרזה בלחוד הוה סגי למיכתב ישמעו וייראו. ומדהוסיף קרא וכתב ולא יזידון עוד. משמע דאתי קרא לאשמעינן דצריך הכרזה אלימתא טפי. דהיינו להמתין לו עד הרגל עיי"ש. והנה הרא"ם ז"ל שם כתב דר"ע בכולהו ארבעה שצריכין הכרזה ס"ל הכי שממתינין להם עד הרגל. ולזה תמה שם על פירש"י והרמב"ם ז"ל שלא כתבו שצריך להמתין עד הרגל אלא בזקן ממרא בלבד. ולא כתבו כן בבן סו"מ ובאינך אחריני

עיי"ש: אבל בכ"מ שם כתב לדעת הרמב"ם דלא קאמר ר"ע הכי אלא בזקן ממרא דוקא. דכיון דלא אשכחן לי' לר"ע דפליג עלי' דר"י אלא בזקן ממרא אלמא באינך אחריני איהו נמי כר"י ס"ל עיי"ש. אבל לא ביאר טעמא מאי לא דרשינן הכי לר"ע אלא בזקן ממרא בלבד ולא באחריני. וזו היא עיקר תמיהת הר"א מזרחי ז"ל שם. ובלח"מ שם ובצידה לדרך (פ' שופטים) כתבו לחלק בזה. משום דלא משמע ליה לר"ע הכי אלא בזקן ממרא דכתיב ביה ולא יזידון עוד. משא"כ באחריני דלא כתיב בהו הכי עיי"ש בדבריהם. ואין זה מספיק. וכבר כתב הר"ן ז"ל (שם בפרק הנחנקין) טעם נכון לשינוי לשון הכתוב בכל אלו. דכל חד לפי ענינו איצטריך למינקט ביה כלשון הכתוב האמור בו עיי"ש בדבריו. וגם בעיקר הדבר מה שכתב בכ"מ דלא אשכחן לר"ע דפליג עליה דר"י אלא בזקן ממרא בלבד. ונמשכו אחריו הלח"מ ושאר אחרונים. כבר העירו קצת אחרונים דבספרי (פ' ראה פיסקא צ"א) מבואר בהדיא דגם במסית קאמר ר"ע הכי עיי"ש. ומשמע ודאי דה"ה לאחריני מהנך ארבעה ס"ל הכי. ולקצת מפרשי הספרי ראיתי שכתבו קצת ליישב דעת הרמב"ם דס"ל דמ"מ כיון דבמתניתין ובברייתא שם לא נקט בפלוגתא דר"ע ור"י אלא זקן ממרא בלבד. משמע דפליגי בהכי על תנא דספרי. וס"ל דלא פליג ר"ע אלא בזקן ממרא בלבד. אבל באחריני מודה ר"ע לר"י. והכי נקט הרמב"ם להלכה כמשנתנו ובברייתא דידן. ודלא כהספרי עיי"ש בדבריהם. ואין זה מוכרח כלל. וגם בתוספתא (פי"א דסנהדרין) איתא בהדיא דלר"ע בכולהו הנך ארבעה ס"ל דממתינין להם עד הרגל. ומוסיף שם עוד עליהן גם המדיח ונביא השקר עיי"ש. והיינו כמו שביארנו לעיל דס"ל דהני נמי בכלל מסית נינהו. ועכ"פ נשמע מדברי הלח"מ והרב צידה לדרך דלר"ע לא נפק"ל בזקן ממרא דממתינין להם עד הרגל אלא מדסיים קרא וכתב ולא יזידון עוד. ולפ"ז ממילא נשמע דגם במסית ועדים זוממין לא נפק"ל לר"ע הכי אלא מדסיים בהו קרא וכתב ולא יוסיפו לעשות:

ובהכי תתבאר שפיר סוגיא דפ"ק דמכות דלחכמים דר"מ כולי' קרא איצטריך להכרזה. ואמאי לא סגי להו ישמעו וייראו לחוד כדס"ל לר"מ. אבל לפי מה שנתבאר הדבר נכון. דמישמעו וייראו לחוד לא הוה שמעינן אלא הכרזה בלבד. ולהכי אתי סיפא דקרא ולא יוסיפו לעשות וגו' לומר דהכרזה אלימתא טפי בעינן. דהיינו להמתין לו עד הרגל. ור"מ ס"ל כר"י דכולם אין ממתינין להם עד הרגל ואפי' בזקן ממרא. ולהכי שפיר קאמר דהכרזה מישמעו וייראו נפקא. וכי איצטריך קרא דולא יוסיפו לעשות לאזהרה הוא דאיצטריך. וגם יתכן לומר דס"ל דמישמעו וייראו לחוד נמי איכא למשמע הכרזה אלימתא. ובהכי ניחא שפיר ברייתא דתוספתא שם דקתני בדר"ע דכולהו ארבעה צריכין

הכרזה וממתינין להם עד הרגל. אע"ג דבבן סו"מ לא כתיב בי' אלא ישמעו וייראו לחוד. והיינו משום דאתיא כר"מ דס"ל דמישמעו וייראו לחודי' נמי משמע הכרזה אלימתא. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דברייתא דפרק הנחנקין שם דקתני ארבעה צריכין הכרזה. ובכללן בן סו"מ. אתי שפיר אליבא דכ"ע. דאפי' חכמים דר"מ לא פליגי עלי' אלא במאי דלדידהו ס"ל דכולי' קרא איצטריך לענין להצריך הכרזה אלימתא להמתין עד הרגל. ולא לחוש לעינוי הדין. אבל הכרזה בעלמא ולהמיתו מיד ודאי אפי' לדידהו שפיר שמעינן מישמעו וייראו לחוד. והילכך בבן סו"מ אע"ג דלא כתיב בי' ולא יוסיפו לעשות. נהי דהכרזה אלימתא לא בעינן ביה לחכמים דר"מ. מ"מ הכרזה בעלמא מיהא בעינן לכ"ע. וא"כ הך ברייתא שפיר אתיא אפי' כחכמים. דעכ"פ כולהו הנך ארבעה הכרזה מיהת צריכין. אלא דלחכמים כל חד כדיניה. בן סו"מ סגי ליה בהכרזה כל דהוא. ואינך תלתא בעו הכרזה אלימתא:

והשתא לפ"ז ליכא שום סתירה בדברי הבה"ג. דאע"ג דפסק כחכמים דר"מ דכולי' קרא דעדים זוממין וזקן ממרא ומסית איצטריכו להכרזה. מ"מ שפיר הביא בהלכותיו ברייתא דארבעה צריכין הכרזה. משום דמיתוקמא שפיר אפי' כחכמים דר"מ כמו שנתבאר. ובזה מתיישב ג"כ מה שתמהו כמה מהראשונים ז"ל וכל האחרונים בסתירת דברי רש"י ז"ל ממש"כ גבי זקן ממרא (בפ' שופטים) למש"כ גבי בן סו"מ (בפ' תצא). ומש"כ בזה במנחת יהודה (פ' שופטים) בשם הר"מ מקוצי ז"ל. דבריו תמוהים מאוד אצלי מברייתא דספרי ותוספתא שהבאתי לעיל עיי"ש. וגם האחרונים ז"ל נסתבכו בזה הרבה. אבל לפי מה שביארנו אתי שפיר בפשיטות ואין כאן מקום קושיא כלל כמבואר. והשתא לפ"ז אתי שפיר מהשלא מנה הבה"ג לאו דולא יוסיפו לעשות לאזהרת מסית. והיינו משום דלפי מאי דקיי"ל כרבנן דר"מ הך קרא איצטריך להכרזה וכמו שנתבאר. ואינו אזהרה כלל. כן היה נראה לומר לכאורה. אבל באמת כל זה לא יתכן בדעת הבה"ג. דהרי הבה"ג מנה במנין הלאוין לאו דולא יזידון עוד דכתיב בזקן ממרא. וכן מנאוהו באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל. וכן מנה אותו גם רבינו הגאון ז"ל (לאוין מ"ו) עיי"ש ובמה שביארנו שם בזה. וא"כ ע"כ ס"ל דהכרזה מישמעו וייראו לחוד נפקא. ואייתר ולא יזידון עוד לאזהרה. וממילא מבואר דהוא הדין ללאו דולא יוסיפו לעשות דמסית. ועכצ"ל דס"ל דסוגיא דרפ"ק דמכות בפלוגתא דחכמים ור"מ לא קאי אלא על קרא דעדים זוממין בלבד. ושלא כדעת הרב פר"ח וכמו שנתבאר לעיל. וא"כ הקושיא במקומה עומדת אמאי לא מנו לאו דולא יוסיפו לעשות דמסית. ומיהו עכ"פ כבר נתבאר דלרבינו הגאון ז"ל בלא"ה

ליכא בזה מקום קושיא. דלשיטתו אין לאו זה בא במנין ויפה עשה ע"פ שיטתו שלא מנה אותו:

ומלבד זה אפשר לומר ע"פ מה שהקשה בתשו' חות יאיר (סי' קס"ו) למה לי אזהרה זו למסית מקרא דולא יוסיפו לעשות. תיפוק לי' משום אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. ומה שרצה שם לתרצה. כבר חזר הוא ז"ל גופי' בהשמטות שם ודחאה והניחה בקושיא עיי"ש. ואע"ג דלפי דעת כמה מהראשונים ז"ל דס"ל דבנתינת מכשול לחודה לא קעבר בלפני עור אלא משנכשל ע"י המכשול. כמו שנתבאר אצלנו (לעיל לאוין נ"ה) עיי"ש. א"כ לק"מ. דהא המסית מתחייב בהסתה לבד אע"פ שלא אבה לו ולא שמע אליו הניסת כלל. והרי בזה ליכא לאו דלפני עור לשיטה זו. אבל אין זה מוסכם. דאיכא דס"ל דבנתינת המכשול מיד קעבר בלאו דלפני עור לא תתן מכשול. ונראה קצת דזו היא דעת הרמ"ה ז"ל. דבהכי אתי שפיר מאי דס"ל דגם במסית דשאר עבירות איכא עונש בדיני אדם. והדבר תמוה דהרי לא אשכחן שום אזהרה במסית אלא במסית לע"ז בלבד. ואין עונשין אלא א"כ מזהירין. אבל לפ"ז אתי שפיר דאפשר דאזהרתו מלפני עור וגו'. וממילא מוכרח ע"פ זה דס"ל להרמ"ה ז"ל דמיד בנתינת המכשול קעבר בלפני עור. דאל"כ הו"ל לאו שאין בו מעשה. ושוב ליכא עונש בידי אדם על אזהרה זו. וכמש"כ באמת בחנוך (מצוה רל"ב) עיי"ש. והיינו משום שהוא מהסוברים דאין אזהרת לפני עור אלא על המכשול. ואז ליכא מעשה. ואע"ג דבהדיא כתב הרמ"ה ז"ל שם דמסית דשאר עבירות לא מיחייב אלא אם אבה ושמע אליו הניסת. וא"כ אם איתא דאזהרתו היא מלפני עור. עכצ"ל לכאורה דס"ל דאינו עובר בלפני עור אלא בשעת הכשלון. ומ"מ ס"ל דהו"ל לאו שיש בו מעשה משום מעשה דנתינת המכשול. אבל זה לא יתכן. שהרי הרמ"ה ז"ל גופי' ס"ל בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ה ע"א) כפירש"י שם דכל שבשעת העבירה לא קעביד מעשה. אע"פ שנעשית העבירה ע"י מעשה דמעיקרא קודם העבירה. אין זה חשוב לאו שיש בו מעשה. כמבואר להדיא שם בדבריו לענין ידעוני עיי"ש. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ו מהלכות ע"ז) כמו שביאר דבריו בלח"מ שם עיי"ש. וכ"ש כאן במסית דגם מעיקרא ליכא מעשה אלא דיבורא בעלמא. ולא שייך הכא לומר בדבורי' קעביד מעשה זה שניסת על ידו. וכההיא דרפ"ק דתמורה דחשיב לאו שיש בו מעשה מאי דבדיבורי' קעביד מעשה. ועי' מש"כ הראשונים ז"ל (בפרק ארבע מיתות שם). דאפילו את"ל כן מ"מ לא עדיף דבור זה יותר ממעשה ממש דס"ל להרמ"ה ז"ל כל שבשעתא דעבר לא קעביד מעשה לא חשיב יש בו מעשה במעשה דמעיקרא. וא"כ הכא אם איתא דליכא אזהרת לאו דלפני עור אלא בכשלון ולא בנתינת המכשול. ודאי אית לן למימר דהו"ל

לאו שאין בו מעשה. כיון דבשעת כשלון הניסת לא קעביד המסית כלום. ועכצ"ל דאע"ג דודאי ס"ל להרמ"ה ז"ל דמיד בנתינת המכשול קעבר בלפני עור. מ"מ לא מיחייב עד דציית ליה הניסת דמיתעבדא עכ"פ מעשה ע"פ דיבורו ע"י הניסת. ועי' במש"כ הרב לח"מ (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ט) עיי"ש היטב. ואכמ"ל בזה. ומה"ט גופא הוא דלא מתחייב המסית דשאר עבירות אלא בששמע אליו הניסת. אע"ג דודאי איסורא קעביד בנתינת המכשול מיד. ונפק"מ לענין היכא דנתינת המכשול היא ע"י מעשה. וכגון מושיט כוס יין לנזיר וכיו"ב דחייב מיד אע"ג דאכתי ליכא מכשול. והשתא לפ"ז ודאי קשה אמאי לא מייתי אזהרה למסית מאזהרת לפני עור לא תתן מכשול:

איברא דלכאורה אפשר לומר דמאחר דס"ל להרמ"ה ז"ל דלוקין על לאו דלפני עור כמשכ"ל. וע"כ דס"ל דלא הוי לאו שאין בו מעשה. ומטעם שנתבאר. וגם אינו לאו שבכללות משום דהמכשולים כולם משם אחד הן. וכל כיו"ב לא חשיב לאו שבכללות כמש"כ הרמ"ה ז"ל גופי' (בפרק ארבע מיתות ס"ג ע"ב) עיי"ש. וכ"כ בתוס' שם (ד"ה על כולם). ובפרק בתרא דמכות (י"ח ע"א) ד"ה ולילקי עיי"ש. ובתוס' רי"ד (פסחים מ"א ע"א) וכן דעת הרמב"ם ז"ל כמש"כ בכ"מ (רפי"א מהלכות ע"ז) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ. שורש תשיעי) במין הראשון דלאוין שבכללות עיי"ש. ולכאורה נראין דבריו כסותרין זא"ז למש"כ (בחי' למכות שם) שלא כדברי התוס' שם עיי"ש. אלא שיש ליישב ואכמ"ל בזה. אלא שראיתי להרמב"ן ז"ל ביבמות (פרק יש מותרות פ"ד ע"ב) בההיא דאמרינן התם דכל היכא דאיהו מוזהר היא מוזהרת שכתב וז"ל קשה לי תיפוק ליה דהא איכא משום לפני עור דשוה בכל וכו'. וי"ל דלעולם משום לפני עור איכא אבל ללקות משום לאו המיוחד בה מהדרינן וכו' עכ"ל עיי"ש. וראיתי להריטב"א ז"ל שם שהבין מדבריו אלו דס"ל דלפני עור הו"ל לאו שבכללות ואין לוקין עליו עיי"ש. ואמנם לענ"ד הוא תמוה שאינני רואה שום רמז לזה בדברי הרמב"ן ז"ל שם. אדרבה מלשונו שם משמע דודאי לוקין על לאו דלפני עור. אלא דבסוגיא דהתם מהדר לאשכוחי מלקות באשה דאיסורי כהונה משום הלאו המיוחד בה. משום דקאי התם על הא דאמר רבא כל היכא דאיהו מוזהר היא מוזהרת מאותו הלאו עצמו שהוא מוזהר עלה. אבל משום לאו דלפני עור דלא מיחייבא היא אלא משום לתא דידי' על מה שמכשילתו לא מיירי התם. אע"ג דודאי אית בה מלקות נמי משום לאו דלפ"ע. וזו היא כוונת הרמב"ן ז"ל במש"כ דלעולם משום לפ"ע איכא וכו'. וכן ריהטא דכל לשון הרמב"ן שם עייש"ה. וכן מתבאר מלשון הרמב"ן שהביא הרשב"א ז"ל שם עיי"ש. ומיהו בעיקר הדבר ראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ. שורש תשיעי) שכתב ג"כ דלפ"ע הו"ל לאו שבכללות עיי"ש. וכ"כ בכ"מ

(פ"י מהלכות כלאים הל"א) וכ"כ עוד (פי"ב מהלכות עדות ה"ט) עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל (ביבמות שם) שאין לוקין על לאו זה עיי"ש. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ כיון דלפי מה שנתבאר ס"ל להרמ"ה דלוקין על לפ"ע. שוב לא הוה מצינן למימר דאזהרת מסית נפק"ל מלפ"ע. דא"כ הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד דאין לוקין עליו. ולהכי מייתי אזהרתו מקרא דולא יוסיפו לעשות. ובהכי מתורצת קושית הרב חות יאיר. אלא שאין זה מספיק. משום דעיקר הדבר אינו ברור אם כיו"ב הוא בכלל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. כמבואר בתוס' (פרק מי שהחשיך קנ"ד ע"א) ד"ה בלאו נמי וכו' עיי"ש. ובמש"כ הה"מ בהלכות שבת (פ"כ ה"א) עיי"ש. ועי' מש"כ הרב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין ר"כ) ואכמ"ל בזה. אלא דאפשר לומר בפשיטות דאין ה"נ דהוה מצי למימר הכי. אלא דעדיפא ליה למינקט אזהרת מסית מקרא דולא יוסיפו לעשות דהו"ל אזהרה מיוחדת למסית דכתיבא בדידי' גופי' בפרשת מסית. וגם במדיח דמייתי התם אזהרתו מקרא דלא ישמע על פיך. אע"ג דהוה מצי למימר דהו"ל בכלל אזהרת לפני עור. מ"מ ניחא ליה טפי למינקט אזהרתו מקרא דולא ישמע על פיך. אע"ג דלא כתיב בפרשת מדיח גופי'. וגם כולל ג"כ ענינים אחרים דדמו ליה. מ"מ הו"ל אזהרה פרטית מיוחדת יותר מקרא דלפני עור שכולל כל מיני מכשול. וכיו"ב כתב הרמב"ן ז"ל ביבמות שהבאתי לעיל:

ומעתה לפ"ז אפשר לדון ולומר דאע"פ שכבר ביארנו בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין נ"ה) דס"ל דאזהרת לפני עור לא על נתינת המכשול היא אלא על המכשול. וכל זמן שלא נכשל העור לא עבר בלפני עור עיי"ש. מ"מ יש מקום לדון בזה ע"פ מה שדרשו בספרא (קדושים פ"י). ומייתי לה בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ד ע"ב) יכול העביר ולא מסר יהא חייב ת"ל לא תתן. מסר למולך ולא העביר יכול יהא חייב ת"ל להעביר עיי"ש. ולפ"ז נראה דגם כאן אפי' להסוברים דכיון דכתיב לפני עור לא תתן מכשול. משמע דעיקר האזהרה היא על הכשלון. מ"מ כיון דכתיב בההוא קרא לא תתן. הנתינה נמי בכלל האזהרה היא. ואע"ג דלהסוברים שלוקין על לאו דלפני עור אינו לוקה עד שיתן ויכשיל. מ"מ על הנתינה לחודה נמי קעבר על לפני עור לא תתן מיהת מתורת חצי שיעור. וכדרך שביארנו לעיל (לאוין ל') לענין כתיבת קעקע עיי"ש היטב. דכיון דעיקר האזהרה היא על נתינת המכשול עם הכשלון. הרי נתינת המכשול מיהת הו"ל חצי שיעור האיסור וקיי"ל חצי שיעור איסורו דאורייתא. ולפי מה שביארנו שם לדעת רוב הראשונים ז"ל גם בחצי שיעור עובר בלאו כבשעור שלם. אלא שאין עונש בפחות מכשיעור שלם עיי"ש. ובפרט לפי המבואר בירושלמי (פרק ארבע מיתות ה"י). שהבאתיו שם. דגם במעביר מזרעו למולך אע"ג דמיעט קרא מסר ולא העביר. מ"מ היינו דוקא מעונש מיתת ב"ד.

אבל בל"ת דמזרעך לא תתן וגו' עובר על המסירה לחודה אע"פ שעדיין לא העביר עיי"ש. והתם איכא מ"ד דלוקה על המסירה בלא העברה. והיינו משום דמיעוטא דקרא מוקמינן למיתת ב"ד לחודה. אבל מלקות מיחייב. אבל כאן כיון דליכא אלא מלקות. כי מיעט קרא אימעיט אפילו ממלקות. אבל איסורא מיהת איכא כבכל חצי שיעור. ועפ"ז יש מקום ליישב מה שעמדנו שם דבקצת דוכתי מוכח דמיד בנתינת המכשול קעבר בלפני עור וגו'. ובמק"א משמע איפכא דאינו עובר אלא בכשלון עיי"ש היטב. אבל עפ"ז ניחא. אלא שאין להאריך בזה כאן. וא"כ אפשר לומר דאע"פ שבלשון אזהרת לפני עור כתב רבינו הגאון ז"ל שם שלא להכשיל. היינו רק משום שכולל נתינת המכשול כאחת עם הכשלון. משום דעיקר האזהרה היא על הנתינה שעם הכשלון. אבל נתינת מכשול לבד אע"פ שעכ"פ אסורה מדאורייתא. מ"מ אין זה אלא מתורת חצי שיעור. ומ"מ גם בנתינת המכשול קעביד איסורא דאורייתא אע"פ שלא נכשל העור. וגם עובר בהכי בלאו להסוברים דבחצי שיעור נמי איכא ל"ת. אלא דמילקא לא לקי. והשתא לפ"ז במסית כיון דאע"פ שמתחייב על ההסתה גרידא אפילו כשלא שמע לו הניסת. מ"מ הו"ל נמי בכלל לאו דלפני עור. דהא נתינת המכשול מיהא איכא. אלא דמייתינן אזהרתו מקרא ולא יוסיפו לעשות משום דהו"ל אזהרה פרטית למסית. וכתיבא בדידי' גופי' כמשכ"ל. א"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו דולא יוסיפו לעשות. משום דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. והילכך אחר שכבר מנה לאו דלפני עור שבכללו גם אזהרה למסית. לכן לא מנה שוב לאו דולא יוסיפו לעשות. ואפילו את"ל דדעתו כדעת הסוברים דבחצי שיעור ליכא אלא איסורא דאורייתא בעלמא. אבל לאו ליכא. מ"מ כיון דעכ"פ כבר שמעינן בה מיהת איסורא דאורייתא מכלל הלאו דלפני עור שכבר נמנה. שוב לא יבא במנין לאו דולא יוסיפו לעשות לשיטתו. כמו שביארנו בכמה דוכתי. ובפרט במבוא (סי' ד' ובסי' ז' שורש ששי) עיי"ש. ועי' מש"כ עוד בזה בפנים (לעיל לאוין ס"ב) עיי"ש היטב. ועדיין יש אתי לדון בזה הרבה אלא שאכמ"ל בזה יותר. והעיקר כמשכ"ל בטעמו של רבינו הגאון ז"ל בזה:

מצוה כו

ומתלהלה באובו. וידעוני. כתיב (בפ' קדושים) ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם וגו' ואזהרותיהם נפק"ל מדכתיב (שם) אל תפנו אל האובות ואל הידעונים. ומנאן רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין ט"ו ט"ז) עיי"ש ובמה שביארנו שם בזה. ופי' מתלהלה הוא מלשון הכתוב (משלי. כ"ו. י"ח) כמתלהלה היורה חצים וגו'. ופי' הראב"ע ז"ל שם מתלהלה משתטה. כמו ותלה ארץ מצרים. כלומר

נסתכלה עצתם עיי"ש. וזהו שכתב רבינו ומתלהלה באובו וידעונו. כלומר המשתטה באובו או ידעונו. וזה מתבאר עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות ע"ז הלכה ט"ז) עיי"ש היטב. ובמש"כ בנמוק"י (סו"פ ארבע מיתות) ובתשובות המיוחסות להרמב"ן ז"ל (סי' רפ"ג). ובתשובות הרשב"א (ח"א סי' תי"ג) ואין להאריך בזה. והנה כאן מיירי בעושה אוב או ידעוני שענשן סקילה. אבל יש בזה עוד שני לאוין בשואל אוב או ידעוני שאינם אלא באזהרה. כדתנן (פרק ארבע מיתות ס"ה ע"א). ואזהרותיהם מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין י"ח. י"ט) עיי"ש:

והנה הרמב"ם ז"ל (שורש שביעי) השיג על כל המונים אשת איש ונערה המאורסה ובת כהן כל אחת מהן מצוה בפ"ע. וכתב דטעות הוא. דאין כאן אלא מצוה אחת. דהיינו ל"ת דלא תנאף שכולל אזהרה לכל ענין אשת איש בין שהיא בת ישראל נשואה או ארוסה או בת כהן. אלא שחלק הכתוב בענשן. דאשת איש בת ישראל הנשואה בחנק. והמאורסה בסקילה. ובת כהן בשריפה. ואין זה אלא דקדוקי מצוה של אזהרת לא תנאף. ואין לנו בזה אלא מצוה אחת בחשבון המצות. והכריח כן שם. וז"ל ובבאור יאמרו (סנהדרין נ"א ע"ב) הכל היו בכלל הנואף והנואפת. הוציא הכתוב את בת ישראל לסקילה. ובת כהן לשריפה. בזה ירצו שאיסור אשת איש כולל כל מה שאמר הכתוב בהם מות יומת הנואף והנואפת. אבל הבדיל הכתוב במיתה זו. ושם קצת האישים בשריפה. וקצתם בסקילה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת להשיג בזה על הבה"ג וסייעתו שמנו במנין העונשין אשת איש בפ"ע במנין חייבי חנק. ונערה המאורסה בפ"ע במנין הנסקלין. ובת כהן בפ"ע במנין הנשרפין. ואמנם ודאי דלפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל גופי' (בשורש י"ד) בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין העונשין למנות העונשין מצד עצמן במצות בפ"ע. מלבד אזהרותיהן שנמנו במנין הלאוין עיי"ש. א"כ אין כאן מקום השגה כלל. דהרי לפי זה ודאי יש למנות עונש דאשת ישראל הנשואה. ודאשת כהן. ודנערה המאורסה שנאמרו כל אחד בפ"ע. וגם עונשין חלוקין הם. בשלש מצות בפ"ע. אע"פ שאזהרה אחת להן. שהרי לדידהו האזהרה היא לבד והעונשין לבד בחשבון המצות. ואין בזה מקום תלונה אלא ע"פ שיטת הרמב"ם ז"ל דס"ל שאין למנות אלא האזהרות בלבד ולא העונשין. אבל הבה"ג וסייעתו ז"ל לשיטתייהו אזלי. וליכא בזה שום מקום קושיא כלל. עד שיש לתמוה על הרמב"ם ז"ל לכאורה דאחר שהשיג (בשורש י"ד) על עיקר שיטת הבה"ג בזה. השגה זו שהשיג עליו כאן היא אך למותר. דחדא באידך תליא והיא היא. ואכמ"ל בזה וכבר ביארנו בזה במק"א:

אלא דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל אלו בלא"ה כבר השיג עליו הר"ד הבבלי ז"ל ושלח השגתו לבנו של הרמב"ם הר"א מיימון ז"ל כמש"כ בס' מעשה נסים (סי' ג') דהרמב"ם ז"ל גופיה במקומות אחרים אזיל בזה בשיטת הבה"ג. שהרי הוא גופי' מנה אוב וידעוני כל אחד במצוה בפ"ע. כמבואר בסה"מ שלו (לאוין ח' ט') עיי"ש. אף ע"ג דאמרינן (פרק ארבע מיתות ס"ז) אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו ולמה יצאו להקיש אליהן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשף בסקילה עיי"ש. וא"כ לפי מה שהשיג שם על הבה"ג וסייעתו ז"ל לא הו"ל למנות כאן לא אוב ולא ידעוני אחר שכבר מנה (שם לאוין ל"ד) ל"ת דמכשף. והוא ז"ל מנה שלשתן ממש כהבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו אשת איש ישראל ואשת כהן ונערה המאורסה כל אחת בפ"ע אע"פ שכולן היו בכלל הנואף והנואפת. ועוד השיב שם ממקומות אחרים עיי"ש. וכן ראיתי להרב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין צ"ז) שעמד ג"כ על הרמב"ם ז"ל מאוב וידעוני. ונדחק מאוד לחלק בזה עיי"ש בדבריו שאינם נכונים כלל לדעתי ואין להאריך. וגם הר"י בכ"ר דוד ז"ל (בד"א קונטרס ששי) עמד בזה והניחה בתימא וצ"ע עיי"ש. ודברי הר"א מיימון ז"ל בתשובתו להר"ד הבבלי ז"ל שם נפלאים מאוד בעיני. שהשיב שם על שאר הראיות שהביא הר"ד הבבלי ז"ל בהשגתו שם. ועל עיקר ראייתו שהביא מאוב וידעוני לא השיב כלום. והחריש ולא פנה אליה כלל. ואמנם זו ודאי ראיה מבוארת ומוכרחת היא גם לפי דבריו שם בשאר הראיות של הר"ד הבבלי ז"ל. שחילק שם בין השתתפות בעצם להשתתפות בשם בלבד עיי"ש בדבריו. דהרי כאן בהדיא מבואר בברייתא שם (פרק ארבע מיתות ס"ז ע"ב) שאמרו אוב וידעוני בכלל מכשפים היו ולמה יצאו להקיש עליהן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשף בסקילה עיי"ש. הרי להדיא דמכשפים ממש נינהו. ולא הוציאן הכתוב בפ"ע אלא כדי ללמד על עונש סקילה. הא לאו הכי לא הוה כתב אלא מכשף סתם בלבד שכולל כולם. ומהאי טעמא כתב רש"י ז"ל לעיל (שם ס"ז ע"א) בההיא דאמרינן מכשפה אחד האיש ואחד האשה וכו'. וז"ל דהא באוב וידעוני דמכשפים הם לא חלק בין איש לאשה דכתיב איש או אשה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בטור (יו"ד סי' קע"ט) שכולם בכלל מכשף עיי"ש ובמש"כ בב"י ובב"ח שם. וכן כתב הרא"ם ז"ל (ביראים סי' פ') דגם אוב וידעוני בכלל אזהרה דמכשפה לא תחיה עיי"ש. וא"כ ודאי השגת הר"ד הבבלי ז"ל השגה גדולה היא על דברי הרמב"ם ז"ל בזה וצ"ע טובא:

איברא דלפ"ז יש לתמוה ג"כ על רבינו הגאון ז"ל. דלפי שיטתו דכל מצוה שיש בה לאו כללי וגם לאו פרטי אינו מונה אלא הלאו הכללי בלבד. אפי' במקום שהם משני שמות. כמו שביארנו בכמה דוכתי. וא"כ כיון דכתיב בה לאו כללי מכשפה לא תחיה. שכולל

גם אוב וידעוני בכלל. שגם הם בכלל כל המכשפים כמו שנתבאר. לא היה לו למנות אלא מכשף בלבד במנין העונשין. שזהו מצוה כללית לב"ד לכל המכשפין לדון כל אחד מהם במיתה הראויה לו ולמה מנה כאן מכשף (עונש ל"ג) וגם מנה אוב וידעוני בפ"ע. וגם במנין הלאוין מנה אזהרת מכשף (לאוין כ"ג). וחזר ומנה שם שאר מיני כשוף כל אחד בפ"ע כמו שנפרטו בקרא. מיהו כבר ביארנו שם דעת רבינו הגאון ז"ל על נכון עיי"ש היטב. אבל דברי הרמב"ם ז"ל לא מיתרצי בהכי. דנהי דאוב וידעוני לא הו"ל בכלל מכשף מטעם שביארנו שם. מ"מ אכתי הא הו"ל בכלל לאו דאל תפנו אל האובות ואל הידעונים. ולשיטת הרמב"ם ז"ל הרי אע"פ שנפרטו כל אחד בפ"ע. מ"מ כיון דבלאו אחד נאמרו אזהרת אחת היא בחשבון הלאוין. וא"כ אף ע"פ שנאמר בכל חד עונש סקילה בפ"ע. מ"מ מ"ש מא"א ובת כהן ונערה המאורסה שהחליט הרמב"ם ז"ל שלא למנותן אלא בלאו אחד. והשיג בזה בכל תקפו על הבה"ג וסייעתו ז"ל. וזו היא בכלל השגת הר"ד הבבלי ז"ל. אע"פ שלא הזכיר אלא ההיא שאמרו אוב וידעוני בכלל כל המכשפין היו. וזו היא ג"כ השגת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין ט') עיי"ש. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין ט"ו ט"ז). ויש לתמוה על הר"א מיימון ז"ל שלא השיב כלום להשגה זו. ובלא"ה גם שאר דבריו שם מתמיהין אצלי. וכבר עמדנו עליהם לעיל (עשין ע"ו) ובמבוא (סי' ז' שורש שביעי). ולקמן (עונש נ"ח) עיי"ש. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן ברורים ומבוארים ע"פ שיטתו במנין העונשין שלו. וגם לפום שיטתו למנות כל פרט ופרט מצוה בפ"ע אע"פ שנאמרו בלאו אחד או בעשה אחת. ולכן אין להאריך בזה יותר:

מצוה כח

מגדף. ועובד אל נכר. אף המעביר לו את בנו. כתיב (פ' אמור) ונוקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו וגו'. ואזהרתו מדכתיב אלקים לא תקלל. כדאמרינן (פרק ארבע מיתות נ"ו ע"א) עיי"ש. מנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין מ"ח) עיי"ש מה שביארנו בזה. ובע"ז כתיב (פ' שופטים) והוצאת את האיש ההוא וגו' וסקלתם באבנים ומתו. ואזהרתו מנאה לעיל (לאוין ג' ד') עיי"ש מה שנתבאר בזה. ובמעביר בנו כתיב (פ' קדושים) איש איש וגו' אשר יתן מזרעו למולך מות יומת עם הארץ ירגמוהו באבן. ואזהרתו מדכתיב (פ' אחרי) ומזרעך לא תתן להעביר למולך וגו'. וכתיב (פ' שופטים) לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו'. ומנאה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין קי"ח) עיי"ש מה שביארנו בזה. ועי' ג"כ מש"כ בזה לעיל מיניה (לאוין נ"ה) עיי"ש היטב:

ואמנם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן תמוהים לכאורה טובא שסתם דבריו יותר מדאי. שכתב המעביר לו את בנו. דמשמע אף ע"פ שאין לו אלא בן אחד והעבירו הרי הוא בסקילה.

וזה איפוך המבואר (פרק ארבע מיתות ס"ד ע"ב). דאמרינן התם אר"א ברי' דרבא העביר כל זרעו פטור שנאמר מזרעך ולא כל זרעך. ובתוס' שם כתב וז"ל העביר כל זרעו פטור וא"ת מקמא מיחייב ליה. וי"ל כגון שאין לו אלא בן אחד. או שהעבירם בבת אחת עכ"ל עיי"ש. ועכ"פ כשאין לו אלא בן אחד ומעבירו נמי פטור דהא הו"ל כל זרעו כיון שאין לו יותר. וא"כ היכי סתם רבינו הגאון ז"ל וכתב המעביר לו את בנו בסקילה כיון דבאין לו אלא אותו הבן הוא פטור לגמרי. ובפרט דבעונש כתיב בקרא מזרעו. דכתיב איש איש וגו' אשר יתן מזרעו למולך מות יומת וגו'. וכתיב והכרתי אותו מקרב עמו כי מזרעו נתן למולך וגו'. וכתיב ואם העלם יעלימו עם הארץ וגו' בתתו מזרעו למולך לבלתי המית אותו וגו'. הרי ששנה ושלש הכתוב אצל העונש לשון מזרעו. ולא כתיב בנו אלא באזהרה דפרשת שופטים. דכתיב לא ימצא בך מעביר בנו וגו'. אבל באזהרה קמייתא (פ' אחרי) כתיב נמי מזרעך. ומינה דריש רב אחא ברי' דרבא הך דינא למעוטי מקצת זרעו. וא"כ רבינו הגאון ז"ל דשבק לישנא דקרא דכתיב בהעונש גופי' ובעיקר האזהרה. תמוה מאוד לכאורה. עוד יש לתמוה מדתניא התם כי מזרעו נתן למולך מה ת"ל לפי שנאמר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש אין לי אלא בנו ובתו בן בנו ובן בתו מנין תלמוד לומר בתתו מזרעו עיי"ש. וכן הוא בספרא (קדושים פרשה י') ובספרי (שופטים. פיסקא קע"א) עיי"ש. וא"כ איך שבק רבינו הגאון ז"ל לישנא דקרא דכתיב אצל העונש מזרעך. דמשמע אפי' בני בנים. ונקט לשון האזהרה דכתיב בנו דמשמע ולא בן בנו. ולעיל באזהרה (לאוין קי"ח) נקט לשון זרע. וכאן בעונש שלא נזכר בקרא כלל לשון זה. נקט לשון בנו שלא נמצא כתוב בקרא אלא אצל אחת מהאזהרות. ויש מקום לטעות ולומר בנו ולא בן בנו כדקתני בברייתא דהתם. וקצת היה נראה לכאורה לומר ע"פ מה שאמרו במדרש (בראשית רבה. פרשה צ"ד) ובני בניו אמר רבי יהודה בר אלעאי בנות בנים הרי הם כבנים ובני בנות אינם כבנים עיי"ש. הרי דאע"ג דאפי' בנות בנים הרי הן כבנים. מ"מ בבנות אפי' בניהן אינם כבנים. וכן ראיתי לרבינו בחיי ז"ל (פ' ויצא) שכתב וז"ל הבנות בנותי והבנים בני כתב רבינו חננאל ז"ל כזב לבן באמרו והבנים בני.. שהרי כשאמרו בני בנים הרי הם כבנים לא אמרו כן על בני בנות עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז בברייתא דהתם שהוצרכו לרבות בני בנים לענין מעביר למולך. עכצ"ל דעיקר ריבויא דקרא אינו אלא לבני בתו. דאי לאו דרבי קרא לא הוה אמרינן דבני בנות הרי הם כבנים. ונקטו בנו אטו בתו. דבן בנו בלא"ה ממילא משמע. משום דקיי"ל בני בנים הרי הם כבנים. וא"כ שפיר כתב רבינו הגאון ז"ל המעביר לו את בנו. דמבנו לא אימעיט בן בנו. אבל אין זה נכון. דמלבד דעיקר דברי המדרש ודברי רבינו חננאל צ"ע מכמה דוכתי דמוכח איפכא.

ועי' מש"כ הר"ש יפה ז"ל ביפ"ת על דברי המדרש שם. ובספרי (וזאת הברכה. פיסקא ש"נ) וכן הוא ביומא (ס"ו ע"ב) ואת בניו לא ידע בני בתו מישראל עיי"ש. וכבר עמדו קצת אחרונים על דברי הר"ח ז"ל ואכמ"ל בזה. בלא"ה אכתי לא הו"ל לרבינו הגאון ז"ל לעזוב לשון הכתוב אצל העונש דכתיב מזרעו. ולכתוב בנו דאכתי איצטריך משום בני בתו שאינם בכלל בנו. ובפרט דאפי' בתו עצמה ליכא למשמע מבנו. ושם קרא דלא ימצא בך וגו' כתיב נמי בתו. אבל מלשון רבינו הגאון ז"ל שלא כתב אלא בנו בלבד. אין לנו אלא בנו ולא בתו אבל בלשון זרעו כולם בכלל. כמבואר שם בברייתא. ועי' במש"כ התוס' ביבמות (כ"ב ע"ב) ד"ה בן וכו' ובב"ב (קט"ו ע"א) ד"ה בן הבן וכו'. ובמש"כ הרמב"ן ז"ל וכל שאר הראשונים ז"ל (ריש פ"ק דקידושין ד' ע"א) עיי"ש:

והנראה בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דבלא"ה צריך להבין מה שכתב אף המעביר וכו'. ואינו מובן לכאורה מאי אף שכתב. הרי חיובא אחרינא לגמרי הוא. ולא משום עבודה הוא. וכמו שכבר ביארנו לעיל (לאוין קי"ח) לדעת רבינו הגאון ז"ל דלשיטתו אף ע"ג דמולך ע"ז הוא. מ"מ העברת הבנים לא משום עבודה חייבה תורה. כמו שנתבאר שם עי"ש. וא"כ ע"כ חיובא מצד עצמו הוא. ואפשר דחמירא טפי מאיסור עבודה. ולא שייך בזה לשון אף המעביר. ונראה בזה ע"פ מאי דתמיהא לי על מאי דפשיטא להו לתוס' דכי היכי דאם העביר כל זרעו פטור הכי נמי אם לא היה לו אלא בן אחד והעבירו פטור. משום דהו"ל כל זרעו. ולענ"ד הדבר תמוה דהרי הא דיליף הך מילתא מקרא דמזרעך. והיינו קרא דמזרעך לא תתן להעביר למולך. ובהך קרא לא כתיב עונש כלל. ואינו אלא אזהרה. ואמאי לא יליף לה מדכתיב בעונש גופיה מזרעו תלתא זימני. דמשמע מזרעו ולא מכל זרעו. ובאמת דהרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות ע"ז ה"ד) מייתי לה מדכתיב בעונש גופי' כי מזרעו נתן למולך מקצתו ולא כולו עיי"ש. ונמשך אחריו גם בסמ"ג (לאוין מ') עי"ש. אבל בגמרא ליתא הכי. וכבר עמד בזה בלח"מ עיי"ש שכתב דהרמב"ם ניחא ליה למינקט קרא דכתיב בעונש גופיה. ובגמרא לא נקט הכי משום דהך קרא לא אייתר. דאיצטריך לרבות בן בנו ובן בתו. וכוונתו דמ"מ הרמב"ם נקט הדרשא הפשוטה יותר. אף ע"ג דלקושטא דמילתא ליכא למילף מהתם משום דקרא לא אייתר להכי. וכדרכו בכמה דוכתי כיו"ב. אבל אין זה נכון כלל. דנהי דדרשינן מהך קרא בן בנו ובן בתו. מ"מ מדכתיב מזרעו ולא כתיב זרעו שפיר שמעינן מיניה נמי למעוטי כולו. דהא רק מלשון זרע הוא דשמעינן אפי' בן בנו ובן בתו. ומדכתיב מזרעו משמע מקצתו ולא כולו. וגם לא הועיל כלום בתירוצו. דאכתי גם לפי דבריו קשה דנהי דניחא ליה להרמב"ם ז"ל טפי להביא מקרא דכתיב בעונש גופיה. מ"מ אכתי הו"ל להביא דעדיפא טפי. מקרא קמא

דכתיב בעונש סקילה אשר יתן מזרעו למולך מות יומת וגו'. ובאמת ראיתי לרבינו בחיי ז"ל (פרשת קדושים) שכתב על הך קרא וז"ל דרשו רז"ל אשר יתן מזרעו מקצת זרעו חייב כל זרעו פטור וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהביא הך דרשא מקרא קמא דגבי עונש סקילה. אלא דגם דבריו תמוהים דלא אשכחן לרז"ל בשום דוכתא שדרשו כן מהך קרא. אלא מקרא דומזרעך לא תתן להעביר למולך דכתיב באזהרה הוא שדרשו כן. וזו גירסת כל הראשונים ז"ל. וגם הרמב"ם ז"ל גופיה (בפיה"מ. פרק ארבע מיתות) מייתי הך דרשא מההוא קרא דאזהרה עיי"ש. וגם בסה"מ שלו (לאוין ז') כתב דין זה והך דרשא מאזהרה דמזרעך לא תתן וגו' עיי"ש. מיהו לדברי הרמב"ם ז"ל היה אפשר לומר קצת דמשום דמיירי שם גם בעונש כרת כמש"כ שם (הלכה ג') הנותן מזרעו למולך ברצונו ובזדון חייב כרת. בשוגג מביא חטאת קבועה ואם עשה בעדים והתראה נסקל שנאמר וכו'. (הלכה ד') אינו חייב כרת או סקילה וכו' ועד שימסור מקצת זרעו ויניח מקצת שנאמר כי מזרעו וכו' עכ"ל עיי"ש. ולזה הביא מקרא דכי מזרעו נתן למולך. משום דמיירי בעונש כרת. ושמעינן מיניה דאפי' מעונש כרת אימעיט מעביר כל זרעו. ומה שלא הביא מקרא דמזרעך לא תתן. דשמעינן מיניה דעדיפא מינה דאפי' אזהרת לאו ליכא אלא במקצת זרעו ולא בכולו. היינו משום דגם בגמרא שם לא אמרו כן אלא לענין עונש ולא לענין האזהרה. דאמר ר"א ברי' דרבא העביר כל זרעו פטור שנאמר מזרעך ולא כל זרעך עיי"ש. והיינו לומר שפטור מחטאת בשוגג ומסקילה בעדים והתראה. וכדרך הרמב"ם ז"ל בכל דוכתא שלא להביא אלא המבואר במקורו:

ואמנם הא גופא קשה אמאי לא קאמר ר"א ברי' דרבא הכי לענין עיקר האזהרה. ולומר שלא הזהיר הכתוב אלא על מקצת זרעו ולא על כולו. וממילא נשמע גם לענין עונש. דהרי לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. ואם משום דלענין האזהרה ליכא נפק"מ לדידן. דהא מלקות ליכא דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. (ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין קי"ח) על דברי הירושלמי (בפרק ארבע מיתות) עיי"ש היטב). מ"מ קשה דא"כ הו"ל למידרש הכי מקרא דכתיב בעונש גופי'. וכדברי הרמב"ם והסמ"ג ורבינו בחיי. מיהו נראה דודאי מקרא דעונש לחוד לא הוה משמע לן מיעוטא למעט מעביר כל זרעו. משום דהוה אפשר לומר דאפילו מקצת זרעו קאמר קרא שענוש עליו כרת סקילה. דודאי לא מסתבר לומר שלא יתחייב אלא אמקצתו ולא על כולו. וכבר טרח הסמ"ג (לאוין מ') ליתן קצת טעם לזה עיי"ש. וכבר כתבו על דבריו הרש"ל ז"ל בביאורו לסמ"ג שם והרב באר שבע (בריש כריתות) דלפי האמת לא יתכן טעמו זה עיי"ש שדבריהם מוכרחים. וראוי לומר דעל כל זרעו נמי חייב. דיש בכלל מאתים מנה. ועל כל אחד מזרעו קרינן בי' אשר

יתן מזרעו. אע"פ שהעביר כולם. אלא דכיון דכתיב הכי בין בעונש סקילה וכרת ובין באזהרה. משמע ליה לר"א ברי' דרבא דדוקא הוא. וגזה"כ הוא דוקא במקצת זרעו ולא בכולו. ואפשר דהיינו משום שכן היה החוק למולך במקצת זרע ולא בכולו. ולכן לא ענש הכתוב ולא הזהיר אלא על מקצת זרעו ולא על כולו. ולהכי מייתי רב אחא ברי' דרבא מקרא דאזהרה. אע"ג דלענין עונש הוא דמיירי. משום דמזה הוא דהויא עיקר ראייתו. דכיון דגם באזהרה לא כתיב אלא מזרעו ודאי דוקא מזרעו קאמר קרא ולא כולו. וכיו"ב כתב הרמב"ן ז"ל (ביבמות נ"ה ע"ב) והבאתיו לעיל עיי"ש. ואמנם לפ"ז היינו דוקא לענין שאר יוצאי יריכו דלא נפק"ל אלא מקרא דמזרעך לא תתן וגו'. כמבואר בסוגיא דפרק ארבע מיתות שם עיי"ש. אבל בנו ובתו דבהדיא כתיבא בהו אזהרה בפ"ע מדכתיב לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש. ושם ליכא מיעוטא למעט כולו. ואדרבה פשטי' דקרא משמע ודאי דאפילו על בן אחד שאין לו יותר זרע אחר זולתו. או שאין לו אלא בת אחת. נמי מזהיר קרא. אית לן למימר דאפילו לפמש"כ התוס' דכשאין לו אלא בן אחד נמי הו"ל כמעביר כל זרעו. מ"מ חייב עליו סקילה כשהעבירו. כיון דלפי המתבאר מעיקר מימרא דרב אחא ברי' דרבא עיקר טעמי' רק משום דגם באזהרה כתיב הך מיעוטא דמזרעך. וא"כ בבנו או בתו דליכא באזהרתן שום מיעוטא. ממילא מבואר דאע"פ שאין לו אלא בן אחד או בת אחת מתחייב עליהן כמו על מקצת זרעו. וכן נראה מוכרח בלא"ה מעיקר מימרא דרב אחא ברי' דרבא. דהרי ודאי אפילו את"ל כדעת התוס' דאם אין לו אלא בן אחד הו"ל כמעביר כל זרעו ופטור על העברתו. מ"מ ודאי כשיש לו הרבה בנים ומעביר את כולן מיגרע גרע טובא טפי ממעביר בנו יחידו. שהרי כאן נשתרש בחטא. והוסיף פשע על פשע כמה פעמים. משא"כ כשאין לו אלא בן אחד שאינו פושע אלא בפעם אחת. והשתא א"כ מנ"ל לר"א ברי' דרבא למעוטי מהך מיעוטא דמזרעך העביר כל זרעו. דמשמע שיש לו הרבה בנים והעביר את כולן. ומנ"ל והרי כיון דודאי חידוש גדול הוא. די לן לאוקמי מיעוטא דקרא בשאין לו אלא בן אחד והעבירו. אבל כשיש לו הרבה בנים ומעבירן. לעולם אימא לך דחייב. דכל דאפשר למעוטי בחידוש טפי עדיף. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דליכא למעוטי ממיעוטא דמזרעך אלא כשיש לו הרבה בנים ומעביר את כולן. אבל כשאין לו אלא אחד ודאי חייב. דכשאין לו אלא אחד דלא שייכא ביה חלוקה. כשם שלא יתכן לומר בו מקצתו הכי נמי לא שייך בו כולו. וא"כ ליכא למעוטי' ממשמעותי' דהך קרא. ובודאי אית לן למימר דהו"ל בכלל אזהרה ועונש דקרא:

ומעתה אפשר לומר דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן במש"כ אף המעביר לו את בנו. שרצה לומר דאפילו מעביר לו את בנו יחידו דאע"פ דהו"ל כל זרעו. שאין לו יותר זרע

אחר. מ"מ חייב סקילה עליו. וכמו שנתבאר דאפילו לסברת התוס' דאם אין לו אלא בן אחד נמי הו"ל ככל זרעו. מ"מ בבנו או בתו דכתיבא בהו אזהרה בפ"ע מדכתיב לא ימצא בך מעביר בנו וגו'. ושם ליכא מיעוטא לכל זרעו. אדרבה אפילו בנו יחידו במשמע. אית לן למימר דגם על בנו יחידו מתחייב. וכן על בתו דכתיבא התם בהך קרא. וליכא למעוטי אלא בן בנו או בן בתו לפטרו על העברתו. משום דהו"ל כל זרעו אם אין לו זרע אחר זולתו. לפי סברת התוס'. משום דבן בנו או בן בתו לא נפק"ל אלא מקרא דמזרעך לא תתן להעביר למולך. משום דבני בנים נמי בכלל זרעך נינהו. משא"כ בנו או בתו לא משמע אלא בנו ולא בן בנו ולא בן בתו. וכמתבאר מברייתא דהתם בסוגיא דסנהדרין שם. וכמו שכתבו הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. וכיון דהנך לא נפקי אלא מקרא דמזרעך וגו'. שפיר אימעיטו ממיעוטא דמזרעך. מקצתו ולא כולו. אבל בבנו ובתו דליכא מיעוטא. מהיכא תיתי לן למעוטי. דכיון דבבנו ובתו כתיבא אזהרה מיוחדת בפ"ע. לית לן לאוקמי אזהרה דמזרעך לא תתן אלא בבני בנים ובני בנות בלבד. ולא בבנים ובנות עצמן. וא"כ בהו ליכא למעוטי כל זרעו. ובאמת דמהאי טעמא הנני מסתפק לומר דאפילו בנים ובנות הרבה והעביר את כולן נמי חייב סקילה וכרת. ולא קאמר רב אחא ברי' דרבא העביר כל זרעו פטור אלא בבני בנים דלא נפקי אלא מקרא דמזרעך. וא"כ אימעיטו בהו כל זרעך. אבל בנים ובנות דנפקי מאזהרה דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו וגו'. ושם ליכא מיעוטא לכל בניו ובנותיו. אפשר דאין הכי נמי דמתחייב אפילו על העברת כל בניו ובנותיו. ורב אחא ברי' דרבא בדקדוק נקט כל זרעו. דהיינו בני בנים דהו"ל בכלל מזרעך לא תתן וגו'. אבל על כל בניו ובנותיו ודאי חייב. ומיהו אפילו את"ל דאין לחלק בזה בין בני בנים לבנים. מ"מ כבר נתבאר דבלא"ה אין סברת התוס' מוכרחת לומר דאם אין לו אלא בן אחד נמי פטור על העברתו כמו על כל זרעו. אדרבה מעיקר מימרא דרב אחא ברי' דרבא מוכח איפכא. ועפ"ז יתבארו על נכון גם דברי הרמב"ם במנין המצות הקצר שלו שבריש חבורו הגדול (לאוין ז') שכתב וז"ל שלא להעביר בנו למולך שנאמר ומזרעך לא תתן להעביר למולך עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים לכאורה דמשמע דס"ל דאזהרה זו כוללת אפילו העברת בנו יחידו שאין לו זרע אחר. וזה לכאורה נגד המבואר בגמרא שם דאין בכלל אזהרה זו אלא מקצת זרעו ולא כולו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' באזהרה זו בסה"מ וז"ל מצוה שביעית שהזהירנו מתת קצת מבנינו אל הנעבד וכו' מולך. והוא אמרו יתעלה ומזרעך לא תתן להעביר למולך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שדקדק שם וכתב שהזהירנו מתת קצת מבנינו וכן הסמ"ג (לאוין מ') והחנוך (מצוה ר"ח) דקדקו בלשונם בענין אזהרה זו כמבואר שם. אבל לשון הרמב"ם ז"ל במנין הקצר צ"ע טובא לכאורה.

אבל ע"פ מה שביארנו דבריו נכונים היטב. דאע"ג דנראה מדבריו דלא ס"ל לחלק בין בניו ובנותיו לשאר יוצאי יריכו. וס"ל שכולם בכלל אזהרה דמזרעך לא תתן וגו'. וכן נראה ג"כ מדבריו בסה"מ שם עיש"ה. מ"מ בזה נראה דס"ל שלא כדברי התוס' שכתבו דבנו יחידו הו"ל ככל זרעו ופטור על העברתו. אבל הרמב"ם ז"ל ס"ל דאפילו בנו יחידו נמי שפיר קרינן ביה מזרעך. והוא בכלל אזהרה ועונש דמולך. ואע"ג דמלשון הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ו ה"ד) לכאורה לא משמע הכי עיי"ש. אין מזה הכרע דשם מיירי בדינא דגמרא במימרא דרב אחא ברי' דרבא דמיירי בשהיו לו הרבה זרע. והילכך כתב שאינו חייב עד שיניח מקצת. אבל אין ה"נ בשאין לו אלא אחד נמי חייב עליו אע"פ שלא נשאר לו כלום. ושלא כדעת התוס'. וא"כ באו דבריו מדוקדקים במנינו הקצר שם:

ועכ"פ נתבאר דדברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים. דכוונתו לומר דאפילו בנו יחידו בכלל אזהרה ועונש דהעברה למולך. וממילא מובן דה"ה לבתו. דתרוייהו כתיבי בקרא ואין מקום כלל לחלק ביניהן. ומהאי טעמא נמי לא נקט לשון זרע. משום דבזרע לא שייך חידוש דין זה. דמיעוטא דמקצתו ולא כולו בזרע הוא דכתיב. ואפשר דבזרע אין ה"נ דס"ל דאם אין לו אלא אחד. כגון בן בנו וכיו"ב. שפטור על העברתו. דהו"ל כל זרעו וכמש"כ התוס'. ודוקא בבנו או בתו ס"ל דלא אימעיט כולו משום דהתם ליכא מיעוטא וכמו שביארנו לעיל. וכיון שרצה להשמיענו הך דינא ע"כ הוכרח למינקט בנו. ואע"ג דהשתא לא שמענו בני בניו וכל יוצאי יריכו. מ"מ אין זה מקומו לאשמועינן כל פרטי הלכה זו. ועוד שסמך על מה שכבר כתב לשון זרע לעיל במנין הלאוין. שבכללו כל יוצאי יריכו:

איברא דאכתי מלבד שהדברים רחוקים קצת בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. בלא"ה גם בלשון רבינו הגאון ז"ל לעיל במנין הלאוין יש לתמוה ג"כ הכי. ושם ע"כ לא יתכן לומר כמו שביארנו כאן. שכתב שם **ומהעביר למולך זרע**. והדבר תמוה דמלשון זה משמע ודאי דאפילו אין לו אלא אחד ומעבירו. וגם אפילו יש לו הרבה ומעבירן כולן הו"ל בכלל אזהרה זו. דאל"כ הו"ל למינקט כלישנא דקרא ולמיכתב ומהעביר למולך מזרעך. דהוה משמע מקצתו ולא כולו וכדדריש ר"א ברי' דרבא. אבל זרע סתם משמע ודאי בין אחד בין רבים ובין כולם בין מקצתן. וא"כ זהו נגד מה שמבואר בגמרא שם דאין האזהרה אלא במקצת זרעו ולא בכולו. וביותר תמוה דגם במתניתין בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ד ע"א) וברפ"ק דכריתות. וכן בתוספתא (פ"י דסנהדרין) נקטו לישנא דהנותן מזרעו למולך עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל שינה מלישנא דקרא ומלישנא דמתניתין ובריייתא ונקט זרע סתם. וגם הוא דלא כהילכתא:

והנראה בזה בדעתו ז"ל עפ"מ דקשה טובא לכאורה בעיקר מימרא דרב אחא בריה דרבא ע"פ מאי דתניא התם לקמן זרעו אין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין ת"ל בתתו מזרעו. ופירש"י וז"ל זרעו פסול מנין שהיה לו ממזר והעבירו ת"ל בתתו מזרעו וגו'. ולא היה צריך למכתב בתתו מזרעו. דהא במעביר מזרעו משתעי. אלא להך דרשא עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דס"ל דמייתורא דקרא נפק"ל לתנא דברייתא לרבות זרע פסול. דכולי' קרא דבתתו מזרעו אייתר להכי. ולענ"ד הדבר תמוה דא"כ הא תינח עונש דאיתרבי מהך קרא. ואכתי אזהרה לזרע פסול מנין. דהא קיי"ל לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. והרי ייתורא דבתתו מזרעו גבי עונש הוא דכתיב. אבל באזהרה לא אשכחן ייתורא בקרא לרבות זרע פסול. ואפי' את"ל כדעת התוס' (פ"ב דיבמות כ"ב ע"ב) ד"ה בן אין לו וכו'. ובפרק יש נוחלין (בבא בתרא קט"ו ע"א ד"ה בה"ב) דבנו משמע אפי' פסול עיי"ש. ושלא כדברי התוס' בקידושין (ס"ו ע"ב ד"ה ולזרעו) דס"ל איפכא עיי"ש ובמש"כ בשעה"מ (פ"ו ה"ה מהלכות ע"ז). ולפ"ז אשכחן אזהרה גם לבנו פסול מקרא דלא ימצא בך מעביר בנו וגו'. מ"מ אכתי לא שמענו אלא בנו בלבד. אבל בן בנו ובן בתו ושאר יוצאי יריכו הפסולים מנ"ל בהו אזהרה. דהרי בנו לא משמע אלא בנו בלבד ולא בן בנו. כמש"כ כל הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. וכדמוכח בכמה דוכתי. וראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל והיינו טעמא דלא פשיט ליה ממזרעך לא תתן. חדא דקרא דכתיב גבי עונש עדיף ליה. ותו דקרא יתירא קאי בעי למידרש עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה דאם קרא יתירא איצטריך ליה להך דרשא. א"כ כיון דאין לנו קרא יתירא אלא לענין עונש. וקיי"ל דאין עונש בלא אזהרה. א"כ אכתי אזהרה מנ"ל בהנהו דלא איתרבו אלא מייתורא דקרא דגבי עונש. ועכצ"ל כפירושו הראשון דאין ה"נ דהוה מצי למיפשטה מקרא דמזרעך לא תתן וגו' דכתיב באזהרה. אלא דניחא ליה טפי למיפשט מקרא דבתתו מזרעו דכתיב גבי עונש. ולפ"ז אין ה"נ דלענין עונש יליף לה מקרא דבתתו מזרעו. ולענין אזהרה שמעינן לה מקרא דמזרעך לא תתן וגו'. ותרתי שמעינן בין לעונש ובין לאזהרה. והיינו משום דממשמעותא דמזרעו הוא דנפק"ל. וכן מבואר בספרא (קדושים. פרשה י') דתניא התם אין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין תלמוד לומר בתתו מזרעו למולך כל זרע שיש בו עיי"ש. הרי דמשמעות לישנא דמזרעו משמע ליה לתנא הכי דכל זרע שיש בו. בין כשר בין פסול. דמזרעו אפי' מן הגרוע שבזרעו משמע. והכי נמי דריש בספרא (בחקותי פ"ב) ורדפו מכם חמשה מאה. מכם מן החלשים שבכם ולא מן הגבורים שבכם עיי"ש. וגם מקרא קמא דכי מזרעו וגו' דדריש מיניה בני בנים שפיר הוה מצי למילף נמי זרע פסול. משום דבני בנים ממשמעות דמזרעו לחוד נפקי. דכל מקום שנאמר זרע בני בנים נמי

בכלל וכמשכ"ל. ומדכתיב מזרעו איכא למשמע נמי זרע פסול. אלא דכיון דאשכח קרא מיוחד באנפי נפשיה. דריש לה מיניה. אלא דלפ"ז יש לתמוה במאי דקאמר רב אחא ברי' דרבא העביר כל זרעו פטור שנאמר מזרעך ולא כל זרעך. ומנ"ל למעוטי כל זרעו. והא איצטריך מזרעך לא תתן וגו' לאזהרה לזרע פסול. לומר מזרעך כל זרע שיש בו אפילו פסול וכמו שנתבאר. וזו תמיהא גדולה לכאורה:

אמנם נראה ע"פ מאי דאמרינן (פ"ט דמנחות פ"ד ע"ב) תנן התם אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינין ולא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים (פירש"י. הני שבהרים ושבעמקים אינם מן המובחר לפי שהן כחושין עכ"ל). אמר עולא אם הביא לא קידש וכו'. בפלוגתא רבי יוחנן אמר אם הביא לא קידש. ר"ל אמר אם הביא קידש נעשה ככחוש בקדשים. ופרכינן התם בשלמא לר"ל כדאמר טעמא. אלא ר"י מאי טעמא. אמר ר"א אמר קרא מראשית ולא כל ראשית. מארצך ולא כל ארצך. ור"ל האי ארצך מאי עביד לי' מיבעי לי' לכדתניא וכו'. ואידך ארץ מארץ. ואידך ארץ מארץ לא משמע ליה. ופירש"י וז"ל ואידך ארץ מארץ. כלומר רבי יוחנן אמר לך אין הכי נמי וכו'. והא מילתא הוה מצי למימר אי כתיב ארץ לחוד. אבל השתא דכתיב מארצך ולא כל ארצך להוציא תמרים שבהרים ושבעמקים עכ"ל עיי"ש. ובתוס' שם (ד"ה ארץ) כתבו וז"ל ארץ מארץ לא משמע ליה. דלא דמי למאלה דדרשינן לעיל (פרק כל המנחות באות מצה ס' ע"ב). דהכא לא מצי למיכתב אשר תביא ארצך עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דרבי יוחנן דאמר אם הביא לא קידש ס"ל דגם הכא אע"ג דלא מצי למכתב אשר תביא ארצך אעפ"כ דריש ממשמעותא דקרא דכתיב מארצך ולא כל ארצך. והשתא א"כ לפ"ז אתי שפיר נמי הכא בסוגיין דסנהדרין דאע"ג דבלא"ה ע"כ צריך למכתב מזרעך. ולא מצי למכתב זרעך משום דע"כ איצטריך לאזהרה דזרע פסול כדכתיבנא. מ"מ שפיר דריש מיניה נמי מזרעך למעוטי כל זרעך. דכיון דסוף סוף כתיב בקרא ומזרעך לא תתן וגו'. אין לנו אלא מקצת זרעך ולא כולו. וס"ל לרב אחא ברי' דרבא כרבי יוחנן דדריש ארץ מארץ אף ע"ג דלא מצי קרא למכתב ארץ. אלא דלפ"ז ממילא מתבאר דריש לקיש דלא דריש התם ארץ מארץ משום דלא מצי קרא למכתב אשר תביא ארצך. הכי נמי הכא ע"כ לא דריש מקרא דמזרעך מקצתו ולא כולו. כיון דבלא"ה ע"כ לא מצי קרא למכתב זרעך. דהא מאחר דרביי' קרא לזרע פסול לעונש סקילה. אי אפשר לו בלא אזהרה. ואיצטריך ע"כ למכתב באזהרה ומזרעך לא תתן וגו' משום אזהרה דזרע פסול. ועכצ"ל דריש לקיש פליג בהא עליה דרב אחא ברי' דרבא:

והנה לענין הלכה בפלוגתא דר"י ור"ל דהתם אע"ג דהרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות בכורים ה"ג) פסק כר"י דאם הביא לא קדשו עיי"ש. מ"מ יש מקום עיון בזה. דבגמרא שם פרכינן לרבי יוחנן ולעולא מדתניא קרבן ראשית שתהא קודמת לכל המנחות וכו'. ומנין שתהא קודמת לבכורים ת"ל וכו'. ואין לי אלא בכורי קציר חטים קציר שעורים מנין ת"ל וכו'. ואין לי אלא שתזרע עלו מאיליהן מנין ת"ל וכו'. מנין לרבות שבגג שבחורבה שבעציץ ושבספינה ת"ל וכו'. קתני מיהא שבגג ושבחורבה שבעציץ ושבספינה. ומשני סיפא אתאן למנחות וכו' עיי"ש. ואמרינן תו התם תני חדא שבגג ושבחורבה שבעציץ ושבספינה מביא וקורא. ותניא אידך מביא ואינו קורא. בשלמא לריש לקיש גג אגג לא קשיא הא בגג דמערה הא בגג דבית. חורבה אחורבה לא קשיא כאן בחורבה עבודה כאן בחורבה שאינה עבודה. עציץ אעציץ לא קשיא כאן בנקובה כאן בשאינה נקובה. ספינה אספינה לא קשיא כאן בספינה של עץ כאן בספינה של חרס. אלא לרבי יוחנן קשיא. (ופירש"י וז"ל אלא לר"י דאמר לא קידש. והא הכא דלדברי הכל קידש בחורבה עבודה וכל הני אף ע"פ שאינם מובחרים דלדברי הכל מביא וקורא). ומשני תנאי היא דתניא שבגג ושבחורבה מביא וקורא שבעציץ ושבספינה אינו מביא כל עיקר עיי"ש. ובתוס' שם (ד"ה תנאי) כתבו וז"ל תימא אכתי קשיא לר"י מגג וחורבה. ואין לומר דגג וחורבה לא דמיא למתניתין. דהא בכולה שמעתין משמע דמגג וחורבה נמי פריך. מדקאמר קתני מיהא שבגג ושבחורבה וכו'. ועוד קאמר בשלמא לריש לקיש גג אגג לא קשיא. משמע אבל לרבי יוחנן קשיא עכ"ל עיי"ש. והנה הרמב"ם ז"ל (שם הלכה ט') כתב וז"ל הגדל בעציץ אף ע"פ שהוא נקוב והגדל בספינה אינו מביא ממנו כל עיקר וכו'. אבל מביא מן הגדל בגג ובחורבה עכ"ל עיי"ש. והיינו כברייתא דמייתי לפרוקי מילתא דרבי יוחנן. וכתב עליו הראב"ד ז"ל שם וז"ל הוא פסק כר"ל. ולר"ל גופי' דוקא בגג מערה וחורבה עבודה. ואיני יודע מה ראה לחלק ובמנחות לא חלקו. דר"ל מחייב בכולן ור"י פוטר בכולן עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו נראה דס"ל כמש"כ התוס'. דודאי מכולה סוגיא דהתם משמע דתמרים שבהרים ופירות שבעמקים ושבגג ושבחורבה ושבעציץ ושבספינה דין אחד להן. דלר"י דדריש מארצך ולא כל ארצך אימעטו כולהו הנך שאם הביאן לא קדשו. ולר"ל דלא דריש מארצך כולן קדשו. ולתרץ תמיהת התוס' ס"ל להראב"ד ז"ל דמאי דקא משני אליבא דרבי יוחנן תנאי היא דתניא וכו'. לא כפירש"י שמפרש דאיכא תנא דאמר שבעציץ ושבספינה אינו מביא וכו'. אלא בהך ברייתא גופא איכא תנאי דאיפליגו בהכי. וכדמשמע ודאי מלישנא דתלמודא. דלפירש"י הו"ל לומר ס"ל כהאי תנא דתניא. אם איתא דבהך ברייתא לא אשכחן אלא תנא דמסייע ליה לרבי יוחנן. אלא ודאי

דבהך ברייתא גופא איכא תרי תנאי דודאי אין לחלק בין שבגג ושבחורבה לשבעציץ ושבספינה. וכמבואר בכל הסוגיא דהתם וכמש"כ התוס'. וע"כ הך ברייתא תברא ומי ששנה רישא לא שנה סיפא. דתנא דרישא דקאמר שבגג ושבחורבה מביא וקורא. ה"ה דס"ל הכי גם בהנך דסיפא שבעציץ ושבספינה. ותנא דסיפא דקאמר שבעציץ ושבספינה אינו מביא כל עיקר הכי נמי בהנך שבגג ושבחורבה הכי ס"ל. ותרי תנאי נינהו. ומי ששנה זו לא שנה זו כדאשכחן נמי בעלמא כיו"ב. ותנא בתרא הוא דס"ל כר"י אבל ת"ק כר"ל ס"ל. ונסתלקה קושית התוס' בפשיטות. והוא מוכרח לפום פשטא דכולה סוגיא דהתם:

ומעתה נראה דזו היא כוונת הראב"ד ז"ל שכתב על דברי הרמב"ם שפסק כרישא דברייתא דמן הגדל בגג ובחורבה מביא וקורא. ופסק ג"כ כסיפא דההיא ברייתא לענין הגדל בעציץ ובספינה שאינו מביא כל עיקר. ולעיל פסק ג"כ לענין תמרים שבהרים ופירות שבעמקים שאם הביאן לא נתקדשו. ועכצ"ל דס"ל איזו סברא לחלק ביניהן. וזהו שכתב דהוא פסק בגדל בגג ובחורבה כר"ל. ולר"ל גופיה דוקא בגג מערה ולא בגג דבית. ודוקא בחורבה עבודה ולא בשאינה עבודה. והרמב"ם ז"ל סתם וכתב בגדל בגג ובחורבה שמביא. ומשמע בכל ענין. הא חדא. ועוד דמבואר מדבריו שמחלק בין שבגג ושבחורבה לשבספינה ובעציץ ופירות שבעמקים ותמרים שבהרים. ועל זה כתב שאינו יודע מה ראה לחלק ביניהן ובסוגיא דמנחות לא חלקו כלל ביניהן. וריש לקיש מחייב בכולן. ורבי יוחנן פוטר בכולן. כן נראה ברור אצלי בכוונת הראב"ד ז"ל. ודבריו ברורים כמו שביארנו. ולחנם נתפלאו עליו הר"י קורקוס והרדב"ז ז"ל והכ"מ. ועשאוהו כטועה עיי"ש בדבריהם. וגם מש"כ שם לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל דבריהם דחוקים טובא. ובודאי פשטא דכולה סוגיא דהתם משמע כדברי התוס' והראב"ד ז"ל. וגם בתשובות הרא"ש (כלל ב' סי' ד') עמד בתמיהת התוס' שם ונדחק לחלק בזה אליבא דר"י עיי"ש. אבל ודאי זהו נגד משמעות הסוגיא. ולכן לא ניחא להו להתוס' והראב"ד ז"ל לחלק בזה:

והנה מדברי הראב"ד ז"ל שם נראה דבעיקר הדבר מה שנראה מדברי הרמב"ם ז"ל שם דפסק כריש לקיש מיהת לענין גג וחורבה. לא היה זר אצלו כלל. ומשמע מדבריו דודאי יש מקום לומר דהלכה בזה כר"ל. אלא שלא נראה בעיניו מה שמחלק בזה הרמב"ם ז"ל. דלענין עציץ וספינה ופירות שבעמקים ותמרים שבהרים לא פסק כר"ל. וכתב שאינו יודע מה ראה לחלק בזה. ובסוגיא דמנחות שם לא חלקו כלל ור"י פוטר בכולן ור"ל מחייב בכולן. ונראה ברור דהיינו טעמא משום דאע"ג דבעלמא קיי"ל כר"י לגבי ר"ל. מ"מ הכא אית לן למימר דכריש לקיש קיי"ל. משום דכיון דפליגי בפלוגתא דתנאי ותלתא

ברייתות קמאי ס"ל כריש לקיש. דאע"ג דברייתא קמייתא דחקינן ומוקמינן אליבא דרבי יוחנן דמאי דקתני מנין לרבות שבגג ושבחורבה וכו' לא קאי אביכורים. אלא אמנחות. ודאי שינויא דחיקא הוא. דהא תנא בביכורים מיירי התם. דקתני רישא מנין שתהא קודמת לביכורים וכו'. ואין לי אלא ביכורי קציר חטים קציר שעורים מנין ת"ל וכו'. ואין לי אלא בשדה מניין לרבות שבגג ושבחורבה וכו' עיי"ש. אלא דע"כ דחיק ומוקי בהכי כי היכי דלא תקשה עלי' דר"י. וא"כ הנך תלתא ברייתות מסייעי לריש לקיש וגם בברייתא בתרייתא דאשכח רבי יוחנן חד תנא דקאי כוותיה. היינו רק תנא בתרא. אבל תנא קמא דהך ברייתא גופא כריש לקיש ס"ל כמו שביארנו. וא"כ חזינן דרבים קיימי כר"ל. ורק חד תנא קאי כר"י. ובכל כיו"ב אית לן למיפסק כר"ל אע"ג דר"י פליג עלי'. כמש"כ הה"מ (פ"כ מהלכות איסורי ביאה ה"ג) עיי"ש. ואע"ג דהה"מ שם לא כתב כן אלא לדעת הרמב"ם ז"ל. אבל הראב"ד ז"ל שם השיג עליו שם ופסק הלכה כרבי יוחנן עיי"ש. מ"מ אין הכרח מדבריו לומר דמשום דקיי"ל כר"י לגבי ר"ל הוא דפסק הכי. דאפשר דגם להראב"ד ז"ל בכל כיו"ב ליתא לכללא דהלכה כר"י לגבי ר"ל. אלא מטעמא אחרינא פסיקא ליה דקיי"ל כר"י דתרומה בזה"ז דאורייתא. והכי משמע מלשון הראב"ד ז"ל (שם ובפ"א מהלכות תרומות הלכה כ"ה) עיי"ש. ואע"ג שראיתי להרש"ל ז"ל ביש"ש (פרק הערל סי' ל"ג) שכתב בשם הראב"ד ז"ל בהשגות דמשום דקיי"ל כר"י לגבי ר"ל פסק הכי עיי"ש. אבל ליתא הכי בדברי הראב"ד עצמן שם. וא"כ שפיר יש מקום לומר דקיי"ל בזה כר"ל אפי' להראב"ד ז"ל. ועכ"פ להרמב"ם ז"ל גופיה ודאי יש מקום לומר כן וכמש"כ הה"מ (בהלכות איסורי ביאה שם) והכ"מ (בהלכות תרומות שם) לדעת הרמב"ם ז"ל ולכן לא היה הדבר רחוק אצל הראב"ד לומר דהרמב"ם פסק כר"ל בהאי דינא אע"ג דר"י פליג עלי':

והשתא לפ"ז נראה דאפשר לומר דמהאי טעמא דחה רבינו הגאון ז"ל מילתא דרב אחא ברי' דרבא מהלכה משום דעכצ"ל דס"ל כרבי יוחנן דדריש התם מארצך ולא כל ארצך. אע"ג דלא הוה מצי קרא למכתב אשר תביא ארצך. אבל לר"ל דקיי"ל כוותי' דארצך מארצך לא משמע ליה. הכי נמי הכא לא משמע ליה למידרש מזרעך ולא כל זרעך. ולדידי' ודאי חייב על כל זרעו כמו על מקצת זרעו. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל לעיל במנין הלאוין מדוקדקים היטב במש"כ בלשון האזהרה **מהעביר למולך זרע**. משום דלא דרשינן מקרא דמזרעך למעוטי כל זרעך. וגם כל זרעו בכלל האזהרה. ולכן כתב זרע סתם. וכן נראה מדאמרינן (סוף פ"ג דמגילה כ"ה ע"א) עלה דתנן התם האומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך לא תתן לאעברה בארמיותא. משתקין אותו בנזיפה. ואמרינן

עלה בגמרא שם תני דבי רבי ישמעאל בישראל הבא על הנכרית והוליד ממנה בן לע"ז הכתוב מדבר עיי"ש ובפירש"י שם. אבל בערוך (ערך ארם) כתב וז"ל האומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך ומזרעך לא תתן לאעברה בארמיותא. פי' לא תתן מזרעך באומה ידועה שמעבירין זרעם למולך. כגון ארמיים. שאתה גורם להעביר זרעך למולך. ומכלל דבריו משמע ששאר אומות שאין מעבירים מזרעם למולך מותר. לפיכך משתקין אותו בנזיפה. אלא פירוש הכתוב כדתנא דבי ר"י הבא על הנכרית והוליד בן לע"ז הכתוב מדבר. דלא שנא מולך משאר בתי ע"ז עכ"ל עיי"ש. וכדברי הערוך מבואר בתרגום יונתן עיי"ש ובמש"כ בתוס' יו"ט (פ"ד דמגילה מ"ט). ומבואר דמפרש דמאי דאמרינן עלה בגמרא תנא דבי רבי ישמעאל וכו'. היינו לומר שכך הוא פירוש הכתוב אליבא דקושטא דמילתא. והשתא לדרשא דר"א ברי' דרבא דדריש מזרעך ולא כל זרעך. היכי דריש רבי ישמעאל בישראל הבא על הנכרית והוליד בן וכו'. ומשמע ודאי אפילו בן אחד. והא כיון דמזרעך אימעיט כל זרעו. ולפי' התוס' גם כשאין לו אלא בן אחד הו"ל כל זרעו. ואינו בכלל אזהרה דומזרעך לא תתן וגו'. א"כ מוליד בן אחד לנכרית. היכי דריש ליה רבי ישמעאל מהך קרא. ועוד דגם במוליד לה הרבה בנים אי אפשר להכניס בכלל אזהרה זו. דהרי הו"ל כל זרעו. אם לא היכא דמלבד זה יש לו בנים גם מישראלית. וא"כ נימא דכשיש לו זרע גם מאשה ישראלית הוא מוזהר על אזהרה זו דמזרעך לא תתן וגו'. אבל כשכל זרעו אינו אלא מאותה הנכרית אינו מוזהר עלה באזהרה זו. וזה דבר זר ומתמיה מאוד ולא יתכן כלל. אם לא דנימא דלסוגיא דמגילה שם ולתנא דבי רבי ישמעאל לא ס"ל דרשא דרב אחא ברי' דרבא כלל. אלא כריש לקיש ס"ל דארצך מארצך לא משמע ליה מטעם שנתבאר. ועי' בירושלמי (פ"ד דמגילה סוף ה"י) דגם התם איתא כבתלמודא דידן. ובודאי דלהערוך גם סוגיא דירושלמי מתפרשת כסוגיא דתלמודא דידן לדעתו. אלא שיש שם ט"ס. והכי איתא התם. מזרעך לא תתן להעביר למולך מזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא תני רבי ישמעאל זה שהוא נושא ארמית ומעמיד ממנה בנים. מעמיד אויבים למקום עיי"ש. ופשוט דארמית ט"ס הוא. וצ"ל נכרית וכן הוא בירושלמי סנהדרין (סו"פ הנשרפין) עיי"ש. והוא מוכרח לפי פי' הערוך כמבואר. וא"כ גם מהירושלמי נדחה מימרא דר"א ברי' דרבא מהלכה. ואע"ג דגם למאי דמוקמינן קרא לפום פשטי' בעבודת המולך ממש נמי הוא נגד הסברא להוציא מכלל האזהרה מעביר כל זרעו. אבל התם אפשר לומר שמשום שכך היה החוק אצלן בעבודת המולך. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל במורה (ל"ז לשלישי) ובחנוך (מצוה ר"ח) עיי"ש. והילכך לא הוצרכה תורה להזהיר אלא על חוקם כמו שהוא. וממילא לדידן אין לנו אזהרה ולא עונש אלא בענין זה בלבד. אבל כאן

בדרשת רבי ישמעאל בנושא נכרית ומעמיד. ממנה בנים שהם אויבים למקום. פשיטא שלא יעלה על הדעת לומר דעל כל זרעו לא הזהיר הכתוב. ואם איתא לדרשא דרב אחא ברי' דרבא. עכצ"ל דהך קרא לא מיירי בהכי כלל. אלא ודאי ע"כ רבי ישמעאל ותרגום יונתן לא ס"ל דרשא דרב אחא ברי' דרבא. וכן מוכרח ממה שדרשו בספרי (שופטים. פיסקא קע"א) מעביר בנו ובתו באש זה הבועל ארמית (צ"ל נכרית) וכו' עיי"ש ובמה שפירש שם המפרש (בדפוס ווינא) עיי"ש היטב שדבריו מוכרחים. דמש"כ בזה הרב זית רענן בילקוט שם אינו נכון כלל עיי"ש. וכן מוכרח מדברי הפסיקתא זוטרתא (פרשת אחרי) על קרא דמזרעך לא תתן וגו' עיי"ש היטב ואין להאריך:

ומתבאר שיפה דקדק רבינו הגאון ז"ל בלשונו לעיל במנין הלאוין וכתב זרע סתם. לאשמעינן דהאזהרה כוללת הכל בין מקצת זרעו ובין כולו ובין בנו יחידו. דלא קיי"ל בזה כר"א ברי' דרבא. ומתניתין דסנהדרין שם ודריש פ"ק דכריתות ובתוספתא שם דנקט תנא בלישני' הנותן מזרעו למולך. לאו דוקא הוא. אלא לישנא דקרא נקט. וממילא מבואר דהכי נמי הכא בעונש שפיר דקדק רבינו הגאון ז"ל בלשונו וכתב **המעביר לו את בנו**. דמשמע אפילו אין לו אלא בן אחד. ואין אנו צריכין לומר דלא ס"ל כסברת התוס' דבן אחד נמי הו"ל ככל זרעו. אלא משום דלשיטתו אזיל דס"ל דלא קיי"ל בהא כרב אחא ברי' דרבא. ואפילו העביר כל זרעו חייב סקילה וכרת. וכן באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא יהיה לך) סתם וכתב **מעבוד למולך** (נראה דט"ס הוא וצ"ל **מהעביר**). ולא כתב **מזרעך למולך**. כלשון הכתוב. ויש בזה נפקותא לדינא כדקאמר רב אחא. וכן הוא לישנא דמתניתין ובריייתא כמשכ"ל. ולפי מה שנתבאר ניחא שפיר. דלשיטתו אזיל דס"ל דלא קיי"ל כר"א ברי' דרבא. ובכל ענין מוזהר עלה וענוש כרת וסקילה אפילו על כל זרעו. הן אמת דגם לפ"ז אכתי דבריו שם קצרים ביותר. שכתב סתם **מהעביר למולך**. והרי לא הזהיר הכתוב ולא ענש אלא על יוצאי יריכו בלבד. דזרעו הוא דכתיב בקרא. ובהדיא קתני התם בברייתא אינו חייב אלא על יוצאי יריכו וכו' ואביו ואמו אחיו ואחותו פטור וכו' עיי"ש. ואף דבירושלמי (סנהדרין פ"ז ה"י) מייתי ברייתא דאיכא תנא דס"ל דבין שעבדה בבנים ובבנות ובין שעבדה באבות ובאמהות חייב עיי"ש. מ"מ מלבד דלפום תלמודא דידן ליתא. גם בירושלמי שם אין הדבר ברור כ"כ ומשמע דלא קאי על עבודת מולך. עי' במפרשים שם ואין להאריך בזה. גם באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל ראיתי שדבריו סתומים בזה. שהביא במנין העונשין שלו **מעביר למולך**. וכן הוא לשון הר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת עיי"ש. ולא הזכירו זרע כלל. וכן הוא לשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו במנין העונשין שלו. אלא שבמנין הלאוין שלו חזר וכתב וז"ל **זרעך לא**

ימצא מעביר באש עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה דהרי גם בעונש כתיב זרע. ואין חילוק בזה בין אזהרה לעונש. גם קיי"ל שלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר. וכיון דאין האזהרה אלא על זרעו. ממילא גם העונש לא יתכן שיהיה זולת על זרעו. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים. וחזר ותיקן כאן מה שקיצר ביותר באזהרותיו שם. ודבריו כאן מדוקדקים היטב כמו שנתבאר. דס"ל דלא קיי"ל כרב אחא ברי' דרבא. וזו נראה שהיא ג"כ דעת הר"א הזקן ז"ל במנין הלאוין שם. שהרכיב שני הלאוין האמורים במולך כאחד. דכתיב ומזרעך לא תתן להעביר למולך. וכתיב לא ימצא בך מעביר בנו וגו'. וזהו שכתב שם **זרעך לא ימצא מעביר באש**. משום דשני לאוין אלו אינם אלא לאו אחד כפול. וכמש"כ הרמב"ם (בסה"מ לאוין ז') ובחבורו הגדול (פ"ו מהלכות ע"ז ה"ג) עיי"ש. ומ"מ נמנע מלכתוב מזרעך כלשון הכתוב. ולרב אחא ברי' דרבא איכא בזה נפקותא רבתא לדינא. אבל לפי מה שנתבאר אתי שפיר. וזו נראה ג"כ דעת הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו. שבמנין הלאוין שלו מנה לאו דמזרעך לא תתן להעביר למולך. וזהו שכתב שם **ובנך לא תתן למולך אכזרים**. ושוב מנה שם גם לאו דלא ימצא בך מעביר בנו וגו'. וזש"כ שם לקמן ולא תעביר בנך. ושוב במנין העונשין שלו כתב **אשר יתן זרעו למולך ברב רשעו** עיי"ש. ובמה שביארנו דבריו לעיל במנין הלאוין (ל"ת קי"ח). ומ"מ ראינו שבכל אלו לא רמז כלל שאין האזהרה והעונש אלא על מקצת זרעו דוקא ולא על כולו. ואדרבה בין באזהרה ובין בעונש כתב סתם בנך. זרעו. דמשמע ודאי בין מקצתו ובין כולו. ולפי מה שביארנו בזה מבואר דדעתו כדעת רבינו הגאון ז"ל. וזו נראה ג"כ דעת הבה"ג. דאע"ג שבמנין העונשין שלו כתב כלשון המשנה (בפרק ארבע מיתות ובריש פ"ק דכריתות) הנותן מזרעו למולך עיי"ש. מ"מ במנין הלאוין שלו לא מנה אלא לאו דלא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה שלא מנה אלא לאו זה המאוחר במשנה תורה (פ' שופטים). ויותר היה לו למנות הלאו המוקדם הרבה (בפ' אחרי) ומזרעך לא תתן וגו'. דמיני' נפק"ל אזהרה לכל יוצאי יריכו. אבל ע"פ מה שביארנו נראה דבכוונה נקט לאו דלא ימצא בך וגו' המאוחר משום דשם כתיב לא ימצא בך מעביר בנו ובתו. דמשמע אפילו כל בניו ובנותיו. או אפילו אין לו אלא אחד הזהיר הכתוב. ודלא כרב אחא ברי' דרבא. אבל אי הוה נקט לאו דומזרעך לא תתן וגו' היה נראה דדוקא נקט וכדר"א ברי' דרבא. אלא דמ"מ במנין העונשין נקט כלשון הכתוב וכלשון המשנה והתוספתא. שבכל מקום לענין עונש כרת וסקילה בלשון זה הוא שנאמר:

מצוה לא

ילד סורר ומורה. והמקלל הוריו במעני. כתיב (פ' תצא) גבי בן סו"מ ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת ובערת הרע וגו'. ואזהרתו מדכתיב לא תאכלו על הדם (פ' קדושים). כדאמרינן (פרק ארבע מיתות ס"ג ע"א) עיי"ש. מנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין ס"ח) עיי"ש מה שנתבאר בזה. ובמקלל אביו ואמו כתיב (פ' משפטים) ומקלל אביו ואמו מות יומת. וכתוב (פ' קדושים) מות יומת אביו ואמו קלל דמיו בו. וגמרינן בגז"ש מאוב וידעוני דכתיב בהו דמיהם בם. מה התם סקילה אף כאן סקילה. כדאמרינן בסנהדרין (פרק ארבע מיתות ס"ו ע"א) עיי"ש. ואע"ג דכל מאי דלא נפק"ל אלא באחת מן המדות ממקום אחר אינו נמנה בחשבון המצות לרבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר בכמה דוכתי ובמבוא (סי' ז' שורש שני) עיי"ש. מ"מ כיון דעכ"פ עונש מיתת ב"ד מפורש בו בהדיא בקרא. הרי מצות הב"ד מבואר בקרא ולא גמרינן בגז"ש מאוב וידעוני אלא באיזו מיתה ימיתוהו. שפיר הו"ל מצוה נמנית גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שכבר נתבאר כיו"ב לעיל. ובלא"ה לפי המבואר בספרא (פ' קדושים) אין זו גז"ש אלא בנין אב לכל מקום שנאמר בו דמיהם בם או דמיו בו אינו אלא סקילה. דקתני התם מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בם. זה בנין אב לכל דמיהם בם האמורים בתורה בסקילה עיי"ש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (סו"פ קדושים) עיי"ש. וכן מבואר בדברי רבינו הגאון ז"ל בפירוש ברייתא דשלש עשרה מדות המיוחס אליו (מדה שלישית) עיי"ש. וכן מבואר בפי' רבינו חננאל ז"ל לסנהדרין (כ"ג ע"א) עיי"ש. ודלא כדפירש"י שם. וכן פירש"י ז"ל גופי' בפירושו לתורה (פ' משפטים) עיי"ש ובמש"כ הר"א מזרחי ז"ל שם עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (לאוין. ריש הלכות איסורי ביאה) עיי"ש. וא"כ לפ"ז כיון דבהדיא כתיב במקלל אביו ואמו דמיו בו. הרי עונש סקילה מפורש בו בקרא בהדיח. ואזהרתו נפק"ל (פרק ארבע מיתות שם) מדכתיב לא תקלל חרש. ומנאה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין נ"ז) עיי"ש מה שביארנו בזה. ולא נאריך יותר בזה:

אלא שצריך ביאור מש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן **ילד סו"מ**. דמלשון זה משמע לכאורה דאפילו קטן בכלל עונש דסו"מ. וזה תמוה דבהדיא תנן התם (ריש פרק בן סו"מ) מאימתי נעשה בן סו"מ משיביא שתי שערות וכו'. קטן פטור שלא בא לכלל מצות עיי"ש. ואע"ג דגם לשון בן דקרא בכל דוכתא אפילו קטן במשמע. וכן מבואר ג"כ בההיא סוגיא גופא דפרק בן סו"מ שם עיי"ש. מ"מ הרי ממעטינן התם קטן מדכתיב ביה לאיש בן. ודרשינן מיניה דדוקא בן הסמוך לגבורתו של איש עיי"ש. אבל ודאי בן קטן. דהיינו סתם בן דקרא אינו נעשה בן סו"מ. מיהו נראה דמ"מ כיון דלפום פשטי' דקרא נמי ודאי אפי'

קטן במשמע. כדמשמע מלשון בן בכל דוכתא. והתם נמי ממעטינן מדכתיב בן ולא איש עיי"ש. ולא ממעטינן התם קטן ממש אלא משום שלא בא עדיין לכלל מצות. כדתנן התם במתני'. וכמש"כ התוס' שם (ד"ה בן הסמוך) עיי"ש. להכי לא חשש רבינו הגאון ז"ל מלמינקט לשון ילד. וגם לשון ילד ובן הוראתם שוה. ובכמה מקומות בקרא הם נרדפים זה עם זה. כמו ילד יולד לנו בן נתן לנו (ישעי' ט' ה'). הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים (ירמיה ל"א י"ט). ועי' ויקרא רבה (פ"ב). וביוסף בהיותו בן שבע עשרה שנה כתיב הילד איננו (בראשית ל"ז ל'). וא"כ זהו כמעט כלישנא דקרא. אלא ששינה משום אות יוד של האלפא ביתא שבראשי החרוזים. וזה פשוט:

ואמנם מה שכתב **מקלל הוריו במעט**. צריך ביאור. ולכאורה אינו מובן כלל מה הוא במעט שכתב. דשורש ענה מצינו בהוראת תשובה על דבור של אחר. וזה לא שייך כאן משום דמקלל אביו ואמו חייב אף לאחר מיתתן. וגם בלא"ה עונש מקלל הוא בכל ענין אפי' התחיל הוא בקללתו בלא שום דבור שקדם. וגם מצינו לשון ענה על תחילת הדבור כמו וענו הלוים. וענית ואמרת וכיו"ב. וגם זה לא שייך כאן. דודאי מקלל לא שייך אלא ע"י דבור פה. ואי אפשר בענין אחר. דעל הרהורי לבו לא שייך עונש סקילה. וא"כ צ"ע מה זה שכתב רבינו הגאון ז"ל במעט. ואמנם נראה ע"פ מה דתנן (פרק ארבע מיתות ס"ו ע"א) המקלל אביו ואמו אינו חייב עד שיקללם בשם. קללם בכינוי ר"מ מחייב וחכמים פוטרים עיי"ש. והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו פסקו כחכמים. אבל יש לדון בזה לפי מאי דאמרינן בגמרא שם מאן חכמים רבי מנחם בר' יוסי הוא. דתניא ר"מ בר' יוסי אומר בנקבו שם יומת מה ת"ל שם. לימד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם. ופירש"י וז"ל בנקבו יומת היה לו לכתוב. מה ת"ל שם. אם אינו ענין לו דהא כתיב ונוקב שם. תנהו ענין למקלל אביו ואמו. ורבי מנחם לא ס"ל הא דדרשינן לעיל מהאי קרא עד שיברך שם בשם. ואפי' לא ברך שם בשם אלא יתברך יוסי רבי מנחם בר' יוסי מחייב עלי' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז לפי מאי דאמרינן התם (לעיל נ"ו ע"א) גבי מגדף תנא עד שיברך שם בשם. מנה"מ אמר שמואל דאמר קרא ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת עיי"ש. ומבואר שם דהכי קיי"ל להלכה. דהכי ס"ל לשמואל. וגם סתמא דגמרא נקט הכי התם להלכה לקמן. דפרכינן ואימא מיברז הוא דכתיב וכו'. ומשני בעינן שם בשם וליכא עיי"ש. ותו פריך התם ואימא פרושי שמי' הוא דכתיב וכו'. ומשני חדא דבעינן שם בשם וליכא וכו' עיי"ש. ותו אמרינן התם ורבי יצחק נפחא אליבא דרבנן האי כגר כאזרח מאי עביד ליה. ומשני גר ואזרח הוא דבעי' שם בשם. אבל עכו"ם לא בעי שם בשם עיי"ש. הרי דפסיקא ליה לתלמודא דהכי הילכתא. וא"כ לפי דברי רש"י ז"ל לא קיי"ל כחכמים דר"מ. דהיינו

רבי מנחם בר' יוסי. דאמר המקלל אביו ואמו בכנוי פטור. אלא כר"מ קיי"ל דאפי' קללם בכנוי נמי חייב. וכבר ראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל מאן חכמים ר' מנחם בר' יוסי היא דתניא וכו'. ומשמע דלית ליה לר' מנחם בר' יוסי הך דרשא דדרשינן גבי בנקבו שם עד שיברך שם בשם. ואיכא למימר דר' דתני לה במתניתין בלשון רבים אלמא סבירא ליה הכי. לא נפק"ל משם יתירא. אלא שם מיבעי ליה לעד שיברך שם בשם. ומקלל אביו נפק"ל מיומת יתירא לרבות מקלל אחר שחייב מיתה שיהא כזה. שלא יתחייב עד שיקלל בשם. ומילתא צריכא עיונא עכ"ל עיי"ש. הרי שהניח הדבר בצ"ע אם קיי"ל כחכמים דר"מ. דהיינו ר' מנחם בר"י. דפטרי מקלל אביו ואמו בכנוי. ובאמת דהדבר תמוה לומר דתנא דמתניתין דס"ל כר' מנחם בר"י לא דריש לה מדרשא דר' מנחם בר' יוסי. אלא מדרשא אחרינא דלא רמיזא כלל בשום דוכתא. וגם סתמא דגמרא הכא ובשבועות (פרק שבועת העדות ל"ו ע"א). קאמר מאן חכמים ר' מנחם בר"י היא וכו'. ואם איתא דמדרשא אחרינא נפק"ל. א"כ לאו היינו ר' מנחם בר"י. אלא חכמים ס"ל כוותי' ולא מטעמי':

וראיתי להכ"מ (פ"ב מהלכות ע"ז ה"ז) שעמד על דברי הרמב"ם ז"ל שפסק שם לענין מגדף שאינו חייב עד שיברך שם בשם. ומ"מ פסק (פ"ה ה"ב מהלכות ממרים) כחכמים דר"מ שאינו חייב על קללת אב ואם אלא בשם ולא בכנוי. והם דברים סותרים זא"ז לפי פירש"י. ותי' דס"ל דכיון דלא אשכחן מאן דפליג אברייתא דלעיל. ודאי הכי נקטינן. דאפשר דמקרא אחרינא נפק"ל ולא מקרא דאמר שמואל עיי"ש. והם דברי תימא דהרי לא אשכחן נמי מאן דפליג עלי' דשמואל דאמר דנפק"ל הך מילתא מההוא קרא דבנקבו שם יומת. וסתמא דגמרא הכי ס"ל. דהא לא מייתי התם אלא דרשא דשמואל בלבד. ולא שום דרשא אחרינא. וכיון דלפום טעמא דשמואל ע"כ מוכרח דלא קיי"ל כר' מנחם בר"י. אלא כר"מ דמחייב מקלל אביו ואמו אפי' בכנוי. ודאי אית לן למימר דהכי נקטינן. וכבר עמדו ג"כ בתוס' (בשבועות שם ד"ה בנקבו) על דברי רבי מנחם בר"י. וכתבו שם וז"ל תימא הא איצטריך לכדדרשינן בפרק ארבע מיתות דאינו חייב עד שיברך שם בשם עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דהנך תרתי סתרי אהדדי. ועכצ"ל כדפירש"י דרבי מנחם בר"י באמת לית ליה כהך תנא דאין המגדף חייב עד שיברך שם בשם. וכיון דודאי ע"כ קיי"ל כהך תנא וכמו שביארנו. א"כ ע"כ מבואר דלא קיי"ל כרבי מנחם בר"י. וכן כתב הרב ק"א (פ' קדושים פ"י. ובפ' אמור פי"ט) דהאי תנא דס"ל דאין המגדף חייב עד שיברך שם בשם לא ס"ל כרבי מנחם בר"י עיי"ש. והדבר תמוה שלא הרגיש דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל סותרים זא"ז. וכן דברי הסמ"ג (לאוין ט"ז רי"ח) סותרין זא"ז עיי"ש. ובלח"מ (פ"ה מהלכות ממרים ה"ב) כתב ליישב דברי הרמב"ם דס"ל דגם לר' מנחם בר"י שפיר נפק"ל

נמי דבעינן שיברך שם בשם מהך קרא דבנקבו שם יומת. משום דכולי' קרא אייתר. דכיון דכתיב ונוקב שם ה' יומת למה לי תו למיכתב בנקבו שם יומת. ותרתי נפק"ל מיניה. דמדהדר וכתב קרא בנקבו יומת משמע דבעי' שיברך שם בשם. דלהכי כתב נקיבה אחריתא לומר דבעינן עוד שם אחר. דהיינו שיברך שם בשם. ומדהדר וכתב בשם יתירא נפק"ל נמי לומר שאינו חייב על קללת אביו ואמו אלא בשם. וכתב שם דהכי משמע נמי מפירש"י גופיה. ולכן תמה על רש"י ז"ל שכתב דמאן דאית ליה הא לית ליה הא. וגם דברי התוס' תמוהים שהניחו בתימא לרבי מנחם בר"י היכי נפק"ל דבעינן במגדף שם בשם. הא שפיר נפק"ל תרווייהו מהך קרא עיי"ש בדבריו. ולדידי אין זה מספיק כלל. דמלבד דאכתי קשה אימא כולי' קרא למקלל אביו ואמו אתי. דעד שיקללם בשם לא מיחייב. בלא"ה דבריו תמוהים אצלי מדפרכינן התם ממאי דהאי נוקב לישנא דברוכי הוא וכו'. ואימא מיברז הוא. דכתיב ויקב חור בדלתו. ואזהרתו מהכא ואבדתם את שמם לא תעשון כן לה' אלקיכם. ומשני בעינן שם בשם וליכא. ופרכינן תו ואימא דמנח שני שמות אהדדי ובזע להו. ומשני ההוא נוקב וחוזר ונוקב הוא. ופי' רש"י וז"ל נוקב וחוזר ונוקב בסכין הוא. ואין שם נוקב את שם חבירו. דלאחר שינקוב העליון ינקוב התחתון עכ"ל עיי"ש. והשתא לפי דברי הרב לח"מ כיון דשם בשם לא נפק"ל אלא מדהדר וכתב נקיבה אחריתא. דכתיב בנקבו יומת. אבל מאי דהדר וכתב שם איצטריך לדרשא אחרינא. א"כ אימא אין הכי נמי דעל נוקב וחוזר ונוקב חייבי' קרא. ולעולם מיברז הוא ובדאנח שני שמות אהדדי ובזע להו. אלא ודאי מוכרח דעיקר הך דרשא דליבעי שם בשם. מדכתיב בנקבו שם הוא דנפק"ל. דמזה משמע להו דבעינן דשם אחד נוקב שם אחר. כדפירש"י. ושפיר אימעיט מזה כהאי גוונא דלא הו"ל אלא נוקב וחוזר ונוקב. ואין זה נוקב שם בשם. ודברי רש"י ותוס' מוכרחים. ומש"כ שכן מבואר בדברי רש"י גופיה. אינם אלא דברי תימא. דאיך יתכן שדברי רש"י יסתרו את עצמן באותו ענין עצמו ובאותו דבור גופי'. אבל באמת אין רמז לזה כלל בדברי רש"י. דמה שפירש"י גבי מקלל אביו ואמו (ס"ו ע"א) בנקבו יומת היה לו לכתוב מה ת"ל שם וכו' עיי"ש. הרי כן מפורש להדיא בדברי ר' מנחם בר"י בברייתא גופא שם דקתני בנקבו שם יומת מה תלמוד לומר שם וכו' עיי"ש. וכן הוא ביותר ביאור בספרא (קדושים פ"י) דקתני התם ת"ל בנקבו שם יומת. שאין תלמוד לומר שם. ומה תלמוד שם. אלא להביא את המקלל אביו ואמו שלא יהא חייב עד שיקללם בשם עיי"ש. ורש"י לא פי' שם אלא מה שמבואר בברייתא גופא שם. וכמו שאין שום ראיה מעיקר הברייתא. משום דודאי להך דרשא אין אנו צריכין אלא מלת שם בלבד. דהא קללה בהדיא כתיבא בקרא. ולא אתינן למילף

אלא דהך קללה היינו דוקא בשם ולא בכינוי. וא"כ די לנו בייתורא דשם בלבד. והיינו דקתני שאין צ"ל שם ומה ת"ל שם. וזהו ג"כ פירש"י התם. שכתב בנקבו יומת היה לו לכתוב. כלומר שאפי' אם רצה הכתוב לחזור ולשנות עונשו לצורך או שלא לצורך. מ"מ די היה לו לכתוב בנקבו יומת. ומה ת"ל עוד שם תנהו ענין למקלל אביו ואמו שאינו חייב אלא בשם. אבל ודאי גם מאי דדרשינן לעיל (נ"ו ע"א) מהך קרא דאין המגדף חייב עד שיברך שם בשם. נמי לא דריש אלא מדכתיב בקרא שם. וזהו שפירש"י וכתב וז"ל ונוקב שם בנקבו שם. להכי אהדרי' בהאי קרא לומר לך עד שיקוב שם בשם עכ"ל עיי"ש. וכדמוכרח בסוגיא דהתם כדכתיבנא. וכדקאמר שמואל התם בהדיא דא"ק ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת עיי"ש. והיינו שכתב רש"י ז"ל כאן דר' מנחם לית ליה הא דדרשינן לעיל מהאי קרא עד שיברך שם בשם וכו'. ואין כאן שום סתירה כלל בדברי רש"י ז"ל. וזו היא ג"כ דעת התוס' דשתי דרשות אלו סתרי אהדדי. וכן ראיתי בחמרא וחיי בסוגיא דסנהדרין (שם נ"ו ע"א) שהביא בשם נכדו של הר"ש משאנץ ז"ל שכתב כדברי התוס' עיי"ש. וגם הרמ"ה ז"ל אף ע"ג דבחי' לסנהדרין שם הניח הדבר בצ"ע אם לר' מנחם בר"י בעינן שם בשם במגדף וכמשכ"ל. מ"מ באגרותיו (כתאב איל רסאיל עמוד פ"ה) מבואר דפסיקא לי' דפליג עלה. וס"ל דלא בעינן שם בשם עיי"ש. וכן מבואר דעת חכמי לוניל ז"ל שם (לעיל עמוד מ"ו). והדבר תמוה ביותר דהרי הם קיימי אליבא דהרמב"ם ז"ל. ואפי' הכי כתבו דלר' מנחם בר"י לא בעינן שם בשם עיי"ש. ולפנינו יתבאר בזה. ועכ"פ מבואר שם דכולם ס"ל דגם מאי דדרשינן דבעינן שם בשם מייתורא דשם הוא דנפק"ל עיי"ש. וכן מבואר שם (לקמן עמוד קכ"ט) דעת הר"ש משאנץ ז"ל (בתשו' שם) עיש"ה. וביותר ביאור מבואר כן בדברי הרמ"ה ז"ל שם (עמוד פ"ו. פ"ז) עיי"ש היטב ואין להאריך בזה:

וראיתי להר"ן ז"ל בחי' לסנהדרין (ס"ו ע"א) שכתב וז"ל בנקבו שם יומת למד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם. פירש"י ז"ל דכיון דכתיב ונוקב שם מייתר ליה בנקבו שם דלא ס"ל לר' מנחם בר' יוסי מאי דדרשינן מיניה לעיל דאינו חייב עד שיברך שם בשם. ואין פירושו מחוור. דא"כ ר' מנחם בר' יוסי דאיתמר (במתניתין) בלשון חכמים הילכתא כוותי'. ואנן קיי"ל כמתניתין וכברייתא דאינו חייב עד שיברך שם בשם וכו'. לפיכך פירשו דאע"ג דקרא לא משתעי אלא במגדף. מ"מ מכיון שסמך הכתוב נקיבת שם אצל. מיתה. בא ללמד על כלל המומתין בענין השם שאין חיובן אלא בנקיבת שם וזה נכון עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז ודאי אתו שפיר פסקי הרמב"ם ז"ל וסייעתו הנראין כסותרין זא"ז. אלא שדבריו תמוהים דהרי בהדיא אמרינן בהך ברייתא דר' מנחם

בר"י. בנקבו שם יומת מה ת"ל שם. לימד על מקלל וכו' עיי"ש. הרי להדיא כפירש"י. דלא מסמיכות נקיבת שם אצל מיתה יליף. אלא מייתורא דקרא הוא דיליף לה ר' מנחם בר"י. דמוקי ליה למקלל אביו ואמו באם אינו ענין למגדף. וכדפירש"י. וכבר ראיתי להרב כנה"ג(בדינא דחיי לאוין ט"ז) שהרגיש בזה. וכתב דנראה דלא היה בגירסת הר"ן ז"ל מה ת"ל שם. אלא גרס בנקבו שם יומת לימד על מקלל וכו' עיי"ש. אבל לדעתי זה לא יתכן כלל. שהרי כן הגירסא גם בפ"ד דשבועות (ל"ו ע"א). וכן הגירסא בברייתא דספרא שהבאתי לעיל בביאור יותר. וכיו"ב איתא נמי במכילתא (פ' משפטים פ"ה) דקתני התם ומקלל אביו ואמו מות יומת בשם המפורש. או אינו אלא בכנוי שאין ת"ל בנקבו שם יומת להביא המקלל אביו אינו חייב עד שיקללם בשם המפורש עיי"ש. הרי להדיא דמייתורא דקרא הוא דיליף לה. וכדפירש"י ושאר ראשונים ז"ל. ודלא כדפירש הר"ן ז"ל. הן אמת דלקמן בספרא (פ' אמור פי"ט) ליתא בהך ברייתא מה ת"ל וכו'. ולא שאין ת"ל וכו'. והכי איתא התם בנקבו שם יומת א"ר מנחם בר"י להביא את המקלל אביו ואמו שלא יהיה חייב עד שיקללם בשם עיי"ש. אלא דגם שם כבר הגיה הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא שם דצ"ל ומה ת"ל שם וכו'. וכדאיתא לפנינו בגמרא שם עיי"ש. וגם לפי הגירסא שלפנינו שם ג"כ מלשון להביא דקתני התם משמע דמייתורא דהך קרא הוא דנפק"ל לרבי מנחם בר"י הכי. וכדפירש"י ולא מסמיכות דנוקב שם אצל מיתה כדפי' הר"ן ז"ל. דודאי הך לישנא משמע דכולי הך קרא לא איצטריך אלא להכי. ולא אמגדף קאי. ועכ"פ מבואר דודאי עיקר הגירסא אינו אלא כגירסא שלפנינו וזו היא גירסת כל הראשונים ז"ל. כמבואר מדברי הרמ"ה ז"ל ומדברי הרא"ם ז"ל (ביראים סי' נ"ח) ומדברי הר"ש משאנץ ז"ל שם ומדברי המאירי שאביא לקמן. וא"כ אין לנו בזה אלא פירש"י ז"ל. ודברי הר"ן ז"ל תמוהים. ולא עלתה ארוכה בזה לפסקי הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וגם מש"כ בזה הרב תורת חיים (שם ס"ו ע"א) עיי"ש. אינו נכון כלל ונגד פשטא דברייתא דדריש לה מייתורא דקרא. וכדקתני בהדיא שאין ת"ל שם ומה ת"ל שם. ולדבריו הרי לא אייתר קרא. דאיצטריך לגופי' דניבעי שם בשם. אלא שנכתב שלא במקומו. ומשום הכי דריש מיני' רבי מנחם בר"י נמי למקלל או"א דניבעי שם:

ואשר אחזה לי אנכי ביישוב דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל הוא ע"פ מאי דיש להקשות לכאורה בהא דאמרינן בסוגיא דסנהדרין ובסוגיא דשבועות שם מאן חכמים רבי מנחם ברבי יוסי היא. ואמאי לא קאמר רבי חנינא בר אידי היא דמייתי ליה התם בסוגיא דשבועות (לעיל ל"ה ע"ב) דתניא ר"ח בר אידי אומר הואיל ואמרה תורה השבע ואל תשבע קלל ואל תקלל מה השבע בשם אף אל תשבע בשם מה קלל בשם אף לא תקלל

בשם. ופירש"י לא תקלל בין קללת השם בין חבירו לא תקלל חרש עיי"ש. ובודאי גם קללת אב ואם בכלל. דגם בזה ס"ל לר"ח בר אידי דלא מיחייב אלא במקלל בשם מהך ילפותא גופא. ובהדיא מבואר כן במכילתא (משפטים פ"ה) דקתני התם ומקלל אביו ואמו בשם המפורש. או אינו אלא בכנוי. שאין ת"ל בנקבו שם יומת להביא המקלל אביו ואמו אינו חייב עד שיקללם בשם המפורש דברי ר"א. רבי חנינא בן אידי אומר הואיל ואמרה תורה השבע ואל תשבע קלל ואל תקלל מה השבע בשם אף אל תשבע בשם. מה קלל בשם אף אל תקלל בשם עיי"ש וכן הוא בספרא (קדושים פ"י) עיי"ש. הרי בהדיא דעיקר מילתי' מייתי לה על קללת אב ואם להצריכה שם. וא"כ אמאי לא קאמר מאן חכמים רחב"א. וביותר קשה בסוגיא דשבועות שם דכבר מייתי התם לעיל מיני' בהך סוגיא גופא ההיא ברייתא דרבי חנינא בר אידי. ובפסיקתא זוטרתא (משפטים כ"א. י"ז) כתב וז"ל ומקלל אביו ואמו בשם המפורש א"ר חנינא בר אידי הואיל ונאמר קללה והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה. ונאמר לא תקלל ומקלל אביו ואמו מות יומת. כשם שהקללה בשם דכתיב יתן ה'. אף מקלל אביו ואמו בשם עיי"ש. הרי דנקט באמת עיקר הראי' למקלל אביו ואמו דבשם רק מדברי רבי חנינא בר אידי. ולא מילפותא דרבי מנחם בר"י. ולפי הנראה לכאורה היינו טעמא משום דס"ל דלפי מאי דקיי"ל במגדף דבעינן שם בשם. ע"כ אידחי טעמא דרבי מנחם ברבי יוסי. וכדפירש"י דלרבי מנחם ברבי יוסי ליכא דבעינן שם בשם. וא"כ לדידן דקיי"ל דבעינן שם בשם וכמו שביארנו לעיל. וכן מתבאר מדברי הפסיקתא זוטרתא (פרשת אמור) עיש"ה. ולכן לטעמי' אזיל ולא נקט אלא טעמא דרבי חנינא בר אידי. משום דקרא דנוקב שם. איצטריך לגופי' למגדף דלא מיחייב אלא שם בשם. אלא שראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' ויקרא) בהלכות שבועות (פ"ג) שכתב לענין שבועת העדות וז"ל משביע אני עליכם וכו' מצוה אני עליכם וכו' בצבאות בחנון ברחום בארך אפים ברב חסד ובכל הכנויים הרי אלו חייבים עכ"ל עיי"ש. והיינו כמשנתנו (פרק שבועת העדות ל"ה ע"א). ובגמרא שם רמינן עלה מברייתא דקתני דבעי שם ולא סגי בכנוי. ומשני אביי לא קשיא הא רבי חנינא בר אידי הא רבנן דתניא וכו' עיי"ש. והיינו דמתניתין אתיא כרבנן דפליגי על רבי חנינא בר אידי וס"ל דסגי בכנויים. אבל ברייתא דבעי שם אתיא כרבי חנינא ב"א עיי"ש. והשתא א"כ בפסיקתא זוטרתא דפסק כמתניתין ודלא כר"ח בר אידי. היכי נקט כאן כר"ח בר אידי. ונמצאו דבריו סותרים זא"ז. ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ קשה אמאי לא קאמר מאן חכמים רבי חנינא בר אידי. אבל נראה דהא לא תקשה. דהרי לרבי חנינא בר אידי כולהו שבועות וכולהו קללות בעי שם המיוחד. ואפילו מקלל

עצמו או חבירו וכיו"ב. והא ע"כ תנא דמתניתין לא ס"ל כרבי חנינא בר אידי. וכמבואר בסוגיא דשבועות שם (ל"ה ע"ב) דמוקמינן מתניתין דקתני לענין שבועת העדות בחנון ורחום בארך אפים ורב חסד ובכל הכינויין הרי אלו חייבין כרבנן דר"ח בר אידי עיי"ש. ומדפליגי התם חכמים בסיפא אדר"מ רק לענין מגדף ולענין מקלל אביו ואמו. ולא פליגי ברישא גבי שבועה בכינוי. משמע דברישא מודו דסגי בכינוי. וא"כ ע"כ לאו היינו רבי חנינא בר אידי. וכן מוכח מדקתני התם בסיפא המקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בל"ת. ואמרינן עלה בגמרא שם לקמן (ל"ו ע"א) אמר רבי ינאי ודברי הכל עיי"ש בפירש"י. וע"כ מוכרח מזה דלא כרבי חנינא בר אידי. דהא לדידי' גם מקלל עצמו וחבירו בעי שם המיוחד. וכמו שפירש"י לעיל (שם ל"ה ע"ב) עיי"ש. וכיון דסיפא דברי הכל היא. ע"כ חכמים לאו היינו רבי חנינא בר אידי. ולהכי הוכרחו ע"כ לומר דרבי מנחם ברבי יוסי הוא. איברא דלפמש"כ הרש"א ז"ל שם בסוף הסוגיא על דברי התוס' (בד"ה ה"ג) ולפמש"כ ע"פ דבריו בברכ"י חו"מ (סי' כ"ז ס"ק ג') עיי"ש היטב. נראה דמאי דאמרינן התם מאן חכמים רבי מנחם בר"י הוא. היינו לרבי ינאי דקאמר דמאי דתנן המקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בל"ת דברי הכל היא. אבל למאי דמסקינן דלא כרבי ינאי. והך סיפא לא אתיא אלא כר"מ. אבל לחכמים אינו עובר בל"ת אלא כשקילל בשם כדס"ל במקלל אביו ואמו. והכי נמי רישא דקתני ובכל הכינויין הרי אלו חייבין. לא אתיא אלא כר"מ. אבל לחכמים דר"מ גם התם ס"ל דבעי שם עיי"ש. ועי' ג"כ בתשו' חיים שאל (ח"א סי' נ') עיי"ש היטב. נראה דלפ"ז לא אמרינן מאן חכמים ר"מ ברבי יוסי. דהא איהו לא קאמר אלא במקלל אביו ואמו בלבד. אלא למסקנא זו אמרינן מאן חכמים רבי חנינא בר אידי הוא דבעי שם בכל קללה ובשבועה. ודלא כמש"כ הרש"א ז"ל שם ובברכ"י שם עיי"ש היטב. ועפ"ז היה קצת מקום לכאורה לדון דזו היא שיטת הרמב"ם ז"ל. ואין דבריו סותרים זא"ז. דמה שפסק בהלכות ממרים כחכמים דמקלל אביו ואמו בעי שם אין זה משום טעמא דרבי מנחם בר"י. אלא מטעמא דרבי חנינא בר אידי. וכמסקנא דסוגיא דשבועות שם לפי שיטה זו. ולדידי' ודאי קרא דבנקבו שם יומת לא אתי אלא לגופי' למגדף דלא מיחייב אלא שם בשם. אלא דמלבד דעיקר שיטה זו אית בה כמה תיוהי. והיא איפוך משמעות כולה סוגיא דהתם ודסנהדרין שם. ואין כדאי להאריך בזה. בלא"ה עכ"פ לא יתכן דרך זו כלל בדעת הרמב"ם ז"ל שהרי הוא ז"ל פסק דלא כרבי חנינא בר אידי כמבואר בדבריו (פ"ב מהלכות שבועות ה"ב ובפי"א ה"י. ובהלכות סנהדרין פכ"ו ה"ג) עיי"ש. וע"כ מוכרח כמו שביארנו דלא מצי למימר מאן חכמים רבי חנינא בר אידי מטעם שנתבאר. וע"כ רבי מנחם בר"י הוא כדאמרינן התם:

אלא שיש לי בזה מקום עיון ע"פ מה שראיתי במכילתא דרשב"י (משפטים כ"א י"ז) דתניא התם יכול אפילו קללם בכנוי יהא חייב נאמר ומקלל אביו ואמו ונאמר איש כי יקלל אלהיו. מה להלן בשם אף כאן בשם עיי"ש. הרי מבואר דלהך תנא ילפינן לה בגזירה שוה. ואין צריך לא לדרשא דרבי חנינא בר אידי ולא לדרשא דרבי מנחם ברבי יוסי. וא"כ אין צורך לאוקמי לחכמים כרבי מנחם בר"י. וביותר קשה לפמש"כ הרמ"ה ז"ל שם (כתאב איל רסאיל עמוד פ"ז) וז"ל ומאי דקשיא ליה למר אמאי קא מיבעיא לן מאן חכמים. לאו קושיא הוא. דהכי קשיא ליה לגמרא מכדי קא סברי רבנן דהמגדף אינו חייב עד שיברך את השם בשם. דנפק"ל מבנקבו שם. ומתניתין נמי דיקא דקתני (נ"ו ע"א) יכה יוסי יוסי את יוסי. אלמא שם בשם בעינן. וא"כ המקלל אביו ואמו מנ"ל דבעינן שם המיוחד. אי לימא מדכתיב בנקבו שם. האי מיבעי ליה למגדף שאינו חייב עד שיברך שם בשם כדברירנא. ואמטול הכי קשיא לן מאן חכמים. כלומר מאן שמעת ליה דמפיק ליה להאי בנקבו שם למקלל אביו ואמו. רבי מנחם ברבי יוסי הוא. דאי רבנן מיבעי ליה למגדף גופי' כדברירנא עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז קשה טובא מי הגיד לו למקשה דחכמים לא ילפי לה אלא מקרא זה דבנקבו שם דכתיב במגדף. ולמה לו לשנויי רבי מנחם בר"י הוא. כיון דאיכא תנא דיליף לה בגז"ש מקלל ממגדף. ושפיר איכא למימר דחכמים דר"מ נמי מהתם הוא דילפי לה. ולעולם ודאי ס"ל דקרא דבנקבו שם איצטריך לגופי' למגדף דלא מיחייב עד שיברך שם בשם. ומיהו ליכא בזה קושיא כ"כ. דאפשר לומר דהך ברייתא לא הוה שמיעא להו. וכדאשכחן בכמה דוכתי כיו"ב. כמו שכתבו הראשונים ז"ל בכמה דוכתי. אלא דמעתה עפ"ז אין כאן מקום סתירה בפיסקי הרמב"ם ז"ל דלשיטתו אזיל. דידוע דרכו בכמה דוכתי דבכל כיו"ב דרחיקא ליה אוקימתא דתלמודא הוא סומך להלכה על ברייתות דספרי וספרא ותוספתא וכיו"ב. ואפילו על הירושלמי. אע"פ שהוא נגד שקלא וטריא דתלמודין ונגד אוקימתא דידן. וכמש"כ בתשו' מהרי"ל (סוף סי' רכ"א) ובתשו' מהרי"ק (סי' ק'). ובתוס' יו"ט (שקלים פ"ו מ"ה) ובתשו' חכם צבי (סי' קמ"ז). ועדיפא מינה כתב הה"מ (סוף פי"ד מה' נזקי ממון). ובלח"מ (פ"ד מהלכות איסורי מזבח) עיי"ש ובהרבה מקומות ואין להאריך בזה. ולכן גם כאן דחיקא ליה לומר דחכמים דר"מ פליגי אמתניתין דלעיל דקתני דבעי שם בשם מדקתני יכה יוסי את יוסי. וגם לומר דדברי חכמים נדחו מהלכה. ולכן סמך אברייתא דמכילתא דרשב"י דשמעינן מינה דאין צריך לאוקמי חכמים דלא כהילכתא כרבי מנחם בר"י. אלא מטעמא אחרינא אתו עלה. ולכן שפיר פסק כחכמים אע"ג דקיי"ל דבעינן שם בשם:

איברא דלפ"ז אכתי קשה לשיטת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות ע"ז) דדוקא שם המתברך בעינן שם המיוחד. אבל שם המברך אפי' בכינויים שאינם נמחקים מתחייב עיי"ש ובכ"מ שם. והשתא כיון דמקלל אביו ואמו לא נפק"ל דלא מתחייב אלא במקלל בשם אלא בגזירה שוה ממגדף. א"כ היה לנו לומר דמקלל אביו ואמו חייב אפי' בכינויים שאינם נמחקין. דהא הו"ל שם המברך. ובשם המברך גם במגדף סגי בכינוי. ולא בעינן שם המיוחד אלא בשם המתברך. והתם במקלל ליכא אלא שם המברך בלחוד. ואמאי כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ממרים) דלא מתחייב אלא בשם מן השמות המיוחדין. אבל קללם בכינוי פטור עיי"ש. אלא דקושיא זו בלא"ה קשה לשיטה זו של הרמב"ם ז"ל שם. דאפי' אם תמצא לומר דמאי דמקלל או"א בעי שם נפק"ל מקרא דבנקבו שם יומת. כדדריש ר' מנחם בר' יוסי. נמי קשה קושיא זו עצמה ביתר שאת. וכמו שכבר השיג הרמ"ה ז"ל מזה על הרמב"ם ז"ל (שם עמוד י"ט ובעמוד פ"ה). וכתב שם וז"ל מכדי מנ"ל לר' מנחם ברבי יוסי המקלל אביו ואמו פטור בכינוי. משם דסיפא דקרא (בנקבו שם). וש"מ דהאי שם דכתיב בסופי' דקרא שם ה' המיוחד הוא ולא כינוי. דהא קתני התם בשבועות המקלל אביו ואמו חייב בכלן דברי ר' מאיר וחכמים פוטרין. ואוקימנא התם דר' מנחם בר' יוסי הוא דיליף מבנקבו שם. אלמא בשם המיוחד קאי. ומדר' מנחם בר' יוסי נשמע לרבנן. לאו מי לא מפיק ליה ר' מנחם בר' יוסי להאי שם דסופי' דקרא למקלל אביו ואמו ומוקי ליה בשם המיוחד. לרבנן נמי דמפקי ליה למגדף ע"כ בשם המיוחד קאי וכו' עכ"ל עיי"ש שהאריך להשיג עליו מעיקר מתניתין וסוגיא דגמרא שם. ובאמת דבקצור הוה מצי להקשות מדברי הרמב"ם ז"ל גופיה כמו שהקשיתי לעיל. אלא דמעיקר מתניתין וסוגיא דגמרא ודאי השגתו אלימא טפי. וכבר רמז בכ"מ שם לדברי הרמ"ה ז"ל אלו עיי"ש. וגם חכמי לוניל ז"ל לא השיבו כלום על השגתו זו. וכן השיג עליו בזה מטעם זה עצמו גם הר"ש משאנץ ז"ל בתשובתו שם (עמוד קכ"ט) עיי"ש. וכיון שכן קושיא זו קושיא בפ"ע היא על שיטת הרמב"ם ז"ל בדין זה. ובין כך בין כך קשה. וכבר הרגישו קצת אחרונים דע"פ דברי הרמב"ם ז"ל גופיה בפיה"מ (סוף פ"ד דשבועות) ניחא קושיא זו עיש"ה. וא"כ גם לדידי אתי שפיר. וא"כ מיתרצי שפיר פסקי הרמב"ם ז"ל דלא סתרי אהדדי:

וראיתי בחמרא וחיי בסוגיא דסנהדרין (נ"ו ע"א) שהביא בשם הרב המאירי ז"ל שכתב וז"ל. ויש מפרשים שכל שקלל את שם מן השמות שאין נמחקין ג"כ נסקל. וכן כתבו גדולי המחברים. והרי הכינויים בכלל כמו שיתבאר. וראי' לדבר הוא שהרי למטה במקלל אביו ואמו אמרו שאם קילל בכינוי חכמים פוטרין. ואמרו על זה מאן חכמים

רבי מנחם בר' יוסי היא דתניא ר"מ בר' יוסי אומר בנקבו שם יומת מה ת"ל שם לימד על מקלל אב ואם שאינו חייב עד שיקללם בשם. וא"כ במברך את השם חייב בכינוי וכו' עכ"ל עיי"ש. וידוע שכל מקום שנזכר בלשון הרב המאירי ז"ל גדולי המחברים. כוונתו להרמב"ם ז"ל. וא"כ לפי דבריו לדעת הרמב"ם ז"ל אף המגדף את הכינויים שאינם נמחקין חייב סקילה משום דקיי"ל כרבי מנחם בר' יוסי דמוקי קרא דבנקבו שם יומת למקלל אביו ואמו ולא למגדף. וזה דבר מתמיה מאוד בתרתי. חדא דבהדיא מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל במקומו (פ"ב מהלכות ע"ז שם) דאין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקין וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דאינו מתחייב על שם המתברך אלא דוקא בשם המיוחד של ארבע אותיות. ועוד מה שכתב דראייתו של הרמב"ם בזה היא מדקיי"ל כרבי מנחם ברבי יוסי דמוקי קרא דבנקבו שם יומת למקלל אביו ואמו. הוא תמוה דהרי לפ"ז אין לנו לומר אלא דלא בעינן שם בשם כלל. וכדפירש"י שהביא הרב המאירי ז"ל גופיה שם בסמוך עיי"ש. אבל אין זה ענק כלל לכאן לענין אי בעי שם המיוחד או סגי בכינוי. ולכן דבריו ז"ל נפלאים בעיני ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מתבאר דאין סתירה בפסקי הרמב"ם ז"ל לפום שיטתו בכל כיו"ב. ומעתה עפ"ז אומר אני דדעת רבינו הגאון ז"ל אינה כן אלא ס"ל איפכא מדעת הרמב"ם ז"ל. דכיון דבגמרא בסוגיין דסנהדרין ובשבועות אמרו מאן חכמים ר' מנחם בר' יוסי. מבואר שאין טעם אחר לדברי חכמים אלא מדרשא דר' מנחם בר' יוסי. ודלא כאותה מכילתא דרשב"י. והעיקר כתלמודין. וכדעת שאר ראשונים בכל כיו"ב. וגם אפשר דההיא דהתם אינה דרשא גמורה. ואסמכתא בעלמא היא. ואין לנו אלא כדברי רבי מנחם בר' יוסי. ולפ"ז מאחר שכבר ביארנו דהדבר מוכרח דהא דאמרו לעיל דבעינן במגדף שם בשם הכי קיי"ל. א"כ ע"כ מתבאר מזה דלא קיי"ל כחכמים דר"מ דהיינו ר' מנחם בר"י. אלא כר' מאיר דמחייב סקילה במקלל אביו ואמו אפי' בכינויים. ואע"ג דבמתני' שנאה רבי לדברי רבי מנחם בר"י בלשון חכמים. מ"מ כיון דאמרינן בגמרא מאן חכמים ר' מנחם בר"י הוא איכא למימר דלית הילכתא הכי. וכיו"ב אשכחן להרמב"ם ז"ל גופיה שכתב כן (בפיה"מ פ"ו דנדה מי"ג) עיי"ש. ועי' בתשובות חות יאיר (סי' צ"ד) עייש"ה. ולכן ס"ל לרבינו הגאון ז"ל דקיי"ל כרבי מאיר דמקלל אביו ואמו חייב סקילה אפי' לא קילל אלא בכינוי. ומעתה עפ"ז נראה דזהו שכתב כאן **המקלל הוריו במענו**. וביאור דבריו ע"פ מאי דתנן בכתובות (כ"ז ע"ב) א"ר זכריה המעון הזה לא זזה ידי וכו'. ופירש"י שבועה היא עיי"ש. וכן בפ"ק דכריתות (ח' ע"א) אמר רשב"ג המעון הזה וכו' ופירש"י שבועה עיי"ש. וביותר

ביאור הוא בפי' רבינו גרשון מאור הגולה ז"ל שם שכתב וז"ל המעון הזה נשבע במי ששכן את שמו בבית הזה וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה דכוונת רגמ"ה ז"ל דמעון הוא כינוי לשם ה' יתברך. ששיכן את שמו בבית הבחירה. וכן כתב בביאור יותר הר"ש פרחון ז"ל במחברת הערוך שלו (ערך עון) שכתב שם וז"ל ה' מעון אתה. מעונה אלקי קדם. פי' כינוי לבורא יתברך שמו. משום שהוא היה קודם לעולם. ולא נוכל לומר (כצ"ל) כי הוא מקום עולמו ממש. אלא חכמתו היא מקום עולמו עכ"ל עיי"ש. וכן נראה כוונת הראב"ע ז"ל (דברים ל"ג. כ"ז) שכתב וז"ל מעונה אלקי קדם דע כי מעון כמו סוכה וכו'. והטעם כי מעונה שלך הוא אלהי קדם. כמו עליון שמת מעונך: מעון אתה היית לנו ולעולם המעון למעלה על החוסה בו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר במדרש שוחר טוב (מזמור צ') שאמרו שם ה' מעון אתה היית לנו א"ר יצחק מה שאמר הכתוב מעונה אלהי קדם. אין אנו יודעין אם הקב"ה הוא מעונו של עולם. ואם העולם מעונו של מקום עד שבא משה ופירש ה' מעון אתה היית לנו. וכו' עיי"ש. וכן הוא בבראשית רבה (פרשת ויצא) ובפסיקתא רבתי (פכ"א) עיי"ש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פ' ויצא ובפ' וזאת הברכה) מעונה אלהי קדם הקב"ה מעונו של עולם כענין שנאמר ה' מעון אתה היית לנו. אתה הוא מעון העולם שכל העולם מתקיים בך וכו' עיי"ש. וא"כ מבואר דמעון הוא כינוי להקב"ה כמו רחום וחנון ארך אפים ורב חסד וכיו"ב משאר שמות הנמחקין. וזהו פי' המעון הזה שנשבע בכינויו של הקב"ה. וזו היא כוונת רש"י ורגמ"ה ז"ל. ועי' בערוך (ערך מעון) וברשב"ם (בב"ב ס"ו ע"א). ובמה שהקשה עליהם בתוס' יו"ט (כתובות פ"ב מ"ט) עיי"ש. ואין להאריך בזה יותר. ולפ"ז נראה דזה הוא שכתב רבינו הגאון ז"ל כאן **והמקלל הוריו במענו**. והוא כמו במעונו. ואף שכתבו חסר. גם מעונה אלקי קדם. שפירשוהו כינוי למקום. כתיב בתורה חסר ואו. וכן ממעונות אריות (שה"ש ד' ח') חסר כתיב. וא"כ כוונתו שקללם בכינוי אלקיו. דגם באחד מן הכינויים חייב סקילה כמו שנתבאר לדעתו ז"ל. ונקט כינוי זה לצורך החרוז כדרכו. וה"ה לשאר הכינויים:

מצוה לג

מכשף. **ובא אלי אם**. כתיב (פ' משפטים) מכשפה לא תחיה. וסקילה לא כתיב בה בהדיא בקרא. אלא גמרינן לה במכילתא (פ' משפטים) ובסנהדרין (פרק ארבע מיתות. ס"ז ע"א) בגזירה שוה ממעמד הר סיני. או בהיקישא משוכב עם בהמה. או במדת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל מאוב וידעוני עיי"ש. ומ"מ שפיר מנאה רבינו הגאון ז"ל גם לפום שיטתו. משום דעכ"פ עיקר המצוה שעל הב"ד להמיתה מפורשת בהדיא בקרא. שהרי כתיב לא תחיה. ולא איצטריך גז"ש ושאר דרשות מקראי אלא כדי ללמד באיזו

מן המיתות עליהם להמיתה. ולכן שפיר הו"ל מצוה נמנית גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וכמש"כ כבר כיו"ב לעיל (עונש ל"ב) ושאר דוכתי. ואזהרת מכשף מנאה במנין הלאוין (ל"ת כ"ג) עיי"ש. ואמנם מה שמנה כאן הבא על אמו במנין הנסקלין. צריך ביאור דהא בבא על אמו לא כתיב בקרא בהדיא לא עונש סקילה ולא שום עונש מיתת ב"ד כלל. אלא דגם הא לא תקשה ע"פ המבואר בסוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"א) דלרבנן דקיי"ל כוותייהו נפק"ל סקילה לאמו שאינה אשת אביו מייתורא דקרא דכתיב אמך היא עשאה הכתוב לאמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו. כדאמר רב שישא ברי' דרב אידי התם עיי"ש. וא"כ הרי בהדיא גלי לן קרא שענוש עליה סקילה. וכיון דאיכא קרא מיוחד להכי. אע"ג דאין זה אלא דרשא מייתורא דקרא. ולא ממשמעות פשטי' דקרא. שפיר נמנה מצוה בפ"ע לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר במבוא (סימן ז' שורש שני) ובשאר דוכתי. וראיתי להר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא שם שכתב דלרבנן דרבי יהודה מחייבי באנוסה אמו משום אשת אביו עיי"ש. וא"כ לכאורה לפי דבריו כיון שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן עונש דאשת אביו שוב לא היה לו למנות כאן אמו אנוסת אביו. אבל מלבד שדברי הר"ש ז"ל אלו הם נגד סוגיא דגמרא בפרק ארבע מיתות שם. דבהדיא מבואר שם דטעמא דרבנן כדדריש רב שישא ברי' דרב אידי מקרא דאמך היא. עיקר דבריו אינם מובנים כלל היכי יתכן לחייב על אנוסה ומפותה משום אשתו. כיון שלא היתה לו מעולם אישות בה. ופשיטא שאינה בכלל אשת אביו. ומהאי טעמא נמי ממילא מבואר דלא יתכן לומר דס"ל להר"ש ז"ל דקרא דאמך היא הו"ל גילוי מילתא בעלמא דאנוסת ומפותת אביו נמי בכלל אשת אביו היא. דהרי ודאי אי אפשר לעשות מה שאינו ישנו. וע"כ חיובא מצד עצמה היא. שחייב הכתוב על אשת אביו אף ע"פ שאינה אמו. ועל אמו אף ע"פ שאינה אשת אביו מצד שהיא אמו. ועוד דאם איתא דמאי דחייב הכתוב על אמו אנוסת או מפותת אביו לא חיובא מצד עצמה היא. אלא משום דגלי קרא דהו"ל בכלל אשת אביו. ואין חיובה אלא משום אשת אב. א"כ אית לן למימר דגם על אנוסת ומפותת אביו בעלמא. אף ע"פ שאינה אמו חייב משום אשת אביו. והרי אנן קיי"ל דאפי' איסורא בעלמא לית בה מדאורייתא. ואפי' לר' יהודה דאוסר באנוסת ומפותת אביו מדאורייתא. מ"מ גם לדידיה לית בה אלא ל"ת גרידא מקרא דלא יגלה כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה. כדאמרינן ריש פרק נושאין (יבמות צ"ז ע"א) עיי"ש. וגם זו לר"י חיובא מצד עצמה היא. ואית בה לאו מיוחד בפ"ע. אבל לא מצד אשת אביו. וא"כ דברי הר"ש ז"ל מתמיהים מאוד לכאורה ואין להם ביאור:

ואמנם נראה שיש לכוון דברי הר"ש משאנץ ז"ל אלו עפמש"כ הבה"ג (בהלכות עריות) וז"ל אשכחן אמו שיש לאביו אישות בגוה. אמו אנוסת אביו דלית ליה לאביו אישות בגוה. אי נמי היכא דאזל אביו על אחת מעריות וילידה מיניה ממזר מנ"ל דמיחייב ההוא ברי' סקילה על אמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו. א"ר שישא ברי' דרב אידי דגמרינן מאזהרה דכתיב ערות אביך וערות אמך לא תגלה אמך היא. ערות אמך היינו אמו נשואת אביו. אמך היא קרא יתירא. הוא דאפילו אמו שאינה אשת אביו. איתקש אמו שאינה אשת אביו לאמו שהיא אשת אביו. מה אמו שהיא אשת אביו אית בה קטלא. דכי נמי מתרו ביה מהא משום אשת אביו מיחייב. אמו שאינה אשת אביו נמי איתקש לאמו שהיא אשת אביו. מה אמו שהיא אשת אביו הזהיר וענש אף אמו שאינה אשת אביו לאו אזהרה ותו לא הוא דאית בה. אלא עונש נמי אית בה עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דאמו שאינה אשת אביו ילפינן לה בהיקש מאמו שהיא אשת אביו. וכן כתב ג"כ הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רי"ט) עיי"ש. ולפ"ז נראה דזו היא ג"כ כוונת הר"ש משאנץ ז"ל שכתב דרבנן מחייבי באנוסת אביו משום אשת אביו. דרצה לומר משום דאיתקישא לאמו אשת אביו. אבל דעת רבינו הגאון ז"ל ע"כ אינה כן. דא"כ לא היה לו למנותה לפי דרכו בכל כיו"ב וכמו שנתבאר במבוא (שורש שני) ובשאר דוכתי. אלא דס"ל כפירש"י בסוגיא דסנהדרין (שם נ"ג ע"ב) דלא מהיקישא יליף לה. אלא ממשמעותא דקרא דאמך היא. דמשמע בהווייתה תהא כל צדדיה שוין. דכי היכי דאמו שהיא אשת אביו ענש בה סקילה כך אמו שאינה אשת אביו ענש בה סקילה עיי"ש. או כמו שפירש הרמ"ה ז"ל (ביד רמה שם) שכתב וז"ל קרא יתירא קא דריש. דמכדי כתיב ערות אמך לא תגלה. למה לי למכתב אמך היא לא תגלה ערותה. אם אינו ענין לאזהרה תנהו ענין לעונש עכ"ל עיי"ש. וכן פי' בסמ"ג (לאוין צ"ב) עיי"ש. וא"כ באם אינו ענין ילפינן לה לרבנן. ומדת אם אינו ענין הו"ל כקרא מפורש בפ"ע כמש"כ הראשונים ז"ל שכבר הבאתי לעיל. ולכן שפיר מנאה רבינו הגאון ז"ל:

ומלבד זה נראה דאפילו לדעת הבה"ג ז"ל דמהיקישא לאמו אשת אביו הוא דילפינן לה. ולא עוד אלא אפילו לרבי יהודה דיליף לה בגזירה שוה. מ"מ שפיר מנה אמו שאינה אשת אביו בפ"ע במנין העונשין. משום דכיון דעכ"פ מיהת כתיב בה בהדיא עונש כרת. דעל כל העריות קאי קרא דונכרתו הנפשות העושות דכתיב (בפרשת אחרי) סוף פרשת העריות. וא"כ אפילו אם לא היה מיתת ב"ד כלל באמו שאינה אשת אביו. עכ"פ ראוי למנותה במנין העונשין. כדרך שנמנו כל שאר חייבי כריתות. והילכך אע"ג דעונש סקילה שבה לא גמרינן אלא בהיקש או בגז"ש שפיר נמנית בפ"ע עכ"פ מצד כרת שבה.

אלא דמ"מ כיון דבת סקילה היא מאיזה טעם שיהיה. נמנית עם שאר העונשין שבסקילה. גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ואזהרתה נמנה לעיל (לאוין צ"ג) עיי"ש:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **כי עמד על כנו**. הוא מלשון הכתוב (דניאל י"א. כ' כ"א) ועמד על כנו. ונראה דכוונתו בזה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (במורה פמ"ט לשלישי). וז"ל ואמנם הענין השני הוא אצלי להזהיר על מדת הבושת. כי היות זו המעשה בין השורש והענף עזות גדולה מאוד. רצוני לומר לבעול האם או הבת. ונאסר על שורש וענף שיבעול אחד מהם את חבירו. ואין הפרש בין שיבעול השורש או הענף. או שיתקבצו שורש וענף בבעילת גוף שלישי. רצוני לומר שיתגלה גוף אחד גלוי משגל לשורש ולענף. ומפני זה נאסר לקבץ בין אשה ואמה ולבעול אשת האב ואשת הבן וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. וזו היא ממש כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן בטעם חומר עונש הבא על אמו. אלא שבמקום לשון שורש שנשתמש בו הרמב"ם ז"ל. או מעתיקו. כתב רבינו הגאון כנו כלשון הכתוב שם. ובפי' דניאל המיוחס לרבינו הגאון ז"ל שם פי' דכנו הוא שרשו עיי"ש. וזו היא ג"כ כוונתו במש"כ לקמן בסמוך **כנו ברדת עדי כלתו**. וכו'. שרצה לומר דהשורש ירד אל הענף. וכמש"כ שם הרמב"ם במורה בטעם איסור אשת בנו ואשת האב. ויש מקום אתי ג"כ לפרש דברי רבינו הגאון ז"ל כאן ע"פ מש"כ רבינו בחיי ז"ל (פרשת אחרי) בטעם איסור העריות עיי"ש היטב. אלא שאין נראה שיתכוון לזה רבינו הגאון ז"ל לפי דרכו. ועי' ג"כ במאמר השכל המיוחס להראב"ן ז"ל (דבור שביעי מצוה ו') עיי"ש היטב:

מצוה לה

כלתו. ואשת אביו יעודה. כתיב (פרשת קדושים) ואיש אשר ישכב את כלתו מות יומתו שניהם תבל עשו דמיהם בם. וכל מקום שנאמר דמיהם בם הרי זה בסקילה. וגם באשת אביו כתיב שם מות יומתו שניהם דמיהם בם. ואזהרת כלתו מנאה לעיל (לאוין צ"ה). ואזהרת אשת אביו שם (לאוין צ"ד) עיי"ש. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **אשת אביו יעודה**. צ"ע בכוונתו. ולכאורה משמע דכוונתו לומר בזה שהיתה נשואה לו או ארוסתו. מלשון הכתוב אשר לא יעדה. אבל זה תמוה. דנהי דאין להקשות תיפוק ליה משום אשת איש או ארוסה. דמצד אשת איש נפק"מ לענין מצות סקילה. דאילו מצד אשת איש ליכא אלא עונש חנק. או לענין אם התרו בהם משום אשת אב. ולא משום ארוסה או אשת איש. דליכא עונש אלא מצד איסור אשת אב. אבל יש לתמוה למה התנה שתהא יעודה דוקא. והא ודאי מיחייב משום אשת אב אפילו לאחר שנתגרשה או נתארמלה מאביו. כדתנן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ג ע"א) עיי"ש. ואפילו נימא דאין כוונתו בזה אלא לומר שנתייעדה לו אע"פ שאח"כ גירשה או מת. ולא אתי בזה לאפוקי אלא כשלא נתקדשה

לו כלל מעולם. אלא היתה אנוסתו או מפותתו או פלגשו. אכתי קשה שהרי כבר כתב אשת אביו. ואנוסה ומפותה ופלגש ודאי אינן בכלל אשתו. ולמה חזר וכתב יעודה. ועוד דאין יעוד אלא לשון קידושין. וכדאמרינן בפ"ק דקידושין (י"ט ע"ב) כיצד מצות יעוד וכו' עיי"ש. וא"כ היינו ארוסה. ואע"ג דליכא להקשות דתיפוק ליה דבת סקילה היא משום נערה מאורסה כמשכ"ל. ובלא"ה משכחת לה כמה גווני דאין לארוסה דין נערה המאורסה ליסקל. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ו ע"ב) עיי"ש. וגם נפק"מ בנתגרשה או נתארמלה. מ"מ הדבר קשה למה לי שתהא ארוסה. ובפרט אחר שקראה אשת אביו. דמשמע ודאי שהיתה נשואה לו והיה לו בה אישות. וגם ארוסה נמי בכלל אשתו. ומדחזר וכתב תו יעודה משמע שבא לפרש דדוקא יעודה. דהיינו ארוסה ולא נשואה. וזה תימא. וקצת היה אפשר לומר דכוונתו ע"פ מאי דאמרינן בפ"ק דקידושין (י"ט ע"א) אין יעוד אלא מדעת דאמר רחמנא יעדה עיי"ש. ופירש"י מדכתיב לשון יעדה למידרשה מלשון דעה עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דכוונתו לומר שאינם חייבין אלא כשעשו מדעת ובמזיד שהיתה ידועה להם שהיא אשת אביו. ואע"פ שכן הדין בכל העונשין כולן. מ"מ כתבו כן כאן לצורך החרוז. אבל זה רחוק ואינו נכון כלל. ולכן נראה יותר דכוונתו לומר אשת אביו או יעודה. כלומר בין נשואה ובין ארוסה חייב עליה משום אשת אביו. וה"ה לכלתו דבין נשואה ובין ארוסה חייב סקילה. וכדתנן התם במתניתין הבא על אשת אב חייב עלי' משום אשת האב בין בחיי אביו ובין לאחר מיתת אביו בין מן האירוסין ובין מן הנשואין. הבא על כלתו וכו' בין מן האירוסין ובין מן הנשואין עיי"ש. וזהו שכתב יעודה. כלומר ואפילו יעודה דהיינו ארוסה ואתרוייהו קאי בין על אשת אביו ובין על כלתו דרישא:

מצוה לז

משכבי בהמה. ותועבת זכור. כתיב (פרשת קדושים) ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת וגו'. ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה וגו' מות יומתו דמיהם בם. וזהו שכתב משכבי בהמה לשון רבים. משום שכולל בזה הבא על הבהמה והאשה שהביאה בהמה עליה. ואע"ג דסקילה בבא על הבהמה לא כתיבא בקרא בהדיא. ולא נפק"ל אלא בגז"ש ממסית. כמבואר בספרא (קדושים פי"א). ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"ב) עיי"ש. מ"מ כיון דמיהת כתיב ביה בקרא בהדיא מות יומת. הרי עיקר המצוה שעל הב"ד לדון אותו בעונש מיתת ב"ד מפורש בקרא בהדיא. ושפיר נמנה גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אע"ג דסקילתו לא שמענו אלא מגזירה שוה וכמשכ"ל. ובאשה המביאה בהמה עליה עונש סקילה מפורש בה מדכתיב בה דמיהם בם. דכבר בנה אב

דכל מקום שנאמר דמיהם בם אינו אלא סקילה. ואפילו להסוברים דהא דאמרינן דכל מקום שנאמר דמיהם בם היינו סקילה לא נפק"ל אלא מגז"ש. מ"מ הרי כתיב בה מיהת מות יומתו. וכן במשכב זכר כתיב ואיש אשר ישכב את זכר וגו' תועבה עשו שניהם מות יומתו דמיהם בם. ואזהרותיהם של שלשה עונשין הללו מנאן לעיל (לאוין קט"ו קט"ז קי"ז) עיי"ש:

ואמנם יש לי כאן מקום עיון אמאי לא מנה רבינו הגאון ז"ל גם עונש סקילה דנשכב לבהמה דכתיב ביה בקרא עונש סקילה בפ"ע. כדתניא בספרא שם ומייתי לה בסוגיא דגמרא שם (נ"ד ע"ב) אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת בסקילה וכו'. למדנו עונש לשוכב עונש לנשכב מנ"ל ת"ל כל שוכב עם בהמה מות יומת. אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב וכו' עיי"ש. וכן יש לתמוה גם על הבה"ג וסייעתו ז"ל שגם הם דבריהם בזה הם כדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. ומיהו לפי הבנת הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ד) בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו למנות רק את האזהרות של עונשין אלו. ניחא כאן שפיר. דהרי לפי המבואר בסוגיא דסנהדרין שם לר"ע ליכא בשוכב ובנשכב רק אזהרה אחת הכוללת שניהם. והרי קיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. ובפרט לאביי דס"ל התם דגם לרבי ישמעאל הכי ס"ל דשניהם נכללו באזהרה אחת. וא"כ אין למנות שניהם אלא באחת. אבל לא זו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר בפתיחה ובכמה דוכתי בפנים. וא"כ ודאי קשה טובא לכאורה דכיון דשוכב ונשכב כתיב בכל חד מינייהו עונש סקילה בפ"ע הו"ל למנות שניהם. דלשיטתו העונשין מצד עצמן נמנין בחשבון הלאוין. מלבד אזהרותיהן שנמנו במנין הלאוין. ואע"ג דגם במשכב זכור כתיב בפירוש העונש בשוכב ובנשכב. ומ"מ לא נמנו שניהם אלא באחת. התם שאני דהעונש בשניהם אינו אלא על מעשה אחת. והו"ל דומיא דכל העריות דאע"ג דהשוכב והנשכבת שניהם חייבין אין נמנין אלא באחת. משום דעבירה אחת היא שנעשית ע"י שניהם. משא"כ כאן דבא על הבהמה והביא בהמה עליו שתי עבירות חלוקות ומעשים חלוקים הם. וכיון דכתיב בקרא עונש מיתת ב"ד בכל חד באנפי נפשי'. ודאי דלשיטת רבינו הגאון ז"ל יש למנותן כל אחד בפ"ע. ואע"ג דלא כתיב בקרא בהדיא נשכב. ובתרתי הנך קראי שוכב הוא דכתיב בהו. אלא דבאם אינו ענין לשוכב אמרינן תנהו ענין לנשכב. וא"כ היה אפשר לכאורה לומר דאין זה אלא גילוי מילתא בעלמא דגם נשכב בכלל שוכב לעונש סקילה. אבל מ"מ אין לנו בקרא אלא שוכב בלבד. וליכא קרא מיוחד בפ"ע לנשכב. ולכך אין למנות נשכב בפ"ע. אלא נכלל בכלל עונש דשוכב. זה ליתא. דהרי טבול יום ששימש דבמיתה בידי שמים נמי לא אשכחן ביה בקרא עונש מיתה בפ"ע. אלא מדכתיבי תרי

קראי בעונש טמא ששימש. ואמרינן אם אינו ענין לטמא ששימש תניהו ענין לטבול יום ששימש. כדאמרינן בסנהדרין (סו"פ הנשרפין פ"ג ע"ב) עיי"ש. ואפילו הכי מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין חייבי מיתה בידי שמים (עונש נ"ה נ"ח) טמא ששימש בפ"ע וטבול יום בפ"ע. וא"כ הכא נמי הו"ל למנות שוכב ונשכב כל חד בפ"ע. דכל אם אינו ענין הו"ל כקרא מיוחד בפ"ע וכמשכ"ל. וכמבואר בראשונים ז"ל. שכן כתבו התוס' (סו"פ הנשרפין שם. ד"ה וטבול יום). וכ"כ הר"ש ז"ל מקינון (בספר כריתות ח"ג סי' כ') וז"ל רבי ישמעאל לא מנה זו וכו'. ובדברי תורה אם ימצא אם אינו ענין לכך תניהו ענין לכך. לא חשיב דרשא אלא מקרא מלא וכו'. והוי יותר מהיקש דלא חשיב. משום דזה חשוב כאילו נכתב בהדיא עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא נמי בנשכב דנפק"ל באם אינו ענין לשוכב. הו"ל כמו קרא מיוחד בפ"ע לנשכב לעונש סקילה ובודאי יש למנותו בפ"ע במנין העונשין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. והדבר תמוה מאוד לכאורה וצ"ע טובא:

ואמנם נראה ע"פ מאי דתניא (בפרק ארבע מיתות שם) אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת בסקילה. אתה אומר בסקילה או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה. נאמר כאן וכו'. למדנו עונש לשוכב. עונש לנשכב מנ"ל ת"ל כל שוכב עם בהמה מות יומת. אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב. למדנו עונש בין לשוכב בין לנשכב. אזהרה מניין ת"ל ובכל בהמה לא תתן שכבתך. למדנו אזהרה לשוכב. לנשכב מנין ת"ל לא יהיה קדש מבני ישראל דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר לא תתן שכבתך. לא תתן שכיבתך עיי"ש. וכן הוא בספרא שם עיי"ש. וראיתי להסמ"ג (לאוין צ"ה) שכתב על זה וז"ל ויש להסתפק למה לא נלמוד עונש לנשכב מלשון שכבתו הנשמע גם שכיבתו עכ"ל עיי"ש. ונשאר בקושיא. וכוונתו מבוארת דכי היכי דלר"ע נפקא ליה אזהרה בין לשוכב בין לנשכב מדכתיב לא תתן שכבתך. דמשמע ליה מיניה שוכב וגם נשכב. משום דשכבתך משמע גם שכיבתך. א"כ בעונש נמי איכא למשמע מדכתיב אשר יתן שכבתו וגו' בין שוכב ובין נשכב מהאי טעמא גופיה דשכבתו משמע ג"כ שכיבתו. וא"כ אמאי לא פליג ר"ע עלי' דר"י אלא באזהרה בלבדה. ומשמע דלענין עונש ר"ע נמי כר"י ס"ל דלא שמעינן עונש לנשכב אלא מקרא דכל שוכב עם בהמה מות יומת. ובאמת אין בזה קושיא כ"כ. דאפשר לומר דודאי אין הכי נמי דלר"ע עונש נמי שמעינן מקרא דעונש דשוכב. משום דשכבתך לדידיה משמע נמי שכיבתך. אלא דתנא דברייתא נקט פלוגתא דר"ע אדסליק מיניה דהיינו על האזהרה דסליק מינה אבל ודאי אין ה"נ דארישא לענין עונש נמי פליג אדר' ישמעאל כיון דאזהרה ועונש בחדא טעמא תלו. דשכבתך משמע נמי שכיבתך בעונש כמו באזהרה. ונראה דמהאי טעמא לא הקשה

הסמ"ג קושייתו בהחלט בלשון תימא וקושיא. אלא בלשון ספק. משום דכבר הרגיש דודאי יש מקום לומר דר"ע בעונש דקתני ברישא נמי פליג אדר"י. דלדידיה שמעינן שפיר עונש דנשכב מההוא קרא גופי' האמור בעונש דשוכב. וממילא לדידיה אין צריך לומר דקרא דכל שוכב עם בהמה מות יומת מיתוקים בנשכב באם אינו ענין לשוכב. כדקאמר ר' ישמעאל משום דלדידי' כבר שמענו עונש דנשכב כעונש דשוכב. וסוף סוף עכצ"ל דנכפל העונש בקרא. ואייתר קרא. והילכך לית לן לאפוקי קרא ממשמעותי' דקאי אשוכב ולא אנשכב. ולכן לא כתב הסמ"ג אלא שיש להסתפק:

איברא דלפ"ז קשה לכאורה מההיא דפ"ק דסנהדרין (ט"ו ע"א) דתנן התם הרובע והנרבע בעשרים ושלשה. ואמרינן עלה התם קא פסיק ותני ל"ש רובע זכר ל"ש רובע נקבה. בשלמא רובע נקבה דכתיב והרגת את האשה ואת הבהמה. אלא רובע זכר מנ"ל. ומשני דכתיב כל שוכב עם בהמה מות יומת אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב. ואפקי' רחמנא בלשון שוכב לאקושי נשכב לשוכב. מה שוכב הוא ובהמתו בכ"ג אף נשכב הוא ובהמתו בכ"ג עיי"ש. והשתא כיון דלר"ע ע"כ הך אם אינו ענין ליתא. דלדידיה קרא מיתוקים כפשטי' ומשמעו בשוכב גופיה ולא בנשכב. א"כ לדידיה רובע זכר דבכ"ג מנ"ל. ומיהו בלא"ה כבר תמהו בתוס' שם (ד"ה אא"ע) דהתינח לאביי דיליף הכא בסוגיין דפרק ארבע מיתות אליבא דר' ישמעאל אזהרה לנשכב מקרא דכל שוכב עם בהמה וגו' מדאפקי' קרא לנשכב בלשון שוכב מה שוכב ענש והזהיר וכו'. אבל לר' אבהו דפליג עליה התם ולא משמע ליה הך היקישא. ולא יליף אזהרה אליבא דר"י אלא מקרא דלא יהיה קדש. א"כ לדידיה מנ"ל דרובע זכר בכ"ג עיי"ש שלא תירצו כלום על קושייתם זו. ועכצ"ל דנפק"ל מאיזו דרשא אחריתא. וא"כ אף אנן נימא הכי אליבא דר"ע. ואדרבה מדברי התוס' שם משמע דס"ל כדכתיבנא דלר"ע כי היכי דנפק"ל אזהרה לשוכב ולנשכב מקרא דלא תתן שכבתך דתרוייהו משתמעי מיניה. משום דמשמע נמי שכיבתך. הכי נמי עונש דשוכב ודנשכב תרוייהו מחד קרא דאיש אשר יתן את שכבתו נפק"ל. דמשמע נמי שכיבתו. דאל"כ הדבר תמוה מה שלא הקשו התוס' קושייתם אלא לר' אבהו אליבא דר' ישמעאל. טפי הו"ל להקשות כן על ר"ע דנפק"ל אזהרה לנשכב מדכתיב לא תתן שכבתך דקרי ביה נמי שכיבתך. ולא יליף לה מדאפקי' לנשכב בלשון שוכב מה שוכב ענש והזהיר וכו'. ומשמע דלא ס"ל הך היקישא. וא"כ כ"ג לרובע זכר מנ"ל. וכבר ראיתי להרב כנה"ג בחמרא וחיי שם שהרגיש בזה. אבל מה שתירץ שם בתירוצו הראשון וכל מש"כ שם. וגם כל מה שהעלה שם בכוונת התוס' אינו נכון. ולא משמע מדברי התוס' כלל עיי"ש בדבריו ואין להאריך בזה. וגם מה שכתב שם לתרץ דלר"ע נפק"ל כ"ג

מלא תשכב לא תישכב דעונש הנשכב כעונש השוכב בכ"ג. אינו נכון כלל. דקרא דלא תשכב באזהרה הוא דכתיב וליכא למשמע מיניה היקש לענין העונש. ועכצ"ל דלר"ע איכא למימר דנפק"ל כ"ג מדכתיב גבי עונש ואיש אשר יתן שכבתו וגו'. דקרינן ביה נמי שכיבתו. ומההוא קרא הוא דנפק"ל לר"ע עונש כי היכי דנפק"ל אזהרה לנשכב מקרא דלא תתן שכבתך. ובזה שפיר איכא למימר דאיתקיש נשכב לשוכב לומר דעונש הנשכב כעונש השוכב בכ"ג. והיינו דלא הקשו התוס' אלא לר' אבהו אליבא דר' ישמעאל. אבל לר"ע לא קשה מידי. וא"כ מתבאר מזה דס"ל לתוס' דר"ע כי היכי דפליג על ר' ישמעאל באזהרה דנשכב הכי נמי פליג עליה בעונש. דבין באזהרה ובין בעונש ס"ל דשוכב ונשכב במשמע כמש"כ. והכי נמי מוכרח מדברי התוס' בסוגיין דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"ב) בד"ה ואפקי' רחמנא וכו'. שכתבו וז"ל לר' אבהו הא דאפקי' לנשכב בלשון שוכב איצטריך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם כאן לא הוקשה להם אלא לר"א אליבא דר' ישמעאל. ואמאי לא הוקשה להם לר"ע ולכ"ע. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שעמדו בזה ולא תירצו כלום. אבל הדבר ברור כדכתיבנא בדעת התוס'. דלר"ע ודאי לא איצטריך קרא כלל גם לענין דרובע זכר בכ"ג. וגם לא שייכא לדידי' כלל דרשא דאם אינו ענין לשוכב תנהו ענין לנשכב וכמו שנתבאר. וא"כ ע"כ אין מקום לדבריהם אלא אליבא דר' אבהו בלבד. אבל לר"ע לא שייכא לא קושייתם ולא תירוצם:

אלא דלכאורה מבואר איפכא בירושלמי (פרק ארבע מיתות ה"ז) מדאמרינן התם אזהרה לבא על הבהמה מניין. ובכל בהמה לא תתן שכבתך. כרת מניין כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו וגו'. עונש מניין ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת. את יליף דמיהם בם מדמיהם בם. עד כדון כר"ע. כר' ישמעאל. ר' ישמעאל מן אתרי' ור"ע מן אתרי'. כרת לנשכב על דר' ישמעאל לית משכח. עונש לנשכב בין על דר' ישמעאל בין על דר"ע לית משכח. וכתיב זובח לאלהים יחרם מה זה בסקילה וכרת אף זה בסקילה וכרת עיי"ש. ובמש"כ בקה"ע ובפ"מ שם. הרי מבואר בהדיא לכאורה דאע"ג דאזהרה דלא תתן שכבתך ס"ל לר"ע שכוללת נמי נשכב משום דקרינן ביה נמי שכיבתך. מ"מ בעונש לר"ע נמי איש אשר יתן את שכבתו דוקא שכבתו קרינן. ואין שכיבתו במשמע שיהא גם נשכב בכלל. ובין לר"י ובין לר"ע לא ילפינן עונש סקילה לנשכב אלא מקרא דכל שוכב עם בהמה וגו' ומשום דאם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב. ומדסמיך ליה קרא דזובח לאלהים יחרם יליף דבסקילה כע"ז. וכן מבואר שם עוד לקמן דקאמר דאם שכב עם הבהמה ונשכב ממנה בין על דעתיה דר"ע בין על דעתיה דר' ישמעאל חייב שתים עיי"ש. והיינו משום דס"ל חלוקה דעונש שמה חלוקה. והכא לכ"ע עונש דשוכב

נפק"ל מקרא דאיש אשר יתן את שכבתו בבהמה וגו'. ועונש דנשכב לא נפק"ל אלא מקרא דכל שוכב עם בהמה וגו' ואם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב עיי"ש. הרי דאפי' לר"ע לא נפק"ל עונש דנשכב אלא מקרא דכל שוכב עם בהמה וגו'. מיהו נראה דאין מזה הכרע. דהרי לא אשכחן בירושלמי עיקר מילתא דלר"ע נפק"ל אזהרת נשכב לבהמה מקרא דבכל בהמה לא תתן שכבתך כדאיתא בתלמודא דידן ובספרא שם. וא"כ אפשר דאין הכי נמי דגם באזהרה לא משמע ליה להירושלמי אליבא דר"ע שיהיה נשכב נמי בכלל אזהרה דבכל בהמה לא תתן שכבתך. לומר קרי ביה נמי שכיבתך. ולהכי אזיל לטעמיה גם בעונש דלא בעי למימר אליבא דר"ע דנפק"ל מקרא דאשר יתן את שכבתו דקרי ביה נמי שכיבתו. דהיא היא. ואע"ג דמקרא דאת זכר לא תשכב משמע ליה גם להירושלמי שם אליבא דר"ע שוכב ונשכב משום דקרי ביה נמי תישכב עיי"ש. איכא למימר דהיינו דוקא התם משום דמיירי באותה שכיבה עצמה שנשתתפו שניהם בעבירה זו כאחד במעשה אחת. דהו"ל דומיא דכל העריות דהבועל והנבעלת בכלל האזהרה. משא"כ כאן דשתי עבירות ומעשים חלוקים בפ"ע הן. ולהכי איכא למימר דלא משמע להירושלמי שיהיו השוכב והנשכב בכלל שכבתך ושכבתו. שבאזהרה ושבעונש:

וראיתי להראב"ע ז"ל שכתב בקרא דאת זכר לא תשכב וז"ל אחר שמצאנו הן שכבתי אמש את אבי. הנה אזהרה לשוכב ולנשכב עכ"ל עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שם כתב עליו וז"ל ואם כדבריו למה לא היתה בכלל ובכל בהמה לא תתן שכבתך. כי הנשים בכלל האזהרות שבכל התורה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי דהרי דברי הראב"ע ז"ל הן הן דברי ר"ע. לפום הספרא ותלמודא דידן דגם בקרא דבכל בהמה לא תתן שכבתך ס"ל לר"ע דאחד השוכב ואחד הנשכב בכלל. ומה שהצריך הכתוב להזהיר אשה המביאה בהמה עליה באזהרה מיוחדת בפ"ע. היינו מטעם שביארנו דלא דמי לשאר אזהרות שבעריות. דהתם האיש והאשה משתתפים בעבירה אחת. משא"כ כאן דשני מעשים חלוקים ושתי עבירות מתחלפות הן. ואין זו בכלל זו. ומהאי טעמא באמת גם זכר הנשכב לבהמה יש מקום לומר שאינו בכלל אזהרה דבכל בהמה לא תתן שכבתך אפי' לר"ע. וכמשכ"ל אליבא דהירושלמי. אלא דלהספרא ולתלמודא דידן אליבא דר"ע הכא נמי הנשכב בכלל האזהרה במשמעות לשון תשכב. ובלא"ה אף ע"ג דודאי לשון לא תשכב דמי ללשון שכבתי אמש. אלא דזה לשון עבר וזה לשון ציווי לעתיד. מ"מ לשון הכתוב לא תתן שכבתך ודאי יותר משמע בשוכב מבנשכב כמבואר. ודברי הרמב"ן ז"ל בזה צ"ע אצלי. ועכ"פ להירושלמי שפיר אפשר לומר כדכתיבנא דס"ל דגם באזהרת לא תתן שכבתך אין הנשכב בכלל אפי' לר"ע. דבירושלמי לא הזכיר אזהרת נשכב לבהמה

כלל. וכבר עמד בזה הרב קה"ע בש"ק שם אמאי לא ביאר בירושלמי שם אזהרה לנשכב מנ"ל עיי"ש. וא"כ אפשר דלא מקרא דלא תתן שכבתך נפק"ל אליבא דר"ע. אלא מקרא אחרינא. משום דס"ל דליכא למשמע מלשון לא תתן שכבתך אלא שוכב דוקא ולא נשכב. כי היכי דליתא נמי בכלל אשר יתן שכבתו דכתיב בעונש. אבל לתלמודא דידן והספרא גם נשכב בכלל בין באזהרה ובין בעונש. וזו היא דעת התוס' כמו שנתבאר. אלא דקצת קשה לכאורה לפ"ז מה שהקשו התוס' (פ"ק דסנהדרין שם) לר"ש דדריש (פרק ארבע מיתות) דב"נ מוזהרים על הכישוף מדאיתקיש לשוכב עם בהמה. וכן הקשו שם לבן עזאי דגמיר מיניה התם דמכשף בסקילה מנ"ל לרובע זכר דבכ"ג עיי"ש. ולפמש"כ אין בזה קושיא. דאיכא למימר בפשיטות דר"ש בן עזאי כר"ע ס"ל דנפק"ל מדכתיב ואיש אשר יתן את שכבתו וגו'. וכמו שביארנו לעיל. ובפרט דר"ש ובן עזאי תלמידי ר"ע הוו. מיהו איכא למימר דאין ה"נ דאפשר לומר כן. אלא משום דלא הוזכרו ר"ש ובן עזאי בברייתא בהדי פלוגתא דר"ע ור' ישמעאל משמע דאינהו לא גלי דעתייהו בהך מילתא כמאן ס"ל. לכן ניחא להו להתוספות טפי לתרץ אפי' אי ס"ל כרבי ישמעאל:

וראיתי בחי' רבינו יונה ז"ל (סנהדרין ט"ו ע"א) שכתב וז"ל אם אינו ענין לשוכב תנהו ענין לנשכב וכו'. דליכא למימר דלא ארובע זכר קאי. דכיון דכתיב ואיש כי יתן שכבתו בבהמה יש בכלל בין זכר בין נקבה עכ"ל עיי"ש. ודבריו נפלאים מאוד לכאורה ואינם מובנים כלל. דמאי האי דקאמר דליכא למימר דלא על רובע זכר קאי וכו'. ואיך אפשר להעלות על הדעת לומר כן כלל. דא"כ על מי קאי אם לא קאי לא על שוכב ולא על נשכב. וגם מה שכתב דבקרא דאיש כי יתן שכבתו בבהמה יש בכלל בין זכר בין נקבה. ומשמע שרצה לומר בין רובע זכר ובין רובע נקבה. תמוה מאוד דהא הך קרא לא מיירי אלא באדם הבא על הבהמה. ואין בכללו לא רובע זכר ולא רובע נקבה דרובע זכר היינו בהמה רובע את האדם זכר. ורובע נקבה היינו בהמה שרבע את האשה. והרי הך קרא לא מיירי לא בזה ולא בזה. אלא איפכא באיש השוכב את הבהמה. וגם בלא"ה עיקר דבריו אינם מובנים כלל מאי בעי בזה. והרי הדברים פשוטים ומבוארים כדפירש"י שם דאם אינו ענין לשוכב. דהיינו אדם הבא על הבהמה שכבר שמענו מקרא דאיש אשר יתן את שכבתו וגו' תניהו ענין לנשכב לבהמה. וכדמסיק בגמרא שם. ואמנם ראיתי שכדבריו כתב ג"כ בחי' הר"ן ז"ל שם. וז"ל אא"ע לשוכב דכתיב ואיש כי יתן שכבתו בבהמה. פי' ומשמע בין רובע זכר בין רובע נקבה עכ"ל עיי"ש. וגם דבריו תמוהים. ואינו מובן מאי בעי בזה. וגם היכי הוי בכלל הך קרא דאיש אשר יתן שכבתו בבהמה רובע

זכר ורובע נקבה. דהיינו בהמה הרובע את האדם. וקרא איפכא מיירי באדם הבא על הבהמה. וצע"ג בכוונתם:

ואמנם ע"פ מה שביארנו נראה בכוונתם דס"ל דמאי דילפינן מקרא דכל שוכב עם בהמה וגו' דרובע זכר נדון בכ"ג. לא מהיקישא דנשכב לשוכב ילפינן לה. כדמשמע לפי הגירסא שלפנינו. דודאי לאו היקש הוא. ולא היה בגירסא שלפניהם מאי דאיתא בגירסא שלפנינו לאקושי נשכב לשוכב. וכן ליתא בגירסת הילקוט (בפרשת משפטים וגם בפרשת קדושים) עיי"ש. וכן משמע בפירש"י שם שלא היה גירסתו כן עיי"ש היטב. וגם ליתא הכי בגירסת ש"ס כת"י כמש"כ בדקדוקי סופרים שם עיי"ש. ולהכי ס"ל לרבינו יונה והר"ן ז"ל דעיקר קרא להכי הוא דאתי לומר דנשכב דינו בכ"ג כשוכב. הוא ובהמתו. ומשום דעיקר הך קרא אייתר להכי. דלעונש סקילה לא איצטריך לא לשוכב ולא לנשכב. דמדכתיב ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה וגו' שמעינן שוכב וגם נשכב לר"ע. דקרינן ביה נמי שכיבתו. כמו באזהרה דלא תתן שכבתך. דלר"ע קרינן ביה נמי שכיבתך. ושוכב ונשכב בכללה. וא"כ אפילו נימא אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב. אכתי לא איצטריך קרא לגופי'. וגם אין לומר דאם אינו ענין לא לשוכב ולא לנשכב תניהו ענין לרובע נקבה. דהרי גם בזה כבר כתב קרא התם ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה והרגת וגו'. וע"כ לא אתי קרא דכל שוכב עם בהמה וגו' אלא ללמד דרובע זכר דהיינו נשכב. הוא והבהמה בכ"ג. וזהו שכתב הר"ן ז"ל אם אינו ענין לשוכב דכתיב ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה. פי' ומשמע (נמי) בין רובע זכר בין רובע נקבה. ואין כוונתו לומר דמהך קרא גופי' דואיש אשר יתן וגו' שמעינן נמי רובע נקבה. דזה ודאי ליתא. אלא כוונתו דמאידך קרא דסמיך ליה אחריו מיד דכתיב ואשה אשר תקרב וגו'. שמעינן נמי רובע נקבה. וזו היא ג"כ כוונת רבינו יונה ז"ל במש"כ דליכא למימר דלא ארובע זכר קאי. כלומר דנהי דליכא למימר דקרא דכל שוכב עם בהמה וגו' איצטריך לגופי'. לא לשוכב ולא לרובע זכר דהיינו נשכב. משום דכבר כתיב ואיש אשר יתן שכבתו וגו' שכולל שוכב ונשכב לר"ע משום דקרינן ביה נמי שכיבתו. מ"מ אכתי נימא אם אינו ענין לשוכב ולרובע זכר. תניהו ענין לרובע נקבה. דזה ליתא. דכיון דכבר כתיב ואיש אשר יתן שכבתו וגו' ואיש אשר תקרב וגו'. יש בכלל בין רובע זכר בין רובע נקבה. ומש"כ רבינו יונה ז"ל וכן הר"ן ז"ל קרא דאיש אשר יתן וגו'. רק רישא דקרא הוא דנקטי. אבל ודאי כוונתם גם לקרא דסמיך ליה בתרי' דכתיב ואשה אשר תקרב וגו'. דמקרא דאיש אשר יתן שכבתו וגו' לחוד ודאי ליכא למשמע עונש דרובע אשה. כן נראה ברור בכוונת הר"י והר"ן ז"ל:

הן אמת דעיקר שיטתם זו דמדאיתקיש נשכב לשוכב ליכא למילף מידי. משום דמאי דאפקי' ראמנא לנשכב בלשון שוכב לא חשיבא היקישא. ולא ילפינן לה אלא משום דעיקר קרא אייתר לגמרי וכמו שנתבאר. צ"ע טובא לכאורה מסוגיא דפרק ארבע מיתות שם דמבואר דלאביי אליבא דרבי ישמעאל. אע"ג דלדידי' עיקר עונש דנשכב לא שמעינן אלא מקרא דכל שוכב עם בהמה וגו'. וכדאיתא התם עיי"ש. ומ"מ יליף התם מיני' נמי אזהרה לנשכב ממאי דאפקי' רחמנא לנשכב בלשון שוכב. וגמר מינה מה שוכב ענש והזהיר אף נשכב ענש והזהיר עיי"ש. ועכצ"ל דרק מהיקישא הוא דיליף לה. וגם קשה דלפי דעתם לרבי ישמעאל כ"ג לרובע מנ"ל. דהא לרבי ישמעאל ודאי קרא לגופי' איצטריך. ואולי אפשר לומר לזה דס"ל דאין ה"נ דלרבי ישמעאל רובע זכר אינו בכ"ג. ומתניתין דפסיק ותני הרובע והנרבע בכ"ג. דמשמע לא שנא רובע זכר ול"ש רובע נקבה. אפשר דלא אתיא אלא כר"ע. אבל מההיא דאביי ודאי קשה לכאורה. אם לא שנחלק בין עונש ואזהרה לדרשא אחרינא. ומשום דעונש ואזהרה חדא מילתא חשיבי. דאין עונשין אלא א"כ מזהירין. והילכך גם מהיקש כזה גמרינן. דאינו אלא כגילוי מילתא בעלמא. משא"כ דרשא אחריתא ליכא למילף מהיקש כזה שאין לו תורת היקש גמור. ובכמה דוכתי מוכח דלא דרשינן ליה. ועי' מש"כ בזה הרחיד"א ז"ל ביעיר אזן (אות א' סי' צ"ג) עייש"ה ואכמ"ל בזה. וע"פ שיטת רבינו יונה והר"ן ז"ל אתי שפיר נמי דסתמא דתלמודא בפ"ק דסנהדרין שם מצי אזלא שפיר אליבא דר"ע דכוותי' קיי"ל. ולא נצטרך לומר דלא אזלא אלא אליבא דרבי ישמעאל דלית הילכתא כוותי' לגבי ר"ע:

ועכ"פ מתבאר דלדעת התוס' ורבינו יונה והר"ן ז"ל כי היכי דבאזהרה דבכל בהמה לא תתן שכבתך נכללו שוכב ונשכב כאחד לר"ע. הכי נמי בעונש דאיש אשר יתן שכבתו וגו' נכללו שניהם לדידי'. ובודאי הכי משמע. וכמש"כ גם הסמ"ג שם. וכל מש"כ האחרונים ז"ל לחלק בזה בין אזהרה לעונש אינו נכון כלל. והשתא עפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל כאן עונש דנשכב לבהמה בפ"ע. משום דלר"ע דקיי"ל כוותי' לא אשכחן בקרא בנשכב עונש בפ"ע אלא נכלל יחד עם עונש דשוכב כאחד. ואע"ג דבעלמא כל שני פרטים שנכללו במצוה אחת לשיטת רבינו הגאון ז"ל נמנה כל אחד מהפרטים מצוה בפ"ע. מ"מ כבר ביארנו בכמה דוכתי דהיינו דוקא בפרטים שנתפרשו בקרא בהדיא כל אחד בפ"ע. אלא שנכללו יחד בעשה אחת או בלאו אחד. משא"כ כאן וכל כיו"ב שלא הזכיר הכתוב שוכב ונשכב בפרטות. אלא דלר"ע שכבתו דקרא משמע נמי שכיבתו. ובין שוכב בין נשכב במשמע. גם לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו אין נמנין אלא במצוה אחת. ובהכי מדוקדק מאי דנקט רבינו הגאון בלשונו משכבי בהמה סתמא. ולא כתב בהדיא

הבא על הבהמה. כלישנא דמתניתין בפרק ארבע מיתות שם. וכן הוא לשון הבה"ג במנין העונשין שלו עיי"ש. וכן הוא באזהרות הר"י אלברגלוני והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל במנין העונשין שלהם עיי"ש. וקרוב לזה הוא ג"כ לשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תנאף) עיי"ש. והיינו משום דכאן דקדק יותר וכתב לשון משכבי בהמה משום שרצה. לכלול בזה גם הנשכב שנכלל בקרא עם השוכב כאחד. ולכך אינו נמנה בפ"ע:

מצוה מ

לפי כבוד השבת מחלליה. ובאי מאורשה חמודה. כתיב (פרשת שלח) מות יומת האיש רגום אותו באבנים וגו'. וגבי נערה המאורשה כתיב (פרשת תצא) וסקלתם אותם באבנים ומתו. ומש"כ **לפי כבוד השבת מחלליה.** נראה דכוונתו לומר בזה דלפי ערך חשיבת מצות שביתת שבת שהיא מן המצות היותר גדולות שבתורה. כן בערך זה הוא עונש מחלליה. שהוא העונש היותר חמור שבכל מיני העונשין שבתורה. דקיי"ל דסקילה חמורה מכל שאר מיתות ב"ד. וכן בנערה המאורשה לפי ערך חומר העבירה חומר העונש. וכן כתברבינו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר חמישי) וז"ל שם. ובאיזה צד נדע שאינם חמורות. מפני שלא הגדילו ענשם בעולם הזה וכו'. אבל המזיד הוא שעובר על החמורות. והם שיש בהם כרת וכו' וארבע מיתות ב"ד. ובזה נדע כי הם חמורות וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה שלא כדעת רבינו יהודה החסיד ז"ל (בספר חסידים השלם סי' קנ"ז) שכתב וז"ל דע לך כי לא לפי חומר הפורעניות תוכל לידע מצות עונשן ושכרן. שהרי חילול שבת בסקילה. ומקצת מצות עריות בחנק ובכרת. אע"פ שמחלל שבת בעבור פקוח נפש מותר. ואינו יכול לעשות כן באיסור עריות וברציתה שאינן בסקילה. לכך אל תאמר שזו יקרה וחביבה מזו עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד לקמן (שם סימן תתרמ"ו) שאין להעריך ערך המצוות ע"פ עונש העובר עליהן. והביא ראיה לזה שהרי עון שבועת שקר ומחיקת השם אינו אלא בלאו. ועון אשת איש הוא בחנק. ואע"פ כן כשנבעלה בעבירת אשת איש כמה בעילות לא נפלה יריכה ולא צבתה בטנה. וכשהשביעה הכהן ושתתה מים המרים נפלה יריכה וצבתה בטנה עיי"ש בדבריו. ואין זו דעת רבינו הגאון ז"ל כאן ובספרו האמונות והדעות שם. וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה (פ"ב דאבות מ"א) על מאי דתנן התם הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה. והאריך שם לבאר דמהפסד מצוה דהיינו מעונש שלה המגיע להעובר עליה נדע שכר המקיימה. וממה שהעובר על שביתת שבת הוא בסקילה והעובר על מצות

מילה הוא ענוש רק בכרת. מזה נדע ששכר שבת הוא יותר גדול משכר מילה עיי"ש בדבריו ובמש"כ עליו הרב המאירי ז"ל בפירושו לאבות שם והרשב"ץ ז"ל במגן אבות שם עיי"ה. ולענ"ד מכמה דוכתי יש להביא ראיות לרבינו הגאון והרמב"ם ז"ל. כמו מההיא דרפ"ק דיבמות לענין להדחות מקמי עשה. דמחלקינן בין ל"ת גרידא לל"ת שיש בה כרת. הרי דאזלינן בתר חומר העונש לענין לבטל מצוה אחת מקמי חברתה. ולרבינו יהודה חסיד ז"ל הרי מחומר עונש כרת אין הכרע לענין ערך גדולת וחשיבות המצוה כלל. ואע"ג דבעיקר הדבר מאי דעשה דחי ל"ת אע"ג דעל ביטול עשה ליכא עונש בידי אדם ובעובר על ל"ת יש ברובן עונש מלקות. ומשמע לכאורה מזה כדעת הר"י ז"ל. אלא שבזה כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (פרשת יתרו) על קרא דזכור את יום וגו' דהטעם משום דהאהבה גדולה מהיראה. כי המקיים עשה בגופו וממונו ועושה רצון אדוניו. הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו. ולעומת זה העובר על ל"ת בקום ועשה שעושה בידים הרע בעיניו ומראה בזה שאין יראתו על פניו. ענשו גדול ועושין בו דין בב"ד במלקות ובמיתה. משא"כ בעובר על עשה שאינו יושב ובטל מבלי לעשות רצונו עיי"ש בדבריו. אבל כאן בשני לאוין היאך נכריע ביניהם לומר דזה שאין בו אלא עונש מלקות מותר לעבור עליו משום קיום העשה. וזה שענשו חמור יותר במיתת ב"ד או בכרת אין לעבור עליו אפי' במקום עשה זו עצמה. אם לא נאמר כדעת רבינו הגאון והרמב"ם ז"ל דמחומר עונש העובר על המצוה יש לנו לדון על ערך עיקר חשיבותה וגדולתה של המצוה. וכן מוכח מההיא דאמרינן בפסחים (נ"ט ע"א) יבוא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת עיי"ש. ועי' ג"כ בזבחים (ל"ג ע"ב) בתוס' שם (ד"ה לענין מלקות) עיש"ה. הרי דאפי' עשה נגד עשה מבטלינן זו שאין בה עונש כרת מקמי זו שיש בה עונש כרת:

וכן בפרק בתרא דיומא (פ"ג ע"א) קתני בברייתא מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל. טבל. ונבילה מאכילין אותו נבילה. טבל ושביעית שביעית וכו' עיי"ש. הרי דהעונש מכריע ערך עיקר המצוה לענין ביטול זו שאין בה עונש כרת ומיתה. מקמי זו שיש בה עונש חמור כזה במקום צורך פיקוח נפש. שמאכילין את החולה נבלה שאין בה אלא לאו או שביעית שאין בה אלא עשה ולא טבל שיש בו עונש מיתה בידי שמים. ומזה מבואר איפוך מדברי רבינו יהודה חסיד ז"ל שהוכיח דאין חומר העונש ראיה על חשיבות ויקרת המצוה ממה דשבת הותרה לצורך פיקוח נפש אע"פ שהיא בסקילה. ועריות ורציחה לא הותרו אף ע"פ שאינם בסקילה. ובלא"ה מה שהביא מרציחה שלא הותרה לצורך פיקוח נפש. תמוה מאוד דבאמת גם רציחה הותרה משום פקוח נפש

היכא דשייך. וכגון להציל את הנרדף בנפשו של רוצח. ואפי' בספק סכנת נפשות כמו במחתרת. ואדרבה משם ילפינן לשבת שניתנה לדחות אצל פקוח נפש. וכדתניא בפרק בתרא דיומא (פ"ה ע"א) מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת. נענה ר' ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא וכו' ניתן להצילו בנפשו. קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת עיי"ש. ואם כוונתו שלא הותר להרוג נפש בעלמא כדי להציל נפש אחר. הוא דבר מתמיה ביותר. דפשיטא דבכגון זה לא שייך היתר פקוח נפש כלל. דאיך יתכן לאבד נפש משום פקוח נפש. ומאי חזית לדחות נפש זה מפני זה. וגם מה שהחליט דעריות אפי' אותן שאין בהן אלא עונש חנק הקל שבכל מיתות ב"ד. ואפי' אותן שאין בהן אלא עונש כרת. חמירי וחשיבא מצותן טפי משבת אע"פ שיש בה עונש סקילה החמורה מכל מיתות ב"ד. מדחזינן דשבת הותרה לצורך פקוח נפש משא"כ בעריות דאפי' הקלות שבהן לא ניתנו לידחות מפני פקוח נפש. לענ"ד איפכא מתבאר מסוגיא דפ"ק דיבמות (ה' ע"ב) ובכולה סוגיא שם דבעינן למילף מאיסור מלאכת שבת לעריות לידחות במקום עשה עיי"ש היטב. ועי' במה שביארנו בזה לעיל (לאוין ל"ג) עיי"ש היטב. ועכצ"ל שממה שהותר לצורך פקוח נפשות אין לדון על ערך גדולת וחשיבת המצוה. וכן מתבאר מדברי השאילתות (שמות. שאילתא ל"ח) שכתב וז"ל ועדיף קמי שמיא לקיומי נשמה דאפי' שבת דאיסור סקילה מחללין לקיומי נשמה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דחומר העונש חשיב מעלה לעיקר המצוה ומשום זה יליף בק"ו לשאר המצות הקלות שאין בהן עונש חמור כבשבת דענש עלי' הכתוב סקילה. ולהר"י חסיד ז"ל הרי ק"ו פריכא הוא. דגינוי ערות ורציחה יוכיחו שאין בהן סקילה ואפי' הכי לא ניתנו לדחות מפני פיקוח נפש. ואין נראה לומר דלא מייתי בק"ו משבת דאיסור סקילה אלא לעיקר מצות פקוח נפש ובאופן המותר. ולא מיירי בדחיית איסורין. דא"כ למה לו להזכיר סקילה כלל. ולא היה לו לומר אלא דאפי' שבת מחללין. אלא ודאי לא מיבעיא מרציחה דאין ראיה כמו שנתבאר. אלא אפי' מגילוי עריות נמי כבר ביאר בשאילתות (פ' וארא. שאילתא מ"ב) דטעמא משום דכיון דקא פגים לה הוה ליה כדקטלה עיי"ש. והוא מסוגיא דפרק בן סו"מ (ע"ג ע"ב) עיי"ש. וא"כ הו"ל כרציחה. וגם מה שהביא ראיה מעונש דנפילת ירך וצביתת בטן שאינו בא אלא על עון שבועת שקר ומחיקת השם שאינו אלא בלאו. ולא על זנותה באיסור אשת איש שהוא בחנק. ג"כ לא ידענא מאי ראיה דהרי שם יש עונש חמור יותר דהיינו מיתת ב"ד בעדים והתראה. ואם נזדמן שלא היו עדים. הרי דינה מסור לשמים. ככל שאר חייבי מיתות ב"ד כיו"ב. דאי אפשר בענין אחר. דבלא עדים והתראה אין דינה מסור לב"ד של מטה. וכשהוסיפה

פשע על פשע והעיזה פניה להכחיש אחר האלה והשבועה שהשביעה הכהן במקדש ה' ואחר מחיקת שם שמים. ולא נתנה תודה על המעל אשר מעלה. ושתתה מי המרים כדי לחפות על עונה ולהראות צדקתה. ולא האמינה בדין שמים אשר העד העיד בה הכהן העומד לשרת לפני ה'. אז עושין בה מן השמים דין מיד ונפלה יריכה וצבתה בטנה. כדי לפרסם את מעשיה אשר עשתה בסתר. ולקדש שם שמים ברבים. אבל לא משום שבועת שקר ומחיקת שם לבד. שהרי בשאר כל נשבע לשקר ומוחק שם שמים אין דינו אלא כשאר חייבי לאוין במלקות אם יש עדים והתראה. וא"כ אדרבה גם משם מוכח דאין חומר העונש אלא לפי ערך חומר הפשע והמעל אשר נעשה. ודברי הר"י חסיד ז"ל נפלאים בעיני. ודברי רבינו הגאון והרמב"ם ז"ל ברורים ופשוטים דלא עביד קב"ה דינא בלא דינא וישרים דרכי ה'. ויש עוד הרבה ראיות לזה אלא שאכמ"ל בזה יותר:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **באי מאורשה**. בל' רבים. נראה דכוונתו לאשמעינן בזה אגב אורחי' דקיי"ל כרבנן דאמרי (פ' ד' מיתות ס"ו ע"ב) שאם באו עליה עשרה ועדיין היא בתולה כולם בסקילה ולאפוקי מרבי דפליג ואמר ראשון בסקילה וכולן בחנק עיי"ש. ואע"ג דהתם תנן במתניתין באו עליה שנים הראשון בסקילה והשני בחנק עיי"ש. ומשמע דהיינו כרבי. דהתם אפי' כשעדיין היא בתולה מיירי וכדפירש"י שם עיי"ש. וא"כ סתם לן תנא כרבי. מ"מ כבר פירשה הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) דמיירי כשבא עליה הראשון בכדרכה. וכן פירש הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. ואם כן אתיא מתניתין שפיר אפי' כרבנן. ומה שהקשה בתוס' יו"ט שם על זה דא"כ פשיטא. ומאי קמ"ל הא בתולה תנן עיי"ש. כבר הרגיש בזה הרמ"ה ז"ל גופיה שם. וכתב וז"ל שלא תאמר כי רבי רחמנא בעולה בחנק הני מילי בבעולת בעל. אבל נבעלה בזנות אימא לא סקילה ליחייב ולא חנק ליחייב קמ"ל עכ"ל עיי"ש. וראיה מבוארת לדבריו נראה ממה שאמרו בספרי (תצא פיסקא רמ"א). שוכב עם בעולת בעל. להביא את שנבעלת בבית אביה ועדיין היא ארוסה עיי"ש. הרי דאיצטריך קרא לריבויי למיתת חנק ארוסה שנבעלה לארוס שלה בבית אביה וחזרה וזינתה עם אחר בעודה ארוסה. ומתבאר מזה דאי לאו דגלי קרא לא היה ראוי לומר שדינה בחנק. והכי נמי אמרינן בירושלמי (ריש פ"ק דקידושין. ופ"ג דכתובות ה"ו) עיי"ש. וא"כ טובא קמ"ל מתניתין אפילו אי אתיא כרבנן כדפי' הרמב"ם והרמ"ה ז"ל. ואם כי ראיתי בהגהת הספרי (דפוס וילנא) לחד מקמאי דמוקי לה בשבא הארוס עליה שלא כדרכה עיי"ש. ולפ"ז קמ"ל דבעל עושה אותה בעולה שלא כדרכה. וא"כ אין ראיה משם להרמ"ה ז"ל. אבל לשון הספרי לא משמע הכי. גם אשתמיטתיה להרב המגיה שם דברי הירושלמי שהבאתי וגם למהרד"פ ז"ל (בספרי דבי רב שם) שהביא ג"כ הגהה זו

עיי"ש מש"כ בזה. גם לדידיה אשתמיטתיה דברי הירושלמי שם. ובירושלמי דכתובות שם מבואר בהדיא דמתניתין דפרק ארבע מיתות שם בשבא עליה הראשון כדרכה מיירי כדפירשו הרמב"ם והרמ"ה ז"ל עיי"ש ובמש"כ שם בפ"מ ובקה"ע שם בזה. וא"כ אין לנו שום הכרח לומר דסתם לן תנא כרבי. ואם כן ודאי כרבנן קיי"ל. ודעת התוס' (בד"ה והאי) כדפירש"י דמתניתין כרבי אתיא עיי"ש ובמש"כ הרש"א ז"ל שם. ולפי מה שביארנו אין דבריו מוכרחים. וגם דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות א"ב) דקיי"ל כרבנן לפי מה שהבינו שם בדעתו הה"מ והמל"מ שם עיי"ש ובמש"כ שם בזה הרב מרכבת המשנה (בח"ב) ובשאר אחרונים. וגם בפ"ק דקידושין (ט' ע"ב) משמע דכרבנן קיי"ל עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה. ועכ"פ נראה דלדעת רבינו הגאון ז"ל קיי"ל כרבנן. וזהו שרמז כאן במש"כ **באי מאורשה** לשון רבים. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תנאף) כתב רבינו הגאון ז"ל **בא על מאורשה**. בלשון יחיד. שלא כמש"כ כאן עיי"ש. ועפמש"כ דבריו מבוארים מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי קסבר:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **מדדתים מדה נגד מדה**. הוא ע"פ מאי דאמרינן בפ"ק דסוטה (ח' ע"ב) א"ר יוסף אע"ג דמדה בטלה. במדה לא בטלה. דאר"י וכן תני ר"ח מיום שחרב בהמ"ק אע"פ שבטלה סנהדרין ארבע מיתות לא בטלו וכו'. מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו. מי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו וכו' עיי"ש. ופירש"י אע"ג דמדהעצמה בטילה שפסקו ארבע מיתות ב"ד. במדה לא בטיל. שמודדין להם לעוברי עבירה במדה שמתחייבים בה ומתים בדוגמת אותה מיתה עכ"ל עיי"ש. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל לרגבים וגל עפר יוקמו (ע"י ב"ד. וגם בזמן הזה שבטלו דיני נפשות ע"י סנהדרין) מדדתים (אנכי) מדה נגד מדה. וכדאמר ר"י וכן תניר"ח:

מצוה מב

שלשה מיוצאי יריכו. וכהנה מעזרתו. לא אשכחן בקרא עונש שריפה בעריות אלא באשה ואמה בלבד. דכתיב (פ' קדושים) ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה זמה היא באש ישרפו אותו ואתהן וגו'. ומינה גמרינן לכולהו אחריני שבשריפה. כדתנן (ריש פרק הנשרפין) ואלו הן הנשרפין הבא על אשה ובתה וכו'. יש בכלל אשה ובתה בתו ובת בתו ובת בנו. ובת אשתו ובת בתה ובת בנה. חמותו ואם חמותו ואם חמיו. ולאביי אליבא דר"ע בגמרא שם מבואר דגם באם חמותו כתיב בה עונש שריפה בקרא בהדיא. משום דלדידיה אותו ואתהן את שתיהן קאמר קרא. משום דמיירי דשתיהן עליו באיסור. וכגון שנשא הבת. דאמה ואם אמה. דהיינו חמותו ואם חמותו נאסרו עליו. וכשנשא תחילה את הבת וחזר ונשא גם את אלו הרי האשה ואמה דהיינו חמותו ואם חמותו שתיהן

בשריפה. והיינו דקאמר קרא באש ישרפו אותו ואתהן. אבל לרבא ס"ל התם דלכ"ע לא כתיבא שריפה בקרא בהדיא אלא בחמותו בלבד. ומתניתין מפרשינן התם למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. דלאביי אשה ובתה דקתני מתניתין היינו בשתיהן לאיסורא ובשריפה. דהיינו חמותו ואם חמותו. והא דקתני סיפא יש בכלל אשה ובתה וכו' חמותו ואם חמותו ואם חמיו. לאו דוקא הוא. אלא איידי דקא בעי למיתני אם חמיו דלא אתיא אלא מדרשא. קתני נמי חמותו ואם חמותו. דהן הן אשה ואמה דכתיבי בקרא בהדיא. ולרבא אשה ובתה דקתני מתניתין היינו אשה שנשא בתה. דהיינו חמותו. ובסיפא איידי דקא בעי למיתני אם חמיו ואם חמותו קתני נמי חמותו עיי"ש בסוגיא. והתם לקמן (ע"ו ע"א) מבואר דלתנא דברייתא דתני אבוה דר"א גם בבתו מאנוסתו כתיבא שריפה בקרא בהדיא. ונפק"ל מדכתיב ובת איש כהן וגו' ולא כתיב ובת כהן. הכי קאמר קרא ובת איש ובת כהן כי תחל לזנות וגו' באש תשרף. ואזהרתה מדכתיב אל תחלל את בתך להזנותה עיי"ש. והכי איתא בתוספתא (ריש פי"ב דסנהדרין) עיי"ש. ומדפרכינן התם בשלמא לאביי ורבא מהיכא דנפק"ל עונש מהתם נפק"ל אזהרה. אלא לדתני אבוה דרבי אבין מאי. אמר ר"א א"ק אל תחלל וגו' עיי"ש. משמע דרק אביי ורבא דגמרי בתו מאנוסתו בקל וחומר או מגז"ש הוא דלא ס"ל כדתני אבוה דר"א. אבל מתניתין מיפרשא שפיר גם לדתני אבוה דר"א. והא דקתני מתניתין יש בכלל אשה ובתה בתו וכו'. איידי דקתני בת בתו ובת בנו קתני נמי בתו. אף ע"ג דהיא ודאי לא מאשה ובתה נפקא. וכן מוכרח ע"כ מהתוספתא שם. דהא תנא דתוספתא לאוסופי אמתניתין ולפרושי מתניתין קאתי:

ועכ"פ מבואר דחוץ משלש אלו ובת כהן שזינתה לא אשכחן בהדיא עונש שריפה בקרא אליבא דכ"ע. בכולהו הנך עשרה שנמנו במנין העונשין שבשריפה. אלא דגמרינן להו בגזירה שוה מאשה ואמה. כמבואר בסוגיא דר"פ הנשרפין עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה טובא לכאורה שהרי כבר נתבאר אצלנו בכמה דוכתי ובמבוא (סי' ז' שורש שני) דכל כיו"ב אינו נמנה בחשבון המצות בפ"ע לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וביותר תמוה מאוד לכאורה דכאן במנין העונשין שבשריפה מנה גם שלשה דורות שמאשתו דהיינו בת אשתו ובת בתה ובת בנה אע"פ שלא נאמר בהן עונש שריפה בקרא בהדיא. אלא גמרינן להו בגז"ש דזמה זמה מאשה ואמה. ולעיל במנין הלאוין לא מנה אלא אזהרת בתו ובת בתו ובת בנו (לאוין צ"ח צ"ט ק'). אבל אזהרות דבת אשתו ובת בתה ובת בנה לא מנה שם. אע"פ שאזהרותיהן כתיבי בקרא בהדיא. ועוד דאזהרות בתו וחמותו ואם חמותו ואם חמיו לא כתיבי בהדיא בקרא ולא גמרינן להו התם אלא בגזירה שוה דהנה הנה זמה זמה. ולאביי לא נפק"ל בתו אלא בק"ו מבת בתו עיי"ש. ואעפ"כ מנאן שם. ואילו אזהרות

דבת אשתו ובת בתה ובת בנה המפורשות בקרא בהדיא לא מנאן שם. וכבר עמדנו בכל זה לעיל (עשין קפ"א. לאוין צ"ח צ"ט) עיי"ש היטב מה שביארנו בזה. והוא מוכרח. והנה מה שמנה רבינו הגאון כאן ולעיל (במנין הלאוין שם) בתו. היה אפשר לכאורה לומר דהיינו משום דס"ל דהעיקר כברייתא דתני אבוה דרבי אבין. וכהתוספתא. דס"ל דעונש שריפה בבתו בהדיא גלי קרא. וגם נאמרה בדידה אזהרה בפ"ע בהדיא בקרא. ואע"ג דגם להנך תנאי לא כתיב בה עונש שריפה בפ"ע. אלא נכללת יחד עם שריפת בת כהן. מ"מ הרי כיון שנזכרה בהך קרא בהדיא בפ"ע. דהו"ל כאילו כתיב בקרא ובת איש ובת כהן. וכן כתב הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש בדבריו. א"כ הו"ל כשני פרטים הנכללים בכלל מצוה אחת שנמנים כל פרט ופרט בפ"ע לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ולכן שפיר מנה כאן בתו ובת כהן שזינתה. כל אחת בפ"ע. ואע"ג דאביי ורבא לא ס"ל כהך ברייתא. וכן ריש פ"ק דכריתות אמר אביי אל תהא גז"ש קלה בעיניך שהרי בתו מאנוסתו אחד מגופי תורה ולא למדה הכתוב אלא מגז"ש עיי"ש. מ"מ משמע דהיינו מקמי דשמיעא להו ההיא ברייתא. אבל בתר דשמיעא להו הדרי בהו. דהרי אביי ורבא גופייהו שקלי וטרו הכא בההיא ברייתא ומתרצי לה. ומשמע דאינהו נמי הכי ס"ל. אבל זה לא יתכן. דמלבד דסתמא דגמרא (ריש פ"ק דיבמות. וסופ"ק דחגיגה. ובפרק ד' מיתות (סנהדרין נ"א ע"א)) ס"ל כרבא דבתו מאנוסתו לא נפק"ל אלא מגז"ש דהנה הנה זמה זמה עיי"ש. בלא"ה הרי להההוא תנא דתני אבוה דרבי אבין נפק"ל אזהרת בתו מאנוסתו מקרא דאל תחלל את בתך להזנותה. כמבואר התם (ר"פ הנשרפין). והרי בלא"ה כבר מנה רבינו הגאון ז"ל אזהרה זו לעיל (לאוין קי"ד) עיי"ש. וא"כ לא הו"ל לחזור ולמנות לאו דבתו מאנוסתו שמנה שם (לאוין ק'). ואע"ג דשני ענינים נכללו בכלל לאו זה. מ"מ כיון שלא נזכרו בפרטות שני הענינים בהדיא בקרא כל אחד בפ"ע. לכ"ע אין למנותם אלא בלאו אחד. וכמו שנתבאר בשרשים. וא"כ אם איתא דס"ל כברייתא דתוספתא ודתני אבוה דר"א. לא היה לו למנות ל"ת דבתו אחר שמנה לאו דאל תחלל את בתך להזנותה במנין הלאוין:

ומלבד זה אכתי לא הועלנו בזה כלום. דהא תינח בתו. אבל אכתי התמיהא במקומה עומדת בכולהו אינך אחריני שמנה רבינו הגאון ז"ל במנין הלאוין ובמנין העונשין שבשריפה. אע"ג דלא נפקי אלא בגז"ש דהנה הנה זמה זמה מאשה ואמה בין לאזהרה ובין לעונש. ומה שנתרץ לאינך אחריני נתרץ גם לבתו. וכבר ביארנו לעיל (עשין קפ"א) מה שאפשר לומר בטעמו של רבינו הגאון ז"ל שבמנין הלאוין לא מנה שלשה לאוין דבת אשתו ובת בתה ובת בנה שמפורשין בהדיא בקרא. ובמנין העונשין כאן מנה עונשין דשלשתן. אע"ג דעונש דידהו לא אשכחן בהדיא בקרא ולא נפק"ל אלא בגז"ש. ובתו

מאנוסתו אע"ג דגם אזהרתה לא אשכחן בהדיא בקרא. ולא למדה הכתוב אלא בגז"ש. מנאה גם במנין הלאוין. וביארנו שם דחדא באידך מיתרצא. עיי"ש מה שביארנו בזה. ומצאתי כעת ראי' לזה בתשובות הגאונים (זכרון לראשונים סי' תל"ט) שכתב גאון ז"ל שם ביאור הסוגיא דר"פ הנשרפין. ובתוך דבריו כתב וז"ל ואמרינן מנא לן דכולהו הני בשריפה. מכדי לא כתיבא שריפה אלא בחמותו דכתיב וכו'. וגבי אזהרה לא כתיב אלא בת אשתו ובת בתה ובת בנה. דכתיב ערות אשה ובתה לא תגלה וגו'. ומשמע נמי בתו ובת בתו ובת בנו. שאתה מוצא גבי אזהרה חמותו ואם חמותו ואם חמיו לא כתיבן. וגבי עונש חמותו כתיבא ותו לא. מנ"ל דאית בכולהו אזהרה ועונש דתנו רבנן וכו' עכ"ל עיי"ש. ודברי גאון ז"ל אלו תמוהים מאוד לכאורה במש"כ דבכלל קרא דערות אשה ובתה וגו'. משמע נמי בתו ובת בתו ובת בנו. ורק חמותו ואם חמותו ואם חמיו לא כתיבן גבי אזהרה. וזה תימא דהרי ודאי גם בתו לא כתיבא באזהרה. ורק בגז"ש הוא דגמרינן לה לאזהרה כמו לעונש. כמבואר בהדיא שם. והביאה הגאון ז"ל גופי' שם לקמן בסמוך עיי"ש. ועוד דבת בתו ובת בנו כתיבא בהו בהדיא בקרא אזהרה מיוחדת בפ"ע. ולא צריכי לקרא דערות אשה ובתה וגו'. אבל ע"פ מה שביארנו שם הדברים נכונים ומבוארים. דודאי גם בתו ובת בתו ובת בנו בכלל אזהרת בת אשתו ובת בתה ובת בנה. מטעם שביארנו שם. ולא איצטריך גז"ש לבתו אלא כי היכי דלא נימא דכיון דכתב קרא אזהרה בפ"ע בבת בנו ובת בתו. ודאי גזה"כ הוא למעוטי בתו מאזהרה. אבל לקושטא דמילתא ודאי עיקר איסורא דבת אשתו אינו אלא משום דאחשבה קרא כבתו. וא"כ ודאי בתו לא גריעא מבת אשתו. והיינו הך. ובהכי ניחא לאביי דקאמר לקמן דבתו מאנוסתו נפקא מק"ו על בת בתו ענוש. על בתו לא כ"ש. ופרכינן וכי עונשין מן הדין. ומשני גילוי מילתא בעלמא הוא עיי"ש. ותמה הרב כנה"ג (בחמרא וחיי שם) דא"כ לשתוק קרא מבת אשתו ותיתי בק"ו מבת בתה עיי"ש שהניחה בתימא. ולפמש"כ נראה דהרי בלא"ה כבר הרגישו רש"י ושאר ראשונים שם מאחותו בת אביו ובת אמו דאמרינן אין עונשין מה"ד. ולא אמרינן דגילוי מילתא בעלמא הוא. ומה שתירץ רש"י ז"ל דבת בתו מקורבא דבתו קא אתיא. אבל אחותו בת אביו ובת אמו קורבא בפ"ע היא עיי"ש. אינו מובן כ"כ. דהא מ"מ אחותו בת אביו ובת אמו נמי הא ודאי לא גרעה מאחותו בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו. וכי משום שהיא בת אביו ואמו מיגרע גרעה. וא"כ עכ"פ אמאי לא נימא התם נמי דגילוי מילתא בעלמא הוא. אבל לפמש"כ נראה דמאי דקאמר גילוי מילתא הוא. היינו רק משום דבאמת ראוי לומר דבתו בכלל בת אשתו הוא. דבת אשתו גופא משמע ודאי דלא אסר רחמנא אלא משום דאחשבה כבתו. וכמו שנתבאר אצלנו

שם. אלא משום דכיון דכתב קרא בבת בתו ובבת בנו. אזהרה בפ"ע. היה מקום לומר דכיון דבתו התם לא כתיבא. הו"ל כמו מיעוטא לבתו. דדווקא בת בתו ובת בנו אסירי ולאפוקי בתו דשריא. ולזה הוא דקאמר אביי גילוי מילתא בעלמא הוא. כלומר דאין זו שום סברא כלל. וע"כ אין לנו אלא לפרש דלא כתיבי בת בנו ובת בתו דוקא ולמעוטי בתו. אלא לרבותא דאפילו בת בתו ובת בנו ענש הכתוב וכ"ש בתו. ולא לגופייהו איצטריכו דבלא"ה הו"ל בכלל בת בנה ובת בתה דאשתו. והיינו דקאמר גילוי מילתא בעלמא הוא. דודאי עיקר דינא לא מק"ו ונפק"ל אלא משום דבכלל בת אשתו היא. ולא איצטריך ק"ו אלא לענין דלא נימא דבת בתו ובת בנו דכתב קרא לא למעוטי בתו אתי. ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דאין זה ענין להההיא דאחותו בת אביו ובת אמו. וממילא אין מקום גם לתמיהת הרב כנה"ג שם. דודאי בת אשתו איצטריך למכתב משום דליכא למילף מבת בתה. משום דאין עונשין מן הדין וכ"ש דאין מזהירין. כמו באחותו בת אביו ובת אמו. וגם לא הוה ידעינן אזהרה ועונש דבתו דלא נפק"ל אלא מבת אשתו. ומ"מ רבא לא ניחא ליה בהכי. משום דמדהדר קרא וכתב בת בתו ובת בנו. אית לן למימר דגלי קרא דדורות דידי' לא הו"ל בכלל דורות דאשתו. וגזה"כ הוא. ולזה קאמר דגמרינן לה בגז"ש. ועכצ"ל דלא כתבו קרא אלא לאיזה דרשא. ומ"מ השתא דגלי קרא ודאי אית לן למימר דבת אשתו ובת בתה ובת בנה נמי מה"ט הוא דאסר רחמנא. וזו היא כוונת הגאון ז"ל בתשובה שם ודעת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו. ואע"ג דמסוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ד ע"א) משמע לכאורה כפירש"י עיי"ש היטב. מ"מ אין זה מוכרח. דהא בלא"ה עכצ"ל דהא דקאמר התם וקמיפלגי בפלוגתא דאביי ורבא וכו'. לא בההיא פלוגתא ממש פליגי. וכמו שהכריח בדינא דחיי (לאוין צ') דהתם אפילו אביי נמי מודה עיי"ש בדבריו. וא"כ אף אנן נמי נימא הכי ואין להאריך. ועוד יתבאר בזה לקמן בסמוך עיי"ש היטב. ומש"כ **מעזרתו רצופים**. פשוט דכוונתו בזה שלשה דורות הרצופים זה לזה עם אשתו. דהיינו בתה ובת בתה ובת בנה:

מצוה מח

נשים שלש למעלה ממנו. ובת כהן תוקד לרשפים. שלש למעלה הן חמותו ואם חמותו ואם חמיו. והיינו כשינויא דאביי (בסוגיא דר"פ הנשרפין) דברייתא הכי קאמר מנין לעשות שלשה דורות למעלה כשלשה דורות למטה וכו' עיי"ש. ואע"ג דלרב אשי שם מיתוקמא ברייתא כדקתני בה מנין לעשות למטה כלמעלה וכו'. ומאי למטה. למטה באיסור עיי"ש. ולדידי' אם חמותו ואם חמיו מיקרו בברייתא למטה. מ"מ כיון דלדינא וגם בעיקר פירושא דברייתא ליכא שום נפקותא בין אביי לרב אשי נקט רבינו הגאון ז"ל

כלישנא דאביי שהוא פשוט יותר במשמעות הלשון. ובעיקר הדבר כבר נתעוררנו לעיל (עשין קפ"א) בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן שהם תמוהים מאוד לכאורה לפום שיטתו. ושם נתבאר מה שהיה נראה לכאורה לומר בכוונתו בזה עיי"ש היטב. ועוד ביארנו בזה במנין הלאוין (ל"ת צ"ח צ"ט) עיי"ש היטב. אבל עדיין אין הדברים מספיקים ולא נתקררה דעתי בהם. ואולם עוד יתבאר בזה לפנינו בסמוך בס"ד. ובבת כהן מפורש בה עונש שריפה דכתיב (פ' אמור) ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו' באש תשרף. ומש"כ **תוקד לרשפים**. עי' מש"כ לעיל בפתיחה (סי' כ"ו) עיי"ש היטב. ואזהרתה היא בכלל אזהרת אשת איש שכבר מנאה (לאוין צ"ז) עיי"ש. ומ"מ עונש שריפתה מנה משום מצות הב"ד. כשיטתו בכל כיו"ב במנין העונשין. כמו שנתבאר הכל יפה יפה בפתיחת העונשין ובשאר מקומות בפנים ואין להאריך בזה יותר:

והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנו אזהרת חמותו ואם חמותו ואם חמיו במנין הלאוין. וכבר עמד בזה הרמב"ן ז"ל (שורש שני) עיי"ש. ובדינא דחיי (לאוין צ"ח) האריך בזה. ומה שרצה שם לתרץ לא יתכן כלל. כמבואר להמעיין. וגם הוא ז"ל גופי' הניחה אח"כ בצ"ע עיי"ש בדבריו. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ק"מ) תירץ דלהכי לא מנאן משום דהו"ל בכלל אזהרת אשה ובתה ובת בנה ובת בתה עיי"ש בדבריו. וכזה תירץ גם בעל לב שמח. ולא ראה שכבר קדמו הרשב"ץ ז"ל. ועכצ"ל דזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל גופי'. שהרי גם הוא ז"ל גופי' לא מנה שלשה לאוין אלו. וע"כ צ"ל שחזר בו מהשגתו על הרמב"ם ז"ל והסכים בזה לדעת הרמב"ם מטעם שכתב הרשב"ץ ז"ל. אבל לא כן היא דעת רבינו הגאון ז"ל שהרי מנה חמותו ואם חמותו ואם חמיו כאן במנין העונשין וגם לעיל במנין הלאוין. מלבד מה שמנה בת אשתו ובת בנה ובת בתה. וכדעתו כן היא גם דעת הבה"ג ז"ל וסייעתו. ומיהו כבר ביארנו לעיל (לאוין צ"ח צ"ט) דגם רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאוין דחמותו ודאם חמותו ודאם חמיו. אלא דמ"מ ע"כ אין זה משום טעמן של הרמב"ם ז"ל וסייעתו. שהרי כאן במנין העונשין מונה אותן בפ"ע. אלא דודאי לפ"ז הדבר תמוה עוד יותר ואינו מובן לכאורה כלל מאי שנא בזה מנין העונשין ממנין הלאוין. וכבר עמדנו בזה לעיל (שם במנין הלאוין) עיי"ש. ואמנם כעת נראה לומר בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דתניא (פרק ארבע מיתות נ"א ע"ב) ובת איש כהן כי תחל לזנות. בנערה והיא ארוסה הכתוב מדבר וכו' דברי ר' ישמעאל. ר"ע אומר אחת ארוסה ואחת נשואה יצאת לשרפה. יכול אפי' פנויה. נאמר כאן אביה ונאמר להלן אביה. מה להלן זנות עם זיקת הבעל אף כאן וכו'. א"ל ר' ישמעאל אי מה להלן נערה והיא ארוסה אף כאן נערה והיא ארוסה. אמר לו ר"ע ישמעאל אחי בת ובת אני דורש. א"ל וכי מפני שאתה

דורש בת ובת נוציא זו לשרפה וכו'. ופרכינן התם עלה ור"י האי בת ובת מאי דריש ביה. ומשני מיבעי ליה לכדתני אבוה דשמואל בר אבין לפי שמצינו וכו' עיי"ש. ומדפרכינן בפשיטות לר"י האי בת ובת מאי דריש ביה. ואיצטריך לאוקמי' אליבי' לדרשא אחרינא. מבואר ע"כ דפסיקא ליה לתלמודא דבעיקר הך דרשא דבת ובת לא אפשר לומר דאיכא מאן דפליג עלה. דודאי דרשא גמורה היא. אלא דס"ל לר"י דלהוציא אדם לשרפה אי אפשר שתסמוך התורה על רמז כזה. דלענין לחייב אדם מיתת ב"ד הו"ל לקרא לגלויי לן הכי בהדיא. או ע"פ הכרח ברור או מהלכה לממ"ס המסורה לחכמי הדורות בע"פ. וכבר הבאתי (בפתיחה) מש"כ הרמב"ן והריטב"א והר"ן ז"ל בשבת (פרק כלל גדול) ובחי' המיוחסים להר"ן ז"ל (ריש פרק הזורק) ובחי' הר"ן סנהדרין (פרק הנשרפין פ"א ע"ב) ביותר ביאור. דלא יתכן לומר שתהא מיתת ב"ד וכל מיתה בידי אדם נאמרה למשה בסיני בע"פ ולא יהיה בה או רמז מיתה בקרא. או חובת מיתה בידי שמים מיהת עיי"ש בדבריהם. והשתא הרי רמז זה שאנו סומכין עליו לחייב את האדם מיתה בידי אדם. ע"כ ודאי דרשא גמורה היא. כיון דבלא הך דרשא לא היינו סומכין על ההלכה המסורה ממשה בסיני להוציא את האדם להורג. וא"כ הלכה זו למה לי. ואמאי לא סגי לן הך דרשא שרמזה הכתוב בתורה לענין זה עצמו. וכיו"ב פרכינן (ריש פ"ג דתמורה י"ח ע"א) ובבכורות (פ"ב ט"ז ע"א) מאחר דאיכא הילכתא קרא למה לי. עיי"ש מאי דקא משני דתרווייהו מיצרך צריכי. וא"כ הכא נמי מאחר דאיכא קרא הילכתא למה לי. ועכצ"ל דגם ההיא דרשא כדרשא דבת ובת. אע"ג דודאי דרשא גמורה היא. מ"מ כדי לחייב את האדם מיתת ב"ד לית לן למיסמך עלה לחודה. דאין מיתה בידי אדם נאמרת ע"פ רמז ודרשא בעלמא לחוד. ותרווייהו צריכי לענין זה. והיינו דקאמר ר' ישמעאל לר"ע וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא את זו לשרפה. והיינו משום שלא קבל בזה מרבו הלכה לממ"ס שתהא בת כהן נשואה בשריפה. ואפשר דר"ע נמי לא פליג עליה בעיקר זה. אלא דמלבד זה היתה קבלה מסורה בידו הלכה לממ"ס דבת כהן נשואה נמי בשרפה. ולכן סמך על הך דרשא כחזוק וסעד להלכה המסורה בידו. משום דמהלכה לממ"ס בלחוד ג"כ אין עונשין מיתת ב"ד. אלא א"כ נסמכה ג"כ לתורה שבכתב:

וראיתי להרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש שני) שהאריך להשיג על הרמב"ם ז"ל שנראה מדבריו שם שכל הנדרש במדות שהתורה נדרשת בהן אין דינו אלא כאיסורין דדבריהם. אם לא שאמרו בפירוש שהוא מדאורייתא. דאז ע"כ ודאי עיקר הדין היה ידוע להם בקבלה מסיני ולא משום דרשתם לבד. ובתוך שאר ראיותיו הביא ג"כ ראיה לזה מההיא דבת ובת. וכתב שם וז"ל ובגמרא סנהדרין שנו אמר לו ר"ע לר' ישמעאל אחי בת

ובת אני דורש. א"ל וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשרפה. ולפי שהיה הלשון הזה כמסתפק בריבוי הזה להוציא ממנו האשה לשרפה. שאלו בגמרא ור' ישמעאל האי בת ובת מאי דריש ביה. מיבעי ליה לכדתני שמואל אבוה דר' אבין וכו'. לומר שאם לא היה לו מדרש אחר בדבר היה אף ר' ישמעאל שורף אותה מדין ריבוי זה. אע"פ שלא היתה שריפה שלה מקובלת בידו וכו' עכ"ל הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים טובא אצלי. דודאי מלישני' דר' ישמעאל דקאמר וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשרפה. משמע דבשום ענין אין לנו ללמוד עונש שרפה מדרשא כזו אפי' אם לא הוה ידעינן מדרש אחר לאוקמי ביה הך ייתורא דקרא. דאל"כ לא הו"ל למימר אלא דהך ריבויא איצטריך לדרשא אחרינא ולא אייתר כדי ללמדנו עונש שרפה לבת כהן הנשואה. אלא ודאי ע"כ אם הוה אפשר ללמוד מהך דרשא עונש שרפה לבת כהן נשואה. ר' ישמעאל נמי הוה משמע ליה טפי לאוקמי ייתורא דהך קרא להכי. אלא דס"ל דלא יתכן כלל לומר שתהא שרפת אדם נאמרת ע"פ רמז ייתורא דקרא בעלמא. ומדקאמר ר' ישמעאל הכי לר"ע בפשיטות כל כך. משמע ודאי דדבר פשוט הוא. ולא יתכן אצלו דר"ע ליפלוג עליה בהכי. וע"כ דלר"ע היתה שרפת בת כהן נשואה הלכה מסורה בידו בלא"ה בקבלה מרבו עד משה מסיני. ולהכי הוא דסמך על דרשא זו כמו שביארנו. אלא דמ"מ כיון דבעלמא ודאי הך דרשא ניתנה לידרש פרכינן לר' ישמעאל מאחר דלדידיה לא מיתוקים הך ייתורא דקרא לדרשא דר"ע. א"כ למאי אתי. ואיצטריך לשנויי כדמשני. אבל ודאי אי לא הוה ידעינן הך ייתורא דקרא למאי אתי. נמי לא הוה מרבינן מיניה עונש שרפה לנשואה בת כהן כל שאין שרפתה מקובלת בידינו בלא"ה. כן נראה ברור ומוכרח לענ"ד. ודברי הרמב"ן ז"ל בזה צ"ע אצלי. ועכ"פ נראה דזו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל:

ועפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב. דודאי האזהרות של חמותו ואם חמותו ואם חמיו יפה עשה שלא מנאן במנין הלאוין. דלשיטתו אזיל דבכל כיו"ב שאין האזהרה מפורשת בקרא. ולא נפקא לן אלא באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ממקום אחר. אינה נמנית בפ"ע בחשבון הלאוין. וכמו שנתבאר במבוא (סימן ז' שורש שני) עיי"ש. אבל עונש שרפה דידהו שפיר מנה כאן במנין העונשין שבשרפה. משום דודאי משום דרשת גז"ש לחודה לא היו מוציאין את אלו לשרפה. אם לא שכך היתה הלכה מקובלת בידם בלא"ה. ולא באה גז"ש זו דזמה זמה אלא להסמיך את ההלכה לקרא דאורייתא. דרק ע"פ שניהם יקום דבר להוציא אדם להורג. ואם כן כי היכי שמנה רבינו הגאון ז"ל במנין העונשין עונש דבועל ארמית קנאין פוגעין בו. אף ע"פ שאינו אלא מהלכה לממ"ס. הכי נמי שפיר מנה עונש שריפה דחמותו ואם חמותו ואם חמיו. וכן אינך אחריני שמנאן

כאן אף ע"ג דלא נפקא לן שרפתן אלא מגז"ש. משום דבלא"ה עונשן בשרפה הלכה מקובלת היא מסיני בידי רז"ל כמו שנתבאר. וא"כ אין צורך למה שביארנו בזה לעיל (עשין קפ"א) עיי"ש:

מצוה נב

האוכל טבל. ותרומה. וכהן בטמאו קדשי שמים. לא אשכחן בקרא בהדיא עונש מיתה בידי שמים באוכל טבל. אלא דגמרינן לה בגז"ש חילול חילול מתרומה (סו"פ הנשרפין פ"ג ע"א) עיי"ש. ולפ"ז לשיטת רבינו הגאון ז"ל לכאורה אין ראוי למנותו. וכבר עמדנו בזה לעיל (עשין קפ"א) עיי"ש מה שביארנו בזה. ואמנם כעת נראה שאין צריך לזה. דבלא"ה ניחא שפיר. דהרי עכ"פ בהדיא כתיב עונש מיתה בידי שמים בטבל הטבול לתרומת מעשר (סו"פ קרח). דכתיב ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין קנ"ג). והרמב"ן ז"ל (לאוין הנוספין. לדעתו לאו שביעי) דהך קרא הוא אזהרה ועונש מיתה על אכילת טבל הטבול לתרומת מעשר עיי"ש. וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם (פרק בתרא דמכות מ"ב). ומבואר מדבריו שם דגם עונש מיתה דטבל הטבול לתרומה גדולה מההוא קרא הוא דנפק"ל עיי"ש בדבריו. אלא דזהו נגד המבואר בסוגיא דגמרא (סו"פ הנשרפין שם) עיי"ש. ויתבאר לפנינו. וכן מתבאר ג"כ בחנוך (מצוה רפ"ד) דהך קרא הוא אזהרה ועונש מיתה לאוכל טבל הטבול לתרומת מעשר עיי"ש. והשתא א"כ הרי עכ"פ מבואר בקרא עונש מיתה בידי שמים באוכל טבל הטבול לתרומת מעשר. וא"כ שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל כאן עונש מיתה מיהת משום אכילת טבל הטבול לתרומת מעשר דבהדיא כתיבא ביה מיתה בקרא:

איברא דעיקר דברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל והחנוך תמוהים לכאורה טובא מסוגיא דסו"פ הנשרפין. דאמרינן התם האוכל את הטבל מנ"ל דבמיתה דאמר שמואל משום ר"א מנין לאוכל את הטבל שהוא במיתה. דכתיב ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה'. בעתידים לתרום הכתוב מדבר. ויליף חילול חילול מתרומה. ופירש"י מתרומה שאכלה בטומאת הגוף דכתיב בה ומתו בו כי יחללוהו עיי"ש. וכן פירש הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. ופרכינן עליה ונילף חילול חילול מנותר מה להלן בכרת אף כאן בכרת. ומשני מסתברא מתרומה הו"ל למילף שכן תרומה חו"ל הותרה ברבים וכו'. ופריך אדרבה מנותר הו"ל למילף שכן פסול אוכל וכו'. ומשני הנך נפישין. רבינא אמר חילול דרבים מחילול דרבים עדיף עיי"ש. ולדעת הרמב"ם והרמב"ן והחנוך הדבר קשה טובא דטפי הו"ל למילף חילול חילול מטבל גופיה. דהיינו מטבל הטבול לתרומת מעשר. דזה טבל וזה טבל. וגם לא הוה שייך למיפרך תו דמנותר הו"ל למילף שכן פסול אוכל אין לו

טהרה במקוה. שהרי כל הנך איתנייהו ג"כ בטבל הטבול לתרומת מעשר. ומצאתי להרב ד"א (בקונטרסין סי' ד') שעמד בזה. אבל מה שתי' שם לא יתכן כלל. ונסתר מההיא סוגיא גופא בדוכתה ומסוגיא דסוף פ"ד דשבועות עיי"ש היטב ובמש"כ הראשונים ז"ל שם ואין להאריך בזה:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (פ"י ממאכלות אסורות הלכה י"ט) שכתב וז"ל הטבל כיצד וכו'. ואסור לאכול ממנו שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה'. כלומר לא ינהגו בהן מנהג חולין ועדיין קדשים שעתידין להתרים לא הורמו. והאוכל כזית מן הטבל קודם שיפריש ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר חייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל וגו' והשיאו אותם עון אשמה עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו להדיא דעונש מיתה בידי שמים באוכל טבל נפק"ל מפשטיה דקרא מדכתיב ביה והשיאו אותם עון אשמה. והוא תמוה מאוד לכאורה דמלבד דסותר סוגיא דתלמודא (סו"פ הנשרפין שם) דמבואר בהדיא דלא ילפינן לה אלא בגז"ש חלול חלול מאוכל תרומה בטומאת הגוף. עיקר הדבר תמוה ואינו מובן לכאורה היכי משמע חיוב מיתה מהך קרא מדכתיב ביה והשיאו אותם עון אשמה. וגם לא הערו כל נושאי כליו את מקורו בדרשא זו. ואמנם נראה דמקורו הוא מהספרא (פרשת אמור סוף פ"ו). דתניא התם והשיאו אותם עון אשמה מלמד שאף על הטבל חייב מיתה. וראיתי להראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל שם שפירשו וז"ל קרא יתירא קא דריש דכיון דכתיב ולא יחללו את קדשי וגו' וילפינן חלול חלול מטמא שאכל את התרומה שהוא במיתה. למה ליה למכתב והשיאו אותם עון אשמה. אלא ודאי להביא את הטבל עצמו שהתרומה באה ממנו שהוא בעון אשמה האמור בתרומה. ומאי ניהו מיתה דאתי חלול חלול כדאמרן. ובמס' סנהדרין נפק"ל טבל שהוא במיתה מדכתיב את אשר ירימו לה' בעתידין ליתרם הכתוב מדבר ויליף חלול חלול מתרומה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריהם דלהספרא הכי מידרש. דמיתה דזר האוכל תרומה ילפינן בגז"ש דחלול חלול מטמא שאכל תרומה טהורה. והדר ילפינן לאוכל טבל דבמיתה מדכתיב קרא יתירא והשיאו אותם עון אשמה דאייתר. דלתרומה לא איצטריך כיון דכבר כתיב בה ולא יחללו וגו' וילפינן חלול חלול מאוכל תרומה בטומאת הגוף דכתיב ביה מיתה. אלא ודאי על הטבל קאי שהתרומה באה ממנו שיהא האוכלו בעון אשמה האמור בתרומה דהיינו מיתה דאתי בגז"ש דחלול חלול. אלא שכתבו דבסוגיא דסו"פ הנשרפין מבואר דקרא דלא יחללו את קדשי וגו' גופי' על הטבל קאי מדכתיב בסיפא דההוא קרא את אשר ירימו לה' בעתידין ליתרם הכתוב מדבר ויליף חלול חלול על הטבל גופי' שיהא במיתה. ודבריהם תמוהים אצלי

במש"כ דהא דזר האוכל תרומה הוא במיתה היינו משום דילפינן לה בגז"ש דחלול חלול מאוכל תרומה בטומאת הגוף. וזהו נגד סוגיא דתלמודא בסו"פ הנשרפין שם לקמן (פ"ג ע"ב) דאמרינן התם אמר רב זר שאכל תרומה לוקה. אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב לימא מר במיתה דכתיב וכל זר לא יאכל קודש. (ופירש"י וז"ל ולימא מר במיתה דכתיב בתרי' ומתו בו כי יחללוהו וכל זר לא יאכל קודש. וכולה פרשתא בתרומה קאי וכו' עכ"ל עיי"ש). ומשני אני ה' מקדשם הפסיק הענין עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דמיתה דזר האוכל תרומה. בתרומה גופא כתיבא. וכדפירש"י וכן פי' הרמ"ה. והוא מוכרח מעיקר הסוגיא דפריך ולימא מר במיתה דכתיב וכל זר לא יאכל קודש. דמשמע ודאי דמגופי' דקרא מייתי לה. ומשום דקרא דומתו בו כי יחללוהו על אכילת זר דכתיב בתרי' וכל זר וגו' נמי קאי. והיינו נמי מאי דקמשני רב אני ה' מקדשם הפסיק הענין. ומשום הכי ס"ל דקרא דומתו בו וגו' לא קאי אלא על אוכל תרומה בטומאת הגוף בלבד. ולא על אכילת זר דכתיב בתרי'. שהרי הפסיק הכתוב בינתים. ומבואר דלדידן דקיי"ל כברייתא דזר האוכל תרומה הוא במיתה. היינו משום דלא חשבינן ליה הפסק. אלא ומתו בו וגו' על אכילת זר דבתרי' נמי קאי. וא"כ מיתה בזר על אכילת תרומה בהדיא כתיבא בקרא בתרומה באכילת זר גופא. ולא מגזירה שוה ילפינן לה כמש"כ הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל. ואין לומר שלא כתבו כן אלא אליבא דהספרא ובלא"ה הספרא הוא דלא כסוגיא דתלמודין שם. דז"א שהרי בספרא שם לא מייתי גז"ש דחלול חלול כלל לענין זה. ואדרבה גם דברי הספרא מתפרשים יותר נכון אם נימא כמתבאר מתוך הסוגיא שם דבזר גופי' כתיבא מיתה בקרא. דלפ"ז שפיר דריש מקרא דוהשיאו אותם עון אשמה על הטבל שיהא האוכלו בעון אשמה האמור בזר האוכל תרומה. בגופי' דקרא. ולא נצטרך לומר דקרא סמיך אג"ש דחלול חלול כדפירשו הראב"ד והרא"ש משאנץ ז"ל שם. ומעתה א"כ גם לפי' הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל ע"כ לפי דרשת הספרא מיתת האוכל טבל הו"ל כמפורשת בהדיא בקרא. דכיון דבזר האוכל תרומה כתיבא מיתה בהדיא בקרא נמי שביארנו. והכא באוכל טבל כתיב והשיאו אותם עון אשמה. דלפי דרשת הספרא היינו לומר דגם הטבל עצמו שהתרומה באה ממנו הוא בעון אשמה האמור באוכל תרומה. דהיינו מיתה. א"כ הרי כתיב ביה בהדיא עונש מיתה בגופי'. ועפ"ז אתי שפיר דברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות מ"א שם) דלפי דברי הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל דלהספרא קרא דלא יחללו את קדשי וגו' לא קאי על טבל אלא על תרומה. א"כ דברי הרמב"ם שם סתרי אהדדי מרישא לסיפא. דבריש דבריו מבואר דס"ל כתלמודא דידן דקרא דלא יחללו וגו' קאי על הטבל ולא על התרומה. ובסוף דבריו נקט דרשת הספרא. והרי להספרא קרא

דלא יחללו על התרומה הוא דקאי. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דודאי גם להספרא קרא דלא יחללו על הטבל הוא דקאי ולא על התרומה כמו שביארנו:

ועכ"פ לפי מה שביארנו ע"פ פירושן של הראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל מבואר דלהספרא מיתה באוכל טבל בהדיא כתיב בקרא בטבל גופי'. וביותר מבואר כן לפי מה שפירש הרב ק"א שם דברי הספרא דמאי דיליף דאוכל טבל במיתה מדכתיב והשיאו אותם עון אשמה. היינו משום דס"ל דמלת והשיאו יאמר על המיתה. כמו שאמר למעלה בתרומה ולא ישאו עליו חטא ומתו. וא"כ והשיאו עליו עון הנשיאות מהאשמה הוא מיתה עכ"ל עיי"ש. וא"כ עונש מיתה בטבל גופי' נאמר בקרא. ובסמ"ג (לאוין קמ"ז) אחר שהביא סוגיא דסו"פ הנשרפין דיליף מיתה דאכילת טבל מגז"ש דחלול חלול מתרומה. כתב וז"ל ובתורת כהנים דורש כל זה מן המקרא שנאמר אחר זה המקרא של ולא יחללו שכתוב אח"כ והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם עכ"ל עיי"ש. ומשמע דס"ל כפי' הק"א. ועכ"פ הביא הסמ"ג גם דרשא דתלמודין (סו"פ הנשרפין) אלא שאח"כ הביא ג"כ דרשת הספרא. אבל הרמב"ם ז"ל שם שלא כתב אלא ילפותא דספרא בלבד דבריו תמוהים לכאורה. שדחה ילפותא דתלמודין מקמי דרשת הספרא. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קנ"ג) שכתב וז"ל שהזהירנו מאכול טבל וכו'. והוא אמרו ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו. והעובר על לאו זה חייב מיתה בידי שמים. והרמז על זה הנה אמרו ולא יחללו ואמר בתרומה את קדשי בני ישראל לא תחללו. ויליף חלול חלול מתרומה שהוא עון מיתה כמו שביארנו. ולשון גמרא סנהדרין מנין לאוכל טבל במיתה שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל בעתידין ליתנם לה'. והוא את אשר ירימו. ואחר זה הפסוק אמר והשיאו אותם עון אשמה וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו אלה שהיתה לפניו גירסא אחרת בסוגיא דסו"פ הנשרפין. ולפי גירסתו לא יליף התם מיתה לאוכל טבל אלא מסיפא דקרא. מדכתיב והשיאו אותם עון אשמה. והיינו כדרשת הספרא. ועכצ"ל לפי זה דגם כל השקלא וטריא דהתם דפריך לילף מנותר ומאי דקא משני עלה לא היתה בגירסתו. וילפותא קמייתא שהביא הרמב"ם שם דילפינן חלול חלול מתרומה דכתיב את קדשי בני ישראל לא תחללו. והיינו מטבל הטבול לתרומת מעשר. דהרי הך קרא בטבל לתרומת מעשר הוא דכתיב לדעת הרמב"ם שם לקמן בסמוך עיי"ש. לכאורה לא ידענו מקורה דלא אשכחן דרשא זו בשום דוכתא. וגם לפי הך דרשא לא שייכא פירכא דפרכינן בסוגיא דהתם לילף מנותר דבכרת. דהרי ודאי פשיטא דטבל מטבל עדיף טפי למילף:

והנראה לי דמקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה הוא מדברי השאילתות (פ' קרח שאילתא קל"ב) שכתב שם. וז"ל ומאן דאכיל פירי דלא מפריש מינייהו תרומות ומעשרות קאים במיתה. דת"ר אלו שבמיתה האוכל טבל וכו'. ואמר שמואל משום ר"א מנין לאוכל טבל שהוא במיתה. ת"ל ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו בעתידין ליתרם הכתוב מדבר. ויליף חלול חלול מתרומה דכתיב ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו. מה להלן במיתה אף כאן במיתה עכ"ל עיי"ש. ולפי הנראה לא היה בגירסתו במימרא דשמואל משום ר"א אלא שנאמר ולא יחללו את קדשי ב"י את אשר ירימו בעתידין ליתרם הכתוב מדבר. ותו נא מידי. וכן הגירסא שלפנינו בסוגיא דפ"ק דזבחים (י"א ע"ב) עיי"ש. וכן מבואר בכפתור ופרח (פרק ל"ד) דזו היתה גירסתו גם בסוגיין דסו"פ הנשרפין עיי"ש בדבריו. ובשאילתות הוא דקמסיים עלה וכתב ויליף חלול חלול וכו'. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם אחר שהביא דרשת השאילתות שם. ולשון גמרא סנהדרין וכו'. כלומר דבלשון הגמרא שם לא נזכר בדברי שמואל משם ר"א אלא דרשא דולא יחללו וגו' אשר ירימו בעתידין ליתרם הכתוב מדבר. וא"כ אין הכרח לומר דסמיך אגזרה שוה דחלול חלול מטבל הטבול לתרומת מעשר כדכתב בשאילתות. אלא יש לפרש דברי שמואל משם ר"א ע"פ ברייתא דספרא שם. ואסיפא דההוא קרא הוא דסמיך דכתיב והשיאו אותם עון אשמה. כן נראה בביאור דברי הרמב"ם ז"ל שם. ובפיה"מ (פ"ג דמכות שם) נמשך הרמב"ם ז"ל אחרי דברי השאילתות. ולזה כתב שם דבין טבל הטבול לתרומה גדולה ובין הטבול לתרומת מעשר נפק"ל לעונש מיתה מקרא דאת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו. משום דעיקר הך קרא בטבול לתרומת מעשר מיירי. ומיני' ילפינן נמי לטבול לתרומה גדונה בגז"ש דחלול חלול. וזה מדוקדק בלשון הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש היטב:

והנה בחנוך שם כתב וז"ל שלא לאכול טבל וכו' שנאמר ולא יחללו וגו' אשר ירימו לה'. ובא הפירוש המקובל על זה שבאוכל טבל הכתוב מדבר. וענין הכתוב לומר שלא יחללו הקדשים בעודם מעורבים עם החולין. זהו לשון את אשר ירימו שהוא לשון עתיד. כלומר שעדיין לא הורמו. וכן הוא בגמרת סנהדרין מנין לאוכל טבל שהוא במיתה וכו' בעתידין להרים הכתוב מדבר. ויליף חלול מתרומה שכתוב עליה ואת קדשי בני ישראל לא תחללו. והוא במיתה כמו שכתוב למעלה מדכתיב ומתו בו כי יחללוהו. וסמיך ליה וכל זר לא יאכל קדש עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים ומגומגמים. אבל נראה ברור דיש בדבריו השמטת מלה אחת. וכצ"ל או מדכתיב ומתו בו וכו'. ושני פירושים חלוקים הם. דפירוש הראשון הוא מהשאילתות דפי' דילפינן לה בגז"ש דחלול חלול טבל לתרומה

גדולה מטבל לתרומת מעשר. והוא כלשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם בפירושו הראשון שלקוח מהשאילתות כמש"כ. ומש"כ עוד ויליף חלול מתרומה. אע"ג דהך קרא דאת קדשי בני ישראל וגו' בטבל הטבול לתרומת מעשר הוא דמיירי. מ"מ כיון דודאי טבל לא מיקרי קודש. ע"כ לא קאמר קרא אלא שלא יחללו התרומה המעורבת תוך טבל זה. וכמש"כ בחנוך לעיל בסמוך. וא"כ חלול זה דמוקמינן ליה לגז"ש על התרומה הוא דקאי. ולא על הטבל שהתרומה בתוכו. וזהו שכתב החנוך והוא במיתה כמש"כ למעלה. וזהו ממש כלשון הרמב"ם שם שכתב ג"כ שהיא עון מיתה כמו שביארנו עיי"ש. וכוונתו למה שכתב כבר שם לעיל (לאוין קל"ג קמ"ט). וגם החנוך כתב כן שם לעיל (מצוה ר"פ) דתרומה לזרים במיתה. ולטבל חשובים הכל זרים. וזה ברור בכוונת החנוך. ומ"מ מבואר דכולם לא היתה בגירסתם בסוגיא דסו"פ הנשרפין שם מאי דפריך התם ולילף מנותר ומאי דמשני התם עלה. דהרי אפילו לפי' השני של החנוך כיון דלא יליף לה אלא מאכילת תרומה לזרים. לא מצי למיפרך דלילף מנותר. ולא שייך הכא הך פירכא כלל. דודאי פשיטא דלא שבקינן ילפותא דטבל מטבל דתרוייהו חד איסורא וחד שמא נינהו. למילף מנותר דאיסורא אחרינא ותרתי שמות חלוקים לגמרי נינהו. וגם לא שייך בזה כלל מאי דקאמר תו התם אדרבה מנותר הו"ל למילף שכן פסול אוכל אין לו היתר במקוה. שהרי בטבל לתרומת מעשר ובתרומה נמי איתנייהו לכל הני:

ומעתה ממילא מבואר דאין מקום כלל לקושית הרב ד"א על הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל. וגם על החנוך לק"מ לפי מה שביארנו דבריו. מיהו מה שהקשה גם על הרמב"ן ז"ל ודאי קשה לכאורה לפי מה שנראה מלשון הרמב"ן (שורש שני) שכתב שם וז"ל ושם הקשו כמה פעמים ואמרו ונילף חלול חלול מנותר וכו' עיי"ש בדבריו. משמע שהיתה לפניו גירסא שלפנינו דפרכינן גם כאן בטבל ונילף חלול חלול מנותר. וא"כ מוכרח ע"כ כפירש"י והרמ"ה ז"ל וכן היא ג"כ גירסת ופי' של הראב"ד והר"ש משאנ"ץ ז"ל שהבאתי לעיל. וא"כ אכתי להרמב"ן ז"ל קושייתו במקומה עומדת. אלא דמ"מ לא הוצרך להקשות למש"כ הרמב"ן ז"ל דקרא דאת קדשי בני ישראל לא תחללו וגו' קאי על טבל הטבול לתרומת מעשר. דבלא"ה הוה מצי להקשות כן לפי הגירסא שלפנינו. דטפי הו"ל למילף מאכילת תרומה לזרים. דבזה לא הוה מצי תו למיפרך דנילף מנותר. וכמשכ"ל לפי' שני של החנוך. וא"כ ממילא מבואר דאין בזה מקום קושיא לדעת הרמב"ן ז"ל. כיון דגם בלא"ה בעיקר סוגיא דתלמודא התם איכא לאקשויי הכי. מיהו בעיקר הדבר נראה דאין הכרח לומר שהיתה לפני הרמב"ן ז"ל כגירסא שלפנינו. דאפשר לומר דמש"כ דשם הקשו כמה פעמים וכו'. אין כוונתו אלא למאי דהקשו שם בסוגיא לקמן גבי טמא

ששימש ונילף חלול חלול מנותר וכו' אדרבה מנותר הו"ל למילף שכן וכו'. וכן לקמן שם גבי בע"מ ששימש (פ"ד ע"א) עיי"ש ואין להאריך בזה. ומ"מ מתבאר עפ"ז דלהרמב"ם ז"ל גם לסוגיין דסו"פ הנשרפין ס"ל כדעת הספרא דנפק"ל מיתה לאוכל טבל מגופיה דקרא. ולא מגז"ש אתיא. וא"כ נראה לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ שפיר מנה עונש מיתה בידי שמים דאוכל טבל. ואפי' דטבל הטבול לתרומה גדולה שפיר נמנה גם לשיטתו:

ומה שמנה מיתה דתרומה לזרים ומיתה דאכילת תרומה בטומאת הגוף. אע"ג דבהנך תרתי חדא מיתה הוא דכתיבא בתרוייהו. דקרא דומתו בו כי יחללוהו קאי בין על אוכלה בטומאת הגוף ובין על אכילת זרים. כמשכ"ל. מ"מ לא גרע זה מכל שני פרטים הנכללים במצוה אחת דלשיטת רבינו הגאון ז"ל נמנה כל פרט בפ"ע. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **וכהן בטמאו קדשי שמים**. דמשמע מלשונו דלא ענש הכתוב מיתה אלא בתרומה טהורה דוקא. וכן הוא ג"כ לשון הבה"ג וכל סייעתו ז"ל עיי"ש. ובאמת שכן הוא גם לישנא דברייתא (סו"פ הנשרפין) שם. והכי נמי אמרינן בהדיא עלה בגמרא שם טהורה אין טמאה לא וכו' שנאמר ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת עיי"ש. אלא דכבר הכריחו הראשונים ז"ל שם מסוגיא דחולין (פ' כל הבשר קי"ג ע"ב) דלא אתי לאפוקי אלא תרומה שנטמאת קודם שנטמא כהן שאכלה טומאת הגוף. אבל נטמא הגוף תחלה אפי' על תרומה טמאה חייב עליה מיתה באכילתה עיי"ש בתוס' ובחי' הר"ן ובמש"כ התוס' ושאר ראשונים ז"ל בפרק גיד הנשה (חולין ק"א ע"א). ומיהו להבה"ג וסייעתו ז"ל ליכא קושיא. דלא נקטו אלא לישנא דברייתא שם. וא"כ כי היכי דמפרשינן לישנא דברייתא לומר דלא אתיא לאפוקי אלא כשנטמאת קודם שנטמא הגוף. הכי נמי מתפרש לשון הבה"ג וסייעתו. אבל לרבינו הגאון ז"ל כאן שדקדק וכתב וכהן בטמאו קדשי שמים. דמשמע ודאי מלשונו דעיקר עונש מיתה בזה אינו אלא משום שהוא מטמאה באכילתו. ואם כן משמע דס"ל דכל היכא דבלא"ה היתה טמאה מעיקרא. ולא הוא הביאה לידי טומאה. לא מיחייב מיתה. אף ע"פ שנטמא הגוף קודם שנטמאת התרומה. ודאי תמוה טובא לכאורה דזהו נגד סוגיא דפרק כל הבשר שם. איברא דגם הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ז מהלכות תרומות) מתבאר מדבריו דס"ל דבכל ענין ליכא מיתה אלא בתרומה טהורה דוקא עיי"ש. וכבר עמדו על דבריו האחרונים ז"ל. ומש"כ על דבריו הר"ב פר"ח במים חיים. דבריו תמוהים שכפי הנראה לא שם לבו לסוגיא דפרק כל הבשר שם. אבל נראין בזה דברי הרב שעה"מ (פי"ז מהלכות א"ב) עיי"ש בדבריו. ואפשר שלזה נתכוון גם הרב פר"ח שם. אלא שלא ביאר דבריו כראוי. ועפ"ז גם דברי רבינו הגאון ז"ל

כאן נכונים. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין ע"ח) עיי"ש היטב. ואין להאריך בזה כאן. ולענין אזהרותיהן של שלשה עונשין הללו כבר ביארנו לעיל (עשין פ"ז. ובלאוין קצ"ז. קצ"ח. רכ"ט) עיי"ש היטב:

מצוה נה

עורך שי בטומאה. לא אשכחן בהדיא בקרא עונש מיתה בידי שמים לכהן טמא ששימש במקדש. אלא דנפק"ל (סו"פ הנשרפין) דענוש מיתה בידי שמים מגז"ש דכתיב ביה וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו וגו'. ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה עיי"ש. ולפ"ז צ"ע כאן. דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל אין עונש זה ראוי לבוא במנין. וכבר נתעוררנו בזה לעיל במנין העשין (עשה קפ"א) עיי"ש מה שביארנו שם בזה. ועוד יתבאר בזה לפנינו בסמוך (עונש נ"ח נ"ט) עיי"ש:

ואמנם בלא"ה יש לי כאן מקום עיון בלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב **עורך שי בטומאה**. וידוע דשי אינו אלא לשון נדבה ומתנת חנם. וא"כ אין במשמע לשונו אלא נדרים ונדבות. והדבר תמוה דהרי ודאי כל הקדשים בכלל זה בין לאזהרה ובין לעונש. דהרי בקרא קדשים סתמא כתיב. וינזרו מקדשי בנ"י ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי. וא"כ כל הקדשים כולן במשמע. ואפי' באכילת קדשים בטומאת הגוף דכתיב ביה בהדיא גבי עונש והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה וגו'. וא"כ ודאי היה מקום לומר שלא ענש הכתוב אלא על נדרים ונדבות דומיא דשלמים. מ"מ מרבינן כל הקדשים (בספרא צו פט"ו אמור פרשה ד') מדכתיב אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים. וכ"ש כאן דמעיקרא לא כתיב אלא קדשים סתמא. ובהדיא אמרינן בזבחים (מ"ד ע"א) דקרא דאשר הם מקדישים לי דהכא בטמא ששימש. כולל כל הקדשים כולן. ולפינן מיניה גם לנותר בגז"ש דחלול חלול לענין זה עיי"ש. והלכה רווחת היא בכל דוכתי דטמא ששימש בכל הקדשים כולן חייב מיתה. ואין שום חילוק בזה בין קרבנות חובה לקרבנות נדרים ונדבות. וביותר תמוה דלפי הנראה מש"כ רבינו הגאון ז"ל לשון שי על קרבנות. הוא מלשון הכתוב (תהלים ע"ו י"ב) נדרו ושלמו לה' וגו' יובילו שי למורא. ותרגם המתרגם נדרו נדרין ושלימו וכו' כל דיתבין חזור חזור למקדשי' ייתון קורבניא לבית מוקדש דחיל. הרי שקרא הכתוב לקרבנות מקדש בשם שי. והרי התם בקרבנות נדרים ונדבות מיירי. כמבואר בהך קרא. וכן במש"כ (ישעי' י"ח ז') בעת ההיא יובל שי לה' צבאות. תרגם המתרגם בעדנא ההיא ייתיני' בתקרובתא לקד ם ה' צבאות. וגם שם היינו קרבן נדבה. וא"כ מה שנשתמש רבינו הגאון ז"ל כאן בלשון שי. דמשמע רק נדרים ונדבות. תמוה טובא לכאורה. אם לא שנאמר דרק לרבותא נקטי'. דאפי' בעבודת קרבנות

נדרים ונדבות ענוש מיתה בידי שמים כששימש בטומאה. וכ"ש בקרבנות חובה. אלא דצ"ע דלכאורה אין בזה שום רבותא בנדרים ונדבות יותר מבקרבנות חובה. ואדרבה אשכחן בספרא (דבורא דנדבה פרשה ג') דתניא התם עולה מה ת"ל. שיכול לא יהו כל הפסולין האלו (רובע ונרבע מוקצה ונעבד ונוגח) נוהגין אלא בעולת נדבה. עולת חובה מנין וכו'. ת"ל עולה. אחד עולת נדבה ואחד חובה עיי"ש. הרי דאדרבה אי לאו דגלי קרא דאייתר לריבויי עולת חובה כעולת נדבה. לא הוה פסלינן אלו הפסולין אלא בנדבה ולא בחובה. הרי דאיכא סברא להחמיר בקרבנות נדבה יותר מבקרבנות חובה. וכן לקמן (שם פרק ד') תניא יכול אין טעון סמיכה אלא עולת נדבה עולת חובה מנין וכו'. ת"ל עולה. אחד עולת נדבה ואחד עולת חובה. זו וזו טעונה סמיכה עיי"ש. הרי דמצרכינן קרא לרבות חובה כנדבה להחמיר עליה. ועוד דאמרינן (ריש פ"ב דזבחים ט"ו ע"ב) זר מנ"ל (דמחלל עבודה) דתני לוי דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל וגו'. בני ישראל למעוטי מאי. אילימא למעוטי נשים. קרבן נשים בטומאה קרב וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל אילימא למעוטי נשים בנות ישראל. קרבן נשים שלא הוזהרו כהנים מלהקריבו בטומאה. קרבן נשים בטומאה קרב בתמיה. וכי יש כח בקרבן נשים לדחות הטומאה עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דכל מאי דהקרבן חמור יותר. מסתבר יותר להקל בו לענין לעשות עבודתו בטומאה. וא"כ הכא נמי אדרבה קרבנות חובה דחמירי יש לומר דיש כח בקדושתן לדחות הטומאה מיהת לענין שלא יהא ענוש מיתה כששימש בעבודתן בטומאה. אבל בנדרים ונדבות דלא חמירי כולי האי אין כח בקדושתן לדחות הטומאה כלל. וראוי להחמיר בענשו יותר כששימש בעבודתן בטומאת הגוף. וא"כ אין כאן שום רבותא לענין עונש מיתה על השימוש בטומאה בנדרים ונדבות מבקרבנות חובה. אדרבה בקרבנות חובה מסתבר יותר להקל בענשן לענין שימוש בטומאה. ובלא"ה לא יתכן לומר כן בכוונתו. דמהיכא תיתי לחלק בזה בין נדרים ונדבות לקרבנות חובה עד שהוצרך לאשמעינן דאפי' בנדרים ונדבות נאמר עונש זה:

והנראה קצת לומר בכוונתו ע"פ מה שפירש"י ז"ל (בפ' תולדות) וז"ל ויתן לך האלקים. מהו האלקים בדין. אם ראוי לך יתן לך ואם לאו לא יתן לך. אבל לעשו אמר משמני הארץ יהיה מושבך. בין צדיק בין רשע יתן לך. וממנו למד שלמה כשעשה הבית סידר תפלתו. ישראל שהוא בעל אמונה ומצדיק עליו את הדין. לא יקרא עליך תגר. לפיכך ונתת לאיש כדרכיו אשר תדע את לבבו. אבל נכרי מחוסר אמנה. לפיכך אמר ואתה תשמע השמים ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי. בין ראוי בין שאינו ראוי תן לו. כדי שלא יקרא עליך תגר עכ"ל עיי"ש. וכן פירש"י עוד במלכים א' (ח' מ"ג) ובדה"י ב' (ו'

ל"ג). ועי' ברלב"ג ורד"ק שם. והכי נמי אמרינן בגמרא (פ"ק דבב"ב י' ע"ב) נענה ר"א ואמר צדקה תרומם גוי. אלו ישראל וכו'. וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שהעכו"ם עושין חטא הוא להם. שאינם עושין אלא להתגדל בו כמו שנאמר וכו'. ופרכינן עלה ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא. והא תניא האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני וכו' הרי זה צדיק גמור. ומשני לא קשיא כאן בישראל כאן בעכו"ם עיי"ש. ופירש"י וז"ל ישראל דעתן לשמים בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מדת הדין. אבל עכו"ם אינו נותן אלא על מנת כן. ואם לאו מתחרט עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז נראה דקרבנות ישראל אפי' קרבנות חובה שלהם חשיבי לגבי קרבנות נדבה דעכו"ם כמו קרבנות נדבה לגבי קרבנות חובה. משום דקרבנות חובה דישראל אע"פ שאינם באים אלא לכפרה ולרצות. מ"מ גמיר ויהיב בעין יפה בכל ענין בלא שום שיור ותנאי. בין יהיה קרבנו לרצון ויתכפר לו בין לא. אבל קרבנות העכו"ם אף ע"פ שבאו בנדבה. מ"מ באמת לאו נדבות ודורן בעלמא נינהו. שאינם נדבות לבו ממש בלא תקות שכר ותשלום גמול. אלא לתכלית ידוע לו. וכשיראה שלא הגיע לתכלית מבוקשו ותקותו היתה לו למפח נפש. מתחרט על נדבתו. וא"כ אין זו נדבה ודורן. אלא כמוכר ומחליף דבר בדבר. ונראה דהיינו טעמא דאמרי' (בפ"ק דערכין ו' ע"ב) אר"א אר"י עכו"ם שהתנדב מנורה או נר לביא הכנסת. עד שלא נשתקע שם בעליה אסור לשנותה אפי' לדבר מצוה וכו'. וטעמא דעכו"ם הוא דפעי. אבל ישראל דלא פעי שפיר דמי עיי"ש. והיינו משום דישראל בעין יפה הוא נותן לגבוה בכל ענין ומיד משהקדיש ומסר לגבוה מסלק נפשיה לגמרי מהקדישו. אבל העכו"ם בעין רעה הוא נותן ואינו מסתלק מהקדישו לגמרי ואינו אלא כמחליף וממיר רע בטוב ממנו. ע"פ תנאי שבלבו. ולכך פעי. ואסור לשנותה אפי' לדבר מצוה. אם לא שכבר נשתקע שם בעליה לגמרי:

ומעתה נראה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן במה שכתב **עורך שי בטומאה**. וזה ע"פ מאי דתנן (פ"ד דזבחים מ"ה ע"א) קדשי עכו"ם אין חייבין עליהן משום פגול נותר וטמא וכו' עיי"ש. ואף ע"ג דר"ש הוא דקאמר לה. ורבי יוסי פליג עלי' בהא. וקיי"ל בעלמא ר"י ור"ש הלכה כר"י. וגם לקצת ספרים דגרסי התם ר"מ במקום ר"ש. הרי גם לגבי ר"מ קיי"ל כר"י. מ"מ פסק הרמב"ם ז"ל (פי"ח הכ"ד מה' פסהמ"ק) כר"ש עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם ובבה"ז בזבחים שם ובשאר אחרונים לקיים פסקו של הרמב"ם בזה. וכן פסק הרא"ם ז"ל (ביראים סי' של"ח) עיי"ש. ונראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולזה הוא שכתב **עורך שי בטומאה**. כלומר דוקא קדשי ישראל שאפילו קרבנות חובותיהם אינם אלא כשי ומתנת חנם לגבוה בלב שלם ובלא שום שיור ותנאי בדבר.

הוא שענוש מיתה על עבודתו בהן בטומאת הגוף. לאפוקי קדשי עכו"ם. דאימעטו מקרא שאינו חייב מיתה כששימש בעבודתם בטומאת הגוף. כן היה נראה קצת לומר בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן:

ויותר נראה לומר בכוונתו ע"פ מאי דאמרינן (פ"ב דיומא כ"ד ע"א) אמר רב ארבע עבודות זר חייב עליהן מיתה. זריקה והקטרה וניסוך המים וניסוך היין. ולוי אמר אף תרומת הדשן. מאי טעמא דרב דכתיב ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם וגו' ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת. עבודת מתנה ולא עבודת סילוק עיי"ש. והכי קיי"ל כרב כמו שפסק הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהלכות ביאת מקדש ה"ח) עיי"ש ובכ"מ (שם ה"ב). ואפילו לוי נמי מודה בעיקר הדבר דעבודת מתנה מיעט עבודת סילוק. אלא דס"ל דעבודת מתנה לא קאי אלא על עבודות פנים. ולמעוטי דישון מזבח הפנימי והוצאת כף ומחתה ודישון המנורה כמבואר שם עיי"ש. ועכ"פ אנן קיי"ל דאפילו עבודות חוץ בכלל ואימעיטא נמי תרומת הדשן שבמזבח החיצון. ונראה ודאי דהוא הדין אי הוה כתיב בקרא אחד משאר לשונות של מתנה נמי הוה ממעטינן עבודת סילוק. אלא דהכא כתיב בקרא עבודת מתנה. וכיון דגם שי לשון מתנה ודורן הוא כמשכ"ל. לכן כתב רבינו הגאון ז"ל כאן **עורך שי בטומאה**. כלומר עבודת מתנה דוקא ענוש עליה מיתה בידי שמים אם שימש בטומאה. משום דזרות וטומאת הגוף דין אחד להם לענין זה דאינו חייב מיתה אלא על עבודת מתנה ועבודה תמה. כדתנן (פי"ב דזבחים קי"ב ע"ב) עיי"ש ובפירש"י שם ובסו"פ הנשרפין שם וברמב"ם (שם ה"י):

מצוה נו

ושכור. כתיב (פ' שמיני) יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד ולא תמותו. ומהך קרא נפק"ל (סו"פ הנשרפין שם) דשתויי יין ששימשו במקדש במיתה בידי שמים. ואזהרתו מנה לעיל במנין הלאוין (לאו רל"ג). ומה ששינה רבינו הגאון ז"ל כאן לישנא דברייתא דסו"פ הנשרפין דקתני שתויי יין במיתה. וכתב שכור סתם. ומבואר מזה ע"כ דס"ל דלית הילכתא כהך ברייתא דלא מחייב מיתה אלא על יין ולא על שאר משקין המשכרין. ופסק להלכה דגם על כל שאר משקין המשכרין מיחייב מיתה. וזה תמוה מאוד לכאורה. דנראה דזהו שלא כמאן. לא כר"א ולא כר"י (פ"ג דכריתות י"ג ע"ב). דלר"א בשאר משכרין אפי' אזהרת לאו ליכא. ואפי' לר"י ליכא בשאר המשכרין אלא לאו בעלמא. אבל מיתה ליכא גם לדידיה אלא ביין בלבד עיי"ש. כבר ביארנו לעיל (שם אצל האזהרה) דדעת רבינו הגאון ז"ל בזה כדעת השאילתות ורגמ"ה ז"ל בפירושו לבכורות (סוף פ"ז). דס"ל דלמאן דפליג עליה דר"י. על כל המשכרין ס"ל דמיחייב מיתה בידי

שמים. וכמו שביאר השואל להרשב"א ז"ל (בתשו' ח"א סי' שס"ג) לדעת השאילתות עיי"ש בכל מה שביארנו בזה. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה נז

וזר. כתיב (פרשת קרח) ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח וגו' והזר הקרב יומת. ומהך קרא נפק"ל התם (סו"פ הנשרפין) דהזר *ששימש* במיתה בידי שמים עיי"ש. ואזהרתו מנה לעיל (לאוין קפ"ג) עיי"ש מה שביארנו בזה בארוכה בס"ד. ושם עמדנו ג"כ במה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל ל"ת דאל יבא בכל עת אל הקודש. ובמה שלא מנה כאן עונש מיתה בידי שמים על ביאה ריקנית בקדשי קדשים דקיי"ל כרבנן דס"ל (פ"ג דמנחות כ"ז ע"ב) דעל כל מבית לפרוכת במיתה ואפי' ר"י מודה מיהת דעל פני הכפורת במיתה. וא"כ עכ"פ הו"ל למנותה כאן במנין חייבי מיתה בידי שמים. ואע"ג דמה שלא מנה שם ל"ת דאל יבא בכל עת אל הקודש. כבר ביארנו שם דעת רבינו הגאון ז"ל על נכון עיי"ש. מ"מ מה שלא מנה כאן עונש מיתה דביאה ריקנית אכתי הקושיא במקומה עומדת. וכן הדבר תמוה גם על הבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו לא אזהרה זו ולא העונש. דמה שתירצנו שם לדעת רבינו הגאון ז"ל לא יתכן לשיטת הבה"ג וסייעתו. כמו שנתבאר שם. וגם יש לתמוה על רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל שלא מנו במנין העונשין עונש מיתה בידי שמים דמקטיר קטורת חסירה או שחסר בה מעלה עשן. דענוש מיתה מדכתיב וכסה ענן הקטורת וגו' ולא ימות. כמבואר פ"ה דיומא (נ"ג ע"א) ובפ"ק דכריתות (ו' ע"א) עיי"ש. ואע"ג דלפי פירש"י ז"ל (בכריתות שם) גם בקטורת חסירה לא מיחייב מיתה אלא משום ביאה ריקנית עיי"ש. וא"כ היינו הך. מ"מ הרי כבר תמהו עליו כל האחרונים ז"ל דדבריו הם נגד סוגיא ערוכה (בפ"ה דיומא שם) דבהדיא מבואר שם דחיובא בפ"ע הוא. ואפי' בגוונא דליכא למיחייבי' משום ביאה ריקנית עיי"ש ובמש"כ בזה הרב מל"מ (פ"ב מהלכות כלי המקדש ה"ג) ושאר אחרונים:

איברא דחזינא גם לרבינו גרשון מאוה"ג ז"ל בפירושו לכריתות שם דגם הוא ז"ל פירש כפירש"י עיי"ש. וגם ראיתי להרמב"ם ז"ל דאף ע"פ *שפסק* (סוף הלכות עבודת יוה"כ) כסוגיא דיומא שם דחייב מיתה על קטורת חסירה מצד עצמה אע"פ שלא היתה ביאה ריקנית עיי"ש. מ"מ במספר חייבי מיתות בידי שמים (פי"ט מהלכות סנהדרין) לא מנה אלא מיתה דביאה ריקנית. ולא הזכיר שם מיתה דמקטיר קטורת חסירה עיי"ש. ומשמע מזה לכאורה דס"ל כפי' רגמ"ה ורש"י ז"ל דגם מקטיר קטורת חסירה חיובו רק מצד ביאה ריקנית והיינו הך. וכבר ראיתי להר"א ב"ע ז"ל (בס' בתי כנסיות) שהביא מביאורי מהר"י קורקוס והרדב"ז ז"ל כת"י על הרמב"ם שעמדו בזה. ותירצו שם דלהכי לא מנאה

הרמב"ם ז"ל שם משום דבמקטיר קטורת חסירה וכן בשלא נתן בה מעלה עשן ליכא לאו ואין בהן אלא לאו הבא מכלל עשה דדרשינן הקטורת שלמה ולא חסירה כי בענן אראה ולא בלתי ענן. והרמב"ם ז"ל לא מנה שם אלא אותן חייבי מיתה שיש בהן אזהרת לאו ומלקות. והרדב"ז ז"ל הוסיף שם וכתב דאע"ג דהתם בסוגיא דיומא אמרינן רבא אמר חד לעונש וחד לאזהרה עיי"ש. וא"כ משמע דגם בקטורת חסירה אית בה לאו. מ"מ איכא למימר דלא לאו גמור קאמר. אלא לאו הבא מכלל עשה. וגם משמע התם דשאר אמוראי בסוגיא שם לא ס"ל בזה כרבא עיי"ש בדבריו. אבל כבר הרגיש הראב"ע ז"ל שם שאין דבריהם מספיקים כלל. דבאמת הזכיר שם הרמב"ם גם חייבי מיתה שאין בהם לאו עיי"ש בדבריו. וגם בלא"ה אין דבריהם ברורים אצלי. חדא דודאי לישנא דרבא דקאמר חד לאזהרה. משמע דאזהרת לאו גמור יש בדבר. דאזהרת עשה קיי"ל דלא שמה אזהרה. וכן פירש"י שם (ד"ה חד לעונש) דלאו דאל יבא וגו' קאי נמי לאזהרה למעלה עשן עיי"ש. וכ"כ הריטב"א ז"ל שם דהו"ל כאילו כתיב אל יבא בכל עת ואל יבא כי אם בענן עיי"ש בדבריו. וגם מש"כ הרדב"ז ז"ל מאן לימא לן דהלכה בזה כרבא. דשאר אמוראי משמע דלא ס"ל כוותיה בהא. דבריו צ"ע אצלי דהרי התם מייתינן ברייתא דתניא כוותיה דרבא עיי"ש. מיהו אפי' לדעת מהר"י קורקוס והרדב"ז ז"ל דאין בזה לאו. אכתי אין זה מספיק לתרץ בזה דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל. שהרי הם מונים במנין העונשין גם הנך שאין בהן לאו. וכמו שנתבאר בפתיחה. וכ"ש שלא יתיישבו עפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. לפי מה שכבר ביארנו שיטתו למנות גם להבמכ"ע במנין הלאוין וגם למנות העונשין מצד עצמן. מלבד עיקר המצוה שנמנה כבר במנין הלאוין או העשין:

אלא דמ"מ אי משום הא לחוד שלא מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל קטורת חסרה אפי' אם ס"ל כדעת רש"י והריטב"א ז"ל דאית בה לאו גמור. מ"מ אם היו מונים עכ"פ לאו דאל יבא בכל עת וגו' במנין הלאוין. או שהיו מונים מיהת עונש מיתה דביאה ריקנית במנין העונשין שלהן. לא הוה קשה כ"כ מצד מה שלא מנו עונש מיתה דמקטיר קטורת חסרה. משום דלפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו שלא בא אלא למנות האזהרות שנאמרו בעונשין אלו. וכמו שביארנו כבר בפתיחה ובשאר מקומות. א"כ כאן דאפי' לרש"י והריטב"א ז"ל ביאה ריקנית ומקטיר קטורת חסרה מחדא אזהרה נפקי ממילא מבואר שאין שניהם נמנין אלא במצוה אחת. ולא יתכן למנות אלא אחד משניהם. ומהאי טעמא תמיהני על מהר"י קורקוס והרדב"ז ז"ל שנדחקו ליישב דברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות סנהדרין שם) שלא מנה במנין חייבי מיתה בידי שמים גם מיתה דמקטיר קטורת חסרה. דבלא"ה אין בזה מקום קושיא כלל. שהרי כבר מנה שם הרמב"ם

מיתה דביאה ריקנית משום לאו דאל יבא בכל עת וגו'. וזו היא ג"כ אזהרת מקטיר קטורת חסרה. ואע"פ שחזר ומנה שם הרמב"ם ז"ל לקמן (במנין הלאוין שבמלקות בלבד. ואין בהן לא מיתה ולא כרת) כהן שנכנס להיכל שלא בשעת עבודה עיי"ש. אף ע"ג דהיינו ג"כ מן הלאו הזה דאל יבא בכל עת וגו'. התם היינו משום חילוק העונש שביניהן. דבנכנס לקדשי קדשים הוא במיתה בידי שמים. ולכן מנה אותו במנין הלאוין שיש בהן מיתה בידי"ש. והנכנס להיכל שאין בו אלא מלקות גרידא חזר ומנה במנין הלאוין שאין בהן אלא מלקות. אבל כאן דשניהם הם במיתה בידי שמים לא מנאן אלא באחד. איברא דלפמש"כ הרב מרכבת המשנה ח"ג (בהלכות סנהדרין שם) בביאור דעת הרמב"ם ז"ל במנין שלו שם יש מקום לפקפק בזה עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ועכ"פ להבה"ג וסייעתו ז"ל מצד מקטיר קטורת חסרה לא הוה קשה כ"כ כדכתיבנא:

ומלבד זה נראה ע"פ מה שפירש"י ורגמ"ה ז"ל (בפ"ק דכריתות) שהבאתי לעיל שכבר תמהו עליהם כל האחרונים ז"ל ובראשם הרב באר שבע והרב מל"מ שם. וכולם הגדילו המדורה ונשתוממו והרבו הפליאה ונלאו למצא פתרון לדברי רש"י אלו. וכבר קדמום בתמיהתם זו רבותינו בעלי התוס' ז"ל שהביאם בש"מ לכריתות שם. ומהאי טעמא דחו פירש"י שם בזה עיי"ש בדבריהם. ואמנם לענ"ד אחר שראינו דגם רגמ"ה ז"ל קאי בשיטת רש"י ז"ל בזה הלא דבר הוא. ובלא ספק טעמם ונמוקם עמהם. מאחר ששני הנביאים הללו מתנבאים בסגנון אחד. ואחר העיון נראה לענ"ד דדבריהם ז"ל פשוטים וברורים. וגם הרמב"ם ז"ל קאי בשיטתם זו. ומסוגיא דיומא שם לא לבד דליכא שום סתירה לדבריהם. אלא אדרבה עיקר יסוד דעתם בזה הוא ע"פ ההיא סוגיא דהתם. וכמו שנבאר בס"ד. והנה התוס' ישנים ביומא שם. וכן הריטב"א ז"ל שם. הביאו דברי הירושלמי דעל מאי דקתני בברייתא אם חיסר אחת מכל סממניה חייב מיתה. קאמר התם אמר רבי זעירא משום הכנסה יתירה. ונדחקו שם מאוד לפרש דברי רבי זעירא הללו. וכתבו שם דהכנסה דקאמר ר"ז היינו ביאה. כההיא שאמרו (ר"פ הפועלים) פועל בכניסתו משלו. והיינו לומר דמלבד מה שחייב משום מקטיר קטורת חסרה. חייב ג"כ משום ביאה ריקנית עיי"ש בדבריהם. אבל מלבד דלשון הכנסה קשה לפרש מלשון כניסה. דהכנסה וכניסה אין ענינם שוה. דאע"ג דכניסה היינו ביאה. מ"מ הכנסה ודאי אינה אלא לשון הבאה. שמביא ומכניס דבר אחר מרשות לרשות. כההיא דרפ"ק דשבת ושאר דוכתי. בלא"ה לפי גירסתם זו לא משמע כפירושם כלל. דודאי לפי גירסא זו בירושלמי וזו היא ג"כ גירסת תלמידי רש"י ז"ל במחזור ויטרי (סי' קצ"ג) עיי"ש. משמע דרבי זעירא לא אתי אלא לפרושי מילתא דת"ק. לומר דחייב מיתה דקאמר היינו משום הכנסה יתירה.

ואין מקום לפירושם אלא לפי מה שהביא הגירסא בסדר רב עמרם גאון ז"ל (דט"ז ע"א) ובארחות חיים (דיני מוצאי שבת סי' י"א) ובכלבו (סי' ל"ח) עיי"ש. וגם לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי (פרק טרף בקלפי הלכה ה') יש מקום לפירושם עיי"ש. אבל לפי גירסת מחזור ויטרי ותוס' ישנים והריטב"א ז"ל שם. ודאי קשה מאוד לפרש כפירושם. וגם ראיתי בש"מ (בכריתות שם) שכתב בשם התוס' דאית דגרסי גם בתלמודא דידן בהך ברייתא אם לא נתן בה מעלה עשן פסולה בן עזאי אומר וחייב משום הכנסה יתירה עיי"ש. ולפי גירסא זו משמע ג"כ שלא בא בן עזאי אלא לומר דלא זו דהקטורת פסולה בהכי ולא יצא בה ידי חובתו וחייב להקטיר אחרת תחתיה. אלא שמתחייב עליה ג"כ מיתה משום הכנסה יתירה. כיון דהקטרתו פסולה היא. ומדלא קאמר דחייב מיתה אלא משום הכנסה יתירה. משמע ודאי דמצד מקטיר קטורת חסרה מצד עצמה לא מיחייב. והיינו כפי' רגמ"ה ורש"י ז"ל:

ולכן נראה לענ"ד דהדברים כפשטן ע"פ מאי דבלא"ה אינו מובן לכאורה הא דאמרינן (בסוגיא דיומא שם) על מאי דקתני בברייתא שם כי בענן אראה על הכפורת מלמד שנותן בה מעלה עשן. ומנין שנותן בה מעלה עשן שנאמר וכסה ענן הקטורת את הכפורת. ופרכינן עלה קרא לקרא. ומשני רבא אמר חד לעונש וחד לאזהרה. תניא ר"א אומר ולא ימות עונש. כי בענן אראה אזהרה עיי"ש. ופירש"י וז"ל ואל יבא כי בענן הוא אזהרה. וכסה ענן ולא ימות זה עונש. ואילו לא ימות דאל יבא לא אחסרון ענן כתיב עכ"ל עיי"ש. והיינו כמו שביאר הריטב"א ז"ל שם. דהו"ל כאילו כתיב אל יבא בכל עת ואל יבא כי בענן וכמשכ"ל. והדבר תמוה לכאורה דכיון דבקרא אל יבא כתיב היכי יתכן לומר דהו"ל אזהרה למקטיר קטורת חסרה. הרי ביאה הוא דכתיבא. ולא אסר רחמנא אלא ביאה ולא הקטרה. אבל נראה ברור דמשמע להו דקרא תרתי משמע. ביאה וגם הבאה. וכההיא דסופ"ק דעירובין דמדכתיב בקרא אל יצא איש ממקומו דרשו הוצאה מרשות לרשות וגם יציאה שלא לצאת חוץ לתחום. וכמש"כ התוספות ושאר ראשונים ז"ל שם עיי"ש. והכי נמי אשכחן (פרק ארבע מיתות ורפ"ק דכריתות) דמשמע ליה לר"ע מדכתיב לא תשכב אזהרה לשוכב ולנשכב. וכן לא תתן שכבתך לשוכב ולנשכב. משום דמשמע ליה שכבתך וגם שכיבתך. תשכב וגם תישכב. כדאמרינן התם עיי"ש. והכא נמי ס"ל דאל יבא וגם אל יביא במשמעות הכתוב. אל יבא מזהיר על ביאה ריקנית. ואל יביא להזהיר שלא להביא דבר להיכל ולקדשי קדשים שאינו ראוי לעבודת פנים. וכשבא הוא עצמו ביאה ריקנית חייב משום אל יבא כששהה שיעור שהייה. וכשהביא עמו דבר שאינו ראוי לצורך עבודת פנים. אע"פ שהוא מעין עבודת היום. כגון קטורת חסרה או שלא נתן

בה מעלה עשן. חייב על ההבאה משום אל יביא אע"פ שלא הקטירה. משום שעל הבאה מזהיר קרא כמו על הביאה ריקנית. דתרוייהו במשמע אזהרה זו. ובזה מתפרשים דברי הירושלמי שם בפשיטות. דרבי זעירא אתי לפרושי דהא דאם חיסר אחד מסמניה חייב מיתה. או שלא נתן בה מעלה עשן. לא משום הקטרה מיחייב. אלא אפי' לא הקטירה חייב. משום דאין חיובו אלא משום הכנסה יתירה. דכיון דפסולה היא. אפילו הקטירה נמי לאו כלום עביד וכניסה שלא לצורך היתה. שהרי חייב להקטיר אחרת. וכ"ש שחייב כשלא הקטירה כלל. דהבאה ריקנית נמי בכלל ביאה ריקנית היא. דבין ביאת האדם עצמו ובין ביאת חפץ אסר רחמנא בכלל אזהרה זו:

והשתא הן הן דברי רש"י ז"ל (פ"ק דכריתות שם) שכתב וז"ל דכי מעייל קטורת שלא כהילכתה ביאה ריקנית היא וחייב מיתה עכ"ל. כלומר דהבאה ריקנית נמי ביאה ריקנית חשיבא. וקרינן בה אל יבא בכל עת וגו'. וביותר מתבאר כן מלשון רגמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל אם חיסר מכל סמניה חייב מיתה דכתיב ואל יבא בכל עת אל הקודש היינו ביאה ריקנית אל פני הכפרת וגו'. ולא ימות כי בענן. כלומר כשהוא נכנס ומקטיר בהליכתו ומעלה ענן לא ימות. הא אם חסר כלום ימות עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל מתבארים ומדוקדקים על נכון ע"פ מה שביארנו. ועפ"ז אתי נמי שפיר מה שכתב דמיתה דקטורת חסרה נפק"ל מקרא דלא ימות כי בענן וגו'. שהוא תמוה דזהו נגד סוגיא דיומא שם. דמבואר שם דקטורת חסרה ושלא נתן בה מעלה עשן. לא נפק"ל התם דחייב מיתה אלא מקרא דוכסה ענן הקטורת וגו' ולא ימות עיי"ש. וכן מבואר בספרא (פרשת אחרי פ"ג) עיי"ש. וכדפירש"י נמי בסוגיא דיומא שם (ד"ה חד לעונש) עיי"ש. אבל ע"פ מה שביארנו נראה דכוונתו דבתר דגלי קרא דוכסה ולא ימות. דשמעינן מיני' דעל הבאה נמי מזהיר קרא. וחייב עליה מיתה כמו על הביאה. ואזהרה דלא יבא קרינן ביה נמי לא יביא. ממילא שוב הו"ל נמי בכלל קרא דולא ימות כי בענן וגו'. דכי היכי דהו"ל בכלל אזהרה דביאה ריקנית. הכי נמי הו"ל בכלל העונש דביאה ריקנית. דהרי גלי לן קרא דהבאה ריקנית הו"ל כביאה ריקנית. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות עבודת יוה"כ) שכתב שם וז"ל חסר מן הקטורת אחד מסמניה או מעלה עשן חייב מיתה עליה שנאמר ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת וגו' עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה עליו הרב לח"מ שם דהרי בגמרא שם לא נפק"ל הך מילתא אלא מקרא דוכסה וגו' ולא ימות. אבל קרא דאל יבא בכל עת וגו' ולא ימות כי בענן וגו'. לא מיירי אלא בביאה ריקנית ולא בחיסר מסמניה עיי"ש שהניחה בקושיא. וכן הקשה הר"י קמחי ז"ל בעבודת ישראל (קנ"ח ע"א) והניחה בצ"ע עיי"ש. אבל לפי מה שביארנו הן הן דברי הרגמ"ה ז"ל ולק"מ. וזו היא ג"כ

דעת האבודרהם (סוף סדר שחרית של חול) שכתב וז"ל חסר אחד מכל סמניה חייב מיתה. פי' כהן גדול שמביא לפני ולפנים שהרי בא לביאה ריקנית. שכן כתוב וכסה ענן וגו' ולא ימות. ומשמעות הכתוב הוא בזמן שכסה ענן הקטורת את הכפרת כהלכתו וכמשפטו שכל סמניה בה. לא ימות. אבל אם חסר וכו'. דהכי אמרינן ביומא וכו' עכ"ל עיי"ש. ומלבד שדבריו תמוהים כמו שתמהו על פירש"י בפ"ק דכריתות שם. יותר עוד יש לתמוה עליו דהוא גופי' מביא סוגיא זו דיומא. ושם מבואר להיפוך דלא משום ביאה ריקנית הוא. ועוד תמוה ביותר דמאחר דס"ל דטעמא משום ביאה ריקנית. א"כ למאי איצטריך לקרא דוכסה וגו' ולא ימות ולכל אריכות דבריו. תיפוק ליה מדכתיב בהדיא ריש הפרשה אל יבא בכל עת אל הקודש וגו' ולא ימות. וכיון דהקטורת פסולה בחסרון ממילא הו"ל ביאה ריקנית דחייב מיתה. אבל ע"פ מה שביארנו דבריו נכונים. דודאי אין טעם הדבר משום ביאה ריקנית דכהן גדול גופי'. דאפילו בגוונא דאיהו גופי' לא נכנס ביאה ריקנית. כגון שנכנס לצורך. מ"מ חייב מיהת משום ביאה ריקנית דקטורת פסולה. דעל הבאה ריקנית נמי חייב משום ביאה ריקנית. כדילפינן התם מקרא דוכסה וגו' ולא ימות. ובזה באו כל דברי האבודרהם מתוקנים היטב. ומסוגיא דיומא שם ליכא שום סתירה לזה. אדרבה מהתם נמי מוכח הכי כמו שנתבאר. ומאי דאמרינן התם כגון ששגג בביאה וכו'. היינו לומר כגון ששגג בביאה והזיד בהבאה. והדברים ברורים ופשוטים ואין להאריך:

ובהכי ניחא נמי מה שיש לתמוה טובא על הרמב"ם ז"ל וסייעתו דהו"ל למנות לאו דאל יבא בכל עת וגו' בשני לאוין. אחד להזהיר על ביאה ריקנית. והשני להזהיר על קטורת חסרה או שלא נתן בה מעלה עשן. ואע"ג דבלאו אחד נאמרו. ולשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו כל הפרטים שנכללו בלאו אחד אינם נמנין אלא בלאו אחד. מ"מ הכא כיון שהם חלוקים בעונש מיתה. דבביאה ריקנית כתיבא בה מיתה בפ"ע. ובמקטיר קטורת חסרה כתיבא מיתה בפ"ע. והרי להרמב"ם ז"ל גופי' חלוקה דמיתה שמה חלוקה לענין מנין המצות. כמש"כ בסה"מ (לאוין ט') לענין אוב וידעוני עיי"ש ובמש"כ האחרונים ז"ל שם. ולכאורה מזה ראיה לדעת מהר"י קורקוס והרדב"ז ז"ל שכתבו דלדעת הרמב"ם ז"ל מקטיר קטורת חסרה אין בו לאו גמור אלא לאו הבא מכלל עשה. אלא שכבר נתבאר שאינו נראה לומר כן. וא"כ ודאי קשה טובא לכאורה. אבל ע"פ מה שביארנו ניחא שפיר. דהרמב"ם ז"ל לטעמי' אזיל דס"ל דאידך קרא דולא ימות גלי לן דהבאה ריקנית נמי הו"ל בכלל אזהרה ועונש מיתה דביאה ריקנית. ולקושטא דמילתא עונש מיתה דביאה ריקנית כולל נמי הבאה ריקנית. כמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות עבודת יוה"כ). והיינו

משום דביאה והבאה ענין אחד הם. דזו וזו משום ביאה ריקנית נינהו. אלא דאי לאו דגלי קרא בהדיא הכי. היה ראוי לומר דאין לנו אלא קרא כפשטי' בביאה ולא בהבאה. ואתי ייתורא דקרא דאידך ולא ימות. וגלי לן דהבאה נמי בכלל ביאה ריקנית לעונש ולאזהרה. וא"כ אין כאן חלוקה אלא פירושא לקרא קמא הוא. ומסתברא לומר דכמו שהאזהרה כוללת שניהם הכי נמי נכללו כאחד בעונש. ולהכי לא מנאם אלא בלאו אחד. דכיו"ב לא שמה חלוקה. מיהו לפמש"כ הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' קנ"ו) בלא"ה ניחא עיי"ש. ומעתה לפ"ז ממילא ניחא נמי שפיר מה שלא מנה הרמב"ם ז"ל (פי"ט מהלכות סנהדרין) מקטיר קטורת חסרה במספר הלאוין שיש בהן מיתה בידי שמים. והיינו משום שכבר מנה שם מיתה דביאה ריקנית. והרמב"ם לשיטתי' אזיל דס"ל דמקטיר קטורת חסרה משום הבאה ריקנית הוא דמיחייב. וביאה והבאה חדא נינהו כמו שביארנו. וזה ברור. שוב ראיתי להראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (ריש פרשת אחרי) שכתב דבשלא נתן בה מעלה עשן ליכא לא לאו ולא מלקות. ומאי דקתני כי בענן אראה הרי זו אזהרה. לא אזהרה ממש קאמר אלא הודעה. להודיע שצריך שיתן בה מעלה עשן עיי"ש בדבריו. וזה מסייע לדברי הר"י קורקוס והרדב"ז ז"ל שהבאתי אלא שכבר נתבאר דאין זה מספיק ליישב דברי הרמב"ם ז"ל ולא דברי הבה"ג ז"ל. אבל ע"פ מה שביארנו ניחא שפיר:

ועכ"פ עפ"ז מתבאר דמצד מה שלא מנו רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל מקטיר קטורת חסרה. לא היה בזה קושיא אם היו מונים עכ"פ עונש מיתה דביאה ריקנית. אלא דהדבר קשה טובא שהרי הם לא מנו גם עונש מיתה דביאה ריקנית במנין העונשין. ומצאתי להרש"ך ז"ל (בנתיב מצותיך דף ע"ו ע"א) שכבר עמד בזה על הבה"ג. אבל מה שרצה לתרץ שם בדרך דוחק דמיתה זו האמורה בביאה ריקנית אינה כשאר חייבי מיתה בידי שמים שנמנו בברייתא דואלו שבמיתה (שבסו"פ הנשרפין). אלא לומר שימות בשעת כניסתו לבית קדשי קדשים דומיא דבני אהרן שמתו מיד עיי"ש בדבריו. אין שום ממש בדבריו כלל. דנהי שהיה קצת מקום בזה ליישב מאי דלא קחשיב לה תנא דברייתא שם בהדי הנך אחריני שבמיתה. משום דלא הוי דומיא דמיתה דאינך דקחשיב התם. מ"מ לדברי הבה"ג לא הועיל כלום בזה. דהא מ"מ חייב מיתה. וכדקתני בברייתא דפטום הקטורת וביומא שם ובמנחות (פרק הקומץ רבה שם). ומשום דמת מיד הרי אדרבה חמיר טפי משאר חייבי מיתה בידי שמים. ואיזה טעם יש בזה שלא להמנות במנין שאר העונשין. גם אמאי לא מנו הבה"ג וסייעתו עכ"פ במנין הלאוין עיקר לאו דאל יבא בכל עת וגו'. שהרי ודאי לאו גמור הוא וגם לוקין עליו. כמבואר במנחות שם בברייתא אליבא דכ"ע עיי"ש. ולכן דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל ודאי תמוהים מאוד בזה וצ"ע:

אבל דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נראה דאפשר ליישב דאזיל לשיטתו. לפי מה שכבר נתבאר אצלנו בכמה דוכתי ובפרט בפתיחתנו למנין העונשין. דמה שחזר ומנה העונשין אחר שכבר מנה אזהרותיהן במנין הלאוין. או עשה שבהן במנין העשין. היינו כמו שביאר רבינו הגאון ז"ל גופי'. משום המצוה שבעונשין על הב"ד. שכל עונש הוא מצוה המוטלת על הב"ד לדון ולענוש את העבריינים המתחייבים בעונשים אלו אם במיתת ב"ד. או במלקות במקום כרת ומיתה בידי שמים. ומעתה עפ"ז נראה במיתה דביאה ריקנית לפי מה שאמרו שם בספרא. והובא ג"כ בפירש"י והרמב"ן ז"ל שם דלכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן. לומר לך אל יבא בכל עת ולא ימות כדרך שמתו בני אהרן עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שם הוסיף וכתב וז"ל ועל דברי רבותינו שאמרו וכו' יהיה טעם הכתוב שאמר ה' למשה בלשון הזה אחרי שמתו שני בני אהרן בקרבתם לפני ה'. אמור אליו שלא יבא בכל עת אל הקודש ולא ימות עכ"ל עיי"ש. ומאחר דמיתה זו תלה הכתוב במיתת בני אהרן לומר שאם יבא ביאה ריקנית ימות כדרך שמתו שני בני אהרן. א"כ שמענו מזה דמשונה מיתה זו מכל שאר חייבי מיתה בידי שמים שנאמרו בתורה סתם. דאע"פ שכל חייבי מיתה בירי שמים שלקו נפטרו מידי מיתתן. ומטעם זה מנאן רבינו הגאון ז"ל במנין העונשין. משום המצוה שבהן על הב"ד להלקותן ולפטרן מידי מיתתן. וכמו שביארנו בפתיחה. מ"מ שאני הכא דבהדיא גלי קרא דמיתה זו שעל ביאה ריקנית אין נענשין בה אלא בידי שמים דוקא כבמיתת בני אהרן. שלא נמסרה לב"ד של מטה. אלא בידי שמים מתו. ואפשר דהיינו נמי טעמא שלא מנאה תנא דברייתא דואלו שבמיתה. משום שלא מנה אלא אותן המסורים לב"ד להלקותן ולפטרן ממיתתן. משום דההיא ברייתא אמתניתין קיימא וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שלישי) עיי"ש וא"כ דומיא דמתניתין מיירי בעונשין המסורין לב"ד אלא דמתניתין מיירי במיתות ב"ד דהמיתה גופא מסורה לב"ד. ותנא דברייתא הוסיף למנות גם מיתות בידי שמים שמסורין לב"ד מיהת למלקות. ולפטרן בכך ממיתתן כאילו כבר קבלו בכך ענשן. ומה שלא מנה חייבי כריתות. היינו משום שכבר נמנו במתניתין (ריש כריתות). אבל חייבי מיתה דביאה ריקנית שלא נמסרו לב"ד לא קחשיב. משום שאין לנו עסק בהן. שאין דין מיתתן מסור אלא לשמים. ואע"ג דודאי איכא מלקות על ביאה ריקנית בהיכל. כמבואר במנחות שם. מ"מ היינו רק מלקות שמשום עבירת הלאו כבשאר חייבי לאוין דעלמא. וכבר ביארנו בפתיחתנו להעונשין (סי' ט"ו. ט"ז) דמלקות הפוטרת מכרת ומיתה בידי שמים היינו מלבד המלקות שמצד עבירת הלאו. דהמלקות שלוקה מצד הלאו אינה פוטרתו מידי כריתתו או מיתתו עיי"ש. וא"כ כאן דמצד המיתה עצמה ליכא מלקות

משום שאין המלקות פוטרתו מידי מיתתו. שלא נמסרה אלא בידי שמים. דאיתקישא לבני אהרן. להכי לא מנאה תנא דברייתא. והשתא א"כ ניחא שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עונש זה דמיתה בידי שמים. כיון שאין בו שום מצוה אפילו לב"ד. שלא נמסר אלא בידי שמים. ולא דמי לשאר עונשין שנמנו כאן. כן נראה לפי חומר הנושא ועדיין צ"ע אצלי כעת בזה:

ואמנם קשה טובא לכאורה על רבינו הגאון ז"ל שלא מנה כאן במנין העונשין עונש מיתה בידי שמים לכהנים אם יצאו חוץ למקדש בשעת עבודה. כדכתיב ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו שהוא אזהרה ועונש מיתה ליוצא מהמקדש בשעת עבודה. כדדרשינן בספרא (פ' שמיני סוף מכילתא דמילואים) עיי"ש. וכן יש לתמוה בזה על הבה"ג וסייעתו ז"ל שגם הם לא מנאוה. ואע"ג דלדעת רבינו הגאון ז"ל לאוין דראשיכם לא תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ועונש מיתה דכתיב בהו בההיא פרשה לא נאמרו אלא להוראת שעה ולא לדורות. וכדעת הרמב"ן ז"ל. כמו שביארנו לעיל (לאוין רט"ז רכ"ד רכ"ה) עיי"ש. מ"מ אזהרה זו שלא לצאת מהמקדש בשעת עבודה ועונש מיתה האמור בה נוהגין לדורות. כמו שמבואר בספרא שם דאיתרבי מקרא גם לדורות עיי"ש. וכמש"כ ג"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש חמישי. ובלאו קס"ג) עיי"ש. ואפילו לדעת הראב"ד ז"ל (פ"ב מהלכות ביאת מקדש) דס"ל דגם זה לא נאמר אלא לאותה שעה ולא לדורות. מ"מ גם לדידי' היינו דוקא לענין בני אהרן. דהיינו כהנים הדיוטים. אבל לענין כהנים גדולים גם להראב"ד הרי זה נוהג גם לדורות בין לאזהרה ובין לעונש מיתה. ?שמ?ש ההיא ברייתא דספרא שם דמרבה מקרא גם לדורות היינו רק לענין כהנים גדולים עיי"ש בדבריו. וא"כ גם לפי דעתו קשה דעכ"פ הו"ל למנות מיהת עונש זה לענין כהנים גדולים שיצאו בשעת עבודה מן המקדש. וראיתי להרש"ך ז"ל (בנ"מ שם) שעמד גם בזה. אלא דמה שכתב שם לתרץ להבה"ג דס"ל כדעת הראב"ד ז"ל דלא נאמר קרא אלא לאותה שעה. ומאי דמרבינן שם בספרא גם כהנים גדולים שבכל הדורות ס"ל להבה"ג דהיינו דוקא לאזהרת לאו בלבד ולא לעונש מיתה עיי"ש בדבריו. אלא דאע"פ שגם הוא לא כתב שם כן אלא בדרך דוחק. מ"מ דברי תימא הם ואין להם מעמד כלל. שהרי בהדיא מבואר איפכא בספרא שם במקומו. דקתני התם אין לי אלא אהרן ובניו שאם יצאו בשעת עבודה חייבים מיתה. מנין לכהנים שבכל הדורות. ת"ל כי שמן משחת וגו' עיי"ש. הרי בהדיא דלעונש מיתה הוא דקא מרבה להו לדורות. ולא ידענא היאך עלתה כזאת על דעתו. והרי הוא גופי' הביא שם בדבריו ברייתא זו כלשונה עיי"ש. וא"כ ודאי קשה טובא על הבה"ג וסייעתו ז"ל וגם על רבינו הגאון ז"ל. אפילו אם נימא דס"ל כדעת הראב"ד ז"ל. וזו היא ג"כ דעת

הפסיקתא זוטרתא (פרשת שמיני) עיי"ש. וכ"כ עוד הראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (סוף מכילתא דמלואים) עיי"ש. דעכ"פ הו"ל למנותו לענין כהן גדול. ואע"ג דהאזהרה כבר מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין רט"ז) מקרא דלא יחלל את מקדש אלקיו עיי"ש. מ"מ הו"ל למנות גם העונש וכשיטתו בכל כיו"ב. וכמו שנתבאר:

איברא דיותר מזה יש לתמוה על הסמ"ג שלא מנה עיקר לאו זה כלל. וכבר עמד בזה הרב מל"מ (בדרך מצותיך) וכתב שם דס"ל להסמ"ג דאין זו אזהרה כלל אלא שלילה. וכמש"כ בסמ"ג (לאוין ש"ג) דמאי דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל וגו'. היינו לומר שאינו צריך לצאת מהמקדש ולהניח עבודתו. שהרי אם עבד לא חילל עיי"ש. ואני תמה על הרב מל"מ ז"ל בזה היאך נתקררה דעתו בזה. שהרי גם שם דברי הסמ"ג תמוהים מאוד דהרי מקרא מלא דיבר הכתוב ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו וגו'. הרי שלא לבד שהזהיר הכתוב על זה באזהרת לאו. אלא שגם ענש עליה בעונש מיתה. ואין לומר דס"ל להסמ"ג דהתם לא נאמר אלא להוראת שעה ולא לדורות. דהא בהדיא מבואר בספרא שם דכל הכהנים שבכל הדורות נמי איתרבו מקרא גם לעונש מיתה עיי"ש. וא"כ מבואר דאזהרה גמורה היא ולא שלילה בעלמא. ואמנם נראה לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ. לאוין קס"ג) וז"ל אבל הכתוב שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו. הוא אצל רבותינו מצוה ללמד לדורות. כפי הברייתא השנויה בספרא שיכול אין לי אלא אהרן ובניו וכו'. מנין לכל הכהנים שבכל הדורות וכו'. והגורם להם זה. לפי שהמצוה ההיא כבר נאמרה להם קודם המקרה. שנאמר ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה' ולא תמותו כי כן צויתי. והוא שנאמר כאן פן תמותו כמוזהר בכם כבר. והוא לשונם בספרא. שמא תאמרו הרי אנו הולכין לבתינו מתאבלים אוננין ובוכים. והלא כבר פקדנו המקום שלא תצאו מן המקדש. והוא ממה שאמר להם תחלה ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים. ולדורות אמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלקיו. ולא למדו מכאן אלא חיוב המיתה לדורות מן הריבוי שמצאו בכי שמן משחת ה' עליכם עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן ז"ל עוד בפירושו עה"ת (פ' צו). וז"ל שם ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה וגו' ולא תמותו. על דעת הברייתא של תורת כהנים ענין הפסוק הזה שלא יצאו מפתח אהל מועד יומם ולילה בשעת עבודה. כלומר עד שישלימו כל העבודה המוטלת עליהם באותה העת. והיא מצוה הנוהגת לדורות שלא יניח כהן עבודה ויצא ויתחייב עליה מיתה וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. וכן כתב עוד גם בסה"מ (שורש חמישי) עיי"ש. ומבואר מדברי הרמב"ן ז"ל אלו דכל עיקר מאי דמשמע להו לרז"ל לרבות מייתורא דקרא דמצוה זו נוהגת לדורות. אע"ג דמפשטי'

דקרא משמע שלא נאמרה אלא לאותה שעה מפני המקרה שקרה להם אז. היינו רק משום שהמצוה ההיא כבר נאמרה להם קודם המקרה במילואים דכתיב ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה וגו'. ולענ"ד דברי הרמב"ן ז"ל אלו תמוהים מאוד. דלפי דבריו מבואר דקרא דפתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים וגו' ולא תמותו. הוא מצוה הנוהגת לדורות. והרי איפכא מבואר בהדיא (ריש פרק לולב וערבה (סוכה מ"ג ע"א)). דתניא התם בסוכות תשבו שבעת ימים. ימים ואפילו לילות. או אינו אלא ימים ולא לילות. ודין הוא נאמר כאן ימים ונאמר בלולב ימים מה להלן וכו'. או כלך לדרך זו דנין דבר שמצותו לדורות מדבר שמצותו לדורות ואל יוכיחו מילואים שאין נוהגין לדורות תלמוד לומר וכו' עיי"ש. והשתא הרי הך קרא דמילואים היינו קרא דפתח אהל מועד תשבו יומם ולילה וגו'. ולהרמב"ן ז"ל הך קרא הוא מצוה נוהגת לדורות. אע"ג דעיקר המילואים אין נוהגין לדורות. והיכי קאמר בהך ברייתא ואל יוכיחו מילואים שאין נוהגין לדורות. הא מ"מ ההוא קרא דמיני' אתינן למילף הוא מצוה נוהגת לדורות:

ומיהו אפשר לומר קצת בדעת הרמב"ן ז"ל דלטעמיה אזיל שכתב בסה"מ (שורש שלישי) דמאי דאמרי' דמלואים אין נוהגין לדורות. היינו כל פרשת המילואים לכל פרטיה ודקדוקיה כמו שהיא. אבל עיקר מצות הקרבת מילואים לחנוכת המקדש והמזבח נוהגת לדורות עיי"ש בדבריו. וא"כ ע"כ הא דקתני התם אל יוכיחו מילואים שאין נוהגים לדורות. היינו רק לומר דמוטב יותר ללמוד מלולב שכולו נוהג לדורות כסוכה. מללמוד ממילואים שבכלל כמו שהיתה מצותן אז באותה העת אינן נוהגין לדורות. ולא דמי לסוכה שכולה כמו שהיא כאז כן עתה נוהגת לדורות. בכל פרטיה ודקדוקיה. ומעתה א"כ אע"ג דהך קרא דפתח אהל מועד תשבו וגו' דמיני' גמרינן הוא נוהג לדורות. מ"מ כיון דפרשת המילואים כולה כמו שהיא אינה נוהגת לדורות. והך קרא נמי נכלל בתוך פרשת המילואים. מוטב יותר ללמוד סוכה מלולב ששניהם שוין בזה שכל מצותן נוהגת לדורות עולם כבראשונה. בלא שום שינוי וחילוף בכלל ובפרט. מללמוד מקרא דפרשת מילואים שכולם כמו שהיא אינה נוהגת לדורות. כן נראה לדחוק כדי ללמוד זכות על רבינו הרמב"ן ז"ל:

אלא דמ"מ הדבר קשה מה בכך אם הך קרא דאתינן למילף מיניה כתיב בפרשת מילואים שאין כולה נוהגת לדורות כיון דעכ"פ הך קרא דאתינן למילף מיניה הו"ל מצוה נוהגת לדורות. ומצוה בפ"ע היא שנוהגת כולה לדורות כסוכה וכלולב. ומיהו לפי הגירסא שבעיקר ההיא ברייתא בספרא (פרשת אמור פי"ז) דהתם גרסינן או לכה לדרך זו דנין שבעה שהם מנהג לדורות משבעה שהם מנהג לדורות ואל יוכיחו שבעה שבאהל מועד

שאין מנהג לדורות. תלמוד לומר וכו' עיי"ש. ולפי גירסא זו אתי שפיר. דאע"ג דההוא קרא דגמרינן מיניה. עיקרו הו"ל מצוה הנוהגת לדורות. מ"מ מספר של שבעת ימים דהך קרא. ודאי אינו מנהג לדורות גם במצוה זו גופא. שאין לנו לדורות אלא עיקר המצוה שלא לצאת מן המקדש בשעת העבודה. אבל אין זה תלוי בזמן קצוב וידוע של שבעת ימים. אלא שבימי המילואים היתה עבודת המקדש מוטלת עליהם כל אותה העת. כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם. וא"כ שפיר קתני דדנין שבעה שהם מנהג לדורות משבעה שהם מנהג לדורות. ואל יוכיחו שבעה שבאהל מועד שאינם מנהג לדורות. אבל בברייתא דתלמודין דקתני דנין דבר שמצותו לדורות מדבר שמצותו לדורות ואל יוכיחו מילואים שאין נוהגין לדורות. דמשמע ודאי דאעיקר המצוה קאמר שאינה נוהגת לדורות קשה טובא לפי דברי הרמב"ן ז"ל. והשתא עפ"ז אפשר לומר בדעת הסמ"ג דאע"ג דבספרא מבואר בהדיא דאזהרה דמפתח אהל מועד לא תצא וגו' נוהגת לדורות. מ"מ ס"ל להסמ"ג דהספרא לטעמיה אזיל לפי המבואר בהך ברייתא דהכא דס"ל דרק הזמן הקצוב של שבעת ימים הוא שאינו נוהג לדורות אבל עיקר מצוה זו דמפתח אהל מועד לא תצאו נוהגת לדורות. אבל לברייתא דתלמודין ע"כ מוכרח דלא ס"ל הכי וכמו שנתבאר. ולכך דחה ההיא ברייתא דספרא מקמי ברייתא דידן. דמשמע ליה דברייתא אחריתא היא. והיא עיקר. וקיי"ל כוותה לגבי ברייתא דספרא:

והנה כבר עמד הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש חמישי) אמאי לא מנו בברייתא דואלו שבמיתה (סו"פ הנשרפין) גם כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה. וכתב שם. וז"ל עוד אני שואל למה לא מנו בואלו שבמיתה כהן המניח עבודה ויוצא. לפי מדרשם בספרא שדורשים כן בכל הכהנים שבכל הדורות. ויש לומר תנא ושייר דהא שייר טובא. כהן שנכנם לבית קדשי הקדשים שלא לעבודה. לוי שעבד עבודת כהנים. וכהן שעבד עבודת לוים. וכן לוים עצמם מעבודה לחברתה. ושלשה המנויין במשנה הכובש נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו עכ"ל עיי"ש. אבל תירוצו אינו מוסכם לשאר הראשונים ז"ל. דהרי הרמב"ם ז"ל (שורש שלישי) הכריח דגונב את הקסוה אינו במיתה בידי שמים ממה שלא נמנה בהך ברייתא דואלו שבמיתה עיי"ש. וא"כ ע"כ ס"ל דאין לנו לומר בהך ברייתא תנא ושייר. וגם הרמב"ן ז"ל גופיה שטרח שם לדחות הוכחה זו של הרמב"ם ז"ל מטעמים אחרים. ע"כ ס"ל שאין ראוי לומר כאן תנא ושייר. דאל"כ בלא"ה אין מקום להוכחת הרמב"ם ז"ל כלל. וכן מתבאר מדברי רבינו יונה והר"ן ז"ל (פ"ב דסנהדרין כ"ב ע"ב) דס"ל דאין לומר בהך ברייתא תנא ושייר עיי"ש בדבריהם. וכן מבואר בפסקי הרא"ש ז"ל (פרק אלו מגלחין סי' ב') בשם רבו מהר"ם

מר"ב ז"ל. וכתב הטעם משום דקתני אלו. ואמרינן (פ"ק דקידושין ט"ו ע"ב) תנא תני אלו ואת אמרת תנא ושייר עיי"ש. וכן הוא בהלכות שמחות למהר"ם מר"ב (סי' ד') עיי"ש. וכן כתב הר"א אב"ד ז"ל באשכול (הלכות אבלות סי' מ"ה) עיי"ש. ומה שהכריח הרמב"ן ז"ל מדלא קחשיב הנכנס לקה"ק ביאה ריקנית. והנך שלשה דבמתניתין סו"פ הנחנקין. אין מזה הכרח כמו שיתבאר לפנינו. וכן מה שהכריח מדלא מנה בברייתא לוי שעבד עבודת כהנים. וכהן שעבד עבודת לויים. והלויים עצמן מעבודה לחברתה. אינו מוכרח דאיכא למימר דכולהו הנך הו"ל בכלל זר ששימש דקתני התם. דהרי הנך כולהו לא נפקי"ל אלא מדכתיב והזר הקרב יומת. דהיינו זר לאותה עבודה כמבואר פ"ב דערכין (י"א ע"ב) עיי"ש וברמב"ם (סופ"ג מהלכות כלי מקדש). והשתא א"כ ודאי קושית הרמב"ן ז"ל במקומה עומדת אמאי לא קתני נמי בהך ברייתא כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה. ונראה דמהאי טעמא ס"ל לרבינו הגאון ז"ל וכן הבה"ג וסייעתו ז"ל דהך ברייתא דואלו שבמיתה פליגא אברייתא דספרא. וס"ל דאע"ג דודאי עיקר אזהרה דלא יצא ולא יחלל נוהגת לדורות בכל הכהנים. מ"מ עונש מיתה לית בה לדורות. ולא נאמר בקרא אלא לאהרן ובניו שבאותה שעה בלבד. ולא לדורות. ועפ"ז מתפרשת נמי שפיר ההיא ברייתא דר"פ לולב וערבה. דהא דקתני התם ואל יוכיחו מילואים שאין נוהגין לדורות. היינו משום דאע"ג דודאי עיקר האזהרה שלא לצאת מן המקדש בשעת עבודה נוהגת לדורות. מ"מ עונש מיתה דכתיב בהך קרא אינו נוהג לדורות. וא"כ האי קרא גופי' נמי לא נאמר אלא לשעה ולא לדורות. וטפי עדיף ללמוד סוכה מלולב ששניהם נוהגים לדורות. והשתא כיון דהנך ברייתות דמייתי בתלמודין פליגי עלה דההיא דספרא שלא הובאה בשום דוכתא בתלמודין. ס"ל להגאונים ז"ל דהכי נקטינן. ולהכי לא מנאוה במנין העונשין שלהם:

ועדיין צ"ע מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין העונשין במחוייבי מיתה בידי שמים הנך דתנן במתניתין דסנהדרין (סו"פ הנחנקין פ"ט ע"א) הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו שכולן במיתה בידי שמים. וגם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנאום. וכבר ראיתי להרש"ך ז"ל (בנ"מ שם) שעמד גם בזה על הבה"ג ז"ל עיי"ש. ומה שנדחק שם להעלות ארוכה קצת לזה. אין ממש כלל בדבריו ואין כדאי לטפל בהם. ואמנם גם אם היה קצת מקום לדבריו. מ"מ לא יתכנו אלא להבה"ג ולפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתו במה שמנה העונשין. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל בלא"ה אין מקום לדבריו כלל וכמבואר מאיליו ואין להאריך. וא"כ ודאי הדבר תמוה לכאורה טובא מה שלא מנה שלשה אלו במנין העונשין. ומיהו הא ודאי לא קשה שהיה לו למנותן

בשלשה עונשין חלוקין כל אחד בפ"ע. שהרי כולן נכללו במצוה אחת. ומחד קרא הוא דנפקי. מדכתיב והאיש אשר לא ישמע אל דברי וגו' אנכי אדרוש מעמו. וכמבואר בפרק הנחנקין שם דלא ישמע משמע בין הוא עצמו שעובר על נבואתו. ובין אחרים שמוותרים על דבריו. וקרי ביה נמי לא ישמיע דהיינו שכובש את נבואת עצמו. וכתיב אנכי אדרוש מעמו. דהיינו מיתה בידי שמים עיי"ש. נמצא שכולם במצוה אחת נאמרו. וא"כ אין למנותן כולן אלא במצוה אחת אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל למנות פרטים רבים שנכללו במצוה אחת כל פרט בפ"ע. משום דהיינו דוקא היכא שנזכרו הפרטים בקרא בהדיא כל פרט בפ"ע. משא"כ הכא שלא הזכירם הכתוב בהדיא. אלא שנכללו כולם במשמעות הכתוב. ובכל כיו"ב לכ"ע אין כולם נמנין אלא במצוה אחת וכמו שביארנו בכמה דוכתי. אלא דמ"מ הדבר תמוה דעכ"פ הו"ל למנותן מיהת במצוה אחת באחד מן העונשין שבמיתה בידי שמים. ואמאי השמיטן ממנין העונשין לגמרי. והוא תמוה מאוד לכאורה:

מיהו נראה דלרבינו הגאון ז"ל אפשר לומר ע"פ מה שכבר נתבאר דכל עיקר מה שחזר רבינו הגאון ז"ל ומנה העונשין אחר שכבר מנה אזהרותיהן במנין הלאוין. היינו משום המצוה שבעונשין על הב"ד. דכל אחד מהעונשין הוא מצוה לב"ד לדון ולענוש אותן שנתחייבו בו. וגם כרת ומיתה בידי שמים יש בהן מצוה דרמיא על הב"ד להלקותן ולפטרן וכיו"ב. וכמו שנתבאר בפתיחתנו. ומעתה לפ"ז הכא בהנך שלשה כיון דעונש מיתה דידהו לא נפק"ל אלא מדכתיב בהו אנכי אדרוש מעמו. הרי בהדיא גלי לן קרא שלא נמסר דינם לב"ד אלא לשמים. וא"כ אין שום מצוה בעונש זה לב"ד כלל. וא"כ אין זו מצוה נמנית. ויפה עשה שלא מנאה. ועפ"ז נראה בההיא דאמרינן (פ"ק דר"ה ו' ע"א) יקריב אותו מלמד שכופין אותו. וכתבו בתוס' שם וז"ל כל מצות עשה נמי כופין וכו'. והא דאיצטריך קרא הכא משום דסד"א דאין כופין כאן לפי שכתוב לרצונו עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים לכאורה דאכתי מה יענו להההיא דאמרינן התם לעיל מיניה ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך עיי"ש. והתם כיון דלא כתיב לרצונך תקשה קושייתם למה לי קרא. הרי כל מצות עשה שבתורה נמי כופין. ואמאי איצטריך הכא קרא יותר מבשאר מצות שבתורה. וכבר נתעורר בזה הרב פ"י שם. אלא דמה שתירץ על זה שם דבריו מתמיהים ואין שום ביאור לדבריו עיי"ש ואין להאריך בזה. ויש מקום לומר בזה עפמש"כ הריטב"א ז"ל שם בשם רבו. וכן כתב בכתובות (מ"ט ע"ב). דאע"ג דצדקה הו"ל מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה. וקיי"ל כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד מוזהרין עליה. מ"מ שאני צדקה דגלי קרא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך עיי"ש. ולפ"ז בקרא דועשית אין

מקום קושיא. דכיון דבצדקה מיירי קרא דהו"ל מ"ע שמתן שכרה בצדה. ודאי איצטריך קרא לומר שכופין. משום דבכל שאר מצות שבתורה כיו"ב ודאי אין ב"ד כופין. אלא דבצדקה הוא דגלי קרא שכופין. אבל בקרא דיקריב דמיירי בקרבנות שפיר כתבו התוס' דלא איצטריך אלא משום דכתיב בהו לרצונו. אלא דבעיקר סברת הריטב"א ז"ל מבואר מדברי התוס' וכל שאר ראשונים ז"ל בכתובות שם ובחולין (פרק כל הבשר ק"י ע"ב) ובפ"ק דבב"ב (ח' ע"ב) ובשאר דוכתא דלא ס"ל הכי. ועי' ג"כ בטור (יו"ד סי' רמ"ח) ובאחרונים שם ואכמ"ל. בזה. אבל עפמש"כ נראה בפשיטות דהתם כיון דכתיב בה כי דרש ידרשנו ה' אלקיך מעמך. אי לאו דגלי קרא דועשית היה ראוי לומר שאין דינו מסור אלא לשמים ולא לב"ד. ולהכי הוא דאתי הך קרא לגלוי לן דהכא אין דינו מסור לב"ד כבשאר מצות שבתורה. ולזה איצטריך קרא דועשית אזהרה לב"ד שיעשוך כמו בכל המצות שבתורה. וקרא דכי דרוש ידרשנו וגו'. איצטריך לדרשא אחרינא. וכדדריש התם עיי"ש. ומהאי טעמא לא הקשו התוס' קושייתם אלא בההיא דיקריבנו:

ועפ"ז נראה ג"כ במש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות דעות ה"י) שאין לוקין על לאו דאלמנה ויתום לא תענון עיי"ש. ותמהו האחרונים ז"ל אמאי לא ילקה על לאו זה. ומ"ש משאר לאוין. וגם מנ"ל להרמב"ם ז"ל הא. והניחוה בצ"ע. וראיתי להרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר שם) שביאר טעמו משום שהתורה פירשה עונש לאו זה בצדו. דכתיב וחרה אפי והרגתי וגו' עיי"ש. ודבריו צריכין ביאור. ולכאורה כוונתו בזה לומר דכיון שפירשה תורה עונש זה בצדו משמע שאין בו אלא עונש זה בלבד. וכיו"ב אמרינן בחולין (פרק כה"ב ק"י ע"ב) כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה. ופירש"י ז"ל שמתן שכרה בצדה למען יאריכון ימיך. לכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה זהו עונשך שלא תטול שכר זה עכ"ל עיי"ש. הרי דכל שכתוב אצל המצוה עונש מניעת השכר אית לן למימר דאין בה עונש אחר זולתו. וכ"ש היכא שכתוב בצדו עונש גמור מפורש בהדיא. כן היה נראה בכוונתו. אבל זה לא יתכן דהרי כל חייבי כריתות וחייבי מיתה בידי שמים אע"פ שפירש בהן הכתוב בהדיא עונש כרת ומיתה. אפילו הכי קיי"ל דלוקין על הלאו שבהן. ולא אמרינן שאין בהן עונש אחר זולת עונש כרת או מיתה המפורש בהן. ואפילו לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד איכא למ"ד שלוקין עליו. אע"ג דעונש מיתת ב"ד כתוב בצדו. ואפילו למ"ד אין לוקין עליו. היינו מטעמא אחרינא דמפרשינן (ריש פרק בתרא דמכות) עיי"ש. ולא משום שעונש אחר כתוב בצדו. ולכן נראה דכוונתו בזה משום שהכתוב פירש שעונש לאו זה אינו אלא בידי שמים כדכתיב וחרה אפי והרגתי וגו'. דמשמע אני ולא השליח ולא ב"ד. שלא נמסר ענשו לב"ד ואין נפרעין ממנו אלא בידי

שמים בלבד. ובהכי ניחא נמי מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל גם עונש זה דמענה יתום ואלמנה במנין העונשין במחייבי מיתה בידי שמים כמפורש בקרא. והיינו משום שאין בו שום מצוה לב"ד. ומהאי טעמא נמי נראה שלא נמנה בברייתא דואלו שבמיתה. משום דגם תנא דברייתא לא מנה אלא הנך חייבי מיתה שדינם מסור לב"ד של מטה וכמשכ"ל:

איברא דצ"ע לכאורה לפ"ז במלאכת יוה"כ דכתיב בה והאבדתי את הנפש ההיא וגו'. הוה לן למימר שאין דינו מסור אלא לשמים ולא לב"ד של מטה. והרי במתניתין (ר"פ אלו הן הלוקין) קתני האוכל ועושה מלאכה ביוה"כ במנין הלוקין עיי"ש. מיהו לשיטת הסוברין דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן היינו דוקא במלקות שמצד הכרת עצמה. מלבד המלקות שמצד הלאו. כמו שנתבאר בפתיחתנו להעונשין (סי' ט"ז י"ז) עיי"ש. אין בזה קושיא דאיכא למימר דאע"ג דכרת דמלאכת יוה"כ אפקי' קרא בלשון והאבדתי את הנפש וגו'. דשמעינן מיני' שלא נמסר דינו אלא לשמים ולא לב"ד. מ"מ היינו רק לענין עונש כרת בלבד דאיירי ביה ההוא קרא. ולענין שאינו נפטר ע"י מלקות בב"ד מידי כריתתו. כשאר חייבי כריתות שבתורה. אבל מצד הלאו ודאי לוקה כשאר חייבי לאוין שבתורה. ובמתניתין דר"פ בתרא דמכות לא מיירי אלא במלקות שמצד הלאו. ואין זה ענין לכרת. אלא דלפ"ז מלבד דממתניתין דסוף מכות דקתני כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן משמע ודאי דגם החייב כרת משום מלאכה ביוה"כ בכלל. וכן מבואר בהדיא בסוגיא דגמרא שם ובפ"ק דמגילה (ז' ע"ב) עיי"ש. וא"כ אכתי קשה שהרי בכרת דמלאכת יוה"כ משמע מקרא דוהאבדתי את הנפש וגו'. שאין דינו מסור לב"ד ואינו נפטר במלקות שבב"ד מידי כריתתו. בלא"ה יקשה לפ"ז דלא הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות עונש כרת דמלאכת יוה"כ במנין העונשין אם איתא שאין בו מצוה לב"ד:

אמנם נראה ע"פ מאי דבלא"ה קשה טובא לכאורה במאי דנפק"ל (ר"פ בתרא דיומא ע"ד ע"ב) דאין עינוי אלא מאכילה ושתייה מדכתיב והאבדתי את הנפש ההיא. עינוי שהוא אבידת הנפש. ואיזה זה אכילה ושתייה עיי"ש. והוא תמוה מאוד לכאורה. דהרי הך קרא דוהאבדתי במלאכה הוא דכתיב ולא בעינוי. והיכי יליף מיני' לפרושי עינוי מה הוא. והנה עיקר ברייתא זו היא בספרא (פ' אחרי פ"ז). וראיתי בפי' הספרא להראב"ד והר"ש משאנץ ז"ל שכבר הרגישו בזה. ותירצו דמייתי מקרא דוהאבדתי לעינוי אע"ג דבמלאכה הוא דכתיב משום דאיתקישו מלאכה ואכילה ושתייה להדדי עיי"ש. אבל דבריהם ז"ל תמוהים מאוד אצלי דכיון דעכ"פ הך קרא במלאכה הוא דכתיב. היכי שייך כלל למילף מיני' עינוי מה הוא. כיון דבמלאכה גופא לא שייך זה כלל. ולא שייכא

היקישא אלא כדי להשוות דינו של הלמד להמלמד במאי דמבואר בקרא אצל המלמד ולא נתבאר בלמד. אבל כאן דבמלמד גופי' לא שייך עינוי כלל היכי יתכן למילף מיני' בהיקש לאכילה ושתייה. ועוד יש לתמוה במאי דדרשינן בספרא (פרשת אמור פי"ד) כי כל הנפש אשר לא תעונה וגו' ונכרתה הרי זה עונש עינוי. והאבדתי מה תלמוד לומר. לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מה הוא. כשהוא אומר והאבדתי לימד על הכרת שאינו אלא אבדן עיי"ש. וגם זה תמוה מאוד דהרי לא כתיב כרת אלא בעינוי. וקרא דוהאבדתי לא כתיב אלא במלאכה. ושם כרת לא כתיב. וא"כ מאי האי דקאמר מה תלמוד לומר והאבדתי. וכבר נלחצו המפרשים בזה ולא העלו מזור כלל. וגם תמוה מאוד מאי דקאמר שבא ללמד על הכרת מה הוא ושאינו אלא אבדן. ומהיכא משמע להו הכי. ודילמא כרת לחוד. ואבדון לחוד. דבעינוי ענוש כרת. ובמלאכה ענוש באבדון נפש ולא בכרת. ושני מיני עונשין חלוקין הן לא הרי זה כהרי זה. ומשום דאיתקישו להדדי אין לנו אלא ללמוד זה מזה דעינוי איתי' נמי בעונש דאבדון כמלאכה ומלאכה איתי' נמי בעונש כרת כעינוי. אבל מהיכי תיתי לומר דקרא דוהאבדתי דכתיב במלאכה פרושי קא מפרש לכרת דכתיב בעינוי מה הוא:

ולכן נראה דע"כ מוכרח מכל זה דמשמע להו לרז"ל דהכי פירושא דקרא. כי כל הנפש אשר לא תעונה ונכרתה מעמיה וגם כל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה בעונש זה. דסיפא דקרא ארישא קאי. לומר דגם כל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה. היא בעונש האמור למעלה אצל עינוי. וקרא דוהאבדתי דכתיב בתרי' חוזר על העינוי דאתחיל ביה קרא. לפרושי מה הוא עונש כרת דכתיב ביה. וכיו"ב ממש אשכחן (סו"פ הנשרפין פ"ג ע"ב) בההיא דילפינן לזר שאכל תרומה דענוש מיתה מדכתיב ומתו בו כי יחללוהו וגו' וכל זר לא יאכל קודש עיי"ש. הרי דאע"ג דומתו בו כי יחללוהו לא כתיב אלא בכהן האוכל תרומה בטומאת הגוף. מ"מ אמרינן דמאי דכתיב בתרי' וכל זר לא יאכל קודש. אדלעיל מיני' קאי. לומר וכל זר נמי בעונש זה אם אכל קודש דהיינו תרומה. ואפילו רב דפליג התם עלה וקאמר דזר אינו במיתה על אכילת תרומה. היינו רק כדמפרש התם משום דס"ל דאני ה' מקדשם דכתיב בינתים הפסיק הענין עיי"ש. אבל הכא דליכא שום הפסק בינתים ליכא מאן דפליג דפירושא דקרא הכי הוא כדכתיבנא. ואפשר דמשמע להו הכי משום דלא אשכחן זולת זה בכל התורה עונש אבדן נפש. ולהכי משמע להו דגם כאן אין זה מין עונש מיוחד בפ"ע. אלא קאי לפרושי עונש כרת דכתיב לעיל מיני' אצל עינוי. ומאי דכתיב בינתים וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה וגו'. ארישא דקרא הוא דקאי. לומר דגם כל הנפש אשר תעשה כל מלאכה הוא בעונש כרת

האמור בעינוי. והכי נמי משמע בהדיא מגירסת הילקוט (פרשת אמור) דגריס בברייתא דספרא שם. וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה הרי זה עונש כרת. והאבדתי מה תלמוד לומר וכו' עיי"ש. משמע בהדיא דקרא דוכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה לחוד גם בלא קרא דוהאבדתי הרי זה מלמד על עונש כרת דמלאכה. והיינו ע"כ משום דקאי על עונש כרת דרישא דקרא דסליק מיני'. אבל קרא דוהאבדתי דכתיב בתרי' אייתר לפרושי כרת דלעיל מיני' מה הוא. ולפ"ז עכצ"ל דמאי דאיתא בספרא (שם פי"ד) כל הנפש אשר תעשה כל מלאכה והאבדתי הרי זה עונש למלאכה עיי"ש. לא היתה כן בגירסת הילקוט. אלא גריס כל הנפש אשר תעשה כל מלאכה הרי זה עונש למלאכה. ותיבת והאבדתי לא היתה בגירסא שלפניו. והכי משמע נמי בהדיא מדקתני התם מיד בסמוך בתר הכי כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה הרי זה עונש עינוי. והאבדתי מה תלמוד לומר וכו'. והוא תמוה לכאורה מאי ענין קרא דוהאבדתי לכאן. והא קרא דוהאבדתי לא מיד בתר עונש דעינוי כתיב. אלא לקמן בתר קרא דוכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה וגו'. ואמלאכה הוא דקאי. אלא ע"כ ודאי מוכרח כדכתיבנא דקרא דוהאבדתי וגו' ס"ל דלא קאי אלא אעינוי דרישא דקרא. ולזה שפיר קאמר בתר דדריש קרא דעינוי לעונש עינוי. והאבדתי מה תלמוד לומר. כלומר הרי כבר כתיב עונש כרת בעינוי ובמלאכה. ולאיזה ענין חזר וכתב והאבדתי וגו'. ועל זה משני דלפרושי מה הוא עונש כרת דרישא דקרא אתי. והכי נמי משמע מלישנא דברייתא (פרק בתרא דיומא פ"א ע"א) דקתני יכול יהא ענוש כרת על תוספת מלאכה. ת"ל וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה. על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת מלאכה עיי"ש. ואם איתא דעונש דמלאכה לא שמענו אלא מקרא דוהאבדתי דכתיב בתרי' הכי הו"ל למימר ת"ל וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי וגו'. על עיצומו של יום ענוש כרת וכו'. דהא מקרא דוכל הנפש אשר תעשה מלאכה לחודי' אכתי לא שמענו דבעונש כרת מיירי. אלא ודאי כדכתיבנא דס"ל דקרא דוכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה גופי' בלא קרא דוהאבדתי הוא העונש כרת דמלאכה. משום דקאי על עונש כרת דרישא דקרא דכתיב אצל עינוי. והכי קאמר קרא וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה נמי היא בעונש כרת האמור לעיל מיני'. והשתא מדוקדק היטב לישנא דברייתא דמדייק מיני' גופא על עיצומו הוא שענוש כרת ולא על התוספת. וכן מתבאר להדיא מדברי הר"ן ז"ל (פרק בתרא דנדרים פ' ע"ב) ד"ה אין ענוש וכו' שכתב וז"ל דכתיב כל הנפש אשר לא תעונה והאבדתי. ואיזה עינוי שיש בו אבוד נפש וכו' עיי"ש. וכן כתב ג"כ בש"מ

שם בשם הרנב"י ז"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה דלא אשכחן הכי בקרא. אבל הדברים מבוארים היטב ע"פ מה שביארנו:

איברא דממאי דגרסינן בירושלמי (פרק בתרא דיומא ה"ג) אזהרה למלאכת היום כל מלאכה לא תעשו. עונש והאבדתי את הנפש ההיא. אזהרה לעינוי היום כי כל הנפש אשר לא תעונה. עונש ונכרתה הנפש ההיא וכו' עיי"ש. משמע בהדיא דעונש דמלאכה לא נפק"ל אלא מדכתיב בתרה והאבדתי. ולא מקרא דונכרתה הנפש ההיא דכתיב ברישא דקרא אצל עינוי. ועכצ"ל דתנאי היא וההיא ברייתא דהתם בירושלמי ס"ל דקרא דוהאבדתי אמלאכה דסמיך ליה קאי ומיניה נפק"ל עונש למלאכה. אבל לברייתא דספרא דמייתי בתלמודא דידן לא ס"ל הכי אלא כדכתיבנא. וההיא ברייתא עיקר כיון דמייתי לה בתלמודין. וכברייתא זו כתבו ג"כ הבה"ג (הלכות יוה"כ) ובהלכות הרי"ץ אבן גיאת ז"ל (הלכות יוה"כ) עיי"ש. ועי' מש"כ בזה לעיל (עונש ג') לדעת הר"ן ז"ל עיי"ש. מיהו בלא"ה דברי הירושלמי שם תמוהים במאי דקתני בההיא ברייתא דאזהרה לעינוי נפק"ל מדכתיב כי כל הנפש אשר לא תעונה. והוא תמוה מאוד איזה אזהרה משמע מהך קרא. ודברי הפ"מ שם אינם מספיקים כלל. וגז"ש דעצם עצם מייתי לה הירושלמי שם לקמן בשם ראב"י עיי"ש. אבל כאן אין רמז לזה בירושלמי כלל. ולא יתכן לומר דעלה סמיך. וכבר ראיתי לקצת מפרשי הירושלמי שהגיהו הרבה בדברי הירושלמי שם. וא"כ אין הכרע מגירסא זו שלפנינו בירושלמי שם ואין להאריך בזה. ועכ"פ ודאי הדבר מוכרח כדכתיבנא:

והשתא א"כ נמצא דגם במלאכת יוה"כ כתיב עונש כרת בלשון ציווי לב"ד ונכרתה הנפש ההיא כמו בשאר חייבי כריתות. וא"כ ודאי גם עונש כרת דמלאכת יוה"כ נמסר דינו לב"ד כשאר חייבי כריתות. וקרא דוהאבדתי ע"כ לא למעוטי ב"ד אתי. אלא לומר שאם לא נלקה בב"ד הרי זה נאבד בדיני שמים. כמו במולך ואוב וידעוני. דאע"ג דבהדיא כתיב קרא שדינו מסור לב"ד למות מיתת ב"ד. מ"מ כתיב בהו והכרתי אותו וגו'. והיינו כדכתיבנא. ובהדיא כתיב במולך ואם העלם יעלימו וגו' ושמתי אני את פני וגו'. והכא נמי כיון דבמלאכת יוה"כ נמי כתיב ונכרתה וגו'. ע"כ קרא דוהאבדתי דכתיב בתרי' מתפרש כדכתיבנא. אבל ודאי אי לא הוה כתיב בה אלא קרא דוהאבדתי לחודי'. ע"כ הוה ממעטינן מיניה מעשה ב"ד. ועי' מש"כ בזה בפתיחתנו להעונשין (סי' ו') עייש"ה. ומעתה א"כ הכא בהנך תלתא דכובש נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא העובר על דברי עצמו. כיון דכתיב קרא אנכי אדרוש מעמו. הרי בהדיא אימעיט מעשה ב"ד. ואין דינו מסור אלא לשמים. והא דאמרינן (בפרק הנחנקין פ"ט ע"ב) תני תנא קמי' דר"ח

הכובש את נבואתו לוקה עיי"ש. כבר ביארנו לעיל (לאוין מ"ט) לדעת רבינו הגאון ז"ל דהיינו משום דאית ביה לאו עיי"ש בכל מה שביארנו שם בזה. וא"כ ודאי בר מלקות הוא מיהת מצד הלאו. ולא אימעיט מדכתיב אנכי אדרוש מעמו אלא מלקות שמצד מיתתו בידי שמים. ואין ענין זה לזה וכמשכ"ל. ובפרט דלאו זה לא כתיב בההיא פרשה כלל. ועפ"ז ממילא ניחא נמי מה שלא נמנו הנך תלתא בברייתא דואלו שבמיתה. וכמו שביארנו לעיל דהתם לא קחשיב אלא הנך חייבי מיתה שנמסר דינם לב"ד. משא"כ הנך שאין דינם מסור אלא לשמים. ומיהו בלא"ה אפשר לומר דלהכי לא קתני להו משום שכבר שנה אותן תנא דמתניתין (בפרק הנחנקין שם). ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שלישי). וממילא מבואר דהיינו טעמו של רבינו הגאון ז"ל שלא מנאן במנין העונשין שבמיתה בידי שמים. משום שאין בהן שום מצוה לב"ד:

מצוה נח

וטבול ערבים. חסר כפור. לא אשכחן בהדיא עונש מיתה בידי שמים בקרא. לא בטבול יום ולא במחוסר כפורים ששימשו. אלא דבסו"פ הנשרפין (פ"ג ע"ב) גמרינן טבול יום דבמיתה בגז"ש דחלול חלול מתרומה. ומחוסר כפורים ילפינן מדכתיב וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שהיא טמאה. ואמר מר טמא ששימש במיתה עיי"ש. וטמא גופיה ששימש לא נפק"ל התם דבמיתה אלא מגז"ש דחלול חלול מתרומה. ומעתה לפ"ז צ"ע לכאורה דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו בשרשים (במבוא סי' ז' שורש שני) לא היה לו למנות שנים אלו. וגם במה שמנה טמא ששימש קשה מהאי טעמא. וכבר עוררנו על זה לעיל (עשין קפ"א קפ"ב) עיי"ש מה שביארנו בזה. אבל אכתי גם לפ"ז קשה טובא במחוסר כפורים דלא אשכחן ביה בקרא לא עונש ולא אזהרה. ובין עונש מיתה ובין אזהרה לא נפק"ל ביה אלא מדקרי ליה קרא טמא מכלל דדינו כטמא. וא"כ אין לנו אלא דהוי"ל בכלל טמא. וא"כ אחר שכבר נמנה עונש מיתה בידי שמים דטמא ששימש. לא היה לו למנות עוד מחוסר כפורים. וגם תמוה מאוד דבמנין הלאוין באמת לא מנה רבינו הגאון ז"ל (לאוין קצ"ז) אלא אזהרות לאו דטמא ששימש בלבד. ולא מנה לא לאו דטבול יום. ולא לאו דמחוסר כפורים. והיינו ע"כ משום שהם בכלל אזהרת טמא ששימש וכשיטתו ז"ל. אף ע"ג דבטבול יום אשכחן בקרא אזהרה מיוחדת בפ"ע מדכתיב קדושים יהיו לאלקיהם ולא יחללו. דמוקמינן ליה (סו"פ הנשרפין) לאזהרת טבול יום עיי"ש. וא"כ הדבר מתמיה ביותר מאי שנא הכא במנין העונשין שמנאן כל אחד בפ"ע. וכבר עוררנו על זה לעיל (לאוין קצ"ח קצ"ט) עיי"ש ובמש"כ בזה עוד לעיל (עונש ל"ח):

ומיהו אפשר לומר בזה בדעת רבינו הגאון ז"ל דבמנין הלאוין היינו טעמא דלא מנה כל אחד בפ"ע. משום דאפי' כתוב בהן בקרא אזהרה בכל אחד בפ"ע. מ"מ כיון דודאי הטמא הו"ל בכלל אזהרת טבול יום. שהרי גם הוא לא העריב שמשו בטהרה. ופשיטא דבמאי דחסר לו גם טבילה. לא עדיף מטבול יום שכבר טבל ולא חסר לו אלא הערב שמש בלבד. וכן הו"ל נמי בכלל מחוסר כפורים. דהרי גריעותא דמחוסר כפורים היינו מאי דמחוסר מעשה הכפרה. והרי הטמא נמי מחוסר טבילה עכ"פ אפי' בענין שאינו טעון כפרה. וכמבואר רפ"ב דזבחים (י"ז ע"א) עיי"ש. וכן הטבול יום בכלל אזהרת מחוסר כפורים עכ"פ למ"ד מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי דקלישא טומאתו עיי"ש. ולפי דברי הכ"מ (הלכות ביאת מקדש פ"ג ה"ט. ופ"ד ה"ד) הכי קיי"ל עיי"ש. וכן הכריח הרדב"ז ז"ל בתשובותיו (ח"ב. לשונות הרמב"ם סי' ק"ו) עיי"ש בדבריו. וא"כ לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל לא היה לו למנות אלא אזהרת מחוסר כפורים בלבד. ולכן כללן כולן באזהרה אחת במנין הלאוין. וכתב שם טמא סתם. דכולן איקרו טמא. כדגמרינן מקרא (סו"פ הנשרפין. ורפ"ב דזבחים). משא"כ לענין העונשין. דכיון דעיקר מנין העונשין לרבינו הגאון ז"ל היינו משום המצוה שבהן להב"ד. ובחייבי כריתות וחייבי מיתה בידי שמים מצות הב"ד היא להכניסן לכיפה בזמנם. או להלקותן ולפטרן מידי כריתתן ומיתתן. וכמו שנתבאר בפתיחה א"כ אין ענשו של האיסור החמור בכלל ענשו של הקל לענין מצות הב"ד. ומענשו של מחוסר כפורים ששימש ליכא למשמע מצוה לב"ד בטמא וטבול יום. משום דאפשר לומר דאף ע"ג דמחוסר כפורים דזב לא כזב דמי נמסר דינו לב"ד ומשלקה נפטר ממיתתו. מ"מ טבול יום. וכ"ש הטמא. דחמירי טפי לא נמסר דינם לב"ד ולא מיפטרי במלקות שלקו בב"ד. וא"כ אין מצותן מוטלת על הב"ד. וגם לאידך גיסא לומר דהקל בכלל החמור. לא יתכן בעונשין. משום דאפשר לומר דאע"ג דהטמא הוא במיתה בידי שמים. מ"מ היינו טמא דוקא דחמיר אבל טבול יום ומחוסר כפורים דקילי לא מיחייבי מיתה כלל. הילכך במנין העונשין אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל גם בכל כיו"ב יש למנותן כל אחד בפ"ע. ואף ע"ג דאכתי איכא נפק"מ לענין המצוה שעל הב"ד להכניסו לכיפה בתלתא זימני. ובזה החמור בכלל הקל. דכיון דמחוסר כפורים ששימש ענוש מיתה בידי שמים. ומצוה על הב"ד להכניסו לכיפה בפעם השלישי. טבול יום דחמיר מיניה. וכ"ש הטמא. כ"ש שחובה על הב"ד לעשות לו כן. מ"מ בזה שוב אית לן למימר דכיון דקיי"ל אין עונשין מן הדין אין לנו לדון בזה מן הקל על החמור להחמיר עליו. ואין החמור בכלל הקל לענין המצוה שעל הב"ד להכניסו לכיפה. ואף ע"פ שבתוס' הרא"ש ז"ל לקידושין (נ"ז ע"ב) כתב דלא אמרו אין עונשין מן הדין אלא בעונש ב"ד

ולא בעונש כרת עיי"ש. וכ"כ במנחת יהודה (פ' אמור) בשם רבינו אליקים ז"ל עיי"ש. וכן נראה מדברי התוס' (זבחים ק"ו ע"ב) ד"ה מכולהו עיי"ש. וכ"כ הרא"ם ז"ל מסברתו (בפ' אמור). אבל כבר תמה על סברא זו הרב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין צ') והביאה שם מדברי הרא"ם ז"ל. ודחאה בשתי ידים עיי"ש בדבריו. וגם בכנה"ג (או"ח בלשונות רש"י) תמה הרבה על סברא זו. ורצה שם לחלק בין כרת למיתה בידי שמים. דבכרת כיון שכל חייבי כריתות לוקין הו"ל עונש ב"ד ואין עונשין בב"ד מן הדין. אבל חייבי מיתה בידי שמים עונשין מן הדין עיי"ש. ודבריו תמוהים דאין שום חילוק לענין מלקות בין חייבי כריתות לחייבי מיתה בידי שמים. ולדעת הסוברין דהא דחייבי כריתות שלקו נפטרין ידי כריתתן היינו במלקות שמצד הלאו. הרי משנה ערוכה היא (ריש פרק בתרא דמכות) דהאוכל את הטבל לוקה עיי"ש. אף ע"ג דהו"ל מחייבי מיתה בידי שמים. וכן מבואר בתוספתא (סוף מכות) עיי"ש. ואפי' להסוברין דדוקא במלקות שלקה מצד הכרת עצמו כדי לפטרו. אבל במלקות שמצד הלאו לא מיפטר ידי כריתתו. מ"מ גם לפ"ז אין שום חילוק כלל בין כרת למיתה. וכמו שביארנו בפתיחתנו להעונשין (סי' ט"ז ובסי' כ"ב) ובשאר דוכתי. וא"כ ודאי לענין מנין העונשין כיון דגם בעונשין שבידי שמים אמרינן אין עונשין מן הדין. אין החמור בכלל הקל. והילכך גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל יש למנות טמא ומחוסר כפורים וטבול יום כל אחד בפ"ע בחשבון העונשין. ואע"ג דהכא אין אנו צריכין למדת קל וחומר. דסברא פשוטה היא דודאי לא עדיף טמא מטבול יום וטבול יום ממחוסר כפורים. מ"מ אפי' בכה"ג קיי"ל דאין עונשין מן הדין. כמבואר פ"ק דתמורה (ט' ע"א). דאמרינן התם אביי אמר ק"ו הוא ומה טוב ברע דעילויי קא מעלי לה לקי. טוב בטוב דכי הדדי נינהו לא כ"ש דלקי. ורבא אמר אין עונשין מן הדין. ואביי אמר לך הא לאו דינא הוא מי גרע טוב מרע עיי"ש. הרי דלרבא דקיי"ל כוותיה אפי' בכהאי גוונא אין עונשין מן הדין:

ומלבד זה לפמש"כ הרמ"ה והר"ן ז"ל (סו"פ הנשרפין פ"א ע"ב) וכן מבואר בפירש"י שם (בד"ה והיכן רמיזא) דהכנסה לכיפה הלכה לממ"ס היא עיי"ש בדבריהם. א"כ בלא"ה לענין זה מיהת לא שייך לומר דהחמור בכלל הקל לענין המצוה שעל הב"ד להכניסן לחייבי כריתות ומיתה בידי שמים לכיפה. דהא קיי"ל אין דנין ק"ו מהלכה. ולאו דוקא ק"ו גמור אלא אפי' בסברא פשוטה אין דנין חמור מן הקל להחמיר עליו. כמבואר בדברי התוס' (פ"ק דחולין י"א ע"א) ד"ה מנה"מ עיי"ש ובמש"כ הרש"א ז"ל שם. וכן מתבאר מדברי הרמ"ה ז"ל (בסו"פ הנשרפין שם) שכתב בתוך דבריו. וז"ל ואף ע"ג דקבולי התראה לא כתיב בחייבי מלקיות בקרא דנין בק"ו. ומה חייבי מיתות החמורות בזמן

שלא קבלו עליהן התראה פטורין. דכתיב וכו'. חייבי מלקיות לא כ"ש. וכי תימא אי הכי כיפה נמי תילף מחייבי מיתות בק"ו (דלא ניבעי התראה). שאני כיפה דמדברי סופרים היא ואין דנין דיני סופרים מדברי תורה עכ"ל עיי"ש. ובודאי מש"כ דברי סופרים לאו דוקא הוא. דהא הרמ"ה ז"ל גופיה כתב לקמן בסמוך דכיפה הלממ"ס היא. וע"כ כוונתו כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ (פי"ז דכלים מי"ב) ובתשובותיו (סי' קמ"א) והביאה הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש שני) דהלממ"ס נמי מיקרי דברי סופרים עיי"ש. מ"מ מבואר דס"ל להרמ"ה ז"ל דאפי' בכה"ג דלא הוי ק"ו גמור. אלא סברא פשוטה דלא גרע כיפה ממיתת ב"ד החמורה. נמי אין דנין בהללמ"ס. וכן מתבאר מדברי התוס' (פ"ב דשבת כ"ח ע"ב) ד"ה תפילין. ומדברי הריטב"א והר"ן ז"ל (רפ"ק דסוכה ד' ע"א) גבי דופן עקומה עיי"ש בדבריהם. ומיהו מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות תמורה ה"ב) משמע לכאורה דס"ל דבכה"ג לא אמרינן אין דנין ק"ו מהלכה עיי"ש. אבל יש לדחות ע"פ סוגיא דרפ"ג דתמורה (י"ח ע"א ופ"ב דבכורות ט"ז ע"א) עיי"ש היטב. ועי' מש"כ הב"ח ביו"ד (סי' רצ"ג) על תשובת הרא"ש ז"ל ובמש"כ עליו בתשו' ש"א החדשות (סי' ג') עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ועכ"פ כן אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דגם בכהאי גוונא אמרינן דאין דנין מהלכה. וכדעת התוס' והרמ"ה ז"ל. ולהכי אף ע"ג דמנה במנין הלאוין טמא וטבול יום ומחוסר כפורים במצוה אחת. וכשיטתו בכל כיו"ב. מ"מ כאן במנין העונשין יפה עשה שמנאן כל אחד בפ"ע למצוה על הב"ד. משום דלענין זה ליכא למשמע חדא מכלל חברתה כמו שביארנו. הילכך כל חד וחד נמנה מצוה בפ"ע:

אלא דאכתי הא ודאי קשה טובא מה שהקשינו לעיל במחוסר כפורים דבין לענין עונש ובין לאזהרה לא נפק"ל אלא מדאיקרי טמא. וא"כ כל אזהרתו וענשו לא מצד עצמו הוא אלא משום דהו"ל בכלל טמא. וא"כ ודאי אינו ראוי לבוא בחשבון העונשין בפ"ע. ומהאי טעמא לא מנו גם הרמב"ם ז"ל וסייעתו לאו דמחוסר כפורים ששימש. אע"פ שמנו לאו דטבול יום ששימש. וראיתי במעשה נסים להר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (סי' ג') שנשאל מאת ה"ר דניאל הבבלי ז"ל וכתב בשאלתו שם וז"ל ועם כל שרשו (של הרמב"ם) שהשריש (בשורש שביעי) אנחנו רואים כי מנה ענפים היוצאים משורש אחד אף כי אינם מפורשים בתורה. וזהו כי טמא ששימש במיתה. והקבלה עשתה דין טבול יום ומחוסר כפורים כדינו וכו'. ולימדו כי טבול יום מחלקיו וכו'. ואמרו אם אינו ענין לטמא דנפק"ל מוינזרו תנהו ענין לטבול יום. והוציאו ג"כ כי מחוסר כפורים מחלקי הטמא ממאמרו ביולדת וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שהיא טמאה. ואע"פ שאלו שתי החלוקות לא נתפרשו בכתוב ואינם חלוקים בדינם. ועם כל זאת מנאם

הרמב"ם בשלש מצות וכו' עכ"ל הר"ד הבבלי ז"ל שם. ועל זה השיב לו הר"א מיימון ז"ל בתשובתו. וז"ל ואמנם מה שהקשית על דעתו ז"ל (של הרמב"ם) הצודקת אשר מנה טבול יום ומחוסר כפורים זולת טמא. וחשבת כי המה ענפים מטומאה. זהו טעות נגלה. כי הטומאה מסתלקת בטבילה. כאשר אמר יתברך תמיד ורחץ במים וטהר. ואם נאמר עליהם בשילוח מה שיורה שהם טמאים. אין הכוונה אך כי חסר להם הטהרה השלימה אשר ישלימם באיזה ענינים. ולא תטעה בהשתתפות השם אשר הטעה רבים וכן שלמים. ואשר נבוכו בהם רבים ועצומים הרוגיהם עכ"ל עיי"ש. ואמנם מלבד מה שדבריו תמוהים מאוד בעיקר תירוצו. דמש"כ כדבר הפשוט נגלה לעין כל שהטומאה מסתלקת בטבילה. וכל המחליט הפכו הוא טועה טעות נגלה. לענ"ד הא ודאי מעיקרא ליתא. שהדבר ידוע דכל טבול יום קודם שהעריב שמשו הרי הוא טמא עדיין ופוסל קודש ותרומה במגעו. וגם מחוסר כפורים הוא כטבול יום לקודש. כמבואר בכמה דוכתי. ואין כדאי להאריך בזה בראיות ומבואר ברמב"ם (פ"י מהלכות אבות הטומאה ה"ג) ובשאר דוכתי. ובענין זה מבואר יותר בדבריו (פ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ד) שכתב וז"ל טמא שטבל ועבד קודם שיעריב שמשו. עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים. שנאמר ולא יחללו שם אלקיהם. מפי השמועה למדה שזו אזהרה לטבול יום שעבד שעדיין טמא הוא שנאמר ובא השמש וטהר מכלל שעדיין לא טהר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל שלא הזהיר עליו הכתוב אלא מפני טומאתו. וכמו שביארנו לעיל (לאוין קצ"ח קצ"ט) ע"פ דברי התוס' עיי"ש. וכן לענין מחוסר כפורים כתב שם (הלכה ה') וז"ל ומנין שעבודתו פסולה שנאמר וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שעדיין לא נגמר טהרתה. והוא הדין לכל מחוסרי כפורים עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דהדברים כפשוטן ומשמען. שכל זמן שלא הביא כפרתו עדיין הוא בכלל הטמא שעבודתו מחוללת. ושלא כמו שהבין בדעתו בנו הר"א מיימון ז"ל. וגם מה שהביא הר"א מיימון ז"ל ראי' ממה שכתוב תמיד בקרא ורחץ במים וטהר. בענ"ד לא ידענא מאי אידון ביה. שהרי אדרבה ברוב המקומות כתוב בקרא וטמא עד הערב. דמשמע ודאי שאינו יוצא מטומאתו בטבילה עד שהעריב שמשו. וגם כתיב ובא השמש וטהר. וגם מלשון זה משמע דעד שבא השמש לא טהר אף ע"פ שכבר טבל. וא"כ ודאי יפה הקשה הר"ד הבבלי ז"ל. אלא דבלא"ה בעיקר שאלת הר"ד הבבלי ז"ל ותשובת הר"א מיימון ז"ל. דברי שניהם נפלאים מאוד בעיני. דבאמת אין כאן מקום לשאלה וקושיא כל עיקר. דמה שכתב הר"ד הבבלי ז"ל שהרמב"ם מנה טמא וטבול יום ומחוסר כפורים ששימשו בשלשה לאוין. ועל זה עמד ושאל שאין זה מסכים עם מה שהשריש הרמב"ם ז"ל גופיה (שורש שביעי) שאין ראוי למנות דקדוקי המצות. והר"א

מיימון ז"ל טרח לתרץ דברי אביו ז"ל. עיקר הדבר אינו אמת. דהרמב"ם ז"ל באמת לא מנה מחוסר כפורים כלל במנין הלאוין וכמשכ"ל. ולא מנה אלא טמא וטבול יום בלבד (לאוין ע"ה ע"ו) עיי"ש. וגם בחבורו הגדול (ברמזי הלאוין שבריש הלכות ביאת מקדש) לא הזכיר אלא טמא וטבול יום בלבד. ולא מחוסר כפורים עיי"ש. והיינו משום דבטבול יום באה בקרא אזהרה מיוחדת בפ"ע. משא"כ במחוסר כפורים שלא נאמרה בו אזהרה בפ"ע. אלא דגלי קרא דעדיין הוא בכלל טמא. וא"כ אין לנו אלא שנכלל בכלל טמא. וא"כ אין ראוי למנותו בפ"ע. ועוד דעדיפא מינה ס"ל להרמב"ם ז"ל דמחוסר כפורים שעבד במקדש פטור. ולא מתחייב על זה לא מלקות ולא מיתה. אלא שעבודתו מחוללת כטמא שעבד. כמבואר בדבריו (שם הלכות ביאת מקדש) עיי"ש ובהשגת הראב"ד ז"ל ובכ"מ שם. וכנראה ס"ל להרמב"ם ז"ל דמדאיצטריך קרא למכתב בטבול יום אזהרה ועונש מיתה בפ"ע. אע"ג דכבר כתיב ביה ובא השמש וטהר. דשמעינן מיניה מכלל שהוא טמא. וכדדרשינן במחוסר כפורים. וכבר הקשו התוס' (שם סו"פ הנשרפין. ושאר דוכתי) למה לי אזהרה ועונש בטבול יום. תיפוק ליה מדכתיב ביה ובא השמש וטהר מכלל שהוא טמא. כדנפק"ל במחוסר כפורים עיי"ש. ומה שתירצו התוס' על זה ע"כ לא ס"ל להרמב"ם ז"ל. כמבואר בהדיא שם בדבריו דגם בטבול יום מדכתיב בי' ובא השמש וטהר שמעינן שעדיין הוא טמא וכמשכ"ל. ולזה ס"ל להרמב"ם דמהך דיוקא דקרא לא דרשינן אלא לומר שמחלל עבודתו כטמא. ולא לענין אזהרה ועונש מיתה. והילכך בטבול יום איצטריך קרא לאזהרה ועונש מיתה בפ"ע. וממילא נשמע דמחוסר כפורים דלא כתיב בי' אזהרה ועונש. אין לנו בו מהך דיוקא דקרא אלא שמחלל עבודתו בלבד. אבל מלקות ועונש מיתה לית בי'. ולא קתני ליה בברייתא דואלו שבמיתה אלא אגב גררא דטבול יום. כדקתני בעלמא חלוצה אגב גרושה ונתינה אגב ממזרת בכמה דוכתי. כמש"כ הראשונים ז"ל. אבל ודאי מיתה לית בי':

ומש"כ הראב"ד ז"ל שם להקשות ממה שאמרו (פ"ג דזבחים ל"ב ע"ב) עשה שיש בו כרת הוא עיי"ש. לענ"ד אפשר לומר לדעת הרמב"ם ז"ל דשאני התם דלענין ביאת מקדש מיירי. ועיקר קרא דוכפר עליה הכהן וטהרה בביאת מקדש הוא דכתיב. ומפשטי' דהך קרא ודאי משמע דכל זמן שלא הביאה כפרתה עדיין היא מוזהרת על ביאת מקדש כטמא גמור. כדכתיב ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה וגו' וכפר עליה הכהן וטהרה. וממילא הו"ל נמי בכלל עונש כרת כטמא. משא"כ לענין עבודת מקדש לא אשכחן במחוסר כפורים לא אזהרה ולא עונש. וכבר נדחקו התוס' (ריש פ"ב דזבחים י"ז ע"א) ד"ה טבול יום וכו'. היכי משמע מהך קרא לענין עבודה כיון דבאשה מיירי דלאו

בת עבודה היא. ומה שתירצו שם כבר הרגישו כל האחרונים ז"ל שהוא תמוה. ומש"כ שם בזה אין דבריהם מספיקים עיש"ה ובמש"כ בזה הרב טה"ק שם. ולכן ס"ל להרמב"ם ז"ל דלא גמרינן מהתם אלא מסברא. דכיון דהזהיר הכתוב על ביאת מקדש כטמא. אית לן למימר עכ"פ דמחוסר כפורים כהן עבודתו מחוללת. אבל אזהרה ועונש לא שמענו. ואדרבה מדאיצטריך למכתב אזהרה בטבול יום שמעינן דבמחוסר כפורים ליכא לא אזהרה ולא עונש מיתה. וממילא נדחה נמי הראיה שהביא הראב"ד ז"ל שם מדתניא (פ"ב דמכות) עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים עיי"ש. משום דהתם נמי בביאת מקדש הוא דמיירי דכבר איתרבי לאזהרה ומייתינן מיני' נמי עונש כרת וכמשכ"ל. איברא דודאי מש"כ הרמב"ם ז"ל לעיל (פ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"ט) דפטור על ביאת מקדש עיי"ש. הוא תמוה. וכבר השיג עליו גם שם הראב"ד ז"ל עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. אבל מש"כ כאן לענין עבודה שפיר יש מקום ליישבו כדכתיבנא ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דלהרמב"ם ז"ל ליכא במחוסר כפורים אזהרת לאו לא בביאת מקדש ולא בעבודה. ודברי הר"א מיימון והר"ד הבבלי ז"ל מתמיהים מאוד בזה. דודאי ממחוסר כפורים אין מקום קושיא להרמב"ם ז"ל. ולחנם הרבו דברים בזה:

ומ"מ לרבינו הגאון ז"ל ודאי קשה טובא לכאורה מה שמנה במנין העונשין שבמיתה מחוסר כפורים. כיון דלא אשכחן ביה בקרא בפ"ע לא אזהרה ולא עונש. אלא דגלי קרא דהוי"ל בכלל טמא ששימש. וגם יש לתמוה דא"כ הו"ל למנותו ג"כ לענין ביאת מקדש במספר העונשין שבכרת. שלא מנה שם אלא הבא אל המקדש טמא. ואמאי לא מנה ג"כ טבול יום ומחוסר כפורים. דהרי להדיא מבואר (פרק הקומץ רבה כ"ז ע"ב) דמחוסר כפורים שנכנס בשוגג לעזרה חייב חטאת ובמזיד ענוש כרת. ואין צ"ל טבול יום עיי"ש. והכי איתא נמי בתוספתא (פ"ק דכלים) עיי"ש. ובפ"ב דמכות (ח' ע"ב) ובנזיר (מ"ה ע"א) איתרבו טבול יום ומחוסר כפורים לכרת מדכתיב טמא יהיה לרבות טבול יום. עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפרה עיי"ש. והכי נמי יש להקשות במה שמנה לעיל במחייבי כריתות האוכל קודש בטומאת הגוף. אמאי לא מנה ג"כ טבול יום ומחוסר כפורים. דהא קודש ומקדש דין אחד להם. כמבואר בספרא (ריש פרשת תזריע) ובפרק בתרא דמכות (י"ד ע"ב) עיי"ש. וא"כ ודאי גם באוכל קודש בטומאת הגוף. אף טבול יום ומחוסר כפורים בעונש כרת. הן אמת דהרמב"ם ז"ל (פי"ח הי"ד מפסהמ"ק) כתב דטבול יום ומחוסר כפורים אינם בעונש כרת על אכילת קודש משום שמיעטן הכתוב מדכתיב וטומאתו עליו שתהא כל טומאתו עליו עיי"ש. אבל כבר השיג עליו הראב"ד ז"ל שם. וכתב שהם חייבין כרת עיי"ש. והכ"מ שם שנראה דכוונתו לתרץ דהרמב"ם ז"ל אזיל

לטעמי' דס"ל גם לענין ביאת מקדש דמחוסר כפורים אינו בכרת (פ"ג מה' ב"מ). וכן נמי לענין עבודה ס"ל דמחוסר כפורים ששימש אינו במיתה (שם פ"ד). וכפמש"כ בכ"מ שם לתרץ לדעת הרמב"ם דס"ל דקיי"ל מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי. מיתרצא נמי השגת הראב"ד ז"ל דהכא עיי"ש בדבריו. דבריו תמוהים מאוד אצלי. דהרי גם לפ"ז אכתי דברי הרמב"ם ז"ל הכא תמוהים מיהת לענין טבול יום דלא שייך תירוצו כלל. ועוד שדברי הרמב"ם ז"ל גופי' נראין כסותרין זא"ז. דהתם השוה את הטבול יום לטמא להתחייב כרת על ביאת מקדש ומיתה על העבודה. והכא לענין אכילת קודש כתב דטבול יום אינו בכרת. וכן לענין מחוסר כפורים דהתם כתב דאפילו ממלקות פטור. ואילו הכא כתב שלוקה כמו טבול יום. והרי מדברי הכ"מ גופי' מבואר שם וכאן דקודש ומקדש דינם בזה שוה. וכבר מצאתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה ואכמ"ל בענין זה:

ועכ"פ לרבינו הגאון ז"ל כאן. כיון דס"ל דמחוסר כפורים ששימש הוא בעונש מיתה. אין מקום לדברי מהר"י קורקוס וכ"מ (פ"ג מהלכות ביאת מקדש שם). וא"כ טבול יום ומחוסר כפורים דינם כטמא לעונש ולאזהרה לכרת ולמיתה. וא"כ הדבר תמוה דכי היכי דמנה טמא וטבול יום ומחוסר כפורים ששימשו בשלש מצות חלוקות בפ"ע במנין חייבי מיתה בידי שמים. הכי נמי הו"ל למנותן במנין חייבי כריתות לענין אוכל קודש. ולענין ביאת מקדש. כל אחד בפ"ע. וכן יש להקשות אמאי לא מנה במחייבי מיתה בידי שמים גם טבול יום שאכל תרומה. דאע"פ שכבר מנה כהן טמא שאכל תרומה טהורה. מ"מ הו"ל למנות גם טבול יום. כדרך שמנה טמא ששימש וטבול יום ששימש כל אחד בפ"ע. ואע"ג דהתוס' (סו"פ הנשרפין ורפ"ב דזבחים) לא ברירא להו כ"כ אם טבול יום במיתה על אכילת תרומה. מ"מ היינו רק בתחלת דבריהם. אבל במסקנתם הכריחו דהוא במיתה עיי"ש. וכן פירש"י ז"ל (פ"ב דזבחים שם). והכי משמע ודאי פשטא דסוגיא דהתם. כיון דטבול יום ששימש דבמיתה לא נפק"ל אלא מתרומה. וכמש"כ התוס' שם עיי"ש. והכי נמי כתבו בפשיטות הרמב"ן והר"ן ז"ל (סו"פ הנשרפין). וכ"כ הסמ"ג (לאוין ש"ה ש"ו) עיי"ש. מיהו נראה דלזה אפשר לומר עפמש"כ התוס' שם דהא דלא קחשיב בברייתא דואלו שבמיתה בידי שמים טבול יום שאכל תרומה טהורה. כמו שחשיב טבול יום ששימש. היינו משום דהטמא וטבול יום בתרומה מחד קרא נפק"ל דבמיתה. מדכתיב ובא השמש וטהר וגו' וכתיב בתרי' ומתו בו כי יחללוהו עיי"ש. וכן כתב בסמ"ג שם עיי"ש. וא"כ מהאי טעמא נמי לענין מנין המצות אית לן למימר דאין שניהם נמנין אלא במצוה אחת. ואע"ג דלשיטת רבינו הגאון ז"ל הפרטים שנפרטו בכלל מצוה אחת נמנה כל פרט ופרט בפ"ע. מ"מ שאני הכא דגבי עונש מיתה על אכילה בטומאה לא נזכר

בהדיא טבול יום. וגם מאי דכתיב בקרא לעיל מיני' ובא השמש וטהר למילתי' הוא דאיצטריך. לומר שמותר בתרומה משהעריב שמשו. כדאמרינן בפרק הערל (יבמות ע"ד ע"ב) וברפ"ק דברכות עיי"ש. אלא דמדסמיך ליה קרא דומתו בו כי יחללוהו משמע לן דטבול יום שנזכר למעלה נמי בכלל עונש זה. והילכך אין למנות טבול יום מצוה בפ"ע. ככל פרטי המצוה שאינם מפורשים בהדיא בקרא שגם לשיטתו אינם נמנין בפ"ע כמו שנתבאר:

ועפ"ז ממילא מבואר ג"כ מה שלא מנה בביאת מקדש ובאכילת קודש בטומאת הגוף טבול יום ומחוסר כפורים בפ"ע במנין חייבי כריתות. כדרך שמנאן במחייבי מיתה בידי שמים לענין שימוש בטומאה. דהרי גם באכילת קודש וביאת מקדש טמא וטבול יום ומחוסר כפורים מחד קרא הוא דנפקי בין לאזהרה ובין לעונש. דלאזהרה נכללו כולם בקרא דבכל קודש לא תגע לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וכמש"כ בחנוך (מצוה קס"ז) עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ובפרט לפי מה שביארנו לדעתו לעיל (לאוין קצ"ח קצ"ט) עיי"ש היטב. וגם לעונש כרת לא נפרטו בקרא בהדיא. אלא דאיתרבו בכלל טמא מדכתיב גבי עונש כרת טמא יהיה עוד טומאתו בו. דדרשינן טמא יהיה לרבות טבול יום. עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפורים לביאת מקדש. (בברייתא דפ"ב דמכות ובנזיר שם). וקודש איתקיש למקדש. וא"כ אין לנו כאן אלא מצוה אחת בחשבון המצות. כיון שלא הזכיר הכתוב פרטים אלו בהדיא. ומהאי טעמא נמי לא מנאן תנא דמתניתין (ריש פרק בתרא דמכות ופ"ק דכריתות) במחייבי מלקיות ומחייבי כריתות. אלא קתני טמא סתם. וכולל בו גם טבול יום ומחוסר כפורים. בין בבא אל המקדש ובין באוכל קודש עיי"ש. משא"כ בטמא ששימש בברייתא דואלו שבמיתה קתני טבול יום ששימש ומחוסר כפורים ששימש בפ"ע. והיינו משום דבטבול יום ששימש כתיבא אזהרה בפ"ע דכתיב קדושים יהיו לאלקיהם ולא יחללו. ומוקמינן ליה בטבול יום. ואע"ג דלא מיתוקם בטבול יום אלא באם אינו ענין לטמא. מ"מ כיון דאית ביה לאו מיוחד בפ"ע נמנה בפ"ע. וגם כבר ביארנו דבמדת אם אינו ענין הו"ל כמפורש בהדיא בקרא. וכן מבואר בתוס' שם בסו"פ הנשרפין (בד"ה וטבול יום) בהך ענינא גופי'. שכתבו שם וז"ל דגבי נכנס למקדש לא כתיב טבול יום בהדיא אלא מריבויא דקרא. ולא דמי לעבודה דכתיב בהדיא עכ"ל עיי"ש. וגם עונש מיתה כי היכי דטמא ששימש אית ביה גז"ש דחלול חלול מתרומה. הכי נמי בטבול יום אית ביה גז"ש בפ"ע למיגמרי' דבמיתה מתרומה כדאיתא התם. וגם במחוסר כפורים ששימש אע"ג דלא אשכחן ביה אזהרה ועונש מיתה באנפי נפשי' בהדיא בקרא. מ"מ הרי מיהת כתיב ביה בגופי' וכפר עליה הכהן וטהרה. דדייקינן מיניה

מכלל שהיא טמאה. וכיון דכתיב הכי במחוסר כפורים גופי' הו"ל כאילו הדר וכתב ביה קרא אזהרה ועונש מיתה בפ"ע. ולהכי שפיר קתני להו תנא דההיא ברייתא בפ"ע. ולהכי מנאן גם רבינו הגאון ז"ל כל אחד בפ"ע:

איברא דמ"מ במחוסר כפורים אכתי אין זה מספיק. דכיון דעכ"פ לא גלי לן קרא אלא דהו"ל בכלל טמא. א"כ אין לנו למנות אלא את הטמא בלבד בין לעונש ובין לאזהרה. וגם בברייתא קשה דכיון דלא גלי לן קרא אלא שאף המחוסר כפורים בכלל טמא לא הו"ל למיחשבי' באנפי נפשי'. כי היכי דמהאי טעמא לא קחשיב טבול יום שאכל תרומה משום דהו"ל בכלל טמא וכמשכ"ל. מיהו נראה בזה עפמש"כ הרמב"ן ז"ל והביאו הר"ן ז"ל (שם סו"פ הנשרפין) דממאי דדייקינן מכלל שהוא טמא אין ללמוד שיש לו דין טמא אלא להההוא ענינא דכתיב ביה ההוא קרא בלבד ולא לענין אחר. ואין למדין זה מזה. ועפ"ז מתרץ הרמב"ן ז"ל שם קושית התוס' שהקשו למה לי קרא לטבול יום ששימש ותיפוק ליה מדכתיב ביה ובא השמש וטהר מכלל שהוא טמא. אבל לפ"ז ניחא משום דהך קרא באכילת תרומה הוא דכתיב. ואין לנו מיני' אלא שהוא בכלל הטמא לענין אכילת תרומה בלבד. ולא לענין עבודת מקדש ושאר ענינים. וכתב שם עוד וז"ל וזה הטעם למה שהקשינו למעלה שלא שנו בברייתא טבול יום שאכל את התרומה. שבכלל טמא הוא ומשם הוא נלמד. ומה שמנו מחוסר כפורים. משום דשלא במקומו הוא נלמד. דפסוק זה של בכל קודש לא תגע. אינו מחוור בטמא ששימש. אלא קרא מיירי בטומאת מקדש וקדשיו. והוא דבר הצריך לאמרו עכ"ל הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל צריכין ביאור. ונראה דכוונתו דלענין אכילת תרומה בטומאת הגוף דינו של טבול יום נלמד ממקומו. דקרא דובא השמש וטהר דנפק"ל מיניה דטבול יום באכילת תרומה הוא באזהרה ובעונש מיתה כטמא. בענין אכילת תרומה בטומאת הגוף כתיב. והילכך אין לנו אלא לומר דאתי קרא ללמד דאף הטבול יום הוא בכלל הטמא לעונש מיתה ולאזהרה האמורים בענין. ומעתה אין לנו בטבול יום באכילת תרומה אלא העונש והאזהרה של טמא. ולהכי לא קתני בה בהך ברייתא אלא טמא סתם. שבכללו גם הטבול יום. שהרי אין לנו לענין אכילת תרומה בטבול יום עונש ואזהרה בפ"ע. אלא דגלי קרא שהוא בכלל הטמא. והרי כבר קתני טמא. וטבול יום נמי בכלל. אבל מחוסר כפורים ששימש שלא ממקומו הוא נלמד. דקרא דוכפר עליה הכהן וטהרה דנפק"ל מיני' מחוסר כפורים ששימש. לא בההיא ענינא גופא דטמא ששימש כתיב. דבההיא פרשה לא מיירי אלא בטומאת מקדש וקדשיו. ולא בעבודה בטומאה. וע"כ צריך לומר דלא ממשמעותא דההוא קרא לחוד דייקינן הכי. שהרי כבר נתבאר דאין למדין זה מזה להך מילתא.

ועכצ"ל דאייתר קרא להך דרשא לאשמעינן דמחוסר כפורים יש לו דין טמא לענין עבודה לאזהרה ולעונש. וכיו"ב דרשינן נמי (בפרק הערל ע"ג ע"א) מקרא דוהזה הטהור על הטמא. ודייקינן טהור מכלל שהוא טמא לימד על טבול יום וכו' עיי"ש. והיינו ע"כ מדאייתר קרא. וכדפירש"י והריטב"א ז"ל שם עיי"ש. וא"כ אין לנו לומר במחוסר כפורים ששימש שהוא בכלל הטמא ששימש. דהרי הכא לא איירי קרא בהכי כלל. אלא דקאמר קרא דמחוסר כפורים הוא מוזהר ועונש מיתה בידי שמים על העבודה במקדש כמו טמא גמור. וגם בלא"ה ע"כ מוכרח שאינו בכלל טמא. דכיון דאיצטריך קרא בטבול יום ששימש למכתב אזהרה ועונש בפ"ע. ע"כ צ"ל דלא הוי בכלל טמא. וא"כ כ"ש מחוסר כפורים. ומיהו לפמשכ"ל יש מקום לדחות הכרח זה ואין להאריך בזה. והשתא א"כ הו"ל כאילו חזר הכתוב ושנה אזהרה ועונש דטמא גם במחוסר כפורים ששימש. ונמצא שכתוב בו אזהרה ועונש בפ"ע. והוא דבר הצריך לאמרו. ולהכי שפיר איצטריך תנא דההיא ברייתא למיתנייה בפ"ע. והשתא ממילא ניחא נמי מה שמנה אותו רבינו הגאון ז"ל כאן בפ"ע במנין העונשין כמו שביארנו לעיל לענין טבול יום:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **טבול ערבים**. הלשון מגומגם דמלבד דבכל מקום קרי ליה טבול יום. ולא אשכחן בשום דוכתא טבול ערב. והטעם פשוט משום דטבילת טהרה צריכה הערב שמש אחר טבילה. ואינו יוצא מידי טומאתו עד שיעריב שמשו אחר שטבל. ולהכי קרי ליה טבול יום. כלומר שטבל ביום ולכשיעריב שמשו ביומו יהיה טהור. אבל לשון טבול ערב אין לו ביאור. וגם למה הוצרך לשנות הלשון האמור בכל מקום ולהחליף את הזמנים מיום לערב. דפשיטא שאין שום חילוק בזה בין אותן שטבילתן בלילה לאותן שטבילתן ביום. שכולן אין להם טהרה אלא אחר הערב שמש שאחר הטבילה. וגם אין לשון זה נכון לפי החרוז. ויותר היה נכון לכתוב טבול ימים. שהוא נחרז יפה עם פעמים בחרוז שאחריו. ולכן נראה ברור אצלי דט"ס הוא. וצ"ל **וטבול ערב וימים**. וכוונתו למאי דתניא (פ"ק דיומא ו' ע"א) ושאר דוכתי. כל חייבי טבילות טבילתן ביום. נדה ויולדת טבילתן בלילה עיי"ש וברמב"ם וראב"ד (פ"א מה' מקואות). ומשום שלשון טבול ימים הוה משמע רק אותן שטבילתן ביום. ולאפוקי אותן שטבילתן בלילה. להכי כתיב טבול ערב וימים. כלומר בין אותן שהם מהנך שטבילתם בערב. ובין אותן שהם מהנך שטבילתם ביום דינם שוה להתחייב מיתה בידי שמים כששימשו במקדש קודם הערב שמשן אחר שטבלו. ובכל דוכתי דנקטינן לשון טבול יום ניחא שפיר. משום שפירושו שהוא טבול ועדיין הוא יום שלא הספיק להעריב שמשו. אבל רבינו הגאון ז"ל כאן שרצה לכתוב טבול ימים לצורך החרוז. הוה משמע דדוקא נקט ימים למעוטי לילות. ולאפוקי

אותן חייבי טבילות שטבילתן בלילה. לזה הוכרח להוסיף ולכתוב טבול ערב וימים. כדי לכלול בעונש זה גם אותן שטבילתן בלילה. ומזה נמשך הטעות להמעתיק לכתוב ערבים. במקום ערב וימים. וזה ברור:

מצוה ס

ופרוע. מבלי רחוץ ידים ופעמים. כבר ביארנו לעיל (לאוין רכ"ד רכ"ה) דלדעת רבינו הגאון ז"ל אין פרוע ראש במיתה אלא מהלכה לממ"ס. כמתבאר בסוגיא דפ"ב דתענית (י"ז ע"ב). ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. וקרא דראשיכם אל תפרעו ולא תמותו. לא נאמר אלא לשעה ולא לדורות. ולא כדעת הבה"ג והרמב"ם ז"ל וסייעתם. וכן דעת הרמב"ן ז"ל בסה"מ (לאוין קס"ג) ובשאר דוכתי. וכן דעת הר"ן ז"ל (בחי' פ"ב דסנהדרין כ"ב ע"ב) ושאר ראשונים וכמשכ"ל. (שם עיי"ש). ואזהרה ליכא בזה לדעת רבינו הגאון ז"ל שלא נאמרה הלכה אלא למיתה ולמצוה להב"ד להלקותו כשאר חייבי מיתה בידי שמים דקא חשיב בברייתא שם. וכמו שביארנו שם. ומיהו בכהן גדול יש בה אזהרה לדורות. ומנאה רבינו הגאון ז"ל (לעיל לאוין רכ"ד) עיי"ש מה שביארנו בזה. ושלא רחוץ ידים ורגלים הוא במיתה בידי שמים מדאורייתא. מדכתיב בבאם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו וגו' ורחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו וגו' (פרשת תשא). ורבינו הגאון כתב פעמים במקום רגלים משום החרוז. וס"ל דפעמים היינו רגלים. וכדעת הראב"ע ז"ל (פרשת תרומה). ושלא כדעת הרמב"ן ז"ל שם שכתב דאין פעם רגל. אבל הוא רק שם הפסיעה. כמו מה יפו פעמיך. פסיעותיך. וכ"כ הר"ש פרחון ז"ל (במחברת הערוך. ערך פעם) דפעמים היינו רגלים. והביא ראיה לזה ממה שנאמר שלש פעמים. ונאמר ג"כ שלש רגלים עיי"ש. וכן מבואר בגמרא (פ"ק דחגיגה ג' ע"א) דאמרינן התם אמר רבי תנחום חיגר ברגלו אחת פטור מן הראי' שנאמר רגלים. ופרכינן והא רגלים מיבעי ליה פרט לבעלי קבין. ומשני ההוא מפעמים נפקא. דתניא פעמים אין פעמים אלא רגלים. וכן הוא אומר תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים. ואומר מה יפו פעמיך בנעלים עיי"ש. וזהו כדברי רבינו הגאון והראב"ע והר"ש פרחון ז"ל. והנה כבר ביארנו (בפתיחה סי' ז') דברחיצת ידים ורגלים לא אשכחן בהדיא בקרא אלא עשה. ומנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין קכ"ז) עיי"ש. אלא שיש מקום לדון דאזהרת לאו נמי אית בה. דנפק"ל בגז"ש דחוקה חוקה ממחוסר בגדים. כי היכי דילפינן להו מהדדי לענין דעבודתו פסולה. וזו היא דעת הרמ"ה ז"ל והסמ"ג. וכן ע"כ דעת הבה"ג לפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונתו במנין העונשין. וכמו שביארנו שם בארוכה עיי"ש. ואמנם מדברי רבינו הגאון ז"ל לא מצאתי הכרע בזה כמאן ס"ל. דממה שלא מנה אזהרה זו אין ראיה דס"ל דאין בזה לאו. דלפי שיטתו אין למנותו כיון

דלא נפיק אלא מגז"ש. וגם לאידך גיסא ממה שמנה ענשו במנין העונשין אין הכרע לומר דס"ל שיש בו לאו לפי שיטתו במנין העונשין. וכמו שנתבאר בפתיחתנו שם עיי"ש:

והנה מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן מתבאר דס"ל דליכא מיתה בידי שמים בשלא רחוץ ידים ורגלים אלא כששימש דוקא. אבל על ביאה ריקנית בשום ענין ליכא מיתה אפי' כשנכנס להיכל. וכדעת הרמב"ן ז"ל (לאוין ע"ג). וזו היא ג"כ דעת הראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (ס' שמיני פרשה א') עיי"ש. ולדברי הרמב"ן ז"ל שם מבואר כן בספרא שם. וכ"כ הרמב"ן ז"ל עוד (בנמוקיו עה"ת פ' שמיני) עיי"ש. אבל לפי הגירסא שלפנינו אין הכרח משם כלל. והראב"ד ז"ל שם כתב דגירסא זו היא עיקר עיי"ש. ומ"מ בעיקר דינא גם הראב"ד ז"ל הכי ס"ל וכמש"כ. וזו היא ג"כ דעת רש"י ז"ל (פרשת תשא) עיי"ש. והתוס' (פ"ק דיומא ה' ע"ב) ד"ה להביא וכו' דחו דבריו. והעלו דעל אהל מועד מיחייב אביאה ריקנית בלא עבודה מדכתיב בבואם אל אהל מועד ירחצו. ולא בעינן עבודה אלא בעזרה מדכתיב או בגשתם אל המזבח לשרת. והא דאמרינן (פ"ב דזבחים י"ט ע"ב) אי כתב רחמנא בבואם ולא כתיב בגשתם הוה אמינא אפי' אביאה ריקנית וכו'. דמשמע דלפי האמת לא מיחייב אביאה ריקנית. יש לומר דלא קאי אלא אמזבח. והכי פירושו אי כתב בבואם אל אהל מועד או אל המזבח ולא כתיב בגשתם. הוה אמינא דאפי' אמזבח מיחייב אביאה ריקנית. קמ"ל דאמזבח לא מיחייב אלא בעבודה. אבל אהיכל ודאי חייב מיתה בשלא רחוץ ידים ורגלים אפי' על ביאה ריקנית. והביאו שם ראיה לזה מהתוספתא (פ"א דכלים) דאיתא התם דאפי' כהן גדול שנכנס שלא רחוץ ידים ורגלים בין האולם ולמזבח מפצעין את מוחו. ומבואר דחייב מיתה אכניסה לחוד. ושלא כפירש"י עיי"ש. ובסו"פ הנשרפין (פ"ג ע"א) ד"ה ולא משום וכו' הכריחו התוס' ממתניתין דריש פרק בתרא דזבחים (קי"ב ע"ב) דתנן דהמסדר את השולחן והמטיב את הנרות לא מיחייב משום שלא רחוץ ידים ורגלים משום שאינה עבודה תמה. ותיפוק ליה דסידור השולחן והטבת הנרות שבהיכל מיחייב מיתה אפי' אביאה ריקנית. אלא ודאי אפי' בהיכל לא מיחייב אביאה ריקנית בלא עבודה. משום דלשרת אבבואם נמי קאי. ושוב הביאו מהתוספתא דכלים שם דקתני דפוצעין את מוחו בגיזרין. וע"כ חייב מיתה בידי שמים. וכדאמרינן לעיל (שם פ"ב ע"ב) מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן קטלינן ליה. וכתבו דשמא ההיא פליגא עיי"ש בדבריהם. וזו היא מסקנתם שם דהעיקר כדפירש"י דגם בהיכל לא מיחייב אביאה ריקנית. וכמש"כ שם ג"כ לקמן (ע"ב בד"ה אין בגדיהן וכו') עיי"ש. וכן העלה הר"ש משאנץ ז"ל (בפ"א דכלים מ"ט) ביותר ביאור. ואף ע"ג דהראיה שהביאו התוס' (סו"פ הנשרפין) ממתניתין דפרק בתרא דזבחים דחה

שם. משום דאיכא למימר דנפק"מ לענין אם שגג בביאה והזיד בסידור השולחן והטבת הנרות. וכיו"ב אמרינן ביומא (נ"ג ע"א) כגון ששגג בביאה והזיד בהקטרה. מ"מ מסיק שם שכן מוכרח מסוגיא דפ"ב דזבחים שם. ומה שדחו התוס' (ביומא שם) ראיה זו דיש לומר דלא קאי אלא אמזבח וכמשכ"ל. דחה הר"ש ז"ל. וכתב וז"ל ומיהו עוד קשה דקאמרינן התם מ"ט דראב"ש. כלומר דאמר קידש ידיו ורגליו מתחלת עבודה אפי' מכאן עד עשרה ימים אינו צריך לקדש. דכתיב בבואם. כלומר דמשמע מתחלת ביאה. משמע בהדיא דבבואם אלשרת קאי עכ"ל עיי"ש. והיא ראיה מוכרחת. ודברי הריצב"א ז"ל שבתוס' (פ"ק דיומא שם) תמוהים אצלי בלא"ה. דנהי שתירץ דמאי דאמרינן התם אי כתב רחמנא בבואם ולא כתיב בגשתם ה"א אפי' אביאה ריקנית וכו'. דזה לא קאי אלא אמזבח וכמשכ"ל. מ"מ אכתי קשה מאי דקאמר התם לעיל ואידך. כלומר רבי דפליג עליה דראב"ש וקאמר דאם היה עומד ומקריב כל הלילה ע"ג המזבח לאורה טעון קידוש ידים ורגלים. משום דלינה מועלת בקידוש ידים ורגלים. הא כתיב בבואם (והרי זה לא יצא). ומשני אי כתיב בגשתם ולא כתיב בבואם. ה"א על כל גישה וגישה כתב רחמנא בבואם עיי"ש. והשתא אם איתא דבהיכל מיחייב גם על ביאה ריקנית מדכתיב בבואם אל אהל מועד ירחצו. כמש"כ הריצב"א ז"ל. א"כ היכי יתכן כלל דלכתוב רק בגשתם לחוד ולא לכתוב בבואם. הא איצטריך בבואם לחייב על ביאה ריקנית באהל מועד. ואי לא הוה כתיב אלא בגשתם ולא הוה כתיב בבואם. לא הוה מחייבינן גם באהל מועד אלא על עבודה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דקושטא דמילתא הוא דאין חילוק בזה בין מזבח להיכל. דגם בהיכל לא מיחייב אלא על עבודה. וגם קשה מאי קא משני אליבא דרבי אי הוה כתיב בגשתם ולא כתיב בבואם הוה אמינא על כל גישה וגישה כתב רחמנא בבואם. הרי השתא נמי דכתיב בבואם אכתי נימא דעל כל גישה וגישה טעון קידוש. והא דכתיב בבואם לא קאי אלא על אהל מועד. לחייב בו אף על ביאה ריקנית כמש"כ הריצב"א ז"ל. אלא ודאי ע"כ גם על אהל מועד לא מיחייב אלא בעבודה. וכמו שהוכיח הר"ש ז"ל:

וראיתי לקצת אחרונים שהרגישו בזה קצת. ורצו לומר בדעת הריצב"א ז"ל דלטעמי' אזיל דס"ל התם דבמחוסר בגדים גלי קרא דמיחייב בהיכל אף על ביאה ריקנית עיי"ש. וא"כ גם בשלא רחוץ ידים ורגלים כיון דגמרינן גז"ש דחוקה חוקה. גם בלא קרא דבבואם איכא למילף דמיחייב בהיכל על ביאה ריקנית מגזירה שוה דחוקה חוקה ממחוסר בגדים. אלא דהריצב"א כתב דגם מפשטי' דקרא דבבואם אל אהל מועד ירחצו וגו' משמע הכי. אבל גם בלא הך קרא נפק"ל הכי מגז"ש ממחוסר בגדים. ולכן בסוגיא דזבחים שם שפיר

דריש קרא דבבואם לדרשא דהתם. משום דלביאה ריקנית לא איצטריך. דמגז"ש נפקא. אבל לדידי אין זה מספיק כלל. דמלבד דמדברי הריצב"א ז"ל שם לא משמע הכי כלל. שהרי לא רמז שם כלל על גז"ש דחוקה חוקה. ומבואר שם מדבריו דמגופי' דקרא שמעינן לה עיי"ש. בלא"ה אכתי הקושיא במקומה עומדת. דקאמר אי כתב רחמנא בגשתם ולא כתב בבואם וכו'. והשתא תיפוק ליה דבלא"ה אי אפשר דלכתוב בגשתם לחוד ולא לכתוב בבואם. דא"כ ה"א דלא מיחייב אביאה ריקנית אפי' בהיכל. דכיון דבהדיא כתיב בקרא לשרת. אתי קרא ומפיק מגז"ש. וגלי לן דלענין זה לית לן למילף מגז"ש ממחוסר בגדים. וממילא מבואר דגם קושיא שני' במקומה עומדת. דכיון דע"כ איצטריך למכתב בבואם כי היכי דלא נימא דקרא דלשרת מפיק מגזרה שוה דחוקה חוקה. א"כ אימא דקושטא דמילתא היא דעל כל גישה וגישה טעון קידוש. וקרא דבבואם לא קאי אלא על אהל מועד בלבד. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאין חילוק בזה בין היכל לעזרה. ולא מיחייב אביאה ריקנית אפי' בהיכל. וכמו שהכריחו הר"ש ז"ל והתוס' בסנהדרין שם מסוגיא דזבחים שם. וכן כתבו הסמ"ג (עשין קע"ה) והרא"ש ז"ל (בפירושו פ"א דכלים) שם. עוד הביא הר"ש ז"ל שם ראיה לזה מהתוספתא (ריש פ"א דכריתות). וגם הראיה שהביאו התוס' מהתוספתא דכלים דחה הר"ש ז"ל שם. והעלה דליכא שום ראיה משם לומר דמיחייב בהיכל אביאה ריקנית עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ מבואר דלדעת רש"י והרמב"ם (פ"ה מהלכות ב"מ) והסמ"ג והראב"ד והר"ש משאנץ והרמב"ן והרא"ש ז"ל אין חילוק בין היכל לעזרה. ולעולם ליכא עונש מיתה בידי שמים בשלא רחוץ ידים ורגלים אלא כששימשו ולא על ביאה ריקנית. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' שמ"ב) עיי"ש. וכן מתבאר מלשון הבה"ג במנין העונשין עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. דקאי על עורך שי דלעיל מיניה. ובכל הני ליכא עונש מיתה בידי שמים אלא בעבודה ולא על ביאה ריקנית:

מצוה סב

גונב נפש. וממרה חכמי. ומכה אב ואם. כתיב (פרשת משפטים) וגונב איש ומכרו וגו' מות יומת. וכתיב (פרשת תצא) כי ימצא איש גונב נפש מאחיו וגו' ומת הגנב ההוא וגו'. וסתם מיתה האמורה בתורה אינה אלא חנק. ומלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב גונב נפש. וכן הוא לשון הבה"ג וסייעתו. משמע שכוונתם לקרא בתרא. דבקרא קמא כתיב גונב איש. והיינו משום דבקרא בתרא כולל אפי' אשה וקטן ושאר ענינים שלא שמענו מקרא קמא. כמבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ה ע"ב) ובמכילתא ובספרי שם. אבל בלשון הבה"ג כת"י רומי כתוב וגונב איש מבני ישראל עיי"ש. ומבואר דכוונתו לקרא

קמא דכתיב וגונב איש וגו'. אבל נראה דהעיקר כנוסחא שלפנינו. כדמשמע ממה שסיים שם מבני ישראל. וכזה הוא גם בנוסחא שלפנינו שכתב גונב נפש מישראל. וזהו ממש"כ בקרא בתרא גונב נפש מאחיו מבני ישראל וגו'. אבל לפי נוסחת הכת"י הוא מעורב משני המקראות יחד ללא צורך. והנכון כמש"כ לפנינו. דבלתי ספק הבה"ג לישנא דמתניתין נקט. שכן הוא לשון המשנה (ריש פרק הנחנקין (סנהדרין פ"ד ע"ב)) הגונב נפש מישראל. וכן הוא במתניתין דלקמן (שם פ"ה ע"ב) וזהו כנוסחא שלפנינו. ואין להאריך בזה. ואיך שיהיה לשון רבינו הגאון ז"ל. וגם לשון הבה"ג בעונש זה. הוא קצר ביותר. דגונב נפש ודאי אכתי לאו בר חנק הוא בגנבה לחודה. אלא כשמכרו אחר הגנבה. כמפורש בהדיא בקרא. אלא דלישנא דמתניתין נקטי. דתנן (ר"פ הנחנקין) אלו הן הנחנקין המכה אביו ואמו גונב נפש מישראל וכו'. וגם סדר הבה"ג בזה הוא ממש כסידרא דמתניתין בכולהו נחנקין עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל עזב סידרא דמתניתין. ואין דבריו מסודרים לא כמתניתין ולא כסדר הכתוב בתורה. דגם בקרא כתוב מכה או"א ואח"כ גונב נפש (בפ' משפטים) ואח"כ זקן ממרא (במשנה תורה). כסידרא דמתניתין. וגם במשנה תורה כתוב זקן ממרא תחילה (בפרשת שופטים). ואח"כ גונב נפש (בפרשת תצא). ורבינו הגאון הפך סדר הכתוב וסדר המשנה. וכתב גונב נפש. ואחריו זקן ממרא. ואחריו מכה אביו ואמו. ולא אדע טעם נכון לזה. ולכן לא נאריך בזה. והנה אזהרת גונב נפש נפק"ל מדכתיב (בעשרת הדברות) לא תגנוב. ומנאה לעיל (לאוין צ"א) עיי"ש מה שביארנו בזה. ועונש חנק דזקן ממרא הוא מדכתיב (פרשת שופטים) והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע וגו' ומת האיש ההוא וגו'. ואזהרתו מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין מ"ו) מדכתיב ולא יזידון עוד עיי"ש מה שביארנו בזה. ובמכה אביו ואמו כתיב (פרשת משפטים) ומכה אביו ואמו מות יומת. ואזהרתו מנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין ר"נ) מדכתיב לא יוסיף וגו' עיי"ש מה שנתבאר בזה:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **העצבתים**. לכאורה נראה דכוונתו לומר בזה דלא בהכאת נפש. דהיינו בהריגתם מתחייב חנק. אלא בהכאה בעלמא אם עשה בהם חבורה במכה זו הרי זה ענוש חנק. אע"פ שאין בה אלא יסורין ועצבון בעלמא. וכדילפינן בפרק הנחנקין עיי"ש. או דאתי לאפוקי מכה לאחר מיתה. ולומר דדוקא על מכה של עצבון. דהיינו בעודם בחיים. הוא דענוש עלה חנק. ולאפוקי מכה לאחר מיתה שאין להם בה עצבון. או דאתי לאפוקי המכה לרפואה דפטור. כדאמרינן ריש פרק הנחנקין עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ממרים ה"ז) עיי"ש בכ"מ ובלח"מ עיי"ש. וזהו שכתב **העצבתים**. כלומר דוקא במקום עצבון דהיינו להכאיבם ולבזותם. לאפוקי כשעשה כן

ברשותם ע"פ בקשתם לרפואתן ולתועלתם. גם יתכן לכאורה שלכל ענינים אלו יחד היתה כוונתו בזה להוציאם מכלל עונש זה. אלא דבאמת אין משמעות לשונו משמע הכי. אם לא שנגיה בדבריו דצ"ל העצבתם. וזה לא יתכן דהחרוז מוכיח שכן צריך לומר ככתוב לפנינו. וא"כ משמע דעל נותן התורה והמצות הוא דקאי. ולכן נראה דכוונתו בזה לומר מכה אביו ואמו אשר העצבתים. כלומר ראוי לזה ליענש בעונש זה אחרי אשר הרשיע בזדון לבו להרים ידו על אביו ואמו אשר חנכוהו וגדלוהו בצער ועצבון כמו שנגזר עליהם מאז. כדכתיב הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים. ואמרינן (פרק בתרא דעירובין ק' ע"ב) עצבונך זה צער גדול בנים. והרונך זה צער העבור. בעצב תלדי בנים כמשמעו עיי"ש. ועי' ג"כ בראשית רבה (פ"כ). ולכן זה אשר העיז פניו למרוד בהם ולהמיר כבודם בקלון. אחת דתו למות מות נבל. כן נראה נכון בכוונתו. ובאזהרותיו אשר ע"פ עשה"ד (דבור כבד) כתב רבינו הגאון ז"ל **מכה הוריו ומקללם להשמד מעל פני יסרוני**. עכ"ל. וגם זה צריך ביאור ואינו מובן מה זה שכתב יסרוני. אבל נראה דכוונתו בזה ע"פ מה שאמרו (פ"ק דקידושין ל' ע"ב) השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום. נאמר כבד את ה' מהונך ונאמר כבד את אביך ואת אמך. השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום וכו'. השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום וכו'. וכן בדין ששלשתן שותפין בו הקב"ה אביו ואמו. בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו. אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני עיי"ש. וזהו שכתב **להשמד מעל פני יסרוני**. כלומר ראוי להם לרשעים הללו להשמד מעל פני כאילו כביכול יסרוני. יסרו אותי. ואע"ג דהתם אמרינן אבל בהכאה ודאי אי אפשר. ופירש"י וז"ל ודאי בהכאה אי אפשר להקישם שאין הכאה כלפי מעלה עכ"ל עיי"ש. היינו רק לענין דלא שייך לומר השוה הכתוב הכאת אב ואם להכאת המקום. כדרך שאמרו בכבוד ובמורא ובמברך. אבל ודאי עכ"פ שייך לומר דהמייסרן כאילו יסרוהו כביכול. וכיו"ב אמרו (פרק ארבע מיתות נ"ח ע"ב) אר"ח הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר וכו' שנאמר מוקש אדם ילע קודש עיי"ש:

עוד ראיתי לרבינו הגאון ז"ל שם (דבור לא תרצח) בעונש דגונב נפש שכתב שם. וז"ל **וגונב נפש ואין ידו לאל** עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דס"ל דעונש גונב נפש אינו אלא בענין שאין הנגנב יכול להציל עצמו. אבל כשאפשר לו להציל את עצמו לא מיחייב עליו הגנב. ולכאורה מקור דבריו לא נתבאר לנו. וצ"ע מנ"ל הא. ולפום ריהטא משמע דכוונתו עפמש"כ בתשובות מהר"ב אשכנזי ז"ל (סי' מ"ב) על מה שנשאל בההיא דמוקמינן קרא דלא תגנוב לאזהרת גונב נפש. הרי כל גנבה היא שלא מדעת בעלים. וכאן כיון שהיא

מדעת בעלים הו"ל למכתב לא תגזול. והוא הוסיף עוד להקשות גם בקרא דוגונב איש ומכרו וגו'. האמור בעונש דגנבת נפשות. ובאידך קרא דכתיב ביה נמי כי ימצא איש גונב נפש מאחיו וגו'. אמאי כתב קרא לשון גנבה כיון דמדעת היא. ולא שייך בי' אלא לשון גזלה. והשיב שם וז"ל קושטא דמילתא היא דליכא חיוב מיתה אלא בגונב נפש ולא בגוזל וכו'. והיינו טעמא דעתידין בעלי זרוע ליפול. וכיון שידעו בו ישראל שנמכר עכ"פ יפדוהו. והרי אינו אבוד. משא"כ בגנוב דלא ידע בו אדם בגנבתו. והרי הוא אבוד לעולם. וגדולה מזו אמרו שאם מכרו לאחד מקרוביו של גנוב וכו' פטור שנאמר גונב נפש מאחיו. עד שיבדלנו מאחיו ומקרוביו במכירה וכו'. והילכך גזול נמי לאו מובדל הוא. כיון דמכירין ישראל בגזילתו וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז היה מקום לומר דזו היתה כוונת רבינו הגאון ז"ל במש"כ שם **ואין ידו לאל**. כלומר דלא מיחייב מיתה אלא בענין שהוא אבוד לעולם ואין לו תקוה כלל להנצל משביו. מדאפקי' קרא בלשון גנבה. אע"פ שאינו אלא גזלה:

אלא שכבר הוכחנו לעיל (לאוין צ"א) מכמה דוכתי ומדברי הראשונים ז"ל. וגם מדברי רבינו הגאון ז"ל גופי'. דלא כדעת מהר"ב אשכנזי ז"ל. והעיקר בזה שאין חילוק כלל. בין גונב או גוזל נפש. וגם גוזל נפש מיחייב מיתה עיי"ש. וא"כ לא יתכן לפרש עפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל שם. ולכן נראה לומר בכוונתו שם ע"פ מאי דתנן (בפרק הנחנקין פ"ה ע"ב) דלכ"ע לא מיחייב מיתה עד שיכניסנו לרשותו קודם שמכרו עיי"ש. ונפקא לן מדכתיב ונמצא בידו. וכדפירש"י שם ממה שאמרו במכילתא ונמצא. אין מציאה בכל מקום אלא בעדים. בידו אין בידו אלא ברשותו עיי"ש. וביותר ביאור כתב הרמב"ן ז"ל (פרשת משפטים). וז"ל הכתוב (ונמצא בידו) בא ללמד על מה ששנינו הגונב נפש אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו וכו'. והענין ללמד שדינו כדין שאר הגנבים בממון. שאם טבח ומכר ברשות הבעלים פטור. ואם הגביהו או הוציאו מרשות בעלים חייב. וכן זה צריך שיבא הגנוב לרשותו וכו'. ולא ידעתי אם לומר שצריך קנין כמשפט הקניות. שימשכנו מרשות המוכר לסימטא או שיגביהנו. או שהיא גזירת הכתוב בנפש. לומר שאפילו נגמר המכר ביניהם וקנה בהגבהה או במשיכה בחצר של שניהם. יהיה פטור עד שיצא מרשותו לרשות הלוקח. וכן נראה. וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ועי' בסנהדרין שם בתוס' (ד"ה עד) עיש"ה. ועפ"ז נראה דזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל שם **ואין ידו לאל**. כלומר שאין בידו להנצל מיד הגנב או הלוקח ולברוח מתחת רשותו. דכל שיש בידו להנצל מתחת רשותו. אכתי לאו ברשותו הוא. ולא קרינן ביה ונמצא בידו. ואין זה אלא

כראה צבי רץ כדרכו או שהיו גוזלות מפריחין ואמר זכתה לי שדי דלא אמר כלום. כדתנן (פ"ק דמציעא י"א ע"א) עיי"ש:

מצוה סה

צופה עם אלקו לאליל. והמשקרים באמרי פי חצבתים. מש"כ צופה עם אלקו. הוא מלשון הכתוב (הושע ט' ח') צופה אפרים עם אלקי. ומפרש"י והרד"ק ז"ל שם מתבאר שבספרים שלפניהם היה כתוב אלקיו וכמש"כ במנחת שי שם. ולפי הנראה דבלשון רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ל אלקי כלשון הכתוב לפי הספרים שלפנינו. ובמנחת שי שם כתב שנחלקו המפרשים אם שם זה הוא קודש או חול עיי"ש. ומלשון רש"י ורד"ק שם נראה דס"ל שהוא חול עיי"ש. אבל מדברי הראב"ע ז"ל שם משמע דס"ל שהוא קודש עיי"ש. ומדברי רבינו הגאון ז"ל כאן ע"כ מוכרח דס"ל כדעת הראב"ע ז"ל שהוא קודש. וכוונתו המתנבא בשם השם ב"ה ועבודת אליל. ולדעתו ז"ל היינו מתנבא בשם ע"ז דתנן (ריש פרק הנחנקין) דחייב חנק עיי"ש. וזו היא דעת הרמב"ם ז"ל (סה"מ לאוין כ"ו). שכתב וז"ל שהזהירנו מהתנבאות בשמה. והוא שיאמר שהאל צוה לעבוד אותה. או שהיא בעצמה צותה לעבדה. ויעדה גמול והזהירה מעונש כמו שיחשבו נביאי הבעל וכו'. והוא אמרו יתעלה ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא. וזאת המיתה חנק וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב דמתנבא בשם השם ב"ה לעבוד ע"ז. היינו המתנבא בשם ע"ז דתנן התם שמיתתו חנק. וכן כתב ג"כ בחנוך (מצוה תקי"ח) וז"ל שנמנענו שלא להתנבא בשם ע"ז. כגון שיאמר ע"ז פלונית צותה לעבדה וכו'. וכן בכלל זה אם יאמר שהאל צוה לעבוד ע"ז פלונית וכו'. שהוא חייב מיתה שנאמר על זה ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא. ומיתה זו היא חנק וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בפיה"מ להרמב"ם ז"ל (בהקדמתו לסדר זרעים) שביאר שם ענין זה בארוכה. ובתוך דבריו שם כתב וז"ל וגם זה מתנבא בשם ע"ז שזה השם כולל מי שיאמר שהיא בעצמה צותה לעבוד אותה. או מי שיאמר שהקב"ה צוה לעבוד שום דבר מהם. וכשנשמע מן המתייחס בנבואה אחת משתי הדעות האלה. והעידו עליו עדים כפי שנאמר בתורה. דינו שיהרג בחנק. כמו שאמר הקדוש ב"ה והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת וכו' עכ"ל עיי"ש:

אמנם דבריהם תמוהים מאוד בזה. שהרי המתנבא בשם הקב"ה לעבוד ע"ז. הרי זה בכלל נביא המדיח או המסית שדינו בסקילה. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ז ע"א) ובסו"פ הנשרפין עיי"ש. ובכלל מסית או מדיח הוא. ולא בכלל מתנבא בשם ע"ז. וכן מבואר ג"כ בדברי הרמב"ם ז"ל גופיה (פ"ה מהלכות ע"ז ה"ב) עיי"ש. אבל נביא

המתנבא בשם ע"ז שמיתתו בחנק. אינו אלא כדמפרש במתניתין (פרק הנחנקין פ"ט ע"א). דתנן המתנבא בשם ע"ז ואומר כך אמרה ע"ז. אפי' כיון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (הלכות ע"ז שם ה"ו) עיי"ש. וכבר ראיתי שעמדו בזה על דברי החנוך שם. והניחוה בתימא. אבל לא ראו שדברי החנוך אלה. לא מעצמו אמרם. אלא נמשך בזה כדרכו אחר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם. ובפיה"מ). ובודאי דתמיהא גדולה ועצומה היא על הרמב"ם ז"ל שם ועל החנוך שנמשך אחריו. וגם תמיהא לי טובא מה שהביא הרמב"ם ז"ל בהקדמתו שם קרא דוהנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת. על מתנבא בשם ע"ז שדינו בחנק. דהרי ההוא קרא כתיב על נביא המדיח (בפרשת ראה) ודינו בסקילה. ובמתנבא בשם השם ב"ה מיירי. כמפורש שם בקרא. אבל מתנבא בשם ע"ז לא כתיב אלא בפרשת שופטים. דכתיב ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל גופיה (בסה"מ שם). ומעתה ממילא מבואר דגם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שכפי הנראה קאי ג"כ בשיטה זו. מתמיהים מאוד מהאי טעמא. שהרי מתנבא בשם הקדוש ב"ה לעבוד אליל הרי זה נביא מסית או מדיח. דקיי"ל שהוא בסקילה. ולא בחנק כמש"כ רבינו הגאון ז"ל:

והנראה דהנה מלבד זה גם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול מתמיהים מאוד ונבוכים הרבה לכאורה בזה. דאע"ג דבהלכות ע"ז שם כתב שהמתנבא בשם השם ב"ה לעבוד ע"ז הרי זה בסקילה. מ"מ לעיל מיניה (סוף פ"ט מהלכות יסה"ת) כתב שאם התנבא בשם השם ב"ה לעבוד ע"ז היום דינו בחנק עיי"ש. וכבר עמד בזה הרב לח"מ שם (בהלכות יסה"ת. וגם בהלכות ע"ז שם) עיי"ש שהאריך הרבה בסתירת דבריו. וגם מה שתמוה עליו מסוגיא דגמרא. עיי"ש מה שהעלה לישב. וכבר השיב על דבריו הר"ב כנה"ג בדינא דחיי (לאוין כ"ו) והניח בתימא עיי"ש בדבריו. וגם הרב פר"ח בבאורו להרמב"ם ז"ל (הלכות יסה"ת) דחה דברי הלח"מ שם. והעלה שם לתרץ סוגיא דגמרא שם ודברי הרמב"ם. שיש חילוק בדבר. דברייתא דנביא שהדיח בסקילה. ודברי הרמב"ם שפסק כן (בהלכות ע"ז). מיירי דוקא בנביא שהסית כדין הסתה. או שהדיח כדין הדחה. שאמר אלך ואעבוד או נלך ונעבוד. אבל בהלכות יסה"ת שם (סוף פ"ט) מיירי בכשאינו לא מסית ולא מדיח כדיני הסתה והדחה. אלא שאמר כך אמר לי הקב"ה שתעבוד היום ע"ז. ולא אמר אלך ואעבוד כלשון המסית. או נלך ונעבוד כלשון המדיח. דבזה אין ענשו אלא כנביא השקר שאינו אלא בחנק עיי"ש בדבריו ובמש"כ עוד על דברי הכ"מ (פ"ד מהלכות ע"ז ה"ו) עיי"ש היטב. ועי' ג"כ מה שהוסיף על דבריו הר"י עייאש ז"ל (בלחם יהודה הלכות ע"ז שם). ועדיין יש בזה כמה עיקולי ופשורי. ויש להאריך הרבה בזה אלא שאכמ"ל בזה.

ומ"מ עפ"ז היה קצת מקום לומר בכוונת רבינו הגאון כאן ג"כ דמיירי בענין שאינו בתורת מסית או מדיח דבסקילה. ואינו אלא בכלל מתנבא בשם ע"ז דבחנק. וכמו שכן צריך לפרש ע"כ דברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ) ודברי החנוך שם:

איברא דגם לפ"ז עדיין דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים מאוד מצד אחר. דהרי להדיא מבואר עכ"פ במתניתין (פרק הנחנקין שם) דאפי' כוון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור. הוא בכלל מתנבא בשם ע"ז. וא"כ היכי שביק רבינו הגאון ז"ל עיקר ענין מתנבא בשם ע"ז המפורש במשנתנו שם. ובספרי (פ' שופטים פסקא קע"ז) עיי"ש. ונקט רק המתנבא לעבוד ע"ז. שאין לו מקור מבואר בשום דוכתא. וכפי הנראה חידוש הוא שחידש מדעתו. ומה"ט גם דברי הרמב"ם שם תמוהים. אלא דהרמב"ם ז"ל שם עכ"פ נקט גם מתנבא לעבוד ע"ז. בשם ע"ז עצמה עיי"ש. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל דלא נקט אלא מתנבא בשם הקב"ה לעבוד ע"ז. המה תמוהים ביותר. דמלבד דזהו נגד מתניתין דהתם כמש"כ. הוא ג"כ נגד פשטי' דקרא. דבהדיא כתיב התם ואשר ידבר בשם אלהים אחרים וגו'. ורבינו הגאון ז"ל שבק מאי דמפורש בה בקרא. ונקט מה שחידש מדעתו דגם המתנבא בשם השם ב"ה לעבוד ע"ז בכלל זה. ובחנוך שם נקט באמת גם דינא דמתניתין והספרי. אלא שמוסיף גם חידוש זה עיי"ש. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים. וגם באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל ראיתי שכתב וז"ל והדובר סרה בשם ע"ז עיי"ש. מבואר דס"ל דמתנבא בשם ע"ז דמיתתו בחנק היינו דוקא בדברי סרה. וכבר עמד עליו בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' קל"ב). וכתב על זה שם וז"ל ענין דבור סרה הוא האומר שקר. וזה לא נזכר אלא במתנבא בשם השם. אבל המתנבא בשם ע"ז חייב סקילה אפי' כוון את ההלכה. והמשורר לצחות הלשון לא דקדק בזה עכ"ל עיי"ש. וכבר נתפלאו ונשתוממו רבים מן האחרונים על דבריו אלו שהם נגד משנה ערוכה. דבהדיא תנן התם דמתנבא בשם ע"ז אין דינו אלא בחנק. ואיך כתב שהוא בסקילה:

אבל נראה לי דאף ע"ג דודאי לשונו מגומגם קצת. אבל עיקר דבריו ז"ל נכונים. ולא אישתמיטתי' משנה מפורשת והלכה פסוקה ומוסכמת לכ"ע. וכוונתו לדברי הרמב"ם ז"ל והחנוך שהבאתי. דס"ל דגם המתנבא לעבוד ע"ז בין בשם השם ב"ה. ובין בשם ע"ז הרי הוא בכלל מתנבא בשם ע"ז. אלא דלדינא לא ס"ל להרשב"ץ ז"ל כדעת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם ובפיה"מ שם) שיהא דינו בחנק. אלא ס"ל כמש"כ הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (הלכות ע"ז פ"ה ה"ב). דאחד האומר אמרה לי ע"ז. או שאמר אמר לי הקב"ה עבדו ע"ז. הרי זה נביא שהדיח. ואם הודחו אחריו רוב העיר נסקל עיי"ש. וא"כ נראה דה"ה אם לא הודחו אחריו רובן נסקל מיהת מדין מסית. וזו היא כוונת הכ"מ שם (פ"ד

סוף ה"ו) עיי"ש. ובחנם השיג עליו הרב פר"ח שם עיי"ש. ובודאי דלפי שיטתו בדעת הרמב"ם בזה שהבאתי לעיל יש מקום להשגתו. אבל הכ"מ לא משמע ליה הכי. ולא ס"ל אלא כדמשמע מדברי הרמב"ם בחבורו הגדול דבזה בכל ענין הו"ל בכלל מסית או מדיח לדעתו. וזו היא ג"כ דעת הרשב"ץ ז"ל. והשתא א"כ אף ע"ג דגם בענין זה הו"ל בכלל מתנבא בשם ע"ז. אעפ"כ דינו בסקילה כנביא מסית או מדיח. ואין דינו בחנק אלא דוקא בשמתנבא בשם ע"ז בענינים אחרים. אפי' כוון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור. וכדתנן במתניתין דפרק הנחנקין שם. ועי' במה שביאר בזה הרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים) על קרא דואשר ידבר בשם וגו' עיי"ש היטב. וזהו שכתב הרשב"ץ ז"ל שם אבל המתנבא בשם ע"ז כשדיבר סרה איכא גוונא שחייב סקילה. וגם כשלא דיבר סרה נמי הו"ל בכלל מתנבא בשם ע"ז אפי' כוון את ההלכה. והר"ש בן גבירול ז"ל ע"כ אין כוונתו אלא להמתנבא בשם ע"ז בענין שמיתתו בחנק. דאל"כ אין ראוי למנותו בפ"ע. אלא הו"ל בכלל מסית או מדיח שכבר נמנה במחייבי סקילה. וא"כ ממה נפשך אין דבריו מדוקדקים. דמתנבא בשם ע"ז לעבוד ע"ז הרי הוא בסקילה כמסית ומדיח ואינו נמנה בפ"ע כמש"כ. ומתנבא בשם ע"ז בענינים אחרים שדינו בחנק. הרי אינו דוקא במדבר דברי סרה. אלא אפי' מכוון את ההלכה הוא בחנק. כן נראה אצלי ברור בכוונת הרשב"ץ ז"ל. ולחנם התפלאו ונשתוממו עליו כולם. דהדבר מבואר דמש"כ אפי' כוון את ההלכה. לא קאי אחיוב סקילה. אלא על מתנבא בשם ע"ז. לומר דגם ענין זה הו"ל בכלל מתנבא בשם ע"ז. ועכ"פ גם דברי הר"ש בן גבירול ז"ל מכוונים עם דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ והחנוך שם. אבל מ"מ ודאי הדברים תמוהים מאוד כמו שנתבאר. ולא יתכן לומר כן בכוונת רבינו הגאון ז"ל מלבד מאי דגם עפ"ז אכתי דבריו תמוהים מאוד כמשכ"ל:

ולכן נראה לומר בכוונתו ע"פ המתבאר בדברי הרמב"ם ז"ל (בהקדמתו לפיה"מ שם) דדין המתנבא בשם ע"ז ונביא השקר שבחנק. אינו אלא דוקא במשמתייחס לנבואה. כלומר שידוע ומוחזק ומפורסם לכל בנביא. אבל הדיוט בעלמא שבא כמתנבא בשם ע"ז או בנבואת שקר בשם השם ב"ה. אין זה בכלל דין זה. והכי משמע ודאי פשטי' דקרא. דכתיב אך הנביא אשר יזיד וגו'. דמשמע דרק בידוע ומפורסם לנביא אמת דיבר הכתוב. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שחידשו כן מדעתם. ולא ראו דברי הרמב"ם ז"ל שם שכבר קדמם בזה. ונראה דמקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה הוא מדאמרינן בפרק הנחנקין שם. ובספרי (שופטים). ובתוספתא (פרק בתרא דסנהדרין). המתנבא מה שלא שמע כגון צדקיהו בן כנענה. המתנבא מה שלא נאמר לו כגון חנניה בן עזור. המתנבא בשם

ע"ז. כגון נביאי הבעל עיי"ש. ומשמע ודאי דהיינו לומר דדוקא בכגון אלו שהיו נודעים ומוחזקים בעיני העם לנביאי אמת. הוא שנדון בדין נביא שקר ומתנבא בשם ע"ז. מפני שדבריו קרובים להתקבל לשומעים אותו. ורב המכשול. אבל ההדיוט שהתנבא אינו אלא כשיחה בטלה ואין סופו להשמע. ולאו כלום הוא. וכדאמרינן נמי כיו"ב לענין מסית (פרק ארבע מיתות ס"א ע"א) עיי"ש היטב. וכן מתבאר נמי מדברי הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (פ"ה מהלכות ע"ז ה"ט). שכתב וז"ל כל המונע עצמו מהריגת נביא השקר מפני מעלתו. שהרי הולך בדרכי הנבואה. הרי זה עובר בל"ת שנאמר לא תגור ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דאינו בכלל נביא השקר שענשו מיתת ב"ד אלא אדם המעלה ההולך בדרכי הנבואה. ובודאי שכן נראה ג"כ ממתניתין (ריש פ"ק דסנהדרין) דתנן אין דנין נביא השקר אלא בסנהדרי גדולה של שבעים ואחד עיי"ש. והיינו ודאי מפני מעלתו הגדולה וחשיבותו. כאחריני דקחשיב התם בדין זה במתניתין עיי"ש. וא"כ נראה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **צופה עם אלקי לאליל**. כלומר שעם היותו ידוע ומוחזק לנביא אמת לאלקי אמת. הוא בא ומתנבא וצופה לאליל. הרי הוא בעונש חנק. דבענין אחר אין דינו למות מיתת ב"ד אם לא שהיה עד עכשיו מוחזק בנביא אמת ומתהלך בדרכי הנביאים. ועכשיו התנבא לאליל וכמו שנתבאר. כן נראה נכון ומוכרח בכוונתו: **ומה שכתב והמשקרים באמרי פי**. רצונו לומר נביא שקר שהתנבא בשם השם ב"ה מה שלא נאמר לו בנבואה. והנך תרוייהו בחד קרא כתיבי. דכתיב אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר. ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא. ומ"מ מנאן רבינו הגאון ז"ל בשתי מצות בפ"ע. כשיטתו בכל כיו"ב. ואע"ג דבברייתא דהתם קתני שלשה מיתתן בידי אדם המתנבא מה שלא שמע. ומה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. והמתנבא בשם ע"ז. וכולהו מהך קרא נפקי. כדאמרינן התם מנא ה"מ אר"י א"ר דאמר קרא אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי. זה המתנבא מה שלא שמע. ואשר לא צויתיו. הא לחבירו צויתי. זה המתנבא מה שלא נאמר לו. ואשר ידבר בשם אלהים אחרים. זה המתנבא בשם ע"ז. וכתיב ומת הנביא ההוא. וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק עיי"ש. וא"כ צ"ע לכאורה דהוי"ל למנותן בשלש מצות. מ"מ נראה דכיון דבקרא לא כתיב ואשר לא צויתיו כמובא בלישנא דתלמודא שם. אלא כתיב אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר. וכן הובא בפסיקתא זוטרתא ובילקוט (פרשת שופטים) ובשאר ראשונים. עכצ"ל דט"ס הוא בגירסא שלפנינו בגמרא שם. וצ"ל כמש"כ בקרא. וא"כ לפום פשטי' דקרא ודאי משמע דמאי דכתיב אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו. חדא מילתא היא. ואין לנו מהך קרא אלא שנים שבמיתת ב"ד. אלא דמ"מ

מייתורא דקרא. מדלא הו"ל למכתב אלא אשר יזיד לדבר דבר בשמי. דכבר שמעינן מזה המתנבא מה שלא שמע ומעצמו אמר מה שאמר בשם השם ב"ה. ואייתר ליה את אשר לא צויתיו לדבר. לרבות עוד שלישי. דהיינו המתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. או אפשר דרק מייתורא דלדבר הוא דנפק"ל. דלא הו"ל למכתב אלא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו. ומדהדר וכתב קרא לדבר. מרבינן מיניה גם המתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. והכי משמע מפירש"י שם עיי"ש. וכן משמע מלשון הפסיקתא זוטרתא שם והיראים (סי' ל"ד) עיי"ש. והשתא א"כ לא אשכחן מפורש בקרא אלא שנים שבמיתת ב"ד. דהיינו המתנבא מה שלא שמע. והמתנבא בשם ע"ז בלבד. אלא דמייתורא דקרא איתרבי עוד שלישי. דהיינו המתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. וכבר נתבאר לעיל דבכל כיו"ב גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אינו נמנה בפ"ע כשאר הפרטים שנפרטו בכלל המצוה בהדיא. ולכן לא מנה אלא השנים המפורשים בקרא בהדיא:

ויותר נראה לומר דהנך תרתי. מתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. בחד חשיב להו. משום דתרוייהו משם אחד ממש נינהו. דהיינו משום מתנבא שקר. דהרי לפמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ע"ז ה"ח) גם המתנבא מה שלא שמע הוא ונאמר לחבירו. לא מיחייב אלא כשאמר שדבר זה נאמר לו. והוא המתנבא בו עיי"ש. וא"כ הרי זו נבואת שקר ממש. כמתנבא מה שלא שמע ולא נאמר כלל. ובכל כיו"ב לשיטת רבינו הגאון ז"ל אינם נמנין אלא מצוה אחת אפילו במקום שיש בכל אחד לאו מיוחד בפ"ע. כמו שביארנו בכמה דוכתי ובמבוא (סי' ז' שורש תשיעי) עיי"ש. וכ"ש כאן שנכללו במצוה אחת. וראיתי באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) דשם לא מנה אלא עונש מיתה דנביא השקר בלבד. אבל עונש המתנבא בשם ע"ז לא מנה שם כלל עיי"ש. וזה ודאי תמוה טובא. ועכצ"ל דהיינו טעמא משום דהוה ס"ל התם דגם המתנבא בשם ע"ז משום נבואת שקר הוא דאתי עלה קרא. דאע"ג דודאי אפילו כוון את ההלכה לאסור את האסור ולטמא את הטמא מתחייב מיתת ב"ד. מ"מ מה שאומר כן בשם ע"ז שהיא אמרה לו כן. שקר הוא. ולדעת הרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים) שהבאתי לעיל אם לא אמר אלא בחלומי והנה פעור אומר לי שתזהרו במצות לולב. הרי זה פטור. ולא מתחייב אלא כשיאמר ראיתי פעור כי הוא האלהים והוא מצוה שלא לאכול בשר החזיר עיי"ש בדבריו. וא"כ הו"ל בכלל נביא השקר דומיא דמתנבא מה שלא נאמר לו ונאמר לחבירו. דאע"ג דעיקר הדבר אמת הוא. מ"מ כיון שאמר שנאמר לו. הו"ל נביא השקר. ולכן לא מנה כל השלשה אלא באחד מטעם שנתבאר. אלא דכאן חזר בו מסברתו

זו. ומנה המתנבא בשם ע"ז בפ"ע. וטעמו בזה נראה ברור. דהיינו משום דס"ל דודאי מתנבא בשם ע"ז ע"כ לא משום נבואת שקר אתי עלה לחייבו מיתה. כמתבאר בהדיא ממתניתין דפרק הנחנקין שם. דבמתניתין קמייתא קתני נביא השקר בפ"ע. ומתנבא בשם ע"ז בפ"ע במנין הנחנקין. ובאידך מתניתין מפרש דנביא השקר היינו רק הנך תרתי. מתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו. אבל מתנבא בשם ע"ז קתני ליה התם בסיפא באנפי נפשי'. אחר שהפסיק בינתיים במילי אחריני עיי"ש. ומבואר בהדיא דמתנבא בשם ע"ז לא הוי בכלל נביא השקר. והיינו משום דודאי לא הקפיד קרא אלא על מתנבא בשקר בשם השם ב"ה. ולא על המתנבא בשם ע"ז. וכן מוכרח מדברי הירושלמי (סו"פ הנחנקין). דמבואר שם דאזהרת נביא השקר נפק"ל מדכתיב לא תענה ברעך עד שקר עיי"ש. והיינו משום דגם הקב"ה בכלל רעך הוא. כדכתיב רעך ורע אביך אל תעזוב. כדפירש"י (פ"ב דשבת ל"א ע"א) בד"ה דסני עיי"ש. ובפ"ק דחגיגה (ז' ע"א) בד"ה מבית רעך עיי"ש. ומתבאר מזה דאין נביא השקר אלא המתנבא בשם השם ב"ה בלבד. וכן מבואר בכל הראשונים ז"ל שכתבו על מתנבא בשם ע"ז אזהרה מיוחדת בפ"ע. והיינו ע"כ משום שאינו בכלל נביא השקר. ועניין אחר בפ"ע ואיסור מיוחד בפ"ע הוא. ולכן חזר בו רבינו הגאון ז"ל כאן ומנה אותו מצוה בפ"ע:

איברא דעל הבה"ג וסייעתו ז"ל יש לתמוה בזה דלפי שיטתם למנות כל הפרטים שנכללו בלאו אחד או בעשה אחת במצוה אחת. וא"כ כאן לא היה להם למנות נביא השקר ומתנבא בשם ע"ז אלא במצוה אחת. כיון שבמצוה אחת נכללו יחד. מיהו ודאי לפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל (בשורש י"ד) בכוונת הבה"ג במנין העונשין. שאין כוונתו למנות העונשין מצד עצמן. אלא כוונתו רק למנות האזהרות שבאו בתורה על העונשין הללו. אבל העונשין מצד עצמן אין בהן מצוה להמנות בחשבון המצות עיי"ש בדבריו. וא"כ הכא כיון דנביא השקר ומתנבא בשם ע"ז באה בכל אחד מהן אזהרה מיוחדת בפ"ע. שפיר מנאום הבה"ג וסייעתו ז"ל כל אחד בפ"ע משום אזהרותיהם. אבל לפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל שם בכוונת הבה"ג למנות העונשין מצד עצמן מלבד אזהרותיהן. ודאי קשה טובא הכא. דלא הו"ל להבה"ג וסייעתו ז"ל למנות נביא השקר ומתנבא בשם ע"ז אלא במצוה אחת. מיהו בלא"ה יש בענין זה מבוכה בדברי הבה"ג. וכבר הרגיש בזה הרמב"ם ז"ל. וכמש"כ כבר במבוא (סי' ג'). ובפתיחה לעונשין (סי' א' ובסי' ו') עיי"ש. ואמנם יש לתמוה על הבה"ג וסייעתו ז"ל דמלבד מה שמנו נביא השקר במנין העונשין. חזרו ומנאוהו ג"כ במנין הפרשיות. וזו ודאי תימא גדולה. מה ראו למנותו שני פעמים. וכבר ראיתי מי שכתב דכוונת הבה"ג בזה למנות במנין הפרשיות הלאוין האמורים בנביא

השקר. דהיינו לאו דלא תשמע אל דברי הנביא ההוא. ולאו דלא תגור ממנו. ומשום שהן מצות הצבור. ודין מיתתו בב"ד הגדול. אבל זה ליתא כלל ודברים בטלים הם. דלאוין דלא תשמע אל דברי הנביא ההוא ולא תגור ממנו כבר מנאן הבה"ג במנין הלאוין שלו. ודין מיתתו בב"ד הגדול כיון שכבר מנה מיתתו במנין העונשין. איך אפשר שיחזור למנותה במנין הפרשיות משום שמיתתו היא ע"פ ב"ד הגדול. הרי זו היא עצמה המצוה שכבר נמנית. אלא שחובתה מוטלת על הב"ד הגדול. ואין בזה שום מצוה נוספת כדי לחזור ולמנותה. וא"כ ודאי דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל תמוהים מאוד בזה:

והיה נראה לכאורה לומר בזה דנביא השקר שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות. כוונתם לנביא המדיח. שייחד לו הכתוב פרשה מיוחדת בפ"ע (פרשת ראה). ודינו בסקילה. ומשום שיש חילוק בין מדיח הדיוט לנביא המדיח. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ע"ז ה"ב) עיי"ש. לכן מנאוהו הבה"ג וסייעתו ז"ל מצוה בפ"ע. וכבר ביארנו לעיל (עשין כ"ד כ"ה) ע"פ התוספתא דגם נביא מדיח נקרא נביא שקר עיי"ש. וכן מבואר בספרי (ראה. פיסקא פ"ד) ומדברי הירושלמי (סוף סנהדרין) עיי"ש. והכי משמע באזהרות הר"א הזקן ז"ל במנין הפרשיות שלו. שכתב שם וז"ל **ונביא לסרה מסרב**. והיינו נביא המדיח דכתיב בי' והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת כי דבר סרה וגו' להדיחך מן הדרך אשר צוך ה' אלקיך וגו'. וזהו שכתב לסרה מסרב. כלומר שמדבר להם דברי סרה כדי לסרב ולהיות ממאן ללכת בדרך אשר נצטוו מאת השם יתברך. וכן מתבאר ג"כ באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שכתב במנין הפרשיות שבסוף העשין שלו. וז"ל **וחילם ועד זומם כאחד החרימם ולבלתי ירומם להנביא שקרים** עכ"ל ופשוט דמש"כ **ולבלתי ירומם להנביא שקרים**. קאי על וחולם שהתחיל בו. וכן פירש הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר. עשין סי' ע"ט) עיי"ש. וכוונתו בזה לפרשת נביא השקר שמנאה הבה"ג במנין הפרשיות. ומדכתב **וחולם**. מתבאר דכוונתו לנביא מדיח שבפרשת ראה. דכתיב כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום וגו' והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת וגו'. הרי שהבינו דפרשת נביא השקר שמנה הבה"ג במנין הפרשיות. היינו פרשת נביא המדיח. אלא דמ"מ אכתי תמוה מאי שנא נביא השקר ומתנבא בשם ע"ז שבחנק שמנאום במנין העונשין. ומאי שנא נביא מדיח שבסקילה שמנאוהו במנין הפרשיות. הו"ל למנותו ג"כ במנין העונשין במחייבי סקילה. כמו שמנו שם הדיוט המדיח. ועוד דהרי בין הדיוט המדיח ובין נביא המדיח. תרוייהו מחדא אזהרה נפקי. ולפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלא בא למנות אלא האזהרות של העונשין. א"כ אחר שכבר מנה במנין העונשין הדיוט המדיח. שוב לא הו"ל למנות נביא המדיח.

דהרי היינו הך אזהרה עצמה. מיהו כבר נתבאר דבענין זה בלא"ה המבוכה רבה בדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל. אלא דמ"מ בר מן דין דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל תמוהים מאוד בזה:
ומלבד זה גדלה הפליאה והתמהון עוד יותר. דלא בנביא השקר בלבד עשו כן הבה"ג וסייעתו ז"ל. אלא גם עיר הנדחת ובן סו"מ מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין העונשין וגם במנין הפרשיות. אלא דהר"א הזקן ז"ל לא חזר ומנה בן סורר ומורה במנין הפרשיות. אבל באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל חזר ומנה שלשתן במנין הפרשיות. ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שגם הוא ז"ל לא חזר ומנה במנין הפרשיות בן סו"מ כמו הר"א הזקן ז"ל. מ"מ תחת זה הוסיף לחזור ולמנות במנין הפרשיות המסית והמדיח אחר שמנאן במנין העונשין. וכבר תמה עליו (בזה"ר. עשין סי' ע"ח. ע"ט. פ"א) בכל אלו. מאי שנא אלו חייבי מיתות משאר חייבי מיתות שלא מנאם שם. והניח דבריו בתימא עיי"ש. אבל תמיהני דיותר היה לו לתמוה עליו שהרי כבר מנאן כולן לקמן במנין העונשין שלו. ומיהו לענין עיר הנדחת היה קצת מקום לומר דבמנין העונשין אין כוונתם למנות אלא עונש סייף של יושבי העיר שהודחו. אבל במנין הפרשיות כוונתם למנות שריפת העיר ושתהיה חרבה. כדכתיב ושרפת באש את העיר וגו' כליל לה' אלקיך והיתה תל עולם וגו'. וכן משמע מלשון הרשב"ג ז"ל שם. שבמנין העונשין כתב **ועם עיר הנדחת בחרב נדקרים** עיי"ש. והיינו מיתת סייף של המודחים. ובמנין הפרשיות כתב **ועיר הנדחת להחריב ולהחרים** עיי"ש. ובמש"כ הרשב"ץ ז"ל שם (עשין סוף סי' ע"ו). אבל אם זאת היא כוונתם דבריהם תמוהים מאוד דלא יתכן כלל משום זה למנותן בשתי מצות חלוקות בפ"ע. דודאי הכל הוא בכלל עונש אחד. ואין זו אלא כמצוה אחת וחלקיה מרובים. ועי' להרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דס"ג ע"ב) שעמד ג"כ על דברי הבה"ג בפרשת בן סו"מ. אבל מש"כ שם בזה לא יתכן כלל ואין כדאי לטפל בו. ולכן דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה נפלאים מאוד בעיני וצ"ע כעת:
ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נתבארו על נכון. והוא נטה מדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכל אלו שמנה במנין העונשין לא נמנו אצלו במנין הפרשיות שלו כלל. ולשון **באמרי פי חצבתים**. הוא מלשון הכתוב (הושע ו' ה') דכתיב על כן חצבתי בנביאים הרגתים באמרי פי וגו'. וכיו"ב כתיב (ישעי' נ"א ט') הלא את המחצבת רהב וגו'. וכוונתו לומר אמרתי וצויתי אתכם להרגם בחנק. והנה באזהרת נביא השקר נחלקו בה הראשונים ז"ל. וכבר הבאתי מדברי הירושלמי דאזהרתו היא מקרא דלא תענה ברעך עד שקר. וכבר מנאה רבינו הגאון ז"ל (לאוין ל"ד) עיי"ש. ואזהרת מתנבא בשם ע"ז נפק"ל מדכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו. ומנאה לעיל (לאוין ז') עיי"ש מה שביארנו בזה. ועי' ג"כ מש"כ בזה

(לעיל לאוין קכ"ט) עיי"ש היטב. והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן הרמב"ם ז"ל וסייעתו. מנו בנביא השקר לאו דלא תגור ממנו. אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה לאו זה. וטעמו נראה פשוט דלשיטתו אזיל. שלא מנה העונשין אלא משום המצוה שבהן על הב"ד. וכמו שביאר בהדיא בדבריו כאן. ונתבאר בארוכה בפתיחתנו עיי"ש. וכיון דאזהרת לא תגור ממנו היא אזהרה לב"ד. שלא לירא מלדון דינו למיתה. וכמבואר בספרי (שופטים פיסקא קע"ח) שאמרו לא תגור ממנו אל תמנע עצמך מללמד חובה עליו עיי"ש. וכן פירש"י שם. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין כ"ט). ובחבורו הגדול (הלכות ע"ז פ"ה ה"ט) מבואר יותר. שכתב וז"ל כל המונע עצמו מהריגת נביא השקר מפני מעלתו וכו'. הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תגור ממנו. וכן המונע עצמו מללמד עליו חובה. או הפוחד וירא מדבריו. הרי הוא בכלל לא תגור ממנו עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דעיקר האזהרה היא לב"ד. שעליהם מוטלת החובה לדון אותו במיתת ב"ד. שלא למנוע מהריגתו. וכיון שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל כאן מצות הריגתו במנין העונשין שנמנין בחשבון הלאוין. וא"כ הרי כבר מנה לאו אחד לב"ד שלא להעלים עיניהם ממיתת נביא השקר. ועי' מש"כ בזה בפתיחתנו להעונשין (סי' י' י"א י"ב) עייש"ה. ולאו זה דלא תגור ממנו אינו אלא כאחד משאר לאוין הכפולים בתורה שנכפלו לאזהרה נוספת ואינם נמנין אליבא דכ"ע בחשבון המצות:

איברא דלפמש"כ הרמב"ם ז"ל שם דגם הפוחד וירא מדבריו הרי הוא בכלל לאו זה דלא תגור ממנו. וא"כ היא אזהרה כוללת גם לכל אדם מישראל שאין דין מיתתו מסור בידם. שלא לפחוד ולירא מדבריו. וכן כתב בסמ"ג (לאוין ל"ה) וז"ל שלא למנוע מהריגת נביא שקר ולא לירא ממנו שנאמר לא תגור ממנו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דמלבד מניעת הריגתו ס"ל דכולל נמי אזהרה שלא לירא ממנו יראה בעלמא. וכן מבואר בסמ"ק (סי' י"ג) שכתב וז"ל שלא לגור מדברי נביא השקר דכתיב בזדון דברו הנביא ההוא לא תגור ממנו. וזה נוהג גם בזה"ז וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ודאי קשה לכאורה דמ"מ הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות לאו זה משום אזהרה דכל אדם שנכללה בו. אלא דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל והסמ"ג וסמ"ק בזה לא ידענא מקורם. דמדברי הספרי שם מבואר דהך קרא אינו אלא אזהרה לב"ד. והוא דבר הלמד מענינו מגופי' דקרא. דבמיתת ב"ד דנביא השקר מיירי קרא התם. וכיו"ב כבר עמד הרא"ם ז"ל על דברי רש"י ז"ל (בפרשת שופטים שם) עיי"ש מה שכתב לפרש דברי רש"י. אבל תמיהני עליו דיותר היה לו להקשות על דברי הרמב"ם והסמ"ג והסמ"ק. דדבריהם אי אפשר לפרש על דרך שפירש דברי רש"י שם עיי"ש. מיהו לשון הסמ"ג אפשר לפרש כדרך שפירש הרא"ם ז"ל דברי רש"י. אבל דברי הרמב"ם ז"ל

(בחבורו הגדול שם) ודברי הסמ"ק צע"ג אצלי. דודאי מפשטיה דקרא ומדברי הספרי מבואר דאין זו אלא אזהרה לב"ד בלבד. וגם דברי הרמב"ם ז"ל גופיה (בסה"מ שם) מטין כן עיי"ש ואין להאריך בזה. ועכ"פ לרבינו הגאון ז"ל ודאי אפשר לומר דלא שמיעא לי' ולא ס"ל אלא כדברי הספרי דאין לאו זה אלא אזהרה לב"ד בלבד. ולכן יפה עשה לשיטתו שלא מנה לאו זה. וכן דעת החנוך (מצוה תקי"ט) דאין זו אלא אזהרה לב"ד עיי"ש היטב:

מצוה סז

הבא אל אשת רעהו. כתיב (פרשת קדושים) אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת וגו'. וסתם מיתה האמורה בתורה היינו חנק. והאזהרה מדכתיב (פרשת אחרי) ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך. מנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (לאוין צ"ז) עיי"ש. ומש"כ רבינו הגאון **זוממי כהנת וזוניה קצבתים**. כוונתו לדחות בזה דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו גם זוממי כהנת ובעלה במנין העונשין. וזהו שכתב **קצבתים**. כלומר חתכתים והוצאתים מן המנין. שלא יעלו לחשבון העונשין. וביאר הטעם וכתב **קצבתים שני אלה האחרונים והם בטפל ידועים**. כלומר שלא יתכן למנות שנים אלו במנין העונשין בפ"ע. משום שכבר הם נטפלים ונכללים בכלל אותן שכבר נמנו בחשבון העונשין. דזוניה. דהיינו הבועלים בת כהן שבחנק. אינם אלא כשאר בועל אשת איש בעלמא. שכבר נמנה במחייבי חנק. אלא שהיה מקום לומר דכיון שהיא בשריפה בועלה נמי בשריפה. לכך איצטריך קרא (פרק ארבע מיתות נ"א ע"א) למעוטי. היא בשריפה ואין בועלה בשריפה. אלא הו"ל כשאר נואף עם אשת איש שאינו אלא בחנק. וגם זוממיה שהם ג"כ בחנק. הרי לא נאמרה בהם מיתת חנק בפ"ע. אלא שהם בחנק משום כאשר זמם. שהיא מצוה כללית לכל עדים שהוזמו. ונמנית לקמן במנין הפרשיות (פרשה ג'). אלא דגלי קרא דאין לקיים בזוממי בת כהן כאשר זמם אלא כאשר זמם לבועל שהוא בחנק. ולא כאשר זמם לנבעלת שהיא בשריפה. מדכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו ולא לאחותו. ומ"מ אין עונש שלהם אלא מכאשר זמם. ואין בזה מצוה מיוחדת בפ"ע שתבא במנין בפ"ע. ולכן סלקה רבינו הגאון ז"ל מן החשבון. ולשון **קצבתים** שכתב. נראה שהוא מלשון הכתוב (מלכים ב' ו' ו') ויקצב עץ וישלך שמה:

ואמנם יש כאן מקום עיון לכאורה. לפמש"כ התוס' (פרק ארבע מיתות נ"א ע"ב) אהא דאמרינן התם זוממיה בכלל מיתת בועלה. משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ולא לאחותו. וכתבו בתוס' שם וז"ל תימא תיפוק ליה מדכתיב היא ולא בועלה היא ולא זוממיה. ויש לומר דאי מהיא לחודי' לא הוה ממעטינן זוממין. משום דבעינן

כאשר זמם. קמ"ל לאחיו ולא לאחותו. ואי מהתם ה"א הני מילי היכא דמעידין נמי על הבועל עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריהם אלו דס"ל דהזוממים הם בחנק אפילו היכא שאינם מעידים על הבועל כלל אלא עליה בלבד. וכגון שאמרו שלא הכירו את הבועל וכל כיו"ב. ונמצא לפ"ז דע"כ מיתת הזוממין לא מתורת כאשר זמם היא. אלא עונש בפ"ע הוא. דהרי חזינן דמיתתן בחנק אפילו היכא דלא מתקיים בהכי כלל כאשר זמם לא לגבי דידה ולא לגבי דידי'. כיון דאפילו בגוונא שאין הבועל מתחייב כלום. מ"מ הם בחנק והיא בשריפה. ועכצ"ל דהא דמיעט הכתוב לאחיו ולא לאחותו. היינו לומר דכאן אין דנין את העדים כלל בדין כאשר זמם. אלא לעולם הם בעונש חנק. כענשו של בועל כשהוא נדון בב"ד. וא"כ עונשן של זוממי בת כהן אינו בכלל מצוה דכאשר זמם. ושפיר עשו הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנאוהו בפ"ע במנין העונשין. ודברי רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע לכאורה. מיהו אע"פ שהתוס' שם כתבו כן בפשיטות. וכן כתבו עוד התוס' ריש מכות (בד"ה זוממי ב"כ וכו'). והכריחו שם כן מסוגיא דגמרא (פרק נגמר הדין מ"ו ע"א) עיי"ש בדבריהם. וכן כתב ג"כ רבינו יונה ז"ל (בחי' לסנהדרין פרק נגמר הדין שם) עיי"ש. וכן כתב בפשיטות בתשובות הרשב"א ז"ל (ח"ג סי' קי"ג) עיי"ש. מ"מ אין הדבר מוסכם לכל הראשונים ז"ל. שכבר כתב הריטב"א ז"ל (ריש מכות) דלדעת רש"י והר"י הזקן ז"ל אין הזוממין בחנק אלא דוקא כשמעידין גם על הבועל. דכיון שהבועל בחנק העדים נמי בחנק משום כאשר זמם לעשות לאחיו. אבל כשלא העידו אלא עליה בלבד ולא על הבועל. או כגון שהבועל לאו בר חיובא. כגון שלא התרו בו. או חרש שוטה וקטן. מיתת הזוממין היא בשריפה כמותה מכאשר זמם לעשות. וכן הכריע הריטב"א ז"ל שם שכן הוא הנכון. ולא כדעת יש מפרשים שהביא שם דלא ס"ל הכי עיי"ש. וכן דעת הרב המאירי ז"ל. כמו שהביא בשמו בדינא דחיי (לאוין צ"ז). דאחר שהביא דעת התוס' וסייעתם. כתב שוב וז"ל אבל יש סוברים לומר דוקא כשהבועל במיתה. אז מיתת הזוממין כמיתת הבועל. אבל אם אין הבועל במיתה. מיתת הבועל כמיתת הכהנת עכ"ל עיי"ש. וכן נראה דעת הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא (אמור. סוף פ"א). שכתב שם דהא דקתני התם היא בשריפה ואין בועלה בשריפה. היא בשריפה ואין זוממיה בשריפה. זוממיה אגב גררא דבועלה נקט. משום דעיקר זוממיה לא נפק"ל סו"פ הנחנקין אלא מלאחיו ולא לאחותו עיי"ש. ולפי דעת התוס' הרי ודאי שפיר איצטריך נמי להיא דרשא דהיא ולא זוממיה. כמבואר בתוס' (פרק ארבע מיתות שם. וכן ריש מכות שם) לפי שיטתם עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל (פ"כ מהלכות עדות). כמו שהוכיח מדבריו בתוס' יו"ע (סוף סנהדרין) עיי"ש. והראיה שהביאו התוס' ורבינו יונה ז"ל מסוגיא דפרק

נגמר הדין. אין משם הכרע לפמש"כ הר"ן ז"ל שם עיי"ש בדבריו. ובלא"ה כבר תמה על ראייתם זו בקה"ע (סוף סנהדרין) עיי"ש בדבריו. וגם שאר אחרונים דחו ראייתם בכמה אנפי. ואין להאריך בזה. והכי משמע לענ"ד מלשון הספרי (שופטים פיסקא ק"ץ) דקתני התם לפי שמצינו בכל עונשים שבתורה שוה מיתת איש למיתת אשה. וזוממיהם כיוצא בהם. אבל בת כהן ובועלה לא השוה מיתת איש למיתת אשה. אלא שמיתת האיש בחנק ומיתת האשה בשריפה. אבל זוממיה לא שמענו מה יעשה להם. תלמוד לומר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. כמיתת אחיו מיתתו ולא כמיתת אחותו מיתתו עיי"ש. משמע בהדיא דאין מיתת זוממין בחנק אלא כשהבועל נדון בחנק. ומשום כאשר זמם לעשות לאחיו. ומעתה נראה דגם דעת רבינו הגאון ז"ל כדעת רש"י והרמב"ם ז"ל וסייעתם דגם זוממי כהנת אין ענשם אלא מכאשר זמם. ושפיר כתב שאין למנות עונש זה בפ"ע:

מיהו נראה דאפי' לדעת התוס' וסייעתם דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים. עפמש"כ התוס' (רפ"ק דמכות) ד"ה מעידין וכו' וז"ל תימא כיון דאם הוזמו אינן נעשין בני גרושה וחלוצה. א"כ כשלא יוזמו איך יעשה על פיהם בן גרושה וכו' הא הו"ל עדות שא"א"ל ואין זה עדות. וי"ל כיון דלוקין הוי כאשר זמם והוי שפיר יכול להזימה. וקשה דא"כ מאי קאמר פרק היו בודקין גבי עידי נערה המאורסה דאיהי לא מיקטלא. דכיון דאינהו לא מיקטלי וכו' הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה. ומאי קאמר והא מ"מ לוקין. וי"ל דהתם כיון שבאו לחייבה מיתה וזממו להרוג את הנפש לא מיקיים כאשר זמם במלקות. דהא בהדיא כתיב נפש בנפש גבי הזמה דעדות נפשות. ולא חשיב יכול להזימה במלקות. אבל הכא שלא כוונו אלא לשווייו' בן גרושה ובן חלוצה שאינו אלא לאו בעלמא. כיון שלקו חשיבא שפיר עדות שאתה יכול להזימה וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריהם אלו דמיהת במיתת ב"ד. שפיר מתקיים כאשר זמם. אע"פ שאינה מיתה זו עצמה שבאו לחייב את הנדון אלא קלה הימנה. דהא שפיר מתקיים בזה נפש בנפש. וא"כ חנק במקום שריפה. שפיר מיקיים בה כאשר זמם. וכן מוכרח ע"כ מהך ענינא גופיה. דאם לא כן יקשה לדעת הסוברין דאפי' היכא דלא העידו על הבועל. נמי הזוממין בחנק. וא"כ איך תדון היא בשריפה. והא הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה. וכבר הקשה כן בקה"ע שם. ומשום זה רצה לחדש דאין ה"נ דבכהאי גוונא העדים פטורין לגמרי ממיתה. ומ"מ היא בשריפה. משום דגזה"כ הוא עיי"ש בדבריו. ולפי דבריו אלו הוה ניחא בפשיטות דברי רבינו הגאון ז"ל כאן וכמבואר. אלא שדבריו אינם ברורים אצלי כלל ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מדברי כל הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל מבואר דפסיקא להו איפכא. אבל נראה דע"כ מוכרח מזה כדכתיבנא ע"פ דברי התוס' (ריש מכות). דבכל כהאי גוונא שפיר

מתקיים כאשר זמם. וא"כ אין הכרח מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן לומר דס"ל כדעת רש"י והרמב"ם ז"ל וסייעתם. דדבריו נכונים גם לדעת התוספות וסייעתם:
והנה גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) לא מנה רבינו הגאון ז"ל אלא שריפת בת כהן. אבל עונש חנק דבועלה ושל זוממיה לא מנה גם שם עיי"ש. ולשיטתו אזיל כמו שביאר דבריו כאן מילתא בטעמא לאפוקי מדרך הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה. ועי' עוד בזה לקמן בסמוך (עונש ס"ח ס"ט):

מצוה סח

תחתם אביא גונבי קסוות. ובועל ארמית. כלומר תחת זוממי כהנת ובועלה. שהשמיטן ממנין העונשין מטעם שביאר לעיל. מנה להשלמת המנין של מחייבי מיתה בידי אדם גונב את הקסוה ובועל ארמית. דהלכה למשה מסיני שקנאים פוגעים בהם. אע"פ שלא נמסר דינם לב"ד כשאר חייבי מיתה. כמבואר סו"פ הנשרפין עיי"ש ובמה שביארנו בפתיחתנו להעונשין (מסי' י"ח והלאה) בכל הנוגע לענין זה. וראיתי באזהרותיו של רבינו הגאון ז"ל שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) דאע"פ שגם שם השמיט זוממי בת כהן ובועלה. וכמשכ"ל (עונש ס"ז). מ"מ לא מנה שם לא גונב את הקסוה ולא בועל ארמית. אלא מנה רק פגיעת קנאים בארמית עצמה שנבעלה במזיד לישראל. וכתב שם וז"ל **כל מקנאי לשמי פגוע בבת אל נכר זדויה** וכו' עכ"ל עיי"ש. והוא מתמיה מאוד לכאורה. דמלבד מאי דלפ"ז נמצא אחד חסר להשלמת מנין העונשין. עיקר הדבר מצד עצמו תמוה מאוד. דהרי גם הבועל בכלל עונש זה דפגיעת קנאים. ואדרבה במשנה דסו"פ הנשרפין ובגמרא שם בכל הסוגיא. לא נזכר אלא הבועל בלבד עיי"ש. גם תמוה אמאי לא מנה שם גונב את הקסוה דתנן נמי התם דקנאים פוגעין בו. וגם כתיבא ביה מיהת מיתה בידי שמים בקרא. ומיהו לזה אפשר לומר עפ"מ דקשה לכאורה על מתניתין דהתם גופא. וכן בכולה סוגיא דהתם דלא קאמר אלא הבועל ארמית קנאין פוגעין בו. ואמאי לא קאמר נמי בה. דהא פנחס מה שעשה לא עשה אלא ע"פ הלכה זו שקבל ממשה מסיני דבועל ארמית קנאין פוגעין בו. וכמבואר שם ובירושלמי שם ושאר דוכתי. והרי פנחס פגע גם בה. וא"כ מבואר לכאורה דגם היא בכלל. אבל נראה דמזה ראיה לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב (פי"ב מהלכות איסורי ביאה ה"י) וז"ל ישראל הבא על ארמית בין קטנה בת שלש שנים ויום אחד בין גדולה וכו'. כיון שבא על הארמית בזדון הרי זו נהרגה. מפני שבא לישראל תקלה על ידה כבהמה. ודבר זה מפורש בתורה שנאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וכל אשה יודעת למשכב זכר הרוגו עכ"ל עיי"ש. והה"מ ז"ל שם כתב על זה וז"ל ישראל הבא וכו'. זה לא מצאתי מבואר. והפסוק הזה אינו מוכרח. דהתם

אפי' לא נבעלה. כיון שהיו ראויות לביאה היו נהרגות. כמו שמפורש ביבמות וכו'. ומה שאמרו בסנהדרין גבי בהמה שהיא נסקלת מפני שבאה לישראל תקלה על ידה וכו'. היינו בבהמה. אבל ארמית לא אשכחן. ואיכא למימר שדעת רבינו דכיון דבנשי מדין וכו'. איכא למילף מינייהו בעלמא בנבעלה במזיד עכ"ל עיי"ש. ולדידי נראה דמקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה הוא מפסיקתא זוטרתא (פרשת פנחס) על קרא דויהי אחר המגפה וגו'. שכתב וז"ל ולמה נאמרה פרשה זו בכאן לפי שהיתה המגפה ונפלו כ"ד אלף מישראל. אמר הקב"ה בני נפלו מן המחטיאים והם המחטיאים לא יפלו. וכבר כתבתי בתורה ואת הבהמה תהרוגו ומה בהמה שאין בה דעת והואיל ובאת תקלה על ידיה תהרג. אלו המדינים שהכשילו את בני על אחת כמה וכמה. לכך נאמר צרור את המדינים ויהי אחר המגפה זה בשביל זה עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הרמב"ם ז"ל. ומעתה לפ"ז נראה דהיינו טעמא שלא הזכירו בהלכה דבועל ארמית אלא את הבועל בלבד. משום דהיא נהרגת מדינא דאורייתא ע"פ ב"ד. ולא מהלכה לממ"ס וע"פ קנאים:

והשתא עפ"ז נראה דזו היתה דעת רבינו הגאון ז"ל שם. דגונב את הקסוה ובועל ארמית דקנאים פוגעים בהם לא מנה. משום דהוה ס"ל דאין בהן מצוה לב"ד ורשות בעלמא נינהו אפילו להקנאים. והילכך לא מנה אלא הריגת הנבעלת בלבד. וס"ל דגם היא אע"ג דהריגתה ודאי מצוה גמורה היא ומפורשת בתורה. כמש"כ בפסיקתא זוטרתא והרמב"ם ז"ל שם. מ"מ אין הריגתה צריכה ב"ד דוקא. אלא ביד כל המקנא לה' להרגה. וכמעשה שהיה. דפנחס מעצמו הרגה שלא ע"פ סנהדרין. וגם כדין ב"נ שנהרג בדיין אחד ובעד אחד ואפילו מפי קרוב. כדאמרינן בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ז ע"ב). וגם שלא בהתראה כדאי' התם. וא"כ המקנא עצמו הוא העד והדיין. ועליו מצוה זו מוטלת כמו שעשה פנחס. וזהו שכתב שם **כל מקנאי לשמי פגוע בבת אל נכר זדויה** (כלומר שעשתה בזדון). ועל זה סיים שם וכתב **כי שוחה עמוקה זונה באר צרה נכריה**. והוא מקרא כתוב (משלי. כ"ג כ"ז). כלומר כי רב המכשול ותקלה גדולה באה ע"י הנכרית הזאת. אלא דעדיין הדבר תמוה שהחסיר שנים. ותחתם לא הביא אלא אחד. ונמצא אחד חסר במנין העונשין. ואולי אפשר לומר דמה שכתב שם (דבור לא תגנב) **מוקש אדם ילע קדש**. והוא מקרא כתוב (משלי. כ' כ"ה). ואינו מובן לכאורה מאי כוונתו בזה שם. שהוא שלא מענינו עיי"ש. כוונתו בזה לגונב את הקסוה. דהיינו גונב כלי שרת. וס"ל דבזה איכא מצוה על הקנאים לפגוע בו. דדוקא בבועל ארמית הוא שאמרו שהבא לימלך אין מורין לו. ובירושלמי (סו"פ הנשרפין) אמרו דשלא ברצון חכמים הוא. וגם פנחס רצו לנדותו עיי"ש. ולזה לא מנאה. אבל גונב את הקסוה משמע ודאי דהלכה למשה מסיני היא

שמצוה לקנאים לפגוע בו. ולכך מנאה. ונמצא חשבונו מכוון. ואין להאריך בזה יותר. ומ"מ כאן חזר בו מדרכו זו וס"ל כמו שביארנו בפתיחתנו שם דגם פגיעת קנאים דבועל ארמית הו"ל דבר שבמנין. וממילא שוב אין למנות מיתה דידה. כמו בכל העריות דעונש הבועל והנבעלת חד חשיבי במנין העונשין. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה ע

רוצח. ואנשי עיר הנדחת. כתיב (פרשת מסעי) מות יומת הרוצח. ומיתת סייף לא אשכחן בהדיא ברוצח. אלא מדרשא נפק"ל. כדאיתא במכילתא (משפטים פ"ד) ובירושלמי (ר"פ ארבע מיתות) ובתלמודין (שם נ"ב ע"ב) עיי"ש. ובעיר הנדחת בהדיא כתיב בקרא (פרשת ראה) הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב. ואזהרת רוצח נמנית לעיל (לאוין נ"ט) ואזהרה של עיר הנדחת היא אזהרת ע"ז שנמנית לעיל (לאוין ג') עיי"ש. והנה גם הבה"ג וסייעתו ז"ל מנו ל"ת דלא תרצח. אע"פ שמנו במנין העונשין עונש מיתת סייף דרוצח. ולפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל דכוונת הבה"ג במנין העונשין לאזהרות של העונשין. וא"כ העונש שמנה הוא הלאו. ונמצא מונה לאו זה שני פעמים. כבר נתבאר בפתיחתנו שזהו אחד מן המקומות שדברי הבה"ג נראין כנבוכים בענין זה. וכבר כתבנו בזה ג"כ לעיל (לאוין כ"ה פ"ד) ובשאר דוכתי. וכעת עלה על דעתי דאפשר לומר עוד בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין רפ"ט) וז"ל הזהיר את הדיין שלא להרוג נקי וזכאי והוא אמרו לא תרצח עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו אלו דס"ל דל"ת דלא תרצח אינו אלא אזהרה לב"ד ולא לרוצח עצמו. ודבריו תמוהים ונפלאים מאוד לכאורה. וכבר עמד בזה בדינא דחיי (לאוין ק"ס). וכתב שאין ספק דט"ס הוא שנפל בדבריו אלו. שהרי מצוה זו כל ישראל מצווין עליה עיי"ש בדבריו. וגם קצת משאר האחרונים נשתוממו על דברי הרמב"ם ז"ל אלו. וקצתם ג"כ רצו להגיהם. וקצתם נדחקו לפרש דבריו כמו שהם. ולא עלה בידם דבר נכון. אבל נראה ברור אצלי דאין ספק שאין לתלות כאן בט"ס. שהרי כדבריו אלו ממש חזר הרמב"ם וכתב גם כן גם במנין המצות הקצר שלו שבריש חבורו הגדול. וז"ל שם שלא להרוג נקי שנאמר לא תרצח עכ"ל. והדבר פשוט ומבואר דהן הן הדברים שכתבן בסה"מ שם בארוכה. וכמבואר מלשונו דאין אזהרה זו אלא לדיין. אע"פ שלא ביאר כן שם בהדיא. דודאי באדם דעלמא אין שום מקום לחלק בין נקי לשאינו נקי. דגם על שאינו נקי עובר בלא תרצח. ובהדיא כתיב בקרא לא יומת הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וא"כ הדבר מבואר שאין כאן ט"ס:

אבל נראה לי דדברי הרמב"ם ז"ל הם כפשוטן. ומקורו ממה שאמרו במכילתא דרשב"י (פרשת יתרו) לא תרצח לא תתיר דמו של רוצח עיי"ש. ומשמע ודאי שבאו לומר שאין

זו אלא אזהרה לדיין שלא להתיר להרוג את הרוצח כל שאפשר לו עדיין למצא לו איזה זכות לנקותו ולפטרו. ודלא כמו שפי' המפרש שם דהכוונה שלא להרוג את הרוצח עד עמדו למשפט עיי"ש. וזה ליתא. דלעניו זה כבר כתיב בלא"ה אזהרה מפורשת ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. ומנאה הרמב"ם ז"ל (לאוין רצ"ב) וכן שאר הראשונים ז"ל. אלא ודאי כדכתיבנא. והכי משמע ודאי לשון המכילתא. וזהו מקורו של הרמב"ם בסה"מ שם. ונראה דס"ל דלאזהרת רוצח גופי' לא צריך קרא דתיפוק ליה מקרא דלא יוסיף להכותו. ובפרט לשיטת הרמב"ם דכל היכא דהעונש מפורש בקרא אין צריך אזהרה מפורשת. כמו שביאר דבריו בסה"מ (שורש י"ד) ושאר דוכתי. וכאן ודאי חשיבא כאזהרה מפורשת. דלא עדיף רוצח מחובל בחבירו בעלמא שהוא מוזהר עליו מן הלאו דלא יוסיף וגו'. ולזה הוה ס"ל דע"כ קרא דלא תרצח לא אתי אלא לאזהרת הב"ד. וכדאיתא במכילתא שם. ועי' מה שביארנו בזה לעיל (לאוין נ"ט). עיי"ש היטב. ובמה שביארנו עוד שם לקמן (ל"ת פ"ד) עיש"ה. ומיהו אע"פ שכן היתה דעתו של הרמב"ם בסה"מ שם ובמנין המצות הקצר שלו. מ"מ הדבר מבואר שבחבורו הגדול חזר בו מזה. כמבואר להדיא בדבריו שם (ריש הלכות רוצח) שכתב וז"ל כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח עיי"ש. והיינו כדרשא קמייתא שבמכילתא דרשב"י גופא שם עיי"ש. וכן הוא במכילתא דידן. ומייתי לה בתלמודין (פרק הנחנקין פ"ו ע"א) עיי"ש. ואפשר דאיצטריך אזהרה מיוחדת בפ"ע לרציחה כדי שלא יהיה לאו דלא יוסיף לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ולא ילקו עליו. וההיא דרשא דמכילתא דרשב"י שם אתיא אליבא דמ"ד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו. ומיהו יש סוברים דבכה"ג לא חשיב לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ומיהו בלא"ה יש ליישב. וכבר ביארתי בזה במק"א ואין להאריך בזה. ומעתה עפ"ז אפשר לומר דגם דעת הבה"ג וסייעתו ז"ל כהרמב"ם בסה"מ שם. ולהכי שפיר מנה לאו דלא תרצח במנין הלאוין אע"פ שמנה עונש סייף דרוצח במנין העונשין שלו. גם לפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג בזה:

ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **פרט שבעה מיני מות** וכו'. כבר ביארנו בפתיחתנו דהבה"ג וסייעתו ז"ל מונים שבעה מיני עונשין סתם. ולא שבעה מיני מיתה. משום דלשיטתם אזלי שהם אינם מונים פגיעת קנאים במנין העונשים שלהם. וא"כ לשיטתם ליכא אלא ששה מיני עונשים שבמיתה. אלא שעם צירוף עונש מלקות הם שבעה מיני עונשין. וא"כ לשיטתם שבעים ואחד העונשין שמנו במנין העונשין אינם אלא פרטי ששת מיני מיתה. וזהו שסיים הבה"ג בסוף מנין העונשין שלו. וכתב וז"ל הרי אלו שבעים ואחת מצות **שבמיתות ששה עונשין** עכ"ל עיי"ש. כלומר דכל אלו שנמנו כאן במנין זה אינם

אלא פרטי ששת מיני עונשין מן השבעה שכתב בריש מנין העונשין. משום דאותן האזהרות שהן בעונש מלקות הוא הולך ומונה אח"כ מיד במנין הלאוין. וזהו שכתב שם אח"כ בריש מנין הלאוין שלו וז"ל אלו לאוין שבמלקות ארבעים וכו' עיי"ש. כלומר וזהו עונש השביעי משבעת מיני העונשין שכתב בריש מנין העונשין שלו וכן מבואר בהדיא בלשון הבה"ג סוף מנין הלאוין עיי"ש. ואע"ג דודאי לא כל הלאוין שמנה הם במלקות. מ"מ מיהת בכל הנך שנמנו אין בהם עונש אחר זולת מלקות. ולא אתי אלא לאפוקי חייבי כריתות וחייבי מיתה בידי שמים שמנה לעיל במנין העונשין. דאע"פ שגם הם במלקות. מ"מ עיקר עונש שלהם הוא בכרת ובמיתה בידי שמים. כדאמרינן בפ"ק דמגילה (ז' ע"ב) ובסוף מכות (כ"ג ע"ב) עיי"ש. משא"כ חייבי לאוין שעיקר עונש שלהם אינו אלא במלקות. אלא שבכללן יש ג"כ שאין בהן אפילו עונש מלקות. כמו רוב לאוין שאין בהן מעשה. ולאוין שבכללות. ולאוין שניתנו לתשלומין. אבל מ"מ כולן שוין בזה שאין בהן יותר מעונש מלקות. וזו היא ג"כ כוונת הבה"ג (בהלכות הספד). שכתב שם שבעה עונשין בתורה ואלו הן וכו' עשרים ושלש בכרת. ומאתים ושבעים ושבעה לאוין במלקות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן הוא בה"ג כת"י רומי (הלכות משמרות) עיי"ש. והיינו לומר דמאתים ושבעים ושבעה לאוין הם שאין בהם יותר מעונש מלקות. אבל יש בכללם ג"כ שאין בהן אפילו עונש מלקות. וכן במה שמנה עשרים ושלשה שבכרת. אע"ג דגם ברובן של עונשי מיתת ב"ד איכא כרת במזיד בלא התראה. מ"מ מיהת עיקר עונש שלהם אינו אלא מיתת ב"ד. משא"כ בהנך חייבי כריתות עיקר עונש שלהם אינו אלא כרת. וזו היא ג"כ כוונת הר"א הזקן באזהרותיו. שכתב בריש מנין הלאוין שלו וז"ל שם. **תשת לבך למלקיות על כל לאו ולאו. ברצועת עגל** וכו' עכ"ל עיי"ש. וכיוצא בזה כתב ג"כ באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל בריש מנין הלאוין שלו וז"ל שם **אחוה אתכם בהוראת לאוין מאתים ושבעה ושבעים. איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם. להוכיח בהתראות ובהעדאת רעים. אימות רצועות בשמעו אולי יקבל התראת רצועים. ויאמר לא אעשה בעבור הארבעים** עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה על דבריו הרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דף ע"ח ע"ב) שנראה מדבריו שעל כל הלאוין חייב מלקות. מדכתב **בהוראת לאוין מאתים ושבעה ושבעים איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם להוכיח בהתראת** וכו'. וזה תימא דהא יש הרבה לאוין שאין בהן מלקות. ועוד יותר תמה שם על הבה"ג בריש מנין הלאוין שלו שהבאתי לעיל. ורצה מתחילה להגיה בלשון הבה"ג. ובסוף מסיק שם דצע"ג עיי"ש בדבריו. ומה שרצה תחילה להגיה בלשון הבה"ג. אשתמיטתיה לשון הבה"ג שבהלכות הספד שהבאתי. דגם שם כתב כן. ופשיטא שאין מקום כלל להגיה.

ויפה עשה יותר שהניח בצע"ג. ובפרט אחר שראינו שכ"כ גם בה"ג כת"י. ושם בריש מנין הלאוין הוא בביאור יותר. שכתוב שם וז"ל ואלו הן לאוין שבמלקות מאתים ושבעים ושבעה עיי"ש. הרי בהדיא שכתב כן על כל המאתים ושבעים ושבעה לאוין שמנה. וגם שכן הוא גם באזהרות הר"א הזקן ז"ל. ומקום היה אתי לפרש הדברים כהוייתן ע"פ מה שכתב הרב המאירי ז"ל בפי' לאבות (ריש פ"ב) וז"ל שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות. וזה הענין הוא במצות עשה. שהלאוין רבים עונשם מיוחדים בתורה. ומצד עונשם ידוע חומר ענינם. שהסקילה חמורה מכולם. ואחריה שריפה וכו' ואחריה מיתה בידי שמים. ואחריה מלקות ארבעים. ואע"פ שיש לאוין שאין בהם מלקות. מ"מ יש לדמות עונשם שבידי שמים כעונש שאר הלאוין או קרוב לכך וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז אפשר לכוון כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל וכמבואר:

וע"פ דרך זו אפשר ג"כ לומר בכוונת הפסיקתא זוטרתא (פרשת ויקהל) שכתב וז"ל ד"א לא תבערו אש למה נאמר בא ללמד שאינו חייב מיתה על הבערה אלא מלקות. ולא על שום לאו. שכל לאוין שבתורה חייבי מלקות עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב ג"כ שעל כל לאוין שבתורה איכא מלקות. ולפי דברי הרב המאירי ז"ל יש לומר דגם כוונתו היא רק לומר שכל הלאוין הם בעונש מלקות. אם בדיני אדם ע"י ב"ד. ואם בדיני שמים יענשו כעונש זה של מלקות בב"ד. אבל באמת אין צורך לזה דכוונת הפסיקתא זוטרתא פשוטה דרצה לומר שכמו שעל לאו דלא תבערו למ"ד ללאו יצא אין בו עונש מיתה אלא מלקות. כן על שום לאו שבתורה שאינו מפורש בו עונש מיתה אין בו יותר מעונש מלקות. שכל לאוין שבתורה אין בהם יותר מחיוב מלקות. וא"כ פשוט דזו היא ג"כ כוונת הבה"ג דלאוין אלו שנמנו במנין רע"ז הלאוין אין בהן יותר מעונש מלקות. אבל ודאי יש בהן ג"כ שאפי' עונש מלקות אין בהם. ולא בא אלא לחלק כל המצות שבתורה ע"פ שבעה מיני העונשין שבתורה. ומנה תחילה אותן שיש בהן אחד ששה מיני מיתה. כל אחת ואחת בפרט כסדרן. אם מיתת ב"ד או כרת או מיתה בידי שמים. ואח"כ בא למנות אותן שאין בהן שום אחד ששת מיני עונש מיתה. ולא נמצא בהן יותר מעונש מלקות בלבד. ועל דרך זו מתפרשים גם כן דברי הר"י אלברגלוני ז"ל. ומדוקדקים גם כן דברי הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שהבאתי לעיל. וכוונתו שעל כל לאו ולאו אין לשית לבך אלא למלקות לבחנו ולהתבונן בו רק אם יש בו מלקות בלבד. משום דעונש אחר משאר מיני העונשין אין בהן. וממילא מבואר דגם מה שהניח בנתיב מצותיך שם בתימא דברי הרב עיר מקלט עיי"ש. אין בזה שום תימא כלל. כי גם כוונתו כדכתיבנא. ועפ"ז מבואר ג"כ דמזה מוכרח כדעת הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג במנין העונשין שלו שלא בא למנות בהן אלא האזהרות

של אותן העונשין. וכל הלאוין כולן שמנאן הבה"ג במספר רע"ז לאוין שלו. אינם אלא אזהרות שאין בהן שום עונש אחר זולת עונש מלקות בלבד. ויש בהן ג"כ שאפי' עונש מלקות אין בהן. אבל יותר מעונש מלקות ודאי אין בשום אחת מהן. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל שהבין בכוונתו דהעונשין מצד עצמן הוא מונה בחשבון הלאוין. ובמנין רע"ז הלאוין הוא חוזר ומנה גם לאוין של העונשין שנמנו במנין העונשין. ונמצא דלפי דעתו בתוך מנין לאוין אלו נמנו גם לאוין שיש בהן מהעונשין שבמיתת ב"ד וכרת ומיתה בידי שמים. דהיינו משמת מיני העונשין שבמיתה. ולפי זה ודאי אין שום ביאור כלל לדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה. ובלא"ה כן מתבאר ג"כ מלשון הבה"ג שבסוף מנין הלאוין שלו. שכתב וז"ל אלו מאתים ושבעים ושבעה לאוין. ושבעים ואחת עבירות שבמיתות ששה עונשין. הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה מצות ל"ת עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דגם במנין העונשין רק עבירות הוא מונה. ולא העונשין מצד עצמן. וגם מתבאר להדיא מדבריו אלו דרע"ז הלאוין שמנה במנין הלאוין הם מלבד אותן העבירות שיש בהן אחד מהעונשין שבששה מיני מיתה. ובמנין הלאוין לא נמנו אלא אותן הלאוין שאין בהן אחד מששת העונשין שבמיתה. ולא נמצא בהן אלא מין השביעי משבעת מיני העונשין. דהיינו עונש מלקות וכדעת הרמב"ן ז"ל. אלא שכבר כתבתי בפתיחה ובשאר מקומות דבה"ג שלפנינו יש בזה מבוכה גדולה. ושגם הרמב"ם ז"ל כבר הרגיש בזה. ולא היתה כוונתו אלא לומר שדברי הבה"ג נבוכים מאוד בענין זה. ואין להאריך בזה כאן יותר:

ואמנם כל זה הוא רק להבה"ג וסייעתו ז"ל. אבל רבינו הגאון ז"ל לא דרכיהם דרכיו. אלא מנה שבעה מיני עונשין שבמיתה לבד. מלבד עונש מלקות שאינו בכלל השבעה. ונראין הדברים דמקור אחד להם בזה. אלא שנחלקו בפירושו. דלהבה"ג וסייעתו ז"ל שבעה מיני העונשין שנאמר במקורם כולל כל העונשין שבתורה כולם. וגם עונש מלקות בכללם. אבל עונשין שבמיתה אינם אלא ששה שנמנין במנין המצות. אבל לרבינו הגאון ז"ל שבעה מיני העונשין הללו הם עונשין שבמיתה. ואין בכללן עונש מלקות. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **פרט שבעה מיני מות. כלל אחת ושבעים**. אינו מדוקדק לכאורה. דהרי אדרבה בכלל הם שבעה. ובפרט הם אחת ושבעים. אבל נראה דכוונתו היא דמיני המיתה בפרטי שמותיהם הם שבעה מינים. ואם לא נשקיף על מיני המיתה בפרטי שמותיהם אנא על חייבי עונש מיתה דרך כלל. איזו מיתה שתהיה. הן אחת ושבעים מיתות. אלא דמש"כ **שבעים ואחד סנהדרין ישפטום. עשרים ושלשה בקטנה**. צ"ע טובא דהא עשרים ושלשה חייבי כרת. ועשרה חייבי מיתה בידי שמים אין משפטם אלא בב"ד של שלשה. כדין חייבי מלקיות. שהרי אין דינם אלא במלקות. דהרי ודאי קיי"ל

כת"ק (במתניתין דריש פ"ק דסנהדרין) דאמר דדיני מכות בשלשה. ולא כרבי ישמעאל דפליג התם וקאמר בעשרים ושלשה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות סנהדרין) עיי"ש. וא"כ הרי שלשים ושלשה משבעים ואחד העונשים הללו שבמיתה. אינם צריכין לא לסנהדרי גדולה ולא לקטנה. ועוד דמלבד זה איכא עוד בכללן שנים דאפילו ב"ד של שלשה אינן צריכין. דהא גונב את הקסוה ובועל ארמית שקנאים פוגעין בהן לא בעו ב"ד כלל. וכל המקנא קנאת ה' פוגע בהן. ואין צריך להביאן לפני ב"ד. ובבועל ארמית אמרו שאם בא לימלך בב"ד אין מורין לו. וזו תימא גדולה לכאורה על דברי רבינו הגאון ז"ל כאן:

ומיהו אפשר לומר דס"ל דקיי"ל להלכה כרבי ישמעאל דאמר מכות בעשרים ושלשה. ומשום דרב אשי דבתרא הוא מוקי התם (פ"ק דסנהדרין ט' ע"א) לת"ק כר"מ ולרבי ישמעאל כרבנן עיי"ש. וא"כ נראה דכרבנן קיי"ל דמכות בעשרים ושלשה. ועוד דבירושלמי (פ"ק דסנהדרין ה"ב) משמע דמסתבר טעמא דרבי ישמעאל טפי. דקאמר התם רבי אבהו בעי מכות בעשרים ושלשה פעמים שמת ממכותיו והרי יש בו דיני נפשות עיי"ש. ומשמע דרבי אבהו פריך לת"ק. אמאי לא יהיו מכות בעשרים ושלשה. הרי פעמים שמת ממכותיו והו"ל דיני נפשות. וכן פי' בקה"ע שם עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות סנהדרין ה"ד) כתב וז"ל מכות בשלשה ואע"פ שאפשר שימות כשמלקין אותו עכ"ל עיי"ש. והרב לח"מ שם כתב וז"ל ומש"כ שאע"פ שאפשר שימות. לאפוקי ממה שאמרו בירושלמי רבי אבהו בעי וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל לרבינו הגאון ז"ל אפשר דס"ל דכיון דרבי אבהו בירושלמי מסתברא ליה כרבי ישמעאל הכי נקטינן להלכה כוותי'. אלא דלא משמע הכי מסוגיא דפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע"א ע"ב) עלה דתנן התם בגנבה ראשונה דבן סו"מ ומתרין בו בפני שלשה ומלקין אותו. ופרכינן למה לי. בתרי סגי. ומשני אמר אביי הכי קאמר מתרין בו בפני שנים ומלקין אותו בפני שלשה עיי"ש ובפירש"י שם. הרי דסתם לן תנא דמלקות בשלשה וקיי"ל מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם:

ואמנם לזה אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. ולדידי' אין משם הכרע. דהרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים) על קרא דע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת וגו'. כתב וז"ל וע"ד הפשט אמר הגאון רב סעדיה שנים עדים. או שלש מקבלים עדות השנים וכו'. אבל כמדומה לי שטעה הגאון בדינו כי עדות דיני נפשות לא תקובל רק בפני סנהדרין של עשרים ושלשה עכ"ל עיי"ש. וכבר נתבאר אצלנו לעיל (עשין צ"ז) דרבינו הגאון ז"ל לא טעה בדינו חלילה. ודבריו נכונים מאוד. ומקורו מבואר בגמרא

כאשר הראינו שם. ואין שום פקפוק בדעתו זו עיי"ש היטב בכל מה שביארנו שם. ואמנם לפ"ז קשה לכאורה בסוגיא דסנהדרין שם. למה לו לאביי לאוקמי מתניתין בפלוגתא דת"ק ורבי ישמעאל. ולמימר דמתניתין לא מיתוקמא כרבי ישמעאל. הרי שפיר מצי אתיא מתניתין אליבא דכ"ע. דהרי מלישנא דאביי דקאמר הכי קאמר מתרין בו וכו'. משמע ודאי דלא אתי אביי לשבושי מתניתין ולמימר דחסורי מיחסרא. אלא פרושי הוא דקא מפרש. דמאי דקתני במתניתין מתרין בו בפני שלשה ומלקין אותו. הך בפני שלשה לא קאי על ההתראה. דודאי בפני שנים נמי סגיא להתרות בו. אלא קאי אסוף מילתי'. דהיינו על ומלקין אותו. והכי קאמר בפני שלשה מלקין אותו. אבל מתרין בו סתמא קתני. ולא קתני בפני כמה. דממילא מובן שאין צריך להתראה אלא עדים. וידוע כמה. ולא כדהוה ס"ד מעיקרא דבפני שלשה דקתני אמתרין בו קאי. והשתא א"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל הדבר קשה. דהרי ודאי לאוקימתא דאביי לישנא דמתניתין דחיק טובא. דלפ"ז מאי ומלקין אותו דקתני. דמילתא אחריתא משמע. והו"ל למיתני מלקין אותו בלא ואו. אם איתא דחדא מילתא היא עם בפני שלשה. לומר דבפני שלשה מלקין אותו. ויותר הו"ל לפרש מתניתין דהכי קאמר מתרין בו. ותבוא העדות בפני שלשה. ומלקין אותו. כלומר מתרין בו סתם. וממילא מובן דהיינו בפני שנים כמש"כ. ותתקבל העדות בחקירה ודרישה בפני שלשה. וזה אתי שפיר אליבא דכ"ע. דאפילו לרבי ישמעאל דמכות בעשרים ושלשה מ"מ קבלת העדות סגי בבית דין של שלשה. דלא עדיפא מדיני נפשות דלדעת רבינו הגאון ז"ל העדות מתקבלת בשלשה. והדר קתני ומלקין אותו. סתמא. ומשמע לכל מר כדאית ליה. לרבי ישמעאל בעשרים ושלשה ולת"ק בשלשה. ואין צריך לאוקמי מתניתין דלא כרבי ישמעאל. אדרבה משמע יותר דאתיא כרבי ישמעאל. דמדקתני דקבלת העדות היא בפני שלשה משמע דהמלקות אינה בפני שלשה. אלא צריכה עשרים ושלשה. ובזה אתי לישנא דמתניתין מסודר כסדר. אבל לאוקימתא דאביי הלשון דחוק ומסורס. דהו"ל כאילו קתני ומלקין אותו בפני שלשה. אבל למאי דאוקימנא אין צריך לזה. אלא הכל כסדר. ומ"מ גם לפ"ז אין הכרח לומר דמתניתין אתיא כרבי ישמעאל. דאיכא למימר אדרבה דמדקתני בסיפא חזר וקלקל נדון בעשרים ושלשה. מכלל דבקלקול ראשון בשלשה סגי. משום דמכות בשלשה. אלא ודאי מהא ליכא למשמע מינה מידי. דלהכי קתני סתם ומלקין אותו. משום דבפלוגתא לא קא מיירי. וקתני עיקר דינא דמלקין אותו לכל מר כדאית ליה. למר בשלשה ולמר בכ"ג. וקבלת העדות בשלשה דאליבא דכ"ע היא. וכן חזר וקלקל דלכ"ע בכ"ג קתני בהדיא. והא דקתני בסיפא ואינו נסקל עד שיהו שם שלשה הראשונים שנאמר בננו זה זהו

שלקה בפניכם עיי"ש. וא"כ מבואר לכאורה מזה דלא אתיא מתניתין אלא כת"ק דר"י דס"ל דמכות בשלשה. אין מזה הכרח. דהרי בלא"ה קשה למאי דס"ד מעיקרא דמתניתין כפשטה. דמאי דקתני ומתרין אותו בפני שלשה. היינו דההתראה היא שהיתה בפני שלשה. א"כ היכי קתני הכא על שלשה הראשונים זהו שלקה בפניכם. הא שלשה הראשונים לא לקה בפניהם. אלא התרו אותו בפניהם. הרי מבואר להדיא במתניתין דבפני שלשה דקתני לא אמתרין אותו קאי. אלא על ומלקין אותו. והיכי ס"ד מעיקרא כלל לומר דעל התראה קאי. וגם אמאי לא מייתי תלמודא מזה סייעתא לאוקימתא דאביי כאורחא דתלמודא בכל דוכתי כיו"ב לומר דיקא נמי הכי מדקתני סיפא וכו'. אלא ודאי ע"כ מההיא לא איריא משום דאיכא למימר דהא דקתני זהו שלקה בפניכם. לא מלקות ממש קאמר. אלא זהו שנלקה על ידכם קאמר. כלומר דעל ידי עדותן על ההתראה בא לידי מלקות. והו"ל כאילו לקה בפניהם. וא"כ אף אנן נמי נימא הכי דמאי דקתני זהו שלקה בפניכם. היינו רק לומר שע"י שקבלו עדותן של העדים יצא הדין שילקה. והו"ל כאילו לקה בפניהם. ואין להאריך בזה. ונמצא דודאי מגופא דמתניתין אין הכרע כלל לומר דסתם לן תנא כת"ק דר"י דמכות בשלשה:

אלא דא"כ הדבר קשה מי הכריחו לאביי לאוקמי מתניתין כת"ק דרבי ישמעאל. וליכנס בפרצה דחוקה זו לפרושי מתניתין בשינויא דחיקא כזו. בעוד שאפשר לאוקמי מתניתין ברווחא טפי אליבא דכ"ע. מיהו נראה דאין הכי נמי דשפיר הוה מצי לאוקמי מתניתין כדכתיבנא. אלא משום דס"ל לאביי דהלכה כת"ק דרבי ישמעאל ניחא ליה טפי לאוקמי מתניתין כוותי' ולאפוקי מרבי ישמעאל דאמר מכות בעשרים ושלשה. ולא ניחא ליה לאוקמי כאוקימתא דידן דהוה משמע קצת דלא פסיקא ליה לתנא הילכתא כמאן. ולהכי לא הוה בעי לאחותי נפשי' בהך פלוגתא. ומיסתם לה סתומי. והשתא לפ"ז נראה דכיון דעכ"פ מגופא דמתניתין אין הכרע כמאן הילכתא. אלא דאביי הוא דס"ל דלית הילכתא כרבי ישמעאל. והיינו ודאי משום דס"ל דהו"ל יחיד במקום רבים. א"כ כיון שכבר ביארנו דלרב אשי רבי ישמעאל לאו יחידאה הוא אלא חכמים נמי קיימי כוותי'. ות"ק דרבי ישמעאל היינו ר"מ דהו"ל יחידאה. וא"כ לדידי' ודאי קיי"ל כרבי ישמעאל. ואביי לשיטתי' אזיל דלא ס"ל התם בפ"ק דסנהדרין כאוקימתא דרב אשי. אלא מוקי פלוגתא דר"מ וחכמים במילתא אחריתא. כמבואר שם (ח' ע"ב) עיי"ש. וא"כ לדידי' ודאי הו"ל רבי ישמעאל יחידאה. ולהכי פסיקא ליה דלית הילכתא כוותי'. אבל אנן כרב אשי נקטינן דבתראה הוא לגבי אביי. וא"כ שפיר קיי"ל כרבי ישמעאל. כן היה נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל:

אמנם נראה דאין צריך לזה דבלא"ה נראה לפי מאי דמפרש רבא (פ"ק דסנהדרין י' ע"א) טעמא דרבי ישמעאל משום דס"ל מלקות במקום מיתה עומדת עיי"ש. ופירש"י וז"ל דכיון דעבר על אזהרת בוראו ראוי הוא למות. ומיתה זו קנס עליו הכתוב. והרי היא כאחת מן המיתות. וכי היכי דסקילה בפ"ע ושריפה בפ"ע והרג בפ"ע. הכי נמי מלקות כאחת מן המיתות עכ"ל עיי"ש. וכן הכריחו התוס' שם דהעיקר כפירש"י עיי"ש. וכן פירש הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז נראה דלרבנן דלית להו האי סברא. היינו משום דכיון דליכא שום גילוי בקרא דבר קטלא הוא. אין לנו אלא מלקות האמורה בו בלבד. ומלקות לאו מיתה היא. אלא דהיינו דוקא היכא שלא נאמרה בו אלא מלקות גרידא. ואין עיקר דינו אלא מלקות. אבל בהנך דעיקר דינם הוא כרת או מיתה בידי שמים. כיון דמיהת בני מיתה נינהו בדיני שמים. כ"ע מודו דמלקות דידהו במקום מיתה עומדת. דמלבד מאי דמלקות דידהו אית בה ג"כ דררא דדיני נפשות. דמי שלקה ושנה במלקות של כריתות ב"ד מכניסין אותו לכיפה. כדאמרינן סו"פ הנשרפין (פ"א ע"ב) עיי"ש. וכבר ביארנו בפתיחתנו להעונשין (סי' כ"ב) דלאו דוקא כריתות. אלא ה"ה מלקות של חייבי מיתה בידי שמים נמי בכלל זה עיי"ש. וא"כ דיני מלקיות אלו דיני נפשות נינהו. ובלא"ה נראה דכיון דעיקר דינם של אלו במיתה בידי שמים וכרת. אלא דגלי קרא שבמלקות נפטרים ידי כריתתן ומיתתן. א"כ חזינן דמלקות זו במקום מיתה עומדת. ואית לן למימר דבהנך אפי' רבנן דרבי ישמעאל מודו שדינן כחייבי מיתות ב"ד דבעשרים ושלשה. דאפושי פלוגתא לא מפשינן. דלא איפליגו רבנן עליה דר"י אלא משום דלית להו מלקות במקום מיתה עומדת. והיינו במלקות סתמא. אבל במלקות הפוטרת מידי כרת ומיתה בידי שמים דנראה ודאי דלכ"ע במקום מיתה עומדת. עכצ"ל דלכ"ע דינם בעשרים ושלשה. ובפרט לפי דעת הרמב"ם ז"ל (פט"ז ה"א מהלכות סנהדרין) דכ"ע ס"ל דמלקות במקום מיתה עומדת. ולא פליגי רבנן עליה דר"י אלא לענין דדינם בשלשה. וכמש"כ בכ"מ שם עיי"ש. ונראה דהיינו משום דלענין זה גלי קרא מדכתיב ושפטום שנים ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה. כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין שם אליבא דרבנן עיי"ש. וא"כ אין לנו אלא בחייבי מלקיות סתמא. אבל במלקיות של כריתות ומיתה בידי שמים אית לן למימר דאפי' לרבנן בעשרים ושלשה. מהאי טעמא דמלקות במקום מיתה עומדת. וכן מבואר בארחות חיים (הלכות ערב יוה"כ סי' ד') דקיי"ל דמלקות במקום מיתה עומדת עיי"ש. וכן מבואר בשאר ראשונים בכמה דוכתי. והיינו כדעת הרמב"ם ז"ל. וכמש"כ בזה (לעיל לאוין רע"ד) ואכמ"ל בזה. וא"כ שפיר כתב רבינו הגאון ז"ל גם על העונשים שבכרת ושבמיתה בידי שמים דסנהדרין ישפטום. וגם גונב את

הקסוה ובועל ארמית אף ע"ג דלפגיעת קנאים אין צריכין ב"ד. מ"מ כיון דאם לא פגעו בו קנאים הרי הוא במלקות בב"ד. דמלבד שיש בהם אזהרות לאו דלא יבאו לראות וגו'. ולא תתחתן בם. איכא ג"כ בבועל ארמית כרת ובגונב את הקסוה מיתה בידי שמים כמו שנתבאר לעיל. וא"כ הו"ל כשאר חייבי כריתות ומיתה בידי שמים דמלקות דידהו בעשרים ושלשה:

ונראה לכאורה ראיה לזה מדאיפליגו רבי ורבנן (סו"פ הנשרפין) בבעל מום ששימש רבי אומר במיתה וחכמים אומרים באזהרה. והכי נמי איפליגו התם לענין הזיד במעילה דרבי אומר במיתה וחכ"א באזהרה עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה מאי נפק"מ בהכי לדידן. הרי סוף סוף בין לרבי ובין לרבנן ליכא בהו אלא מלקות בב"ד. ובמיתה בידי שמים ליכא שום נפקותא לדידן. דקמי שמיא גליא. והכי נמי קשה בההיא דאמרינן התם אמר רב זר שאכל תרומה לוקה. אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לימא מר במיתה וכו' עיי"ש בסוגיא. והדבר קשה מאי פרכי ולמאי הילכתא הו"ל לרב למימר דבמיתה כיון דאין מיתה זו אלא בדיני שמים וליכא בהכי נפק"מ לדידן. דאין עונש זה מסור אלא בידי שמים. ואינו מסור לב"ד אלא לענין מלקות בלבד. והיינו דקאמר רב לוקה. והכי נמי יש להקשות בברייתא דואלו שבמיתה. מאי נפק"מ לדידן בהכי אם הן במיתה או באזהרה. הא סוף סוף לדידן ליתנייהו אלא במלקות. ומיתה דידהו בידי שמים בהדי כבשי דרחמנא למה לן וקמי שמיא גליא. וכבר ראיתי להרי"ב ז"ל בחי' למנחות (ע"ז ע"ב) שנתעורר בזה. והקשה עוד שם במאי דאיפליגו בחייבי כריתות שלקו אם נפטרו ידי כריתתן. ומאי נפק"מ לדידן בהכי. והרי אין זה אלא עונש המסור בידי שמים. והא קמי שמיא גליא. וכן קשה בכמה דוכתי. והשיב שם על זה דאיכא נפקותא לדידן לענין אם חייבים לקברו בין רשעים גמורים. דהיינו בין רשעים כמותם. כדאיתא בפ"ג דיבמות (ל"ב ע"ב) עיי"ש. ובמש"כ התוס' שם (ד"ה בין רשעים גמורים). ובהכי תירץ שם ג"כ קושית הכ"מ על הרמב"ם ז"ל (פ"ט הי"ג מהלכות מעה"ק) עיי"ש בדבריו. ואמנם לדידי אין ממש בתירוצו כלל. דא"כ מה יענה להההיא דאמרינן בפרק הנשרפין (סנהדרין פ"א ע"א) א"ל רב אדא בר אהבה לרבא חמותו ונעשית אשת איש נדון בחמותו. לידון נמי באיסור אשת איש. דהא אמר ר"א מודה רבי יוסי באיסור מוסיף. אמר לו אדא ברי בתרי קטלי קטלת ליה עיי"ש. והשתא הרי שפיר פריך רב אדא. דהא אע"ג דבתרי קטלי לא אפשר למיקטלי'. מ"מ אכתי הא איכא נפק"מ לענין לקברו בין רשעים גמורים כמותו. וכדקאמר רבא גופיה בסוגיא דיבמות שם. אבל בעיקר הדבר אשתמיטתי' סוגיא דיבמות גופא שם בדוכתה לקמן בסמוך (ל"ג ע"ב). דאמרינן התם מידי חטאות קתני או לאוי קתני אלא איסורי

בעלמא קא חשיב. למאי נפק"מ לקברו בין רשעים גמורים עיי"ש. הרי מבואר דהיכא דקתני בהדיא חטאות או לאוי. ליכא למימר דליכא נפק"מ אלא לענין לקברו בין רשעים כמותו. אלא קרבן חטאת ממש וחיוב לאו ממש. דהיינו עונש מלקות הוא דקאמר. וא"כ התם בההיא דפרק הנשרפין שם כיון דקאמר רבי יוסי חמותו ונעשית אשת איש נדון בחמותו. לית לן לאוקמי דלא קאמר הכי אלא לענין לקברו בין רשעים כמותו. אלא בחיובא ממש דמחיים. דהיינו במיתת ב"ד הוא דקאמר. והיינו דקאמר לו רבא לרב אדא אטו בתרי קטלי קטלת ליה. ומהאי טעמא נמי לא ניחא ליה למימר דלענין קרבן ובשוגג מיירי. משום דמלשון נדון בחמותו דקאמר ר"י משמע שנדון בב"ד קאמר. דלענין קרבן לא שייך אלא לשון חיובא. וממילא מבואר דגם התם בפלוגתא דר' וחכמים דרבי קאמר בהדיא דבמיתה וחכמים קאמרי דבאזהרה. ע"כ ליכא לאוקמי פלוגתייהו אלא בעיקר חיובא דמחיים. דלרבי במיתה ולחכמים באזהרה. דהיינו במלקות. ולא באיסורי מיתה ולאו בעלמא ורק לענין לקברו בין רשעים שכמותו בלבד. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. אבל לפי מה שביארנו שפיר איכא נפק"מ טובא לענין דינא. אם הוא בשלשה בשאר חייבי מלקיות בעלמא. או בעשרים ושלשה כחייבי כריתות ומיתה בידי שמים. וכן בההיא דאיפלגו תנאי בחייבי כריתות שלקו אם נפטרו ידי כריתתן. איכא נפק"מ בהכי טובא. שאם נפטרו במלקות ידי כריתתן. א"כ מלקות זו במקום כרת קיימא ונדון בעשרים ושלשה כמו שנתבאר. אבל אם לא נפטרו במלקות זו ידי בריתתן. א"כ מלקות זו מילתא בפ"ע היא. ולא עדיפא משאר כל חייבי מלקיות דעלמא דאינם אלא בשלשה:

מיהו נראה דאין מזה הכרע כלל. לפי מה שכבר נתבאר אצלנו (בפתיחה) דלפי שיטת רבינו הגאון ז"ל. וכן דעת קצת משאר הראשונים ז"ל. דהא דקיי"ל חייבי כריתות וחייבי מיתה בידי שמים שלקו נפטרו ידי כריתתן ומיתתן. היינו דוקא כשלקו מלקות מיוחדת בפ"ע משום הכרת או המיתה כדי לפטרן מעונש דדיני שמים. מלבד מה שלוקין משום עבירת הלאו שעם הכרת או המיתה. אבל המלקות דמשום עבירת הלאו בלבד. אינה פוטרתן מידי כריתתן ומיתתן. והשתא א"כ בלא"ה איכא נפק"מ טובא לדידן. דלרבי דאמר במיתה. הרי הוא לוקה תרתי. חדא משום הלאו שעבר דבר מלקות הוא כשאר חייבי לאוין. ואידך משום עונש מיתה בידי שמים ולפטרו ידי מיתתו. אבל לרבנן אינו לוקה אלא אחת משום עבירת הלאו בלבד. וכן נמי במאי דאיפליגו לענין חייבי כריתות שלקו אם נפטרו ידי כריתתן. איכא בהכי נפק"מ לדידן לענין זה. דלמ"ד שנפטרו ידי כריתתן. חייבין ג"כ ללקות מצד עונש כרת שעליהן. מלבד מה שנתחייבו מלקות משום הלאו כשאר חייבי לאוין. אבל למ"ד שאין נפטרין ידי כריתתן במלקות. אין לנו להלקותן

אלא משום עבירת הלאו בלבד. כיון דלעונש כרת לית להו כפרה במלקות. ומלבד זה איכא נמי נפק"מ בהכי לדידן לענין הכנסתן לכיפה. דהרי קיי"ל הלכה לממ"ס דמי שלקה ושנה מכניסין אותו לכיפה. כשלקה מלקות של כריתות או של מיתה בידי שמים וכמו שנתבאר. וא"כ הא איכא נפק"מ טובא לדידן בהכי דלרבי דאמר במיתה מכניסין אותו ב"ד לכיפה בלקה ושנה. אבל לרבנן דאינו אלא באזהרה אינו אלא כשאר חייבי לאוין גרידא דלית בהו אלא מלקות בלבד. וגם בפלוגתא דחייבי כריתות שלקו אם נפטרין ידי כריתתן איכא נפק"מ בהכי לפי שיטה זו של רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. דהרי עיקר טעמא דמכניסין אותו לכיפה כשלקה ושנה במלקיות של כריתות. מפרשינן התם בפרק הנשרפין משום דגברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מיקרב קטלי'. וכיון דקא מוותר לה נפשי' מקרבינן ליה לקטלא עילויה עיי"ש. וא"כ למ"ד חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. א"כ משלקה ונפטר בהכי מידי כריתתו. תו לאו בר קטלא הוא. ע"כ לדידיה לא משכחת לה הכנסה לכיפה אלא בשלא לקה אלא משום עבירת הלאו בלבד. דבזה לא מיפטר ידי כריתתו לשיטת רבינו הגאון ז"ל עד שילקה מלבד זה גם משום הכרת וכמו שנתבאר. אבל כשלקה גם משום כריתתו שוב לית ביה דין הכנסה לכיפה. אבל למ"ד דחייבי כריתות שלקו אין נפטרין ידי כריתתן אין לו שום תקנה להפטר מהכנסה לכיפה. אלא לעולם כל שלקה ושנה במלקות של כריתות מכניסין אותו לכיפה. וזו נפקותא רבתא לדינא:

והנה בההיא דפרק הנשרפין (סנהדרין פ"ב ע"ב) דבעא מיני' רב אחא בר הונא מרב ששת כהן ששימש בטומאה חייב מיתה בידי שמים או און חייב מיתה בידי שמים. א"ל תניתוה כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד אלא פירחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין. ואי ס"ד מחייב מיתה בידי שמים לישבקא דליקטל בידי שמים וכו'. מיתבי ואלו שבמיתה טמא ששימש תיובתא עיי"ש. וכתב שם בחמרא וחיי בשם תלמידי רבינו פרץ ז"ל שכתבו וז"ל. וא"ת מ"מ תקשה מה שהקשה לעיל דכיון דמחוייב מיתה בידי שמים לישבקוהו דליקטל בידי שמים ואמאי כונסין אותו לכיפה (מבואר ע"כ שכן היתה גירסתם במתניתין שם. אבל אין רמז לגירסא זו בשום דוכתא ולא בכל הראשונים ז"ל. וגם בכל הסוגיא שם לא נראה כן עיי"ש היטב). וי"ל דכי היכי דגבי לקה ושנה כונסין אותו לכיפה משום דקא מסר נפשיה לקטלא. ומפעם ראשונה ושניי' אין כונסין אותו משום דאפשר דאינו מוותר נפשו דסמיך על מאי דלקי ומיפטר מקטלא דבידי שמים. דכל חייבי כריתות שלקו נפטרים מידי כריתתם. אבל בפעם שלישית שעדיין חוטא ותולה עצמו בדעת אחרים ומוחזק ואינו חושש אם

ילקוהו. משום הכי אמרינן דכונסין אותו. הכא נמי בטמא ששימש שכונסין אותו לכיפה מהאי טעמא. דהא מפעם ראשונה מוותר נפשיה. שהרי אינו נפטר ממיתה ע"י דבר אחר. ואפי' הכי מוותר נפשיה. ודמי ללקה שלש פעמים. ולהכי לא אמרינן דלישבקי' וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל בפשיטות דמאי דאמרינן דבלקה ושנה במלקות של כריתות ב"ד מכניסין אותו לכיפה. היינו בענין שע"י מלקות נפטר ידי כריתתו. דבענין שאינו נפטר ע"י מלקות מענשו שבידי שמים. מכניסין אותו לכיפה מיד בפעם הראשונה. ומהאי טעמא הוא דאמרינן דטמא ששימש מכניסין אותו לכיפה מיד. משום דאינו נפטר במלקות מידי מיתתו. וא"כ לפי דבריהם אלו ליתא להך נפקותא שכתבנו לעיל בין מ"ד חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן למ"ד לא נפטרו. שהרי לפי דבריהם אפי' למ"ד נפטרו ידי כריתתן. ובענין שנפטרו. נמי מכניסין אותו לכיפה בפעם השלישי. אלא דלפי דבריהם איכא בינייהו נפקותא לדידן בפשיטות טפי. דלמ"ד חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן אין מכניסין אותו לכיפה אלא בפעם שניי' או שלישית. אבל למ"ד שלא נפטרו ידי כריתתן במלקות. מכניסין אותו לכיפה מיד בפעם הראשונה. כמו בטמא ששימש שכתבו שמכניסין אותו לכיפה מיד משום שאינו נפטר ידי מיתתו במלקות:

אמנם עיקר דברי תלמידי רבינו פרץ ז"ל אלו מתמיהים מאוד בעיני. דמלבד דמש"כ דטמא ששימש מכניסין אותו לכיפה מיד בפעם הראשונה. לא אשכחן הכי בשום דוכתא כלל כמשכ"ל. וגם הטעם שכתבו משום שאינו נפטר במלקות מידי מיתתו. מבואר מזה דס"ל בפשיטות דחייבי מיתה בידי שמים שלקו לא יצאו ידי מיתתן. וחמירי בזה חייבי מיתה בידי שמים מחייבי כריתות. לא ידענא מנ"ל הא. וכבר הוכחנו בפתיחתנו להעונשין (סי' ט"ז) דאין חילוק בזה בין חייבי כריתות לחייבי מיתה בידי שמים. וכן כתב הרמב"ם ז"ל כמש"כ שם עיי"ש. גם עיקר דבריהם ז"ל שכתבו דהיינו טעמא דבפעם ראשונה ושניי' אין מכניסין לכיפה. משום דאינו מוותר נפשי'. משום דסמיך על מאי דלקי ומיפטר מקטלא בידי שמים. דכל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. אבל בפעם שלישית שכבר הוחזק ואינו חושש אם ילקוהו כונסין אותו לכיפה. הוא תמוה מאוד דזהו איפוך המבואר בגמרא שם (פ"א ע"ב) טעמא משום דגברא בר קטלא הוא וקרובי הוא דלא מקרב קטלי' וכיון דמוותר לה נפשי' שעשה כן שנים או שלשה פעמים מקרבינן לה לקטלי' עילויה. ומבואר מזה דמיירי בשלא נפטר ידי כריתתו במלקות שלקה. דאל"כ הרי לאו בר קטלא הוא כלל. שהרי נפטר ידי כריתתו. והא דבעינן שיתחזק בשנים או שלשה פעמים. היינו רק משום דבפעם אחת איסורא הוא דקא טעם ולא מוותר נפשי'. כמבואר להדיא שם עיי"ש. גם תמוה מאד לתלמידי הר"פ היכי קטלינן

ליה בהכנסת כיפה בשלשה פעמים. כיון דלאו בר קטלא הוא כלל. שכבר לקה ונפטר מכריתתו. ומי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן קטלינן ליה. וכדפרכינן התם לקמן (פ"ב ע"ב). ומאי דקמשני התם האמר ר"י אמר ר"ל במלקות של כריתות עסקינן דגברא בר קטלא הוא עיי"ש. לא שייך לתלמידי הר"פ ז"ל דהא לדידהו לאו בר קטלא הוא. שהרי נפטר במלקות. ועי' בפירש"י והרמ"ה ז"ל שם עיי"ש היטב. גם בשאר דברי תלמידי הר"פ ז"ל שם יש לתמוה הרבה עיי"ש היטב. אלא שאכמ"ל בזה יותר:

ועכ"פ מתבאר דמההיא דהתם אין ראיה לחלק בין חייבי מלקות גרידא לחייבי מלקיות של כרת ומיתה בידי שמים לענין שיהא דינם בשלשה או בעשרים ושלשה לרבנן דרבי ישמעאל. ואין לי כעת ראי' מבוארת לזה. ומ"מ מסתברא לחלק בהכי מטעם שביארנו. ונראה עוד דאפשר לדון ולומר בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (בהקדמתו לפי' המשנה סדר זרעים) וז"ל מס' מכות נסמכה לסנהדרין מפני שאין רשות לבני אדם לענוש ולהלקות אלא השופטים בעצמם. כמו שאמר הכתוב והפילו השופט והכהו וגו' עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דדיני מלקות אע"ג דקיי"ל דסגי בשלשה. מ"מ הנך שלשה בעינן שיהיו מן הסנהדרין. ואף ע"ג דשלשה סתמא תנן. הרי ג"כ עשרים ושלשה דקאמר רבי ישמעאל. נמי סתמא תנן. אף ע"ג דפשיטא דסנהדרין קאמר. והכי נמי סמיכת זקנים דתנן התם דבשלשה סתמא. ומ"מ מבואר בגמרא שם דבעינן דוקא שיהיו מהסנהדרין עיי"ש. והכי נמי הא דתנן התם עגלה ערופה בשלשה לר"ש ובחמשה לר"י. היינו מן הסנהדרין. כמבואר שם בגמרא ובמתני' דסוטה (ר"פ עגלה ערופה) עיי"ש. אע"ג דבמשנתנו שלשה סתמא תנן. וכן עבור החודש ועבור השנה. דסתמא תנן התם דבשלשה. ומ"מ לדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ג ופ"ד מהלכות קדוש החודש) והסמ"ג (עשין קנ"ג). היינו דוקא מסנהדרין גדולה עיי"ש. וא"כ גם במלקות שפיר אפשר לומר דאף ע"ג דשלשה סתמא קאמר ת"ק דר"י. מ"מ נראה דשלשה דומיא דעשרים ושלשה דרבי ישמעאל קאמר. דהיינו סנהדרין. וכן מבואר מלשון הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (סו"פ י"ח מהלכות סנהדרין). שכתב וז"ל גזה"כ שאין ממיתין ב"ד ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא ע"פ שנים עדים וכו'. אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע להדיא מדבריו אלו דלמלקות נמי צריך סנהדרין דוקא:

ונראה דהיינו טעמא משום דדיני מלקות הם לכל דבר כדיני נפשות. כמבואר פ"ד דסנהדרין (ל"ג ע"ב) עיי"ש. ובתוספתא (פ"ז דסנהדרין) עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות סנהדרין ה"ד) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ (ר"פ ט"ז מהלכות סנהדרין) עיש"ה. ומה שהוכיח הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) מדכתיב והפילו השופט וגו'. נראה דכוונתו

כדדרשינן (פ"ק דסנהדרין י"ד ע"א ובסוטה שם) שופטיך מיוחדין שבשופטיך. והיינו סנהדרי גדולה עיי"ש. ואף ע"ג דהתם סנהדרי גדולה בעינן. היינו משום דהתם כתיב זקניך ושופטיך כדאיתא התם עיי"ש. אבל שופטים סתם אפשר דהיינו סנהדרי קטנה. ומ"מ מבואר דסתם שופט דקרא היינו סנהדרין. ולאו דוקא היכא דכתיב שופטיך. אלא שופט סתם נמי הכי משמע. כמבואר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ב ע"ב) דנפק"ל התם דאין דנין דיני נפשות בזה"ז מדכתיב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט וגו'. בזמן שיש כהן יש שופט בזמן שאין כהן אין שופט עיי"ש. הרי דלסנהדרין הדנין דיני נפשות הוא דקרי קרא שופט. והרמ"ה ז"ל שם כתב וז"ל ויש לפרש דהיינו טעמא דלא יליף מהתם אלא לדיני נפשות. משום דהתם בסנהדרין מיירי. וקמ"ל קרא דכי ליכא כהן ליכא סנהדרין. הילכך דיני נפשות דבעו סנהדרין ממעטינן. אבל דיני ממונות דלא בעו סנהדרין לא ממעטינן עכ"ל עיי"ש. הרי דלסנהדרין הוא דקרי להו קרא שופט. דאל"כ מנ"ל דבסנהדרין מיירי קרא. ולהכי ס"ל להרמב"ם דמדכתיב גבי מלקות והפילו השופט שמעינן דסנהדרין בעינן בהו. אף ע"ג דבשלשה מינייהו סגי. ואע"ג דבחבורו הגדול (הלכות סנהדרין פ"ה ה"ז) לא כתב הרמב"ם ז"ל לענין מלקות אלא דבעינן סמוכין בלבד. ולא הזכיר סנהדרין כלל עיי"ש. היינו רק משום דלא אשכחן דין זה מפורש בהדיא בשום דוכתא. וכדרכו ז"ל שלא להביא בחבורו הגדול ברוב המקומות אלא הדינים המבוארים בהדיא במקורם כידוע. ובלא"ה אף ע"פ שלא כתב שם אלא דבעינן שלשה סמוכים. מ"מ אפשר דכוונתו נמי שיהיו מן הסנהדרין. דהא כן כתב שם ג"כ בעבור החודש ועבור השנה ועגלה ערופה עיי"ש. אע"ג דבהדיא מבואר במתניתין דסוטה (ר"פ עגלה ערופה) דבעינן שיהיו מסנהדרי גדולה עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופיה (ריש פ"ט מהלכות רוצח) בעגלה ערופה עיי"ש. וכן לעבור החודש ועבור השנה. לדעתו בעינן דוקא סנהדרי גדולה כמש"ל. וכן נראה ע"כ מוכרח לפי המבואר בסוגיא דפ"ד דסנהדרין ובדברי הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל דדיני מלקות הם לכל דבר כדיני נפשות. אלא דגלי קרא דמ"מ בשלשה סגי להו. וא"כ אין לנו אלא דאין צריכין עשרים ושלשה. דהיינו כולהו סנהדרי קטנה. אבל מ"מ הנך שלשה אית לן למימר דבעינן דוקא שיהיו מן הסנהדרין. דלמאי דלא גלי קרא לא גלי. וראיתי בתשובות רלב"ח ז"ל (בקונטרס הסמיכה) שלא נחלקו הוא ומהר"י בי רב ז"ל ושאר חכמי דורם אלא אם אפשר לסמיכה בזה"ז לענין לדון דיני מלקות עיי"ש. אבל זה פשיטא להו לכולם שאם היה אפשר למצא סמוכין בזה"ז דנין דיני מלקות האידנא. אע"פ שעכשיו אין לנו סנהדרין. אבל מאי דפשיטא להו להנך רבוותא ז"ל לענ"ד מיבעיא לי טובא וכמו שביארנו:

איברא דחזינא ליה להרמב"ם ז"ל גופיה שכתב בהדיא (פרק ט"ז מהלכות סנהדרין ה"ב) וז"ל מלקין בזמן הזה בכל מקום מן התורה בפני שלשה סמוכין אבל לא בפני הדיוטות עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דס"ל דלא בעינן סנהדרין למלקות ומלקין מן התורה אפי' בזה"ז דליכא סנהדרין. אלא שיש קצת מקום לדחוק ולתרץ. שלא יהיו דבריו סותרין זא"ז. אבל דברי הרמב"ם אלו מצד עצמן צ"ע מנ"ל הא. ובכ"מ שם לא טרח אלא למצא מקור למש"כ הרמב"ם שם דבעינן מומחין. והעלה שם דהכי מוכח מדאיפלגו רבי ישמעאל ורבנן רק אם בעינן עשרים ושלשה או בשלשה סגי. ואם איתא דלרבנן מומחין נמי לא בעינן אדמיפליגי אי בעינן עשרים ושלשה ליפלגי אי בעינן מומחין. אלא ודאי מומחין סמוכין לכ"ע בעינן משום דמלקות במקום מיתה עומדת. עיי"ש בדבריו. ולענ"ד דבריו ז"ל תמוהים אצלי דהרי מראי' זו עצמה מוכח נמי דלמלקות סנהדרין בעינן. דאל"כ אדמיפלגי רבנן ור"י אי בעינן עשרים ושלשה ליפלגי אי בעינן סנהדרין דלר"י בעינן כולה סנהדרי קטנה. ולרבנן לא בעינן סנהדרין כלל אלא שלשה סמוכין בעלמא סגי. דהרי מדקאמרי דסגי בשלשה אכתי לא ידעינן דלא ניבעי שיהיו הנך שלשה מן הסנהדרין. דהרי הכי נמי קתני בעריפת עגלה ובסמיכת זקנים ובעבור החודש ועבור השנה. אף ע"ג דהתם דוקא סנהדרין בעינן וכמשכ"ל. וא"כ ודאי אם איתא דבהכי נמי פליגי רבנן על ר"י הו"ל למיפלג הכי בהדיא. אלא ודאי עכצ"ל דעד כאן לא פליגי רבנן עליה דר"י אלא במאי דקאמר דכולהו סנהדרין בעינן. וקאמרי אינהו דבשלשה מינייהו לחוד סגי. אבל עכ"פ מיהת לכ"ע סנהדרין בעינן. והשתא א"כ אית לן למימר דהאידנא דליכא סנהדרין ליכא נמי מלקות מן התורה כלל. וא"כ היכי כתב הרמב"ם ז"ל שם דמלקין בזה"ז בכל מקום מן התורה בפני שלשה סמוכין. וגם עיקר דברי הכ"מ שם שטרח למצא מקור לדברי הרמב"ם ז"ל במה שכתב דלמלקות בעינן מומחין סמוכים. תמוהים אצלי דלזה ודאי אין צריך ראיה. שהרי לכל דבר דיני מלקות כדיני נפשות וכמשכ"ל. ואדרבה לאידך גיסא צריך ראיה. מנ"ל להרמב"ם ז"ל דלענין זה אין דיני מלקות כדיני נפשות שאינם נוהגין בזה"ז ושצריכין סנהדרין. ומלבד שלא מצינו מקור לזה. אלא אדרבה הדברים נראין איפכא וכמו שכבר ביארנו לעיל:

וראיתי בתשובות הגאונים ז"ל המכונות חמדה גנוזה (סי' כ'). והיא תשובת רב נטרונאי ורב פלטוי הגאונים ז"ל. ואיתא ג"כ במעשה הגאונים (סי' פ"ב). ובקצור בשערי צדק (שער שביעי מח"ה סי' ל"ח). והובאה ג"כ בתשובות הרלב"ח (בקונטרס הסמיכה) קצת בנוסח אחר באריכות יותר עיי"ש. וז"ל ועוד מלקות דודאי דאורייתא איכא אומדנא דב"ד כדקתני וכו'. וכל מילתא דצריכא אומדנא לא נהגא אלא בזמן שבית המקדש

קיים. (נראה דכוונתם בזה דכיון שצריך אומד כמה הוא אפשר לו לקבל ולא ימות. הו"ל דיני נפשות ממש שאין נוהגין אלא בזמן שסנהדרי גדולה יושבת בלשכת הגזית). ועוד במלקות דאורייתא קתני הוסיף לו רצועה אחת ומת הרי זה גולה. ומכאן למדנו שאין מלקין מלקות דאורייתא. שאם נתחייב גלות באיזה צד עושין והא ליכא גלות. ערי מקלט כבר מפורשות הן ואין להוסיף עליהן. ואין לעשות בחוץ לארץ. וצריכה לכהן גדול וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדברי הגאונים ז"ל אלו בהדיא דס"ל דדיני מלקות גם לענין זה הם ממש כדיני נפשות שאין נוהגין אלא בזמן שבהמ"ק קיים ואפי' ע"י סמוכין ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל. והנה מש"כ הגאונים ז"ל וצריכה לכהן גדול. משמע לכאורה דקאי על עיקר דין גלות או על עשיית ערי מקלט. וא"כ דבריהם תמוהים מאוד דלדין גלות ודאי אין צריך כלל כהן גדול. דהרי בהדיא תנן (פ"ב דמכות י"א ע"ב) נגמר דינו בלא כהן גדול אינו יוצא משם לעולם עיי"ש. הרי דשפיר דנין דין גלות גם בלא כהן גדול. וגם לעשות ערי מקלט לא שמענו מעולם. ולא אשכחן בשום דוכתא רמז ורמיזא כלל להצריך לזה כהן גדול:

איברא שיש אתי מקום לפרש דברי הגאונים ז"ל בזה ע"פ דברי התוס' רי"ד (סוף פ"ז דיומא) דעל מאי דתניא התם במשוח מלחמה שמחזיר את הרוצח דברי רבי יהודה וחכ"א אינו מחזיר. כתב בתוס' רי"ד שם וז"ל ומחזיר את הרוצח פי' המורה ומחזיר את הרוצח במיתתו. ואינו נראה לי דהאי חזרה לאו אעירו קאי. אלא אעיר מקלט ובחיי כהן. כדתנן במכות פרק אלו הן הגולין. אמר ר"י בר"י בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט. וב"ד שולחין ומביאין אותו משם. מי שנתחייב מיתה הרגוהו. ושלא נתחייב מיתה פטרוהו ומי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו שנאמר והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה. אחד המשוח בשמן המשחה ואחד מרובה בבגדים ואחד שעבר ממשיחותו מחזירין את הרוצח. ר"י אומר אף משוח מלחמה מחזיר את הרוצח עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו ז"ל שמפרש הא דתנן התם אחד המשוח בשמן המשחה וכו' מחזירין את הרוצח וכו'. היינו לומר שמחזירין אותו לעיר מקלטו. וקאי אמתני' דלעיל מיניה (ט' ע"ב). דקאמר התם ר"י בר"י בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד וכו' מי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו וכו'. ועלה קתני הכא בסיפא שמחזירין אותו כהנים אלו לגלותו אל עיר מקלטו. ובחיי כהן הוא דמיירי. וזהו פירוש חדש מאוד ולא מצאתי לו חבר בכל הראשונים ז"ל זולתו. ולפ"ז ודאי מבואר בהדיא בהך מתניתין דלגלות בעינן כהן גדול כדעת הגאונים ז"ל:

אמנם גם דברי תוס' רי"ד הללו מתמיהים מאוד אצלי ומרפסין איגרא. דאע"ג דלכאורה משמע הכי קצת לפי הגירסא שבמשניות שם דהך מתני' דאחד המשוח ואחד המרובה בבגדים וכו' מיתניא כחדא עם מתניתין דאמר ר"י בר"י בתחלה אחד שוגג וכו' במשנה אחת. וכן הגירסא במשנה שבירושלמי שם עיי"ש. ומשמע דעלה קאי כדפירש בתוס' רי"ד. אבל הדבר נפלא מאוד דא"כ מאי האי דקא מסיים עלה התם במתני' לפיכך אמותיהם של כהנים מספיקות להם מחיה וכסות כדי שלא יתפללו על בניהן שימותו עיי"ש. ומשמע ודאי דלהכי היו מתפללין שימותו כדי שבמיתתם יחזרו לביתם מעיר מקלטם. ולהתוס' רי"ד מאי ענין זה לכאן. הרי לא מיירי הכא בהך מתני' אלא בחזירתן לגלותן לעיר מקלטן ובחיי כהן גדול. וע"כ אין לנו אלא כדפירש"י ושאר ראשונים ז"ל דמאי דתנן הכא מחזירין את הרוצח. היינו שמחזירין במיתתן את הרוצח מעיר מקלטו לביתו. ומיהו לזה היה אפשר קצת לומר דס"ל שלא היו מתפללין עליהם שימותו כדי שישובו מגלותם לביתם. אלא בדרך נקמה ואיבה בעלמא היו מתפללין עליהם שימותו משום שרק על ידיהם נגמר דינם לגלות לעיר מקלטם. משום דבלא כהן גדול אין דנין דיני גלות. והיינו דתנן בסיפא לפיכך אמותיהם וכו' כדי שלא יתפללו על בניהן שימותו. והכי משמע לכאורה מדפרכינן התם עלה בגמרא טעמא דלא מצלו הא מצלו מייתי והכתיב קללת חנם לא תבא וכו' עיי"ש. ולפירש"י ושאר ראשונים ז"ל קשה מאי ענין קללת חנם לכאן. הרי אפשר שמעולם לא היו מתפללין עליהם שימותו. אלא שהיו מתפללין רק על עצמן שיצאו מגלותן לביתם לחירות. אלא דמכיון דזה אי אפשר אלא במיתת כהן גדול. נמצא שתפלתן גורמת קללת מיתה לכהן גדול. ולפיכך היו אמותיהן של כהנים מספקות להן מחיה וכסות כדי לפייסן. וגם כדי שלא יהיו מעונים כ"כ במצור ומצוק בגלותן. וממילא לא יהיו מרבים כ"כ להתפלל על תשועתם מצרתם. וכגון זה ודאי אינו בכלל קללת חנם דקרא. שהרי אינם מקללים. ועל צרת עצמם הוא שהיו מתפללים. אבל לפי פירוש התוס' רי"ד ניחא שפיר. דאפשר לומר דודאי לא יתפללו להוציאם לחפשי מגלותם דכיון שנגמר דינם ע"פ סנהדרין אין זו אלא תפלת שוא. שהרי מדין תורה הוא שנתחייבו גלות. ומעשיהם הם שגרמו להם. וגם לא יתפללו על מיתת כהן גדול כדי שע"י כך יצאו לחירות. דמהיכא תיתי להמית צדיק ונקי בלא זמנו כדי להוציא החוטאים הללו מגלותם אשר נתחייבו בו ע"פ מעשיהם מדין תורה. אלא שמתוך צרותיהם ואיבתם לכהן הגדול אשר בגרמתו באה להם הצרה הזו. יבאו לקללו דרך נקמה שימות. וכדרך בני אדם לעשות כן למי שהרע להם ברצונו ושלא ברצונו. ועל זה פריך שפיר מדכתיב קללת חנם לא תבא. אלא דודאי הדבר תמוה מההיא דתנן התם נגמר דינו בלא כהן גדול

וההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם עיי"ש. הרי שגומרין דין גלות גם בלא כהן גדול. ואדרבה בלא כהן גדול חמיר טפי שאינו יוצא משם לעולם. ואילו היה כהן גדול בשעת גמר דינו היה יוצא עכ"פ במיתתו וכמו שעמדנו בזה לעיל. ומיהו מנגמר דינו בלא כהן גדול לא קשה כל כך. משום שאפשר לומר דכל שתחלת דינו היה בכהן גדול גם להגאונים ותוס' רי"ד ז"ל גומרין דינו אע"ג דהשתא ליכא כהן גדול:

אבל מסיפא ודאי קשה טובא לשיטתם. דהא ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג נמצא שכל דינו מתחלתו עד סופו הוא בלא כהן גדול. הרי דלדין גלות לא צריך כהן גדול. ומיהו גם לזה אפשר לומר ע"פ מה שכתב הריטב"א ז"ל במתניתין דהתם. וז"ל ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם. פי' רש"י ז"ל כגון שנגמר דינו קודם שמינו כהן גדול אחר. ולא נהירא חדא מדפסיק. ותני סתם. ועוד דמרישא שמעינן לה. לכך הנכון דאפי' היה שם כהן גדול כשנגמר דינו פסיק ותני אינו יוצא משם לעולם. וגזירת הכתוב הוא שלא נתן הכתוב כפרה לכהן גדול אלא כשאין ברציחה שייכות לכהן גדול. ולכפרה נבחרו ולא לרציחה. ואפשר שטעם הכתוב מפני שהעון חמור מאוד. ויש שנתנו טעם משום דבעינן כהן גדול המכפר שיהיה נמצא בשעת רציחה ולא הוצרך התנא לפרש אלא שיהיה מצוי בשעת גמר הדין כהן גדול (כצ"ל עיי"ש) מטעמא דמפרש בגמרא. ולפי טעם זה לא הוצרך התנא לתפוס כאן כהן גדול שהרג או שנהרג. דבלא"ה נמי משכחת לה להא בשהיתה ההריגה בין כהן לכהן. אלא דנקט הכי לאשמעינן דאע"ג דהוה כהן גדול בשעת רציחה לא אמרינן שמיתתו וכפרתו באין כאחד. ואין הטעם הזה מתחוור לי עכ"ל עיי"ש. וע"פ דרך זו אפשר לומר דהא דתנן ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם. היינו דוקא כשנתמנה כבר כהן גדול אחר קודם שדנוהו ונגמר דינו לגלות. אבל ודאי אין ה"נ דבלא כהן גדול אין דנין דין גלות כלל. משום שאין מחזירין את הרוצח לעיר מקלטו אלא בכהן גדול וכדתנן ברישא דהך מתניתין לפי פירוש התוס' רי"ד ז"ל. ופשטא דלישנא דמתניתין הכי משמע. דמדקאמר נגמר דינו בלא כהן גדול. והדר קתני וההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג. משמע דהשתא בשנגמר דינו בכהן גדול מיירי. והכי נמי משמע מסוגיא דפ"ב דסנהדרין (י"ח ע"א) דקתני התם כהן גדול שהרג את הנפש במזיד נהרג בשוגג גולה. ופרכינן התם עלה פשיטא. ומשני בשוגג גולה איצטריך לי' סד"א הואיל וכתיב וישב בה עד מות הכהן הגדול. אימא כל דאית לי' תקנתא בחזרה ליגלי. דלית לי' תקנתא בחזרה לא ליגלי דתנן ההורג כהן גדול או כהן גדול שהרג את הנפש אינו יוצא משם לעולם. אימא לא ליגלי קמ"ל. ופריך ואימא הכי נמי. ומשני אמר קרא לנוס שמה כל רוצח אפילו כהן גדול במשמע עיי"ש. והשתא אם איתא דסיפא נמי

בכשנגמר דינם בלא כהן גדול מיירי. א"כ מאי ראי' מייתי מדכתיב לנוס שמה כל רוצח דאפי' כהן גדול במשמע. הרי אפי' אם תמצא לומר דהיכא שנדון בלא כהן גדול לא גלי מהאי טעמא דקאמר דלית לי' תקנתא בחזרה. מ"מ אכתי הו"ל גם כהן גדול בכלל מיהת לענין היכא שנדון אחר שכבר נתמנה כהן גדול אחר תחתיו. דאז הרי אית לי' תקנתא בחזרה במיתת כהן גדול זה שנתמנה עכשיו. וביותר קשה במאי דקאמר שוגג איצטריך לי' סד"א כל דאית לי' תקנתא בחזרה ליגלי דלית לי' תקנתא בחזרה לא ליגלי דתנן ההורג וכו'. ואם איתא אכתי קשה מה בכך הרי אכתי אפי' אם תמצא לומר דלקושטא דמילתא הכי הוא דכל היכא דלית לי' תקנתא בחזרה לא גלי. מ"מ הרי מיהת כשנתמנה כהן גדול אחר קודם שנדון לגלות. אפי' כהן גדול שהרג גולה. דהרי בזה אית לי' תקנתא בחזרה במיתת כהן גדול זה. ומתניתין דהתם דתנן דכהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם הא לא מיירי. לפי מאי דקיימינן השתא. אלא כשנדון בלא כהן גדול. וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת בשוגג גולה נמי פשיטא. דהא עכ"פ שייך בי' דין גלות היכא שנתמנה כהן גדול אחר תחתיו קודם שנדון לגלות. אבל ע"פ שיטת תוס' רי"ד ניחא שפיר. דהרי לפום שיטתו ע"כ הך מתניתין דההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם בשכבר נתמנה כהן גדול אחר תחתיו מיירי. דאל"כ הרי אין דינו נגמר לגלות כלל. ואפי' הכי קתני שאינו יוצא משם לעולם ולית לי' תקנתא בחזרה. והשתא א"כ שפיר איצטריך לאשמעינן דבשוגג גולה. וגם שפיר מוכיח מדכתיב לנוס שמה כל רוצח. דאם לא כן לא משכחת לה כהן גדול שיגלה כלל. דכשלא נתמנה כהן גדול אחר תחתיו הא אינו נדון לגלות כלל. וכשנתמנה כהן גדול אחר תחתיו שגומרין דינו לגלות. הרי שוב אין לו תקנה בחזרה. וא"כ אינו גולה. אלא ע"כ מוכח מזה דאע"ג דכה"ג שהרג לית לי' תקנתא בחזרה. מ"ט גולה. ומיתוקים קרא דכל רוצח בשנתמנה כהן גדול אחר תחתיו קודם שנדון לגלות. ומעתה א"כ מתבאר מזה שפיר דגם מההיא דהתם לא לבד דליכא תיובתא לשיטת תוס' רי"ד. אלא אדרבה מההיא דהתם סייעתא נמי איכא לשיטה זו:

ונראה עוד ראי' לשיטה זו מדאמרינן התם (פ"ב דמכות י"א ע"ב) איבעיא להו במיתת כולן הוא חוזר או דילמא במיתת אחד מהן. תא שמע נגמר דינו בלא כהן גדול אינו יוצא משם לעולם. ואם איתא ליהדר בדהנך. ודחינן בדליכא עיי"ש. ולכאורה עיקר איבעיא זו תמוה דהא ודאי מלישנא דמתניתין משמע דבמיתת אחד מהן הוא חוזר מדקתני התם אחד משוח בשמן המשחה ואחד המרובה בבגדים ואחד שעבר ממשיחותו מחזירין את הרוצח רבי יהודה אומר אף משוח מלחמה מחזיר את הרוצח עיי"ש. משמע ודאי דכל אחד מהנך לבדו מחזיר את הרוצח. דאל"כ מאי אחד אחד דקתני. הכי הו"ל למיתני

המשוח בשמן המשחה והמרובה בבגדים ושעבר ממשיחותו מחזירין את הרוצח. דבהאי לישנא שפיר הוה מצינן לפרושי דבמיתת כולן הוא חוזר. אע"פ שמ"מ היה ג"כ מקום להסתפק ולומר דגם במיתת אחד מהן הוא חוזר. אבל השתא דקתני אחד משוח וכו' ואחד וכו' ואחד וכו' אין מקום להסתפק בזה כלל. דודאי על כל אחד ואחד מהן לבדו קאמר דמחזיר. וגם מלישנא דרבי יהודה ע"כ הכי מוכח. מדקאמר אף משוח מלחמה מחזיר את הרוצח. משמע דהוא לבדו נמי מחזיר את הרוצח. דאם איתא דדוקא במיתת כולן הוא חוזר. ולא אתי ר"י אלא למימר דבעינן שימות גם המשוח מלחמה עמהם. דאל"כ אינו חוזר. א"כ הכי הו"ל למימר ר"י אומר אף משוח מלחמה. דאז היה מקום לומר דהכי קאמר אף משוח מלחמה בכלל הנך שמחזירין את הרוצח. והיה במשמעו דאע"פ שמתו כל הנך דקאמר ת"ק. אם לא מת אף המשוח מלחמה עדיין אינו חוזר. משום דבמיתת כולן ומשוח מלחמה בכללן הוא חוזר. אע"פ שהיה ג"כ מקום לפרש ולומר דגם במיתת אחד מהן הוא חוזר. ור"י אתי למימר דאף משוח מלחמה נמי מחזיר את הרוצח כמו אחד מהנך דקחשיב ת"ק. אבל הך לישנא דנקט השתא דקאמר אף הוא מחזיר את הרוצח. ודאי אין מקום לפרש אלא דבא לומר שאף הוא נמי לבדו מחזיר את הרוצח. וא"כ ע"כ מוכרח לומר דבמיתת אחד מהן הוא חוזר. ומאי קא מיבעיא להו. אבל לשיטת תוס' ריי"ד ניחא שפיר. משום דלפי שיטה זו הרי הך מתניתין לא מיירי כלל בחזרה מעיר מקלטו לביתו. אלא איפכא בחזרה מן הב"ד לעיר מקלטו אחר שנגמר דינו בב"ד לגלות. ובחיי כהן גדול הוא דמיירי ומשום שאין דנין את הרוצח להיות גולה בלא כהן גדול. ולענין זה ודאי לא הוה קמיבעיא להו. דודאי פשיטא דבאחד מהן סגי. כמתבאר להדיא ממשמעות לישנא דמתניתין כדכתיבנא. ולא קמיבעיא להו אלא בחזרתו לחפשי מעיר מקלטו לביתו במיתת כהן גדול. ואין זה ענין למשנתנו כלל:

ובהכי ניחא נמי שפיר מאי דמייתי בגמרא הך איבעיא אסיפא דמתני' דקתני לפיכך אמותיהן של כהנים וכו'. והרי טפי הו"ל למינקט הך איבעיא אריש דמתניתין. דקחשיב התם כולהו כהנים שמחזירין את הרוצח. והתם שייכא שפיר לאיבעיא זו אי דוקא במיתת כולן קאמר דחוזר. או אפי' במיתת אחד מהן. וכבר עמדו בזה קצת אחרונים ולא העלו בזה דבר מספיק. אבל ע"פ שיטת תוס' ריי"ד הדבר נכון מאוד בפשיטות. דודאי אריש לא שייכא איבעיא זו כלל וכמו שנתבאר. והלכך לא נקט לה אלא על סיפא דמתניתין. והיינו לפי המבואר בגירסת המשנה שבמשניות ובמשנה שבירושלמי דמתניתין דלקמן דקתני משנגמר דינו מת כהן גדול וכו' מחוברת יחד עם סיפא דמתניתין דקתני לפיכך אמותיהן של כהנים וכו' עיי"ש. וזו היא ג"כ גירסת תוס' ריי"ד כמשכ"ל.

ולפ"ז שפיר אפשר לומר דהך איבעיא לא קיימא אלא אסיפא דסיפא. דהיינו אמתניתין דמשנגמר דינו מת כהן גדול וכו'. דמיירי בחזרת הרוצח מעיר מקלטו לחפשי לביתו. ואם כן גם מזה יש סייעתא לשיטת תוס' רי"ד ז"ל. והכי נמי משמע ע"פ הגירסא הישנה דבמתניתין דאחד משוח בשמן המשחה וכו' לא גרסינן מחזירין את הרוצח במילתא דת"ק. וכן הגירסא גם במשנה שבירושלמי שם עיי"ש. אלא שבספרים שלפנינו הגיהו כגירסא שלפנינו ע"פ הגהת מהרש"ל והרש"א ז"ל שם עיי"ש ובמש"כ בדקדוקי סופרים שם בזה. ולפי גירסא זו הישנה ודאי משמע כדפירש בתוס' רי"ד ז"ל דאדלעיל מיני' דקתני בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד וכו' הוא דקאי. אלא דבתוס' רי"ד ז"ל גופי' ביומא שם מבואר דגירסתו היתה שם כגירסא שלפנינו עיי"ש. אלא דמ"מ מגירסת ספרים הישנים סייעתא איכא לשיטתו:

אמנם יש לתמוה טובא לשיטה זו דהרי בהדיא מבואר בסוגיא דגמרא שם איפכא. דאמרינן התם עלה דההיא מתניתין דאחד משוח בשמן המשחה ואחד המרובה בבגדים וכו' מנא הני מילי אמר רב כהנא דאמר קרא וישב בה עד מות הכהן הגדול. וכתיב כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול. וכתיב ואחרי מות הכהן הגדול. ורבי יהודה כתיב קרא לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן. ואידך מדלא כתיב הגדול. חד מהנך הוא עיי"ש עוד בכולה סוגיא דהתם. ומבואר בהדיא מזה כדפירש"י ושאר ראשונים דההיא מתניתין נמי בחזרת הרוצח לחפשי מעיר מקלטו לביתו אחר מיתת הכהן הגדול הוא דמיירי. ולא כפירושו של תוס' רי"ד ז"ל. ובודאי ע"כ אין מקום כלל לפרש דברי רב כהנא אלו אלא עלה דההיא מתניתין. דהא קאי נמי לפרושי פלוגתא דת"ק ורבי יהודה במשוח מלחמה אי מחזיר את הרוצח דקתני בההיא מתניתין. וגם לא אשכחן בשום דוכתא אחרינא דליחשב הנך תלתא כהנים גדולים לענין שמחזירין את הרוצח אלא הכא בההיא מתניתין. וא"כ ע"כ מבואר מזה בהדיא דבחזרה מעיר מקלטו לביתו לאחר מיתת כהן גדול הוא דמיירי מתניתין. ועוד דבתר הכי מציין בגמרא לקמן אסיפא דההיא דקתני לפיכך אמותיהן של כהנים וכו' ושקיל וטרי עלה עיי"ש. וע"כ מתבאר מזה דעד השתא אריש דההוא מתניתין הוא דקאי. וע"כ היינו משום דבחזרת הרוצח לחפשי מעיר מקלטו לביתו אחרי מיתת הכהן הגדול הוא דמיירי. וא"כ נפלאים מאוד דברי התוס' רי"ד ז"ל. ודברי רש"י ושאר ראשונים ז"ל מוכרחין ומפורשין בהדיא בסוגיא דגמרא בדוכתה. ודברי התוס' רי"ד ז"ל לא ידענא מאי אידון בהו. אם לא לומר שלא היה כל זה בגירסת התלמוד שלפניו. וזה דבר קשה לאמרו. וגם בספרי (פרשת מסעי. ובפרשת שופטים) קתני הא דבתחלה אחד שוגג ואחד מזיד וכו' כדקתני לה לעיל במתניתין. ולא

מסיים עלה ההיא בבא דאחד משוח בשמן המשחה ואחד מרובה בבגדים וכו' עיי"ש. ומזה משמע ודאי דההיא מילתא אחריתא היא ולא ארישא קאי. וכדפירש"י וכל שאר הראשונים ז"ל. ולא כדפירש בתוס' רי"ד ז"ל. ומעתה לפ"ז הדבר קשה לומר כן בדעת הגאונים ז"ל כל כמה שלא מצינו כן בדבריהם מפורש בהדיא. וצריכין אנחנו למשכוני נפשין על דברי רבותינו הגאונים ז"ל:

ולכן נראה בביאור דבריהם ז"ל שם ע"פ מאי דאמרינן (פרק ארבע מיתות נ"ב ע"ב) תניא ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט עיי"ש. ומזה ילפינן התם דאין דנין דיני נפשות אלא בזמן שבית המקדש קיים ומזבח בנוי ומקריבין עליו. ובתוס' שם הוקשה להם אמאי לא קאמר מטעמא דדרשינן (פרק הנחנקין) וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם עיי"ש. והר"ן ז"ל שם כתב בזה דאין הכי נמי דהוה מצי למילף מהתם. אלא דהא עדיפא לי'. שאפילו יחזרו סנהדרין למקומן אינם יכולין לדון דיני נפשות מאחר שאין כהן עובד עבודה עיי"ש בדבריו. אבל קשה לכאורה אטו בקרא כהנים עובדים עבודה כתיב. הא לא כתיב בקרא אלא סתמא כהנים הלוים. ומנ"ל דבכהנים העובדים עבודת מזבח מיירי קרא. והיה נראה לכאורה לומר בזה ע"פ מה שדרשו בספרא (ויקרא) ובפ"ב דזבחים (י"ח ע"א) וערכו בני אהרן הכהנים בכיהונם. מכאן לכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד עבודתו פסולה עיי"ש. והכי נמי דרשינן התם מדכתיב ונתנו בני אהרן הכהן בכיהונו לימד על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה עיי"ש. וא"כ הכא נמי מדכתיב הכהנים דרשו בכיהונם. דהיינו בבגדי כהונתם. וא"כ ע"כ היינו כהנים העובדים עבודת מקדש. דאין בגדי כהונה אלא לעבודה. אבל זה ליתא דהתם לא דרשו כן אלא מייתורא דקרא דכתיב בני אהרן הכהנים. דכיון דכבר כתיב בני אהרן הרי הם כהנים. ולמה לי מאי דכתיב תו הכהנים. אלא ללמד דדוקא בכיהונם. אבל כאן דלא כתיב אלא הכהנים לחוד מנ"ל למידרש מיני' בכיהונם. ועוד דבעלמא אפי' היכא דכתיב בני אהרן לא דרשו הכהנים אלא למעט חללים. כמבואר בספרא (ריש פרשת אמור) גבי אזהרת טומאה ושאר דוכתי:

אבל נראה דהכא דרשינן מדכתיב ובאת אל הכהנים הלוים דמשמע כל הכהנים כולם וכהן גדול נמי בכלל. וידוע דאין כהן גדול אלא בזמן שבית המקדש קיים וכהנים עומדים ומקריבין ע"ג המזבח. ולזה שפיר דרשו מהך קרא בזמן שיש כהן עומד ומקריב יש משפט וכו'. דהיינו בזמן שיש גם כהן גדול. ונראה דזו היא כוונת הגאונים ז"ל במה שכתבו וצריכה לכהן גדול. כלומר דמלקות שדינה כדיני נפשות צריכה לכהן גדול. שאין

דנין דיני נפשות אלא בזמן שיש גם כהן גדול. דהיינו בזמן שביהמ"ק קיים דאיכא כהן גדול וכהן עומד ומקריב ע"ג המזבח. ודיני מלקות בכלל דיני נפשות הם. כמו שנתבאר. והכי מדוקדק יותר בלשון התשובה שבשערי צדק שם. דשם איתא בלשון הגאונים וצריכות לכהן גדול עיי"ש. דלשון זה משמע דלא על הגלות קאי דלא שייך בה לשון רבים. וגם לא יתכן לומר דקאי על ערי מקלט. דפשיטא דאין ערי מקלט צריכות לכהן גדול. ובהדיא כתיב קרא (פ' ואתחנן) אז יבדיל משה וגו'. וכהן גדול לא נזכר בשום דוכתא גבי הבדלת ערי מקלט. אלא ודאי כדכתיבנא דעל מלקיות קאי דשייך בהו לשון רבים. ותמיהני על מהרלב"ח ז"ל בתשובה שם שהביא ג"כ תשובה זו של הגאונים ז"ל כפי הנוסחא שבשערי צדק שם שכתוב בה וצריכות לכהן גדול. והוכיח מינה דאפי' ע"י סמוכין אין מלקות של תורה בזה"ז. והבין שם דכוונת הגאונים ז"ל דלגלות בעינן כהן גדול עיי"ש בדבריו. וזה תמוה מאוד דהדבר פשוט ומבואר דלגלות אין צריך כהן גדול אם לא ע"פ שיטת התוס' רי"ד ז"ל. וכבר נתבאר דשיטתו נפלאה מאוד. שהיא נגד סוגיא דגמרא בדוכתה. מלבד מה שהיא נגד כל שאר הראשונים ז"ל. וכמו שנתבאר. וע"כ לא יתכן לפרש כוונת הגאונים ז"ל בתשובה שם אלא כדכתיבנא. ועכ"פ מבואר לפ"ז דאין דעת הגאונים ז"ל כדעת הרמב"ם ז"ל שכתב דמלקין בזה"ז מן התורה בפני שלשה סמוכין. אלא ס"ל כמשכ"ל דדיני מלקיות בכלל דיני נפשות הם לענין זה. וא"כ נראה כמו שביארנו דבעינן בהו סנהדרין. אלא דמ"מ סגי להו בשלשה. ואין סנהדרין אלא כשסנהדרי גדולה יושבת בלשכת הגזית:

ומעתה נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל. וזאת היא כוונתו במה שכתב דאחת ושבעים מיתות אלו **שבעים ואהד סנהדרי ישפטום ועשרים ושלשה בקטנה**. משום דאפי' חייבי כריתות וחייבי מיתה בידי שמים אע"פ שאין דינם מסור לב"ד אלא לענין מלקות בלבד. מ"מ גם מלקות ליתא אלא ע"פ סנהדרין דוקא וכדעת הגאונים ז"ל. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רמ"ד) והסמ"ג (לאוין רי"ג) דדיני מלקות הם גם לענין זה כדיני נפשות ממש דבעינן בהו סנהדרין דוקא. וכל זמן שאין סנהדרי גדולה יושבת בלשכת הגזית אין דנין דיני מלקות עיי"ש בדבריהם ז"ל. וראיתי להרב מל"מ ז"ל (בדרך מצותיך) שלא ראה דברי הרא"ם ז"ל (ביראים שם) אלא דברי הסמ"ג שם. ותמה עליו הרבה מדברי הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. אבל כבר נתבאר דדברי היראים והסמ"ג נכונים מאוד ויש להם על מה שיסמכו. שכן היא דעת רבינו הגאון ז"ל כאן והגאונים ז"ל בתשובה שם. ואדרבה דברי הרמב"ם ז"ל בזה צ"ע טובא וכמו שנתבאר לעיל. ואני תמה על הרב מל"מ ז"ל שם שהרי הוא גופיה הביא שם מקונטרס הסמיכה להרלב"ח ז"ל. והרי שם הביא

תשובת רבינו נטרונאי גאון ז"ל שכתב דליכא דין מלקות בזה"ז כלל אפי' ע"י סמוכין כדיני נפשות. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל וכמשכ"ל וא"כ אין בזה שום מקום תמיהא על הסמ"ג כלל ואדרבה נסתייעו דבריו מדברי הגאונים ז"ל. וכן דעת הרב החנוך (מצוה רמ"ט) שכתב וז"ל והעובר עליה ועשה שום מעשה ע"פ הנחש בעדים והתראה לוקה. ודוקא בב"ד של כ"ג וכו' ובמה שנכתוב לוקה הכוונה היא בארץ הקדושה שהיא מקום המשפט של כ"ג שאין דנין דיני נפשות בחוצה לארץ עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל שאין דנין דיני מלקיות אלא ע"פ סנהדרין דוקא כדיני נפשות. והיינו ע"פ שלשה מהם. דקיי"ל מכות בשלשה וכמש"כ בחנוך גופיה לקמן (מצוה תקצ"ד) עיי"ש בדבריו. ועי' מש"כ עוד על דברי החנוך אלו לקמן במנין הפרשיות (פרשה א') עיי"ש. וכן מבואר עוד בחנוך (מצוה תס"ג) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רש"י והרמ"ה ז"ל סופ"ק דסנהדרין (בד"ה ושני חזנין) עיי"ש היטב (ט"ז ע"ב). ועי' במש"כ הרמב"ן ז"ל (פ' מסעי) על קרא דבכל מושבותיכם עיי"ש:

ומש"כ יכרתו רשעים מארץ וכו'. הוא ע"פ הכתוב (משלי ב'. כ"א כ"ב). ומש"כ **ולחכמים לבדה נתנה**. נראה דט"ס הוא. וצ"ל **לבדם**. והוא ע"פ לשון הכתוב (איוב ט"ו. י"א י"ט) אשר חכמים יגידו וגו' להם לבדם נתנה הארץ וגו'. ומש"כ **אשרי אדם** וכו'. פסוק הוא (משלי ג' י"ג). ונשלם בזה **מנין שבעים ואחד העונשים שבמיתה**. העולים לחשבון הלאוין. ומוטלים חובה על הב"ד. כשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. ויתר הלאוין לתשלום מנין שס"ה. יבואו לפנינו במנין הפרשיות. כי שם מקומן לשיטת הגאונים ז"ל כמו שיתבאר לפנינו בפתיחת הפרשיות בס"ד:

מנין הפרשיות

הקדמה

חלק א

אמר המפרש אחר שמנה רבינו הגאון ז"ל מאתים עשין המוטלות על היחידים. הנכללות אצלנו בחלק ראשון. ומאתים ושבעים ושבעה לאוין. שנכללו אנלנו בחלק השני. ושבעים ואחד עונשים שבמיתה המצטרפים עם הלאוין ועולים בחשבונם. ולא יצאו מן הכלל להמנות בפני עצמם אלא משום דשאר הלאוין הם מצות המוטלות על היחידים. כמו המאתים עשין. אבל העונשים הם מצות המוטלות חובה על הב"ד. וכמו שנתבאר לעיל. בא מעתה למנות ששים וחמש הפרשיות. כמו שנקראו מצות אלו. לפי מסורת כל הגאונים ז"ל והראשונים ז"ל הבאים אחריהם. וכוללים שמונה וארבעים מצות

עשה המשלימות למנין רמ"ח עשין. עם המאתים עשין שכבר נמנו. ושבע עשרה לאוין המשלימים למנין שס"ה לאוין. עם רע"ז הלאוין וע"א העונשין שנמנו בשכבר. וכשיטת כל הגאונים ז"ל. והראשונים ז"ל שבאו אחריהם. עד הרמב"ם ז"ל והבאים אחריו שנטו לדרך אחרת:

חלק ב

והנה ענין פרשיות הללו וגדרן מבואר בדברי הבה"ג ז"ל (בהקדמתו. ובהלכות הספד). ובה"ג כת"י רומי (בהלכות משמרות). ובתורתן של ראשונים (ח"א עמוד מ"ד) שהם חוקים ומשפטים המסורים לצבור. וכן כתב באזהרות הר"א הזקן ז"ל (סוף מנין הפרשיות שלו) וז"ל **תמו חוקי צבור דבקיך** עיי"ש. וכן כתב גם בחובת הלבבות (שער עשירי פ"ז) שהם מצות שחייבים בהן הצבור ואין היחיד חייב בהן עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל לא ביאר בפירוש גדרן זה. שלא כתב רק כי **חוקים ומשפטים להם נקראו**. אבל לא הזכיר עיקר ענין פרשיות הללו שהן מצות המוטלות על הצבור. כמש"כ הבה"ג. וצ"ע למה. ואף כי גם באזהרות הר"ש בן גבירול והר"י אלברגלוני ז"ל לא ביארו ענין זה. אבל הם לא ביארו כלום מענין הפרשיות וגדרן. והיינו משום שהיה הדבר פשוט אצלם ונודע מדברי הבה"ג שהם הלכו בעקבותיו ועליו סמכו. וכתבום סתם כדבר נודע ומפורסם לכל. אבל רבינו הגאון ז"ל אחר שכתב שנקראו חוקים ומשפטים. ודאי יותר היה ראוי לו להודיע עיקר ענינם וגדרן. שהן מצות המוטלות חובה על הצבור. כמו שהודיע וכתב בתחלת מנין העונשין שהן מצות המוטלות על הב"ד. אבל נראה שלזה נתכוון במש"כ כאן **שיחו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה וכבודם ראו**. וזה נוסד על לשון הכתוב (פ' ואתחנן) ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים וגו' היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים וגו' ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה וגו'. ורצה להורות בדבריו אלו דששים וחמש פרשיות הללו הן מצות העם. דהיינו הצבור כולו. ולא כשאר המצות שמוטלות על היחידים. ולפנינו יתבאר עוד בזה בס"ד:

חלק ג

ואמנם עיקר פרשיות הללו הן דבר מפליא ומתמיה מאוד מאז מעולם. וכל הראשונים והאחרונים ז"ל אחזו שער. ולא יכלו לרדת לסוף דעת הבה"ג ז"ל וכל סייעתו באלו הפרשיות שמנאום בפ"ע. ומה כוונתם במנותם אותן פרשיות פרשיות. וכולם שמו יד לפה ונתייאשו ממצא מענה מספקת לפתרון חידה זו הסתומה וחתומה מימות הגאונים ז"ל. ועשאוה כמילתא בלא טעמא. ואנכי הנני מוסיף לתמוה הפלא ופלא גם עליהם. מדוע לא נתעוררו להתפלא על הבה"ג ז"ל וכל סייעתו מה נשתנו מצות אלו המוטלות על הצבור משאר כל המצות עשין ול"ת שמנאום כל מצוה ומצוה בפ"ע ואלו המוטלות

על הצבור מנו אותן פרשיות פרשיות. וראיתי להרמב"ם ז"ל (בסה"מ. שורש שביעי) אחר שהאריך לבאר שאין ראוי למנות דקדוקי ודיני המצוה במצוה בפ"ע. כתב וז"ל **וכבר התעורר בעל הלכות גדולות על קצת אלו הענינים. והלך סביבם. ומנה פרשיות. ואמר במנינם פרשת נחלות. פרשת נדרים ושבועות. פרשת מוציא שם רע. ומנה כמו כן פרשיות רבות. אבל לא נתברר לו זה הענין על השלמות. ולא הגיע אליו. ולכן מנה באותן הפרשיות מה שכבר קדם לו מנינו. והוא לא הרגיש**. עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו שהבין בכוונת הבה"ג ז"ל בפרשיות אלו. כדי לכלול גם כל פרטי דקדוקי ודיני המצוה בכלל המצוה הנמנית. ולכוונה זו הוא שמנה אותן פרשיות פרשיות. כלומר כל הפרשה כולה עם כל פרטיה ודקדוקיה. ומה שכתב הרמב"ם ז"ל **שלא נתברר לו** (לבה"ג ז"ל) **ענין זה על השלמות. ולכן מנה באותן הפרשיות מה שכבר מנה**. דבריו מבוארים ביותר ביאור לקמן (שורש עשירי). שלאחר שביאר שם שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הן לתכלית מעשה המצוה. כמו מה שכתוב ולקחת סולת ואפית אותה וגו'. שאין ראוי למנות לקיחת הסולת מצוה. ולעשותה לחם מצוה. אבל הנמנה אינו אלא ונתת על השולחן לחם פנים. שזו היא עיקר המצוה. אבל לקיחת הסולת ואפייתה בשתים עשרה חלות ושאר דקדוקיהם. אינם אלא הקדמה לתכלית עיקר המצוה. וכן אין למנות מש"כ קח לך סמים. אבל ימנה הקטרת קטורת בכל יום. ומה שכתוב קח לך סמים. אינו אלא הקדמה לבאר איך תיעשה המצוה הזאת. וכל כיו"ב. סיים וכתב שם וז"ל **וזה דבר מבואר ואמנם זכרנוהו ועוררנו עליו בעבור שכבר טעו בו רבים. ומנו קצת הקדמות המצות עם המצוה עצמה בשתי מצות. כמו שיתבאר למי שיבין מנין הפרשיות שזכר רב שמעון קירא. הוא וכל הנמשכים אחריו שמזכירים הפרשיות במנינם** עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו אלו דזו היתה כוונתו במש"כ לעיל (שורש שביעי) על הבה"ג ז"ל שמנה. באותן הפרשיות מה שכבר מנה. שרצה לומר בזה דאע"פ שכוונת הבה"ג במה שמנה הפרשיות היינו כדי לכלולו גם פרטי ודקדוקי המצוה עם עיקר המצוה כאחת. וא"כ כבר ירד לשורש זה. מ"מ מצינו במנין הפרשיות שלו שהוא מונה גם פרשיות שלא נאמרו בהן אלא ההקדמות ופרטי דיני ודקדוקי מצוה שכבר מנאה במקום אחר בפ"ע. והנה בעיקר השגה זו של הרמב"ם ז"ל על הבה"ג וסייעתו ז"ל. אין המקום כאן להאריך בזה. ויתבאר הדברים במקומן בס"ד. וכאן לא ירדנו אלא לברר דעת הרמב"ם ז"ל בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שמנו. שלדעתו כוונתם בזה למנות כל הפרשה. שכוללת עיקר המצוה עם הקדמותיה ודקדוקיה ופרטי דיניה. במצוה אחת. וכמו שהשריש גם הרמב"ם ז"ל בשרשיו שם. אבל מאוד יש להתפלא הפלא ופלא על הרמב"ם ז"ל בזה.

שאם זו היתה כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל. אמאי לא עשו כן אלא במצות אלו המוטלות על הצבור בלבד. ומדוע לא עשו כן גם בשאר כל המצות כולן למנותן פרשיות פרשיות מטעם זה עצמו. שהרי כולן שייך בהן שורש זה. וע"כ מוכרח מזה בלא שום ספק כלל דלא זו היתה כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין ובשם הפרשיות הללו:

חלק ד

וראיתי להרמב"ן ז"ל (סוף שורש שלישי) שכתב וז"ל **ומ"מ חשבונו של הבה"ג בפרשיות לא נתברר ענינו שהוא מונה כללות במקום פרט. ולאוין במקום עשה** עכ"ל עיי"ש. והביא דבריו גם הרשב"ץ ז"ל (סוף שורש שביעי. בזה"ר) עיי"ש. הנראה מדברי הרמב"ן ז"ל אלו שהבין בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות למנות כל פרשה ופרשה מאלו הפרשיות כל הפרשה כולה כמו שהיא במצוה אחת. אע"פ שכוללת עשין ולאוין. וזהו שכתב שהוא מונה כללות במקום פרט. כלומר שכל הפרשה כולה אע"פ שכתובות בה כמה מצות חלוקות. שראוי למנותן כל אחת בפ"ע. הם מונים אותה רק מצוה אחת. וגם אע"פ שכתובים בתוכה לאוין. הם מונים אותה בחשבון העשין. וא"כ הם מונים לאוין במקום עשין. ובודאי מה שהבין כן. הוא ממה שקראום פרשיות. **דמשמע שכל הפרשה כולה כמו שהיא היא המצוה הנמנית. וששים וחמש פרשיות שלמות שבתורה. הם מונים בששים וחמש מצות. וזהו ג"כ כעין מה שהבין הרמב"ם ז"ל בעיקר הדבר. אבל זה מפליא מאוד. דמלבד דבעיקר הדבר לא יעלה על הדעת כלל. ואי אפשר בשום ענין לאמרו שהבה"ג ז"ל ימנה עשין בחשבון הלאוין. ולאוין בחשבון העשין. ושימנה הרבה מצות חלוקות במצוה אחת רק בשביל שנאמרו בפרשה אחת. בלא"ה התמהון כפול ומכופל. דא"כ אמאי לא עשו כן הבה"ג וסייעתו ז"ל אלא במנות אלו המוטלות על הצבור בלבד. ולא בשאר כל המצות שמנו כבר קודם הפרשיות. ויש להשתומם על רבינו הרמב"ן ז"ל ביותר. שהוא כמלאך מליץ יושר בכל מקום על הראשונים ז"ל בכלל ועל הבה"ג ז"ל בפרט. איך חשד כאן את הבה"ג ז"ל וכל סייעתו בבלבול גדול ומבהיל כזה. והעמיס עליהם אשמה כזו אשר לא אפשר שיכשלו בה אף צעירי התלמידים דמסברי להו וסברי:**

חלק ה

ואתבונן בהקדמה להבה"ג (כת"י רומי) שכתב וז"ל **ואלו העריות שאסר לנו הקב"ה בתורה. וכולן אם אשת איש הן מיתתן בחנק. אבל אם בא על אחת מהן ואינה אשת איש. יש מהן בחנק. ויש מהן בשריפה וכו'. ושנו חכמים חמשה וששים פרשיות גופה של תורה. וכל פרשה ופרשה פרשוה חכמי ישראל. ובכולן אי אתה מוצא שבחן של תלמידי חכמים יותר בהשפע אלא בפרשת גירושין ויבמין. שכל התורה כולה תלויה**

בה. ובהם עריות אלו מפורשות עכ"ל עיי"ש. ומשמע מלשונו זה לכאורה דבפרשיות שמנה אין כוונתו לחלוקת הפרשיות שבתורה. אלא כוונתו למצות שלא נתפרשו כל פרטיהן ודקדוקיהן בפירוש בתורה. אלא עיקרן מן התורה ופירושן מדברי סופרים. ומשום זה הוא שקראן פרשיות. משום שזקוקות לפירושן של חכמי ישראל. ובלא פירושן לא היינו יודעין עיקר המצוה. וע"פ זה יתכן ג"כ לומר דגם מה שקראן הבה"ג מצות המסורין לצבור. היינו רק לומר שלא נתברר פירושן בקרא. אלא נמסר לצבור. דהיינו לב"ד הגדול שהם סנהדרי גדולה. דבמקום כל ישראל קיימי. והכתוב קורא אותן קהל. וכל עדת ישראל. כדאשכחן בפר העלם דבר של צבור דכתיב ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל וגו'. והיינו סנהדרי גדולה. כמבואר בספרא שם ובפ"ק דהוריות עיי"ש. וכן אמרינן (סוף פ"ז דיומא) וכל העדה אלו סנהדרין עיי"ש. וכן משמע לשון הבה"ג בתחלת מנין הפרשיות. שכתב וז"ל **אלו פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לצבור** עכ"ל. ואם לא היה רצונו אלא לומר בזה שהצבור הם שחייבים בהם. היה לו לומר המוטלים על הצבור. או שנאמרו לצבור וכיו"ב. אבל לשון זה שכתב המסורים לצבור. משמע יותר דהכוונה לומר שנמסרו להם פירושן ודקדוקיהן והוראתן. כההיא דאמרינן (פ"ב דחגיגה י"ח ע"א) לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר. איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת עיי"ש. וכן אמרו (ריש פ"ד דבכורות) לא מסרך הכתוב אלא לחכמים עיי"ש. וכן מענין זה אמרם יש אם למסורת. ובריש אבות ומסרה ליהושע. והרבה כיו"ב. ועפ"ז יתבאר ג"כ מה שקראו אותן פרשיות חוקים ומשפטים. וזה ע"פ מה שאמרו בספרי (פנחס פיסקא קל"ד) והיתה לבני ישראל לחוקת משפט. נתנה תורה דעת לחכמים לדרוש ולומר כל הקרוב בשאר בשר קרוב הוא בנחלה. עיי"ש. ובפסיקתא זוטרתא שם כתב לחוקת משפט כאשר צוה ה' את משה. סדר נחלות במקרא מועט והלכות מרובות עיי"ש. וכן בספרא (בחוקותי) דרשו ואם את משפטי תגעל נפשיכם שונא החכמים עיי"ש. ובתנחומא השלם (ר"פ שופטים) אמרינן חוקיו ומשפטיו לישראל. חוקיו אלו המדרשות משפטיו אלו הדינין עיי"ש. וכן איתא התם לקמן (פ' תבא). ושם מסיים על זה עוד וקאמר. דבר אחר החוקים ואת המשפטים. לרבות קל וחומר וגזירה שוה ודקדוקי סופרים עיי"ש. ונמצא לפי זה דחוקים ומשפטים היינו המדות שנמסרו לחז"ל שהתורה נדרשת בהן. ולזה קראו אלו הפרשיות שעיקרן מן התורה ופירושן מדברי סופרים. חוקים ומשפטים:

ובהכי הוה ניחא ג"כ מה שקשה בכמה פרשיות שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. אע"פ שאינם מוטלות כלל על הצבור. אלא כשאר המצות המוטלות

על היחידים הן. וכמו שיתבאר לפנינו. אבל ע"פ זה ניחא שפיר. והכי משמע נמי מלשון הר"י אלברגלוני ז"ל שכתב (בתחלת מנין הפרשיות שלו) וז"ל **אדברה וירוח לי אשר ספרו לנו אבות מפי המגיד** וכו' עכ"ל. ודבריו צריכין ביאור. וכבר נדחק מאוד בנתיב מצותיך שם בביאור דבריו אלו עיי"ש בדבריו. אבל ע"פ דרכנו ז"ל כוונתו מבוארת בפשיטות. דרצה לומר דמצות אלו לא נתבאר פירושן בתורה. רק ע"פ מסורת וקבלת אבות ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן ונתקבלו איש מפי איש עד משה מסיני. ובהכי ניחא נמי פליאה נשגבה בדברי הר"י אלברגלוני ז"ל. שמנה מצות עינוי דיוה"כ במנין הפרשיות עיי"ש. והרי אין לך מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד יותר מזו. ומאי ענינה למנין הפרשיות. וכבר נדחק בזה מאוד בנתיב מצותיך שם (דף נ"ה ע"ב) עיי"ש בדבריו. אבל עפמש"כ כוונתו מבוארת בפשיטות. דמשום דמצות עינוי ביוה"כ סתומה מאוד ולא נתפרשה בקרא כלל. דכתיב תענו את נפשותיכם. ולא ידענו עינוי זה מה הוא. ואי לא שפירשו לנו חז"ל ע"פ דרשתם ה"א צערא בעלמא קאמר קרא. כגון שישב בחמה או בצינה וכיו"ב. כמבואר בספרא ובגמרא (ריש פרק בתרא דיומא). אלא דמדרשא דקראי נפק"ל דאין עינוי זה אלא מאכילה ושתייה כמבואר שם עיי"ש. והילכך שפיר מנאה במנין הפרשיות. ובודאי ראה כן בנוסחת הבה"ג שלפניו. ולפ"ז לשון **פרשיות** שכתבו הבה"ג וסייעתו ז"ל אינו אלא מלשון פרשת הכסף. פרשת גדולת מרדכי. שפירשו רש"י והראב"ע ז"ל ושאר המפרשים מלשון ביאור ופירוש. וכן תרגם המתרגם שם ופירוש רבות מרדכי עיי"ש. כן היה נראה נכון לכאורה:

חלק ו

איברא דגם לפ"ז עדיין דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל מוקשים מאוד. שהרי הרבה מצות מאותן שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין העשין והלאוין והעונשין. גם כן אין פירושן אלא מדברי סופרים. כמו מצות תפילין וציצית. דבהדיא אמרינן בסנהדרין (פרק הנחנקין פ"ח ע"ב) שעיקרן מדברי תורה ופירושן מדברי סופרים עיי"ש. ואעפ"כ לא מנאום הבה"ג ז"ל וסייעתו משום זה במנין הפרשיות. אלא במנין שאר העשין. וכן לולב עיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים כדאיתא התם. ואפי' הכי לא מנאוהו אלא בשאר העשין. וכן לאו דמלאכת שבת ועשה דחגיגה. דתנן בהדיא (סופ"ק דחגיגה) שהן כהררים התלויין בשערה מקרא מועט והלכות מרובות עיי"ש. ואעפ"כ לא מנאום בה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות. אלא במנין העשין והלאוין והעונשין. וכן עופות טמאים אמרינן בפרק אלו טרפות (חולין ס"א ע"א) דלא נאמר פירושן אלא מדברי סופרים עיי"ש. ואעפ"כ לא מנאן אלא במנין הלאוין ולא במנין הפרשיות. ולאוין דעריות אע"פ שבהקדמה זו עצמה כתב

הבה"ג גופי' שבהן אתה מוצא שבחן של חכמים שפירשום כמשכ"ל. ומ"מ לא מנאן הבה"ג במנין הפרשיות שלו. וגם עיקר דברי הבה"ג ז"ל בהקדמה שם נפלאים מאוד בעיני. דמלבד דמה שכתב **שבכל הששים וחמש פרשיות לא תמצא שבחן של חכמים ביתרון השפעה כמו בפרשת גירושין ויבמין שבל התורה כולה תלויה בהן. ובהם כל העריות מפורשות.** אין שום ביאור לדברים אלו כלל. וסתומים וחתומים הדברים. שהרי בגירושין לא שייך אלא איסור והיתר אשת איש בלבד. וביבמין לא שייך אלא איסור והיתר יבמה לשוק. או איסור אשת אח בלבד. ומה זה שכתב שכל העריות מפורשות בפרשת גירושין ויבמין. הרי בשום אחת משאר העריות לא שייכי לא גירושין ולא יבום וחליצה. ואע"ג דחמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום. מ"מ הרי אין בזה אלא פירוש לאיסור יבמה לשוק. אבל אין בזה שום ביאור ופירוש לאיסור אותן העריות. ואין זה אלא אחד מפרטי דיני היבום בלבד. ואם משום דמכיון שנפטרה צרת הערוה מיבום וחליצה קיימא על האחין באיסור ערות אשת אחיו. אכתי אין בזה אלא דררת איסור אשת אח מן האב בלבד. ואיך יתכן לומר משום זה בלבד דכל העריות מפורשות בפרשה זו. מיהו לזה אפשר לומר דהמקדים הקדמה זו לשיטתו אזיל דס"ל דששים וחמש פרשיות אלו שמנאן בה"ג לא נקראו בשם פרשיות אלא משום דמצות אלו עיקרן מדברי תורה ופירושן מדברי סופרים. ולשון פרשה בזה אינו אלא מלשון פירוש וביאור לדברי תורה. וא"כ נראה דפרשת גירושין ויבמין שכתב כאן שכל העריות מפורשות בהן. כוונתו להתלמוד. דהיינו כל מסכת יבמות ומסכת גיטין. והן הן פרשת גירושין ויבמין. כלומר הפירושים והביאורים שפירשו רז"ל בדיני יבום וגירושין. ועל זה ודאי ראוי לומר שבהן כל העריות מפורשות. והדברים הללו פירושן כמשמען. וא"כ מצד זה לא היה מקום קושיא בדברים אלו:

אבל מ"מ עדיין מה שכתב **שכל התורה כולה תלויה בפרשה זו של גירושין ויבמין.** תמוה מאוד. ואין לו מובן כלל. גם מה שמתבאר מדבריו אלו דגירושין ויבמין פרשה אחת הן. אמת שכן הוא גם במנין הפרשיות שבנוסחת הבה"ג כת"י רומי. שנמנו שנים אלו בפרשה אחת עיי"ש. אבל הא גופא תימא מאי ענין זה לזה להמנות בפרשה אחת. הרי שני ענינים נפרדים לגמרי הם. וגם בקרא פרשיות חלוקות הן ורחוקות זו מזו הרבה. ובנוסחת הבה"ג שלפנינו נתחלקו במנין הפרשיות לשתי פרשיות חלוקות עיי"ש. וגם עיקר הדבר תמוה מאוד מה שמנה הבה"ג פרשת יבמין במנין הפרשיות. גם להנוסחא שלפנינו. שהרי כבר מנה הבה"ג מצות עשה דיבום וחליצה במנין העשין. וכבר עמדנו בזה לעיל (עשין ע"ו) עיי"ש מה שביארנו בזה. וכעת ראיתי שכבר עמד בזה גם בנתיב

מצותיך (דף ס"ז ע"א). אבל מה שכתב שם לדחוק בזה. דלהכי חזר הבה"ג ומנאה במנין הפרשיות. משום המצוה שעל הצבור והב"ד להכריח את היבם לייבם או לחלוץ עיי"ש בדבריו. הוא תמוה ולא יתכן כלל. דא"כ גם כל שאר המצות ראוי לחזור ולמנותן במנין הפרשיות מהאי טעמא גופא דמצוה על הצבור והב"ד להכריח לקיימן. ומש"כ שם דמקרא כתוב בזה ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים. אינני רואה בכתוב זה שום רמז מצוה להזקנים עצמן כלל. דקרא לא קאי אלא על היבמה. ובדרך עצה טובה שתעלה אל הזקנים אשר להם יגש כל משפט וכל ריב. אבל להזקנים עצמן לא צוה הכתוב כאן שום מצוה פרטית יותר מבכל שאר המצות שבתורה. וגם לא כתיב הך קרא אלא בחליצה בלבד. ולא ביבום. והרי הבה"ג **פרשת יבום** הוא שמנה במנין הפרשיות. וע"כ אין לנו לומר בכוונת הבה"ג בזה אלא כמו שביארנו לעיל במנין העשין שם. שלא חזר ומנה פרשת יבמין אלא משום המצוה שעל הב"ד מדכתיב וקראו לו זקני עירו ודברו אליו וגו'. דמהך קרא ילפינן במתניתין (סו"פ מצות חליצה) שהב"ד משיאין לו עצה ההוגנת לו וכו' עיי"ש. או המצוה שעל הצבור והב"ד להוריד את היבם לנחלת אחיו המת. מדכתיב יקום על שם אחיו. כדדרשינן בספרי ובפ"ב דיבמות עיי"ש. וס"ל להבה"ג שמצוה זו מוטלת על הצבור והב"ד. שבידם לעשותה בע"כ של שאר היורשין:

ואיך שיהיה עכ"פ הדבר מתמיה מאוד דא"כ מאי ענין דיני העריות לפרשה זו כלל. ומה זה שכתב בהקדמה שם שכל העריות מתפרשות בה. ואע"פ שכבר ביארנו דהבה"ג בזה לטעמו אזיל. וכוונתו בזה למסכת יבמות כולה שעוסקת בביאור כל פרטי ודיני היבום. מ"מ לא יתכן זה אלא אם היה הבה"ג מונה עיקר מצות יבום במנין הפרשיות. אבל מאחר שנתבאר דעיקר מצות יבום וחליצה כבר מנה הבה"ג במנין העשין שלו. ולא מנה במנין הפרשיות אלא המצוה שבזה על הב"ד. בין לפמש"כ הרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך. ובין לפי מה שביארנו. א"כ הדבר מתמיה מאוד. אם זו היתה כוונתו מה ראה לתלות כל מסכת יבמות במצוה זו שעל הב"ד שמנאה במנין הפרשיות ולא בעיקר מצות יבום שמנאה כבר במנין העשין. ולענ"ד אינני רואה שום ביאור כלל לדברים אלו. אם לא נאמר שאין כוונת הבה"ג בפרשת יבמין שמנה במנין הפרשיות אלא לפרטי דיני היבום והחליצה המבוארים בכל מסכת יבמות. כמו חמש עשרה הנשים שפוטרות צרותיהן מיבום ומחליצה. ושש עריות החמורות מהן. והמתייבמות וחולצות והחולצות ולא מתייבמות והמתייבמות ולא חולצות. וכל שאר הפרטים והדקדוקים הרבים שנתבארו שם. ובאמת שכן נראה בהדיא מדברי הר"י אלברגלוני ז"ל במנין הפרשיות שלו שכתב וז"ל **שבת אחים גם יחד ומת אחד מהם משפטו נגזר גזר. שמור והבן המש עשרה נשים**

פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. וכוונתו בזה לפרשת יבמין שמנה הבה"ג. ומשמע מדבריו אלו להדיא שהבין בכוונת הבה"ג שחזר ומנה פרשת יבמין במנין הפרשיות אחר שכבר מנה מצות יבום וחליצה במנין העשין. משום דשם לא מנה אלא עיקר המצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד בלבד. אבל כאן במנין הפרשיות לא חזר ומנה אלא כל פרטי הדינים ודקדוקיהם שפירשו רז"ל בכל מסכת יבמות לדון בב"ד ולהורות על פיהם. וזהו שכתב **שבת אחים גם יחד ומת אחר מהם משפטו נגזר גזר**. (כלומר כבר מצוה זו נמנית לעיל במנין העשין שעל האח החי לייבם או לחלוץ. ובזה לא איירינן השתא הכא). **שמור והבן חמש עשרה נשים פוטרות** וכו'. (כלומר אבל מה שבאנו כאן למנות היינו רק כללות ופרטי ודקדוקי המצוה המוטלים על הב"ד לחקור ולדרוש לדון ולהורות בהם. ומבוארים במסכת יבמות שמתחלת בחמש עשרה נשים פוטרות וכו'.) וזהו ממש כמש"כ הבה"ג בהקדמתו שם. ובלתי ספק זהו מקור דבריו. וא"כ נתחזק בזה החשד שהטיל הרמב"ם ז"ל על הבה"ג שהוא מונה במנין הפרשיות שלו פרטי דיני המצוה ודקדוקיה. אחר שכבר מנה עיקר המצוה במנין העשין שלו או במנין הלאוין. וכמו שהבאתי דבריו ז"ל לעיל (סי' ג'). ומ"מ עכ"פ גם לפ"ז מש"כ הבה"ג בהקדמה זו שכל התורה כולה תלויה בפרשה זו אין לזה שום ביאור כלל:

חלק ז

ומלבד זה מה מאוד נפלאים אצלי הדברים הכתובים שם שכל העריות אם אשת איש הן מיתתן בחנק. וזהו נגד הידוע וגם משנה ערוכה היא (פרק הנשרפין פ"א ע"א) דכל מי שנתחייב שתי מיתות נדון בחמורה. ומבואר שם בסוגיא דגמרא שם דאפילו אחר שכבר נגמר דינו על הקלה אם עבר עבירה שמתחייב עליה מיתה חמורה נדון בחמורה עיי"ש. ואפילו רבי יוסי דפליג התם לא קאמר אלא שנדון בזיקה ראשונה שבאה עליו עיי"ש. וא"כ גם לדידי' עכ"פ לאו כללא הוא שיהא נדון לעולם בחנק. וגם בזה לא קיי"ל כר"י. ועוד יותר יש לתמוה ולהתפלא הפלא ופלא במש"כ שם עוד שאם בא על אחת מכל העריות ואינה אשת איש יש מהן בחנק ויש מהן בשריפה ויש מהן בכרת ויש מהן בסקילה עיי"ש. והם דברים זרים מאוד. שהרי ידוע דלא משכחת לה כלל בכל העריות ערוה שהיא בחנק אלא אשת איש בלבד. וא"כ כשאינה אשת איש היכי משכחת לה שתהא בחנק:

עוד ראיתי שם בהקדמה זו שכתב וז"ל. **ושנו חכמים אדם שחלץ יבמתו בפני חמשה זקנים אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו** וכו'. עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים דהרי לחומרא לענין שיאסרו בקרובותיהם אפילו חלץ בינו לבינה קיי"ל דהויא חליצה.

כמבואר בפרק מצות חליצה (יבמות ק"ב ע"ב) עיי"ש. וחמשה זקנים אפי' לכתחילה לא בעינן אלא לפירסומי מילתא בעלמא. כמבואר שם (ק"ה ע"ב) עיי"ש. וגם לא בעינן זקנים דהיינו דיינין. אלא אפילו בהדיוטות היודעין להקרות כעין דיינין סגי אפילו לכתחילה. וכמבואר ריש פרק מצות חליצה עיי"ש ובכל הראשונים ז"ל. ומטעם זה תמוה ג"כ מש"כ עוד שם וז"ל **ואדם שנשא שומרת יבם בלא חליצה קודם שיחלוץ לה בסנדל בפני חמשה זקנים מוציאין אותה ממנו בע"כ והיא תועבה וכו'. וכל ביאה שיבא עליה עובר בל"ת** עכ"ל עיי"ש. ולכן מסופקני מאוד אם יצאו דברים אלו מאת הבה"ג ז"ל. ואע"ג דעיקר הקדמה זו כבר היתה גם לפני הר"י אלברגלוני ז"ל כמשכ"ל. מ"מ נראה שנתערבו בה דברים מזולתו. ולאו דסמכא נינהו. ומש"כ הבה"ג בתחלת מנין הפרשיות שהם חוקים ומשפטים המסורים לצבור. הדברים כפשוטן ומשמען. וכמו שהבינם ג"כ הר"א הזקן ז"ל שהם חוקי צבור. וכן הבין רבינו בחיי ז"ל בחוה"ל וכמשכ"ל. וא"כ עדיין דברי הבה"ג ושיטתו בענין זה סתומים וחתומים. וכבר נתייאשו הראשונים ז"ל מלבוא עד תכונתו. וגם האחרונים ז"ל נלאו למצא פתח לפתרון חידה זו הסתומה מאוד ומכוסה במשאון. והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר. בפתיחתו) כתב על מנינו זה שהוא נעלם מאוד עיי"ש. והרדב"ז ז"ל (בתשו' ח"ה סי' קי"א) חתר ג"כ לגלות פני הלוט הלוט מעל דעת הבה"ג בזה. ולא מצא מאומה בעמלו. וכל מש"כ שם בזה הם דברים תמוהים מאד. ואין כדאי להרבות דברים בזה. מאחר דסוף כל סוף הודה הרב ז"ל עצמו שאין דבריו מספיקים עיי"ש בדבריו. גם שאר האחרונים ז"ל כמו הר"מ מועטי ז"ל בביאורו לאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל. והרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דנ"ו ע"א). ושאר אחרונים ז"ל. לא העלו בזה אף כדמסיק תעלא מבי כרבא. ושמו יד לפה והודו ואמרו: סתומים וחתומים הדברים. וקצתם אשר חתרו בכל עוז וירדו מצולות בסברות עמוקות דקות כקורי עכביש וחשבו להעלות פנינים. אף חרס לא עלה בידם. ואין כדאי לטפל לדבריהם כלל:

חלק ח

ואשר אחזה לי אנכי בענ"ד לומר בכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה הוא כאשר אבאר. והנה כל המבוכה הגדולה הלזו לא גרם אלא לשון **פרשיות** שנשתמשו בו הבה"ג וסייעתו ז"ל במצות אלו. שמשמעותו כפי הרגיל לחלוקת פרשיות התורה. אבל לענ"ד לא זו הדרך ולא זו היא כוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכבר הרגיש בעל ההוספה שבהקדמת הבה"ג כת"י רומי שאין הכוונה בפרשיות אלו לפרשיות שבתורה. כמו שהבאתי לעיל. ואע"פ שמש"כ המוסיף הזה בביאור אלו הפרשיות דבריו קשים מאוד לאמרם בכוונת הבה"ג כמו שנתבאר. מ"מ ודאי אמת הוא שאין הכוונה בפרשיות הללו לפרשיות שבתורה.

שהדבר פשוט ומבואר שאין פרשה כולה נמנית מצוה אתת אלא במקומות מעטים מאוד. כשכל הפרשה כולה אינה כוללת אלא מצוה אחת. וגם בזה ודאי פשיטא שאין שום חילוק כלל בין המצות המסורות לצבור למצות המסורות ליחידים. ומטעם זה ג"כ לא יתכן לומר כלל שמנאום הבה"ג וסייעתו ז"ל פרשיות פרשיות משום שבאו לכלול גם כל פרטי ודקדוקי המצוה בכלל עיקר המצוה כאחת. דא"כ גם בכל שאר המצות שמסורות ליחידים היה ראוי לעשות כן. ויהיו א"כ כל תרי"ג המצות כולן נמנות פרשיות פרשיות. ומאי שנא מצות המסורות לצבור לענין זה משאר המצות:

אבל הדבר ברור אצלי למעלה מכל ספק דכוונת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה לפי שיטתם. שהם חלקו את המצות לארבעה מינים חלוקים. א) מאתים עשין המוטלות על היחידים. ב) מאתים שבעים ושבעה לאוין המוטלים על היחידים. ג) שבעים ואחד העונשין. ד)ששים וחמש פרשיות המוטלות על הצבור. ולפי הנודע דרך כלל מצות התורה הן רמ"ח עשין ושס"ה לאוין. ונמצא שלפי המסורת שביד הגאונים ז"ל לחלק את המצות ע"פ גדרים הללו שכתבנו. אחר שנמנו מאתים העשין שעל היחידים עדיין חסרים ארבעים ושמונה עשין לתשלום רמ"ח עשין. ובלאוין אחר שנמנו מאתים שבעים ושבעה לאוין שעל היחידים. ושבעים ואחד העונשין שבמיתה. שעולים ג"כ בחשבון הלאוין. שהם בסה"כ שלש מאות וארבעים ושמונה לאוין. עדיין חסרים שבעה עשר לאוין. למלאות שס"ה לאוין. והן הן ששים וחמש הפרשיות שארבעים ושמונה מהן הן עשין. והשבע עשרה הנותרות הן לאוין. המשלימות את הלאוין והעשין שחסרו עדיין אחר שלשת מיני המצות הקודמים שנמנו ע"פ גדרן. עשין בפ"ע. ולאוין בפ"ע. אבל ששים וחמש מצות אלו שנמנו בפ"ע ע"פ גדרן שהן מצות המוטלות חובה על הצבור. הן תערובות לאוין ועשין יחד. ואין נכללין בדרך כלל לא בשם לאוין ולא בשם עשין. ולכן קרא אותן בשם **פרשיות**. מלשון פרשת דרכים. כלומר שקצתן הן משלימות מנין הלאוין. וקצתן משלימות מנין העשין. וכבר מצינו לשון זה על ענין זה גם בלשון המשנה (פרק תפלת השחר כ"ח ע"ב) דתנן ר"י אומר ההולך במקום סכנה מתפלל וכו' בכל פרשת העבור וכו'. ושם בגמרא אמרו מאי פרשת העבור. אפי' בשעה שהם עוברים על ד"ת וכו' עיי"ש. ופירש"י ולשון פרשת העבור שהן פורשין לעבירה עיי"ש. ובספרי (דברים. פיסקא כ') אין לך דרך שאין בה פרשות עיי"ש. ופי' בז"ר שהוא כמו פרשת דרכים עיי"ש. וכן בספרי (עקב. פיסקא נ"א) פרשת אשקלון עיי"ש. ופירשו הרמב"ן והר"ן ז"ל (ריש גיטין) דהיינו פרשת דרכים של אשקלון עיי"ש. וראיתי במחברת הערוך להר"ש פרחון ז"ל שכתב (בערך פרש) וז"ל בתוך צאנו נפרשות (יחזקאל ל"ד:י"ב) פי'

מפוזרות. וכצפעוני יפריש. פי' יפריד אבריו. ואמרו רבותינו מה הפרש בין זו לזו. ומזה לכל רוח יפרשו (יחזקאל י"ז:כ"א) אע"פ שנקרא בסמך. פי' יתפרדו. וכן ופרשו כאשר בסיר (מיכה ג':ג'). פי' יחלקוהו כבשר התבשיל. (וכן תרגם המתרגם ומפלגין יתהון כמא דפלגין איבריא לגו דודא). וכן פרשתי אתכם (זכריה ב':י') עכ"ל עיי"ש. וכן פרשיות התורה הוראתן היא כן. שנקראו פרשיות על שם שהפרישו והבדילו ע"י סימני הפסק בין הענינים. כל ענין בפ"ע. וכל אחד בפ"ע נקרא בשם פרשה וכן אשכחן בפרק אלו טריפות (חולין מ"ה ע"ב) דאמרינן עד היכן הוא חוט השדרה. אר"י א"ש עד בין הפרשות. ופירש"י שם וז"ל עד מקום. שהוא מתפרש ומתפצל פצולין כנגד הירכים הוא מתחיל ליפצל ויוצא ראש האחד לירך זה ואחד לזה וכו' עכ"ל עיי"ש. ותו אמרינן התם פי פרשה מהו. פרשה עצמה מהו עיי"ש. ובה"ג (הלכות טרפות) כתב וז"ל ואמאי קרו לה בין הפרשות דאתי ממוקרא דרישא ושפיך לחוט השדרה עד בין הפרשות ופריש לתלת דוכתא. חד לעטמא מהאי גיסא. וחד לעטמא מהאי גיסא. וחד לגומא דאליתא עכ"ל עיי"ש. וכן נראה לפרש ג"כ לשון הכתוב פרשת הכסף. לפי שנתן סכום רב של כסף שיתחלק להרבה ענינים מצרכי המלכות. וכן פרשת גדולת מרדכי. לפי שהיה שר השרים. שהיה ממונה על כל השרים שכל אחד מהם ממונה על ענין מיוחד בפ"ע מעניני המלכות. ולכן נקרא פרשת על שם שמתפרש ומתפצל לענינים וצדדים שונים:

ולכן על דרך זו נקראו גם הששים וחמש מצות המוטלות על הצבור בשם פרשיות. מפני שהן מסתעפות ומתפצלות למנין העשין ולמנין הלאוין. להשלים החסר עוד לאלו ולאלו כמו שנתבאר. י"ז מהן ללאוין ומ"ח מהן להעשין. למלאות מנין שס"ה לאוין ורמ"ח עשין. וא"כ לא יתכן לכללן בשם כללי. לאוין או עשין. מאחר שכוללים בפרטן גם לאוין וגם עשין יחד. והשם הנאות להן בכללותן הוא פרשיות. שהוא מורה על יחוסן לשני עניני המצות יחד. להעשין ולהלאוין. אבל ודאי כל אחת מהפרשיות הללו אינה כוללת אלא מצוה אחת פרטית בלבד. כשאר כל המצות המנויות במנין העשין והלאוין והעונשין. ומה"ט באמת קרא אותן בחוה"ל שם ס"ה מצות עיי"ש. ונראה דזו היא כוונת הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו בסוף מנין הלאוין שלו. כשבא להתחיל מנין הלאוין שנכללו בתוך הפרשיות במנין הבה"ג. (והוא ז"ל חלקן בפ"ע לאוין לבד. ועשין לבד. עיי"ש) כתב שם וז"ל **וכל פרשיות מפיקי תושיות אשר הם כציות. מקום נהרים יאורים** עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו צריכין ביאור. וכבר נדחקו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר. לאוין סי' קכ"ח) והרש"ך ז"ל (בנתיב מצותיך דף קע"א) לפרש דבריו בדברים שאינם מספיקים כלל עיי"ש. וע"פ מה שביארנו דבריו מכוונים ופשוטים שכתבן כעין פתיחה למנין הפרשיות. שבא עכשיו

למנות אחר שהשלים מנין הלאוין. והודיע בזה תוכן הענין של הפרשיות וביאור השם שנקרא להן. וזהו שכתב **וכל פרשיות מפיקי תושיות**. כלומר שיוצאין מכללן שתי עניני מצות. עשין וגם לאוין. מ"ח עשין למלאות מנין רמ"ח עשין. וי"ז לאוין למלאות מנין שס"ה לאוין. **אשר הם כציות מקום נהרים יאורים**. וזה מלשון הכתוב (ישעי' ל"ג כ"א) מקום נהרים יאורים רחבי ידים וגו' וצי אדיר לא יעברנו. ורצה לומר דפרשיות אלו הן כאניות שיט השטות וסובבות במקום שטף נהרים יאורים כה וכה. אל מקום אשר יאורים הללו יסבו בלכתן. וכן הן הפרשיות הללו. לא אל מקום אחד ילכו. אבל הן מסתעפות ונפצלות מעבר מזה אל תוך העשין. ומעבר מזה אל תוך הלאוין. ולזה אין להן שם מיוחד לאוין או עשין. כשאר חלקי מנין המצות ע"פ גדריהן. רק נקראות בשם פרשיות מטעם זה. ומ"מ כל אחת מהפרשיות אינה כוללת יותר ממצוה אחת בלבד:

וכבר מצינו בכמה דוכתי שקראו חז"ל גם למצוה אחת בשם פרשה. כמו בפרק התכלת (מנחות מ"ה ע"א) דאמרינן כה אמר ה' אלקים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש. חטאת עולה היא. אמר רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. הרי דאע"ג דמצוה אחת היא בקרא קראה פרשה. וכן הוא גם בברייתא שם עיי"ש. והכי נמי אמרינן תו התם וכל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים כהנים הוא דלא אכלי הא ישראל אכלי. א"ר יוחנן פרשה זו אלי' עתיד לדורשה עיי"ש. דאע"פ שאין כאן אלא לאו אחד בלבד נקרא פרשה. ובסוף ברכות (ס"ג ע"א) דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך עיי"ש. הרי דאין שם אלא מצוה אחת וקאמר פרשה קטנה. וכן בפרק בתרא דתענית (כ"ז ע"ב) ובפ"ג דמגילה (כ"ב ע"א) אמרינן כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן ליה עיי"ש. ואילו סופ"ק דברכות (י"ב ע"ב) אמרינן כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן עיי"ש. הרי דהיא היא דגם פסוק אחד קרי פרשה. וכן בסוטה (ריש פרק ואלו נאמרין (סוטה ל"ב ע"א)) קרי במשנה שם פרשת עגלה ערופה אע"פ שאינה אלא פחות משני פסוקים מאותה הפרשה עיי"ש. וכן פרשת סוטה דתנן התם אינה כל הפרשה אלא קצת פסוקים ממנה עיי"ש. וכיו"ב ביבמות (ק"ו ע"ב) במשנה ובגמרא שם עיי"ש. וכן מה שאמרו (פרק יש נוחלין קי"ט ע"א) ראויה היתה פרשת מקושש שתכתב ע"י משה וכו'. היינו רק עונש סקילה דמחלל שבת עיי"ש. ומ"מ קרי לה פרשה אע"פ שאינה אלא מצוה אחת. ועי' ג"כ בפ"ק דסוטה (ג' ע"א) ובפ"ב דשבועות (י"ט ע"א) ושאר דוכתי. ובשבת (פרק המוציא ע"ח ע"ב) תנן קלף כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין שהיא שמע ישראל עיי"ש. וכתב בתוס'

יו"ט שם תמיהא לי למאי איצטריך לפרש זיל קרי הפרשיות שבתפילין ותמצא שזו היא הקטנה עיי"ש שנדחק ואינו נכון כלל. והנכון מש"כ בזה הרב"ד דמשום דבלשון חכמים מצינו דאפי' פסוק אחד נקרא פרשה. משום הכי איצטריך לפרש כאן שהיא פרשה ממש עיי"ש. ויש להוסיף על דבריו דאע"ג דתנן פרשה קטנה שבתפילין. אפשר היה לפרש דהיינו מצוה אחת שבמצות תפילין. דהיינו וקשרתם לאות על ידך. או והיו לטוטפות בין עיניך. דכל אחד מצוה בפ"ע הוא. ומצוה אחת נמי קרויה פרשה כמו שנתבאר. ולהכי איצטריך לפרש דהיינו פרשה קטנה מהארבע פרשיות הצריכות להיות נתונות בתפילין. ועי' מש"כ הרד"פ ז"ל בשש"ל עיי"ש. ואין להאריך בזה. ומעתה מתבאר על נכון מה שקראו הגאונים ז"ל למצות אלו פרשיות אע"פ שכל אחת מהן אינה כוללת אלא מצוה אחת פרטית. או ל"ת או עשה. ודוקא ששים וחמש מצות אלו הוא שקראו כן ע"פ קבלתם מטעם שביארנו. כן נראה לענ"ד בהרמנותא דרבותינו הראשונים ז"ל. ועמהם רבים מהאחרונים ז"ל שלא עלתה בידם לצאת מן המבוכה הלזו. וברוך הפוקח עורים:

חלק ט

ואמנם בפרטי המצות שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. דבריהם תמוהים מאוד. כי בהרבה מן המצות הללו לא נודע על מה נוסד יחוסן למנין הפרשיות הללו יותר מלשאר המצות שמנו במנין העשין והלאוין. כמו מה שמנו במנין הפרשיות **פרשת ערלה. פרשת נזיר. פרשה נדרים ושבועות. פרשת לקוחין. פרשת גירושין. פרשת תחנונים. פרשת טומאת נבלה וטהרתה. טומאת שרץ וטהרתה. טומאת אדם וכלים. אוכלין ומשקין. פרשת פסח שני. פרשת זב וזבה ונדה ובועלה. ושכבת זרע. פרשת הלוקח כלי תשמיש מן הנכרי. פרשת מעילה.** ועוד כמה פרשיות כיו"ב. אשר לא נתבאר מאיזה טעם יתייחסו דינים אלו למצות המוטלות על הצבור. ולפי המבואר אין לצבור עסק בהן. ואין מוטלות רק על כל יחיד ויחיד שאירע לו ענין מאלו הענינים. ובאמת רבינו הגאון ז"ל לא מנה אחת מכל הפרשיות הללו במנין הפרשיות שלו. אבל דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל סתומים מאוד בכל אלו. וכבר נדחקו קצת אחרונים ז"ל ליתן קצת טעם לדברי הבה"ג במקצת מן הפרשיות הללו. אבל לא מצאתי בטעמם שום טעם כלל. ואין ממש בדבריהם. ואינם כדאי להשיב עליהם. וכבר טרחנו להעלות קצת ארוכה ולהפיץ מעט אור בקצת מן הפרשיות אלו של הבה"ג לעיל (עשין ט"ז. נ"ז. ס"ד) ושאר מקומות. אבל אין כל זה מספיק די באור לכל הפרשיות כולן כיו"ב:

הן אמת כי לפי המבואר בהקדמת הבה"ג כת"י רומי שהבאתי לעיל (סי' ה') בביאור ענין הפרשיות הללו. אפשר ליתן טעם מספיק כמעט לכל פרשיות אלו וכיו"ב למה נמנו

במנין הפרשיות. משום שכמעט כולן אע"פ שעיקרן מדברי תורה מ"מ פירושן וביאור רוב פרטי הלכותיהן הוא מדברי סופרים. ועפ"ז יתבאר ג"כ מה שמנה הבה"ג פסח ראשון במנין העשין המוטלות על היחידים. ופסח שני מנה במנין הפרשיות המסורים לצבור. אשר הוא תמוה טובא לכאורה. דאדרבה פסח ראשון הוא יותר מסור לצבור דרוב צבור טמאים לנפש עבדי בטומאה בראשון. משא"כ פסח שני שלא ניתן אלא ליחידים שנדחין לפסח שני כל שלא יכלו לעשות את הראשון. ואפי' הזידו בראשון ולא עשאוהו חייבין בשני. משא"כ רוב צבור לעולם אין עושין את השני. אפי' כשלא יכלו לעשות את הראשון. כמתבאר בפרק כיצד צולין (פסחים פ' ע"א) עיש"ה. ובהדיא מבואר כן בתוספתא (פ"ח דפסחים). וברושלמי (פרק מי שהיה טמא ה"א) עיי"ש. וא"כ יותר היה ראוי למנות פסח שני במנין העשין המסורות ליחידים. ופסח ראשון במנין הפרשיות המסורות לצבור. וכבר עמדנו בזה לעיל (עשין נ"ז) עיי"ש מה שביארנו בזה. אבל עפ"ז הוה ניחא בפשיטות. משום דפסח ראשון מצותו מפורשת בתורה וכל ישראל חייבין בו. אבל פסח שני עיקרו מן התורה. אבל פירושו אינו אלא מדברי סופרים. שאינו מבואר בקרא בהדיא איזה טמא עושה את השני ומה היא דרך רחוקה. ואימתי יהיה בדרך רחוקה. ושאר פרטי הלכותיו שלא ידענו אלא מדברי סופרים שדרשום מדרשא דקראי. ולכן לפום שיטה זו חשיבא מצוה המסורה לצבור ונמנית במנין הפרשיות. אלא שכבר כתבנו לעיל שע"פ דרך זו לא נתבארו דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל מטעם שביארנו. וא"כ עדיין דעתו של הבה"ג נעלמה מאתנו. ולסוף דעתו לא ירדנו:

חלק י

ומלבד זה רבתה המבוכה וגדול הערבוב מאוד במנין הפרשיות של הבה"ג. כי תחת שלא היה לו למנות אלא ששים וחמש פרשיות בצמצום לא פחות ולא יותר. נמנו במנינו של הבה"ג הרבה יותר. וכדי לצמצם החשבון לששים וחמש שלטו בהם ידי מגיהי ספרים והדביקו הרבה פרשיות יחד לעשותן פרשה אחת. אע"פ שמצד תוכנן וענינן רחוקות הן זו מזו. ואין להן ענין זו לזו כל עיקר. כמו שהדביקו וכללו בפרשה אחת **סנהדרי גדולה וקטנה. דיני ממונות ודיני נפשות. עבד עברי. מוכר עצמו ומכרוהו ב"ד. ונמכר לנכרי ואמה העבריה.** והדבר גלוי לכל רואה כי כמה פרשיות חלוקות הן. ואין להן שום יחס וענין זו לזו. לא מצד ענינם ולא מצד שנכללו יחד בקרא. ובנוסחת הבה"ג כת"י רומי וגם באזהרות של הראשונים ז"ל ההולכים בעקבי הבה"ג בזה נחלקו לפרשיות חלוקות בפ"ע. ורחוקות זו מזו. וכן נדבקו יחד ונעשו לפרשה אחת **פרשת המשכן וכל כליו. שמן המאור. בגדי שרד. קידוש כהנים וחינוך מזבח.** אע"פ שהן מצות חלוקות

בפ"ע. וגם בתורה באו בהן פרשיות חלוקות ונפרדות זו מזו בפ"ע. ובה"ג כת"י רומי וגם באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל. ובאזהרות אתה הנחלת להר"ש הגדול ז"ל הנמשכים אחר הבה"ג ז"ל נתחלקו לפרשיות חלוקות ונפרדות זו מזו. וכן נמנו בה"ג **פרשת עולות. מנחות. ושלמים** בפרשה אחת. ובקרא שלש פרשיות חלוקות הן. וכן בנוסחת הבה"ג כת"י רומי ובאזהרות של הנמשכים אחר הבה"ג נמנו בשלש פרשיות חלוקות בפ"ע. וכן **פרשת חוטא וחטאת עולה ויורד**. שבבה"ג שלפנינו בפרשה אחת נדבקו. נמנו שם בשלש פרשיות חלוקות. וכן עוד כמה פרשיות כיוצא בהן עיי"ש. והדבר מבואר ונראה לעין כל דבלא שום ספק כל זה הוא מעשה ידי מגיהי ספרים ותקוני סופרים שאינם מהוגנים. כדי לצמצם החשבון ששים וחמש פרשיות. ואחר כל זאת עדיין לא הועילו כלום וטעו בחשבונם. כי כשנבא חשבון אחת אל אחת נמצא בפרטן ששים ושש פרשיות. וא"כ עכ"פ האחת יתירה נוספת על החשבון הקצוב. וכבר ראיתי להרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דף קצ"ב ע"א) שנתעורר בזה. ולזה מחק פרשת מנחת כהנים ומנחת ישראל מדברי הבה"ג. והכריח דע"כ בלא"ה צ"ל דט"ס הוא משום שלא נמצא בקרא פרשה כזו כלל עיי"ש בדבריו. אבל לא כוון יפה. ולא זו הדרך למחוק ענין שלם מתוך דברי הראשונים ז"ל מבלתי מצא הדרך אשר בה נפלו הדברים האלו בספר שלא במקומן. אבל האמת היא שפרשה זו נמצאת בתורה ומנאה הבה"ג במקומה הראוי. אלא שנפל קצת ט"ס בדבריו. וצ"ל (כדאיתא בנוסחת הבה"ג כת"י רומי). **פרשת כהנים ולוים ומחנות ישראל** עיי"ש. והכוונה בזו לפרשת המחנות שבסדר במדבר. וזה ע"פ מה שאמרו (פרק בתרא דזבחים קט"ז ע"ב) כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים. מירושלים להר הבית מחנה ישראל. מהר הבית לשער נקנור מחנה לויה. מכאן ואילך מחנה שכינה. והן הן קלעים שבמדבר עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (סופ"ק דכלים). ובספרי (נשא פיסקא א') עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות ביה"ב הי"א). וז"ל שלש מחנות היו במדבר. מחנה ישראל והיא ארבע מחנות. ומחנה לויה. והיא שנאמר בה וסביב למשכן יחנו. ומחנה שכינה והיא מפתח חצר אהל מועד ולפנים. וכנגדן לדורות מפתח ירושלים ועד הר הבית כמחנה ישראל וכו' עכ"ל עיי"ש. וזה מכוון בדברי הבה"ג ז"ל שכנודע מסדר את הפרשיות שלו כסדרן שבתורה. וכאן כתב וז"ל **פרשת מקדיש ומחרים. פרשת כהנים ולוים ומחנות ישראל. פרשת שלוח טמאים. פרשת סוטה** וכו'. עכ"ל. והנה פרשת מקדיש ומחרים היא בסדר בחוקותי. ופרשת שלוח טמאים היא בסדר נשא. וביניהם היא פרשת כהנים ולוים ומחנות ישראל. והיינו זו שבסדר במדבר. ומש"כ הבה"ג ז"ל **כהנים**. רצה לומר מחנה שכינה. דאין רשות לעבוד

שם אלא לכהנים. **ולויים** היינו מחנה לויה. **ומחנות ישראל** היינו ארבע מחנות ישראל. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם. ובנוסחת הבה"ג כת"י רומי באו הפרשיות הללו בערבוב קצת עיי"ש. ונוסחא שלפנינו נכונה בזה יותר. ומתבאר מזה דהרש"ך ז"ל בנ"מ שם הגיה שלא כדת. ואין מקום לדבריו כלל. וא"כ הקושיא עדיין במקומה עומדת. וגם מה שראיתי מי שרצה לרפאות את השבר על נקלה. שעשה מפרשת לקוחין ופרשת גירושין פרשה אחת. משום ששניהם נכללו גם בקרא בפרשה אחת. גם זה ליתא. דמלבד שגם בנוסחת הבה"ג כת"י רומי נמנית פרשת לקוחין פרשה בפ"ע עיי"ש. בלא"ה עיקר הדבר נשען על היסוד דבפרשיות שמנה הבה"ג ז"ל כוונתו לפרשיות שבתורה. וכבר נתבאר דזה לא יתכן כלל. ובודאי אע"ג דלקוחין וגירושין כתובים בתורה בפרשה אחת. מ"מ משום זה אין למנותן במצוה אחת. כיון שענינים חלוקים הם לגמרי. וא"כ הקושיא בדברי הבה"ג ז"ל במקומה עומדת. וכל התקונים של מגיהי ספרים לא הועילו כלום להזיזה ממקומה אפי' זיז כל שהוא. והמבוכה במנין הפרשיות של הבה"ג עדיין לא סרה. והמעוות לא נתקן מאומה. וגם אם ניתנו תקוניהם להתקבל. עדיין לא הועילו כלום בזה להסיר עיקר המבוכה שבפרשיות הללו מצדדים אחרים וכמו שנתבאר:

ולא לבד בנוסחת הבה"ג שלפנינו. אלא גם בנוסחת הבה"ג כת"י רומי המבוכה רבה מאוד. דמלבד מה שיש לתמוה בפרשיות אלו מצד עצמן שלא יכירן מקומן במנין הפרשיות וכמשכ"ל. בלא"ה עיקר המנין תמוה מאוד. כי תחת ששים וחמש פרשיות נמנו שם יותר מתשעים. אלא דשם עדיין לא שלטו ידי מתקנים ומקלקלים כ"כ ולכן המבוכה והערבוב נכרים ובולטים שם יותר. ושורש הדבר ומקורו לדעתי הוא יען כי כגורל ספר הלכות גדולות בכלל. כן גורל מנין המצות שלו בפרט. כי הדבר ידוע שבגוף ספר הלכות גדולות הערוב רב מאוד. ומלבד דברים הרבה הכפולים שנמצאו בו. ישנם ג"כ דברים הרבה הסותרים זה את זה תכלית סתירה. ומבואר נגלה לעין כל דמי ששנה זה לא שנה זה. ובראשונים ז"ל מובאים בכמה מקומות דברים בשם בה"ג. אשר לפנינו מבואר בה"ג ההפך. ובכמה מקומות בראשונים אשר היה להם להביא דעת הבה"ג להלכה ולא הביאוה אלא מהאחרונים המאוחרים הרבה להבה"ג. וזה אות נאמן שבה"ג שלפניהם לא היו כתובים דברים אלו. וכמו שמצינו באור זרוע שמביא הרבה ענינים ומאמרים שלמים ארוכים או קצרים בשם ספר חפץ או המקצועות. והנם כתובים לפנינו אות באות בה"ג. וכמעט כל מה שהביא האור זרוע בהלכות יבום. וכן בהלכות קידושין. בשם ספר המקצועות. נמצאו לפנינו בהלכות גדולות בהלכות עריות ובהלכות חליצה ויבום ובהלכות מיאון. והם בערך עשרה מאמרים כאלו. וכן כל מה שהביא האו"ז בב"ב

פרק יש נוחלין בשם ספר חפץ בערך שמונה מאמרים כאלו. נמצאו לפנינו. בהלכות גדולות הלכות נחלות. וכן מש"כ באו"ז בב"ק (סי' ש"ע) בשם ספר חפץ. נמצא לפנינו בלשונו ממש בה"ג הלכות ב"ק עיי"ש. ובלתי ספק נמצאו בו כן עוד בכמה מקומות. ומאחר שידענו דרכו של האו"ז להביא תמיד בפסקיו דברי הבה"ג בלשונו באורך. וגם נמצאו אתו הלכות הבה"ג בכמה נוסחאות שונות. כמו שהננו רואים בהלכות שחיטה (סי' שע"ד) שכתב וז"ל וראיתי כתוב בהלכות גדולות וכו' ובהלכות גדולות אחרים ראיתי כתוב וכו' עיי"ש. ובהלכות טרפות (סי' תי"א) הביא בשם בה"ג שנכתבו בבבל עיי"ש. ובפסקי הלכות סנהדרין (סי' כ"ג) כתב בשם הלכות גדולות של אספמיא עיי"ש. ובכל אלו הנוסחאות של הבה"ג שלפניו לא מצא דברים אלו אלא בספר המקצועות וספר חפץ המיוחסים לרבינו חננאל ז"ל. הדבר מבואר שאח"כ נתוספו דברים אלו בה"ג שלפנינו וגם בה"ג כת"י רומי. שגם שם נמצאו. ויש להעיר עוד כי מה שהביא האור זרוע (בהלכות שחיטה שם) חלוק נוסחאות הבה"ג. שבנוסחא אחת מצא כתוב כך. ובנוסחא אחרת בענין אחר. הנה לפנינו בין בנוסחת הבה"ג שלפנינו ובין בנוסחת כת"י רומי. נמצאו דברי שתי הנוסחאות הללו יחד (בהלכות שחיטה) עיי"ש. ומה שהביא באו"ז (הלכות טרפות שם) בשם הלכות גדולות שנכתבו בבבל. ובפסקי סנהדרין שם בשם הלכות גדולות של אספמיא. לא נמצאו לא בה"ג שלפנינו ולא בה"ג כת"י רומי. ועוד הרבה כיו"ב גם בשאר הראשונים ז"ל אלא שאכמ"ל בזה והדברים עתיקין. וגם נמצאו בו תערובות דברים מפסקי גדולים אחרים. וגם עלו ובאו בו דברים רבים מתלמידים שלא שמשו כל צרכן. ותלו אותם באילן גדול בעל הלכות גדולות ז"ל. כל נעשה באשמת הסופרים העוסקים בהעתקת ספרי הראשונים ז"ל שרצו להשביח מקחם בהוספת דברים שמצאו כתובים על הגליונות מחכמים אחרונים שרשמו לעצמם לזכרון על הגליון דרך למודם ועיונם לעת מצא. ובאו אלו והכניסום בפנים. כאילו היו מתורת בעל הלכות גדולות עצמו. ועוד כהנה וכהנה סיבות רבות שהסבו את כל הדברים הכפולים והדברים הסותרים זא"ז שנמצאו בשתי נוסחאות הבה"ג אשר אתנו כהיום הזה. וכל זה יען כי מאז בימי הגאונים ז"ל ואחריהם זמן רב לא היה ספר כולל הלכות גדולות ומרובות כספר הלכות גדולות. והיו דורשיו רבים. וידי הכל ממשמשות בו. וכאשר רבו ההוגים בו כן רבו גם הגהותיו ותקוניו. וכן פרצו גם סופריו מעתיקיו וקלקוליו. ונוסחאותיו השונות:

חלק יא

ואם זה הוא גורל עיקר ספר הלכות גדולות. מה נאמר ומה נדבר עוד על מנין המצות שלו. אם בעיקר ספר הלכות גדולות הכולל הלכות בודדות. כל הלכה והלכה ענין

מיוחד היא לעצמה. וכל הוספה או גרעון תקון או קלקול שבהלכה אחת לא ירע ולא ישחית מאומה באחרות ברובן. רבתה הרעה ע"י המעתיקים והמגיהים ברבות הימים. מה נאמר ומה נדבר עוד על אודות מנין המצות. אשר מלבד כי הידים הממשמשות בו רבו גם רבו עוד יותר ויותר כמובן. נוסף על זה עוד כי מנין המצות מצד טבע ענינו הוא עלול לקלקול והשחתה עוד הרבה יותר. כי כפי הנודע ומבואר לכל מעיין בענין זה. כל מצוה הנכנסת בכלל המנויות. אי אפשר לה מבלי גדרים ותנאים ידועים כי הלא זולת זה לא יתכן לצמצם המספר לחשבון תרי"ג. וגדר או תנאי אחד כולל הרבה מצות יחד אשר נערכו ונמנו גם המה רק ע"פ גדר או תנאי זה עצמו. ומובן מאיליו כי כל תוספת או גרעון או חלוף אף היותר קטן מהרס וסותר הגדר כולו. אבל הסופרים המעתיקים והמגיהים לא שמו לבם לזה. ועשו בחפצם וכדרכם. וכבר בימים מקדם מזמן הגאונים והלאה רבו הנוסחאות בדברי הבה"ג ז"ל. שאפי' בחיבורי הגאונים המאוחרים להלכות גדולות כבר היו בהם נוסחאות נוסחאות עוד בזמן הגאונים האחרונים. כמו בהלכות רב יהודאי גאון ז"ל המאוחר בזמן להבה"ג. כמבואר בספר הקבלה להראב"ד ז"ל. וכבר היו בהן נוסחאות שונות. כמבואר בתשו' הגאונים זכרון לראשונים (סי' ע"ג). והיא תשובת רבינו האי גאון ז"ל הביאה הרמב"ן ז"ל (בפרק בתרא דהלכות בכורות שלו) עיי"ש. וכתבו שם השואלים וז"ל והם הכי אשכחנן לרב יהודאי גאון דאם לענין חמש סלעים וכו'. ואשכחן משמיה בנוסחא אחרינא לישנא אחרינא אמר בה הכי סלע בכמה וכו' עיי"ש. וגם בסדורו של רבינו סעדיה גאון ז"ל שמאוחר עוד הרבה יותר כתוב בתשובות הגאונים ז"ל (שם סי' ר"ח) וז"ל כתב אדוננו ראש הישיבה אלפיומי ז"ל בסדור שחבר שבתורה כ"א פסוקים שלא מתרגמין וכו' וכן מצאנו בנוסחאות הסדור הנמצאות אצלנו בלא תוספות וגרעון וכו'. ויודיענו אדוננו יחזקהו ה' אם זה מטעות המעתיק וכו'. התשובה. כבר נשתבשו בנוסח דברי הגאון אלפיומי נ"ע כמה שבושים בשם הגאון נ"ע ראשונה וכו' כן בנוסחתכם. ובה נמצאו גם כן שבושים שלא אמרם הגאון נ"ע וכו' ובכל נוסחאות הסדור כתוב רק ועתה וכו' ויחסר מנוסחתכם ויאמר להם למי. אף שנמצא בכל נוסחאות סדור הגאון ז"ל שראינו וכו'. וכתבתם שבכל נוסחאות סדור הגאון אצלכם כתוב שבואלה שמות י"ג וחקרנו הרבה נוסחאות סדור הגאון ונמצא בהן י"ו בואלה שמות. וזה באור בסדר דברי הגאון כמו שאמרם. ואיזה שבושים נמצאו בנוסחאות אצלכם וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' ג"כ בתשובות גאונים קדמונים (סי' פ"ז). הרי דגם בספרים שנתחברו אחר הלכות גדולות כבר היו גם בזמן הגאונים ז"ל נוסחאות רבות שונות ומתחלפות זו מזו. ואף דלדעת הרב המאירי ז"ל (בפתיחתו לאבות) והר"י

ז"ל די לאטיש (בשערי ציון) רב יהודאי גאון ז"ל בעל הלכות פסוקות והר"ש קיירא ז"ל בעל הלכות גדולות היו כמעט בזמן אחד. ור"י גאון ז"ל היה עוד כשנתים קודם בעל הלכות גדולות עיי"ש בדבריהם. וקצת מהאחרונים מאחרים זמנו של בעל הלכות גדולות עוד יותר הרבה. אף שאין דבריהם נראין. ורוב האחרונים דחו דעתם זו והסכימו לדברי הראב"ד ז"ל בקבלתו שמקדים זמנו של בעל הלכות הרבה קודם לבעל הלכות פסוקות. מ"מ גם לדעת המקדימים מנו של ספר הלכות פסוקות להלכות גדולות הלא לפי תשובת גאון ז"ל שהביא באור זרוע (ח"ב סי' תל"א) לא נראה ולא נמצא ספר. הלכות קטנות כלל עד כשיעור מאה שנה אחרי מותו עיי"ש. וא"כ עכ"פ הלכות פסוקות יצאו לאור בזמן מאוחר להלכות גדולות. ואעפ"כ כבר נמצאו מהם נוסחאות מנוסחאות שונות עוד בזמן הגאונים ז"ל. ובפרט סדורו של רבינו הגאון ז"ל שלכל הדעות זמנו מאוחר הרבה לזמנן של הלכות גדולות ופסוקות. וכבר היו ממנו בזמנו של רבינו האי גאון ז"ל נוסחאות רבות שונות ומתחלפות. וא"כ כ"ש להלכות גדולות שקדמו הרבה יותר. שאין ספק שכבר עוד בימי הגאונים ז"ל וכ"ש אחריהם. היו בו כמה נוסחאות שונות ע"י תוספות ומגרעות של המעתיקים בזמנים ההם. אשר מלאכת הדפוס עוד לא נודעה ע"פ תבל. וכל ספר וספר יחידי יצא מתחת ידי סופר אחר. כמעט הוא מהנמנעות שלא יוסיף או יגרע מעט מהנוסח אשר לפניו. ומזה מובן מאיליו כי אין בזה שום תמהון ודבר מפליא אם נמצא דברים קשים וסותרים זא"ז במנין המצות להבה"ג. אשר הוא ענין שאי אפשר לו מבלי שיהיה כולו מצומצם ונערך ע"פ שיטה אחת ידועה ויסודות קבועים בל ימוטו:

וכבר הראיתי לדעת בהרבה מקומות בפנים כי כמעט בל אחד מרבותינו גדולי הראשונים ז"ל שעסקו ושקלו וטרו בזה הענין היתה לפניהם נוסחא אחרת מדברי הבה"ג ז"ל. כמו שהראתי לדוגמא במבוא (סי' ג') שהרמב"ם ז"ל יצא בקול רעש גדול נגד הבה"ג שמנה מחלל שבת במנין העונשין שבסקילה. ושוב חזר ומנה במנין הלאוין גם לאו דלא תעשה מלאכה. ולעומתו יצא הרמב"ן ז"ל בקול תלונה עזה והתפלא הפלא ופלא על הרמב"ם ז"ל שלא השגיח בדברי הבה"ג שלפניו שלפי לשון הבה"ג שם אין מקום כלל להשגתו. ובאמת גם דברי הרמב"ם גם דברי הרמב"ן צדקו יחדיו. כי בלא ספק הרמב"ם ז"ל היתה לפניו כנוסחת הבה"ג כת"י רומי. דלפי נוסחא זו יפה תמה הרמב"ם בזה. אבל הרמב"ן ז"ל היתה לפניו נוסחת הבה"ג שלפנינו. וע"פ נוסחא זו צדקו דבריו שאין כאן מקום גמגום כלל בדברי הבה"ג ז"ל. וכמו שביארנו שם עיי"ש. וכן מש"כ הרמב"ן ז"ל (שורש י"ד) שבכל חייבי מיתה וכרת נזהר הבה"ג ז"ל שלא למנות הלאוין שלהם במנין הלאוין אחר שמנאן במנין העונשין עיי"ש. בודאי כן היה בנוסחת הבה"ג שלפניו. אבל

באמת בנוסחת הבה"ג שלפנינו וכן בה"ג כת"י רומי. הננו רואים במנין הלאוין נמנין כמה לאוין כאלו. וכמו שכתבנו לעיל בפתיחתנו להעונשין ושאר מקומות בפנים. וכן מה שכתב הרמב"ן ז"ל (סוף לאו קס"ג) שהבה"ג לא מנה במנין הלאוין שלו שני הלאוין דאת ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום עיי"ש. ובנוסחת הבה"ג שלפנינו נמנו שני לאוין אלו עיי"ש. אבל אין ספק דבנוסחת הבה"ג שהיתה לפני הרמב"ן ז"ל לא נמנו שני לאוין אלו. וכן הוא באמת בנוסחת הבה"ג כת"י רומי עיי"ש. ורבות כהנה גם בשאר ראשונים ז"ל מחברי האזהרות ע"פ מנין הבה"ג ז"ל. כמו שביארנו בפנים במקומות הרבה. ואם במנין הלאוין והעשין כן. על אחת כמה וכמה במנין הפרשיות שהדברים סתומים מאוד וקצרים ביותר. אשר לכן יש בהן מקום יותר לתקונים או לקלקולי הסופרים או תלמידים שלא שמשו כל צרכן. שהוסיפו וגרעו ככל העולה על רוחם. עד כי אין בידינו עוד כהיום להציל דבר אמת בהבנת דבריו ז"ל. ומאוד יש להתפלא הפלא ופלא על רבינו הרמב"ם ז"ל שהרבה לשפוך בוז וקיקלון על כבוד גאון קדמון זה. ולא מצא לו שום זכות. ותחת כי היה לו להציב למטרה את הסופרים שלא עשו מלאכתם באמונה. וחכמים נגד פניהם שקלקלו והשחיתו את דבריו. הפך פניו לעומתו ודבר דברים אשר פרצו ועברו כל גבול. ולא כן נהגו רבותינו הגאונים ז"ל עם הבה"ג ז"ל. ראה מה שכתב רבינו שמואל בן חפני גאון ז"ל (תשובות הגאונים זכרון לראשונים סי' שי"ב) **ואנחנו נסמוך על זה שאמר בעל הלכות כי היה בקי בדבר הלכה וכוונתו לשמים** עכ"ל. וגם במקום שהשיגו עליו נזהרו מאוד בלשונם. כמו שתראה שם (סי' רל"ב) שכתב גאון וז"ל וששאלתם **הא דאשכחן בהלכות גדולות** יתומין שהוציאו וכו' (כוונתו למש"כ לפנינו בה"ג דפוס ווארשא דף ק"ה ע"ד). לאו הילכתא הכין ודברים בטלים הן ואין לסמוך עליהן וכו' הילכך **הא מילתא דאשכחתון בהלכות** שלא כדין היא ולא תסמכון עלה וכו' עכ"ל עיי"ש. נזהר שלא להזכיר הדברים בשם אמרם הר"ש קיירא ז"ל בעל הלכות גדולות כמו שכתב שם לקמן (סי' שע"ו). אף דגם שם לא הזכיר השואל אלא הלכות גדולות סתם עיי"ש. וכן בתשובות גאונים קדמונים (סי' פ"ז) עיי"ש. אלא דקדק בלשונו וכתב הא מילתא דאשכחתון בהלכות גדולות שלא כדין היא וכו'. משום שלא היה ברור להגאון ז"ל ולא להשואלים אם יצאו דברים אלו מאת בעל הלכות גדולות. ומיהו אפשר שהיה ברור לו שאינו אלא תוספת המעתיק על דברי בה"ג ז"ל. אלא שלא רצה להאריך בזה ולהודיע להשואל משום שאין זה נוגע לגוף הענין. ובאמת מדברי בעל התרומות (שער כ"א ח"א סי' ד') מבואר דס"ל שאין זה אלא מדברי רב שר שלום גאון ז"ל. ולכן לא הביא דברים אלו בשם בה"ג אלא משם רב שר שלום גאון עיי"ש. אלא דהרב העיטור

ז"ל (אות ח' חוב. ובאות מ' מחילה) משום שראה הדברים כתובים גם בה"ג הביאם גם בשם ר"ש קיירא עיי"ש. וכן בתשובות הגאונים חמדה גנוזה (סי' קכ"ח) כתב גאון וז"ל וזה שחקקתם לפנינו בהלכות קטועות לא יחיד יחיד ממש וכו' (לפנינו כתובים דברים אלו בה"ג הלכות לולב עיי"ש) אל תטעו באותן הלכות קטועות שאם כתוב בהן כך שלא כהלכה הוא וטעות הוא. **ושמא הסופר טעה ולא הרב** עכ"ל רב צמח גאון ז"ל עיי"ש. הרי שלא רצה הגאון ז"ל להאשים בטעות את בעל ההלכות עצמו אלא תלה בסופר. וכיו"ב תמצא ג"כ בתשובת רבינו שרירא גאון ז"ל בשערי צדק (שער שלישי סי' י"א) עיי"ש. וגם בדברים שהיו מקובלים להם בשם בעל הלכות גדולות. אף במקום שלא נתכוונו אצלם להלכה. מ"מ לא פלטה קולמסם נגדו דברים הפוגעים בכבודו חלילה. כמבואר בכמה מקומות בתשובות הגאונים ז"ל. ורבינו יצחק הלוי ז"ל שהי' כמעט בזמן אחד עם אחרוני הגאונים ז"ל כתב (במעשה הגאונים סי' צ"ג) וז"ל **ואותו אדם הגדול שסידר ההלכות גדולות חכם מופלא. אבל לא יכולנו לעמוד על דעתו בכמה מקומות** שכתב וכו'. **אבל אין משיבין את הארי לאחר מותו** וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"ש בדברים שנראה קרוב יותר לומר שיד הסופרים היתה במעל. ובפרט במנין המצות שהדברים ניכרים ובולטים לעין כל שאי אפשר ולא יתכן כלל לומר שכן יצאו מאת בעל הלכות גדולות כמו שהם נמצאים לפנינו בה"ג. וכמו שנתבאר לעיל. ואין להאריך בזה יותר:

חלק יב

אמנם מנין המצות של רבינו הגאון ז"ל. יען כי לא נתפשט ברבים. כי רק מנין הבה"ג לבד משל ממשל רב בענף זה. כולם החזיקו בו אחזוהו ולא הרפוהו. מפני שכבר היתה לו חזקת אזרח ונתפרסם על פני תבל זה זמן רב. ובימי רבינו הגאון ז"ל כבר היה עתיק יומין בערך מאתים שנה. ולזאת איפוא לא הוציאו ישן מפני חדש. ולא נתפרסם מנינו ברבים גם בדורו. נוסף לזה נאמרו דבריו בקצור נמרץ באורח שיר. וצריכים ביאור. ובהרבה מקומות הם סתומים וחתומים. ולא רבים יחכמו לפותרן. ולכן לא פנה ההמון אליו. לא כן מנין המצות של הבה"ג ז"ל שדבריו מצד עצמן ברורים ופשוטים ומובנים לכל. ולהעמיק חקר בעומק שיטתו ולהתבונן על מה אדניו הטבעו. לא זהו חלק ההמון. ואנשי סגולה אשר חלק להם ה' בבינה יתירה מעטים המה בכל הדורות. ולכן היה חזיונו נפרץ בין ההמון הרבה מאוד. וכאשר רבו דורשיו כן עצמו מעתיקיו וסופריו ומגיהיו. בעוד אשר מנין המצות של רבינו הגאון ז"ל היה מונח בקרן זוית ודורשיו מתי מספר. עד כי במספר הדורות שאחריו כמעט נשכח כליל זכרו. וגם רוב גדולי הדורות לא ידעוהו. כנראה מדברי הרמב"ם והסמ"ג והרמב"ן ז"ל שעסקו הרבה בענין זה. ואין ספק שהיו

מעלים זכרונו על דל שפתותיהם לפרוק או לטעון. וזאת היא שעמדה לו שלא הושבת מטהרו. ולא שלטו בו ידי מגיהי ספרים. וטעיות סופרים אשר נפלו בו. ספורים המה. ועיקר שיטתו לא עלתה חלודה מרוב ימים. ולא שינתה פניה מכפי יציאתה מאת יוצרה אשר הכינה וחקרה. ולזאת איפוא יכולנו לבוא עד תכונתו גם במנין פרשיות אשר לו. אשר במנין הבה"ג ערפל חתולתם. עננה חשכה רובצת עליהן מימי קדם. ולחנם יהיה עמל ההוגה במו למצוא שביב אורה להגיע לאורו עד קצה השביל אשר בו דָרַךְ מחברן. תחת כי רבינו הגאון ז"ל גם בזה דבריו מאירים ובהירים. והוא כמו מצרף ומטהר מנינו של הבה"ג ז"ל. כי מכל הפרשיות שמנה הבה"ג לא מנה הוא רק בערך עשרים ואחת או שתים. ויתרם. קצתן לא מנאן כלל. משום שאין משפטן להמנות בחשבון המצות. וקצתן מנה במנין העשין והלאוין המוטלין על היחידים. כי שם מקומן. ובמספר הפרשיות בל תבואנה רק מצות המוטלות על הצבור בלבד:

חלק יג

וראוי לבאר הֵנָה כי אף אמנם גדרן של פרשיות הללו הוא שהן מצות המוטלות על הצבור. מ"מ אין כולן שוות ממש בעצמותן. כי רק רובן הם מצות המסורות רק לצבור. אבל אין היחיד חייב בהן. כמו פרשת שופטים ושוטרים. פרשת משוח מלחמה. פרשת עגלה ערופה. פרשת הקהל. פרשת עבודת יוה"כ. פרשת תמידין. פרשת מוספין. פרשת פרה אדומה וכיו"ב. אבל הרבה מהן עיקר חיובן מוטל על היחידים. אלא משום שלפי מנהגן של רוב בני אדם בענינים אלו אינם עושים את חובתן המוטלת עליהם אלא ע"י כפייה. ע"פ הצבור והב"ד. כגון משפטי עבד ואמה העברים ונזקי אדם באדם. ושור בשור. ושור באדם. ויציאת עבד כנעני לחפשי בראשי אברים. ותשלומי כפל וארבעה וחמשה. ודיני אונס ומפתה וכל כיו"ב. אע"ג דעיקרן חובות היחיד הן. מ"מ אורחא דמילתא הוא כי בכל כיו"ב עד האלהים יבא דבר שני בעלי הדין. ולכן כל אלה הן בכלל מצות המוטלות על הצבור והב"ד העומד בראשם. שיש לאל ידם לכוף את בעלי הדין לעשות ולקיים ככל אשר יושת עליהם על פיהם. ולכן עליהם הדבר מוטל להציל העשוק מיד עושקו. והניזק מיד המזיק. והנחבל מיד חובלו וכל כיו"ב. ובהכי אתי שפיר מה שלא כתב רבינו הגאון ז"ל בפירוש דמצות הללו הן מסורות לצבור כמש"כ הבה"ג ז"ל. ולא כתב כן אלא ברמז שהן מצות העם כמשכ"ל. והיינו משום שדבריו באו באורח שיר ובקצור נמרץ. ולא היה אפשר לו להאריך ולבאר דבריו ביותר ביאור. ולכן היה מקום לטעות במשמעות לשונו שכל פרשיות אלו רק הצבור הוא שחייב בהן ולא היחיד. ולא כן הוא באמת. כי הרבה מהן עיקר חובתן רק על היחידים הן. ודברי רבינו בחיי ז"ל

(בחוה"ל שם) שעל כל הששים וחמש פרשיות כתב שהן מצות שחייבים בהן הצבור ואין היחיד חייב בהן. דבריו תמוהים ולא יתכנו דבריו לא על מנין הפרשיות של הבה"ג וסייעתו ז"ל. ולא על של רבינו הגאון ז"ל. אם לא נאמר שאין דבריו מדוקדקים. ואין כוונתו על כולן אלא על רובן. ועכ"פ נראה דמהאי טעמא נזהר רבינו הגאון ז"ל בלשונו ולא כתב שהן מצות המסורות לצבור. שלא יהא במשמע שבכולן אין היחיד חייב בהן:

חלק יד

ויותר נראה בזה ע"פ מאי דבלא"ה צריך ביאור מה שכתב רבינו הגאון ז"ל על הפרשיות **חקים ומשפטים להם נקראו**. ומי הוא שקראן כן. והיכן מצינו שנקראו בשם זה. ולא מצינו שנקראו חקים ומשפטים אלא במקצתן כמו שיתבאר בכל אחת מהן בפנים. ונראה דמקורו הוא מדאמרינן במכילתא (בשלח. מסכת דויסע פ"א) שם שם לו חק ומשפט וגו' ר"א המודעי אומר חק אלו עריות שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות. ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות עיי"ש. ולכאורה קשה מאי דמייתי ראי' מקרא המאוחר דלבלתי עשות וגו'. ולא מייתי מקרא דכתיב לעיל מיניה בההיא פרשה ושמרתם את חקותי וגו' ולא תעשו מכל התועבות האלה וגו'. אבל נראה דהיינו משום דאין הכוונה במה שאמרו חק אלו עריות לעיקר איסור עריות שבתורה. אלא לשניות לעריות שגזרו חכמים. שדרשו מרישא דהך קרא בתרא דכתיב ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות וגו'. כדאמרינן (פ"ב דיבמות כ"א ע"א) רמז לשניות לעריות ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי עיי"ש. והכי נמי איתא בספרא (סו"פ אחרי) ושמרתם את משמרתי שמרו לי משמרת. ושמרתם משמרתי להזהיר ב"ד על כך עיי"ש ובפי' הר"ש משאנץ ז"ל שם. ועל זה הוא שאמרו במכילתא שם. חק אלו עריות. וכן משמע בהדיא במכילתא דרשב"י שם. דהתם איתא חק אלו העריות שנאמר ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחקות וגו' עיי"ש. הרי דמייתי לה מרישא דהך קרא. ובמדרש שכל טוב שם הגירסא חק אלו אזהרות עריות. וכן כתוב עוד שם לקמן ושמרת כל חקיו אלו אזהרות של עריות עיי"ש. ולשון זה משמע יותר על השניות לעריות שהן כמו אזהרות לעריות עצמן שלא יכשלו בהן:

והנה ביבמות שם על האי דמייתי ר"כ רמז לשניות לעריות מדכתיב ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי. פרכינן הא דאורייתא היא. ומשני דאורייתא ופירשוה רבנן. ופריך תו כל התורה נמי פירשוה רבנן. ומסיק אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא עיי"ש. ונראה ודאי דאע"ג דמסקינן דאסמכתא בעלמא היא. היינו דוקא לענין עיקר איסור דשניות. דמדאורייתא שריין. ורבנן הוא שגזרו עליהן משום סייג וגדר לעריות

אבל ודאי עיקר הך דרשא דדריש ושמרתם את משמרתיעשו משמרת למשמרתי. דרשא גמורה היא מדאורייתא. וכדדריש לה נמי בספרא שם. והיא מצוה להב"ד לתקן תקנות ולגזור גזירות לאיסורין שבתורה למנוע בכך מלהכשל בהן. וכדאמרינן בספרא להזהיר ב"ד על כך. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (בהקדמתו לפיה"מ סדר זרעים) בהדיא וז"ל הגזירות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור כדי לעשות סייג לתורה ועליהם צוה הקב"ה לעשותם. והוא מה שאמר במאמר כללי ושמרתם את משמרתי. ובאה הקבלה בו עשו משמרת למשמרתי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בפירושו (ריש פ"א דאבות) ובהקדמת חבורו הגדול עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל (בסה"מ. סוף שורש ראשון) שכתב וז"ל ואלו השניות ג"כ לא נסמכו וכו' שאין להם ענין במשמעות הכתוב. ואין חכמים יכולין לכלול אותן באיסור תורה. אלא הן וכיו"ב נסמכו למצות עשה ושמרתם את משמרתי ודרשו עשו משמרת למשמרתי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דעיקר קרא דושמרתם את משמרתי מצות עשה גמורה היא מדאורייתא לעשות משמרת למשמרת. אלא דאיסור השניות אסמכתא על הך עשה היא. ואינן אלא מדבריהם. דאע"ג דמצוה דאורייתא להב"ד לגזור סייגים לאיסורין שבתורה. מ"מ איסור סייגים אלו אינם אלא מדרבנן. ועי' מש"כ במג"א שם לדעת הרמב"ם ז"ל ובשאר אחרונים שם ואכמ"ל בזה. וכן מתבאר מדברי רבינו יונה ז"ל (שערי תשובה שער שלישי סי' ז'). והביאו ג"כ הר"ן ז"ל בדרשותיו (דרוש שביעי) עיי"ש:

חלק טו

וראיתי להסמ"ג (לאוין ר"ח) שכתב וז"ל אע"פ שאמרה תורה לא תטה משפט. הרשות ביד ב"ד לגדור פרץ להוראת שעה כפי הצורך. דתניא (פרק נגמר הדין) אר"א בן יעקב שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה. ולא לעבור על דברי תורה. אלא כדי לעשות סייג לתורה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב דאינו אלא רשות בעלמא. והוא תימא לכאורה דודאי לעשות סייג לתורה חובת ב"ד היא. ולא רשות. דאפילו את"ל דמה שדרשו ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי. אסמכתא בעלמא היא מ"מ מדרבנן מיהת הו"ל חובה ולא רשות. ואולי אפשר לומר דכוונתו לומר דמצד אזהרה דלא תטה משפט ליה בה איסורא. והרשות ביד ב"ד להכות ולענוש שלא מן התורה משום סייג לתורה. אע"ג דמדינא לאו בר מכות ועונשין הוא. וכיון דרשות בידן למיעבד הכי. שוב ממילא מיחייבי בהכי משום עשה דושמרתם את משמרתי. אבל לא משמע הכי מדבריו. דאם איתא הו"ל לפרושי הכי בהדיא. ולא לכתוב סתם שהוא רשות. וכן כתב שם עוד לקמן עיי"ש. גם ראיתי להרשב"ץ ז"ל במגן אבות (פ"ק דאבות מ"א) שכתב וז"ל ועשו סייג

לתורה. זה נלמד ממה שכתוב ושמרתם את משמרתי ואמרו בריש מסכת מו"ק ובשני מיבמות עשו משמרת למשמרתי. וזהו לשון סייג וכו'. והוא פתח גדול לקיום התורה וכל דור ודור רשאי לתקן תקנות במה שהעם נכשל בו לעבור על דברי תורה. ולולא התקנות האלה התורה נופלת מעט מעט וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. מבואר דס"ל ג"כ שאין בדבר לא מצוה ולא חובה לב"ד אלא שהן רשאין בכך. ודבריו תמוהים ביותר דמאחר דמבואר בדבריו דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם והרמב"ן ורבינו יונה והר"ן ז"ל דהך דרשא דושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי דרשא גמורה היא. א"כ לא היתר ורשות לחוד שמעינן מינה. אלא חיובא נמי איכא למשמע. דהרי ודאי קרא חיובא משמע. וההיא דפ"ק דמו"ק שהביא הרשב"ץ ז"ל גופי' נמי ע"כ לענין חיובא דרשינן לה לענין ציון קברות. דאילו לענין היתר ורשות פשיטא. דאיזה איסור שייך בזה וגם מתניתין דעשו סייג לתורה דקאי עלה הרשב"ץ ז"ל ודאי חיובא משמע ולא רשות ואינו נראה לומר דרשאי שכתב הרשב"ץ ז"ל רצונו לומר חייב. אע"ג דאשכחן כהאי גוונא בלשון המשנה (ערכין כ"ח ע"ב) כדפירש"י שם עיי"ש. ובפ"ק דקידושין (ל"ג ע"א). במש"כ התוס' שם (ד"ה אין) ובשאר דוכתי. ולכן דברי הסמ"ג והרשב"ץ ז"ל צ"ע אצלי כעת. גם הריב"ש (בתשו' סי' רצ"ד) כתב דהך דרשא דמשמרת למשמרתי אסמכתא בעלמא עיי"ש:

ונראה ראי' מוכרחת לדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם ממאי דאמרינן בב"מ (פרק השואל צ"ו ע"ב) בעי רמי ב"ח בעל בנכסי אשתו מי מעל. אמר רבא מאן לימעול. לימעול בעל דהיתירא ניחא ליה דליקני דאיסורא לא ניחא ליה דליקני וכו'. נמעלו ב"ד. כי עבדו רבנן תקנתא ואמרו בעל לוקח הוי להיתירא. לאיסורא לא עביד רבנן תקנתא וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל נימעלו ב"ד שבאותו הדור שכל תקנות משפט בהם תלויים. ועל ידיהם נוהגות חוקות המתוקנים לצבור מאז. והוי כמו שתקנו לו הם קנין זה. ונמצאו הם המקנים נכסי הקדש והוציאום לחולין עכ"ל עיי"ש. והשתא הא תינח אם חובה הוא לב"ד לתקן תקנות. דכיון דחיובא רמיא עלייהו. ודאי מסתמא קיימו וקבלו עליהן תקנות שכבר תקנו ב"ד שלפניהם. וא"כ תקנתם היא בדורם. אבל אם איתא דאינו אלא רשות אצלם. וברצונם הדבר תלוי לתקן או לא. א"כ מהיכי תיתי לן לומר שימעלו כל כמה דלא גילו דעתייהו בהדיא שמתקנים תקנה זו. ואכמ"ל בזה. ועב"פ זו היא דעת הרמב"ם והרמב"ן ורבינו יונה והר"ן ז"ל דמצות עשה דאורייתא היא. וכן היא דעת ה"ר יוסף בר"י ז"ל תלמידו של הרמב"ם ז"ל בספר המוסר שלו (פ"ג דאבות משנה י"ח) עיי"ש בדבריו:

חלק טז

ולפ"ז צ"ע טובא על הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שלא מנו עשה זו במנין העשין שלהם. וכן יש לתמוה על הבה"ג וסייעתו ז"ל וגם על רבינו הגאון ז"ל אמאי לא מנו עשה זו. ומיהו לרבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר דלשיטתו אזיל דכל כיוצא בה ס"ל שאינה נמנית בחשבון המצות. כמו שלא מנה לאוין דלא תוסיף ולא תגרע מטעמא דאין בהן מצוה מחודשת בפ"ע. ולא באו אלא לגדור גדר לכל המצות שבתורה שלא להוסיף עליהן ושלא לגרוע מהן. וכן כל כיו"ב כמו שביארנו לעיל (לאוין קמ"ב) ובמבוא (שורש ד' ושורש ט') עיי"ש היטב. וא"כ גם בעשה זו דושמרתם את משמרתי כיון שאינה אלא מצוה לב"ד לתקן תקנות וסייגים למצות התורה במקום שיש לחוש למכשול לעבור עליהן. אינה נמנית בחשבון המצות לשיטתו. אבל לשאר מוני המצות שמנו לאוין דלא תוסיף ולא תגרע ושאר מצות כאלו. ודאי קשה טובא אמאי לא מנו גם עשה זו. ובפרט להרמב"ם והרמב"ן ז"ל שכתבו בהדיא דושמרתם את משמרתי עשה דאורייתא היא ומ"מ לא מנאוה במנין העשין שלהם וצ"ע בזה כעת:

חלק יז

ומעתה עפ"ז נתבארו על נכון דברי ר"א המודעי (במכילתא שם) דקאמר חק אלו עריות. והיינו שניות לעריות. כמו שביארנו לעיל. וע"כ אין הכוונה על השניות עצמן דאיסור השניות אינו אלא מדרבנן בעלמא ולא מיירי בהו קרא. אלא הכוונה על המצוה דושמרתם את משמרתי דדרשינן מיני' עשו משמרת למשמרתי דהיא מצות הב"ד לתקן תקנות שתהיינה סייג למצות התורה במקום שיש לחוש שיכשלו בהן לעבור עליהן. ושניות לאו דוקא. אלא הן וכיוצא בהן שאר גזירות וסייגים למצות שבתורה. וכיו"ב איתא בפסיקתא זוטרתא (סו"פ אחרי) ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי אלו השניות שגזרו עליהן חכמים וכו' עיי"ש. והוא תמוה דכיון דחכמים הם שגזרו עליהן. היכי יתכן לומר דמיירי בהן קרא. והם דברים הסותרין זא"ז. ורב כהנא דמייתי מהך קרא (בפ"ב דיבמות שם) רמז לשניות. פרכינן עלי' הא לאו דאורייתא נינהו. ומסיק מדרבנן. וקרא אסמכתא בעלמא וכמשכ"ל. והיכי כתב בפסיקתא זוטרתא אלו השניות. דמשמע ודאי דלקושטא דמילתא מוקי בהו קרא. ובפרט דהוא גופי' כתב שגזרו עליהן חכמים. אבל הדבר מבואר שאין כוונתו לומר דהך קרא קאי על איסור השניות לעריות. אלא קאי בדרך כלל על המצוה לעשות סייגים לתורה. ונקט שניות משום דקרא גבי עריות כתיב. וה"ה לכל כיוצא בהן. ובסוגיא דיבמות שם דלא משני הכי היינו משום דהתם על השניות הוא דקאי עיי"ש. והכי נמי כאן במכילתא נקט שניות לעריות. משום דהכוונה למצוה שעל הב"ד לעשות סייג לתורה דנפק"ל מקרא דושמרתם את משמרתי

עשו משמרת למשמרתי. והך קרא בפרשת עריות כתיב. ולפ"ז נראה לומר עוד דלאו דוקא מצות ושמרתם את משמרתי בלבד. אלא כל המצות כיו"ב שלא נתחייבו בהן אלא הצבור ולא היחיד ס"ל לר"א המודעי שנקראו חק. ובהכי מתבאר שפיר מאי דקאמר חק אלו העריות (או אזהרות העריות כדגרס בשכל טוב). ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. וגם הן מצות המוטלות על הצבור והב"ד כמו שנתבאר לעיל. והן הן שני מיני מצות המסורים לצבור. שמנאן רבינו הגאון ז"ל כאן במנין הפרשיות. דחק היינו שניות לעריות וכיוצא בהן. דהיינו מצות ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי. דזו היא מצוה שלא נתחייבו בה אלא הצבור והב"ד שבראשם. ולא היחיד. כמבואר בסוגיא דפרק השואל שם וכדפירש"י שם. וה"ה לכל שאר המצות שלא נתחייבו בהן אלא הצבור ולא היחיד. ומשפט הוא מצות שאע"פ שעיקרן חובות היחיד הן. מ"מ מסורין לצבור מצד טבען של מצות אלו. שאין עשייתן אלא ע"פ הצבור והב"ד. ואפשר דנפק"ל לר"א המודעי מדאשכחן בכמה דוכתי בקרא מצות חקים ומשפטים כדכתיב (דברים ו'. א') וזאת המצוה החקים והמשפטים אשר צוה ה' וגו'. וכתיב השמר לך וגו' לבלתי שמור מצותיו ומשפטיו וחקותיו (שם ח' י"א). וכתיב ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים וגו' (שם ז' י"א) ועוד בשאר מקומות. וס"ל דאע"ג דמצינו בכמה מקומות חקים ומשפטים על כלל המצות שבתורה. מ"מ היכא דכתיב מצות חקים ומשפטים יחד. צריך לפרש דמצות היינו כל המצות המסורות ליחידים. וחקים ומשפטים. היינו שני מיני המצות המסורות לצבור וב"ד. והיינו דקאמר חק אלו עריות. משפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. ואפשר דלכוונה זו אמרו (פ"ק דסנהדרין ה' ע"א) ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה **ברבים** עיי"ש. דמחוקק הוא מלשון חק. דהיינו מצות של רבים. וכן במדרש שיטה חדשה (פ"ב) ומחוקק מבין רגליו אלו נשיאים של בית רבי שמלמדים תורה **ברבים** בא"י. דבר אחר לא יסור וכו' ומחוקק מבין רגליו אלו יושבי יעבץ וכו' שמורים הלכות **בישראל בסנהדרי גדולה** שהיא יושבת בלשכת הגזית עיי"ש. והיינו ג"כ משום דסנהדרי גדולה הם עיקר מתקני התקנות ועושי סייגים לתורה. ושאר מצות הצבור. ומ"מ מבואר עפ"ז דסתם חקים ומשפטים הן מצות הצבור. מלבד היכא דמוכח ולמד מענינו דקאי בדרך כלל על כל מצות שבתורה:

חלק יח

וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל כאן **חקים ומשפטים להם נקראו**. וממילא מתבאר שלא הוצרך להוסיף ולכתוב עוד שהן מצות המסורות לצבור. דהרי לפי המתבאר היינו הך. דחקים ומשפטים נקראו רק אותן המצות המסורות לצבור. אם מצד שהן מצות שלא

נתחייבו בהן אלא הצבור בלבד ולא היחיד. או מצד שאין עשייתן בפועל אלא ע"י הצבור והב"ד שבראשם ע"י כפייה והכרח. והיינו דאמרינן (פ"ק דסנהדרין ז' ע"ב) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. אשר תלמדם מיבעי לי'. אר"י אלו כלי הדיינין מקל ורצועה עיי"ש. והיינו משום שכל המשפטים דמיירי בההיא פרשה. דהיינו משפטי העבדים והניזקין והשומרים והקנסות וכיוצא בהן. רק עד האלהים יבא דבר כולם. ואין נידונין אלא בכפייה והכרח. וזה לא יתכן אלא ע"פ הצבור והב"ד שבראשם. כן נראה לי בכוונת רבינו הגאון ז"ל בזה ובכוונת הבה"ג ז"ל וסייעתו. ומקום הניחו לי רבותינו גדולי הראשונים זצ"ל להתגדר בו. ולהסיר המסכה הפרושה על פני הענין הזה. אשר היה נעלם וערפל חתולתו מימי רבותינו הגאונים זצ"ל עד עתה. ברוך פוקח עורים ונותן ליעף כח:

הצעיר באלפי יהודה **ירוחם פישל** בכמהרא"ץ זצ"ל **פערלא**. ווארשא. בששה עשר לחמשי ש' ב' נותן ל"כ ולא"א ע"י לפ"ק.

מצוה א

ראו שפטיהם ושוטריהם וכו'. היא פרשת סנהדרי גדולה וקטנה שמנאוה הבה"ג וסייעתו ז"ל ג"כ בראש מנין הפרשיות שלהם. אלא שבאזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל נטו בזה מסדרו של הבה"ג ז"ל עיי"ש. ורבינו הגאון ז"ל קרא פרשה זו בלשון הכתוב שופטים ושוטרים. ונמשך אחריו בזה גם באזהרות הר"ש ב"ג ז"ל. אבל הבה"ג קראה בלשון התלמוד סנהדרין גדולה וקטנה. ונמשכו אחריו הר"י אלברגלוני ז"ל ור"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת והר"א הזקן ז"ל. ולפי הנראה בכונה נטה רבינו הגאון ז"ל בזה מלשון הבה"ג ז"ל. כדי לכלול במצוה זו גם ב"ד של שלשה בעיר שאין בה מאה ועשרים אנשים. או אפי' יש בה הרבה יותר. אלא שאין בה שנים חכמים גדולים לדבר ולשמוע. שאין מושיבין בה סנהדרין. ומ"מ המצוה היא עכ"פ להעמיד בה ב"ד של שלשה. וכמש"כ ג"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קע"ו) דגם זה הוא בכלל המצוה עיי"ש. וכן כתב בחבורו הגדול (פ"א מהלכות סנהדרין הלכה ד') עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (עשין צ"ז) ובחנוך (מצוה תצ"א) עיי"ש. והנה מקורו של הרמב"ם ז"ל בזה לא נתבאר. והכ"מ (פ"א מהלכות סנהדרין שם) כתב בזה. וז"ל נלמד מדתנן כמה יהא בעיר ותהי' ראויה לסנהדרין. ק"כ. והא פשיטא שאין מניחין אותה בלא ב"ד. ופחות שבבתי דינין הוא של שלשה עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דמסברא הוא דנפק"ל להרמב"ם ז"ל דבר זה. ולענ"ד דבריו אלו תמוהים הם אצלי. דמלבד דאין סברא זו מוכרחת כלל דודאי אפשר לומר דאין הכי נמי דעיר כזו אין מחייבין אותה להעמיד ב"ד כלל. אפי' ב"ד של שלשה. ואינה

נידונית בכל דיניה אלא ע"פ דייני העיר הגדולה יותר הסמוכה אליה שיש בה סנהדרי קטנה. ובודאי פשיטא שהרשות בידם להעמיד להם שלשה דיינים לדון להם ולעשות כל הראוי ליעשות ע"פ ב"ד של שלשה. אבל מצוה וחובה מהיכא תיתי. בלא"ה מדברי הרמב"ם (בסה"מ שם) מבואר דגם זה הוא בכלל המצוה שנצטוינו למנות שופטים ושוטרים עיי"ש. ומנ"ל הא. ובאמת דגם מדבריו שבחבורו הגדול שם הכי משמע עיי"ש. וא"כ נהי דמסתברא דגם עיר כזו אין להניחה בלא ב"ד כלל. מ"מ הרי אין לנו בזה מצוה בקרא. וכי היכי דאין עיר כזו בכלל המצוה להושיב בה סנהדרי קטנה. הכי נמי ב"ד של שלשה לא שמענו:

אמנם לענ"ד נראה דדברי הרמב"ם בזה מבוארים בהדיא בברייתא (פ"ק דסנהדרין ט"ז ע"ב) דתניא מניין שמעמידין שופטים לישראל ת"ל שופטיס תתן וכו'. שופטים לכל עיר ועיר מנין ת"ל שופטים לשעריך וכו' עיי"ש. וכן (סופ"ק דמכות) תנו רבנן והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוץ לארץ. א"כ מה ת"ל בשעריך. בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך. ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (סופ"ג דסנהדרין) עי"ש. ובירושלמי (סופ"ק דמכות) ובספרי שופטים (פיסקא קמ"ד) עיי"ש. ומדקתני בכולהו הנך דוכתי שהמצוה היא להושיב ב"ד בכל עיר ועיר ודריש לה מדכתיב בכל שעריך. ודאי משמע דבכל העיירות כולן נצטוינו להושיב ב"ד אין קצבה למספר יושביה. וע"כ מאי דקתני במתניתין דרפ"ק דסנהדרין כמה יהא בעיר ותהא ראויה לסנהדרין וכו'. היינו דוקא לענין הסנהדרין בלבד. אבל מיהת ב"ד של שלשה חייבין להושיב בכל עיר ועיר. ואין חילוק בין רב למעט. כדכתיב בכל שעריך. אלא דלענין סנהדרי קטנה ס"ל מסברא דאין עיר ראויה לסנהדרין בפחות ממספר זה מטעמא דמפרשינן בגמרא (שם י"ז ע"ב) עיי"ש. וראיתי להרמב"ן ז"ל שכתב (ריש פרשת שופטים) וז"ל צוה בתורה עד אלהים יבא דבר שניהם (שמות כ"א. כ"ב) ונתן בפלילים (שם כ"ב. ח'). א"כ מצוה שיהיו לישראל פלילים. וביאר כאן שישימו השופטים בכל עריהם כאשר יתן להם ה' הארץ. כי בחוץ לארץ אינם חייבים למנות להם ב"ד. אבל כאשר יצעק המעוות יעמדו עליו הראוים לשפוט ובמשפטיהם ישפטוהו. או יעלה לארץ בזמנה ושם ישפטוהו במקום המשפט וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דס"ל דעיקר המצוה למנות דיינים ושופטים כבר שמענו מקרא דונתן בפלילים. ומקרא דעד האלהים יבא דבר שניהם. אלא דכאן (בפרשת שופטים) ביאר הכתוב תנאי המצוה ודקדוקיה. וכדדריש בספרי שם ובגמרא שם. והשתא לפ"ז כיון דהנך קראי דונתן בפלילים ועד

האלהים יבא דבר שניהם. בדיני ממונות כתיבי. דלא בעו יותר משלשה. הרי מבואר בקרא דמצוה להעמיד ב"ד של שלשה. וזו היא עיקר המצוה. אלא דגלי קרא דמתנאי המצוה גם כן להעמיד ב"ד הגדול במקדש וסנהדרי קטנה במקומות ידועים. וא"כ עכ"פ במקום שאינו ראוי לסנהדרין ודאי איכא מצות עשה למנות ב"ד של שלשה. וגם מבואר מדברי הרמב"ן ז"ל אלו שאין מקום לסברת הכ"מ שהבאתי. ואפי' בכל הכרכים ועירות הגדולות שבחו"ל רצה לומר שאין מצוה מן התורה להעמיד שופטים. וכ"ש שאפשר לומר כן בעיר קטנה שבא"י וכמו שביארנו לעיל. אבל מקורן של דברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו הוא כמו שביארנו:

ומעתה נראה דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל. ולכן לא כתב אלא שופטים ושוטרים סתם. שכולל גם ב"ד של שלשה. וא"כ דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל שדקדקו וכתבו פרשת סנהדרי גדולה וקטנה. דמשמע דס"ל דב"ד של שלשה אינו בכלל מצוה זו. צ"ע טובא אצלי. וראיתי לרבינו ירוחם ז"ל (במישרים נתיב ראשון סוף ח"ד) שכתב וז"ל מצוה מדרבנן למנות שופטים בכל עיר ועיר. אף ע"ג דאין לנו סמיכה עתה. כדמוכח בסנהדרין עכ"ל עיי"ש. ומבואר מדבריו דבזמן הבית מיהת איכא מצוה מן התורה למנות גם ב"ד של שלשה במקום הצריך. שהרי בב"ד של שלשה מיירי. דבזה"ז ליכא ב"ד אחר. ודוקא משום דבזה"ז ליכא סמיכה ואין דנין אלא מתקנתא דרבנן דעבדינן שליחותייהו. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (פ' שופטים) שם ושאר ראשונים. להכי כתב שאין המצוה אלא מדרבנן. וכמתבאר מלשונו. אבל בזמן שהיתה סמיכה בישראל מצוה דאורייתא היא. וכדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. אלא שיש לתמוה במש"כ דהמצוה היא למנות שופטים בכל עיר ועיר. והרי להדיא מבואר בברייתא (סופ"ק דמכות) דבחו"ל אין מצוה להושיב ב"ד אלא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר. וכן הוא בתוספתא (סופ"ג דסנהדרין) ובירושלמי (סוף פ"ק דמכות) עיי"ש. וא"כ תיפוק ליה דאפי' היתה לנו עתה סמיכה ליכא מצוה מדאורייתא לדידן למנות שופטים בכל עיר ועיר. דהרי אפי' בזמן הבית לא נצטוינו בכך בחוץ לארץ. ואולי אפשר לומר דמשום ארץ ישראל נקט הך טעמא בכל עיר ועיר. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (ריש פ' שופטים). ולפי הנראה משם נובעים דברי רבינו ירוחם אלו עיי"ש. אבל בחו"ל ודאי בלא"ה ליכא מצוה למנות שופטים בכל עיר ועיר. דמעיקרא לא נצטוו בכך:

ועכ"פ מבואר מדברי רבינו ירוחם ז"ל דגם הוא ס"ל דב"ד של שלשה נמי בכלל מצות עשה דשופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך. ומדברי הרמב"ן ז"ל שם לקמן מתבאר עוד דגם בערים שהיו בהן סנהדרי קטנה. נתמנו ג"כ מלבד זה גם ב"ד של שלשה לדיני

ממונות עיי"ש. וכן ביאר הר"י אברבנאל ז"ל שם בארוכה עיי"ש בדבריו. וא"כ בב"ד של שלשה היתה המצוה למנות בכל עיר ועיר ממש. בין שמספר אנשיה מרובה או מועט. ועפ"ז מדוקדקים יותר דברי רבינו ירוחם ז"ל כמבואר. ועכ"פ מבואר דכולם לא ס"ל כדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו. ואמנם לכאורה יש להביא ראיה לדעת הבה"ג מדאמרינן (פ"ק דסנהדרין ט"ז ע"ב) עלה דתנן התם אין עושין סנהדריות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד. מנא לן. כדאשכחן במשה דאוקי סנהדראות. ומשה במקום שבעים וחד קאי עיי"ש. הרי דלא קאמר אלא דאוקי סנהדראות. ומשמע דב"ד של שלשה אינו בכלל המצוה. דאל"כ הו"ל למימר דאוקי שופטים או בתי דינים. דגם ב"ד של שלשה בכלל. אלא ודאי אין המצוה אלא במינוי סנהדראות בלבד. וכדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו. איברא דא"כ איכא לאקשויי הכי גם ממתניתין מדלא קתני אלא אין עושין סנהדראות לשבטים וכו'. ואמאי לא קתני שופטים סתמא או בתי דינים. שיהיו גם ב"ד של שלשה בכלל. אלא ודאי אין המצוה אלא בסנהדראות. וכדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ומיהו לכאורה היה אפשר לומר דגם ב"ד של שלשה בכלל סנהדרין סתם. כמו שתרגם המתרגם (תהלים ק"ז ל"ב) ובמושב זקנים יהללוהו. ובסנהדרין דחכימיא ישבחון יתי'. ובפרק בתרא דברכות (נ"ד ע"ב) אמרינן ותרי מינייהו רבנן שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו עיי"ש. וכן פירש"י בתהלים שם עיי"ש. ועי' ג"כ בערוך (ערך סנהדרין). אבל הבה"ג שכתב בלשונו סנהדרי גדולה וסנהדרי קטנה. ודאי משמע דסנהדרין ממש קאמר. וס"ל דאין המצוה אלא להעמיד סנהדרין גדולה וקטנה. ולא ב"ד של שלשה. אלא דאין זה מספיק דודאי בכל מקום שנזכרו בתלמוד ובמשנה סנהדרין. היינו סנהדרין ממש. ולשון תרגום לחוד ולשון התלמוד לחוד. וא"כ ודאי הקושיא במקומה עומדת. וראי' מוכחת מזה לכאורה לדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו:

איברא דלכאורה ע"כ בלא"ה מוכרח לומר דגם ב"ד של שלשה בכלל סנהדרין דמתניתין. ובכלל מאי דאמרינן בגמרא שם דאשכחן במשה דאוקי סנהדראות. דהרי לפי מה שפירש"י שם מאי דאמרינן דאשכחן במשה דאוקי סנהדראות. היינו בפרשת ואתה תחזה. בעצת יתרו עיי"ש. וכן פירש הרמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל כדאשכחן במשה כו' דכתיב ויבחר משה אנשי חיל וגו' וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן איתא בהדיא במדרש תנחומא (פ' שופטים) ומניין שהושיב משה סנהדרין שנאמר ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל וגו' עיי"ש. והך קרא הוא בפרשת ואתה תחזה. ובפסיקתא זוטרתא (יתרו. י"ח כ"ב) אי' וכל דבר הקטן אלו דיני ממונות שהן בשלשה עיי"ש. ואף דזה לא כתיב אלא בעצת יתרו. מ"מ הרי כתיב שם וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר ויבחר משה וגו'.

הרי מבואר דאוקי משה גם ב"ד של שלשה. ועוד דאמרינן (פ"ד דסנהדרין ל"ד ע"ב) דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה. מנה"מ אר"ח בר פפא דאמר קרא ושפטו את העם בכל עת וכו' עיי"ש. וכן איתא בירושלמי (פ"ד דסנהדרין ה"ה) עיי"ש. ובמכילתא דר"ש בן יוחאי (יתרו כ"ג) ושפטו את העם בדיני ממונות הכתוב מדבר וכו' עיי"ש. הרי דאוקי משה גם שופטים לדיני ממונות שאינם ביותר משלשה. וכן מוכרח מדאמרינן (סופ"ק דסנהדרין י"ח ע"א) תנו רבנן ושמת עליהם שרי אלפים וגו' נמצאו דייני ישראל שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות עיי"ש. וכן הוא בירושלמי ובמכילתא שם עיי"ש. ואם איתא דלא אוקי משה אלא סנהדראות ממש בלבד. ומלבד זה הוקמו בתי דינים של שלשה שלשה. במקומות שלא היו ראוים לסנהדרין. או גם במקומות שהיו סנהדרין לדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו כמשכ"ל. נמצא שהיו דייני ישראל הרבה יותר מסכום זה. ולא היה לו לומר אלא נמצאו דייני ישראל שהוקמו ע"י משה כך וכך. אלא ודאי לא הוקמו דיינים יותר ממה שהוקמו ע"י משה שכולם לא אוקי אלא משה בלבד. ובפרט לפי הגירסא שבמכילתא ובמדרש שכל טוב נמצאו כל דייני ישראל וכו' עי"ש. ומבואר מזה דגם בתי דינים של שלשה שלשה אוקי משה. וע"כ מאי דקאמר התם דאשכחן משה דאוקי סנהדראות. היינו גם בתי דינים של שלשה. שגם הם בכלל סנהדרין. וממילא מבואר דגם מאי דתנן במתניתין אין עושין סנהדראות אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד. כולל גם בתי דינים של שלשה שלשה. וא"כ אדרבה גם מההיא דהתם מוכרח כדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. ושלא כדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו. וכן כתב בהדיא בספר והזהיר (פ' משפטים) וז"ל והזהיר הקב"ה את ישראל למנות שלשה דיינים שיש בהם חכמה תבונה ויראת חטא שכך שנו חכמים במשנה דיני ממונות בשלשה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל ג"כ דגם ב"ד של שלשה בכלל המצוה דשופטים ושוטרים תתן לך:

אמנם ראיתי בפירש"י במתניתין (רפ"ק דסנהדרין) על מאי דתנן אין עושין סנהדריות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד. שכתב וז"ל סנהדריות שהיו מושיבים סנהדרי קטנה של כ"ג בכל עיר ועיר כדכתיב תתן לך בכל שעריך. וצריכין ב"ד הגדול שבלשכת הגזית לצאת ולהושיבם עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל דבסנהדרין דוקא מיירי. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות סנהדרין ה"א) שכתב וז"ל אין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא ע"פ ב"ד של ע"א עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש מתניתין כפשטה בסנהדרי קטנה ממש דוקא. והשתא כיון דהרמב"ם ז"ל גופיה ס"ל דגם ב"ד של שלשה בכלל מצות עשה דשופטים ושוטרים תתן לך וכמשכ"ל. א"כ לדידיה גופי' הקושיא במקומה עומדת מדלא קאמרינן דאוקי משה אלא סנהדריות. וכן במתניתין

דלא נקט אלא דין מנייה דסנהדרין בלבד. משמע דבב"ד של שלשה ליכא מצוה למנות. וראיתי להרב קה"ע בש"ק בירושלמי (פ"ק דסנהדרין ה"ה) שהקשה על הרמב"ם שם דהא לא תנן אלא שאין עושין סנהדריות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של ע"א. אבל של כל עיר ועיר לא הוזכר במתניתין. ועוד דאמרינן בגמרא טעמא כדאשכחן משה דאוקי סנהדריות ומשה במקום ע"א קאי. והא משה לא אוקי סנהדריות אלא לשבטים ולא לעיירות. דהא לא הוה להו עיירות בזמן ההוא. וכי תימא מדכתיב ואשים עליהם שרי אלפים וגו' משמע דגם לעיירות הושיב סנהדרין. א"כ ניבעי נמי ע"א בב"ד של שלשה. דמשמעות הכתוב שהעמיד שופטים לדיני ממונות. והניחה בקושיא. ומסיק שם שלא כדברי הרמב"ם ז"ל. ולא העמיד משה אלא לשבטים בלבד אבל לעיירות העמידו הם עצמם עליהם. ואין צריך ב"ד של ע"א אלא לסנהדריות של שבטים ולא לשל עיירות. ומדוקדק לישנא דמתניתין עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. ולא ידענא אמאי לא הקשה קושייתו על פירש"י גם כן. ועיקר קושייתו לק"מ. דאפי' את"ל שלא עשה משה אלא סנהדריות לשבטים ולא לעיירות. משום שלא הוצרך לכך לפי שלא היו להם עיירות. מ"מ ודאי דין זה נוהג גם בסנהדריות של עיירות. דכיון דאמרינן אליבא דרבנן (פ"ק דסנהדרין י"ז ע"א) דילפינן סנהדרי גדולה מסנהדרי קטנה עיי"ש. כ"ש דאיכא למילף לכ"ע סנהדרי קטנה מסנהדרי קטנה. ואין שום סברא לחלק בזה בין סנהדרי קטנה לסנהדרי קטנה. ואין רמז לחילוק זה בשום דוכתא. וגם מלישנא דמתניתין לא משמע מידי. דמאי דקתני מתניתין אין עושין סנהדריות לשבטים. משמע דהיינו לצורך שבטים. כלומר לצורך חלוקות ישראל. ולאפוקי סנהדרי גדולה שהיא לכל עם ישראל כולו. דאם הכוונה לב"ד של כל שבט ושבט הכי הו"ל לומר אין עושין סנהדריות לכל שבט ושבט וכו'. ואין להאריך בזה דבלא"ה דבריו שם מגומגמים. ומ"מ ע"פ דבריו ממילא מבואר דגם קושייתנו להרמב"ם ז"ל לאו פירכא היא. דאע"ג דס"ל דגם ב"ד של שלשה בכלל העשה. מ"מ לא קתני ליה במתניתין משום דאין צריך למנותו ע"פ ב"ד של שבעים ואחד. אלא העיר עצמה מעמדת ב"ד של שלשה. ולא ס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו דגם במקום שהיתה בו סנהדרי קטנה עשו בו מלבד זה גם ב"ד של שלשה. אלא רק בעיר שאינה ראויה לסנהדרין הוא שהעמידו בה ב"ד של שלשה. כמתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א ה"ד) שם עיי"ש. וא"כ בזמן שהיו ישראל במדבר דלא הוו להו עיירות. לא הוצרכו לב"ד של שלשה כלל. ושלא כדברי הפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל. וא"כ לא אשכחן דאוקי משה אלא סנהדריות בלבד. וא"כ אח"כ אע"פ שנצטוו ג"כ למנות סנהדרי קטנה בכל עיר ועיר. וכשאינה ראויה לסנהדרין נצטוו למנות בה עכ"פ ב"ד של שלשה.

מ"מ בני העיר עצמן הם שממנים ב"ד זה. וכדס"ל להרב קה"ע לענין סנהדרי קטנה של עיר ועיר. וא"כ לק"מ לדעת הרמב"ם ז"ל:

שוב מצאתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכבר עמד על דברי הרמב"ם ז"ל דס"ל שגם ב"ד של שלשה בכלל מצות מינוי שופטים. א"כ אמאי לא קתני ליה במתניתין שאינו נעשה אלא ע"פ ב"ד הגדול. וכתב לתרץ ע"פ גירסת הגר"א ז"ל בספרי (פ' שופטים) ושפטו את העם זה מינוי הדיינין. וא"כ מינוי ב"ד של שלשה מצוה בפ"ע היא. והילכך מינוי סנהדריות דנפק"ל מדכתיב שופטים ושוטרים תתן לך. בעינן שיתמנו ע"פ ב"ד הגדול כדאוקי משה. אבל ב"ד של שלשה במקום שאינו ראוי לסנהדרין דנפק"ל מקרא דושפטו את העם דלא אשכחן דאוקי משה אין צריך ב"ד הגדול. זהו תורף דבריו. והם דברים בטלים. ואינם מועילים כלום. דממנ"פ אם לא אשכחן דאוקי משה אלא בסנהדריות. א"כ אפילו אם ליכא מצוה בפ"ע לב"ד של שלשה. אלא הו"ל ג"כ בכלל עשה דשופטים ושוטרים תתן לך. נמי אין ב"ד של שלשה צריך להתמנות ע"פ ב"ד הגדול. שהרי גם סנהדרי קטנה אינה צריכה מינוי ע"פ ב"ד הגדול אלא משום דאשכחן דאוקי משה. וא"כ ב"ד של שלשה דלא אשכחן מהיכי תיתי לן להצריך ב"ד הגדול למינויו. ואם הוה משכחינן דאוקי משה גם ב"ד של שלשה. ודאי גם אם נאמרה בו מצוה מיוחדת בפ"ע צריך שיתמנה ע"פ ב"ד הגדול דוקא. ועיקר הדבר מעיקרא ליתא. דהדבר פשוט דגם לגירסת הגר"א ז"ל בספרי אין פירושו שהיא מצוה בפ"ע למנות דיינין. דא"כ הו"ל למימר בהדיא בית דין של שלשה. אבל סתם דיינין שייך גם בסנהדרין כמבואר בכמה דוכתי. וגם על מינוי דיינים לא שייך כלל לישנא דקרא דכתיב ושפטו את העם. אבל הדבר פשוט דמאי דקאמר בספרי זה מינוי הדיינים. היינו לומר דהך קרא קאי על מצות מינוי הדיינים דלעיל מיניה בקרא דשופטים ושוטרים תתן לך וגו'. וקאמר קרא דמינוי דיינים שצויתי לך היינו דיינים כאלו שישפטו את העם משפט צדק. וכדפי' רש"י שם. וכן מבואר בהדיא בדברי הגר"א ז"ל (באדרת אליהו שם) עיי"ש בדבריו. וכפי הנראה מקור הגהתו בספרי הוא מפירש"י ז"ל. דמשמע מדבריו שזו היא גירסתו עיי"ש. וא"כ אין כאן שום מצוה בפ"ע אלא הוא פירושא דרישא דקרא דשופטים ושוטרים תתן לך. ואין כאן אלא מצוה אחת כללית לכל מיני השופטים כולן. והוא פשוט אין כדאי להאריך בו יותר:

ועכ"פ מבואר דדברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב במה שלא הזכיר כלל סנהדרין. כלשון הבה"ג וסייעתו. אלא כתב בדרך כלל **שופטים ושוטרים**. כדי לכלול כל מיני השופטים כולן. שכולם בכלל מצות עשה זו להעמיד שופטים. אבל באזהרותיו שע"פ

עשרת הדברות (דבור לא תשא) כנראה נמשך ג"כ אחר הבה"ג ז"ל. שכתב שם וז"ל **נתן הוד לשרי אלפים ומאות בהתהלכי בישימון דוהב. ושתי סנהדריות בארץ. הדר שופטים ושוטרים צוהב**. עכ"ל שם. ורצה לומר שכבר נתן הוד לשרי אלפים ומאות בהיותנו עוד במדבר ע"פ עצת יתרו. כדכתיב (בפרשת ואתה תחזה) ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל ויתן אותם ראשים על העם שרי אלפים שרי מאות וגו' והיא הסנהדרין הראשונה בישראל. ומש"כ **נתן הוד** וכו'. **הדר שופטים** וכו'. כוונתו שנתן להם הוד והדר. וזה ע"פ מה שאמרו במדרש תהלים (ק"ד ה') הוד והדר לבשת. בשר ודם וכו' אבל הקב"ה וכו' ויש לו שני דברים הוד והדר. ונתן ההוד למשה וכו' ונתן ההדר ליהושע וכו'. אמר הקב"ה לעתיד לבא אני נותנם למלך המשיח שנאמר וכו'. ולא למלך המשיח בלבד הוא נותנם אלא לכל מי שהוא יגע בתורה. שנאמר גדולים מעשה ה' וגו'. ואין מעשה ה' אלא תורה שנאמר וכו'. ומה שכרו הוד והדר פעלו. הוי הוד והדר לבשת עיי"ש. ולשונו זה מכוון עם לשונו גם כאן שכתב **מה נהדרו במראם**. נשתמש גם כאן בלשון הדר על השופטים. אלא דכאן לא הזכיר לשון נתינת הוד. ונראה דכוונתו כאן למה שאמרו בפסיקתא דר"כ (פסקא כ"ח) ובויקרא רבה (פ"ל) פרי עץ הדר. זו סנהדרי גדולה של ישראל שהידרם הקב"ה וכו' עיי"ש. ומש"כ **בהתהלכי בישימון דוהב**. רצה לומר זה היה כשהלכנו בישימון דוהב. וזה ע"פ מה שדרשו (ברכות ל"ב ע"א) על קרא דבמדבר בערבה וגו' ודי זהב. מאי ודי זהב. אמרי דבי ר"י וכו' בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די וכו' עיי"ש. והוא מלשון הכתוב (ישעי' י"ד ד') שבתה מדהבה. עי' במפרשים שם. ולפי שהיו במדבר בישימון. אע"פ שלא חסר להם כלום. מ"מ לא היו במקום ישוב. וכולם היו מקובצים יחד. ולכן לא היה להם אלא מין אחד של סנהדרין. אבל כשנכנסו לארץ ונתפזרו למושבותיהם בעריהם. אז הוא שנצטוו להעמיד שתי סנהדריות. אחת גדולה של שבעים ואחד במקדש בלשכת הגזית. וקטנה של עשרים ושלשה בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. וגם בירושלים על פתח הר הבית ועל פתח העזרה היו יושבים שתי סנהדריות קטנות. כדתנן פרק הנחנקין (סנהדרין פ"ו ע"ב) עיי"ש. וזהו שכתב **ושתי סנהדריות בארץ. הדר שופטים ושוטרים צוהב**. ר"ל שהדרם צוהב. שיש לו ברק ומפיץ אור כזהב. והוא מלשון הכתוב (עזרא ח' כ"ז) נחושת מוצהב.

וזו היא פרשת שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וגו':

ומ"מ מבואר דשם נמשך אחר הבה"ג ז"ל שלא כתב בענין מצוה זו דהעמדת שופטים אלא סנהדרי גדולה וקטנה בלבד ולא ב"ד של שלשה. וקצת היה מקום לומר שאין דבריו סותרים זה את זה. דגם כאן כוונתו כדעת הבה"ג ז"ל. אלא דנקט לישנא דקרא

כדרכו ז"ל בשאר דוכתי בכל מקום שאפשר. אלא דכיון דגם שם כתב כלישנא דקרא שופטים ושוטרים. ומ"מ לתוספת ביאור כתב ג"כ שתי סנהדריות. דמשמע כדי לאפוקי ב"ד של שלשה שאינו בכלל עשה זו. וכאן סתם דבריו ולא כתב אלא שופטים ושוטרים סתם. משמע שחזר בו כאן. ונטה מדעת הבה"ג ז"ל. וס"ל דגם ב"ד של שלשה בכלל מצוה זו ומטעם שביארנו. ובלא"ה דברי רבינו הגאון שם צ"ע שלא כתב מצות עשה זו אלא לעשותה בארץ. והרי להדיא מבואר במתניתין (סופ"ק דמכות) דסנהדרין נוהגת בארץ ובחוץ לארץ. ובגמרא אמרינן עלה מנה"מ דתנו רבנן והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם. למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחו"ל. א"כ מה ת"ל בשעריך. בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר עיי"ש. וכן הוא בירושלמי שם. ובתוספתא (סופ"ג דסנהדרין) עיי"ש. ואע"פ שאפשר שלא כתב שם בארץ אלא לאפוקי בהיותם במדבר. וכמו שביארנו לעיל. מ"מ כיון דעכ"פ לא הזכיר מצות עשה זו אלא בארץ בלבד. משמע ודאי דס"ל דאינה נוהגת בחוץ לארץ. וזה תמוה טובא:

וראיתי להרמב"ן ז"ל (ריש פ' שופטים) שכתב וז"ל ובאר בכאן שישימו השופטים בכל עריהם כאשר יתן להם השם את הארץ. כי בחוץ לארץ אינם חייבים למנות להם ב"ד אבל כאשר יצעק המעוות יעמדו עליו הראויים לשפוט ובמשפטיהם ישפטוהו. או יעלה לארץ בזמנה ושם ישפטוהו במקום המשפט וכו'. ולפ"ז אין ישראל שבחוצה לארץ מצווים למנות להם דיינים. וכן כתב הרב רבי משה (הרמב"ם) אבל במס' מכות שנו והיו אלה לכם וגו' מלמד שסנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל וכו'. ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר. ונראה מזה שחייבין למנות סנהדרין בחו"ל. ולא בכל עיר ועיר כא"י אלא פלכים פלכים וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו דלדעת הרמב"ם ז"ל ליכא בחו"ל שום מצוה למנות שופטים כלל. וכן היתה דעת הרמב"ן ז"ל גופי' מתחילה. (ומש"כ לפנינו בדברי הרמב"ן ולפ"ז אין ישראל שבחו"ל מצווים למנות להם דיינים בעיירות. הך תבת בעיירות. ט"ס הוא. כמבואר להדיא בדברי הרמב"ן שם תחלה. וכן מתבאר להדיא מסוף דברי הרמב"ן ז"ל. דמעיקרא הוה סבר שבחו"ל ליכא שום מצוה למנות דיינים כלל עיי"ש. וכן מבואר להדיא בפי' בעה"ט הארוך שם שהביא דברי הרמב"ן אלו. ושם ליתא תבת בעיירות עיי"ש. והוא מוכרח) אלא דאח"כ חזר בו משום הברייתא דסופ"ק דמכות דמבואר שם דרק בעיירות לא נצטוו להושיב דיינים בחו"ל. אבל בפלכים גם הם נצטוו על כך. ודברי הרמב"ם שהביא הם בפ"א מהלכות סנהדרין ה"ב. שכתב שם אבל בחוצה לארץ אין חייבין להעמיד ב"ד בכל פלך ופלך. שנאמר תתן לך בכל שעריך וגו' עיי"ש. ובכ"מ וגם

בלח"מ שם עמדו על דברי הרמב"ם אלו מברייתא דסופ"ק דמכות שם. ומסיק בכ"מ דעכצ"ל או דט"ס הוא בדברי הרמב"ם. וצ"ל אבל בחו"ל אין צריך להעמיד ב"ד אלא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר. או שגירסא אחרת היתה לו בגמרא שם עיי"ש. ובלח"מ שם החליט דט"ס הוא. וצריך לשבש דברי הרמב"ם. וצ"ל כדאיתא בגמרא שם. אלא דאח"כ כתב עוד וז"ל אבל לא נראה כן מדברי הרמב"ן ז"ל בפי' התורה. דנראה מדבריו דס"ל דרבינו (הרמב"ם) פליג על הברייתא השנויה במס' מכות וצ"ע עכ"ל עיי"ש. ואמנם דברי כולם תמוהים מאד לכאורה. שהרמב"ן ז"ל וגם הכ"מ והלחם משנה לא הוקשה להם אלא מברייתא דסופ"ק דמכות. וביותר הלח"מ שכתב דלהרמב"ן ז"ל הרמב"ם ז"ל פליג על הברייתא השנויה במס' מכות. וזה מתמיה דתיפוק להו דמשנה ערוכה היא סופ"ק דמכות. דבהדיא תנן התם דסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ. והדבר נפלא ביותר על הרמב"ן ז"ל שלא חזר בו ממאי דהוה ס"ל מעיקרא דבחו"ל לא נצטוו למנות דיינים כלל אלא משום ברייתא דמכות שם. וממשנה זו המפורשת להדיא איפכא לא הוקשה לו כלום:

ומלבד זה יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל. ואחריו גם על הכ"מ והלח"מ. שהרי בהדיא כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות סנהדרין הי"ב) וז"ל ב"ד שנסמכו בארץ ישראל ויצאו חוצה לארץ. הרי הם דנים דיני קנסות בחו"ל כדרך שדנים בארץ. שסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ. והוא שיהיו סמוכים עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב בהדיא שסנהדרין נוהגת גם בחו"ל. והיאך החליט הרמב"ן ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל שאין מצוה זו נוהגת כלל בחו"ל. וגם הכ"מ והלח"מ איך נסתפקו בזה בדעת הרמב"ם ז"ל. והרי כאן מפורש בהדיא שפסק כסתם משנתנו (סופ"ק דמכות) שנוהגת בארץ ובחו"ל. איברא דדברי הרמב"ם אלו צריכים ביאור. דהרי בדיני קנסות מיירי. ומאי ענין סנהדרין לכאן. אטו דיני קנסות צריכין סנהדרין. הא בהדיא תנן (רפ"ק דסנהדרין) דדיני קנסות בשלשה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות סנהדרין ה"ח). אלא שצריכין סמוכין. ומאי טעם הוא זה שכתב שסנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. והנה מקור דברי הרמב"ם ז"ל אלו הוא מסוגיא דפ"ק דסנהדרין (י"ד ע"א). דגרסינן התם אמר ריב"ל אין סמיכה בחוצה לארץ. מאי אין סמיכה. אילימא דלא דייני דיני קנסות כלל בחו"ל. והא תנן סנהדרין נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל. אלא דלא סמכינן בחו"ל עיי"ש. והן הן דברי הרמב"ם ז"ל. אלא דהדבר קשה דלכאורה עכצ"ל דהכי פריך דכיון דמצות העמדת סנהדרין נוהגת גם בחו"ל. א"כ עכצ"ל שהן דנין שם דיני נפשות וכ"ש דיני קנסות. דאל"כ לאיזה ענין נצטוו להעמיד סנהדרין. אלא דלא משמע הכי מפשטא דסוגיא. דא"כ הו"ל למיפרך הכי בהדיא והא

תנן סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. ואם איתא דאין דנין דיני קנסות כלל בחו"ל וכ"ש דיני נפשות סנהדרין למאי בעו. וכאורחא דתלמודא בכל דוכתי. אבל מדסתים וקפריך והא תנן סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. משמע ודאי דמגופא דמתניתין פריך. כאילו מיירי מתניתין בהך דינא גופא ומפורש בה דדנין דיני קנסות בחו"ל. וזה קשה שהרי מתניתין לא מיירי בהכי כלל. אלא במצות העמדת סנהדרין הוא דמיירי. אבל במה שהם דנין לא קמיירי. וגם דברי הרמב"ם ז"ל אינם מובנים לפ"ז במה שכתב בטעם הדבר שדנין דיני קנסות בחו"ל משום שסנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. ואיזה טעם יש בזה. ומאי ענין סנהדרין לכאן. ולא היה לו לומר זה אלא בדרך הוכחה וראי' לדבר. והכי הוא דהו"ל לומר שהרי אפילו סנהדרין נוהגת בחו"ל:

ואמנם ראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל אמר ריב"ל אין סמיכה בחו"ל. ודייקינן עלה מאי אין סמיכה אי לימא דלא דיינינן דיני קנסות בחו"ל. והיינו דקאמר אין סמיכה דלא מהניא סמיכה בחו"ל למידן דיני קנסות. והתנן סנהדרין נוהגת. כלומר תורת סנהדרין נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל. דכל דאיתינהו לסנהדרי יכלי למידן דיני נפשות. ואין צריך לומר דיני קנסות וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש דבאמת בהך דינא גופא הוא דמיירי מתניתין. דמאי דתנן סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. היינו לומר שתורת סנהדרין לדון מה שהם דנין נוהגת אפילו בחו"ל אם נמצאו שם. וא"כ לא מיירי במצות העמדת סנהדרין כלל. אלא בתורת סנהדרין לדון. ואפשר דמיירי בסנהדרין שבארץ ישראל כשיצאו לחוצה לארץ. דכל עיקרו לא אתי אלא לאשמעינן שיש להם תורת סנהדרין גם בהיותם בחוצה לארץ. וכן מתבאר להדיא גם מדברי הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ סופ"ק דמכות) שכתב על הך מתניתין דהתם. וז"ל כבר ביארנו בפרק ראשון ממס' סנהדרין כי הסמיכה בארץ ישראל ויש להם רשות לדון בארץ ובחוצה לארץ דיני קנסות ודיני נפשות וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בפיה"מ (פ"ק דסנהדרין משנה ג') עיי"ש. מבואר בהדיא שמפרש משנתנו כפי' הרמ"ה ז"ל. וכן פירש בסמ"ג (עשין צ"ז) עיי"ש. וכן פירש הרע"ב ז"ל שם. וז"ל סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל סנהדרין הסמוכים בארץ יש להם רשות לדון דיני קנסות ודיני נפשות בין בארץ ובין בחוצה לארץ וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הריטב"א ז"ל (בפ"ק דמכות שם). שמפרש כן עיי"ש. ולפ"ז ניחא שפיר סוגיא דסנהדרין שם. דודאי עיקר הך דינא מפורש במתניתין דהתם שדנין בחו"ל אפילו דיני נפשות ואין צריך לומר דיני קנסות. ובהכי גופא הוא דמיירי מתניתין. וגם דברי הרמב"ם ז"ל שם מדוקדקים היטב דברים כמשמעו:

ומעתה ממילא מבואר דאין כאן מקום תימא על הרמב"ן ז"ל לא ממשנתנו ולא מדברי הרמב"ם ז"ל שם. שהרי לא מיירי התם כלל במצות העמדת סנהדרין בחוצה לארץ. אלא בתורת סנהדרין לדון. ואפי' בסנהדרין שבארץ ישראל. דסנהדרין דחוצה לארץ לא נזכרה בהך מתניתין כלל. וגם לא בדברי הרמב"ם ז"ל שם. וא"כ שפיר אפשר לומר כמש"כ הרמב"ן ז"ל לדעת הרמב"ם ז"ל דמצות העמדת שופטים ושוטרים אינה נוהגת כלל בחו"ל. וכנוסחת הרמב"ם שלפנינו. וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (סוף עשה קע"ו) שכתב וז"ל ודע אלו המנויין כולם. כלומר סנהדרי גדולה וקטנה וב"ד של שלשה וזולתם מן המנויין. אמנם יהיו כולם בארץ ישראל. וכשנתקיימה הסמיכה בארץ ישראל אז אפשר לסמוכים ההם שישפטו בארץ ובחוצה לארץ וכו'. ולשון ספרי באמרו מכה נפש בשגגה והיו אלה לכם אמרו בכל מושבותיכם בחוצה לארץ. יכול אף ערי מקלט יהיו נוהגות בחו"ל. ת"ל אלה. אלה הדינין נוהגין בין בארץ בין בחו"ל. וערי מקלט אינן נוהגות אלא בארץ עכ"ל עיי"ש. נראה בהדיא מדבריו אלו דמצות עשה דמינוי כל השופטים כולן אינה נוהגת אלא בארץ בלבד. אלא שהשופטים של ארץ ישראל אפשר להם שישפטו גם בחוצה לארץ. ועל זה הביא ג"כ דברי הספרי דדריש מדכתיב והיו אלה לכם וגו'. אלה הדינין נוהגין בין בארץ בין בחו"ל וכו'. דמשמע ג"כ דרק אלה הדינין. דהיינו דיני נפשות דמיירי בהו בההיא פרשה. אבל לא מצות מינוי השופטים. והנה לשון זה ליתא לפנינו בספרי. אלא שבילקוט (פ' מסעי) הביא ג"כ כן בשם הספרי. אלא דשם הגירסא אלה הדיינין. והרמב"ם ז"ל גריס אלה הדינין עיי"ש שיש שם עוד קצת שינויים מגירסת הרמב"ם. ומ"מ מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל אלו כמו שהבין הרמב"ן ז"ל בדעתו. וכ"כ בחינוך (מצוה תצ"א). וז"ל ונוהגת מצוה זו (ר"ל מצות מינוי שופטים ושוטרים). כלומר סנהדרי גדולה וקטנה וב"ד של שלשה בארץ ישראל שיש שם סמיכה. אבל לא בחו"ל שאין סומכין בחו"ל. אבל מ"מ כל הנסמך בארץ ראוי לשפוט אף בחו"ל. וזה מה שאמרו. ז"ל סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דס"ל שאין מצוה זו נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד. ומאי דתנן סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. מפרש ג"כ רק לענין תורת סנהדרין לדון. לומר שראויין לדון מה שהם דנים בין בארץ ובין בחו"ל. אבל המצוה למנותן. אינה נוהגת אלא בארץ. ויש לתמוה על הכ"מ והלח"מ שלא ראו דברי הרמב"ם בסה"מ שם ודברי החנוך. שמתבאר משם להדיא כנוסחא שלפנינו בדברי הרמב"ם ז"ל שהיא ג"כ נוסחת הרמב"ן ז"ל. וקצת יש מקום לצדד דמש"כ הרמב"ם בסה"מ שם אלו המנויין כולן וכו' יהיו כולם בא"י וכו'. אין כוונתו אלא על סמיכתן בלבד. שאין סמיכה בחו"ל. אבל אין זה נכון כלל. ואין משמעות

דברי הרמב"ם ז"ל כן שם. ובפרט דא"כ היה לו לבאר שם דגם בחו"ל נוהגת מצוה זו עכ"פ בכל פלך ופלך. אלא ודאי הדברים כפשטן ומשמען דס"ל דאין מצוה זו נוהגת בחו"ל כלל:

הן אמת שיש לי מקום עיון בזה ממש"כ הרמב"ם ז"ל (סופ"ט מהלכות מלכים) וז"ל וכיצד מצווין הן (בני נח) על הדינין. חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מקור דבריו אלו הוא מדאמרינן (פרק ארבע מיתות נ"ו ע"ב) אר"א ב"י לא נצרכה אלא להושיב ב"ד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ופריך והא בני נח לא איפקוד והתניא כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר וכו' עיי"ש. וא"כ יש לתמוה אמאי השמיט הרמב"ם ז"ל בכל עיר ועיר. ולא כתב אלא בכל פלך ופלך. ולא ראיתי כעת מי שהרגיש בזה. אבל נראה דטעמו משום דס"ל דע"כ הך לישנא גבי בני נח לאו דוקא. דהא גם ישראל לא נצטוו להושיב שופטים בכל עיר ועיר אלא בארץ ישראל בלבד. אבל בחו"ל לא נצטוו אלא על כל פלך ופלך. ולא בכל עיר ועיר. וא"כ בני נח דאין ארץ ישראל ארץ אחוזתם. ולדידהו אין מקום לחלק בין ארץ ישראל לחו"ל. גם בארץ ישראל ודאי אין לחייבם יותר מלישראל בחוצה לארץ. דהיינו דוקא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר. ועכצ"ל דאיידי דנקט בישראל בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. נקט נמי הכי גבי בני נח ולאו דוקא הוא. דודאי לא שייך בהו אלא כל פלך ופלך בלבד. ולכן שפיר דקדק הרמב"ם ז"ל והשמיט גבי בני נח כל עיר ועיר. ולא כתב אלא כל פלך ופלך. וכן ראיתי להרמ"ה ז"ל בסנהדרין שם שלא נקט גבי בני נח אלא פלך ופלך בלבד עיי"ש. ומעתה א"כ לפ"ז מבואר דע"כ גם להרמב"ם ז"ל נצטוו ישראל מיהת על כל פלך ופלך גם בחו"ל. דאם איתא דבחו"ל לא נתחייבו להושיב בתי דינים כלל אפי' בכל פלך ופלך. א"כ גבי בני נח מהיכא תיתי לן לחלק בין כל פלך ופלך לכל עיר ועיר. דלדידהו כיון דארץ ישראל נמי לא עדיפא מחוץ לארץ. דמהאי טעמא לא נתחייבו על כל עיר ועיר אפי' בא"י. הו"ל למיפטרינהו לגמרי אפי' בכל פלך ופלך. כמו בחו"ל לדידן. אלא ודאי ע"כ לדעת הרמב"ם ז"ל גם בחו"ל נצטוו ישראל להושיב שופטים מיהת בכל פלך ופלך. וא"כ לפי הנוסחא שלפנינו. שהיא ג"כ נוסחת הרמב"ן ז"ל בדברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות סנהדרין שם) דבריו סותרים זה את זה:

איברא דלפ"ז גם על שאר ראשונים ז"ל יש לתמוה בזה. דמדברי הרמב"ן ז"ל (בפרשת וישלח). ורבינו יונה והר"ן ז"ל בחי' לסנהדרין שם. והרב המאירי ז"ל הובא בחמרא וחיי שם. מבואר דס"ל כפשטא דברייתא בסנהדרין שם דבני נח נצטוו להושיב בתי דינים גם

בכל עיר ועיר עיי"ש בדבריהם. והדבר תמוה דכיון דודאי לגבי בני נח ארץ ישראל לא עדיפא מחוצה לארץ לדידן. א"כ ודאי לא משכחת בהו חיובא אלא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר. מיהו נראה דאפשר דס"ל דודאי לישנא דברייתא דוקא הוא. והיינו משום דארץ אחוזתם לדידהו כארץ ישראל לדידן. וכי היכי דאנן בארץ אחוזתנו. דהיינו ארץ ישראל. נצטוינו להושיב ב"ד בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. הכי נמי אינהו בארצותיהם כגון בני עשו בארץ שעיר. דכתיב ירושה לעשו נתתי את הר שעיר. וארץ בני עמון דכתיב לבני לוט נתתיה ירושה וכל כיו"ב. נצטוו להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ובודאי דחוצה לארצות אחוזותיהם. אפי' בעריהם שבארץ ישראל. לא נצטוו הם אלא להושיב בתי דינים בכל פלך ופלך בלבד. כמו אנן בחו"ל. וזה מדוקדק היטב בלשון התוספתא (פ"ט דע"ז). דקתני התם כשם שישראל מצווין להושיב בתי דינין בעיירות שלהן כך בני נח מצווין להושיב בתי דינין בעיר שלהם עיי"ש. ומלישנא דבעיר שלהם דקתני משמע ודאי בכל עיר ועיר. והרד"פ ז"ל בחסדי דוד הגיה דצ"ל בכל עיר עיי"ש. ואין צורך כ"כ דבלא"ה משמע הכי. ויותר נכון להגיה בעיירות שלהם. כדקתני ברישא. ומ"מ מדקתני בעיר שלהם משמע בארץ אחוזתם וכמו שביארנו:

אלא דמ"מ הרמב"ם ז"ל שהשמיט גבי בני נח כל עיר ועיר. ולא כתב אלא כל פלך ופלך. עכצ"ל דלא ס"ל הכי. אלא בני נח אפי' בארצות אחוזותיהם ס"ל דלא עדיפי מחוצה לארץ לדידן. וא"כ לפי נוסחא שלפנינו בדברי הרמב"ם (בהלכות סנהדרין פ"א שם). שהיא ג"כ נוסחת הרמב"ן ז"ל. נמצאו דבריו סותרים זה את זה. וראיתי להסמ"ג (עשין קכ"ב) שאף ע"פ שברוב המקומות דרכו לימשך אחר לשון הרמב"ם ז"ל. כאן עזב לשון הרמב"ם. וכתב כלשון הברייתא שבגמרא שם בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר עיי"ש. אבל דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים בזה. אלא דמ"מ אין מזה הכרע כדברי הכ"מ והלח"מ דשם בהלכות סנהדרין ט"ס הוא ונגד נוסחת הרמב"ן ז"ל שהיא הנוסחא שלפנינו. דאפשר דשם הדברים מתוקנים וכאן בהלכות מלכים ט"ס הוא. וצ"ל בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ובפרט שכן מתבאר מדברי הרמב"ם בסה"מ שכן דעתו ז"ל כמו שנתבאר. מיהו עכ"פ לפי דברי הרמב"ן ז"ל גופיה דכאן (ריש פרשת שופטים) מבואר שהיתה לפניו הנוסחא בדברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין כדאיתא לפנינו. וביאר בהדיא שכן דעת הרמב"ם דבחו"ל אין מצוה זו להושיב בתי דינין נוהגת כלל. ושם (בפרשת וישלח) הביא ג"כ דברי הרמב"ם בהלכות מלכים כנוסחא שלפנינו עיי"ש. ודאי נמצאו דברי הרמב"ם ז"ל סותרין זה את זה כמו שביארנו. ואי אפשר לקיים שניהם. והדבר צ"ע כעת. ואין להאריך בזה:

ואמנם עיקר הדבר צ"ע טובא דלפי המתבאר דעת הרמב"ם והחינוך דהמצוה להושיב בתי דינים אינה נוהגת כלל בחו"ל. ומאי דתנן (סופ"ק דמכות) סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ. היינו רק לענין תורת סנהדרין לדון דיני נפשות וכיו"ב. וכמו שפירשו הרמב"ם ז"ל והחינוך ושאר ראשונים כמש"כ לעיל. קשה טובא לכאורה מאי דאמרינן עלה (סופ"ק דמכות שם) מנה"מ דתנו רבנן והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם. למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ. א"כ מה תלמוד לומר בשעריך. בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר עיי"ש. והדבר תמוה דהרי מאי דיליף מקרא דוהיו אלה לכם וגו' בכל מושבותיכם דסנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. היינו רק לענין תורת סנהדרין. שיכולין לדון בחו"ל כמו בארץ. אבל לא מיירי כלל לענין להושיב סנהדרין בחו"ל. וגם עיקר קרא דוהיו אלה לכם וגו'. לא מיירי בהכי כלל. אלא לענין עיקר דיני נפשות הוא דמיירי בכולה ההיא פרשה. וא"כ מאי האי דקאמר בברייתא א"כ מה תלמוד לומר בשעריך וכו'. מאי ענין זה לכאן. הרי הך קרא לא מיירי אלא במצות עשה להושיב שופטים. כדכתיב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וגו'. ועל זה שפיר קאמר קרא דאין מצוה זו אלא בכל שעריך וגו'. דהיינו בארץ ישראל דוקא. אבל מ"מ סנהדרין שהושיבו בארץ ישראל שפיר יש לומר שהם יכולין לדון גם כשיצאו לחו"ל כל הדינים שנדונים ע"פ סנהדרין בארץ. כדילפינן מקרא דוהיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם דתורת סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ. ואין לומר דהיינו גופא מאי דקא משני בשעריך אתה מושיב וכו'. דהוה ס"ד מעיקרא דקרא דבשעריך אתי נמי למעוטי תורת סנהדרין בחו"ל. דאין תורת סנהדרין לגמרי אלא בארץ בלבד. שאפי' סנהדרין של ארץ ישראל אין להם תורת סנהדרין אלא בארץ. אבל בחו"ל אין יכולים לדון. והיינו דפריך א"כ מה תלמוד לומר בשעריך. ועל זה משני בשעריך אתה מושיב בתי דינים וכו'. כלומר דלא קאי מיעוטא דבשעריך אלא לענין מצות הושבת בתי דינים בלבד. ולא לענין תורת סנהדרין. דודאי תורת סנהדרין נוהגת בחו"ל כבארץ. דזה ליתא. דא"כ למה לו להאריך כ"כ ולומר בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר. ומאי ענין כל זה לכאן. הרי הכא לא מיירי בהכי כלל. אלא בתורת סנהדרין הוא דמיירי. ובסנהדרין של ארץ ישראל שיכולין לדון אף בחו"ל. אלא דמעיקרא הוה ס"ד דמיעוטא דבשעריך על הך מילתא נמי קאי. ועל זה הוא דהו"ל לשנויי דליתא דהך מיעוטא לא קאי אלא על מצות העמדת סנהדרין בלבד. למעוטי בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל

עיר ולא בחו"ל. אבל תורת סנהדרין נוהגת גם בחו"ל. אלא ודאי עכצ"ל דמשום דלא תקשה דאם מיעוטא דבשעריך מיעט חו"ל ממצות העמדת שופטים. א"כ קרא דוהיו אלה לכם לחוקת משפט וגו' בכל מושבותיכם. דמרבינן מיני' חו"ל שנוהגת בו סנהדרין כבארץ במאי מיתוקים. ועל זה משני דמיתוקים לענין להושיב מיהת בתי דינים בכל פלך ופלך. דלא ממעטינן מקרא דבשעריך אלא שאין צריך להושיב בכל עיר ועיר בחו"ל. אבל ודאי מיהת בכל פלך ופלך מושיבין גם בחו"ל. והיינו דהוצרך להאריך כל כך לומר בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר. כלומר לא קאי מיעוטא דבשעריך אלא לכל עיר ועיר. וריבויא דבכל מושבותיכם לא ריבה חז"ל אלא לכל פלך ופלך. והשתא א"כ ממילא מבואר מזה דגם לקושטא דמילתא מאי דמרבינן מקרא דוהיו אלה וגו' בכל מושבותיכם לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחו"ל. היינו לענין העמדת סנהדרין בחו"ל. וא"כ הדק"ל. דלפי מה שפירשו הרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים שהבאתי לעיל הא דסנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל מילתא אחריתא היא לגמרי. ומעיקרא ליכא מקום קושיא כלל מה ת"ל בשעריך. דאינם ענין זה לזה כלל וכמו שנתבאר. ועל הברייתא גופא קשה דהרי ודאי קרא דוהיו אלה וגו' לא קאי אלא על עיקר דיני נפשות בלבד. דבההיא פרשה לא מיירי כלל במצות העמדת בתי דינים וכמשכ"ל. ואין זה ענין כלל לקרא דבשעריך דלא קאי אלא על מצות העמדת בתי דינים. וגם כבר נתבאר לעיל דמסוגיא דפ"ק דסנהדרין מתבאר בהדיא דמאי דתנן סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. היינו לענין תורת סנהדרין. וא"כ מבואר כדברי הראשונים ז"ל. ואין הקושיא אלא על עיקר הברייתא עצמה. ולכן היה נראה לומר דמוכרח מזה דעיקר הגירסא בההיא ברייתא היא כך. ובחו"ל אי אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר. וכמו שרצה לומר בכ"מ שם (פ"א מהלכות סנהדרין) דזו היתה גירסת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. ועפ"ז אתי שפיר. דודאי מעיקרא הוה ס"ד דממעוטא דשעריך אימעיטא נמי תורת סנהדרין לגמרי בחו"ל. שאפי' יצאו סנהדרין של ארץ ישראל לחו"ל אין להם תורת סנהדרין שם לדון מה שאינו נדון אלא ע"פ סנהדרין. והיינו דהוקשה לו לתנא א"כ מה ת"ל בשעריך. ומסיק דודאי תורת סנהדרין נוהגת גם בחו"ל כדדרשינן מקרא דוהיו אלה לכם בכל מושבותיכם. וסנהדרין שיצאו מארץ לחו"ל שפיר יכולין לדון שם כמו בארץ. וקרא דבשעריך לא אתי למעוטי חו"ל אלא ממצות שופטים ושוטרים תתן לך בלבד. וממילא מבואר דלפ"ז הוה אתי שפיר דברי הרמב"ם ז"ל והחנוך. דס"ל דאין מצוה זו נוהגת בחוצה לארץ כלל. וגם דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם הוה אתי שפיר דקאי נמי בשיטה זו:

אלא דבירושלמי (סופ"ק דמכות) ובתוספתא (סופ"ג דסנהדרין) מבואר ג"כ כגירסא שלפנינו בההיא ברייתא (סופ"ק דמכות). והדבר מבואר דאי אפשר כלל לתלות בגירסא אחרת בכל המקומות הללו. ובפרט שאין לנו שום סעד ומקור לגירסא אחרת בההיא ברייתא. והשתא א"כ הקושיא בהך ברייתא במקומה עומדת. אלא שאפשר לדחוק ולומר דודאי אין ה"נ דהא גופא קא משני דמיעוטא דשעריך לא קאי למעוטי חו"ל אלא ממצות שופטים ושוטרים תתן בכל עיר ועיר בלבד. וקרא דבכל מושבותיכם לא ריבה חוצה לארץ אלא לתורת סנהדרין בלבד שיכולין לדון שם כמו בארץ ישראל. דבהכי הוא דמיירי בההיא פרשה. והא דקתני שבחו"ל מושיבין בתי דינים בכל פלך ופלך. לא אתי למימר דבהכי מיתוקים קרא דבכל מושבותיכם. דודאי הך קרא לא מיירי כלל בהכי. אלא קושטא דמילתא קאמר. שלא תאמר דלגמרי אימעיט חוצה לארץ ממצוה זו. אלא מלהושיב בכל עיר ועיר לחוד הוא דאימעיט. משום דשעריך לא משמע אלא עיירות. אבל מיהת בכל פלך ופלך גם בחוצה לארץ נוהגת מצוה זו:

איברא דאכתי קשה לכאורה לפ"ז למה לי קרא דבכל מושבותיכם לרבות חוצה לארץ לתורת סנהדרין. תיפוק ליה דכיון דגם בחוצה לארץ נצטוו עכ"פ להושיב סנהדרין בכל פלך ופלך פשיטא דתורת סנהדרין נוהגת גם בחו"ל. דאי לא תימא הכי סנהדרין בכל פלך ופלך למה להו. ואמאי נצטוו להושיב שם סנהדרין כיון שאין תורת סנהדרין נוהגת בחו"ל. וגם קשה למה לי קרא דשעריך למעוטי שאינה נוהגת בחו"ל בכל עיר ועיר. תיפוק ליה משום שאין תורת סנהדרין נוהגת בחו"ל כלל ואין המקום ראוי לדון שם. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דתורת סנהדרין נוהגת גם בחו"ל. ולמה לי קרא דבכל מושבותיכם להכי. מיהו לזה אפשר לומר דאי לאו דגלי קרא דבכל מושבותיכם דתורת סנהדרין נוהגת אף בחו"ל הוה אמינא דודאי אין חו"ל ראוי לסנהדרין כלל. אלא דמ"מ כי היכי דבארץ ישראל בעיר שאין בה ק"כ אנשים אע"פ שאינה ראויה לסנהדרין. מ"מ נצטוו להושיב בה מיהת ב"ד של שלשה. הכי נמי בחו"ל אע"פ שאינה ראויה לסנהדרין. נצטוו מיהת להושיב בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר שבה בתי דינים של שלשה שלשה. ולהכי אתי קרא דבכל שעריך ומיעט חו"ל דאין צריכין להושיב אפי' בתי דינים כאלו בכל עיר ועיר אלא בכל פלך ופלך בלבד. אבל השתא דגלי קרא דבכל מושבותיכם דאף חו"ל תורת סנהדרין נוהגת בה. ממילא שמעינן דאף חו"ל בכלל עשה דשופטים ושוטרים תתן מיהת בכל פלך ופלך. ואין חילוק לענין זה בין ארץ ישראל לחוצה לארץ:

ומ"מ דברי הרמב"ם ז"ל והחנוך תמוהים מאוד בזה. דהא בהדיא מבואר בברייתא בתלמודין ובירושלמי ובתוספתא דגם בחו"ל נוהגת מצוה זו להושיב בתי דינים עכ"פ

בכל פלך ופלך. ודברי הרב החנוך שם (מצוה תצ"א) בלא"ה הם דברי תימא אצלי במש"כ שם וז"ל ונוהגת מצוה זו כלומר (להושיב) סנהדרי גדולה וקטנה וב"ד של שלשה בארץ ישראל שיש שם סמיכה. אבל לא בחוצה לארץ. שאין סומכין בחוצה לארץ וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו תמוהים מאוד במה שתלה הדבר בסמיכה. ומאי ענין זה לזה. נהי דאין סמיכה בחו"ל כדאמר ריב"ל (פ"ק דסנהדרין י"ד ע"א). מ"מ הרי שפיר אפשר לקיים מצוה זו גם בחו"ל להעמיד שופטים מחכמים שנסמכו כבר בארץ ישראל. וכמש"כ בחינוך גופי' שם. שכל הנסמך בארץ ישראל ראוי לשפוט אף בחו"ל. וזהו מה שאמרו סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל עיי"ש בדבריו. וא"כ היכי יתכן לומר דמשום שאין סומכין בחו"ל אין מצוה זו להעמדת סנהדרין ובתי דינין של שלשה נוהגת בחו"ל. ומיהו נראה בדעת הרב החנוך בזה דס"ל דמאי דקאמר ריב"ל התם דאין סמיכה בחו"ל ולא נתבאר שם טעמא מאי. גם להראשונים ז"ל לא ראיתי שום טעם לדבר זה. וגם באחרונים לא כתבו בזה כלום זולת בתו"ח שם שכתב קצת טעם לזה בדרך דרוש. ואין דבריו מספיקים עיי"ש. ונראה דס"ל להחנוך דהיינו טעמא משום דעיקר ענין סמיכה היינו שממנים אותו לדיין ושופט. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (פ"ק דסנהדרין מ"ג). וז"ל סמיכת זקנים הוא מינוי הדיינים. והרמז על זה מה שנאמר ויסמוך את ידיו ויצוהו וגו' וכו' עכ"ל עיי"ש בכל דבריו. הרי דסמיכה היינו מינוי. וכן כתב בחבורו הגדול (פ"ד מהלכות סנהדרין ה"ג) וז"ל אין סומכין סמיכה שהיא מינוי הזקנים לדיינות אלא בשלשה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בדבריו שם לעיל (סופ"ג ה"י) עיי"ש ובכ"מ שם ובשאר דוכתי. וכן פירש בערוך (ערך סמך הראשון) מה שאמרו (בחולין קכ"ד ע"ב) אני היום סמכוני. אותו היום סמכוהו בישיבה והושיבוהו בראש עיי"ש. וכן פי' הרע"ב ז"ל (פ"ק דסנהדרין מ"ג) עיי"ש. ולפ"ז כי היכי דמי שאינו מחוייב חטאת או אשם ואמר על הבהמה הרי זו חטאתי או אשמי לא אמר כלום. כדתניא (פ"ק דנדרים ו' ע"א) ובחולין (סוף פ"ב) עיי"ש. הכי נמי סמיכה בחו"ל כיון שלא נצטוו על כך למנות להם שופטים ודיינים. כשסמכו שם אין הסמיכה כלום. דהו"ל כמי שאינו מצוה ועושה. שהרי לא נתחייבו שם בכך. וכמו פירות חו"ל שהפריש מהן תרומה ומעשרות דמה"ת לא עשה כלום. ולא חיילא קדושה עלייהו כלל. משום שלא נתחייבו שם בכך. וכן חלת חו"ל מותרת לזר מדאורייתא מהאי טעמא. ומהאי טעמא כשכבר נסמך בארץ ישראל ויצא לחו"ל ראוי לדון שם דיני קנסות. וסנהדרין של ארץ ישראל שיצאו לחו"ל דנין דיני נפשות שם. כמו התם דפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל בטבלן או עיסת א"י בחו"ל. אם כבר נתחייבו בארץ חייבים גם בחו"ל. ודוקא כשלא נתחייבו עדיין בא"י אז הוא שפטורים בחו"ל

ודינם כפירות חו"ל. כדתנן (רפ"ב דחלה) עיי"ש. וברמב"ם (פ"א מהלכות תרומות הכ"ב) עיי"ש. ובמש"כ הרב מל"מ שם. ובלא"ה כשכבר נסמך. וכ"ש סנהדרין. הו"ל כתרומת ארץ ישראל שכבר הופרשה בארץ דפשיטא דזר חייב עלי' מיתה אפילו בחו"ל:

אלא דלפ"ז הדבר קשה דהרי אפילו בחו"ל נהי דלא נצטוו למנות שופטים ובתי דינים בכל עיר ועיר. הרי עכ"פ כיון שנתחייבו למנות מיהת בכל פלך ופלך הו"ל בני חיובא בעיקר המצוה. ואמאי אין סמיכה בחו"ל. ונראה דמה"ט ס"ל להחנוך דע"כ ריב"ל דאמר אין סמיכה בחו"ל פליג אברייתא דסופ"ק דמכות. וס"ל דאין מצוה זו למנות בתי דינים נוהגת בחו"ל כלל. דריב"ל תנא הוא. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (בהקדמתו לפיה"מ) עיי"ש. וליכא למיפרך עלי' מברייתא. ופסק הלכה כריב"ל דקיי"ל כוותי' בהא כדמוכחא סוגיא דפ"ק דסנהדרין שם עיי"ש. ובפרט לפי דעת הגאונים ז"ל (בסדר תנאים ואמוראים) דהלכה כריב"ל בכל מקום. והובא בתוס' (חולין צ"ז ע"א) ד"ה אמר רבא וכו' ובשאר דוכתי. ונכונים דברי החנוך דתלי להך מילתא במאי דאין סמיכה בחו"ל. והנה זו היא שיטת החנוך בכמה דוכתי. כמש"כ (מצוה מ"ז). וז"ל שנצטוינו להמית העוברים על קצת מצות שבתורה בחנק וכו'. ומצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ ישראל שאין דנין דיני נפשות אלא בארץ וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב עוד (מצוה נ"ב) וז"ל שלא לאכול בשר שור הנסקל אפילו נשחט וכו'. ונוהגת מצות איסור בשרו בזכרים ונקבות ובארץ ישראל דוקא נוהג דין שור הנסקל ע"פ סמוכין ובב"ד של כ"ג וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד לקמן (מצוה ס"ב) וז"ל שלא נחיה מכשפה וכו'. ונוהגת מצוה זו וכו' ודוקא בארץ ישראל ובסמוכין וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בעונש בן סורר ומורה (מצוה רמ"ח). וז"ל ונוהגת בארץ ישראל בלבד שאין דנין דיני נפשות אלא שם ובב"ד של כ"ג וכו' עכ"ל עיי"ש. וכל זה תמוה מאוד לכאורה דהרי ודאי דיני נפשות נוהגים גם בחו"ל דהא משנה ערוכה דסנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. ועוד דמצוה למנות שופטים ושוטרים נוהגת עכ"פ בכל פלך ופלך בחו"ל כמו בארץ. וא"כ היה להם סנהדרין גם בחו"ל. ואמאי כתב שנוהגת בארץ ישראל בלבד. אבל ע"פ מה שנתבאר דבריו מבוארים דלטעמי' אזיל דס"ל דמצות עשה דשופטים ושוטרים תתן לך אינה נוהגת בחו"ל כלל אפילו בפלכים. אלא בארץ ישראל בלבד. וא"כ ליכא סנהדרין בחו"ל. ואע"ג דכשיצאו סנהדרין של ארץ לחו"ל דנין דיני נפשות אפילו בחו"ל. מ"מ לא משכחת לה אלא דרך מקרה בעלמא דלא שכיחא כלל. ולזה הוא שכתב שנוהגת בארץ ישראל בלבד. וכן מתבאר בהדיא ממש"כ לקמן בסמוך (מצוה רמ"ט). וז"ל והעובר עלי' ועשה שום מעשה ע"פ הנחש בעדים והתראה לוקה. ודוקא בב"ד של כ"ג בכל מקום כמש"כ במה שקדם. ובמה שנכתוב לוקה הכוונה היא בארץ הקדושה

שהיא מקום המשפט של כ"ג שאין דנין דיני נפשות בחו"ל עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דבעינן במלקות סנהדרין כבר ביארנו לעיל בסוף מנין העונשין עיי"ש. אבל בלא"ה דבריו תמוהים לכאורה שם שסותרים זא"ז. דמתחילה כתב שלוקה בב"ד של כ"ג בכל מקום. ושוב כתב בארץ הקדושה ולא בחו"ל. אבל הדבר מבואר דכוונתו דודאי מעיקר דינא משכחת לה בכל מקום בב"ד של כ"ג. וכגון שיצאו מארץ ישראל לחו"ל. דודאי סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. אלא דמ"מ מסתמא דמילתא לא משכחת דיני נפשות אלא בארץ ישראל. דאין סנהדרין אלא שם כמו שביארנו. ועי' ג"כ במצוה רס"א דגם שם דברי החנוך הם ע"פ שיטתו וכמו שביארנו:

ועכ"פ מבואר דדעת הרמב"ם ז"ל והחנוך דאין מצות עשה דשופטים ושוטרים תתן לך וגו' נוהגת אלא בארץ בלבד. אבל בחו"ל אינה נוהגת כלל. וזו היתה ג"כ שיטת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם. אבל נראה דכאן חזר בו מדעתו זו. וס"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל שפסקו כברייתא דסופ"ק דמכות (בבבלי. ובירושלמי) ובתוספתא כמשכ"ל. ולכן סתם כאן. ולא רמז כלל שלא תנהוג בחו"ל. ומשמע ודאי דס"ל שנוהגת בכל מקום. וע"פ מה שביארנו הדבר מבואר מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר. ואין להאריך יותר בזה. אלא דעדיין צריך ביאור מש"כ רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו **ושתי סנהדריות בארץ**. והא שלש סנהדריות הן. סנהדרין גדולה בלשכת הגזית. וסנהדרי קטנה בכל פלך וסנהדרי קטנה בכל עיר. ואע"ג דאיכא נמי סנהדרי קטנה של כל שבט ושבט. כדקתני בברייתא (פ"ק דסנהדרין ט"ז ע"ב). ובספרי (פיסקא קמ"ד. פ' שופטים) עיי"ש. מ"מ בזה איכא למימר כמש"כ הרב לח"מ (פ"א מהלכות סנהדרין ה"א) לדעת הרמב"ם ז"ל דפלך ושבט אחד הם. ופלך לא כתיב בקרא אלא לשבטיך. דהיינו לכל שבט ושבט עיי"ש בדבריו שם שהם נכונים ומוכרחים. וא"כ עכ"פ קשה דהא שלש הן. וכבר ביאר הרמב"ן ז"ל (ריש פרשת שופטים) דסנהדרין של שבטים היה ממונה על הסנהדרין של העיירות. כמו סנהדרי גדולה על כל הסנהדרין של כל ישראל כולן. שחייב הכתוב למנות ב"ד על כל השבט. והוא ישפוט את כולם. ואח"כ נמנה ב"ד בכל עיר ועיר שישפוט את העיר. והגדולים בחכמה יתמנו על כל השבט. ותחתיהם לכל עיר ועיר. ואם נסתפקו בתי דינים של העיירות בדין מהדינים. יבואו לפני ב"ד הגדול של השבט וישאלו. ואם הוצרכו לתקן ולגזור דבר על שבט שלהם ב"ד של השבט גוזרין ומתקנין. והיא לשבט כגזרת סנהדרי גדולה על כל ישראל עיי"ש בדבריו ז"ל. וא"כ שלש מדרגות של סנהדרין הן. ולא שתי סנהדריות. אלא שלש הן:

ואע"ג דגם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא כתבו אלא סנהדרי גדולה וקטנה. דמשמע שתים ולא שלש. מ"מ כיון שלא כתבו בפירוש שתים. אלא סתמו דבריהם וכתבו קטנה. אפשר שכללו של שבט ושבט עם של עיר ועיר יחד. משום ששוים הם במספרם. אע"פ שכל אחד כתוב בפ"ע בקרא. דבשל כל עיר ועיר כתיב בכל שעריך. ובשל שבטים כתיב לשבטיך. ובפרט להבה"ג וסייעתו לשיטתייהו דגם במנין המצות כל הפרטים שנפרטו במצוה אחת אינם מונים אלא מצוה אחת. אבל רבינו הגאון ז"ל שכתב בהדיא שתי סנהדריות. הדבר קשה לכאורה דכי היכי דסנהדרי גדולה וקטנה חשיבי שתים. הכי נמי של כל פלך ושל כל עיר חשיבי שתים. והו"ל שלש. אלא דכל זה רק לפי דברי הרמב"ן ז"ל. אבל לא מצינו שום מקור לדבריו בזה. וכפי הנראה מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות סנהדרין) ובסה"מ (עשין קע"ו) לא ס"ל הכי עיי"ש. והחילוק שבין כל פלך ופלך ובין כל עיר ועיר. היינו רק לענין שאם עיר אחת נחלקה לשני שבטים מושיבין בה שתי בתי דינים. דהו"ל כשתי עיירות. וכמש"כ התוס' (פ"ק דסנהדרין ט"ז ע"ב) ד"ה שופטים עיי"ש. וכ"כ רבינו יונה ז"ל בחי' שם עיי"ש. וגם הרמב"ן ז"ל כתב כן שם בתחילה. אלא שאח"כ כתב שיתכן לומר בענין אחר עיי"ש בדבריו. ומבואר דלא ברירא ליה הכי. וזו היא ג"כ דעת הסמ"ג (עשין צ"ז). כמו שביאר דבריו בדינא דחיי שם עיי"ש בדבריו. וכן ביאר בפי' בעל הטורים הארוך בדעת רש"י ז"ל (פרשת שופטים) עיי"ש. ובלא"ה לפי דעת רוב הראשונים ז"ל דס"ל דגם בחו"ל נצטוו מיהת להושיב שופטים בכל פלך ופלך. נראה דבאמת אין שום חילוק כלל בין סנהדרין שבכל עיר ועיר לסנהדרין שבכל פלך ופלך. ולא היתה בארץ ישראל אלא סנהדרין בכל עיר ועיר בלבד. ולא נזכרו פלכים בארץ ישראל אלא משום חוצה לארץ. דשם לא היו מושיבין סנהדרין אלא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר. אבל בארץ ישראל כיון שמושיבין סנהדרין בכל עיר ועיר הרי הפלכים בכלל שאין פלך אלא הרבה עיירות יחד בגבול ידוע. ולא הושיבו סנהדרין בפלכים בפ"ע. וכן משמע בהדיא מלשון התוספתא (סופ"ג דסנהדרין) והירושלמי (סופ"ק דמכות) דגרסינן התם ומה ת"ל שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך בערי ארץ ישראל. אלא שבערי ישראל מושיבין דיינים בכל עיר ועיר ובחוצה לארץ מושיבין אותן פלכים פלכים עיי"ש. הרי שלא הזכירו כלל פלכין בארץ ישראל אלא בחו"ל בלבד. והכי נמי משמע בברייתא דפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ח ע"ב) ובתוספתא (פ"ב דחגיגה ובפ"ז דסנהדרין) עיי"ש. ובהכי מתורץ בפשיטות מה שהוקשה לו להרמב"ן ז"ל שם והוצרך לחדש משום זה מה שחידש בתורת סנהדרין של פלכים עיי"ש. ולפ"ז מאי דקתני בברייתא (פ"ק דסנהדרין ט"ז ע"ב) שופטים לכל שבט ושבט מנין ת"ל לשבטיך שופטים

לכל עיר ועיר מנין ת"ל לשעריך עיי"ש. לפמש"כ בלח"מ דשבטים היינו פלכים. נראה דמאי דקתני שופטים לכל שבט ושבט. היינו במקום שאין סנהדרין בכל עיירות. דהיינו בחו"ל. אבל ודאי בארץ ישראל שמעמידין שופטים בכל עיר ועיר לא צריך יותר. ולשון הספרי (פרשת שופטים) מדוקדק יותר. דהתם קתני תחלה ומנין שממנים ב"ד לכל עיר ועיר ת"ל שופטים בכל שעריך. והדר קתני ומנין שממנים ב"ד לכל שבט ושבט וכו' עיי"ש. וגם בקרא כתיב בכל שעריך. והדר כתיב לשבטיך. ובהכי ניחא שפיר מאי דלא קתני בהך ברייתא ולא בספרי שם החילוק שבזה בין ארץ ישראל לחו"ל. ולא הזכיר דין חו"ל כלל. ובהכי ניחא נמי קושית רבינו יונה ז"ל שם. ולקושיא זו נתכוונו גם התוס' שם (בד"ה שופטים) עיי"ש. ולפמש"כ ניחא בפשיטות כמבואר. ואין להאריך:

ומה שהביא הרמב"ן ז"ל שם מההיא דתנן (סופ"ק דהוריות ה' ע"א) הורו ב"ד של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם. אותו שבט חייב ושאר השבטים פטורין עיי"ש. נראה שאין משם הכרח לומר דגם בארץ ישראל נתמנה ב"ד לכל שבט מלבד הב"ד שבכל עיר ועיר. דאפי' אם תמצא לומר דתנא בארץ ישראל קאי. מ"מ אפשר לומר דמאי דקתני ב"ד של אחד מן השבטים. לא מיירי בב"ד הגדול הממונה על כל אותו השבט כולו. דב"ד כזה לא היה בארץ ישראל כלל. אלא הכי קאמר הורו כל הב"ד של אחד מן השבטים. דהיינו כל בתי הדינים של כל עיר ועיר של אותו השבט בהסכמה אחת. והכי משמע ודאי מלישנא דמתניתין. דאם איתא שהיה להם ב"ד אחד גדול הממונה על השבט כולו מלבד בתי הדינים שבכל עיר ועיר שלהם. לא הו"ל לתנא למיסתם ולמיתני הורו ב"ד של אחד מן השבטים. דהא ודאי גם כל ב"ד שבכל עיר ועיר של אותו השבט נקרא ב"ד של אותו השבט. והו"ל למיתני בהדיא הורו ב"ד הגדול של אחד מן השבטים. או הורו ב"ד השבט של אחד מן השבטים דהוה משמע ב"ד הממונה על כל השבט כולו. אלא ודאי כדכתיבנא. ובלא"ה כן נראה מוכרח לפמש"כ הרמ"ה ז"ל (פ"ק דסנהדרין ט"ז ע"ב) עלה דההיא דתניא התם מניין שמעמידין שופטים לכל ישראל. ת"ל שופטים תתן וכו'. שופטים לכל שבט ושבט מניין. ת"ל שופטים לשבטיך וכו'. שופטים לכל עיר ועיר מניין. ת"ל שופטים לשעריך וכו'. רבי יהודה אומר אחד ממונה על כולם שנאמר תתן לך וכו' עיי"ש בפירש"י ובתוס' שם. והרמ"ה ז"ל כתב שם וז"ל רבי יהודה אומר ב"ד אחד ממונה על השבטים כולן שנאמר תתן לך. אבל שופטים לכל שבט ושבט לית ליה. והני מילי למצוה אבל רשות אפי' רבי יהודה מודה. דאי בעו למנויי לכל שבט ושבט שפיר דמי עכ"ל עיי"ש. הרי דלרבי יהודה לא ס"ל כלל דאיכא מצוה למנות שופטים לכל שבט ושבט אלא לכל עיר ועיר בלבד. והשתא א"כ מתניתין דפ"ק דהוריות שם

דקתני הורו ב"ד של אחד מן השבטים וכו' דברי רבי יהודה עיי"ש. כיון דרבי יהודה הוא דקאמר לה. ע"כ מוכרח דליכא לפרושי מתני' בב"ד שנתמנה על כל השבט כולו מלבד הב"ד של כל עיר ועיר. דהא אליבא דרבי יהודה קיימינן דס"ל שאין ממנים ב"ד אלא בכל עיר ועיר בלבד. ולא בכל שבט ושבט. וע"כ מוכרח לפ"ז שאין לנו לפרש מתניתין אלא כדכתיבנא. ואפי' את"ל דמיירי מתניתין דהתם בב"ד של כל השבט ובשמינוהו הם מעצמן עליהם. וכמש"כ הרמ"ה ז"ל דאפי' רבי יהודה מודה מיהת דהרשות בידם דאי בעו למנויי נמי לכל שבט ושבט שפיר דמי. מ"מ הרי גם לפ"ז עכ"פ אין שום הכרח מהך מתניתין דאיכא מצוה דאורייתא להושיב בארץ ישראל סנהדרין לכל שבט ושבט מלבד הסנהדרין שבכל עיר ועיר כמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל. והשתא עפ"ז נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל דאין המצוה להושיב סנהדרין קטנה בארץ ישראל אלא בכל עיר ועיר בלבד. ובחו"ל לא נצטוו על מצוה זו כלל לפי דעתו שם. ונמצא דליכא מצוה אלא בשתי סנהדריות. ולכן שפיר כתב שם באזהרותיו **ושתי סנהדריות בארץ**. וגם דברי הבה"ג ז"ל וסייעתו מדוקדקים היטב עפ"ז. ושפיר כתבו במצוה זו רק סנהדרי גדולה וקטנה. שלא נצטוו על סנהדרין יותר. ואין צורך למש"כ בזה לעיל בדוחק:

ועדיין צריך ביאור מה שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן שופטים ושוטרים במצוה אחת. ולכאורה לפי שיטתו למנות כל פרט ופרט שנפרטו בעשה אחת או בלאו אחד. במצוה מיוחדת בפ"ע. הו"ל למנות גם כאן שופטים מצוה בפ"ע. ושוטרים בפ"ע. דלכאורה ענינים חלוקים הם דשופטים אינם שוטרים ולא השוטרים שופטים. אבל לק"מ דודאי שופטים ושוטרים ענינם אחד הוא. כמו שאמרו בספרי (פרשת שופטים פיסקא קמ"ד) שופטים ושוטרים ר"א בן שמוע אומר אם יש שוטרים יש שופטים. אם אין שוטרים אין שופטים עיי"ש. וביותר ביאור אמרו בתנחומא שם. שופטים אלו הדיינים. ושוטרים אלו פרנסים שמנהיגים את העדה. ר"א אמר אם אין שוטר אין שופט. כיצד כיון שנתחייב אדם בב"ד לחבירו. אם אין שם שוטר שיוציא ממנו כיון שפירש מן הדיין אין ספוק ביד הדיין לעשות לו כלום. אלא א"כ מוסרו ביד שוטר והשוטר מוציא ממנו עיי"ש. ואף ע"ג דמשמע לכאורה דת"ק פליג עליה דר"א בתנחומא שם. מ"מ אין זה מוכרח. דנראה דלא אתי ר"א אלא לפרושי דברי ת"ק. דמאי דקאמר שמנהיגים את העדה. היינו לומר שמנהיגים אותה בדרך הישרה ע"פ ב"ד. ולכ"ע לא נצטוו למנות שוטרים אלא כדי לסייע על ידי השופטים להוציא משפטם לאור. ועל ידי אלו ואלו יחד המשפט נגמר. ומעכבין זה את זה. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא ובפירש"י (ריש פרשת שופטים) וברמב"ם (פ"א מהלכות סנהדרין) ושאר ראשונים ז"ל. ולכן לכ"ע אין שניהם נמנין אלא במצוה אחת:

והנה הדבר מבואר דמצוה זו מסורה לצבור. וע"פ ב"ד הגדול. כדתנן (רפ"ק דסנהדרין) אין עושין סנהדריות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד עיי"ש. וכ"כ בחנוך (מצוה תצ"א) שמצוה זאת היא אחת מן המצות המוטלות על הצבור כולם שבכל מקום ומקום עכ"ל עיי"ש. וגם נקראת בקרא בפירוש חוקת משפט. כמו שאמרו בתוספתא (סופ"ג דסנהדרין) ובתלמודין ובירושלמי (סופ"ק דמכות) והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם. למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחו"ל וכו' עיי"ש. ולכן נמנית במנין הפרשיות שנקראו חוקים ומשפטים המסורים לצבור. כמו שנתבאר בפתיחה:

מצוה ב

ע"פ שני עדים וכו'. כתיב (בפרשת שופטים) ע"פ שנים או שלשה עדים יומת המת וגו'. ונראה לכאורה כוונת רבינו הגאון ז"ל למנותה במנין העשין. וכן משמע ממש"כ באזהרות שע"פ עשה"ד (דבור לא תענה) **בשני עדים תחרוץ משפט** עיי"ש. אבל לא ראיתי לאחד משאר ראשונים ז"ל מוני המצות שימנה מצוה זו. והדין אתם. דודאי אין כאן מצות עשה. דלא קאמר קרא אלא שאין מתחייבין מיתה בב"ד אלא ע"פ שנים או שלשה עדים. וליכא משמעות מצות עשה בהך קרא אלא לענין שאם העידו שני עדים לחייבו מיתה חייבים ב"ד להמיתו כדכתיב יומת המת. אבל גם מצד זה ליכא מהך קרא מצות עשה להמנות במנין העשין. שהרי בלא"ה כבר נמנו במנין העונשין בכל חייבי מיתות ב"ד המצוה שנצטוו הב"ד להמית כל אחד במיתה הכתובה בו. ואין מקום לדון כאן אלא משום לאו הבא מכלל עשה. דמדקאמר קרא ע"פ שנים עדים וגו' יומת המת. איכא למידק הא בלא שנים עדים לא יומת. ולאו הבא מכלל עשה הוא. דלגופיה לחייב ב"ד להמיתו לא איצטריך קרא. דבלא"ה כבר כתיב בכל אחד מחייבי מיתות ב"ד בקרא דבר קטלא הוא. ולזה יפה עשו כל מוני המצות שלא מנאוה. משום דלשיטתייהו אזלי שאינם מונים לאוין הבמכ"ע במנין המצות. ואפי' להרשב"ץ ז"ל שהוא מונה לאוין הבמכ"ע במנין העשין שלו. מ"מ נראה דיפה עשה שלא מנאה. משום דגם לאו הבא מכלל עשה ליכא למשמע מהך קרא. דלא קאמר קרא אלא שאין דין מיתת ב"ד אלא ע"פ שני עדים. וכל שלא העידו בב"ד שני עדים על חיובי לאו בר קטלא הוא. וממילא הוזהרו עליו ב"ד בלא תרצח. כהורג נקי. אבל זולת זה אין בזה שום משמעות איסור אחר מהך קרא. ומעתה לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע. דהא לכאורה מהך קרא ודאי ליכא למשמע שום משמעות איסור לאו או עשה כמו שנתבאר. ומה ראה למנותה כאן וגם באזהרותיו שם:

ואמנם נראה ע"פ מאי דאמרינן (סופ"ק דמכות ו' ע"ב) אמר רב זוטרתא ב"ט אמר רב מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה שנאמר לא יומת ע"פ עד אחד. מאי אחד אילימא עד אחד ממש. מרישא דקרא שמעינן לה ע"פ שנים עדים. אלא מאי אחד. אחד אחד עיי"ש. וקשה לכאורה לפמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין רצ"א) דקרא דלא יומת ע"פ עד אחד הוא אזהרת לאו עיי"ש. וכן דעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ בלאוין המחודשים. ל"ת תשיעי) עיי"ש. א"כ מאי קאמר מרישא שמעינן לה. והא מרישא דקרא דכתיב ע"פ שנים עדים יומת המת ליכא למשמע אלא דבפחות משנים אין עדותן מתקבלת לדון על פיה. ושפיר איצטריך קרא דלא יומת ע"פ ע"א לאזהרת לאו בדבר. הן אמת דבלא"ה קשה טובא לכאורה לפי דעת הרמב"ם ז"ל שם דלאו זה בא להזהיר להעד שלא יהיה דיין בדבר שהעיד בו. ולפ"ז מאי קאמר מרישא דקרא שמעינן לה ע"פ שנים עדים. והא הך מילתא ליכא למשמע כלל מרישא דקרא. מיהו נראה דהא לק"מ דהרי עדיפא מינה קשה לדעת הרמב"ם ז"ל דהא ההוא קרא מוקמינן בפ"ק דמכות שם למיפסל עדות מיוחדת לדיני נפשות. והיכי כתב הרמב"ם שהוא בא להזהיר להעד שלא יעשה דיין בדיני נפשות בדבר שהעיד בו. ועכצ"ל דס"ל דאין הכי נמי דעיקר הך קרא ודאי לא אתי אלא להזהיר להעד שלא יעשה דיין בדבר בד"נ. אלא דמדהו"ל למכתב לא ימות ע"פ עד וכתיב עד אחד דריש מיניה נמי למיפסל עדות מיוחדת. וכיו"ב דרשינן (פ"ד דסנהדרין ל"ד ע"א) מדכתיב ועד אחד לא יענה בנפש למות. דאע"ג דעיקר ההוא קרא איצטריך לאזהרה לעדים שלא ילמדו לא זכות ולא חובה בדיני נפשות. מ"מ מדכתיב בקרא למות. דריש מיניה אזהרה לאחד מן התלמידים שלא ילמד חובה בדיני נפשות עיי"ש. והשתא א"כ שפיר קאמר כאן מאי אחד אילימא עד אחד ממש מרישא דקרא שמעינן לה. אלא דמ"מ הא ודאי קשה דכיון דהך קרא הו"ל אזהרת לאו. מאי קאמר מרישא דקרא שמעינן לה. והא מרישא דקרא אזהרת לאו לא שמענו. ועכצ"ל דמ"מ כיון דגם לדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל אין לוקין על לאו זה דהו"ל לאו שאין בו מעשה. שפיר פריך מרישא שמעינן לה. משום דגם מרישא דקרא נהי דלאו גמור לא שמענו. מ"מ שמעינן מיניה מיהת לאו הבא מכלל עשה. ע"פ שנים עדים יומת ולא ע"פ אחד. וכיון דמלקות ליכא הכא. כך לי לאו הבא מכלל עשה כלאו מפורש. ובפרט לשיטת רבינו הגאון ז"ל דגם לאו הבא מכלל עשה לאו גמור הוא אלא שאין לוקין עליו. כמו שנתבאר לעיל (לאוין רס"ד) ושאר דוכתי. וביותר לפי מה שנתבאר אצלנו במבוא (שורש ששי) ובשאר דוכתי דמאי דאמרינן (פ"ב דפסחים כ"ד ע"ב) דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. היינו אפי' היכא דליכא אלא עשה ואתינן לאוקמי' נמי בלאו עיי"ש. ויש להוסיף שכן כתבו ג"כ התוס'

פרק בתרא דמכות (י"ח ע"א) בד"ה איסור בעלמא וכו' עיי"ש. וכן כתב בש"מ (בב"מ פ"ז ע"ב) בשם הרמב"ן והריטב"א ז"ל עיי"ש. ואם כן הכא נמי כיון דעכ"פ כבר שמעינן מיהת לאו הבא מכלל עשה מרישא דקרא בענין זה. לית לן לאוקמי גם סיפא דהך קרא להוסיף לאו בדבר. כיון דאיכא למידרש בי' מילתא חדתא למיפסל עדות מיוחדת:

והשתא א"כ מתבאר מזה דמהך קרא דע"פ שנים עדים וגו' שפיר ילפינן לאו הבא מכלל עשה. ונראה דהיינו טעמא משום דעיקר הדין שאין דנין דין מיתה לחייבי מיתות ב"ד בפחות משני עדים כבר שמענו מדכתיב ע"פ שני עדים או שלשה עדים יקום דבר. דקאי בין על דיני ממונות בין על דיני נפשות. כמבואר בספרי (שופטים פיסקא קפ"ח). וכ"כ הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ה מהלכות עדות) עיי"ש. וע"כ הך קרא דהכא לא אתי אלא ללאו הבא מכלל עשה לב"ד שלא לגמור הדין אלא ע"פ שנים ונפק"מ לעבור עליו מיד משעת גמר דין. אע"פ שלא הומת אח"כ על פיהם. וכגון שברח או שמת מיתת עצמו בינתים. וא"כ שפיר מנה רבינו הגאון ז"ל כאן מצות ע"פ שנים עדים. וכוונתו ללאו הבא מכלל עשה. דלשיטתו נמנה במנין הלאוין. איברא דלפי מה שביארנו לעיל (לאוין פ"ד) לדעת רבינו הגאון ז"ל לא יקום עד אחד באיש וגו'. ולא ימות ע"פ עד אחד אינם אזהרות לאוין אלא הם מלאוי השלילה עיי"ש. וא"כ אין זה מוכרח וכמבואר. אלא דמ"מ גם לפ"ז אפשר לומר דהכי משמע ליה לרבינו הגאון ז"ל מטעם שביארנו. אע"פ שאין הכרח לזה לפי שיטתו מסוגיא דסופ"ק דמכות שם. אמנם לכאורה ע"כ מוכרח דליכא בזה לאו הבא מכלל עשה מהא דתניא (פ"ב דסנהדרין ל"ז ע"ב) כיצד מאומד אומר להם שמא כך ראיתם שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתם אחריו ומצאתם סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר. אם כך ראיתם לא ראיתם כלום. תניא אמר ר"ש ב"ש אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר. ואמרתי לו רשע וכו'. אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי שהרי אמרה תורה ע"פ שנים עדים יומת המת וכו'. וכתבו בתוס' שם וז"ל מדמייתי האי עובדא אמתניתא דכיצד מאומד משמע דדריש מהאי קרא דמאומד לא מיקטל. דמשמע ע"פ שנים עדים שראו את המעשה. ואחריני הוו עם ר"ש ב"ש. והאי דלא חשיב להו. משום כבודו. והאי דקאמר אני או אתה. לאו דוקא לשון יחיד אלא אנו עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דהך קרא אתי למעוטי ע"פ עד אחד ולעבור עלה בלאו הבא מכלל עשה. א"כ מנ"ל למעוטי מאומד. ודילמא לעולם מאומד ע"פ שנים שפיר דמי וקרינן בהו ע"פ שנים עדים. ולא אתי קרא אלא למעוטי עד אחד אע"פ שמעיד שראה המעשה בעיניו. ואע"ג דכבר כתיב ע"פ שני עדים יקום דבר. מ"מ איצטריך קרא דהכא כדי לעבור עליו בלאו הבא מכלל

עשה. אלא ודאי לכאורה ע"כ מוכרח מזה דקושטא דמילתא הוא דליכא הכא לאו הבא מכלל עשה. ולא אתי הך קרא אלא למעוטי מאומד. מיהו היינו רק לפי דברי התוס' שם. אבל לפמש"כ הרשב"א והריטב"א ז"ל בשבועות (פרק שבועת העדות ל"ד ע"א) אין משם הכרח כלל. שפירשו שם שלא היה אחר עם ר"ש ב"ש. ומאי דקאמר שהרי אמרה תורה ע"פ שנים עדים וגו'. חדא ועוד קאמר ליה עיי"ש בדבריהם. ורצונם לומר חדא דהו"ל מאומד. ועוד שהרי אמרה תורה ע"פ שנים עדים יומת המת. וא"כ אפילו ראיתי בעיני נמי אין דמך מסור בידי שאני רק עד אחד. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בחי' שם עיי"ש. וא"כ לא יליף מאומד מקרא דע"פ שנים עדים יומת. וא"כ לא מוכח מידי מהתם. ואפילו לדברי התוס' אין משם ראיה. דאפשר לומר דאע"ג דודאי עיקר קרא איצטריך ללאו הבא מכלל עשה. מ"מ נפק"ל נמי שפיר למעוטי מאומד מדהדר וכתב קרא עדים עדים תרי זימני. דלא הו"ל למיכתב אלא ע"פ שנים או שלשה עדים יומת המת. ומדהדר וכתב ע"פ שנים עדים או שלשה עדים. דריש מיניה למעוטי מאומד. והכי משמע לפי גירסת הברייתא בסוגיא דשבועות שם. דגרסינן שהרי אמרה תורה ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת עיי"ש. וכן הגירסא בתוספתא (פ"ח דסנהדרין) עיי"ש. ומיהו גם לפי הגירסא שלפנינו בסוגיא דסנהדרין שם שפיר אפשר לפרש כן. ואע"ג דלפמש"כ הרב פ"י (פ"ק דמכות ה' ע"ב) בההיא דתנן התם ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב שלשה אלא להקיש וכו' עיי"ש שהכריח דעיקר הך דרשא לא נפק"ל אלא מייתורא דקרא דעדים עדים עיי"ש בדבריו. וא"כ לכולהו תנאי דהתם איצטריך הך יתורא דקרא למילתא אחריתא. מ"מ לק"מ דלפי המבואר ברי"ף וברא"ש שם דלגירסתם לא קדריש לה כלל מקרא דע"פ שני עדים או ע"פ שלשה עדים יומת המת. אלא מקרא דע"פ שני עדים או שלשה עדים יקום דבר עיי"ש. וכן מבואר בהדיא ביראים (סי' רמ"ג). וכן מתבאר מדברי הסמ"ג (לאוין רי"ג) עיי"ש. ועי' בדקדוקי סופרים במכות שם. וכן משמע מעיקר לישנא דמתניתין דקתני אם מתקיימת העדות בשנים וכו'. מדנקט לשון מתקיימת משמע ודאי דלא קאי אלא אקרא דיקום דבר. דאם הוה קאי אקרא דיומת המת הו"ל למימר אם מת ע"פ שנים וכו'. והשתא א"כ אפי' לדברי הרפ"י הרי לא דרשינן התם במתניתין אלא ייתורא דעדים בקרא דיקום דבר. אבל ייתורא דעדים בקרא דיומת המת שפיר איכא למימר דלא איצטריך אלא למעוטי מאומד למ"ד דלא מהניא מאומד וכמו שביארנו. ועכ"פ מתבאר עפ"ז דמצוה זו נמנית לתשלומי מנין הלאוין. וכשיטת רבינו הגאון ז"ל למנות לאו הבא מכלל עשה במנין הלאוין. ומה שמנאה במספר הפרשיות. הטעם פשוט שהיא כמצוה הקודמת שמוטלת על הצבור

ע"פ הסנהדרין שדנין דיני נפשות. כמו שנתבאר לעיל (סוף פרשה א') ובפתיחה (סי' י"ב) עיי"ש:

אמנם מש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן **ויחקרו היטב במלאם**. צ"ע טובא דמשמע לכאורה שבא למנות בזה מצוה דרישה וחקירה דעדים. וזה תמוה שהרי כבר מנה רבינו הגאון ז"ל מצוה זו במנין העשין (עשה צ"ז). וכבר עמדנו בזה שם. וביארנו שם בארוכה דלא יתכן לומר דיש בזה שתי מצות חלוקות. אחת בד"מ ואחת בדיני נפשות. משום דלא כתיבי דרישה וחקירה אלא בדיני נפשות בלבד. אלא דגמרינן ד"מ לענין זה מדיני נפשות מדכתיב משפט אחד יהיה לכם. וא"כ אין לנו במנין המצות אלא דרישה וחקירה דכתיבי בדיני נפשות בלבד. והרי כבר מנאה שם. ומה שלא מנאה במנין הפרשיות. אף ע"ג דדיני נפשות אינם אלא בסנהדרין דהו"ל במקום צבור. וא"כ הו"ל מצוה המסורה לצבור שראויה למנותה במספר הפרשיות. ביארנו כבר שם דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דדרישה וחקירה אפי' בדיני נפשות סגי בשלשה. וא"כ הו"ל מצוה המסורה ליחידים. ושם ביארנו מקורו של רבינו הגאון ז"ל בזה. וסלקנו מעליו השגות הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ושוב ראיתי דרבינו הגאון ז"ל לאו יחידאה הוא בדבר זה. ורבים אשר אתו בסברא זו. דבההיא דפ"ק דסנהדרין (י"ז ע"ב) דאמרינן אמר רב יהודה אמר רב כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע אין מושיבין בה סנהדרין. פירש"י ז"ל שנים לדבר בשבעים לשון ואחד לשמוע שיהא מבין בשבעים לשון אע"פ שאינו יודע להשיב עכ"ל עיי"ש. וכתב הר"ן ז"ל שם בחי' וז"ל פירש"י ז"ל שנים לדבר בשבעים לשון ואחד שאינו יודע לדבר בלשונות אלא שמבין כל מה שהן אומרים כדי שאלו השלשה יוכלו לקבל עדות העדים שיעידו באיזה לשון מן הלשונות. ולפי פירושו משמע דב"ד של שלשה יכולין לקבל עדות של דיני נפשות. ואינו במשמע דודאי כל הב"ד הצריכין בגמר דין צריכין הם בקבלת עדות. הילכך משמע דכל הב"ד צריכין שידעו לדבר בשבעים לשון. ושכולן יקבלו העדות מדיני נפשות. וכן דעת הרמב"ם (בפ"ב מהלכות סנהדרין). לפיכך פירשו וכו' עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהביא בשם רש"י ז"ל הטעם כדי שאלו השלשה יוכלו לקבל עדות העדים וכו'. ליתא בפירש"י שלפנינו. אלא דודאי כן מוכרח לפי פירש"י. דכיון דעיקר מאי דבעינן שידעו בשבעים לשון היינו כדי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. כדאמרינן התם לעיל. ופירש"י שם וז"ל כשבאין עדים לועזים להעיד בפניהם לא יצטרכו להעמיד מליצים ביניהם. דהו"ל עד מפי עד עכ"ל. א"כ ע"כ מאי דסגי בשנים לדבר ואחד לשמוע. ע"כ היינו משום דלקבלת עדות אפי' בדיני נפשות לא צריך יותר משלשה. והרמ"ה ז"ל ביד רמה שם הביא ג"כ כפירש"י ז"ל בשם יש אומרים. ובגליון שם

ביאר הטעם כדי שיהיו שלשה בחקירה ושנים יודעים לדבר כדי לחקור חד לטובת זה וחד לטובת זה ושלישי שיבין הכל עכ"ל עיי"ש. ואף דהרמ"ה ז"ל שם כתב ופירוש קמא (שהביא שם תחלה עיי"ש) דייקא. מדמייתי לה להא דר"י דכל עיר שאין בה שנים לדבר וכו' אאידך דר"י דאמר אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ וכו'. ולא מייתי לה אדרבי יוחנן דמיירי בשבעים לשון וכו' עכ"ל עיי"ש. מ"מ משמע ודאי דלדינא דקבלת עדות נפשות בשלשה סגי לא פליג על יש אומרים. ולא הכריע כפירושא קמא אלא משום דמשמעות הסוגיא משמע יותר כפירוש קמא. דאל"כ הו"ל להשיב על עיקר דינא דליתא. וכמו שהשיב הר"ן ז"ל. אלא ודאי מוכרח דלדינא גם הרמ"ה ז"ל מודה לפירש"י בזה. וכן דעת התוס' במנחות (ס"ה ע"א). דאמרינן התם והיינו דתנן פתחיה על הקינים זה מרדכי למה נקרא שמו פתחיה שפותח דברים ודורשן וידע בשבעים לשון. ופרכינן כולהו סנהדרין נמי ידעי שבעים לשון דא"ר יוחנן אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי חכמה וכו' ויודעים בשבעים לשון שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. אלא וכו' עיי"ש. וכתבו בתוס' שם (ד"ה ויודעים) וז"ל בסוף פ"ק דסנהדרין משמע דסגי בשנים לדבר ואחד לשמוע. ואמרינן רביעית אין למעלה הימנה. וכולהו סנהדרין לאו כולהו ממש ואין מושיבין בסנהדרין לאו אכולהו קאי וכו' עכ"ל עיי"ש מבואר מדבריהם דס"ל ג"כ כפירש"י שם. ועדיפא מינה דס"ל דגם רבי יוחנן דקאמר אין מושיבין בסנהדרין אלא יודעים בשבעים לשון. לא קאי על כל הסנהדרין. דבשלשה שיודעים שבעים לשון סגי. וגם מאי דקאמר בסוגיא דמנחות שם כולהו סנהדרין נמי ידעי שבעים לשון לאו כולהו ממש קאמר. אלא אחריני נמי ידעי קאמר ולא מרדכי לחוד. משום דבשלשה סגי. וע' מש"כ הר"ב תו"ח בסנהדרין שם דנראה שלא ראה דברי התוס' אלו עיי"ש. שבכל מה שהקשה שם על פירש"י כבר הרגישו בתוס' שם ותירצו הכל על נכון:

ועכ"פ מבואר דכדעת רבינו הגאון ז"ל ס"ל ג"כ לרש"י והתוס' והרמ"ה ז"ל. ויש לתמוה על הר"ן ז"ל שם שלא הביא כלל דברי רבינו הגאון ז"ל בזה שהביאו הראב"ע והרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים). דס"ל כפירש"י. ומיהו ע"פ מה שביארנו דברי רבינו הגאון ז"ל לעיל (במנין העשין שם) דלא ס"ל הכי אלא בדרישה וחקירה דעדים בלבד. אבל גמר קבלת העדות גם לדידי' צריכין כל הסנהדרין לשמוע מפיהם. ניחא שפיר שלא הביא הר"ן דבריו. ואפשר דגם הר"ן ז"ל ס"ל בזה כוותי'. ולא השיב אלא על פירש"י דמבואר דס"ל דגם גמר קבלת העדות כולה סגי בשלשה לחוד. אלא דמ"מ היה לו להביא עכ"פ דברי הרמב"ן ז"ל בזה. ומה שהביא הר"ן ז"ל ראיה מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות סנהדרין) שגם דעתו כן שכל הב"ד צריכין שידעו לדבר בשבעים לשון ושכולן יקבלו

עדות דיני נפשות. וכוונתו בזה למש"כ הרמב"ם ז"ל (שם הלכה ו') וז"ל וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולן בעלי שיבה וכו' ושידעו ברוב הלשונות כדי שלא תהא הסנהדרין שומעת מפי התורגמן עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב דצריך להשתדל שידעו כולן רוב הלשונות. אבל הדבר תמוה דהרי מדברי הרמב"ם אלו מבואר דס"ל דאין זה לעיכובא אלא דלכתחילה איכא מצוה להשתדל בכך. וכבר עמדו בכ"מ ובלח"מ שם מאי דקשה מנ"ל להרמב"ם לומר כן. ובגמרא לא משמע הכי. ובלח"מ הניח בצ"ע. ודברי הכ"מ אינם מספיקים כלל עיי"ש. ועכ"פ אם איתא דס"ל להרמב"ם ז"ל שכל הסנהדרין צריכין לקבל עדות נפשות היכי יתכן לומר שאין זה אלא לכתחילה ולא לעיכובא. הרי ודאי אי אפשר בלאו הכי. ועכצ"ל דס"ל ג"כ כדעת רש"י ז"ל וסייעתו דלקבלת עדות נפשות לא צריך כל הסנהדרין כולן. ובמקצתן סגי. וממילא מבואר דבשלשה שנקראו אלהים ויש עליהם תורת ב"ד סגי. ומה שלא כתב הרמב"ם ז"ל בהדיא דעכ"פ שלשה בעינן לעיכובא שידעו רוב הלשונות. היינו משום דלשיטתו אזיל שמפרש מה שאמרו כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע וכו' שלא כפירש"י. כמבואר בדבריו (פ"א הלכה ה' מהלכות סנהדרין) עיי"ש. וא"כ אין זה מפורש בהדיא בגמרא. אלא דממילא מבואר מדתנן (פ"ק דמכות ו' ע"ב). ע"פ שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן עיי"ש. וכבר ידוע שאין דרכו של הרמב"ם ז"ל לכתוב אלא מה שמבואר בהדיא בגמרא. לבד במקומות מועטים שהוצרך לכך מאיזה טעם. ודינא דמתניתין דפ"ק דמכות שם. כבר הביא לקמן (פכ"א מהלכות סנהדרין ה"ח) עיי"ש. וא"כ אדרבה מדברי הרמב"ם ז"ל מבואר איפכא. ונראה דמהאי טעמא גופא דפסיקא ליה להרמב"ם ז"ל דלקבלת עדות נפשות נמי אין צריך כל הסנהדרין אלא במקצתן נמי סגי. הוכיח דע"כ מאי דאמרי' דכולהו סנהדרין בעינן שידעו שבעים לשון אין זה אלא לכתחילה ולא לעיכובא. דודאי לכתחילה צריך להשתדל שיהיו כולם יכולים לשמוע העדות מפי העדים ולא ע"י תורגמן. אבל בדיעבד אין זה מעכב. ולא משמע ליה. כמש"כ התוס' דכולהו לאו דוקא כולהו ממש. אלא ס"ל דכולהו ממש. ולמצוה בעלמא לכתחילה אם אפשר. ומקורו בזה איכא למימר כמשכ"ל במנין העשין שם. וס"ל דלא חקירה ודרישה בלבד. אלא כולה קבלת העדות סגי במקצתן. ולא בעינן כולהו סנהדרין אלא למצוה. ודברי הר"ן ז"ל שהוכיח מדברי הרמב"ם ז"ל איפוך מזה מתמיהים בעיני:

ומ"מ מבואר דע"כ אין כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות מצות עשה דדרישת וחקירת העדים כיון שכבר מנאה במנין העשין. ומעתה א"כ צריך ביאור מש"כ כאן **ויחקרו היטב**. ולכאורה היה מקום לומר בכוונתו ע"פ מש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים) שם וז"ל

אבל פשוטו של מקרא לאמר שיומת המת ע"פ שני עדים כשאין שם יותר או ע"פ שלשה אם ימצאון שם שלשה. יאמר הכתוב כאשר הוגד לך ושמעת תדרוש הדבר היטב ע"פ כל העדים הנמצאים שם. והנה אם שמענו שעבר בפני שלשה נשלח בעבורם ויבואו לב"ד ויעידו כולם. והוא הדין למאה. כי בשמענו דברי כולם יתברר האמת. ואם לא היו שם יותר. או שהלכו להם ואינם נמצאים שם. די בשנים עכ"ל עיי"ש. וכוונתו לומר דזהו ביאור המשך הכתובים דכתיב והוגד לך ושמעת ודרשת היטב והנה אמת וגו' ע"פ שנים עדים או ע"פ שלשה עדים וגו'. ועפ"ז היה אפשר לומר דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל שכתב **ע"פ שני עדים ויחקרו היטב במלאם**. כלומר אין גומרין את הדין בפחות משני עדים. ומ"מ אפי' באו שנים לפני ב"ד. עדיין חייבין לחקור היטב אם לא נמצאו עוד עדים יותר בדבר. ואם שמענו שהיו הרבה עדים בשעת מעשה. צריכין לשלוח אחריהם ולהביאם כולם במילואם לפני ב"ד להעיד בדבר. כי מדברי כולם תתברר האמת. אלא דמלבד דהרמב"ן ז"ל גופיה לא כתב כן אלא לפום פשוטו של מקרא. אבל רבינו הגאון ז"ל יש לו דרך אחרת בפשוטו של מקרא זה כמו שהביא הרמב"ן ז"ל גופיה שם. וכמש"כ לעיל במנין העשין שם עיי"ש. וא"כ לא יתכן לומר כן בכוונתו. בלא"ה עיקר דינו של הרמב"ן ז"ל לא מצינו לו שורש בשום דוכתא. והרמב"ן ז"ל גופיה נראה שלא כתב כן אלא לפום פשטי' דקרא ולא לדינא. דלפי מאי דמפרשינן הך קרא בספרי ובמתניתין דסופ"ק דמכות ובשאר דוכתי אין יסוד לדין זה כלל:

וכן מתבאר לדעתי מסוגיא דסופ"ק דמכות (ו' ע"א) דעלה דתנן התם ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה. אלא להקיש וכו' מה שנים אין נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין אף שלשה וכו'. ומנין אפילו מאה ת"ל עדים וכו'. אמרינן אמר רבא והוא שהעידו כולם בתוך כדי דבור עיי"ש. ומלבד דמגופא דמתניתין דקאמר אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה וכו'. משמע ודאי שלא כדינו של הרמב"ן ז"ל. דא"כ הרי קרא לגופי' איצטריך וטובא אשמעינן בהכי בעיקר תורת עדות דמיירי ביה קרא הכא. ולהטיל תנאי בדבר דלפעמים לא סגי בשנים עדים. בלא"ה מוכרח הכי מדקאמר רבא דלא חשיבי כולם עדות אחת אלא כשהעידו תוך כד"ד. ואם איתא דאם היו עדים הרבה בדבר חייבים ב"ד להביאם כולם בב"ד ולקבל עדות כולם. א"כ מה בכך שהפסיקו כדי דבור בינתים. הא מ"מ עדיין עסוקים באותו ענין. שהרי חייבים מדאורייתא לקבל גם עדותן של שאר העדים. ובכהאי גוונא אין הפסק כדי דבור חשיב הפסק. ובודאי אם הרשות ביד ב"ד שלא לקבל עוד עדותן של שאר העדים. אפשר לומר דאחר שהפסיקו בינתים כדי דבור. אמרינן שכבר

נגמרה קבלת העדות משקבלו עדותן של שני עדים. שהרי מדינא תו לא צריך יותר. ואע"פ שאח"כ חזרו ב"ד לקבל גם שאר העדים. מילתא אחריתא היא. שהרי בהגדת שני עדים אין אנו צריכין שיעידו כל אחד תכד"ד של חבירו לענין שיצטרפו יחד לעדות אחת. ולא מחלקינן בין תכד"ד לאחר כד"ד אלא ביותר משנים. ואם חייבים ב"ד לקבל עדותן של כל העדים כולן ואפי' מאה. אין מקום לחלק בין שנים ליותר על שנים לענין זה. וע"כ היינו טעמא דביותר על שנים הפסק כדי דבור עושה אותן כשתי כתות. משום דבהפסק כזה הו"ל גמר הענין. משום שאין ב"ד צריכין לקבל עדותן של שאר העדים. ומסתמא לא היה דעתן לקבל עדותן. ונסתלקו מאותו ענין. אבל בשנים שע"כ חייבין לקבל עדות שניהם. אין הפסק כד"ד ויותר. עושה אותן עדות מיוחדת. ומהאי טעמא אפילו כשהן מאה כל שהעידו כל חד בתוך כד"ד של חבירו חשיבי כולהו ככת אחת. אע"פ שבין הראשונים להאחרונים יש הפסק גדול הרבה יותר מכד"ד. והיינו ע"כ משום דעסוקים באותו ענין. שלא הפסיקו ב"ד בינתים כד"ד. אע"ג דלגבי העדים הו"ל אחר כד"ד הרבה. וא"כ אם איתא דחייבים ב"ד לקבל עדות כולן. הרי אפילו הפסיקו יותר מכד"ד נמי ע"כ הו"ל עדיין עסוקים באותו ענין. ואית לן למימר שאין הפסק כד"ד עושה אותן כתות כתות בפ"ע. וכן כתבו התוס' בכתובות (ל"ג ע"א). דאמרינן התם עדים לאו בני התראה נינהו אמר רבא תדע. נתרי בהו אימת ניתרי בהו מעיקרא אמרי אישתלין וכו'. מתקיף לה אביי ונתרי בהו תוך כד"ד וכו'. וכתבו בתוס' וז"ל וא"ת היכי מצו תו הדרי בהו. והא בהתראה איכא טפי מכד"ד שהוא כדי שאילת שלום. וי"ל דכל זמן שעסוקים באותו דבר חשיב הכל תוך כד"ד. כדאמרינן במכות דאפילו מעידין מאה תוך כד"ד כל אחד בשל חבירו. חשובין כולן תוך כד"ד של ראשון. ואם נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה עכ"ל עיי"ש. וכן כתבו שאר ראשונים שם עיי"ש. וא"כ ודאי הכא נמי אם איתא דמדאורייתא חייבין ב"ד לקבל עדותן של כל העדים כולן אפילו מאה. הו"ל עסוקים עדיין באותו דבר. והפסק כד"ד אינו עושה אותן כתות בפ"ע. והו"ל לענין זה כשני עדים שאין הפסק בין הגדתן עושה אותן עדות מיוחדת. ועכצ"ל דלא נתחייבו ב"ד לקבל יותר משני עדים. אפילו נמצאו שם יותר. וגם הרמב"ן ז"ל גופי' לא כתב כן לדינא. אלא שלפום פשטי' דקרא משמע ליה הכי. וכדרכו של הרמב"ן ז"ל בכמה דוכתי כיו"ב. וא"כ ע"כ אי אפשר לומר כן בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן:

ולכן נראה בכוונתו ע"פ מאי דאמרינן (פרק היו בודקין מ"א ע"ב) אפילו בחקירות שנים אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע עדותן קיימת. כמאן דלא כר"ע. ועי' בפירש"י ובתוס' שם. וא"כ למאי דקיי"ל כר"ע עדותן בטלה. משום דבכל העדים אפילו מאה בעינן עדות

שאתה יכול להזימה. ואע"פ שאין צריך יותר משנים. מ"מ כשבאו יותר משנים כולן צריכין דרישה וחקירה. שהרי אין נעשין זוממין עד שיזומו כולן. ואם יש בהן אחד שאין אתה יכול להזימה הו"ל כולהו עדות שא"א יכול להזימה. ואפילו למאי דפסק הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות עדות ה"ג) דעדותן קיימת עיי"ש ובמש"כ בלח"מ שם. מ"מ מבואר עכ"פ דלכתחילה צריכין כולן דרישה וחקירה. אלא שאם אמר השלישי איני יודע אין עדות השאר בטלה. ולפמש"כ בלח"מ שם גם להרמב"ם ז"ל עדותן בטלה. אלא דמיירי בשהעיד השלישי לאחר כד"ד. וכן מבואר בסוגיא דפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס' ע"א) עיי"ש ובפירש"י שם (ד"ה כר"ע) ובשאר ראשונים שם. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל **ויחקרו היטב במלאם**. דאע"ג דסגי בשני עדים. מ"מ כשבאו לפני ב"ד הרבה עדים כאחת והגידו עדותן. צריכין כולן במלואם חקירה ודרישה. ולא סגי בדרישה וחקירה דשנים מהם. וא"כ אין כאן מצוה בפ"ע. אלא דרך אגב הוסיף תוספת ביאור למצוה הקודמת. דכשלא הגידו העדות אלא שנים אין צריך יותר. ומ"מ כשהגידו יותר משנים כולן עדות אחת הן לחקירה ודרישה. וצריכין חקירה ודרישה במלואם:

מצוה ג

קמי סרה כאשר זממו. כתיב (בפ' שופטים) כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה וגו' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות וגו'. וזו היא **פרשת עדים זוממין**. שמנו הבה"ג ז"ל וסייעתו במנין הפרשיות שלהם. ומצוה זו מנאוה גם הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין ק"פ) ובחבורו הגדול (ר"פ י"ח מהלכות עדות) עיי"ש. ושאר ראשונים. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תענה) מנאה רבינו הגאון ז"ל. אלא דלשונו שם צ"ע במש"כ וז"ל **עד זומם לגמלו כמחשבתו אשר חשב להמית אח ולדקרו**. עכ"ל עיי"ש. דמשמע מדבריו דס"ל שאין תורת עדים זוממין אלא בעדות נפשות בלבד. וזה תמוה מאוד דהדבר פשוט ומבואר בכל דוכתי דגם ממון ומלקות בכלל מצות כאשר זמם. ובהדיא אמרו במקומו בספרי (שופטים פיסקא ק"צ) ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. אם ממון ממון. אם מכות מכות. אם עונשים עונשים עיי"ש. ואולי אפשר לומר דלא נקט חייבי מיתות אלא משום דהוה ס"ל שם כדעת הרמב"ם ז"ל (פ"כ ה"ב מהלכות עדות) שכתב וז"ל נהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו אינן נהרגין מן הדין שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה וכו'. אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין. וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו עכ"ל עיי"ש. ואע"ג דהראב"ד ז"ל בהשגות שם כתב עליו דשבוש הוא זה עיי"ש. מ"מ כבר הביא בכ"מ שם בשם רבינו ירוחם ז"ל שכתב שדברי הרמב"ם ז"ל נראין עיקר עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון

ז"ל שם. ולזה כיון שכתב שם **עד זומם לגמלי כמחשבתו אשר חשב**. דמשמע שבא להשמיענו בזה דין כאשר זמם ולא כאשר עשה. להכי שפיר הוכרח לסיים ולכתוב **להמית אח ולדקרו**. משום דדין זה ודאי אינו נוהג אלא בדיני נפשות בלבד. אבל במלקות ובממון ודאי מיחייבי זוממין אף לאחר שכבר נעשה מעשה ע"פ עדותן:

וראיתי באו"ז (פ"ג דסנהדרין סוף סי' ל"ב) שכתב וז"ל ופי' רבינו שמואל ז"ל דגבי ממון נמי דוקא כשנגמר דינו לשלם ועד שלא שלם הוזמו. אז חייב עד זומם לשלם. אבל אם כבר שלם ואח"כ הוזם אינו חייב לשלם. דדרשינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. ורבינו יצחק ב"ר אברהם פי' דגבי ממון אע"פ שכבר שלם ואח"כ הוזם חייב לשלם. דדוקא לגבי דיני נפשות שייך לומר ולא כאשר עשה וכו'. והרב רמב"י זצ"ל הכריע כדברי ריב"א ז"ל דאמר לקמן בההיא שמעתא חייבי מלקות מנין ת"ל רשע רשע. חייבי גלות מנין ת"ל רוצח רוצח. ופירש"י זצ"ל דאמתניתין קאי. דאמר אין עושין דין הזמה עד שיגמור הדין. ויליף לה מנפש בנפש דמשתעי בחייבי מיתות. חייבי מלקות מנין. העידו שחייב מלקות והוזמו מנ"ל דאין לוקין אלא א"כ נגמר הדין תחילה על פיהם. והשתא אמאי לא בעי חייבי ממון מנין. אלא משום דגבי ממון אפילו הוזמו לאחר ששילם חייב. להכי לא בעילה. דגבי חייבי מיתות הוזמו אחר שהרגו פטורין. אע"פ שיש לפרש דאאין עונשין מן הדין קא בעי. ולא אמתניתין. ולהכי לא קאמר ממון מנין. משום דגבי ממון קיי"ל דעונשין מן הדין. מ"מ ראי' גדולה מפירש"י ז"ל עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו אלו ממילא מוכרח מזה דחייבי מלקיות וחייבי גלות דינם כחייבי מיתות בזה דבהוזמו אחר שלקו וגלו פטורים. ונראה דזו היא ג"כ כוונת רבינו ירוחם ז"ל שכתב שנראה מפירש"י דחייבי מלקות לוקין אע"פ שכבר לקה עיי"ש. והובא בכ"מ שם. ולא נתבאר לכאורה מהיכן יצא לו כן מפירש"י. אבל ע"פ דברי האו"ז אלו דבריו מבוארים על נכון:

אבל עיקר דברי האו"ז הללו נפלאים בעיני טובא. דעיקר קושיא מעיקרא ליתא כלל. דהא בחייבי ממון ליכא למיבעיא מנ"ל. משום דממקום דנפק"ל בדיני נפשות דלא מיחייבי עד שיגמר הדין משם נשמע גם לדיני ממונות. דהא דיני נפשות לא גמרינן אלא מדכתיב נפש בנפש. דמשמע לן מדכתיב בנפש שכבר נגמר דינו להנטל נפשו. וא"כ מדכתיב בההוא קרא גופי' עין בעין שן בשן וגו'. שמעינן נמי לענין חייבי ממון דדוקא כשכבר נגמר דינו לשלם דמי שנו ועינו. דהא עין בעין שן בשן היינו ממון תשלומי עינו ושנו. דבהדיא ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין. כדגמרינן בכתובות (ל"ב ע"ב) ובב"ק (פ"ד ע"א). וא"כ חייבי מיתות וחייבי ממון מחד קרא נפקי דזוממין לא מיחייבי בהו עד שיגמר הדין. ולהכי לא בעי אלא חייבי מלקות וחייבי גלות מנ"ל. אבל ודאי לעולם אימא

לך דחייבי ממון נמי לא משלמי אלא משנגמר הדין על פיהם קודם ששילם. אבל אם הוזמו אחר שכבר נעשה מעשה ושילם פטורין. וגם עיקר יסודו תמוה אצלי טובא. דאטו אם נימא דבממון אפי' כשהוזמו אחר תשלומין נמי מיחייבי מכאשר זמם לא איצטריך שוב קרא לומר דלא מיחייבי קודם שיגמר הדין. ולא ידענא מי תלה זה בזה. הרי אדרבה אית לן למימר דכיון דחמירי להתחייב בהו אפי' לאחר שעשו מעשה. הכי נמי מיחייבי בהו אפי' קודם גמר דין משנתקבלה עדותן. וא"כ השתא נמי קשה אמאי לא בעי נמי חייבי ממון מנין דלא מיחייבי קודם גמר דין. אלא ודאי עכצ"ל דהיינו טעמא דלא פריך הכי מטעם שביארנו. וא"כ ליכא למשמע מינה מידי אפי' לפי פירש"י. ודברי האו"ז ורמב"י ז"ל צע"ג אצלי כעת. וממילא מבואר דליכא להוכיח מדברי רש"י אלו לומר דס"ל דגם בחייבי מלקות אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. ואדרבה יש מקום קצת להוכיח מדבריו איפכא. דמדלא פירש דהא דקאמר חייבי מלקות מנין קאי אדסמיך ליה אמילתא דבריבי דקאמר הרגו אין נהרגין. וכמו שפירש רבינו חננאל ז"ל בפירושו שם עיי"ש. משמע דס"ל לרש"י דבחייבי מלקות וחייבי גלות לא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה וכדעת הרמב"ם ז"ל. וכבר ראיתי להרג"א ז"ל בחי' מכות שם שהוכיח כן עיי"ש בדבריו. ומיהו גם זה אינו מוכרח ואין להאריך בזה. ועכ"פ ודאי אין שום הכרח כלל משם לומר דדעת רש"י כהראב"ד ז"ל. וממילא גם דברי רבינו ירוחם ז"ל צ"ע אצלי בזה. ואכמ"ל בענין זה יותר. ומ"מ בדעת רבינו הגאון ז"ל שם שפיר אפשר לומר כמו שביארנו. אבל כאן דבריו סתומין. ויותר מטין דבריו דס"ל דבכל ענין אין תורת עדים זוממין נוהגת אלא כאשר זמם ולא כאשר עשה. ואין שום חילוק בדבר בין מיתה למלקות וממון. אלא שאין זה מוכרח כמבואר:

ועדיין צריך ביאור מה שמנה מצוה זו במנין הפרשיות. דלכאורה היה נראה לומר דכיון דתורת עדים זוממין נוהגת גם בדיני ממונות דלא בעו יותר משלשה דיינים. א"כ הו"ל מצוה שנוהגת גם ביחידים. ומקומה במספר העשין המוטלות על היחידים. ולא במספר הפרשיות שהן מצות שאין מוטלות אלא על הצבור בלבד. ומיהו לזה היה אפשר לומר דהיינו טעמא משום דס"ל דקיי"ל דעדים זוממין ממונא הוא. ולא כר"ע דאמר עדים זוממין קנסא. לפי המבואר בסוגיא דרפ"ק דמכות (ד' ע"ב) דסתמא דתלמודא מוקי לר"מ כר"ע דאמר עדים זוממין קנסא. וחכמים כרבנן דר"ע דאמרי עדים זוממין ממונא עיי"ש. וכיון דהתם קיי"ל כחכמים דר"מ. א"כ מבואר דלא קיי"ל בהכי כר"ע. וגם קיי"ל הלכה כר"ע מחבירו ולא מחביריו. והכי משמע נמי מסתמא דתלמודא (רפ"ק דבב"ק ה' ע"א) דפריך עדים זוממין דממונא הוא ליתני. ומשני סבר להו כר"ע דאמר אין משלמין ע"פ

עצמן עיי"ש. הרי דסתמא דתלמודא התם פסיקא ליה דקיי"ל דעדים זוממין ממונא הוא. ולהכי פריך בפשיטות עלי' דר"א עדים זוממין דממונא הוא ליתני. אלא דמשום דלא אשכח שינויא אחרינא איצטריך לשנויי דס"ל כר"ע. והכי נמי משמע מדאמרינן (רפ"ק דמכות ב' ע"ב) מ"ט דר"ע קסבר קנסא הוא וקנס אינו משלם ע"פ עצמו עיי"ש. ומדלא קפריך אלא מ"ט דר"ע. ולא קא בעי מ"ט דת"ק. משמע דטעמא דת"ק מילתא ברירא היא. ומסתברא ליה לתלמודא דממונא הוא ומשתלם ע"פ עצמו. ולהכי לא איבעיא ליה אלא מ"ט דר"ע דאמר אינם משלמין ע"פ עצמן. והוכרח לומר דקסבר קנסא הוא. וכיו"ב כתב הריטב"א ז"ל שם לעיל מיניה עיי"ש בדבריו. וגם לפמש"כ בספר התרומה (הלכות א"י) ובסמ"ג (סוף עשה קל"ג) דהיכא דקאמר תלמודא קסבר משמע דאנן לא קיי"ל הכי עיי"ש. וכן כתב הרדב"ז ז"ל בתשו' (ח"ב. בלשונות הרמב"ם סי' ק"ו). וכ"כ באס"ז (כתובות פ"ד ע"א) עיי"ש. וא"כ הכא נמי מדקאמר קסבר קנסא הוא. משמע דלדידן ליתא ולא קיי"ל הכי. ומההיא דאמרי רבה ור"נ התם על מילתא דר"ע תדע שהרי לא עשו מעשה וכו'. תדע שהרי ממון ביד בעלים וכו' עיי"ש. אין הכרע דהכי הוא לדינא. דאיכא למימר שלא באו אלא לפרש מה שהכריחו לר"ע לומר כן. דמסתמא ודאי לא יתכן לומר על דין המבואר בתורה שאינו מדינא אלא קנסא בעלמא כל כמה דליכא הכרח לומר כן. אבל רבה ור"נ גופייהו אפשר דלא ס"ל הכי לדינא. מדלא פסקו בהדיא הלכה כר"ע:

והנה כבר הרפ"י שם עמד לחקור מ"ט דרבנן דר"ע דאמרי ממונא הוא דהא ודאי הסברא נותנת לכאורה דקנסא הוא. כדקאמר רבה תדע שהרי לא עשו מעשה וכו'. וכדקאמר ר"נ תדע שהרי ממון ביד בעלים וכו'. ומשום זה נדחק לומר דס"ל דמשום כפרה הוא עיי"ש בדבריו. ולא משמע כן בסוגיא דרפ"ק דב"ק שם. דא"כ מי הכריח לתלמודא לומר דס"ל לר"א כר"ע דקנסא הוא. הא כת"ק דר"ע נמי מצי סבר וממונא קא מיירי בכפרה לא קמיירי. כי היכי דמשני בממונא קא מיירי. בקנסא לא קמיירי וגם סתירה מבוארת בההיא סוגיא גופא דפ"ק דמכות שם דאמרי' דעדים זוממין לאו בני כפרה נינהו. לפי מה שפי' הריטב"א ז"ל שם דהיינו משום שעשו במזיד ולאו בני כפרה נינהו בהא. ולא עשתה תורה כפרה זו למזידין. אלא למי ששורו הרג אדם בפשיעתו שלא שמרו כראוי. ולא היה מזיד. וכתב דזו היא כוונת רש"י ז"ל שם עיי"ש. וא"כ מהאי טעמא ליכא למימר נמי דמה שאמרה תורה ועשיתם לו כאשר זמם לעשות משום כפרה הוא. וכן לפי מה שפי' ר"ת ז"ל והביאו הריטב"א שם. נמי ע"כ לא יתכן לומר דכפרה הוא עיי"ש בדבריו. וע' ג"כ במש"כ בתוס' שאנץ שם עיי"ש. וכן כתב הריטב"א ז"ל בפשיטות דכאשר זמם לא בא לכפרה אלא לממונא או לקנסא עיי"ש בדבריו. וכן נראה מוכרח מהסוגיא בדוכתה. דאם

איתא דטעמא דת"ק משום דס"ל כפרה הוא. ור"ע פליג דלאו כפרה הוא אלא קנסא. א"כ מאי קאמר רבה תדע שהרי לא עשו מעשה ומשלמים. ור"נ אמר תדע שהרי ממון ביד בעלים ומשלמים. ומאי הוכחה הוא זה לומר דקנסא הוא ולא כפרה. דהא גם אם כפרה הוא ניחא שפיר מה שמשלמים ולא עשו מעשה ועדיין ממון ביד בעלים. ולפי דברי ר"ת ז"ל שהבאתי לעיל שפירש בההיא דאמרינן התם שאין משלמין את הכופר משום דכופרא כפרה הוא והני לאו בני כפרה נינהו. דהיינו משום דבחייבי קרבן שהוא כפרה קיי"ל דבעינן מעשה ממש. כדכתיב תורה אחת לעושה בשגגה. וכופרא נמי דהוי כפרה לא שייכא בעדים זוממין מהאי טעמא עיי"ש בריטב"א. לפ"ז היה מקום לומר דהיינו דקאמר תדע שהרי לא עשו מעשה וא"כ לאו בני כפרה נינהו ומשלמין. וע"כ אין זה משום כפרה אלא קנסא הוא. אבל זה ליתא דמלבד מה שהקשה ר"י ז"ל על ר"ת ז"ל. וכאן תקשה קושייתו ביתר שאת עיי"ש. בלא"ה א"כ דברי ת"ק סתרי אהדדי דלענין כופר ס"ל דאין משלמין משום דכופרא כפרה והני לאו בני כפרה נינהו משום דלא עבדי מעשה. וא"כ היכי ס"ל דעיקר כאשר זמם משום כפרה הוא אלא ודאי הא ליתא. ובודאי לת"ק דר"ע עדים זוממין ממונא הוא. וכפשטא דסוגיא דרפ"ק דב"ק שם דפריך עדים זוממין דממונא הוא ליתני ומשני ס"ל כר"ע. מכלל דלת"ק דר"ע ממונא הוא. ועי' בפירש"י שם. וזה מוכרח:

ולכן נראה דלרבנן ממון גמור הוא. ומשום מזיק ממון חבירו הוא כשאר מזיקין. ואע"ג שעדיין לא עשו מעשה. מ"מ כי היכי דאמרינן בבור ברשות הרבים דאינו ברשות המזיק ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ולאו קנסא הוא אלא ממון גמור הוא כשאר המזיקין. הכי נמי הכא בזוממין אמרינן לאידך גיסא שאע"פ שהממון ברשותו הוא עשאו הכתוב כאילו אינו ברשותו. וכדאמרינן (פרק בתרא דכריתות כ"ד ע"א) שור הנסקל שהוזמו עדיו ועיר הנדחת שהוזמו עדיה כל המחזיק בהן זכה בהן עיי"ש. הכא נמי משנגמר דינו של זה לשלם. כבר נתייאש מן דמי התשלומין והו"ל הפקר. ואע"פ שעדיין בידו הוא. מ"מ אחשבי' קרא כאילו כבר הפקירו ויצא מרשותו. ושוב אח"כ כשהוזמו אינו אלא כחוזר וזוכה מהפקר. וחייבינהו הכתוב לשלם לבעלים דמי נזקן. ומ"מ שפיר קרינן בהו כאשר זמם ולא כאשר עשה. דמ"מ הם לא עשו מעשה ולא נעשה מעשה על ידם. ובהכי ניחא נמי שפיר מה שהקשו הראשונים ז"ל בסוגיא דרפ"ק דבב"ק שם היכי קתני עדים זוממין במנין המזיקין והא לא הזיקו כלום. דהא כתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה. ולא מיחייבי אלא קודם שיצא ממון מיד בעלים. והוכיחו מזה דבממון לא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. כמש"כ בש"מ שם. וזו היא ג"כ כוונת התוס' שם (ד"ה ועדים)

עיי"ש. וא"כ לדעת הסוברין דגם בממון אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה הקושיא במקומה עומדת. אבל למה שביארנו הדבר נכון. דודאי מתורת מזיק גמור אתינן עלה כשאר המזיקין. אע"פ שעדיין לא יצא ממון מיד בעלים. וראיתי להרשב"א ז"ל בב"ק שם שכתב וז"ל עדים דממונא הוא ליתני דאפילו לא שלם קרינא ליה ממונא משום דאתו לאפסודי' ממונא עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו ז"ל מובנים כלל לכאורה. ואולי כוונתו כדכתיבנא. וקיצר דבריו ביותר. ורבה ור"נ דקאמרי תדע דהרי לא עשו מעשה וממון ביד בעלים ומשלמין. היינו רק לומר דזהו יסוד סברת ר"ע דמינה נפק"ל לומר דקנסא הוא. אע"ג דמסתמא אין לנו לומר על מה שחייבה תורה דאינו אלא קנס. וכדפירש"י בב"ק שם עיי"ש. אבל לת"ק אין מזה הכרח וכמו שביארנו. ואין מזה הכרח לומר דס"ל דהלכה כר"ע כמש"כ בכ"מ (פי"ח מהלכות עדות ה"ח) עיי"ש. וכבר קדמו בזה באו"ז (סנהדרין פ"ג סי' ל"ג) עיי"ש. ומה שהביא באו"ז שם עוד ראי' לזה מדאמרינן במכות שם (לקמן ג' ע"א) אר"י א"ר עד זומם משלם לפי חלקו. ומוקי לה באומר העדנו והוזמנו בב"ד פלוני ופריך כמאן דלא כר"ע. דאי כר"ע הא אמר אינו משלם ע"פ עצמו. ומשני אלא באומר העדנו והוזמנו בב"ד פלוני ונתחייבנו ממון. ומדדחיק לאוקמי' כר"ע ש"מ הילכתא כוותי' עיי"ש. ג"כ נראה דאין זה מוכרח דאפשר לומר דאע"ג דלית הילכתא כר"ע. מ"מ הך דינא לא הו"ל למינקט אליבא דרבנן לחודייהו כיון דהך דינא שייך שפיר גם אליבא דר"ע. ולמה לו לעיולי נפשי' בפלוגתא דר"ע ורבנן בכדי. מאחר דהך דינא דאיירי ביה לאו בהך פלוגתא מתלי תלי. ולהכי אוקמה בגוונא דאתי שפיר אליבא דכ"ע. אבל אין ה"נ דלדינא לא קיי"ל כר"ע. משום דרבנן פליגי עלי' והו"ל יחיד במקום רבים. ובפרט דאליבא דרב קיימינן דאפילו במקום יחיד לית ליה לרב הלכה כר"ע מחבירו. דרב לית ליה הני כללי. כדאמרינן פ"ד דעירובין (מ"ז ע"ב) עיי"ש:

ומעתה עפ"ז אפשר לומר דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל דלפ"ז ע"כ לא נמנית פרשת עדים זוממין במנין הפרשיות אלא משום הזוממין שבחייבי מיתות ב"ד. דבזוממין שבממון כיון דקיי"ל דממונא הוא מטעם אדם המזיק וכמו שביארנו. הו"ל בכלל פרשת נזקין שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. ובכלל פרשת חובל בחבירו שמנו רבינו הגאון ז"ל וסייעתו לקמן (פרשה י"ד) כמו שיתבאר שם עיי"ש. ולענין זוממין במלקות כיון דמלקות דעדים זוממין משום כאשר זמם אינה אלא משום אזהרת לאו דלא תענה וגו' לרבנן דקיי"ל כוותייהו (פ"ק דמכות ד' ע"ב). הרי כבר נמנה לאו זה במנין הלאוין (ל"ת ל"ד). ואי משום המצוה שעל הב"ד להלקות הרי מנה לקמן פרשה מלקות (פרשה ט') וגם מלקות דעדים זוממים בכלל. מיהו בזה יש לפקפק דכיון דלאו דלא תענה הו"ל לאו שאין בו מעשה דקיי"ל

שאין לוקין עליו. אלא דלקי מכאשר זמם. א"כ אינו בכלל פרשת מלקות. אלא שאפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דס"ל דגם מלקות ליתא אלא ע"פ סנהדרין. אלא דבתלתא מינייהו סגי. וכמו שנתבאר לעיל (סוף מנין העונשין). וא"כ גם משום זוממים שבמלקות מקום מצוה זו הוא במנין הפרשיות:

איברא דכל הראשונים ז"ל כולם פסקו כר"ע דעדים זוממין קנסא הוא. כמתבאר מדברי רבינו חננאל והרי"ף והרא"ש ז"ל (פ"ק דמכות שם) וכן פסקו הרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות עדות) והרא"ם ז"ל ביראים (סי' רמ"ג) והסמ"ג (עשין ק"י) והאו"ז שהבאתי לעיל. וכל שאר ראשונים ז"ל. ולא ראיתי לאחד מן הראשונים שיפסוק דלא כר"ע. ולכן יותר היה נראה לומר דאפי' את"ל דקיי"ל כר"ע. מ"מ משום דעיקר תורת עדים זוממין בעדות נפשות הוא דמיירי. דהרי בהך קרא גופי' כתיב ובערת הרע מקרבך. וגם מדכתיב לאחיו דרשינן ולא לאחותו. וזה ליתא אלא בעדות נפשות. ומדכתיב והנשארים ישמעו ויראו דרשינן דעדים זוממין צריכין הכרזה. ואין זה אלא בדיני נפשות. כנראה מפירש"י (פרשת שופטים). וכן נראה מהתוספתא (פי"א דסנהדרין) עיי"ש. וגם בברייתא דתלמודין (פרק הנחנקין פ"ט ע"א) אע"ג דקתני עדים זוממין סתם. מ"מ הו"ל דבר הלמד מענינו דבחייבי מיתות מיירי התם עיי"ש. אלא שראיתי להרמב"ם ז"ל (פי"ח מהלכות עדות ה"ז) שכתב כן גם לענין מלקות וממון עיי"ש. ונמשך אחריו ג"כ בסמ"ג (עשין ק"י) עיי"ש. ומקורו לא מצאתי. דגם מפשטי' דקרא משמע דלא קאי אלא על עדות שבמיתה. דהרי הך קרא דוהנשארים ישמעו ויראו כתיב מיד בתר קרא דובערת הרע מקרבך. דלא קאי אלא אנפשות ואכמ"ל בזה. ומ"מ ודאי עיקר הך פרשה על דיני נפשות קאי. וכן מאי דדרשינן כאשר זמם ולא כאשר עשה ס"ל להרמב"ם וסייעתו דלא קאי אלא על דיני נפשות בלבד. כמבואר בדבריו (פ"כ מהלכות עדות ה"ב). וגם מדכתיב בההיא פרשה ועמדו שני האנשים וגו' לפני הכהנים וגו' וע"כ מה שכתוב כאן כהנים היינו כמו שדרשו בספרי (שופטים פיסקא קנ"ג) בקרא דובאת אל הכהנים הלוים וגו' שמצות סנהדרין שיהיו בו כהנים עיי"ש. וא"כ מבואר דבמאי דצריך סנהדרין מיירי פרשה זו. ואע"ג דהרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות סנהדרין ה"ב) לא כתב דבעינן כהנים אלא בסנהדרין סתם. וכבר הרגיש בזה הרב לח"מ על דברי הרמב"ם ז"ל שם. אבל מש"כ שם בזה דטעמו של הרמב"ם ז"ל משום דההוא קרא דדריש מיניה בספרי הך מילתא בסנהדרי גדולה כתיב עיי"ש. אין זה מספיק כלל. דמ"מ כיון דלא מיעט סנהדרי קטנה. ובספרי סנהדרין סתמא קתני. ודאי משמע דל"ש סנהדרי גדולה ול"ש קטנה. והרי גם מש"כ הרמב"ם שם לעיל מיניה בסמוך דאין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים לוים וישראלים המיוחסים הראוים להשיא לכהונה

שנאמר והתיצבו שם עמך בדומין לך עיי"ש. הך קרא בסנהדרי גדולה כתיב (בפרשת אספה לי שבעים איש). ומ"מ כתב הרמב"ם ז"ל סנהדרין סתם. ולא חילק בין סנהדרי גדולה לקטנה. וע"כ היינו משום דכיון דליכא מיעוטא לסנהדרי קטנה אין לנו לחלק בין סנהדרי גדולה לקטנה. וא"כ גם כאן מהיכא תיתי לן לחלק בזה. וביותר תמוה. דהרי הכא בפרשת עדים זוממין נמי כתיב כהנים וע"כ היינו נמי מהאי טעמא משום דמצוה שיהיו כהנים בסנהדרין. אע"ג דגם בדיני נפשות לא צריך יותר מסנהדרי קטנה. וע"כ מתבאר מזה דגם בסנהדרי קטנה נוהגת מצוה זו. וראיתי בקרית ספר להמבי"ט (ריש פ"ב מהלכות סנהדרין) שכתב וז"ל. אין מעמידין בסנהדרין אלא חכמים ונבונים ויהיו מיוחסים ראוים להשיא לכהונה. כדכתיב והתיצבו וגו'. ומצוה שיהיו בהם כהנים ולוים. כדכתיב ובאת אל הכהנים הלוים כדדרשינן בספרי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהוא כולל שני דינים אלו יחד. ובשניהם לא כתב אלא סנהדרין סתם. דמשמע שאין חילוק בזה בין גדולה לקטנה. ועכצ"ל דבנוסחת הרמב"ם שלפניו גם כאן לא היה כתוב סנהדרי גדולה. אלא סנהדרין סתם. וזה נראה מוכרח. וא"כ מתבאר מזה דעיקר פרשת עדים זוממין בדיני נפשות מיירי. אע"ג דאיתרבו נמי דיני ממונות ודיני מלקות לדין עדים זוממין. וזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד שהבאתי לעיל. שכתב מצוה זו רק בדיני נפשות. ואין צריך למש"כ לעיל בזה. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל. שכתב וז"ל **וחולם ועד זומם כאהד החרימם** עכ"ל. הרי שלא כתב פרשת עדים זוממים אלא בדיני נפשות שהם במיתה. וכבר הרגיש בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' ע"ט) וכתב שם וז"ל ולפי שיש עד זומם נהרג אמר כאחד החרימם עכ"ל עיי"ש. ואין זה מספיק. אבל עפמש"כ הדברים נכונים בפשיטות. דמשום דעיקר פרשת עדים זוממין ודאי בדיני נפשות הוא דמיירי. לכן נקטוה רבינו הגאון ז"ל ואחריו הר"ש בן גבירול ז"ל בדיני נפשות כפשטי' דקרא. ומעתה עפ"ז אפשר לומר דמהאי טעמא נמי מנאוה רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות. משום דעיקר פרשת עדים זוממין בדיני נפשות כתיבא שאין דינם אלא בסנהדרין. וכל כיו"ב הו"ל כמצוה המוטלת על הצבור ונמנית במנין הפרשיות:

אמנם העיקר נראה שאין צריך לכל זה. דבלא"ה מנה רבינו הגאון ז"ל כמה מצות כיו"ב שאינם צריכין יותר מב"ד של שלשה. כמו פרשיות של ארבעה אבות נזיקין (י"ט כ' כ"א כ"ב) ופרשיות של ארבעה שומרים (כ"ג כ"ד כ"ה) ועוד רבות כיו"ב. ואין לנו בזה אלא כמו שביארנו בפתיחה (סי' י"ב) ובשאר דוכתי. דכל הענינים שלפי מנהגם של בני אדם מסתמא אין נעשין אלא בע"כ של הנתבע וצריך כפייה. שאי אפשר אלא ע"י

הצבור. שבידם הכח לכוף את בעלי הדין בזרוע לקבל עליהם את הדין שע"פ הדיינים. אף ע"פ שאין צריכין אלא ב"ד של שלשה חשיבי מצות המוטלות על הצבור ונמנות במנין הפרשיות. וממילא מבואר דדין עדים זוממין נמי אפי' בענין שאינו צריך אלא ב"ד של שלשה. אין מקומו אלא במנין הפרשיות. וזה ברור ומוכרח לשיטת רבינו הגאון ז"ל. ונראה דכוונתו למנותה לתשלומי מנין הלאוין. דלשיטתו אזיל שמנה כל העונשין שבמיתה במנין הלאוין. אף ע"ג דלגבי הב"ד הו"ל מצוה בקום ועשה. ועיקר מנין העונשין אינו אלא משום המצוה שבהן על הב"ד. והיינו מטעם שכבר ביארנו במקומו בפתיחתנו למנין העונשין עיי"ש. וממילא מבואר דגם כאשר זמם שהוא עונש של עדים זוממין. בין מיתה בין מלקות בין ממון. למה שפסקו הראשונים דהו"ל קנסא. הו"ל בתורת לאו לענין מנין המצות. לשיטת רבינו הגאון ז"ל ואיני נמנה אלא לתשלומי מנין הלאוין. כשאר העונשין. כן נראה ברור:

מצוה ד

ומן הלשכה ילמדו פליאם. כתיב (בפרשת שופטים) כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר וגו' ובאת אל הכהנים הלוים וגו' ודרשת והגידו לך את דבר המשפט וגו'. וענין המצוה הוא לדעת רבינו הגאון ז"ל שכל דבר ספק במצות שבתורה ומשפטיה. החובה מוטלת על בתי דינים שבישראל לדרוש את דבר המשפט מאת סנהדרי גדולה שבלשכת הגזית. וכאשר יחרצו משפט כן יקום. וזהו שכתב **ומן הלשכה ילמדו פליאם**. וכן הוא לשון רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תשא) שכתב שם. וז"ל **אקומה ואעלה ללמוד דת הנפלא**. והוא מלשון הכתוב כי יפלא ממך דבר וגו' וקמת ועלית וגו' וכך הם ג"כ דברי ר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת. שכתב שם וז"ל **פליאת הדין ללמוד מלשכת הגזית**. והרמב"ם ז"ל וסייעתו אע"פ שגם הם מנו מצוה זו. (עשין קע"ד). מ"מ אין דבריהם שוין בביאור ענין המצוה לדברי רבינו הגאון ז"ל. דלדעתו המצוה כוללת השאלה והלמוד מהם יחד. ולהרמב"ם ז"ל וסייעתו המצוה אינה אלא לעשות ככל אשר יגידו. כמבואר בסה"מ שם ובחבורו הגדול (ריש הלכות ממרים) עיי"ש. וא"כ לדבריהם אינו עובר בעשה זו אלא אם עבר ועשה שלא כמו שהורו הב"ד הגדול אחר שהגידו את דבר המשפט. אבל השאלה והדרישה מהם אינה בכלל העשה. ואם רצו שלא לשאול והניחו הדבר בספק רשאין. ובאמת שכדעתם מבואר לכאורה בספרי (שופטים פיסקא קנ"ד). שאמרו שם ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה זו מצות עשה עיי"ש. הרי לכאורה בהדיא כדבריהם דאין העשה אלא אחר שכבר חרצו המשפט. וצוה הכתוב לעשות כאשר הורו. וא"כ דברי רבינו הגאון והר"ש

הגדול ז"ל צ"ע. וגם צ"ע לפ"ז דמצוה זו אין לה ענין במנין הפרשיות. דהרי ודאי גם כל יחיד חייב לשמוע ככל אשר הורו ב"ד הגדול בלשכת הגזית. כמו שהכל מוזהרים על הלאו דלא תסור האמור בענין זה. וא"כ ראוי למנותה במנין שאר העשין:

ואמנם כבר ביארנו לעיל במנין הלאוין (ל"ת מ"ו) דדברי רבינו הגאון ז"ל כאן מדוקדקים היטב ונכונים מאוד ע"פ שיטתו. דודאי הדבר ברור דהשאלה והדרישה נמי מצות עשה היא. כמפורש בהדיא בקרא דכתיב כי יפלא ממך דבר וגו' וקמת ועלית וגו' ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. ובספרי שם עכצ"ל דלא נקט אלא סיפא דעשה. לומר שעד כאן היא מצות עשה. אבל ודאי דגם השאלה והדרישה שבראש הפרשה בכלל המצוה כמפורש בקרא. ובלא"ה ע"כ מוכרח לומר כן. דאל"כ הדבר תמוה מאי דלא נקט בספרי אלא קרא דועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה. ואמאי לא נקט קרא דלעיל מיניה דכתיב ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא וגו' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. וע"כ מוכרח לומר כדכתיבנא דבספרי סוף העשה נקט. לומר שעד כאן היא העשה. אבל ודאי גם קראי דלעיל מיניה בכלל העשה נינהו. וגם השאלה והדרישה בכלל. ודברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו צ"ע אצלי. והשתא עפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל מבוארים. דהעשה דעל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא מנה משום דלשיטתו אזיל. שכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה אינם נמנין אלא במצוה אחת במנין המצות. והילכך אחר שכבר מנה שם במנין הלאוין הלאו האמור בענין. להכי לא מנה שוב העשה. ולא מנה כאן אלא עשה דשאלה ודרישה שאינה בכלל הלאו. ומצוה אחריתא היא שחייבין לשאול כדי לברר הדבר. ולא להניח הדבר בספק. ובזה ליכא לאו אלא עשה גרידא. ומצות עשה זו היא מצוה המסורה לצבור. וכמו שביארנו שם במנין הלאוין ע"פ מתניתין דפרק הנחנקין ובריית דהתם והתוספתא (פ"ב דחגיגה. ופ"ז דסנהדרין) דמבואר שם דהשאלה מן הב"ד הגדול שבלשכת הגזית אינה אלא ע"פ הסנהדרין עיי"ש. ולכן שפיר מנאה במנין הפרשיות. דהסנהדרין במקום צבור קיימי. והו"ל מצוה המסורה לצבור. ויתר הדברים בענין זה כבר ביארנו שם עיי"ש:

מצוה ה

עורכי מלחמתי וכו'. היא **פרשת משוח מלחמה** שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. וגם הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו מצוה זו. וביאר הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין קצ"א) ענין המצוה. וז"ל שצונו שנמנה כהן שיוכיח לעם תוכחת המלחמה ויחזור מי שאינו ראוי לו להלחם וכו'. וזה הכהן נקרא כהן משוח מלחמה וכו'. והוא אמרו יתעלה והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן וגו'. ואחרי כן יצוה להכריז שישובו

חלושי הלבבות וכל מי שבנה בית חדש ולא חנכו וכו'. תוכחת משוח מלחמה והכרזה בעורכי המלחמה היא חובה במלחמת הרשות וכו' עכ"ל עיי"ש. ועי' ג"כ במש"כ בחבורו הגדול (פ"ז מהלכות מלכים). והן הן דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב בקצרה כדרכו.

מה יפו בהשיבם המחנכים מן צבאם :

אלא שיש לי מקום עיון במש"כ המחנכים. והרי לפי המבואר בסוגיא דפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ח ע"א) דתניא מה הוא אומר המוציא וכו'. רבי נחמיה אמר מוציא וכו'. אמר רבא במוציא כ"ע לא פליגי דאפיק משמע דכתיב וכו'. כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש. ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר המוציא אתכם וגו'. ורבנן ההוא הכי קאמר להו קב"ה וכו'. ומסקינן והלכתא המוציא לחם מה"א דקיי"ל כרבנן דאמרי דאפיק משמע עיי"ש. וא"כ המחנכים נמי לשון עבר משמע שכבר חנכו. וא"כ הדבר תמוה שכתב בהשיבם המחנכים מן צבאם. דהיינו שחוזרים ושבים מעורכי המלחמה. וזה תמוה מאוד דהרי בקרא כתיב אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו וגו' ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו וגו' ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה וגו'. אבל בנה בית וחנכו. נטע כרם וחללו. ארס אשה ולקחה. אינו יוצא כלל ואינו זז כלל ממקומו. וכדתנן בהדיא בסוטה (מ"ג ע"א) עיי"ש. הן אמת שכבר הביא בב"י (או"ח סי' קס"ז) דאיכא מאן דגריס התם גירסא אחריתא. דלרבנן המוציא דמפיק משמע. להבא. ולהבא צריך לברך. ולר"נ דאפיק משמע דהיינו לשעבר. ופסקינן כרבנן דהמוציא להבא משמע. עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ודאי הוה אתי שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. ומש"כ המחנכים היינו שצריכין לחנך ועדיין לא חינכו. אלא שראיתי להרב מג"א (שם ס"ק ח') שדחה גירסא זו. וכתב דע"כ ט"ס הוא בנוסחאות וכתבו דמפיק במקום דאפיק. והכריח כן מסוגיא דלקמן (נ"ב ע"ב) דמבואר דצריך לברך על מה שעבר. ומסוגיא דפ"ב דעירובין (י"ט ע"א) דמבואר בהדיא דהמוציא דאפיק משמע עיי"ש. ובאמת שבכל הראשונים ז"ל מבואר שהיתה לפניהם גירסא שלפנינו. כמבואר בראבי"ה (סי' ק"ה) ובאו"ז (ח"א סי' קל"ט) ובפסקי הרי"ד ובפסקי הריא"ז ז"ל (פרק כיצד מברכין) ובמאירי (ברכות שם) והר"א אב"ד ז"ל באשכול (ח"א סי' כ"ח). וכבר הביא בב"י שם שכן היא ג"כ גירסת בעל העיטור עיי"ש. ולא מצינו בכל הראשונים ז"ל שום סעד ורמז לגירסא שהביא בב"י שם. וא"כ ודאי לא יתכן לומר שזו היתה גירסת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ דבריו תמוהים טובא:

איברא שראיתי להרא"ה ז"ל בפי' על הרי"ף (ברכות שם) דמבואר מדבריו דס"ל דלרבנן דאמרי המוציא דאפיק משמע. לא דאפיק דוקא משמע. אלא דאפיק נמי משמע. משום

דמשמע נמי הווה ומשמע נמי עתיד עיי"ש. וכן כתב ג"כ בש"מ לברכות שם עיי"ש. וכן כתב בספר המנהיג (הלכות סעודה סי' ד') וז"ל וכשהוא בוצע אומר המוציא למה"א. דמשמע להבא ומשמע לשעבר כדאי' בירושלמי וכו' עכ"ל עיי"ש. וע"כ דעתו דתלמודא דידן נמי לא פליג עלה. דאל"כ ודאי לא הוה פסק כירושלמי נגד תלמודא דידן. ומדברי הרשב"א ז"ל בברכות שם מתבאר דס"ל דתלמודא דידן לא ס"ל כהירושלמי בזה עיי"ש. אבל דעת המנהיג אינה כן. אלא שיש לתמוה על המנהיג והרא"ה וש"מ מסוגיא דפ"ב דעירובין שם דודאי מבואר שם דהמוציא דאפיק דוקא משמע. ועי' מש"כ הרש"א בחי' אגדות שם עיי"ה. וכמו שהקשה במג"א שם. והב"ח (סי' קס"ז) אע"פ שלא ראה דברי הראשונים ז"ל שהבאתי. נתכוון מדעתו כדברי המנהיג עיי"ש. אלא שלדבריו אין סתירה מההיא דעירובין שם כ"כ. שכתב דמשמעות פשוטו הוא לשעבר ומשמעות מדרשו הוא גם להבא עיי"ש בדבריו. ולפ"ז יתכן דההיא דעירובין שם היינו לפום פשטי' דקרא. אלא שאין דבריו מובנים אצלי. ולא ידענא היכן מצא דרשא כזו על לשון המוציא. וההיא דרשא דסוף כתובות שתוציא הארץ גלוסקאות. אינה ענין ללשון המוציא כלל. ואם לשון המוציא לא משמע אלא דאפיק לשעבר. האיך נכוון בו גם להבא. ועי' בצל"ח שם שהשיב על הב"ח מצד אחר. ומסיק שלא כדבריו. אלא המוציא לרבנן דאפיק דוקא משמע ולא לשעבר כלל עיי"ש בדבריו. ולא ראה דברי הראשונים ז"ל שהבאתי. ומה שהביא שם בשם אבודרהם. שגה בזה. שלא נמצא כן באבודרהם. ואין להאריך בזה. ואמנם אפי' אם נאמר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת המנהיג והרא"ה וש"מ. מ"מ הדבר תמוה דכיון דעכ"פ לשון המוציא כולל נמי מה שעבר. היאך כתב **המחנכים**. שכולל נמי אותם שכבר חנכו. וזה נגד קרא ומתניתין כמש"כ:

ומלבד זה יש לתמוה מה שלא כתב אלא **המחנכים**. ואין בכלל זה אלא הבונה בית ונוטע כרם וארש אשה. ואמאי לא כתב ג"כ הירא ורך הלבב. שגם הוא מן החוזרים מעורכי המלחמה. וכמפורש בקרא. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תשא) כתב מצוה זו בדקדוק יותר. וז"ל **צבא בקרבו אלי מלחמה יאמץ לב העם מלהסדק. ישוב בונה ונוטע ומארש ורך הלבב במערכת לא יבדק**. ודבריו מבוארים דמש"כ **צבא**. רצה לומר ראש הצבא. דהיינו משוח מלחמה. **בקרבו אלי מלחמה** וכו'. כמש"כ בקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם וגו' אל ירך לבבכם אל תיראו וגו'. ומש"כ **ורך הלבב במערכת לא יבדק**. כוונתו למה שאמרו בספרי (שופטים. פיסקא קצ"ב) וכולן היו צריכין להביא עדותן חוץ מן הירא ורך הלבב. שעדיו עמו. שמע קול הגפת תריסין ונבעת. קול צהלת סוסים ומרתית וכו' עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (פ"ח דסוטה ה"ט) כולן צריכין להביא

ראי' לדבריהם חוץ מזה שעדיו עמו עיי"ש. וזהו שכתב במערכת לא יבדק. שבמערכת מלחמה הוא בדוק ועומד. ואין צריכין לבדקו. שהכל רואין שנבעת מקול הגפת תריסין. ומרתית מקול צהלת סוסים וכו'. ועכ"פ ראינו דשם דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים היטב. דממש"כ שם בונה ונוטע ומארס. ודאי ממילא משמע שבלא חנך וחלל ונשא מיירי. וגם הביא שם גם רך הלבב. אבל דבריו כאן צ"ע טובא בתרתי. וגם לשון **המחנכים** בלא"ה קשה. דלא אשכח לשון חנוך אלא בבית. ולא בכרם ובאשה. ואם לא שאין זו דרכו של רבינו הגאון ז"ל היה מקום לומר קצת לפום חומר הנושא דתבת **המחנכים** אינה אלא ראשי תבות. "הבונה "מארס "חדשים. "נוטע "כרם "ירא "מלחמה. והכוונה היא הבונה בית חדש והמארס אשה חדשה. דבשניהם חדשים דוקא בעינן. בבית כתיב בהדיא בקרא בית חדש. ובארס אשה אע"ג דגבי חוזרי מעורכי המלחמה לא כתיב אשה חדשה. אלא גבי אותן שאין זזין ממקומן הוא דכתיב כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא וגו'. מ"מ ילפינן מינה גם לענין לחזור מעורכי המלחמה אם ארס אשה דדוקא חדשה. וכמבואר בהדיא בירושלמי (פ"ח דסוטה ה"ו) דאמרינן התם אשר ארש אשה. אין לי אלא רובה וכו' מה תלמוד לומר חדשה פרט למחזיר את גרושתו וכו' עיי"ש. ועי' ג"כ שם לעיל (הלכה ד') ובפ"מ שם. וכן פירש"י (בסוטה מ"ג ע"א) בד"ה והמחזיר גרושתו עיי"ש. וכן פירש גם הרע"ב בפיה"מ שם עיי"ש. ועפ"ז היו דברי רבינו הגאון ז"ל כאן מתאימים עם דבריו שם באזהרותיו. והוה ניחא הכל שפיר. אלא שהדבר מוזר לומר כן ולא יתכן כלל. שאין זו דרכו של רבינו הגאון ז"ל בשום דוכתא. וא"כ דבריו כאן תמוהים מאוד לכאורה וצ"ע טובא. אם לא נאמר שאין לשונו מדוקדק כאן בזה. ומה שלא כתב גם הרך הלבב. אין זה אלא קצור בלשונו. משום שאין זה עיקר המצוה אלא אחד מפרטי דיניה. ואין כאן המקום לכתוב כל פרטי דיני המצוה. ועדיין צ"ע בזה:

והנה הבה"ג ז"ל וסייעתו מנו במנין הלאוין לאו דלא ימס את לבב אחיו כלבבו. וכן היא הסכמת הרמב"ן ז"ל בלאוין המחודשים שלו (ל"ת עשירי). והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר). אבל באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל אע"פ שגם הוא מההולכים בעקבי הבה"ג ז"ל. לא מנה לאו זה. ובלתי ספק היתה לפניו נוסחת הבה"ג כת"י רומי. דשם ג"כ לא נמנה לאו זה עיי"ש. וגם הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנו לאו זה. אלא שתחת זה מנה הרמב"ם אל תיראו ואל תחפזו וגו'. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה לא זה ולא זה. וכבר תמה הרמב"ן ז"ל והשיג על הרמב"ם (בסה"מ לאוין נ"ח) שמנה לאו דאל תיראו. וכתב שאינו אזהרת לאו כלל. ואינו אלא הבטחה בעלמא עיי"ש. ולזה הסכים גם הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר). וכך היא דעת הבה"ג וכל סייעתו ז"ל. וכבר ביארנו בזה לעיל (לאוין קכ"ח קנ"ה) עיי"ש:

מצוה ו

צבאם וכו' **מחניהם מקדשים**. כתיב (פרשת תצא) ויד תהיה לך מחוץ למחנה וגו' ויתד תהיה לך וגו' כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך וגו' והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר וגו'. ונראה דס"ל לרבינו הגאון ז"ל שלא בא בזה הכתוב אלא לצוות על קדושת המחנה בעת מלחמה. כפשטי' דקרא דכתיב כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך וגו'. ומה שאמר הכתוב ויד תהיה לך וגו' ויתד תהיה לך וגו'. אין זה אלא כדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על כל כיו"ב. כדמסיים קרא והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. היינו כל דבר מגונה שהוא נגד קדושת וכבוד המקום של המחנה. ולפ"ז יד ויתד אינם נמנין בפ"ע. דלא נקטינהו קרא אלא לפרש ענין המצוה ולדוגמא לכל כיו"ב. וכן מתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) שכתב שם וז"ל **יצאתם לצבא קדשו מחניכם וביד וביתד מהאבד**. עכ"ל. ומש"כ **מהאבד** רצה לומר שלא יהיה גורם בכך כליון ואבדון לכל המחנה כדכתיב ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. וזהו ג"כ מה שכתב כאן **צבאם בסוד קדושים רבה**. כלומר צבאם הוא בחבורת הקב"ה וכל קדושיו עמו ברב קדושתם. מלשון בסודם אל תבא נפשי. שתרגם אונקלוס באתכנשיהון. וכן פי' הראב"ע. ז"ל שם שהוא כמו בקהלם. מלשון בהוסדם יחד (תהילים ל"א:י"ד) עיי"ש. וכן תרגם יונתן (ירמי' ו' וט"ו) סוד סיעה. ועי' שם רד"ק ובערוך להר"ש פרחון (ערך סוד). ולזה מצוה להם להיותם מקדשים ומכבדים את מחניהם:

ומשום שאזהרת הכתוב והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר. ודאי אין ביד היחיד לקיימה. ואילו לא הזהיר הכתוב אלא שלא לזלזל בקדושת וכבוד המחנה. ודאי היתה מצוה זו מוטלת על כל יחיד ויחיד לעצמו. שלא יעשה דבר שהוא נראה כזלזול בקדושת וכבוד המחנה. אבל מאחר שהזהיר הכתוב והיה מחנך קדוש ולא יראה בך ערות דבר. ע"כ אין האזהרה מוטלת אלא על הצבור כולו שבידם המשרה להעמיד שומרים להשגיח על הדבר כראוי ולהנהיג בכך את כל מחנות הצבא בע"כ. ולזה אין מקום מצוה זו אלא במנין הפרשיות. והנה מלשון רבינו הגאון ז"ל שכתב **מחניהם מקדשים ומכבדים**. משמע דכוונתו למנות בזה הלאו של לא יראה בך ערות דבר. שכולל כל דבר של בזיון וזלזול בכבוד המחנה. ומשום שהלאו הזה מברר ענין המצוה בביאור יותר מהעשה דוהיה מחנך קדוש. לכן הלאו הוא שבא במנין ולא העשה. וכשיטתו בכל כיו"ב כמו שנתבאר במבוא (סי' ז' שורש ו') עיי"ש. וגם הבה"ג ז"ל וסייעתו מנו לאו זה אלא שמנאוהו במנין הלאוין המוטלות על כל יחיד. ומתבאר מזה דס"ל שהוא אזהרה

המוטלת על כל יחיד. וזהו כמו שביארו הרא"ם ז"ל (ביראים סי' י"ב) והסמ"ק (סי' פ"ג) ע"פ הסוגיא דפ"ג דברכות (כ"ה ע"ב) עיי"ש. אבל דעת רבינו הגאון ז"ל דההיא אינה אלא אסמכתא בעלמא. ומדבריהם. דקרא במלחמה הוא דמיירי וכמו שביארנו. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל (פרשת תצא) ובסה"מ (לאוין המחודשים לדעתו מצוה י"א) עיי"ש. ושם העלה כן גם בדעת הבה"ג. אלא דלפי מה שביאר שם היא מצוה המוטלת על היחידים עיי"ש בדבריו. ובודאי שכן מוכרח להבה"ג וכמשכ"ל. ועי' ג"כ מה שביארנו בזה לעיל (לאוין ד') עיי"ש. עוד מנה הבה"ג בזה מנין העשין עשה דויתד תהיה לך וגו'. ונראה שכולל בזה גם עשה דויד תהיה לך. וכדעת הסמ"ג (עשין קי"ט) ששתיהן מצוה אחת הן עיי"ש. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל שמנה שתיהן (עשין קצ"ב קצ"ג) עיי"ש. וכל זה שלא כשיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר. ועי' ג"כ מש"כ בזה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ס"ה). ואין להאריך בזה:

מצוה ז

יצודו אשימה עלי מלך. כתיב (פ' שופטים) כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך וגו' שום תשים עליך מלך וגו'. במצוה זו ראיתי מבוכה גדולה בדברי הראשונים ז"ל. הבה"ג ז"ל מנה במנין הפרשיות שלו פרשת המלך. וכן באזהרות אתה הנחלת מנה פרשת המלך. ודבריהם באו סתומים. ולא נתבאר אם כוונתם בזה למנות העשה דשום תשים עליך מלך. או שכוונתם למנות את הלאו של לא תוכל לתת עליך איש נכרי. או שכוונתם בזה למנות שניהם. הלאו וגם העשה. ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא מנה אלא הלאו בלבד ולא העשה. והר"א הזקן ז"ל וכן הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיהם לא מנו פרשת המלך כלל. וגם רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד לא הזכיר פרשה זו כלל. והוא דבר מתמיה מאוד לכאורה. ולעומת זה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו הלאו במנין הלאוין והעשה במנין העשין. וגם דברי רבינו הגאון ז"ל כאן סתומים מאוד. שלא כתב לא לשון העשה שום תשים עליך מלך. וגם לא לשון הלאו לא תוכל לתת וגו'. אלא הביא רק לישנא דקרא שבראש הפרשה דכתיב ואמרת אשימה עלי מלך. שאין בו לא לשון עשה ולא לשון לאו. ולא נתבאר א"כ כלל מה כוונתו בזה. אם בא בזה למנות הלאו או העשה. דודאי אין כוונתו ז"ל למנות שניהם. שאין זו דרכו כאן לכלול שתי מצות כאחת. אבל עכ"פ לא נתבאר לאיזו מהן נתכוון כאן. וגם לשון **יצודו** שכתב כאן אין לו ביאור לכאורה. דלפי הנראה ודאי הוא כמו יזודו. מלשון השליך עליו בצדיה. בלא צדיה. דהיינו בזדון ובתרמית. והאיך יתכן לשון זה כאן שהוא מצות עשה לעשות כן. ובפרט לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (פ' שופטים) דמש"כ בקרא ואמרת אשימה עלי מלך הוא

מן המצוה. ולשון ציווי הוא. כי מצוה שיבואו לפני הכהנים הלוים ואל השופט ויאמרו להם רצוננו לשום עלינו מלך עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי לא יתכן בזה לשון יצודו. דמשמע שהוא דבר רע שאין מהראוי לעשותו:

איברא ודאי פשטי' דקרא לא משמע כדברי הרמב"ן ז"ל. וגם לא אשכחן מקור לדבריו אלו בשום דוכתא מדברי רז"ל כלל. וגם מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות מלכים) ובסמ"ג (עשין קי"ד) וכל שאר ראשונים ז"ל שלא הביאו דין זה. ע"כ מבואר דלא שמיעא להו ולא ס"ל הכי. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן סתומים. וגם צ"ע טובא ממה נפשך אם כוונתו כאן למנות העשה דשום תשים עליך מלך. אמאי לא מנה גם כן הלאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. ואם כוונתו כאן למנות הלאו. אמאי לא מנה ג"כ את העשה.

דהרי שני ענינים חלוקים הם. ובודאי גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל יש למנות שניהם:

ונראה בזה ע"פ מאי דאיפליגו תנאי (פ"ב דסנהדרין כ ע"ב). לרבי יהודה ס"ל התם דמצוה להעמיד מלך. וקאמר התם שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך וכו'. ולרבי נחמיה לא נאמרה פרשה זו למצוה אלא כדי לאיים עליהם שלא ישאלו להם מלך. שאם ישאלו להם מלך מעמידין להם מלך שתהא אימתו מוטלת עליהם. ולרבי נהוראי לא נאמרה פרשה זו לא למצוה ולא לאיים עליהם אלא כנגד התרעומות. שאם נתרעמו כבימי שמואל ובקשו להעמיד להם מלך. מעמידין להם. ולעולם אי לא בעו מלכא עדיף להו טפי שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי. מדהו"ל למיכתב אשימה עלי מלך ותו לא. וכתיב ככל הגוים. ש"מ לשון תרעומות קמישתעי קרא. דמשמע שרוצים להיות ככל הגוים אשר סביבותיהם אשר לא כדת עיי"ש בסוגיא ובדברי הרמ"ה ז"ל שם. ואע"פ שיש שם קצת חלופי גירסאות. גירסת הרמ"ה ז"ל ושאר ראשונים שם היא כדכתיבנא. ועי' ברש"ל ורש"א ז"ל ודק"ס שם. והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו פסקו כרבי יהודה דאמר מצוה להעמיד להם מלך. וקרא דשום תשים עליך מלך הוא מצות עשה. וצ"ע מנ"ל הכרעה זו. שהרי רבי נהוראי ורבי נחמיה פליגי עלי' בהא. וקצת ספרים גרסי ר"ע במקום רבי נהוראי. ולגירסא זו הרי קיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. ואע"ג דגם ר"א דקאמר התם זקנים שבדור כהוגן שאלו וכו'. משמע דס"ל נמי כרבי יהודה. מ"מ מלבד דר"א שמותי הוא. ואפילו לספרים דגרסי התם ר"א ברבי יוסי. או ר"א ברבי צדוק. ולא ר"א סתם. מ"מ אכתי מנ"ל דקיי"ל כוותייהו לגבי ר"ע ורבי נחמי' דפליגי עלייהו. ואע"ג דלפי גירסא שלפנינו רבי יוסי נמי ס"ל כרבי יהודה דתניא התם רבי יוסי אומר שלש מצות נצטוו ישראל וכו' להעמיד להם מלך וכו' עיי"ש. מ"מ מלבד דבילקוט (סו"פ בשלח) וביראים (סי' רצ"ט) הגירסא גם שם רבי יהודה במקום רבי יוסי עיי"ש.

בלא"ה גם לפי הגירסא שלפנינו אכתי אין בזה הכרעה לדינא כוותייהו לפי מה שפסקו רוב הראשונים ז"ל. והיא ג"כ דעת הבה"ג ושאר גאונים ז"ל כמש"כ הרא"ש (פ"ק דסוכה). דהלכה כר"י מחבירו ולא מחבירו עיי"ש. ואע"ג דלפמש"כ הסמ"ג (סוף עשין ע"ד) דגירסת הרמב"ם (בפרק מי שהוציאוהו) הלכה כרבי יוסי מחבירו עיי"ש. מ"מ מלבד דגם על הסמ"ג קשה. שהכריע שם מגמרא ערוכה שלא כהרמב"ם בזה עיי"ש. ואילו כאן פסק כהרמב"ם (עשין קי"ד) עיי"ש. בלא"ה כבר תמהו האחרונים ז"ל על הסמ"ג בזה. דבדוכתי טובא מבואר דפוסק הרמב"ם דלא כרבי יוסי היכא דרבים פליגי עלי'. ובפרט הכא לפי הגירסא ר"ע במקום רבי נהוראי דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו ואפילו מחבירו לדעת קצת ראשונים. כמבואר בש"מ (פ"ק דנדרים ז' ע"א) ובשאר ראשונים. וזו היא דעת הרמב"ם ז"ל גופי' כמו שהכריח בתשו' שמן רוקח (ח"א סי' ד'):

וראיתי להר"י אברבנאל ז"ל (פר' שופטים) שהאריך הרבה בזה. וזו הלכה העלה דקיי"ל כרבי נחמיה דלא נאמרה פרשת המלך אלא כנגד תרעומתן של ישראל. ויותר מזה כתב שם בפשיטות דאפי' מ"ד התם שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ישראל להעמיד מלך וכו'. לא בא אלא לומר שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ ישראל שכאשר ישאלו להם מלך לא ישימו עליהם מלך אלא אותו שיבחר בו השם יתעלה. ומקרב אחיהם. אבל ודאי גם לדידיה ליכא שום מצוה להעמיד להם מלך. והכריח כן ממה שלא למדו כן אלא מקרא המאותר דשום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו וגו'. ולא למדוה מקרא המוקדם דכתיב ברישׁ הפרשה ואמרת אשימה עלי מלך. אלא ודאי גם לדידי' ליכא בזה מצוה. והך קרא לא לשון ציווי הוא אלא הגדת העתיד. ולא נאמרה המצוה אלא בקרא דשום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו מקרב אחיך וגו'. והיינו לומר שאם ישאלו להם מלך לא יהיה אלא דוקא אשר יבחר בו ה' מקרב אחיהם. ועדיפא מינה כתב שם שגם דעת הרמב"ם ז"ל כן היא. ודקדק כן ממש"כ הרמב"ם מצות עשה למנות מלך מישראל. ומדלא כתב למנות מלך סתם. מבואר דס"ל דאין העשה אלא שישימו מלך דוקא מקרב אחיהם. אבל לכתחילה ודחי ליכא מצוה. ומוטב יותר שלא להעמיד להם מלך כלל עיי"ש. אבל דבריו אלו תמוהים אצלי דודאי הדבר ברור דלרבי יהודה דאמר התם שלש מצות נצטוו ישראל וכו' להעמיד להם מלך וכו'. מצות עשה גמורה קאמר שחייבין להעמיד להם מלך לכתחילה. כמבואר בהדיא בספרי (שופטים פיסקא קנ"ו) שאמרו שם ואמרת אשימה עלי מלך רבי נהוראי אומר הפסוק הזה בגנאי ישראל הוא מדבר שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם. אמר רבי יהודה והלא מצוה היא מן התורה לשאל להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה'

אלקיך בו. ולמה נענשו בימי שמואל. לפי שהקדימו על ידם עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דלרבי יהודה נצטוו לכתחילה על כך מן התורה למנות להם מלך. ומה שדקדק מדלא למדו כך מקרא קמא דכתיב ואמרת אשימה עלי מלך. אין מזה הוכחה אלא לאפוקי מדעת הרמב"ן ז"ל שכתב דגם הך קרא הוא מכלל המצוה שנצטוו לאמר כן כמשכ"ל. אבל ודאי קרא דשום תשים הוא מצות עשה לכתחלה. לחייבם שישימו עליהם מלך לרבי יהודה. כמבואר בספרי שם. וביותר תמוהים דבריו דהרי (בפ"ב דסנהדרין שם) לא יליף לה מקרא דשום תשים עליך וגו'. וע"כ אין כוונתו אלא על ברייתא דספרי שם. והרי שם גופא מבואר איפכא. וגם לא ידענא היאך יפרש הרי"א ז"ל ע"פ שיטתו זו מאי דקתני בברייתא (בפ"ב דסנהדרין שם) ואיני יודע איזה מהן תחילה וכו' עיי"ש. כיון דלפום שיטתו לכ"ע ואפי' לרבי יהודה אין בדבר זה שום מצוה מה"ת לכתחילה. אלא לאו הבא מכלל עשה שלא לשום עליהם איש נכרי אלא את מי שיבחר בו ה'. ויותר מפליא בעיני מה שכתב כן גם בדעת הרמב"ם ז"ל. שהרי בהדיא מבואר בדברי הרמב"ם בחבורו הגדול (ריש הלכות מלכים) ובסה"מ (עשין קע"ג) וגם במנין המצות הקצר שלו דס"ל דמצות עשה לכתחילה בקום ועשה היא עיי"ש. ולשון זה שהביא שם בשם הרמב"ם ז"ל שדקדק ממנו כדבריו. כוונתו למש"כ הרמב"ם ברמזי המצות בריש הלכות מלכים (מצוה ראשונה). ואמנם לפי הנוסחא שלפנינו שם למנות מלך בישראל. לא די שאין משם הוכחה למה שכתב אלא אדרבה איפכא משמע וכמבואר. אלא שנראה שבנוסחת הרמב"ם שלפניו היה כתוב למנות מלך מישראל. ומזה דקדק מה שדקדק. וכן ראיתי בקרית ספר להמבי"ט ז"ל שמבואר מדבריו שגם לפניו היתה כנוסחת הרי"א ז"ל עיי"ש. אבל יש להתפלא עליו מאוד שלא ראה דברי הרמב"ם בפנים בעיקר ההלכות שם בסמוך מיד בהלכה ראשונה. דמבואר שם בהדיא ההפך ממה שהוכיח. ומזה היה רואה דע"כ ט"ס הוא בספר שלפניו בלשון רמזי המצות. וצ"ל **בישראל** במקום **מישראל**. כדאיתא באמת לנכון בנוסחא שלפנינו. וגם לפי הנוסחא שלפניו אין דבריו מוכרחים. דאיכא למימר דלא לדיוקא כתב הרמב"ם ז"ל כן. אלא משום שכן הוא לקושטא דמילתא שאין המצוה אלא במלך מישראל דוקא כדכתיב מקרב אחיך. אבל ודאי מצות עשה היא לכתחלה למנות מלך. וכשלא מנו מלך עוברים בעשה. אע"פ שלא עברו על לאו הבמכ"ע דמקרב אחיך תשים עליך מלך. וזה מבואר בדברי הרמב"ם שם:

ועכ"פ בעיקר דעת הרי"א ז"ל דלהלכה קיי"ל כרבי נחמיה. ודאי אין מקום לסתור דעתו. וכמו שביארנו לעיל. ופשטי' דקרא ודאי הכי משמע. וכן משמע מתרגום יונתן דהכי ס"ל עיי"ש היטב. וכן פירש הראב"ע ז"ל דשום תשים עליך מלך הוא רשות עיי"ש בדבריו.

וכן כתב רבינו בחיי ז"ל (פ' שופטים). אלא שדבריו נראין כסותרין זא"ז. שכתב שם וז"ל שום תשים עליך מלך ע"ד הפשט זו מצות עשה שיהיה בישראל מלך. ושלש מצות נצטוו ישראל כשנכנסו בארץ. למנות מלך וכו'. והנה מצוה זו לדעתם של ישראל שהם עתידים שישאלוהו. לא לדעתו של הקב"ה. כי הוא יתעלה המלך ההולך בתוך מחניהם וכו'. ולכן הוקשה בעינו יתעלה כששאלוהו לשמואל הנביא. הוא שאמר לו כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם. ונתן להם שאול למלך. ולא מדעתו ורצונו וכו' עכ"ל עיי"ש. והאריך עוד שם לבאר דבר זה. והביא ראיות דכל המלכים שנמנו בישראל לא היו לרצון לפני השם ב"ה. וא"כ ס"ל דקיי"ל כהנך תנאי דאמרי דשום תשים עליך מלך לאו חובה הוא ולא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. והדבר תמוה שבתחילת דבריו כתב איפכא שזהו מצות עשה. והביא מה שאמר ר"י שלש מצות נצטוו ישראל וכו'. וא"כ נראה דס"ל דקיי"ל כוותיה. והיאך א"כ כתב בענין אחד בדבור אחד דבר והפכו וסותר זא"ז. וגם מש"כ שע"ד הפשט זו מצות עשה. קשה טובא דודאי ע"פ פשט' דקרא אין זו מצות עשה. וכמש"כ הראב"ע ז"ל. וכ"כ הרמב"ן ז"ל שעל דעת רבותינו ז"ל הוא מצות עשה. אבל לפום פשט הכתוב אין בזה מצות עשה. ולפי הנראה לכאורה כוונת רבינו בחיי ז"ל בזה דודאי מדכתיב ואמרת אשימה עלי מלך משמע שאינה מצוה. אלא שאם אמרו כן ישימו להם. אבל מקרא דשום תשים עליך מלך משמע לו שהוא לשון ציווי לעשות כן. ולכן ס"ל דכיון שאמרו בתוספתא (פ"ג דסנהדרין) שאין מעמידין מלך אלא בסנהדרין של שבעים ואחד. ובספרי (שם) אמרו אשר יבחר ה' אלקיך בו ע"פ נביא עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות מלכים ה"ג) אין מעמידין מלך בתחילה אלא ע"פ ב"ד של שבעים זקנים וע"פ נביא כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו. וכשאול ודוד שמינה אותם שמואל הרמתי ובית דינו עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דודאי ליכא מצוה לכתחילה להעמיד מלך בישראל. ומוטב יותר שלא להעמיד. אלא שאם אמרו ישראל להעמיד להם מלך אז הטיל הכתוב מצוה על סנהדרי גדולה והנביא להעמיד להם מלך ע"פ התנאים המבוארים בכתוב. ובזה מבוארים לנכון דברי רבינו בחיי ז"ל שלא יהיו דברים סותרים זא"ז. ולפ"ז גם לדעתו קיי"ל כר"י דאמר שמצוה להעמיד מלך בישראל. אלא דס"ל דאינה מצוה אלא כששאלו תחילה. דאז הוא שחלה המצוה על הסנהדרי גדולה והנביא לעשות רצונם. אבל ודאי מעיקרא ליכא שום מצוה לכתחילה לישראל שישאלו להם מלך. ויותר ראוי להם שלא ישאלו כלל:

ועפ"ז אתי שפיר קושית הרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים) שהקשה שם דכיון דכתיב אשר יבחר ה' אלקיך בו. דהיינו ע"פ נביא כמו שאמרו בספרי. מה טעם להזהיר לא תוכל

לתת עליך איש נכרי. הלא ה' לא יבחר בנכרי. ונדחק שם מאוד בזה עיי"ש. והיא קושיא עצומה לכאורה. אבל לפ"ז ניחא שפיר. שהכתוב לא בא להטיל תנאי במצוה זו שאע"פ שע"י שאלתם מוטלת החובה על בית דין הגדול והנביא ליטפל להם ולעשות רצונם. מ"מ היינו רק כששאלו להם מלך מקרב אחיהם. אבל כששאלו להם מלך מן הגוים אשר סביבותם אין נזקקין להם כלל. ואין שאלתם מטלת חובה על ב"ד הגדול והנביא למלא משאלותם. ולפ"ז ממילא מבואר דאין קרא דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אזהרת לאו. אלא שלילה בעלמא הוא. ואמנם אכתי לרבי נחמיה דפליג עלי' דר"י ואמר דלאו מצוה היא כלל. קושיא זו במקומה עומדת. וראיתי להר"י אברבנאל ז"ל שם שנראה שכוונתו ליישב קושיא זו של הרמב"ן ז"ל. ולזה כתב וז"ל והנה אמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי. להגיד שאם יעלה על רוחם להיות ממליך עליהם איש נכרי לא יספיק הש"י בידם ולא יצליחו בו. ולכן לא יעשו כן. אבל יהיה מקרב אחיהם אשר יבחר הש"י עכ"ל עיי"ש. ומבואר דס"ל ג"כ דאין זו אזהרת לאו. דלא קאמר קרא אלא שלא יוכלו לעשות כן. שלא יספיק הש"י בידם ושלא יצליחו במלך כזה אם ישימוהו עליהם. ובזה באמת סרה קושיא זו של הרמב"ן ז"ל. ולפי הנראה זו היא כוונת הרמב"ן ז"ל גופיה שם. שכתב על קושיא זו וז"ל. אבל בדעת רבותינו יש בכתוב הזה תנאי נסתר. יאמר שום תשים עליך מלך שיבחר השם בו אם תוכל לעשות כן שיענך השם בנביאים. אבל איש נכרי לא תוכל לתת עליך לעולם. עכ"ל והן הן דברי הרי"א ז"ל. אלא שהוא הרחיב הדברים יותר. וא"כ גם לדעת הרמב"ן ז"ל אין זו אזהרת לאו. וכן מתבאר עפמש"כ הרמב"ן ז"ל עוד שם וז"ל. ועל דרך הפשט אמרו שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' ולא אשר שנא ה' אלקיך כי הוא בוחר בישראל ולהיות המולך מבחוריו ולא מקרב העמים אשר שנא וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר דגם לפ"ז לא תוכל לתת עליך איש נכרי אינו אזהרה. אלא הכתוב מודיע כי לא תוכל משום שלא יבחר בו. ובבחירתו הדבר תלוי. ובזה מתרץ קושייתו. וכן מתבאר ממש"כ הרמב"ן ז"ל עוד שם ע"ד הפשט עיי"ש בדבריו:

אלא דבספרי שם מבואר לכאורה בהדיא איפכא. שאמרו שם לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות ל"ת עיי"ש. וזו סתירה מבוארת לכאורה לדברי הרמב"ן והרי"א ז"ל. והך ברייתא דספרי הביאה הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין שס"ב) לראיה דהך קרא הוא אזהרת לאו עיי"ש. ויותר מזה יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל דהוא גופי' מנה ג"כ לאו זה במנין הלאוין. ולא חלק בזה על הרמב"ם ז"ל שמנה לאו זה שם. ואולי אפשר לומר דבאמת חזר בו הרמב"ן ז"ל מחמת דברי הספרי שם ממש"כ בנמוקיו על התורה שם. ולכן מנה לאו זה במנין הלאוין שלו. אמנם מקום אתי לומר דמדברי הספרי אין לזה הכרע. דגם

בלא"ה דברי הספרי שם צריכין ביאור. דהכי איתא התם. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו. מת מנה אחר תחתיו. מלך ולא מלכה. אשר יבחר ה' אלקיך בו ע"פ נביא. מקרב ולא מחוצה לארץ. אחיך ולא אחרים וכו'. דבר אחר שום תשים עליך מלך זו מצות עשה. לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות ל"ת עיי"ש. ואינו מובן לכאורה מאי דבר אחר דקאמר. אטו לפי מאי דקאמר עד השתא אנו צריכין לומר דשום תשים עליך מלך אינו מצות עשה. והרי לכאורה כל הנך דרשות דדריש מעיקרא שפיר מידרשי מהך קרא גם השתא למאי דמוקי ליה למצות עשה. ולאו הא בהא תליא. וגם מאי דקא מסיים וקאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות ל"ת. דמשמע דהך מילתא נמי רק אליבא דדבר אחר הוא דקאמר לה. ואין זה מובן לכאורה כלל. דהרי עד השתא לא איירי בהך קרא כלל. ולא דריש מיניה כלום. והיכי שייך ביה כלל דבר אחר. ועי' מש"כ שם המפרשים הרד"פ והר"י נגאר ז"ל. וגם בהגהות המיוחסות להגר"א ז"ל שיבש והגיה הרבה דברי הספרי אלו עיי"ש. ואין להאריך בזה. גם ראיתי בפסיקתא זוטרתא שם שהשמיט לגמרי הך דבר אחר שום תשים וכו'. ולא הביא שם אלא מאי דקמסיים עלה בספרי לא תוכל לתת וגו' זו מצות ל"ת עיי"ש. אבל. ראיתי בילקוט שם שהביא דברי הספרי הללו כמו שהם לפנינו עיי"ש. וא"כ ודאי דברי הספרי צריכים ביאור:

אמנם נראה לענ"ד לפרש דברי הספרי. דכלפי מאי דדריש מעיקרא למעוטי כל הני מיעוטי מלך ולא מלכה. מקרב ולא מחוצה לארץ. אחיך ולא אחרים. והיינו לומר דבכל אלו איכא לאו הבא מכלל עשה שלא למנות אשה למלכות. ולא מחו"ל ולא מהנכרים. וע"כ היינו דוקא אם נימא דקרא דשום תשים עליך מלך אינו אלא רשות. וכמ"ד דליכא מצות עשה למנות מלך. דלפ"ז שפיר איכא למעוטי לאיסורא בלאו הבא מכלל עשה כולהו הנך. לומר שלא התיר הכתוב למנות עליהם מלך אלא בענין זה שביאר הכתוב. אבל הנך אסורים. ועוברים עליהם אם עברו ומינו אותם. בלאו הבא מכלל עשה. אבל למ"ד דשום תשים עליך מלך הו"ל מצות עשה. שחייבים לשום עליהם מלך. ע"כ ליכא למעוטי מהנך קראי אלא לומר דבהנך לא נתקיימה המצוה שצוה הכתוב. אבל שום איסורא ולעבור עליהם בלאו הבא מכלל עשה. לא שמענו ממשמעות הכתוב הזה כלל. וגם מאי דדריש מדכתיב אשר יבחר ה' אלקיך בו למעוטי דוקא ע"פ נביא. ומשמע שבא לומר דשלא ע"פ נביא אסור בלאו הבא מכלל עשה. היינו נמי דוקא למ"ד דשום תשים עליך מלך הוא רשות. ולכאורה נראה דגם קרא דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אין הכרח לומר דהו"ל אזהרת לאו אלא אם נימא דשום תשים עליך מלך הוא רשות. אבל למ"ד שום תשים עליך מלך הוא חובה יש מקום לומר דאין זה אזהרת לאו. דלא אתי קרא אלא

לומר שלא תוכל לתת עליך איש נכרי לקיים בו המצוה המוטלת עליך לשום עליך מלך. ואין בזה קיום המצוה. וא"כ אם עברו ומינו עליהם למלך איש נכרי לא נפטרו עדיין בכך מחובתן. ומינוי זה לאו כלום הוא. ועדיין המצוה מוטלת חובה עליהם לשום עליהם מלך מקרב ישראל. אבל עבירת לאו ליכא בהכי. וא"כ הדבר קשה לדבר אחר דבספרי דקאמר דשום תשים עליך מלך זו מצות עשה. לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות ל"ת. והרי זה תרתי דסתרי אהדדי. שאם שום תשים עליך זו מצות עשה. א"כ לא תוכל לתת עליך איש נכרי אינו מצות ל"ת. אלא ודאי ע"כ זה ליתא. דאע"ג דשום תשים עליך מלך הוא מצות עשה. מ"מ קרא דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אזהרת לאו משמע. דלענין שאין המצוה מתקיימת בהכי לא איצטריך קרא. דכיון דכבר כתיב שום תשים עליך מלך מקרב אחיך. הרי כבר ידענו דאין המצוה אלא בשימה מקרב אחיך דוקא. וגם בלא"ה לשון לא תוכל אזהרה משמע. ואין מקום לומר שאינו אזהרה אלא מתפרש בדרך שלילה רק ע"פ שיטת רבינו בחיי ז"ל. דלפ"ז שפיר איכא למימר דאע"ג דכבר כתיב מקרב אחיך תשים עליך מלך. היינו רק מסתמא שלא שאלו להם אלא מלך סתם. אבל אם גילו את דעתם בפירוש שרוצים במלך נכרי מוטלת חובה על הנביא וב"ד הגדול גם בזה לעשות רצונם. להכי איצטריך קרא דלא תוכל לתת וגו' דאין נזקקין להם בדבר זה. וכמו שנתבאר לעיל. וכ"ש ע"פ מה שביארו הרמב"ן והרי"א ז"ל. דלפי דבריהם ודאי אין כאן משמעות אזהרת לאו. וא"כ לפ"ז נראה דאף על גב דס"ל להספרי השתא דשום תשים עליך מלך הוא רשות כדכתיבנא מ"מ שפיר אפשר לומר דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אינו אלא שלילה בעלמא ולא אזהרת לאו. ואדרבה כן נראה יותר. כי היכי דלא תקשה קושית הרמב"ן ז"ל שהבאתי. דכיון דדריש מדכתיב אשר יבחר ה' אלקיך בו דדוקא ע"פ נביא. א"כ אין מקום לאזהרה זו. וע"כ צ"ל דהשתא לפי מאי דדריש דבעינן נביא. קרא דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אינו אלא שלילה. על דרך שפירשוהו הרמב"ן והרי"א ז"ל. והשתא עפ"ז נכונים היטב דברי הספרי. ושפיר מתפרש מאי דקאמר דבר אחר שום תשים עליך מלך זו מצות עשה. לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות ל"ת. דלת"ק שום תשים עליך מלך אינו אלא רשות. ולא תוכל לתת עליך איש נכרי אינו מצות לא תעשה. וכמו שנתבאר. דכיון דדריש כולהו הני לאוין הבמכ"ע ע"כ ס"ל דשום תשים עליך מלך אינו אלא רשות. ומדדריש דבעינן דוקא ע"פ נביא שמעינן דס"ל דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אינו אלא שלילה בעלמא ולא מצות ל"ת:

איברא דלפ"ז עכצ"ל דלמאי דקאמר דבר אחר וכו' לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות ל"ת. ס"ל דלא בעינן ע"פ נביא. וקרא דאשר יבחר ה' אלקיך בו. ע"כ ס"ל דאינו

מתפרש אלא כפשוטו. וכדרך שפירש הרמב"ן ז"ל שם על דרך הפשט עיי"ש בדבריו. וא"כ יקשה על הרמב"ם ז"ל והחנוך שמנו אזהרת לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. ואע"פ כן כתבו ג"כ דאין מעמידין מלך אלא ע"פ נביא. ולפי מה שנתבאר מתוך דברי הספרי מבואר דזה הו"ל תרתי דסתרי. ומי ששנה זו לא שנה זו. וראיתי הסמ"ג שמנה (לאוין רכ"א) ל"ת דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. אבל במנין העשין (עשה קי"ד) שמנה עשה דשום תשים עליך מלך. לא כתב שם שאין מעמידין אותו אלא ע"פ נביא עיי"ש. וזה נכון ע"פ מה שנתבאר. אבל דברי הרמב"ם והחנוך צ"ע לכאורה. ועכצ"ל דלדידהו לא ס"ל הכי בפירושא דברייתא דספרי שם. אבל לשאר ראשונים שפיר אפשר לפרש כן. ויש סייעתא לשיטה זו מדקתני בתוספתא (פ"ג דסנהדרין) דאין מעמידין מלך אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד. ואילו נביא לא קתני. ועכצ"ל דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי. וכמו שביארנו דלת"ק בספרי הוא דס"ל הכי. אבל למ"ד דבר אחר לא מצריך נביא. והך תוספתא כוותיה אתיא. ולהכי לא בעי אלא סנהדרי גדולה בלבד. ולא נביא:

ומעתה ע"פ זה תתבאר היטב דעת הר"א הזקן ז"ל והר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיהם שלא מנו לא העשה ולא הלאו. וגם דעת הר"ש בן גבירול ז"ל שלא מנה העשה דשום תשים. אלא הלאו דלא תוכל לתת וגו' בלבד. דלפי מה שנתבאר אפשר לומר דלדעת הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל אין כאן לא עשה ולא ל"ת אלא לאו הבא מכלל עשה. וכיון שהם מההולכים בשיטת הבה"ג ז"ל שאינו מונה במנין המצות לאוין הבמכ"ע. לכן לא מנו פרשת המלך כלל. אלא דמ"מ דברי הר"י אלברגלוני ז"ל בפרט זה צ"ע אצלי. וכמש"כ בזה לעיל במנין הלאוין (ל"ת רס"ד רס"ה) עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. ואפשר לומר דזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם שלא מנה ג"כ לא העשה ולא הלאו. אבל הר"ש בן גבירול ז"ל ס"ל דלענין העשה קיי"ל כמ"ד שאין כאן מצות עשה. משום דפשטי' דקרא משמע כוותי' כמשכ"ל. ובלאו הבא מכלל עשה אזיל לשיטתו דקאי ג"כ בשיטת הבה"ג ז"ל שלא למנותן במנין המצות. ולענין הלאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי דעתו כדעת שאר ראשונים דס"ל דהו"ל אזהרת לאו ולכן מנה אותו במנין הלאוין שלו:

ואמנם לענין ביאור דברי רבינו הגאון ז"ל כאן לכאורה היה אפשר לומר דס"ל כדעת רבינו בחיי ז"ל. וכמו שביארנו לעיל דעתו. דס"ל דודאי לכתחילה ליכא שום מצוה להעמיד להם מלך. ואדרבה מוטב יותר שלא להעמיד להם מלך. ועל זה היתה תערומת הש"י על ישראל בימי שמואל הרמתי. אלא שמ"מ אם שאלו מן הנביא וב"ד הגדול להעמיד להם מלך. הטיל הכתוב חובה על הנביא וב"ד הגדול להטפל להם לעשות רצונם

ולשום עליהם מלך. ובזה באה בכתוב מצות עשה שום תשים וגו'. ולפ"ז מתבאר שפיר לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **יצודו אשימה עלי מלך**. כלומר ודאי אין בזה מצות עשה לכתחילה. אדרבה צד עבירה יש בדבר. אלא שמ"מ אם יזידו לומר אשימה עלי מלך. אז הוא דחיילא המצוה על הנביא וב"ד הגדול לעשות רצונם כאשר שאלו. ולפ"ז כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות העשה דשום תשים עליך מלך. אלא דנקט רק תחילת הענין שעל ידו תחול העשה על הב"ד הגדול והנביא. והיינו קרא דואמרת אשימה עלי מלך. ולפי שמצוה זו אינה מסורה אלא לב"ד הגדול והנביא ע"פ כל ישראל לכן נמנית במנין הפרשיות:

אלא דעיקר שיטת רבינו בחיי ז"ל בזה צ"ע אצלי טובא מברייתא דספרי שם. דקתני התם אשימה עלי מלך רבי נהוראי אומר הפסוק בגנאי ישראל הוא מדבר שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם. אמר רבי יהודה והלא מצוה היא מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך וגו'. והשתא מה הקשה לו ר"י לר"נ והא לשיטת רבינו בחיי ז"ל רבי יהודה גופי' נמי מודה הוא דבגנאי ישראל הכתוב מדבר. וגם לדידי' ודאי אין ראוי לכתחילה לשאול להם מלך. ולא קאמר ר"י דמצוה היא אלא אחר שעברו ישראל ושאלו להם מלך שצוה הכתוב לב"ד הגדול לעשות רצונם. וא"כ הרי רבי נהוראי נמי לא קאי אלא אקרא דואמרת אשימה עלי מלך. והרי הך קרא לרבי יהודה נמי גנאי של ישראל הוא. אבל לאחר שעברו ושאלו וכבר אמרו אשימה עלי מלך. אפשר דרבי נהוראי נמי מודה דמצוה מן התורה היא שום תשים עליך מלך לב"ד הגדול לשמוע להם ולעשות רצונם. וגם מברייתא דתלמודין (פ"ב דסנהדרין שם) יקשה כן לאידך גיסא. דקתני רבי יהודה אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך וכו'. רבי נהוראי אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך עיי"ש. והשתא לפי שיטה זו מאי קאמר לו רבי נהוראי לר"י. והא רבי יהודה נמי מודה בהא. ולא קאמר דמצוה היא אלא לאחר שאמרו הם אשימה עלי מלך. שכבר עברו ושאלו להם מלך. ומאי מייתי רבי נהוראי מקרא דואמרת אשימה עלי מלך על קרא דשום תשים עליך מלך דמיירי ביה רבי יהודה דקאי לבתר אמירתם של ישראל. אלא ודאי מוכרח מזה דלרבי יהודה דקאמר שלש מצות נצטוו ישראל וכו'. אין בדבר שום צד עבירה כלל. אלא מעיקרא מצוה גמורה היא לישראל לכתחילה להעמיד להם מלך. והכי משמע ודאי מלישנא דרבי יהודה בספרי שם. דקאמר והלא מצוה מן התורה היא לשאול להם מלך וכו'. הרי דלר"י עיקר השאלה מעיקרא מצוה היא מה"ת. ועוד מדמייתי רבי יהודה ראיה דמצוה מה"ת לשאול להם מלך מדכתיב שום תשים עליך

מלך. והשתא מאי ראי' היא. הרי מהך קרא לא שמענו אלא המצוה של הנביא וב"ד הגדול אחר ששאלו. אבל השאלה לכתחילה דמיירי בה רבי יהודה מנ"ל דאית בה מצוה. ועכצ"ל דס"ל לרבי יהודה דעיקר המצוה לכל ישראל נאמרה שום תשים עליך מלך. דלישראל הוא דקאמר קרא הכי. אלא שאינה נעשית אלא ע"פ ב"ד הגדול והנביא. וא"כ ואמרת נמי מכלל המצוה היא. והיינו דקאמר ר"י שלש מצות נצטוו ישראל וכו'. וא"כ מבואר שלא כדעת רבינו בחיי ז"ל בזה. ודבריו דברי תימא הם:

אלא דאכתי אפשר לומר לאידך גיסא. דודאי לרבי יהודה ע"כ ס"ל דמעיקרא מצוה מוטלת על ישראל להעמיד להם מלך. אלא דמ"מ שאר תנאי דפליגי עלי' דר"י. שפיר איכא לכאורה לומר דאע"ג דמעיקרא בשאלת ישראל אשימה עלי מלך ס"ל דלא זו דלאו מצוה היא אלא גם צד עבירה יש בדבר. מ"מ אחר ששאלו כ"ע מודו דשום תשים עליך מלך מצות עשה היא לב"ד הגדול לעשות רצונם. ואע"ג דאין זו דעת רבינו בחיי ז"ל שם כמבואר בדבריו. מ"מ לכאורה אפשר לומר כן לדעת רבינו הגאון ז"ל. וס"ל דקיי"ל כוותייהו משום דפשטי' דקרא כוותייהו משמע. וכדעת שאר ראשונים ז"ל בזה. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל שפסק כרבי יהודה. ובהכי מתפרשים דבריו שפיר וכמו שביארנו. ומה שלא מנה לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. היינו משום דס"ל דאינו אזהרת לאו אלא שלילה בעלמא. וכת"ק דספרי שם. ואזיל בזה לשיטתו שכן ס"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד וכמשכ"ל. ומה שלא מנה לאו הבא מכלל עשה דמלך ולא מלכה. מקרב ולא מחוצה לארץ. אחיך ולא אחרים. כדדריש בספרי. אע"ג דלשיטתו כאן נמנין גם לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין. אפשר לומר דהיינו משום דכיון דקרא דשום תשים עליך מלך הו"ל מצות עשה. א"כ ע"כ ליכא למידק מהך קרא לאו הבא מכלל עשה כמשכ"ל. וע"כ לא ממעטינן מדיוקא דקרא אלא לומר דבכולהו הנך אין המצוה מתקיימת. ולא יצאו עדיין ידי חובתם כשהעמידו אשה למלכות או מחו"ל או אחרים. אבל איסורא ליכא בהכי. דאין זה אלא תנאי במצוה זו. ואין כאן מצוה שתבא במנין אלא העשה דשום תשים עליך מלך בלבד:

אמנם ע"כ גם זה לא יתכן. דגם לדרך זו הסתירה מבוארת בספרי שם. דקתני התם דא"ל רבי יהודה לרבי נהוראי והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך וכו' עיי"ש. ואם איתא דרבי נהוראי נמי מודה דקרא דשום תשים עליך מלך הו"ל מצות עשה. ולא קאמר דבגנאי ישראל הכתוב מדבר אלא על קרא דואמרת אשימה עלי מלך. ומשום דעיקר שאלה לשום עליהם מלך עבירה היא. א"כ מאי ראי' מייתי ר"י מקרא דשום תשים עליך מלך. ואיזו תשובה יש בזה על דברי רבי נהוראי. והרי רבי נהוראי

נמי לא פליג בהא דשום תשים עליך מלך הו"ל מצות עשה מן התורה לשום עליהם מלך. ולא פליג אלא בשאלה דמעיקרא. ורק עלה הוא דקאמר דגנאי הוא להם לשאול להם מלך. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלרבי נהוראי ליכא שום מצוה כלל בהעמדת מלך בישראל. והכי נמי מוכח מברייתא שבתלמודין (פ"ב דסנהדרין שם). דאל"כ מאי קאמר ליה רבי נהוראי לרבי יהודה לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן של ישראל שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך. כיון דלא קאמר רבי יהודה אלא שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך וכו'. והא רבי נהוראי נמי לא פליג בעיקר הדבר דמצוה מיהת ודאי איכא עכ"פ לאחר ששאלו להם מלך. וקרא דשום תשים עליך מלך גם לדידי' הו"ל מצות עשה. וא"כ הרי אפשר דר"י נמי לא מיירי אלא במצוה דלאחר שאלה. ואע"ג דר"י קאמר שלש מצות נצטוו ישראל. דמשמע דישראל עצמן נצטוו על כך מעיקרא וכמשכ"ל. מ"מ אין מזה הכרח כ"כ דגם משום מצות סנהדרי גדולה והנביא שפיר שייך לומר נצטוו ישראל. דסנהדרי גדולה במקום כל ישראל קיימי ושליחותייהו דכולהו ישראל הוא דקעבדי. ובשלמא אי הוה קאמר ר"י נצטוו ישראל לשאול להם מלך. שפיר הוה שייכא עלה פלוגתא דרבי נהוראי דהשאלה אינה אלא גנותן של ישראל או כנגד תרעומתן. אבל השתא דלא קאמר אלא להעמיד להם מלך. או למנות להם מלך. כלשון התוספתא (פ"ג דסנהדרין) עיי"ש. היכי שייכא עלה פלוגתא דרבי נהוראי. מאחר דגם איהו גופי' מודה בהכי. אלא ודאי ע"כ רבי נהוראי בכולה מילתא פליג עלי' דר"י. וס"ל דליכא שום מצוה בהכי כלל. והכי נמי משמע מלישנא דרבי נהוראי. דקאמר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן של ישראל. ואם איתא דקרא דשום תשים עליך מלך הו"ל מצות עשה גם לדידי'. ולא קאמר דבתרעומתן של ישראל נאמר אלא אקרא דואמרת אשימה עלי מלך. לא הו"ל למימר אלא לא נאמר **פסוק** זה אלא כנגד תרעומתן. ולא **פרשה** זו. דהא עיקר הפרשה ודאי מצוה וחובה היא. ואע"ג דבספרי שם איתא פסוק זה עיי"ש. מ"מ בברייתא דתלמודין ובתוספתא שם פרשה גרסינן עיי"ש. מיהו מזה אין הכרע מכמה טעמי ואין להאריך. אבל מ"מ מברייתא דספרי ודאי מוכרח דרבי נהוראי בכולה מילתא פליג עלי' דרבי יהודה. ולדידי' ליכא שום מצוה כלל:

ולכן נראה בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. אבל קרא דשום תשים עליך. ס"ל דקיי"ל כמ"ד דאינו אלא רשות משום דרק בגנותן של ישראל הכתוב מדבר. ומשום דפשוטן של כתובים שבתורה ובספר שמואל ודאי הכי משמע וכמשכ"ל. ואין כאן מצות עשה. ומה שלא מנה הלאוין הבאין מכלל עשין שבפרשה זו. אע"ג דאם קרא דשום תשים עליך מלך אינו אלא רשות שפיר שמעינן מדיוקא דקרא

לאו הבא מכלל עשה למלכה וחוץ לארץ ולשלא ע"פ נביא. אפשר לומר דהיינו משום דלאשה לא צריך קרא למעוטי. משום דבלא"ה כיון דמטכסיסי מלך הוא לצאת ולבא לפניהם במלחמה. כדכתיב (שמואל א ח׳:כ׳) ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. וכתיב (שם ט"ו) ויאמר שמואל אל שאול אותי שלח ה' למשחך למלך על עמו ישראל וגו' עתה לך והכיתה את עמלק וגו'. וכיון דאשה אינה ראויה לכך שהרי כבר הזהיר הכתוב שלא תלבוש כלי זיין. כדכתיב לא יהיה כלי גבר על אשה. ואמרו בספרי (תצא פיסקא רכ"ו) מניין שלא תלבוש אשה כלי זיין ותצא למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה עיי"ש. וכן תרגם אונקלס. וכ"ה בנזיר (נ"ט ע"א) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין מ') ובחבורו הגדול (פי"ב מהלכות ע"ז ה"י). ובסמ"ג (לאוין נ"ט) ובחנוך (מצוה תקמ"ב) עיי"ש. וא"כ בלא"ה איכא בדבר אזהרת לאו. וגם אחרים מוזהרים עליה משום לפני עור. ועכצ"ל דלא איצטריך למעוטי מלכה אלא כדי לעבור עלי' מלבד זה גם בלאו הבא מכלל עשה. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שכבר מנה לאו דלא יהיה כלי גבר על אשה במנין הלאוין (ל"ת קל"ג) אין זה בא במנין. ואע"ג דלדעת הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות מלכים הלכה ה') גם כל משימות שבישראל בכלל איסור זה שאין ממנים בהם אלא אשה עיי"ש. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת שופטים) עיי"ש. מ"מ עיקר קרא במלוכה לחוד הוא דמיירי. אלא דלהפסיקתא זוטרתא והרמב"ם ז"ל ילפינן מינה גם לשאר משימות שבישראל. וכן דעת הריטב"א ז"ל (ריש פרק שבועת העדות) עיי"ש. אבל לא כך היא דעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל שם עיי"ש בדבריהם. ולענין חוץ לארץ לא ראיתי להרמב"ם ז"ל שם שהביא דין זה. וגם בפסיקתא זוטרתא השמיט הך דרשא עיי"ש. ומשמע שלא הי' כתוב כן בגירסת הספרי שלפניהם. וכן נראה מוכרח. דאל"כ הדבר תמוה לדעת הסוברין דכל משימות שבישראל נמי בכלל מיעוטא דהך קרא. א"כ יהא אסור להמנות מיושבי חו"ל לשום משימות והתמנות בארץ ישראל. וזה ודאי לא יתכן כלל. והלל הבבלי יוכיח שעלה מבבל ונעשה נשיא בא"י. כדאיתא בפסחים (ר"פ אלו דברים) עיי"ש. ויש עוד כמה ראיות לזה ואין להאריך. וגם בתוספתא ליתא. אלא דאין מעמידין מלך בחוצה לארץ (סופ"ד דסנהדרין) עיי"ש. וזה מבואר דהו"ל מצוה התלויה בארץ דכתיב כי תבא אל הארץ. וכמ"ד דשום תשים עליך מלך הוא מצות עשה. והרמב"ם ז"ל לא הביא דין זה. אלא כתב (ריש הלכות מלכים) שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ וכו' עיי"ש. וממילא מתבאר דאין המצוה אלא בארץ ולא בחו"ל. ולמ"ד דשום תשים עליך מלך אינו אלא רשות נראה דמ"מ ליכא למידק מדכתיב כי תבא אל הארץ שיהא בדבר לאו הבא מכלל עשה בחוצה לארץ. דאיכא למימר שלא בא הכתוב

אלא לומר דבחו"ל אין לו דין מלך לשום דבר אפילו העמידו להם מלך. שלא נאמרה פרשת המלך אלא בארץ דוקא. וגם זה מוכרח ע"כ לדעת הסוברין דכל המשימות בכלל פרשה זו. וא"כ ראשי גליות שבבבל דדרשינן (פ"ק דסנהדרין ה' ע"א) לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל עיי"ש. היכי משכחת להו. וגם כל שאר המשימות והממונים שבחו"ל היכי מישתרו. אלא ודאי כדכתיבנא. ועפ"ז אפשר לומר דגם שאר מיעוטי דאימעיטו בספרי מקרא דשום תשים וגו'. היינו ג"כ רק לענין זה שאין להם משפט המלך לכל דבר המלוכה. אבל לאו הבא מכלל עשה ליכא. ומאי דמיעט בספרי שם מקרב אחיך ולא מאחרים. אפילו את"ל דהו"ל לאו הבמכ"ע. מ"מ ע"כ לא בא הכתוב אלא להוסיף לאו הבא מכלל עשה על או דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. והרי כל כיו"ב אפילו לפי דעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דלאו הבמכ"ע יש עליו תורת עשה לכל דבר. מ"מ לרבינו הגאון ז"ל גם עשה שעם הלאו אינה נמנית. אם לא יצאת לידון בדבר החדש שאינו בכלל הלאו. כמו שנתבאר במבוא (שורש ששי). ובפרט לרבינו הגאון ז"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דלאו הבמכ"ע תורת לאו עליו אלא שאין לוקין עליו. וא"כ הו"ל כלאו שנכפל דלכ"ע אינו נמנה. וגם לענין מאי דמיעט בספרי שלא ע"פ נביא אפילו את"ל דהו"ל לאו המכ"ע. מ"מ אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דלא קיי"ל בזה כהספרי. משום דמוכת בתוספתא דסנהדרין דלא ס"ל הכי וכמשכ"ל:

ויותר היה נראה לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל בכל זה עפ"מ שכבר הבאתי קושית הרמב"ן ז"ל שהקשה. וז"ל ובספרי אשר יבחר ה' אלהיך בו ע"פ נביא. אם כן מה טעם להזהיר לא תוכל לתת עליך איש נכרי והשם לא יבחר בנכרי עכ"ל עיי"ש. והנה לכאורה היה נראה לומר בפשיטות שאין מקום לקושיא זו. ע"פ מש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהלכות יסודי התורה ה"א) וז"ל דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים וכו'. וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם. ונאמר לא בשמים היא. הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד וכו' ויעשה אות או מופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה וכו'. הרי זה נביא השקר. שהרי בא להכחיש נבואתו של משה. ומיתתו בחנק על שהזיד לדבר בשם ה' אשר לא צוהו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן ביאר ביותר ביאור כל זה בהקדמתו לפיה"מ (סדר זרעים) עיי"ש בדבריו. ומעתה לפ"ז איכא נפק"מ טובא באזהרה זו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. אע"פ שאין בחירת המלך אלא ע"פ נביא. וכגון שבא הנביא ואמר על איש נכרי שבו בחר ה' למלך על ישראל. שאם לא האזהרה דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. היו מחוייבים לשמוע לו ולבחור באיש זה. ואם לא יסמכו על בחירתו

הרי דינם כעובר על דברי נביא וחייבים מיתה בידי שמים. אבל עכשיו שהזהיר הכתוב לא תוכל לתת עליך איש נכרי. א"כ נביא זה בא בנבואתו לעקור אזהרת לאו שבתורה. ונמצא דאין ספק שהוא נביא שקר והוא בעונש מיתת ב"ד האמור בו בתורה. וחייב חנק. ואע"פ שעשה אותות ומופתים לחזק דברי נבואתו. כן נראה ברור לכאורה. ולק"מ קושית הרמב"ן ז"ל. ודברי הרמב"ן ז"ל מתמיהים טובא לכאורה בקושייתו זו. אמנם יש מקום אתי לצדד שכוונתו עפמשכ"ל דמלבד לאו זה דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. אית בה נמי לאו הבא מכלל עשה מדכתיב מקרב אחיך ולא מאחרים. וא"כ ליכא נפק"מ בלאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה. והשתא א"כ שפיר הקשה הרמב"ן ז"ל. דהרי כאן אי אפשר שיבא לעבור עלה בל"ת ועשה. דכיון דכתיב אשר יבחר ה' אלהיך בו. והדבר תלוי בבחירתו. הרי השם לא יבחר בנכרי. ואם משום דנפק"מ לענין שיתחזק הנביא בנביא שקר כשיבחר בנכרי. ויתחייב חנק. הרי בלא"ה גם זולת לאו זה הרי הוא מוחזק בכך בנביא שקר. משום לאו הבא מכלל עשה דמקרב אחיך. שהרי הוא בא בנבואתו לעקור דבר מה"ת:

הן אמת דאיכא למישדי נרגא בזה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין שס"ב) וז"ל הזהירנו שלא למנות עלינו מלך איש שלא יהיה מזרע ישראל וכו'. אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה אדון כל הנביאים אלא מזרע שלמה לבד. וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינן ביה. כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן בי'. וזה מבואר אין ספק בו עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל דבכלל לאו זה גם כשיבחר ה' באחת ממשפחות ישראל שתזכה בזכות המלוכה בישראל. אז כל שאר משפחות ישראל קרינן בהו לא תוכל לתת עליך איש נכרי. ועוברים בלאו זה אם בחרו להם מלך ממשפחה אחרת זולתה. והשתא א"כ לפ"ז כיון דודאי בשאר משפחות נהי דהו"ל בכלל לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. מ"מ לאו הבמכ"ע דמקרב אחיך תשים עליך מלך לא שייך בשום משפחת ישראל כלל. ואפי' באמו או אביו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה. כמבואר בפרק החולץ (יבמות מ"ה ע"ב) ובשאר דוכתי. וכמו שהביא הרמב"ם ז"ל גופי' שם. וא"כ אכתי הדרינן לתירוצנו על קושית הרמב"ן ז"ל ואין מקום לקושייתו כלל. דאע"ג דבבחירת השם יתעלה הדבר תלוי והשם לא יבחר בנכרי. מ"מ שפיר איכא אכתי נפק"מ באזהרה זו לנביא שבחר במלך ממשפחה אחרת בישראל זולת זרע דוד. דמשום אזהרה זו הרי הוא מוחזק בנביא שקר ונדון בחנק. ואי לאו אזהרה זו היו חייבים לשמוע אליו. ואם עברו על דבריו ולא סמכו על בחירתו. היו מתחייבים

מיתה בידי שמים כעובר על דברי נביא. כיון דליכא כאן שום איסור אחר בדבר זולת אזהרה זו:

איברא דדברי הרמב"ם ז"ל שם תמוהים מאוד בזה אצלי. דא"כ כל מלכי ישראל אחר שנחלקה מלכות בית דוד. איך העמידום ישראל ע"פ נביא. ונמנאו עוברים כל עשרת השבטים על ל"ת שבתורה לא תוכל לתת עליך איש נכרי. כיון שכל מי שאינו מזרע דוד נכרי קרינן בי'. לדברי הרמב"ם ז"ל שם. ואיך קבלו דברי הנביא שעל פיו נבחרו. והא הו"ל כמתנבא לעקור ל"ת שבתורה ודינו כנביא שקר. וכאילו התנבא לענין עבודה על זרע אחר בלתי זרע אהרן שראוי לעבודה. נגד הלאו האמור בתורה וזר לא יקרב אליכם. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם שכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד (של שלמה) לענין מלכות נכרי קרינן בי'. כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן בי'. והוא דבר מתמיה וזר מאוד אצלי איך כתב כן שם בפשיטות כל כך עד שסיים וכתב שהוא מבואר ואין ספק בו. וגם בחנוך (מצוה תצ"ח) נמשך בזה אחר דברי הרמב"ם ז"ל שם. אלא שלא כתב בהדיא דכל מי שאינו מזרע דוד נכרי קרינן בי' עיי"ש. וראיתי בחבורו הגדול (פ"א מהלכות מלכים ה"ז וכו') שכתב וז"ל כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות. והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם וכו'. נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה. ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך. וכל מצות המלכות נוהגות בו אף ע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך. שהרי אחיה השילוני העמיד ירבעם ואמר לו והיה אם שמוע תשמע את כל אשר אצוך ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד וגו'. ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים בירושלים. עכ"ל עיי"ש. עוד כתב שם (הלכה ט' י') וז"ל מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם. אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו. שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים. אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון. ואין ממנין אותן בירושלים לעולם אלא מלך ישראל מזרע דוד וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דמלבד שלא הזכיר שם כלל שיהא בדבר אזהרת לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. אלא דבהדיא כתב שם שהנביא יכול לבחור ולהעמיד מלך גם משאר שבטי ישראל. והביא ראי' מאחיה השילוני שהעמיד את ירבעם למלך על ישראל. וגם בירושלים אע"פ שכתב שאין מעמידין שם מלך לעולם אלא מזרע דוד דוקא. מ"מ לא כתב שיהא בדבר איסור דאורייתא. וכ"ש אזהרת לאו. אלא מתורת זכות שזכה דוד לכך. וכן היה בעת מלוך מלכים בישראל. אבל אין הכי נמי שאם ע"פ נביא נבחר מלך משאר שבטי ישראל אפי' בירושלים. היו

חייבים לשמוע אליו ולהעמידו למלך. ולא היה מוחזק בכך לנביא שקר. משום שאין בזה שום עקירת דבר מן התורה כלל. וכן מתבאר ממה שאמרו בתוספתא (פ"ב דהוריות) ובירושלמי (פ"ג דהוריות ה"ה) מלך שמת כל ישראל ראוין למלכות עיי"ש. ומייתי לה נמי בתלמודא דידן (פ"ג דהוריות י"ג ע"א) עיי"ש. ומשמע ודאי כל מלך אפי' ממלכי בית דוד. והיינו ע"פ נביא. שאין מעמידין מלך אלא ע"פ נביא כדאי' בספרי. ואפי' אי לא הוה בעי נביא מ"מ לגבי מלכי בית דוד אי אפשר בלא נביא. כיון שכבר זכו במלכות ישראל. אבל מ"מ ודאי מיהת ליכא בהכי שום איסור מה"ת. וע"י נביא שפיר דמי. והנה מקור דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם נראה דהיינו מדאמרינן ביומא (סו"פ בא לו ע"ב ע"ב) אמר ר"י שלשה זירים הם. של מזבח ושל ארון ושל שולחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו של שולחן זכה דוד ונטלו וכו' עיי"ש. ומשמע לו להרמב"ם ז"ל שם דשל שולחן דומיא ממש כשל מזבח. וכמו בשל מזבח כל שאינו מזרע אהרן זר קרינן בי'. ומוזהר עלה בלאו דוזר לא יקרב אליכם. הכי נמי בשל שולחן שזכה דוד כל שאינו מזרעו. נכרי קרינן בי'. וא"כ הו"ל בכלל לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי. ובאמת דקצת משמע הכי גם מפירש"י שם עייש"ה. אבל אין זה מוכרח. והרמב"ם ז"ל גופיה חזר בו מזה בחבורו הגדול כמו שנתבאר:

ומעתה א"כ קושית הרמב"ן ז"ל במקומה עומדת. דכיון דלאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי לא קאי אלא על נכרי ממש שאינו מזרע ישראל. וא"כ יש בו ג"כ לאו הבא מכלל עשה דמקרב אחיך וגו'. וא"כ ע"כ ליכא למימר דנפק"מ בלאו זה לענין להחזיק את הנביא בנביא השקר. דתיפוק ליה משום לאו הבמכ"ע דמקרב אחיך וגו'. דפשיטא דלענין זה אין חילוק בין לאו גמור ללאו הבמכ"ע. איברא דאכתי יש מקום לומר ע"פ מש"כ בסמ"ג (לאוין רכ"א) דלאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי כולל נמי כל מיני שררות. ובהדיא כתב שם וז"ל לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. מכאן שאין מעמידין שום שררה ולא דיין על ישראל אלא מישראל ולא מגרים וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן ז"ל ביבמות (מ"ה ע"ב). וביאר שם דאף ע"ג דבגמרא שם נקט קרא דמקרב אחיך. לאו דוקא הוא. דהך קרא לא קאי אלא על מלכות ממש. ושאר משימות לא גמרינן אלא מקרא דלא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא עיי"ש. וכן כתב הרשב"א ז"ל (ר"פ מצות חליצה ק"ב ע"א) והריטב"א ז"ל (שם מ"ה ע"א) עיי"ש. וא"כ שפיר שייכא אזהרה זו בשאר כל מיני שררות שאינן ע"פ נביא. ואם אמנם אף ע"ג דאפי' אם תמצא לומר דלאו זה לא קאי אלא על שאר מיני שררות בלבד. וכדמשמע מדברי הסמ"ג ושאר ראשונים שהבאתי עיי"ש. מ"מ אכתי תקשה קושית הרמב"ן ז"ל מיהת בלאו הבמכ"ע

דמקרב אחיך דקאי על המלכות לכ"ע. דמה טעם להזהיר על כך והלא השם לא יבחר במי שאינו מקרב אחיך. וגם במאי דמיעט בספרי מקרב ולא מחוצה לארץ. מלך ולא מלכה. נמי שייכא קושיא זו. אבל מ"מ לק"מ דאם לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי לא קאי אלא על שאר מיני שררות. שוב שפיר אפשר לומר כמשכ"ל ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות יסה"ת שם) דנפק"מ בכל הני מיעוטי לענין שלא לשמוע לדברי הנביא ולהחזיקו בנביא שקר. אם צוה לבחור באחד מהנך. וכמו שנתבאר לעיל:

אלא דאכתי קשה קושית הרמב"ן ז"ל לדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דגם לאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי וגו' עיקר קרא על מלכות קאי. וכדמשמע פשטי' דקרא. וזו היא דעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין שס"ב) ובהלכות מלכים (פ"א ה"ד) והחנוך (מצוה תצ"ח). וכן מתבאר מדברי התוס' ביבמות (מ"ה ע"ב) ובסוטה (מ"א ע"ב) עיי"ש היטב. ובודאי דהכי משמע בהדיא ממתניתין דסוטה (מ"א ע"א) גבי אגריפס המלך דתנן וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא זלגו עיניו דמעות וכו' עיי"ש. הרי דקרא על מלך קאי. וכן מבואר בספרי (שופטים פיסקא קנ"ז) עיי"ש. והשתא לפ"ז הדרא קושיא לדוכתה. דליכא למימר דנפק"מ באזהרה זו לענין שלא לשמוע לדברי הנביא ולדון אותו כדין נביא השקר. דתיפוק לי' משום לאו הבמכ"ע דמקרב אחיך תשים עליך מלך. איברא דלעיקר קושית הרמב"ן ז"ל אפשר לומר בפשיטות. דאע"ג דודאי ע"פ נביא אי אפשר להעמיד מלך איש נכרי. או מאחריני שפסלן הכתוב. שהרי השם לא יבחר באלה. מ"מ נפק"מ כשעברו והעמידו אחד מהנך שאסר הכתוב שלא ע"פ נביא. ואף ע"ג דבלא"ה איכא בזה לאו הבא מכלל עשה דאשר יבחר ה' אלקיך בו עכצ"ל דאין הכי נמי. אלא דאשמעינן קרא דמלבד לאו הבא מכלל עשה זה דאשר יבחר ה' אלקיך בו שכולל כולם. איכא נמי איסור מיוחד פרטי בכל חד מהנך בפ"ע בלאו הבמכ"ע. או בלאו גמור. כדאשכחן בכמה דוכתי היכא דליכא למידרש ולאוקמי קרא במילתא אחריתא. ומעתה ע"פ זה אפשר לומר דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות רק לאו הבא מכלל עשה דאשר יבחר ה' אלקיך בו. שהיא מצוה כללית הכוללת כולהו הנך שאסר הכתוב לבחור אותן למלכות. שהרי אי אפשר להעמידן למלך אם לא ע"י עבירת לאו הבמכ"ע זה. דהיינו שלא ע"פ נביא. ורבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. שבכל כיו"ב אע"פ שיש בכל פרט ופרט מצוה מיוחדת בפ"ע אינו מונה אלא המצוה הכללית בלבד שכולן נכללו בה. וכוונתו בזה למנותה לתשלומי מנין הלאוין. דכל לאו הבמכ"ע נמנה לשיטתו במנין הלאוין:

אלא דאכתי צ"ע לפ"ז אמאי לא מנה עכ"פ עשה דאימת המלך דתנן (פ"ב דסנהדרין כ"ב ע"א) אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו וכו' שנאמר

שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך עיי"ש. ובשלמא להרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנו עשה דשום תשים עליך מלך. משום דס"ל דהוי"ל מ"ע להעמיד מלך בישראל. איכא למימר דאין בזה מצוה בפ"ע. אלא הוא אחד מדקדוקי המצוה דשום תשים עליך מלך. שצוה הכתוב להעמיד מלך ושתהא אימתו עליך. ומצוה אחת היא כמו שכללן הכתוב כאחת. אבל לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו דס"ל דקיי"ל כמ"ד שום תשים עליך מלך אינו אלא רשות. הדבר קשה דעכ"פ הוי"ל למנות עשה דאימת המלך. שלאחר שמנוהו למלכות חייבין לכבדו ולירא אותו. כדתנן במתניתין שם ובספרי שם. ואמרינן בכמה דוכתי אפי' למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. ומצוה גמורה היא מדאורייתא. כמבואר ריש פ' בתרא דיומא (ע"ד ע"א) ובפרק שבועת העדות (שבועות ל"א ע"א). ובפרק בתרא דסנהדרין (צ"ה ע"א) עיי"ש. והדבר תמוה אמאי לא מנאה:

אמנם נראה בזה ע"פ מאי דצריך להבין מאי דדרשינן שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. ונפקא לן מזה דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. אפי' למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול. והדבר תמוה לכאורה דנהי דמצוה שתהא אימתו עליך. מ"מ אכתי מנ"ל שאין בידו למחול על כבודו. והא באב ואם בהדיא כתיב בקרא איש אמו ואביו תיראו. ואפי' הכי קיי"ל שאם מחלו על כבודם מחול. וראיתי לרש"י ז"ל (פ"ב דכתובות י"ז ע"א) שנראה שכבר הרגיש בזה. שכתב שם וז"ל. שום תשים עליך מלך ישראל הוזהרו שישימו עליהם שימות הרבה. כלומר שתהא אימתו עליהם. והילכך אין כבודו מחול. שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה עכ"ל. עיי"ש. אלא שדבריו צריכין ביאור. וראיתי באס"ז שם שכתב על דבריו וז"ל כתב רש"י ז"ל שלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה משום דאין כבודו מחול. פי' דכל שעה שמוחל על כבודו הרי זה כאילו הסיר עצמו ממלוך. וצריך אתה להשימו עליך מחדש עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז הוה אתי שפיר דלא דמי לאב ואם. דשאני הכא משום שריבה הכתוב שימות הרבה. אלא דאכתי קשה דהא בגמרא לא הזכיר כלל טעמא דשימות הרבה. אלא מדצוה הכתוב שתהא אימתו עליך. כמבואר בגמרא שם ובשאר דוכתי. וטעם זה ודאי אינו מספיק. שהרי גם באב ובאם צוה הכתוב על המורא. ואפי' הכי אם מחלו כבודם מחול. הן אמת שכבר הבאתי לעיל במנין העשין (עשה ט') בשם קצת ראשונים ז"ל שכתבו דהא דקיי"ל דאב שמחל על כבודו מחול היינו דוקא כבודו. אבל על מוראו אינו יכול למחול עיי"ש מה שביארנו בזה. אלא דמ"מ קשה דהרי כאן בכבוד מיירי. וא"כ הדבר קשה ביתר שאת מאי ראיה מייתי דאין כבודו מחול ממה שצוה הכתוב שתהא אימתו עליך. הרי אפי' אם נשמע

מכאן דעל אימתו אינו יכול למחול. מ"מ אכתי אין ראי' מזה דעל כבודו נמי אינו יכול למחול. דהא אב ואם יכולין למחול על כבודם ולא על מוראם. אלא דלזה אפשר לומר דאע"ג דנקט לשון כבוד. מ"מ היינו רק משום דמורא נמי בכלל כבוד. וכמו שביארנו (במנין העשין שם) עיי"ש היטב בכל מה שביארנו שם. אבל ודאי במורא מיירי התם בההיא דכתובות שם. דקאי על מאי דקתני התם מעבירין את המת והכלה מלפני מלך ישראל עיי"ש. ובודאי שלא להפסיק את המלך בדרכו יש בו משום מורא. וכן בסוגיא דפ"ב דסנהדרין (י"ט ע"ב) דקאמר נמי התם הכי עיי"ש. מיירי נמי במורא דגנאי הוא לו כדפירש"י שם. וגנאי ודאי בכלל מורא הוא שלא לבזותו ולהביאו לידי גנאי. וכן בההיא דסוטה (מ"א ע"ב) נמי בבזיון מיירי. שבזיון הוא למלך שיצטרך לעמוד על רגליו ולא יאמרו לו שישב ויקרא עיי"ש. והרי זה בכלל מורא. ושפיר מייתי ראי' מדצוה הכתוב שתהא אימתו עליך. ומורא ליתא במחילה. אלא דאכתי קשה דהרי קאמר התם אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. וכיון דמלך במורא מיירי. כדיליף לה מדצוה הכתוב שתהא אימתו עליך. א"כ נשיא אפילו על מוראו יכול למחול. והרי תלמיד חכם נמי איתרבי לענין מצות מורא מדכתיב את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח. וכ"ש נשיא דהו"ל מופלא שבב"ד הגדול. דהיינו אב ב"ד שהוא הגדול בחכמה שבכל סנהדרי גדולה. כמש"כ הרמב"ם (פ"א מהלכות סנהדרין ה"ג) עיי"ש. ואפילו הכי קאמר דמוראו מחול. הרי דאע"ג שנצטוו על מוראו מן התורה מ"מ ניתן למחילה ויכול למחול. וא"כ מאי ראי' מייתי מדצוה הכתוב שתהא אימתו עליך שאין מוראו מחול. והרי גם על הנשיא נצטוו שתהא אימתו עליך ואעפ"כ ניתן למחילה. ומשום זה הוכרח רש"י ז"ל לפרש דעיקר טעמא הוא משום שריבה הכתוב שימות הרבה. ועכצ"ל דהיינו כמו שביאר באס"ז שם דכל שעה שמוחל על כבודו הרי זה כאילו הסיר את עצמו ממלוכה. וצריך אתה להשימו עליך מחדש:

אלא דגם לפ"ז מלבד מאי דקשה דהרי בגמרא לא קאמר טעמא אלא משום דבעינן שתהא אימתו עליך. בלא"ה אין זה מובן דמשום שמחל על כבודו לשעה קלה יחשב זה כמסיר את עצמו ממלוכתו. וגם קשה דלפ"ז נמצא דגם מלך שמחל על כבודו מחול אלא דהו"ל כמסיר את עצמו ממלוכה בהכי. ואמאי קאמרינן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ועוד דלפ"ז נמצא דעיקר הך דינא ליתא אלא למ"ד שום תשים עליך מלך חובה. ולהכי כיון שהסיר את עצמו ממלוכה נמצאו בטלים ממצות עשה דתשים עליך מלך. וצריכין להשימו עליהם מחדש. וכל זמן שלא שמוהו עליהם מחדש מבטלים העשה. אבל למ"ד דשום תשים עניך מלך אינו אלא רשות. ליכא שום חשש איסור בהכי. ולענין

מאי קאמר דאין כבודו מחול. אם רק לענין שאם מחל אין לו עוד דין מלך עד שישימוהו מחדש. א"כ אין זה ענין לכאן לדין נשיא שמחל. אלא ודאי ע"כ לענין איסורא קאמר שאסור לעשות דבר שהוא נגד כבודו אע"פ שמחל על כבודו. משום שכשיעשה דבר שפוגם בכבודו ע"י מחילתו הרי זה כהסיר את עצמו ממלוכתו עד שישימוהו מחדש. ונמצאו בינתים בטלים ממצוה זו. וא"כ עכצ"ל דקיי"ל כמ"ד שום תשים עליך מלך חובה. כיון דרב אשי קאמר הכי. וסתמא דגמרא מייתי לה בכמה דוכתי. וממילא דלא יתכן לומר כן לדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דס"ל דקיי"ל כמ"ד שום תשים עליך מלך אינו אלא רשות. וא"כ לדידהו הדרא קושיא לדוכתה:

וראיתי להתוס' (פ"ב דסנהדרין י"ט ע"א) ד"ה ינאי וכו' שכתבו וז"ל וא"ת והא אמרינן התם אפילו ת"ח אין צריך לעמוד משום דהאי עשה והאי עשה ועשה דכבוד תורה עדיף כדאמר פרק שבועת העדות. וכיון דחכם אינו צריך לעמוד כ"ש מלך. דטפי עדיף מלך מת"ח כדקאמר דאפילו למ"ד הרב שמחל על כבודו כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר שום תשים עליך מלך וכו'. וי"ל דודאי ת"ח עדיף משום דעשה דכבוד תורה עדיף. וא"כ אע"פ שאין ת"ח צריך לעמוד מלך צריך לעמוד. והאי דת"ח יכול למחול על כבודו מה שאין כן מלך. לאו משום דחשיבותא דמלך הוי טפי מחשיבות ת"ח. אלא משום קרא דקאמר שום תשים וגו' שתהא אימתו עליך. ואין כבודו בא לו בשביל עצמו אלא משום דמצות המקום כך היא ואינו יכול להפקיע מצות המקום. אבל ת"ח תורה דילי' היא ויכול למחול היטב על כבודו דשלו היא וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריהם ניחא שפיר בפשיטות הך טעמא דקאמר ר"א דמלך אין כבודו מחול שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. דהיינו לומר דכיון דצוה הכתוב על כבודו אין כבודו מחול. דהרי מצות המקום כך היא. ונשיא ורב שאני דמשום תורתו היא ותורתו דילי' היא ולהכי יכול למחול על כבודו. ואין צריך למה שנדחק רש"י ז"ל בזה. אלא שלפ"ז עכצ"ל דלא מייתי ראי' מדכתיב שום תשים וגו' שתהא אימתו עליך. אלא לעיקר המצוה שנצטוו לכבדו. אלא דממילא נשמע שאין כבודו מחול כיון דמצות המקום היא ואינו יכול להפקיע מצות המקום. אבל קרא גופי' ודאי לא מיירי במחילה כלל. ואמנם מלישנא דרב אשי ודאי לא משמע הכי. דמשמע דמקרא גופי' קא יליף לה דאין כבודו מחול. מדקאמר אין כבודו מחול שנאמר שום תשים וגו'. דאל"כ הכי הו"ל לומר שהרי אמרה תורה שום תשים וגו' שתהא אימתו עליך. אבל מדקאמר שנאמר שום תשים וכו'. משמע דקרא גופי' בהך דינא דמחילה מיירי. ומיני' הוא דקא יליף שאין כבודו מחול. ולא מסברא כמש"כ התוס' שם. וזהו שהכריחו לרש"י ז"ל לפרש דמגופי' דקרא מוכיח

שאין כבודו מחול ממה שריבה בו הכתוב שימות הרבה. וראיתי לרבינו יונה ז"ל (בחי' לסנהדרין שם) שגם הוא ז"ל הלך בדרך התוס' דמחילה מסברא היא דנפק"ל. אלא שכתב כן מסברא אחרת. וז"ל שם ונ"ל דהתם כי אמרינן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. משום דכבודו הוא כבוד של כל ישראל כולו. דהמלך שלהם הוא נכבד. והילכך אינו יכול למחול כבודן של ישראל וכו'. אבל ת"ח יכול למחול על כבודו שאין אחרים מזדלזלים כשהוא מוחל וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם לדבריו צ"ל כמש"כ להתוס' דמקרא לא מייתי אלא לעיקר מצות כבוד המלך. וממילא מסתברא לומר דכבודו לא ניתן למחילה. וא"כ גם לפירושו לא אתי שפיר לישנא דר"א. ובלא"ה קשה לפי' התוס' ורבינו יונה ז"ל דהרי הך דרשא דשום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך לענין עיקר המצוה דכבוד המלך. משנה ערוכה היא שם (פ"ב דסנהדרין כ"ב ע"א). דתנן אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו וכו' שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך עיי"ש. וכן הוא גם בספרי (שופטים פיסקא קנ"ז) אלא דשם דריש לה מסיפא דקרא מדכתיב מקרב אחיך תשים עליך מלך. דתניא התם תשים עליך מלך מה ת"ל והלא כבר נאמר שום תשים עליך מלך ומה ת"ל תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. מכאן אמרו מלך אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו וכו' עיי"ש. וא"כ רב אשי לא אתי לחדושי אלא דאין כבודו מחול. משום סברת התוס' או סברת רבינו יונה ז"ל. וא"כ לא הו"ל למימר אלא האי דינא לחוד. כיון דמקרא לא שמעינן הך דינא אלא מסברא. ואי משום שבא לומר דכיון דמקרא ילפינן מצות כבוד המלך. וא"כ מצות המקום הוא. אינו יכול להפקיע במחילתו מצות המקום. א"כ עכ"פ לא הו"ל למימר מדנפשי' שנאמר שום תשים וכו'. אלא הו"ל למימר דתנן אין רוכבין על סוסו וכו' שנאמר שום תשים וגו' שתהא אימתו עליך. דהא הך דרשא משנתנו היא. וגם תניא לה בספרי. ורב אשי לא אתי אלא לאוסופי דלפ"ז אפילו מחילתו לא מהניא. ולא מקרא אלא מסברתו:

וראיתי בזה עוד סברא שלישית בתשובות מהר"ם מר"ב ז"ל (ארוכות סי' ק"ז. וקצרות סי' ח') שכתב שם וז"ל אי קאמר כהן אמחול על כבודי כבודו מחול. כמו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול דאורייתא דידי' הוא. כ"ש כהן שהכהונה שלו ולזרעו עד עולם ברית מלח וכו'. ולא דמי למלך שאין כבודו מחול דכתיב כי לה' המלוכה. הממליך מלכים ולו המלוכה. ולהכי כתיב שום תשים עליך מלך ריבה שימות הרבה. לומר שאין כבודו מחול עכ"ל עיי"ש. והובא ג"כ במרדכי (פרק הניזקין) עיי"ש. ועי' מש"כ הרש"א ז"ל בח"א בקידושין שם. שרמז על דברי המרדכי בגיטין שם עיי"ש בדבריו. אבל לענ"ד דברי מהר"ם ז"ל אלו צ"ע אצלי. דלפי הנראה הרגיש במאי דקשה לפי סברתו

דהיינו טעמא דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול משום דכתיב כי לה' המלוכה ואין המלוכה שלו שתועיל מחילתו. א"כ מאי מייתי רב אשי מקרא דשום תשים עליך מלך. ודריש שתהא אימתו עליך. דלכאורה לא מיירי במחילה אלא בעיקר מצות כבוד בלבד. ולזה הוסיף וכתב ולהכי כתיב שום תשים עליך מלך ריבה שימות הרבה לומר שאין כבודו מחול. כלומר דבאמת מהתם הוא דיליף שאין מחילתו מחילה. אבל הדבר תמוה דלמה לי הך קרא כיון שכבר שמענו שאין המלוכה שלו מדכתיב כי לה' המלוכה. ומשום הכי לאו כל כמיני' למחול על כבוד המלוכה. גם אינו מובן כלל היכי משמע ליה מדריבה הכתוב שימות הרבה שאין כבודו מחול. דהא ע"כ לא משמע לו למהר"ם ז"ל כמש"כ באס"ז לפרש דברי רש"י בכתובות שם דכשמוחל על כבודו הו"ל כמסיר את עצמו ממלך וצריכין להשימו מחדש. דא"כ לא היה צריך מהר"ם ז"ל לחלק בין כהן ורב למלך מטעם דכהן כהונה שלו. וכן רב תורתו דידי'. משא"כ מלך שאין המלוכה שלו. תיפוק ליה דבלא"ה אין להם ענין זה לזה. דהך טעמא דמלך לא שייך בכהן ורב כלל. דלא שייכא בהו הסרה וגם לא צריכא בהו שימה. ולא שייכא בהו כלל. והשתא א"כ אין לזה מובן כלל היכי משתמע לדידי' ממה שריבה הכתוב במלך שימות הרבה שאם מחל על כבודו אין כבודו מחול. ולכאורה היה נראה לומר דאין כוונתו על שימות הרבה לחוד. אלא לפי מה שדרשו מדכתיב תשים עליך שתהא אימתו עליך. וא"כ לא מלשון שימה לחוד דרשינן לה. אלא מלשון שימה עליך. ולזה כתב שריבה שימות הרבה. כלומר שימות עליך. דכתיב אשימה עלי. שום תשים עליך. מקרב אחיך תשים עליך. ומכל אחד מהנך שימות משמע לן שתהא אימתו עליך. ומזה דרשינן שלעולם תהא אימתו עליך בין קודם שמחל בין לאחר מחילה. כי היכי דדרשינן פתח תפתח אפי' מאה פעמים. נתן תתן אפילו מאה פעמים (ספרי ראה. פיסקא קט"ז. קי"ז) והכא נמי כל פעם ופעם שמחל חוזרת העשה דתשים עליך וחלה עליו. וא"כ אין כבודו מחול:

אלא דלפ"ז לא צריך לשימות הרבה. דמשום תשים לחוד נמי איכא למשמע הכי. כמו התם דדרשינן לה מפתח תפתח ומנתן תתן לחוד. ועוד דלפי המבואר בסוגיא דפ"ב דמציעא (ל"א ע"א). ופרק בתרא דחולין (קמ"א ע"א) שום לחוד בלא תשים. נמי משמע אפילו מאה פעמים עיי"ש. ועכצ"ל דאין להשוות דרשות אלו זו לזו. דלענין שלא תועיל מחילה ליכא למשמע מהך דרשא וגם ליכא כאן שימות הרבה. לפי המבואר בספרי שם דקאמר תשים עליך מלך והלא כבר נאמר שום תשים עליך מלך. ומה ת"ל תשים עליך מלך. שתהא אימתו עליך וכו' עיי"ש. הרי דרק מייתורא דאידך תשים עליך מלך הוא דקדריש לה. ואע"ג דבמתניתין שם דריש לה מקרא דשום תשים עליך מלך. עכצ"ל

דאאידך תשים עליך מלך קסמיך. ולאו דוקא. וכיו"ב אשכחן בדוכתי טובא. וא"כ. אין כאן אלא אדא שימה. דקרא קמא לא אייתר להכי. וכמבואר בספרי. וזה קשה גם לפירש"י בכתובות שם. ואולי אפשר לומר דס"ל דמתניתין דיליף לה מקרא דשום תשים עליך מלך פליגא אברייתא דספרי. ובודאי נקטינן כמשנתנו. ולפ"ז צ"ל דמאי דקאמר רב אשי דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול מדכתיב שום תשים וגו'. היינו דוקא לתנא דמתניתין. אבל לברייתא דספרי לא ס"ל הכי. כיון דלדידי' ליכא למימר שריבה הכתוב שימות הרבה. וכן מתבאר בפסיקתא זוטרתא (פרשת שופטים) דס"ל דתנא דמתניתין פליג על ברייתא דספרי. שכתב שם וז"ל שום תשים עליך שתהא אימתו עליך כנגד משפטי המלוכה שהודיעם שמואל הרמתי וכו'. אשר יבחר ה' אלהיך בו ע"פ נביא. מקרב אחיך ולא מאחרים. תשים עליך שתהא אימתו עליך. מיכן אמרו אין רוכבין על סוסו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם מקרא דשום תשים עליך דריש שתהא אימתו עליך. וזהו כדדרש במשנתנו. אלא דגם מקרא בתרא דמקרב אחיך תשים עליך דריש שתהא אימתו עליך וכדדריש בספרי. אלא שחלק ביניהם. דקרא קמא מוקי ליה לענין אימת משפטי המלוכה שהודיעם שמואל הרמתי את בניכם יקח ואת בנותיכם יקח וגו'. וקרא בתרא לענין אין רוכבין על סוסו וכו'. והכל לענין כבודו ואימתו. ולכאורה זהו דלא כמשנתנו ושלא כברייתא דספרי. אבל הדבר ברור דס"ל דלמשנתנו הכל לענין אימה מוקמינן להו. וריבה הכתוב שימות הרבה לרבות כל מיני אימה. ולהכי דריש במתניתין מיד מקרא קמא שתהא אימתו עליך לענין אין רוכבין על סוסו וכיו"ב. משום דגם זהו מעניני אימה. ולא הזכיר משפטי המלוכה שהודיעם שמואל משום שכבר כתובים בקראי דשמואל. וזהו כפירש"י ומהר"ם מר"ב ז"ל שריבה הכתוב שימות הרבה לענין שתהא אימתו עליך. ואפשר דזו היא כוונתם במה שכתבו דלפיכך אין כבודו מחול. דכיון שריבה הכתוב שימות הרבה לרבות כל מיני אימה. גם זהו בכלל. דגם אחר שמחל על כבודו עדיין אימתו עליך. שעדיין מוטלת עליך חובת אימתו. והיינו דקאמר ר"א אין כבודו מחול שנאמר שום תשים עליך שתהא אימתו עליך:

אמנם לולא דבריהם ז"ל היה נראה לענ"ד לומר בזה ע"פ מאי דקשה לכאורה בההיא דפרכינן (פ"ב דכתובות שם) אהא דתניא אמרו עליו על אגריפוס המלך שעבר מלפני הכלה ושבחוהו חכמים. ופריך שבחוהו מכלל דשפיר עבד והאמר רב אשי אפי' למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול דאמר מר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך וכו' עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דמאי פריך והא קרא דשום תשים וגו' אינו מצוה אלא לכל ישראל שתהא אימת המלך עליהם. אבל אין

המלך בכלל מצוה זו. ולגבי דידי' לא שמענו שום איסור בהכי. ולפי הנראה כבר הרגישו בזה תלמידי רבינו יונה ז"ל שהביא באס"ז שם. שכתבו וז"ל מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול דכתיב שום תשים וגו'. ודרשינן שתהא אימתו עליך. וא"כ לא היה לו לעשות כדי שהם לא ימעטו פעמים אחרות ממוראו ומכבודו עכ"ל עיי"ש. נראה כוונתם דאף ע"ג דודאי על המלך עצמו ליכא איסורא בהכי. מ"מ לא היה לו לעשות כן. כדי שהם לא יעשו כן פעמים אחרות למעט ממוראו וכבודו. אלא שאינו מובן דא"כ מאי ענין אין כבודו מחול לכאן. ולא הו"ל למיפרך אלא ממתניתין דתנן (פ"ב דסנהדרין שם) שום תשים וגו' שתהא אימתו עליך. וכיון שנצטוו על מוראו וכבודו לא היה לו לעשות כן כדי שלא להכשילם שיבואו למעט פעמים אחרות במוראו וכבודו. ואין לומר דלא פריך אלא משום שיבואו למעט פעמים אחרות ממוראו ומכבודו כשימחול על כבודו. אבל בלא מחילתו ליכא למיחש להכי. דא"כ פירכא מעיקרא ליתא. דכיון דהשתא מיהת במאי דעבד ליכא שום גורם מכשול אלא ע"י מחילתו שימחול. והרי בידו שלא למחול. וא"כ השתא מיהת ליכא שום מכשול ושפיר עבד מאי דעבד. אשר לכן נראה דמאי דדרשינן שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. היינו לומר שלא הותר להם לשום עליהם מלך אלא איש שתהא אימתו עליך. כלומר שיהא אביר לב ואמיץ כח להקפיד על מוראו וכבודו. וזהו מטכסיסי מלוכה שלא ימחול על כבודו ומוראו. ולזה אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו וכיו"ב. משום שזהו נגד כבודו. ועליו להקפיד על כל מה שפוגם בכבודו. ומהאי טעמא נמי אין כבודו מחול משום דזהו נגד משפטי המלוכה למחול על כבודו. ומתחילה לא המליכוהו אלא על מנת כך שתהא אימתו עליך ולא להיות שפל רוח. למחול על כבודו. שלא נתנה תורה רשות להמליך עליהם מלך אלא בענין זה. ועי' יומא (כ"ב ע"ב). והשתא שפיר פריך (בכתובות שם) וכן בסוטה (מ"א ע"ב). שבחוהו מכלל דשפיר עבד והאמר ר"א וכו' מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר (כן הגירסא בסוטה. וגם בכתובות שם כך גירסת הראשונים ז"ל). שום תשים עליך שתהא אימתו עליך. כלומר שאין לו רשות למחול על כבודו. ועל זה משני בכתובות שם פרשת דרכים הואי. כלומר ואין זה מיעוט מכבודו שאינו ניכר שעשה כן מפני הכלה. ובסוטה משני מצוה שאני עיי"ש. והיינו משום דכבוד שמים היא. דבכבוד שמים הכל חייבים ואין זה בכלל תנאי המלוכה. וכעין זה כתב הריטב"א ז"ל בכתובות שם עיי"ש. והשתא לפ"ז שפיר הביא ר"א ראיה מקרא דשום תשים עליך דאין כבודו מחול. ורב אשי הוא דחדית לן הך מילתא דממשפטי המלוכה הוא שלא ימחול על כבודו. אבל ממתניתין ליכא למשמע הכי כמבואר. ואף ע"ג דלישנא דמתניתין הוא ממש כלישנא דר"א שתהא

אימתו עליך. מ"מ ידוע דבכמה דוכתי אשכחן לשונות שוין ופירושן מתחלף. כמש"כ הראשונים ז"ל בהרבה מקומות:

ומעתה לפ"ז ממילא מתבאר שאין כאן מצות עשה לכבדו. אלא שכך הוא משפט המלוכה. שלא התיר הכתוב למנות מלך בישראל אלא ע"פ תנאי זה שתהא אימתו עליך. וכמו שביארנו. ואם יש כאן מקום למצוה אינה אלא לאו הבא מכלל עשה. שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. ולא איש שאין אימתו עליך. והו"ל לאו הבמכ"ע שלא לשום עליהם מלך כזה. אלא דבזה שוב יקשה קושית הרמב"ן ז"ל דמה טעם למצוה בזה. הא כיון דכתיב אשר יבחר ה' אלקיך בו. דהיינו ע"פ נביא. הרי לא יבחר בו השם יתעלה. ועכצ"ל כמו שנתבאר לעיל. דמ"מ נפק"מ לענין שאם עברו ובחרו להם מלך שלא ע"פ נביא שעוברים ג"כ על מלך כזה בלאו הבמכ"ע זה. מלבד מה שעברו בבחירתם שלא ע"פ נביא בלאו הבמכ"ע דאשר יבחר ה' אלקיך בו. ולפ"ז נראה דזו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל. ולכן לא מנה בזה מצות עשה. דעשה אין כאן. ומצד לאו הבא מכלל עשה נמי ליכא שום קושיא. שהרי כבר מנה כאן לאו הבמכ"ע דאשר יבחר ה' אלקיך בו שכולל כל תנאי המלוכה. ולשיטתו אזיל שבכל כיו"ב אינו מונה אלא המצוה הכללית בלבד:

מצוה ח

ויערפו לכפר דמי נודדים. זו היא **פרשת עגלה ערופה** שמנאוה הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. וכן שאר מוני המצות מנו מצוה זו מדכתיב (סו"פ שופטים) כי ימצא חלל וגו' לא נודע מי הכהו וגו' והיה העיר הקרובה אל החלל וגו' וערפו שם את העגלה בנחל וגו' ונכפר להם הדם. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) מנאה רבינו הגאון ז"ל אלא שנתחלפה שם בזה שיטתו ממש"כ כאן. וכמו שנתבאר לעיל (לאוין רס"ט) עיי"ש. ואמנם דברי הבה"ג והר"א הזקן ז"ל באזהרותיו צ"ע טובא. דהבה"ג ז"ל מלבד מה שמנאה במנין הפרשיות מנאה ג"כ במנין העשין. והר"א הזקן ז"ל לא מנאה במנין הפרשיות אלא במנין העשין. ודברי שניהם מתמיהים מאוד. שהרי ודאי אין בזה יותר ממצות עשה אחת. ומסורה רק לצבור. ואין היחיד חייב בה. וגם אינה נעשית אלא ע"פ סנהדרי גדולה. כדתנן בסוטה (ר"פ עגלה ערופה) עיי"ש. וא"כ ודאי אין מקום מצוה זו אלא במנין הפרשיות. ואמנם נראה בדעת הבה"ג ז"ל דס"ל דודאי שתי מצות יש כאן אחת מצות הצבור. שמקומה במנין הפרשיות. ואחת מצות היחיד. שמקומה במנין העשין המוטלות על היחידים. דעיקר הבאת העגלה ע"י בני העיר הקרובה וכן מעשה ב"ד הגדול וב"ד והזקנים של אותה העיר (כדתנן בפרק בתרא דסוטה). הכל הוא מצוה אחת של צבור. ונמנה במנין הפרשיות. אבל אמירת הכהנים מדכתיב ונגשו הכהנים

בני לוי וגו'. וכדתנן התם (מ"ו ע"א) דהגשה זו היינו לומר כפר לעמך ישראל וגו' עיי"ש ובפירש"י שם. היא מצות הכהנים ונמנית בפ"ע במנין העשין המוטלות על היחידים לדעת הבה"ג ז"ל. אלא שמנאה בין המצות המוטלות על הכהנים בסוף מנין העשין עיי"ש. אלא שיש בזה אצלי מקום עיון בשיטה זו של הבה"ג בכמה מצות כיו"ב ואכמ"ל בזה. אבל דברי הר"א הזקן ז"ל אינם מובנים כלל לכאורה. ואולי אפשר לומר דס"ל בזה ג"כ כדעת הבה"ג ז"ל דאמירת הכהנים הו"ל מצוה המוטלת על היחידים. אלא דמ"מ ס"ל דאין למנותה מצוה בפ"ע. משום שאין זו אלא אחד מחלקי המצוה. וא"כ אין כאן אלא מצוה אחת המשותפת לצבור וליחידים. והילכך מקומה במנין העשין המוטלות על הכל. על הצבור ועל היחיד. ועדיין צ"ע בזה. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן ברורים. שלא מנה בזה אלא מצוה אחת כשאר כל הראשונים ז"ל מוני המצות. משום דודאי נראה דאמירת הכהנים אינה אלא אחד מחלקי עיקר המצוה. וכיון שעיקר המצוה ודאי אינה אלא מצות הצבור. לכן אין למנותה אלא במנין הפרשיות. וכן באזהרות הר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנאוה אלא במנין הפרשיות. אע"פ שהם מההולכים בעקבי הבה"ג ז"ל. וגם באזהרות אתה הנחלת לא מנאה אלא מצוה אחת עיי"ש:

אמנם צריך ביאור מש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן **לכפר דמי נודדים**. מהו זה שכתב **נודדים**. ולכאורה דכוונתו בזה לומר שאין מביאין עגלה ערופה אלא על חלל שנמצא שלא במקום ישוב בני אדם. דהיינו בשדה או בדרך. וכדמשמע לכאורה מלשון הכתוב נופל בשדה. ולא כשנמצא בתוך העיר עצמה שאין מביאין עגלה ערופה. וזהו שכתב **דמי נודדים**. כלומר הנודדים ומטולטלים בדרך שלא במקום מושב בני אדם. והוא מלשון הכתוב נודדים בגוים (הושע ט'). נדדו ממני (שם ז'). שענינו התרחקות ממקום. ובאמת שזו היא דעת הרלב"ג והר"י אברבנאל ז"ל (פרשת שופטים) שכתבו דמדכתיב נופל בשדה למדו למעט ולא בתוך העיר עיי"ש בדבריהם. ואע"ג דודאי דברים תמוהים הם דהך דרשא לא אשכחן בשום דוכתא. ולא דרשינן במתניתין (ר"פ בתרא דסוטה) ובספרי (שופטים פיסקא ר"ה) מדכתיב נופל בשדה אלא למעט צף על פני המים עיי"ש. ואדרבה מדלא דרשו נמי למעוטי נמצא בתוך העיר. משמע דנמצא בתוך העיר נמי מביאין עגלה ערופה. ומ"מ מבואר דלדעתם אם נמצא בתוך העיר אין מביאין עגלה ערופה. אבל מדברי הראב"ע ז"ל שם שכתב וז"ל ויתכן שהשם צוה לעשות כן העיר הקרובה כי לולא שעשו עבירה כדומה לה. לא נזדמן להם שיהרג אדם קרוב מהם עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דכ"ש כשנמצא ההרוג בתוך העיר ההיא שחייבין להביא עגלה ערופה. וכן משמע נמי

מדברי הרמב"ם ז"ל במורה שהביאו שם הרמב"ן ורבינו בחיי ז"ל עיי"ש. ומ"מ מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן משמע דס"ל כדעת הרלב"ג והרי"א ז"ל כדכתיבנא:

וראיתי להר"י אשכנזי ז"ל (מחנה יהודה חו"מ סי' ר"ס) שהכריח שגם בנמצא החלל תוך העיר מביאין עגלה ערופה. מההיא דפ"ב דיומא (כ"ג ע"א) דתניא מעשה בשני כהנים שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש וכו'. נטל סכין ותקע לו בלבו. עמד רבי צדוק על מעלות האולם ואמר אחינו בית ישראל שמעו. הרי הוא אומר כי ימצא חלל באדמה וגו'. אנו על מי להביא עגלה ערופה על העיר או על עזרות. ופרכינן עלה וירושלים בת אתויי עגלה ערופה היא והתניא אינה מביאה וכו' עיי"ש. והשתא אמאי לא פריך והא החלל בתוך העיר הוה. וההיא פירכא עדיפא טפי דאליבא דכ"ע היא. משא"כ ההיא דירושלים אינה מביאה ליתא אלא אליבא דמ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים. אלא ודאי דגם בנמצא החלל בתוך העיר מביאין עגלה ערופה. וכן הכריח שם עוד מדברי התוס' שם שכתבו על מאי דקאמר על העיר או על העזרות. דפשיטא שעל העזרות אין מביאין דהא העיר הקרובה כתיב. ועזרה לאו עיר היא. ומדלא כתבו נמי מדנמצא בתוך העיר. מוכח דס"ל דבנמצא בתוך העיר נמי מביאין עיי"ש. ובזה תירץ קושית התוס' (פ"ב דב"ב כ"ג ע"ב) שהקשו למה לי קרא דאין ירושלים מביאה עגלה ערופה תיפוק ליה משום דאית לן למיזל בתר רובא דעלמא. דהא התם פרכינן אקרא דוהיתה העיר הקרובה וגו' וניזל בתר רובא דעלמא. ומשני ביושבת בין הערים. וא"כ ירושלים אע"ג דהרים סביב לה. מ"מ הא כל ישראל עולים לרגל. וגם היתה עיר רוכלת עמים הו"ל למיזל בתר רובא דעלמא עיי"ש. אבל עפ"ז ניחא. דאיכא למימר דאיצטריך קרא לנמצא תוך העיר. דבזה ודאי ליכא למיחש לרובא דעלמא. שהרי לעולם רוב היושבין בה הם אנשי העיר ירושלים עיי"ש בדבריו. ולפי דבריו אלו עכ"פ מוכח מדברי התוס' בב"ב שם דס"ל דנמצא בתוך העיר אין מביאין. דאל"כ הרי אין מקום לקושייתם שנדחקו בה טובא שם. וכמש"כ הוא גופי'. וגם הרשב"א ז"ל שנדחק ג"כ בקושיא זו כהובא בש"מ שם עיי"ש. ע"כ הכי ס"ל. וגם התוס' בב"ק (סו"פ מרובה פ"ב ע"ב) נתקשו בזה וגם בתוס' רי"ד (בב"ב שם) נדחק בישוב קושיא זו עיי"ש. וא"כ ע"כ מוכח דס"ל דאם נמצא חלל בעיר אין מביאין עגלה ערופה:

וראיתי להר"ב י"ד ביומא שם שהשיג על הר"י אשכנזי ז"ל. וכתב שהדבר פשוט כדעת הרלב"ג והרי"א ז"ל דכיון דמדכתיב בקרא בשדה ממעטינן צף ע"פ המים. כ"ש כשנמצא בתוך העיר. דודאי עיר לאו שדה היא עיי"ש בדבריו. ואין זה מוכרח כלל לדעתי. דא"כ קשה מנ"ל למעוטי צף ע"פ המים. ודילמא לא אתי קרא אלא למעוטי תוך העיר. כמש"כ

הוא גופי' דיותר משמע למעוטי תוך העיר מצף ע"פ המים. ועכצ"ל דמשמע להו לרז"ל דשדה דקרא לא למעוטי עיר אתי. שלא דבר הכתוב אלא בהווה משום דבעיר מסתמא היה נודע מי הכהו. וכיו"ב כתב הרמב"ן ז"ל (פרשת תצא) גבי נערה המאורסה דעיר ושדה דנקט קרא לא דיבר הכתוב אלא בהווה. משום דבעיר סתמא ברצון ובשדה מסתמא באונס. אבל אין חילוק בין עיר לשדה אלא ברצון ובאונס הוא דתליא מילתא. וכמבואר בספרי שם עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות נערה בתולה) עיי"ש. והכא נמי נראה דפסיקא להו דאין חילוק בין עיר לשדה ובכל ענין שלא נודע מי הכהו מביאין עגלה ערופה אפי' נמצא תוך העיר. ולהכי לא מיעטו מקרא דבשדה אלא צף על פני המים. וא"כ אדרבה משם מוכח שלא כדברי רלב"ג והרי"א ז"ל. ומש"כ עוד שם לדחות דברי הר"י אשכנזי ז"ל בהוכחתו מסוגיא דיומא שם. וכתב דיש לומר דהיינו טעמא דלא פריך והא תוך העיר הוה. משום די"ל דס"ל כר"א דאמר בספרי על כולם היו עורפין ואפי' צף ע"פ המים. וא"כ לא דרש שדה. ולדידי' איכא למימר דגם נמצא תוך העיר מביאה עגלה ערופה. עיי"ש. ואין דבריו נכונים וגם סותרין זא"ז. דהרי הוא גופי' כתב דיותר משמע למעוטי נמצא תוך העיר מצף ע"פ המים. וא"כ כיון דלא אשכחן לר"א דפליג אלא בצף ע"פ המים. מהיכא תיתי לן לומר דגם תוך העיר לא ס"ל לר"א דאימעיט מהך קרא. ויותר ראוי לומר דבהכי כ"ע מודו דממעטינן. וא"כ הוכחת הר"י אשכנזי במקומה עומדת. ועוד דגם לפי דבריו אכתי טפי הו"ל למיפרך מתוך העיר הוה לפי מאי דקיי"ל דלא כר"א אלא כת"ק דאמר כולם לא היו עורפין. דהא השתא נמי דפריך מדתניא ירושלים אינה מביאה. ע"כ לא אליבא דכ"ע היא וכמש"כ בתוס' שם עיי"ש. אלא ודאי לא פריך אלא משום דהכי קיי"ל. וא"כ טפי הו"ל למיפרך דבכיו"ב שנמצא החלל בתוך העיר גם כל שאר העיירות אין מביאין ולא ירושלים לחוד. וא"כ נכונה הוכחת הר"י אשכנזי ז"ל. ובהכי ממילא נדחו דבריו שם גם במה שרצה לדחות הוכחתו מדברי התוס' שם עיי"ש. וגם מה שהוצרך להביא דברי ר"א מהספרי אשתמיטתי' דהכי איתא נמי בסוטה שם בדוכתה (מ"ה ע"ב) עיי"ש:

אמנם לדידי היה נראה ראיה מוכרחת דאפי' נמצא בתוך העיר נמי מביאין עגלה ערופה. מדילפינן בסוטה שם ובשאר דוכתי דאין ירושלים מביאה עגלה ערופה מדכתיב לרשתה. וירושלים לא נתחלקה לשבטים עיי"ש. והשתא הרי הך קרא דלרשתה לא גבי הבאת עגלה ערופה כתיב. אלא גבי מציאת החלל הוא דכתיב בקרא דכי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלקיך נתן לך לרשתה וגו'. וא"כ ליכא למעוטי מהך קרא אלא לענין שאם נמצא החלל בירושלים שלא נתחלקה לשבטים אין מביאין עגלה ערופה. והשתא אם

איתא דכשנמצא החלל בתוך העיר אין בזה כלל תורת עגלה ערופה. וא"כ ע"כ הך קרא דכי ימצא חלל. בשדה דוקא מיירי חוץ לעיר. והא ודאי פשיטא דאפי' למ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים. היינו דוקא העיר ירושלים בלבד. אבל השדות סביב העיר לכ"ע נתחלקו לשבטים. וממילא מבואר דע"כ ליכא לאוקמי מיעוטא דלרשתה אלא למעט חוצה לארץ בלבד שלא ירשוה. וא"כ היכי מיעטו מיניה ירושלים. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאין לחלק בין נמצא החלל בתוך העיר לחוץ לעיר. וקרא דכי ימצא חלל וגו' בנמצא בעיר עצמה נמי מיירי. והשתא שפיר אימעיטא ירושלים ממיעוטא דלרשתה לענין שאם נמצא החלל בירושלים עצמה אין מביאין כיון שלא נתחלקה לשבטים. וממילא מבואר דגם בנמצא בשדה או בדרך קרוב לירושלים אין ירושלים מביאה. אבל בשאר עיירות ודאי אפי' נמצא תוך העיר מביאה עגלה ערופה:

איברא דקצת יש מקום לדחות ראי' זו ע"פ מאי דתניא (פ"ק דיומא י"ב ע"א) אין משכירין בתים בירושלים לפי שאינה שלהן. והיינו משום דס"ל דירושלים לא נתחלקה לשבטים כדאמרינן התם עיי"ש. ולכאורה קשה היכי קפסיק ותני דאין משכירין משום שלא נתחלקה לשבטים. ומשמע ודאי דמילתא פסיקתא קתני שלעולם נוהג דין זה. ומי לא משכחת לה בתר דהוסיפו על העיר. דהא מוסיפין על העיר ויש לאותה תוספת כל קדושת ירושלים כדתנן (רפ"ק דסנהדרין ופ"ב דשבועות) ונמצא שאותה תוספת נתחלקה לשבטים והיא מכלל העיר לכל דבר. וראוי לומר דהבתים שנבנו באותה תוספת לכ"ע נשכרין אע"פ שעכשיו בכלל העיר הן. ועכצ"ל דלמ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים לאו דוקא העיר ירושלים ממש בלבד. אלא אף המגרשים והשדות שסביב לה בכלל זה. וא"כ גם התוס' שמוסיפין אח"כ על העיר ירושלים לא נתחלקה לשבטים להך תנא. ולהכי שפיר קפסיק ותני אין משכירין בירושלים. דמשמע שלעולם נוהג בה דין זה אפי' לבתר שהוסיפו עליה. כההיא דשתי ביצעין (פ"ב דשבועות ט"ז ע"א) עיי"ש. והשתא א"כ ממילא מבואר דאין משם הכרח לומר שגם בנמצא בתוך העיר מביאין עגלה ערופה. משום דאיכא למימר דודאי ירושלים עצמה לא איצטריך קרא למעוטי. משום דבלא"ה גם שאר כל עיירות ארץ ישראל אף ע"פ שנתחלקו לשבטים אין מביאין עגלה ערופה כשנמצא החלל תוך העיר עצמה. ולא אתי קרא למעוטי. אלא כשנמצא החלל במגרשי ירושלים ובשדות מסביב לה. שגם הם לא נתחלקו לשבטים כירושלים עצמה להאי תנא. מיהו יש מקום לפקפק בזה. דהרי אין שיעור קצוב לתוספת על העיר. וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת. דקפסיק ותני אין משכירין. הא משכחת לה עדיין בשהוסיפו על ירושלים מחלקו של אחד השבטים. אלא שאפשר לומר דכיון דקתני אין

משכירין בתים בירושלים. א"כ משמע ודאי דעכ"פ דומיא דירושלים בעינן. דהיינו מארץ שלא נתחלקה לשבטים. אבל כשהוסיפו על העיר מארצות שנחלקו לשבטים אין ה"נ דמשכירין בתים הבנויים באותה תוספת. ואין זה בכלל דינא דהך ברייתא. ובלא"ה נראה דאפי' אם תמצא לומר דכשנמצא החלל תוך העיר עצמה אין מביאין עגלה ערופה. מ"מ היינו דוקא כשנמצא בשווקים ורחובות של העיר ובמקומות הנושבים בבתים וחצרות. אבל ודאי כשנמצא בשדות שבעיר מביאין דשפיר קרינן ביה נופל בשדה אע"פ שהוא בתוך העיר. דודאי גם באמצע העיר נמצאים פעמים שדות וכרמים. כההיא דתנן בערכין (פרק בתרא ל"ב ע"א) ובסוגיא דהתם. בתוספתא שם. ובספרא (פרשת בהר פ"ד)ושאר דוכתי. וכן גבי נערה המאורסה דכתיב בשדה. ודאי לא אתי לאפוקי אלא שווקים ורחובות שבעיר שהרבים מצויים שם וכיו"ב. אבל שדה שבתוך היקף חומת העיר ודאי בכלל שדה דקרא הוא. וא"כ ממילא נדחית ראי' שהבאתי:

אבל נראה לכאורה ראי' מוכרחת לזה מדאמרינן (פ"ב דבב"ב כ"ג ע"ב) אר"ח רוב וקרוב הלך אחר הרוב ואע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא אפי' הכי רובא עדיף. מתיב ר"ז והיה העיר הקרובה אל החלל וגו' ואע"ג דאיכא אחריתא דנפישא מינה. ומשני בדליכא. ופריך וליזיל בתר רובא דעלמא. ומשני ביושבת בין ההרים עיי"ש. ומתבאר דמה שאמרה תורה והיה העיר הקרובה אל החלל וגו'. היינו משום דאזלינן בתר קורבא שמברר לן שהרוצח הוא מאותה העיר הקרובה. והשתא א"כ ודאי אית לן למימר דכ"ש שאם נמצא החלל תוך העיר שמביאין עגלה ערופה. ולא עוד אלא בזה אפי' איכא אחריתא דנפישא מינה ואינה יושבת בין ההרים. אית לן למימר שמביאה עגלה ערופה כשנמצא החלל בתוך העיר עצמה. דאית לן למימר חזקה כאן נמצא וכאן היה. וקרוב כזה שהוא במקומו אפי' לר"ח עדיף טפי מרובא. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל בסוגיא דבב"ב שם (לקמן כ"ד ע"א) בההוא חצבא דחמרא דאשתכח בפרדיסא דערלה שריא רבינא. ואמרינן התם לימא משום דס"ל כר"ח. ודחינן שאני התם דאי מיגניב מיני' אצנועי בגווי' לא מצנעי. והני מילי חמרא אבל ענבי מצנעי עיי"ש. וכתב הרמב"ן ז"ל שם וז"ל פי' עבידי ודאי דמצנעי ואפילו לר"ח אסור. דכי הא לאו קרוב בלחוד הוא אלא במקומו ממש הוא וכאן נמצאו וכאן היו. והכי נמי מוכח בקידושין פרק קמא דקאמרינן בברייתא כרם הנטוע ירק וירק נמכר חוצה לו בארץ אסור. והיינו משום דדרכן של כל הגננים למכור על פתח גנותיהן. כדאמרינן בסוף בב"ק. הילכך כמי שהוא במקומו דמי. וכיון דמקום שהוא מקומן ומצוי ליכא למ"ד רוב עדיף כן נראה לי עכ"ל עיי"ש. והשתא א"כ אם במקום קורבא אמרה תורה דהקורבא מחייבת את אנשי העיר הקרובה להביא עגלה

ערופה. משום דהקורבא מוכחת שהרוצח הוא מהם. כ"ש כשנמצא החלל תוך העיר עצמה דהו"ל קרוב שהוא מקומו דעדיף טפי אפילו מרובא. דאית לן למימר דזה מחייבם להביא עגלה ערופה. וזו ראיה מוכרחת לכאורה:

האומנם בלא"ה כבר עמדו בתוס' שם (ד"ה בדליכא) וז"ל תימא דהכא משמע דטעמא דהעיר הקרובה מביאה עגלה ערופה משום דמתוך הקורבא מוכח שמשם בא ההורג. ובסוטה תניא מנין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה שאין בה ב"ד ומודדין לעיר אחרת שיש בה ב"ד וכו' (כצ"ל עיי"ש). ואמאי והא מתוך הקורבא נראה שמאותה שאין בה ב"ד היה עכ"ל. והניחוה בתימא עיי"ש. וראיתי להרב באר שבע בסוטה (מ"ה ע"א) שכתב על תמיהתם וז"ל. ולי נראה דלק"מ דולקחו זקני העיר ההיא עדיף. כשם דאמרינן (בפרק לא יחפור) אע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא אפילו הכי רובא עדיף עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו אלא תימא. ולא נגע ולא פגע כלל בתמיהת התוס'. ואין כדאי להאריך בזה. ולכאורה היה נראה לומר ע"פ מאי דאמרינן (פ"ב דבכורות י"ח ע"א) תנא נמצא מכוון בין שתי עיירות ר"א אומר שתיהן מביאות שתי עגלות. וחכ"א יביאו עגלה אחת בשותפות ויתנו. ופרכינן מאי קסברי רבנן. אי קסברי דאפשר לצמצם וקרובה אפילו קרובות. ליתי תרתי. ואי קסברי קרובה ולא קרובות. אפילו חדא לא ליתי. ומשני קסברי רבנן אי אפשר לצמצם ואפילו בידי אדם עיי"ש. והשתא לר"א דאמר קרובה ואפילו קרובות עכצ"ל דס"ל דמה שאמרה תורה והיתה העיר הקרובה אל החלל וגו'. לא משום דהקורבא מבררת שהרוצח בא מהעיר הקרובה. דא"כ כשנמצא מכוון בין שתי עיירות הרי אין כאן שום בירור כלל. דכיון דס"ל שאפשר לצמצם ונמצא קרוב לשתים בשוה. אין כאן בירור כלל. לא לגבי זו ולא לגבי שנייי'. ואי אפשר לחייבן לא זו ולא לזו. והיכי אפשר לחייב את שתיהן. הרי הכתוב תלה בבירור קורבא וליכא. ועכצ"ל דס"ל דמה שתלה הכתוב כאן בעיר הקרובה. לא משום בירור הוא. אלא גזה"כ הוא. ומצותה בכך. ואין מקום לומר דמה שאמרה תורה העיר הקרובה היינו משום בירור אלא לרבנן. דאמרי דבנמצא מכוון בין שתי עיירות יביאו עגלה אחת בשותפות ויתנו. ובסוגיא דבב"ב שם כיון דקאמר ר"ח רובא דאורייתא וקורבא דאורייתא ורובא עדיף. עכצ"ל דס"ל דהעיר הקרובה משום בירור הוא. דאל"כ לא אשכחן קורבא בדאורייתא כלל בתורת בירור. דבעגלה ערופה אינה אלא משום דמצותה בכך. וגזה"כ בעלמא הוא בענין זה בלבד. ומאי קאמר אע"ג דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא רובא עדיף. והא לא אשכחן קורבא בדאורייתא אלא בעגלה ערופה בלבד משום דמצותה בכך. ואין זה ענין לרוב כלל. שהוא משום בירור בכל התורה. דכתיב אחרי רבים להטות.

וס"ל כרבנן דר"א. ולזה שפיר מתיב עלי' ר"ז מדכתיב והיתה העיר הקרובה וגו'. ואע"ג דאיכא אחריתא דנפישא. ואיצטריך לשנויי בדליכא וביושבת בין ההרים. אבל אינה יושבת בין ההרים אזלינן בתר רובא דעלמא. ולא מחייבינן את העיר הקרובה. משום דרובא עדיף מקורבא. ולא אזלינן בתר קורבא אלא במקום דליכא רובא כנגדו. ומעתה א"כ ממילא מבואר דלק"מ תמיהת התוס' שם. דאיכא למימר בפשיטות דההיא ברייתא דקתני שמניחין אותה העיר שאין בה ב"ד ומודדין לעיר אחרת שיש בה ב"ד. אתיא כר"א דס"ל דאין הקורבא בעגלה ערופה משום בירור. אלא מצותה בכך וגזה"כ הוא. אפילו בענין דליכא הוכחה מתוך הקורבא שמשם בא ההורג. וכגון בנמצא מכוון בין שתי עיירות כדכתיבנא. ולדידי' שפיר קתני שמניחין העיר הקרובה שאין בה ב"ד ומודדין לעיר הקרובה מעיירות שיש בהן ב"ד ויליף לה מקרא ואע"ג דבסוטה שם (כ"ה ע"ב) מפרשינן סתם מתניתין דהתם נמי כההיא ברייתא עיי"ש. איכא למימר דלר"ח ס"ל דכיון דקתני סיפא נמצא מכוון בין שתי עיירות שתיהן מביאות שתי עגלות דברי ר"א. איכא למימר דמאי דקתני דברי ר"א. אריש נמי קאי. ור"א הוא דקאמר הך דינא. ולטעמי' אזיל ולאו סתמא היא. ומאי דפריך בסוגיא דבב"ב שם על ר"ח ממתניתין דהתם ניחא שפיר. דהרי בהך מתניתין מבואר דס"ל דקורבא הוי בירור. וא"כ ע"כ לא מיתוקמא כר"א עיי"ש. ואין להאריך כאן בזה:

אלא דלפ"ז נמצאו פסקי הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהלכות רוצח ה"ה וה"ו וה"ז) סותרים זא"ז. שפסק כר"ח (בב"ב שם) וגם פסק שם כההיא ברייתא דסוטה שם. וא"כ לדידי' קושית התוס' במקומה עומדת. וגם בלא"ה דחיקא מילתא לאוקמי בפלוגתא דתנאי אי אזלינן בתר קורבא בעלמא או לא. ולא משמע הכי ואין להאריך. ולכן יותר נראה לומר לתמיהא זו של התוס'. דגם התם ודאי רק העיר הקרובה אל החלל. אע"פ שאין בה ב"ד. היא שמביאה עגלה ערופה. ומשום שמהקורבא מוכח שהרוצח לא בא אלא משם. ולא אמרו שמניחין העיר שאין בה ב"ד ומודדין לעיר שיש בה ב"ד אלא לענין המדידה. ולענין שהב"ד של העיר ההיא החובה מוטלת עליהם לערוף את העגלה ולעשות כל האמור בפרשה. אבל ודאי הכל נעשה רק לשם כפרת העיר הקרובה שמביאה העגלה. משום דודאי ממנה בא הרוצח. ועלה דידה הוא דרמי חיובא להתכפר בעגלה. וכבר ראיתי להרב ב"ש שם לעיל שכתב דהא דאיפליגו (פ"ב דמכות י' ע"ב) אמוראי בעיר שאין בה זקנים אם מביאה עגלה ערופה עיי"ש. ותמהו בתוס' שם מדתנן שאין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד עיי"ש. ולזה כתב בב"ש שם דודאי אין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד. ולא פליגי הנך אמוראי אלא אם העיר הקרובה שאין בה ב"ד היא שמביאה העגלה. או אותה

העיר שיש בה ב"ד מביאה עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ג"כ אפשר לומר דהך סוגיא דבב"ב שם אזלא אליבא דמ"ד דהעיר שאין בה ב"ד. כיון שהיא קרובה. היא מביאה העגלה. וא"כ סרה תמיהת התוס' שם. אלא דאכתי צ"ע במש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ט ה"ד שם) וז"ל אין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד של כ"ג. ואין מודדין לירושלים. שירושלים אינה מביאה עגלה ערופה וכו'. נמצא קרוב לירושלים או לעיר שאין בה ב"ד. מניחין אותה ומודדין אל שאר העיירות הסמוכות וכו' עכ"ל עיי"ש. והשתא לפי מה שביארנו הדרא קושיא לדוכתה בנמצא סמוך לירושלים שכתב הרמב"ם שמניחין אותה ומודדין לעיר אחרת. והא כיון דירושלים אינה מביאה עגלה ערופה. וע"כ העיר האחרת שמודדין אליה היא שמביאה העגלה. וא"כ בזה עדיין תמיהת התוס' בתקפה. דהא מתוך הקורבא מוכח דמירושלים הוא שבא הרוצח ואין כאן חובת עגלה ערופה כלל:

אלא דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה לא נתבאר אצלי מנ"ל הא. והרי במתניתין דסוטה שם לא תנן הך דינא אלא בעיר שאין בה ב"ד בלבד. וגם בברייתא דמייתי בסוגיא דהתם. וגם בירושלמי שם לא אמרו כן אלא בעיר שאין בה ב"ד. אבל בירושלים לא תנן התם במתניתין אלא שאינה מביאה עגלה ערופה. אבל לענין מדידה לא נזכרה ירושלים כלל. ומשמע ודאי שאם נמצא סמוך לירושלים ליכא מדידה כלל. לפי שאין כאן תורת עגלה ערופה כלל. כמו בנמצא סמוך לספר או לעיר שרובה נכרים. וראיתי בכ"מ שם שעל מש"כ הרמב"ם שם ואין מודדין לירושלים וכו'. כתב משנה וגמרא שם. וגם על מה שכתב הרמב"ם נמצא קרוב לירושלים וכו'. ציין בכ"מ למשנה שם עיי"ש. ודבריו מתמיהים אצלי מאוד בזה. דליתא התם כלום מזה וכדכתיבנא. וגם שאר נושאי כליו לא הראו את מקורו. ויותר מזה קשה לי דאדרבה מסוגיא דסוטה שם מוכח איפכא. דאהא דתנן התם נמצא סמוך לספר וכו' או לעיר שאין בה ב"ד לא היו עורפין. אין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד. פרכינן (בגמרא שם) פשיטא. כיון דתנא לעיר שאין בה ב"ד. אנא ידענא דאין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד. ומשני הא קמ"ל כדתניא מנין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד. ת"ל ולקחו זקני העיר ההיא מ"מ עיי"ש. ופירש"י וז"ל קמ"ל כדתניא וכו'. וה"ק נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד אין מודדין לה. אלא לעיר שיש בה ב"ד מודדין. איזו היא עיר שיש בה ב"ד קרובה לו. ואי לא הדר תניא הוה אמינא אין מודדין כלל עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בהדיא מזה דכל היכא דלא קתני במתניתין בהדיא שמודדין למקום אחר. אלא קתני סתם דאין עורפין אית לן למימר דאין כאן מדידה כלל. והילכך בעיר שאין בה ב"ד איצטריך למיהדר ולאשמעינן הכי בהדיא. והשתא בירושלים דלא קתני במתניתין אלא שאינה מביאה

עגלה ערופה. ע"כ מתבאר מזה שאין כאן מדידה כלל בנמצא החלל קרוב לירושלים ודלא כמש"כ הרמב"ם ז"ל. וראיתי בקרית ספר להמבי"ט ז"ל שהשמיט הלכה זו מלשון הרמב"ם שהביא שם. ולא כתב כן אלא גבי נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד בלבד עיי"ש. ואולי כן היה כתוב בנוסחת הרמב"ם שלפניו. אבל בסמ"ג (עשין ע"ח) כתב כדברי הרמב"ם בנוסחא שלפנינו עיי"ש. מיהו מדברי החנוך (מצוה תק"ל) משמע דלא ס"ל הכי. אלא ס"ל דירושלים יש לה דין סמוך לספר ועיר של נכרים דאין מודדין להן כלל עיי"ש בדבריו:

ואמנם מצאתי מקורו של הרמב"ם ז"ל והסמ"ג בתוספתא (פ"ט דסוטה). דקתני התם נמצא סמוך לספר בעיר שיש בה נכרים. או בעיר שאין בה ב"ד. אם היה עיר עכו"ם בינתים או סמוכה לירושלים לא היו מודדין. אלא מניחין אותה ומודדין חוצה לה עיי"ש. הרי בהדיא דגם בנמצא סמוך לירושלים מודדין לעיר אחרת. כמו בנמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד. ואע"ג דהך תוספתא בגירסא שלפנינו נשתבשה ויש בה כמה ט"ס. מ"מ חזינן שמבואר בה כדברי הרמב"ם והסמ"ג. ובתוספתא שנדפסה מכת"י הגירסא מתוקנת יותר. והכי גרסינן התם. אם היה עיר של גוים בינתים. או שהיתה סמוכה לירושלים. לא היו מודדין. אלא מניחין אותה ומודדין חוצה לה. נמצא סמוך לספר. לעיר שיש בה גוים או לעיר שאין בה ב"ד לא היו מודדין. ואין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד. אלא מניחין אותה ומודדין חוצה לה עיי"ש. ובלתי ספק דמקור דברי הרמב"ם והסמ"ג הוא משם. אלא דמ"מ הדבר קשה ללמוד משם. כיון דודאי ממשנתנו ומסוגיא דתלמודא בבבלי ובירושלמי ומהספרי לא משמע הכי. ובפרט דמהתוספתא בין לגירסא שלפנינו ובין לגירסת הכת"י. מתבאר דגם בעיר של גוים דינא הכי הוא. והרי בזה גם לדעת הרמב"ם ז"ל לא קיי"ל הכי. כמבואר בדבריו שם. ועכצ"ל דס"ל דמשבשתא היא. וא"כ אין ללמוד ממנה כלל במקום שסותרת למשמעות משנתנו וסוגית התלמוד והספרי. והכי מוכח ג"כ מדילפינן התם לנמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמודדין לעיר שיש בה ב"ד מדכתיב ולקחו זקני העיר מ"מ. והיינו משום דקרא יתירא הוא כפירש"י שם. וא"כ אין לנו אלא לעיר שאין בה ב"ד. דבזה הוא דמיירי קרא. אבל בירושלים מהיכא תיתי לן. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל והסמ"ג צ"ע אצלי בזה. וגם בדברי הרמב"ם ז"ל גופיה (בפיה"מ דסוטה שם) משמע דלא ס"ל הכי למשנתנו עיי"ש. ומעתה מתבאר עכ"פ שע"פ סוגית התלמוד שפיר מתורצת על נכון תמיהת התוס' בסוגיא דבב"ב שם כמו שביארנו. ואין מקום לתמיהתם אלא ע"פ דעת הרמב"ם ז"ל ע"פ התוספתא שהבאתי. ומיהו גם לפי דעת הרמב"ם ז"ל אפשר ליישב כמש"כ בהגהות מיימוני (הלכות רוצח שם הלכה ה')

בשם הריצב"א ז"ל דהא דאמרינן נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד מניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד. היינו דוקא בשקריבתן שוה להחלל. ואין זו רחוקה מזו להחלל. אבל אם זו שאין בה ב"ד קרובה יותר אל החלל מזו שיש בה ב"ד. אין הכי נמי שאין מודדין יותר כלל. ואין בזה תורת עגלה ערופה עיי"ש בדבריו. וא"כ. עכ"פ מצד זה ליכא קושיא. ומעתה ודאי מוכרח מזה שאם נמצא החלל תוך העיר נמי מביאה עגלה ערופה. וכ"ש הוא מנמצא חוץ לעיר. וכדכתיבנא ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל בב"ב שם:

איברא דעיקר דברי הרמב"ן ז"ל בזה. אע"פ שכן נראה גם דעת הראב"ד ז"ל בהשגות (פ"ז מהלכות ע"ז הי"ב) עיי"ש היטב ובכ"מ שם. וכן משמע דעת הרמב"ם ז"ל (פ"י מהלכות מאכלות אסורות הי"ג). ובזה תסור קושית הרב לח"מ שם עיי"ש. וכן נראה דעת הטור (יו"ד סי' רצ"ד) עיי"ש. מיהו יש לדחות. דאפשר שדעתם כדעת רבינו יונה ז"ל בעליותיו שהביא בש"מ (בסוגיא דבב"ב שם). בפירושו האחרון עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה. מ"מ דבריו ז"ל תמוהים אצלי טובא מסוגיא דפ"ק דבכורות (ז' ע"ב). דתנן התם דג טמא שבלע דג טהור מותר באכילה וכו'. ופרכינן עלה התם. טעמא דחזינן דבלע. הא לא חזינ' דבלע אמרינן אשרוצי אשריץ. מנ"ל וכו'. ר"א אמר רוב דגים במינן משריצים וכמו שבלע לפנינו דמי עיי"ש. והשתא לפי סברת הרמב"ן ז"ל הא התם שנמצא במקומו ממש הו"ל קרוב שהוא במקומו ממש דאמרינן כאן נמצא וכאן היה. דעדיפא טפי מרובא. ואית לן למימר דלא מהני ליה רובא דרוב דגים במינן משריצים להתירו באכילה. אלא הו"ל למיזל בתר קורבא כהאי. ולומר דאשרוצי אשריץ וכאן נמצא וכאן היה מיצירתו ואסור באכילה. וזו תימא גדולה על הרמב"ן ז"ל וסייעתו. וצ"ע כעת בזה. אלא דמ"מ בעיקר הדבר ודאי סברת הרמב"ן ז"ל מצד עצמה מוכרחת עכ"פ לענין שקרוב כזה עדיף מקרוב שלא במקומו ממש. ולא הוקשה לנו על סברתו מסוגיא דבכורות שם אלא במאי דס"ל דקרוב כזה לכ"ע עדיף טפי מרוב. ומכריע נגד הרוב. אבל ודאי קרוב כזה עדיף טפי מיהת מקרוב בעלמא. אפי' אם לא יהיה עדיף מרוב. וא"כ כיון דלפי המבואר בסוגיא דהתם דמה שאמרה תורה דהעיר הקרובה אל החלל היא שמביאה העגלה. היינו רק משום שהקורבא מוכחת שמשם בא הרוצח. ודאי איכא למשמע מזה דכ"ש כשנמצא החלל תוך העיר מיחייבא להביא עגלה ערופה. והכי משמע מפשטא דלישנא דברייתא (ר"פ בתרא דסוטה מ"ה ע"א) דתניא ומדדו אפי' נמצא בעליל לעיר היו מודדין שמצוה לעסוק במדידה עיי"ש. ובודאי לשון בעליל לעיר משמע באמצע העיר שגלוי וניכר לכל שכאן נהרג בלא ספק. וכלישנא דקרא בעליל לארץ (תהלים י"ב ז'). וכ"ש לפי הגירסא שבתוספתא (פ"א דסוטה) בעליל העיר עיי"ש. דודאי משמע בפירסומה של העיר.

דהיינו במקום היותר גלוי שבעיר. אלא דרש"י ז"ל בסוטה שם. וכן בסנהדרין (י"ד ע"ב) והרמ"ה ז"ל שם והרמב"ם ז"ל (רפ"ט מהלכות רוצח) ושאר ראשונים לא פירשו כן עיי"ש. ומדברי הערוך (ערך עלל) נראה שגירסתו שם בעליל קרוב לעיר עיי"ש. ואפשר דזו היתה גם גירסת הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש אבל לא כן הגירסא לפנינו בתלמודין שם ובירושלמי ובתוספתא שם. ועכ"פ לכאורה צריך לפרש דברי רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו. וא"כ דעתו דאם נמצא תוך העיר אינה מביאה עגלה ערופה. וכדעת הרלב"ג והרי"א ז"ל. ואולי אפשר לומר דמש"כ **דמי נודדים** אין כוונתו אלא לומר שנמצא נדוד ומושלך על אם הדרך בארץ או בשדה ולאפוקי אם נמצא טמון בגל וכיו"ב. כדתנן (ר"פ בתרא דסוטה). או לאפוקי אם נמצא על המטה. כדאיתא בירושלמי שם עיי"ש. וכ"ש אם נמצא נרצח בביתו. דודאי אין בזה תורת עגלה ערופה אפי' את"ל דאם נמצא תוך העיר בשוק נמי בכלל מצוה זו:

מצוה ט

פרשת מלקות ייסרון. כתיב (פרשת תצא) והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו וגו'. והיא מצוה לב"ד להלקות את המחוייב מלקות. ומנאה במנין הפרשיות כמצוה המסורה לצבור ולב"ד לענוש את המתחייבים בעונשין מדאורייתא. ולרבינו הגאון ז"ל מלקות צריכה נמי לסנהדרין כדיני נפשות כמו שביארנו לעיל (סוף מנין העונשין) עיי"ש. ומה שלא מנאה במנין העונשין. הדבר מבואר דהיינו משום דשם לא נמנו אלא העונשין שבמיתה. אם במיתת ב"ד. ואם שלא בב"ד. או בידי שמים. אבל עונש מלקות אין שם מקומו. והנה מצוה זו מנה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) וז"ל שם **הלקה ארבעים ליסרה על עוברי על לאוי תורתך**. עכ"ל עיי"ש. וגם באזהרות אתה הנחלת ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל מנאוה. אבל הבה"ג ז"ל לא מנאה וגם באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל נמשך אחר הבה"ג כדרכו ולא מנאה. וגם באזהרות הר"א הזקן ז"ל לא מנה מצוה זו. ואע"פ שהזכירה בריש מנין הלאוין שלו. מ"מ הדבר ברור שאין כוונתו שם למנותה במנין המצות. שאין זה מקומה. אלא שכתב בדרך אגב לפי שכתב שם שאלו הלאוין אין בהם יותר מעונש מלקות. וכמש"כ גם הבה"ג בריש מנין הלאוין עיי"ש. לכן האריך שם במליצתו קצת בענין מלקות. ואמנם בה"ג כת"י רומי נזכרו דיני מכות בריש מנין הפרשיות שלו. ונראה שכוונתו בזה לפרשת מלקות. ובלתי ספק שנוסחא זאת היתה גם לפני הר"י אלברגלוני ז"ל ולכן מנאה גם הוא. והנה הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנאה במנין העשין. ולשיטתייהו אזלי שמנו גם העונשין שבמיתה במנין העשין. אבל רבינו הגאון ז"ל שמנה העונשין שבמיתה כולם במנין הלאוין. וכמו

שביארנו טעמו בפתיחה למנין העונשין עיי"ש. הדבר ברור דגם עונש מלקות שמנה כאן כוונתו למנותו במנין הלאוין כשאר העונשין. אע"פ שהיא מצוה על הב"ד בקום ועשה:

מצוה י

והעם בתרועת מלך נועדים. (כצ"ל). כבר הארכנו בביאור פרשה זו לעיל במנין העשין (עשה ט"ז). ושם נתבאר דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למצות הקהל. דכתיב (פ' וילך) מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות וגו' הקהל את העם וגו'. ואע"פ שכבר כתב שם **והמלך יקראנה לעם בלהקים**. שכוונתו למצות קריאת המלך לפני העם ביום הקהל. מ"מ חזר ומנה כאן מצות הצבור להיות נקהלים יחד ולשמוע הקריאה. שהיא מצוה בפ"ע. ואינה תלויה בקריאת המלך כלל. שאף אם לא היה אז מלך בישראל או שלא בא מאיזו סיבה. החובה עליהם להיות נקהלים ולשמוע הקריאה מאחד מזקני העם. דבפרשת הקהל לא נזכר מלך כלל. וזו ודאי מצות הצבור היא ונמנית במנין הפרשיות. אבל לעיל שם לא מנה אלא מצות המלך. שכשיש מלך בישראל חייבו הכתוב שיקרא הוא קריאה זו לפני העם הנקהלים אז לכך. מדכתיב בפרשת המלך וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו'. ולמדנו מפי השמועה דהיינו כדי לקרות בספר זה לפני העם ביום הקהל. כמבואר בספרי ובפסיקתא זוטרתא. וכדפרש"י ז"ל במתניתין דסוטה (מ"א ע"א) עיי"ש. ולפמש"כ הרב המאירי ז"ל (פ"ב דסנהדרין כ"ב ע"א) נפק"ל הכי בספרי מדכתיב משנה התורה שעתיד להשתנן. כלומר שהמלך היה משננן בפרשת הקהל וכו' עכ"ל המאירי שם בש"מ עיי"ש בדבריו. וכיו"ב פירש"י ז"ל (פרשת שופטים) לדעת אונקלוס. שכתב וז"ל ואונקלוס תרגום פתשגן. פתר משנה מלשון שנון ודבור עכ"ל עיי"ש. ולכן לא מנה רבינו הגאון ז"ל העשה דכתיבת ס"ת למלך מדכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו'. וכדתנן (פ"ב דסנהדרין כ"א ע"ב). משום דהיינו הך. דעיקר מצוה זו היינו כדי לקרות בס"ת זו ביום הקהל. וא"כ כתיבה זו אינה אלא הכנה והקדמה להתכלית. דהיינו הקריאה ביום הקהל. והתכלית היא שנמנית לא ההכנה והקדמה לה. וכמו שנתבאר בשרשים (שורש עשירי) עיי"ש. ומאי דכתיב בקרא והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. איכא למימר דהיינו כל ימי חייו ביום הקהל. ומה שדרשו בספרי ימי חייו הימים כל ימי חייו הלילות. היינו להכשיר גם הלילה לקריאה זו. אבל ודאי עיקר מנוה זו אינה אלא לצורך קריאה ביום הקהל. כמתבאר מהספרי. גם אפשר לומר דכל ימי חייו לא קאי אלא על והיתה עמו דלעיל מיני'. וכן ושמע להדיא מלשון הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות ס"ת ה"ב ופ"ג מהלכות מלכים ה"א) עיי"ש היטב. וכן מבואר בדבריו בסה"מ (עשין י"ז) עיי"ש. ובחנוך מצוה תק"ג) ובסמ"ג (עשין כ"ה) עיי"ש. ומאי דכתיב למען ילמד ליראה

וגו'. היינו ג"כ ע"י הקריאה ביום הקהל. דהא גם בפרשת הקהל עצמה כתיב כלשון זה ממש למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' וגו':

איברא דלכאורה לא משמע הכי מדתניא בתוספתא (פ"ד דסנהדרין) וכותב לו ס"ת ללמוד לשמו וכו' עיי"ש. הרי דאין ס"ת שלו אלא ללמוד בו. וכפשטי' דקרא דכתיב וקרא בו כל ימי חייו. וס"ל דעל הקריאה קאי. מיהו אין מזה ראי'. דבתוספתא שנדפסה מכת"י ליתא הכי. אלא הכי גרסינן התם. וכותב לו ס"ת לשמו שלא יהא ניאות בשל אבותיו אלא בשלו וכו' עיי"ש. וכן הוא לשון הברייתא בסוגיא דסנהדרין שם עיי"ש. והיא הך ברייתא גופא דתוספתא שם. ואע"ג דבברייתא דתלמודין שם איתא שלא יתנאה בשל אחרים. כבר כתב בד"ס שם דבש"ס כת"י איתא בשל אבותיו עיי"ש. וכן הוא גירסת הרמב"ם בסה"מ (עשה י"ח) עיי"ש. ומיהו בדברי הרמ"ה ורבינו יונה ז"ל שם מבואר שהיתה לפניהם כגירסא שלפנינו עיי"ש. וא"כ צ"ל דברייתא אחריתא היא. ועכ"פ אין מזה הכרע. אלא דקשה מדתניא בתוספתא שם לקמן. והכי איתא נמי בירושלמי (פ"ב דסנהדרין ה"ו). וכתב לו את משנה התורה הזאת מלמד ששני תורות כותב לו אחת שנכנסת ויוצאת עמו וכו' שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. במקום הראוי לקרות. והלא דברים ק"ו ומה אם מלך ישראל שלא עסק אלא בצרכי צבור נאמר בו והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו שאר בני אדם על אחת כמה וכמה וכו' עיי"ש. ולשון הירושלמי שם מבואר יותר דקאי על הקריאה ולמוד. שאמרו שם ומה אם מלך ישראל שהיה עסוק בצרכי ישראל נאמר בו וקרא בו כל ימי חייו. ההדיוט על אחת כמה וכמה עיי"ש. הרי דכל ימי חייו על וקרא בו קאי. וכפשטי' דקרא שיקרא ויעסוק בו כל ימי חייו. וזה מסייע לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ושלא כדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו דס"ל דעיקר מצות כתיבת ס"ת זו אינה אלא כדי לקרות בו לפני העם ביום הקהל. וזו היא קושיא גדולה על שיטתו בזה. אלא שכבר נתבאר דשיטת רבינו הגאון ז"ל יש לה יסוד נאמן ונכון ע"פ דברי הספרי (שופטים פסקא ק"ס). אלא דמ"מ בודאי יש מקום להקשות כן לפי מה שביארנו שם דברי רבינו הגאון ז"ל ע"פ דברי הספרי אלו לפי גירסת הרב המאירי ז"ל:

ומ"מ יש לצדד בזה בדרך אחרת וכמו שנבאר. והנה ז"ל הרב המאירי שם. ובספרי (פ' שופטים) אמרו. משנה אין לי אלא משנה תורה כל התורה מנין. ת"ל את כל דברי התורה. א"כ למה נאמר משנה שעתיד להשתנות וכו'. ויש גורסין שם שעתיד להשתנן. כלומר שהמלך היה משננן בפרשת הקהל. וכן נראה ממה שאמרו שם אחרים אומרים אין משננין אותו ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד עכ"ל עיי"ש. ולפי גירסתו זו ופירושו מבואר דלת"ק היה המלך קורא לפניהם כל התורה כולה. ולא במשנה תורה בלבד.

דמדקאמרי אחרים אין משננין אלא משנה תורה. מכלל דלת"ק איתרבי מקרא מדכתיב כל דברי התורה שצריך לשנן לעם כל התורה כולה. ומאי דכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו'. אינו אלא מלשון שינון. ולא בא הכתוב בזה אלא להודיע הצורך לכתיבת התורה זו. כדי שיהי' לו ספר מיוחד לשנן בו לעם את דברי התורה ביום הקהל. ולזה הוא שקראה משנה. אבל ודאי כל התורה היה כותב וקורא. ולפ"ז מתניתין דסוטה (מ"א ע"א) דתנן שלא היה המלך קורא ביום הקהל אלא במשנה תורה בלבד. ע"כ לא אתיא אלא כאחרים וכדפירש"י שם בהדיא עיי"ש. ומתניתין דפ"ב דסנהדרין שם דמשמע דהמלך צריך שיכתוב לו ס"ת שלימה. ע"כ לא אתיא אלא כת"ק דאחרים. דכיון דס"ל דצריך שיקרא ביום הקהל כל התורה. ע"כ המצוה היא שיכתוב לו כל התורה כולה. אבל לאחרים דפליגי עלי' וס"ל שאין משנין ביום הקהל אלא במשנה תורה בלבד. וא"כ ס"ל דמאי דכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו'. היינו משנה תורה ממש כפשטי' דקרא. א"כ אין המצוה שיכתוב לו אלא משנה תורה. וכבר עמדנו בזה שם דלפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל סותרים זא"ז. דבריש הלכות ס"ת ופ"ג מהלכות מלכים פסק כסתם משנתנו דפ"ב דסנהדרין שם. ובפ"ג מהלכות חגיגה פסק כסתם משנה דסוטה שם שאין המלך קורא ביום הקהל אלא במשנה תורה עיי"ש. ולפי מה שנתבאר היינו תרתי דסתרי אהדדי:

ואמנם יש מקום אתי לומר בזה דכיון דלא קאמרי אחרים אלא אין משנין אותו ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. משמע דלא פליגי עלי' דת"ק אלא לענין שינון. דלת"ק הוא בכל התורה כולה. ולאחרים אינו אלא במשנה התורה בלבד. אבל במאי דס"ל לת"ק דהמצוה היא שיכתוב לו כל התורה. משמע דאחרים נמי מודו לת"ק. ונראה דהיינו משום דריבויא דדריש ת"ק מדכתיב כל דברי התורה לשינון. וממילא נמי לכתיבה. דכיון דצריך שינון בכל התורה ממילא נשמע דצריכה להיות כתובים בה כל דברי התורה. מוקמי לה אחרים לכתיבה בלבד. ולהכי אף ע"ג דלענין שינון ס"ל שאין משננין אלא במשנה תורה בלבד. מ"מ מודו דצריכה שתהא כתובה כולה. וא"כ לפ"ז ממילא מבואר דמשנתנו דסנהדרין שם מצי אתיא נמי כאחרים. משום דהתם בכתיבה הוא דמיירי. ובכתיבה אחרים נמי מודו. וא"כ אין בזה סתירה גם בפסקי הרמב"ם ז"ל. ופסק כאן ושם כאחרים. ומשום דסתם לן תנא בסוטה שם כוותי'. אלא דאין זה נכון. דלפ"ז נמצא דלאחרים משנה התורה דכתיב אצל כתיבה בקרא. דכתיב וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר וגו'. מוקמי ליה לענין שינון ביום הקהל. וקרא דכל דברי התורה דכתיב אצל קריאה ושינון. דכתיב וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה וגו' לשמור את כל דברי התורה וגו'. מוקמי לי' לענין כתיבה לחודה. וזה ודאי לא יתכן. אלא שאפשר לומר

דס"ל דודאי קרא דאת כל דברי התורה נמי לענין קריאה הוא דאתי לריבויי. אלא דלא קאי על הקריאה והשינון שביום הקהל. דכבר גלי קרא דמשנה התורה שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה בלבד. אלא דאשמעינן קרא דאע"ג דעיקר המצוה דכתיבת ס"ת זו אינה אלא משום הקריאה שביום הקהל. מ"מ הואיל ועביד בה חדא מצוה אמר קרא דליעביד בה נמי מצוה אחריתא. כההיא דאמרינן פרק כיצד מברכין (ברכות ל"ט ע"ב) ובפרק כל כתבי (שבת קי"ז ע"ב) עיי"ש. והילכך אע"פ שיש לו ס"ת אחרת בבית גנזיו. מ"מ חייבהו הכתוב ללמוד בס"ת זו שהכינה ליום הקהל. והיינו דכתב קרא והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו וגו' לשמור את כל דברי התורה וגו'. כלומר דמלבד הקריאה לפני כל ישראל שביום הקהל שאין צריך לה אלא משנה התורה בלבד. כדכתיב וכתב לו את משנה התורה. חייב ג"כ לקרא בו כל ימי חייו. וא"כ ודאי ע"כ א"א מבלי שיכתבנה כולה. וממילא מבואר דלפ"ז שוב ליכא שום מקום קושיא לשיטת רבינו הגאון ז"ל מהתוספתא והירושלמי שם:

ומ"מ דברי הרמב"ם ז"ל עדיין לא נתיישבו בזה. דכיון דפסק (ריש הלכות ס"ת. ופ"ג מהלכות מלכים) דמצות המלך היא שיכתוב שני ס"ת. והיינו כמאן דדריש (פ"ב דסנהדרין שם) מדכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו' שכותב לשמו שתי תורות עיי"ש. ולכאורה להאי תנא ע"כ ס"ל דביום הקהל צריכין שיקראו כל התורה. דהא בפרשת הקהל כתיב תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל. דודאי כל התורה משמע. ולאחרים דקאמרי שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. היינו רק משום דבהדיא גלי קרא וכתב לו את משנה התורה. והיינו משום דעיקר מצוה זו היינו משום קריאת משנה התורה ביום הקהל. אע"ג דלפי מה שביארנו גם לאחרים צריכה שתהא כתובה כולה. מ"מ קראה משנה תורה על שם תכליתה ועיקר מצותה. וא"כ להאי תנא כיון דדריש משנה תורה דהאי קרא לשתי תורות. וכן למאן דדריש ליה התם לכתב הראוי להשתנות. נראה דס"ל דקורין ביום הקהל כל התורה. ומתניתין דסוטה שם דקתני שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. ע"כ לא אתיא אלא כאחרים וכמשכ"ל. ומעתה א"כ עדיין פסקי הרמב"ם ז"ל סותרים זא"ז. דפסק כמאן דדריש משנה התורה דקרא לשתי תורות. וגם פסק (פ"ג מהלכות חגיגה) כמתניתין דסוטה שם שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. מיהו יש מקום לומר בזה ע"פ מש"כ בחי' רבינו יונה ז"ל בסוגיא דסנהדרין שם וז"ל. וא"ת ליכתוב וכתב לו התורה הזאת (כצ"ל עיי"ש) ולא בעי משנה. דכיון דכתיב כתבו לכם ע"כ כשכתב ג"כ גבי מלך וכתב לו. לשתי תורות הוא דכתיב. ואפשר אע"ג דלא איצטריך כתבי'. וכדאמר בעלמא מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה

קרא. וכן נראה (כצ"ל) דאליבא דרבא ואליבא דמאן דס"ל כוותי' אין צורך במשנה. תדע דההיא ברייתא דאייתי רבא לית בה משנה. אלא וכתב לו שתי תורות. ולאו ממשנה דריש לה עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה למאי דאמרינן התם אמר רבא אף ע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. איתיבי' אביי וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים. מלך אין הדיוט לא. ומשני לא צריכא לשתי תורות. וכדתניא וכתב לו את משנה וגו' כותב לשמו שתי תורות וכו' עיי"ש. וזהו שכתב רבינו יונה ז"ל דלשתי תורות לא צריך קרא במלך. דמדכתיב במלך וכתב לו את התורה הזאת לחוד. נמי שמעינן דשתי תורות בעי למיכתב. דהא בחדא הדיוט נמי חייבי' קרא מדכתיב כתבו לכם את השירה. ועכצ"ל דמלבד אותה שחייב הכתוב להדיוט. חייבי' הכתוב למלך לכתוב עוד אחת. וא"כ מבואר דשתי תורות בעי למיכתב אפי' אי לאו דגלי קרא דמשנה. ולזה כתב דאין ה"נ דלא צריך קרא דמשנה להכי. אלא דמ"מ הדר וכתב קרא בהדיא הכי. כההיא דאמרינן בעלמא מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. והביא סעד לזה ממה דבברייתא דאייתי רבא לית בה משנה. אלא וכתב לו שתי תורות. ולאו ממשנה דריש לה. ודבריו אלו תמוהים לכאורה דהרי בההיא ברייתא קתני הכי על קרא דוכתב לו את משנה וגו'. ומשמע ודאי דמדכתיב משנה דריש לה. אבל הדבר ברור דבגירסא שלפניו לא הוה בברייתא שם תיבת משנה. אלא וכתב לו שתי תורות כותב לשמו וכו'. וזו היא ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל (בסה"מ עשין י"ח) עיי"ש. וכך היא ג"כ גירסת הרמ"ה ז"ל שם עיי"ש. אלא דמ"מ פירש שם דמדכתיב משנה דריש לה עיי"ש. אבל רבינו יונה ז"ל משמע לו דמדלא מזכיר בברייתא קרא דמשנה. לא מלשון משנה דריש לה אלא מקרא דוכתב לו את התורה לחוד נמי מוכח הכי. והשתא א"כ לפ"ז גם למ"ד דקרא דוכתב לו את משנה התורה וגו' לשתי תורות אתי. נמי שפיר איכא למימר דנפקל שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה מדכתיב משנה. דקיי"ל כל היכא דאיכא למידרש דרשינן. דהרי לקושטא דמילתא לא איצטריך קרא לשתי תורות. אלא דנקט הך דרשא לרווחא דמילתא. ודרשא הפשוטה נקט. כדאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי. ואע"ג דר"א המודעי דקאמר התם (כ"ב ע"א) בברייתא אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת לשתי תורות וכו'. משמע דס"ל דלהכי הוא דאיצטריך קרא. מ"מ עכצ"ל דהך דרשא לאו דוקא. ולא בא אלא לומר דלדרשא אחריתא איצטריך קרא. ולאפוקי מרבי יוסי דדריש לי' לכתב הראוי להשתנות. דודאי גם לשתי תורות לא אתי הך קרא כמו שהכריח רבינו יונה ז"ל. ועי' מש"כ הרש"ל והרש"א ז"ל בסוגיא שם שלא

ראו דברי רבינו יונה ז"ל אלו שכבר הרגיש בכל מה שהקשו שם. ותירץ הכל על נכון כדרך הראשונים ז"ל ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מתבאר לפ"ז דאפי' למ"ד דמצוה למלך לכתוב שתי תורות שפיר מצי סבר דאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה כסתם מתניתין דסוטה שם. דנשתי תורות לא איצטריך קרא דמשנה. דמוכתב לו לחוד נפקא. והשתא א"כ אין סתירה בפסקי הרמב"ם ז"ל כלל. דבאמת לא הביא הרמב"ם בשום דוכתא. לא בסה"מ שלו ולא בחבורו הגדול. הך דרשא דמשנה לשתי תורות. ולא הביא בסה"מ ובחבורו הגדול אלא עיקר הדין בלבד. אדרבה מסגנון לשונו משמע דס"ל דמגופי' דקרא מוכח הכי. דלאחת לא צריך קרא לאשמעינן. דהא לא גרע מהדיוט. וכי כתיב קרא וכתב לו וגו'. ודאי להוסיף במלך עוד אחת הוא דאתי. וכהוכחת רבינו יונה ז"ל עיש"ה. וא"כ שפיר שמעינן מייתורא דקרא דכתיב משנה. לומר שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. אע"ג דקיי"ל כמ"ד שצריך המלך ב' תורות. וכן משמע נמי בפיה"מ להרמב"ם (פ"ב דסנהדרין) דגם שם לא הזכיר דרשא זו דמשנה לשתי תורות עיי"ש. ומשמע דס"ל דמעיקר המצוה שנצטוה המלך לכתוב לו ס"ת מוכרח כן. וכמש"כ רבינו יונה ז"ל:

איברא דבעיקר הוכחת רבינו יונה ז"ל איכא למישדא נרגא. דהרי ממה שכבר נצטוה המלך לכתוב לו ס"ת אחת כשהיה הדיוט ליכא להוכיח אלא דמה שנצטוה כשבתו על כסא מלכותו לכתוב לו ס"ת. ע"כ היינו לחייבו חיוב חדש שלא נצטוו עליו כל ישראל. וא"כ לא מוכח מזה אלא דאע"ג דההדיוט מיפטר מחיובו בס"ת אחת אפי' כשאין לו זולת זה שום ס"ת אחרת אפי' מירושת אבות. מ"מ המלך לא מיפטר בהכי. ואם לא הניחו לו אבותיו ס"ת חייבו הכתוב לכתוב לו שתי תורות. מדכתיב והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו וגו'. דמשמע ודאי שהטיל עליו הכתוב חובה יותר ממה שנתחייב בהיותו הדיוט. אבל מ"מ כשהניח לו אביו ס"ת אפשר לומר דגם המלך לא מתחייב לכתוב לו יותר מס"ת אחת. ואף ע"ג דגם ההדיוט אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב לו משלו מדכתיב כתבו לכם. וכדקאמר רבא התם. מ"מ בזה איכא למימר דלא חמיר מלך מהדיוט. דכיון דמדכתיב בי' וכתב לו וגו' לא שמענו אלא לחייבו יותר ממה שנתחייב בהיותו הדיוט. א"כ די לנו לאוקמי חיוב זה הנוסף עליו במָלכו לחייבו לעולם ובכל ענין בשתי תורות. אפי' כשלא הניחו לו אבותיו ס"ת. דההדיוט לא מתחייב אלא בתורה אחת. מ"מ המלך חייב לכתוב לו שתים. אבל כשהניחו לו אבותיו ס"ת. איכא למימר דגם המלך לא נצטוה לכתוב לו אלא עוד אחת. שהרי יש לו שתים. ולא נתחייב ביותר משתים. והיינו דוקא אם לא נפק"ל מצוה יתירה שעל המלך יותר מעל ההדיוט אלא

מדכתיב והיה כשבתו וגו' וכתב לו וגו'. אבל למאן דנפק"ל במלך שתי תורות מדכתיב וכתב לו את משנה וגו'. דדריש משנה לשון שנים. או מענין כפול. כמו לחם משנה. א"כ ודאי אע"פ שהניחו לו אבותיו כמה ס"ת המצוה עליו שיכתוב שתי תורות. דכי היכי דהדיוט יליף רבא מדכתיב ועתה כתבו לכם וגו' שאע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו. הכי נמי מלך מדכתיב בי' וכתב לו את משנה התורה וגו' ילפינן שנצטוה לכתוב לו שתי תורות משלו אפילו הניחו לו אבותיו כמה תורות. והשתא אין כאן מקום כלל לקושית רבינו יונה ז"ל למה לי משנה לשתי תורות. תיפוק ליה דכיון דבהדיוט כתיב כתבו לכם. ע"כ הא דכתיב במלך וכתב לו וגו'. להוסיף עוד תורה אחת הוא דאתי. ומשום זה נדחק לומר דאף ע"ג דלא איצטריך כתבי'. כדאמרינן בעלמא מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. אבל לפי מה שביארנו לק"מ. דודאי איצטריך למיכתב משנה התורה לשתי תורות אפי' הניחו לו אבותיו ס"ת וכמו שנתבאר. וזה ברור ודברי רבינו יונה ז"ל תמוהים אצלי. ומ"מ גם לפ"ז נכונים היטב דברי הרמב"ם ז"ל. משום דלשיטתו אזיל שכתב (פ"ג מהלכות מלכים) דמלך אם הניחו לו אבותיו ס"ת לא מתחייב לכתוב לו אלא תורה אחת עיי"ש. ובמה שקשה לדבריו מסוגיא דגמרא שם כבר עמדו בכ"מ שם והרדב"ז (ח"א בלשונות הרמב"ם סימן ע"ב) ובכנה"ג בשיוריו לאו"ח. וכל דבריהם אינם מספיקים כלל. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ כיון דלהרמב"ם ז"ל הכי קי"ל דמלך אע"פ שאין לו ס"ת אחרת אלא ממה שהניחו לו אבותיו לא מיחייב לכתוב לו אלא תורה אחת. והרי לזה לא איצטריך קרא דמשנה. דבלא"ה מוכח הכי מדכתיב וכתב לו. וכמו שנתבאר. וא"כ שפיר אייתר קרא דמשנה לענין שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. וליכא שום סתירה בזה בפסקיו כלל. ועכ"פ ע"פ מה שביארנו מבואר דליכא קושיא לשיטת רבינו הגאון ז"ל מהתוספתא והירושלמי שם:

ואמנם כל זה אינו אלא ע"פ גירסת הרב המאירי ז"ל בספרי שם. והיא קרובה להגירסא שלפנינו. אבל בפסיקתא זוטרתא (פ' שופטים) מבואר שגירסא אחרת היתה לפניו בספרי שם. שכתב וז"ל אחרים אומרים משנה התורה כותב שכן אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה עכ"ל עיי"ש. ולפי גירסא זו משמע בהדיא דמה שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. דבר מוסכם הוא אליבא דכ"ע. וליכא מאן דפליג עלה. ולהכי ס"ל לאחרים דלא נצטוה המלך לכתוב לו אלא משנה התורה בלבד. כיון דעיקר מצות וכתב לו וגו' אינה אלא משום צורך קריאה זו ביום הקהל. ומאחר שאין קריאה זו אלא במשנה תורה אינו צריך לכתוב יותר ממשנה תורה. אלא דת"ק פליג עלייהו לענין מצות כתיבה. וס"ל דאע"פ שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. מ"מ צריכה שתהא

כתובה כולה לפניו. ומאי דכתיב בקרא את משנה התורה לא בא הכתוב בזה אלא להודיענו דעיקר מצות כתיבה זו היא לצורך שינון ביום הקהל. כגירסת היש גורסים שהביא הרב המאירי ז"ל שם בדברי ת"ק עיי"ש. ולגירסא שלפנינו שעתידה להשתנות והיא ג"כ גירסת המאירי שם. מוקי קרא לענין שעתיד הכתב להשתנות בימי עזרא. וכרבי יוסי בברייתא דמייתי בסוגיא דסנהדרין שם. ולגירסת הפסיקתא זוטרתא שם מוקי ליה ת"ק להך קרא לשני ס"ת. וכר"א המודעי בברייתא דתלמודין שם. אבל מצות כתיבת ס"ת למלך היא ג"כ שתהא כל התורה כולה כתובה לפניו. וכדדריש לה התם מדכתיב בסיפא דהך קרא את כל דברי התורה הזאת. ואע"ג דההוא קרא לא בכתיבה מיירי אלא בקריאה. מ"מ ס"ל כמשכ"ל אליבא דאחרים לגירסא שלפנינו והרב המאירי ז"ל. שנצטוה לקרות גם כל ימי חייו באותו ספר שכתבו לצורך קריאת יום הקהל. וממילא מתבאר שצריך לכתוב כל התורה. דאל"כ הרי אינה ראויה לקריאת כל ימי חייו. ועפ"ז מתבאר דהנך תרתי מתניתין דסנהדרין ודסוטה שם אתו שפיר כת"ק דספרי שם. דבסנהדרין שם לענין כתיבה מיירי. ולהכי שפיר פסיק ותני שכותב לו ס"ת. דמשמע כולה. והיינו כת"ק דאחרים. אבל מתניתין דסוטה שם דמיירי לענין קריאה ביום הקהל אתיא ככ"ע. דלכ"ע אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. והיינו דקתני התם שאין קורין אלא במשנה תורה. וממילא מבואר דלפ"ז אתי שפיר טפי דברי רבינו הגאון ז"ל דלא יקשה על שיטתו מהתוספתא והירושלמי שם. ודבריו הם כת"ק דאחרים בספרי שם. דאע"ג דעיקר מצות כתיבת ס"ת שנצטוה המלך אינה אלא משום צורך הקריאה ביום הקהל. מ"מ איתרבי מקרא שצריך לכתבה כולה כדי לקרות בה גם כל ימי חייו. משום דכיון דאיתעביד בה חדא מצוה ליעביד בה נמי אחריתא. ומיהו גם אליבא דאחרים שבספרי שם דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים שפיר על דרך שביארנו וכמבואר. ומהתוספתא והירושלמי לא תקשה. דאיכא לאוקמי התם אליבא דת"ק. אלא שאין אנו צריכין לזה. דדבריו נכונים שפיר אפילו לת"ק דאחרים וכמו שנתבאר:

ועפ"ז גם דברי הרמב"ם ז"ל מתבארים על נכון דאין שום סתירה כלל בפסקיו. שדבריו הם ג"כ כת"ק דאחרים. ולכן אע"ג דבריש הלכות ס"ת ופ"ג מהלכות מלכים פסק שנצטוה המלך לכתוב לו כל התורה כולה. ואם לא הניחו לו אבותיו ס"ת נצטוה לכתוב שני ס"ת. מ"מ שפיר פסק (בהלכות חגיגה) שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. וכמתניתין דסוטה שם. אלא דלכאורה אכתי איכא למשדי בה נרגא דכיון דלגירסא זו בין לאחרים ובין לת"ק ס"ל שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. אע"ג דבפרשת הקהל כתיב תקרא את התורה הזאת וגו'. ועכצ"ל דמ"מ כיון דבכתיבת ס"ת של המלך. דהו"ל

לצורך הקריאה ביום הקהל. כתיב וכתב לו את משנה התורה וגו'. הרי גלי קרא שאין צריכין לקרות ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. אלא דמ"מ ס"ל לת"ק דרבי קרא כל התורה למצות כתיבה כדי לקרות בה גם כל ימי חייו וכמו שנתבאר. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דמאי דכתיב משנה התורה אפילו לת"ק דאחרים בספרי איצטריך לגופי'. ומשנה תורה דוקא קאמר קרא. לומר שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. ולאפוקי ממשמעותא דקרא דפרשת הקהל דכתיב תקרא את התורה הזאת. דמשמע כל התורה. והשתא א"כ ע"כ בין לת"ק ובין לאחרים לא ס"ל לא כרבי יוסי דדריש (בברייתא דמייתי בסוגיין דסנהדרין שם) מדכתיב משנה התורה שעתידה להשתנות. וגם לא כר"א המודעי דדריש ליה לשתי תורות. דלדידהו ודאי ס"ל דקרא דפרשת הקהל דכתיב תקרא את התורה הזאת. כל התורה קאמר קרא כפשטי' ומשמעו. ולהכי מוקמי קרא דמשנה התורה למילתא אחריתא. ועפ"ז ממילא מוכח ע"כ דהעיקר כגירסת יש גורסים שהביא הרב המאירי ז"ל במילתא דת"ק שבספרי שם. דגרסי א"כ למה נאמר משנה שעתידה להשתנן. ופירשה הרב המאירי ז"ל שהמלך היה משננן בפרשת הקהל עיי"ש. ושלא כגירסא שלפנינו דגרסינן שעתידה להשתנות. וגם לא כגירסת הפסיקתא זוטרתא דת"ק מוקי משנה לשתי תורות. וא"כ הדבר קשה לכאורה על הרמב"ם ז"ל דנקט כת"ק דאחרים שבספרי שם. כיון דכולהו תנאי דמייתי התם בתלמודא דידן (בפ"ב דסנהדרין) לא ס"ל כוותי' ולא כאחרים. וכזה יש להקשות גם לדעת רבינו הגאון ז"ל וכמבואר:

איברא דלק"מ דכיון דסתם מתניתין דסוטה שם דקתני שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה ע"כ לא אתיא אלא כתנאי דספרי. ת"ק ואחרים. ודאי נקטינן כוותייהו. דקיי"ל הלכה כסתם משנה. ובלא"ה ע"כ מוכרח מדברי הרמב"ם ז"ל דס"ל דלא קיי"ל כר"א המודעי דדריש משנה התורה לשתי תורות. כיון שפסק דמלך אם הניחו לו אבותיו ס"ת אינו צריך לכתוב אלא ס"ת אחת. והרי לר"א המודעי ודאי לא סגי ליה בהכי. כיון דדריש וכתב לו את משנה התורה וגו' לשתי תורות. ע"כ שתיהן משלו בעינן ולא משל אבותיו כמשכ"ל. דכי היכי דדריש רבא לענין הדיוט מדכתיב כתבו לכם שאינו יוצא י"ח אלא בשלו ולא בשל אבותיו. הכי נמי בשתי תורות של המלך דנפק"ל מדכתיב וכתב לו משנה התורה. שתיהן משלו דוקא בעינן ולא משל אבותיו. דכמו דלכם דגבי הדיוט משמע שלכם לאפוקי של אבותיכם. הכי נמי לו דגבי מלך משמע שלו ולאפוקי של אבותיו. הן אמת שראיתי להרמב"ן ז"ל (במלחמות פ"ק דסוכה) דנחית לחלק בין שתי דרשות הללו. שכתב בתוך דבריו ז"ל שם. וז"ל דבתפילין ומזוזות לא מייתר בהו קרא לכתוב לשמה. ואילו בס"ת כתיב כתבו לכם. והיינו לשם חובתכם. וההיא דאמר רבה

מצוה לכתוב משלו דכתיב כתבו לכם. ההיא מכתבו נפקא. וגבי מלך כתיב וכתב לו ודרשינן לשמו. שלא יתנאה בשל אחרים. לשתי תורות. כדאיתא בפרק כ"ג עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו תמוהים אצלי ואינם מובנים כלל. דלפי הנראה לכאורה הוקשה לו לפי מה שכתב דלכם דגבי הדיוט איצטריך למידרש מיני' לשם חובתכם. ורבה לא נפק"ל דאע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו אלא מכתבו. א"כ במלך נמי מדכתיב וכתב לחודי' נמי שמעינן שחייב לכתוב לו ס"ת משלו ואינו יוצא י"ח בשל אבותיו. וכדקא משני רבה לא נצרכא אלא לשתי תורות וכדתניא וכו'. וזהו כמשכ"ל בשם רבינו יונה ז"ל דרבה וגם הך ברייתא. לא מדכתיב משנה דרשו שתי תורות. אלא מדכתיב וכתב לו לחוד משמע להו הכי. והוקשה לו להרמב"ן ז"ל במלך למאי איצטריך למיכתב לו. דכיון דכבר שמעינן מדכתיב גבי הדיוט לכם לשם חובתכם דס"ת צריך למיכתב לשמה. א"כ פשיטא דכל ס"ת בכלל זה ואייתר מאי דכתיב במלך לו. וע"כ מוכח מזה דגבי הדיוט לא מכתבו לחוד דריש לה רבה. אלא מדכתיב כתבו לכם הוא דדריש הכי. כן נראה לכאורה בכוונתו במה שהביא מדרשא דוכתב לו דגבי מלך. אלא דא"כ לא תירץ על זה כלום. ועכצ"ל דכוונתו לומר בניחותא דגבי מלך איצטריך למידריש הכי מדכתיב וכתב לו. ולא מן וכתב לחוד. אבל לא ביאר כלום מאי שנא בזה קרא דוכתב לו דגבי מלך מקרא דכתבו לכם דגבי הדיוט. ואיזה טעם יש לחלק בדרשא דהנך תרתי קראי. ובודאי נראה דאין מקום כלל לחלק בזה. וגם בעיקר דבריו שכתב דלא מדכתיב לכם דריש לה רבה. הנה הרמ"ה ז"ל (בסנהדרין שם) כתב דמדכתיב לכם הוא דדריש לה עיי"ש. וכ"כ הרב תורת חיים שם עיי"ש. ויש אתי אריכות דברים בזה אלא שאכמ"ל בזה:

ועכ"פ ודאי למאן דדריש גבי מלך מדכתיב וכתב לו משנה התורה שתי תורות. בעינן שיכתוב לו שתיהן משלו ואינו יוצא י"ח בשל אבותיו אף באחת מהן כמו ההדיוט בשלו. וא"כ ע"כ הרמב"ם ז"ל שפסק דבזו שמניחה בבית גנזיו יוצא בשל אבותיו. ס"ל דלא קיי"ל כר"א המודעי דדריש משנה לשתי תורות. ושלא כמש"כ הרמ"ה והר"ן ז"ל בסנהדרין שם דקיי"ל כר"א המודעי בזה וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סי' רפ"ח) והסמ"ג (עשין קט"ו) עיי"ש. והנה הר"ן ז"ל כתב להוכיח דקיי"ל כר"א המודעי. משום דלא קיי"ל כהנך תנאי דסברי דהכתב נשתנה בימי עזרא. מדאמרינן (בפרק הבונה) מם וסמך שבלוחות בנס היו עומדין עיי"ש בדבריו. ואין מזה ראי' אלא דלא קיי"ל כמ"ד דמאי דכתיב משנה היינו שעתידה להשתנות. אבל אכתי אין מזה הכרח לומר דקיי"ל כר"א המודעי דדריש משנה לשתי תורות. ומש"כ שם עוד שהיא הלכה פסוקה. ושגם מתניתין נמי הכי ס"ל עיי"ש. ולפי הנראה כוונתו דכיון דרבה קאמר לא נצרכא אלא לשתי תורות וכדתניא

וכתב לו את משנה וגו' כותב לשמו שתי תורות וכו'. אלמא דרבה פסק הכי להלכה. והו"ל הלכה פסוקה. וגם מתניתין דקתני התם במלך וכותב לו ס"ת לשמו. ע"כ היינו מלבד הס"ת שחייב בלא"ה מדין הדיוט. וא"כ היינו כר"א המודעי. אבל לפי מה שנתבאר לעיל גם מזה ליכא שום הכרע. דמדברי רבה לא מוכח דס"ל כר"א המודעי אלא לפי הגירסא שלפנינו דבברייתא דמייתי דריש לה מדכתיב משנה. אבל כבר הבאתי לעיל דברי רבינו יונה ז"ל שלא היה כן בגירסא שלפניו. ובהדיא כתב דלרבה ולברייתא דמייתי לא מדכתיב משנה נפק"ל הכי. אלא מעיקר מצות כתיבה מוכחי הכי כמשכ"ל. וזו היא ג"כ גירסת הרמב"ם והרמ"ה ז"ל. וממתני' ודאי לא מוכח מידי דתיתי כר"א המודעי. כמו שנתבאר. וא"כ אין לנו ראי' אלא דלא קיי"ל כמאן דדריש משנה שעתידה להשתנות. כדמוכחא ההיא דפרק הבונה. אבל אכתי אין לנו הוכחה דקיי"ל כר"א המודעי. וראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב וז"ל וקיי"ל כר"א המודעי. דכולהו הני תנאי תלמידי נינהו לגבי' ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. ותו דרבי נמי סבר לה כוותי' דקאמר בכתב זה ניתנה תורה. ואע"ג דרב חסדא כת"ק ס"ל. ליתא. דהא טעמא דר"א המודעי טעמא ברירא הוא ואי אפשר למידחייה עכ"ל עיי"ש. והנה מש"כ דכולהו הני תנאי וכו'. דבריו תמוהים דבאמת לא אשכחן התם תנאי דפליגי עלי' דר"א המודעי אלא רבי יוסי בלחוד הוא דפליג עלי' ודרש את משנה התורה כתב העתיד להשתנות. ומר זוטרא ואיתימא מר עוקבא דס"ל נמי התם שהכתב נשתנה בימי עזרא. לאו תנאי נינהו אלא אמוראי. והדבר ידוע דבאמוראי לגבי תנאי לא שייך לומר אין הלכה כתלמיד במקום הרב. אדרבה בכל מקום דאמורא מכריע להלכה כחד מתנאי דאיפליגו במילתא. הכי נקטינן. וא"כ כיון דמר זוטרא או מר עוקבא ס"ל כרבי יוסי. ודאי אית לן למימר דהכי נקטינן. וגם מש"כ ואע"ג דרב חסדא כת"ק ס"ל. ליתא. דהא טעמא דר"א המודעי טעמא ברירא הוא ואי אפשר למידחייה. דבריו אלו נפלאים בעיני מאוד דאם רב חסדא כת"ק ס"ל. היכי מצינן אנן למידחי דברי רב חסדא דטעמא דת"ק ברירא ליה טפי מטעמא דר"א המודעי ונימא אנן דטעמא דר"א המודעי ברירא לן טפי ואי אפשר למידחייה. וזו פליאה נשגבה בעיני על רבינו הרמ"ה ז"ל. ואין ספק שאם רב חסדא פסק כת"ק הכי נקטינן להלכה ולמעשה. ואין כח בידינו לדחות דבריו בלא ראי' מוכרחת. וגם עיקר דבריו בזה תמוהים. דלא אשכחן כלל דרב חסדא כת"ק ס"ל. דודאי מדקאמר ר"ח מאן הדיוטות כותאי וכו' עיי"ש. ליכא שום הוכחה דס"ל הכי. דהא לא אתי אלא לפרושי לישנא דמר עוקבא. ואדרבה כבר הוכיח הר"ן ז"ל שם מפרק הבונה שם דר"ח כר"א המודעי ס"ל כמשכ"ל. מיהו כבר ביארנו דלא מוכח משם אלא דס"ל כר"א המודעי במאי דקאמר דלא נשתנה הכתב.

אבל אין משם ראי' לומר דס"ל כוותי' נמי במאי דס"ל דנפק"ל מדכתיב משנה התורה לשתי תורות. אלא דעכ"פ מוכח משם דר"ח כר"א המודעי ס"ל שלא נשתנה הכתב ולא כת"ק. איפוך דברי הרמ"ה ז"ל. וגם מה שהביא הרמ"ה ז"ל מדברי רבי דקאמר דבכתב זה ניתנה תורה לישראל. אין ראי' אלא לענין זה לבד. אבל לענין דרשא דמשנה התורה אפשר דלא ס"ל לא כר"א המודעי ולא כדר"י. אלא כרבנן וכאחרים שבספרי שם דדרשי ליה לענין שאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. וא"כ לענין הלכה אין לה אלא כברייתא דספרי. כיון דהכי סתם לן תנא במשנה דסוטה שם. והלכה כסתם משנה. שוב ראיתי דמקור דברי הרמ"ה ז"ל הוא מדברי הר"ח ז"ל בסנהדרין שם. ודברי הר"ח ז"ל מקורם מתשובת רבינו שרירא ורב האי הגאונים ז"ל (שהובאה בזכרון לראשונים סי' שנ"ח) עיי"ש היטב. שע"פ דבריהם בתשו' שם יש מקום ליישב קצת דברי הרמ"ה ז"ל אלא שקיצר דבריהם ביותר. ואמנם גם בדברי הגאונים ז"ל שם יש לי מקום עיון בכמה פרטים. אלא שאכמ"ל בזה יותר:

ובהכי מתורצים לנכון דברי הרמב"ם שפסק דמלך שהניחו לו אבותיו ס"ת אינו חייב לכתוב אלא ס"ת אחת. ודברי האחרונים ז"ל אינם מספיקים כלל. אבל לפי מה שביארנו נראה דלשיטתו אזיל שלא הביא בשום דוכתא דרשא דמשנה התורה לשתי תורות וכמשכ"ל. והיינו משום דס"ל דלא קיי"ל בזה כר"א המודעי. משום דסתם לן תנא במשנתנו שם דלא כוותי'. ורבא דמשני לא נצרכה אלא לשתי תורות וכו'. לא משום דרשא דקרא דמשנה התורה קאמר הכי. אלא משום דהכי מוכח מעיקר המצוה שצוה הכתוב למלך לכתוב לו ס"ת אחת נוספת על אותה שנצטוה בה ההדיוט. ומזה לא מוכח אלא שאם לא הניחו לו אבותיו ספר תורה אז חייב לכתוב לו שתים. אבל אם הניחו לו אין לנו ראיה לחייבו יותר מס"ת אחת. וכמו שנתבאר לעיל. וכגירסת רבינו יונה ז"ל ופירושו שם. וזו היא ג"כ גירסת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם והרמ"ה ז"ל כמשכ"ל. דלא גרסי התם בההיא ברייתא דמייתי רבה קרא דאת משנה התורה. וזה ברור. ומעתה ממילא מבואר דגם דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב שפסק כסתם משנה דסוטה שם וכתנאי דספרי שם וכמו שנתבאר. ועי' מה שביארנו בזה עוד לקמן (פרשה ס') עיי"ש היטב:

מצוה יא

יקראו לשלום בקרב. כתיב (פ' שופטים) כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום. והיה אם שלום תענך וגו'. וזו היא **פרשת עיר משלמת ואינה משלמת** שמנאוה הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. וגם הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו מצוה זו (סה"מ עשין ק"צ. ופ"ו מהלכות מלכים) עיי"ש. אלא דצ"ע בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן

שלא כתב אלא **שהמשלימים יהיו למו עבדים**. והרי בקרא כתיב יהיו לך למס ועבדוך דמבואר דלא סגי בעבדות לחוד אלא תרתי בעינן. מס ועבדות. וכן ביאר הרמב"ם ז"ל שם בסה"מ ובחבורו הגדול. וז"ל שם (בחבורו הגדול) אם השלימו וכו' והרי הם למס שנאמר יהיו לך למס ועבדוך. קבלו עליהם המס ולא קבלו העבדות. או שקבלו העבדות ולא קבלו המס. אין שומעין להם עד שיקבלו שניהם. והעבדות שיקבלו עליהם הוא. שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל. אלא יהיו כבושים תחת ידם ולא יתמנו על ישראל לשום דבר בעולם. והמס שיקבלו עליהם שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם וממונם וכו' עכ"ל עיי"ש. וצ"ע מה ראה רבינו הגאון ז"ל כאן שלא הצריך אלא עבדות בלבד. ולא הזכיר המס כלל דכתיב בקרא בהדיא. וכזה יש לתמוה על הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שכתב במנין הפרשיות שלו וז"ל. **עיר אויב למס לך כי השלמה** עכ"ל עיי"ש. הרי שלא הזכיר בזה אלא המס בלבד. ומה ראה שהשמיט העבדות המפורש ג"כ בקרא. ובודאי בחדא מינייהו לא סגי. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם. ודבריו מבוארים בספרי שם (פיסקא ר'). שאמרו שם יהיו לך למס ועבדוך. אמרו מקבלים אנו עלינו מסים ולא שיעבוד. שיעבוד ולא מסים. אין שומעין להם. עד שיקבלו עליהם זה וזה עיי"ש:

אמנם דברי רבינו הגאון ז"ל אפשר ליישב ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל שם שביאר דענין העבדות הוא שיהיו נבזים ושפלים וכבושים תחת ידם. ולא יתמנו על ישראל לשום דבר בעולם. וענין המס הוא שיהיו מוכנים לעבודת המלך בגופם וממונם בבנין החומות והמבצרים וארמון המלך וכיו"ב. ולפ"ז מבואר דגם המס אינו אלא ענין עבדות. שהרי ודאי אין לך נבזה ושפל יותר מלהיות מוכן לעבודת גופו וממונו תמיד. וזהו ענין העבדות כמש"כ הרמב"ם ז"ל. אלא שבכלל העבדות הוא ג"כ שלא יתמנו על ישראל לשום דבר בעולם. ועכ"פ גם המס אינו אלא ענין עבדות ממש. וכן מתבאר בהדיא מן הכתוב שהביא הרמב"ם ז"ל שם דכתיב ויעלם שלמה למס עובד עד היום הזה ומבני ישראל לא נתן שלמה עבד וגו'. הרי שפתח הכתוב במס וסיים בעבדות. ומתבאר ע"כ מזה ששניהם ענין אחד. דמס נמי היינו עבדות. אלא ששני עניני עבדות הם. והיינו דקרי לי' נמי מס עובד. משום דגם המס הו"ל עבדות. וכן מתבאר ג"כ מלשון הכתוב דכתיב (דה"י ב' ח') ויעלם שלמה למס וגו' ומן בני ישראל אשר לא נתן שלמה לעבדים למלאכתו וגו'. הרי דמלאכת המלך שהיא המס קרי לה קרא עבדות. וא"כ נכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שתפס לשון קצר כדרכו ז"ל. וכתב **והמשלימים יהיו למו עבדים**. וכולל בזה כל עניני עבדות. שבכללן גם המס. ואפי' לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים) דמס היינו שיעלה עליהם מלך ישראל או סנהדרין מס לבנות בית למלך וערי המסכנות אשר לו

ולבנין בית ה'. והעבדות הוא שיוכל כל איש מישראל ליקח מהם אנשים לחטוב עציו ולשאוב מימיו ונותן להם שכר הראוי. וזהו למס עובד שכתוב בשלמה. שקבלו עליהם מסים ועבדות. לא כענין שכתוב ויהי כי חזק ישראל וישם את הכנעני למס והוריש לא הורישו כי שם אינו מזכיר עבדות. אבל כמלך שנותן שוחד למלך תקיף ממנו שלא ילחם בו עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ודאי שני ענינים חלוקים הם. מ"מ כיון דעכ"פ חזינן דקרי ליה קרא למס עבדות. שפיר אפשר לומר דכונת רבינו הגאון ז"ל כאן לכלול שני ענינים אלו יחד במש"כ **יהיו למו עבדים**. וכדרכו ז"ל לקצר ביותר:

אבל דברי הר"א הזקן ז"ל ודאי צ"ע טובא מה שלא הזכיר אלא המס בלבד. דהא ודאי מס בלא עבדות לא סגי. כמבואר בספרי שם. והא ודאי אין עבדות בכלל מס. דאפי' לפי דברי הרמב"ם ז"ל אין מס אלא אחד מן הפרטים שבעבדות ועבדות כולל נמי מס. אבל ודאי אין מס כולל עבדות שכולל כל עניני עבדות. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל מקרא דשופטים (א' כ"ח). והכי מוכח ודאי מכולהו קראי דהתם דכתיב ויהיו למס. ובתר הכי כתיב ויעל מלאך ה' וגו'. שהוכיחם על זה שלא עשו כמצווה עליהם. וע"כ מבואר מזה דמס משמע מס בלא עבדות. ומיהו מקרא דדברי הימים שם דכתיב ויעלם שלמה למס עד היום הזה. שם מבואר מכולי' ענינא דקרא דעבדות נמי בכלל זה. ואעפ"כ כתיב מס סתם. וע"כ מתבאר מזה דזימנין דכייל קרא גם עבדות בכלל מס. וא"כ יתכן לומר שעל זה סמך הר"א הזקן ז"ל במה שקיצר וכתב מס בלבד. וכולל בו גם עבדות. ועדיין צ"ע בזה. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים כמו שנתבאר. ומה שנמנית מצוה זו במנין הפרשיות הדבר פשוט משום דודאי לא שייכא מצוה זו אלא בכל הצבור. שבהם תלויים קריאת המלחמה והשלום ולא ביחיד. וחובת הציבור היא:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) שכתב שם וז"ל **בשן לבנון וכל מהלככם קרא לשלום ראשונה ושניה** עכ"ל עיי"ש. וממש"כ בשן לבנון וכל מהלככם. מתבאר בהדיא דס"ל דאפי' במלחמה שבארץ ישראל. דהו"ל מלחמת מצוה. נמי הו"ל בכלל עשה זו דקריאת שלום. והכי נמי משמע מלשונו כאן שסתם וכתב **יקראו לשלום בקרב**. דמשמע ודאי כל קרב ואפי' מלחמת מצוה. וזה מסייע לדעת הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ו מהלכות מלכים) והרמב"ן ז"ל (פרשת שופטים) דס"ל הכי עיי"ש. ושלא כדעת רש"י ז"ל וסייעתו שמחלקים בזה בין מלחמת רשות למלחמת מצוה. וכבר האריכו בזה הרבה הרא"ם ז"ל (פ' שופטים) והרב לח"מ (הלכות מלכים שם). ועוד רבים מגדולי האחרונים ז"ל. אבל צ"ע מש"כ רבינו הגאון ז"ל שם שצריכין לקרא שני פעמים קריאת שלום. ולכאורה תמוה מנ"ל הא. דהא בקרא לא כתיב אלא קריאה אחת של

שלום. דכתיב וקראת אליה לשלום. דלא משמע אלא קריאה אחת. אמנם מקור דבריו בזה הוא מבואר בספרי (פרשת שופטים) על קרא דכי תצור אל עיר ימים רבים. ימים שנים רבים שלשה וכו'. דבר אחר כי תצור אל עיר מגיד שתובע שלום שנים שלשה ימים עד שלא נלחם בה. וכן הוא אומר וישב דוד בצקלג ימים שנים וכו' עיי"ש. וכן פירש"י (פ' שופטים) עיי"ש. ומבואר דעכ"פ צריך לקרא לשלום לא פחות משתי פעמים בשני ימים. וגם בקרא דדוד לא כתיב אלא ימים שנים. והדבר צ"ע מדוע השמיטה הרמב"ם ז"ל ולא הביא דין זה כלל. ואדרבה מסתימת דבריו משמע דבפעם אחת סגי. וגם בפסיקתא זוטרתא שם ראיתי שגם הוא לא הביא אלא דרשא קמייתא דספרי שם. והשמיט הך דבר אחר דדריש מהך קרא שצריך לתבוע שלום שנים שלשה ימים. ועכצ"ל דס"ל דתנאי היא. ות"ק לא ס"ל הכי. והכריע להלכה כת"ק. וא"כ אפשר דזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל. אבל מפירש"י שם מתבאר דס"ל דהנך תרתי דרשות קושטא נינהו ולא פליגי עיי"ש. והרא"ם ז"ל שם כתב דדרשא קמייתא אסמכתא בעלמא היא. ועיקר הך קרא לא אתי אלא לאידך דרשא דדבר אחר עיי"ש. ועי' מש"כ הר"ב ט"ז (בד"ד שם) על דברי הרא"ם ז"ל בזה. אבל בסמ"ג (עשין קי"ח) ובחנוך (מצוה תקכ"ז) מבואר דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל בזה עיי"ש. שוב ראיתי למהרד"פ ז"ל בפירושו לספרי שכבר העיר על הרמב"ם ז"ל שהשמיט דין זה. וכתב דפסק כת"ק דספרי ולא כדבר אחר עיי"ש בדבריו. ועכ"פ מבואר דרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם היתה דעתו כדעת רש"י ז"ל. אבל מדבריו כאן נראה שחזר בו מזה. וס"ל כדעת הפסיקתא זוטרתא והרמב"ם ז"ל והסמ"ג והחנוך שאין צריך קריאת שלום אלא פעם אחת:

אמנם יותר נראה בדעת רבינו הגאון והרמב"ם ז"ל וסייעתו על פי מה שכתב הרמב"ם ז"ל (הלכות מלכים שם) וז"ל שלשה כתבים שלח יהושע עד שלא נכנס לארץ. הראשון שלח להם מי שרוצה לברוח יברח. וחזר ושלח מי שרוצה להשלים ישלים. וחזר ושלח מי שרוצה להלחם יעשה מלחמה וכו' עיי"ש. וכן כתב בסמ"ג שם. והוא מדברי הירושלמי דשביעית כמש"כ בכ"מ שם. והובא ג"כ בתוס' (ניטין מ"ו ע"א. ד"ה כיון) עיי"ש. ועפ"ז נראה דס"ל להרמב"ם וסייעתו דזהו ג"כ פי' דברי הספרי שם. ובודאי קריאת שלום לא צריך אלא פעם אחת. כדכתיב בקרא וקראת אליה לשלום. דקריאה אחת במשמע. אלא שסתם הכתוב ולא פירש היאך תהיה קריאת שלום זו. עד דאתא יהושע ופירשה. שתחילה כתב להם מי שרוצה לברוח יברח. ואח"כ חזר ושלח מי שרוצה להשלים ישלים. וכשלא השיבו לשלום יחזור וישלח מי שרוצה לעשות מלחמה יעשה. וכל זה אינו אלא קריאה אחת של שלום. ובספרי אסמכה אקרא דימים רבים שתובע שלום

שנים שלשה ימים עד שלא נלחם בה. והיינו כמו שעשה יהושע. שזה הוא סדר קריאת השלום. אבל אין כאן אלא קריאת שלום אחת. וא"כ לא השמיטו הרמב"ם ז"ל והסמ"ג דברי הספרי. אדרבה הביאום בביאור יותר מדברי הירושלמי שם. שהן הן דברי הספרי ביותר ביאור. וזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו. שכתב **קראו לשלום ראשונה ושניה**. ואין כונתו שצריך שתי פעמים לקרא לשלום. דקריאה אחת לשלום הוא דכתיב בקרא. אלא כוונתו כמו שביאר בירושלמי. שאין הקריאה לשלום בדבור אחד בפעם אחת. אלא בסדר ידוע שצריך לזה שנים שלשה ימים. כמו שנתבאר. ולפ"ז אין כאן סתירה בין דברי רבינו הגאון ז"ל משם לכאן. ואין צריך לומר שחזר בו. אלא דכאן כתב המצוה כמו שהיא כתובה בפירוש בקרא. וקראת אליה לשלום. כדרכו כאן לקצר ביותר. ושם כתבה קצת ביותר ביאור. וכדרכו שם:

וכן נראה מוכרח ממה שאמרו בתנחומא (פ' שופטים). וכן כתב בפסיקתא זוטרתא שם. וקראת אליה לשלום מכאן אמרו חכמים מקדימין שלום לנכרי בשוק מפני דרכי שלום עיי"ש. והשתא הרי מבואר בגיטין (סו"פ הניזקין) דאין כופלין שלום לנכרי עיי"ש. ואם איתא דמצות קריאת שלום היינו שתים ושלש פעמים. הו"ל למילף מהכא גם שכופלין להם שלום. כדרך שלמדו מכאן לענין שמקדימין להם שלום. ואע"ג דבספרי שם לא אמרו אלא בשנים שלשה ימים. מ"מ הרי פגישה אחת היא. וכולהו הנך קריאות שלום אינן אלא משום פגישה זו הראשונה. וא"כ הרי יש כאן כפילת שלום שתים שלשה פעמים. אלא ודאי כדכתיבנא דאין כאן אלא קריאה אחת של שלום. אלא שסדר קריאת שלום של מלחמה הוא בשנים או שלשה ימים. וקריאת שלום אחת אריכתא היא:

מצוה יב

עבדים העברי. והעבריה. משפט עבד עברי המבואר בפרשת כי תקנה עבד עברי וגו' לצאת בשש וביובל ושאר דיניו. ומשפט אמה העבריה המבואר בפרשת וכי ימכור איש את בתו לאמה וגו'. ולפי שדיני העברי והעבריה חלוקים בכמה ענינים שיש בזה מה שאין בזו. ולכך נחלקו גם בקרא לשתי פרשיות חלוקות. לזאת נמנין בשתי מצות חלוקות בפ"ע. וכן בה"ג כת"י רומי ובאזהרות הר"א הזקן נחלקו לשתי פרשיות בפ"ע. וכן משמע נמי דעת הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו עיי"ש. ודברי בעל נתיב מצותיך שם (דנ"ז ע"ב) אינם נכונים עיי"ש. וגם הר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת מנאן שתים עיי"ש. וכן הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין רל"ב רל"ד) ושאר מוני המצות מנו אותן שתי מצות חלוקות. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד מנאן רבינו הגאון ז"ל שתים (בדבור לא תגנוב) עיי"ש. אבל דברי הבה"ג בנוסחא שלפנינו נבוכים ומבולבלים בזה עיי"ש ובמש"כ בזה בפתיחתנו

למנין הפרשיות. ומה שנמנו מצות אלו במנין הפרשיות. היינו משום שהעבד והאמה המה תחת רשות האדון וממשלתו. ומסתמא אין יציאתן מרשותו אלא בע"כ של האדון. וצריך כפייה ע"פ הצבור והב"ד. שרק בידם הכח להוציא משפטם ודינם לאור. וממילא אין הדבר מוטל אלא עליהם. ולא על היחיד. וזהו שסיים רבינו הגאון ז"ל וכתב **משפטם חקם לגלות**. כלומר שגם מצות אלו הן בכלל חקים ומשפטים שהן מצות המסורות לצבור. והילכך מקומן במנין הפרשיות. ולעיל במנין העשין (עשין ס"ב ס"ד) שמנה יציאת העבדים העברים בשנה השביעית. ויציאת הנרצע ביובל. כבר ביארנו שם דהיינו משום דבהנך איכא מצות עשה על האדון להוציאו לחפשי מדכתיב (פרשת ראה) בשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. ובנרצע כתיב (פרשת בהר) וקראתם דרור בארץ וגו' דהו"ל עשה גמורה שנאמרה בלשון ציווי כשאר עשין שבתורה. ואם העלימו ב"ד עיניהם ממנו או שנעלם מהם בלא הודע. הרי האדון עובר עליו בעשה. ואפילו מרצון העבד. ומצוה זו היא שנמנית במנין העשין המוטלות על היחידים. שמצות היחיד היא. אבל כאן לא נמנה אלא מצות הצבור והב"ד שנאמרה בהן מצוה בפ"ע. ביוצאים בשנה השביעית (פרשת משפטים) דכתיב ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם וגו' כי תקנה עבד עברי וגו'. דעל הצבור והב"ד קאי. שהחובה עליהם להוציאו בע"כ של האדון. וביוצאים ביובל לא מנה שם אלא הנרצע בלבד. משום שנאמרה בו מצות עשה להאדון. אבל במוכר עצמו ובמכרוהו ב"ד שלא נרצעו. אלא פגע בהם יובל בתוך שש שנים למכירתם. לא אשכחן מצות עשה להאדון. אלא חובת הצבור והב"ד היא להוציאן לחפשי אפילו בע"כ של האדון והעבד. ונאמרו בהן מקראות מיוחדים בפ"ע. ולכן לא מנאן רבינו הגאון ז"ל שם. אלא נכללו במצות הצבור והב"ד שמנה כאן. ועי' במה שביארנו במנין העשין שם בארוכה:

מצוה יד

דין החובל בחבירו. היא פרשת כי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן וגו' (פ' משפטים). שכוללת משפטי נזקי אדם באדם. ומנאוה גם הבה"ג והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול והר"ש הגדול באזהרות אתה הנחלת. אלא דמדברי הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל משמע שכוונתם להכניסה בכלל פרשת נזיקין שמנו שם. וגם הכניסו בכללה עוד כמה ענינים אשר לרבינו הגאון ז"ל כאן נמנה כל אחד בפ"ע מטעם שיתבאר עיי"ש בדבריהם. וגם הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו משפט החובל בחבירו מצוה בפ"ע (סה"מ להרמב"ם עשין רל"ו). אלא שהכניסו בכללה גם משפט תשלומי בושת. וגם תשלומי נזק. אע"ג דבקרא כתיב בהו בכל אחד פרשה מיוחדת בפ"ע. דכאן בפרשת כי יריבון וגו' לא כתיב אלא דין

תשלומי שבת וריפוי וחבישה. מדכתיב בה אם יקום והתהלך וגו' רק שבתו יתן ורפא ירפא. אבל דין תשלומי בושת לא כתיב הכא. אלא ייחד לו הכתוב פרשה מיוחדת בפ"ע. דכתיב (פרשת תצא) והחזיקה במבושיו וקצותה את כפה וגו'. ותשלומי נזק כתיבי (פרשת אמור) בפרשת איש כי יתן מום בעמיתו וגו'. והרמב"ן ז"ל הכניס בכלל מצוה זו הנמנית כאן גם דין תשלומי צער ודמי ולדות. אע"פ שבאה בהן בקרא פרשה מיוחדת בפ"ע בפרשת וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה וגו' (פרשת משפטים). וכל זה נשען על שיטת הרמב"ם ז"ל (שורש שביעי). ואין זה שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו בשורש זה (מבוא סי' ז' ובעשין ע"ו וקמ"א) ובשאר מקומות. ולכן מנה כל אחד מענינים הללו בפ"ע. כדרך שחלקן הכתוב פרשיות פרשיות בפ"ע. וכאן לא מנה אלא פרשת וכי יריבון אנשים וגו'. שאינה כוללת אלא דיני תשלומי שבת וריפוי וחבישה בלבד. ולקמן (פרשה ט"ו) מנה פרשת וכי ינצו אנשים ונגפו אשה וגו'. שכוללת משפט תשלומי דמי ולדות וצער. ואח"כ (פרשה כ"ט) מנה פרשת איש כי יתן מום בעמיתו וגו' שכוללת משפט תשלומי דמי נזק. ואח"כ (פרשה ל"ג) מנה פרשת כי ינצו אנשים יחדיו וגו' שכוללת משפטי תשלומי דמי בושת:

אמנם דברי הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל בזה מתמיהים מאוד לכאורה. שהם מנו **פרשת נזיקין** במנין הפרשיות שלהם וכללו בה גם כל נזקי אדם באדם. ואדם בשור. ושור באדם. ושור בשור. ואעפ"כ חזרו שוב ומנו שם פרשת איש כי יתן מום בעמיתו פרשה מיוחדת בפ"ע. ואין זה מובן לכאורה כלל. ובה"ג כת"י רומי נמנה מלבד זה עוד במנין הפרשיות גם **פרשת עונש** עיי"ש. וע"כ לא יתכן לומר שכוונתו בזה לדין מוציא שם רע דכתיב בו וענשו אותו וגו'. שהרי לקמן מנה שם פרשת מוציא ש"ר עיי"ש. וע"כ צריך לומר שאין כוונתו בזה אלא לפרשת וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה וגו' ענש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה. וא"כ כוונתו בזה לדיני תשלומי דמי ולדות. וזה תמוה מאוד לכאורה. מה ראה למנותה פרשה מיוחדת בפ"ע יותר מכל הנך שכללן בכלל פרשת נזיקין ולא מנאן בפ"ע:

והנראה לומר בזה בדעתם ז"ל ע"פ מה שנחלקו הראשונים ז"ל בדין דמים לבן חורין לענין שיתחייב הרוצחו מיהת בדיני שמים לשלם דמיו ליורשיו. ואם תפסו יורשיו כדי דמיו מהרוצח לא מפקינן מינייהו. כדאמרינן בעלמא כל היכא דלא מיפטר מתשלומין אלא משום דק"ל בדר"מ. ומחלקותם תלויה בפירושא דסוגיא דגמרא (פ"ד דב"ק מ"ג ע"א) כמבואר בדברי הראשונים ז"ל שם. ובדברי הרמב"ם והראב"ד ו"ל והה"מ ול"מ (פ"י מהלכות נזקי ממון הי"ד) עיי"ש היטב. וביותר האריך בזה באור זרוע (ב"ק סי' ר"ו).

והביאו בקצרה בהגהת הרא"ש (פ"ד דב"ק סי' ד') עיי"ש. ומסקנתו שם דקיי"ל דיש דמים לבן חורין. דכולהו אמוראי דבההיא סוגיא מודו בהכי. ובסוף דבריו (שם לקמן סי' ר"ח) הוסיף להביא ראי' לזה מדקאמר רבא (פרק החובל פ"ה ע"ב) קטע ידו נותן לו דמי ידו וכו'. חרשו נותן לו דמי כולו. וא"כ כ"ש אם הרגו דאית לן למימר שחייב לשלם דמי כולו ליורשיו עיי"ש בדבריו ז"ל. ובודאי דזו היא ראיה אלימתא ומכרעת לכאורה. אלא דדבריו ז"ל צ"ע אצלי דעדיפא מינה הו"ל להביא ראיה כזו ממקרא מלא בתורה. דכתיב ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו וגו' עין תחת עין שן תחת שן וגו'. וקיי"ל דהיינו תשלומי ממון דמי נזקו בערך עינו ידו ורגלו וכיו"ב. והשתא אם איתא דאין דמים לבן חורין. קשה מה לי קטלי' כולי' מה לי קטלי' פלגא. שאם אין דמים לבן חורין כולו. גם למקצתו אית לן למימר דלאו בר דמים הוא. אבל נראה דמכל זה אין הכרע כלל. דאפשר לומר דאפילו אם תמצא לומר שאין דמים לבן חורין לענין שיתחייב הרוצח לשלם דמיו ליורשיו. היינו רק משום שאין בן חורין עומד להיות נמכר בשוק בדמים כעבד. והילכך לא חשיב בר דמים להיות ירושה לבניו אחריו. אלא דהיינו דוקא לגבי יורשיו. אבל לגבי דידי' גופי' בחיים. כגון שקטע רגלו וסימא עינו או אחד משאר אבריו. גלי קרא שחייב המזיק לשלם לו דמי היזיקו שגרם לו בחסרון אותו אבר. שהרי אינו יכול עכשיו לעשות מלאכתו כדמעיקרא קודם חבלתו. וממילא מבואר לפ"ז דכשחרשו שאינו ראוי מעתה לכלום חייב לשלם לו דמי כולו כעבד העומד להמכר בשוק. שהרי הוא חי ואינו ראוי לכלום. ונמצא שגרם לו הפסד בערך דמי כולו. שהרי מעתה הוא צריך לקנות עבד שיעשה לו כל מלאכתו. והיינו דוקא לגבי דידי' גופי' בחייו. אבל כשהרגו דלא אתינן עלה אלא מתורת דמי שוויי' כעבד הנמכר בשוק. והרי אין לבן חורין דמים. שחין בני חורין עומדין לכך להיותן נמכרים כעבדים בשוק. ולזה אית לן למימר דמדינא פטור הרוצח מתשלומי דמיו. אלא דהיינו רק בתר דגלי קרא דעין תחת עין וגו'. אבל אי לאו דגלי קרא שפיר הו"ל למימר כסברת האור זרוע שכמו שאין דמים לבן חורין כשהרגו כולו לענין להתחייב בתשלומי דמיו ליורשיו. הכי נמי אין דמים לאבריו ואפילו חרשו. שהרי אע"ג דהו"ל כהיזק כל גופו. מ"מ אין זה אלא כאילו החסירו כל אבריו. ולא יהא אלא כהרגו שאין דמים לבן חורין לדעת הסוברין כן. ודברי הרב או"ז שהשוה דין דמי חבלות ונזקי הגוף לדמי מיתה. תמוהים מאוד אצלי דודאי פשיטא דלכ"ע יש דמים לנזקי אברי בני חורין כמפורש בקרא. ולא איפליגו אלא בקטלא. וגם חרשו הרי לאו קטלא הוא אלא כהיזק כל אבריו. וכל אבר ואבר בר דמים הוא:

איברא דודאי עיקר הדבר תמוה מאוד לכאורה דכיון דעכ"פ מבואר בקרא דיש דמים לאברי בן חורין. ואם סימא את עינו קטע את ידו שבר את רגלו שמין אותו כעבד הנמכר בשוק. וכדתנן ר"פ החובל. ומהאי טעמא אם חרשו נותן לו דמי כולו משום דהו"ל כהפסידו כולו שאינו ראוי עוד לכלום. א"כ מבואר דיש לו לאדם זכות ממון באבריו ובכל גופו. וא"כ היכי יתכן כלל לומר שאין דמים לבן חורין. נהי שאין בני חורין עומדין להמכר בשוק כעבדים. הא מ"מ כיון שיש לו זכות ממון באבריו ובגופו לחייב את המזיק לשלם לו במיטב כספו כדמי עבד הנמכר בשוק. מהיכא תיתי לן לומר שאינו מוריש זכותו זה ליורשיו אחריו. ומטעם זה היה נראה ודאי מוכרח כמש"כ הרב או"ז ז"ל שם דליכא מאן דפליג בהא דיש דמים לבני חורין להתחייב לשלם דמיו ליורשיו. וכולהו אמוראי דהתם הכי ס"ל לעיקר דינא. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל שם וסייעתו דס"ל דדוקא אליבא דרבה הוא דאמרינן התם הכי. ואנן לא קיי"ל הכי. דשאר אמוראי דהתם לא ס"ל כוותי'. וכמו שכתב הה"מ ז"ל שם לדעתו עיי"ש. וכן משמע מפירש"י שם (בד"ה ואי דמים) דס"ל דלאביי אין דמים לבן תורין היכא דקטלי' עיי"ש ובמה שכתב על דבריו אחד מהראשונים ז"ל הובא בש"מ שם עיי"ש. וכן הביא בש"מ שם בשם רבינו פרץ ז"ל שכתב כדברי הה"מ ז"ל אליבא דהרמב"ם. דרק אליבא דרבה הוא דאמרינן התם דיש דמים לבן חורין. אבל שאר אמוראי ס"ל דדמים לא שייכי כלל בבן חורין כי אם דוקא בתורת כופר. אבל היכא דליכא כופר אפי' דמים ליכא עכ"ל עיי"ש באורך. והדברים מתמיהים מאוד לכאורה מאין הרגלים לומר כן. הרי כיון דלדידי' גופי' יש לו זכות ממון בגופו ובאבריו כעבד הנמכר בשוק אמאי לא יהיו יורשיו יורשים זכותו אחריו:

אלא דיותר יש לתמוה דהרי עבד ודאי יש לו דמים. ועומד לימכר כשור ותמור. ואפי' הכי אמרינן התם דאפי' לרבה אע"ג דבבן חורין ס"ל דיש לו דמים. ושור שהמית בן חורין שלא בכוונה או ע"פ בעלים לא מיפטר אלא מכופר משום שאין השור בסקילה. אבל דמים משלם. מ"מ בעבד ע"פ בעלים שאמרו המית שורי עבדו של פלוני. אפי' דמים אינו משלם ע"פ עצמו עיי"ש. הרי שאין דמים לעבד אחר מיתה אפי' לרבה. והדבר קשה לכאורה טובא טעמא מאי. דהרי ודאי עבד בר דמים הוא. ואע"ג דהתם מפרשינן טעמא לחלק בין בן חורין לעבד. משום דבן חורין כיון דמשלם כופר ע"פ עצמו כשהשור בסקילה. וכגון דאיכא עדים דקטל אלא דלא ידעי אי תם אי מועד. ואמרי בעלים דמועד הוה. הילכך היכא דליכא עדים אף ע"ג דאין השור בסקילה דלא משלם כופר משלם מיהת דמים. אבל עבד דלעולם לא משלמי בעלים קנס ע"פ עצמן. הילכך היכא דליכא עדים דמים נמי לא משלמי ע"פ עצמן. אבל שלא בכוונה ע"פ עדים בעבד נמי אע"ג דלא

מיחייב קנס דשלשים שקלים. דמים משלם עיי"ש. מ"מ אכתי הא גופא קשה טובא ואינו מובן כלל לכאורה דכיון דעבד ודאי ממון בעלים הוא כשורו וחמורו. מאיזה טעם יפטר בעל השור מלשלם דמיו. ואיזה ענין יש לדמי העבד כמו שנמכר בשוק לתשלומי קנס. שאינן אלא גזירת הכתוב אפי' אינו שוה כלום. ומאיזה טעם יש לחלק בזה בין ע"פ עצמו לשלא בכוונה ע"פ עדים. וכבר ראיתי להראב"ד ז"ל (שהביא בש"מ שם) שהרגיש בזה. וכתב שם וז"ל לא נתברר לנו בזה טעם ברור למה נתלה דמים שהם כשאר ניזקין בכופר ובקנס. אלא דאיכא למימר כיון דתשלומי דמים במקום מיתה לא כתיבי בפרשה. ומכלל שאר ניזקין הוא דאתו. וכופר וקנס הוא דכתיב. הילכך היכא דלא שייך ביה כופר וקנס. מרבינן דמים רק בפנים הדומים להם עכ"ל הראב"ד ז"ל עיי"ש שיש שם קצת ט"ס. וצ"ל כמש"כ. וכן הביא שם בשם תלמידי ה"ר פרץ ז"ל שכתבו וז"ל היכא דליכא עדים לא משלם דמים ע"פ עצמו. פי' דהא דמים לא כתיבי בפרשה. וא"כ לא שייך לחיובי דמים אלא במקום דאיכא תשלומין דקרא (דהיינו כופר וקנס) ע"פ עדים עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר נתעוררו הראשונים ז"ל על מבוכה זו ונדחקו מאוד בזה. אבל עדיין לא נתבאר ואינו מובן מה בכך דדמים לא כתיבי בפרשה. אם אינם כתובים בפרשה זו כבר ידענו מפרשה אחרת שכל מזיק ממון חבירו חייב לשלם כמה שהזיק ממיטב שדהו ומיטב כרמו. ולזה לא איצטריך הכתוב כאן בפרשה זו אלא להשמיענו תשלומי כופר ותשלומי קנס שלא שמענו במקום אחר. אבל ודאי דמים בכל ענין יש לו לשלם. ובפרט בעבד דאינו אלא כשורו וחמורו ושאר ממונו וקנינו. והדבר תמוה מאוד לומר שלא יתחייב דמים במקום דליכא קנס:

ומיהו לזה היה אפשר לומר דבעבד כיון דאפי' שוה אלף זוז אינו משלם אלא שלשים שקלים. כדתנן (פ"ד דב"ק מ"א ע"א). הרי נתקי' קרא מתשלומי דמים לתשלומי קנס כאילו אינו שוה כלום. ומהאי טעמא אמרינן בירושלמי (פ"ג דכתובות ה"י. ובפ"ה דשבועות ה"ו) רבי יצחק שאל מהו שישלם דמי עבד מפי עצמו. מה צריכא ליה. כל שלשים קנס או יותר מדמיו קנס. אין תימר כל שלשים קנס אינו משלם. אין תימר יותר מדמיו קנס משלם. וקפשיט לה מדתנן המית שורך את עבדי והוא אומר לא המית. משביעך אני ואמר אמן. פטור. ובעי למידחי דמיירי בעבד מוכה שחין שאינו שוה כלום והילכך כולו קנס ופטור מקרבן שבועה. ומסיק דליתא. דלא מיתוקמא מתניתין בהכי. וע"כ מוכח מינה דכל השלשים שקלים אינם אלא קנס עיי"ש. ולכאורה יפלא אמאי לא פשיט לה טפי ממתני' דב"ק שם דמבואר שאפי' עבד שוה הרבה אינו משלם אלא שלשים שקלים. וא"כ ע"כ כולו קנס. דאם איתא דיותר מדמיו קנס. אבל בכדי דמיו אינו קנס.

א"כ כששוה הרבה יותר משלשים שקלים אין כאן מקום לקנס כלל. והו"ל לשלם בכדי דמיו ככל שוויו. והכי נמי תנן (פ"ג דערכין י"ד ע"ב) שאפי' המית הנאה שבעבדים אינו נותן אלא שלשים שקלים עיי"ש. אבל נראה דלא קפשיט מהתם משום דאיכא למידחי. דודאי כך הם משפטי התורה שלא לחלק בין הפרטים. אלא בדרך כלל משפט אחד לכולם. אף ע"ג דלפעמים הוא חומרא דאתי לידי קולא כידוע. והילכך אפי' המית עבד נוקב מרגליות ונאה שבעבדים גזרה תורה שלא ישלם אלא שלשים שקלים. ומ"מ יש מקום לומר שאינו בתורת קנס אלא ביותר מדמיו. דכללא הוא כל המשלם יותר על מה שהזיק אינו משלם ע"פ עצמו. דקנסא הוא. כדתנן (פ"ג דכתובות מ"א ע"א). אבל בכדי דמיו. וכ"ש כששוה הרבה יותר משלשים שקלים. אע"פ שגזרת הכתוב שאינו משלם יותר משלשים שקלים. מ"מ אין לו תורת קנס לומר שאינו משלם ע"פ עצמו. דקרא דאשר ירשיעון אלהים דדרשינן מיניה פרט למרשיע את עצמו. במשלם יותר על מה שהזיק הוא דכתיב. וא"כ ודאי ממתניתין דב"ק ודערכין שם ליכא למיפשט מידי דכולו קנס. ולהכי לא קפשיט לה אלא ממתניתין דשבועות. דמהתם ודאי מוכח דכולו אינו אלא קנס אפי' בכדי דמיו. דאל"כ הו"ל תביעת ממון ולא מיפטר מקרבן שבועה. ומ"מ מבואר דנתקינהו קרא לתשלומי דמי עבד כפי שוויו במיתתו לגמרי. ואפי' שוה מאתים מנה אינו משלם אלא שלשים שקלים. כאילו לא היה שוה כלום. וממילא מבואר לפ"ז דע"פ בעלים שאמרו המית שורי עבדו של פלוני כשם שאינו משלם שלשים שקלים ע"פ עצמו. הכי נמי לא משלם דמים כפי שוויו. דבמקום שראוי לתשלומי שלשים שקלים קנס ע"פ עדים ליכא תשלומי דמים. דאחשבי' רחמנא כאילו אינו שוה כלום אע"פ שהיה שוה מאתים מנה. ואין עליו אלא תשלומי שלשים שקלים. וע"פ עצמו דפטרי' קרא מתשלומי שלשים שקלים תו לא מיחייב כלום.

איברא דבהכי אכתי לא אתי שפיר סוגיא דב"ק שם דקאמר רבה אידי ואידי דמים. מיהו בן חורין דמשלם כופר ע"פ עצמו. והיכי דמי דאי אתו סהדי וכו' ואמר מארי' דמועד הוא דמשלם כופר ע"פ עצמו. היכא דליכא עדים משלם דמים. גבי עבד שאינו משלם קנס ע"פ עצמו. והיכי דמי דאי אתו סהדי וכו' ואמר מארי' דמועד הוא לא משתלם קנס ע"פ עצמו. היכא דליכא עדים לא משלם דמים עיי"ש. ומתבאר מזה דאי הוה משכחת באיזה ענין שמשלם קנס ע"פ עצמו. לא הוה מחלקינן בין כופר לקנס לענין דמים. וגם בקנס הוה אמרינן דאפי' בענין שאינו משלם קנס ע"פ עצמו משלם מיהת דמים. כדאמרינן לענין כופר. וא"כ ע"כ מבואר מזה דלא ס"ל לרבה דנתקינהו קרא לגמרי לתשלומי דמי עבד כפי שוויי' במקום קנס. ואין בו אלא תשלומי שלשים שקלים קנס בלבד. דא"כ בכל

ענין הו"ל למימר דכי היכי דאינו משלם קנס ע"פ עצמו הכי נמי דמים לא משלם. משום דבמקום קנס ליכא דמים כלל וכמו שביארנו. וא"כ הקושיא במקומה עומדת דעכ"פ בעבדו דהו"ל כשורו וחמורו. אמאי לא ישתלם מיהת דמי שוויי'. דהא ודאי יש דמים לעבדים כנענים. והכי נמי קשה מדקאמר אביי התם אימא סיפא המית שורי את עבדו של פלוני אינו משלם ע"פ עצמו. ואי דמים אמאי לא. ופירש"י וז"ל ואי דמים. כלומר ואי ס"ד יש תורת נזקין להיכא דקטלי'. וע"כ כי היכי דבן חורין במקום שאין כופר משלם דמיו. עבד נמי במקום שאין קנס משלם דמיו ואמאי קתני דלא עכ"ל עיי"ש. הרי דפשיטא ליה לאביי דלא נתקינהו קרא לדמי עבד לגמרי כדקטלי'. ואחשבינהו כליתנייהו כלל ואין בעבדים אלא תורת קנס בלבד. וגם רבה לא פליג עלי' בהא אלא מטעמא אחרינא הוא דאתי עלה. הן אמת דבלא"ה קשה דהרי לפ"ז מבואר דע"כ ס"ל השתא לאביי דשלשים של עבד אין כולו קנס אלא יותר מדמיו בלבד. דהא פסיקא ליה לאביי דע"פ עצמו לא מיפטר אלא ממה שיש בהנך שלשים שקלים יותר מכדי דמיו. אבל בכדי דמיו משלם. וא"כ הדבר קשה ממתניתין דשבועות דקפשיט מינה בירושלמי שם דכולו קנס. מיהו אי מהא לא הוה קשה כל כך. דהרי דחי לה התם בירושלמי דאיכא לאוקמי מתניתין בעבד מוכה שחין שאינו שוה כלום. ואף ע"ג דדחי לה התם להך אוקימתא. והכריח מברייתא דמתניתין לא מיירי במוכה שחין עיי"ש. מ"מ איכא למימר דאביי לא הוה שמיעא ליה ההיא ברייתא. ובמסקנא דמסיק רבה דבעבד ע"פ עצמו דמים נמי לא משלם. תו לק"מ ואפשר דאביי נמי לבתר דשמע מרבה קבלה. ויותר נראה דלאביי בלא"ה לא תקשה. משום דאיכא למימר דודאי איהו גופי' ס"ל דבמקום קנס ליכא תשלומי דמים בעבד כלל מטעם שביארנו. אלא דס"ל דהכי נמי בבן חורין אית לן למימר דבתר דחידש לנו הכתוב בקטלי' תורת כופר. נתקי' לתשלומי דמיו לגמרי. ואפי' בענין שנפטר מכופר ליכא תו תשלומי דמים. כמו בשלשים שקלים דעבד. וכ"ש הוא. דהרי עבד ודאי בר דמים הוא ואפי' הכי בקטלי' נתקינהו קרא לתשלומי דמיו לגמרי ולא נתן לו אלא תורת קנס בלבד. וכ"ש לבן חורין דאית לן למימר הכי דבתר דחדית לן רחמנא גבי' תורת כופר אינתקו תשלומי דמים לגמרי. ואין בו אלא כופר בלבד. וכשאין כופר דמים נמי ליכא. ומאחר דקאמר רבה דבכופר ע"פ עצמו אע"ג דמיפטר מכופר משום שאין השור בסקילה משלם דמים. א"כ כ"ש בעבד דאית לן למימר הכי דע"פ עצמו אף ע"ג דליכא קנס משלם דמים. אבל אביי גופי' ודאי ס"ל דבין בבן חורין ובין בעבד נתקינהו קרא לתשלומי דמים לגמרי. וזו היא ג"כ כוונת רש"י ז"ל שם. שכתב וז"ל וע"כ כי היכי דבן חורין במקום שאין כופר משלם דמיו. עבד נמי במקום שאין קנס משלם דמיו עכ"ל עיי"ש. וזה מבואר כדכתיבנא

דרק לדברי רבה הוא דקפריך. ובזה אין מקום למה שהקשה בש"מ שם על פירש"י בשם אחד מהראשונים ז"ל. אלא דמשמע שם שהי' לפניו קצת נוסחא אחרת בפירש"י שם עיי"ש בדבריו. וא"כ עכ"פ לאביי ליכא קושיא. ומ"מ לרבה ודאי קשה כדאקשינן:

ומיהו אפשר לומר דודאי רבה נמי ס"ל דבעבד בתר דחדית לן קרא גבי' קנס דשלשים שקלים נתקינהו לתשלומי דמיו לגמרי. ובכל ענין במקום דשייכי שלשים שקלים קנס ליכא תשלומי דמים כלל. וכל עיקרו לא בא בדבריו אלא להשיב על מאי דפסיקא ליה לאביי דליכא שום טעם לחלק בין כופר לקנס. ואם בכופר ע"פ עצמו משלם דמים. הכי נמי בקנס דעבד אית לן למימר הכי. על זה השיב לו רבה דליתא. ואין למדין זה מזה. דבכופר כיון דזמנין דמשלם נמי ע"פ עצמו. היכא דאיכא סהדי על עיקר הקטלא. אלא דהיכא דליכא סהדי כלל מיפטר מכופר מגזה"כ דכשאין השור בסקילה אין הבעלים משלמים כופר. הילכך איכא למימר דלא נתקינהו קרא לתשלומי דמים גבי' לגמרי. ודמים מיהא משלם. משא"כ בעבד דלעולם לא משכחת גביה שישלם קנס ע"פ עצמו. הילכך איכא למימר דעקרינהו קרא לתשלומי דמי שוויי' גבי' לגמרי במקום דשייכי תשלומי קנס. ואחשבי' כאילו לא שוה כלום וכשאינו משלם קנס דמים נמי ליכא. ובודאי אין הכי נמי דאפי' הוה משכחת לה גוונא שישלם קנס ע"פ עצמו. נמי היה הדין כן דלא משלם דמים. משום דע"כ מוכרח לומר דבעבד נתקינהו קרא לתשלומי דמים לגמרי היכא דאיכא תורת קנס. אלא דקאמר הכי רק בגדר פירכא. דאין ללמוד בן חורין מעבד לומר דכ"ש בבן חורין דאית לן למימר היכא דקטלי' לאו בר דמים הוא. דודאי עבד יותר חשוב בר דמים מבן חורין. ועל זה קאמר רבה דק"ו פריכא הוא. דאיכא למיפרך מה לעבד שכן לא משלם קנס ע"פ עצמו אפי' איכא סהדי דקטלי'. הילכך דמים נמי לא משלם לעולם ע"פ עצמו. משא"כ בן חורין דהיכא דאיכא מיהת סהדי דקטלי' משלם כופר ע"פ עצמו. הלכך היכא דליכא סהדי איכא למימר דמיהת דמים משלם ע"פ עצמו. אבל לקושטא דמילתא ודאי ע"כ מוכרח דגבי עבד נתקינהו קרא לתשלומי דמיו לגמרי. ובמקום הראוי לקנס לא שייכי בי' תשלומי דמים כלל. דשלשים שקלים כולן אינם אלא קנס וכדמסיק בירושלמי שם וכמו שנתבאר:

ועפ"ז יתבארו על נכון דברי הרמב"ם ז"ל (פ"י מהלכות נזקי ממון הלכה י"ד) שכתב וז"ל נראה לי שאע"פ שהתם שהמית בכוונה עבד או שפחה פטור מן הקנס שהוא שלשים סלע הכתוב בתורה. אם המית שלא בכוונה משלם חצי דמי העבד או חצי דמי השפחה מגופו כאילו המית שור חבירו או חמורו עכ"ל עיי"ש. וכתב עליו הראב"ד ז"ל בהשגות וז"ל אמר אברהם הסברא הזו אינה מחוורת שהרי ע"פ עצמו דאמר רבה דלא משלם כופר

בבן חורין אפי' הכי משלם דמים. ולגבי עבד דמים נמי לא משלם. ואי בבן חורין שלא בכונה לא משלם חצי דמים. גבי עבד אמאי משלם חצי דמים וכו' עכ"ל עיי"ש. (כצ"ל. ועי' בלח"מ שהגיה בענין אחר. ודבריו דחוקים מאוד). והה"מ והלח"מ שם נדחקו מאוד ליישב דברי הרמב"ם ז"ל. ואין דבריהם מספיקים כלל עיי"ש בדבריהם. אבל עפמש"כ דברי הרמב"ם ז"ל מבוארים. דלענין עבד פסק כרבה דע"פ עצמו דמים נמי לא משלם. וזה ודאי מוכרח כמו שביארנו לעיל. דבמקום הראוי לקנס ליכא תורת דמים בעבד כלל. וכמו דמסיק נמי בירושלמי שם ומוכיח לה ממשנתנו דשבועות שם שכולו קנס. ולזה לא כתב הרמב"ם ז"ל דמשלם דמים אלא בתם שלא בכונה. וכדקאמר רבה התם במסקנא דבשלא בכונה בין בעבד ובין בבן חורין אף ע"ג דכופר וקנס ליכא. דמים מיהא משלם. ומשום דבמועד שלא בכונה נמי איכא קנס למאי דפסקו הרמב"ם וסייעתו דלא כריש לקיש דאמר כשאין השור בסקילה אין הבעלים משלמים קנס. להכי נקטה הרמב"ם ז"ל בתם דלאו בר קנסא הוא. ובשלא בכיונה. דאילו בכוונה לאו בר תשלומין הוא. דהא אינו משתלם אלא מגופו והא בר קטלא הוא הביאהו לב"ד וישלם לך. ודוקא בעבד. ומשום דעבד ודאי בר דמים הוא כשורו וחמורו וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל גופי'. והיינו משום דדוקא במקום הראוי לקנס דהיינו בכוונה. שאילו באו עדים היה משלם שלשים שקלים קנס אלא שפטר את עצמו בהודאתו. בזה הוא דליכא תשלומי דמים וכמו שנתבאר. אבל שלא בכוונה דלאו בר קנסא הוא כלל אע"ג דאיכא עדים דקטלי'. ודאי בר דמים הוא כשורו וחמורו. וליכא שום טעמא לפטרו מתשלומי דמי שוויו. דמה לי הרג שורו את עבדו של אחר מהורג שורו או חמורו. אבל בבן חורין אע"ג דלרבה שלא בכוונה דליכא כופר לדידי' משלם דמים. וא"כ לדידן נמי נהי דבמועד לא קיי"ל כרבה לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ואע"פ שאין השור בסקילה משלם כופר. מ"מ בתם מיהת דליכא כופר היה ראוי לומר דמשלם דמים. מ"מ בזה לא פסק הרמב"ם ז"ל כרבה. אלא ס"ל דבן חורין לאו בר דמים הוא אפי' שלא בכוונה דלא שייכא בי' תורת כופר. דגם בזה לית הילכתא כרבה:

איברא דודאי טעמא בעי אמאי לא פסק בזה כרבה. כיון דלא אשכחן מאן דפליג עלי' ולימא דיש דמים לבני חורין. וכמש"כ באור זרוע שם. ואפי' לפי מה שהבין אחד הראשונים ז"ל הובא בש"מ שם מפירש"י דלאביי ס"ל דאין דמים לבן חורין היכא דקטלי'. מ"מ ודאי קיי"ל דאין הלכה כתלמיד במקום הרב. ובפרט דאין הדבר מוכרע כלל אפי' לפירש"י דאביי פליג עלי' דרבה בהא וכמשכ"ל. וכבר ראיתי להרש"ל ז"ל ביש"ש (פ"ד דב"ק סי' כ"ז) שהפליג לתמוה בזה על הרמב"ם ז"ל. וכתב שם וז"ל ובאמת

הוא מן התימא על הרמב"ם מניין לו לחלק ולבדות מלבו לחיובי גבי עבד. מאחר שהוא סובר גבי בן חורין דליכא דמים היכא דליכא כופר. בעבד מניין. כי בסוגיא דתלמודא לא אישתמיט בשום דוכתא להיות עבד חמור מבן חורין גבי דמים. וא"כ אין דבריו אלא דברי נביאות עכ"ל עיי"ש. ובאמת דלפי סגנון קושייתו אין כאן מקום קושיא. דמה שפסק הרמב"ם גבי עבד דחייב דמים לא בדא מלבו ואינם דברי נביאות. דהרי רבה גופי' הכי ס"ל. וגם ודאי כן הסברא נותנת כמש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' וכמשכ"ל. וליכא קושיא אלא לאידך גיסא מנ"ל להרמב"ם ז"ל לומר דאין דמים לבן חורין. דאע"ג דבמאי דקאמר רבה דבשלא בכוונה פטור מכופר לא קיי"ל כוותי'. משום דאתותב (לקמן מ"ד ע"ב) עיי"ש. מ"מ במאי דקאמר דיש דמים לבן חורין לכאורה לא אשכחן למאן דפליג עלי'. וכמש"כ באו"ז שם. אבל ראיתי בש"מ בשם תלמידי רבינו פרץ ז"ל בההיא דאמרינן התם מתיב רב שמואל ב"ר יצחק כל שחייב בבן חורין חייב בעבד בין בכופר בין במיתה. כופר בעבד מי איכא אלא לאו דמים וכו'. א"ל רבה הכי קתני כל שחייב בבן חורין בכוונה כופר ע"פ עדים חייב בעבד קנס. וכל שחייב בב"ח שלא בכוונה ע"פ עדים דמים חייב בעבד שלא בכוונה ע"פ עדים דמים עיי"ש. וכתבו תלמידי הר"פ ז"ל שם וז"ל מתיב רב שמואל בר"י וכו' אלא לאו דמים. וא"כ ליכא לשנויי רישא וסיפא בדמים כדבעי אביי למימר דאותבי' לרבה. וא"ת א"כ מאי קאמר כל שחייב בב"ח חייב בעבד. ורוצה לומר דמים. והלא בב"ח כופר הוא דמיחייב ע"פ עצמו לאביי. י"ל דה"ק כל שחייב בב"ח ע"פ עצמו. דהיינו כופר. חייב בעבד חיוב דשייך ע"פ עצמו. דהיינו דמים (כצ"ל). ואע"ג דליכא קנס ע"פ עצמו. מ"מ איכא דמים. וכל שחייב מיתה בב"ח ע"פ עדים חייב מיתה בעבד עכ"ל עיי"ש ובתוס' הר"פ ז"ל שם. עוד כתבו שם לקמן וז"ל וא"ת והא רב שמואל בר"י בעי למימר דגבי עבד נהי דליכא קנס מ"מ דמים איכא. אלמא שעושה דמים כשאר נזיקין. אע"ג דפליג אדרבה גבי בן חורין. ואית לי' דליכא דמים בב"ח שלא בתורת כופר. י"ל דלא דמי דודאי בב"ח יש לנו לומר דאי מעטינהו רחמנא מכופר שלא בכוונה. א"כ אפי' דמים ליכא. דס"ל כאינך אמוראי דפליגי עלי' דרבה דלא שייך שם תשלומין בב"ח רק אותם שחייבן הכתוב. דהיינו כופר ממש לשלם הדמים בתורת כופר. אבל דמים ליכא. הילכך ע"כ ליתא להך דרשא דרבה. דא"כ לא מיתוקמא כלל משנה דכתובות דקתני דקא משלם ע"פ עצמו. אבל גבי עבד נהי דלא שייך קנס ע"פ עצמו. מ"מ דמים משלם דעבד כחמור. דלא שייכי מידי דמים לגבי קנס. אבל בב"ח שייכי דמים בכופר. דאידי ואידי דמי ניזק. הילכך אין לנו לומר שיהיו בו שום דמים שלא בתורת כופר עכ"ל עיי"ש. ומעתה א"כ הדבר מבואר דגם בזה אין דברי הרמב"ם ז"ל דברי נביאות אלא מיוסדים

על סוגיא דגמרא. וכשיטת הר"פ ז"ל דלרב שמואל ב"ר יצחק ס"ל דאין דמים לבן חורין אבל בעבד איכא דמים במיתתו כשאר נזקין משום דעבדו אינו אלא כחמורו. ולפ"ז למאי דלא קיי"ל כרבה במאי דקאמר דשלא בכוונה פטור מכופר. פסק הרמב"ם ז"ל בכולא מילתא כרב שמואל ב"ר יצחק דבתרא הוא לגבי רבה. דאין דמים לבן חורין כלל. אבל בעבד יש דמים מיהת שלא בכוונה ע"פ עדים בתם לתשלומי חצי דמיו. ומ"מ גם דברי תלמידי הר"פ ז"ל תמוהים אצלי במש"כ דר"ש בר"י ס"ל כאינך אמוראי דפליגי עלי' דרבה וס"ל דדמים ליכא כלל בב"ח. ולא ידענא מאן נינהו הנך אמוראי דפליגי בהכי עלי' דרבה. דבכולה סוגיא לא אשכחן מאן דפליג בהא עלי' דרבה כלל. אלא שלפי מה שהבין אחד הראשונים ז"ל מפירש"י הכי ס"ל לאביי כמשכ"ל. וגם זה אינו מוכרח כלל. דמלבד שכבר דחה שם פירש"י בזה מתוך הסוגיא דהתם עיי"ש בש"מ. בלא"ה כבר נתבאר דבפירש"י שלפנינו אין שום רמז לזה כלל. ואין להאריך בזה. ועכ"פ דברי הרמב"ם ז"ל נכונים ע"פ שיטת הר"פ ז"ל. שפסק כרב שמואל ב"ר יצחק בכולא מילתא. דפליג עלי' דרבה:

ומ"מ קושייתנו במקומה עומדת דכיון דמבואר בקרא דיש דמים לאברי בני חורין להשתלם מן המזיק כדמי עבד הנמכר בשוק. ומהאי טעמא אמרינן שאם חרשו נותן לו דמי כולו. א"כ מאין הרגלים לומר שבהריגתו. שמפסיד בכך כל אבריו. שאין לו דמים. ואין יורשיו יורשים דמי כולו. כמו שהיה לו הזכות בחייו לתבוע מהמזיק דמי כולו. הן אמת שכבר הרגישו תלמידי הר"פ ז"ל שהבאתי לעיל בזה. ולזה כתבו בסוף דבריהם וז"ל גבי עבד נהי דלא שייך קנס ע"פ עצמו. מ"מ דמים משלם. דעבד כחמור. דלא שייכי מידי דמים לגבי קנס. אבל בבן חורין שייכי דמים בכופר. דאידי ואידי דמי ניזק. הילכך אין לנו לומר שיהיו בו שום דמים שלא בתורת כופר עכ"ל עיי"ש. הרי שטרחו עצמם ליתן קצת טעם לדבר. אבל אין זה מספיק לענ"ד דכיון דאיכא נפק"מ לדינא בין כופר לדמים. וכמו שפירש"י והתוס' (מ"ג ע"א) והרשב"א והראב"ד והרא"ה ז"ל שהביאם בש"מ שם ובתוס' רי"ד שם עיי"ש. שפיר יש לומר דאע"ג דאימעיט מכופר אין לנו למעטי' מתורת דמים. אם לא ע"פ ראי' מוכרחת מקרא. וראיתי להרש"ל ז"ל ביש"ש (ב"ק פ"ד סי' כ"ז) שכתב וז"ל מה שפסק הראב"ד דאף לבן חורין משלם דמים גבי תם. לא נהירא כלל. דהא רבי יהודה ור"ש (שם מ"ד ע"ב) דוקא בנזקין פליגי. ואם איתא דגם גבי מיתה איכא דמים שלא בכוונה ולא גמרינן מקטלא דשור. ק"ו היכא דליכא מיתה דמשלם דמים ולא גמרינן מקטלא דשור. ועוד מ"ט דר"ש דיליף מקטלא דשלא בכוונה פטור. נילף תשלומי דשור מתשלומי דשור. דהא משלם דמים גבי מיתה. אלא בודאי ליכא דמים

כלל במיתה שהמית השור וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. וא"כ לפי דבריו גם מסוגיא דהתם מוכרח דאין שום דמים כלל לבן חורין כלל במיתתו. אבל דבריו תמוהים מאוד אצלי. ולא ידענא מאי קאמר מר. דהא ודאי דמים בכלל תורת נזיקין הם. לא שנא במיתה ול"ש בחיים. לא שנא מקצת אברים בחיים. ולא שנא כל אבריו במיתה. מתורת נזיקין הוא דאתינן עלה. שישלם היזיקו כערך דמי עבד כזה שנמכר בשוק. וא"כ הדבר פשוט דמאי דפליגי ר"י ור"ש בניזקין שלא בכוונה דר"י מחייב ור"ש פוטר. גם דמי היזק שמחמת מיתה בכלל. כיון דלמ"ד יש דמים לבן חורין במיתה לא אתי עלה אלא מתורת נזיקין. וכן מבואר בדברי הראב"ד ז"ל שהבאתי לעיל עיי"ש. ולר"י דמחייב בנזקין שלא בכוונה ודאי גם בהיזק דמחמת מיתה מחייב. ולר"ש דפוטר. פטור. והרש"ל ז"ל שכתב כדבר הפשוט דר"י ור"ש דוקא בנזקין דמחיים פליגי. לא ירדתי לסוף דעתו בזה. דודאי זה לא יתכן אלא להסוברין דאין דמים לב"ח גבי מיתה. אבל אנן קיימינן אליבא דמ"ד יש דמים לב"ח במיתה כבחיים. ולדידי' פשיטא דאין שום חילוק כלל בין נזקין דמחיים לנזקין דמיתה. ור"י ור"ש בכל תורת נזקין פליגי אם חייב שלא בכוונה כבכוונה. וא"כ אין שום מקום להוכחת הרש"ל ז"ל מדברי רבי יהודה ור"ש כלל. וגם מש"כ דא"כ מ"ט דר"ש דיליף מקטלא דשור דפטור שלא בכוונה. נילף תשלומי דשור מתשלומי דשור דמשלם דמים גבי מיתה. דברי תימא הם. דהרי לא אשכחן בקרא בהדיא דמים גבי מיתה כלל. אלא דמ"ד יש דמים לבן חורין במיתה. ס"ל דהו"ל בכלל נזקין כדכתיבנא. ועי' במש"כ התוס' (שם מ"א ע"ב) ד"ה נקי מח"כ וכו'. וא"כ כל כמה דלא דעינן בשאר נזקין שלא בכוונה דחייב. גם בדמים דנזקי מיתה אין מקום כלל לומר דמיחייב. והיכי יתכן למילף תשלומי דשור בשאר נזקין שלא בכוונה. מתשלומי דשור גבי מיתה דמשלם בשלא בכוונה. הא התם גופא לא אשכחן כלל דמשלם. וגם התם פטור לר"ש דיליף מקטלא דשור. ומהאי טעמא גם מש"כ הרש"ל שם לענין דמי עבד אין להם יסוד כלל. ואין שום מקום להשגתו על הראב"ד ז"ל בזה:

איברא דלכאורה דברי הרש"ל מוכרחים דפלוגתא דר"י ור"ש היא דוקא בנזקין דמחיים. ולא בנזקין שמחמת מיתה. מדאמרינן התם מ"ט דרבי יהודה יליף מכופרו. מה כופרו שלא בכוונה חייב אף הנזקין נמי שלא בכוונה חייב עיי"ש. וא"כ אם איתא דאף הנזקין שמחמת מיתה בכלל הנזקין דפליגי בהו ר"י ור"ש. א"כ לרבה דאמר שור שהמית שלא בכוונה פטור מכופר. ע"כ ס"ל דנזקין נמי שלא בכוונה פטור כר"ש. כיון דאפילו לר"י דמחייב היינו רק משום דיליף לה מכופרו. ולרבה הא לא מחייב כופר שלא בכוונה. והשתא א"כ הדבר תמוה דהא רבה גופי' אית ליה בסוגיין דבבן חורין שלא בכוונה

ע"פ עדים משלם דמים. והו"ל תרתי דסתרי. ועכצ"ל דלא איפליגו ר"י ור"ש אלא דוקא בנזקין דמחיים. אבל בנזקין דמחמת מיתה ליכא דמים כלל. וא"כ איכא למימר דדוקא נזקין דמחיים הוא דיליף ר"י מכופרו. אבל נזקין דמחמת מיתה לא תלי בכופר כלל. ואפשר שפיר לומר דאע"ג דלרבה כופר שלא בכוונה ליכא. מ"מ תשלומי דמים איכא. אבל זה לא יתכן כלל. דודאי אם נזקין דמחיים ילפינן לר"י מכופר לפטור שלא בכוונה. אף דכופר אינו אלא לאחר מיתה והנזקין הן מחיים. כ"ש דמים דנזקי מיתה דאית לן למילף מכופר לפטור שלא בכוונה. דתרוייהו חיובים דמחמת מיתה נינהו. וע"כ אין לנו אלא לומר דאם כופר לא מיחייב שלא בכוונה. דמים דנזקי מיתה נמי לא משלם בשלא בכוונה. וא"כ הקושיא במקומה עומדת דדברי רבה סתרי אהדדי. מיהו נראה לומר דכיון דסוף סוף עכצ"ל דרבה כר"ש ס"ל. א"כ אפשר לומר דודאי בעיקר דינא ס"ל כרבי יהודה דהנזקין שלא בכוונה חייב. ובודאי דגם הנזקין שמחמת מיתה בכלל. מ"מ במאי דס"ל לר"י דילפינן לה מכופר לא ס"ל לרבה הכי. אלא כופר פטור שלא בכוונה ובדמים חייב. וס"ל בהא כר"ש. דאמרי' התם ור"ש נמי נילף מכופרו. ומשני דנין חיובי' דשור (נזקין) מחיובי' דשור (קטלי'). לאפוקי כופר דחיובי' דבעלים הוא עיי"ש. והכי נמי ס"ל לרבה שאין לדון דמים מכופר אלא דס"ל לאידך גיסא דמכופר פטור ובדמים חייב. ולא כר"ש דס"ל איפכא דהנזקין פטור שלא בכוונה ובכופר חייב. משום דיליף נזקין דהו"ל חיובי' דשור מקטלי' דהו"ל נמי חיובי' דשור. אבל רבה ס"ל בהא כדאמרינן התם אליבא דר"י דאין דנין תשלומין ממיתה עיי"ש. ואע"ג דא"כ הו"ל רבה דלא כר"י ולא כר"ש. מ"מ ליכא קושיא בהכי. דהרי בלא"ה צ"ל דרבה לא שמיעא ליה ההיא ברייתא. דהא איתותב מינה התם עיי"ש ובתוס' שם לעיל (מ"ד ע"א ד"ה ה"נ). וא"כ עכ"פ ליכא מהתם שום סעד כלל לדברי הרש"ל ז"ל:

וראיתי בתוס' רי"ד ז"ל שם שכתב וז"ל. ואי קשיא לי הא קשיא לי מי דחקו לרבה לומר דהיכא דהמית שלא בכוונה אע"ג דליכא כופר איכא דמים. והא דמים נזקין הוי. ולקמן פליגי רבי יהודה ור"ש בנזקין שלא בכוונה דר"י מחייב ור"ש פוטר. ואמרינן מ"ט דר"י יליף מכופר מה כופר שלא בכוונה מחייב אף הנזקין וכו'. ור"ש פוטר יליף מקטלי' דפטור שלא בכוונה. א"כ גם נזקין שלא בכוונה פוטר. ודמים נמי נזקין הוי ויפטור רבה שלא בכוונה לגמרי. ומה דתנן המית שורי את פלוני משלם ע"פ עצמו. יתרץ יפה לא משלם כופר מפני שאינו נסקל ע"פ בעלים וכל היכא דליכא סקילה ליכא כופר. אבל דמים משלם שהם נזקין. כיון דמודה שהמיתו בכוונה ופיו כמאה עדים. אילו הודה שהזיקו בכוונה אינו משלם ע"פ עצמו ה"נ כשהודה שהמיתו בכוונה ישלם דמים ע"פ

עצמו. אבל לעולם כשהמית שלא בכוונה אפילו ע"פ עדים פטור לגמרי בין מכופר בין מדמים עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב ג"כ בפשיטות דדמים דנזקי מיתה שלא בכוונה תלי בפלוגתא דר"י ור"ש ואין להם אלא תורת שאר נזקין. אלא דעיקר דברי תוס' ריי"ד הנ"ל תמוהים מאוד דהרי לא משום מתניתין דהמית שורי את פלוני וכו' הוכרח רבה לומר דבהמית שלא בכוונה אע"ג דליכא כופר משלם דמים. דהרי הך מתניתין לא מיירי כלל בשלא בכוונה. אלא בהמית בכוונה מיירי. ולא אותבי' אביי מינה אלא משום דקתני בה דמשלם ע"פ עצמו. וע"פ עצמו דאין השור בסקילה לא משלם כופר לרבה. ועל זה משני ליה רבה באמת דמשלם דקתני היינו דמים. וכמו שמקשה בתוס' ריי"ד ז"ל. אלא דעל זה פריך לי' אביי מסיפא דמתניתין דקתני המית שורי את עבדו של פלוני אינו משלם ע"פ עצמו. ואי בתשלומי דמים מיירי אמאי לא משלם גם בעבד ע"פ עצמו. ומשום זה הוכרח רבה לחלק בין בן חורין לעבד בתשלומי דמים. ועל זה אותבי' רב שמואל ב"ר יצחק מברייתא דקתני כל שחייב בבן חורין חייב בעבד וכו'. ומשום הך תיובתא הוא שהוכרח רבה לשנויי דהכי קתני כל שחייב בבן חורין בכוונה וכו' וכל שחייב בבן חורין שלא בכוונה ע"פ עדים דמים חייב בעבד וכו' עיי"ש. וא"כ דברי התוס' ריי"ד הללו מפליאים מאוד במאי דמבואר מדבריו שהיה סבור דמשום תיובתא דאביי הוא שהוכרח רבה לחדושי דאיכא דמים בבן חורין שלא בכוונה. ואין זה מובן כלל. וגם זהו נגד הסוגיא בדוכתה. ומ"מ מדלא הקשה בתוס' ריי"ד אלא מי דחקו לרבה לומר וכו'. ולא הקשה בפשיטות טפי דלרבה דבשלא כוונה ליכא כופר ע"כ דמים נמי ליכא. דהא ר"י דמחייב נזקין שלא בכוונה מכופר הוא דיליף לה. וא"כ רבה דאמר דבשלא בכוונה ליכא כופר ואיכא דמים הו"ל תרתי דסתרי. מבואר ע"כ מזה דלקושיא זו ס"ל לתוס' ריי"ד דאיכא למימר כדכתיבנא. ולא הוי תרתי דסתרי. אלא דהוקשה לו מי דחקו לכך. דגם לרבה שפיר אפשר לומר כדס"ל לרבי יהודה דדמים דינן ככופר. אבל דבריו תמוהים ונפלאים מאוד אצלי:

ועכ"פ מתבאר דהכרעת הרש"ל ז"ל שלא כדעת הראב"ד ז"ל שפסק ע"פ סוגיא דגמרא שם דאף בן חורין בר דמים הוא. אינה מכרעת כלל לענ"ד. מלבד מאי דעיקר הדבר מוכרח מצד עצמו כדברי הראב"ד ז"ל. וכמו שביארנו לעיל. וראיתי להרב קה"ח (סי' ת"ה) שיצא לדון בדבר החדש דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל בזה כהראב"ד ז"ל דבן חורין בר דמים הוא אלא כיון דאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה. וביש"ש כתב (פ"ד דב"ק) דגם דמים לא משלם אלא לאחר מיתה. וכיון דפלגא נזקא קנסא אין אדם מוריש קנס לבניו. כדאיתא פרק נערה. וא"כ לא משכחת דמים לבן חורין בפלגא נזקא דתם. כיון דמתורת

ירושה באו הדמים ליורשי המת. אבל בעבד דכסף מקנתו הוא כשורו וחמורו. שפיר שייכי דמים בפלגא נזקא דתם עכת"ד עיי"ש בדבריו. אבל לענ"ד אין דבריו נכונים כלל. ובודאי דברי הה"מ והרש"ל והלח"מ שהבינו בדעת הרמב"ם ז"ל שאין דמים לבן חורין מוכרחים. וכמו שהבין ג"כ הראב"ד ז"ל בדעתו. ומלבד דעיקר מאי דנקט הרב קה"ח בפשיטות שאין אדם מוריש קנס לבניו אין זה פשוט כלל. ולדעת כמה ראשונים ז"ל אדם מוריש אף קנס לבניו. וכמבואר בתוס' (כתובות ל"ח ע"ב) ד"ה יש בגר וכו' ובדברי הריטב"א ז"ל שם. ובב"ק (ע"ב ע"א) בתוס' (ד"ה סיפא). ובחי' הרשב"א ז"ל שם (לעיל ע"א ע"ב) ולקמן שם (ע"ד ע"ב) עיי"ש. ובתוס' רבינו פרץ ז"ל בב"ק שם עיי"ש. ועוד דאליבא דהרמב"ם ז"ל קיימינן הכא. וכבר העלה הרש"ל ז"ל ביש"ש (פ"ז דב"ק סי' י"ט) דהרמב"ם ס"ל דאדם מוריש קנס לבניו עיי"ש. ודבריו מוכרחים וכ"כ שאר אחרונים ז"ל בדעת הרמב"ם. וא"כ אין מקום כלל לדברי הרב קה"ח שם. וגם מש"כ בשם רש"ל ז"ל ביש"ש שם דדמים נמי אינם משתלמים אלא לאחר מיתה. לא מצאתי כן ביש"ש שם. וגם אינו נראה כן. דהרי דמים אינם אלא מתורת נזקין וכמשכ"ל. והרי נזקין פשיטא דמשתלמים מחיים ובהדיא אמרינן התם (מ"ב ע"ב) דבנזקין לא אמר ר"ע עיי"ש:

הן אמת דהדבר קשה לפ"ז מה שטרחו כל הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל להמציא נפק"מ לדינא בין כופר לדמים לרבה דאמר דע"פ עצמו ושלא בכוונה אע"פ שאינו משלם כופר משלם דמים. והרי לפ"ז איכא נפקותא רבתא לדינא. דכופר כיון שאינו משתלם אלא לאחר מיתה הו"ל ראוי. ואין הבעל יורש את אשתו בראוי כמו במוחזק כדאמרינן התם. אבל דמים כיון שמשתלם מחיים דלא הו"ל ראוי הבעל יורשה. אלא ודאי לכאורה עכצ"ל דס"ל דגם דמים אינו משתלם אלא לאחר מיתה כמו כופר. מיהו מזה אין הכרע דהרי אליבא דרבה קיימינן התם. ולרבה אין הבעל יורש נזק בין גבו קרקע בין גבו מעות משום דשיעבודא לאו דאורייתא והו"ל ראוי אע"ג דמשתלם מחיים. וכמבואר פרק בתרא דבב"ב (קע"ה ע"ב) עיי"ש. וכמש"כ התוס' בסוגיא דב"ק שם (מ"ג ע"א ד"ה ונוקמה) עיי"ש. וא"כ אליבא דרבה שפיר הוצרכו הראשונים ז"ל להמציא נפק"מ אחרינא לדינא בין כופר לדמים. אלא דאכתי קשה דהא איכא נפק"מ לדינא בזה גופא דכופר אינו משתלם אלא לאחר מיתה. ואע"פ שאמדוהו כבר למיתה. וכדפירש"י (שם מ"ב ע"ב) ד"ה מ"ט עיי"ש. אבל דמים משתלם מחיים כשאר נזקין. אלא ודאי לכאורה מוכח מזה דס"ל דגם דמים אינו משתלם אלא לאחר מיתה. אבל נראה דודאי לא יתכן לומר כן. דהרי גם כופר אי לאו דגלי קרא ה"א דמשתלם מחיים אלא דגלי קרא וכמבואר שם. וכיון דבכופר הוא דגלי קרא. מהיכא תיתי לן לומר כן גם בדמים. ואפילו בקנס דשלשים של עבד מבואר

בגיטין (מ"ג ע"א) דמשתלם מחיים. ומשום דלא כתיב ביה מיתה בהדיא. וכדפירש"י שם עיי"ש. וכ"ש דמים דהכא שאינן אלא מתורת נזקין. ודאי לא יתכן כלל לומר שלא ישתלם אלא לאחר מיתה. איברא דודאי הדבר קשה לכאורה על הראשונים ז"ל שלא כתבו נפק"מ זו שבין כופר לדמים וצ"ע כעת בזה. אבל מ"מ הדין דין אמת וברור דדמים משתלם מחיים למ"ד דבן חורין בר דמים הוא. מידי דהוי אשאר נזקין. וא"כ גם מצד זה אין מקום כלל לדברי הקה"ח בדעת הרמב"ם ז"ל. ואין לנו בדעתו אלא כדברי הראב"ד והה"מ והלח"מ שם. דס"ל שאין דמים לבן חורין כשהומת. והיינו כמו שביארנו לעיל שפסק כרב שמואל בר רב יצחק דס"ל דבן חורין אם הומת לאו בר דמים הוא. ועבד הוא דבמיתתו נמי בר דמים הוא משום דהו"ל כשורו וחמורו. אבל לא בן חורין. איפכא מסברת רבה:

איך שיהיה הדבר מתמיה טובא מאין הרגלים לדבר לומר דאע"פ שבחייו יש דמים לאבריו. ואם חרשו נותן לו דמי כולו משום שהפסידו כל אבריו. מ"מ כשהומת לאו בר דמים הוא שיהא חייב המזיק לשלם דמיו ליורשיו. והנראה בזה עפמש"כ הרשב"א ז"ל בסוגיא דב"ק שם דקאמר רבה דשור שהמית בן חורין שלא בכוונה פטור מכופר דדריש מקרא דכל שאין השור בסקילה אין הבעלים משלמין כופר. ומתיב אביי מדתנן המית שורי את פלוני הרי זה משלם ע"פ עצמו. מאי לאו כופר. אף דע"פ עצמו אין השור בסקילה. ומשני ליה דלא כופר משלם אלא דמים. וכתב הרשב"א שם וז"ל הקשה הראב"ד ז"ל אשמעתין דאמר רבה דמשלם דמים שלא במקום כופר. והא אין דמים למת. וכדאמרינן בערכין דמי עלי ומת לא יתנו יורשין שאין דמים למתים. ותירץ הוא ז"ל שלא אמרו שם אלא לענין יורשין שהנודר כבר מת. והטעם לפי שאין היורשין מתחייבין בדמיו עד שעת שומא ומשירשו נכסי אביהם. וכיון שלא נישום בחייו. עכשיו שמת אין שמין אותו לחייב היורשין. שאין לו עתה דמים והם לא נתחייבו עד עכשיו. אבל לענין כופר ודמים שהמזיק חייב. משעת המיתה נתחייב ליורשין. אי נמי הקדש בתר שעת שומא אזלינן. כדכתיב ונתן את הערכך ביום ההוא. ומהכא דרשינן אין להקדש אלא מקומו ושעתו. אבל נזקין בתר שעת הנזק אזלינן עכ"ל עיי"ש. והנה לפי תירוצו הראשון התם בהקדש מסברא נפק"ל דמשמת אין לו דמים. אבל לפי תירוצו השני גזה"כ הוא. ואין למדין משם לנזקין. ולפיכך אף ע"פ שעכשיו מתו משלם דמים שלא במקום כופר. ושורש הדבר הוא בפ"ה דערכין (כ' ע"א) דתנן התם האומר ערכי עלי ומת יתנו היורשים. דמי עלי ומת לא יתנו היורשים שאין דמים למתים. ופירש"י וז"ל שאין דמים למתים. והא דתניא בב"ק ונתן פדיון נפשו דמי ניזק. התם הוא טעמא משום דמשעתא דאזיק רמי

עלי' לשלומי כשעת ההיזק. וההיא שעתא דאזקי' חי הוא. אבל דמי עלי שאינו נודר אלא מה שישומוהו ב"ד. והרי לא בא לידי כך. שהרי מת. הילכך לא יתנו היורשים עכ"ל. הרי שכבר הרגיש רש"י ז"ל בעיקר קושית הראב"ד ז"ל. אלא דרש"י הקשה כן מגופי' דקרא דמיירי בתשלומי כופר. אבל הראב"ד הקשה דעדיפא מינה מדמים אדמים. דקאמר רבה דבדליכא כופר משלם דמים. והתם תנן דאין דמים למתים. אלא דבתירוצו נקט הראב"ד גם כופר. דמשמע שגם מכופר הוקשה לו כמו שהקשה רש"י. אלא דנקט דמים מדרבה דאלימא קושיא טפי מדמים אדמים. וגם בתירוץ הקושיא דברי רש"י והראב"ד ז"ל הם כמעט דברים אחדים. אלא דלשון רש"י ז"ל שכתב דבכופר משעתא דאזיק רמי עלי' לשלומי כשעת ההיזק וההיא שעתא דאזקי' חי הוא וכו'. תמוה טובא לכאורה דהא בהדיא אמרינן בסוגיא דב"ק שם דאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה. ונראה שכבר הרגישו בזה בתוס' שם (ד"ה דמי). ולזה אע"פ שכתבו ג"כ ממש כפירש"י בזה. מ"מ נטו בזה מלשון רש"י. וכתבו וז"ל והא דתניא בב"ק ונתן פדיון נפשו דמי ניזק. פי' ששמין אותו לאחר מיתה כמה היה שוה מחיים. גזירת הכתוב הוא. אבל הכא אינו נודר אלא דמים שישימוהו בב"ד. והוא לא בא לידי שומא שהרי הוא מת וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא ניחא להו בזה כדפירש"י דגם שם סברא הוא משום דמשעתא דאזקי' רמי עלי' לשלומי כשעת ההיזק וההיא שעתא דאזקי' חי הוא. אלא כתבו דהתם גזירת הכתוב הוא. והדבר ברור דהיינו מטעמא דכתיבנא דקיי"ל אין כופר משתלם אלא לאחר מיתה. אלא דגם לדברי התוס' קשה הא תינח כופר דאיכא למימר דגזה"כ הוא. אבל אכתי קשה מדמים. וכמו שהקשה הראב"ד ז"ל. דהתם לא שייך לומר דגזה"כ הוא כיון דדמים לא כתיבי בקרא כלל במיתה. אלא מתורת נזקין אתינן עלה.. ואפשר דבאמת מה"ט לא הקשה הראב"ד ז"ל אלא מדמים ולא מכופר. משום דבכופר איכא למימר דגזה"כ הוא כמש"כ התוס'. ולזה לא הקשה אלא מדמים דלא שייך לומר כן. אבל מ"מ לדברי התוס' קשה דאכתי בדמים מאי איכא למימר. מיהו נראה דבדמים ניחא להו לתוס' שפיר כדפירש"י. לפי מה שכבר ביארנו לעיל דאע"ג דכופר אינו משתלם אלא לאחר מיתה. מ"מ דמים דמתורת נזקין הוא דאתינן עלייהו משתלם מחיים. וא"כ בזה דברי רש"י ז"ל נכונים. אלא דבכופר הוא שנטו מפירש"י. משום דאין כופר משתלם אלא לאחר מיתה. והוצרכו לומר דגזה"כ הוא בכופר ששמין אותו אף לאחר מיתה כמה היה שוה מחיים:

ומיהו נראה דגם פירש"י אפשר ליישב ולומר דאע"ג דאין לשונו מדוקדק קצת. מ"מ אין כוונתו לומר דמחיים רמי עלי' לשלומי. דודאי אין כופר משתלם אלא לאחר מיתה. אלא רצה לומר דמיד משעתא דאזקי' למיתה מתחייב המזיק וההיא שעתא חי הוה והשתא

הוא שנוטל חייו. והילכך האומד שאומדין אותו אח"כ אינו אלא גילוי מילתא בעלמא כמה היה שוה אז בעת שחל החיוב על המזיק לשלם. דהיינו בשעת המיתה. דהוה חי ואיהו קטלי' ונטל חייו. אבל דמי עלי שאינו נודר אלא מה שישומוהו ב"ד. וא"כ לא חייל חיובא אלא משעת שומא. והרי לא בא לידי שומא אלא לאחר מיתה. ונמצא דבשעתא דחייל חיובא כבר הוא מת. ואין דמים למתים. ולאו בר שומא הוא ולא חייל חיובא על היורשים. והראב"ד ז"ל דקדק בלשונו יותר. ודבריו מבוארים בהדיא כמש"כ בכוונת רש"י ז"ל. וזהו שסיים שם וכתב אבל לענין כופר ודמים שמזיק חייב. (כצ"ל וכ"ה בש"מ עיי"ש) משעת המיתה נתחייב ליורשיו עיי"ש בדבריו. וזהו כמו שביארנו. ואכמ"ל בזה יותר. ועכ"פ מבואר דלרש"י והתוס' והראב"ד ז"ל הא דאין דמים למתים בנדרי הקדש לענין שישומו אותו לאחר מיתה כמה היה שוה מחיים מסברא הוא דנפק"ל. והיינו לפי תירוצו הראשון של הראב"ד ז"ל. אבל לתירוצו השני התם מקרא ילפינן לה וגזה"כ הוא:

ואמנם בדעת התוס' יש בזה מקום עיון אצלי דהתם לעיל (י"ח ע"א) אמרינן תנו רבנן אתה הקשית דמים לערכין וכו' יכול נקיש ערכין לדמים שיתן כשעת נתינה ת"ל כערכך יקום וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל שיתן כשעת נתינה דבדמים פשיטא לן דיהיב כשעת נתינה ולא כשעת נדר. דהא כעבד בשוק שמין אותו. ואם אמר דמי עלי בתשרי ובניסן בא לב"ד. מי יודע מה היה שוה בשעת נדר. ושעת נתינה היינו שעה שהוא בא לב"ד עכ"ל. וכתבו על זה בתוס' שם וז"ל פירש"י דבדמים פשיטא ליה דיהיב כשעת נתינה וכו'. ותימא מאי סברא הוא זה. דלמה יש לנו לומר שהיה שוה אז יותר מעכשיו וכו'. לכך אומר ר"י דאין זו סברא אלא שום ראי' מקרא יש בו. ועוד דתנן לקמן מת הנידר לא יתנו היורשים לפי שאין דמים למתים. ואם היה הטעם מסברא דאזלינן בתר נתינה. התם לא שייך למימר הך סברא. שהרי ידענו שהיה שוה בחייו סלע לכל הפחות. וא"כ מפני מה אנו פוטרים היורשים מכל וכל אלא ודאי שום קרא יש בו עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר בדבריהם דמאי דתנן הכא אין דמים למתים והיורשים פטורין. לא מסברא נפק"ל אלא מקרא ילפינן לה וגזה"כ הוא. וכן כתב בש"מ שם בשם הרא"ש ז"ל שדחה פירש"י. ומסיק דמקרא הוא דילפינן לה. וגזה"כ הוא. והכריח כן מדתניא בתוספתא (פ"ג דערכין) האומר דמי בהמה זו עלי ומתה חייב. דמי פלוני זה עלי ומת פטור. ואם הטעם מסברא דאי אפשר לידע בשעת נתינה מה היה שוה בשעת נדר אין טעם לחלק בין בהמה לאדם. דהא גם בבהמה שייכא הך סברא. אלא ודאי לא מסברא נפק"ל אלא מקרא. וגזה"כ הוא עיי"ש. וא"כ דברי התוס' סתרי אהדדי. שהרי כאן כתבו גם התוס' כפירש"י דמסברא נפק"ל. משום שאינו נודר אלא דמים שישמוהו ב"ד והא לא בא לידי שומא שהרי הוא מת. ולכך לא

יתנו היורשין. וכבר ראיתי לאחד מהמפרשים שהרגיש בזה והניחה בקושיא. אבל נראה דדברי התוס' נכונים ואין בהם שום סתירה. ודבריהם כאן ושם הם דברים אחדים. דהרי אע"פ שאינו נודר אלא דמים שישמוהו בב"ד ועכשיו הוא מת. מ"מ הרי אין אנו צריכין לשום אותו מה שהוא שוה עכשיו אלא מה שהיה שוה מחיים. וא"כ אמאי לא ישומו אותו גם עכשיו אחר שמת. ועכצ"ל דהיינו משום ההיא דתניא לעיל בברייתא דצריך שיתן כשעת נתינה. דהיינו כשהוא בא לידי שומא בב"ד. ולפירש"י שם אין השומא אפשר עכשיו. משום שאי אפשר עכשיו לדעת כמה היה שוה בשעת נדר. אבל התוס' שם דחו סברא זו. וכתבו דע"כ מקרא ילפינן לה. וגזה"כ הוא בדמים שלא יתן אלא כשעת נתינה דוקא. וזו היא כוונתם גם כאן. שלא נדר אלא דמים שישמוהו בב"ד. והא לא בא לידי שומא. שהרי הוא מת ונמצא דעכשיו בשעת נתינה לאו בר דמים הוא. שאין דמים למתים. ואין כאן שומא. וממילא נמי אין כאן שום חיוב דמים:

איברא דעיקר דברי התוס' כאן צריכין ביאור. דאחר שכתבו דהא דתניא ונתן פדיון נפשו דמי ניזק. ששמין אותו לאחר מיתה כמה היה שוה מחיים גזה"כ הוא. וא"כ ממילא מבואר דבעלמא אין לנו שומא כזו. מה זה שסיימו וכתבו אבל הכא אינו נודר אלא דמים שישמוהו בב"ד וכו'. ולמה להו חילוק זה וסברא זו כלל. תיפוק להו משום דבכופר גזירת הכתוב הוא. אבל בעלמא דלא גלי קרא אין לנו לשום שומא כזו לאחר מיתה כמה היה שוה מחיים. ואם הוצרכו לזה כי היכי דלא נילף מהתם גם לנדרי הקדש משום דלא גרע הקדש מהדיוט. כההיא דאמרינן בפרק הניזקין (גיטין נ"ב ע"א) עיי"ש. א"כ לא הו"ל לומר דהתם גזה"כ הוא. אלא הו"ל לומר דהתם גלי קרא. וליכא למילף מיניה לכאן מטעם שכתבו. ועכצ"ל דמהתם בלא"ה ליכא למילף לכאן. משום דאיכא למימר דהתם משום כפרה אמר קרא דלישום אע"ג דעכשיו הוא מת. וזהו שכתבו דהתם גזה"כ הוא. וא"כ מה שהוסיפו עוד וכתבו אבל הכא וכו'. הוא ללא צורך כלל. ועוד דהרי לדעת התוס' גם הכא דרשו מקרא שלא יתן אלא כשעת נתינה וכמו שנתבאר. וא"כ בפשיטות היה להם לומר דאע"ג דהתם בכופר גלי קרא ששמין אותו לאחר מיתה כמה היה שוה מחיים. מ"מ הכא גלי קרא דאין לו ליתן אלא כשעת נתינה. וכיון שמת אינו שוה כלום בשעת נתינה ופטורין היורשין לגמרי. ודבריהם תמוהים מאוד לכאורה:

אמנם נראה בביאור דבריהם דודאי משום כופר לא הוצרכו לזה. אלא משום דאכתי קשה מדמים. וכקושית הראב"ד ז"ל שהבאתי לעיל. דהתם לא גלי קרא מידי. וא"כ תקשה לרבה דאמר דבדליכא כופר משלם דמים. והא הכא אמרינן שאין דמים למתים ואין שמין עכשיו שמת כמה היה שוה מחיים. משום דגלי קרא שאין ליתן אלא כשעת נתינה.

ואית לן למימר שלא יהא הדיוט חמור מהקדש. כדאמרינן בגיטין שם ובפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א) עיי"ש. וכיון דבהקדש כיו"ב פטור לגמרי. גם בהדיוט אית לן למימר הכי שאין לו ליתן אלא כשעת נתינה. וכיון דהשתא אינו שוה כלום הו"ל לומר דפטור. וכופר שאני דגזה"כ הוא. ועל זה שפיר תירצו דליכא למילף דמים דניזק מדמים דנודר. משום דאינו נודר מעיקרא אלא דמים שישמוהו בב"ד. וכיון שמת ושוב לא יבא לידי שומא שוב לא חייל שום חיובא כלל. והילכך לא יתנו היורשין את דמיו. מה שאינו כן בדמי ניזק. דהתם חיובא דממילא הוא. דמדאזקי' נתחייב המזיק בתשלומי דמיו ליורשיו. אלא דבלא שומא לא ידענו בכמה נתחייב. וא"כ אין השומא אלא גילוי מילתא בעלמא. ועיקר חיובא לא תלי מידי בשומא. והילכך לא אמרינן בזה שלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש. ואף דבנודר גלי קרא דאינו נותן אלא כשעת נתינה. ואין דמים למתים. ואין שמין למפרע כמה היה שוה מחיים. אין ללמוד שומא דניזק משומא דנידר. ומ"מ בכופר כיון שלא חל חיובו אלא לאחר מיתה. דהא אין כופר משתלם אלא לאחר מיתה. אי לאו דגלי קרא הו"ל לומר שלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש. ואין שמין אותו עכשיו כמה היה שוה מחיים. משום דגם בנודר אע"ג דמעיקרא לא נדר אלא דמים שישמוהו בב"ד. מ"מ ע"כ עיקר טעמא לא הוי אלא משום דלא חייל חיובו מחיים בשעת נדרו אלא בשעת שומא. דנמצא מכיון שמת אין חיובו חייל אלא לאחר מיתה. דאל"כ כיון שאין שמין אותו אלא כמה היה שוה מחיים בשעת נדרו אמאי לא יהא נישום עכשיו אע"פ שמת ואינו שוה עכשיו כלום. אלא ודאי היינו משום שתלה נדרו בשומא. וכיון דהשומא היא אחר מיתתו לא חייל חיובא אלא אחר מיתה. ובזה גלי קרא שלא יתן אלא כשעת נתינה. וא"כ כ"ש בכופר דהדיוט הו"ל למימר הכי. כיון דגם חיובו אינו מתחיל אלא לאחר מיתה. ולזה הוכרחו התוס' לומר דבכופר גזירת הכתוב הוא שאע"פ שלא חייל חיובו אלא לאחר מיתה. שמין אותו כמה היה שוה מחיים. אבל בדמים שפיר הו"ל למילף מנודר. אלא דאיכא למימר דשאני התם דחייל חיובו מחיים. וכמש"כ התוס' וכמו שביארנו. כן נראה אצלי ברור ומוכרח בכוונת דברי התוס' התמוהים לכאורה:

ועכ"פ מתבאר דלדעת התוס' והרא"ש ז"ל הא דאמרינן בנודר שמת אין דמים למתים. ואין שמין אותו כמה היה שוה מחיים מקרא ילפינן לה. ושלא כפירש"י דס"ל דמסברא אמרינן הכי משום שאי אפשר לידע עכשיו כמה היה שוה מחיים. אלא שלא נתברר להתוס' והרא"ש ז"ל מאיזה דרשא נפק"ל הכי. ולכן כתבו רק דודאי שום קרא יש בו. אבל הראב"ד ז"ל לתירוצו הראשון ס"ל כפירש"י דלא נפק"ל הכי אלא מסברא. ובתירוצו השני אם כי בעיקר הדבר ס"ל כדעת התוס' והרא"ש ז"ל דמקרא נפק"ל הכי. מ"מ הוא ז"ל

ביאר לן מאיזה דרשא נפק"ל הך מילתא. דלדעתו הכי נפק"ל מדכתיב ונתן את הערכך ביום ההוא. דדרשינן מיני' שאין להקדש אלא מקומו ושעתו. אבל דבריו ז"ל וגם דברי הרשב"א שהביאו ולא הרהר אחריו כלום. נפלאים בעיני. והנה הך דרשא איתא בספרא (בחוקותי פי"א). ומייתי לה נמי בתלמודין (סוף פ"ו דערכין). דאמרינן התם ונתן את הערכך ביום ההוא שלא ישהה. שאפי' מרגליות בקלים אין לה אלא מקומה ושעתה עיי"ש. אבל הדבר תמוה מאוד אצלי דמלבד דבעיקר הדבר ההיא דהכא אין לה ענין כלל להתם. דהא מאי דאמרינן התם אין להקדש אלא שעתה. היינו שעת ההקדש או הנדר וכמבואר שם. והרי הכא בדמים אדרבה לא אזלינן בתר שעת הנדר אלא בתר שעת הנתינה והשומא בב"ד. בלא"ה דברי הראב"ד ז"ל אלו הם נגד ברייתא ערוכה בערכין (י"ח ע"א). דגרסינן התם תנו רבנן אתה הקשית דמים לערכין מרגלית לקלים ולידון בכבודו. יכול נקיש ערכין לדמים שיתן כשעת נתינה ת"ל כערכך יקום. אינו נותן אלא בזמן הערך. ופירש"י וז"ל אתה הקשית דמים לערכין בפ"ק דאמרינן נדר בערכך נפשות. נדר היינו דמים. בערכך היינו ערכין היקישן הכתוב להני תרי מילי. מרגלית לקלים דאזלינן במרגלית בתר קלים. דכתיב בערכין ונתן את הערכך ביום ההוא. ודרשינן לקמן שלא ישהה מרגלית לקלים. עני שהעריך עצמו ובא כהן להעריכו ויש לו מרגלית שוה שלשים סלעים. אין אומרים אם משהין אותה עד שיעלוה לכרך שיש שם עשיר והוא יקננה בחמשים סלעים. הילכך חמשים יש לו ויתן ערך שלם. אין אומר כן. ואין להקדש אלא מקומו ושעתו. והכי נמי בדמים אם אמר דמי מרגלית זו עלי. אין שמין אותה לפי מכר הכרכים אלא לפי מכר אותה שעה ואותו מקום. ולידון בכבודו וכו' שיתן כשעת נתינה. דבדמים פשיטא לן דיהיב כשעת נתינה ולא כשעת נדר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דמאי דדרשינן דאין להקדש אלא מקומו ושעתו. לא כתיב אלא בערכין. ובדמים ילפינן לה בהיקש מערכין. אבל הך דינא דאין לו ליתן אלא כשעת נתינה. שבכלל זה ג"כ הך דינא שאם מת היורשין פטורין שאין דמים למתים. לא שמענו אלא בנודר דמים בלבד. ואי לאו דמיעט קרא דכערכך יקום. ה"א דגם ערכין מקשינן לדמים לענין זה. אלא דאתי קרא ומיעטינהו ואפקינהו מהך היקישא. וא"כ מבואר בהדיא דההיא דאין להקדש אלא מקומו ושעתו. וההיא דתנן אין דמים למתים שני דינים חלוקים הם. ומשני מקראות נפקי. האחד כתיב בערכין. והשני לא כתיב אלא בדמים. ואין דין זה נוהג אלא בדמים דוקא ולא בערכין. וא"כ מדוקדקים היטב דברי התוס' והרא"ש ז"ל. שלא כתבו אלא דודאי איכא שום קרא בזה ואנחנו לא נדע. ודברי הראב"ד והרשב"א ז"ל מתמיהים מאוד אצלי וצ"ע כעת:

והשתא ע"פ מה שנתבאר נראה דהיינו טעמא דמ"ד אין דמים לבן חורין. משום דס"ל דהכי אית לן למילף דמים מדמים דנודר להקדש. דגלי קרא שאם מת אין לו דמים. ואין שמין אותו כמה היה שוה מחיים ולחייב את היורשים. שאינו נותן אלא כשעת נתינה ועכשיו אינו שוה כלום. והילכך לענין דמי ניזק נמי לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש. ואית לן למימר דאע"ג דבחייו יש דמים לאבריו. והמזיק חייבתו תורה לשלם לו דמי אבר שהפסידו. ואם חרשו נותן לו דמי כולו. מ"מ כשהומת היכא דשייך כופר משלם כופר לכפרתו. דכופרא כפרה. אבל היכא דלא משלם כופר אפי' דמים לא משלם דאין על המזיק לשלם אלא כשעת נתינה. וכיון דמת אין דמים למתים ומיפטר לגמרי מלשלם ליורשים. ואף ע"פ שכתבו התוס' והראב"ד ז"ל דמהתם ליכא למילף לדמי ניזק. משום דאינו נודר אלא מה שישמוהו בב"ד. ולא חייל חיובו אלא ע"י שומא שאחר מיתה. משא"כ לדמי ניזק דחייל חיובו מחיים וכמו שביארנו לעיל. מ"מ היינו רק אליבא דרבה דאמר יש דמים לבן חורין בדליכא כופר. אבל מ"ד אין דמים לבן חורין במיתתו. איכא למימר דלא ס"ל הכי. אלא ס"ל דנודר נמי ודאי משנדר ואמר דמי עלי. נתחייב בתשלומי דמיו מיד. ושומא מילתא אחריתא היא. וגילוי מילתא בעלמא היא כדי שנדע כמה נתחייב ליתן לגבוה ע"פ נדרו זה. אבל עיקר חיובא מחמת נדרו חייל מחיים. ואפי' הכי גלי קרא דמשמת פקע חיובו. ואין עליו חובה אלא כשעת נתינה. ואין דמים למתים. וא"כ הכי נמי בדמי ניזק אית לן למימר דפטור המזיק מלשלם דמיו ליורשים. לפי שאין דמים למתים. ואין שמין אותו כמה היה שוה מחיים כדי לחייב את המזיק לשלם דמיו. שלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש. וא"כ גזה"כ הוא דאע"ג דמחיים יש דמים לאברי בן חורין. ומתחייב המזיק לשלם ע"פ אומד ב"ד שעבד הנמכר בשוק. מ"מ במותו אין לו דמים ומיפטר מזיק לגמרי. כך נראה לענ"ד ברירא דמילתא:

ומעתה ע"פ זה נראה דזו היא דעת הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל. דגם הם ס"ל דאין דמים לבן חורין במיתתו. דגזירת הכתוב הוא שאין שמין אלא כשעת נתינה כמו שנתבאר. וא"כ היה מהראוי לומר דגם דמי האברים מחיים ליכא בבן חורין. דמה לי קטלי' כולי' מה לי קטלי' פלגא. והרי קיטע את ידו הו"ל כהמית מקצת גופו. וכן בשאר אברים. וכ"ש בחרשו דהו"ל כהמיתו כולו. והיה ראוי לומר אין דמים למתים. אלא דגלי קרא דאיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו וגו' עין תחת עין וגו'. וגמרינן מקראי דהיינו תשלומי נזק דמי עינו וידו ורגלו וכיו"ב כעבד הנמכר בשוק. וא"כ אין חסרון אברים בכלל שאר תשלומי חובל ומזיק. כצער ריפוי שבת ובושת. דבכל הני שפיר שייכי תשלומין. משא"כ בחסרון אברים דאינו אלא כמיתת קצת גופו ואין דמים לבן חורין במיתתו. ולא

שייכי בהו תשלומי דמים. אי לאו דגלי קרא בהדיא. וגזירת הכתוב הוא דבחייו לדידי' גופיה חייב המזיק לשלומי ליה דמי כל אבר ואבר. ואם חרשו נותן לו דמי כולו כעבד נמכר בשוק. ומהאי טעמא שפיר מנאוה הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל בפרשה מיוחדת בפ"ע. וממילא ניחא נמי בזה דברי הבה"ג (בנוסחת כת"י רומי) שנמנה שם תשלומי דמי ולדות פרשה מיוחדת בפ"ע. דאיכא למימר דהיינו נמי מהאי טעמא. משום דכיון דאין דמים לבן חורין במיתתו. אין זה בכלל שאר נזקי אדם באדם. וכ"ש בכלל שאר נזקי ממון שכללן הבה"ג בכלל פרשת נזיקין שמנה. אלא דכאן חידוש הוא שחידשה תורה לשלם דמי ולדות. ולכן מנאה פרשה מיוחדת בפ"ע. ולא כללה בכלל פרשת נזיקין. וגם באזהרות הר"א הזקן ז"ל ראיתי שלא מנה פרשת חובל בחבירו. אלא מנה פרשת נזיקין וכולל בה כל נזקי אדם באדם. ונזקי שור באדם. ושור בשור וכיו"ב. ומ"מ מנה פרשת נותני מומין בפ"ע. וכוונתו בזה לפרשת איש כי יתן מום בעמיתו וגו'. ולפי מה שביארנו ניחא שפיר. אלא דאכתי צ"ע מה שמנה שם פרשת תשלומי דמי בושת. דהיינו קרא דוקצותה את כפה. פרשה בפ"ע. ומאי שנא דמי בושת משאר נזקי אדם באדם שכללן בכלל פרשת נזיקין עם שאר נזיקין. ואפשר לומר דטעמו משום דבושת כיון דלא משום היזק ממון מיחייב המבייש. וכדאמרינן בפרק החובל (בבא קמא צ"א ע"א) דאע"ג דאין נותנין זמן לחבלות אלא נותן מיד. אבל לבושת יהבינן זמן. משום דחבלות חסרי' ממונא משא"כ בושת דלא חסרי' ממונא עיי"ש. הילכך אין להכניסן בכלל פרשת נזיקין דחיובן משום חסרון ממון. גם יש בזה נפק"מ לדינא דבשאר ארבעה דברים חייב גם בשלא בכוונה. משא"כ בושת דלא מיחייב אלא בכוונה. כדתנן בפרק החובל (בבא קמא פ"ו ע"ב) עיי"ש ובסוגיא דסו"פ כיצד הרגל. ומשמע דהיינו מהאי טעמא גופא. דשאר דברים שמשום דחסרי' ממונא הוא דמיחייב. הילכך גם שלא בכוונה מיחייב. אבל בושת דלא חסרי' ממונא לא מיחייב אלא על כוונתו. ושלא בכוונה. פטור. ולהכי מנאה פרשה מיוחדת בפ"ע. ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל ובאזהרות אתה הנחלת מנו כל החמשה דברים שבנזקי אדם באדם במצוה אחת עיי"ש. וזה יתכן ע"פ שיטת הרמב"ם ז"ל (שורש שביעי) כמשכ"ל. אלא שבאזהרות אתה הנחלת ראיתי בזה דברים תמוהים מאוד. שמלבד מה שמנה מצוה אחת שכוללת כל החמשה דברים של נזקי אדם באדם. מנה ג"כ בפ"ע ריפוי ושבת. וגם מנה פרשת נותני מומין עיי"ש. מיהו בלא"ה יש באזהרות הללו כמה מצות כפולות כיו"ב. ודבריו צריכין ביאור רחב ואכמ"ל בזה. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים וברורים ע"פ שיטתו כמו שביארנו:

מצוה טו

ובהרה. פרשת וכי ינצו אנשים וגו' (פרשת משפטים). שכוללת דין תשלומי דמי ולדות ודמי צער. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל נמנית מצוה בפ"ע. וגם הבה"ג (בנוסחת כת"י רומי) מנאה בפ"ע. וכבר ביארנו לעיל טעמו בזה. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) הביא רבינו הגאון ז"ל פרשה זו בביאור יותר. וז"ל שם. <**רבו מתים** (ר"ל נצו אנשים) **ונגפו אשה הרה לשלם תחת נפש ותחת אבר הנגזר**. וכוונתו בזה שחייב לשלם דמים תחת נפשות הולדות. ודמי הצער שמחמת האבר הנגזר. דהיינו שאומדין הערך שבין קוטע ידו ע"י סם לקוטע בסייף. כדאמרינן בפרק החובל (בבא קמא פ"ה ע"א) עיי"ש. עוד כתב שם וז"ל **והחובל ברעהו לשפטו תקום לא יתן תחתם סגור** עכ"ל. וכוונתו בזה לפרשת חובל בחבירו שמנה כאן לעיל. ומש"כ לא יתן תחתם סגור. ר"ל דמה שאמרה תורה יד תחת יד ורגל תחת רגל. אין פירושו יד ורגל ממש לחתוך יד המזיק. או רגלו תחת ידו ורגלו של הניזק. אלא כקבלת רז"ל דישלם ממון כפי שומת ב"ד דמי ידו ורגלו כעבד הנמכר בשוק. וסגור הוא מלשון הכתוב ויסגור בשר תחתנה. כלומר לא יתן החובל ידו או רגלו הסגור לגופו. אלא עליו לשלם דמים כדינו:

מצוה טז

ומשחית עין. פרשת יציאת עבד כנעני לחפשי בראשי אברים. מדכתיב (פ' משפטים) וכי יכה איש עין עבדו וגו' לחפשי ישלחנו. וכל ראשי אברים בכלל זה. ושן ועין מיצרך צריכי כדדרשינן פ"ק דקידושין (כ"ד ע"א) ובמכילתא (משפטים שם). ולזאת לא הזכיר רבינו הגאון ז"ל כאן אלא עין בלבד שכתוב ראשון בקרא. כדי שלא יהא משמע דהנך תרתי דוקא. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד הזכיר שניהם. שן ועין. וז"ל שם **פיארה חיפש שן ועין. אף אתה מיוסרך אל תעבידנו. אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו** עכ"ל. וכוונתו שלתפארת האומה הישראלית נתן להם ה' חקים ומשפטים צדיקים כאלו. שאע"פ שנתקלל כנען עבד עבדים יהיה וגו'. מ"מ צוה לתת להם חופשה בשביל הפלת שן או עין לבד. ולזאת אף אתה תלמוד מזה כי אף אם לפעמים יסר ייסרך ה' אלקיך. לא מוסר אכזרי הוא זה לרעתך. אך לטובתך לכפרה על חטאתיך ולהטיב אחריתך. ויסוריך אלה יוציאוך לחפשי משפלותך אשר נפלת בה ע"י מעשיך הרעים בעיני ה'. וזהו שכתב **מיוסרך אל תעבידנו**. כלומר ממה שיסרך תצא לך תועלת לבל תהיה אצלו שפל ונבזה כעבד. ודבריו אלו הם ע"פ מה שאמרו במכילתא (משפטים סופ"ז) ובפ"ק דברכות (ה' ע"א) ומתורתך תלמדנו. דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחירות. יסורין שממרקין כל גופו של אדם על

אחת כו"כ עיי"ש. ולפי ששם לא כתבה אלא בדרך תוכחה בעלמא. ועיקר המצוה לא כתב בפירוש אלא ברמיזא. לכן לא דקדק כ"כ וכתב שן ועין ככתוב בקרא. משא"כ כאן שלא כתב אלא עיקר המצוה. לכן דקדק יותר בדבריו להלכה כדכתיבנא. ומה שמנאה במספר הפרשיות. היינו משום דאורחא דמילתא שאין האדון מוציא את עבדו לחפשי בענין זה אלא בע"כ בכפייה ע"פ הצבור וב"ד. וא"כ אין מצוה זו מוטלת אלא עליהם שהכח בידם להכריח את האדון לכך:

והנה הבה"ג והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו כלל פרשה זו במנין הפרשיות שלהם. וגם הרמב"ם ז"ל לא מנה מצוה זו. והכניסה בכלל עשה דלעולם בהם תעבודו (עשין רל"ה). וז"ל שם שצונו בדין עבד כנעני. והוא שנעבוד בו לעולם ושאין לו חירות אלא בשן ועין. וה"ה לשאר אברים שאינן חוזרין וכו'. והוא אמרו לעולם בהם תעבודו. וכתיב וכי יכה איש וגו'. ולשון גמרא כל המשחרר עבדו עובר בעשה דכתיב לעולם בהם תעבודו. ובא בתורה שהוא משתחרר בשן ועין וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב בחבורו הגדול ברמזי המצות שבריש הלכות עבדים (מצוה י"א) וז"ל לעבוד בעבד כנעני לעולם אלא א"כ הפיל לו אדוניו אחד מראשי אבריו עכ"ל עיי"ש. וכך הם דברי החנוך (מצוה שמ"ז) עיי"ש. ואמנם גם לפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים. דלשיטתו אזיל שלא מנה עשה דלעולם בהם תעבודו. וכבר ביארנו טעמו לעיל (סוף מנין העשין בח"א) עיי"ש. ולכך ע"כ הוכרח למנות מצוה זו דשן ועין בפ"ע. וכן באזהרות אתה הנחלת לר"ש הגדול ז"ל לא מנה עשה דלעולם בהם תעבודו. אלא עשה דיציאתו בשן ועין וראשי אברים עיי"ש. ונטה בזה מדעת. הבה"ג ז"ל והלך בעקבי רבינו הגאון ז"ל כאן. וגם באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל מנה פרשה זו במנין הפרשיות שלו. אע"פ שמנה ג"כ עשה דלעולם בהם תעבודו במנין העשין שלו עיי"ש ובמש"כ הרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דף מ' ע"א). ומש"כ שם בענין עשה דלעולם בהם תעבודו. אשתמיטתי' סוגיא דרפ"ק דסוטה (ג' ע"ב) עיי"ש. ודעת הר"י אלברגלוני ז"ל בזה היא כדעת הרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) שהשיג על הרמב"ם ז"ל בזה. וכתב וז"ל לפי דעתי ששתים מצות הן שנצטוינו שנעבוד בכנעני לעולם ולא נשחרר אותו בחנם. ונצטוינו עוד שאם נפיל את שנו או עינו יהי' בן חורין וכו'. וכמו שהנשואין והגירושין שתי מצות כן אלו בשוה וכו' עכ"ל עיי"ש. והרב מג"א שם השיב על הרמב"ן ז"ל וכתב וז"ל נראה לי שהנכון כדברי הרב ששניהם מצוה אחת. שהרי מבורר הוא זה שיציאת עבד כנעני בהפלת אחד מאבריו הוא אחד מהדינים השייכים בו ולא יבא במנין. כאשר יסד לנו הרב בשורש השביעי שאין למנות דקדוקי המצות וכו'. ואין זה דומה למצות נשואין וגירושין. כי מצות הגירושין אינה דין מדיני הנשואין ולכן

נמנו שתים. אמנם כאן אחת היא עכ"ל. וגם לפי דבריו דברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים. דלשיטתו אזיל דלא ס"ל בכל כיוצא בו כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל שם. וכמו שביארנו בכמה דוכתי ובמבוא (סי' ז') בשורש זה עיי"ש. ועיקר דברי המג"א אינני רואה בהם ממש כלל. ודברי הרמב"ן ז"ל נכונים ומוכרחים. דודאי אם איתא דיציאת העבד לחפשי בראשי אברים אינה אלא אחד מדקדוקי מצות לעולם בהם תעבודו. לומר שאין לו חירות אלא בראשי אברים. א"כ הכי נמי יציאת האשה מרשות בעלה להיותה מותרת להנשא לאחר. אית לן למימר שאינה אלא אחד מדקדוקי מצות נשואין שאוסרין אותה על הכל. ואין שום טעם לחלק ביניהן:

ואמנם לכאורה בעיקר הדבר יש להביא ראי' מבוארת לדעת הרמב"ם ז"ל מדתניא במכילתא (משפטים פ"ט) וכי יכה איש את עין עבדו למה נאמר. לפי שהוא אומר לעולם בהם תעבודו שומע אני אף הפיל את שנו וסימא את עינו ת"ל וכי יכה איש וגו'. והרי הכתוב מוציא עבדו הכנעני מכללו להחמיר עליו שהוא יוצא בראשי אברים. לכך נאמרה פרשה זו עיי"ש. הרי להדיא דפרשה זו דיציאת העבדים בראשי אברים לא נאמרה אלא כדי לפרש ולבאר ביותר ביאור עשה דלעולם בהם תעבודו. וא"כ ודאי אין זו אלא אחד מדקדוקי מצות לעולם בהם תעבודו. ואין למנותה מצוה בפ"ע. וא"כ אע"ג דעיקר השגת הרמב"ן ז"ל במקומה עומדת דא"כ גם נשואין וגירושין יש למנותן מצוה אחת. שהרי שם מפורש בקרא גופא דגירושין בספר כריתות לא נאמרה אלא כדי להוציא מכלל הנשואין. דבפרשת נשואין עצמה כתיבא מצות גירושין. דכתיב (פ' תצא) כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' וכתב לה ספר כריתות וגו'. אלא דמ"מ השגה זו תסוב גם על הרמב"ן ז"ל גופי'. שהרי גם הרמב"ן ז"ל מנה נשואין וגירושין בשתי מצות. וכיון דבמכילתא מבואר דפרשת יציאת העבד בראשי אברים לא נאמרה אלא לפרש מצות לעולם בהם תעבודו. וא"כ אינה אלא דקדוקי מצוה זו. א"כ גם גירושין אית לן למימר שאינן אלא דקדוקי מצות הנשואין. כמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' שאין לחלק ביניהן. ומ"מ לרבינו הגאון ז"ל אין מזה מקום קושיא כלל. דלשיטתו אזיל דלא מנה עשה דלעולם בהם תעבודו. וס"ל דלאו עשה היא כלל מדאורייתא. ולא קאמר קרא אלא שיש לאדון הזכות לעבוד בו לעולם. וכמו שנתבאר לעיל (ח"א סוף העשין) עיי"ש. וגם עשה דנשואי אשה לא מנה. אלא עשה דפו"ר. כמו שנתבאר לעיל (עשין ס"ט) עיי"ש. וא"כ עכ"פ ליכא מצד זה שום גמגום כלל במה שמנה כאן פרשת יציאת עבדים כנענים בראשי אברים. ובמה שמנה (עשין ע"ג) עשה דגירושין. וגם בלא"ה אין לזה מקום כלל לשיטתו דלית ליה בכל כיו"ב כשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו (בשורש שביעי) וכמשכ"ל. ולשיטתו

כל כיו"ב אינו בכלל דקדוק מצוה. ונמנה שפיר מצוה בפ"ע. אבל להרמב"ן ז"ל דקאי בזה בשיטת הרמב"ם ז"ל צ"ע לכאורה. מיהו לפי גירסת הילקוט שם לא קאי במכילתא שם על קרא דלעולם בהם תעבודו אלא על קרא דוהתנחלתם אותם וגו' עיי"ש. וא"כ לק"מ כמבואר. וגם לפי הגירסא שלפנינו בלא"ה דברי המכילתא לפום פשטא דברייתא תמוה מאוד. דהרי ודאי עיקרא דדינא דיציאה בראשי אברים מיצרך צריך. ולא שמענוהו משום דוכתא אחרינא כלל. ומאי קאמר למה נאמר. וכבר עמדו בזה כל המפרשים שם ופירשוה כל אחד כדרכו. ועכ"פ לפי כל הפירושים ליכא קושיא על הרמב"ן ז"ל ולא סייעתא להרמב"ם ז"ל. כמבואר להמעיין בדבריהם עיי"ש ואין להאריך בזה:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' י"ח) שהביא דברי הרמב"ם בזה ואח"כ הביא כל דברי הרמב"ן שמשיג עליו. ומשמע מדבריו שם שמסכים לדעת הרמב"ן עיי"ש. אלא שבקונטרס אחרון שם הכריע שלא כדעת הרמב"ן משום שלא מצינו בפירוש לחכמים ז"ל שיזכירוה מצוה פרטית עיי"ש בדבריו. ודבריו ז"ל נפלאים בזה מאוד בעיני אטו כל המצות שמנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו ומכללם גם הרשב"ץ ז"ל גופי' מצינו לחז"ל שיזכירום בפירוש למצות פרטיות. הא ודאי ליתא כלל. ובכל המצות שנמנו נמצאו מעטים מאוד מצות כאלו כידוע. ואין כדאי להאריך בזה. ודברי הרשב"ץ ז"ל אלו אינם אלא תימא. וכיון דבעיקר הדבר לא מצא שום תשובה על דברי הרמב"ן ז"ל. ודאי דברי הרמב"ן ז"ל מוכרחים שיש למנותה מצוה בפ"ע. וכמו שמנאוה ג"כ רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. והנה הרמב"ן ז"ל שם כתב עוד וז"ל אבל לא תעלה על דעתך באמרי שהיא מצוה. שיהיה בעליו מצווה להוציאו לחירות אחרי השחיתו את עינו והפיל את שנו. שהרי (רז"ל) בעלי הקבלה אומרים שהוא קנס. ואין מצות עשה קנס. שאין לומר במה שנצטוינו מאת האל יתעלה לעשותו. שיהיה קנס בשום פנים. אבל הענין הזה הוא דין מן הדינין שנצטוינו לשלם לעבד כנעני שחרור גופו בדמי עינו ושנו. ומעת עמדו עם בעליו בב"ד ישחררו אותו בתשלומי הנזק. ומ"מ מצוה בפ"ע תמנה ככל הדינין שמנה הרב. וכגון מצות הגירושין עכ"ל. ולפי דבריו אלו אפשר לומר בפשיטות הטעם שמנאה רבינו הגאון ז"ל במספר הפרשיות. משום שאין זו מצות האדון אלא מצות הצבור והב"ד. וראיתי להרב מג"א שם שהשיב על דבריו וז"ל ומה שאמר הרמב"ן כי היא צווי לדיינין לשחרר אותו. נ"ל שהוא צווי לבעליו ממש שכן כתוב לחפשי ישלחנו. ועל הבעלים דבר הכתוב עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו מוכרחין דודאי אי הוה כתיב קרא לנוכח לחפשי תשלחנו. הוה משמע דמצות הבעלים היא. אבל כיון דלא כתיב אלא בלשון נסתר. לחפשי ישלחנו. אפשר לומר דלב"ד דבר הכתוב. שיכריחו את האדון להוציאו לחפשי ולא ישתעבד בו

יותר מעתה. והרבה כיו"ב בקרא. כמו בעל הבור ישלם. מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. חמשה בקר ישלם. ישלם שנים. לרעהו. שכל אלו אינם מצות עשה להמשלם עצמו. אלא לב"ד דבר הכתוב. שכשיבואו לפני ב"ד יחייבוהו לשלם ויכריחוהו לכך אם ימאן לשלם כמשפטו. אלא דמש"כ. הרמב"ן ז"ל להכריח כן ממה שאמרו חז"ל שהוא קנס. והחליט לומר דבשום פנים לא יתכן לומר דמצות עשה שנצטוינו לעשותה תהיה קנס. לענ"ד יש לדון בזה. ועי' בתשובות הרדב"ז (ח"א סי' י"ט) ובמש"כ בזה לעיל (לאוין רע"ו רע"ז) ואכמ"ל בזה. וגם מש"כ הרמב"ן ז"ל דיציאת עבד כנעני בראשי אברים לחפשי. הוא דין מן הדינין שנצטוינו לשלם לעבד כנעני שחרור גופו בדמי עינו ושנו. הוא תמוה לכאורה טובא. דהרי משנה ערוכה היא (פרק החובל פ"ז ע"א) דתנן החובל. בעבד כנעני שלו פטור מכולן עיי"ש ובמש"כ התוס' שם (ד"ה בעבד) ובשאר ראשונים שם. ולא שייכי שום תשלומי דמי נזק בעבד כנעני מן האדון. והיאך יתכן לומר דשחרור גופו הוא במקום תשלומי דמי עינו ושנו וע"כ כולו אינו אלא קנס בעלמא. ואין כאן מקום לתשלומי דמים כלל. ודברי הרמב"ן ז"ל צ"ע אצלי כעת. ומ"מ נתבאר דדברי רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים מכל צד. ועי' לקמן בסמוך מש"כ שם עוד בענין מצוה זו:

מצוה יז

ומכה בשבט בכלות. כתיב (פ' משפטים) וכי יכה איש את עבדו וגו' בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם אך אם יום או יומים יעמוד וגו'. ומפני שיצא מן הכלל לדון בדבר החדש בדין יום או יומים. שלא כדין תורת שאר הרוצחים. לכך נמנה מצוה מיוחדת בפ"ע. ואינה נכללת בכלל עונש הרוצח שנמנה לעיל במנין העונשין (עונש ע"א). אע"פ שנכללו שם בין רוצח שהרג בן חורין בין שהרג עבד. דזה וזה דינם בסייף. ודין יום או יומים אינו נוהג אלא בעבדו קנין כספו. ומש"כ **בכלות.** רצה לומר שעשה אתו כלה. שמת תחת ידו ע"י הכאה זו. או שרצה לומר שהכהו בשבט שיש בו שיעור כליון. דהיינו שיעור כדי להמית בו. דאל"כ לא מיחייב. כמבואר במכילתא שם ובספרי (פ' מסעי) עיי"ש. והנה רבינו הגאון ז"ל קיצר מאוד כדרכו. ולא הזכיר כלל עיקר המצוה. אף לא הזכיר דהיינו דוקא בעבדו. וכן במצוה הקודמת. ולא נקט אלא ראשי דברים לרמז על האמור בפרשה: **ואמנם** באזהרותיו שע"פ עשה"ד כתב (בדבור לא תרצח) וז"ל **קצבת למכה עבד כנעני יום או יומים** עכ"ל. נראה מדבריו אלו דהוה ס"ל דעיקר המצוה הבאה במנין אינו אלא דין יום או יומים. שהוא דבר החדש שאינו נוהג ברוצח דעלמא. אבל מיתתו במת תחת ידו. הו"ל בכלל עונש הרוצח שכבר נמנה במנין העונשין. ואין לחזור ולמנותו עוד. וכן ראיתי לר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת שלא כתב בזה אלא דין יום או יומים

עיי"ש. אבל דבריהם צריכין ביאור. שהרי לכאורה בזה ליכא שום מצוה. אלא דאמר קרא שאם יום או יומים יעמוד קודם שימות פטור האדון מהעונש. ולא יתכן למנותו במנין המצות. ולפי הנראה הוה ס"ל דמאי דכתיב אם יום או יומים יעמוד לא יוקם הו"ל אזהרת לאו לב"ד שלא יענשוהו. והוא כלאו דולנערה לא תעשה דבר. האמור בנערה המאורסה. שמנה רבינו הגאון ז"ל לקמן וגם באזהרותיו שם. וכן הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנאוהו במנין הלאוין. ויתבאר במקומו. ושלא תאמר שאם לא מת תחת ידו אלא עמד יום או יומים אין הב"ד חייבים לענשו ורשות בידם לפטרו. שלא כרוצח דעלמא שחובה מוטלת על הב"ד לענשו כמשפט רוצח. אבל הרשות בידם ג"כ לדון אותו כמשפט רוצח ובשודא דדייני תליא מילתא. לזה הזהיר הכתוב אם יום או יומים יעמוד לא יוקם. דאל"כ אייתר קרא. דלא הו"ל למיכתב אלא אם לא יעמוד יום או יומים נקם ינקם. אבל כאן חזר בו רבינו הגאון ז"ל מדעתו זו. וס"ל דלא יוקם אינו אזהרת לאו אלא שלילה. לומר שאינו בכלל עונש דנקם ינקם. וכדעת כל שאר הראשונים ז"ל. ולכן לא מנה כאן אלא צד החמור שבו. שאם מת תחת ידו נקם ינקם. ומשום שאינו בכלל שאר הרוצחים. משום שיצא מן הכלל לדון בדבר החדש להיות נדון בדין יום או יומים. ואפי' בתוך מעת לעת אם קודם שמת מכרו לאחר פטור כדדריש (במכילתא שם) מדכתיב ומת תחת ידו עיי"ש. והכי איתא נמי בתוספתא (פ"ט דב"ק). וכ"כ גם בספר והזהיר ובפסיקתא זוטרתא (פ' משפטים) עיי"ש. ובודאי הכי קיי"ל דלא אשכחן מאן דפליג עלה. אלא שהרמב"ם ז"ל השמיט בהלכות רוצח הלכה זו וצ"ע למה. ואע"ג דבירושלמי (קידושין פ"ג ה"א) ובמכילתא דרשב"י (פ' משפטים) משמע דלא דרשי להכי קרא דומת תחת ידו עיי"ש. מ"מ אין זה כדאי לדחות משום זה דברי התוספתא והמכילתא המפורשים בהדיא לדינא משום דברי הירושלמי ומכילתא דרשב"י הסתומין. ולא אשכחן שחלקו בפירוש על זה לענין הלכה. ולזאת ס"ל לרבינו הגאון ז"ל שאין להכניסו בכלל עונש הרוצח דעלמא שנמנה כבר במנין העונשין. אלא יש למנותו מצוה בפ"ע. ולא כשאר כל מוני המצות שלא מנאוה משום דס"ל דהו"ל בכלל עונש סייף דרוצח שנמנה כבר במנין העונשין. וכ"ש הרמב"ם ז"ל וסייעתו שלא מנו העונש כלל אלא אזהרת לא תרצח בלבד. כשיטתם. וגם לבד זה אין זה נמנה בפ"ע לשיטתם מטעם שביאר הרמב"ם בשרשיו (שורש שביעי) עיי"ש. אבל אין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שנתבאר. ושפיר מנאה בפ"ע. אלא דמ"מ כיון דהו"ל עונש מיתת ב"ד. ולשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו העונשין כולן נמנין בחשבון הלאוין. כמו שנתבאר לעיל. עכצ"ל דגם כאן כוונתו למנות מצוה זו בחשבון הלאוין ככל שאר העונשין. ומטעם זה גם המצוה הקודמת כיון דיציאת העבדים בראשי אברים אינה אלא משום קנס. הילכך

הו"ל כשאר העונשין דלשיטת רבינו הגאון ז"ל על חשבון הלאוין יחשבו. והרמב"ם ז"ל שהכניסה בכלל עשה דלעולם בהם תעבודו. וא"כ ע"כ ס"ל דתורת עשה עלה. לשיטתו אזיל דס"ל (בשורש י"ד) דגם כל העונשין תורת עשה עליהן עיי"ש:

ועדיין צריך ביאור דכיון דעכ"פ גם כאן עיקר המצוה הנמנית היינו עונש הבעלים במיתת סייף כשאר רוצח. א"כ מה ראה רבינו הגאון ז"ל למנותה במספר הפרשיות ולא מנאה במספר כל שאר העונשין שבמיתה. ונהי דלשיטתו נמנית מצוה בפ"ע וכמו שנתבאר. מ"מ כיון דהו"ל עונש מיתה הו"ל למנותה במנין העונשין שבמיתה שמנאן כולן בפ"ע. וזה תמוה טובא לכאורה. אמנם נראה דעונש מיתה שמתחייב האדון על רציחת עבדו הכנעני שישנו בדין יום או יומים. לא דמי לכל שאר העונשין שבמיתה שנמנו במנין העונשין. משום דכל שאר העונשין שבמיתה שנמנו רק בשביל המצוה שעל הב"ד לענוש את המתחייבים בהם בעונש האמור בהם. וכמו שנתבאר לעיל במקומו. אין על הב"ד אלא כשיבואו עדים להעיד בו שהרג את הנפש וכיו"ב. להביאו לפניהם ולדון אותו כמשפטו האמור בו. אבל בעבד כנעני שנהרג ע"י האדון בענין שישנו בדין יום או יומים. כמעט אי אפשר כלל שיבוא האדון בכך לידי עונש מיתת ב"ד האמור בו אם לא ע"י עין פקוחה והשגחה פרטית של הצבור והב"ד בדבר מיד מתחילת ההכאה עד שנתברר הדבר שמת העבד בהכאה זו בתוך מעת לעת להכאתו. דכיון שאינו בדין יום או יומים אלא כשהכהו בשבט שהוא רגיל לייסרו בו כשאינו שומע בקולו ואינו עושה מלאכתו כרצונו. וכמש"כ הראב"ע ז"ל (פר' משפטים כ"א כ'). וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות רוצח הלכה י"ד) וז"ל יראה לי שהמכה את עבדו בסייף וסכין או באבן ואגרוף וכיו"ב ואמדוהו למיתה ומת אינו בדין יום או יומים. אלא אפי' מת לאחר שנה נהרג עליו. לכך נאמר בשבט שלא נתנה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיו"ב. ולא בהכאת רציחה עכ"ל עיי"ש. ומה שקשה על דבריו מן המכילתא. כבר עמד בזה הרב כנה"ג (ח"א בלשונות הרמב"ם) עיי"ש מש"כ בזה ובשאר אחרונים ואכמ"ל בזה. א"כ מסתמא ודאי ההכאה היא ברשותו של האדון. בביתו או בחצרו וכיו"ב. וכיון שאינו מתחייב מיתה אלא כשמת העבד בתוך מעת לעת להכאתו. הדבר מבואר שבקל יכול האדון להסתיר מיתת עבדו המוכה מעיני הרואים עד אחר מעת לעת. ויאמר עכשיו מת. ויצא נקי בהשפטו. ובפרט שיש לו רשות מן התורה להכות את עבדו אפי' מכה רבה שיש בה שיעור מיתה לאחר מעת לעת משעת ההכאה. כמבואר מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות רוצח הי"ב) עיי"ש. ואינו עובר עליו בלאו דלא יוסיף להכותו. כמו שכתוב לא יוקם כי כספו הוא. דמשמע לא יוקם כלל. וכמו שביאר בתשו' שבות יעקב (ח"א

סי' קפ"א) עיי"ש. ובעיקר דבריו שם כבר קדמו בכנה"ג (חו"מ סי' ת"כ בהגהות ב"י ס"ק ב') ובדינא דחזי (לאוין קצ"ט) עיי"ש. וא"כ מילתא דלא שכיחא היא כלל שימצאו עדים בדבר להעיד עליו בב"ד ולהתרות בו בשעתו. אם לא ע"פ השגחת הצבור והב"ד. וזו היא חובה המוטלת עליהם מדאורייתא. כדתניא בפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ה ע"ב) גואל הדם ימית את הרוצח. מצוה ביד גואל הדם. ומנין שאם אין לו גואל הדם שב"ד מעמידין לו גואל שנאמר בפגעו בו מ"מ עיי"ש. וכתב בחי' הר"ן ז"ל שם שחובת גואל הדם היא שהוא יטעון טענותיו בפני ב"ד על שראוי להמיתו ושאם אין לו גואל הדם שב"ד מעמידין אדם אחר תחת גואל הדם שיטעון בחובת הרוצח. וכדאמרינן בפרק אחד ד"מ (ל"ג ע"ב) חובתי' דמאן חובתי' דגואל הדם. אלמא הוא טוען כל טענות שיוכל לטעון נגד הרוצח. וג"כ כששפטו ב"ד את הרוצח למות מצוה ביד גוה"ד להמיתו שישפוך עליו חמתו. ואם אין שם גואל הדם מצוה ביד אחר להמיתו עכ"ל עיי"ש. וא"כ עבד כנעני שאין לו גואל הדם שישגיח עליו. בכל כיו"ב שהעבד תחת אדונים קשים שרגילים להכותו מכה רבה. שאין גואל הדם אלא כל הראוי לירושה. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (ריש הלכות רוצח ה"ב) עיי"ש. והרי עבד כנעני אין לו יורשים. דאין לו חייס לא למעלה ולא למטה. כמבואר ביבמות (פרק הבע"י ס"ב ע"א). ובב"ב (פרק מי שמת קמ"ט ע"א) בתוס' (ד"ה כל דאיתי') כתבו בפשיטות דעבד ליתי' בירושה עיי"ש. וכן מתבאר בגיטין (פרק השולח מ"ג ע"א) ובתוס' שם (ד"ה ואי אמרת) עיישי"ה. וכ"כ הרב המאירי ז"ל (ריש פרק בתרא דנזיר ס"ב ע"ב) עיי"ש בדבריו. ודברי רש"י ותוס' שם (ד"ה א"ה עבדים) שלא כתבו שם כן עיי"ש. תמוהים מאוד. וכבר עמדו קצת אחרונים ז"ל על דבריהם ואכמ"ל בזה. וכיון דאין גואל לעבד כנעני. נמצא שחובת הצבור והב"ד היא להעמיד לו גואל שיטפל בו בזה:

הן אמת דעיקר דין זה אף ע"פ שהוא מבואר בהדיא בברייתא שם שאם אין לו גואל חייבין ב"ד להעמיד לו גואל. וכן מתבאר בברייתא בספרי (מסעי פיסקא ק"ס) שאמרו שם גואל הדם הוא ימית את הרוצח למה נאמר. והלא כבר נאמר גואל הדם הוא ימיתנו. ומה ת"ל גואל הדם ימית את הרוצח. שיכול אין לי אלא שיש לו גואל מי שאין לו גואל מנין. ת"ל גואל הדם מ"מ עיי"ש. ומשמע דהיינו לומר שחייבין ב"ד להעמיד לו גואל הדם. כדקתני בברייתא דידן (בסנהדרין שם). אלא דהתם דריש לה מקרא אחרינא. וכן פירשו המפרשים שם. אלא שקצתם הביאו בשם רבינו הלל ז"ל בפירושו לספרי שמפרש דמאי דקתני מי שאין לו גואל מנין. היינו לומר מי שאין לו גואל מנין שנהרג ההורגו. ת"ל גואל הדם מ"מ. ולפ"ז לא מיירי בספרי מדין זה כלל. ולא אתי לרבות מריבויא דקרא אלא שאף ההורג את מי שאין לו גואל הדם נהרג עליו. וא"כ אדרבא משמע שאין

גואל הדם מעכב כלל. ואין צריכין להעמיד לו גואל הדם ומ"מ הרי הדין מבואר בהדיא בברייתא דידן. ואע"פ כן לא ראיתי להרמב"ם ז"ל שהביאו להלכה. ואדרבה מדבריו (פ"א ה"ב מהלכות רוצח) משמע איפכא עיש"ה. והוא תמוה טובא לכאורה. איברא שראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' מסעי) שכתב וז"ל גואל הדם ימית את הרוצח. מצוה בגואל הדם. אין לו גואל הדם. בפגעו בו להביא כל האדם עכ"ל עיי"ש. והדבר ברור דכוונתו לברייתא דתלמודין שם. ומתבאר מזה שהיתה לפניו גירסא אחרת בההיא ברייתא. ולפי גירסתו זו משמע ודאי דברייתא זו מתפרשת ג"כ על דרך שפירש רבינו הלל ז"ל ברייתא דספרי שם. דלא אתי אלא לומר דאע"פ שאין לו גואל הדם לנרצח. מ"מ נהרג הרוצח בכל אדם. אבל לענין שיש לב"ד להעמיד לו גואל הדם לא מיירי בההיא ברייתא כלל. ואין ספק דזו היתה ג"כ גירסת רבינו הלל ז"ל. מדלא הזכיר כלל דמ"מ צריכין ב"ד להעמיד לו גואל הדם. דע"פ זה מתפרשת בפשיטות יותר ברייתא דספרי שם כמבואר. ובאמת דלפי הגירסא שלפנינו הדבר קשה היכי משמע ליה לתנא מדכתיב בפגעו בו שאם אין לו גואל הדם שב"ד מעמידין לו גואל הדם. וראיתי בפי' רבינו חננאל ז"ל שכתב שם וז"ל בפגעו בו מ"מ. כלומר הפוגעו הורגו אף ע"פ שאינו גואל הדם. אלא במקום גואל הדם עכ"ל עיי"ש. וגם לפ"ז עדיין אינו מובן מנ"ל שחייבין ב"ד להעמיד לו גואל הדם. ודילמא אין זה אלא רשות בידם. או שרצה אחר מרצונו לקבל על עצמו גאולת דמי הנרצח. והרמ"ה ז"ל שם כתב וז"ל ת"ל בפגעו בו מ"מ. וריבויא הוא. כלומר כל הפוגע בו הורגו. וכי תימא א"כ למה לי להעמיד לו גואל הדם. כדי לקיים מצות גואל הדם עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו ז"ל דודאי מגופי' דקרא ליכא למשמע דחייבין ב"ד להעמיד לו גואל הדם. ולא מרבינן מקרא דבפגעו בו אלא לרבות דכל הפוגע בו הורגו. אלא דממילא משמע דכיון שמצוה ביד גואל הדם להמית הרוצח. יש לב"ד להעמיד לו גואל הדם אם אין לו גוה"ד. כדי לקיים מצות גואל הדם. ולפ"ז עכצ"ל דמאי דקתני בברייתא בגירסא שלפנינו. שהיא ג"כ גירסת הרמ"ה ז"ל. ומנין שאם אין לו גואל שב"ד מעמידין לו גואל וכו'. דמשמע ודאי דמגופי' דקרא דריש הכי. אין הכוונה לומר שב"ד חייבין בכך. אלא לומר שרשאין ויכולין להעמיד גואל הדם. ועל זה מסיק וקאמר ת"ל בפגעו בו מ"מ. לרבות שכל הפוגע בו הורגו. וא"כ שפיר נשמע מזה שיש ביד ב"ד להעמיד לו גואל הדם. כיון שגם כשאין גואל הדם כלל כל הפוגע בו הורגו. אלא שהוקשה לו להרמ"ה ז"ל א"כ למה לי כלל להעמיד לו גואל הדם. ועל זה השיב שפיר כדי לקיים מצות גואל הדם. דכיון דשמעינן מהך קרא שאין קפידא בגואל הדם ממש. ואם אין לו גוה"ד אינו מעכב. ממילא נשמע

שצריכין להעמיד לו גוה"ד כדי לקיים מצות גוה"ד. אע"פ שאין זה גוה"ד שלו ממש. דגוה"ד ממש אינו אלא כל הראוי לירושה. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש:

ועפ"ז יש מקום לומר דהיינו ג"כ טעמו של הרמב"ם ז"ל שהשמיט הך דינא שאם אין לו גואל הדם שצריכין ב"ד להעמיד לו גואל הדם. משום דכיון דלפי דברי הרמ"ה ז"ל בברייתא נמי לא קתני בהדיא שמצוה על הב"ד להעמיד לו גוה"ד. וגם מקרא לא שמעינן לה כלל. אלא דממילא נשמע דכיון דמדינא כל הפוגע בו הורגו. דליכא שום חששא במה שיעמידו לו ב"ד גוה"ד. ולא קאמר בברייתא ומנין וכו' שמעמידין לו גוה"ד וכו'. אלא לומר שרשאין לעשות כן. א"כ אחר שכתב הרמב"ם ז"ל שם שמצוה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח שנאמר גואל הדם הוא ימית את הרוצח. וגם כתב שם שאם לא רצה גוה"ד או שאין לו גוה"ד ב"ד ממיתין אותו עיי"ש. א"כ ממילא מבואר שאם רצו ב"ד מעמידין לו גוה"ד. דמה בכך. הרי ליכא שום חששא בהכי. וממילא מבואר ג"כ דאיכא מצוה בהכי כדי לקיים מצות גוה"ד. וכמש"כ הרמ"ה ז"ל. אבל אין זה מספיק. דמ"מ לא הו"ל להשמיט הדין המפורש בברייתא. ואדרבה מפשטות דבריו שם משמע שאם אין לו גוה"ד אין שום תקנה לדבר לקיים מצות גוה"ד. משום שאין גוה"ד אלא הראוי לירושה. וב"ד ממיתין אותו בלא גוה"ד ושלא כסברת הרמ"ה ז"ל. ולכן נראה ברור דגירסת הרמב"ם ז"ל היתה כגירסת הפסיקתא זוטרתא בהך ברייתא. ולכן לא הביא הך דינא. ולא שמיעא ליה ולא ס"ל. ומ"מ גירסת שאר הראשונים ז"ל היא כגירסא שלפנינו בהך ברייתא. כמבואר בדברי רבינו חננאל והרמ"ה והר"ן ז"ל שם. וכן היא ג"כ גירסת הילקוט (פ' מסעי) והרמב"ן ז"ל (בסה"מ במצות המחודשות עשין י"ג) עיי"ש. והרשב"ץ (בזה"ר עשין סימן נ"ג) עיי"ש. וכיון דלפי גירסא זו חובת הצבור והב"ד היא להעמיד גואל הדם לנרצח שאין לו גוה"ד. א"כ כ"ש לעבד שנרצח ע"י האדון. דודאי אי אפשר בלא"ה כלל שיבוא הרוצח לידי עונש האמור בו רק באופן רחוק ולא שכיח כלל. כל שלא מת מיד תחת ידו ממש וכמש"כ. וכיון דעבד כנעני לא משכחת בי' גוה"ד כדכתיבנא. ע"כ א"א לעונש זה אם לא ע"י חובה זו המוטלת על הצבור והב"ד לטפל בכל כיו"ב:

איברא דעיקר מצוה זו דגואל הדם ימית את הרוצח לא מנה רבינו הגאון ז"ל כלל. וגם הבה"ג וכל סייעתו לא מנאוה. וגם הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנאוה. וכבר עמד הרמב"ן ז"ל בזה (בסה"מ שם) על הרמב"ם ז"ל. וכתב דהיינו משום שדעתו כפירש"י בסוגיא דסנהדרין שם דההיא ברייתא דהתם דקתני גואל הדם ימית את הרוצח מצוה בגוה"ד ואם אין לו גואל וכו'. בהורג בשוגג מיירי שיצא חוץ לעיר מקלטו. וא"כ לא אתיא אלא כר"י הגלילי דאמר במתניתין (פ"ב דמכות י"א ע"ב) ובברייתא שם (י"ב ע"א) דמצוה ביד

גואל הדם. אין גואל הדם רשות ביד כל אדם. אבל למאי דקיי"ל כר"ע דאמר התם רשות ביד גואל הדם וכל אדם חייבין עליו. ליכא שום מצוה בגואל הדם. ולכך לא מנאה עיי"ש. וא"כ עכצ"ל כן גם בדעת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתו ז"ל. ותמיהני על הרמב"ן ז"ל שלא השיג בזה אלא על הרמב"ם ז"ל בלבד. כיון דדברי הרמב"ם בזה הם כדברי הבה"ג ז"ל. ועכצ"ל דגם הבה"ג וסייעתו ז"ל ס"ל כפירש"י שם. דקרא ובריייתא דהתם בהורג בשוגג שיצא חוץ לעיר מקלטו מיירי. והרמב"ן ז"ל שם השיב על זה וכתב וז"ל אבל הפירוש הזה אינו אמת שזה הכתוב גואל הדם ימית את הרוצח בפגעו בו (בהורג במזיד כתיב. דכתיב בתרי') ואם בפתע בלא איבה הדפו וכו'. וזה דבר ברור אינו נעלם מכל מסתכל בענין עכ"ל עיי"ש. והנה קושית הרמב"ן ז"ל כבר עמדו בה תלמידי רבינו פרץ ז"ל והרב המאירי ז"ל על פירש"י בזה. הובאו דבריהם בש"מ לסנהדרין שם. והשיגו על פירש"י מטעם זה. וכן עמד בזה גם הר"ן ז"ל בחי' שם. והוסיף עוד להקשות דא"כ הך בריייתא אתיא דלא כמאן. דהא אפילו לריה"ג כיון דקאמר שאם אין גואל הדם רשות ביד כל אדם. וא"כ ליכא ליה שאם אין גואל הדם שב"ד מעמידין לו גואל הדם. כדקתני בהך בריייתא. ומה שתירץ שם הר"ן ז"ל לא יתכן אלא כדי לתרץ דברי רש"י ז"ל בלבד. וגם נראין דבריו מוכרחים לפי המבואר בפירש"י (פ' מסעי). דרש"י גופי' פירש שם הך קרא דגואל הדם ימית את הרוצח. מיירי במזיד עיי"ש. אע"ג דודאי דברי הר"ן ז"ל דחוקים טובא בכוונת רש"י שם עיי"ש בדבריו. אבל מ"מ גם לפי תירוצו. אכתי תמיהת הרמב"ן על הרמב"ם במה שלא מנה מצוה זו במקומה עומדת. וכמו שקשה ג"כ על רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל. וגם דברי הרמב"ן ז"ל גופי' תמוהים בזה. שרצה לומר דהך בריייתא אתיא כריה"ג. ולא קיי"ל כוותי'. ולא דחה הך פירושא אלא משום דמהך קרא מוכח דבמזיד מיירי. ותיפוק ליה דבלא"ה ע"כ הך בריייתא לא אתיא כריה"ג. וכמו שהוכיח הר"ן ז"ל. מיהו נראה דאי משום זה לא הוה מקום קושיא. דאיכא למימר כמו שהבאתי לעיל בשם הרמ"ה ז"ל. דהא בהא תליא. דכיון דרשות ביד כל אדם. ממילא מבואר דאיכא מצוה לב"ד להעמיד לו גואל הדם אם אין לו גוה"ד. כדי לקיים מצות גואל הדם. כיון דס"ל לריה"ג דמצוה בגואל הדם. ובריייתא גופא לא קתני שמעמידין לו גוה"ד אלא לענין שרשאין הם בכך. אלא דממילא מבואר דאיכא מצוה בהכי. וכמו שנתבאר לעיל וא"כ מצד זה ליכא קושיא להרמב"ן ז"ל:

אלא דעיקר דברי הרמב"ן ז"ל אלו תמוהים לכאורה. וכמו שהשיב עליו הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם). שכתב וז"ל והרמב"ן ז"ל הוסיף מצוה שגואל הדם חייב לרצוח הרוצח. ואם אין לו גוה"ד ב"ד מעמידין אחר ממונה מהם לרדוף אותו ולהמיתו. והוא אמרו

יתעלה גואל הדם הוא ימית את הרוצח. ובששי מסנהדרין אמרו וכו'. ויש מי שהיה מפרש זה ברוצח שוגג וכו'. ולפ"ז אין זו מצוה שזו מחלוקת ר"י הגלילי ור"ע וכו'. והלכה כר"ע. וכתב הרב ז"ל שכן היה מפרש הרמב"ם ז"ל על כן לא מנה מצוה זו. אבל אין זה הפירוש אמת וכו'. א"כ מה שדרשו מזה הפסוק הוא הלכה ואין חולק עליו. אבל אני אומר שהרז"ל (הרמב"ם) לא מנה מצוה זו מפני שהיא בכלל מצות הנהרגין. וגם לדעת הרמב"ן ז"ל אין להכניסה במנין. שגם זה בכלל ובערת הרע הוא. והרז"ל בחבורו כתב מצוה זו בתחלת הלכות רוצח. אע"פ שהוא ז"ל חשדו בה. ומה שלא הכניסה במנין. הוא מפני שהיא בכלל הנהרגין. והגואל הוא השליח ב"ד בזה כמו העדים בשאר מיתות ב"ד. ואני תמה בזה על הרמב"ן ז"ל עכ"ל הרשב"ץ ז"ל. הנה לפי דבריו דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים מאוד. חדא מה שכתב בדעת הרמב"ם ז"ל דלכך לא מנה מצוה זו משום דס"ל כפירש"י דברייתא וקרא בשוגג מיירי. ואתיא כריה"ג. ואנן לא קיי"ל הכי. זה ליתא. שהרי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות רוצח ה"ב) פסק כהך ברייתא ומוקי לה בהורג במזיד. ועוד דמעיקרא לק"מ מה שלא מנאה. משום שכבר מנה הרמב"ם מצות הנהרגין בארבע מצות (עשין רכ"ו. רכ"ז. רכ"ח. רכ"ט). וזו של גוה"ד אינה אלא אחד מדקדוקי מצות הב"ד להרוג את העוברים על קצת מהמצות מיתת סייף (עשין רכ"ו) עיי"ש. וכבר ביאר הרמב"ם ז"ל (שורש שביעי) שכל כיו"ב אינה נמנית בפ"ע. וא"כ כמו שלא נמנה מצות יד העדים תהיה בו בראשונה מצוה בפ"ע. משום שאין זה אלא אחד מדקדוקי מצוה. שמצוה על הב"ד היא להרוג ע"י העדים. הכא נמי גואל הדם הוא במקום העדים שבשאר חייבי מיתות ב"ד. שברוצח מצות הב"ד היא להרגו בסייף ע"י גואל הדם. והוא בזה שליח ב"ד. ואדרבה דברי הרמב"ן ז"ל שמנה מצוה זו תמוהים. שכיון שגם הוא ז"ל מנה מצות הנהרגים. אלא שמנאן מצוה אחת מדכתיב ובערת הרע מקרבך. כמו שביאר שם (שורש י"ד) עיי"ש. א"כ לא היה לו למנות מצות גואל הדם. שאינה אלא אחד מדקדוקי מצות ובערת הרע מקרבך שמנה. שהרי גם הרמב"ן ז"ל לא נחלק על שורש זה של הרמב"ם ז"ל. וכבר הביא הרב מג"א דברי הרשב"ץ ז"ל אלו בקצור על דברי הרמב"ן ז"ל בסה"מ שם עיי"ש בדבריו. וגם הרב כנה"ג (ח"א בלשונות רש"י. פ' מסעי). ובדינא דחיי שלו על הסמ"ג (עשין ע"ה) תמה על דברי הרמב"ן ז"ל אלו והניחם בתימא עיי"ש. ולא ראה דברי הר"ן ודברי הרשב"ץ ז"ל שהבאתי. וגם הרב מל"מ (פ"א מהלכות רוצח) הניח דברי הרמב"ן ז"ל בתימא עיי"ש בדבריו. וגם הוא לא ראה לא דברי הר"ן ז"ל ולא דברי הרשב"ץ ז"ל שהבאתי. ועכ"פ ודאי לכאורה דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים בזה טובא. ודברי הרשב"ץ ז"ל נראין בזה מוכרחין מכל צד:

אמנם לענ"ד נראה דדברי הרמב"ן ז"ל מחוורין ונכונים ומדוקדקים היטב. דודאי לפמש"כ הרשב"ץ דגוה"ד אינו אלא שליח ב"ד. יפה הקשה על הרמב"ן ז"ל דאין מקום תלונה על הרמב"ם ז"ל שלא מנה מצוה זו. ואדרבה תלונתו אליו תשוב. שלא היה לו למנות מצוה זו שאינה אלא אחד מדקדוקי מצות ובערת הרע מקרבך. אבל אין זו דעת הרמב"ן ז"ל. אלא ס"ל דמצות גואל הדם גופי' היא. שהתורה הטילה עליו החובה לטפל בנקמת רציחת קרובו. ולא משום שליחות ב"ד הוא כלל. אלא דהיכא דלית ליה לנרצח גואל הדם. בזה הוא דרבי קרא שחובה זו מוטלת על הב"ד במקום גוה"ד. וכיון שאין בידי ב"ד עצמן להטפל בזה. עליהם המצוה להעמיד לו אחר הממונה מהם להיות כגואל דמי הנרצח. ולהטפל בכל הנוגע לזה. והכי משמע ודאי מלשון הרמב"ם ז"ל (הלכות רוצח שם) דחובת עצמו של גוה"ד היא. ולא מצד שליחות ב"ד עיי"ש. וא"כ הדבר מבואר מאיליו דלא שייך הכא כלל לומר דאין זה אלא אחד מדקדוקי מצות הנהרגין שכבר מנה הרמב"ם ז"ל במנין העשין. שהרי מצות הנהרגין היא מצוה המוטלת על הב"ד עצמן. אבל מצוה זו אינה מוטלת אלא על גואל הדם. והדבר פשוט ומבואר דלא יתכן לומר דמצוה זו של גואל הדם אינה אלא אחד מדקדוקי מצוה של הב"ד. וא"כ לא לבד שאין כאן מקום קושיא כלל על הרמב"ן ז"ל שמנה מצוה זו דגואל הדם. אלא דגם יפה השיג על הרמב"ם ז"ל שלא מנאה. דמה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש שביעי) אינו ענין כלל לכאן אפילו לפי שיטת הרמב"ם בשורש זה. ולכאורה היה נראה להוכיח כדעת הרשב"ץ ז"ל דאין גואל הדם אלא כשליח ב"ד. ולא משום מצוה דגופי'. מדאמרינן (פ"ב דמכות י"ב ע"א) תני חדא אב שהרג. בנו נעשה לו גואל הדם. ותניא אידך אין בנו נעשה לו גואל הדם. ופרכינן עלה בין למ"ד מצוה ובין למ"ד רשות מי שרי. והאמר רבה בר"ה וכן תנא דבי ר"י לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו. ומשני לא קשיא הא בבנו הא בבן בנו עיי"ש. והשתא אם איתא דגואל הדם מצוה דגופי' היא. ולא משום שליחות ב"ד. מאי פריך מההיא דהתם הא בפשיטות איכא למימר דשאני התם דלאו מצוה דגופי' היא. אלא בשליחות ב"ד הוא דקאתי. ובזה הוא דקאמר התם דלאו כל כמיני' למיהוי שליח ב"ד להלקות את אביו או לקללו כיון דאיהו גופי' אינו מחוייב בדבר. אבל גואל הדם דמצוה דגופי' קעביד שפיר איכא למימר דשרי. אלא ודאי גואל הדם נמי לאו מצוה דגופי' קעביד. ואינו אלא שליח ב"ד בדבר. ופריך שפיר. וכיון דהתם ברוצח שוגג ס"ל לתלמודא דאין גואל הדם אלא שליח ב"ד. כ"ש ברוצח במזיד דאית לן למימר הכי כמבואר. דודאי ברוצח במזיד שחובת הב"ד היא להרגו. מסתבר יותר לומר דגם גואל הדם בשליחות ב"ד הוא דקעביד.

מבהורג בשוגג שאין חובת ב"ד כלל להרגו אלא להגלותו. וא"כ מגואל הדם של נרצח בשוגג שמעינן מכ"ש לגואל הדם של נרצח במזיד דאין עליו אלא תורת שליח ב"ד:

אבל נראה דזה ליתא כלל דודאי מדקאמר לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו חוץ ממסית וכו'. מוכח שפיר דאפילו במצוה דגופי' נמי ס"ל הכי. שהרי מה שאמרה תורה במסית לא תחמול ולא תכסה עליו. במצוה דגופי' כתיב. כמפורש בקרא בהדיא. דכתיב כי יסיתך אחיך וגו' ולא תכסה עליו כי הרוג תהרגנו ידך תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה וגו'. הרי דלניסת גופי' הוא שצוה הכתוב לא תחמול ולא תכסה עליו כי הרוג תהרגנו ידך תהיה בו בראשונה וגו'. וכמו שאמרו בספרי (ראה פיסקא פ"ט) מצוה ביד הניסת שימית וכו' עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ה ה"ד מהלכות ע"ז) וז"ל מצוה ביד המוסת להורגו שנאמר ידך תהיה בו בראשונה להמיתו וגו'. ואסור למוסת לאהוב את המסית שנאמר לא תאבה לו וכו'. ואסור למוסת ללמד עליו זכות שנאמר ולא תחמול. ואם ידע לו חובה אינו רשאי לשתוק ממנה שנאמר ולא תכסה עליו עכ"ל עיי"ש. הרי דלניסת גופי' קאמר קרא לא תחמול וגו'. ובמצוה דגופי'. וא"כ כיון דמחלק בין מסית לשאר עונשין דעלמא. משום שבמסית אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו. ממילא מבואר דגם במצוה דגופי' נמי קאמר דאין האב נענש בשום עונש משאר העונשין שבתורה ע"י בנו. אלא במסית בלבד. משום שאמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו. דודאי מאי דמחלק בין מסית לכל התורה. היינו משום דמשמע ליה דמה שאמרה תורה במסית לא תחמול ולא תכסה עליו. היינו לומר שאפי' הוא אביו יהרגנו. ומדכתב קרא הכי במסית. נפק"ל דבשאר עונשין שבתורה אינו נענש ע"י בנו. וא"כ במצוה דגופי' נמי. דהא עיקר קרא במצוה דגופי' כתיב. וא"כ אפי' אם תמצא לומר דגואל הדם מצוה דגופי' היא. שפיר מייתי מהתם דאסור:

ובלא"ה נראה דגם שליח ב"ד אין תורת שליח בעלמא עליו לעונשין. אלא מצוה דגופי' קעביד. דאע"ג דהעונשין שבתורה נמסרו לב"ד. משום שהם השופטים המומחין הראויין לשפוט וממונים על כך. מ"מ אינהו גופייהו שליחות כל ישראל הוא דקעבדי בהכי. שהם המחום עליהם לשפטם. כמצווה עליהם למנות להם שופטים ושוטרים. וא"כ שליח ב"ד כל שהורשה בכך ע"י הב"ד מצוה דנפשי' קעביד. ולא כשליח בעלמא במצוה של אחר חשיב. וא"כ אין מקום כלל לחלק בין שליח ב"ד לעונשין. למצוה דגופי' דגואל הדם. ואין שום סרך ראי' מסוגיא דמכות שם לומר דגואל הדם לאו מצוה דגופי' היא. שוב ראיתי להרב מרכבת המשנה (ח"ג ריש הלכות רוצח) שהעלה דהירושלמי (פ"ב דמכות) פליג בהא אתלמודא דידן. וס"ל לחלק דאע"ג דקיי"ל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו

ולקללו חוץ ממסית. שאני גואל הדם דמצוה דרמיא היא עלי' דידי' גופי'. ולא חשיב שליח. הילכך הבן נעשה גואל הדם לאביו עיי"ש בדבריו. ולפמש"כ אין מקום כלל לחלק בזה. ועיקר דבריו שם אינם ברורים אצלי ואכמ"ל בזה. ועכ"פ גם לפי דבריו אין שום ראי' מתלמודא דידן לומר דבעיקר הדבר פליג אירושלמי וס"ל דגואל הדם לאו מצוה דנפשי' היא. אלא שליח ב"ד הוא. דודאי גם לתלמודא דידן מצוה דנפשי' היא. אלא דלא ס"ל לחלק בהכי בין מצוה דנפשי' לשליח ב"ד מטעם שביארנו. וא"כ מתבאר דדברי הרמב"ן ז"ל נכונים מצד זה. ואין מקום לתמיהת הרשב"ץ והאחרונים ז"ל על דבריו:

אבל מה שכתב הרמב"ן ז"ל דדעת הרמב"ם ז"ל שלא מנה מצוה זו דגואל הדם במזיד. משום דס"ל כפירש"י בסנהדרין שם דהך קרא בשוגג מיירי. וכן ברייתא דקתני התם דמצוה בגואל הדם. ונפק"ל מהך קרא דגואל הדם ימית את הרוצח. בשוגג הוא דמיירי. אלא שדחה פי' זה. הוא ודאי תמוה טובא לכאורה. כמו שתמהו הרשב"ץ והאחרונים ז"ל. אלא דמדקדוק לשון הרמב"ן ז"ל שכתב וז"ל וגם זה היה דעת הרב שלא כתב המצוה הזאת וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע לי דמדלא כתב שזהו דעת הרב. שאין כוונתו אלא לומר שזה היה דעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ שלו. ולכך לא מנה שם מצוה זו במנין העשין שלו. אבל ודאי בחבורו הגדול חזר בו מזה. כדאשכחן ג"כ בכמה מקומות אחרים כיו"ב שחזר בחבורו הגדול ממש"כ בסה"מ. וס"ל דקרא במזיד כתיב וקיי"ל הכי. ואע"ג דגם לפ"ז קשה דעכ"פ הו"ל לכתוב מצוה זו ברמזי המצוה שבריש הלכות רוצח. או בריש הלכות סנהדרין. וכדרכו ז"ל בחבורו הגדול. מ"מ אין מזה קושיא כ"כ. כיון דכאן עיקר כוונתו אינה במנין המצות אלא לפסקי הלכות בלבד. לכן לא דקדק בזה כל כך. כיון דעכ"פ כתב המצוה בפנים. כן נראה לענ"ד ללמד זכות על הרמב"ן ז"ל בזה. ומ"מ בעיקר הדבר ודאי נכונים מאוד דברי הרמב"ן ז"ל דאין לומר דמצות גואל הדם אינה מצוה בפ"ע. אלא אחד מדקדוקי מצות הריגת הרוצח. כיון דהריגת הרוצח היא מצוה דרמיא על הב"ד. וגואל הדם מצוה דנפשי' היא. ולא רמיא על הב"ד כלל כל שיש לו גואל הדם לנרצח. ומדברי הרמב"ם ז"ל גופי' הכי משמע במקומו (פ"א מהלכות רוצח) ויותר מזה מוכרח שכן דעתו ממה שכתב מצוה זו בהלכות רוצח שם. דאם איתא דאין זו מצוה בפ"ע אלא אחד מדקדוקי המצוה שעל הב"ד. ומשום דאין גואל הדם אלא כשליח ב"ד בדבר. א"כ לא היה לו לכתוב כן אלא בהלכות סנהדרין. דשם הוא שכתב כל מצות הנהרגין שמוטלות על הב"ד (פי"ד ה"ב וה"ג). וכמו שכתב שם ג"כ מצות יד העדים תהיה בו בראשונה וגו' וכל פרטיה (שם ה"ח) עיי"ש. והיינו משום דהו"ל אחד מדקדוקי מצות הב"ד ששם מקומה. הכ"נ היה לו לכתוב שם מצות גואל הדם. אם איתא כדברי הרשב"ץ ז"ל והאחרונים

דאינה מצוה בפ"ע אלא אחד מדקדוקי מצות הב"ד. וגוה"ד אינו אלא שליח ב"ד. אלא ודאי לדעתו גואל הדם מצוה דנפשי' קעביד ולא מכח ב"ד קאתי. וא"כ ודאי מצד זה לא תתיישב השגת הרמב"ן ז"ל כלל. ודברי הרשב"ץ והאחרונים ז"ל תמוהים:

אמנם כל זה לדעת הרמב"ם ז"ל. אבל לרבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל שפיר יש מקום לומר כמש"כ הרמב"ן ז"ל אליבא דהרמב"ם ז"ל. שלכך לא מנו מצוה זו דגוה"ד משום דס"ל בזה כפירש"י שם דבהורג בשוגג מיירי בהך ברייתא ובקרא דגואל הדם ימית את הרוצח דמיני' נפק"ל מצוה זו. ואתיא כריה"ג דאמר מצוה בגוה"ד. ואנן לא קיי"ל כוותיה. אלא כר"ע דאמר רשות ביד גואל הדם. וא"כ לדידן ליכא שום מצוה בגוה"ד. במזיד לכ"ע ליכא מצוה. ובשוגג כר"ע קיי"ל. ולכן לא מנו מצוה זו. ומה שתמה הרמב"ן ז"ל ושאר ראשונים והאחרונים ז"ל על פירש"י. אפשר לומר כמש"כ בכנה"ג ובדינא דחיי שם ליישב דעת הסמ"ג (לאוין קס"ג) שנראה מדבריו שם ג"כ דס"ל דליכא שום מצוה בגואל הדם עיי"ש. והעלה שם בדעתו דס"ל גם כן כפירש"י. ומה שקשה לפירושו דמוכח ע"כ דקרא בהורג במזיד מיירי. כתב שם ליישב דמשום דאייתר קרא. דתרי קראי כתיבי בההיא פרשה. גואל הדם ימית את הרוצח בפגעו בו ואם אינו ענין למזיד ס"ל להה"א תנא דתנהו ענין אף לשוגג. וס"ל דההוא קרא אתי למצוה לגואל הדם בין בשוגג בין במזיד. וכיון דאנן קיי"ל כר"ע דבשוגג אין גואל הדם אלא רשות. א"כ גם במזיד אית לן למימר הכי. עיי"ש בדבריו שביאר יותר בזה. וא"כ גם לדעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל אפשר לומר כן. אלא שאין דבריו מספיקים. וגם בעיקר דבריו בזה יש לפקפק הרבה. וגם מש"כ בדעת הסמ"ג שם אינו מוכרח כלל אצלי. שידוע דדרך הסמ"ג לקצר הרבה בהלכות שאינם נוהגים בזה"ז. וא"כ אין תימא במה שלא כתב שם מצות גוה"ד. ואין להאריך בזה. אבל יותר אפשר לומר בדעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו ז"ל דלכך לא מנו מצוה זו דגוה"ד במזיד משום דס"ל כדעת הרשב"ץ ז"ל. דגואל הדם אינו מצוה אלא מתורת שליח ב"ד. וא"כ מצות הב"ד היא שתהא הריגת הרוצח ע"י גואל הדם. וא"כ ודאי אפי' לשיטת רבינו הגאון ז"ל (שורש שביעי. מבוא סי' ז') אינה נמנית מצוה בפ"ע כמו מצוה דיד העדים תהיה בו בראשונה. משום שאינה אלא אחד מדקדוקי מצות הריגת הרוצח בב"ד. ולכן לא מנאוה אע"ג דודאי הא דתניא התם גואל הדם ימית את הרוצח מצוה בגואל הדם וכו' במזיד מיירי. ואתיא כר"ע והכי קיי"ל. וזה מסייע לדעת הרמב"ם ז"ל שלא מנה מצוה זו במנין המצות. אע"פ שלא מיתרצא בהכי השגת הרמב"ן ז"ל עליו בזה. וכמו שנתבאר לעיל:

ומעתה מתבאר עפ"ז דחובת הב"ד והצבור היא בעבד כנעני שנרצח ע"י האדון להעמיד לו גואל הדם להשגיח עליו ולראות אם יעמוד יום או יומים. שאז אין להאדון משפט מות. אם לא. ואז חייב האדון מיתת ב"ד. ובלא גואל הדם הממונה על כך מהצבור וב"ד. כמעט אי אפשר שיבוא האדון לידי עונש האמור בו וכמשכ"ל. ולכן מטעם זה מנאה רבינו הגאון ז"ל במנין הפרשיות. דהו"ל כשאר המצות המוטלות על הצבור וב"ד שנמנו במנין זה. ולא דמיא לשאר העונשין שבמיתה שנמנו במנין העונשין משום מצותן שעל הב"ד. משום דבהנך אין על הב"ד אלא עיקר המשפט והעונש עצמו. שהם השופטים המומחים שהומחו ונתמנו על כך. ואי אפשר זולתם. משא"כ כאן מה שמוטל עליהם להעמיד לו גואל הדם להעבד לטפל בכל ענין רציחתו כדי לחייב את הרוצח אם בר חיובא הוא. אין זה מעשה ב"ד מומחין דוקא. דזה אפשר שפיר להעשות ע"י שאר ראשי הצבור ומנהיגיהם. ואפי' כשנעשה ע"פ ב"ד אין זה בכלל מעשה ב"ד. אלא בכלל מעשה ראשי הצבור בלבד. שהב"ד הם גם ראשים לראשי הצבור. וכל כיו"ב מתורת מעשה ראשי הצבור הוא. והילכך ראוי למנותה במנין שאר המצות המוטלות על הצבור והב"ד העומדים בראשם. במנין הפרשיות לתשלום חשבון הלאוין כמו שנתבאר לעיל:

מצוה יח

סדר נוגח. ונוגף. כתיב (פ' משפטים) וכי יגח שור את איש או את האשה וגו'. ופרשה זו מיירי בנזקי שור באדם. ששור תם שהמית אדם הרי הוא בסקילה והבעלים פטורין. ושור המועד מלבד שהשור בסקילה הבעלים חייבין מיתה בידי שמים אלא שנפטרין בכופר. ואם עבד המית השור משלמין הבעלים שלשים שקלים קנס והשור בסקילה. ופרשה שני' דכתיב וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת וגו' מיירי בנזקי שור בשור. שהתם אינו משלם אלא חצי נזק מגופו. ואיפלגו אמוראי בגמרא אם הוא ממון או קנס. והמועד משלם נזק שלם מעלייה. ומנה רבינו הגאון ז"ל שתי פרשיות הללו בשתי מצות. וכך מנה אותן גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח). אלא דשם דבריו מבוארים קצת ביותר ביאור כדרכו שם לפעמים. שמתחילה מנה שם **תם ומועד. ודמי עבדים.** וכוונתו בזה לפרשה ראשונה שהיא פרשת נוגח שמנה כאן. דמיירי בנזקי שור באדם שיש בהם חילוק בין תם למועד לענין תשלומי כופר ושלשים של עבד. ומשמע מלשונו זה שכוונתו שם למנות שלשים של עבד למצוה בפ"ע. וזהו שכתב **ודמי עבדים** אחר שכתב **תם ומועד.** אף ע"פ שגם שלשים של עבד תלוים בחילוק שבין תם למועד. דדוקא מועד הוא דמשלם שלשים שקלים ולא תם. ומה שקרא לקנס דשלשים של עבד דמי עבדים. הוא ע"פ לשון הברייתא (פ"ד דב"ק ע"א) עיי"ש. ובמש"כ התוס' שם לקמן (מ"ב

ע"ב ד"ה נקי). וכן תרגם יונתן על קרא דבעל השור נקי **ומרי דתורא יהי זכאי מדין קטול. ואוף מדמי עבדא ואמהו**. וכן הוא גם במכילתא (משפטים פ"י) ובירושלמי (פ"ד דב"ק ה"ה) עיי"ש:

אבל כאן חזר בו מדעתו זו. ומנה בן חורין ועבד מצוה אחת כדרך שכללן הכתוב יחד בפרשה אחת. ומשום ששניהם בכלל שור באדם. אע"פ שיש חילוק גדול ביניהם. דכופר שמשלם על מיתת בן חורין למאי דקיי"ל דדמי ניזק משלם. אינו משלם אלא דמים כפי שוויו אם מעט ואם הרבה. משא"כ תשלומי שלשים של עבד אפי' אינו שוה אלא דינר אחד משלם שלשים שקלים כסף. וכדתנן במשנתנו (פ"ד דב"ק מ"א ע"א) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות נזקי ממון ה"א) וז"ל כמה הוא הכופר. כמו שראו הדיינין שהוא דמי הנהרג הכל לפי שוויו של נהרג שנאמר ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו. וכופר העבדים בין גדולים בין קטנים בין זכרים בין נקבות. הוא הקנס הקצוב בתורה שלשים סלע כסף יפה בין שהיה העבד שוה מאה מנה בין שאינו שוה אלא דינר עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו שאם לא היה הנהרג שוה כלום אין בעל השור משלם כופר כלל. ולפ"ז החילוק שבין כופר של בן חורין ובין הקנס של עבד חילוק גדול הוא. דכופר דבן חורין הוא תשלומי דמי שוויו ממש כאילו הוא עבד נמכר בשוק. שאם הוא שוה אלף מנה משלם אלף מנה. ואם אינו שוה כלום פטור הוא לגמרי. ואע"ג דנושאי כליו לא הראו מקורו בזה. מ"מ כן מתבאר במתניתין (פ"ג דערכין י"ד ע"ב) עיי"ש ובכמה דוכתי. ובפרט בתוספתא (פ"ד דב"ק). ובירושלמי (פ"ג דכתובות ה"י. ובפ"ה דשבועות ה"ו) עי"ש שמפורש שם שאם היה הנהרג מוכה שחין פטור לגמרי מכופר. אבל בשלשים של עבד החליטו כל האחרונים ז"ל בפשיטות ע"פ סוגיא דגיטין (פרק השולח מ"ג ע"א) שאפי' אין העבד שוה כלום משלם בעל השור שלשים שקלים כסף. אף ע"ג דבמתניתין דב"ק שם לא קתני אלא דבין שהוא שוה מאה מנה בין שאינו שוה אלא דינר אחד משלם שלשים שקלים. וא"כ יש מקום לומר שאם אינו שוה כלום פטור בעל השור לגמרי אם אינו שוה לפחות דינר אחד:

וכבר ראיתי למהרי"ב ז"ל (בחי' לב"ק) שנתעורר לתמוה בזה על מתניתין דב"ק שם דנקט דינר. חדא דהו"ל למינקט רבותא טפי דאפי' אינו שוה כלום. ועוד דבב"ב (קמ"ו ע"א) מפורש בהדיא דכל היכא דקתני דינר הוא כדי דינר דוקא. וא"כ כאן דקתני במתניתין דינר אחד. פשוטו כמשמעו דאם אין העבד שוה לפחות דינר אחד אין בעל השור משלם שלשים שקלים קנס. והרי בסוגיא דגיטין שם מבואר דאפי' על עבד שאינו שוה כלום משלם בעל השור שלשים שקלים כסף. והניחה בתימא עיי"ש. ואמנם לדידי מצד זה

ליכא קושיא כ"כ. דמה שהחליט מהרי"ב ז"ל מסוגיא דבב"ב שם דכל היכא דקתני דינר דוקא הוא. לדידי מלבד שאין מפורש שם כן. אלא אדרבה מההיא דהתם משמע איפכא. דעל מאי דתנן התם במתני' השולח סבלונות לבית חמיו שלח שם מאה מנה ואכל שם סעודת חתן אפי' בדינר אינן נגבין וכו'. אמרינן בגמרא אמר רבא דוקא דינר אבל פחות מדינר לא. ופרכינן פשיטא דינר תנן. ומשני מהו דתימא הוא הדין דאפי' פחות מדינר. והאי דקתני דינר אורחא דמילתא קתני קמ"ל עיי"ש. הרי להדיא דאי לאו דאשמעינן רבא דהכא דינר דוקא הוא הוה מצינן שפיר למימר דדינר לאו דוקא קתני אלא משום דאורחא דמילתא שאין סעודת חתן פחות מדינר נקט דינר. וא"כ אנן בדידן הכא בקנס דשלשים של עבד. שפיר יש לומר דודאי אפי' אינו שוה כלום משלם שלשים שקלים קנס. אלא משום דאורחא דמילתא דאין עבד שוה פחות מדינר אחד. נקט במתניתין דינר אחד. אבל ודאי אין הכי נמי דה"ה אם אינו שוה כלום. כמבואר בסוגיא דגיטין שם. אלא דקצת יש מקום לדון בזה ע"פ מאי דלקמן בסוגיא דב"ק שם (מ"ב ע"ב) קאמר רבא עבד יפה סלע נותן שלשים. והכי איתא נמי בברייתא דמייתי התם לסיועי לרבא עיי"ש. והשתא הרי גם שם קשה אמאי נקט סלע כיון דאפי' אינו שוה כלום חייב לשלם שלשים שקלים. ועכצ"ל דאורחא דמילתא נקט דסתם עבד אין שוויו פחות מסלע. וא"כ לפ"ז ע"כ הכא במתני' דקתני דינר. לא משום דהכי אורחא דמילתא הוא. דהא אורחא דמילתא הוא לא פחות מסלע. אלא ודאי היינו משום דמדינא אין תשלומי קנס אלא בעבד ששוה לא פחות מדינר אחד. ודינר דוקא נקט במתניתין. וא"כ ודאי קשה טובא מסוגיא דגיטין שם. איברא ודאי אי מהא אין הכרע לא ממתניתין ולא ממימרא דרבא ובברייתא דהתם. דאיכא למימר דבין במתניתין ובין בברייתא ובמימרא דרבא לא דינר דוקא ולא סלע דוקא. ותרוייהו רק אורחא דמילתא נקט אלא דמר כאתרי' ומר כאתרי'. דבאתרי' דתנא דמתניתין הוה אורחא דמילתא דסתם עבד הוה נמכר לא פחות מבדינר. ובאתרא דתנא דברייתא ואתרי' דרבא הוה נמכר סתם עבד לא פחות מבסלע. ואין ה"נ דגם כשאינו שוה כלום חייב לשלם שלשים שקלים קנס:

ואמנם בעיקר הך כללא שחידש מהרי"ב ז"ל מסוגיא דבב"ב שם דכל היכא דקתני דינר דוקא הוא. אין למדין מן הכללות. והך כללא לא שמענו. אבל כיו"ב שמענו מפי הראשונים ז"ל בההיא דתנן בכתובות (פרק אלמנה ניזונית צ"ט ע"ב) אם עשו אגרת בקורת אפי' מכרו שוה מנה במאתים או שוה מאתים במנה מכרן קיים. וכתב שם הר"ן ז"ל בשם הרמב"ן ז"ל שם וז"ל וכתב הרמב"ן ז"ל דדוקא שוה מנה במאתים או שוה מאתים במנה. אבל יותר על כן מכרן בטל. מדגרסינן בפרק מי שמת דתנן אכל שם סעודת

חתן אפי' בדינר וכו'. אמר רבא דוקא דינר אבל פחות מדינר לא. ואקשינן פשיטא דינר תנן אלמא כל כהאי לישנא דוקא הוי. ואף ע"ג דקתני אפי' עכ"ל עיי"ש. ובב"י (אה"ע סי' ק"ד) כתב דגם דעת הטור שם כדעת הרמב"ן ז"ל עיי"ש. אבל אין הדבר מוסכם. כמו שמתבאר ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל גופי' בחולין (פרק אלו טרפות מ"ז ע"ב) שכתב על מאי דאמרינן התם אבל מגבה אפי' כטרפא דאסא טרפה. וז"ל יש לפרש אפי' כטרפא דאסא והוא הדין לפחות מכאן. מדקאמר אפי'. אלא אורחא דמילתא נקט. והרמב"ם הספרדי ז"ל הכשיר בפחות מכאן. והכי מסתבר מדגרסינן בפרק מי שמת אמר רבא דוקא דינר אבל פחות מדינר לא. ואקשינן פשיטא דינר תנן. מהו דתימא ה"ה דאפי' פחות מדינר והא דקתני דינר אורחא דמילתא קתני קמ"ל. ובמס' ברכות (ט"ו ע"א) ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. מכאן יש ללמוד שכל שיעורי חכמים כיו"ב אע"ג דקתני עלייהו אפי'. דוקא בשיעורן. הא פחות מכאן אין במשמע עכ"ל עיי"ש. ושם כבר הביא הרשב"א ז"ל בחי' שם אחר שהביא דברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל שיש מי שפירש דאפי' פחות מטרפא דאסא טרפה. ואורחא דמילתא נקט טרפא דאסא עיי"ש. וכ"כ הרשב"א ז"ל במשמרת הבית (בית שני שער שלישי) וז"ל וכן ביתרת שאמרו אפי' כטרפא דאסא לאו דוקא. ואף ע"פ שהרמב"ן ז"ל אומר שהוא דוקא אין הכל מודים לו עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הר"ן ז"ל בפי' על הלכות הרי"ף ז"ל (פרק אלו טרפות שם) אחר שהביא דברי הרמב"ן ז"ל שם. אבל יש מי שפירש דאפי' פחות מכאן ואורחא דמילתא נקט עכ"ל עיי"ש. וגם מדברי הרא"ה ז"ל בבדה"ב שם מבואר דס"ל דאע"ג דאיכא כהאי לישנא בגמרא שפירושו דוקא. מ"מ לא בכל דוכתי הכי פירושו. דאיכא נמי דלאו דוקא עיי"ש בדבריו. וכ"כ בחי' הר"ן ז"ל (חולין מ"ז ע"ב) ועי' במש"כ הב"ח ביו"ד (סי' ל"ו סעיף ח' וסעיף י"ג) ובט"ז (שם ס"ק י"ד) ובנקה"כ שם ובפרי חדש (שם ס"ק כ"ד) עיי"ש. וגם דעת הריב"ש ז"ל (בתשו' סי' ל') כדעת הרמב"ן ז"ל דכל היכא דאיכא הך לישנא דוקא הוא עיי"ש. ובתשב"ץ (ח"ג סי' ר"ז) חולק עליו. וכתב שם דהריב"ש ז"ל חזר בו והודה לדעתו. ועי' בתשובת מהרי"ט (חיו"ד סי' ל"א) מש"כ בזה. ומתבאר מדבריהם ז"ל דעיקר מחלקותם היא דלהרמב"ן ז"ל וסייעתו ס"ל דמאי דקאמר (בב"ב שם) מהו דתימא הוא הדין דאפי' פחות מדינר והאי דקתני דינר אורחא דמילתא קתני קמ"ל. על הכלל כולו יצא. דקמ"ל דכל כהאי לישנא לית לן למימר דלאו דוקא ואורחא דמילתא בעלמא הוא דנקט. אלא דוקא הוא. אבל החולקים ס"ל דהתם דוקא אשמעינן רבא דדוקא הוא. אבל בעלמא אפשר לומר שפיר דרק אורחא דמילתא הוא דקתני ולאו דוקא הוא:

אלא דמ"מ משמע מדבריהם דלא נחלקו על הרמב"ן ז"ל בזה אלא היכא דקתני לשון אפילו. כמו בההיא דבב"ב שם. אבל היכא דלא קתני לשון אפילו. משמע דלכ"ע אית לן למימר דכל היכא דנקט שיעורא דוקא הוא. וא"כ בההיא דהכא בשלשים של עבד דלא נקט לשון אפילו. משמע דלכ"ע אית לן למימר דדינר דוקא נקט. אלא דמאי דנקט התם לקמן בברייתא ובמימרא דרבא סלע. ע"כ צ"ל דלאו דוקא הוא ואורחא דמילתא הוא דנקטי. דודאי לית לן לאשוויי פלוגתא בהכי בין מתניתין לברייתא. ועוד דרבא היכי שביק מתניתין ונקט כברייתא. וכיון דסלע הוא טפי מדינר עכצ"ל דסלע לאו דוקא הוא. ודינר דמתניתין הוא דוקא. אלא דבגירסת המשנה שבירושלמי וגם בגירסת הרי"ף ז"ל איתא במתניתין דינר זהב עיי"ש. וכן גירסת ש"ס כת"י כמש"כ בדק"ס שם עיי"ש. ולפי גירסא זו עכצ"ל איפכא דדינר זהב דמתניתין לאו דוקא ואורחא דמילתא הוא דקתני. וסלע דברייתא ובמימרא דרבא דוקא. דהא דינר של זהב הוא הרבה יותר מסלע. וכיון דאפילו אינו שוה אלא סלע נותן שלשים סלעים. למה לי דינר של זהב דנקט במתניתין. וע"כ לאו דוקא הוא. ובאמת דהכי משמע דסלע דנקט בברייתא ובמימרא דרבא דוקא הוא. דהא כיון דעיקר מאי דאתי רבא למימר היינו רק כדי לשנויי מאי דאיצטריך לר"ע קרא דבעל השור נקי למעוטי שאין התם משלם שלשים של עבד. ועל זה קאמר דאע"ג דאין תם משלם אלא מגופו. והרי השור נסקל. ועל זה משני רבא דאיצטריך קרא משום דסד"א הואיל ומחמירני בעבד יותר מבבן חורין דבן חורין יפה סלע נותן סלע וכו' ועבד יפה סלע נותן שלשים. משתלם נמי דמי עבד מן העלייה. כתב רחמנא בעל השור נקי. והכי נמי קתני בברייתא התם עיי"ש. וא"כ אם איתא דאפילו כשאין העבד שוה כלום נמי משלם שלשים שקלים. הו"ל לאלומי הך ק"ו ולומר דעדיפא מינה. דבן חורין כשאינו שוה כלום פטור לגמרי מתשלומי כופר. אבל עבד אע"פ שאינו שוה כלום משלם שלשים שקלים. אלא ודאי ע"כ סלע דוקא קאמר. וכשאינו שוה סלע ליכא תשלומי קנס שלשים שקלים. וכן משמע מדברי התוס' (שם ד"ה ועבד) שכתבו שנותן קצבה של שלשים אף על פי שאינו שוה אלא סלע או יותר עיישי"ה. משמע דעכ"פ לא פחות מסלע. ואם כן משמע מזה ודאי דגירסת הירושלמי עיקר:

אלא שראיתי במכילתא (משפטים פי"א) שאמרו שם אם עבד יגח השור או אמה. אף עבד ואמה היו בכלל והמית איש או אשה. והרי הכתוב מוציאו להקל עליו ולהחמיר עליו. להקל עליו שאם יפה מאה מנה נותן שלשים סלעים. ולהחמיר עליו שאם לא שוה אלא דינר נותן שלשים סלעים עיי"ש. וכן הוא גם בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. והשתא הרי גם שם ע"כ משום הוכחה זו עצמה מוכרח דדוקא הוא. שהרי כיון שבא לומר דלכך

יצאו עבד ואמה מן הכלל דוהמית איש או אשה וכתיבי בפ"ע. משום שיצאו לדון בדבר החדש להקל ולהחמיר עליו. א"כ ודאי הו"ל לומר דעדיפא מינה דאפילו אינם שוין כלום נותן שלשים שקלים. דזהו חידוש יותר. דאע"ג דבבן חורין פטור לגמרי מתשלומי ממון כופר. בעבד ואמה משלם שלשים כסף. אלא ודאי עכצ"ל דדינר דוקא נקט. וא"כ הדבר קשה טובא שהרי בההיא דהתם מבואר דבפחות מסלע ליכא תשלומי שלשים שקלים. והרי הדינר אינו אלא רביעית הסלע. אבל לפי הגירסא שלפנינו במתני' דדינר סתם קתני. וא"כ מתניתין דינר דוקא נקט ובברייתא ומילתא דרבא דנקטו סלע ע"כ אין זה אלא משום דאורחא דמילתא הכי הוא. אתי שפיר ברייתא דמכילתא:

אלא דעכ"פ לפ"ז צ"ל דכל שאין העבד שוה מיהת דינר לא משלם שלשים שקלים קנס. וזה תמוה לפי מה שהבינו כל האחרונים ז"ל כולם מסוגיא דגיטין שם. דלפי דעתם מבואר שם בהדיא דאפילו על עבד שאינו שוה כלום חייב לשלם שלשים שקלים קנס. וכן הקשה מהריט"א בתשו' (סי' ל"ג) והניח בקושיא עיי"ש. איברא דלדידי אין שום סרך ראי' לזה מההיא סוגיא דגיטין שם. דהתם אמרינן איבעיא להו עבד שמכרו רבו לקנס מכור או אינו מכור וכו'. אמר ר"א ת"ש יליד בית מה ת"ל. אם קנין כסף אוכל יליד בית לא כ"ש. אילו כן הייתי אומר מה קנין כסף שיש בו שוה כסף אף יליד בית שיש בו שוה כסף אוכל. ומנין שאע"פ שאינו שוה כלום ת"ל יליד בית מ"מ. ועדיין אני אומר יליד בית אע"פ שאינו שוה כלום. קנין כסף יש בו שוה כסף אוכל אין בו שוה כסף אינו אוכל. ת"ל קנין כספו ויליד ביתו. מה יליד בית אע"פ שאינו שוה כלום אוכל אף קנין כספו אע"פ שאינו שוה כלום אוכל. ואי ס"ד עבד שמכרו רבו לקנס מכור. מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. וקדחי לה אין איכא עבד טרפה (ופירש"י שאין משלמין עליו קנס דגברא קטילא הוא). ופריך והא חזי למיקם קמי'. ומשני במנוול ומוכה שחין עיי"ש. ומזה הבינו האחרונים ז"ל דאפילו עבד שאינו שוה כלום משלמין עליו שלשים שקלים קנס. והכי משמע לכאורה שהרי על הא דקתני בברייתא דאפילו עבד שאינו שוה כלום אוכל בתרומה. פריך מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. ואם איתא דעל עבד שאינו שוה כלום אין משלמין שלשים שקלים קנס. מאי קאמר מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. והא כיון שאינו שוה כלום לאו בר קנסא הוא כלל. ולא שייכא ביה מכירה לקנס. אלא ודאי אע"פ שאינו שוה כלום בר קנסא הוא. ושפיר קאמר דאם איתא דעבד שמכרו רבו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. שהרי אפילו מנוול ומוכה שחין נהי דאינו שוה כלום. דהא לא חזי אפילו למיקם קמי'. מ"מ בר קנסא הוי. ושוה דמים מיהת למכרו לקנס. ולא משכחת לה כלל עבד שאינו שוה כלום. דאפילו כשאינו

שוה כלום מחמת עצמו כעבד לעבודה. מ"מ הרי שוה כסף למכירה לקנס. אבל נראה דמההיא דהתם ליכא שום סרך ראיה כלל. דלעולם אימא לך דכל שאין העבד שוה כלום אינו בתורת קנס דשלשים שקלים. אלא דלענין אם בעינן שיהא שוה דינר או סלע מחמת עצמו. הדבר תלוי באם מכרו לקנס מכור או לא. דאם נימא דאם מכרו לקנס אינו מכור. ודאי בעינן שיהא שוה כסף מצד עצמו. דהיינו שיהא שוה כסף למכרו כעבד להשתמש בו. ואל"כ אינו בתורת תשלומי קנס. אבל אם איתא דאם מכרו לקנס מכור. לא בעינן שיהא שוה כסף מצד עצמו. שהרי אפילו אם אינו שוה מצד עצמו כלום. מ"מ הרי מיהת שוה כסף הוא למכרו לאחרים לקנס. ומה לי אם הוא שוה כסף מצד עצמו לעבדות. או ששוה כסף למכירה לקנס. סוף סוף הרי שוה כסף הוא. והשתא א"כ אע"ג דודאי אם לא היה שוה כלום לא היה בתורת קנס. וכדמשמע ממתניתין דב"ק ובריייתא וממילתא דרבא שם ומברייתא דמכילתא שם. מ"מ שפיר קאמר הכא אי ס"ד עבד שמכרו רבו לקנס מכור למה איצטריך לרבות עבד שאינו שוה כלום לאכילת תרומה. והא כיון דמכרו לקנס מכור לא משכחת לה כלל עבד שלא יהא שוה כלום. שהרי כל עבד מיהת מצד הקנס הרי הוא שוה כסף למכרו לקנס. והשתא אין מקום להקשות אם אין שוה כלום גם קנס אין לו. דזה ליתא כלל. שהרי מצד הקנס גופי' הו"ל שוה כסף. וראוי למכירה בכסף כדי שיזכה הלוקח בקנס. ולא משכחת לעולם עבד שאינו שוה כלום. אלא ודאי עבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור. ולזה שפיר משכחת עבד שאינו שוה כלום כשאינו ראוי לעבדות כלל. ועבד כזה איצטריך קרא לרבות שאוכל בתרומה. ובודאי עבד כזה אינו בתורת קנס. אלא דמ"מ לענין אכילת תרומה איתרבי מקרא כדדריש התם בברייתא:

ועפ"ז ניחא נמי שפיר מה שיש להביא ראיה דאין תשלומי שלשים של עבד בשאינו שוה כלום מדאמרינן בירושלמי (בכתובות ושבועות שם) רבי יצחק שאל מהו שישלם דמי עבד ע"פ עצמו. מה צריכה ליה. כל שלשים קנס או יותר מדמיו קנס. אין תימר כל שלשים קנס. אינו משלם. אין תימר יותר מדמיו קנס. משלם. ובעי למיפשטה מדתנן המית שורך את עבדי והוא אומר לא המית. משביעך אני ואמר אמן פטור. ודחי לה וקאמר א"ר חגיי קומי רבי יוסי תפתר שהמית עבד מוכה שחין עיי"ש. הרי דאפי' על עבד מוכה שחין שאינו שוה כלום משלם שלשים שקלים קנס. דהא היינו דדחי רבי חגיי דאין ראי' ממתניתין דשלשים של עבד כולן קנס הן. דאפשר לומר דרק מה שהוא יותר מדמי שוויי' הוא קנס. ואם הודה לא מיפטר אלא ממה שהוא משלם יותר על דמי שוויו. אבל כפי שוויו לאו קנס הוא ומשלם. והא דפטור מקרבן שבועה היינו משום דמיירי בעבד מוכה שחין שאינו שוה כלום. וכל השלשים שקלים אינם אלא קנס. ועל קנס לא מיחייב

קרבן שבועה. והשתא הרי כיון שאינו שוה כלום ליכא קנס כלל. ואין כאן אפי' תביעת קנס. אלא ודאי ע"כ מוכרח לכאורה מזה דאיכא תשלומי קנס אפי' בעבד שאינו שוה כלום. אבל ע"פ מה שביארנו גם מהתם לא מוכח מידי. משום שאפשר לומר דלרבי חגיי דמוקי לה במוכה שחין. ס"ל דעבד שמכרו רבו לקנס מכור. וא"כ נהי דמצד עצמו אין עבד מוכה שחין שוה כלום לעבדות. מ"מ שוה כסף מיהת משום דמזדבין לקנסא. ואין להקשות לפ"ז דא"כ הדרא קושיא לדוכתה אמאי פטור מקרבן שבועה. כיון דמלבד הקנס אית בה נמי תביעת ממון מה ששוה למכרו לקנס. דזה ליתא. דפשיטא דבמקום תביעת הקנס לא שייכא כלל תביעת ממון מה שהיה שוה למכרו לקנס. ששתי תביעות אלו סותרות זא"ז. שאם היה מוכרו לקנס הרי לא היה מקבל אלא דבר מועט. וכיון שתובע עכשיו כל הקנס שלשים שקלים ואם יבואו עדים יתחייב הנתבע לשלם כל תביעתו. ע"כ אי אפשר לומר שאינו תובע אלא דבר מועט שהיה יכול לקבל במכירתו לקנס. ולא מיבעיא לר"ש דס"ל התם (ריש פ"ה דשבועות) גבי אנסת ופתית את בתי דלא שביק אינש מידי דקייץ ותבע מידי דלא קייץ. כמבואר התם בגמרא עיי"ש. דא"כ כ"ש כאן דודאי לא קתבע אלא קנס דקייץ. אלא אפי' לרבנן דס"ל התם דלא שביק אינש מידי דכי מודי בי' לא מיפטר ותבע מידי דכי מודי בי' מיפטר עיי"ש. מ"מ איכא למימר דהיינו דוקא התם בבושת ופגם דהוי ממון חשוב. ואפשר שהוא עולה יותר או עכ"פ לא פחות מן הקנס. ואפי' יהיה פחות מהקנס. מ"מ גם הוא ממון חשוב. משא"כ כאן דממון שהיה יכול לקבל במכירתו לקנס. אינו אלא דבר מועט. ודאי אפי' לרבנן לא שביק תביעת שלשים שקלים כסף ותבע דבר מועט. מה שהיה יכול לקבל במכירתו לקנס. ויותר אפשר לומר עפמש"כ הריטב"א ז"ל (בשבועות ל"ח ע"ב) וז"ל ומיהו תמיהה מילתא היאך אפשר לומר כן. (דלדברי חכמים לא קתבע אלא בושת ופגם משום דכי מודה לא מיפטר). והרי אמר לו אנסת ופתית את בתי. ועיקר אונס ופיתוי ומה שחייב לו מן השם הזה קנס הוא. דאידך (בושת ופגם) מדין חובל בחבירו הוא. לכך פירשו לדברי חכמים בושת ופגם ג"כ הוא תובע. ומפרש טעמייהו דאי לא בעי למיתבע אלא חד מינייהו הו"ל למיתבע בושת ופגם דכי מודי בי' מיחייב. ואם כך הוא עושה לא שייך לומר אנסת ופתית את בתי. הילכך ע"כ אית לי' למיתבע תרוייהו עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הכא נמי לחכמים כיון דקאמר לו המית שורך את עבדי. ועיקר מה שנתחייב לו מן השם הזה אינו אלא קנס שלשים שקלים. דאידך דהיינו מה שהיה יכול לקבל מהמכירה לקנס. אינו אלא ריוח שגורם לו הקנס הזה. ותולדת הקנס הוא דהוי. וא"כ ע"כ אי אפשר לומר דלא קתבע אלא אותו ריוח שהיה בא לו ע"י גרמת הקנס ולא הקנס עצמו. וכאן ע"כ אי אפשר לומר דתרוייהו הוא

תובע. כמו התם בבושת ופגם. דהרי הכא כשתובע הקנס שוב אין מקום כלל לתביעת מה שהיה יכול להרויח במכירה לקנס וכמשכ"ל. וא"כ ע"כ אין לנו אלא לומר דלא קתבע אלא הקנס בלבד. והילכך שפיר קתני במתניתין דפטור. והשתא א"כ שוב אין שום ראיה מדברי הירושלמי שם דאפי' אין העבד שוה כלום יתחייב עליו קנס שלשים שקלים. דהרי אע"פ שמצד עצמו אינו שוה כלום. לאוקימתא דרבי חגיי. מ"מ מיהת הרי הוא שוה כסף ע"י מכירה לקנס. וכן בב"ק (פ"ד ה"ה) קאמר בירושלמי בפשיטות בכל אתר את מחמיר בעבד יותר מן הכל שאפי' מוכה שחין נותן שלשים סלע עיי"ש. והרב פ"מ שם פי' על זה שאע"פ שאינו שוה אלא סלע נותן שלשים עיי"ש. ואשתמיטתי' סוגיא דגיטין שם דמבואר דמוכה שחין אינו שוה כלום. אבל לפמש"כ ניחא גם שם. דמ"מ הוא שוה סלע או דינר למכרו לקנס. ובסוגיא דגיטין שם קאי לפום מאי דבעי למימר אם מכרו לקנס אינו מכור. או בטריפה שאינו ראוי למכרו לקנס דלאו בר קנסא הוא. אבל בירושלמי שם לא מיירי בטרפה. וס"ל דאם מכרו לקנס מכור. וא"כ עכ"פ שוה הוא דבר מועט למכרו לקנס. אבל כשאינו שוה כלום אין ה"נ דלאו בר קנסא הוא כלל. ובהכי דברי הפ"מ נכונים אע"פ שלא נתכוון לזה:

ואמנם עפ"ז יש מקום עיון על הרמב"ם ז"ל דכל היכא דמיבעיא לי' לתלמודא דידן ולירושלמי פשיטא לי'. דרכו לפסוק כפשיטותא דירושלמי. כמש"כ בכ"מ (פ"ה מהלכות תרומות הט"ו) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות תרומות ה"ז) דאע"ג דבתלמודא דידן הו"ל איבעיא דלא איפשיטא (ריש פרק הערל (יבמות ע"א ע"א)) מ"מ פסק לקולא. משום דבירושלמי שם פשיטא ליה דלא חשיב ערל עיי"ש. וכמ"ש התוס' שם (ע' ע"א ד"ה הערל) עיי"ש. וכמש"כ האחרונים ז"ל. והכי נמי אשכחן בדוכתי אחריני. וא"כ כאן אף ע"ג דבתלמודא דידן לא איפשיטא האיבעיא אם מכרו לקנס מכור או לא. מ"מ כיון דבירושלמי שם פשיטא ליה דמכור. אמאי פסק שם (פכ"ג מהלכות מכירה) דספיקא הוי עיי"ש. ואע"ג דמדברי רבי חגיי בירושלמי דכתובות ובשבועות שם אין הכרח כ"כ לומר דפשיטא ליה דאם מכרו לקנס מכור. דאפשר לומר דאף ע"ג דגם לדידי' מספקא ליה בהכי. מ"מ לדחויי מאי דקבעי התם למיפשט איבעיא דרבי יצחק אם שלשים של עבד כולו קנס או רק יותר מדמיו קנס ממתניתין דשבועות. קאמר ר"ת דאיכא למידחי דמיירי בעבד מוכה שחין דלא שוה כלום מצד עצמו. ומ"מ בר קנסא הוא משום ששוה כסף למכרו לקנס. ונימא דמכרו לקנס מכור. ומ"מ אין כאן תביעת ממון להתחייב קרבן שבועת הפקדון. מטעם שביארנו. אבל מ"מ ליכא למיפשט נמי מהך מתניתין דאם מכרו לקנס מכור. משום דאיכא למידחי לאידך גיסא. דלא מיירי

במוכה שחין אלא בסתם עבד ששוה כסף מצד עצמו לעבדות. ומ"מ פטור מקרבן שבועה משום דשלשים של עבד כולו קנס. וזיל הכא איכא למידחי וזיל הכא איכא למידחי. והנך תרתי איבעיא לא מיפשטי מהך מתניתין. אבל מ"מ מההיא דב"ק שם ע"כ מוכרח דס"ל להירושלמי דליכא ספיקא בהכי כלל דודאי אם מכרו לקנס מכור. מדקאמר התם בפשיטות דאפי' בעבד מוכה שחין משלם שלשים שקלים. וא"כ הדבר קשה על הרמב"ם ז"ל דהו"ל למיפסק בפשיטותא דירושלמי דודאי אם מכרו לקנס מכור. אם לא דנימא דס"ל להרמב"ם ז"ל דאפילו בעבד דלא שוה כלום איכא שלשים שקלים קנס. אלא דא"כ הדבר תמוה מה שלא הביא הרמב"ם ז"ל דין זה כלל. ואדרבה מדבריו (פי"א מהלכות נזקי ממון ה"א) משמע דס"ל דעכ"פ צריך שיהיה שוה דינר אחד. וכבר עמד מהריט"א בתשו' שם בזה והניח בצ"ע עיי"ש. ועכצ"ל דס"ל לקושטא דמילתא לדינא דאם אינו שוה כלום לא מיחייבי בקנס. וכמו שביארנו דמסוגיא דגיטין שם וגם מהירושלמי ליכא ראיה איפכא. ושלא כמו שנקטו מהרי"ט אלגזי ז"ל שם ושאר אחרונים לדבר פשוט מסוגיא דגיטין שם דאיכא קנס אפי' בשאינו שוה כלום. והשתא א"כ עכצ"ל דמאי דנקט בירושלמי שם בפשיטות דאפי' עבד מוכה שחין דלא שוה כלום מצד עצמו בר קנסא הוא. ע"כ היינו משום דס"ל שאם מכרו לקנס מכור. וא"כ הרמב"ם ז"ל שפסק (בהלכות מכירה שם) דספיקא דדינא הוא אם מכרו לקנס מכור או לא. וכתלמודא דידן דהו"ל איבעיא דלא איפשיטא. דבריו סותרין זא"ז לפי דרכו דכל איבעיא דלא איפשיטא בתלמודא דידן ואיפשיטא בירושלמי נקטינן כירושלמי:

ומיהו אי משום הא לא קשה כ"כ. דאע"פ שכן כתב ג"כ בש"ך (יו"ד סי' קמ"ה ס"ק א') לדעת הרמב"ם ז"ל דלא שבקינן מאי דפשיטא ליה להירושלמי משום מאי דמיבעיא ליה בתלמודא דידן עיי"ש. וכ"כ הרש"ל ז"ל ביש"ש (פ"ק דקידושין סי' ע"ב) אליבא דהרמב"ם ז"ל עיי"ש. מ"מ בלא"ה יש בזה מבוכה בדברי הרמב"ם ז"ל בכמה דוכתי דמוכח איפכא שפוסק כאיבעיא דתלמודא דידן אע"ג דלירושלמי פשיטא ליה. כמבואר בדבריו הלכות ברכות (פ"ב הלכה י"ג) ובהגהות מיימוני שם ובב"י (או"ח סי' קפ"ח). וחלק בזה על הבה"ג ורבינו חננאל ז"ל ושאר גדולי הראשונים ז"ל שפסקו בזה כפשיטותא דירושלמי עיי"ש. וכ"כ בב"י (יו"ד סי' של"ד) לענין מנודה בנעילת הסנדל דאע"ג דבירושלמי ובתוספתא מבואר שאסור. מ"מ כיון דבתלמודא דידן (מו"ק ט"ו ע"ב) הוא איבעיא דלא איפשיטא אזלינן לקולא עיי"ש ובמש"כ הר"ן (סופ"ק דתענית). וכן עוד בכמה דוכתי. וכבר העירו האחרונים על קצתן. ואכמ"ל בזה. ועדיפא מינה כתב הר"י קורקוס ז"ל בביאורו על הרמב"ם (פ"ה מהלכות מעשר הי"ב) וז"ל כיון דלא איפשיטא

בעיין (בתלמודא דידן) אין מוציאין ממון מספק. דהא מקח גופי' מדרבנן הוא שטובל וספיקא דרבנן לקולא. ואע"פ שבירושלמי אמרו וכו' אינו אוכל וכדתני בברייתא וכו'. מ"מ כיון דבתלמודא דידן לא הביאו אותה ברייתא לפשוט האיבעיא ממנה נראה שאינה עיקר. ולכך רבינו (הרמב"ם ז"ל) לא סמך עליה ולא על אותו ירושלמי. אלא על ספיקא דתלמודא דידן. וגבי ממונא הממע"ה. וגבי מעשר ספיקא לקולא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דאפי' היכא דבירושלמי פשיט לה מברייתא לא סמיך הרמב"ם ז"ל עלה במקום דלא איפשיטא האיבעיא בתלמודא דידן. וא"כ כ"ש כאן דאפי' לפי הנראה מדברי הרמב"ם ז"ל דס"ל דאין תשלומי שלשים של עבד אלא בעבד ששוה לפחות דינר אחד. ומ"מ לא פסק כפשיטותא דירושלמי דאם מכרו לקנס מכור. אלא דספיקא הוא כדאיבעיא להו בתלמודא דידן. אין בזה מקום קושיא כ"כ:

אלא דעדיפא מינה איכא לאקשויי דאם איתא דבעבד שאינו שוה כלום ליכא תשלומי שלשים שקלים קנס. עכצ"ל לכאורה דהך איבעיא איפשטא גם בתלמודא דידן. מדאמרינן (פ"ד דב"ק מ"ג ע"א) אמר רבה שור שהמית בן חורין שלא בכוונה פטור מכופר שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת אם כופר יושת עליו. כל זמן שהשור בסקילה בעלים משלמין כופר אין השור בסקילה אין הבעלים משלמין כופר. איתיביה אביי המית שורי את פלוני וכו' הרי זה משלם ע"פ עצמו. מאי לאו כופר. לא דמים. אי דמים אימא סיפא המית שורי את עבדו של פלוני אינו משלם ע"פ עצמו. ואי דמים אמאי לא. א"ל יכילנא לשנויי לך רישא דמים סיפא קנס. מיהו שנויא דחיקא לא משנינא לך וכו' עיי"ש. ומתבאר מזה דלאביי פסיקא ליה דקנס דשלשים של עבד אין ולו קנס אלא יותר מדמיו בלבד. אבל בכדי דמי שוויו משלם ע"פ עצמו. וכדקאמר בפשיטות ואי דמים אמאי לא. וגם רבה קאמר יכילנא לשנויי לך רישא דמים וסיפא קנס. מיהו שנויא דחיקא לא משנינא לך. הרי דגם לדידי' שפיר יש מקום לומר דשלשים של עבד אין כולו קנס אלא יותר מדמיו בלבד. ומאי דקתני סיפא המית שורי את עבדו של פלוני אינו משלם ע"פ עצמו. היינו רק מה שהוא יותר מכדי דמיו. אבל כדי דמי שוויו משלם ע"פ עצמו. אלא משום דשינויא דחיקא הוא משני ליה שינויא אחרינא. והדבר קשה דהרי ממתניתין דשבועות שם דתנן המית שורך את עבדי והוא אומר לא המית. משביעך אני ואמר אמן פטור. ע"כ מוכח דאין דמים לעבד במקום קנס וכולו אינו אלא קנס. ואם הודה פטור לגמרי. דאל"כ אמאי פטור והא אית בה תביעת ממון. וכדמוכיח בירושלמי שם. ועכצ"ל דמוקמי לה בעבד מוכה שחין שאינו שוה כלום. וכדדחי התם רבי חגיי. ואע"ג דבירושלמי שם דחי לה להך אוקימתא דרבי חגיי עיי"ש. מ"מ לתלמודא

דידן אפשר דלא חייש להך דיחויא מטעם שביארנו במק"א. ואיכא למימר דס"ל הכי לקושטא דמילתא דמיתוקמא מתניתין במוכה שחין דלא שוה כלום. אלא דאכתי קשה דאם איתא דעבד שמכרו רבו לקנס מכור הרי גם מוכה שחין הו"ל שוה כסף למכרו לקנס. והקושיא במקומה עומדת. ועכצ"ל דלאביי ורבה ס"ל דעבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור. ומאי דמיבעיא להו התם פשיטא להו לדידהו. וא"כ הקושיא במקומה עומדת אמאי פסקו הרמב"ם ז"ל ושאר פוסקים דספיקא הוא. וכסוגיא דגיטין שם דהו"ל איבעיא דלא איפשיטא. וכבר ראיתי בתשו' מהריט"א (סי' ל"ג) שעמד בזה והניחה בצ"ע. אלא דשם הקשה כן ביתר שאת לפמש"כ הרמב"ם והראב"ד ז"ל (פ"י מהלכות נזקי ממון הי"ד) דבשלשים של עבד משלם דמים ע"פ עצמו. וא"כ ס"ל כדמוכח מתלמודא דידן בסוגיא דב"ק שם דפשיטא ליה דרק יותר מדמיו קנס. ומתניתין דשבועות שם ע"כ ס"ל דמיתוקמא בעבד מוכה שחין. וכדדחי רבי חגיי בירושלמי שם. ואע"ג דהתם דחי לה ומסיק דלא מיתוקמא מתניתין בהכי. מ"מ לתלמודא דידן אין זה מוכרח כמו שביאר שם מהריט"א ז"ל עיי"ש שדבריו נכונים בזה. והשתא א"כ קשה תרתי. חדא דהרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות שבועות ה"ג) הביא לישנא דמתניתין דהתם סתם. והו"ל לבאר בהדיא דלא מיירי אלא בעבד מוכה שחין דוקא דלא שוה כלום. כאוקימתא דרבי חגיי. ועוד דא"כ אמאי לא איפשיט בעיין דגיטין שם דאם מכר עבדו לקנס אינו מכור. והרי הרמב"ם ז"ל גופי' פסק (בהלכות מכירה שם) דהו"ל איבעיא דלא איפשיטא עיי"ש בדבריו. ואמנם מה שהקשה על הרמב"ם ז"ל ממש"כ (בהלכות נזקי ממון שם). במח"כ שגה בזה. דבאמת אין שום רמז כלל בדברי הרמב"ם ז"ל שם דס"ל דבשלשים של עבד משלם דמים ע"פ עצמו. אדרבה מדברי הרמב"ם ז"ל שם מתבאר דגם הוא ס"ל דלא משלם כלום ע"פ עצמו משום דכולו קנס. ולא כתב שם דמשלם דמים בעבד אלא בשלא בכוונה ע"פ עדים שאינו בתורת קנס כלל עיי"ש בדבריו. והיינו כדס"ל לרבה התם. וא"כ פסק בזה כירושלמי שם. וכמו שביארנו לעיל (פרשה י"ד) עיי"ש. וא"כ ממילא לא קשה נמי מידי בדבריו בהלכות שבועות שם כמבואר:

ומיהו על הראב"ד ז"ל שם ודאי יש מקום להקשות כן. דהרי בדבריו (בהלכות נזקי ממון שם) מבואר דס"ל דמשלם ממון בשלשים של עבד ע"פ עצמו עיי"ש. ומ"מ לא השיג בזה על הרמב"ם ז"ל לא בהלכות שבועות שם ולא בהלכות מכירה. וא"כ מבואר דגם דעתו ז"ל בזה כדעת הרמב"ם דאפילו בעבד שאינו מוכה שחין פטור מקרבן שבועה. וגם ס"ל דהאיבעיא דגיטין שם לא איפשיטא. והם דברים סותרים זא"ז כמו שהקשה מהרי"ט אלגזי ז"ל שם על הרמב"ם. ומ"מ לענין האיבעיא אם מכרו לקנס אם הוא מכור או לא.

שפסק הרמב"ם ז"ל דהו"ל איבעיא דלא איפשיטא. ודאי גם בדברי הרמב"ם ז"ל קשה. דכיון דמסוגיא דב"ק שם מוכח דפשיטא להו לאמוראי דהתם דאם מכרו אינו מכור. הו"ל להרמב"ם ז"ל למיפסק הכי. וככל איבעיא דלא איפשיטא בדוכתה ואיפשיטא בדוכתא אחרינא. ועי' מש"כ הרב מל"מ (פ"ד מהלכות תרומות ה"ב). ואמאי פסק (בהלכות מכירה שם) דהו"ל איבעיא דלא איפשיטא. וקשיא טובא לכאורה. ואין לומר דאיכא למידחי דמתניתין דשבועות מיירי במנוול ומוכה שחין והוי נמי טרפה. דלא שייכא ביה מכירה לקנס. וכדמוקמינן בסוגיא דגיטין שם ברייתא דיליד בית ומקנת כסף. דזה ליתא. דהרי כיון דטרפה לאו בר קנס הוא כלל משום דגברא קטילא הוא. וכדפירש"י בסוגיא דגיטין שם עיי"ש. א"כ נהי דשפיר מיתוקמא בהכי ברייתא דהתם דמיירי לענין אכילת תרומה. אבל מתניתין דשבועות שם דמיירי לענין תביעת קנס ודאי לא מיתוקמא בהכי. כיון דבטרפה ליכא תורת קנס כלל:

איברא דבעיקר מאי דמבואר בסוגיא דגיטין שם דבעבד טרפה ליכא תשלומי שלשים שקלים קנס. הדבר תמוה מאוד מה שהשמיט הרמב"ם ז"ל דין זה. וכן שאר כל הראשונים ז"ל לא הביאו דין זה. ולא ראיתי מי שיתעורר בזה. והנראה בזה ע"פ מאי דעיקר פירש"י ז"ל שם תמוה דמה בכך דגברא קטילא הוא. הא כיון דאינו אלא קנסא בעלמא שפיר אפשר לומר דאפילו טרפה בכלל תורת קנס אע"ג דהו"ל גברא קטילא. ובפרט אם נימא כמו שהחליטו כל האחרונים ז"ל דאפילו בעבד שאינו שוה כלום מיחייב שלשים שקלים קנס. ולכן היה נראה לכאורה לומר דהיינו טעמא משום דכיון דבטרפה אין השור בסקילה. כמבואר פ"ד דב"ק (מ"א ע"א) ובסנהדרין (ע"ח ע"א) אין הבעלים משלמים קנס ואתיא ההיא סוגיא אליבא דר"ל דאמר בב"ק (שם מ"ג ע"א) דכל שאין השור בסקילה אין הבעלים משלמין שלשים שקלים עיי"ש. ולפ"ז כיון דהרמב"ם ז"ל פסק (פ"י מהלכות נזקי ממון ה"ט) דלא כר"ל. אלא כר"י דפליג עלי' התם עיי"ש. הילכך שפיר דחה דין זה מהלכה דלדידן דקיי"ל כר"י גם טרפה אע"פ שאין השור בסקילה מ"מ בעלים משלמין קנס. אבל זה לא יתכן. דמלבד שאינו נראה לאוקמי סתמא דתלמודא שלא כהילכתא. בלא"ה הרי נמצא לפ"ז דלא נדחה מאי דהוה בעי למיפשט מההיא ברייתא דאם מכרו לקנס אינו מכור אלא לר"ל. אבל לר"י דקיי"ל כוותי' איפשטא שפיר מההיא ברייתא דאם מכרו לקנס אינו מכור. כיון דלדידי' טרפה נמי בר קנסא הוי. וא"כ הרמב"ם ז"ל שפסק כר"י. וגם פסק דהך איבעיא לא נפשטה. דבריו סותרים זא"ז. ולכן נראה ע"פ מאי דבלא"ה מסוגיא דהתם גופא ודאי לא משמע כלל כפירש"י ז"ל. דעל מאי דקאמר ואס"ד אם מכרו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. קאמר אין איכא עבד טרפה.

משמע ודאי דלא קאמר אלא אין איכא עבד טרפה דלא מזדבין לקנסא. אע"ג דודאי בר קנסא הוא. דאם איתא דטרפה לאו בר קנסא הוא כלל. הו"ל למימר הכא במאי עסקינן בטרפה דלאו בר קנסא הוא. אבל מלישנא דקאמר אין איכא עבד טרפה. משמע ודאי שלא בא אלא להשיב על שאלתו ששאל מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. ועל זה השיב לו אין איכא עבד כזה. אבל לא בא לחדש דין חדש לגמרי דאיכא עבד דלאו בר קנסא הוא כלל. ובאמת דמלשון רש"י ז"ל משמע דלא היתה גירסתו כגירסא שלפנינו שם. ולפי גירסתו שפיר פירש כפירושו עיי"ש היטב. אבל לפי הגירסא שלפנינו ע"כ לא יתכן לפרש כן. ולכן נראה דהרמב"ם ז"ל וסייעתו לא ס"ל כפירש"י ז"ל. אלא הכי קאמר אין ודאי איכא עבדא דאע"ג דבר קנסא הוא מ"מ לא מזדבין לקנסא. דאיכא עבד טרפה ששום אדם לא יקנהו לקנס משום דכל יום ויום עומד למות. ומסתמא דמילתא ימות מיתת עצמו קודם שיקרה מקרה שימות ע"י נגיחת שור. ובפרט דטרפה שהוא אדם חולה מחלה כזו. אינו רגיל להמצא במקום שורים נוגחים. ולגבי' דידי' מקרה כזו רחוקה מאוד ולא שכיחא כלל. ולהכי גם מצד זה עבד כזה אינו שוה כלום. ושפיר קתני התם בברייתא דמשכחת לה עבד שאינו שוה כלום. ולפ"ז אין שום חילוק לענין תשלומי שלשים שקלים קנס בין טרפה לבריא. ובאמת שלא נמצא רמז לחידוש זה בשום דוכתא כלל. ובודאי דלריש לקיש דדריש התם מקרא דכל שאין השור בסקילה אין הבעלים משלמין שלשים שקלים. טרפה נמי כיון שאין השור בסקילה אין הבעלים משלמין שלשים שקלים. אבל למאי דקיי"ל כרבי יוחנן דאע"פ שאין השור בסקילה בעלים משלמין שלשים שקלים. ולאו הא בהא תליא. ודאי גם בעבד טרפה משלם בעל השור שלשים שקלים קנס. ויפה עשו הרמב"ם ז"ל וסייעתו שלא הביאו שום חילוק בזה בין טרפה לשאינו טרפה:

ומעתה עפ"ז שוב אין שום ראיה כלל ממתניתין דשבועות שם לומר דעבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור. משום דאיכא לאוקמי מתניתין דמיירי בעבד מוכה שחין וגם הוא טרפה. דלא חזי לא למיקם קמי' ולא למכרו לקנס. אע"ג דבר קנסא הוא כשאר עבדים. וכדמוקמינן לברייתא בסוגיא דגיטין שם. ועבד כזה ודאי אינו שוה כלום. והילכך כשתבעו ואמר המית שורך את עבדי אין בתביעתו שום תביעת ממון כלל. והילכך שפיר קתני דפטור. אבל ודאי בעבד שאינו טרפה אפי' הוא מוכה שחין שאינו שוה מצד עצמו כלום. מ"מ כיון ששוה מיהת ממון למכרו לקנס. לעולם אימא לך דאם מכרו לקנס מכור. וא"כ יש בה תביעת ממון כדי שוויו במכירה לקנס. וחייב עלה קרבן שבועה. ובלא"ה נראה דע"כ לאוקימתא דרבי חגיי בירושלמי שם דלא בעי למיפשט ממתניתין דהתם דשלשים של עבד כולו קנס ומוקי לה בעבד מנוול ומוכה שחין דלא שוה כלום. עכצ"ל

דהוי נמי טרפה אפילו אם איתא דעבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור. דהרי בלא"ה קשה טובא לכאורה בסוגיא דגיטין שם דבעי למיפשט מברייתא דהתם דאם מכרו לקנס אינו מכור משום דאס"ד מכרו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. ותמיהא לי הרי אפילו אם תמצא לומר דמכרו לקנס אינו מכור אין זה משום שאין העבד שוה כלום אפילו משום הקנס שמשלמין במיתתו ע"י נגיחה. אלא משום דהו"ל מכירת דבר שלא בא לעולם. וכמבואר התם עיי"ש. ואטו כל דבר שעדיין לא בא לעולם אינו שוה ממון מצד עצמו. ואם אמר מה שאירש מאבא מכור לך דקיי"ל דלא אמר כלום. משום דהו"ל דבר שלא בא לעולם. אטו למוכר הירושה אפי' הגדולה שבגדולות אינה שוה כלום. אלא משום דאין המכירה נתפסת בדבר שלא בא לעולם אמרינן דאין מכירתו מכירה. וכן בכל כיו"ב. וא"כ עכ"פ לגבי המוכר גופי' דשלו הוא פשיטא דהו"ל דבר השוה כסף לפי ערכו. אלא דלמכרו לאחרים אינו יכול משום דעכשיו אין כאן דבר שתחול עליו המכירה קנין. וא"כ נהי דעבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור. מ"מ אכתי תקשה מי איכא עבדא דלא שוה כלום מיהת לרבו גופיה משום תשלומי הקנס שיקבל כשיומת ע"י נגיחת שור. והרי אם היתה המכירה מהניא היו הרבה קופצים לקנותו לקנס זה. והוה חשבינן ליה שוה כסף. וא"כ מה לי אחרים ומה לי הבעלים עצמן. והרי בההיא ברייתא לענין שיאכילנו רבו בתרומה. לגבי רבו גופיה מצרכינן קרא להתיר שיאכיל לעבדו שאינו שוה כלום. והרי לגבי רבו גופיה כל העבדים שוין כסף מיהת משום הקנס שלהם. וא"כ היכי בעי למיפשט מינה דעבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור. הרי בהכי אכתי הקושיא לא מיפרקא. ועכצ"ל דודאי הוה מצי למימר ליה ולטעמיך. ולא קאמר. כדאשכחן כיו"ב בדוכתי טובא ולמסקנא דמוקי לה במנוול ומוכה שחין וטרפה. גם זה לק"מ כמבואר:

ועפ"ז אפשר לומר למה שהקשינו לעיל אם נימא דטעמא דעבד טרפה לאו בר קנסא הוא. היינו משום דכל שאין השור בסקילה אין הבעלים משלמין שלשים שקלים וכריש לקיש. וא"כ לר"י דקיי"ל כוותי' דאפי' כשאין השור בסקילה הבעלים משלמין שלשים שקלים. איפשיטא האיבעיא דאם מכרו לקנס אינו מכור. וא"כ הרמב"ם ז"ל דפסק כר"י ואעפ"כ פסק דהאיבעיא לא איפשיטא נמצאו דבריו סותרין זא"ז. אבל לפמש"כ עכשיו י"ל דהרי אפי' אם נימא דאם מכרו לקנס אינו מכור. אכתי לא מיתרצא בהכי ברייתא דקתני דמשכחת לה עבד שאינו שוה כלום וכדכתיבנא. וא"כ אפי' למאי דקיי"ל כר"י לא מיפשיטא איבעיא זו. דהרי ע"כ הא דאינו שוה כלום. אינו משום דאם מכרו לקנס אינו מכור. דהא בברייתא לגבי בעלים עצמן מיירי. ולבעלים עצמן ודאי שוה כסף הוא לקנס. אפי' את"ל שאינו מכור לאחרים. ועכצ"ל דמאי דקתני בהך ברייתא שאינו שוה כלום

היינו רק לומר דמצד עצמו דהיינו משום עבדות. אינו שוה כלום. וכגון מנוול ומוכה שחין. אבל מצד הקנס ודאי ע"כ אי אפשר שלא יהיה שוה מיהת דבר מועט. וא"כ ליכא למיפשט מינה מידי. ובגמרא ודאי הוה מצי למידחי הכי. אלא משום דאליבא דריש לקיש מיתרצא ברווחא טפי. דאפשר לאוקמה בטריפה מתרץ ליה הכי. אבל אין הכי נמי דע"כ גם לר"י ליכא למיפשט מידי מהך ברייתא. וא"כ גם לפ"ז אין דברי הרמב"ם ז"ל סותרין זא"ז. ועכ"פ מתבאר עפ"ז דכל עבד שהוא בר קנס אפי' אם נימא דאם מכרו לקנס אינו מכור. מ"מ שפיר חשוב שוה כסף אצל הבעלים עצמן. אע"פ שהוא מנוול ומוכה שחין ומצד עצמו אינו שוה כלום. מ"מ משום הקנס הרי הוא שוה כסף לרבו. וא"כ ע"כ מאי דדחי רבי חגיי דמיתוקמא מתניתין דשבועות במוכה שחין דלא שוה כלום. היינו בשהיה ג"כ טרפה. דאל"כ נהי דלעבודת עבד אינו שוה כלום. מ"מ הרי מצד הקנס הו"ל לבעלים שוה ממון. ואכתי יש כאן תביעת ממון. והא דלא מסיק הכי בהדיא בירושלמי אין בזה קושיא כ"כ. חדא דדרך הירושלמי בכיו"ב לקצר כידוע. ועוד דבלא"ה דחי לה התם להך אוקימתא דרבי חגיי לפי שיטת הירושלמי כמשכ"ל:

ועכ"פ מתבאר דממתניתין דשבועות שם אפי' למ"ד דשלשים שקלים של עבד אין כולו קנס אלא יותר מדמיו בלבד. ליכא למיפשט דמכרו לקנס אינו מכור. וא"כ ליכא מזה שום קושיא להרמב"ם והראב"ד ז"ל. אלא דכל זה אינו אא"כ נימא דאפי' עבד שאינו שוה כלום מכל צד הו"ל בר קנסא. אבל אם איתא דכל שאינו שוה כלום אפי' מצד הקנס. לאו בר קנסא הוא כלל. ופטור בעל השור לגמרי. א"כ ע"כ לא מיתוקמא מתניתין דהתם בטרפה דלא שוה כלום אפי' לקנס. כיון דעבד כזה לאו בר קנסא הוא כלל. ואפי' תביעת קנס לית ביה. וא"כ מאי קמ"ל מתניתין דעל שבועה כזו פטור מקרבן שבועה. כיון שאין כאן שבועת תביעת שום ממון כלל אפי' של קנס. ועכצ"ל דלא מיתוקמא מתניתין דהתם בטרפה. ובדוקא נקט רבי חגיי מוכה שחין. דלא מיתוקמא אלא במוכה שחין שאינו טרפה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה אמאי קתני דפטור מקרבן שבועה. כיון דעכ"פ אי אפשר שלא יהיה שוה ממון מצד הקנס. לא מיבעיא אם מכרו לקנס מכור. אלא אפי' אם אינו מכור. מ"מ אכתי לגבי האדון גופי' חשיב מצד זה שוה ממון כמו שנתבאר. ויש בה תביעת ממון בכדי שוויו לקנס. מיהו לפי מה שכבר ביארנו לעיל דע"כ מה ששוה העבד מצד מכירתו לקנס אינו בכלל תביעתו. וכ"ש מה שהוא שוה מצד הקנס להאדון גופי'. אין מזה שום הכרע לומר שאפי' אין העבד שוה כלום נמי הו"ל בר קנסא. דאיכא למימר דודאי לא מיתוקמא מתניתין דהתם בטרפה. ורבי חגיי מוכה שחין דוקא נקט. ומ"מ לא תקשה דהו"ל תביעת ממון גמור ואמאי פטור. משום דממון זה שהוא שוה מצד הקנס

אינו בכלל תביעתו. וא"כ תביעתו אינה אלא בקנס שלשים שקלים בלבד. ולהכי שפיר קתני במתניתין דפטור. אבל ודאי בעבד מנוול ומוכה שחין והוא טרפה. לעולם אימא לך דלאו בר קנסא הוא. שהרי אינו שוה אפי' דינר אחד. ועפ"ז עיקר הקושיא מעיקרא ליתא על הרמב"ם והראב"ד ז"ל. דהרי אפי' לסוגיא דב"ק שם דמשמע דשלשים של עבד רק יותר מדמיו הוא קנס. וא"כ מתניתין דשבועות לא מיתוקמא אלא בעבד מוכה שחין. מ"מ ליכא למיפשט מינה דמכרו לקנס אינו מכור. משום דאפי' את"ל מכור שפיר קתני דפטור מקרבן שבועה. משום דמה ששוה למכרו לקנס אינו בכלל תביעתו ואין בכלל תביעתו אלא קנס בלבד. ואין שבועתו שבועת כפירת ממון. דאי מודה מיפטר. ולכך לא מיחייב עלה קרבן שבועה. ובלא"ה ע"כ מוכרח כן. דהרי אפי' אי מכרו אינו מכור אכתי שוה ממון משום קנס להאדון גופיה וכמשכ"ל. וע"כ היינו משום שאין זה בכלל תביעתו מטעם שביארנו.

אלא דלפ"ז הא דמשני בסוגיא דגיטין שם איכא עבד טריפה. היינו כפירש"י דטרפה לאו בר קנסא הוא כלל. אף כי לא מטעמיה דרש"י ז"ל שפירש משום דגברא קטילא הוא. אלא משום דלא שוה כלום. וא"כ עכ"פ מבואר להדיא בגמרא דמנוול ומוכה שחין והוא טרפה לאו בר קנסא הוא. וא"כ הדרא קושייתנו דלעיל לדוכתה. אמאי השמיט הרמב"ם ז"ל דין זה המפורש להדיא בסוגיא דגמרא שם. וע"כ מוכח מזה דס"ל להרמב"ם ז"ל דאפי' אינו שוה כלום נמי בר קנסא הוא. ומאי דמשני התם אין איכא עבד טריפה. היינו רק לומר דטרפה לא מזדבין לקנס מטעם שביארנו לעיל. והילכך שפיר קתני בברייתא דהתם דאיכא עבד שאינו שוה כלום. דעבד טרפה אפי' למכרו לקנס לא שוה כלום אע"ג דבר קנסא הוא משום דליכא מי שקונה עבד טרפה לקנס. אלא דהדבר קשה שכבר כתבנו דמדברי הרמב"ם ז"ל לא משמע הכי. אדרבה מדבריו משמע דכל שאינו שוה לפחות דינר אחד ליכא תשלומי קנס. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי כעת בזה. ומ"מ מתבאר דליכא קושיא על הרמב"ם והראב"ד ז"ל ע"פ סוגיא דב"ק שם דהו"ל למיפסק להלכה דאיפשיטא האיבעיא דמכרו לקנס אינו מכור. דאין זה מוכרח וכמו שנתבאר. ובלא"ה לפמש"כ לעיל (פרשה י"ד) ליכא קושיא מסוגיא דב"ק שם עיי"ש היטב ואין להאריך בזה יותר:

ועכ"פ נתבאר דאין שום הכרח כלל מסוגיא דגיטין שם לומר דאיכא קנס אפי' בעבד שאינו שוה כלום. ולא כמו דנקטו האחרונים ז"ל כדבר פשוט ומבואר בההיא סוגיא דהתם דאע"פ שאינו שוה כלום ישנו בדין קנס שלשים שקלים. ואין זה מוכרח כלל כמו שנתבאר. אם כי יש אתי עוד לדון בזה מכמה צדדים. כמו שיתבאר עוד לפנינו בזה.

ואין להם על מה שיסמכו. ומדברי הראשונים ז"ל איפכא משמע כמו שיתבאר. ומדברי הירושלמי שהבאתי ג"כ לא מוכח מידי כמו שנתבאר לעיל. וגם מלשון המכילתא שהבאתי לעיל וכן הוא בפסיקתא זוטרתא ובפירש"י (פ' משפטים) משמע שאין קנס אלא בעבד ששוה לפחות דינר אחד. וכן פירש"י ז"ל בכל דוכתי. כמו בכתובות (מ"א ע"א) ובב"ק (ט"ו ע"ב) ובשבועות (ל"ו ע"ב) עיי"ש. וכן הרע"ב ז"ל (סופ"ג דכתובות) כתב שאף ע"פ שאינו שוה סלע נותן שלשים עיי"ש. ומשמע דסלע אינו שוה. אבל עכ"פ בעינן שיהא שוה פחות מסלע. וכפי הנראה צ"ל אינו שוה אלא סלע. כלישנא דרבא ובברייתא דפ"ד דב"ק (מ"ב ע"ב) עיי"ש. ואיך שיהיה עכ"פ משמע דס"ל דאם אינו שוה כלום אינו משלם קנס. וכן משמע מדברי הסמ"ג (עשין ס"ז) עיי"ש. ועפ"ז מתבאר מה שפירש"י ז"ל (פרשת משפטים) על מאי דכתיב כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו. וכתב שם וז"ל כסף שלשים שקלים יתן גזה"כ הוא בין שהוא שוה אלף זוז בין שאינו שוה אלא דינר עכ"ל. וכתב על זה הרא"ם ז"ל שם וז"ל לא ידעתי מה בא להודיענו הרב בזה. שהרי מקרא מלא הוא כסף שלשים שקלים לא פחות ולא יותר. לא שנא שוה פחות מזה ל"ש שוה יותר מזה. א"ת שבא להודיענו שהיא גזרה ואין בזה טעם. הרי בערכין כמו זה ולא כתב הרב שם כלום עכ"ל עיי"ש. ושאר המפרשים החרישו כאן ולא תירצו כלום. אלא שהרב צידה לדרך שם כתב על זה וז"ל ואני אומר שאין טענתו נופלת על רש"י כי אם על המשנה שלמה בפרק יש בערכין אשר משם לקח רש"י דברים אלו. דתנן התם יש בשור המועד שהמית את האדם להקל ולהחמיר כיצד אחד שהמית הנאה שבעבדים ואת הכעור שבעבדים נותן שלשים סלע וכו'. והא דלא פירש"י כלום גבי ערכין. משום שסמך על מה שפירש כאן עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו נכונים כלל דודאי על המשנה אין שום טענה בזה כלל. דאורחא דתנא דמתניתין למיתני גם מה שמפורש בקרא. אבל פירש"י דקאי על הקרא גופיה. ודאי לא היה לו לחזור ולשנות מה שמפורש בקרא בלא שום צורך. גם עיקר דבריו שכתב דמקור דברי רש"י אלו הוא ממתני' דערכין שם. אין זה אמת. כמתבאר מלשון רש"י ולשון המשנה שם. ויותר היה לו לומר דמקורו הוא מתניתין דב"ק שם שקרוב יותר ללשון רש"י. אבל גם זה ליתא. ומקור דברי רש"י אינו אלא מהמכילתא שם במקומו עיי"ש. ואף דגם ברייתא דמכילתא קאי על הקרא גופי'. מ"מ על המכילתא לק"מ. דכל עיקרו לא בא שם אלא לתרץ למה איצטריך קרא למיכתב דין עבד ואמה בפ"ע. כיון דכבר כתיב והמית איש או אשה. וגם עבד ואמה בכלל. וכדקתני בהדיא התם אם עבד יגח השור או אמה. אף עבד ואמה בכלל והמית איש או אשה. והרי הכתוב מוציאו. להקל עליו ולהחמיר עליו. להקל עליו שאם יפה מאה מנה וכו'. ולהחמיר עליו

שאם לא שוה אלא דינר וכו' עיי"ש. וא"כ על המכילתא ליכא שום קושיא. אבל על פירש"י יפה הקשה הרא"ם ז"ל. אבל נראה דרש"י ז"ל לטעמיה אזיל. דמשמע בכל דוכתי דס"ל דבעבד שאינו שוה כלום ליכא תשלומי שלשים שקלים קנס. וזהו שבא רש"י ז"ל לחדש כאן. דעכ"פ צריך שיהיה שוה דינר אחד. כדקתני במתני' דב"ק ובמכילתא שם. וכן מתבאר מדברי החזקוני (פ' משפטים) שכתב וז"ל ולפי שרגילותו של עבד להיות מצוי בין בהמות לשמרן וליתן להן אכילתן. ופעמים שממיתים אותו ואתו לאינצויי. זה אומר כך וכך הי' שוה עבדי. וזה אומר לא היה שוה רק כך וכך. לכך נתן במיתתן קצבה שלשים שקלים. אבל בבן חורין מילתא דלא שכיחא היא עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא דס"ל דלא אמרה תורה כסף שלשים שקלים יתן אלא בעבד ואמה שהם שוים ממון. ושייך בהם ריב ודין ודברים בין בעלי הדין כמה היו שוים. אבל מנוול ומוכה שחין שאינו שוה כלום. ולא שייכי בו שום דין ודברים בערך דמיו. שהרי אין לו דמים כלל פטור מקנס לגמרי:

והכי נמי נראה להביא ראיה מדתניא בתוספתא (פ"ד דב"ק) כל שחייב בבן חורין חייב בעבדים. בין בכופר בין במיתה. כל שפטור בבן חורין פטור בעבדים בין בכופר בין במיתה עיי"ש. והשתא כיון דבבן חורין מנוול ומוכה שחין שאין שוה כלום אינו בתורת תשלומי כופר. וכדתנן בהדיא במתני' דערכין (י"ד ע"ב) המית בן חורין נותן שורו עיי"ש. ומבואר מזה שאם אינו שוה כלום פטור לגמרי. וכן מבואר בכל דוכתי ובירושלמי כמשכ"ל. ע"כ אית לן למימר דגם בשלשים של עבד דינא הכי. שאם אין העבד שוה כלום אינו בתורת שלשים שקלים קנס. כדקתני התם כל שחייב בבן חורין חייב בעבדים בין בכופר בין במיתה. כל שפטור בבן חורין פטור בעבדים בין בכופר בין במיתה. ואם איתא דאפי' אין העבד שוה כלום ישנו בדין שלשים שקלים קנס. נמצא דאע"פ שבבן חורין כיו"ב אינו בתשלומי כופר. בעבדים חייב בשלשים שקלים. והרי כל שפטור בבן חורין פטור בעבדים. והנה מקצת מברייתא זו מייתי בסוגיא דפ"ד דב"ק (מ"ג ע"ב). דפריך מינה לרבה דאמר דבעבד כי היכי דאינו משלם קנס ע"פ עצמו הכי נמי אפילו דמים לא משלם ע"פ עצמו. ומתיב רב שמואל ב"ר יצחק מדתניא כל שחייב בבן חורין חייב בעבד בין בכופר בין במיתה. כופר בעבד מי איכא. אלא לאו דמים. ומשני הכי קתני כל שחייב בבן חורין בכוונה ע"פ עדים כופר חייב בעבד קנס. וכל שחייב בבן חורין שלא בכוונה ע"פ עדים דמים. חייב בעבד שלא בכוונה ע"פ עדים דמים עיי"ש. ועכ"פ גם לפ"ז הך כללא קאי בדוכתי' דכל שחייב כופר בבן חורין חייב בעבד קנס. וכל שפטור בבן חורין

מכופר. פטור גם בעבד משלשים שקלים קנס. וא"כ כשאינו שוה כלום דפטור בבן חורין מכופר פטור גם בעבד מקנס. וזו ראי' נכונה ומוכרחת:

אלא שיש לי מקום עיון בזה מדאמרינן (פ"ג דכתובות מ' ע"א) ואימא חמשים סלעים אמר רחמנא מכל מילי. אמר ר"ז יאמרו בעל בת מלכים חמשים בעל בת הדיוטות חמשים. א"ל אביי א"ה גבי עבד נמי יאמרו עבד נוקב מרגליות שלשים. עבד עושה מעשה מחט שלשים. אלא אמר ר"ז אילו באו עליה שנים וכו' יאמרו בעל שלימה חמשים. בעל פגומה חמשים. א"ל אביי א"ה גבי עבד נמי יאמרו עבד בריא שלשים עבד מוכה שחין שלשים. אלא אמר אביי וכו' עיי"ש. וסוגיא זו איתא נמי פ"ג דערכין (ט"ו ע"א) עיי"ש. הרי דפסיקא ליה לאביי דאפילו עבד מוכה שחין שאינו שוה כלום. בר קנסא הוא. ואין לומר דאע"ג דמצד עצמו לאו שוה ממון הוא. מ"מ הו"ל מיהת שוה ממון למכרו לקנס. וס"ל דאם מכרו רבו לקנס מכור. דא"כ אמאי פסקו הרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים דהך איבעיא לא איפשיטא. והא אע"ג דלא איפשיטא בדוכתה איפשיטא בסוגיא דכתובות ובערכין שם וכל כיו"ב הו"ל איבעיא דאיפשיטא וכמשכ"ל. איברא דלפי מה שביארנו לעיל דאפילו נימא דאם מכרו רבו לקנס אינו מכור. מ"מ כיון דאין זה אלא משום דהו"ל דבר שלא בא לעולם אין מנוול ומוכה שחין חשוב משום כך עבד שאינו שוה כלום. שהרי עכ"פ אצל רבו גופי' הו"ל משום כך שוה ממון. דמה לי אחרים מה לי רבו גופי'. ובסוגיא דפרק השולח שם דחשיב ליה למוכה שחין עבד שאינו שוה כלום. היינו רק משום דמיירי התם בטרפה. דאפילו אם איתא דמכרו רבו לקנס מכור אינו שוה כלום. דגם מצד זה לאו ממון הוא מטעם שנתבאר. לא שנא לאחרים ולא שנא לרבו גופי'. אבל בסוגיא דכתובות ובערכין שם לא מיירי בטרפה. ולהכי פשיטא לי' לאביי דבר קנסא הוא. כיון דאפילו אם מכרו לקנס אינו מכור. הרי חשיב שוה ממון לרבו גופי' מיהת משום הקנס. ואדרבה גם מההיא דהתם יש להוכיח שאם אינו שוה כלום לאו בר קנסא הוא. מדפריך אביי אשינויא קמא דר"ז. יאמרו עבד נוקב מרגליות שלשים עבד עושה מעשה מחט שלשים. ואם איתא דאפילו עבד דלא שוה כלום ואינו עושה שום מלאכה כלל בר קנסא הוא. קשה דהו"ל לאלומי קושייתו טפי. ולימא יאמרו עבד נוקב מרגליות שלשים. עבד דלא שוה כלום שלשים. אלא ודאי עבד כזה לאו בר קנסא הוא כלל. וכיון דעכ"פ שוה ממון מיהת בעינן. לכך נקט עושה מעשה מחט. דגם הוא שוה מעט. וממילא מובן דלאו דוקא. דה"ה אם אינו שוה אלא פחות מזה בר קנסא הוא. ומ"מ שוה ממון בעינן. דבלא"ה לאו בר קנסא הוא כלל. וע"פ זה אתו שפיר דברי התוס' (ריש ערכין) בהא דאמרינן התם הכל נערכין לאתויי מנוול ומוכה שחין. סד"א נדר בערכך

כתיב. כל שישנו בדמים ישנו בערכין וכל שאינו בדמים אינו בערכין. קמ"ל נפשות כל דהו. וכתבו בתוס' (ד"ה לאיתויי וכו') וז"ל. משמע דקאי נמי אעבדים דמתניתין. ויש להקשות דהא מיבעיא ליה בפרק השולח עבד שמכרו רבו לקנס מהו. אלמא אית ליה דמים. וי"ל דהכא בטרפה איירי עכ"ל עיי"ש. וכבר נתקשו המפרשים שם היכי מוכח משם דמנוול ומוכה שחין אית ליה דמים. הא מיבעיא לן התם אם מכור או לא. ואם אינו מכור הרי אין לו דמים. ולא היה להם להקשות אלא אמאי לא קפשיט האיבעיא מהכא דאינו מכור. דאל"כ הרי אית ליה דמים. וקצתם נדחקו לפרש דבאמת זו היא כוונתם. אבל מלשון התוס' לא משמע הכי. אלא ס"ל דמשם מוכח דודאי אית לי' דמים. אבל לפמש"כ דבריהם נכונים כפשוטן. וכוונתם דמדמיבעיא לן התם אם מכרו רבו לקנס מכור. ובעי התם למיפשט מדתניא דאיכא עבד שאינו שוה כלום. ואס"ד מכרו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. ומזה מבואר דבכך מיחשב בר דמים. וא"כ אפילו את"ל דאם מכרו לקנס אינו מכור. עכ"פ הו"ל שוה ממון לגבי רבו גופי' שהוא קנוי לו לקנס. והא דקבעי התם למיפשט מזה דמכרו לקנס מכור. עכצ"ל דאיה"נ דהוה מצי למימר ולטעמיך. ובתר דמסיק דמיירי בטרפה ניחא וכמשכ"ל. וא"כ הכא דמיירי במנוול ומוכה שחין ולא בטרפה. בר דמים הוא. ואמאי קאמר שאינו בדמים. ועל זה תירצו שפיר דהכא נמי מיירי בטרפה דגם מצד זכות דקנס לאו בר דמים הוא. עכ"פ מתבאר דמסוגיא דכתובות ודערכין שם אין הכרע לומר דגם אם אינו שוה כלום בר קנסא הוא. אדרבה איפכא משמע מהתם:

וראיתי להרמב"ם ז"ל במורה (ח"ג פרק מ') שכתב טעם לשלשים של עבד וז"ל ושם דמי העבד בכלל. חצי נזק בן חורין בכלל. שאתה תמצא ערכי אדם שמרובה בהן ששים שקלים. ודמי העבד כסף שלשים שקלים עכ"ל עיי"ש. ודבריו מבוארים דס"ל דעכ"פ אין קנס אלא בעבד שהוא בר דמים. אלא שהתורה נתנה קצבה דרך כלל לכל העבדים בין ששוה מעט או הרבה. החצי מדמי בן חורין שנתנה לו תורה קצבה דרך כלל ששים שקלים. בין ששוה מעט או הרבה. ואף דדבריו ז"ל תמוהים מאוד. כמו שכבר הרגישו רבים בזה. שהרי המרובה שבערכין אינו ששים שקלים אלא חמשים. ורצו לשבש דבריו ולהגיה בענין שכוונתו דשלשים דעבד הוא כמרובה שבערכי אשה שהוא שלשים שקלים. ובאמת שכן כתב בחזקוני (פ' משפטים) ומשום דעבד דינו כאשה עיי"ש. אבל דברי הרמב"ם אי אפשר להגיה באופן זה כמבואר. ובלא"ה תמוהים דברי הרמב"ם ז"ל שם. דמבואר מדבריו דס"ל דהערכין הם ע"פ מה ששוה אדם בינוני. וזה תמוה מאוד דהא אפילו אינו שוה כלום ואין לו שום דמים. ערך שלו הוא ככתוב בפרשת ערכין

בקרא. וכדאמרינן ריש ערכין עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם גופי' (פ"א מהלכות ערכין ה"ח) עיי"ש. עכ"פ מתבאר מדבריו דס"ל דאין שלשים שקלים קנס אלא בעבד ששוה ממון. ויש איזה היזק לרבו במיתתו. כמש"כ ושם דמי העבד בכלל חצי נזק בן חורין וכו'. וזהו כדעתו. כדמשמע ג"כ מדבריו בשאר דוכתי כמשכ"ל. ועי' להר"י אברבנאל ז"ל (פ' משפטים) שכתב טעם אחר לתשלומי שלשים שקלים דעבד. ע"פ מאי דס"ל ג"כ כדעת האחרונים ז"ל דאפי' אם אינו שוה כלום איכא תשלומי שלשים שקלים קנס עיי"ש בדבריו. וכבר נתבאר דאין שום יסוד לזה. ואדרבה איפכא מוכח מהתוספתא וסוגיא דפ"ד דב"ק שם ומסוגיא דכתובות ודערכין שם. אלא דיש לפקפק בההיא דכתובות ובערכין שם. דכיון דעכ"פ עבד מוכה שחין מצד עצמו אינו שוה כלום. ואינו שוה ממון אלא מצד מכירתו לקנס. או מצד מה ששוה ממון לרבו גופי' משום שקנוי לו לקנס כמו שנתבאר. א"כ הדבר קשה דאם איתא דעבד שאינו שוה כלום לאו בר קנסא הוא מדינא. היכי יתכן לומר דמוכה שחין להכי הוא בר קנסא משום דעכ"פ שוה הוא ממון למכרו לקנס. או לרבו גופי' משום הזכות שיש לו בו לקנס. כיון דעל הקנס גופי' אנו דנין. דהרי אי לאו שחידשה תורה דין תשלומי קנס לא היה מוכה שחין שוה כלום. וא"כ אית לן למימר דמוכה שחין אינו בתורת קנס כלל. וממילא לא שייך בו קנין לקנס שיהא חשוב מצד זה שוה ממון. אלא ע"כ מוכח משם דאפילו אינו שוה כלום ישנו בתורת קנס. מיהו גם לזה היה אפשר לומר דאדרבה משם איפכא מוכח. דהרי מדנקט בסוגיא דפרק השולח וכן בסוגיא דריש ערכין מנוול ומוכה שחין. משמע דאיכא מוכה שחין שאינו מנוול. ודוקא מנוול ומוכה שחין הוא דאינו שוה כלום. אבל מוכה שחין שאינו מנוול שוה מיהת דבר מועט. וא"כ התם בסוגיא דכתובות ובערכין דלא נקט אלא מוכה שחין בלבד הו"ל שוה ממון. וא"כ מדנקט מוכה שחין בלבד ולא נקט מנוול כדי לאלומי קושייתו טפי. משמע דודאי עבד מנוול ומוכה שחין לאו בר קנס הוא. אלא דאכתי קשה בדברי הירושלמי שהבאתי לעיל. ואף דבההיא דפ"ד דב"ק היה אפשר לומר דכיון דלא נקט גם התם אלא מוכה שחין בלבד. ולא נקט מנוול. אתי שפיר. כמש"כ בההיא דתלמודא דידן בכתובות ובערכין שם. מ"מ קשה בדברי הירושלמי דפ"ג דכתובות ופ"ה דשבועות. דאע"ג דגם שם לא נקט אלא מוכה שחין בלבד. מ"מ ע"כ מיירי בשאינו שוה מצד עצמו כלום. דאל"כ לא תירץ רבי חגיי כלום מתניתין דשבועות דקתני אם אמר לו המית שורך את עבדי דפטור. משום דקנס קתבע. ואם איתא דדוקא נקט מוכה שחין ולא מנוול. משום דבמנוול ומוכה שחין שאינו שוה כלום ליכא תשלומי קנס. אבל מוכה שחין שאינו מנוול שוה מיהת דבר מועט. א"כ הדרא קושיא לדוכתה.

דאם איתא דשלשים של עבד אין כולו קנס אלא יותר מדמיו. אמאי פטור על שבועתו. והא אית בה נמי כפירת ותביעת ממון כפי מה ששוה מוכה שחין שאינו מנוול. אלא ודאי מיירי בענין שאינו שוה כלום. דהיינו שהוא גם מנוול. אלא שקיצר בלישני' כדרך הירושלמי. וא"כ קשה שראוי לומר דכיון דמצד עצמו אינו שוה כלום. אע"פ שמצד הקנס שוה ממון למכרו לאחרים או לרבו גופי'. אינו בתורת קנס אם איתא דעבד שאינו שוה כלום לאו בר קנסא הוא. מיהו נראה דאין זה מוכרח. דאפשר לומר דודאי עבד מנוול ומוכה שחין והוא טרפה. דאפילו מצד מכירתו לקנס אינו שוה ממון. איכא למימר דלאו בר קנסא הוא כלל. משום דגם אם היה בתורת קנס אינו שוה כלום אפילו אם איתא דבשאר עבדים אם מכרן לקנס מכורין. משום דטרפה שום אדם לא יקנהו לקנס וכמו שביארנו לעיל. וממילא גם לרבו גופי' אינו שוה ממון מצד מה שקנוי הוא לו לקנס. אבל מנוול ומוכה שחין שאינו טרפה. כיון דעכ"פ מצד מכירתו לקנס. או לרבו גופי' מצד מה שהוא קנוי לו לקנס. הו"ל שוה ממון. שפיר אפשר לומר דחשיב שוה ממון לענין שיהיה בתורת קנס:

ועפ"ז מתורץ שפיר מה שנתקשו האתרונים ז"ל מאי דמשמע במתני' דב"ק שם דעכ"פ בעינן שיהא העבד שוה דינר. וכן מבואר בשאר דוכתי כמשכ"ל. והרי אפי' עבד מנוול ומוכה שתין שאינו שוה כלום בר קנסא הוא וכמשכ"ל. אבל ע"פ מה שביארנו אתי שפיר. דודאי אפי' מנוול ומוכה שחין אע"פ שאינו שוה כלום מצד עצמו. ועבד שאינו שוה כלום אינו בדין שלשים שקלים קנס. מ"מ זה ישנו בדין קנס משום דעכ"פ הו"ל שוה ממון מיהת משום שראוי למכרו לקנס או מצד רבו גופי' שקנוי לו לקנס. ולא גרע בזה מאיש אחר שהיה קונה אותו אי הוה מהניא המכירה. וזהו הדינר דקתני במתניתין בין שהוא יפה מאה מנה בין שאינו יפה אלא דינר אחד. כלומר שהוא מנוול ומוכה שחין שאינו יפה אלא דינר אחד למכרו לקנס או לרבו גופי' שהוא קנוי לו ששוה אצלו דינר אחד מיהת. משום הזכות שיש לו בו שהקנס שלו הוא. ובהכי ניחא ג"כ מאי דבמתניתין נקט דינר אחד ובמכילתא נמי נקט דינר. ואילו בגמ' בברייתא וגם רבא נקטו סלע. שכבר עמדנו בזה לעיל. אבל ע"פ זה נראה דכיון דדינר זה וסלע זו הם רק דמי שוויו למכרו לקנס או לרבו גופי'. א"כ הדבר תלוי אם הוא בענין שקרוב הדבר ושכיח שיגיחהו שור וכיו"ב ויבוא לידי תשלומי קנס. כגון שהעבד רגיל במקום בהמות וחיות ממיתות. אז הוא שוה יותר מצד הקנס. ואם הוא בענין שרחוק הדבר ולא שכיח כ"כ לבוא לידי כך. אז הוא שוה פחות מזה. ולהכי פעמים נקט דינר אחד או דינר זהב ופעמים נקט סלע. משום שהכל לפי המקום ולפי הענין ולפי השעה. דזימנין שהוא שוה מצד זה דינר זהב.

ופעמים שאינו שוה אלא סלע. ופעמים שאינו שוה אלא דינר אחד. אבל בכולהו הני דוכתי מיירי בעבד שמצד עצמו אינו שוה כלום:

ועוד נראה דאפי' אם תמצא לומר דאם איתא שאם אין העבד שוה כלום אינו בתורת תשלומי שלשים שקלים קנס. גם מצד מה ששוה ממון מצד מכירתו לקנס אין ראוי לומר שישנו בדין קנס. כיון דאי לאו שהיה בו דין קנס לא הי' שוה כלום. מ"מ נראה דאף ע"פ כן גם מנוול ומוכה שחין איכא למימר דחשיב לענין זה שוה ממון. ע"פ מה שנתעורר מהריט"א ז"ל (בתשו' שם) להקשות לפמש"כ הרשב"א ז"ל (בגיטין שם) במאי דאמרינן התם איבעיא להו עבד שמכרו רבו לקנס מכור או אינו מכור. תיבעיא לר"מ תיבעיא לרבנן. תיבעיא לר"מ עד כאן לא קאמר ר"מ אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתו וכו' עיי"ש. וכתב הרשב"א וז"ל תימא מאי קמיבעיא ליה דהא פשיטא דמוכר דקל לפירותיו אפי' לרבנן קנה. ומוכר עבד לקנס כמוכר דקל לפירותיו דמי. ומאי האי נמי דקאמר תיבעיא לר"מ עד כאן לא קאמר ר"מ אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתו. אבל הכא מי יימר דמתנגח. דבמוכר גוף לפירותיו לא אשכחן דניבעי מידי דעביד דאתי. וכתב הרמב"ן נ"ר וכו' ובתוס' פירשו כאן דכל היכא דאיכא תרי מי יימר (כהכא מי יימר דמינגח ואת"ל דמינגח ממאי דמשלם דילמא מודה ומיפטר) קיל טפי מפירות דקל ואפי' לר"מ וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הה"מ (פכ"ג מהלכות מכירה ה"ג) עיי"ש. ולפ"ז נראה דהרי ודאי עבד מנוול ומוכה שחין אף ע"פ שאינו שוה כלום. מ"מ אם חבלו בו אחרים אע"פ שאין משלמין דמי נזק ודמי שבת כיון שאינו שוה כלום. וגם אינו עושה שום מלאכה. מ"מ חייב לשלם לרבו דמי בושת וצער וריפוי. דבזה לא גרע מעבד בריא שהחובל בו חייב לשלם לרבו כל החמשה דברים. כמבואר ברמב"ם (פ"ד ה"י מהלכות חובל) עיי"ש. וא"כ במוכר עבדו לדמי חבלה. ודאי ראוי לומר דאם מכרו מכור. דהרי עד כאן לא קמיבעיא להו אלא במכרו לקנס דאיכא תרי מי יימר. אבל בזה ליכא אלא חד מי יימר. דהא ממונא הוא ולא מיפטר בהודאה. וא"כ קשה מאי מייתי התם ראיה מההיא ברייתא דיליד בית ומקנת כסף. לימא ליה ולטעמיך מי איכא עבדא דלא מזדבין לדמי חבלת אחרים. וכמו כן קשה מההיא דאמרינן בירושלמי שם דמתניתין דשבועות הפקדון מיתוקמא בעבד מוכה שחין שאין לו דמים. דכיון דמוכר עבדו לדמי חבלתו פשיטא לן דמכור. א"כ אפי' עבד מוכה שחין אכתי דמים יש לו. שהרי יכול למכרו מיהת לדמי חבלתו. ואכתי הו"ל תביעת ושבועת כפירת ממון עיי"ש שנשאר בקושיא. ובודאי דלכאורה קושיא גדולה היא:

ואמנם מה שהקשה בסוגיא דגיטין דלימא לי' ולטעמיך אין בזה קושיא כ"כ דהא בלא"ה גם בקנס גופיה הוה מצי למימר ליה ולטעמיך כמשכ"ל. אלא דכבר אשכחן כיו"ב בכמה דוכתי דאע"ג דמצי למימר ולטעמיך לא קאמר. כמש"כ הראשונים ז"ל במקומות הרבה בתלמוד. אלא דקשה דגם למסקנא דמוקי לה בטרפה ומנוול ומוכה שחין אכתי קשה. דנהי דמשום מכירתו לקנס לא חשיב שוה ממון משום דטרפה לאו בר קנסא הוא. כדפירש"י משום דגברא קטילא הוא. מ"מ הרי אכתי שוה ממון משום דמזדבין לדמי חבלתו. אע"ג דטרפה הוא והו"ל גברא קטילא. כמבואר בפרק הנחנקין (סנהדרין פ"ה ע"א) דהיוצא ליהרג אף ע"ג דגברא קטילא הוא חייבין על בשתו. וה"ה על צערו. כמש"כ הר"ן ז"ל (בחי' שם). וא"כ ה"ה לטרפה. ואף ע"ג דהתם מדמה לה תלמודא לבייושו ישן ומת עיי"ש. ולדעת הרמב"ם ז"ל (הלכות חובל ומזיק פ"ג ה"ג) הו"ל איבעיא דלא איפשיטא עיי"ש. מ"מ נראה דדוקא היוצא ליהרג שהולך מיד למות. אבל טרפה שאינו ברור שימות מיד לא דמי לבייושו ישן ומת מתוך שינתו. וגם נראה דאפי' היוצא ליהרג ודאי עדיף מבייושו ישן ומת מתוך שינה זו. והתם לא פריך עלה מבייושו ישן ומת אלא במכ"ש. דאפי' בבייושו ישן ומת אמר ר"ש דחייב וכ"ש יוצא ליהרג דעדיף טפי. שהרי מרגיש בבשתו ומתבייש. והילכך אפי' אם לענין ביישו ישן ומת הו"ל איבעיא דלא איפשיטא. מ"מ ביוצא ליהרג אית לן למימר דפשיטא לן דחייב. כדמשמע בסוגיא דהתם. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ה הי"ב) עיי"ש. ובפרט דגם בבייושו ישן ומת ס"ל לקצת פוסקים דאיפשיטא האיבעיא לחיובא. כמש"כ הה"מ (הלכות חובל ומזיק שם). וא"כ כ"ש יוצא ליהרג וטרפה. והא דאמרינן בתוספתא (פ"ט דב"ק) ופ"ק דערכין (ו' ע"ב) דהיוצא ליהרג אחרים שחבלו בו פטורין. ע"כ היינו רק מדמי נזק וריפוי ושבת וצער. ומטעם שפירש"י שם עיי"ש. אבל טרפה ודאי מלבד בושת יש לו גם דמי צער וריפוי. אלא דנזק ושבת אין לו. כיון דמיירי שהוא גם מנוול ומוכה שחין שאינו ראוי לשום מלאכה ואינו שוה כלום. ומ"מ שפיר שייכי ביה צער וריפוי. וכמו שחייבין עליו דמי בושת הכי נמי חייבין עליו דמי צער וריפוי. וא"כ ראוי הוא להיות נמכר לדמי חבלתו דהיינו צער וריפוי ובושת. והרי הוא מצד זה עדיין שוה דמים. וזה ודאי קשה טובא לכאורה:

אלא דזה לא תקשה רק לפירש"י ז"ל שפירש דטרפה אינו בדין תשלומי קנס משום דגברא קטילא הוא. אבל לפי מה שפירשנו לעיל אליבא דהרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים דטרפה נמי אע"ג דגברא קטילא הוא ראוי להיות לו תורת קנס. אלא שאינו ראוי להמכר לקנס אפי' אם תמצא לומר דעבד בעלמא שמכרו רבו לקנס מכור. והילכך מצד זה נמי

אינו שוה ממון. א"כ גם מצד מכירתו לדמי חבלתו לא חשיב שוה ממון. משום דאף ע"ג דודאי חייבין החובלים בו לשלם דמי חבלתו. מ"מ אינו נמכר לכך קודם חבלתו כמו שאינו נמכר לקנס מטעם שביארנו לעיל. וגם מה שהקשה מהריט"א ז"ל עפ"ז בירושלמי דכתובות ושבועות שם לק"מ. לפי מה שכבר ביארנו לעיל דאפי' אם איתא דמכר עבדו לקנס מכור. מ"מ כשתבעו ואמר לו המית שורך את עבדי אין בכלל תביעתו אלא עיקר הקנס שלשים שקלים כסף בלבד. ולא מה שהיה שוה למכרו לקנס. וא"כ גם דמי שוויו למכרו לדמי חבלתו ע"כ אינו בכלל תביעתו מהאי טעמא גופא שביארנו. והילכך אין בכלל שבועת כפירתו ג"כ רק הקנס בלבד שתבעו. וא"כ אין כאן אלא שבועת כפירת קנס בלבד. ושפיר תנן דפטור לפי אוקימתא דרבי חגיי דמיירי בעבד מוכה שחין. דמצד עצמו אינו שוה כלום. ומעתה נראה דאפי' לכשתמצא לומר דאם איתא דעבד שאינו שוה כלום אינו בתורת תשלומי שלשים שקלים קנס. גם מצד מה שהיה שוה ממון ע"י מכירתו לקנס לא חשיב שוה ממון לענין שיהיה בתורת קנס. כמו שנראה לפום ריהטא. מ"ט נראה דעבד מוכה שחין ומנוול דגם מלבד הקנס ראוי מיהת למכרו לדמי חבלתו. אפי' את"ל דעבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור וכמו שנתבאר. הילכך שפיר חשיב שוה ממון לענין שיהא בכלל תורת תשלומי שלשים שקלים קנס. אפי' אם נימא דעבד שאינו שוה כלום ליתי' בכלל תורת תשלומי שלשים שקלים קנס:

ועפ"ז מתורץ ג"כ מה שהקשה מהריט"א ז"ל. ע"פ מה שהעלה שם דאם מכר עבדו לאחרים למציאתו שהוא מכור אפי' את"ל דאם מכרו לקנס אינו מכור. משום דלא קמיבעיא להו אלא בקנס משום דאיכא תרי מי יימר. אבל במציאתו דליכא אלא חד מי יימר אית לן למימר דפשיטא להו דמכירתו מכירה. ולפ"ז הקשה שם בסוגיא דגיטין שם דקאמר מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. אמאי לא קאמר ליה ולטעמיך מי איכא עבדא דלא מזדבין למציאתו. ומיהו למסקנא דמוקי לה בטרפה לא תקשה. כמו שהעלה שם דאיכא למימר דטרפה אין לו זכייה במציאה עיי"ש בדבריו. אבל בס"ד דלא מיירי בטרפה קשה דהו"ל לומר ולטעמיך. וגם הקשה בדברי הירושלמי שם דלפ"ז מאי מהני במאי דמוקי רבי חגיי מתניתין בעבד מוכה שחין. הא אכתי יש בה תביעת ממון במאי דשוה למכרו למציאתו. עיי"ש שגם זה הניח בקושיא. אבל למאי שביארנו אין בזה מקום קושיא כלל דבסוגיא דגיטין איכא למימר דאין ה"נ דהוה מצי למימר ליה ולטעמיך דבלא"ה גם בקנס גופיה דמיירי בי' הוה מצי נמי למימר ולטעמיך. ועכצ"ל דזהו מן המקומות דהוה מצי למימר ולטעמיך ולא קאמר וכמשכ"ל. וגם מה שהקשה על הירושלמי שם לק"מ וכדכתיבנא. דאע"ג דודאי מצי למכרו לכך. מ"מ אין זה בכלל

תביעתו מטעם שביארנו. ובפרט עפמשכ"ל בשם הריטב"א ז"ל. ומעתה לפ"ז מתבאר דמנוול ומוכה שחין גם מלבד צד מכירתו לקנס הו"ל מיהת שוה ממון מצד מכירתו לדמי חבלתו ולמציאתו. ובזה ליכא ספיקא דאם מכרו מכור:

אלא דמ"מ בסוגיא דגיטין שם דקאמר אי ס"ד מכרו רבו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. עכצ"ל לכאורה דמצד מה ששוה ממון למכירתו לקנס חשיב שוה ממון לענין שיהא בכלל תורת תשלומי קנס. דהרי כיון דמזה אתי למיפשט האיבעיא דאם מכרו לקנס מכור. עכצ"ל דלא סלקא אדעתיה מיהת דגם בלא"ה שוה ממון מצד מה שיכול למכרו לדמי חבלתו ולמציאתו. ואין ה"נ דהוה מצי למימר ליה ולטעמיך וכמשכ"ל. אלא דמ"מ רבי אבא דאתי למיפשט האיבעיא מהך ברייתא משום הוכחה זו. ע"כ דלא סלקא אדעתיה מכירה אחריתא בעבד שאינו שוה כלום מצד עצמו אלא מכירתו לקנס בלבד. וא"כ אם איתא דעבד שאינו שוה כלום אינו בתורת תשלומי שלשים שקלים קנס. ע"כ אין לנו אלא לומר דמצד זה גופא ששוה מיהת ממון ע"י מכירתו לקנס. חשיב שוה ממון לענין זה שיהיה בכלל תורת תשלומי קנס. אע"פ שאינו שוה כלום מצד אחר כלל. וכמו שביארנו לעיל. ואם אין מכירתו לקנס מכירה אינו בכלל תורת תשלומי קנס כלל. אלא דכיון דאם מכר עבדו לקנס מכור. ממילא גם כל עבד שאינו שוה כלום הו"ל בכלל תורת תשלומי קנס ע"י מה ששוה מיהת ממון למכירתו לקנס. ומ"מ שפיר אפשר לומר כן ואין הכרח להוכיח משם דעבד שאינו שוה כלום ג"כ ישנו בכלל תורת קנס וכמו שביארנו לעיל. גם היה נראה קצת לומר דבעיקר קושית מהריט"א ז"ל כבר הרגיש רש"י ז"ל שם ותירצה. דעל מאי דקאמר התם ואי ס"ד עבד שמכרו רבו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. פירש"י וז"ל מי איכא עבדא דלא מזדבין בפרוטה לקנסא שאם יגחנו שור יטול שלשים כסף עכ"ל עיי"ש. ולכאורה מאי בעי רש"י במש"כ בפרוטה ולמה נתן קצבה לדבר פרוטה. ולא כתב סתם בדבר מועט. וגם מה שכתב יטול שלשים כסף הוא לכאורה אך שפת יתר. אבל כנראה הוקשה לו מאי ראיה מייתי רבי אבא מזה דמכרו לקנס אינו מכור. והא גם עכשיו קשה מי איכא עבדא דלא מזדבין מיהת לדמי חבלתו ולמציאותיו. וע"כ נצטרך לומר דמאי דקתני בברייתא עבד שאינו שוה כלום. היינו רק לומר שמצד עצמו אינו שוה כלום. אבל ודאי משום מכירתו לדמי חבלתו ולמציאותיו שוה דבר מועט. וא"כ גם לענין קנס אפשר לומר כן. ולכן פירש"י ז"ל דר"א לא הוקשה לו אלא מקנס דוקא. משום דמלישנא דברייתא דקתני עבד שאינו שוה כלום. משמע ליה שאינו שוה כלום ממש. ולזה קאמר דאי ס"ד עבד שמכרו רבו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לפחות בפרוטה לזכות בקנס שהוא

דבר קצוב סכום גדול של שלשים כסף. דודאי ימצאו הרבה קונים לקנות בפרוטה הזכות של קנס גדול כזה. אע"פ שיש בדבר ספק גדול אם יבוא לידי קנס זה. משא"כ במכירה לדמי חבלתו ולמציאותיו אפשר דאפי' פרוטה אחת לא ימצאו קונים שיתנו כדי ליכנס בספק זה. דאפי' כשיחבל אפשר שלא יהיו התשלומין אלא דבר מועט. וכן משום ספק מציאה אפשר דאפי' פרוטה לא יתנו. דמציאה גדולה לא שכיחא כלל. וקטנה אינה שוה פרוטה משום הזכות ליכנס בספק זה. וא"כ עכ"פ מבואר שאם ליכא תורת קנס אלא בעבד ששוה ממון ע"כ אין לנו אלא לומר כמשכ"ל דמשום מכירתו לקנס גופי' חשיב שוה ממון לענין זה:

איברא דבלא"ה יש לדון בזה עפמש"כ הרב חת"ס (בחי' לגיטין שם) להקשות במאי דמוקי לברייתא דמצריך קרא לעבד שאינו שוה כלום בטרפה ומנוול ומוכה שחין. דאכתי לפמש"כ (בב"ק י' ע"א) בתוס' ד"ה שהשור וכו'. דמת עבד כנעני מותר בהנאה עיי"ש. א"כ הרי שוה ממון משום דחזי להאכילו אחר מותו לכלבים. ולזה תירץ שם דכיון דהך ברייתא לענין להאכילו בתרומה מיירי. וכיון דעבד זה לא חזי לכלום אלא להאכילו לכלבים לכשימות. אסור להאכילו תרומה הראויה למאכל אדם. כמו בהמה שאסור להאכילה תרומה ראויה למאכל אדם. ולא שרי להאכילה אלא כרשיני תרומה שאינם ראוים לאדם. והביא ראיה לזה מדגבי פסח (פ' בא) לא כתב קרא אלא מקנת כסף. ולא כתיב יליד בית לרבות גם עבד טרפה ומנוול ומוכה שחין דאע"פ שאינו שוה כלום מעכב את רבו מלאכול בפסח כשהוא ערל. אבל לפ"ז ניחא. משום דגם עבד כזה שוה ממון עכ"פ להאכילו לכלבים כשימות עיי"ש בדבריו. ומעתה עפ"ז נראה דמאי דקאמר אי ס"ד עבד שמכרו רבו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. דמשמע דאפילו אינו שוה כלום ישנו בתורת קנס. היינו רק משום דעכ"פ שוה ממון הוא להאכילו כשימות לכלבים. אלא דלהאכילו תרומה לא מיתוקמא ברייתא בהכי. משום דעבד כזה אינו אוכל בתרומה כאדם. וע"כ לא מיירי ברייתא דהתם אלא כשאינו שוה כלום מחיים דוקא. וא"כ לפ"ז מבואר בפשיטות שאין שום ראיה מסוגיא דהתם לומר דאפילו עבד שאינו שוה כלום ישנו בתורת קנס. ולפ"ז הוה אתי שפיר מה שהקשינו לעיל על הרמב"ם שלא הביא דטרפה אין לו קנס. אלא דלפ"ז לא משכחת לה כלל שום עבד שלא יהא שוה ממון:

אלא דעיקר הך דינא אם מת עבד כנעני מותר בהנאה. תלוי במחלוקותן של הראשונים והאחרונים ז"ל. כמבואר בדברי הרב מל"מ (סוף הלכות אבל) ובמש"כ האחרונים ז"ל (יו"ד סי' שמ"ט) ובשאר דוכתי ואכמ"ל בזה. ובלא"ה קשה לפ"ז בסוגיא דריש ערכין

דקאמר הכל נערכין לאתויי מנוול ומוכה שחין סד"א נדר בערכך כתיב כל שאינו בדמים אינו בערכין קמ"ל. וכתבו בתוס' דמשמע דקאי נמי אעבדים דמתניתין. וכתבו דע"כ מיירי בטרפה. דאל"כ אכתי ישנו בדמים למכרו לקנס כמשכ"ל. והשתא אם איתא אכתי קשה דהא מיהת ישנו בדמים להאכילו לכלבים אחרי מותו. ומיהו גם בלא"ה יש להקשות דאכתי שוה ממון למכרו לדמי חבלתו ומציאתו כמשכ"ל. אלא דלפמשכ"ל בכוונת רש"י ז"ל בגיטין שם אין מזה קושיא כמבואר. אבל ממה ששוה ממון להאכיל בשרו כשימות לכלבים. ודאי קשה. ועכצ"ל או דמת עכו"ם ועבד כנעני נמי אסור בהנאה. או דאפילו להסוברים דמותר בהנאה. מ"מ לאו אורחי' בהכי להאכיל בשר אדם לכלבים. ולא חשיב מצד זה שוה ממון. וא"כ גם סוגיא דגיטין לא מתיישבת בהכי. ואין להאריך בזה דעכ"פ מתבאר בלא"ה דאין הכרע מסוגיא דגיטין שם לומר דעבד שאינו שוה כלום ישנו בתורת תשלומי קנס:

והנה בפרק השולח (שם לעיל מ"ב ע"ב) אמרינן איבעיא להו מעוכב גט שחרור יש לו קנס או אין לו קנס. כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו אמר רחמנא והאי לאו אדון הוא. או דילמא כיון דמעוכב גט שחרור אדון קרינא ביה. ובעי למיפשט מדתניא הפיל את שינו וסימא את עינו יוצא בשינו ונותן לו דמי עינו. ואי ס"ד יש לו קנס וקנס לרבו. השתא חבלי ביה אחריני יהבי ליה לרבו. חבל בו רבו גופי' יהיב ליה לדידי'. ודחינן דילמא אתיא כמ"ד יוצא בראשי אברים אינו צריך גט שחרור עיי"ש דלא איפשיטא האיבעיא. והרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות נזקי ממון) כתב וז"ל וכל המעוכב גט שחרור אין לו קנס הואיל ואין לו אדון שהרי יצא לחירות עכ"ל עיי"ש. וכתב הה"מ ז"ל שם וז"ל בעיא ולא איפשיטא בגיטין ולקולא. ואני תמה למה לא כתב רבינו ז"ל שאם תפס אין מוציאין מידו. כדרכו בשאר דוכתי בתיקו שבממון ואפי' בתיקו שבקנס וכו'. וי"ל שאפשר שרבינו ז"ל סובר שהיא נפשטה שאין לו קנס. דההיא ברייתא דאוקימנא דילמא אתיא כמ"ד אין צריך גט שחרור. סובר הוא שצריך כמו שפסק בהלכות עבדים (פ"ה ה"ד). ולא מפקינן ברייתא לבר מהלכתא. אבל מתוך מה שכתב רבינו (פ"ד מהלכות חובל ומזיק) אינו נראה כן. אלא אם תפס אין מוציאין מידו עכ"ל. ובכ"מ שם כתב על זה וז"ל כתב הה"מ וכו'. מ"מ אפשר לומר דהיינו משום דלא חסרי' ממון. משא"כ בדין הנזכר פ"ד מהלכות חובל עכ"ל. וכן כתב הרב לח"מ שם עיי"ש. ומתבאר מדבריהם דהיינו טעמא דהרמב"ם ז"ל דסבר דאיפשיטא האיבעיא לקולא. משום דלא חסרי' לרבו ממונא במיתתו. ובכל כיו"ב ליכא תשלומי קנס. דכיון שאין לו בו זכות ממון לאו אדון הוא. וא"כ עבד שאינו שוה כלום אינו בכלל תורת תשלומי קנס. ועכצ"ל דס"ל דמעיקרא

דמיבעיא לן במעוכב גט שחרור אם יש לו קנס. הא גופא קמיבעיא לן. אם אינו שוה ממון לרבו כלום ישנו בתורת קנס או לא. ואיפשיטא במסקנא לדעת הרמב"ם ז"ל לקולא דאין לו קנס. ותמיהני על האחרונים ז"ל דלפי מאי דנקטו כולם לדבר פשוט דבסוגיא שם מבואר דאפילו עבד שאינו שוה כלום ישנו בתורת קנס למה לא הרגישו שדברי הרמב"ם ז"ל שם הם נגד סוגיא דפרק השולח שם דמבואר לדעתם איפכא. אבל ע"פ מה שביארנו ניחא שפיר. דליכא משם הכרח כלל לזה כמו שנתבאר. ועכ"פ מתבאר דלדעת הרמב"ם ז"ל ליכא תורת תשלומי שלשים שקלים קנס אלא בעבד ששוה ממון. ולא בעבד שאינו שוה כלום. וכן נראה דעת הראב"ד ז"ל. מדשתק ליה להרמב"ם ז"ל בזה ולא השיג עליו כדרכו ז"ל. ולכאורה צ"ע לפמש"כ התוס' שם (ד"ה מעוכב) בתירוצם השני דמאי דקמיבעיא לן התם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא. היינו דוקא בחצי עבד וחצי בן חורין. אבל מעוכב גט שחרור ע"י הפקר ודאי אוכל בתרומה ומותר בשפחה עיי"ש. א"כ לקמן דבעינן למיפשט דעבד שמכרו רבו לקנס אינו מכור מברייתא דדריש מקרא דבין קנין כסף ובין יליד בית אפי' אינו שוה כלום אוכל בתרומה. ואי ס"ד עבד שמכרו רבו לקנס מכור מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא. והשתא אמאי לא מוקי לה בעבד המעוכב גט שחרור דאינו שוה לרבו כלום ואי אפשר למכרו לקנס. דהרי לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו איפשיטא האיבעיא דאינו בתורת קנס משום דלאו מידי חסרי'. וגם בלא"ה ליתי' במכירה אפי' למכרו כולו לגמרי. משום דכיון דלית ליה לרבו עליו אלא איסורא בעלמא הו"ל כמוכר דבר שאין בו ממש. כמש"כ האחרונים ז"ל. ועי' בתשו' מהריט"א ז"ל (סי' ל"ה). מיהו אין בזה קושיא דהא אליבא דהרמב"ם והראב"ד ז"ל קיימינן. והא לשיטתייהו אזלי דס"ל (פ"ט מהלכות תרומות ה"ה) דמעוכב גט שחרור אסור לאכול בתרומה עיי"ש. וא"כ לא מיתוקמא ברייתא בהכי. וגם בלא"ה שפיר קדחי לי' בטרפה ומנוול ומוכה שחין. דמדוקדק טפי בלישנא דברייתא דמשמע דמיירי בעבד שאינו שוה כלום מצד עצמו. משא"כ המעוכב גט שחרור. דרק לרבו הוא דאינו שוה כלום. אבל הוא גופי' אפשר ששוה הרבה:

ועכ"פ מתבאר דלהרמב"ם והראב"ד ז"ל ליכא קנס אלא בעבד השוה ממון. וכן מתבאר מפירש"י ז"ל שם בסוגיא דגיטין בההיא דאמרינן התם עבד שמכרו רבו לקנס מכור או אינו מכור תיבעיא לר"מ תיבעיא לרבנן. תיבעיא לר"מ עד כאן לא קאמר ר"מ אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתו. אבל הכא מי יימר דמינגח. ואת"ל מינגח מי יימר דמשלם דילמא מודי ומיפטר וכו'. ופירש"י וז"ל דילמא מודה בב"ד קודם העדאת עדים ומודה בקנס פטור עכ"ל עיי"ש. וכנראה פירש כן משום שהוקשה

לו אמאי לא קאמר מי יימר דמשלם דילמא כפר בי'. אלא ודאי קאמר דאפי' יבואו עדים בדבר. מ"מ דילמא יודה קודם שיבואו העדים ויפטר משום מודה בקנס. ואמנם קשה דהרי מבואר (פרק מרובה ע"ה ע"א) דלא מיפטר בהודאתו אלא היכא דמיחייב עצמו בהודאתו במקצת. אבל היכא דפוטר עצמו לגמרי לא מיפטר בהודאתו כשבאו עדים אח"כ. וא"כ בשלשים של עבד כיון דפטר עצמו בהודאתו לגמרי לא מיפטר כלל כשיבואו אח"כ עדים עיי"ש ובפירש"י שם. וא"כ היכי כתב כאן דפטור אם הודה קודם העדאת עדים. ועכצ"ל דס"ל לרש"י ז"ל כדעת הראב"ד ז"ל (פ"י מהלכות נזקי ממון הי"ד) דשלשים של עבד אין כולו קנס אלא היותר מדמיו. וע"פ עצמו לא מיפטר אלא ביותר מכדי דמיו בלבד. אבל דמי שוויו מיחייב בהודאתו לשלם. וא"כ אינו פוטר עצמו לגמרי בהודאתו. ולהכי שפיר מיפטר בהודאתו אפי' יבואו עדים אח"כ. והשתא הא תינח אי נימא דליכא בעבד תשלומי שלשים שקלים קנס אלא אם שוה ממון. הא אם אינו שוה כלום אינו בתורת קנס. אבל אם איתא דאפי' עבד שאינו שוה כלום ישנו בכלל תורת תשלומי שלשים שקלים קנס. הדבר קשה לפירש"י ז"ל מאי קאמר אבל הכא מי יימר וכו' דילמא מודי ומיפטר. הרי לא בכל ענין מיפטר בהודאתו אם יבואו עדים אחר שהודה. דהא בעבד שאינו שוה כלום. שנמצא שפוטר עצמו בהודאתו לגמרי. לא מיפטר בהודאתו כלל. והרי ודאי משמע דבכל העבדים קמיבעיא ליה דהרי סתמא נקט עבד שמכרו רבו לקנס. וכל העבדים שישנן במכירה בכלל. א"כ גם עבד שאינו שוה כלום בכלל איבעיא זו. אלא ודאי עכצ"ל לפירש"י דליכא קנס אלא בעבד ששוה ממון וכמו שביארנו. והילכך שפיר מיפטר בהודאתו אפי' אם יבואו עדים אח"כ. לדעת רש"י דרק יותר מדמיו הוא קנס. ומתחייב עצמו בהודאתו כדי דמיו:

ומעתה עפ"ז ניחא ג"כ שפיר מאי דאשכחן בכמה דוכתי דקרי לשלשים של עבד דמי עבד. כמו שהבאתי לעיל מתרגום יונתן ומן המכילתא והירושלמי ותלמודא דידן. וגם רבינו הגאון ז"ל (באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם) קראן **דמי עבדים**. ואם איתא דגם עבד שאינו שוה בשום צד כלום. ג"כ ישנו בתורת תשלומי קנס. מאי ענין דמים לכאן. הרי ע"כ אין בהנך שלשים שקלים שום דמים כלל. כיון דאפי' כשאינו שוה לגמרי כלום רמי רחמנא עליה תשלומי שלשים שקלים אלו. וגם כששוה אלף מנה שלשים שקלים אלו הוא דמשלם. וע"כ אנו מוכרחין לומר דאפקורי אפקרינהו רחמנא לדמי העבד בענין זה לגמרי. ולא רמי על בעל השור אלא קנס שלשים שקלים אלו בלבד. וא"כ בהנך שלשים שקלים ליכא שום דמי העבד כלל. ולא שייך בהו לשון דמי עבדים כלל. ומהאי טעמא קשה ג"כ בסוגיא דב"ק (מ"ג ע"א) ובירושלמי דכתובות ושבועות שם דבעי למימר

דשלשים של עבד רק יותר מדמיו הוא קנס. אבל דמי שוויו משלם ע"פ עצמו. הרי אם איתא דאפי' בעבד שאינו שוה כלום לגמרי איכא קנס שלשים שקלים. ודאי אין בכלל שלשים שקלים שום דמים כלל. ומאי ס"ד לומר דרק יותר מדמיו קנס. אלא ודאי עיקר כמו שביארנו דאין תורת שלשים שקלים קנס אלא בעבד השוה ממון. ומשום דחסרי' לרבו ממון הוא דרמי רחמנא עלי' קנס שלשים שקלים. וכמש"כ בכ"מ ובלח"מ לדעת הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל. ועפ"ז שפיר יש מקום לומר דאע"ג דאינו משלם ע"פ עצמו יותר מדמיו. אבל בכדי דמיו מיהת משלם. דרק יותר מדמיו הוא קנס. אבל דמי שוויו ממון הוא ומשלם ע"פ עצמו. ומהאי טעמא נמי שפיר קרי להו דמי עבד. משום דשלשים שקלים תחת דמי שוויו ניתנו. ויש בכללן גם דמי שוויו אם מעט ואם הרבה. ולהכי שפיר שייך בהו לשון דמי עבד דנקט בברייתא שבתלמודין ובתרגום יונתן ובמכילתא וירושלמי.

ומעתה עפ"ז מתבאר דמצד זה אין חילוק בין תשלומי כופר דבן חורין לתשלומי קנס דשלשים שקלים של עבד. דכמו דכופר ליתא אלא בשהניזק שוה ממון. דאל"כ פטור לגמרי למאי דקיי"ל דכופר דמי ניזק. הכי נמי בשלשים של עבד מיפטר לגמרי אם לא היה שוה כלום. אלא דמ"מ החילוק גדול ביניהם. דבכופר אם דמי הניזק הם אלפים מנה משלם כל דמיו. משא"כ בדמי עבד לעולם אין עליו לשלם יותר משלשים שקלים כסף. ואע"פ כן חזר בו רבינו הגאון ז"ל ומנאן כאן מצוה אחת. כדרך שכללן ג"כ הכתוב יחד בפרשה אחת. ומשום ששניהם ענין אחד הם. דהו"ל נזקי שור באדם. וקראה **פרשת נוגח**. על שם התחלת הפרשה בתורה. דכתיב וכי יגח שור וגו'. ואח"כ מנה באזהרותיו שם **נזק או חצי נזק בנוגף**. והיינו **פרשת נוגף**. שמנה כאן. על שם תחילת הפרשה כי יגוף וגו'. דמיירי בנזקי שור בשור. שהחילוק בזה בין תם למועד היינו שהמועד משלם נזק שלם מעלייה. ותם משלם רק חצי נזק ומגופו. אם קנס ואם ממון. כדאיפליגו בהכי אמוראי בגמרא. ולא הזכיר רבינו הגאון ז"ל אלא החילוק של נזק וחצי נזק. משום דמפורש בהדיא בקרא. משא"כ שאר החילוקים. וגם הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל מנו במנין הפרשיות שלהם נוגח ונוגף. אלא שקשה לעמוד על דעתם אם כוונתם למנותן פרשיות בפ"ע. או שלא כתבום אלא בפרטי פרשת נזיקין שמנו תחילה סמוך להן עיי"ש. וגם באזהרות אתה הנחלת מנה שתי פרשיות הללו. ופרשת נוגף קרא שם כלשון רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו שע"פ עשה"ד **נזק וחצי נזק**. ופרשת נוגח כתב שם בלשון **נגיחה נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה** עיי"ש. וזהו ע"פ לשון התלמוד (ריש ב"ק). דאמרינן תולדה דקרן מאי היא נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה. ואקרא דוכי יגח קאי התם עיי"ש. והרמב"ם

ז"ל (עשין רל"ז) מנה שתי פרשיות הללו במצוה אחת עיי"ש. ואזיל לשיטתו שהשריש בשרשיו (שורש שביעי) עיי"ש. ואין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל. כמו שנתבאר בשרשים (מבוא סי' ז') עיי"ש. והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל כללו כל הנזיקין בפרשה אחת במנין הפרשיות שלהם. ולפי הנראה הבינו כך גם בכוונת הבה"ג ז"ל שהם מההולכים בעקבותיו. ולפ"ז קצרו עוד יותר מהרמב"ם ז"ל בזה. שהרמב"ם מנה הנזיקין כולם בארבע מצות. נזקי שור ובור. (עשין רל"ז רל"ח) ונזקי אש. וההבער. (עשין ר"מ רמ"א) עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הרשב"ץ (בזה"ר. עשין סי' נ"ג):

והנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו בשור הנסקל ל"ת דולא יאכל את בשרו. דמוקמינן ליה (פ"ב דפסחים כ"ב ע"ב) ובשאר דוכתי לענין שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה ובהנאה עיי"ש. ורבינו הגאון וגם הבה"ג וכל סייעתו ז"ל השמיטו ולא מנו לאו זה במנין הלאוין. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד לא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו זה. והדבר תמוה מאוד ופליאה נשגבה בעיני מה ראו על ככה. וכבר ראיתי להרשב"ץ ז"ל (בזה"ר. לאוין סי' כ"ט) שעמד על הר"ש בן גבירול ז"ל שלא מנה לאו זה עיי"ש. ובאמת הר"ש בן גבירול ז"ל כדרכו נמשך בזה אחר הבה"ג ז"ל. אבל הדבר תמוה מאוד על הבה"ג ז"ל גופי' וכל סייעתו. וגם על רבינו הגאון ז"ל שלא מנו לאו זה. והוא לאו גמור ולוקין עליו. ואע"ג דבברייתא שם ובמכילתא (משפטים) וכן במתניתין (סוף פ"ד דבב"ק מ"ד ע"ב) לא קתני בה אלא אסור. דמשמע לכאורה דאיסורא בעלמא הוא דאית בה. אבל מלקות ליכא. כדדייקינן כה"ג ריש פרק בתרא דיומא עיי"ש. מ"מ הרי בהדיא אמרינן (פ"ב דפסחים כ"ד ע"ב) כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן וכו' למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שפטור. וכן אמר שם ר"י הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו פטור לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן עיי"ש. הרי מבואר בהדיא דבדרך הנאתו לוקין עליו. וכן מתבאר מדברי הירושלמי (פ"ג דערלה ה"א ופ"ב דפסחים ה"א) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (סופ"ד מהלכות מאכלות אסורות וחי"ט מהלכות סנהדרין) עיי"ש. וא"כ הדבר מתמיה מאוד מה ראו להשמיט לאו זה ממנין הלאוין. ואין ספק שטעמם ונמוקם עמהם וצ"ע:

ואמנם לשיטת רבינו הגאון ז"ל היה אפשר לכאורה לצדד בזה ולומר ע"פ דברי הרא"ה בשם הרמב"ן ז"ל. והובא בריטב"א (פ"ב דקידושין נ"ז ע"א). וכ"כ בש"מ (בב"ק מ"א ע"א) בשם הרא"ה ז"ל. לתרץ מה שהקשו גם בתוס' במאי דקתני בברייתא שם ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהוא נבלה ונבילה אסורה באכילה. מה ת"ל לא יאכל את בשרו וכו'. ומאי קושיא. והא איכא למימר דאיצטריך קרא לבן פקועה שאינו

טעון שחיטה. ומה שכתבו בתוס' דלפי המסקנא דנפק"ל מבשרו אע"ג דשחטי' ועבדי' כעין בשר ניחא עכ"ל עיי"ש. דבריהם תמוהים מאוד לענ"ד. אטו בקרא שחטי' כתיב. הא לא כתיב אלא את בשרו. ומדקריי' רחמנא בשר משמע ליה לתלמודא דאשמעינן דאע"פ שהוא כבשר בעלמא. שכבר הוכשר בשחיטה בענין שאין בו איסור נבלה וראוי להיות מותר באכילה. אפילו הכי כאן אסור משום שור הנסקל. ושמעינן מזה שאפי' שחטו אחר גמר דינו אסור באכילה. וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת דדילמא קרא לבן פקועה הוא דאיצטריך. דהו"ל ג"כ כבשר שחיטה בהכשר ואין בו איסור נבלה אע"פ שלא נשחט. אבל בשור שאינו בן פקועה שקדם ושחטו אחר שנגמר דינו לעולם אימא לך דמותר באכילה. וכדס"ל לתוס' בקושייתם דאם קרא מיתוקם בבן פקועה ליכא תו למשמע מיני' איסור לשור שאינו בן פקועה שהתירו בשחיטתו. וכן ס"ל לשאר ראשונים ז"ל שם עיי"ש. וטעמם נראה ע"פ מאי דאמרינן (פ"ק דביצה ו' ע"א) אפרוח שנולד ביו"כ מותר לר"י הואיל ומתיר עצמו בשחיטה. ופירש"י הואיל ואיתקן להא איתקן להא עיי"ש היטב. א"כ הכא נמי בשור שאינו בן פקועה וטעון שחיטה. איכא למימר הואיל ואיתקן בשחיטה זו איסור נבילה ואבר מה"ח. איתקן נמי איסור נסקל. משא"כ בבן פקועה שאינו טעון שחיטה ולא שייך ביה הואיל. ועכ"פ אין דברי התוס' מובנים כלל. דודאי הקושיא קיימא גם למסקנא. וקצת אפשר לכאורה לומר בכוונתם דס"ל דודאי מעיקרא דהוה ס"ד דנפק"ל איסור לאחר שחיטה מדאייתר קרא. משום דגם בלאו קרא דלא יאכל את בשרו תיפוק ליה משום איסור נבלה. שפיר היה מקום לומר דלא אייתר קרא. דאיצטריך משום בן פקועה דגם לאחר סקילה אין בו איסור נבלה. אבל שלא בבן פקועה שטעון שחיטה אם עבר ושחטו לאחר שנגמר דינו לעולם אימא לך דשרי באכילה. משא"כ למסקנא דנפק"ל ממשמעותא דבשרו. דמשמע אע"ג דשחטי' ועבדי' כעין בשר אסור. אפי' אם נימא דקרא בבן פקועה כתיב. מ"מ גם שלא בבן פקועה אם עבר ושחטי' לאחר שנגמר דינו נמי בכלל משמעותא דקרא. דהא גם זה כיון דשור שחוט לפניך הו"ל בשר כמו בן פקועה. אבל אין זה נכון. דמ"מ כיון דמסתבר יותר לאוקמי איסורא בבן פקועה ולהתיר שאינו בן פקועה בשחיטתו. לית לן לאוקמי קרא אלא אמסתבר טפי. ולהתיר שאינו בן פקועה בשחיטתו. כיון דבקרא לא רמיזא כלל שחיטה ועשייה כעין בשר. ומשמע יותר בבן פקועה שכבר הוא מחיים כעין בשר בלא שום מעשה. והקושיא ודאי במקומה עומדת למסקנא כמו מעיקרא לס"ד. ודברי התוס' צ"ע אצלי:

אבל הרא"ה בשם הרמב"ן ז"ל שם תירץ וז"ל דה"ה אם לא היו בהמה וחיה טעונות שחיטה כלל יש במשמע סקל יסקל איסור אכילה. שאין לומר שתהא הקפדת הכתוב

אלא שתסקל ותשתרי כשאר בהמות. דא"כ ליכא אלא עונש לבהמה ולא עונש לבעלים. אלא ודאי מדקאמר רחמנא סקל יסקל השור. בידוע שהוא אסור באכילה. והאי דנקט איני יודע שהיא נבלה וכו'. קושטא דמילתא נקט. דהכי קושטא ברוב הבהמות. אבל בודאי בלאו הכי נמי משמע שהיא אסורה באכילה. ונפקא לן מינה לבן פקועה דשרי בלא שחיטה. ואפי' הכי ממשמע שנאמר סקל יסקל משמע ודאי שאסור באכילה. מה ת"ל לא יאכל את בשרו. לומר לך שאע"פ שלא המיתוהו במיתת ב"ד מכיון שנגמר דינו חל עליו איסור אכילה וכו' עכ"ל עיי"ש. ובאמת שכדבריו ז"ל משמע בהדיא מלישנא דתלמודא התם לקמן מדקאמר אבל הכא דאיסור אכילה מסקל יסקל נפקא עיי"ש. וכן מתבאר להדיא בלישנא דהך ברייתא במכילתא (משפטים) ובירושלמי (פ"ג דערלה ה"א ובריש פ"ב דפסחים). דהתם ליתא כלל מאי דקתני בלישנא דהך ברייתא בתלמודא דידן איני יודע שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה. ולא קתני התם אלא ממשמע שנאמר סקל יסקל איני יודע שאסורה באכילה עיי"ש. והכי נמי הוא הגירסא בפסיקתא זוטרתא (משפטים) עיי"ש. ומזה משמע ודאי דלא משום איסור נבלה מוכיח תנא דברייתא. אלא מגופי' דקרא ממשמעותא דסקל יסקל משמע ליה לתנא איסור אכילה אפי' בגוונא דלא שייך בה איסור נבלה. וכגון בן פקועה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל. והשתא לפ"ז מבואר דבאיסור בשר שור הנסקל איכא עשה ול"ת. ונהי דבלאו קרא דלא יאכל את בשרו הוה סד"א דלא אסרי' קרא אלא לבתר סקילה. מ"מ בתר דגלי קרא דקודם סקילה משנגמר דינו מיתסר. ממילא מבואר דגם עשה דסקל יסקל איתא באיסור הבשר מיד משנגמר דינו. דכששחטו ואכל מבשרו עובר בל"ת ועשה. דתרוייהו כהדדי כתיבי. וכיון דל"ת דלא יאכל חייל מיד בגמר דינו. הכי נמי עשה דסקל יסקל שכולל איסור הבשר חיילא מההוא שעתא. וכדפירש"י בב"ק שם (ד"ה לאחר) וז"ל דהכי משמע קרא משבא שור לידי סקילה יסקל ולא יאכל את בשרו עכ"ל עיי"ש. וא"כ לפום שיטת רבינו הגאון ז"ל דכל עשה ול"ת שבמצוה אחת אין שניהם נמנין אלא במצוה אחת בחשבון המצות. כמו שנתבאר בשרשים (שורש ששי) עיי"ש. א"כ כאן כיון שמנה העשה דהכא. דהו"ל בכלל פרשת נוגח שמנה כאן. שוב אין הלאו בא במנין. ויפה עשה שלא מנה אותו במנין הלאוין. ואע"ג דסקל יסקל הו"ל מצוה המוטלת על הצבור וב"ד. דמה"ט מנאה במנין הפרשיות. אבל לאו דלא יאכל את בשרו הו"ל אזהרה לכל יחיד ויחיד מישראל ולוקין עליו. וא"כ לכאורה אין זה ענין לשאר עשה ול"ת שבמצוה אחת שלשיטת רבינו הגאון ז"ל אינם נמנין אלא במצוה אחת. ובודאי ראוי לומר דגם לשיטתו יש למנותן שניהם. העשה דסקל יסקל משום מצות הצבור והב"ד במנין הפרשיות. והלאו דלא יאכל את

בשרו משום אזהרה דיחיד במנין הלאוין המוטלין על היחידים. מ"מ נראה דאע"ג דודאי עיקר קרא דסקל יסקל הו"ל חובת הצבור והב"ד. מ"מ כיון דעכ"פ ממילא נשמע מיני' נמי איסורא לכל יחיד שלא לאכול ולא ליהנות מן הבשר משנגמר דינו. שוב אין הלאו דלא יאכל את בשרו בא במנין לפום שיטת רבינו הגאון ז"ל. כיון דעכ"פ כבר נשמע איסור זה ממצות סקילה שנמנית כאן במנין הפרשיות. ומ"מ זה לא יתכן אלא לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אבל שיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל אינה כן. וכל עשה ול"ת שבמצוה אחת הם מונים שניהם. העשה במנין העשין וגם הלאו במנין הלאוין. כשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וא"כ לדידהו התמיהא במקומה עומדת. וגם לדעת רבינו הגאון ז"ל אכתי אין זה מספיק לפי המבואר בסוגיא דהתם דמקרא דסקל יסקל לא שמענו אלא איסור אכילה בלבד. ואיסור הנאה לא שמעינן אלא מקרא דלא יאכל את בשרו. משום דלא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עיי"ש. א"כ אכתי הו"ל לרבינו הגאון ז"ל למנות את הלאו עכ"פ משום איסור הנאה. שאינו בכלל עשה דסקל יסקל שמנה כאן. ואין בו אלא אזהרת הלאו בלבד. וא"כ הקושיא במקומה עומדת:

ולכאורה היה נראה לדון בזה עכ"פ ליישב דעת הבה"ג ז"ל וסייעתו עפמש"כ קצת אחרונים ז"ל להקשות למה לי קרא דלא יאכל את בשרו לאזהרת אכילתו אם שחטו משנגמר דינו. ותיפוק ליה משום לאו דלא תאכל כל תועבה דדרשינן כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. והכא נמי כיון דרחמנא אמר סקל יסקל והוא עבר ושחטו הו"ל בכלל כל שתיעבתי לך וישנו בלאו דלא תאכל כל תועבה. ותירצו דלא תאכל כל תועבה הו"ל לאו שבכללות שאין לוקין עליו. ואיצטריך הכא קרא דלא יאכל את בשרו למלקות. וא"כ היה מקום לומר דהבה"ג וסייעתו ז"ל לשיטתייהו אזלי שכבר מנו במנין הלאוין שלהם לאו דלא תאכל כל תועבה. ולהכי שוב לא מנו לאו דלא יאכל את בשרו. משום דליכא נפק"מ בלאו זה אלא לענין מלקות. ולענין מנין המצות לא איכפת לן במלקות. וא"כ הו"ל כלאו שנכפל ואינו נמנה. אבל זה ליתא כלל מכמה טעמי. חדא דכל כיו"ב דלאו דלא תאכל כל תועבה הו"ל לאו כללי לכמה ענינים. ולאו דלא יאכל את בשרו אינו אלא לאו פרטי לשור הנסקל בלבד. וגם הם משמות חלוקין. הו"ל לאו הבא במנין לשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל שמנו הרבה מצות כיו"ב. ובלא"ה אינו נראה כלל שיהא הנוגח בכלל תועבה כמש"כ הר"ב שעה"מ (פ"ה מהלכות מ"א) עיי"ש בדבריו. וגם נראה דאם איתא דמשום שאמרה תורה סקל יסקל והוא עבר ושחטו הו"ל דבר תועבה ובכלל אזהרת לא תאכל כל תועבה. א"כ אפי' בשחיטה שלפני גמר דין הו"ל למימר שהוא בכלל לא תאכל כל תועבה ומוזהר על אכילתו. שהרי חיובא דסקל יסקל ודאי חייל מיד משהמית אדם.

שחובה מוטלת על הכל להביאו לב"ד לקיומי ביה ובערת הרע מקרבך. כדאמרינן פרק בתרא דחולין (קל"ט ע"א ק"מ ע"א) עיי"ש. וא"כ כשעבר ושחטו אפי' קודם גמר דינו קרינן ביה כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל. ועכצ"ל דאין זה בכלל לא תאכל כל תועבה. וא"כ לאחר גמר דינו נמי לא חשיב דבר שתיעבתי לך. אלא דלכאורה יש לדון בזה קצת ע"פ מה שאמרו במכילתא דרשב"י (משפטים כ"א. כ"ח) יכול אם שחטו עד שלא נגמר דינו יהא אסור באכילה ת"ל סקל יסקל ולא יאכל. את שהוא בכלל סקילה בשרו אסור באכילה. ואת שאינו בכלל סקילה בשרו מותר באכילה עיי"ש. וא"כ אין זו הוכחה. משום דאיכא למימר דעד שלא נגמר דינו היינו טעמא דמותר ולא אסרינן ליה משום אזהרת לא תאכל כל תועבה. משום דאימעיט מקרא להיתירא. אבל לאחר שנגמר דינו דליכא מיעוטא שפיר איכא למימר דמלבד לאו דלא יאכל את בשרו הו"ל נמי בכלל אזהרת לאו דלא תאכל כל תועבה. אבל הא ליתא דבהדיא משמע התם במכילתא דלא איצטריך מיעוטא להתירו קודם שנגמר דינו אלא בתר דגלי קרא דאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור. כי היכי דלא נימא דגם אם שחטו לפני גמר דינו הו"ל בכלל לאו דלא יאכל את בשרו אבל בלאו הכי לא הוה ס"ד כלל לומר דליתסר עיי"ש וא"כ ודאי מתבאר מזה דע"כ אין זה בכלל כל מה שתיעבתי לך. וא"כ אין זה מעלה ארוכה אפי' להבה"ג וסייעתו ז"ל. וכ"ש לרבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו דלא תאכל כל תועבה:

והנראה בזה לדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן (פ"ב דבכורות ט"ז ע"א) תניא מנין לחמש חטאות מתות תלמוד לומר ממפריסי הפרסה טמא. ופרכינן עלה חמש חטאות מתות הילכתא גמירא לה. ומשני איצטריך קרא ואיצטריך הילכתא. דאי מקרא ה"א לרעייה. קמ"ל הילכתא למיתה. ואי מהילכתא ה"א היכא דעבד איקרי ואכל מהני חמש חטאות איסורא איכא לאו ליכא קמ"ל דאיכא לאו. ופירש"י דאיכא לאו לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה עיי"ש. ומתבאר מזה דמהלכה זו שימותו שמעינן שאסורים באכילה. ובודאי דה"ה להנאה. דהרי בהלכה זו לא נזכר שום איסור לא איסור הנאה ולא אכילה. אלא מתוך שנאמרה ההלכה דלמיתה אזלי שמעינן דאסירי. דאל"כ אמאי ימותו לשחטינהו וליכלינהו. וא"כ מהאי טעמא גופא איסור הנאה נמי שמעינן מינה. דאל"כ אמאי ימותו לשהינהו כדי להנות מהן כמבהמה טמאה עד שימותו מאיליהן. אלא ודאי בהנאה נמי אסירי. ואין לו אלא לנעול דלת בפניהן וימותו ברעב. כדאמרינן (פ"ב דנזיר כ"ה ע"א) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות פסהמ"ק ה"א) עיי"ש. והכי נמי שמעינן מלאו דלא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה לר"א דאמר כל מקום שנאמר לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע ולדעת כמה פוסקים

הכי קיי"ל וזו היא גם דעת רבינו הגאון ז"ל. כמו שביארנו לעיל (לאוין רס"ד רס"ה) עיי"ש. ולפ"ז הא דאמרינן דחטאות המתות לא נהנין ולא מועלין בהן. ופירש"י ושאר ראשונים (ריש פ"ד דתמורה ושאר דוכתי) דלא נהנין מדרבנן עיי"ש. עכצ"ל דהיינו רק משום איסור מעילה בלבד. אבל אין ה"נ דמשום לאו דממעלי הגרה וממפריסי הפרסה ומשום הילכתא דלמיתה ודאי אית בהו איסורא דאורייתא. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי כידוע. ומשום דבכל דוכתי דקתני כהאי לישנא לא נהנין ולא מועלין משמע להו דהיינו מדרבנן. להכי פירשו הכי גם כאן. והיינו רק מצד איסור מעילה דמיירי ביה התם. אבל מ"מ אסורין בהנאה מדאורייתא משום הלכה דמיתה וקרא דממעלי הגרה אפי' קדם ושחטן. ואכ"מ להאריך בזה:

והשתא א"כ לא מיבעיא לרוב הראשונים ז"ל דנקטי ברייתא דהכא כפשוטה דאי לאו קרא דלא יאכל את בשרו לא הוה אסרינן הבשר אלא משום איסור נבלה. אלא אפי' להרא"ה ז"ל בשם רבו הרמב"ן ז"ל שמפרש דמחיובא דסקילה מצד עצמה נמי שמעינן איסור אכילה גם זולת איסור נבלה. ואפי' בבן פקועה דלית ביה איסור נבלה. הדבר קשה. דהרי עכ"פ לא שמעינן הך איסורא אלא לענין אחר שנסקל. אבל כשקדם ושחטו אחר שנגמר דינו סד"א דשרי באכילה אי לאו דגלי קרא דלא יאכל את בשרו. והרי מההיא סוגיא דבכורות שם מבואר דמחיובא דמיתה לחוד נמי שמעינן איסור לכשקדם ושחטו. ובאמת דעיקר דברי הרא"ה בלא"ה תמוהים אצלי דכיון דלדעתו מחיוב מיתה לחוד נמי שמעינן איסור הבשר. משום דאי לא תימא הכי אין זה עונש הבעלים אלא עונשו של השור. א"כ ודאי פשיטא שאין מקום לחלק בין קודם סקילה לאחר סקילה. שהרי לשיטתו ממה שחייב הכתוב את השור בסקילה נשמע שענש הכתוב את הבעלים בהפסד השור. וא"כ עכ"פ משנגמר דינו ליסקל אית לן למימר דהבשר אסור אפי' קדם ושחטו. שהרי לשיטתו גם איסור הבשר הוא בכלל גמר הדין לסקילה. ודבריו צ"ע אצלי בזה. ועכ"פ הסוגיא גופא קשה מההיא סוגיא דבכורות שם. ומיהו לזה אפשר לומר דההיא דהתם אינה ענין לכאן. משום דהתם מיתת החטאות היא מדינא שכן נאמרה הלכה שאין להם שום תקנה אלא מיתה. ובודאי ממילא מבואר מזה דאסירי בין להקרבה בין לאכילה והנאה. משא"כ כאן דסקילת השור אינה אלא משום עונש של הבעלים. כמש"כ הרא"ה בשם הרמב"ן רבו ז"ל. אי לאו קרא דלא יאכל את בשרו. ודאי היה ראוי לומר שאם עבר ושחטו משנגמר דינו שמותר באכילה. כיון דהשור גופיה מצד עצמו אין בו שום ריעותא כלל להיותו אסור באכילה. כיון דאין חיוב מיתתו אלא לעונש על

הבעלים. וכשעבר והקדים ושחטו. אין בזה אלא מניעת העונש לבד. אבל השור מצד עצמו אין בו שום דררא דאיסורא באכילה ובהנאה:

איברא דעיקר הדבר שכתב הרא"ה ז"ל בשם רבו. והוא בלא ספק הרמב"ן שהיה רבו מובהק. דסקילת השור אינה אלא משום עונש הבעלים צ"ע אצלי טובא לכאורה. שהרי הרמב"ן ז"ל גופיה (בנמוקיו עה"ת פ' נח) על קרא דמיד כל חיה וגו' כתב דמה שאמרה תורה סקל יסקל השור גזירת מלך הוא ואיננו כדי להעניש את בעליו. שהרי אפי' שור המדבר נסקל עיי"ש. וא"כ דברי הרמב"ן ז"ל סתרי אהדדי. אבל נראה בזה ע"פ מה שכבר נשאל הרשב"א ז"ל (בתשו' ח"א סימן קי"ד) על דברי הרמב"ן ז"ל (בנמוקיו עה"ת) שם שדבריו תמוהים לכאורה. דהא שור המדבר פלוגתא דר"מ ור"י הוא בברייתא. דר"י פוטר ור"מ מחייב (כן היתה גירסת השואל והרשב"א ז"ל. ועי' בדק"ס ב"ק מ"ד ע"ב). וקיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י. ועל זה השיב הרשב"א ז"ל שם וז"ל. אפשר שהרב לא נתכוון בפירושי התורה לומר שכן הלכה אלא לומר שאין זה עונש מקנס הבעלים (כצ"ל עיי"ש). שהרי שור המדבר חייב לר"מ. ולא נחלקו ר"מ ור"י בדבר זה שזה מדין קנס הבעלים לר"י. ולר"מ מגזרת הכתוב וכו' עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד דבריו ז"ל תמוהים אצלי דאיזו ראיה היא כאן מדרבי מאיר לרבי יהודה מדלא נחלקו בדבר זה. ודילמא בהא גופא הוא דפליגי. וזהו עיקר טעמייהו. דלר"מ ס"ל דגזירת מלך היא. והילכך קאמר דאפי' שור המדבר נסקל. אבל רבי יהודה ס"ל דמשום עונש הבעלים הוא. והילכך קאמר דשור המדבר שאין לו בעלים פטור. והדבר פשוט ומבואר דבכל כיו"ב לא שייך לומר מדר"מ נשמע לר"י מדלא פליגי בהכי. דהרי ליכא נפק"מ לדינא בהכי אלא לענין זה בלבד. דאם עונש בעלים הוא שור המדבר פטור. ואם גזירת הכתוב בעלמא הוא לענוש את השור. גם שור המדבר חייב. וא"כ ודאי פלוגתא דר"מ ור"י לא שייכא אלא בעיקר דינא בלבד אם שור המדבר חייב או פטור. ולא בטעם סקילת השור. וא"כ לר"י דלדעת השואל להרשב"א ז"ל קיי"ל כוותיה. ודאי אין סקילת השור אלא משום עונש הבעלים. ושלא כדברי הרמב"ן ז"ל שם:

מיהו בעיקר הדבר העלה הרשב"א שם דלענין הלכה קיי"ל כר"מ דשור המדבר נמי בסקילה. משום דסתם לן תנא דמתני' שם כוותיה. ואע"ג דגם במתניתין שם פליג רבי יהודה עלה. מ"מ שפיר חשיבא סתמא עיי"ש בדבריו. וכן פסקו שאר הראשונים ז"ל. וא"כ לדידן דקיי"ל כר"מ אין זו אלא גזירת מלך ולא משום עונש הבעלים. וכדעת הרמב"ן ז"ל בנמוקיו עה"ת שם. ומעתה ע"פ זה אין סתירה בדברי הרמב"ן ז"ל. דאפשר לומר דשם נקט אליבא דהילכתא דקיי"ל כר"מ. ולדידי' ודאי ליכא למימר דמשום עונש הבעלים

נסקל השור. וע"כ אין זה אלא גזירת מלך שיענש השור בסקילה. אבל כאן מאחר דמבואר בברייתא דאי לאו קרא דלא יאכל את בשרו הוה סד"א שאם שחטו משנגמר דינו מותר באכילה. עכצ"ל דס"ל להך תנא כר"י דאין הסקילה אלא מתורת עונש הבעלים. דאל"כ הו"ל למימר דממה שחייבה תורה סקילה לשור. כבר שמעינן איסור אכילה והנאה מבשרו אפי' הקדים ושחטו משנגמר דינו. גם אי לאו דגלי קרא דלא יאכל את בשרו. כמו שמתבאר מסוגיא דבכורות שם. וא"כ שפיר פירש הרא"ה בשם הרמב"ן ז"ל דממה שאמרה תורה סקל יסקל השור לחוד נמי ידעינן להאי תנא דברייתא דהבשר אסור. ואפי' בבן פקועה שאין בו איסור נבלה. דאל"כ נמצא שאין זה עונש הבעלים אלא עונש הבהמה. והרי הך ברייתא אזלא אליבא דר"י דאמר שור המדבר פטור דס"ל דסקילת השור אינה אלא משום עונש הבעלים. דאילו לר"מ גם בלא קרא דלא יאכל את בשרו. ממה שאמרה תורה סקל יסקל לחוד נמי שמעינן איסור אכילה והנאה מן הבשר אפי' שחטו משנגמר דינו. ולדידיה ע"כ לא איצטריך קרא דלא יאכל את בשרו אלא כדי לעבור עלה בל"ת ועשה:

ועפ"ז ניחא שפיר תמיהת התוס' בזבחים (ע"א ע"א ד"ה ברובע) מנ"ל דרובע ונרבע אסורין בהנאה הא כי כתיב קרא בנוגח הוא דכתיב ולא ילפי מהדדי. כדאמרינן (בפרק שור שנגח דו"ה) יש בנוגח מה שאין ברובע ויש ברובע שאין בנוגח עיי"ש שהניחוה בתימא. ובפירש"י והריטב"א ז"ל בקידושין (נ"ז ע"ב) כתבו דילפינן לה מנוגח עיי"ש. וזה ודאי תמוה כמש"כ בתוס' שם. ומשום זה דעת רבינו אפרים ז"ל הובא בתוס' בכריתות (כ"ד ע"א ד"ה דא"ל) דשור רובע ונרבע באמת מותר בהנאה. אלא שהתוס' שם דחו דבריו מכמה דוכתי דמבואר איפכא עיי"ש בדבריהם ועכ"פ ודאי הדבר תמוה טובא מנ"ל הא. אבל עפמש"כ ניחא שפיר. דרובע ונרבע בדידהו גופייהו כתיב איסור הנאה. ואין צריך למילף מדוכתא אחרינא. דכיון דברובע ונרבע לכ"ע השור בסקילה לעולם בכל ענין אפי' שור המדבר ושל הפקר. ולא כתיב ביה בעלים כלל. וא"כ לכ"ע סקילתו ע"כ אינה אלא גזירת מלך. ואע"ג דתנן (פרק ארבע מיתות נ"ד ע"א) גבי רובע ונרבע אם אדם חטא בהמה מה חטאת אלא לפי שבאת לאדם תקלה על ידה לפיכך אמר הכתוב תסקל. דבר אחר שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה עיי"ש. וא"כ משמע לכאורה מזה דסקילת רובע ונרבע נמי לא משום גזירת מלך הוא. אלא מחמת האדם הוא שבאה לה. כמו בנוגח למ"ד שור המדבר פטור. אבל זה ליתא. דהרי צריך להבין מה שהשיב על השאלה ששאל אם אדם חטא בהמה מה חטאת. והשיב לפי שבאת לאדם תקלה על ידה. והרי עדיין אין זו תשובה להשאלה בהמה מה חטאת במה

שבאת לאדם תקלה על ידה. אטו היא מצווה להזהר שלא תבא לאדם תקלה על ידה. או אפי' שלא תביא היא בכוונה תקלה לאדם. אבל נראה דהכי קאמר נהי דודאי אין בהמה בת עונש על עבירות שבתורה. מ"מ הרי עשתה דבר רע מצד עצמו שבאת לאדם תקלה על ידה. והו"ל כנוגח שאע"פ שאינה מוזהרת על אזהרות שבתורה. מ"מ כיון דהדבר מצד עצמו הוא דבר רע. ראוי לעונש על כך אפי' את מי שאינו בכלל אזהרות שבתורה. וכל כיו"ב אע"פ שאינה בת דעת מעלה עליה הכתוב כאילו היתה בת דעת ובת עונשין. וחייבה סקילה. וא"כ עכ"פ עיקר עונש סקילה ברובע ונרבע גזירת מלך היא מצד עצמה. כאילו היתה הבהמה בת חיובא על מעשיה. וכן מתבאר מדפרכינן התם (נ"ה ע"א) נכרי המשתחוה לבהמתו תתסר ומקטלא וכו'. ישראל גופא תתסר מידי דהוי ארביעה. ומשני רבא אמרה תורה בהמה נהנית מעבירה תיהרג עיי"ש. ופירש"י ז"ל רבא אמר לפיכך לא ילפינן נעבד מנרבע משום דלא נהנית הבהמה מעבירה וכו' עכ"ל עיי"ש. וביותר ביאור כתב הרמ"ה ז"ל שם על זה וז"ל רבא אמר לעולם היכא דליכא קלון נמי קטלינן. וגבי ישראל או גוי המשתחוה לבהמתו היינו טעמא דלא קטלינן לפי שלא נהנית הבהמה מעבירה. והתורה לא חייבה את הרובע והנרבע מיתה אלא לפי שנהנו מן העבירה עכ"ל עיי"ש. הרי דסקילת הבהמה ברובע ונרבע לכ"ע מחמת עצמה הוא שבאה לה. וא"כ ודאי ממה שאמרה שתסקל שפיר שמעינן בה איסור אכילה והנאה כמו בההיא דבכורות שם. וניחא שפיר תמיהת התוס' שם בזה:

ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דלמאי דקיי"ל כת"ק דר"י דשור המדבר נמי בכלל עונש סקילה דבהמה. וא"כ ע"כ אין זה משום עונש הבעלים אלא גזירת מלך לענוש הבהמה מצד עצמה. וא"כ מקרא דסקל יסקל לחוד נמי שמעינן איסור אכילה והנאה מן הבשר כשקדם ושחטו אחר שנגמר דינו. וקרא דלא יאכל את בשרו ע"כ לא איצטריך אלא כדי לעבור עליו בל"ת ועשה ולהתחייב עליו מלקות. א"כ יפה עשה רבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו זה במנין הלאוין. דאזיל לשיטתו דבכל כיו"ב אינו מונה הל"ת והעשה אלא במצוה אחת. ואחר שמנה כאן העשה שכוללת גם עיקר עונש סקילה שעל הב"ד והצבור. שוב אין הלאו נמנה לפום שיטתו:

וראיתי להרמב"ם ז"ל בפיה"מ (פ"ד דב"ק מ"ד ע"ב) דתנן שור שהוא יוצא ליסקל והקדישו בעליו אינו מוקדש. שחטו בשרו אסור. ואם עד שלא נגמר דינו והקדישו בעליו מוקדש ואם שחטו בשרו מותר. וכתב על זה הרמב"ם ז"ל שם וז"ל ואמרה תורה סקל יסקל השור ולא יאכל את בשרו. וכיון שגזרה עליו סקילה היאך יתכן לאכלו. אבל הוצרך לא יאכל לאסרו בהנאה עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו אלו שמפרש דהיינו טעמא שאם

שחטו משנגמר דינו בשרו אסור. משום דכיון שגזרה תורה עליו סקילה יש בכלל זה איסור אכילת בשרו. אע"פ שעדיין לא נסקל. ואייתר קרא דלא יאכל את בשרו לומר דאסור אף בהנאה. ולהכי אם הקדישו בעליו אינו מוקדש דלאו דידי' הוא. וגם לא חזי לכלום להקדש. אבל דבריו תמוהים ונפלאים מאוד שהם נגד סוגיא דגמרא שם בדוכתה. דהרי לעיל (שם מ"א ע"א) קתני בברייתא דמדכתיב סקל יסקל לא שמעינן איסור אכילה אלא לבתר סקילה. ומשום איסור נבלה. ומדאייתר קרא דלא יאכל את בשרו יליף שמשנגמר דינו אע"פ ששחטו בשרו אסור. ואיסור הנאה יליף מדכתיב ובעל השור נקי. ופרכינן עלה התם וממאי דלא יאכל את בשרו להיכא דשחטו לאחר שנגמר דינו שאסור באכילה. אימא דהיכא דשחטו לאחר שנגמר דינו שרי באכילה הוא. והאי לא יאכל את בשרו להיכא דסקלי' מיסקל דאסור בהנאה הוא דאתי כדר"א וכו' לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע וכו'. ומשני אמרי ה"מ היכא דנפיק ליה איסור אכילה ואיסור הנאה מלא יאכל. אבל הכא דאיסור אכילה מסקל יסקל נפקא. אי ס"ד האי לא יאכל את בשרו איסור הנאה הוא. נכתוב רחמנא לא יהנה. א"נ לא יאכל. את בשרו למה לי. דאע"ג דעבדי' כעין בשר דשחטי' אסור עיי"ש. הרי מבואר דמקרא דסקל יסקל לא שמעינן אלא איסור אכילה לאחר סקילה. ומשום איסור נבלה. ואיסורא דקודם סקילה אחר שנגמר דינו לא שמעינן אלא מקרא דלא יאכל את בשרו. ומשום דאייתר. דלאיסור אכילה לא צריך קרא משנסקל. דבלא"ה אסור משום נבלה. ולאיסור הנאה לחוד ליכא לאוקמי'. משום דא"כ הו"ל למיכתב לא יהנה. או משום ייתורא דאת בשרו. והילכך ע"כ לא מיתוקים אלא לאסרו אפי' בשחיטה אחר שנגמר דינו. אלא דממילא נשמע נמי מיני' איסור הנאה מדר"א דאמר כל מקום שנאמר לא יאכל איסור אכילה ואיסור הנאה במשמע. וקרא דבעל השור נקי מוקי ליה לאיסור הנאת עורו. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל שכתב דממה שגזרה תורה על השור סקילה שמעינן כבר גם איסור אכילה בשחיטה לאחר גמר דינו. ומדאייתר קרא דלא יאכל את בשרו שמעינן איסור הנאה. הם תמוהים מאוד. דמלבד שכבר נדחה בסוגיא דגמרא שם הך סברא. משום דא"כ הו"ל למכתב לא יהנה. כיון דאיסור אכילה כבר שמענו מדגזרה תורה עליו סקילה. אי נמי משום דא"כ אייתר ליה קרא דאת בשרו. ובפרט להרמב"ם דס"ל דממה שגזרה תורה סקל יסקל שמענו כבר איסור אכילתו גם קודם סקילה. וכדמוכח להדיא מדכתב דכיון שגזרה עליו סקילה היאך יתכן לאכלו. הרי דמגזירת הכתוב שיסקל שמעינן איסור אכילתו. ולא משום איסור נבלה לחוד דלא שייך אלא אחר סקילה ממש. אבל גזירת סקילה שייכא נמי מיד משנגמר דינו וכמבואר. ועוד דהרי כתב לפרש כן משנתנו שם דקתני אם

שחטו משנגמר דינו אסור. וא"כ ודאי אייתר קרא דאת בשרו. דליכא למימר דאיצטריך לענין היכא דשחטי' משנגמר דינו ועבדי' כעין בשר. דהא להרמב"ם ז"ל כבר שמעינן לה מדגזרה תורה שיסקל. ויותר עוד יש לתמוה דגם לפי מאי דס"ד מעיקרא לא הוה בעינן התם למימר אלא דמקרא דסקל יסקל נשמע איסור אכילתו אחר סקילה משום איסור נבלה. וקרא דלא יאכל מוסיף עליו גם איסור הנאה אחר סקילה. אבל קודם שנסקל מותר בשחיטה. וא"כ פירושו של הרמב"ם ז"ל אינו לא כדס"ד מעיקרא ולא כמסקנא. ואפי' לפירושו של הרא"ה בשם הרמב"ן ז"ל דמסקל יסקל נפק"ל איסור אכילתו משנסקל איסור מצד עצמו מלבד איסור נבלה. מ"מ עכ"פ גם לפ"ז לא הוה בעי למימר מעיקרא אלא דמסקל יסקל נשמע איסור אכילתו משנסקל. ולא כמו שפירש הרמב"ם ז"ל דמיני' שמעינן איסורא גם בשחיטתו אחר שנגמר דינו:

הן אמת שנראה דמקור דברי הרמב"ם ז"ל אלו הוא ממה שאמרו בירושלמי (פ"ג דערלה ה"א) רבי אבהו בשם רבי יוחנן העושה אספלנית משור הנסקל אינו לוקה שאין ל"ת שלו מחוור וכו'. מתניתא פליגא על ר"י. ממשמע שנאמר סקל יסקל השור וכי אין אנו יודעין שבשרו אסור באכילה. ומה ת"ל לא יאכל את בשרו. להודיעך שכשם שאסור באכילה כך אסור בהנאה מה עביד ליה רבי יוחנן. פתר לה בשקדמוהו הבעלים ושחטוהו עד שלא נגמר דינו עיי"ש. והכי איתא נמי בירושלמי דפסחים (פ"ב ה"א) עיי"ש בקה"ע שמשבש גירסת הירושלמי שם. שצ"ל משנגמר דינו. ואשתמיטתי' דגם בתלמודא דידן (בב"ק מ"ד. ע"ב) קאמרינן וגמר דין לא בעינן והא השור יסקל גמר דין הוא עיי"ש. הרי דסקילת השור קרי לה גמר דין. וא"כ פשוט דגם בירושלמי שם דקאמר עד שלא נגמר דינו. הכוונה היא עד שלא נסקל. וכן פירש במרה"פ שם. אלא שלא הביא שכיו"ב מבואר שם בהדיא בתלמודא דידן. ועי' ג"כ לעיל (שם י"ג ע"ב). ועכ"פ מבואר דלהך ברייתא דירושלמי משום דאייתר ליה קרא דלא יאכל את בשרו מוקי ליה לאיסור הנאה וכדברי הרמב"ם ז"ל. אלא דלכאורה כיון דאליבא דרבי יוחנן מוקי ייתורא דקרא לענין שאם קדמוהו הבעלים ושחטוהו משנגמר דינו. נראה דאליבא דהך תנא דברייתא ס"ל דאם שחטו משנגמר דינו שרי. וכדהוה בעי למימר בפירכא דפריך בתלמודא דידן. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל אינם לא כר"י ולא כתנא דהך ברייתא. אבל אין זה מוכרח. דאפשר לומר דמשמע ליה להרמב"ם ז"ל דודאי גם תנא דהך ברייתא ס"ל דאם שחטו משנגמר דינו אסור. אלא דס"ל דלהכי לא איצטריך קרא דלא יאכל את בשרו. משום דמקרא דסקל יסקל גופי' שמעינן לה. דמכיון שגזרה עליו תורה סקילה. שמעינן שאסור מיהת באכילה. ולא איצטריך קרא דלא יאכל אלא לאיסור הנאה. אבל ר"י לא משמע ליה

מקרא דסקל יסקל איסור לשחטו משנגמר דינו. ומשום הכי איצטריך ליה קרא דלא יאכל להכי אבל איסור הנאה לא שמענו. וא"כ דברי הרמב"ם ז"ל בזה הם כברייתא זו דירושלמי שם:

אלא דמ"מ דבריו תמוהים שהרי בתלמודא דידן אידחיא הך סברא. ומסיק דאי אפשר לומר דקרא דלא יאכל לא מיתוקם אלא לענין איסור הנאה בלבד. וגם מבואר שם דמקרא דסקל יסקל ליכא למשמע אלא איסור אכילה לאחר שנסקל בלבד. וא"כ היכי שביק הרמב"ם תלמודא דידן ונקט כברייתא דירושלמי. דודאי נראה דלתלמודא דידן ס"ל דמשבשתא היא. ומיהו במאי דאמרינן בתלמודא דידן התם דקרא דלא יאכל ליכא לאוקמי באיסור הנאה בלבד. משום דא"כ הו"ל למכתב לא יהנה. איכא למימר דלא קאמר התם הכי אלא אליבא דההוא תנא דהך ברייתא דהתם בלבד. דמהאי טעמא לא בעי לאוקמי הך קרא דלא יאכל לאיסור הנאה בלבד. אף דאין זה הכרח גמור מצד עצמו. משום דאיכא למידחי דאפיק הנאה בלשון אכילה לומר דשיעור הנאתו כשיעור אכילה בכזית או לענין דאינו מוזהר על הנאתו אלא בענין שראוי לאכילה. ועי' מש"כ המל"מ (פ"ה מהלכות יסוה"ת) ובהלכות אבל (פי"ד הכ"א) ובשאר אחרונים בזה. והרי בתלמודא דידן נמי אשכחן דלא חייש להוכחה זו. דבפ"ב דפסחים (כ"ד ע"א) אמרינן כתיב לא יאכל ואם אינו ענין לגופי' דהא כתיב וכו' ואם אינו ענין לאכילה תניהו ענין להנאה עיי"ש. בכולה סוגיא דהתם. והשתא כיון דלא אתי קרא אלא לאיסור הנאה קשה דלא הו"ל למכתב לא יאכל אלא לא יהנה. וכבר עמד בזה אחד מהראשונים ז"ל הובא בש"מ (בב"ק שם מ"א ע"א) ונדחק בזה עיי"ש. וגם ראיתי למהר"ם חלאוה ז"ל (פסחים כ"ב ע"א) שנראה שהרגיש בזה ותירצה כלאחר יד. וז"ל ומשני א"כ לימא קרא לא יהנה. כלומר דכיון דלא איכתיב בהדיא בהנאה ואצטרכי' למידרש. טפי עדיף למידרש לא יאכל לאחר ששחטו אחר שנגמר דינו ולאוקמי' באכילה ממש כדכתיב וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דודאי אין זה הכרח גמור. דשפיר איכא לאוקמי קרא דלא יאכל באם אינו ענין לאכילה תניהו ענין להנאה. אלא דהכא כיון דאפשר לאוקמי' באכילה ממש לענין אם שחטו אחר גמר דינו. טפי עדיף מלאוקמי' לאחר סקילה ולאיסור הנאה גרידא. וא"כ היינו דוקא אליבא דההוא תנא דהך ברייתא דמדכתיב סקל יסקל לא משמע ליה אלא איסור אכילה אחר סקילה. אבל להך ברייתא דירושלמי שם דמקרא דסקל יסקל לחוד נמי משמע ליה איסור אכילה אפי' בשחיטה שאחר גמר דינו. כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם. א"כ אפי' אי מוקמית קרא דלא יאכל להיכא דשחטו לאחר גמר דינו נמי לא איצטריך קרא אלא לאיסור הנאה בלבד. וא"כ שוב ליכא קושיא דלכתוב קרא לא יהנה.

וגם אידך שינויא דמשני מדכתיב את בשרו דאייתר למידרש אע"ג דעבדי' כעין בשר דשחטי'. איכא למימר דלא קאמר הכי אלא אליבא דהאי תנא לחוד. דכיון דלדידי' איכא למידרש קרא דלא יאכל את בשרו לשחטו אחר שנגמר דינו דרשינן. אבל עיקר הך דרשא אינה מוכרחת. דאיכא למימר דלהנך תנאי דדרשי התם לקמן מדכתיב את בשרו הטפל לבשרו לאיסור הנאת עורו עיי"ש. שוב איכא למימר דכולי' קרא להכי הוא דאתי. ולא אייתר קרא. וכיו"ב אמרינן בחולין (ע' ע"ב) עיי"ש אלא משום דלהך תנא איכא למידרש מיני' נמי איסור אם שחטו אחר גמר דינו דרשינן. וכ"כ בהדיא בש"מ שם בשם הר"א מגרמייזא ז"ל עיי"ש. וא"כ להוא תנא דברייתא דירושלמי שם אין מזה מקום קושיא. כיון דלדידי' גם לאיסור דשחטו אחר גמר דינו לא צריך קרא. ועי' ג"כ במש"כ התוס' (פ"ב דפסחים כ"ב ע"ב ד"ה סד"א) עיי"ש:

אלא דמ"מ ודאי קשה טובא דדחי ברייתא דתלמודא דידן מקמי ברייתא דירושלמי. דלברייתא דידן מבואר דס"ל דמקרא דסקל יסקל ליכא למשמע איסור אכילה אלא משנסקל ומשום איסור נבלה. ואפי' לפי' הרא"ה בשם הרמב"ן ז"ל עכ"פ לא שמענו מהך קרא שום איסור קודם סקילה אי לאו קרא דלא יאכל וגו'. ובפרט דגם מברייתא דירושלמי שם אין הכרח לומר דפליג בעיקר הך סברא על תנא דברייתא דידן וכמשכ"ל. וגם תמוה מה הכריחו להרמב"ם ז"ל לכך למידחי ברייתא דתלמודא דידן ולמינקט כברייתא דירושלמי. ובפרט דגם בירושלמי פליג רבי יוחנן על ברייתא דהתם. אבל ע"פ מה שביארנו לעיל לדעת רבינו הגאון ז"ל ניחא שפיר גם דברי הרמב"ם. אלא דס"ל כפשטא דסוגיא דפ"ב דבכורות שם דממה שגזרה תורה מיתה לא שמענו אלא איסור אכילה. וא"כ היינו ממש כברייתא דירושלמי שם. וברייתא דתלמודא דידן אזלא אליבא דרבי יהודה דסקילת השור אינה אלא משום עונש הבעלים. אבל אנן קיי"ל כר"מ דאין זה משום עונש הבעלים דאפילו שור המדבר חייב סקילה. והילכך ממה שגזרה תורה עליו סקילה שפיר שמעינן נמי איסור בששחטו אחר שנגמר דינו. אלא דמ"מ הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (סוף פ"ד מהלכות מאכלות אסורות) חזר בו מזה. ונקט שס כברייתא דתלמודא דידן עיי"ש. ועכ"פ עפמשכ"ל עלה בידינו ליישב דבריו בפיה"מ שם שלא יהיו תמוהים ונסתרים מהסוגיא בדוכתה. אלא דזהו רק לפי מה שהבין הרמב"ם ז"ל דאיסור אכילה דנקט בסוגיא דבכורות שם דוקא הוא. אבל אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל אלא ה"ה איסור הנאה שמעינן מחיובא דמיתה לסוגיא דהתם. וכמו שביארנו לעיל. ועפ"ז דבריו נכונים מה שלא מנה לאו זה כמו שנתבאר. אלא דזה לא יתכן רק לרבינו הגאון ז"ל לשיטתו. אבל להבה"ג וסייעתו ז"ל אכתי לא עלתה בידינו מאומה:

עוד יש אתי מקום לדון בזה ע"פ מאי דצ"ע לכאורה בעיקר הוכחת תנא דברייתא דקאמר ממשמע שנאמר סקל יסקל איני יודע שנבלה היא ונבלה אסורה באכילה מה ת"ל לא יאכל את בשרו מגיד לך הכתוב שאם שחטו וכו'. ולכאורה עיקר הוכחה זו ליתא לפי מאי דאמרינן ביומא (פרק בא לו ע"ב ע"א) אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. מתקיף לה ראב"י ודילמא הכי קאמר רחמנא נעביד ליה שפה כי היכי דלא ניקרע. ומשני מי כתיב שלא יקרע. עוד אמרינן התם אמר ר"א המזיח חשן מעל האפוד והמסיר בדי ארון לוקה שנאמר לא יזח ולא יסורו. מתקיף לה ראב"י דילמא כי קאמר רחמנא הדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו. ומשני מי כתיב שלא יזח ושלא יסורו עיי"ש. והנה לקמן שם מבואר דגם רבי יוסי בר חנינא ס"ל כראב"י דמאי דכתיב לא לא יסורו אינו אלא לומר הדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יסורו ממנו. ואין זה אזהרת לאו ללקות עליו. ומייתי לי' סייעתא מברייתא דתניא נמי הכי עיי"ש. והשתא לראב"י ולריב"ח קשה כאן בהך ברייתא מאי הוכחה היא. ודילמא לעולם אם שחטו לאחר שנגמר דינו מותר. והכי קאמר רחמנא סקל יסקל השור כדי שלא יאכל את בשרו. שע"י סקילתו יאסר באיסור נבלה. ולעולם אין לנו בו אלא איסור נבלה בלבד משנסקל. ובודאי עכ"פ מיהת איסור אכילה שפיר שמעינן מיני' אפי' אם שחטו אחר שנגמר דינו. דכיון דחזינן דקפיד קרא לנבלו כי היכי דליתסר מלאכלו. ממילא שמעינן שאין לו היתר אכילה בשחיטה. ואינו עומד אלא להתנבל. אלא דמ"מ אזהרת לאו ללקות עליו אין לנו בו אלא משנסקל משום אזהרת לאו דנבלה בלבד. איברא דודאי בהך ברייתא גופא ליכא שום קושיא בהכי. כיון דבברייתא לא קתני אלא שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה. אבל חיובא דמלקות לא נזכר כלל. וא"כ אפשר לומר דאין ה"נ קאמר דמיתסר באכילה. מדחזינן דקפיד רחמנא לנבלו בסקילה ופרושי קא מפרש בהדיא טעמא כדי שלא יבוא לאכול את בשרו. אבל אזהרת לאו בדבר ודאי ליכא כששחטו. ומה"ט נמי במתניתין דלקמן (שם מ"ד ע"ב) לא קתני אלא שאם שחטו בשרו אסור. איסורא הוא דאיכא אבל מלקות ליכא. וכדדייקינן כה"ג ריש פרק בתרא דיומא עיש"ה ובמש"כ התוס' פרק בתרא דזבחים (קט"ז ע"ב ד"ה אסור). אלא דקשה מדאמרינן (פ"ב דפסחים כ"ד ע"ב) אמר רבי אבהו א"ר יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן. למעוטי מאי אמר רב שימי ב"א למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שהוא פטור עיי"ש. הרי דס"ל לר"י דאיכא מלקות בשור הנסקל מקרא דלא יאכל את בשרו שהוא אזהרת לאו. וכן מבואר בירושלמי (פ"ב דפסחים ובפ"ג דערלה שם) עיי"ש. מיהו הא נמי לא תקשה דאפשר לומר דרבי יוחנן ס"ל כרב יהודה וכר"א ביומא

שם דס"ל דכל כיו"ב אזהרת לאו גמור הוא. דאם איתא שלא בא הכתוב אלא ליתן טעם למצוה הקודמת הו"ל למיכתב שלא יקרע שלא יזח ושלא יסורו. וא"כ הכא נמי אם איתא דמאי דכתיב ולא יאכל את בשרו אינו אלא טעם אדלעיל מיניה דכתיב סקל יסקל השור כדי שלא יאכל את בשרו. הו"ל למיכתב שלא יאכל את בשרו. ומדכתיב ולא יאכל. ש"מ דאזהרת לאו הוא ויש בו מלקות. ובפרט דר"א תלמידי' דר"י הוה ומסתמא כוותי' ס"ל. וכדאמרינן ביבמות (סו"פ האשה רבה צ"ו ע"ב) יושב ודורש והכל יודעין שמתורתו של ר"י הוא עיי"ש. ומזה הביאו התוס' (רפ"ק דיומא ד' ע"א) ראיה דכל מאי דקאמר ר"א סתם מסתמא משמיה דר"י רבי' אמרה עיי"ש. וא"כ ר"י בפסחים שם בבבלי ובירושלמי לשיטתי' אזיל דס"ל דכל כה"ג חשיב לאו גמור ולוקין עליו. ותמיהני על הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קפ"ח) שהביא ראיה דקרא דלא יאכל את בשרו הוא אזהרת לאו ממה שאמרו במכילתא שור שיצא ליסקל וקדמו בעלים ושחטוהו בשרו אסור באכילה עיי"ש. ובאמת דמשם אין ראיה. ואדרבה כיון דלא קתני אלא שאסור באכילה איכא למימר איסורא הוא דאיכא אבל אזהרת לאו ומלקות ליכא. ולעיקר הדין דאם שחטו משנגמר דינו בשרו אסור. לא הוצרך להביא מלשון המכילתא. שהרי משנתנו היא. דתנן (פ"ד דב"ק מ"ד ע"ב) שור שהוא יוצא ליסקל שחטו בשרו אסור עיי"ש. וטפי הו"ל להביא ממשנה ערוכה. ולענין אזהרת לאו ומלקות לא היה לו להביא אלא מדברי רבי יוחנן (פ"ב דפסחים) בבבלי ובירושלמי שם. אבל מלשון המכילתא לא מוכח מידי:

איברא דלפמש"כ קשה לכאורה במאי דפרכינן בסוגיא דב"ק שם וממאי דלא יאכל את בשרו להיכא דשחטו אחר שנגמר דינו שאסור באכילה. אימא דהיכא דשחטו אחר שנגמר דינו שרי באכילה. והאי לא יאכל את בשרו להיכא דסקלי' מסקל דאסור בהנאה הוא כדר"א וכו' עיי"ש. ולפי מש"כ אין כאן מקום קושיא כלל. דכיון דלא אתי האי תנא דברייתא לומר שיש בזה אזהרת לאו על אכילתו ע"י שחיטה שאחר גמר דינו. אלא הכי קאמר דמדקיהיב קרא טעמא וקאמר סקל יסקל השור כי היכי דלא יאכל את בשרו. ממילא נשמע שאפי' עדיין לא נסקל אלא שחטו. בשרו אסור. מדחזינן שהקפיד הכתוב על אכילתו וצוה שיתנבל בסקילה כדי שלא יהא נאכל. וא"כ ודאי אין לנו להוכיח מזה אלא שאפי' שחטו בשרו אסור. אבל לומר שאם שחטו לאחר שנגמר דינו שרי באכילה. וקרא דלא יאכל לאיסור הנאה הוא דאתי. לא יתכן ע"כ כלל. אם לא שנאמר דהך קרא הו"ל אזהרת לאו בפ"ע כמבואר. דהרי כיון דלא קאמר קרא אלא שחייבין לסקלו כדי שיתנבל ולא יאכל את בשרו. א"כ ודאי אין לנו מזה אלא דקפיד רחמנא על אכילתו כאיסור נבלה בלבד. אבל איסור הנאה לא שמענו אפי' אם בעלמא כל מקום שנאמר

לא יאכל איסור הנאה נמי במשמע. וגם ודאי כיון דגלי קרא דסקילתו הוא כדי שלא יאכל ע"כ אי אפשר לומר שיהא ניתר לאכלו בשחיטה. והכי נמי קשה בסוגיא דפסחים (כ"ב ע"ב) עיש"ה. מיהו גם מהיא ליכא קושיא כ"כ. דאיכא למימר דהך פירכא אזלא אליבא דמ"ד התם ביומא דכל כיו"ב לאו גמור הוא. דאל"כ הו"ל למיכתב שלא יאכל. ומדכתיב ולא יאכל ש"מ אזהרת לאו הוא. וכיון דהו"ל אזהרת לאו בפ"ע שפיר פריך דילמא לא אתי קרא אלא לאיסור הנאה. אבל אם שחטו אחר שנגמר דינו שרי. ואיצטריך לשנויי כדמשני. אבל לריב"ח וראב"י דס"ל דכל כיו"ב שפיר מתפרש קרא כטעם למצוה שקדמה לו. ודאי בלא"ה ליכא קושיא לא כאן ולא בסוגיא דפסחים שם:

ומעתה עפ"ז אפשר לומר דהיינו טעמא דרבינו הגאון ז"ל שלא מנה לאו זה דלא יאכל את בשרו. משום דלשיטתו אזיל שלא מנה ג"כ הנך שלשה לאוין דלא יסורו ולא יזח ולא יקרע. והיינו ע"כ מטעם דס"ל דקיי"ל כראב"י וריב"ח דס"ל דאינם אזהרת לאוין. ולא באו אלא לטעם למצוה שקדמה להם לעיל מיניה. וכמו שביארנו כבר לעיל במנין הלאוין (ל"ת רי"ב רי"ג) ובמבוא (סי' ז' שורש ה') עיש"ה. וא"כ כאן נמי קרא דלא יאכל את בשרו אינו אזהרה אלא טעם למה שגזרה תורה סקל יסקל דכתיב לעיל מיניה. ויפה עשה שהשמיטו ממנין הלאוין. והרמב"ם ז"ל וסייעתו שמנאוהו. לשיטתייהו אזלי שמנו ג"כ הנך שלשה לאוין דלא יסורו ולא יזח ולא יקרע. כמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין פ"ו פ"ז פ"ח) עיי"ש. והיינו משום דס"ל דקיי"ל כר"א ור"י דס"ל התם ביומא דמדלא כתיב שלא יקרע ושלא יסורו. אין לנו לומר שלא באו אלא לטעם. ואזהרות לאוין נינהו. הילכך הכא נמי אין לנו לומר דקרא דלא יאכל את בשרו לא בא אלא לטעם לסקילה אלא אזהרת לאו גמור הוא ויש למנותו במנין הנאוין. אף ע"ג דמפשטי' דקרא משמע יותר שלא בא אלא לטעם. וכדקתני בברייתא ממשמע שנאמר וכו' ומה ת"ל לא יאכל וכו'. אבל אם נפרש שלא בא הכתוב אלא לטעם ניחא שפיר ולק"מ כמבואר. וגם לבתר דמוקי קרא לענין אם שחטו אחר שנגמר דינו אכתי אין הכתוב מתיישב ע"פ פשוטו. דהרי קרא דלא יאכל בתר סקילה הוא דכתיב. וכבר נדחק רש"י ז"ל בזה (בפסחים שם) ד"ה שאם שחטו וכו'. וכתב וז"ל וה"ק קרא סקל יסקל השור. ואי לא סקלו אעפ"כ לא יאכל את בשרו עכ"ל עיי"ש. וזה ודאי דחוק טובא. דפשטי' דקרא ודאי משמע דאסקילה קאי ולא כשלא סקלו. וגם שחיטה מאן דכר שמה. וגם בקידושין (נ"ו ע"ב) נדחק רש"י בזה עיי"ש. ובסוגיא דב"ק שם נדחק לפרש קצת בדרך אחר עיי"ש. אבל אם נפרש דהכתוב לא בא אלא לטעם מתפרש הכתוב כפשוטו. מ"מ כיון דלא כתיב שלא יאכל אלא ולא יאכל. אין לנו לפרשו כטעם. אלא לאו גמור בפ"ע הוא. כההוא דהתם לר"י ולר"א. דגם

התם לפום פשטי' דקרא ודאי משמע שלא בא הכתוב אלא לפרש טעם המצוה הקודמת כדקאמר ראב"י. ואפי' הכי מדלא כתיב שלא. ס"ל לר"י ולר"א שאין הכתוב מתפרש אלא כאזהרת לאו בפ"ע. ולהכי הרמב"ם ז"ל וסייעתו דס"ל דהתם קיי"ל כר"י ור"א. גם כאן בלאו דשור הנסקל ס"ל הכי. אבל רבינו הגאון ז"ל דס"ל דהתם קיי"ל כראב"י וריב"ח. הילכך גם כאן אזיל לשיטתו ולא מנה לאו זה במנין הלאוין שלו:

ועפ"ז אפשר ליישב קצת גם דעת הבה"ג ז"ל וסייעתו. דאע"ג דהבה"ג וסייעתו ז"ל מנו במנין הלאוין שלהם ל"ת דלא יסורו ול"ת דולא יזח החושן. מ"מ הרי לא מנו ל"ת דלא יקרע. וכבר ביארנו שם במנין הלאוין ובמבוא שדברי הבה"ג בזה הם נוסדים ע"פ סוגיא דפרק בתרא דמכות. מדפריך אביי ממלקות דל"ת דלא יסורו הבדים. וממלקות דל"ת דולא יזח. ולא פריך נמי ממלקות משום ל"ת דלא יקרע המעיל. וגם שאר אמוראי התם דפרכי טובא ולא פרכי נמי מקורע המעיל. ש"מ דס"ל דאע"ג דלא יסורו ולא יזח אזהרות לאוין גמורין נינהו ולוקין עליהן. ולא אמרינן כראב"י שלא באו אלא לטעם. מ"מ בלאו דלא יקרע ס"ל כראב"י דאינו אזהרת לאו. משום שלא בא הכתוב הזה אלא לטעם מצות שפה יהיה לפיו דכתיבא לעיל מיניה. ולכן לא מנו הבה"ג וסייעתו ז"ל לאו זה. וכבר הרגישו בזה קצת מן האחרונים ז"ל. וכמש"כ שם עיי"ש. אלא דמ"מ עדיין עיקר הדבר צריך ביאור מאיזה טעם יש לחלק בזה בין לאו דלא יקרע ללאוי דלא יסורו ולא יזח. והרי לפי המתבאר בסוגיא דיומא שם הנך תלתא לאוי שקולים הם וטעם אחד להם לכ"ע. בין למ"ד דאזהרות לאוין נינהו ובין למ"ד שלא באו אלא לטעם. ור"י ור"א לא פליגי אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא. מיהו נראה דמ"מ אמוראי דסוגיא דמכות שם אפשר לומר דס"ל לחלק בזה בינייהו. דדוקא בלאו דלא יקרע אית לן למימר שלא בא הכתוב אלא ליתן טעם למצוה הקודמת. משום שאם לאזהרת לאו הוא בא. ודאי לא יתכן לחלק בין המעיל לשאר בגדי כהונה לענין זה. וכדקאמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. הרי דפסיקא ליה לר"י דקאי על כל בגדי כהונה. אע"ג דלא כתיב אלא גבי מעיל בלבד. אבל לראב"י דאתקיף עלה. וקאמר שלא בא הכתוב אלא לנתינת טעם אדלעיל מיני' דכתיב שפה יהיה לפיו. לא קאי אלא על המעיל בלבד. וא"כ ודאי עדיף טפי לומר דאיצטריך קרא לגופי'. למעיל דכתיב גבי'. מלומר דלאו דוקא מעיל. אלא ה"ה לכולהו בגדי כהונה. והילכך בלאו דלא יקרע מסתבר יותר כדברי ראב"י דאמר שלא בא הכתוב אלא לטעם ואינו אזהרת לאו. משא"כ בהנך לאוי דלא יסורו ולא יזח. דבכל ענין לא מפקינן הנך קראי מפשוטן. דאפילו לר"א דס"ל דאזהרות לאוין נינהו. מ"מ לא באו להזהיר אלא על בדי הארון ועל החושן בלבד. וכ"ש לראב"י דקאמר שלא באו

אלא לנתינת טעם. והילכך בהנך שפיר אית לן למימר טפי כדקאמר ר"א. דמדלא כתיב שלא יסורו ושלא יזח. אית לן למימר שלא לנתינת טעם באו. אלא לאזהרות לאוין בפ"ע. ומה"ט בסוגיא שם אע"ג דלענין מסיר בדי הארון ומזיח החושן מעל האפוד ס"ל לאביי כר"א דלוקה. משום דהו"ל אזהרות לאוין גמורים. מ"מ במקרע בגדי כהונה ס"ל דלאו בר מלקות הוא. משום דקרא דלא יקרע. לא קאי אלא על המעיל בלבד כפשטי' דקרא. ואינו אלא נתינת טעם לדלעיל מיני' דכתיב שפה יהיה לפיו. ולא אזהרת לאו הוא. וכראב"י דפליג עלי' דרב יהודה התם. אע"ג דלא כתיב שלא יקרע. מטעם שביארנו:

ובלא"ה כבר ראיתי להרב מר"ט (שורש חמישי) שכתב לחלק בין לאו דלא יקרע לתרי לאוי דלא יסורו ולא יזח. משום די"ל דבהנך תרי לאוי ס"ל לאביי דאי אפשר לומר דלא באו אלא לטעם. משום דבלא"ה כבר כתב בהו קרא טעם. דבקרא דלא יסורו ליכא למימר דלא אתי אלא לומר הדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יסורו כדקאמר ראב"י. שהרי בלא"ה כבר כתיב בטבעות הארון יהיו הבדים. דמשמע שאין נשמטין. כדקתני התם בברייתא לקמן עיי"ש. וכן בקרא דולא יזח ליכא לפרש שהוא טעם כדי שלא יזח. דהא כבר כתיב לעיל מיניה להיות על חשב האפוד. ופירש"י להיות החשן דבוק אל חשב האפוד. וא"כ זהו הטעם של המצוה דלעיל מיניה. דכתיב וירכסו בפתיל תכלת להיות על חשב האפוד. להיות החשן דבוק אל חשב האפוד. וא"כ ע"כ ולא יזח דכתיב בתרי'. אינו אלא אזהרת לאו בפ"ע. ואינו טעם לבד. אבל בקרא דלא יקרע. אע"ג דלא כתיב שלא יקרע. משמע ליה לאביי כראב"י שלא בא הכתוב אלא לנתינת טעם אדלעיל. דכתיב שפה יהיה לפיו עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. ומעתה עפ"ז נראה דכאן נמי קרא דלא יאכל את בשרו לא דמי אלא ללאו דלא יקרע. בין לטעמא דידי בין למש"כ במר"ט שם. דהרי גם כאן ליכא טעם אחר בקרא. וגם אם נוקים קרא לאזהרת לאו ע"כ אית לן למיעקר קרא מדכתיב בתר סקל יסקל ולאוקמי' על קודם סקילה. כמו שנדחק רש"י ז"ל שם. וזה עדיף טפי מלגבי קרא דלא יקרע. דהתם עכ"פ אפי' אי מיתוקים קרא לאזהרת לאו. מ"מ הרי אע"ג דמתפרש גם על כל שאר בגדי כהונה מיהא על המעיל נמי קאי. משא"כ כאן דלא קאי אלא על קודם סקילה בלבד ולא על אחר סקילה. אע"ג דאחר סקילה הוא דכתיב. אלא דממילא גם כשאכל מבשרו משנסקל עובר אף על לאו דלא יאכל את בשרו. אבל עיקר קרא ע"כ צריך לאוקמי' על קודם סקילה אם שחטו וכדקתני בברייתא. וא"כ ודאי מסתברא טפי לומר שלא בא הכתוב אלא לטעם לסקילה. כדס"ל לאביי וראב"י בקרא דלא יקרע. והשתא א"כ ממילא מתבאר דהבה"ג ז"ל ג"כ לשיטתו אזיל שלא מנה

לאו דלא יקרע. משום דס"ל דבזה קיי"ל כראב"י כדמוכחא סוגיא דמכות שם. ולכך לא מנה ג"כ לאו דלא יאכל את בשרו:

עוד נראה קצת לדון בזה ע"פ מה שעמד הראב"ע ז"ל (פרשת משפטים) במאי דקאמר בברייתא שם ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהיא נבילה ואסורה באכילה. ומה ת"ל לא יאכל את בשרו וכו'. ומאי קושיא ודילמא כיון דאמר רחמנא בנבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וגו'. קאמר קרא הכא ולא יאכל את בשרו כשאר נבלה לגר אשר בשעריך או לנכרי עיי"ש בדבריו. מיהו משום זה ליכא קושיא כ"כ. דודאי מסתמא ליכא לאוקמי אזהרה שכתובה בתורה סתם. להזהיר לנכרים. ואע"ג שמצינו בתורה אזהרה דבן נכר לא יאכל בו. שלדעת כמה מהראשונים ז"ל היא אזהרה לנכרי עצמו. מ"מ שאני התם דבהדיא כתיב בקרא בן נכר. משא"כ באזהרה סתם כההיא דהכא. לית לן לאוקמי בנכרים. וגם בההיא דהתם כבר תמה בזה בתוס' הרא"ש ז"ל ביבמות (פרק הערל ע"א ע"א) עיי"ש. ובמש"כ שם עוד לעיל (ע' ע"ב). ואע"ג דאכתי אפשר לאוקמה אזהרה לישראל שלא יאכילנו הוא לגר תושב או לנכרי. מ"מ כיון דלישנא דקרא לא יאכל משמע טפי דהאזהרה היא להאוכל גופי'. מוטב יותר לאוקמי קרא לענין אם שחטו אחר שנגמר דינו שאסור. אלא דאכתי יש להקשות ע"פ מה שכתב בתשו' בשמים ראש (סי' שכ"ד) לדון בדבר החדש לפי מאי דאמרינן בגיטין (פרק השולח ל"ח ע"ב) אמר רב המקדיש עבדו יצא לחירות וכו' דליהוי עם קדוש קאמר. ופירש"י וז"ל דליהוי עם קדוש ישראל גמור דכתיב בהו כי עם קדוש אתה עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז נראה דכיון דבנבלה כתיב לא תאכלו כל נבלה וגו' כי עם קדוש אתה וגו'. א"כ עבדים שאינם בכלל עם קדוש אינם מוזהרים על לאו דנבלה. וגז"ש דגמרינן לה לה מאשה לא שייכא הכא. משום דקרא דעם קדוש אתה מיעטי' מכלל הך גז"ש. כי היכי דמותר בממזרת משום דבאזהרת ממזר כתיב קהל ה'. ועבדים אינם בכלל קהל ה'. ועפ"ז ביאר שם דברי הטור (יו"ד סי' א') שלא הכשיר לשחיטה אלא עבדים משוחררים. ותמהו האחרונים ז"ל עליו דמהיכא תיתי לפסול שאינו משוחרר. והא כיון שמל וטבל לשם עבדות נתחייב במצות כאשה. וכיון דאשה כשרה לשחיטה עבד נמי כשר. ובהדיא תנן (ריש פ"ג דזבחים) דאפי' לשחיטת קדשים עבדים כשרים עיי"ש. ולפ"ז ניחא דבחולין כיון שהותר בנבלה לאו בר זביחה הוא. משא"כ בקדשים שגם הוא חייב בשחיטת הפסח ושאר קדשים שמתחייב בהן. הילכך לגבי קדשים חשיב בר זביחה. עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. ואף דודאי מילתא חדתא היא. מ"מ דבריו נוסדים על יסוד נאמן:

וראיתי שם שהעיר להקשות על זה דמדפרט הכתוב בנבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וגו'. מכלל דלעבד שמל וטבל לשם עבדות אסורה עיי"ש. ואין בזה מקום קושיא כלל לדעתי. דבפשיטות איכא למימר דודאי לעבד נמי שרי. אלא דגר תושב ונכרי איצטריך למיכתב לדברים ככתבן או להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. לר"מ כדאית ליה ולר"י כדאית ליה (פ"ב דפסחים כ"א ע"ב) עיי"ש. ואי הוה כתב קרא עבד לא הוה שמעינן מיניה לגר תושב. דהרי ודאי עבד שמל וטבל שחייב במצות עדיף מגר תושב. וא"כ לר"י דאמר דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה ואסור ליתן להם מתנת חנם. אי לא הוה כתיב אלא עבד ה"א דוקא לעבד. אבל גר תושב הו"ל בכלל נכרי ואסור ליתן לו נבלות. ועי' בתוס' (פ"ק דע"ז כ' ע"א) בד"ה להקדים עיש"ה. וכ"ש לר"מ דדריש קרא להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי. דפשיטא דמדאיצטריך קרא להקדים נתינה דעבד. ליכא למשמע מיניה להקדים גר תושב. ובפרט לפמש"כ התוס' בע"ז שם (ד"ה ור"מ) דגם בתר דגלי קרא לא מיחייב להקדים נתינה דגר תושב למכירה דנכרי אלא בנבלה דוקא שאינה שוה אלא דבר מועט לישראל עיי"ש. וא"כ פשיטא דאי לא הוה כתיב בקרא אלא עבד. דהיה ראוי לומר דגר תושב אין לו להקדימו למכירה דנכרי אפי' בנבלה מטעם שכתבו התוס' שם עיי"ש. אבל מה שרצה שם לומר דה"ה נמי לטרפה דכתיב בה ואנשי קודש תהיון לי וגו'. אלא שהוקשה לו מדכתיב בה לכלב תשליכון אותו מכלל דלעבד אסורה עיי"ש. ולדידי מזה לק"מ דמלבד דלפי מה שדרשו במכילתא (משפטים פ"כ) דלכלב לא כלב ממש קאמר קרא. אלא ככלב. ואפי' נכרי במשמע עיי"ש. א"כ אפשר דעבד נמי במשמע. ואין מזה שום מקום ראיה כלל. ועוד דלפי מאי דמסיק במכילתא שם דלכך נאמר לכלב ללמדך שאין הקדוש ב"ה מקפח שכר כל בריה שנאמר לא יחרץ כלב לשונו אמר הקב"ה תנו לו שכרו עיי"ש. וכן הוא בתרגום יונתן שם. ובמדרש (שמות רבה פל"א) עיי"ש. וכן פירש"י (פ"ב דפסחים כ"ב ע"א) ד"ה אותו וכו'. דקרא למצותו איצטריך שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה עיי"ש ועי' בירושלמי (פ"ח דתרומות ה"ג ופ"ב דע"ז ה"ג) וביפה מראה שם. בלא"ה אין משם ראיה כלל. הן אמת דכל הראשונים ז"ל מוני המצות שלא מנו מצוה זו במנין העשין שלהם. וגם הפוסקים לא הביאו מכילתא זו להלכה. נראה ודאי דס"ל דלא קיי"ל הכי להלכה ואכמ"ל בזה. מ"מ נראה דגם ע"פ פשטי' דקרא לא מוכח מידי. די"ל דנקט קרא כלב לפי שהוא שומר הבהמות בשדה ומוטל עליו לפרנסו וליתן לו הטרפה שנטרפה בשדה ע"י הארי והזאב וכיו"ב. ובהווה דבר הכתוב. ועי' מש"כ הראב"ע ז"ל שם עיש"ה ואין להאריך בזה. אבל עיקר הדבר מה שהשוה בב"ר אנשי קודש לעם קדוש. לענ"ד אין דבריו נכונים ואינם ענין זה לזה

כלל. דאף ע"ג דאין העבד בכלל עם קדוש. מ"מ שפיר יכול להיות איש קדוש כשמתנהג בפרישות ובטהרה וקדושה. וא"כ מדכתיב בטרפה ואנשי קודש תהיון לי. אין שום ראיה לומר שאין עבד בכלל אזהרת טרפה. אלא שקצת היה אפשר לדון בזה ע"פ מה שאמרו בספרי (ראה פיסקא ק"ד). ואיתא נמי בירושלמי (פ"ו דנזיר ה"א) לא תאכלו כל נבלה אין לי אלא נבלה טרפה מנין ת"ל כל נבלה עיי"ש. הרי דבהך קרא איתרבי נמי טרפה בכלל. וכיון דמסיים עלה התם קרא וקאמר כי עם קדוש אתה וגו'. אית לן למימר דעבדים שאינם בכלל עם קדוש. אינם לא בכלל אזהרת נבלה ולא בכלל אזהרת טרפה. שהרי שתיהן כאחת נכללו באזהרה זו לפי דרשת הספרי והירושלמי. אבל גם מזה אין שום ראיה. דאיכא למימר דקרא דכי עם קדוש אתה לא קאי אלא על נבלה בלבד שמפורשת בהדיא בקרא. ולא על טרפה דלא איתרבי אלא מריבויא דכל. וכיו"ב כתבו התוס' (בפרק בתרא דיומא ע"ו ע"ב) ד"ה גמר ובפ"ק דסוכה (ז' ע"ב) ד"ה מחיצה. וכן פירש"י שם (לקמן י"ב ע"ב) ד"ה כשרין עיי"ש ובכמה דוכתי אחריני:

ולכאורה יש להעיר בזה מדתנן (פ"ד דבכורות כ"ח ע"ב) מעשה בפרה שניטלה האם שלה והאכילה רבי טרפון לכלבים עיי"ש. ואם איתא דטרפה מותרת לעבדים אמאי לא האכילה לעבדים ולשפחות. ובשלמא מה שלא האכילה לגר תושב ולנכרי. איכא למימר דהיינו משום דבימי ר"ט כבר לא היה נוהג דין גר תושב. כדאמרינן (סוף פ"ז דערכין כ"ט ע"א) אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג עיי"ש. ולנכרי אסור ליתן מתנת חנם. ובדמים אפשר שלא היו קונים מזומנים. ולהשהותה לא רצה משום חשש תקלה. אבל הרי עבדים ושפחות כנענים היו מצויים להם הרבה. ואפי' לדעת הרמב"ן ז"ל שהביאו הרשב"א והר"ן ז"ל (בפרק השולח) דגם לעבדים כנענים אסור ליתן מתנת חנם עיי"ש. מ"מ להאכילן אין זו מתנת חנם להם אלא להאדון שמזונותיהם עליו. ובודאי דלהמכילתא דלכלב תשליכון אותו הוא מצות עשה בטרפה ליתנה לכלב. איכא למימר בפשיטות דמשום המצוה הזאת הוא שהאכילן ר"ט לכלבים. אלא שהרי כבר כתבנו דלדעת רוב גדולי הראשונים ז"ל לא קיי"ל הכי להלכה. אלא ודאי עכצ"ל דגם עבדים בכלל אזהרת טרפה נינהו. וכן מתבאר ג"כ מההיא דפרק אלו טרפות (חולין נ"ג ע"ב) דאמרינן התם ההיא שרקפא דספק דרוסות דאתא לקמי' דרב שדרינהו לקמי' דשמואל חנקינהו ושדינהו בנהרא. ופריך ולזבינהו לנכרים וכו' ולשדינהו לכלבים וכו' עיי"ש. והשתא אמאי לא פריך דעדיפא מינה למיכלינהו לעבדים ולשפחות. שהיו מצויים להם הרבה. אלא ודאי עבדים נמי אסורים בטרפה כישראל. וכן מוכח ממתניתין (פ"ו דתרומה ל' ע"ב) דתנן כל הקדשים שנעשו טרפה אין פודין אותן שאין פודין את הקדשים

להאכילן לכלבים עיי"ש. ואם איתא דעבדים מותרים באכילת טרפה קשה אמאי נקט כלבים. טפי הו"ל למינקט עבדים ושפחות. ועוד יותר קשה דכיון דהא דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים נפק"ל התם (לקמן ל"א ע"א) מדכתיב בפסולי המוקדשין ואכלת ודרשינן ולא לכלביך. וא"כ כיון דאפי' תרומה וקדשים קלים נאכלים לעבדים. כ"ש פסולי המוקדשים שנפדו. והו"ל בכלל ואכלת. ואם כן פשיטא שראוי לומר דנהי דמיעט קרא שאין פודין אותן להאכילן לכלבים ממיעוטא דואכלת. אבל ודאי פודין אותן להאכילן לעבדיו ושפחותיו. דשפיר קרינן בהו ואכלת. וא"כ הדבר תמוה מאי דתנן שאין פודין אותן משום שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. הרי אכתי שפיר יש לפדותן כדי להאכילן לעבדים. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דגם עבדים בכלל אזהרת איסור אכילת טרפה נינהו. והכי נמי מוכח מההיא דאמרינן (פ"ב דתמורה י"ז ע"א) אמר שמואל המקדיש את הטרפה צריכה מום קבוע לפדות עליו. ופריך עלה ש"מ פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. ופירש"י ז"ל ואנן קיי"ל לקמן דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים אלא למיתה עכ"ל עיי"ש. והשתא מאי קושיא והא לא גמרינן לקמן (ל"א ע"א) דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים אלא מדכתיב בפסולי המוקדשין ואכלת. דדרשינן מיני' ואכלת ולא לכלביך. וא"כ אין לנו אלא בענין שלאתר פדיון לא יהיו ראויים אלא לכלבים. אבל הכא בטרפה. כיון שראוים מיהת לאכילת עבדים ושפחות דלא אימעיטו ממיעוטא דואכלת כדכתיבנא שפיר פודין. הן אמת דלהמכילתא דבטרפה איכא מצוה מדאורייתא ליתנה לכלבים. אפשר לומר דכיון דלאחר פדיונה צוה הכתוב ליתנה לכלבים. שפיר הו"ל בכלל מיעוטא דואכלת ולא לכלביך. אבל כבר נתבאר דלא קיי"ל הכי. וכן יש להוכיח מכמה דוכתי דלתלמודין לא קיי"ל כהך מכילתא. או דס"ל דאסמכתא בעלמא היא ולא דרשא גמורה. ותמיהני על הרשב"ץ ז"ל במגן אבות (פ"ב דאבות) שכתב כדבר פשוט דטרפה מצוה דאורייתא ליתנה לכלבים עיי"ש. וא"כ אמאי לא מנאה הוא ז"ל גופי' במנין המצות שלו ואכמ"ל בזה. וא"כ ע"כ מוכח מזה דעבדים נמי מוזהרים על הטרפה.

אלא דבלא"ה כבר ביארנו דבאיסור טרפה אין לנו שום יסוד לומר שאין עבדים בכלל. דאע"ג דאין עבדים בכלל כי עם קדוש אתה. מ"מ שפיר קרינן בהו ואנשי קודש תהיון לי האמור בטרפה. וא"כ הו"ל כשאר מצות שהאשה חייבת בהן שגם העבד חייב בהן. אלא דבאיסור נבלה ודאי יש יסוד נאמן לומר שאין עבדים בכלל. כמש"כ בבשמים ראש שם. אלא דלכאורה מוכח שמוזהרים הם ג"כ על איסור נבלה. מדאמרינן פ"ב דבכורות (ט"ו ע"א) רב כרשב"ל דאמר לרבנן קדשי בה"ב היו בכלל העמדה והערכה קדשי מזבח

לא היו בכלל העמדה והערכה. ולא מיתוקמא מתני' כרבנן דקתני סיפא אם מתו יקברו. ופרכינן ממאי דהאי אם מתו יקברו משום דבעי העמדה והערכה הוא. דילמא משום דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים הוא. ומשני אמרי א"כ ניתני אם נעשו טרפה יקברו עיי"ש. והשתא אם איתא דעבדים מותרים בנבלה. הרי עכצ"ל דהאי אם מתו יקברו אינו אלא משום דבעי העמדה והערכה. דליכא למימר דמשום דאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. דמה בכך. הא עכ"פ פודין אותן להאכילן לעבדים ולשפחות. דליכא למעטינהו מדכתיב ואכלת ולא לכלביך. וכמו שנתבאר לעיל. מיהו אי מההיא איכא למידחי דודאי אין ה"נ דהוה מצי לשנויי הכי. אלא דבלא"ה משני שפיר דא"כ ניתני אם נעשו טרפה יקברו. דזה פשוט טפי כמבואר. ובודאי דעכ"פ מוכח מזה דמיהת עבדים אסורים בטרפה. אלא דעכ"פ אין הכרח משם לומר דאסורים בנבלה. אבל לכאורה יש להביא ראיה מדאמרינן בפ"ק דשבועות (י"א ע"ב) דתניא בפרה אדומה אם מתה תפדה. ופרכינן עלה התם וכי פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. ודחיק התם רב משרשיא דתפדה משום עורה. ומאי קושיא ותיפוק ליה דהבשר נמי נהי דאין פודין אותו להאכילו לכלבים. מ"מ הרי ראוי לפדותו להאכילו לעבדים ושפחות. דודאי פודין את הקדשים להאכילן לעבדים כמו שנתבאר. אלא ודאי מוכרח מזה דעבדים נמי אסורים בנבלה. ואע"ג דלפמש"כ התוס' שם קיימינן התם אליבא דמ"ד פרה קדשי בדה"ב היא ומדאורייתא פודין לאכילת כלבים. אלא דמדרבנן הוא דאסור עיי"ש. מ"מ פשיטא דלא אסרו רבנן בקדשי בדה"ב אלא מה שאסרה תורה בקדשי מזבח. וכיון דודאי קדשי מזבח פודין לכ"ע לאכילת עבדים כמש"כ. א"כ ודאי גם קדשי בדה"ב מדרבנן לא יתכן לומר שאין פודין. ועכצ"ל דנבלה אסורה לעבדים. אלא דגם זה יש לדחות עפמש"כ התוס' בזבחים (ע"א ע"ב) ד"ה ובטרפה. שכתבו לתרץ מאי דקשה דבבכורות (ל"ב ע"ב) מתיר ר"ע בכור אפי' לגוי. ובזבחים (פרק טבול יום ק"ג ע"ב) אמר ר"ע שהמפשיט את הבכור ונמצא טרפה יאותו הכהנים בעורו. משמע דוקא בעורו ולא בבשרו שאסור להאכילו לגוי ולכלב. ועל זה כתבו וז"ל דמידי דלא חזי לישראל אסור להאכילו לכלב ולגוי. אבל מידי דחזי לישראל. כיון שנפדה שרי ליתן לכלב. והיינו טעמא דדרשינן ואכלת ולא לכלביך. כלומר דבר שאינו עומד אלא לכלביך. אבל היכא דחזי לדידי' אישתרי לגמרי. דאיתקיש לצבי ואיל עכ"ל עיי"ש. והשתא לפ"ז נראה דאע"ג דודאי עבדים אוכלין אפילו תרומה וקדשים קלים. וכ"ש פסוהמ"ק לכ"ע. מ"מ היינו דוקא היכא דחזי גם לאכילת הבעלים. אבל טרפה ונבלה אפילו את"ל דעבדים מותרים באכילתן. מ"מ כמו שאין

פודין את הקדשים להאכיל לכלבים הכי נמי אין פודין אותן להאכילן לעבדים. דלא קרינן בהו ואכלת כמו בכלבים:

אמנם יש להביא ראי' לכאורה מדתנן (פ"ק דגיטין י"א ע"ב) האומר תן שטר שחרור לעבדי אם רצה לחזור יחזור דברי ר"מ דאמר חוב הוא לעבד שיוצא מתחת יד רבו לחרות משום שפוסלו מן התרומה. ובגמרא שם (לקמן י"ג ע"א) פרכינן ולר"מ תינח עבד כהן. עבד ישראל מאי איכא למימר. אמר רב שמואל בר"י מפני שמפסידו משפחה כנענית. ופריך אדרבה הרי הוא מתירו בבת חורין. ומשני עבדא בהפקירא ניחא ליה זילא ליה שכיחא ליה פריצא ליה עיי"ש. והשתא אם איתא דעבדים מותרים בנבלה. אמאי לא קאמר דחוב הוא לו משום דאוסרו בנבלות. דזה שייך אפילו בעבד ישראל. אלא ודאי עבד נמי אסור בנבלות כישראל. הן אמת דהכי נמי יש להקשות פ"ק דכתובות (י"א ע"א) דאמרינן א"ר הונא מטבילין אותו ע"ד ב"ד וכו'. מהו דתימא נכרי בהפקירא ניחא ליה. דהא קיי"ל דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה קמ"ל עיי"ש. והשתא התם למה ליה לטעמא דבהפקירא ניחא ליה. תיפוק ליה דחוב הוא לו משום דהגרות אוסרו בכל מאכלות אסורות שהיו מותרות לו בגויותו. מיהו התם איכא למימר דנקט הך טעמא אגב עבד שמזכיר בהך שינויא. ושם ליכא חוב אחר להעבד. וגם אפשר דהכל בכלל בהפקירא ניחא ליה דקאמר. אע"ג דמפירש"י שם לא משמע הכי עיי"ש. אבל עכ"פ הכא בעבד גופי' ודאי קשה אם איתא דעבד מותר בנבלות. דהך טעמא מרווח טפי דנבלות מצויות לו בזול ובדבר מועט. אלא ודאי עבד נמי בכלל איסור נבלה. וכן מוכח מברייתא דהכא דקתני ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהיא נבלה ואסורה באכילה. ומה ת"ל ולא יאכל את בשרו מגיד לך הכתוב וכו'. והשתא מאי ראיה. ודילמא איצטריך קרא דלא יאכל את בשרו כדי לאסרו אף על עבדים ושפחות. דמשום נבלה לא מתסר להו. אבל משום לאו דשור הנסקל גם לדידהו מתסר. מיהו נראה דאפשר לומר דההיא ברייתא אתיא כאיסי בן יהודה בחולין (פרק כל הבשר קט"ו ע"ב). וכרשב"י (שם קט"ז ע"א) דס"ל דקרא דכי עם קדוש אתה לא קאי על לאו דנבלה דלעיל מיני'. אלא על איסור בשר בחלב דכתיב בתרי' עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת ראה) על הך קרא. וא"כ לדידהו כיון דלית לן מיעוטא בנבלה למעוטי עבדים. עבדים נמי בכלל אזהרה דנבלה. ושפיר אייתר קרא דלא יאכל את בשרו לאסרו אפילו בששחטו אחר גמר דינו. ובהכי ניחא נמי ההיא דפ"ק דגיטין שם. דאיכא למימר דרב שמואל בעי למינקט טעמא דר"מ אפילו אי ס"ל כמ"ד דקרא דכי עם קדוש אתה לא קאי אנבלה:

ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דלדידן דקיי"ל כמ"ד דלא נפק"ל איסור אכילה והנאה דבב"ח אלא מתלתא לא תבשל. וכדנקיט סתמא דתלמודא (פ"ב דקידושין נ"ז ע"ב) עיי"ש. וא"כ ס"ל דכי עם קדוש אתה אנבלה הוא דקאי. ומזה מבואר דעבדים אינם בכלל אזהרת נבלה. וא"כ אין לנו שום הכרח לאפוקי קרא דלא יאכל את בשרו מפשטי'. דמשמע דעל אחר סקילה קאי. שהרי בתר סקילה הוא דכתיב. ואע"פ שדרשו מדכתיב את בשרו אע"ג דעבדי' כעין בשר דשחטי'. מ"מ הרי כבר ביארנו בשם הראשונים ז"ל שאין זה מוכרח. אלא דכיון דאיכא למידרש דרשינן. והיינו לבתר שהוקשה לו לתנא דממשמע שנאמר סקל יסקל השור ידענו שהוא נבלה ואסורה באכילה. ומה ת"ל ולא יאכל את בשרו. אבל בלא"ה לא הוה דרשינן את בשרו להכי. ושפיר הוה מיתוקים קרא דלא יאכל את בשרו כמשמעו לאחר סקילה. וכיון דלדידן לא קשה לן מידי בלאו זה דלא יאכל את בשרו. אפילו לפום פשטי' דקרא דקאי לאחר סקילה. ומשום דאע"ג דבלא"ה מוזהר עלה משום לאו דנבלה. מ"מ נפק"מ להזהיר אף לעבדים דליתנייהו בלאו דנבלה. א"כ אע"ג דודאי עיקר איסור לענין אם שחטו לאחר שנגמר דינו איכא למימר דנפק"ל מעונש סקילה גופי' וכמשכ"ל. מ"מ קרא דלא יאכל את בשרו אין לנו שום הכרח כלל לאפוקי מפשטי'. ולומר שלא בא אלא להוסיף בו לאו אם שחטו לאחר שנגמר דינו. וא"כ לענין מנין המצות אין למנות לאו זה. משום דלדידן בלא"ה אנו מוזהרין עליו לאחר סקילה משום לאו דנבלה. וגם משום עשה דסקל יסקל. דכיון שגזרה תורה עליו סקילה יש בכלל זה איסור אכילתו כמשכ"ל. וגם משום אזהרה דעבדים אינו נמנה. משום דמנין תרי"ג מצות אינו כולל אלא מצות שנצטוו ישראל. ולא מצות של עבדים כנענים וגם משום דגם בעבדים מלבד הלאו דלא יאכל איכא נמי איסור עשה דסקל יסקל. וכל כיו"ב אינו נמנה לשיטת רבינו הגאון ז"ל אחר שכבר מנה עשה דסקל יסקל:

ועדיין יש מקום לפקפק בזה. ובעיקר ענין איסור נבלה לעבד יש להאריך הרבה. ויש מקום לחלק בזה בין מתה מאיליה לנתנבלה ע"י אדם לפי משכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת נח) כל רמש אשר הוא חי פרט לנבלה עיי"ש. ומבואר מזה דנבלה אסורה אף לבני נח. והרמ"ע ז"ל מפאנו הביא פסיקתא זו בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ג סכ"א) ותקע בה מסמורת. וכתב דזהו בכלל שלשים מצות שקבלו עליהם בני נח. כמו שאמרו (פרק גיד הנשה צ"ב ע"א). והיינו במתה מאילי'. דבמתה ע"י אדם כתיב לגר אשר בשעריך וגו'. וכמו שביאר המפרש שם על דבריו עיי"ש. ועי' במש"כ התוס' שם לעיל (צ"א ע"א) ד"ה כמ"ד. ובפירש"י (שם צ"ב ע"ב) ד"ה במקולין. וא"כ פשיטא דגם עבדים כנענים ע"כ מוזהרים על מתה מאיליה. דודאי ליכא מידי דלעבדים שרי ולנכרי

אסור. ואין לנו לדון בהם אלא על נתנבלה בשחיטה וכיו"ב. וכבר הארכתי בעיקר הדבר בקונטרס מיוחד ואכמ"ל בזה יותר. ומ"מ נתבארו דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו בזה לפי חומר הנושא. ועדיין צ"ע בזה:

והנה הדבר מבואר שע"פ שיטת רבינו הגאון ז"ל פרשה זו דנוגח נמנית לתשלום מנין הלאוין. אע"פ שעניינו הוא עשה. שהרי עונש הבעלים הוא במיתה בידי שמים דכתיב וגם בעליו יומת. אלא דגלי לן קרא שנותן ממון כופר נפשו ומתכפר לו. כמבואר במכילתא (משפטים) ובתלמוד (פ"ג דכתובות ל"ז ע"ב. ובפ"ק דערכין ז' ע"ב). וגם סקילת השור עונש הוא. וא"כ הו"ל כשאר העונשין שבמיתה שבתורה. שנמנין לשיטתו בחשבון הלאוין משום המצוה שבהן על הב"ד ואפי' כשאין זולת זה שום לאו בדבר כלל. כמו שנתבאר בפתיחת מנין העונשין עיי"ש. ואפי' בנוגח עבד נמי הבעלים בעונש מיתה בידי שמים. אע"פ שאין זה מפורש בקרא בהדיא. דלענין רציחה אין חילוק בין עבד לבן חורין בעיקר העונש. והשלשים שקלים במקום תשלומי כופר הם כמש"כ הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות נזקי ממון) עיי"ש. ומקורו מתוספתא (פ"ד דב"ק) עיי"ש. ועי' ב"ק (מ"ג ע"ב) עיש"ה וצ"ע ואכמ"ל בזה. וגם השלשים שקלים מצד עצמן. כיון שהם בתורת קנס הרי הו"ל עונש שעולה בחשבון הלאוין לשיטתו:

מצוה כ

וגומץ. המבעה. וההבער. לתגמולות. כתיב (פרשת משפטים) וכי יפתח איש בור וגו' בעל הבור ישלם וגו'. וזו היא פרשת נזקי בור. וזש"כ רבינו הגאון ז"ל **וגומץ**. וכתיב שם כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו וגו'. והיא פרשת נזקי השן. וכשמואל דאמר (פ"ק דב"ק) מבעה זה השן עיי"ש. ושם כתיב עוד כי תצא אש ומצאה קוצים וגו' שלם ישלם המבעיר את הבערה. וזש"כ **וההבער. לתגמולות.** כלומר לתשלומין. וזה קאי על כל השלש פרשיות. ונמנו במנין הפרשיות מטעם שנתבאר בפתיחה. שהמזיק מסתמא אינו משלם לניזק תשלומי נזקו אלא בכפייה ע"פ הב"ד והצבור. שבידם לעשותו. ואין זה מוטל אלא עליהם. והרי זה כשאר מצות המוטלות על הצבור שנמנין במנין הפרשיות. ושלש אלה מנאן רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד. נזקי בור כתב שם (בדבור לא תרצח) וז"ל **כורה בור והשיח והמית** עכ"ל. וכתב **והמית**. משום דבמיתה מיירי קרא. דכתיב והמת יהיה לו. ודקדק למינקט לשון **והמית**. משום דדרשינן שור ולא אדם חמור ולא כלים. ובאדם וכלים לא שייך והמית. משום דאדם הו"ל לעיוני ומיזל. וא"כ לא בעל הבור המיתו. אלא הוא המית את עצמו. וכן כלים אינם נופלים מעצמן בבור אלא ע"י הנושא אותן. או המוליכן. וא"כ לא בעל הבור המיתן בשבירתן אלא אחרים גרמו להם.

ואע"ג דבאדם אפי' על הקטנים ולאו בני דעת נינהו פטור. כדתנן (פ"ה דב"ק נ"ב ע"א). היינו משום דהו"ל מין בן דעת. וסתמא דמילתא בר דעת הוא בזה אפי' קטן. אבל בהמה מסתמא לאו בני דעת. נינהו. ומ"מ על שור שהוא פקח פטור מהאי טעמא דהו"ל לעיוני ומיזל. כדאמרינן התם (נ"ד ע"ב) עיי"ש. ועי' רמב"ם (פי"ב מהלכות נזקי ממון הט"ז) ובמש"כ הראב"ד ז"ל שם בהשגות והה"מ שם. אבל כאן קיצר רבינו הגאון ז"ל ביותר ודבריו במצות אלו לא באו אלא ברמז בעלמא לענין הפרשה האמור בתורה. ופרשיות המבעה וההבער כתב שם (בדבור לא תגנוב) וז"ל **המבעה וההבער ישלם מיטב** עכ"ל. והיינו משום דדין מיטב בפרשת מבעה הוא דכתיב. ומשום דנזקי בור כתיב בהו מיתה. לכן רמזה בדבור לא תרצח. אבל נזקי מבעה ומבעיר דלא מיירי בפרשיות אלו אלא בנזקי ממון. לכך רמז אותן בדבור לא תגנוב. דהו"ל ג"כ נזק ממון שלא ע"י מיתה. והבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו בפ"ע שלש פרשיות אלו. אלא כללו כל דיני נזיקין בפרשה אחת. **פ' נזיקין** שמנו. וכמשכ"ל. אבל הרמב"ם ז"ל וסייעתו מנו שלש פרשיות אלו בפ"ע. כדרך שמנאן רבינו הגאון ז"ל. כמש"כ בסה"מ להרמב"ם (עשין רל"ח ר"מ רמ"א) עיי"ש. וגם רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת לא הלך בזה בדרך הבה"ג ז"ל. ומנה שלש פרשיות אלו בפ"ע:

והנה נזקי הרגל לא מנה רבינו הגאון ז"ל לא כאן ולא שם באזהרותיו. אלא שכללן בכלל מבעה. אע"ג דלשמואל (רפ"ק דב"ק ד' ע"א) דנקטינן כוותיה תנא במתניתין שור לרגלו. ומבעה לשינו עיי"ש הרי דתנא דמתניתין חלקן לשנים. וקרי לרגל אב בפ"ע. ולשן אב בפ"ע. מ"מ כיון דבקרא נכללו רגל ושן כאחד. דכתיב כי יבער איש וגו' ושלח את בעירו ובער בשדה אחר וגו'. ותניא (ריש ב"ק ב' ע"ב) ושלח זה הרגל. וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור. ובער זה השן וכן הוא אומר כאשר יבער הגלל עיי"ש. לכן מנאן באחת. וכן בסמ"ג (עשין ס"ז) מנה שן ורגל מצוה אחת. וביאר שם הטעם. וז"ל שלשה אבות נאמרו בשור נזקי קרן ונזקי שן ונזקי הרגל. ושתי מצות עשה יש בהם. אחת לדון בנזקי קרן שנאמר כי יגח וגו' ואין נגיחה אלא בקרן וכו'. מצות עשה שנייי לדון בנזקי שן ורגל שנאמר כי יבער איש שדה וכו'. נזקי השן והרגל כללן הכתוב ביחד מפני שהזיקן בדברים שדרכן לעשות תמיד כמנהג ברייתה וכו'. אבל נזקי קרן הוא ששינתה לעשות דבר שאין דרכה תמיד לעשות וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בחנוך (מצוה נ"ה) מנה שן ורגל מצוה אחת עיי"ש. ודברי הרמב"ם ז"ל בזה בסה"מ שם סתומים. שלא הזכיר רגל כלל. אלא מנה (שם עשין רל"ז) לדון בדיני השור. והוא אמרו יתעלה וכי יגח שור. וכי יגוף שור וכו' עכ"ל עיי"ש. ונגיחה ונגיפה היינו קרן. ואח"כ מנה (שם ר"מ) שצונו בדין ההבער. והוא

אמרו יתברך כי יבער איש וכו' עכ"ל עיי"ש. ואח"כ מנה שצונו בדין ההבערה. והוא אמרו יתברך כי תצא אש וגו' עכ"ל עיי"ש. הרי שבמצות ההבער שהוא שן לא כתב אלא שן בלבד. דנפק"ל מדכתיב כי יבער איש. אבל רגל דנפק"ל מדכתיב ושלח את בעירו. לא הזכיר כלל. והדבר תמוה לכאורה אמאי לא הזכיר נזקי רגל כמו שהזכירום הסמ"ג והחנוך אף ע"פ שאינם נמנין בפ"ע. ומ"מ ודאי הדבר מוכרח שלדעתו נכללים נזקי הרגל עם נזקי השן במצוה אחת. משום שכך כללן הכתוב במצוה אחת. שעל שניהם יחד כתב קרא מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. וזו היא המצוה הנמנית. אלא שהדבר מתמיה מאוד מה ראה למנות מצוה זו רק משום נזקי שן בלבד. כיון שבתורה נאמרה מצוה זו על נזקי רגל ועל נזקי שן יחד. גם יש לתמוה לכאורה על רבינו הגאון ז"ל שלשיטתו כל שני פרטים שנאמרו במצות אחת נמנה כל פרט בפ"ע. א"כ כאן היה לו למנות רגל ושן בשתי מצות בפ"ע אע"פ שנכללו בקרא במצוה אחת. ובשלמא להרמב"ם ז"ל והחנוך ליכא בזה קושיא. משום דאזלי לשיטתייהו שבכל כיו"ב אין כל הפרטים נמנין לשיטתם אלא במצוה אחת. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש תשיעי). אבל לרבינו הגאון ז"ל. וכן להסמ"ג והרמב"ן ז"ל שהם מונים כל פרט ופרט בפ"ע. היה להם למנות גם רגל ושן כל אחד מצוה בפ"ע:

אמנם נראה ע"פ מאי דבלא"ה יש לתמוה בלשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם שכתב וז"ל שצונו בדין ההבער והוא אמרו יתברך כי יבער איש עכ"ל עיי"ש. והוא תמוה לכאורה שהרי בברייתא שם (רפ"ק דב"ק שם) לא יליף שן אלא מסיפא דהך קרא דכתיב ובער בשדה אחר. וכן הוא בכל הסוגיא דגמרא שם עיי"ש. ולא מדכתיב מיד בתחילת הפרשה כי יבער. וכבר ראיתי להרשב"א ז"ל שתמה שם וכתב וז"ל ואני תמה כיון דכולי' קרא קא דריש. ולכל חדא וחדא מלתא למלתא הוא דאתיא. למה לי דכתיב רחמנא כי יבער איש. מוטב היה להם לדרוש מכי יבער את השן. ובירושלמי מיניה דריש את השן. דגרסינן התם המבעה כי יבער איש שדה או כרם. ושילח את בעירו זה הרגל וכו'. וגם לדעת הירושלמי קשה ובער מאי עביד לי'. ונראה לי דאיצטריך לשון זה חד לשלח שלוחא וחד דאזלא מנפשה כשן וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל לענ"ד מלבד דסוגיא דגמרא שם לא משמע הכי. גם לא נזכר שם כלל הך דרשא מקרא דכי יבער. גם עיקר תמיהתו לא מיתרצא בהכי כלל. דהרי אכתי הקושיא במקומה עומדת אמאי דריש בברייתא מעיקרא קרא דושילח לרגל ומסיפא דקרא דכתיב וביער הוא דדריש שן. הו"ל למידרש ברישא מדכתיב בריש הפרשה כי יבער איש וגו' זו השן. ומדכתיב בתר הכי ושלח נדרוש רגל. וכדדריש בירושלמי. ואמאי שביק הך דרשא מיד בריש הפרשה ונטר לה עד סופה. ואף דיש מקום

לומר כן בירושלמי שם. אבל בתלמודא דידן הדבר תמוה לומר כן ולא משמע הכי כלל. ועיקר תמיהת הרשב"א ז"ל מתורצת יפה ע"פ פירש"י (פרשת משפטים) שכתב וז"ל כי יבער. את בעירו. ובער. כולם לשון בהמה. כמו אנחנו ובעירנו. כי יבער מוליך בהמותיו בשדה וכרם של חבירו ויזיק אותו באחת משתי אלו או בשלוח בעירו או בבעור. ופירשו רבותינו שלוח הוא מדרך כף רגל. ובער הוא נזקי השן האוכלת ומבערת עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דלפום משמעות פשטי' דקרא כי יבער דכתיב ברישא דקרא מתפרש בדרך כלל שיעשה היזק בשדה או כרם של חבירו ע"י בהמותיו. ועדיין לא נתבאר באיזה ענין נעשה ההיזק ע"י בהמותיו. ולזה הולך הכתוב ומבאר שההיזק נעשה או בשלוח. דהיינו הרגל. או ע"י בעור. דהיינו השן. ונראה ודאי דהכי ס"ל לתנא דברייתא בתלמודא דידן. ולהכי לא דריש מידי על כי יבער דרישא דקרא. משום דס"ל דלפי משמעות הכתוב כי יבער אינו לא שן ולא רגל. אלא בדרך כלל היזק ע"י בהמה. וכן פירש הראב"ע ז"ל שם עיי"ש. והדר מפרש קרא באיזה ענין עשה את ההיזק. ברגל או בשן. וכן ראיתי שוב במה"פ שתירץ תמיהת הרשב"א ז"ל ע"פ פירש"י שם עיי"ש בדבריו. ומ"מ ודאי מדברי הירושלמי שם משמע שמפרש גם כי יבער דרישא דקרא על נזקי שן. וכן ראיתי להרשב"ם ז"ל (פ' משפטים) שפירש כן עיי"ש. אבל מברייתא וסוגיא דתלמודא דידן שם לא משמע הכי כלל. וע"כ מוכרח דס"ל כפירש"י. וא"כ מבואר מזה דעכ"פ לתלמודא דידן כי יבער דריש הפרשה כולל בין רגל ובין שן וכדמפרש קרא בתר הכי. וא"כ נראה דזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל שם. וזהו שכתב שצונו בדין ההבער. והוא אמרו יתברך כי יבער איש. וכוונתו לכלול בזה שן וגם רגל. ששניהם בכלל הבער דכי יבער דרישא דקרא:

וראיתי להחנוך שם שכתב וז"ל לדון בנזקי שן ורגל. כלומר מי שהזיק לחבירו נזק שבא מחמת השן או מחמת הרגל. כגון שהכניס בהמתו בשדה חבירו ואכלה שם. או הפסידה יונקותיו בעברה שם ברגליה. שיש עלינו לחייבו בתשלומין וכו' שנאמר כי יבער איש שדה וגו' ופירשו ז"ל דהיינו שן. ומה שכתב אחר כן ושלח את בעירו וגו' פירשו ז"ל דהיינו רגל. ונאמר על שניהם מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים דלא אשכחן לרז"ל שיפרשו קרא דכי יבער איש על שן. ואף דבירושלמי (ריש ב"ק) משמע הכי. מ"מ בברייתא דתלמודא דידן שם וסוגיא דגמרא התם לא ס"ל הכי. אם לא שנאמר דס"ל ג"כ כדברי הרשב"א ז"ל שהבאתי. וכדעת הרשב"ם ז"ל שם אבל לא משמע הכי בתלמודא דידן כמו שנתבאר. וכן מבואר בסמ"ג שם ממש כפירש"י ז"ל שהבאתי עיי"ש. והוא מוכרח מתלמודא דידן. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל כמש"כ. וגם

ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' משפטים) שכתב וז"ל כי יבער איש זה המבעה שבמשנתנו לשון אכילה וכו'. וזה מבעה ששולח את בעירו לבער בשדה אחר. ומבעה זה השן עכ"ל עיי"ש. וגם דבריו תמוהים. ולא יתכנו אלא ע"פ דברי הרשב"א ז"ל. אלא דבלא"ה דבריו שם תמוהים שנראה מדבריו שם דס"ל דכולה ההיא פרשה לא מיירי אלא בנזקי שן בלבד. ולא דריש ושלח את בעירו על נזקי רגל עיי"ש. וזה שלא כתלמודא דידן ולא כירושלמי שם ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דתלמודא דידן קרא דכי יבער איש כולל בין נזקי רגל ובין נזקי שן כפירש"י והרמב"ם והסמ"ג ז"ל:

ומעתה עפ"ז נכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל כאן ובאזהרותיו שם והסמ"ג והרמב"ן ז"ל שמנו נזקי שן ונזקי רגל במצוה אחת. אע"ג דבעלמא בכל הפרטים שנפרטו במצוה אחת נמנה לשיטתם כל פרט ופרט בפ"ע. משום דדוקא בפרטים שלא כללן הכתוב כלל כאחד. כמו שאור ודבש. או אתנן ומחיר. או עמוני ומואבי. וכן פצוע דכא וכרות שפכה וכיו"ב דעתם כן. משא"כ כאן דמעיקרא כתיב כי יבער איש וגו'. שכולל בזה דרך כלל בין נזקי שן ובין נזקי רגל. אלא דהדר מפרש הכתוב בהדיא הפרטים שנכללו בכלל זה. ואין זה אלא כדי לפרש את הכלל שהקדים הכתוב מעיקרא. הילכך גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו אינם נמנין אלא במצוה אחת. ואין לנו אלא לתפוס לשון ראשון שבמקרא שנכללו כאחד יחד בשם אחד. ועי' מה שביארנו במבוא (סי' ז' שורש תשיעי) דעדיפא מינה לשיטת רבינו הגאון ז"ל. וכ"ש כאן שלא באו הפרטים אלא לפרש את הכלל עיי"ש.

אלא דאכתי יש לתמוה על דברי רבינו הגאון ז"ל כאן וגם שם באזהרותיו שכתב **מבעה** ולא הזכיר רגל כלל. והא ודאי מבעה שכתב היינו כדמפרש שמואל מבעה דמתניתין. דהיינו נזקי שן. דאילו לרב דמפרש דמבעה היינו אדם. הרי כבר מנה רבינו הגאון ז"ל נזקי אדם כולם בפ"ע. כמשכ"ל (פרשיה י"ד) עיי"ש. והשתא הרי לשמואל תני מתניתין שור לרגלו ומבעה לשינו. כדמסיק רבא (ד' ע"א) אליבא דשמואל עיי"ש. וא"כ אפילו לשמואל אין נזקי רגל בכלל מבעה אלא שן בלבד. והרי נהי דשן ורגל אפילו לשיטתו אין נמנין אלא במצוה אחת וכמו שנתבאר. מ"מ כיון דעכ"פ מצוה זו כוללת נזקי שן עם נזקי רגל. אמאי לא הזכיר בכלל המצוה אלא נזקי שן בלבד. הן אמת דבירושלמי (רפ"ק דב"ק) מבואר דס"ל דמבעה כולל נזקי שן ונזקי רגל יחד עיי"ש ובפ"מ שם. אבל הדבר תמוה דשביק רבינו הגאון ז"ל תלמודא דידן ונקט כירושלמי. ואין לומר דודאי ס"ל כתלמודא דידן דאין נזקי רגל בכלל מבעה. אלא דמ"מ לפי שדרכו כאן לקצר ביותר אם הוה כתב גם נזקי רגל הוה משמע שמונה אותם מצוה בפ"ע. ולכן לא הזכיר אלא מבעה דהיינו שן בלבד. דזה ליתא דא"כ לא הו"ל למינקט לשון מבעה שאינו אלא שן לתלמודא דידן. אלא

הו"ל למינקט לשון הבער כלישנא דקרא כי יבער איש שכולל שניהם רגל ושן. וכדנקט הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם כדי לכלול שניהם יחד כמו שנתבאר:

ואולי אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל בזה דכיון דרב יהודה קאמר התם אליבא דשמואל דתנא שור לקרנו ומבעה לשינו. אלא דפריך התם עלה ורגל מאי שיירי'. ומשום הך קושיא מסיק רבא וקאמר תנא שור לרגלו ומבעה לשינו עיי"ש. והשתא מאחר דאשכחן לסתמא דתלמודא בירושלמי שם דס"ל דמבעה כולל שן ורגל. ודאי נראה דרב יהודה נמי לא איפריך משום הך קושיא דפריך עלי' ורגל מאי שיירי'. אלא דס"ל כהירושלמי דרגל נמי בכלל מבעה. אלא דרבא הוא דלא משמע ליה הכי. והילכך מסיק אליבא שמואל תנא שור לרגלו ומבעה לשינו. ואפשר דאיהו גופי' הוא דפריך הך קושיא דרגל מאי שיירי'. כדאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי כמש"כ התוס' בפסחים (ל"ג ע"א ד"ה תתן) ובשאר דוכתי עיי"ש. אבל רב יהודה גופי' לא חש להך פירכא. משום דס"ל כירושלמי דרגל נמי בכלל מבעה. כמו שנכלל נמי בקרא בהדי נזקי שן. וכן ס"ל לסתמא דתלמודא דירושלמי שם דתנא במתניתין שור לקרנו ומבעה לשינו ולרגלו עיי"ש. ומעתה לפ"ז נראה דרבינו הגאון ז"ל כולל שן ורגל בכלל מבעה. כרב יהודה וכסתמא דתלמודא דירושל'. ואע"ג דקיי"ל בעלמא הלכה כבתראי. והרי רבא דבתרא הוא לגבי רב יהודה לא ס"ל הכי אליבא דשמואל. מ"מ אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דהיינו דוקא היכא דפליגי אליבא דהילכתא. משא"כ כאן דנא פליגי אלא במשמעותא דמתניתין אליבא דשמואל. אית לן למינקט טפי כרב יהודה דהוה תלמידי' דשמואל. וקים ליה במילי דרבי' טפי מרבא. ובפרט דסתמא דתלמודא דירושלמי נמי כוותיה ס"ל. וגם אפשר דמשום דדברי רבינו הגאון ז"ל כאן קצרים מאוד. ואינו אלא כמרמז על הפרשה האמורה בתורה וכמשכ"ל. והילכך הכא נמי במש"כ מבעה אינו אלא כמרמז על פרשת שן האמורה בתורה. וכיון דהך פרשה כוללת נמי נזקי רגל א"כ גם רגל בכלל זה. ואע"ג דרגל כתיב בקרא תחילה. וא"כ היה ראוי יותר שירמז על הך פרשה בנזקי רגל. ויכלול בזה גם נזקי שן דכתיבי בה. מ"מ אפשר דס"ל כדעת הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל דנזקי שן כתיבי בפרשה זו גם קודם לנזקי רגל:

איברא דזה ליתא דא"כ הדרא קושיא לדוכתה דהו"ל למנות שן ורגל בשתי מצות. כיון דלפ"ז שוב לא אשכחן בקרא מצוה הכוללת שניהם יחד. וע"כ מוכרח מזה דס"ל כדעת רש"י ז"ל וסייעתו. דלפ"ז אתי שפיר וכמו שביארנו לעיל. ושלא כדעת הרשב"א ז"ל וסייעתו. וא"כ כיון דרבינו הגאון ז"ל כאן לא בא אלא לרמז על הפרשה האמורה בענין זה בתורה. היה לו לרמז על תחילתה ולא על סופה. וכיון דס"ל כדעת רש"י ז"ל הו"ל

למכתב הבערה. מלשון כי יבער דכתיב בריש הפרשה. שהוא לשון כולל כל הניזקין שע"י הבהמה. ואם משום שלא רצה לכתוב לשון כללי כזה. משום שאין זה כולל כל הניזקין שע"י בהמה. שהרי כבר נמנו לעיל נזקי שור בשור ושור באדם (פרשה י"ח י"ט) בפ"ע. עכ"פ הו"ל לרמז על נזקי רגל דכתיבי בקרא תחילה ולא על נזקי שן דכתיבי בסוף פרשה זו. ולכן נראה עיקר כמש"כ לעיל בכוונת רבינו הגאון ז"ל. אלא שאפשר לומר דנקט נזקי שן כדרך התלמוד בכל מקום למינקט שן קודם לרגל. וכבר עמד הרשב"א ז"ל (ריש ב"ק ב' ע"ב) במאי דנקט התם בברייתא שן קודם לרגל. וכתב וז"ל אני תמיה איך הקדים שן לרגל ובכתוב הרגל מוקדם. ואולי דרך גדולתו שנאו עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דהשן הוא בראשה של בהמה והרגל הוא בסופה. ובאמת דלא שם בלבד אלא בכל דוכתי נקט הכי בתלמוד שן קודם לרגל. אלא שתמיהני על הרשב"א ז"ל דהא לפמש"כ הוא ז"ל גופיה לקמן גם בקרא כתיב רגל קודם לשן בין להירושלמי ובין לתלמודא דידן כמו שהבאתי דבריו לעיל. ואין בזה מקום תימא כלל. וא"כ דברי הרשב"א ז"ל סותרים זה את זה בההיא סוגיא גופא. ועיקר תמיהתו של הרשב"א ז"ל לענ"ד בלא"ה אין זה דקדוק כ"כ. דבכמה דוכתי אשכחן כיו"ב. כמו פסח ומילה. אף ע"ג דמצות מילה נאמרה וכתיבא בקרא הרבה קודם לפסח. ואעפ"כ נקט בכל דוכתי פסח קודם למילה. וכן מצרי ואדומי. ושן ועין. חליצה ויבום. כופל וארבעה וחמשה. דאף ע"ג דבקרא האחרון מוקדם להראשון. מ"מ מקדים את הראשון המאוחר בקרא. וכן גיזה ועבודה. אונס ומפתה. רובע ונרבע. המפטם והסך. נקט להו שלא כסדרן בקרא. שהמאוחר הוא מוקדם בקרא. וכן מקדים בכל מקום בל יראה לבל ימצא. ובקרא איפכא הוא. וכן תפילין דבקרא של יד קודם לשל ראש. ובברייתא מנחות (מ"ג ע"ב) ובתוספתא סוף ברכות ובירושלמי שם נקטי כולהו תנאי של ראש קודם לשל יד עיי"ש. ועוד כיו"ב בכמה דוכתי. ועכ"פ לרבינו הגאון ז"ל כאן שפיר י"ל דגם הוא נמשך אחר לשון התלמוד בזה שמקדים שן לרגל. ולכן נקט שן אע"פ שבההיא פרשה. רגל מוקדם לשן. ובזה מרמז גם על נזקי רגל דכתיב בההיא פרשה בקרא. אלא דאין זה ברור אצלי בכוונתו משום דלפ"ז הא תינח אי הוה כתב רבינו הגאון ז"ל לשון שן כלשון. התלמוד ולשון הכתוב בכל מקום. אבל כיון דנקט כאן לישנא דמתניתין מבעה. לא נראה לומר כן. ולכן העיקר בזה כמשכ"ל בדעת רבינו הגאון ז"ל. ואין להאריך בזה יותר. ועי' מש"כ הר"י בנבנשתי ז"ל בשדה יהושע על דברי הירושלמי ריש ב"ק שם עיש"ה:

מצוה כג

בשומר חנם. ושכר. והשוכר. והשואל. דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וכן כתב ג"כ באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תשא). תמוהים טובא לכאורה. דהרי בקרא לא אשכחן אלא שלש פרשיות. האחת בשומר חנם והשנייי' בשומר שכר והשלישית בשואל. אבל השוכר אין דינו מבואר בתורה בהדיא כלל. אלא שבסוף פרשת שואל כתיב בקרא אם שכיר הוא בא בשכרו. ואיפלגו בדינו ר"מ ור"י (סופ"ז דמציעא צ"ג ע"א) אם דינו כשומר חנם והו"ל בכלל פרשת שומר חנם. או דינו כשומר שכר ובכלל פרשת שומר שכר הוא. ואנן קיי"ל כר"י דתורת שומר שכר עליו. וא"כ עכ"פ לכ"ע אין לנו בשומרים אלא שלש פרשיות. והכי אמרינן (במציעא שם ובסוף שבועות) אמתניתין דקתני התם ארבעה שומרים הן. שומרים ארבעה ודיניהן שלשה עיי"ש. ומטעם זה לא מנאן הרמב"ם ז"ל (עשין רמ"ב רמ"ג רמ"ד) אלא בשלש מצות עיי"ש. וכן כל שאר הראשונים ז"ל מוני המצות. וא"כ מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן ושם שנראה לכאורה שהוא מונה ארבעתן בארבע מצות. הוא דבר מתמיה ולא יתכן כלל. ולכן נראה ברור דרבינו הגאון ז"ל רק לישנא דמתניתין נקט דחשיב כל הני ארבעה. אע"פ שלענין דינא אינם אלא שלשה. וגם כוונתו אינה למנותם אלא בשלש מצות. וזו היא ג"כ כוונתו באזהרותיו שם. וזה מוכרח: **אלא** דלשונו שם צ"ע אצלי לכאורה. שכתב וז"ל **ושומע אלה באזניו שומר הנם ונשא שכר והשוכר. זולתי השואל כי לשלם דיניו** עכ"ל. וכוונתו מבוארת דשומר חנם ונושא שכר והשוכר דינם ליפטר בשבועת השומרים. כל חד מינייהו כדינו. זולתי השואל שאין בדינו שבועה כלל. משום שמשלם את הכל ולא שייכא בו שבועה ליפטר. וכוונתו בזה למשנתנו (בב"מ שם ובשבועות שם) דתנן התם. ארבעה שומרים הם וכו' שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל ונושא שכר והשוכר נשבעים על השבורה ועל השבויה ועל המתה וכו' עיי"ש. אבל יש לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל אלו דהרי ודאי משנתנו דקתני והשואל משלם את הכל. לא דוקא הוא. ולא הכל ממש השואל משלם. דהא במתה מחמת מלאכה השואל נמי מיפטר. כדמסקינן בב"מ (פרק השואל צ"ו ע"ב) עיי"ש. וא"כ ע"כ מאי דתנן והשואל משלם את הכל. לא קאי אלא אהנך חיובי דמיירי בהו מתניתין שם. ושייכי בכל שאר השומרים דקא חשיב התם. והיינו שבורה שבויה ומתה וגנבה ואבדה. אבל ודאי בטענת מתה מחמת מלאכה. שואל נמי מיפטר. וא"כ בשואל נמי שייך דין שבועה בטענת מתה מחמת מלאכה. ואמנם לפי הנראה דברי רבינו הגאון ז"ל שם בזה הם ע"פ פשטא דסוגיא (בפרק השואל שם) דאמרינן התם ההוא גברא דשאיל נרגא מחברי' איתבר. אתא לקמי' דרבא. א"ל זיל אייתי סהדי דלא שנית

בי' ואיפטר. ואמרינן עלה ואי ליכא סהדי מאי. תא שמע דההיא גברא דשאיל נרגא מחברי' ואיתבר. אתי לקמיה דרב א"ל זיל שלים ליה נרגא מעליא וכו' עיי"ש. ומפשטא דהך סוגיא ודאי משמע דשואל לא מצי למיפטר נפשי' בטענת מתה מחמת מלאכה אלא כשמביא עדים המעידים כדבריו. אבל בשבועה לא מיפטר. ולפ"ז נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל שם דודאי בשואל לא משכחת לעולם שבועת השומרין. וכל מקום ששאר השומרים נשבעין ונפטרין אין דינו של שואל אלא לשלם:

אלא שאין דעת שאר הראשונים ז"ל כן. ובההיא דפרק השואל כתבו הריטב"א והר"ן ז"ל שם ובנמוק"י שם בשם הראב"ד ז"ל דמיירי התם במקום שיש רואים. דבזה גם כל שאר השומרים לא מצו פטרי נפשייהו בשבועת השומרין. וכאיסי בן יהודה דדריש מדכתיב אין רואה שבועת ה' תהיה בין שניהם. הא יש רואה יביא ראי' בעדים ויפטר עיי"ש. וכיו"ב כתב ג"כ הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. והדבר מבואר יותר בדברי הריטב"א ז"ל שהביא בש"מ שם. וז"ל ולפום פשטי' היה נראה דלהכי א"ל אייתי ראי'. משום דשואל כיון דחייב בכל אונסין ואינו נפטר אלא באונס שמחמת מלאכה. כל דטעין דמחמת מלאכה הוא אינו נאמן בשבועה כשאר שומרין במה שהן נפטרין. אלא צריך להביא ראיה. אבל סברא דרבוותא דהא ליתא. דלא גרע שואל משאר שומרין במה שהן פטורין שנאמנים בשבועה. והא דאמר לו זיל אייתי ראי'. לא רצה לפתוח לו בשבועה. אי נמי במקום רואים הוה. וכאיסי בן יהודה. ואמרינן אי ליכא סהדי מאי. כלומר כיצד דינו לשלם עכ"ל עיי"ש. והנה מה שהכריחם להראשונים ז"ל לידחק בסוגיא דהתם כ"כ נגד פשטא דסוגיא דהתם. לא מסברא בעלמא הוא. אלא שכן מוכרח מתוך סוגיא דגמרא בהדיא. והדבר מבואר בתוס' שאנץ שהביא בש"מ שם. שכתבו וז"ל זיל אייתי ראיה דלא שנית בה ואיפטר. תימא למה לי' סהדי להמני' בשבועה וכו'. ונראה מתוך כך שכל דברים המתקלקלים בשעת מלאכה לא מיפטר אלא בסהדי שלא שינה. וה"ה במתה מחמת מלאכה צריך עדים שלא שינה. משום דאין שום דבר רגיל להתקלקל מחמת מלאכה אא"כ מכביד במלאכה יותר מן הראוי וקפשע בה. אבל אי אפשר לומר כן דמוכח לעיל פרק המפקיד דשואל נקנה לו כפילא. משום דאי בעי פטר נפשי' במתה מחמת מלאכה. אלמא נאמן בשבועה. ועוד מוכח כן גבי ההיא דפעמים ששניהם בחטאת דגם שואל מיפטר בטענת מתה מחמת מלאכה בשבועה. וצריך לדחות דהנך עובדי הוו בדוכתא דשכיחי אינשי וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שהכריחו כן מסוגיא דריש פ' המפקיד (בבא מציעא ל"ד ע"א) ושם לקמן (ל"ו ע"א) בההיא דפעמים ששניהם בחטאת וע"כ אנו מוכרחין לידחק בסוגיא דפרק השואל שם כמו שנדחקו הראשונים ז"ל. וכן מבואר בהדיא בסוגיא דפרק הגוזל

עצים (בבא קמא ק"ז ע"ב) דאמרינן התם תני רמי ב"ח ארבעה שומרין צריכה כפירה במקצת והודאה במקצת. ואלו הן. שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר אמר רבא מ"ט דרב"ח ש"ח בהדיא כתיב בי' כי' הוא זה. שומר שכר יליף נתינה נתינה משומר חנם. שואל וכי ישאל ואו מוסיף על ענין ראשון עיי"ש. הרי מפורש בהדיא דשואל נמי ישנו בדין שבועת השומרין. וכדעת שאר הראשונים ז"ל. וכן כתב באור זרוע (ב"מ פרק השואל סי' י') בשם רבינו חננאל ז"ל עיי"ש. וכן כתב בשערי שבועות להרי"ף ז"ל (שער שביעי) עיי"ש וכן כתב הרי"ף (פרק השואל שם). והרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות שאלה ה"ב.). ובארחות חיים (ח"ב סי' ס"ד) ובטור ח"מ (סי' שד"מ סעיף א') ורבינו ירוחם ז"ל במשרים (נתיב כ"ט ח"ב) עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (עשין צ"ב) ובתשו' הריב"ש (סי' תכ"ג) עיי"ש. ומעתה א"כ ודאי דברי רבינו הגאון ז"ל שם הם תמוהים מאוד לכאורה. שנסתרים מסוגיא דגמרא בכמה דוכתי שמבואר להדיא איפכא מדעתו בזה:

ואמנם ראיתי בתוס' רי"ד ז"ל (פרק השואל שם) שכתב וז"ל ההוא גברא דשאיל וכו'. זו השיטה מוכחת דלא מהימן השואל בשבועה דמתה מחמת מלאכה כדכתבית במהדורא קמא. אבל בפרק המפקיד אמרינן אמר רבי ירמיה פעמים ששניהן בחטאת וכו'. ובפרק הגוזל עצים וכו'. אלמא דגם השואל שייך בשבועה. ואין לו שבועה אחרת אלא מתה מחמת מלאכה. ויש לומר דפליגי. או יש לומר דלא דוקא שואל. ואגב ריהטא מפרש ליה רבא. ורבי ירמיה דאמר נמי בפרק המפקיד שנשבע. כגון שנשבע מאיליו. אבל אין מחייבין אותו. או י"ל לפי הדחק דהאי דקאמרינן הכא זיל אייתי סהדי. כגון שהיה במקום שיש עדים כאיסי ב"י וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם דעת תוס' רי"ד ז"ל נוטה לדעת רבינו הגאון ז"ל דאין השואל בתורת שבועת שומרים כלל. כפשטא דסוגיא דפרק השואל שם. ודחה כל הנך ראיות שמתבאר משם דשואל נמי איתי' בתורת שבועת שומרים. ואפי' לפי תירוצו הראשון דהו"ל פלוגתא דאמוראי. מ"מ ודאי נקטינן כסוגיא דפרק השואל. דהא עבדי בה עובדא. וקיי"ל מעשה רב. וכ"ש למאי דמסיק דכ"ע הכי ס"ל וליכא מאן דפליג עלה. ובודאי דהכי משמע פשטא דמתניתין דסו"פ הפועלים (צ"ד ע"א). דתנן התם מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה. והשואל להיות פטור מלשלם. נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם עיי"ש. והשתא אם איתא דגם השואל איתי' בכלל תורת שבועת שומרים מיהת לענין טענת מתה מחמת מלאכה. הדבר קשה טובא דא"כ הוה ליה למיתני גם בשואל שמתנה להיות פטור לא מלשלם לחוד. אלא מן השבועה ומלשלם. כדקתני בנושא שכר והשוכר. אלא ודאי עכצ"ל דשואל ליתא בתורת שבועת שומרים כלל. ובש"מ שם הביא בשם רבינו יהונתן ורבינו ברוך

ז"ל שהקשו אמאי לא קתני נמי במתניתין בשומר חנם שמתנה להיות פטור מלשלם על הפשיעה. ורבינו ברוך ז"ל הוכיח באמת מזה דעל הפשיעה לא מהני תנאי להיות פטור עיי"ש. והשתא תיפוק ליה דבלא"ה קשה אמאי לא קתני בשואל שמתנה להיות פטור משבועה בטענת מתה מחמת מלאכה. דבזה ודאי מהני תנאי לפטרו כמו בשאר השומרים. דע"כ ליכא שום טעם לחלק בזה בינייהו. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא והרי"ף בשערי שבועות שם ובטור וש"ע חו"מ (סי' שד"מ סעיף א') כתבו גם בשואל דמהני תנאי לפטרו משבועה ומלשלם כבשאר שומרים עיי"ש. ולטעמייהו אזלי דס"ל דשואל נמי בר שבועה הוא בטענת מתה מחמת מלאכה. אבל ודאי ממשנתנו שם לא משמע הכי. דא"כ הו"ל למיתני נמי בשואל כבנושא שכר ושוכר. אלא ודאי בשואל ליכא תורת שבועה כלל. וכדעת רבינו הגאון ז"ל ותוס' רי"ד ז"ל שם:

וראיתי להרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות שכירות ה"ב) שכתב וז"ל ארבעה שומרים נאמרו בתורה ושלשה דינים יש להם וכו' ואלו הן שלשה דינין שלהן שומר חנם וכו' הרי זה נשבע וכו' ופטור וכו'. השואל משלם את הכל בין שאבד דבר השאול או נגנב בין שאירעו אונס גדול מזה כגון שמתה בהמה השאולה וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ דבריו לכאורה הם ממש כדברי רבינו הגאון ז"ל שם. ויותר מזה שהרי הזכיר בהדיא גם מתה. ומסתימת לשונו ודאי משמע שאפי' מתה מחמת מלאכה אינו בדין שבועה. ומ"מ מבואר (פ"א מהלכות שאלה שם) דס"ל דשואל ישנו בדין שבועת השומרים בטענת מתה מחמת מלאכה. וא"כ לכאורה גם מדברי רבינו הגאון ז"ל אין הכרח כ"כ לומר דלדעתו אין השואל בדין שבועת שומרים כלל. אבל זה לא יתכן כלל. ולא הרי זה כהרי זה. דהרמב"ם ז"ל שם לא מיירי עיקרו בהלכות שואל. וסתם שם ולא ביאר כ"כ משום שסמך על מה שיבאר במקומו בהלכות שאלה. דשם מקומו. וכמו שסיים אח"כ בדבריו שם לקמן שכתב וז"ל והשואל משלם את הכל חוץ מן המתה בשעת מלאכה כמו שיתבאר עכ"ל עיי"ש. הרי דבהדיא כתב דלא מיירי שם בדין מתה מחמת מלאכה שיתבאר לקמן במקומו. ומה שהזכיר מתה. לא מיירי אלא בחיובא דמתה שמפורש בקרא דכתיב ונשבר או מת וגו' שלם ישלם. אבל מצד הפטור שבמיתה לא מיירי התם כלל. משא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל שם דלא מיירי אלא בדין שבועת השומרים. והוציא מכללה דיני השואל. וסתם וכתב **זולתי השואל כי לשלם דיניו**. ודאי מתבאר ע"כ מדבריו אלו דס"ל דהשואל אינו בתורת שבועת שומרים כל עיקר. ואין לנטות מזה. וע"כ אין לנו לומר בדעתו אלא כדברי תוס' רי"ד ז"ל:

איברא דיש מקום אתי לדון ולומר דאפילו אם נימא דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל דס"ל דיש דין שבועה בשואל בטענת מתה מחמת מלאכה. וסוגיא דתלמודא בפרק השואל מוקמי לה במקום דשכיחי רבים. וכאיסי בן יהודה דכשיש רואים לא מיפטר בלא עדים. מ"מ דבריו נכונים. ע"פ מה שעמד הרמב"ן ז"ל בעיקר מאי דפטרינן שואל במתה מחמת מלאכה. והובא בב"י (חו"מ סי' ש"מ) בקיצור. אבל כל דבריו בלשונו הביא בש"מ (בסוגיא דפרק השואל שם) וז"ל הא דאמרינן במתה מחמת מלאכה לאו לאוקמה בכילתא שאילתה. קשיא לי וכי מגרע גרע. כיון דכי מתה מחמת עצמה חייב אע"ג דמלאך המות הוא. ומה לי הכא ומה לי התם. כי מתה מחמת מלאכה דשואל דמ"מ איהו גורם לה היכי מיפטר. בשלמא למפטר בה שאר שומרין בהך טענה דלא לאוקמה בכילתא שאילתה טענה מעלייתא הוא לומר דלאו פשיעה דידהו היא. אלא שואל מי יכלת למימר בה טפי מאונס. וי"ל דשואל ודאי חייב באונסין. אבל לא בפשיעה דמשאיל. וכאן משאיל פשע בה. שהשאילה למלאכה שהיא אינה יכולה לסבול אותה וכו' עכ"ל הרמב"ן ז"ל. וכן הביא שם בשם הריטב"א ז"ל עיי"ש. וכן כתב בחי' הר"ן ז"ל שם. ובתשו' הריב"ש (סי' תכ"ג) וכן כתב הרב הנמוק"י שם עיי"ש. אלא שדבריו הם קצת בביאור יותר. אבל ודאי מלישנא דתלמודא דקיהיב טעמא משום דאמר לו לאו לאוקמא בכילתא שאילתה. לא משמע דהיינו משום פשיעותא דמשאיל. דא"כ הו"ל למימר איהו ניהו דאפסיד אנפשי'. דאמר לו את קטלתה. וראיתי להרב מח"א (הלכות שאלה סי' ד') שכתב טעם אחר לזה. משום דסתם שואל כלי או בהמה למלאכה. הראוים למלאכה קא שאיל. והילכך כשמתה מחמת מלאכה או נכחשה הבהמה מחמת מלאכה כחש דלא הדרא. איגלאי מילתא דבהמה זו לא היתה ראויה למלאכה. והוי שאלה בטעות. דאי הוה ידע בה השואל שלא היתה ראויה למלאכה לא היה שואל אותה עכ"ל עיי"ש. ובודאי דטעם זה מדוקדק בלשון התלמוד יותר. דמשמע שאין טענת השואל אלא מצדו שהוא לא שאל אותה על דעת כך. ולא מצד המשאיל. ומעתה לפ"ז נמצא דודאי השואל. כל שיש עליו תורת שואל האמור בתורה לא שייכא בו שבועה ליפטר מלשלם. דדינו לשלם את הכל. ובמתה מחמת מלאכה דפטור אין זה אלא משום דבענין זה אין עליו תורת שואל כלל. דשאלה בטעות היתה. ולא נשתעבד בשיעבוד שומר כלל מעיקרא. ואף שיש עליו דין שבועה. אין זו שבועת השומרים. אלא כשאר דין טוען ונטען בעלמא. שאם כופר הכל אין עליו אלא שבועת היסת מדבריהם. ואם מודה במקצת. כגון ששאל שתי בהמות וטען על האחת שמתה מחמת מלאכה ועל השניי' הודה שמתה כדרכה חייב שבועה דאורייתא ככל מודה במקצת דעלמא. וכעין שביאר הרמב"ם ז"ל (סוף פ"ו

מהלכות שאלה. ובפ"ב מהלכות שכירות הלכה י"א). ועי' במש"כ הה"מ ובכ"מ ולחם משנה שם. ובמש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת משפטים) על קרא דכי הוא זה עייש"ה:

ומעתה א"כ נכונים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל אפילו ע"פ דעת רוב הפוסקים דגם השואל איתי' בדין שבועה בטענת מתה מחמת מלאכה. דבשבועת שומרים הוא דמיירי. וקיי"ל כר"ח בר יוסף דעירוב פרשיות כתיב כאן. ואין שבועת שומרים צריכה כפירה במקצת והודאה במקצת. אלא כופר הכל נמי חייב לישבע שבועה דאורייתא. ודבריו ז"ל מדוקדקים במש"כ **וש מע אלה באזניו שומר חנם ונושא שכר והשוכר. זולתי השואל כי לשלם דיניו**. דודאי בשואל לא משכחת לה שבועת השומרין כלל. ולעולם רק לשלם כל דיניו. דבמתה מחמת מלאכה לאו שואל הוא כלל. ומעיקרא לא היה תורת שואל עליו. ובטענה זו הרי הוא כטוען להד"מ. לא שאלתי ממך כלום מעולם. ובזה ליכא תורת שבועת שומרים כלל. ואין שבועת השומרים אלא במודה ששאל מאתו אלא שטוען טענה אחרת. ובהכי ממילא מתורצת שפיר סוגיא דר"פ המפקיד שהביא בתוס' שאנץ להוכיח מינה דשואל מצי למיפטר נפשי' בטענת מתה מחמת מלאכה בשבועה מדנקנה לו כפילא. דודאי אין ה"נ אלא דאין זו משום שבועת השומרים. אלא שבועת היסת או מודה במקצת בעלמא. וכן מה"ט נמי אין ראי' מההיא דפעמים ששניהם בחטאת וכו' שהביאו בתוס' שאנץ ובתוס' רי"ד שם וכמבואר:

אמנם קשה טובא לעיקר טעמו של הרב מח"א מההיא דתני רמי ב"ח ארבעה שומרים צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת. ואלו הן שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר. ואמר רבא עלה מ"ט דרמי ב"ח. שומר חנם בהדיא כתיב ביה כי הוא זה. שומר שכר יליף נתינה משומר חנם. שואל וכי ישאל ואו מוסיף על ענין ראשון עיי"ש. והשתא לא מיבעיא מדברי רבא מבואר בהדיא דשואל ישנו בתורת שבועת השומרין כשאר השומרין. דילפי מהדדי. אלא אפי' מעיקר מילתא דרמי ב"ח ע"כ מוכרח הכי. דאל"כ מאי ענין שואל לכאן. הא כל עיקרו לא אתי רמי ב"ח לאשמעינן אלא דלא אמרינן עירוב פרשיות כתיב כאן. ולאפוקי מדר"ח ב"י. וא"כ שואל דלא משכחת ביה שבועת שומרין כלל מאי בעי הכא. והא לא מצי פטר נפשי' בשבועה אלא בטענת מתה מחמת מלאכה. והרי לפי טעמו של מח"א אין זה ענין לשבועת השומרין. אלא הו"ל ככופר בעיקר השאלה. שאין עליו לכ"ע אלא שבועת היסת מדבריהם וכמו שנתבאר. וזו סתירה מבוארת לעיקר טעמו של בעל מח"א. ויפה עשו הראשונים ז"ל דנדו מטעם זה ונדחקו לפרש טעמא אחרינא לפטורא דשואל במתה מחמת מלאכה. ומיהו לרבינו הגאון ז"ל אפשר לומר בזה כמש"כ בתוס' רי"ד שם. דלאו דוקא נקט שואל ואגב ריהטי' מפרש ליה

רבא עיי"ש. ורצה לומר דבשואל ודאי לא שייכא שבועת השומרין. ולא נקטי' רמי בר חמא אלא אגב שאר שומרין. ורבא נמי כיון דנקטי' רמי ב"ח מפרש ליה אגב ריהטי' דאי הוה שייכא ביה שבועת שומרים הוה מצינן למילף ביה דליבעי כפירה והודאה במקצת מן וכי ישאל ואו מוסיף על ענין ראשון. אבל לקושטא דמילתא ודאי אין השואל בתורת שבועת השומרין כלל. איברא ודאי דזה דחוק טובא. ולכן נדו הראשונים ז"ל מטעם זה. אבל מ"מ כן מוכרח לומר ע"כ לדעת רבינו הגאון ז"ל:

וראיתי למהריט"א ז"ל (בתשו' סי' מ"ג) שעמד ג"כ בזה אמאי נדו הראשונים ז"ל מטעמו של בעל מח"א. וכתב דהיינו משום שטעם זה נסתר מדאמרינן (פרק המפקיד מ"א ע"ב) רבא אמר היינו טעמא דשליחות יד אינה צריכה חסרון. לא תאמר שליחות יד לא בש"ח ולא בש"ש ותיתי משואל ומה שואל דלדעת בעלים קעביד שלח בה יד חייב. ש"ח וש"ש לא כ"ש. למה נאמר. חדא לומר לך שליחות יד אינה צריכה חסרון. ואידך שלא תאמר דיו לבא מה"ד להיות כנדון. מה שואל בבעלים פטור אף ש"ח וש"ש בבעלים פטור עיי"ש. וקשה שהרי קרא אחרינא נמי איצטריך להכי שלא תאמר דיו לבמה"ד להיות כנדון מה שואל מתה מחמת מלאכה פטור אף ש"ח וש"ש בשליחות יד מתה מחמת מלאכה פטור. וזה ודאי ליתא. וע"כ צריך קרא אחרינא להכי לחייבו גם במתה מחמת מלאכה. ובשלמא אם הטעם דפטור שואל במתה מ"מ היינו משום פשיעות המשאיל שהשאילה למלאכה. זה לא שייך אלא בשאלה דמדעת. אבל בשליחות יד דשלא מדעת בעלים היא פשיטא דחייב. דאע"ג דקיי"ל דאמרינן דיו לבמה"ד להיות כנדון. מ"מ שאני הכא שכנגד הדיו איכא ק"ו אלים לחייב במתה מחמת מלאכה. דהשתא מתה מעצמה חייב. מחמת מלאכה דאיהו גריס לה לא כ"ש. אבל אם איתא לטעמו של מח"א דהו"ל שאלה בטעות. אכתי י"ל דאיצטריך גם אידך קרא שלא תאמר דיו לענין מתה מחמת מלאכה. דהא בשליחות יד נמי איכא למימר דשליחות יד בטעות הוה. שאילו הוה ידע שאינה ראויה למלאכה לא היה מגביה אותה לשם שליחות יד. ושפיר יש מקום לומר דיו. ואי לאו קרא ה"א דשולת יד נמי פטור אם מתה מחמת מלאכה. אלא ודאי הך טעמא ליתא. עכת"ד עי"ש. וא"כ תקשה מסוגיא זו לדעת רבינו הגאון ז"ל לפמש"כ דס"ל הך טעמא:

אמנם לדעתי אין בזה סרך ראי' כלל. דודאי בשליחות יד לא שייך כלל טענת טעות משום מתה מחמת מלאכה. דאטו בדעתו תליא מילתא. הרי בע"כ ושלא מדעתו רמי רחמנא עלי' דתיקום ברשותו להתחייב באונסין אפילו צווח ועומד דלא בעי לקבולי על נפשי' שום אחריות של הפקדון ששולח ידו בו. וכל ששלח בו יד אע"ג דאח"כ מתה מחמת מלאכה שעשה בו. הסברא נותנת דלאו כל כמיני' לאפקועי נפשי' מאחריותה. ולא דמי

כלל לשואל דבדעתו הדבר תלוי. דהא מתנה שואל להיות כשומר חנם. כדתנן (סו"פ הפועלים) עיי"ש. וא"כ כיון דעיקר פטורא דשואל במתה מחמת מלאכה לא כתיבא ולא רמיזא כלל בקרא. אלא מסברא הוא דנפקא לן משום דהו"ל שאלה בטעות. ממילא מבואר דבשליחות יד שאין מקום כלל לסברא זו. ע"כ לא יתכן לומר שיפטר בטענת מתה מחמת מלאכה כשואל. דהא שואל גופי' אי לאו הך סברא הוה מחייבינן לי' בשמתה מחמת מלאכה. דכ"ש הוא ממתה מאיליה דחייבי' רחמנא אע"ג דאונס גמור הוא ומלאך המות מה לי הכא מה לי התם. וא"כ לא שייך בזה כלל לומר דיו. ולא צריך קרא להכי. ומלבד זה אפשר לכאורה לומר בזה ע"פ מאי דבלא"ה נדחקו רש"י ושאר ראשונים ז"ל בסוגיא דהתם דקאמר רבא לא תאמר שליחות יד לא בש"ח ולא בשומר שכר ותיתי משואל ומה שואל דלדעת בעלים קעביד שלח בה יד חייב וכו' דקשה טובא דהרי בשואל לא כתיבא ביה שליחות יד כלל והיכי נילף מיני' לש"ח וש"ש. וראיתי לרבינו חננאל ז"ל שפירש דהכי קאמר לא תאמר שליחות יד לא בש"ח ולא בש"ש אלא בשואל ותיתי בהנך משואל. עוד כתב שם דכיון דבשואל כתיב וכי ישאל וגו' והו"ל ואו מוסיף על ענין ראשון. הו"ל כאילו כתיבא שליחות יד גם בשואל עיי"ש. וראיתי להריטב"א ז"ל שם שכפי הנראה היתה לפניו נוסחא אחרת מדברי הר"ח ז"ל שנתקצרה הרבה וז"ל לא תאמר וכו' ואע"ג דבשואל לא כתיב שליחות יד הא וכי ישאל ואו מוסיף על ענין ראשון. כך פירש רבינו חננאל ז"ל. ולא הבנתי דבריו. דאי לא כתב שליחות יד כלל בענין ראשון. דהיינו ש"ח וש"ש כדקאמר השתא לא תאמר וכו'. מאי מוסיף על ענין ראשון. אלא נראה דהכי פירושו וכו' עכ"ל עיי"ש שפירש כפירש"י. אבל לפי נוסחת פי' ר"ח ז"ל שלפנינו דבריו מבוארים. דכוונתו דכיון דעכ"פ רמז לן הכתוב גם בשואל דין שליחות יד משום דואו מוסיף על ענין ראשון. א"כ קשה דטפי הו"ל למיכתב בפירוש שליחות יד בשואל. ולא איצטריך תו למיכתב לא בש"ח ולא בש"ש. וגם בשיטה מקובצת שם הביא דברי הר"ח ז"ל כנוסחת הריטב"א ז"ל ועל זה הביא שם בשם גליון שהקשה ג"כ עליו כהריטב"א. ולזה העמים בדברי הר"ח ז"ל פירש"י עיי"ש. ולשון ר"ח ז"ל בפירושו גם לפי נוסחתם לא משמע הכי כלל אפילו בדרך דוחק. ובפרט לפי הנוסחא שלפנינו בפירוש הר"ח ז"ל דמפורש בהדיא כמו שביארתי דבריו:

ומעתה לפי פירוש הר"ח ז"ל מאי דקאמר רבא ומה שואל דלדעת בעלים קעביד שלח בה יד חייב וכו'. היינו שליחות יד ממש כפשוטו. וכשליחות יד האמור בש"ח ובש"ש. דהיינו שעשה בה מלאכה שלא מדעת בעלים. כגון שהשאילה לו למלאכה ידועה. והוא נשתמש בה למלאכה אחרת. ובכך נתחייב באחריותה אפילו בענין שגם

השואל דינו ליפטר. דהיינו במתה מחמת מלאכה. דאי לאו ששלח בה ידו הוה מיפטר והשתא מיחייב. ומאי דקאמר ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד שלח בה יד חייב. ש"ח וש"ש לא כ"ש. היינו לומר מה שואל שעכ"פ יש לו רשות לעשות בה מלאכה ע"פ הבעלים. ומלאכה זו שעשה בה עכשיו שמתה הבהמה מחמתה לדעת בעלים עשאה. אלא דמעיקרא שלח בה יד לעשות בה גם מלאכה אחרת שלא לדעת בעלים. חייב. אע"ג דאי לאו דשלח בה יד מעיקרא לא הוה מיחייב עכשיו. ש"ח וש"ש דאין להם רשות כלל לעשות בה שום מלאכה כלל. לא כ"ש דמיחייבי באונסין משום שליחות יד דמעיקרא. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דאין שום מקום ראיה משם כלל לענין טעמא דפטורא דשואל במתה מחמת מלאכה מדלא מצריך קרא שלא לומר דיו לבמה"ד להיות כנדון. מה שואל פטור במתה מחמת מלאכה אף ש"ח וש"ש בשליחות יד ליפטרו במתה מחמת מלאכה. שהרי כיון דקיימינן לפום הך פירושא גם בשואל בשליחות יד ממש כשליחות יד דש"ח וש"ש. א"כ בשואל גופי' קיימינן עכשיו בענין שאין חיובו אלא משום שליחות יד דמעיקרא. ואי לאו שליחות ידו דמעיקרא הוה מיפטר. והיינו בשמתה מחמת מלאכה. וכמו שביארנו לפי' הר"ח ז"ל. הרי דשואל גופי' חייב בענין זה אפילו מתה מחמת מלאכה. ולא שייך בזה כלל לומר דיו:

איברא דבלא"ה מעיקר פי' הר"ח ז"ל ע"כ מוכח שלא כטעם זה. דהרי אם איתא דמאי דשואל פטור על מתה מחמת מלאכה היינו משום דהו"ל שאלה בטעות ואין לו דין שואל כלל. א"כ אי אפשר לחייבו משום שליחות יד במתה מחמת מלאכה. שהרי כיון שמתה מחמת מלאכה איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא לא היה עליו תורת שואל כלל. וממילא אינו בכלל חיובא דשליחות יד. דלא נאמרה תורת שליחות יד אלא בשומרין בלבד. ואע"ג דבגנב וגזלן נמי משהגביה או משך הגנבה או הגזלה. קיימא ברשותו להתחייב באחריותה. מ"מ גנב וגזלן. ושומר השולח יד בפקדון אין להם ענין זה לזה כלל. כדמוכחא כל הסוגיא דהתם לעיל מיניה (מ"א ע"א). וכמו שביארו שם הרשב"א והריטב"א ז"ל הובאו בש"מ שם. וחיובא דשליחות יד גזה"כ הוא בשומרין בלבד עיי"ש ובמש"כ שם ג"כ בשם הרא"ש ז"ל. ועי' ג"כ בקה"ח (סי' רצ"א ס"ק ב') ואכמ"ל בזה. וא"כ היכי קאמר רבא דשואל חייב משום שליחות יד. והיינו ע"כ במתה מחמת מלאכה. והא כיון דבמתה מחמת מלאכה איגלאי מילתא מעיקרא דלאו שואל הוה. אינו אלא כאינש דעלמא שאינו בתורת שליחות יד. אלא ודאי ע"כ להר"ח ז"ל פטורא דשואל במתה מחמת מלאכה לא משום שאלה בטעות נגעו בה. ובלא"ה עיקר פי' הר"ח ז"ל תמוה מאוד אצלי מדקאמר רבא ואידך שלא תאמר דיו לבמה"ד להיות כנדון מה שואל בבעלים פטור אף

ש"ח וש"ש בבעלים פטור. והא כיון דלפירושו בשליחות יד ממש דשואל מיירי כשליחות יד דש"ח וש"ש. א"כ היכי קאמר דשואל בבעלים פטור. והא ודאי גם שואל גופיה אינו נפטר בשאילה בבעלים משליחות יד. דהא כל השומרים כולם שוים ליפטר בשמירה בבעלים דגמרי מהדדי. כמבואר לקמן (ר"פ השואל צ"ה ע"א) עיי"ש. וכי היכי דשאר שומרים אין שמירה בבעלים פוטרתן מדין שליחות יד. הכי נמי שואל גופי' פשיטא דאין לפטרו מדין שליחות יד אפי' בשאילה בבעלים. ולכן פי' הר"ח ז"ל צ"ע אצלי ועכ"פ מבואר דלפי מה שביארנו אין דעת רבינו הגאון ז"ל כפי' הר"ח ז"ל. ומ"מ בלא"ה ליכא קושיא לדעתו מסוגיא דהתם כמו שביארנו:

אלא דלכאורה יש להביא ראי' לפי' הר"ח ז"ל. דלפירש"י ושאר ראשונים ז"ל אכתי קשה דהא גם אידך קרא איצטריך שלא נאמר דיו לבמה"ד להיות כנדון. מה שואל לא מיחייב אלא כשעת האונס. שאם נאבדה הבהמה או מתה אינו משלם אלא כמו שהיתה שוה בשעת האבדה או האונס. וכמבואר סו"פ המפקיד (מ"ג ע"ב) עיי"ש. אף ש"ח וש"ש לא מיחייבי משום שליחות יד אלא כשעת האונס. לכך איצטריך למכתב בהו שליחות יד כדי לחייבן לשלם כשעת שליחות יד. וכדקיי"ל דשולח יד דינו כגזלן דמשלם כשעת הגזלה. כמבואר בסוגיא דתלמודא שם עיי"ש ובטוש"ע חו"מ (סי' רצ"ב). וכבר עמד גם בזה מהריט"א ז"ל (בתשו' שם) והניחה בקושיא עיי"ש. אבל לפי' הר"ח ז"ל ליכא שום קושיא כלל. דכיון דלפירושו מאי דקאמר ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד שלח בה יד חייב וכו'. היינו כפשוטו שלוחות יד ממש וכמו שביארנו לעיל. א"כ ליכא למימר דיו מה שואל לא משלם אלא כשעת שבירה או מיתה וכו'. דפשיטא דשואל גופי' בשליחות יד לא עדיף משאר השומרים בזה דהו"ל משעת שליחות יד כגזלן ומשלם כשעת שליחות יד. וכיון דלא אתינן למיגמר אלא משליחות יד ממש דשואל. תו לא שייך כלל לומר בזה דיו שלא לשלם אלא כשעת האונס. אבל לפירש"י ושאר ראשונים ז"ל שם שמפרשים דשליחות יד דשואל לאו דוקא. אלא מה שמשתמש בה למלאכתו קרי לה שליחות יד. ודאי קשה טובא לכאורה כקושיין. וא"כ ממילא מוכח מזה ג"כ שלא כדעת רבינו הגאון ז"ל בטעמא דמיפטר שואל במתה מחמת מלאכה. אלא שכבר כתבתי דפירושו של הר"ח ז"ל תמוה מאוד מתוך הסוגיא עצמה מדקאמר ואידך שלא תאמר דיו וכו' מה שואל בבעלים פטור אף ש"ח וש"ש בבעלים פטור. ולפי' הר"ח ז"ל מהיכן פסיקא ליה בשואל דשליחת יד בבעלים פטור יותר מבש"ח ובש"ש. כיון דלפי' הר"ח ז"ל שליחת יד דנקט בשואל נמי שליחת יד ממש הוא. והא כל השומרים כולם בבעלים פטורין. אלא דס"ל

דאין זה פוטרתן מחיובא דשליחות יד. וא"כ שואל גופי' מהיכא תיתי לן לפטרו בבעלים משליחות יד. וזו ודאי תמיהא גדולה על הר"ח ז"ל:

וראיתי בתשו' בית יעקב (סי' מ"ג) דנקט הסוגיא כפשטה. ועפ"ז השיב הלכה למעשה דשואל בבעלים פטור אפי' על שליחות יד. וש"ח וש"ש בבעלים חייבין והאריך בזה. ודבריו נפלאים שלא ראה פירש"י במקומו דפי' דשליחות יד דנקט התם בשואל לאו דוקא הוא. אלא פירושו שליחת ידו לעשות מלאכתו מדעת בעלים. אבל בשליחת יד ממש אין חילוק בין שואל לשאר שומרים. וכבר השיג עליו בזה בקה"ח (סי' שמ"ו סק"א). ודחה דבריו מטעם זה בשתי ידים עיי"ש. ובאמת שכל דבריו שם באותה תשובה נפלאים מאוד בלא"ה. ואף דמה שכתב בקה"ח שם דע"כ אין הסוגיא מתפרשת כפשוטה כיון דשליחת יד בשואל לא כתיב עיי"ש. אין זה מוכרח כלל. וכמו שנתבאר. מ"מ עיקר הדבר תמוה דאם איתא דבשואל פסיקא לן מילתא דבבעלים פטור אפי' משליחות יד. מהיכא תיתי לן לומר דבש"ח ובש"ש אין הדין כן. ומה שהאריך שם להביא ראיה לזה מסוגיא דפרק השואל (צ"ו ע"ב) דמסיק אלא כי קא מיבעיא לי' לרמי ב"ח כגון דאגרא איהי פרה מעלמא והדר נסבה. ואליבא דרבנן דאמרי שואל משלם לשוכר לא תיבעי לך. דודאי שאילה בבעלים היא. כי תיבעי לך אליבא דר"י דאמר תחזור פרה לבעלים הראשונים מאי. בעל שואל הוי או שוכר הוי עיי"ש. ומזה דקדק מדנקט דאגרה פרה ולא נקט דשאלה. היינו משום דבשאלה אע"ג דמה שחזרה ושאלה להבעל הו"ל כשליחות יד מ"מ פטור. משום דשאילה בבעלים פטור אפי' משליחות יד. ולכך לא נקט האיבעיא אלא בשוכר דבשוכר בבעלים נמי שולח יד חייב. ומיבעיא לי' אי שוכר הוי הבעל וחייב. או דילמא לוקח הוי ופטור עיי"ש בדבריו. וכל זה תמוה מאוד ואין לו שום יסוד כלל. חדא דאין אנו דנין בהך איבעיא אלא בפטור ובחיוב של הבעל ולא של האשה. והרי לגבי הבעל כיון דקיימינן אליבא דר"י דאמר תחזור פרה לבעלים הראשונים. אין כאן שאילה ולא שכירות בבעלים כלל כמבואר שם. וגם אין שום נפק"מ בהאשה עצמה אם שכרה או שאלה. כיון דבחיוב ופטור דבעל הוא דקיימינן. ועוד דאין האיבעיא אם הבעל שוכר הוא או לוקח. אלא אם שוכר או שואל הוא. אלא דבמסקנא מסיק רבא שאינו לא שואל ולא שוכר אלא לוקח הוי עיי"ש. וגם כל שאר דבריו שם תמוהים ומבולבלים ומסוכסכים מאוד וסותרים זא"ז ואין להאריך בזה. גם עיקר דבריו נסתרים מההיא סוגיא גופא שרצה להסתייע מינה. דמיד בריש הסוגיא שם דקאמר בעי רמי ב"ח בעל בנכסי אשתו שואל הוי או שוכר הוי. אמר רבא לפום חורפא שבשתא מה נפשך אי שואל הוי שאילה בבעלים היא. אי שוכר הוי שכירות בבעלים היא עיי"ש. והשתא אם איתא

דבשאילה בבעלים פטור אפי' על שליחות יד. א"כ נפק"מ טובא איכא בהכי. דאם שואל הוי פטור אפי' על שליחת יד. ואם שוכר הוי אף ע"ג דשכירות בבעלים היא. חייב מיהת על שליחת יד. אלא ודאי על שליחת יד אפי' שואל נמי חייב אפי' בבעלים. והיינו לרבא גופיה. ולא כמו שרצה להוכיח מדברי רבא (בפ' המפקיד שם) דבשאילה בבעלים פטור נמי אשליחות יד. וזו סתירה מבוארת לכל דבריו. ומ"מ בעיקר דבריו זכה לכוון לדעת הר"ח ז"ל שמפרש ג"כ שלא כפירש"י ז"ל. אלא מפרש גם שליחת יד דשואל בשליחות יד ממש. וא"כ עכצ"ל דס"ל ג"כ דבשאילה בבעלים פטור אפי' על שליחות יד וכמשכ"ל. וזה ודאי תמוה טובא מצד עצמו וגם מסוגיא דפ' השואל שם כמו שנתבאר. אע"ג דודאי מלישנא דתלמודא דקאמר ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד שלח בה יד חייב וכו'. משמע להדיא כפי' הר"ח ז"ל דשליחות יד ממש קאמר. דלפירש"י דשלח בה יד דקאמר היינו לעשות מלאכתו שמדעת בעלים בהיתר. מלבד דלשון שלח בה יד לא משמע כלל מלאכת היתר שמדעת בעלים. בלא"ה שפת יתר הוא שהרי כבר אמר דלדעת בעלים קא עביד. דהיינו דמה שעושה בה מלאכה. מדעת הוא דקא עביד. וא"כ מאי האי דקאמר תו שלח בה יד. הא לפירש"י היינו הך. ובודאי לישנא יתירא הוא ללא צורך כלל. ובאמת דמפירש"י משמע בהדיא שלא היה כתוב כן בגירסא שלפניו. אלא הכי גריס ומה שואל דלדעת בעלים שלח בה יד עיי"ש. ועפ"ז ודאי יש מקום לפירושו. ונראה דזו היא כוונת הרש"ל שכתב שם למחוק לשון קא עביד שבגירסא שלפנינו. דלישנא יתירה היא לפירש"י. (ומה שציין שם על פירש"י. ט"ס הוא ברש"ל עיי"ש. ועל הגמרא קאי לתקן לשון התלמוד כגירסת רש"י וכדרכו ז"ל. דאל"כ אין דברי הרש"ל שם מובנים כלל). ומלשון הראב"ד ז"ל שהביא בש"מ שם משמע דלא הוה גריס אלא ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד. אבל מה שכתוב תו שלח בה יד לא היה כתוב בגירסתו עיי"ש בדבריו. ולכן גם הוא פירש כפירש"י. אבל גירסא שלפנינו. שהיא ג"כ גירסת הילקוט (פרשת משפטים) עיי"ש. אינה מתפרשת על נכון אלא ע"פ פירושו של הר"ח ז"ל. וכמו שביארנו לעיל דהכי קאמר ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד השתא מלאכה זו שמתה הבהמה מחמתה ודינו ליפטר. מ"מ אם שלח בה יד מעיקרא שעשה בה מלאכה שלא מדעת הבעלים קיימא ברשותו ושוב חייב עלי' גם כשמתה אח"כ מחמת מלאכה המותרת שמדעת בעלים. כדין השולח יד. ש"ח וש"ש שגם עכשיו בשעת האונס שלא מדעת בעלים קא עבדי. לא כ"ש שחייבים משום שליחת יד. ועי' בריטב"א שם שנראה מלשונו דגריס ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד חייב שלח בה יד חייב עיי"ש בדבריו שנדחק מאוד לפרש ע"פ גירסתו כפירש"י. אבל ודאי גירסא שלפנינו מוכחת כפי' הר"ח ז"ל:

אלא דמ"מ עיקר הדין שיוצא מתוך פירושו שיפטר השואל על שליחת יד בשאילה בבעלים. וש"ח וש"ש חייבים אפילו בשמירה בבעלים. הוא תמוה מאוד לכאורה כמו שנתבאר. איברא דבלא"ה עיקר הסוגיא תמיהא לי טובא דהרי שליחות יד לא שייכא אלא בשומרים בלבד. כמבואר בסוגיא דהתם ובראשונים ז"ל שם וכמשכ"ל. וא"כ בשמירה בבעלים לא שייך חיובא דשליחות יד כלל. דבבעלים אין לו דין שומר כלל. כיון דפטור אפילו מפשיעה. וגרע אפילו מעבדים ושטרות וקרקעות דאע"ג דאימעטו מדין שומרים מ"מ לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו חייבין עליהן בפשיעה. וכאן פטורין אפילו מפשיעה. ומהאי טעמא כתבו קצת אחרונים (ש"מ סי' ש"מ עיי"ש). שאפילו קיבל עליו אחריות לא מהני בלא קנין. כיון דאין לו דין שומר. כמו בעבדים שטרות וקרקעות דבעי קנין משום דאימעטו מדין שומרים. וכמש"כ בנמוק"י (פרק הזהב) בשם הרשב"א והר"ן ז"ל הביאם בב"י (חו"מ סי' ש"א) ובסמ"ע (ס"ק ז') שם. ובלא"ה מעיקר דין שאילה בבעלים מוכרח כן. ע"פ מה שעמד בתשובות חות יאיר (סוף סי' רכ"ג) בתמיהא גדולה בדין שאילה בבעלים. וכתב וז"ל בגוף הדין תמהתי כל ימי. אחר שפקודי ה' ישרים וכו' ומי יתן ואדע לקרב הדבר אל השכל וכו'. הא משיב רעה תחת טובה. וכי משום שהמשאיל במלאכתו של שואל ילקה באבדון ממונו ביד שואל וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם ראיתי להרר"ע ספורנו (פרשת משפטים) שכתב וז"ל אם בעליו עמו במלאכתו בשעת שאלה לא ישלם שסתם משאיל בקרוב דעת כזה. הוא נותן מתנה על דעת שיחזיר. וכיון שלא התנה אינו חייב להחזיר אלא כשהיא נמצאת בעין. שאפילו לדעת האומר שבמתנה על מנת להחזיר חייב באונסין זהו מטעם שהתנאי של על מנת מבטל המתנה אם לא יתקיים התנאי. אבל בזה שהיא מתנה על דעת להחזיר בלתי תנאי שיבטל המתנה אם לא יחזירנה. הנה כל זמן שהיא בידי המקבל היא שלו אע"פ שלא יחזירנה אח"כ. ולא יתחייב על כל מה שיארע בה אפי' בפשיעה. וכן באה הקבלה שיהיה פטור כל שומר בבעלים אפילו בפשיעה עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו דס"ל דמתנה ע"מ להחזיר אינה מתנה עולמית ע"מ להחזיר. כדס"ל לקצת ראשונים ז"ל. אלא היא מתנה לזמן בתנאי ע"מ להחזיר. ולולא התנאי היתה המתנה חוזרת להנותן בכלות הזמן. ואם המקבל לא רצה להחזיר הרי היא גזולה בידו מכאן ואילך. אבל בתוך הזמן הרי היא של המקבל כשלו ממש. והשתא שהתנה ע"מ להחזיר. אם איננו מחזיר הרי בטלה המתנה למפרע ומעיקרא גזולה היא בידו. וכן לענין להתחייב באונסין או אפילו בפשיעה שבלא התנאי כל שאין המתנה בעין לא מיחייב אפילו בפשיעה. אלא שאם היא בידו בעין. ודאי חייב להחזירה לבעלים אחר שכלה זמן המתנה. דמשכלה הזמן ממילא חוזרת להיות שלהם.

אבל משום התנאי חייב אפילו באונסין. שהרי נתחייב ע"פ התנאי להחזירה לבעלים. וזו היא דעת כמה ראשונים ז"ל דמתנה עמ"ל אינה אלא מתנה לזמן קצוב בתנאי עמ"ל. וכן מבואר בתוס' רי"ד (בסוכה מ"א ע"א) ומדמה לה לשדה מקנה שאינה מכורה אלא עד היובל וחוזרת לבעלים ביובל. ועד היובל של לוקח היא קנין גמור עיי"ש בדבריו. וכן הוא דעת רבינו אביגדור בתשו' הרא"ש (כלל ל"ה סי' ב') עיי"ש. ובשאר ראשונים. וכבר ביאר הדבר יפה בקה"ח (סי' רמ"א ס"ק ד') עיי"ש ואכמ"ל בזה. וס"ל להרב ספורנו דענין שאילה בבעלים הוא ג"כ על יסוד זה. וכן מתבאר מדברי רבינו ישעיה ז"ל שהביא הרא"ש ז"ל (פרק לולב הגזול סי' כ"ט) שכתב וז"ל וכן דעת ה"ר ישעי' ז"ל שהקשה מה יש בין מתנה ע"מ להחזיר לשאול. בשניהם הוא שלו עד שיטלנו ושניהם אין הגוף קנוי לו (לעולם). ותירץ דמתנה ע"מ להחזיר אינו חייב באונסין. דלהכי הבי' לו במתנה. מיהו כי איתי' בעיני' מיחייב לאהדורי ליה. וכיון דאינו חייב באונסין קרינא ביה לכם. אבל שאול שחייב באונסין לא קרינא ביה לכם עכ"ל ה"ר ישעי' ז"ל. והן הן הדברים שנאמרו בפסקי הרי"ד ז"ל (הלכות סוכה פרק לולב הגזול (סוכה מ"א ע"א)) עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דאכתי הא תינח בשאלה סתם. אבל שאלה בבעלים שאינו חייב באונסין ואפילו בפשיעה. מאי איכא למימר. ועכצ"ל דס"ל לרבינו ישעיה ז"ל דאין הכי נמי דבשאלה בבעלים יוצא בו משום דבכלל מתנה ע"מ להחזיר הוא. וכמש"כ הרר"ע ספורנו ז"ל. ונראה דדבריו נוסדים על דברי רבינו ישעיה והרא"ש ז"ל אלו. ומש"כ ואפילו לדעת האומר שמתנה ע"מ להחזיר חייב באונסין וכו'. כוונתו לדברי הרא"ש ז"ל שם שחלק על הר"י ז"ל. וכתב ומיהו נראה לי שחייב באונסין וכו' עיי"ש היטב. ועכ"פ מבואר דלדעת רבינו ישעיה והרב ספורנו ז"ל שאילה בבעלים מטעם מתנה לזמן היא. וזו היא ג"כ דעת רבינו שמחה ז"ל (בתשובות מהר"ח או"ז סי' קי"ח). שכתב ג"כ וז"ל יפה כוונת במתנה עמ"ל שאינו חייב באחריותה. כי ידעת שהייתי תמיה כמה פעמים מאיזה טעם אדם יוצא באתרוג שנתן לו חבירו ע"מ להחזיר אפילו ביו"ט ראשון ואינו יוצא בשאול. מה בין זה לשאול. וחלקנו שאול חייב באונסין ואכתי של משאיל הוא (כצ"ל עיי"ש). אבל מתנה ע"מ להחזיר של מקבל הוא ואינו חייב באונסין. ומצאתי לי סעד בפי' רשב"ם פרק יש נוחלין עכ"ל עיי"ש. הרי שדבריו ז"ל הם ממש כדברי רבינו ישעיה ז"ל. וא"כ ע"כ גם רבינו שמחה ס"ל דבשאול בבעלים שאינו חייב אפילו בפשיעה. ודאי יוצאין ידי חובתן אפילו ביו"ט ראשון. וא"כ ע"כ ס"ל דשאילה בבעלים לאו שאלה היא אלא מתנה גמורה לזמן:

ומעתה א"כ מתבאר מזה דלדעתם שואל בבעלים אין עליו תורת שומר כלל ואינו אלא מקבל מתנה. וא"כ לא שייכא ביה כלל שליחת יד. והיכי אמרינן הכא דשמירה בבעלים חייב בשליחות יד. מיהו אי מהא לא הוה קשה. ואדרבה ע"פ זה הוה אתי שפיר פירושו של הר"ח ז"ל. ע"פ מאי דקשה טובא לכאורה בטעם זה דשאילה בבעלים מטעם מתנה הוא דפטור. הא תינח בשאלה בבעלים. וכמו שביאר הרב ספורנו ז"ל דקירוב דעת כזה שמשאיל גם את עצמו עם החפץ השאול. ודאי אין זו שאלה אלא מתנה. אבל בשומר חנם ושומר שכר ושוכר. שגם הם פטורים בבעלים. הרי אין בזה שום קירוב דעת יתירה כלל אם עושה איזה שירות או מלאכה להשומר בשעת מסירת הפקדון לשומר או לשוכר. וא"כ אכתי לא הועילו כלום בטעם זה. וא"כ ע"כ הך טעמא ליתא. אמנם נראה דודאי הך טעמא ליתא אלא בשואל בלבד. דעיקר דין שאלה בבעלים לא כתיב אלא בדידי' גופי'. אבל שאר כל השומרים לא נפק"ל אלא מדכתיב בשואל וכי ישאל. דאמרינן ואו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון. כדאמרינן ר"פ השואל (צ"ה ע"א) עיי"ש. והילכך אע"ג דודאי עיקר דין שאילה בבעלים מטעם מתנה הוא. והך טעמא לא שייך אלא בשאלה בלבד. ומהאי טעמא לא כתב רחמנא דין זה אלא בפרשת שואל האחרונה שבפרשיות שומרים. מ"מ השוה הכתוב גם דין שאר שומרים לשואל בדין זה. משום דלאו כ"ע דינא גמירי. והדבר נראה תמוה לרבים שיהא דינו של שואל שכל הנאה שלו קל מדינם של שאר כל השומרים. וכך הם משפטי התורה בכל כיו"ב כידוע. ומה"ט נמי אפילו כשהבעלים עמו בשכירות. וכן בהשאילני ואשאילך חשבינן שאלה בבעלים. אע"ג דבזה ליכא שום הוכחה לקירוב דעת כלל כמבואר. והיינו משום דגם בהנך גווני עכ"פ לא גרע משאר שומרים דפטר רחמנא בבעלים. אע"ג דלא שייך בהו עיקר טעמא דפטרי' רחמנא בשאלה בבעלים. כן נראה מוכרח ע"כ לדעת הסוברים דשאילה בבעלים מטעם מתנה פטרי' רחמנא. אלא שיש לפקפק על זה מדברי הירושלמי (פרק בתרא דשבועות ה"א) ומכילתא דרשב"י (פ' משפטים כ"ב י"ג) עיי"ש היטב. וגם צ"ל דס"ל דמקבל מתנה לזמן אפילו כשומר חנם לא הוי עלה ופטור אפילו מפשיעה. וכדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות שאלה הי"א) וסייעתו. ושלא כדעת התוס' (פרק השואל צ"ו ע"ב) בד"ה בעל וכו' עיי"ש. דלדעתם דעכ"פ יש לו דין שומר חנם להתחייב בפשיעה. ע"כ לא משום מתנה הוא. אלא פטור מצד עצמו. דהא בשאילה בבעלים קיי"ל דפטור אפילו מפשיעה. ומטעם זה נראה דהתוס' לשיטתייהו אזלי. דלהדיא מבואר שם לעיל (צ"ו ע"א) בתוס' ד"ה ונשאל וכו'. דס"ל דשאילה בבעלים פטור מצד עצמו הוא מגזה"כ

עיי"ש. אבל הסוברים דהו"ל מתנה לזמן ע"כ ס"ל דכל כיו"ב אין עליו תורת שומרים כלל ולכך פטור אפילו מפשיעה:

והשתא לפ"ז אע"ג דש"ח וש"ש ג"כ גלי קרא למיפטרינהו בשמירה בבעלים כמו שואל. מ"מ אפשר לומר דלא אקשינהו קרא אלא לעיקר דין שאילה בבעלים לענין לפטרן באונסין וגנבה ואבדה ואפילו בפשיעה. משום דמקרא נדרש לפניו ולפני פניו. וא"כ הרי גלי קרא. אבל בשליחות יד נהי דשואל יש לפטרו בבעלים. משום שאין עליו תורת שומר כלל. דאינו אלא כמקבל מתנה כמו שנתבאר. אבל שאר שומרין דלא שייך בהו הך טעמא ובודאי אין להם תורת מקבל מתנה. וא"כ ודאי תורת שומר עליהן. אלא דמ"מ אקשינהו קרא לשואל לענין שמירה בבעלים וגזה"כ הוא. ואית לן למימר שאין לך בה אלא חידושו. והילכך אית לן למימר שחייבין בשליחות יד אפילו בבעלים. אלא דהיינו דוקא השתא דשליחות יד בדידהו גופייהו כתיבא. אבל אי לא הוה כתיבא שליחות יד אלא בשואל. וש"ח וש"ש הוה ילפינן משואל. ודאי הו"ל למימר דיו לבמה"ד להיות כנדון. מה שואל לא מיחייב בשליחות יד אלא שלא בבעלים אבל בבעלים פטור. אף ש"ח וש"ש לית לן למיגמר משואל לחיובא אלא בשלא בבעלים בלבד. אבל בבעלים אין לנו. וא"כ ניחא שפיר סוגיא דהכא אפילו לפי' הר"ח ז"ל דמאי דקאמר דשואל בבעלים פטור משליחות יד. היינו שליחות יד ממש. אלא דמ"מ גם לפ"ז עדיין דברי הר"ח ז"ל תמוהים אצלי בזה מסוגיא דפרק השואל שם כמשכ"ל. ועכ"פ לפ"ז ליכא קושיא כ"כ בסוגיין דפרק המפקיד כמו שנתבאר:

אלא דקשה לפמש"כ בתשובות מהר"י ברונא ז"ל (סי' קנ"ח) וז"ל ונראה לי ישראל מברונא דלא קשיא מידי דהרי הפשט (של הכתוב אם בעליו עמו לא ישלם) כי בעליו של החפץ במלאכתו של שומר. נמצא בעל החפץ עבדו של שומר. לכן השומר פטור ואינו צריך לשלם לעבדו כלום וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ודבריו אלו הם לכאורה כספר החתום. ותמוהים מאוד. אבל נראה ברור שכוונתו כמש"כ הרלב"ג ז"ל (בפי' עה"ת פ' משפטים) וז"ל אם בעליו עמו בשעת שאלה לא ישלם. כי מפני שהבעלים הם תחת ידו בשעת שאלה. לא יתכן שישתעבד לו זה אז בשמירת הבהמה. כי אין האדם אדון ועבד יחד לאיש. ואם אין בעליו עמו בשעת שאלה אע"פ שהוא עמו במלאכתו בשעה שנאנסה אינו בדין שאלה בבעלים עכ"ל עיי"ש. והדבר ברור שהן הן דברי מהר"י ברונא ז"ל. ובלתי ספק שמקור דבריו הוא מדברי הרלב"ג שם. אלא שלשונו מגומגם קצת. וראיתי בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' ר' שגם הוא נשאל על קושיא זו שנשאל עלי' מהר"י ברונא ז"ל שם מאותו השואל עצמו. וגם תירוצו שם אינו מובן אלא ע"פ דברי הרלב"ג ז"ל. אף ע"פ

שתירץ בדרך אחרת שלא כתירוצו של מהרי"ב ז"ל. ותירוצו יותר נכון דדברי מהרי"ב ז"ל אינם מספיקים כלל. וגם לא ידעתי למה הוצרך שם כלל לסברת הרלב"ג. דגם זולת סברת הרלב"ג הוה מצי לתרץ כן עיי"ש היטב. אבל תירוצו של הרב תה"ד לא יתכן אלא ע"פ דברי הרלב"ג ז"ל בזה. דז"ל שם וי"ל דכיון דהשאילה לה אשת ראובן לאשת שמעון העגולים הטובים שוין שלש זקוקים אע"פ שהיא היתה צריכה ג"כ לעיגולים. שהרי שאלה ממנה ג"כ עיגולים פחותים. נראין הדברים שהיתה כפופה לה ומשועבדת ולא גרע מאשקיין מיא. וכה"ג מיקרי שאלה בבעלים עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים טובא לכאורה דהרי בכל דוכתי משמע דלא מיקרי שאלה בבעלים אלא כשעשו הבעלים לשואל איזה מלאכה ועבודה גדולה או קטנה. משא"כ כאן נהי דנראין הדברים שהיתה כפופה ומשועבדת. אבל מ"מ הרי לא נזכר שעשתה לה שום שימוש ועבודה בשעת שאלה כלל. אלא שהראתה לה בשאלה אותות הכנעה והשתעבדות. ומהיכי תיתי לן לומר דגם בכיו"ב חשיבא שאלה בבעלים. ולא דמי להההיא דאשקיין מיא (שם צ"ז ע"א). דהתם הרי משמשו בכך. משא"כ כאן שלא עשתה לה שום שימוש. אלא שהשאילה לה העגולים שלה. אבל הדבר ברור שדבריו הם ע"פ טעמו של הרלב"ג ז"ל שאין האדון אדון ועבד יחד לאיש. ועפ"ז שפיר כתב דכיון דבשאלה זו הראתה להשואלת שפלות והכנעה והשתעבדות כזו. הו"ל שאלה בבעלים. ואין השואלת ממנה משתעבדת לה להתחייב באחריות העגילים. וכן נראה דעת הה"מ (פ"א מהלכות שכירות ה"ה) עיי"ש היטב. וכן משמע מדקדוק לשון הרמב"ם שם:

וא"כ מתבאר מזה דלהרלב"ג ומהר"י ברונא והתה"ד בשאלה בבעלים אין השואל משתעבד כלל להמשאיל. וא"כ אין עליו תורת שומר כלל. וממילא מבואר דלא שייכא בה תורת שליחות יד. לא שנא בשואל ולא שנא בשאר שומרים. וא"כ סוגיין דהכא קשה טובא. וכבר נתבאר דבלא"ה הכריחו כן קצת אחרונים ז"ל מדקיי"ל דשמירה ושאלה בבעלים פטור אפי' על פשיעה. ואילו עבדים שטרות וקרקעות דאימעיטו מדין שומרים אפי' הכי לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל חייבין בהן על הפשיעה. הרי דבבעלים גרע אפי' מעבדים שטרות וקרקעות. א"כ ע"כ ממילא מבואר דליתי' בתורת שומרים כלל. וכן העלה הש"ך (בסי' ס"ו ס"ק קכ"ו) וז"ל ואין להקשות הא גופא מנ"ל למעוטי עבדים שטרות וקרקעות מתשלומין ולא מפשיעה. ושמירה בבעלים ממעטינן אפי' מפשיעה. נראה דבשלמא עבדים ושטרות וקרקעות. היינו משום דילפינן להו מכלל ופרט וכלל. מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות וכו'. וכיון דאינן בכלל החיוב שחייבה תורה. הרי אינן נזכרים בתורה כלל. ומנ"ל לחייבינהו. ומוקמינן להו

אסברא מבחוץ דפטורים משבועה וחייבים בפשיעה דפושע כמו מזיק הוא. אבל פשיעה בבעלים בפירוש כתבה תורה לפטורא דכתיב אם בעליו עמו לא ישלם. א"כ קאי על כל מה שהזכירה תורה לחיובא. דהיינו פשיעה וגניבה ואינך. אם בעליו עמו לא ישלם. והיינו טעמא דקרא דכשהבעלים עמו לא הו"ל שומר עליו כלל. אלא הו"ל כאינש דעלמא עכ"ל עיי"ש. הרי דשאלה בבעלים גריעה טפי אפי' מעבדים שטרות וקרקעות דעכ"פ בפשיעה חייבין עליהן. ולא הו"ל לגמרי כאינש דעלמא. משא"כ בשמירה בבעלים שאין עליו תורת שומר כלל. אלא הו"ל לגמרי כאינש דעלמא. וכיון דאינש דעלמא שאינו שומר לא מיחייב בפשיעה. דלא מזיק ממש הוא. גם הוא מיפטר אפי' מפשיעה. ועי' מש"כ הרב בית מאיר (אה"ע סי' פ' סעיף י"ז) עיי"ש. וא"כ הדבר תמוה טובא היכי מחייבינן הכא בסוגיין אפי' לפי' הר"ח ז"ל עכ"פ ש"ח וש"ש על שליחות יד בבעלים. כיון שאין עליהן בבעלים תורת שומר כלל:

ולכן היה נראה לומר דחדא באידך מיתרצא. דודאי גם שליחת יד דקאמר בשואל נמי שליחות יד ממש קאמר. כדפי' הר"ח ז"ל. והכי קאמר שלא תאמר דיו וכו' מה שואל בבעלים פטור. כלומר דודאי אית לן למימר דבבעלים פטור אשליחות יד כיון שאין עליו תורת שומר כלל. ודין שליחות יד אינו נוהג אלא בשומר. אף ש"ח וש"ש בבעלים פטור. ודיו דקאמר לאו דוקא. דבלא"ה כיון דבבעלים אין עליו תורת שומר כלל. ממילא ליתי' בדין שליחות יד כמו שואל. דהא בשואל גופיה מהאי טעמא הוא דאמרינן דבבעלים ליתי' בדין שליחות יד. אלא דלרווחא דמילתא קאמר טעמא משום דיו לבמה"ד וכו'. ולהכי איצטריך למכתב שליחות יד בש"ח וש"ש למיחייבי' אפי' בבעלים. וגזה"כ הוא בשליחות יד לחייב אפי' בבעלים. אף ע"פ שלשאר דברים אין עליו תורת שומר. ולפ"ז השתא דגלי קרא בש"ח וש"ש לחייבן בשליחות יד אפי' בבעלים. ממילא גם בשואל נמי דינא הכי וק"ו הוא. וא"כ ניחא נמי שפיר עפ"ז הא דקאמר רבא שם בפרק השואל לפום חורפא שבשתא מה נפשך אי שואל הוי שאילה בבעלים הוא חי שוכר הוי שכירות בבעלים הוא. דליכא למימר דנפק"מ לענין שליחות יד דשואל פטור ושוכר חייב. דהרי לקושטא דמילתא אין חילוק בזה בין שואל לשאר שומרים. דבכולם נוהג דין שליחות יד אפי' בבעלים כמו שנתבאר. וא"כ נכונים דברי הר"ח ז"ל. וליכא קושיא לשיטתו מהתם. ואדרבה לכאורה ראיה מוכרחת לשיטתו מההיא סוגיא גופא דפרק המפקיד וכמשכ"ל. וא"כ יקשה עפ"ז לדעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דמתה מחמת מלאכה משום שאלה בטעות הוא דמיפטר. והרי לפי' הר"ח ז"ל ע"כ הך טעמא ליתא וכמו שנתבאר. מיהו אין קושיא

זו לרבינו הגאון ז"ל בלבד. שהרי רוב שאר הראשונים ז"ל ג"כ לא מפרשי כפירושו של הר"ח ז"ל. ואם כן לכולהו יקשה קושית המהריט"א ז"ל:

אבל נראה בעיקר קושית המהרי"ט ז"ל מלבד דאפשר לומר עפמש"כ הרמב"ן ז"ל הובא בש"מ (פרק המפקיד מ"ג ע"א) בההיא דאמר רבה התם האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחברי'. מעיקרא שוויה זוזא השתא שוויה ארבעה. תברה או שתייה משלם ארבעה. איתבר ממילא משלם זוזא. מ"ט כיון דאי איתא הדרא למרא בעינא. ההיא שעתא דקא שתי לה או דקא תבר לה קא גזל לה מיניה. ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה. איתבר ממילא וכו' השתא לא עביד לה ולא מידי. אמאי קא מחייבת ליה. אההיא שעתא דגזלה. ההיא שעתא זוזא הוא דשויא עיי"ש. וכתב על זה הרמב"ן ז"ל שם וז"ל אני תמה כיון דאמרינן דאי איתא בעינא הדרא למרה ורחמנא חייבי' לגזלן באונסין אמאי לא מיחייב באונסין דהשתא וכו' כי אייקר ודאי ברשותי' דמרא אייקר ותברא דממילא נמי איהו מיחייב עלה. דהא חייב באונסין כשואל. אטו שואל כה"ג מי לא משלם ארבעה. וי"ל דשאני שואל דמשעת משיכה מיחייב במזונותיה ולא מיחייב באונסין עד שעת שבורה ומתה. וברשותיה דמארי' היא למכירה וק"ו להקדש. אבל גזלה כיון דמשעת משיכה מיחייב באונסיה. ונפקא נמי מרשות בעלים להקדש. לא מחייבינן ליה באונסים אלא אשעת משיכה דגזלה כשעת שבורה ומתה דשאלה. דההיא שעתא חייל עלה חיוב עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הר"ן ז"ל בחי' שם וז"ל איתבר ממילא משלם זוזא. דאע"ג דשואל משלם בכה"ג ארבעה. התם היינו טעמא וכו' ושואל בשעת שבורה הוא דמתחייב באונסין ולפיכך משלם כשעת חיובו. אבל גזלן משעת גזלה נפיק ליה מרשות בעלים וכו'. ובשעת גזלה הוא דמתחייב גזלן באונסין. הלכך משלם כדמעיקרא וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר לפ"ז דהא דמשמע בסוגיא דסו"פ המפקיד שם דשואל משלם כשעת שבורה ומתה היינו אליבא דמ"ד דשואל לא מיחייב באונסין עד שעת שבורה ומתה. דמההיא שעתא מתחיל חיובו. והו"ל כשעת משיכה דגזלן. אבל ללישנא קמא אליבא דרבא (פ"ג דכתובות ל"ד ע"ב) דשואל נמי משעת משיכה מתחייב באונסין כמו גזלן בגזלה. אין בזה חילוק בין גזלן לשואל. דגם שואל משלם כשעת משיכה. דהיינו שעת חיובו כמו בגזלן. כן נראה מוכרח לפי דברי הרמב"ן והר"ן ז"ל. וא"כ לפי דעת הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות שאלה הלכה ה') שפסק כלישנא קמא דהתם. וכן דעת הרי"ף ז"ל (פרק השואל) והסמ"ג (עשין צ"ב). כמש"כ בש"ך (סי' שמ"א סק"ו) עיי"ש בדבריו. אין חילוק בין גזלן לשואל לענין זה. ושניהם משלמין כשעת הגזלה ושעת השאלה. וזה דלא כמש"כ בקה"ח (סי' רצ"א סק"א) דלהרמב"ן ז"ל שם אפי' ללישנא קמא דרבא אין השואל משלם אלא

כשעת שבורה ומתה. דמאי דקאמר להך לישנא דמשעת משיכה מתחייב באונסין. לאו חיוב גמור קאמר. אלא דלכי נאנסה ואיכא חיובא עלי' משתעבדי נכסי למפרע משעת משיכה. וכמש"כ בש"מ שם בשם הריטב"א ז"ל. וא"כ גם לדידיה לא משתעבדי נכסי למפרע אלא כמו שהוא שוה בשעת האונס. ולא דמי לגזלן דמיד בשעת גזלה רמי עלי' חיוב גמור הלכך משלם כשעת גזלה. אבל זה ליתא דבהדיא מבואר במקומו בש"מ בכתובות שם ובפרק השואל (צ"ז ע"ב) בשם הרמב"ן והרשב"א ז"ל דלא ס"ל כהריטב"א ז"ל בזה. והריטב"א ז"ל כל עיקרו לא בא שם אלא לחלוק על הרמב"ן והרשב"א ז"ל בזה עיי"ש. וא"כ הדבר מבואר דלדעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל הדברים כפשטן. דללישנא קמא אליבא דרבא הרי השואל בדין זה ממש כדין הגזלן לשלם כשעת המשיכה. ולחנם הרכיב בקה"ח דברי הריטב"א ז"ל שם בדברי הרמב"ן ז"ל. והיא הרכבה שאינה קולטת. כמבואר להמעיין שם. וכן מתבאר מדברי הר"ן ז"ל (בחי' פרק השואל צ"ז ע"ב) דס"ל שלא כדעת הריטב"א ז"ל בזה עיי"ש וכן דעת הנמוק"י שם עיי"ש. וכן דעת הרא"ה ז"ל שהביא בנמוק"י (ר"פ הגוזל ומאכיל) עיי"ש. ובאמת דגם לדעת הריטב"א ז"ל נראה דאע"ג דס"ל דגם למ"ד משעת משיכה מתחייב באונסין. לא חייל שיעבוד נכסים חיוב גמור לאלתר בשעת משיכה. אלא אח"כ משנאנסה הוא דחייל למפרע בשעת משיכה. מ"מ כין דעכ"פ איגלאי מילתא למפרע דחייל חיובא בשעת משיכה. אית ליה דין גזלן לשלם כשעת משיכה. וכן משמע מדברי הריטב"א ז"ל שם דליכא נפק"מ בהכי אם חייל לאלתר או בתר הכי למפרע. אלא לענין אם טען השואל איני יודע. שאם חייל חיובא מיד הו"ל כאומר איני יודע אם פרעתי. ואם בתר הכי הוא דחייל למפרע. הו"ל איני יודע אם נתחייבתי עיי"ש. אבל לענין תשלומין כשעת האונס או כשעת משיכה ליכא נפק"מ בהכי. דגם השתא דאמרינן דלא חייל שיעבוד נכסים אלא בתר הכי למפרע. נמי משלם כשעת משיכה כמו גזלן. ואכמ"ל בזה יותר. וא"כ עכ"פ מתבאר דללישנא קמא דהתם אליבא דרבא דין השומרים כדין הגזלן לשלם כשעת משיכה:

והשתא א"כ לק"מ קושית מהריט"א ז"ל. דלהכי לא מצריך חד קרא כי היכי דלא נימא דיו לבמה"ד להיות כנדון מה שואל משלם כשעת האונסין אף שליחות יד כן. משום דרבא לשיטתו אזיל דפליג אר"פ וס"ל דשואל נמי כשעת משיכה הוא דמשלם. וכלישנא קמא אליבא דרבא. ובהכי אתי שפיר תמיהת הה"מ (פ"א מהלכות שאלה) על הרמב"ם ז"ל שם שפסק כלישנא קמא דלא כר"פ דיותר הו"ל לפסוק כלישנא בתרא דלא פליגי עיי"ש. וכן הקשו שאר ראשונים ז"ל על הרמב"ם. אבל לפ"ז אפשר לומר דכיון דהכא מוכח ממילתא דרבא גופא כלישנא קמא אליבא דרבא. ודאי הך לישנא הוא עיקר. ולישנא

בתרא דהתם אפשר דלא הוה שמיע ליה הך מימרא דרבא דהכא. ואע"ג דלדעת רבינו הגאון ז"ל כל היכא דקאמר ופליגא דפלוני קיי"ל הלכה כאותו פלוני. וכמו שהבאתי בכמה דוכתי לעיל. וא"כ כאן אפי' ללישנא קמא. כיון דקאמר ופליגא דר"פ קיי"ל לדינא כר"פ דשואל משעת אונסין הוא דמתחייב בתשלומין. ודלא כרבא. מ"מ היינו רק לענין דינא. אבל עכ"פ שפיר מוכח מכאן מיהת דהעיקר כלישנא קמא אליבא דרבא דשומר משעת משיכה מתחייב באונסין. וממילא שמעינן דמשלם כשעת משיכה. ולק"מ קושית מהריט"א ז"ל. ומלבד זה בלא"ה נראה דקושייתו מעיקרא ליתא ואפי' לדעת החולקים על הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ואפי' ללישנא בתרא אליבא דרבא דשומר לא מתחייב באונסין אלא משעת האונס. דלא שייך בזה לומר דיו מה שואל לא משלם אלא כשעת האונס אף ש"ח וש"ש בשליחות יד לא משלמי אלא כשעת האונס ולא כשעת הגזלה. דהיינו שעת שליחות יד. דהרי בשואל גופיה הא דאינו משלם אלא כשעת האונס לא כתיב בקרא. אלא דכיון דלפום הך מ"ד מסתברא ליה דשואל כיון דבהיתירא אתי לידו מדעת בעלים. לא שייך בי' שום חיובא כלל כל זמן שהבהמה וכל כיו"ב היא בידו בעין. ולמיהדר לבעלים קיימא. וע"כ אין מקום לומר דחייל עליה חיובא אלא בשעת האונס או גנבה ואבדה וכיו"ב. ומההיא שעתא הוא דמשתעבדי נכסיו לתשלומים לבעלים. ממילא נמי הדין נותן שאין עליו לשלם אלא כמו שהיא שוה בההיא שעתא דחייל חיובא עלי'. ושעת האונס לדידיה. הו"ל כשעת הגזלה גבי גזלן. דחייל חיובא עלי' בההיא שעתא דגזל ואפקי' מרשות הבעלים. וכן בשליחות יד דהו"ל נמי כגזלן דשלא ברשות בעלים קעביד. שעת חיוב דידי' היינו שעת שליחות יד. דבתר הכי אפי' על האונסין חייבין אע"ג דבש"ח וש"ש אין האונסין עצמן גורמין שום חיובא עלי' כלל. שהרי מעיקר דינא פטורים על האונסין. וש"ח אפי' על גנבה ואבדה פטרי' רחמנא. אלא דע"י שליחות יד הוא דמיחייב גם על האונסין דבתר הכי. וא"כ שעת חיובא דידהו היינו שעת שליחות יד כשעת הגזלה דגזלן. ומעתה א"כ ע"כ לא יתכן כלל כאן לומר דיו מה שואל משלם כשעת האונס אף ש"ח וש"ש לא משלמי בשליחות יד אלא כשעת האונס. דאטו בשואל שעת האונס מצד עצמה היא שגורמת לכך לשלם כההיא שעתא. הרי שעת החיוב הוא דגרמה. דשעת האונס היינו שעת חיובו של שואל. וא"כ אין לנו לומר אלא מה שואל משלם כשעת חיובו. אף ש"ח וש"ש משלמין בשליחות יד כשעת חיובן. וכיון דאצלן שעת החיוב היינו שעת שליחות יד. אין לנו אלא לומר שמשלמין כשעת הגזלה דידהו. דהיינו שעת שליחות יד. וא"כ אין כאן מקום קושיא כלל. וממילא שוב ליכא שום ראיה

כלל מכאן לפירושו של הר"ח ז"ל. וליכא נמי שום הוכחה מכאן נגד דעת רבינו הגאון ז"ל דס"ל דפטור שואל במתה מחמת מלאכה מטעם שאלה בטעות הוא:

ועדיין יש לעיין בזה דבההיא דאמרינן (בפרק איזהו נשך ס"ט ע"ב) ספינתא אמר רב אגרא ופגרא. א"ל רב כהנא ורב אסי לרב אי אגרא לא פגרא אי פגרא לא אגרא. שתיק רב וכו' עיי"ש וכתב בש"מ שם בשם רבינו יהונתן ז"ל אגרא ופגרא. כלומר מותר לשוכרה ולתת מיד שכרה ע"מ שאם תשבר ישלם אותה כמו שהיתה שוה בשעת השכירות. והקשו אי אגרא לא פגרא. כלומר כיון שנוטל שכר וכו' והלא ע"מ כן שכרה לו שתפחת מדמיה הראשונים. שאי אפשר שלא תנקב מחמת המים ושלא תתרועע וכו'. אבל לא מקשה משום דהוי מתה מחמת מלאכה דהא תנן מתנה שומר חנם להיות כשואל ומתנה שואל להיות משלם את הכל ואפי' מתה מחמת מלאכה. והכא הא איירינן שהתנה לו בפירוש שישלם לו אם תשבר וכו' עכ"ל עיי"ש. והדברים תמוהים לכאורה טובא דמשנה כזו ואפילו ברייתא לא אשכחן בשום דוכתא. ובברייתא דמייתי בסוגיא דסו"פ הפועלים (צ"ד ע"א) לא קתני אלא מתנה שומר שכר להיות כשואל עיי"ש. וברי"ף וברא"ש שם מבואר שהיתה גירסתם שם מתנה שומר חנם עיי"ש. וכן בשאר ראשונים נמצאת גירסא זו. אבל מה שהביא רבינו יהונתן ז"ל דתנן מתנה שואל להיות משלם את הכל אפילו מתה מחמת מלאכה. זה לא אשכחן בשום דוכתא כלל. ולפי הנראה כן היתה גירסתו בתוספתא (פ"ח דמציעא) דקתני התם מתנה ש"ח להיות כשואל והשואל להיות כש"ח והשואל להיות כנושא שכר והשוכר להיות כשואל עיי"ש. וכיון דקתני כל הני בבי משמע דבגירסא ישנה שהיתה לפני רבינו יהונתן ז"ל גרסי בה נמי הך בבא דמתנה שואל להיות משלם את הכל. והיינו אפי' מתה מחמת מלאכה. כדפירש רבינו יהונתן ז"ל. אבל לא ראיתי לאחד משאר ראשונים שיביא תוספתא זו. והרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות שכירות ה"ט) כתב מתנה בעל הפקדון על ש"ח או נושא שכר והשוכר להיות חייבין בכל כשואל ע"כ עיי"ש. וההי"מ ז"ל שם ובמגדל עוז הראו מקורו בברייתא דסו"פ הפועלים שם עיי"ש. אבל לא נמצא כן שם. ואין ספק שכוונת הרמב"ם ז"ל בזה להתוספתא שם. ומדלא הביא ג"כ הך בבא שמתנה שואל להיות משלם את הכל. משמע שגם בגירסא שלפניו לא נמצאת בבא זו. ומ"מ כן היתה גירסת רבינו יהונתן ז"ל. ומזה מוכרח לכאורה ע"כ דטעמא דפטרו שואל במתה מחמת מלאכה לא משום דהו"ל שאלה בטעות הוא. דאם איתא דטעמא משום הכי הוא. הדבר קשה מאי קמ"ל דמתנה. והיינו משום דכל תנאי שבממון קיים או משום דמעיקרא לא שיעבד נפשי'. כדאמרינן בסוגיא דסו"פ הפועלים שם. ותיפוק ליה דגם בלא שום תנאי דמעיקרא. אלא

שהודיע המשאיל לשואל בשעת שאלה שאפשר שתמות הבהמה מחמת מלאכה. שוב לא שייך כלל בזה פטורא דמתה מחמת מלאכה. דהא בכהאי גוונא לא שייכא כלל שאלה בטעות. כיון שהודיעו קודם שאלה שאפשר לבוא לידי כך. ותו לאו כל כמיני' דשואל לומר שאילו היה יודע שאפשר שתמות מחמת מלאכה לא הוה שאיל בהמה זו. שהרי המשאיל הודיעו. ואדעתא דהכי שאל אותה. אלא ודאי אין הטעם אלא כמש"כ הרמב"ן ז"ל וסייעתו. משום דהו"ל פשיעה דמשאיל שלא היה לו להשאילה למלאכה זו שאינה יכולה לסבול. והילכך אע"פ שהודיע את השואל מעיקרא מ"מ פטור כל כמה שלא התנה עמו להתחייב לשלם אם תמות מחמת מלאכה. דאם לא התנה מאי איכפת ליה לשואל בכך. והמשאיל הוא דפשע שהשאילה אע"פ שידע דאפשר שתמות מחמת מלאכה זו. ואיהו דאפסיד אנפשי'. ושפיר איצטריך לאשמעינן שמתנה. ומועיל לו תנאי כזה. אבל לדעת רבינו הגאון ז"ל קשה טובא לכאורה. מיהו כיון דליתא הכי בכל הגירסאות ליכא קושיא כ"כ. וגם אפשר לומר דאע"ג דודאי מילתא דפשיטא היא. מ"מ קתני לה תנא אגב תנאי אחריני דקתני. כדאשכחן כה"ג בכמה דוכתי. ובהכי ניחא דלא מייתי לה הרמב"ם ז"ל אפילו את"ל שגם בגירסתו נמצא כן. והיינו משום דהו"ל משנה יתירה. ולא קתני לה תנא אלא דרך אגב בעלמא:

ומיהו מדברי רבינו יהונתן ז"ל גופי' ודאי מוכרח דלא ס"ל כטעמו של רבינו הגאון ז"ל. דהרי כיון דספינה אי אפשר שלא תנקב ושלא תתרועע בדרך. א"כ ודאי לא שייכא בה טענת שאלה בטעות כלל. וא"כ אין לפטרו משום מתה מחמת מלאכה לפי טעם זה. איברא דגם לפי טעמן של הרמב"ן ז"ל וסייעתו לא שייכא הכא טענת מתה מחמת מלאכה. דכיון שאי אפשר שלא תתקלקל בדרכה. ודאי לא שייכא כאן פשיעה דמשאיל כלל. שהרי אי אפשר בלאו הכי. ולא פשע כלום. וא"כ דברי רבינו יהונתן ז"ל צ"ע לכאורה אליבא דכ"ע. אמנם רבינו יהונתן ז"ל איננו יחיד בזה. דכבר אשכחן גם להרמ"ה ז"ל. הובא בטור (חו"מ סי' ש"מ סעי' ו') דאפילו היכא דלא שייכי לא טעמו של הרמב"ן ז"ל וסייעתו. ולא טעמו של רבינו הגאון ז"ל נמי מיפטר על מיתה מחמת מלאכה. שכתב שם וז"ל כתב הרמ"ה ז"ל מי ששאל בהמה לילך דרך ידוע ובאו ליסטין באותו הדרך או חיות רעות ואנסוה ממנו חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה. כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה הוליכה ונאנסה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר כתב בש"ך שם (ס"ק ה') דלהרמב"ן ז"ל וסייעתו ע"כ ליתא להך דינא. שהרי כאן לא פשע המשאיל. וחייב השואל עיי"ש. וכ"כ במח"א שם עיי"ש. וגם טעמו של רבינו הגאון ז"ל לא שייך הכא כלל. כיון דהאונס בא מצד אחר. ולא מצד הבהמה עצמה שלא היתה ראויה למלאכתו. וא"כ אין כאן שאלה

בטעות. ואפילו הכי ס"ל להרמ"ה ז"ל דפטור משום מתה מחמת מלאכה. ואפשר שזהו טעמו של הרא"ש ז"ל שחולק בזה על הרמ"ה ז"ל. כמש"כ בטור שם עיי"ש היטב. ועכ"פ חזינן דאפילו היכא דלא שייכי שני הטעמים הללו. ס"ל להרמ"ה ז"ל דחשיב שפיר מתה מחמת מלאכה. וכדעת רבינו יהונתן ז"ל. ונראה דס"ל בטעמא דפטור במחמת מלאכה כמש"כ בש"מ בסוגיא דב"מ (צ"ו ע"ב) שאחר שהביא שם דברי הרמב"ן ז"ל ודברי הריטב"א ז"ל שכתב ג"כ כדברי הרמב"ן בטעמא דפטור במתה מחמת מלאכה. כתב וז"ל אבל הרשב"א ז"ל כתב וז"ל ונראה לי דהיינו עיקר טעמי' דרבא. דודאי מאן דמשאיל פרה לחבירו למלאכה. מידע ידע דעבידא לאכחושי בבשרה. דלאו לאוקמי בכילתא שאלה. ואפילו הכי לא חשש מעיקרא לכחשה. וכיון דלאו בכחש קפיד. אף במתה מחמת מלאכה נמי לא קפיד. דמה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא עכ"ל עיי"ש. והך טעמא ודאי שייך גם בנדון דהרמ"ה וה"ר יהונתן ז"ל. ומ"מ רבינו הגאון ז"ל לא ס"ל הך טעמא דהרשב"א ז"ל. ובאמת סברת הרשב"א ז"ל תמוה אצלי טובא. חדא שאין הדבר ברור שתכחש מחמת מלאכה כל כך. ואפשר שלא תכחש אלא מעט. ואפילו אם תכחש הרבה. מאן לימא לן שתכחש כחש דלא הדר. ואפי' אם תכחש כחש דלא הדר. הדבר תמוה לענ"ד לומר כאן מה לי קטלה כולה מה לי קטלה מקצתה. שאם נתן רשות להשואל להכחישה. מהיכא תיתי לן לומר שיש בכלל זה גם להמיתה לגמרי. ובפרט בבהמה טהורה דמיירי בה הרשב"א ז"ל. דכשלא קטלה אלא פלגא. דהיינו שהכחישה. אפילו כחש דלא הדר. אכתי עכ"פ ראויה לשחיטה והבשר לאכילה. משא"כ עכשיו שהמיתה לא חזיא אלא לכלבים או לנכרים. והיכי יעלה על הדעת לומר דלא קפיד אינש בהכי. וביותר קשה בכלים שפחיתתן ע"י תשמיש הוא מעט. וכי תיסק אדעתין לומר דכיון דלא קפיד על הפחת שע"י תשמיש. לא קפיד ג"כ על שבירתה לגמרי מחמת מלאכה. או לומר דבכלים מתה מחמת מלאכה. דהיינו שבירתה. לא מיפטר בה שואל. והרי להדיא מבואר איפכא התם בדוכתה בההיא סוגיא גופא עיי"ש. ועוד תמיהני בעיקר דבריו שהרי שונרא ע"י אכילת עכברים ודאי פשיטא דלא כחשה. ואעפ"כ מבואר שם לקמן בסמוך (צ"ז ע"א) דפטור שואל עלה במתה מחמת מלאכה עיי"ש. ולכן דברי הרשב"א ז"ל בזה צ"ע אצלי. וגם בטעמן של הרמב"ן ז"ל וסייעתו דמשום פשיעה דמשאיל הוא שהשאילה למלאכה שאין הבהמה יכולה לסבול אותה. מלבד מש"כ בזה לעיל. יש לפקפק בעיקר סברא זו. דאין בזה שום פשיעה. משום דמאי איכפת ליה שתמות מחמת מלאכת השואל. כיון דמידע ידע דשואל חייב באונסין. דזיל קרי בי רב הוא. ולהכי לא חשש להשאילה לכל מלאכה ששאל ממנו השואל. ומהאי טעמא לא רצה רבינו הגאון

ז"ל בטעמים אלו. וס"ל דאין הטעם אלא משום דכשמתה מחמת מלאכה איגלאי מילתא למפרע דשאלה בטעות היא וכמו שנתבאר. ולהכי שפיר כתב שם כי אין השואל בכלל שבועת השומרים. משום שלעולם אין לו שום פטור כלל. ואין כל דיניו אלא לשלם. דבמתה מחמת מלאכה הרי הוא כאינש אחרינא לגמרי ואינו בכלל השומרים כלל:

אלא דאכתי צ"ע קצת לפי מה שנראה בירושלמי (ר"פ בתרא דשבועות) דגם שמירה בבעלים ישנה בתורת שבועת השומרים עיי"ש ובמש"כ המפרשים שם. וכן מבואר בתשובות הרשב"א ז"ל (ח"א סי' תתקנ"ב) ובתולדות אדם להרשב"א ז"ל (סי' ק"כ) עיי"ש. וא"כ גם שואל אין כל דיניו לשלם. דזימנין שנפטר גם הוא בשבועת השומרין כשאר השומרים. הן אמת כי לא נזכר דין זה בכל הפוסקים כלל. וכבר העיר בזה בקה"ת (סי' רצ"א ס"ק י"ח) והניחה בתימא עיי"ש. וא"כ אין קושיא זו על רבינו הגאון ז"ל בלבד. אלא גם על כל שאר גדולי הראשונים ז"ל הפוסקים. ויותר מזה יש לתמוה לפי דעת הסוברים דשאלה בבעלים מתורת מתנה לזמן אתינן עלה כמשכ"ל. וכן לדעת הסוברין דבבעלים לא משתעבד כלל מעיקרא. ולא חייל עלי' חיוב אחריות מעיקרא כלל כמשכ"ל. וא"כ אינו בכלל שומרים כלל. והו"ל לגמרי כאינש אחרינא. וממילא לא שייכא שבועת השומרים כלל בשאלה בבעלים. ואע"ג דלפי המבואר בסוגיא דפרק המפקיד (בבא מציעא מ"א ע"ב) איתרבי מקרא דאפי' בשמירה בבעלים מתחייב עכ"פ על שליחות יד כמשכ"ל. וא"כ שפיר שייכא ביה עכ"פ שבועה שלא שלח בה יד. שהיא ג"כ אחת משלש שבועות שעל השומר לישבע. מ"מ הרי מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות שאלה ה"א ובפ"ו ה"ג) דאין שבועת השומרין אלא שבועה שאינה ברשותו בלבד. אבל שבועה שלא פשע ושלא שלח בה יד. אינו נשבע אלא ע"י גלגול. וכל שאינו צריך לישבע שאינה ברשותו. וכגון שיש עדים. שוב אין עליו שבועה כלל עיי"ש ובדברי הה"מ שם. ומדברי הירושלמי (פ"ג דמציעא ה"ז) מתבאר דשבועה שלא פשע נמי היא מעיקר שבועות השומרין עיי"ש. וכמו שהוכיח משם הרא"ש ז"ל (פרק המפקיד סי' כ'). ועכ"פ גם משם מבואר דשבועה שלא שלח בה יד אינה אלא משום גלגול. וכמש"כ הרא"ש ז"ל שם ובטור (חו"מ סי' רצ"ד סעי' ה') עיי"ש. וא"כ בשמירה בבעלים דלא מיחייב אפילו על פשיעה אלא על שליחות יד בלבד. ולא שייכא בה אלא שבועת שליחות יד בלבד. והרי שבועה זו אינה שבועת השומרין. וכשלא נשבע שלא פשע ושאינה ברשותו גם שלא שלח בה יד אינו נשבע. מיהו לזה היה אפשר לומר דלהסוברים דבבעלים אין עליו תורת שומר כלל ס"ל כדעת התוס' (פ"ק דמציעא ו' ע"א) ד"ה שבועה וכו' בתירוצם הראשון. דגם שבועה שלא שלח בה יד היא מעיקר שבועת

השומרין. ונשבע אפילו כשאין עליו שבועה אחרת עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרי"ף ז"ל. כמש"כ הרא"ש ז"ל (פרק המפקיד סי' ה') עיי"ש. ועי' מש"כ בזה בלח"מ (ריש פ"ד מהלכות שאלה) עיש"ה. ומדברי הרא"ש שם לא משמע כדבריו כלל. וקושייתו על הרי"ף והרא"ש מתיישבת שפיר ע"פ דברי הר"ב ההשלמה (פרק המפקיד סי' ב') עיש"ה ואכמ"ל בזה. וא"כ שפיר שייכא בשמירה בבעלים מיהת שבועת שליחות יד. אלא דמדברי הירושלמי שם משמע דלא מיירי התם אלא משבועה שלא פשע בה עיי"ש. מיהו גם מזה ליכא קושיא. דודאי מאן דס"ל דשמירה בבעלים דפטר רחמנא היינו משום מתנה או משום דלא חייל עלי' שיעבודא דשומר. היינו רק לדידן דקיי"ל דאפילו פשיעה בבעלים פטור. אבל למ"ד פשיעה בבעלים חייב. ודאי ע"כ ס"ל דיש עליו תורת שומר ולא ס"ל הנך טעמי. וא"כ בירושלמי שם דקאי למ"ד פשיעה בבעלים חייב. שפיר קאמר דנשבע שלא פשע. אבל לדידן דקיי"ל פשיעה בבעלים פטור. שפיר איכא למימר שאין עליו תורת שומר כלל משום הנך טעמי שכתבו והילכך אפי' שבועה שאינה ברשותו אע"ג דשייכא שפיר גם בשאלה בבעלים. לא משתבע. משום דלאו שומר הוא ואינו בתורת שבועת שומרין:

אמנם על דברי רבינו הגאון ז"ל ודאי קשה לכאורה. דכיון דעכ"פ גם בבעלים איתרבי מקרא להתחייב על שליחות יד. א"כ שפיר ישנו בתורת שבועת השומרין מיהת לענין שליחות יד. דהרי עכ"פ לענין זה אחשבי' רחמנא כשומר. וא"כ מבואר שלא כמש"כ רבינו הגאון ז"ל שאינו בכלל תורת שבועת השומרין. ואין כל דיניו אלא לשלם. מיהו השתא דאתינן להכי איכא למימר דדעת רבינו הגאון ז"ל בזה כדעת הסוברין דבבעלים אין עליו תורת שומר כלל. וממילא אינו ג"כ בכלל תורת שבועת השומרין. ושבועה שלא שלח בה יד נמי נהי דגזה"כ הוא לחייבו עכ"פ משום שליחות יד אע"פ דזולת זה אין עליו תורת שומר. וא"כ שפיר שייכא בי' שבועה שלא שלח בה יד. מ"מ אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל כדעת רוב הפוסקים דשבועת שליחות יד אינה אלא מתורת גלגול. וא"כ כיון שאין עליו שבועה אחרת אלא שלא שלח בה יד. גם שבועה זו אינו נשבע. וממילא מבואר שאינו בתורת שבועת שומרים כלל. וא"כ נכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל שם:

ובעיקר הך דינא דשליחות יד דמבואר בסוגיא דפרק המפקיד שחייב אפי' בשמירה בבעלים. השמיטוהו ולא הביאוהו להלכה כל הפוסקים הראשונים וגם האחרונים ז"ל כולם. והוא דבר מתמיה מאוד לכאורה. וכבר נתעורר בזה בתשובות בית יעקב שהבאתי לעיל ולא תירץ כלום עיי"ש. ולפי הנראה ודאי ס"ל דלא קיי"ל הכי להלכה. אבל הפליאה

נשגבה. דהרי לא אשכחן מאן דפליג עלי' דרבא בהא. ומהיכא תיתי למידחי מהלכה מילתא דרבא שנאמרה בלא מחלוקת כלל. ולכאורה היה נראה לומר בזה. דהנה כבר עלה על דעת הר"ב תשו' בית יעקב שם לומר דהדבר תלוי בפלוגתא דאיפליגו אי פשיעה בבעלים חייב או פטור. דלמ"ד פשיעה בבעלים פטור גם בשליחות יד בבעלים ס"ל דפטור. ורבא דמחייב ס"ל דפשיעה בבעלים נמי חייב. אבל אנן דקיי"ל דפשיעה בבעלים פטור גם בשליחות יד בבעלים קיי"ל דפטור דלא כרבא. ולהכי לא הביאוה הפוסקים להלכה. אלא שחזר שם ודחה תי' זה מדברי הרא"ש שם. שכתב דקיי"ל שליחות יד אינה צריכה חסרון משום דרבא דבתרא הוא הכי ס"ל. א"כ חזינן דקיי"ל בהא כרבא עיי"ש בדבריו. ואמנם לדידי אי מההיא לחוד לא איריא. ואין מזה שום הכרע כלל. דאפשר לומר שלא הביא הרא"ש ראי' מהך מילתא דרבא אלא במאי דס"ל דשליחות יד אינה צריכה חסרון בלבד. משום דבזה לית לן הכרעה למיפסק דלא כוותיה. שאפי' אם ראייתו נדחית. מ"מ עיקר דינו לא נדחה. וכדס"ל לשאר אמוראי התם הכי מילפותא אחריתא אבל מאי דס"ל דפשיעה בבעלים חייב. כיון דאיפליגו בהכי רב אחא ורבינא. ואיקבע הילכתא דכל היכא דאיפליגו ר"א ורבינא קיי"ל כדברי המיקל. הילכך בהא לא קיי"ל כרבא. וא"כ מצד זה ליכא פירכא. אבל עיקר הדבר מעיקרא ליתא כלל. דמאי ענין שליחות יד לפשיעה. דפשיעה אינה אלא שלא שמר כראוי שמירה מעולה. משא"כ שליחות יד שנעשה עליו כגזלן כשמגביהו על דעת ליטלו לעצמו כולו או מקצתו. אע"פ שדעתו לשלם אח"כ לבעלים. וא"כ אפי' למ"ד בפשיעה בבעלים דפטור. מ"מ הכא בשליחות יד איכא למימר דחייב. וכן לאידך גיסא. דהרי בשליחות יד חייב אע"פ שהפקדון לא נחסר כלום משום שליחות ידו. אלא שאח"כ אירע לו אונס או שנגנב ונאבד. ומשום שליחות ידו דמעיקרא אוקמי' רחמנא ברשותו להתחייב באונסין דבתר הכי כמו גזלן. אע"פ שגם בלא שליחות ידו מעיקרא אירע אונס זה. משא"כ בפשיעה שנאבד הפקדון ע"י פשיעתו שלא שמרו כראוי. וא"כ אפשר לומר דאפי' למ"ד פשיעה בבעלים חייב. מ"מ הכא בשליחות יד בבעלים פטור. דפשיעה הו"ל כמזיק בידים דחייב אפי' בשמירה בבעלים. וממקומו הוא מוכרע דע"כ פשיעה ושליחות יד שני ענינים חלוקים הם. ולא הרי זה כהרי זה. דאם איתא דשניהם ענין אחד הם. והפטור בזה פטור בזה. א"כ מאי קאמר התם (צ"ה ע"א) דטעמי' דמ"ד פשיעה בבעלים חייב משום דקסבר מקרא דאם בעליו עמו נדרש לפניו ולא לפני פניו עיי"ש. הרי כיון דעכ"פ ס"ל דמקרא נדרש לפניו דהיינו אשומר שכר. ובשומר שכר הרי כתיב שליחות יד. וא"כ אית לן למימר דשליחות יד בבעלים פטור. וממילא פשיעה בבעלים נמי פטור. כיון דתרוייהו

חד דינא אית להו. ועכ"פ ע"כ לא יתכן לומר דלמ"ד פשיעה בבטלים חייב גם שליחות יד בבעלים חייב. דהרי ס"ל עכ"פ דמקרא נדרש לפניו. וא"כ שליחות יד דכתיבא לפניו. דהיינו בפרשת שומר שכר. אית לן למימר דבבעלים פטור. ועוד דלקמן (שם צ"ז ע"א) אמרינן מרימר בר חנינא אוגר כודנייתא וכו' פשעו בה ומית. אתו לקמי' דרבא חייבינהו. א"ל רבנן לרבא והא פשיעה בבעלים היא. איכסוף. וכו'. ופרכינן עלה הניחא למ"ד פשיעה בבעלים פטור משום הכי איכסוף. אלא למ"ד חייב אמאי איכסוף. ומשני לא מיפשע פשעו בה וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דרבא דאמר (בפרק המפקיד) דשליחות יד בבעלים חייב ס"ל נמי פשיעה בבעלים חייב א"כ מאי קאמר הכא הניחא למ"ד פשיעה בבעלים פטור משום הכי איכסוף. והיכא יתכן כלל לומר דאיכסוף רבא משום דהו"ל פשיעה בבעלים דפטור. כיון דאיהו גופי' ס"ל דפשיעה בבעלים חייב. ומאי הניחא דקאמר. הרי לפ"ז קשיא דרבא אדרבא ולעיל (שם צ"ה ע"א בתוס' ד"ה איתמר) כתבו התוס' דקיי"ל כמ"ד פשיעה בבעלים פטור. והוסיפו עוד וכתבו וז"ל. ומה שהקשה לקמן אלא למ"ד פשיעה בבעלים חייב אמאי איכסוף. לא משום שכן הלכה. אלא שלא יקשה לדידיה מאמוראים ראשונים עכ"ל עיי"ש. והשתא הרי בלא"ה ע"כ רבא ס"ל פשיעה בבעלים חייב. וא"כ אדפריך עלי' דרבא מאמוראים קדמונים. טפי הו"ל לאקשויי מדידי' אדידי'. אמאי איכסוף. והא איהו גופי' ס"ל פשיעה בבעלים חייב. ודינא הכי לדידי'. אלא ודאי ע"כ הא ליתא כלל. ואין ענין שליחות יד לפשיעה. דשני ענינים חלוקים הם לגמרי ואין לדון מזה על זה:

ואמנם לדידי היה נראה לומר בזה ע"פ מאי דאיפליגו אביי ורבא (בפרק המפקיד ל"ו ע"א) אליבא דרבי יוחנן דאמר שומר שמסר לשומר חייב באונסין. לאביי טעמי' דר"י משום דא"ל אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר. ולרבא משום דא"ל את מהימנת לי בשבועה היאך לא מהימן לי בשבועה. תו איפליגו התם בפשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה. אביי משמי' דרבה אמר חייב. ורבא משמי' דרבה אמר פטור עיי"ש בכולה סוגיא. ומבואר מדברי רבינו חננאל והרי"ף ז"ל שם. וכן מתבאר מדברי השאילתות (פ' ויצא שאילתא כ') דעיקר פלוגתייהו היא דלאביי ס"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אפי' כשאונס בא אח"כ שלא מחמת הפשיעה. ולהכי אע"פ שאח"כ מתה כדרכה והו"ל אונס שלא מחמת הפשיעה דמעיקרא. דמלאך המות קטלה ומה לי הכא מה לי התם. מ"מ כיון דמעיקרא פשע בה אף ע"פ שמחמת הפשיעה עצמה לא אירע לה כלום חייב. ולרבא כיון דמחמת הפשיעה לא אירע לה כלום וכדרכה מתה שלא מחמת הפשיעה פטור. ורבינו חננאל ז"ל פסק הלכה כאביי. משום דאיפסיקא הילכתא לקמן

(מ"ב ע"א) דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. והרא"ש ז"ל שם וכן התוס' שם הבינו דגם בקמייתא פסק הר"ח ז"ל כאביי. דאפי' היכא דאין השומר חייב שבועה וכגון דאיכא עדים שנאנסה. מ"מ חייב משום דמעיקרא פשע בה שמסרה לשומר אחר ואין רצון הבעלים שיהא פקדונם ביד אחר. והו"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס דקיי"ל דחייב. ופסק הר"ח דהכי הילכתא. משום דהכי פסקינן הלכה כמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. אבל בפי' הר"ח ז"ל שלפנינו מבואר דבקמייתא גם הוא ס"ל דקיי"ל כרבא. ומשום דלדידי' כיון שמסרה לבן דעת לא חשיבא תחילתו בפשיעה. אף ע"פ שלכתחילה קיי"ל דאין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר. ולא פסק הר"ח ז"ל כאביי אלא בבתרייתא בפשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה דהו"ל תחילתו בפשיעה. וכן הביא באור זרוע (פ"ג דמציעא סי' קי"ב) בשם הר"ח ז"ל עיי"ש. ובזה אין מקום להשגת הרא"ש ז"ל שם עליו עיי"ש. ובתוס' שם השיגו עליו מטעם אחר. דאפי' מסרה לחרש שוטה וקטן. כיון שמתה כדרכה ואין האונס בא מחמת הפשיעה. שאפי' בבית שומר ראשון היתה מתה דמלאך המות מה לי הכא מה לי התם. ס"ל לרבא דפטור היכא שהשומר הראשון יכול לישבע על האונס או שהיו עדים בדבר. ולא פסקינן לקמן דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אלא כשלא בא האונס אלא מחמת הפשיעה עיי"ש בדבריהם. והשגה זו שייכא שפיר גם על דברי הר"ח ז"ל שלפנינו שלא פסק כאביי אלא בפשע ויצאת לאגם. וזו היא השגת הרי"ף ז"ל שם שהביא כדברי הר"ח ז"ל בשם איכא מאן דאמר. והשיג עליו מהאי טעמא דגם רבא ס"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. אלא דס"ל דהיינו דוקא כשבא האונס מחמת הפשיעה. אבל כאן שמתה כדרכה שלא מחמת הפשיעה היא. דמלאך המות מה לי הכא מה לי התם. ס"ל דפטור. והילכך פסק כרבא עיי"ש. אבל כבר הביא הריטב"א ז"ל שם בשם הר"ח ז"ל שהכריח דגם כשהאונס בא שלא מחמת פשיעה דמעיקרא. הו"ל בכלל מאי דאיפסיקא לקמן הילכתא כמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב עיי"ש בדבריו ז"ל. וגם הבה"ג (הלכות בב"מ) פסק בקמייתא כרבא. ובבתרייתא כאביי. וז"ל שם אמר רבא הלכתא שומר שמסר לשומר חייב וכו' דא"ל אנת מהימנת לי בשבועה וכו'. דוקא היכא דמיחייב שבועה. אבל היכא דאיכא עדים פטור. אלמא אף ע"ג דאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר. לענין חיובא לא מחייבינן ליה. דלגבי פרה מיהא לא הוי פשיעותא כלל עכ"ל עיי"ש. כלומר דאע"ג דקיי"ל אין השואל רשאי להשאיל וכו'. אין זה אלא איסורא בעלמא לכתחילה. אבל לגבי פרה מיהא אין זו פשיעה כלל. ואפי' תחילתו בפשיעה ליכא. והו"ל תחילתו וסופו באונס והילכך פטור. וא"כ ממילא מבואר דבפשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה דודאי הו"ל תחילתו בפשיעה

חייב. אע"פ שנאנסה אח"כ שלא מחמת פשיעה. וכאביי. ובשאילתות שם בקמייתא פסק כרבא מטעם שכתב הבה"ג. אבל בבתרייתא מספקא ליה אם גם תחילתו בפשיעה וסופו באונס שלא מחמת פשיעה הו"ל בכלל מאי דאיפסיקא לקמן הילכתא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. דסתמא אמרו תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ומשמע בכל ענין. או דילמא דוקא באונס שמחמת פשיעה הוא דפסקינן הכי. אבל באונס שלא מחמת פשיעה דמעיקרא כרבא קיי"ל עייש"ה:

איברא דעיקר הדבר תמוה טובא לכאורה. באונס שלא בא מחמת הפשיעה מאיזה טעם יש לו להתחייב. והרי בפשיעה מצד עצמה לכאורה לאו כלום קעביד מיהת בדיעבד. שהרי אין פשיעה אלא חסרון שמירה כראוי. וכל כמה שלא יצא מזה לבעלים שום הפסד כלל. הרי לא עשה בכך כלום. וא"כ מהיכא תיתי לן לחייבו על האונס שאירע אח"כ שלא באשמתו כלל. וגם אי לא פשע מעיקרא לא היה נמנע האונס מלבוא. ומנ"ל הך חיובא בשומרין. דמסברא ודאי לית לן לחייבו. ובקרא היכן רמיזא. אבל נראה ברור דלאביי דס"ל הכי ע"כ מתורת שליחות יד הוא דאתי עלה. שאין לאדם רשות להסתלק משמירה אלא בשל עצמו שאם רצה ליזוק בנכסיו רשאי. ולא בשל אחרים שקבל על עצמו חובת שמירתן. וכל שפושע בשמירתן הרי הוא נוהג בשל אחרים כמו בשלו. וזהו בעצמו ענין שליחות יד. שמורה היתר לעצמו לשלוח ידו בפקדון שנפקד בידו לשמרו. ליהנות ממנו כמו משלו. אע"פ שלא על דעת גזילה וגניבה הוא עושה אלא על דעת לשלם לבעלים. ומשום זה אוקמי' רחמנא ברשותו להתחייב בכל אונס שיארע אח"כ. וס"ל לאביי דפשיעה נמי בכלל זה. מהאי טעמא שנהג מנהג הפקר בשל אחרים כבשלו. ורבא פליג עלי' וס"ל דאין פשיעה בכלל שליחות יד. ומשום פשיעה לא אוקמי' רחמנא ברשותו. ולא מתחייב אלא באונס שבא מחמת פשיעתו. דשליחות יד ופשיעה שני ענינים חלוקים הם לגמרי. ואין להם ענין זה לזה כלל וכמו שביארנו לעיל.

אלא דקשה לכאורה לפ"ז בההיא דאמרינן (פרק השואל צ"ה ע"א) פשיעה בבעלים פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר חייב וחד אמר פטור. מ"ד חייב קסבר מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו. הילכך אם בעליו עמו אשומר חנם לא כתיב. ופשיעה נמי בש"ש ובשואל לא כתיב. הילכך וכו' בבעלים לפטור אף בש"ש ובשואל לא. מ"ט כי כתיב אם בעליו עמו לא ישלם אשואל ואש"ש. אהנך חיובי דכתיבי בהו בהדיא הוא דמיכתבי. מ"ד פטור קסבר מקרא נדרש לפניו ולפני פניו. וכי כתיב אם בעליו עמו וגו' אש"ח נמי כתיב עיי"ש. והשתא לאביי דס"ל דפשיעה בכלל שליחות יד היא. ולהכי כיון דבשליחות יד גלי קרא דמששלח בה יד קיימא ברשותו להתחייב אפי' באונסין שאירעו אח"כ שלא

מחמת שליחות ידו. כדכתיב ונשבר או נשבה וגו' שבועת ה' תהיה וגו' אם לא שלח ידו וגו'. מכלל שאם שלח ידו מתחייב. וכדפירש"י שם (מ"א ע"א ד"ה שליחות יד) עיי"ש. הכי נמי בפשיעה ס"ל הכי. א"כ קשה למ"ד פשיעה בבעלים חייב. נהי נמי דס"ל מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו. מ"מ הרי כיון דמיהת מקרא נדרש לפניו. א"כ כי כתיב אם בעליו עמו אשומר שכר נמי כתיב. וכיון דשליחות יד בשומר שכר נמי כתיב. וכל עיקר מאי דע"י שליחות יד מתחייב באונסין לא שמעינן אלא משליחות יד דשומר שכר. וכדפירש"י שם. דמשליחות יד דכתיב בש"ח ליכא למשמע אלא שיתחייב על גניבה ואבדה כמבואר. וא"כ אית לן למימר דבבעלים מיפטר נמי אשליחות יד. וא"כ ממילא מבואר דאפשיעה נמי מיפטר. כיון דלאביי פשיעה נמי בכלל שליחות יד היא. מיהו אי מהא לא תקשה דאיכא למימר דמ"ד פשיעה בבעלים חייב ס"ל כרבא דאין פשיעה בכלל שליחות יד. ואפי' את"ל דס"ל בהא כאביי דפשיעה בכלל שליחות יד היא. מ"מ איכא למימר דס"ל כאידך דרבא דאמר (פרק המפקיד שם) דבהדיא גלי קרא דשליחות יד בבעלים נמי חייב. וא"כ ממילא מבואר דע"כ כי כתיב אם בעליו עמו לא ישלם אש"ח לא כתיב. ואין מקרא זה נדרש אלא אלפניו ולא לפני פניו. ומ"ד פשיעה בבעלים פטור משום דמקרא נדרש נמי לפני פניו. אי ס"ל כאביי עכצ"ל דפליג אאידך דרבא. וס"ל דשליחות יד נמי פטור בבעלים. אלא שאפשר לומר דס"ל בתחילתו בפשיעה וסופו באונס כרבא. ופשיעה ושליחות יד שני ענינים חלוקים הם. וא"כ אפי' את"ל דס"ל כאידך דרבא דשליחות יד בבעלים חייב. מ"מ שפיר קאמר דפשיעה בבעלים פטור. כיון דלאו הא בהא תליא. ולפ"ז הא דמבואר (שם לקמן צ"ז ע"א) דרבא מצי סבר כמ"ד פשיעה בבעלים פטור עיי"ש. אע"ג דאיהו קאמר דשליחות יד בבעלים חייב. היינו משום דרבא לשיטתו אזיל דתחילתו בפשיעה וסופו באונס כשלא בא האונס מחמת הפשיעה פטור. וא"כ ס"ל דאין פשיעה בכלל שליחות יד ושני ענינים חלוקים הם. וא"כ לדידי' אע"ג דשליחות יד בבעלים חייב. מ"מ פשיעה בבעלים שפיר איכא למימר כמ"ד דפטור:

ומעתה לפ"ז ממילא מבואר דלפי דעת הבה"ג ורבינו חננאל ז"ל וסייעתם דקיי"ל בתחילתו בפשיעה וסופו באונס כאביי דאפי' כשבא האונס שלא מחמת הפשיעה חייב. משום דסתמא איפסיקא (בפרק המפקיד מ"ב ע"א) הילכתא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. דמשמע בכל ענין. ואפי' כשבא האונס שלא מחמת פשיעה דמעיקרא. כמו שביאר הריטב"א ז"ל (שם ל"ו ע"ב) בשם רבינו חננאל ז"ל עיי"ש. א"כ לפי מאי דקי"ל פשיעה בבעלים פטור. עכצ"ל דלא קיי"ל כרבא גם במאי דקאמר דשליחות יד בבעלים חייב. וניחא שפיר מה שהשמיטו הבה"ג וסייעתו הך דינא דרבא. איברא דלפי מה

שפסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל וסייעתם בתחילתו בפשיעה וסופו באונס כרבא. התמיהא במקומה עומדת אמאי השמיטו הם הך דינא דרבא בשליחות יד בבעלים דחייב. אלא דעכ"פ אליבא דרבינו הגאון ז"ל שם שפיר אפשר לומר דס"ל בזה כדעת הבה"ג וסייעתו. דלשיטתם ע"כ מידחיא מילתא דרבא בשליחות יד בבעלים מהלכה. וקיי"ל דגם שליחות יד בבעלים פטור. וא"כ בשאלה בבעלים למאי דקיי"ל פשיעה בבעלים פטור. גם שבועה שלא שלח בה יד לא שייכא בה. ולהכי שפיר הוציא את השואל לגמרי מתורת שבועת השומרין. אפי' את"ל דס"ל ג"כ כדעת הסוברין דשבועה שלא שלח בה יד לא מתורת גלגול היא. אלא מעיקר שבועות השומרין היא. ומשתבע אפי' בענין שאין עליו שבועה אחרת זולתה. ואמנם להרי"ף והרמב"ם ז"ל וסייעתם שפסקו כרבא בתחילתו בפשיעה וסופו באונס ודאי התמיהא במקומה עומדת כמש"כ:

ונראה קצת בזה ע"פ מאי דאמרינן (פרק הגוזל עצים ק"ז ע"ב) ארחב"י הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב עד שישלח בו יד. מאי טעמא ונקרב בעה"ב אל האלהים אם לא שלח ידו. מכלל דאי שלח בו יד מיחייב. למימרא דבשלח בו יד עסקינן. עוד אמרו שם אמר רב ששת הטוען טענת גנב בפקדון כיון ששלח בו יד פטור. מאי טעמא הכי קאמר רחמנא ונקרב בעה"ב אל האלהים אם לא שלח ידו וגו'. הא שלח ידו פטור עיי"ש, הרי דבין לר"ח בר יוסף ובין לרב ששת איצטריך שליחות יד דכתיב בש"ש ובש"ח. למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. לרחב"י איצטריך כדי לאשמעינן דטוען טענת גנב בפקדון לא מיחייב לשלם תשלומי כפל אלא אחר שליחות יד. ולרב ששת איצטריך לאידך גיסא. דאם שלח בו יד קודם שטען טענת גנב פטור מתשלומי כפל. ובשט"מ שם בשם הראב"ד ז"ל כתב וז"ל אמר רחב"י הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב בכפל עד שיבואו עדים ויעידו שכבר שלח בו יד בשעת שבועה שנאמר ונקרב בעה"ב אל האלהים אם לא שלח וגו'. ולבסוף כתיב אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים. כלומר אם יבואו עדים אחר שבועה והכחישוהו שכבר שלח ידו בו ישלם שנים. ותמוה הוא לדעת רחב"י א"כ בפשיעה נמי כשיכחישוהו לומר שפשע ישלם שנים. ונראה לי דשליחות יד גמר ר"ח בר יוסף מדכתיב שבועת ה' תהי' בין שניהם וגו'. והנך תרי קראי צריכי להאי דרשא חד בש"ח וחד בשומר שכר עכ"ל עיי"ש. וכדבריו עכצ"ל ג"כ אליבא דרב ששת כמבואר. וא"כ הדבר קשה מאי דקאמר רבא הכא לא תאמר שליחות יד לא בש"ח ולא בש"ש ותיתי משואל וכו'. והא שליחות יד בין דש"ת ובין דש"ש איצטריך לגופי'. לרחב"י כדאית ליה ולרב ששת כדאית ליה. הן אמת דלפי מה שכתב שם הרא"ש ז"ל (סי' כ"ט) דרבי יוחנן דאמר התם הטוען טענת אבד ונשבע וחזר וטען טענת גנב ונשבע. ואח"כ באו עדים פטור. שכבר יצא ידי בעלים

בשבועה ראשונה. פליג אתרוייהו ולא ס"ל לא כר"ח ב"י ולא כרב ששת. וקיי"ל כרבי יוחנן ודלא כרחב"י ודלא כרב ששת עיי"ש בדבריו. וכ"כ בש"מ שם בשם הראב"ד ז"ל עיי"ש. א"כ אפשר לומר דרבא נמי כרבי יוחנן ס"ל ושפיר קאמר דאייתרו שליחות יד דש"ח ודש"ש. אבל רבינו חננאל ז"ל ס"ל דרבי יוחנן לא פליג אלא על רב ששת אבל על רחב"י לא פליג ופסק הלכה כרחב"י. וזו היא ג"כ דעת הרשב"א ז"ל שם עיי"ש בדבריו. ודעת הרמב"ם ז"ל (הלכות גנבה פ"ד ה"ב) דרבי יוחנן לא פליג אדרב ששת. ופסק הלכה כרב ששת וכרבי יוחנן עיי"ש ובמש"כ הה"מ ז"ל על דבריו שם ובלח"מ שם. וא"כ לכ"ע איצטריכו שליחות יד בין דש"ח ובין דש"ש לגופי' אי כרחב"י אי כרב ששת. ואמנם אין בזה קושיא כ"כ דאפשר דמ"מ רבא פליג אכולהו. ארחב"י ואדרבי יוחנן. וגם ארב ששת. אלא דקשה לפ"ז על רבינו חננאל והרשב"א ז"ל מצד זה ועל הרמב"ם ז"ל מצד אחר. דטפי הו"ל למיפסק הלכה כרבא דבתרא הוא. מיהו גם הא לא קשה לפמש"כ בדק"ס כאן דבש"ס כת"י הגירסא רבה ולא רבא עיי"ש. וא"כ שפיר אפשר לומר דמהאי טעמא פסקו הר"ח והרשב"א ז"ל כרבי יוחנן ורבי חייא ב"י. והרמב"ם ז"ל כרבי יוחנן ורב ששת לגבי רבה. והשתא דאתינן להכי ממילא ניחא שפיר מה שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם ז"ל וסייעתם דין זה דשליחות יד בבעלים חייב. משום דלשיטתייהו אזלי שפסקו כרבי יוחנן ורב ששת. ושאר הפוסקים אפשר שפסקו כרחב"י ור"י. וממילא נדחו דברי רבה בשליחות יד בבעלים מהלכה. אלא דמ"מ אכתי להרא"ש ז"ל שם והטור (חו"מ סי' שנ"ב) שפסקו דלא כרחב"י ודלא כרב ששת אלא כרבי יוחנן. דלשיטתם פליג אתרוייהו כמשכ"ל. וא"כ רבה או רבא לגירסתנו אתי שפיר אליבא דהילכתא כרבי יוחנן. ובודאי קיי"ל כוותי'. הקושיא במקומה עומדת. אמאי השמיטו דין זה ולא הביאו דבריו להלכה. ואע"ג דהטור הביא שם שתי הדעות של הרמב"ם והרא"ש ז"ל ולא הכריע. מ"מ כבר כתב בב"ח (שם סעי' ב') דדעת הטור כהרא"ש ז"ל עיי"ש. וא"כ ודאי קשה טובא. ולכן צ"ע בזה כעת ואין להאריך בזה יותר. דעכ"פ גם עפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים. דאפשר דס"ל כדעת רבינו חננאל והרשב"א ז"ל או כדעת הרמב"ם ז"ל. וא"כ נדחו דברי רבא בזה מהלכה. וא"כ לא משכחת לה תורת שבועה בשואל כלל כמו שנתבאר:

והנה הבה"ג וסייעתו ז"ל לא הזכירו במנין הפרשיות שלהם שלש פרשיות הללו. וגם במנין העשין שלהם לא נמנו. אבל באזהרות אתה הנחלת להר"ש הגדול ז"ל מנאם כולם עיי"ש. וגם הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנאום במנין העשין (רמ"ב רמ"ג רמ"ד) עיי"ש. ועי' מש"כ בזה הרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' נ"ג) ובקונטרס אחרון שלו. שע"פ דבריו

מתבארים ג"כ דברי הבה"ג ז"ל בזה וסייעתו. אע"פ שאין דעתם לגמרי כדעת הרשב"ץ ז"ל בזה עיי"ש היטב ואין להאריך בזה יותר:

מצוה כו

ופרשת נחלות. הכוונה בזה לפרשת משפט הירושה (פרשת פנחס). ומנאה ג"כ הבה"ג בנוסחת כת"י רומי במנין הפרשיות מצוה בפ"ע. וכן היה גם בנוסחת הבה"ג שלפני הרמב"ן ז"ל כמבואר בדבריו (בסה"מ לאוין המחודשים מצוה י"ב) עיי"ש. גם באזהרת אתם הנחלת והר"א הזקן והר"י אלברגלוני והר"ש בן גבירול ז"ל מנאוה. ואין ספק שכן היה כתוב גם במנין הבה"ג בנוסחא שלפניהם. אבל בנוסחת הבה"ג שלפנינו אין הדבר מבורר בזה עיי"ש היטב. והרמב"ם ז"ל כללה עם משפט הבכורה יחד במצוה אחת עיי"ש. וכבר השיג עליו בזה הרמב"ן ז"ל (בלאוין המחודשים שם). והביא שם ראי' לדעתו מדברי הבה"ג ע"פ הנוסחא שלפניו שהיא ג"כ נוסחת הבה"ג כת"י רומי עיי"ש. מיהו עכ"פ גם מלשון הבה"ג בנוסחא שלפנינו מוכרח כן עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ומנאה במנין הפרשיות שהן מצות המוטלות על הצבור והב"ד. משום דלא אשכחן בזה בקרא מצוה ליחיד. דהיינו למוריש עצמו או להיורשים. אלא לכלל הצבור והב"ד. כדכתיב ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות וגו' והעברתם את נחלתו וגו' ונתתם את נחלתו וגו' והיתה לבני ישראל לחקת משפט וגו'. וא"כ לא נצטוו על מצוה זו אלא הצבור ע"פ הב"ד בלבד:

וראיתי להחנוך (מצוה ת') שכתב בתוך דבריו וז"ל אמרו ז"ל שאם צוה המוריש ואמר אל יירשני בני. או בני פלוני לא יירש עם אחיו. או בת תורשני במקום בן. וכיוצא בדברים האלה אין בדבריו ממש. שאין בידו לעקור דברי המקום שאמר שיורש היורש מורישו וכו'. ועוד אמרו שם המחלק נכסיו וריבה לאחד ומיעט לאחד וכו' דבריו קיימים. ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום וכו'. ולפי הדומה אע"פ שאין ממש בדברי האומר לשון ירושה ומעשיו אינם כלום. בצוותו כן הוא מבטל מצות עשה זו של ירושה. משום דעבר אהורמנא דרחמנא. וכן אם שמא אחרי מותו קיימו ב"ד את דבריו אלה. יש עליהם ג"כ ביטול מצות עשה זו. מלבד עונש דלא תטה משפט וכו'. והעובר על זה וצוה בין שכיב מרע בין בריא שלא יירשנו הראוי ליורשו בטל עשה זו. והוא שצוה כן בלשון ירושה כמו שאמרנו ואע"פ שאין בדבריו ממש וכו' עכ"ל עיי"ש. ונמצא לפי דבריו אלו דמצות עשה זו גם לכל יחיד ויחיד המוריש נכסים היא מסורה. שאם עבר וצוה בלשון ירושה דבר שהוא נגד משפט הירושה האמור בתורה הוא עובר בכך על מצות עשה. וא"כ לפי דבריו ראוי למנות מצוה זו במנין שאר העשין. ולא במנין הפרשיות שאינן אלא מצות המוטלות

על הצבור ולא על היחיד. אבל עיקר דברי החנוך הללו מלבד שהם נגד הגאונים ושאר גדולי הראשונים ז"ל הבאים אחריהם. דמבואר דע"כ לא ס"ל הכי. כיון שמנו מצוה זו במנין הפרשיות. ולא במנין העשין. בלא"ה דבריו מצד עצמן תמוהים אצלי טובא. דלא ידענא היכן מצא רמז למצות עשה זאת. דהרי בקרא לא אשכחן אלא ציווי לצבור ולב"ד אחר מיתת המורישׁ וכמשכ"ל אבל למורישׁ עצמו בעודנו בחיים. ליכא שום מצוה בזה בקרא כלל. וכבר כתב הרב החנוך ז"ל גופי' שם דדעת הרמב"ם ז"ל אינה כן עיי"ש. וכבר כתבנו דגם דעת הגאונים הבה"ג וסייעתו ז"ל ורבינו הגאון ז"ל אינה כן. אלא שמדברי הרמב"ן ז"ל שם משמע כדברי החנוך. דאחר שהעלה שם שאם אמר האב במותו איש פלוני בני בכור לא יירש פי שנים. עובר בלאו דלא יוכל לבכר. כתב וז"ל ומפני מניעתו שמנעתו התורה מעשות כן. דנו בו כמתנה על מה שכתוב בתורה שלא יתקיימו דבריו וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו אלו דמה שאמרו בזה דהו"ל בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה. היינו רק משום שצוה הכתוב עליו שלא יעשה כן. וא"כ מתבאר מזה דגם בפשוט נצטוה האב בכך שלא להעביר היורש מירושתו בלשון ירושה. שהרי גם לענין ירושת הבנים הפשוטים אמרו רז"ל כן. ובכור וגם פשוט נשנו כחדא במשנתנו (פרק יש נוחלין קכ"ו ע"ב) לענין דין זה. דתנן התם האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים. איש פלוני בני לא ירש עם אחיו. לא אמר כלום. שהתנה על מה שכתוב בתורה עיי"ש. וא"כ לפי דברי הרמב"ן ז"ל מתבאר מזה דאף בחלק הפשוט איכא מיהת מצות עשה על המורישׁ שלא להפקיע ממנו חלקו הראוי לו בירושתו. וכדעת החנוך. אבל זה תמוה וכדכתיבנא:

ובלא"ה עיקר דברי הרמב"ן ז"ל תמוהים אצלי מסוגיא דסו"פ הפועלים (צ"ד ע"א) דתנן התם מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה. והשואל להיות פטור מלשלם. נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם. ופרכינן עלה התם בגמרא אמאי מתנה על מה שכתוב בתורה הוא וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאי בטל. ושקיל וטרי בה התם טובא עיי"ש. ולדברי הרמב"ן ז"ל דדוקא היכא דאיכא עבירת לאו או עכ"פ עשה. הוא דחשיב מתנה על מה שכתוב בתורה. א"כ התם אע"פ שדין שומר חנם הוא לישבע והשואל לשלם ונושא שכר והשוכר לישבע או לשלם. כמפורש בקרא בהדיא. מ"מ הרי ליכא שום מצוה או איסור כלל עליהם שלא להתנות כן עם בעה"ב. וגם החנוך לא כתב בשומרים שום מצוה אלא לב"ד. לדון בהם כמשפטם האמור בהם בתורה. כמש"כ במקומו (מצוה נ"ז נ"ח נ"ט) עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ מאי פריך מתנה על מה שכתוב בתורה הוא. והרי ליכא בהכי שום דררת איסור כלל בתנאי זה. וא"כ אין זה

בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה לדברי הרמב"ן ז"ל. וע"כ מוכרח מזה דאע"ג דבעיקר התנאי לא קעביד שום איסור. ומותר אפילו לכתחילה להתנות בכך. מ"מ כיון דבתנאי זה הוא בא לעקור משפט הכתוב בתורה. אית לן למימר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. ותנאו בטל. כההיא דאמרינן (ריש פרק כיצד מערימין) אמר על הבכור עם יציאת רובו הרי זה עולה. לא אמר כלום. משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין עיי"ש. ושם ליכא שום דרא דאיסורא באמירתו כלל. אלא דמשום דרחמנא אמר דליקדש בבכורה. מבטלינן הקדישו שהקדישו לעולה מטעמא דדברי מי שומעין. וא"כ הכא נמי אע"פ שאין שום איסור בתנאו. וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דאפי' בבכור דכתיב ביה לא יוכל לבכר ס"ל דלא בא הכתוב להזהיר באזהרת לאו על הדבר. אלא הוא דין מדיני הנחלות שבא הכתוב ללמדנו שהאב אינו יכול להעביר זכות ירושתו ממנו. ובע"כ הוא יורש פי שנים. וכ"ש בפשוט. מ"מ שפיר חשבינן ליה התם מתנה על מה שכתוב בתורה. כיון שע"י תנאו הוא בא לעקור משפט האמור בתורה. וכן מוכרח מרוב המקומות שנזכר בתלמוד הך כללא דכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל:

אמנם נראה דגם הרמב"ן ז"ל ודאי ס"ל דחשיב מתנה על מה שכתוב בתורה אפי' היכא דליכא בתנאו שום צד איסור. ולא בא שם אלא כדי לתרץ מה שיש מקום להקשות לכאורה לדעתו דקרא דלא יוכל לבכר הו"ל אזהרת לאו. להזהיר שלא לבכר. א"כ מנ"ל לומר דגם בדיעבד כשעבר ובכר דלא אמר כלום. בשלמא לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דאינו אזהרה ומניעה. אלא אחד מדיני משפט הנחלה. לומר שאין לו יכולת לעשות כן. ומאי דכתיב לא יוכל מתפרש כפשוטו שאינו יכול להעביר משפט הבכור. ובע"כ יורש פי שנים בנחלתו. שפיר אמרו שאם אמר האב בני בכורי לא יטול פי שנים לא אמר כלום. שהתנה על מה שכתוב בתורה. שהרי אמרה תורה לא יוכל לבכר שלא ניתנה לו יכולת על כך. ואין צריך דעתו כלל אלא אפי' בע"כ הוא נוטל פי שנים. אבל לפי דעת הרמב"ן ז"ל דמאי דכתיב לא יוכל לבכר. אין פירושו כפשוטו שאינו יכול. אלא יכול הוא אבל אינו רשאי. כמו בקרא דלא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך וגו'. דודאי יכול הוא אלא שאינו רשאי. וכן הוא בהדיא במדרש הגדול (הובא במדרש תנאים פ' ראה) עיי"ש וכן בקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' שאמרו בספרי (ראה פיסקא ע"ב) לא תוכל לאכול בשעריך ר"י בן קרחה אומר יכול אני אבל איני רשאי. כיוצא בו אתה אומר ואת היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו להורישם יכולים היו אבל אינם רשאים עיי"ש. ועי' לקמן פרשה כ"ח מה שביארנו בזה ובדברי הירושלמי פרק יש נוחלין א"כ מנ"ל לומר שאם עבר והתנה שלא יטול הבכור פי שנים שאין תנאו קיים בדיעבד. ולזה הוא שכתב

הרמב"ן ז"ל דזה ליתא. משום דמ"מ משום מניעה זו שמנעתו תורה מלעשות כן שפיר דנוהו כמתנה על מה שכתוב בתורה שלא יתקיימו דבריו. אע"פ שלפ"ז אין זה מבואר בקרא שאין יכולת בידו לעשותו. כן נראה ברור בכוונת הרמב"ן ז"ל. ובודאי גם לדעתו אפי' היכא דלא עביד שום איסורא בתנאו כלל. מ"מ כל שבתנאו הוא בא לעקור משפט הכתוב בתורה הו"ל בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה:

והשתא א"כ אין שום משמעות בדברי הרמב"ן ז"ל שם דס"ל דאיכא איסור עשה במה שצוה המוריש שלא יירשנו אחד מיורשיו כמש"כ בחנוך שם. ואדרבה ממש"כ הרמב"ן ז"ל שם דבבכור איכא נמי עשה מדכתיב את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים עיי"ש. ע"כ מוכרח דבפשוט מיהת גם לדידי' ליכא שום מצוה שלא לעשות כן. דאם איתא דאפי' בפשוט כיון שאמרה תורה שיש לו משפט הירושה. אם צוה המוריש שלא יירשנו עובר בעשה. א"כ פשיטא דלא גרע הבכור בזה מן הפשוט. דכיון שאמרה תורה שלו משפט הבכורה. אם צוה המוריש שלא יטול פי שנים עובר בעשה אפי' אי לא הוה כתיב קרא דאת הבכור בן השנואה יכיר וגו'. אלא ודאי משמע דדוקא בבכור דגלי קרא בהדיא דמצוה רמיא על האב להכירו בבכור. הוא דס"ל דאיכא מצות עשה על האב להנחילו כמשפטו. משא"כ בשאר האחים. ובהדיא כתב כן הרמב"ן ז"ל שם בסוף דבריו. שכתב שם וז"ל יש בו מצות עשה מיוחד לו ואיננו כן בשאר האחים עכ"ל עיי"ש. אף שיש קצת מקום לדחות שעל ההכרה בלבד קאי. אבל לא משמע כן מדבריו שם עיי"ש היטב. ועי' ג"כ מש"כ הרמב"ן ז"ל בנימוקיו עה"ת (פרשת תצא) על קרא דלא יוכל לבכר עיי"ש. וא"כ עכ"פ דברי החנוך בזה תמוהים ואין להם שום יסוד. וגם דברי הרמב"ן ז"ל גופיה לענין ירושת הבכור צ"ע טובא. וכמו שיתבאר לפנינו (פרשה כ"ח) עיי"ש. אבל דברי החנוך שחידש לומר כן גם בירושת הפשוט. ודאי תמוהים ביותר. שאין לזה שום מקום כלל כמו שביארנו. ובלא"ה תמוה דהא בירושת הבן ודאי לא יתכן כלל לומר שיש בו מצות עשה להאב לצוות עליו שיירשנו. דהא ירושת הבן הפשוט לא כתיבא בקרא כלל. דלא כתב בקרא אלא איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו וגו'. אבל ליתן את נחלתו לבנו אם יש לו בן. לא כתיב בהדיא בקרא כלל. ולא נשמע אלא מדיוקא דקרא דאם יש לו בן אין להעביר נחלתו לבתו אלא בנו הוא שיורשו. ולא שייך בזה אלא כמו לאו הבא מכלל עשה. לענין שאם העביר נחלתו לבתו במקום בן עובר בלאו זה הבא מכלל עשה. אבל גם זה ליתא דכיון דהך קרא איצטריך לגופיה לאשמעינן דשלא במקום בן הבת יורשתו או לכדדרשינן בפרק יש נוחלין (בבא בתרא ק"י ע"ב) עיי"ש. ליכא למידק מיני' לאו הבא מכלל עשה לענין. היכא דלית ליה בן. ובפרט אם קרא דוהעברתם

וגו' הוא עשה גמורה. אם להצבור וב"ד. ואם להמוריש עצמו כדעת החנוך. דודאי ליכא למשמע מיניה לאו הבמכ"ע. כמו שכבר ביארנו בכמה דוכתי. ובפרט לעיל (לאוין רס"ד רס"ה) עיי"ש. והשתא כיון דבירושת הבן ליכא שום מצות עשה להאב המוריש. היכי סתם וכתב החנוך בכל הראוי לירש שעובר בעשה אם צוה המוריש שלא יירשנו. דהא עכ"פ בבנו שהוא העיקר בהיורשים ודאי אין בתורה שום מצוה כלל להמוריש. ומדכתיב (פ' בהר) והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם וגו'. פשיטא דליכא למשמע מצות עשה להאב להורישם לבנו. דמלבד דלא מיירי קרא אלא בעבדים כנענים. בלא"ה אפי' בעבד כנעני ליכא למשמע משם מצות עשה. דלא כתיב והנחלתם אותם אלא והתנחלתם דלא משמע אלא שתחזיקו בהם כנחלה עולמית בענין שיפלו אחריכם בירושה גם לבניכם. וכדפירש"י ז"ל שם עיי"ש. וכן מוכרח ע"כ ממה שדרשו בספרא (פ' בהר פ"ו) ובפ"ד דכתובות (מ"ג ע"ב) והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם. אותם לבניכם ולא בנותיכם לבניכם. מגיד שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו עיי"ש. והשתא מאי ראיה היא. אימא לא אתי קרא אלא למידק אותם לבניכם הוא דאיכא מצות עשה להורישם ואם הוריש לאחר עובר בעשה. אבל בנותיכם לבניכם אע"ג דודאי יורשים הם גם זכות הבנות. מ"מ מצות עשה ליכא. ורשאי האב לצוות שלא יירשו בניו זכות בתו. אלא ודאי ליכא בהכי מ"ע כלל וכדכתיבנא.

ואמנם גם לענין בתו אף ע"ג דבהדיא כתיב בקרא והעברתם את נחלתו לבתו. מ"מ אין בזה מצות עשה לענין שאם צוה האב שלא תירשנו שיהא עובר בעשה כמשכ"ל. וכן מתבאר מדאמרינן (פרק יש נוחלין ק"י ע"ב) מנ"ל דהבן קודם לבת דכתיב איש כי ימות ובן אין לו וגו'. טעמא דאין לו בן הא יש לו בן בן קודם וכו'. ופרכינן ודילמא הא קמ"ל דבת נמי בת ירושה היא. ומשני ההוא מוכל בת יורשת נחלה נפקא עיי"ש. והשתא מאי ראיה היא מהתם. דהתם דליכא בזה שום ציווי כלל ליכא בהך קרא שום משמעות עשה. ואף ע"ג דשפיר שמעינן מיניה שהבת ג"כ יורשת. מ"מ מצות עשה לא שמענו. וא"כ אכתי איצטריך קרא דאם בן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו. לעבור עלה בעשה. אלא ודאי אין בזה מצות עשה להמוריש כדכתיבנא. וכן בשאר יורשים יש להוכיח כן. כמו בירושת הבעל דאמרינן התם (קי"א ע"ב) מנה"מ דאיש יורש את אשתו דתנו רבנן שארו זו אשתו. מלמד שהבעל יורש את אשתו. יכול אף היא תירשנו. ת"ל וירש אותה. הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו עיי"ש. והשתא אם איתא דקרא דוירש אותה היא מצות עשה לענין שאם צותה האשה שלא יירשנה בעלה. היא עוברת בעשה. א"כ קשה מאי ראי' מהאי קרא לומר שאין היא יורשת אותו. ודילמא לא אתי הך ייתורא דקרא

אלא לומר דבדידי' איכא מצות עשה להורישו אותה. אבל בדידה מצות עשה ליכא. ואם צוה הבעל שלא תורישנו רשאי. אבל מ"מ היא יורשת אותו כשלא צוה. ואפי' כשצוה אפשר שיורשת אותו. אלא שאינו עובר בעשה על צוואתו. אלא ודאי אין בזה שום עשה בכל היורשים:

איברא דלכאורה אדרבה משם איכא ראיה איפכא. ע"פ מה שהקשו בתוס' שם (ד"ה הוא) וז"ל ומיהו קשה דאמאי איצטריך כלל מיעוט. דמדקפיד קרא בהסבת הבעל ולא קפיד בהסבת האשה. משמע דאינה יורשת אותו עכ"ל. והניחוה בקושיא עיי"ש. אבל היה נראה לומר דמוכח מזה דוירש אותה הוא מצות עשה להאשה שתוריש את בעלה. ואם צוותה שלא יירשנה עוברת בעשה כמש"כ בחנוך. ולפ"ז אתי שפיר קושית התוס' דלהכי לא מוכח מהתם משום דאיכא למימר דאע"ג דגם היא יורשת אותו. מ"מ לא קפיד קרא אלא על הסבת הבעל. משום דבדידי' איכא מצות עשה להורישו. ואם תצוה היא שלא יירשנה עוברת בעשה. ובע"כ יירשנה. אבל הסבת האשה כיון דבדידה אפי' את"ל שיורשת אותו. מ"מ מצות עשה ליכא. וא"כ בידו של הבעל לצוות שלא תירשנו היא ולא תסוב נחלתו. לא קפיד קרא. והילכך לא מייתי תנא דברייתא ראיה אלא מקרא דוירש אותה. דשמעינן מיניה דאינה יורשת אותו. דליכא למימר דלא אתי הך קרא אלא למעוטי ירושת האשה ממצות עשה בלבד. אבל מעיקר הירושה לא אימעיטא. דא"כ לא איצטריך קרא. דתיפוק ליה בלא"ה מדקפיד קרא בהסבת הבעל ולא קפיד בהסבת האשה כקושית התוס'. וא"כ ע"כ מוכרת מזה כדעת החנוך דבירושת הבעל איכא מצות עשה. ואם צוותה האשה שלא יירשנה בעלה עוברת בעשה. אבל זה ליתא. דמלבד דעיקר קושית התוס' שם בלא"ה כבר תירצה בתוס' הרא"ש ז"ל (הובא בש"מ שם) עיי"ש. בלא"ה אע"ג דמדברי הרשב"ם ז"ל (פרק יש נוחלין קכ"ו ע"ב) ד"ה התם וכו'. מתבאר דס"ל דלפי מאי דקיי"ל כר"י דמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר של ממון תנאו קיים. בירושה נמי כל שהיורש עצמו קבל בפירוש צוואת אביו שלא יירשנו דבריו קיימים עיי"ש. מ"מ כבר השיג עליו בזה הרשב"א ז"ל (הובא בש"מ שם) והכריח דלא מהני בזה מחילת היורש אפי' לרבי יהודה עיי"ש. וכן כתב הרמ"ה ז"ל שם (סי' ק'). ובלתי ספק כוונתו ג"כ להשיג בזה על הרשב"ם ז"ל עיי"ש. וכן כתב באור זרוע שם (סי' צ') והסיב שם גם כוונת הרשב"ם ז"ל כן דלא קאי אלא על חלק בכורה דמתנה קריי' רחמנא. אבל בחלק הפשוט גם הרשב"ם מודה. ומ"מ הניח שם עיקר הדבר בקושיא עיי"ש בדבריו. והביא דבריו בקצור בהגהות הרא"ש (שם סי' ט"ו) עיי"ש. וקושית האו"ז שם כבר הרגיש בה גם הרמ"ה ז"ל שם ותירצה על נכון עיי"ש. וגם הנמוק"י שם כתב בפשיטות דאין דברי

האב קיימים אפי' נתרצה לזה היורש בפירוש עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ו מהלכות נחלות) עיש"ה. ואכמ"ל בזה. וא"כ לא מיתרצא בהכי קושי' התוס'. ועכצ"ל כמו שתי' בתוס' הרא"ש ז"ל שהבאתי. וממילא מתבאר דהוכחתנו נגד דעת החנוך במקומה עומדת. דע"כ מוכרח משם דליכא מצות עשה כלל על המוריש להוריש את נחלתו ליורשיו. אלא דע"כ זכה להו רחמנא בירושת נחלתו. ואם צוה ואמר לא יירשנו על מי שראוי ליורשו. לא עבר בלא כלום. ואעפ"כ אין דבריו קיימים. וא"כ אין בזה שום מצות עשה ליחידים כלל. ואין בזה אלא חובת הצבור ע"פ הב"ד לדון בדיני הנחלות ע"פ סדר נחלה האמור בתורה. כדכתיב ואל בני ישראל תדבר לאמר וגו' והיתה לבני ישראל לחקת משפט וגו': וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין רמ"ח) ובחבורו הגדול (ריש הלכות נחלות) עיי"ש. ולכך לא מנאוה הבה"ג וסייעתו ז"ל ורבינו הגאון ז"ל אלא במנין הפרשיות שנקראו חקים ומשפטים המסורים לצבור. מטעם המבואר בפתיחתנו למנין הפרשיות עיי"ש. ומטעם זה קרא רבינו הגאון ז"ל מצוה זו כאן **פרשת נחלות**. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור כבד) קראה **סדר נחלות**. משום שאין כאן מצוה אחרת זולת מצות הצבור שע"פ הב"ד לדון בדיני היורשים ע"פ הסדר האמור בפרשת נחלות: **עוד** נראה ראי' שלא כדעת החנוך מדתנן (פרק יש נוחלין ק"ל ע"א) האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת. בתי תירשני במקום שיש בן. לא אמר כלום. שהתנה על מה שכתוב בתורה. ריב"ב אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין וכו' ואמרינן בגמרא שם. אמר רבא מ"ט דריב"ב. אמר קרא והיה ביום הנחילו את בניו. התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה וכו' עיי"ש. ולדעת החנוך הדבר קשה מנ"ל שהתורה נתנה רשות. ודילמא לא אתי קרא אלא לאשמעינן דאע"ג דהו"ל כמתנה על מה שכתוב בתורה דבריו קיימין. ומ"מ עובר בעשה ולא נתנה לו התורה רשות לזה. אלא דמ"מ בדיעבד דבריו קיימין. אלא ודאי מוכרח מזה דאין בזה שום עבירת עשה כלל. אלא דאי לאו דגלי קרא ה"א דהו"ל מתנה על מה שכתוב בתורה ולא אמר כלום. ואשמעינן הך קרא שדבריו קיימין. וא"כ הרי התורה עצמה נתנה לו רשות. כלומר דלא חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה. שהרי אמרה תורה שדבריו קיימין. ואין זה ענין להההיא דאמרינן בפרק הערל (יבמות ע"ח ע"א) בדאי להיתירא לא מיירי קרא עיי"ש. דהכא לא להיתירא הוא. דלא קאמר קרא אלא שדבריו קיימין בדיעבד. ואין בו משום מתנה על מה שכתוב בתורה. וכיו"ב אשכחן בדוכתי טובא. כמו רפ"ק דתמורה (ה' ע"א) ובשאר דוכתי. וא"כ ודאי אם איתא כדעת החנוך דיש בזה עבירת עשה ליכא שום ראיה מהך קרא שהתורה נתנה לאב רשות לזה. וביותר קשה שהרי כיון דרבא לא אתי אלא לפרושי טעמי' דרבי

יוחנן בן ברוקא לא איצטריך להכי כלל. דהרי ר"י ב"ב לא קאמר במתניתין אלא דדבריו קיימין. ולא אמר שהתורה נתנה לו רשות לעשות כן לכתחילה. ועכצ"ל דאין ה"נ אלא דקושטא דמילתא קאמר דכיון דגלי קרא שדבריו קיימין שמעינן נמי שהתורה נתנה לו רשות לעשות כן לכתחילה. וא"כ עכצ"ל דאין בזה שום נדנוד איסור להתנות כן. אלא דאי לאו דגלי קרא הו"ל למימר שאין דבריו קיימין. משום דמתנה על מה שכתוב בתורה. והשתא דגלי קרא שדבריו קיימין ממילא שמעינן שהתורה נתנה לו רשות לכך. וא"כ מבואר מזה שלא כדעת החנוך. וקצת היה אפשר לומר בזה ע"פ מאי דבלא"ה קשה לכאורה לפי מאי דאמרינן התם א"ל אביי הא מלא יוכל לבכר נפקא. ומשני ההוא מיבעי ליה לכדתניא אבא חנן אומר משום ר"א מה ת"ל לא יוכל לבכר. לפי שנאמר והיה ביום הנחילו את בניו. שיכול והלא דין הוא ומה פשוט שיפה כחו שנוטל בראוי כבמוחזק התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה. בכור שהורע כחו וכו' לא כ"ש. ת"ל לא יוכל לבכר וכו'. וכתבו בתוס' שם וז"ל וא"ת ולרבנן למה לי לא יוכל לבכר דמהי תיתי שיוכל לשנות חלק בכורה דאיצטריך קרא למעוטי וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב הרש"א ז"ל בשם גליון תוס' לתרץ דלרבנן אי לאו קרא דלא יוכל לבכר הוה דרשינן ביום הנחילו כריב"ב שיכול לשנות חלק הפשוטים. ומכ"ש חלק בכורה. אבל השתא דגלי לן קרא בבכורה לא יוכל לבכר. אית לן למימר דכ"ש חלק הפשוטים שאינו יכול לשנות. ולא דרשינן ביום הנחילו כריב"ב משום דהק"ו מפיק ליה מהך דרשא עיי"ש. וכן ראיתי להרמ"ה ז"ל שם שכתב דלרבנן ילפינן פשוט מבכור בק"ו לאפוקי מדרשא דריב"ב עיי"ש (סי' קל"א). וכיו"ב כתב ג"כ בש"מ שם בשם תוס' הרא"ש ז"ל דלרבנן אתי קרא דלא יוכל לבכר לגלות גם על חלק הפשוט שלא יוכל לשנות עיי"ש. ומעתה לפי דעת הרמב"ן ז"ל דבבכור איכא ל"ת ועשה שלא לשנות חלק בכורה. א"כ לרבנן דילפי פשוט בק"ו מבכור. ודאי גם בחלק הפשוט איכא איסורא דאורייתא בהכי דדי לבמה"ד להיות כנדון. וא"כ עכצ"ל דמדרבנן נשמע גם לריב"ב. דאע"ג דלדידי' דבריו קיימין מ"מ איסורא דאורייתא מיהת קעביד בהכי. דהרי בהכי לא פליגי. דע"כ לא פליגי רבנן וריב"ב במתניתין אלא אם לא אמר כלום או שדבריו קיימין. אבל במאי דס"ל לרבנן דקעבר בהכי על איסורא דאורייתא לא אשכחן לריב"ב דפליג עלייהו. ואדרבה כיון דלדידי' דבריו קיימין ובדבורו קעביד מעשה יותר מסתבר לומר דעבר אדאורייתא. וא"כ הדבר קשה מאי דקאמר רבא אליבי' שהתורה נתנה לו רשות להנחיל לכל מי שירצה. דהרי נהי דלריב"ב דבריו קיימין. מ"מ לא נתנה לו התורה רשות לעשות כן לכתחילה. וכן קשה בברייתא דאבא חנן משום ר"א. דזה דלא כרבנן ולא כריב"ב דבהכי לא פליגי וכמשכ"ל. ועכצ"ל דמאי דקאמר

שהתורה נתנה לו רשות אין פירושו לומר שנתנה לו רשות לעשות כן לכתחילה. אלא שנתנה לו יכולת לעשות כן. שאם עשה כן מעשיו קיימין. וכמו שתרגם המתרגם על קרא דלא יוכל לבכר. לית ליה רשו לבכרא. וכן בקרא דלא יוכל לשלחה דמוציא ש"ר ולא יוכל שלחה דאונס תרגם לית ליה רשו למפטרה. וכן לא תוכל לאכול בשעריך תרגם לית לך רשו. וכן בכל כיו"ב. וא"כ הכא נמי דקאמר התורה נתנה לו רשות. היינו לומר שנתנה לו היכולת לעשות כן ודבריו קיימין בדיעבד. שאין לו דין מתנה על מה שכתוב בתורה. אבל ודאי איסורא דאורייתא איכא בהכי שלא לעשות כן לכתחילה. והשתא א"כ ממילא מבואר דגם לדעת החנוך ליכא תיובתא מההיא דהתם. אבל אין זה נכון דמלבד דעיקר דברי הרמב"ן ז"ל לענין בכור ג"כ צ"ע טובא. ודעת שאר הראשונים ז"ל אינה כן כמו שיתבאר לפנינו (פרשה כ"ח). בלא"ה דברי גליון תוס' שהביא הרש"א ז"ל אינם מוכרחין שכבר תירצו התוס' עיקר הקושיא בענין אחר עיי"ש. וגם הרמ"ה ז"ל אע"פ שכתב כן בתירוצו השני דלרבנן ילפינן פשוט בק"ו מבכורה. מ"מ כבר תי' הוא גופיה שם בתירוצו הראשון בענין אחר עיי"ש. וגם לישנא דרבא ולישנא דברייתא דאבא חנן. ודאי לא משמע הכי ודחיק טובא לומר דמאי דקאמר התורה נתנה רשות לאב אינו אלא לענין דיעבד. ועוד דבסוגיא דהתם לקמן (קל"א ע"א) מתבאר בהדיא דרבי יוחנן בן ברוקה אפי' לכתחילה קאמר. וכן מתבאר בירושלמי (כתובות פי"ד הלכה י"א. ובפ"ח דב"ב ה"ה) עיי"ש היטב. וא"כ ע"כ הא דיליף לה מקרא דוהיה ביום הנחילו וגו' שהתורה נתנה רשות לאב. היינו אפי' לעשות כן לכתחילה. והדברים כפשטן. וא"כ ודאי ע"כ מוכרח משם שלא כדעת החנוך וכמו שנתבאר:

איברא דלכאורה אכתי יש מקום לצדד בזה ע"פ מאי דקשה לכאורה בעיקר מאי דקאמר רבא דטעמא דר"י בן ברוקא משום דיליף מדכתיב והיה ביום הנחילו את בניו שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה. והכי נמי קתני בברייתא דאבא חנן. ומאי ראיה היא. ודילמא לא אשמעינן קרא אלא שהתורה נתנה הזכות לאב להנחיל לבניו חלקי ירושתם. כל אחד חלקו הראוי לו לא פחות ולא יותר. ונפק"מ לענין שלא יחשבו כלקוחות אלא כיורשים. דהא רבא גופי' ס"ל (פ"ב דקידושין מ"ב ע"ב) דהאחין שחלקו לקוחות הן משום שלא נתברר חלקו של כל אחד מהם. והו"ל כמחליפין של זה לזה. ואשמעינן קרא שביד האב לברר לכל אחד חלק ירושתו. וע"י חלוקתו הו"ל יורשין ואין להם דין לקוחות. ונפק"מ לענין שאין צריכין להחזיר זה לזה ביובל. ושאר דינים התלוים בזה. אבל לענין להרבות לאחד ולמעט לאחרים. וכ"ש ליתן כל נחלתו בירושה לאחד מבניו. אפשר שלא נתנה לו תורה רשות. וזה קשה טובא לכאורה. ועכצ"ל דמסתברא

ליה לרבא דכיון דעכ"פ שמעינן מהך קרא שבאב הדבר תלוי להנחיל לכל אחד מבניו חלקם ע"פ דעתו ורצונו. הכי נמי כשריבה או מיעט לכל מי מהם שרצה מעשיו קיימים. כיון דברצונו ובדעתו תלי רחמנא כאדם העושה בשלו. והשתא א"כ אע"ג דודאי מלישנא דקאמר שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה. משמע שאפי' לכתחילה רשאי לעשות כן. מ"מ לא תקשה לדעת החנוך. משום שאפשר לומר דהכי קאמר. התורה נתנה לאב רשות להנחיל כל חלק וחלק מנחלתו לכל מי שירצה מיורשיו. ובזה ודאי ליכא שום דררא דאיסורא אפי' לדעת החנוך. ופשיטא דאפי' לכתחילה שרי. ולא אשמעינן קרא אלא דבדידי' תלי לחלק נחלתו ליורשיו. ואשר יתן לכל אתד זהו חלקו. אלא דס"ל לרבי יוחנן ב"ב דממילא נשמע שבידו ג"כ להרבות ולמעט בחלקיהם כרצונו ומעשיו קיימים. אע"פ שלכתחילה ודאי אסור לעשות כן ועובר בעשה. אבל אין זה נכון. דאם איתא דמיתוקים קרא בחלוקת הנחלה ע"פ משפט הירושה. ודאי אין ללמוד מזה שיהא בידו ג"כ לחלק ולהוריש שלא כמשפט הירושה. דהו"ל כמתנה על מה שכתוב בתורה. ובפרט לדעת החנוך דאיכא בזה עבירת עשה. ועכצ"ל דלא מיתוקים קרא בחלוקה ע"פ משפט הירושה. משום דמילתא דפשיטא היא ואפי' רבנן מודו בהכי. דעד כאן לא פליגי רבנן עלי' דריב"ב אלא בחלוקה שלא כמשפט הירושה. אבל במחלק כראוי לפי משפט הירושה לית מאן דפליג דבדידי' תליא מילתא. ולא איצטריך קרא להכי. וע"כ לא אתי קרא אלא לאשמעינן שהתורה נתנה לו רשות להנחיל לכל מי שירצה אפי' שלא כמשפט הירושה. וא"כ הדרא קושיא. לדעת החנוך לדוכתה. דמקרא ליכא למשמע אלא שדבריו קיימין. ולא שתהא הרשות לאב לצוות כן לכתחילה. ובפרט לפי המתבאר מתלמודא דידן ומירושלמי דקושטא דמילתא היא דלריב"ב אפי' לכתחילה שרי לאב לצוות כן כמשכ"ל. וא"כ ע"כ לא יתכן כלל לפרושי ילפותא דרבא אליבא דריב"ב כדבעינן לפרושי. אלא הדברים כפשטן. וכדפירשו הרשב"ם ז"ל ושאר ראשונים שם. וא"כ ע"כ מוכרח מזה שלא כדעת החנוך:

ועפ"ז ממילא נדחה מה שעלה על דעתי לכאורה להביא ראיה לדעת החנוך מדאמרינן (פרק השולח מ"ח ע"א) אמר רב יוסף אי לאו דאמר רבי יוחנן קנין פירות כקנין הגוף דמי לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש. דאר"א א"ר יוחנן האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל. ואס"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי לא משכחת דמייתי ביכורים אלא חד בר חד עד יהושע בן נון עיי"ש. והדבר קשה לכאורה דהרי אליבא דרבי יוחנן קיימינן. והא רבי יוחנן גופי' קאמר בירושלמי שם דהלכה כריב"ב עיי"ש. והכי איפסיקא הילכתא גם בתלמודא דידן. וא"כ שפיר משכחת דמייתי ביכורים אפי' באחים הרבה. וכגון באב

המחלק נכסיו על פיו. דבזה ודאי לאו לקוחות הם. אלא יורשים גמורים שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה. לריב"ב. ולא קאמר רבי יוחנן לקוחות הן אלא באחין שחלקו ולא בחלוקת האב. ואע"ג דעיקר מימרא דרב יוסף לא מיפריכא בהכי. דהרי מ"מ שפיר קאמר רב יוסף דאי לאו דאמר רבי יוחנן ק"פ כקה"ג דמי לא מצא יו"ר בבהמ"ד כיון דאר"א אר"י האחין שחלקו לקוחות הן לא משכחת דמייתי ביכורים אלא חד בר חד. או ע"פ האבות המחלקין נכסיהם על פיהם עד יהושע ב"נ. מ"מ הדבר קשה עכ"פ מאי דקאמר רב יוסף דלא משכחת אלא בחד בר חד עד יב"נ כיון דשפיר משכחת לרבי יוחנן אפי' בהרבה אחים למאי דפסק רבי יוחנן גופיה כריב"ב. ולזה היה נראה לומר דמזה ראיה לדעת החנוך דאיכא בזה עבירת עשה. ובודאי לא יתכן לומר דמייתי ביכורים ע"י עבירת עשה. אבל לפי מה שנתבאר אין מזה סרך ראיה כלל. חדא דאכתי אפי' לדעת החנוך אכתי קשה דהא משכחת אפי' בהרבה אחים. ובחלוקת האב שלא ריבה ומיעט בירושתם. דאפי' להחנוך ליכא בהכי שום עבירת עשה. ואפילו לרבנן דריב"ב דבריו קיימין. ועוד דבהדיא מבואר שם דלריב"ב אפילו כשריבה ומיעט בחלוקתם שרי אפילו לכתחילה. וליכא בהכי שום עבירה כלל. ועכצ"ל דחד בר חד דנקט רב יוסף לאו דוקא. אלא כוונתו דלא משכחת דמייתי ביכורים אלא באופן רחוק מהמציאות. וחדא מינייהו נקט. ועכ"פ מתבאר מזה דלא כדעת הרב החנוך וליכא בזה שום מצות עשה ליחידים:

וכן יש להכריח עוד מההיא דאמרינן (פרק יש נוחלין קט"ו ע"א) אמר ר"י משום רבי יהודה בר"ש דבר תורה האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה שנאמר מטות. מקיש מטה האם למטה האב. מה מטה האב. אב יורש את בנו. אף מטה האם אשה יורשת את בנה. איתיבי' רבי יוחנן לר"י ב"ש האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין. א"ל משנתנו איני יודע מי שנאה וכו'. ופריך ותנא דידן ממנ"פ אי דריש מטות אשה נמי תירש את בנה. אי לא דריש מטות בן דקודם לבת בנכסי האם מנ"ל. ומשני לעולם דריש מטות. ושאני הכא דאמר קרא וכל בת יורשת נחלה יורשת ואינה מורשת עיי"ש ברשב"ם. והשתא אם איתא דאיכא מצות עשה להמוריש להוריש את יורשיו ע"פ משפט הירושה. ואם צוה שלא יירש כמשפטו. הוא עובר בעשה. אע"פ שאין דבריו קיימין. וכ"ש היכא דאהנו מעשיו. כנראה מדברי הרשב"ם ז"ל שהבאתי לעיל. א"כ מנ"ל דקרא דבת יורשת נחלה אפקי' לגמרי מהקישא דמטות. ודילמא לעולם גם לענין זה דרשינן מטות שהאשה יורשת את בנה. דקיי"ל אין היקש למחצה ולית לן למיעקר היקישא אלא היכא דגלי קרא בהדיא לאפוקי מהיקישא. ומאי דקרי לה קרא בת יורשת לא אתי אלא למעוטי בת ממצות עשה. שאם צוה עליה בנה שלא תורישנו אמו.

או למעט חלקה. אינו עובר בעשה. וגם דבריו קיימין לפי הנראה מדעת הרשב"ם ז"ל אם נתרצית לכך כמשכ"ל. אבל כשלא צוה כלום או אפילו צוה. לדעת רוב הראשונים ז"ל. ואפילו לדעת הרשב"ם ז"ל כשלא נתרצתה לכך בהדיא. לעולם אימא לך שהיא יורשתו. כדגלי לן היקישא דמטות. כיון דהאי תנא נמי דריש מטות. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דליכא מצות עשה כלל גם בשאר כל המורישין. ואם צוה המוריש שלא יירשנו היורש. לא עבר בלא כלום. ולהכי שפיר שמעינן מדכתיב בת יורשת נחלה לאפוקי לענין זה לגמרי מהיקישא דמטות. לומר שיורשת ואינה מורשת את אמה. וזו ראי' מוכרחת:

איברא שיש מקום לכאורה לדון בזה עפמש"כ התוס' (שם קי"ד ע"ב) ד"ה אף מטה וכו'. שכתבו וז"ל הקשה ר"י ז"ל א"כ ע"י איש נמי מסבת נחלה ממטה למטה. שאם ישא משבט אחר וימות וירשנו בנו ואח"כ ימות הבן. ותירשנו אמו שהיא משבט אחר. ואמאי אזהר רחמנא לאשה מוכל בת יורשת נחלה טפי מלאיש. ועוד דאם כשאין האב יורשת האשה. א"כ לא תהיה נחלה ממשמשת לקרובי האב. ולקמן מקרא נפק"ל משמוש נחלה וכו'. ונראה לר"ת ולר"י דבגיורת קאמר דיורשת את בנה. ונפק"מ שלא יהיו נכסיו הפקר עכ"ל עיי"ש. ולכאורה צ"ע כיון דכל מקום שנאמר בני ישראל צריך ריבוי לרבות את הגרים. וכל כמה שלא גלי קרא בהדיא לרבות גם הגרים אין גרים בכלל. וכמו שביארו התוס' באורך (פ"ב דסוכה כ"ח ע"ב) ד"ה לרבות וכו'. ובסנהדרין (פ"ו ע"א) ד"ה ב"י. ובמנחות (ס"א ע"ב) ד"ה אין לי עיי"ש. וכן מבואר בהרבה מקומות בספרא ובספרי. א"כ כאן בפרשת נחלות דבריש הפרשה ובסופה כתיב בני ישראל. דכתיב ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות וגו'. והיתה לבני ישראל לחקת משפט וגו' א"כ עיקר סדר נחלות בגרים מנ"ל. והא כל כמה דלא אשכחן קרא לריבויי גרים אית לן למימר דאימעיטו מדכתיב בני ישראל. וא"כ היכי אפשר לילף בגיורת דיורשת את בנה מהיקישא דמטות מה מטה אב האב יורש את בנו אף מטה האם אשה יורשת את בנה. הא כיון דלר"ת והר"י ז"ל בגיורת קיימינן. הא גופא מנ"ל דבגרים האב יורש את בנו. ועוד דבהך קרא דמטות גופי' כתיב בני ישראל. דכתיב וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל וגו'. וא"כ אין הגרים בכלל. והיכי יליף מהך קרא לגיורת ובנה. ומיהו לזה היה אפשר לומר דכיון דבישראלית ע"כ לא מיתוקים קרא. כמו שהוכיחו בתוס' דישראלית אי אפשר לומר שתירש את בנה כדמוכחי קראי. הילכך אית לן למימר דאם אינו ענין לישראלית תניהו ענין לגיורת. אבל הא ודאי קשה היכי שייך הך היקישא בגיורת. הא בגיורת מטה אב גופי' לא ידענו שהאב יורש את לבנו. ויותר תמוה דבגרים ודאי אין דין ירושה לא מאב הבן ולא מבן לאב. כדאמרינן (פ"ק דקידושין) דגר את הנכרי אינו יורש

אלא מדבריהם ונכרי את הגר וגר את וגר אינו יורש לא מדברי תורה ולא מדבריהם עיי"ש. עכצ"ל דמטה אב. דקאמר היינו בהיותו נכרי דקיי"ל נכרי יורש את אביו. כדילפינן התם (י"ז ע"ב) מקראי. ואכתי תמוה נהי דנפק"ל התם דנכרי יורש את אביו. אבל שיהא אב יורש את בנו מנ"ל כיון דבסדר נחלות כתיב בני ישראל. ופשיטא שאין נכרים בכלל. וגם עיקר דברי התוס' תמוהים לכאורה. דגם גיורת ובנה הו"ל בכלל גר שאינו יורש לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים. והיכי יתכן לומר שתירש את בנה כיון דאף בנה אינו יורשה. וכ"ש שלא תירש היא את בנה. דהרי מילתא פסיקתא אמרו התם דגר את הגר אינו יורש לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים. וכן נקטו בפשיטות כל הפוסקים. ובודאי נראה דאין חילוק בזה בין גר לגיורת. וכשם שאינו יורש את אביו הכי נמי אינו יורש את אמו הגיורת. והיכי יתכן לומר דלר"י בר"ש יורשת אפילו האם את בנה. מאי דליתא אפילו בישראל לדעת התוס'. מיהו לזה היה אפשר לומר דכוונת התוס' שם ע"פ מש"כ התוס' (פ"ק דכתובות י"א ע"א) ד"ה מטבילין וכו'. וז"ל והא דאמרינן (בריש בן סורר) גבי גזל הגר אם אין לאיש גואל איש אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל אבל קטן אי אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל. משכחת לה גר קטן מן התורה במעוברת שנתגיירה. כדאמרינן (בפרק הערל) נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה. והוי גר מן התורה דישראל גמור הוא. ואית ליה ממון מן התורה. כגון שירש את אמו. ואי אתה צריך לחזר עליו שאין לו יורשין שאינו מוליד. ואחיו מן האם אין יורשין אותו וכו' עכ"ל עיי"ש וא"כ אפשר לומר דגם מש"כ כאן דבגיורת קאמר. היינו בכה"ג שנתגיירה מעוברת שבנה יורשה מדאורייתא דישראל גמור הוא. ולר"י בר"ש גם אמו יורשת אותו דנפק"ל מהיקישא דמטות:

האומנם יש מקום לדון בזה עפמש"כ התוס' (פרק הגוזל עצים ק"ט ע"ב) ד"ה קטן. וז"ל קטן אי אתה צריך לחזור עליו. וא"ת גזל גר קטן היכי משכחת לה. והא אין זכייה לקטן כדאמרינן (בפ"ק דמציעא) דגזל קטן מדבריהם ולא מדאורייתא. ובירושה ליכא למימר. דגר אינו יורש אביו דבר תורה. וי"ל דדוקא מציעא וכו' אבל כשדעת אחרת מקנה אותו קני מדאורייתא וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דשם לא ניחא להו להתוס' בתירוצם שתירצו בכתובות שם אע"פ שהוא פשוט יותר. דבמה שתירצו בב"ק שם יש לפקפק טובא. כידוע שדעת הרבה מהראשונים ז"ל דגם בשדעת אחרת מקנה אותו לא קני מדאורייתא. ועי' ג"כ מש"כ התוס' ר"פ בן סו"מ (ס"ח ע"ב) ד"ה קטן עיש"ה. ונראה שטעמם דלא ניחא להו בב"ק שם בתירוץ זה. משום דלפי המתבאר בסוגיא דפרק הערל (יבמות ע"ח ע"א) ההיא דנכרית מעוברת שנתגיירה אין בנה צריך טבילה. היינו רק למ"ד עובר ירך אמו.

אבל למ"ד עובר לאו ירך אמו הוא. אע"ג דטבילה לא צריך משום דאמו אינה חוצצת דהו"ל רביתי'. מ"מ אינו אלא כמתגייר בעצמו. דהו"ל בכלל גר שאינו יורש את אמו כמו שאינו יורש את אביו עיי"ש היטב. וא"כ אכתי למ"ד עובר לאו ירך אמו הוא הקושיא במקומה עומדת גזל גר קטן שמיעט הכתוב שאין צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל היכי משכחת לה. ולכן נדחקו לתרץ בענין אחר. וא"כ כאן דרבי יוחנן קאמר לה משום רבי יהודה בר"ש. ורבי יוחנן הא ס"ל דעובר לאו ירך אמו. כמבואר שם בסוגיא דפרק הערל. ובתמורה (כ"ה ע"א) עיי"ש. ע"כ לא מיתוקם בנכרית מעוברת שנתגיירה דלדידי' גם בכהאי גוונא אינו יורש את אמו. וכ"ש שאין אמו יורשתו. ואע"ג דאותבי' רבי יוחנן לר"י בר"ש ממתניתין ומשמע דפליג עלי'. מ"מ היינו רק לענין שתירשנו אמו. דעל זה הוא דמייתי ראי' ממתניתין דאין האם יורשת בנה. אבל מ"מ משמע ודאי דבזה מיהת לא פליג על ר"י בר"ש דבר ירושה הוא מדאורייתא עכ"פ לענין שהוא יורש את אמו. וא"כ אפילו אם מיירי בנכרית מעוברת שנתגיירה אכתי קשה דהא לרבי יוחנן הו"ל בכלל גר את הגר שאינו יורש אפילו מדברי סופרים. וכ"ש מדאורייתא. ועוד דלא פליג רבי יוחנן עלי' אלא משום ראייתו ממשנתנו. והרי לדידי' בלא"ה אין מקום לדין זה כלל. דהא לדידי' הו"ל כגר את הגר שאינו יורש לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים:

ולכן נראה לומר בכוונת התוס' כאן ע"פ מה שראיתי להרש"ל ז"ל ביש"ש (ב"ק פ"ט סי' ס"ב) שהשיג על דברי התוס' בב"ק שם. וכתב וז"ל ובחנם פירשו כן. דדילמא איירי בהורתו ולידתו בקדושה שזה נמי אין לו יורשין ומסתמא גזל שלו נמי לכהנים. ומה שאמרו בגמרא גר קטן אע"פ שהוא ישראל ממש. לאו דוקא גר קאמר. אלא כלומר שהוא נקרא גר אגב אביו ואין לו יורשים. וזה יורש אביו מדאורייתא. דעד כאן לא אמרינן (פ"ק דקידושין) דגר אינו יורש את אביו אלא בלידתו בקדושה והורתו שלא בקדושה. אבל היכא דלידתו והורתו בקדושה יורש עכ"ל עיי"ש. וגם הר"ב פנים מאירות בחי' שם תמה מאוד על דברי התוס' בזה. וכתב ששוב מצא כן להרש"ל ביש"ש ושמח שכוון בזה לדעת הגדול עיי"ש. ולפ"ז גם דברי התוס' בפ"ק דכתובות וברפ"פ בן סו"מ שם תמוהים בזה. ובעיקר תירוצם של הרש"ל והרב פ"מ כבר קדמם הרשב"א ז"ל בב"ק שם עיי"ש בדבריו. ואין ספק שגם מרבותינו בעלי התוס' ז"ל לא נעלם תירוץ זה. אלא דלא הוה ניחא להו לתרץ כן. משום דגר קטן קתני וזה לאו גר הוא. ומה שנדחק בזה הרש"ל ז"ל דגר לאו דוקא אלא שנקרא גר אגב אביו. הוא דוחק גדול. ולא ניחא להו להתוס' לומר כן. ותמיהני על הרש"ל ז"ל דלפי דרכו אמאי דחק שם לתרץ מאי דקשה הא אין נשבעין על טענת קטן. וכתב שם בשם הגהות מיימוני לתרץ דמיירי בקפץ ונשבע עיי"ש. ומלבד

דאשתמיטתי' דברי התוס' שם (בר"פ בן סו"מ) שכבר הקשו ותירצו כן עיי"ש. בלא"ה תמוה דלפי דרכו יש לתרץ גם קושיא זו. דמיירי כשכבר תבעו אביו הגר בחייו ונשבע לו והודה ואח"כ מת הגר. ושוב מת גם הקטן שהיתה הורתו ולידתו בקדושה וירשו. כמש"כ הרש"ל בישוב קושיא הראשונה. אלא דהתוס' שם דחיקא להו תירוץ זה משום דלישנא דקרא ואם אין לאיש גואל משמע דעל הנגזל גופי' קאי. וכן כתב הרב המאירי ז"ל הובא בחמרא וחיי שם להרב כנה"ג עיי"ש. ובאמת תמיהני על הרב המאירי ז"ל דתיפוק לי' מדכתיב לאיש דהיינו גדול. ובהדיא אמרינן התם איש אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל קטן אי אתה צריך וכו'. הרי דודאי אי אפשר לפרש הך קרא אלא על הגר הזקן. אלא דמ"מ מאי דדייקינן מהך קרא דקטן אי אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל. בידוע שאין לו גואלין. שפיר מיתוקמא בהך גוונא. והכי קאמר קרא אם אין לאיש גואל וגו'. גדול אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל אחר חוץ מזה הקטן שידענו שמת. אבל הקטן שירש אותו אין צריך לדקדק אחריו אם יש לו גואל. משום שידוע שאין לו גואלין. ובזה אתי שפיר הכל. ודברי הרב המאירי ז"ל צ"ע אצלי. וביותר תמוהים דברי הרש"ל דהרי עפ"ז שוב לא צריך כלל לדחוק ולומר דגר לאו דוקא נקט אלא אגב אביו נקרא גר. שהרי באמת לא נזכר בגמ' כלל לשון גר על הקטן. לא בב"ק שם ולא בפרק בן סו"מ שם עיי"ש. וא"כ שפיר איכא לאוקמי בהך גוונא שכתב הרש"ל ז"ל ואתי שפיר הכל. ואין צריך לידחק דמיירי בקפץ ונשבע. אלא בשבועת הדיינין ע"פ תביעת הגר עצמו. ולכן דברי הרש"ל ז"ל מתמיהים אצלי. אלא דמ"מ להתוס' איכא למימר דלא משמע להו מסתימת התלמוד לאוקמי בהכי. ואין להאריך בזה. ועפ"ז אפשר לומר דגם כונת התוס' כאן שכתבו דבגיורת קאמר דיורשת את בנה שלא יהיו נכסיו הפקר. היינו בכהאי גוונא שהיתה הורתו ולידתו של בנה זה בקדושה. דישראל גמור הוא ויורש את אמו מן התורה. וכמש"כ לנכון הרש"ל ז"ל שם. ולזה קאמר ר"י בר"ש דגם אמו זו הגיורת יורשת אותו כדי שלא יהיו נכסיו הפקר. משום דאין לו יורשין אע"פ שישראל גמור הוא. כן נראה מוכרח בכוונתם:

ומעתה עפ"ז נראה דבענין זה אע"ג דירושה דאורייתא היא. מ"מ אפי' לדעת החנוך עשה להמוריש. דהיינו הבן או הבת. להוריש את האם. ליכא הכא. דאע"ג דלענין עיקר הירושה דריש ר"י בר"ש מהיקישא דמטות מה מטה האב בישראל אב יורש את הבן. אף מטה האם אשה יורשת את בנה. והיינו בגיורת. ומשום דמיירי בענין שהבן ישראל גמור הוא. שהיתה הורתו ולידתו בקדושה. הילכך אית לן לאקושי מטה האם שלו למטה אב דישראל. אע"ג דהך היקישא בישראל דוקא כתיבא. דהא בהך קרא דמטות כתיב בני

ישראל. שאין גרים בכלל. מ"מ היינו דוקא לענין עיקר הירושה. ומשום דבזה מידריש ההיקש על הבן עצמו שהוא ישראל גמור. והוא בכלל בני ישראל דכתיב בהך קרא ובפרשת נחלות. לומר דמה מטה האב הבן או הבת מפילין נחלתם לאביהם כשמתו. אף מטה האם בענין זה מנחילין נחלתם לאמן. שכשמתו נופלת נחלתן להאם. אבל לענין העשה שעל המוריש שיהא מצווה ועומד להוריש נחלתו לאמו. ואם צוה שלא תירש יהא עובר עלה בעשה כמו בישראל אין לנו. שאין העשה מזהרת אלא על ישראל דוקא. דבפרשת נחלות נאמר בראשה ובסופה בני ישראל למעט את הגרים. ומהיקישא ליכא נמי לריבויי גרים. משום דבהך היקישא גופא בני ישראל כתיב. ולית לן לאוקמי היקישא אלא לעיקר הירושה. דבזה לא מיתוקמא היקישא אלא על המוריש בלבד שירושתו נופלת ליורשו. דירושה באה מאיליה. כדאמרינן בפרק מי שמת (בבא בתרא קמ"א ע"ב קמ"ב ע"א) עיי"ש. אבל לא לענין שיהא מוזהר על הגר בעשה. דלא קיימא העשה אלא על יורש ישראל ולא על גר. כן נראה לצדד בזה דלא תקשה מההיא סוגיא לדעת החנוך בזה:

אלא דעיקר דברי התוס' בזה תמוהים אצלי טובא לענ"ד. דמלבד דכבר כתב הרא"ש ז"ל בתוספותיו בשם הר"מ ז"ל (מהר"ם מרוטנבורג) שאין דבריהם מוכרחים כלל. ועיקר קושייתם בלא"ה לק"מ. (הובא בש"מ שם) עיי"ש. וגם מדברי הרי"ף והרא"ש ז"ל שם והרמב"ם ז"ל (בריש הלכות נחלות) ושאר כל הראשונים ז"ל משמע בהדיא דס"ל דהסוגיא מתפרשת כפשוטה בישראלית ולא בגיורת. מדלא הזכירו בענין זה גיורת כלל. דאל"כ הו"ל להזכיר בהדיא דאפי' בגיורת אינה יורשת את בנה אף ע"ג שאין לו יורשים אחרים ויהיו נכסיו הפקר. למאי דקיי"ל דלא כר"י בר"ש. דהרי לדעת התוס' אפי' ר"י בר"ש לא קאמר אלא בגיורת דוקא שלא יהיו נכסיו הפקר. ותמיהני על הרב תרומת הדשן ז"ל (סי' שנ"ב) דנקט דברי התוס' בזה כדבר מוסכם לכל הפוסקים דסוגיא דהתם באם גיורת מיירי עיי"ש. ולענ"ד מכל הפוסקים כולם איפכא משמע דס"ל כדעת הרא"ש בשם מהר"ם ז"ל דהסוגיא לא מתפרשת אלא כפשוטה בישראלית ולא בגיורת. וכן מבואר בתשובת רבינו הגאון ז"ל (בתשו' הגאונים זכרון לראשונים סי' תק"מ) עייש"ה. וא"כ דין הגיורת לא נתבאר בהדיא בגמרא כלל. ומסברא ודאי נראה דלא עדיפא בזה גיורת מישראלית. ועכ"פ לא נתבאר דין זה בגמרא כלל לדעת כל הראשונים ז"ל:

האומנם ראיתי להבה"ג (הלכות נחלות) שכתב וז"ל וברא הוא דירית לאמיה. ואם לבן לא ירתא דכתיב ממשפחתו וירש אותה עכ"ל עיי"ש. ומבואר דכונתו בזה למיפסק הילכתא כמשנתנו ולאפוקי מדרבי יוחנן משום רבי יהודה בר"ש דאמר דבר תורה האב יורש את בנו והאשה יורשת את בנה. וכן פסקו כל הפוסקים חוץ מפסקי מהרי"ח ז"ל שהביא

בתרומת הדשן שם דמספקא ליה אם הילכתא כמתניתין או כר"י בר"ש עיי"ש. אבל יש לתמוה טובא על מש"כ הבה"ג ראיה מדכתיב ממשפחתו וירש אותה. דזהו נגד סוגיא דבב"ב שם בדוכתה דמבואר דאפי' תנא דמתניתין לא פליג אדר"י בר"ש אלא משום דדריש לה מדכתיב וכל בת יורשת נחלה. יורשת ואינה מורשת. אבל אי לאו הך קרא הוה מודה גם הוא לר"י בר"ש דדריש מטות לאקושי מטה האם למטה האב מה מטה האב אב יורש את בנו אף מטה האם האשה יורשת את בנה. ולכ"ע לא הוה ממעטינן ירושת האם את בנה מדכתיב ממשפחתו וירש אותה כמש"כ הבה"ג. ועי' מש"כ שם הרשב"ם ז"ל (קי"ד ע"ב) ד"ה יורשת עיי"ש. והיה נראה לומר בזה דס"ל להבה"ג כמש"כ התוס' דאף ר"י בר"ש לא קאמר אלא בגיורת. ומשום דלית ליה יורשים אחרים ממשפחת האב ואי לא יירשו אותו משפחת האם יהיו נכסיו הפקר. אבל בישראל דאיכא משפחת האב. ודאי דרשינן ממשפחתו וירש אותה משפחת אב היא שקרויה משפחה ויורשתו. אבל משפחת האם אפי' ליכא אב אינה יורשתו. כן היה נראה מוכרח בדעת הבה"ג. וא"כ אשכחן תנא דמסייע לדעת התוס'. אלא דלפ"ז ע"כ מתבאר מזה דדוקא בישראלית הוא שפסק הבה"ג דאין האם יורשת את בנה אבל גיורת דליכא משפחת אב ס"ל דקיי"ל כר"י בר"ש דהאם יורשת את בנה ואין נכסיו הפקר לאחר מותו. וא"כ הדבר תמוה מאוד אמאי השמיט הבה"ג הלכה זו ולא הביא בפירוש דברי רבי יוחנן בשם רבי יהודה בר"ש להלכה. ובשאילתות (פ' פנחס שאילתא קל"ה) כתב דין זה מילפותא דוכל בת יורשת נחלה כבסוגיא דגמרא שם. וכמש"כ ג"כ הרי"ף והרא"ש שם. אבל מ"מ גם הם לא הזכירו גיורת כלל ומשמע ודאי דס"ל דהסוגיא מתפרשת כפשטה בישראלית. וראיתי להמפרש בשאילתות שם שהביא משאילתות כת"י דאיתא שם כמו בה"ג שם. ואין ספק כי הבה"ג נמשך בזה אחר השאילתות כדרכו. ונראה ודאי דזו הנוסחא העקרית בשאילתות. כיון שכן היה גם לפני הבה"ג. וא"כ מדברי השאילתות והבה"ג משמע דס"ל כדעת התוס' אלא דכבר נתבאר דזה לא יתכן. דא"כ עכצ"ל דס"ל דקיי"ל כר"י בר"ש וא"כ הו"ל להביא דבריו להלכה. ובפרט דאיכא בזה נמי נפק"מ לענין ישראלית אמו של שתוקי וכמשכ"ל. ובלא"ה תמיהני לדעת התוס' דא"כ מאי פריך רבי יוחנן לר"י בר"ש מדתנן האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין. ולא אשכח פירוקא. וא"ל משנתנו איני יודע מי שנאה. ולדעת התוס' מאי תיובתא. והא מתניתין ודאי בישראלית מיירי ולא בגיורת. דהא בגרים לא שייך כל סדר נחלות האמור במשנתנו. דגר את הגר אינו יורש לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים. וגר את הישראל לא משכחת לה אלא בבנים שהוליד אח"כ והיתה הורתן ולידתן בקדושה. או בגיורת שנתגיירה מעוברת למ"ד עובר

ירך אמו כמשכ"ל. ומתניתין סתמא קתני. ומשמע ודאי דרק בישראל מיירי ולא בגרים. והו"ל לשנויי מתניתין בישראל מיירי ולא בגרים. ודבריהם צ"ע אצלי כעת. ועכ"פ לפי דעת כל שאר ראשונים ז"ל שמפרשים הסוגיא כפשטה בישראלית ע"כ מוכח משם שלא כדעת החנוך. ואפי' לשיטת התוס' אכתי צ"ע לכאורה דהרי כיון דעיקר החילוק שחילקו התוס' בין גיורת לישראלית. היינו משום דבגיורת כיון דלית ליה למוריש יורשים אחרים יהיו נכסיו הפקר וא"כ גם בישראל משכחת לה דין זה דר"י בר"ש בשתוקי דגם הוא אין לו יורשין אחרים אלא אמו בלבד. ואם לא תירשנו אמו יהיו נכסיו הפקר. וכן כתב בהדיא בתרומת הדשן שם דאמו של שתוקי דינה לענין זה כגיורת ממש. והובא ג"כ בב"י ובדרכי משה (חו"מ סי' רע"ו) עיי"ש. ובזה יש מקום קצת לתרץ מה שהקשיתי לדעת התוס' ממאי דמותיב רבי יוחנן לר"י בר"ש ממתניתין כמבואר. ואין להאריך בזה כאן. וא"כ לפ"ז הדרא קושיא לדוכתה. מאי דמשני לתנא דמתני' דלעולם דריש מטות ושאני הכא דא"ק וכל בת יורשת נחלה יורשת ואינה מורשת. ולדעת החנוך מאי ראיה מהך דיוקא. ודילמא לא מיעט הכתוב אלא ממצות עשה בלבד ולא מעיקר הירושה. ואע"ג דבגיורת ליכא למימר הכי כמשכ"ל דבגיורת בלא"ה עשה ליכא. מ"מ כיון דהך דינא שייך גם בישראלית אמו של שתוקי דלדעת החנוך ודאי גם היא בכלל עשה זו. א"כ דילמא לא אתי קרא למעוטי אלא אמו של שתוקי ממצות עשה לחוד ולא מעיקר הירושה. וממילא מבואר דגיורת לא אמעיטא כלל. דעשה הרי בלא"ה לית בה. ומעיקר הירושה איכא למימר דלא מיעטה הכתוב. דלא קאי מיעוטא דקרא אלא אשתוקי ולענין העשה בלבד. ובפרט דבהך קרא נמי בני ישראל כתיב שאין הגרים בכלל. ובודאי נראה יותר לאוקמי קרא לשתוקי דהו"ל בכלל בני ישראל ככל ישראל. אבל גיורת דלא שייכא בה מיעוטא אלא לענין עיקר הירושה. לעולם אימא לך דלא אימעיטא. ואכתי הקושיא לתנא דמתני' במקומה עומדת אי דריש מטות אשה נמי תירש את בנה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה שלא כדעת החנוך. והילכך ע"כ לא מיתוקים הך מיעוטא אלא לענין עיקר הירושה שלא תירש האשה את בתה או בנה כלל. ושפיר קא משני. ומיהו קצת היה אפשר לומר לדעת החנוך דעשה זו אפי' לדידיה דאית בה עשה להמוריש. מ"מ לא קאי אלא על הנך יורשי נחלה שמפורשים בהדיא בקרא ולא אהנך דלא נפקי אלא מדרשא. וכההיא דאמרינן (פרק השואל צ"ה ע"א) כי כתיב אם בעליו עמו אהנך חיובי דכתיב בהו בהדיא הוא דמיכתב עיי"ש. וכיו"ב כתבו התוס' (ריש ב"ק ג' ע"א) סוף ד"ה לא עשרה וכו' דקרא דונפל לא ממעט אלא אמאי דכתיב בקרא בהדיא דהיינו בור עשר. ולא אמאי דלא נפיק אלא מדרשא מייתורא דקרא עיי"ש. וכן כתבו התוס' (בפרק בתרא

דמכות י"ד ע"א) ד"ה ההוא וכו' דונכרתו לא קאי אלא אעריות המפורשות בהדיא ולא על בת אביו ובת אמו דלא נפק"ל אלא מייתורא דקרא עיי"ש. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי. וא"כ הכא נמי בירושת האשה את בתה או בנה דאפי' לרבי יהודה בר"ש לא נפק"ל אלא מדרשא דמטות ודאי ליתא בכלל העשה שעל המוריש להורישה. וא"כ ע"כ הך מיעוטא דכל בת יורשת ולא מורשת לא קאי אלא על עיקר הירושה ולא על העשה. דבלא"ה כל כיו"ב ליכא בהו עשה. אלא שיש לפקפק בזה הרבה וגם מדברי החנוך גופי' שם לא משמע הכי כלל עיי"ש בדבריו. וא"כ עכ"פ מתבאר דאין שום יסוד לדעת החנוך בזה. ואיפכא מוכח מכמה דוכתי ומדברי הגאונים ושאר ראשונים ז"ל מתבאר דלא ס"ל הכי. וא"כ יפה עשו הגאונים ז"ל ושאר ראשונים שלא מנו מצוה זו אלא במנין הפרשיות:

מצוה כז

נחלות וכל בת יורשת נחלה. כלשון זה ממש כתב רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור כבד). אלא דשם הוסיף קצת דברים שעל פיהם כוונתו מבוארת יותר. וז"ל שם. **וכל בת יורשת נחלה בל תהי לשריד** עכ"ל. ומתבאר מלשונו זה דכונתו לקרא דוכל בת יורשת נחלה וגו' לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה וגו' ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר וגו'. (סוף פ' מסעי). וא"כ כוונתו בזה למנות לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. דהרי אפי' את"ל דאין כונתו בזה אלא למנות העשה דלאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה. ג"כ אין זה אלא לאו הבא מכלל עשה לאחד ממשפחת מטה אביה. ולא ממשפחת מטה אחר תהיה לאשה. דהרי ודאי הנשואין לאחד ממשפחת מטה אביה אינן אלא רשות. ואם תרצה שלא להנשא לאיש כלל הרשות בידה. ולא אתי קרא אלא לאסור שלא תנשא לאיש ממטה אחר. והוא דבר הלמד מענינו. וכן מבואר מדסיים קרא בהדיא למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו ולא תסוב וגו'. וא"כ סוף סוף לשיטת רבינו הגאון ז"ל דלאוין הבאים מכלל עשין נמנין במנין הלאוין אין זה נמנה אלא לתשלומי מנין הלאוין. וא"כ יותר נכון לומר שכוונתו למנות בזה ל"ת דלא תסוב נחלה המפורש בקרא בהדיא. ולאו הבמכ"ע דלאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה. אינו אלא כלאו שנכפל בענין אחד שאינו בא במנין. וכן ראיתי באזהרות אתה הנחלת שמנה בפירוש לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר עיי"ש. וזו היא ג"כ כונת הבה"ג במנין הפרשיות שלו שמנה פרשת נחלות ובת יורשת נחלה. ממש כלשון רבינו הגאון ז"ל כאן עיי"ש:

אבל עיקר הדבר תמוה מאוד. דהרי להדיא מבואר בספרא (פ' אמור) ובגמרא (סוף תענית) ובב"ב פרק יש נוחלין (בבא בתרא ק"כ ע"א. וקכ"א ע"א) דמצוה זו לא נאמרה

אלא לאותו הדור בלבד. דהיינו דור של נוחלי הארץ. ולא לדורות עולם עיי"ש. וא"כ הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. דלכ"ע אינה נמנית במנין המצות. והנראה בדעת הגאונים ז"ל עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (סו"פ מסעי) וז"ל ונכון הוא על דרך הפשט שאין ולא תסוב נחלה טעם כדי שלא תסוב הנחלה. אבל הן שתי מצות ביורשות נחלה. שלא תנשאנה רק למטה אביהן. וצוה בנשואות כבר אשר תבא להן נחלה אחרי היותן לאיש. שלא תסוב הנחלה ממטה למטה אחר. אבל יירשו אותן אחיהן וקרוביהן. לא בניהן ולא בעליהן וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז נראה דכיון דמה שאמרו שאין מצוה זו נוהגת אלא בדור זה. נפק"ל התם מדכתיב לעיל מיניה זה הדבר אשר צוה ה' וגו'. ודרשו מיניה זה הדבר אינו נוהג אלא בדור זה. א"כ ראוי לומר דלא מיעט הכתוב אלא מצוה הראשונה שבפרשה. דהיינו מה שצוה הכתוב תחילה שלא תנשאנה אלא למטה אביהן. דכתיב לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה וגו'. והוא לאו הבא מכלל עשה לאפוקי שלא תנשא לאיש ממשפחת מטה אחר. והיינו כדי שלא נצטרך לעקור משפט הירושה. להורות שלא יירשוה הבעל והבנים. כעין שכתב הרמב"ן ז"ל שם לעיל עיי"ש. וכדי שלא להרחיק השבטים זה מזה לא אסרה תורה איסור זה אלא בדור ראשון של באי הארץ בלבד. אבל הלאו של לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר נוהג גם לדורות. דכיון דלית לן אלא חדא מיעוטא בקרא מדכתיב זה הדבר. לית לן לאוקמי הך מיעוטא אלא למצוה הראשונה בלבד. דכתיבא בההוא קרא גופי'. אבל לאו דלא תסוב נחלה דכתיב באידך קרא דבתרי'. אית לן למימר שנוהג לדורות עולם. והיא אזהרה לצבור וב"ד לדורות שכל בת יורשת נחלה. עליהם להשגיח ולהנהיג שלא תסוב הנחלה לא לבעלה ולא לבניה כשתמות. אלא לקרוביה ממשפחת מטה אביה. וזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג שמנו פרשה זו. וזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם שכתב **וכל בת יורשת בל תהי לשריד**. כלומר בל תהי הירושה ליורשיה הבאים אחרי' מצד הבעל כשאר נשים הנשואות לאיש ממטה אביהן. אלא קרוביה ממטה אביה. להם משפט הירושה. אבל להנשא ודאי מותרת לאחד מכל מטות בני ישראל כטוב בעיניה. משום דמצוה הראשונה דכתיב לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה. כתב קרא מיעוט דזה הדבר בצדה. למעט שאינה נוהגת אלא בדור זה של באי הארץ בלבד ולא לדורות:

וכן מתבאר מתוספתא של תרגום שהביא הרד"ק ז"ל (שופטים י"א א'). וז"ל דא היא נימוסא הוות בישראל מלקדמין דלא מסתחרא אחסנתא משבטא לשבטא. ובכן לא הוה יכיל גברא למיסב אתתא דלא משבטא. וכד הוות אתתא דרחמא גברא דלא משבטהא. הוות נפקא מבי נשא בלא אחסנתא וכו' עכ"ל עיי"ש. וקאי אקרא דיפתח דכתיב והוא בן

אשה זונה וגו' ויאמרו לו לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה. וכוונת המתרגם מבוארת שלפי שאשה כזו שהיא בת יורשת נחלה אע"פ שנשאת בהיתר לאחד מכל משפחות ישראל. שלדורות מותרת להנשא ככל הטוב בעיניה. מ"מ משום שאין בעלה ובניה יורשים אותה. משום דאזהרת לאו דלא תסוב נחלה נוהגת גם לדורות עולם. היתה נראית בעיני הכל כאשה זונה אצל בעלה. שאינה כאשתו גמורה. ככל הנשים שלבעליהן ובניהן משפט הירושה. וזהו שכתוב בקרא והוא בן אשה זונה. ואחיו מאביו שמאשה אחרת רבו אתו. ואמרו לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה. משום שבאו עליו בטענה שכמו שאין להם חלק בנחלת אמו. כן אין לו חלק אתם בנחלת אביהם. ואע"ג דודאי מדינא לאו טענה היא. מ"מ הם לפי דעתם וסברתם אמרו כן. כעין שכתב הדד"ק ז"ל שם עיי"ש. וגם רבינו בחיי ז"ל (סו"פ מסעי) הביא כן בשם תרגום יונתן עיי"ש. ועכ"פ מבואר מזה דגם אחר שהותרה בת יורשת נחלה להנשא לאחד מכל משפחות ישראל כטוב בעיניה. מ"מ לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר נשאר כדמעיקרא מצוה נוהגת לדורות. והכי נמי מתבאר ממה שאמרו במדרש תנחומא (פ' בהר) על קרא דוהארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ. חביבה עלי ארץ ישראל שקידשתי אותה מכל הארצות. תדע לך כשהיתה ארץ ישראל מתחלקת לשבטים לא היתה עוברת משבט לשבט אלא נחלקת כל שבט בפ"ע. תדע לך וראה כמה דינין דנו בנות צלפחד שלא תעבור נחלתן משבט לשבט אחר. והודה הקב"ה לדבריהן שנאמר כן בנות צלפחד דוברות וגו' ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. לפיכך אם נמצא לו גואל יפה. ואם לאו. מי שלקחה תעשה לפניו עד היובל ומוציאה ביובל וכו' עיי"ש. ומדמפרש המדרש לאו דוהארץ לא תמכר לצמיתות מטעם הסבת נחלה. והיינו משום אזהרת לאו דלא תסוב נחלה וגו'. ע"כ מוכרח דס"ל דלאו זה דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר נוהג לדורות. כמו לאו דהארץ לא תמכר לצמיתות. דלכ"ע נוהג לדורות עכ"פ כל זמן שהיובל נוהג. ואע"ג דלאו דלא תמכר לצמיתות כולל אפילו מכירה ללוקח מאותו השבט עצמו של המוכר. לדעת הסוברין שהוא אזהרה על מכירה לישראל. מ"מ אפשר לומר דבזה גזר הכתוב כדי שלא יבואו למכור גם ללוקח משבט אחר. ולפיכך גזר איסור בכל ענין שלא למכור לצמיתות. אבל לעולם עיקר האיסור ס"ל להמדרש שהוא משום אזהרת הסבת נחלה ממטה למטה אחר. אבל אם איתא דלאו זה דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר לא נאמר אלא לדור ראשון של באי הארץ בלבד. ואינו נוהג לדורות. ודאי לא יתכן כלל לתלות זה בזה. כיון דלאו דוהארץ לא תמכר לצמיתות ליכא למ"ד שלא יהא נוהג לדורות:

והכי משמע נמי ממה שאמרו בספרי (תצא פיסקא רל"ג) ובירושלמי (נדרים פ"ג ה"ב) לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך שניהם בדבור אחד נאמרו. זכור ושמור נאמרו בדבור אחד. מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים נאמרו בדבור אחד. ערות אחיך לא תגלה יבמה יבא עליה נאמרו בדבור אחד. וכל בת יורשת נחלה ולא תסוב נחלה ממטה למטה בדבור אחד נאמרו עיי"ש. וכבר נתחבטו המפרשים שם בביאור הדברים. שהוקשה להם דבשלמא בכולהו הנך דרישא שאמרו דבדבור אחד נאמרו. היינו משום שהם נראים כסותרין זא"ז. ולזה אמרו עליהם שהם נאמרו בדבור אחד ואין סתירה בהן. אבל בהנך קראי דוכל בת יורשת נחלה. ולא תסוב נחלה. ליכא שום סתירה בהן. ולאיזה ענין אמרו שבדבור אחד נאמרו עיי"ש שנדחקו הרבה בזה. אבל נראה דמזה ראי' לדעת הגאונים ז"ל. דלשיטתם ודאי גם פסוקים הללו נראין כסותרין זא"ז. דהרי לפמש"כ הרמב"ן ז"ל דקרא דלא תסוב וגו' לא בא לטעם למקרא שלפניו. אלא מצוה בפ"ע היא. א"כ קשה מדכתיב בקרא קמא לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו. והרי כיון שהזהיר הכתוב באזהרת לאו לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. א"כ לא יורידו הצבור לנחלתה כשתמות אלא יורשיה ממטה אביה. אפילו כשתהיה לאשה לאחד ממשפחות שאר המטות. וא"כ שוב אין בזה שום חשש הסבת נחלה ממטה למטה אחר. ומה טעם הוא זה דקאמר קרא למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו. ולזה שפיר אמרו בספרי ובירושלמי דבדבור אחד נאמרו. כלומר שאין הכתובים הללו סותרים זא"ז. משום דמצוה הראשונה שלא תנשא אלא לאיש ממטה אביה. לא נאמרה אלא לאותו הדור של באי הארץ בלבד. דאז החמיר הכתוב לאסור גם הנשואין למטה אחר. משום גזירה שלא יבואו לידי הסבת נחלה ממטה למטה אחר ע"י הבעל והבנים. כיון שכן דינם לירש בכל מקום דלא שייכא הסבת נחלה. וגם הם יורשים עכ"פ הנחלה שירשה ממטה אמה. אם נשאת לאחד ממשפחת מטה אמה. לפי מאי דמוקמינן לה (פרק יש נוחלין קי"א ע"א) בבת יורשת נחלת שני מטות עיי"ש. ובקל אפשר שיבוא הדבר לידי הסבת נחלת אביה. ע"י שכחה או בהעלמת עין או בלא ידיעת הצבור והב"ד. אבל ודאי לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר נאמר לדורות עולם. אף לאחר שהותרו שבטים זה בזה. דמ"מ הוזהרו הצבור והב"ד שבראשם שלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. וכשתמות בת יורשת נחלה. עליהם הדבר מוטל שלא להוריד לנחלתה אלא יורשי מטה אביה. ולא סתרי הנך קראי אהדדי. ומתבאר מכל זה יסוד נכון לשיטת הגאונים ז"ל:

איברא דלכאורה לא משמע הכי מסוגיא דפרק יש נוחלין (בבא בתרא קי"ב ע"א). דקתני בברייתא שארו זו אשתו. מלמד שהבעל יורש את אשתו וכו' דברי ר"ע. ר"י אומר אינו צריך הרי הוא אומר וכל בת יורשת נחלה וגו' בהסבת הבעל הכתוב מדבר. ואומר ואלעזר בן אהרן וכו'. ואמרינן התם עלה מאי ואומר. וכי תימא בסיבת הבן הכתוב מדבר אבל בעל לא ירית. ת"ש ולא תסוב נחלה וגו'. וכ"ת לעבור עליו בלאו ועשה ת"ש וכו' עיי"ש. ופירשב"ם ז"ל וכ"ת לא מפני שהבעל יורש את אשתו. אלא מפני בן שתלד והוא יורשה וכו'. ת"ש מקרא אחרינא לא תסוב וגו'. הא תו למה לי. אלא לאו לסיבת הבעל אתי לאשמעינן שהבעל יורש. וכ"ת לעבור עליו בלאו ועשה. דתרוייהו בסיבת הבן. ומה ששנה הכתוב לא נתכוון אלא להתרות בה שלא תנשא לשבט אחר כדי להתחייב מלקות. דמקרא קמא לא שמעינן אלא עשה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם למסקנא דדחי דקרא דלא תסוב נחלה ללאו הוא דאתי. ולא כדהוה בעי מעיקרא למימר דהך קרא לא אתי אלא לאשמעינן דבעל יורש את אשתו. מ"מ לא מוקמינן הך קרא אלא כדי לעבור על הנשואין לאיש ממטה אחר בלאו ועשה. ולא כמו שביארנו לשיטת הגאונים ז"ל דהך קרא מילתא אחריתא לגמרי אתי לאשמעינן. ומצוה באנפי נפשה היא וכמו שנתבאר. מיהו נראה דמההיא ליכא שום ראיה לסתור שיטה זו של הגאונים ז"ל. דאיכא למימר לדעתם שלא ס"ל כפי' הרשב"ם ז"ל. אלא ס"ל דמאי דקאמרינן התם לעבור עלה בלאו ועשה. הא כדאיתא והא כדאיתא. לעבור עליו בלאו לדורות על הסבת נחלה גם לאחר שהותר איסור הנשואין לאיש ממטה אחר. ובעשה לדור ראשון של באי הארץ על הנשואין שהיה איסורן נוהג אז. וכמו שביארנו לשיטת הגאונים ז"ל. ושלא כפירשב"ם ז"ל דתרוייהו הלאו ועשה על הנשואין קיימי. ומשום דכל עיקרו לא אתי התם אלא לומר דליכא למילף מהנך קראי דירושת הבעל דאורייתא משום דאיצטריך קרא לגופי'. להכי לא נחית להאריך בזה ולפרושי ענין לאו ועשה הללו. ונקיט בקיצור לעבור עליו בלאו ועשה. אבל ודאי לא בלאו ובעשה בענין אחד קאמר. אלא הא כדאיתא וההוא כדאיתא. כשיטת הגאונים ז"ל. ואע"ג דבעלמא דנקט כהאי לישנא פירושו כדרך פי' הרשב"ם ז"ל כאן. דשניהם בענין אחד הם. מ"מ כבר ידוע דכיו"ב אשכחן בתלמודא בכמה דוכתי טובא לשונות שוין על כוונות מתחלפות. וכמו שכתבו הראשונים ז"ל בהרבה מקומות כיו"ב. ואף אנן נימא הכא הכי לשיטת הגאונים ז"ל. דלעבור עליו בלאו ועשה דקאמר הכא אינו בענין אחד. אלא בעשה היא עוברת מיד בשעת נשואין. בזמן שהיה נוהג איסור זה. ובלאו עוברים הצבור והב"ד גם לדורות בשעת הסבת הנחלה ממש. דהיינו כשמתה. והבעל או בניה באים לירש נחלתה. כשיעלימו עיניהם מהם ויניחום לירש נחלת המטה

האחר. וכ"ש כשירדו לנחלה זו על פיהם. כדרך ירושת הנחלות שע"פ הצבור והב"ד הם יורדים לנחלה. אבל ודאי בשעת הנשואין אין מקום ללאו זה דלא תסוב נחלה. וגם בלא איסור הנשואין שפיר שייכא אזהרה זו. ושני ענינים חלוקים הם:

אלא שיש להקשות לשיטה זו מדאמרינן התם (לעיל קי"א ע"א) והאיש את אמו מנ"ל. דתנו רבנן וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל היאך בת יורשת שני מטות. אלא זו שאביה משבט אחד ואמה משבט אחר ומתו וירשתן עיי"ש. ולשיטת הגאונים ז"ל קשה היאך אפשר שתירש הבת הזאת את אמה. והא הצבור והב"ד שהורידוה לנחלת אמה קעברי בלאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. אלא ודאי אין בהסבת נחלה מצד עצמה שום איסור היכא דהנישואין היו בהיתר. משום שאין איסור זה מפקיע תורת הירושה. שאם כבר היתה נשואה לאיש ממטה אחר כשנאמרה פרשה זו של הסבת נחלה. אין איסור זה מפקיע זכות יורשיה. דהיינו בניה או בעלה. מלירש נחלתה שירשה אחר שכבר היתה נשואה לאיש משבט אחר. אע"פ שבכך מוסבת הנחלה למטה אחר. ולאו דלא תסוב נחלה לא בא להזהיר אלא על הנשואין לאיש ממטה אחר. שע"י כך בע"כ הנחלה מוסבת למטה האחר ע"י בעלה או בניה. וסיפא אירשא קאי. דבקרא קמא כתיב וכל בת יורשת נחלה וגו' לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה. ועל זה כתב באידך קרא ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. לומר שלא תנשא בענין שתוסב נחלת המטה למטה אחר. ולהכי שפיר משכחת לה שירשה בת זו נחלת אמה שכבר היתה נשואה לאיש ממטה אחר קודם שנאמרה פרשת בנות צלפחד. וא"כ ממילא מבואר דלאחר שהותרו השבטים זה בזה. גם לאו דלא תסוב נחלה אינו נוהג. ושלא כדעת הגאונים ז"ל. מיהו נראה דמההיא ליכא קושיא. דאיכא למימר דאע"ג דודאי לאו דלא תסוב נחלה וגו' אזהרה בפ"ע היא. ולא אדלעיל מיני' אקרא קמא קאי. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל לפום פשטי' דקרא. ואיסור מצד עצמו הוא שלא להוריש נחלת מטה האחד למטה אחר. וא"כ לא משכחת לה בת שירשה שני מטות. מ"מ איכא למימר דלא קאמר קרא וכל בת יורשת נחלה ממטות וגו'. דמשמע יורשת שני מטות. שכבר ירשה. אלא שראויה לירש שני מטות קאמר. כגון שאביה משבט אחד ואמה משבט אחר. ואף ע"פ שכשתפול נחלת אביה לפניה ע"כ לא יורידו אותה ב"ד לנחלה זו. משום אזהרת לאו דלא תסוב נחלה וגו'. מ"מ לכתחילה אסרה תורה שתנשא לאיש ממטה אחר משום גזירה שמא ע"י כך יבוא לידי הסבת נחלה וכמשכ"ל. ומהאי טעמא נמי לא תקשה לשיטת הגאונים ז"ל מדתניא התם (לעיל ק"ט ע"ב. ולקמן קמ"ז ע"א) רבי אומר בכולן נאמרה בהן נתינה וכאן נאמרה העברה. אין לך שמעביר נחלה משבט לשבט אלא בת הואיל ובנה ובעלה יורשין

אותה עיי"ש. ולשיטת הגאונים ז"ל הרי גם הבת אינה מעברת נחלה למטה אחר אע"פ שנשאת לאיש ממטה אחר. שהרי כבר הוזהרו הצבור והב"ד שלא יורידו את בעלה ובניה לנחלתה. אלא מטה אביה יירשנה. אבל לק"מ דהרי בלא"ה ע"כ צ"ל לשיטת הגאונים ז"ל דאסרה תורה הנשואין למטה אחר משום גזירת הסבת נחלה. אע"פ שהב"ד הוזהרו על כך שלא להוריד לנחלה זו אלא מטה אביה. וכדכתיב בהדיא בקרא טעם איסור הנשואין למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו. וכמו שביארנו לעיל. וא"כ היינו דקאמר רבי אין לך שמעביר נחלה משבט לשבט וכו'. כלומר אין לך שעלול להעביר נחלה משבט לשבט אלא בת. הואיל דבעלמא בנה ובעלה יורשין אותה. והילכך על ידה נקל לבוא גם כאן לידי תקלה שתעבור הנחלה למטה האחר ע"י בעלה או בנה. לכך נאמרה בה והעברת. לשון העברה. ולא לשון נתינה כבשאר היורשים. וא"כ מצד זה ליכא שום גמגום בשיטת הגאונים ז"ל:

אלא דאי קשיא הא קשה מדאמרינן התם לקמן (קי"ב ע"א) אמר אביי סוף סוף הא קא מתעקרא נחלה משבטא דאמא לשבטא דאבא. ומשני וממאי ודילמא שאני התם שכבר הוסבה וכו'. ופירש רשב"ם ז"ל דפריך למאי דמפרשינן לעיל קרא דוכל בת יורשת נחלה וגו' לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה. בבת שאביה משבט אחד ואמה משבט אחר ומתו וירשתן. ועל זה פריך אביי סוף סוף אפי' תנשא לאחד ממשפחת מטה אביה. אכתי הא קא מתעקרא נחלה משבטא דאמא לשבטא דאבא. ועל זה משני דילמא שאני התם שכבר הוסבה. ופירש רשב"ם וז"ל דקרא לא קפיד אם מוסבת נחלת האם למטה אחר. שהרי בע"כ כבר הוסבה משעה שנפלה ירושת האם לזו הבת וכו'. נמצא שמעצמה הוסבה הנחלה וכו' בלא נשואי הבת. הילכך כי מנסבינן לה לאחד ממשפחת מטה אביה שפיר דמי. ולא קפיד קרא אלא אנחלה שהיא יורשת מאביה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דמוקמינן הך קרא בשכבר ירשה בת זו שתי הנחלות של שני המטות. מאביה ומאמה. וא"כ הקושי' לשיטת הגאונים ז"ל במקומה עומדת. היאך ירשה הבת שהיא ממטה אביה נחלת אמה שהיא ממטה אחר. והא הצבור והב"ד קיימי עלה באזהרת לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. ואין מורידין לנחלה אלא היורשין שממטה האם. ואמנם גם קושיא זו אינה אלא לפי פירשב"ם ז"ל שמפרש הדברים כפשטן שכבר הוסבה ממש. שכבר נפלה נחלת האם לבתה שממטה אחר וירדה לנחלה וזכתה בירושה זו. אבל ראיתי להר"י מג"ש ז"ל שם שלא פירש כן. שכתב שם וז"ל א"ל אביי וכו' סוף סוף. פי' אפי' כשתנשא בת זו לאחד ממשפחת מטה אביה. כיון שאמה משבט אחר ואביה משבט אחר. כדכתיב בקרא מטות. אפשר שתמות אמה ותירש היא אותה ותמות

היא וירש אותה בנה או בעלה. וא"כ מה הועילו נישואיה לאחד ממשפחת מטה אביה. והנה החשש שחשש הכתוב עדיין ישנו. ואמר לו הקושיא הזו אינה. דשאני התם שכבר הוסבה מעת שנשאת אמה לאביה. ואין נישואי בתה עכשיו לאחד ממשפחת מטה בית אביה מחדשת הסבה. והכתוב לא הקפיד אלא על הסבה המתחדשת בנשואי זו הבת עכשיו עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר שלפירושו מיירי שהבת עדיין לא ירשה בשעת נשואיה נחלת מטה אמה. ומאי דקאמר שכבר הוסבה. היינו רק לומר דהחשש של הסבה כבר חל מעת שנשאת אמה לאביה. ובנשואי הבת עכשיו לא נתחדש חשש הסבה. והכתוב לא הקפיד אלא חשש הסבה המתחדש בנשואי הבת עצמה עכשיו. וכן מתבאר מדבריו לקמן דאמרינן א"ל שכבר הוסבה לא אמרינן. ופירש הרשב"ם ז"ל וז"ל כלומר בשביל שהוסבה קצת אין לנו לומר לא חיישינן תו אי מתעקרא לגמרי. ומנסבינן לה לגברא דהוא משבט ראובן מאביו ומאמו ומתעקרא נחלת אם שירשה בת זו שהיא מנחלת מטה שמעון וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דגם כאן לשיטתו אזיל שמפרש דמיירי בשכבר ירשה נחלת אמה. אבל הר"י מגאש ז"ל שם כתב וז"ל א"ל שכבר הוסבה לא אמרינן לפי שאפשר שתהא אמה עדיין בעולם. ולא תמות אלא לאחר נשואי בתה. שנמצאת ההסבה לא היתה אלא לאחר נשואי בתה בעת מיתתה. ומקודם לכן לא היתה הסבה לפי שקיימת היתה. ונכסיה בחזקתה היו עומדין ואין כאן לומר שכבר הוסבה עכ"ל עיי"ש. הרי דגם הוא ז"ל לשיטתו אזיל שמפרש שעדיין לא נפלה נחלת האם לפני בתה:

אלא שדבריו ז"ל תמוהים אצלי שלפי דרכו דמאי דקפריך הא קמתעקרא נחלה משבטא דאמא לשבטא דאבא. לא מתעקרא ממש קאמר. שכבר נפלה נחלת האם לבתה זו קודם נשואין למטה אביה. וא"כ גם מאי דקאמר ליה ר"פ לאביי ודילמא שאני התם שכבר הוסבה. היינו נמי לא הוסבה ממש אלא על התקלה וחשש ההסבה. קאמר שכבר נעשה מאז משעת נשואי האם לאביה וכדכתיבנא. א"כ למה הוצרך לדחוק במאי דקאמר לו תו אביי לר"פ שכבר הוסבה לא אמרינן. דעל הסבה ממש קאמר. ומשום שאפשר שלא יבוא לידי הסבה. דהיינו שעדיין לא מתה אמה כשנשאת הבת לאחד ממטה אביה. ונכסיה בחזקתה היו עומדין ולא הוסבה עדיין. וזה ודאי דחוק טובא. דלפ"ז לא הו"ל לאביי לומר שכבר הוסבה לא אמרינן דמשמע דבעיקר הסברא פליג עלי' דר"פ. לומר דלא מהני מה שכבר הוסבה. ואע"פ שכבר הוסבה עדיין האיסור במקומו עומד אצל הבת. אלא הכי הו"ל לומר והא אפשר שעדיין לא הוסבה. וביותר תמוה דהרי ר"פ דקאמר שאני התם שכבר הוסבה על האם קאי. שכבר הוסבה בנשואי האם לאביה. וכמו שפירש הר"י מגאש ז"ל גופי' לעיל. וא"כ מאי השיב לו אביי שאפשר שעדיין לא הוסבה שאמה

עדיין בעולם בשעת נשואי הבת. ואין זה כלל מעין הטענה. דר"פ לא קאמר אלא שנחלת מטה האם כבר הוסבה בנשואי האם ממטה האם למטה האב. קודם נשואי הבת לאחד ממשפחת מטה אביה. הרי דס"ל דנשואין עצמן חשיבי הסבה ועל זה לא השיב לו אביי כלום. ויותר היה לו לפרש ע"פ שיטתו דהדברים כפשטן. דודאי כיון שאסרה תורה לאותו הדור שלא תנשא בת יורשת נחלה למטה אחר משום חשש הסבת נחלת המטה. אסורה היא בכל ענין להנשא למטה אחר אע"פ שעדיין באותה שעה אין הנחלה מוסבת. כיון דמ"מ אפשר לבוא לידי כך. שהתורה לא עשתה דבריה לשיעורין. וכל מדות התורה כך הן. והנשואין הללו עצמן חשיב להו קרא מצד עצמן כהסבת נחלה. והיינו דקאמר לו ר"פ לאביי שאני התם שכבר הוסבה. וכמו שפירש הר"י מגאש ז"ל גופי'. ועל זה השיב לו אביי שכבר הוסבה לא אמרינן. כלומר אין זו סברא. שאע"פ שנשואי האם חשיבי כבר כהסבת נחלת מטה שלה. מ"מ כיון שהיה אפשר עדיין שתנשא הבת לאחד ממטה אמה. ובזה היה מתוקן הסבת נחלת מטה האם. והיא נשאת לאחד ממטה אביה. הרי נתחדשה כאן הסבת נחלה מחדש. והאיסור במקומו עומד אפי' אם עדיין האם קיימת עכשיו. דהנשואין מצד עצמן אחשבינהו קרא כהסבת נחלה. כיון שאפשר שיבוא לידי כך. ע"פ נשואין אלו. ואף ע"פ שאי אפשר לזו הבת שתנשא לאחד ממטה האם מצד נחלת האב. שהרי היא בת יורשת שתי נחלות. מ"מ הדבר מבואר דלענין הסבת נחלת מטה האם לא מהני כלום מה שגורם לאיסור הסבת נחלת האב. דכל אחד איסור בפ"ע הוא ומאי אולמי' דהאי מהאי. כן נראה ברור לפי שיטת הר"י מגאש ז"ל עצמו. ומה שנטה הוא מזה דבריו ז"ל צ"ע אצלי טובא:

ומעתה נראה דזו היא שיטת הגאונים ז"ל בהך סוגיא דודאי הסבת הנחלה מדינא לא משכחת לה. כיון דהצבור והב"ד הוזהרו על כך שלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. ועליהם מוטלת החובה להוריד לנחלה יורשי המטה של אותה הנחלה. ומאי דקאמרינן שכבר הוסבה. לא הסבה ממש קאמרינן אלא חשש ההסבה. דהיינו הנישואין. קרי להו הסבה. דאחשבינהו קרא כהסבת הנחלה ממש. ומהאי טעמא נאסרו הנשואין למטה אחר באותו הדור הראשון. ואע"ג דלשאר ראשונים ז"ל. כהרשב"ם ורמ"ה ובעל המאור. והראב"ד והרשב"א ז"ל שהביאם בש"מ שם. ס"ל דהדברים כפשטן דהסבה ממש קאמרינן עיי"ש בדבריהם. וכן מבואר בפסיקתא זוטרתא (סו"פ מסעי) עיי"ש. מ"מ דעת הגאונים ז"ל אינה כן אלא כמו שביארנו. דאיסור נשואי בת יורשת נחלה לאחד ממטה אחר. הוא איסור בפ"ע. ולאו דלא תסוב נחלה הוא איסור בפ"ע. ונוהג גם לאחר שהותרו הנשואין ממטה למטה. שלא הותר אלא חששא בעלמא של הסבת נחלה. ולא הסבת

נחלה ממש. וכשנפלה נחלה להאשה מבית אביה או אמה אחר שנשאת לאחד ממטה אחר ומתה. אין בעלה או בנה יורשין אותה אלא היורשין שממטה אביה או אמה. ולא כמש"כ הרמב"ן ז"ל (סו"פ מסעי) עיי"ש. וגם היא עצמה אינה יורשת נחלת מטה אמה. משום שהיא מתייחסת למטה אביה. וא"כ גם בדידה גופא הו"ל הסבת נחלה אם יורידוה לנחלת מטה אמה. אלא יורשי מטה אמה יורדין לנחלה זו. ועל זה הוא שבאה אזהרת לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר:

איברא דלכאורה איפכא מבואר מברייתא (שם קי"א ע"ב) דתניא וירש אותה מלמד שהבעל יורש את אשתו דברי ר"ע. ר"י אומר אינו צריך הרי הוא אומר וכו'. ואומר ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו. וכי מנין לפנחס שלא היה לו לאלעזר. אלא מלמד שנשא פנחס אשה ומתה וירשה. ואומר ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד. וכי מנין ליאיר שלא היה לשגוב. מלמד שנשא יאיר אשה ומתה וירשה עיי"ש. והנה הרשב"ם ז"ל פירש כפשוטו מנין היה לפנחס שום קרקע אלא א"כ ירשה מאביו. ואמאי קרי לה גבעת פנחס בנו עיי"ש. וכן פי' ביאיר. ולפ"ז לא הוה קשה מידי מהתם דאפשר דהאשה שנשאו פנחס ויאיר היתה ממטה שלהם. ולא היתה בזה הסבת נחלה ממטה למטה אחר. אבל ראיתי להראב"ד ז"ל (הובא בש"מ שם) שכתב וז"ל ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו וגו' אשר נתן לו בהר אפרים. ומנין הי' לו לפנחס וכו'. פי' מנין היה לפנחס בהר אפרים. שהרי פנחס כהן היה. והכהנים לא נתנו להם ערים אלא משבט יהודה ושמעון ובנימין. וכן צריך לפרש ביאיר מנין היה לו ליאיר כערי גלעד מה שלא היה לשגוב אביו. שהרי שגוב אביו משבט יהודה היה ובן חצרון היה. שנאמר ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד ותלד לו את שגוב. ושגוב הוליד את יאיר. נמצא יאיר משבט יהודה. וגלעד היה ממטה מנשה עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל נראין מוכרחין. וכן משמע בהדיא מלשון הספרי (פרשת פנחס פיסקא קל"ד) עייש"ה:

וע"פ דבריו מיתרצא תמיהת התוס' (שם קי"ב ע"א) ד"ה מנין ליאיר וכו'. שכתבו וז"ל תימא לרשב"א אי לבאי הארץ נתחלקה הארץ. אמאי לא היה ליאיר שלא היה לשגוב עכ"ל עיי"ש שהניחוה בתימא. אבל לפי' הראב"ד ז"ל אין כאן מקום קושיא כלל כמבואר. וגם מתורצת בזה תלונת הרלב"ג ז"ל (סוף יהושע) על דברי רז"ל כאן. שכתב שם וז"ל ואם יאמר האומר איך היתה לפנחס אם לא היתה לאלעזר. אמרנו לו כי תכף שמת אלעזר היה יורשו פנחס לפי שרשי התורה. ולזה כשנקבר נקבר בגבעת פנחס בנו. ואולם רבותינו ז"ל אמרו כי פנחס ירשה מאשתו. וזה דרך דרש. ואמנם הפשט הוא לפי מה שכתבנו עכ"ל עיי"ש. ועל פי דברי הראב"ד ז"ל מבואר דאין מקום לתלונתו כלל על

דברי רז"ל. וגם אין מקום כלל לפשט שלו. שהוא הבין מה שהקשו וכי מני לו לפנחס שלא היה לאלעזר כפשוטו. וכמו שפי' הרשב"ם ז"ל. ולכן כתב מה שכתב. אבל לפירושו של הראב"ד ז"ל לא זו הקושיא ואין מקום לתירוצו כלל. גם עיקר מה שכתב על דברי רז"ל אלו שאינם אלא דרך דרש. לא יתכן כלל. שהרי באו להוכיח מזה דירושת הבעל דאורייתא. וע"כ ס"ל דהכרח גמור הוא. ולפי הנראה גירסת הראב"ד ז"ל היתה ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו אשר נתן לו בהר אפרים וכו'. וכן היא גירסת ש"ס כת"י שהביא בדק"ס שם עיי"ש. ומזה משמע ודאי כפירושו וגם דבריו מצד עצמן נראין מוכרחין. (אלא דמדברי הירושלמי (פ"ח דבב"ב סוף הלכה ה') לא משמע כפירושו עיי"ש). וא"כ מתבאר מזה דהנשים שנשאו פנחס ויאיר וירשו אותן. היו ממטה אחר. ואעפ"כ הורידו אותן ב"ד לנחלתן. וא"כ אפילו את"ל שהנשואין שלהם היו בהיתר. קודם שנאסרו נשואי בנות יורשות נחלה. מ"מ הרי בשעת חלוק הארץ בזמן יהושע כבר נאמרה פרשת הסבת נחלה ממטה למטה אחר. ונאסרו באיסור לא תסוב נחלה וגו'. וא"כ היאך ירשו פנחס ויאיר נחלת נשיהם. והיאך הורידום ב"ד לנחלת מטה נשותיהן. והרי כבר הוזהרו על אזהרת לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. ואע"ג דירושת הבעל דאורייתא. מ"מ היינו רק בנחלת מטה דידהו. אבל נחלת מטה אחר הא כתיב לא תסוב וגו'. ואין בה דין ירושה לשיטת הגאונים ז"ל אלא לאותו המטה בלבד. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר נמי אירשא דקרא הוא דקאי. דהיינו על איסור הנשואין של בת יורשת נחלה ממטה לאחד ממטה אחר. ולא תסוב על ידי הנשואין לאחד ממטה אחר קאמר קרא. אבל אחר שכבר נשאת אין עוקרין משפט הירושה מבעלה ובניה. וע"כ הנחלה תסוב ממטה למטה. וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל (סו"פ מסעי). וז"ל ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה. לא חשש הכתוב אלא לתקן העת ההיא. כי אם היו בישראל נשים נשואות לשבט אחר והן יורשות נחלה היום. או שתירשנה מיום זה ואילך. שימות אביהן או אתיהן בלא בנים. ע"כ תסוב נחלתן ממטה אל מטה. ומי יוכל לתקן בזמן אשר עותו. כי לא רצתה התורה לצוות שלא ירשו אותן הבן והבעל. שלא ראתה לעקור משפט הירושה. וכן לא יחוש הכתוב למקרים העתידים לבוא. כי הבנות שאינן יורשות נחלה יכולות להנשא לכל השבטים. ואפשר שתהיינה יורשות נחלה בזמן הבא. כי ימותו אחיהן בחיי האב. ותעבור נחלת אביהן או קרוביהן להן וכו' עכ"ל עיי"ש. ועל פי זה נכון היטב מה שירשו פנחס ויאיר נחלת נשותיהן. אע"פ שהיו ממטה אחר ויש בה משום הסבת נחלה ממטה אל מטה אחר. וממילא מתבאר לפ"ז דאחר שהותרו בדורות הבאים השבטים זה בזה. ובטל איסור נשואי בנות יורשות נחלה לאיש משאר כל מטות

בני ישראל. בטל ג"כ איסור לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. והו"ל לאו שאינו נוהג אלא בדור ראשון של באי הארץ. ואינו נוהג לדורות. ושלא כדעת הגאונים ז"ל שמנו לאו זה במנין המצות:

אמנם נראה דגם מזה אין הכרע נגד דעת הגאונים ז"ל דס"ל דלאו דלא תסוב נחלה וגו' הוא לאו הנוהג לדורות. משום שאפשר לומר דאע"ג דודאי לאו דלא תסוב נחלה איסור בפ"ע הוא. ולא אירשא קאי ליתן טעם לאיסור נשואי בת יורשת נחלה ממטה לאחד משאר המטות. וא"כ ודאי נראה דאע"ג דנשואי בת יורשת נחלה הותרו לדורות. מ"מ אזהרת לאו דלא תסוב נחלה במקומה עומדת לדורות. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' שם בסוף דבריו וז"ל והנכון הוא על דרך הפשט שאין ולא תסוב נחלה טעם כדי שלא תסוב הנחלה. אבל הן שתי מצות ביורשות נחלה שלא תנשאנה רק למטה אביהן. וצוה בנשואות כבר ואשר תבוא עליהן נחלה אחרי היותן לאיש שלא תסוב הנחלה ממטה למטה אחר. אבל ירשו אותן אחיהן וקרוביהן. לא בניהן ולא בעליהן. והזהיר מתחלה בבנות צלפחד. ואח"כ בכל בת יורשת נחלה. ואמר בכל ישראל שלא תסוב נחלה ממטה אל מטה. שאף הנשואות או המוזהרות אם יעברו על המצוה ירשו אותן אנשי המטה. שיהיו כולם דבוקים וקשורים בנחלת מטה אבותם לא תפרד נחלתם מהם והם לא יפרדו מנחלת אבותם וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז ודאי נראה דאע"פ שנשואי בת יורשת נחלה הותרו לדורות להנשא לכל הטוב בעיניהן מכל שבטי ישראל. מ"מ היינו דוקא הנשואין שאין בהן אלא חשש הסבת נחלה. שהרי אפשר שלא יהיו לה בנים וגם בעלה ימות בחייה. ומשום דבהך קרא גופי' כתיב מיעוטא דזה הדבר למעט שלא יהא איסור זה נוהג אלא בדור זה בלבד. אבל לאו דלא תסוב נחלה דאיסור בפ"ע הוא ולא כתיב בההוא קרא. אלא באידך קרא הוא דכתיב. דלא גלי ביה קרא מיעוטא למעט דורות הבאים. אית לן למימר שנוהג בכל הדורות. אע"פ שהרמב"ן ז"ל גופי' שם לא כתב כן. שסיים שם וכתב וז"ל ולא נהג כל זה רק בדור הנוחל את הארץ בעת החלוקה וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל אין זה מוכרח כלל וכמו שביארנו לדעת הגאונים ז"ל. ואעפ"כ גם לשיטתם יש חילוק בדבר. דדוקא אחר שכבר הוזהרו באיסור נשואי בת יורשת נחלה למטה אחר ובאיסור הסבת נחלה. דאז אע"פ שנשאת בהיתר גמור. וכגון דבשעת נשואין לא היתה עומדת לירש הנחלה. אלא שע"פ מקרה נפלה ירושת הנחלה אליה. כגון שמתו אחיה בלא בנים בחיי אביה וכיו"ב. או מדור שני של באי הארץ ואילך שכבר בטל איסור הנשואין לגמרי. מ"מ אין מורישין את הנחלה אלא להיורשים ממטה אביה. ואם הנחלה היא ממטה אמה אין מורידין לנחלה אלא מטה האם. משום שאיסור הסבת נחלה מפקיע משפט הירושה מן

היורשים שאינם מאותו המטה שהנחלה באה משם. אע"פ שע"פ משפט הירושה הם היו ראוים לירש. אבל אותן הנשים שנשאו לאנשים ממטה אחר קודם שנאמרה פרשת הסבת נחלה. וכבר חל עליהן ע"י נשואין אלו כל תורת משפט הירושה לבעליהן ולבניהן. שוב אין איסור הסבת נחלה עוקר משפט הירושה שחל על משפחתן מקמי הכי. קודם שנאמרה פרשת הסבת נחלה. וכמו שלא צוה הכתוב לגרש אותן שכבר נשאו למטה אחר קודם שנאמרה פרשת בת יורשת נחלה. ולא צוה אלא שלא תנשא בת יורשת נחלה לאיש ממטה אחר מכאן ואילך. הכי נמי אין משפט הירושה נעקר ע"י פרשת הסבת נחלה. אלא מכאן ואילך כשתנשא. ולא מאותן שנשאו מעיקרא קודם שנאמרה פרשה זו. והילכך פנחס ויאיר איכא למימר שכבר נשאו נשים ממטה אחר מקודם שנאמרה פרשה זו של הסבת נחלה. וא"כ לא נעקר מהם משפט הירושה לירש את נשותיהם אף אחר שנאמרה פרשת הסבת נחלה. ועפ"ז ניחא שפיר תמיהת התוס' (שם קי"ב ע"א) ד"ה אימא וכו'. דאמרינן התם א"ל ר"פ לאביי ממאי דילמא לעולם אימא לך בעל לא ירית וכו' ויאיר דזבין מיזבן ופנחס נמי דזבין מיזבן וכו'. אלא אימא דנפלה ליה משדה חרמים עיי"ש. וכתבו בתוס' וז"ל תימא לרשב"א דלמה דוחק כל כך. כיון דבעי למימר דאתא קרא להראות עושרם (כמש"כ הרשב"ם ז"ל). הו"ל למימר דפנחס ויאיר ירשו מאמם או מאבי אמם עכ"ל עיי"ש שהניחוה בתימא. ולפי מה שביארנו ניחא בפשיטות. דאם בירושה מאמם או מאבי אמם באה הנחלה להם. ע"כ אנו מוכרחין לאוקמי כשנשאו כבר קודם שנאמרה פרשת הסבת נחלה. וזה דחיקא ליה קצת. ולכן ניחא ליה יותר לאוקמי שלא מתורת ירושה ממטה אחר באה להם נחלתם. אלא דזבין מיזבן או משדה חרמים. עכ"פ מתבאר דליכא שום ראיה מהתם נגד שיטת הגאונים ז"ל:

ואדרבה נראה ראיה לשיטתם מדאמרינן התם לקמן (קכ"א ע"א) תנן התם רשב"ג אומר לא היו יו"ט לישראל כחמשה עשר באב וכיוה"כ שבהן בנות ישראל יוצאות בכלי לבן וכו'. בשלמא יוה"כ יום סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות אחרונות. אלא חמשה עשר באב מאי היא. אמר רב יהודה א"ש יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה. מאי דרוש זה הדבר. דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה עיי"ש. וכן הוא בסוגיא דתלמודא סוף תענית בבבלי ובירושלמי עיי"ש. והדבר קשה טובא לכאורה שמחה זו מה עושה. שהרי בהיתר איסור הסבת נחלה ממטה למטה. אם טוב הוא למטה זה שנתוספה נחלה על נחלותיהם. רע הוא למטה האחר שנגרעה נחלה מנחלותיהם. וכבר עמד בזה הרש"א ז"ל בח"א שם. אבל מה שתי' שם דלהכי קתני שבהן בנות ישראל יוצאות וכו'. דלהן ודאי הוא שהיה להן שמחה בהיתר זה. משום דעד עכשיו היו הן גרועות מהזכרים.

דע"י הסבת נחלה לא נאסרו אלא הנשים. אבל הזכרים היו מותרים לישא מכל השבטים עיי"ש בדבריו. ואין זה מספיק כלל. דמ"מ גם להנשים ודאי לא ניחא להו שיגרע נחלת שבטם. ועי' מש"כ התוס' לעיל (ק"כ ע"א) ד"ה מתיב רבה וכו'. וגם תמוה דהרי במתניתין קתני לא היו לישראל ימים טובים כחמשה עשר באב וכיוה"כ וכו'. הרי דלכל ישראל היה חמשה עשר באב יו"ט גדול. כמו יוה"כ שהיה יום סליחה ומחילה לכל ישראל ולא לנשים בלבד. אבל נראה דמזה ראיה לשיטת הגאונים ז"ל דלאו דלא תסוב נחלה וגו' נוהג לדורות עולם. ולא הותרו לדורות אלא נשואי הבנות יורשות נחלה להנשא לכל שבטי ישראל. וכדקאמר שמואל יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה. דמשמע ודאי דרק זה בלבד הותר לדורות ולא איסור הסבת נחלה. ובזה ודאי איכא שמחה לכל. שכיון דהסבת נחלה לא הותרה. ומכאן ואילך כשתפול נחלה לאשה נשואה לאחד ממטה אחר. אין מורידין לנחלה זו אלא היורשים ממטה אביה או אמה. שהנחלה באה משם. וכמו שביארנו לעיל לשיטת הגאונים ז"ל. א"כ אי אפשר לבוא ע"י הנשואין לידי הסבת נחלה. וא"כ אין שום דבר חוצץ בהיתר השבטים לבוא זה בזה. ואי אפשר עוד שיבוא שום הפסד לאחד מהשבטים במה שמתחתנים זה עם זה כלל. ואיסור החיתון שנהג בדור ראשון לא היה אלא חששא בעלמא שהחמירה תורה להרחקה יתירה שלא יבוא בכך לידי הסבת נחלה ע"פ איזה מקרה רחוקה במציאות. ולכן עשו יו"ט גדול כשהותר להם איסור זה. ואפשר דזו היא כוונת התוס' (סוף תענית ל' ע"ב) שכתבו וז"ל יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה. פי' דהיינו יו"ט עכ"ל עיי"ש. וכבר נשתברו הרבה קולמסים בהבנת דבריהם אלו. אבל עפמש"כ אפשר לומר שהוקשה להם מאי דקאמר שמואל רק יום שהותרו השבטים לבא זה בזה. ולא קאמר נמי שהותר עיקר איסור הסבת נחלה. דהא עיקר איסורן עד עכשיו לבוא זה בזה לא היה אלא משום איסור הסבת נחלה. והו"ל למינקט העיקר. ועכצ"ל דבאמת איסור הסבת נחלה ממש לא הותר. ולאו דלא תסוב נתלה וגו' נוהג גם לדורות. ולא ממעטינן דורות ממיעוטא דזה הדבר אלא מאיסור נשואי בנות יורשות נחלה לאחד משאר המטות בלבד. ושלא כפירש"י ורשב"ם ז"ל שם עיי"ש. וא"כ אין זה היתר גמור. דהרי עיקר האיסור עדיין במקומו עומד ונוהג לדורות. ולזה כתבו פי' דהיינו יו"ט. כלומר דלא עשו יו"ט משום שהותרו במה שנאסרו עד עכשיו. דודאי עיקר האיסור עדיין נוהג כדמעיקרא. ואין היו"ט אלא משום שהותרו להתחתן זה בזה בלבד. וא"כ היה נראה מזה דדעת התוס' שם ג"כ כשיטת הגאונים ז"ל בזה. אבל יותר נראה עפ"ז שכוונתם בפשיטות שהוקשה להם אמאי לא הזכיר שמואל אלא היתר השבטים לבוא זה בזה. כיון דגם עיקר איסור הסבת נחלה הותר מכאן ואילך. וכמו

שפירש"י ורשב"ם ז"ל שם. ולזה כתבו פי' דהיינו יום טוב. כלומר דשמואל לא בא אלא ליתן טעם ליו"ט שעשו בלבד. ולכן לא הזכיר אלא מה שהותרו השבטים לבוא זה בזה. דרק משום היתר זה הוא שעשו יו"ט גדול. אבל היתר הסבת נחלה אין בו שמחה. שהרי בזה יצא שכרם בהפסדם. וכקושית הרש"א ז"ל שם. כן נראה בכוונתם. אלא דמ"מ עיקר קושית הרש"א ז"ל עדיין לא מיתרצא. דהרי א"כ גם בהיתרם לבוא זה בזה אין שמחתם שלמה. כיון שיצא מזה גרעון בנחלת מטותיהם. ואין טעם זה מספיק כ"כ ליו"ט גדול שעשו משום זה. אבל לשיטת הגאונים ז"ל ניחא שפיר וכמו שנתבאר:

אלא דלכאורה עדיין צ"ע לשיטתם מדברי הירושלמי שם (סוף תענית) דהתם אמרינן ארשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכו'. ניחא ביוה"כ שהוא כפרה על ישראל. בחמשה עשר באב למה. רבי שמואל בר"י ואמרין לה בשם רבי שמואל בר נחמן שבו הותרו השבטים לבוא זה בזה דכתיב ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה אחר כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל. וכתיב וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל וגו'. וכי אפשר לבת לירש שני מטות. תיפתר שהיה אביה משבט אחד ואמה משבט אחר עיי"ש. הרי שהזכיר שם גם עיקר לאו דלא תסוב נחלה וגו'. ולשיטת הגאונים ז"ל מאי ענין לאו זה לכאן. כיון דלשיטתם לא הותר כלל לאו זה. ונוהג גם לדורות. מיהו נראה דלק"מ דהרי לפי מה שנתבאר לעיל עיקר שמחתם בהיתרם לבוא זה בזה. היינו רק משום שלא הותרה הסבת נחלה לדורות. וההיתר לבוא זה בזה לא יביאם לידי הפסד נחלות המטה. ובזה היתה שמחתם שלמה מכל צד. וא"כ היינו דקאמר בירושלמי. דכתיב ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה אחר וגו'. כלומר ואיסור זה ודאי נוהג גם לדורות. ואפשר שמטעם זה סיים שם כולי' קרא כדכתיב כי איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל. משום דמזה משמע דהוא איסור הנוהג תמיד לדורות. דלשון ידבקו משמע דבוק עולמי שאינו עומד להפרד עוד. וכתיב וכל בת יורשת נחלה וגו'. כלומר ואיסור זה הוא שהותר מדור זה ואילך. ולכן עשו יו"ט גדול משום ששמחתם היתה שמחה שלמה. שהנשואין הותרו בכל ענין משבט לשבט. ומ"מ אין בזה עוד מקום להסבת הנחלות. משום שלעולם לא תצא נחלת המטה מאותו המטה שבאה לחלקו בעת חלוקת הארץ למטות בני ישראל. משום דלאו דלא תסוב נחלה נוהג לדורות. ואינו בכלל ההיתר. ומה שסיים בירושלמי שם בדרשא דממטות שירשה שני מטות. היינו רק כדי להוכיח עד כמה הוכבד עליהם איסור זה. עד שלפעמים לא היה אפשר כמעט שתנשא כלל ע"י איסור זה. שכשירשה שני מטות מצד אביה ומצד אמה. לא היה אפשר לה להנשא אלא לאיש שאביו ממטה אביה ואמו ממטה אמה. כדמסיק

בסוגיין דבב"ב שם עיי"ש. וזה רחוק מאוד במציאות ולא שכיח כלל. וכעין זה כתב מהר"ש יפה ז"ל ביפ"מ שם עיי"ש בדבריו. וא"כ מתבאר עכ"פ דמזה סייעתא לשיטת הגאונים ז"ל דלאו דלא תסוב נחלה נוהג גם לדורות:

והנה בפרק יש נוחלין (בבא בתרא ק"י ע"ב) אהא דתנן התם האיש את אמו וכו' נוחלין ולא מנחילין. אמרינן עלה בגמרא שם מנא ה"מ דתנו רבנן וכל בת יורשת נחלה ממטות וכו' עיי"ש. וכתבו בתוס' שם וז"ל אומר ריב"ם דבשאר ירושות של נשים כגון בתו או אחותו. כיון שאין הירושה נעקרת ממשפחת אב פשיטא ליה דיורשה אביה או אחיה. דפשיטא שהזכרים והנקבות שוים בין לירש בין להוריש. דמה לי זכרים ומה לי נקבות. דאטו נכסי נשים יהיו הפקר. ודוקא בן בנכסי אם צריך למילף לפי שניסבת נחלה ממטה אביה ע"י הבן עכ"ל עיי"ש ובמש"כ הרש"א ז"ל שם. והנה הדבר מבואר שהוקשה לו להריב"ם ז"ל דכיון דקטרח תלמודא לאשכוחי קרא למילף מיניה דהאיש יורש את אמו ומשמע דאי לאו דגלי קרא לא הוה אמרינן דהנשים מורישין נכסיהן לבניהן. וכדברי הרשב"ם שם לעיל (ד"ה א"ל אביי) וכאן (ד"ה מנה"מ) עיי"ש בדבריו. וא"כ גם בתר דאשכחן ילפותא מקרא דגם הנשים מורישין לבניהן כמו אנשים. אכתי קשה מנ"ל דהנשים מורישין נכסיהן לאביהן או לאחיהן כשאין להן זרע. וגם אמאי לא קבעי תלמודא נמי מנ"ל דהאב יורש את בתו והאח את אחותו. ועל זה תירץ ריב"ם ז"ל שפיר דלהנך לא צריך קרא ושלא כדברי הרשב"ם שם אלא משום דכיון דלא שייכא בהו הסבת נחלה. פשיטא שיורשין. ולא איצטריך קרא אלא בבן את אמו. משום דבלאו קרא הוה סד"א שלא יירש משום הסבת נחלה. אלא דקשה לכאורה לפ"ז דהרי מתניתין דקתני שהאיש נוחל את אמו. ודאי פשיטא דבזה"ז מיירי. ודינא קתני להלכה ולמעשה האידנא. ולא למידרש קראי בעלמא קאתי מאי דהוה בדור ראשון של חלוקת הארץ לשבטי ישראל. וא"כ כיון דלדידן כבר הותר איסור הסבת נחלה מדור שני של נוחלי הארץ והלאה. לכאורה אין מקום לתירוצו של הריב"ם ז"ל. דהרי כיון דהתם קאי אמתניתין דמיירי בדיני ירושה לדורות שכבר הותרה הסבת נחלה. שוב אין שום מקום לחלק בין ירושת האיש את אמו לירושת האב את בתו והאח את אחותו. והקושיא שהוקשה להריב"ם ז"ל בסוגיא דהתם במקומה עומדת. ולכן היה נראה לכאורה דמזה סייעתא לשיטת הגאונים דלאו דלא תסוב נחלה נוהג גם האידנא. ולא הותרו אלא נשואי בת יורשת נחלה שאין בהן אלא חששא בעלמא של הסבת נחלה. אבל הסבת נחלה ממש לא הותרה לדורות. ועפ"ז דברי הריב"ם ז"ל נכונים שפיר. איברא דזה ליתא כלל וליכא סרך ראיה מהתם לשיטת הגאונים ז"ל. דהרי בלא"ה יקשה לכאורה לתירוצו של הריב"ם ז"ל. דהא משנתנו

ודאי כללא כיילא בכולהו ירושות בין בארץ ובין בחו"ל. בין בקרקעות ובין במטלטלין. והרי הדבר פשוט ומבואר דלא נאמר איסור הסבת נחלה אלא בנחלת הארץ למטות בני ישראל. כמבואר בקרא בהדיא. ואפילו בזמן שנהג האיסור לכ"ע לא היו בכלל לא מטלטלין ולא קרקעות שבחו"ל. וא"כ אפילו לשיטת הגאונים ז"ל אכתי לא הועיל הריב"ם ז"ל בתירוצו. דהא אמתניתין קיימינן דליכא למיתלי באיסור הסבת נחלה. ועוד דהאיש את אמו סתמא קתני דמשמע ודאי אפילו כשאמו נמי ממטה אביו היתה. דלא שייכא בנחלתה הסבת נחלה. אפילו באותו דור שנהג איסור זה. וא"כ ע"כ לא מיירי תנא דמתניתין כלל בענין הסבת נחלה. ועל זה קבעי תלמודא מנא הני מילי. וא"כ מתבאר מזה לכאורה שלא כדברי הריב"ם ז"ל שפירש דרק משום הסבת נחלה הוא דקבעי תלמודא מנה"מ. ולכן היה נראה לומר בכוונת הריב"ם ז"ל דאע"ג דודאי גם באיש את אמו אחר שכבר הותרה הסבת נחלה. וכ"ש בקרקעות שבחו"ל ומטלטלין. שלא היו מעולם בכלל איסור הסבת נחלה. וכ"ש אם אביו ואמו הם ממטה אחד. לא צריך קרא שיורש הוא נכסיה. מ"מ כיון דתנא דמתניתין ודאי אקרא קאי. לומר דגם האיש את אמו הוא בכלל סדר נחלות האמור בתורה. וא"כ ודאי ס"ל דגם בעת שהיה נוהג איסור הסבת נחלה היה האיש נוחל את אמו. ועל זה הוא דקא בעי מנא ה"מ דאפילו במקום הסבת נחלה הבן היה נוחל את אמו. ועל זה מסיק שפיר דנפק"ל מדתנו רבנן וכל בת יורשת נחלה ממטות וגו'. דמיירי בשעת איסור הסבת נחלה. ואעפ"כ יורשת הבת את אמה. וה"ה לבן כדמסיק התם עיי"ש. ומעתה לפ"ז שוב אין שום ראיה כלל מהתם לשיטת הגאונים ז"ל אפילו לפי' הריב"ם ז"ל. ואדרבה לפ"ז איכא ראיה לסתור שיטת הגאונים ז"ל מהתם. לפי מה שכבר נתבאר לעיל דלשיטתם במקום הסבת נחלה נעקר משפט הירושה. ואין נחלת המטה יוצאה לעולם מרשות המטה. אם לא כשכבר היתה בת יורשת נחלה נשואה לאיש ממטה. אחר קודם שנאמרה פרשת הסבת נחלה. כמו בפנחס ויאיר. והרי לפי' הריב"ם ז"ל מבואר התם איפכא דאפילו במקום הסבת נחלה הבן יורש את אמו. ובודאי בכל ענין מיירי אפילו כשנשאת אחר שנאמרה פרשת הסבת נחלה:

איברא שראיתי בתשובות תולדות אדם להרשב"א ז"ל (סי' כ"ז) שכתב בתוך דבריו וז"ל ואין לתמוה מאי שנא דאב יורש בתו בקבר אפי' נכסים שבאו מאמה ואם אמה וכו' כמו שהוכחתי לעיל וכו'. ואין הבן יורש בקבר את אמו להנחיל מי שראוי ליורשו דהיינו אחין מן האב. דדבר זה אין בו תמהון כלל. די"ל דאשמעינן קרא דקפיד אהסבת נחלה. הילכך ירושת הבן שהיא מסבת נחלה. דינו אם הוא יורש בחייו. דליכא בה כולי האי עקירה (כצ"ל עיי"ש). דלא נעקרה לגמרי ממשפחת אם. דבן מיהא כרעא דאמי' הוא. ואי בתר

הכי מית וירתי אחיו מן האב ולא מן האם. והשתא הוסבה נחלה ומעקרא לגמרי (כצ"ל עיי"ש) ממשפחת האם. בהא לא קפדינן. כיון דבשעת ירושת הבן מן האם לא הוסבה הנחלה ולא נעקרה. אבל מה שהאב יורש בתו. בהאי ירושה ליכא הסבת נחלה כלל. דאפי' כשהיו הנכסים ברשות האם היו בחזקתו וכו'. ותדע דמשום הכי בעי מנא הני מילי דהאיש יורש את אמו ולא בעי מנה"מ דהאיש יורש בתו ואחותו אף ע"ג דמשמע דיורש וכו'. וכן כתב ר"י בשם ריב"ם ז"ל בשאר ירושות של נשים. כגון בתו או אחותו. פשיטא ליה וכו'. הרי בהדיא כדברי דירושת הבן מחמו מסבת. ולא ירושת האב מבתו וכו' עכ"ל עיי"ש עוד לקמן (סי' כ"ח כ"ט) שהאריך הרבה בטעם זה של הסבת נחלה. ומתבאר מכל דבריו אלו דהך טעמא שייך גם האידנא. אע"פ שלא הקפידה תורה על נשואי בת יורשת נחלה מדור ראשון ואילך. וזה לא יתכן אלא לשיטת הגאונים ז"ל כמו שנתבאר. ומדברי הריב"ם ז"ל שהביא ראיה אין הכרע כלל לפי מה שביארנו לעיל. וביותר יש לתמוה דעפ"ז דן בנדון שבא לפניו למעשה. והרי אפי' לשיטת הגאונים ז"ל עכ"פ הרי לא הקפידה תורה על הסבת נחלה אלא בנחלת המטות בארץ ודוקא ממטה למטה אחר ולא באותו המטה עצמו ממשפחה למשפחה. וכ"ש בחוץ לארץ וכ"ש במטלטלין שמעולם לא הקפידה תורה בהן על הסבת נחלה כלל ואין לזה שום שורש כלל. והיכי יתכן לומר דמשום טעם זה עקרינן משפט הירושה דאורייתא מאחיו מהאב שלא להורישם ע"י הבן שבקבר. אף ע"פ שבלאו האי טעמא דהסבת נחלה הי' הדין נותן שיהא הבן יורש גם בקבר להוריש לאחיו מן האב כמש"כ שם. והנה תשובה זו ושלאחריה אינם להרשב"א ז"ל עצמו. אלא לאחד מגדולי חכמי אשכנז רבינו יצחק בה"ר אליקום ז"ל. והרשב"א ז"ל שם בתשובתו (לקמן סי' ל"א) השיג עליו בכמה פרטים לדינא. אבל על סברתו זו שהאריך בה השואל הרבה. לא השיב כלום. ולפי הנראה לא נחלק עליו בזה עיי"ש. והדבר מתמיה מאוד לענ"ד:

וראיתי בתשב"ץ (ח"ג סי' שכ"ב) שנשאל בענין זה וז"ל נתעוררת בענין לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. מי שהיו לו בנות נשואות לשבט אחר ולא היו לו יורשין אחרים זולתי נקבות ומת. והבנות הן עומדות במקום הזכרים לירש אביהן. הנה בחלוקת הארץ בדור ההוא תעבור נחלה משבט לשבט. או תאמר שלא ירשו את מורישיהם. וזה אינו כי משפט הירושה לא תשתנה. ומה נעשה ללאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה ע"כ תורף דבריך. דע כי הרמב"ן ז"ל נתעורר על זה. ותירץ בזה שלשה תירוצים וכו'. והתירוץ השלישי הוא שלא תסוב נחלה הוא לאו. לומר שאם באותו הדור יש בנות נשואות לשבט אחר. וימות אביהן או אחיהן ותהיינה יורשות נחלה. שאין בניהן ולא בנותיהן

יורשים אותן כדי שלא תסוב נחלה ממטה למטה. ותתבטל ירושת הבנים והבעל (כצ"ל) בנכסיהם. ודע כי במושב אחד היינו בבהכ"נ זה לי קרוב ארבעים שנה. הריב"ש ז"ל והרב רבי יצחק בונשתרוק ז"ל ואני הצעיר. ואמר ר"י כי הרמב"ן ז"ל עשה פשט כנגד התלמוד לבטל ירושת הבעל והבנים (כצ"ל) בזה. והיה תמה הרבה כי לא נמצא כן בגמרא. ואמרתי לו אל תתמה בזה. כי כיו"ב מצינו בגמ' (בב"ב קט"ז ע"א) שאמרו שם ויאמרו ירושת פליטה לבנימין ולא ימחה שבט מישראל. אמר ר"י דבי ר"א מלמד שהתנו על שבט בנימין שלא תירש בת הבן עם האחים. הרי שבטלו ירושת התורה כדי שלא תסוב נחלה ממטה למטה. ועשו כן לבני בנימין לפי שלא נשארו שם אלא מעט והארץ היתה גדולה והיתה העברה גדולה ממטה למטה וכו'. והודו לדברי ושבחוני. ואתה יפה נתעוררת עכ"ל עיי"ש. והנה עיקר התמיהא על הרמב"ן ז"ל וגם שאלת השואל לא הבנתי. דמאי קושיא בזה אם גלי קרא שבמקום הסבת נחלה ממטה למטה אחר ליכא משפט ירושה לא להבנים ולא להבעל. אטו דבר אחד יש לנו בתורה כיו"ב. ובפרט לדעת רוב הראשונים ז"ל שלא נאמרה אזהרת הסבת נחלה ממטה למטה אחר אלא לאותו הדור בלבד. וגם אם הקושיא קושיא לא ידענא מאי תירץ הרשב"ץ ז"ל לזה. ומאי ענין ההיא דהתם לכאן. דהתם היינו רק משום דקיי"ל דלצורך שעה ולמגדר מילתא יש כח לחכמים לעקור דבר מה"ת אפי' בקום ועשה. ובפרט בדברים שבממון דהפקר ב"ד הפקר. וכמו שפירש הרשב"ם ז"ל שם במקומו עיי"ש. משא"כ כאן דעיקר הקושיא אינה אלא משום דתרוייהו מעיקר דינא נינהו. דמשפט הירושה ואזהרת לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. תרוייהו מדאורייתא נינהו. והם סותרין זה את זה. ולקושיא זו לא שייכא ההיא דהתם כלל. אבל עיקר הקושיא בלא"ה לענ"ד לא ידענא מאי היא וכדכתיבנא. ואם לא נמצא כן בגמרא הלא נמצא כן בתורה. דבהדיא כתב קרא לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. ואם אמנם יש מקום לומר בכוונת תמיהתם ע"פ מה שנתעוררנו לעיל לשיטת הגאונים ז"ל. אבל לזה אין מקום כלל לתירוצו של הרשב"ץ ז"ל כמבואר. ואין לנו בזה אלא מה שביארנו לעיל. ועכ"פ ראינו כמה נתחבטו בזה הרשב"ץ וחבריו ז"ל ולדבר מוזר ורחוק היה בעיניהם לומר דאזהרת לא תסוב נחלה וגו' תעקור משפט הירושה. והיאך א"כ יתכן כלל להעלות על הדעת לומר דגם האידנא לדידן בחו"ל ובמטלטלין ושלא ממטה למטה אחר אלא באותו המטה עצמו. שבכגון זה לא הקפיד הכתוב מעולם על הסבת נחלה כלל. יתעקר משפט הירושה שנוהג לדורות עולם ובכל מקום משום טעם הסבת נחלה. כמש"כ בתשובות הרשב"א ז"ל שם. ולכן כל הדברים שם בזה נפלאים בעיני ולא ירדתי לסוף דעתם ז"ל בזה:

ועכ"פ לפי פי' הריב"ם ז"ל שם ע"פ מה שביארנו דבריו לכאורה מוכח משם שלא כשיטת הגאונים ז"ל. דלשיטתם כיון דלאו דלא תסוב נחלה וגו' איסור בפ"ע הוא. ונוהג לדורות אף ע"פ שהותרו נשואי בת יורשת נחלה להנשא כטוב בעיני'. ודאי אית לן למימר דבמקום הסבת נחלה נעקר משפט הירושה והב"ד מוזהרים על כך שלא להוריד לנחלה אלא את היורשים של המטה שלחלקם נפלה נחלה זו בעת חלוקת הארץ. כמו שנתבאר לעיל. והרי לפי' הריב"ם ז"ל מתבאר שם דאפי' במקום איסור הסבת נחלה יורש האיש את אמו. וא"כ עכצ"ל דלאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אינו איסור בפ"ע. אלא על איסור נשואי בת יורשת נחלה למטה אחר הוא דקאי. ולא להפקיע משפט הירושה אתי. וא"כ כשהותרו נשואי יורשת נחלה לטוב בעיניה. גם עיקר לאו דלא תסוב נחלה הותר מאז ואילך. ושלא כשיטת הגאונים ז"ל. מיהו נראה דמההיא לא איריא שהרי הרשב"ם ז"ל שם לא פירש כן ולפירושו לא מוכח מידי. ועיקר מה שהוקשה לו להריב"ם ז"ל אמאי לא קא בעי נמי מנה"מ דאב יורש את בתו והאח את אחותו. ולמסקנא נמי הנך מנ"ל. נראה דגם לפי' הרשב"ם ז"ל לא קשה מידי. דאיכא למימר דמשום דלהנך כיון דלא אשכח בהדיא ילפותא מקרא להכי הילכך לא קא בעי אלא בהאיש את אמו דאשכח קרא להכי מדכתיב וכל בת יורשת וגו'. וממילא נשמע נמי מיניה לבתו ואחותו. דהרי מאי דצריך קרא להכי לפי' הרשב"ם ז"ל שם. היינו משום דהוה סד"א כיון דכתיב איש כי ימות ובן אין לו וגו'. משמע איש אין אשה לא. ומה"ט נמי ה"א דבאיש המוריש הוא דבן קודם לבת ולא באשה. וא"כ גם באח את אחותו ואב את בתו. רק מהאי טעמא הוא שהיה מקום לומר דאת בנו הוא שיורש ולא את בתו. וכן את אחיו ולא את אחותו. משום דבריש הפרשה איש הוא דכתיב. ועל כל הפרשה קאי למעט אשה שלא תוריש לא את בנה ולא את אביה ולא את אחיה. וא"כ בתר דשמעינן מקרא לענין הבן דאיש לאו דוקא. אלא ה"ה אשה מורשת לבנה. שוב ממילא נשמע דה"ה לענין כולן האמורים בפרשה. וכן מתבאר מדברי הסמ"ג (עשין צ"ו) עיי"ש היטב. ומעתה א"כ אפשר לומר לדעת הגאונים ז"ל דודאי במקום איסור הסבת נחלה לא מיירי התם. דבמקום איסור הסבת נחלה ממטה למטה אחר לא אזלינן בתר משפט הירושה. אלא בעיקר משפט הירושה הוא דמיירי מנ"ל דע"פ משפט הירושה האיש יורש את אמו. ונפק"מ לענין היכא דלא שייך איסור הסבת נחלה. דבהכי הוא דמיירי מתני'. וכגון בשגם אמו היא ממטה האב. או בזה"ז אפי' בארץ ישראל. שאין מטות ישראל ניכרים כל אחד לעצמו. או אפי' בזמן הבית ובמטלטלין או בקרקעות שבחו"ל וכיו"ב:

אלא שיש מקום להקשות לכאורה לשיטת הגאונים ז"ל מההיא דאמר רבי יצחק דבי ר"א ויאמרו ירושת פליטה לבנימין ולא ימחה שבט מישראל. מלמד שהתנו על שבט בנימין שלא תירש בת הבן עם האחין (שם קט"ז ע"א) עיי"ש. דנשמע מזה דבשאר השבטים היתה בת הבן יורשת עם האחין בנחלת השבט. אע"ג שיש בזה איסור הסבת נחלה. וגם בשבט בנימין הוצרכו לתנאי לצורך שעה. כמו שפרשב"ם ז"ל שם עיי"ש. הא בלא"ה היתה יורשת. אבל הדבר פשוט דלק"מ דהרי בירושת הבת לחוד ודאי לית בה משום הסבת נחלה כל זמן שלא תנשא למטה אחר. וליכא בזה מקום קושיא אלא משום דודאי עיקר תנאם לא היה על הירושה עצמה לבד. דהרי בזה ליכא שום הסבת נחלה כלל. ועכצ"ל שהתנו שלא תירש ותנשא למטה אחר. ושיהיה לבעלה ובניה זכות ירושה בנחלתה. וא"כ יש מקום לדייק מזה דבלא תנאי זה היו בעלה או בניה יורשים אותה. ושלא כשיטת הגאונים ז"ל. אבל באמת הך דיוקא ליתא. דהא לא הזכירו בתנאי זה אלא שלא תירש בת הבן. ומשמע ודאי דעל הירושה עצמה התנו תנאי זה. והיינו משום דאע"ג דודאי בירושה לחודה ליכא הסבת נחלה כלל. מ"מ כמו שבדור ראשון של נוחלי הארץ אסרה תורה גם נשואי בת יורשת נחלה לאחד ממטה אחר. אע"פ שעדיין בנשואין לבד לא היה שום הסבת נחלה כלל כל זמן שלא ירשוה בעלה או בניה. מ"מ לחומר הדבר בדור ראשון אסר הכתוב גם הנשואין מצד עצמן כדי לגדור גדר בפני תקלת הסבת נחלה וכמשכ"ל. הכי נמי גם בדור של מעשה פלגש בגבעה. גדרו גדר בשבט בנימין. משום חומר הדבר לצורך שעה. כמו שפרשב"ם ז"ל שם. והתנו להרחקה יתירה גם על הירושה עצמה. אף ע"פ שלא נשאת עדיין למטה אחר. וא"כ ליכא שום קושיא לשיטת הגאונים ז"ל משם. דודאי רק משום שכך התנו השבטים וגדרו גדר מדעתם. אבל מדינא אפי' בדור ראשון של נוחלי הארץ היתה יורשת בת הבן עם האחין. וגם לפי פירש"י שהביא בש"מ שם שלא התנו אלא שלא תירש אם תנשא לאחד משאר השבטים עיי"ש. דמשמע דכל זמן שלא נשאת למטה אחר לא הפסידוה ירושת נחלתה. מ"מ הרי גם בזה עדיין ליכא אזהרת לא תסוב נחלה וגו' כל זמן שהנחלה ברשותה. ורק משום שכך התנו השבטים לא הורידוה לנחלה הראויה לה ע"פ משפט הירושה. וראיתי בש"מ שם שכתב וז"ל מלמד שהתנו השבטים עם שבט בנימין וכו' פר"ח ז"ל והרא"ם ז"ל שהתנו שכל אשה שישאו שאר השבטים והיא בת נחלה. שתשאר הנחלה לאחי אביה. ואינו מחוור בעיני כלל. חדא דבגירסת הספרים יש שלא תירש בת הבן עם האחין. ועוד דזאת אינה ירושת פליטה לבנימין ושלא ימחה שבטם מישראל. אלא שלא יוסיפו על שבטם נחלה על נחלתם וכו' עכ"ל עיי"ש. וקושיא הראשונה מגירסת הספרים אינה מובנת כלל. דהרי מדברי הר"ח

והרא"ם ז"ל שהביא מבואר בהדיא דגם גירסתם כך היא. אלא שהם מפרשים שלא היה התנאי של השבטים אלא לטובת עצמם. דבת הבן משבטיהם שתנשא לאיש משבט בנימין לא תירש עם האחין. משום שבכך מסבת נחלת שאר השבטים לשבט בנימין אם תמות וירשוה בעלה או בנה שהם משבט בנימין. וראיתי בהגהות דק"ס שם שהביא גירסת ש"ס כת"י רומי שלא תירש בן הבת. וכתב שם דזו היתה גירסת הר"ח והרא"ם ז"ל ושע"פ זה מובנים דברי הש"מ שם עיי"ש. ודברי שגגה הם. דמדברי הר"ח והרא"ם ז"ל מבואר בהדיא שגירסתם בזה היא כגירסא שלפנינו כמש"כ. ובלתי ספק נשתבשו כאן דברי הש"מ. ויש שם השמטה. וכצ"ל דבגירסת הספרים יש שהתנו השבטים **על** שבט בנימין שלא תירש בת הבן עם האחין. וכוונתו להוכיח מלשון **על** שבט בנימין. דבגירסת הר"ח והרא"ם ז"ל היה כתוב שהתנו השבטים **עם** שבט בנימין. וכן גירסת כת"י רומי שהביא בדק"ס שם. וכן גירסת הילקוט (סוף שופטים) עיי"ש. ולגירסא זו ודאי משמע כפי' הר"ח והרא"ם ז"ל שהשבטים התנו כן לטובת עצמם עם שבט בנימין. ועל זה הקשה בש"מ דבגירסת הספרים יש שהתנו השבטים **על** שבט בנימין. ומלשון זה משמע שלטובת שבט בנימין ולתקנתם הוא שהתנו כן. אבל ודאי גם הר"ח והרא"ם ז"ל גירסתם שלא תירש בת הבן. וגם מה שהביא בהגהות שם מפי' הר"א אב"ד ז"ל כת"י והריטב"א כת"י שכתבו הכי גרסינן על שבט בנימין שלא תירש בת הבן וכו'. והריטב"א ז"ל הוסיף עוד שאר השבטים התנו כן לזכות שבט בנימין. ומזה הוכיח בהגהות שם שגם לפניהם היתה גירסת כת"י רומי בן הבת. והגיהו כגירסא שלפנינו עיי"ש. וגם בזה טעה דהדבר ברור דגם הראב"ד והריטב"א ז"ל לא באו להגיה אלא **על** במקום **עם** שהיה בגירסא שלפניהם:

ובלא"ה עיקר גירסת כת"י רומי תמוה מאוד. דמלבד דאינו מובן לשון שלא **תירש** בן הבת. דהרי על בנה של הבת קאי. וא"כ מאי שלא **תירש** דקאמר. הול"ל שלא **יירש**. בלא"ה עיקר הדבר תמוה לפי גירסא זו דהא גם ע"פ משפט הירושה אין לבן הבת שום זכות בנחלה עם האחין של אמו. ולא הוצרכו השבטים להתנות על זה. ואין מובן לגירסא זו לכאורה כלל. ואמנם נראה דלגירסא זו ע"כ צריך לפרש דבן הבת דקאמר היינו בת שכבר יש לה בן. והיינו לומר שלא התנו שלא תירש עם האחין אלא על בת שכבר נשאת למטה אחר וכבר יש לה בן מבעלה זה. משום שבענין זה הדבר קרוב יותר לבוא לידי הסבת נחלה. דבנשואין לחוד אכתי אפשר שתתגרש או שימות הבעל בחייה. ולא יבוא לידי הסבת נחלה. משא"כ בבן דשכיח יותר שתמות האם קודם לבנה. וגם סתמא דמילתא הבן ישא אשה ויוליד בנים. ולכן רק בענין זה ראו השבטים צורך נחוץ להתנות

שלא תירש עם אחיה. ומ"מ גם לפ"ז ליכא שום קושיא מהתם לשיטת הגאונים ז"ל. שהרי גם בענין זה אכתי ליכא בירושת הבת אזהרת לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. כל זמן שהנחלה ברשותה בחייה ואין שום זכות בה לא לבעלה ולא לבנה. ולהכי דוקא משום שכך התנו השבטים ותקנו למיגדר מילתא לצורך שעה לטובת שבט בנימין. כפי' הרשב"ם ז"ל שם. דבלא"ה ודאי היתה יורשת ע"פ משפט הירושה. ונראה ראי' לשיטת הגאונים ז"ל בזה מדאמרינן התם (לקמן ק"כ ע"א) א"ר יהודה אמר שמואל בנות צלפחד הותרו להנשא לכל השבטים שנאמר לטוב בעיניהן תהיינה לנשים. אלא מה אני מקיים אך למשפחת מטה אביהן תהיינה לנשים. עצה טובה השיאן הכתוב שלא ינשאו אלא להגון להן. מותיב רבה אמור אליהם לאותן העומדים על הר סיני. לדורותיכם אלו דורות הבאים. אם נאמר אבות למה נאמר בנים ואם נאמר בנים למה נאמר אבות. מפני שיש באבות מה שאין בבנים ויש בבנים מה שאין באבות. באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה. והרבה מצות נצטוו בנים שלא נצטוו אבות. הא מפני שיש באבות שאין בבנים ויש בבנים מה שאין באבות. הוצרך לומר אבות והוצרך לומר בנים. קתני מיהת באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה. הוא מותיב לה והוא מפרק לה לבר מבנות צלפחד. וכתבו בתוס' שם וז"ל מתיב רבה אמור אליהם לדורותיכם וכו'. תימא לרשב"א דמה צריך להקשות מברייתא. מקרא הו"ל לאקשויי דכתיב לא תסוב נחלה. ואור"י דה"א עצה טובה קמ"ל עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריהם דאע"ג דקרא דוכל בת יורשת נחלה וגו' אי לאו ברייתא הוה סד"א דלא קאי אלא לדורות הבאים ולא לדורן של בנות צלפחד. וכדמשמע מדקאמר קתני מיהת באבות הוא אומר וכו'. מ"מ קרא קמא דלא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה וגו'. דכתיב אצל הציווי שלבנות צלפחד ע"כ אי אפשר לומר דלא קאי אלא לדורות הבאים. ולכן שפיר תמה הרשב"א ז"ל דמקרא הו"ל לאקשויי. אבל מה שתירץ הר"י ז"ל דה"א עצה טובה קמ"ל. הוא דחוק טובא. ולא משמע הכי מדקאמר התם אלא מה אני מקיים אך למשפחת מטה אביהן תהיינה לנשים. עצה טובה השיאן הכתוב וכו'. ואם איתא הו"ל למימר נמי ומה אני מקיים ולא תסוב נחלה וגו' עצה טובה קמ"ל. אלא ודאי הך קרא לא מתפרש כך. וגם מגופי' דקרא לא משמע הכי. וא"כ ודאי תמיהת הרשב"א ז"ל תמיהא גדולה היא:

ואמנם כל זה לפי מה שהבינו התוס' וסייעתם דקרא דלא תסוב. נמי על הנשואין קאי. שלא תסוב ע"י הנשואין. ואדלעיל מיני' קאי. והכל איסור אחד הוא. וכשהותרו הנשואין בדורות הבאים הותרה ג"כ הסבת נחלה. אבל לשיטת הגאונים ז"ל דאזהרת לא תסוב נחלה איסור בפ"ע הוא. להזהיר הצבור והב"ד. והיא מצוה הנוהגת לדורות גם לאחר

שהותרו נשואי בת יורשת נחלה למטה אחר. אין בזה מקום תימה כלל. דודאי אפילו לרב יהודה אמר שמואל דאמר דבנות צלפחד הותרו להנשא לכל השבטים. היינו רק היתר הנשואין בלבד. אבל ודאי חיסור הסבת נחלה ממש דנפק"ל מקרא דלא תסוב נחלה וגו'. היה נוהג גם לדידי' אפי' בבנות צלפחד עצמן. שאם היו נשואות למטה אחר ומתו. לא היו יורשים אותן לא בעליהן ולא בניהן משום אזהרת לא תסוב נחלה וגו'. וא"כ אין מקום כלל לתמיהת הרשב"א ז"ל. דודאי לא הוה מצי לאקשויי אלא מברייתא דקתני דגם עשה דכל בת יורשת נחלה וגו'. דהיינו איסור הנשואין של בת יורשת נחלה למטה אחר. נהג באבות. אבל מקרא דלא תסוב נחלה וגו'. ליכא שום קושיא כלל כמו שנתבאר. ובהכי ניחא ג"כ מאי דקשה לכאורה במאי דפריך מברייתא לשמואל. והא אפשר לומר דלשמואל ס"ל כרבי דאמר (לעיל ק"ט ע"ב. ולקמן קמ"ז ע"א) בכולן נאמרה בהן נתינה וכאן נאמרה העברה אין לך שמעביר נחלה משבט לשבט אלא בת. הואיל ובנה ובעלה יורשין אותה עיי"ש. וא"כ כיון דגם בבנות צלפחד כתיב (פרשת פנחס) והעברת את נחלת אביהן להן. ע"כ היינו משום שבכך מעבירות נחלה משבט לשבט אם ינשאו לשבט אחר. וא"כ מתבאר ע"כ מזה שהותרו להנשא לכל השבטים כטוב בעיניהן. אבל ברייתא איכא למימר דאתיא כשאר תנאי דלא דרשי לקרא הכי. ועי' מכילתא (פרשת בא פי"ח). הילכך ס"ל דגם הן לא הותרו. אבל לשיטת הגאונים ז"ל ניחא שפיר דהרי בלא"ה לשיטתם אפילו אם תנשא לשבט אחר לא תעבור הנחלה לשבט אחר. משום אזהרת לא תסוב נחלה וגו'. ועכצ"ל דלא קרי לה קרא העברה אלא משום חשש תקלת העברת נחלה. כיון שע"פ משפט הירושה בנה ובעלה יורשים אותה. וכמו שנתבאר לעיל. וא"כ מהאי טעמא גם בבנות צלפחד כתיב בהו העברה משום חשש תקלה כזו. דאפילו את"ל שגם הן היו אסורות להנשא למטה אחר. מ"מ הרי אפשר שינשאו באיסור או בשגגה וכיו"ב. דבלא"ה מאי דקאמר רבי דלהכי כתיב בבת והעברתם. משום שמעברת נחלה משבט לשבט. אטו ברור לן שתנשא לשבט אחר. הרי אפשר שלא תנשא אלא למטה אביה. כמו שעשו באמת בנות צלפחד. ולא תעבור הנחלה לשבט אחר. אלא ודאי אעפ"כ קרי לה קרא העברה. משום שאפשר שתבא לידי העברת נחלה. וא"כ אף אנן נימא הכי. דאע"פ שיש איסור בדבר. מ"מ הרי אפשר שתבוא לידי כך. ועכ"פ מבוארו דמשם סייעתא לשיטת הגאונים ז"ל:

וראיתי בתשובות הרשב"ש (סי' תצ"ג) שכתב ג"כ בפשיטות דאיסור הסבת נחלה נוהג לכל הדורות. ויסוד דבריו הוא ע"פ סוגיא דתלמודא בב"ב שם. אלא שכל דבריו שם נפלאים ומתמיהים מאוד אצלי. שכתב שם וז"ל מש"כ רש"י ז"ל (בפרשת בא) גבי פסח

דאמר קרא וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם שומע אני מיעוט דורות שנים ת"ל חוקת עולם. והקשו עליו בנמוקי הצרפתים (כן הוא בחזקוני שם) דהא בפרק יש נוחלין אמרינן גבי בנות צלפחד שלא הותרו לינשא חוץ לשבטם. שאני התם דכתיב לדורותיכם. משמע כל דורותיכם לעולם הוא. יש לומר משום דפסח ראשון פסח מצרים ולא פסח דורות וכו'. והוה משמע שלא יעשו פסח אלא במצרים. אלא דבתר הכי אמר קרא והיה היום ההוא לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם. שומע אני כיון שאמר לכם. לדורותיכם. שלא נאמרה צוואת וחגותם אותו אלא לכם או לדורותיכם. דלכם משמע אותן המצויין שם שהם גדולים וחייבים במצות. וכשבא לדורותיכם הייתי שופט שלא בא אלא להוסיף אף הקטנים וכו'. אבל הדורות הבאים לא וכו'. אבל בבנות צלפחד דטעמא הוא משום העברת נחלה. ואותו טעם הוא נמשך לאלפי דורות כל זמן שאותו טעם קיים. משמע לדורותיכם לעולם. ואי לאו דאמר בריש קרא אמור אליהם דמשמע לאותן העומדים על הר סיני. לא הוה צריך לדורותיכם למידרש לדורותיכם הבאים. ומיעוטא דאמור אליהם נתבטל בריבויא דלדורותיכם. וכדאמרינן התם לשתוק קרא מיניה ואנא ידענא דלדורות הוא. מידי דהוי אשאר מצות. אלמא דכשם שכל שאר מצות לדורות. כך פרשה שלא ינשאו השבטים זה לזה לדורות. ולא איצטריך ריבויא לדורות דהכא. אלא משום מיעוטא דאמור אליהם וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דפסיקא ליה להרשב"ש ז"ל דאיסור הסבת נחלה נוהג לדורות עולם כשיטת הגאונים ז"ל. אלא שכל דבריו ז"ל מתחילתן עד סופן דברי תימא הן. ולא ידענא מאי אידון בהם. דבתחילה מה שכתב דאמרינן שם שאני התם דכתיב לדורותיכם. אמת שכן הוא גם בדברי החזקוני שם עיי"ש. אבל בלא ספק ט"ס הוא שם. וצ"ל לדורותם. כדאיתא בגמרא שם. וגם מה שהבין הרשב"ש ז"ל דמאי דקאמר שאני התם דכתיב לדורותם קאי על מצות הסבת נחלה דבפרשת בנות צלפחד. זה ליתא. דהתם לא כתיב כלל לא לדורותיכם ולא לדורותם. ולא קאי התם אלא על פרשת שחוטי חוץ. וגם מה שהבין הרשב"ש ז"ל דמאי דקתני התם בברייתא אמור אליהם לאותן העומדים על הר סיני. לדורותיכם אלו דורות הבאים. קאי ג"כ על פרשת הסבת נחלה דבנות צלפחד. ג"כ ליתא כלל. דבההיא פרשה לא כתיב לא אמור אליהם ולא לדורותיכם. אלא קאי על פרשת אוכל קדשים בטומאת הגוף (פרשת אמור כ"ב ג'). ובריייתא זו היא בספרא (שם פ"ד) עיי"ש. וביותר הדבר נפלא מאי דפסיקא ליה דגם איסור נשואי בת יורשת נחלה נוהג לדורות עולם מדכתיב ביה לדורותיכם. ולא ידענא מה ראה לומר כן. והרי בההיא ברייתא גופא מבואר איפכא. דקתני באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה. ובהדיא קתני שהיא מצוה שבאבות שאין בבנים. וגם בגמרא קאמר

עלה באבות אין בבנים לא. מאי משמע. אמר רבא אמר קרא זה הדבר. דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה. ועל זה קאמר א"ל רבה זוטי לר"א אלא מעתה זה הדבר דשחוטי חוץ הכי נמי דלא יהא נוהג אלא בדור זה. ומשני שאני התם דכתיב לדורותם עיי"ש. הרי בהדיא דמצות וכל בת יורשת נחלה אימעיטא מקרא שאינה נוהגת אלא באותו הדור של בנות צלפחד בלבד. וקרא דלדורותם לא כתיב אלא בפרשת שחוטי חוץ. וסוגיא זו שנויה לקמן (קכ"א ע"א) ומשולשת ג"כ סוף תענית עיי"ש. ודבר זה פשוט ומבואר ואין חולק בו. דגם לדעת הגאונים ז"ל רק לאו דלא תסוב נחלה וגו' הוא שנוהג לדורות. אבל איסור הנשואין ממטה למטה לכ"ע לא נהג אלא בדור ראשון של נוחלי הארץ בלבד וכמו שנתבאר:

ואמנם עדיין ראוי לבאר לשיטת הגאונים ז"ל ההיא דתנן (פ"ח דערכין כ"ח ע"א) מחרים אדם מצאנו ומבקרו ומשדה אחוזתו וכו' עיי"ש. ודבר זה מוסכם לכולהו תנאי. ולא פליגי התם אלא אם החרים את כל שדי אחוזתו אם מוחרמים או לא. כדילפי' התם מקראי לכל מר כדאית ליה עיי"ש. אבל מקצתן לכ"ע שרי אפילו לכתחילה. והשתא לשיטתם קשה לכאורה כיון דהחרמים הם לכהנים לצמיתות. א"כ נראה דאיכא בהכי אזהרת לאו דלא תסוב נחלה וגו'. ומנ"ל לומר דשרי להחרים שדה אחוזתו לכתחילה ולהעביר נתלה מכל שבטי ישראל לשבט לוי. ואע"ג דהתם בהדיא גלי קרא דכתיב אך כל חרם אשר יחרים איש וגו' ומשדה אחוזתו וגו'. מ"מ כיון דלאו דלא תסוב נחלה וגו' נוהג בכל הדורות. מנ"ל דשרי להחרים שדה אתוזתו לכתחילה. ודילמא לא קאמר קרא אלא דהחרם חל בדיעבד. אבל לכתחילה ודאי מוזהר עלה בלאו דלא תסוב נחלה וגו'. דבדאי לאיסורא מצי מיירי קרא כדמסקינן בפרק הערל (יבמות ע"ח ע"א) עיי"ש. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דכתיב כל חרם קדש קדשים לה'. וגמרינן מיניה התם (בערכין כ"ט ע"א) דחרמי כהנים כל זמן שהן בבית הבעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהם עיי"ש. וא"כ בההיא שעתא דאקדיש ומחרים אינו אלא כמקדיש לגבוה. וכהנים בתר הכי משולתן גבוה הוא דקא זכו. הילכך לא קרינן בה לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. אלא דקשה לכאורה דלר"מ דאמר מתנה אינה חוזרת ביובל. דמכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל. מתנה לא. כדאמרינן התם (סוף פ"ח דערכין) עיי"ש. א"כ יהא אסור ליתן משדה אתוזתיו מתנה לחבירו שממטה אחר. דבשלמא מכירה כיון שחוזרת ביובל לית בה משום הסבת נחלה ממטה למטה אחר. כדמשמע להדיא מקרא (פ' מסעי). דכתיב ואם יהי' היובל לבני ישראל ונוספה נחלתן וגו'. אבל מתנה לר"מ שאינה חוזרת ביובל. נראה דהו"ל בכלל אזהרת לא תסוב נחלה וגו'. אלא דגם בזה אפשר לדון ולומר דלאו דלא תסוב נחלה. כיון

דבהסבת נחלה דרך ירושה הוא דכתיב. אין לנו אלא בהסבה דרך ירושה בלבד. דמסתמא היא בע"כ של בעל הנחלה. אבל מתנה דמדעתי'. אפשר שלא הקפידה תורה. דכיון דשלו היא הרשות בידו ליתנה לכל מי שירצה. ולא איכפת לן בשבטו דלא ניחא להו בהכי. משא"כ בירושה דמשמת הוחזקה נחלה לאותו שבט. קאי עלה באזהרת לא תסוב נחלה וגו'. ובהכי הוה אתי שפיר נמי מאי דאקשינן לעיל מחרמי כהנים. אלא דמדברי המדרש תנחומא שהבאתי לעיל מתבאר להדיא דאפילו מכירה דמדעתי' הו"ל בכלל אזהרת לא תסוב נחלה וגו'. ומיהו עיקר קושיא זו יש לדחות. דכיון דלא קאמר ר"מ אלא דמתנה אינה חוזרת ביובל. איכא למימר דאין הכי נמי דמהאי טעמא אינו רשאי ליתן מתנה משדה אחוזותיו אלא לאנשי שבטו. אבל לשבט אחר מוזהר עלה בלאו דלא תסוב נחלה וגו'. דכיון דלדידי' אינה חוזרת ביובל. הו"ל בכלל הסבת נחלה ממטה למטה אחר. ואדרבה מהתם יש מקום להביא ראיה לשיטת הגאונים ז"ל ע"פ מה שהקשה במרכבת המשנה (ת"ג הלכות שמיטה פי"א ה"ט) לר"מ דאמר מתנה אינה חוזרת ביובל. ממקרא מלא דכתיב (יחזקאל מ"ו י"ז) וכי יתן מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו עד שנת הדרור ושבת לנשיא. הרי מפורש להדיא דגם מתנה חוזרת ביובל. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. ואדרבה לר"מ אתי הך קרא שפיר טפי. דלכאורה קשה מה שמחלק הכתוב בין בנו לעבדו. דכתיב כי יתן מתנה לאיש מבניו נחלתו היא לבניו תהיה וגו'. וכי יתן מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו וגו'. הא ודאי לרבנן דס"ל דמתנה נמי חוזרת ביובל. אין שום חילוק בין בנו לאחר. דגם כשנתן מתנה לבנו נמי חוזרת ביובל. אבל אליבא דר"מ ניחא שפיר. דקרא מילתא פסיקתא נקט בנו ועבדו. וכל עיקרו לא בא אלא לחלק בין נותן לאחד משבטו לנותן לאחד משאר כל השבטים. ונקט בנו דודאי אי אפשר שלא יהא משבטו. והוא הדין לאחר שכיו"ב. ונקט עבדו דמילתא פסיקתא הוא שאינו משבטו. ובודאי אית ביה משום אזהרת לא תסוב נחלה ממטה וגו'. והוא הדין לאחר שכיו"ב. שאם נתן לבנו וכיו"ב שהוא משבטו אינה חוזרת ביובל. וזהו שכתב קרא לבניו תהיה וגו'. אבל לעבדו וכיו"ב שאינו משבטו. ע"כ תוזרת עכ"פ בשנת היובל כדי שלא יעבור בלאו דלא תסוב נחלה וגו'. וע"כ לא היה דעתו ליתן לו אלא עד שנת הדרור בלבד. אבל לרבנן דר"מ קשה מקרא קמא אמאי בבנו אינה חוזרת ביובל. וכבר ביארנו בזה לעיל (לאוין רנ"ה) עיי"ש. וא"כ עכ"פ מתבאר דמצד זה ג"כ ליכא שום גמגום בשיטת הגאונים ז"ל דלאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר נוהג לדורות:

ונראה ראיה מבוארת לשיטת הגאונים ז"ל מדתניא בתוספתא (סוף פ"ו דבכורות). רבי יוחנן בן ברוקה אומר היורש את אשתו. בני משפחה נותנין לו מעות ומוציאין מידו

שנאמר לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר עיי"ש. הרי מבואר מזה להדיא כדעת הגאונים ז"ל דלאו זה נוהג לדורות. אלא דלר"י בן ברוקה ס"ל דמ"מ כיון דירושת הבעל דאורייתא. אין לבטל משום זה לגמרי ירושה דאורייתא. ואף דגוף הקרקע אינה יוצאת מנחלת המטה. ומוציאין אותה מידו משום אזהרת לאו דלא תסוב נחלה ממטה למטה אחר. מ"מ חייבין מיהת ליתן לו הדמים. אלא דבמשנתנו (סוף פ"ח דערכין) דתנן ר"י בן ברוקה אומר אף היורש את אשתו יחזיר לבני משפחה וינכה להם מן הדמים. פרכינן עלה התם בגמרא מאי קסבר אי קסבר ירושת הבעל דאורייתא. אמאי יחזיר לבני משפחה. ואי קסבר ירושת הבעל דרבנן. דמים מאי עבידתייהו. ומשני לעולם קסבר ירושת הבעל דאורייתא: והכא במאי עסקינן כגון שהורישתו אשתו בית הקברות ומשום פגם משפחה אמור רבנן לישקול דמי וליהדר וכו'. ומאי ינכה להם מן הדמים דמי קבר אשתו עיי"ש. והנה מאי דהך אוקימתא דתלמודא בדברי ר"י בן ברוקה היא נגד המבואר בתוספתא שם. אין בזה קושיא כ"כ דכבר אשכחן כיו"ב בדוכתי טובא בתלמודא דלא הוה שמיעא להו לאמוראי ברייתות דתוספתא. וכמש"כ הראשונים ז"ל בכמה דוכתי. ועדיפא מינה אשכחן דזימנין אע"ג דידעי רישא דברייתא לא הוה שמיעא להו סיפא דידה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל בחולין (ע"ד ע"א) עיי"ש בדבריו. וכ"כ הרשב"א ז"ל (בפרק במה טומנין מ"ח ע"א) דיש כיו"ב הרבה בתלמוד עיי"ש בדבריו. וכן אשכחן בשאר ראשונים. אלא דקשה לכאורה דגם בעיקר דינא הך סוגיא היא איפוך המבואר בתוספתא שם. דהא בסוגיא דהתם מבואר דאם ירושת הבעל היא מדאורייתא לא צריך להחזיר לבני המשפחה. ובתוספתא קתני בהדיא דיש בזה לאו דלא תסוב נחלה. ומזה לכאורה תיובתא לשיטת הגאונים ז"ל. דהא כיון דסוגיא דתלמודא היא איפכא ממה שמצינו בתוספתא. ודאי אית לן למינקט להלכה עיקר כתלמודין:

איברא דלאו כללא הוא להגאונים ז"ל דכבר אשכחן בכמה דוכתא להגאונים ז"ל במקום דדחיקא להו אוקימתא דתלמודא דידן נטו מאוקימתא דתלמודין ונקטו נעיקר כמתבאר ע"פ התוספתא או אפי' ע"פ הירושלמי. וכן מבואר בדברי רבינו הגאון ז"ל גופי' בספרו האמונות והדעות (מאמר חמישי עמוד פ"ח. דפוס לייפציג). שעזב אוקימתא דתלמודין (פ"ק דקידושין ל"ט ע"ב) בפירושא דמתני'. ונקט לעיקר אוקימתא דירושלמי (שם פ"ק ה"ט) עיי"ש היטב. והיינו משום דלישנא דמתני' משמע יותר כאוקימתא דירושלמי. וכן הביאו הרמב"ן והרשב"א ז"ל (בגיטין ע"ג ע"א) וכן הרא"ש ז"ל שם (פרק מי שאחזו סי' ד') בשם רבינו חננאל ז"ל דשבק תלמודא דידן ונקט לעיקר כאוקימתא דתוספתא וירושלמי עיי"ש בדבריהם. ועדיפא מינה כתב הרשב"א ז"ל ביבמות (ק"ג ע"א) בשם הגאונים ז"ל

שסמכו לדינא על ברייתא שבספרי שהיא נגד ברייתא שבתלמודא דידן עיי"ש בדבריו. ובדרכם זו הלך ג"כ הרמב"ם ז"ל כמש"כ בתשוב' מהרי"ק (סי' ק') ובתשו' תמת ישרים (סי' ק"ע) עיי"ש. ועי' מש"כ הרשב"א ז"ל ביבמות (ריש פרק יש מותרות (יבמות פ"ד ע"א)) והה"מ (פי"ד מהלכות נזקי ממון הלכה ט"ו) ובסמ"ג (לאוין ש"ד) ובתשו' מהרי"ל (סוף סי' רכ"א) ובתוס' יו"ט (שקלים פ"ו מ"ה) ובלח"מ (הלכות איסורי מזבח פ"ד ה"י. ופ"ג מהלכות סנהדרין ה"א) ובתשו' חכ"צ (סי' קס"ו) ועוד בכמה דוכתי:

אבל נראה דכאן אין צריך לזה. דבלא"ה איכא למימר דליכא הכא שום קושיא וסתירה מהתוספתא לסוגיא דתלמודא דהרי בלא"ה ודאי עכצ"ל דהך ברייתא דתוספתא ותנא דמתני' פליגי אהדדי אליבא דרבי יוחנן בן ברוקה. דהרי מדלא קתני בתוספתא דינכה להם מן הדמים. כדקתני במתני'. משמע ודאי דלהך תנא דתוספתא ריב"ב לא מיירי בההוא גוונא דמיירי בי' תנא דמתני' בדינא דריב"ב. ונראה דלתנא דתוספתא מיירי ריב"ב בשהיתה נשואה לאיש ממטה אחר. ומשום לאו דלא תסוב נחלה נגע בה. כמבואר להדיא שם בתוספתא. ובזה דברי ר"י בן ברוקה מבוארים על נכון ולית בהו שום פירכא. אבל לתנא דמשנתנו ע"כ ליכא לפרושי הכי. דא"כ מאי וינכה להם מן הדמים דקאמר. וכדמתבאר מלישנא דתלמודא התם. דקאמר באוקימתא דמוקי התם מילתא דריב"ב ומאי ינכה להם מן הדמים וכו' עיי"ש. דמשמע מזה דמעיקרא נמי הך לישנא דריב"ב במתני' הוא דהוה קשה לו לתלמודא. וכן כתב הרא"ה ז"ל (בכתובות שם) מטעם אחר עיי"ש בדבריו. ואף דמפי רש"י ז"ל (שם. ובכתובות שם) משמע דמעיקרא הוה ניחא לי' ההוא לישנא דמתני' עיי"ש. כבר נדחק הראנ"ח ז"ל (בחי' שם בכתובות) בכוונתו בזה עיי"ש בדבריו שהם דחוקים מאוד. ודברי רש"י ז"ל אינם מובנים בזה ואכמ"ל בזה. וא"כ נראה דודאי הוה מצי לאוקמי מילתא דריב"ב גם במתני' בההוא גוונא דתוספתא. שהיתה נשואה לאיש ממטה אחר. ומשום לאו דלא תסוב נחלה וגו'. אי לאו דקתני וינכה להם מן הדמים. ולהכי הוכרח תלמודא לאוקמי מתני' בשהיתה נשואה לאיש ממטה אביה. דלא שייכא בה אזהרת לא תסוב נחלה וגו'. וע"כ מטעמא אחרינא אתי עלה תנא דמתניתין אליבא דריב"ב. ומיירי בשהורישתו בית הקברות. ומשום טעמא דפגם משפחה אתי עלה. דלפ"ז ניחא שפיר מאי דקתני וינכה להם מן הדמים. וגם מעיקרא הך לישנא דריב"ב במתניתין הוא דהוה קשה לו. אלא דלא אסיק למילתי' אלא במסקנא. וא"כ לענין עיקר דינא ודאי לא סתרי אהדדי סוגיא דתלמודא והתוספתא כלל. דע"כ משנתנו לא מיתוקמא באנפא אחרינא. אע"ג דודאי הך אוקימתא דתלמודא דחיקא טובא. כמו שכבר תמהו עלה בתוס' בסוגיא דכתובות שם. דכיון דרק משום טעמא דפגם

משפחה הוא דאתי עלה. אמאי אינו מחזיר אלא ביובל ונדחקו שם בזה הרבה עיי"ש. אבל להתוספתא מטעם אזהרת לאו דלא תסוב נחלה ניחא שפיר. דליתא לאזהרה זו אלא כשאינו מחזיר ביובל כמשכ"ל. אלא דע"כ לא הוה מצי תלמודא לאוקמי מתניתין בהכי כדכתיבנא. והשתא לפ"ז מתבאר דלא מיבעי דשום קושיא ליכא לשיטת הגאונים ז"ל מההיא דהתם. אלא אדרבה מהתם ראי' מוכחת לשיטתם. וא"כ יפה עשו הגאונים ז"ל שמנו לאו זה במנין המצות משום דהו"ל לאו הנוהג לדורות. ואף ע"ג דהאידנא בעונותינו נתבלבלו השבטים ואין איש מכיר שבטו. ואין לנו לא מטות ולא נחלות. מ"מ לא משום זה הו"ל לאו שאינו נוהג לדורות כידוע. והרבה מצות כיו"ב נמנו לכ"ע במנין המצות. ועי' מש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קפ"ז):

מצוה כח

והבכור פי שנים יכיל. זו היא פרשת משפט הבכורה שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור כבד) כתב רבינו הגאון ז"ל **סדר נחלות פי שנים**. ואין דבריו אלו מבוררים אם כוונתו בזה למנות סדר נחלות ומשפט הבכורה במצוה אחת. וזה כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וא"כ צריך לומר דכאן שמנאן שתים חזר בו מדעתו שם. או דכוונתו גם שם למנותן שתים. וסדר נחלות היא מצוה בפ"ע. ופי שנים מצוה בפ"ע. וזה נכון יותר שלא נצטרך לומר שחזר בו. ולשון **יכיל** שכתב כאן. נראה שהוא מלשון הכתוב לא יוכל לבכר וגו'. כלומר שאינו יכול אלא להורישו פי שנים. ואי אפשר לו לבטל משפט הבכורה בשום ענין. והנה כבר הבאתי לעיל (פרשה כ"ו) דברי הרמב"ן ז"ל בלאוין המחודשים שלו (מצוה י"ב). שכתב שיש בזה עשה ול"ת מדכתיב את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים. וזו מצות עשה שחייבו הכתוב להכירו בבכור ולתת לו פי שנים. וכתיב לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור וגו'. וזו היא מניעה ואזהרת לאו. ואם אמר האב במותו איש פלוני בני בכור לא יירש פי שנים. או שאמר שיקח הפשוט עם הבכור בשוה. עבר על הלאו הזה. ובעשה. וכתב דהרמב"ם ז"ל שכחן שתיהן. אבל הבה"ג נזכר בזו המצוה. שאמר בפרשיות המשלימות לו מצות עשה **פרשת נחלות. ופרשת משפט הבכורה** עכת"ד ז"ל בקצרה. וכן כתב בנמוקיו על התורה (פרשת תצא כ"א ט"ו) עיי"ש. והנה גם לפי דבריו לא מנה גם הבה"ג אלא העשה דאת הבכור בן השנואה יכיר בלבד. אבל לאו דלא יוכל לבכר גם הבה"ג לא מנה. והדבר תמוה אצלי אמאי לא ביאר טעמו של הבה"ג שהשמיט לאו זה. אף שדרכו בכל כיו"ב למנות שניהם. ובפרט דלפמש"כ הרמב"ן ז"ל שם הדבר מבואר בספרי להדיא דקרא דלא יוכל לבכר הוא אזהרת לאו. ממה שאמרו שם לא יוכל לבכר מלמד שאינו רשאי

לבכר. יכול לא יבכר ואם בכר יהא מבוכר ת"ל לא יוכל לבכר. הא אם בכר אינו מבוכר עיי"ש. וא"כ אמאי לא מנה הבה"ג ז"ל לאו זה. ואמאי לא השיג אלא על הרמב"ם ולא על הבה"ג. וגם מש"כ דכוונת הבה"ג למנות עשה דיכיר. תמוה אצלי טובא. דהרי עשה זו לפי מה שביאר הרמב"ן ז"ל גופי' ענינה מצות המוטלת חובה על האב היא. והו"ל מצוה המסורה ליחיד ומקומה במנין שאר העשין. וא"כ לא הו"ל להבה"ג ז"ל למנותה במנין הפרשיות. שהן מצות המסורות לצבור ולב"ד ולא ליחידים וגם עיקר דבריו בעשה זו צ"ע אצלי טובא:

ומלבד דאין שום מקור לזה בשום דוכתא. אדרבה משמע איפכא מדברי הספרי גופי' שהביא שם. דמדלא אמרו שם כן אלא אקרא דלא יוכל לבכר. ולא על קרא דהבכור בן השנואה יכיר. ולא אמרו דזו היא מצות עשה כדרך הספרי בשאר מקומות כיו"ב. משמע שאין זו מצות עשה. והיינו משום דהך קרא איצטריך לגופי'. לומר שהאב נאמן להכירו לומר עליו שהוא בכור. וכדדריש שם בספרי גופי' (פרשת תצא פיסקא רי"ז) כי את הבכור בן השנואה יכיר יכירנו לאחרים. מלמד שנאמן לומר זה בני בכור וכו' עיי"ש. ואפי' אמר על תינוק בין הבנים שהוא הבכור. אע"פ שבכך עושה הוא שאר בניו ממזרים נפק"ל מהך קרא שנאמן. לר"י דקי"ל כוותי'. כמבואר בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קכ"ז ע"ב). ובפרק בתרא דקידושין (ע"ח ע"ב) עיי"ש ובראשונים שם. וכיון דאיצטריך קרא לגופי' אין לומר דאתי למצות עשה. וכמבואר בסוגיא דרפ"ק דסוטה (ג' ע"א) ובשאר דוכתי. ובסה"מ (שורש שמיני) עיי"ש. וגם מדלא קאמר אלא מלמד שנאמן לומר זה בני בכור. ולא קאמר דעדיפא מינה שמצוה לומר זה בני בכור. משמע דמצות עשה ליכא עלי' דאב לומר כן. אלא שהאמינתו תורה אם אמר כן. וגם כבר הוכיחו קצת אחרונים ז"ל שלא כדעת הרמב"ן ז"ל מסוגיא דפרק יש נוחלין שם ופרק בתרא דקידושין. דפרכינן בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב יכיר. אלא לרבנן יכיר למה לי. ומשני בצריך היכירא. ופריך עלה למאי הילכתא למיתב ליה פי שנים. לא יהא אלא אחר. אילו בעי למיתב לי' מתנה מי לא יהיב לי'. ודחיק התם לשנויי עיי"ש. והשתא לדעת הרמב"ן ז"ל מאי קושיא. והא איצטריך קרא בצריך היכירא לענין שמצווה ועומד להכירו בבכור. ואם לא הכירו עובר בעשה. אלא ודאי ע"כ מתבאר מזה דאפי' לרבנן ליכא בהכי מצות עשה. וכן נראה לי להוכיח מדאמרינן (פרק יש נוחלין בבא בתרא קי"א ע"ב) דבירושת האם ג"כ היה ראוי לומר דבכור נוטל פי שנים מדכתיב מטות ואיתקיש מטה האם למטה האב. מה מטה האב בכור נוטל פי שנים אף מטה האם בכור נוטל פי שנים. אלא דאתי קרא ואפקי' מההוא היקישא מדכתיב בכל אשר ימצא לו. ולא לה. או מדכתיב ראשית אונו ולא אונה

עיי"ש. והשתא אימא דלא מיעט קרא אלא דעל האם ליכא מצות עשה להכירו כמו על האב. ומנ"ל למיעקר היקישא דמטות לגמרי. לומר שאינו נוטל פי שנים כשידענו שהוא בכור. אלא ודאי גם באב ליכא בהכי מצות עשה. והכי נמי יש להוכיח מדאמרינן התם (קכ"ו ע"ב) אמר רבי אמי טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נוטל פי שנים. דאמר קרא והיה הבן הבכור לשנואה עד שיהי' בן משעת הווייה וכו'. אמימר אמר אף אינו ממעט בחלק בכורה שנאמר וילדו לו בנים עד שיהא בן בשעת לידה עיי"ש. ולדעת הרמב"ן ז"ל מנ"ל לחדש חידוש גדול כזה מהך מיעוטא דקרא. ודילמא לעולם לענין עיקר דינא כיון דהשתא איגלאי מילתא למפרע דזכר הוה בשעת הוויה ולידה. יש לו דין בכור. ואם הוא פשוט ממעט חלק בכורה. ולא אתי קרא למעוטי בכה"ג אלא ממצות עשה ול"ת שעל האב. דאין בזה מצות עשה על האב להכירו בבכור. וגם לא עבר בל"ת דלא יוכל לבכר אם עבר וביכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. וגם קרא דוילדו לו בנים איכא למימר דלא למעוטי אתי. לומר שאינו ממעט בחלק בכורה אף ע"ג דאיגלאי מילתא למפרע דמעיקרא בשעת לידה זכר הוה. אלא לאידך גיסא לריבויי אתי. דאפי' היו בנים בשעת לידתן אפי' הכי קא עבר על הבכור בעשה. ואם ביכר אחד מפשוטים אלו על הבכור עובר עליו בלאו דלא יוכל לבכר וגו'. וכ"ש כשהיו טומטמים ונקרעו אח"כ. אלא ודאי מוכח מזה שאין כאן לא לאו ולא עשה. והכי נמי יש להוכיח מדאמרינן התם (פרק מי שמת קמ"ב ע"ב). אמר מר ברי' דר"י משמי' דרבא בן שנולד לאחר מיתת אביו אינו ממעט בחלק בכורה. מאי טעמא וילדו לו אמר רחמנא והא ליכא וכו'. בפומבדיתא מתנו הכי וכו' בכור שנולד לאחר מיתת אביו אינו נוטל פי שנים. מאי טעמא יכיר אמר רחמנא והא ליתא דיכיר עיי"ש. והשתא אם איתא דקרא דיכיר הו"ל מצות עשה להאב שיכירנו. היכי משמע לי' מהך קרא למעוטי שאינו נוטל פי שנים משום דליתא דיכיר. הא ודאי ע"כ לא מיירי קרא אלא בחיי האב שהטיל עליו הכתוב חובה להכירו. וכשמת ולאו בר קיומי מצוה הוא. מכל מקום אית לן למימר שנוטל פי שנים. דמהיכא תיתי לן לומר דפקע זכותי' דבכור שלא יטול פי שנים משום דליתא לאבוה לקיים המצוה שעליו להכירו בבכור. כיון דאנן קים לן בי' דבכור הוא גם בלא הכרה דאבוה. וקרא דיכיר לא אתי אלא למצות עשה להטיל חובה על האב להכירו. ואם לא הכירו יעבור בעשה. אבל לעכב על הבכורה שלא בהכרת האב מנ"ל. ולזה ליכא שום גילוי בקרא. אלא ודאי קרא לא למצות עשה אתי. וס"ל לרבא דלא אתי הך קרא להשמיענו אלא דהכרת הבכור במשפט הבכורה בידי' דאבוה הוא. וכל דליתי' לאבוה שיכירנו הרי הוא כאילו לא הכרנוהו כלל בבכור. ולא נודע אצלנו בתורת בכור לענין זה. דאפשר אם היה

האב לפנינו היה אומר על אחר שהוא הבכור. ולו משפט הבכורה. ולכן אין דינו של זה ליטול פי שנים. וכן במימרא קמייתא דמר ברי' דר"י משמי' דרבא קשה. דאם איתא דקרא דלא יוכל לבכר וקרא דיכיר לל"ת ועשה הוא דאתו. מנ"ל למעוטי נולד לאחר מיתת אביו שאינו ממעט בחלק בכורה. ודילמא לא אתי קרא דוילדו לו אלא לרבותא. לומר דאף ע"פ שנולד לאביו בחיים. ולא גרע בהכי מאחיו הבכור. אפי' הכי אם הכירו אביו בבכור תחת הבכור. הרי זה עובר עליו בל"ת ועשה. אבל שלא ימעט בחלק בכורה כאילו ליתא כלל. מהיכא תיתי לן. אלא ודאי עכצ"ל דאין כאן ל"ת ולא עשה. ולהכי ע"כ קרא למעוטי הוא וגזה"כ הוא:

ולכאורה היה נראה שיש מקום לדון בזה דאדרבה מההוא דהתם יש להביא ראיה לדעת הרמב"ן ז"ל. עפמש"כ הרשב"ם ז"ל בההיא דפרק יש נוחלין שם (בבא בתרא קכ"ו ע"ב) וז"ל אמר ר"א בכור שנולד טומטום שאין ניכר בו לא זכרות ולא נקבות. ולאחר זמן נקרע וכו'. ורבותא נקט דאע"ג שנמצא זכר גמור. וכ"ש אנדרוגינוס שאין ספיקו עתיד להודע עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה על דבריו אלו הר"י אשכנזי ז"ל (במח"י חו"מ ריש סי' רע"ז) דמאי ענין אנדרוגינוס דהו"ל ספק ואינו יורש כלל במקום זכר אפי' כפשוט. לכאן דלא מיירי אלא בחלק בכורה. וקרא דיליף מיניה בבכורה ובמקום בנים הוא דמיירי. והניח דבריו בתימא עיי"ש. וכן ראיתי לקצת משאר אחרונים שעמדו בזה והניחו בתימא. אבל לדידי אין התימא על הרשב"ם ז"ל. דיותר יש לתמוה בזה על ברייתא דספרי (תצא. פיסקא רט"ו) דתניא התם והיה הבן הבכור ולא טומטום ואנדרוגינוס. הבכור ולא הספק עיי"ש. וא"כ תמיהא זו בעינה היא על הספרי. ולכן היה נראה לומר דמזה ראי' לדעת הרמב"ן ז"ל דיש בזה עשה ול"ת. ומאי דממעטינהו מחלק בכורה. אע"ג דאפשר לאוקמי מיעוטא דקרא רק לענין העשה ול"ת בלבד. איכא למימר דס"ל דחדא באידך תליא. דכל דמיעטי' קרא מהעשה והל"ת אימעיט ג"כ לגמרי מחלק בכורה. ומאי דנקט רבי אמי רק שאינו נוטל פי שנים. לרבותא הוא דנקטי' דאימעיט מקרא לגמרי ממשפט הבכורה. וכ"ש שלא שייכי בי' העשה והל"ת. דהרי עיקר העשה ול"ת אלו לא באו אלא משום חלק הבכורה. כדכתיב כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים. והשתא עפ"ז אפשר לומר דמאי דקא ממעט הכא בספרי אנדרוגינוס וספק. היינו לענין מצות ההכרה שעל האב. דסד"א דמצד ספק חייב להכירו בתורת ספק בכור. ואף ע"פ שאינו נוטל פי שנים גם לאחר ההכרה של אביו וגם חלק פשוט אינו נוטל כיון שיש לו אחים. מ"מ כיון דאין זה אלא משום ספק הוה סד"א דמ"מ לא מיפטר האב ממצות עשה דיכיר. כיון דקמי שמיא גליא. ואפשר דבכור הוא. ואם יבא אליהו ויאמר דזכר הוא. נוטל פי שנים ע"פ

הכרה זו. אלא דעכשיו דספיקא הוא לדידן אינו יורש כלום במקום אחים. ומ"מ האב לא מיפטר ממצותו מספק. קמ"ל דאימעיט מקרא לגמרי ועי' בסוגיא דפ"ק דחגיגה (ד' ע"א) ובתוס' שם. ובשבת (פרא"ד קל"ו ע"ב) ובתוס' שם ובשאר דוכתי עיי"ה. והשתא עפ"ז היה אפשר לצדד בזה ג"כ בכונת הרשב"ם ז"ל. דאף ע"ג דאנדרוגינוס לא שייך הכא לענין ירושת חלק בכורה כלל. כיון דאפי' חלק כפשוט לית לי'. מ"מ הו"ל למינקטי' מיהת לענין מצות הכרה שעל האב ממצות עשה דיכיר. ולזה כתב הרשב"ם ז"ל דנקט טומטום לרבותא אע"פ שנתברר ספיקו שנקרע ונמצא זכר. וכ"ש אנדרוגינוס שאין ספיקו עומד להתברר. וא"כ מתבאר מזה לכאורה כדעת הרמב"ן ז"ל שיש בזה מצות עשה על האב מקרא דאת הבכור בן השנואה יכיר וגו'. אבל נראה דודאי זה ליתא. דמלבד דלא נראה כלל לומר דחדא באידך תליא. דאם מיעטי' קרא ממצות עשה דיכיר אימעיט נמי מעיקר משפט הבכורה. דמאי ענין זה לזה. ובודאי הסברא נותנת דכל שאפשר לאוקמי מיעוטא דקרא רק לענין למיפטרי' לאבוה ממצות עשה דיכיר לית לן למעוטי' מעיקר משפט הבכורה. כל כמה דלא גלי קרא בהדיא למימעטי' אף לענין זה. בלא"ה גם עפ"ז לא מתיישבים דברי הספרי שם. דודאי כיון שאינו נוטל פי שנים. ואפי' כפשוט אין דינו ליטול במקום אחין. לא צריך קרא למיעטי' ממצות הכרה. שהרי מעכשיו אפי' אתי אליהו ויאמר דזכר הוא אין לו משפט הבכורה. דלא עדיף מטומטום שנקרע ונמצא זכר שמיעט הכתוב ממשפט הבכורה. וא"כ אין הכרת האב מועלת לו כלום. וכן מתבאר בהדיא מדאמרינן התם לקמן (קכ"ז ע"א) אמר רבא תניא כוותי' דרבי אמי בן ולא טומטום בכור ולא ספק. בשלמא בן ולא טומטום. כדרבי חמי (דטומטום שנקרע אע"פ שנמצא זכר אינו נוטל פי שנים. רשב"ם ז"ל). אלא בכור ולא ספק לאפוקי מאי. לאפוקי מדדרש רבא. דדרש רבא שתי נשים שילדו שני זכרים במחבא וכו' עיי"ש. והשתא מאי פריך. והא איכא למימר דאתי לאפוקי ממצות עשה דהכרה דאבוה. ועכצ"ל חדא מתרתי או דמזה מוכח בעיקר הדבר שלא כדעת הרמב"ן ז"ל דס"ל דאיכא בזה מצות עשה. או דעכ"פ מוכרח מזה דבספק לא צריך קרא למעוטי ממצות הכרה מטעם שביארנו. וא"כ גם לפי דעת הרמב"ן ז"ל לא מתיישבי בהכי לא דברי הספרי שם ולא דברי הרשב"ם ז"ל. וא"כ ליכא מהתם שום סייעתא לדעת הרמב"ן ז"ל. ואדרבה איפכא מוכח מהתם וכמו שנתבאר:

ובאמת דע"פ סוגיא דהתם משמע ודאי שלא כגירסא שלפנינו בספרי שם. דלפי הנראה ודאי ההיא ברייתא דמייתי רבא לסיועי לרבי אמי. היינו הך ברייתא עצמה השנויה בספרי שם. וא"כ מבואר מזה דלא גרסינן התם אנדרוגינוס כלל אלא טומטום וספק

בלבד. ומיהו בכל הספרים איתא כגירסא שלפנינו בספרי שם. וכן הוא ג"כ גירסת הילקוט שם עיי"ש. וא"כ ודאי דברי הספרי תמוהים. וכבר ראיתי להר"ד פרדו ז"ל בספרי דבי רב שנתעורר בזה. אבל לא אמר בה כלום עיי"ש בדבריו. והנראה בזה ע"פ מאי דתנן (פרק הערל פ"א ע"א) רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אנדרוגינוס כהן שנשא בת ישראל מאכילה בתרומה וכו'. ר"א אומר אנדרוגינוס חייבין עליו סקילה כזכר. ובגמרא שם איפליגו רבי יוחנן ור"ל אליבא דרבי יוסי ורבי שמעון. דלר"ל לא קאמרי דמאכילה בתרומה אלא בתרומה דרבנן. אבל לא בתרומה דאורייתא. משום דס"ל אנדרוגינוס ספיקא הוא. אבל לרבי יוחנן מאכילה אף בתרומה דאורייתא ובחזה ושוק. משום דזכר ודאי הוא. והתם (לקמן פ"ב ע"ב) פרכינן עלי' דרבי יוחנן מדתנן ר"א אומר אנדרוגינוס חייבין עליו סקילה כזכר. מכלל דת"ק ספוקי מספקא לי'. ומשני בין למר בין למר מפשט פשיטא ליה. איכא בינייהו סקילה משני מקומות. דמר סבר חייבין עליו סקילה משני מקומות. ומר סבר כזכר. ותו אמרינן התם (לקמן פ"ג ע"א) אמר רב ליתא למתניתין מקמי ברייתא. דתניא רבי יוסי אומר אנדרוגינוס בריה בפ"ע הוא ולא הכריעו בו חכמים אם זכר אם נקבה. ופרכינן אדרבה ליתא לברייתא מקמי מתניתין. ומשני מדשבקי' רבי יוסי לבר זוגי' ש"מ הדר ביה עיי"ש. ופירש"י וז"ל מדשבקי' רבי יוסי לר"ש בן זוגי' דאירי בהדי' במתניתין. ואירי בברייתא לחודי'. ש"מ הדר בי' וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מזה דרב כרבי יוחנן ס"ל דלרבי יוסי ור"ש ס"ל דאנדרוגינוס זכר ודאי הוא ומאכילה אף בחזה ושוק ותרומה דאורייתא. אלא דס"ל לרב דרבי יוסי הדר בי' בברייתא וקאמר דאנדרוגינוס ספיקא הוא. אבל ר"ש לא הדר בי' ממאי דקאמר במתניתין. וס"ל דאנדרוגינוס זכר ודאי הוא. ולכאורה יש מקום להקשות לפ"ז בהא דתניא התם בספרי והיה הבן ולא טומטום ואנדרוגינוס והא קיי"ל דסתם ספרי ר"ש. והרי לר"ש אנדרוגינוס זכר ודאי הוא. והיכי ממעט לי' מדכתיב והיה הבן. ובפרט דרב הוא דסתמי' לספרי. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לחבורו הגדול עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל בפתיחה לאבות עיי"ש. וא"כ רב הוא דסתמי' להספרי אליבא דר"ש. והרי לרב גופי' ס"ל אליבא דר"ש דאנדרוגינוס זכר ודאי הוא. והרי התם אמרינן (פ"ג ע"ב) א"ר שזבי א"ר חסדא לא לכל אמר ר"א אנדרוגינוס זכר מעליא הוא וכו' עיי"ש. ומדלא קאמר הכי אלא על ר"א דבסיפא ולא קאמר הכי על ר"י ור"ש דברישא. משמע לכאורה דלר"י ור"ש במתני' זכר מעליא הוא לכל דבר. מיהו נראה דאין מזה הכרע. דאפילו את"ל דרב חסדא נמי כרב ורבי יוחנן ס"ל דר"י ור"ש דמתניתין זכר מעליא הוא ומאכילה אף בחזה ושזוק ובתרומה דאורייתא. מ"מ כיון דבדברי ר"י ור"ש במתניתין אינו מפורש כ"כ דס"ל דזכר ודאי הוא. דהא לר"ל

ס"ל דספיקא הוא לדידהו. להכי לא קאמר ר"ח הכי אלא על ר"א דבסיפא. אבל אין ה"נ דגם ר"י ור"ש לא לכל אמרו דזכר מעליא הוא. וכיו"ב כתב הרשב"א ז"ל בסוגיא דהתם בההיא דאמרינן התם הוא דאמר כי האי תנא דתניא רבי סימאי אומר וכו' עיי"ש בדבריו. וכן נראה מדאמרינן התם והא מדקתני סיפא ר"א אומר אנדרוגינוס חייבין עליו סקילה כזכר מכלל דת"ק ספוקי מספקא ליה. ואיצטריך לשנויי בין למר בין למר מפשט פשיטא ליה. איכא בינייהו סקילה משני מקומות וכו' עיי"ש. ואם איתא הרי טובא איכא בינייהו לאידך גיסא. דלר"י ור"ש זכר מעליא הוא לכל ולר"א אע"ג דלדידי' כמי זכר מעליא הוא. מ"מ לא לכל אמר הכי. אלא ודאי ר"י ור"ש במתניתין נמי לא לכל קאמרי הכי. מיהו הוכחה זו יש לדחות. אלא דבלא"ה בהדיא תניא בברייתא בבכורות (מ"ב ע"א) ר"ש ב"י אומר משום ר"ש הרי הוא אומר הזכר. וכל מקום שנאמר זכר אינו אלא להוציא טומטום ואנדרוגינוס. ובתוס' שם (ד"ה ואתא ר"ש) כתבו וז"ל ותימא דבפרק הערל משמע דר"ש חשיב ליה ודאי זכר לרבי יוחנן דאמר התם מאכילה אף בחזה ושוק. וי"ל דאפילו הוי ודאי זכר ממעטינא מזכר וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם בברייתא דספרי לק"מ דאפילו לרב אליבא דר"ש שפיר קא ממעט אנדרוגינום מדכתיב והיה הבן הבכור:

והשתא עפ"ז ליכא מקום קושיא בדברי הספרי שם. דסתם ספרי היינו רב ואליבא דר"ש. ור"ש לשיטתי' אזיל דקאמר דאנדרוגינוס זכר מעליא הוא. וא"כ לענין ירושה נמי דינו כזכר מעליא. אלא דלענין חלק בכורה מיעטי' מייתורא דקרא דוהיה הבן. והכי נמי אמרינן בירושלמי (סו"פ הערל) דלר"א דאנדרוגינוס חייבין עליו סקילה כזכר. גם לענין ירושה דינו כזכר עיי"ש. וא"כ גם לר"ש הכי ס"ל. אלא דמ"מ לענין בכורה ס"ל דמיעטי' קרא. והשתא עפ"ז ממילא מבואר דליכא מדברי הספרי שום ראיה כלל לדעת הרמב"ן ז"ל. ואדרבה איפכא יש להוכיח משם דלדעת הרמב"ן ז"ל מנ"ל למעוטי לענין עיקר משפט הבכורה. ודילמא לא מיעטי' קרא אלא ממצות עשה דהכרה ול"ת דלא יוכל לבכר בלבד. אבל לענין ירושת הבכור נמי זכר מעליא הוא. אלא ודאי לית בה לא עשה ולא ל"ת. ולהכי לא מיתוקים מיעוטא אלא לענין משפט הבכורה. ועפ"ז יש מקום לפרש ג"כ כוונת הרשב"ם ז"ל שם. דמשום דמרא דשמעתא הוא רבי אמי דהוה תלמידי' דרבי יותנן. כמבואר בחולין (פרק כל הבשר קי"א ע"ב) ובשאר דוכתי ובהקדמת הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. ומסתמא ודאי כרבי יוחנן ס"ל דאמר התם דאנדרוגינוס לר"י ור"ש זכר ודאי הוא. ומשמע התם דהכי ס"ל לרבי יוחנן להלכה כוותייהו עיי"ש. ואע"ג דלא לכל אמרו רבי יוסי ור"ש דאנדרוגינוס זכר הוא וכמשכ"ל. מ"מ לענין ירושה ס"ל ג"כ שדינו לענין חלק הפשוט כזכר וכמו שביארנו ע"פ הספרי. וכן מתבאר ע"פ מה שפסק הרמב"ם

ז"ל (פ"א מאיסורי ביאה) דאנדרוגינוס נושא אשה וחייבין עליו סקילה כזכר עיי"ש. והיינו כר"י ור"ש וכר"א במתני'. ומבואר בירושלמי שם דאע"ג דלא לכל אמר ר"א דזכר מעליא הוא. מ"מ לענין ירושה נמי ס"ל דהו"ל כזכר ודאי. ואע"ג דפסקי הרמב"ם ז"ל בזה נבוכים בשאר מקומות. וכבר נסתבכו בהם הראשונים והאחרונים ז"ל ואכמ"ל בזה. מ"מ הרשב"ם ז"ל הכי ס"ל כדעתו שם. וא"כ דבריו נכונים במש"כ כאן אליבא דרבי אמי דהוה מצי למינקט נמי אנדרוגינוס. דלרבי אמי אע"ג דלענין ירושה כפשוט דינו כזכר. מ"מ אינו נוטל פי שנים משום דאמעיט מקרא דלענין זה אין דינו כזכר ודאי. אלא דלרבותא נקט טומטום שנקרע. דאע"ג שנקרע ונמצא זכר ודאי אפילו הכי אינו נוטל פי שנים. וכ"ש אנדרוגינוס שאין ספיקו עומד להתברר. דלענין זה לעולם לא יתברר ספיקו. אע"ג דלענין לירש כפשוט ועניים אחרים גלי קרא שדינו כזכר ודאי. כן נראה בכוונת הרשב"ם ז"ל לפום חומר הנושא. וא"כ עכ"פ מתבאר דגם מדבריו אין ראיה לומר דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל:

ואמנם לכאורה יש מקום להביא ראיה להרמב"ן ז"ל מההיא דפרק יש נוחלין (בבא בתרא קי"א ע"ב) ובבכורות (פרק יש בכור נ"ב ע"א) דילפינן דאין הבכור נוטל פי שנים בנכסי האם מדכתיב לו משפט הבכורה. משפט הבכורה לאיש ואין משפט הבכורה לאשה עיי"ש. והדבר קשה לכאורה למה לי קרא להכי. ותיפוק ליה דנהי דקיי"ל בעלמא דבכל התורה אפילו היכא דכתיב בלשון זכר אף נשים בכלל. מ"מ היינו דוקא היכא דלא כתיב בהדיא איש. אבל כל היכא דכתיב איש ממעטינן אשה. כמש"כ התוס' (סוכה כ"ח ע"ב) ובשאר דוכתי. וא"כ כאן דכתיב בריש הפרשה כי תהיינה לאיש שתי נשים. אימעיטא אשה ממשפט הבכורה. ולמה לי קרא למעוטי. וכבר עמד בזה מהריט"א ז"ל (פ"ח מהלכות בכורות סוף סי' פ"ב) והניח בקושיא עיי"ש. והיה נראה לומר דכיון דבכל התורה איתקישו נשים לאנשים לכל הדינים שבתורה. וגם איכא הכא היקישא דמטות דאיתקיש מטה האם למטה האב. הילכך אי לאו דאיכא מיעוטא דלו משפט הבכורה. היה ראוי לומר דסגי לן לאוקמי מיעוטא דאיש למעט אשה ממצות עשה דיכיר ול"ת דלא יוכל לבכר בלבד. אבל מ"מ יש לבכור שלה משפט הבכורה ליטול פי שנים כמו באיש. אבל השתא דכתיב לו משפט הבכורה אימעיטא אשה לגמרי. וא"כ מזה סייעתא לדעת הרמב"ן ז"ל דבאיש איכא בזה עשה ול"ת. וקצת היה נראה לומר בזה ע"פ מאי דאמרינן (פרק הגוזל עצים ק"ט ע"ב) בעי רבינא גזל הגיורת מהו. איש אמר רחמנא ולא אשה. או דילמא אורחי' דקרא הוא. ת"ש דתניא איש אין לי אלא איש אשה מנין. כשהוא אומר המושב הרי כאן שנים. א"כ מה ת"ל איש וכו' עיי"ש. הרי דהוה ס"ד דרבינא

מעיקרא למימר דאיש לא מיעוטא הוא למעוטי אשה. אלא אורחי' דקרא הוא. וע"כ היינו משום דכל דכתיב בקרא איש לאו מיעוט גמור הוא. ולא דרשינן ליה למעוטי אשה אלא היכא דמסתברא לן הכי לומר דאיש דוקא הוא. אבל היכא דאין סברא לחלק בין איש לאשה אפשר לומר דאיש לאו דוקא הוא. ולא למעוטי אשה אתי. אלא אורחי' דקרא הוא למינקט איש אפילו היכא דאשה נמי בכלל. כדאשכחן בכמה דוכתי דאע"ג דכתיב בקרא איש בההוא ענינא. לא ממעטינן אשה. וא"כ גם כאן אפשר לומר דאע"ג דכתיב איש בריש הפרשה. מ"מ משום דלא מסתברא להו לחלק בזה בין אשה לאיש. אי לאו דכתיב בקרא מיעוטא בהדיא. לא הוה ממעטינן נכסי האשה ממשפט הבכורה ממשמעותא דאיש לחוד. ולא משום דלא הוה מוקמינן הך מיעוטא אלא למעוטי אשה מהעשה דיכיר ול"ת דלא יוכל לבכר. דליכא כאן עשה ול"ת. ושלא כדעת הרמב"ן ז"ל. אלא שראיתי להרא"ש ז"ל (הובא בש"מ שם) שכתב וז"ל גזל גיורת מהו. אע"ג דבכל דוכתא ממעטינן אשה מאיש. רבינא מיבעיא לי' אם יש שום פסוק לרבות גיורת. דלא מסתבר ליה לחלק בין ממון גר לגיורת עכ"ל עיי"ש. וא"כ אין הכרח מהתם לומר דמיעוטא דאיש לאו מיעוט גמור הוא. ולא מידריש אלא היכא דמסתבר טעמא לחלק בין אשה לאיש. דאפילו רבינא לא הוה בעי לומר דאיש אורחי' דקרא הוא אלא אם איכא שום ריבויא בקרא לרבות אף גזל הגיורת. כמש"כ הרא"ש ז"ל. אבל בלא ריבויא מקרא. ודאי גם לדידי' לא הוה מיבעיא ליה בהכי אי ממעטינן אשה ממיעוטא דאיש אע"ג דלא מסתבר ליה לחלק בין ממון גר לגיורת. והכי משמע ודאי מברייתא דמייתי למיפשט איבעיא דרבינא. דמבואר שם דאי לאו קרא יתירא דהמושב הוה ממעט גיורת מהך מיעוטא דאיש. אע"ג דלא מסתבר לחלק הכא בין ממון האשה לאיש. וא"כ לכאורה ע"כ אין לנו אלא להוכיח מזה כדעת הרמב"ן ז"ל:

איברא דבלא"ה נראה דלא זו שאין משם ראיה לדעת הרמב"ן ז"ל אלא אדרבא גם משם איפכא משמע. דהרי אם נימא כדעת שאר ראשונים ז"ל שאין בזה לא עשה ולא ל"ת. א"כ קרא דלא יוכל לבכר ע"כ מתפרש כפשוטו דלא אתי אלא לאשמעינן שאינו יכול לבכר. שאם ביכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור לא עשה כלום. וכמו שאמרו בספרי שהביא הרמב"ן ז"ל שם. יכול לא יבכר ואם ביכר יהא מבוכר. ת"ל לא יוכל לבכר. הא אם ביכר אינו מבוכר עיי"ש. והוא בספרי (תצא פיסקא רט"ז) עיי"ש. וכן קרא דאת הבכור בן השנואה יכיר. אפילו לדעת שאר ראשונים ז"ל דאינו מצות עשה. עכ"פ משמיענו דנאמן האב להכירו בבכור. לרבנן כדאית להו ולרבי יהודה כדאית ליה. כמו שאמרו בספרי (שם פיסקא רי"ז) ובפרק יש נוחלין (בבא בתרא קכ"ז ע"ב) ובשאר דוכתי

עיי"ש. וא"כ נהי דאין כאן עשה ול"ת. מ"מ אכתי איכא למימר דאי לאו דכתיב מיעוטא דלו משפט הבכורה. לא הוה שמעינן ממיעוטא דאיש אלא למעוטי אשה לענין דאשה שביכרה פשוט במקום בכור הוא מבוכר. ולענין קרא דיכיר איכא למימר דלא מיעט אלא דאשה אינה נאמנת להחזיקו בבכור בצריך היכירא. ולר"י אינה נאמנת לפסול הבנים. אבל לענין ליטול פי שנים אין לחלק בין נכסי האב לנכסי האם. ולהכי שפיר איצטריך קרא דלו משפט הבכורה ולא לה משפט הבכורה שלא יטול הבכור פי שנים בנכסיה. והשתא עפ"ז אדרבה יש להוכית משם שלא כדעת הרמב"ן ז"ל. דלדעתו הדבר קשה מנ"ל למעוטי מקרא דלו משפט הבכורה שלא ליטול פי שנים בנכסי האם. ודילמא לעולם דרשינן היקישא דמטות מטה האם למטה האב דגם בנכסי האם נוטל הבכור פי שנים. וקרא דלו משפט הבכורה לא אתי למעוטי אלא דלה אין משפט הבכורה שתהא היא נאמנת על הבכור כמו האב. וכן דלגבי דידה ליכא משפט הבכורה שלא תוכל לבכר כמו האב אחר מבניה הפשוטים במקום הבכור. אלא אם ביכרה הרי זה מבוכר. אלא ודאי עכצ"ל דלענין זה לא צריך קרא דלו משפט הבכורה. שכבר שמענוהו ממיעוטא דאיש ולא אשה. וע"כ לא אתי הך קרא אלא למעוטי גם מליטול פי שנים בירושתה. אלא דהא תינח לדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דעשה ול"ת ליכא הכא. אבל לדעת הרמב"ן ז"ל הדרא קושיא לדוכתה. דילמא לא אתי מיעוטא דלו משפט הבכורה אלא למעוטי דהיא אינה נאמנת על הבכור ואם ביכרה אחר הרי זה מבוכר. ומיעוטא דאיש ולא אשה לא אתי למעוטי אשה אלא ממצות עשה ול"ת האמורים בפרשה בלבד. אבל לענין ליטול פי שנים שפיר מקשינן מטה האם למטה האב. דאין היקש למחצה. אלא ודאי מוכח מזה שלא כדעת הרמב"ן ז"ל:

והכי נמי מוכח מדאמרינן (פרק יש נוחלין בבא בתרא ק"ל ע"א) עלה דתנן התם האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת בתי תירשני במקום שיש בן לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה. ריב"ב אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימים וכו'. אמר רבא מ"ט דריב"ב אמר קרא והיה ביום הנחילו את בניו. התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה. א"ל אביי האי מלא יוכל לבכר נפקא. ומשני ההוא מיבעי ליה לכדתניא אבא חנן אומר משום ר"א מה ת"ל לא יוכל לבכר. לפי שנאמר והיה ביום הנחילו את בניו שיכול והלא דין הוא ומה פשוט שיפה כחו וכו' התורה נתנה רשות וכו' בכור שהורע כחו וכו' לא כ"ש. ת"ל לא יוכל לבכר וכו' עיי"ש. והשתא לפי דעת הרמב"ן ז"ל מאי פריך ליה אביי לרבא האי מלא יוכל לבכר נפקא. ופי' הרשב"ם ז"ל והתוס' שם דמדקאמר רחמנא דחלק בכורה אינו יכול להעביר מן הבכור מכלל דחלק פשוט יכול

להעביר עיי"ש. והא איכא למימר דמלת יוכל לבכר לא הוה שמעינן אלא דדוקא בחלק בכורה הוא עובר בל"ת אם העביר את הבכורה ממנו. אבל חלק פשוט אע"ג דאין מעשיו קיימין. מ"מ בל"ת אינו עובר בכך. אלא ודאי לא משמע להו מהך קרא אזהרת לאו כלל. ולא קאמר קרא אלא שלא יוכל לומר כן. שאם אמר אין דבריו קיימין. ושפיר דייק מיני' דבחלק פשוט דבריו קיימין. הן אמת דלפמש"כ שם הרמב"ן ז"ל דמאי דילפינן בספרי שאם עבר וביכר אינו מבוכר. היינו מדלא כתיב לא יבכר וכתיב לא יוכל לכבר. למד שאינו ראוי ושאינו יכול לומר כן עיי"ש. א"כ שפיר קא דייק מיני' דבחלק פשוט יכול לומר כן ודבריו קיימין. אע"ג דבבכור מזהיר עלה קרא גם באזהרת לאו. שהרי מלבד אזהרת לאו אשמעינן התם קרא דאין דבריו קיימין. ומדלא אשמעינן הכי אלא בחלק בכורה. שמעינן מינה דבחלק פשוט דבריו קיימין. אלא דמלבד דאין זה מספיק. דכיון דהנך תרתי חומרי דבכורה כחדא אשמעינן קרא. שהוא מוזהר עלה באזהרת לאו וגם בדיעבד לא מהני מעשיו ולא עשה ולא כלום. א"כ לית לן למידק מינה אלא דבבכורה הוא דאחמיר עלה קרא כולי האי. אבל בחלק פשוט לא החמיר בו כולי האי. ומ"מ גם בחלק פשוט לא עשה כלום. אלא דאזהרת לאו הוא דלית ביה. ולהכי הוא דלא כתב קרא הכי אלא בחלק בכורה. ומשום הכי איצטריך קרא דביום הנחילו לאשמעינן דבחלק פשוט לא לבד דאיסור לאו ליכא אלא גם דבריו קיימין. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דגם בחלק בכורה לית בה אזהרת לאו ולא קאמר קרא אלא שאינו יכול לעשות כן ואין דבריו קיימין. והילכך פריך אביי שפיר. בלא"ה בעיקר דברי הרמב"ן אלו תמיהני מאי איכא למימר בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך. ובשאר מקומות דכתיב כהאי לישנא. והו"ל למיכתב לא תאכל בשעריך. דהא שם לא שייך לומר דאשמעינן קרא דגם בדיעבד לא עשה כלום. וכן בלאו דלא תוכל לזבוח את הפסח וגו'. הו"ל למיכתב לא תזבח. ושם ליכא למימר דאשמעינן דגם בדיעבד לא עשה כלום. דודאי לכל הדרשות שדרשו מהך קרא. בספרי (ראה פיסקא קל"ב) ובפסחים (צ"א ע"א) השחיטה כשרה בדיעבד. ויצאה הבהמה מידי נבלה וגם הפסח כשר. אלא דלר"ש דמוקי ליה לזובח את הפסח בבמת יחיד בשעת איסור הבמות ודאי מיפסל משום שחוטי חוץ. ומ"מ אין זה משום דיוקא דקרא דלא תוכל. וגם השחיטה מהניא מיהת להוציאה מידי נבלה. כמבואר בזבחים (ס"ט ע"א) עיי"ש. וכן בלאו דלא תוכל להתעלם הו"ל למכתב לא תתעלם. וגם שם פשיטא דלא שייך לאוקמי דיוקא דקרא לענין דיעבד. ואפי' הכי כתיב לא תוכל. וכן בלאו דלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה לא כתיב לא ישוב לקחתה. ואעפ"כ לא אמרינן דאין הקידושין תופסין לו בה אם עבר ולקחה משום הך דיוקא. ומה שאסורה

לו כשעבר ולקחה לא משום הך דיוקא הוא. דאפי' לא הוה כתב קרא אלא לא ישוב לקחתה וגו' נמי הוה אסורה לו ככל שאר חייבי לאוין. וגם בלאוין דמוציא שם רע ודאונם דכתיב לא יוכל לשלחה. ולא כתיב לא ישלחה. ואעפ"כ אם גרשה מגורשת אלא שחייב להחזירה מדכתיב כל ימיו. דדרשינן כל ימיו בעמוד והחזר קאי. ובסוגיא דפ"ק דתמורה (ה' ע"א) בתוס' שם (ד"ה מיתיבי) הקשו למ"ד כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני. אמאי לא נימא דלא מהני הגירושין כלל ויתחייב הבא עליה משום אשת איש. ותירצו דנפק"ל מהיקישא דאיתקישו גירושין למיתה עיי"ש בדבריהם. אבל להרמב"ן ז"ל אין זה מספיק דכיון דמדיוקא דקרא גופי' שמעינן דגם בדיעבד אין בגירושין כלום. א"כ הרי אתי קרא ואפקי' מהך היקישא. אלא ודאי עכצ"ל דלאו דיוקא הוא. ובכל מקום דקרא אתי לאזהרת לאו ליכא למידק מהך לישנא לענין שלא יועילו מעשיו בדיעבד. אלא דהכא בקרא דלא יוכל לבכר. כיון דלא אתי קרא לאזהרת לאו. מגופי' דקרא שמעינן הכי. דעיקר קרא לא אתי אלא לאשמעינן הך מילתא שאין היכולת ביד האב לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. ואין צורך לזה שום דיוקא. וא"כ עכ"פ מההיא סוגיא ע"כ מוכח דלא יוכל לבכר אינו אזהרת לאו. ולא בא אלא לשלילה לומר שאינו יכול לבכר:

ובלא"ה ע"כ מעיקר דברי ריב"ב מוכרח כן. דכיון דריב"ב דריש מדכתיב והיה ביום הנחילו את בניו שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה. א"כ קרא דלא יוכל לבכר אין לנו אלא לדרוש לשלילה. לומר דבחלק בכורה אינו יכול לבכר דבשלמא לרבנן דלא דרשי מקרא דביום הנחילו לחלק הפשוט שיהא יכול להנחיל לכל מי שירצה. שפיר איכא למימר דקרא דלא יוכל לבכר לא איצטריך אלא לעבור על הבכורה בלאו. דלשלילה שלא יוכל לא איצטריך קרא. דמהיכא תיתי לומר שיכול. כיון דהו"ל מתנה על מש"כ בתורה. דבזה לכ"ע אע"ג דהו"ל דבר שבממון אין תנאו קיים כדאמרינן התם (לעיל קכ"ו ע"ב) עיי"ש. וע"כ לאזהרת לאו הוא דאתי. אבל לריב"ב מאחר דדריש מקרא דביום הנחילו לחלק הפשוט שיכול להעביר הירושה מהיורש. ודאי אית לן למימר דקרא דלא יוכל לבכר אינו אלא שלילה. לומר דחלק בכורה אינו יכול להעביר מן הבכור. אבל אזהרת לאו ליכא בה. וכמתבאר ע"פ סוגיא דרפ"ק דסוטה (ד' ע"א) וסוגיא דזבחים (ס"ו ע"א) ובתוס' שם (ד"ה אלא מעתה) ובשאר דוכתי. ובפרט בדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (בסה"מ שורש שמיני) דכל כיו"ב ליכא למשמע מיניה אזהרת לאו עיי"ש. ועפ"ז ניחא שפיר מה שיש לתמוה במאי דקאמר ליה אביי לרבא האי מלא יוכל לבכר נפקא. והדבר תמוה אדפריך לרבא אליבא דריב"ב. טפי הו"ל למיפרך לרבנן דריב"ב במתניתין. דאמרי

דגם חלק פשוט אינו יכול לשנות. הא כיון דכתיב בחלק בכורה לא יוכל לבכר מכלל דחלק פשיטות יכול לשנות כמו שירצה. וכבר הרגישו בזה בתוס' (שם ד"ה האי). אלא שלא כתבו כן אלא על רבא אמאי לא השיב לאביי וליטעמיך לרבנן נמי יקשה. וכתבו דהוה מצי למימר וליטעמיך. אבל לענ"ד הדבר תמוה נהי דעל רבא ליכא קושיא כ"כ. דבכמה דוכתי אשכחן דהוה מצי למימר ולטעמיך ולא קאמר. מ"מ על אביי ודאי יש לתמוה דפריך על רבא לפי מאי דמפרש טעמי' דריב"ב. הרי עדיפא טפי הו"ל למיפרך על רבנן דמתניתין מהך קרא דלא יוכל לבכר. אבל לפמש"כ אתי שפיר בפשיטות. דלרבנן ודאי ליכא שום קושיא מקרא דלא יוכל לבכר. משום דלדידהו ודאי קרא לא אתי אלא לאזהרת לאו שלא לבכר. ולהכי לא מוכח מיני' מידי לחלק פשיטות שיוכל לשנות. דליכא למידק אלא דחלק פשיטות ליתי' בלאו. אבל לשנות ודאי אינו יכול משום דהו"ל מתנה על מש"כ בתורה. ובהכי ממילא ניחא נמי קושית התוס' לקמן (קכ"ו ע"ב) בד"ה תלמוד וכו' שהקשו לרבנן למה לי לא יוכל לבכר. דמהיכא תיתי שיוכל לבכר ולשנות חלק בכורה דאיצטריך קרא למעוטי עיי"ש. ולפמש"כ אין בזה מקום קושיא כמבואר. וא"כ לרבנן לא הוה מצי אביי למיפרך מידי. ולהכי נמי ניחא דלא קאמר לי' רבא וליטעמיך. ולא פריך אלא לרבא אליבא דריב"ב. דהא לריב"ב ודאי קרא דלא יוכל לבכר אינו אזהרת לאו וכמו שנתבאר. ושפיר קאמר אביי האי מלא יוכל לבכר נפקא. איברא דאכתי קשה לכאורה דהרי הא דלריב"ב לא יוכל לבכר אינו אזהרת לאו היינו רק לבתר דדריש מקרא דביום הנחילו שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לבניו הפשוטים כל מה שירצה וכמו שביארנו. אבל אי לאו ההיא דרשא הרי גם לדידי' הו"ל לומר דלא יוכל לבכר הו"ל אזהרת לאו כמו לרבנן. וא"כ מאי פריך אביי האי מלא יוכל לבכר נפקא. הרי אי לאו דרשא דביום הנחילו לא הוה שמעינן מידי מקרא דלא יוכל לבכר כמו לרבנן. מיהו נראה דודאי לא אתי אביי למיפרך למה לי להכי קרא דביום הנחילו דבלא הך קרא מלא יוכל לבכר הוה שמעינן לה. דודאי זה ליתא. אלא הכי פריך האי מלא יוכל לבכר נפקא. וא"כ לא אתי כולי' קרא דביום הנחילו את בניו אלא לאשמעינן דלא יוכל לבכר אינו אזהרת לאו. וזה ודאי לא יתכן. דטפי הו"ל למיכתב קרא דלא יוכל לבכר בלישנא דלא אפשר למיטעי ולומר דהו"ל אזהרת לאו. ולא איצטריך קרא דביום הנחילו וגו'. ועל זה משני לי' שפיר דתרוייהו צריכי. וכדדריש להו בברייתא דאבא חנן משום ר"א. שוב ראיתי שכן מתבאר בדברי הרמב"ן ז"ל גופי' בחי' לבב"ב שם עיי"ש היטב. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דעכ"פ לרבי יוחנן בן ברוקה דקיי"ל כוותי'. לא יוכל לבכר אינו אזהרת לאו אלא שלילה בעלמא. ושלא כדעת הרמב"ן ז"ל. ומיהו אפי' לרבנן דריב"ב אין הכרח

לומר דס"ל דלא יוכל לבכר הו"ל אזהרת לאו. דאיכא למידחי עפמש"כ הרש"א ז"ל שם (קכ"ו ע"ב) על דברי התוס' שם (ד"ה ת"ל) בשם גליון תוס' עיי"ש בדבריו. שוב ראיתי בקה"ח (סי' רפ"א סק"א) שכבר נגע קצת בענין זה מסוגיא זו. אבל אין דבריו דברי עיי"ש בדבריו ואין להאריך. ועכ"פ מתבאר דמקרא דלא יוכל לבכר לא שמענו אזהרת לאו. ומקרא דאת הבכור בן השנואה יכיר ליכא למשמע מצות עשה.

והכי נמי יש להוכיח ממה שאמרו בספרי (שם פיסקא רט"ו) וילדו לו בנים הבנים בתורה הזאת ואין הבנות בתורה הזאת לפי שמצינו שהבנות נכנסות בנחלה תחת האחים לחלוק בשוה. יכול תהיה בכורה נוהגת בהם. ת"ל וילדו לו בנים. בנים בתורה הזאת ואין הבנות בתורה הזאת עיי"ש. ולהרמב"ן ז"ל קשה מנ"ל למעט הבנות לגמרי מתורת בכורה. ודילמא לא מיעט אותן הכתוב אלא מהעשה דיכיר ול"ת דלא יוכל לבכר בלבד. דלענין זה אינן כבנים. אבל עיקר תורת בכורה נוהגת גם בהן. כמו שמצינו שהן נכנסות בנחלה תחת האחים לחלוק בשוה. אלא ודאי גם בבנים ליכא בענין זה לא עשה ולא ל"ת. ושלא כדעת הרמב"ן ז"ל. ואין לומר דא"כ גם השתא אכתי קושיא זו לא איפריקא. דאפי' אם תמצא לומר שאין בזה לא ל"ת ולא עשה. מ"מ אכתי אפשר לומר דלא קאי הך מיעוטא אלא על קרא דלא יוכל לבכר וקרא דאת הבכור בן השנואה יכיר וגו'. דהרי אם קרא דלא יוכל לבכר אינו אזהרת לאו. הרי עכ"פ הוא בא ללמדנו דאין האב יכול להעביר את הבכור מחלק בכורה. וא"כ אפשר לומר דעל זה קאי מיעוטא דקרא דהיינו דוקא בבנים. אבל בבנות אם צוה האב להעביר חלק בכורה מן בתו הבכירה דבריו קיימים. אבל כל זמן שלא צוה כן יש לה משפט הבכורה. וכן בקרא דאת הבכור בן השנואה יכיר. אם אין זה מצות עשה. ולא אתי קרא אלא ללמד שהאב נאמן. לרבנן כדאית להו ולרבי יהודה כדאית לי'. איכא למימר דלא אתי מיעוטא דבנים למעוטי אלא לענין שעל הבנות אינו נאמן כמו על הבנים. אבל הא ליתא דכיון דכל עיקר מאי דסד"א לומר דגם לבנות תורת הבכורה. אינו אלא משום שמצינו שהבנות נכנסות לנחלה תחת האחים לחלוק בשוה. א"כ עכ"פ ודאי אין לנו לומר דאינהו עדיפי מן האחים. שאע"פ שעל האחים האמינתו תורה להאב. על הבנות לא האמינתו. והילכך ע"כ לא אתי הך מיעוטא אלא למעוטי בנות לגמרי מכל תורת הבכורה. איברא דהא תינח לענין נאמנות האב דנפק"ל מקרא דאת הבכור בן השנואה יכיר. אבל אכתי מיהת שפיר אפשר לומר דמיעוטא קאי על קרא דלא יוכל לבכר וגו'. דנפק"ל מיני' שאין האב יכול להעביר חלק בכורה מהבכור. ועל זה שפיר יתכן לכאורה לומר דבבנות אף ע"פ שגם הן בתורת בכורה. מ"מ לא עדיפי כבנים ממש. ובהן נתנה התורה רשות להאב גם בחלק בכורה להעבירו מהבת הבכירה. ועל

זה הוא דקאי מיעוטא דקרא. וא"כ גם אם נימא שלא כדעת הרמב"ן ז"ל אכתי קושיא זו במקומה עומדת. אבל גם זה אינו. דכיון דעיקר מאי דמצרכינן קרא למעוטי בנות מתורת בכורה. היינו רק משום שהיה ראוי לומר לפי שמצינו שהבנות נכנסות בנחלה במקום האחים לחלוק בשוה. הכי נמי הן נכנסות במקום האחים לזכות תורת הבכורה לענין שתהא הבכירה נוטלת פי שנים כמו בכור האחים בירושתן. וכדקתני בההיא ברייתא בספרי שם. דמחלוקתן בשוה נלמוד גם לחלוקתן שלא בשוה. דהיינו במקום משפט הבכורה. וא"כ היינו רק כל כמה דלא משכחינן שהורע כח הבנות בחלוקתן כשנכנסות בנחלה תחת האחין מכח האחין בחלוקתן. אבל כי אתינן לומר דמיעט הכתוב בזכות הבנות בתורת הבכורה לענין דאע"פ שבבנים לא נתנה התורה להאב רשות לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. מ"מ בבנות יכול הוא להעביר חלק בכורה מן הבכירה לאחת משאר האחיות. שוב אית לן למימר טפי דלגמרי מיעט אותן הכתוב מתורת הבכורה. ואינן נכנסות בנחלה תחת האחין אלא לחלוק לעולם בשוה. אלא דהיינו רק כי אתינן לומר דעכ"פ מיעט הכתוב בעיקר זכות הבנות. והורע כחן מכח הבנים בזכות תורת הבכורה בחלוקתן. אבל לדעת הרמב"ן ז"ל דבבנים איכא מצות עשה להכיר את הבכור ואזהרת לאו שלא יצוה על הבכור שלא יירש פי שנים. ומצות אלו אינן אלא חובת גברא שעל האב בלבד. ואין זה ענין לעיקר זכות של תורת הבכורה כלל. שהרי גם בלא עשה ול"ת אלו אין לאב שום רשות וכח לשנות משפט הבכורה ולגרע כח הבכור. ודאי קשה דא"כ מנ"ל דקרא דבנים אתי למעוטי בנות לגמרי מתורת הבכורה. ודילמא לעולם לא גרע זכות הבנות בתורת הבכורה בחלוקה שלהן בכניסתן בנחלה תחת האחין מזכות הבנים בחלוקתן בחלוקה זו שאינה שוה. כמו שלא גרע זכותן מזכות האחין בחלוקה בשוה. ומיעוטא דקרא דבנים ולא בנות לא אתי כלל לגרע זכותן. אלא למעוטי מצות האב בעשה ול"ת. דבבכורה דבנות לא קאי האב לא בעשה ולא בל"ת. דבזה לא מיגרע עיקר זכותן בתורת הבכורה כלל. אבל לענין עיקר זכותן בתורת הבכור. ודאי נקטינן כסברא קמייתא דלא גרע זכות הבנות מזכות הבנים בחלוקה שאינה בשוה כמו בחלוקה בשוה בכניסתן בנחלה תחת האחים. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה שלא כדעת הרמב"ן ז"ל. ולהכי ע"כ ליכא לאוקמי מיעוטא דקרא אלא לענין עיקר תורת הבכורה:

ונראה עוד בזה ע"פ מה שאמרו בספרי שם (סוף פיסקא רי"ז) לו משפט הבכורה. מלמד שהבכורה יוצאה בדיינים עיי"ש. וכן כתב בפסיקתא זוטרתא שם. והוסיף בה קצת ביאור. וכתב וז"ל לו משפט הבכורה מלמד שהבכורה יוצאה בדיינים שמשפט כתיב בה עכ"ל עיי"ש. ועדיין צריך ביאור מאי אתי לאשמעינן בהכי. וראיתי להרד"פ

ז"ל בספרי דבי רב שכבר עמד על זה. וכתב וז"ל לא ידענא למאי איצטריך. דמילתא דפשיטא דכיון שהתורה זכתה לו אי שקלי לה אחין גזלנותא היא. ומהיכא תיתי שלא יוציא בדיינין. אטו בפשוטים אי חד אחא שקל בחזקת היד טפי מאידך לא יוכל אידך להוציא בדיינים. וכ"ש חלק בכורה דעדיף ואלים טפי. שהרי אם רצה האב להרבות לזה ולמעט לזה שפיר דמי לריב"ב דקיי"ל כוותי'. משא"כ בחלק בכורה דכתיב לא יוכל לבכר. ובגמרא לא נזכר זה. והרמב"ם נמי לא כתבו ולא שאר הפוסקים. דפשוט הוא וצ"ע עכ"ל עיי"ש. ואמנם לדידי נראה ביאור דברי הספרי אלו ע"פ מאי דאמרינן (בחולין ק"ל ע"ב) אמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם וכו' מיתיבי וזה יהיה משפט הכהנים מלמד שהמתנות דין. למאי הילכתא לאו להוציאן בדיינים. ומשני לא לחולקן בדיינין וכדרב שמואל ב"נ דאר"ש ב"נ אר"י מנין שאין נותנין מתנה לכהן עה"א שנאמר וכו' המחזיק בתורת ה' יש לו מנת ושאינו מחזיק בתורת ה' אין לו מנת עיי"ש. והנה בספרי (שופטים פיסקא קס"ה) איתא וזה משפט הכהנים מלמד שהמתנות יוצאות בדיינים עיי"ש. וכל מפרשי הספרי עמדו שם במאי דקשה אמאי בסוגיא דחולין שם לא פרכינן לר"ח דעדיפא מינה מההיא ברייתא דספרי דקתני בהדיא שהמתנות יוצאות בדיינים. והרד"פ ז"ל (בסד"ר שם) והר"י נגאר ז"ל (באה"י שם) נדחקו מאוד בזה עיי"ש בדבריהם. ולדידי לק"מ דודאי מלשון יוצאות בדיינין אין שום הכרע לומר שמוציאין אותן בדיינין. אדרבה מדלא קתני מלמד שמוציאין אותן בדיינין. משמע יותר שלא ניתנו להוציאן בדיינין. ולא קאמר אלא שהמתנות יוצאות מידי הבעלים רק ע"פ הדיינין. והיינו כדמשני התם לחלקן בדיינין. ולישנא דברייתא דמייתי התם דקתני שהמתנות דין משמע יותר שניתנו ליתבע בדין. אלא דמ"מ דחיק לשנויי לחלקן בדיינין. ולפ"ז עכצ"ל דמאי דקתני שהמתנות דין. היינו לומר שהן כדין שאינו אלא ע"פ הדיינין. אבל לישנא דיוצאות בדיינין ודאי מרווח טפי לפרושי הכי. ובסוגיא דהתם דפריך מברייתא דקתני שהמתנות דין. ודאי דעדיפא מינה פריך. ומעתה ע"פ זה נראה דהכא נמי בברייתא דספרי דקתני שהבכורה יוצאה בדיינין. אין פירושה שניתנה ליתבע בדיינין. דודאי מילתא דפשיטא היא ולא איצטריך לאשמועינן. וכ"ש דלא איצטריך קרא מיותר להכי. אלא הכי פירושה שהבכורה אין בה אלא מצות הדיינין. וזולת זה אין בה מצוה אחריתא. אלא מצות הדיינין היא לעשות משפט בין היורשים ע"פ המשפט האמור בפרשה. ואתי לאפוקי דלא נימא דלא יוכל לבכר הו"ל אזהרת לאו. וקרא דאת הבכור בן השנואה יכיר הו"ל עשה. וא"כ יש כאן שתי מצות המוטלות על האב. קמ"ל דליתא. ואין כאן אלא המצוה המוטלת על הב"ד בלבד. ועפ"ז אתי שפיר כל מה שנתקשה בזה מהרד"פ ז"ל שם. דודאי טובא קמ"ל

בהכי. ומ"מ הפוסקים לא הוצרכו להביאה. משום דכיון שלא הביאו בזה שום מצוה על האב ממילא מבואר שדעתם שלא כדעת הרמב"ן ז"ל בזה. וגם בהדיא מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) ובחבורו הגדול (ריש הלכות נחלות) דליכא בזה שום מצוה פרטית. אלא סדר נחלות שעל פיו דנין הב"ד בדיני הנחלות. היא המצוה שבענין זה. וזהו כדברי הספרי לפי מה שביארנו. וכן הוא גם בכל שאר הפוסקים זולת הרמב"ן ז"ל. וכבר כתבתי לעיל דגם הרמב"ן ז"ל גופי' בחי' לבב"ב (פרק יש נוחלין בבא בתרא ק"ל ע"א) מבואר דלא ס"ל הכי. וע"כ מיהדר הדר ביה:

איברא דהרמב"ן ז"ל (בסה"מ שם) הביא ראיה ממה שאמרו בספרי שם. לא יוכל לבכר מלמד שאינו רשאי לבכר יכול לא יהא רשאי לבכר ואם בכר יהא מבוכר. ת"ל לא יוכל לבכר. הא אם בכר אינו מבוכר (שם פיסקא רט"ז) עיי"ש. וא"כ משמע שיש בזה להאב איסור לאו. ולא יוכל לבכר. פירושו שאסור ואינו רשאי לבכר. וכן ראיתי בירושלמי (בב"ב פ"ח ה"ד) שאמרו לא יוכל לבכר א"ר לעזר העבודה שיכול אלא שאינו רשאי עיי"ש. וכלשון זה כתב ג"כ בפי' ברייתא די"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. המיוחס לרבינו הגאון ז"ל (במדה ראשונה). וז"ל שם ואינו רשאי לתת חלק הבכורה שהוא לבכור בן השנואה לבנו בן האהובה וכו' עכ"ל עיי"ש. איברא דלענ"ד מלשון הספרי שם אין שום הכרע. ואדרבה מדלא אמרו בספרי שאם ביכר עובר בל"ת. וכדרך הספרי בשאר מקומות כיו"ב. משמע איפכא שאין בזה אזהרת לאו. וגם ראיתי בפסיקתא זוטרתא שם שכשהביא דרשא זו של הספרי. השמיט מלשון הספרי מה שאמרו מלמד שאינו רשאי לבכר יכול לא יהא רשאי לבכר וכו'. ולא כתב שם אלא בקצור לא יוכל לבכר ואם בכר אינו מבוכר עיי"ש. ואם הוה ס"ל דמה שאמרו בספרי אינו רשאי לבכר. היינו לומר שהוא אזהרת לאו. ודאי לא היה משמיט לשון זה. אלא ודאי היינו משום דס"ל דמה שאמרו אינו רשאי לבכר. אין זה אלא לומר דגם האב גופי' אין לו רשות לשנות משפט הבכורה. דלא תימא דאע"ג דלאחר מותו כשהבנים יורדים לנחלה דין הבכור ליטול פי שנים. ואם באו האחים לחלוק בשוה גזל הוא בידם. מ"מ האב גופי' כיון דבכורה מתנה קרייה רחמנא. דכתיב לתת לו פי שנים. וכדאמרינן (פרק יש נוחלין בבא בתרא קכ"ד ע"א) מהאי טעמא שאם אמר הבכור איני נוטל ואיני נותן לבע"ח של אביהם רשאי עיי"ש. היה נראה גם כאן דבדעת הנותן. דהיינו האב. הדבר תלוי. ורשאי לבכר את אחד משאר בניו תחת הבכור. לזה אמרו דמדכתיב לא יוכל לבכר מלמד שגם הוא אין לו רשות לבכר. משום שכך הוא משפט הבכורה. ולא בדעתו תליא מילתא. ואם בא לשנות אין שומעין לו. דאין זה אלא כמטה משפטו וגזילת חלקו. ולהכי שפיר השמיט לשון

זה בפסיקתא זוטרתא. משום דכיון שכתב שאם בכר אינו מבוכר. ממילא מבואר שאם לא נתנו לו פי שנים כדינו בכלל גזלה הוא. וגם מדברי הירושלמי שהבאתי. אע"ג דשם ליכא למימר הכי עיי"ש. מ"מ לפי מה שפירשו שם הר"י בנבנשתי ז"ל בשדה יהושע ובמה"פ שם לדעת הרמב"ם ז"ל אין משם ראיה כלל עיי"ש בדבריהם. ובדברי הספרי בלא"ה אפשר לומר לפמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' שהבאתי לעיל דלרבנן דריב"ב ס"ל דקרא דלא יוכל לבכר הו"ל אזהרת לאו. משא"כ לריב"ב ס"ל דלא יוכל ממש קאמר קרא. ואינו אזהרת לאו וכמו שביארנו לעיל. וא"כ אפילו לפי מה שהבין הרמב"ן ז"ל דמאי דקתני בהך ברייתא דספרי אינו רשאי לבכר. היינו משום דס"ל דלא יוכל לבכר הו"ל אזהרת לאו. מ"מ אין שום הכרע משם. דאיכא למימר דההיא ברייתא אתיא כרבנן דריב"ב. אבל לדידן דקיי"ל כריב"ב אין בזה אזהרת לאו. אבל אין צריך לזה. דבלא"ה אין הכרע משם כמו שנתבאר:

ומעתה א"כ נתבאר דאין שום גמגום בדעת הגאונים ז"ל והרמב"ם וסייעתו ז"ל דקיימי ג"כ בשיטה זו. ויפה עשו שלא מנו לאו זה במנין הלאוין. וגם מה שהבין הרמב"ן ז"ל בדעת הבה"ג שכוונתו למנות עשה דאת הבכור בן השנואה יכיר. מלבד מש"כ בזה לעיל. בלא"ה מעיקר לשון הבה"ג ז"ל שכתב

משפט הבכורה. ולא כתב כלישנא דקרא בעשה זו

הכרת הבכורה. משמע שאין כוונתו לעשה דיכיר. אלא כוונתו למצוה שעל הב"ד לדון בדיני הבכורה. וכפי הנראה רמז בזה למה שאמרו בספרי שהבאתי לעיל לו משפט הבכורה מלמד שהבכורה יוצאה בדיינים. וכפי מה שביארנו לעיל ברייתא זו. ועל זה נתכוון ג"כ באזהרות אתה הנחלת שכתב בלשון מצוה זו

דין בכור ליטול פי שנים. כלומר שאינו אלא כדין שאינו מוטל אלא על הב"ד. ואין בזה מצוה פרטית על היחידים. לא מצות עשה ולא ל"ת. וכן מתבאר מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שלא הזכיר לשון הכרה כלל. מבואר שאין כוונתו למנות עשה דיכיר. אלא המצוה שעל הב"ד לדון בדין הבכורה. ומהאי טעמא שפיר מנאוה במנין הפרשיות כשאר מצות המוטלות על הצבור והב"ד. להכריח את אחיו היורשים ליתן לבכור פי שנים בנחלה. וראיתי באזהרות אתה הנחלת דמלבד מה שמנה **דין בכור ליטול פי שנים** כמשכ"ל. מנה ג"כ לקמן **משפט אהובה ושנואה**. והוא תמוה לכאורה. ואינו מובן מה כוונתו בזה. דלכאורה היינו הך. והיה נראה לומר דכוונתו בזה למנות לאו דלא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור. וזה כדעת הרמב"ן ז"ל. אלא דמלשונו לא משמע הכי. דא"כ הו"ל לכתוב בפירוש. לא יוכל לבכר. אבל לשון **משפט אהובה ושנואה**.

משמע דאין כוונתו אלא למנות דין הבכורה. שעל הב"ד לדון בין היורשים כמשפט הבכורה. וא"כ היינו זו המצוה עצמה שכבר מנאה. ואין זה לאו אלא עשה. אלא דמלבד שהדבר תמוה מה שמנה מצוה זו עצמה פעמים. בלא"ה אין לשונו מתוקן דהרי אין זה משפט האהובה והשנואה עצמן אלא משפט בניהן. וא"כ הו"ל למיכתב משפט בן אהובה ובן שנואה. אלא שאין לדקדק כ"כ בלשון אזהרות אלו. וגם מה שמנה מצוה זו עצמה פעמים אין זה מתמיה כ"כ באזהרות הללו. דבלא"ה מצינו שם הרבה מצות שנמנו פעמים ושלש. והדברים נעלמים וקשה מאוד לירד לסוף דעתו ז"ל. ואולי אפשר לומר דכוונתו כאן למנות בזה שתי מצות חלוקות ע"פ עניניהם החלוקים. האחת היא דין הבכורה שבין האחים היורשין הבאים לחלוק ירושתן מאביהם. שדינו של בכור ליטול פי שנים בע"כ של אחיו הפשוטים. ונפק"ל מדכתיב לו משפט הבכורה. וזהו שכתב. **דין הבכור ליטול פי שנים**. והמצוה השניי' היא הדין שיבין האב המוריש לבין בנו הבכור. שבא להעביר זכות בכורתו וליתנה לאחד משאר בניו. ונפק"ל מדכתיב לא יוכל לבכר וגו'. וזהו שכתב. **משפט אהובה ושנואה**. ולזאת כתבה בלשון זה. ולא כתב משפט בן האהובה ובן השנואה. משום שאין המשפט הזה בין הבנים. אלא בין האב והבן. ועיקר טענתו של האב ברצונו להעביר זכות הבכורה מן הבכור. סתמא דמילתא אינו אלא משום שהוא בן אשתו השנואה לו. ורוצה ליתן זכות זה לבנה של אשתו האהובה. וכדנקט קרא דין זה בענין זה. ולא דיבר הכתוב אלא בהווה. משום דהכי אורחא דמילתא:

ונראה שנמשך בזה כדרכו אחר הבה"ג ז"ל. ע"פ מש"כ בה"ג נוסחת כת"י רומי במנין הפרשיות. שבתחילה כתב בנוסחא זו **פרשת פרה אדומה**. **פרשת נחלות**. **ובת יורשת נחלה**. **פרשת תמידין** וכו'. ושוב כתב לקמן קרוב לסוף מנין הפרשיות שלו. **פרשת יפת תואר**. **פרשת בן סו"מ**. **פרשת משפט הבכורה**. **פרשת נחלות**. **פרשת מוציא שם רע**. וכו' עיי"ש. והוא תמוה מאוד לכאורה. שהרי כבר מנה פרשת נחלות לעיל מיני'. אבל נראה דפרשת נחלות דלעיל כוונתו לפרשת סדר נחלות שבסדר פנחס. שלפי הידוע מנין המצות של הבה"ג נסדר כסדר פרשיות התורה. כמש"כ במבוא (סי' ד' ובסי' ז' שורש חמישי) עיי"ש. ולכן כאן שכתב **פרשת פרה אדומה** שבסדר חוקת. ואח"כ כתב **פרשת תמידין ופרשת מוספין** שבסדר פנחס. מבואר **דפרשת נחלות** שכתב בינתים. היינו ג"כ אותה פרשת נחלות שבסדר פנחס. אבל פרשת נחלות שכתב אח"כ בין פרשת יפ"ת ופרשת בסו"מ ופרשת משפט הבכורה ופרשת מוציא ש"ר שכתובות בסדר תצא. ממילא מבואר דכוונתו לפרשת נחלות שבסדר תצא. והיינו מאי דכתיב שם והיה ביום הנחילו

את בניו וגו' לא יוכל לבכר וגו'. ומשום דס"ל שאין זו אזהרת לאו. לכן לא כתב כלישנא דקרא לא יוכל לבכר. כדי שלא יהא נשמע כאזהרת לאו. ואין זה לדעתו אלא משפט דין בכורה שבין האב לבנו הבכור. **ופרשת משפט הבכורה** שכתב. כוונתו לקרא דלו משפט הבכורה. והיינו דין הבכורה שבין הבכור ובין האחים הפשוטים. שחובת הב"ד להורידו לנחלה פי שנים בע"כ של האחים. ומשום ששני ענינים חלוקים הם מנאן שתים. ובלתי ספק שבנוסחת הבה"ג שלפנינו יד המגיהים שלא כהוגן היתה בה. ובכוונה השמיטו פרשת נחלות השניי' מדברי הבה"ג. משום שהיה נראה להם ככפולה ויתירה:

ועפ"ז נעמוד ג"כ על כוונת הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל שדבריו תמוהים מאוד לכאורה וכמש"כ. אבל עפ"ז דבריו מתבארים על נכון. ע"פ מאי דבלא"ה דבריו תמוהים לכאורה במה שכתב שם וז"ל ונראה שבעל הלכות גדולות נזכר בזו המצוה. שאמר בפרשיות המשלימות לו מצות עשה פרשת נחלות ופרשת משפט הבכורה עכ"ל עיי"ש. ולשון זה שהביא מדברי הבה"ג הוא תמוה טובא לכאורה דמאי ענין פרשת נחלות לפרשת משפט הבכורה שהן רחוקות הרבה זו מזו בתורה. דזו היא בסדר פנחס. וזו היא בסדר תצא. וגם במנין הפרשיות של הבה"ג רחוקות הן זו מזו. והוא מוכרח מצד עצמו שכן ראוי להיות לפי דרכו של הבה"ג שמנה הפרשיות כסדרן בתורה. והלא בין סדר פנחס לסדר תצא כתיבי בקרא הרבה מצות אחרות שמנה הבה"ג שם במנין הפרשיות שלו. ומלבד זה אינו מובן למה הביא הרמב"ן ז"ל כלל פרשת נחלות מדברי הבה"ג והלא לפי הצורך לענינו לא היה לו להביא אלא פרשת משפט הבכורה בלבד. אבל נראה ברור שהיתה נוסחת הרמב"ן ז"ל בדברי הבה"ג בזה כנוסחת כת"י רומי דמלבד פרשת נחלות שמנה לעיל במקומה הראוי. מנה אח"כ ג"כ פרשת נחלות עם פרשת משפט הבכורה. והבין הרמב"ן ז"ל דכוונת הבה"ג בזו לפרשת והיה ביום הנחילו וגו' לא יוכל לבכר וגו' וכמש"כ. ופרשת משפט הבכורה היינו מ"ע דיכיר. ובזה דברי הרמב"ן ז"ל נכונים היטב. ומתורץ על נכון גם מה שהקשינו לעיל על דבריו כמבואר. ומ"מ מה שהבין הרמב"ן ז"ל שכוונת הבה"ג בזה למנות ל"ת דלא יוכל לבכר ועשה דיכיר אינו מוכרח. ולא משמע הכי מלשון הבה"ג ז"ל כמש"כ אלא כוונתו כמש"כ בביאור דברי אזהרות אתה הנחלת. שבלתי ספק נמשך בזה אחר הבה"ג כדרכו. אף ע"פ שאין זה מסכים עם שיטת הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש שביעי) עיי"ש. ובמה שכתבנו בזה במבוא (סי' ז') בשורש זה עיי"ש. ואין להאריך בזה כאן:

מצוה כט

נותני מום ומשפטיהם. הכוונה לפרשת איש כי יתן מום בעמיתו וגו' (סו"פ אמור). כבר ביארנו לעיל (פרשה י"ד) דהכוונה בפרשה זו היא לדיני תשלומי נזק עיי"ש מה שנתבאר בזה. וגם הבה"ג ז"ל וכל סייעתו מנאוה פרשה בפ"ע במנין הפרשיות. ולא כללוה בכלל פרשת נזיקין שמנו וכדרכם בזה. וכבר ביארנו שם לעיל טעמם עיי"ש. אבל רבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו שע"פ עשה"ד לא מנאה. וכפי הנראה היינו משום דהוה ס"ל שם שאינה נמנית בפ"ע משום דהו"ל בכלל פרשת חובל בחבירו. כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אבל כאן חזר בו מזה ומנאה פרשה מיוחדת בפ"ע. ובודאי זה נכון לפי שיטתו. וכמו שנתבאר כבר לעיל בדברינו שם עיי"ש היטב. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **ומשפטיהם**. כוונתו למש"כ בסוף פרשה זו משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה וגו'. ובאזהרות אתה הנחלת כתב מצוה זו בזה הלשון. **ונתינת מום בנותני מומים**. והדברים תמוהים מאוד. דהרי אע"ג דכתיב בקרא כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו. מ"מ הרי כבר פירשו רז"ל דנתינה זו אינה אלא תשלומי ממון. וכדאמרינן (פ' החובל פ"ד ע"א). דבי רבי ישמעאל תנא אמר קרא כן ינתן בו ואין נתינה אלא ממון. ופרכינן עלה אלא מעתה כאשר יתן מום באדם הכי נמי דממון הוא. ומשני דבי ר"י קרא יתירא דרשי. מכדי כתיב ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. כן ינתן בו למה לי. ש"מ ממון וכו'. איידי דבעי מיכתב כן ינתן בו כתב נמי כאשר יתן באדם עיי"ש. ועכ"פ דבר מוחלט ומוסכם הוא ומקובל לרז"ל דליכא בחובל ונותן בחבירו מום אלא תשלומי ממון. ואיך כתב בענין המצוה **נתינת מום בנותני מומים**.

איברא דראיתי בפסיקתא זוטרתא (פ' משפטים) שכתב וז"ל. עין תחת עין ממון. שהיה ר"י אומר ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת. מקיש נזקי אדם לנזקי בהמה. מה נזקי בהמה בתשלומין אף נזקי אדם בתשלומין. ואם תאמר והא כתיב ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו ינתן בו ממש. רבי אליעזר אומר הואיל ונתכוין לתת בו מום אינו משלם ממון אלא נזק ינתן בו ממש. עין תחת עין מה הפרט מפורש מומין קבועין וראשי אברים בגלוי ומתכוין. אף כל כיוצא בהן אינו משלם ממון. אבל אם אינו מתכוין משלם ממון דמי עינו ודמי שינו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי מבואר דס"ל דמאי דכתיב ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. היינו כפשוטו ומשמעו שינתן בו מום ממש. אלא דאתי ר"א ופירשה דהיינו דוקא במתכוון. ורבי ישמעאל דאמר עין תחת עין ממון היינו בשלא במתכוון. ומדברי הפסיקתא זוטרתא שם מתבאר דס"ל דליכא מאן דפליג בהא על ר"א. וכולה סוגיא דריש פ' החובל בשלא במתכוון מיירי. והכי מיירי

כולהו תנאי דמייתי התם דקאמרי דמשלם ממון עיי"ש היטב. וא"כ גם דברי רבינו שמעון הגדול ז"ל בעל אזהרות אתה הנחלת נכונים שפיר דגם כוונתו כך היא. אלא דעיקר דברי הפסיקתא זוטרתא תמוהים מאוד והם נגד סוגיא ערוכה במקומו (ריש פ' החובל שם). דמייתי התם דברי רבי אליעזר אלו. דאמרינן התם תניא ר"א אומר עין תחת עין ממש. ופרכינן התם עלה. ממש ס"ד. ר"א לית ליה ככל הני תנאי. ומשני רב אשי לומר שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק עיי"ש. ופירש"י וז"ל אלא במזיק עינו של מזיק שיימינן. כמה הוא שוה לימכר עכשיו וכמה הוא יפה בלא עין. והיינו ממש דקאמר. עינו של מזיק נישומי' תחת עינו של ניזק עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דגם לר"א אין עין תחת עין ממש בשום ענין כלל. ומילתא אחריתא הוא דקאמר. ובאמת דבלא"ה הדבר קשה מאוד לומר דכולהו תנאי דהתם לא מיירו אלא בשלא במתכוון. דכל ההוכחות דמייתו הני תנאי התם לומר דלאו ממש אלא ממון. שייכי במתכוון כמו בשלא במתכוון עיי"ש. וא"כ דברי רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרותיו ודברי הפסיקתא זוטרתא מתמיהים מאוד:

והנה מקור דברי הפסיקתא זוטרתא שם הוא במכילתא (פ' משפטים פ"ח) עיי"ש. אלא דדברי המכילתא כמו שהם לפנינו הם קצת מגומגמים ואינם ברורים כ"כ ויש שם כמה ט"ס. ובמקום ר"א איתא שם רבי יצחק עיי"ש. אבל בילקוט שם איתא ר"א עיי"ש. ובהגהות הגר"א ז"ל שם סירס והגיה דברי המכילתא איפוך מהמבואר בגירסא שלפנינו עיי"ש. והר"ב זית רענן פירש גם דברי המכילתא ע"פ סוגיא דב"ק שם עיי"ש בדבריו. וזה דחוק טובא וגם זה הוא איפוך דברי הפסיקתא זוטרתא. שדבריו מבוארים בהדיא שהיתה לפניו הגירסא במכילתא כגירסא שלפנינו. ונקט הדברים כפשטן דלר"א עין תחת עין ממש במתכוון. וקרא דכאשר יתן מום באדם כן ינתן בו. היינו נתינת מום ממש ובמתכוון. וזו היא ג"כ דעת ר"ש הגדול ז"ל. אבל הדבר מתמיה מאוד דזהו נגד המבואר בהדיא בסוגיא דגמ' שם. וכנראה זהו מהמקומות שהכריעו כברייתא דמכילתא נגד תלמודין. וכמשכ"ל (פרשה כ"ז) דזו היא דרך הגאונים ז"ל בכמה דוכתי. עיי"ש. והנה ראיתי מקשים על תרגום אונקלוס שדרכו לתרגם ע"פ ההלכה כפי המקובל. אפי' במקום שזהו נגד פשטי' דקרא. וא"כ למה תרגם כאן עין תחת עין שן תחת שן עינא חלף עינא שינא חלף שינא. כפשטי' דקרא. ולא כפי ההלכה דאינו אלא ממון. ובתרגום יונתן תרגם כהלכה דמי עינא חלף עינא. וכן בכולם. אבל תרגומו של אונקלוס כאן צ"ע. אבל ע"פ מש"כ הדבר נכון. ע"פ המבואר ריש פ"ק דמגילה (ג' ע"א) דתרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ור"י עיי"ש. וא"כ שפיר תרגם ע"פ רבי אליעזר גם כאן דאמר עין תחת עין ממש ובמתכוון. וכמבואר במכילתא. ולהפסיקתא זוטרתא הכי ס"ל גם

לשאר תנאי. ולא אמרו דמשלם ממון אלא בשלא נתכוון. וא"כ גם מדברי המתרגם ראיה להר"ש הגדול ז"ל והפסיקתא זוטרתא. והגאונים ז"ל סמכו בהכרעת הלכה בפלוגתא דתנאי ע"פ המתרגם. כמש"כ בתשובות הגאונים (ליק. סי' מ"ה) בשם מר רב יהודאי גאון ז"ל. וז"ל אמר ריש מתיבתא כל היכא דפליגי רבנן במלתא ומתרגם אמר קרא כחד מנהון הלכתא כוותיה עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בתורתן של ראשונים (ח"ב ריש סי' א') בשם רב נטרונאי גאון ז"ל עיי"ש. וכן ראיתי להרמ"ה ז"ל בב"ב (פ"ג סי' רנ"א) שכתב דאף ע"ג דבעלמא קיימ"ל ר"מ ור"ש ורבי יהודה הלכה כר"י. הכא מסתברא כר"מ. דאונקלוס הגר מתרגם כוותי' עיי"ש. אבל מ"מ לא פלטינן בזה מתמיהא גדולה. כיון דהתם קאמר הכי בפשיטות כ"כ ופריך ממש ס"ד. ר"א לית ליה ככולהו תנאי. וגם רב אשי מסיק דאפי' לר"א לאו עין ממש קאמר קרא. וגם רבא ואביי דחקו לאוקמי דברי ר"א כשאר תנאי עיי"ש. היכי יתכן למידחינהו משום ברייתא דמכילתא. כיון דפסיקא להו דאי אפשר כלל לומר כן. ולכן דברי הר"ש הגדול ז"ל ופסיקתא זוטרתא צע"ג אצלי. איברא דבעיקר הסוגיא דהתם תמיהני טובא. דמאחר דבעיקר מאי דקאמר ר"א עין תחת עין ממש. לא הוקשה לו אלא משום שלא נראה לו לומר דר"א לית ליה ככל הני תנאי. א"כ מאי הועיל רב אשי במאי דקמשני שלא בא ר"א אלא לומר שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק. והא אכתי גם לפ"ז הקושיא זו עצמה במקומה עומדת. דהא כל הני תנאי דלעיל סברי דאין שמין אלא בניזק. וכמש"כ התוס' (שם ד"ה אלא) עיי"ש וברש"א שם. וא"כ עדיין קשה וכי ר"א לית לי' ככל הני תנאי. ועכצ"ל כמש"כ הר"ב ז"ר ע"פ המכילתא לפי פירושו. דגם לר"א יש חילוק בזה בין מתכוין לשאין מתכוין. דלא קאמר ר"א במזיק שמין אלא בשמתכוין וכעין הפרט. מומין הקבועין וראשי אברים ובגלוי עיי"ש. וא"כ איכא לאוקמי שאר תנאי דלא מיירו אלא בשלא במתכוין. ולא בהנך גווני. ולא פליגי עלי' דר"א. אלא דמלבד דמדברי התוס' שם לא משמע הכי עיי"ש. יותר קשה דא"כ אין צריך לזה כלל. דגם אם נימא דדברי ר"א הם כפשטן ומשמען דעין תחת עין ממש. ולא שום תשלומי ממון כלל. שפיר איכא למימר הכי דלא קאמר ר"א אלא בשמתכוין ובהני גווני דקתני במכילתא. וכל הני תנאי דלעיל לא מיירי במתכוין ובהנהו גווני. וכמו שחילק באמת בפסיקתא זוטרתא שם. ולא פליגי כל הני תנאי על ר"א אע"ג דעין תחת עין ממש דוקא קאמר. ובאמת דלפי מה שפסקו כל הפוסקים שבכל ענין אין שמין אלא בניזק ולא במזיק. ע"כ צ"ל דס"ל דר"א לחוד הוא דס"ל דבמזיק שמין אותן. אבל כל הני תנאי וסתם משנתנו פליגי עלי' בהכי. וס"ל דבכל ענין בניזק הוא דשמין. וכוותייהו קיי"ל. וא"כ הדבר תמוה דלמסקנא נמי תקשה אטו ר"א לית ליה ככל הני תנאי. ועכצ"ל אין

הכי נמי. וא"כ קושיא מעיקרא ליתא. ולמה לנו לאפוקי דברי ר"א מידי פשוטן. והכי נמי קשה לאוקימתא דרבא וכמבואר:

אמנם ראיתי בילקוט (משפטים. רמז של"ח) דגירסתו שם ר"א לית ליה דכולהו תנאי וכו' עיי"ש. וכך היא הגירסא בכל ש"ס כת"י. כמש"כ בדקדוקי סופרים שם עיי"ש. ושלא כגירסא שלפנינו דגרסינן ר"א לית ליה ככל הני תנאי. ולפ"ז ניחא שפיר דודאי לא פריך על מאי דר"א פליג על כל הני תנאי דלעיל. דבזה ליכא קושיא כ"כ. דאין הכי נמי דפליג ומה בכך. אלא דפריך אטו ר"א לית ליה כל הני ראיות והוכחות של כל הני תנאי דלעיל. ונהי דפליג עלייהו. אבל מה יענה על ראיותיהם שהביאו דע"כ עין תחת עין אינו ממש אלא ממון. ועל זה משני רב אשי דודאי ראיותיהם של כל הני תנאי אין עליהן תשובה. ועיקר הדבר ודאי מוכרח הוא דבתשלומי ממון סגי. ור"א דפליג עלייהו לא אתי אלא לומר דעין תחת עין ממש. דמעיקר דינא נתחייב המזיק עין ממש תחת עין הניזק. אלא דסגי ליה בכופר. כדילפינן לעיל בברייתא מדכתיב לא תקחו כופר לנפש רוצח וגו'. לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאין חוזרין. והילכך אין שמין אותו בניזק כדס"ל לכל הני תנאי. משום דס"ל דעין תחת עין לא עין ממש קאמר קרא אלא ממון. ומעיקר דינא אין על המזיק אלא תשלומי ממון תחת עינו של ניזק. וא"כ אין לשום אותו אלא בניזק. שהרי דמי עינו הוא משלם. אלא במזיק שיימינן משום דעין תחת עין ממש קאמר קרא. אלא שהתורה נתנה רשות למזיק לשלם כופר דמי עינו שיכול לפדות את עינו בדמים. וא"כ בדמזיק שמין. ובהכי אתי שפיר מאי דקשה טובא לרב אשי היכי מתפרש אליבי' מאי דקאמר ר"א בהדיא עין תחת עין ממש. כיון שאין עליו לשלם אלא דמים. ואע"ג דבעינו של מזיק שיימינן. מ"מ אין זה עין ממש תחת עין הניזק. כיון דמ"מ דמים הוא דמשתלם. וכבר נדחק בזה בפירש"י שם (ד"ה אלא במזיק) שכתב וז"ל והיינו ממש דקאמר עינו של מזיק נישומי' תחת עינו של ניזק עכ"ל עיי"ש. ואין זה מובן אטו קרא בשומא מיירי. הרי קרא בעיקר הגמול ותשלומי הנזק הוא דמיירי. דכתיב ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש עין תחת עין וגו'. וכתיב ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו שבר תחת שבר עין תחת עין וגו'. ואין שום רמז בקרא לשומא דנימא דעל השומא הוא דקאי. אלא דכיון דגמרינן מקרא דסגי בממון. ממילא מבואר דאי אפשר לתשלומי ממון בלא שומא. אבל בקרא לא מיירי בהכי כלל. ועוד כיון דלר"א מעיקר דינא הוא דבדמזיק שמין. היכי שייך לומר דקאמר קרא שנשום עינו של מזיק תחת עינו של ניזק. הרי בעינו של ניזק אכתי לא נזכר שומא כלל בשום דוכתא. והיכי יתכן לומר שצריך לשום עינו של מזיק תחת עין הניזק. גם לפירש"י צריך

לפרש עין תחת עין ממש דקאמר ר"א בענין אחר מפירושו בכל הסוגיא דהתם. שפירושו בכל מקום כפשוטו ומשמעו. וזה ודאי דחוק הרבה. אבל ע"פ מה שביארנו ודאי דברי ר"א דקאמר עין תחת עין ממש הוא כפשוטו. וכפירושו בכולה סוגיא דהתם. משום דס"ל לר"א דמעיקר דינא ודאי אם סימא את עינו מסמא את עינו. כפשטי' דקרא עין תחת עין ממש. אלא דמודה ר"א דמצי למיפרק נפשי' בדמים תחת עינו. כדנפק"ל מדכתיב לא תקחו כופר לנפש רוצח וגו' אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאינן חוזרין. והיינו דקאמר רב אשי אליבא דר"א לומר שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק וכמו שביארנו. ואפשר דלר"א אין ה"נ שאם לא רצה לשלם בשום ענין. מסמין את עינו כעיקר דינו. וזה קרוב לדעת הראב"ע ז"ל (פרשת משפטים). והרמב"ן ז"ל שם הביאו בתוספת ביאור. וז"ל ואמר ר"א כי כוונת הכתוב לומר שהוא חייב בכך אם לא יתן כפרו. והכתוב אסר עלינו שלא נקח כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות אבל נקח כופר ממי שהוא רשע לכרות אבר מאבריו. ולכן לא נכרות אותו לעולם. אבל ישלם כדי דמיו. ואם אין לו יהיה עליו חוב עד שתשיג ידו ונגאל עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי ר"א לפי שינויא דרב אשי וכמו שנתבאר:

ומעתה עפ"ז נכונים היטב דברי הר"ש הגדול ז"ל באזהרותיו ודברי הפסיקתא זוטרתא. וס"ל דהלכה כר"א משום דחזינן דאמוראי רבא ואביי ורב אשי מפרשי טעמי'. וכיו"ב ממש כתב הכ"מ (פ"ה מהלכות עבדים הט"ו) אליבא דהרמב"ם ז"ל עיי"ש. ואין שום סתירה לדבריהם מסוגיא דתלמודא שם. אלא דבפסיקתא זוטרתא הוסיף ע"פ המכילתא לחלק בין מתכוין לשאין מתכוין. דבשאין מתכוין מעיקר דינא אין לו לשלם אלא ממון כמו מכה בהמה. אבל מתכוין מעיקר דינא מיחייב עין תחת עין ממש. אלא שהתורה נתנה לו רשות לשלם כופר. ואם בשום ענין אין לפרוע ממנו הכופר. קאי על עיקר דינו לשלם עין ממש תחת עין. וזו היא ג"כ דעת התרגום אונקלוס ודעת הר"ש הגדול ז"ל. ובהכי ניחא נמי שפיר שלא יהיו דברי הפסיקתא זוטרתא סותרים זה את זה. דבפרשת אמור כתב וז"ל שבר תחת שבר יכול ממש. הרי שהיה סומא וסימא איך מקיים בו עין תחת עין אין לי אלא ממון וכו'. וכן הוא אומר ולא תקחו כופר וגו' אבל לאברין אתה לוקח כופר עכ"ל עיי"ש. ולכאורה דבריו סותרים זא"ז תכלית סתירה אבל לפמש"כ ניחא שפיר. ומש"כ שם יכול ממש כונתו יכול ממש דוקא. ואין לו תקנה אחרת כלל. הרי שהיה סומא מאי איכא למימר. אלא ודאי יש לו תקנה בכופר ממון. ועכ"פ מבואר דדברי המכילתא אין סותרים לתלמודין. ודברי ר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנתלת נכונים:

מצוה ל

והאונס. והמפתה בהנכיל. מוציא דבה לענוש. פרשת אונס ופרשת מפתה לענין תשלומי חמשים כסף קנס. ופרשת מוציא שם רע לענין תשלומי מאה כסף קנס ולמלקות כדכתיב ויסרו אותו וגו'. וכמו שאמרו בספרי (תצא) ובפ"ד דכתובות (מ"ו ע"א) עיי"ש. ומנאום ג"כ הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. שהן מצות המוטלות על הצבור והב"ד. וגם הרמב"ם וסייעתו ז"ל מנאום במנין העשין. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. ומונה אותן במנין הלאוין כמו כל העונשין וכל כיו"ב. וכמו שנתבאר בפתיחה להעונשין (סימן ה') ובפתיחת הפרשיות עיי"ש. וזו היא ג"כ שיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל. ובאונס ובמוציא שם רע איכא ג"כ לאוין המוטלין על היחידים. וכבר נמנו לעיל במנין הלאוין (ל"ת רע"ו רע"ז) עיי"ש. ושם נתבאר ג"כ מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל עשין דולו תהיה לאשה ומהר ימהרנה לו לאשה במנין העשין עיי"ש. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד מנה רבינו הגאון ז"ל פרשיות הללו. פרשת אונס ומפתה (דבור לא תנאף) ופרשת מוציא ש"ר (דבור לא תשא). ודבריו שם צריכין ביאור. וכבר ביארנום שם במנין הלאוין עיי"ש:

וגם הר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת מנה שלש מצות אלו. אלא שדבריו ז"ל צ"ע במש"כ שם במוציא שם רע **ומשים עלילות לענשו בממון** עיי"ש. דקדק בלשונו בממון דוקא. ומשמע דס"ל דליכא במוציא ש"ר אלא עונש ממון מאה כסף בלבד. וזה תמוה מאוד דהא מילקא נמי לקי מדכתיב ויסרו אותו וגו'. וכמבואר בהדיא בספרי ובתלמודין (בכתובות שם). ובירושלמי (כתובות שם). ובתוספתא (פ"ב דערכין). וגם בתרגום יונתן עיי"ש. וכן כתב בפסיקתא זוטרתא (פ' תצא) ויסרו אותו במכות עיי"ש. אבל נראה שדבריו נכונים. דכיון דאמרינן התם בכתובות אזהרה למוציא שם רע מנ"ל ר"א אומר מלא תלך רכיל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ (לאוין ש"א). ובחבורו הגדול (פ"ג ה"א מהלכות נערה בתולה) עיי"ש. ובסמ"ג (עשין נ"ה) ובחנוך (מצוה תקנ"ג) עיי"ש. והרשב"ץ ז"ל (זה"ר. לאוין סי' ל"ב) עיי"ש. ואע"ג דשם בכתובות פליג רבי נתן עלי' דר"א. וס"ל דאין מוציא שם רע בכלל אזהרה זו. ואזהרת מוציא ש"ר לא נפק"ל אלא מדכתיב ונשמרת מכל דבר רע עיי"ש. מ"מ נקטו כולם אזהרת מוציא ש"ר מלאו דלא תלך רכיל. וכבר הרגיש בזה בכ"מ (בהלכות נע"ב שם) מנ"ל להרמב"ם ז"ל הכרעה זו כר"א ושלא כר"נ. אבל מש"כ שם בזה אין דבריו מספיקים עיי"ש. וגם הרמב"ן ז"ל בלאוין מחודשים שלו (מצוה י"א) מנה לאו דונשמרת מכל דבר רע לענין אחר עיי"ש ובזה"ר להרשב"ץ ז"ל (לאוין סי' ס"ה). ומבואר דס"ל ג"כ דנקטינן כר"א ושלא כר"נ עיי"ש בדבריו. וגם מדברי הרמב"ם (הלכות סנהדרין פכ"א ה"א). ומדברי הסמ"ג (עשין ק"ו) מתבאר דס"ל דנקטינן

בזה כר"א ולא כר"נ עיי"ש. ולשיטתייהו אזלי. אבל מדברי הסמ"ק (סי' רכ"ד) מתבאר דנקט עיקר כר"נ דלא תלך רכיל הוא אזהרה לב"ד שלא יהא רך לזה וקשה לזה עיי"ש. ולפי הנראה דלהכי נקטו רוב הראשונים ז"ל לעיקר כר"א לגבי ר"נ משום דר"א הוא מארי' דגמרא טפי מר"נ האמורא בר פלוגתי' כידוע. ואכמ"ל בזה יותר. וכיון דמלקות דמוציא שם רע היא משום לאו דלא תלך רכיל. הרי כבר מנה באזהרות אתה הנחלת לאו זה דלא תלך רכיל עיי"ש. והמלקות לא הוצרך למנות עוד כמו שלא מנה מלקות דשאר חייבי לאוין שבמלקות משום שכבר מנה שם פרשת מלקות. שכוללת עונשי מלקות של כל חייבי לאוין שבמלקות. כמו שעשו כל שאר הראשונים ז"ל מוני המצות בענין זה. וגם עיקר מלקות של מוציא שם רע דנפק"ל מדכתיב בי' ויסרו אותו לא נפק"ל דהיינו מלקות אלא בגזירה שוה מפרשת מלקות כמבואר בכתובות שם עיי"ש. וא"כ אין זה אלא גילוי דגם הוא הו"ל בכלל פרשת מלקות. והרי כבר מנה באזהרות שם פרשת מלקות. והילכך לא מנה כאן במוציא ש"ר אלא עונש מאה כסף קנס. ודבריו מדוקדקים היטב במש"כ ומשים עלילות **לענשו בממון**. דרק עונש זה הוא שהוצרך למנות ולא עונש מלקות. ועי' מה שביארנו בענין זה בפתיחת העונשין (סי' ג' ד' ה').

מצוה לג

ומחזקת מבושים להשכיל. כתיב (פרשת תצא) כי ינצו אנשים וגו' וקרבה אשת האחד וגו' והחזיקה במבושיו וקצותה את כפה וגו'. כבר נתבאר (לעיל פרשה י"ד) דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות מצות עשה שעל הב"ד לדון בדיני תשלומי דמי בושת. כדדרשינן הך קרא בב"ק (סו"פ כיצד הרגל ור"פ המניח ור"פ החובל) ועוד שם לקמן (פ"ח ע"א). ובסנהדרין (פרק הנחנקין פ"ו ע"א) עיי"ש דמבואר דלכ"ע הך קרא לא מיירי אלא בתשלומי ממון דמי בושת. ומה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל גם לאו דלא תחוס עינך האמור בענין זה בהך קרא. הדבר מבואר דאזיל לשיטתו דבכל כיו"ב אחר שמנה העשה שמפורש בה עיקר ענין המצוה שוב אין הלאו נמנה. כמבואר בשרשים (מבוא סי' ז' שורש ששי) עיי"ש. והרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין רמ"ז. לאוין רצ"ג) מנה העשה והלאו הללו לענין נרדף להצילו מיד הרודפו להרגו בנפשו של רודף עיי"ש. וכן כתב בחבורו הגדול (פ"א מהל' רוצח ה"ז וה"ח). וז"ל שם הרודף אחר חבירו להרגו וכו' אם יכולים להצילו באבר מאברי הרודף וכו' עושין. ואם אינם יכולין לכוין ולהצילו אא"כ הרגוהו לרודף. הרי אלו הורגין אותו אע"פ שעדיין לא הרג שנא' וקצותה את כפה לא תחוס עינך וכו'. ענין הכתוב שכל החושב להכות את חבירו הכאה הממיתה אותו מצילין את הנרדף בכפו של רודף. ואם אינם יכולין מצילין אותו אף בנפשו שנאמר לא תחוס

עיניך עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דמן העשה דוקצותה את כפה לחודה לא שמעינן אלא המצוה להצילו באחד מאבריו של הרודף. אבל להצילו בנפשו של הרודף כשאינם יכולים להצילו באחד מאבריו. לא שמענו אלא מן הלאו של לא תחוס עינך. וא"כ כל שאינם יכולים להצילו באחד מאבריו. אף ע"פ שהיו יכולים להצילו בנפשו של רודף ולא הצילוהו. לא עברו בזה אלא בל"ת דלא תחוס עינך בלבד ולא בעשה דוקצותה את כפה. ולפ"ז לפום הך דרשא גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אע"פ שכבר נמנה העשה יש למנות גם הלאו. כיון שהלאו כולל ענין חדש שאינו בכלל העשה. אלא שיש לומר דכיון דמלבד זה כשיכול להציל ולא הציל עובר ג"כ בלאו דלא תעמוד על דם רעך. כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם לקמן (הי"ד) עיי"ש. א"כ כיון שכבר נמנה לאו דלא תעמוד על דם רעך שוב אין לאו דלא תחוס עינך נמנה לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כמבואר בשרשים (מבוא סי' ז' שורש ששי ותשיעי) עיי"ש:

איברא דעפ"ז גם העשה דוקצותה את כפה ראוי שלא תבוא במנין לשיטת רבינו הגאון ז"ל. כיון דבלא"ה הו"ל בכלל לאו דלא תעמוד על דם רעך שכבר מנה (לאוין ס"א). אלא דזה אינו אלא להרמב"ם ז"ל דעשה ול"ת אלו מיירי בהצלת הנרדף מידי הרודף אחריו להרגו. אבל אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל. דא"כ הו"ל למנות מצוה זו במנין שאר העשין המוטלות על היחידים. אלא דעתו דקאי על מצות הב"ד לדון בדין תשלומי דמי בושת וכמו שביארנו. וכבר השיג הראב"ד ז"ל שם על דברי הרמב"ם ז"ל בזה. וכתב וז"ל אמר אברהם בספרי דריש לה הכי עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה לומר דהרמב"ם ז"ל נמשך בזה אחר הספרי (פ' תצא) דמוקי להך קרא בהכי. אבל תלמודין לא ס"ל הכי אלא מוקי קראי לתשלומי דמי בושת. כמבואר בכמה דוכתי כמשכ"ל. ואין לנו אלא מה שאמרו בתלמודין. ובמגדל עוז שם הבין דהראב"ד ז"ל לסייע לדברי הרמב"ם ז"ל הוא בא ולהראות מקורו. וכן משמע מדברי הכ"מ שם עייש"ה. אבל הדבר ברור כדכתיבנא וכן מצאתי לקצת אחרונים ז"ל שהבינו כן כוונת הראב"ד ז"ל כמש"כ. ובהגהות מיימוני שם כתב על דברי הרמב"ם שם וז"ל בספרי כחכמים שדורשים כן לגבי רבי יהודה דאמר נאמר כאן לא תחוס ונאמר בעדים זוממין לא תחוס מה להלן ממון אף כאן ממון. ורש"י תפס שיטתו בפי' החומש כר' יהודה שהוא יחיד עכ"ל עיי"ש. ודברים אלו לקוחים הם מדברי הסמ"ג (עשין ע"ז) שהשיג שם על דברי רש"י ז"ל שם שפירש הך קרא כדברי ר' יהודה שם בספרי דיליף בגז"ש דלא תחוס מעדים זוממין דלא מיירי קרא אלא בתשלומי ממון דהיינו דמי בושת. ושבק דברי ת"ק דמוקי לקרא ברודף שניתן להצילו בנפשו. ודבריו תמוהים לכאורה טובא. דאין זו קושיא על פירש"י אלא על תלמודין. דבכמה

דוכתי נקט הך קרא כדקאמר רבי יהודה ולא כחכמים. אלא שראיתי להסמ"ג גופי' (לאוין קס"ה) שכבר כתב דמסוגיא דסנהדרין (פרק בן סו"מ ע"ג ע"א) מבואר דהעיקר כדמוקי רבי יהודה להך קרא עיי"ש ובביאורי הרש"ל ז"ל שם. שדבריו מוכרחין בכוונת דברי הסמ"ג שם עיי"ש היטב. ודברי הגהות מיימוני תמוהים בזה שהביא דברי הסמ"ג לסייע דעת הרמב"ם ולא ראה דהסמ"ג גופי' חזר בו והסכים לפירש"י:

ואמנם מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' (פ"א מהלכות חובל ומזיק ה"ט) מתבאר דס"ל דאפי' לת"ק דר"י (בספרי שם) אף ע"ג דמוקי קרא לרודף שניתן להצילו בנפשו. מ"מ מודה לר"י דיש בכלל הך קרא גם דין תשלומי דמי בושת עיי"ש בדבריו. וכן מבואר בהדיא בפתיחת פיה"מ להרמב"ם (סדר זרעים ד"ה וכאשר וכו') עיי"ש בדבריו. ועפ"ז מיתרצי שפיר כל הני דוכתי שהבאתי לעיל דמבואר דלתלמודין ס"ל דהך קרא אתי לדין תשלומי דמי בושת דלא יקשה משם לדעת הרמב"ם ז"ל כאן. ולפ"ז אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו אתו שפיר דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנה מצוה זו אלא במנין הפרשיות לענין דין תשלומי ממון דמי בושת אע"ג דקרא קאי נמי על מצות הצלת הנרדף דהו"ל מצוה המוטלת גם על כל יחיד. משום דלענין זה בלא"ה יש בו ג"כ לאו דלא תעמוד על דם רעך שכבר נמנה במנין הלאוין המוטלים על הכל כמשכ"ל. אלא שאין אנו צריכין לזה לרבינו הגאון ז"ל. דבלא"ה בפשיטות נראה לומר דדעתו בזה כדעת רש"י והראב"ד ז"ל והסמ"ג דס"ל דלפום תלמודין אין לנו בהך קרא אלא דין ממון תשלומי דמי בושת בלבד. כדברי רבי יהודה בספרי שם. ומדברי הה"מ (פ"ט מהלכות גניבה ה"ז) מבואר דס"ל ג"כ שכן עיקר. וגם בכונת הראב"ד ז"ל בהשגתו כאן הבין כדכתיבנא עיי"ש:

ובעיקר דברי הרמב"ם ז"ל דס"ל דביכול להצילו באחד מאבריו ליכא אלא עשה דוקצותה את כפה בלבד אבל ל"ת דלא תחוס עינך ליכא אלא בשאינו יכול להצילו אלא בנפשו. אף ע"פ שנראה שמקורו גם בזה מדברי הספרי שם. שאמרו שם וקצותה את כפה מלמד שאתה חייב להצילה בכפה. מנין שאם אין אתה יכול להצילה בכפה הצילה בנפשה. ת"ל לא תחוס עינך עיי"ש. הרי דביכול להצילה בכפה אין לנו אלא עשה דוקצותה את כפה בלבד. מ"מ הדבר תמוה שנראין דבריו כסותרין זא"ז למש"כ שם (הלכה ט"ו) וז"ל הרואה רודף אחר חבירו להרגו או אחר ערוה לבועלה ויכול להציל ולא הציל. הרי זה בטל מצות עשה שהיא וקצותה את כפה. ועבר על שני לאוין על לא תחוס עינך ועל לא תעמוד על דם רעך עכ"ל עיי"ש. הרי שכאן סתם ולא חילק כלל בדבר. ומשמע ודאי מדבריו אלו דבכל ענין אפי' יכול להצילו באחד מאבריו נמי עובר גם בל"ת דלא תחוס עינך. אם עבר ולא הצילו. ומלבד שדבריו סותרין זא"ז באותו ענין ובאותו פרק עצמו.

דבריו אלו הם ג"כ נגד ברייתא דספרי שם. אמנם לזה נראה עפמש"כ הרמב"ם ז"ל עוד שם לעיל (הלכה י"ג) וז"ל כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך. אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה. אבל אין ב"ד ממיתין אותו עכ"ל עיי"ש. וכבר תמה עליו בטור (חו"מ סי' תכ"ה) וכתב וז"ל ואיני יודע כיון שחייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו עכ"ל. ובב"י ובבדה"ב שם נדחק מאוד לתרץ דברי הרמב"ם אלו. וכ"כ ביותר ביאור בכ"מ שם וז"ל כל היכול להציל וכו' שם סנהדרין (ע"ד ע"א) רבי יונתן ב"ש אומר רודף שהיה רודף אחר חבירו להרגו ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל. כלומר ולא הצילו אלא בנפשו. נהרג עליו. ומשמע לרבינו דאי אפשר לומר שב"ד ממיתין אותו. שמאחר שלא נתכוון אלא להציל לא שייכא ביה התראה. ולא נקט ר"י בן שאול נהרג עליו אלא לומר שהוא חייב מיתה לשמים עכ"ל עיי"ש. ובמל"מ שם כתב עליו שדבריו צריכין תלמוד עיי"ש. ולא ביאר מאי הוקשה לו. והנה בעיקר הסברא ודאי דברי הכ"מ נכונים. וכיו"ב ראיתי להרא"ש ז"ל שכתב (סופ"ב דב"ק סי' י"ז) וז"ל אמר רבה הניח גחלת על לבו של חבירו ומת פטור ואפילו אם התרוהו וקבל התראה. דלפי סברת העולם היה לו לסלק ולא להניח לעצמו למות כדי שיהרג חבירו עכ"ל עיי"ש. וזה ממש כסברת הכ"מ. דכיון שלא נתכוון אלא להציל אין בהתראה כלום. דלפי סברת העולם אי אפשר שיתחייב מיתה על זה. איברא דמפירש"י ושאר ראשונים ז"ל שם לא משמע הכי. אלא מדינא פטור. משום שהיה לו לסלקה. והוא כהורג את עצמו עיש"ה. וא"כ מההיא דבב"ק אין ראיה לסברא זו מעיקר הסוגיא אלא דמ"מ סברת הרא"ש ז"ל היא כסברת הכ"מ ועי' בכנה"ג (חו"מ סי' תכ"ה ס"ק כ"ג) מה שהקשה על הכ"מ. ואשתמיטתי' דברי הרא"ש ז"ל. אלא דעיקר דברי הכ"מ אינם מספיקין לפרש דברי הרמב"ם ז"ל. דודאי ממש"כ הרמב"ם ז"ל הרי זה שופך דמים. משמע שרצה לומר שחיובו בידי אדם. כדכתיב שופך דם האדם באדם דמו ישפך. וגם מדכתב וחייב מיתה אבל אין ב"ד ממיתין אותו. לא משמע כלל שאין חיובו אלא בדיני שמים. דא"כ פשיטא שאין רשות לב"ד להמיתו ככל חייבי מיתה בידי שמים. אלא הכי הו"ל לומר בהדיא פטור ממיתת ב"ד וחייב בדיני שמים וכיו"ב. וגם לישנא דרבי יונתן ב"ש דקאמר נהרג עליו לא משמע מיתה בידי שמים כלל. וגם מה שרצו קצת אחרונים לומר בדעת הרמב"ם ז"ל דודאי לרבי יונתן ב"ש אם יכול להציל באחד מאבריו חייב מיתת ב"ד. אלא דהרמב"ם ז"ל לא פסק כוותי'. אלא ס"ל דרבנן פליגי עלי' וסברי דלא מיחייב אלא בדיני שמים. ופסק כרבנן. אינו נכון מטעם שביארנו. דמלשון הרמב"ם ז"ל לא משמע הכי. ובפרט לפי המבואר בפירש"י והרמ"ה ז"ל (פרק ארבע מיתות נ"ז ע"א) דלרבנן דר"י ב"ש מותר

לגמרי אפילו לכתחילה להציל בנפשו. אפילו יכול להנצל באחד מאבריו עיי"ש. ואין כאן מקום להאריך בזה:

אמנם לדידי נראה דדברי הרמב"ם ז"ל הם כפשטן. דודאי מעיקר דינא חייב מיתת ב"ד. וכדקאמר רבי יונתן ב"ש דנהרג עליו. כלומר מדינא בר חיוב מיתת ב"ד הוא. ופסק הילכתא כוותי'. וכן כתב הרמ"ה ז"ל שם דקיי"ל כוותי' עיי"ש בדבריו. ומ"מ שפיר כתב הרמב"ם ז"ל אבל אין ב"ד ממיתין אותו. ע"פ מאי דאמרינן (ר"פ החובל פ"ד ע"א) אבייי אמר עין תחת עין ממון אתיא מדתנא דבי חזקיה. דתנא דבי חזקיה עין תחת עין נפש תחת נפש ולא נפש ועין תחת עין. ואס"ד ממש זימנין דמשכחת לה עין ונפש תחת עין. דבהדי דעויר ליה נפקא ליה נשמתי'. ופריך עלה התם ומאי קושיא. ודילמא מימד אמדינן ליה אי מצי מקבל עבדינן. ואי לא מצי מקבל לא עבדינן. ואי אמדינן דמצי מקבל ועבדינן ליה ונפק רוחי'. אי מיית לימות. מי לא תנן גבי מלקות אמדוהו ומת תחת ידו פטור עיי"ש. הרי דגם במחסרו רק אבר אחד נמי יש בו סכנת נפש שאפשר שימות בכך. ואפילו למאי דדחי ליה. מ"מ אומד ב"ד עכ"פ בעי. ואפילו ע"י אומד אינו ברור שאין בדבר סכנה. וא"כ בהצלת הנרדף מתחת ידי הרודפו דזמנו בהול. וליכא שהות לאומד. לעולם יש בדבר סכנת נפש אפילו בהצלה ע"י אחד מאבריו וראיתי בפסקי ריקאנטי (סי' ת"ע) שכתב וז"ל אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ לך אבר אחד שאינך מר בו. או אמית ישראל חברך. יש אומרים שחייב להניחת לקצץ לו האבר הואיל ואינו מת בו. וראי' מדאמרינן בגמרא (פ"ב דע"ז כ"ח ע"ב) החש בעינו מותר לכחלה בשבת. ומפרש טעמא משום דשורייקי דעינא בליבא תלו. משמע הא אבר אחר לא. והשתא יבוא הנדון בק"ו ומה שבת שחמורה שאין אבר אחד דוחה אותה נדחית מפני פקוח נפש. אבר אחד שנדחה מפני השבת. אינו דין שנדחה מפני פקוח נפש עכ"ל עיי"ש. ובתשו' הרדב"ז ז"ל (ח"ג סי' תרכ"ז) הביא הדברים שלא בשם אומרם. והשיג עליו דק"ו פריכא הוא מכמה טעמי שביאר שם עיי"ש. ושוב כתב בתוך דבריו וז"ל ותו דהתורה אמרה פצע תחת פצע כויה תחת כויה. ואפי' הכי חששו שמא ע"י הכויה ימות והתורה אמרה עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין. ולכך אמרו שמשלם ממון והדבר ברור שיותר רחוק הוא שימות מן הכויה יותר מעל ידי חתיכת אבר. ואפי' הכי חיישינן לה. כ"ש בנידון דידן וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו אלו תמוהים טובא לכאורה. דהדבר מבואר שכוונתו היא לסוגיא דר"פ החובל שם. והרי שם לא נזכרו כלל לא פצע תחת פצע ולא כויה תחת כויה. ולא הביא תנא דבי חזקיה ראי' אלא מדכתיב עין תחת עין נפש תחת נפש. ובעין הרי כתב גם בפסקי ריקאנטי שיש סכנה. אלא שהוכיח (מההיא דפ"ב דע"ז שם) דדוקא

בעין אבל בשאר אברים ליכא סכנה. וא"כ תנא דבי חזקיה שפיר הוכיח מדכתיב עין תחת עין נפש תחת נפש ולא עין ונפש תחת עין. וע"כ אין עין תחת עין אלא ממון ולא עין ממש. ונשמע מזה דה"ה לשן תחת שן יד תחת יד וגו' פירושם ממון. ולא שן ויד וכויה ופצע ממש. ואין מקום כלל לדברי הרדב"ז ז"ל. אבל נראה דכוונתו דע"כ ודאי גם בשאר כל האברים דכתיבי התם איכא סכנה. דאל"כ היכי מייתי תנא דבי חזקיה מהתם ראי' לכולהו דלאו ממש קאמר קרא אלא ממון. ודילמא שן תחת שן ויד תחת יד ואחריני דכתיבי התם היינו ממש. ולא סגי להו בתשלומי ממון. וכדמשמע ודאי פשטי' דקרא. ובעין דוקא הקיל הכתוב משום שאי אפשר לקיים בו משפט זה. משום דהו"ל עין ונפש תחת עין. אלא דאיידי דכתיב בכולהו אינך הך לישנא דתחת. כתיב נמי בעין. אע"ג דודאי בעין סגי לי' בתשלומי ממון. וכדאמרינן נמי התם לעיל מיני' איידי דבעי מיכתב כן ינתן בו כתב נמי כאשר יתן מום באדם עיי"ש. והכי נמי אמרינן התם איידי דכתיב יד ביד כתב נמי רגל ברגל. וכן לקמן (שם פ"ח ע"א) איידי דכתיב לא יומתו אבות על בנים כתב נמי ובנים לא יומתו על אבות עיי"ש. וכיו"ב שם לעיל (נ"א ע"א) ובכמה דוכתי. אלא ודאי עכצ"ל דהוכחה זו עצמה דמייתי תנא דבי חזקיה בעין תחת עין שייכא נמי בשאר אברים דכתיב בהו הך לישנא דקרא התם בההיא פרשה. שהתורה אמרה שן תחת שן. ולא שן ונפש תחת שן. יד תחת יד. ולא יד ונפש תחת יד. אלא ודאי שן תחת שן יד תחת יד היינו ממון ולא יד ושן ממש. וכן בכולהו. וא"כ מתבאר מזה דע"כ בכלהו איכא סכנת נפש. כן נראה ע"כ בכוונת הרדב"ז ז"ל:

אלא דלא השיב כלום על ראייתו של מהר"ם ריקאנטי ז"ל (מההיא דפ"ב דע"ז שם) דמוכח מהתם דדוקא בעין איכא סכנת נפש ולא בשאר אברים. אבל באמת דברי הריקאנטי תמוהים אצלי. דהרי מסתמא ודאי קציצת אבר דמיירי בי' התם שאמר השלטון לקצצו היינו ע"י חרב או סכין. וא"כ הרי בהדיא מבואר בההיא סוגיא דע"ז גופא (כ"ח ע"א) דאמר שמואל האי פדעתא סכנתא ומחללין עלי' את השבת. ופירש"י פדעתא פצע מכת חרב עיי"ש. והיינו בכל האברים. ובמכה שעל גב היד וגב הרגל מבואר שם דאפילו שלא ע"י ברזל איכא סכנתא ומחללין עליה את השבת עיי"ש ובמש"כ התוס' שם (ד"ה מכה). וא"כ כ"ש בקציצת יד או הרגל כולה. או אפי' אצבע אחד. ומההיא שאמרו עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת משום דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו. אין שום ראי'. דהתם להכי נקט עינא משום דחולי זה לא שייך אלא בעין ולא בשאר אברים. אבל ודאי בנטילת וקציצת אבר איכא סכנת נפש בכל האברים כולם. ודברי הריקאנטי

תמוהים אצלי טובא. ודבריו צ"ע לענ"ד. ועכ"פ מתבאר דבקציצת אחד מהאברים אי אפשר בלא סכנת נפש. ויש מקום לחוש שבכך ימות והו"ל כהצלה בנפשו:

ומעתה עפ"ז נראה דזו היא כוונת הרמב"ם ז"ל שכתב כל היכול להציל באחד מאבריו ולא טרח בכך. אלא הציל בנפשו של רודף הרי זה שופך דמים. וחייב מיתה. אבל אין ב"ד ממיתין אותו. שכוונתו בזה כפשוטו לומר דאע"ג דודאי אם היה הדבר ברור אצלנו שאם היה מצילו באחד מאבריו לא היה ממיתו בכך. ולא היה בא בזה לידי שפיכות דמים. והוא לא כן עשה אלא הציל בנפשו של רודף. היה מתחייב מיתת ב"ד בכך כהורג את הנפש. מ"מ השתא שאין זה ברור אצלנו. משום שאי אפשר לקציצת אבר מכל האברים בלא סכנת נפש. וא"כ אפשר שגם הצלה באבר אחד מאבריו הו"ל הצלה בנפשו. ונמצא דבמה שהצילו בנפשו אין זה אלא כאילו גברא קטילא קטיל. לאו בר חיוב מיתת ב"ד הוא בכך. וא"כ מעיקר דינא ודאי כל שיכול להציל באחד מאבריו. והוא לא טרח בכך אלא הציל בנפשו הרי זה חייב מיתת ב"ד כשופך דמים. אלא דמ"מ אין ב"ד ממיתין אותו. משום שאי אפשר לנו לדעת אם גם בהצלה ע"י אחד מאבריו לא היה מת בכך. ולא קים לן בגווי' אם לא גברא קטילא קטיל. ועפ"ז דברי הרמב"ם ז"ל מדוקדקים היטב. שכתב שחייב מיתה והיינו מיתת ב"ד כדין שופך דמים. ומ"מ אין ב"ד ממיתין אותו מטעם שנתבאר. ואין מקום לקושית הטור והדברים ברורים. ומעתה עפ"ז ממילא מתבאר ג"כ שאין דברי הרמב"ם ז"ל סותרין זא"ז. דאע"ג דודאי כל שיכול להציל באחד מאבריו אין עליו אלא עשה דוקצותה את כפה. ובשאינו יכול להצילו אלא בנפשו אין עליו אלא ל"ת דלא תחוס עינך. מ"מ שפיר כתב לקמן בדרך כלל הרואה רודף אחר חבירו להרגו וכו' ויכול להציל ולא הציל הרי זה בטל מצות עשה שהיא וקצותה את כפה. ועבר על שני לאוין על לא תחוס עינך וכו'. דמשמע ודאי דבכל ענין כן הוא. בין שיכול להציל באחד מאבריו ובין שאינו יכול להצילו אלא בנפשו. והיינו משום דכיון דעכ"פ לדידן אין הדבר ברור אצלנו אם גם ההצלה באחד מאבריו לא תהיה הצלה בנפשו. אלא דמ"מ אמרה תורה וקצותה את כפה. ואם תמות בכך תמות ואין לנו לחוש לזה. א"כ הרי יש בכלל זה גם אזהרת לא תחוס עינך. וכן כשאינו יכול להצילו אלא בנפשו. והוא לא הרגו. אלא קצץ בו אבר אחד בלבד. אלא דע"י קציצת האבר נפחה רוחו ומת קודם שהספיק להרוג את הנרדף. הרי ודאי לא עבר בכך על הלאו דלא תחוס עינך. משום דהרי הצילו בנפשו ע"י קציצת האבר. ומעיקרא בהצלה באחד מאבריו נמי יש בה צד הצלה בנפשו. כיון שאי אפשר לה בלא סכנת נפשו. וא"כ שייכא עשה דוקצותה את כפה גם במקום שאינו יכול להציל אלא בנפשו. ומ"מ שפיר אמרו בספרי שם דאם לא הוה כתיב אלא וקצותה

את כפה. ה"א דלא מחייב להציל אלא באחד מאבריו. אבל לא להציל בנפשו. דהיינו לרצחו נפש בברור. לזה כתיב לא תחוס עיכך דאפי' כשאינו יכול להציל באחד מאבריו מיחייב להרגו כדי להציל את הנרדף. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל לעיל שענין הכתוב הוא שמצילין את הנרדף בכפו של רודף. ואם אין יכולין מצילין אותו בנפשו. אבל ודאי בין העשה ובין הל"ת שייכי בשני הענינים על דרך שביארנו:

ועפ"ז תתבאר על נכון גם דעת הבה"ג והר"א הזקן ז"ל. שאע"פ שמנו עשה דוקצותה את כפה במנין הפרשיות. כדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. מ"מ ל"ת דלא תחוס עינך לא מנו אלא במנין הלאוין. וזה מתמיה מאוד לכאורה. דאע"פ שלשיטתם מצוה שיש בה עשה ול"ת נמנין שניהם כשתי מצות בפ"ע. מ"מ כיון דהעשה והלאו בחד קרא כתיבי ובענין אחד מיירי. כיון דהעשה מנו במנין הפרשיות. וא"כ ע"כ ס"ל כדעת רבינו הגאון ורש"י והראב"ד ז"ל דלא מיירי קרא אלא בתשלומי ממון דמי בושת והילכך אין זו אלא מצוה המוטלת על הצבור והב"ד. וא"כ ע"כ גם הלאו דלא תחוס בהכי הוא דמיירי. א"כ גם הלאו אין מקומו אלא במנין הפרשיות. ומאחר שהם ז"ל מנו את הלאו במנין הלאוין המוטלין על היחידים. ע"כ ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דהך קרא מיירי בהצלת הנרדף מיד הרודף אחריו להרגו. או אחר ערוה לבועלה. והו"ל מצוה המוטלת על היחידים. א"כ גם העשה בהכי הוא דמיירי. ולא הו"ל למנותה אלא במנין העשין שמוטלות עצ היחידים. והיכי ארכבוה למצוה זו אתרי רכשי. דלא כרבי יהודה ולא כת"ק דבברייתא דספרי שם. דלר"י העשה והלאו תרוייהו בתשלומי ממון דמי בושת מיתוקמי. ולת"ק תרוייהו לא מיתוקמי אלא בהצלת הנרדף. אבל ע"פ מה שביארנו נראה דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דבהך קרא נכללו שני הענינים יחד כמשכ"ל. והילכך אע"ג דלשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל מצוה שיש בה עשה ול"ת נמנין שניהם במנין המצות. מ"מ כאן כיון דבהך קרא נכללו תשלומי ממון דמי בושת שהיא מצות הצבור והב"ד. וגם מצות הצלת נרדף מיד רודפו שהיא מצות היחידים. חלקו המצוה לשני הענינים. ומנו העשה לענין תשלומי ממון דמי בושת במנין הפרשיות. ול"ת דלא תחוס עינך מנו לענין הצלת הנרדף במנין הלאוין כדי שיהיו נכללים בכלל מצוה זו הצבור והיחיד כל אחד במצוה שעליו:

אלא דאכתי יש מקום להקשות לדעתם ז"ל חדא מה ראו למנות הלאו במנין המצות המוטלות על היחידים. והעשה במנין הפרשיות. ולא איפכא. ומנא להו דהעשה משלמת חשבון הפרשיות והל"ת משלים חשבון הלאוין שמוטלים על היחידים. כיון דתרוייהו שייכי הכא והתם. ועוד שהרי לפי המבואר בברייתא דספרי לא שייכא העשה אלא בשיכול להציל באחד מאבריו. והל"ת בשאינו יכול להציל אלא בנפשו. וא"כ לענין

מצוה דהצלת הנרדף תרוייהו צריכי. שאין ענין המצוה כולה מבוארת אלא בשניהם יחד. בהעשה ובל"ת. שהרי יש בזה מה שאין בזה ואמנם ע"פ מה שביארנו בדעת הרמב"ם ז"ל גם זה אתי שפיר. וחדא באידך מיתרצי. דכיון שנתבאר דגם בקציצת אחד מהאברים אי אפשר בלא סכנת נפש. ול"ת דלא תחוס עינך שייך שפיר גם בהצלה באחד מאבריו של רודף. א"כ הל"ת לחוד כולל כל הענין של מצוה זו כולה. אבל בעשה דוקצותה את כפה ס"ל להבה"ג והר"א הזקן ז"ל דלא שייכא אלא בהצלה שבאחד מאבריו בלבד. כדכתיב וקצותה את כפה. אבל היכא שאי אפשר להציל אלא בנפשו של רודף לא שייכא אלא אזהרת לאו דלא תחוס עינך בלבד. ואע"ג דזימנין שהוא מת בקציצת אבר אחד מיד קודם שמספיק להרוג את הנרדף. וכמשכ"ל דמהאי טעמא ס"ל להרמב"ם ז"ל דהעשה שייכא גם בהצלה שבנפשו של רודף. מ"מ איכא למימר דהבה"ג והר"א הזקן ז"ל ס"ל דכל כהאי גוונא אין זה בכלל הצלה שבאבר אחד. אלא הצלה בנפשו היא. וא"כ לא שייכא העשה אלא בהצלה שבאבר אחד בלבד. והשתא א"כ ל"ת דלא תחוס עינך הוא שיש למנותו שם במנין המצות המוטלות על היחידים. משום דכיון דהך קרא כולל שני עניני מצוה. מצות היחיד ומצות הציבור וב"ד וע"כ צריך לחלקו לשתי החלוקות. לחלוקת המצות שעל היחידים ולחלוקה שעל הצבור וב"ד. ע"כ אין למנות אלא הלאו דלא תחוס עינך במנין הלאוין שעל היחידים. כיון שהוא כולל כל ענין מצוה זו. משום דלא יתכן למנות העשה דוקצותה את כפה. כיון דלדעתם אין העשה כוללת כל ענין מצוה זו. שהרי אין בכללה אלא הצלה באבר אחד. ולכן לא מנאוה אלא במנין הפרשיות משום תשלומי ממון דמי בושת. דבמצוה זו שעל הצבור אין חילוק בין העשה להלאו. דבין העשה ובין הלאו כוללים כל ענין מצוה זו:

איברא דעיקר הדבר צ"ע לכאורה מדאמרינן (פרק בן סו"מ ע"ד ע"א) דעלה דתניא דהרודף אחר ערוה של חייבי כריתות ניתן להצילה בנפשו אמרינן ורמינהי ואלו נערות שיש להם קנס הבא על אחותו. (ואי ניתן להצילה בנפשו אמאי משלם קנס הא חיוב מיתה פוטרו מתשלומין) ומשני אביי רבי יונתן ב"ש היא דאמר רודף שהיה רודף אחר חבירו להרגו ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל אלא בנפשו נהרג עליו. והכא ביכול להציל באחד מאבריו שלא ניתן להמיתו עיי"ש. והשתא אם איתא דגם בהצלה באחד מאבריו נמי איכא סכנת מיתה. ואעפ"כ אמרה תורה וקצותה את כפה לא תחוס עינך. א"כ גם בענין זה בר מיתה הוא. וכן קשה ממה שאמרו שם מ"ט דרבי יונתן בן שאול דכתיב וכי ינצו אנשים וגו' ואמר ר"א במצות שבמיתה הכתוב מדבר. דכתיב ואם אסון יהי' ונתת נפש תחת נפש. ואפילו הכי אמר רחמנא ולא יהי' אסון ענוש יענש. אי

אמרת בשלמא יכול להציל באחד מאבריו לא ניתן להצילו בנפשו. היינו דמשכחת לה דיענש כגון שיכול להציל באחד מאבריו. אלא אי אמרת יכול להציל באחד מאבריו נמי ניתן להצילו בנפשו. היכי משכחת לה דיענש עיי"ש. והשתא הרי אפילו במציל באחד מאבריו נמי יש בה סכנת מיתה. ולא חשש הכתוב אם ימות בכך. וא"כ הו"ל כעונש מיתה שפוטר מתשלומין והקושיא במקומה עומדת. אבל זה ליתא דנהי דודאי גם באבר אחד איכא סכנת מיתה. מ"מ הרי מיהת לאו בר קטלא הוא ולא נתחייב מיתה. אלא בקציצת אבר אחד לבד. ואם לא ימות בכך ודאי טפי עדיף. שהרי אם הצילו בנפשו נהרג עליו לרבי יונתן בן שאול. אלא שבקציצת אבר איכא סכנת מיתה ואי אפשר בלאו הכי. והילכך כל כיו"ב אין זו חובת מיתה הפוטרת מן התשלומין. ואדרבה משם ראי' דע"כ גם בקציצת אבר איכא מיהת סכנת מיתה. דאם איתא דבקציצת אבר לחוד ליכא שום סכנת מיתה. הדבר קשה היכי תיסק אדעתין לומר דאפילו יכול להציל באחד מאבריו ניתן להצילו בנפשו. הרי האי גברא לאו בר קטלא הוא כלל. אלא שחייבה תורה להציל בכך נפשו של נרדף. אבל להמית את הרודף שלא לצורך הצלה מהיכא תיתי לן. והרי ודאי לא גרע מרוצח שכבר הרג את הנפש שלא ניתן להרגו אלא בב"ד ככל חומר דיני נפשות. כדכתיב לא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וכ"ש זה שעדיין לא הרג. ולהציל את הנרדף אפשר בלאו הכי. ובפרט לפי הסוגיא דהתם (ע"ג ע"א) דמאי דניתן להצילו בנפשו. לא נפק"ל אלא מדכתיב בנערה המאורסה ואין מושיע לה. הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע עיי"ש. וא"כ אין לנו אלא להושיע לה בלבד. אבל להרגו כשיכול להושיעה באחד מאבריו. מהיכא תיתי לן. ולהרמב"ם ז"ל וסייעתו דעיקר ילפותא אינה אלא מקרא דוקצותה את כפה וגו'. הרי בהדיא כתב קרא את כפה דהיינו אבר אחד. והיכי נימא דרשאי גם להרגו כשיכול להציל באחד מאבריו. דבהכי מיירי קרא. וכ"ש דקשה לפי מאי דס"ל לרש"י והרמ"ה ז"ל שם (לעיל נ"ז ע"ב) דלרבנן דרבי יונתן בן שאול מותר לגמרי לכתחילה להציל בנפשו אע"פ שיכול להציל באחד מאבריו עיי"ש. וא"כ לקושטא דמילתא ס"ל הכי לדינא. והדבר תמוה מהיכא תיתי לומר כן. אלא ודאי ע"כ גם בהצלה דבאחד מאבריו אי אפשר בלא סכנת מיתה. ואעפ"כ לא חשש הכתוב למיתתו. הילכך אפילו לר"י בן שאול אי לאו דגלי קרא היה ראוי לומר דלא צריך לטרוח בכך להציל באחד מאבריו. כיון דחזינן דרחמנא אפקרה לנפשי' לצורך הצלת הנרדף. דהא אף באחד מאבריו אי אפשר בלא סכנת מיתתו. ומזה תמיהני על מה שראיתי בחמרא וחיי להרב כנה"ג (סנהדרין נ"ח ע"ב) שהביא בשם הריטב"א ז"ל שכתב וז"ל ואמרינן רב הונא קץ ידא וכו' וטעמא דב"ד מכין ועונשין אפילו עונש הגוף

שלא מן התורה כדי לעשות סייג וגדר לתורה וכו'. ובשם הרב פנחס הלוי ז"ל (אחיו של הרא"ה ז"ל) כתבו דהכא כיון שחותך ידו של חבירו אינו חייב אלא ממון. אין חיוב זה אלא בממון והפקר ב"ד הפקר עכ"ל עיי"ש. ולפי מה שנתבאר שאי אפשר לקציצת היד בלא סכנת מיתה ע"כ אי אפשר לומר כן. דודאי אין זה דין ממון אלא כרציחה והורג את הנפש. אלא דבלא"ה דברי הריטב"א והר"פ הלוי ז"ל מתמיהים מאוד. ונפלאים בעיני דהרי חובל בחבירו יש בו לאו דאורייתא מדכתיב לא יוסיף להכותו. ובחבלה שאין בה שוה פרוטה מילקא לקי מדאורייתא. ואף דיד תחת יד אינו ממש אלא תשלומי ממון. ובחובל בחבירו חבלה שיש בה שוה פרוטה ממונא משלם מילקא לא לקי. היינו רק בדיעבד. אבל ודאי קעבר עלה בלאו דאורייתא. והיכי יתכן לומר בזה הפקר ב"ד הפקר למיעבד הכי לכתחילה. וביותר נפלאים וזרים אצלי דברי הרב המגיה ז"ל שם שכנראה הרגיש בזה שיש בה סכנת מיתה. ואעפ"כ לא הרגיש כלום בזה. ואדרבה תירץ עפ"ז קושית התוס' שם וכתב דגם הרא"ש ז"ל כוונתו כדברי הר"פ הלוי ז"ל עיי"ש בדבריו. ואין להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דנכונים דברי הבה"ג והר"א הזקן ז"ל:

אמנם אין דעת רבינו הגאון ז"ל כן. אלא ס"ל כדעת רש"י והראב"ד ז"ל דלדידן לא מיירי קרא וקצותה את כפה וגו' אלא בתשלומי ממון דמי בושת בלבד. וכן מבואר באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח). שכתב וז"ל **וקוץ כף מבישת עמיתך** עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דעשה זו דוקצותה את כפה על תשלומי ממון דמי בושת הוא דקאי. ונקט לישנא דקרא אע"פ שאינו ממש אלא ממון. ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל ראיתי שמנה לאו דלא תחוס עינך במנין הלאוין. וזה יתכן לשיטת הבה"ג. שהוא מההולכים בעקבותיו. אלא דהעשה דוקצותה את כפה לא מנה כלל. לא במנין הפרשיות כהבה"ג. ולא במנין העשין. וזה תמוה מאוד. ובאזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל וכן באזהרות אתה הנחלת לא מנו אלא העשה דוקצותה את כפה בלבד עיי"ש. ול"ת דלא תחוס עינך לא מנו כלל. וגם זה מתמיה מאוד. שהרי הם ז"ל קיימי בשיטת הבה"ג דמצוה שיש בה עשה ול"ת נמנין שניהם בשתי מצות חלוקות בפ"ע. וא"כ היה להם למנות שניהם. אלא שיש מקום לדון בדעתם בזה עפמש"כ לעיל במנין העשין (עשה נ"ט ס') בענין ל"ת דלא תשכח ע"פ דברי הראב"ע ז"ל ביסוד מורא עיי"ש היטב. גם אפשר קצת לדון בזה דס"ל דאין זה לאו כלל ואינו אלא שלילה בעלמא. משום דכיון דלפי מה שביארנו גם בהצלה שבאחד מאבריו יש בה סכנת מיתה. א"כ אפשר לומר דהיינו דקאמר קרא וקצותה את כפה. ואע"פ שיש מקום לחוש שתמות בכך. והיא לא נתחייבה מיתה כיון שאפשר להציל באחד מאבריה דהיינו בקציצת כפה. והרי לרבי יונתן בן שאול אם הציל בנפשו

נהרג עליו דהו"ל כהורג את הנפש ושופך דם נקי. ולזה קאמר קרא לא תחוס עינך. אינך צריך לחוס עליו אפילו ימות בכך. אבל אזהרת לאו ליכא הכא. דבכל מקום שאפשר לפרש קרא דרך שלילה אין לנו ללמוד ממנו אזהרת לאו. כמבואר בסוגיא דרפ"ק דסוטה (ג' ע"א) ובזבחים (ס"ו ע"א) ובשאר דוכתי. אלא דלפ"ז נצטרך לומר דלדעתם הך קרא לא מיירי אלא בהצלת הנרדף. אבל מדברי הרשב"ג ז"ל משמע שכוונתו למנותה במנין הפרשיות לענין תשלומי ממון דמי בושת עיי"ש היטב. ומיהו אפשר שדעתו כדעת הרמב"ם ז"ל דתרתי ש"מ מהך קרא ובפרט לפי מה שביארנו שכך היא ג"כ דעת הבה"ג ז"ל. ועכ"פ דברי הר"י אלברגלוני ז"ל ודאי צ"ע טובא בזה. ועי' עוד בזה לקמן (פרשה ל"ה):

מצוה לד

יקברו נבלת התלוי. כתיב (פרשת תצא) וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על העץ לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו ביום ההוא וגו'. ואמרו בספרי שם לא תלין נבלתו על העץ מצות לא תעשה. כי קבר תקברנו מצות עשה עיי"ש. ובמתניתין דסנהדרין (פרק נגמר הדין מ"ו ע"א) לא נזכר אלא הלאו בלבד עיי"ש. ומלשון רבינו הגאון ז"ל כאן משמע שכוונתו למנות העשה דכי קבר תקברנו. וגם העשה לא מנה אלא בנתלין ע"פ ב"ד בלבד. ולא בכל שאר המתים. והוא תמוה לכאורה דהרי במתניתין שם ובסוגיא דגמרא שם מבואר דגם שאר כל המתים בכלל הך קרא עיי"ש. וגם יש לתמוה דלא הו"ל למנות עשה זו במנין הפרשיות אלא במנין העשין. כיון דכל המתים בכלל. וכל יחיד ויחיד על מתו עובר בעשה זו. והו"ל מצוה המוטלת גם על היחידים. והבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו עשה זו כלל. אלא לאו דלא תלין נבלתו שמנאוהו במנין הלאוין. וכן באזהרות אתה הנחלת לא מנה אלא הלאו בלבד עיי"ש. וגם רבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרות שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) לא מנה אלא הלאו בלבד. וגם שם לא מנה את הלאו אלא לענין מגדף בלבד. אע"ג דבמתניתין ובספרי שם מבואר בהדיא דגם על כל המתים עוברין בלאו זה עיי"ש. ואמנם כבר ביארנו לעיל (עשין י"ט) שיטת רבינו הגאון ז"ל כאן ביאור מספיק וגם דברי הבה"ג נתבארו אצלנו שם עיי"ש:

ואמנם עדיין צ"ע לפי מה שביארנו שם דלשיטת רבינו הגאון ז"ל אין למנות מצוה זו אלא לענין הרוגי ב"ד הנתלין. ולמצות הב"ד. ולא מנה אלא העשה בלבד משום דלשיטתו אזיל דכל מצוה שיש בה עשה ול"ת כל שאין איזה פרט נוסף בזה יותר מבזה. אלא כל אחד מהם כולל כל פרטי ענין המצוה כולה. אינם נמנין שניהם אלא במצוה אחת עיי"ש מה שביארנו בזה. וא"כ יש מקום להקשות ע"פ מה שהעלה בתשו' ש"א החדשות (סי'

ו') דלאו דלא תלין נבלתו על העץ וגו' כולל שתי אזהרות. חדא שלא להלין את הנתלה על העץ שהוא תלוי עליו. ואפילו כשאי אפשר לקברו באותו לילה. וכגון שסקלוהו ותלוהו בערב שבת או בערב יו"ט. ולא הספיקו לקברו קודם שקיעת החמה. וכיון שאין קבורתו דוחה שבת ויו"ט. ע"כ צריך להלינו עד מוצאי שבת ויו"ט. מ"מ מוזהרין עכ"פ להורידו מן העץ בליל שבת ויו"ט. ואם לא הורידוהו עוברין בלאו זה דלא תלין נבלתו על העץ. ועוד מרבינן התם מייתורא דקרא דגם לאחר שהורידוהו מן העץ. אם אפשר לקברו מיד עוברים בלאו דלא תלין נבלתו אם הלינוהו בלא קבורה. ולענין זה נכללו גם שאר כל המתים בכלל אזהרהזו. ובהני תרתי איסורי מיירי במתניתין דהתם. דברישא קתני ותולה אותו וכו' ומתירין אותו מיד. ואם לן עובר עליו בל"ת. והיינו אם לן על העץ שלא הורידוהו ממנו עובר בל"ת מצד הלינתו על העץ שנאמר לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תלוי. וכדמפרש כלומר מפני מה זה תלוי מפני שבירך את השם ונמצא שם שמים מתחלל. והאי טעמא לא שייך אלא בעודו תלוי על העץ דוקא. וזהו לאו המיוחד לנתלין בלבד. מטעמא דיהיב קרא כי קללת אלקים תלוי. וסיפא דקתני ולא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת. הוא אזהרת הלנה בלא קבורה. דשייכא בכל המתים. וגם הנתלין בכלל. דאיתרבו מייתורא דתקברנו כדמפרש בגמרא. ואף העשה דקבר תקברנו ביום ההוא כוללת נתלין וכל שאר המתים. ולזה לא צריך ייתורא דקרא לריבויי שאר כל המתים. משום דלענין הלנה בלא קבורה אין סברא לחלק בין נתלה לשאר כל המתים. ודוקא לענין הלאו צריך ייתורא דתקברנו לרבות נתלה גופי' לאזהרת הלנה בלא קבורה לאחר שהורידוהו מן העץ. משום דאי לאו דגלי קרא הוה סד"א שלא הזהיר הכתוב אלא על הלנתו ע"ג העץ משום כי קללת אלקים תלוי. ובתר דגלי קרא להזהיר גם על הלנה בלא קבורה לאחר שהורד מן העץ נפק"ל מזה גם לשאר כל המתים. משום דלענין זה אין סברא לחלק בין נתלה לשאר המתים עכת"ד עיי"ש שהאריך הרבה בזה. ומעתה לפ"ז אפילו לשיטת רבינו הגאון ז"ל קשה דאע"פ שמנה כאן העשה דקבר תקברנו ביום ההוא בנתלה מיהת. הו"ל למנות גם הלאו דלא תלין נבלתו על העץ. שהרי הלאו מזהיר על ענין אחר לגמרי מהעשה. דהעשה לא באה אלא להזהיר על הקבורה ביומו. לאחר שכבר הורד מהעץ שנתלה עליו. והיינו דוקא כשאפשר לקברו מיד. אבל אם נתלה בערב שבת או בעיו"ט ולא הספיקו לקברו קודם שקיעת החמה. לא מיחייבי בקבורתו עד מוצאי שבת ויו"ט. אבל משום הלאו מוזהרין מיהת להורידו מן העץ מיד בשבת ויו"ט ואם הלינוהו על העץ עוברין עליו בל"ת דלא תלין נבלתו על העץ. ומיהו משום זה היה אפשר לומר בדעת רבינו הגאון ז"ל ע"פ המתבאר מדברי הירושלמי (סוף ביצה ופ"ק

דכתובות ופ"ד דסנהדרין) דמדאורייתא אין דנין דיני נפשות בע"ש ולא בעיו"ט עיי"ש. והובא ג"כ ברי"ף וברא"ש (פ"ד דסנהדרין) ובשאר ראשונים ז"ל. וכן הוכיח משם הרב המאירי ז"ל (הובא בש"מ לסנהדרין ל"ה ע"א) דמדאורייתא אין גומרין דיני נפשות לא בע"ש ולא בעיו"ט. (אלא שהביא שם מחלוקת הראשונים ז"ל בזה עיי"ש בדבריו). ולפ"ז לא משכחת לה כלל שיהא נתלה בע"ש או בעיו"ט. אלא דמ"מ בהכי אכתי לא פלטינן מעיקר הקושיא. דהרי אכתי איכא נפק"מ לענין היכא דהוה אונס אחר בדבר בענין שלא היה אפשר לקברו עד למחר או ליומא אוחרא. דאי משום העשה דקבר תקברנו ביום ההוא לא מיחייבי אף להורידו מן העץ שהוא תלוי עליו עד שעת קבורה. אבל משום הלאו מוזהרין להורידו מיד. ואם הלינוהו על העץ עוברים בל"ת דלא תלין נבלתו על העץ אע"פ שאי אפשר להם לקברו עכשיו:

אמנם עיקר דברי הרב ש"א ז"ל. אע"ג דהכי משמע לכאורה ממשמעות פשטא דמתניתין ברישא. לא משמע הכי כלל בסיפא. דקתני ולא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת וכו' עיי"ש. ולדבריו מאי ענין סיפא לרישא דקתני ולא זו בלבד אמרו וכו'. הרי ברישא לא מיירי כלל במלינו מלקברו. דלא מיירי בקבורה כל עיקר. אלא בהלנה שעל גבי העץ בלבד. וכשהורידוהו מן העץ אפילו הלינו אותו מלקברו ימים רבים לא שמעינן שום איסורא כלל מרישא ולא מיירי בהכי. ורישא וסיפא תרתי ענינים חלוקים לגמרי נינהו. אין להם ענין זה לזה לא בעיקר דינא ולא בטעמא. ועוד דהרי ע"כ רישא וסיפא לא מיירי בחד גוונא. דע"כ רישא לא מיירי אלא בענין שאי אפשר לקברו עכשיו וליכא איסורא בהלנתו אלא משום לא תלין נבלתו על העץ בלבד. דאם היה אפשר לקברו מיד למה לי לטעמא דקללת אלקים תלוי ונמצא שם שמים מתחלל. ותיפוק ליה דבלא"ה אפילו הורידוהו מן העץ עוברים עליו בל"ת דלא תלין נבלתו. אע"ג דלית בה משום חילול שם שמים בהלנתו. ובסיפא ע"כ לא מיירי אלא בענין שאפשר להם לקברו עכשיו. והיכי יתכן בזה לישנא דלא זו בלבד אמרו וכו'. והרי בגוונא דמיירי ברישא ודאי ליכא שום עבירת לאו בהלנה מלקברו. אלא בהלנה על העץ דוקא. וגם בקרא גופא קשה דלפ"ז סכינא חריפא אפסקי' לקרא. דכתיב לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו ביום ההוא כי קללת אלקים תלוי. והו"ל למיכתב לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תנוי קבר תקברנו ביום ההוא. דהא מצות עשה דקבר תקברנו לא שייכא אלא לאחר שכבר הורידוהו מעל העץ. להזהיר שלא ילינוהו מלקברו. וגם כל שאר המתים בכלל. וקרא דכי קללת אלקים תלוי לא קאי אלא על התלוי בעודו על העץ דהו"ל איסור מצד עצמו אפי' כשאי אפשר לקברו עכשיו. ולא רמיא עלייהו מצות עשה דקבורה. אבל למצות

קבורה לא שייך טעם זה כלל. אבל נראה דעיקר מה שחידש הרב ש"א לומר דבנתלה איכא אזהרה מיוחדת במלינו על העץ אע"פ שאי אפשר לקברו. וא"כ הלנתו על העץ איסור מצד עצמו הוא. וא"כ כשהלינו על העץ והיה אפשר לקברו מיד. נמצא עובר בשני לאוין. משום לינה על העץ. ומשום לינה בלא קבורה. אין לזה שום יסוד כלל. ולא אשכחן שום רמז לזה בשום דוכתא:

ונראה ברור דגם בנתלה אין לנו אזהרת לאו אלא משום שמלינו בלא קבורה. וכל שאי אפשר לקברו עכשיו ליכא שום איסורא להלינו אפי' ע"ג העץ. וכן מתבאר להדיא ממה שאמרו בספרי (תצא. פיסקא רכ"א) מנין למלין את מתו שעובר בל"ת ת"ל לא תלין נבלתו על העץ הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכים יכול יהיה עובר עליו תלמוד לומר על העץ. מה עץ מיוחד שהוא ניוול לו אף כל שהוא ניוול לו עיי"ש. והכי נמי אמרינן התם (בפרק נגמר הדין מ"ז ע"א) כי אמר רחמנא לא תלין נבלתו על העץ דומיא דתלוי דאית בי' בזיון. אבל כי לית בי' בזיון לא עיי"ש. הרי דמאי דכתיב על העץ לאו איסור מצד עצמו הוא. אלא משום שזה הוא דרך בזיון. ואין זה אלא פרט מתוך הכלל שיצא לדון על כל כיו"ב שלא להשהות קבורתו דרך בזיון. ולאפוקי הלינו לכבודו דשרי. וא"כ כל שמשהה אותו דרך בזיון אין שום חילוק. ובין שתלוי על העץ ובין שהורידו מן העץ עובר עליו בל"ת ובעשה. ולא מהני כלום הורדתו מן העץ. וכשמלינו לכבודו מותר לגמרי ואין בו לא לאו ולא עשה. והיכא דאי אפשר עכשיו להתעסק בקבורתו. ודאי חייבין עכ"פ להורידו מן העץ. אבל לא משום שיש בזה איסור מיוחד מצד עצמו שאינו בשאר המתים. אלא משום דכיון שאפשר מיהת להורידו מן העץ. הרי זה דרך בזיון שהזהיר עלי' הכתוב. אבל כשמורידו אין בשהייתו דרך בזיון. כיון שאין משהין אותו אלא משום שאי אפשר עכשיו לקברו. ונמצא שאין בנתלה שום איסור יותר מבשאר כל המתים. וגם אין בל"ת דלא תלין שום תוס' ענין איסור יותר ממה שבכלל העשה דקבר תקברנו. והיינו דכתב קרא לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו וגו'. שכל שאפשר לקברו עכשיו ואינו קוברו הו"ל שהייה דרך בזיון. ובכלל על העץ הוא. ומאי דסיים קרא כי קללת אלקים תלוי. כבר ביאר הרמב"ן ז"ל (פ' תצא) וז"ל והנה המלין תלוי על העץ עובר בל"ת ועשה. ורבותינו דרשו כן בכל המלין את מתו שלא לכבודו. מה עץ שהוא ניוול אף כל שהוא ניוול. והנה לדעתם כי קללת אלקים תלוי. לומר אע"פ שזה ראוי לנוולו לגודל חטאו. לא תעשה כן כי קללת אלקים תלוי וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז מתפרשת ג"כ רישא דמשנתנו שם. דקתני ותולה אותו וכו' ומתירין אותו מיד. ואם לן עובר בל"ת שנאמר לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו כי קללת אלקים תלוי. כלומר מפני מה זה תלוי מפני שבירך את

השם ונמצא שם שמים מתחלל עיי"ש. ולכאורה כיון דגם במלין כל שאר המתים עובר בל"ת דלא תלין כדקתני בסיפא. א"כ למה לי טעם זה כאן דלא שייך אלא בתלוי בלבד. אם לא דאתי למימר דכאן איכא לאו מיוחד אפי' היכא דאי אפשר להתעסק בקבורתו. והיינו ל"ת דלא תלין על העץ. וכמו שביאר הרב ש"א ז"ל. וכיו"ב ראיתי להרד"פ ז"ל (בשל"ד שם) שכתב דבזה בא ללמד שאפי' הלינו לכבודו מוזהר שלא להניתו על העץ. כיון דטעמא לא משום כבוד דידי' אלא משום חלול שם שמים עיי"ש בדבריו. וא"כ גם לפי דבריו על העץ איסור מצד עצמו הוא ויש בו אזהרה מיוחדת בפ"ע. וזהו על דרך הר"ב ש"א ז"ל. וכבר נתבאר דזה ליתא. וגם אשתמיטתי' דברי הספרי וסוגיא דגמרא שם בדוכתה. דמבואר דכל על העץ הו"ל לעולם דרך בזיון. ולא משכחת לה בזה הלינו לכבודו. אבל פירושא דמתניתין היא כמש"כ הרמב"ן ז"ל בפירושא דקרא. ואדרבה תנא דמתני' אתי לאשמעינן לאידך גיסא. דקרא דכי קללת אלקים תלוי לא אתי לאפוקי שאר כל המתים שלא יהיו בכלל אזהרה זו. אלא אדרבה אתי למימר דאפי' הנתלה שהיה ראוי לומר דגרע טפי וראוי לנוולו ולהלינו בדרך בזיון על העץ. מ"מ הזהיר עליו הכתוב עכ"פ משום חילול שם שמים. אבל ודאי גם שאר המתים בכלל אזהרה זו. והיינו דקא מסיים בסיפא וקתני ולא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת. והא דכתיב על העץ. אינו אלא לאפוקי הלינו לכבודו. והיינו דקתני בתר הכי הלינו לכבודו וכו' אינו עובר עליו. ובזה נכון מאוד המשך לישנא דמתניתין:

ומלבד זה היה מקום אתי לפרש דלהכי הוצרך לזה תנא דמתניתין. משום דידוע דכל מקום שאפשר לפרש הקרא בדרך שלילה לית לן למימר דאזהרת לאו הוא אף ע"פ שכתוב בלשון לאו. וכמבואר בסוגיא דרפ"ק דסוטה (ג' ע"א) ובזבחים (ס"ו ע"א) ובשאר דוכתי ובדברי הרמב"ם ז"ל (שורש שמיני) עיי"ש. וא"כ כאן דאיכא מצות עשה דתלייה. אי לאו דכתיב לא תלין נבלתו היה מקום לומר דמצוה להיותו תלוי זמן ארוך. וכיו"ב כתב הרב תו"ח שם עיי"ש בדבריו. וא"כ ראוי לומר דהך קרא אינו אזהרת לאו כלל. ולא בא אלא לאפוקי מהך סברא לומר שאין צריכין להלין נבלתו אלא רשאין להתירו מיד. אבל באמת זה ליתא. דהרי קרא קאמר כי קללת אלקים תלוי ונמצא שם שמים מתחלל. וא"כ מבואר ע"כ דאיסורא קאמר קרא. והו"ל אזהרת לאו שלא להלינו. והשתא היינו דקתני במשנתנו ואם לן עובר בל"ת שנאמר לא תלין נבלתו וגו'. כלומר מפני מה זה תלוי וכו' ונמצא שם שמים מתחלל. ומוכח מזה ע"כ דהו"ל אזהרת לאו. וא"כ עובר בל"ת על הלנתו. כן היה אפשר לומר. אלא שאין צריך לזה ויותר נכון כמשכ"ל. ועכ"פ מתבאר שלא כמש"כ הרב ש"א. ואין שום ענין איסור מתחדש בלאו יותר ממה ששמענו

מהעשה. וכן מתבאר ג"כ ממה שאמרו בספרי שם לא תלין נבלתו על העץ מצות ל"ת. כי קבור תקברנו מצות עשה. כיצד עושים לו ממתינים לו עד שחשיכה ותולים אותו ומתירים אותו וכו' עיי"ש. הרי דגם בנתלה הלאו והעשה באו להזהיר על ענין אחד. דהיינו שלא להשהות קבורתו דרך בזיון. וכל שעובר עליו בל"ת עבר ג"כ בעשה. דאם איתא דהלאו האמור בנתלה לא משום קבורה הוא בא להזהיר אלא איסור בפ"ע הוא אפי' שלא במקום מצות קבורה. א"כ לא שייכא העשה כאן. דהרי העשה אינה אלא על הקבורה. ולעיל גבי ל"ת דשאר המתים דקתני התם הו"ל למיתני. אלא ודאי גם ל"ת דנתלה לא באה להזהיר אלא על הקבורה שלא להשהות קבורתו דרך בזיון דאית בה נמי עשה. ולא כתיב על העץ אלא למעוטי הלנה לכבודו. וכן כתב בפסיקתא זוטרתא שם לא תלין נבלתו על העץ מה עץ שהוא ניוול אף כל שהוא ניוול. מכאן אמרו אין מלינין את המת. יכול שאין מלינין אפי' להביא לו ארון ותכריכין וכו' ת"ל על העץ יצא דבר שהוא לכבודו שהוא מותר להלינו וכו' עכ"ל עיי"ש וכ"כ בסמ"ק (סי' ס"ט) עיי"ש. הרי דקרא דעל העץ קאי גם על שאר כל המתים כמו על הנתלה. ולא בא אלא ללמד שלא הזהיר הכתוב אלא בדרך בזיון ולאפוקי לכבודו:

איברא דהרב ש"א עיקר יסודו הוא מדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין ס"ו) שכתב וז"ל הזהירנו מעזוב תלוי על עץ ללון כדי שלא יתחדש מזה פרסום ברכת השם בהתבוננות כשנראה שאנחנו לא נתלה זולת מגדף ועובד ע"ז. והאזהרה מלאו זה לא תלין נבלתו על העץ. ולשון ספרי לא תלין נבלתו זו מצות ל"ת עכ"ל עיי"ש. ובזה ודאי נראין דבריו מוכרחין. דמדברי הרמב"ם ז"ל אלו נראה דס"ל דבתלוי איכא אזהרה מיוחדת בפ"ע שלא להלינו על העץ כפשטי' דקרא. וא"כ ס"ל דמאי דכתיב כי קללת אלקים תלוי. הוא כפשוטו שבזה בא הכתוב ליתן טעם לאזהרה זו. וגם רישא דמתניתין שם מתפרשת לדעתו כפשטה. שמפרש טעם אזהרת הכתוב משום חילול השם. וא"כ עכצ"ל דס"ל שבהלנת התלוי על העץ עובר בשני לאוין משום על העץ ומשום הלנה בלא קבורה שעובר גם על שאר כל המתים. ומה שלא מנה גם לאו דמלין בלא קבורה שנוהג בכל המתים אין צריך לדחוק כמו שנדחק בש"א שם. אלא הדבר פשוט דהרמב"ם ז"ל בזה לשיטתו אזיל שכבר השריש (שורש שני) שכל מצוה שאינה מפורשת בקרא ולא נפק"ל אלא מאיזה ריבוי אינה נמנית בחשבון המצות עיי"ש. וא"כ אזהרת לינה דשאר כל המתים. וכן תלוי גופי' לאחר שהורידוהו מן העץ דלא נפק"ל לשיטתו אלא מריבויא דקרא דתקברנו. אינה נמנית לשיטתו במנין הלאוין. אלא הלאו המפורש בקרא בהלנת התלוי על העץ בלבד. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם ז"ל במנין המצות הקצר שלו בלאו

זה. שכתב שלא ילין הצלוב על העץ שנאמר לא תלין נבלתו על העץ עכ"ל עיי"ש. מבואר דלשיטתו אזיל דענין אזהרה זו אינה אלא שלא להלינו על העץ. ולא על הקבורה כשהורידו מן העץ. וכן דעת החנוך (מצוה תקל"ו) שכתב וז"ל שלא נעזוב התלוי להלין על העץ שנאמר לא תלין נבלתו על העץ זו מצות ל"ת וכו' עכ"ל עיי"ש. וזהו כשיטת הרמב"ם ז"ל. אלא שדבריו מגומגמים אצלי ונראין כסותרין זה את זה. דלקמן (מצוה תקל"ז) משמע מדבריו דאזהרה זו היא על הלינה בלא קבורה. וגם בלינה בלא קבורה לבד ס"ל דשייך חילול השם משום קללת אלקים תלוי עיי"ש היטב. וכן משמע מדבריו לעיל (סוף מצוה תקל"ה) עיישי"ה. וגם בדברי הרמב"ם ז"ל ראיתי בזה מבוכה. דמלשונו ברמזי המצות שלו שבתחלת הלכות סנהדרין (מצוה י"ב). שכתב שלא תלין נבלתו עיי"ש. משמע דס"ל כשאר ראשונים ז"ל דאין אזהרה זו בלינה על העץ דוקא. אלא בלינה בעלמא בלא קבורה אפי' על הארץ. והדברים סותרים זא"ז. אם לא נאמר שחזר בו. ואולי אפשר דלשון על העץ שכתב בסה"מ שם ובמנין הקצר. לאו דוקא הוא. ולישנא דקרא נקט. וכל לינה בלא קבורה קרי לה על העץ שהוא דרך בזיון כאילו הוא עדיין על העץ. וגם ס"ל דשייך בזה חילול השם אפי' לאחר שהורידוהו מן העץ. משום שהדבר מפורסם וידוע לכל שנתלה ואומרים מפני מה זה תלוי וכו'. וקרינן ביה קללת אלקים תלוי גם עכשיו שהוא על הארץ. ובזה גם דברי החנוך נכונים. ובאמת דהכי משמע קצת מלשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. שכתב שהזהירנו מעזוב תלוי על עץ ללון וכו'. ואם היה כוונתו לומר שאין האזהרה אלא בהיותו על העץ ממש. היה לו לכתוב שהזהירנו מעזוב ללון על העץ תלוי. אבל עכשיו משמע מלשונו שהאזהרה היא שלא לעזוב התלוי על עץ. ללון אף לאחר שהורד מעל העץ. והכי משמע נמי ממה שהביא שם ראיה מלשון הספרי לא תלין נבלתו זו מצות ל"ת עיי"ש. הרי דלפי גירסתו בספרי. וכן גירסת הילקוט (פ' תצא) במימרא דר"י משום רשב"י בגמרא שם. עיקר הלאו הוא לא תלין נבלתו בלבד. ואפי' שלא על העץ. וא"כ גם דעת הרמב"ם ז"ל כשאר ראשונים ז"ל דהאזהרה אינה אלא על הלינה בלא קבורה. ואין להאריך בזה. ועכ"פ זו היא שיטת רבינו הגאון ז"ל כמו שביארנו. וא"כ יפה עשה שמנה העשה בלבד כשיטתו בכל כיו"ב. וכן מבואר בהדיא בדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) שכתב שם וז"ל **לתלות המגדפים יומם ובל תלין נבלתם לילה** עכ"ל עיי"ש. מבואר בהדיא מלשונו דס"ל דאזהרה דלא תלין נבלתו על העץ אינה מזהרת אלא על הלינה בלא קבורה. ובין על העץ בין על הארץ. וכמו שביארנו לשיטתו. אלא דשם החליף שיטתו שנא כדרכו כאן. דכאן לא מנה אלא העשה בלבד ולא הלאו. ושם מנה את הלאו ולא העשה:

והנה הדבר צריך ביאור. מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר דהדר בי' מסברתו בראשונה. ואף דלפמש"כ לעיל (במנין העשין שם) דלכך מנה כאן העשה ולא הלאו. משום דס"ל כדעת הרא"ם ז"ל ביראים דלאו דלא תלין אינו עובר עד בוקר. וכיון דעל העשה עובר מיד בשקיעת החמה. מדכתיב קבר תקברנו ביום ההוא. א"כ העשה כוללת איסור יותר מהלאו. ולהכי מנה העשה. ושוב אין הלאו נמנה לשיטתו. וא"כ היה אפשר לומר דבאזהרותיו שם הוה ס"ל כדעת הרמ"ה ז"ל שהבאתי שם. דס"ל דגם על הלאו עובר מיד משקיעת החמה כמו העשה. ולכך מנה שם הלאו כיון שאין שום תוספת איסור בעשה יותר מבלאו. אבל אין זה מספיק. דאכתי צריך ביאור מהיכא תיתי לומר דהלאו הוא הנמנה ולא העשה. כיון דגם העשה כוללת כל פרטי ענין המצוה כמו הלאו. ואולי אפשר לומר דהיינו משום דהלאו כתיב ראשון בקרא. אבל יותר נראה ע"פ מש"כ בש"א (שם ס"ב) להוכיח דגם אם עברו או נאנסו בלילה הראשון ולא נקבר. עוברין עליו גם מכאן ואילך על כל לילה ולילה בלאו דלא תלין נבלתו. מדתניא (פרק המקבל ק"י ע"ב) ממשמע שנאמר לא תלין פעולת שכיר אתך איני יודע שעד בוקר. ומה ת"ל עד בוקר. ללמד שאינו עובר אלא בוקר ראשון עיי"ש. וא"כ הכא דלא כתיב עד בוקר. אית לן למימר דעוברין בלא תלין על כל לילה ולילה עד הקבורה. וזו נראה ראיה מוכרחת. אלא דמש"כ שם עוד להכריח דגם בעשה אע"ג דכתיב בה ביום ההוא. וא"כ היה ראוי לומר דליכא עשה זו אלא ביום ראשון בלבד. אבל אם לא נקבר ביום ראשון שוב אין עוברין עליו מכאן ואילך אלא בל"ת דלא תלין נבלתו בלבד. מ"מ נפק"ל מריבויא דקבר תקברנו שעובר עליו גם בעשה זו בכל יום ויום מכאן ואילך. מדאמרינן התם (פרק נגמר הדין מ"ו ע"ב) אר"י משום רשב"י מנין למלין את מתו שעובר עליו בל"ת. תלמוד לומר כי קבר תקברנו. ופירש"י מריבויא דריש כל המתים עיי"ש. והשתא אמאי עקר קרא דלא תלין נבלתו מפשטי' לגמרי. דהא בנתלה הוא דכתיב. וגם קא עקר ליה לקרא מדוכתי'. דהא גבי עשה כתיב. ושדי ליה על הלאו. הו"ל טפי למידרשי' על העשה גופא. וקמ"ל שעובר על העשה בכל יום ויום גם מכאן ואילך. אלא ע"כ ש"מ דלזה לא איצטריך ריבויא דתקברנו. דגם מסברא משמע לן הכי. וע"כ לא אתי הך ריבויא אלא לרבות כל המתים שעוברין עליהם בל"ת דלא תלין נבלתו עיי"ש בדבריו. בזה דבריו מתמיהים אצלי טובא דמלבד שדבריו מגומגמין וסותרין זא"ז. דמתחילה כתב דמריבויא דתקברנו נפק"ל דעובר בעשה זו גם מיום ראשון ואילך בכל יום ויום. ובסוף כתב דמסברא נפק"ל הכי. ובודאי שכן מוכרח ע"כ לפי דבריו. דהרי הך ריבויא איצטריך לרבות כל המתים לעבור עליהם בל"ת. בלא"ה עיקר ראייתו אין בה ממש כלל. דמלבד דגם השתא אכתי קשה קושייתו אמאי

עקר ליה לקרא מדוכתי' ושדי ליה על הלאו. טפי הו"ל למידרשי' על העשה גופא לענין שיהא עובר על העשה גם בשאר כל המתים. אבל בל"ת אינו עובר אלא על הנתלה דוקא. ומיהו לזה היה אפשר לומר דלטעמי' אזיל שכתב לעיל דלענין קבורה לא צריך קרא לרבות שאר כל המתים לא לל"ת ולא לעשה. דלענין זה אין סברא לחלק בין נתלה לשאר כל המתים. ומאי דקאמר מנין למלין את מתו שעובר בל"ת. לא קאי אלא על הנתלה גופי' מנ"ל שעובר עליו בל"ת גם לאחר שהורידוהו מן העץ. ודילמא לא הזהיר הכתוב אלא שלא להלינו על העץ שנתלה עליו. אבל כשהורידו אותו על הארץ שוב אין עוברין עליו בל"ת על הלנתו בלא קבורה. ועל זה קאמר דאיתרבי מריבויא דתקברנו לעבור עליו בל"ת דלא תלין נבלתו גם כשהורידו אותו מן העץ ולא קברוהו. ושוב ממילא נשמע דגם על שאר כל המתים עוברים בלאו על הלנתם בלא קבורה. דכיון דאקבורה קפיד קרא. אין לחלק בין נתלין לשאר מתים עיי"ש. אלא דזהו רק ע"פ מה שהעלה בשיטת הרמב"ם ז"ל דאזהרה דלא תלין נבלתו על העץ אזהרה בפ"ע היא בנתלה כשהוא על העץ. ולא קאי אקבורה כלל. ועל העץ דוקא מזהיר קרא שיורידנו מן העץ. אבל כבר נתבאר דדעת רבינו הגאון ז"ל ושאר ראשונים אינה כן. וכן מבואר בפירש"י ז"ל שם דר"י משום רשב"י מריבויא דריש כל המתים עיי"ש. והיינו משום דקבורת הנתלה גופי' לא צריך קרא. דבהדיא כתיב בי' ל"ת בקרא לא תלין נבלתו על העץ. ועל העץ לאו דוקא הוא אלא עץ וכל כיו"ב דהיינו דרך בזיון קאמר קרא. והילכך לא צריך ריבויא דקרא שעובר בל"ת אלא לכל שאר המתים בלבד. ובודאי דהכי משמע לישנא דר"י משום רשב"י דקאמר מנין למלין את מתו שעובר בל"ת וכו'. ובודאי דהך לישנא לא שייך אלא בשאר כל המתים שקבורתן מוטלת על קרוביהם. אבל נתלה שחובת קבורתו על הב"ד. לא הוי קרי ליה מתו:

איברא דראיתי לרבינו יונה ז"ל בחי' שם שכתב וז"ל מנין למלין את מתו וכו'. פירש"י ז"ל דמריבויא דריש. ואינו נכון. דהא אמרינן לקמן א"ל וכו' איבעי ליה למימר מכי קבור. חזינן דהכי פירושא דקרא. לא תלין נבלתו על העץ ולא בשום מקום כי קבור. כלומר אין ב"ד פטורין מלאו דלא תלין עד שיקברוהו ולא הקפיד הכתוב דוקא בלינת העץ. אלא שדיבר בהווה שאין דרך להורידו מן העץ ולהשליכו לארץ. או אמר על העץ כדי להשמיענו על קבורת העץ עצמו. דכי קבור קאי בין אעץ בין אנתלה. וס"ל לרשב"י שכשם שהזהיר הכתוב בלאו מי שאינו קובר הנתלין. כן הזהיר בשאר בני אדם. דבשלמא בלינת העץ הקפיד הכתוב כדי שלא יהא נראה מרחוק וישאלו עליו על מה זה תלוי. אבל בקבורה במה הזהיר הכתוב אם אין הדין כן בשאר בני אדם. והלא אין היתר בדבר. לפיכך

לא נראה לו לחלק. ומלישנא בתרא דאמר ר"י משום רשב"י רמז לקבורה וכו'. נראה לפרש דלישנא בתרא פליג אלישנא קמא. דודאי כי קבור הוצרך הכתוב לנתלין. ותקברנו אתא לשאר בני אדם. כי יותר הקפיד הכתוב בהן משאר בני אדם. ולא נפק"ל שאר בני אדם אלא מריבוי דתקברנו ורמז הוא. אי נמי משום דכי קבור משמע דעביד ליה ארגז. ולא משמע קבורה בארץ עכ"ל עיי"ש שיש שם כמה ט"ס. וצ"ל כמש"כ. הרי שהשיג על פירש"י ז"ל וס"ל דעכ"פ ללישנא קמא דר"י משום רשב"י לא מריבויא דתקברנו נפק"ל שאר מתים ללאו. אלא ממשמעותא דגופי' דקרא. משום דאזהרת הכתוב אינה שלא להלינו על העץ אלא שלא להלינו בלא קבורה. וכדמסיים קרא וכתב כי קבר תקברנו. ועל העץ דנקט לאו דוקא. ולא דיבר אלא בהווה. וזהו כמו שביארנו לדעת רבינו הגאון ז"ל. ומש"כ לקמן דבשלמא על העץ הקפיד וכו' אבל בקבורה וכו'. כוונתו דבשלמא אי הוה מתפרש קרא דעל העץ דוקא מזהיר קרא. היה מקום לומר דדוקא בנתלה מזהיר קרא ולא בשאר מתים. אבל כיון דע"כ אין האזהרה אלא בקבורה. כדמסיים קרא וכתב כי קבור תקברנו. א"כ אין מקום לחלק בין נתלה לשאר כל מתים. ובודאי כל המתים הם בכלל אזהרה זו. וזה כסברת הש"א. ומ"מ גם לפי פירושו אין מקום כלל לא לדקדוקיו ולא לראייתו. שהרי לפי' רבינו יונה ז"ל לא יליף רשב"י מן העשה על הלאו. אלא מעיקר הלאו גופי' יליף גם לשאר כל המתים. דכיון דאין הלאו מזהיר אלא על הקבורה. ממילא מבואר שכל המתים ג"כ בכלל הלאו. וכסברת הש"א גופי' לעיל. ואין שום מקום להוכיח מזה דעשה דקבור תקברנו ביום ההוא נוהגת גם לאחר יום ראשון. ומיהו אכתי יש מקום לראייתו ללישנא בתרא דר"י משום רשב"י לפי פירוש רבינו יונה ז"ל שמפרש אליבא דלישנא בתרא כפי' רש"י בלישנא קמא. וא"כ שפיר יש מקום. להוכיח לפום הך לישנא דגם עשה דקבור תקברנו ביום ההוא נוהג לעולם בכל יום ויום עד שיקברוהו. אלא דכיון דלפום הך לישנא ס"ל דגם לענין מצות קבורה שפיר יש מקום לחלק בין הנתלה לשאר כל המתים. כמש"כ בהדיא רבינו יונה ז"ל דלהך לישנא ס"ל שיש לומר כי יותר הקפיד בנתלין על הקבורה מבשאר בני אדם. ולא נפק"ל בהו לא תעשה דלא תלין אלא מריבויא דתקברנו. אע"ג דעיקר אזהרת לא תלין נבלתו על העץ אינה אלא על הקבורה. והשתא א"כ הדרא קושייתנו לעיל לדוכתה. דאכתי גם השתא נהי דנימא דלענין שנוהגת העשה דקבור תקברנו ביום ההוא תמיד לא איצטריך קרא לריבויי. משום דמסברא שמעינן לה. מ"מ אכתי דקדוקיו לא מיתרצי בהכי. דאכתי גם עכשיו קשה אמאי קא עקר ליה ללאו דלא תלין נבלתו על העץ מפשטי' לגמרי. דמשמע דלא קאי אלא על הנתלין. וגם קא עקר ליה לקרא דתקברנו ממקומו דכתיב גבי עשה ושדי ליה על ל"ת דלא תלין. טפי הו"ל

לאוקמי ריבויא דקרא כפשוטו לענין העשה גופא שתהא נוהגת גם בשאר כל המתים. אע"ג דלא כתיבא אלא אצל הנתלין. אבל ל"ת דלא תלין לעולם אימא לך דאינה נוהגת אלא בנתלין דוקא ולא בשאר כל המתים. וכיון דגם השתא אכתי אין דקדוקיו מתורצים בהכי א"כ נתרועע היסוד ונפל הבנין ואין מקום לראייתו:

ובלא"ה עיקר ראייתו ליתא אפילו לפי דבריו. משום דאיכא למימר לאידך גיסא. דהא דלא מוקי ריבויא דתקברנו לענין שתהא עשה דקבור תקברנו ביום ההוא נוהגת תמיד. אין זה משום דמסברא שמעינן לה. אלא אדרבה משום דפסיקא ליה דאי אפשר לומר שתהא עשה זו נוהגת אלא ביום המיתה דוקא. דהא כתיב בקרא ביום ההוא. דקאי על יום המיתה. אבל מכאן ואילך שוב לא שייך כלל ביום ההוא. וזה מפורש יותר בקרא מלשון לא תלין דכתיב בלאו. דכל מקום דכתיב ביום ההוא מיעוט גמור הוא. דוקא באותו יום שרמז עליו הכתוב. כדדרשינן במכילתא (בא פרשה י"ז) והגדת לבנך. שומע אני מר"ת תלמוד לומר ביום ההוא. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום. ת"ל בעבור זה וכו'. וגם זולת זה אין מקום כלל לראייתו לפי גירסת הילקוט שם דגריס אר"י מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת תלמוד לומר לא תלין נבלתו. ומניין שעובר אף בעשה ת"ל כי קבור תקברנו עיי"ש. וזו היא ג"כ גירסת הסמ"ק (סי' ס"ט) עיי"ש. וכן היתה בלא ספק גירסת הפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל כמבואר מדבריו עיי"ש ולפ"ז ראייתו מעיקרא ליתא וכמבואר. וגם לפמש"כ הבה"ג (פ"ג דברכות) וז"ל אר"י משום רשב"י מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת ת"ל כי קבר תקברנו. מה ת"ל תקברנו מדסמיך ליה לא תלין נבלתו ש"מ ללא תעשה. ומכאן למלין את מתו שהוא עובר בל"ת עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בפי' רבינו חננאל ז"ל לסנהדרין שם עיי"ש. נראה כוונתם דכיון דכתבי' קרא להעשה בתוך הלאו באמצע. שהרי מאי דסיים קרא כי קללת אלקים תלוי לא קאי אלא על הלאו שכתוב ברישא דקרא. ונמצא דהעשה כתובה באמצע הלאו. ע"כ היינו כדי ללמד דריבויא דתקברנו קאי על הלאו. לרבות כל שאר המתים ללאו. ומשמע מדבריהם שכך היתה גירסתם בגמרא שם בהדיא. וא"כ ממילא מבואר שאין מקום לפ"ז לא לדקדוקי הש"א ולא לעיקר ראייתו. ומעתה לפ"ז נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שם. דכיון דלאו דלא תלין נוהג גם אחר ליל ראשון. מכאן ואילך עד שיקברוהו. אבל עשה דקבור תקברנו אינה נוהגת אלא ביום מיתתו בלבד כמו שנתבאר. א"כ הלאו כולל יותר מהעשה. ולכן לא מנה שם אלא הלאו ולא העשה. וכשיטתו:

אמנם לפ"ז הדבר קשה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דהא ודאי ע"כ גם כאן ס"ל דאין עשה דקבור תקברנו ביום ההוא נוהגת אלא ביום ראשון בלבד. אבל מכאן ואילך אם לא נקבר

ביום ראשון אין זמנו קבוע. דאל"כ קשה טובא מש"כ כאן בלשון העשה **יקברו נבלת התלוי**. ולא הזכיר כלל לשון הכתוב ביום ההוא. משמע ודאי דס"ל דעיקר העשה אין לה זמן קבוע כלל. וכל זמן שקברוהו נתקיימה המצוה ויצאו ידי חובתם. ומאי דלכתחילה הטיל הכתוב חובה לקברו דוקא ביום ראשון. אין זה אלא אחד מדיני המצוה בלבד. ואינה נמנית אלא עיקר המצוה בלבד. וזו אין לה זמן קבוע. והיינו ממש כמו עשה דמילה. דאע"ג דכתיב ביום השמיני ימול. מ"מ לא מנה רבינו הגאון ז"ל לעיל במנין העשין (עשה ל"א) אלא עיקר המצוה. ולא הזכיר שום זמן כלל. והיינו ג"כ משום דמשמיני ואילך אין לה עוד זמן קבוע כלל. וכל זמן שמל יוצא י"ח. והשתא א"כ יש לתמוה על מה שלא מנה אלא העשה. כיון שהלאו כולל ענין חדש במצוה שאינו בכלל העשה. דמשום העשה אין למצוה זו זמן קבוע אלא ביום הראשון בלבד. אבל משום הלאו דלא תלין נבלתו. גם אם לא נקבר ביום ראשון עובר בכל יום ויום בל"ת זו עד שיקברוהו. דמה"ט מנה באזהרותיו הלאו וכמו שנתבאר. ומה ראה כאן שלא מנה אלא העשה. דהא בכל כיו"ב אפילו לשיטתו נמנין שניהם היכא דגם בעשה נכלל איזה פרט שאינו בכלל הלאו. מיהו נראה דאע"ג דמההיא דפ"ט דמציעא מתבאר דאי לאו דגלי קרא עד בוקר היה ראוי לומר דגם אחר ליל ראשון עובר על לא תלין פעולת שכיר גם מכאן ואילך בכל לילה ולילה. מ"מ אין משם ראיה ללאו דלא תלין נבלתו. אע"פ שהר"ב ש"א ז"ל שם כתב שהיא ראיה שאין עליה תשובה. לענ"ד יש ויש להשיב לפמש"כ הבה"ג והר"ח ז"ל שהבאתי לעיל דמאי דיליף מריבויא דתקברנו שעוברין גם על שאר כל המתים בל"ת דלא תלין. אע"ג דההוא ריבויא בעשה הוא דכתיב. מ"מ על הלאו נמי קאי. כמו שנתבאר לעיל. וא"כ כיון דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דהעשה כיון דכתיב בה ביום ההוא. אין לה זמן קבוע אלא ביום ראשון דוקא. אית לן למימר דהכי נמי בלאו דלא תלין נבלתו אינו עובר אלא ביום ראשון בלבד. ועדיפא מינה ראיתי להראשונים ז"ל בההיא דלא תלין פעולת שכיר גופא דאע"ג דלא גלי קרא עד בוקר אלא בלא תלין דמיירי בשכיר יום. מ"מ גם בלאו דלא תבוא עליו השמש ובעשה דביומו תתן שכרו דקאי על שכיר לילה. נמי אין עוברין אלא ביום ראשון בלבד. כמבואר שם בחי' הר"ן ובנמוק"י. וכן הביא בש"מ שם בשם הרמ"ך ז"ל עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות שכירות ה"ה) עיי"ש. וכן מבואר בסמ"ק (סי' ר"ס) עיי"ש. וכן משמע משאר ראשונים ז"ל. ושלא כדעת אחד מהראשונים ז"ל שהביא בש"מ שם. שכתב וז"ל ונראה לי דדוקא לאיסור בל תלין הוא דאינו עובר עליו מבקר ראשון ואילך. אבל בשאר חיובי דשכירות עובר לעולם. הואיל ולא כתיב בהו ייתור למעוטינהו מיום ראשון ואילך עכ"ל עיי"ש. והשתא לפ"ז כ"ש כאן דהעשה

כתיבא בתוך הלאו. כיון דגלי קרא דאין הזמן קבוע להעשה אלא ביום הראשון בלבד. ה"נ לאו דלא תלין אינו אלא ביום ראשון דוקא ולא מכאן ואילך. והשתא לפ"ז נראה דזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וחזר בו ממה שהיה סבור שם באזהרותיו. ושפיר מנה העשה לבד ולא הלאו. כיון שאין בלאו שום ענין חדש שלא יהיה בכלל העשה:

ועפ"ז תתבאר לנו ג"כ דעת הסמ"ק (סי' ס"ט) שמנה שם לאו דלא תלין נבלתו. וכתב שם וז"ל שלא להלין מת כדדרשינן מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת שנאמר לא תלין נבלתו על העץ. אבל לכבודו שרי. ומכאן נמי אזהרה לב"ד דעיקר קרא משתעי בב"ד עכ"ל עיי"ש. והנה הדבר מבואר דגירסתו במימרא דר"י משום רשב"י (בפרק נגמר הדין מ"ו ע"ב) היתה כגירסת הילקוט שהבאתי לעיל. וס"ל דעל העץ דכתיב בקרא לאו דוקא. ולא אתי אלא לומר דלא הזהיר הכתוב אלא דרך בזיון דומיא דעל העץ. וזה שייך בכל המתים וכמו שנתבאר. ומה שסיים וכתב ומכאן נמי אזהרה לב"ד וכו'. כוונתו בזה משום דלשיטתו אזיל דכל מצוה שיש בה עשה ול"ת אינו מונה אותן אלא במצוה אחת. ומביא העשה לבד או הלאו לבד. וכמו שביארנו בכמה דוכתי דהוא אזיל בזה בשיטת רבינו הגאון ז"ל דאיזה משניהן שכולל יותר אותו לבד הוא מונה. ואם בכל אחד יש תוספת ענין שאינו בכלל השני הוא מונה שניהם. והילכך כדי שלא תקשה שהרי כבר מנה שם לעיל מצות עשה דקבורה (סי' מ"ח) מדכתיב והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה. כדדרשינן (פ"ב דמציעא ל' ע"ב). או מדכתיב והלכת בדרכיו עיי"ש. וכיון שמנה העשה לא היה לו למנות הלאו שבמצוה זו עצמה. ולזה כתב דמכאן נמי אזהרה לב"ד. דעיקר הך קרא משתעי בב"ד. ומשום האזהרה לב"ד חזר ומנה גם הלאו דלא תלין נבלתו. משום דמקרא קמא לא שמענו אלא אזהרה לכל אדם על מתו. דהיינו הקרובים בלבד. אלא שיש לתמוה דתיפוק לי' דבלא"ה הוצרך למנות הלאו משום דמקרא דוהודעת להם לא שמענו אלא עיקר המצוה בלבד ולא חיובא לקברו מיד ביום מיתתו. מיהו לזה אפשר לומר דאין ה"נ ועיקר כוונתו למנות הלאו דלא תלין אינה אלא מהאי טעמא. דמיני' שמעינן אזהרה שלא להלינו וכדמשמע מלשונו. אלא דקושטא דמילתא כתב דמכאן שמעינן נמי אזהרה לב"ד. וגם מצד זה ראוי למנות הלאו אע"פ שכבר נמנה העשה. אלא דאכתי יש לתמוה דטפי הו"ל למנות העשה דקבור תקברנו ביום ההוא. דגם מינה שמעינן מצוה לב"ד. מהאי טעמא דעיקר קרא בב"ד משתעי. וגם שמעינן מינה חיובא לקברו מיד ביום מיתתו. משא"כ לאו דלא תלין נבלתו דלא שמעינן מיניה חיובא אלא שלא להלינו עד יום המחרת. אבל כל הלילה עד עמוד השחר איכא למימר דליכא שום איסורא:

מיהו גם לזה אפשר לומר דדעת הסמ"ק כהרמ"ה ז"ל שהבאתי לעיל (במנין העשין שם) דגם לאו דלא תלין נבלתו עובר מיד משקיעת החמה ביום מיתתו עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ן ז"ל (פ' תצא) שכתב דיהושע שצוה להוריד את התלוים על העצים לעת הערב (יהושע י' כ"ו) היינו משום לאו דלא תלין נבלתו עיי"ש. וכן דעת רד"ק ורלב"ג (יהושע ח'. כ"ט) שכתבו דלהכי צוה יהושע להוריד מלך העי מן העץ שנתלה עליו כבוא השמש. משום לאו דלא תלין נבלתו עיי"ש. וכן מתבאר מדברי החנוך (סוף מצוה תקל"ז) עיי"ש היטב. וא"כ אין חילוק בזה בין העשה להל"ת. אלא דאכתי יש לתמוה על הסמ"ק דנהי דעיקר קרא בב"ד משתעי. מ"מ הרי ר"י משום רשב"י יליף מיני' גם למלין את מתו שעובר בל"ת ובעשה. ועכצ"ל עכ"פ לפי גירסא זו דס"ל דאין לחלק בזה בין קבורת הנתלה ע"פ ב"ד. בין שאר כל המתים. וכמו שכתב רבינו יונה ז"ל שהבאתי לעיל. או דנפק"ל מייתורא דתקברנו. כפירש"י ז"ל וקצת גירסאות בגמרא שם בהדיא. וא"כ מהך קרא נמי שמעינן שאר כל המתים ושוב לא היה לו למנות לעיל מצות קבורה מקרא דוהודעת להם וגו'. אבל ע"פ מה שביארנו לעיל ניחא שפיר דאיכא למימר דס"ל להסמ"ק ג"כ דכיון דכתיב בקרא קבור תקברנו ביום ההוא. ועל יום מיתתו קאי. הו"ל ממש כמצות עשה דמילה דכתיב בה ביום השמיני ימול. ולאחר יום שמיני שוב אין לה זמן קבוע וכל זמן שמל יצא י"ח. וכבר ביארנו דלדעת רבינו הגאון ז"ל כאן גם לאו דלא תלין נבלתו פקע מליל ראשון ואילך. דביום ההוא גם על הלאו קאי לענין זה. והכי משמע במכילתא (משפטים פ"ד) עיי"ש היטב ובמש"כ בזית רענן בילקוט שם ובשאילתות (פ' ויחי שאילתא ל"ד). דמתבאר משם דע"כ ביום ההוא על ל"ת דלא תלין נמי קאי. וא"כ לפ"ז היה ראוי לדון ולומר דאם לא קברוהו בזמנה פקעה חובת המצוה לגמרי. ושוב לא מיחייבי מדאורייתא גם בעיקר מצוה זו. דגם במצות מילה אף ע"ג דגם אחר שמיני לא פקעה חובת עיקר המצוה. לא מיבעיא מהערל גופי' דהא בר כרת הוא. אלא אפי' מן האב והב"ד עד שיגדל. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ סוף פי"ט דשבת) עיי"ש. מ"מ היינו משום דהתם גלי קרא בהדיא. וכדפירש"י בשבת (קל"ב ע"ב ד"ה בינוני) עיי"ש. אבל כאן בקבורה אין לנו הכא מצוה בקרא אלא ביום ההוא. דהיינו יום מיתתו בלבד. להכי מנה הסמ"ק לעיל מצוה זו מקרא דוהודעת להם וגו'. דהתם נאמרה עיקר המצוה בלבד בלא שום זמן כלל. ומזה שמעינן חובת מצוה זו אף לאחר יום ראשון:

הן אמת שראיתי להסמ"ק (סי' קנ"ז) דגם לענין מילה אף ע"ג דבהדיא כתיב בעשה דמילה ביום השמיני ימול. מ"מ כתב שם וז"ל ואמרו רבותינו שאם נתעצל האב עובר בכל יום בעשה וכו'. וכן אם אין אביו בעיר. אם נתעצלו ב"ד עוברין בעשה עכ"ל עיי"ש. וא"כ

גם במ"ע דקבורה אע"ג דכתיב ביום ההוא. מ"מ ראוי לומר דגם אחר יום ראשון עוברין עליו בכל יום בעשה זו גם זולת עשה דוהודעת להם. אלא שדברי הסמ"ק שם תמוהים אצלי בזה. ואע"פ שכתב שכן אמרו רבותינו. לא ידענא מקורו. ואף דגם הרמב"ם ז"ל כתב (פ"א מה' מילה ה"ב) וז"ל נתעלם מב"ד וכו' כשיגדל חייב הוא למול את עצמו. וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה. אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד עכ"ל עיי"ש. והביאו ג"כ בטור (יו"ד סי' רס"א). מ"מ הרי לא כתב כן אלא בערל גופי'. ובדידי' גופי' לא כתיב שום זמן במצות מילה דידי'. דהא דאם לא מהלי' אבוה וב"ד מיחייב איהו למימהל נפשי' לא נפק"ל (פ"ק דקידושין כ"ט ע"א) אלא מדכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה עיי"ש. ובהך קרא לא כתיב שום זמן כלל. ובודאי נוהגת ורמיא עלי' כל זמן שלא נמול. וכיון שבידו למול ולא מל הרי הוא מבטל כל שעה ושעה מצות עשה. וכל יום ויום שכתב הרמב"ם ז"ל לאו דוקא הוא. אבל במצות עשה דאביו וב"ד. דכתיב בהדיא בקרא ביום השמיני ימול. ודאי נראה לומר שאחר יום השמיני אין זמן קבוע למצוה זו. ובכל זמן שקיימוה ומלוהו יצאו י"ח. ולא עברו בעשה אפי' לאחר זמן מרובה. ואע"ג דגם במצוה דב"ד דנפק"ל התם מדכתיב המול לכם כל זכר עיי"ש. לא כתיב בה שום זמן. מ"מ לפי המבואר באשכול להר"א אב"ד ז"ל (ח"ב סי' ל"ה) דמאי דנקט התם בב"ד קרא דהמול לכם כל זכר. היינו רק משום דקרא קמא נקט. אבל גם קרא דבן שמונת ימים ימול לכם כל זכר דכתיב בתר הכי בההיא פרשה על ב"ד הוא דקאי עיי"ש. וא"כ הרי גם בב"ד כתב קרא זמן של יום השמיני. וכן באב דנפק"ל התם מצותו מדכתיב וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלקים עיי"ש. א"כ הרי כתיב בי' זמן שמונה ימים. והילכך לאחר יום השמיני ודאי אית לן למימר שאין לה עוד זמן קבוע וכל שנתקיימה המצוה אפי' לאחר זמן מרובה יצאו ידי חובתן ולא עברו בעשה. אלא שלא עשו כזריזין שמקדימים למצות. וכן משמע להדיא מסוגיא דשבת (פראד"מ קל"א ע"א) דאמרינן התם אר"י לא לכל אר"א מכשירי מצוה דוחין את השבת. ואמרינן למעוטי מאי אר"א ב"א למעוטי ציצית לטליתו ומזוזה לפתחו שהוא חייב. מ"ט אר"י לפי שאין קבוע להם זמן. א"ל אביי אדרבה מדאין קבוע להם זמן כל שעתא ושעתא זמני' הוא. אלא אמר ר"נ וכו'. ופירש"י ז"ל שם וז"ל כל שעתא ושעתא זמני' הוא. וכיון שיש לו טלית. בכל יום שמשהה בלא ציצית עובר בעשה וכו'. הילכך בכל יומא רמיא מצותי' עלי' עכ"ל עיי"ש. הרי דכל שקבוע לה זמן ועבר הזמן לא עבר תו בכל יום שמשהה קיום המצוה. וכל אימת שעשאה יצא י"ח. ואף ע"ג דההיא דהתם אינה ענין לכאן. דהתם

לא קאמרינן אלא דכל שאין קבוע להן זמן כציצית ומזוזה נוהגין תמיד. וחיובן בכל יום ויום. וא"כ כל שעתא ושעתא זמני' הוא. ואם לא יעשנה היום. אע"פ שיעשנה למחר כבר בטל מצוה דאתמול. ולמחר מצוה דיומא קא עביד. ושל אתמול הו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן. וא"כ לעולם הו"ל מצוה בזמנה וראויה לדחות שבת כמילה בזמנה וכיו"ב. מ"מ ודאי מלישנא דאביי דקאמר אדרבה מדאין קבוע להם זמן כל שעתא ושעתא זמני' הוא. משמע הא כל שקבוע להם זמן ועבר זמנם לא אמרינן כל שעתא ושעתא זמני' הוא. ואינו עובר בעשה אלא בזמנם. אבל משעבר זמנם תו אינו עובר בעשה על מה שמשהה המצוה מכאן ואילך. ואפי' במילה דמיירי בה ר"א התם. וכן מוכרח מדאמרינן התם (לקמן קל"ב ע"ב) ת"ר מילה דוחה את הצרעת בין בזמנה בין שלא בזמנה. יו"ט אינו דוחה אלא בזמנה בלבד. מנה"מ דת"ר ימול בשר ערלתו אע"פ שיש שם בהרת יקוץ. תינח גדול דכתיב בהו בשר. קטן נמי כתיב בהו בשר. בינוני מנ"ל אמר אביי אתיא מבינייהו. מגדול לא אתיא שכן ענוש כרת. מקטן לא אתיא שכן מילה בזמנה הצד השוה שבהן וכו' עיי"ש. ואם איתא דגם לאחר יום השמיני קאי בכל יום ויום בעשה כמו ביום השמיני. איזה מעלה איכא ביום השמיני מלאחר כך מכאן ואילך. והרי כל שעתא ושעתא זמנה הוא. וכן קשה מדקאמר רבא התם מילה בזמנה דוחה לא צריך קרא. מק"ו אתיא ומה שבת דחמירא דוחה. צרעת לא כ"ש עיי"ש. ואם איתא דבכל יום ויום נמי קאי בעשה משמיני ואילך במאי עדיף בזמנה מלאחר זמנה. ומילה בשבת גופא מהיכא פסיקא לן דאינה דוחה אלא בזמנה. כיון דגם משמיני ואילך קאי בעשה כמו בשמיני. וכן לקמן (קל"ג ע"א) דאמרי' אמר מר יו"ט אינו דוחה אלא בזמנה בלבד מנא הני מילי וכו' וכולהו אמוראי דהתם כל חד יליף לה מילפותא אחריתא עיי"ש. ולמה לי כל זה. והא לא גרע אחר שמיני מיום השמיני. אם איתא דגם משמיני ואילך עובר בכל יום ויום בעשה כמו ביום השמיני. מיהו מכל זה אין זה הכרע דיש לדחות דאע"ג דגם משמיני ואילך עובר בכל יום ויום בעשה כמו בשמיני. מ"מ כיון שהיה אפשר למול בשמיני הו"ל לאחר שמיני מילה שלא בזמנה. וכל כמה דלא אשכחן גילוי מקרא אית לן למימר דלא דחיא לא שבת ולא צרעת אלא בזמנה. בשמיני דוקא דגלי בי' קרא למידחי. ולא דמי לההיא דקאמר אביי לעיל אדרבה מדאין קבוע להן זמן כל שעתא ושעתא זמני' הוא. דהתם קאי במכשירין ואליבא דר"א. ומכשירין הרי לעולם אפשר לעשותן מאתמול. ואפי' הכי דחו שבת במצוה הקבוע לה זמן. וא"כ ע"כ מצוה מצד עצמה דחיא שבת אפי' מאי דאפשר לעשות מאתמול בלא דחיית שבת. ולזה שפיר קאמר אביי אדרבה מדאין קבוע להן זמן כל שעתא ושעתא זמני' הוא. משא"כ הכא דעסקינן בגוף המצוה. שפיר יש מקום

לחלק בין יום שמיני שאי אפשר למול קודם שמיני. דאכתי לא מטא זמן חיובא. לאחר שמיני שכבר היה מתחייב למול בשמיני. ואפי' אם אירע איזה אונס שלא היה אפשר למול בשמיני. מ"מ משמיני ואילך הו"ל שלא בזמנה. שהרי הגיע זמנה בשמיני. ורק דרך מקרה נדחית מזמנה. והילכך כל כמה דלא גלי קרא לית לן למימר דדחיא שבת לדידן דקיי"ל דלא דחיא שבת אלא עיקר המצוה דקרא. ולא מכשירין שאפשר לעשותן מערב שבת:

אלא דגם לפ"ז אכתי תקשה מיהת לר"א דאית לי' דמכשירי מילה נמי דחו שבת בזמנה. מנ"ל דמילה שלא בזמנה לא דחיא שבת. דכיון דגלי קרא במילה בשמיני דדחיא שבת. אית לן למימר דגם משמיני ואילך דחיא שבת. אם איתא דגם משמיני ואילך עובר בכל יום ויום בעשה. והא בהכי ליכא מאן דפליג. ולכ"ע אין מילה דוחה שבת אלא בשמיני בלבד. והרי לדידי' אין מקום לחלק בין שמיני לאחר שמיני. אם לא שנחלק ונימא דגם לדידי' אין מכשירין דוחין שבת אלא משום דגוף המצוה דחיא שבת שאי אפשר לעשותה קודם שבת. והילכך בשמיני שאי אפשר בשום ענין להקדים ולמול לפני השבת. ולהכי דוחה שבת. גם מכשיריה דחו שבת לדידי'. אבל משמיני ואילך עיקר המצוה לא דחיא שבת משום שכבר מטא זמן חיובא מקמי שבת. וממילא גם מכשיריה לא דחו שבת. אלא דלפ"ז קשה בההיא דלעיל דקאמר רב יוסף דלהכי מודה ר"א במכשירי ציצית ומזוזה דלא דחו שבת לפי שאין קבוע להם זמן. מאי פריך לי' אביי וקאמר אדרבה מדאין קבוע להן זמן כל שעתא ושעתא זמני' הוא. והא שפיר קאמר רב יוסף. דלפי שאין קבוע להן זמן להנך מכשירין. כלומר דבעיקר מצותן הרי לא שייכא דחיית שבת כלל. ואין לדון בהן לדחות את השבת אלא במכשיריהן. והרי מכשירין לעולם אפשר לעשותן קודם השבת. ולהכי מודה בהן ר"א שאין דוחין שבת. כיון דמכשירין דידהו ליכא למיתלי בעיקר המצוה שדוחה שבת מטעמא דאי אפשר להקדימה לפני השבת. שהרי בעיקר מצוה דידהו ליכא דחיית שבת כלל. ואין להם לדחות שבת אלא מצד עצמן. והא מצד עצמן כיון שאפשר לעשותן לפני השבת לית לן למימר דלידחו שבת אפי' לר"א. ואין מקום כלל לפירכא דאביי. ועכצ"ל דפסיקא ליה דלר"א דנפק"ל מקראי דמכשירין דחו שבת. ע"כ מצד עצמן דחו שבת. ולא משום דעיקר מצותן דחיא שבת. שהרי גם בסוכה ולולב ומצה ושופר אע"פ שאין דחיית שבת בעיקר מצותן. קתני התם בברייתא דמכשיריהן דחו שבת לר"א עיי"ש. והשתא א"כ הקושיא במקומה עומדת. דלר"א מנ"ל לחלק בין מילה בשמיני למילה שאחר שמיני לענין דחיית שבת. אם איתא דגם לאחר שמיני עובר בעשה בכל יום ויום כמו בשמיני. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלאחר שמיני שוב אין

למילה זמן קבוע כלל. ואין בה אלא משום זריזות להקדים המצוה כל מאי דאפשר. אבל עיקר המצוה יוצא י"ח כל אימת שמל. ואינו עובר בעשה על מה שמשהה המילה משמיני ואילך אפילו לר"א. אע"ג דלדידי' לא שנא בין אפשר לעשות מאתמול או לא. ואין הדבר תלוי אלא באם זמנה קבוע מכאן ואילך אם לא:

ומלבד זה עיקר הדבר תמוה מצד עצמו. מהיכא תיתי לן לעבור בכל יום בעשה אם משהה המילה משמיני ואילך. כיון שאין לנו בקרא שום זמן קבוע למילה אחר יום השמיני. ואין לנו עשה בקרא אלא ביום השמיני בלבד. ואפילו בערל עצמו דלא כתיב ביה שום זמן למצותו כלל. מ"מ כיון שאין עשיית המצוה אלא פעם אחת. ואין זמנה קבוע בקרא כלל. ודאי אית לן למימר דכל אימת שקיים מצותו ומל את עצמו יצא ידי חובתו. ואין עליו שום עבירת עשה כלל. שהרי קיים העשה שנתחייב בה. ואין זה ענין כלל למאי דאמרינן התם בציצית ומזוזה דאדרבה מדאין קבוע להם זמן כל שעתא ושעתא זמני' הוא וכמשכ"ל. דהיינו כיון שלא קבע להן הכתוב זמן ע"כ חיובן נוהג תדיר וכל שעתא ושעתא זמני' הוא. משא"כ במילה דלא שייכא אלא בפעם אחת בכל ימי חייו. וכיון שלא קבע לה הכתוב שום זמן כל שעשאה באיזה זמן שיהיה הרי קיים מצותו ויצא י"ח. ודברי הרמב"ם וסייעתו ז"ל שכתבו דבכל יום ויום מבטל עשה תמוהים מאוד אצלי. דמהיכא תיתי לן עשה זו דלא כתיבא ולא רמיזא בקרא כלל. וכן מתבאר מסוגיא דזבחים (פרק השוחט והמעלה ק"ו ע"ב) דכל שמל אפילו לאחר זמן מרובה יצא י"ח ואין עליו עבירת עשה. דאמרינן התם אמר רבא הא דתנן הפסח והמילה מצות עשה. תיתי בק"ו ממותיר מה מותיר שלא ענש הזהיר. פסח ומילה שענש אינו דין שהזהיר. אמר רב אשי אמריתא לשמעתא קמי' דר"כ ואמר לי ממותיר לא אתיא. דאיכא למיפרך מה למותיר שכן אין לו תקנה. תאמר פסח יש לו תקנה עיי"ש. וע"כ הך פירכא על מילה נמי קאי דיש לה תקנה כשימול. והשתא הרי עונש כרת דמילה אינו אלא בערל עצמו משגדל ולא מל. והכי נמי מתניתין דתנן פסח ומילה מצות עשה בערל עצמו מיירי. דמיתניא בריש כריתות לענין שאינו חייב על שגגתו חטאת אע"פ שזדונו בכרת עיי"ש. ואם איתא דבכל יום ויום שלא מל מבטל עשה נמצא דגם מילה לית לה תקנה על כל העשין שעבר משנעשה גדול ולא מל. והו"ל מעוות שאינו יכול ליתקן כמותיר. אלא ודאי כל שמל יוצא ידי חובתו ולא עבר על שהייתו כלום. ומיהו לפי הגירסא שהביא בדק"ס שם אין משם ראיה עיי"ש. ועכ"פ עיקר הדבר מצד עצמו תמוה כדכתיבנא. וכ"ש בעשה האמורה באב ובב"ד שכתוב בה בהדיא זמן קבוע ביום השמיני דודאי אית לן למימר דאחר יום השמיני אין לה עוד שום זמן קבוע כלל. ומכאן והלאה כל אימת שמל יצא ידי חובתו. וביותר יש

לתמוה על הסמ"ק שכתב שכן אמרו רז"ל שאם נתעצל האב עובר בכל יום בעשה. ולא נמצא כן לרז"ל בשום דוכתא. ובמראה מקום שבגליון ציין לפ"ק דקידושין (כ"ט ע"א) עיי"ש. וליתא התם כלום מזה. אלא שאמרו שם שהאב חייב למול את בנו עיי"ש ולא יותר. והרמ"א ז"ל בדרכי משה על דברי הטור (יו"ד סי' רס"א) הביא בשם הכלבו שכתב דה"ה אב או ב"ד כל יום שמעכבין עוברין בעשה עיי"ש. והוא בכלבו (סי' ע"ג). אבל דברי הכלבו הם ממש כלשון הסמ"ק שם. ובלתי ספק שמקור דבריו הוא מדברי הסמ"ק שם. ובסמ"ק ליתא הכי אלא בהאב בלבד. אבל בב"ד לא כתב אנא שאם נתעצלו עוברים בעשה. אבל לא כתב שעוברים בכל יום בעשה כמש"כ באב. ואפילו בערל גופי' לא כתב אלא שחייב למול את עצמו אם לא מהלוהו ב"ד. ואם לא מל חייב כרת עיי"ש. אבל לא כתב כלשון הטור בשם הרמב"ם שעובר בכל יום בעשה. ולפי הנראה לא ס"ל הכי. והוא תמוה דודאי כ"ש בערל עצמו דאיכא למימר שעובר בכל יום בעשה. כיון שלא נזכר שום זמן כלל בעשה דידי'. וכן ראיתי באחרות חיים (ח"ב הלכות מילה) שכתב ממש כלשון הסמ"ק. ואין ספק שדבריו לקוחים מדברי הסמ"ק שם. וגם בתשב"ץ (ח"ג סי' ח') כתב כלשון הסמ"ק לענין האב עיי"ש. והרמ"א ז"ל בהג"ה (יו"ד סי' רס"א) על מש"כ בש"ע שם אם לא מל האב את בנו חייבים ב"ד למולו ואם לא מלוהו חייב הוא כשיגדיל למול את עצמו ואם לא מל חייב כרת. כתב הרמ"א ז"ל וז"ל ובכל יום עוברים בעונשין אלו עכ"ל והמרשים ציין על זה. טור ובכלבו עיי"ש. והיינו שהטור כתב שם דאם לא מל את עצמו מבטל מצות עשה בכל יום שיעבור עליו וגם עומד בכל יום באיסור כרת. ובד"מ שם בשם כלבו כתב דהאב או ב"ד כל יום שמעכבין עוברין בעשה. וזהו שכתב הרמ"א ז"ל כאן שבכל יום הם עוברים בעונשין אלו. אבל לשון זה מגומגם מאוד אצלי והיה נראה לומר דט"ס הוא. וצ"ל עוברים בעשין אלו. אבל בעונשין מלבד דלא שייך לשון עוברין. גם לשון עונשין אלו לא שייך כאן. שהרי לא נזכר עונש אלא בערל עצמו בלבד. אבל באב ובב"ד לא כתב המחבר לעיל אלא באב שמצות עשה שימול את בנו. ובב"ד שחייבין למולו אם לא מל האב. ורק בערל עצמו מלבד שכתב שחייב למול את עצמו כשיגדיל אם לא מלוהו ב"ד. כתב שאם לא מל חייב כרת ואיך שייך בזה לשון עונשין אלו שכתב הרמ"א ז"ל. ולא היה ספק אצלי דט"ס הוא וצ"ל עשין אלו. ובזה אין מקום למש"כ בבאר הגולה ובבאור הגר"א ז"ל על דברי הרמ"א ז"ל שם עיי"ש. אלא שראיתי שגם הלבוש שם כתב כלשון זה. והוסיף בו ביאור. וכתב וז"ל ובכל יום שמשהין אותו כל הנזכרים חייבים בעונשין הנזכרים. דהיינו האב או הב"ד עוברים בעשה. והבן לכשיגדיל עובר בעונש כרת בכל יום וכו' עכ"ל עיי"ש. ועכ"פ אנו רואים שהמחבר השמיט לשון

זה של הרמב"ם ז"ל שכתב שבכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה. וגם לא הביא דברי הסמ"ק והארחות חיים והכלבו בהאב שכתבו שעובר בכל יום בעשה. ובאמת שהדברים תמוהים כמש"כ. וגם אין להם שום מקור בשום דוכתא. ומש"כ הגר"א ז"ל שם ראיה לזה ממה שאמרו (פ"ק דר"ה ו' ע"ב) לענין בל תאחר אמר רבא כיון שעברו עליו שלשה רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר עיי"ש. הוא תמוה טובא לענ"ד דאין זה ענין לכאן כלל. דהתם כיון דאמר קרא לא תאחר. וגמרינן מקרא שהכתוב מזהיר על איחור יותר משלשה רגלים. א"כ בכל יום שמאחר אחר שלשה רגלים הרי הוא עובר בלאו זה כמו בידים. והו"ל כאוכל נבלה שעובר בלאו על כל כזית וכזית. ואם התרו בו לוקה על כל כזית וכזית. ובלא התראה עכ"פ עובר בלאו על כל כזית וכזית. אלא שאינו לוקה משום שאין מלקות בלא התראה כדינה. אלא דבלאו דלא תאחר ליכא מלקות בלא"ה משום שאין בו מעשה. משא"כ כאן במצות עשה שמוטלת עליו לעשות ואינו עושה. אין עליו אלא לקיים המצוה שעליו. וכל זמן שעדיין אפשר לו לקיימה לא עבר בלא כלום. אלא שעדיין לא יצא ידי חובתו עד שיקיימנה. כיון דמשעבר יום השמיני לא קבע הכתוב שום זמן לקיומה. ונראה דמטעם זה השמיטה מרן בש"ע. ולא הביא לא דברי הסמ"ק וסייעתו ולא דברי הרמב"ם ז"ל:

ומיהו דברי הרמב"ם ז"ל אפשר ליישב קצת עפמש"כ בתשו' מהר"ח או"ז (סי' י"א) דבמילה עיקר מצותה אינה העשייה. אלא מה שהמילה חתומה בבשרו וכו' שאם לא כן דוד המלך עה"ש שהיה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה נזכר על המילה. (כוונתו להההיא דמנחות (מ"ג ע"ב) ובירושלמי (סוף ברכות) עיי"ש. ואם לא היה מצות המילה אלא העשייה. למה שמח עלי' יותר מראשו וזרועו וכל גופו שקיים בהם מצות תפילין וציצית וכמה מצות. אלא מילה היא מצוה בכל עת כתפילין המונחין בראשו וציצית בבגדו עכ"ל עיי"ש. וכן כתב עוד שם לקמן (סי' קפ"ג) וז"ל פשיטא בשעה שאינו עוסק במצוה כלום אלא מקיימה בכך. לא יפטר מכל המצות. ומילה תוכיח שכל ישראל יש עליהם מצות מילה ודוד אמר עליה מזמור כשנכנס לביה"מ וראה עצמו ערום מכל המצות. ונזכר שהיתה מצות מילה בבשרו ואמר מזמור למנצח על השמינית. אלמא שזהו קיום מצותה כתפילין (כצ"ל ועיי"ש) שבראש וציצית שבבגדו. ואעפ"כ חייבין בכל המצות עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז נמצא דמצות מילה לגבי הערל עצמו הו"ל ממש כתפילין וציצית וכיו"ב דאמר אביי התם מדאין קבוע להם זמן כל שעתא ושעתא זמני' הוא. וא"כ ודאי כל שעה שהוא בערלתו. הרי זה עובר בעשה בידים. שהרי היא מצוה הנוהגת תמיד כל ימי חייו שתהא המילה חתומה בבשרו. ועפ"ז נכונים ג"כ דברי הגר"א ז"ל

דהו"ל ממש דומיא דבל תאחר. ולכאורה צ"ע בזה מדאמרינן התם (קל"ב ע"א) אמר מר מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת. מנ"ל לר"א הא אי מכולהו גמר מה להנך שכן אם עבר זמנה בטלה וכו' עיי"ש. ומתבאר מזה דמילה אם עבר זמנה לא בטלה. והיינו ע"כ כמש"כ התוס' שם לעיל (קל"א ע"א) ד"ה ושוין וכו' שאותה מילה עצמה שהוא מתחייב בשמיני הוא עושה בתשיעי שאם מל בשמיני לא היה חוזר ומל בתשיעי. אבל סוכה וציצית ומזוזה בכולהו יומי מיחייב בהן אפי' קיימם היום חייב לקיימם למחר. הילכך כשעבר היום ולא עשאם מצות היום לא יקיים עוד לעולם עכ"ל עיי"ש. ולדעת הר"ח או"ז והרמב"ם ז"ל הרי גם מילה כך היא. כיון דעיקר המצוה אינה אלא שתהא המילה חתומה בבשרו. וקיום מצוה זו נוהג תדיר. וכשעבר היום והוא בערלתו לא יקיים עוד מצות היום לעולם. ומאי פריך מה להנך שכן אם עבר זמנה בטלה. מיהו נראה דמההיא לא קשה דודאי אע"ג דלגבי הערל גופי' עיקר מצותו אינה אלא להיות אות הברית חתום בבשרו. וא"כ חתיכת עור הערלה והפריעה אינן אלא הכשר מצוה לגבי דידי'. מ"מ לגבי האב והב"ד אין עיקר מצותן שחייבן הכתוב אלא העשייה עצמה. דהיינו חתיכת ופריעת עור הערלה בלבד. וא"כ מילה בזמנה שדוחה שבת שאין בה אלא מצות האב או הב"ד. ודאי אם עבר זמנה לא בטלה וכסברת התוס'. ובזה לא מיירי לא הרמב"ם ולא הר"ח או"ז ז"ל שם אלא בנמול עצמו. אבל שם דפריך מה להנך שכן אם עבר זמנה בטלה. הרי במילה בזמנה מיירי דהיינו מצות האב או ב"ד. ואכמ"ל בזה יותר. וא"כ לפ"ז ודאי דברי הרמב"ם ז"ל נכונים. אבל דברי הסמ"ק והארחות חיים וכלבו דמיירי במצות האב. ודאי תמוהים מאוד אצלי. וכן דברי הרמ"א ז"ל שנמשך אחריהם והוסיף גם מצות הב"ד צ"ע טובא:

ואמנם שבתי וראיתי שדבריהם ז"ל מדוקדקים ונכונים. דבלא"ה יש לדקדק במש"כ הסמ"ק וכן הארחות חיים וכלבו. שעובר בכל יום בעשה. שאם כוונתם בזה לומר שכל יום שאחר יום השמיני הו"ל כיום השמיני שעוברין עליו בעשה שזמנה קבוע ביום זה. ולמחר הו"ל מעוות שאין לו תקנה עוד. א"כ הו"ל לומר שבכל יום ויום עובר בעשה. וכלישנא דרבא התם בפ"ק דר"ה לענין בל תאחר. ועוד מה זה שכתבו תו אח"כ וכן אם אין האב בעיר אם נתעצלו ב"ד עוברין בעשה. ואמאי לא כתבו גם בב"ד חידוש זה שבכל יום עוברין בעשה. ולכן נראה דודאי אין כוונתם לומר שבכל יום ויום עוברין בעשה כמו אם לא מלו ביום שמיני. דזה ודאי ליתא וכמו שנתבאר. אלא כוונתם לומר שלא תאמר דכיון שכתב קרא ביום השמיני ימול. א"כ לאחר יום השמיני הו"ל כמצוה שעבר זמנה. כמו פסח מצה ושופר וכיו"ב לאחר זמנם. דהו"ל בכלל מעוות שאין לו תקנה כלל

ובטלה מצותן לגמרי. לזה כתבו דליתא אלא גם אחר יום השמיני אף ע"פ שכבר עברו בעשה דמצוה בזמנה שאין לה תקנה עוד. מ"מ עיקר המצוה אכתי רמיא עלייהו. ובכל יום אפי' אחר יום השמיני עדיין עוברים בעשה אם לא מהלוהו. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ סו"פ ר"א דמילה) ורש"י ז"ל (שם קל"ב ע"ב). ולפ"ז שפיר כתבו אח"כ גם בב"ד וכן אם אין אב בעיר אם נתעצלו ב"ד עוברין בעשה. ולא כתבו בכל יום. משום דגם באב לא היתה כוונתם אלא לומר שגם אחר שמיני איכא עבירת עשה במילתו. וכיון דאדלעיל מיני' קיימי דמיירי לאחר שמיני. שוב לא היו צריכין לכתוב בכל יום. דהרי היינו הך. וכיו"ב ממש הוא לשון הראב"ד ז"ל (בהשגות פ"א מהלכות מילה) שכתב וכל יום עומד באיסור כרת עיי"ש. והרי ודאי אין עליו אלא כרת אחד. וכל שמל את עצמו אפי' לעת זקנתו שוב נפטר לגמרי מידי כריתתו. וכ"כ בכ"מ שם אליבא דהראב"ד ז"ל שכתב שם. וז"ל ודעת הראב"ד שמיום שגדל ולא מל הוא חייב למות בקיצור שנים. אלא שאם מל נפטר מהחיוב ההוא וכו' עכ"ל עיי"ש. אלא דכוונת הראב"ד הוא לאידך גיסא. לאפוקי מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב שאינו חייב כרת אלא כשימות והוא ערל. לזה כתב הוא ז"ל דזה ליתא אלא בכל יום. כלומר גם בחייו. הוא עומד באיסור כרת. ונפק"מ כגון שנסתרס דשוב אי אפשר לו למול. מ"מ כבר נתחייב כרת מעיקרא. וכיו"ב כתבו רבינו אלחנן והרא"ש ז"ל (הביאם בש"מ ריש כריתות עיי"ש). וכוונת הסמ"ק וסייעתו ז"ל היא דלאו דוקא בשמיני אלא גם אחר יום השמיני רמיא עלייהו עשה למוהלו. וזו היא ג"כ כוונת הרמ"א ז"ל. ונראה דבדקדוק נקט לשון עונשין במקום לשון עשין או עשה. כדי לכלול גם עונש כרת של הערל עצמו. וכדעת הראב"ד ז"ל שמיד משגדל ולא מל עומד בעונש כרת. וכמו שביאר לנכון בלבוש שם. ובזה נכונים גם דברי באר הגולה והגר"א ז"ל שם עיי"ש. ועפ"ז מבואר דגם הרמ"א לא הביא מה שחידש הרמב"ם ז"ל דהערל עצמו עובר בעשה בכל יום ויום. וכמו שביארנו דעתו לעיל. ולא הביא אלא דברי הכלבו שהם דברי הסמ"ק וארחות חיים. וגם דברי הראב"ד והטור. וכן מתבאר בדברי הלבוש שם עיי"ש. דדברי הרמב"ם ז"ל בזה הם חידוש בפ"ע. ולא שייכי כלל לדברי הכלבו והסמ"ק. ואי אפשר לכוללם יחד. ואם היה כוונתו להביא דבריו היה לו להביאם בפירוש בפ"ע. ומה שלא הביאם. נראה דהיינו משום שכבר כתב דעדיפא מינה שאפי' בעונש כרת הוא עומד משיגדל. וכדעת הראב"ד ז"ל והטור. ואין להאריך כאן בזה יותר. אלא שדברי הלבוש שם בזה לקמן. וכן דברי הב"ח שם נפלאים מאוד בעיני מצד אחר אלא שאכמ"ל בזה:

ומעתה לפי מה שנתבאר אין שום סתירה מדברי הסמ"ק אלו למה שביארנו דעתו לעיל במצות עשה דקבורה. דאי לאו קרא דוהודעת להם דשמעינן מיני' מצות עשה בלא שום

קביעות זמן. לא הוה שמעינן מקרא דקבור תקברנו ביום ההוא שום מצוה אחר יום מיתתו. כיון דבהדיא קבע הכתוב זמן למצוה זו וכתב ביום ההוא. וכדעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ולכן הוכרח למנות עשה דקבורה מקרא דוהודעת להם מצוה בפ"ע. ועכ"פ נתבאר על נכון טעמו של רבינו הגאון ז"ל כאן מהשחזר בו ממש"כ שם באזהרותיו:

ואמנם עדיין צריך ביאור במה שיש לתמוה על רבינו הגאון ז"ל וכן על הבה"ג וסייעתו ז"ל אמאי לא מנו עיקר מצות תלייה שהיא מצוה מפורשת בקרא. ולא נחלקו ר"א ורבנן (פרק נגמר הדין מ"ה ע"ב) אלא דלר"א כל הנסקלין נתלין ולרבנן אין נתלין אלא המגדף ועובד ע"ז בלבד. אבל מיהת לכ"ע אית בה מצות עשה. ומנאה הרמב"ם ז"ל (עשין ר"ל) וכן שאר כל מוני המצות הבאים אחריו. והדבר מתמיה מאוד מדוע השמיטוה הגאונים ז"ל וכל הנמשכים אחריהם. וביותר תמוהים דברי רבינו הגאון ז"ל שהוא גופי' מנה עשה זו באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) וכתב שם וז"ל **לתלות המגדפים יומם ובל תלין נבלתם לילה** עכ"ל. וכוונתו מבוארת למנות בזה עשה דתליית המגדף. ול"ת דלא תלין נבלתו על העץ. ומש"כ יומם. היינו משום דחייבין לקברו עוד ביום ההוא כדי שלא לעבור בעשה דקבור תקברנו ביום ההוא ובל"ת דלא תלין נבלתו. וא"כ הדבר תמוה מאוד מה ראה על ככה שחזר בו כאן מדעתו שם ולא מנאה. ולחומר הנושא היה נראה לומר בדעת הגאונים ז"ל בזה דס"ל דקיי"ל כר"א דכל הנסקלין נתלין. משום דאע"ג דרבנן פליגי עליו. וגם ר"א שמותי הוא. מ"מ כיון דתלינן התם פלוגתייהו באם דרשינן כללי ופרטי או ריבויי ומיעוטי עיי"ש. וכבר ידוע דבכמה דוכתי מתבאר דקיי"ל דדרשינן ריבויי ומיעוטי. ויש בזה מבוכה רבה בראשונים ז"ל כמו שהאריכו בזה הרב לח"מ (פ"ז מהלכות שבועות) והרב פר"ח (יו"ד סימן פ"ד ס"ק ז') ושאר אחרונים ז"ל. וא"כ אפשר דלדעת הגאונים ז"ל קיי"ל כמאן דדריש ריבויי ומיעוטי. ואיכא כמה תנאי דס"ל הכי בעלמא וא"כ ממילא קיי"ל נמי הכא כר"א. ובלא"ה יש מקום לומר דהכא קיי"ל כר"א ע"פ מאי דתניא התם לעיל (מ"ג ע"א) בערב הפסח תלאוהו לפלוני והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום. פלוני יוצא ליסקל על שכישף והסית והדיח את ישראל וכו'. ולא מצאו לו זכות ותלאוהו וכו' עיי"ש. הרי שסנהדרין עשו מעשה כוותיה דר"א דכל הנסקלין נתלין. ואנן קיי"ל דמעשה רב. וכבר ראיתי להרד"פ ז"ל בפי' לתוספתא (פ"י דסנהדרין) שעמד בזה. אלא דכל מש"כ שם בזה אין בו ממש ואין כדאי לדבר בו. ובפרט מש"כ שם דמשום דבלוד הוה עובדא דהוא אתרי' דר"א. להכי עבדי עובדא כוותיה עיי"ש. ולא ידענא היאך עלתה על דעתו כזאת דסנהדרין בדיני נפשות יעשו מעשה שלא כדין רק משום כבודו של ר"א. וא"כ משם יש יסוד נאמן לענין הלכה כר"א. וגם רש"י ז"ל נראה דס"ל דקיי"ל כר"א.

ממש"כ בב"מ (פרק הפועלים פ"ג ע"ב) בעובדא דראב"ש דזקף להההוא גברא. קם תותי זקיפא וקא בכי. אמרו לו רבי אל ירע בעיניך שהוא ובנו בעלו נערה המאורסה. ופירש"י ז"ל שהיא בסקילה וכל הנסקלין נתלין עיי"ש. ובתוספ' (פ"ק דסוטה ח' ע"ב) ד"ה מי שנתחייב וכו' ביארו מה שהכריחו לרש"י ז"ל לזה. וגם בש"מ שם בשם הריטב"א ז"ל ביאר בזה עיי"ש. ולענ"ד נראה דבלא"ה הוכרח לזה משום דאל"כ אמאי הוצרכו לומר לו שבא על נערה המאורסה ולא אמרו לו סתמא דבר קטלא הוא. או שבא על אשת איש. אלא ודאי רצו בזה לומר דגם תלייתו היתה כראוי לו ע"פ ההלכה. משום דבר סקילה הוה וקיי"ל דכל הנסקלין נתלין. וא"כ מתבאר מזה דלפירש"י קיי"ל כר"א. ובזה נראה דרש"י ז"ל לשיטתו אזיל במה שפירש (פ' תצא) הכתוב אליבא דר"א עיי"ש. והרמב"ן ז"ל שם השיג עליו דנקט כיחיד נגד רבים. והרא"ם ז"ל נדחק ליישבו עיי"ש. ולפמש"כ אין צורך. דרש"י ז"ל לשיטתו אזיל ויפה פירש ע"פ ההלכה לדעתו ז"ל. וכן תרגם יונתן (פ' תצא) כר"א. שתרגם על הכתוב כי יהיה באיש חטא משפט מות וגו' וארוס אין יהי בגבר חובת דין דקטול ויתחייב אטלות אבנין ובתר כדין יצטלון יתי' וגו'. הרי שתרגם מצות תלייה בכל חייבי סקילה. וס"ל כר"א. וכן דעת הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו (ריש מנין העשין שלו) שכתב וז"ל **דנתם ונתחייב סקילה תסקלוהו ויאמר המלך תלוהו** עכ"ל עיי"ש. וזהו כר"א דכל הנסקלין נתלין. וכבר הביאו דבריו אלו בתוס' (פ"ק דיומא ת' ע"א) ד"ה דכ"ע וכו'. ובנדה (ל' ע"א ד"ה ש"מ) וכתבו שיסד אזהרותיו דלא כהילכתא עיי"ש. אבל לפמש"כ טעמו ונמוקו עמו דהכי קיי"ל להלכה כר"א. ולא יחיד הוא בדעתו זו. שכן דעת הגאונים ורש"י ז"ל. וכבר ביארנו בזה גם לעיל במנין העונשין (עונש כ"ד כ"ה) עיי"ש. והשתא כיון דזהו משפט כל הנסקלין שיהיו גם כן נתלין אחר סקילתן. א"כ אין זו מצוה מיוחדת בפ"ע. אלא זהו אחד מדיני מיתת סקילה. ובכלל עונשי סקילה היא שכבר מנו כולן במנין העונשין. ואין למנותה מצוה בפ"ע. ואין זה ענין למה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש י"ב) כמו שכבר ביארנו במבוא (סי' ז' שורש י"ב) עיי"ש:

ומעתה עפ"ז נראה דזהו טעמו של רבינו הגאון ז"ל שחזר בו כאן ממה דשם באזהרותיו נטה מדעת הבה"ג ומנה מצות תלייה בפ"ע. וכאן חזר והסכים לדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו שלא למנותה. והיינו משום דשם הוה ס"ל דלא קיי"ל כר"א דשמותי הוא וגם הו"ל יחיד במקום רבים. דרבנן פליגי עלי' וכדעת רוב שאר הראשונים ז"ל שפסקו כרבנן. וכמבואר בהדיא מלשונו שהבאתי לעיל. שלא כתב שם מצות תלייה אלא במגדף. ומה שלא כתב ג"כ עובד ע"ז. אפשר דהוה ס"ל התם דקיי"ל כמ"ד היינו מגדף היינו עובד ע"ז. ויש מקום לזה ע"פ סוגיא דרפ"ק דכריתות (ז' ע"ב) ובפירש"י שם עיי"ש ובמש"כ בכ"מ

(פ"ה מהלכות ק"פ ה"ב). ובמש"כ לעיל (עשין נ"ז). ובלא"ה אפשר לומר דאפי' למ"ד מגדף לאו היינו עובד ע"ז. מ"מ גם עובד ע"ז בכלל מגדף הוא. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות ע"ז ה"ו) עיי"ש. וכן מתבאר מסוגיא דסנהדרין שם (מ"ה ע"ב) עיי"ש. ולרבנן ודאי לא יתכן לומר שאין זה אלא מדיני סקילה. שהרי שאר כל הנסקלין אינן נתלין חוץ ממגדף ועובד ע"ז. והילכך מנאה שם מצוה מיוחדת בפ"ע. אבל כאן שחזר בו ופסק כר"א מטעם שביארנו. לכן הסכים לדעת הבה"ג ז"ל שאין למנותה מצוה בפ"ע. משום דבכלל עונש סקילה היא. וכבר מנה כל העונשין שבסקילה במנין העונשין. ומיהו להבה"ג ז"ל וסייעתו אין צריך לזה. לפמ"ש הרמב"ן ז"ל (שורש י"ד) בדעת הבה"ג דלדעתו אין העונשין מצד עצמן נמנין בחשבון המצות כלל משום שהעונש אינו מצוה. ואין כוונתו במנין העונשין שלו אלא למנות אזהרותיהן של העונשין עיי"ש בדבריו. ולפ"ז הדבר פשוט דהתלייה שג"כ עונש היא. אין למנותה כלל. דמצד עצמה הרי לאו מצוה היא כלל. ומשום אזהרת מגדף ועובד ע"ז ג"כ אין למנותה. שהרי כבר מנה במנין העונשין עונש סקילת המגדף ושל עובד ע"ז. והיינו אזהרותיהן. וא"כ כבר מנה אזהרות הללו ושוב אין למנותן יותר. ואמנם לשיטת רבינו הגאון ז"ל שמנה העונשין מצד עצמן בחשבון הלאוין. וכמו שביארנו בפתיחת העונשין ובשאר מקומות. עכצ"ל כמו שביארנו בטעמו:

מצוה לה

תשלומי כפל. וכפלים להשכיל. תשלומי כפל היינו פרשת אם המצא תמצא בידו הגנבה וגו' שנים ישלם. וכפלים היינו פרשת כי יגנוב איש שור או שה וגו'. דהיינו תשלומי ארבעה וחמשה שאינם נוהגין אלא בשור ובשה בלבד כשטבח או מכר. וקראן כפלים. דהיינו שני פעמים כפל. לא פחות מארבעה. דבשה משלם ארבע צאן תחת השה. ובשור משלם יותר מעט מכפלים. דהיינו חמשה בקר תחת השור. ולפי שאינו אלא כפלים וחצי כפל. ואינו מגיע לכדי שלשה כפלים כללן בשם כפלים. ומשום שדיני תשלומי כפל ותשלומי כפלים דיניהם חלוקים הרבה זה מזה. וגם הם חלוקים בקרא לשתי מצות חלוקות בפ"ע. לכן מנאן בשתי מצות חלוקות בפ"ע. והבה"ג ז"ל וסייעתו לא מנאום כלל. משום דלשיטתם נכללו בכלל פרשת נזיקין שמנו במנין הפרשיות שלהם. וכברייתא דרבי חייא (ריש פ"ק דב"ק ד' ע"ב) שמנה אותן במספר עשרים וארבעה אבות נזיקין עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (עשין רל"ט) מנה כל דיני הגנב כולם במצוה אחת. ולשיטתו אזיל (בשורש שביעי). וכן דעת כל הבאים אחריו. זולת הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ג) שבירר שיטה אחרת לעצמו וקיצר בזה עוד יותר. שהוא מנה כל דיני ממונות כולן במצוה אחת עיי"ש בדבריו. אבל רבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל שיש לו שיטה אחרת

לגמרי בשורש זה. כמו שנתבאר אצלנו במבוא (סי' ז' שורש שביעי) ובשאר דוכתי. וגם רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת הלך בשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה. ומנה תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה בשתי מצות חלוקות בפ"ע עיי"ש. והנה כבר ביארנו בפתיחת הפרשיות דכוונת רבינו הגאון ז"ל למנותן לתשלומי מנין הלאוין. שלשיטתו אזיל דכל כיו"ב שבא בתורת עונש יש עליו תורת לאו להמנות במנין הלאוין. כמו שנתבאר בפתיחתנו נמנין העונשין ובשאר דוכתי. וכן מתבאר מלשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תגנוב) שכתב וז"ל לא **תגנוב פן בכפל וארבעה וחמשה תרוצץ** עכ"ל. שכתבה בלשון לאו. דקיי"ל כל השמר פן ואל אינו אלא ל"ת. וגם מתבאר מלשונו דגם שם מנאן בשתי מצות בפ"ע. וכשיטתו כאן. ולשון **להשכיל** שכתב רבינו הגאון ז"ל כאן. נראה שהוא בשין שמאלית. מלשון ונחמד העץ להשכיל (בראשית ג' ו'). והכוונה לומר שגזר הכתוב קנס זה על הגנב לשלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כדי להשכילו ולהבינו דברים הרבה. שלא בגנבה יעשר איש. שהרי אם ימצא ישלם שנים וארבעתים ויותר. וכמש"כ רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו **פן בכפל וארבעה וחמשה תרוצץ**. רק ביגיעת כפים במלאכה החביבה לפני מי שאמר והיה העולם. וכמו שאמר ר"מ (מכילתא משפטים פי"ב. ובתוספתא פ"ז דב"ק) בא וראה כמה חביבה מלאכה לפני מי שאמר והיה העולם. שור מפני שבטלו ממלאכתו משלם חמשה. שה שאין לו מלאכה משלם ארבע עיי"ש. ובב"ק (ע"ט ע"ב). גם יש להשכיל מזה שחס המקום על כבודן של בריות. כמו שאמר ר"י בן זכאי שם. בא וראה כמה גדול כבוד הבריות. שור שהולך ברגליו משלם חמשה. שה לפי שהרכיבו על כתיפו אינו משלם אלא ארבע. ועוד שם עיי"ש. אבל **להשכיל** שכתב רבינו הגאון ז"ל לעיל (פרשה ל"ג) **ומחזקת מבושים להשכיל**. נראה שהוא בשין ימנית מלשון הכתוב למה אשכל שניכם (בראשית כ"ז מ"ה) כאשר שכלתי שכלתי (שם מ"ג י"ד) וכן (שמואל א' ט"ז ל"ג) כאשר שכלה נשים חרבך וגו'. והוא כעין לשון הכתוב וקצותה את כפה. אע"פ שאינו ממש אלא תשלומי ממון דמי בושת. ועי' לעיל (פרשה ל"ג) מה שביארנו בזה:

ואמנם יש לעיין בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. אמאי לא מנה ג"כ מצוה בפ"ע משפט הגנב להיות נמכר בגנבתו אם אין לו לשלם. כדכתיב שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו. והרמב"ם ז"ל לפום שיטתו שמנה כל משפטי הגנב במצוה אחת כמשכ"ל. כתב (בסה"מ שם) וז"ל שצונו להורות בדין הגנב שנקנוס אותו בדין תשלומי כפל. או תשלומי ארבעה וחמשה. או נהרגהו אם בא במחתרת. או נמכרהו. ובכלל כל משפטי הגנב וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ רבינו הגאון ז"ל לפום שיטתו כמו שמנה תשלומי כפל בפ"ע. ותשלומי

ארבעה וחמשה בפ"ע. הכי נמי היה לו למנות מכירתו אם אין לו לשלם בפ"ע. וביותר תמוה דרבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם מנה גם משפט מכירתו. שכתב שם וז"ל **לא תגנוב פן בכפל וארבעה וחמשה ובממכרת עבד תרוצץ** עכ"ל. הרי שמנה גם מכירתו לעבד אם אין לו לשלם. ואמאי חזר בו כאן שלא מנאה. ומיהו מה שמנה הרמב"ם ז"ל שם בכלל משפטי הגנב גם מה שנהרג אם בא במחתרת. ונראה מדבריו שהיה ראוי למנותה מצוה בפ"ע כמו תשלומי ארבעה וחמשה וכפל. אם לא משום שכל משפטי הגנב נמנין במצוה אחת לשיטתו. דבריו בזה תמוהים אצלי. דדין מחתרת אינו ממשפטי הגנב כלל. אלא הוא אחד מדיני הרוצח. ולא אמרה תורה אלא שאם הרגו בעה"ב אין זה בכלל אזהרת לא תרצח. וכדאמרינן (פרק בן סו"מ ע"ב ע"א) דתנן הבא במחתרת נדון על שם סופו וכו'. ואמרינן עלה אמר רבא מ"ט דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מימר אמר וכו' והתורה אמרה אם בא להורגך השכם והורגו עיי"ש. ואמרינן התם לקמן דאפילו בכל אדם ניתן ליהרג משום דרודף הוא וניתן להצילו בנפשו עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (פ"ט מהלכות גנבה ה"ט) עיי"ש. וא"כ אין זה אלא אחד מדיני הרוצח. ומהאי טעמא גם רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו. אע"פ שמנה גם מכירת הגנב בגניבתו. היינו משום שחידוש הוא שחידשה תורה בגנב בלבד. אבל הריגתו במחתרת לא מנה. משום שאינו אלא אחד מדיני עונש הרוצח שכבר נמנה במקומו. ודברי הרמב"ם ז"ל שם בזה צ"ע אצלי. אבל מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל כאן ממכרת עבד דגנב. צ"ע טובא לכאורה מאיזה טעם חזר בו מדעתו מעיקרא שמנאה שם וחזר והשמיטה כאן:

איברא דלאחר העיון נראה דדברי רבינו הגאון ז"ל נכונים היטב. דכיון דמשפט ממכרת עבד אינו אלא אם אין לו לשלם. א"כ הו"ל כמצות יבום וחליצה. פדייה ועריפה וכיו"ב. דלשיטת רבינו הגאון ז"ל אינן נמנין אלא במצוה אחת. וכמו שנתבאר במבוא (סי' ז' שורש שביעי). ובמנין העשין (עשה ע"ו) ובשאר דוכתי. והכא נמי כיון שמנה תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה. שוב אין למנות מכירתו כשאין לו לשלם. והרמב"ם ז"ל שם לשיטתו אזיל שמנה יבום וחליצה ופדייה ועריפה שתים שתים. והילכך גם כאן אם לא משום דכל משפטי הגנב נמנין לדעתו במצוה אחת. היה ראוי לפום שיטתו למנות מכירת הגנב מצוה בפ"ע. אם כי ודאי הא גופא קשיא טובא לשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. מאי שנא כל משפטי הגנב שנמנין לדעתו במצוה אחת. ממשפטי היבם ויבמתו שחלקן לשתי מצות חלוקות בפ"ע. אלא שכבר עמדנו שם בלא"ה בשורש זה של הרמב"ם ז"ל שהוא תמוה מכמה צדדים עיי"ש. ולכן לא נאריך בזה כאן יותר. ומ"מ דברי

רבינו הגאון ז"ל כאן נכונים לפי שיטתו. ושם באזהרותיו שע"פ עשה"ד שמנאה. היינו משום דגם שם לשיטתו אזיל דהוה ס"ל שם בזה כשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו למנות כל כיו"ב בשתי מצות חלוקות בפ"ע. כמבואר שם (דבור כבד) שמנה פדייה ועריפה דפטר חמור בשתי מצות חלוקות עיי"ש. וכן מנה שם פדייה ויעוד אמה העבריה בשתי מצות חלוקות (דבור לא תנאף) עיי"ש. וכדעת הרמב"ם ז"ל (עשין רל"ג רל"ד) עיי"ש. וזהו ע"פ שיטת הרמב"ם ז"ל שם. אבל לשיטת רבינו הגאון ז"ל כאן אין למנותן אלא במצוה אחת. אף דכאן לא מנה רבינו הגאון ז"ל כלל מצות יעוד ופדיית אמה העבריה אפילו במצוה אחת. וטעמו ביארנו לעיל במנין הלאוין (ל"ת רע"ה). ומ"מ אף שלדעתו שם נמנית מצוה זו לא היה לו למנותן אלא במצוה אחת לפום שיטתו כאן. אלא דשם הוה קאי בשיטת הרמב"ם ז"ל שכל כיו"ב נמנה בשתי מצות חלוקות בפ"ע. ולענין מצות יבום וחליצה ג"כ ראיתי שם (דבור לא תנאף) שכתב **גבננים זעו ונאסרה אשת אח. וחלוצה ליבום בה כהוכנף**. (וביאור דבריו דבשעת מתן תורה שזעו וחרדו כל הרי תבל. ועי' פרק בתרא דמגילה (כ"ט ע"א) ובמכילתא (יתרו מס' דבחודש פ"ד) ובמדרש שו"ט (מזמור ס"ח) מה שדרשו על קרא דלמה תרצדון הרים גבנונים). אז נאסרה אשת אח שלא במקום יבום. ומש"כ **וחלוצה ליבום**. לכאורה עכצ"ל דכוונתו בזה ללאו דאשר לא יבנה את בית אחיו. דדרשינן (פ"ק דיבמות י' ע"ב) כיון שלא בנה שוב לא יבנה. ומנה אותו הרמב"ן ז"ל (לאוין המחודשין שלו מצוה י"ד) והרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין רל"ח) עיי"ש. והיא אזהרה ליבם שלא לישא חלוצתו. ומש"כ **בה כהוכנף**. הוא מלשון הכתוב (ישעי' ל') ולא יכנף עוד וגו'. ורצה לומר כשנתרחק ממנה וחלץ לה נאסרה עליו עוד ליבמה אח"כ. ולאו זה לא מנה רבינו הגאון כאן במנין הלאוין. וגם הבה"ג ז"ל וכל סייעתו וכן הרמב"ם ז"ל וסייעתו לא מנאוהו. וכבר ביארנו בזה לעיל במנין העשין (עשה ע"ו) עיי"ש. אבל לפ"ז הדבר יפלא מאוד על רבינו הגאון ז"ל שם שלא מנה כלל לא מצות יבום ולא מצות חליצה. וגם לשון **וחלוצה ליבום** אינו מדוקדק. שהרי אין אזהרה זו אלא להחולץ בלבד. ולא לשאר האחין. וא"כ היה לו לכתוב וחלוצה לחולץ. וגם לאחר חליצה לא שייך יבום. ולא היה לו לכתוב אלא וחלוצתו לישא. או לישא חלוצתו. ולכן נראה דט"ס הוא וצ"ל **וחליצה ויבום**. דהיינו מצות חליצה ומצות יבום. ומילתא בפ"ע היא ולא קאי על ונאסרה דלעיל מיני'. ומש"כ **בה כהוכנף**. רצה לומר כשנתרחק האח בלא זרע. או שהוא מלשון לא יגלה כנף אביו. ועל יבום לחוד קאי. ורצה לומר ויבום כשהוכנף בה. שנתאוה וחפץ בה. וא"כ מנה שם חליצה ויבום בשתי מצות וכשיטתו שם. וא"כ שפיר מנה שם גם ממכרת עבד מצוה בפ"ע. אבל אין זו שיטתו כאן. ולכן לא מנאה כאן. ולא מנה אלא תשלומי כפל

ותשלומי ארבעה וחמשה. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל מנה במנין העשין שלו תשלומי כפל בלבד. ואפשר שכוונתו לכללן יחד עם תשלומי ארבעה וחמשה בלשון כפל כעין לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שקרא ארבעה וחמשה בשם כפלים. ולפ"ז נטה בשתים משיטת הבה"ג שהוא הולך בעקבותיו תמיד. שמנאן מצוה בפ"ע. וגם לא מנאן במנין הפרשיות אלא במנין העשין. ואע"פ כן מנה במנין הפרשיות פרשת נזיקין כהבה"ג עיי"ש. ולא ידענא מה בין פרשת נזיקין לתשלומי כפל שמנה במנין העשין. אפי' אם נימא דאין זה בכלל פרשת נזיקין. וכן מנה שם במנין הפרשיות תשלומי דמי בושת מקרא דוקצותה את כפה. ופרשת נותני מומין. והוא תמוה מה בין אלו שהלך בהן בשיטת הבה"ג ז"ל כדרכו. לתשלומי כפל שנטה משיטתו ומנאן במנין העשין. וגם לא מנה שם כלל מכירת הגנב. אע"פ שמנה יבום וחליצה בשתי מצות חלוקות. והן דברים הסותרים זא"ז כמו שנתבאר. וגם באזהרות אתה הנחלת להר"ש הגדול ז"ל ראיתי בזה מבוכה. שגם הוא מנה תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה ולא מנה מכירת הגנב. אלא שתחת זה מנה דין מחתרת. ויבום וחליצה מנה שם בשתי מצות. ולפי מה שנתבאר זה תמוה. וגם הם דברים סותרים זא"ז. ומיהו מה שמנו הר"א הזקן ובאזהרות אתה הנחלת בפטר חמור רק מצות פדיון בלבד ולא מצות העריפה. יש מקום לצדד בזה שאין זה סותר למה שמנו יבום וחליצה בשתים עפמשכ"ל (עשין ע"ו) עיי"ש. ואכמ"לבזה. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים ונכונים:

מצוה לז

להשכיל על מציאת שדה כי תנקה מהוחפר. הכונה לפרשת נערה המאורשה. דכתיב (פ' תצא) ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורשה וגו' ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות וגו' כי בשדה מצאה וגו'. וס"ל דזהו אזהרת לאו לב"ד שלא יעשו לה שום דבר. לא לבד עונש מיתה. אלא גם שלא לביישה בשום עונש אחר כלל. וזהו שכתב **כי תנקה מהוחפר**. והוא מלשון הכתוב (ישעיהו כ"ד:כ"ג) וחפרה הלבנה. (משלי י"ג:ה') ורשע יבאיש ויחפיר. וכמו שאמרו בספרי (תצא. פיסקא רמ"ג) ולנערה לא תעשה דבר וגו' מלמד שפטרה הכתוב מן המיתה. מנין אף מן הקרבן ת"ל חטאת. מנין אף מן המכות ת"ל מות. מלמד שמכל עונשין שבתורה פטורה וכו' עיי"ש. ובדברי הרמב"ן ז"ל (סה"מ שורש שמיני). והה"מ (פ"א מהלכות איסורי ביאה). ובתשובות הריב"ש ז"ל (סי' קע"א) מבואר שהיתה גירסתם בספרי מכל אונסים שבתורה עיי"ש. וכן הם דברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) שכתב שם וז"ל **והנמצאת בשדה בל תרזה כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה** עכ"ל. וזהו ע"פ

לשון הכתוב (בפרשת נערה המאורשה). ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. ותרזה הוא מלשון הכתוב (ישעיהו י"ז:ד') ומשמן בשרו ירזה. כלומר שאפי' שום עונש כל דהו כגון לביישה שגורם רזון וכחש לגופה. הזהיר הכתוב לב"ד שלא לעשות לה. וגם הר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת מנה אזהרה זו. וגם הרמב"ם ז"ל מנאה (לאוין רצ"ד) עיי"ש. וכ"כ גם בחבורו הגדול (פ"כ מהלכות סנהדרין ה"ב) עיי"ש. אלא שהרמב"ן ז"ל (שורש שמיני) השיג עליו. וכתב שאין זו אזהרת לאו אלא שלילות בעלמא. לומר שהיא פטורה מעונש. ואין צריכין לעשות לה דבר. משום דליכא בקרא שום ייתור לומר שהוא אזהרת לאו. דכולו איצטריך להנך דרשות דדרשינן מיני' בספרי שם ובפרק בן סו"מ (ע"ג ע"א) עיי"ש. ולפטורה הוא דאיצטריך. וליכא למידרש מיני' אזהרת לאו. וכתב דהכי משמע מדאמרינן בעלמא אנוס רחמנא פטרי'. דכתיב ולנערה לא תעשה דבר. ולא הזכירו בו אזהרה לומר דרחמנא אזהר עלה. ועוד למה לקרא למיכתב אזהרה בפטורין מן המיתה שלא יומתו. הרי גם בלא"ה כבר הזהיר על שפיכות דמים עיי"ש בכל דבריו. וגם הבה"ג ז"ל וסייעתו לא מנו אזהרה זו לא במנין הלאוין ולא במנין הפרשיות. ומשמע דהיינו משום שדעתם בזה כדעת הרמב"ן ז"ל. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל ורבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת מסייעים לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה. והרשב"ץ ז"ל (זה"ר לאוין סי' כ"ז) הכריע בזה כדעת הרמב"ן ז"ל עיי"ש:

ואמנם ודאי אנו צריכין להשיב על השגות הרמב"ן ז"ל. כי כל מה שהשיבו בזה רוב האחרונים ז"ל אין תשובתם מספקת כלל ודבריהם תמוהים אצלי. והנה דברי הרמב"ן ז"ל כוללים שלש תשובות. בראשונה כתב וז"ל לדעתי ולנערה לא תעשה דבר שלילות הוא. לומר שהיא פטורה. כי הקרא מפרש שאין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו וגו'. ואין לנו לתלות מניעה. לומר שיש גם בזה ייתור הכתוב. אחרי אמרו ומת האיש אשר שכב עמה לבדו. לפי שהוא נדרש כולו מלה מלה בסנהדרין וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת. דע"כ אין לומר דמשום דלפטרה ממיתה לא איצטריך קרא משום דכבר כתיב ומת האיש האיש וגו' לבדו. אייתר קרא דלא תעשה דבר לאזהרת לאו. דזה ליתא. דהא כולי' קרא דולנערה לא תעשה דבר וגו' איצטריך לגופי'. כדדרשינן בסנהדרין שם. ואף ע"ג דכולהו הנך דרשות דהתם מסיפא דההוא קרא הוא דדריש להו. מדכתיב אין לנערה חטא מות וגו' עיי"ש. מ"מ הרי מדמייתי התם גם רישא דקרא ולנערה לא תעשה דבר. משמע דאי לא הך קרא. לא הוה מצינן למידרש מידי גם מסיפא דהך קרא דכתיב אין לנערה חטא מות. משום דאיצטריך לגופי' לומר שהיא פטורה מעונשין. אלא דבתר

דכתיב ולנערה לא תעשה דבר. דשמעינן מיני' שפטורה מעונשין ע"כ סיפא דההוא קרא לדרשא הוא דאתי. וכדפירש"י שם (ד"ה לנערה וכו') עיי"ש. וא"כ כולי' קרא לגופיה איצטריך. וע"כ מקרא דומת האיש וגו' לבדו. ליכא למשמע לפטור הנערה. משום דגם ההוא קרא איצטריך לכדדרשינן פ"ק דקידושין (י' ע"א) ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין ס"ו ע"ב) עיי"ש. וא"כ לית לן ייתורא בהך קרא לאזהרת לאו. ואין לנו בו אלא שלילות בעלמא. לומר שפטרה הכתוב מכל עונש. כן נראה בכוונת דברי הרמב"ן ז"ל אלו. ועפ"ז סרו מהר כל פקפוקי האחרונים ז"ל בדבריו אלו. וממילא אין מקום ג"כ למש"כ קצת אחרונים ז"ל ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל (הלכות יסוה"ת פ"ה ה"ד) שכתב וז"ל וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג. הרי זה מחלל חת השם וכו'. ואע"פ כן מפני שעבר באונס אין מלקין אותו. ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו וכו'. שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא וכו' לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה. ומה אם ע"ז שחמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת. ואין צ"ל מיתת ב"ד. קל וחומר לשאר מצות האמורות בתורה. ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר עכ"ל עיי"ש. הרי דלענין ליפטר מעונש שמעינן בק"ו מע"ז לכל שאר מצות שבתורה. וע"כ לא אתי קרא דולנערה לא תעשה דבר אלא לאזהרת לאו. אבל לפי מה שביארנו גם זה ליתא. דהרי בסוגיא דסנהדרין שם מתבאר בהדיא דרק מההוא קרא דולנערה לא תעשה דבר הוא דנפק"ל שתפטר הנערה מעונשין. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דמע"ז ליכא למשמע הך מילתא. אי משום דההוא ק"ו של הרמב"ם ז"ל ק"ו פריכא הוא. וכמש"כ בכ"מ שם בשם הרמ"ך ז"ל עיי"ש. או משום דכיון דהכי דריש במכילתא ובספרא ובספרי בכ"מ דכתיב אצל עונש ההוא. דאתי למעוטי אונס. הו"ל הרבה כתובים הבאים כאחד דלכ"ע אין מלמדין מהן לעלמא:

ומלבד זה דברי הרמב"ם ז"ל שם בק"ו זה צ"ע אצלי. דהרי ודאי מכרת ליכא למילף בק"ו למיתת ב"ד. דאיכא למיפרך דשאני כרת שאם עשה תשובה אפי' אחר שעבר במזיד ב"ד של מעלה מוחלין לו. כדאמרינן ריש פרק בתרא דמכות עיי"ש. וא"כ כ"ש אונס דמעיקרא לבו לשמים הוה. ומשום האונס הוא שעבר. אבל מיתת ב"ד שפיר אפשר לומר דכי היכי שאין התשובה פוטרתו מהעונש הראוי לו. הכי נמי טענת אונס אינה פוטרתו וגם נראה דבלא"ה ע"כ לענין לפטור נערה המאורשה באונס ליכא למשמע מכולהו הנך קראי דמיעט הכתוב אונס. דאם לא כן קשה מאי דפרכינן בנדרים (כ"ז ע"א) ובשאר דוכתי אנוס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר עיי"ש. והשתא מאי קושיא. והא הו"ל הרבה כתובים בענין זה הבאים כאחד. דלכ"ע אין מלמדין מהן לעלמא. אלא

ודאי ע"כ מוכרח לומר דכולהו הנך קראי מיצרך צריכי וליכא למילפינהו חדא מאידך. ובאמת דגם מדברי הרמב"ם ז"ל שם משמע דעכ"פ עריות ליכא למילף לענין זה מע"ז. ועכ"פ מיהת מתבאר בהך סוגיא דסנהדרין שם דלפטור הנערה המאורשה באונס לא שמעינן אלא מההוא קרא דולנערה לא תעשה דבר דכתיב בדידה גופא. וא"כ לא אייתר קרא לאזהרת לאו. וזאת היא הוכחת הרמב"ן ז"ל משם וכמו שנתבאר:

עוד השיב הרמב"ן ז"ל שנית מדברי הספרי שם. וז"ל ובספרי אמרו ולנערה לא תעשה דבר מלמד שפטרה הכתוב מן המיתה. מנין אף מן הקרבן וכו'. הנה למדו שאין הכתוב הזה אלא פטור. וכן אמרו תמיד אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר. ולא הזכירו בו אזהרה לומר רחמנא אזהר עלה עכ"ל עיי"ש. וכתב על זה במג"א שם שאין חילוק בין לשונות אלו. שמאחר דרחמנא פטרי' פשיטא שהמחייבו עובר על דברי תורה עיי"ש בדבריו. והוסיף עוד לחזק דבריו. וכתב וז"ל ואני אומר בזה מאמר רז"ל שאמרו (סו"פ הנשרפין פ"ב ע"ב) מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן ניקום ונקטלי' עכ"ל עיי"ש. ואין לדבריו שחר. דודאי כיון דשמעינן מקרא דולנערה לא תעשה דבר דרחמנא פטרה מכל עונש. ממילא מבואר שאם עברו ב"ד וחייבוה מיתה. הם עוברין עלה בלאו דלא תרצח. ובלאו דנקי וצדיק אל תהרוג. וכן בעונש ממון אם חייבו את האנוס. הם עוברין בלאו דלא תטה משפט. כיון דרחמנא פטרי'. וכמש"כ הריב"ש ז"ל (בתשו' סי' קע"א) עיי"ש. ואם הוציאו ממנו בידים. עוברים גם בלא תגזול. ובהא לית מאן דפליג. אבל הרי לאוין אלו כבר נמנו במנין הלאוין אליבא דכ"ע. ואין אנו דנין עכשיו אלא אם יש למנות במנין הלאוין גם קרא דולנערה לא תעשה דבר. ועל זה שפיר כתב הרמב"ן ז"ל דכיון שמבואר שם עכ"פ דמהך קרא גופי' לא שמענו אלא פטור. הרי אין לנו בו אזהרת לאו. ואין למנותן במנין הלאוין. והדברים פשוטים מאוד. וגם מה שכתבו בזה שאר כל האחרונים ז"ל אין בו ממש כלל. ואין כדאי להאריך בזה. ודברי הרמב"ן ז"ל על עמדם יעמודו:

ובשלישית כתב הרמב"ן ז"ל שם וז"ל וכן ראוי לומר כי למה הזהיר בפטורין מן המיתה שלא יומתו וכבר הוזהרנו על שפיכת דמים עכ"ל. וכונתו פשוטה ומבוארת דלא הוצרך הכתוב להזהיר ע"ז באזהרת לאו כלל. דדי לו לקרא רק לאשמעינן שהנערה פטורה מכל עונש. ושוב ממילא הו"ל בכלל אזהרת לא תרצח על הריגתה. ובכלל אזהרת לא יוסיף על מכותיה אם הלקוה. וכן בכל כיו"ב. ועכצ"ל דלקושטא דמילתא כן הוא. דקרא דולנערה לא תעשה דבר לא בא לאזהרת לאו. ואינו אלא שלילות בעלמא. לומר שהיא פטורה מכל עונש. ודברי הרב מג"א ז"ל גם בזה אין להם שום יסוד כלל עיי"ש. ויפה כתב הרב

דינא דחיי (לאוין ר"א) שאין ספק דראיותיו של הרמב"ן ז"ל עצומות ומכריחות עיי"ש מה שנדחק הוא ז"ל בזה ליישב דעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל. וכבר הרגיש הוא ז"ל גופי' שם שאין דבריו מספיקים עיי"ש:

ואמנם אשר אנכי לענ"ד אחזה לי לדון בזה בעיקר יסודו של הרמב"ן ז"ל שכתב ליסוד מוסד דאם קרא דולנערה לא תעשה דבר הוא שלילות שמענו ממנו שהיא פטורה. וממילא קיימי ב"ד עלה בלא תרצח. ולענ"ד צ"ע טובא בזה דהרי קרא דלנערה לא תעשה דבר לב"ד הוא דקאמר. ואם איתא דאינו אלא שלילות. אין לנו אלא לומר דלא אתי קרא אלא למיפטרינהו לב"ד מחיובא לענוש אותה. כמו שנתחייבו בכל חייבי מיתות ב"ד לענוש אותן בעונש האמור בהן. וגם בנערה המאורשה גופא כשזינתה ברצון הרי נתחייבו ב"ד לענוש אותה בסקילה. ואסור להן להתעלם ממנה מבלי להמיתה כדינה. ואם העלימו עיניהם ממנה עוברים עלה בעשה או בל"ת. כמו שביארנו בפתיחת העונשין. וכאן באנוסה פטרינהו קרא לב"ד מחיובן שהטיל הכתוב עליהן לענוש עוברי עבירה כראוי להן. וכתב קרא לנערה לא תעשה דבר. אינכם חייבין לעשות לה שום דבר. וא"כ אם רצו הם מדעתם לענוש אותה אפשר לומר דשרי. כיון שאין הכתוב אלא שלילות. ולא תעשה אינך צריך לעשות לה דבר הוא דקאמר קרא. וככל שאר לאוי השלילה. כגון לא יבדיל דחטאת העוף לראב"ש (סוף פ"ו דזבחים) דקאמר מאי לא יבדיל אין צריך להבדיל ואי בעי מבדיל עיי"ש. וכן בכל כיו"ב. וא"כ אין לנו מהך קרא שום ראיה למיפטר הנערה לגמרי. דאכתי שפיר יש מקום לומר שאם רצו ב"ד להחמיר על עצמן לעשות בה דין. עושין. אלא מדסיים קרא וכתב אין לנערה חטא מות הוא דשמעינן שפטרה הכתוב מדין עונש לגמרי. וא"כ הקושיא בסוגיא דסנהדרין שם במקומה עומדת גם כשנאמר שאין הכתוב אלא שלילה. דהיכי דריש מהך קרא דאין לנערה חטא מות כולהו הנך דרשות דדריש התם. כיון דההוא קרא לגופי' הוא דאיצטריך. למיפטרה לנערה ממשפט מות. משום דמדכתיב ולנערה לא תעשה. לא שמעינן לה. והכי נמי קשה בסוגיא דנדרים שם. וגם בריש פ"ג דב"ק (כ"ח ע"ב) ובסוגיא דפ"ד דע"ז. דפרכינן אנוס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר עיי"ש. דגם לדעת הרמב"ן ז"ל אכתי מהך קרא לא שמענו אלא למיפטר ב"ד מחיובן. ולא למיפטר האנוס גופי'. והכי נמי קשה במה שאמרו שם בספרי ולנערה לא תעשה דבר מלמד שפטרה הכתוב מן המיתה וכו'. והא ליכא למשמע מהך קרא אלא שאין ב"ד חייבין ליזקק לה כלשאר חייבי עונשין שבתורה. אבל אכתי לעולם אימא לך שאין הנערה פטורה לגמרי. ואם נראה לב"ד להזקק לה ולענשה אפילו במיתת ב"ד. רשאין:

ולכן נראה לענ"ד דאדרבה מכל הנך ראיות שהביא הרמב"ן ז"ל לדעתו. מוכרח כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. דהך קרא דולנערה לא תעשה דבר הוא אזהרת לאו לב"ד שלא לענוש את הנערה בשום עונש כלל. דהשתא עפ"ז שפיר שמעינן מדיוקא דהך קרא דאנוס פטרי' רחמנא לגמרי. דהרי כיון שהוזהרו ב"ד על כך באזהרת לאו שלא לענשה. אפי' כשיעברו ב"ד ויגמרו את דינה לחובתה. פשיטא דלאו כלום הוא. דהך דינא לאו דינא הוא. שהרי הזהיר הכתוב לב"ד באזהרת לאו שלא לענשה בשום דבר. ואין דינה אלא ליפטר לגמרי. ולפ"ז ניחא שפיר סוגיא דסנהדרין שם. דהשתא לפ"ז ודאי אייתר קרא דאין לנערה חטא מות להנך דרשות דדריש מהך קרא התם. משום דלענין שתפטר הנערה. כבר שמענו שפיר מקרא דולנערה לא תעשה דבר. וכן בספרי שפיר יליף מהך קרא דולנערה לא תעשה דבר שפטורה מן המיתה וכדכתיבנא. ומאי דנקט רק לישנא דפטורה. ומזה דייק הרמב"ן ז"ל דלא שמעינן מהך קרא אלא פטור. איכא למימר דהיינו רק משום דבעי למימר בסיפא מנין אף מן הקרבן ת"ל חטא. מנין אף מן המכות ת"ל חטא מות. מלמד שכל האונסים פטורין. כגירסת הרמב"ן ז"ל ושאר ראשונים שהבאתי לעיל. וא"כ אין לנו אזהרת לאו בדבר אלא בעונש מיתת ב"ד בלבד. דקרא דולנערה לא תעשה דבר בעונש מיתת ב"ד הוא דכתיב. כמבואר בספרי. אבל בשאר עונשין דלא נפק"ל אלא מקרא דאין לנערה חטא מות. אין לנו אלא שפטורין בלבד. אבל אזהרת לאו לא שמענו. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (בהלכות סנהדרין שם) עיי"ש. וכן מדוקדק לשון הרמב"ם ז"ל בהלכות איסורי ביאה שם עיי"ש. וכיון דבקרבן ובעונש מכות ושאר מיני עונשין ליכא אזהרת לאו אלא שפטרן הכתוב מהן. לא הוה מצי תנא דספרי למינקט גם ברישא אלא לישנא דפטור. והשתא ממילא ניחא נמי בסוגיא דנדרים וב"ק שם. דע"כ לא הוה מצי למינקט לישנא דרחמנא אזהר עלה. כמו שהקשה רמב"ן ז"ל. משום דהתם בעונש ממון הוא דמיירי דלית ביה אזהרת לאו. ובסוגיא דפ"ד דע"ז (נ"ד ע"א) אע"ג דמיירי בעונש מיתת ב"ד דעובד ע"ז. אפילו הכי נקט לישנא דרחמנא פטרי'. ולא דקדק למינקט לישנא דרחמנא אזהר עלה. משום דהתם כיון דעיקר מילתי' לא לענין עונש מיתת ב"ד מיירי. אלא לענין איסור נעבד לגבוה הוא דמיירי. דקאמר ר"ז דכיון דאנוס רחמנא פטרי' מעונשין לית לן למיסר נעבד באונס לגבוה עיי"ש. הילכך לא דקדק ר"ז למינקט לשון אזהרה. משום דגם בלא אזהרה. משום פטורא לחוד נמי ס"ל לר"ז דאין סברא לאסור לגבוה את הנעבד באונס. והילכך נקט לשון פטור אגב דנקט הכי בעלמא בשאר אונסים שלא בחייבי מיתת ב"ד. גם אפשר לומר דעיקר סברת ר"ז היינו רק משום דכיון דאנוס רחמנא פטרי' לגמרי מכל מיני עונשין ואפילו ממון. להכי אין לאסור לגבוה

נעבד באונס. אבל אי הוה מיחייב מיהת איזה עונש אחר לא הו"ל לן למישרי לגבוה. כיון דעכ"פ חשיבא עבירה מיהת לשום עונש אחר. והשתא מאחר דבשאר מיני עונשין ליכא אזהרת לאו. שוב לא הוה מצי למינקט כאן לישנא דאזהרה אלא לישנא דפטורא. משום דמיירי נמי בשאר מיני עונשין דליכא בהו אזהרת לאו. ובלא"ה נראה דעיקר הקושיא מכל הני דוכתי לק"מ. דאיכא למימר בפשיטות דאפי' את"ל שבכל מיני העונשין איכא אזהרת לאו לב"ד. מ"מ שפיר נקט רק לישנא דפטורא. ולא לישנא דאזהרה. משום דכיון דאין האזהרה אלא לב"ד בלבד. אבל לגבי האונס גופי' לא שייך אלא פטור בלבד. וכיון דבכל הני דוכתי לא איירינן אלא בחיוב הנדון גופי' ולא בב"ד. שפיר נקט לישנא דפטורא ולא לשון אזהרה:

ומה שהוכיח הרמב"ן ז"ל ממה שבלא"ה הוזהרנו על שפיכת דמים. ולא הוצרך הכתוב להזהיר בפטורין מן המיתה שלא יומתו. כיון דבלא"ה יש בה משום אזהרת שפיכת דמים. וע"כ קרא לא להזהיר בא אלא לשלילות בעלמא לומר שהיא פטורה. לענ"ד דבריו ז"ל תמוהים מאוד אצלי. דמלבד דהכי אשכחן בכמה אזהרות ועשין שבתורה שהכתוב מזהיר אזהרה אחר אזהרה ומצוה עשה אחר עשה. וליכא נפק"מ אלא לאפושי לאוי לתוספת אזהרה ומצוה. לעבור עליו בתרי ובתלתא לאוי ובתרין ובתלת עשין. אע"פ שבלא אזהרה ועשה זו היה איסור או מצות עשה בדבר מצד אחר בדרך כלל. חזר וצוה עליו בפרט. והרמב"ן ז"ל גופי' מנה כמה לאוין ועשין כאלו. כמש"כ במבוא (סי' ז' שורש ט') עיי"ש. בלא"ה תמיהני מה יענה הרמב"ן ז"ל בלאו דלא יקום עד אחד באיש שמנה הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וגם הרמב"ן ז"ל גופי' בכלל. דדמי ממש להך דהכא. דהרי גם בלאו זה יש להקשות כן. דלא הו"ל לקרא למיכתב אלא שאין עד אחד באיש נאמן. ושוב ממילא מוזהרין ב"ד עלה שלא לדון ע"פ עד אחד משום אזהרת לאו דלא תטה משפט. ולא תעשו עול במשפט. ולמה לו לקרא להזהיר עלי' באזהרת לאו בפ"ע. וכן קשה בלאו דאל תשת ידך עם רשע שמנה הרמב"ם ז"ל. והסכים עמו גם הרמב"ן ז"ל. לאזהרה שלא לקבל עדות עוברי עבירה. וכן בלאו דלא יומתו אבות על בנים שמנו הרמב"ם ז"ל וסייעתו לאזהרה שלא לדון ע"פ עדות קרובים לבעלי הדין. והסכים עמו גם הרמב"ן ז"ל גופי'. והשתא למה לו לקרא להזהיר עלה באזהרת לאו. הו"ל להשמיענו רק שאין עד רשע וקרובים נאמנים להעיד. ושוב ממילא הו"ל בדיני נפשות בכלל לא תרצח. ובדיני ממונות עכ"פ בכלל לא תטה משפט ולא תעשו עול במשפט. וכן במה שמנה הרמב"ן ז"ל גופי' (בלאו תשיעי מלאוין המחודשין שלו) ל"ת דלא יומת ע"פ עד אחד לאזהרה שלא לדון עדות נפשות ע"פ עדות מיוחדת עיי"ש. והשתא למה לו לקרא להזהיר עלה

באזהרת לאו. תיפוק ליה דבלא"ה כיון שאינם נאמנים הרי זה בכלל אזהרת לא תרצח. ולא היה לו להכתוב להשמיענו אלא שאינם נאמנין בלבד. וראוי להוכיח מכח הוכחה זו דבאמת אין זו אזהרת לאו. אלא שלילות בעלמא. לומר שאינו מתחייב מיתה בעדות מיוחדת. וכמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל גופי' כאן בקרא דולנערה לא תעשה דבר. אלא ודאי ע"כ אין מזה הכרח כלל. ואין זה בגדר קושיא על הקרא. דאפשר דמאיזה טעם ראה הכתוב צורך להזהיר עלה באזהרת לאו מיוחד בפ"ע. וא"כ הכא נמי אין זו הוכחה כלל. דאפשר דאע"ג דהו"ל בכלל אזהרת לא תרצח. מ"מ ראה הכתוב להזהיר עלה באזהרת לאו פרטי לב"ד שלא לענוש את הנערה בשום עונש. וא"כ דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו כאן מוכרחת. דעכצ"ל דמשמע להו לרז"ל דהך קרא דולנערה לא תעשה דבר הו"ל אזהרת לאו וכמו שביארנו. ודברי הרמב"ן ז"ל בזה צ"ע טובא אצלי. וכבר ביארנו דגם דעת רבינו הגאון ז"ל כאן ודעת הר"ש הגדול ז"ל בזה היא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו:

מצוה לח

וקדשתם שנת הדרור בהעברת שופר. כתיב (פ' בהר) והעברת שופר תרועה בחדש השביעי וגו' וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ וגו'. ומבואר מדברי רבינו הגאון ז"ל אלו דס"ל דמצוה זו דוקדשתם היינו בהעברת שופר דכתב קרא לעיל מיני'. והכי קאמר קרא והעברת שופר תרועה וגו' וקדשתם בכך שנת החמשים שנה להיות נקרא בה דרור בארץ לכל יושביה. וכדתניא בספרא (פ' בהר פ"ב) ומייתי לה פ"ק דר"ה (ח' ע"ב) לפי שנאמר ביוה"כ תעבירו שופר יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה"כ ואילך. ת"ל וקדשתם את שנת החמשים. מלמד שהשנה מתקדשת והולכת מתחלתה. מכאן אר"י בנו של ריב"ב מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהם ולא משתעבדים לאדוניהם וכו'. כיון שהגיע יוה"כ תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהן עיי"ש. הרי מבואר דהעברת שופר זו היא הקידוש. וכן מתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרות שע"פ עשה"ד (דבור זכור) שלא הזכיר שם מצות וקדשתם את שנת החמשים שנה כלל. אלא כתב **תעבירו בה שופר לשרור**. והיינו ע"כ משום דלטעמי' אזיל דס"ל כאן דמצות וקדשתם היא בהעברת השופר. וא"כ העברת השופר שכתב שם. היינו מצות וקדשתם. וזה שלא כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קל"ו קל"ז) ובחבורו הגדול (פ"י מהלכות שמיטה ויובל) וכל הבאים אחריו שמנו וקדשתם את שנת החמשים שנה מצוה בפ"ע. והעברת שופר תרועה וגו' מצוה בפ"ע. וביאר הרמב"ם ז"ל (שם בסה"מ) דמצות וקדשתם וגו' היינו לאסור עבודת קרקע ולהפקיר הפירות שגדלו בשביעית. ומצות העברת שופר היינו שלוח עבדים עיי"ש

בדבריו. אבל בחבורו הגדול שם חזר בו מזה. ופירש מצות וקדשתם בענין אחר עיי"ש בדבריו. וגם בדברי שאר הראשונים ז"ל יש בזה מבוכה רבה ודברים סותרים זא"ז. וכבר עמדנו בכל זה בארוכה לעיל (עשין ס"ג) ושם נתבאר שכדעת רבינו הגאון ז"ל כך היא ג"כ דעת רבינו חננאל ז"ל (בפירושו לר"ה) וכן דעת התוס'. ואע"פ דלכאורה יש מקום ראי' לדעת הרמב"ם ז"ל מדברי הירושלמי (פ"ג דר"ה). מ"מ דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו מוכרחין עיי"ש. ואין להאריך כאן יותר בזה. ודברי הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן דברי הר"ש הגדול ז"ל (באזהרות אתה הנחלת) סתומים בזה. ואין לעמוד על דעתם בענין זה עיי"ש בדבריהם:

מצוה לט

כל מושבי הארץ. כוונתו בזה לפרשת בתי ערי חומה ובתי ערי החצרים שמנו גם הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. ולפי נוסחת הבה"ג כת"י רומי נמנית פרשה אחת בפ"ע עיי"ש. וכן הוא גם באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל. אלא שהר"א הזקן ז"ל עשה מבתי ערי חומה פרשה בפ"ע. ומבתי ערי החצרים פרשה בפ"ע עיי"ש. וגם באזהרות אתה הנחלת משמע שכוונתו למנותן בשתי מצות חלוקות עיי"ש. אבל דברי הבה"ג ז"ל בנוסחא שלפנינו המה מעורבבים עיי"ש. ובאזהרות שע"פ עשה"ד (דבור לא תגנוב) כתב רבינו הגאון ז"ל **בתי החצרים כשדי הארץ**. **ועיר חומה עד שנה יפרישוה. שררך היא טבור ערי הלוים למדוה אף בגולה אל תגרשוה. כי אלהים יושיע ציון. ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה**. ומשמע קצת מלשונו שכוונתו למנות בזה שלש פרשיות חלוקות. בתי ערי חומה בפ"ע. ובתי ערי חצרים בפ"ע. ובתי ערי הלוים בפ"ע. משום שדיניהם חלוקים זה מזה. אע"ג דבקרא (פ' בהר) נכללו כולם בפרשה אחת. דבההיא פרשה כתיב ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה וגו'. ובתי החצרים וגו' על שדי הארץ יחשב וגו'. וערי הלוים בתי ערי אחוזתם וגו'. ומש"כ **למדוה אף בגולה** וכו'. כוונתו לומר דאע"פ שעכשיו בטלה קדושת הארץ ואין מצות אלו נוהגות בזה"ז מ"מ אין אלו בכלל מצות שאינן נוהגות לדורות שאין נמנות בחשבון המצות. **כי אלקים יושיע ציון** וכו'. וזהו שסיים וכתב **למדוה אף בגולה אל תגרשוה**. כלומר אל תגרשוה לפרשה זו מן המנין ומלעסוק בה ולהתלמד ממנה. כי עוד יבואו לנו ימים טובים מאלה ותצטרך לנו. ועכ"פ משמע מלשונו שם שכוונתו למנות בזה שלש מצות חלוקות. ושלא כדעתו ז"ל כאן שמנאן מצוה אחת. אבל נראה שאין זה מוכרח. כי אפשר ונראה יותר דגם שם אין כוונתו למנותן אלא במצוה אחת. אלא דשם דרכו בכך לפעמים להאריך יותר בפרטי עניני המצוה אפי' במצוה אחת. ועכ"פ בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן מבואר דגם לדעתו

אין נמנין כולן אלא במצוה אחת. כדרך שכללן הכתוב ג"כ בפרשה אחת. וזהו שכתב **כל מושבי הארץ**. כלומר כל בתי מושב הארץ למחלוקותיהן. דהיינו בתי מושב ערי חומה. ובתי מושב ערי החצרים. ובתי מושב ערי הלוים. וכן גם הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו לא מנו כולן אלא במצוה אחת. (עשין קל"ט) עיי"ש. אלא שמדבריהם אין ראי' משום דלשיטתם אזלי. כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש ז'). אבל לפי שיטת רבינו הגאון ז"ל בשורש זה יש מקום לצדד בזה שיש למנותן בשלש מצות. אלא דמ"מ חזינן דמסקנתו למנותן מצוה אחת:

והנראה שטעמו בזה ע"פ מה שכבר ביארנו בשרשים (מבוא סי' ז'. שורש שביעי) שבכל מקום שיש לנו בכתוב מצוה אחת כללית שכוללת כל הפרטים יחד במצוה אחת. אף ע"פ ששוב באו בכל פרט ופרט מצוה בפ"ע. אין למנותן כולן גם לשיטתו אלא במצוה אחת. משום שכל הפרטים אינם אלא דקדוקי המצוה הכללית שכולם בכללה. ורק היא תבוא בחשבון המצות. וכן ביארנו ג"כ לקמן (שם שורש י"ג) עיי"ש ובכמה מקומות אחרים. ומעתה לפ"ז לכאורה היה ראוי למנות גאולת שדות. שמנה רבינו הגאון ז"ל מצוה בפ"ע לקמן בסמוך. וגאולת בתי ערי חומה ובתי החצרים ובתי ערי הלוים כולם במצוה אחת. משום שיש בזה עשה אחת הכוללת כולם יחד. דכתיב ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ. ועשה זו כוללת הכל בין שדות. ובין כל הבתים כולן. וכמו שפירש"י ז"ל לפי פשוטו עיי"ש. ואף דהרמב"ן ז"ל שם גמגם בפירש"י שם. כבר השיב עליו הרא"ם ז"ל לנכון עיי"ש בדבריו. וגם מה שהקשה שם הרא"ם ז"ל על פירש"י ז"ל למה הוצרך לפרש דקאי על פרשת גאולה שלאחריו. ולא על ההיא פרשה גופא שלפניו עיי"ש. כבר ביאר לנכון הרג"א ז"ל שם דלא נאמרה גאולה לפי פשוטו של מקרא אלא בפרשה שלאחריו עיי"ש. וא"כ כיון דלפי פשוטו עשה זו כוללת שדות וכל מיני בתים. כדכתיב בכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו. ראוי למנותם במצוה אחת. אבל נראה דכיון דאחר שכתב קרא עשה זו חזר וחלקן לשתי פרשיות חלוקות. הראשונה כוללת רק גאולת שדות. והשנית כוללת בתים. דהיינו בתי ערי חומה ובתי ערי חצרים ובתי ערי הלוים. הילכך יש לנו למנותן עכ"פ בשתי מצות חלוקות. כמנין הפרשיות. ולא דמי למוספי החג שמנאן רבינו הגאון ז"ל לקמן (פרשה מ"ד) במצוה אחת משום שכללן הכתוב כולן בעשה כללית אחת. דכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם וגו'. אע"פ שנחלקו כל מוספי יום ויום לפרשה מיוחדת בפ"ע. וכמו שביארנו לקמן במקומה. ובמבוא (שורש י"ג) עיי"ש. דהתם באה העשה הכללית אחר חלוקת הפרשיות של כל יום ויום בפ"ע. שחזר וכללן יחד בעשה אחת. וא"כ נעשה מן הפרטים כלל אחד. והילכך אין לנו למנותן אלא במצוה אחת.

משא"כ כאן שאחר שכללן הכתוב כולן בעשה אחת חזר ופרטן בשתי פרשיות חלוקות. וחלקן לשתים. והילכך ראוי למנותן שתים. וזה כעין מדת כלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט. ופרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט. כדאמרינן פ"ג דעירובין (כ"ח ע"א) ובשאר דוכתי. והשתא לפ"ז ניחא שפיר מה שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן בתי ערי חומה ובתי ערי חצרים ובתי ערי הלוים במצוה אחת אף ע"פ שדיניהם חלוקים. ולפי שיטתו (שורש שביעי) ראוי לחלקן לשלש מצות. והיינו משום דכאן כבר נכללו יחד במצות עשה אחת כל הגאולות כולן. אלא שחזר וחלקן הכתוב. וא"כ עכ"פ אין לנו בזה אלא כמו שחלקן הכתוב לשתי מצות שדות בפ"ע ובתים בפ"ע. ולא יותר. וכבר ביארנו דלשיטת רבינו הגאון ז"ל אין לנו בחשבון המצות אלא לשון הכתוב. וכלל גדול הוא בשיטת רבינו הגאון ז"ל כאן. וכמו שביארנו במבוא שם ובשאר מקומות. ועדיין צ"ע בזה:

מצוה מ

פרשתי בגאולת חכר נשפר. דברים אלו סתומים ומגומגמים. ונראה ברור שנשתבשו בהעתקה. וכצ"ל **פרשת גאולת ממכר נשפר**. והיא **פרשת נאולת ממכר**. שמנו גם הבה"ג ז"ל וכל סייעתו. וגם באזהרות אתה הנחלת מנה **פרשת גאולת ממכר** עיי"ש. וכן מנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תגנוב) וקראה גם שם **חק גאולת ממכר** עיי"ש. והכוונה בזה לפרשת כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו וגו'. דמיירי בדיני גאולת שדות. וכוללת ג"כ גאולת קרובים. כדכתיב שם ובא גואלו הקרוב אליו ממשפחתו וגאל את ממכר אחיו וגו'. שאם לא השיגה ידו כדי גאולתו יכולים קרוביו לגאול שדה אחוזתו קודם היובל בע"כ של לוקח. ואיפלגו בה (פ"ק דקידושין כ"א ע"א) ר"א ור"י אי גאולת קרובים רשות או חובה. דלר"י רשות ולר"א היא חובה על הקרובים לגאול עיי"ש. ולפי מאי דקיי"ל בעלמא ר"א ור"י הלכה כר"י. א"כ נראה דגם כאן קיי"ל כר"י דאין גאולת קרובים אלא רשות. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות שמיטה ויובל) עיי"ש. ומ"מ גם לפ"ז שפיר נמנה דין גאולה לענין שחובה מוטלת על הצבור והב"ד שאם בא הוא עצמו ואפילו קרוביו לגאול השדה לפני היובל חייבים להוציאה מתחת ידי הלוקח בע"כ אע"פ שנמכרה לו מעיקרא עד היובל. וכיו"ב נמנו כמה מצות כידוע. וגם נראה שאין הדבר מוכרע כ"כ לומר דגם כאן קיי"ל כר"י לגבי ר"א. דאע"ג דודאי בעלמא קיי"ל כר"י היכא דר"א פליג עלי'. מ"מ כאן דבסוגיא דפ"ק דקידושין מוקמינן סתם ברייתא דספרא כוותי' דר"א. וגם מלבד זה איכא סתם ברייתא אחריתא בספרא דלא מיתוקמא אלא כר"א (פ' בהר פ"ה). וכמו שפירש הר"ש משאנץ ז"ל שם עיי"ש. וגם בלא"ה כבר ביארנו לעיל (עשין ס"ג) דסתם לן תנא בספרא כר"א עיי"ש. וידוע דסתם

ספרא רבי יהודה. וא"כ רבי יהודה נמי כר"א ס"ל. ולזה שפיר יש מקום לומר דהכא קיי"ל כר"א. וגם בפסיקתא זוטרתא (פ' בהר) הביא ההיא ברייתא דספרא. וא"כ משמע דס"ל דקיי"ל כר"א ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש. ומ"מ ודאי אין אנו צריכין לזה. דאפילו קיי"ל כר"י דגאולת קרובים אינה אלא רשות. מ"מ דין גאולה בין גאולת עצמו בין גאולת קרוביו שפיר נמנה במנין הפרשיות כמו שביארנו. ומשום דאורחא דמילתא דגאולה זו אינה אלא בע"כ של לוקח ובכפייה. ואי אפשר אלא ע"י הצבור וב"ד. ועליהם הדבר מוטל שרק בידם הכח לכוף את הלוקח לכך בע"כ. הילכך נמנית במנין הפרשיות:

ומה שכתב רבינו הגאון ז"ל **נשפר**. נראה דכוונתו בזה עפמש"כ הר"ש פרחון ז"ל במחברת הערוך (ערך שפר) וז"ל שפר. אף נחלת שפרה עלי (תהילים ט"ז:ו') וכו'. לשון הטבה כמו תרגום ויטב הדבר. ושפר פתגמא. וכתיב מלכי ישפר עלך (דניאל ג'). פי' עצתי תיטב לך עכ"ל עיי"ש. וגם כאן הכוונה לומר שהלוקח חייב להטיב עם הגואל בגאולתו. לסייעו בפדיונו דהיינו שלא יתבע ממנו כל הדמים שנתן לו בשעת מכירה. אלא ינכה לו מן הדמים בערך הזמן שהיתה השדה אצלו. מזמן המכירה עד שעת הגאולה ואכל פירותיה. כדכתיב בקרא וחשב את שני ממכרו והשיב את העודף וגו':

ולפ"ז מתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן דגם בגאולת קרובים יוצא בגרעון כסף כמו בגאולת המוכר גופי'. וזה שלא כמו שראיתי לאחד מן האחרונים ז"ל שהחליט בפשיטות דאין דין גרעון כסף אלא בגאולת המוכר עצמו. אבל הקרובים בגאולתם חייבים לשלם להלוקח כל הדמים ששילם להמוכר בלא שום גרעון כלל. כדמשמע מפשטי' דקרא דבגאולת הקרוב דכתיב בריש הפרשה. לא כתיב אלא ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו. רק אח"כ בגאולת המוכר עצמו הוא דכתיב ואיש כי לא יהיה לו גואל וגו' וחשב את שני ממכרו והשיב את העודף וגו'. משמע דבגאולת הקרוב אין שום חשבון. אלא חייב להשיב ללוקח כל כסף מקנתו. ולפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל צ"ע בזה לכאורה. אלא שכבר הרגיש שם הוא גופי' מאי דקשה עפ"ז בסוגיא דפ"ק דקידושין (כ"א ע"א) דאמרינן התם בעא מיני' רב הונא בר חיננא מר"ש המוכר בית בבתי ערי חומה נגאל לקרובים או אינו נגאל לקרובים וכו'. א"ל אינו נגאל וכו'. איתיבי' אביי מה ת"ל יגאלנו יגאלנו יגאלנו שלשה פעמים. לרבות כל הגאולות שנגאלות כסדר הזה (פירש"י קס"ד שיהיו נגאלין לקרובים בא ללמדנו). מאי לאו בתי ערי חומה ועבד עברי. ומשני לא בתי חצרים ושדה אחוזה. ופריך בתי חצרים ושדה אחוזה בהדיא כתיב וכו' עיי"ש. והשתא אמאי לא מוקי קרא לשדה אחוזה ובתי החצרים לגרעון כסף בגאולת קרובים. דלא אשכחן בקרא גרעון כסף אלא בגאולת המוכר גופי' ולא בקרובים. אלא ודאי משמע מזה

דפשיטא ליה דאין לחלק בזה בין גאולת קרובים לגאולת המוכר עצמו. ולא צריך קרא להכי. ובאמת דזה קשה טובא. דהא הנך שלשה פעמים יגאלנו דמרבינן מינייהו בהך ברייתא לכל הגאולות שנגאלות כסדר הזה. בגאולת עבד עברי הנמכר לנכרי כתיבי. וקמרבי לכל הגאולות שנגאלות כסדר הזה של גאולת עבד עברי הנמכר לנכרי. והרי בנמכר לנכרי כתיב בקרא בהדיא גרעון כסף גם בגאולת קרובים. וזהו מכלל סדר גאולתו שסידר הכתוב בו בהדיא. וא"כ מאי פריך שדה אחוזה ובתי חצרים בהדיא כתיב. והרי לא כתיב בגאולת שדה אחוזה גרעון כסף אלא בגאולת המוכר גופי'. וממילא גם בבתי החצרים דלא שמעינן אלא מדכתיב בהו על שדה הארץ יחשב. שדינן כשדה אחוזה. לא שמעינן בהן יותר מדכתיב בשדה אחוזה. וא"כ מאי פריך בהדיא כתיב. והא ודאי עכ"פ כל סדר הגאולה של עבד עברי הנמכר לנכרי לא כתיב בשדה אחוזה ובבתי החצרים. דגרעון כסף בגאולת קרובים לא רמיזא בהו כלל. אלא בסדר גאולת עבד עברי הנמכר לנכרי הוא דכתיב. ושפיר איצטריך ריבויא דקרא דיגאלנו לרבות גם שדה אחוזה ובתי החצרים לסדר הזה. אלא ודאי פסיקא לי' כבר בלא"ה דאין חילוק בין גאולת המוכר גופי' לגאולת קרובים לענין גרעון כסף ולא צריך קרא להכי:

ובאמת כבר ראיתי להר"ב התורה והמצוה דעל מאי דקתני בספרא (בהר סו"פ ה') ואם לא מצאה ידו וגו' מה ת"ל וכו'. אם אינו ענין לבעל השדה תנהו ענין לגואל שיגאל כסדר הזה ת"ל אם לא מצאה ידו ולא ילוה די השיב לו ואינו גואל חצים. פירש שם שמרבה גאולה הגואל. דהיינו הקרוב. לכל סדר הגאולה האמור במוכר גופי'. ולאו דוקא הנך דנקט. אלא גם גרעון כסף ושאר סדרי הגאולה של מוכר גופי' עיי"ש. (סי' מ"ח). ובודאי הכי משמע מלישנא דברייתא דקתני תנהו ענין לגואל שיגאל כסדר הזה. דמשמע ודאי דלכל סדר הגאולה האמור במוכר איתרבי מייתורא דהך קרא גם לגואל. וא"כ גם גרעון כסף בכלל. וא"כ שפיר פריך שדה אחוזה ובתי החצרים בהדיא כתיב. דגם גרעון כסף כבר גלי קרא שנוהג גם בגאולת קרובים. ולא מיתוקים בהכי ריבויא דיגאלנו:

ובעיקר הדבר אם איתא דבשדה אחוזה יש חילוק בין גאולת המוכר גופי' לגאולת הקרובים לענין גרעון כסף. גם בגאולת עבד עברי הנמכר לנכרי גופי' אין הדבר פשוט ומבואר אצלי כ"כ דבגאולת הקרובים ג"כ יוצא בגרעון כסף דודאי גם בעבד עברי הנמכר לנכרי איכא למימר דכיון דלא כתיב גרעון כסף אלא גבי גאולת עצמו. דכתיב אחרי נמכר גאולה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו או דודו וגו' או השיגה ידו ונגאל וחשב עם קנהו וגו' והיה כסף ממכרו במספר שנים וגו'. הרי דלא כתיב גרעון כסף אלא אצל גאולת עצמו. ואיכא למימר דלא קאי אלא אגאולת עצמו דסמיך ליה בסיפא דקרא. ולא אגאולת

קרובים דכתיב ברישא דקרא. כי היכי דאמרינן כיו"ב בשדה אחוזה. הן אמת דלפי מאי דדרשינן בספרא (שם פרק ח') או השיגה ידו יד עצמו. ונגאל ביד כל אדם עיי"ש. והכי נמי אמרינן (פ"ק דקידושין ט"ו ע"ב) או השיגה ידו. זה גאולת עצמו. ונגאל. זו גאולת אחרים עיי"ש. וא"כ אדרבה דין גרעון כסף אצל גאולת אחרים כתיב. ומינה שמעינן דכ"ש לגאולת קרובים שישנן בדין גרעון כסף. דלא גרעי מאחרים. ואין לומר דאדרבה אפשר דבאחרים הקיל הכתוב יותר מבקרובים. משום שגואלים העבד שהוא איש זר אצלם ואינו ממשפחתם. ולא רמיא עלייהו חיובא כ"כ כמו על קרוביו. דא"כ גם בגאולת עצמו נימא שאינו בדין גרעון כסף. ולא קאי אלא אגאולת אחרים דסמיך לה לחוד וזה ודאי ליתא. ועכצ"ל דגאולת עצמו נפק"ל במכ"ש מגאולת אחרים. וא"כ קרובים נמי שמעינן במכ"ש מאחרים. איברא דאין מזה הכרע דאיכא למימר דאע"ג דמויתורא דקרא דונגאל דרשינן נמי גאולת אחרים. מ"ע כיון דלפום פשטי' דקרא ודאי כולי' קרא בגאולת עצמו מיירי. ונגאל ע"י עצמו קאמר קרא. אית לן למימר דקרא דוחשב עם קנהו וגו'. דהיינו דין גרעון כסף. לא קאי אלא על גאולת עצמו דמפורש בקרא בהדיא וסמיך ליה. ולא על גאולת אחרים דלא נפקא אלא מדרשא. וכההיא דאמרינן בב"מ (צ"ה ע"א) כי כתיב אם בעליו עמו לא ישלם אשואל ואש"ש. אהנך חיובי דכתיב בהו בהדיא הוא דמיכתב עיי"ש. וכיו"ב פירש"י ותוס' בכמה דוכתי. וא"כ אין לנו גרעון כסף אפי' בגאולת קרובים של נמכר לנכרי. ובאמת לא אשכחן בשום דוכתא דין גרעון כסף אפי' בעבד עברי הנמכר לנכרי בהדיא אלא בגאולת עצמו. ולא בגאולת קרובים. וגם הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות עבדים ה"ח) והסמ"ג (עשין פ"ג) לא הביאו דין גרעון כסף בעבד עברי הנמכר לנכרי אלא בגאולת עצמו. ולא בגאולת הקרובים עיי"ש. ומעתה לפ"ז אם איתא דגבי שדה אחוזה מחלקינן לענין גרעון כסף בין גאולת מוכר עצמו לגאולת הקרובים. גם בגאולת עבד עברי הנמכר לנכרי יש לחלק כן כמו שנתבאר. וא"כ מסוגיא דפ"ק דקידושין שם אין שום הכרע לזה לומר דבשדה אחוזה יש דין גרעון כסף גם בגאולת הקרובים. מדלא מוקי ריבוי דיגאלנו לענין זה בשדה אחוזה ובתי החצרים. כיון דגם בנמכר לנכרי גופי' דכתיב גבי' קרא דיגאלנו. לא שמענו דין גרעון כסף בגאולת קרובים יותר מבשדה אחוזה ובתי החצרים. ואם בשדה אחוזה ובתי החצרים לא שמענו דין גרעון כסף אלא בגאולת המוכר עצמו דסמיך ליה. ולא בגאולת הקרובים דכתיבא לעיל מיניה. הכי נמי בעבד עברי הנמכר לנכרי מהאי טעמא גופא לא שמעינן גרעון כסף אלא בגאולת עצמו. ולא בגאולת קרובים דלעיל מיני'. ושפיר פריך שדה אחוזה ובתי חצרים בהדיא כתיב. דכל מאי דכתיב בענין זה בעבד עברי הנמכר לנכרי דכתיבי בי' הנך קראי

דיגאלנו. כתיב נמי בבתי החצרים ושדה אחוזה גופא. ומאי דלא כתיב בהו. התם נמי לא כתיב:

ונראה לכאורה להביא ראיה דשדה אחוזה בגאולת קרובים אינה יוצאת בגרעון כסף מההיא דתניא (פ"ק דקידושין ט"ו ע"ב) ואם לא יגאל באלה רבי אומר באלה הוא נגאל (פירש"י בקרובים. דכתיב לעיל מיני' או דודו וגו') ואינו נגאל בשש. שיכול והלא דין הוא ומה מי שאינו נגאל באלה (נמכר לישראל. דלא כתיב בי' גאולת קרובים) נגאל בשש זה שנגאל באלה (נמכר לנכרי) אינו דין שנגאל בשש. ת"ל באלה. באלה הוא נגאל ואינו נגאל בשש. וכתבו בתוס' (שם ד"ה ומה) וז"ל וא"ת שדה אחוזה תוכיח שנגאלת באלה ואינה נגאלת בשש. אף אני אביא נמכר לנכרי. דהכי נמי לקמן (כ' ע"ב) עביד הוכחה מעבד לשדה ומשדה לעבד. וי"ל דאיכא למיפרך מה לשדה שכן אינה יוצאת במיתת האדון. להכי אינה יוצאת בשש. תאמר בנמכר לנכרי שיוצאת במיתת האדון על כן דין הוא שיצא בשש עכ"ל עיי"ש. וכבר עמד הרב ע"י שם על תירוצם דאכתי איכא למימר נרצע יוכיח שיוצא במיתת האדון ואינו יוצא בשש. ותירץ דעל זה איכא למיפרך מה לנרצע שכן אינו יוצא בגרעון כסף. אלא שחזר והקשה דשדה אחוזה תוכיח שיוצאת בגרעון כסף ואינה יוצאת בשש. ומסיק דאיכא למיפרך מה לשדה אחוזה שכן הורע כחו שלא לגאול מיד. והשתא ליכא תו למיפרך מידי עיי"ש בדבריו. ודבריו תמוהים אצלי דאכתי איכא למיפרך בית בערי החצרים יוכיח שיפה כחו ליגאל מיד ויוצא בגרעון כסף ואינו יוצא בשש. וא"כ קושית התוס' במקומה עומדת. אבל נראה דיש מקום להכריח מזה דשדה אחוזה אע"פ שיוצאת בגרעון כסף. מ"מ היינו דוקא בגאולת מוכר עצמו. אבל גאולת קרובים אינה בגרעון כסף. וכן בתי ערי החצרים. שהקישן הכתוב לשדה אחוזה מדכתיב על שדה הארץ יחשב. משא"כ נמכר לנכרי דאפי' בגאולת קרובים יוצא בגרעון כסף. ולפ"ז ניחא שפיר קושית התוס'. דהא איכא למיפרך מה לשדה אחוזה שכן אינה יוצאת בגרעון כסף בגאולת קרובים. תאמר בעבד עברי הנמכר לנכרי שיוצא בגרעון כסף אפי' בגאולת קרובים. הילכך דין הוא שיהא נגאל אף בשש:

אלא שראיתי בתוס' הרא"ש ז"ל (בקידושין שם) שעמד ג"כ על קושית התוס' שם. וכתב לתרץ וז"ל וי"ל דלא אמרינן הוכחה משדה לאיש. ונראה לי דמה לשדה אחוזה דאינה נגאלת אלא ע"י. ולא בשאר קרובים עכ"ל עיי"ש. והדבר מבואר שיש שם השמטת מלה אחת בדפוס או בהעתקה. וצ"ל דאינה נגאלת אלא ע"י אחיו ולא בשאר קרובים. ועכ"פ כיון דלהרא"ש ז"ל בלא"ה ניחא קושית התוס'. ממילא נתרועע היסוד ונפל הבנין. ואין שום ראיה משם לחלק בין גאולת המוכר לגאולת קרוביו לענין גרעון כסף. אלא דעיקר

דברי הרא"ש ז"ל בזה תמוהים מאוד אצלי. דאע"ג דמאי דלא ניחא ליה בתירוץ התוס'. אפשר לומר דהיינו מטעם שביארנו. מ"מ תירוצו תמוה ביותר. דמש"כ בתירוצו הראשון דלא אמרינן הוכחה משדה לאיש. כבר הרגישו התוס' שיש מקום לכאורה לומר כן. אלא שדחו סברא זו. וכתבו מיד בקושייתם וז"ל דהכי נמי לקמן עביד הוכחה מעבד לשדה ומשדה לעבד עכ"ל. וכוונתם בזה להיא דאמרינן שם (לקמן כ' ע"ב). בעא מיני' ר"ה בר חיננא מר"ש עבד עברי הנמכר לנכרי נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין. גאולתו גאולתו משדה אחוזה גמר. מה שדה אחוזה אינו נגאל לחצאין אף האי נמי וכו'. וכתבו בתוס' (שם ד"ה גאולתו) וז"ל נראה לר"ת דלאו גז"ש גמורה היא אלא גלוי מילתא בעלמא היא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב שם בתוס' הרא"ש ז"ל עיי"ש. הרי דאפי' תחילת דינא עבדינן הוכחה משדה אחוזה לעבד. וכ"ש יוכיח. ועי' מש"כ הרש"א ז"ל לעיל שם (ט"ו ע"ב) על דברי התוס' (ד"ה אמר קרא) עיי"ש. עוד אמרינן לקמן (כ"א ע"א) א"ל מר זוטרא ברי' דר"מ לרבינא איכא למיפרך מה להצד השוה שבהן (מוכר בית בערי חומה ומוכר שדה אחוזה) שכן הורע כחם ליגאל בשנה שנייה. תאמר במקדיש שיפה כחו וכו'. א"ל רבינא משום דאיכא למימר עבד הנמכר לנכרי יוכיח שיפה כחו ליגאל בשנה שנייה ואין לוה וגואל וכו' עיי"ש. הרי דעביד יוכיח מעבד לשדה. וא"כ דברי הרא"ש ז"ל שכתב בפשיטות דלא עבדינן הוכחה משדה לאיש. הם תמוהים מאוד. דבסוגיא דגמרא מבואר בהדיא איפכא. וגם מש"כ בתירוצו השני לחלק בין גאולת קרובים של שדה אחוזה לגאולת קרובים של עבד עברי הנמכר לנכרי. דשדה אחוזה אינה נגאלת אלא ע"י אחיו. משא"כ בעבד עברי הנמכר לנכרי שנגאל בכל קרוביו. דבריו מרפסין איגרא. ונפלאתי מאוד מהיכא אתיא לי' לומר כן. דאע"ג דבשדה אחוזה כתיב ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו. מ"מ הדבר פשוט דגם כל שאר קרוביו בכלל. ואחיו לאו דוקא אלא כל הקרובים קראן הכתוב אחיו. כמבואר ברישא דההוא קרא. דסתמא כתיב ובא גואלו הקרוב אליו וגו'. דמשמע ודאי קרוב כל דהוא. ובהדיא אמרינן בספרא (בהר. פרק ה') ובא גואלו הקרוב אליו מלמד שהקרוב קרוב קודם עיי"ש. והכי נמי אמרינן בפ"ק דקידושין (כ"א ע"א) דדין גאולת שדה אחוזה בזה כגאולת עבד עברי הנמכר לנכרי שהקרוב קרוב קודם עיי"ש. ואולי אפשר לומר דס"ל להרא"ש ז"ל דודאי אחיו דוקא הוא. אלא דמ"מ ודאי לא קא ממעט אלא הקרובים שמאחיו ואילך הרחוקים יותר. משא"כ בניו דודאי הו"ל קרובים אליו טפי מאחיו. שפיר יכולים לגאול כמו אחיו. ולא מרבינן מקרא שהקרוב קרוב קודם בגאולת שדה אחוזה. אלא לענין שבנו קודם לאחיו. אבל שאר קרובים ודאי לאו בני גאולה נינהו. וקצת יש להוכיח כן מדגבי עבד הנמכר לנכרי

איצטריך למיכתב משאר בשרו ממשפחתו משמע דבשדה אחוזה אחיו דוקא הוא. אבל אין זה נכון כלל. ובהדיא מבואר איפכא בתוספתא (פ"ה דערכין) עיי"ש. ודברי הרא"ש ז"ל בזה נפלאים בעיני:

ומעתה א"כ מוכח שפיר כמו שהוכחנו משם דבגאולת קרובים אין שדה אחוזה יוצאת בגרעון כסף. דעפ"ז ניחא שפיר דליכא למימר שדה אחוזה תוכיח. משום דאיכא למיפרך מה לשדה אחוזה שכן אינה יוצאת בגרעון כסף בגאולת קרובים. להכי דין הוא שאינה נגאלת בשש. תאמר בעבד עברי הנמכר לנכרי דאפילו בגאולת קרובים יוצא בגרעון כסף הילכך נגאל נמי בשש. אלא דבאמת לאו ראיה היא לפי מה שכבר ביארנו לעיל שאין לנו בעבד עברי הנמכר לנכרי ראי' מוכחת מקרא שיהא נגאל ע"י קרובים בגרעון כסף יותר מבגאולת שדה אחוזה. ואם בשדה אחוזה נחלק בין גאולת המוכר עצמו לגאולת קרוביו לענין גרעון כסף. גם בגאולת עבד עברי הנמכר לנכרי יש לחלק כן. וכמו שנתבאר לעיל. וא"כ אין מקום כלל לפירכא זו. ושפיר י"ל שדה אחוזה תוכיח. ולא מיתרצא בהכי קושית התוס'. ובלא"ה נראה דיש מקום לקיים גם תירוצו של הרב ע"י דאיכא למיפרך מה לשדה אחוזה שכן הורע כחו שלא לגאול מיד. ואי משום דע"ז איכא למימר בית בערי החצרים יוכיח שיפה כחו לגאול מיד ויוצא בגרעון כסף ואינו יוצא בשש וכמשכ"ל. לזה איכא למימר ע"פ מש"כ הרדב"ז ז"ל ביקר תפארת (פי"ב מהלכות שמיטה ויובל ה"י) וז"ל במשנה (ערכין ל"ג ע"א) בתי החצרים נותנין להם כח יפה שבבתי ערי חומה וכח יפה שבשדות נגאלין מיד וכל י"ב חודש כבתים ויוצאין ביובל ובגרעון כסף כשדות. ונראה שאם גאל בתוך השנה הראשונה אינו מגרע לו מידי כדין בתי ערי חומה וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן החליט מדעתו הר"י עייאש ז"ל בלחם יהודה (הלכות שמיטה שם) ולא ראה דברי הרדב"ז ז"ל שם והאריך בזה עיי"ש. והביאו לו ראיה לזה מלישנא דמתניתין שם דקתני נגאלין מיד וכל שנים עשר חדש כבתים. וקשה לענין מאי קתני קצבה דכל י"ב חודש והא נגאלין לעולם כשדות. ולא הו"ל למימר אלא שנגאלין מיד כבתים. אלא ודאי נקט הכי לענין שנגאלין בלא גרעון כסף כל י"ב חודש כבתים. עיי"ש שהסכים לזה (דף ע' ע"ג) שדקדוק יפה הוא. ואמנם לדידי א"כ מדקתני בה בתוספתא (פ"ה דערכין) המוכר בית בבתי חצרים הרי זה גואל מיד גואל והולך לעולם וכו' עיי"ש. מבואר שאין שום חילוק בין תוך י"ב חודש לכל השנים שאח"כ עד היובל. מדלא הזכיר כלל קצבת י"ב חודש ופליגא אמתניתין. ואין זה נראה. ויותר נראה לומר דגם לישנא דמתניתין לאו דוקא הוא. שוב ראיתי מש"כ בזה הרד"פ ז"ל בתוספתא שם עיי"ש שלא הרגיש מלשון התוספתא ואכמ"ל בזה. ומעתה עפ"ז גם על בתי ערי חצרים איכא למיפרך שכן הורע

כחו שלא ליגאל בגרעון כסף מיד. משא"כ עבד עברי נמכר לנכרי שנגאל מיד בגרעון כסף. ועל כן דין הוא ג"כ שיצא בשש. וא"כ אין מזה הכרח לומר דשדה אחוזה אינה נגאלת בקרובים בגרעון כסף. ויש עוד מקום לישא וליתן בזה בההיא דהתם בסוגיא דקידושין. אלא שאין להאריך בזה. דעכ"פ אין משם הכרח לזה:

ונראה להביא ראיה שאין לחלק בין גאולת המוכר עצמו לגאולת קרוביו לענין גרעון כסף מההיא דתנן (פרק בתרא דערכין ל"א ע"א) המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל שנים עשר חודש. הרי זה כמין רבית ואינו רבית עיי"ש. ופירש"י וז"ל הרי זו כמין רבית שכשמחזיר לו מעותיו בתוך שנה ואין זה מנכה לו כלום נמצא שנשתמש בביתו בשכר המתנת מעותיו וכו' עכ"ל עיי"ש. ובגמרא פרכינן עלה והתניא הרי זו רבית גמורה אלא שהתורה התירתה. אמר רבי יוחנן לא קשיא הא רבי יהודה והא רבנן וכו' עיי"ש. וההיא סוגיא איתא נמי בירושלמי (פרק איזהו נשך ה"ב) דאמרינן התם ר"י ור"א ור"ה אמרי מבתי ערי חומה למד רבי יהודה. דתניא שנה האמורה בבתי ערי חומה הרי הן כמין רבית ואינה רבית. תניי חורין תני הרי זו רבית אלא שהתורה התירה. מאן דמר הרי זו כמין רבית ואינה רבית ר"מ. מאן דמר הרי זו רבית אלא שהתורה התירה ר"י וכו' עיי"ש. והך ברייתא דמייתינן התם (בתלמודא דידן ובירושלמי שם) היא בתוספתא (פ"ד דמציעא) דקתני שנה האמורה בבתי ערי תומה הרי זה רבית אלא שהתירתו התורה עיי"ש. ואם איתא דגאולת קרובים בשדה אחוזה אינה בגרעון כסף. אלא חייבין להחזיר להלוקח כל כסף מקנתו ואינו מנכה להם כלום. הדבר קשה טובא מאי דאיפליגו תנאי בזה לענין גאולת בתי ערי חומה. ולא איפליגו בה טפי לענין שדה אחוזה. דפרשת שדה אחוזה מוקדמת בתורה לפרשת בתי ערי חומה. וכיון דגם בגאולת קרובים שבשדה אחוזה אין הלוקח מנכה כלום בשעת גאולתם. שייכא פלוגתייהו בשדה אחוזה כבבתי ערי חומה. ואמאי שבקי תנא דמתני' ותנא דתוספתא הך פלוגתא בשדה אחוזה דפרשה קמייתא. ונקטי פלוגתייהו בבתי ערי חומה דפרשה בתרייתא. אלא ודאי מוכרח מזה דאין חילוק בזה בין גאולת המוכר גופי' לגאולת קרוביו. דזו וזו הן בגרעון כסף. והילכך ודאי לא שייכא פלוגתייהו אלא בבתי ערי חומה ולא בשדה אחוזה. איברא דלפי דעת רש"י ז"ל שמחלק בזה בין בית לשדה. כמש"כ התוס' (שם ד"ה והתניא) אין מזה ראיה. דאיכא למימר דלא פליגי אלא בבית דוקא. אבל בשדה כ"ע מודו. וע"כ לא הוה מצי למינקט פלוגתייהו אלא בבתי ערי חומה. דבשדה אחוזה לא פליגי. אבל לדעת ר"ת ז"ל וסייעתו דאין חילוק בזה בין בית לשדה ודאי קשה. אם לא דנימא דגאולת קרובים נמי היא בגרעון כסף. מיהו נראה דאין מזה הכרע כלל. דכיון דעכ"פ המוכר גופי' יכול לגאול

שדה אחוזתו בגרעון כסף בע"כ של הלוקח. א"כ מצדו אין כאן שום חשש רבית כלל. ממילא גם כשנגאל ע"י קרוביו שלא בגרעון כסף. אלא מחזירים ללוקח כל כסף מקנתו בלא שום נכיון. ג"כ אין בזה שום צד רבית כלל. דהו"ל רבית שלא באה מלוה למלוה דקיי"ל דשרי. כדאמרינן פרק איזהו נשך (בבא מציעא ס"ט ע"ב) עיי"ש. ודוקא במוכר בית בבתי ערי חומה. דגם המוכר גופי' אינו גואל בגרעון כסף. ובדידי' גופי' שהוא הלוה שפיר יש מקום לצד רבית. משא"כ בשדה אחוזה דבגאולת המוכר ליכא שום צד רבית. ובגאולת קרוב אע"פ שמחזיר כל כסף מקנתו ג"כ ליכא תורת רבית. וזה פשוט:

אבל נראה ראיה ברורה ומוכרחת מדתנן (סוף ערכין ל"ג ע"א) בתי החצרים נותנין להם כח יפה שבבתי ערי חומה וכח יפה שבשדות וכו'. ויוצאין ביובל ובגרעון כסף כשדות עיי"ש. והכי נמי תניא בברייתא שם בגמרא על שדה הארץ יחשב הקישו הכתוב לשדה אחוזה. מה שדה אחוזה יוצא ביובל ובגרעון כסף. אף בתי החצרים יוצאין ביובל ובגרעון כסף וכו'. וכן הוא בספרא (בהר פ"ו) ובתוספתא (סוף ערכין) עיי"ש. ואם איתא דבשדה אחוזה גאולת קרובים אינה בגרעון כסף אלא חייבין להחזיר ללוקח כל כספו ששלם להמוכר. היכי קתני דיוצא ביובל ובגרעון כסף. דמשמע דלית ליה יציאה אחרת זולת ביובל ובגרעון כסף קודם ליובל. והא איכא יציאה קודם ליובל נמי שלא בגרעון כסף. דהיינו ע"י גאולת קרובים. גם קשה אמאי לא קחשיב נמי במתניתין ובברייתא שם בכח יפה שבשדות שנגאל בקרובים. דהא בתי ערי חומה מסקינן (פ"ק דקידושין כ"א ע"א) שאין נגאלין בקרובים עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פי"ב מהלכות שמיטה ויובל ה"ב) עיי"ש. ובמש"כ הלח"מ (פ"ב ה"ז מהלכות עבדים). וא"כ ודאי הו"ל למיחשבה בין הכח יפה שבשדות דליכא למימר דהו"ל בכלל מאי דקתני יוצאין בגרעון כסף דמשמע אף ע"י קרובים. משום דסתמא קתני דאף ע"י קרובים במשמע. דזה ליתא. דהתינח אם גאולת קרובים נמי היא בגרעון כסף. אבל אם איתא דגאולת קרובים היא שלא בגרעון כסף. א"כ אין גאולת קרובים בכלל יציאה זו. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דגם גאולת קרובים היא בגרעון כסף כגאולת המוכר עצמו. ואין יציאה אחרת קודם היובל בשדה אחוזה אלא בגרעון כסף. ושפיר פסיק ותני יוצאין בגרעון כסף. שנכללו בזה בין גאולת המוכר עצמו בין גאולת קרוביו. ואפילו לדעת החנוך (מצוה שמ"א) ורבינו הלל ז"ל שהביא הרא"ם (פ' בהר) דס"ל דלמסקנא דסוגיא דקידושין שם בתי ערי חומה נגאלין לקרובים עיי"ש. מ"מ אכתי קשה אמאי לא מותיב התם מהך מתניתין ובברייתא דערכין שם לרב ששת דקאמר התם דאין נגאלין לקרובים. ואמאי לא פשיט מהתם איבעיא זו עיי"ש. אלא ודאי מוכרח מזה דאין חילוק בזה בין גאולת המוכר לגאולת קרובים. דתרוייהו ישנן

בגרעון כסף והו"ל בכלל יוצאין בגרעון כסף דקתני. וליכא למיפשט מהתם מידי: **וכן** נראה מוכרח מדברי הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות שמיטה ויובל) ע"פ מאי דקשה טובא לכאורה מה שהשמיט הרמב"ם ז"ל מה שדרשו בספרא (בהר פ"ה) ואם לא מצאה ידו מה ת"ל וכו' אם אינו ענין לבעל השדה תנהו לגואל שיגאל כסדר הזה אם לא מצאה ידו שלא ילוה ויגאל. די השיב לו ואינו גואל חציים עיי"ש. והרמב"ם ז"ל (שם הלכה י"ח) סתם וכתב ואם רצו קרוביו לגאול גואלים שנאמר ובא גואלו הקרוב אליו עיי"ש. ואמאי השמיט ולא הביא דין המפורש בברייתא שם באין חולק דגם הקרוב אינו לוה וגואל ולא גואל לחצאין. ועכצ"ל דהרמב"ם ז"ל סמך בזה על סדר הגאולה שכתב שם לעיל מיני' בגאולת המוכר עצמו. שכתב שם גם דין זה. ועל זה הוא שסיים וכתב שאם רצו קרוביו לגאול גואלים. שפשוטו כמשמעו ודאי דהיינו כסדר גאולת המוכר עצמו דלעיל מיני'. וא"כ ממילא מבואר דודאי גם גרעון כסף שכתב שם לעיל מיני' בגאולת המוכר עצמו. איתי' ג"כ בגאולת הקרוב כבגאולת המוכר גופי'. וזו היא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. שכולל בפרשה זו גאולת המוכר עצמו וגאולת הקרובים יחד וקראן **גאולת ממכר נשפר**. והיינו יציאת גרעון כסף קודם היובל. וכמו שביארנו. שגם גאולת הקרובים היא בגרעון כסף כמו גאולת המוכר עצמו:

וראיתי להחזקוני (פ' בהר) על קרא דובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו. שכתב וז"ל וגאל את ממכר אחיו מיד. אבל במוכר הוא אומר וחשב את שני ממכרו לפי שסתם מוכר אינו יכול לפדות עד זמן מרובה עכ"ל עיי"ש. ומבואר שכוונתו בזה לתרץ אמאי לא כתיב דין גרעון כסף אלא גבי גאולת המוכר עצמו ולא בגאולת הקרוב דבריש הפרשה. ועל זה תי' דגואל אורחא דמילתא שגואל מיד. ולא שכיח בי' גרעון כסף. אלא במוכר עצמו שמוכר מתוך דחקו. כדכתיב כי ימוך אחיך ומכר וגו'. ומסתמא אינו יכול לפדות עד אחר זמן מרובה כשתשיג ידו כדי גאולתו. ולהכי בדידי'. הוא דכתב קרא דין גרעון כסף. שלא דיבר הכתוב אלא בהווה. ומבואר מזה דס"ל ג"כ דודאי גם הקרובים ישנם בדין גרעון כסף כהמוכר עצמו. אלא משום דאורחא דמילתא שהם גואלין מיד דלא שייך בה גרעון כסף. להכי לא כתב בהו קרא בהדיא דין זה. אבל ודאי כשלא גאלו מיד. גם הם ישנן בדין גרעון כסף. הן אמת דעיקר דברי החזקוני תמוהים לכאורה טובא דאיך אפשר לגאול מיד. הא משנה ערוכה היא (ריש פ"ט דערכין) דהמוכר שדה אחוזה בשעה שהיובל נוהג אינו מותר לגאול פחות משתי שנים. ואמרינן בגמ' שם דבין מוכר ובין לוקח קיימי בעשה על גאולת שדה אחוזה קודם שתי שנים מזמן המכירה עיי"ש. וא"כ גם הקרובים א"א להם שיגאלו קודם שעברו שתי שנים מזמן המכירה. ושפיר שייך גם

בהם גרעון כסף של שתי שנים אלו מיהת. איברא שיש מקום לומר דהך איסורא שלא לגאול שדה אחוזה בתוך שתי שנים למכירה היינו דוקא למוכר גופי'. דבמוכר גופי' הוא דכתיב קרא במספר שני תבואות ימכר לך. אבל הקרובים גואלין אפי' מיד. וכבר ראיתי להר"ש הלוי אלקבץ ז"ל (בפי' על רות) שכתב כן. והוכיח כן מגאולת בועז. אלא שכתב שלא מצא סמך לזה בשום דוכתא עיי"ש. והובא ג"כ באגרת שמואל לר"ש אוזידו ז"ל עיי"ש. והר"ש הלוי ז"ל שם הביא ראיה לדעתו מדברי החזקוני שהבאתי. אלא דבעיקר הדבר אע"פ שיש מקום לומר כן לענין האיסור של הגואל דנפק"ל מקרא דבמספר שני תבואות ימכר לך. דלא קאי אלא על המוכר. אבל באיסור עשה דלוקח. דנפק"ל מדכתיב במספר שנים אחר היובל תקנה. ודאי אין מקום לחלק בין גאולת המוכר לגאולת קרוביו. כיון שהקפיד הכתוב שלא תהא קנייתו בפחות משתי שנים. ומה לי גאולת המוכר לגאולת קרוביו סוף סוף לדידי' אזהר קרא שתהא קנייתו לא פחות מלשתי שנים. וא"כ עדיין דברי החזקונים תמוהים. וגם דברי הר"ש הלוי ז"ל תמוהים בזה. מיהו לפמשכ"ל במנין הלאוין (ל"ת רנ"ה) אתי שפיר עיי"ש היטב מה שביארנו בארוכה דלדעת כמה ראשונים ז"ל בלוקח ליכא בזה עשה. ולא מתסר אלא משום איסורא דמוכר עיי"ש. וא"כ בקרובים כיון דלדעת החזקוני ליכא בדידהו איסורא בהכי ממילא גם הלוקח לא קעביד שום איסורא בהכי. אלא דמ"מ משכ"כ החזקוני דבמוכר להכי כתיב בי' דין גרעון כסף משום דסתם מוכר אינו יכול לפדות עד זמן מרובה. דבריו תמוהים דהרי בלא"ה המוכר כיון דאסור לגאול עד אחר שתי שנים וקאי עלה בעשה. תיפוק לי' דלעולם שייך בי' דין גרעון כסף משום הנך שתי שנים שאפי' יכול לפדות אינו רשאי. ואכמ"ל בזה יותר. ועכ"פ גם מדברי החזקוני מתבאר דפשיטא ליה שאין חילוק בין גאולת המוכר לגאולת קרוביו לענין דין גרעון כסף כדעת רבינו הגאון ז"ל כאן:

מצוה מא

נמכר לגוי בפדיון יכופר. כתיב (פ' בהר) וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו ונמכר לגר תושב עמך וגו' אחרי נמכר גאולה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו וגו'. וזאת היא **פרשת גר ותושב**. שמנו הבה"ג וסייעתו ז"ל במנין הפרשיות שלהם. וגאולה זו לכ"ע חובה. כמבואר פ"ק דקדושין (כ"א ע"ב) עיי"ש. ומנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא יהיה לך) וכתב שם וז"ל **ונלאה רעך ונמכר למו גאולה תהיה לו**. ובדברי הבה"ג וסייעתו ז"ל יש לתמוה טובא לכאורה. שמנו במנין הפרשיות שלהם **נמכר לגוי**. מלבד מה שמנו ג"כ **פרשת גר ותושב**. ולכאורה היינו הך. אמנם נראה דכוונתם בפרשת נמכר לגוי למנות רק משפט יציאת עבד עברי הנמכר לגוי לענין לצאת

בשש וביובל ושאר דיניו כדין הנמכר לישראל. שדיניהם בזה שוה. ולכן כללוה הבה"ג ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל יחד עם **פרשת עבד עברי ומוכר עצמו ומכרוהו ב"ד לישראל** עיי"ש בדבריהם. ואע"ג דלדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות עבדים) נמכר לנכרי אינו יוצא בשש עיי"ש. מ"מ אין זה מוכרח. כמתבאר בסוגיא דפ"ק דקידושין (ט"ו ע"ב) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ (שם הלכה ו'). וא"כ נראה דדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל אינה כן. אבל **בפרשת גר ותושב** שמנו אין כוונתם אלא למנות מצות גאולת קרוביו ושל כל ישראל אם לא גאלוהו הקרובים או שלא היה ביניהם מי שיוכל לגאול. דאז המצוה בכל ישראל. כמבואר בספרא (פ' בהר פ"ח) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (שם הלכה ז') עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. ואין מצוה זו אלא בנמכר לגוי בלבד. ולזאת מנאוה הבה"ג וסייעתו ז"ל מצוה בפ"ע. איברא דאין זה מספיק לדברי הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. שמנה נמכר לגוי פרשה מיוחדת בפ"ע. ואעפ"כ מנה ג"כ פרשת גר ותושב. ומיהו יתכן לומר דבפרשת נמכר לגוי אין כוונתו אלא למנות הלאו דלא ירדנו בפרך לעיניך האמור בנמכר לנכרי וכמשכ"ל (לאוין רע"ג) עיי"ש. יאע"ג דמש"כ שם כן גם בכוונת הבה"ג. לא נהירא לי עכשיו. משום דא"כ לא היה לו להבה"ג לכוללה יחד עם הנמכר לישראל בפרשה אחת. אם לא דנימא דבאמת כוונת הבה"ג למנותה פרשה בפ"ע. אבל לא משמע הכי מלשון הבה"ג ז"ל שם. וכן הוא ג"כ לשון הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. מ"מ באזהרות הר"א הזקן ז"ל ודאי יתכן שפיר לומר כן. ואזיל לשיטתי'. שהיא ג"כ שיטת הבה"ג. דכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה הם מונים את שניהם. וכ"ש כאן שאין שניהם בענין אחד ממש כמבואר. ומה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל ל"ת דלא ירדנו בפרך לעיניך. כבר ביארנו בדברינו לעיל (במנין הלאוין שם) עיי"ש:

ואמנם דברי הבה"ג וסייעתו ז"ל ודאי תמוהים מאוד לפ"ז מה שלא מנו לאו דלא ירדנו בפרך לעיניך. ולפי הנראה מדברי הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי' נ"ט) הבין בכוונת הבה"ג דמה שמנה פרשת גר ותושב כוונתו בזה ללאו דלא ירדנו בפרך לעיניך האמור באותה פרשה עיי"ש. אלא דלפ"ז צ"ע מה שהכניס הבה"ג מצות עשה דגאולת נמכר לנכרי בכלל פרשת נמכר לישראל שאין בו מצות גאולה כלל. ואין בו אלא דין גאולה כשבאו לגאלו. ומיהו בלא"ה עמדנו כבר לעיל (במנין הלאוין שם) לתמוה על הרמב"ם ז"ל וסייעתו שלא מנו מצות עשה זו דגאולת הנמכר לנכרי עיי"ש מה שביארנו בזה. וביותר יש לתמוה על הרשב"ץ ז"ל שם דהוא גופי' הביא שם מצות עשה זו. וגם הביא סוגיא דפ"ק דקידושין שם דמבואר שם דגאולה זו לכ"ע חובה. וכתב שם לפרש עפ"ז כוונת הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרות שם והבה"ג שכוונתם למנות עשה זו עיי"ש בדבריו.

ואע"פ כן הוא גופי' לא מנה עשה זו במנין המצות שלו. וגם על הרמב"ם ז"ל תמוה ביותר דהוא גופי' בחבורו הגדול (פ"א מהלכות עבדים ה"ד) הביא מצוה זו להלכה. ולקמן (שם פ"ב ה"ז) הוסיף וכתב דב"ד כופין את קרוביו לפדותו ואם אין ידם משגת מצוה על כל ישראל לפדותו עיי"ש. ואעפ"כ לא מנאה במנין העשין שלו. הן אמת שגם בחבורו הגדול לא כתב בפירוש שאם לא פדאוהו עוברין בעשה. וגם לא כתב בהדיא דאיכא מצות עשה לפדותו ולא כתב אלא דמצוה לפדותו שלא יטמע בין עובדי ע"ז עיי"ש. וגם במש"כ שכופין את קרוביו לפדותו כתב טעם זה עיי"ש. ומשמע מזה לכאורה דמצות עשה לית בה. אלא מצוה מדבריהם בעלמא כדי שלא יטמע ביניהם. דאם לא כן למה לו טעם זה. ותיפוק ליה דעל קיום כל העשין שבתורה כופין ומכין אותו עד שיקיים או עד שתצא נפשו. ואע"ג דגם בגמרא (פ"ק דקידושין כ' ע"ב. וריש פרק בתרא דערכין) אמרו ג"כ הך טעמא דלא ליטמע ביניהם עיי"ש. מ"מ לא אמרינן התם הכי אלא בדרך פירכא לענין דלא נילף מעיקר מצות גאולה. לומר שאין להחמיר בפדיונו שאם נמכר במנה והשביח ועמד על מאתים שמחשבין לו מאתים עיי"ש. אבל ודאי לעיקר מצות פדיונו איכא למימר שאין צריך שום טעם. דהא מצות עשה דאורייתא יש בה:

איברא דלכאורה משמע דלית בה מצות עשה דאורייתא. מדתניא התם בברייתא תנא דבי רבי ישמעאל הואיל והלך זה ונעשה כומר לע"ז אימא לידחי אבן אחר הנופל. ת"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו עיי"ש. ומשמע מזה לכאורה דלא אתי הך קרא אלא לומר שיוצא בפדיון. דלא נימא הואיל ועשה שלא כהוגן אינו יוצא בפדיון. וכן פירש"י (בערכין שם) ד"ה אדחה אבן עיי"ש. וכן מתבאר מדבריו בקידושין (שם כ' ע"ב) עיי"ש. וא"כ ההוא קרא לא בא אלא לשלילה שיוצא בפדיון בע"כ של הנכרי הלוקח כמו הנמכר לישראל. אבל מצות עשה לא שמענו. אמנם זה אינו דהרי בהדיא אמרינן (פ"ק דקידושין כ"א ע"ב) דקרא דבכל גאולה תתנו לכ"ע אתי לקבעה חובה לגאולת נמכר לנכרי עיי"ש. הרי דהו"ל מצות עשה מדאורייתא וחובה היא לפדותו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל גופי' (פ"א מהלכות עבדים שם). וז"ל מצוה לפדותו ולא יטמע בהם שנאמר אחרי נמכר גאולה תהיה לו עכ"ל. הרי דס"ל דמהך קרא שמענו מצוה לפדותו וא"כ הו"ל מ"ע דאורייתא. וע"כ הך טעמא לא כתב אלא כטעמא דקרא. מיהו נראה דמדבריו שם אין הכרע. דהרי בלא"ה קשה לכאורה מה שמביא הרמב"ם דמצוה לפדותו מקרא דאחרי נמכר גאולה תהיה לו. והא בסוגיא דפ"ק דקידושין לא ילפינן לקובעה חובה אלא מריבויא דקרא דבכל גאולה תתנו. ועכצ"ל דמקרא דאחרי נמכר גאולה תהיה לו ליכא למשמע אלא שדינו לצאת בפדיון ולא לקובעה חובה. והיינו מטעם שביארנו. וא"כ היכי מייתי הרמב"ם ז"ל מצוה

מהך קרא. ועכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שם אלא לומר דמדכתיב אחרי נמכר גאולה תהיה לו שמענו שדינו לצאת בפדיון בע"כ של לוקח. וממילא אית לן למימר דמצוה איכא לפדותו משום שלא יטמע ביניהם. ולעולם אימא לך דאין מצוה זו אלא מדבריהם בעלמא. ואין בה מ"ע דאורייתא לדעתו:

אלא דעכ"פ הדבר תמוה דהא להדיא מבואר בסוגיא דפ"ק דקידושין שם דהכתוב קבעה חובה לפדותו מן הנכרי. וראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר (פ"ב מהלכות עבדים) שכשהביא דברי הרמב"ם ז"ל שם שכתב שכופין את קרוביו לפדותו. כתב המבי"ט שם הטעם מדכתיב אחד מאחיו יגאלנו עיי"ש. והשמיט טעמו של הרמב"ם ז"ל כדי שלא יטמע בין העכו"ם. ולפי הנראה היינו משום שהוקשה לו כדאקשינן שאין צריך לטעם זה. דבלא"ה תיפוק ליה משום שכופין על קיום כל מצות עשה שבתורה. אלא דמ"מ הרי הרמב"ם ז"ל לא כתב כן. וגם עיקר דברי הרב המבי"ט תמוהים בזה. דהא בסוגיא דפ"ק דקידושין שם מבואר דמהך קרא דאחד מאחיו יגאלנו ליכא למשמע לקבעה חובה. אלא מריבויא דבכל גאולה תתנו. וע"כ דההוא קרא דאחד מאחיו יגאלנו לא אייתר להכי. דלמילתא אחריתא איצטריך. ואין להאריך בזה. ועכ"פ ודאי דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע בזה. ואע"ג דלדעת רבינו הלל ז"ל בפי' לספרא שהביא הרא"ם ז"ל (פ' בהר) למסקנא לא מרבינן מריבויא דקרא דבכל גאולה תתנו אלא עבד עברי הנמכר לישראל לגאולת קרובים עיי"ש בדבריו. וא"כ לפ"ז למסקנא דסוגיא דקידושין שם לית לן ריבויא לנמכר לנכרי לקבוע גאולתו חובה. מ"מ כבר ביאר הרב לח"מ (פ"ב מה' עבדים ה"ז) דע"כ זה לא יתכן לדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש שדבריו מוכרחים. וא"כ קשה טובא. ואולי אפשר לומר דס"ל להרמב"ם ז"ל דגם בעלמא אין כופין על קיום מצות עשה אלא דוקא בעשין המפורשות בתורה. וכדמשמע מדתניא בברייתא (פ' הכותב פ"ו ע"א) במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה. לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו עיי"ש. ובחולין (פרק הזרוע קל"ב ע"ב) נקט נמי ציצית בהך ברייתא עיי"ש. ומדלא נקט בהך ברייתא אלא אלו. משמע דדוקא דומיא דהנך שהן מצות המפורשות בהדיא בקרא. אבל על מצוה שאינה מפורשת בהדיא בקרא ולא נפקא אלא מדרשא לא אמרינן הכי. וכיו"ב כתב הרא"ש (ריש פ"ב דביצה) בשם הר"ב העיטור דמאי דאמרינן דהני נשי דאכלי ושתו בזמן תוס' יוה"כ לא מחינן בהו. היינו משום דתוספת יוה"כ אע"ג דמדאורייתא הוא לא נפק"ל אלא מדרשא. אבל מאי דכתיב בקרא בהדיא מחינן בהו ועונשין להו עד דפרשי עיי"ש. וכ"כ הר"ן ז"ל ושאר ראשונים שם עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דלא נפק"ל מצות גאולת הנמכר לנכרי אלא מריבויא דקרא דבכל גאולה תתנו. אי לאו טעמא דכדי שלא

יטמע בין העכו"ם לא היה הדין נותן לכוף אותן על כך. ועפ"ז ממילא מבואר ג"כ טעמן של הרמב"ם וסייעתו שלא מנו עשה זו במנין העשין. והיינו משום דלטעמייהו אזלי שכבר השריש הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש שני) שכל מה שאינו מפורש בקרא ולא נפק"ל אלא מדרשא אין זה אלא כמצוה דדבריהם שאינו נמנה במנין המצות אם לא אשכחן בדברי רז"ל שאמרו שהוא מדאורייתא עיי"ש. וא"כ הכא נמי כיון דלא נפק"ל אלא מדרשא. ולא אשכחן בהדיא בדברי רז"ל שיאמרו בשום דוכתא שהוא מדאורייתא. אע"ג דודאי דרשא גמורה היא. כמבואר פ"ק דקידושין שם. מ"מ אינה נמנית במנין העשין:

ואמנם להבה"ג וסייעתו דלית להו שורש זה של הרמב"ם. וכן להרמב"ן שהשיג עליו ודחה שורש זה בשתי ידים. ומ"מ גם הוא לא מנה עשה זו דגאולת נמכר לנכרי. ודאי קשה טובא. ואולי יתכן לומר דס"ל כדעת רבינו הלל ז"ל שהבאתי לעיל דס"ל דלמסקנא בסוגי' דפ"ק דקידושין לא מפקינן ברייתא מפשטה. ולא מרבינן מריבויא דקרא דבכל גאולה תתנו אלא נמכר לישראל לגאולת קרובים לרבנן דרבי. וס"ל דכוותייהו קיי"ל. ולא כדעת הרמב"ם ז"ל שפסק כרבי. וא"כ לית לן קרא לגאולת נמכר לנכרי לקבעה חובה. ובסוגיא דגמ' שם לדיחויא בעלמא הוא שאמרו כן. אבל אנן לא סמכינן אדיחויא. אלא נקטינן ברייתא כפשוטה עיש"ה בסוגיא דהתם ובדברי הלח"מ שהבאתי לעיל. ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ דברי רבינו הגאון ז"ל כאן ברורים ונכונים כמו שביארנו.

מצוה מב

חטאת הכפורים על הסדר. היא מצות כל סדר עבודת היום של יוה"כ האמור בפרשת אחרי. והכל מצוה אחת. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל (סה"מ עשין מ"ט) מדתנן (פרק הוציאו לו ס' ע"א) כל מעשה יוה"כ האמור על הסדר אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום עיי"ש. ובלשון זה ממש כתב רבינו הגאון ז"ל מצוה זו גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) עיי"ש אלא דאחר שכתב שם מצוה זו. כתב **וידוי לכפר על ישראל** עיי"ש. ונראה מזה שהוא מונה שם הוידוי של כהן גדול ביוה"כ מצוה בפ"ע. וזה תמוה טובא לכאורה דהרי ודאי הוידוי ג"כ הוא מסדר היום. וכל סדר עבודת יום הכפורים מצוה אחת היא. וכן דעת רבינו הגאון ז"ל כאן שלא הזכיר כלל הוידוי. והוא מוכרח כיון דכל חלקי סדר היום מעכבין זא"ז. וכל כיו"ב לכ"ע אינה נמנית אלא מצוה אחת. ומה ראה רבינו הגאון ז"ל שם למנותה מצוה בפ"ע:

ואמנם נראה דאע"ג דמשמעות לשונו שם לכאורה על וידוי כה"ג ביוה"כ. מ"מ ע"כ לא זו היא כוונתו. אבל כוונתו לעיקר מצות וידוי בדרך כלל. שנוהגת לא ביוה"כ בלבד. אלא

בכל חוטא כששב מחטאו. והיא מצות עשה דתשובה. שמצותה להתוודות וידוי דברים. ומצוה זו מנאה הרמב"ם ז"ל (עשין ע"ג) מדכתיב (פ' נשא) איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו. ומהך קרא יליף במכילתא שהביא הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם). והובאה גם בילקוט (פ' נשא) בשם ספרי זוטא. לכל מיני חטאים בין שהן בני קרבן בין שאינם בני קרבן בין בארץ בין בחוץ לארץ עיי"ש. וביארה הרמב"ם ז"ל בארוכה בחבורו הגדול (פ"א מהלכות תשובה). ובסמ"ג (עשין ט"ז) עיי"ש. וראיתי להבה"ג ז"ל שכתב במנין העשין חטא להתכפר בתחנונים ובקרבן עיי"ש. וכן הוא גם באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל במנין העשין שלו עיי"ש. ומבואר בדברי הרא"ם ז"ל ביראים (סי' שס"ג) דהכוונה למצות קרבן חטאת שחייבה תורה להביא על שגגת עבירת דבר שזדונו בכרת ולהתוודות עליו וידוי דברים בעת הקרבתו עיי"ש. וכן פירש בנתיב מצותיך דברי הר"י אלברגלוני ז"ל שם (דף נ"ב ע"א) עיי"ש. וזה נראה מוכרח בכוונתם. דאין לומר דגם כוונת הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל למצות עשה דוידוי דברים שמנו הרמב"ם וסייעתו ז"ל. דא"כ מאי ובקרבן שכתבו הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל. הרי מצות וידוי דברים שמנו הרמב"ם וסייעתו ע"פ המכילתא אינה תלויה בקרבן כלל כמש"כ. וא"כ מתבאר דהבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל לא ס"ל בזה כדעת הרמב"ם ז"ל. אלא לדעתם ליכא מדאורייתא מצות וידוי דברים אלא עם הבאת קרבן חטאת דוקא. שאין קרבן חטאת מכפר אלא עם התשובה. דהיינו החרטה וידוי על מה שחטא. וכמש"כ הרא"ם ז"ל (ביראים שם). ועכצ"ל דס"ל דדרשת המכילתא וספרי זוטא שם אסמכתא בעלמא היא. וליכא מצות עשה דאורייתא בוידוי דברים שלא בקרבן חטאת:

והכי נראה לכאורה מדאמרינן (פ"ב דקידושין מ"ט ע"ב) אם אמר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק. אפילו הוא רשע גמור מקודשת. שמא הרהר תשובה בדעתו עיי"ש. ואם איתא דדרשת המכילתא שם דרשא גמורה מדאורייתא. א"כ ע"כ לא מהני תשובה אלא עם וידוי דברים בלבד. והרהור. בדעתו לא מהני כלום. מיהו יש לדחות דאע"ג דודאי לענין כפרה על חטאו לא מהניא תשובה בהרהור בלב לבד. מ"מ משהרהר תשובה בלבו אפשר לומר דמיחשב צדיק מכאן ואילך. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שהעלו כסברא זו בדעת הרמב"ם ז"ל. ובלא"ה דעת קצת פוסקים דאפילו בגנב וגזלן שעדיין הגנבה והגזלה בידיהם. אע"ג דודאי אין להם כפרה עד דמהדרי הגנבה והגזלה לידי בעלים. מ"מ מקודשת משום הך טעמא דשמא הרהר תשובה בלבו ודעתו להשיב. דמאז כבר חשוב צדיק. כמש"כ רבינו ירוחם ז"ל (נתיב. כ"ב ח"ד). והובא באחרונים (אה"ע סי' ל"ח סעי' ל"ב) עיי"ש. וא"כ כ"ש הכא. ואמנם לדעת הסוברין בההיא דהתם

שאם עדיין. לא החזירו הגנבה והגזלה לבעלים אינה מקודשת. נראה דגם הכא לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו אית לן למימר דאינה מקודשת. וא"כ ודאי קשה דהרי התם נמי משהרהר תשובה בדעתו וקבל על עצמו להשיב הגנבה או הגזלה לבעליה. ושלא יחטא עוד מכאן והלאה. ראוי לומר דחשוב כצדיק. אע"פ שכפרתו תלויה עדיין עד שישיב. ועכצ"ל דהיינו טעמא דאינה מקודשת משום דמסתמא האשה שאינה רוצה להתקדש אלא ע"פ תנאי זה. היינו משום שהיא יראה שלא תענש היא או בניה משום עונותיו. או שיענש הוא ותתאלמן היא. ובניה יהיו יתומים וכיו"ב. דאל"כ מאי איכפת לה בחטאיו ופשעיו שבינו למקום ב"ה. וא"כ כל זמן שהוא מחוסר כפרה על חטאותיו. עדיין אין בזה קיום התנאי. וא"כ הכא נמי מהאי טעמא גופא אית לן למימר דאינה מקודשת. אם איתא דבלא וידוי דברים אין לו כפרה. וע"כ מוכרח מזה דמדאורייתא לא בעינן וידוי דברים אלא בכפרת קרבן חטאת ואשם בלבד. ומכלל הכשר הקרבן הוא. אבל בעלמא בהרהור בלבו בלבד תלויה כפרתו. ודרשא דמכילתא וספרי זוטא שם ע"כ אסמכתא בעלמא היא:

וביותר מוכרח כן מסוגיא דפ"ק דשבועות (י"ב ע"ב) דהתם תנן על שאר עבירות שבתורה הקלות והחמורות וכו' עשה ול"ת וכו' שעיר המשתלח מכפר. ופרכינן עלה התם האי עשה היכי דמי. אי דלא עבד תשובה זבח רשעים תועבה. אי דעבד תשובה כל יומא נמי. דתניא עבר על מצות עשה ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו. אמר רבי זירא בעומד במרדו ורבי היא וכו' עיי"ש. והשתא להרמב"ם ז"ל וסייעתו מאי קושיא. והא אפשר לומר לעולם בדעבד תשובה. אלא שלא התודה עדיין וידוי דברים. דרשע לא הוי שוב מעתה. ולא קרינא ביה זבח רשעים תועבה. ומ"מ אכתי הו"ל מחוסר כפרה. משום דבלא וידוי דברים אין התשובה מכפרת. וצריך כפרת שעיר המשתלח. וגם בזה כבר העירו קצת אחרונים ז"ל והניחוה בתימא. אבל נראה דמזה יש להכריח דמדאורייתא אין וידוי דברים מעכב הכפרה שע"י תשובה. ודרשת המכילתא או ספרי זוטא אסמכתא בעלמא היא. וא"כ שפיר פריך התם:

אלא שיש מקום לדון בזה ע"פ המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מהלכות תשובה) דמצות עשה זו דוהתודו את חטאתם. ענינה הוא שיעשו תשובה ע"י מה שיתודו את חטאתם וידוי דברים. כמבואר להדיא ממש"כ שם וז"ל מצות עשה אחת והיא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה עכ"ל עיי"ש: וכן הוא לשון הסמ"ג (עשין ט"ז) עיי"ש. ומתבאר מדבריהם אלו דליכא בתשובה מצוה אחרת בתורה אלא מצות עשה זו דכתיב והתודו. שכוללת התשובה עם הוידוי בדברים. דשניהן דבר אחד הם. ולזה לא הביאו

שום מצוה אחרת בתשובה לא במנין המצות ולא בהלכות תשובה. זולת עשה זו של והתודו את חטאתם. וכבר ביאר הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות תשובה הלכה ה') דמאי דכתיב ושבת עד ה' אלקיך וגו' אין זה אלא הבטחה. שסוף ישראל לעשות תשובה עיי"ש בדבריו. ואין זו מצות עשה לשוב בתשובה לה'. וזו היא ג"כ דעת רבינו שמואל גאון ז"ל בן חפני בספרו בלשון ערבי **נסך אלשרע**. הביא דבריו הר"י בן בלעם ז"ל בספרו כת"י (מובא בזכרון לראשונים מ"ג עמוד מ"ב) והשיג על מר חפץ אלוף ז"ל שמנה בסה"מ שלו במנין העשין עשה ושבת עד ה' אלקיך. וכתב עליו החכם הקדמון ר"י ב"ב ז"ל שם וז"ל וזה ספור מן הנביא והודעה במה שיקרה. ואמנם אמרתי זאת על כי ראיתי כי רבי חפץ נ"ע כבר הכניס את הפסוק ושבת עד ה' אלקיך בכלל מספר המצות. וכתב זה בחלק הראשון מספרו. אולם רבי שמואל גאון נ"ע אמר בספרו נסך אלשרע כי זה נאמר על דרך הספור. ואחרי כן בזה הדבור (בתורה) אחרי אמרו ושבת עד ה' אלקיך וזכר כי בני ישראל אחר אשר יגיעו אליהם הצרות הגדולות בגלותם בין האומות. ישובו לשמור המצות אשר נצטוו בהם. באותה שעה סיפר (הכתוב) כי הוא יגמלם בעבור זה. באמרו ושב ה' אלקיך וגו'. בפסוקים האלה הבטיח כי לא ישתנו אצלנו המצות. אלה הם דברי רבי שמואל גאון ז"ל. ואמנם הוכרח רבי חפץ נ"ע להכניס זה במספר כלל המצות כדי שיתמלא המספר הנזכר אצל הקדמונים במאמר רבי שמלאי שדרש תרי"ג מצות נצטוו ישראל וכו' עכ"ל הר"י ב"ב ז"ל שם. ודעת הרמב"ן ז"ל (פרשת נצבים) כדעת מר חפץ אלוף ז"ל. שכתב שם דמה שכתוב כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום וגו' קאי על מצות התשובה שנזכרה לעיל בפרשה. כי והשבות אל לבבך. ושבת עד ה' אלקיך. היא מצוה שיצוה אותנו הכתוב לעשות כן עיי"ש בדבריו. וכפי הנראה לא ידע הרמב"ן ז"ל מדברי מר חפץ אלוף ורבינו שמואל בן חפני גאון ז"ל שנחלקו בזה:

ועכ"פ מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו דמצות עשה דוהתודו את חטאתם כוללת התשובה עם הוידוי בדברים כאחת. וא"כ כשעשה תשובה בלבו בלא וידוי דברים לא עשה אלא חצי המצוה. ועדיין עליו להשלים המצוה בוידוי דברים. וא"כ לפי מאי דאמרינן (פ"ד דכריתות י"ח ע"ב) כי מכפר יוה"כ על כולי שיעורא. על פלגא דשיעורא לא מכפר עיי"ש. שפיר פריך בסוגיא דפ"ק דשבועות שם האי עשה היכי דמי. אי דעבד תשובה וכו' לא זז משם עד שמוחלין לו. משום דליכא לאוקמה בדעבד תשובה בלא וידוי דברים. דבזה גם כפרת השעיר נמי לא מהניא ליה. משום דלא הו"ל אלא כחצי שיעור שאין שעיר של יוה"כ מכפר עליו. וממילא ניחא נמי בהכי מה שהקשו בזה עוד על הרמב"ם ז"ל וסייעתו מההיא דאמרינן (פ"ק דזבחים ז' ע"ב) אמר רבא עולה דורן

הוא דאם לא תימא הכי היכי דמי דמכפרת אעשה. אי דלא עבד תשובה זבח רשעים תועבה. ואי דעבד תשובה הא תניא עבר על מצות עשה ועשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו. אלא ש"מ דורן היא עיי"ש. ולדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו קשה דילמא לעולם לאו דורן היא. ובשעשה תשובה בלא וידוי דברים. דזבח רשעים לא הוי. ומ"מ אכתי לא נמחל לו חטאו עדיין. משום דוידוי דברים מעכב הכפרה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דמדאורייתא אין חיובא בוידוי דברים. וא"כ גם בלא וידוי דברים אינו זז משם עד שמוחלין לו. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אבל ע"פ מה שביארנו גם בזה ליכא קושיא. דאיכא למימר דכי היכי דכפרת יוה"כ אמרינן התם דלא מהניא אלא לכולי' שיעורא ולא לפלגא דשיעורא. כ"ש לכפרה דעולה. פשיטא דלא עדיפא טפי מכפרת השעיר של יוה"כ שכפרתו מרובה על כל ישראל. ותשובה בלא וידוי דברים. וכן וידוי דברים בלא תשובה להרמב"ם ז"ל וסייעתו. הו"ל כחצי שיעור. וא"כ בכהאי גוונא עולה. נמי לא מכפרת. וע"כ מוכרח מזה דעולה דורן היא:

איברא דאין זה מספיק. משום דמלבד דיש לחלק בין הענינים. ומלבד מאי דקשה אכתי דא"כ עכ"פ הו"ל למיפרך נמי התם ואי דעבד תשובה בלא וידוי דברים. הו"ל חצי שיעור ואין יוה"כ מכפר על פלגא דשיעורא. ואכתי עון עשה דוהתודה את חטאתו גבי'. והיכי תנן במתניתין דהשעיר מכפר על עשה וכו'. דמשמע שמכפר על כל עון עשה שעליו. ועוד דודאי מההיא ברייתא דמייתי התם דקתני בה עבר על מצות עשה ושב לא זז משם עד שמוחלין לו. משמע דשב לחוד סגי ליה. ואין וידוי דברים מעכב כפרתו. והכי כמי משמע ודאי ממתניתין דפרק בתרא דיומא (פ"ה ע"ב) דתנן תשובה מכפרת על עבירות קלות עשה ול"ת וכו'. דמשמע תשובה גרידא. דאל"כ הו"ל לומר תשובה עם וידוי מכפרין וכו'. אלא ודאי משנתחרט על מה שחטא מתכפר לו. והכי נמי מבואר בהדיא (פ"ק דחגיגה ה' ע"א). מדאמרינן התם אר"ח ב"פ כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד עיי"ש. הרי דבחרטה לחודה תליא מילתא. ומדברי התוס' שם (ד"ה הא יראוני) מבואר דגם בברייתא דפ"ק דשבועות ופ"ק דזבחים שם היתה גירסתם העובר על מ"ע ונתחרט לא זז משם עד שמוחלין לו עיי"ש בדבריהם. גם בעיקר מה שאמרו בסוגיא דכריתות שם לחד שינויא דלא מכפר יוה"כ אלא אכולי' שיעורא ולא אפלגא דשיעורא. לא ראיתי להרמב"ם ז"ל גופי' שיביא דבר זה בחבורו הגדול. ואיכא בזה נפק"מ רבתא לדינא. דאע"ג דלענין קרבך חטאת ליכא נפקותא בהכי לדידן דקיי"ל ידיעת ספק אינה מחלקת לחטאות. וכפרת יוה"כ לא קאי אלא במקום ידיעת ספק. כמבואר בסוגיא דכריתות שם עיי"ש. מ"מ הא איכא מיהת נפק"מ בהכי לענין אשם תלוי דקיי"ל ידיעת ספק מחלקת

לאשמות תלויין. כמו שפסק הרמב"ם ז"ל (סוף פ"ח מהלכות שגגות) עיי"ש. ועוד נראה דגם לענין חטאות איכא נפק"מ בהכי טובא לדינא. דמאי דאמרינן התם דכפרת יוה"כ לא חשיבא אלא כידיעת ספק. היינו דוקא לענין היכא דאכל שיעור שמתחייב עליו קרבן חטאת וחזר ואכל בהעלם אחד כשיעור. דבזה כיון דאין יוה"כ מכפר אלא על חייבי אשם תלוי ולא על חייבי חטאות. א"כ אין כאן אלא כידיעת ספק דלא מחלקת לחטאות. כדאיתא התם עיי"ש. אבל כשלא אכל אלא חצי שיעור בין שאכלו בשוגג בין במזיד. אע"פ שהשלימו אח"כ בכדי שיעור אכילת פרס לשיעור אכילת כזית. מ"מ אם איתא דיוה"כ מכפר על חצי שיעור. כיון דאמרינן התם דיוה"כ כל שעתא ושעתא מכפר. כבר כיפר יוה"כ על חצי שיעור הראשון קודם שהשלימו אח"כ לכשיעור שלם. דהא בההיא שעתא אכתי לא הוה בר חיובא לא בשוגג בחטאת ולא במלקות במזיד. וא"כ ודאי כבר כיפר עליו יוה"כ ותו לא מתחייב אח"כ אפילו כשהשלימו לכשיעור בכדי שיעור צירוף. אבל אם נימא דאין יוה"כ מכפר על חצי שיעור. ודאי מתחייב עלה אחר שהשלים אכילתו לכשיעור בכדי שיעור צירוף. מלקות במזיד וחטאת בשוגג:

איברא דלפ"ז קשה טובא במאי דאמרינן התם איתיבי' רבא אכל היום אכל למחר נהנה היום נהנה למחר וכו' ואפי' לזמן מרובה מנין שהן מצטרפין זה עם זה. ת"ל תמעל מעל ריבה. ואמאי הא כיפר עלי' יוה"כ. ומשני אמרי כי מכפר יוה"כ על איסורא. על ממונא לא מכפר. ואבע"א כי מכפר יוה"כ על כולי' שיעורא וכו'. והשתא מאי ענין תיובתא זו התם למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. והרי אפי' למ"ד אין ידיעת ספק מחלקת לחטאות נמי איכא לאקשויי הכי בההיא ברייתא. דכיון דהתם בחצי שיעור מיירי. דאכתי ליכא חיוב קרבן מעילה עד שישלים לכשיעור בהעלם אחד. ודאי אית לן למימר דיוה"כ מכפר מיד על חצי שיעור קמא. ותו לא מצטרף לחיובא מה שהשלים שוב אח"כ בחצי שיעור בתרא. לפום מאי דס"ד התם השתא דיוה"כ מכפר נמי על חצי שיעור ועל ממונא. מיהו אפשר לומר דבאמת ההיא תיובתא דרבא דלא קאי למיפרך למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. דהרי ודאי הכא בחצי שיעור ליכא לא חטאת ולא אשם ולא מלקות. ולא מיירי אלא לענין להצטרף לכדי שיעור חיוב אשם מעילות. וכל כמה דלא השלים לכדי שיעור ליכא עלי' אלא עונש בדיני שמים בלבד. דודאי לכ"ע יוה"כ מכפר למאי דס"ד השתא דגם אממונא ואחצי שיעור יוה"כ מכפר. אלא דרבא בההיא תיובתא לא אתי אלא לאותובי להנך אמוראי דהתם לעיל בההיא סוגיא. דמותבי התם כהך תיובתא למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. כמו רב אידי ב"א דמותיב התם מדתנן אכל ושתה בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת והא בין אכילה לשתייה אי

אפשר דלא הוי שהות וכו' ויוה"כ במקום אשם תלוי קאי. וקתני אינו חייב אלא חטאת אחת. ואס"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות ליחייב שתי חטאות וכו' עיי"ש. וכיו"ב פרכי התם שאר אמוראי. ועלייהו הוא דמותיב רבא השתא. דלדידהו בההיא ברייתא דמעילה מאי איכא למימר. דהרי התם אליבא דכ"ע תקשה כקושייתם. והוא כמו דאמרינן בעלמא ולטעמיך. דלדידהו התם מאי איכא למימר. דהא אפי' למ"ד אין ידיעת ספק מחלקת לחטאות איכא לאקשויי התם הכי. ובודאי הכי משמע מלישנא דרבא דקסתים וקאמר אמאי הא כיפר עלי' יוה"כ. ולא קאמר אס"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות וכו'. כדקאמרי שאר אמוראי דהתם בפירכא דידהו לעיל מיניה עיי"ש. והיינו ע"כ משום דרבא לא נחית כאן לאותובי למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות. אלא לכ"ע מותיב מהתם. אלא דבפרש"י שם פירש דהכא נמי אתי רבא לאותובי רק למ"ד ידיעת ספק מחלקת לחטאות עיי"ש. וגם בש"מ שם בשם הרא"ש ז"ל ראיתי שפירש ג"כ כפירש"י עיי"ש בדבריו. והוא תמוה טובא לענ"ד דודאי הך תיובתא אליבא דכ"ע שייכא וכמו שביארנו. וצ"ע כעת בזה ואכמ"ל בזה. וכבר הארכתי בזה לעיל במנין העונשין (עונש ג' ד') עיי"ש. וא"כ לפי מה שנתבאר איכא נפקותא בהכי לדינא והדבר קשה אמאי השמיטה הרמב"ם ז"ל ולא הביאה לדינא בחיבורו הגדול. ואע"ג דעיקר דינא דהך ברייתא מייתי לה הרמב"ם ז"ל (פ"ה ה"ד מהלכות מעילה) עיי"ש. מ"מ כיון דאיכא לפרושי טעמא דמצטרפות אפילו לזמן מרובה כשינויא קמא דהתם דיוה"כ לא מכפר אממונא. אין הכרח מזה לומר דאפלגא דשיעורא נמי אין יוה"כ מכפר. והו"ל להביח בהדיא הך דינא. שוב מצאתי להר"ב ושב הכהן (בחי' לכריתות שם) שנתעורר כבר על השמטה זו בדברי הרמב"ם ז"ל. וכל מש"כ שם בזה אינו מחוור אצלי. וגם הוא ז"ל גופי' לפי דרכו מסיק שם דלא יתכן לומר כן בדעת הרמב"ם ז"ל. ולכן הניחה בקושיא עיי"ש בדבריו. ולכן נראה לומר דס"ל להרמב"ם ז"ל דהנך תרתי שינויי אזלי אליבא דר"י ור"ל דאיפליגו בחצי שיעור אי מדאורייתא אסור או מדרבנן. דשינויא קמא אזלא אליבא דר"י דאמר חצי שיעור מדאורייתא אסור. ולהכי דוקא מטעמא דהו"ל ממונא הוא דלא כיפר עלי' יוה"כ. אבל שינויא בתרא אזלא אליבא דר"ל דאמר ח"ש מותר מה"ת. והילכך אפילו באיסורא דלאו ממונא לא שייכא ביה כפרת יוה"כ. ובהכי ניחא שפיר מה שנתפלא הרב מל"מ (פ"ג מהלכות שגגות) בעיקר הך שינויא טעמא מאי עיי"ש. ולפמש"כ הטעם פשוט ומבואר מאיליו. וא"כ לפי מאי דקיי"ל כר"י דחצי שיעור אסור מן התורה שפיר איתי' בכלל כפרת יוה"כ. ושפיר השמיטו הרמב"ם ז"ל להך דינא:

ומעתה לפ"ז הדרא קושיא לדוכתה לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דוידוי דברים מעכב כפרה שע"י תשובה. מסוגיא דפ"ק דשבועות ופ"ק דזבחים שם. וע"כ מוכרח מהתם כדעת הגאונים ז"ל דמדאורייתא ליכא מצות וידוי דברים אלא בכפרת קרבן חטאת ואשם. ואינו אלא מהכשר הקרבן בלבד. אבל כל היכא דליתי' בקרבן לא בעי וידוי דברים מדאורייתא כלל. ויפה עשו הבה"ג וסייעתו ז"ל. וכן רבינו הגאון ז"ל כאן שלא מנו מצוה זו. משום דהו"ל בכלל מצות הבאת קרבן חטאת וקרבן אשם על קצת חטאים שכבר מנאום במנין העשין. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל הראשונים שבאזהרותיו שע"פ עשה"ד שם. הם כשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה. אלא שכאן חזר בו מדעתו זו ואזיל בשיטת הבה"ג ז"ל מטעם שביארנו:

ואמנם שוב ראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' קכ"א) שמנה ג"כ מצות וידוי יוה"כ. וביאר שם ענין מצוה זו להתוודות על פר חטאת של יוה"כ ועל שעיר המשתלח. וכתב עוד שם כדרכו ז"ל דתולדה למצוה זו היא מה שאמרו חכמים שכל ישראל בין איש בין אשה יתוודו ביוה"כ עיי"ש. וא"כ אין ספק שכן היתה הנוסחא לפניו בדברי הבה"ג ז"ל. שהרי כל דבריו בספרו הם כביאור למנין המצות של הבה"ג. ומתבאר לפ"ז דס"ל דוידוי יוה"כ מצוה בפ"ע היא. אע"ג דודאי לא ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דמקרא דוהתודו את חטאתם נפקי"ל מדאורייתא מצות עשה כללית לכל החוטאים כולם. אלא ס"ל דאין ענין המצוה אלא וידוי כהן גדול ביוה"כ על הפר ועל השעיר בלבד. ובודאי דבריו תמוהים בזה כמשכ"ל דוידוי זה שעל הפר ועל השעיר אינו אלא מכלל סדר עבודת היום. ולא מיבעיא למ"ד (פרק טרף בקלפי מ' ע"א) דהוידוי מעכב. וכן פסק הרא"ש ז"ל להלכה (בסדר עבודה שלו) עיי"ש. דפשיטא דלפ"ז ודאי בכלל מצות הפר והשעיר הוא. ואינו אלא אחד מהכשר עבודתם בלבד. אלא אפילו למ"ד אין הוידוי מעכב. מ"מ קשה טובא לומר דמצוה בפ"ע הוא. דעכ"פ מכלל סדר עבודת היום הוא. אלא דבלא"ה יש בזה מבוכה רבה בדברי הבה"ג ז"ל וסייעתו. דבמנין המצות של הבה"ג מנה במנין העשין **פר יוה"כ**. ומלבד זה מנה ג"כ שם **כל מעשה יוה"כ**. ובמנין הפרשיות שלו חזר ומנה ג"כ **פרשת יוה"כ** עיי"ש. והדברים תמוהים וסתומים לכאורה. וכבר ראיתי לקצת אחרונים שנתעוררו בזה ולא העלו כלום בביאור דבריו. ועי' מש"כ בזה הרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דל"ב ע"א. נ"ב ע"ב. וס"ג ע"ב) עיי"ש מה שנדחק בזה. ואין כדאי להאריך בדבריו שם. ובאזהרות הר"א הזקן ז"ל השמיט במנין הפרשיות שלו פרשת יוה"כ שמנה הבה"ג. ולא מנה אלא במנין העשין שלו **פר יוה"כ ועבודת יוה"כ** עיי"ש. ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל ג"כ מנה במנין העשין פר יוה"כ ועבודת יוה"כ ובמנין הפרשיות שלו מנה עינוי יוה"כ

עיי"ש. ודבריו מתמיהים מאוד. דלפי הנראה ס"ל דזו היא כוונת הבה"ג במה שמנה במנין הפרשיות שלו פרשת יוה"כ. שדבריו נעלמים שלא נודעה כוונתו מה הוא ענין פרשה זו. ולזה ס"ל להר"י אלברגלוני ז"ל שכוונתו בזה למצות עינוי דיוה"כ. אבל מלבד דע"כ לא זו היא כוונת הבה"ג ז"ל. שהרי כבר מנה הבה"ג מצות עשה של עינוי יוה"כ במנין העשין שלו. והר"י אלברגלוני ז"ל לשיטתו אזיל שבאמת השמיט עשה זו במנין העשין שלו. ולא מנאה אלא במנין הפרשיות בלבד. אבל הבה"ג שמנאה במנין העשין. ע"כ אין כוונתו לעשה זו בפרשת יוה"כ שמנה שוב במנין הפרשיות שלו. אם לא שנאמר שכן היתה נוסחת הר"י אלברגלוני ז"ל גם במנין המצות של הבה"ג. אלא דעיקר הדבר מצד עצמו הוא תמוה מאוד. דמה ענין מצות עינוי שהיא מוטלת חובה על כל יחיד ויחיד מכל ישראל. למנין הפרשיות שאינם אלא מצות שמוטלות חובה רק על הצבור בלבד. אם לא שנדחוק לומר דמ"מ כיון שע"פ מנהג כל ישראל שנהגו כולם להתענות יחד כל הצבור בכנופיא בבתי כנסיות. הו"ל כמצות הצבור שלפי דעתו מקומה במנין הפרשיות. ומש"כ בזה הרש"ך ז"ל (בנתיב מצותיך דס"ג ע"ב) הם דברים מוזרים בעיני ולא יתכנו כלל עיי"ש בדבריו. ועי' ג"כ מה שכתבתי בזה במבוא (סי' ג') ובפתיחה למנין הפרשיות. (סי' ו'). ומלבד זה מנה באזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל עוד במנין העשין מצות **שעירי יוה"כ והגרלתם**. וגם מנה שם מצות **שילוח השעיר לעזאזל** עיי"ש. וכבר עמד על דבריו בזה הרש"ך ז"ל (נתיב מצותיך דל"ב ע"א) והניח זה בצע"ג עיי"ש. ואמנם ראיתי גם להר"ש הגדול ז"ל שמנה (באזהרות אתה הנחלת) **כל מעשה יוה"כ לעשותן כתקנן**. וגם כן מנה **שעיר המשתלח**. וכוונתו בזה בלא ספק למצות שילוח השעיר. וגם מנה **שני שעירי יוה"כ** עיי"ש. וזהו כדברי הר"י אלברגלוני ז"ל. ואין ספק שכן היה כתוב בנוסחא שלפניהם במנין המצות של הבה"ג. ועכ"פ איך שיהיה הדברים תמוהים מאוד כמש"כ: **וראיתי** בנוסחת הבה"ג כת"י רומי דשם ליתא במנין העשין מצות כל מעשה יוה"כ עיי"ש. ולפ"ז היה אפשר לומר דפרשת יוה"כ שמנה הבה"ג במנין הפרשיות היינו כל מעשה יוה"כ על הסדר. וכדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. אבל מדברי הר"א הזקן והר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיהם מבואר שהיתה לפניהם נוסחת הבה"ג שלפנינו. ולפי הנראה כוונת הבה"ג ז"ל שמנה פר יוה"כ במנין העשין. היינו לענין המצוה של הכהן גדול להביאו משלו. כדילפינן ביומא (פרק הוציאו לו נ"א ע"ב) מדכתיב אשר לו משלו הוא מביא עיי"ש. וגם מה שמנה שם כל מעשה יוה"כ. היינו ג"כ רק לענין המצוה שעל הכה"ג לעבוד כל עבודות של חובת היום. וכדמשמע בהדיא ממה שמנה הבה"ג שתי עשין אלו בין המצות של כהן גדול. וכן הוא ג"כ באזהרות הר"א הזקן והר"י אלברגלוני

ז"ל עיי"ש. ומטעם זה הוא שמנאן במנין העשין המוטלות על היחידים. ופרשת יוה"כ שמנה במנין הפרשיות. היינו עיקר מצות כל סדר עבודות היום של יוה"כ שהיא מצות הצבור. וכל הקרבנות קרבנות צבור הם. ואפילו הפר שבא משל כה"ג. איכא למ"ד (פרק הוציאו לו נ' ע"א) דהו"ל קרבן צבור עיי"ש. והבה"ג לשיטתי' אזיל שבכל כיו"ב הוא מונה מצוה להיחיד בפ"ע במנין העשין ולצבור בפ"ע במנין הפרשיות. כמו שמנה נשיאת כפים ומצות הקהל ומצות יבום במנין העשין וגם במנין הפרשיות. כמו שכבר ביארנו שיטת הבה"ג בזה לעיל במנין העשין (עשין ט"ז. קנ"ה) עיי"ש היטב:

ועכ"פ מבואר דלפי נוסחת הרא"ם ז"ל (ביראים שם) בדברי הבה"ג מנה הבה"ג וידוי יוה"כ מצוה בפ"ע. וביאר בהדיא דהיינו הוידוי שעל הכה"ג להתוודות על הפר ועל השעיר. אבל הוידוי שנתחייבו הכל להתוודות ביוה"כ אינו אלא מצוה מדבריהם. וא"כ ס"ל דליכא שום מצוה מדאורייתא להתוודות על החטאים וידוי דברים. ותשובה סגי לה בחרטה לחודה. וכדמשמע ודאי בכמה דוכתי כמשכ"ל. וא"כ מתבאר דרבינו הגאון ז"ל באזהרות שע"פ עשה"ד שם נמשך בזה אחר הבה"ג למנות וידוי של כה"ג ביוה"כ מצוה בפ"ע. אבל כאן חזר בו מזה מטעם שביארנו לעיל. דלא מיבעיא למ"ד וידוי דפר ושעיר מעכב. והכי קיי"ל לדעת הרא"ש ז"ל שהבאתי לעיל. וכן נראה מוכרח ע"פ מה שאמרו בירושלמי (פ"ו דיומא ה"ב ובסופ"ק דשבועות) דלרבי יהודה וידוי מעכב ולר"ש אינו מעכב עיי"ש. וא"כ לפי מאי דקיי"ל ר"י ור"ש הלכה כר"י. מבואר דקיי"ל דוידוי מעכב. אלא דבתלמודא דידן (פרק טרף בקלפי שם) מבואר איפכא. דלר"י ס"ל דאין וידוי מעכב ולר"ש ס"ל דמעכב עיי"ש. ולפ"ז קיי"ל דוידוי אינו מעכב. הן אמת שלפי דברי הבה"ג בשם הלכות קצובות דבני מערבא (סוף הלכות שבועה. סי' נ"ג) קיי"ל רבי יהודה ור"ש הלכה כר"ש עיי"ש. וא"כ ממנ"פ קיי"ל כאן דאין הוידוי מעכב. דלהירושלמי דקאמר דלר"י וידוי מעכב ולר"ש אינו מעכב הא ס"ל דר"י ור"ש קיי"ל הלכה כר"ש. ולתלמודא דידן דלר"י אינו מעכב ולר"ש מעכב. הא ס"ל דקיי"ל ר"י ור"ש הלכה כר"י. כמבואר בעירובין (מ"ו ע"ב) עיי"ש. אלא שכבר העירו האחרונים ז"ל על דברי הבה"ג בהלכות קצובות דבני מערבא שלו. דבהדיא מבואר בירושלמי (פ"ג דתרומות ה"א) דר"י ור"ש הלכה כר"י עיי"ש. הרי דלא פליגי בהכי בני מערבא על תלמודא דידן. ואכמ"ל בזה. והרמב"ם ז"ל לא הזכיר מזה בחבורו הגדול כלום. אלא אפילו למ"ד אין וידוי מעכב. מ"מ ודאי נראה דלפי שיטה זו אין ראוי למנותו מצוה בפ"ע. משום שאינו אלא מהכשר עבודת הפר והשעיר ואינה מצוה בפ"ע:

מצוה מג

פרשת תמידין. מנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור). וגם הבה"ג וכל סייעתו ובאזהרות אתה הנחלת. וכן הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו. מנאוה כולם במצות עשה אחת. אלא שהרמב"ן ז"ל נטה מזה. ומנה תמידי השחר מצוה בפ"ע. ותמידי בין הערבים בפ"ע. וביאר טעמו משום דאינם מעכבין זא"ז וזמנו של זה אינו זמנו של זה. ומהאי טעמא מנה ג"כ ק"ש של שחרית ושל ערבית. וקטורת שחרית וערבית שתים שתים. כמש"כ סוף סה"מ עיי"ש. ולכאורה יש כאן מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל דממה שמנה (עשין ג' ד') ק"ש שחרית וערבית בשתי מצות. מבואר דס"ל כסברת הרמב"ן ז"ל. ואעפ"כ מנה כאן תמידין רק במצוה אחת. נראין דבריו כסותרין זא"ז. וביותר יש להקשות כן לקמן (פרשה ס"ה) שמנה גם הקטורת במצוה אחת. אע"פ שבקרא נאמרה בהקטרה של שחרית מצוה בפ"ע. ובשל ערבית בפ"ע. דכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה. ובהעלות אהרן את הנרות יקטירנה. וא"כ כ"ש בק"ש שראוי למנותה ערבית ושחרית מצוה אחת. אבל כבר עמדנו בזה לעיל (במנין העשין שם). ונתבאר שם ענין זה על נכון. והבאתי ראיה נכונה דתמידי שחרית ושל בין הערבים אין למנותן אלא במצוה אחת מסוגיא דפ"ב דיומא (כ"ו ע"א). דאר"י אין מפייסין על תמיד של בין הערבים אלא כהן שזכה בו שחרית זוכה בו ערבית עיי"ש. והיינו משום דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. וכמו שביארנו שם בארוכה. ומתבאר מזה דרק מצוה אחת הן ושל בין הערבים אינו אלא גמר מצוה של שחר עיי"ש שנתבאר שם ענין זה כל צרכו ואין להאריך בו יותר:

והנה באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל לא מנה עשה דתמידין כלל. וזה מתמיה מאוד. וכבר נתעורר בזה הרשב"ץ ז"ל (עשין סוף סי' מ"ה) בזה"ר עיי"ש שכתב ששכח למנותה. ולענ"ד לא יתכן לייחס שכחה כזו להר"ש בן גבירול ז"ל. ובפרט שלא מנה מנין המצות שלו מדעתו ע"פ זכרונו. אלא נמשך אחר הבה"ג ז"ל. ולפעמים תיקן מנין של הבה"ג ע"פ מנין המצות של רבינו הגאון ז"ל כאן. כמש"כ בפתיחה למנין העונשין (סי' ח') עיי"ש. וא"כ כיון דבין במנין המצות של הבה"ג ז"ל ובין במצות שבמנין רבינו הגאון ז"ל נמנית מצות תמידין. היכי יתכן לומר ששכחה. ולכן נראה לענ"ד שאין כאן שכחה. דמלבד שיש לומר עפמש"כ באזהרות הרשב"ג ז"ל (שם סוף מנין העשין) בין הפרשיות של העשין וז"ל **ושלמים ומנות ועולות וקרבנות** וכו' עכ"ל עיי"ש. וכתב על זה הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר. עשין סי' נ"א) וז"ל מנות הם המנחות. ועולות. וקרבנות. הם שאר הקרבנות כחטאות ואשמות עכ"ל עיי"ש. והרש"ך ז"ל (בנתיב מצותיך דקכ"ג ע"ב) כתב ביותר

ביאור. וז"ל ושלמים. הוא מש"כ בה"ג פרשת עולות ומנחות ושלמים. פרשת אשם ודאי ואשם תלוי. ובמקום המנחות כתב הרשב"ג מנות כפי החרוז. ובמקום אשם ודאי ואשם תלוי כתב וקרבנות וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם לדעתי לא יתכן לומר דמש"כ הרשב"ג ז"ל **וקרבנות** כונתו לפרשת אשם ודאי ואשם תלוי שמנה הבה"ג. דהרי בהדיא מנה הרשב"ג ז"ל שם לקמן **ודאי גם נתלה**. והדבר מבואר שכוונתו בזה לפרשת אשם ודאי ואשם תלוי. וכן כתב הרש"ך ז"ל גופי' (שם דקכ"ז ע"ב). ואשתמיטתי' שלפי מה שפירש הוא גופי' לעיל שם כבר מנה הרשב"ג ז"ל שם פרשה זו. וכן תמוהים בזה דברי הרשב"ץ ז"ל. דלעיל שם כתב דמש"כ הרשב"ג ז"ל **וקרבנות** כוונתו לחטאות ואשמות. וכאן פי' הוא (שם סי' ס"ו) דמש"כ **ודאי עם נתלה**. היינו פרשת אשם ודאי ואשם תלוי עיי"ש. ואיך ימנה הרשב"ג ז"ל מצוה אחת פעמים. גם מה שכתב הרשב"ץ ז"ל דבכלל מש"כ הרשב"ג שם **וקרבנות** כולל פרשת חטאות. ע"כ לא יתכן שהרי גם פרשת חטאות מנה הרשב"ג ז"ל שם לקמן. שכתב **וקרבן חטאה**. וראיתי להרש"ך ז"ל (שם דקכ"ז ע"ב) שהביא בשם הרשב"ץ ז"ל שכבר הרגיש בזה. והשיג על הרשב"ג בזה. שכבר הוא בכלל מה שמנה לעיל **וקרבנות** עיי"ש. אבל לא נמצא כן בזה"ר להרשב"ץ ז"ל עיי"ש. איך שיהיה ע"כ אין זו כוונת הרשב"ג ז"ל במש"כ **וקרבנות**. ולכן נראה לי שאין כוונתו בזה אלא לפרשת תמידין. וקראן קרבנות סתם ע"פ לשון הכתוב בפרשת תמידין. דכתיב ואמרת אלהם את קרבני לחמי לאשי וגו' תשמרו להקריב לי וגו'. וא"כ לא שכח הרשב"ג ז"ל פרשה זו השגורה גם בפה תינוקות של בית רבן:

ובלא"ה יש מקום לדון בזה ע"פ מה שעמדו האחרונים ז"ל על הבה"ג שלא מנה מצות תפלה במנין העשין שלו. דאפי' את"ל דס"ל כדעת רוב הראשונים ז"ל דאין מצות תפלה אלא מדבריהם. מ"מ הרי הבה"ג ז"ל מונה במנין המצות שלו גם מצות דדבריהם. וכבר ביארנו בזה דעת הבה"ג לעיל במנין העשין (עשה ב') עיי"ש. ואמנם כעת עלה על דעתי שיש לומר עוד בזה לפי מאי שכתב הרמב"ן ז"ל (סוף שורש ראשון) לתרץ דעת הבה"ג שמנה מצות דדבריהם. והשיג עליו הרמב"ם שם דא"כ היה לו למנות ג"כ הלאוין של דבריהם במנין הלאוין. כמו כל הלאוין של שניות לעריות. שבכל שניה ושניה יש בה ל"ת דדבריהם. וכן ל"ת דאחות חלוצה שהיא מדברי סופרים. ועל זה השיב הרמב"ן ז"ל שם וכתב וז"ל ודעת בעל ההלכות בזה לא נפלאת ולא רחוקה היא. שכל גזירה שגזרו חכמים לעשות סייג לתורה דלא ליגע באיסור דאורייתא. אינה באה בחשבון הזה וכו' והשניות כולן משום סרך הן ומטעם גזירה אסרו אותן וכו'. אבל מקרא מגילה ונר חנוכה וכו' וכל שמנאן בעל ההלכות מצוה בפ"ע הן שנצטוינו בהן מב"ד הגדול. ואין בהן משום גזירה

וכו' עכ"ל עיי"ש. והר"ב מג"א שם. שעומד תמיד לימין הרמב"ם ז"ל ונגד הרמב"ן ז"ל. כתב שם וז"ל נראה לי כי הצלת הרמב"ן את הבה"ג שלא הכניס שניות במנין. טובה היא מאוד ואין מקום לתפיסת הרב (הרמב"ם) כלל וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז נראה דנכונים דברי הבה"ג במה שלא מנה מצות תפלה. לפי מאי דקיי"ל דתפלות כנגד תמידין תקנום. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות תפלה הלכה ה') עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. ובפרק תפלת השחר (ברכות כ"ו ע"ב) מבואר דאפי' למ"ד אבות תקנום מ"מ מודה דאסמכינהו רבנן אקרבנות. ובש"מ שם כתב וז"ל אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות. פירוש ודאי אבות תקנום. אבל מפני תקנתם לא היינו מחוייבים לאומרם. ואתו רבנן ואסמכינהו אקרבנות כדי שיהיו חובה עכ"ל עיי"ש. וכן מבואר בה"ג (פ"ד דברכות) דקיי"ל כריב"ל דתפלות כנגד תמידין תקנום עיי"ש. וכ"כ שאר ראשונים ז"ל. ואע"ג דלפי המבואר בפרק החליל (סוכה נ"ג ע"א) גם בזמן הבית אע"פ שהיו מקריבין תמידין היו מתפללין כל התפלות עיי"ש. ועי' מש"כ בזה בתשב"ץ (ח"ב סי' קס"א). מ"מ כיון דכנגד תמידים הוא שתקנום. הו"ל טפל למצות הקרבת תמידים ובכלל עשה דהקרבת תמידים הוא. וכמו שלא מנה הבה"ג לאוין דשניות ואחות חלוצה מטעם שביאר הרמב"ן ז"ל. הכא נמי מהאי טעמא גופא לא מנה ג"כ מצות תפלה שלא תקנוה אלא משום התמידין. וכבר מנה עשה דתמידין. ובכללה גם מצות תפלה. ומעתה לפ"ז נראה דזו היא ג"כ דעת הרשב"ג ז"ל. כדרכו לימשך אחר הבה"ג ז"ל. וא"כ אם היה מונה עשה דתמידין שוב לא היה ראוי למנות מצות תפלה. והילכך כיון דתמידין אין נוהגין בזה"ז ותפלה נוהגת גם האידנא. נראה לו יותר למנות מצות תפלה. ולהשמיט מצות תמידין. ולענין חשבון העשין היא היא. דמצות תפלה היינו מצות הקרבת תמידין. כן אפשר לדון בזכות הרשב"ג ז"ל אם לא היה לנו ישוב אחר לדבריו. אבל יותר נכון כמשכ"ל.

מצוה מד

גם מוספין. מבואר מלשונו דס"ל דכל מוספי השנה אין נמנין אלא במצוה אחת. וכדעת הבה"ג ז"ל וסייעתו אלא שהרמב"ם ז"ל (שורש י"ג) השיג עליהם בזה בכל תוקף. וכתב דא"כ גם שביתת המועדים כולם הו"ל למנות במצוה אחת עיי"ש. וגם הרמב"ן ז"ל החריש כאן ולא ענה כלום על השגתו זו. ושתיקתו נראית כהודאה שלא מצא לו עזר להבה"ג ז"ל בזה. וביותר נפלא הדבר כי רבינו הגאון ז"ל כאן הסכים לדעת הבה"ג. אף ע"פ שבאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) נטה בזה מדעת הבה"ג ז"ל. ומנה שם מוסף של כל מועד ומועד ממועדי השנה מצוה בפ"ע. ומוספי החג מנה כל יום ויום מצוה בפ"ע. משום שחלוקין בקרבנותיהן. וא"כ דחה אז דעת הבה"ג ז"ל. ובלתי ספק היינו

מטעם זה עצמו שדחה הרמב"ם ז"ל דעתו. ומ"מ כאן חזר בו מדעתו זו והסכים בזה לדעת הבה"ג ז"ל. ומבואר א"כ שנתבררה לו צדקת דברי הבה"ג ושהאמת אתו ואין גמגום בדבריו. ואמנם אחר העיון ראיתי דרבינו הגאון ז"ל בזה לשיטתי' אזיל. דלדידי' מלבד שאין בזה שום קושיא והשגת הרמב"ם ז"ל ממילא בטלה. אלא דאדרבה ע"כ מוכרח שאין כל מוספי השנה נמנין אלא במצוה אחת. שהרי כבר ביארנו בשרשים ובכמה מקומות אחרים דלשיטת רבינו הגאון ז"ל כל מצוה שיש בה עשה כללית שכוללת הרבה פרטים אע"פ שבכל אחד מהם באה מלבד זה עשה פרטית בפ"ע. אינה נמנית בחשבון המצות אלא העשה הכללית בלבד. וכל הפרטים כולן אפילו כשהם משם אחר אינם באים במנין בפ"ע. עי' במבוא (סי' ז' שורש תשיעי). וא"כ כאן שבסוף פרשת מוספין (שבפרשת פנחס) כתב קרא עשה אחת שכוללת כאחת במצוה אחת כל מוספי השנה כולה. דאחר שהכתוב פורט והולך כל מוסף ומוסף בפ"ע. חזר וכללם יחד. וכתב אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם וגו'. ועל כל המוספין שנזכרו לעיל מיני' קאי. וגם על מוספי שבת שנזכרו לעיל מיניה בההיא פרשה קאי. דאע"ג דבהך קרא כתיב במועדיכם. שבת נמי בכלל. דשבת נמי איקרי בקרא מועד. כדאשכחן דכתיב (פרשת אמור) אלה הם מועדי ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש וגו'. וכ"ש ר"ח דאיקרי מועד. ואע"ג דבפ"ב דערכין (י' ע"ב) אמרינן דשבת לא איקרי מועד עיי"ש. מ"מ נראה דהיינו דוקא לומר דבפ"ע אינו נקרא כן. אבל אגב אחריני שפיר נקרא גם שבת כן. משא"כ ר"ח דאפילו בפ"ע נקרא מועד כשאר המועדים. וכדפי' רש"י ז"ל שם עיי"ש. וכן דעת הראב"ע ז"ל (פרשת אמור) דגם שבת בכלל מועד דקרא עיי"ש. וגם הרמב"ן ז"ל שם בפירושו הראשון כתב כן. אלא שבפירושו האחרון לא כתב כן עיי"ש. והר"י אברבנאל ז"ל שם החליט דהעיקר כפי' הראשון של הרמב"ן ז"ל עיי"ש בדבריו. והכי משמע ודאי פשטי' דקרא דמאי דכתיב בסוף הפרשה אלה תעשו לה' במועדיכם על כל המוספין כולן שנזכרו לעיל מיני' קאי. וגם מוסף שבת בכלל. וזו היא דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. וכיון דכתיב עשה אחת כללית שכוללת כל המוספין כאחת במצוה אחת. שפיר מנאן רבינו הגאון ז"ל כאן במצוה אחת. אע"פ שבפרטן אתה מוצא ג"כ עשה פרטית בכל אחד בפ"ע. משא"כ במצות שביתה שבכל אחד מן המועדים נאמרה עשה מיוחדת בפ"ע בלבד. אבל לא כתיב בה שום עשה כללית שתכלול כולן יחד במצוה אחת. לכן שפיר נמנו שביתת שבת מצוה בפ"ע. ושביתת כל מועד ומועד בפ"ע. ואין מקום כלל להשגת הרמב"ם ז"ל לפום שיטה זו של רבינו הגאון ז"ל. ואדרבה

דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים מאוד בזה. כמו שביארנו במבוא (סי' ז' שורש י"ג) עיי"ש היטב וגם במש"כ בפנים (עשין ל"ח) בזה:

מצוה מה

ופרה למשמרת בתדר. היא פרשת פרה אדומה שמנאוה גם הבה"ג וכל סייעתו במנין הפרשיות שלהם. וגם כל שאר מוני המצות מנאוה במנין העשין. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא יהיה לך) כתבה רבינו הגאון ז"ל בלשון אחר וז"ל שם. **הנצנים כרות עצימו לשרוף פרה ולטהר באש ובמים בערץ. ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ.** ומלשונו זה מבואר דענין מצוה זו הוא לשרוף הפרה כדי שיהיה האפר מוכן לטהר הטמאים בטומאת מת. וכן הוא לשון הרמב"ם ז"ל (סה"מ עשין קי"ג). שכתב וז"ל שצונו לעשות פרה אדומה. כדי שיהיה אפרה (כצ"ל) מזומן למי שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת וכו' עכ"ל עיי"ש. אבל לשון רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע טובא לכאורה. דלפי הנראה כוונתו ע"פ מה שאמרו בתוספתא (פ"ג דפרה) וחולקין את האפר לשלשה חלקים. אחד נותן בחיל. ואחד נותן בהר המשחה. ואחד מתחלק לכל המשמרות. זה שמתחלק לכל המשמרות היו ישראל מזין הימנו. זה שניתן בהר המשחה היו הכהנים מקדשין בו. זה שניתן בחיל היו משמרים אותו שנאמר והיתה לעדת בני ישראל למשמרת עיי"ש. וכן איתא התם עוד לעיל מיני'. דקתני באו לשער היוצא מעזרת נשים לחיל. וקליליות של אבן היו קבועין בכותל מעלות של עזרת נשים. וכסוייהן של אבן נראין לחיל ובתוכן אפר מכל פרה ופרה שהיו שורפין שנאמר והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא עיי"ש. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל (סופ"ג מהלכות פרה אדומה). וז"ל ושלשה חלקים היו חולקין את כל אפרה וכו'. וזה שניתן בחיל היה מוכן ומוצנע שנאמר והיתה לעדת בני ישראל למשמרת. מלמד שמצניעין ממנו. וכן היו מצניעין מאפר כל פרה ופרה ששורפין בחיל וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן אמרו בספרי (חקת פיסקא קכ"ד) חטאת היא מגיד שנשרפת בלילה כביום. אי חטאת היא יכול שתהא נפסלת בלינה. ת"ל והיתה לעדת בני ישראל למשמרת. מגיד שמשתמרת ימים על ימים ושנים על שנים עיי"ש. וכן הוא שם בפסיקתא זוטרתא עיי"ש. והובא ג"כ בר"ש (ריש פ"ד דפרה) עיי"ש. כלומר דכיון דהמצוה היא שתשתמר ימים ושנים לעולם א"כ ע"כ מבואר שאינה נפסלת בלינה. וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל כאן **ופרה למשמרת בתדר**. כלומר שמצותה להשתמר לעולם לימים ולשנים. ובתדר הוא מלשון תדיר. ותרגום תמיד הוא תדירא. אבל הדבר תמוה דאע"פ שחלק אחד מן האפר מצוה שיהיה למשמרת לדורות עולם. מ"מ ודאי עיקר מצות שריפת הפרה היא רק להכין אפרה לטהרת טמאי מתים. וכמש"כ רבינו הגאון ז"ל גופי'

באזהרותיו שם. והיאך כתב כאן רק המצוה לשמרו תמיד. דמשמע דס"ל דזו היא עיקר מצותה. וזה ודאי לא יתכן כלל כמבואר. ובלתי ספק שאם עשה את הפרה ככל משפטה וחוקותה. והניחה כולה רק למשמרת עולם. לא קיים מצותה כלל.

והנראה לומר בכוונתו ע"פ מאי דתניא (פ"ק דיומא ד' ע"א) בפרישת כהן גדול שבעת ימים קודם יוה"כ ובכהן השורף את הפרה. וזה וזה מזין עליו כל שבעה מכל חטאות שהיו שם. ופירש"י שם וז"ל מכל חטאות שהיו שם מכל פרה ופרה היו נותנין קצת למשמרת מן האפר בחיל. כך שנינו במסכת פרה פ"ג וכו' עכ"ל עיי"ש. והריטב"א ז"ל שם אע"פ שהביא שם עוד פירוש אחר שהביא רש"י ז"ל שם אח"כ מ"מ כתב שפירוש הראשון עיקר עיי"ש. וכ"כ הרב המאירי ז"ל שם בפירושו האחרון עיי"ש. וכן במאי דתנן (פ"ג דפרה מ"א) בכהן השורף את הפרה. ומזין עליו כל שבעת הימים מכל חטאות שהיו שם. פירשו כן הרמב"ם והר"ש והרא"ש והרע"ב ז"ל עיי"ש. אלא שהרמב"ם והרע"ב ז"ל פירשו שם שבכל יום ויום משבעת ימי הפרישה היו מזין מאפר פרה אחרת שניתן בחיל למשמרת עיי"ש. אבל הגר"א ז"ל שם בא"ר כתב שבכל יום ויום היו מזין מכל החטאות שבחיל כולם. וגריס במתני' שם ומזין עליו מכל שבע חטאות שהיו שם עיי"ש בדבריו. ועי' במש"כ בתוס' יו"ט שם. ובמש"כ עוד שם לקמן (משנה ג'). ומתבאר מזה דגם אותו החלק שניתן בחיל למשמרת תמיד. לא היה נתון שם משום למשמרת לבד. אלא גם הוא היה מוכן שם להזאת טהרה. אלא שבו לא היו מזים אלא לעתים רחוקות לאותן הצריכים טהרה יתירה וקדושה גדולה. כמו הכהן גדול בעת פרישתו לעבודת יוה"כ. וכהן השורף את הפרה שעשו בה הרבה מעלות יתירות. כמבואר ריש פ"ק דיומא ופ"ג דפרה ושאר דוכתי. וברמב"ם (פ"ב מהלכות פרה אדומה ה"א) עיי"ש. ולפי הנראה ממתניתין (פ"ד דפרה מ"א) קיי"ל שאינה נשרפת אלא בכהן גדול. ושלא בכה"ג פסולה. דהכי ס"ל התם לת"ק. ור"י הוא דפליג. וידוע דקיי"ל בעלמא הלכה כת"ק. והכי נמי סתם לן תנא התם (לעיל פ"ג מ"ח) ובמס' מדות (פ"א מ"ג) עיי"ש. וכבר תמה בכ"מ (פ"א מהלכות פרה הי"א) על הרמב"ם ז"ל שם שפסק כר"י. ונדחק מאוד לתרץ עיי"ש בדבריו. ומדברי הרמב"ן ז"ל (ריש פ' חקת) מתבאר דס"ל דקיי"ל כסתם משנתנו דשלא בכה"ג פסולה עיי"ש בדבריו. עכ"פ חזינן דאותו חלק של אפר הפרה שניתן למשמרת בחיל. היה ג"כ מוכן להזאה עכ"פ לענינים היותר גדולים ומקודשים ביותר. וכן משמע מלישנא דמתניתין (סופ"ג דפרה). דתנן וחולקים אותו לשלשה חלקים אחד נותן בחיל. ואחד נותן בהר המשחה. ואחד היה מתחלק לכל המשמרות. וכן הוא בתוספתא (סוף פ"ב דפרה). ובספרי (חוקת פיסקא קכ"ד). ובתרגום יונתן (פ' חוקת) ובפסיקתא זוטרתא

שם עיי"ש. ומבואר בתוספתא שם דזה שהיה מתחלק לכל המשמרות היו ישראל מזין ממנו. וזה שנתנו בהר המשחה היו כהנים מקדשין בו. וזה שניתן בחיל היו משמרין שנאמר לעדת בני ישראל למשמרת עיי"ש:

וא"כ מבואר שכל המוקדם מוקדם במעלה. שהראשון לכולם במעלה היה אותו שניתן בחיל. שלא היו מזין בו אלא לענינים היותר גדולים. והשני היו הכהנים מקדשין בו. והשלישי האחרון היו ישראל מזין הימנו. וגם נראה דעיקר צורך האפר היה לכהנים גדולים. משום דכהנים הדיוטים הרבה היו. ואם איזה מהם נטמא נמצאו רבים אחרים למלא מקומם בעבודות שבמקדש. וישראלים אע"פ שנתחייבו כולם כל שנה לעשות הפסח ולאכלו. וגם נתחייבו בראיית פנים בעזרה שלש פעמים בשנה. שאי אפשר לעשות בטומאת הגוף. מ"מ כבר כתבו התוס' (פסחים ג' ע"ב) ד"ה מאליה וכו' דמי שאין לו קרקע פטור מפסח ומראיי'. וכן אותן שבחו"ל פטורין מפסח ומראיי' עיי"ש. וא"כ אי בעי מפקיר נכסי' ומיפטר מפסח. וכן מחובת ראיי'. או יתרחק לחו"ל. וא"כ. אין להם הכרח כ"כ להטהר מטומאתם שיצטרכו להזאה של מי חטאת. ואף דבעיקר דברי התוס' בפסחים שם שדו בהם נרגא כמה מהאחרונים ז"ל. מ"מ אין דבריהם מוכרחין כלל. כמו שכבר ביארו האחרונים ז"ל באופן שאין שום גמגום בדבריהם אלו. הן אמת דלפי הנראה מברייתא דספרי (פ' חקת פיסקא קכ"ה) הזאה גופא מצד עצמה מצוה היא מדאורייתא. ממה שאמרו שם ואיש אשר יטמא ולא יתחטא וגו' על טומאת מקדש וקדשיו ענש הכתוב כרת. או לא ענש הכתוב כרת אלא על הזייה (כלומר על מה שלא הוזה עליו). ת"ל ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר. ענשו לא יטהר ואין ענשו כרת עיי"ש. וכן כתוב ביותר ביאור בפסיקתא זוטרתא שם. וז"ל ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה וגו'. על טומאת מקדש ענוש כרת ולא על מניעת הזאתו. זהו ענשו שהוא טמא. ואינו חייב כרת אלא על טומאת מקדש עיי"ש. ומבואר מזה לכאורה דחיובא דאורייתא הוא להטהר ע"י הזאה מטומאתו. אלא שאינו ענוש כרת על מניעת הזאה. דטומאתו זהו ענשו. וא"כ אפי' ישראלי' ע"כ מוכרחין לאפר פרה משום מצות טהרה ע"י הזאה. דמצוה מצד עצמה היא. אבל זה אינו דודאי הך ברייתא ס"ל דהזאה בזמנה מצוה. אבל אנן לא קיי"ל הכי. דלא מיבעיא לדעת רוב הפוסקים דטבילה בזמנה לאו מצוה היא. אלא אפי' לדעת הבה"ג וסייעתו דס"ל דקיי"ל טבילה בזמנה מצוה. בהזאה ודאי קיי"ל דבזמנה לאו מצוה. משום דלא מקשינן הזאה לטבילה. דבפ"ק דיומא מוקמינן פלוגתא דר"מ ורבי יוסי בהכי. דלר"מ ס"ל מקשינן הזאה לטבילה. ור"י ס"ל לא מקשינן. וקיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י. ובפרט דהתם מוקמינן גם לרבי חנינא סגן הכהנים כר"י (שם ח'

ע"א) עיי"ש. ועי' במש"כ הרב המאירי ז"ל שם. וברמב"ם (פ"א מהלכות עביוה"כ ה"ד) ובכ"מ שם. וא"כ לכהנים הדיוטים ולישראלים אין הכרח כ"כ באפר פרה. משא"כ לכהן גדול דעבודת יוה"כ אינן כשירות אלא בו. וכן שריפת הפרה למאן דס"ל דקיי"ל דאינה כשרה אלא בכה"ג. ודאי אי אפשר לו בלא אפר פרה. ואף ע"ג דכל כהן המתחנך לעבודה חייב להביא מנחת חנוך. והוא עצמו צריך להקריבה. כמבואר בתוספתא (סוף שקלים ובפ"ב דחגיגה) ובספרא (צ"ו פ"ג) ובירושלמי (פ"ז דשקלים). וכ"כ הרמב"ם (סוף פ"ה מהלכות כלי מקדש) עיי"ש. מ"מ מלבד דלא אשכחן דזה הוא לעיכובא. בלא"ה כל זמן שהוא טמא הרי אינו מתחנך לעבודה. ואפי' בעבודות צבור שעושין בטומאה. מ"מ הרי בידו שלא להתחנך. משא"כ כהן גדול שאין עבודת יוה"כ כשרה אלא בו. ואי אפשר לו בלא אפר פרה. ונראה דמהאי טעמא תנן (פ"ד דשקלים מ"ב) דכבש פרה כהנים גדולים עושין משל עצמן. ואע"ג דאבא שאול הוא דקאמר לה. מ"מ בירושלמי שם משמע דהכי הילכתא עיי"ש. אע"פ שהרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות שקלים) לא פסק כן עיי"ש. והיינו משום שעיקר ההכרח לאפר פרה אינו אלא לכהן גדול. וכדי להראות גדולתם וחשיבותם עשו הכבש משלהם והוציאו על זה הוצאה גדולה. כדאמרינן בירושלמי שם שיותר מששים ככרי זהב היו מוציאין בה. ולא הי' אחד מוציא פרתו בכבשו של חבירו אלא סותרו ובונה אותו משלו. ושמעון הצדיק שתי פרות עשה. ולא בכבש שהוציא זו הוציא את זו עיי"ש:

ומעתה עפ"ז נכונים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב עיקר ענין מצוה זו בחלק אפר הפרה שניתן למשמרת משום שמיוחד לכהנים גדולים שאי אפשר להם בשום ענין בלא אפר הפרה. וגם הם עצמם התפארו והתגדלו בכך כאלו רק בשבילם בלבד נעשתה הפרה. וגם הר"א הזקן באזהרותיו כתב בזה קרוב ללשון רבינו הגאון ז"ל כאן. שכתב וז"ל **נצור אפר פרה טהור מטמא**. וכוונתו שהמצוה ליתן מאפר הפרה למשמרת. ומש"כ טהור מטמא. הוא מלשון הכתוב (איוב י"ד ד') מי יתן טהור מטמא לא אחד. שדרשוהו בפ"ק דנדה (ט' ע"א) ובפסיקתא דר"כ ופסיקתא רבתי (פרשת פרה) ובמדרשים (פ' חקת) על אפר הפרה עיי"ש. וכן סיים שם הר"א הזקן ז"ל כדרכו בלשון הכתוב ממש. **מי יתן טהור מטמא** עיי"ש. ועכ"פ דבריו הם ג"כ כדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וע"פ מה שביארנו דבריהם מבוארים על נכון. ודברי הר"א הזקן ז"ל קצת מבוארים יותר. שביאר בהדיא שאע"פ שבחלק אפר זה שניתן בחיל כתוב בו למשמרת. מ"מ גם הוא אינו אלא מוכן להזאה. וזהו שכתב **נצור אפר פרה** (ואעפ"כ) **טהור מטמא**. כלומר שניתן למשמרת וגניזה לצורך טהרה לאחד המיוחד בעם. דהיינו הכהן הגדול מאחיו שמזה בו לעתים

רחוקות לענינים גדולים. וזהו שסיים בלשון הכתוב **מי יתן טהור מטמא**. וכונתו לסיפא דההוא קרא דכתיב **לא אחד**. וכדרכו ז"ל לדבר באזהרותיו אלו בדרך מליצה חידות:

מצוה מו

טנא העומר. והבכורים. פרשת העומר. מדכתיב (פ' אמור) והבאתם את עומר ראשית קצירכם וגו'. וכתיב (פ' ויקרא) ואם תקריב מנחת בכורים וגו'. וגם פרשה זו במנחת העומר מיירי. והאי אם הוא חובה. כדרשתם (בספרא שם) ובמנחות (ס"ח ע"ב פ"ד ע"א) עיי"ש. ומנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור). אלא דשם כתב **והעומר וקרבנו**. ולשונו צ"ע דמשמע לכאורה שבא למנותן בשתי מצות חלוקות. העומר מצוה בפ"ע. והכבש הבא עמו מצוה בפ"ע. וזה ודאי לא יתכן כלל. דהכבש לא בא אלא בגלל העומר. כדאמרינן (פ"ג דהוריות י"ג ע"א) עומר קודם לכבש הבא עמו. שתי הלחם קודמין לכבשים הבאים עמהם. זה הכלל דבר הבא בגין ליום קודם לדבר הבא בגין לחם עיי"ש. הרי דהכבש אינו בא אלא בגין העומר. וכן פירש"י (פ' אמור) על קרא דועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים וגו'. חובה לעומר הוא בא עיי"ש ובלתי ספק מקורו מההיא דהוריות שם. וכיון שאינו בא אלא בגלל העומר. ודאי לא יתכן למנותו מצוה בפ"ע. אלא הוא בכלל מצות העומר:

איברא דראיתי בתוספתא (פ"ו דמנחות) דתניא התם העומר אין מעכב את הכבש. והכבש אין מעכב את העומר עיי"ש. והכי דרשו בספרא (פ' אמור פרק י"א) ועשיתם ביום כו' כבש בן שנתו אע"פ שאין עומר. ועשיתם עומר אף ע"פ שאין כבש עיי"ש. ועפ"ז אפשר לדון שפיר ולומר דהעומר והכבש שבא עמו נמנין בשתי מצות חלוקות בפ"ע. כיון ששתי מעשים חלוקים הן אין מעכבין זא"ז. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל (סוף שורש תשיעי) עיי"ש היטב ובמה שביארנו לעיל (עשין ז') בזה. אלא שלא ראיתי להרמב"ם ז"ל שהביא הלכה זו. והוא תמוה טובא לכאורה מה ראה להשמיט דין זה המבואר בספרא ובתוספתא באין חולק. וכבר ראיתי להרד"פ ז"ל שנתעורר בזה בתוספתא שם. והוסיף להקשות ביותר דאדרבה מדברי הרמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין ה"ג) משמע דס"ל דהעומר מעכב את הכבש ואם אין עומר אין כבש. שכתב שם וז"ל ביום שני של פסח וכו' מקריבין יתר על מוסף של כל יום כבש לעולה עם עומר התנופה וכו' עכ"ל. וממש"כ עם עומר התנופה. משמע דס"ל שהכבש תלוי דוקא בעומר התנופה. ואם אין עומר אין כבש. עיי"ש בדבריו שהניחה בתמיהא. וכתב שלא ידע מנ"ל להרמב"ם ז"ל הא. ולדידי היה נראה דהרמב"ם ז"ל דחה התוספתא והספרא מקמי ההיא ברייתא דהוריות שם. דמדקתני דאין הכבש בא אלא בגין לחם. משמע ודאי דאם אין עומר אין

כבש. ובריייתא זו הביאה הרמב"ם ז"ל להלכה (פ"ט מהלכות תמידין ומוספין ה"ט) וז"ל העומר קודם לכבש הבא עמו ושתי הלחם קודמין לשני כבשים. זה הכלל דבר הבא בגלל היום קודם לדבר הבא בגלל הלחם עכ"ל עיי"ש. ועל זה הוא שסמך לדחות הך דינא דתוספתא וספרא. ומשום שלא מצא דבר זה מפורש בהדיא דהעומר מעכב את הכבש ואם אין עומר אין כבש. לכן לא כתב כן בהדיא וכדרכו ז"ל בכל כיו"ב כידוע. אבל להלכה ודאי זו היא דעתו. וכן ראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת אמור) שהשמיט דרשא זו של הספרא. ולפי הנראה ודאי היינו משום דס"ל שהוא דלא כהילכתא מטעם שביארנו. וזו היא ג"כ דעת רש"י ז"ל שם שכתב דהכבש חובה לעומר הוא בא. דמתבאר מזה שאם אין עומר אין כבש. כההיא דתניא בפרק התכלת (מנחות מ"ה ע"ב) והקרבתם על הלחם חובה על הלחם וכו'. ופירש"י שם וז"ל חובה על הלחם. דמשמע שאינן קריבין בלא לחם ולא הלחם קרב בלא הבשר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דלרש"י ז"ל גופי' הך לישנא משמע שבא לומר שהן מעכבין זא"ז. וא"כ מבואר מזה דכאן שפירש"י גבי כבש הבא עם העומר שחובה לעומר הוא בא. ע"כ היינו נמי לומר שאם אין עומר אין כבש. דהעומר מעכב את הכבש. וא"כ דבריו תמוהים לכאורה דזהו נגד הספרא במקומו והתוספתא. דמפורש בהדיא איפכא דעומר אף ע"פ שאין כבש וכבש אף ע"פ שאין עומר. ועכצ"ל כמש"כ דס"ל דלתלמודא דידן לא ס"ל הכי. דמברייתא דמייתי התם בהוריות מבואר דס"ל דהעומר מעכב את הכבש. ואע"ג דבההיא דמנחות שם למסקנא לא קיימא הכי. אלא אין הכבשים מעכבין את הלחם ולא הלחם מעכב את הכבשים. וכדתנן נמי התם במתניתין הפר והאילים והכבשים והשעיר אין מעכבין את הלחם ולא הלחם מעכבן עיי"ש. מ"מ היינו רק משום דגלי קרא הכי התם בשבעת הכבשים עולות דעצרת. וכדדריש התם מקרא. אבל מ"מ לס"ד מקמי דנפק"ל מקרא. והוה בעי למימר דמדכתיב והקרבתם על הלחם משמע שהן חובה על הלחם. היינו לומר שמעכבין זא"ז. וכדפי' רש"י ז"ל שם. אלא דבתר דנפק"ל מקרא שאין הכבשים ושתי הלחם מעכבין זא"ז. מוקי משמעותא דעל הלחם למילתא אחריתא עיי"ש. ועכ"פ למאי דבעי למימר לפום ס"ד דעל הלחם משמע שהן חובה ללחם. היינו לומר שהכבשים ושתי הלחם מעכבין זה את זה. וא"כ היכי כתב רש"י ז"ל גבי כבש הבא עם העומר שהוא חובה לעומר. דהך לישנא משמע ודאי שמעכב את העומר וכמבואר שם. אלא ודאי עכצ"ל כדכתיבנא דמההיא דהוריות שם נפק"ל דהכי קיי"ל. ושלא כהספרא והתוספתא שם. וכבר ראיתי לקצת אחרונים ז"ל שכתבו דמה שפסק הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות תמידין הט"ו) דשתי הלחם מעכבין את כבשי עצרת ואין שני הכבשים מעכבין את הלחם. כר"ע במתניתין

דמנחות שם. והראב"ד ז"ל השיג שם עליו משום דרבים פליגי עלי' ועיי"ש בכ"מ. וכתבו דטעמו של הרמב"ם ז"ל היינו מההיא דהוריות שם שאמרו דשני הכבשים אינם באין אלא בגין הלחם. והיינו כר"ע דהלחם מעכב את שני הכבשים. ואף דלדעתי אין מזה הכרע. כיון דההיא דהתם ברייתא היא עיש"ה. וא"כ נהי דהך תנא סתם לן כר"ע. מ"מ הא קיי"ל מחלוקת במתניתין וסתם בברייתא אין הלכה כסתם. כדאמרינן בפרק החולץ (יבמות מ"ג ע"א) עיי"ש. ועי' מש"כ בכ"מ (פ"ט מהלכות תמידין ומוספין ה"ז) ובמש"כ עליו הר"ב שער יוסף בהוריות שם עיי"ש היטב. עכ"פ שפיר אפשר לומר בטעמן של הרמב"ם ופסיקתא זוטרתא ורש"י ז"ל שדחו דברי התוספתא והספרא. משום דההיא ברייתא דמייתי התם בתלמודא דידן פליגא עלייהו וכמו שביארנו. ועי' ג"כ מה שפירש"י ז"ל על קרא דוהקרבתם על הלחם שבעת כבשים וגו' (פ' אמור כ"ג י"ח). ובמש"כ עליו בשיורי כנה"ג בלשונות רש"י עה"ת עיי"ש היטב ואכמ"ל בזה יותר. וא"כ לפ"ז נכונים היטב ומוכרחים דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וכן דעת שאר ראשונים ז"ל. דהעומר עם הכבש הבא עמו אינם נמנין אלא במצוה אחת. וזה מדוקדק ג"כ בלשון הרמב"ם (בסה"מ עשין מ"ד) שכתב וז"ל מצוה מ"ד היא שצוה להקריב מנחת העומר וכו' ונקריב עמה כבש תמים וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע שרמז בזה הטעם שאין למנותן אלא במצוה אחת משום שאין הכבש בא אלא בגין המנחה. וזה שכתב ונקריב עמה כבש וכו'. שאינו בא אלא עמה. ואם אין עומר אין כבש:

אמנם רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו שע"פ עשה"ד סמך על הספרא והתוספתא דהעומר והכבש אין מעכבין זה את זה. ולכן מנאן שם כל אחד מצוה בפ"ע. אבל כאן חזר בו מדעתו זו ומנאן מצוה אחת מטעם שביארנו. איברא דבלא"ה לשונו שם מגומגם אצלי. שכתב **העומר וקרבנו**. ואטו העומר גופי' לאו קרבן הוא. אדרבה הא דכתיב בקרא עד הביאכם את קרבן אלקיכם דרשו (שם בספרא) זה העומר. יכול זה הכבש צא וראה מה אמור למטן וכו' עיי"ש. הרי דלהעומר הוא שקרא הכתוב קרבן סתם ולא לכבש הבא עמו. והו"ל למיכתב העומר וכבשו. או והכבש. וגם אכתי תמוה מה זה שכתב **וקרבנו**. דאם הוה ס"ל התם דהעומר אע"פ שאין כבש וכבש אע"פ שאין עומר. א"כ אע"פ שכבש זה בא עם העומר כשישנם שניהם. מ"מ אינו קרבנו כיון שהוא קרב גם בלא העומר. וגם העומר קרב אע"פ שאין כבש. ולכן נראה יותר דגם שם לדעתו אין העומר עם הכבש נמנין אלא במצוה אחת. ואדרבה לזה הוא שדקדק וכתב שם **וקרבנו**. כדי לרמז בזה דהכבש אין למנותו מצוה בפ"ע משום שאינו אלא קרבנו של העומר ואינו בא בלא העומר. וגם העומר אינו בא בלא הכבש שהוא קרבנו המכשירו לבוא להיות קרוב

ע"ג המזבח. וכדעתו כאן. וכדעת הרמב"ם ז"ל כמו שנתבאר. ומשום שלפי התוספתא ובריייתא דספרא הי' ראוי למנות הכבש מצוה בפ"ע. לכן נזקק לבאר ברמז טעם לדבר שאין למנותו בפ"ע משום שמעכבין זא"ז דקיי"ל כברייתא דידן ולא כהתוספתא וספרא. אלא דכאן שדרכו לקצר ביותר לא חשש לזה ולא הזכיר אלא העומר בלבד. ואין להאריך בזה דעכ"פ כאן דברי רבינו הגאון ז"ל מדוקדקים. ומש"כ **טנא העומר**. אע"ג דהעומר שיעורו קצוב. עשרון אחד לא פחות ולא יותר. כדתנן (סופ"ז דמנחות ע"ו ע"ב). נראה דנקט לשון טנא. ע"פ מאי דתנן (שם ס"ג ע"ב ס"ו ע"א) שהביאוהו בקופות. ומיד משנקצר נתנוהו בקופות. וטנא נמי היינו קופה. ומשום דבביכורים כתיב ושמת בטנא. והעומר נמי קרא הכתוב מנחת בכורים. לכן נקט לשון טנא. ויותר נראה לומר שכתב **טנא העומר**. משום דבעומר איכא נמי מצות קצירה דהו"ל מצוה שדוחה את השבת ואמרינן (בפרק ר"א דמילה קל"א ע"א) שאפילו מצא קצור מצוה לקצור לשמה. דקצירה גופא מצוה היא מדכתיב וקצרתם. ועי' בפירש"י שם (ד"ה שכן מצא). והכי נמי אמרינן (פ"ב דמכות ח' ע"ב) יצא קצירת העומר שהיא מצוה ואפילו מצא קצור חייב לקצור עיי"ש. וא"כ יש מקום לומר דהקצירה מצוה בפ"ע היא ונמנית בפ"ע מלבד הקרבתו. כיון דאפילו מצא קצור ואפשר להקריבו בלא קצירה מצוה לקיים מצות קצירה. ולזה דקדק וכתב **טנא העומר**. דהיינו לאחר הקצירה. וכדתנן קצרוהו ונתנוהו בקופות. משום דעיקר המצוה אינה אלא הקרבתו. וקצירתו אינה אלא לצורך הקרבתו. ומאי דאם קצור קוצר אינו אלא משום דבעינן שיקרב ממה שנקצר לשמו וכדפירש"י שם. והילכך אין למנות אלא הקרבתו בלבד. וקצירתו אינה אלא מכשירי מצוה וכדאמרינן בפרא"ד שם עיי"ש.

ואמנם מה שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן פרשת ביכורים. הוא תמוה מאוד לכאורה. דמלבד שכבר מנה לעיל במנין העשין כל העשין דביכורים (עשה פ"א פ"ד פ"ה) עיי"ש. בלא"ה הדבר תמוה מצד עצמו מאי ענין מצוה זו שכל יחיד ויחיד חייב בה בפ"ע. למנין הפרשיות שהן חקים ומשפטים המסורים לצבור. וביותר יש לתמוה בזה שראיתי גם להבה"ג ז"ל שמנה במנין הפרשיות גם הוא פרשת ביכורים. אע"פ שכבר מנה במנין העשין שלו הפרשת ביכורים וגם מקרא ביכורים. וא"כ גם דבריו תמוהים בתרתי כדברי רבינו הגאון ז"ל. מיהו נראה דלדברי רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר ע"פ מאי דבלא"ה יש לתמוה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין הפרשיות פרשת שתי הלחם. שמנאוה כל מוני המצות וגם הבה"ג וסייעתו במנין הפרשיות שלהם. וגם רבינו הגאון ז"ל גופי' מנאה באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור זכור) עיי"ש. והיא מצוה מפורשת בקרא. ולא יתכן שלא למנותה. שאין לך מצוה ברורה ומפורשת יותר מזו. איברא שראיתי ג"כ

באזהרות הר"א הזקן ז"ל שגם הוא לא מנה פרשת שתי הלחם במנין הפרשיות שלו. והיותר נפלא בזה שתחת זה מנה שם שני פעמים פרשת לחם הפנים. והוא דבר מתמיה בתרתי. בחסר וביתר. אלא שראיתי גם באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שגם כן מנה מצות לתם הפנים שני פעמים. ומדברי הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם עשין סי' נ') מתבאר שהבין בכוונתו בזה למנות מעשה הלחם מצוה בפ"ע מדכתיב ולקחת סולת ואפית וגו'. וזו היא כוונתו במש"כ שם **ולחם הנתכן**. כלומר לעשות לחם בסכום ותכונה הראוי' כפי המבואר בקרא. והוא מלשון ותכן לבנים. מתכונת הלבנים. וסידור הלחם על השולחן מצוה בפ"ע. וזהו שכתב שם הרשב"ג ז"ל אח"כ **ושש המערכות**. והיינו המצוה לסדר ביום השבת הלחם על השולחן שתי מערכות של שש שש. מדכתיב ושמת אותם שתי מערכות על השולחן וגו'. והשיג על זה שם הרשב"ץ ז"ל וכתב שאין בזה אלא מצוה אחת. משום שהמעשה אינה אלא לצורך סידורן על השולחן. ואינה אלא חלק ממצות הסידור. והילכך אין למנותה מצוה בפ"ע. וכמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש עשירי) עיי"ש בדבריו. ועפ"ז יתכן לומר דגם דעת הר"א הזקן ז"ל בזה היא כדעת הרשב"ג ז"ל. וזו היא כוונתו במש"כ תחילה לחם הפנים. דהיינו עיקר מעשה הלחם. ומש"כ שוב אח"כ **המערכות שתים לשולהן תערוך**. היינו מצות סדורו על השולחן בשתי מערכות. ולשונו בזה הוא כמעט ממש כלשון הרשב"ג. אלא דמ"מ כיון דבלא"ה דברי הר"א הזקן ז"ל תמוהים במה שלא מנה פרשת שתי הלחם. וזה ודאי אי אפשר כלל לומר דבכוונה השמיטה. לכן נראה יותר לומר שנפל בדבריו שם ט"ס. ותחת מה שכתוב שם בדבריו **לחם הפנים**. צ"ל **לחם השנים**. והיינו שתי הלחם. וכבר כתבו התוס' (ריש פרק שתי הלחם) דלחם שייך בו לשון זכר כמו לשון נקבה עיי"ש בדבריהם ובמש"כ בתוס' יו"ט שם. וא"כ שייך בו שפיר לשון שנים. וא"כ גם הר"א הזקן ז"ל לא השמיט פרשת שתי הלחם. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל מתמיהים בזה מאוד לכאורה. ולכן נראה ברור דמש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן ביכורים. אין כוונתו בזה אלא לפרשת שתי הלחם. דכתיב בהו לחם הבכורים. וביום הבכורים. וכתיב חמץ תאפנה בכורים לה'. ועפ"ז נכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל:

אבל מ"מ דברי הבה"ג ז"ל שכבר מנה במנין הפרשיות שלו פרשת שתי הלחם ואעפ"כ חזר ומנה ג"כ שם פרשת ביכורים. הוא ודאי תמוה מאוד בתרתי כמש"כ לעיל. אמנם נראה בזה ע"פ מה שיש לתמוה בלא"ה בדברי הבה"ג ז"ל שלא מנה במנין הפרשיות שלו פרשת העומר. וביותר תמוה שכל סייעתו ההולכים בעקבותיו מנאוה. כמבואר באזהרות הר"י אלברגלוני והר"א הזקן והרשב"ג ז"ל וכן באזהרות אתה הנחלת כתב גרש

כרמל. והיינו פרשת העומר. איברא שבנוסחת הבה"ג כת"י רומי נמנית פרשת העומר במנין הפרשיות עיי"ש. ולכאורה נראית נוסחא זו נכונה ומדוייקת בזה. אבל באמת נראה דאין זה אלא אחד מתקוני סופרים. והעיקר בזה הוא כנוסחא שלפנינו. משום שנראה ברור שפרשת ביכורים שמנה הבה"ג כוונתו בזה לפרשת העומר שקרא הכתוב (פ' ויקרא) מנחת בכורים. ועפ"ז נכונים היטב דברי הבה"ג ז"ל. אבל נוסחת כת"י רומי אינה נכונה כלל. ובלתי ספק נוסחא משובשת היא:

מצוה מח

ושילוח טמאים ממחנה הדר. היא פרשת שילוח טמאים מחוץ למחנה מדכתיב (פרשת נשא) צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וטמא לנפש וגו'. ומנאוה גם כן הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל במנין הפרשיות שלהם בלשון זה ממש עיי"ש. אלא שבלשון הבה"ג כת"י רומי איתא **גרישת טמאים**. וכן הוא גם באזהרות אתה הנחלת עיי"ש. ואין ספק שהיתה לפניו נוסחת הבה"ג כת"י רומי. אבל באזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנאוה במנין הפרשיות שלהם. וגם במנין העשין לא מנאוה. אלא שהרשב"ג ז"ל מנה לאו דלא יבא אל תוך המחנה דכתיב בבעל קרי. במנין הלאוין שלו. כדמסיק הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר לאוין סי' ס"ה) עיי"ש. וכן פי' הרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דקנ"ד ע"ב) ולא ראה שכבר קדמו בזה הרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. והר"א הזקן ז"ל מנה במנין הלאוין לאו דולא יטמאו את מחניהם עיי"ש. ודבריהם ז"ל צ"ע בזה. ורבינו הגאון ז"ל לא מנה במנין הלאוין שלו לאוין אלו. וכבר ביארנו בזה שם במנין הלאוין (ל"ת קצ"ט) עיי"ש היטב. ומדברי רבינו הגאון ז"ל. וכן הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל שמנו מצוה זו במנין הפרשיות. מתבאר דס"ל דמצות הצבור היא. ולא רמיא על הטמא גופי'. וכדמשמע ודאי מפשטי' דקרא. דכתיב צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וגו'. ויעשו כן בני ישראל וישלחו מן המחנה וגו'. וגם הוא דבר הלמד מענינו. דודאי שילוח אינו אלא ע"י אחרים. ואין ביד אחר לשלח אנשים בע"כ מחוץ למחנה זולת הצבור והב"ד. ולכן מנאוה במנין הפרשיות שהן מצות המוטלות על הצבור וב"ד. ומה שיש לדון בזה מכמה דוכתי דמשמע לכאורה איפכא. כבר ביארנו בזה לעיל (עשין קפ"ט) עיי"ש היטב. ושם נתבארו גם שאר ענינים הנוגעים לפרשה זו. ולכן לא נאריך בזה כאן יותר:

והנה באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא יהיה לך) כתב רבינו הגאון ז"ל **חוצה למחניך טמאי קושי** עיי"ש. וכוונתו בזה לעשה דויצא אל מחוץ למחנה. דכתיבא בבעל קרי. ודרשינן בפסחים (פ' אלו דברים ס"ח ע"א) ובספרי (פ' תצא פיסקא רנ"ה) ויצא אל מחוץ

למחנה זה מחנה לויה. לא יבא אל תוך המחנה זה מחנה שכינה עיי"ש. ובפי' הר"ח שם הגירסא איפכא. וכן גירסת הרמב"ם ז"ל (פ"ג ה"ח מהלכות ביאת מקדש) עיי"ש. אבל מלשון רבינו הגאון ז"ל שם משמע שגירסתו כגירסת הספרי. וכגירסא שלפנינו בפסחים שם. דמדכתיב מחוץ למחנה דריש מחנה לויה עיי"ש ובמש"כ בכ"מ על דברי הרמב"ם שם. וזהו שכתב שם **חוצה למחניך טמאי קושי**. דמשתלח גם ממחנה לויה. ומשום דלס"ד בסוגיא דפסחים שם הוה ס"ל דמחוץ למחנה היינו מחנה שכינה עיי"ש. לכן הוסיף וכתב **למחניך**. לשון רבים. דמשמע יותר דגם ממחנה לויה משתלח דהו"ל שני מחנות. ומש"כ **טמאי קושי**. כוונתו דבעל קרי מטמא אפי' בקושי ואונס. ולאפוקי זב דלא מטמא באונם. דדרשינן מדכתיב ביה מבשרו ולא מחמת אונסו. חוץ מראיי' ראשונה של זב דמטמא אפי' באונס משום דאיתקיש לשכבת זרע. וכדאמרינן בפרק בנות כותים (נדה ל"ה ע"א) עיי"ש. והמקשה בימי זיבה טהורה משום דכתיב דמה. ודרשינן התם (ל"ו ע"ב) דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד שהוא באונס. וכדאמרינן התם מאי דעתיך לטהורי באונס ולטמויי בולד. אין לך אונס גדול מזה עיי"ש. הרי דקושי דמחמת ולד משום אונס הוא. וזהו דנקט רבינו הגאון ז"ל שם בזה לשון. קושי. ובפרט לפי מה שפירש"י שם (לעיל ל"ה ע"א) בד"ה מטמא באונס וכו'. וז"ל דהא איתקיש לשכבת זרע ושכבת זרע כל עצמו מחמת אונס חימום הוא בא עכ"ל עיי"ש. הרי דטומאת קרי לעולם היא ע"י קושי ואונס. וכזה ממש הוא לשון הרמב"ם ז"ל (פ"ב ה"א מהלכות מחוסרי כפרה). וז"ל וכשיוצא הזוב אינו יוצא בקושי כשכבת זרע וכו' עכ"ל עיי"ש:

עוד כתב רבינו הגאון ז"ל שם באזהרותיו (דבור לא תענה) וז"ל **ואם בפרע ופרם ומעטה שפם בדירת ערשך ומחנותיך תשפינה**. עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה לעשה דשילוח טמאים מן המחנות. ופריעה ופרימה האמורים בתורה במצורע. כדכתיב בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה וגו' בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. וזהו שכתב **בדירת ערשך**. כלומר בדד ומובדל מבני אדם כמו בחדר מטתך. **ומחנותיך תשפינה**. נראה שהוא מלשון שהם וישפה. כלומר שבהרחקת הטמאים יהיו מחנותיך נקיים ובהירים מכל שמץ דופי וחלאה. או שהוא מלשון התלמוד (ב"מ ט"ו ע"א) אנא איקום ואשפי. ופירש"י וז"ל ואשפי. אשקיט. ודומה לו על הר נשפה. דמתרגם על טורא דשליוא עכ"ל. וכן לקמן (שם ע' ע"א) חזינן גברא דמשפו נכסי'. ופירש"י וז"ל שנכסיו שקטים אצלו ואין ערעור על קרקעותיו דמשפו. כמו על הר נשפה שאו נס. ומתרגמינן על טורא שליוא עכ"ל עיי"ש. וזש"כ **ומחנותיך תשפינה**. שיהיו שקטים ובטוחים מכל ערעור וחשש על טהרותיהם. ועליהם בבואם למקדש ובאכלם קדשיהם:

ומתבאר מזה שהוא מונה שם שתי מצות עשה בשילוח טמאים. האחת היא מדכתיב בבעל קרי ויצא מחוץ למחנה. שמשתלח חוץ לשני מחנות. והשנית היא מדכתיב במצורע וישלחו מן המחנה כל צרוע וגו'. שבא הכתוב ליתן לו מחנה שלישית. כדאמרינן בפסחים (ס"ז ע"א) עיי"ש. אמנם כאן חזר בו מדעתו זו. ולא מנה אלא עשה דוישלחו מן המחנה וגו'. שהיא עשה כללית שכוללת כל הטמאים כולן למצות שילוחם. וגם בכללה עשה דפרימה ופריעה ובדד ישב כמו שביארנו לעיל (שם במנין העשין) עיי"ש. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן **ממחנה הדר**. נראה שכוונתו בזה ע"פ לשון הכתוב (ישעי' מ"ה) דכתיב והדורים אישר. ותרגם המתרגם ושוריא אכבש. ועי' בפירש"י שם. ורצה לומר שיש משתלחים חוץ לחומת ירושלים. דהיינו חוץ לכל שלש מחנות. וכמו שאמרו בספרי (נשא פ"א) ובתוספתא (פ"א דכלים) ובפרק בתרא דזבחים (קט"ז ע"ב) שלש מחנות הן. מפתח ירושלים ועד הר הבית מחנה ישראל. מפתח הר הבית עד העזרה מחנה לויה. מפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה עיי"ש. וגם יתכן שכונתו רק לומר שהמצוה מחוץ לכל המחנה כולה. שצריכים להיות בכו"ם הדר ונקי מכל דופי וחלאת טומאה. וכמש"כ שם באזהרותיו **ומחנותיך תשפינה**. וכמו שנתבאר לעיל:

מצוה מט

ואהרן ובניו למילואיהם. דברי רבינו הגאון ז"ל סתומים וצריכים ביאור. והנה שלשה מיני מילואים כתיבי בקרא. **א**) **מילואים לחינוך אהרן ובניו**. מדכתיב (פ' תצוה) וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי לקח פר אחד וגו'. כל הפרשה ההיא עד ועשית לאהרן ובניו ככה וגו' שבעת ימים תמלא ידם. **ב**) **מילואים לחינוך המזבח**. מדכתיב (שם באותה הפרשה) ופר חטאת תעשה ליום על הכפורים וגו' שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אותו וגו'. **ג**) **מילואים של חנוכת הנשיאים**. הכתובים בפרשת נשא. והבה"ג ז"ל במנין הפרשיות שלו מנה כולן. שבתחילה מנה שם קידוש כהנים. וחינוך מזבח. והיינו אותן שני מיני מילואים שבפרשת תצוה. דכתיבי כהדדי בפרשה אחת. ושוב מנה אח"כ פרשת חנוכת המזבח. והיינו מין מילואים השלישי. שהן חנוכת הנשיאים. אלא שבנוסחת הבה"ג שלפנינו לא נתבאר אם כוונתו למנות שני מיני מילואים הראשונים מצוה בפ"ע או שאין כוונתו אלא לכוללם יחד במצוה אחת עם פרשת המשכן וכליו שמנה שם בסמוך לפני זה עיי"ש. אבל בנוסחת הבה"ג כת"י רומי מבואר בהדיא שכוונתו למנותן מצוה בפ"ע עיי"ש. אלא דמ"מ גם שם אינו מבורר מלשונו על נכון אם כוונתו למנותן שניהם במצוה אחת. או שהוא מונה כל אחד מצוה בפ"ע. ובאזהרות הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו במנין הפרשיות שלהם אלא

חנוכת המזבח בלבד. והיינו חנוכת הנשיאים שבפרשת נשא. ובאזהרות אתה הנחלת מנה שלשתן. **קרבנות הנשיאים. דת המילואים** וגם **חנוך המשכן ביום הקמתו באשים** עיי"ש. ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל לא מנה במנין הפרשיות שלו אלא פרשת חינוך המזבח בלבד. אלא שהרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דנ"ח ע"ב) כתב דגם זה לא נתכוון למנות פרשה בפ"ע אלא הוא אצלו בכלל פרשת משכן וכליו שמנה שם לעיל מיניה בסמוך עיי"ש בדבריו. וזהו ע"פ נוסחת הלכות גדולות שלפנינו. אבל מ"מ מלשון הר"י אלברגלוני ז"ל שם לא משמע הכי עיי"ש היטב:

ובעיקר הדבר הנה הרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש שלישי) השיג בזה על הבה"ג ז"ל בכל תוקף וכתב שמצוה זו לא נצטוו עליה אלא לשעה ולא לדורות. ואין למנותה במנין המצות. ומדלא הזכיר שם בהשגתו אלא חנוכת המזבח בלבד. נראה שהבין דקידוש כהנים וחנוך המזבח שכתב הבה"ג לעיל אין כוונתו למנותן מצוה בפ"ע. אלא היא אצלו בכלל פרשת משכן וכליו. וכמשמעות לשון לשון נוסחת הבה"ג שלפנינו. ולפ"ז אין בזה השגה כ"כ. אבל לפי נוסחת הבה"ג כת"י רומי ודאי גם על זה שייכא השגתו זו. ובודאי השגה גדולה היא לכאורה על הבה"ג ז"ל וסייעתו. אלא שרבינו הרמב"ן ז"ל כמלאך מליץ יושר עמד גם כאן כדרכו ז"ל להגן וללמד זכות על הבה"ג ז"ל. וכתב דודאי חינוך המזבח היא מצוה הנוהגת לדורות. כדכתיב וזה אשר תעשה על המזבח. שהיא מצות החינוך. ומזה שנינו (פרק התכלת מ"ט ע"א) אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר. וכתב עוד שם וז"ל ונראין הדברים עוד שאף המשכן בהקמתו ובהמ"ק בהבנותו צריכין חנוכה לעולם. ונדבת הנשיאים היתה הוראת שעה (רק) בשיעורים ההם שעלו בדעתם. אבל החנוכה כמו חובה היא. וכן עשה שלמה חנוכה. וכן אנשי כנה"ג וכו'. וכמו שאמרו (שם מ"ה ע"א) מלואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה וכו'. ואולם תוכל להקשות ממאמר החכמים שגוזרין בתלמוד על המלואים שהם לשעה. כמו שאמרו בסוכה וכו'. ויכולני לומר שהכוונה במאמרים אלו שאין פרטי פרשת המלואים צריכים לנו. שאין לחזור על השיעורים הללו והסדר ההוא וכו'. אבל הנראה אלי כי המלואים שהקריבו על הכהנים למלאות את ידם לכהן לא היו אלא לשעה. כי בעת ההיא הבדיל את אהרן וזרעו להקדישו קדש קדשים לדורות עולם. אבל היו שם מלואים עוד על המזבח להקדישו. דכתיב ופר חטאת תעשה ליום על הכפורים וחטאת על המזבח בכפרך עליו. וכו'. והמלואים האלו הם שהקריבו בימי עזרא כי היה המזבח החדש צריך מלואים לקדשו דכתיב וכו'. והם המלואים על המקדש. וכתוב מפורש עוד על המזבח וכו'. והנה זה מפורש ומבואר. עוד יש לי ראיה על הענין הזה שפירשתי. אמרם ז"ל

בראשון של יומא (ה' ע"ב) כיצד הלבישן לאהרן ולבניו בימי המלואים. ותמהו כיצד הלבישן מאי דהוה הוה. אלא כיצד מלבישן לעתיד לבוא. (והקשה עוד) לעתיד לבא נמי כשיבאו אהרן ובניו משה עמהם. כלומר נשאל לו. הנה סוברים כי לתחיית המתים יתקדש אהרן ובניו עמו במלואים. לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת מיתתן. ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כבראשונה. ויהיו המלואים האלה נוהגין בהן. א"כ המלואים במזבח ובמקדש לאחר החורבן כשנעשו אחרים יצטרכו למלואים. ועשו אותן בימי עזרא. וכן נעשה לימות המשיח. אמן במהרה. א"כ כל אלו הפרשיות מלמדות לדורות עכ"ל עיי"ש:

ומתבאר מדבריו ז"ל דס"ל דגם מש"כ הבה"ג ז"ל **פרשת חנוכת המזבח**. אין כוונתו אלא לחנוך המזבח שבפרשת תצוה. ולזה כתב הרמב"ן ז"ל שאין מקום בזה להשגת הרמב"ם ז"ל. משום דבודאי חנוך המזבח הוא מצוה שנוהגת לדורות כמש"כ וזה אשר תעשה על המזבח וגו'. וכדתנן אין מחנכין את מזבח וכו'. אלא דלרווחא דמילתא הוסיף וכתב עוד ונראין הדברים עוד שאף המשכן בהקמתו והמקדש בהבנותו צריכין חנוכה לעולם וכו'. אבל כדי לתרץ דברי הבה"ג משמע מדבריו שלא הוצרך לכך. משום שהבה"ג לא מיירי אלא בחנוך המזבח בלבד שנוהג לדורות. אבל דבריו ז"ל בזה תמוהים אצלי טובא. דמלבד שא"כ דברי בה"ג כפולים ללא צורך. דלמה לו לכתוב כאן חנוך המזבח עם פרשת משכן וכליו. כיון שהוא אח"כ פרשה מיוחדת בפ"ע. ובהדיא מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל גופי' שם בריש דבריו שכן היה כתוב גם בנוסח הבה"ג שלפניו עיי"ש בדבריו. בלא"ה מסדור דברי הבה"ג מתבאר בהדיא דאף שבחנוך המזבח שכתב לעיל עם פרשת משכן וכליו. לא היתה כוונתו אלא לחנוך המזבח שבפרשת תצוה. מ"מ חנוכת המזבח שמנה אח"כ פרשה בפ"ע. אין כוונתו בזה אלא לקרבנות הנשיאים שבפרשת נשא שנקראו גם בקרא בלשון חנוכת המזבח. כדכתיב שם יקריבו את קרבנם לחנוכת המזבח. זאת חנוכת המזבח. דידוע דרכו של הבה"ג לסדר מנין המצות שלו כסדרן בתורה. ופרשת חנוכת המזבח לא מנה אלא בין המצות הכתובות בתורה בפרשת נשא עיי"ש. וא"כ אין ספק שכוונתו בזה לחנוכת הנשיאים. וגם יש לתמוה במה שהחליט הרמב"ן ז"ל דמלואים שהקריבו על הכהנים למלא את ידם. ודאי אינם נוהגים לדורות. ומשמע מדבריו שכתב כן גם לדעת הבה"ג ז"ל. שהרי כל דבריו שם אליבא דהבה"ג. וזה תמוה מאוד. שהרי בהדיא כתב הבה"ג ז"ל שם גם קידוש כהנים. והיינו המלואים שבפרשת תצוה שהקריבו על הכהנים. דכתיב שם וזה אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי וגו'. ואע"פ שלפי נוסחת הבה"ג שלפנינו. וזו היא ג"כ נוסחת הרמב"ן ז"ל. כנראה להדיא מדבריו שם. לא

כתב הבה"ג קידוש הכהנים אלא עם פרשת המשכן וכליו בלבד. מ"מ ודאי ע"כ מוכרח מזה דס"ל שהיא מצוה הנוהגת לדורות לפי מה שביאר הרמב"ן ז"ל דגם לדעתו מצות שאינן נוהגות לדורות אין למנותן במנין המצות. וא"כ ממה שכתבה הבה"ג שם. בודאי מוכרח ע"כ דס"ל שנוהגת לדורות. אף ע"פ שלא כתבה אלא בכלל פרשת המשכן וכליו. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל גופי' שם לענין חנוך המזבח שכתב הבה"ג שם גם כן בכלל פרשת המשכן וכליו עיי"ש. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל בזה תמוהים וצ"ע אצלי כעת:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' נ') שהאריך בזה לדחות דברי הרמב"ן ז"ל. ולהוכיח שגם המילואים שהקריבו על מזבח ומשכן לא היו אלא הוראת שעה. ולא מצוה לדורות לא בשיעורן בלבד כמש"כ הרמב"ן ז"ל. אלא גם בעיקרן. אלא שבסוף דבריו הוסיף וכתב וז"ל. אבל עדיין יש לנו צער גדול מזה. שהרי בפרק התודה (מנחות ע"ח ע"ב) שנינו וכן איל המילואים וכן שני כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן לא קדש הלחם. והקשו בגמרא שבק מתניתין איל נזיר דשכית ונקט איל המלואים. ותירצו תנא דידן עיקר מילתא נקט. והנה מזה הלשון נראה שהוא לדורות. אלא דלא שכיח כאיל נזיר. שאם לא היה נוהג כלל כך היה ראוי לומר שביק איל נזיר שהוא נוהג לדורות ונקט איל המילואים שאינו אלא לשעה. ומאי דהוה הוה. ורש"י ז"ל פירש שם איל המילואים קרבן תחילה לכל הקרבנות. ונראה מדבריו דמצוה לדורות היא בכל התחלת הקרבנות לעשות איל המילואים וכו' עכ"ל עיי"ש שנשאר בזה בתימא. וגם על הרמב"ן ז"ל תמה שם שלא נתעורר להביא משם סייעתא להבה"ג ז"ל. אבל כל דבריו תמוהים אצלי הרבה. דבאמת אין שום סייעתא משם לדעת הבה"ג ז"ל. ולא שום תיובתא להרמב"ם ז"ל. שכבר פי' הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ במנחות שם) על משנה זו במקומה. וז"ל ומה שאמר איל המילואים. ולא אמר איל נזיר שהוא נוהג לדורות. לפי שהוא אחרון לתחילת החיוב. והוא מה שאמר (בגמרא) עיקר מילתא נקט עכ"ל עיי"ש. הרי דהרמב"ם ז"ל גופי' לא היה לו מסוגיא דהתם שום צער כלל לא גדול ולא קטן. ופי' בפשיטות דהיינו גופא דקאמר שבק תנא דידן איל נזיר דשכיח שהרי נוהג לדורות ונקט איל המילואים שלא נהג אלא באותה שעה. ועל זה משני עיקר מילתא נקט. דניחא ליה לתנא טפי למינקט איל המילואים שהיה מיד בתחילת חיוב הקרבנות והאילים. ובאיל נזיר לא נתחייבו אלא אח"כ באחרונה. וכן פי' הרע"ב ז"ל שם עיי"ש. ומה שהביא מפירש"י ז"ל דס"ל דמילואים נוהגין לדורות מדפירש דקרבן המילואים תחילה לכל הקרבנות. ליתא הכי בפירש"י שלפנינו שם. אדרבה בפירש"י שלפנינו מבואר להדיא איפכא. שכתב שם וז"ל שביק תנא דידן איל נזיר דשכיח שנוהג לדורות ונקט מילואים דהוו לפי שעה.

עיקר מילתא נקט. איל המילואים שבו קדשו הלחם תחילה עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא מבואר בפירש"י שם איפכא. ודבריו הם ממש כפי' הרמב"ם והרע"ב ז"ל. ונראה שהיתה לפני הרשב"ץ ז"ל נוסחא אחרת מפירש"י למנחות. והיא נוסחת פירש"י כת"י למנחות שנדפסה זה לא כביר (בש"ס דפוס וילנא). דשם באמת הכי איתא כמו שהביא הרשב"ץ בשם פירש"י עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרשב"ץ (שם עשין סי' ע"ג) שלא היתה לפניו נוסחת פירש"י למנחות שלפנינו אלא פירש"י כת"י הנ"ל עיי"ש ובמש"כ לקמן (פרשה ס"ה). ובאמת דבלא"ה אין דיוקו של הרשב"ץ ז"ל מהתם מוכרח כ"כ. דודאי אם הוה קאמר התם שביק איל נזיר דשכיח ונקט איל המילואים דלא שכיח. היה מקום לדקדק כן. אבל השתא דלא קאמר התם אלא שביק איל נזיר דשכיח ונקט איל המילואים. איכא למימר דרק לאלומי קושייתו קאמר. שביק איל נזיר דלא זו שנוהג לדורות אלא גם שכיח ומצוי. ונקט איל המילואים שאינו נוהג לדורות כלל:

עוד ראיתי להרשב"ץ ז"ל שם שכתב על דברי הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ומה שהביא מפ"ק דיומא דאמרינן כיצד מלבישן לעתיד לבא. וילמד רבינו הרמב"ן ז"ל כי לתחיית המתים יקריבו אלו המילואים כשיתקדשו הכהנים לפי שכשמתו נתבטלה משיחתן. ולפיכך תהיה פרשת המלואים מלמדת לדורות. אין זה דבר הגון שתכנס מצוה זו בכלל רמ"ח מצות עשין מפני מה שתתחדש לתחיית המתים. וגם הוא סותר מה שאמרו בסוכה (מ"ג ע"א) שאין מילואים נוהגים לדורות. וגם אותה שהביא רבינו ז"ל מהירושלמי דשביעית וכו'. וכשיתחדשו הגופות לתחיית המתים גם התורה תתחדש עמהם. ומצות שאינן נוהגות עתה אם ינהגו באותו הזמן אין ראוי להכניסן במנין עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד דבריו אלו נפלאים מאוד בעיני שאינני רואה בדברי הרמב"ן ז"ל כלום ממה שהביא הרשב"ץ ז"ל בשמו שמשום דלתחיית המתים יתקדשו הכהנים במלואים אלו חשובה מצוה הנוהגת לדורות. ומשום זה ראויה לבא במנין רמ"ח עשין. ואדרבה להדיא מבואר בדברי הרמב"ן ז"ל שם איפכא. שלא בא להוכיח מסוגיא דפ"ק דיומא שם אלא דכי היכי דמבואר שם דלתחיית המתים יצטרכו הכהנים להתקדש מחדש כמבראשונה משום שבמיתתם בטלה משיחתן הראשונה ויהיו אנשים מחודשים. והילכך יחזרו המילואים האלו לנהוג בהם. הכי נמי נשמע מזה לענין המילואים של המזבח והמקדש לאחר החרבן שכשיחזרו להבנות מחדש אחרים במקומן. יצטרכו למילואים. ולזה עשו מלואים בימי עזרא. וכן נעשה אנחנו לימות המשיח בב"א. וא"כ אין דברי הרמב"ן ז"ל אלו אמורים אלא לענין מילואים של המקדש והמזבח דחשיבי מצוה נוהגת לדורות. משום דכשיבנו מחדש יתחייבו בהקרבת מילואים אלו משום מצוה זו שנצטוו עליה

בשעת בנין המקדש והמזבחות בראשונה. ולא להוראת שעה בלבד נצטוו אז עליה. אבל מילואים שהקריבו אז על הכהנים ודאי גם להרמב"ן ז"ל הו"ל מצוה שלא נאמרה אלא לאותה שעה ולא לדורות. ואינה ראויה להמנות במנין העשין. וכמו שהוכיח הרמב"ן ז"ל גופיה שם לעיל מסוגיא דסוכה שם ומהירושלמי דשביעית שם. ומשום שיחזרו להיות נוהגים לעתיד לבא אחר תחיית המתים ודאי אינה חשובה מצוה נוהגת לדורות. ואין שום גמגום וסתירה כלל בדברי הרמב"ן ז"ל. ודברי הרשב"ץ ז"ל אלו אינם אצלי אלא תימא ולא ידענא מאי אידון בהו. ותמיהני גם על הר"ב מג"א שם שנמשך בזה אחר הרשב"ץ ז"ל ונשען עליו בכל כחו בלא עיון כלל להשיב על דברי רבינו הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ולא התבונן לראות כי דברים תמוהים הם. ואין להם שום יסוד כלל. וגם שאר אחרונים נתלבטו בזה הרבה לחנם שלא בעיון בדברי הרמב"ן ז"ל עצמן כלל:

עוד ראיתי להרשב"ץ ז"ל שם שכתב על דברי הרמב"ן ז"ל שכתב דבודאי חנוך המזבח הוא מצוה לדורות מדכתיב וזה אשר תעשה על המזבח וגו'. שהיא מצות חנוך. ומזה שנינו אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר. ועל זה כתב הרשב"ץ ז"ל שם וז"ל ואני אומר לענ"ד שלא היתה זאת דעת הגאון בה"ג ז"ל. שהחנוך הזה ששנינו בפרק התכלת אין ראוי שיכנס במנין המצות לפי שאין בו תוספות ענין שיקרא מצוה אלא התמידין שהן חובה בכל יום כשבונים מזבח חדש ומתחילין להקריבם. כמו שעשו במדבר במצות השם יתעלה. כמו שכתוב וזה אשר תעשה על המזבח וגו'. אותה התחלה קרויה חנוך וכו'. ובגמרא למדו דאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר מדכתיב השני. שני בני הערבים ולא ראשון בין הערבים. וזה הפסוק הוא בפרשת וזה אשר תעשה על המזבח וגו'. ואותה פרשה שהיא פרשת חנוך. אין בה תוספת מצוה כלל. שהרי כתוב בה תמיד. והיא היא פרשת תמידין שבסדר פנחס וכו' עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד גם דבריו אלו תמוהים אצלי. דהרי ודאי יש בפרשה זו תוספת ענין למצות חנוך המזבח. שאינו מתחנך אלא בתמיד של שחר דוקא. ומשום זה כל שעדיין לא נתחנך בהקרבת תמיד של שחר אין עליו קדושת מזבח ואין מקריבין עליו תמיד של בין הערבים. וכאילו אין כאן עדיין מזבח כלל. וכדתנן התם במתניתין דפרק התכלת ובברייתא (שם נ' ע"א) עיי"ש. וילפינן לה התם מדכתיב וזה אשר תעשה על המזבח וגו' את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים. ודרשינן שני בין הערבים ולא ראשון בין הערבים. לומר דמזבח חדש שעדיין לא נתחנך. המצוה לחנכו בתמיד של שחר דוקא. וכל זמן שלא נתחנך בתמיד של שחר אין עליו תורת מזבח כלל. אבל כשכבר נתחנך כהילכתו. אף ע"פ שהפסיקו מלהקריב עליו זמן מרובה יכולים להתחיל ההקרבה מחדש בתמיד של

בין הערבים. משום שכבר נתחנך. וזו ודאי תוספת מצוה שראוי למנות בפ"ע. ואינה בכלל מצות הקרבת התמיד. והדבר פשוט ומבואר דזו היא כוונת הרמב"ן ז"ל שם. ודברי הרשב"ץ ז"ל מתמיהים בעיני. ומדברי הרב מג"א שם נראה שגם הוא הרגיש בזה. אלא שחשב שמה שאמרו שם שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר. אין זה משום מצות חנוך שאינו מתחנך בענין אחר לחול עליו קדושת מזבח. אלא דאיסורא בעלמא הוא. ואם עבר וחינך את המזבח בתמיד של בין הערבים עובר בלאו. ולזה תמה שם על כל מוני המצות שלא מנו לאו זה במנין הלאוין עיי"ש בדבריו. אבל דבריו אלו דברים זרים ומוזרים הם אצלי. דלאו מאן דכר שמי' הכא. ולא ידענא היאך עלה על רעיוניו כזאת. ולא מיבעיא שאין בזה שום לאו כלל. אלא אפילו לאו הבא מכלל עשה אין כאן. אלא דאשמעינן קרא דמצות חנוך אינה נעשית אלא ע"י הקרבת תמיד של שחר. וכל שלא נתחנך בענין זה אין עליו תורת מזבח כלל עדיין. משום דהאי קרא במצות חנוך הוא דכתיב. ולא בא אלא ללמד על ענין החנוך בלבד. שאינו מועיל בענין אחר ולא נתקדש המזבח. ולא שיהא בדבר לאו הבא מכלל עשה. כמו שהבינו קצת אחרונים ז"ל ואין לזה שום יסוד ולא רמז ורמיזא בשום דוכתא כלל. וא"כ נכונים היטב דברי הרמב"ן ז"ל בכוונת הבה"ג ז"ל דזו היא המצוה הנמנית לדעתו:

אמנם כבר נתבאר שאין מקום כלל לפרש כן אלח חנוך מזבח שמנה הבה"ג עם פרשת משכן וכליו. אבל מה שמנה עוד פרשת חנוכת המזבח. אין ספק דאין כוונתו בזה אלא לפרשת הנשיאים כמשכ"ל. וכן הוא בהדיא באזהרות אתה הנחלת עיי"ש. ובזה ודאי השגת הרמב"ם ז"ל השגה גדולה ועצומה היא. שהרי בכל דוכתי משמע בהדיא שאין קרבנות הללו נוהגין לדורות כלל. והרמב"ן ז"ל לא נחית לידחק בזה אלא כדי להעלות קצת ארוכה לדברי הבה"ג ז"ל שלא והיו תמוהים כ"כ. אבל הרי הוא ז"ל גופי' לא הסכים בזה לדעת הבה"ג ז"ל. שהרי הוא גופי' לא מנה מצוה זו בחשבון העשין שלו. וכמו שכבר ביאר לנכון הרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. ואע"ג דכל הראיות שהאריך שם הרשב"ץ ז"ל להביא נגד דברי הרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג אינן מוכרחים. מ"מ פשוטן של דברים ודאי משמע שכל קרבנות המילואים וחנוכת המזבח לא היו אלא הוראת שעה ולא לדורות. וכן דעת כל הראשונים ז"ל. וביותר יש לתמוה בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן דמבואר להדיא מלשונו שאין כוונתו למנות אלא קרבנות המילואים שהקריבו על אהרן ובניו. שהרי בהדיא כתב **אהרן ובניו למילואיהם**. וכן מוכיח לשונו שבאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור כבד) דשם בין המצות שבכהונה כתב **להפיח מלואימו**. עיי"ש. וכוונתו מלואים של כהנים. דהא על הכהנים קאי התם. וא"כ לכאורה עכצ"ל דלדעתו ז"ל המלואים שהקריבו על הכהנים

הן מצוה הנוהגת לדורות. אבל קרבנות שהקריבו לחנוכת המזבח והמשכן אינן נוהגין לדורות. ולכן אינן נמנין במנין המצות. וזה דבר מתמיה מאוד שהרי הרמב"ן ז"ל נלחץ לומר בישוב דברי הבה"ג ז"ל דאע"ג דמלואים שהקריבו על הכהנים אין נוהגין לדורות. כדמוכח מסוגיא דסוכה ומהירושלמי דשביעית. מ"מ קרבנות שהקריבו להקמת המשכן ולחנוכת המזבח נוהגין לדורות. ורבינו הגאון ז"ל דעתו מקצה לקצה איפכא. דקרבנות דחנוכת המזבח ס"ל שאין נוהגין לדורות. וקרבנות המלואים שהקריבו על אהרן ובניו ס"ל דהו"ל מצוה הנוהגת לדורות. הן אמת שכבר ביארנו דמדברי הבה"ג ז"ל וגם מדברי ר"ש הגדול ז"ל (באזהרות אתה הנחלת) מתבאר ע"כ דס"ל שכל קרבנות של חנוך ושל מלואים נוהגין לדורות. וגם אותן שהקריבו על אהרן ובניו בכלל. אבל מ"מ לומר דרק אותן מלואים שהקריבו על אהרן ובניו בלבד נוהגין לדורות ולא האחרים. הוא תמוה מאוד דמהיכא תיתי לחלק ביניהם. והסברא נותנת אדרבה איפכא. וכמו שחילק הרמב"ן ז"ל. וכבר ראיתי להרב מל"מ (פ"ו ממעה"ק הי"ט) שהביא ראיה מוכרחת לפי דעתו לדעת הבה"ג ז"ל דקרבנות של חנוכת המזבח הן מצוה הנוהגת לדורות. וכמו שביאר הרמב"ן ז"ל דקרבנות המלואים שהקריבו בימי עזרא. ולפניו בימי שלמה. קרבנות חובה היו. וכתב שם ולדידי יש להביא ראיה להרמב"ן מההיא דאמרינן (במדרש איכה) מבקש אתה לידע כמה אוכלסין היו וכו'. מכהנים אתה עומד עליהם. הה"ד ויזבח שלמה את זבח השלמים וגו' בקר עשרים ושנים אלף. וצאן מאה ועשרים אלף. ותנינן פר קרב בעשרים וארבעה ואיל באחד עשר עיי"ש. ויש לתמוה על המדרש הזה מההיא דתנן (פ"ב דיומא כ"ו ע"ב) בד"א בקרבנות צבור אבל בקרבן יחיד אם רצה להקריב מקריב. ופירש"י אם רצה להקריב כהן יחידי את הכל מקריב. וא"כ יש לתמוה מה זו סמיכה שהביאו במדרש מההיא דתנינן פר קרב בעשרים וארבעה וכו'. בשלמא לדעת הרמב"ן ז"ל דס"ל דהחינוך הוא מצוה הנוהגת לדורות אף שהשיעורים אין להם קצבה. מ"מ כיון שמחוייבין לחנך את הבית והם רצו לחנך בשיעור זה דין קרבן צבור יש לכל מה שהביאו. ומשה"כ שפיר מייתי מההיא דתנינן פר קרב בכ"ד וכו'. אבל לדעת הרמב"ם דמה שהקריבו בימי שלמה לא היה רק בנדבה. הדבר תימא מה שהביאו מההיא דפר קרב בכ"ד. דהא ההיא לא מיירי אלא בקרבן צבור עכת"ד שם עיי"ש שנשאר בתמיהא על הרמב"ם ז"ל. וא"כ מוכרח לכאורה מזה דעכ"פ קרבנות של חנוכת המזבח הו"ל מצוה הנוהגת לדורות. דהא קרבנות שהקריב שלמה לחנוכת המקדש והמזבח הוא שהקריבן. וא"כ תמיהא זו תסוב גם על דעת רבינו הגאון ז"ל:

איברא דעיקר ראייתו של הרב מל"מ לדידי אינה מוכרחת כלל. דהא בלא"ה ע"כ החשבון הזה שהביאו במדרש מהקרבנות שהקריב שלמה אינו חשבון מכוון ומצומצם. דהא אכתי לא נודע במכוון כמה פרים ואילים נקרבו ע"י אותן כהנים. ואפשר דכ"ד כהנים הקריבו הרבה פרים בזה אחר זה. וא"כ עדיין ע"פ חשבון זה לא ידענו כמה כהנים היו שם בעת ההיא. ועכצ"ל דלא נחתו להראות ולהוכיח ע"פ חשבון זה בצמצום כמה היו. אלא שעפ"ז יש לשער דעכ"פ רב מאוד היה אז מספר הכהנים. ומזה יש לשער ערך מספר כל האוכלסין של כל העם כולו. וכ"כ הר"ש יפה ז"ל בביאורו למדרש איכה עייש"ה. וא"כ אפשר לומר דגם מה שהביא במדרש מההיא דתנן פר קרב בכ"ד כהנים. לא משום שכן הדין גם בהנך קרבנות שהקריב שלמה לחנוכת הבית. אלא משום דודאי הא דבקרבנות צבור הפר קרב בכ"ד כהנים. היינו משום דמסתמא דמילתא הקרבת הפר יש בה כדי להתעסק בה כ"ד אנשים. אע"פ שבדוחק אפשר ג"כ לעשותה בפחות ממספר זה. והילכך בקרבנות צבור תקנו שלא לפחות. משום ברב עם הדרת מלך. כדאמרינן בפרק החליל (סוכה נ"ב ע"ב). או כדי לעשות פומבי לדבר כמו שאמרו בירושלמי (סופ"ב דיומא) עיי"ש. אבל בקרבן יחיד לא הקפידו בדבר. ואם רצו מקריבין בפחות מזה. אמנם ודאי גם בקרבנות היחיד מסתמא נתעסקו בערך מספר זה או פחות מזה מעט. ועכ"פ נראה מזה דרב מאוד היה בעת ההיא מספר כל הכהנים. אע"ג דודאי אי אפשר לעמוד בצמצום על פי חשבון זה כמה היו. וא"כ אין משם הכרע כלל לענין זה. ובלא"ה אין מקום כלל לראי' זו ע"פ מה שהעלה הר"ב ש"א בחי' ליומא (כ"ו ע"ב) דהא דתנן בד"א בקרבן צבור וכו'. היינו רק לענין דקרבן יחיד אינו טעון פייס. אלא תלוי ברצונם לחוד. אבל ודאי בעיקר הדבר אין חילוק בין קרבן צבור לקרבן יחיד. דגם קרבן יחיד אינו קרב אלא פר בכ"ד כהנים ואיל בי"א עיי"ש בדבריו. ועי' ג"כ מש"כ בזה בי"ד ביומא שם. וא"כ עכ"פ אין מזה שום הכרע כלל:

ועכ"פ ודאי לא יתכן לומר דמילואים דאהרן ובניו הם מצוה נוהגת לדורות טפי מקרבנות של חנוכת המזבח. ודברי רבינו הגאון ז"ל תמוהים מאוד לכאורה. אמנם לאחר העיון נראה דלא זו הדרך בכוונת רבינו הגאון ז"ל. ושיטה אחרת יש לו בענין זה. דודאי עיקר פרשת המילואים בין אותן שנצטוו להקריב על הכהנים. בין אותן שנצטוו להקריב לחנוך המזבח. ובין קרבנות שהקריבו הנשיאים לחנוכת המזבח. לא היו כולם לדעתו אלא הוראת שעה ואינם נוהגין לדורות. כמתבאר בכמה דוכתי. והרבה מהן הביא הרשב"ץ ז"ל (בזה"ר שם). אבל מה שמנה רבינו הגאון ז"ל כאן מילואים של אהרן ובניו. הוא ענין אחר לגמרי. והוא ע"פ מאי דתנן בפרק התודה (מנחות ע"ח ע"א) המילואים היו

באין כמצה שבתודה חלות ורקיקין ורבוכה. ואמרינן עלה מנא ה"מ כדדריש רב נחמן בר"ח משמי' דר"ט זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו. וכי מה למדנו לבניו ביום המשחו. אלא מקיש חינוכו להמשחו. מה המשחו רבוכה אף חינוכו רבוכה עיי"ש. ופירש"י וז"ל וכי מה למדנו לבניו מיום המשחו. כלום חייבין בניו בשביל משיחת אביהם. אלא מקיש חינוכו דכהן הדיוט להמשחו. **וחינוכו הוא המילואים שלו. אלמא דבמילואים הוה רבוכה**. דכהן הדיוט מביא חביתין. היינו רבוכה. ביום חינוכו לעבודה. וכהן גדול בכל יום. אף חלת לחם שמן דהוה במילואים נמי היינו רבוכה עכ"ל עיי"ש. מבואר מדבריו דמה שכהן הדיוט נצטוה להביא מנחת חינוך ביום שמתקרב תחילה לעבודת מקדש. כדאמרינן התם לקמן בסמוך. היינו מתורת מילואים. דחינוכו הוא המילואים שלו. ונקראו מילואים. ולהכי ילפינן בהך היקישא דאיתקיש חינוכו להמשחו. והמשחו היינו משיחתו לכהונה גדולה שמאז ואילך מתחייב להביא מנחת חביתין בכל יום ויום שהם רבוכה. אף חינוכו של כהן הדיוט כשמתחנך מתחילה לעבודה עשרון שלו הוא רבוכה. ושוב שמעינן מזה דגם חלת לחם שמן. דכתיב בפרשת מילואים. נמי הוה רבוכה. משום דחינוכו של כהן הדיוט לדורות נמי אינו אלא מתורת מילואים. וכי היכי דעשרון שלו שנצטוה לדורות להביא לקרבנו לחינוכו היינו רבוכה. כדשמעינן מהך היקישא. הכי נמי חלת לחם שמן דמילואים שבמשכן נמי אית לן למימר דרבוכה הוא דהוה. ואף ע"ג דודאי נשתנה דין המילואים דלדורות. דהיינו החינוך. מדיני המילואים דמשכן בכמה דברים. מ"מ בכל מה שאפשר להשוותן משוינן להו להדדי משום דמ"מ אידי ואידי מילואים נינהו. וגם הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) פירש הך דרשא ממש כפירש"י ז"ל עיי"ש. ועי' במש"כ במל"מ (סוף פ"ה מהלכות כלי מקדש) עיי"ש היטב. ובפירוש רגמ"ה ז"ל שם ביאר עוד יותר מזה. דגם להמשחו אינו אלא מתורת מילואים שכהן גדול ג"כ חייב להביא ביום משיחתו לכהונה גדולה עשרון לחינוכו כדאמרינן התם לקמן. וזהו מתורת מילואים. ומקיש חינוכו דכהן הדיוט לחינוכו של כהן גדול לענין רבוכה. ושוב יליף מינה דכי היכי דמילואים דלדורות. דהיינו חינוכם של כהן גדול וכהן הדיוט. הוי רבוכה. אף מילואים של משכן דכתיב בהו חלת לחם שמן רבוכה הוה עיי"ש בדבריו. ומה שהקשה בש"מ שם לפירש"י מברייתא דתורת כהנים שמבואר שם דמנחת חינוך אינה ברבוכה. ומשום זה נדחק לפרש ההיא דהתם שלא כפירש"י ז"ל. פירושו דחוק מאוד. ובעיקר קושייתו כבר הרגיש בה הרמב"ם ז"ל. ומשום זה דחה ההיא ברייתא דת"כ מהלכה. משום שסותרת לתלמודין. וכמש"כ הר"ב מל"מ שם. ועכ"פ חזינן שגם רגמ"ה והרמב"ם ז"ל מפרשי ג"כ כפירש"י ז"ל סוגיא דהתם.

ומעתה מתבאר עפ"ז דפרשת זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו וגו' (פ' צו) דנפק"ל מינה בספרא (פ' צו פ"ג) ובפרק התכלת (מנחות נ"א ע"ב) מצות הקרבת מילואים לדורות. דהיינו מנחת חינוך לכהן גדול ביום משיחתו לכהונה גדולה. ולכהן הדיוט ביום תחילת עבודתו במקדש. אתי לאשמעינן דמילואים שבפרשת תצוה. וכ"ש קרבנות הנשיאים שבפרשת נשא. אינם נוהגים לדורות. ואין לנו לדורות אלא מילואים אלו דמנחת חינוך בעשירית האיפה. ומהכא הוא דפסיקא לן בכל דוכתי דמצות הקרבת מילואים שבפרשת תצוה. ושאר הקרבנות שהקריבו לחנוכת המזבח בעת הקמת המשכן. אינם נוהגים לדורות. אבל ודאי עיקר מצות המילואים נוהגת לדורות בכהן גדול וכהן הדיוט ביום חינוכם. ואמנם לפ"ז יש מקום עיון במה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל במנין העשין שלו עשה זו דמנחת חינוך. וכבר עמדנו בזה לעיל (עשין קכ"ד). ומש"כ בזה שם לדעת רבינו הגאון ז"ל אינו עולה יפה לפי מה שביארנו כאן עיי"ש. דהרי מאחר שביארנו כאן דמנחת חינוך של כה"ג וכה"ד מתורת מילואים היא. נמצא שבעיקר מצות הקרבת מילואים נאמרה בתורה פרשה מיוחדת בפ"ע למלא את ידם ולקדשם בהקרבת קרבנות ידועים. אלא דגלי הכא קרא דלדורות לא בעינן כולי האי. ובעשירית האיפה לחוד סגי. וא"כ ודאי ראוי למנותה במנין העשין. אמנם נראה ברור דבאמת זאת היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **אהרן ובניו למילואיהם**. שרצה לומר בזה מנחת חינוך של כהן גדול ביום משיחתו לכהונה גדולה. ושל כהן הדיוט בתחילת כניסתו לעבודת מקדש. דהו"ל מתורת מילואים. וזו היא ג"כ כוונתו באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות שם. ובהכי ממילא ניחא נמי שפיר מה שהעירותי (לעיל במנין העשין) על דבריו באזהרותיו שם דמשמע מדבריו שאינו מונה אלא חביתי כה"ג שבכל יום בלבד. ולא מנחת חינוך של כהן גדול וכהן הדיוט עיי"ש. אבל לפ"ז ניחא שפיר. ואדרבה דבריו ז"ל באו מדוקדקים היטב. משום דמנחת חינוך של כה"ג וכה"ד הוא מונה מצוה בפ"ע שם לעיל מיניה בסמוך וכמו שביארנו. לכן שוב לא היה לו למנות אח"כ אלא חביתי כהן גדול שבכל יום בלבד. וזו היא ג"כ כוונת הבה"ג ז"ל במה שמנה במנין הפרשיות קידוש כהנים. ומטעם זה הוא שלא מנה מצוה זו במנין העשין משום דס"ל שמקומה במנין הפרשיות כמצוה המסורה לצבור ולב"ד:

ונראה דטעמא דמילתא שמנאוה רבינו הגאון והבה"ג ז"ל במנין הפרשיות. היינו ע"פ מאי דמבואר בספרא שם. ובתוספתא (פרק בתרא דשקלים). ובירושלמי (שקלים פ"ז ה"ג) והכי איתא ג"כ בתוספתא (פ"ב דחגיגה). דמנחת חינוך חייב הכהן המתחנך להקריבה הוא עצמו ולעובדה בידו עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהל' כלי מקדש

הט"ז) עיי"ש. ולא נתבאר בשום דוכתא מנא הא מילתא דאמור רבנן דבעינן דוקא שיעבדנה הוא עצמו בידו. ואי מדכתיב זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' וגו'. דמשמע להו מדכתיב אשר יקריבו שהם עצמם יקריבוהו. א"כ גם מנחת חביתין של כה"ג שבכל יום ויום הו"ל למימר שאין עבודתן אלא בכהן גדול עצמו. דהא חביתין נמי התם כתיבי. וזה ליכא למ"ד. ועי' מנחות (ע"ח ע"א) בתוס' ד"ה ואחת להמשחו וכו' ובמש"כ בטה"ק שם. ודבריו תמוהים אצלי. ועי' יומא (כ"ה ע"א) ובפ"ג דתמיד מ"א עיש"ה. ועוד דמהך לישנא דקרא ליכא למשמע מידי. שהרי גם בזרים אשכחן כהך לישנא ממש בכמה דוכתי בקרא דכתיב אדם כי יקריב וגו' ונפש כי תקריב וגו' כי תקריב קרבן מנחה וגו'. והיכי יתכן לומר דמהך לישנא הוא דמשמע להו שצריך לעובדה בידו. אבל נראה לי דהיינו טעמא משום דכיון דמנחה זו היא מתורת מילואים לחינוכו בעבודת מזבח. ודאי צריך לעובדה בידו במעמד ב"ד הגדול שבלשכת הגזית או מקצתן. כדי לנסותו ולראות אם הוא ראוי ומוכשר לעבודה. דומיא דמילואים שבמשכן שנתחנכו אהרן ובניו ע"י משה ובמעמדו. ומשה במקום סנהדרין גדולה קאי. כדאמרינן פ"ק דסנהדרין (י"ג ע"ב. ט"ז ע"ב) עיש"ה ובכ"מ (פ"ד מהלכות סנהדרין ה"ג). והכי משמע מההיא דתניא (סוף פ"ד דבכורות ל' ע"ב) כל כהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו עיי"ש. וכן הוא בתוספתא (פ"ב דדמאי) עיי"ש. משמע שצריך קבלה תחילה בב"ד כשבא לעבוד עבודת מזבח. וגם מסתמא מוטל עליהם לחנכו וללמדו. כמו שעשה משה רבינו לאהרן ולבניו. והוא בכלל מה שאמרו שעובדה בידו. דמנחה זו שהיא מתורת מילואים צריכה שתהיה כעין מילואים ראשונים שהקריבום אהרן ובניו בידיהם לפני משה וע"פ הוראתו. כדי להתחנך בעבודה ולהראות שהם בקיאים ומומחים לכך. ומתבאר מזה שעיקר מצוה זו אינה אלא משום חינוך זה. כמו שהיה במילואים הראשונים. אלא דלדורות אחר שנתרבו הכהנים שכבר נתרגלו ונתחנכו בעבודה כראוי ונקל להתלמד בה. שוב לא החמיר הכתוב כל כך בחינוך כמו באהרן ובניו שהיו הכהנים הראשונים. ובעבודת מנחה אחת לחוד סגי. ואפי' לכהונה גדולה בעבודת מנחה זו בשמונה בגדים סגי ליה. אע"פ שעבודה זו אינה מעבודות המיוחדות בכ"ג:

איברא שראיתי להרא"ם ז"ל (ביראים סי' שס"ד) שכתב וז"ל צוה הקב"ה ביום שמתחנך כהן הדיוט לעבודה וכו' שאם היה כהן ומתקרב תחילה לעבודה. מביא עשירית האיפה משלו ועבודה בידו לעצמו וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מלשונו שיש לו בהך ברייתא גירסא אחרת בברייתא דספרא שם. שלא כגירסתנו דגרסינן שם **ועובדה** בידו. אלא גרס **ועבודה** בידו. ומפרש דמאי דקתני בידו. היינו לעצמו. כלומר שהזכות בידו לעבוד עבודה זו

אפי' שלא במשמר שלו. ואף ע"פ שבכל שאר קרבנות נמי דינא הכי שבא ומקריב קרבנותיו בכל יום שירצה ועבודתו ועורה שלו. כדתניא (ב"ק ק"ט ע"ב) עיי"ש. מ"מ מנחת חינוך איצטריך לי' לאשמעינן. דסד"א דכיון דאכתי לא נתחנך לעבודה והשתא הוא שבא להתחנך בה במנחה זו. אכתי לא זכה בזכיות כהונה. ולאו כל כמיניה לעבוד עבודה במשמר שאינו שלו. ולזה אשמעינן דמיד בשעת חינוך הוא זוכה בכל משפטי כהונה ככל הכהנים. ועבודת מנחה זו שלו היא. והכי נמי משמע קצת בתוספתא (פ"ב דחגיגה). דהתם קתני מביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו אע"פ שאין המשמר שלו וכו' עיי"ש. משמע דמאי דקתני ועובדה בידו. לא אתי אלא לאשמעינן שיש לו הזכות להקריבה בעצמו אף ע"פ שאין המשמר שלו. וכמש"כ הרא"ם ז"ל אף ע"ג דבגירסת התוספתא גרסינן ועובדה. אבל ודאי לפי גירסת הרא"ם ז"ל משמע הכי טפי. וכגירסת הרא"ם ז"ל כן הוא גם במדרש רבה (נשא פ"ו). ובפסיקתא זוטרתא (פרשת צו). וכך היא גירסת הר"ש משאנ"ץ ז"ל בפירושו לספרא שם עיי"ש. אלא דמ"מ מלשון התוספתא דסוף שקלים לא משמע כדברי הרא"ם ז"ל. אלא עובדה בידו דוקא בעינן עיי"ש. וגם במדרש רבה שם. אף ע"פ דאיתא התם כגירסת הרא"ם ז"ל. מ"מ ע"כ מוכרח משם דעבודה בידו דוקא בעינן. ממה שאמרו שם כהן הדיוט אינו נכנס לעזרה לעבודה אלא א"כ הביא עשירית האיפה משלו ועבודה בידו. אע"פ שלא הביא עשירית האיפה משלו ועבודה בידו ועבד עבודתו כשרה עיי"ש. מתבאר בהדיא מזה דעבודה בידו דקאמר דוקא הוא. וזהו אחד מתנאי קרבן זה. וכן מתבאר מדברי הר"ש משאנץ ז"ל שם. דאע"ג דגירסתו בספרא שם כגירסת הרא"ם ז"ל. מ"מ פירש שם דבעינן שיהא הוא בעצמו עובדה עיי"ש בדבריו. וגם להרא"ם ז"ל ראיתי ביראים שנדפס מחדש מכת"י דשם איתא כבגירסא שלפנינו בספרא ובתוספתא ובירושלמי וגם פי' שם כפשוטו ומשמעו שיעבוד הוא בעצמו עיי"ש (סי' תמ"ז). וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות כלי המקדש) עיי"ש. ובודאי לשון עובדה בידו לא משמע לפרש בענין אחר. וא"כ ודאי מתבאר מזה כדכתיבנא:

אלא דלפ"ז צ"ע בההיא דתניא (פרק התכלת נ"א ע"ב) כהן גדול שמת ולא מינו אחר תחתיו מנין שתהא מנחתו קריבה משל יורשין. ת"ל והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה וכו'. ר"ש אומר חק עולם משל עולם וכו'. ופרכינן ור"י האי חק עולם מאי עביד לי'. ומשני חוקה לעולם תהא עיי"ש. ופירש"י חוקה לעולם תהא שתהא מצוה זו נוהגת לדורות עיי"ש. והשתא לפי מה שביארנו קשה למה לי קרא שתהא מצות חביתין נוהגת לדורות. תיפוק ליה דבנא"ה ודאי פרשה זו נאמרה לדורות. שהרי מצות מנחת חינוך

לכהן גדול וכהן הדיוט שנכללה בפרשה זו דסגי לה בעשרון סולת. ודאי לא שייכא אלא לדורות. דאילו במילואים שבשעת הקמת המשכן לא הוה סגי להו בהכי. כדכתיב בפ' המילואים. וע"כ דהכא לדורות הוא דגלי קרא דלא צריך יותר מעשרון סולת. וכמו שנתבאר דהיינו מתורת מילואים דלדורות. וא"כ כל עיקר פרשה זו ע"כ לא נאמרה אלא לדורות וממילא גם מצות הקרבת חביתין שנכללה בה ע"כ לדורות היא. ולמה לי קרא דחק עולם לומר שתהא נוהגת לדורות. מיהו נראה דלק"מ דמלבד דבפי' רגמ"ה ז"ל ובתוס' שם (ד"ה חק זה) לא פירשו כפירש"י עיי"ש בדבריהם. ולפירושם ליכא מקום קושיא. בלא"ה נראה דאפי' לפי' רש"י ז"ל אפשר לומר דכיון דבפרשת מילואים דהקמת המשכן לא כתיבא עשירית האיפה כלל. הילכך אי לאו דגלי קרא דחק עולם שנוהגת לדורות היה מקום לומר דגם פרשה זו דזה קרבן אהרן ובניו וגו' אינה נוהגת לדורות ולא באה אלא להוסיף לקרבנות המילואים שבהקמת המשכן שיביאו גם עשירית האיפה סולת למנחה. ואע"ג דבלא"ה גמרינן מגזירה שוה דזה זה (פ"ק דיומא ה' ע"ב) להצריכן עשירית האיפה בהקמת המשכן עיי"ש. אפשר לומר דהך גז"ש אינה מופנה. ואי לאו הך קרא דחק עולם הוה מיתוקמא למילתא אחריתא. אלא דהשתא בתר דגלי קרא דחק עולם שנוהגת לדורות. גמרינן נמי מהך גז"ש דגם במילואים דהקמת המשכן בשעתי' הקריבו גם עשרון למנחה. דאי לאו גז"ש ה"א דדוקא במילואים דכהנים דלדורות הצריך הכתוב עשירית האיפה תחת הקרבנות שהקריבו במילואים הראשונים שבעת הקמת המשכן. אבל במילואים דהקמת המשכן דבלא"ה הצריכם הכתוב קרבנות האמורים שם בפרשה. לא הוו צריכי תו להקריב עשירית האיפה. וכדמשמע פשטי' דקראי דפרשת מילואים דמשכן דלא צריכי קרבנות יותר ממה שאמור בענין. לזה אתי גז"ש לאשמעינן דעשרון נמי צריכי. אלא דלדורות אשמעינן הכא דבעשרון לחוד סגי:

אמנם אכתי צ"ע בזה דאם איתא דעשרון דמנחת חינוך דלדורות נמי אינו אלא מתורת מילואים. אלא דלדורות לא הצריך הכתוב במילואים יותר מעשרון סולת. א"כ ראוי לומר דכי היכי דבמילואים הראשונים כל הכתוב בהם מעכב בהם. כדנפק"ל (פ"ק דיומא ה' ע"א) מדכתיב ועשית לאהרן ולבניו ככה. וככה משמע עיכובא. הכי נמי עשרון דמנחת חינוך דהו"ל מילואים דלדורות אית לן למימר דמעכבת. וכל שעבדו קודם שהקריבו מנחת חינוך עבודתם פסולה. כיון דלא גלי לן קרא בהדיא דגם בזה נשתנה דין מילואים דלדורות מדין מילואים הראשונים. והרי בירושלמי ובתוספתא שם ובמדרש רבה שם מבואר בהדיא דאחד כהן הדיוט ואחד כהן גדול שעבדו עד שלא הביאו עשירית האיפה שלהם עבודתם כשרה עיי"ש. איברא שאין הדבר מוכרע כ"כ. שהרי באמת בספרא שם

מבואר איפכא דעבודתם פסולה עיי"ש. וכן הוא גם בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. וגם בירושלמי (פרק בתרא דשקלים שם) הגיה הגר"א ז"ל שצ"ל פסולה עיי"ש. וכן הכריע הר"ב תקלין חדתין שם. והביא ראי' לזה מדברי הירושלמי (פ"ק דיומא ה"א) דאמרינן התם ריב"ח אמר עשירית האיפה ומכנסים מעכבין. וכן הכריח גם מסוגיא דתלמודא דידן (רפ"ק דיומא ה' ע"א) עיי"ש בדבריו. וגם ראיתי במדרש רבה (ויקרא פ"ח) דאמרינן התם ביום המשח אותו עשירית האיפה רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק אמר מלמד שעשירית האיפה מעכבת לכהונת אהרן ובניו עיי"ש. וראיתי להר"ש יפה ז"ל ביפ"ת שם שכתב דהיינו משום דכל כמה שלא הביאו מנחת חינוך לא נתחנכו ועבודתם פסולה. ואע"ג דתניא בת"כ אחד כהן גדול ואחד כהן הדיוט שעבדו עד שלא הביאו עשירית האיפה עבודתם כשרה. אפשר דלא פליגא עלה דהכא. דהתם לדורות. והכא במילואים דאהרן ובניו גופייהו עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי דאף ע"ג שיש מקום לומר כן בירושלמי דרפ"ק דיומא שם. ונדחה בזה ראייתו של הר"ב תקלין חדתין מהתם. מ"מ במדרש שם דקאי על קרא דביום המשח אותו עשירית האיפה דמיירי במנחת חינוך גופא דלדורות. ע"כ ודאי אין מקום כלל לומר כן. וע"כ מוכרח מזה דגם לדורות אם עבדו עד שלא הביאו עשירית האיפה לחינוכם עבודתם פסולה. וגם מה שהביא שם מדתניא בת"כ שעבודתם כשרה. דבריו אינם אלא תימא. דהא באמת גם שם איתא דעבודתם פסולה. וטפי הו"ל להביא ממדרש רבה גופא (פ' נשא) שהבאתי לעיל דאיתא התם דעבודתן כשרה. והכי איתא נמי בתוספתא ובירושלמי שהבאתי לעיל. אבל בת"כ שם איתא דפסולה וכן כתב בפסיקתא זוטרתא שהבאתי לעיל:

וכבר ראיתי להר"ב מל"מ (בהלכות כלי המקדש שם) שעמד על דברי הרמב"ם ז"ל שם שכתב שעבודתן כשרה מההיא דתניא בת"כ שם שעבודתן פסולה. וכתב שם להכריח דע"כ ט"ס הוא בברייתא דת"כ שם. ועיקר הגירסא דכשרה. דאי אמרת פסולה. א"כ היכא דאירע פסול בכהן גדול ביוה"כ. הכהן שמתמנה תחתיו ע"כ מביא עשירית האיפה. דאם לא כן עבודתו פסולה. והא ליתא. דא"כ מאי האי דקבעי תלמודא (פ"ק דיומא י"ב ע"א) אירע בו פסול אחר תמיד של שחר במאי מחנכין אותו. והלא היה צריך להקריב מנחת חינוך בשמונה בגדים. אלא ודאי דעבודתו כשרה בדיעבד. והילכך ביוה"כ אינו מקריבה כדין קרבן יחיד שאינו דוחה שבת עיי"ש בדבריו. אבל לדידי ראיה זו אינה מכרעת כלל. דהרי בלא"ה קשה במאי דמסיק התם דעבודתו מחנכתו. והרי עכ"פ ריבוי בגדים בעינן מיהת יום אחד או משיחה. ואפי' בדיעבד מעכב. כמבואר בפ"ק דיומא (ה' ע"א) וברמב"ם (פ"ד מהלכות כלי המקדש הי"ג) עיי"ש. ועכצ"ל דשאני כהן המתמנה

תחת כהן גדול ביוה"כ. וכמבואר להדיא בספרא (פ' אחרי פ"ח). דאמרינן התם וכפר אשר ימשח אותו מה ת"ל. לפי שכל הפרשה אמורה באהרן מנין לרבות כהן אחר וכו'. מנין לרבות כהן אחר המתמנה. ת"ל וכפר הכהן. ופירש הר"ש משאנץ ז"ל שם וז"ל כלומר מנין לומר שצריכין אנו להתקין כהן אחר שמא יארע בו פסול. וזו התקנה תהיה במקום משיחה או ריבוי בגדים שצריך לעשות בכהן גדול קודם יוה"כ. ולפי שא"א למשחו קודם יוה"כ שאין עושין שני כהנים גדולים כאחד. לכך צריך התקנה להיות במקום משיחה עכ"ל עיי"ש. וכן פירש הראב"ד ז"ל שם דרבינן מהך קרא דתקנתו היא במקום משיחה וריבוי בגדים עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ איכא למימר דהכי נמי הו"ל תקנתו במקום מנחת חינוך. משא"כ בעלמא ודאי אית לן למימר דכי היכי דמשיחה או ריבוי בגדים מעכבין אפילו בדיעבד. הכי נמי מנחת חינוך מעכבת בו. ואם עבד עד שלא הביאה עבודתו פסולה. וא"כ יותר נראה לומר דגם בירושלמי ובתוספתא שם צריך להגיה פסולה במקום כשרה. וכדאיתא בתורת כהנים שם. ומיהו מדברי המדרש רבה שם ע"כ ודאי מוכרח דכשרה. דשם (בפ' נשא) ודאי לא יתכן כלל להגיה פסולה במקום כשרה כמבואר. אלא שאפשר לומר דהך מילתא תניא בפלוגתא דאיפליגו בפ"ק דיומא שם בבבלי ובירושלמי אם כל הכתוב בפרשת מילואים מעכב בהן. או כל שאינו מעכב לדורות אינו מעכב בהן עיי"ש. דלמ"ד שכל הכתוב בפרשת מילואים מעכב בהן. נשמע מזה דגם עשירית האיפה דמנחת חינוך. דהו"ל מילואים דלדורות. נמי מעכבת. דכי היכי שהיתה מעכבת במילואים הראשונים שבמשכן. משום דע"י גזירה שוה דזה זה הו"ל דבר הכתוב בההיא פרשה. וכמש"כ ג"כ הר"ב תקלין חדתין שם עיי"ש. הכי נמי מעכבת לדורות. כיון דלא אשכחן גילוי בקרא דגם בזה נשתנה דין מילואים דלדורות מדין מילואים דמשכן וכמשכ"ל. אבל למ"ד התם דכל שאינו מעכב לדורות אינו מעכב בהן. איכא למימר דעשירית האיפה אינה מעכבת לא לדורות ולא במילואים דמשכן. ועפ"ז סרה המבוכה בענין זה. ועי' ג"כ מש"כ בזה הר"ב מרה"פ בירושלמי (רפ"ק דיומא) שם עיש"ה ואכמ"ל בזה יותר:

ועכ"פ מתבאר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל והבה"ג ז"ל מילואים דלדורות. דהיינו מנחת חינוך דכהנים גדולים והדיוטים. הו"ל ממש דומיא דמילואים הראשונים שבימי משה בכל דבר. חוץ ממאי דגלי קרא בהדיא דאישתני דין אלו מאלו. וא"כ גם במילואים דלדורות רמיא חיובא על הב"ד הגדול לחנכם בהקרבת מנחת חינוך זו כמו במילואים הראשונים. ומשום זה הוא שאמרו שעובדה בידו. כדי שיראו איך הוא מתנהג בעבודת מקדש. ויורוהו וילמדוהו כל מה שראוי לו לדעת. כמו במילואים הראשונים במשכן

ע"י משה רבינו עה"ש. וא"כ אע"ג דעיקר המילואים קרבן יחיד הם. וגם במילואים הראשונים מבואר בירושלמי (רפ"ק דיומא) דקרבן יחיד הם עיי"ש. ואע"ג דבספרא (פ' צו) איכא נמי ברייתא דקרי להו קרבן צבור. כבר רמי להו בירושלמי שם אהדדי. ומשני להו עיי"ש. ועי' ג"כ בסוטה (ל"ח ע"א) ובתוס' שם (ד"ה וכתיב). מ"מ החינוך גופי' הו"ל מצוה המסורה לב"ד הגדול שבלשכת הגזית. והכי נמי פרישת שבעה דכהן גדול שלפני יוה"כ. דהו"ל נמי דומיא דמילואים בהרבה דברים. מוסרין לו ב"ד שני תלמידי חכמים לחנכו כל שבעת הימים בעבודת יוה"כ. כמבואר רפ"ק דיומא (ד' ע"א) עיי"ש. והילכך שפיר מנאוה כאן במנין הפרשיות:

ועפ"ז ניחא לי שפיר מאי דהוה תמיהא לי טובא על הבה"ג ז"ל וסייעתו שהשמיטו מצות עשה דוקדשתו. שמנאה רבינו הגאון ז"ל לעיל (עשין קנ"ו) עיי"ש מה שביארנו בזה שם. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור כבד) מנאה עיי"ש. וגם הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו מנאוה. והדבר מתמיה מאוד מה ראה על ככה הבה"ג שהשמיטה. ונראה דהנה הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ל"ב) ביאר ענין עשה זו וז"ל שצונו לכבד זרע אהרן לפארם ולנשאם ושנשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה וכו' והוא אמרו יתעלה ויתברך שמו וקדשתו וגו' ובא הפירוש וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן כתב במנין המצות הקצר שלו עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג (עשין קע"א). ובסמ"ק (סי' נ"ו) עיי"ש. אבל ראיתי להרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (הלכות כלי המקדש פ"ד ה"א) שכתב וז"ל ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב. וצריך כל אדם מישראל לנהוג בהן כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה. לפתוח בתורה ראשון וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר להדיא מדבריו אלו דעיקר עשה זו לא מירי אלא לענין שחייבים להבדילם ולקדשם ולהכינם לקרבן. אלא דממילא נשמע מזה ג"כ שצריך לנהוג בהן כבוד ולהקדימן לכל דבר שבקדושה. וכן כתב בחינוך (מצוה רס"ט) וז"ל לקדש זרע אהרן. כלומר לקדשם ולהכניסם לקרבן. וזהו עיקר העשה. וכן להקדימם לכל דבר שבקדושה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב דעיקר העשה אינה אלא לקדשם ולהכניסם לקרבן. וזהו פשטי' דקרא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. אלא דמזה נשמע ג"כ שצריך להקדימם לכל דבר שבקדושה. וזהו כדברי הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול שם. ומבואר שחזר בו הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול ממש"כ בסה"מ שם דעיקר העשה אינה אלא לענין לנהוג בהם כבוד. וגם ברמזי המצות שבריש הלכות כלי מקדש (מצוה י') כתב וז"ל לקדש הכהן לעבודה עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתב אלא ענין זה בלבד משום דס"ל שם דעיקר העשה ופשטי'

דקרא לא קאי אלא על ענין זה בלבד. אבל לא נתבאר מה הוא ענין קידוש והכנה והבדלה זו. ודברי הרמב"ם ז"ל והחינוך סתומים בזה. והאחרונים ז"ל לא יצאו בזה ידי חובתם ולא ביארו בזה כלום. אבל נראה לי ברור דכוונתם בזה למצות חינוך הכהנים לעבודת מקדש כשבא בתחילה להתקרב לעבודה כמש"כ הרמב"ם ז"ל שם לקמן (פ"ה הלכה ט"ז) עיי"ש. וכמו שביארנו לעיל דלזה הוא שבאה מנחת חינוך שצריך להביא ולעובדה בידו. ולפ"ז הדבר ברור דזו היא ג"כ כוונת הבה"ג ז"ל במצות קידוש כהנים שמנה במנין הפרשיות שלו. וא"כ לא השמיט עשה זו דוקדשתו אלא מנאה במנין הפרשיות שלו כראוי כמו שביארנו:

אלא שראיתי להר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו שהשמיט עשה זו ממנין הפרשיות שלו אע"פ שהוא נמשך תמיד אחר הבה"ג ז"ל. אלא שתחת זה מנאה במנין העשין שלו עיי"ש. ונראה דהיינו משום דס"ל דכיון דמנחת חינוך זו אינה אלא מצות הכהן גופי'. לא עדיפא משאר כל העשין המוטלות על היחידים שאין מקומן אלא במנין העשין. אבל דעת הבה"ג ז"ל היא כמו שביארנו. וכמו שהיא ג"כ דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. ויפה עשו שמנאוה במנין הפרשיות. וכבר ראיתי להרש"ך ז"ל בנתיב מצותיך (דף נ"ב ע"ב. ולקמן דף נ"ח ע"ב) עיי"ש שנגע בקצה ענין זה. אלא שהלך סביבו. ולא ירד לעמקו כלל עיי"ש בדבריו. והדבר ברור כדכתיבנא. אלא דרבינו הגאון ז"ל בביאור ענין עשה דוקדשתו. לא ס"ל כדעת הבה"ג והרמב"ם ז"ל והחינוך. אלא כמו שביארנו במקומו (לעיל עשין קנ"ו) ובהשמטה לעשה זו עיי"ש היטב. וממילא מבואר דלפ"ז אין צורך למשכ"ל (עשין קכ"ד) לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל שלא מנה במנין העשין שלו עשה דמנחת חינוך עיי"ש. דלפי מה שנתבאר הרי באמת מנה הרמב"ם ז"ל עשה זו שהיא לדעתו עשה דוקדשתו. ועכ"פ מבואר דנכונים היטב דברי הבה"ג ז"ל שבאמת מנה גם הוא עשה דוקדשתו ולא השמיטה. וכן הר"י אלברגלוני ז"ל מנאה עכ"פ במנין העשין. אבל מ"מ עדיין יש לתמוה על הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל שלא מנו עשה זו כלל. וגם באזהרות אתה הנחלת לא מנאה עיי"ש. אלא שאכמ"ל בזה יותר:

מצוה נ

וטהרת בני לוי לבא חדר. הכוונה לפרשת קח את הלוים וגו' (פ' בהעלותך). ומש"כ **לבא חדר**. הוא ע"פ לשון הכתוב (שם) דכתיב ואחרי כן יבאו הלוים לעבוד את אהל מועד וגו'. ומנאה ג"כ באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור כבד) וזו היא כוונתו במש"כ שם **חרוץ בטהרתי לטהרם**. כלומר משפט חרוץ הוא מאתי לטהרם בטהרתי אשר צויתי. והוא מלשון הכתוב (מלכים א' ב') משפטך אתה חרצת. וגם ר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה

הנחלת מנה פרשה זו. וכתב שם **העברת תער על כל בשר הלוים**. והוא ע"פ מה שכתוב שם והעבירו תער על כל בשרם. אבל כל שאר מוני המצות כולם. ובכללם גם הבה"ג ז"ל לא מנאוה. וע"כ היינו משום דס"ל דמצוה זו לא היתה אלא להוראת שעה. ואינה מצוה הנוהגת לדורות. והילכך אין למנותה. ואמנם דברי הבה"ג ז"ל וסייעתו בזה צ"ע אצלי טובא לפמש"כ הרמב"ן ז"ל (שורש שלשי) בדעתו שלכך מנו במנין הפרשיות שלהם פרשת אבנים גדולות. ופרשת ברכות וקללות שבהר גריזים והר עיבל. אע"פ שלא נאמרו אלא להוראת שעה ולא למצוה לדורות. ומטעם זה השיג עליהם הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. ועל זה השיב הרמב"ן ז"ל שם שאע"פ שלא נאמרו מצות אלו אלא לאותה השעה בלבד. מ"מ כיון שענינם קיים לנו לדורות עולם. כמו אבנים גדולות שהמצוה היתה לכתוב עליהן את כל התורה באר היטב בשבעים לשון להיותם לנו זכר לדורות. וכן ברכות וקללות שהן קבלה שקבלו עליהם אבותינו ועל זרעם כל התורה כולה לדורות עולם בכלל ובפרט באלה ובשבועה. הילכך אע"פ שלא נעשה זאת אלא לאותה שעה פעם אחת. הו"ל כמצוה הנוהגת לדורות עולם לענין למנותן במנין המצות. עיי"ש בדבריו. והשתא א"כ גם טהרת הלוים אע"פ שלא נעשתה אלא באותה שעה בלבד. ולא נצטוו על עשייתה לדורות. מ"מ כיון דעכ"פ ענינה קיים לנו לדורות עולם. שהרי בכך נתקדשו הלוים לדורות עולם לעבוד עבודתם באהל מועד ולכל תורת הלוים. ודאי אית לן למימר לפ"ז דהו"ל בכלל מצות הנוהגות לדורות הנמנות במנין המצות. וטעמו של רבינו הגאון ז"ל שמנה כאן מצוה זו במנין הפרשיות כבר ביארנו לעיל (לאוין רי"ד) לנכון עיי"ש היטב. אבל דברי הבה"ג ז"ל וסייעתו שלא מנאוה צ"ע טובא אצלי לפי הבנת הרמב"ן ז"ל בדעתם בזה. שנראין דבריהם כסותרין זה את זה:

ובלא"ה תמיהני בעיקר דברי הרמב"ן ז"ל אלו שלא השיב אלא חצי תשובה. שבכל דבריו בשורש זה לא השיב אלא על מה שהשיג הרמב"ם ז"ל שם על הבה"ג ז"ל בכמה מצות שמנה במנין המצות שלו אשר לדעת הרמב"ם שם אינן נוהגות לדורות. ועל זה הוא שטרח הרמב"ן ז"ל לצדד מכמה צדדים להראות שאין דברי הרמב"ם ז"ל בזה מוכרחים. והבה"ג ז"ל ודאי ס"ל שכל אלו חשובות מצות הנוהגות לדורות. מטעם שביאר הרמב"ן ז"ל שם בכל אחת ממצות אלו. אבל תמיהני מאוד מדוע לא שם הרמב"ן ז"ל את לבו לאותן המצות שלפי דברי הרמב"ם ז"ל שם היה לו להבה"ג ז"ל למנותן. לפי שיטתו בשאר מצות כאלו שמנאן במנין המצות שלו. וכיון שלא מנה את אלו לא היה לו למנות גם את אלו. ודברי הרמב"ם ז"ל שם בהשגתו הם על דרך ממנ"פ. כמבואר בדבריו להדיא. שכתב שם וז"ל ואני נפלא מזה שמנה אלו הלאוין למה לא מנה במן איש אל יותר ממנו

וכו'. וכן ימנה ג"כ בכלל מצות עשה אמרו עשה לך שרף וגו'. ואמרו קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר מן. כמו שמנה תרומת המכס וחנוכת המזבח וכו'. ואחר שהוא נמנע למנותם כולם. יתחייב בהכרח שלא תמנה גם אחת מהן וכו' עכ"ל עיי"ש. ועפ"ז אין מקום כלל לדברי רבינו הרמב"ן ז"ל במה שהשיב על מה שהשיג הרמב"ם על הבה"ג שמנה פרשת אבנים גדולות. ופרשת ברכות וקללות שבהר גריזים והר עיבל. וכתב דהיינו משום שענינם קיים לנו לדורות אע"פ שאינן נעשות אלא פעם אחת וכמשכ"ל. דהרי מצוה דצנצנת המן נמי ענינה קיים לנו לדורות כמפורש בהדיא בקרא דכתיב (פ' בשלח) ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' מלא העומר ממנו לדורותיכם למשמרת למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר וגו'. הרי ביאר הכתוב בפירוש דעיקר המצוה היא משום כל הדורות הבאים. למען יראו את הלחם וגו'. ואפילו הכי לא מנאוה הבה"ג ז"ל וסייעתו. ועכצ"ל דס"ל דכיון דלא נעשית אלא פעם אחת באותה שעה הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. ואין למנותה במנין המצות. וא"כ גם פרשת אבנים גדולות ופרשת ברכות וקללות לא הו"ל למנות מהאי טעמא. ואין מקום לדברי הרמב"ן ז"ל בזה. והנה השגה זו על הבה"ג ז"ל כבר השיב עליו הראב"ע ז"ל (ביסוד מורא שער שני). אלא דמלבד פרשת ברכות וקללות ופרשת אבנים גדולות. ופרשת מילואים וגם צנצנת המן ועוד רבות כיו"ב. השיג עוד גם ממצות מטה אהרן שלא מנה הבה"ג עיי"ש. וגם בזה אין מקום כלל לדברי הרמב"ן ז"ל דהא גם מצוה זו ענינה קיים לנו לדורות. ועיקר המצוה לא נאמרה אלא משום דורות הבאים. כדכתיב (פ' קרח) ויאמר ה' אל משה השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי וגו'. ולהרמב"ן ז"ל ודאי היה לו להבה"ג ז"ל למנותה. ואע"פ שאח"כ נגנזו צנצנת המן וגם מטה אהרן. ואין מצותן נוהגות עכשיו. מ"מ לא משום זה הו"ל בכלל מצות שאינן נוהגות לדורות. וכמו שכבר ביאר הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין קפ"ז) באורך עיי"ש בדבריו. וזה מוסכם לכל מוני המצות כולם באין חולק. שהרי כולם מנו לאו דלא יסורו ממנו האמור בבדי הארון. אע"ג שגם הארון כבר נגנז ולא היה בבית שני. ועמו נגנזו צנצנת המן ומטה אהרן. כדתניא בפ"ה דיומא (נ"ב ע"ב) ובירושלמי (ריש פ"ו דשקלים) ובשאר דוכתי. ועוד כמה מצות כיו"ב. ועוד דגם האבנים הגדולות כבר נעלמו ונגנזו. ורק משום שענינם קיים לנו לדורות מנאה הבה"ג לפי דברי הרמב"ן ז"ל. ומאי שנא מצנצנת המן ומטה אהרן שלא מנאן הבה"ג ז"ל וסייעתו. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל נפלאים מאוד בזה אצלי כעת. ועי' מש"כ בזה לקמן (פ' נ"ב):

ועכ"פ דברי הבה"ג ז"ל בזה ודאי תמוהים וכדכתיבנא. וביותר יש לתמוה בזה על הר"ש הגדול ז"ל (באזהרותיו אתה הנחלת) שאף ע"פ שמנה מצוה זו כמשכ"ל. מ"מ מדלא כתב אלא העברת תער על כל בשר הלוים. משמע דס"ל דאף דכל טהרת הלוים האמורה בפרשה זו אינה נוהגת לדורות. ואין למנותה במנין המצות. מ"מ העברת תער מיהת הו"ל מצוה הנוהגת לדורות ונמנית במנין המצות. וזה תמוה מאוד לכאורה מה ראה על ככה. ומהיכא נפק"ל לחלק בזה. ולפי הנראה מקורו מדתנן (פרק בתרא דנגעים מ"ד) שלשה מגלחין ותגלחתן מצוה. הנזיר והמצורע והלוים. וכולן שגלחו שלא בתער או ששיירו שתי שערות לא עשו כלום עיי"ש. ומשמע דתגלחת הלוים נמי נוהגת לדורות דומיא דתגלחת נזיר ודמצורע. כיון דכייל להו כולהו כחדא. ועל כולן יחד קתני דתגלחתן מצוה. וכיון דתגלחת נזיר והמצורע ודאי מצוה נוהגת לדורות נינהו משמע דהכי נמי תגלחת הלוים נוהגת לדורות. וכיו"ב הוכיח רגמ"ה ז"ל בתשובה (הובאה בתשו' מהר"ם מר"ב הארוכות סי' ה') ובהגהות מיימוני (פי"א מהלכות שופר) בשם ריצב"א ז"ל עיי"ש ובמרדכי (פ"ק דר"ה). הן אמת דבפיה"מ להרמב"ם ז"ל שם כתב בפשיטות דתגלחת הלוים לא היתה נוהגת אלא במדבר בלבד ואינה נוהגת לדורות עיי"ש. אבל ודאי פשטא דמתניתין שם לא משמע הכי. ולכן ס"ל להר"ש הגדול ז"ל להוכיח מזה דעכ"פ העברת תער דלוים נוהגת לדורות בכל הלוים כשהם באים מתחילה לעבוד עבודת מקדש. והכי נמי משמע מדתניא בתוספתא (סופ"א דנזיר) המורט ב"ש אומרים צריך להעביר תער על כל בשרו. וב"ה אומרים אין צריך. כן במצורע וכן בלוים עיי"ש. משמע ודאי שנוהגת לדורות. מדאיפלגו בה ב"ש וב"ה אם צריך או אין צריך. דמשמע דומיא דמצורע במכאן ולהבא מיירי:

אלא דלפ"ז אכתי צ"ע מנ"ל דהעברת תער לחוד הוא דנוהגת לדורות. ודילמא כל האמור בפרשה זו נוהג לדורות. ולא נקט העברת תער אלא משום דבעי לאשמעינן חידוש דין בזה דלא שייך אלא בהעברת תער. אבל אין הכי נמי דגם כל האמור בפרשה נוהג לדורות דמהיכא תיתי לחלק. ואפילו את"ל דמשמע ליה הכי משום דלא מישתמיט תנא מלהזכיר בטהרת לוים אלא העברת תער על בשרם בלבד. אכתי יש לתמוה מסוגיא דנזיר (פרק שלשה מינים מ' ע"א) דמייתי התם הך מתניתין דנגעים. וקאמר התם עלה. קתני וכולן שגילחו שלא בתער וכו'. בשלמא גבי נזיר כתיב תער לא יעבור על ראשו. וגבי לוים כתיב והעבירו תער על כל בשרם. אלא מצורע מנ"ל בתער. וכ"ת תיתי מלוים. איכא למיפרך מה ללוים שכן טעונין תנופה בגופו. תימר במצורע דלא. ופירש"י וז"ל מה ללוים שכן טעונין תנופה בגופן כדכתיב והניף אהרן אותם תנופה. והואיל וטעונין

תנופה מחמרינן בהו כולי האי דלא הוי תגלחתן אלא בתער. תאמר במצורע הקל שאין טעון תנופה בגופו וכו'. דין הוא להקל עליו שיהא תגלחתו בכל דבר עכ"ל עיי"ש. וכ"כ התוס' שם. והשתא אם איתא דלדורות אף ע"ג דכל האמור בההוא פרשה אינו נוהג לדורות. מ"מ העברת תער נוהגת אף לדורות. קשה מאי פירכא היא. והא אכתי שפיר איכא למילף מיהת מהעברת תער דלוים לדורות שאין טעונין תנופה ומ"מ טעונין תער. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה חדא מתרתי או דגם העברת תער אינה נוהגת לדורות. או דגם כל האמור בההיא פרשה נוהג לדורות. מיהו אפשר לדחות ולומר דאכתי איכא למיפרך מה ללוים שמתחילת דינם מיהת היו צריכין תנופה בגופן. והילכך גם לדורות אף ע"ג דהשתא לא צריכי תנופה בגופן. עכ"פ מיהת תגלחתן חמירא טפי שאינה אלא בתער. תאמר במצורע שמעולם לא הוצרך תנופה בגופו. איכא למימר דלא חמירא תגלחתו להצריכה תער. אלא דאכתי קשה במאי דפריך התם למאי דהוה בעי למילף במה הצד מלוים ונזיר. מה להצד השוה שכן אין קרבנם בדלות תאמר במצורע שקרבנו בדלות עיי"ש. והשתא ודאי קשה ליליף במה הצד מנזיר ולוים לדורות שטעונין תער. וקרבן בלוים ליכא כלל. דשוב לא שייך למיפרך מידי. כיון דהשתא מיהת אין הלוים בני קרבן כלל. והמצורע עכ"פ גם השתא מיהת מייתי קרבן עולה ויורד. וחמיר מלוים לדורות. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאין חילוק בין העברת תער לשאר כל האמור בההיא פרשה של טהרת לוים. ואם העברת תער על גופם נוהגת לדורות. גם כל האמור בפרשה נוהג לדורות. ולכן דברי הר"ש הגדול ז"ל צ"ע אצלי כעת. וראיתי בה"ג כת"י רומי (ריש הלכות לולב) שכתב דתנופת הלוים וחזה ושוק והעומר טעונין ברכה עיי"ש. ומבואר דע"כ ס"ל דתנופת הלוים נמי נוהגת לדורות. דאל"כ אינו מובן היכי שייכא ברכה בתנופת הלוים. הרי ידוע דכל ברכות המצות תקנת חכמים בעלמא היא. ובימי משה אכתי לא איתקן. ובדורות שאח"כ שוב ליכא תנופה בלוים. אם איתא דטהרת הלוים אינה נוהגת לדורות. ועכצ"ל דס"ל דפרשת טהרת לוים נוהגת גם לדורות. ומ"מ לדעת רבינו הגאון ז"ל נראה עיקר כמו שביארנו לעיל במנין הלאוין שם עיי"ש:

מצוה נא

חדר המשכן וכו'. היא פרשת ועשו לי מקדש וגו' (פ' תרומה). ומנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי) עיי"ש. וגם הבה"ג ז"ל וכל סייעתו מנאוה במנין הפרשיות שלהם. אלא שהבה"ג הכניס בכלל פרשה זו גם כל כלי המשכן. ובנוסחת הבה"ג שלפנינו נכללו בה גם שמן המאור וגם בגדי הקודש וקידוש כהנים וחינוך מזבח עיי"ש. אבל בנוסחת בה"ג כת"י רומי נמנה שמן המאור בפרשה בפ"ע. ובגדי הקודש

פרשה בפ"ע. וקידוש כהנים עם חינוך מזבח פרשה בפ"ע. ורק המשכן וכל כליו כללן בפרשה אחת עיי"ש. וזה כדעת הרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין כ') ובחבורו הגדול (פ"א מהלכות בית הבחירה) עיי"ש. אבל הרמב"ן ז"ל בסה"מ (עשין ל"ג) חלק עליו בזה. וכתב דלא יתכן לומר שהכלים הם חלק מן הבית. דבודאי אין כלי המקדש מחלקי המקדש. אלא שתי מצות חלוקות הן ואין מעכבין זה את זה. ומקריבין בבית אף ע"פ שאין בו כלים אלו. ומ"מ הסכים שלא למנות עשיית השולחן ולא המזבח ולא המנורה מצות בפ"ע. משום שאינם אלא תשמישי קדושה. דהשולחן אינו אלא הכשר מצות לחם הפנים והמזבח הכשר העבודה. והמנורה הכשר ההדלקה. ואינם אלא חלקי מצות אלו. ואין למנותן מצות בפ"ע. אבל עשיית הארון והכפורת הו"ל מצוה מצד עצמן. ובודאי יש למנותן מצוה בפ"ע. ולענין בגדי כהונה כתב שם שלא ראה להבה"ג שימנה מצוה זו. אלא מנה במנין העונשין שבמיתה בידי שמים המחוסר בגדים. וכתב בטעמו משום דכיון שאין בלבישת בגדים שלא בשעת עבודה שום מצוה. ואינם אלא הכשר העבודה. שאם עבד עבודה בפחות או ביותר תפסל עבודתו. אינם אלא חלק ממצות עבודה. ואינם נמנין מצוה בפ"ע. וגם אם איתא דנמנין מצוה בפ"ע ראוי למנותן בשלש מצות חלוקות בפ"ע. בגדי כהן הדיוט בפ"ע ובגדי כהן גדול בפ"ע ובגדי לבן בפ"ע. אלא ודאי כולן אינם אלא חלקי מצות העבודה. ומ"מ במסקנתו מסיק שם דהעיקר כדעת הרמב"ם ז"ל שיש למנות בגדי כהונה מצוה בפ"ע עיי"ש בדבריו. ומש"כ שלא ראה להבה"ג שימנה מצות בגדי כהונה. צ"ע לכאורה שהרי במנין המצות של הבה"ג ז"ל נמנו בגדי שרד עיי"ש. ואף ע"ג דרש"י והראב"ע ז"ל פירשו (פ' תשא) דבגדי השרד אינם בגדי כהונה. אלא נעשו לכסות בשעת המסעות את הארון והשולחן והמנורה והמזבחות עיי"ש. מ"מ הרי הרמב"ן ז"ל מסיק שם דבגדי שרד הם בגדי כהונה עצמן. והביא ראי' מדברי רבותינו ביומא עיי"ש. וכונתו למה שאמרו בפ"ז דיומא (ע"ב ע"א) אמר רבי חמא בר חנינא מאי דכתיב את בגדי השרד לשרת בקודש אלמלא בגדי כהונה לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט. רשב"נ אמר דבי ר"ש תנא בגדים שגורדין אותן וכו' ומשרדין מהן כלום. מאי היא. ריש לקיש אמר אלו מעשה מחט. מיתיבי בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג וכו'. אמר אביי לא נצרכה אלא לבית יד שלהם. כדתניא בית יד של בגדי כהונה נארגת בפ"ע וכו' עיי"ש. הרי דלכ"ע אין בגדי שרד אלא בגדי כהונה עצמן. והיא ראי' מבוארת. וא"כ הרי לדברי הרמב"ן ז"ל גופי' כבר מנה הבה"ג בגדי כהונה. וכ"ש לפי מש"כ בנוסחת הבה"ג כת"י רומי בגדי קודש עיי"ש. דלשון זה ודאי משמע בגדי כהונה שנאמר בהם לשון זה בקרא. וזו תמיהא לכאורה על הרמב"ן ז"ל.

והיה נראה קצת לומר בזה דכיון שהבה"ג ז"ל בנוסחא שלפנינו כולל בגדי השרד בכלל פרשת המשכן וכל כליו. ואפשר שנוסחא זו היתה גם לפני הרמב"ן ז"ל. ומשמע דס"ל להבה"ג כדעת רש"י והראב"ע ז"ל דבגדי שרד אינם בגדי כהונה אלא נעשו לתשמישי כלי המשכן בשעת המסעות. וזו היא ג"כ דעת הר"ש פרחון ז"ל במחברת הערוך (ערך שרד) עיי"ש. וגם בפסיקתא זוטרתא (פ' תשא) אע"פ שהביא אח"כ גם ההיא דיומא שם. מ"מ בתחילה פירש ג"כ כפירש"י וסייעתו ז"ל. אלא שאח"כ כתב דבר אחר השרד שבזכותם היתה פליטה ושריד לישראל וכו' עיי"ש. והיינו ההיא דיומא שם. ומשמע מדבריו דס"ל דהעיקר כפירוש הראשון. וזו היא ג"כ דעת הרשב"ם ז"ל שם עיי"ש. ובאמת הדבר תמוה ביותר על הפסיקתא זוטרתא שאע"פ שהביא ההיא דיומא שם. מ"מ כתב מה שכתב בפירושו הראשון. דמשמע דס"ל שכן עיקר. ואין לומר דס"ל דההיא דהתם לא נאמרה אלא דרך דרשא בעלמא ואין למדין מן האגדה. דזה ליתא. דאע"ג דודאי בההיא דרשא דר"ח ב"ח היה אפשר לומר כן. מ"מ הרי ההיא דרשב"נ ותנא דבי ר"ש ואביי קאמרי הכי לענין דינא. ובודאי משמע דלקושטא דמילתא הכי ס"ל. וכבר ראיתי לרבותינו בעלי התוס' עה"ת (דעת זקנים פ' תשא) שהביאו פירש"י וכתבו על זה וז"ל ואין נראה דבכל התלמוד קרי להו בגדי כהונה עכ"ל עיי"ש. ואף דדבריהם תמוהים במש"כ דבכל התלמוד קרי להו בגדי כהונה. דמלבד דלשונם אינו מדוקדק. ולפי הנראה כוונתם לומר דבכל התלמוד קרי לבגדי כהונה בגדי שרד. ואפשר דט"ס הוא. וצ"ל דבכל התלמוד קרי הכי לבגדי כהונה. בלא"ה תמוה דמאי בכל התלמוד שכתבו. שהרי לא אשכחן הכי. אלא בההיא סוגיא דיומא שם בלבד. ואולי אפשר לומר בכוונתם ע"פ מה שתרגם אונקלוס על בגדי השרד לבושי שמושא. וכן תרגם יונתן. והנה אשכחן בכמה דוכתי דקרי לבגדי כהונה כלי שרת כמו בההיא דתנן (רפי"ב דמנחות ק' ע"ב) כלי שרת משנטמאו אין להן פדיון וכו'. ובודאי בגדי כהונה נמי בכלל זה עיי"ש היטב. וכן ההיא דתנן (פ"ה דמעילה י"ט ע"ב) אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בהמה וכלי שרת בלבד. דודאי בגדי כהונה נמי בכלל. דהו"ל נמי קדושת הגוף עיי"ש. ואף ע"ג דכלי קתני. בגדים נמי מיקרי כלים בכמה דוכתי. כמו בשבת (פ"א מ"ג). ובבגדי כהונה בחגיגה (י"ז ע"א) עיי"ש ובמש"כ בתוס' שם (ד"ה אין כהן). ובתמיד (פ"ה מ"ג) וביומא (פ"ז מ"ה). ולעיל שם (כ"ג ע"ב) עיי"ש. וכן מה שאמרו בתוספתא (סופ"ט דמנחות) כלי שרת עד שלא נשתמש בהם רשאי הדיוט להשתמש וכו'. ודאי בגדי כהונה נמי בכלל זה. וכן מבואר בהדיא בירושלמי (פ"ג דיומא ה"ו) עיי"ש. וכן מאי דקתני בתוספתא שם בסיפא כלים שנעשו מתחילה להדיוט אין עושין אותן כלי שרת עיי"ש. בגדי כהונה נמי בכלל זה. כמבואר בירושלמי

שם ובשאר דוכתי וכן מתבאר ג"כ להדיא בירושלמי (פ"ד דשקלים סוף ה"ב) דבגדי כהונה נמי בכלל כלי שרת הן עיי"ש. וכן מוכח מכמה דוכתי ואין להאריך בזה יותר. וידוע דלשרת מתרגמינן לשמשא. וא"כ כלי שרת היינו מני שמושא. וכן הוא בהדיא על קרא דולקחו את כל כלי השרת (במדבר ד' י"ב). תרגם אונקלוס ויסבון ית כל מני שמושא. וא"כ כיון דבגדי השרד תרגמו המתרגמים לבושי שמושא וגם בקרא (בפרשת ויקהל ובפרשת פקודי) כתיב בהו לשרת בקודש. נמצא דמה שנקראו בכל דוכתי בגדי כהונה כלי שרת. הוא כמו בגדי שרד ממש. וזהו שכתבו התוס' דבכל התלמוד קרי להו לבגדי כהונה בגדי שרד. כן נראה לומר בכוונת דבריהם התמוהים הרבה לפום ריהטא:

ועכ"פ מההיא סוגיא דיומא שם ודאי דברי רש"י ז"ל וסייעתו תמוהים טובא לכאורה. וביותר דברי הפסיקתא זוטרתא שם כמשכ"ל. וכן תמוהים בזה דברי רבינו בחיי ז"ל שפירש ג"כ כפירש"י ז"ל. ותירץ שם תמיהת הרמב"ן ז"ל שם שתמה למה לא צוה תחילה לעשות בגדי השרד כאשר צוה במלאכת המשכן ובבגדי אהרן ובניו. אם איתא דפי' בגדי השרד הוא כפירש"י עיי"ש מה שתירץ רבינו בחיי שם. ומסיק לעיקר כדפי' רש"י ז"ל. והוא תמוה מאוד לכאורה. דמאחר שראה דברי הרמב"ן ז"ל שהביא סוגיא דיומא שם דמבואר שם בהדיא שלא כפירש"י. היכי שבק סוגיא דתלמודא ונקט כפירש"י. וביותר נפלא מה שכתב שם עוד וז"ל. וכתבו רז"ל בגדי השרד היו עשוים כמין קלעים דמתרגמינן שרדין וע"כ נקראו בגדי שרד עכ"ל עיי"ש. וא"כ לפי דבריו ז"ל מבואר בהדיא כן בדברי רז"ל כפירש"י. והוא מתמיה ומפליא מאוד. דמלבד דדברי רז"ל אלו לא נמצאו בשום דוכתא. ורש"י ז"ל הוא שכתב כן לפי שיטתו. וכבר דחה הרמב"ן ז"ל שם דבריו אלו. וכתב שאיננו הגון שיהיה הבגד המכסה עשוי נקבים נקבים עיי"ש. בלא"ה הרי אדרבה מדברי רז"ל בסוגיא דיומא שם מתבאר בהדיא איפכא מפירש"י. וגם דברי הרמב"ן ז"ל גופי' תמוהים טובא לכאורה שכתב שם לפי שיטתו לפרש בגדי השרד בגדי היחוד. כלומר בגדים שנתיחד בלבישתם אחד העם הגדול מאחיו. כמו ובשרידים אשר ה' קורא וכו'. וירמוז לבגדי אהרן. ויקראם כן שלא ילבשם רק יחיד בדורו וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ לפי דעתו ז"ל אין בכלל בגדי השרד אלא בגדי כהן גדול בלבד. וזה נגד סוגיא דיומא שהביא הוא ז"ל גופי' שם. דמשם מתבאר דגם כל בגדי כהונה בכלל בגדי השרד עיי"ש. ושוב מצאתי שכבר העיר בזה הר"ב מל"מ (פ"י מהלכות כלי מקדש) עיי"ש. מיהו לזה אפשר לומר שאין כוונת הרמב"ן ז"ל אלא לומר דנקראו בגדי השרד על שם בגדי כהן גדול שבהם. שבבגדים אלו נכללו בגדי יחוד שנתייחד בהם המיוחד שבעם. אבל ודאי כל בגדי כהונה נקראו בשם זה. אפילו בגדי כהן הדיוט. ובפרט למ"ד (פ"ק דיומא י"ב ע"ב)

דבגדי כהן גדול ביוה"כ כשרים לכהן הדיוט עיי"ש. דלפ"ז ודאי שייך לקרותם על שם כך בגדי השרד. שהרי הבגדים אלו עצמן ראוים לכהן גדול מצד מלאכתן. והכי משמע ודאי מדקדוק לשון הרמב"ן ז"ל שם בריש דבריו עיי"ש היטב. ומ"מ דברי שאר ראשונים ז"ל צ"ע טובא. ומיהו לדברי רש"י ז"ל כבר כתב הר"ב תוס' יו"ט בחולין (פרק ראשית הגז מ"א) דדבריו סותרין זא"ז. דבחולין (קל"ז ע"א) מבואר דס"ל כפי' הרמב"ן ז"ל ע"פ סוגיא דיומא שם דבגדי שרד היינו בגדי כהונה עיי"ש. ובתוס' יו"ט שם כתב על זה דרש"י שם לא דק אגב ריהטא לפרש כראוי כדפירש בפרשת תשא ופקודי עיי"ש בדבריו. אבל יותר נכון כמש"כ הר"ב מל"מ שם דרש"י בפי' התורה מפרש רק ע"פ פשוטו של מקרא. וכמו שהשריש הרא"ם ז"ל בכמה מקומות. אבל בפי' התלמוד נטה אחר דברי רז"ל ביומא שם דבגדי שרד הם בגדי כהונה עיי"ש שכתב כן בשם התוס' יו"ט. (ובלתי ספק ט"ס הוא. ויש שם השמטת איזה תיבות בדבריו בדפוס. כי בתוס' יו"ט כתב כמו שהבאתי. ודברים הללו הם מהר"ב משל"מ גופי' לתרץ קושית התוס' יו"ט שם). ועכ"פ לפ"ז נמצא דלקושטא דמילתא לדינא ס"ל לרש"י ז"ל ג"כ כדעת הרמב"ן ז"ל דבגדי שרד הן בגדי כהונה. וזו היא ג"כ דעת רבינו חננאל ז"ל בפי' ליומא שם והערוך ערך שרד עיי"ש. וא"כ לרש"י ז"ל ליכא קושיא מסוגיא דיומא שם. אבל לשאר ראשונים ז"ל. דמשמע ודאי מדבריהם דס"ל הכי לעיקר. קשה טובא מסוגיא דיומא שם. וגם מדברי רש"י ז"ל (בפרשת תשא ופרשת פקודי) משמע ודאי דהכי ס"ל לקושטא דמילתא לדינא כמבואר להמעיין בדבריו. ומדברי רש"י בחולין שם לפמש"כ בת"ח על דברי התוס' יו"ט שם להגיה בדברי רש"י במקום בגדי שרד בגדי שרת עיי"ש. א"כ אין שום ראיה משם. ואף שאין הגהתו מתקבלת. דלא אשכחן בפירש"י שיכתוב לשון בגדי שרת על בגדי כהונה. אע"פ שמצינו לשון זה במתניתין סוף זבחים עיי"ש. וא"כ אין לשון זה אלא כהעתקת לשון התרגום שתרגם על בגדי השרד לבושי שמושא. שהוא בלשון עברי בגדי שרת. וא"כ גם לפ"ז אין כוונת רש"י שם אלא על בגדי השרד. וקושית התוס' יו"ט במקומה עומדת. אלא דודאי גם דברי התוס' יו"ט אינם מתקבלים כלל לומר דרש"י ז"ל לא דק אגב ריהטא. ויותר ראוי לומר דבאמת דברי רש"י אלו סותרים זה את זה. וההיא דחולין שם הוא קבלה מרבותיו. ובפירושו לתורה הוא מדעת עצמו כדמשמע מלשונו שם. וכיו"ב אשכחן בכמה דוכתי בפירש"י כידוע. או שחזר בו וחד מינייהו דאחרנייתא:

ועכ"פ דברי הסוברים כפירש"י ז"ל תמוהים מסוגיא דיומא שם. וראיתי להגר"א ז"ל (בא"א פ' תשא) שכתב וז"ל ואת בגדי השרד. ודאי הוא כפירש"י ז"ל והמפרשים. ומה שדרשו רז"ל בגמרא על בגדי כהונה. לשון בגדי דרשו. דלא שייך בגדי כ"א בלבושי אדם.

וזהו שאמרו מאי בגדי כו'. לרמז על בגדי כהונה כדרך מדרשם וכו' עכ"ל עיי"ש. והנראה מדבריו ז"ל דס"ל דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ולפום פשטי' דקרא ודאי בגדי שרד אינם בגדי כהונה. אלא דבדרך רמז בעלמא מדכתיב לשון בגדי דרשוהו על בגדי כהונה. ואין זו אלא אסמכתא בעלמא. אלא שדבריו ז"ל מתמיהים בעיני מה שהביא ראיה לזה ממה שאמרו מאי בגדי וכו'. דבאמת לא אשכחן שם לשון זה כלל. אלא הכי אמרינן התם אמר רמי ב"ח מאי דכתיב את בגדי השרד לשרת בקדש אלמלא בגדי כהונה וכו' עיי"ש. ומהך לישנא ליכא למשמע מידי דמלשון בגדי דריש לה. אדרבה מלישנא דרב"ח משמע דפסיקא ליה דאין בגדי שרד אלא בגדי כהונה. ולא אתי אלא למידרש אמאי קרי להו קרא שרד. ודריש ליה מלשון שריד ופליט. דאם לא כן הו"ל להקדים תחילה ולומר ואין בגדי אלא בגדי כהונה. וכדרכם ז"ל בכל כיו"ב. כיון דלקושטא דמילתא קים לן דבגדי שרד אינם בגדי כהונה. אלא רמז בעלמא הוא מלשון בגדי. והיכי קאמר בפשיטות אלמלא בגדי כהונה. כיון דלא מיירי הך קרא בבגדי כהונה. גם יש לתמוה לפ"ז מדאמרי' התם לקמן רשב"נ אמר דבי ר"ש תנא בגדים שגורדין אותן כברייתן מכליהן ומשרדין מהן כלום. מאי היא. ר"ל אמר אלו מעשה מחט. מיתיבי בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג שנאמר מעשה אורג. אמר אביי לא נצרכה אלא לבית יד שלהם. כדתניא בית יד של בגדי כהונה נארגת בפ"ע ונדבקת עם הבגד ומגעת עד פיסת היד עיי"ש. ואם איתא דודאי עיקר קרא לא מיירי אלא בכיסויי כלי שרת והשולחן והארון וכיו"ב. אלא מדשני קרא וכתב לשון בגדי דרשו מזה רמז גם לבגדי כהונה. ואין זה אלא רמז בעלמא. א"כ דילמא ההיא ברייתא דבי ר"ש. וגם ריש לקיש דאמר מעשה מחט על עיקר קרא הוא דקיימי. על לבושי שרד. דהיינו על כיסויי הארון והשולחן וכיו"ב. ולא מיירו מבגדי כהונה כלל. שהרי לא הזכירו בדבריהם בגדי כהונה כלל. וא"כ אין מקום כלל להך תיובתא דקא מותיב עלי' מברייתא דבגדי כהונה. דאיכא למימר דודאי בגדי כהונה דכתיב בהו מעשה אורג אין עושין בהן שום מעשה מחט כלל. משא"כ בגדי שרד דלא כתיב בהו מעשה אורג ודאי אין מעשה מחט פוסלת בהן. ועוד דעכצ"ל דאפילו את"ל דלפום פשטי' דקרא היה ראוי לומר דאין בגדי שרד אלא כיסויי כלי המשכן. אלא משום דכתיב לשון בגדי דרשו מזה רמז לבגדי כהונה. מ"מ ע"כ לאו אסמכתא בעלמא אלא דרשא גמורה מדאורייתא היא. דאל"כ היכי יליף מזה מדכתיב ביה לשון שרד לומר דבית יד של בגדי כהונה נארגת בפ"ע ונדבקת אח"כ להבגד במעשה מחט. ולהקל בשל תורה דכתיב בהו בהדיא מעשה אורג למעוטי מעשה מחט. ושנה בהן הכתוב לעכב. והשתא א"כ עכ"פ משום הך דרשא הו"ל למימר דאין בגדי שרד אלא בגדי כהונה" כיון

דגלי בהו קרא מדכתיב בגדי. וגם בעיקר דבריו ז"ל תמיהני מאוד דהיכי יתכן לומר דרק מדכתיב בהו לשון בגדי דרשו בגדי כהונה ומשום דלא שייך לשון בגדי כי אם בלבושי אדם. והרי בכסויי כלי המשכן (פרשת במדבר) נמי כתיב בהו לשון בגד בכולן. כדכתיב שם ופרשו בגד כליל תכלת מלמעלה וגו'. יפרשו בגד תכלת וגו'. ופרשו עליהם בגד תולעת שני וגו'. ולקחו בגד תכלת וגו'. וכן בכולן. והרי שם בהדיא מפורש בקרא דלא בבגדי כהונה אלא בכיסויי הכלים בלבד מיירי. ואעפ"כ כתיב בהו לשון בגד. וע"כ מוכרח לומר לפי דבריו דאין זה אלא אסמכתא בעלמא וכדמשמע מדבריו. וזה ודאי תמוה טובא כמו שנתבאר. ולכן דברי הגר"א ז"ל צ"ע אצלי. ועכ"פ לא מיתרצי בהכי דברי רוב הראשונים ז"ל שהולכים בשיטה זו כמשכ"ל. וזו היא ג"כ דעת הר"י אבן גאנח והרד"ק ז"ל בשרשיהם והרלב"ג והר"י אברבנאל ז"ל בפי' עה"ת שם עיי"ש. וכולם פנו עורף לתלמוד ערוך בסוגיא דיומא שם. ובירורו דרך אחרת לעצמן. וגם בפסיקתא זוטרתא אע"ג דשם (בפרשת תשא) הביא גם פי' רז"ל שבסוגיא דיומא שם כמשכ"ל. מ"מ בפרשת במדבר כתב בפשיטות וז"ל כל אלו הבגדים שהיו מכסין בהן כלי הקדש נקראים בגדי שרד עכ"ל עיי"ש. הרי דס"ל שכן עיקר. וגם דברי התוס' עה"ת שהבאתי לעיל אע"פ שהם דחו פירש"י ז"ל משום שהוא נגד דברי רז"ל בתלמוד. מ"מ לפי מה שביארתי לעיל דבריהם. גם הם ז"ל הניחו תלמוד ערוך שבסוגיא דיומא שם שמבואר שם להדיא שלא כפירש"י ז"ל. ולא הוכיחו שלא כפירש"י אלא מצד אחר שאינו מוכרח כ"כ כמבואר. וזה תמוה. וגם מדברי רבינו הגאון ז"ל שהביא בשרשי הר"י אבן גאנח (שורש שרד) נראה דס"ל דבגדי שרד אינם בגדי כהונה עיי"ש. וא"כ גם הוא ז"ל דחה סוגיא דיומא שם. ולא ידענא למה. וצ"ע כעת בזה:

ועכ"פ כיון דהבה"ג לפי הנוסחא שלפנינו הכניס מצות בגדי שרד בכלל פרשת המשכן וכליו. אפשר לומר דהוה משמע ליה להרמב"ן ז"ל דהבה"ג ז"ל הוא ג"כ מהסוברים דבגדי שרד אינם בגדי כהונה. אלא כיסויי כלי המשכן בשעת המסעות. ואלו אינם נמנין מצוה בפ"ע. שאינם אלא חלק ממצות כלי המשכן. ולכן שפיר כתב שלא ראה להבה"ג ז"ל שימנה מצות בגדי כהונה. ואין להאריך בזה יותר. והנה מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן מבואר שאינו מונה בזה אלא בנין המשכן או המקדש בלבד מדכתיב ועשו לי מקדש וגו'. אבל כלי המקדש מנאן לקמן מצות בפ"ע. וזו היא דרכו ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי) עיי"ש. אלא דשם האריך יותר. ובאו שם גם דברים דלא שייכי למנין המצות. וכדרכו שם. וא"כ דעת רבינו הגאון ז"ל בזה שלא כדעת הרמב"ם ז"ל. אלא קרובה לשיטת הרמב"ן ז"ל. וכמו שיתבאר לפנינו בס"ד:

מצוה נב

ארון הברית. מצות עשיית הארון מדכתיב (פ' תרומה) ועשו ארון עצי שטים וגו'. ומש"כ ארון הברית הוא ע"פ לשון הכתוב (פ' בהעלותך. ושאר מקומות) וארון ברית ה' וגו'. וכבר הבאתי לעיל (פרשה נ"א) דברי הרמב"ן ז"ל שכתב דעשיית הארון ודאי יש למנותה מצוה בפ"ע. דמצוה מצד עצמה היא. וראיתי להר"ח קזיס ז"ל (בק"ס. עשין ל"ג) שכתב וז"ל אמנם לענין עשיית הארון דעתו (של הרמב"ן ז"ל) שיש למנותה עם הכפורת למצוה בפ"ע. ולדידי קשיא למה ימנה עשייתו והא לא נצטוו עלי' אלא לתכלית אחת מן התכליות. דהיינו ליתן לתוכו לוחות העדות. כדכתיב ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך וכו'. נמצא דהארון לא נעשה אלא לתשמיש קדושה כדי שיתנו בו הלוחות. והיאך תמנה עשיית הארון מצוה בפ"ע. וכי מאי דכתיב ועשו בגדי קדש וגו' נמנה עשיית הבגדים למצוה וכו'. אלא ההלבשה היא המצוה. והכא נמי מאי שנא וכו' עכ"ל עיי"ש. ואין בדבריו ממש כלל. דמה שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש עשירי) שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הן לתכלית אחת מן התכליות. היינו שלא למנות ההקדמה והתכלית בשתי מצות חלוקות כל אחת בפ"ע. וכמו שביאר הרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. וא"כ כאן כיון שלא נמנה התכלית. דהיינו נתינת הלוחות לתוך הארון. שפיר יש למנות עשיית הארון במנין המצות. ובכללה התכלית דהיינו נתינת הלוחות לתוכו. ואין הכי נמי שאפשר למנות התכלית בלבד. וההקדמה דהיינו עשיית הארון נכללת בה. אלא דהרמב"ן ז"ל נקט העשייה משום לישנא דקרא דכתיב בריש הענין ועשו ארון וגו'. ועי' ג"כ מש"כ הר"ח קזיס שם לעיל (שורש עשירי). דגם שם נאחז בסבך ענין זה ונתקשה בדברי הרמב"ן ז"ל. ואין בדבריו ז"ל שום גמגום כלל. והדברים פשוטים אין כדאי להאריך בזה יותר:

וכבר ביאר הרמב"ן ז"ל שם שלא יתכן ג"כ לומר דהארון ושאר כלים כיו"ב אינם אלא חלק ממצות ועשו להם מקדש שכבר נמנה. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל. לפי שאין הכלים חלק מן הבתים. אבל הן שתי מצות ואין מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו. ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפ"ע וכו' עכ"ל הרמב"ן ז"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל ברורים מאוד. ומש"כ שם הר"ב מג"א על דבריו דאע"פ שאינן מעכבין זא"ז מ"מ אין מזה הכרח לומר דשתי מצות הן. שהרי תכלת ולבן אין מעכבין זא"ז ואעפ"כ אין שניהם אלא חלקי מצוה אחת ואין נמנין אלא במצוה אחת עיי"ש. אין זה ענין כלל לכאן. וכבר הרגיש בזה הרמב"ן ז"ל גופי'. וסילקו כלאחר יד במש"כ לפי שאין הכלים חלק מן הבתים. וכוונתו פשוטה דהתם תכלת ולבן ענין אחד הם ושייכי זה לזה. דשניהם יחד הם ציצית אע"פ שאין מעכבין זה את זה. כדכתיב ונתנו

על ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית. וכן כל כיו"ב. משא"כ בית והכלים שבו שני ענינים חלוקים הם. ומ"מ אם היו מעכבים זא"ז ודאי הו"ל למימר דמצוה אחת הם. אבל כיון שאין מעכבין זא"ז ומקריבין בבית אע"פ שאין בו ארון וכפורת. שהרי כל זמן בית שני הקריבו בו כל הקרבנות אע"פ שלא היה בו ארון וכפורת. הילכך יש למנותן שתי מצות חלוקות בפ"ע. ואע"ג דלמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא אין מזה הכרח לומר דאין מעכבים זה את זה. דהא לדידי' גם הבית גופי' נמי אינו מעכב. דהא ס"ל שמקריבין אע"פ שאין בית. משום דכיון שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא הו"ל כאילו הבית קיים. ומהאי טעמא נמי אוכלין בירושלים קדשים קלים ומעשר שני אע"פ שאין חומה כאילו החומה קיימת על מקומה. כדתנן (פרק בתרא דעדיות מ"ו) עיי"ש. וא"כ ארון וכפורת נמי אפי' את"ל דארון וכפורת ובית מעכבין זא"ז. מ"מ אחר שכבר היו שם בבית ראשון ארון וכפורת. אף ע"פ שנגנזו אח"כ מ"מ קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא כאילו עדיין הארון והכפורת במקומן. מ"מ מיהת למ"ד קדושה הראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא כלל אפי' בקדושת המקדש וירושלים. כמבואר במתניתין דעדיות שם ובשאר דוכתי. ואף ע"ג דלדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות בית הבחירה הט"ו) אע"ג דקדושת שאר ארץ ישראל קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא מ"מ בקדושת המקדש וירושלים קידשה לעתיד לבא עיי"ש. היינו רק שהוא ז"ל פסק כן להלכה. וכמו שביאר בכ"מ שם עיי"ש. אבל ודאי איכא כמה תנאי ואמוראי דסברי גם בקדושת מקדש וירושלים דלא קידשה אלא לשעתה ולא לעתיד לבא. וכמבואר שם ובכמה דוכתי. ולדעת הראב"ד ז"ל שם נהפוך הוא דאפי' למ"ד קדושה שניי' קידשה לשעתה ולעתיד לבא. היינו דוקא בשאר ארץ ישראל. אבל המקדש וירושלים לא קידשו אלא לשעתה ולא לעתיד לבא עיי"ש. וממילא מתבאר מזה דגם קדושה ראשונה אפי' במקדש וירושלים לא קידשה אלא לשעתה ולא לעתיד לבוא. דאל"כ תיפיק ליה שכבר נתקדשו קדושה עולמית מקדושה ראשונה ואילך. והדברים עתיקין ואין להאריך בזה. ועי' מש"כ בזה לעיל (לאוין רע"א). ומעתה א"כ עכ"פ למ"ד קדושה הראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא. אם איתא דהבית והארון מעכבין זה את זה. הדבר תמוה היאך הקריבו במקדש שני כל הקרבנות כמו במקדש הראשון כיון דמקדש שני לא היה בו לא ארון ולא כפורת. וע"כ מזה ראיה שאין עליה תשובה למש"כ הרמב"ן ז"ל דהמקדש וכליו אין מעכבין זה את זה. וא"כ ע"כ שתי מצות הן וכמו שנתבאר. ושלא כמו שעלה על דעת קצת אחרונים ז"ל לומר לדעת הרמב"ם ז"ל

דס"ל דמעכבין זא"ז. וזה ודאי לא יתכן כלל. וא"כ ודאי דעת הרמב"ן ז"ל שהיא ג"כ בזה דעת רבינו הגאון ז"ל כאן. מוכרחת בלא ספק:

ומעתה א"כ ודאי מצד זה עשיית הארון נמנית מצוה בפ"ע. ואמנם עדיין יש מקום לדון בזה מצד אחר שאין מצות עשיית הארון וכפורת באה במנין המצות. משום דלכאורה הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. משום דמעיקרא לא נצטוו עלי' אלא להוראת שעה לשום בו את לוחות העדות. דהא בכל זמן בית שני לא עשו ארון אחר תחת הראשון שנגנז. אלא דגם בזה כבר הרגיש הרמב"ן ז"ל שם. וכתב וז"ל ואל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוינו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית. ובבית שני שלא היה ארון שנגנז מהם או כדברי האומר שגלה לבבל. לא עשו ארון אחר. שהרי כבר מנה הרב (הרמב"ם ז"ל) משאו על הכתף מצוה. לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות. והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם וכו'. והנה היא מצוה מכלל המצות הקיימות לדורות. ועוד שאם נעלה על דעתנו שיאבד או ישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות כי בכך נצטוינו וכו' עכ"ל עיי"ש. והר"ב מג"א שם מיהר והחליט כדרכו שכן הוא באמת דאין זו מצוה נוהגת לדורות לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר. כי אותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות ולא אבד מן העולם כי גנוז הוא. גם בשובו אלינו לא יאבד לעולם. וא"כ אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר וכו' עכ"ל עיי"ש. ולא ידענא כלל מאי קאמר דהרי הדבר פשוט ומבואר בלא ספק דבעשיית הארון בלבד לא עשה מצוה כלום אם לא העמיד אותו במקומו בפנים כמו שאמרה תורה. דאין מצותו אלא בכך דוקא. וכי תיסק אדעתין לומר שאם עשו ארון בבבל יצאו ידי חובתן בעשייתו. וא"כ מה בכך שלא אבד מן העולם ולא יאבד לעולם מ"מ כיון שלא היה במקדש על מקומו המיועד לו ודאי הם בטלים ממצותו. וכיון דעכ"פ אפשר שיאבד. כמו שאירע לו באמת למ"ד (פ"ה דיומא נ"ג ע"ב) דגלה לבבל. וסתם לן תנא דמתני' שם כוותי' עיי"ש. א"כ אכתי מצוה לדורות היא לחזור ולעשותו כבראשונה. ואפי' למ"ד שנגנז במקומו. מ"מ הרי איננו על מקומו הנועד לו. ובודאי בכלל המצוה הוא לעשותו מחדש. ומה שלא עשאוהו בבית שני ע"כ צורך שעה הי' בדבר. וע"פ נביא. ומטעם זה תמוהים אצלי גם דברי הרשב"ץ בזה"ר (עשין סי' מ"ט) עיש"ה. וגם לא הובטחו מעולם שלא ישבר או ישרף ברבות הימים בעונות הדור. כמו שאירע למקדש כולו וכל שאר כלי הקודש והמזבחות שנשרפו או נגזלו או נטבעו. והיכי יתכן לומר דמשום זה הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. והן הן דברי הרמב"ן ז"ל בטעם השני שכתב ועוד אם נעלה על דעתנו שיאבד או שישבר. מצוה לעשותו כמדה הראשונה. ודבריו אלו ברורים ונכונים. ועוד

אני אומר שאפי' אם היינו בטוחים שלא יאבד ולא ישבר לעולם ולא יארע לו שום תקלה. מ"מ לא משום זה תיחשב מצוה שאינה נוהגת לדורות. שכבר כתבו התוס' (פ"ק דיומא כ"א ע"א) ד"ה נבלעין וכו' דקרא לא סמיך אניסא עיי"ש. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (בפי' עה"ת. פ' אמור כ"א י"ז) שלא תסמוך התורה באזהרותיה על נס עיי"ש. וא"כ אכתי שייכא המצוה גם לדורות מטעם זה שכתב הרמב"ן ז"ל. איברא דטעם הראשון של הרמב"ן ז"ל. שכתב לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות כמשכ"ל. ולטעמי' אזיל כמש"כ גם לעיל לענין פרשת אבנים גדולות ופרשת ברכות וקללות שבהר גריזים ועיבל (בשורש שלישי) עיי"ש. אבל כבר ביארנו לעיל (פרשה נ') שדבריו ז"ל תמוהים אצלי בזה. דא"כ גם פרשת צנצנת המן ופרשת מטה אהרן הן מצות הנוהגות לדורות ואמאי לא מנאום. וביותר תמוהים אצלי דבריו ז"ל כאן. דמשמע מדבריו שבא לייחס סברא זו גם להרמב"ם ז"ל. וזה ודאי לא יתכן כלל. כמתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל שם (בשורש שלישי) לענין צנצנת המן ואבנים גדולות וברכות וקללות עיי"ש. וראיתי מי שהקשה בלא"ה בצנצנת המן ובמטה אהרן. דכיון שצוה המקום ב"ה להניחם לפני הארון. בודאי המצוה שיהיו מונחים כך. וכשבא ולקחן ממקומן בודאי עובר בעשה. א"כ למה לא מנאוה מוני המצות במנין העשין. שהרי זה הוא דבר הנוהג לדורות. ולכן רצה לומר דצנצנת המן ומטה אהרן לא נצטוו עליהן כל ישראל אלא משה ואהרן בלבד. כדמשמע מלשון הכתוב שם. והנה באמת כבר קדמו בזה הראב"ע ז"ל ביסוד מורא (שער שני) עיי"ש. ולפ"ז היה מקום ליישב בזה גם דברי הרמב"ן ז"ל דלעיל (שורש שלישי) כמבואר. אלא דמ"מ לא הועיל בזה כלום לקושייתו. דהרי מ"מ כיון שצוה המקום ב"ה להניחם לפני הארון. בודאי המצוה היא שיהיו מונחים כך. ואם בא אדם ונטלן ממקומן עובר בעשה. אע"פ שעל ההנחה שם מעיקרא לא נצטוו אלא משה ואהרן. וא"כ קושייתו במקומה עומדת. אבל לדידי אין מקום כלל לקושיא זו דאף דודאי המצוה היא שיהיו מונחים לפני הארון. מ"מ כיון שאין לנו בקרא מצוה שלא ליטלם משם. וגם לאו הבא מכלל עשה ליכא למשמע מינה. משום דקרא לגופי' איצטריך להניחם שם. ובכל כיו"ב לית לן למידרש לאו הבמכ"ע. כמו שכבר ביארנו לעיל (לאוין רס"ד) עיי"ש. ובשאר מקומות. א"כ אין לנו בזה מצות עשה להנוטלן ממקומן. ואין זה אלא כנוטל המזוזה מפתחו של חבירו. או התפילין מראשו ומזרועו. או הציצית מבגדו וכל כיו"ב. דפשיטא שאינו עובר בזה בעשה דמזוזה ותפילין וציצית. אלא שגורם לחבירו לבטל מצות אלו. ומונע חבירו מלעשות מצותו. דודאי עון ופשע הוא. אלא דמ"מ זהו ענין אחר לגמרי. ואינו בכלל עשין אלו. וא"כ משום זה לא יתכן לעשות מצות צנצנת המן ומטה אהרן מצות הנוהגות לדורות. ואין מצד זה

שום סרך קושיא כלל. וגם בעיקר הדבר נראה ברור דאע"פ שלא נצטוו על מצות ההנחה של הצנצנת והמטה אלא משה ואהרן. מ"מ משה ואהרן במקום כל ישראל קיימי. דאי אפשר לעשותן ע"י כל ישראל יחד. ונבחרו לזה מאת המקום ב"ה משה במטה אהרן. ואהרן בצנצנת המן. אבל בשליחות כל ישראל הוא שעשו כן. שהרי עיקר מצותן בשביל כל ישראל הוא שנצטוו. כמו שכתוב בצנצנת המן. למען יראו את הלתם אשר האכלתי אתכם וגו'. ובמטה אהרן כתיב למשמרת לאות לבני מרי ותכל תלונותם מעלי ולא ימותו. וא"כ ודאי מצות כל ישראל הן. אלא שנעשו ע"י משה ואהרן. וזה פשוט. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (שורש שלישי) עיש"ה. ושלא כדברי הראב"ע ז"ל שם. אלא שיש לצדד קצת בכוונתו שם בענין אחר עיש"ה ואין להאריך בזה. וא"כ עכ"פ דברי הרמב"ן ז"ל בטעמו הראשון צ"ע אצלי:

ומ"מ מצות הארון ודאי הו"ל מצוה הנוהגת לדורות. משום טעם השני של הרמב"ן ז"ל. שהוא ודאי ברור ונכון כמו שביארנו לעיל. דאפי' לפמש"כ במג"א דארון של משה לעולם קיים ולא יאבד לעולם. היינו רק בדרך נס. וכבר נתבאר שהתורה לא תסמוך מצותיה ואזהרותיה על מעשה נסים. הן אמת דלכאורה יקשה על הך כללא מההיא דפרק בתרא דיומא (ע"ה ע"ב) דתניא לחם אבירים אכל איש לחם שנבלע ברמ"ח אברים. אלא מה אני מקיים ויתד תהיה לך על אזנך. דברים שתגרי נכרים מוכרים אותן להם. ר"א בן פרטא אומר אף דברים שתגרי נכרים מוכרין להם מן מפיגן. אלא מה אני מקיים ויתד תהיה לך על אזנך לאחר שסרחו עיי"ש. והשתא מאי קושיא מדכתיב ויתד תהיה לך על אזנך. כיון דאין זה אלא מעשה נסים והתורה לא תסמוך מצותיה על מעשה נסים. איברא דודאי הדבר ברור ומוכרח מכמה דוכתי כדברי התוס' והרמב"ן ז"ל שבמצות התורה ואזהרותיה אינה סומכת על הנס. וההיא דיומא שם ניתא שפיר ע"פ מה שביארנו לעיל (לאוין קע"ט) עיי"ש היטב. ומזה ראיה נכונה למש"כ שם ואכמ"ל בזה. ועכ"פ הדבר ברור כמש"כ הרמב"ן ז"ל דזו היא מצוה הנוהגת לדורות. וכדעת רבינו הגאון ז"ל כאן:

וראיתי להרשב"ץ ז"ל (זה"ר עשין סי' מ"ט) שגם הוא הכריע כדברי הרמב"ן ז"ל. וכתב שם וז"ל ואני מצאתי ראיה שעשיית הארון היא מצוה לדורות. במנחות (פ"ג כ"ח ע"ב) אמרו דרך תימא אלא מעתה הא דכתיב ועשית לך ארון עץ הכי נמי דלך ולא לדורות עכ"ל עיי"ש. וכוונתו מבוארת דהתם אמרינן כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים לדורות. חצוצרות שעשה משה כשרים לו ופסולים לדורות. ופרכינן התם עלה. חצוצרות מאי טעמא. אילימא משום דאמר קרא עשה לך ולא לדורות. אלא מעתה ועשית לך ארון עץ. הכי נמי לך ולא לדורות וכו' עיי"ש. ואם איתא דאין זה בכלל מצות הנוהגות לדורות.

משום שלעולם לא יהיו צריכים עוד לעשות ארון אחר. א"כ ודאי גם מאי דכתיב בארון ועשית לך. היינו לומר לך ולא לדורות. שלא נאמרה מצוה זו אלא למשה ולא לדורות. משום שלא יצטרכו לה. אלא דממילא שוב אין לנו גילוי בקרא דהתם לומר שהוא פסול לדורות. כיון דאיכא למימר דלא קאמר קרא ועשית לך ארון אלא משום שאין מצות עשייתו אלא לך בלבד. ואינה נוהגת לדורות. משא"כ גבי חצוצרות שנוהגת גם לדורות. ע"כ כי כתיב לך למעוטי שאינן כשרים לדורות הוא דאתי. ועוד מאי דמסיק התם וקאמר אלא אי למאן דאמר לך משלך. אי למאן דאמר כביכול בשלך אני רוצה יותר משלהם. האי נמי מיבעי ליה להכי עיי"ש. ולמאי איצטריך להנך דרשות. ותיפוק ליה דבלא"ה איצטריך קרא לגופי'. לומר שאין מצוה זו נוהגת לדורות. דודאי לא יתכן לומר דלהכי לא איצטריך קרא. משום דבלאו קרא נמי פשיטא ליה שאינה נוהגת לדורות. כיון דלדורות לא צריכי לעשיית ארון עוד. כמש"כ במג"א דארון של משה יתקיים לעולם. דהא מהיכא תיתי לן. ונהי דקמי שמיא גליא. אנן מנא ידעינן. ועל כיו"ב אמרו (מכות כ"ג ע"ב) מאן סליק לעילא ואתי ואמר. והא גופא אתי קרא לאשמעינן במאי דכתב ועשית לך ארון. לך ולא לדורות דלא צריכי להכי משום דשלך לעולם קיים. ובפרט לפמשכ"ל דהארון מצותו להיות על מקומו במקדש. וכל שאינו במקדש במקומו אין יוצאין בו ידי חובתן. וא"כ כיון דחזינן דעכ"פ לא נעשה בו נס כזה שלא יהיו יכולין להזיזו ממקומו. וכ"ש להגלותו לבבל או למקומות אחרים. שפיר שייכא בו מצוה לדורות שיתחייבו לעשות ארון אחר. ושפיר איצטריך קרא למעוטי לך ולא לדורות למעוטי שלא חייבן הכתוב בעשייתו לדורות. אלא ודאי מוכרח מזה דודאי הו"ל מצוה הנוהגת לדורות. וראיתי להרשב"ץ ז"ל שם שכתב לעיל וז"ל ובבית שני שלא היה שם ארון לא מפני העדר מצוה זו לא עשאוהו. אלא מפני היותו גנוז ויגלה במהרה בימינו לימות המשיח עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי ואין זה מספיק כלל לתרץ אמאי לא עשו ארון בבית שני שעמדו ארבע מאות ועשרים שנה בלא ארון. ומה בכך שנגנז ועודנו קיים. מ"מ פשיטא שבכך לא יצאו ידי חובתן. שמצותו להיות בתוך המקדש במקומו. אם איתא שמצותו נוהגת לדורות. ובודאי היו חייבים לעשות ארון אחר. וע"כ אין לנו בזה אלא לומר כדכתיבנא לעיל:

ועכ"פ מבואר דנכונה ראייתו של הרשב"ץ ז"ל מההיא דמנחות שם דעשיית הארון היא מצוה הנוהגת לדורות. אלא שראיתי להר"ב מג"א שם שכתב וז"ל ומה שאמר הרשב"ץ להביא ראיה שתהא נוהגת לדורות ממה שאמרו דרך תימא במנחות וכו'. נראה בעיני שלא מן השם הוא זה. שפירוש מה שאמר לך ולא לדורות. אינו לומר וכי זאת המצוה אינה נוהגת לדורות. רק פירושו הוא וכי הארון שנעשה בימי משה היה ראוי להשתמש

בו משה ולא לדורות וכו' עכ"ל עיי"ש בדבריו. ואין דבריו אצלי אלא תימא. כי את מי אין כמו אלה. אטו הרשב"ץ ז"ל לא עלה על דעתו שכן הוא הפירוש הפשוט לפום ריהטא דסוגיא דהתם. אלא דמ"מ ראייתו נכונה על דרך שביארנו. ובודאי ראיה נכונה היא ואין מקום לדברי המג"א בזה. אף שראיתי לבעל מעה"ח שהסכים להר"ב מג"א בעיקר דחייתו לראייתו של הרשב"ץ ז"ל. גם הכריע שם כדעת הרמב"ם ז"ל מדכתיב (דה"י א' כ"ב י"ט) וקומו ובנו את מקדש ה' האלקים להביא את ארון ברית ה' וכלי הקדש לבית הנבנה לשם ה'. שנראה מהך קרא שתכלית בנין המקדש היא שיהא ארון הברית קבוע במקומו להשרות שכינתו בתוכינו. וכן כתוב שם עוד (כ"ח ב') לבנות בית מנוחה לארון ברית ה' ולהדום רגלי אלקינו. ומבואר מזה שאין למנות עשיית מקדש והארון אלא מצוה אחת עיי"ש. ואין דבריו נכונים כלל. ומופרכים מאיליהם. דלפי דבריו למה בנו בית שני מאחר שלא היה להם ארון. וע"כ מבואר מזה דהבית בקדושתו קאי גם בלא ארון. והיאך יתכן לומר דעיקר בנין הבית אינו אלא לצורך הארון בלבד. גם מבואר בהדיא בקרא (דה"ב א' ג') דכתיב וילכו שלמה וכל הקהל עמו לבמה אשר בגבעון כי שם היה אהל מועד האלקים וגו'. אבל ארון אלקים העלה דוד מקרית יערים וגו' נטה לו אהל בירושלים וגו'. הרי שאע"ג שלא היה שם הארון זה זמן רב. מ"מ המשכן היה עומד בקדושתו כבראשונה. והוא היה אהל מועד האלקים. ושם הלכו שלמה וכל ישראל להקריב קרבנותיהם ולהתפלל לפני ה'. וכן כתוב בדוד (דה"א כ"א כ"ט) כשבנה מזבח במקום גורן ארנן היבוסי כתיב שם. ויעל עולות ושלמים ויקרא אל ה'. ומשכן ה' אשר עשה משה במדבר ומזבח העולה בעת ההיא בבמה בגבעון ולא יכול דוד ללכת לפניו לדרוש אלקים כי נבעת וגו'. הרי שאע"פ שהארון לא היה שם במשכן. מ"מ לא נגרע בזה מאומה מקדושתו. וביאר הכתוב להתנצלותו של דוד דודאי שם היה מהראוי לו ללכת להתפלל ולדרוש את האלקים. לולא שלא היה יכול מטעם שביאר הכתוב. ומבואר מזה שתכלית עשיית מקדש אינו הארון בלבד. אלא מקדש קדושתו מצד עצמו היא גם בלא ארון. ואין הארון אלא אחד מכלי המקדש. ומהנך קראי שהביא במעה"ח לא מוכח מידי. דמאי דכתיב בקרא קמא להביא את ארון ברית ה' וגו'. ודאי מילתא אחריתא היא. ופירושו כמו ולהביא את ארון וגו'. כדאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי בקרא כידוע. וגם מאידך קרא שהביא ג"כ לא מוכח מידי. ואדרבה איפכא משמע משם. דהא בהדיא מסיים קרא וכתב ולהדום רגלי אלקינו. דמשמע דגם משום זה לחוד מצוה לבנות בית לשם ה'. גם זולת הטעם שהוא מקום מנוחה להארון. ועוד דגם בעיקר המצוה הכתובה בתורה לעשות מקדש לא כתיב אלא יעשו לי מקדש וגו'. ולא נזכר שם ארון כלל. אלא

בפרשה אחרת כתיב מצוה בפ"ע ועשו ארון וגו'. כמו שכתוב בשולחן ובכיור ובמזבח ושאר כלי המקדש. וא"כ אין לכל דבריו יסוד כלל:

ולענין ראייתו של הרשב"ץ ז"ל מההיא דמנחות שם שהסכים שם למה שדחה במג"א שם ראיה זו. אלא שתמה שם דגם להמג"א אכתי קשה מאי פריך אלא מעתה ועשית לך ארון עץ הכי נמי לך ולא לדורות וכו'. הרי אין הכי נמי שלא הוכשר לדורות ארון של משה. שלא נעשה אלא לפי שעה בשעת קבלת לוחות האחרונים עד שנעשה ארון הזהב ע"י בצלאל. ואפילו למ"ד בירושלמי דשני ארונות היו. דבארון העץ שעשה משה היו מונחים שברי לוחות הראשונים. והוא היה עמהם תמיד במלחמה. מ"מ היינו רק עד שעת בנין בית עולמים בימי שלמה. אבל משם ואילך גם שברי לוחות ניתנו בארון הזהב. כדדרשינן (פ"ק דב"ב) מדכתיב אין בארון רק שני לוחות וגו'. וכמבואר כל זה בדברי התוס' (עירובין ס"ג ע"ב). וא"כ מבואר מזה דארון עץ של משה לא הוכשר לדורות. והניח בתימא עיי"ש. אבל גם בזה אין דבריו נכונים. ואין בזה שום תימא וקושיא כלל. דלעיקר סוגיא דמנחות שם ודאי ליכא מקום קושיא וגמגום כלל. דהדבר מבואר דלתלמודא דידן לא היה מעולם אלא ארון אחד. כמתבאר בסוגיא דתלמודין רפ"ק דיומא (ג' ע"ב) ובפרק בא לו (יומא ע"ב ע"ב) עיי"ש וכרבנן דס"ל בירושלמי שקלים (פי"ג) דארון אחד היה. וכן הוכיח הר"ב יפה מראה שם בשיטת תלמודנו עיי"ש. ואפילו לדברי התוס' שם ל"ק ולא מידי. דשפיר קפריך התם אליבא דכ"ע. דלמ"ד ארון אחד הוא דהוה. ולא נעשה ארון של עץ ע"י משה אלא כדי להשתמש בו רק עד שנעשה ארון של זהב ע"י בצלאל. א"כ גם בימי משה כבר נפסל ארון זה מיד משעשה בצלאל אותו של זהב. ולמ"ד שני ארונות היו הרי גם הרבה דורות אחר משה עד שלמה המלך. לא נפסל ארון של עץ שעשה משה. וא"כ אליבא דכ"ע לא שייך כאן לומר לך ולא לדורות. ושפיר פריך אלא מעתה ועשית לך ארון עץ הכי נמי לך ולא לדורות. וזה ודאי לא יתכן לא למר ולא למר. דלמ"ד ארון אחד היה הרי גם למשה לא הוכשר כל ימיו. ולא קרינן ביה לך. ולמ"ד שני ארונות היו הרי גם לדורות הוכשר מיהת עד דורו של שלמה. ולא אפשר למידרש בי' לך ולא לדורות. אבל הרשב"ץ ז"ל שפיר הכריח משם דועשית ארון מצוה הנוהגת לדורות היא. דאי לא תימא הכי מאי פריך מועשית לך דארון. כיון דשפיר אפשר לומר גם התם דלך אתי למעוטי ולא לדורות. ולא קאי אלא על עיקר מצות עשיית הארון. לומר שאינה נוהגת אלא בדורו של משה ולא לדורות הבאים. וכמו שביארנו לעיל. וכ"ש אם נימא דלתלמודא דידן קרא דועשית לך ארון עץ קאי על ארון שעשה בצלאל. משום שלא היה אלא ארון אחד. וכמש"כ מהר"ש יפה ז"ל בי"מ שם. דלפ"ז ודאי קשה מאי פריך מהתם.

הא נהי דליכא למימר דהארון פסול לדורות. מ"מ הך דרשא דלך ולא לדורות ודאי גם התם שייכא מיהת לענין שלא תהא מצוה זו נוהגת גם לדורות. אלא ודאי עכצ"ל דפסיקא ליה לתלמודא דהו"ל מצוה הנוהגת לדורות עולם מטעם שביארנו לעיל:

מצוה נג

והשלחן. **ואור המנורה לא ישונה**. פרשת השולחן נמנית ג"כ לדעת רבינו הגאון ז"ל מצוה בפ"ע. ונכללה בה גם מצות לחם הפנים. כדרך שנכללה בתורה בההיא פרשה. (פ' תרומה). דכתיב שם ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד. וזו היא עיקר תכלית מצות עשיית השולחן. שאין השולחן אלא הכשרו של הלחם. וכמש"כ ג"כ הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל עיי"ש. ולשון רבינו הגאון ז"ל מדוקדק היטב שלא הזכיר לשון עשייה בשולחן כלישנא דקרא. אלא כתב השולחן סתם. שכולל כל מצות השולחן. דהיינו עשייתו וסדור הלחם והלבונה שעליו. שהכל מצוה אחת היא. וכן הוא באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי) בלשון זה ממש עיי"ש. אבל מש"כ כאן במצות המנורה **ואור המנורה לא ישונה**. צ"ע טובא לכאורה בכוונתו בזה. שאם כוונתו כאן למצות הדלקת המנורה. מה זה שכתב **ואור המנורה לא ישונה**. הרי מעשה ההדלקה היא המצוה. וזו לא הזכיר כלל. ומצות **לא ישונה** מנ"ל. ולשונו שם באזהרותיו שע"פ עשה"ד בזה הוא מדוקדק היטב. שלא כתב בזה שם אלא **והמנורה**. עיי"ש. וכוונתו ודאי לכלול בזה כל האמור בתורה שם בפרשת המנורה. דמלבד עשייתה. כתיבא בה ג"כ מצות הדלקתה. דכתיב בה והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה. והיינו ממש כדרך שמנה כאן ושם פרשת השלחן וכמו שביארנו. אבל דבריו כאן לכאורה אין להם ביאור. דמשמע מלשונו דאור המנורה מצד עצמו הוא המצוה. גם בלא מעשה ההדלקה. ואין זה מובן לכאורה כלל. וגם ממה שסיים וכתב **לא ישונה**. משמע שאין כוונתו כאן למצות עשה. אלא למניעה ואזהרה בלא תעשה. וזה תמוה. והדברים סתומים וחתומים לכאורה איזו מניעה ואזהרה איכא הכא:

ומלבד זה יש לתמוה אמאי שבק מלמנות מצות עשיית המנורה והדלקתה. המפורשים בהדיא בקרא. ונקט מצוה אחרת שלא ידענו מה היא. ומיהו לזה אפשר לומר דמאחר שמנה לקמן פרשת שמן המאור. וכיון דשמן המאור אינו אלא לצורך הדלקת המנורה. וכמו שביאר הכתוב בהדיא. דכתיב ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד וגו' על המנורה הטהורה יערוך את הנרות וגו'. א"כ בכלל זה גם עשיית המנורה והדלקת הנרות. כמו שנכלל לחם הפנים והערכתו על השולחן עם המצוה לעשות השולחן במצוה אחת כמו שנתבאר. ולכן גם מצות עשיית המנורה והדלקת נרותיה אינן

נמנין שוב בפ"ע. אחר שכבר נמנה פרשת שמן המאור. אלא דלפ"ז הדבר תמוה ביותר מה הוא **אור המנורה** שכתב כאן:

ולזה היה נראה לכאורה לומר בכוונתו ע"פ מאי דתניא בספרי (בהעלותך פיסקא נ"ט) למה נאמרה פרשה זו (של בהעלותך את הנרות וגו') לפי שהוא אומר והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה. שומע אני יהיו כל הנרות דולקים על פני כל המנורה. ת"ל אל מול פני המנורה יאירו. שיהיו נרות מקבילים את המנורה ומנורה את הנרות. הא כיצד שלשה כלפי מזרח ושלשה כלפי מערב ואחת באמצע. נמצאו כולם מקבילים את האמצעי וכו' עיי"ש. וכן הוא במגילה (כ"א ע"ב) ובמנחות (צ"ח ע"ב) בשינוי לשון עיי"ש. וזו היא מצוה נוספת בהדלקת נרות המנורה. שלא נאמרה עד עכשיו. ובאה בה פרשה מיוחדת בפני עצמה. ומלשון הספרי שם מתבאר דעיקר פרשה זו לא באה אלא משום מצוה זו. והכי משמע נמי מגופי' דקרא. דשם בההיא פרשה כתיב ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה כאשר צוה ה' את משה. וגם משמע דמצוה בפ"ע היא. ואינה מעכבת עיקר מצות הדלקת המנורה. ואף אם לא העלה נרותיה אל מול פני המנורה. אע"פ שעבר בעשה. מ"מ יצא ידי חובת עיקר המצוה. דהא לא אשכחן בה קרא לעיכובא. ואפילו עיקר המצוה לעשות במנורה שבעה קנים. אילו לא גלי קרא מדכתיב בהו הויה לומר דמעכבין זא"ז. כדאמרינן במנחות (כ"ח ע"ב). הוה אמרינן דאין מעכבין עיי"ש. וא"כ כ"ש במצוה זו דאית לן למימר דכיון דלא גלי בה קרא לעיכובא. ודאי אינה מעכבת. והכי משמע מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות בית הבחירה) עיי"ש היטב. הן אמת דלפמש"כ הרמב"ן ז"ל (ריש פ' בהעלותך) דגם מדכתיב בפרשת המנורה (בפרשת תרומה) והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה. נמי שמעינן שהמצוה היא שיהיו ששת הנרות מצדדין פניהם כלפי נר האמצעי. אלא שחזר ושנה בה הכתוב (בפרשת בהעלותך) למצוה גם לדורות עיי"ש. ומשמע שכוונתו לומר שתהא מעכבת מיד ולדורות. דודאי למצוה לחוד לדורות. לא צריך קרא. דכיון שכל הפרשה דלעיל במנורה נוהגת גם לדורות. מהיכא תיתי לומר דדין זה לחוד לא נאמר אלא להוראת שעה בלבד. וכן מתבאר מכל דברי הרמב"ן ז"ל שם עיי"ש היטב. וכן לקמן על קרא דוזה מעשה המנורה כתב שם. וז"ל לרמוז שצריך לדורות שתהיה מקשה כי הוא מעכב בה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דמש"כ לדורות כוונתו לעכב. אלא דמלבד דדבריו ז"ל תמוהים אצלי מברייתא דספרי שהבאתי לעיל. דמבואר שם להדיא דמקרא קמא שבפרשת תרומה ליכא למשמע מצוה זו שיהיו כל הנרות מקבילים את האמצעי כלל. ולא נאמרה פרשה זו אלא להשמיענו מצוה זו שלא שמענוה עד כאן. בלא"ה בעיקר הדבר מסוגיא דמגילה שם נראה שאין

זה מן הדברים המעכבים בהדלקת המנורה. מדמייתי התם ראיה מזה דהאמצעי שקרא ארבעה משובח עיי"ש. ואם איתא דזהו לעיכובא בהדלקת המנורה. א"כ מאי ראיה היא. דילמא שאני התם דמצותו בכך. ואי אפשר לצאת ידי חובתו בענין אחר. משא"כ בקריאת התורה שאינו אלא למצוה מן המובחר בעלמא. וגם מברייתא דהתם גופא הכי מוכח. מדקאמר עלה רבי נתן מכאן שאמצעי משובח. וכן הוא בספרי שם עיי"ש. ומאי ראיה היא ודילמא שאני מנורה שמצותה בכך. וגם מאי משובח דקאמר כיון דלעיכובא הוא. דבענין אחר ההדלקה פסולה. ומיהו בספרי שם איתא שהאמצעי מכובד עיי"ש. וכן הוא גם בפסיקתא זוטרתא (ריש פ' בהעלותך) עיי"ש. ולפ"ז אין מלשון זה הכרח כ"כ. אבל במגילה ובמנחות שם איתא משובח. ולשון זה ודאי משמע שאינו לעיכובא. ולפ"ז נראה דעשה זו דאל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות ראוי למנותה מצוה בפ"ע. ע"פ מש"כ הרמב"ן ז"ל בסה"מ (עשין הנוספות לדעתו עשה ט') וז"ל והרי זה דבר ברור כי והרימותם ממנו את תרומת ה' מכל חלבו וכו'. היא ודאי מצוה באה בחשבון המצות. ואל תאמר שהיא נמנית אחת עם מצות הפרשת התרומה. שהיא ראשית דגנך ותירושך ויצהרך תתן לו. לפי שהתורם מן הרע על היפה כיון שתרומתו תרומה. כבר קיים מצות ראשית דגנך תתן לו. אבל עבר על זו העשה האחרת שנצטוה להרים חלבו ממנו. וזה דבר ברור לא יעלם מכל מתבונן עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז הכא נמי ממש להההיא דמיא. דמכיון שהדליק את נרות המנורה. אפילו בענין שלא היו ששת הנרות מקבילים את האמצעי. כבר קיים מצות הדלקה האמורה בפרשת המנורה ובפרשת שמן המאור. אבל עבר בעשה דאל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות. שנאמרה בפרשה מיוחדת בפ"ע. וא"כ ודאי יש למנותה מצוה בפ"ע במנין העשין מלבד עיקר מצות הדלקת הנרות. ומעתה על פי זה נראה לכאורה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן במה שכתב **ואור המנורה**. דהיינו עשה דאל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות:

אלא דגם לפ"ז אכתי צריך ביאור מה שכתב **לא ישונה**. והיה נראה לכאורה דזו מצוה אחרת היא. ולא קאי אדלעיל מיני'. והוא מצות ל"ת. וכוונתו בזה לקרא דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. דדרשינן מיניה במכילתא (פרשת משפטים פ"כ). והובא גם בילקוט שם לאזהרת לאו. שלא לשנות סדר הנחת כלי המקדש במקדש. דאמרינן התם ובכל אשר אמרתי אלכם תשמרו למה נאמר. לפי שהוא אומר ושמת את השולחן וגו' אם שינה עובר בל"ת עיי"ש. והובא בקיצור גם בפסיקתא זוטרתא שם עיי"ש. וכבר מנה הרמב"ן ז"ל לאו זה במנין הלאוין (בסה"מ לאוין הנוספין שלו ל"ת שלישית). עיי"ש שכתב וז"ל שנמנענו שלא לשנות סדר הנחת הכלים במקדש. כשולחן והמנורה

והמזבחות. והוא אמרו יתעלה ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. ובא הפירוש המקובל שהוא אזהרה למה שצוה בענין סדור המקדש. אמרו במכילתא וכו'. והלכה כת"ק דמכילתא עכ"ל. והסכים לדעתו זו גם הרשב"ץ ז"ל (זה"ר לאוין סי' קי"ח) עיי"ש. ואפשר לומר דזו היא ג"כ כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן במה שכתב **לא ישונה**. שאחר שכתב פרשת הארון. והשולחן. והמנורה. כתב ל"ת דלא ישונה. דהיינו ל"ת דבכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. שהוא אזהרה שלא לשנות סדרם שקבע להם הכתוב במקדש. ובכלל זה גם המזבחות שכתבן מיד אחר זה בסמוך. וכבר ביארנו בזה לעיל (לאוין קפ"ה). דעפ"ז אתי שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל לאו הבא מכלל עשה דדרשינן מדכתיב ואת קטורת הסמים לקודש ככל אשר צויתיך יעשו. שלא להקטיר קטורת נדבה במזבח החיצון עיי"ש היטב. וא"כ גם מזה הוכחה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן. מיהו נראה דאין מזה הכרע. משום דאפשר לומר דהיינו טעמא שלא מנה לאו זה. משום דבאמת אין הכרח מברייתא דפרק התכלת שם שיש בזה לאו הבא מכלל עשה. ואדרבה התם משמע יותר שלא באו אלא לומר שאם נדר להביא קטורת להקטירה על מזבח החיצון. או שהקדיש קטורת להקטירה בתורת נדבה על מזבח החיצון. אין זה בכלל מצות עשה דאת מוצא שפתיך תשמור. ולא חיילי נדרו ונדבתו כלל. ודריש לה מדכתיב ככל אשר צויתיך יעשו. אין לך אלא מה שאמור בענין. וממילא אסור להקטירה משום דהו"ל כחולין בעלמא. ואם הקטירה על המזבח הרי הוא כמקריב חולין על המזבח. אבל לאו הבמכ"ע ליכא הכא כלל מההוא קרא. וכדמשמע מלישנא דברייתא שם. דקתני יכול יהא יחיד מתנדב ומביא כיוצא בה נדבה. וקורא אני בה מוצא שפתיך תשמור ועשית. תלמוד לומר וכו' עיי"ש. הרי דלא אתי אלא לאפוקי דלא נימא דהו"ל בכלל עשה דמוצא שפתיך תשמור ועשית. וחיילי נדרו ונדבתו וחייב להקטירה. וא"כ אין לנו ממיעוטא דככל אשר צויתיך יעשו. אלא לומר דלא חיילא עלי' בזה חובת מצות עשה של מוצא שפתיך תשמור ועשית בלבד. אבל לאו הבא מכלל עשה לא שמענו. וגם בעיקר הדבר מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן לא משמע שנתכוון למצות עשה דאל מול פני המנורה יאירו וגו'. דא"כ לא הו"ל למיכתב **אור המנורה** סתם. שאין בזה שום משמעות כלל לענין זה. אלא הו"ל למיכתב מול פני המנורה יאירו. דמלבד דהו"ל לישנא דקרא. כולל הוא גם עיקר ענין המצוה. אלא ודאי ע"כ אין כוונתו למצוה זו:

ולכן נראה עיקר בכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת אמור) על פרשת הדלקת הנרות שנאמרה שם אחר שכבר נאמרה (בפרשת תצוה). וכתב בתוך דבריו וז"ל שם עוד לא אמר אלא יערוך אותו אהרן ובניו וגו'. והיה במשמע על המנורה

או בלא מנורה אם תשבר או תאבד. כאשר היה בשובם מן הגולה (מנחות כ"ח ע"ב). ועכשיו אמר בפירוש על המנורה הטהורה. שלא ידליקו אלא על מנורה הטהורה. ומדרש רבותינו (ספרא שם סוף פי"ז) על מנורה הטהורה. על טהרה של מנורה. שלא יסמכם בקסמים ובצרורות עכ"ל עיי"ש. וביותר ביאור כתב כן עוד (פרשת בהעלותך). וז"ל שם והנה אמר מתחלה (ואתה תצוה) ויקחו אליך שמן וגו'. ולא הזכיר שם המנורה והיה במשמע שידליקו במנורה בהמצאה וכו'. אבל אם אולי תאבד או תשבר ידליקו בלתי מנורה. ואין מנורה מעכבת ההדלקה. כי המצוה להעלות נר תמיד לעולם. ואח"כ הוסיף וצוה (בפ' אמור) מיד ולדורות צו את בני ישראל וגו'. ואמר על המנורה הטהורה יערוך את הנרות. שלא יערוך אלא על מנורה טהורה. ובכאן כאשר השלים להזכיר הקמת המשכן. השלים עוד כל דיני הנרות וצוה וכו'. לא בלתי מנורה ולא בלתי שיאירו כולם אל עבר פניה וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע מדבריו שיש בזה לאו הבא מכלל עשה שאם אולי לדורות לא יהיה להם מנורה. שנשברה או נאבדה. צוה הכתוב שבלא מנורה לא ידליקו כלל. ולזה אחר שכבר נאמר (בפרשת תרומה) דמצוה להדליק על המנורה. וחזר ושנה בה הכתוב (בפרשת אמור) לעכב שאין מדליקין אם אין מנורה. חזר ושלש בה הכתוב (בפ' בהעלותך). לעבור עלה בלאו הבמכ"ע אם עבר והדליק בלא מנורה. או שסמך את הנרות בקסמים וצרורות. כדדריש בספרא שם. ועפ"ז נראה דזו היא כוונת רבינו הגאון ז"ל כאן במש"כ **ואור המנורה לא ישונה**. שרצה לומר שאסור לשנות אור המנורה להדליקו שלא במנורה. או שלא על המנורה הטהורה. בסמיכת קסמים וצרורות וכיו"ב. ומצוה זו ודאי באה במנין בפ"ע. אע"פ שעיקר מצות הדלקה כבר היא נכללה בכלל פרשת שמן המאור שמנה לקמן (פרשה ס"ג) וכמשכ"ל. דשם המצוה היא להדליק. וכאן המצוה שלא להדליק כשאין להם מנורה. כמו שהיה בשובם מן הגולה. ומעתה לפ"ז **אור המנורה לא ישונה** מצוה אחת היא. כדמשמע ודאי מלשונו. ונמנית לתשלום מנין הלאוין. דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל. שהוא מונה לאוין הבאין מכלל עשין במנין הלאוין. וזו היא מצוה מחודשת כאן שלא מנאה באזהרותיו שע"פ עשה"ד. וגם ראיתי שמנה שם פרשת **מעשה המנורה** שלא מנה כאן. מטעם שנתבאר לעיל שנכלל בפרשת שמן המאור. ושם לא מנה פרשה זו של שמן המאור. והיינו משום שכללה שם בכלל פרשת המנורה שמנה שם. וליכא בזה נפק"מ לענין חשבון המצות אלא בשם בלבד. ועכצ"ל שתחת מצוה זו דאור המנורה לא ישונה שהוסיף כאן מנה שם מצוה אחרת שלא מנה כאן. ואכמ"ל בזה יותר:

מצוה נה

זהב מזוקק לקטורת. ונחושת נבוב לדשנה. היינו פרשת מזבח הפנימי. דהיינו מזבח הזהב. מדכתיב (סו"פ תצוה) ועשית מזבח מקטר קטורת עצי שטים וגו' וצפית אותו זהב טהור וגו' וזהו שכתב **זהב מזוקק**. דהיינו זהב טהור. ופרשת מזבח החיצון. מדכתיב (פ' תרומה) ועשית את המזבח עצי שטים וגו' וצפית אותו נחושת וגו' נבוב לחות תעשה אותו וגו'. וזהו שכתב **ונחושת נבוב**. והוא מזבח החיצון שנקרא בכל מקום בקרא מזבח העולה. וזהו שכתב **לדשנה**. מלשון הכתוב (תהלים כ' ד') ועולתך ידשנה סלה. וגם יתכן משום דמצות תרומת הדשן שבכל יום לא היתה אלא במזבח העולה. וגם בפרשת המסעות כתיב ביה ודשנו את המזבח. ואע"ג דגם מזבח הקטורת מצוה לדשנו בכל יום. כמבואר במתניתין דתמיד (פ"ג מ"א) ובשאר דוכתי. כבר כתב הרמב"ן ז"ל (במלחמות רפ"ק דיומא) שאין לזה עיקר מן התורה. ואינו אלא מדבריהם עיי"ש. ואע"ג דבירושלמי (פ"ב דיומא ה"ב) נפקא ליה הכי מקרא עיי"ש. ומשמע מהתם דמדאורייתא הוא. ועי' מש"כ בזה הרב המגיה בריטב"א (יומא ל"ג ע"ב). מ"מ גם לפ"ז לא כתיב בהדיא בקרא אלא במזבח העולה בלבד. ומה שקרא למזבח החיצון נחושת. אע"פ שלא היה מזבח נחושת אלא במשכן. אבל לדורות כתיב מזבח אבנים תעשה לי. ובפרק במה בהמה (שבת נ"ה ע"א) פרכינן מזבח נחושת מי הוה. ופירש"י ז"ל מי הוה מזבח הנחושת בימי יחזקאל. והלא שלמה גנזו ועשה מזבח אבנים עיי"ש. מ"מ הרי כבר כתבו בתוס' שם (ד"ה מזבח נחושת) דגם מזבח של אבנים של שלמה נקרא מזבח נחושת. כדכתיב (ד"ה ב' ד') ויעש שלמה את מזבח הנחושת עיי"ש בדבריהם. וכן מבואר בזבחים (פרק ק"ק ס' ע"א) עיי"ש ובפירש"י שם (ד"ה הכי קאמר). ובשלטי הגבורים (פרק כ"ו) העלה דגם המזבח שעשה שלמה אע"פ שהיה של אבנים. מ"מ מחופה היה לוחות של ארז ומצופה נחושת. והביא כן שם גם בשם הרלב"ג (במלכים א' ח') עיי"ש. וגם הביא שם ראיה מוכרחת לזה מקראי דיחזקאל שגם אחרי גלות יהויכין היה במקדש ראשון מזבח נחושת. ותמה הרבה על רש"י ורד"ק ורלב"ג ז"ל שלא הביאו ממקרא זה עיי"ש בדבריו. אבל דבריו אלו תמוהים אצלי. שהרי כבר הקשו בפרק במה בהמה שם בגמרא על הך קרא דיחזקאל ותירצוה. ומ"מ לעיקר דבריו נראה דאין סתירה מסוגיא דהתם. דאפשר לומר דאע"ג דמזבח של שלמה נמי היה מצופה נחושת. מ"מ פריך מזבח נחושת בימי שלמה מי הוה. משום דמ"מ כיון שעיקרו של אבנים הוה. לא הו"ל לקרותו מזבת הנחושת. וכן מתבאר מסוגיא דזבחים (שם ס"א ע"ב). דאמרינן התם אמר ר"ה אמר רב מזבח של שילה של אבנים היה. דתניא ראב"י אומר מה ת"ל אבנים אבנים אבנים שלשה פעמים. אחד של

שילה ואחד של נוב וגבעון ובית עולמים. ומותבינן עלי' התם. ומסיק הוא דאמר כרבי נתן דתניא ר"נ אומר מזבח של שילה של נחושת היה חלול ומלא אבנים עיי"ש. הרי בהדיא דאע"ג דרב קאמר דמזבח של שילה של אבנים היה. אע"פ כן קאמר דס"ל כרבי נתן דאמר שהיה של נחושת אלא שהיה מלא אבנים. וע"כ היינו משום דכיון שהיה מלא אבנים מזבח של אבנים מיקרי. ולא מזבח נחושת. ועוד שנראה דמשם ראיה נכונה לדעת הרלב"ג ושלטי הגבורים. דכיון דמזבח של שילה היה של נחושת אלא שהיה מלא אבנים ודאי גם של נוב וגבעון ובית עולמים היו כן. שהרי כולם דריש להו מדכתיב בקרא שלשה פעמים מזבח אבנים. וא"כ נראה דודאי אין לחלק ביניהם. ועכ"פ מבואר עפ"ז דשפיר כתב רבינו הגאון ז"ל נחושת במזבח החיצון שלדורות. כיון דהכי נמי אשכחן בכמה דוכתי בקרא דקרי ליה מזבח נחושת יהיה מאיזה טעם שיהיה. אי משום שהיה במקום מזבח הנחושת של משכן. או משום שגם הוא היה עכ"פ מצופה נחושת. או מטעם שכתבו התוס' בסוגיא דשבת שם. ועי' זבחים (ס' ע"א) ובפי' רש"י ובתוס' שם (ד"ה הכי קאמר):

אמנם מה שמנה רבינו הגאון ז"ל מזבח הקטורת. ואעפ"כ מנה לקמן (פרשה ס"ה) פרשת הקטורת שכולל בה גם מצות ההקטרה בבוקר ובערב. זה ודאי צריך ביאור. דהרי גם לדעת רבינו הגאון ז"ל ודאי אין למנותן אלא במצוה אחת. כמו שמנה מצות עשיית השולחן. וכולל בה גם מצות לחם הפנים ומערכותיו וסדורו על השולחן. וכן עשיית המנורה והשמן והדלקת הנרות כוללן במצוה אחת כמו שנתבאר לעיל. וא"כ מאי שנא מעשה מזבח הקטורת והקטורת שמנאן בשתי מצות חלוקות בפ"ע. והוא תמוה מאוד לכאורה. אבל נראה בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם ז"ל (שורש י"ב) שאע"פ שאין למנות חלקי מלאכה מהמלאכות שבא הציווי בעשיית כל חלק וחלק מהן בפ"ע. כמו העולה שנצטוינו על שחיטתה. ועל הפשטתה. ועל ניתוחה. ועל זריקת דמה. והקטרת חלבה ואבריה וכיו"ב. שאין למנות כל אלה אלא במצוה אחת. וכן במעשה החטאת והאשם והשלמים. מ"מ ציווי שכולל כל מיני הקרבנות ואינו מתייחד במין אחד ממיני הקרבנות בלבד. כמו מצות על כל קרבניך תקריב מלח. שכוללת כל הקרב על המזבח כולן. וכן כל כיו"ב. יש למנותה מצוה בפ"ע. משום דבכל כיו"ב לא שייך לומר שאינה אלא חלק מחלקי המצוה. כיון שכל מין ממיני הקרבנות הוא מצוה נמנית בפ"ע. ומצות המליחה כוללת כולם. וע"כ לא יתכן לומר שאינה אלא חלק מחלקי מצוה אחת מהן עיי"ש בדבריו. ובמה שביארנו בזה במבוא (סי' ז' שורש י"ב) ובמנין העשין (עשה ק"ט) ושאר דוכתי. ולפ"ז נראה דגם כאן במצות מזבח הקטורת. ע"כ לא יתכן לומר שאין מצות

עשייתו אלא מחלקי מצות הקטורת. שהרי אין מזבח הקטורת. מיוחד לקטורת בלבד. אלא גם להזאת דם פר ושעיר של יוה"כ. כדכתיב (בפרשת מזבח הקטורת) וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים וגו'. וגם מזין עליו מדם פר העלם דבר של צבור ופר כהן משיח ושעירי ע"ז. וא"כ ע"כ לא יתכן לומר שאין מצות עשייתו אלא אחד מחלקי מצות הקטורת. כיון שהוא מיוחד גם למצות פר ושעיר של יוה"כ ולמצות פר העלם דבר של צבור. ושל כהן משיח. ושעירי ע"ז. שכל אחת מהן נמנית מצוה בפ"ע. וע"כ אין לנו אלא למנות אותה מצוה מיוחדת בפ"ע. ומהאי טעמא גם כן מצות מעשה מזבח העולה ע"כ לא יתכן לומר שאינה אלא מחלקי מצות עבודת הקרבנות שהרי עבודת הקרבנות כוללת ג"כ מצות רבות. שהרי כל מין ומין מכל מיני הקרבנות נמנה מצוה בפ"ע. וכולן צריכין למזבח העולה. ואי אפשר להן בלא מזבח ומצותן בכך. ונמצא דע"כ מצוה מיוחדת בפ"ע היא. משא"כ השולחן שהוא מיוחד רק לתכלית מצות לחם הפנים בלבד. שפיר אית לן למימר שאינו אלא מחלקי מצות לחם הפנים. ואין למנותו מצוה בפ"ע. וכן מצות מעשה המנורה שאינה אלא לתכלית מצות הדלקת נרותיה. הילכך ע"כ הו"ל רק חלק ממצות הדלקת נרותיה. ואין למנותה מצוה בפ"ע. כן נראה מוכרח ונכון בדעת רבינו הגאון ז"ל:

אלא דלפ"ז צ"ע אמאי לא מנה ג"כ עשיית הכיור וכנו. ועכצ"ל דהיינו משום שלא נצטוו על מעשה הכיור אלא לקידוש ידים ורגלים לצורך עבודה. כמפורש בהדיא בקרא. וא"כ אין מעשה הכיור אלא חלק ממצות קידוש ידים ורגלים לעבודה. וכבר נמנה מצות קידוש ידים ורגלים לעיל במנין העשין (עשה קכ"ז) עיי"ש. וא"כ הדבר קשה לכאורה לפי מה שנתבאר. דהא אין הכיור מיוחד לצורך קידוש ידים ורגלים בלבד. אלא גם השקאת סוטה טעונה מים מן הכיור. וכדתנן (פ"ב דסוטה ט"ו ע"ב) היה מביא פילי של חרס ונותן לתוכה חצי לוג מים מן הכיור. ר"י אומר רביעית וכו' עיי"ש. וא"כ הו"ל ממש דומיא דמזבחות וכיו"ב. דכיון שכולל צורך קדוש ידים ורגלים לעבודה עם השקאת סוטה. שכל אחת מהן נמנית מצוה בפ"ע במנין העשין. יש למנות הכיור מצוה בפ"ע. וביותר קשה דאע"פ שבפרשת הכיור לא נזכר צורך הכיור אלא לקידוש ידים ורגלים. מ"מ יותר יש צורך בכיור להשקאת סוטה מלקידוש ידים ורגלים לעבודה. לפי מאי דקתני בברייתא (פ"ב דזבחים כ"א ע"ב) כל הכלים מקדשין וכו' ובלבד שיהיו כלי שרת. ויליף לה התם מקרא דכתיב ירחצו לרבות כלי שרת. ופירש"י דקרא יתירא הוא עיי"ש. ומשמע ודאי דאפילו לכתחילה שפיר דמי לקדש ידים ורגלים שלא מן הכיור אלא משאר כלי שרת. הן אמת שראיתי להרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ביאת המקדש ה"י) שכתב וז"ל

מצוה לקדש ממי הכיור ואם קידש מאחד מכלי השרת הרי זה כשר עכ"ל עיי"ש. אבל לא ידענא מנ"ל הא. ובסוגיא דגמרא שם לא משמע הכי כלל. וגם ראיתי להרמב"ן ז"ל (פרשת תשא) שכתב וז"ל והרחיצה היא המצוה. אבל הכיור צוה בו להזמנה. ואיננו מעכב ולא מצוה. כי ביום הכפורים כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עושין לכבודו וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב דאפילו למצוה לא בעינן כיור ומותר אפי' לכתחילה לקדש ידיו ורגליו גם משאר כלי שרת. ולא אמרה תורה כיור אלא להזמנה בעלמא שיהא במקדש כיור מים מזומן לצורך קידוש. לא שיהא מצוה לקדש בו אפי' לכתחילה. וראייתו ברורה מדתנן (פרק טרף בקלפי מ"ג ע"ב) בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור והיום מן הקיתון של זהב. ר"י אומר לעולם כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הקיתון של זהב עיי"ש. ובתוס' שם (לקמן מ"ד ע"ב) ד"ה והיום וכו'. הביאו על זה ההיא דפ"ב דזבחים דמרבינן מקרא דאפי' בשאר כלי שרת מקדשין עיי"ש. והיינו כמש"כ דהתם משמע דאפילו לכתחילה מותר לקדש ידיו ורגליו מכל כלי שרת. ודברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי:

וביותר לפ"מ דאמרי' בירושלמי (פרק טרף בקלפי סוף הלכה ה'). דעלה דתנן היום כה"ג מקדש בקיתון של זהב. אמרינן התם א"ר יונה חוץ מקידוש ראשון. א"ר יוסה ואפי' מקידוש הראשון. מתני' פליגא על רבי יונה כל הכלים שהיו במקדש היו ראויין לקידוש ידים ורגלים. פתר לה חוץ מקידוש הראשון. מתניתא פליגא על רבי יוסה הכיור והכן מעכבין. פתר לה מקומן מעכב עיי"ש. ומתבאר מדברי הירושלמי אלו דלרבי יוסה אפי' לכתחילה אין חיוב בכיור וכדקתני בברייתא כל הכלים שהיו במקדש ראויין לקידוש ידים ורגלים. דמשמע ודאי אפי' לכתחילה. אמנם לרבי יונה נראה לדון ולומר דכיון דבקידוש הראשון ס"ל דגם כהן גדול אינו מקדש אלא מן הכיור דוקא. והיינו משום דכיון דקידוש הראשון בשחרית מעכב. שאם עבד בלא קידוש ראשון עבודתו פסולה. הילכך בעינן דוקא מן הכיור. משא"כ שאר כל הקידושין שבין בגדים לבגדים ובין עבודה לעבודה שאין מעכבין בדיעבד ועבודתו כשרה. כדתניא (פ"ב דזבחים י"ט ע"ב) עיי"ש. הילכך מקדש בקיתון של זהב ואינו צריך כיור. ודאי ע"כ צריך לומר דס"ל דעכ"פ לכתחילה מצוה בכיור דוקא. והילכך בקידוש ראשון שמעכב למיפסל עבודה ס"ל דבעינן לכתחילה קידוש מן הכיור. משא"כ בשאר קידושין של יוה"כ שעיקר הקידוש אינו מעכב. ואם לא קידש כלל נמי עבודתו כשרה. הילכך אפי' למצוה לכתחלה לא צריך כיור. ומאי דתניא בברייתא כל הכלים שהיו במקדש היו ראויין לקידוש ידים ורגלים. הרי מוקי לה התם אליבא דרבי יונה חוץ מקידוש ראשון. וא"כ מתבאר דפלוגתא

דאמוראי היא. ומ"מ אין מזה שום קושיא להרמב"ן ז"ל. משום דודאי משמע דלתלמודא דידן ס"ל כרבי יוסה דאפי' בקידוש ראשון ליכא מצוה אפי' לכתחלה בכיור. וגם בקידוש ראשון לא היה כהן גדול מקדש ביוה"כ אלא מקיתון של זהב. דאם לא כן ודאי לא הוה משתמיט מלחלק בהכי. כיון דמפשטא דמתניתין משמע ודאי שבכל הקידושין לא היה מקדש אלא מקיתון של זהב. וכיון דתלמודא דידן הכי ס"ל. ודאי קיי"ל כוותי'. וא"כ לעולם ליכא מצוה מדאורייתא בכיור אפי' לכתחילה. אבל להרמב"ם ז"ל שנראה מדבריו (פ"ב מהלכות עבודת יוה"כ ה"ה) שפסק ג"כ כרבי יוסה דאפי' קידוש הראשון מקדש מקיתון של זהב עיי"ש. ואפי' הכי כתב (בהלכות ביאת המקדש שם) דלכתחילה מצוה לקדש ממי הכיור. אלא שאם קידש מאחד מכלי השרת כשר בדיעבד. קשה טובא לכאורה שנראין דבריו סותרין זא"ז. שמש"כ בהלכות ביאת המקדש לא יתכן אלא לרבי יונה. ודבריו בהלכות עבודת יוה"כ שסתם וכתב שביוה"כ מקדש מקיתון של זהב ולא חילק כלל. לא יתכנו אלא לרבי יוסה. וזה תמוה. ועי' מש"כ בש"ק על דברי הירושלמי שם. וכל דבריו אינם נכונים כלל ואין להאריך בזה. ועי' במש"כ הר"ב פר"ח (במים חיים) על דברי הרמב"ם (בהלכות עבודת יוה"כ שם) דלדעת רש"י והרע"ב ז"ל קיי"ל כר' יונה (בירושלמי שם) ולהרמב"ם והרא"ש ז"ל קיי"ל כרבי יוסה עיי"ש. ולא הרגיש בסתירת דברי הרמב"ם ז"ל. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי כעת:

ואמנם כל זה לענין קידוש ידים ורגלים. אבל לענין השקאת סוטה ליכא מאן דפליג בהא דבעינן מי כיור דוקא. דהכי סתם לן תנא במתניתין דסוטה שם. ואין שום חולק בזה. ועוד דאפי' רבי יהודה דפליג התם במתניתין דיומא שם. וקאמר דכה"ג לעולם מקדש ידיו ורגליו מן הקיתון של זהב עיי"ש. ומבואר דס"ל דאפי' בקידוש הראשון שמעכב ופוסל את העבודה לא בעינן מדאורייתא מי כיור. דהא בכל השנה ליכא אלא קידוש ראשון. ואפי' הכי ס"ל דמשום כבודו של כהן גדול אינו מקדש אלא מן הקיתון של זהב. א"כ ע"כ ס"ל דעכ"פ מדאורייתא אפי' בקידוש הראשון ליכא מצוה במי כיור. ואפי' הכי לענין השקאת סוטה מבואר במתני' דסוטה שם דאפי' לרבי יהודה בעינן מי כיור דוקא. דלא פליג התם על ת"ק אלא במאי דבעי חצי לוג. ולדידי' ברביעית סגי. אבל כ"ע מודו דמי כיור בעינן עיי"ש. וכן אמרו בספרי (נשא פיסקא י') ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש. אין מים קדושים אלא שקידשו בכלי. ואלו הם מי כיור עיי"ש. וגם התם ליכא מאן דפליג עלה עיי"ש. הן אמת דהדבר קשה לכאורה מהיכא משמע לן מי כיור. אטו כיור כתיב בהך קרא. מים קדושים כתיב. וכל שנתקדשו באחד מכל כלי השרת שבמקדש. שפיר קרינן בהו מים קדושים. ומנ"ל לומר דבעינן דוקא מי כיור. והיה נראה

לומר דמי כיור דתנן במתניתין לאו דוקא. וכל שנתקדשו בכלי שרת שפיר דמי אף ע"פ שאינן מי כיור. ולא נקט במתניתין מי כיור אלא משום שבכיור היו לעולם מזומנים מים קדושים. ולעולם דאין הכי נמי דגם כשנתקדשו בשאר כלי שרת ראוים לסוטה. ובאמת דהכי משמע מפירש"י והרע"ב והרב המאירי ז"ל במתני' דסוטה שם דלא בעינן אלא מים שנתקדשו בכלי עיי"ש. אלא דבספרי שם לא משמע הכי. מדסיים עלה וקתני ואלו הם מי כיור. וכן הוא גם בפסיקתא זוטרתא שם ובילקוט שם. אף דמפירש"י שם משמע שלא היתה כן גירסתו בספרי עיי"ש. וגם בתרגום יונתן כתב מיין קדישין מן כיורא. וכן מבואר במדרש רבה (נשא פ"ט) ולקח הכהן מים קדושים אין קדושים אלא שנתקדשו בכלי ואלו הן מי כיור. ולמה היו המים מן הכיור לפי שהכיור לא נעשה אלא מן מראות הנשים וכו' עיי"ש. וכן פירש"י (פ' נשא) עיי"ש. וראיתי להרד"פ ז"ל (בפי' הספרי) שכתב דמשמע להו מי כיור מדכתיב ולקח מים קדושים. דמשמע שבשעת לקיחה כבר קדושים הן. דליכא למימר מים בעלמא שנותן אותן לכלי שרת תחילה שהכלי מקדשן והדר מערה אותן בכלי חרש. דא"כ לא היו קדושים בשעת לקיחה עיי"ש. ובאמת שכדבריו משמע מדברי הראב"ע ז"ל. שכתב וז"ל מים קדושים מהכיור כי כבר נקדשו עכ"ל עיי"ש. וגם מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות סוטה ה"ט) משמע דדוקא מי כיור עיי"ש. ומעתה א"כ ע"כ אין לומר שאין מעשה הכיור אלא חלק ממצות קידוש ידים ורגלים. כיון דאינו מיוחד לזה לבד. אלא עוד יותר הקפיד הכתוב על מי הכיור להשקאת סוטה. וגם לא יתכן לומר לאידך גיסא דהו"ל חלק ממצות השקאת סוטה. כיון דאפי' לדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו. נהי דס"ל דאפי' למצוה בעלמא לכתחילה ליכא קפידא במי כיור לענין קידוש ידים ורגלים. דגם מים שנתקדשו בשאר כלי שרת כשרים לקידוש אפי' לכתחילה. מ"מ מיהת כיון דעכ"פ מפורש בקרא בפרשת מעשה הכיור דמצותו להיות מזומן לצורך קידוש ידים ורגלים. שוב לא חשיב מיוחד להשקאת סוטה להיותו נחשב מחלקי מצות השקאת סוטה. וכ"ש לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דגם קידוש ידים ורגלים עכ"פ לכתחילה איכא מצוה במי כיור. ומשמע מדבריו דמצוה דאורייתא היא. וכן ביאר בהדיא הרב המבי"ט ז"ל (בקרית ספר שם) עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי קשה טובא לכאורה לרבינו הגאון ז"ל דכמו שמנה מזבח הקטורת ומזבח העולה מצות מיוחדות בפ"ע מטעם שביארנו. ה"נ מטעם זה עצמו הו"ל למנות מעשה הכיור מצוה בפ"ע:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל גופי' באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי) שמנה שם באמת מעשה הכיור מצוה בפ"ע. אלא שלא מנה שם מצות קידוש ידים רגלים. וא"כ מבואר מזה דגם שם לא מנה מעשה הכיור מצוה מיוחדת בפ"ע. אלא שכולל מעשה הכיור וקידוש

ידים ורגלים במצוה אחת. כדרך שכולל גם כאן מעשה המנורה והשמן והדלקת הנרות במצוה אחת. וכן מתבאר בהדיא מלשונו שם שכתב וז"ל **וכיור לרחצת יד ורגל משמע**. ומשמע קצת דס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דעכ"פ לכתחילה מצוה מדאורייתא היא לקדש ידים ורגלים ממי הכיור דוקא. ומ"מ לפ"ז גם דבריו שם צ"ע בזה. דלפי שיטתו הו"ל למנות מעשה הכיור מצוה בפ"ע וקידוש ידים ורגלים מצוה בפ"ע. כמו שמנה מעשה המזבחות מצות בפ"ע. ואמנם נראה לזה דאע"ג דכל כיו"ב שהציוי כולל כמה מצות יחד לא יתכן לומר שאינו אלא אחד מחלקי מצוה אחת מהמצות הללו שכבר נמנו. מ"מ היינו דוקא היכא שהמצות אלו מפורשות בקרא. אבל הכא דבפרשת מעשה הכיור לא כתיב בקרא בהדיא תכלית מעשה הכיור אלא קידוש ידים ורגלים בלבד. כדכתיב ועשית כיור נחושת וכנו נחושת לרחצה וגו' ונתת שמה מים ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם. ובין לדעת הרמב"ם ז"ל דמצוה דאורייתא היא לכתחלה מיהת שלא לקדש ידיהם ורגליהם אלא מן הכיור. ובין להרמב"ן ז"ל וסייעתו דלא קאי קרא אלא על ההזמנה. לומר שיהא מזומן ומוכן לפניהם כיור המיוחד לצורך קידוש ידים ורגלים. אע"פ שגם שאר כלי שרת כשרים לכך אפי' לכתחילה. ואפשר דעדיפי טפי. משום שקדושתן גדולה יותר מקדושת הכיור. דכיור לא נעשה אלא לרחצה. משא"כ שאר כלי שרת שנעשו ונמשחו לשם עבודת מזבח. מ"מ הרי לא מפורש בקרא אלא צורך קידוש ידים ורגלים. אבל השקאת סוטה לא אשכחן בקרא בהדיא. ולא נפקא אלא מדרשא בעלמא. הילכך שפיר יתכן לומר דמעשה הכיור אינה אלא חלק ממצות קידוש ידים ורגלים. ואינה נמנית מצוה בפ"ע. אע"פ שגם השקאת סוטה זקוקה למי הכיור. דאין לנו בזה אלא המצוה המפורשת בקרא בהדיא בלבד. ובפרט דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל דכל מצוה שאינה מפורשת בקרא ולא נפקא אלא מדרשא בעלמא ממצוה אחרת שכבר באה במנין אינה נמנית כלל. כמו שנתבאר במבוא (סי' ז' שורש ב') עיי"ש. וא"כ לענין מנין המצות הו"ל כליתא. והילכך בזה שפיר י"ל דמעשה הכיור אינה אלא חלק ממצות קידוש ידים ורגלים שכבר נמנית. ואינה באה שוב במנין בפ"ע:

ומעתה עפ"ז נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל כאן וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם. דודאי מעשה הכיור וקידוש ידים ורגלים אינן נמנין אלא במצוה אחת. אלא דכאן כיון דעשה דמצות קידוש ידים ורגלים היא מצוה המוטלת על היחידים הבאים לעבוד עבודת מקדש. ולדעת קצת גם לביאה ריקנית צריך קידוש ידים ורגלים. כמש"כ התוס' (פ"ק דיומא ה' ע"ב) ד"ה להביא עיי"ש. הילכך מנה עשה דקידוש ידים ורגלים שהיא עיקר המצוה. במנין העשין שעל היחידים. ונכללה בה מצות מעשה הכיור. אע"ג דמצוה זו

אינה מוטלת אלא על הצבור. משום דזו אינה אלא הכשר מצות קידוש. ובתר עיקר המצוה אית לן למיזל. אבל באזהרותיו שם שלא נתחלקו שם עשין המוטלות על היחידים בפ"ע ועשין המוטלות על הצבור בפ"ע. אלא כל המצות בין דיחידים ובין דצבור בין עשין ובין לאוין. כולן באו בערבוביא. ולא כתבן אלא ע"פ סדר עשה"ד. לזה מנה שם מעשה הכיור וכולל בה גם מצות קידוש ידים ורגלים. כלשון הכתוב בתורה דמצות קידוש ידים ורגלים נכללה בכלל פרשת מעשה הכיור. ועפ"ז תמיהא לי בדברי הרמב"ן ז"ל (עשין ל"ג) שלפי שיטתו שם דהיינו טעמא שאין כלי המקדש נמנין מצוה בפ"ע משום שאינם אלא חלקי מצות העבודה. מסיק שם דהארון והכפורת שלא נעשו לצרכי העבודה נמנין מצוה בפ"ע. אבל המזבחות ביאר שם שאין למנותן מצוה בפ"ע משום שאינם אלא מחלקי מצות העבודה. והוא תמוה דהא אע"ג דלדעת הרמב"ן ז"ל (בשורש י"ב) מעשה החטאת והאשם העולה והשלמים והמנחות. אינם נמנין כולם אלא במצוה אחת בכלל מצות העבודה המוטלת על הכהנים לעבוד עבודת מקדש עיי"ש. מ"מ הרי זולת זה איכא נמי מצות רבות שהמזבח נעשה לצרכן ואי אפשר להן בלא מזבח. כמו התמידין והמוספין וכל מעשה יוה"כ על הסדר. שהן מצות מיוחדות בפ"ע לכ"ע. וא"כ ע"כ לא יתכן לומר דעשיית המזבח אינה אלא חלק ממצות העבודה. מאחר דהעבודה גופא מתחלקת לכמה מצות חלוקות ומיוחדות בפ"ע. וא"כ ע"כ מצוה בפ"ע היא במנין המצות. וכמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (שורש י"ב) שהבאתי לעיל. וגם הרמב"ן ז"ל לא חלק עליו שם בזה. ובודאי גם הוא ז"ל ס"ל הכי. וכן מזבח הזהב ודאי ראוי למנותו מצוה מיוחדת בפ"ע מהאי טעמא גופא. כיון דמפורש בקרא בהדיא שאינו מיוחד לקטורת בלבד. אלא גם מצות אחרות זקוקות למזבח הזהב כקטורת וכמשכ"ל. ונראה דמהאי טעמא הוא שהוכרח הרמב"ם ז"ל לומר טעם אחר לדבר. שלא כטעמו של הרמב"ן ז"ל. אלא משום שכלי המקדש הם חלקי מעשה המקדש. דטעם זה שייך בכל כלי המקדש כולם. אם לא היה מקום לפקפק בעיקר טעם זה מצד אחר. כמו שכתב עליו הרמב"ן ז"ל שם. אבל לפי דברי הרמב"ן ז"ל שהעלה שם דלא יתכן להוציאן מכלל מנין המצות אלא משום שאינם אלא חלקים ממצות עבודת מקדש. א"כ ודאי לא הארון והכפורת בלבד יש למנות מצוה בפ"ע. אלא גם מזבח העולה ומזבח הקטורת יש למנותן מצות מיוחדות בפ"ע מטעם שנתבאר. ומטעם זה באמת מנאן רבינו הגאון ז"ל כאן מצות בפ"ע וכמו שביארנו. אבל דברי הרמב"ן ז"ל צ"ע אצלי כעת. ועוד יתבאר בזה לפנינו בס"ד. וראיתי להחינוך (מצוה ק"ב) שלפי דבריו שם נחלק הרמב"ן ז"ל על סברת הרמב"ם ז"ל (שורש י"ב) שהבאתי לעיל עיי"ש. ולפ"ז ודאי הוה אתי שפיר. דגם כאן הרמב"ן ז"ל

לשיטתו אזיל. אבל דברי החינוך תמוהים טובא אצלי. דע"כ ודאי מוכרח דגם הרמב"ן ז"ל לא נחלק בסברא זו על הרמב"ם ז"ל וכדכתיבנא. ובלא"ה בעיקר דברי החנוך שם בשם הרמב"ן ז"ל יש לתמוה טובא שלא מצינו מזה בדברי הרמב"ן כלום. וכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל ואין להאריך בזה:

מצוה נז

לכרות בברכות וקללות בריתות ארבעים ושמינה. היא **פרשת ברכות וקללות** שמנאוה גם הבה"ג וסייעתו ז"ל. והרמב"ם ז"ל בשרשיו (שורש שלישי) השיג עליהם בכל תקפו וגבורתו. והחליט שהיא מצוה שאינה נוהגת לדורות. ולא נאמרה אלא לאותה שעה בלבד. וא"כ אין למנותה במנין המצות. וכבר הבאתי לעיל (פרשה נ') דברי הרמב"ן ז"ל שלמד זכות על הבה"ג ז"ל. ואמר שגם הבה"ג ז"ל לא בא למנות מצות שעה. אבל המצות שענינם קיים לנו לדורות ימנה אותן. אע"פ שאינן נעשות אלא פעם אחת. ולכן מנה **פרשת ברכות וקללות** שהיא קבלה שקבלו עליהן אבותינו לדורות התורה כולה בכלל ובפרט באלה ובשבועה עכת"ד שם עיי"ש. ועי' מה שביארנו בזה לעיל (פרשה נ'). אבל גם הרמב"ן ז"ל גופיה לא כתב כל זה אלא לצדד בזכות הבה"ג ז"ל. אבל הוא גופי' לא הסכים לזה. ולא מנאה במנין המצות שלו. וגם ראיתי לרבינו הגאון ז"ל גופיה באזהרותיו שע"פ עשה"ד שלא מנה שם מצוה זו. ובלתי ספק נטה בזה מדעת הבה"ג ז"ל משום דהוה ס"ל שאין זו מן המצות הנוהגות לדורות. וכדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וכל סייעתם. וא"כ הדבר תמוה ביותר מה שחזר כאן ומנאה כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל. וע"כ מתבאר מזה שחזר וראה שהצדק עם הבה"ג ז"ל שהיא מצוה נוהגת לדורות ויש למנותה במנין המצות. והדבר תמוה לכאורה טובא:

ואמנם אחר העיון שבתי וראיתי בענ"ד דאדרבה לאידך גיסא יש לתמוה על הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וכל הבאים אחריהם. שכולם החליטו כדבר פשוט ומבואר מאיליו דפרשה זו דברכות וקללות לא נאמרה אלא לשעה ולא לדורות. ואינה כוללת שום מצוה שתנהוג לדורות. ואני בענ"ד תמיהני על עצמי כי הנני רואה דלא זו לבד דעיקר המצוה של פרשה זו היא ככל שאר המצות שנמנו במנין המלות שנוהגות בכל הדורות. אלא שיש ג"כ לכאורה לתמוה על הגאונים ז"ל וסייעתם אמאי לא מנו מצוה זו אלא במנין הפרשיות שאינם מוטלים אלא על הצבור והב"ד. דנראה דמצוה זו מוטלת גם על היחידים כמו על הצבור. ומקומה במנין שאר כל העשין המוטלות חובה על הכל. דהא בברייתא דארבעים ושמונה בריתות (סוטה ל"ז ע"ב) מבואר דעיקר בריתות אלו לא באו אלא לחייב את כל ישראל לקבל עליהם כל אחד ואחד מהם ערבות בעד כל איש ואיש מישראל בקיום כל

המצות האמורות בתורה ללמוד וללמד לשמור ולעשות. דאמרינן התם תנו רבנן ברוך בכלל ברוך בפרט. ללמוד וללמד לשמור ולעשות הרי ארבע. ארבע וארבע הרי שמונה. שמונה ושמונה הרי שש עשרה. וכן בסיני. וכן בערבות מואב. שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו'. וכתיב ושמרתם את דברי הברית הזאת וגו'. נמצא ארבעים ושמונה בריתות על כל מצוה ומצוה וכו'. ואין לך כל דבר מצוה ומצוה שבתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות. ר"ש ב"י איש כפר עכו אמר משום ר"ש אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"נ. אמר רבי לדברי רשב"י וכו' נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"ן. מאי בינייהו אמר רב משרשיא ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו עיי"ש בפירש"י ובתוס' שם. הרי להדיא דארבעים ושמונה בריתות אלו באו לחייבם לכל אחד ואחד מישראל בערבות בעד כל איש ואיש מישראל על קיום כל המצות הכתובות בתורה. ואיכא מ"ד שנצטוו בזה ג"כ לקבל עליהם חובת ערבות על הערבות של כל אחד ואחד מהם בעד כל ישראל. ומהאי טעמא כתבו התוס' ושאר הראשונים ז"ל (פרק שלשה שאכלו מ"ח ע"א) דמדאורייתא אפילו כשלא אכל כלל יכול להוציא את חבירו בברכת המזון. משום שכל ישראל ערבין זה לזה. ומאי דאמרינן (פרק מי שמתו) דאם נשים בבהמ"ז מדרבנן אין מוציאין אנשים ידי חובתן. כתב הרא"ש ז"ל שם (סוף סי' י"ג) לחלק וז"ל דלא דמי. דאיש אע"פ שלא אכל כלום דין הוא שיפטור אחרים. שכל ישראל ערבים זה בזה וכו' שערב הוא בעבורם. ועליו הוא להצילו מן העון ולפטור אותו מן המצות. אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן עכ"ל עיי"ש. וכן כתב רבינו יונה ז"ל שם עיי"ש. וכן פירש"י ז"ל (פ"ג דר"ה כ"ט ע"א) דמאי דכל הברכות כולן אע"פ שכבר יצא מוציא את אחרים ידי חובתן חוץ מברכת הלחם והיין. היינו משום שכל ישראל ערבים זה לזה למצות. אבל ברכת הלחם והיין ושאר ברכות הפירות וריחני שאינן חובה. ליכא ערבות. שהרי אינן חובה על האדם. דלא ליתהני ולא ליבריך עיי"ש. וביותר ביאור כתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל כל הברכות של המצות אע"פ שיצא מוציא. שאע"פ שהמצוה מוטלת על כל אחד ואחד. הרי כל ישראל ערבין זה לזה. וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו וכו' עכ"ל עיי"ש. ובהלכות ברכות להריטב"א ז"ל (פרק ה' סי' א') כתב וז"ל כל הברכות שהן חובה על האדם. חבירו שהוא גדול מוציאו ידי חובתו. אע"פ שכבר הוציא את עצמו. והטעם לפי שכל ישראל ערבין זה לזה. וכשחבירו חייב הרי הוא כאילו הוא עצמו חייב וכו' עכ"ל עיי"ש. וכ"כ בהלכות הרי"ץ אבן גיאת ז"ל (הלכות ר"ה עמוד ל"ב) וז"ל כל המצות

כולן כשמחוייב אדם בהם. כגון תקיעת שופר וכו' אע"פ שיצא ידי חובתו. חוזר ומוציא ידי חובת אחרים. והוא שאין בקיאים להוציא ידי עצמן. דכיון דכל ישראל ערבין זה לזה. אע"ג דנפיק ידי חובתו דנפשי'. חיובא דחברי' עלי' רמיא. הילכך הדר ומפיק ליה עכ"ל עיי"ש. ובש"מ לסנהדרין (פרק נגמר הדין מ"ג ע"ב) כתב בשם הרב המאירי ז"ל וז"ל דייני ישראל וחכמיהם ומנהיגיהם צריכין לפשפש תמיד ולחזור ולחקור על מעשה עירם. ואין להם התנצלות כשיעשו הראוי על הנגלה הבא לידם. אלא צריכים לחקור ולרגל אחר הנסתרות כפי יכלתם. וכל שמתרשלים בכך. הרי הכל נענשים בנסתריהם של חוטאים. שכל ישראל נעשו ערבים זה בזה משקבלו עליהם ברכות וקללות בגריזים ועיבל עכ"ל עיי"ש. ועי' מש"כ התוס' ותוס' הרא"ש (פרק בתרא דקידושין ע' ע"ב) ד"ה קשים. ובפירש"י ותוס' (פ"ב דנדה י"ג ע"ב) ד"ה כספחת:

ומתבאר מזה שע"פ ארבעים ושמונה בריתות אלו נצטוו כל ישראל בתורת ערבות על קיום המצות של האחד על חבירו. וכמו שהוא עצמו נתחייב ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל המצות הכתובות בתורה. כן הוא חייב ג"כ בקיום המצות של חבירו. וכל מה שאפשר לו לעשות מתחייב מדאורייתא לעשות שגם אחרים מישראל ישמרו ויעשו כל המצות האמורות בתורה. כערב הפורע חובו של חבירו. כמש"כ הרא"ש ז"ל בברכות שם והריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל. ועל זה צוה הכתוב ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם וגו'. ומצוה זאת נוהגת לדורות עולם. ונצטוו עליה וקיימוה עליהם וקבלוה בהר גריזים ועיבל בארבעים ושמונה בריתות. וא"כ אין שום ספק שהיא מצוה נמנית במנין המצות. והגאונים ז"ל שמנאוה במנין הפרשיות. היינו מצד שחובה מוטלת על דייני ישראל וחכמיהם ומנהיגיהם לפשפש תמיד ולחזור ולחקור על מעשה העם הנגלות והנסתרות משום מצוה זו דערבות. וכמש"כ הרב המאירי ז"ל שהבאתי. ודבר זה ודאי אינו אלא ביד הצבור והב"ד ועליהם הוא מוטל. ואין זה ענין למצות תוכחה שמנאוה כל מוני המצות במנין העשין. משום דמצות הוכח תוכיח אינה אלא בשכבר ראה בחבירו שעבר ועשה דבר שאינו הגון. וכדאמרינן בערכין (ט"ז ע"ב) ובברכות (ל"א ע"ב) מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח וכו' עיי"ש. הרי דלא נקטו מצוה זו אלא בשראה בו שכבר עשה דבר מגונה. אבל כשעדיין לא עשה שום דבר רע אלא שמכיר בו שרוצה בכך. לא אשכחן בה מצות תוכחה. וגם נראה דלא שייכא בזה מצוה זו. שהרי אפשר דבלא"ה נמי ישוב ממחשבתו הרעה ולא יבצע אותה בפועל. משא"כ מצד תובת הערבות חייב להרחיקו מן העבירה כל שיש מקום להסתפק שיבוא לידי כך:

הן אמת שראיתי להרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין ר"ה) שכתב וז"ל שצונו להוכיח את החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר התוכחה וכו'. והוא אמרו יתעלה הוכח תוכיח את עמיתך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכתב דגם קודם שחטא הוא בכלל עשה דהוכח תוכיח. אבל לא ידענא מקור דבריו בזה. והוא ז"ל גופיה בחבורו הגדול (פ"ו מהלכות דעות ה"ז) לא כתב כן. וז"ל שם הרואה חבירו שחטא. או שהלך בדרך לא טובה. מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים. שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שלא כתב מצות תוכחה אלא בשכבר חטא והלך בדרך לא טובה. וכן מתבאר מלשונו במנין המצות הקצר שלו שבראש חבורו הגדול במצוה זו עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרא"ם ז"ל (יראים סי' ל"ז) ובסמ"ג (עשין י"א) עיי"ש. וגם בחינוך אע"פ שנמשך תמיד אחר הרמב"ם ז"ל בסה"מ. מ"מ כאן עזב לשון הרמב"ם. וכתב וז"ל להוכיח כל אחד מישראל שאינו מתנהג כשורה וכו' עיי"ש. וכן מתבאר מדברי שאר הראשונים ז"ל. ומ"מ מצד חובת הערבות ודאי בכל ענין חייב. כיון שגם הוא ערב בדבר. וכאילו הוא גופי' עומד לחטוא. וכן לאידך גיסא. היכא שראה את חבירו שכבר עבר עבירה. לא שייכא בה תורת ערבות. כיון שכבר נעשה מעשה וליתא בחזרה. אבל עשה דתוכחה איכא. שחייב להוכיחו על פניו על מעשיו הרעים ולהחזירו למוטב. וכן מצד עשה דתוכחה לא מיחייב אלח כשעבר במזיד. אבל בשוגג לא שייכא תוכחה. משא"כ משום חובת הערבות ודאי חייב להפרישו ולמנעו. שלא יהא נעשה דבר שהתורה אסרתו. גם ראיתי בתשובות גנת ורדים (חאו"ח כלל ג' סי' ט"ו) שהעלה דמצות תוכחה ליתא אלא בל"ת. אבל חובת ערבות איתא גם בעשה עיי"ש בדבריו. ובחק"ל (או"ח סי' מ"ח) העלה דערבות לא מיחייב בה אלא כשיש כח בידו למחות. אבל מצות תוכחה איתא אפי' בענין שאין כח בידו למחות עיי"ש בדבריו. וכן נפק"מ לענין נשים וגרים דלדעת כמה ראשונים ז"ל אינם בכלל ערבות. אבל ודאי איתנייהו בכלל עשה דתוכחה ככל ישראל. ועוד נפק"מ לענין להתחייב להוציא את חבירו ידי חובתו במצות כמשכ"ל. וזה לא הוי בכלל מצות תוכחה ולא שייך בה כלל. הרי דשני ענינים חלוקים הם לגמרי. וא"כ ודאי יש למנות עשה דערבות שבארבעים ושמונה בריתות. אף ע"פ שכבר נמנה עשה דתוכחה:

ואדרבה התמיהא קיימת לאידך גיסא מה שלא מנאוה הגאונים ז"ל אלא במנין הפרשיות שהן מצות המוטלות רק על הצבור. והרי לפי מה שנתבאר איתא ביחיד כבצבור. ואדרבה אית בה ענין דלא שייך אלא ביחיד ולא בצבור. דהיינו להוציא את חבירו ידי חובתו במצות כמו שביארנו. ואמנם לזה אפשר לומר לכאורה דהגאונים ז"ל לטעמייהו

אזלי. עפמ"ש בטור (או"ח סי' רע"ג) וז"ל וראיתי כתוב על שם הגאונים מי שקידש לאנשי ביתו. ובא אצל אנשים אחרים. אינו מקדש להם. ואלי תמה אם כתבו הגאונים כן. ובה"ג כתב לחלק אם בא אצל אחרים שאין יודעין לקדש. מקדש להם. אבל אם יודעים לקדש אינו מקדש להם עכ"ל הטור עיי"ש. ונראה דכוונת הטור בזה למש"כ בספר המנהיג (הלכות שבת סי' ט"ו) בשם רב יהודאי גאון ז"ל שדבריו מכוונים כמעט ממש כלשון הטור בשם הגאונים. אלא שלפנינו איתא שם ובא אצל אנשים שיודעים לקדש. ובלתי ספק שבנוסחא שהיתה לפני בעל הטורים ז"ל היה כתוב שם ובא אצל אנשים אחרים. ואין ספק שהעיקר בזה כנוסחא שלפנינו בספר המנהיג שם. וכן הוא בספר העתים (סי' קמ"ו) בשם רב יהודאי גאון ז"ל עיי"ש. אבל דעת הגאונים בנוסחא שהביא בטור לא נזכרה בכל הראשונים ז"ל כלל. וראיתי להר"ב ש"א (סי' י"ג) שכתב ליישב דעת הגאונים אלו כפי שהביאה הטור. וגם העלה שם דזו היא ג"כ דעת הבה"ג ז"ל ע"פ מש"כ רש"י והתוס' (פרק שלשה שאכלו מ"ח ע"א) בשם בה"ג דמי שאכל כזית אינו מוציא בברהמ"ז אלא את מי שלא אכל אלא כזית דחובת שניהם אינה אלא מדרבנן. אבל אינו מוציא את מי שאכל שיעור שביעה שחייב מדאורייתא דלא אתו דרבנן ומפיק דאורייתא. ודחו דבריו מתוך הסוגיא דהתם דמשמע שמוציא אפי' את מי שאכל שיעור שביעה. ועוד דהא קיי"ל דכל הברכות כולן אף ע"פ שיצא מוציא. והר"ב ש"א שם אחר שדחה ראייתם מסוגיא דהתם. כתב עוד דגם מההיא דקיי"ל כל הברכות כולן אף ע"פ שיצא מוציא. אין ראיה נגד דעת הבה"ג. משום שיש לומר דדוקא בברכות של דבריהם הוא שאמרו כן. דאף ע"ג דמי שאינו מחוייב בדבר כלל אפי' בדרבנן. אינו מוציא את האחרים ידי חובתן. מ"מ כשהוא מחוייב בדבר אלא שיצא כבר ידי חובתו. הקילו בדרבנן שמוציא אחרים ידי חובתן. אבל בשל תורה אם כבר יצא. ס"ל להבה"ג שאינו מוציא אחרים ידי חובתן. ואף ע"פ שאמרו כל הברכות כולן. מ"מ כיון שאפי' לדעת הבה"ג לא יצאו מן הכלל אלא קצת ברכות של תורה. כברכת המזון וברכת התורה. קאמר כולן. ומה שאמרו (סופ"ג דר"ה) בעי רבא ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו. כיון דחובה הוא מפיק. או דילמא ברכה לאו חובה היא. ועד כאן לא מיבעיא ליה לרבא אלא ברכת היין של קידוש היום. אבל קידוש היום גופיה פשיטא לי' דכיון דחובה הוא מפיק אע"פ שכבר יצא. יש לומר דמיירי בקידוש של יו"ט או של שבת דיום דמדרבנן נינהו. אבל קידוש ליל שבת דמדאורייתא. ודאי אם יצא אינו מוציא. ועפ"ז כתב דזו היא ג"כ דעת הגאונים שהביא בטור. דס"ל ג"כ כדעת הבה"ג בזה דבדאורייתא אם יצא אינו מוציא. ושפיר כתבו שאם קידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים אחרים אינו מקדש להם.

משום שכיון שכבר יצא אינו מוציא. ומיירי בקידוש ליל שבת דמדאורייתא. והטור אזיל בשיטת שאר ראשונים. ומפרש סוגיא דר"ה שם כפשטה בקידוש דאורייתא. ולכך תמה עליהם. אבל לק"מ דהגאונים קיימי בשיטת הבה"ג. ומש"כ הטור דהבה"ג חילק שאם בא אצל אחרים שאין יכולים לקדש מקדש להם וכו'. אין פי' דברי הבה"ג כהבנת הטור. דא"כ דברי הבה"ג סותרין זא"ז. דהא בברהמ"ז דאורייתא ס"ל דאם יצא אינו מוציא. אלא דהבה"ג מיירי בשהם עונים אחריו מה שאומר. או דמיירי בקידוש דיום השבת שמדרבנן. ולא פליג על הגאונים. דהם מיירו בקידוש דאורייתא. ובשיוצאין בשמיעתן. עכ"ת דבריו עיי"ש. והשתא עפ"ז אפשר לומר דהבה"ג ז"ל וסייעתו לשיטתייהו אזלי דס"ל דטעמא דערבות לא מהני לענין להוציא את חבירו במצות דאורייתא. ואם כבר יצא אינו מוציא. וא"כ משום חובת הערבות לא מתחייבין אלא לענין כפייה בע"כ על קיום המצות ולמנוע מלעבור על מה שאסרה תורה. כמש"כ הרב המאירי ז"ל שהבאתי לעיל. וענין זה ודאי לא נמסר אלא להצבור כולו וראשי העם. שהכח בידם לגדור גדרים ולעמוד בפרץ. ולא ליחיד. וכדברי הרב המאירי שם. וא"כ יפה עשו שלא מנאוה אלא במנין הפרשיות:

איברא דאכתי אין זה מספיק. דאע"ג דודאי לענין אם הוא כבר יצא ידי חובתו. כיון שאם יצא בדאורייתא אינו מוציא אחרים ידי חובתן. שוב לא שייכא בזה חובת הערבות לענין שיתחייב להוציא אחרים. מ"מ הרי אכתי עכ"פ שייכא חובת הערבות לענין היכא דאכתי לא יצא גם הוא ידי חובתו. דבזה כיון שיכול להוציא אחרים ידי חובתן לכ"ע אפילו בדאורייתא. ממילא שוב הו"ל שפיר בכלל חובת הערבות להתחייב להוציא אחרים שאינם יכולים להוציא את עצמן ידי חובתן בעשיית המצוה המוטלת חובה עליהם. משום שכל ישראל ערבים זה בזה. וכשזה עושה המצוה שלא כראוי בענין שאינו יוצא בה ידי חובתו. הו"ל כאילו הוא גופי' אינו מקיימה. והרי הוא עובר על העשה. וא"כ אכתי חובת הערבות הו"ל מצוה הנוהגת גם ביחיד כמו בצבור. ואפילו לשיטת הגאונים ז"ל ראוי למנותה במנין שאר העשין. ומלבד זה עיקר דברי הר"ב ש"א שהעלה בכוונת דברי הבה"ג ז"ל שהביא בטור שלא כמו שהבין הטור בכוונתו. אלא מיירי דוקא בקידוש דיום שבת שאינו אלא מדבריהם. או דוקא בעונה אחריו מה שהוא אומר. וגם ההיא דאמר ר"א (סופ"ג דר"ה) כי הוינן בי ר"פ הוה מקדש לן וכי אתו אריסי מדברא הוה הדר ומקדש להן. היינו נמי דוקא בחד מהנך גווני. אין דבריו מכוונים כלל. וכל מה שכתב בזה היינו רק משום שלא ראה דברי הבה"ג במקורם. ולא ראה אלא מה שהביא הטור בשמו בקצרה. אבל המעיין בעיקר דברי הבה"ג ז"ל במקורם (הלכות קידוש והבדלה) יראה

שהעיקר בכוונת הבה"ג ז"ל אינו אלא כמו שהבין הטור דבקידוש ליל שבת דמדאורייתא הוא דמיירי. וגם ההיא דר"ה שם לא מפרש הבה"ג ז"ל אלא כפשטה. דבקידוש ליל שבת ובמוציאן ע"י שמיעה בלבד הוא דמיירי. שכתב שם וז"ל והיכא דקבעי לצלויי בערב שבת במנחה בשבתא מצלי. דאמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. ואי מקדש או מצלי של שבת אסור למיעבד עבידתא דהא קבלה לשבת עלי' וכו'. והיכא דקדיש ליה באושפיזא ואיתרמו לי' אינשי בדוכתא אחרינא דלא גמירי לקדושי. הדר מקדש להו. דאמר ר"א כי הוינן בי ר"פ הוה מקדש לן וכי הוה אתו אריסיה מדברא הדר מקדש להו. אמר להוציא אחרים ידי חובתן שפיר דמי עכ"ל ע"י"ש. והן הן דברי הבה"ג ז"ל שהביא שם בטור. ומבואר מדבריו בהדיא דבקידוש דליל שבת הוא דמיירי. והוא דבר הלמד מענינו דבהכי הוא דמיירי. וגם במוציאן ידי חובתן ע"י שמיעתן בלבד מיירי. כמבואר ממאי דסיים וכתב אמר להוציא אחרים ידי חובתן שפיר דמי. הרי בשמוציאן הוא ידי חובתן הוא דמיירי. ולא בשהם עונים אחריו מה שהוא אומר שהם מוציאין את עצמן. הרי דס"ל להבה"ג דגם בדאורייתא אמרינן דאע"פ שיצא מוציא. וגם מה שכתב בש"א שם לדעת הבה"ג הא דתנן התם לענין תקיעת שופר חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. דמתבאר מזה דאפילו בתקיעת שופר דאורייתא. דוקא חשו"ק אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. אבל המחוייב בדבר אע"פ שכבר יצא מוציא את הרבים ידי חובתן. ולזה כתב שם דלדעת הבה"ג ודאי בתקיעת שופר של תורה אפילו המחוייב בדבר אם יצא אינו מוציא. אלא דכיון דאמרינן בסוף ר"ה דבסדר תקיעות שלש של שלש שלש איכא למ"ד התם שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים. ואיכא למ"ד אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים. ועכ"פ לכ"ע איכא בסדר תקיעות של דברי תורה ושל דברי סופרים. א"כ שפיר קתני מילתא פסיקתא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן בכל סדר התקיעות. דאפילו בשל דברי סופרים מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח. משא"כ המחוייב בדבר אע"ג דבאותן תקיעות של תורה אם יצא אינו מוציא. מכל מקום באותן של ד"ס אפילו יצא מוציא עיי"ש בדבריו. וגם בזה לא שם לבו לעיין בזה בדברי הבה"ג ז"ל גופי'. דבהדיא כתב הבה"ג ז"ל במקומו (בהלכות ר"ה) איפוך מדבריו. וז"ל הבה"ג שם אמר ר"י שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא וכו'. והני מילי דשמע להו ממאן דבר חיובא הוא. אבל ודאי שמע להו מאשה או מחרש וכו' דלאו בני חיובא נינהו. לא נפיק. דתנן זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר וכו'. והיכא דשמע מן מאן דנפק יצא. דתנא אהבה ברי' דר"ז

כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הפירות וברכת המזון שאם לא יצא מוציא. ואם יצא אינו מוציא עכ"ל הבה"ג ז"ל שם. הרי מבואר בהדיא בדברי הבה"ג ז"ל שבכל תשע התקיעות כולן ס"ל דהמחוייב בדבר אע"פ שכבר יצא מוציא. אע"פ שיש בהן דמדאורייתא:

ומלבד זה מדכתב חוץ מברכת הפירות וברכת המזון וכו'. ומבואר מדבריו דזו היא גירסתו בגמרא שם. ולא כגירסא שלפנינו דגרסינן חוץ מברכת הלחם וברכת היין. וא"כ לפי גירסתו מבואר ע"כ דמאי דאמרינן התם כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא בשל דאורייתא נמי מיירי. מדאיצטריך להוציא מן הכלל ברכת המזון שהיא מדאורייתא. וע"כ מתבאר מזה להדיא דלדעת הבה"ג ז"ל אפילו בדאורייתא אם יצא מוציא. ובהכי ממילא נדחה גם מש"כ שם לתרץ קושית הראשונים ז"ל על הבה"ג מההיא דכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא. וכתב הוא דלדעת הבה"ג לא מיירי התם אלא דוקא בברכות דמדבריהם. ומשום דרוב ברכות הן מדבריהן קאמר כל הברכות כולן. ומלבד דלפי דעת הט"ז (או"ח סי' תקפ"ב ס"ק ג') כל היכא דקאמר הך לישנא דוקא הוא כולן ממש לא רובן עיי"ש. אלא שאין דבריו בזה מוכרחין כמו שכבר הרגישו האחרונים ז"ל שם. בלא"ה הא להדיא מבואר בדברי הבה"ג גופי' דהך כללא בדאורייתא נמי מיירי. והוא מבואר בסוגיא דגמרא שם לפי גירסתו. וגם מה שכתב שם דע"כ ברכת המזון ליתא בהאי כללא דכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא. דהא אר"י שאינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. וגם הוכיח מדקאמרינן חוץ מברכת הלחם והיין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ולא קאמרינן נמי חוץ מברכת המזון. שהרי גם ברהמ"ז אם יצא אינו מוציא. דהא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. אלא ודאי היינו משום דברהמ"ז לא פסיקא ליה. משום דזמנין אפילו לא יצא אינו מוציא. וכגון שהוא לא אכל אלא כזית והם אכלו כדי שביעה עיי"ש בדבריו. וכל זה אין לו מקום כלל לפי גירסת הבה"ג ז"ל גופי'. דהא לפי גירסתו באמת קתני בה חוץ מברכת המזון. וגם שפיר הקשו הראשונים ז"ל מהך כללא. דהרי ודאי לדעת הבה"ג ז"ל גופי' בדאורייתא נמי מיירי. והך כללא דוקא הוא. וגם מש"כ שם ראיה להבה"ג ז"ל ממה שאמרו שם ובהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא. דמדנקט רק הלל ומגילה דמדרבנן. ולא נקט נמי מצות של תורה. ע"כ מוכח דבשל תורה אם יצא אינו מוציא. לא מוכח מידי להבה"ג גופי'. שכבר הכריח הרמב"ן ז"ל בסה"מ (שורש א') אליבא דהבה"ג ז"ל דהלל הוא מדאורייתא עיי"ש. והש"א גופי' (סי' ס"ט) הביא דברי הרמב"ן ז"ל אלו עיי"ש. ואע"פ שהוא דחה שם דברי הרמב"ן בזה. מ"מ עכ"פ ודאי מוכרחין דברי הרמב"ן אליבא דהבה"ג דהכי ס"ל. וגם מגילה כתב שם הרמב"ן ז"ל

דלדעת הבה"ג היא מדאורייתא עיי"ש בדבריו. וגם בלא"ה נראה שאין משם הכרח כלל. די"ל דנקט הלל ומגילה משום דאורחא דמילתא הוא שהש"ץ מוציא בהן את הרבים ידי חובתן. כמבואר במתניתין דר"ה (ל"ב ע"ב) ובסוכה (פרק לולב הגזול ל"ח ע"א) עיי"ש ובמש"כ הראשונים ז"ל שם. וגם מש"כ בש"א שם לדחות קושית רש"י והתוס' על הבה"ג מסוגיא דברכות שם דאמרינן שמעון בן שטח לגרמי' הוא דעבד. דהכי אמר רחב"א אמר ר"י לעולם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. והרי שמעון בן שטח הוציא את ינאי וחבריו שאכלו כדי שביעה. ואפילו הכי אי הוה אכל כזית. לכ"ע הוה מצי מפיק להו. וכתב שם לדחות הכרח זה די"ל דההיא דר"ח ב"א אר"י שמעתא בעלמא איתמר. ולא אעובדא דשמעון בן שטח קאי. ואין ה"נ דשמעון ב"ש אפילו באכילת כזית לא הוה מצי מפיק לינאי וחבריו עד שיאכל שיעור שביעה עיי"ש בדבריו. ובאמת דבתוס' שם לא כתבו הוכחה זו כלל. אלא מעיקר מימרא דרחב"א אמר ר"י הוא שהוכיחו כן. דמדפסיק וקאמר דלעולם אינו מוציא אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן. משמע ודאי דבאכילת כזית דגן סגי להוציא אחרים ידי חובתן בכל ענין. דאם לא כן כיון שבא ללמדנו היאך מוציאין ידי חובת הרבים. אמאי לא נקט אלא דינא דמוציא ידי חיובא דרבנן. ושביק דינא דחיובא דאורייתא. ועוד דודאי אורחא דמילתא למיכל שיעור שביעה ושכיחא טובא טפי. אלא ודאי בחיובא דאורייתא נמי מירי. וכן הר"א אב"ד ז"ל באשכול (ח"א סי' י"ח) הוכיח כן מעיקר מימרא דרחב"א אר"י עיי"ש. וכוונתו כדכתיבנא. וגם מדברי רש"י ז"ל נראה שאין כוונתו אלא להוכיח מדחזינן דשמעון בן שטח אע"פ שלא אכל כלום הוציא את ינאי וחביריו שאכלו שיעור שביעה. ועכצ"ל דס"ל דאפילו בדאורייתא מוציא את הרבים ידי חובתן אע"פ שהוא לא אכל. א"כ אע"ג דאמרינן התם דשמעון בן שטח לגרמי' הוא דעבד.. אית לן למימר דהיינו דוקא משום שלא אכל אפי' כזית. אבל באכילת כזית לא אשכחן מאן דפליג עלי' דשמעון בן שטח. וכללא הוא דאפושי פלוגתא לא מפשינן. וא"כ ודאי אית לן למימר דבהא הילכתא כוותיה. דמוציא אפי' למי שאכל שיעור שביעה שחיובו מדאורייתא. וזו ודאי ראי' נכונה ומוכרחת היא. דכיון דלא אשכחן פלוגתא עלי' דשמעון בן שטח אלא מילתא דרחב"א אמר ר"י לחוד. ורחב"א אמר ר"י לא קאמר אלא כזית. לית לן לאפוקי לדשמעון בן שטח לבר מהילכתא טפי מהכי. וכן מתבאר להדיא מלשון רש"י ז"ל שם דלא מייתי ראייתו אלא מעובדא דשמעון בן שטח גופי' לחוד. עיי"ש היטב. וא"כ גם בזה אין מקום כלל לדברי הר"ב ש"א נגד דברי רש"י והתוס' שם. מיהו מדברי הרא"ש ז"ל שם משמע דס"ל דמימרא דרחב"א אר"י אדשמעון בן שטח קאי. ומזה הוא שהוכיח שם ראייתו עיי"ש. אבל אין זו כוונת רש"י ותוס' ושאר ראשונים ז"ל כמו

שביארנו. ועכ"פ עפ"ז מתבאר דגם הבה"ג ז"ל ס"ל דאפי' בדאורייתא אפי' יצא מוציא את הרבים ידי חובתן. והיינו ע"כ מטעמא דערבות. וזו היא ג"כ דעת שאר הגאונים לדעת הטור שם. כפי מה שביאר הב"ח דברי הטור שם עיי"ש בדבריו. ובודאי עיקר דבריו שם מוכרחין לפמשכ"ל אפי' אם אין כוונת הטור כן. וכמתבאר מדברי ר"י הנשיא ז"ל בספר העתים והר"א אבן הירחי בספר המנהיג שהבאתי לעיל:

ולענין דברי הבה"ג שהביאו הראשונים ז"ל שכתב דמי שלא אכל אלא שיעור כזית דמדרבנן אינו מוציא למי שאכל שיעור שביעה שחיובו מדאורייתא. אף ע"פ שכן כתוב בדברי הבה"ג ז"ל שלפנינו (פ"ז מהלכות ברכות) עיי"ש. מ"מ בה"ג כת"י רומי ליתא הך פיסקא כלל עיי"ש. וגם בנוסחת הבה"ג שלפנינו כבר צדדו קצת אחרונים ז"ל לומר שאין כוונת הבה"ג ז"ל אלא לבקי שיכול להוציא את עצמו. ולכן אין לאחר להוציאו ידי חובתו אלא אם כן אכל שיעור שביעה. אבל למי שאינו יודע לברך ולהוציא את עצמו שפיר יכול אחר להוציאו אפי' לא אכל אלא כזית. ובודאי הכי משמע מלשון הבה"ג ז"ל שם שכתב וז"ל אבל אינהו אכלי עד שביעה ואיהו אכל כזית לא מפיק כזית שיעורא דאורייתא. אלא מברך מאן דאכל ושבע עכ"ל עיי"ש. משמע מדבריו דמיירי בדאיכא נמי התם בהדייהו מאן דאכל כדי שביעה. ובזה הוא שכתב שראוי שלא יברך להוציאן ידי חובתן אלא מאן דאכל ושבע. אבל בדליכא אחרינא שיודע לברך אלא מי שלא אכל יותר מכזית בלבד. שפיר מצי מפיק להו ידי חובתן. אע"פ שהם אכלו כדי שיעור שביעה. ולפ"ז דברי הבה"ג אלו הם דברים אחדים עם דברי הבה"ג שהביא הטור שם:

ומעתה הדבר תמוה על הגאונים ז"ל אמאי לא מנו מצוה זו אלא במנין הפרשיות. כיון שנוהגת ביחיד כבצבור ויש למנותה במנין העשין. אמנם בעיקר הך מצוה דערבות יש לי מקום עיון. דכיון שכל ישראל ערבים זה בזה מן התורה. ונכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות. והחובה מוטלת על כל איש מישראל להציל את חבירו בכל מאי דאפשר מכל חטא ופשע. ולהוציא ידי חובתו במצות שבתורה. ואם אינו עושה כן הרי זה כאילו הוא עצמו עובר על העבירה שעבר חבירו. ועל העשה שביטל חבירו. משום שעשתה התורה כל ישראל כאיש אחד לקיום כל הכתוב בתורה. א"כ ראוי לומר דמי שאין ידו משגת לקנות לו תפילין וציצית מזוזה ולולב וסוכה. וכיו"ב מכל המצות שבתורה. חייבין כל שאר ישראל כל מי שסיפק בידו. לקנות לו כל אלה כמו שחייב לקנות לעצמו. דאל"כ כשאין זה מקיים מצות אלה משום חסרון כסף. הרי זה כאילו עברו הם במזיד על מצות אלה. משום שכל ישראל ערבים זה בזה. וראוי לב"ד לכוף על זה כמו שמכין ועונשין כשאומר סוכה איני עושה תפילין איני מניח לולב איני נוטל. ואנן לא אשכחן הכי בשום

דוכתא. איברא דלענין כפייה בב"ד יש מקום לכאורה לומר דעיקר חובת ב"ד לכוף על המצות אינו אלא משום ערבות. וא"כ היינו דוקא במצות דגופיה כגון שאומר תפילין איני מניח לולב איני נוטל. שחייבין ב"ד לכופו ולהכותו עד שתצא נפשו. או עד שיניח תפילין ויטול לולב וכל כיו"ב. אבל על החובה שמצד הערבות דהיינו לכוף את האחרים לקנות תפילין וציצית ולולב וסוכה למי שאין ידו משגת. שאין חובה זו אלא משום שכל ישראל ערבים זה בזה. אין חובת הב"ד אלא משום ערבות לערבות. והרי לרשב"י ס"ל בסוטה שם דלא נתחייבו בערבא דערבא. ועל זה לא נכרתו מ"ח בריתות. וא"כ אפשר דקיי"ל בהא כוותיה. אבל זה ליתא. דהרי לרבי ס"ל התם דנכרתו מ"ח בריתות גם על ערבא דערבא עיי"ש. וכיון דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו ודאי קיי"ל דגם על הערבות נתחייבו ב"ד לכוף. דמהיכא תיתי לן לומר דהכא לא קיי"ל כרבי. ובלא"ה עכ"פ גם בלא כפיית ב"ד עיקר חיובא ליתן מעות למי שאין ידו משגת לקנות לו תפילין וציצית ומזוזה וכיו"ב משאר המצות שבתורה מצד חובת הערבות. לא אשכחן רמז לזה בשום דוכתא:

ולענין ארבע כוסות דתנן (ר"פ ערבי פסחים) לא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין ואפי' מן התמחוי. היינו רק משום שהחמירו בזה משום פירסומא ניסא בלבד. אבל במצות אחרות אפי' במצות דאורייתא לא אשכחן. וכ"ש במצות דדבריהם כארבעה כוסות. ואע"ג דאמרינן עלה בגמרא (שם קי"ב ע"א) ואפי' מן התמחוי פשיטא. לא נצרכא אלא אפי' לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. הכא משום פירסומא ניסא מודה עיי"ש. הרי דלא איצטריך לטעמא דפירסומא ניסא אלא אליבא דר"ע. אבל למאן דלית ליה דברי ר"ע. פשיטא בלא"ה שחייבין ליתן לו אפי' מן התמחוי כדי שיקיים מצותו המוטלת עליו מדרבנן. וכ"ש במצות של תורה. אין מזה הכרע כלל. שכבר כתבו התוס' שם במתניתין דהא דתנן אפי' מן התמחוי. על העני גופי' קאי שלא ימנע ממצות ארבעה כוסות. אע"פ שא"א לו אם לא שיקבל מן התמחוי עיי"ש. וכן פי' בחידושי פסחים המיוחסים *) להריטב"א ז"ל בשם רבינו יחיאל מפריש ז"ל. דהאי לא יפחתו לו אעני קאי. וה"ק אם אין לו אלא מזון שתי סעודות ימכרם ויקח מהם ארבע כוסות. אף ע"פ שיצטרך אח"כ ליטול מן התמחוי עכ"ל עיי"ש. וכן מתבאר מדברי רבינו חננאל ז"ל (בפי' לפסחים. שם קי"ב ע"א) שכתב וז"ל ואפי' מן התמחוי. ואסיקנא אפי' לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. הכא משום ניסא מתיר שיקח אפי' מן התמחוי עכ"ל עיי"ש. הרי דמפרש לה על העני גופי'. וגם מדברי הרשב"ם ז"ל במתני' מבואר שמפרש כן. אע"ג דרישא דלא יפחתו לו מפרש לה אגבאי צדקה עיי"ש. וכן מתבאר להדיא מדברי הירושלמי (ר"פ ע"פ). שעל מאי דתנן ואפי' מן התמחוי. קאמר התם. א"ר חייה בר אדא

לפי שאין ערב לאדם לוכל מן הקופה. וכאן אפי' מן התמחוי עיי"ש. הרי דמפרש לה על העני גופי' שמחייב לשתות ארבעה כוסות אלו אף ע"פ שאין שתייה כזו ערבה על האדם אפי' העני. ובהכי ניחא שפיר מאי דלא פרכינן התם פשיטא אלא אסיפא דקתני ואפי' מן התמחוי. ואמאי לא פריך הכי מיד ארישא. דקתני ולא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין. אבל עפ"ז ניחא. דברישא ודאי טובא קמ"ל שחייבין ליתן לו כדי לקיים מצותו אם הוא עני ואינו יכול לקיימה משלו. אע"ג דבשאר מצות לא מיחייבי אחריני בהכי מצד ערבות. אבל אסיפא דקאי על העני גופיה שלא בא אלא לאשמעינן שאף ע"פ שמתפרנס מן התמחוי חייב לקיים המצוה. פריך שפיר פשיטא. ואיצטריך לשנויי דלא נצטרכה אלא לר"ע. דהכא משום פירסומי ניסא מודה:

איברא שראיתי בתוס' ערבי פסחים שבמרדכי שם שכתבו וז"ל ואפי' מן התמחוי. פי' הקונטרס אפי' מתפרנס מן התמחוי דהיינו עני שבעניים וכו'. מ"מ אם לא יתנו לו גבאי צדקה ימכור מלבושיו עבור ארבעה כוסות. ולא נהירא לרבינו יחיאל. דמאי קמ"ל פשיטא. כיון דמחוייב בארבעה כוסות מה לי עשיר מה לי עני. ועוד קשה דמשמע דקאי אגבאי צדקה שיתנו לו מן התמחוי דהא קאי על לא יפחתו לו. לכן נראה לרבינו יחיאל דמיירי שיש לו מזון שתי סעודות. ואמרינן מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי. ואם לא בשביל ארבעה כוסות לא היה נזקק ליקח מן התמחוי. ובשביל ארבעה כוסות קאמר שיתנו לו גבאי צדקה אפי' מן התמחוי. וכן משמע מדקאמר בירושלמי רבי חייא בר יודן לפי שאין ערב לו לאדם ליקח מן הקופה של צדקה כאן אפי' מן התמחוי עכ"ל עיי"ש. הרי שמפרש גם סיפא דעל גבאי צדקה קאי. וא"כ לפירושו של רבינו יחיאל ז"ל הקושיא במקומה עומדת. וע"כ מוכח מזה דאין ה"נ דמצד חיוב הערבות חייבין אחרים ליתן לעני שאין ידו משגת להוציא הוצאות על קיום המצות. והיינו ודאי משום דאם לא יתנו לו הו"ל כאילו הם עברו על מצות אלו. משום שכל ישראל ערבים זה בזה. אלא דעיקר דברי רבינו יחיאל ז"ל אלו תמוהים אצלי. דמה שהקשה לפי' הקונטרס פשיטא מאי קמ"ל מה לי עשיר מה לי עני כיון דמחוייב. לא ידענא מאי קושיא. הרי זו היא קושית התלמוד שם דפריך עלה פשיטא. ומשני לא נצרכא אלא אפי' לר"ע. וא"כ אין כאן מקום קושיא כלל. ואדרבה מסוגיא דגמ' שם מוכח כפי' הקונטרס. דלפי' רבינו יחיאל ז"ל לא פריך מידי. דלאו פשיטא היא. וטובא קמ"ל כמו שכתב הוא גופי'. וגם מה שהביא ראיה מהירושלמי שם. הוא תמוה. דהרי אדרבה איפכא משמע מהתם וכמשכ"ל. וגם דברי רבינו יחיאל ז"ל אלו סותרים מן הקצה לקצה למה שהביא בחי' הריטב"א שם בשמו כמשכ"ל. שכפי הנראה זהו עצמו רבינו יחיאל ז"ל דהכא.

דשם כתב לפרש גם רישא דמתניתין דקתני לא יפחתו וכו'. בעני עצמו. והכא מביא המרדכי בשמו דמפרש גם סיפא דקתני ואפי' מן התמחוי דאגבאי צדקה קאי. ומיהו לפי הנראה נשתבשו הדברים שם. וצ"ל כמש"כ במרדכי בשמו. ועכ"פ גם כאן הדברים תמוהים כמש"כ וצ"ע בזה. ומ"מ נראה דגם לפי דברי רבינו יחיאל ז"ל אלו. אין הכרח משם לומר שמטעם ערבות איכא חיובא ליתן למי שאין ידו משגת לצורך קיום מצוה. משום שאפשר לומר דלא אשמעינן מתני' אלא שרשאי הגבאי צדקה ליתן לו מן התמחוי. דאע"ג דמיירי בשיש לו מזון שתי סעודות. ותנן מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי. וא"כ סד"א שאין הגבאי רשאי ליתן לו. קמ"ל דמשום מצות ארבעה כוסות רשאי. אבל חיובא לעולם אימא לך דליכא. ועלה פריך בגמרא פשיטא דמשום מצוה רשאי. ומשני לא נצרכא אלא לר"ע דאמר עשה שבתך חול וכו'. וא"כ ליכא מצוה. וסד"א דאסור ליתן. קמ"ל דמשום פרסומי ניסא מודה ר"ע דאיכא מצוה. ולהכי רשאי. אבל למאן דלית ליה דר"ע. גם בלא טעמא דפרסומי ניסא איכא מצוה ורשאי. אבל חיובא ליכא. ומיהו מלישנא דמתני' לא משמע הכי. ובפרט לפמש"כ רבינו יחיאל ז"ל גופי' דסיפא אירישא קאי. וא"כ כיון דרישא דקתני ולא יפחתו לו משמע ודאי חיובא. הכי נמי סיפא דאפי' מן התמחוי. אית לן למימר דלחיובא קאמר. ולא לרשות בעלמא. וא"כ מוכח שפיר מהתם דגם בעלמא איכא חיובא משום ערבות ליתן לכל מי שאין ידו משגת לצורך קיום מצות שעליו. אבל לא אשכחן הך חיובא בשום דוכתא. וכבר נתבאר דלפמש"כ כל שאר ראשונים ז"ל שם לא מוכח משם מידי. ואדרבה יש מקום להוכיח מההיא דהתם איפכא:

וראיתי במנהגי מהרי"ל ז"ל (הלכות לולב) שהביא בשם מהרא"ק ז"ל שכתב וז"ל אדם אחד היה לו לולב והדס אחד מיוחד לעצמו בכל שנה ושנה. פעם אחת שלחו לו אנשי עיר אחרת שלא היה להם לא אתרוג ולא לולב. ובקשו ממנו לשלוח להם את שלו. אמר מוטב שאני יוצא עם אותו של הקהל. והרבים ג"כ יצאו ידי חובתן בשלי עכ"ל עיי"ש. והביאו ג"כ הר"ב מטה משה (סי' תתקל"ט). וממנו הביאו ג"כ במג"א (סי' תרנ"ח ס"ק י"ב) עיי"ש. ומדכתב רק דמוטב שישלחנו להם. מבואר דס"ל דחיובא ודאי ליכא למיעבד הכי. אף ע"פ שאפשר לו לקיים מצותו בשל הקהל. והדבר קשה אמאי לא יתחייב מדינא מצד ערבות לשלחו להם. שאם לא ישלחנו וע"י זה יתבטלו הם מקיום המצוה. הרי זה כאילו הוא גופי' עובר על העשה. ומטעם זה ראוי לומר שיהיו יכולים לכופו ע"י הב"ד לשלחו להם. משום דהו"ל כאומר לולב איני נוטל שמכין אותו עד שתצא נפשו. שהרי מה שהם בטלים מן המצוה הו"ל כאילו הוא גופיה מבטל המצוה. כיון שאפשר

שתתקיים ע"י שישלח להם את שלו. וחיובא רמיא עליה משום ערבות. וכיו"ב קשה במאי דתנן (פ"ב דמציעא כ"ט ע"ב) מצא ספרים וכו' לא ילמוד בתחילה ולא יקרא אחר עמו עיי"ש. ומשמע ודאי דאפי' אין לו ספר אחר לקרות בו לא הוא ולא האחר שעמו. וקשה אמאי לא ילמדו בו אפי' בע"כ של הבעלים משום תובת הערבות. שכיון שהלה חייב בתלמוד תורה מדאורייתא. חייבים הבעלים ליתן לו הספרים כדי לקיים מצות עשה דולמדתם. דאם לא כן הרי זה כאילו הם עצמם מבטלים עשה דתלמוד תורה. שכל ישראל ערבים זה בזה מדאורייתא. איברא שראיתי באור זרוע (פסקי ב"מ סי' פ"ב) שכתב וז"ל וה"מ בבור אבל בחבר מותר לקרות בו ומותר לכתוב ממנו שלא ברשות ואפי' לכתחילה. והוא שאין לו כיו"ב. כך מצאתי בספר המקצועות עכ"ל עיי"ש. ומובא בהגהת אשרי (פ"ב דמציעא סי' י"ט) עיי"ש. ולפ"ז ניחא שפיר. אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא חילקו בזה כלל עיי"ש. וכן בשאר ראשונים ז"ל וא"כ ודאי קשה. וקצת היה אפשר לומר לזה דכיון דנכסי דאינש אינון ערבין בו. ותורת ערב ממש איכא עלייהו. כמבואר פרק בתרא דבב"ב (קע"ד ע"א) ובפ"ח דבכורות (מ"ח ע"א) עיי"ש. א"כ כשנוטל ממונו של אדם בע"כ הו"ל כגובה מן הערב. וכיון דהכא איהו גופי' לא מיחייב אלא מתורת ערבות. הו"ל ממונו ערבא דערבא. ולר"ש בן יהודה משום ר"ש אין ערבא דערבא בכלל ארבעים ושמונה בריתות. ואע"ג דרבי פליג עלי' וקיי"ל הלכה כרבי מחבירו. אפשר לומר דהיינו דוקא היכא דפליגי אליבא דנפשייהו. אבל היכא דפליגי אליבא דאחרינא לא אמרו הך כללא דהלכה כרבי מחבירו. ואפשר דקיי"ל בזה כר"ש בן יהודה. כיון דאליבא דר"ש הוא דפליגי. אלא דאין זה ברור אצלי. וגם אפי' את"ל דאין זה בכלל הלכה כרבי מחבירו. מ"מ מנ"ל הכרעה בזה לומר דהלכה כר"ש בן יהודה. רותר ראוי לומר דהלכה כרבי דהו"ל מרי' דגמרא טפי מר"ש בן יהודה. וכן בפסיקתא זוטרתא (פ' תבא) מבואר דס"ל דכרבי נקטינן. אלא שיש מקום לומר דלפי מאי דקאמר רבי לדברי ר"ש בן יהודה איש כפר עכו שאמר משום ר"ש אין לך כל מצוה ומצוה וכו'. משמע דלא על ר"ש ב"י איש כפר עכו אתי רבי לאיפלוגי. דודאי מודה הוא דהכי אמר ר"ש. אלא על ר"ש גופי' הוא דפליג. וביותר משמע כן מלישנא דרבי בירושלמי (פ"ז דסוטה ה"ד) שאמרו שם רבי אומר אם כדברי ר"ש בן יהודה איש כפר אמום שאמר משום ר"ש אין כל דבר ודבר מן התורה וכו' עיי"ש. וכן משמע מפירש"י ז"ל (שם ד"ה אמר ר"מ) דרבי אדר"ש גופי' אתי לאיפלוגי עיי"ש היטב. וא"כ כיון דרבי תלמידי' דר"ש הוא כמבואר במנחות (ע"ג ע"א) ובשאר דוכתי. אין הלכה כתלמיד במקום הרב. ולא אמרו אלא הלכה כרבי מחבירו ולא מרבו. אלא דמדברי התוס' שם (ד"ה אמר ר"מ) מבואר דס"ל דרבי לא אתי לפלוגי

אלא עלי' דר"ש בן יהודה איש כפר עכו. ורבי נמי אליבא דר"ש הוא דקאמר עיי"ש. וכן משמע מלשון התוספתא (סוף פ"ח דסוטה) עיי"ש. ועפ"ז אתי שפיר מה שהקשה בתוס' הרא"ש ז"ל בסוטה שם. (הובא בס' יגל יעקב להר"י פייתוסי ז"ל בסוטה שם). מאי נפק"מ בערבא דערבא. דהא אפילו למ"ד ערבא לחוד. נמי מודה עכ"פ שכל אחד ערב לכל ישראל. ונדחק שם בזה טובא עיי"ש. אבל לפמש"כ הא איכא נפק"מ טובא בזה כמו שנתבאר. ולפי הנראה ס"ל להרא"ש ז"ל דמצד ערבות לא מיחייבינן ליתן למי שאין ידו משגת לצורך קיום המצות. ולכן שפיר הקשה ואיצטריך לידחק בזה שם. ובודאי דהכי משמע מדלא אשכחן בזה חיובא בשום דוכתא וכמשכ"ל. אבל ודאי הדבר קשה לכאורה טובא טעמא מאי:

ומיהו לזה אפשר לומר דלא שייכא בזה תורת ערבות כלל. משום דפשיטא שאין הערב מתחייב אלא כל זמן שהנתבע גופי' איכא עלי' חיובא. אבל בענין דאיהו גופי' לא מיחייב מדינא. פשיטא שאין הערב מתחייב יותר מנתבע גופי' שהערב נשתעבד בערבות בשבילו. דמי איכא מידי דלדידי' לא מצי תבע ולערב מצי תבע. וכדאמרינן בבכורות שם עיי"ש. וא"כ כיון דכל היכא דאיהו גופי' אין ידו משגת להוציא הוצאות לצורך קיום מצוה שעליו. הרי מדינא לאו בר חיובא הוא כלל. דאנוס רחמנא פטרי'. ואמרינן בירושלמי (פ"ק דדמאי ה"א ופ"ק דקידושין ה"ז) כבד את ה' מהונך ממה את מכבדו ממה שחננך. מפריש לקט שכחה ופאה. מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה. ועושה סוכה ולולב ושופר ותפילין וציצית וכו'. אם יש לך אתה חייב בכולן. ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן וכו' עיי"ש. וכיון דאם אין לו פטור הוא מדינא. ומעיקרא לא רמיא חיובא עלי' אלא כשיש לו. ממילא לא חיילא שום חיובא גם על הערב. ואין זה ענין למש"כ הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל דמתורת ערבות חייב כל אחד מישראל להוציא את חבירו ידי חובתו במצות שנתחייב בהן. אע"ג דאיהו גופי' לא מצי לאפוקי נפשי' ידי חובתו. וא"כ אית לן למימר דאנוס הוא ופטור מדינא. וממילא לית בה תורת ערבות. דזה ליתא. דשאני התם דהוי"ל ללמוד ולא למד. ולא חשיב אנום בכך. וכדאמרינן (ר"פ כיצד מברכין) כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל. מאי תקנתי' ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה עיי"ש. והילכך ודאי הו"ל בכלל תורת ערבות להתחייב להוציאו ידי חובתו. משא"כ כשאינו יכול לקיים מצותו משום שהוא עני ואין ידו משגת. ודאי אנוס גמור הוא. וכיון דאיהו גופי' לא מיחייב. אחריני נמי לא מיחייבי עלי' מתורת ערבות. ובלא"ה אינם ענין זה לזה. דהתם כיון דמה שהוצרך לאחרים שיוציאוהו ידי חובתו. היינו משום שלא למד. אין זה מוציא

את האחרים מחיובא דערבות. שהרי קבלו עליהם ערבות ללמוד וללמד לשמור ולעשות. כדאיתא בסוטה שם דזהו בכלל ארבעים ושמונה בריתות. וא"כ על זה גופא חיילא חיובא דערבות. משום שלא למדוהו. ואין זה מוציאן מידי חיובן. משא"כ אם עניותו הוא שגרם לו שאינו יכול לקיים מצותו. דזה אינו בכלל חיובא דערבות:

אלא דאכתי גם באיסורין שבתורה הדבר קשה לכאורה טובא. דהרי ודאי אית לן למימר דאיכא חיובא מדאורייתא מתורת ערבות. כל היכא דאפשר למנוע את חבירו ולהרחיקו מכל דבר פשע וחטאה. ואם לא עשה כן הרי זה כאילו הוא גופי' קא עביד עבירה זו שהיה כח בידו למנעו מלעשותה. וא"כ קשה טובא למאי דתניא (פ"ב דפסחים כ"ב ע"ב) רבי נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מה"ח לבן נח. ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול עיי"ש. והשתא תיפוק ליה דאפילו היכא דשקיל איהו גופי' כוס יין לשתות חיובי מיחייב כל בר ישראל למנעו מלשתותו מתורת ערבות. שאם לא ימנענו מעבירה זו הו"ל כאילו הוא גופי' קעבר עבירה זו. והיכי תיסק אדעתין לומר שיהא רשאי להושיט לו כוס זה בידים דאיצטריך לזה קרא דלפני עור לא תתן מכשול לאשמעינן דאסור. ובהדיא אמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ז ע"ב) מאי דכתיב וכשלו איש באחיו היינו בעון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה. ומוקמינן לה בשיש בידם למחות עיי"ש. והכי נמי אמרינן ר"פ שבועת הדיינין (שבועות ל"ט ע"א) עיי"ש. ואם רק בשהיה בידו למחות ולא מחה אמרה תורה וכשלו איש באחיו. היכי תיסק אדעתין לומר שיושיט לו דבר איסור בידים. ולמה לי להכי קרא דלפני עור לא תתן מכשול. ומיהו לזה היה אפשר לומר דנפק"מ לענין מלקות לדעת הסוברין שלוקין על לאו דלפני עור. כמשכ"ל במנין הלאוין (ל"ת נ"ה) עיי"ש. אלא דמלישנא דברייתא דקתני מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר וכו'. משמע דאי לאו קרא דלפני עור לא תתן מכשול גם איסורא בעלמא לא שמענו. מיהו אכתי היה אפשר לומר דמשום אבר מה"ח לבן נח הוא דנקט הך לישנא. דבני נח ליתנייהו בכלל ערבות. ובדידהו ודאי לא שמענו אפילו איסורא בעלמא אלא מהך קרא דלפני עור לא תתן מכשול. אבל לכוס יין לנזיר ודאי ליכא נפק"מ בהך קרא אלא לענין מלקות בלבד. דאיסורא ועונש בדיני שמים בלא"ה שמעינן בישראל מתורת ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה. אלא דלדעת הסוברין דליכא מלקות בלאו דלפני עור אכתי הקושיא במקומה עומדת. אלא דאפשר לומר ע"פ דעת הרא"ש (פ"ג דברכות סי' י"ג) דנשים אינן בכלל ערבות. וכן כתב רבי' יונה ז"ל שם בשם הר"י ז"ל עיי"ש. וגם בגרים כתבו בפירש"י ובתוס' (פ"ב דנדה י"ג ע"ב) וביבמות (מ"ז ע"ב) דאינם בכלל תורת ערבות עיי"ש. וא"כ איכא נפק"מ בקרא דלפני עור לענין נשים וגרים ועבדים. שגם הם

גרים. שאינם בכלל תורת ערבות. וא"כ ליכא בהו איסורא אלא משום קרא דלפני עור לא תתן מכשול לחוד. ובהכי אתי שפיר נמי מאי דקשה טובא לכאורה בסוגיא דפ"ק דע"ז דמוקי ברייתא דקתני מנין שלא יושיט אדם וכו'. דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא. אבל בחדא עברא דנהרא שרי. וקאמר עלה דיקא נמי דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן עיי"ש. והדבר קשה טובא דאפילו בחד עברא דנהרא נהי דמשום לאו דלפני עור ליכא. מ"מ תיפוק ליה דאסור מדאורייתא מתורת ערבות. ואע"ג דלזה היה אפשר לומר דלא מחלקינן התם בהכי אלא לענין בני נח. דעיקר סוגיא דהתם מיירי בהו עיי"ש. אבל בישראל הכי נמי שאין חילוק בזה לענין איסורא. ואע"ג דדייק הכי מדקתני בברייתא לישנא דלא יושיט ולא קתני לא יתן. ובהך ברייתא קתני נמי לא יושיט כוס יין לנזיר. מ"מ איכא למימר דלא נקט לישנא דלא יושיט אלא משום אבר מה"ח לבן נח וכמשכ"ל. אבל בכוס יין לנזיר אין הכי נמי דאפילו בחד עברא דנהרא איכא איסורא מיהת משום תורת ערבות. אלא דלפ"ז הדבר תמוה במש"כ הרי"ף והרא"ש ז"ל שם ההיא ברייתא כמו שהיא ומה שחילקו בה בסוגיא דגמרא שם בין היכא דקיימי בתרי עברי דנהרא לחד עברא דנהרא. ומשמע מדבריהם שאין חילוק בזה בין מושיט לישראל למושיט לנכרי עיי"ש. וגם ראיתי להר"ן ז"ל שכתב על דברי הרי"ף ז"ל שם. וז"ל דיקא נמי דקתני לא יושיט וכו' ומיהו משמע דהני מילי לענין איסורא דאורייתא אבל מ"מ מדרבנן מיהא אסור שהרי מחוייב היא להפרישו מאיסור. והיאך יסייע ידי עוברי עבירה עכ"ל וכן כתב הר"ן ריש פ"ק דשבת עיי"ש. ומשמע מלשונו דבישראל מיירי. מדכתב שמחוייב הוא להפרישו מאיסור. ובודאי דלא מיחייב בהכי אלא לגבי ישראל דוקא. אבל לגבי נכרי ליכא שום חיובא להפרישו מאיסור. וא"כ הדבר תמוה דבישראל ודאי מדאורייתא נמי איכא איסורא מיהת משום ערבות. וכן כתבו התוס' והרשב"א והריטב"א והרא"ש ז"ל רפ"ק דשבת ובהגהות מרדכי שם כדברי הר"ן ז"ל עיי"ש. וביותר תמוה דמדברי הרי"ף ז"ל שם משמע דאפילו איסורא דרבנן ליכא בחד עברא דנהרא אפילו בישראל. וכן מבואר בהדיא במרדכי (רפ"ק דע"ז שם) בשם סמ"ג. וכן הוא בסמ"ג (לאוין קס"ח) עיי"ש. וכן הוא עוד בכמה פוסקים. ועי' בטוש"ע (יו"ד סי' קנ"א) ובש"ך (שם ס"ק ו') ולפמש"כ דבריו תמוהים עיי"ש היטב ואין להאריך כאן בזה. אבל לפמש"כ איכא למימר דס"ל להראשונים ז"ל דודאי במקום דשייכא תורת ערבות אין מקום לחלק בישראל בין קיימי בתרי עברי דנהרא לחד עברא דנהרא. אלא דנקט בברייתא הך דינא גם בישראל. משום דאיכא נפק"מ לענין היכא דליכא תורת ערבות. כגון בנשים וגרים ועבדים שאינם

בכלל ערבות. אלא דמ"מ דברי הראשונים ז"ל בענין זה סתומים ביותר ודבריהם ז"ל צ"ע טובא אצלי:

ואמנם ראיתי להריטב"א ז"ל (פ"ק דע"ז שם) שכבר נתעורר בעיקר קושיא זו. וכתב שם וז"ל מיהו הני מילי לענין לפני עור לא תתן מכשול. דכל דתבע ליה סתמא דומיא דמתניתין והא דנזיר ואבר מה"ח שאנו חוששין לתקלה. כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו. ליתא משום לפני עור. ואע"פ שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן. אבל מ"מ אי תבע ליה בפירוש לאיסורא. נהי דמשום לפני עור ליכא אכתי איכא איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה. כל שאנו גורמין לו לעשות איסור וכו'. ולא עוד אלא שאנו חייבים למחות בידו דכל ישראל ערבין זה לזה. וכ"ש שאסור לגרום להם לעשות שום איסור וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי שכבר עמד הריטב"א ז"ל על מבוכה זו דבכל ענין איכא התם איסורא דאורייתא מתורת ערבות. ולזה כתב דהתם מיירי דוקא בשתבע שיתן לו את הכוס סתמא. ולא אמר בפירוש שרוצה לשתותו. ובזה לא שייכא תורת ערבות. ולזה שפיר מחלקינן התם בין קיימי בתרי עברי דנהרא. דאסור משום אזהרת לפני עור. לחד עברא דנהרא דשרי משום דאין זה בכלל אזהרה זו. אבל היכא דגלי דעתי' בפירוש שרוצה לשתותו. בכל ענין אסור ליתן לו מדאורייתא עכ"פ מתורת ערבות. שאפילו למחות בידו כשנוטלו הוא גופי' לשתותו אנו חייבין משום שכל ישראל ערבין זה בזה. וכ"ש דליכא שום צד היתר לגרום לו לעשות שום איסור. וכן פירש"י ז"ל והתוס' ובתוס' רבינו אלחנן ז"ל ובמרדכי ובראי"ש (פ"ק דע"ז שם) דמיירי התם בשתבעו ליתן לו סתמא. ולא אמר שלשתותו הוא רוצה וכן כתב באו"ז (בע"ז פ"ק). אבל בפירש"י שעל הרי"ף שם מבואר דס"ל דמיירי בשאמר בפירוש שרוצה לשתותו עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (פי"ב מהלכות רוצח הי"ד) ובסה"מ (לאוין רצ"ט) ובסמ"ג (לאוין קס"ח) עיי"ש היטב. ולדעתו הקושיא במקומה עומדת. ולכאורה לשיטת הריטב"א ז"ל צ"ע מההיא דרפ"ק דמציעא (ה' ע"ב) דאמרינן כיון דסתם רועה פסול משום דמחזקינן ליה בגזלן. אנן חיותא לרועה היכי מסרינן. והא כתיב לפני עור לא תתן מכשול עיי"ש. והשתא לדברי הריטב"א ז"ל. כיון דרועה חזקתו גזלן לרעות בשדות של אחרים בלא רשות בעליהם. הו"ל כמפורש בהדיא לאיסורא. וא"כ למה איצטריך למיפרך משום איסור דלפני עור. ותיפוק ליה מתורת ערבות דבכל ענין אסור. אפי' בענין שאינו בכלל אזהרת לפני עור. והרי מסתמא ודאי לא הקפידו למימסר חיותא דוקא לרועה אשה או גר או עבד שאינם בתורת ערבות. מיהו נראה דלק"מ דהרי בלא"ה קשה דהא מסתמא יש ביד הרועה בלא"ה כמה בהמות אחרות. וא"כ הא אין זה בכלל אזהרת

לאו דלפני עור. דלא מיירי אלא בדקאי בתרי עברי דנהרא וכיו"ב. וא"כ מאי פריך. אלא שכבר הרגיש בזה הריטב"א ז"ל גופיה (הובא בש"מ בסוגיא דפ"ק דמציעא שם). ותירץ דהך קרא דלפני עור לא נקטי' התם בקושייתו אלא לרווחא דמילתא. דודאי גם בלא"ה אסור עיי"ש בדבריו. וכבר רמז לזה הריטב"א ז"ל גם במקומו (רפ"ק דע"ז שם) עיי"ש וא"כ לק"מ:

אלא דלפ"ז עכ"פ הדבר תמוה ביותר על הגאונים ז"ל שאע"פ שמנו מצוה זו דארבעים ושמונה בריתות. מ"מ לא מנאוה אלא במנין הפרשיות. ואמאי והא לפי מה שנתבאר נוהגת מצוה זו ביחיד כבצבור. לענין שלא ליתן בידים דבר איסור לעוברי עבירה. כשהם מגלים דעתם בפירוש דלמיעבד איסורא קא מכווני. ובדלא קיימי בתרי עברי דנהרא דמשום אזהרת לפני עור לא תתן מכשול ליכא. אבל תורת ערבות איכא. דהרי ודאי סברת הריטב"א ז"ל ברורה ומוכרחת מצד עצמה. דכיון דמשום ערבות אנו חייבין אפי' למחות בידם ולמנוע אותם מן העבירה. כ"ש שבכלל זה שלא ליתן להם דבר האסור בידים. כשידענו שנוטלים אותו על דעת לעבור על האיסור. וזהו דבר המוטל על הכל בין צבור ובין היחיד. ונראה ראי' מבוארת לדעת הריטב"א ז"ל מדתניא בתוספתא (סופ"ב דדמאי) היה נדור מן הככר. אמר לו תן לי ואוכלנו. אבטיח שניקר. אמר לו תן לי ואוכלנו וכו'. לא יתן שאין מאכילין לאדם דבר האסור לו. כיוצא בו לא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו עיי"ש. ומדקתני טעמא שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו. ולא מייתי לה מקרא דלפני עור לא תתן מכשול דהו"ל אזהרת לאו דאורייתא. עכצ"ל דמיירי אפי' בדלא קיימי בתרי עברי דנהרא. שאינו בכלל אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. ואף ע"ג דבהך ברייתא נמי נקט לישנא דלא יושיט. דדייקינן מיניה בסוגיא דפ"ק דע"ז שם דהיינו בדקאי בתרי עברי דנהרא. מ"מ איכא למימר דבההיא ברייתא דתוספתא הך לישנא לאו דוקא הוא. דבלא"ה עכצ"ל כן לפי דעת הראשונים ז"ל שהבאתי לעיל דגם בדקיימי בחד עברא דנהרא נמי איכא עכ"פ איסורא דרבנן משום שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו. והשתא לפ"ז הרי בההיא ברייתא דתוספתא לא קתני אלא טעמא דאין מאכילין את האדם דבר האסור לו. והך טעמא איתי' אפי' בדלא קיימי בתרי עברי דנהרא. ואפי' הכי נקט בה לישנא דלא יושיט. וע"כ מוכרח לדעתם לומר דהתם הך לישנא לאו דוקא הוא. ואע"ג דבסוגיא דפ"ק דע"ז שם קאמר דיקא נמי דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן. ומדייק מזה דלא מיירי אלא דוקא בדקיימי בתרי עברי דנהרא. מ"מ אין מזה הכרח לומר דראי' מוכרחת ומוחלטת היא. וכמו שיתבאר לפנינו. ושפיר אפשר לומר דבההיא ברייתא דתוספתא שם לא מיירי

בדקיימי בתרי עברי דנהרא. כדמוכח ע"כ מדלא קתני טפי טעמא מאזהרת לאו דלפני עור לא תתן מכשול. אלא דאכתי גם לפ"ז קשה אמאי שבק התם הך תנא עיקר דינא דאזהרת לאו דלפני עור בקיימי בתרי עברי דנהרא. ולא נקט אלא איסורא דמדבריהם בדלא קיימי בתרי עברי דנהרא. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה כמש"כ הריטב"א ז"ל. דהיכא דתבע לי' הנזיר בפירוש שיתן לו כוס יין לשתותו אפי' בדלא קיימי בתרי עברי דנהרא מוזהר עלה מדאורייתא שלא ליתנו לו משום תורת ערבות. דהו"ל כאילו הוא עצמו עובר באיסור זה. וההיא ברייתא בהכי הוא דמיירי כדקתני בהדיא ברישא שאמר לו תנהו לי ואוכלנו ובסיפא נמי דומיא דהכי הוא דמיירי. מדקתני כיוצא בו וכו'. דמבואר בהדיא דדומיא דרישא מיירי. ובזה ודאי איכא איסור גמור דאורייתא. וחמיר טובא כאילו הנותן גופיה קעבר באיסור שעובר המקבל על ידו. וא"כ הדבר תמוה להגאונים ז"ל אמאי לא מנו מצוה זו במנין שאר העשין השוין בכל בין ביחיד ובין בצבור. ולא מנאוה אלא במנין הפרשיות. כאילו לא היתה מוטלת אלא על הצבור:

מיהו לזה היה אפשר קצת לומר ע"פ מה שכבר העירו קצת אחרונים ז"ל על הרמב"ם ז"ל (סוף פי"ב מהלכות רוצח) שהביא איסור אזהרת לפני עור. ולא חילק כלל בין קיימי בתרי עברי דנהרא או לא. והוא תמוה דהא חילוק זה מבואר להדיא בסוגיא דרפ"ק דע"ז. ואמאי השמיטו ולא הביאו להלכה. ולא תירצו בזה כלום. ולדידי תמיהא זו תסוב לא על הרמב"ם ז"ל בלבד. שכבר קדמו בזה הבה"ג ז"ל (הלכות אבר מה"ח) שהביא להלכה ברייתא דרבי נתן דאמר מנין שלא יושיט וכו' עיי"ש. והשמיט מאי דמחלקינן בה בסוגיא דפ"ק דע"ז שם בין היכא דקיימי בתרי עברי דנהרא אי לא. אלא סתם וכתב הברייתא כמו שהיא. ולפי הנראה ס"ל דלא קיי"ל הכי להלכה. אלא כדס"ד התם בההיא סוגיא מעיקרא דבכל ענין איכא אזהרת לפני עור לא תתן מכשול עיי"ש. והיינו משום דס"ל דהכי ס"ל לסתמא דתלמודא פ"ק דמציעא שם. דקאמר בפשיטות אנן חיותא לרועה היכי מסרינן. והא כתיב לפני עור לא תתן מכשול. ואם איתא דלא הוי בכלל לפני עור לא תתן מכשול אלא היכא דקיימי בתרי עברי דנהרא. מאי פריך. והא רועה לא קאי בתרי עברי דנהרא. וכמו שהקשה הריטב"א ז"ל שהבאתי לעיל ותירוצו דחוק כמבואר. ומשום זה דחו סוגיא דפ"ק דע"ז שם מהלכה. ואע"ג דאמרינן התם דיקא נמי דקתני לא יושיט וכו'. וח"כ מגופא דברייתא מוכח הכי. מ"מ אין מזה הכרע. דכבר אשכחן כיו"ב (סו"פ אלו טרפות ס"ז ע"ב) דאע"ג דקאמר התם דיקא נמי. מ"מ ס"ל להבה"ג והשאילתות דלית הילכתא הכי. וכמש"כ בתוס' שם (ד"ה דיקא נמי) עיי"ש וכ"כ ברא"ש (שם סי' ס"ח) ובשאר ראשונים שם. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות מ"א הי"ד). וכמש"כ

הה"מ שם עיי"ש. וכן כתבו התוס' (פ"ק דזבחים י"ג ע"א) ד"ה דיקא וכו' דאע"ג דקאמר דיקא נמי. מ"מ במסקנא לא קיימא הכי ולא חיישינן להההוא דיוקא עיי"ש. והביאו שם גם מסוגיא דפ"ק דקידושין (כ"ח ע"ב) דגם שם אף ע"ג דקאמרינן דיקא נמי. מ"מ במסקנא לא קאי הכי עיי"ש. וא"כ שפיר אפשר לומר דהבה"ג והרמב"ם ז"ל לשיטתייהו אזלי דס"ל דמדקאמרינן דיקא נמי אין הכרע לומר דהכי הילכתא. ולכן דחו סוגיא דפ"ק דע"ז מקמי סוגיא דפ"ק דמציעא שם. ועי' ג"כ בסוגיא דנדרים (ס"ב ע"ב) ובקידושין (נ"ו ע"ב) בתוס' ד"ה אבל עיישה. ומעתה עפ"ז אפשר לומר דזו היא ג"כ דעת הגאונים ז"ל. ולהכי לא מנו פרשת ארבעים ושמונה בריתות. דהיינו מצות ערבות. אלא במנין הפרשיות. משום דלענין שלא להכשיל אחרים בדבר עבירה בידים. כבר שמענו מן ל"ת דלפני עור לא תתן מכשול. לא שנא קיימי בתרי עברי דנהרא או לא. ובפרט הבה"ג ז"ל דמבואר ע"כ בלא"ה דס"ל הכי וכמו שביארנו. וליכא נפק"מ בחיובא דערבות אלא לענין דמשום זה נתחייבנו למחות בעוברי עבירה ולהפרישן בע"כ מן העבירה שעושין מעצמן. ודבר זה אינו מסור אלא לצבור ולב"ד שיש כח בידם לכך. וע"כ אין מצוה זו מוטלת אלא עליהם. ולהכי לא מנאוה אלא במנין הפרשיות שהם חוקים ומשפטים המסורים לצבור וב"ד. אלא דהא תינח לענין איסורין. אבל אכתי קשה טובא מאי דאקשינן לעיל דאכתי איכא נפק"מ בחיובא דערבות אפי' ביחידים. לענין להתחייב להוציא את חבירו ידי חובתו בכל המצות שבתורה שאפשר לצאת בהן ידי חובתו ע"י אחר. וא"כ הקושיא במקומה עומדת אמאי לא מנאוה במנין שאר העשין השוין בכל:

אמנם נראה דמלבד דעכ"פ עיקר תורת הערבות לא שייכא אלא בצבור וראשי העם. שבידם הכח להעמיד הדת על תלה בכל המצות שבתורה. להכריח את העם בע"כ על קיום כל המצות. ולהפרישם מן האיסורין שבתורה. וכדברי הרב המאירי ז"ל שהבאתי לעיל. בלא"ה נראה דאפי' לענין חיובא מתורת הערבות להוציא אחרים ידי חובתן במצות עשה שבתורה. אע"ג דדבר זה איתי' נמי בכל יחיד ויחיד. מ"מ ודאי החיוב מצד עצמו להוציא את חבירו ידי חובתו אינו בכלל תורת הערבות. דלא שייכא ערבות אלא שכל אחד מישראל כמו שהוא עצמו נתחייב ללמוד וללמד לשמור ולעשות כל המצות האמורות בתורה. כן נתחייב ג"כ על חבירו. שהחובה עליו מוטלת לעשות כל מה שאפשר שגם חבירו יעשה כן ללמוד וללמד לשמור ולעשות את כל האמור בתורה כמוהו. וא"כ אם חבירו יכול להוציא את עצמו ידי חובתו אלא שאינו רוצה לקיים המצוה שעליו. מוטלת החובה על אחרים מתורת הערבות להכריחו על כך בע"כ. ואם הוא בור שאי אפשר לו להוציא את עצמו ידי חובתו. אם הוא רוצה לצאת ידי חובת המצוה

שעליו. החובה על אחרים להוציאו ידי חובתו אם ע"י עצמם או להשתדל שיוציאוהו אחרים כדי שתתקיים המצוה גם ע"י בור זה. דאם לא יעשו כן הרי זה כאילו הם עברו בעצמם על המצוה. משום חובת הערבות שעליהם. ואם אין בור זה רוצה לצאת ידי חובת המצוה שעליו. חייבין להכריחו ע"כ. כדין האומר תפילין איני מניח לולב איני נוטל וכיו"ב. ונמצא שאין חובת הערבות אלא להשתדל בכל מה שאפשר שגם אחרים יקיימו כל המצות האמורות בתורה. שאם אחרים בטלים מן המצות. הרי זה כאילו אנחנו מבטלים. וזאת תורת הערבות. אבל שנוציאם אנחנו בעצמנו ידי חובתם. ליכא שום מצוה מצד ערבות כמבואר. והשתא א"כ ממילא מתבאר דאין חובה זו מוטלת אלא על הצבור והעומדים בראש העם. שבידם הכח להכריח על קיום התורה והמצוה. אבל היחיד אי אפשר להטיל עליו חובה זו. שאע"פ שיכול להוציא את אחרים ידי חובתן. מ"מ בדעתן וברצונם הדבר תלוי אם ירצו לצאת ידי חובתן על ידו. אבל אם לא ירצו הם מדעתן. אין סיפק בידו לעשות מאומה. וא"כ מבואר שאין חובה זו מוטלת אלא על הצבור וראשי העם. ויפה עשו הגאונים ז"ל שלא מנאוה אלא במנין הפרשיות שהן חוקים ומשפטים המסורים לצבור:

ועכ"פ מתבאר דבעיקר הדבר מיהת ודאי דעת רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וכל סייעתו שמנו מצוה זו דארבעים ושמונה בריתות במנין המצות. נכונה מאוד ומוכרחת משום שהיא מצוה המבוארת בתורה עיקר מצותה לדורות וגם עונש שלה. דכתיב ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם. ובעונש שלה כתיב וכשלו איש באחיו. ואמרו בספרא (פ' בחקותי פ"ז) וכשלו איש באחיו אינו אומר איש באחיו אלא איש בעון אחיו. מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה עיי"ש. כלומר שגם האחרים שהיה בידם למחות ולא מיחו נענשין בדיני שמים באותו עונש הראוי להחוטא עצמו. וכדאמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ז ע"ב) ובפרק שבועת הדיינין (שבועות ל"ט ע"א) עיי"ש. וממילא מתבאר ע"פ זה טעמו של רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד שלא מנה שם מצוה זו. ונטה בזה מדעת הבה"ג ז"ל שמנאה כמשכ"ל. והיינו משום דהוה ס"ל מעיקרא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו שהיא מצוה שאינה נוהגת לדורות. אבל כאן חזר בו מסברא זו מטעם שביארנו. וראה שנכונה דעת הבה"ג והסכים לדעתו למנותה. ואין צורך לידחק בדעת הבה"ג ז"ל כמו שנדחק הרמב"ן ז"ל ע"פ סברא מחודשת שאינה עולה יפה בשיטת הבה"ג ז"ל והרמב"ן ז"ל גופיה לא סבירא ליה כמשכ"ל. אלא היא מצוה נוהגת לדורות ממש ככל שאר המצות שעשייתן נוהגת בכל הדורות. ואדרבה על הרמב"ם ז"ל וסייעתו שנמשכו אחריו יש לתמוה טובא על מה שלא מנאוה והחליטו שאינה נוהגת לדורות:

ואמנם לכאורה מקום אתי לצדד בזה בזכות הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ולומר שטעמם שלא מנאוה לפרשת ארבעים ושמונה בריתות אלו מצד חובת הערבות שנכללה בה. משום דכיון דהתם בברייתא דפרק אלו נאמרין משמע דבעיקר תורת הערבות איפליגו בה תנאי. מדקתני ואין לך כל דבר מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות. רשב"י איש כפר עכו אמר משום ר"ש אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף וכו'. ופירש"י שם וז"ל ר"ש בן יהודה אומר ארבעים ושמונה בריתות לכל אחד ואחד של שש מאות אלף וכו'. שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע מזה דר"ש בן יהודה איש כפר עכו משום ר"ש הוא ניהו מרא דהך שמעתא דתורת הערבות. אבל לת"ק לא ס"ל כלל שהוטל עליהם תורת ערבות על פשעים ועונות של אחרים. ולא ס"ל דכל ישראל ערבים זה בזה. וממילא ע"כ לית ליה ג"כ מה שדרשו בספרא מדכתיב וכשלו איש באחיו בעון אחיו. דאין עונש בלא אזהרה עכ"פ מיהת אזהרת עשה. דהא לדידי' לא אשכחן בשום דוכתא שנצטוו על הערבות. ומעתה עפ"ז אית לן למימר דכת"ק קיי"ל כבכל דוכתא. דהו"ל כרבים לגבי יחיד. ולפי גירסת הברייתא שבירושלמי (פ"ז דסוטה ה"ד) מבואר דלת"ק גם ר"ש לא ס"ל תורת הערבות. אלא דר"ש בן יהודה פליג אליבא דר"ש בהא עלי' דת"ק. וקאמר שקבלו עליהם גם בריתות על הערבות. וממאי דקאמר עלה התם רבי אם כדברי ר"ש בן יהודה איש כפר אמום שאמר משום ר"ש אין כל דבר ודבר מן התורה וכו'. משמע דרבי אליבא דר"ש בן יהודה איש כפר אמום הוא דקאמר. אבל לדידי' לא ס"ל הכי אליבא דר"ש. אלא כת"ק ס"ל אליבא דר"ש דלית ליה תורת ערבות כלל עיי"ש. וא"כ גם לר"ש איפליגו תנאי אם אית ליה תורת ערבות. ואית לן למינקט להלכה כת"ק דודאי לית ליה תורת ערבות. ומיהו בתוספתא (פ"ח דסוטה) הגירסא כתלמודא דידן עיי"ש. ומ"מ גם לגירסתנו אית לן למימר דנקטינן כת"ק לגבי ר"ש. וזה מסייע לדעת הסוברין דבמצות דאורייתא קיי"ל שאם יצא אינו מוציא אחרים ידי חובתן. ומי שאכל רק שיעורא דרבנן אינו מוציא את מי שאכל שיעורא דאורייתא. והיא דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות ברכות) ובתשובתו שהביא בכ"מ שם. והיא בתשובות הרמב"ם (סי' ל"א) עיי"ש. וכן דעת הראב"ד ז"ל (בהלכות ברכות שם) והרמב"ן ז"ל במלחמות (רפ"ג דברכות) עיי"ש. וא"כ יש מקום לומר דהרמב"ם והרמב"ן ז"ל דס"ל דבארבעים ושמונה בריתות ליכא מצוה לדורות. לשיטתייהו אזלי דס"ל דלדידן קיי"ל כת"ק דליכא תורת ערבות. ור"ש בן יהודה איש כפר עכו הוא דחדית לן הך חידושא. ואנן לא קיי"ל כוותי' לגבי ת"ק דפליג עלי':

וגם נראה לכאורה ראיה מוכרחת לזה דחובת הערבות ע"כ לאו כ"ע מודו בה אלא פלוגתא דתנאי היא. מדתנן (ריש פ"ה דמע"ש) כרם רבעי מציינין אותו בקווזות אדמה ושל ערלה בחרסית וכו'. אמר רשב"ג בד"א בשביעית. אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות. כן הגירסא במשנה שבירושלמי שם ובסוגיא דב"ק (פרק מרובה ס"ט ע"א) עיי"ש ובתוס' יו"ט שם. ופירש"י והרע"ב ז"ל ושאר ראשונים בד"א דעבדינן היכירא לערלה ולכרם רבעי. בשביעית. שהכל הפקר ונוטלין בהיתר. אבל בשאר שני שבוע שבאים לגזול. הלעיטהו לרשע וימות ויקחום לאכלם באיסור עיי"ש. והדבר קשה טובא נהי דס"ל לרשב"ג שאין לנו לעשות תקנה לחוש לתקנת הרשעים שלא יכשלו באכילת איסורין ויענשו בעונם. מ"מ אנן מה תהא עלן. שהרי אנחנו ערבים בדבר. שכל ישראל ערבים זה בזה. ובמאי נפטר מעונשן של אלו. מאחר שיש בידנו למנעם מאכילת ערלה ונטע רבעי באיסור. והכי נמי קשה במאי דתנן (פ"ג דדמאי מ"ה) הנותן לפונדקית מעשר את שנותן לה ואת שנוטל ממנה. מפני שחשודה להחליף. אמר רבי יוסי אין אנו אחראין לרמאים. אינו מעשר אלא מה שהוא נוטל ממנה בלבד עיי"ש. וקשה נהי דס"ל לר"י דכיון שהפונדקית מתכוונת לגזול אין לנו לחוש לתקנתה שלא תכשל באכילת טבל ותתחייב עונש מיתה. והלעיטהו לרשע וימות. מ"מ הרי ודאי אנו אחראין לרמאים אלו משום שכל ישראל ערבים זה בזה. ויש בידנו לתקן שלא תעבור על איסור אכילת טבל שבמיתה. משום תקנתא דידן שלא נענש אנחנו באכילתה מדין ערבות. כדכתיב וכשלו איש באחיו. ומיהו לדעת הסוברין דאשה אינה בכלל תורת הערבות כמשכ"ל. אין בזה קושיא כיון דבאשה קיימינן התם. אלא דלפ"ז הדבר קשה במאי דאמרינן בירושלמי (פ"ג דדמאי ופ"ה דמע"ש שם) רבי יוסי ורשב"ג אמרו דבר אחד. כמה דרבי יוסי אמר אין אנו אחראין לרמאין. כן רשב"ג אמר אין אנו אחראין לרמאין וכו' עיי"ש. ואם איתא מאי ענין זה לזה. הא לא קאמר ר"י אלא באשה שאינה בכלל ערבות. משא"כ בההיא דרשב"ג דלא באשה מיירי. אית לן למימר דגם לרבי יוסי אחראין אנו לרמאין משום תקנתא דידן מדינא דערבות. ועוד דהתם בירושלמי מסיק מסתברא רבי יוסי יודי לרשב"ג ורשב"ג לא יודי לר"י. ר"י יודי לרשב"ג שאין אנו אחראין לרמאין. ורשב"ג לא יודי לר"י. שאין דרך חבר להוציא מביתו דבר שאינו מתוקן עיי"ש. והשתא קשה הא איכא למימר נמי איפכא. דרשב"ג יודי לר"י שאין אנו אחראין לרמאין נשים שאינן בתורת ערבות. ואין אחריותן עלינו. אבל ר"י לא יודי לרשב"ג. דהתם עכ"פ יש לנו לעשות תקנה לאנשים רמאין שאחריותן עלינו. ואנו אחראין להן מדין ערבות. ועכצ"ל דפסיקא להו דפונדקית דנקט בפלוגתא דרבי יוסי ורבנן לאו דוקא הוא. אלא דאורחא דמילתא הוא דנקט. וה"ה

לאיש דפליגי בהכי. וא"כ הקושיא במקומה עומדת. מאי דקאמר ר"י אין אנו אחראין לרמאין. והא ודאי אנו אחראין להן מתורת ערבות. כיון שיש בידינו לתקן שלא יעבור על איסור טבל. אלא ודאי ע"כ מוכח מזה דלר"י ורשב"ג לית להו דינא דערבות. וכת"ק דר"ש בן יהודה איש כפר עכו משום ר"ש. והרמב"ם ז"ל וסייעתו ס"ל דקיי"ל כת"ק. והרמב"ם ז"ל לשיטתו אזיל שפסק (בהלכות מע"ש פ"ט ה"ז) כרשב"ג שאין עושין תקנה אלא בשנת השביעית ולא בשאר שני שבוע עיי"ש. וכן בההיא דהנותן לפונדקית אע"פ שפסק (פי"א מהלכות מעשר הי"ב) כת"ק דר"י. מ"מ ביאר שם דלכך צריך לעשר את שהוא נותן לה משום תקלת אחרים עיי"ש. משמע דמשום תקלת הפונדקית עצמה לא חיישינן. וכר"י שאין אנו אחראין לרמאין. וכמש"כ הר"ב פ"מ במרה"פ (פ"ג דדמאי שם) עיי"ש. ועי' ג"כ מש"כ בתוס' יו"ט (פ"ג דדמאי שם). ולכך החליט דמצוה זו דארבעים ושמונה בריתות אינה נוהגת לדורות ואין למנותה במנין המצות וכן דעת כל הנמשכים אחריו:

ועפ"ז היה נראה לומר במאי דאיפליגו (פרק בכל מערבין ל"ב ע"ב) רבי ורשב"ג דלרבי ניחא לי' לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא נעביד עה"א איסורא רבה. ורשב"ג סבר ניחא ליה לחבר דנעביד עה"א איסורא רבה ואיהו אפי' איסורא קלילא לא לעביד עיי"ש. ולא נתבאר מאי טעמייהו ובאיזה סברא קמיפלגי. אבל ע"פ מה שנתבאר נראה דרבי ורשב"ג תרוייהו לשיטתייהו אזלי. דלפי גירסת תלמודא דידן בברייתא שם בסוגיא דסוטה מתבאר דרבי ס"ל תורת ערבות ואפילו ערבא דערבא נתחייבו ומחמיר בה עוד טפי מר"ש בן יהודה איש כפר עכו אליבא דר"ש. ולזה שפיר קאמר ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא נעביד עם הארץ איסורא רבה. משום דכי עביד עם הארץ איסורא רבה. כיון שיש בידו למנעו מזה כדמיירי התם עיי"ש. הרי מתחייב עלה החבר גופי' מדין ערבות. וא"כ הו"ל כאילו החבר גופי' קא עביד ההוא איסורא רבה. ובודאי דניחא ליה טפי לחבר דלעביד איסורא קלילא כדי שבכך ימנע את העם הארץ מלמעביד איסורא רבה. אבל רשב"ג לשיטתי' אזיל דלית ליה תורת הערבות כלל. ולזה שפיר קאמר דניחא ליה לחבר דלעביד עם הארץ איסורא רבה ואיהו אפי' איסורא קלילא לא לעביד. דלא איכפת ליה באיסורא רבה דקעביד עם הארץ כלום. כיון דלדידי' מדין ערבות ליכא חיובא לחבר על מעשה עה"א. ובהכי ניחא קושית התוס' בעירובין שם מההיא דפ"ק דשבת (ד' ע"א) גבי הדביק פת בתנור דאמרינן התם דאין אומרים חטא לרדות את הפת מן התנור כדי שיזכה חברך שלא יבא לידי חיוב חטאת בגמר האפייה. אע"ג דלא קעביד זה אלא איסורא קלילא שבות בעלמא עיי"ש. אבל עפמש"כ אין בזה מקום קושיא כלל. דהרי לפי מה שביארנו טעמא דרבי אינו אלא משום דינא דערבות.

דאיסורא רבה דקעביד עם הארץ. חייב עלה החבר מדין ערבות. הילכך עדיף ליה לחבר דניעביד הוא איסורא קלילא כי היכי דלא ליעביד עה"א איסורא רבה. משא"כ התם בסוגיא דשבת דלא שייכא בה תורת ערבות. שלא היה בידו למחות מעיקרא כשהדביק. והשתא מלאכה ממילא מתעבדא כשלא ירדה את הפת קודם גמר אפייתו. הילכך בזה שפיר אמרינן אפי' לרבי דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. ועכ"פ מתבאר דעפ"ז יש מקום לכאורה ליישב דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו:

איברא דבאמת זה ליתא דודאי לא יתכן כלל לומר דלדידן עיקר תורת ערבות ליתא לדינא. דהרי סתמא דתלמודא פריך בפשיטות (בפרק זה בורר שם) ולא והכתיב וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו. מלמד שכולן ערבים זה בזה עיי"ש. וכן בשבועות שם דפריך סתמא דתלמודא בפשיטות וכל עבירות שבתורה מכל העולם לא. והכתיב וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו. מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה עיי"ש. וא"כ ודאי הכי הילכתא. וגם מבואר שם דליכא מאן דפליג בהא הרי התם פריך הכי אברייתא דהתם. ואם איתא דתליא בפלוגתא דתנאי. מאי פריך. ודילמא ההיא ברייתא אתיא כמאן דלית ליה דינא דערבות. וכן מתבאר מסוגיא דפרק נגמר הדין (סנהדרין מ"ג ע"ב) דלכ"ע נענשו כל ישראל משום תורת ערבות על עון עכן שמעל בחרם עיי"ש. אלא ודאי עכצ"ל דבההיא ברייתא דסוטה שם ר"ש בן יהודה איש עכו אמר ר"ש לא לאיפלוגי עלי' דת"ק אתי. אלא לאוסופי הוא דאתי. ופרושי קא מפרש מילתא דת"ק. וליכא שום פלוגתא כלל בדינא דערבות. וההיא דרבי יוסי דאמר אין אנו אחראין לרמאים. ורשב"ג דאמר הלעיטהו לרשע וימות. נראה ע"פ מאי דבלא"ה כבר עמד הר"ב חות יאיר (סי' קמ"ב) בהשמטה על דברי רשב"ג שם. וכתב שם וז"ל ואני תמה מאוד על לשון זה דהמשמעות כפשטי' דלא לבד בהאי מילתא גופא דלא נקפיד להזהירו מאיסור אם בלא"ה נמי יש בו איסור. רק גם בכל שמוחזק רשע משמע דשרי לספינהו איסור בידים. ואיך יתכן זה. ואנו מוזהרין על כל איש ישראל להזהירו בחשש שוגג ולמנעו בכל כחנו ממזיד. ואפילו את"ל בזה דאם יאכל הרי רשע הוא. לכן לא מוטל להזהירו בזה הדבר עצמו. והלעיטהו לאו דוקא. מ"מ קשה הרי קיי"ל החשוד לדבר אחד אינו חשוד לדבר אחר. כ"ש אם חמור מיניה. כ"ש שאינו חשוד לדבר שיש בו שני איסורין. הכא נמי אפשר שיפרוש מן הגזל ע"י איסור נוסף של ערלה. וגם בלא"ה נמי איסור ערלה חמיר דאסור בהנאה. ואיסור גזל קיל לאינשי וכו'. אי נמי סבר שלא יקפיד על גרגר מאשכול שיטעום. ולכ"ע נהי דאסור. מ"מ לא לקי ולא מיפסל לעדות ולשבועה בפחות משו"פ. וכ"ש דבפירות הריחניים. כגון האתרוגים והחבושים וכו'. דמצי ליהנות מריחם בעודם מחוברים וכו'. דקול מראה וריח

אין בהן מעילה. ומ"מ איסורא איכא וכו'. ורשב"ג פסיק ותני דאין ענין לציון בשאר ימות השנה וכו'. ומי שיעלה ארוכה למחלתי בזה רופא אומן יקרא עכ"ל עיי"ש:

והנה ידענא בנפשאי שאינני רופא. וכ"ש רופא אומן. ומ"מ גברא רבה חזינא. אבל תיובתא לא חזינא. ובקושטא קאמינא דהדבר פשוט ומבואר דמאי דקאמר רשב"ג הלעיטהו לרשע וימות. ע"כ לא הלעיטהו ממש בידים קאמר. שהרי אם יתן לו לאכול בידים איננו רשע. דהא לאו גזלן הוא. דמדעתי' קיהיב ליה. אלא ודאי לא קאמר אלא הנח לו להלעיט את עצמו. וזה פשוט מאוד. ומעתה א"כ ממילא מבואר דמשום לפני עור לא תתן מכשול לא שייך הכא שום איסור כלל. שהרי הבעלים לא נתנו שום מכשול לפני זה שבא שלא ברשות לתוך כרם שלהם. אשר היה מוקף גדר גבוה וסתום בדלתים ובריחים כדרך הכרמים בשאר ימות השנה. וא"כ מצד זה הדבר פשוט שאין מקום כלל לחייב את הבעלים לציין את כרמיהם משום איסור ערלה ונטע רבעי. כדי שלא יכשלו הגנבים הפורצים גדרי כרמים של אחרים. למלא בטנם בפירות גנובים באכילת ערלה ונטע רבעי. ופשיטא דבהא ליכא מאן דפליג. ואין כאן דררא דאיסורא אלא מתורת ערבות בלבד. דכיון שכל ישראל ערבין זה בזה. כל שיש בידו למחות או למנוע אחרים מעון ופשע ולא עשה כן. הרי זה מתחייב עליו מתורת ערבות כאילו אותו עון ופשע נעשה על ידו. והילכך הכא נמי נתחייבו הבעלים לציין כרמיהם של ערלה ונטע רבעי כדי למנוע את הגנבים מלאכול פירות אלו כדרכם. שאם לא כן מתחייב על אכילתם מתורת ערבות. כדין כל שיש בידו למחות ולא מיחה. ועל זה קאמר רשב"ג בד"א בשביעית. אבל בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות. והיינו משום דכיון דאין תורת ערבות אלא במי שיש בידו למחות. כדאמרינן בסנהדרין ובשבועות שם. א"כ כיון דכאן באכילה זו מלבד איסור ערלה או נטע רבעי. איכא נמי עבירת איסור גזל וגניבה. וכיון דעל איסור זה אין בידו למחות. וא"כ יצא בזה מכלל תורת ערבות. ס"ל לרשב"ג דגם בעבירה אחרת שעובר עם עבירת איסור גזל או גניבה. אין בה תורת ערבות. אע"פ שיש בידו למחות או למנוע שלא יעבור עלי' בענין אחר. כגון כאן שעם עבירת איסור גניבה שעובר באכילת פירות הכרם. עובר נמי על איסור ערלה או נטע רבעי. כיון שבעבירת גניבה אין בידו למחות ויצא מכלל ערבות. גם על עבירת איסור ערלה שעובר הגנב באכילה זו עצמה אינו בדין ערבות. והיינו ג"כ טעמא דר' יוסי (פ"ג דדמאי) דקאמר אין אנו אחראין לרמאין. דגם התם לא שייכא אזהרת לפני עור. כיון שאינו נותן לפונדקית אלא לצורך עצמו. שתאפה לו פת או שתבשל לו לאכילתו. ובעל כרחו שלא ברשותו קאכלה משלו בגנבה. ואין בזה אלא תורת ערבות. שכיון שאפשר לו לתקן פירותיו שלא תוכל לבוא לידי עבירת אכילת

טבל. הו"ל כמי שיש בידו למחות שישנו בדין ערבות להיות נענש על מעשה האיסור שתעשה בכך. ועל זה קאמר ר' יוסי אין אנו אחראין לרמאין. שאין אחריותה עליו. כלומר שאין זה בכלל תורת ערבות. דכיון דבאיסור גניבה שעוברת באכילה זו עצמה אין בידו למחות. שהרי הוא מוכרח למסור בידה לתקן מאכלו. והיא שלא מדעתו נוטלת ואוכלת משלו. ונפטר בזה מדין ערבות. הילכך גם משום עבירת איסור טבל שעוברת באכילה זו עצמה אינו בדין ערבות. שלא נתערבו אלא על הכשרים. שזולת עבירה זו שנעשה ערב לו עליה. אין בידו במעשה זו עבירה אחרת. אבל אם גם בלא"ה עובר במעשה זו על עבירת איסור אחר שאינו בתורת ערבות. בטל דין ערבות במעשה זו לגמרי אפי' בעבירת אסור שהיה ראוי להיות בכלל תורת ערבות. והיינו דקאמר רשב"ג הלעיטהו לרשע וימות. שאין אחריותו בזה עלינו. והעונש הוא רק על עצמו ובשרו בלבד. ועפ"ז ממילא מבואר דע"כ גם רבי יוסי ורשב"ג לא פליגי בעיקר דין ערבות. אלא דבענין זה בלבד הוא דס"ל שבטל דין ערבות מטעם שביארנו. ולא כמו שרצינו לעיל להוכיח מזה כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ולפ"ז מבואר שאין מקום כלל לכל פליאותיו ותמיהותיו של הר"ב חות יאיר שם בדברי רשב"ג שם. דכיון דעכ"פ מעורב באכילה זו עבירת איסור אחר שאינו בדין ערבות. בטל במעשה זו דין ערבות לגמרי. ומה שהקשה דאכתי הו"ל לציין משום איסור ריח שאין בו איסור גזל. אין בזה סרך קושיא כלל. דאע"ג דקול מראה וריח מעילה הוא דלית בהו אבל איסורא איכא. כדאמרינן פ"ב דפסחים (כ"ו ע"א). מ"מ הרי מבואר שם דאין זה אלא איסורא דרבנן בעלמא. והקילו להתיר אפי' משום טירחא בעלמא. והילכך לכ"ע לא הצריכו משום זה לציין. עי' בפירש"י שם ובחי' מהר"ם חלאוה ז"ל שם ואכמ"ל בזה:

איברא דההיא דפרק בכל מערבין שם דקאמרינן אליבא דרשב"ג דניחא ליה לחבר דנעביד עם הארץ איסורא רבה ואיהו אפי' איסורא קלילא לא ליעבד עיי"ש. ודאי קשה טובא לכאורה. הרי אם עם הארץ קעביד איסורא רבה על ידו. איהו גופי' נמי איסורא רבה קעביד בכך. דהא כיון שהיה אפשר לתקן את הפירות שנותן לו. הו"ל כמי שיש בידו למחות שמתחייב על זה מתורת ערבות. בשלמא משום אזהרת לאו דלפני עור לא תקשה. דאע"ג דמבואר בראשונים בכמה דוכתי דאפי' באיסור דרבנן שייכא אזהרת לפני עור. וכ"ש לדעת הסוברין דתרומת פירות דאורייתא דהו"ל טבל דאורייתא. וכשנותן לו פירות שאינם מתוקנים. קעבר מדאורייתא בלאו דלפני עור. וא"כ מאי קאמר דניחא ליה דנעביד עה"א איסורא רבה ואיהו אפי' איסורא קלילא לא ליעבד. כיון דקעבר בכך בלאו גמור דאורייתא. מ"מ איכא למימר דמיירי בדאית לי' לעם הארץ בלא"ה גם טבל שלו.

דתו לא קעבר עלי' בל"ת דלפני עור. דהו"ל כדקיימי בחד עברא דנהרא. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דע"ז שם עיי"ש. אבל מצד דין ערבות. ודאי קשה טובא לכאורה. דאפי' כשיש לו לעה"א בלא"ה טבל משלו. מ"מ כיון דמצד ערבות מוטל עליו חובה אפי' למחות בו שלא יעבור על איסור טבל. כ"ש שלא יתן לו פירות טבל שלו. וכמשכ"ל משם הריטב"א ז"ל דתורת ערבות שייכא אפי' בדקיימי בחד עברא דנהרא. וא"כ קשה טובא מאי קאמר ניחא ליה לחבר דלעביד עם הארץ איסורא רבה ואיהו אפי' איסורא קלילא לא ליעביד. כיון דאיסורא רבה דקעביד עם הארץ הו"ל מצד ערבות כאילו איהו גופי' קעביד ליה. וא"כ ודאי טפי עדיף דנעביד איהו איסורא קלילא לתרום שלא מן המוקף ולא ליעביד עה"א איסורא רבה לאכול טבל. שיהא העונש גם עליו מתורת ערבות כאילו הוא עצמו אכל. אם לא דנימא דלרשב"ג לית ליה תורת ערבות כלל. ואף ע"ג דהרמב"ם ז"ל פסק בההיא דהתם כרבי ולא כרשב"ג (פ"י מהלכות מעשר ה"י) עיי"ש ובמש"כ בביאורי מהר"י קורקוס ז"ל שם. מ"מ בדין ערבות אין הכרח לומר דפליג עלי' דרשב"ג אבוה דידי'. וכיון דעכ"פ איכא תנא דפליג בעיקר דין ערבות. אית לן למימר דגם בברייתא דבסוגיא דסוטה שם ת"ק לית לי' דין ערבות כלל. ור"ש בן יהודה איש כפר עכו משום ר"ש לאיפלוגי עלי' דת"ק הוא דאתי. וא"כ קיי"ל כת"ק. וכדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ובפרט לדעת הסוברין דכל היכא דפליג רבי עם רשב"ג אביו קיי"ל הלכה כרשב"ג. דהלכה כרבי מחבירו ולא מרבו וכ"ש רבו ואביו. וכ"כ בהלכות קצובות דבני מערבא שהביא הבה"ג (סוף הלכות שבועה). וכן הביא הרי"ף ז"ל (פרק הנזיקין) בשם גאון עיי"ש. וזו דעת הרבה מגדולי הראשונים ז"ל. וא"כ גם בההיא דפרק בכל מערבין שם קיי"ל כרשב"ג. ועוד דכיון דהתם מוכח דלרשב"ג לית לי' דין ערבות. נראה דגם בההיא דפ"ג דדמאי טעמא דרשב"ג דאמר הלעיטהו לרשע וימות. היינו משום דלשיטתו אזיל דלית ליה תורת ערבות. והרי בההיא דהתם בהדיא מבואר בסוגיא דבב"ק שם (ס"ט ע"א) דקיי"ל כרשב"ג. וא"כ מתבאר כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו כאן דס"ל דמצוה זו דארבעים ושמונה בריתות אינה נוהגת לדורות. ואינה נמנית במנין המצות. ושלא כדעת רבינו הגאון ז"ל וסייעתו:

אמנם זה לא יתכן כלל שכבר ביארנו דע"כ מוכרח דבעיקר תורת הערבות ליכא מאן דפליג. ור"ש בן יהודה איש כפר עכו משום ר"ש ע"כ לא לפלוגי עלי' דת"ק אתי. דודאי גם ת"ק ס"ל הכי אלא דלא אסיק למילתי'. ואתי ר"ש בן יהודה איש כפר עכו משום ר"ש ופירשה. וטעמא דרשב"ג דקאמר התם הלעיטהו לרשע וימות. ע"כ ליכא לפרושי אלא כמו שביארנו לעיל ובההיא דעירובין שם נראה דהיינו טעמא דרשב"ג משום דכיון דרוב עה"א מעשרין הם. ואינו אלא חששא דרבנן בעלמא למיעוטן שאין מעשרין. והקילו בה

שמאכילין עניים דמאי. ואפי' עשירים מותרים בה לצורך מצוה. כדתנן (פ"ב דפסחים ל"ה ע"א). ובשאר דוכתי. הילכך ניחא ליה טפי לחבר שיכנס העם הארץ בחשש ההוא נמיעבד איסורא רבה דאכילת טבל משיעשה הוא עצמו בידים איסור ברור. אע"פ שאינו אלא איסורא קלילא. ועדיפא מינה כתב בתוס' רי"ד (בב"ב פ"א ע"ב) דודאי דרבנן עדיף טפי מספיקא דאורייתא. והילכך דבר שמדאורייתח הוא חולין ודאי. אלא דמדרבנן הוא קודש. מותר להכניסו לעזרה. אבל דבר שהוא ספק חולין וספק קודש דאורייתא אסור להכניסו לעזרה משום ספק חולין בעזרה עיי"ש שהאריך בזה. ויש רגלים לסברתו זו מסוגיא ערוכה (סוף ר"ה ל"ד ע"ב) עיי"ש היטב ובפירש"י שם (ד"ה דהא ודאי) ובדברי הריטב"א ז"ל שם. וכ"ש כאן דרוב עה"א מעשרין הן. הוא רוב אלים טובא. וכמו שהוכיחו בתוס' (ריש פרק בתרא דיבמות קי"ט ע"א) ד"ה מחוורתא עיי"ש. ומשום זה הקילו אפי' לכתחלה להתיר לצורך מצוה. ומאי דקאמרינן אליבא דרשב"ג דניחא ליה לחבר דלעביד עם הארץ איסורא רבה וכו'. הדבר פשוט דהיינו רק חשש איסורא רבה. וא"כ אין משם שום הכרע כלל לומר דלית ליה לרשב"ג תורת ערבות. וההיא דקאמר רשב"ג הלעיטהו לרשע וימות. ע"כ היינו משום דבההוא ענייא בטלה תורת ערבות מטעם שביארנו לעיל:

וראיתי למהר"י אלפאנדרי ז"ל (במוצל מאש ח"א סי' מ"ה) שהעיר להקשות לפי מה שהסכימו כל הפוסקים דמה שאמרו (פ"ק דבב"ק ט' ע"א) עד שליש במצוה. היינו במצות עשה. אבל במצות ל"ת חייב לבזבז כל הון ביתו שלא לעבור על מצוה קלה. והא כיון שמצינו שהתורה חייבה שבועה למודה במקצת. ולכופר הכל במקום הכחשת עד אחד. הרי שמותר לזה להשביעו כדי שלא יאבד ממונו. אע"פ שיודע ודאי שזה נשבע על שקר. ונמצא שעובר בל"ת דלפני עור. גם רז"ל שתקנו שבועה לחנוני על פנקסו שאחד משניהם נשבע לשקר איך לא חששו לזה. וכתב שם לתרץ זה דכיון דזה הוא רשע גזלן שבכפירתו גוזל ממון חבירו אין המשביעו עובר עליו בל"ת דלפני עור. דאמרינן הלעיטהו לרשע וימות. דהלכה פסוקה היא כרשב"ג דאמר הכי עיי"ש בדבריו. ולפי מה שנתבאר לעיל אין שום יסוד לדבריו אלו. דההיא דרשב"ג לא מיירי כלל באזהרת לאו דלפני עור לא תתן מכשול. ולא שייכא התם כלל. כמו שביארנו לעיל. וגם אין שום מקום כלל לחלק לענין זה בין צדיק לרשע. וכמו שהכריח הר"ב חות יאיר שהבאתי לעיל לפי דרכו. ובלא"ה מוכרח כן. ואף ע"ג דממאי דקתני בברייתא (בפ"ק דע"ז שם) אבר מה"ח לבן נח לענין לאו דלפני עור. אין ראיה. משום דסתם בני נח היינו שמקיימים שבע מצות שלהם. ולאו רשע הוא. וכמבואר מדברי הרמב"ם ז"ל (הלכות מלכים פ"י הלכה ט' י')

דעכו"ם ובני נח שני ענינים חלוקים הם עיי"ש. וביותר ביאור מבואר בדברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל (פ"ב דמכות ט' ע"א) עיי"ש. מ"מ הדבר מבואר בהדיא בסוגיא דפ"ק דע"ז שם דאפי' עכו"ם מוזהרין עליו בל"ת דלפני עור עיי"ש. וכן מבואר בכל הראשונים ז"ל לענין המומרים. כמש"כ בתוס' שם וברא"ש ובמרדכי שם ובסמ"ג (לאוין קס"ח) ובאור זרוע (בפסקי ע"ז שם) ובשאר הפוסקים. ורשב"ג שם לא אתי מהאי טעמא. למישרי איסור לפני עור אלא לומר דלא שייכא בזה תורת ערבות וכמו שביארנו. וגם לעיקר קושייתו נראה פשוט דלא שייכא בה אזהרת לפני עור כלל. דהתובע לא לחייבו שבועה בא לפני ב"ד. אלא ממון הוא דקתבע. והב"ד הם שמחייבים אותו שבועה. והם לא קים להו בהו מאן מינייהו קושטא קאמר. ולברר הדבר הוא דקא מחייבי ליה שבועה ע"פ דין תורה. ולא שייכא בהו אזהרת לפני עור כלל. ואדרבה לא להכשילו בדבר עבירה קא מחייבי שבועה. אלא כדי להצילו ממכשול עבירה להוציא גזילה מתחת ידו. ואין ב"ד מוסרין שבועה לחשוד על השבועה. אלא לכשרים שחזקתן שלא לישבע לשקר. ואם הוא חייב. ישלם ולא ישבע. וכיון שהתובע לא קעבר בהכי בל"ת דלפ"ע. משום דבי דינא הוא דקמחייבי ליה שבועה. ממילא לא רמיא עלי' שום חיובא למחול לו על תביעתו כדי שלא ישבע לשקר. ואין מקום קושיא אלא בגלגול שבועה. דבזה שבועה הוא דקתבע. וכיון דקים ליה שמשתבע לשקר קעבר בלפני עור. אבל נראה דגם בזה לק"מ דהרי באמת אנן סהדי דאין צריך לשבועתו ולא בא אלא להכריחו בכך שישלם. וא"כ אין כאן נתינת מכשול. אדרבה בא להצילו בכך מעבירה. ולהרים מכשול להוציא גזילה מידו. כדאמרינן (פ"ק דסנהדרין ו' ע"ב) עושה משפט וצדקה משפט לזה שהחזיר לו ממונו וצדקה לזה שהוציא גזילה מתחת ידו עיי"ש. ואין מקום להקשות בזה אלא מצד תורת ערבות. שכל שהוא רואה שמוכן ועומד לישבע לשקר ראוי לו למחול על תביעתו כדי שלא ישבע לשקר ויתחייב עליו משום ערבות. ואע"ג דודאי מה שיכול למחול על תביעתו לא חשיב בזה כמו יכול למחות בידו. דא"כ נימא לחייב שיפקיר כל אדם את ממונו כשרואה גזלנים וחמסנים באים עליו לגזול ולחמוס רכושו. כדי שלא יעברו על איסור גזל וחמס. וגם מדברי רשב"ג דאמר התם הלעיטהו לרשע וימות. מוכרח ע"כ דמשום שיכול למחול ממונו לגזלן אין זה חשוב יכול למחות בו שיהא בכלל תורת ערבות. כמו שביארנו לעיל. מ"מ הרי לענין שבועת שקר מבואר ר"פ שבועת הדיינין (שבועות ל"ט ע"א) שנפרעין מכל העולם אע"פ שאין בידם למחות בידו. וא"כ אמאי לא יתחייב למחול על תביעתו כדי שלא ישבע הלה לשקר ויתחייב הוא מתורת ערבות. ועל זה לא יתכן מה שתירץ הר"י אלפאנדרי ז"ל ע"פ מאי דקיי"ל כרשב"ג דאמר הלעיטהו

לרשע וימות. דהרי לפי מה שביארנו עיקר טעמא דרשב"ג היינו משום דס"ל דכיון דבאכילה זו עצמה עובר נמי בעבירת ל"ת דלא תגנוב או לא תגזול שאין ביד הבעלים למחות בידו. ויצא בזה מכלל תורת ערבות. הילכך גם משום עבירת איסור ערלה ונטע רבעי אע"פ שחשוב כדבר שיכול למחות בידו. משום שאפשר שימנע מלאכול ע"י הציון. מ"מ בטל ממנו באכילה זו תורת ערבות לגמרי. ולהכי אינו זקוק לציין אף משום עבירת איסור ערלה ונטע רבעי. וא"כ זה לא שייך אלא לענין עבירת איסור ערלה ונטע רבעי וכיו"ב. דבדידהו אין חובת ערבות אלא בשיש בידו למחות. וכיון שבאו בבת אחת עם עבירת איסור גזל שאין בידו למחות ופקע ממנו תורת ערבות. ס"ל לרשב"ג דגם איסור ערלה ונטע רבעי שעמו חשיב כאין בידו למחות. ואינו בכלל תורת ערבות. אבל הכא לענין שבועת שקר שאפילו כשאין בידו למחות ישנו בכלל תורת ערבות. ממילא מבואר דאע"ג דלענין עבירת איסור גזל שעובר באכילה זו אינו בתורת ערבות. משום שאין בידו למחות. מ"מ חובת ערבות דשבועת שקר ע"כ אי אפשר לומר שתבטל בכך. כיון דלענין ערבות דשבועת שקר לא מהני כלל מה שאין בידו למחות. מיהו נראה שאין זה מוכרח כ"כ דמ"מ אפשר לומר דגם כאן. כיון דלענין עבירת גזל בטלה לה חובת ערבות. משום דחשיב אין בידו למחות. בטלה חובת ערבות גם לענין עבירת שבועת שקר לרשב"ג. ואמרינן הלעיטהו לרשע וימות. כיון דשתי עבירות איסור אלו באו כאחת במעשה אחת. אע"ג דלענין עבירת שבועת שקר איכא חובת ערבות אפילו היכא שאין בידו למחות כשאין בדבר אלא עבירת שבועת שקר בלבד. ואין להאריך בזה יותר:

ועכ"פ מבואר דנכונים מאוד דברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו שמנו מצוה זו דברכות וקללות שבהר גריזים ועיבל במנין המצות. משום שכוללת מצות ערבות שנוהגת לדורות. וזה מוכרח וכמו שנתבאר:

מצוה נח

ושמנה וארבעים מגרשי לוי. שש מהן למקלט בגדרי. כתיב (פרשת מסעי) צו את בני ישראל ונתנו ללוים מנחלת אחוזתם ערים לשבת ומגרש לערים סביבותיהם וגו'. ואת הערים אשר תתנו ללוים את שש ערי המקלט וגו' ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר. כל הערים אשר תתנו ללוים ארבעים ושמונה עיר אתהן ואת מגרשיהן. זאת היא **פרשת ארבעים ושמנה ערי מגרש**. עוד כתיב שם אח"כ בפרשה הסמוכה והקריתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם וגו'. והיא **פרשת שש ערי מקלט** שמנה כאן. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד מנה שתי פרשיות הללו. וזהו שכתב שם (דבור זכור) **כנפי דיר ארצכם בהרחיבי ערי מגרש למשרתי להזבד**. וכוונתו בזה לפרשת שמנה וארבעים ערי מגרש

שמנה כאן. ועוד כתב שם לקמן (דבור לא תרצח) **דודי זוית הניס הורג שוגג. ונאם תכין לך הדרך. טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך**. וכוונתו בזה לפרשת שש ערי מקלט שמנה כאן. ומש"כ ונאם תכין לך הדרך. כוונתו למקרא כתוב (פ' שופטים) תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך והיה לנוס שמה כל רוצח. ומה שסיים בקרא דטוב וישר ה' וגו' (תהלים כ"ה ח') הוא ע"פ מאי דתנן ומכוונות להן דרכים מזו לזו שנאמר תכין לך הדרך ושלשת וגו' ובגמ' שם אמרו (פ"ב דמכות י' ע"ב) תניא ראב"י אומר מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם. אמר ר"כ מאי קרא תכין לך הדרך עשה לך הכנה לדרך. רב חמא ב"ח פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך. אם לחטאים יורה ק"ו לצדיקים עיי"ש. ועי' ג"כ בירושלמי (פ"ב דמכות ה"ו) ובמש"כ הר"ש יפה ז"ל ביפ"מ שם. וביותר ביאור הוא במדרש תנחומא ומדרש רבה (פ' מסעי). ובמדרש תהלים (מזמור כ"ה) עייש"ה. וגם הבה"ג ז"ל מנה שתי פרשיות אלו. בראשונה מנה פרשת שש ערי מקלט וארבעים ושתים עיר. וכללן כולן כאחת משום שכולן קולטות. כמבואר סופ"ב דמכות עיי"ש. וא"כ כולן שייכות למצות הבדלת ערי מקלט. ומה שמנאה שם בין המצות הכתובות בקרא בפרשת משפטים אף ע"פ שדרכו של הבה"ג ז"ל לכתבן ע"פ סדר הפרשיות בתורה. היינו משום שעיקר מצוה זו עכ"פ דרך כלל כבר כתובה בפרשת משפטים דכתיב שם ואשר לא צדה וגו' ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה וגו'. ושוב מנה אח"כ פרשת קדוש הארץ לתת ללוים ערי מקלט. והיינו פרשת נתינת ערי מגרש ללוים. שכתובה בקרא בפרשת מסעי. ולכן כתבה הבה"ג אחר המצות שבקרא בפרשת מטות עיי"ש. וקצת צ"ע בלשון הבה"ג שכתב קדוש הארץ לתת ללוים ערי מקלט. ולשון זה הוא מגומגם שהרי נתינתן ללוים אינה למקלט. אלא ערים לשבת ולדור בהם. ומאי ענין מקלט לכאן. ואע"פ שכולן קולטות את הרוצח הנס שמה. מ"מ אין זה ענין כלל לכאן במצות נתינתן ללוים. והיה נראה לומר דט"ס הוא. וצ"ל ערי מגרש. כלשון רבינו הגאון ז"ל כאן. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד שהבאתי לעיל. אלא שראיתי שגם בה"ג כת"י רומי כתוב כן עיי"ש. וא"כ אין דבריו מובנים אצלי. וביותר דלעיל בפרשת הבדלת ערים למקלט. לא קרא ערי מקלט אלא לשש הערים בלבד. וארבעים ושתים עיר כתבן בפ"ע. ומשמע שלא רצה שם לכללן יחד. משום דאלו לא נקראו ערי מקלט. וכאן כללן כולן כאחת בשם ערי מקלט:

ואמנם גם לשון רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע לכאורה במש"כ **ושש מהן למקלט**. והוא תמוה שהרי כל ארבעים ושמונה ערים כולן קולטות את הרוצח אליבא דכ"ע (סופ"ב דמכות שם). ולא פליגי התם ר"מ ור"י אלא לענין אם הרוצחים חייבים להעלות להם שכר דירתם

שמה. דלר"מ בכל הארבעים ושמונה ערים לא היו מעלים להם שכר. דלכם דדרשינן לכל צרככם. ס"ל דעל כל ארבעים ושמונה ערים קאי. אבל לר"י אע"ג דבשש הערים לא היו מעלים להם שכר. מדכתיב לכם לכל צרככם. מ"מ בארבעים ושתים הערים לא היו מעלים שכר דירה. ומאי דכתיב ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר. אינו אלא לקליטה בלבד עיי"ש. הרי דעכ"פ לענין קליטה לכ"ע כולן קולטות. ואיך כתב רבינו הגאון ז"ל ושש מהן למקלט. דמשמע דהשאר אינן קולטות. הן אמת דבירושלמי (פ"ב דמכות ה"ו) אמרו רבי יוחנן שלח לרבנין דתמן תרתין מילין אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן. אתון אמרין וכו'. ואתון אמרין בשם רב סבור היה יואב שקרנות המזבח קולטות ואינו קולט אלא גגו וכו' ואני אומר לא מזבח קולט ולא גגו קולט וכו' אין לך קולט אלא שש ערי מקלט בלבד ע"ש. וזהו ממש כדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. אבל הדבר תמוה דזהו נגד המבואר בתלמודא דידן שם דכל הארבעים ושמונה ערי הלוים כולן קולטות:

ולפי הנראה הירושלמי ותלמודא דידן לשיטתייהו אזלי בזה דאמרי' (פרק כיצד מעברין נ"ח ע"ב) אמר רב נחמן אמר רבה ב"א אין מקדרין לא בעגלה ערופה ולא בערי מקלט מפני שהן של תורה עיי"ש. והך מימרא איתא נמי בירושלמי (פ"ב דמכות ה"ז). אלא דהתם איתא ר"ז בשם ר"ח אמר אין מקדרין לא בערי הלוים ולא במקום עגלה ערופה עיי"ש. הרי שבמקום ערי מקלט שבהך מימרא בתלמודא דידן נקט בירושלמי ערי הלוים. ומשמע דהיינו משום דלשיטתייהו אזלי. דלתלמודא דידן דס"ל דכל ערי הלוים קולטות קרי כולהו ארבעים ושמונה ערי הלוים ערי מקלט. אבל להירושלמי דס"ל דאין לך קולט אלא שש ערי מקלט בלבד. לא הוה מצי למינקט כאן ערי מקלט. דא"כ לא הוה משמע אלא שש ערי המקלט בלבד. והרי ודאי גם שאר ארבעים ושתים ערי הלוים ומגרשיהן אין מקדרין במדידותיהן. שהרי גם הן של תורה. והנך לאו ערי מקלט הן להירושלמי. ולהכי נקט ערי הלוים. שנכללו בזה כל הארבעים ושמונה ערי הלוים כולן. שלכל מדידותיהן אין מקדרין בין במדידת מגרשיהן ובין במדידת התחום לקליטת הרוצח בשש הערים שבכללן. וע"פ זה נכונים מאוד דברי הבה"ג ז"ל דקרי לכולהו ערי הלוים ערי מקלט שהוא ע"פ לשון תלמודא דידן בעירובין שם. אבל לשון רבינו הגאון ז"ל כאן הוא תמוה לכאורה דשביק תלמודא דידן ואזיל בשיטת הירושלמי. וגם ראיתי לרבינו חננאל ז"ל בפירושו למכות (י"ב ע"א) שהביא דברי הירושלמי שם. וז"ל ירושלמי רבי יוחנן שלח לרבנין דתמן וכו' ואני אומר לא הקרנות קולטות ולא הגג וכו' ואינן קולטות אלא ערי מקלט בלבד וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע מלשונו שלא היה בגירסת הירושלמי שלפניו שש ערי מקלט. אלא ערי מקלט סתם. וא"כ גם מדברי הירושלמי שם אין יסוד לדעת רבינו

הגאון ז"ל כאן. דלפי גירסא זו אין שום הכרח לומר דהירושלמי פליג בהא אתלמודא דידן. ואפי' אם נימא דגירסת רבינו הגאון ז"ל בירושלמי שם היא כגירסא שלפנינו. וגם מדברי הר"ח ז"ל שם אין הכרח לומר שכן היתה הגירסא שלפניו בירושלמי שם. דכבר אפשר לומר ששינה הר"ח ז"ל לשון הירושלמי ע"פ שיטת תלמודא דידן. מ"מ ודאי לא יתכן לומר דשביק רבינו הגאון ז"ל תלמודא דידן ואזיל בשיטת הירושלמי במקום דאיכא נפק"מ לדינא:

אמנם נראה דדברי רבינו הגאון ז"ל נכונים ומדוקדקים דבאמת לא אשכחן בהדיא בקרא שנקראו ערי מקלט אלא שש בלבד. וכן מבואר בלשון הכתוב (פ' מסעי) דבפ' נתינת ערי מגרש ללוים כתיב ואת הערים אשר תתנו ללוים את שש ערי המקלט אשר תתנו לנוס שמה רוצח ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר. כל הערים אשר תתנו ללוים ארבעים ושמנה עיר וגו'. הרי שלא קרא הכתוב ערי מקלט אלא את שש הערים בלבד. וגם בפרשת ערי מקלט שכתובה אח"כ בסמוך. לא נזכרו בקרא אלא ששת הערים בלבד. דכתיב והקריתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם וגו'. והיו לכם הערים למקלט מגואל וגו'. והערים אשר תתנו שש ערי מקלט תהיינה לכם. את שלש הערים תתנו מעבר לירדן ואת שלש הערים תתנו בארץ כנען. ערי מקלט תהיינה וגו'. ולא נזכרו באותה פרשה שאר ערי הלוים כלל. וכן בספר יהושע (פ' כ') בפרשת ערי המקלט. כתיב תנו לכם את ערי המקלט אשר דברתי אליכם ביד משה וגו'. ואח"כ פורט הכתוב והולך רק את שלש הערים שהקדישו לערי מקלט בעבר הירדן. ואת השלש שבארץ כנען בלבד. ומסיים הכתוב אלה היו ערי המועדה לכל בני ישראל ולגר הגר בתוכם לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה וגו'. ואח"כ בפרשת נתינת ערי מגרש ללוים לא הזכיר הכתוב כלל שיהיו למקלט. וגם באותה פרשה לא קרא הכתוב ערי מקלט אלא אותן שש בלבד בכל מקום שהזכיר שם אחת מהערים האלה שגם הן ניתנו ללוים. ובכלל ערי הלוים הן. ומסיים הכתוב בסוף הפרשה. כל ערי הלוים בתוך אחזת בני ישראל ערים ארבעים ושמנה ומגרשיהן. וכן מתבאר מלישנא דמתניתין (פ"ב דמכות ט' ע"ב) דתנן להיכן גולין לערי מקלט לשלש שבעבר הירדן ולשלש שבארץ כנען שנאמר וכו'. ובגמרא (שם י' ע"א) פרכינן עלה ותו ליכא והא כתיב ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר. ומשני אמר אביי הללו קולטות בין לדעת בין שלא לדעת. הללו לדעת קולטות שלא לדעת אינן קולטות עיי"ש. הרי דגם במתניתין לא קרי ערי מקלט אלא לאלו השש בלבד. דמעיקרא קתני סתמא להיכן גולין לערי מקלט. והדר מפרש דהיינו שלש שבעבר הירדן ושלש שבארץ כנען. הרי דאין ערי מקלט אלא שש אלו בלבד. אלא דבגמרא שם פרכינן מדכתיב ועליהם

תתנו ארבעים ושתים עיר דמשמע כי הנך לקליטה. כדאמרינן התם (לקמן י"ג ע"א) וא"כ גם לשם גולין. ועל זה משני אביי דלא קתני אלא הללו שש הערי מקלט שקולטות בין לדעת בין שלא לדעת. אבל הללו אינן קולטות אלא לדעת. אבל שלא לדעת אינן קולטות. ולכך לא קתני להו:

ועכ"פ מתבאר מלישנא דמתני' דאין בכלל ערי מקלט אלא שש הערים. אבל שאר ארבעים ושתים ערי הלוים אינן בכלל ערי מקלט סתם. אף ע"פ שגם הן קולטות מיהת כשגלה לשם לדעת. משום שעיקרן לא למקלט. אלא לצרכי הלוים. ומהאי טעמא ס"ל לרבי יהודה (סופ"ב דמכות) שהרוצחים מעלים היו שכר ללוים בהנך ארבעים ושתים עיר. משא"כ בשש ערי מקלט דלכ"ע אין מעלים שכר ללוים. משום שעיקרן למקלט. והכי קיי"ל. ונפק"ל התם מדכתיב והיו לכם הערים למקלט. לכל צרככם עיי"ש. ודברי רבינו הגאון ז"ל כאן הם ע"פ לישנא דקרא ולישנא דמתני' שם. שלא נקראו מקלט אלא שש מהן בלבד שעיקרן למקלט. וגם דברי הבה"ג ז"ל בפרשת ערי מקלט הם ממש כלשון הכתוב (בפרשת ערי מגרש) דכתיב ואת הערים אשר תתנו ללוים את שש ערי המקלט וגו' ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר. אלא דלקמן בפרשת ערי מגרש כללן כולן בשם ערי מקלט. וכתב לתת ללוים ערי מקלט. וזהו ודאי ע"פ לשון תלמודא דידן (בפרק כיצד מעברין שם) כמשכ"ל. ובודאי דבריו מגומגמים בזה. דיותר היה ראוי לו למינקט לשון זה לעיל בפרשת ערי מקלט שמנה שם. לאשמעינן בזה שכולן קולטות את הרוצח. וראוי לקרותן ערי מקלט. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות רוצח ה"ט) וז"ל כל ערי הלוים קולטות וכל אחת מהן עיר מקלט היא שנאמר וכו' הקישן הכתוב כולן זו לזו לקלוט עכ"ל עיי"ש. וכאן בפרשת ערי מגרש ללוים. היה לו להבה"ג ז"ל למינקט לשונו דלעיל. משום דזהו לשון הכתוב בפרשה זו של ערי מגרש ללוים. ולא מיירי בדין קליטת הרוצח. ולכן דברי הבה"ג ז"ל בזה צ"ע אצלי כעת. ובאזהרות הר"י אלברגלוני ז"ל נמשך ג"כ בזה כדרכו אחר הבה"ג. ודבריו הם ממש כדברי הבה"ג ז"ל. שבתחילה מנה פרשת ערי מקלט. וכתב וז"ל **דין השמעתי אתכם בארבעים ושתים עיר ושש ערי מקלט להמציאו דרך מנוס להיות לרוצה בשוגג** וכו' עכ"ל. ואח"כ לקמן מנה פרשת ערי מגרש. וכתב וז"ל **תעודת הארץ לתת ללוים להיות לרוצה מקום מקלט בכל צדדיך** עכ"ל עיי"ש. וזהו ממש כדברי הבה"ג ז"ל. וביותר ביאור. שנראה מדבריו דעיקר תעודת הערים הללו להיות מקלט לרוצח. וזה תמוה טובא. ובעל נתיב מצותיך שם (דף ס"ח ע"א) הרגיש בזה. אבל מש"כ שם אינו מספיק כלל עיי"ש. דהדבר מבואר דהר"י אלברגלוני ז"ל נמשך בזה אחר לשון הבה"ג בהרחבת ביאור:

וכפי הנראה כוונתם בזה לפסוק הלכה כר"מ דאמר דגם בארבעים ושתים ערי הלוים לא היו רוצחים מעלים שכר ללוים. דדריש ועליהם תתנו כי הנך מה הנך לכל צרכיכם אף הני לכל צרכיכם. וא"כ לדידי' אין חילוק בין שש הערים לארבעים ושתים. וכל הארבעים ושמנה ערי הלוים ערי מקלט ממש הם לכל דבר לכל צרכיהם של הרוצחים. ואע"ג דבעלמא קיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י. הכא ס"ל דהלכה כר"מ. משום דבפרק כיצד מעברין שם קרי להו רב נחמן אמר רבה ב"א לכל ערי הלוים ערי מקלט. דמשמע דהיינו משום דס"ל הלכה כר"מ שכולן עיקרן ערי מקלט הן. ולא ניתנו ללוים אלא לדור בהן בלבד אבל אינן שלהן. והכי אמרינן בירושלמי (סוף פ"ב דמכות) דלרבי יהודה ערי הלוים למחלוקת ניתנו (כלומר לחלקן ולאחוזתן) ולר"מ רק לבית דירה ניתנו עיי"ש ובפ"מ שם. וזו היא כוונת הבה"ג והר"י אלברגלוני ז"ל שם לומר שאע"פ שניתנו ללוים. מ"מ אינן אלא ערי מקלט. ולא ניתן ללוים אלא הזכות לדור בהן בלבד כרבי מאיר. ודלא כר"י. אבל דבר זה צ"ע טובא. אלא שאין כאן מקום להאריך בזה. וראיתי באזהרות אתה הנחלת שגם הוא מנה שתי מצות אלו. אלא שנטה בזה מדעת הבה"ג ז"ל. וכתב בתחילה וז"ל **ערי מקלט לרוצה בבלי דעת**. וזהו כדברי הבה"ג שמנה תחילה פרשת ערי מקלט. ולקמן כתב וז"ל **לתת ללוים מנת חלק בארץ**. וזהו פרשת ערי הלוים שמנה הבה"ג. אלא שרמז בזה בפירוש דקיי"ל כר' יהודה דאמר (בברייתא שבירושלמי שם) דלמחלוקת ניתנו. וזהו שדקדק וכתב לתת ללוים מנת חלק בארץ. שזהו חלקם ואחוזתם בארץ ככל שאר שבטי ישראל. ולא אמר קרא שלא יהיה להם חלק ונחלה בארץ אלא בשעת חלוקה שיחלוקו יחד חלק כחלק עם שאר השבטים. ולא נחלקה הארץ אלא לשאר השבטים. אלא שהם נצטוו לתת להם מחלקיהם חלק ונחלה בארץ. וגם בזה נשאר קצת זכות לכל ישראל לקלוט את הרוצח כשנס לשם על דעת לקלטו:

וראיתי באזהרות הר"א הזקן והרשב"ג ז"ל שלא מנו אלא פרשת ערי מקלט בלבד. אבל פרשת ערי מגרש ללוים לא מנו כלל. והוא תמוה מאוד לכאורה. אבל נראה שטעמם ונימוקם עמם. דס"ל דערי מגרש ללוים היא מצוה שאינה נוהגת לדורות. משום שלא נאמרה אלא להוראת שעה בלבד. ואין בה שום מצוה עוד לעשות לדורות. וכל כיו"ב חשיבא מצוה שאינה נוהגת לדורות ואינה נמנית במנין המצות. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (שורש שלישי) לענין פרשת ברכות וקללות ופרשת אבנים גדולות שמנו הבה"ג ז"ל וסייעתו. ולכך לא מנו אלא פרשת ערי מקלט. משום דפרשה זו. אע"פ שאין הבדלת ערי מקלט אלא באותה שעה. מ"מ יש בה מצוה לעשות גם לדורות כדתניא בתוספתא (פ"ב דמכות) ושלשת שיהיו משולשות וכו' נפלה אחת מהן בונים אותה במקומה. ומנין

אף במקום אחר ת"ל שש ערים. באותו השבט. ומנין אף בשבט אחר ת"ל תהיינה. שיהיו מכוונות וקולטות כראשונות עיי"ש. וכן הוא בירושלמי (שם הלכה ו'). ובילקוט (פ' מסעי) בשם ספרי זוטא. תהיינה שש שאם ניטלה אחת מהן ימנו אחרת תחתיה. אם חרבו יבנה אותן עיי"ש. הרי שמצותן נוהגת לדורות שאם נחרבו אלו חייבין לבנות אחרת תחתיהן. ואמרינן נמי בתוספתא שם ובירושלמי שם ובגמרא (שם י' ע"א) נתמעטו אוכלסיהן מוסיפין עליהן נתמעטו דיוריהן מביאין להם כהנים לוים וישראלים עיי"ש. וכל זה בכלל המצוה. ושייך לדורות. ומלבד זה עיקר תכלית מצות ערי מקלט הוא להניס שמה כל רוצח מכה נפש בשגגה. והרי ענין זה נוהג בכל הדורות הבאים. וזהו ג"כ טעמן של רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וכל סייעתו ז"ל שלא מנו עשה זו המוטלת על הצבור והב"ד להניס לערי מקלט כל מכה נפש בשגגה. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל וכל סייעתו שמנאוה (עשין רכ"ה) עיי"ש. והיינו משום דעיקר מצוה זו דהבדלת ערי מקלט. אינה אלא לתכלית זו להניס שמה מכה נפש בשגגה. וא"כ מצוה אחת הן ונכללו זו בזו. ואחר שמנו מצות ערי מקלט. כבר נכללה בה המצוה להניס שמה הרוצחים בשוגג. וזו היא ממש כפרשת מעשה הקטורת ופרשת מעשה השולחן ומעשה שמן המאור. שמנו וכללו בהן עיקר תכלית המצוה שלצורכה נצטוו על עשייתן. ושוב לא מנאוה בפ"ע. דמהאי טעמא לא מנה רבינו הגאון ז"ל מצות סדור לחם הפנים ולא עשייתו. משום דהו"ל בכלל פרשת מעשה השולחן שמנה. וכן לא מנה מצות הדלקת המנורה. משום שכבר מנה פרשת שמן המאור. וכן כל כיו"ב כמו שביארנו כבר לעיל במקומן. ודברי הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה תמוהים. שאע"פ שכבר מנו מצות ערי מקלט. אף ע"פ כן חזרו ומנו גם כן מצות עשה דוהשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו וגו'. וזהו נגד מה שהשריש הרמב"ם ז"ל גופי' (שורש עשירי) עיי"ש. וכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל. אבל מה שצדדו ליישב זה אין דבריהם מספיקים כלל ואינו כדאי להאריך בזה. ועוד דהבדלת ערי מקלט וערי מגרש מצד עצמן הו"ל מצות שאינן נוהגות לדורות להרמב"ם ז"ל גופי' (שורש שלישי) כמש"כ לעיל:

איברא דגם בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן יש מקום עיון בזה לכאורה במה שמנה פרשת ערי מגרש ללוים. דהא הו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות. לפי מה שביארנו לעיל דלא ס"ל כסברת הרמב"ן ז"ל שהעלה (שורש שלישי) אליבא דהבה"ג ז"ל שכל מצוה שענינה קיים לדורות אע"פ שלא נעשה אלא פעם אחת. יש לה תורת מצוה הנוהגת לדורות. וגם עיקר הסברא תמוה גם אליבא דהבה"ג ז"ל וכמו שביארנו לעיל (פרשה נ' נ"ב) עיי"ש. ומיהו לזה אפשר לומר דס"ל לרבינו הגאון ז"ל דהו"ל מצוה הנוהגת גם לדורות לענין

שאם יוסיפו לכבוש עוד עיירות מארצות חוץ לארץ אחר שיכבשו כל ארץ ישראל כולה. דאז גם לעיירות הללו אחר שיכבשום תורת ארץ ישראל ממש לכל דבר. כמבואר בספרי (פ' עקב פיסקא נ"א) וברמב"ם (פ"א מהלכות תרומות) עיי"ש. יתחייבו משום מצוה זו להבדיל גם מהן ערי מגרש ללוים. ובפרט לדעת החולקים על הרמב"ם ז"ל (פי"ג מהלכות שמיטה ויובל הי"א). וס"ל שגם בארצות הללו אין לשבט לוי חלק ונחלה עם ישראל. ולפ"ז ודאי ראוי לומר שתחת חלקם בכבוש. יש בכלל מצוה זו של נתינת ערי מגרש ללוים ליתן מחלקיהם שנטלו שאר השבטים. גם בערים הללו ערי מגרש ללוים לשבת בהם. כמו בנחלת ארץ כנען. ומיהו מ"מ הר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל איכא למימרד לא ס"ל הכי. והיינו טעמא שלא מנו פרשה זו של ערי מגרש ללוים. משום דהו"ל מצוה שאינה נוהגת לדורות לדעתם. אלא דהיינו רק לענין פרשת ערי מגרש ללוים. אבל פרשת ערי מקלט ודאי היא מצוה נוהגת לדורות מטעם שביארנו. ולהכי מנאוה שפיר:

ועכ"פ נתבארו על נכון דברי רבינו הגאון ז"ל בשתי פרשיות הללו. אלא דעדיין צריך ביאור דלפי מה שנתבאר שלדעתו נכללה בכלל פרשת ערי מקלט גם המצוה להניס הרוצח לעיר מקלטו. ולפי מה שביאר בחינוך (מצוה ת"י) זהו מתורת עונש לרוצח עיי"ש. והרי לשיטת רבינו הגאון ז"ל כל העונשין נמנין במנין הלאוין. וא"כ גם מצוה זו ראוי למנותה במנין הלאוין. ולא במנין העשין. אבל לק"מ דודאי עיקר חובת גלות לרוצח לא מצד עונש הוא. אלא כדי להציל הרוצח שוגג מידי גואל הדם. כמתבאר מפשטי' דקרא. וכן מתבאר מלשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד שהבאתי לעיל. וגם לכפרה כמבואר ריש פ"ק דמכות (ב' ע"ב) ולקמן (שם פ"ב י"א ע"ב) בתוס' (ד"ה מידי). ובריטב"א שם עיי"ש. וגם להחינוך שם עיקר המצוה לא משום עונש היא עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי אין מקומה אלא במנין העשין. ומש"כ רבינו הגאון ז"ל **למקלט בגדרי**. נראה דכוונתו בזה לומר שאין מצוה זו דערי מקלט נוהגת אלא בארץ כנען לגבולותיה. ולאפוקי חוץ לארץ. כמבואר בספרי זוטא (הובא בילקוט שם) עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (ריש פ"ח מהלכות רוצח) עיי"ש. ומש"כ בכ"מ שם שכן מפורש בכתוב. יש לפקפק שאין זה מוכרח כלל כמבואר להמעיין. אבל העיקר שמקורו מדבר הספרי זוטא שם כמש"כ. שכן מבואר שם בהדיא עיי"ש:

מצוה ס

לכתוב תורתי על אבנים. כתיב (פרשת תבוא) והקמות לך אבנים גדולות וגו' וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך וגו'. וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. וזו היא **פרשת אבנים גדולות** שמנה הבה"ג ז"ל במנין הפרשיות שלו.

וכן מנאוה כל סייעתו. ומנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תשא) עיי"ש. וזהו אחד מהמקומות במנין המצות של בה"ג שהשיג הרמב"ם ז"ל עליו ביתר שאת ויתר עז מטעם שאין זו אלא אחת מן המצות שלא נאמרו אלא להוראת שעה ואינה נוהגת לדורות ואי אפשר שתבא במנין המצות עיי"ש בדבריו. והרמב"ן ז"ל אע"פ שגם הוא ז"ל בעיקר הדבר מסכים לדברי הרמב"ם ז"ל. מ"מ נכנס בפרצה דחוקה מאוד כדי להליץ בעד הבה"ג ז"ל קצת שלא לעשותו טועה ולדון אותו לכף זכות כפי האפשר. כדרכו ז"ל עיי"ש:

ואמנם לענ"ד כאשר אחזה לי לולא דברי הראשונים ז"ל לא זו הדרך בכוונת הגאונים ז"ל. דודאי ע"פ פשטן של דבריהם ז"ל צדקו דברי הרמב"ם ז"ל בלא ספק. אבל הנראה לאחר העיון בכוונתם הוא ע"פ מה שכבר עמדנו לעיל (עשין ט"ז) שהדבר תמוה טובא לכאורה על רבינו הגאון ז"ל והבה"ג וסייעתם ז"ל שלא מנו במנין העשין מצות עשה דכתיבת ס"ת שמנאוה הרמב"ם ז"ל (עשין י"ח) וכל הבאים אחריו. ומה שכתבנו שם ליישב זה ע"פ דברי הרא"ש ז"ל (הלכות ס"ת) אינו מספיק. ובפרט לפי מה שהכריח בב"י (יו"ד סי' ע"ר) דגם להרא"ש ז"ל אינו יוצא ידי חובת מצוה זו בחמשה חומשי תורה ובמשניות וגמרא ופירושיהם עיי"ש בדבריו. וכן הכריחו האחרונים ז"ל מדאמרינן (פ"ב דסנהדרין כ"א ע"ב) דאפילו הניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו. מדכתיב ועתה כתבו לכם וגו'. וא"כ ע"כ מוכרח מזה שאין עיקר מצות כתיבת ס"ת משום תלמוד תורה בלבד. כמו שנראה מלשון הרא"ש והטור שם. ועכצ"ל בכוונתם כמו שהעלה הב"י שם. ובאמת דלשון הרא"ש ז"ל והטור לא משמע הכי כלל. כמש"כ כבר בדרישה שם עיי"ש. מ"מ ודאי עיקר הדבר מוכרח כמש"כ הדרישה ושאר אחרונים דמצות כתיבת ס"ת מצוה בפ"ע היא. ולכאורה היה נראה דגמרא ערוכה היא כפשטן של דברי הרא"ש והטור דעיקר מצות כתיבת ס"ת אינה אלא כדי ללמוד בה. מדאמרינן (פ"ק דעירובין י"ג ע"א) תניא ר"י אומר ר"מ היה אומר לכל מטיליו קנקנתום לתוך הדיו חוץ מפרשת סוטה. ורבי יעקב אומר משמו חוץ מפרשת סוטה שבמקדש. מאי בינייהו. אמר רבי ירמיה למחוק לה מן התורה איכא בינייהו. והני תנאי כהני תנאי דתניא אין מגילתה כשרה להשקות בה סוטה אחרת. רבי אחי בר יאשי' אמר מגילתה כשרה להשקות בה סוטה אחרת. אמר ר"פ דלמא לא היא. עד כאן לא קאמר ת"ק התם אלא כיון דאינתיק וכו'. אבל גבי תורה דסתמא מכתבא ה"נ דמחקינן. אמר רנב"י דלמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי אחי ב"י התם אלא דאיכתב מיהת לשום סוטה בעולם. אבל גבי תורה דלהתלמד כתיבא הכי נמי דלא מחקינן עיי"ש. הרי להדיא דכתיבת התורה אינה אלא כדי להתלמד בה. כמש"כ

הרא"ש והטור שם. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא נתעוררו בזה. אבל נראה דאין משם הכרע. דודאי התם לא מיירי באותה ס"ת שכתבה לעצמו כדי לקיים בה מצות כתיבת ס"ת. דודאי אם איתא דמצות כתיבת ס"ת מצוה מצד עצמה היא. אינו יוצא ידי חובתו בכתיבתה לחוד. אלא צריך שתשאר אצלו בתיקונה. ואם נפסלה הרי הוא בטל ממצותה עד שיתקננה. ולדעת הר"ב ת"ח בסנהדרין שם אם נאבדה או שהקדישה חייב לכתוב לו אחרת עיי"ש בדבריו. וכ"ש כשנפסלה. וא"כ היכי תיסק אדעתין למחוק ממנה פרשת סוטה. כיון שתפסול בכך ונמצא בטל ממצות עשה דכתיבת ס"ת. ובפרט לפמש"כ התוס' (שם ד"ה אבל) וז"ל וא"ת והיכי מכשר הכא ר"פ בספר תורה אפילו למאן דבעי לשמה. והא תנן (בריש כל הגט) שמע קול סופרים מקרין איש פלוני מגרש פלונית. פסול לגרש בו. ומוקי לה בגמרא בסופרים העשויין להתלמד. וס"ת נמי חשיב לה הכא כעשויין להתלמד וכו'. וי"ל דלהתלמד דהתם לא נכתב כלל להכשר הגט. אבל ס"ת כותב בסתמא לדעת כן שאם יצטרכו ימחקו ממנה פרשת סוטה עכ"ל עיי"ש. ואם איתא דמיירי בס"ת שכתב לעצמו כדי לקיים בה מצות עשה דועתה כתבו לכם. היכי יתכן לומר שכתב מעיקרא על דעת כן שאם יצטרכו ימחקו ממנה פרשת סוטה. כיון דבהכי מיפסלא ובטלה מצותו ולא יצא ידי חובתו. אלא ודאי ע"כ לא מיירי התם אלא בס"ת שלא נכתבה אלא כדי ללמוד בה מלבד אותה שכתב לעצמו כדי לצאת בה ידי חובתו במצות עשה דועתה כתבו לכם. ולזה קאמר התם שפיר דלהתלמד כתיבא. מיהו נראה שאין זה מוכרח. דאפשר לומר דמשום השקאת סוטה מותר להפקיע ממנו מצוה דועתה כתבו לכם לפי שעה עד שיתקן הס"ת. וגם כבר נחלקו קצת אחרונים על דברי הר"ב ת"ח שם. וס"ל דבכתיבה כבר קיים המצוה אע"פ שנאבדה או נשרפה אח"כ. וא"כ אין הכרח לומר דלא מיירי התם בס"ת שכתב לעצמו לצאת בה ידי חובת עשה דועתה כתבו לכם. וגם נראה דחוק לאוקמי דוקא בס"ת שלא כתבה לצאת בה ידי חובתו. ופשטא דסוגיא ודאי משמע דבכל ענין מיירי. אבל נראה דבלא"ה אין ראיה משם להרא"ש והטור לומר דעיקר מצות כתיבת ס"ת אינה אלא כדי ללמוד בה. דהרי הרא"ש הביא ראיה לדבריו מגופי' דקרא דכתיב כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל וגו'. דמשמע דמצות כתיבתה היא כדי ללמדה עיי"ש. וא"כ לפי מה שהכריחו האחרונים ז"ל מסוגיא דסנהדרין שם שלא כדברי הרא"ש ז"ל. אלא אפילו יש לו ספרים ללמוד בהם. מצוה לכתוב לו ס"ת משום עשה דועתה כתבו לכם. וכן מבואר בדברי הר"ן ז"ל (פ"ב דמגילה) דמצות כתיבת ס"ת מצוה בפ"ע היא כתפילין ומזוזה. ולא משום ללמוד בו בלבד עיי"ש היטב. א"כ עכצ"ל דאע"ג דלפ"ז מאי דמסיים קרא וכתב ולמדה את בני ישראל אינו טעם

למצות כתיבתה. מ"מ קאמר קרא שילמדו בה. ותרתי קאמר שיכתבוה וילמדו בה. וא"כ אפי' להסוברים דמצות כתיבת ס"ת מצוה בפ"ע היא. ונתחייבו לכתבה בכל ענין אפילו כשאין לומדין בה. מ"מ כתיבתה להתלמד בה לכשיצטרך. והיינו דקאמר התם דס"ת להתלמד כתיבא. לא שמצות כתיבתה אינה אלא משום כך. אלא דהכי אורחא דמילתא שכותבה על דעת להתלמד בה כדכתיב ולמדה. ואין להאריך בזה:

ועכ"פ מתבאר דע"פ דברי הרא"ש והטור שם לא מיתרצא דעת רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וסייעתו שלא מנו מצות כתיבת ס"ת. אע"פ שקצת הוכחה יש לזה ממה שהשמיט הבה"ג ז"ל מימרא דרבא בסנהדרין שם. דאמר אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה. ואם הוה ס"ל כדעת הרא"ש והטור הוה ניחא קצת כמבואר. מ"מ יש לדחות דאפשר שסמך הבה"ג ז"ל בזה על מה שהביא (בהלכות סופרים) מימרא דרב דאמר (במנחות ל' ע"א) הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני וכו' עיי"ש. דמזה מבואר דמצוה לכתוב לו ס"ת לעצמו אע"פ שיש לו אחרת ללמוד בה. ואפילו לקחה בכספו מאיש אחר. וכ"ש כשנפלה לו בירושה מאבותיו. וכן צ"ל בדעת הרי"ף שהשמיט מימרא דרבא ולא הביא אלא מימרא דרב עיי"ש. וא"כ ודאי הדבר תמוה טובא מה שלא מנו הגאונים ז"ל וסייעתם מצוה זו במנין העשין שלהם:

ואמנם בעיקר הדבר לענ"ד לא מצינו מקור מבואר בשום דוכתא דאיכא בזה מצות עשה דאורייתא לכל איש ואיש מישראל שיכתוב לו ס"ת. ומדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) מבואר שכל מקורו בזה אינו אלא מההיא מימרא דרבא בסנהדרין שם עיי"ש. אבל אין שום הכרח מהתם לומר דרבא מצות עשה דאורייתא קאמר. שכבר אשכחן בכמה דוכתא לשון מצוה אע"פ שאינו אלא מדרבנן בעלמא. כמו ההיא דפרק שלשה שאכלו (ברכות מ"ז ע"ב) ובפרק השולח (גיטין ל"ח ע"ב) ועוד שם בברכות (מ"ה ע"ב) ובפ"ב דשבת (כ"א ע"ב) ולקמן (כ"ה ע"א וע"ב) עיי"ש ובפירש"י ותוס' שם. ועוד בהרבה מקומות כידוע. וא"כ הכא נמי אפשר דאין זה אלא מדרבנן בעלמא וקרא דמייתי אסמכתא בעלמא הוא. ובפרט לפמש"כ הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם ובחבורו הגדול (פ"ז מהלכות ס"ת) עיקר הראיה מקרא דועתה כתבו לכם היינו רק משום שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. ולענ"ד לא מצאתי שום שורש לדבר לומר דאיכא איסור דאורייתא בהך מילתא גופא דאין כותבין התורה פרשיות פרשיות. דאפי' למ"ד תורה חתומה ניתנה. מ"מ לא אשכחן שום ילפותא מקרא לאיסור זה. וכ"ש למ"ד מגילה מגילה ניתנה. אלא דאסור משום דכיון דאידבק אידבק. כדאמרינן בפרק הניזקין (גיטין ס' ע"א) עיי"ש. מהיכא

תיתי לן לאסור מדאורייתא. ואינני רואה שום יסוד לזה. ונראה דמדרבנן בעלמא הוא. וכן משמע מדברי המרדכי (סו"פ הניזקין) עיי"ש היטב. ובלא"ה כבר תמהו האחרונים ז"ל בדברי הרמב"ם אלו. דאכתי נהי דאין כותבין פרשיות פרשיות. מ"מ הרי מיהת חומשין לכ"ע כותבין אלא שאין קורין בהן בצבור. וא"כ מנ"ל חיובא לכתוב כל התורה כולה. ודלמא בכל חומש זה סגי. הן אמת שכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב בזה דלדעתו גם חומשין לא הותרו לכתוב אלא כל החמשה חומשין. ומה שאמרו שם אין קורין בחומשין בבהכ"נ משום כבוד צבור. ומשמע דמיהת לכתוב מותר. היינו דוקא כל החמשה חומשין אלא שלא נתפרו יחד. והביא ראיה מפשט לשון הרמב"ם ז"ל (פ"ז הלכה י"ד מהלכות ס"ת) שכתב מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפ"ע ואין בהן קדושת ס"ת וכו'. ומלת בהן משמע כל חמשה חומשין. וגם עכצ"ל כן דאל"כ היאך ס"ד דחומש אחד יהא בו קדושה כס"ת שלימה עד שהוצרך הרמב"ם לומר ואין בהן קדושת ס"ת. אלא ודאי הרמב"ם מחמשה חומשין מיירי אלא שלא נתפרו יחדו עכת"ד. וכל דבריו אלו אין בהן ממש. דודאי ממה שאמרו בכל הסוגיא שם רק שאין כותבין מגילה מכלל דחומש אחד שלם כותבין. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל גופי' שם. שסיים וכתב אבל לא יכתוב מגילה בפ"ע שיהיה בה פרשיות. ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה. ואם דעתו להשלים עליה חומש מותר עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דרק מגילה שיהיה בה קצת פרשיות הוא דאסור. אבל חומש שלם משמע דשרי. וגם בהדיא כתב בסוף דבריו דאפי' מגילה שרי לכתוב אם דעתו להשלים עליה עד חומש שלם. וגם מה שדקדק מלשון הרמב"ם שכתב אין בהן קדושת ס"ת. ומלת בהן משמע כל החמשה חומשין. דקדוק הבל הוא. דודאי על כל החמשה חומשין כתב כן הרמב"ם ז"ל. שבכולן בכל ענין אין בהן קדושת ס"ת. ומ"מ חומש אחד בלבד מותר לכתוב. וגם מה שהכריח מדהוצרך הרמב"ם לומר שאין בהן קדושת ס"ת. דפשיטא דחומש אחד אין בו קדושת ס"ת שלימה. לאו כלום הוא. דודאי אף חומש אחד בלבד יש מקום לומר שיש בו קדושת ס"ת שלימה. דאע"פ שחומש אחד אין כל התורה כתובה בו. מ"מ הרי אחד מחלקי התורה הוא. וראוי לקדושה כמו כל התורה. ועוד דאפי' יהבינא ליה דין זה. מ"מ אכתי עיקר הקושיא לא איפריקא בהכי. דאכתי תמוה מנ"ל שמצוה לכתוב לו ס"ת שלימה. ודילמא בחמשה חומשין בפ"ע נמי סגי. ועוד תמהו האחרונים ז"ל בדברי הרמב"ם ז"ל אלו דכי היכי שכותבין פרשיות דמזוזה ותפילין ופרשת סוטה משום שמצותן בכך. הכא נמי אפשר דלעולם קרא כפשטי' דשירה לחודה קאמר. ומשום שמצותה בכך. ומנ"ל שהמצוה לכתוב ס"ת. וכל מה שפלפלו בזה האחרונים לתרץ אינו מספיק כלל לברר ענין זה על

מכונו. ולזה הי' נראה לומר דלא קאמר רבא אלא מצוה מדבריהם בעלמא שאמרו כן כדי להגדיל תורה ולהרבות ספרים. כדי שיהיו שכיחים ומצויים ללומדיהם. אלא דאסמכוה אקרא. כן היה אפשר לומר בדעת הגאונים ז"ל וסייעתם שלא מנו מצוה זו:

איברא דעדיין אין בזה כדי להעלות ארוכה. שהרי גם לפ"ז עדיין התמיהא במקומה עומדת. דעכ"פ היה להם למנות מצות עשה לכתוב מיהת השירה לחודה דכתיבא בהדיא בקרא. ועוד דלפי מה שפירש הר"א אב"ד ז"ל (באשכול ח"ב סי' י"א) ילפותא דרבא. וז"ל שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה. כלומר כיון דמסיים ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם למען תהיה השירה הזאת לעד וגו'. וכיון שצריך לכתוב העדות. מכל שכן שצריך לכתוב על מה באה העדות. דהיינו כל התורה עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתבו התוס' והר"ן ז"ל בנדרים (ל"ח ע"א). דכיון דכתיב למען תהיה השירה הזאת לעד. ע"כ כל התורה קרי קרא שירה. דאי שירה לבדה קאמר קרא. מאי עדות איכא עיי"ש. ולפ"ז מוכח שפיר מהך קרא דהמצוה בכל התורה היא. אמנם נראה דגם לפ"ז מ"מ אכתי ליכא למשמע מהך קרא מצות עשה מדאורייתא לכל איש ואיש בפ"ע לכתוב לו ס"ת. דמהך קרא משמע בהדיא שלא צוה הכתוב אלא לכתוב ס"ת אחת לכל ישראל. דהרי בתר הך קרא דועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל וגו'. כתיב בההיא פרשה ויכתוב משה את השירה הזאת ביום ההוא וילמדה את בני ישראל. משמע מהך קרא בהדיא דבזה נתקיימה המצוה שנצטוה משה בקרא דועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו'. וע"כ שמשה היה שלוחם של כל ישראל במצוה זו. דאל"כ מאי ויכתוב משה. הרי מצות כל איש ואיש מישראל היא לכתוב לו ס"ת. כדנפק"ל לרבא מהך קרא. ופשיטא דגם משה בכלל חובת מצוה זו כמו כל ישראל. וזו תמיהא גדולה לכאורה. וע"כ מוכרח מזה דאין הכי נמי שיוצאין ידי חובת מצוה זו בס"ת אחת לכל ישראל. ורבא דקאמר דכל אחד מצוה לכתוב ס"ת משלו. אין זה אלא מדרבנן בעלמא. וקרא אסמכתא בעלמא הוא לענין זה. ובאמת דהכי משמע מסוגיא דסנהדרין שם. דאמרינן עלה איתיבי' אביי וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים. מלך אין הדיוט לא. ומשני לא צריכא לשתי תורות וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דרבא מצוה דאורייתא קאמר. קשה טובא למה לו לאביי למיפרך ממתניתין ובריית'א. מגופי' דקרא הו"ל למיפרך דכתיב במלך וכתב לו את משנה התורה וגו'. ומהך קרא הו"ל לדייק מלך אין הדיוט לא. דאם איתא דכל הדיוט נמי חיובי מיחייב לכתוב לו ס"ת. למה לו לקרא למיכתבה גבי מלך. וכדדייק אביי ממתני'. וכמו שהקשו רבינו יונה והר"ש ז"ל שם אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דרבא לא קאמר אלא מדרבנן. וא"כ מגופי' דקרא ודאי ליכא מקום קושיא כלל עלי' דרבא. דודאי מדאורייתא

גם לרבא אין המצוה אלא למלך ולא להדיוט. דליכא בהדיוט מצוה מדאורייתא אלא בכל הצבור כולו. ודוקא מלך הוא שנצטוה לכתוב לו ס"ת לעצמו. אבל ההדיוט היחיד לא נצטוה על כך. אבל ממתני' ובריית שפיר פריך דמשמע מינה דהדיוט לא מיחייב אפי' מדרבנן. דלא משמע ליה לאביי לומר דמתני' מדינא דאורייתא בלבד מיירי. אבל מדרבנן אין חילוק בין מלך להדיוט. ושפיר פריך מינה לרבא. וגם המתרץ הכי משמע ליה מתני'. והוכרח לשנויי כדמשני לא צריכא לשתי תורות. אבל לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו ושאר הפוסקים קשיא טובא דלדעתם דרבא מדאורייתא קאמר. טפי הו"ל לאביי לאקשויי מקרא דאורייתא:

ואמנם לרבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דבאמת דעתו כן ואתי שפיר מה שלא מנה עשה זו. ואע"ג דאכתי הו"ל למנות עכ"פ המצוה שעל כל הצבור לכתוב להם ס"ת אחת לכולם. מ"מ לזה אפשר לומר דמצוה זו היא בכלל מצות עשיית הארון שכבר מנה לעיל במנין הפרשיות (פרשה נ"ב). שעיקר תכלית עשייתו אינו אלא כדי לשום בו התורה ולוחות העדות. כדכתיב ואל הארון תתן את העדות וגו'. וכתיב לקוח את ספר התורה ושמתם אותו מצד ארון וגו'. והרב המאירי ז"ל בקרית ספר (ח"א מאמר ד' ח"א) כתב וז"ל ובשם תוספתא שמענו שמצוה לייחד לס"ת מקום ולכבד המקום שהספר מונח בו ולהדרו. כדכתיב וכו' לקוח את ספר התורה ושמתם אותו מצד ארון וגו'. וכתיב ונתת אל הארון את העדות וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשום זה זר של הארון הוא סימן לכתר תורה. כדאמרינן בפ"ז דיומא (ע"ב ע"ב) שלשה זרים הן וכו' של ארון עדיין מונח הוא כל הרוצה ליקח יבא ויקח וכו' עיי"ש ובפירש"י שם. והרב המאירי ז"ל שם כתב וז"ל והוא שאמרו שלשה זרים הם. ונרמזו בהם שלשה כתרים וכו'. כתר תורה הרי הוא מונח לכל מי שירצה. והוא שכתוב ועשו ארון. ולא נאמר בו ועשית ארון כבשאר הכלים. ללמדך שבידו ללמוד ולהתחכם. יגעתי ומצאתי האמן וכו' עכ"ל עיי"ש. והרמב"ן ז"ל (פ' תרומה) כתב וז"ל ועשו ארון. יחזור אל בני ישראל הנזכרים למעלה וכו'. ויתכן שירמוז שיהיו כל ישראל משתתפין בעשיית הארון וכו'. שיזכו כולן לתורה. וכן אמר במדרש רבה מפני מה בכל הכלים כתוב ועשית. ובארון כתוב ועשו ארון. אמר רבי יהודה בר שלום אמר הקב"ה יבאו הכל ויתעסקו בארון שיזכו לתורה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דעיקר מעשה הארון אינו אלא כדי לשום בו התורה. וא"כ כמו שמנה רבינו הגאון ז"ל פרשת השולחן וכולל בו מצות סדור לחם הפנים וכל פרטיו. וכן מנה פרשת שמן המאור וכולל בה מצות ההדלקה. ומנה פרשת הקטורת ולא מנה מצות הקטרה בבוקר ובין הערבים. משום שנכללה בכלל מעשה הקטורת. שהיא רק לצורך הקטרתה. וכמו

שביארנו לעיל. ויתבאר עוד לפנינו. הכי נמי מנה מעשה הארון וכולל בה מצות כתיבת ספר תורה. שעיקר מעשה הארון אינו אלא לצורך התורה. הילכך נמנין שניהם במצוה אחת. ומשום דמה"ת לירא מצוה אלא בס"ת אחד לכל ישראל. ואז יצאו ידי חובתן בס"ת שהיה מונח בארון:

אלא שאין זה מספיק רק אליבא דרבינו הגאון ז"ל. אבל לא יתכן לומר כן אליבא דהבה"ג ז"ל וסייעתו שהרי הם לא מנו פרשת הארון במנין הפרשיות שלהם בפ"ע. אלא כללוה בכלל פרשת המשכן וכליו. וגם אין שיטתם בזה כשיטת רבינו הגאון ז"ל. ונראה עוד דגם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין זה מספיק כ"כ. שהרי לרבי יהודה (פ"ק דב"ב י"ד ע"א) לא היה ספר תורה מונח בתוך הארון. ודריש קרא דלקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'. מצד הוא מונח ולא בתוכו עיי"ש. וא"כ ע"כ לדידי' עיקר מעשה הארון לצורך לוחות העדות לבד היא ולא לצורך ס"ת. וא"כ ממילא מבואר דלדידי' ליכא למימר דמצות כתיבת ס"ת נכללה בכלל פרשת הארון. דהא ודאי אין יוצאין ידי חובת מצוה זו אלא בכתיבת כל התורה כולה ולא בעשרת הדברות לבד. והארון לא נעשה אלא לצורך עשרת הדברות בלבד. וא"כ אינם ענין זה לזה. הן אמת דלפי מש"כ רבינו האי גאון ז"ל בתשו' (שערי תשובה סי' קמ"ט) וז"ל וששאלתם הא דאמור רבנן לא יאחז אדם תפילין בראשו וספר תורה בזרועו. זה ספר תורה שאמרו. כגון שכתוב בו מן אנכי ה' אלקיך עד וכל אשר לרעך. שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה עכ"ל עיי"ש. וכן הביא הערוך (ערך תפל השלישי) בשם רבינו חננאל ז"ל שכתב כן בשם רבינו נחשון גאון ז"ל עיי"ש. וכן כתב כיוצא בזה בתוס' עה"ת (דעת זקנים פ' שופטים). ובפי' הרא"ש ז"ל עה"ת (הדר זקנים פ' יתרו). שהס"ת שנשא המלך בזרועו. כדאמרינן בסנהדרין שם שעושה אותו כמין קמיע ותולה בזרועו. לא היה כתוב בו רק עשרת הדברות. ונקרא ספר תורה לפי שיש בו תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה עיי"ש. וא"כ עשה"ד לחוד נקראו ספר תורה. וביותר ביאור כתב רש"י ז"ל (פ' משפטים כ"ד י"ב) על מה שכתוב שם ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי וגו'. ופירש"י וז"ל כל שש מאות וי"ג מצות בכלל עשרת הדברות הן. ורבינו סעדיה גאון פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו עכ"ל. הרי דעשרת הדברות שבלחות העדות קרא אותן הכתוב התורה והמצוה. וא"כ יתכן לומר דמדאורייתא יוצאין ידי חובתן בכתיבת עשרת הדברות לבד. ואין צריך לכתוב כל התורה אלא מדבריהם לדעת רבינו הגאון ז"ל. ומדברי התוס' והרא"ש ז"ל שהבאתי ע"כ מוכרח לפי מה שביארנו לעיל. דגם מדרבנן ליכא חיובא לכתוב יותר מעשרת הדברות. דהא כיון שכתבו דס"ת של

המלך לא היה כתוב בה אלא עשרת הדברות בלבד. א"כ גם בס"ת שנתחייב בה ההדיוט. ודאי גם הוא לא צריך לכתוב יותר מזה. דהא מדפריך אביי עלי' דרבא מדקתני גבי מלך וכותב לו ס"ת לשמו. מלך אין הדיוט לא. ומשני ליה לא צריכא אלא לשתי תורות וכו'. משמע ודאי דאין חילוק בין הדיוט למלך אלא במאי דלהדיוט סגי ליה באחת. והמלך נתחייב בשתים. אבל בזו האחת שנתחייב הדיוט אין שום חילוק בין ההדיוט למלך. והרי לפי מה שביארנו לעיל לדעת רבינו הגאון ז"ל במצוה דדבריהם מיירי התם. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דאפילו מדרבנן ליכא מצוה יותר מבעשרת הדברות. ועוד דאם איתא שיש בזה חילוק בין מלך להדיוט. א"כ קשה מעיקרא מאי פריך אביי. והא איכא למימר דאדרבה לקולא הוא דנקט מלך. דההדיוט חייב לכתוב ספר תורה שלימה. אבל המלך כיון שנכנסת ויוצאה עמו. יוצא למלחמה היא עמו. יושב בדין היא עמו. לא אפשר לו בס"ת שלימה. לכן לא צריך אלא ס"ת קטנה שאין בה יותר מעשה"ד. והיינו דתנן וכותב לו ס"ת לשמו יוצא למלחמה מוציאה עמו וכו'. כלומר שחייב לכתוב לו ס"ת לשמו הראויה למלך לצאת עמה במלחמה. ולדון ולשפוט עמה. וכן בכל עסקי המלוכה. דהיינו ס"ת קטנה שבקטנות דבעשה"ד סגי ליה. אבל ההדיוט אינו יוצא ידי חובתו אלא בס"ת שלמה. אלא ודאי עכצ"ל דאין לחלק בזה בין הדיוט למלך. דכיון דבעשה"ד לחוד מיקרי ספר תורה. אין לחייב גם את ההדיוט ביותר מזה. ואע"ג דלפמש"כ הרמב"ם ז"ל דמאי דכתב קרא כתבו לכם את השירה וגו'. היינו לומר כתבו לכם התורה שיש בה שירה זו. א"כ ע"כ לא סגי בכתיבת עשה"ד בלבד. שהרי השירה כיון שאין בה מצות לא נכללה בכלל עשה"ד. ומ"מ היא בכלל מצות כתיבה. מ"מ הרי כבר נתבאר שאין דברי הרמב"ם ז"ל בפירושו זה מוכרחים. דשאר הראשונים ז"ל לא פירשו כן ילפותא דרבא. ושפיר אפשר לומר דרבינו הגאון ז"ל ס"ל דעשה"ד לחוד סגי עכ"פ מדאורייתא לצאת בהן ידי חובת מצוה זו. ובפרט לפמש"כ הראב"ע ז"ל ושאר ראשונים (בפרשת תבוא) בשם רבינו הגאון ז"ל. דמה שכתב קרא וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת. היינו רק שיכתוב עליהן מספר המצות כעין אותן הכתובות במנין המצות שבהלכות גדולות עיי"ש. הרי דהמצות שבתורה בלבד קרא הכתוב כל דברי התורה לדעת רבינו הגאון ז"ל. ולפי הנראה מקור דברי רבינו נחשון ורבינו האי גאון ז"ל שהבאתי לעיל ג"כ הוא משם. וא"כ שפיר יש מקום לומר דלדעת רבינו הגאון ז"ל בעשרת הדברות בלחוד יוצאין ידי חובתן מדאורייתא במצות כתיבת ס"ת. והכי משמע מדאשכחן בקרא שכמו שכל התורה כולה נקראת עדות. כדכתיב לקוח את ספר התורה הזה וגו' והיה בך לעד. וגם בקרא דועתה כתבו לכם את השירה וגו'. דלפי דעת רוב הראשונים ז"ל על כל התורה

קאי. מסיים הכתוב למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל. וכתיב (תהלים י"ט) תורת ה' תמימה וגו' עדות ה' נאמנה וגו'. ועי' יומא (ע"ב ע"ב) שדרשו מזה נאמנת היא התורה להעיד בלומדיה. וכתיב (שם ע"ח ה') ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל. ועוד בכמה מקראות כיו"ב. הכי נמי הלוחות שלא היה בהם אלא עשרת הדברות בלבד. קראן הכתוב לחות העדות והארון ארון העדות. הרי שהשוה הכתוב את עשרת הדברות לכל התורה כולה. והיינו כמש"כ הגאונים ז"ל משום שכל תרי"ג מצות נכללו בהן. וכן הוא במדרש רבה (פ' נשא) עיי"ש. ובמדרש שה"ש על קרא דידיו גלילי זהב ממולאים בתרשיש עיי"ש ובפי' רש"י על הך קרא. וכן הוא בירושלמי (פ"ו דשקלים ה"א) עיי"ש. וא"כ שפיר יתכן לומר לדעת רבינו הגאון ז"ל דמה שלא מנה מצות עשה דכתיבת ס"ת. היינו משום דלשיטתו נכללה בכלל פרשת הארון שכבר מנה. ומשום דתכלית עשיית הארון אינה אלא כדי ליתן בו את הלחות וכמו שנתבאר:

אמנם נראה דזה לא יתכן. דהרי הדבר פשוט ומבואר דהלוחות לא נכתבו לשם מצות כתיבת ס"ת. דלחות העדות שבארון לחות אבן כתובים באצבע אלקים. לא נכתבו אלא לשם מתן תורה לישראל. ועי"ז נתחייבו מעתה בכל המצות. ואין ענינם כלל למצות עשה דכתיבת ס"ת. והיכי יתכן לומר דמשום שהארון נעשה לצורך לחות אלו תהיה מצות כתיבת ס"ת בכלל פרשת עשיית הארון. וא"כ התמיהא במקומה עומדת מה שלא מנה מצוה זו. מיהו עדיין היה אפשר לצדד בזה ולומר דכיון דלא תקשה לן אלא לרבי יהודה דאמר דהס"ת מצד הארון היה מונח ולא בתוכו. א"כ אפשר לומר דלפמש"כ הרש"א ז"ל בסוגיא דסנהדרין שם דר"ש ב"א לחוד הוא דס"ל דמלך חייב לכתוב לו שתי תורות. אבל הני תנאי דדרשי משנה התורה לכתב הראוי להשתנות. לית להו כלל שתי תורות. אלא כדהוה בעי אביי למימר שאינו כותב לו אלא ס"ת אחת. ומלך אין אבל הדיוט לא. וקרא דכתבו לכם את השירה היינו רק לדורו של משה בלבד. ואינה נוהגת לדורות עיי"ש בדבריו. א"כ אפשר לומר דרבי יהודה נמי הכי ס"ל. והכי משמע בתוספתא (פ"ד דסנהדרין) דר"י לית ליה דרשב"א עיי"ש היטב. וא"כ ממנ"פ אתי שפיר מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל מצוה זו. דלר"מ דאמר ס"ת בתוכו היה מונח הו"ל בכלל פרשת הארון. וכמו שביארנו לעיל. ולרבי יהודה דס"ל דמצד הארון היה מונח ולא בתוכו. הרי לא ס"ל כלל מצוה זו בהדיוט לדורות. ומה שהיתה חובה בדורו של משה לבד אינו נמנה. כיון שאינה נוהגת לדורות. אלא דמפשטא דסוגיא לא משמע כדברי הרש"א ז"ל. אלא כדברי הרש"ל ז"ל שם דליכא למאן דלית ליה במלך שתי תורות עיי"ש. ולכן נראה בזה ע"פ מאי דתניא בפרק אלו נאמרין (סוטה ל"ה ע"ב) נמצאת אומר שלשה מיני אבנים היו.

אחד שהקים משה בארץ מואב שנאמר בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה וגו'. ולהלן הוא אומר וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת וגו'. ואתיא באר באר. ואחד שהקים יהושע בתוך הירדן שנאמר ושתים עשרה אבנים הקים יהושע בתוך הירדן. ואחד שהקים בגלגל שנאמר ואת שתים עשרה האבנים וגו' עיי"ש. ומתבאר מזה דגם משה כתב את כל התורה על גבי שתים עשרה אבנים כמו יהושע. והדבר קשה טובא לכאורה לפ"ז מאי דכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו' ויכתוב משה את השירה הזאת וגו'. והיינו כל התורה כולה. כמו שנתבאר לעיל. והרי כבר כתב משה את כל התורה בערבות מואב על האבנים. ומאי ועתה כתבו לכם וגו'. ואין לומר דזו שעל האבנים מצוה אחריתא היא. ולא נאמרה אלא להוראת שעה בלבד מגזירת הכתוב. אבל קרא דועתה כתבו לכם את השירה וגו'. היא מצוה לדורות וכדאמרינן בסוגיא דסנהדרין שם. דאכתי קשה מה שהוצרך משה לכתבה. כדכתיב שם בתר הכי ויכתוב משה את השירה הזאת וגו'. הרי משה כבר כתב את כל התורה על האבנים. ובשלמא מאי דכתיב לעיל מיני' ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים וגו' לא תקשה. משום דזו לא נכתבה אלא לצורך הארון כדכתיב בסוף ההיא פרשה ויצו משה וגו' לקח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלקיכם והיה שם בך לעד וגו'. אבל ההיא דהכא ודאי קשה טובא לכאורה. ומיהו לזה היה נראה לכאורה לומר דכתיבת התורה על האבנים כיון דמצוה אחריתא בפ"ע הויא להוראת שעה. לא יצאו בה ידי חובת מצות עשה דועתה כתבו לכם וגו' שנוהגת לדורות. אלא שאינו נראה כן ע"פ מאי דיש לתמוה טובא לכאורה בקרא. דכשעברו את הירדן בימי יהושע כתיב (יהושע ח' ל"ב) ויכתוב שם על האבנים את משנה תורת משה וגו'. דמשמע לכאורה שלא כתב יהושע אלא משנה תורה בלבד. והלא נצטוה על כתיבת כל התורה. כדכתיב (פ' תבא) וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך. וחזר ושנה עליה הכתוב בסוף הפרשה ההיא דכתיב וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. וכבר הרגישו בזה המפרשים הראשונים ז"ל שם. והרד"ק ז"ל שם כתב בזה. וז"ל את משנה תורת משה. מן ושננתם לבניך. אע"פ שאינו משרשו. ופירושו לשון התורה ופירושה דרך כלל. וכתב רבינו סעדיה גאון ז"ל כי כתבו בהן מספר המצות כמו שהן כתובות בהלכות גדולות ובאזהרות. ויפה אמר כי לא יתכן שכתב בהן כל התורה רק הצורך דרך כלל עכ"ל עיי"ש. וכן כתב הרב המאירי ז"ל (בסוטה ל"ג ע"ב) וז"ל נצטוו. בתורה שכשיעברו את הירדן יהיו מקימין אבנים גדולות וכו'. ושיהיו כותבין עליהן משנה התורה וכו'. וכן אמרו שבשבעים לשון כתבוה כדכתיב באר היטב. רצה לומר שיבינו הכל. ומ"מ

מגאוני הראשונים פירשו במשנה התורה. כלומר ענין התורה. רצה לומר גוף המצות. ולא שכתבו כל הכתוב בספר התורה עכ"ל עיי"ש. משמע מדבריהם ז"ל דרבינו הגאון ז"ל בפירושו זה מקורו הוא מסתירת הכתובים שבתורה ושביהושע בענין זה. שבתורה כתוב וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת. ובספר יהושע כתוב משנה התורה. ולזה פירש שמשנה תורה שבקרא דיהושע היינו ענין התורה ועיקרה דרך כלל דהיינו כל המצות. ומשנה הוא מלשון ושננתם. וזהו ג"כ ביאור הכתוב שבתורה. דכל דברי התורה היינו רק עיקר כל התורה. דהיינו כל המצות שבתורה. והרלב"ג ז"ל שם השיג על פי' זה של רבינו הגאון ז"ל. וכתב וז"ל וזה רחוק בעיני שכבר נזכר בתורה וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. וזה מורה שמה שנכתב בתורה היה מבואר באופן שלם עכ"ל עיי"ש. ולענ"ד אין מזה הכרח כלל. שכיון שלפי פירוש רבינו הגאון ז"ל מה שכתוב בתורה כל דברי התורה. היינו רק כל המצות שבתורה. שהן בלא ספק עיקר כל התורה. א"כ גם מה שכתוב באר היטב. על כל המצות שבתורה הוא דקאי. שהיו מבוארות באופן שלם. וכ"ש לפי מה שדרשו רז"ל מהך קרא לכתבן בשבעים לשון. א"כ לא בא הכתוב הזה אלא לומר שיכתוב את המצות בשבעים לשון שיבינו אותן הכל:

אלא שראיתי להרשב"ץ ז"ל (תשב"ץ ח"א סי' נ"ג) שכתב בזה. וז"ל שם וכתיב ביהושע קחו לכם וגו' שנים עשר אנשים איש אחד איש אחד משבט וצו אותם לאמר שאו לכם מזה וגו' שתים עשרה אבנים וכו'. ובאלו האבנים נכתבה התורה באר היטב. כמו שנאמר בתורה וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. וכתב החכם ראב"ע ז"ל בשם הגאון רבינו סעדיה ז"ל שכתבו עליהם מנין המצות וכו'. ויהיה לפי זה הפירוש מה שכתוב באר היטב. שתהיה הכתיבה מבוארת וכתיבה תמה. אבל רז"ל במסכת סוטה. אמרו שכתבו התורה בשבעים לשון שנאמר באר היטב וכו'. וכתב הרמב"ן ז"ל שיתכן שהיו האבנים גדולות מאוד. או שהיה זה ממעשה נסים עכ"ל הרשב"ץ ז"ל שם עיי"ש. וכוונתו בזה לתרץ השגת הרלב"ג ז"ל על פי' רבינו הגאון ז"ל. מדכתיב באר היטב. ולזה כתב דבאר היטב לא קאי אלא על הכתיבה שתהיה מבוארת היטב וכתיבה תמה. ולפי הנראה דבריו לקוחים מדברי הראב"ע ז"ל גופי'. שכתב שם (פ' תבא) וז"ל באר היטב הכתיבה עכ"ל עיי"ש. ובלתי ספק כוונתו בזה לפרש הכתוב לפי פי' רבינו הגאון ז"ל שהביא שם לעיל מיני'. וכדי שלא יקשה לפ"ז כקושית הרלב"ג ז"ל כתב לפרש דבאר היטב על הכתיבה הוא דקאי. וכמש"כ הרשב"ץ ז"ל בביאור יותר. והמתבאר מדברי הרשב"ץ אלו דרבינו הגאון ז"ל לא פירש כן אלא כדי לפרש המקראות הללו ע"פ פשוטן. אע"פ שזהו נגד קבלת רז"ל במשנתנו דסוטה שם דמה שכתוב באר היטב היינו בשבעים

לשון. וס"ל להרשב"ץ דלפ"ז כ"ש שעיקרי הדברים היו שלמים כמו שהם כתובים בספר התורה. ולא מקוצרים ומקוטעים לסירוגין. מנין המצות בלבד. דא"כ אין דברי התורה מבוארים באר היטב. אע"פ שכתובים בכל הלשונות שבעולם. ולפירוש רבינו הגאון ז"ל ע"כ צריך לפרש דמאי דכתיב באר היטב. לא קאי אלא על הכתיבה בלבד. ואין זה אלא לפום פשטי' דקרא. כדרך הראשונים ז"ל בפירושי המקרא. אבל לקבלת רז"ל דבאר היטב על גוף דברי התורה קאי. שכתבום בשבעים לשון שיבינום כל אומה ולשון. כ"ש שהיו הדברים שלמים ככל מה שכתוב בתורה בלא שום קיצור ושינוי מלשון הכתובים. וכן כתב הרמב"ן ז"ל (פ' תבא) וז"ל וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת אמר ר"א בשם הגאון שכתבו עליהן מנין המצות כמו הכתובות בהלכות גדולות כעין אזהרות. וטעם באר היטב הכתיבה. ורבותינו אמרו בשבעים לשון. ומצינו בספר תאגי שהיתה כל התורה כתובה בהן מבראשית עד לעיני כל ישראל בתאגיה וזיוניה. ומשם נעתקו התאגין בכל התורה וכו' עכ"ל ע"י"ש. והן הן דברי הרשב"ץ ז"ל אלא שהרחיב הדברים. והכוונה כמו שביארנו:

אלא שלא ביארו לא הרמב"ן ז"ל ולא הרשב"ץ ז"ל. איך יתפרש לפ"ז קרא דיהושע דכתיב ויכתוב שם על האבנים את משנה תורת משה. ונראה שסמכו בזה על מה שדרשו בסוגיא דסנהדרין שם במאי דכתיב בפרשת המלך וכתב לו את משנה התורה וגו'. דלכולהו תנאי דהתם לא דרשינן משנה מלשון שינון. כדפירש רבינו הגאון ז"ל. אלא למר מידריש משנה לשתי תורות. ולמר לכתב שעתיד להשתנות. וא"כ ודאי גם משנה תורת משה דכתיב בספר יהושע מתפרש כן לכל מר כדאית ליה. אלא שרבינו הגאון ז"ל לא נחית אלא לפרש הקרא ע"פ פשוטו שאין מקרא יוצא מידי פשוטו וכמשכ"ל. ונראה עוד דרבינו הגאון ז"ל בזה נמשך בפירושו על התורה אחר המתרגם שתרגם בקרא דס' יהושע. וכן בקרא דפרשת המלך. משנה תורה **פתשגן אורייתא**. והיינו לשון שנון כדפירש"י (פרשת תבא) עיי"ש. וזהו ממש כפי' רבינו הגאון ז"ל. וא"כ לדעת אונקלוס אין ה"נ דגם מצות המלך אינה אלא לכתוב לו כל המצות שבתורה. וזהו כמו שפירשו התוס' והרא"ש ז"ל שהבאתי לעיל. וכן באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תשא) כתב רבינו הגאון ז"ל **השבעת לקצין לכתוב לו פתשגן** וכו' עיי"ש. וכוונתו בזה למצות המלך לכתוב לו ס"ת מדכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו'. ונקט שם ממש לשון התרגום. אבל להנך תנאי דברייתא שבתלמודין בסנהדרין שם. ובתוספתא (פ"ד דסנהדרין). עכצ"ל דלא ס"ל הכי לא בהך קרא דפרשת המלך ולא בקרא דספר יהושע. דאם הוה משמע להו בקרא דהתם

כמו שתרגם אונקלס. ודאי גם הכא בקרא דפרשת המלך שבתורה הוה מפרשי ליה הכי. וכמו שתרגם המתרגם הנך תרתי קראי בענין אחד:

וראיתי לרבינו הגאון ז"ל שכתב עוד באזהרותיו שם לקמן וז"ל **ידודון שבעים לאמים בכתב על אבנים ספר דת ופירושיו** וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה מבוארת למצות וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. ודרשו במתניתין דסוטה שם מדכתיב באר היטב שהמצוה היתה לכתוב את כל דברי התורה בשבעים לשון. כדי שיתלמדו ממנה כל השבעים אמות. ולכאורה נראין דבריו כסותרין זא"ז. דהרי לעיל נקט כדברי אונקלוס שתרגם משנה. פתשגן. דמשמע לפי ענינו דלא כל התורה קאמר קרא. אלא עיקר ענין התורה. דהיינו המצות שבה. וכמש"כ לעיל וא"כ באר היטב דכתיב בהך קרא. לא קאי אלא על הכתיבה. כמש"כ הראב"ע ז"ל. וכמש"כ הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שהבאתי לעיל. והרי לפמש"כ כאן דבאר היטב היינו כמו שדרשו רז"ל שיכתבוה בשבעים לשון. מבואר דמאי דכתיב באר היטב על דברי התורה גופא קאי. ולא על הכתיבה לבד. וא"כ ע"כ מבואר מזה דהמצוה היא לכתוב כל התורה כולה כמו שהיא. וכמו שהוכיחו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שהבאתי. אבל נראה דדברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל בזה אינם מוכרחין. וכמו שכבר ביארנו לעיל דמההיא דסוטה שם אין הכרח כלל לומר דהמצוה היתה לכתוב כל התורה כולה כמו שהיא. דשפיר אפשר לומר דאע"ג דבכלל קרא דבאר היטב היינו תרגום של התורה בכל הלשונות. מ"מ אפשר שלא צוה הכתוב לכתוב על האבנים אלא תוכן ענין כל התורה. דהיינו כל המצות שבה בלבד בכל הלשונות. ומדברי רבינו הגאון ז"ל שם ראיה מוכרחת דזו היא דעתו. ולא כמו שהבינו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל שדברי רז"ל שם הם נגד דעת רבינו הגאון ז"ל בזה. ובאמת שדברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל בזה כמעט שאינם מובנים כלל. דמאי ענין זה לזה. דכיון דכל דברי התורה הזאת לא קאי לדעת רבינו הגאון ז"ל אלא על כל המצות שבתורה בלבד. אטו לא נוכל לפרש ג"כ דמה שכתב הכתוב באר היטב. לפי דרשת רז"ל דהיינו בשבעים לשון. לא קאי אלא על כל המצות שבתורה בלבד. כדי שילמדו כל האומות את המעשה אשר יעשון ואת הדרך אשר רצון ה' שכל אדם ילכו בה. איברא דבספר תאגין שהביא הרמב"ן ז"ל שם מבואר בהדיא שכתבו כל התורה כמו שהיא מבראשית עד לעיני כל ישראל. אלא שלפי הידוע אין קושיא מספר זה לרבינו הגאון ז"ל. ועי' מש"כ רבינו האי גאון ז"ל בתשובתו שבס' טעם זקנים (דף נ"ו ע"ב) עיש"ה:

אמנם מההיא סוגיא דסנהדרין שם נראה דודאי משם מוכרח כדברי הרלב"ג והרמב"ן והרשב"ץ ז"ל דלפום תלמודנו הדברים כפשוטן ומשמען. שהיתה המצוה בכל התורה

כולה כמו שהיא מבראשית עד לעיני כל ישראל. כמש"כ בס' תאגין. כמו שנתבאר לעיל. וע"כ אנו מוכרחין לומר כמו שהבינו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל דרבינו הגאון ז"ל לא כתב כן אלא כדי לפרש הכתוב על פי פשוטו כדרך הראשונים ז"ל מפרשי המקרא בפירושיהם. ונמשך בזה כאן אחרי המתרגם כמשכ"ל. וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם לא דקדק כ"כ בזה. ונמשך אחרי המתרגם. אע"פ שהוא דלא כהילכתא. כיון דלפי המבואר בתלמודין (בסנהדרין שם) כולהו תנאי לא ס"ל הכי. אע"פ שראיתי גם באזהרות הר"א הזקן ז"ל (במנין הפרשיות שלו) שכתב וז"ל **ובאר על שלימות ככל אשר תצוון לער בצור יחצבון** עכ"ל. וכוונתו בזה לפרשת אבנים גדולות. ומש"כ **על שלימות.** כוונתו על אבנים שלמות. וכמ"ד בתוספתא (פ"ח דסוטה). ובירושלמי (פ"ז דסוטה ריש הלכה ה') שנצטוו לכתוב על אבני המזבח שכתוב בהן אבנים שלמות. והובא ג"כ בדברי התוס' בסוטה (שם ד"ה כיצד) עיי"ש. ומדכתב **ככל אשר תצוון**. משמע דס"ל כמש"כ הראב"ע בשם רבינו הגאון ז"ל שלא נצטוו לכתוב על האבנים אלא המצות שבכל התורה בלבד. וכן מתבאר מלשון אזהרות אתה הנחלת שכתב וז"ל מזבח אדמה לבנות באבנים שלמות. **ולחוק עליהם דת באר היטב** עכ"ל. והנה גם הוא ז"ל ס"ל כמ"ד שעל אבני מזבח נצטוו לכתוב. וממש"כ לחוק עליהם דת. משמע ודאי דס"ל ג"כ שלא היתה המצוה לכתוב על האבנים אלא המצות שבתורה. כדברי רבינו הגאון ז"ל שם. ואף דמצינו ג"כ בקרא דכתיב אש דת למו. ומתרגמינן אורייתא. דמשמע כל התורה כולה. מ"מ סתם דת ודאי אינו אלא מצות ודינים בלבד בכל מקום. אלא דשם נקראת התורה דת על שם המצות והדינים שבה. ומשום שהענין מוכיח עליו דעל כל התורה קאי. והו"ל דבר הלמד מענינו. אבל זולת זה בכל מקום לשון דת אינו אלא חק ומשפט ודין או מצוה לבד. וא"כ ודאי דעתו כדעת רבינו הגאון ז"ל שם. אלא דמ"מ הדבר קשה. דהרי גם רבינו הגאון ז"ל שם לא פירש כן אלא משום דבספר יהושע כתיב משנה תורת משה. וכדעת המתרגם דמשנה היינו פתשגן. שאינו אלא ענין ותוכן התורה ולא כל התורה כמו שהיא. וא"כ עכ"פ מכל הסוגיא דסנהדרין שם לא משמע הכי וכמו שנתבאר לעיל:

הן אמת דלפ"ז ביותר יש לתמוה על דברי התוס' והרא"ש ז"ל שהבאתי לעיל דס"ל הכי בהדיא גם בההיא דהתם גופא בס"ת של המלך שלא היו כתובים בה אלא עשרת הדברות לבד. ומשום שמרמזים על כל תרי"ג המצות שבתורה. והשתא הרי זה דלא ככולהו תנאי ואמוראי בסוגיא דסנהדרין שם. ואין נראה לומר שגם הם ז"ל נמשכו בזה אחר המתרגם שתרגם משנה פתשגן. אע"פ שהוא נגד תלמודין. ובפרט שלפי הנראה לכאורה דבריהם ז"ל לא יתכנו גם ע"פ המתרגם. דלפי התרגום משמע עכ"פ שנתחייב המלך לכתוב תוכן

ועיקר התורה. דהיינו כל המצות שבתורה כמו שהם. אבל לפמש"כ התוס' והרא"ש ז"ל סגי ליה בעשרת הדברות בלבד. ומשום שיש בהן תרי"ג אותיות כמנין המצות שבכל התורה. וא"כ גם כל המצות לא צריך לכתוב אלא כעין רמז בעלמא למספרן. ובודאי אין זה בכלל פתשגן. ומיהו לזה היה אפשר לומר שכוונתם בזה לא לרמז המספר לבד. דודאי זה לא יתכן כלל. שהרי הכתוב אומר וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' וקרא בו וכו' למען ילמד ליראה וגו' לשמר את כל דברי התורה הזאת וגו'. וזה לא שייך ברמז מספר המצות לבד. אלא ודאי כוונתם כמש"כ רבינו בחיי ז"ל (פרשת יתרו) וז"ל וע"ד המדרש וכו' כשבאו ישראל נתן להם עשרת הדברות שהן כוללות תרי"ג מצות וכו' והמדרש הזה מבאר לנו כי תרי"ג אותיות שבעשרת הדברות תרי"ג מצות נכללות בהן עכ"ל עיי"ש. ומשמע מדבריו שאין זה רמז למספר המצות לבד. אלא המצות עצמן נכללות בתרי"ג אותיותיהן. וכוונתו בזה למה שאמרו במדרש (ס' נשא פי"ג) מלאה קטרת שתרי"ג מצות כלולות בהן (בעשרת הדברות) וכן את מוצא תרי"ג אותיות יש מן אנכי עד אשר לרעך כנגד תרי"ג מצות וכו' עיי"ש. וא"כ מצד זה לא היה מקום קושיא להתוס' והרא"ש ז"ל ושפיר היה מקום לומר שזהו בכלל פתשגן שתרגם המתרגם. ולפי הנראה דזו היא ג"כ דעת רבינו נחשון גאון ז"ל הובא בערוך (ערך תפל) ורבינו האי גאון ז"ל בשערי תשובה (סי' קמ"ט). שכתבו דמה שאמרו תפילין בראשו וס"ת בזרועו זה ס"ת שאמרו כגון שכתוב בו מן אנכי עד אשר לרעך שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה עכ"ל עיי"ש. וגם כוונתם בודאי אינה שבזה יש רמז בעלמא למספרן של מצות התורה בלבד. אלא לומר שעיקרן של המצות נכללות בהן. וכמבואר בהדיא בתשובת רבינו האי גאון ז"ל גופי' בשערי תשובה לעיל (סי' קמ"א) שהנשבע בעשה"ד כיון שיש בעשה"ד כלל התורה כס"ת הן ואין לו התרה עיי"ש. ומשמע ודאי שבאו בזה לפרש מה שאמרו (רפ"ג דברכות י"ח ע"א) לא יהלך אדם בביה"ק ותפילין בראשו וס"ת בזרועו וכו' עיי"ש (ובשע"ת שם ט"ס עיי"ש היטב). ומשמע שדרך ת"ח היה כך לשם מצוה. כמו שצוה הכתוב למלך (ומתורץ בזה קושית הכ"מ (פי"ד מהלכות אבל הי"ג לגירסת הרמב"ם עיי"ש ובלח"מ שם). וכדי שלא יקשה איך היו מהלכין וס"ת בזרועם תמיד. שהיא משא כבד אפי' קטנה. לזה כתבו הגאונים ז"ל שלא היו כתובין בו אלא עשה"ד בלבד. ונקרא ס"ת משום שכל תרי"ג מצות התורה נכללו בו. כן נראה ברור בכוונת הגאונים ז"ל. והשתא עפ"ז ממילא מבואר דע"כ לדעת הגאונים ז"ל גם ס"ת של המלך לא היו כתובים בו אלא עשרת הדברות בלבד. מהאי טעמא גופא. כיון שהיתה יוצאת ונכנסת עמו תמיד אפי' שיצא למלחמה. ונראה דגם התוס' והרא"ש ז"ל מקורם בזה מדברי הגאונים ז"ל:

ועכ"פ ודאי הדבר קשה טובא לכאורה. דמסוגיא דסנהדרין שם לא משמע הכי וכדכתיבנא. מיהו נראה דהיינו רק אם נימא דגם טעמן של רבינו נחשון ורבינו האי הגאונים ז"ל והתוס' והרא"ש ז"ל הוא מדכתיב משנה. אבל אפשר לומר דלא מן השם הוא זה לדעתם ז"ל. אלא נפק"ל הכי מדכתיב והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. דדרשינן התם מזה במתני' שכשיוצא למלחמה היא עמו. נכנס הוא מכניסה עמו. יושב בדין היא עמו וכו'. וס"ל דכל זה אי אפשר בתורה שלמה. וע"כ לא יתכן אלא בעשרת הדברות לבד. ומשום שכוללים כל מצות התורה נקראת ס"ת. ועפ"ז אפשר לומר דלא זו שאין מסוגיא דהתם ראיה נגד דעתם. אלא אדרבה משם ראי' מוכחת כדבריהם. דבלא"ה ההיא סוגיא צריכה ביאור. דעלה דתנן התם וכותב לו ס"ת לשמו וכו' אמרינן בגמ' שם תנא ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו. אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם וגו'. איתיבי' אביי וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים. מלך אין הדיוט לא. ומשני לא צריכא לשתי תורות. וכדתניא וכתב לו את משנה וגו'. כותב לשמו שתי תורות. אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו. ואחת שמונחת לו בבית גנזיו. אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו וכו' עיי"ש. וכל הסוגיא מוקשה טובא. חדא אמאי איצטריך אביי לאותובי תיובתא דידי' מברייתא דקתני שלא יתנאה בשל אחרים. ולא מותיב מברייתא קמייתא דקתני ובלבד שלא יתנאה וכו'. וביותר תמוה אמאי לא קא מותיב טפי ממשנתנו דקתני וכותב לו ס"ת לשמו וכו'. דמשמע מלך אין הדיוט לא. וגם עיקר לישנא דברייתא קמייתא דקתני ובלבד שלא יתנאה וכו'. אין לו ביאור כלל לכאורה. מאי ובלבד דקתני. דמשמע דבמתניתין קולא למלך קתני. ועל זה קאמר ובלבד שלא יבא להקל גם קולא זו להתנאות בשל אבותיו. והרי גם במתני' חומרא הוא דקתני. שחייב לכתוב לו ס"ת לשמו דוקא. וא"כ בברייתא לא אתי תנא אלא לאוסופי חומרא על חומרא. ולא שייך בזה כלל לישנא דובלבד. ועוד דעיקר הדבר אינו מובן מצד עצמו מאי קאמר. דהרי היינו הך. דכיון דתנן שחייב לכתוב לו ס"ת לשמו. א"כ אינו יוצא בשל אבותיו שלא נכתב לשמו אלא לשם אבותיו. ומאי ובלבד דקאמר. דמשמע שבא להוסיף ענין חדש דלא מיירי בי' במתני' וזה תמוה:

והנראה בזה דמאי דקתני במתניתין וכותב לו ס"ת לשמו מתפרש בתרי אנפי. או דלא אתי אלא לאפוקי שאינו יוצא בשל אבותיו. אע"ג דודאי לפ"ז הלשון דחוק קצת. דא"כ מאי לשמו דקתני. הרי כבר קתני וכותב לו ס"ת. ואם משום דאכתי הוה סד"א דהיינו דוקא כשאין לו ס"ת משל אבותיו. אבל אם ירש ס"ת מאבותיו יוצא בה ידי חובתו. הו"ל לתנא למיתני בהדיא ואינו יוצא בשל אבותיו. אבל לישנא דלשמו לא משמע כ"כ לאפוקי

של אחרים. אע"ג דממילא משמע דשל אחרים נמי לא. כיון שלא נכתב לשמו. אבל עיקר לשון לשמו לא משמע אלא דאתי לאפוקי שלא לשמו. אע"ג דמעיקרא שלו היתה. או שנפרש שכותב לו ס"ת לשמו היינו ס"ת שראויה למלך. וכדמסיים עלה במתניתין יוצא למלחמה מוציאה עמו. נכנס הוא מכניסה עמו וכו'. והיינו פירושא דלשמו דקתני רישא. שצריך לכתוב לו ס"ת שראויה להיות עמו תמיד. אפי' כשהוא טרוד בעסקי מלחמה ובכל שאר עסקי המלוכה. בשבתו בהיכלו ובלכתו בדרך. דהיינו שתהא קלה וקטנה ביותר. כעין קמיע תלויה בזרועו. כדי שיהיה חפשי בכל תנועותיו ובפעלי כפיו. ונראה דהכי ס"ל לתנא דברייתא קמייתא בפירושא דמתניתין. ולזה שפיר קתני עלה ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו. דאע"ג דמקילינן במלך שאינו צריך לכתוב לו ס"ת שלמה כמו שהיא. אלא עיקרה של תורה בלבד. בקיצור היותר אפשר. משום שאי אפשר בענין אחר. מ"מ אינו יוצא ידי חובתו אלא בשלו דוקא מעיקרא משעת כתיבה. ואפי' בירושת אבות אינו יוצא. אבל תנא דברייתא בתרייתא ס"ל דמאי דתנן וכותב לו ס"ת לשמו. לא אתי אלא לאפוקי שאינו יוצא בשל אחרים. ורישא וסיפא תרי דיני באנפי נפשייהו נינהו. דמאי דקתני רישא וכותב לו ס"ת לשמו. לא נפק"ל אלא מדכתיב וכתב לו וגו'. דהיינו לשמו. ודינא דסיפא נפק"ל מדכתיב והיתה עמו וגו'. אע"ג דבמתני' לא מייתי אלא קרא דוהיתה עמו וגו' בלבד. ומ"מ נראה דלענין דינא לא פליגי הנך תרתי ברייתות אהדדי. וכל חד דידי' קאמר. ולא איפליגו אלא בפירושא דמתניתין בלבד:

ומעתה עפ"ז ניחא שפיר כולה סוגיא. דממתניתין ומברייתא קמייתא לא הוה מצי אביי למיפרך עלי' דרבא. משום דאיכא למימר דפירושא דמתני' היינו כדפירש בברייתא קמייתא. דלפ"ז מדיוקא דמדייק מלך אין הדיוט לא ליכא שום תיובתא לרבא. די"ל דאדרבה לאחמורי עלי' דהדיוט אתי תנא דמתני'. ולאקולי על המלך. דלמלך סגי ליה במצות שבכל התורה בלחוד. ואפי' בעשה"ד שכוללים כל המצות שבתורה דרך כלל סגי ליה. משא"כ הדיוט שחייב לכתוב לו ס"ת כולה כמו שהוא. ולהכי לא פריך אלא מאידך ברייתא דקתני בהדיא וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים. וא"כ לא מיירי אלא מהך דינא לחוד שאינו יוצא י"ח בשל אחרים. ומשמע דוקא מלך. אבל ההדיוט בשל אחרים נמי יוצא ידי חובתו. ודלא כרבא. ואע"ג דבברייתא קמייתא נמי קתני שלא יתנאה בשל אבותיו. מ"מ התם לגופי' איצטריך. לומר דאע"פ שהקילה תורה על המלך שאינו צריך לכתוב ס"ת שלימה. מ"מ בזה אין להקל אפילו במלך. ולא למעוטי הדיוט קאתי. משא"כ לאידך תנא דלא מיירי אלא בהך דינא לחוד. ובחומרא דמלך לחוד הוא דמיירי. אבל קולא דידי' לא מזכיר כלל. שפיר דייק מיני' דההדיוט אין דין זה נוהג בו

כלל. ותיובתא דרבא. והשתא א"כ מההיא סוגיא סייעתא לדעת הגאונים ר"נ ור"ה ז"ל והתוס' והרא"ש ז"ל. וגם מדוקדק בהכי שפיר מאי דקתני בברייתא שם אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו וכו'. ורש"י ז"ל (לקמן כ"ב ע"א) נדחק לפרש (בד"ה כמין) וז"ל כמין קמיע קטנה בכתב דק שהיא קלה לשאת עכ"ל עיי"ש. אבל אין זה מספיק. דהא ס"ת הראויה לקריאה אפילו תהיה בכתיבה דקה מן הדקה אינה קלה לשאת אותה תמיד בבית ובדרך במלחמה ובשלום. אבל לדעת הגאונים ז"ל אלו וסייעתם ניחא שפיר. דודאי עשה"ד בלבד אפשר לתלות בזרוע בענין שלא יתבטל בכך מכל שום פעולה ועסק מפעולותיו ועסקיו:

ואמנם כל זה לא יתכן אלא לדעת הגאונים הללו ז"ל וסייעתם. אבל לרבינו הגאון ז"ל וסייעתו דנפק"ל הכי מלשון משנה. וכמו שתרגם המתרגם פתשגן. ודאי קשה טובא מסוגיא דהתם. דעכ"פ לכ"ע קרא דמשנה התורה לא מתפרש אלא או מלשון שינוי והשתנות. או מלשון כפל. כמו לחם משנה כסף משנה. אבל ליכא למ"ד כדברי רבינו הגאון ז"ל שאינו אלא מלשון ושננתם. דהיינו שנון התורה ועיקרה דרך כלל. כמש"כ בשמו הרב המאירי והרד"ק ז"ל שם. ע"פ המתרגם שתרגם פתשגן. אלא דלזה יש אתי עדיין מקום לדון ע"פ דברי הרש"ל ז"ל בההיא סוגיא שהחליט דודאי ליכא מאן דפליג לומר דמלך לא נצטוה אלא על ס"ת אחת. דהא כיון דאפילו ההדיוט נצטוה לכתוב ס"ת אחת מדכתיב כתבו לכם את השירה הזאת. ע"כ מאי דכתב קרא במלך וכתב לו את משנה התורה וגו'. היינו שיכתוב לו עוד אחת נוספת על אותה שנתחייב בה כבר קודם שנתמנה למלך. ומאי דאיצטריך בברייתא למילף במלך שתי תורות מדכתיב משנה התורה. היינו רק לענין דאפילו ס"ת שניי' חייב הוא לכתוב ולא יתנאה בשל אבותיו. אלא דעפ"ז הוקשה לו מאי דפריך לקמן ואידך האי שויתי מאי דריש ביה. ואיצטריך לאוקמי' לדרשא אחריתא. והא כיון דכ"ע ס"ל דמלך בעי שתי תורות. א"כ שפיר מיתוקים הך קרא כדדריש ליה בברייתא לאותה ס"ת שנכנסת ויוצאה עמו וכו'. ועל זה תירץ הרש"ל וז"ל אלא נראה בעיני לפרש דדרשינן מוכתב את משנה התורה להשתנות הכתב בס"ת שנייה שתהיה כתיבה דקה שתהא קטנה כל כך לעשותה כקמיע (כצ"ל) כדכתיב שויתי ה' לנגדי תמיד. ופריך השתא שפיר ואידך דדריש לכתב הנשתוון. וא"כ לא שמעינן שינוי כתיבה בשתי תורות. וממילא אינה ראיה לקמיע. וא"כ שויתי ה' וגו' למה לי עכ"ל עיי"ש. והנה הדבר ברור בלא ספק כלל דהשתא למסקנת הרש"ל ז"ל תו לא ס"ל דדריש מלשון משנה התורה לומר דאפילו הך תורה שניי' חייב הוא לכתבה ולא יתנאה בשל אבותיו. דא"כ ס"ל להך תנא דמשנה אינו אלא מלשון כפול ולא מלשון השתנות.

והיכי כתב דדריש מיני' לשינוי הכתיבה לכתיבה דקה. וגם ודאי לא יתכן לומר דכוונתו לומר דודאי בברייתא דמייתי רבא לעיל דריש מקרא דמשנה לשלא יתנאה בשל אבותיו אפילו בס"ת שניי'. ולא כתב דדריש מיני' להשתנות הכתב בכתיבה דקה כדי לעשותה כעין קמיע. אלא בברייתא בתרייתא דרשב"א משום ר"א בן פרטא שאמר משום ר"א המודעי. והרש"ל לשיטתי' אזיל שמחק לעיל מאי דקתני בההיא ברייתא ועושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו וכו'. וס"ל דתרתי ברייתות חלוקות הן מי ששנה זו לא שנה זו. דמלבד שאין רמז לזה בדברי הרש"ל כלל. ומה שמחק לעיל ההיא דעושה אותה כמין קמיע וכו'. היינו רק משום שכן משמע מפירש"י ז"ל דלא גריס לה לעיל אלא הכא בדברי ר"א המודעי. מדלא פירש לעיל כלום על מאי דקתני כמין קמיע. אלא כאן על דברי ר"א המודעי פירש כמין קמיע קטנה בכתב דק וכו' עיי"ש. ומשמע מזה דלעיל לא היה זה בגירסתו. ולזה מחקה הרש"ל ז"ל. כדרכו בכל כיו"ב. בלא"ה ע"כ לא יתכן לומר דההיא דלעיל ברייתא אחריתא היא. דא"כ תקשה אמאי לא מייתי ברייתא זו דר"א המודעי גם רבא לעיל. דהא גם ר"א המודעי קאמר עכ"פ דמלך נצטוה על שתי תורות. וא"כ גם ע"פ ברייתא זו מיתרצא שפיר תיובתא דאביי דדייק מלך אין הדיוט לא. ובפרט לפמש"כ בתשובת רבינו שרירא ורבינו האי הגאונים ז"ל (זכרון לראשונים סי' שנ"ח ובתורתן של ראשונים ח"ב עמוד מ"ג) וכ"כ בפי' רבינו חננאל והרמ"ה ז"ל בסנהדרין שם דדברי ר"א המודעי הם עיקר לגבי כולהו אינך תנאי עיי"ש ועי' בתשו' מהר"ם אלאשקר (סי' ע"ד). וא"כ ודאי טפי הו"ל להביא מדברי ר"א המודעי. אלא ודאי באמת היינו הך ברייתא גופא. אלא דלעיל לפי גירסת רש"י והרש"ל ז"ל לא אסיק לכולה ברייתא ונקטה בקצרה. ולפי מאי דמסיק הרש"ל בתירוצו ודאי גם לעיל מפרש כן דלא יליף מדכתיב משנה התורה אלא לענין דזו שיוצאה ונכנסת עמו תהא משונה כעין קמיע שהיא קלה לשאת אותה על זרועו. אבל דניבעי שתי תורות בלא"ה שפיר נפקא לן מגופי' דקרא דוכתב לו. כמש"כ הרש"ל ז"ל. וכן כתב רבינו יונה ז"ל בחידושיו שם עיי"ש. והרש"א ז"ל שם הבין מדברי הרש"ל דס"ל דתרתי ברייתות נינהו. ורק בברייתא בתרייתא מפרש הרש"ל כן. והשיג עליו דליתא. דהך ברייתא היא בעצמה לשון רשב"א משם ר"א המודעי דלקמן. ועל פירושו של הרש"ל כתב שאינו אלא דברי נביאות. דליכא למ"ד דדריש הכי מלת משנה. אלא או מלשון כפל לשתי תורות. או לכתב עשוי להשתנות מעברית לאשורית. וגם מה שמחק הרש"ל לעיל ועושה כמין קמיע וכו'. כתב שהוא לאין צורך עיי"ש בדבריו. ולדידי אין אלו דברי נביאות. אלא כן מוכרח לפי דברי הרש"ל ז"ל דליכא למ"ד דדריש מלת משנה לשתי תורות. אלא שתי תורות בלא"ה שמעינן מגופי' דקרא. ומלת משנה לכ"ע לא

מידריש אלא מלשון שינוי. למר להשתנות מעברית לאשורית. ולמר להשתנות מכתיבה גסה לדקה. והכי מתפרשת כולה סוגיא לדעתו כמו שנתבאר. ובעיקר הדבר זו היא ג"כ שיטת רבינו יונה ז"ל. וכמו שביארנו לעיל (פרשה י') עייש"ה. וגם מש"כ על הרש"ל שמחק לאין צורך. תמיהני שלא הרגיש דזו היא גירסת רש"י ז"ל וכדכתיבנא. ומ"מ גם לפי מה שהבין הרש"א בכוונת הרש"ל היינו רק ע"פ גירסת רש"י ז"ל. אבל מדברי רבינו חננאל ז"ל (בפירושו לסנהדרין שם) וגם בילקוט (פרשת שופטים) מבואר שהיתה לפניהם כגירסא שלפנינו עיי"ש. ולגירסא זו ודאי ע"כ צריך לפרש גם לעיל כדפירש הרש"ל ז"ל בדברי ר"א המודעי. דשתי ס"ת שמעינן שפיר מגופיה דקרא. ולא דרשינן משנה אלא לענין שמצוה לשנות הס"ת שיוצאה ונכנסת עמו בענין שאפשר לתלותה בזרועו כעין קמיע. ובפרט מוכרח כן לפי דעת הרמב"ם דהמלך אינו צריך לכתוב לו שתי ס"ת אלא כשלא הניחו לו אבותיו ס"ת. אבל כשיש לו אחת בירושה מאבותיו לא מיחייב לכתוב לו אלא אחת. וכל מה שכתב הרש"א ז"ל לדחות דברי הרש"ל ז"ל שכתב דליכא למ"ד דלא ס"ל שחייב המלך בשתי ס"ת. לענ"ד אינו מוכרח כלל. דמה שהוכיח ממה שרצה אביי לדייק מלך אין הדיוט לא. אינו מוכרח דאפשר לומר דאין ה"נ דהוה מצי לומר ולטעמיך כדאשכחן בכמה דוכתי. ועכ"פ בתר דמסקינן כרבא. ומשמע דאביי נמי קבלה בתר דפריק ליה תיובתי'. ודאי מוכרח כן. ומש"כ הרש"א ז"ל דקרא דועתה כתבו לכם וגו' אפשר לומר דהיינו דוקא כשלא הניחו לו אבותיו. הוא תמוה דכיון דקרא קאמר כתבו לכם. ודאי כל כמה שאין לנו ראיה מקרא לאפוקי קרא ממשמעותי'. אין לנו לומר דיוצא י"ח בשל אבותיו. וביותר תמוה מה שכתב דאפשר לומר דאין זה אלא לדורו של משה. דא"כ בכל התורה נימא הכי כל היכא דלא גלי קרא בהדיא שנוהג לדורות. אלא ודאי מסתמא אית לן למימר שנוהג לדורות כל היכא שאין משמעות הכתוב איפכא. ואף ע"פ שיש מקום לדון בזה מצד אחר וכמשכ"ל. אבל הוכחות הרש"א ז"ל אינן מוכרחות. וגם בדברי הר"ב ת"ח שם יש אתי מקום לדון הרבה אלא שאכמ"ל בזה:

ומעתה א"כ ממילא מתבאר דשפיר יש מקום לפרש כל הסוגיא דהתם גם עפמש"כ רבינו הגאון ז"ל דמש"כ בקרא במלך וכתב לו את משנה התורה וגו'. היינו רק תוכן ועיקר התורה. דהיינו מנין המצות שבתורה בלבד. וזהו מה שאמרו דזו שנכנסת ויוצאה עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו. וכדרך פירושו של הרש"ל ז"ל וכמו שביארנו. ואין בזה שום סתירה מתוך הסוגיא דהתם. אדרבה בהכי מיתרצא הסוגיא טפי. וכמש"כ הרש"ל ז"ל. ואין צריך לדחוק ולפרש כפירש"י ז"ל דהשינוי לא היה אלא בכתיבה דקה בלבד. דזה ודאי דחוק טובא וכמשכ"ל. אלא כדעת רבינו הגאון ז"ל דהשינוי היה בעיקר

התורה עצמה. וא"כ מצד זה ודאי לא היינו צריכין לומר שדברי רבינו הגאון ז"ל בזה הם רק לפום פשטי' דקרא ושלא כסוגיא דהתם:

אלא דגם בלא"ה כבר ביארנו לעיל (פרשה י') דלשיטת רבינו הגאון ז"ל כל ההיא סוגיא דהתם היא דלא כהילכתא. אלא קיי"ל כהאי תנא דספרי דס"ל דמאי דכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו'. היינו כפשוטו. משנה תורה ממש. וכמו שביארנו שם בארוכה עיי"ש היטב. וזו היא ג"כ דעת הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו (במנין הפרשיות שלו פרשה נ"ו) עיי"ש ובמש"כ בנתיב מצותיך (דס"ה ע"ב). ולא הרגיש שם כלום במה שדבריו תמוהים שהם דלא כמאן בסוגיא דסנהדרין שם. אבל לפי מה שביארנו (לעיל שם) גם דבריו נכונים ואכמ"ל בזה. וא"כ מצד זה ודאי מוכרח כמו שהבינו הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל דרבינו הגאון ז"ל בפירושו למקרא נמשך אחר התרגום וגם באזהרותיו שע"פ עשה"ד נקט בהדיא כדברי המתרגם כמשכ"ל. אבל כאן נקט עיקר כתנא דספרי. משום דהכי סתם לן תנא במתניתין דסוטה שם. וגם משום דפשטי' דקרא הכי משמע. דמשנה התורה משמע משנה תורה ממש. וכבר נתבאר (לעיל שם) דגם ר"א המודעי אין הכרח לומר דפליג בהכי על האי תנא דספרי ואמתניתין דסוטה שם עיי"ש. ועפ"ז ניחא שפיר מה שיש מקום להקשות לפי מה שהוכיחו בתשובת הגאונים ז"ל שהבאתי לעיל דרבי יוחנן ס"ל כר"א המודעי עיי"ש (בסוף התשובה שם). והא רבי יוחנן ס"ל הלכה כסתם משנה בכל מקום. והרי בסוטה שם סתם לן תנא דלא כר"א המודעי דדריש משנה לשני ס"ת. אבל לפי מה שנתבאר שם לק"מ. מיהו בלא"ה ליכא קושיא בזה. דהגאונים ז"ל לא הוכיחו דר"י כר"א המודעי ס"ל אלא במאי דס"ל דהכתב לא נשתנה. אבל במשמעות לשון הכתוב משנה התורה. שפיר י"ל דקיי"ל כסתם מתניתין דסוטה שם דהיינו משנה תורה ממש. ועכ"פ כיון דלדעת רבינו הגאון ז"ל מאי דכתיב במלך וכתב לו את משנה התורה. היינו משנה תורה ממש דקיי"ל בהכי כתנא דספרי ומתני' דסוטה שם. א"כ עכצ"ל דגם מה שכתוב (בספר יהושע שם) ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה וגו'. היינו משנה תורה ממש למר. ושתי תורות למר. ומשום דיהושע מלך הוה לישראל. ומשום מצות המלך הוא שכתב. כדכתיב והי' כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה וגו'. ומה שלא הזכיר הכתוב ג"כ כתיבת התורה לכל ישראל שצוה הכתוב בפרשת אבנים גדולות. אפשר לומר דהיינו משום דזהו בכלל מש"כ שם (בספר יהושע בריש הפרשה) אז יבנה יהושע וגו' כאשר צוה משה עבד ה' את בני ישראל ככתוב בספר תורת משה וגו'. ובלא"ה ע"כ מוכרח כן במה שלא הזכיר שם הכתוב שכתב יהושע על האבנים באר היטב. דדרשינן מזה במתני' דסוטה שם שנצטוו לכתוב התורה בשבעים

לשון. וכיו"ב כתב ג"כ הר"י אברבנאל ז"ל בביאורו לנביאים ראשונים שם עיי"ש בדבריו. וממילא מתבאר עפ"ז דגם מה שנצטוו לכתוב את כל התורה על האבנים באר היטב. אין זה אלא משום מצות כתיבת התורה לכל ישראל. מדאיצטריך יהושע לכתוב משנה תורת משה. והיינו לדעת רבינו הגאון ז"ל משנה תורה ממש. דזו היא מצות המלך. לפי מאי דקיי"ל לדעתו כתנא דספרי ומתני' דסוטה שם. ולדעת שאר ראשונים ז"ל היינו שתי ס"ת. דמשנה מלשון כפל הוא. דלא קיי"ל כמאן דדריש משנה לכתב הראוי להשתנות. כמש"כ הגאונים ז"ל בתשובה שם ורבינו חננאל והרמ"ה ז"ל בסנהדרין שם. וכיון דלפ"ז מה שכתב יהושע על האבנים משנה התורה. היינו משום מצות המלך. מדכתיב וכתב לו את משנה התורה וגו'. ממילא מבואר דגם כתיבת כל התורה על האבנים. היינו משום מצות כתיבת ס"ת לכל ישראל. ומהאי טעמא לא נזכר בפרשת אבנים גדולות גם כתיבת משנה תורה שכתב יהושע. משום דזהו בכלל מאי דכתב קרא בפרשת המלך וכתב לו את משנה התורה וגו'. וכמו שגזה"כ היתה להוראת שעה להיות הכתיבה על האבנים לכל ישראל. הכי נמי משנה התורה של מצות המלך נכתבה אז על האבנים. אבל לדורות בין כל ישראל ובין המלך אין יוצאין ידי חובתן אלא בכתב על הספר ובדיו. וכמו שעשה משה שאע"פ שכבר כתב את כל התורה על האבנים. מ"מ חזר וכתבה גם על הספר. כדכתיב ויכתוב משה וגו' ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר וגו'. והיינו משום המצוה דלדורות שאין יוצאין בכתב שעל האבנים. ועכ"פ הכל משום מצות כתיבת ס"ת הוא. אלא דלהוראת שעה נצטוו אז לכתבה על הספר וגם על האבנים בין המלך במצותו ובין כל העם במצוה שלהם. ועיקר מצוה זו ודאי היא מצוה הנוהגת לדורות. ורק כתיבתה שעל האבנים לא נאמרה אלא לשעה ואינה נוהגת לדורות:

ונראה ראיה לזה מדתניא (פ"ג דמנחות ל"ד ע"א) וכתבתם על מזוזות. יכול יכתבנה על האבנים. נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה. מה להלן על הספר אף כאן על הספר. או כלך לדרך זו נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה (בפרשת אבנים גדולות). מה להלן על האבנים אף כאן (במזוזה) על האבנים. נראה למי דומה דנין כתיבה הנוהגת לדורות (מזוזה) מכתיבה הנוהגת לדורות (וכתב לה ספר כריתות). ואין דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה שאינה נוהגת לדורות (וכתבת על האבנים וגו') עיי"ש. והנה הרשב"ץ ז"ל (זה"ר עשין סי' מ"ט) הביא ראיה דקרבנות הנשיאים במשכן אינם מצוה נוהגת לדורות מההיא דאמרינן (פ"ק דחגיגה ו' ע"א) דב"ה דאמרי הראיה מעה כסף וחגיגה שתי כסף. ילפי לה מנשיאים שריבה הכתוב בהם בשלמים יותר מבעולות. וב"ש קאמרי דנין דבר הנוהג לדורות מדבר הנוהג לדורות. ואין דנין דבר הנוהג לדורות מדבר

שאינו נוהג לדורות עיי"ש. וכתב שם הרשב"ץ ז"ל דמוכח מזה דחנוכת הנשיאים אינה נוהגת כלל לדורות. לא באותן השיעורים ולא בשיעורים אחרים. מדלא אמרו אין דנין שיעור הנוהג לדורות משיעור שאינו נוהג לדורות. אלא אמרו דבר שאינו נוהג לדורות. משמע שכל הדבר אינו נוהג כלל לדורות. שאינו אלא דבר שלא נהג רק באותה שעה בלבד עיי"ש בדבריו. והשתא בההיא דמנחות שם אם איתא דכל עיקר מצוה זו דאבנים גדולות אינה נוהגת כלל לדורות. הדבר קשה טובא לאידך גיסא. דקאמר אין דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה שאינה נוהגת לדורות. דמשמע דרק הכתיבה לבד אינה נוהגת לדורות. והרי כל עיקר מצוה זו דאבנים גדולות אינה נוהגת לדורות. וא"כ הו"ל למימר אין דנין דבר הנוהג לדורות מדבר שאינו נוהג לדורות. כיון שכל אותה מצוה לא נאמרה אלא לשעה ולא לדורות. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה כדכתיבנא דעיקר מצוה זו ודאי הו"ל מצוה שנוהגת לדורות. שבכלל מצות כתיבת ס"ת דלדורות היא. אלא דרק הכתיבה על האבנים היא שאינה נוהגת לדורות ולא נאמרה אלא לשעה. דלדורות אין יוצאין ידי חובתן אלא בכתיבה על הספר בדיו. ולא בעי אבנים כלל. אבל כל שאר פרטי דיני מצוה זו נוהגין לדורות. ושפיר קתני אין דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה שאינה נוהגת לדורות. דרק הכתיבה על האבנים לבד אינה נוהגת לדורות. והרשב"ץ ז"ל שם מדוול ידי' משתלם. דהוא גופי' שם (זה"ר עשין סי' ע"ג) הוכיח מההיא ברייתא דמנחות שם דפרשת אבנים גדולות היא מצוה שאינה נוהגת לדורות עיי"ש. והרי לפי דברי הרשב"ץ ז"ל גופי' מוכח מההיא ברייתא גופא איפכא דהו"ל מצוה הנוהגת לדורות. איברא דבספרי (פרשת ואתחנן פיסקא ל"ו) איתא ההיא ברייתא דמנחות שם. והתם גרסינן אלמוד דבר שהוא נוהג לדורות מדבר שהוא נוהג לדורות ואין דנין דבר שהוא נוהג לדורות מדבר שאינו נוהג אלא לשעה עיי"ש. ולפי גירסא זו היה מקום קצת לראייתו של הרשב"ץ ז"ל אע"פ שאין זה מוכרח גם לפי גירסא זו ויש לדחות. אלא שהרי הרשב"ץ ז"ל גופי' שם הביא גירסת הברייתא כגירסא שלפנינו בסוגיא דמנחות שם עיי"ש. וכן הגירסא בילקוט (שם) וביראים (סי' י"ח) ובפסקי הרי"ד ז"ל (הלכות מזוזה) עיי"ש. ובאשכול להר"א אב"ר ז"ל (ח"ב סי' כ"ה) עיי"ש. וא"כ גם להרשב"ץ ז"ל גופי' ודאי מוכח מהתם דעיקר מצוה זו הו"ל מצוה הנוהגת לדורות וכדכתיבנא:

ועפ"ז מתבאר על נכון מה שאמרו בפסיקתא דר"כ (פסקא ל"ב) ובמדרש רבה (פרשת וילך) אמר רבי ינאי משה כתב שלשה עשר תורות. י"ב לי"ב שבטים. ואחד הניח בארון שאם יבקש אחד לזייף דבר. שיהיו מוצאים אותו שבארון עיי"ש. וכן הוא במדרש תהלים (מזמור צ') עיי"ש. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל (בהקדמתו לחיבורו הגדול) וז"ל כל התורה

כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו ונתן ספר לכל שבט ושבט. וספר אחד נתנהו בארון וכו' עכ"ל עיי"ש. ואמנם הדברים תמוהים טובא לכאורה היכא רמיזא דבר זה. ומנ"ל הא. והא לא אשכחן בקרא אלא ס"ת אחת שכתב להניחה בארון. כדכתיב לקח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' וגו'. ואפילו אם נימא דמאי דכתיב לעיל מיני' ויכתוב משה את השירה הזאת וגו'. הוא ס"ת אחר. מלבד אותו שכתב להניחו בארון. מ"מ אכתי אין לנו אלא עוד ס"ת אחד. ומנ"ל שכתב שלשה עשר תורות. אבל ע"פ מה שנתבאר נראה דכיון דהאבנים היו שתים עשרה כמספר שבטי ישראל. כמבואר בקראי דיהושע שם. וכתיב שם (בפרשת אבנים גדולות) וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת. משמע שעל כל אבן ואבן נצטוה לכתוב כל התורה כולה. וכן מתבאר מדברי הרמב"ן ז"ל שהבאתי לעיל. ולזה כתב שהיו האבנים גדולות מאוד או שהיה בדרך נס עיי"ש. ושלא כמש"כ הרלב"ג ז"ל (בספר יהושע שם) שכתבו כל התורה בצרוף כל האבנים כולן עיי"ש. ונראה ראיה להרמב"ן ז"ל מדאמרינן (פ"ג דיומא ל"ז ע"א) ונתן על שני השעירים גורלות. יכול יתן שנים על זה ושנים על זה. ת"ל גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל. אין כאן לשם אלא אחד. ואין כאן לעזאזל אלא אחד עיי"ש. ומתבאר מזה דאי לאו דגלי קרא גורל אחד. היה ראוי לומר דכיון דכתיב ונתן על שני השעירים גורלות. משמע שעל כל אחד מהשעירים צריך ליתן שני גורלות. וא"כ הכא נמי כיון דכתיב וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת. אית לן למימר שעל כל אחד מהאבנים צוה הכתוב לכתוב את כל דברי התורה. כדברי הרמב"ן ז"ל. ועי' מש"כ הר"ב פר"ח (או"ח ריש סי' תרצ"ד) ושאר אחרונים ז"ל שם. ובספרא (פרשת אחרי ריש פ"ב) ובמפרשים שם ואכמ"ל בזה. וא"כ נשמע מזה דבמצות כתיבת ס"ת המצוה היא לכתוב ס"ת אחת לכל שבט ושבט. וא"כ הא דכתיב ויכתוב משה את השירה הזאת וגו'. ע"כ היינו לומר שכתבה לכל שבט ושבט משבטי בני ישראל בפ"ע. והיינו דאמר רבי ינאי שביום ההוא כתב י"ג ס"ת. שמלבד אותה שכתב להניחה מצד הארון. כתב עוד י"ב ס"ת. אחת לכל שבט ושבט. וזהו ע"פ מה שביארנו שגם הכתיבה שעל האבנים משום מצות כתיבת ס"ת שעל ההדיוט ועל המלך נאמרה. וזו היא מצוה הנוהגת לדורות. אלא דלהוראת שעה נצטוו לכתבה גם על האבנים. ולדורות אין המצוה אלא לכתבה על הספר ובדיו בלבד. ולהכי שפיר למדו מכתיבת התורה שעל האבנים לכתיבתה שעל הספר דבעינן אחת לכל אחד משבטי בני ישראל בפ"ע. ואין זה אלא גילוי מילתא בעלמא. משום שהכל מצוה אחת היא. וא"כ מתבאר מזה דע"כ מאי דקאמר רבא דכל אדם מישראל מצוה שיכתוב לו ס"ת לעצמו אין זו אלא מצוה מדבריהם בעלמא. וקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכמשכ"ל

לשיטת הגאונים ז"ל. אבל מדאורייתא בס"ת אחת לכל שבט סגי. כן נראה אצלי בזה בשיטת הגאונים ז"ל:

ועפ"ז ניחא שפיר מה שלא מנו הגאונים ז"ל מצות כתיבת ס"ת לכל אדם מישראל. והיינו משום דזו היא פרשת אבנים גדולות שמנו במנין הפרשיות. ומשום דלשיטתם אין המצוה אלא בכתיבת ס"ת אחת לכל שבט ושבט. ומצוה זו מצות הצבור היא. ואינה נוהגת ביחידים. ומקומה במנין הפרשיות. ומה שהזכירו בדבריהם האבנים. אף ע"ג דאבנים ודאי אינן בכלל המצוה דלדורות. הנה בלשון הבה"ג ז"ל ודאי ליכא בזה שום קושיא. שהרי לא כתב בלשונו אלא **פרשת אבנים גדולות** עיי"ש. ואין כוונתו בזה אלא למנות המצוה האמורה בפרשת אבנים גדולות. דהיינו עיקר מצוה זו. שלא נאמרה בפירוש אלא בפרשה זו. אבל רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב. **לכתוב תורתי על אבנים**. משמע לכאורה שכוונתו למנות מצות כתיבה על אבנים. וזה ודאי תמוה. דכתיבת אבנים ודאי אינה נוהגת לדורות. אבל נראה שאין כוונתו בזה אלא לרמז על ענין זה. שאין זו מצות כל יחיד ויחיד. אלא כמצות כתיבה שעל האבנים דהו"ל מצות צבור ואינה מוטלת על היחיד. כמו שנתבאר. וביותר תמוה בזה לשון הר"א הזקן ז"ל שכתב וז"ל **ובאר על שלמות ככל אשר תצוון. לעד בצור יחצבון**. ומדכתיב **לעד בצור יחצבון**. משמע ודאי דכוונתו למנות מצות כתיבה על האבנים ממש. וזה ודאי לא יתכן. ועכצ"ל דגם הוא ז"ל אין כוונתו אלא לעיקר המצוה שנכללה בפרשת אבנים גדולות כמו שנתבאר. ורק משום לישנא דקרא נקט המצוה בלשון ובענין שנאמרה באותה שעה. וכ צ"ל בלשון אזהרות אתה הנחלת. ובאזהרות רבינו הגאון ז"ל שע"פ עשה"ד שהבאתי לעיל:

ועדיין צריך ביאור לפמשכ"ל להוכיח מההיא דיומא שם שהמצוה היתה לכתוב כל התורה על כל אחת מהאבנים בפ"ע. מלישנא דקרא דכתיב וכתבת על האבנים וגו'. דא"כ בקרא דספר יהושע (ח' ל"ב) דכתיב ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה וגו'. ג"כ צריך לפרש שעל כל אחת מהאבנים בפ"ע כתב משנה תורת משה. והרי לפי מה שנתבאר לעיל דהיינו משום מצות המלך. דיהושע מלך היה. וזו היתה מצותו מדכתיב בפרשת המלך וכתב לו את משנה התורה וגו'. א"כ ממילא מבואר שלא כתב משנה תורה אלא פעם אחת בלבד. וזהו נגד משמעות לשון הכתוב. מיהו אין בזה קושיא שכבר כתבו התוס' (פ"ק דקידושין ל"ז ע"ב) בד"ה ממחרת וכו'. דלשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד עיי"ש. וא"כ אין שום ראיה מלשון תורה על לשון נביאים ולא מלשון נביאים על לשון תורה. ועכ"פ מתבאר דמצוה זו דפרשת אבנים גדולות היא מצוה נוהגת לדורות ודבר שבמנין היא. ושפיר מנאוה הגאונים ז"ל וסייעתם. ונחה שקטה השגת הרמב"ם

ז"ל בזה על דבריהם. והרמב"ם ז"ל אזיל לשיטתו שכבר מנה מצות כתיבת ס"ת לכל אדם מצוה בפ"ע (עשין י"ח). אבל הגאונים ז"ל וסייעתם לשיטתייהו אזלי שלא מנו עוד מצוה זו. ולכן שפיר מנו פרשת אבנים גדולות כפי שיטתם משום מצוה זו וכמו שנתבאר:

מצוה סא

זכר המזנבים בעדרי. כתיב (סו"פ תצא) זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' ויזנב בך וגו' לא תשכח. דברי רבינו הגאון ז"ל בזה אינם מבוררים וצ"ע בכוונתו. ולכאורה נראה דכוונתו כאן למנות עשה דתמחה את זכר עמלק שמנאוה גם הבה"ג ז"ל וכל סייעתו. ואף ע"פ שהבה"ג וסייעתו מנאוה במנין העשין. ראה רבינו הגאון ז"ל למנותה במנין הפרשיות משום דס"ל שהיא מצוה המוטלת על הצבור. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (סוף מנין העשין) עיי"ש. וכן דעת הרא"ם ז"ל (ביראים סימן רצ"ט). והרמב"ן ז"ל ורבינו בחיי ז"ל (סו"פ בשלח). שכתבו שהמצוה מוטלת על המלך עיי"ש. ובודאי לא על המלך לבדו כוונתם. אלא על המלך וכל עמו. שבלא העם אין בידו לעשות מלחמה. וכן מנאה רבינו הגאון ז"ל גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תרצח) כמעט בלשונו כאן. וז"ל שם **הר ישימון צעדתם ונחשלתם מחו זכר מזנבכם ובוזה** עכ"ל. אלא שלפ"ז הדבר קשה מה שלא מנה ל"ת דלא תשכח. וכבר עמדנו בזה לעיל (במנין העשין עשה נ"ט) עיי"ש. אבל מה שביארנו שם בזה אינו מספיק. דודאי ע"כ ל"ת דלא תשכח על עשה דתמחה קיימא. כדמשמע לישנא דקרא. דכתיב תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח. כלומר לא תשכח מלמחות זכרו מתחת השמים. וא"כ אין זה ענין לעשה דזכור שמנה שם לעיל. דמצוה דזכור אינה אלא להזכיר בפה מה שעשה לנו. אבל ל"ת דלא תשכח על מחיתו הוא שמזהיר. ואין זה בכלל מצות זכירה. דאין תמחה אלא במעשה בפועל. וא"כ אף ע"פ שכבר מנה לעיל שם במנין העשין עשה דזכור. הו"ל למנות גם ל"ת דלא תשכח. וגם לא יתכן לומר דמשום שמנה כאן העשה דתמחה. לכך שוב לא מנה ל"ת דלא תשכח. וכשיטתו בכל כיו"ב. דהא העשה דתמחה לא קיימא אלא על עיקר המעשה להלחם עמו עד שימחה זכרו מתחת השמים. אבל בל"ת דלא תשכח עוברין מיד משעת שכחה. ובפרט דכיון דשכחה חשיבא אונס. כמש"כ האחרונים ז"ל (או"ח סי' תקכ"ז) עייש"ה. א"כ כל שלא נמנע מלמחות זכרו אלא מחמת שכחה. לא עבר בלא כלום. דכל אנוס רחמנא פטרי'. אבל משום אזהרת ל"ת דלא תשכח הרי על השכחה גופא הוא מוזהר ועומד. וקעבר בלא תשכח משום ששכח. ובכל כיו"ב גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל אף ע"פ שכבר מנה העשה יש לו למנות גם הלאו. ובפרט לפמש"כ בסמ"ק (סי' כ"ג) דאזהרת לא תשכח באה להזהיר שלא לשכוח הצלתנו מידי עמלק עיי"ש בדבריו. דלפ"ז

ענין אחר לגמרי הוא. מיהו ודאי לפום פשטי' דקרא לא משמע הכי כלל. ועכ"פ ודאי אין אזהרת לא תשכח בכלל העשה של תמחה את זכר עמלק. וראוי למנותה בפ"ע:

ולכן נראה דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן היא למנות ל"ת דלא תשכח. ולא כמו שביארנו לעיל (עשין נ"ט) עיי"ש. והילכך מאחר שמנה הלאו שוב לא מנה עשה של תמחה את זכר עמלק. כשיטתו בכל כיו"ב. משום דגם הלאו מזהיר על ענין זה. לא תשכח מלמחות את זכרו. וכולל יותר מהעשה כמשכ"ל. ובכל כיו"ב לשיטתו אינו נמנה אלא הלאו בלבד ולא העשה. כמו שנתבאר בשרשים (שורש ששי) עיי"ש. ולפ"ז דברי רבינו הגאון ז"ל בזה הם ההפך מקצה לקצה מדרכו של הבה"ג וסייעתו בזה. שהם מנו עשה של תמחה את זכר עמלק. ולא מנו לא העשה דזכור ולא ל"ת דלא תשכח. אבל רבינו הגאון ז"ל מנה עשה דזכור ול"ת דלא תשכח. ולא מנה העשה של תמחה את זכר עמלק. וכבר עמדנו (במנין העשין שם) על דעת הבה"ג ז"ל וסייעתו עיי"ש מה שביארנו בזה. ובאזהרות שע"פ עשה"ד (שם) נמשך רבינו הגאון ז"ל בזה אחר הבה"ג ז"ל. ומנה שם עשה של תמחה את זכר עמלק ולא מנה ל"ת דלא תשכח. וכאן חזר בו מזה מטעם שביארנו. וזה מדוקדק בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן ושם. דשם כתב **מחו זכר מזנבכם**. אבל כאן סתם וכתב **זכר המזנבים**. כלומר לא תשכח מלגמלם כגמולם. ולא יסור זכרון מעשיהם הרעים מאתך. ואפשר שלכך סתם ולא כתב בזה לא לשון עשה ולא לשון ל"ת. כדי לכלול בזה העשה עם הל"ת כאחת. משום ששניהם במצוה אחת נמנין לשיטתו. ומ"מ עיקר כוונתו למנות הלאו משום שהוא כולל יותר מהעשה כמו שנתבאר. וזהו הלאו האחרון משבעה עשר הלאוין שנכללו במנין הפרשיות. ומשלימים למנין שס"ה הלאוין. כמו שביארנו במבוא ובפתיחת הפרשיות עיי"ש. ומש"כ **בעדרי**. רצה לומר בישראל שנקראו עדר ה'. כדכתיב (ירמי' י"ד י"ז) כי נשבה עדר ה'. ובמדרש איכה רבתי (פתיחתא כ"ה) עד שלא גלו ישראל היו עשויים עדרים עדרים. עדרי כהונה לבד. עדרי לויה לבד. עדרי ישראל לבד. וכיון שגלו נעשו עדר אחד. כי נשבה עדר ה' וכו' עיי"ש. וגם יתכן לומר ע"פ מאי דאמרינן בפסחים (ס"ח ע"א) מאי מיחוי קרביו ר"ה אמר שמנקבן בסכין. ופירש"י ז"ל בלשון שני וז"ל מיחוי לשון נקיבה וחיבול. כמו תמחה את זכר עמלק עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז י"ל דמש"כ בעדרי הוא מלשון חפירה ונקיבה. כמו במעדר יעדרון (ישעיה ז' כ"ה). או הוא מלשון חסרון כמו אחד לא נעדר (שמואל ב' י"ז כ"ב). וא"כ רצה לומר זכר המזנבים **בעדרי**. במצותי שצויתי למחותו ולחסרו ולהאבידו. לא תשכחם מלעשות להם כמו שגזרתי עליהם:

מצוה סב

דשמונה בגדים לתפארת. מצות בגדי כהונה מבוארת בקרא בכלל ובפרט. וגם הבה"ג ז"ל וסייעתו מנו במנין הפרשיות בגדי שרד. וכוונתם בזה לבגדי כהונה. ושלא כדעת רש"י והראב"ע ז"ל דבגדי שרד אינם בגדי כהונה. אלא בגדים המיוחדים לכסות בהם כלי המשכן בשעת מסע המחנות. ובגדים אלו ודאי לא יתכן למנותם מצוה בפ"ע. שהרי אינם אלא מכלל כלי המשכן. שכל כלי היה לו בגד המיוחד לו לכסותו בעת הצורך. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל (פרשת תשא) דמדברי רז"ל ביומא מתבאר דס"ל דאין בגדי שרד אלא בגדי כהונה עיי"ש. וכוונתו בזה למה שאמרו (פרק בא לו ע"ב ע"א) אמר רחב"ח מאי דכתיב את בגדי השרד לשרת בקדש אלמלא בגדי כהונה וכו' עיי"ש. וכבר ביארנו בזה ובדברי הראשונים ז"ל לעיל (פרשה נ"א) עיי"ש. ולכן לא נאריך בזה כאן יותר. אבל צ"ע לכאורה במש"כ רבינו הגאון ז"ל במצוה זו רק **השמונה בגדים** בלבד. והיינו בגדי כהן גדול. וזה תמוה. דאטו בגדי כהן הדיוט אינם בכלל מצוה זו כבגדי כה"ג. וכבר כתב הרמב"ן ז"ל (עשין ל"ג) דלהרמב"ם ז"ל שמנה שם מצות עשה דבגדי כהונה במנין העשין. הו"ל למנותן בשלש עשין. בגדי כהן הדיוט לבד. ובגדי זהב דכהן גדול לבד. ובגדי לבן שלו לבד. אלא שכבר העלו שם האחרונים ז"ל שכל הבגדים לצורך עבודה אין למנותן אלא בעשה אחת עיי"ש בדבריהם. ועכ"פ ודאי לא יתכן למנות בגדי כהן גדול בלבד. וכזה יש להעיר גם בדברי הבה"ג ז"ל ובאזהרות הר"י אלברגלוני והר"א הזקן ז"ל. וכן באזהרות הר"ש בן גבירול ז"ל שלא הזכירו אלא בגדי שרד. ולפמש"כ הרמב"ן ז"ל (פ' תשא) דבגדי השרד פירושו בגדי היחוד. כלומר בגדים שנתייחד בלבישתם אחד העם הגדול מאחיו. כמו ובשרידים אשר ה' קורא וכו'. וירמוז לבגדי אהרן. ויקראם כן שלא ילבשם רק יחיד בדורו וכו' עכ"ל עיי"ש. וא"כ לפי דעתו אין בכלל בגדי שרד אלא בגדי כהן גדול בלבד. וא"כ גם הבה"ג וסייעתו ז"ל לא מנו במצוה זו אלא בגדי כה"ג בלבד. וכדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. וזה תמוה מאוד לכאורה. אלא שכבר ביארנו שם לעיל דעיקר דברי הרמב"ן ז"ל בזה תמוהים. דמההיא סוגיא גופא שהביא שם להוכיח דאין בגדי שרד אלא בגדי כהונה. מבואר ג"כ דלאו דוקא בגדי כה"ג בלבד. אלא גם כל בגדי כהונה. לא שנא של כה"ג ול"ש של כהן הדיוט. הם בכלל בגדי שרד. וכבר עמד בזה הר"ב מל"מ כמש"כ שם. וביארנו שם שאין כוונת הרמב"ן ז"ל אלא לומר דבגדי כהונה נקראו בגדי שרד על שם בגדי כהן גדול שבכללם. אבל ודאי גם לדידי' כל בגדי כהונה כולם נכללו בכלל בגדי שרד. וכן משמע מריש דברי הרמב"ן ז"ל שם עיש"ה. וא"כ על דברי הבה"ג וסייעתו ליכא בזה מקום קושיא. אבל דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. שכתב

בהדיא רק **השמונה בגדים לתפארת**. דהיינו בגדי כהן גדול. ודאי תמוהים טובא. מיהו נראה דמש"כ רבינו הגאון ז"ל **שמונה בגדים**. אין כוונתו בזה למעט בגדי כהן הדיוט. דודאי גם הם בכלל המצוה. אלא משום דבכלל שמונה בגדים של כה"ג גם ארבעה של כהן הדיוט. לפי מאי דקיי"ל דאבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט. כמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהל' כלי המקדש ה"א וה"ב) עיי"ש ובמל"מ שם עיי"ש היטב. וא"כ שמונה בגדים אלו כוללים בין בגדי כה"ג ובין בגדי כה"ד. וכן מתבאר מדברי רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי). דשם הזכיר בפרט כל שמונת בגדי כהן גדול. והוסיף עליהן גם מגבעות עיי"ש. וידוע דמגבעות הן מבגדי כהן הדיוט. דשל כהן גדול קרא הכתוב בכל מקום מצנפת. הרי דס"ל דודאי גם בגדי כהן הדיוט בכלל עשה זו. ומ"מ לא כתב שם מבגדי כה"ד אלא מגבעות בלבד. והיינו משום דשאר השלשה בגדי כהן הדיוט. אין חילוק בהן כלל בין כה"ג לכה"ד. וכאן לא כתב אלא שמונה בגדים. משום דבאמת במעשה אין שום חילוק בין מצנפת למגבעת. ואין החילוק ביניהן אלא בדרך לבישתן שאהרן יצנוף אותה. ובניו יחבשו אותה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל (פרשת תצוה). וכן פירש"י ז"ל שם. אלא שמדברי רש"י ז"ל נראה שאין שום חילוק כלל ביניהן. וזה לא יתכן לדעת רבינו הגאון ז"ל. שהרי שם באזהרותיו חשב מצנפת וגם מגבעות. אבל דעתו נראה שהיא כדעת הרמב"ן ז"ל שם. שכתב וז"ל כתב רש"י שהמצנפת כמין כובע שהרי במק"א קורא לה מגבעות ומתרגמינן כובעין. וזה אינו שהרי אמרו שהמצנפת ארכה שש עשרה אמה. והרי הוא כמין צניף שצונף בו את ראשו. מגלגל ומחזיר ומגלגל ומחזיר סביב ראשו כפל על כפל. ומצנפת של כה"ג אינה קרויה מגבעת בשום מקום. אבל בכהן הדיוט אמר הכתוב מגבעות. ואף היא מצנפת היא. אלא שקושר בה כל ראשו ומעלה הכפלים עליו וכו'. אלא שהמגבעת כמו המצנפת. ולכך הזכירו חכמים תדיר בכהן גדול והדיוט המצנפת בתורת כהנים ובמסכת יומא שנינו כה"ג משמש בשמונה כלים וההדיוט בארבעה. בכתונת ומכנסים מצנפת ואבנט. מוסיף עליו כה"ג חשן ואפוד ומעיל וציץ עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד לקמן (פרשת פקודי) עיי"ש בדבריו. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות כלי המקדש ה"ב) עיי"ש. ושלא כדעת הראב"ד ז"ל דס"ל דגם במעשה יש חילוק בין מגבעת למצנפת עיי"ש. וכבר נחלקו בזה הריב"א והר"י ז"ל בתוס' (פ"ק דיומא י"ב ע"ב. ד"ה אלא. ובפ"ב כ"ה ע"א. ד"ה נוטל. ובפ"ק דגיטין ז' ע"א. ד"ה בזמן) עיי"ש ובסמ"ג עשין קע"ג. וא"כ דברי רבינו הגאון ז"ל שם וגם כאן נכונים. דשם חשב מגבעות בפ"ע. משום שמשתנים עכ"פ בענין לבישתן. וכאן לא כתב אלא מצנפת משום שמעשה המצנפת והמגבעת שוה. וכן בלשון חז"ל נקרא גם מגבעת של כה"ד מצנפת.

כמש"כ הרמב"ן ז"ל שם והתוס' שם ובפ"ק דסוכה (ה' ע"א ד"ה ואל) עיי"ש. ואף דלדעת הרמב"ם ז"ל (הלכות כלי מקדש) יש חילוק במעשה האבנטים של כה"ג וכה"ד עיי"ש. וא"כ היה לו שם לחשוב גם אבנט של כהן הדיוט בפ"ע. וגם כאן היה לו לכתוב תשעה בגדים כיון שכולל בגדי כה"ג וכה"ד במצוה זו יחד. מ"מ כיון דעכ"פ שניהם קרוים אבנט. ואפי' לדעת הרמב"ם ז"ל שם אבנט כולל בין של כה"ג ובין של כהן הדיוט. לכן כוללן שניהם כאחד. בין כאן ובין שם. ולא דמי למצנפת ומגבעת ששמותיהם חלוקין בלישנא דקרא מיהת. וגם עיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה שם לא נודע מקורו. ואינם מוסכמים משאר הראשונים ז"ל. וכמש"כ הר"ב מל"מ שם עיי"ש. וא"כ אפשר דדעת רבינו הגאון ז"ל אינה כן. ומה שלא הזכיר רבינו הגאון ז"ל. לא כאן ולא שם. בגדי לבן של כה"ג. הדבר פשוט משום דכיון שהם מיוחדים רק לעבודת יוה"כ לבד. שייכי לסדר היום של יוה"כ וכל מעשה סדר יוה"כ אינה נמנית אלא במצוה אחת כמו שנתבאר לעיל (פרשה מ"ב) עיי"ש:

וראיתי בנוסחת הבה"ג כת"י רומי דשם לא נזכר לשון בגדי שרד כלל. אלא מנה פרשת בגדי קודש עיי"ש. ולשון זה משמע ודאי שאין כוונתו למנות אלא בגדי כהן גדול. משום דלא אשכחן בקרא בשום דוכתא שנקראו בגדי קודש אלא בגדי אהרן בלבד. אבל בגדי בניו בכל מקום שכתובים בפ"ע. ולא נכללו יחד עם בגדי אהרן. לא קראן הכתוב אלא בגדים סתם. ומה שכתוב (פרשת תצוה) ועשו בגדי קודש לאהרן אחיך ולבניו וגו'. היינו רק משום בגדי אהרן לבד. משום שבכל מקום ראינו שחלק הכתוב בזה בין בגדי אהרן לבגדי בניו. שבגדי בניו קראן בגדים סתם. ובגדי אהרן קראן בגדי קודש. ונראה דהיינו משום שע"י לבישת הבגדים הוא מתחנך בקדושת כהונה גדולה כדכתיב ובגדי הקודש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם ולמלא בם את ידם. שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו וגו'. וכדילפינן מיניה בפ"ק דיומא (ה' ע"א) עיי"ש. ומש"כ הראב"ע ז"ל (פרשת תצוה) שנקראו בגדי קודש בעבור שישרתו בהם במקום הקודש וכו' עיי"ש אינו מספיק כלל. דא"כ הו"ל לקרא לקרות כן גם לבגדי כהן הדיוט. ולרבינו בחיי ז"ל (פרשת תשא) ראיתי שכתב דקרא דועשו בגדי קודש לאהרן אחיך ולבניו וגו'. לא מיירי בבגדי כהונה כלל אלא בבגדים שמכסין בהן כלי המשכן בשעת המסעות וקראן בגדי קודש משום שנעשו לצורך כלי הקודש עיי"ש בדבריו. ולפ"ז לא מצינו בבגדי כהן הדיוט אפי' בכלל אחד עם בגדי כה"ג שיקראו בגדי קודש. אלא שדבריו ז"ל תמוהים אצלי. דהרי בהדיא כתיב בהך קרא לכהנו לי. הרי מבואר דבבגדי כהונה מיירי קרא. ועכ"פ חזינן דלא קרא הכתוב בגדי קודש אלא לבגדי כהן גדול בלבד. וא"כ אין כוונת הבה"ג למנות

במצוה זו אלא בגדי כהן גדול. וזה תמוה טובא ולא יתכן כלל. וע"כ צריך לומר דהבה"ג כולל גם בגדי כהן הדיוט בכלל בגדי קודש שכתב. ומשום בגדי כהן גדול קראן כולן בגדי קודש. כדאשכחן בקרא דועשו בגדי קודש לאהרן ולבניו וגו'. אע"ג דודאי סתם בגדי קודש אינם אלא בגדי כה"ג בלבד. וגם יתכן דכוונתו ע"פ מה שאמרו בספרא (פרשת אחרי פ"א) קודש ילבש שיהו משל קודש. אין לי אלא אלו בלבד. מנין לרבות שאר בגדי כהונה גדולה ובגדי אחיו הכהנים. ת"ל בגדי קודש. בנין אב לכל הבגדים שיהיו משל קודש עיי"ש. ומשום זה כללן כולן בשם בגדי קודש. שכולם באים משל קודש. וכן ראיתי באזהרות אתה הנחלת שכתב ג"כ כלשון נוסחת הבה"ג כת"י. ואעפ"כ ביאר שם בהדיא שכולל במצוה זו גם בגדי כהן הדיוט. שכתב שם וז"ל **בגדי קודש לכבוד ולתפארת אורים ותומים וכו' ומצנפת ואבנט בד ומגבעות** עכ"ל עיי"ש. וכיון דמגבעות הן מבגדי כהן הדיוט. נמצא שכולל גם בגדי כהן הדיוט בכלל בגדי קודש. ומלבד זה מש"כ **אבנט בד**. הוא תמוה דהרי אבנטו של כהן גדול בשאר ימות השנה לכ"ע לא היה של בד. אם לא דנימא דלא מיירי אלא באבנטו של כהן הדיוט. וכראב"ש (פ"ק דיומא י"ב ע"ב) דאמר שהי' של בוץ עיי"ש. וא"כ גם מזה מתבאר שכולל גם בגדי כהן הדיוט בכלל בגדי קודש. אבל א"כ דבריו תמוהים בתרתי. חדא דהא ודאי קיי"ל כרבי לגבי ראב"ש. ורבי פליג עלי' התם ואמר שהיה של כלאים. ועוד נהי שכולל במצוה זו גם בגדי כהן הדיוט. מ"מ אמאי שביק אבנטו של כהן גדול. דהא עכ"פ בבגדי כה"ג נמי מיירי. ובבגדי לבן של כה"ג הא לא מיירי. דא"כ הרי כולן היו של בד. וכפי הנראה צ"ל ע"כ דט"ס הוא. דבלא"ה יש שם ט"ס במש"כ שם **ציץ הזהב ונזר הקודש**. והוא תמוה דהא ציץ הזהב הוא ניהו נזר הקודש. וחדא מילתא נינהו. ועכצ"ל דט"ס הוא וצ"ל **ציץ הזהב נזר הקודש**. ועכ"פ ודאי כוונת הבה"ג ז"ל לכל בגדי כהונה. ל"ש של כה"ג ל"ש של כהן הדיוט. וס"ל שכולם מצוה אחת. כדעת רבינו הגאון ושאר ראשונים ז"ל וכמו שנתבאר. אמנם כבר כתבנו לעיל (פרשת נ"א) דמדברי הרמב"ן והרשב"ץ ז"ל מתבאר דבנוסחת הבה"ג שהיתה לפניהם לא נמנית מצוה זו דבגדי כהונה כלל עיי"ש. ומ"מ הרמב"ן ז"ל גופי' העלה בסוף דבריו שם שיש למנותה:

ואמנם בעיקר מצוה זו. מלבד מה שהקשה הרמב"ן ז"ל שם שאין ראוי למנותה משום שאינה אלא הכשר העבודה. ומה שתירץ על זה במג"א שם לחלק בין הכשר מצוה לחלקי מצוה. דדוקא חלקי מצוה אינן נמנין בפ"ע. אבל הכשר מצוה שפיר יש למנות מצוה בפ"ע עיי"ש בדבריו. אין דבריו אלו אלא תימא. דהרי ודאי הכשר והכנה לאיזו מצוה אינה נמנית מצוה בפ"ע. כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל גופי' (שורש עשירי) עיי"ש

בדבריו. ואם באנו לחלק בין הכשר והכנה למצוה לחלקי מצוה. אדרבה אית לן למימר דהכשר והכנה למצוה גריעא לענין זה טפי מחלקי מצוה. דהכשר והכנה למצוה אינה מצד עצמה מצוה כלל. ואין למנות אלא המצוה עצמה שהיא תכליתה. משא"כ חלק מצוה דהו"ל מצוה מצד עצמה מיהת. יש מקום לומר שתמנה בפ"ע. ונראה דבאמת זו היא כוונת הרמב"ן ז"ל. וחלקי מצוה שכתב כאן לאו דוקא הוא. ואין כוונתו אלא כמש"כ בריש דבריו. וגם אחר זה שם. שאין זו אלא הכשר והכנת מצוה. ובהכי אתי שפיר מה שעמדנו לעיל (פרשה נ"ה נ"ו) על דבריו שסותרין זה את זה. דכיון דמצות על כל קרבנך תקריב מלח נמנית מצות עשה בפ"ע גם להרמב"ן ז"ל. ולא חשבינן לה כחלק מחלקי מצות עבודת הקרבנות מטעם שביאר הרמב"ם ז"ל (שורש י"ב) דכיון שכוללת כל מיני הקרבנות שהם מצות חלוקות בפ"ע. ע"כ לא יתכן לומר שאינה אלא חלק מחלקי אחת מהם עיי"ש. וא"כ אף כאן אמאי כתב הרמב"ן ז"ל שאין למנות המזבחות מצות בפ"ע משום שאינם אלא הכשר מצות עבודת הקרבנות. והא כיון שכל הקרבנות אי אפשר להן בלא מזבח. והם מצות חלוקות בפ"ע. שוב ע"כ לא יתכן לומר שאינם חשובין מצות בפ"ע אלא חלק מחלקי עבודת הקרבנות. וע"כ אין לנו אלא לומר דגם עשיית המזבחות מצות בפ"ע הן במנין המצות. והכי נמי קשה במצות בגדי כהונה. כיון שכוללת כל מיני עבודה שאי אפשר להן זולת בגדי כהונה. ע"כ מצוה מיוחדת בפ"ע היא. והיאך רצה לומר שאינה אלא הכשר וחלק ממצות העבודה. אבל למאי דכתיבנא השתא אפשר לומר בדעת הרמב"ן ז"ל דסברת הרמב"ם ז"ל שם לא שייכא אלא דומיא דמצות על כל קרבנך תקריב מלח דמצוה גמורה מצד עצמה היא. ולא אתינן למימר שלא תהא נמנית אלא משום שאינה אלא חלק מחלקי מצות מעשה העבודה. ובזה שפיר אפשר לומר כסברת הרמב"ם ז"ל דכיון שמצות מליחה כוללת כל הקרב על גבי המזבח. שבכלל זה הרבה מצות חלוקות בפ"ע. ע"כ אי אפשר לומר שאין זו אלא אחד מחלקי מצוה אחת מהן. ואין לנו אלא לומר דמליחה מצוה בפ"ע היא. אבל במה שאינה אלא הכשר והכנה למצוה אחרת. דמצד עצמה לאו מצוה היא כלל. ולא נאמרה אלא כדי להכשיר ולעשות מצוה אחרת על ידה. אינה נמנית בחשבון המצות בשום ענין. משום שאין לחלק בין אם היא הכנה והכשר למצוה אחת לבד או להרבה מצות. כיון דמ"מ מצד עצמה לאו מצוה היא. והילכך המזבחות וכן בגדי כהונה. אף ע"פ שהן הכשר והכנה להרבה מן המצות. אין למנותן מצות מיוחדות בפ"ע בחשבון המצות. כן נראה בזה בכוונת הרמב"ן ז"ל שם:

אלא דמ"מ ע"כ דעת רבינו הגאון ז"ל ודאי אינה כן. שהרי מנה מזבח הפנימי ומזבח החיצון מצות בפ"ע. וכן שאר המצות שכיו"ב. וכמו שכבר ביארנו לעיל שם (פרשה נ"ה

נ"ו) ובשאר דוכתי. וא"כ מצד זה לא קשה עליו קושית הרמב"ן ז"ל במה שמנה כאן מצות בגדי כהונה. אבל מצד אחר יש לתמוה על רבינו הגאון והבה"ג ז"ל וסייעתם. שאע"פ שלפי מאי דמשמע מדבריהם כוונתם למנות עשיית הבגדים. מ"מ ודאי עיקר המצוה אינה אלא לבישתם. וכדברי הרמב"ם ז"ל וסייעתם. אלא שרבינו הגאון ז"ל כולל הלבישה עם מצות עשייתן. דהעשיי' לצורך הלבישה היא. וכדרכו בכל כיו"ב משאר המצות. וזו היא ג"כ כוונת הבה"ג ז"ל וסייעתו במצוה זו. והשתא אם כן יש לתמוה מה שמנאוה במנין הפרשיות. דהא אין הלבישה אלא מצות הכהן העובד. ואין זו אלא מצוה המוטלת על היחידים. ואין מקומה אלא במנין העשין ולא במנין הפרשיות שהן מצות המוטלות על הצבור. והרי זה ממש כמעשה הכיור וכנו שלא מנאה רבינו הגאון ז"ל אלא במנין העשין. משום שאין הכיור אלא לצורך רחיצת הכהנים. דהו"ל רק מצוה המוטלת על היחידים. דהיינו על כל כהן העובד במקדש. ואין מקומה במנין הפרשיות. ושם במנין העשין מנה מצות רחיצתם שהיא עיקר המצוה. וא"כ הכא נמי לא הו"ל למנות כאן מצות עשיית הבגדים. אלא במנין העשין הו"ל למנות לבישת הבגדים. כהרמב"ם ז"ל וסייעתו. דזו היא עיקר מצותן. איברא דגם על הרמב"ן ז"ל יקשה לפי מסקנתו כדעת הרמב"ם ז"ל למנות מצות בגדי כהונה. והרי כיון שלדעתו אין למנות מעשה המזבחות מטעם שאינם אלא הכשר מצות העבודה. הכי נמי מהאי טעמא גופא לא הו"ל למנות בגדי כהונה. וכמש"כ הרמב"ן ז"ל גופי' מעיקרא. והדבר תמוה לבסוף מאי קסבר:

אבל נראה דדעת רבינו הגאון והבה"ג וסייעתו. וכן דעת הרמב"ן במסקנתו. דודאי לכהנים ליכא שום מצוה ללבוש הבגדים. אלא שנאסרו לעבוד כל עבודה דבעי כהן. משום דכשאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והו"ל כזרים. ואין מצוה בבגדי כהונה אלא המצוה המוטלת על הצבור. לעשות בגדי כהונה להכהנים לכבוד ולתפארת. כדכתיב ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת. וגם בבגדי כהן הדיוט כתיב ולבני אהרן תעשה כתנות וגו' לכבוד ולתפארת. וכתב הרמב"ן ז"ל שם על הך קרא וז"ל לכבוד ולתפארת שיהא נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים וכו'. כי אלה הבגדים לבושי מלכות הם. כדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה. כמו שמצינו וכו' עכ"ל עיי"ש שהאריך בזה. ואין זו אלא מצות הצבור לכבר ולפאר את הכהנים העובדים עבודתם במקדש בבגדים אלו. ומהר"א ב"ע ז"ל שם כתב בזה שם ע"פ מה שאמרו בע"ז (פרק אין מעמידין) דמשה בימי המלואים שימש בחלוק לבן שאין בו אמרא עיי"ש. שמתבאר מזה שאין הבגדים אלא לכבוד ולתפארת להכהנים שהבדיל אותן המקום ב"ה לעבודתו במקדש. ואינן מעכבין אלא לאהרן ולבניו. אבל זולתם העבודה רצויה גם בלא

בגדים אלו. שמצד העבודה עצמה גם בחלוק לבן בעלמא סגי עיי"ש בדבריו. ויותר היה לו להביא ממשנה ערוכה (סוף זבחים) דבבמה אין כיהון ואין בגדי שרת עיי"ש. הרי דבבמה בשעת היתר הבמות אע"פ שגם שם עבודת המקום היא כבמקדש. מ"מ כיון דלא בעי כהונה וזר כשר לה. אינה צריכה בגדי כהונה. וכן העלה מהר"א אליגרי ז"ל (בלב שמח שם) בדעת הרמב"ם ז"ל. והאריך שם להוכיח כן מכמה צדדים עיי"ש בדבריו. וזה מדוקדק בלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **השמונה בגדים לתפארת**. דעיקר מצות עשיית הבגדים אינה אלא כדי לכבדם ולפאר אותם בכבוד וברב פאר והדרת מלכים. כראוי למשרתי המקום ב"ה. והיא מצות הצבור. ומקומה במנין הפרשיות. ומצוה מצד עצמה היא ולא הכנה בעלמא למצוה אחרת ואתו שפיר בזה גם דברי הרמב"ן ז"ל. ועפ"ז ניחא נמי שפיר מה שלא כתב רבינו הגאון ז"ל כאן אלא שמונה בגדים. אע"פ שכולל בזה בין בגדי כהן גדול ובין בגדי כהן הדיוט. וכמו שנתבאר לעיל. ושם באזהרותיו שע"פ עשה"ד כתב מגבעות של כהנים הדיוטים בפ"ע כמשכ"ל. ומה שביארנו בזה לעיל אינו מספיק כ"כ. אבל לפ"ז נראה דשם הוה ס"ל כדעת הראב"ד ז"ל וסייעתו דגם במעשה יש חילוק בין מצנפתו של כהן גדול למגבעת של כהן הדיוט. וכיון דמצוה זו לא נמנית אלא משום המצוה שמוטלת על הצבור לעשות ולהכין לצרכי הכהנים בגדים אלו כמו שביארנו. א"כ ודאי חובת הצבור היא להכין מלבד מצנפות לכהנים גדולים. גם מגבעות לכהנים הדיוטים. שאין המגבעות ראויים לכהן גדול. ולא המצנפות ראויים לכהנים הדיוטים. אבל כאן חזר בו מזה. וס"ל כדעת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל וסייעתם שאין שום חילוק במעשה בין המצנפת להמגבעת. אלא באופן הלבישה בלבד. וא"כ אין מצוה על הצבור להכין ולעשות אלא מצנפות או מגבעות לבד. דמצנפת ומגבעת אחד הם. ולכן יפה עשה שלא כתב כאן כ"א שמונה בגדים. כן נראה נכון:

מצוה סג

ושמן זך למאור דבורי. כבר ביארנו לעיל (פרשה נ"ד) דכוונת רבינו הגאון ז"ל כאן למנות מעשה השמן והמנורה והדלקתה והטבתה. שכולל כולן במצוה אחת. משום שעיקר מעשה המנורה והשמן אינם אלא לצורך ההדלקה. והיא עיקר המצוה הנמנית בחשבון. וכן הוא דרכו בכל כיו"ב. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד מנה פרשת עשיית המנורה לבד. וכולל בה גם עשיית השמן וההדלקה. וכאן ראה יותר למנות פרשת שמן המאור. וכולל בה המנורה והדלקתה. משום שהשמן הוא העיקר בהדלקה. וגם השם של עיקר המצוה נקרא עליו. דהיינו ההדלקה. שנקרא שמן המאור. וזו היא ג"כ דרכו של הרמב"ם ז"ל. כמו שביאר בשרשיו (שורש עשירי) עיי"ש ובמש"כ עליו האחרונים ז"ל בזה. אלא דלשון

רבינו הגאון ז"ל כאן צ"ע. שכתב שמן סתם והרי כתיב בקרא שמן זית זך. ואין כשר למנורה אלא שמן זית דוקא. מיהו הא לק"מ דגם שמן סתם הכתוב בכל התורה אינו אלא שמן זית. ומהאי טעמא לא הוכשר גם למנחות אלא שמן זית דוקא. כמבואר בכל דוכתי. אע"ג דבשום דוכתא לא אשכחן בקרא במנחות אלא שמן סתם. וגם בדברי רז"ל לא אשכחן בזה שום ילפותא להצריך במנחות שמן זית דוקא. ואעפ"כ פשוט ומבואר בכל דוכתי דבעינן בהו שמן זית דוקא. וע"כ היינו משום דסתם שמן אינו אלא שמן זית. ומאי דכתיב במנורה שמן זית. מידריש בברייתא (פ"ט דמנחות פ"ו ע"א) שמן זית מזיתו עיי"ש. והיינו משום דזית הוא מיותר. דגם שמן סתם אינו אלא שמן זית. ולא איצטריך זית אלא לדרשא. איברא דבספרא (פרשת אמור פי"ז) לא משמע הכי. דקתני התם שמן זית ולא שמן שומשמין ולא שמן אגוזים ולא שמן צנונות עיי"ש. ומשמע מזה דבסתם שמן גם כל השמנים הללו בכלל. ומאי דדריש התם גם דרשא דשמן זית מזיתו עיי"ש. משמע דתרתי משמע ליה לתנא ממשמעותא דהך קרא. ומשום דאם לאפוקי שאר שמנים לחוד הוא דאתי. הו"ל למיכתב שמן זיתים. וכמו שפי' הר"ב ק"א שם עיי"ש בדבריו. ובפסיקתא זוטרתא שם לא הביא הך דרשא דדריש שמן זית מזיתו כלל. אלא דרשא קמא למעוטי שאר כל השמנים בלבד עיי"ש. וא"כ ודאי משמע דס"ל דשמן סתם כל מיני שמנים במשמע. ובפירש"י נוסחת כת"י (שנדפס בש"ס וילנא) פירש ההיא דשמן זית מזיתו דהיינו לענין שאם אמר הרי עלי שמן זית חייב להביא שמן שנתבשל בעודו בזית. דדריש מדכתיב שמן זית זך שיהא זך בעודו בזית עיי"ש. ומשמע מדבריו דדרשינן זית דקרא למעלה ולמטה. ודריש שמן זית למעוטי שמנים אחרים שאינם של זית. וגם דריש זית זך שיהא זך בעודו בזית. וא"כ גם לפ"ז משמע דשמן סתם כל מיני שמנים במשמע. ותמיהני למה פירש"י בנוסחא זו דנפק"מ לנודר. ואמאי לא פירש כפשוטו לענין שמן המנורה גופי' דבעינן שיתבשל בעודו בזית. והכי משמע בהדיא מברייתא שם דקתני שמן זית מזיתו. מכאן אמרו זית ראשון מגלגלו בראש הזית וכו'. הראשון למנורה והשני למנחות עיי"ש. הרי דלענין מנורה גופא דריש לה. ואולי אפשר דמשמע ליה הכי מדקאמר עלה מכאן אמרו זית ראשון וכו'. ומאי מכאן אמרו. והרי היינו הך דקאמר מזיתו. ולא הו"ל לומר אלא כיצד. זית ראשון וכו'. שמפרש כיצד הוא מזיתו. אלא ודאי רישא דקתני זית מזיתו. לא לענין מנורה מיירי. אלא הוא דין כולל גם לעלמא. דהיינו לנודר הרי עלי שמן זית. ועלה שפיר קאמר מכאן אמרו גם לענין מנורה גופא. וכדמפרש ואזיל. ועכ"פ מבואר דהך דרשא דריש לה מדסמיך זך לזית. דמשמע ליה שבעודו בזית בעינן שיהא זך. וכן משמע גם מפירש"י שלפנינו שכתב וז"ל שמן זית דכתיב בקרא שמן

זית זך כתית. מזיתו שיהיו הזיתים באילן עד שיהיה בהם שמן עכ"ל עיי"ש. משמע דבעי למימר דהכי דריש לה לא מדכתיב שמן זית. אלא מדכתיב זית זך כתית וכמו שביארנו. וא"כ שפיר משמע דגם מאי דממעט שאר כל השמנים שאינן של זית לא נפק"ל אלא מדכתיב שמן זית בהדיא. וכן כתב רבינו בחיי (פרשת תצוה) עיי"ש. וכדמשמע בהדיא מלשון הברייתא דספרא שם. ובמדרש רבה ויקרא (פרשת אמור סו"פ ל"א) עיי"ש. והכי נמי משמע מדהמתין בספרא בהך דרשא ולא דריש לה עד הכא (בפרשת אמור). ואם איתא דלא מדכתיב שמן זית דריש לה אלא מדכתיב שמן סתם. הו"ל לאקדומי הך דרשא מיד לעיל (בפרשת ויקרא). לענין מנחות מדכתיב במנחה ויצק עליה שמן. ולמעוטי שמן אגוזים ושמן שומשמים ושמן צנונות ושאר שמנים שאינם של זית. אלא ודאי לא משמע למעוטי שמנים שאינם של זית אלא מדכתיב בהדיא הכא במנורה שמן זית. אבל שמן סתמא שאר שמנים נמי בכלל אע"פ שאינם של זית:

וכן מתבאר בהדיא ממה שאמרו במדרש תנחומא הנדפס מכת"י (פרשת בהעלותך) ילמדנו רבינו מהו להדליק וכו' וחכמים מתירין בכל השמנים בשמן שומשמין בשמן אגוזים בשמן צנונות בשמן דגים בשמן פקועות וכו'. רבי טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. עמד רבי יוחנן בן נורי על רגליו ואמר מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמין. ומה יעשו אנשי מדי שאין להם אלא שמן אגוזים וכו'. א"ל ר"ט הרי מצינו שחיבב הקב"ה שמן זית מכל השמנים בנר ויותר מכל המנחות הנקרבות תדע שהרי כל המנחות הנקרבות לא נאמר בהן אלא ונתת עליה שמן. ובהדלקת הנר כתיב שמן זית זך. לכך אמר ר"ט אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. ואנו מוצאין כי בכמה מקומות הזהיר הקב"ה על הנרות להדליק בשמן זית זך. וכן הוא אומר ויקחו אליך שמן זית זך וכו' עיי"ש. הרי מבואר דאינו ממעט שאר כל השמנים שאינם של זית אלא מדכתיב בהדיא בקרא שמן זית. אלא דלפ"ז ודאי הדבר תמוה מנ"ל במנחות דצריך שמן זית. כיון דבמנחות לא אשכחן בקרא בשום דוכתא אלא שמן סתמא. ולכאורה היה אפשר לומר בזה ע"פ מאי דתנן במתניתין דמנחות שם (פ"ו ע"א). אף כל המנחות היו בדין שיטענו שמן זית זך. מה מנורה שאינה לאכילה טעונה שמן זית זך. מנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית זך. ת"ל זך כתית למאור ואין זך כתית למנחות עיי"ש. הרי דאי לאו מיעוטא דלמאור. הוה ילפינן בק"ו למנחות ממנורה שיהיו צריכין אפי' זך וכתית כמנורה. אלא דלענין זה מיעטינהו הכתוב מדכתיב למאור. וא"כ היינו דוקא לענין זך וכתית דוקא דגלי קרא. אבל לענין דניבעי שמן זית דוקא. ולאפוקי שאר כל השמנים שאינם של זית. שפיר שמעינן מהך ק"ו. כיון דלזה ליכא מיעוטא בקרא. ואין

לומר דמיעוטא דלמאור קאי אכולה מילתא. דאפילו שמן זית לא בעינן במנחות. וסגי להו בכל שאר שמנים אע"פ שאינם של זית. דזה ליתא דמהיכא תיתי לן לבטל הך ק"ו לגמרי. כיון שאפשר לאוקמי מיעוטא דקרא דלמאור רק לענין זך וכתית בלבד. אבל לענין שמן זית שפיר דרשינן ק"ו למיפסל גם למנחות כל שאר השמנים שאינם של זית. אבל זה ליתא. דכיון דעכ"פ אימעיטו מנחות לענין זך וכתית ממיעוטא דלמאור. ממילא בטל ליה הך ק"ו לגמרי. ולא מצינן למילף מיניה לענין מנחות אפי' לשמן זית. משום דהשתא איכא למיפרך מה למנורה הקפיד הכתוב על שמן זית שכן הקפיד בה ג"כ על זך וכתית. תאמר למנחות שכמו שלא הקפיד בהן על שמן זך וכתית איכא למימר דהכי נמי לא הקפיד בהן על שמן זית. ובכל שאר השמנים סגי להו אע"פ שאינם של זית. וא"כ הדבר תמוה מנ"ל דשמן של מנחות אינו אלא שמן זית דוקא:

איברא דלא אשכחן בשום דוכתא בהדיא דלא הוכשר למנחות אלא שמן זית בלבד. ואדרבה מדברי המדרש תנחומא שהבאתי משמע דלמנחות לא בעינן שמן זית דוקא. אלא גם כל שאר השמנים ראוים למנחות דהא בהדיא אמרו שם. אמר להם רבי טרפון הרי מצינו שחיבב הקב"ה שמן זית מכל השמנים בנר. ויותר מכל המנחות הנקרבות תדע שהרי כל המנחות לא נאמר בהן אלא ונתת עלי' שמן ובהדלקת הנר כתיב שמן זית זך וכו'. עיי"ש. הרי בהדיא דדוקא למנורה בעינן שמן זית כדכתיב בהדיא בקרא. משא"כ במנחות דלא כתיב בהו אלא שמן סתם. לא בעינן בהו שמן זית. וכן הוא ביותר ביאור בתנחומא שנדפס מכבר. דאיתא שם תדע שהרי כל המנחות לא נאמר בהן אלא ונתת עליה שמן. ובנר הדלקת (צ"ל ובהדלקת הנר) כתיב שמן זית ולא שאר שמנים עיי"ש. אלא שבאו שם הוספת דברים מהמדפיס במנטובא כידוע. והדברים שם מגומגמים עייש"ה. והעיקר כגירסת תנחומא כת"י שהבאתי. ועכ"פ מתבאר משם דשמן המנחות לא בעינן של זית. וכן מתבאר מדברי התנחומא (פ' תצוה) שאמרו שם. שמן זית זך כתית למאור. ולמה לא שמן אגוזים ולא שמן צנונות ולא שמן דגים ולא שאר שמנים. אלא שמן של זית. לפי שהזית סימן אור לעולם עיי"ש. ובתנחומא הנדפס מכת"י יש שם קצת שינוים. אבל הענין אחד עיי"ש. ופי' בזית רענן על הילקוט שם מפני שאורו צלול. ולא כן שאר השמנים שאין אורן צלול כדאי' פ"ב דשבת עיי"ש. וא"כ מתבאר מזה דהיינו דוקא להדלקת המנורה. אבל למנחות שאינן לאורה הוכשרו גם כל שאר השמנים. וכן נראה מדאמרינן (בפ"ה דמנחות נ"ד ע"א) אמר רבי אילא אין לך הקשה לקמיצה יותר ממנחת חוטא. רב יצחק בר אבדימי אמר מנחת חוטא מגבלה במים וכשירה. ומסקינן התם דבהא קמיפלגי דמר סבר מאי חריבה חריבה משמן. ומר סבר חריבה מכל דבר עיי"ש.

ואם איתא דסתם שמן האמור בתורה אינו אלא שמן זית דוקא. ומהאי טעמא שמן האמור לענין מנחות לא הוכשר בהן אלא שמן זית בלבד. וא"כ גם מה שאמרה תורה במנחת חוטא ובמנחת קנאות לא ישים עליה שמן. היינו דוקא שמן זית. אבל שאר כל השמנים מותרין בהן. א"כ לרב יצחק בר אבדימי כיון דס"ל דמאי חריבה חריבה משמן. א"כ ודאי היינו רק לומר שחריבה משמן של מנחות בלבד. דכיון דשמן של מנחות אינו אלא שמן זית בלבד. ע"כ גם אזהרה דלא ישים עליה שמן לא הזהיר הכתוב אלא על שמן זית בלבד. וא"כ אמאי קאמר דמגבלה במים וכשירה. ותיפוק ליה דאפי' בשמן שפיר דמי. ובלבד שלא בשמן זית. אלא בכל שאר השמנים שאינם מזית. אלא ודאי מוכח מזה דשמן שכתוב אצל מנחות כיון דלא כתיב בהן אלא שמן סתם. אין חילוק בין שמן זית לשאר כל השמנים שאינם של זית. בין לענין יציקה ובלילה דשאר המנחות. ובין לענין אזהרת לא ישים עליה שמן דמנחת חוטא ומנחת קנאות. ובירושלמי (פ"ק דערלה ה"א) מיבעיא ליה זית שנטעו להדליק בו את המנורה אם חייב בערלה עיי"ש וברמב"ם (פ"י מהלכות מע"ש ה"ז). ומדלא נקט אלא למנורה ולא נקט למנחות משמע דלמנחות לא בעינן זית. ודברי הרמב"ם ז"ל בזה סתומין (פי"ב ופי"ג מהל' מעה"ק). ולא הזכיר אלא שמן סתם. ומה שהביא (סוף הלכות איסורי מזבח) ההיא דפ"ט דמנחות שם (פ"ו ע"א). אין מזה שום משמעות לפסול שאר השמנים. דהתם לקולא מיירי. להכשיר אף ע"פ שאינו זך וכתית עיי"ש. אבל דניבעי דוקא של זית לא מיירי התם כלל. אלא שבהקדמתו לפיה"מ דמנחות כתב בהדיא דלמנחות בעינן שמן זית עיי"ש. וצ"ע בזה ואכמ"ל בזה יותר:

ועכ"פ מדברי רבינו הגאון ז"ל כאן ע"כ מתבאר לכאורה דס"ל דסתם שמן אינו אלא של זית. ולכן לא כתב כאן בשמן דמנורה אלא שמן סתם. ולא כתב שמן זית כלישנא דקרא. אלא דבלא"ה דבריו צ"ע במה שלא הזכיר ג"כ כתית. ובפרט לפי מאי דקיי"ל התם כרבי יהודה דאמר (במנחות שם) אין כתית אלא כתוש במכתשת. דסתם לן תנא כוותי' התם. דאף ע"ג דגם בטחינה הוא זך. מ"מ לר"י גזה"כ הוא דלא הוכשר אלא בכתישה. וכמש"כ בק"א שם עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם (סוף הלכות איסורי מזבח) אין כשר למנורה אלא היוצא מן הכתוש עיי"ש. ועכצ"ל דבמצוה זו וכיו"ב המפורשת בתורה קיצר רבינו הגאון ז"ל ביותר. ואין דבריו אלא כרמז למש"כ בתורה. דבלא"ה הרי לא הזכיר כאן לא מנורה ולא עיקר המצוה. שהיא ההדלקה. וכמו שביארנו לעיל. וא"כ גם ממה שלא כתב שמן זית אין שום הכרח כלל. דאפשר שסמך בזה על לשון הכתוב שמפורש בו שמן זית. וא"כ מדבריו אלו אין לעמוד על דעתו ז"ל בזה:

ואמנם מש"כ **למאור דבורי**. צריך ביאור. ולכאורה היה נראה שהוא ע"פ לשון הכתוב (מלכים א ז':מ"ט). דכתיב ואת המנורות חמש מימין וחמש משמאל לפני הדביר וגו'. וכן כתיב (דבה"י ב' ד') ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר. וא"כ היה נראה עפ"ז דט"ס יש כאן. וצ"ל **למאור דבירי**. אבל זה לא יתכן. דהא הדביר היינו קדשי הקדשים. ושם מקום הארון. והמנורה לא היתה אלא בהיכל מחוץ לפרוכת. ובהנך קראי כתיב לפני הדביר. ולא בתוכו. וא"כ לא שייך בזה לשון למאור דבירי. ועי' מש"כ הרד"ק והרלב"ג ז"ל (מלכים א'. ו' כ'). ועכ"פ כאן ודאי פשיטא דמה שכתוב לפני הדביר. דוקא הוא. ולא בתוכו וכמשמעו. שהרי בהדיא מפורש בתורה דמקום המנורה אינו אלא מחוץ לפרוכת. כדכתיב (פ' תרומה) ושמת את השולחן מחוץ לפרוכת. ואת המנורה נוכח השולחן. וקצת היה מקום לומר בזה ע"פ מה שאמרו בפסיקתא רבתי (ריש פ"ח) אריב"ח מן המנורה שהיתה בבית קדשי הקדשים למדו וכו'. מה אם המנורה שהיתה לפני ולפנים. אם מצאו נר שכבה וכו'. אמר הקב"ה כשם שבעה"ז היו הנרות דולקות בבית קדשי הקדשים. כך אני עתיד וכו' עיי"ש. הרי שאמרו ג"כ בהדיא שהמנורה היתה דולקת לפני ולפנים בבית קדשי הקדשים. ועכצ"ל שלכל ההיכל קראו כן. על שם בית קדשי הקדשים שהיה שם וכדי להגדיל מעלת קדושת ההיכל לנגד מקומות שבחול. וכעין זה כתבו קצת מפרשים שם עיי"ש. והכי נמי עכצ"ל בההיא דתניא (פרק תפלת השחר ל' ע"א) היו. עומד בבית קדה"ק יכוון את לבו וכו' עיי"ש. והרי לא משכחת לה אלא לכהן גדול ביוה"כ. והא בהדיא מבואר במשנה דיומא (פרק הוציאו לו נ"ב ע"ב) דאותה תפלה קצרה שהתפלל כה"ג ביוה"כ לא היה מתפלל אלא בבית החיצון. דהיינו בהיכל מחוץ לפרוכת עיי"ש. והיכי קרי ליה בהך ברייתא קדשי הקדשים. וכזה ראיתי בסדר רב עמרם גאון ז"ל (דף י"ב ע"א) שכתב ג"כ בהדיא דתפלת כה"ג ביוה"כ היתה בבית קדשי הקדשים עיי"ש. וכן הוא ג"כ במחזור ויטרי (סי' ק'). ובספר חסידים השלם (סי' תצ"ה). וגם בטור (או"ח סי' קל"א) הביא דברי רב עמרם גאון ז"ל שם. וכל זה תמוה טובא ונגד משנה ערוכה ביומא שם. והפרישה שם הלך לתומו ופירש דברי הטור בשם רב עמרם גאון ז"ל כהווייתן. ולא הרגיש כלום עיי"ש בדבריו. וכן כתב ג"כ בתשב"ץ (ח"ג סי' ל"ג) עיי"ש:

איברא דההיא דפרק תפלת השחר שם בגירסת רוב הראשונים ז"ל ליתא הך בבא דהיה עומד בבית קדה"ק. כמבואר ברי"ף שם וברמב"ם (פ"ה מהלכות תפלה). ובטור (או"ח סי' צ"ד) ובשאר ראשונים. וגם בעיקר הך ברייתא שהיא בתוספתא (פ"ג דברכות). וגם בירושלמי (ברכות שם) ליתא עיי"ש. ומ"מ לגירסא שלפנינו ודברי הראשונים ז"ל קשה

טובא. ועכצ"ל כדכתיבנא דלגבי חול קרי להיכל לפני ולפנים ובית קדשי הקדשים. על שם בית קדשי הקדשים שהיה שם. וא"כ יש מקום לומר דעל דרך זה מתפרש ג"כ לשון רבינו הגאון ז"ל כאן. וגם היה אפשר לומר קצת ע"פ פירש"י (בקרא דמלכים שם) דעיקר הדביר אינו אלא מחיצת אמה טרקסין שהבדילה בין היכל לבית קדשי הקדשים. ולכן נקרא בית קדשי הקדשים לפני הדביר. וכן ההיכל נקרא מה"ט לפני הדביר עיי"ש. וזה שלא כדברי הרד"ק והרלב"ג ז"ל שם. וכן פירש"י (פ"ק דמגילה י' ע"ב. ד"ה לפני הדביר) עיי"ש. וכן מבואר ביומא (פרק הוציאו לו נ"ב ע"א) עיי"ש. ולפ"ז מה שקראו לבית קדה"ק דביר. היינו רק על שם הכותל שבינו ובין ההיכל. ועל דרך השאלה בלבד. ואין זה שמו באמת. וא"כ היה אפשר לומר עפ"ז בכוונת רבינו הגאון ז"ל ע"פ מאי דאמרינן (בפרק שתי הלחם צ"ח ע"ב) אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות. מלמד שהיו מצדדין כלפי נר אמצעי. ונר אמצעי נטוי כלפי מערב לצד בית קדה"ק. דהיינו הדביר. מדכתיב יערוך אותו לפני ה' עיי"ש. והיינו כמ"ד דמנורה צפון ודרום קיימא. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות בית הבחירה ה"א) עיי"ש ובכ"מ שם. ועפ"ז אפשר לומר דזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל **למאור דבירי**. כלומר שהיה אור גופה של מנורה. דהיינו נר האמצעי. נטוי כלפי הדביר. שנראה כאילו דולקת כדי להאיר את הדביר. אלא דמלבד דכל זה הוא דחוק. ובפ"ב דע"ז (כ"ד ע"ב) משמע דעיקר שם דביר אינו אלא לבית קדה"ק עיי"ש. וההיא דיומא שם אפשר ליישב. ועי' מש"כ הריטב"א ז"ל שם ובפסיקתא זוטרתא (פ' ויקהל). גם צריך לשבש ולהגיה בלשון רבינו הגאון ז"ל:

ויותר נראה לומר בכוונתו בזה ע"פ מה שאמרו (פ"ב דשבת כ"ב ע"ב) מחוץ לפרוכת העדות יערוך. וכי לאורה הוא צריך וכו'. אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל וכו' עיי"ש. והנה אע"פ שכבר הבטיח המקום ב"ה לישראל ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. מ"מ רצה הקב"ה להראות בחוש לכל באי עולם שמקיים הבטחתו. ואמרינן ביומא (סו"פ בא לו ע"ג ע"ב) למה נקרא שמם אורים שמאירין את דבריהם עיי"ש. וזהו שכתב **שמן זך למאור דבורי**. כלומר לברר ולאמת את דבורי. שאמרתי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. וגם יתכן לומר דכוונתו בזה ע"פ מה שאמרו (במדרש רבה תצוה פל"ו) כיון שבאו לעשות משכן. קרא למשה ואמר לו ויקחו אליך שמן זית זך. אמרו ישראל כי אתה נרי. ואתה אומר שנאיר לפניך וכו'. ראה איך דברי תורה מאירים לאדם בשעה שעוסק בהן וכו' שנאמר נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי וכו'. אמר הקב"ה יהי נרי בידך ונרך בידי. ואיזו נרו של הקב"ה. זו תורה שנאמר כי נר מצוה ותורה אור וכו' עיי"ש. וזהו שכתב **שמן זך למאור דבורי**. והדברים מבוארים. גם אפשר ע"פ מה

שאמרו בתנחומא (פ' תצוה) באהל מועד מחוץ לפרוכת שלא יטעה אותך יצרך לומר צריך הוא אורה. ראה מה כתיב מחוץ לפרוכת וגו'. לא היתה המנורה צריכה להנתן אלא לפנים מן הפרוכת אצל הארון. והיא נתונה מחוץ לפרוכת. להודיעך שאינו צריך אורה. למה אמר לך בשביל לזכותך למאור עיי"ש. וזהו שכתב **שמן זך למאור דבורי**. שעיקר מקום המנורה ראוי להיות אצל הארון לפני ולפנים. להאיר על ארון העדות שבו התורה ולוחות העדות. ונראה דזהו מה שאמרו (פרק הרואה נ"ז ע"א) הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך עיי"ש. שהמנורה היא מאור תורה. ושפיר כתב רבינו הגאון ז"ל **למאור דבורי**:

מצוה סד

ושמן רוקח. פרשת שמן המשחה. מדכתיב (פ' תשא) ואתה קח לך בשמים ראש וגו' ועשית אותו שמן משחת קודש רוקח מרקחת וגו'. ובאזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי) כתב **שמן משחת קודש** עיי"ש. ובאמת דלא אשכחן בקרא שנקרא שמן זה אלא שמן משחת קודש. או שמן המשחה. ובשום מקום לא מצינו שנקרא בשם שמן רוקח. אף שמצינו בקרא לשון זה דכתיב (קהלת י' א') זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח. אבל לא מיירי שם בשמן המשחה. ואולי לדעת רבינו הגאון ז"ל גם שם בשמן המשחה מיירי. ומשום שכתוב בו רוקח מרקחת מעשה רוקח. ופי' הכתוב הוא. יבאיש יביע אפי' שמן כשמן המשחה. שהוא שמן רוקח. ואין להאריך בזה. גם הבה"ג וסייעתו מנאוה במנין הפרשיות. ובנוסחת הבה"ג שלפנינו משמע שהוא מונה אותה יחד עם פרשת הקטורת בפרשה אחת. והוא תמוה דמאין הרגלים למנותן מצוה אחת. אבל בנוסחת הבה"ג כת"י רומי נמנו פרשיות חלוקות בפ"ע עיי"ש. וגם באזהרות אתה הנחלת מנאה. אלא שקראו **שמן ממולח** עיי"ש. וזה תמוה מאוד מאי ענין ממולח לשמן המשחה. ורק בקטורת הוא דכתיב ממולח טהור קודש. אבל בשמן המשחה אין שום רמז בקרא כלל שיהא ממולח. איברא שראיתי להכ"מ (פ"א מהלכות כלי מקדש ה"ב) שהעלה לדעת הרמב"ם ז"ל שגם שמן המשחה צריך להיות ממולח. דילפינן לי' מקטורת שכתוב בה ממולח עיי"ש בדבריו. אלא דגם לפ"ז הדבר תמוה לקרותו ממולח משום זה. כיון דבקרא לא נקרא כן בשום מקום. ולא כתיב בי' בהדיא ממולח כלל. והקטורת שמפורש בה בהדיא בקרא ממולח. לא קראה ממולח אלא קטורת הסמים עיי"ש. וגם עיקר הדבר לא ידענו מקורו מהיכא נפק"ל להרמב"ם ז"ל לומר דבר מחודש כזה בשמן המשחה. ואע"ג דבפ"ק דכריתות (ה' ע"א) גמרינן שמן המשחה וקטורת מהדדי בגזירה שוה דמתכונתו מתכונתה עיי"ש. מ"מ לא אשכחן כלל בשום דוכתא לומר דגם לענין זה ילפינן להו

מהדדי. ואפשר דמאיזה טעם לענין זה לא ילפינן שמן המשתה מקטורת. וזה מוכרח ע"כ לדעת הסוברין דממולח דגבי קטורת היינו שיתנו בה מלח בעשייתה. וכדתניא (פ"ק דכריתות ו' ע"א) בברייתא דפטום הקטורת מלח סדומית רובע הקב. כמו שפירשו בפסיקתא זוטרתא (פ' תשא). והראב"ע והרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. והשתא כיון דלא קתני מלח סדומית אלא בברייתא דפטום הקטורת. אבל לעיל שם בברייתא דמעשה שמן המשחה (שם ה' ע"א). לא נזכר מלח כלל. עכצ"ל דשמן המשחה אינו טעון מלח. והיינו ע"כ משום דלא כתיב בי' ממולח כדכתיב בקטורת. ולא גמרינן להו לענין זה מהדדי. וכן נראה מוכרח מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **שמן רוקח והממולח**. ובממולח כוונתו לקטורת כמו שיתבאר. ומזה מבואר דשמן לא צריך להיות ממולח. דאל"כ לא הוה קרי לקטורת ממולח סתמא אצל שמן המשחה. אם איתא שגם שמן המשחה דינו להיות ממולח כמו קטורת. ואע"ג דבלא"ה כל הקרב על גבי המזבח טעון מלח משום על כל קרבנך תקריב מלח. וא"כ היכי קרי לקטורת ממולח סתמא. מ"מ משום זה ליכא קושיא. דאיכא למימר דקרבנות אחרים משום מליחתן בשעת הקרבה לא מיקרו ממולח. אלא קטורת. משום דמיד בעשייתה טעונה מלח הוא דנקראת ממולח. כדכתיב בה בהדיא בקרא. וגם אפשר דס"ל דממולח היינו מעורב יפה יפה. כמו שתרגם אונקלס וכמש"כ בפסיקתא זוטרתא בפירושו השני ובפירש"י והראב"ע והרמב"ן ז"ל שם עיי"ש. ואין זה אלא בקטורת שכתוב בה בקרא ממולח. ולזה שפיר קראה בשם ממולח סתמא. אבל אם איתא דגם שמן המשחה ישנו בדין ממולח דגמרינן ליה מקטורת. ודאי לא הו"ל למיקרי קטורת בשם ממולח סתמא. אלא ודאי ס"ל דאין לנו אלא קרא כדכתיב. בקטורת ולא בשמן המשחה. ולענין זה לא גמרינן להו מהדדי. ולכן דברי האזהרות שם צ"ע אצלי אם איננו ט"ס. ובמקום **ושמן ממולח וקטורת הסמים**. צ"ל **ושמן וממולח קטורת הסמים**. וקאי ממולח על קטורת הסמים שאחריו. ולא על שמן דלעיל מיני'. וזה קרוב ללשון רבינו הגאון ז"ל כאן. אלא שהאריך שם יותר וביאר בהדיא דממולח היינו קטורת הסמים. ונקט בזה לשון רבינו הגאון ז"ל ולשון הבה"ג ז"ל כאחד. דרבינו הגאון ז"ל קרא פרשה זו ממולח. והבה"ג קרא אותה קטורת הסמים. ובעל האזהרות שם נקט שני הלשונות יחד כאחד. ועי' מש"כ עוד בזה לקמן בסמוך:

מצוה סה

והממולח כבר נתבאר לעיל בסמוך דהכוונה בזה לפרשת הקטורת דכתיב בה ממולח טהור קודש. וכולל בזה גם מצות ההקטרה על מזבח הזהב בכל יום בבוקר ובין הערבים שהיא עיקר המצוה. ואין ספק דזו היא ג"כ כוונת הבה"ג ז"ל שמנה פרשת קטורת

הסמים. ודברי הרמב"ם ז"ל (שורש עשירי) שהשיג בזה על הבה"ג. וחשד את הבה"ג שכוונתו בזה למנות מעשה הקטורת מצוה בפ"ע עיי"ש בדבריו. תמוהים אצלי טובא. שהרי לא מנה הבה"ג בקטורת אלא פרשה זו בלבד. וא"כ הדבר פשוט ומבואר שכולל בזה גם ההקטרה עם המעשה כאחת. וזו היא ג"כ דרכו של הרמב"ם ז"ל גופי' בכל כיו"ב. וכמו שביאר לנכון מהר"ח קזיז ז"ל בקנאת סופרים שם עיי"ש בדבריו. אלא שלא הרגיש שא"כ דברי הרמב"ם ז"ל בהשגתו בזה על הבה"ג ז"ל הם תמוהים מאוד. והנה גם באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי) מנה רבינו הגאון ז"ל פרשה זו. ושם קראה **פרשת קטורת הסמים**. כלשון הבה"ג ז"ל. ובודאי לשון זה הוא מבורר יותר. שכן קראה הכתוב בכל מקום. אבל נראה דלא לחנם שינה רבינו הגאון ז"ל כאן לשונו. ובדקדוק היטב נטה בזה מלשון הבה"ג ז"ל. משום דכיון דמצוה זו דהקטרת הקטורת. כוללת גם מצות הקטרה דלפני ולפנים ביוה"כ. שאינה נמנית כאן בפרשה זו. משום שהיא בכלל פרשת סדר היום של יוה"כ. וכל סדר יוה"כ נמנה מצוה אחת בפ"ע. וכבר מנאה רבינו ז"ל לעיל (פרשה מ"ב) עיי"ש ובמה שנתבאר שם בזה. ולזה שינה כאן ולא כתב לשון **קטורת הסמים** כמש"כ שם וכלשון הבה"ג ז"ל. משום שכמו שבמצות הקטרה שבכל ימות השנה כתיב בה (פ' תצוה) והקטיר עליו אהרן קטורת סמים בבוקר בבוקר וגו'. הכי נמי בהקטרה דיוה"כ לפני ולפנים כתוב בה (פ' אחרי) ולקח מלא המחתה גחלי אש וגו' ומלא חפניו קטרת סמים דקה וגו'. ואי הוה נקט לשון קטרת הסמים. הוה משמע שכוונתו לכלול בזה גם הקטרה דלפני ולפנים דיוה"כ. וזה אינו. דזו מצוה בפ"ע היא וכמש"כ. ולא שייכא הכא כלל. ולכן שפיר דקדק ונקט בלשון הפרשה **ממולח**. משום דלא כתיב ממולח אלא בפרשה זו של הקטרה דכל ימות השנה בלבד שנמנית כאן. כדכתיב (פ' תשא) ועשית אותה קטרת וגו' ממלח טהור קודש וגו' ונתתה ממנה לפני העדות באהל מועד וגו'. והיינו קטורת של כל ימות השנה. כמבואר בספרא (פ' אחרי). וביומא (פרק טרף בקלפי מ"ה ע"א) ובפ"ק דכריתות (ו' ע"ב). וכן פירש"י והראב"ע ז"ל במקומו עיי"ש. ובהכי מדוקדקים ג"כ דברי אזהרות אתה הנחלת שם. וכמו שהגהתי לעיל שצ"ל **ממולח קטרת סמים**. דלהכי הוסיף ממולח. כדי לרמז שאינו מונה כאן אלא מצות הקטורת של כל ימות השנה. דהקטרה דיוה"כ היא בכלל סדר חובת היום של יוה"כ. שכבר מנה שם בפ"ע עיי"ש. ומ"מ כתב ג"כ **קטורת הסמים**. משום דשם ממולח בלבד אינו מבורר כ"כ על קטורת. כיון שכל הקרב על המזבח מצוה למלחו וכמשכ"ל. ובכל מקום לא נקראת אלא בשם קטורת הסמים. ומ"מ טעמו של רבינו הגאון ז"ל שלא חשש להזכיר אלא שם ממולח בלבד. כבר ביארנו לעיל. שלא נקרא ממולח אלא קטורת.

דאפי' להסוברין דממולח היינו כמשמעו מלח ממש. מ"מ בעשייה רק הקטורת טעונה מלח. אבל שאר כל הקרבים על המזבח אינן טעונין מלח אלא בשעת הקרבה משום על כל קרבנך תקריב מלח. ובקטורת איכא למ"ד (פרק הקומץ רבה כ"א ע"א) שאינה טעונה מלח בשעת הקרבה עיי"ש ובדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות איסורי מזבח הי"א) ובמש"כ בכ"מ ולח"מ שם. ובמש"כ הר"ב באר שבע (פ"ח דכריתות ו' ע"א). ואפי' למ"ד שגם היא טעונה מלח גם בשעת הקרבה. מ"מ לא משום זה תקרא ממולח. אלא משום שמתחילה בשעת עשייתה צריכה מלח. וכתיב בה בקרא ממולח טהור קודש. והנה מה שלא מנה רבינו הגאון ז"ל מצות הקטורת אלא במצוה אחת. אע"פ שמצותה בבוקר ובין הערבים. ובק"ש מנה של שחרית ושל ערבית בשתי עשין חלוקות בפ"ע. כבר נתבאר לעיל (עשין ג' ד') ובמנין הפרשיות (פרשה מ"ג) עיי"ש. ונשלמו בזה הששים וחמש הפרשיות שהן חקים ומשפטים המסורים לצבור כפי שיטת רבינו הגאון ז"ל כאן. והשלמנו בזה מנין כל תרי"ג מצות בס"ד:

ועדיין ראוי לבאר כאן מה שראיתי לרבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור אנכי) שמנה שם **פרשת חצוצרות**. ועוד מנה (דבור לא תגנב) **פרשת נסכים**. **ופרשת תרומת המכס** עיי"ש. וכל אלו נמנו במנין הפרשיות להבה"ג ז"ל וסייעתו. וכאן רבינו הגאון לא הזכירן ולא פקדן כלל. ותחתיהן בחר למנות פרשיות אחרות במניינו כאן. והדבר צריך ביאור מעיקרא מאי סבר. ולבסוף מאי סבר שחזר והשמיטו אחר שמנאן שם כהבה"ג וסייעתו ז"ל. ולענין **פרשת חצוצרות**. **ופרשת נסכים**. כבר ביארנו לעיל (עשה ט"ז) טעמו בזה עיי"ש. אבל עדיין צריך ביאור לפרשת תרומת המכס שמנאה שם. ומה ראה לחזור בו ולהשמיטה כאן מן המנין. איברא דלכאורה הדבר פשוט שהרי כבר השיג הרמב"ם ז"ל (שורש שלישי) על הבה"ג ז"ל שמנה מצוה זו. וכתב כדבר הפשוט שהיא מצוה שאינה נוהגת לדורות. ואין למנותה במנין תרי"ג מצות עיי"ש. אלא שהרמב"ן ז"ל שם כדרכו. עמד לימין הבה"ג ז"ל והעלה לתרץ. וז"ל ואולי סובר בעל הלכות בפרשת תרומת המכס שהיא פרשה מלמדת לדורות בכל מלחמות הרשות להקריב מן הבא בידם תרומה לה'. כענין שנאמר בדוד ומטבחת ומכון ערי הדרעזר לקח דוד נחושת רבה מאוד וגו'. וכתיב גם אותם הקדיש המלך דוד לה' עם הכסף והזהב אשר נשא מכל הגוים. ולכן נאמר בקרבן שרי האלפים ושרי המאות. ויקח משה אלעזר הכהן את הזהב מאתם ויביאו אותו אל אהל מועד זכרון לבני ישראל לפני ה'. ואילו היתה נדבת שעה מן האנשים היחידים ההם. לא היה ענין ראוי לומר בו זכרון לבני ישראל לפני ה'. אלא שעשו בנדבה ההיא כלי שרת. והוא חק וזכרון לדורות לעשות כן עכ"ל עיי"ש. ואין ספק דזו היתה

גם דעת רבינו הגאון ז"ל כשמנה מצוה זו באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם. אבל ראיתי להרשב"ץ ז"ל (זה"ר עשין סי' ע"ג) שכתב על דברי הרמב"ן ז"ל אלו וז"ל ואני לענ"ד אומר שאין כל זה אמת. שהרי בפירוש אמרו רז"ל כי תרומת המכס אינה נוהגת לדורות. דבמנחות (פרק התודה ע"ז ע"ב) שנינו מכולן היה נוטל אחד מעשרה תרומה שנאמר והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה'. ובברייתא בגמרא ילפינן לה מתרומת מעשר דגם תרומה זו היא אחד מעשרה. ואקשינן ונילוף מתרומת מדין. כלומר שהיתה אחד נפש מחמש מאות. ודחו זה ואמרו דנין תרומה הנוהגת לדורות מתרומה הנוהגת לדורות. ואל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות וכו'. למדנו שאין תרומת המכס נוהגת כלל בתורת חובה ואינה באה במנין עכ"ל עיי"ש. עוד כתב הרשב"ץ ז"ל שם. וז"ל ואני תמה מהרמב"ן ז"ל שהביא ראיה לתרומת המכס שהיא נוהגת לדורות ממש"כ ויקח משה ואלעזר הכהן את הזהב וגו'. שזה לא נאמר בתרומת המכס. אלא בקרבן שהקריבו פקודי החיל איש אשר מצא כלי זהב. ואותו זהב היה זכרון וכו'. אבל תרומת המכס לאלעזר הכהן היתה כשאר מתנות כהונה. ומזה תצא לנו קושיא על הגאון (בה"ג) ז"ל שמנה תרומת המכס. שהרי לא מנו תרומת המכס בכלל מתנות כהונה. שא"כ היו כ"ה מתנות כהונה. וזאת היה להם למנות. שהיא יותר גדולה מלוג שמן של מצורע וכו' עיי"ש. ובמג"א שם הביא כל דבריו אלו כדי לסייע במו דעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו:

ואמנם ראיתי בתשו' נו"ב תנינא (חיו"ד סי' ר"א) שכתב שזו היא תמיהא גדולה על הרמב"ן ז"ל. אלא דמ"מ כתב שם להעמיד דבריו. משום דודאי אין מקום לומר שתרומת מדין נוהגת לדורות אלא בתרומת חלק אנשי הצבא לחוד. אבל תרומת חלק העם אחד מחמשים. אי אפשר כלל לומר שנוהגת לדורות. משום דעיקר הדבר שיהא להעם היושב בביתו חלק בביזה אינו נוהג לדורות. וכדחזינן בימי דוד שגם להיושבים על הכלים היה צריך לשום חק ומשפט ליתן להם חלק בביזה. ובלא"ה לא היה דינם ליטול כלום. וע"כ אין מקום לומר שנוהגת לדורות אלא תרומת אחד מחמש מאות מחלק אנשי הצבא. והשתא נראה ע"פ מאי דפריך נילוף מתרומת מדין. והדבר קשה מאי פריך. והא לעיל בברייתא דיליף מתרומת מעשר קאמר או כלך לדרך זו. נאמר כאן תרומה ונאמר בביכורים תרומה. מה להלן אין לה שיעור אף כאן וכו'. ת"ל ממנו תרומה לה' וכתיב בתרומת מעשר ממנו תרומת ה' וכו' עיי"ש. וא"כ מאי פריך דנילוף מתרומת מדין. כיון דהתם לא כתיב ממנו. ועכצ"ל דלא דנילוף מתרומת מדין בגז"ש קפריך. אלא כדאמרי' בירושלמי (פ"ד דתרומות) כתיב אחד אחוז מחמישים כל מה שתאחז ממקום אחר הוא כזה. והשתא על זה שפיר קא משני אל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות. משום

דודאי חלק העם אחד מחמישים אינו נוהג לדורות. אבל מחלק אנשי הצבא. בלא"ה אין ללמוד. דהרי שם לא כתיב אחד אחוז. והילכך אע"פ שנוהג לדורות ליכא למילף מהתם. וא"כ דברי הרמב"ן נכונים. ועפ"ז מתרץ שם גם מה שפירש"י שם ונילוף מתרומת מדין דהויא אחד מחמשים עיי"ש. ואמאי לא פירש דנילוף ממה שלקח אלעזר מחלק אנשי הצבא אחד מחמש מאות. אבל לפ"ז ניחא עיי"ש בדבריו. ואמנם הנני רואה שאין בדבריו שום תשובה כלל לדברי הרשב"ץ ז"ל. שהרי להדיא מבואר בדברי הרשב"ץ ז"ל שהוא מפרש דמאי דפריך ונילוף מתרומת מדין. היינו ממה שלקח אלעזר הכהן מחלק אנשי הצבא אחד מחמש מאות. ותמיהני איך לא השגיח בדברי הרשב"ץ ז"ל שהוא בא להשיב עליו. ונראה שהרשב"ץ ז"ל כתב כן ע"פ נוסחת פירש"י שהיה לפניו (והיא נוסחת פירש"י כת"י שנדפס בדפוס וילנא). וכבר כתבתי לעיל (פרשה מ"ט) דנוסחא זו היתה לפני הרשב"ץ ז"ל עיי"ש. ובנוסחא זו פירש"י כמו שפירש הרשב"ץ ז"ל. ולא כפירש"י שלפנינו עיי"ש. ומה שהכריחו לרש"י ז"ל בנוסחא זו ולהרשב"ץ ז"ל לפרש כן. הדבר ברור אצלי דהיינו משום שמחלק העם שנטלו הלוים אחד מחמשים ליכא למיפרך דנילף. משום דשם לא כתיב לשון תרומה כלל. וליכא למילף מהתם בגז"ש. ואי משום ילפותא דירושלמי שם דדריש ממה שכתוב אחד אחוז מחמשים. כל שאתה אחוז ממקום אחר יהא כזה. על זה לא שייך כלל מאי דקמשני אל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות. דהא לפום ההיא דרשא בהדיא גלי קרא שבא ללמד על כל מה שאתה אוחז ממקום אחר. אם איתא דדרשא גמורה היא כדקס"ד השתא לפום הך פירושא. ומה שהקשה בנו"ב שם מאי פריך נילוף מתרומת מדין. כיון דכבר אסיק בברייתא דלעיל בריש סוגיא דהתם דהך גז"ש ילפינן מדכתיב ממנו תרומה לה'. ובתרומת מדין לא כתיב ממנו. ומזה הכריח דע"כ לא פריך אלא מדרשא דירושלמי שם. כבר הרגיש בנו"ב גופי' דבלא"ה יש להקשות כן גם במאי דפריך תו התם לקמן ונילף מתרומת חלה עיי"ש. והרי בתרומת חלה נמי לא כתיב ממנו. ומה שהשיב על זה בנו"ב שם דזהו גופא מאי דקמשני ליה התם. תנא דבי ר"י וכו'. ואע"פ שכבר מבואר כן בההיא ברייתא דלעיל. מ"מ מייתי מההיא דתנא דבי ר"י משום דבהך ברייתא קתני הכי על תרומת חלה גופא עיי"ש. דבריו מתמיהים בעיני ואין להם שחר. דהא אכתי קשה טובא דקארי לה מאי קארי. דהא עלה דהך ברייתא גופא קאי. ועלה הוא דקפריך. ובהך ברייתא גופא מבואר בהדיא דמדכתיב ממנו ממנו הוא דיליף גז"ש זו. וא"כ מעיקרא מאי קס"ד דפריך נילף מתרומת חלה. אבל באמת הדבר ברור בלא ספק כלל דנפל ט"ס בהך ברייתא. דבמקור ההיא ברייתא שהוא בספרא (פ' צו פרשתא ז') ליתא במסקנא דהך ברייתא ממנו תרומה לה'. אלא הכי

גרסינן התם תלמוד לומר תרומה לה' לגזירה שוה. מה תרומה לה' האמור להלן אחד מעשרה אף תרומה לה' האמור כאן אחד מעשרה עיי"ש. וגירסא זו בלא"ה מוכרחת. דהא לענין דמיירי ביה לומר דעדיף טפי למילף מתרומת מעשר מדנילף מביכורים. סגי ליה בתרומת ה' לחוד. דבביכורים לא כתיב תרומת ה'. אלא תרומה לחוד הוא דכתיבא התם. ובתרומת מעשר הוא דכתיב תרומת ה'. כמו בתודה דכתיב בה הכי. וכן מבואר להדיא בחידושי הרשב"א למנחות שם עיי"ש. וכבר כתב בדקדוקי סופרים שם שכן הגירסא בגמרא בכל הכת"י כבספרא שם עיי"ש. וא"כ אתי הסוגיא שפיר ולק"מ. וגם פירש"י בנוסחת כת"י ורשב"ץ ז"ל נכונים היטב. דשפיר פריך דנילף מתרומת מדין מחלק אנשי הצבא אחד מחמש מאות לאלעזר הכהן. דכתיב בי' תרומת ה' כמו בתודה. משא"כ אחד מחמשים מחלק בני ישראל לא כתיב בי' תרומה כלל. וליכא גז"ש למילף מיניה. ויפה תמה הרשב"ץ ז"ל לשיטתי' על הרמב"ן ז"ל. דודאי פי' הרשב"ץ ז"ל. שהוא מפירש"י כת"י. הוא מוכרח מסוגיא דתלמודא התם. וא"כ מתבאר מההיא סוגיא דהתם דאפי' המורם מחלק אנשי הצבא הו"ל תרומה שאינה נוהגת לדורות שלא כדברי הרמב"ן ז"ל:

ובלא"ה עיקר דברי הנו"ב שמחלק בין המורם מחלק אנשי הצבא ובין המורם אחד מחמשים ממחצית בני ישראל ללוים. אינו נכון כלל. דכיון שאין לנו מיעוט בקרא לענין זה שלדורות אין להעם הנשאר בביתו חלק בביזה. וא"כ אם באנו לומר שאין זה נוהג לדורות. ע"כ מגופי' דקרא הכי משמע להו גם בלא שום מיעוטא מקרא. וא"כ מההיא משמעותא גופא אית לן למימר שכל האמור בפרשה זו אינו נוהג לדורות. ואפי' תרומת אלעזר הכהן מחלק אנשי הצבא. דאם איתא דכל שאר הפרשה נוהגת לדורות. מהיכא תיתי לן למימר דרק המורם מחלק העם אינו נוהג לדורות. ועוד זאת נראה דאפי' לפי' רש"י שלפנינו וכן פירש רגמ"ה ז"ל שם. דמאי דפרכינן ונילף מתרומת מדין. היינו מחלק אחד מחמשים. מ"מ ע"כ ודאי לא ממה שנתנו ללוים ממחצית בני ישראל קפריך. אלא מהמורם ממחצת אנשי הצבא דכתיב בה תרומת ה' כמו בתודה הוא דקא פריך. דהא בהדיא קאמר ונילף מתרומת מדין. הרי דמההיא דכתיב בה תרומה הוא דקפריך. והיינו רק המורם מחלק אנשי הצבא דקריי' קרא תרומה. אבל מה שנתנו ממחצת בני ישראל לא אשכחן בי' לשון תרומה כלל. וא"כ אין זו תרומת מדין. אלא ע"כ ביאור דבריהם ז"ל הוא דכיון דחזינן דממחצת בני ישראל צוה הכתוב ליתן אחד מחמשים. ודאי גם ממחצת אנשי הצבא אית לן למימר דמעיקר דינא נתחייבו ליתן לא פחות מאחד מחמשים. אלא משום שהם הלכו במלחמה והכניסו עצמן בסכנה. מיחס הוא דחס רחמנא עלייהו. ונתן להם שכרן שלא יתנו יותר מאחד מעשרה מכפי מה שהיה ראוי להם ליתן מעיקר דינא.

וא"כ לפ"ז כי אתינן למילף מינה לעלמא. ודאי אית לן למילף שלא להרים פחות מאחד מחמשים. שכך הוא דינם גם הם כמו כל ישראל. וזו היא כוונת רש"י ורגמ"ה ז"ל שכתבו ונילף מתרומת מדין דהויא אחד מחמשים. דכל תרומת מדין אחד מחמשים הוא דהויא. ואפי' של אנשי הצבא כך היא מעיקר דינא. ומעתה א"כ גם לפירש"י שלפנינו ורגמ"ה ז"ל ראייתו של הרשב"ץ ז"ל קמה וגם נצבה. וגם מה שכתב בנו"ב שם בפשיטות כ"כ דמה שנטלו העם חלק בביזה ודאי אינו נוהג לדורות. אשתמיטתי' מש"כ בפסיקתא זוטרתא (פרשת לך ובפרשת מסעי) דמה שאמר דוד כחלק היורד במלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו מן התורה עשה. שהיה חק לישראל מימות משה אלא שנשתכח וחזר דוד וחידשו מחדש עיי"ש. וא"כ מתבאר מזה דס"ל דמה שכתוב בקרא וחצית את המלקוח בין תופשי המלחמה היוצאים לצבא ובין כל העדה. היינו היושבים על הכלים עיי"ש. וא"כ מצד זה ליכא שום הכרח כלל לומר דמה שנתנו ממחצת כל העדה אחד מחמשים. אינו נוהג לדורות יותר מתרומת מחצת היוצאים לצבא. ואין לנו אלא לומר שכל האמור בפרשה זו נוהג לדורות. או שהכל אינו נוהג לדורות. ותמיהת הרשב"ץ ז"ל לא סרה ולא זזה עפ"ז ממקומה כלל:

אמנם עיקר דברי הרשב"ץ ז"ל שם נפלאים מאוד בעיני שכל דבריו לא נגעו ולא פגעו כלל בדברי הרמב"ן ז"ל. שהרי להדיא מבואר באר היטב בדברי הרמב"ן ז"ל שהמצוה הנוהגת לדורות בפרשת תרומת המכס. היינו רק מה שנתנו פקודי הצבא כלי זהב אשר בביזה תרומה לה' לבדק הבית. ומשום דבזה בהדיא גלי קרא שנוהגת לדורות מדכתיב ויקח משה ואלעזר הכהן את הזהב מאתם ויביאו אותו אל אהל מועד זכרון לבני ישראל. וכמו שהכריח הרמב"ן ז"ל וז"ל שם ואילו היתה רק נדבת שעה לא היה בו ענין ראוי לומר בו זכרון לבני ישראל לפני ה'. אלא שעשו בנדבה ההיא כלי שרת. והוא חק וזכרון לדורות לעשות כן עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דרק משום שבזה גלי קרא שתנהוג לדורות. הוא שכתב לדעת הבה"ג שהיא מצוה הנוהגת לדורות. ועל זה הביא עוד שם ממה שעשה דוד שהקדיש את הנחושת והכסף והזהב לצורך בנין הבית. אבל תרומת המכס מן המלקוח באדם ובהמה שנצטוו ליתן לאלעזר הכהן וללוים. ודאי גם להרמב"ן ז"ל אינה נוהגת לדורות. ולא הזכיר מזה הרמב"ן ז"ל כלום. ומתבאר מזה דגם לדידי' פשיטא ליה שאינה נוהגת לדורות. וכדאמרינן בסוגיא דמנחות שם. ואין מקום כלל לכל תמיהות הרשב"ץ ז"ל בזה. שוב מצאתי למהר"ח קזיז ז"ל (בק"ס סוף שורש ג') שהרגיש בזה. וכתב על הרשב"ץ והמג"א שנמשך אחריו שנשתבשו בהבנת דברי הרמב"ן ז"ל עיי"ש בדבריו. ולפ"ז ממילא שוב אין מקום כלל למה שתמה הרשב"ץ ז"ל על הבה"ג ממה שלא מנו

תרומת המכס בכלל עשרים וארבע מתנות כהונה. שהרי לפ"ז באמת גם לדעת הבה"ג מה שנצטוו אז להרים מכס לאלעזר הכהן וללוים. אינה מצוה הנוהגת לדורות. ולא נצטוו לדורות אלא להרים מכס לצרכי המקדש בלבד. וזה אינו ענין למתנות כהונה. וכן משמע ג"כ מלשון רבינו הגאון ז"ל באזהרותיו שע"פ עשה"ד שם במצוה זו שכתב וז"ל **אלפי למטות חלוצי מדון בשובם להרים מכס לשדי**. משמע בהדיא שלא בא למנות בזה מצוה לדורות אלא מה שכתוב בפרשה זו ויקרבו אל משה הפקודים אשר לאלפי הצבא וגו' ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא כלי זהב וגו'. שהרימו מכס לה' לצרכי המקדש. וכדברי הרמב"ן ז"ל:

ומיהו גם לפי מה שהבין הרשב"ץ ז"ל בכוונת הרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג ז"ל אין קושייתו מכרחת לדעתי כלל. דמה שלא מנאוה במנין כ"ד מתנות כהונה איכא למימר כדאמרינן בעלמא תנא ושייר. אף ע"ג דקתני מניינא. וכמש"כ התוס' ובתוס' הרא"ש (פ"ק דקידושין ט"ז ע"ב) ד"ה והא ארבעה וכו' עיי"ש. וכ"כ בתוס' (פ"ב דסוטה ט"ז ע"א) ד"ה תנא ושייר עיי"ש. וכן כתבו התוס' בכתובות (נ"א ע"ב ד"ה חמשה) ובשאר דוכתי. ואע"ג דידוע דמשום חדא מילתא לחוד לא אמרינן תנא ושייר. דאמרינן מאי שייר דהאי שייר. מ"מ הרי הכא איכא נמי חזה ושוק של שלמים דשייר. ולא קחשיב להו התם במנין מתנות כהונה. וכבר הרגיש בזה רש"י ז"ל בחולין (פרק הזרוע קל"ג ע"ב). ומה שתירץ שם דחה בתוס' רי"ד בב"ק (פרק הגוזל עצים ק"י ע"ב). ולזה הניחה בקושיא עיי"ש. וגם הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות בכורים הט"ו הרגיש בזה עיי"ש מש"כ לתרץ זה בדוחק כעין פירש"י בחולין שם. וכבר דחה תי' זה בתוס' רי"ד שם. ועי' מש"כ הרמב"ם ז"ל גופי' שם לעיל (הלכה ה') דמבואר דס"ל שראוי למנותן. וכדברי תוס' רי"ד שם. וא"כ ע"פ דעת הבה"ג מתורצת קושית רש"י והרמב"ם ותוס' רי"ד עם קושית הרשב"ץ חדא באידך. ולפ"ז אדרבה מההיא דהתם לא לבד דליכא קושיא לדעת הבה"ג ז"ל. אלא סייעתא נמי איכא. דאם לא כן תקשה קושית רש"י ז"ל וסייעתו. דהא ודאי חזה ושוק ע"כ ליכא למימר דתרתי חשיבי. וגם בלא תרומת המכס שייך לומר בהו תנא ושייר. דזה ליתא. וכמבואר בסוגיא דחולין שם דזרוע ולחיים וקיבה לא חשיבי אלא חדא. ואפי' מורם מתודה ומאיל נזיר חדא חשיב להו משום דדמיין להדדי עיי"ש. אע"פ שיש בכללן גם חזה ושוק דידהו עיי"ש. וא"כ חזה ושוק דשלמים נמי. נהי דלא דמו למורם מתודה ואיל נזיר. משום דהני אין נאכלין אלא ליום ולילה אחד. והני נאכלין לשני ימים ולילה אחד. ולכך אין למיחשבינהו בחדא וכמו שכתב בתוס' רי"ד שם. מ"מ החזה והשוק פשיטא דלא חשיבי אלא חדא כזרוע לחיים וקיבה. וכחזה ושוק דתודה ואין נזיר. וא"כ לקושית

רש"י וסייעתו ודאי ליכא למימר תנא ושייר. אלא ודאי מוכח מזה כדעת הבה"ג וסייעתו ז"ל דשייר נמי תרומת המכס. ושפיר איכא למימר תנא ושייר:

ומיהו חוץ מזה בלא"ה אפשר לומר לתמיהת הרשב"ץ ז"ל דהתם בברייתא דכ"ד מתנות כהונה לא קחשיב אלא כל הנך שנאמרו בכלל ופרט וכלל וברית מלח. כדקתני בההיא ברייתא דהתם וכולן ניתנו בכלל ופרט וכו' עיי"ש. אבל תרומת המכס לא כתיבא התם בההיא פרשה עם שאר מתנות כהונה. ולא ניתנה להם בכלל ופרט וכלל וברית מלח כהנך. ולהכי לא קתני לה בהדייהו. והכי משמע קצת מלשון התוספתא (פ"ב דחלה). דקתני התם עשרים וארבעה מתנות כהונה ניתנו לאהרן ולבניו בכלל ופרט וברית מלח אלו הן וכו' עיי"ש. משמע דאיכא עוד מתנות כהונה אחריני. אלא דעשרים וארבע הן אותן שניתנו בכלל ופרט וברית מלח. ועי' עוד בירושלמי (פרק בתרא דחלה ה"ד) ובתנחומא (פ' במדבר) עיי"ש היטב. ועי' ג"כ במש"כ הרשב"א ז"ל (פרק גיד הנשה צ"ג ע"א) עיי"ש. ואין להאריך בזה יותר. דבלא"ה גם להרמב"ן ז"ל אין כוונת הבה"ג לתרומת המכס של כהנים כמו שנתבאר:

איברא דאכתי דברי הרמב"ן ז"ל צ"ע אצלי מצד אחר. דלפי דבריו ז"ל הא דכתיב (פרשת קרח) ועשו אותם ריקועי פחים צפוי למזבח וגו' ויהיו לאות לבני ישראל וגו' זכרון לבני ישראל. ג"כ ראוי למנותה מצוה לדורות שיעשו כן תמיד גם בדורות הבאים כשיחלקו על הכהונה ויעשו כמו שעשו עדת קרח. ואמאי לא מנו הבה"ג וסייעתו עשה זו במנין המצות שלהם. כמו שמנו תרומת המכס. וראיתי להרמב"ן ז"ל (שורש שמיני) על מה שהשיג הרמב"ם ז"ל שם על הבה"ג ז"ל שמנה לאו דלא יהיה כקרת וכעדתו במנין הלאוין. וכתב שאינו אזהרה אלא שלילה. וכתב על זה שם הרמב"ן ז"ל. וז"ל פשט הכתוב עיקרו שצוה ברקוע פחים צפוי למזבח זכרון לבני ישראל. בשני דברים. שלא יקרב זר להקטיר ולהקריב קרבן. ושלא יחלוק ג"כ שום אדם על כהונת אהרן. לאמר כי לא היתה מאת ה'. ושני אלה עם היותם אמורים כדרך הזכרון. הם מניעות וכו'. ולא ימנה לא יקרב איש זר בעבור וכו'. וימנה ולא יהיה כקרח וכעדתו עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דזכרון לבני ישראל על שתי האזהרות קאי שיהיו זכרון לבני ישראל. שלא יקרב עוד איש זר להקטיר. ושלא יהיה עוד כקרח וכעדתו לחלוק על כהונת אהרן. ולפי שלפ"ז אין כאן מניעה ואזהרת לאו. דהא לא קאמר קרא אלא דרקוע פחים יהיו זכרון לב"י שלא יבואו לידי כך. אבל אזהרה ומניעה שלא לעשות כן לא כתיב בהדיא. לזה כתב דמ"מ הם מניעות כדרך על כן לא יאכלו וגו' ואשר לא יעבד וגו' ולזה מנה הבה"ג לאו זה. אבל הדבר תמוה א"כ אמאי לא מנה הבה"ג גם העשה המפורשת בקרא בהדיא בלשון ציווי

דכתיב ועשו אותם רקועי פחים. דהא לפי דברי הרמב"ן ז"ל גופי' אליבא דהבה"ג כיון דכתיב זכרון לבני ישראל אינה מצות שעה לבד. אלא נוהגת לדורות. דאל"כ לא שייך בה זכרון לבני ישראל. ואם מנה הלאו אע"פ שאין לשון מניעה מפורש בו. כ"ש שהיה לו למנות העשה המפורשת. ויותר יש לתמוה שהרי כאן בתרומת המכס של פקודי החיל לא אשכחן בקרא שום ציווי כלל. אלא הם מעצמם נתנו כלי זהב אשר מצאו בתוך הביזה. ומדכתיב זכרון לבני ישראל לא שמענו שום לשון עשה כלל. ואם שם שמפורש לשון עשה בקרא לא מנאה. אע"ג דכתיב בה ג"כ זכרון לבני ישראל. כ"ש כאן שאין לנו שום לשון ציווי ועשה בקרא כלל. ולכן דברי הרמב"ן ז"ל נפלאים בעיני. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה:

וראיתי להר"ב שלטי הגבורים (פרק כ"א). והביאו ג"כ בק"ס למהר"ח קזיז ז"ל שם. שרצה להכריע ממקרא מלא דתרומת המכס אינה נוהגת כלל לדורות. דכתיב (פרשת שפטים) רק הנשים והטף והבהמה וכל אשר יהיה בעיר כל שללה תבוז לך ואכלת את שלל אויבך וגו'. הרי בהדיא שהתיר הכתוב לקחת לעצמם כל המכס מבלי הרמת שום תרומה כלל. וע"כ דתרומת המכס שנתנו במלחמת מדין לא היתה אלא הוראת שעה ולא לדורות עיי"ש. ועוד הוכיח כן שם מכמה מקראות בנביאים ראשונים. ודוד ושלמה שהביאו מן השלל לאוצר בית ה' כסף וזהב. לא משום שהיו חייבים בכך. אלא מנדבת לבם ומרצונם הטוב עיי"ש בדבריו שהאריך הרבה בזה. ואע"פ ששאר ראיותיו אינן מוכרחות כ"כ. אבל ראייתו הראשונה ודאי קשה טובא לכאורה לדעת הבה"ג ז"ל. אלא שראיתי בספרי (פרשת שפטים פיסקא ר') שאמרו שם. רק הנשים והטף וגו' יכול תהא ביזתם אסורה לך. ת"ל תבוז לך ואכלת את שלל אויביך עיי"ש. נראה מזה שלא בא הכתוב אלא לומר שאין כל הביזה אסורה להם. ומדברי רש"י ז"ל (פ"ק דחולין י"ז ע"א) מבואר דס"ל דהך קרא בא להתיר להם אפילו דברים אסורים שנמצאו בתוך השלל. וכן פירשו קצת מפרשים דברי הספרי שם. ועי' מש"כ הרמב"ן ז"ל (פ' ואתחנן ובפרשת מטות) ובדברי הרמב"ם ז"ל (רפ"ח מהלכות מלכים) עיי"ש. וא"כ אין שום הכרע כלל מהך קרא לענין זה. דלא מיירי קרא כלל בהכי. דאפי' את"ל דאיכא חיובא להרים מן השלל תרומת מכס. מ"מ איכא למימר דאתי הך קרא לומר שאין תרומה זו אוסרת את השלל שיהא כטבל עד לאחר הרמה. אלא הו"ל כמעשר בהמה וכזרוע לחיים וקיבה וראשית הגז שאינן טובלין. כמבואר בבכורות (נ"ז ע"ב) ובחולין (קל"ב ע"ב וקל"ו ע"א) עיי"ש. וכ"ש לפירש"י שהכתוב בא להתיר להם אפי' דברים האסורים. איברא דלפי מה שפי' הגר"א ז"ל (א"א פ' שפטים) דברי הספרי שם. דהא דקאמר יכול תהא הביזה

אסורה לך. היינו לומר שתהא הביזה כולה לשמים. ועל זה מסיק ת"ל תבוז לך. שלא תהא לשמים אלא לך עיי"ש. ודאי משמע דאתי קרא למעוטי שאין בה חלק לשמים אלא כולה לכם. כדכתיב בקרא כל שללה תבוז לך ואכלת וגו'. ושלא כדעת הבה"ג ז"ל לפי מה שביאר דעתו הרמב"ן ז"ל. אלא שאין פי' זה מוכרח בדברי הספרי. וא"כ אין מזה הכרע נגד דעת הבה"ג ז"ל וסייעתו:

אלא דבלא"ה כבר ביארנו דלענ"ד אין יסוד מוכרח לדברי הרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג. וגם נראה עוד דגם מעיקר סוגיא דמנחות שם איכא למישדי נרגא בדברי הרמב"ן ז"ל. דהרי אפי' את"ל דתרומה שהרימו פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות היא מצוה שנוהגת לדורות. מ"מ הרי עכ"פ לא נתבאר בקרא שום שיעור כלל לתרומה זו. וא"כ ודאי אין לה שום שיעור קצוב. ואע"ג דכתיב בקרא כמה היה סכום הזהב אשר הרימו. מ"מ הרי לא הודיע לנו הכתוב כמה נשאר בידם אשר לקחו לעצמם. מבואר שאין שיעור לתרומה זו. ומעתה א"כ קשה במאי דפריך התם ונילף מתרומת מדין. ומשני דנין תרומה הנוהגת לדורות מתרומה הנוהגת לדורות ואל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות עיי"ש. והרי אכתי נהי דלא מצינן מהאי טעמא למילף מאותה תרומת מדין שניתנה לכהנים וללוים. כיון שאינה נוהגת לדורות מ"מ אכתי נילף מאותה תרומה שהרימו פקודי החיל שרי האלפים והמאות לעשות ממנה כלי שרת. שנוהגת לדורות להרמב"ן ז"ל אליבא דהבה"ג ז"ל. ונילף מינה מה להלן אין לה שיעור אף כאן אין לה שיעור קצוב. ואע"ג דכאן בתרומת תודה כתיב תרומה לה'. וגבי תרומת מדין שהרימו פקודי החיל כתיב תרומה אשר הרימו לה'. ואין הלשונות שוין. מ"מ הרי השתא נמי דיליף מתרומת מעשר נמי אין לשון הכתובים של שניהם שוה. דבתרומת מעשר כתיב תרומת ה'. ובתרומת לחמי תודה כתיב תרומה לה'. ואדרבה לשון הכתוב בתרומה זו של מדין קרוב יותר ללשון הכתוב בלחמי תודה. דעכ"פ בשניהם כתיב תרומה לה'. אלא שבתרומת מדין הפסיק בינתים במלות אשר הרימו. דכתיב בה תרומה אשר הרימו לה'. משא"כ בתרומת מעשר דלא כתיב בה כלל תרומה לה' אלא תרומת ה'. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דגם תרומת פקודי הצבא אינה נוהגת לדורות. וא"כ אפילו לפי מה שביארנו כוונת הרמב"ן ז"ל. אכתי תמיהת הרשב"ץ ז"ל במקומה עומדת. ומהר"ח קזיז לא הרגיש בזה. ולחנם דחה לגמרי דברי הרשב"ץ בזה. וגם בלא"ה ודאי מדסתם וקאמר אל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות. משמע דליכא בתרומת מדין כלל שום מצוה שנוהגת לדורות דאל"כ ודאי לא הוה קאמר סתם תרומת מדין. אם איתא דאית בה נמי מה שנוהג לדורות. אלא ודאי כל התרומות שבמדין כולן אין בהן מצוה לדורות. ונראה דהיינו טעמא

דרבינו הגאון ז"ל שחזר בו מדעתו באזהרותיו שע"פ עשה"ד. שנמשך שם אחר הבה"ג ז"ל. ועלתה הסכמתו כאן שאין זו מצוה הנוהגת לדורות ואינה באה במנין המצות. וגם הרמב"ן ז"ל אע"פ שהליץ על הבה"ג כדרכו ז"ל. מ"מ הוא גופי' לא הסכים עמו. ולא מנה מצוה זו. והסכים בזה להרמב"ם ז"ל:

דבר הגדתי ליעקב וכו'. זהו ע"פ לשון הכתוב (תהלים קמ"ז י"ט) מגיד דבריו ליעקב וגו' לא עשה כן לכל גוי וגו'. ומש"כ **באשרי**. הוא עפ"מ דתנן אמר רחב"ע (סוף מכות וסוף אבות) רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות וכו'. **פנות שמים וארץ לא יכילוהו**. קאי על הדבר. שהוא התורה. וכוונתו עפ"מ שאמרו (עירובין כ"א ע"א) לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד. אמרו דוד ולא פירשו. אמרו איוב ולא פירשו. דכתיב ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכו'. עד שבא זכריה בן עידו ופירשו וכו'. נמצא כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה עיי"ש. **אל תפירהו אתה בחרי**. נראה דהכוונה עפ"מ דאמרו בירושלמי (פ"ב דביצה סוף ה"ו) אמרו לו וכו' ומקילין על כל ישראל להיות אופין פיתן גריצין. וחרי. ואמרינן שם עלה ורבנן שמעין לה מן הדא והנה שלשה סלי חרי על ראשי עיי"ש. ופי' הערוך (ערך תר השני) וז"ל כלומר חררות גדולות הראויות למלך עכ"ל עיי"ש. ורצה לומר לבל תפר תורה ומצותי' מרב עונג וטובה. כדכתיב (דברים ח':י"א) השמר לך וגו' לבלתי שמר מצותיו ומשפטיו וחקתיו אשר אנכי מצוך היום. פן תאכל ושבעת וגו' ורם לבבך ושכחת וגו'. **גוי אחד בארץ**. ע"פ הכתוב (דה"י א' י"ז) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וגו'. **נטעתיך**. ע"פ הכתוב (ישעי' ס' כ"א) נצר מטעי. - העטתיך כליל הוא בהדרי. ע"פ הכתוב (יחזקאל ט"ז י"ד) כליל הוא בהדרי אשר שמתי עליך וגו'. וכוונתו ע"פ מה שאמרו (במדרש שוחר טוב מזמור צ') והדרך על ביניהם. זה יצחק ורבקה וכו' ראתה אותו הדור ביותר לבוש ומעוטף בציצית וכו'. ואין הדרך אלא טלית הדור הדומה להדור שלך שנאמר הוד והדר לבשת וכו'. אמר רבי חזקיה בזמן שישראל מתכסין בציצית לא יהיו סבורין שמא תכלת הן לובשין אלא כך יהיו ישראל מסתכלין בציצית כאילו הדר שכינה עליהן שנאמר וראיתם אותו. אותם לא נאמר אלא אותו להקב"ה הוי והדרך על בניהם עיי"ש. ומובא ברוקח (סי' שס"א) עיי"ש. ועי' מנחות (מ"ג ע"ב). וזהו שכתב רבינו הגאון ז"ל **העטתיך כליל הוא בהדרי. - פארי בך אתפאר**. ע"פ לשון הכתוב (ישעי' שם) מעשה ידי להתפאר. וכתיב (שם מ"ד כ"ג) ובישראל יתפאר. ועוד (שם מ"ט ג') ישראל אשר בך אתפאר. וכוונתו למה שאמרו (פ"ק דברכות ו' ע"א) א"ל רנב"י לרחב"א תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו. א"ל ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ופריך ומי משתבח קב"ה בשבחייהו דישראל. ומשני אין

דכתיב את ה' האמרת היום וה' האמירך היום וכו'. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם וכו' ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ עיי"ש. ויותר נראה שכוונתו למה שאמרו במכילתא (בשלח פ"ג) על הכתוב עזי וזמרת וגו'. והובא בילקוט (ישעי' רמז תס"ז) בנוסחא מתוקנת יותר. והכי איתא התם. ישראל אשר בך אתפאר אמר הקב"ה אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם וכו' ישראל אומר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ורוח הקדש אומרת אשריך ישראל מי כמוך ומי גוי גדול וכו'. ישראל אומר כי תפארת עוזמו אתה. ורוח הקודש אומרת ישראל אשר בך אתפאר וכו' עיי"ש. - **כמלאכי עבדי יעקב וישראל בחירי**. לשון הכתוב (ישעי' מ"ה ד') למען עבדי יעקב וישראל בחירי וגו'. וזש"כ בך אתפאר כמו שאני מתפאר בישראל בחירי שכתוב בו ובישראל יתפאר. וכתיב ישראל אשר בך אתפאר. והנה לא מצינו בפירוש ביעקב שנקרא מלאך. אלא דכיון שמצינו דיעקב אבינו היה מכלל הנביאים שנתנבאו לישראל. כדפירש"י ז"ל (פ"ק דמגילה י"ד ע"א) בשם בה"ג ע"פ ברייתא דסדר עולם עיי"ש. וידוע דהנביאים נקראו מלאכי ה'. כדפירש"י שם עיי"ש. והוא מבואר במדרש רבה ותנחומא (ריש ויקרא). וכן הוא בבראשית רבה (פרשה ס"ח) ובמדרש שוחר טוב (מזמור ק"ג) עיי"ש. וא"כ גם יעקב אבינו עה"ש בכלל מלאך ה' הוא. וזש"כ רבינו הגאון ז"ל כאן **מלאכי עבדי יעקב**. ויותר מזה מצינו (פ"ק דמגילה י"ח ע"א) שהקב"ה קראו ליעקב אל עיי"ש. ובודאי לא שייך אלקות ביעקב אבינו. אלא הכוונה שהיה נקרא כן כמו שנקראו מלאכי עליון ששמם כשם רבן. כמש"כ הרמב"ן ז"ל (ריש פ' וירא י"ח ג') עיי"ש. ועי' מש"כ הראב"ע ז"ל (תהלים קל"ו ב'). ובראשית רבה (פרשה ע"ח). ובמדרש שו"ט (מזמור צ"א) על קרא דכי מלאכיו יצוה לך עיי"ש. ובחולין (צ"ב ע"א) וישר אל מלאך יעקב נעשה שר למלאך עיי"ש. ועי' פסיקתא זוטרתא (בראשית ל"ב כ"ט) כי שרית עם אלהים ועם אנשים. איקונין שלך עם העליונים ועם התחתונים:

מלואים

הקדמה

כולל קצת תקונים והשמטות והרחבת דברים במקצת ענינים אשר באו בפנים רק ברמז. יען כי אין הדברים נחוצים להבנת דברי רבינו הגאון ז"ל. ועיקרן הוא שלא במקומן. ובכל זאת ראיתי להביא הדברים כאן במלואם:

בהקדמה לחלק ראשון עמוד ב'. שורה ט'. **ומורה** לא יעלה. צ"ל ומורא. -

שם שורה ל"א מלמעלה. **ברכות כ"ג ע"ב**. צ"ל **י"ח ע"א**. -

שם שורה י"ג מלמטה. **כמבואר בירושלמי** וכו' עיי"ש. ועדיפא מינה מבואר בירושלמי (פ"ב דגיטין ה"ג) דאפילו בשיטה חדא נמי סגי. דעל ההיא דתנן התם על הכל כותבין על העלה של זית וכו' אמרינן בירושלמי שם. ולא כמקורע הוא. ומשני אמר רבי זעירא תנא בונה בר שילא אפילו כתב אני פלוני מגרש את אשתי כשר וכו' עיי"ש. ופירשו המפרשים שם וכן פי' בלח"מ (פ"ד מהלכות גירושין הי"ז) דפריך דהרי כיון שאי אפשר לכתוב כל נוסח הגט על עלה אחת של זית. וע"כ צריך לכתוב על כמה עלין. וא"כ הו"ל כמקורע דמיפסל משום דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים. ועל זה משני שאפילו כתב אני פלוני מגרש את אשתי כשר. וזה אפשר לכתוב אפילו על עלה אחת. ויש לתמוה על האור זרוע (ח"א סי' תרצ"ח) בשם הראבי"ה ז"ל. והמרדכי (ריש פ"ק דגיטין) בשם אביאסף. ובארחות חיים (הלכות גיטין סי' ו') בשם הר"ש ז"ל שכתבו שאין לפסול הגט שנכתב בפחות או יותר מן י"ב שיטין משום שאין לזה רמז בכל התלמוד וכן כתב בתמים דעים (סי' ק"ע) בשם רבינו תם ז"ל עיי"ש. וכ"כ בתשו' הרשב"ש ז"ל (סי' רע"ג) עיי"ש. וזה תמוה דהו"ל לומר יותר מזה דבהדיא מפורש בירושלמי איפכא שאין שום קפידא במספר השורות ואפילו בשורה אחת כשר. ויותר מזה יש לתמוה על הרשב"א ז"ל בתשו' (ח"א סי' אלף ר"כ. ובחלק ה' סי' צ"ג. ובחלק ז' סי' תק"ז) שכתב שלא מצא באחד משני התלמודים שום זכר לדבר כלל וכן כתב בתשב"ץ (ח"ב סי' פ"א) עיי"ש. והדבר תמוה דיותר היה להם לומר שבפירוש מבואר בתלמוד ירושלמי בשלשה מקומות דליכא שום קפידא במספר השורות כלל. וביותר תמוה מש"כ הרשב"א ז"ל שם ראיה להכשיר בפחות מן י"ב שיטין ממתניתין דגיטין שם. וכתב וז"ל ואדרבה שנינו במס' גיטין על הכל כותבין על עלה של זית וסתמא דמילתא דבעלה זית לא משכחת בה י"ב שיטין וכו' עיי"ש. וזה תמוה דהרי הן הן דברי הירושלמי שם במקומו על הך מתני' גופא כדכתיבנא לעיל. וגם הרשב"א ז"ל גופי' הביא דברי הירושלמי אלו בחי' לגיטין (כ"א ע"ב) עיי"ש: -

שם בשורה האחרונה. בפרט השנה חסרה מלה אחת בדפוס. וצ"ל **גאון הגולה זצלל"ה**. - **מבוא** סי' א' סוף ד"ה מנויה. וראיתי בתשובות הרמ"ע מפאנו ז"ל (סי' ק"ח) שכתב וז"ל ולא יקשה עלינו מה שהרגישו קצת המעיינים מבלי היות עשה זה דשביתה בחוה"מ נמנה בכלל הרמ"ח מצות עשה. כי שתי תשובות בדבר. ראשונה דמניינא לאו דאורייתא. לפיכך נחלקו בו הסופרים. וכל דרך איש ישר בעיניו וכו' עכ"ל עיי"ש. והדבר ברור שאין כוונתו בזה אלא לומר דאותן המצות שנמנו במנין המצות לא נתבררו אצלנו בברור גמור כדבר המפורש בתורה או עכ"פ בדברי רז"ל שהן הן המצות שכוונו עליהן במנין תרי"ג

ולא זולתן. שהרי נחלקו בהן הראשונים ז"ל כפי התחלפות שיטתם. וא"כ ממה שלא נמנה עשה דשביתת חוה"מ במנין רמ"ח עשין אין לנו עדיין מזה ראיה מוחלטת להוכיח מזה דאיסור מלאכה בחוה"מ אינה אלא מדרבנן. דעדיין יתכן לומר דמדאורייתא הוא. ובאמת צריך למנותה במנין רמ"ח עשין. ולהוציא אחרת תחתיה מן הנמנין. אבל ודאי לא בא הרמ"ע ז"ל לפקפק עלינו עיקר מנין תרי"ג מצות המקובל לרז"ל. כן נראה ברור ופשוט בכוונת הרמ"ע ז"ל. וא"כ לחנם התמרמר עליו הר"ב משכנות יעקב (חלק או"ח סי' ל"ה) עיי"ש בדבריו אלא דבלא"ה דברי שניהם. הרמ"ע ז"ל והר"ב משכנות יעקב שם תמוהים בזה מצד אחר. כמתבאר ממה שכתבנו בפנים (עשין ל"ח ל"ט) עיי"ש היטב: -

שם סוף ד"ה וראיתי. שורה ד' מלמטה. **דמספר**. צ"ל **דמספרן**. -

שם (סי' ז' שורש ששי סוף ד"ה ומ"מ) **ולשיטתייהו אזלי**. וכן כתבו התוס' בהדיא במכות (י"ח ע"א) ד"ה איסור בעלמא עיי"ש בדבריהם. וכ"כ בש"מ (בב"מ פ"ז ע"ב) בשם הרמב"ן והריטב"א ז"ל עיי"ש:

שם (סוף סי' י') ועי' ג"כ מש"כ עוד הסמ"ג בהקדמתו לחלק הלאוין על הרמב"ם ז"ל. וז"ל וגם בחשבון המצות חולקין עליו שהוא מונה וכו'. ומפני זה דחק עצמו למצא לאוין דחוקין למלא חשבונו וכו' עכ"ל עיש"ה. ועי' במש"כ בח"ג במנין הפרשיות (פרשה מ"ב) שכיו"ב כתב הקדמון ריב"ב ז"ל על מר חפץ אלוף ז"ל עיי"ש:

שם (סי' י"ב) ד"ה ואמנם וכו' ועד החנוכה. ומש"כ התוס' (פ"ב דפסחים ל"ח ע"ב) בד"ה נאכלין וכו' דביכורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע עיי"ש. אין זה ענין לכאן כלל. דהתם שהדבר תלוי בזמן קבוע. כדאמרינן בפ"ק דמגילה (ט' ע"ב). ובפרק בתרא דזבחים (קי"ז ע"ב קי"ח ע"א) עיי"ש. שפיר כתבו התוס' שכיון שיש לו זמן ארוך כל כך אין זה בכלל זמן קבוע. משא"כ כאן שהדבר תלוי בזמן גרמא. פשיטא שגם מצוה כזו שיש לה זמן ארוך כל כך. מ"מ הו"ל מצות עשה שהזמן גרמא. דהרי עכ"פ קודם שהגיע הזמן ואחר שעובר הזמן אין המצוה נוהגת. וא"כ רק הזמן הוא שגורם לה. וזה פשוט לא היה כדאי לדבר בו. לולא שנשאלתי על זה מאחד מגדולי הרבנים נר"ו:

מצוה א

עשה א' (דף מ"א ע"ב) ד"ה ואמנם. שוב מצאתי בתשו' חת"ס (חיו"ד סי' רכ"ז) שגם הוא הרגיש בעיקר חילוק זה. אע"פ שלא ראה כל דברי הראשונים ז"ל שהבאתי כאן. ולא נגע כלום בכל מה שביארנו בענין זה כאן. אלא שנשען על היסוד שכתב שם דבסוגיא דריש פ"ק דתמורה (ג' ע"ב) מבואר דשבועה ומקלל עיקר האיסור אינו אלא משום מוציא שם שמים לבטלה. ולפ"ז כתב שם דאע"ג דבמוציא שם שמים לבטלה גופא ליכא מלקות.

וא"כ היכי לקי על שבועה וקללה. מ"מ כיון שהשיא שם שמים לצורך קללה או שבועת שוא איכא בזיון טפי. ולכך לוקה עכת"ד עיי"ש. וזהו כעין החילוק שחילקנו כאן. אלא דעיקר יסודו יסוד נופל הוא לענ"ד. וכל דבריו שם נפלאים בעיני. דבאמת בכל סוגיא דהתם אין שום רמז כלל לזה דאיסור שבועת שוא ושקר אינו אלא משום מוציא שם שמים לבטלה. כמבואר להמעיין שם. ולענין מקלל חבירו בשם משמע משם אדרבה איפכא דמקלל איסור מצד עצמו הוא גם בלא איסור מוציא שם שמים לבטלה. וכבר עמדנו בזה לקמן בפנים (דף מ"ב ע"א) ד"ה איברא עיי"ש היטב. גם דבריו סותרין זה את זה למש"כ שם הוא ז"ל גופי' אח"כ בסמוך דמקלל אביו ואמו אין חיובו משום מוציא שם שמים לבטלה אלא חיובא מצד עצמו הוא עיי"ש. וא"כ אמאי לא נימא דגם מקלל חבירו חיובא מצד עצמו הוא. אלא שעל קללת אביו ואמו חייבה תורה מיתת ב"ד ועל קללת חבירו מלקות. כמו בהכאה דמכה אביו ואמו הוא במיתת ב"ד ומכה חבירו הוא במלקות. ומנ"ל לומר דמקלל חבירו אין חיובו אלא משום מוציא ש"ש לבטלה:

והנה עיקר דבריו שם הוא על מש"כ בתשו' רשד"ם בשם תשובת הר"י אבן מיגאש ז"ל. (והיא בתשובות הר"י ן' מיגאש ז"ל (סי' קכ"ו) עיי"ש) שאם כתב בכתב ידו בשבועות חמורות לחבירו חייב הוא לקיים מה שנשבע אע"פ שלא הוציא שם שבועה מפיו. ואם לא קיים הרי דינו מסור לשמים אבל אין לחייבו דבר בדיני אדם. וכדי לבאר טעמו לחלק בין דיני שמים לבין דיני אדם. העלה שם ע"פ סוגיא דתמורה שם דאמרינן התם אר"י משום ריה"ג כל ל"ת שבתורה וכו' לא עשה בו מעשה פטור חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם אע"פ שלא עשה מעשה חייב. ויליף נשבע מדכתיב כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא. ב"ד של מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. והנה האי קרא לא אייתר דהא איצטריך לגופי'. דמדאיצטריך למיכתב לא ינקה לומר דב"ד של מעלה אין מנקין אותו. ממילא איצטריך נמי למיכתב ה'. לומר דב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. וא"כ מנ"ל מהך קרא שלוקין על נשבע אע"פ שלא עשה מעשה. דילמא לא מיירי קרא אלא בשנשבע בכתב שבועת שוא. דהו"ל מעשה. ולזה כתב לתרץ ע"פ המבואר בסוגיא שם דשבועה ומקלל עיקר איסורא הוא משום מוציא שם שמים לבטלה. אף ע"ג דבמוציא ש"ש לבטלה ליכא מלקות. מ"מ כיון שהשיא שם שמים לצורך קללה או לשבועת שוא איכא בזיון טפי ולוקה. והרי הדבר פשוט דלא חשיב מוציא ש"ש לבטלה אלא במוציאו בשפתיו. אבל בכתיבה על הספר אין כאן בזיון כלל אפי' לצורך שבועה או קללה. ולהכי בזה ליכא מלקות. ונהי דהכותב שבועה להבא שלא יעשה או יעשה כך וכך. מתחייב בכך לקיים דבריו. מ"מ בשבועת

שוא או בשקר בכתב לשעבר אינו לוקה משום דליכא הוצאת שם שמים לבטלה. ולהבא נמי כיון דבקרא כתיב לבטא בשפתים וככל היוצא מפיו יעשה אין לנו מלקות בכתיבה מקרא אם לא דנילף מק"ו. לומר השתא מוציא בשפתיו לוקה כותב לא כל שכן. וכיון דלא אתי אלא מק"ו הא אין עונשין מן הדין. ואפשר דזהו טעמו של הר"י מיגאש שכתב דעל שבועה בכתב פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואע"פ שכתב דאין ב"ד נזקקין לו כלל. ומשמע אפילו להוציא ממון. אפשר דס"ל כמש"כ התוס' ריש ב"ק דאפי' בממון אין עונשין מה"ד עכת"ד שם. והוסיף שם עוד דעפ"ז ניחא הא דלא אמר ריה"ג נמי חוץ ממקלל אביו ואמו דממיתין אע"פ שלא עשה מעשה. אבל לפ"ז ניחא דהתם אין איסורו משום מוציא ש"ש לבטלה. אלא איסורו מצד עצמו. ולהכי כיון דשייך בו מעשה ע"י כתיבה חייב אפי' בלא מעשה. וכדעת החנוך דס"ל דכיו"ב חשיב לאו שיש בו מעשה. ולדעת החולקים על החנוך בזה צריך לומר דבכלל מקלל חבירו דנקט ריה"ג הוי נמי מקלל אביו ואמו עיי"ש בדבריו. ולדידי כל דבריו אלו במח"כ אינם אלא תימא. דמש"כ דקרא דלא ינקה ה' לא אייתר. ודאי ליתא. דא"כ הדבר תמוה דמנ"ל למידק מכאן דב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. ודילמא לעולם אין בו מלקות כמו בשאר לאוין שאין בהן מעשה שאין בהן אלא עונש בדיני שמים. ולהכי קאמר קרא לא ינקה ה' דאע"פ שאינו נענש בדיני אדם. מ"מ בדיני שמים מיהת לא ינקוהו. ועוד תמוה דמעיקרא פרכינן נשבע מנ"ל. ובעי למימר דלא עדיף משאר לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו. ומייתי מקרא דכי לא ינקה ה' שלוקין עליו. והדר פריך ר"פ לאביי ואימא לא תיהוי לי' נקיות כלל. ופי' רש"י דאין מלקין אותו ב"ד של מטה עיי"ש. והדבר קשה דמעיקרא איצטריך למילף מקרא שלוקין. משום דבלא קרא הוה לן למימר שאין לוקין עליו משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה. והדר בעי ר"פ למימר דלא אתי ההוא קרא למימר אלא שאין לוקין עליו. והרי לזה לא איצטריך קרא. אבל נראה פשוט דודאי מייתורא דקרא הוא דיליף לה. משום דלענין שאין מנקין אותו בדיני שמים לא צריך קרא. משום שאין הקב"ה וותרן. וכל האומר הקב"ה וותרן יוותרו חייו (ב"ק נ' ע"א). וכ"כ בש"מ שם בשם הרב המעילי ז"ל עיי"ש. וע"כ לא אתי קרא אלא לדיוקא דב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. ועל זה פריך ר"פ לאביי ואימא לא תיהוי לי' נקיות כלל. דלא אתי קרא לדיוקא אלא לאידך גיסא דלא סגי ליה במלקות. ועל זה השיב לו אביי דא"כ לכתוב קרא לא ינקה ולשתוק. ה' למה לי. אלא ודאי לא אתי קרא אלא לדיוקא דב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו. והשתא מבואר מזה דודאי עיקר קרא אייתר להך דיוקא. וא"כ ממילא מבואר דאין מקום לקושייתו דילמא לא מיירי קרא אלא בנשבע בכתב דאיכא מעשה.

דהא א"כ קרא למה לי. הא ודאי לא גרע משאר לאוין שבתורה שלוקין על לאו שיש בו מעשה. אלא ודאי בנשבע בדבור מיירי ואפילו הכי אשמעינן קרא שלוקה. ומש"כ דכיון דעיקר איסור שבועה אינו אלא משום מוציא שם שמים לבטלה הדבר פשוט דלא הוי מוציא שם שמים לבטלה אלא במוציאו בשפתיו אבל בכתיבה אין כאן בזיון כלל אפילו בדרך שבועה וקללה. ולכך ליכא בזה מלקות אפילו בשבועה דלהבא. ואפילו איסורא לא שמענו מקרא משום דלבטא בשפתים כתיב. אלא דאיכא למילף מק"ו דהשתא מוציא בשפתיו מיחייב כותב לא כ"ש. וא"כ אין עונשין מה"ד. ואין לנו אלא איסורא בעלמא מכח ק"ו ולא מלקות. ועפ"ז ביאר כוונת הר"י אבן מיגאש ז"ל בתשובה שם. כן נראה כוונת החת"ס שם אלא שדבריו מגומגמים קצת עיי"ש. אבל דבריו ז"ל נפלאים בעיני מאוד. דעיקר הדבר שכתב בפשיטות כ"כ דבכתיבה אפילו אם כתיבה כדיבור דמי ליכא משום מוציא שם שמים לבטלה אפי' דרך קללה ושבועה. לא מצאתי שום טעם כלל ולא שום הכרח לפשיטות זו. ולדידי הדבר פשוט איפכא דאם איתא דכתיבה כדבור דמי. אין שום מקום לחלק בזה בין מוציא בשפתיו לכתיבה אפי' שלא בדרך קללה ושבועה. וכך יש בזיון בכתיבה שהיא כדבור כמו במוציא בשפתיו. ובפרט דקרא דאת ה' אלקיך תירא דנפק"ל מיניה איסורא דמוציא ש"ש לבטלה סתמא כתיב. ובודאי גם כתיבה בכלל. אם איתא דחשיבא כדבור. וגם באזהרת מקלל לא כתיב לשון דבור כלל. ואם כתיבה חשיבא כדבור ודאי הדבר פשוט דגם כתיבה בכלל. גם דבריו סותרים זא"ז. דלפי דבריו אלו אין שום מקום לק"ו שלו כתיבה מדבור. ומעיקרא ק"ו פריכא הוא. דמה למוציא בשפתיו שכן מוציא ש"ש לבטלה לצורך שבועה או קללה. וזהו עיקר איסורא דשבועה וקללה לפי דברי החת"ס. משא"כ כתיבה דלא שייך בה איסור מוציא ש"ש לבטלה כלל. איכא למימר דאפי' איסורא בעלמא לית בה. ומש"כ דעפ"ז ניחא מה שהוקשה לו אמאי לא קאמר ריה"ג נמי חוץ ממקלל אביו ואמו ומזה הביא סייעתא לדעת החינוך ולהחולקים על החינוך הוצרך לדחוק בזה ורפיא בידי'. אין דבריו ז"ל אצלי אלא מן המתמיהין. דהדבר פשוט וידוע לכל בר בי רב דאין מקום כלל לחלק בין לאו שאין בו מעשה ללאו שיש בו מעשה אלא לענין מלקות בלבד. ומשום דבמלקות בעינן דומיא דלאו דחסימה ולאו שאין בו מעשה לא הוי דומיא דלאו דחסימה. משא"כ לענין חייבי מיתות ב"ד אין שום מקום כלל לחלק בין לאו שיש בו מעשה לשאין בו מעשה. ואין בזה שום סרך קושיא כלל:

וגם מש"כ לבאר עפ"ז טעמו של הר"י מיגאש ז"ל בתשובה שם. בלא"ה אין זה נכון כלל. דמדכתב הר"י מיגאש שם שדינו מסור לשמים ואין לחייבו דבר בדיני אדם. מבואר

דלא מיירי מדיני מלקות. דבלא"ה לא נהגו דיני מלקות דאורייתא בזמנו. וגם לא מדיני ממונות. אלא כוונתו שאין לב"ד לקנסו או לנדותו על שעבר על איסור שבועה. ופשיטא דבזה לא שייך כלל לומר אין עונשין מן הדין. אבל לדידי נראה ברור בכוונת הר"י אבן מיגאש ז"ל דס"ל דמדינא ודאי כתיבה לא חשיבא כדבור. וכל שלא הוציא שבועה מפיו לאו כלום הוא. אלא דמ"מ כיון שכוונתו היתה מתחילה להתחייב בעשיית איזה דבר ע"י שבועה זו בכתב. הרי הוא סבור דשבועה גמורה היא. ושייך בזה לדעת הר"י אבן מיגאש ז"ל דין שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא. ואע"פ שעכשיו חוזר בו. לאו כל כמיני'. וזה כמתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שצריך סליחה וכפרה. כדתנן (פ"ד דנזיר כ"ג ע"א) ובברייתא בגמרא שם. ודינו מסור לשמים. ולא בדיני אדם. ועי' במשכ"ל (במנין הלאוין לאו רע"ו). דהתם בנזיר באשה שנדרה בנזיר והפר לה בעלה והיא לא ידעה מדפליג ר"י את"ק וקאמר שלוקה מכת מרדות. משמע דלת"ק אפי' מכת מרדות ליכא משום שאין דינה מסור אלא לשמים בלבד. ובודאי כת"ק קיי"ל. ואע"ג דהרמב"ם ז"ל פסק שם (פי"ב הי"ח מהלכות נדרים) כר"י. וכתב בכ"מ שם דמשמע ליה דר"י לא לאפלוגי אתי אלא לפרושי דברי ת"ק קאתי עיי"ש. מ"מ כבר כתב הר"ב מל"מ שם דדעת התוס' אינה כן אלא דפליגי עיי"ש. וא"כ נראה דדעת הר"י אבן מיגאש ז"ל כדעת התוס' בזה. וכבר ראינו להרמב"ם ז"ל גופי' (פכ"ד מהלכות אישות הי"ח) דמשום שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא אין ב"ד כופין עיי"ש היטב ובמש"כ הה"מ שם (לעיל הט"ז):

ועפ"ז יש מקום להעיר על דברי הרמב"ם ז"ל שנראין דבריו בשני מקומות אלו כסותרין זה את זה. אלא דזהו רק אם נימא דלדעת הרמב"ם ז"ל טעמא דאיסורא דשויא אנפשי' חתיכה דאיסורא היינו כמו שביארנו (שם במנין הלאוין) משום דהו"ל כאשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה ושתתה יין ונטמאת למתים. אבל אפשר דלא מהאי טעמא הוא לדעת הרמב"ם ז"ל. ואכ"מ להאריך בזה. ועכ"פ מבואר דגם לדעת הרמב"ם באיסור דמשום שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא אין דינו מסור אלא בידי שמים ולא בדיני אדם. ולזה שפיר כתב הר"י אבן מיגאש ז"ל דאע"ג דודאי שבועה שלא הוציא בשפתים אלא בכתיבה לאו כלום היא. ולזה אין דינו מסור בדיני אדם. מ"מ דינו מסור לשמים מטעם שנתבאר. כן נראה ברור אצלי בכוונת רבינו הר"י אבן מיגאש ז"ל. ובעיקר ענין אם כתיבה כדבור אכמ"ל

מצוה ב

לעשה ה' ד"ה והנה.- הבאתי שם דברי האחרונים ז"ל שתמהו על דברי המג"א (ריש סי' י"ט). שכתב שאפשר שאם קבע מזוזה בביתו קודם שנכנס לדור בו צריך לברך בשעה

שנכנס לדור בו אשר קדשנו במצותיו וצונו לדור בבית שיש בו מזוזה. ותמהו עליו שבא לחדש ברכה מדעתו שלא נזכרה בשום דוכתא בדברי רז"ל. והנה זה ודאי דבר מתמיה. אבל לדידי יותר יש לתמוה על האחרונים ז"ל שדחו דברי המג"א בזה לגמרי. דעכ"פ ראוי לומר לפי שיטתם שיברך מיהת אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות מזוזה שהוא לשון עבר. וברכה זו נזכרה בירושלמי (פרק בתרא דברכות שם). ועיקר מה שכתבו הפוסקים לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לקבוע מזוזה. אין זה אלא ע"פ קבלת הגאונים ז"ל בשאילתות ובה"ג ולא ידענו מקורם בזה. וא"כ עכ"פ בענין זה לפי דעת המג"א ושאר אחרונים שאינו יוצא בברכה ראשונה שברך קודם שנכנס לדור בבית. ראוי לברך ברכה זו דאיתא בירושלמי דאית בה תרתי למעליותא. חדא שאין זה חידוש ברכה מדעתו. ועוד שיש לזה מקום ע"פ מש"כ הרמ"א ז"ל בדרכי משה (או"ח סי' ח' ס"ק ה') במאי דנחלקו הפוסקים אם יוצאין י"ח בטלית קטן. וכתב שם וז"ל והמנהג לברך על מצות ציצית. וטעם המנהג נראה לי כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה. לכן לא מברכין להתעטף או להתלבש. דאז הוה משמע דעכשיו מקיימין המצוה כהוגן. רק מברכין השם יתברך שנתן לנו מצות ציצית ואף שאין מקיימין אותה עכשיו כתקנה. ולכן תקנו לשון על דלשעבר משמע. כן נראה לי טעם המנהג. וכן כתב הרא"ש ז"ל בשם ר"ת פראד"מ ופ"ק דפסחים לענין ברכת מילה עיי"ש עכ"ל הד"מ שם. וכן פסק שם הרמ"א ז"ל (בהג"ה בש"ע סעי' ו') עיי"ש. וכל האחרונים ז"ל שם קיימו וקבלו דברי הרמ"א ז"ל בזה בלא פקפוק. וא"כ גם כאן יש מקום לתקנה זו:

איברא דלענ"ד עיקר דברי הרמ"א ז"ל בזה תמוהים אצלי טובא דמלבד דגם לברכה זו אין לנו סמך בשום מקום בדברי רז"ל וזה כמתקן ברכה מדעתו. בלא"ה בעיקר ברכה זו במקום ספק יש לתמוה שמדברי כל הראשונים ז"ל בכמה דוכתי מתבאר דבמקום ספק אין שום תקנה לברך על המצוה בשם ומלכות. ובהדיא אמרינן (פרק לולב וערבה מ"ז ע"ב) דבשמיני ספק שביעי יתובי יתבינן בסוכה ברוכי לא מברכינן עיי"ש. ולדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות סוכה הי"ג) היינו משום דהו"ל ספק. והוסיף שם וכתב עוד וז"ל וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבים מספק ואין מברכים מספק עכ"ל עיי"ש. ולדברי הרמ"א ז"ל קשה דעכ"פ הו"ל לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות סוכה. שהיא ברכה להש"י שנתן לנו מצות סוכה. ואף שעכשיו אפשר שאין מקיימין אותה. ואף דבטומטום ואנדרוגינוס אפשר לומר דגם ברכה זו לא שייכא בהו. משום שאם נשים נינהו הרי לא ניתנה להן מצות סוכה כלל. ועל מה שניתנה לאנשים אין להן לברך. ומש"כ הפוסקים (או"ח סוף סי' מ"ז) לענין ברכת התורה לא

שייך הכא. מ"מ באנשים בשמיני ספק שביעי ודאי שייכא שפיר ברכה זו. ואף דמדברי הרמב"ם ז"ל ליכא קושיא כ"כ שהרי לא כתב אלא שאין מברכין לישב בסוכה. ומה שלא כתב שמברכין עכ"פ על מצות סוכה. לא קשה כידוע שאין דרכו לכתוב חידושי דינים מדעתו מה שאינו מבואר במקור הדין במקומו. מ"מ הדבר קשה מעיקר סוגיא דגמרא שם דקאמרינן התם יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן. משמע ודאי דאין לנו בזה אלא הישיבה בסוכה בלבד. דהיינו קיום המצוה בלא שום ברכה כלל. ועוד דהא בהדיא אמרינן התם אמר רב יוסף נקוט דרבי יוחנן בידך (דלא מברכינן) דר"ה בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי מיתב הוו יתבי ברוכי לא בריכי. ופרכינן עלה ודילמא ס"ל כמ"ד כיון שברך יו"ט ראשון שוב אינו מברך ומשני גמירי דמאפר אתו עיי"ש. והשתא הרי ע"כ מוכרת דר"ה ב"ב וכל גדולי הדור לא בירכו שום ברכה כלל. דהא למ"ד כיון שבירך יו"ט ראשון שוב אינו מברך. משום דלא מפסקי לילות מימים וכולהו שבעה כחד יומא אריכא דמי. כדאמרינן התם (לעיל מ"ה ע"ב) עיי"ש. פשיטא דשוב ליכא שום ברכה כלל. וא"כ למאי דמסקינן דרק מטעם ספק שמיני לא בירכו אכתי קשה דהו"ל לברך עכ"פ אשר קב"מ וצונו על מצות סוכה. אלא ודאי במקום ספק ליכא שום ברכה כלל. ואפילו לדעת ראבי"ה ז"ל וסייעתו דס"ל דמאי דלא מברכינן בשמיני ספק שביעי היינו רק משום שלא יהא נראה כמוסיף ואיכא איסור בל תוסיף כמש"כ במרדכי שם עיי"ש. מ"מ קשה דאכתי הו"ל לברך עכ"פ ברכה זו. דכיון ששינה נוסח הברכה מכשברך כל ימות החג אין לך היכר לענין חשש בל תוסיף יותר מזה. ואמאי אמרו דיתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן כלל. וכן לדעת הרי"ף ז"ל שם וסייעתו דטעמא דלא מברכינן היינו משום דלא ליתי לזלזולי ביו"ט עיי"ש. יקשה כן דעכ"פ הו"ל לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות סוכה. דכיון דקעביד בהכי היכירא תו לא אתי לזלזולי ביו"ט אלא ודאי אין בזה תקנה כלל ובמקום שאין לברך ברכת המצוה כתיקונה אין לברך כלל. והכי מוכת מההיא דאמרינן (פ"ב דשבת כ"ג ע"א) אמר רחב"א א"ר המדליק נר חנוכה צריך לברך וכו'. מתיב רב עמרם הדמאי מערבין בו וכו' ומפרישין אותו ערום וכו'. ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברכה הכא כי קאי ערום היכי מברך והא בעינן והיה מחניך קדוש וליכא. אמר אביי ודאי דבריהם בעי ברכה ספק דדבריהם לא בעי ברכה וכו' עיי"ש. והשתא נהי דס"ל לאביי דמספק אין מברכין מ"מ הא אכתי נהי דאין לו לברך על הדמאי הברכה שתקנוה על הפרשת תרומות ומעשרות אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומות ומעשרות כדאי' בתוספתא (פרק בתרא דברכות). מ"מ אכתי יש לו לברך מיהת עכ"פ אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות הפרשת תרומות

ומעשרות כמש"כ הרמ"א ז"ל שם. וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת אמאי מפרישין אותו ערום כי קאי ערום היכי מברך והא בעינן והיה מחניך קדוש וליכא. אלא ודאי אין לנו אלא אותה ברכה שתקנוה על אותה מצוה. וכל היכא דלא מצי מברך אותה ברכה שוב לית בה שום ברכה אחרת כלל. וכן מתבאר מדברי השאילתות דבכל ספק ליכא ברכה כלל כמבואר בדבריו (פרשת יתרו שאילתא נ"ג) עיי"ש ומובא בקצור בפסקי הרא"ש ז"ל (פ"ג דברכות סי' ט"ו) עיי"ש. וכן מתבאר מדברי הרי"ף (פראד"מ) בשם רבנן קמאי במתיבתא עיי"ש. וברמב"ם (פ"ג מהלכות מילה ה"ו) עיי"ש ובשאר ראשונים ז"ל בכמה דוכתי. והרמב"ם ז"ל כללא כי"ל (סוף הלכות ברכות) וז"ל כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לא עושין אותו בלא ברכה וכו' עכ"ל עיי"ש. והובא בטוש"ע (או"ח סוף סי' ר"ט). וכן ביו"ד (סי' כ"ח סעי' ג') לענין כיסוי הדם של כוי וכלאים פסק שאינו מברך משום ספק ולא הגיה שם הרמ"א ז"ל גופי' כלום. והא לדידי' עכ"פ ראוי לברך אשר קב"מ וצונו על מצות כיסוי הדם. וכן יש להקשות מכמה דוכתי:

ומה שהביא הרמ"א ז"ל שם בד"מ ראי' מדברי ר"ת ז"ל שהביא הרא"ש (פ"ק דפסחים סי' י') ובשבת (סו"פ ראד"מ) לענין ברכת להכניסו בבריתו שא"א שכתב שמברכין אותה אחר המילה משום שלא תקנוה לגמרי על מצוה זו אלא נתקנה להודות ולהלל להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו כל פעם שתבא לידינו עכ"ל שם עיי"ש. נפלאתי מאוד בענ"ד ולא ידענא שום סרך ראי' לענין זה משם כלל. שהרי ברכה זו מפורשת בברייתא בתוספתא (פרק בתרא דברכות) ומייתי לה תלמודא (סו"פ ראד"מ) עיי"ש. ומעיקרא הכי אתקינו רז"ל ככל שאר ברכות. ואין לנו אלא מה שאמור בענין. בברכת האב על מילת בנו. והיאך ניקום אנן לחדש ברכה כזו בכל שאר המצות שאין לה שום רמז כלל בשום דוכתא. ובלא"ה עכצ"ל דדוקא התם במילה הוא שתיקנוה להאב של הנמול לבד. דהא התם במצות מילה ודאית מיירי שכבר בירך עליה המוהל ברכת המילה. אלא דמ"מ תיקנו בה חז"ל מלבד זו ברכה גם להאב. ואין זה אלא במצות מילה בלבד ולא בשום מצוה אחרת משאר המצות. ואיך יתכן ללמוד ממנה לענין ספק מצוה משאר כל המצות. ועוד נראה דהרי בלא"ה לפי פי' ר"ת ז"ל הו"ל ברכה שאינה צריכה. שהרי כבר ברכנו ברכת התורה בבוקר שאינה אלא הודאה והלל ושבח להקב"ה על שנתן לנו כל התורה כולה וצונו בה לשמור ולעשות ולקיים כל מצותיה הכתובים בה. והיאך נחזור לברך ברכה כזו על כל מצוה פרטית שתבא לידינו. ועכצ"ל דברכת להכניסו בבריתו של א"א לר"ת ז"ל היינו רק משום דכיון דבלא"ה מצוה זו טעונה ברכה בעשייתה כשאר ברכת המצות תקנו בה גם ברכה לאבי הבן דרך הודאה ושבח ואינה אלא המשך ברכה הראשונה שבירך המל

ואינה אלא כעין ברכה אחת אריכתא. משא"כ בעלמא בספק מצוה כמו בההיא דטלית קטן דלדעת כמה פוסקים אין בה מצוה ואינה ראויה לברכה כלל היכי נבוא לברך ברכה כזו דהו"ל ממש ברכה שאינה צריכה שעובר בלא תשא. תדע שהרי בברכת להכניסו בבריתו שא"א גופא. להסוברים שאין מברכין על מילת הספיקות כאנדרוגינוס ונולד מהול וכיו"ב. הכי נמי אין האב מברך להכניסו. לדעת רוב הפוסקים. כמו שכבר הביא בש"ך (סי' רס"ה ס"ק ח') מדברי הרמב"ם והרשב"א והר"ן ז"ל עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת המחבר בשו"ע שם. כמש"כ בש"ך שם. וגם הרמ"א ז"ל גופי'. מדלא הגיה שם על זה כלום מבואר שפסק כן. וא"כ מההיא גופא מתבאר איפכא ממה שרצה להוכיח משם הרמ"א ז"ל. כיון דברכת להכניסו גופא אין מברכין על מילת ספק וא"כ די לבמה"ד להיות כנדון. וזו היא תמיהא גדולה על הרמ"א ז"ל. ואע"ג דבטור הביא שם בשם הר"ב העיטור ז"ל דבספיקות אע"פ שאין מברכין על המילה מ"מ ברכת להכניסו מברכין עיי"ש. מ"מ הרי הר"ב העיטור ז"ל אף ע"ג דס"ל בזה כדעת ר"ת ז"ל שצריך לברך ברכת להכניסו אחר המילה. מ"מ לא מטעמו ס"ל הכי. אלא משום דס"ל דכל ברכה על המצוה שתלויה באחר. כההיא דהכא דאחר מל ואבי הבן מברך וכיו"ב. אינו מברך אלא אחר עשייתה עיי"ש. וא"כ אין מדבריו שום ראיה לנדון דהרמ"א ז"ל בטלית קטן כלל. דאינם ענין זה לזה אפי' לדברי הרמ"א ז"ל שם. וגם בלא"ה מבואר שם בדברי בעל העיטור ז"ל (בשער שלישי חלק רביעי) דברכת להכניסו לא על המילה לחודה היא. אלא היא ברכה על כל מצות הבן על האב מיום הולדו ואילך. להכניסו בברית ובתורה ובמצות ולהשיאו אשה. ולהכי אע"פ שמברך אחר המילה חשיבא עובר לעשייתה עיי"ש בדבריו. ולכן דברי הרמ"א ז"ל בזה. צע"ג אצלי. ותמיהני על כל האחרונים ז"ל שלא העירו ולא נתעוררו על דבריו אלו כלל. ולא עוד אלא שראיתי לקצת אחרונים שתקעו בה מסמורת ונקטוה להלכה למעשה בכל ספק ברכת המצות לברך כן:

והנראה לי ברור דגם הרמ"א ז"ל לא כתב כן אלא ליתן טעם למנהג. שכיון שכבר נהגו רבים כן מימי קדם. נראה דמעיקרא הכי הוא דתיקון לברך על טלית קטן ברכה זו מטעם שביאר הרמ"א ז"ל. כמו שתקנו ברכת להכניסו. שאינה ברכת המצוה אלא ברכת הודאה והלל. ותקנת קדמונים היא אף שלא נודע לנו מקורה. כמו שלא ידענו מקור נוסחת ברכת לקבוע מזוזה. שהיא נגד הירושלמי שם. והרבה כיו"ב כידוע. ואין לך בו אלא חידושו והבו דלא להוסיף עלה. ועפ"ז נתיישבו קצת דברי הרמ"א ז"ל. וא"כ אין מזה שום יסוד לעשות כן במקום אחר בספק ברכות המצות:

והנה כבר ראיתי לרבים מן האחרונים ז"ל שחתרו והעמיקו להמציא תקנה לברך בשם ובמלכות במקום ספק ברכה. אבל לדעתי כל מה שכתבו בזה אינו מספיק כלל להוציא מידי חשש ברכה לבטלה. וראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל בתשו' שהביא בשם אחד מהגדולים שבזמנו שבמקום ספק ברכת זמן. פתח ואמר ויברך דוד (שם הרב היה דוד) את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שהחיינו וכו'. ואמנם לדידי צ"ע טובא בזה לדינא. דאף ע"פ שכעין זה כתב הרא"ש ז"ל (פרק כיצד מברכין סי' כ') שאם התחיל לברך ואמר ברוך אתה ה'. ונזכר שאינו צריך לברך. יסיים ויאמר למדני חוקיך. דבכך הו"ל כקורא פסוק בעלמא ואינו מוציא שם שמים לבטלה עיי"ש. מ"מ היינו דוקא דיעבד כדי לתקן קצת מה שאפשר כדי שלא יהא נראה כמוציא שם שמים לבטלה. אבל לסמוך על זה לברך כעין זה לכתחילה מאן לימא לן דשרי במקום שיש ספק ברכה לבטלה או שאינה צריכה. ועוד שאין לנו מדברי הרא"ש ז"ל תקנה זו אלא דומיא דהתם דוקא. לומר פסוק כצורתו. דכך כתוב בקרא ברוך אתה ה' למדני חוקיך. ובכך הו"ל כקורא מקרא בעלמא. אבל בנדון זה דלא כתיב בקרא הכי. אלא הוא משנה צורת הפסוק כדי לברך ברכה שאינה צריכה לפי מאי דקיי"ל ספק ברכות להקל. ודאי נראה ברור שאין זה מוציאו מידי ספק ברכה שאינה צריכה שעובר בלא תשא. וכבר העלה כעין זה הר"ב צל"ח (ברכות ל"ט ע"א) בדברי הרא"ש ז"ל אלו. שחידש שם שאפי' היכא שכבר התחיל ואמר ברוך אתה ה' אלקי ולא סיים לומר נו. יסיים לומר ישראל אבינו מעולם ועד עולם. והוא פסוק (בדברי הימים א'). ומ"מ כתב שם שאעפ"כ יאמר ג"כ ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. משום שיש להסתפק אולי לא דמי לברוך אתה ה' למדני חוקיך שהוא פסוק שלם. אבל ברוך אתה ה' אלקי ישראל וגו' אין זה התחלת הפסוק. כי הוא מתחיל ויברך דוד וגו' עיי"ש בדבריו. וא"כ הכא נמי אין זה סוף הפסוק ואינו פסוק שלם כצורתו במקרא כקרא דברוך אתה ה' למדני חוקיך. וא"כ אפי' בדיעבד לא מהני להציל מאיסור הוצאת שם שמים לבטלה ע"י ברכה שאינה צריכה. ועכצ"ל ברוך שכמל"ו. כדעת הרמב"ם והתוס' וסייעתם במקום ברכה שאינה צריכה. וכ"ש שאין זה מעלה ארוכה ולא יתכן כלל לברך כן לכתחילה במקום ספק. וגם בדיעבד לתקנה דלמפרע לא מצא הר"ב צל"ח שם תקנה זו אלא כשעדיין לא סיים לומר כל תיבת אלקינו ולא אמר אלא אלקי בלבד. אבל כשכבר סיים כל תיבת אלקינו כולה. מבואר דפסיקא לי' דשוב אין לו שום תקנה כלל להוציאו מידי איסור הוצאת שם שמים לבטלה במאי שיסיים בלשון הפסוק דדברי הימים. וכ"ש בנדון זה דלכתחילה ודאי אין בזה שום תקנה כלל כיון דקאמר אלקינו מלך העולם. שאין זה בלשון הפסוק. ומלבד זה יש

לפקפק בזה דעדיין אין זו תקנה לענין מלכות. דהא קיי"ל דאין ברכה בלא שם ומלכות. ובהך קרא דדברי הימים לא כתיב מלכות. וכמו שאסור להזכיר השם לבטלה. הכי נמי איכא איסורא בהזכרת מלכות כמו שביארתי בארוכה בפנים (עשה א') עיי"ש. איברא שראיתי להר"י חאגיז ז"ל בהלכות קטנות (ח"א סי' רס"ח) שכתב דהשם אלקינו ג"כ יש בכללו מלכות ע"פ מאי דאמרינן (פרק בתרא דר"ה ל"ב ע"ב) דשמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד חשיב מלכות עיי"ש בדבריו. אלא שדבריו צ"ע אצלי טובא לדינא. דהא חזינן שלא סמכו על זה לענין ברכה ותקנו בה מלך העולם מלבד ה' אלקינו. וגם אין משם ראי' לכאן. דהתם אפשר לומר דדוקא משום דכתיב בקרא ה' אלקינו ה' אחד. אבל ה' אלקינו בלבד לא חשיב כמלכות. וכן מתבאר מדברי התוס' ושאר ראשונים ז"ל (פ' כיצד מברכין מ' ע"ב) עיי"ש ובטוש"ע (או"ח סי' רי"ד):

עוד זאת ראיתי בתשובה לאחד מהאחרונים ז"ל בשם אחד מגדולי האחרונים ז"ל לומר במקום ספק ברכה ברוך אתה ה' אלקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם בורא נפשות וכו'. וכן בשאר ברכות. וכפי הנראה ס"ל דאבינו מעולם ועד עולם חשיב כמלכות. ולא ידענא מנ"ל הא. ובתשובה שם פקפק בזה מצד שאין זה תחילת הפסוק וכדברי הצל"ח שהבאתי. אבל לדידי מצד זה ליכא פקפוק כלל. דאפשר לומר דאין הכי נמי שיתחיל בה מתחילת הפסוק ויברך דוד וגו'. ושאני התם בנדון הצל"ח דמיירי שכבר התחיל לומר ברוך אתה ה' אלקי. אדעתא לסיים הברכה. שהיה סבור שצריך לברך. וכדי לתקן לא היה אפשר לו אלא לסיים רק בסוף הפסוק. משא"כ כאן דמיירי לענין לברך כן לכתחילה במקום ספק. הרי שפיר יכול להתחיל מתחילת הפסוק. אלא דעיקר הדבר ליתא לענ"ד מטעם שביארנו:

ולכאורה היה נראה שיש תקנה פשוטה במקום ספק ברכה לעסוק בשמועות שנזכרה בהן נוסחת הברכה שהוא צריך לברך. וכמש"כ בספר פרדס בשם גאון (הובא בב"י או"ח סי' נ"ט) לענין קדושה דסידרא וקדושת יוצר לדעת הסוברים שאין היחיד אומרם. מ"מ אם ת"ח הוא יעסוק בשמועות שנזכר בהן סדר קדושה. ואם אינו ת"ח יעסוק במקרא שיש בו קדושה דסידרא. משום דאע"ג שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מ"מ בדרך למוד שרי עיי"ש. וכן כתב בטור (שם לקמן סי' קל"ב) בשם רב צמח גאון ז"ל שאין ליחיד לומר סדר קדושה משום שכל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה. ואם ת"ח הוא יעסוק באגדתא דפרק גיד הנשה וכו'. ואס אינו ת"ח יעסוק במקראות הקדושה וכו' עיי"ש. וכן הוא בסדר רב עמרם גאון ז"ל (דט"ו ע"א) בשם רב צמח גאון ז"ל עיי"ש. ומזה ראיה מבוארת לדעת הר"ב חכם. צבי ז"ל שהביאה בנו הרי"ע ז"ל (בשאילת יעב"ץ

ח"א סי' פ"א) שאם יש הזכרה במטבע ברכה שבתלמוד רשאי לאומרה דרך למודו כמו שהיא וכן בשמות שבפסוקים שבתלמוד. ודברי המג"א (סי' רט"ו סק"ה). וכן דברי הר"ב ברכ"י (שם ס"ק ד') שגמגם על דברי הריעב"ץ בשם אביו ז"ל שם בזה עיי"ש הם תמוהים אצלי טובא. דמדברי הגאונים ז"ל והטור והרוקח וספר הפרדס שהביא בב"י שם מבואר להדיא כדעתו. ובלתי ספק שמשם מקור דברי הר"ב חכם צבי בזה. וכן מבואר בדברי רבינו נטרונאי גאון ז"ל בתשובתו שבתשובות הגאונים (דפוס ליק סי' צ') ובתורתן של ראשונים (ח"ב דף כ"ד) וגם במחזור ויטרי (סי' מ"ו) ובשאר ראשונים. איברא דבתשב"ץ קטן (סי' תי"ט) כתב בשם רבו מהר"ם מר"ב ז"ל שלא היה מזכיר האזכרות שבתלמוד אלא בכינוי השם עיי"ש. וכבר הביא במחזיק ברכה (סי' רט"ו) דברי התשב"ץ אלו לראיה נגד דעת הח"צ עיי"ש. אבל זה תמוה ונסתר מכל דברי הגאונים ודברי גדולי הראשונים ז"ל כדכתיבנא. ונראה ברור דגם מהר"ם מר"ב ז"ל לא התנהג כן אלא לחומרא יתירה בעלמא ולית בה שום דררא דאיסורא לדינא כלל. ולכן עכ"פ לצורך כדי לצאת ידי חובת קדושה וברכו ביחיד שפיר דמי גם למהר"ם מר"ב ז"ל. והשתא א"כ מינה נשמע גם לנדון דידן לענין ברכה בשם ובמלכות במקום ספק שיש תקנה לת"ח ללמוד השמועה שנזכרה בה נוסחת הברכה הצריכה לו. כיון דמדינא מותר אפילו לכתחילה להזכיר דרך למודו גם השם והמלכות כמו שנתבאר:

אלא דבכל תקנות אלו יש לי מקום עיון דהרי יש לחוש לדעת רבים מן הראשונים ז"ל דס"ל דברכה שאינה צריכה יש בה מדאורייתא אזהרת לאו דלא תשא. כמתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות ברכות. וסוף הלכות שבועות. ובתשובותיו סי' ק"ב) עיי"ש ובמש"כ בזה במג"א (סי' רט"ו) ובברכ"י (או"ח סי' מ"ו) עיי"ש. וכן דעת רבינו מנוח ז"ל בביאורו (פ"ב מהלכות שופר ה"ב). וכן דעת הרמב"ן ז"ל בחי' לנדרים כ"י (שהביא בס' חרדים ובשל"ה ריש יומא) עיי"ש. וכן דעת אחד מגדולי הראשונים ז"ל בתשובות חכמי צרפת ולותיר (סי' מ"ד) עיי"ש. וכן דעת הר"ב אהל מועד בשער הברכות (דרך ראשון נתיב א') עיי"ש. וכן מתבאר מדברי השאילתות (פרשת יתרו. שאילתא נ"ג) עיי"ש. וא"כ לפי מה שהעלה בתבואות שור (ריש פ"ב דפסחים) דאין מעירימין באיסור דאורייתא. וההיא דמעירימין על פדיון מע"ש מוקמינן לה בגיטין (פרק האומר ס"ה ע"א) דוקא במעשר בזה"ז דמדרבנן. עיי"ש שהאריך בזה. א"כ הכא דהו"ל הערמה בדאורייתא לדעת הנך רבוותא. לא מהני תקנות הללו לברך במקום ספק. איברא שכבר שדו נרגא בדברי הר"ב ת"ש בזה ממש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות מע"ש) דמבואר דאפי' במע"ש דאורייתא ס"ל דמעירימין עיי"ש. וכבר נשאל על זה נכדו הר"ב ב"א (חאו"ח

סי' ל"ג). ולדידי גם מעיקר סוגיא דגיטין שם מתבאר כן. דהא לא מוקמינן לברייתא דהתם במע"ש בזה"ז או בעציץ שאינו מנוקב דמדרבנן אלא כי היכי דלא תקשה מינה לר"ח דאמר התם דבכל ענין אין קטן זוכה לאחרים. אבל לרב יהודה אר"א דאמר דאיכא קטן שזוכה גם לאחרים ניחא ליה לתלמודא התם ההיא ברייתא אפי' במע"ש דאורייתא עיי"ש בסוגיא. וא"כ מתבאר מזה דמערימין אפי' בדאורייתא. מיהו יש קצת מקום לצדד בזה. ובתשובה שם העלה לתרץ דברי הת"ש עפמש"כ הר"ש ז"ל (פ"ד דמע"ש) דתרתי גווני הערמה איכא. חדא שנותן להם המעות והם פודים בשביל הבעלים. זהו שאמרו בירושלמי פדה לי משלך. והיינו זכייה לאחרים. ובהכי מיירי ההיא ברייתא דהתם. אבל יש עוד הערמה שאין הבעלים מזכין להם המעות והם פודין לעצמן. וזהו פדה לך משלי שאמרו בירושלמי שם. ומש"כ בת"ש לחלק בין איסור דאורייתא לדרבנן היינו דוקא בההיא הערמה דמיירי בה בסוגיא דגיטין שם כמבואר בדבריו שם. אבל הרמב"ם ז"ל שם לא מיירי אלא בהערמה מעליא דפדה לך משלי דהערמה דהיתירא היא אף ע"פ שהוא מערים בכך ליפטר מן החומש כדמיירי במתני' דמע"ש שם. והערמה כזו ודאי מהניא אפי' באיסור דאורייתא. עכת"ד שם עיי"ש. ומעתה לפ"ז הכא בנדון דידן נמי כיון דודאי הו"ל כההיא גוונא דהערמה דמהניא אפי' בדאורייתא. שהרי כל שאומר כן דרך למוד וקריאה לית בה מדינא שום חשש מוציא שם שמים לבטלה. אלא שהוא עושה כן דרך הערמה לצורך ברכה במקום ספק. וא"כ שפיר יש מקום לומר דמהניא אפי' להסוברים דברכה שאינה צריכה הו"ל בכלל אזהרת לא תשא מדאורייתא:

איברא דעיקר דברי הר"ב ב"א לענין פדיון מע"ש לחלק בין הערמה דפדה לי משלך להערמה דפדה לך משלי. אינני רואה שום טעם בזה כלל. שהרי ודאי כמו באומר פדה לי משלך לא מהני בדאורייתא משום שהדבר מוכיח דמתנתו לאו מתנה היא להם. ואין זה אלא כפודים לו משלו. הכי נמי באומר פדה לך משלי הדבר מוכיח שאינם פודים אלא בשבילו. ואינם אלא מערימים לומר שלעצמן הם פודים. ומהאי טעמא כתבו הראשונים ז"ל (בגיטין שם) דגם באומר פדה לך משלי הו"ל זכייה לאחרים. משום שהדבר ידוע דרק לצורך הבעלים הוא שפודים. כמו שהביא הר"ב ב"א שם גופי' בשם הרשב"א ז"ל עיי"ש. וא"כ בההיא דהתם אין מקום לחילוקו כלל. אלא דעכ"פ מתבאר עפ"ז דבהך הערמה דנדון דידן דודאי הערמה מעליא היא שפיר מהניא גם לדעת הר"ב ת"ש אפי' בדאורייתא. ואמנם ראיתי להר"ב ב"א שם דמסיק דאפילו הערמה מעליא לא מהניא בדאורייתא מדאמרינן בירושלמי על מתניתין דמע"ש שם למה מערימין עליו מפני שכתוב בו ברכה. והובא בר"ש שם עיי"ש. אלמא דאי לאו שכתוב בו ברכה היה אסור

להערים. אע"ג דקאי אמתניתין דמיירי בהערמה מעליא. וא"כ לפי דבריו גם בנדון דידן לא מהניא הערמה להסוברין שיש בזה איסורא דאורייתא. ואף דבירושלמי שם איפליגו בהכי אמוראי. דחד אמר דלהכי מערימין מפני שכתוב בו ברכה. וחד אמר למה פודין אותו כשער הזול מפני שכתוב בו ברכה עיי"ש. ומשמע ודאי דלמ"ד למה פודין אותו וכו'. ס"ל דמערימין גם בלא טעמא דברכה. מ"מ כיון דלא איתברר לן הילכתא בהכי כמאן. אין לנו לסמוך על שום הערמה בדאורייתא כלל. וראיתי להר"ב ב"א שם שהביא ראיה לזה דלא מהני בדאורייתא שום הערמה. מדאמרינן (פרק כיצד מברכין ל"ה ע"ב) בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות אחרונים. דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר. דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגין דרך חצרות דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר עיי"ש בדבריו. ואנכי לא ידענא מאי קאמר. דהרי באמת ליכא התם שום איסורא למיעבד הכי לכתחילה. ובהדיא אמרינן התם (לעיל ל"א ע"א) מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר עיי"ש. ואפי' חברים היו מקילין לעשות כן. כמבואר (פ"ק דפסחים ט' ע"א) עיי"ש. והתם לא קאמר אלא דדורות הראשונים הוו עבדי מילתא יתירתא להתחייב עצמן אפילו במאי דהוה אפשר להו למיפטר נפשייהו. ומיהו אפשר לומר קצת דמדקאמר כדי שתהא בהמתו אוכלת. ולא קאמר עדיפא מינה כדי שיהא הוא עצמו ובני ביתו אוכלין אכילת עראי בלא מעשר. משמע דלאכילת אדם ודאי אסור להערים משום דהו"ל הערמה בדאורייתא. ובדאורייתא אין מערימין. משא"כ בהמה שאפי' בטבל גמור ליכא איסורא אלא משום דהו"ל הנאה של כילוי. כמש"כ התוס' (בפסחים שם) ובשאר דוכתי. והנאה של כילוי בטבל כבר צדד הר"ב מל"מ (פ"ב מהלכות תרומות) לומר דלא מתסר אלא מדרבנן עיי"ש בדבריו שהאריך. והרא"ה ז"ל בביאורו על הרי"ף (ריש פ"ה דברכות) מבואר דס"ל שאין בה אלא איסור דרבנן בעלמא משום גזל השבט עיי"ש בדבריו. וא"כ מוכח מזה דאין מערימין בדאורייתא. אלא דלפי מה שהוכיח הר"ב מל"מ שם מדברי התוס' (פ"ב דפסחים) דהנאה של כילוי בטבל מן התורה אסורה עיי"ש. א"כ אדרבה מוכרח מהתם דשריא הערמה אפי' בדאורייתא. ומאי דנקט התם בהמתו נראה מדברי רש"י (פ"ק דפסחים שם) דהיינו משום דבהמתו אפי' אכילת קבע שריא. ואין הכי נמי דאפי' כדי שיאכל הוא גופי' אכילת עראי שרי. וכן מתבאר מדברי התוס' גיטין (פרק הזורק פ"א ע"א) ד"ה דרך גגות עיי"ש. ועי' מש"כ שם הרא"ה ז"ל והרשב"א (ברכות ל"א ע"א) ושאר כל הראשונים ז"ל שם עיי"ש היטב. ובפירוש רבינו חננאל ז"ל (פ"ק דפסחים שם) מפרש באמת מערים כדי שיאכל הוא גופי' ומאי דקאמר שתהא בהמתו אוכלת.

היינו לומר שתאכל הבהמה המוץ והוא יאכל התבואה עיי"ש. ואכמ"ל בזה. עוד ראיתי שם שהביא ראיה מדאמרינן (פ"ק דקידושין ל"ג ע"א) יכול יעצים עיניו מקמי דלימטי זמן חיובא. דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמי'. תלמוד לומר תקום ויראת עיי"ש. ופירש"י ויראת יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותו עיי"ש. הרי דהערמה בדאורייתא אסורה. אבל לדידי גם מהא לא איריא. ואדרבה מדאיצטריך התם קרא למעוטי מכלל דבעלמא שריא הערמה אפי' בדאורייתא מיהו אפשר לומר דמהתם ילפינן גם בכל כיו"ב. וכן משמע מפירש"י שם שכן הדין בכל כיו"ב. וכן נראה מדברי הרמב"ן ז"ל (פ' תצא) שכתב דמה שאסרה תורה להחזיר גרושתו משנשאת לאחר היינו כדי שלא יחליפו נשותיהם לכתוב לה גט בערב. ובבוקר היא שבה אליו עיי"ש. ומדהקפידה תורה על זה שמעינן דהערמה בדאורייתא אסורה. ואכמ"ל בזה יותר. ועכ"פ מבואר שיש לפקפק הרבה בתקנות אלו לדינא:

ומלבד זה איכא למישדי בה נרגא מסוגיא דיומא (פרק בא לו ע' ע"א) ובסוטה (מ"א ע"א) על מאי דתנן ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ופרכינן ונייתי ס"ת אחרינא ונקרי. ומשני משום ברכה שאינה צריכה עיי"ש. ואם איתא שיש מקום לתקנות הללו להוציא מחשש ברכה שאינה צריכה לא משני מידי. אלא ודאי ע"כ מוכרת מזה דתקנות הללו אין מספיקין להוציא מידי איסור ברכה שאינה צריכה. והשתא הרי התם ודאי אינה ברכה לבטלה ממש שיהא כמוציא שם שמים לבטלה. שהרי כשמביא ס"ת אחרינא לקרות בו הרי הוא מתחייב לברך עליו. אלא דהו"ל בכך גורם לברך ברכה שנראית כאינה צריכה. ועי' בתוס' ישנים ובריטב"א (שם ביומא). ואפי' הכי לא סמכו על אלו התקנות לברך לכתחילה ברכה כזו. אע"ג דמשום זה הוצרכו להתיר קריאה בע"פ. וא"כ נשמע מזה דכ"ש במקום שיש חשש ברכה לבטלה ממש אין לסמוך על תקנות כאלו. וכן מוכרח מדברי הרמב"ם ז"ל בתשובתו שם. וכן כתבו גדולי הראשונים ז"ל (פ"ק דמגילה) שבמקום המסופק אם הוא מוקף חומה מימות יהושע ב"נ קורין בו בט"ו בלא ברכה עיי"ש. הרי דלית להו שום תקנה לקרות בברכה. אע"ג דודאי אינו ראוי לעשות המצוה בלא ברכה ויש לעשות כל מאי דאפשר כדי לעשות המצוה בברכה. ולדעת רש"י (פרק בתרא דסוטה מ"ד ע"ב. ובמנחות ל"ו ע"א) עבירה היא וחוזר עליה מעורכי המלחמה. וכן דעת רבים מן הראשונים ז"ל. אלא ודאי תקנות אלו לא מהני כלום. וכן מתבאר מדברי הפוסקים בכמה דוכתי שכתבו במקום ספק שלא לברך בשם ומלכות ויעשה המצוה בלא ברכה משום דברכות אינן מעכבות. ומבואר מזה דס"ל דלית לה תקנתא. והטעם מבואר ע"פ מה שביארנו:

ואמנם יש מקום אתי להמציא קצת תקנה לדבר ע"פ מאי דאמרי' בירושלמי (פרק כיצד מברכין ה"א) תני רבי חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס. א"ר חייא בר ווא הדא אמרה אהן דנסיב פוגלא ומברך עילוי והוא לא אתי לידי' צריך למברכה עילוי זמן תניינות. אמר רבי תנחום בר יודן צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא להזכיר שם שמים לבטלה עיי"ש. ומובא בתוס' (ברכות ל"ט ע"א) ד"ה בצר לי' וכו' וברא"ש ובשאר ראשונים ז"ל שם ובשאר מקומות. ומתבאר מדברי רבים מהראשונים ז"ל שהבינו דמאי דקאמר רבי תנחום ב"י שצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. היינו לומר דכיון שהוא צריך לחזור ולברך על הפוגלא האחר שיטול לאכילתו ונמצאת ברכתו הראשונה לבטלה צריך מיהת לומר ברוך שם כמל"ו על הראשונה קודם שיחזור לברך ברכה השנייה כדי שלא תהיה לבטלה לגמרי. ולמדו מזה לכל כיו"ב שאם ברך ברכה לבטלה צריך לומר ברוך שכמל"ו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות ברכות ה"י. ובפי"ב מהלכות שבועות הי"א) עיי"ש בכ"מ. וכ"כ בטוש"ע (או"ח סי' ר"נ) עיי"ש. ואמנם ודאי מלשון הירושלמי לא משמע הכי. דלפ"ז הו"ל לומר שלא תהא הזכרתו שם שמים לבטלה. כיון דקאי על שם שמים שהזכיר כבר לבטלה בברכתו הראשונה. אבל מדקאמר שלא להזכיר שם שמים לבטלה. משמע דעל להבא הוא דקאי. דהיינו שלא תהא ברכתו השנייה על הפוגלא שיטול עכשיו. לבטלה. ולפי פירושם אין לזה מובן. אבל ראיתי להאור זרוע (ח"א סי' קמ"ב) שכתב וז"ל והיכא שבירך המוציא ולא טעם שום אדם ממנו עד שנפל ונאבד. אם צריך לברך פעם שנייה. בזה אמרינן בירושלמי דפרקין רבי זריקא אמר וכו' אמר ר"ח בר בא הדא אמרה ההוא דנסיב פוגלא וכו' צריך לברך עלי' זמן תניינות. א"ר תנחום ב"י צריך לומר ברוך שם כבוד מל"ו שלא להזכיר שם שמים לבטלה. ופירש מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק שירליאון שרוצה להוכיח מדתני רבי חייא שאין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס וכו'. ש"מ שהוא צריך לחזור ולברך וכו'. ונראה בעיני לפשוט לפי פירוש זה שאין צריך לחזור ולברך. דקיי"ל כרבי תנחום ב"י שצריך לומר בשכמל"ו. כי פשיטא דדקדוק זה אינו כלום. דאפי' בירך קודם שיפרוס כ"ש שיש לחוש שיבוא לברכה לבטלה. ותו דאין זו ברכה לבטלה הואיל ובשעת ברכה נמי חייב לברך. הילכך מסתבר טעמא דרבי תנחום עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מדבריו ז"ל דהדבר פשוט אצלו דרבי תנחום בר יודן לא מילתא באנפי נפשי' קאמר כמו שהבינו התוס' והרא"ש ז"ל וסייעתם. אלא לאפלוגי עלי' דרבי חייא בר ווא הוא דקאתי. דקאמר שצריך לחזור ולברך פעם שנייה. ועל זה פליג רתב"י וקאמר דהוכחתו אינה מוכרחת. ומדינא אינו צריך לחזור ולברך. שכבר יצא בברכתו הראשונה. אלא דמ"מ אע"ג דברכה

פרטית דשייכא בה אין לו לברך עוד. מ"מ צריך להחמיר ולחוש לכתחילה שלא לאכול בלא שום ברכה כלל. אלא קודם שיאכל צריך לברך מיהת ברוך שם כבוד מל"ו. אבל לחזור ולברך כדמעיקרא ברכה דשייכא בה. אסור משום דמעיקר דינא כבר יצא ידי חובתו בברכה הראשונה. וע"פ זה מדוקדק שפיר לישנא דרבי תנחום בר יודן. דקאמר שלא להזכיר שם שמים לבטלה. כלומר שלא להזכיר עכשיו. אם יחזור ויברך זמנא תניינות כדקאמר ר"ח בר ווא. שם שמים לבטלה. משום דמעיקר דינא אינו צריך לחזור ולברך כלל. זו היא דעת האור זרוע בביאור דברי הירושלמי שם. והבין כן גם בדעת רבו רבינו יהודה ב"ר יצחק שירליאון ז"ל:

ונראה דזו היא ג"כ דעת הראב"ן ז"ל (סימן ק"צ) שכתב שם וז"ל בירושלמי. ההן דנסיב עגולה פלוגה עלה ולא אותיב ידי' עלוהי צריך למברכה זמן תניינות ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד עכ"ל עיי"ש. ויש שם קצת ט"ס. שבמקום פגולה צ"ל פוגלה. וגם חסרה תבה אחת. וכצ"ל ההן דנסיב עגולה פוגלה ומברך עלה. ומש"כ ולא אותיב ידיה עלוהי. נראה שכן היתה גירסתו בירושלמי שם. ולא כגירסא שלפנינו. ומשמע שהכוונה לפי גירסא זו דכל שלא הניח ידו על מה שמברך יש להחמיר לכתחילה שלא לאכול על סמך ברכה זו עד שיברך ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואין בזה חשש הפסק בין ברכה לאכילה כיון שצריך לכך כדי לצאת ידי חובתו לכתחילה. וזהו כדברי האו"ז דמאי דקאמר ר' תנחום שצריך לברך ברוך שם כבוד מל"ו היינו במקום ברכה שלפניה. לחומרא לכתחילה. ונראה שהדבר תלוי בחלופי הגירסאות שבירוש' שם בדברי ר' תנחום. דבגירסא שלפנינו גרסינן בדברי ר' תנחום צריך לומר ברוך שם כבוד וכו'. וזו היא ג"כ גירסת האו"ז שם וגירסת רבו רבינו יהודה בר"י ז"ל כמבואר שם ובתוס' רבינו יהודה חסיד בברכות שם עיי"ש. וכך היא גירסת רבינו משולם בספר ההשלמה בברכות שם ובראבי"ה (ברכות סי' ק"ג) עיי"ש. אלא דבלקוטים שבסוף ברכות (סי' קנ"א) הביא הגירסא וצריך עיי"ש. והרב המאירי ז"ל (בברכות שם) ובשבולי הלקט (הלכות ברכות סי' קס"ו) ובספר המנהיג לאבן ירחי ז"ל (הלכות סעודה סי' ח') גרסי וצריך עיי"ש. וגם הרא"ש אע"ג דבפסקיו (פרק כיצד מברכין סי' כ') מובא הגירסא צריך עיי"ש. מ"מ בתוס' הרא"ש (שם בברכות) מבואר שגירסתו וצריך בואו. ונראה שכצ"ל גם בפסקיו שם. דודאי לפי הגירסא וצריך בואו משמע דרבי תנחום לא לפלוגי אתי. אלא לאוסופי לומר דמלבד מה שצריך לחזור ולברך הברכה הראויה קודם אכילתו. אלא שצריך ג"כ לומר אחר ברכתו הראשונה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. כדי לתקן מה שהזכיר בה שם שמים לבטלה. אבל להגורסים צריך בלא ואו. משמע ודאי דלאפלוגי עלי' דרבי

חייא בר ווא הוא דאתי. לומר שאינו צריך לחזור ולברך פעם אחרת. אלא סגי ליה לומר רק ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ומדברי הראב"ן ז"ל שהבאתי לעיל משמע דס"ל דרבי תנחום לא לאפלוגי וגם לא לאוסופי עלי' דרבי חייא בר ווא אתי. אלא לפרושי דבריו קאתי. לומר דמאי דקאמר צריך למיברכה עילוי זמן תניינות. אין זה לומר שצריך לחזור ולברך ברכה אחריתא כדמעיקרא אלא סגי ליה לברך ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וגם לפ"ז ודאי אתי שפיר הגירסא צריך בלא ואו. וראיתי להר"ח אור זרוע ז"ל בתשובותיו (סי' קכ"ט) שחולק על דברי אביו ז"ל שכתב דרבי תנחום פליג על רבי חייא בר ווא. וכתב הוא ז"ל דרבי תנחום בר יודן נמי ס"ל שצריך לחזור ולברך. אלא שאין נראה לו שיזכיר שם שמים רק אומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וזו חשיבא ברכה כמו בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא (ברכות מ' ע"ב) עיי"ש בדבריו שהאריך בזה. וא"כ לפי דבריו ברכה גמורה היא לצאת בה ידי חובתו מדינא אפילו במקום שנתחייב מדינא לברך. אלא שלכתחילה ראוי להחמיר שלא לברך בשם ומלכות. ועכ"פ לפי שיטת הראב"ן והאו"ז ובנו ז"ל אין שורש למש"כ הרמב"ם ז"ל וסייעתו שכשברך ברכה לבטלה יש לו תקנה לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. דלהראב"ן ז"ל וסייעתו לא אמרו בירושלמי לומר ברוך שם כבוד מלכותו אלא במקום ברכה שלפניה היכא שיש בה חשש ברכה לבטלה. אבל על ברכה לבטלה. כיון דבשעה שברך היתה ודאי לבטלה איכא למימר דהו"ל מעוות שאינו יכול לתקן:

ולענ"ד הכי משמע מדאמרינן בברכות (פרק אין עומדין ל"ג ע"א) אמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא עיי"ש. מדפסקי וקאמרי הכי מילתא פסיקתא. משמע ודאי דלית ליה שום תקנתא להנצל בזה מעונש עבירת לאו דלא תשא. דאם איתא דאית לה תקנתא ע"י אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הדבר תמוה מאוד אמאי לא אשמעינן מה יעשה וינצל מעונש החמור דלא תשא על ברכתו זו. ועכצ"ל חדא מתרתי. או דתלמודא דידן פליגא אדירושלמי בשם רבי תנחום ב"ר יודן. או שמוכרח מזה כפירוש הראב"ן והאו"ז והר"ח או"ז ז"ל דגם הירושלמי לא מיירי התם בהכי כלל. וגם לדידי' ליכא תקנתא לברכה שאינה צריכה. ורבי תנחום מילתא אחריתא קאמר וכמו שנתבאר. וזו נראה ג"כ דעת השאילתות (פרשת יתרו שאילתא נ"ג) והבה"ג (הלכות קידוש והבדלה) שהביאו הלכה זו שם. וכן הרי"ף ז"ל בברכות (פרק אלו דברים) הביאה. ולא הביאו עלה הך תקנתא דירושלמי בשם רבי תנחום. והדבר תמוה אמאי השמיטוה. ועכצ"ל דס"ל דתלמודא דידן פליגא עלה. או דס"ל כדפירשו הראב"ן והאו"ז דברי הירושלמי שם. ולכן שפיר

סתמו ופסקו שעובר בלא תשא. דמשמע ודאי דלית ליה שום תקנתא. וראיתי להמרדכי (בברכות פרק אלו דברים) דעל מה שכתב הרי"ף שם שאם ברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. כתב שם וז"ל בירושלמי מפרש דהמברך ברכה לבטלה יאמר ברוך שכמל"ו עכ"ל עיי"ש. נראה שהרגיש במאי דקשה על הרי"ף שהשמיטה. וזה ודאי קשה טובא. ועכצ"ל כדכתיבנא בדעת הרי"ף ז"ל. והנראה יותר דס"ל בפירוש מימרא דרבי תנחום בירושלמי כדעת הראב"ן ז"ל והאו"ז. ומה"ט לא הביא ג"כ דברי הירושלמי לעיל (פרק כיצד מברכין) גבי פלוגתא דר"ח ורבא. כמו שהביאוה שם רבינו יונה והרא"ש ושאר ראשונים ז"ל. והיינו משום דס"ל דרבי תנחום בר יודן לפלוגי עלי' דר"ח בר ווא קאתי. שאין צריך לחזור ולברך כשיאכל פוגלא אחריתא. ופסק כוותי'. ולכך מיסתם לה סתומי. אלא דלפ"ז אכתי קשה דעכ"פ הו"ל להביא דברי רבי תנחום ב"ר יודן שכשיאכל צריך מיהת לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ובלא ברכה זו אין לו לאכול אע"ג דמדינא ודאי יוצא ידי חובתו בברכתו הראשונה. ולכן יותר נראה דס"ל להרי"ף כדעת הר"ח או"ז ז"ל דלרבי תנחום נמי ס"ל דמדינא צריך לחזור ולברך כשיאכל משום שלא ילא בברכתו הראשונה. אלא דפליג על רבי חייא בר ווא וס"ל שאין לו לברך עוד הפעם ברכה גמורה כבראשונה משום דעכ"פ לכתחילה ראוי לחוש לחומרא דהו"ל כברכה לבטלה. כיון שכבר בירך ברכה זו על הפוגלא הראשונה. אע"ג דמעיקר דינא לא יצא י"ח בברכה זו. והו"ל ברכה לבטלה כיון דלא אתי לידי' ונאבדה. אלא כדי שלא לאכול בלא ברכה יש לו לברך מיהת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ויוצא בזה ידי חובתו במקום ברכה בלא חשש מוציא שם שמים לבטלה. וזו היא ג"כ דעת תלמידי רש"י ז"ל בס' הפרדס הגדול (סי' צ') שכתבו שם וז"ל והא מילתא מיפרשא בגמרא דברכות דבני מערבא דכיצד מברכין. והכי גרסינן וכו' א"ר חייא בר אבא הדא אמרה ההן דנסיב עיגולא ומברך עילוי והוא לא אתי בידי' צריך למיברכה עילוי זמן תניינות. א"ר תנחום בר יודן צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא ינהגו (כצ"ל עיי"ש) לומר שם שמים לבטלה עכ"ל עיי"ש. וכוונתם מבוארת דס"ל דלרבי תנחום נמי כר"ח בר ווא ס"ל דברכתו הראשונה יצאתה לבטלה. ומעיקר דינא צריך לחזור ולברך עכשיו כשיבוא לאכול. אלא משום דמ"מ כיון שכבר בירך ברכה זו וכשיחזור עכשיו לברך זמן תניינות. נראה כמברך עכשיו ברכה לבטלה. דלאו כ"ע ידעי דלא יצא ידי חובתו בברכה הראשונה. ויש לחוש לתקלה שיבאו להקל לברך ברכה שלא לצורך. להכי קאמר רבי תנחום שלא יברך עוד כברכתו הראשונה. ואין לו אלא לומר. במקום הברכה הראויה מדינא. ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. והשתא א"כ לפ"ז אין לנו מדברי הירושלמי שם שום תקנה

למברך ברכה שאינה צריכה. ולא מיירי התם בהכי כלל. וא"כ שפיר י"ל דזו היא ג"כ דעת הרי"ף ז"ל וסייעתו. ולהכי סתמו וכתבו דהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא. ולא הביאו תקנה לדבר ע"פ הירושלמי שם. כמש"כ רבים משאר הראשונים ז"ל. והיינו משום דלשיטתם לא מהניא שום תקנתא להכי. ומדברי הירושלמי אין שום שורש לזה לפי פירושם. ואע"ג דאכתי לא מיתרצא בהכי מה שהשמיט הרי"ף ז"ל ולא הביא בהלכותיו בפרק כיצד מברכין שם עיקר דינא דירושלמי שם. כמו שהביאוהו רבינו יונה והרא"ש ז"ל ושאר ראשונים שם. ואכמ"ל בזה. מ"מ עכ"פ אתי שפיר בהכי מאי דסתים ופסיק דליכא תקנתא למברך ברכה שאינה צריכה שלא יקשה עליו מדברי הירושלמי. ומיהו ודאי גם אם נימא דדעתו בביאור דברי הירושלמי כדעת האו"ז שהבאתי נמי אתי שפיר כמש"כ לעיל. אלא דע"פ שיטת האו"ז כיון דאיפליגו בעיקר דינא דהתם אמוראי בירושלמי ולרבי תנחום אינו צריך לחזור ולברך וקיי"ל כוותי'. הדבר קשה ביותר מה שהשמיטה הרי"ף ז"ל. אבל להר"ת או"ז כיון דלשיטתו ליכא פלוגתא בהכי ולכ"ע צריך לחזור ולברך. ליכא קושיא כ"כ בזה. דקצת יש מקום לומר דס"ל דלרוב פשיטותו לא ניתן ליכתב. ואע"ג דאכתי הו"ל מיהת להביא להלכה דברי רבי תנחום שלא יחזור ויברך הברכה הראויה מדינא אלא לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. מ"מ לזה אפשר לומר דכיון דעיקר טעמי' דרבי תנחום היינו רק משום חששא שלא ינהגו לומר שם שמים לבטלה כמש"כ בפרדס שם. א"כ אפשר לומר כיון דלפ"ז עכצ"ל דלרבי תנחום ברכה שאינה צריכה עובר עליה משום לאו דלא תשא מדאורייתא. דאל"כ לא הו"ל למיגזר כולי האי באיסורא דרבנן בעלמא. וא"כ לפי דעת ר"ת ז"ל (בתוס' פרק בתרא דר"ה ל"ג ע"א) ושאר ראשונים שהוכיחו דלתלמודא דידן ס"ל דברכה שאינה צריכה לית בה אלא איסורא דרבנן בעלמא עיי"ש. נדחו דברי רבי תנחום מהלכה. דודאי כתלמודא דידן קיי"ל. וא"כ יתכן דזו היא ג"כ דעת הרי"ף ז"ל. והילכך השמיט דינא דרבי תנחום מהילכותיו. אבל אין זה מספיק בישוב דעת הרי"ף ז"ל ואין להאריך כאן בזה יותר:

ועכ"פ מתיושב היטב עפ"ז מה שנראה מדברי הרי"ף והשאילתות והבה"ג דלא שמיעא להו ולא ס"ל תקנתא דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד למברך ברכה שאינה צריכה וכן מבואר ביותר בדברי הבה"ג (שם בהלכות קידוש והבדלה) לעיל שכתב וז"ל ומאן דקדיש ומן קמי דליטעום אשתעי הדר מברך בורא פרי הגפן וטעים. והיכא דיהבו ליה כסא לקדושי וקדיש ואישתלי ולא טעים ושקלוה אחריני ושתייה מייתן ליה כסא אחרינא ומברך בורא פרי הגפן ושאתי דאמר מר המקדש טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא עכ"ל הבה"ג עיי"ש. ומדלא כתב הבה"ג בשני הדינים האלו שקודם שיחזור

ויברך בורא פרי הגפן פעם שנייה צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכתו הראשונה שבירך לבטלה כמבואר בירושלמי שם לפי שיטת הרמב"ם והתוס' והרא"ש ז"ל וסייעתם. מבואר מזה דלהבה"ג לא שמיעא ליה ולא ס"ל הך תקנתא כלל. ולא ס"ל כפירושם בירושלמי שם. אלא דמזה מתבאר ג"כ דלא ס"ל כפירושו של הר"ח או"ז ז"ל. דלפי פירושו לא היה לו לחזור ולברך בורא פרי הגפן. אלא לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. כדקאמר רבי תנחום לפום הך פירושא. אלא צריך לומר דס"ל להבה"ג כדפירש באו"ז דרבי תנחום פליג אדרבי חייא בר ווא וס"ל דאין צריך לחזור ולברך. אלא דמ"מ צריך לחוש ולהחמיר לכתחילה שלא לאכול בלא ברכה כלל אלא צריך מיהת לומר קודם אכילתו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וא"כ היינו דוקא התם דמעיקר דינא יוצא ידי חובתו בברכתו הראשונה שבירך כבר. ואינו צריך לחזור ולברך. אבל היכא דמדינא חייב לחזור ולברך. ודאי גם לרבי תנחום יש לו לחזור ולברך אותה ברכה עצמה שנתחייב בה. ולכן שפיר כתב הבה"ג שחוזר ומברך בורא פרי הגפן. כיון דבנדון זה ברכתו הראשונה ודאי היתה לבטלה. ומדינא נתחייב לחזור ולברך. וראיתי בהלכות קידוש לרבינו יצחק אבן גיאת ז"ל (עמוד ח') שאחר שהביא דברי הבה"ג אלו כתב עוד וז"ל. ואמר מר רב שרירא האי דכתב בהלכות דמייתן כסא אחרינא ומברך בפה"ג ולא צריך למהדר ולקדושי. זמנין דסגי בהכי וזמנין דלא סגי בהכי. היכי דמי וכו' ואי שלא במקום סעודה קדיש וכו' צריך למיהדר ולמקדש. וכו' עיי"ש. ומדלא כתב רבינו שרירא דעכ"פ צריך לומר ברוך שם כבוד מל"ו על שהוציא שם שמים לבטלה בקידוש הראשון. משמע דלא ס"ל הך תקנתא. ועכצ"ל דס"ל לפרש דברי הירושלמי שם כפי' האו"ז. וכן מתבאר ממש"כ בסדור רש"י ז"ל (סימן ע"ג) וז"ל והיכא דשרי המוציא ובצע אסור לאישתעוייא עד דטעים מאותה פרוסה ואי מישתעי מקמי דליטעום אותה פרוסה הדר מברך. ואי לא הדר מברך ואכיל הו"ל מוציא שם שמים לבטלה וקא אכיל פרוסה בלא ברכה עכ"ל עיי"ש ועוד שם לקמן (סימן תפ"ו). וכן במעשה הגאונים (סימן ס"ג. עמוד נ"ז) כתב וז"ל מעשה היה שבירך אחר קידוש כסבור בזמן שמברך דיין הוא בכוס ונמצא דשכר הוא והצריכוהו לעשות קידוש אחר וקידוש ראשון לא כלום עכ"ל עיי"ש. ומדלא כתבו שצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. משמע ודאי דלא ס"ל ההיא תקנתא. ומדברי הירושלמי אין ראיה כמו שנתבאר. וכן מתבאר מפסקי רבינו ישעי' מטראני ז"ל הראשון להלכות ברכות (פרק אין עומדין ובפרק כיצד מברכין) עיי"ש היטב. ויש להוכיח כן עוד מדברי כמה מגדולי הראשונים ז"ל דלא שמיעא להו ולא ס"ל תקנתא דברוך שם כמל"ו לברכה שאינה צריכה. וע"כ צ"ל שמפרשים דברי הירושלמי

שלא כדעת הרמב"ם ז"ל והתוס' וסייעתם. אלא כדעת האו"ז ובנו הר"ח ז"ל. אלא שלא ראיתי להאריך בזה יותר:

ונראה קצת ראי' לדעתם מדאמרינן (פרק מקום שנהגו נ"ו ע"א) אמר רשב"ל ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם. ביקש יעקב אבינו לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה שכינה ממנו. אמר שמא ח"ו יש במטתי פסול כאברהם וכו' ואבי יצחק וכו'. אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו. לא אמרוהו משה רבינו. לא נאמרוהו. אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. א"ר יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא לה בחשאי עיי"ש. וכל אגדה זו תמוהה טובא ואינה מובנת כלל. ומש"כ בזה הרש"א ז"ל בח"א שם ושאר אחרונים ז"ל אינו מספיק כלל. וע"כ אין זה דרש בעלמא שהרי ע"פ זה התקינו להלכה שלא לאמרו אלא בחשאי. ובפרט אינו מובן מאי ענין ברכה זו שאמר יעקב אבינו על מה שאמרו לו בניו שמאמינים ביחוד השם. ואם יעקב אבינו עליו השלום אמר כן בתורת שבח והודאה בעלמא על זה למקום ב"ה מאי ענין זה לדידן לומר כן משום שאמרו יעקב. והנראה לי בזה שיסוד אגדה זו הוא ע"פ מאי דתנן (פרק הרואה) דעל שמועות טובות צריך לברך הטוב והמטיב. והיינו בשם ומלכות כמבואר ברמב"ם (פ"י מהלכות ברכות) ושאר הפוסקים. אלא שיש מקום להסתפק בזה לענין דינא בנדון זה דיעקב אבינו עה"ש. משום שיש מקום לומר דהיינו דוקא על שמועות טובות ששמען פתאום דלא הו"ל למידע עד עכשיו. אבל יעקב אבינו אטו לא הוה קים לי' בבניו עד האידנא ולא הוה ידע שאין ביניהם גם אחד שיכפור ביחוד השם. הלא עמו היו ואנשי ביתו תמיד ובלא ספק מעיקרא נמי הוה קים ליה בהו שאין ביניהן שמץ פסול. אלא משום שנסתלקה ממנו שכינה נתעורר בלבו ספק באמונתם. והילכך גם אחר שחזרו והודו לו בפירוש שגם הם כמוהו אין בלבם אלא אחד. יש מקום להסתפק אם כיו"ב הוא בכלל שמועות טובות שצריך לברך ברכת הטוב והמטיב. והכי משמע מדאמרינן בירושלמי (פרק הרואה ה"ב) מה ראו לסמוך בשורות טובות לגשמים. רבי ברכיה בשם רבי לוי על שם מים קרים על נפש עיפה. שמועה טובה מארץ מרחק עיי"ש. משמע דאין מברכין אלא על שמועה טובה מארץ מרחק וכיו"ב ולא על דבר ידוע לו אלא שנסתפק בה כרגע. ועכ"פ מעיקר דינא נתחייב יעקב אבינו בזה לברך ברכת הטוב והמטיב. אלא משום דמ"מ לברך בשם ובמלכות יש חשש מוציא שם שמים לבטלה. לכן לא בירך

אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכדעת הר"י והר"ח או"ז ז"ל שבמקום חשש ברכה שאינה צריכה יש לומר ברוך שם כמל"ו. ונראה ראיה דמעיקר דינא שייכא בה ברכת הטוב והמטיב. מדאמרינן (סו"פ אלו עוברין) כתיב ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד אטו האידנא לאו אחד הוא. אר"א ב"ח לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין אמת. לעולם הבא כולו הטוב והמטיב עיי"ש. ואינו מובן לכאורה אטו על בשורות רעות שמברך ברוך דיין האמת לאו השם אחד הוא אומר. אבל נראה דהכי קאמר בעולם הזה פעמים עליו לברך ברוך הטוב והמטיב כשמתבשר שבניו ומשפחתו מודים ביחוד השם ב"ה כיעקב אבינו. ופעמים עליו לברך ברוך דיין האמת אם מתבשר להיפוך. אבל לעולם הבא כולו הטוב והמטיב שהכל יודו ביחוד השם ומלאה הארץ דעה לדעת כי השם אחד ואין זולתו. הרי דעל בשורה כזו מברכין הטוב והמטיב. אלא שיעקב עה"ש ברך ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. מטעם שנתבאר. והנה כבר נחלקו הראשונים ז"ל לענין ברכות ק"ש אם הן כשאר ברכות המצוה כמו ברכת ציצית לציצית וברכת תפילין לתפילין וכיו"ב. או ברכות ותפלות בפ"ע נינהו ואינן מיוחדות לק"ש. ונפק"מ לענין שאם כבר קרא ק"ש בלא ברכותיה אם חוזר אח"כ וקורא הברכות. שאם ברכות מיוחדות לק"ש נינהו כברכת המצוה שוב אין לו לקרותן עוד. כמו בברכת המצוה אחר שעשה המצוה בלא ברכה. ודעת הרשב"א ז"ל (בתשובות ח"א סי' מ"ז ובסי' ס"ט ובסי' שי"ז שי"ט) שאין ברכות הללו מיוחדות לק"ש. ולא ברכת המצוה נינהו. והילכך אף אחר שכבר קרא ק"ש בלא ברכותיה חוזר וקורא ברכותיה בכלל שאר התפלה. וכתב שם שכן הסכימו הגאונים ז"ל שהרי אינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרא את שמע. עיי"ש בדבריו. וכן דעת הרא"ה ז"ל (פ"ב דברכות). ועי' ג"כ מש"כ הרשב"א ז"ל בחי' לברכות (י"א ע"א) בשם הגאונים ז"ל ובשם רבינו יצחק אבן גיאת ז"ל עיי"ש. אבל הרמב"ן ז"ל (בלקוטיו לברכות) והאור זרוע (הלכות ק"ש סימן כ"ה) ס"ל דברכות ק"ש הן ברכות המצוה לק"ש עיי"ש בדבריהם. והנה להסוברים דברכות ק"ש אינן ברכת מצות ק"ש הדבר קשה לכאורה אמאי באמת לא תקנו לה לק"ש ברכת המצוה כמו שתקנו ברכות לשאר המצות וכבר הביאו תלמידי רבינו יונה והרשב"א ז"ל (ריש פ"ק דברכות) בשם רב עמרם גאון ז"ל והריב"א והתוס' שכשקורא ק"ש בלילה אחר שכבר קראה בבית הכנסת בברכותיה ביום צריך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרא את שמע עיי"ש. וא"כ ודאי קשה אמאי לא הצריכו לברך ברכה זו לעולם קודם ק"ש כמו ששאר המצות טעונות ברכה לפניהן. וכבר ראיתי להרשב"א ז"ל (פ"ק דברכות י"א ע"א) שהביא בשם

הגאונים רב יוסף ורב צמח ורב האי והר"י אבן גיאת ז"ל שהקשו מדתנן (פ"ו דנדה נ"א ע"ב) כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו וא"כ ק"ש שטעונה ברכה לאחרי' אמאי אינה טעונה ברכה לפניה. ותירצו שאין למדין מן הכללות עיי"ש. וביאר הרשב"א ז"ל שם דבריהם דס"ל דהברכות שלפני ק"ש אינן מיוחדות לק"ש ולאו ברכות המצוה נינהו עיי"ש. וכ"כ שם עוד לקמן בשם רב עמרם גאון ז"ל עיי"ש:

ואמנם הדבר קשה לפי המבואר (פרק כיצד מברכין ל"ו ע"א) דאית לן למימר דכל כללא דוקא הוא כל כמה דלא אשכחן בהדיא במתניתין או ברייתא דהך כללא לאו דוקא הוא כמש"כ שם בתוס' רבינו יהודה חסיד ז"ל ובתוס' הרא"ש ז"ל שם עיי"ש. וכן מבואר בסוגיא דפ"ק דמנחות (ד' ע"ב. ו' ע"ב) עיי"ש ובחי' הרשב"א שם. וכ"כ באגרות הרמ"ה ז"ל (עמוד כ"ה. מ"ח) עיי"ש. וכ"כ כל הראשונים ז"ל (ר"פ שבועות העדות) והרמב"ן ז"ל בב"ב (כ' ע"א) עיי"ש. וא"כ טפי הו"ל להכריח מזה דברכות שלפני ק"ש ברכת המצוה לק"ש נינהו מדנימא דההוא כללא דמתניתין דנדה שם לאו דוקא הוא. וביותר תמוה על רבינו עמרם גאון ז"ל כיון דהוא ז"ל גופיה כתב דהיכא שצריך לקרא ק"ש בלא ברכותיה צריך לברך עליה ברכת המצוה אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות את שמע. אלא דהיכא שקראה בברכותיה ברכת אהבת עולם פטרתו מברכה. וא"כ אין כאן מקום קושיא ממתני' דנדה שם. דהא קושטא דמילתא היא דגם ק"ש טעונה ברכה לפניה כמו לאחריה. מיהו אפשר דכיון דמה שהוכיח ממתני' דנדה שם דההוא כללא לאו דוקא לא כתב כן אלא משם רב צמח גאון ז"ל. א"כ אפשר דאין ה"נ דלדידי' לא ס"ל הכי. ורב צמח גאון ז"ל אפשר דס"ל כדעת שאר הגאונים ז"ל שהביא הרשב"א ז"ל שם דאין שום ברכה לק"ש לפניה. וברכות שלפני ק"ש ברכות שבח בפ"ע נינהו. ולהכי שפיר הכריח דע"כ ההוא כללא לאו דוקא הוא. אלא דעיקר דברי הגאונים ז"ל צ"ע אצלי מטעם שנתבאר:

ואמנם עפ"ז נראה לומר ע"פ דברי האו"ז וסייעתו. דמהאי טעמא גם לרז"ל גופייהו הוה מספקא להו אם ראוי לתקן ברכה לק"ש כמו לשאר המצות. או לא. אחר שכבר תקנו לברך לפניה ברכות אהבה רבה ואהבת עולם. ובודאי מצות ק"ש טעונה ברכה לפניה כשאר המצות. וכדמוכחא ממתניתין דנדה שם. אלא דמקום הספק הוא אם אחר ברכות שלפני ק"ש ראוי לתקן לה ברכה בפ"ע. דאפשר דהו"ל כברכה שאינה צריכה ומשום זה הוא שתקנו לומר לפניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכדעת הר"י או"ז ובנו הר"ח ז"ל שבמקום ספק יוצא בזה ידי חובת ברכה שלפניה. מבלי שיצטרך להכניס עצמו בחשש ברכה שאינה צריכה. אלא דהכא אכתי איכא מקום להסתפק היכי ניעביד. אם נימא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד קודם ק"ש ממש אחר ברכה שלפניה. איכא

הפסק בין ברכה שלפני ק"ש לק"ש. דדילמא ברכה שלפני ק"ש הו"ל ברכת המצוה לק"ש. וא"כ אמירת ברוך שכמל"ו מפסקת בין הברכה להמצוה. וכיו"ב בעלמא הו"ל ברכה לבטלה. ואינו יוצא בה ידי חובתו. ולכתחילה לא סגי באמירת בשכ"מ לעולם ועד במקום ברכת המצוה. ולומר בשכמ"ל ועד אחר שהתחיל בק"ש. ואע"פ שצריך לברך על המצוה עובר לעשייתה מ"מ כבר כתבו הראשונים ז"ל דהיינו רק לאפוקי אחר גמר עשייתה. אבל שפיר יכול לברך קודם גמר עשייתה בשעת עשיית המצוה. גם זה אינו נכון מטעם דהו"ל כמוסיף פסוק מדעתו על פרשת ק"ש. כיון שאומר כן באמצע הפרשה. ועובר בבל תוסיף כדאמרינן בכהן המברך כשמוסיף ברכה אחת משלו. כדתניא בספרי (פרשת ראה) ובפ"ג דר"ה (כ"ח ע"ב) עיי"ש. ובזה מתבאר מה שאמרו בסוגיא דפסחים שם. אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה. כלומר דזהו כמוסיף על תורת משה. לא נאמרוהו אמרו יעקב. כלומר הרי יעקב אמרו משום שנסתפק בחיובא דברכת הטוב והמטיב כמו שנתבאר. וא"כ אף כאן אנן בדידן דמספקא לן אם יוצאין י"ח בברכות שלפני ק"ש אית לן למימר מיהת ברוך שכ"מ לעולם ועד. לפיכך התקינו לאמרו אחר פסוק ראשון של ק"ש בחשאי דבזה יצאו ידי הנך תרתי חששות. דהפסק בין ברכת ק"ש לק"ש ליכא כיון שכבר התחיל בעשיית המצוה מיד אחר הברכה. וההפסק שבאמצע עשיית המצוה לא חשיב הפסק לענין הברכה כידוע. וגם לענין איסור בל תוסיף ליכא שוב חששא משום דבמה שאומרים בחשאי איכא היכירא שאין כוונתו להוסיף על מה שכתוב בתורה. אלא מילתא באנפי נפשי' הוא דאמר משום ברכת המצוה. כיון שאינו אומרו כדרך קריאת שאר פסוקי פרשת ק"ש. ובזה ממילא מתבאר שפיר מאי דמייתי עלה משל דבת מלך שהריחה ציקי קדירה וכו'. דהמשל דומה ממש לנמשל. כדאמרי רבנן נאמרוהו לא אמרו משה ואיכא גנאי שמוסיפין על תורת משה ועושין את התורה כתורה חסרה וצריכה לנו להשלים חסרונה. לא נאמרוהו אמרו יעקב. ואיכא תקנה לברך במקום ספק ע"י אמירת ברוך שם כבוד מל"ו. ואיכא צערא בעשיית המצוה בלא ברכה. שבכך נראה כעושה המצוה בהכרח ואונס ואינה אלא כמשא. וכמש"כ באו"ז (ח"א סי' ק"מ) דברכת המצות היינו משום חבוב מצוה עיי"ש. ובההיא דאמרינן (בר"ה ט"ז ע"ב) מפני מה תוקעין ומריעין כשהן עומדין ותוקעין ומריעין כשהן יושבין כדי לערבב את השטן. פירש"י שמתערבב כשהוא רואה שישראל מחבבין את המצות עיי"ש. וכן פירש רבינו חננאל ז"ל כמו שהביאו בערוך (ערך ערב) ובשבולי הלקט השלם (סי' ש"א) בשמו עיי"ש. וע"פ דברי האו"ז שם נראה דהיינו משום דעיקר מה שתוקעין בישיבה היינו כדי שיוכלו לברך על מצות תקיעה. משום שאם לא היו תוקעין אלא במלכיות

זכרונות שופרות באמצע התפלה לא היה אפשר משום הפסק בתוך התפלה. ואם יברכו קודם התפלה תהיה התפלה מפסקת בין הברכה להמצוה לכן תקנו לברך ולתקוע קודם התפלה בישיבה. ואח"כ לתקוע על סדר מלכיות זכרונות שופרות בעמידה בתוך התפלה. ובזה מראים שמחבבין את המצות. וכבר מצאתי קצת מזה לאחד מהאחרונים ז"ל. ועי' מש"כ הר"ן ז"ל (בנדרים פ"א ע"א) בשם רבינו יונה ז"ל על ההיא דאמרינן התם מאי דכתיב על מה אבדה הארץ על עזבם את תורתי שלא ברכו בתורה תחילה עיי"ש בדבריו. וגם כיון שאבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחילה ומצות איתקישו לתורה לענין ברכה כמו שאמרו בירושלמי (ר"פ כיצד מברכין) מנין שכל המצות טעונות ברכה דכתיב ואתנה לך לוחות אבן התורה והמצוה הקיש מצות לתורה מה תורה טעונה ברכה אף מצות טעונות ברכה עיי"ש. ואין לך צער גדול מזה. לכך תקנו לאמרו בחשאי. וזה ממש דומיא דמשל. וכל האגדה שם מתבארת יפה. וזה מסייע לדעת הר"י או"ז ובנו הר"ח ז"ל דבמקום שיש חשש ברכה לבטלה יש תקנה שבמקום הברכה יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכבר נתבאר שכדעתם כך היא ג"כ דעת הגאונים ז"ל ושאר גדולי הראשונים ז"ל שגם הם מפרשים כן דברי הירושלמי שם. וא"כ יצא לנו מזה לדינא שבכל מקום ספק ברכה ראוי לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד:

מצוה ג

קרוב לסוף עשה ח'. **וצ"ע טובא כעת**. שוב מצאתי בתשו' ברכת אברהם להר"א מיימון ז"ל בנו של הרמב"ם ז"ל (סי' מ"א) שכבר נשאל מאת רבינו דניאל הבבלי ז"ל על דברי הרמב"ם אלו. שהרגיש בקצת מזה. אבל כל מה שהשיב לו שם על זה. דבריו תמוהים מאוד אצלי ואינם מספיקים כלל אף לדחות השגות הר"ד הבבלי ז"ל. וכ"ש שאין בהם תשובה להראיות שהבאתי אנכי בפנים. וז"ל הר"ד הבבלי ז"ל. וקשיא לי על דבר זה. שהרי מצינו שער שאין לו דלתות ומיקרי שער. דכתיב ומסך פתח שער החצר. ואע"פ שלא היה לו לחצר דלתות נקרא שער וכו' עכ"ל. ועל זה השיב לו הר"א מיימון ז"ל שם בתשובתו. וז"ל שהקשית מדכתיב ומסך פתח שער החצר. המסך כנגד הדלתות (רצה לומר המסך הוא במקום דלתות. והרי יש לו דלתות). לפיכך איקרי שער. ועוד הא כתיב פתח. ואינו כמו ובשעריך שאין בו זכרון פתח כלל. וענין הכתוב פשוט. ומסך שעל הפתח שהוא במקום שער החצר. וסיועא איכא מינה וכו' עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל נפלאים בעיני. דמה שכתב דהמסך הוא כדלתות. מלבד דלפ"ז אית לן למימר דגם לענין מזוזה אפילו לדעת הרמב"ם ז"ל סגי לה במסך. ולא משמע הכי מדברי הרמב"ם ז"ל. שכתב דבעינן דלתות. דהרי ודאי אין מסך בכלל דלתות. בלא"ה כיון דבקרא כתיב ומסך

פתח שער החצר. דודאי משמע פירושא דקרא ומסך פתח של שער החצר. א"כ מבואר דקרי ליה קרא שער החצר גם זולת המסך. ומש"כ הר"א מיימון ז"ל דפירושא דקרא הוא ומסך הפתח שהוא במקום שער החצר. אע"פ שכתב שהוא הפירוש הפשוט. לענ"ד לא משמע הכי מפשטי' דקרא כלל. אלא הפירוש הפשוט הוא ואת מסך הפתח של שער החצר. כמו קרא דלעיל מיניה בסמוך דכתיב ואת מסך פתח אהל מועד. דע"כ אי אפשר לפרשו בענין אחר. וכן תרגם אונקלוס שני מקראות הללו. וכן תרגם יונתן שם עיי"ש. ותמיהני איך נטה מזה הר"א מיימון ז"ל ואיך לא השגיח על התרגום. וא"כ ראייתו של הר"ד הבבלי ז"ל מוכרחת. וביותר נפלא מה שסיים וכתב דאדרבה מינה איכא סיועא להרמב"ם ז"ל. ולענ"ד לא מינה ולא מקצתה. והשגת הר"ד הבבלי ז"ל לא זזה ממקומה אף כחוט השערה. ומש"כ עוד הר"א מיימון ז"ל לדחות דשאני התם דכתיב נמי פתח. לא ידענא. דאפילו לפי דבריו אכתי מה יענה למאי דכתיב (פרשת תרומה) ולשער החצר מסך עשרים אמה. הרי בהדיא דקרי ליה שער אע"פ שלא היו לו דלתות. וכן (פ' ויקהל) כתיב ואת מסך שער החצר. והתם פתח לא כתיב. וכן כתיב שם עוד לקמן ומסך שער החצר. ותרגם אונקלוס ופרסא דתרע דרתא. וכן (פ' פקודי) כתיב ואת המסך לשער החצר. ולא כתיב שם פתח. ולא ידענא למה הוצרך הר"ד הבבלי ז"ל להוכיח מהקרא המאוחר דכתיב (פרשת נשא) מסך פתח שער החצר. ולא הוכיח כן מהמוקדם הרבה לפני זה בפרשיות מלאכת המשכן כמו שכתבתי. ועכ"פ ודאי גם ראייתו מוכרחת. ודברי הר"א מיימון ז"ל לענ"ד אינם אלא תימא:

עוד כתב שם הר"ד הבבלי ז"ל. וז"ל ובמתניתין תנן כל השערים שהיו שם היו להן דלתות חוץ משל אולם. ש"מ לאו בדלתות תליא מילתא דשער. שהשער אינו אלא שם מקום הכניסה והיציאה וכו' עכ"ל עיי"ש. והשיב על זה הר"א מיימון ז"ל שם וז"ל ולענין מתניתין דתנן כל השערים וכו'. מינה תלמוד שאין שער אלא בדלתות. ואיידי דרוב יש להן דלתות קרי להו שערים. ולא איכפת ליה לתנא בפתח אחד. ואדרבה אילו אמר כל הפתחים היינו מקשים היכי תנא פתחים. והרי כולהו בדלתות חוץ מאחד מהם וכו' עכ"ל עיי"ש. וגם בזה דבריו תמוהים אצלי. דהרי ודאי להרמב"ם ז"ל דלא מיקרי שער אלא על שם הדלתות. ובלא דלתות לא שייך שם שער קשה לישנא דמתניתין דקתני כל השערים שהיו שם היו להן דלתות. כיון דבלא דלתות לא איקרי שער. ושפיר הוכיח משם הר"ד הבבלי ז"ל מלשון זה. ודברי הר"א מיימוני ז"ל שכתב שמשם יש ללמוד כדעת הרמב"ם ז"ל. אינם מובנים כלל. וגם מה שכתב דאם הוה תנן כל הפתחים. הוה קשה היכי תנן פתחים. והרי כולהו בדלתות. מבואר מדבריו אלו דס"ל דכל שיש לו

דלת לא מיקרי פתח. אין דבריו אלא תימא בעיני. שהרי כבר הביא הר"ד הבבלי ז"ל שם מקראות מפורשים בהדיא שנקרא פתח אפי' היכא דאיכא דלת. כדכתיב (פ' וירא) ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו. ויגשו לשבור הדלת וגו' ואת הדלת סגרו. ואת האנשים אשר פתח הבית וגו'. והר"א מיימון ז"ל גופי' לקמן הודה לו בזה.. אלא שכתב שאין מזה קושיא על הרמב"ם ז"ל. שלא אמר אלא שהפתח לא איקרי שער. אבל שער שפיר איקרי פתח עיי"ש לקמן. וא"כ מה זה שכתב כאן שאילו אמר כל הפתחים. היה מקשה היכי תני פתחים. והרי כולהו בדלתות. ובעיקר הדבר תמיהני ונפלאתי מאוד על הר"א מיימון ז"ל וגם על הר"ד הבבלי ז"ל ולא ידענא מאי אידון בה. שהרי באמת ליתא הך לישנא כלל במתניתין. דעיקר הך משנה היא במסכת מדות (פ"ב מ"ג). והתם גירסת כל הספרים היא כל הפתחים שהיו שם היו להם דלתות חוץ משל אולם עיי"ש. וא"כ אין משם שום מקום גמגום על דעת הרמב"ם ז"ל. ולא מצאתי רגלים לגירסא אחרת כלל בשום מקום בהך מתניתין:

והנה מקור דעת הרמב"ם ז"ל בזה מבואר בתשובתו לחכמי לוניל ז"ל שהביא בכ"מ שם. שהוא מדאמרינן פרק הקומץ רבה (מנחות ל"ג ע"א) ריש גלותא בנה ביתא. א"ל לרב נחמן קבע לי מזוזתא. אמר ר"נ תלי דשי ברישא עיי"ש. וס"ל להרמב"ם ז"ל דהיינו משום דאין חובת מזוזה אלא אם כבר היו בו דלתות. ועל זה השיבו חכמי לוניל ז"ל. וכתבו לו בשאלתם וז"ל מסופק לנו במה שאמר (הרמב"ם) שיהיו לה דלתות. לפי מה שקבלנו הא דאמרינן תלי דשי ברישא. לא נאמר אלא משום היכר ציר ובשער שבין שני בתים וכו' עכ"ל. ועל זה השיב להם שם הרמב"ם ז"ל. וכתב וז"ל זה שאמרתם משום היכר ציר. מי תלה הא בהא. וכי דרשיתו סמוכים בגמרא וכו' עכ"ל עיי"ש. וכוונתו דמשום דבסוגיא דהתם בסמוך מיירי בענין היכר ציר. לכן הבינו מזה דגם ההיא עובדא דריש גלותא ורב נחמן משום היכר ציר הוא. וכבר השיג עליו בזה הר"ד הבבלי ז"ל שם על מה שהשיב להם הרמב"ם ז"ל כמתלוצץ בתלונה. וכי דרשיתו סמוכים בגמרא. וכתב שם וז"ל ומה שאמר וכי דרישת סמוכים יש בגמרא. והלא קיי"ל שאין מעשה נזכר אלא לאמת ממנו ההלכה וכו' עכ"ל עיי"ש. והר"א מיימון ז"ל לא השיב לו על זה כלום. אבל תמיהני גם על הר"ד הבבלי ז"ל שלא הרגיש דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים. שהרי חכמי לוניל ז"ל לא כתבו כלל דהכי מוכח מתוך הסוגיא דהתם אלא כתבו **לפי מה שקבלנו הא דאמרינן תלי דשי ברישא לא נאמר אלא משום היכר ציר** וכו'. וא"כ מבואר בהדיא שלא מכח איזה הוכחה שלהם מתוך סוגיא דגמרא שם כתבו כן. אלא מקבלתם שקבלו כן מגדולי הראשונים שלפניהם הוא שאמרו כן. והדבר ברור אצלי בלא ספק שכוונתם בזה

היא לדברי השאילתות (פ' עקב שאילתא קמ"ה) ולדברי הבה"ג (הלכות מזוזה) דגרסי התם בהדיא א"ל תלי דשי ברישא (והבה"ג גריס תלי דשי דאידע). דאר"י א"ש במזוזה הלך אחר היכר ציר עיי"ש. והובאו דבריהם באשכול (ח"ב סי' כ"ד) עיי"ש. ודברי הבה"ג הביא גם במרדכי (במנחות שם) עיי"ש. וכבר כתבו הראשונים ז"ל בכמה דוכתי שדברי הגאונים ז"ל דברי קבלה הם. וזהו שכתבו חכמי לוניל ז"ל **לפי מה שקבלנו**. ואין להאריך בזה יותר:

מצוה ד

לסוף העשה הנ"ל. כדברי רבינו הגאון ז"ל וסייעתו. ועדיין יש לי מקום עיון בדברי רבינו הגאון ז"ל שכתב **ובפתחיך מזוזה סלה**. דמשמע מלשונו שאין המצוה אלא בקביעות המזוזה בפתח הבית בלבד. אבל בכתיבתה ליכא שום מצוה. ואינה בכלל העשה. וכן מתבאר ג"כ מלשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו שכתב וז"ל **לפתחיך מזוזה ימין מבואך**. וכזה ג"כ לשון הר"י אלברגלוני ז"ל. שכתב וז"ל **ומזוזות פתחים**. וכן מתבאר מלשון השאילתות (ריש פ' עקב) שכתב וז"ל דמחייבין דבית ישראל **למקבע מזוזה בפתחיהון**. שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך וכו'. וכד מחית מזוזה אומר לקבוע מזוזה וכו' עכ"ל עיי"ש. והכי נמי משמע מלשון הבה"ג (ריש הלכות מזוזה) שכתב וז"ל מאן דקבע מזוזה מיחייב לברוכי ברוך וכו' וצונו לקבוע מזוזה וכו' עכ"ל עיי"ש. ולא הזכירו כתיבה כלל. וכזה הוא לשון הרי"ף ז"ל (בהלכות מזוזה) והרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול במנין המצות הקצר (עשין ט"ו) וברמזי המצות (ריש הלכות תפילין ומזוזה. מצוה ג') עיי"ש. ובסמ"ג (עשין כ"ג) ובחינוך (מצוה תכ"ג) עיי"ש. אבל הטור (יו"ד ריש סי' רפ"ה) כתב וז"ל מצות עשה לכתוב פרשת שמע והיה אם שמוע ולקבען על מזוזת הפתח דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך עכ"ל. ונמשך אחריו בזה גם בש"ע שם עיי"ש. ומבואר מזה דס"ל דגם הכתיבה היא בכלל העשה כקביעתה על מזוזת הפתח. וקרוב לזה הוא ג"כ לשון הרמב"ם ז"ל בסה"מ שלו (עשין ט"ו). שכתב וז"ל שצונו לעשות מזוזה והוא אמרו יתעלה וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך עכ"ל. משמע שכל עשייתה בכלל העשה. ולא קביעתה לבד אלא כתיבתה ג"כ בכלל כדכתיב בקרא וכתבתם וגו'. וחזר בו מזה בחבורו הגדול שם. וס"ל שאין בכלל העשה אלא קביעתה במזוזת הפתח בלבד. ולא כתיבתה. ויותר מתבאר כן ממש"כ (בהלכות מזוזה פ"ה ה"ז) וז"ל וקודם שיקבענה במזוזת הפתח מברך תחילה ברוך וכו' לקבוע מזוזה. ואינו מברך בשעת כתיבתה שקביעתה היא המצוה עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דס"ל שאין המצוה בכתיבתה אלא בקביעתה בלבד. הן אמת שמדברי הכ"מ שם שכתב על דבריו. וז"ל ומש"כ ואינו מברך

בשעת כתיבתה וכו' מדאמרינן (פרק התכלת מ"ב ע"ב) כל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה אינו מברך אלא בשעת גמר מצותה עכ"ל עיי"ש. משמע דס"ל דמש"כ הרמב"ם ז"ל שאינו מברך בשעת כתיבתה. היינו רק משום דבכתיבתה לחוד אכתי לא נגמרה מצותה. אבל ודאי גם כתיבתה בכלל המצוה היא. וקביעתה אינה אלא גמר מצותה. שמתחלת בכתיבה ומסיימת בקביעותה על מזוזת הפתח. אבל ודאי לא משמע הכי מלשון הרמב"ם ז"ל שם. שהרי בהדיא כתב שקביעתה היא המצוה. דמשמע ודאי שאין בה מצוה אחרת זולת קביעתה בלבד. וגם כוונת הכ"מ אינה אלא לומר שגמר המצוה אינה אלא בקביעותה. ועליה הוא דצריך לברך. אבל ודאי גם התחלת המצוה אינה אלא בקביעותה בלבד. ולישנא דתלמודא במנחות שם נקט. והתם לא מיירי כלל במזוזה. אלא בציצית ותפילין עיי"ש. והרי בתפילין לא כתיב בקרא שום עשייה אחרת זולת הקשירה שעל היד והראש. וזו היא התחלת המצוה וגמר שלה. וע"כ מאי דאמרינן התם כל מצוה דעשייתה גמר מצותה כגון מילה וכו' צריך לברך. וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין וכו' עיי"ש. לא לאפוקי התחלתה אתי. ולא קרי להו גמר מצוה אלא לומר דבמילה עשייתה היא גם הגמר שלה. דהא לא כתיב בה שום מצוה אחרת אלא עיקר המילה שהיא המצוה כולה. מתחילתה עד סופה. ובתפילין עשייתה אפילו התחלת מצוה לא הויא. שאין מצותה אלא בקשירה בלבד. שהיא התחלתה וגם גמר שלה. ומאי דקאמר דעשייתה לאו גמר מצוה. לא רצה לומר דהתחלת מצוה הויא. אלא אגב מילה נקט הכי גם בתפילין. אבל ודאי אפילו התחלת מצוה נמי לא הויא. דהא לא כתיבא בהו בקרא אלא קשירה:

איברא דחזינא להרמב"ם ז"ל שכתב (הלכות ברכות פי"א ה"ח) וז"ל כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה. וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון. כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה. או לולב. או לכתוב תפילין. מפני שיש אחר עשייתן צווי אחר. ואימתי מברך. בשעה שישב בסוכה וכו' או כששמע קול השופר או בשעת לבישת התפילין ובשעת קביעת המזוזה וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי לכאורה מבואר מדבריו אלו דקביעת המזוזה היא הצווי האחרון. אבל בעשייתה שקודם קביעתה. דהיינו כתיבתה. ג"כ יש צווי. אלא שהוא הצווי הראשון. ולפי שאינו גמר המצוה. שיש אחריו צווי הקביעות על מזוזת הבית. שהוא הצווי האחרון. אין מברכין עליו. וא"כ מבואר דס"ל דכתיבת המזוזה היא ג"כ בכלל העשה. וא"כ נראין דבריו כסותרין זא"ז. אבל לק"מ דהא כן כתב ג"כ שס בלולב

ושופר ותפילין. אע"ג דהנך ליכא בהו בקרא אלא צווי אחד. שהוא עיקר מצותן. בלבד. והוא ההתחלה והגמר. הראשון והאחרון. ועכצ"ל שלא קראן הצווי האחרון אלא משום שאין בהן אחר זה שום צווי עוד. אבל ודאי לית בהו ג"כ שום צווי אחר לפני זה. ועשייתן אין בה שום מצוה בקרא כלל. וא"כ גם במזוזה נראה שכן כוונתו. דאע"פ שאין בה שום מצוה אחרת זולת קביעתה על מזוזת הפתח. מ"מ קראה הצווי האחרון מהאי טעמא גופא. וליכא שום סתירה בדברי הרמב"ם ז"ל:

ומעתה נמצא לפ"ז דלדעת הטור והרמב"ם ז"ל בסה"מ שלו גם כתיבת המזוזה היא מכלל עיקר מצות עשה דמזוזה. כמו מצות כתיבת ס"ת. אבל רבינו הגאון ז"ל וסייעתו ס"ל שאין כתיבת המזוזה בכלל עיקר המצוה. אלא הכנה בעלמא היא לעיקר המצוה. דהיינו קביעתה במזוזת הפתח. אבל הדבר תמוה מאוד לכאורה. דמלבד דעיקר הדבר תמוה מצד עצמו. דמאי שנא מס"ת שעיקר מצותה אינו אלא הכתיבה מדכתיב ועתה כתבו לכם וגו'. והכא הרי כתיב בה ג"כ וכתבתם וגו'. ולא כתיבא בה שום מצוה אחרת בקרא בהדיא. והיכי יתכן לומר שאין כתיבתה בכלל המצוה. בלא"ה הוא תמוה מסוגיא דפרק הקומץ רבה (מנחות ל"ד ע"א) דגרסינן התם תנו רבנן וכתבתם יכול יכתבנה על האבנים נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה. מה להלן על הספר. אף כאן על הספר. או כלך לדרך זו וכו'. נראה למי דומה. דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה הנוהגת לדורות וכו'. אמר לו רב אחא ברי' דרבא לר"א רחמנא אמר על מזוזות ואת אמרת נילף כתיבה כתיבה. ומשני אמר קרא וכתבתם. כתיבה תמה. והדר על מזוזות. ופרכינן תו ומאחר דכתיב וכתבתם. האי גזירה שוה למה לי. ומשני אי לאו גז"ש הוה אמינא ליכתבה אאבנא וליקבעה אסיפא. קמ"ל עיי"ש בפירש"י ותוס' ובמרדכי שם. הרי להדיא דעיקר המצוה המפורשת בקרא. היינו כתיבתה על הספר. אלא דמגזירה שוה נפקא לן שאין הכתיבה על גבי האבנים של מזוזת הבית עצמן. אלא דוקא על הספר. והדר לקבעה על מזוזת הבית. ועכ"פ כתיבתה בלבד הוא דכתיבא בהדיא בקרא. והיכי יתכן לומר שאין הכתיבה בכלל המצוה. אלא קביעתה לחוד הוא דאית בה מצות עשה. ולא בכתיבתה. איברא דכדברי הראשונים ז"ל משמע מדברי הירושלמי (פרק בתרא דברכות ה"ג) דאמרינן התם העושה סוכה לעצמו וכו' העושה לולב לעצמו אומר ברוך וכו' וצונו לעשות לולב וכו' כשהוא נוטלו אומר על נטילת לולב. העושה מזוזה לעצמו אומר לעשות מזוזה וכו' כשהוא קובע אומר ברוך וכו' וצונו על מצות מזוזה וכו'. והכי נמי איתא התם גם בתפילין עיי"ש. ומתבאר מזה דס"ל להירושלמי דעיקר מצות מזוזה אינה אלא קביעתה על מזוזת הפתח בלבד. ולהכי על קביעתה הוא דמברך על מצות מזוזה. אבל על כתיבתה אינו

מברך אלא לעשות מזוזה. כמו שמברך על עשיית לולב ותפילין לדעת הירושלמי. אע"פ שלא נזכר בעשייתן שום מצוה בקרא כלל. משום דס"ל דעל הכנת המצוה ג"כ מברכין מיהת לעשות. דלא כתלמודא דידן (פרק התכלת מ"ב ע"ב) דמסיק שאין מברכין אלא על גמר המצוה בלבד. וא"כ עכ"פ מבואר דס"ל להירושלמי דכתיבת המזוזה אינה בכלל מצות עשה דמזוזה אלא קביעתה בלבד היא המצוה. אבל כתיבתה אינה אלא הכנה לעיקר המצוה כעשיית הלולב ועשיית התפילין. וכדעת הגאונים ז"ל ושאר ראשונים ז"ל שהבאתי לעיל. אבל מ"מ עיקר הדבר תמוה טובא דהרי בקרא כתיבת המזוזה הוא דכתיבא במצות עשה דמזוזה. אבל קביעתה לא רמיזא בקרא כלל. אלא דאי לאו גזירה שוה דכתיבה כתיבה הוה אמינא דכתיבתה היא על גבי האבנים של מזוזת הפתח. וילפינן בגזירה שוה זו דאין כתיבתה אלא על הספר. וממילא מובן דאח"כ צריך לקובעה על מזוזת הפתח. כדכתיב ביתך ובשעריך. אבל מ"מ לא כתיב בקרא בהדיא אלא מצות כתיבתה בלבד. וקביעתה לא שמענו אלא ע"פ גזירה שוה דכתיבה כתיבה ומדרשא דכתיבה תמה. והיכי יתכן לומר דאין המצוה אלא בקביעתה לבד אבל כתיבתה לאו מצוה היא:

אמנם נראה לומר בזה ע"פ מאי דתניא בברייתא דמסכת מזוזה (ריש פ"ב). המזוזה נכתבת על הימין בכניסתו מן השוק לבית שער וכו' עיי"ש. והך לישנא דברייתא תמוה מאוד לכאורה. דמשמע דהמזוזה נכתבת על האבנים עצמן של מזוזת הפתח. וזה ליכא למ"ד. וכמבואר בברייתא דספרי ותלמודא דידן (שם פרק הקומץ רבה). וליכא מאן דפליג עלה. ועוד דהתם במס' מזוזה גופא (ריש פ"א) קתני אין כותבין מזוזות לא על גבי עורות בהמה טמאה וכו' אבל כותבין על עורות נבלות וכו' עיי"ש. ומבואר מזה שאינה נכתבת אלא על גבי עורות דוקא. כס"ת ותפילין כדתניא בהו (פרק שמונה שרצים ק"ח ע"א) ובריש מס' סופרים כהך ברייתא דבמזוזה ממש עיי"ש. והנראה בזה ע"פ מאי דאמרינן (בסוגיא דמנחות שם) א"ל רב אחא ברי' דרבא לרב אשי רחמנא אמר על מזוזות (דמשמע וכתבתם על מזוזות ממש). ואת אמרת נילף כתיבה כתיבה (שאין כותבין אלא על הספר). ומשני אמר קרא וכתבתם כתיבה תמה. והדר על המזוזות וכו' עיי"ש. ופשטא דלישנא ודאי משמע דהכי קאמר. וכתבתם כתיבה תמה. דהיינו על הספר. והדר וכתבתם על המזוזות. דודאי מאי דקאמר והדר על המזוזות על וכתבתם דלעיל מיני' קאי. מדלא קאמר והדר ליקבעה על המזוזות. כלישנא דקאמר התם לקמן בסמוך עיי"ש. וזה תמוה. וכבר הרגיש שם רש"י ז"ל בזה. ולכן הוסיף וכתב שם וז"ל והדר שימה על המזוזות עכ"ל עיי"ש. הוסיף רש"י ז"ל על לשון התלמוד וכתב והדר שימה וכו'. אבל מלישנא

דתלמודא לא משמע הכי. אלא כמש"כ דאכתיבא דלעיל קא מהדר. ולפום מאי דפריך ליה רב אחא רחמנא אמר על מזוזות. דמשמע וכתבתם על מזוזות ממש ואת אמרת נילף כתיבה כתיבה. דלא ליכתוב על המזוזות אלא על ספר. משני ליה רב אשי דרחמנא לא הכי אמר. אלא וכתבתם כתיבה תמה מעיקרא. והדר וכתבתם על מזוזות ביתך. ולקמן בסמוך דקאי על האבן שכתב עליו. נקט ביה שפיר לישנא דליקבעה. אבל הכא דקאי על כתיבת המזוזה גופא נקט בה לשון כתיבה כדלעיל מיניה. וזה מוכרח. אבל אין זה מובן דהא אין לנו בקרא אלא כתיבה אחת ולא שתים. וגם קשה שימה או קביעות מאן דכר שמה. הא לא מיירי בהך קרא אלא בכתיבה לבד וא"כ העיקר חסר מן הכתוב. ולא הודיענו מה נעשה עם המזוזה הכתובה כתיבה תמה:

ולכן נראה דודאי שפיר קאמר רב אחא רחמנא אמר וכתבתם על מזוזות ביתך. דמשמע ודאי על מזוזות ביתך ממש. אלא דרב אשי משני ליה אמר קרא וכתבתם כתיבה תמה משמע. וכיון דכתיבה תמה אי אפשר לכתוב על מזוזות הבית. ממילא מבואר דע"כ צריך לכתבה על הספר תחילה כתיבה תמה. ואח"כ ישימנה על מזוזות פתח הבית. דשימה זו היא כתיבתה על המזוזות כאילו כותבה שם. שהרי ע"י קביעתה אל הסף הו"ל חלק מן הסף עצמו. ונמצאת כתובה על המזוזות של הבית. ושפיר קרינן בה וכתבתם על מזוזות ביתך ממש. כדקאמר רב אחא. וגם נתקיימה ילפותא דגז"ש כתיבה כתיבה. ועפ"ז מדוקדק שפיר לישנא דרב אשי דקאמר אמר קרא וכתבתם כתיבה תמה והדר על מזוזות. כלומר והדר וכתבתם על המזוזות. דשימה דידה היינו כתיבתה. וזו היא ג"כ כוונת רש"י ז"ל שם. ונמצא שאין המקרא חסר כלום. כן נראה ברור אצלי. ועפ"ז מדוקדק שפיר ג"כ לישנא דברייתא דמסכת מזוזה שם. דשפיר קתני התם המזוזה נכתבת על הימין בכניסתו מן השוק וכו'. דשימה דידה היינו מצות כתיבה דקרא דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך. דעל מזוזות ביתך ממש משמע. ובהכי מדוקדק היטב מה שקראו רז"ל בכל מקום למזוזה הכתובה מזוזה. ובקרא לא אשכחן בשום דוכתא שנקראת מזוזה אלא מזוזת פתח הבית בלבד. דהיינו הספין. אבל לפ"ז ניחא שפיר. דהיינו משום דמזוזה זו עשויה באמת מתחילתה להיות אחד מחלקי מזוזת הפתח. שבקביעתה אל מזוזת פתח הבית היא בטלה אצלה. והרי היא מזוזת פתח הבית ממש. ובזה מתקיים קרא כדכתיב וכתבתם (כתיבה תמה) על מזוזות ביתך ממש. כמו שנתבאר. וזהו ג"כ מה שתרגם אונקלוס על הך קרא (פ' ואתחנן ופ' עקב) **ותכתבינון על מזוזיין ותקבעינון בסיפי ביתך ובתרעך**. דאע"ג דבקרא לא כתיבא קביעותה כלל. מ"מ הו"ל בכלל וכתבתם על מזוזות. דקביעותה בסיפי הבית היינו כתיבתה דקרא. דכיון דקפיד קרא על כתיבה תמה. ע"כ וכתבתם על

מזוזות ביתך. דמשמע מזוזות ממש. על הקביעות הוא דקאי. דקרי לה קרא כתיבה מטעם שביארנו. וא"כ מה שתרגם המתרגם **ותכתבינון על מזוזיין ותקבעינון**. הוא תרגום של וכתבתם דקרא. **ומזוזיין** היינו מזוזת העור. ומה שתרגם **בסיפי ביתך ובתרעך**. הוא תרגום של על מזוזות ביתך ובשעריך. והיינו כדאמרינן התם בסוגיא דמנחות. וכתבתם כתיבה תמה והדר על מזוזות. וכן ראיתי להרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר (פ"ה מהלכות מזוזה). שכתב וז"ל ומחבר אותה אל מזוזת הפתח במסמר או חופר ומכניס בה את המזוזה. דכתיב וכתבתם על מזוזות. והיינו שיהיו קבועות. וכן תרגם אונקלוס ותקבעינון עכ"ל עיי"ש. ודבריו נכונים היטב ומוכרחין ע"פ מה שביארנו. וכן מתבאר מלשון הר"ש בן גבירול ז"ל באזהרותיו במצוה זו שכתב וז"ל **כתבם על סיפי מזוזות ושערים**. וכן משמע ג"כ מלשון השאילתות (ריש פ' עקב) שכתב וז"ל דמחייבין דבית ישראל למקבע מזוזה בפתחיהון שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך עכ"ל. וכן לשון הרמב"ם ז"ל במנין המצות הקצר שלו. שכתב וז"ל לקבוע מזוזה שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך עכ"ל. וכן לשון החינוך וז"ל לקבוע מזוזה במזוזת ביתינו שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך וכו' עכ"ל עיי"ש. ומדלא הוסיפו לזה שום ביאור. משמע ודאי דס"ל דוכתבתם דקרא היינו הקביעות. דכתיבתה על הספר בדיו אינה בכלל העשה ולא כתיבא בקרא. אלא על קביעתה במזוזת הפתח צוה הכתוב. וקביעתה היינו כתיבתה:

ומעתה מתבאר עפ"ז דליכא בקרא שום מצוה במזוזה אלא בקביעתה במזוזת הפתח בלבד. דעלה הוא דקאי מאי דכתב רחמנא וכתבתם על מזוזות ביתך. דקביעתה היינו כתיבתה. אבל בכתיבתה שעל העור לא אשכחן בקרא שום מצוה כלל. ואינה אלא הכנה בעלמא. ככתיבת הפרשיות של תפילין. וכעשיית השופר והלולב וכיו"ב. וממילא מתבאר דנכונים היטב דברי הירושלמי (פרק הרואה שם). דקאמר דבעשיית המזוזה אינו מברך אלא לעשות מזוזה. כמו שמברך על עשיית תפילין ולולב. דעשייתן לא רמיזא בקרא כלל. אבל כשהוא קובע אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות מזוזה. דאין מצות מזוזה אלא בקביעתה למזוזת הפתח כמו שנתבאר. וכל עשייתה הקודמת לקביעתה אינה אלא הכנה בעלמא. ולא נאמר בה צווי בקרא. ואינה בכלל עיקר המצוה דכתיבא בקרא. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בהלכות מזוזה שם) שקביעתה היא המצוה. ומש"כ (בהלכות ברכות שם) שקביעת המזוזה היא גמר מצותה. כבר ביארנו לעיל דאין כוונתו בזה אלא לומר שקביעתה היא עיקר מצותה. ובה מתקיימת המצוה כולה. ואין עוד ציווי אחריה. שיהי' הוא עיקר המצוה. אלא קביעתה הוא עיקר מצותה. אבל ודאי לא אתי לאפוקי התחלת מצותה. וזה מוכרח כמש"כ לעיל. ובלא"ה מוכרת כן ע"כ מעיקר

סוגיא דפרק התכלת שם שמשם מקור דברי הרמב"ם ז"ל אלו. מדאמרינן התם כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה. צריך לברך. וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין אינו צריך לברך עיי"ש. והשתא הרי במילה דאיכא אחריה מצות פריעה. וא"כ המילה עצמה לאו גמר מצוה היא. דהא מל ולא פרע כאילו לא מל. היה ראוי לומר שלא לברך אלא על הפריעה שאחר המילה דהו"ל גמר מצוה. משא"כ המילה שאינה אלא התחלת המצוה. והרי ודאי על המילה צריך לברך. כדמשמע מסוגיא דמנחות גופא שם. וכמבואר בהדיא סו"פ ראד"מ עיי"ש. וביותר יקשה על הרמב"ם ז"ל שם שביאר ביותר ביאור וכתב כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייתה. וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון וכו' עיי"ש. וא"כ במילה היה ראוי שלא לברך אלא כשפורע. שהיא הצווי האחרון וגמר חיובה. והרי להדיא כתב הרמב"ם ז"ל גופי' (ריש פ"ג מהלכות מילה) המל מברך קודם שימול וכו' עיי"ש. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא. דמאי דאמרינן התם כל מצוה דעשייתה גמר מצוה וכו'. לא אתי אלא לומר דעשייתה היא עיקר המצוה. שבכללה גם הגמר שלה. ולאפוקי עשייה שאינה אלא הכנה בעלמא קודם התחלת עיקר המצוה. שאין בכללה גמר המצוה. כמו עשייה דתפילין. אבל ודאי צריך לברך מיד קודם התחלת עיקר המצוה. אע"פ שאינה גמר המצוה. שיש אחריה עשייה אחרת שהיא גומרת המצוה. כמו פריעה במצות מילה. וכן בתפילין דלדעת הרמב"ם ז"ל גופי' והרבה מהראשונים ז"ל זולתו אינו מברך על של יד ושל ראש אלא ברכה אחת אפי' כשמניח שניהם. מ"מ קודם הנחת של יד הוא דמברך. כמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל גופי' (פ"ד מהלכות תפילין) עיי"ש. אע"פ דאין של יד גמר המצוה. שיש אחריה הנחה דשל ראש. שהיא הצווי האחרון. וגמר המצוה. והיינו משום דעכ"פ גם של יד היא מעיקר המצוה. כיון שהיא התחלת עיקר המצוה. עליה הוא שחייב לברך עובר לעשייתה. ומעתה א"כ ע"כ משם גופא מוכרח דכתיבת המזוזה על העור שקודם קביעתה אינה בכלל עיקר המצוה. ואפילו התחלת מצוה לא הויא. אלא הכנה בעלמא. ככתיבת התפילין עשייתן וכעשיית לולב ושופר וכיו"ב. ואין עיקר המצוה ומתחלת וגומרת אלא בקביעתה במזוזת הפתח בלבד. והילכך עליה הוא דחייב לברך. ועפ"ז ממילא מבואר דלשון רבינו הגאון ז"ל כאן וסייעתו מדוקדק היטב. דודאי אין מצות מזוזה אלא בקביעתה במזוזת הפתח. וכתיבתה על העור אינה אלא הכנה בעלמא לעיקר המצוה. שהיא הקביעות. וזהו שכתב **בפתחיך מזוזה סלה**. וזו היא ג"כ דעת השאילתות והבה"ג ושאר גדולי הראשונים ז"ל. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל. שחזר בו ממש"כ בסה"מ דגם הכתיבה שעל העור בכלל העשה. ודברי הטור שכתב

דגם כתיבת המזוזה על העור היא בכלל העשה דמזוזה. ונמשך אחריו גם בש"ע שם הם תמוהים מאוד אצלי. דמלבד שדבריו הם נגד כל שאר הראשונים ז"ל. וגם הרמב"ם ז"ל שהיה סבור כן מתחילה. חזר בו מזה כמו שנתבאר. בלא"ה בעיקר הדבר דברי הגאונים ז"ל וסייעתם משאר גדולי הראשונים ז"ל מוכרחים כמו שביארנו. ותמיהני על כל האחרונים ז"ל שלא הרגישו בזה. וכן ראיתי להסמ"ק (סי' קנ"ד) שכתב בהדיא וז"ל לכתוב מזוזה. דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך וגו'. פי' לקבוע. דמתרגמינן ותכתבינון על מזוזיין ותקבעינון בסיפי ביתך עכ"ל עיי"ש. הרי להדיא דס"ל דוכתבתם דקרא על הקביעות קאי. דקביעתה היינו כתיבתה. ומביא ג"כ ראיה מהמתרגם וכמו שביארנו. ועדיפא מינה כתב בתשובות הר"ח אור זרוע (סי' קכ"ח) דבמזוזה עיקר המצוה אינה אלא שתהא לו מזוזה על פתחו. כמו במעקה שעיקר המצוה אינה אלא שתהא מעקה לגגו עיי"ש בדבריו. וא"כ גם הקביעות במזוזת הפתח אינה מכלל עיקר המצוה. ועפ"ז ודאי מדוקדק היטב לשון רבינו הגאון ז"ל כאן שכתב **בפתחיך מזוזה סלה**.

מצוה ה

לסוף עשה נ"ח. ועדיין יש לי מקום עיון בזה במה שראיתי להרמב"ם ז"ל (הלכות לולב פ"ח הלכה י"ב) שכתב וז"ל אע"פ שכל המועדים מצוה לשמוח בהם. בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. וכיצד היו עושין ערב יו"ט הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה וכו'. והאיך היתה שמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים וכו' עכ"ל עיי"ש. מבואר מזה דס"ל דקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים הוא מצות עשה מיוחדת לשמחה יתירה במקדש בחג הסוכות. מלבד שמחת הרגל שנוהגת בגבולין בחג הסוכות כבשאר הרגלים. והיינו שמחת בית השואבה שבמקדש שמבוארת בפרק החליל. וצ"ע לכאורה לפ"ז אמאי לא מנאה מצוה בפ"ע במנין העשין שלו:

איברא דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל אלו נפלאים מאוד אצלי ותמיהני מאוד לא על נושאי כליו בלבד. אלא גם על כל האחרונים ז"ל שלא נתעוררו כלל על דבריו הללו. דמלבד שלא הערו את מקורו. אלא גם לא הרגישו בעיקר דבריו אלו שהם מתמיהים מאוד לכאורה. וגם דבריו סותרים זה את זה. דמבואר להדיא דס"ל דשמחה זו שנקראת בתלמוד בכל מקום שמחת בית השואבה. מעיקר דינא מדאורייתא לא שייכא למצות ניסוך המים שבחג כלל. אלא מצוה מיוחדת בפ"ע היא במקדש משום חובת היום בחג הסוכות. מלבד שמחת הרגל הנוהגת במדינה בכל הרגלים. ועל זה קאי קרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. שבא הכתוב לצוות על שמחה יתירה זו שלפני ה' במקדש.

בשבעת ימי חג הסוכות בלבד. ולא בשאר הרגלים. והדבר מבואר מאליו דמהאי טעמא לא הזכיר הרמב"ם ז"ל כלום משמחה זו שנקראת בכל מקום שמחת בית השואבה. במקומה בהלכות נסוך המים בחג (בהלכות תמידין ומוספין פ"י). שכתב שם כל הלכות נסוך המים כולן. ומשמחה זו לא הזכיר שם כלום. אפילו ברמיזא בעלמא. ולא הביא מצות שמחה זו אלא כאן. סוף הלכות לולב. וגם לא קרא שם שמחה זו היתירה כמו שנקראת בכל מקום בדברי רז"ל שמחת בית השואבה. ולא רמז על שם זה כלל. ולא הזכיר כלום שהיתה בשעת שאיבת מי הנסוך. כמבואר להדיא במשנה ערוכה במקומה (פרק החליל נ"א ע"א) עיי"ש. והיינו משום דלשיטתו מעיקר דינא דאורייתא שמחה זו לא שייכא לנסוך המים כלל. ומצוה בפ"ע מצד עצמה היא. ונפקא מקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. אבל מצות נסוך המים לא נפקא מקרא כלל ואינה אלא הלכה למשה מסיני. וכמש"כ הרמב"ם ז"ל (בהלכות תמידין ומוספין שם ה"ו) עיי"ש ובכ"מ שם. אלא שנהגו לעשותה בעת שאיבת מי הנסוך ובמקומה. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (ריש פרק החליל). וז"ל ובית השואבה שם המקום שהיו מתקנין לשמחה זו. וקראו לו זה השם משום ושאבתם מים בששון עכ"ל עיי"ש. אבל מעיקר דינא אינם ענין זה לזה כלל. ובהכי ניחא שפיר מה שקראה שמחת בית השואבה. ולא קראוה שמחת השואבה. ומקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה לפי הנראה הוא מדאמרינן (פרק החליל נ"א ע"א) מחלוקת בשיר של שואבה דריב"י סבר שמחה יתירה נמי דוחה שבת. ורבנן סברי שמחה יתירה אינה דוחה שבת עיי"ש. ומדקרי לה שמחה יתירה. משמע דשייכא למצות עשה דשמחת הרגל שהיא רק באכילת שלמי שמחה ושתיית יין וכיו"ב. אלא שבמקדש בחג הסוכות הוסיף הכתוב וצוה על שמחה נוספת ויתירה בשיר וריקודים ומחולות וכיו"ב. והכי נמי לעיל (נ' ע"ב) אמרינן אבל שיר של שואבה דברי הכל שמחה יתירה היא ואינה דוחה את השבת. כן היא גירסת רש"י ופסקי רי"ד והריטב"ח ותוס' הרא"ש והרב המאירי ז"ל שם. וכן הוא בש"ס כת"י כמש"כ בדק"ס שם עיי"ש. וכבר נדחק רש"י ז"ל שם לפרש מאי דקרי לה שמחה יתירה. וכתב שם (בד"ה דברי הכל) וז"ל דברי הכל שמחה יתירה היא ואינה מן התורה אלא לחבב את המצות ולא דחי שבת עכ"ל עיי"ש. אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל ודאי דאורייתא היא. ונפקא מקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. אלא משום שלא צוה עלי' הכתוב אלא לשמחה יתירה לא דחיא שבת. והיינו דלא קאמר תלמודא שיר של שואבה דרבנן הוא ואינה דוחה שבת. דהרי ודאי שום מצוה דרבנן אינה דוחה שבת. אפילו אינה משום חבוב מצוה לחוד. ועי' בפסקי סוכה להרי"ד שם שהרגיש בזה. ותירץ. אבל מ"מ לישנא דתלמודא דחוק

לפ"ז. וזהו שקראה הרמב"ם ז"ל כאן שמחה יתירה. אבל שיטתו זו חדשה היא מאוד. ותמיהני מאוד שלא שמו לבם עלי' לא הראשונים ז"ל ולא אחד מן האחרונים ז"ל:

אבל עיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים ונפלאים מאוד אצלי דמלבד דעיקר הך דרשא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים לשמחה יתירה שבמקדש לא נתבאר מקורה. ודברי הרב המגיד ז"ל שכתב שם על דברי הרמב"ם וז"ל דברי רבינו עד השמחה שישמח אדם וכו'. מבוארים בפרק החליל בבאור וכו' עכ"ל עיי"ש. תמוהים מאוד אצלי. שלא הרגיש דבזה אין שום מקור לדברי הרמב"ם ז"ל מההיא דהתם. ואדרבה לפום פשטן של דברים בכל הסוגיא דהתם לא משמע הכי. וגם בכל דוכתא מבואר דקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים על מצות לולב שבמקדש הוא דקאי. ומהך קרא הוא דנפקא לן הא דתנן פרק לולב הגזול (סוכה מ"א ע"א) ובפרק לולב וערבה (סוכה מ"ב ע"ב) ובשאר דוכתי דבמקדש המצוה ליטול לולב כל שבעה מדאורייתא. וכמבואר בספרא (פ' אמור פט"ז) ובברייתא פרק לולב וערבה (סוכה מ"ג ע"א) ובשאר דוכתי. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל גופי' שם בהלכות לולב גופא לעיל מיני' (פ"ז הלכה י"ג) עיי"ש. וא"כ דבריו ז"ל סותרים זה את זה במקומן. דהרי לפי המבואר שם לא מיירי ההוא קרא במצות שמחה כלל. אלא במצות לולב הוא דמיירי. וגם הוא דבר הלמד מענינו דבהכי הוא דמיירי הך קרא:

איברא שלפי הנראה ברור אצלי מקורו של הרמב"ם ז"ל בזה הוא מדאמרינן בירושלמי (פרק בתרא דר"ה הלכה ג') ובסוכה (פרק לולב הגזול הלכה י"א). כתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר. אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר עיי"ש. ובודאי מאן דאמר בשמחת שלמים הכתוב מדבר. לא ממש בשלמי שמחה קאמר. דהא מצות שלמי שמחה כבר נפקא לן מדכתיב ושמחת בחגך ושאר קראי. ועוד דהרי הך קרא במקדש מיירי. כדכתיב ביה לפני ה' אלקיכם ואין מקום אכילת שלמים במקדש. אלא נאכלין בכל העיר. אלא ודאי ע"כ שמחה יתירה נוספת על מצות שלמי שמחה. שהיא מצות שמחת הרגל שנוהגת במדינה בכל הרגלים. הוא דקאמר. ורק לאפוקי שמחת לולב דאידך תנא הוא דקרי לה שמחת שלמים. כלומר שמחה יתירה הנוספת במקדש בחג הסוכות על שמחת שלמים שבמדינה. וזהו כדברי הרמב"ם ז"ל כאן. ובלתי ספק שמקורו מהתם הוא. ונקט לעיקר כמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר. ולא כמ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר. דהיינו במצות לולב שבמקדש כל שבעה. אלא דלפ"ז התמיהא בדברי הרמב"ם ז"ל בולטת עוד יותר. דבפלוגתא דהני תנאי סתם דבריו כאן כמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר. ולעיל (בפ"ז) סתם כמ"ד בשמחת

לולב הכתוב מדבר. וארכבה אתרי רכשי דנקט כמר וכמר. אע"ג דמיפלג פליגי אהדדי. וזו תימא גדולה לכאורה:

ואמנם בלא"ה אין שום ביאור לדברי הירושלמי שם. דעל מאי דתנן התם במתניתין בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהא הלולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש. אמרו בירושלמי שם כתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר. אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר. מאן דאמר בשמחת שלמים הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה. וריב"ז מתקין על דבר תורה. מאן דאמר בשמחת לולב הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים מדבריהם. וריב"ז מתקין על דבריהן ויש תקנה אחר התקנה. עכ"ד הירושלמי שם (בר"ה ובסוכה שם). ודברים הללו סתומים וחתומים ואין להם פתרון לכאורה כלל. ומפרשי הירושלמי שם הפכו וסרסו סוגיא זו דירושלמי. והגיהו שבמקום מ"ד בשמחת שלמים הכ"מ צ"ל בשמחת לולב. ובמקום מ"ד בשמחת לולב צ"ל בשמחת שלמים. וגירסא שלפנינו כתבו שאינה אלא גירסא מוטעת מטעות המעתיקים עיי"ש. אבל מלבד דגירסא שלפנינו נאמרה ונשנית בר"ה ובסוכה. והדבר קשה לתלותה בטעות המעתיקים בשני מקומות. בלא"ה גם לפי גירסתם אין פירושם מספיק כלל. וגם תמוה מאוד מאי דמבואר לפי גירסתם ופירושם דלההוא תנא דאמר בשמחת שלמים הכ"מ מצות לולב כל שבעה אפילו במקדש אינו אלא מדבריהם. וריב"ז התקין תקנה זו גם במדינה משחרב בהמ"ק זכר למקדש עיי"ש. ומי יתן ונדע טעם תקנה זו הראשונה שבמקדש לחדש מצוה חדשה כזו. שבגבולין אע"ג דיום ראשון מצותו מדאורייתא מ"מ מכאן ואילך ליכא שוב שום מצוה אפילו מדבריהם. אלא מתקנת ריב"ז משום זכר למקדש. ובמקדש דלההוא תנא אפילו ביום ראשון ליכא מצוה מדאורייתא. אתו רבנן ותקינו ליטול לולב כל שבעה. וזו פליאה נשגבה לדעתי. גם לא ידענו מי הוא שתיקן תקנה זו. ולא ביארו בזה בירושלמי שם כלום:

ולכן היה נראה בביאור דברי הירושלמי אלו לדעתי כמו שהם בגירסא שלפנינו. ע"פ מה שנחלקו רש"י והרמב"ם ז"ל במתניתין דפרק לולב הגזול (סוכה מ"א ע"א) דלרש"י ז"ל וסייעתו הא דתנן בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. גם ירושלים בכלל מדינה. שאף היא כגבולים עיי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל (בפיה"מ שם) פירש שם דירושלים בכלל מקדש היא. ומדינה אינה אלא שאר עיירות עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (פ"ב מהלכות שופר ה"ח). והראב"ד ז"ל השיג עליו שם

ודעתו בזה כפירש"י עיי"ש. וגם כאן לענין לולב אף שלא ביאר הרמב"ם בהדיא כן במקומו (פ"ז מהלכות לולב). כבר כתבו האחרונים ז"ל לנכון שסמך עצמו בזה על מה שכבר ביאר לעיל (בהלכות שופר שם). אבל פשיטא ודאי שכן דעתו גם לענין לולב. כמבואר בדבריו בפיה"מ כאן. וכן כתב לדעתו רבינו מנוח ז"ל בביאורו על הלכות לולב להרמב"ם ז"ל שם. והביא ראיה לדעתו מדברי הירושלמי (פ"ג דסוכה ופ"ד דר"ה שם) דאמרינן התם ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים בירושלים עיי"ש. וכ"כ הר"ש משאנץ ז"ל בפירושו לספרא (פרשת אמור) ראיה זו מירושלמי שם וכ"כ הרא"ם ז"ל בפירושו לסמ"ג אליבא דהסמ"ג עיי"ש. וכבר האריכו האחרונים ז"ל במה שיש להעיר בזה מכמה דוכתי ואכמ"ל בזה. אבל לדידי תמיהא לי טובא בעיקר דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בזה ממשנתנו גופא. דהרי פשיטא ודאי דמצות לולב דמקדש הו"ל מ"ע גמורה בקום ועשה ממש כמצות עשה דלולב בגבולין. ואין שום חילוק ביניהן אלא במאי דבגבולין אינה נוהגת אלא ביום הראשון מדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון וגו'. ובמקדש נוהגת כל שבעה מדכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. והחובה מוטלת על כל אחד ואחד לעלות למקדש בחג הסוכות ולקיים מצות עשה זו כל שבעת ימי החג. כמו שנתחייב ביום הראשון בגבולין. וא"כ ממילא מבואר דלדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דגם ירושלים בכלל מקדש היא. גם עכשיו משחרב בהמ"ק עדיין חובת מצות עשה זו דאורייתא עדיין במקומה עומדת כדמעיקרא בזמן שבהמ"ק היה קיים. שהרי לדעת הרמב"ם ז"ל גופי' (הלכות בית הבחירה פ"ו הי"ד וט"ז). קדושת ירושלים והמקדש קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא עיי"ש. וכן בכל קדושת מחיצות ס"ל שקידשה גם לעתיד לבוא. אע"פ שנפלו המחיצות. כמבואר בדבריו (פ"ב הט"ו מהלכות שמיטה ויובל) עיי"ש. וכן העלו בספר התרומה (הלכות א"י) ובסמ"ג (עשין קל"ו קנ"ד קס"ג) דאפילו מע"ש נאכל עכשיו בירושלים אם בנו שם מזבח. ומשום דמע"ש איתקיש לבכור דבעינן ביה מזבח. אבל קדושת המחיצות קיימת גם בזה"ז אע"פ שאין חומה אפילו למ"ד קדושה הראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא עיי"ש. וכיו"ב כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות מע"ש ה"א) דמה שאין מע"ש נאכל בזה"ז בירושלים אינו אלא משום דאיתקיש לבכור עיי"ש. וזהו ע"פ הסוגיא דפרק בתרא דמכות (י"ט ע"א) ותמורה (כ"א ע"א) עיי"ש ובשאר ראשונים שם. וא"כ כל מי שאינו בא אפילו בזה"ז לירושלים בחג הסוכות לקיים מ"ע דלולב כל שבעה הרי זה עובר במצות עשה דאורייתא דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. דאע"פ שכולנו טמאי מתים. ואי אפשר לנו להטהר. מאחר שאין לנו אפר פרה. ואנחנו אסורים לבוא למקום המקדש. מ"מ הרי

לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו קיימין דמצוה זו לא תליא במקדש. אלא בירושלים נמי יוצאין ידי חובתן. ומלבד דהדבר תמוה מצד עצמו שלא נתעוררו בזה הפוסקים כולם. וגם הרמב"ם ז"ל והסמ"ג לא כתבוהו. ומדבריהם (בהלכות לולב) לא משמע הכי כלל עיי"ש. בלא"ה הדבר יפלא מאוד דא"כ למה תיקן ר"י בן זכאי שיהא לולב ניטל כל שבעה זכר למקדש. כיון דמצות לולב דמקדש כל שבעה מדאורייתא נוהגת גם האידנא בזה"ז כדמעיקרא בזמן שבהמ"ק היה קיים. והיכי שייך בזה תיקון זכר למקדש. מאחר שלא נשתנה לענין זה כלום עכשיו שחרב בהמ"ק ממה שהיה בזמן שבהמ"ק קיים. וזו תמיהא גדולה ונפלאה על הראשונים והאחרונים ז"ל שלא נתעוררו בזה כלל. ואין לומר דאפי' להסוברים דמקדש כולל נמי ירושלים. היינו דוקא בזמן שבהמ"ק קיים. דמשום בהמ"ק שבתוכה קרינן גם בירושלים לפני ה' אלקיכם. אבל משחרב בהמ"ק שוב לכ"ע לא קרינן בה לפני ה' אלקיכם. ואין מצות ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים מתקיימת בזה"ז בירושלים. דזה אינו דא"כ בסוגיא דמכות ותמורה שם וזבחים (ס' ע"ב) למה הוצרכו למילף בהיקש דמע"ש לבכור לאסור אכילת מע"ש בירושלים בזה"ז ותיפוק ליה מדכתיב במע"ש גופי' ואכלת שם לפני ה' אלקיך וגו'. והשתא שחרב הבית לא קרינן בי' ואכלת לפני ה' אלקיך. ועוד דכיון דלדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו קדושת המקדש גם השתא לא בטלה. והנכנס שם חייב כרת כבזמן הבית. א"כ שפיר קרינן בה גם בזה"ז ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים כבזמן שבהמ"ק קיים. והדבר פליאה נשגבה וצע"ג:

וקצת היה מקום לומר בזה עכ"פ לתרץ תקנת ר"י בן זכאי לפי המבואר בסוגיא דפ"ק דמגילה (י' ע"א) ופ"ב דשבועות (ט"ז ע"א) ובזבחים (ק"ז ע"ב) דחיכא תנאי דס"ל דגם בקדושת ירושלים והמקדש קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא עיי"ש. אלא דלהרמב"ם ז"ל וסייעתו לא קיי"ל כוותייהו. ופסקו להלכה כהנך תנאי ואמוראי דס"ל התם דבקדושת ירושלים והמקדש קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא עיי"ש. וא"כ יש מקום לומר דלריב"ז ס"ל כהנך תנאי דס"ל בקדושת ירושלים והמקדש דלא קידשה לעתיד לבוא. וא"כ משחרב הבית וחרבה ירושלים בטלה קדושתן. וממילא בטלה ג"כ מצות לולב כל שבעה דמקדש. ולכן שפיר הוצרך ריב"ז לתקן בגבולין ליטול כל שבעה זכר למקדש. או דנימא דהא דתנן משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז וכו'. היינו משחרב המקדש וירושלים עמו. שהרי ידוע שאחר חורבן ביהמ"ק. (שיבנה בב"א). נחרבה גם ירושלים ונחרשה העיר ע"י אדרינוס ש"ט. כדתנן (פ"ד דתענית כ"ג ע"ב) עיי"ש. וגזירה יצאה מאתו שלא ידרוך כף רגל ישראל על אדמת עיר הקודש. וגזירה זאת היתה קיימת זמן רב עד שחזרה ונתבטלה ברבות הימים. ומעט מעט חזרה ונבנתה.

ומעט מעט ניתנה רשות לישראל להתיישב בה. וא"כ נתבטלה אז במשך זמן זה מצות לולב דמקדש כל שבעה. אף ע"ג דקדושת ירושלים והמקדש לא בטלה. ולא היה הלולב ניטל אלא יום ראשון של חג בגבולין במקום שהיו ישראל מצויין שם. ובאותו הזמן הוא שהתקין ריב"ז שיהא הלולב ניטל כל שבעה זכר למקדש. שהרי בזמנו נתבטלה מצות לולב כל שבעה דמקדש לגמרי:

אלא דבזה לא סרה התמיהא ועדיין הקושיא העצומה במקומה עומדת. דהרי עכ"פ לפי מאי דקיי"ל בקדושת ירושלים והמקדש שקידשה לשעתה ולעתיד לבוא. ולאחר שנבנתה ירושלים וחזרו ישראל ונתיישבו בה ברשות המלכות. שוב אין מקום לתקנת ריב"ז בגבולין זכר למקדש. כיון שעדיין עיקר מצות לולב כל שבעה דמקדש נוהגת מדאורייתא בירושלים כדמעיקרא. ולא שייכא בזה כלל תקנה זכר למקדש. וממילא בטלה תקנת ריב"ז. דהרי מעיקרא לא תיקנה ריב"ז אלא משום זכר למקדש. וא"כ עכשיו שאין מעתה שום מקום לעשות בזה זכר למקדש כלל. כיון דמצות מקדש גופא לא בטלה. ונוהגת גם עכשיו כבזמן המקדש. שוב תקנתו אזדא לה מאיליה. ובכל כיו"ב לא שייך לומר כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. כמבואר פ"ק דביצה (ה' ע"א) בתוס' שם (ד"ה כל דבר וכו') ובשאר ראשונים שם עיי"ש היטב. והרי הדבר מבואר בכל דוכתי. והלכה רווחת היא דגם עכשיו קיי"ל כתקנת ריב"ז. ומעיקר משנתנו מוכרח כן. דהרי רבי דסתמה למתניתין. בזמן שכבר חזרה ונתיישבה ירושלים ע"י ישראל הוה. ואיהו גופי' וכולהו רבנן דמתיבתי' בירושלים הוו. ואפי' הכי שנה תקנת ריב"ז במשנתנו להלכה ולמעשה. וא"כ הסערה לא שקטה לדממה. ועדיין הפליאה נשגבה. אם לא דנימא שאחר שחזרו ונתיישבו ישראל בירושלים חזרו וקבלו חכמי ישראל עליהם תקנת ריב"ז שתהא נוהגת גם מכאן ואילך. אע"פ שבטל הטעם דזכר למקדש וכמו שנתבאר:

ומעתה עפ"ז נראה לפרש דברי הירושלמי שהוקשה לו כדאקשינן על מה ששנה רבי במשנתנו משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש. שהרי בזה"ז אין עוד מקום לתקנה זו כלל. דהאידנא שוב לא שייך בזה זכר למקדש כלל. וראוי לומר דהדרינן לדמעיקרא שלא ליטול לולב בגבולין אלא יום ראשון בלבד. ולזה קאמר עלה בירושלמי אית תניי תני בשמחת לולב הכ"מ. אית תניי תני בשמחת שלמים הכ"מ. מ"ד בשמחת שלמים הכ"מ ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה. וריב"ז מתקין על דבר תורה. כלומר דלמ"ד דקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים בשמחת שלמים הכתוב מדבר. א"כ אין לנו מן התורה שום חילוק בין גבולין למקדש. וגם אין לנו במקדש מצוה מיוחדת בפ"ע בלולב כלל. כיון דסיפא דקרא דכתיב

ושמחתם לפני ה' אלקיכם. לא מיירי אלא בשמחת שלמים. ולא אלולב קאי. ולדידיה ע"כ ס"ל דמאי דתיקן ריב"ז שיהא הלולב ניטל במדינה שבעה. לא תקנה בעלמא משום זכר למקדש תיקן. אלא דרש והתקין מדאורייתא. כההיא דאמרינן התם (פרק לולב הגזול) ובמנחות (ס"ח ע"ב) לענין תקנת ריב"ז שיהא יום הנף כולו אסור בחדש עיי"ש. והיינו משום דס"ל דמאי דמסיים קרא שבעת ימים אתרוייהו קאי. על שמחת שלמים וגם על מצות לולב דרישא דקרא. דמאי דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון וגו'. היינו ביום הראשון ומשם ואילך כל שבעה. (ועי' מה שביארנו בזה לעיל עשין נ"ב נ"ג). וא"כ שפיר נוהגת תקנתו זו גם האידנא. שהרי לדידי' מדאורייתא היא. ומ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר. ולדידי' ע"כ בגבולין אין הלולב ניטל אלא ביום הראשון מדאורייתא. שהרי חלק הכתוב מצות לולב דמקדש ממצות לולב שבגבולין. ושתי מצות חלוקות הן בפ"ע. רישא דקרא לא קאי אלא על מצות לולב דגבולין שאינה נוהגת אלא ביום הראשון בלבד. וסיפא דקרא ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. לא קאי אלא על מצות לולב שבמקדש. וקבע לה זמן כל שבעת ימי החג. וא"כ לדידי' תקנת ריב"ז תקנה דרבנן ממש היא משום זכר למקדש. כדתנן במתני'. ולדידי' ודאי איכא לאקשויי כדאקשינן. ועל זה קאמר בירושלמי ויש תקנה אחר התקנה. כלומר דאע"ג דודאי כיון דמעיקרא לא תיקן ריב"ז תקנה זו אלא משום זכר למקדש. תקנה זו עכשיו ממילא בטלה. מ"מ ב"ד שלאחריו חזרו וקבלוה עליהם גם מכאן ואילך. אף ע"ג דמעכשיו לא שייך בזה זכר למקדש. והיינו משום דכיון דמעיקרא היתה התקנה משום זכר למקדש. עמדו והתקינו שתהא תקנה זו קיימת עד שיבנה המקדש וירושלים תבנה ותתכונן על מכונה כמקדם. וא"כ נכונים דברי הירושלמי כמו שהם:

גם אפשר לפרש על דרך זו עפמש"כ הרמב"ן ז"ל (במלחמות ר"פ לולב הגזול) ובשאר ראשונים ז"ל שם דכולהו משניות דפרק לולב הגזול מיירו במצות לולב כל שבעה דאורייתא. עד הך משנה דהכא דתנן בראשונה היה הלולב ניטל וכו' ובמדינה יום אחד וכו'. ולהכי קתני לעיל באתרוג ניקב וחסר כל שהוא פסול. וקפסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ל"ש בשאר הימים. כדאמרינן בסוגיא דגמרא (ריש פרק לולב הגזול) אע"ג דלקמן (שם ל"ו ע"ב) אמרינן דרבי חנינא מטביל בי' ונפיק בי'. ואמרינן התם עלה דהיינו דוקא ביו"ט שני. והיינו ע"כ משום דמשנתנו במצות לולב דאורייתא כל שבעה מיירי. ובזה ודאי אין חילוק בין יו"ט ראשון לשאר הימים. אבל ר"ח במצות לולב דגבולין מיירי. דמיום שני ואילך אינו אלא מדבריהם. לכך מחלק בזה בין יום ראשון לשאר הימים עיי"ש שהאריך בזה. ואמנם הדבר דחוק טובא. דהרי כולהו הנך מתני' סתמא תנינהו.

ובודאי משמע דבחד גוונא ובחד ענינא מיירו כולהו. וגם ודאי מסתמא כולהו אמצוה דגבולין קיימי. כשאר כולהו הילכתא דקתני במתני'. כל כמה דלא מפרש בהדיא מקדש. ואמנם יתכן לומר דהיינו דהוקשה לירושלמי שם דבכולהו מתני' קמייתא משמע דאפי' בגבולין מצות לולב כל שבעה דאורייתא מדפסיל כולהו פסולי לולב כל שבעה ולא מחלק כלל בין יום ראשון לשאר הימים. דודאי בדרבנן לא נראה להחמיר כ"כ. וכדקאמר התם בתלמודין בההיא דר"ח. והכי נמי קאמר בירושלמי (פרק לולב הגזול הלכה ו') עיי"ש. ואילו הכא בהך מתני' תנן דבמדינה אינו ניטל מדאורייתא אלא יום ראשון בלבד. וכדי לשנויי רומיא דהנך מתני'. קאמר עלה אית תניי תני וכו'. מ"ד בשמחת שלמים הכ"מ ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה. וריב"ז מתקין על דבר תורה. (היינו כדפירשנו לעיל דס"ל דריב"ז מן התורה הוא דדרש והתקין ליטול בגבולין כל שבעה. ומתני' קמייתא דפרק לולב הגזול אתי כוותיה. ובגבולין). מ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר. ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים מדבריהם. וריב"ז מתקין על דבריהן. ויש תקנה אחר התקנה. והיינו נמי כמו שפירשנו לעיל. דלהך תנא ריב"ז מדרבנן הוא דתיקן בגבולין ליטול כל שבעה משום זכר למקדש. דאילו מן התורה אין המצוה אלא ביום הראשון. אלא משום דהשתא שוב לא שייך בזה זכר למקדש. ובטלה תקנת ריב"ז. לזה קאמר שיש תקנה אחר התקנה. וכמו שביארנו לעיל. ובניחותא. ולא כדפירשו המפרשים דבתמיה הוא דקאמר עיי"ש. ומ"מ לא מיתרצא בהכי אלא מה שהקשינו לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו מתקנת ריב"ז. דעל זה שפיר משני בירושלמי לפי מה שביארנו. אבל מאי דקשיא לן לדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו בלא"ה. על מה שלא כתבו להלכה דמצוה דאורייתא בזה"ז עכ"פ לכל מאן דאפשר לו לעלות על חג הסוכות לירושלים לקיים מצות עשה דאורייתא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. לפי מאי דקיי"ל כמ"ד בשמחת לולב הכ"מ. ודאי קשיא טובא וצע"ג כעת. ועכ"פ דברי הירושלמי שם מתבארים על פי זה שפיר בגירסא שלפנינו:

אלא דאכתי אין זה מספיק כל צרכו. דלפ"ז נמצא דלמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר לית ליה במקדש שום מצוה בפ"ע בלולב. וכן נקטו ג"כ כל מפרשי הירושלמי לפי גירסתם ופירושם. וזה לא יתכן. דבספרא ובכל דוכתי. וגם בירושלמי גופא בההיא סוגיא גופא (לקמן בסמוך. ובפרק החליל ה"א). קאמרינן הכי בפשיטות כדבר הפשוט ומוסכם אליבא דכ"ע דבמקדש נוהגת מדאורייתא מצות לולב כל שבעה. וגם לפי מה שביארנו נמצא דלמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר ס"ל דבגבולין נוהגת מצות לולב כל שבעה מדאורייתא. ולא משמע הכי בשום דוכתא שיהי' בזה פלוגתא דתנאי. וגם בירושלמי

גופא (פרק לולב הגזול ה"ד ובה"ו) משמע שהדבר פשוט ומוסכם לכ"ע דרק יום ראשון הוא דאורייתא ושאר כל הימים אינם אלא מדבריהם עיי"ש:

ולכן נראה בזה ע"פ מה שכבר עמדו כל הראשונים ז"ל על החקירה בברכת לולב היכי נעביד. דכיון דקיי"ל שצריך לברך כל הברכות עובר לעשייתן. וקודם שנטלו בידו אי אפשר לברך עליו. משום דבעינן שתהא המצוה מזומנת בידו לעשותה בשעת ברכה. וכדאמרינן (בפרק הקומץ רבה ל"ה ע"ב) תפילין מאימתי מברך עליהן. משעת הנחה עד שעת קשירה עיי"ש. ומשנטלו בידו כבר יצא בזה ידי חובתו. כדאמרינן (סו"פ לולב הגזול) מדאגבי' נפיק ביה. והו"ל אחר עשייתה. ואנן קיי"ל כשמואל דאמר (פ"ק דפסחים ז' ע"ב ובשאר דוכתי) כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. ושקלו וטרו בה קמאי דקמאי טובא. כמבואר בעיטור (הלכות לולב ח"ד) ובס' המנהיג לאבן ירחי (סי' ל"ג ל"ד) בשם רבינו הגאון ז"ל ושאר גאונים ז"ל. ובמחזור ויטרי (סי' שע"ד דף תל"ה) ובספר האורה לרש"י ז"ל (ח"א סי' צ"ז) ובפרדס הגדול (סי' קצ"ד). ובתוס' (סוכה ל"ט ע"א) ד"ה עובר וכו' ובשאר ראשונים. ובראי"ש (סו"פ לולב הגזול) עיי"ש. וקצתם רצו לומר דמשום הנענועים חשיבא עדיין עובר לעשייתה גם אחר נטילתו. אלא שהוקשה להם לפ"ז דא"כ מאי פריך בסוגיא דסו"פ לולב הגזול (מ"ב ע"א) והא מדאגבהי' נפק בי'. והא בהגבהה לחוד לא נפיק ביה כל כמה שלא נענע. ועכצ"ל דהנענועים אינם אלא שירי מצוה בעלמא למצוה מן המובחר ולא מעכבי. ובהגבהה לחודה נפיק ידי חובתו עיי"ש בדבריהם. ואמנם לדידי דבר זה צ"ע טובא. דהרי ודאי מדתנן (ריש פרק לולב הגזול) לולב שיש בו שלשה טפחים וכדי לנענע בו כשר. משמע דכל שאינו ראוי לנענוע פסול. וא"כ ע"כ דהנענועים מעיקר המצוה הם ומעכבי. וכבר הרגיש בזה הרב המאירי ז"ל (בפסקיו לסוכה ל"ז ע"ב) בשם יש מקשים ומה שתי' שם שלא אמרו כדי לנענע בו אלא לשיעורא בעלמא דבעינן שיהא בו שיעור ארבעה טפחים שראוי לנענע בו. אבל יוצא בו י"ח גם בלא נענוע. עיי"ש בדבריו וכ"כ בעל העיטור (הלכות לולב ח"ד) עיי"ש היטב. אבל לענ"ד דבריהם צ"ע אצלי דא"כ למה הזכיר נענוע כלל התם. ולא הו"ל למימר אלא לולב שיש בו ארבעה טפחים כשר. אלא ודאי עכצ"ל דטעמא קמ"ל. דאותו טפח הרביעי בעינן כדי לנענע בו. וא"כ ודאי משמע דהנענוע מעכב. וכן ראיתי להר"ב שבולי הלקט (השלם סי' שס"ז) שהביא ראיה מהך מתניתין דאין נטילת לולב בלא נענוע כלל עיי"ש. והכי נמי משמע מדתנן (סו"פ לולב הגזול מ"ב ע"א) קטן היודע לנענע חייב בלולב עיי"ש. ואם אין הנענועים אלא מצוה מן המובחר ושירי מצוה בעלמא. היכי תלי עיקר המצוה לענין חנוך הבנים בשירי מצוה בעלמא דלא מעכבי כלל. אלא דודאי קושית הראשונים ז"ל

מדפרכינן התם והא מדאגבהי' נפיק ביה. והכי נמי אמרינן (פ"ק דפסחים שם) בפשיטות לקושטא דמילתא עיי"ש. קשה טובא:

ובעיקר חקירה זו של כל הראשונים ז"ל תמיהא לי טובא לכאורה דכיון דמאי דמחלקינן במשנתנו (סו"פ לולב הגזול) במצות לולב בין מקדש למדינה. דבמקדש כל שבעה דאורייתא. ובמדינה יום הראשון בלבד. ושאר הימים אינם אלא מדבריהם. היינו כדילפינן בברייתא בגמרא שם ובספרא מדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. דרישא דקרא ביום הראשון היינו אפילו במדינה. וסיפא דהך קרא דכתיב שבעת ימים היינו במקדש. כדכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם וגו'. ולפ"ז נראה ברור לכאורה דבין מצות לולב שבמדינה למצות לולב שבמקדש לא במשך זמן המצוה לבד יש חילוק ביניהן. דזו אינה נוהגת אלא ביום הראשון. וזו נוהגת כל שבעת ימי החג. אלא גם בעיקר המצוה אף ביום הראשון יש חילוק גדול ביניהן. דבגבולין כיון דכתיב בה ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' אמרינן מדאגבהי' נפיק ביה. דמכיון דאגבהי' היינו לקיחה וקרינן ביה ולקחתם כמו שפירש"י ז"ל (סו"פ לולב הגזול מ"ב ע"א) ד"ה ה"ג הא מדאגבהי' וכו' עיי"ש. וכן כתב בארחות חיים (הלכות לולב סי' כ"א) עיי"ש. אבל במקדש דכתיב בה ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. ודאי בהגבהה כל שהוא לחודה לא שייכא בה שמחה כלל. ואינו יוצא ידי חובתו אלא א"כ יעשה גם הנענועים. שגם הם מכלל עיקר המצוה. דהנענועים משום שמחה נינהו. וכמש"כ בפרדס הגדול לתלמידי רש"י ז"ל (סי' קפ"ט) וז"ל שם ונענע רבינו שלמה לאחר שהוליך והביא שניהם והעלה והוריד. וטעמו משום שמחה רקדו כאילים היינו נענוע עכ"ל עיי"ש. וכ"כ במעשה הגאונים (סי' נ"ב) ובשבולי הלקט השלם (סי' שס"ז) עיי"ש. וכן כתב הרב המאירי ז"ל (בסוכה ל"ז ע"ב) דהנענועים הם להתעוררת שמחה עיי"ש. וכיון דאפקה קרא בלשון ושמחתם אינו יוצא ידי חובתו בלא נענועים. וגם נראה דההקפה נמי למ"ד דמקיפין בלולב. בכלל מצות לולב דמקדש היא. דגם הקפה משום שמחה היא. כמש"כ הלבוש והב"ח (בסי' תר"ס) דמהאי טעמא כתב בכלבו דאבל אינו מקיף משום שאסור בשמחה עיי"ש. ולפ"ז אחר שתיקן ריב"ז משחרב בהמ"ק שיהא הלולב ניטל גם בגבולין כל שבעה זכר למקדש. ודאי דומיא דמקדש תיקן. ולא נפיק בהגבהה כל דהוא בעלמא ידי חובתו עד שיעשה גם הנענועים. וממילא מתבאר לפ"ז דאין שום קושיא מסוגיא דסו"פ לולב הגזול דפרכינן והא מדאגבהי' נפיק ביה. דאפילו אם נימא דגם טועה במצוה דרבנן חשיב טועה בדבר מצוה לפטרו מקרבן. מ"מ כיון דמתניתין דהתם אע"ג דבגבולין מיירי. כמבואר שם. מ"מ הרי בזמן המקדש מיירי. ולענין

לפטרו מן הקרבן. ובלא"ה כתבו כן הריטב"א והר"ן ז"ל שם עיי"ש. וא"כ היינו קודם תקנת ריב"ז בגבולין. ולהכי שפיר קאמרינן דמדאגבהי' נפיק ביה. אבל בתר תקנת ריב"ז ודאי בהגבהה בעלמא לא נפיק ידי חובתו. ואפילו ביום ראשון דאורייתא. דכיון דבכל שאר הימים ודאי דומיא דמקדש הוא שתיקן. כיון דמשום זכר למקדש הוא. ממילא ודאי גם ביום הראשון דאורייתא נמי. לענין זה נכלל בכלל תקנת ריב"ז שלא יצא ידי חובתו אלא בנענועים. ולא בנטילה בעלמא. דודאי לא יתכן להחמיר בגבולין בשאר הימים שכל עיקר מצותן אינו אלא מדבריהם. יותר מבמצות לולב דיום הראשון דאורייתא. וההיא דפ"ק דפסחים שם דמשני אליבא דמ"ד על מעיקרא משמע. ההיא דתניא נטלו לצאת בו אומר על נטילת לולב משום דמדאגבי' נפיק ביה עיי"ש. אפילו את"ל דההיא ברייתא בזה"ז מיירי לאחר תקנת ריב"ז. מ"מ כיון דמשמע מלישנא דההיא ברייתא דבנטלו לצאת בו ביום ראשון מיירי עיש"ה. וא"כ עכ"פ ידי מצוה דאורייתא ודאי מיהת יוצא בהגבהה בעלמא. הילכך שפיר שייך ביה לישנא דעל אפילו אם מעיקרא משמע. אבל ודאי אכתי חשיבא עובר לעשייתה כיון דמדרבנן מיהת אינו יוצא ידי חובתו עד שינענע אפילו ביום ראשון. וכ"ש בשאר הימים דבלא נענוע לא עשה ולא כלום. וממילא מבואר עפ"ז ההיא דתנן לולב שיש בו שלשה טפחים וכדי לנענע בו כשר. דלא מיבעיא לדעת הרמב"ן ז"ל וסייעתו דס"ל דכולהו מתניתין קמייתא דפרק לולב הגזול במקדש מיירי כמשכ"ל. והרי כבר נתבאר דבמצות לולב דמקדש הנענועים מעיקר המצוה הן ובודאי מעכבי. אלא אפילו לשאר ראשונים דמיירי נמי במצות לולב דגבולין אחר תקנת ריב"ז. הרי מ"מ מדרבנן מעכבי. הילכך שפיר תלו הכשר לולב בנענועים. וכל שאין בו שיעור כדי לנענע. פסול מיהת האידנא אפילו לדידן מדרבנן אפילו ביום ראשון. וכן מתניתין דקטן שיודע לנענע חייב בלולב. מתיישבת עפ"ז. דכיון דעכ"פ מדרבנן אינו יוצא ידי חובתו בלא נענועים. ובמקדש אפילו מדאורייתא. הילכך שפיר תלו חנוך דדבריהם בלולב ביודע לנענע. כיון דגדול אינו יוצא ידי חובתו אלא בנענוע דוקא. וא"כ נתיישרו בזה כל המעקשים בענין זה. וא"כ הדבר תמוה מאוד לכאורה על כל הראשונים ז"ל שנבוכו ונסתבכו בזה ב"כ לדינא. והרי לכאורה הדבר פשוט ומוכרח כדכתיבנא. ואע"ג דודאי יש מקום לעיקר חקירה זו בזמן הבית בגבולין קודם תקנת ריב"ז. מ"מ לדידן אחר חורבן הבית אין מקום לכאורה להסתבך בזה כלל:

ואמנם נראה בזה בדעת רבותינו גדולי הראשונים ז"ל. ומקודם הנני אומר שע"פ דברינו אלה שביארנו בזה יתבארו על נכון דברי הירושלמי שעמדנו לעיל עליו שאין לו ביאור. אבל ע"פ מה שנתבאר נראה דמלבד מה שכבר ביארנו לעיל אפשר לומר דהנך תנאי

דמייתי בירושלמי בהכי פליגי. דלמ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר הדבר מבואר כמו שביארנו דבין מצות לולב שבמדינה למצות לולב שבמקדש יש חילוק בשתים. חדא דבמדינה אינה נוהגת אלא ביום הראשון בלבד. ובמקדש כל שבעת ימי החג. שנית דבמדינה כיון דלא כתיב בה אלא ולקחתם לכם. אין לנו אלא לקיחה. דהיינו נטילה בעלמא. ומדאגבהי' כל דהוא נפיק בי'. אבל במקדש. כיון דאפקי' קרא בלשון ושמחתם לפני ה' אלקיכם וגו'. לא נפיק בי' בנטילה בעלמא. דלא שייכא שום שמחה כלל בהגבהה כל שהוא. ואינו יוצא ידי חובתו אלא בנענועים דאית בהו התעוררת לשמחה כמשכ"ל. ושפיר קרינן בה ושמחתם לפני ה' אלקיכם וגו'. אבל למ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר. אע"ג דודאי דבר הלמד מענינו הוא דאין הכתוב מדבר אלא במצות לולב. כמפורש בקרא בהדיא. עכצ"ל דהיינו משום דס"ל דבמצות לולב לא שייך בה לשון שמחה. ואפילו בנענועים והקפה לא שייכא שמחה בלישנא דקרא. להכי מוקי לה לשמחת שלמים. דהיינו כמו שביארנו לעיל לשמחה יתירה במקדש. ואע"ג דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ופשטי' דקרא ודאי במצות לולב שבמקדש מיירי. מ"מ כיון שבלולב לא שייכא שמחה. מוקי לה באם אינו ענין ללולב תנהו ענין לשמחה ממש. יתירה על שמחה שבגבולין. ומ"מ מאי דכתיב לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. על מצות לולב במקדש נמי קאי. דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ותרתי נפקי לן מהך קרא להאי תנא. מצות שמחה במקדש. ומצות לולב שבעת ימים. וכיו"ב כתבו הראשונים ז"ל בכמה דוכתי. כמש"כ בסמ"ג (לאוין א') דל"ת דלא יהיה לך אלהים אחרים אע"ג דבמכילתא מוקי ליה לאזהרה על קיום אלילים אע"פ שנעשו ע"י אחרים. מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו. וכולל נמי אזהרה לשתוף שם שמים ודבר אחר עיי"ש. וכן כתב עוד שם לקמן (לאוין קצ"ה קצ"ו) דאע"ג דקרא דלא תהיה אחרי רבים לרעות מוקמינן ליה (רפ"ק דסנהדרין) שלא לחייב מיתה ע"פ הכרעת דיין אחד. מ"מ כתב שם וז"ל ומפני שאמרו רבותינו שבכל התורה כולה אע"פ שהדרשה אמת מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו שנאמר כפטיש יפוצץ סלע שהפטיש מתחלק לכמה ניצוצות. שגם בפשוטו צריך לדרוש אם ראית רשעים מטי משפט אל תאמר הואיל והם רבים אלך אחריהם. לא תהיה אחרי רבים לרעות עכ"ל עיי"ש. וכיו"ב כתב עוד שם (לאוין שי"ד) עיי"ש ובשאר דוכתי. וכיו"ב פירש"י ז"ל (פ"ק דסוטה ו' ע"א) ד"ה ועד אין בה עיי"ש. וכזה כתבו ג"כ התוס' בפ"ו דיומא (ס"ב ע"ב) ד"ה מוסיפין עיי"ש. ויותר מזה ביאר הרמב"ן ז"ל בתשו' המיוחסות לו (סי' רפ"ח) במשפט החרם שלו בכלל זה. והביא ראיה מוכרחת לזה עיי"ש בדבריו ובמש"כ עוד בזה בנמוקיו עה"ת (סוף פ' בחקותי) ובחי' הר"ן (סנהדרין כ"ז ע"ב) עיש"ה ואכמ"ל

בזה יותר. וא"כ הכא נמי אע"ג דמשום דבמצות לולב לא שייכא שמחה מידריש הך קרא על שמחה ממש במקדש בשבעת ימי החג. יתירה על שמחת הרגל שבגבולין. מ"מ על מצות לולב שבמקדש כל שבעה נמי קאי. דקיי"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ותרתי ש"מ. וקרא מתפרש שפיר כעין מש"כ רבינו מנוח ז"ל (פ"ז מהלכות לולב הי"ג) שהבאתי לעיל (עשין נ"ב נ"ג). וז"ל ההוא קרא דולקחתם מרישי' לסיפא מידריש ומסופי' לרישי' מידריש. והכי קאמר קרא ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף ע"ע וערבי נחל. פרי עץ הדר כפת תמרים וענף ע"ע וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים עכ"ל עיי"ש. והכי נמי מתפרש הך קרא למ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר. דמשום דשמחה לא שייכא בלולב מוקי לה בשמחה יתירה. והכי קאמר קרא ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל (מצות לולב בגבולין). פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל (מצות לולב דמקדש). ושמחתם (מצות שמחה במקדש) לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. וסיפא דקרא אתרוייהו קאי. דבין מצות לולב ובין מצות שמחה נוהגת במקדש שבעת ימים:

ומעתה לפ"ז כיון דשמחה דהך קרא. לא על לולב קאי להך תנא. אלא על מצוה בפ"ע. דהיינו מצות שמחה יתירה במקדש. נמצא דאין לנו שום חילוק בין מצות לולב שבמקדש למצות לולב שבגבולין אלא במשך זמן המצוה בלבד. שבמקדש נוהגת כל שבעה ובגבולין יום ראשון בלבד. אבל בעיקר המצוה כי היכי דבגבולין מדאגבהי' נפיק ביה. אף במקדש אין מצותו אלא בלקיחה. ומדאגבהי' נפיק ביה. והיינו דקאמר בירושלמי מאן דאמר בשמחת שלמים הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה. וריב"ז מתקין על דבר תורה. כלומר דלהך תנא בגבולין לדידן אחר תקנת ריב"ז אין שום חילוק בין יום ראשון לשאר הימים בעיקר מצות לולב כלל. דכמו דביום הראשון דמדאורייתא. מדאגבהי' נפיק ביה הכי נמי בשאר הימים שאינם אלא מתקנת ריב"ז. להאי תנא לא תיקן אלא לקיחה בעלמא. ומדאגבהי' נפיק ביה כדין תורה ביום הראשון. דהרי אע"ג דריב"ז משום זכר למקדש הוא דתיקן. הרי להאי תנא כיון דס"ל דושמחתם דקרא בשמחת שלמים הכתוב מדבר. גם במצות לולב דמקדש מדאגבהי' נפיק בי' כמו שנתבאר. וא"כ לא תיקן ריב"ז אלא להוסיף בזמן המצוה. שתהא נוהגת גם בשאר ימי החג כביום הראשון דאורייתא. והיינו כשאר תקנות רז"ל שבאו להוסיף ולגזור דבר על דבר תורה. אבל למ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר. כיון דלדידי'. גם בעיקר המצוה יש חילוק בין מקדש למדינה. דאף דבמדינה כיון דלא כתיב בה אלא ולקחתם. מדאגבהי' נפיק בי'. מ"מ במקדש דכתיב בה ושמחתם. לא נפיק בלא הנענועים. א"כ ריב"ז כיון

שתיקן בגבולין בשאר הימים זכר למקדש. ודאי כעין מצוה דמקדש הוא שתיקן. ונמצא דלא לבד שהוסיף על דברי תורה. שאין המצוה נוהגת מדאורייתא אלא ביום הראשון והוא גזר והוסיף לעשות המצוה גם בשאר כל ימי החג. אלא הוסיף גם בעיקר המצוה שאינו יוצא ידי חובתו בהגבהה בעלמא כביום הראשון מדאורייתא. אלא א"כ עשה ג"כ הנענועים. וא"כ הו"ל כתקנתא לתקנתא. דעיקר הנטילה לגבי המצוה דיום הראשון שמן התורה. תקנתא היא. והוספת הנענועים הו"ל כעין תקנתא לתקנתא. והיינו דקאמר בירושלמי למ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים מדבריהם ויש תקנה אחר התקנה. ובניחותא קאמר. שיש בזה כעין תקנה על תקנה לגבי עיקר מצות לולב שבגבולין. דהיינו ביום הראשון דמדאורייתא. כלומר דלהך תנא אינו יוצא ידי חובתו מתקנתא דריב"ז אלא א"כ יעשה ג"כ הנענועים וכמו שנתבאר. ואין צריך לומר דבתמיהא קאמר הכי. כמו שנדחקו מפרשי הירושלמי לפי גירסתם ופירושם. ועפ"ז נכונים ומבוארים היטב דברי הירושלמי אלו בלא שום הגהה ותקון גירסא הישנה שלפנינו. והדברים ברורים:

ומעתה עפ"ז נכונים היטב גם דברי הרמב"ם ז"ל (סוף הלכות לולב) שעמדנו עליהם לעיל. והדבר מבואר כמשכ"ל דמקורו של הרמב"ם ז"ל שם הוא מסוגיא דירושלמי שם. ופסק כמ"ד דקרא דושמחתם וגו' בשמחת שלמים הכתוב מדבר. וכמו שביארנו דהיינו בשמחה יתירה שבמקדש. מלבד מצות שמחת הרגל שנוהגת בגבולין. ומשום דסוגיא דתלמודא דידן (ריש פרק החליל) דקרי לה שמחה יתירה. הכי משמע דאזלא אליבא דההוא תנא. ומהך קרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים הוא דשמעינן הך שמחה יתירה. כמו שביארנו לעיל לשיטת הרמב"ם ז"ל. והכי נמי מפשטא דסוגיא דפ"ק דפסחים שם משמע דקיי"ל דמדאגבי' נפיק ביה. אע"פ שאפשר לדחות כמשכ"ל. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות לולב ה"ט) בהדיא עיי"ש ובמשכ"כ הה"מ שם וכ"כ הרבה משאר הראשונים ז"ל. ובטור (או"ח סי' תרנ"א) עיי"ש. והיינו כמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר כמו שנתבאר. דלמ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר ע"כ לא יתכן לומר דמדאגבהי' נפיק ביה כמשכ"ל. וליכא שום סתירה בדברי הרמב"ם ז"ל למשכ"כ שם לעיל (פ"ז הי"ג) דקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים קאי על מצות לולב שבמקדש. משום דבהכי כ"ע מודו. דאפי' מ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר לא קאמר הכי אלא על קרא דושמחתם לחוד. ועיקר קרא על מצות לולב דמקדש נמי קאי כמו שביארנו לעיל. ותרתי שמעינן מההוא קרא. אלא דלשון שמחה לא קאי לדידי' אלא על שמחת שלמים. ועפ"ז אתי שפיר משכ"כ בהגהות מיימוני (פ"ז ה"ו) בשם רשב"ם ז"ל

דשפיר מצי לברך על הלולב אחר הנטילה וחשיב עובר לעשיי' משום דעיקר מצותו היא הניענוע עיי"ש. וכן כתב מהרי"ל ז"ל בשם רב פלטיאל. והוא תמוה אצלי מאוד מאין הרגלים לומר דעיקר מצות לולב היא הנענועים. והיכא רמיזי נענועים בקרא. והא לא אשכחן בקרא אלא ולקחתם לכם. ואין בכלל זה אלא נטילה בעלמא. ובהדיא אמרינן התם דמדאגבהי' נפיק ביה. וכבר הביא שם בהגה"מ בשם רבינו שמחה ז"ל ראיה מההיא דפ"ק דפסחים דאמרינן דמעידנא דאגבהי' נפיק ביה נגד דעת הרשב"ם ז"ל עיי"ש. והיא תמיהא עצומה לכאורה על הרשב"ם ז"ל. ועיקר הדבר מתמיה עוד יותר מאיזה צד יתכן להעלות על הדעת דעיקר המצוה אינו אלא הניענוע. אבל ע"פ מה שביארנו הדבר מבואר דס"ל להרשב"ם ז"ל דקיי"ל כמ"ד בירושלמי בשמחת לולב הכתוב מדבר. ולדידי' ודאי במקדש עיקר המצוה היינו הנענועים כמו שנתבאר. וממילא אחר תקנת ריב"ז דעבדינן השתא זכר למקדש גם לדידן הדין כמו במקדש. ואפי' ביום ראשון דאורייתא כמשכ"ל. ומה שפסק כמ"ד בשמחת לולב הכ"מ. היינו משום דמדקרי בכל דוכתא לשמחה שבמקדש שמחת בית השואבה. משמע ליה שאין שמחה זו מצוה דאורייתא מצד עצמה. אלא משום חבוב מצות ניסוך המים בעלמא היא. וכדעת רש"י ז"ל זקנו וסייעתו. אבל מצות שמחה דאורייתא במקדש לא אשכחן בתלמודא דידן בשום דוכתא. וע"כ היינו משום דנקטינן בתלמודא דידן כמ"ד בשמחת לולב הכ"מ. ולא רמיזא בקרא שום מצות שמחה במקדש כלל. והכי קיי"ל. וממילא מתבאר דמהנך סוגיות דפ"ק דפסחים שם וסו"פ לולב הגזול דאמרינן מדאגבהי' נפיק ביה. ליכא שום קושיא לשיטת הרשב"ם ז"ל כמו שביארנו לעיל. ועי' בארחות חיים (הלכות לולב סי' כ"א) שכתב דלהכי מברכין על נטילת לולב ולא על הנענוע. משום שהנטילה היא עיקר המצוה כדכתיב ולקחתם לכם עיי"ש. וכ"כ בכלבו (סי' ע"א) עיי"ש. ולהרשב"ם ז"ל נראה דהיינו טעמא דמברך על הנטילה משום שעיקרה מדאורייתא בגבולין. והנענועין אינם אלא מדבריהם מתקנת ריב"ז. וכיו"ב כתב באבודרהם שאין מברכין על הנענוע שהוא מדרבנן אלא על הנטילה שהיא מדאורייתא עיי"ש. ועכ"פ ע"פ מה שביארנו מבוארת על נכון שיטת הרשב"ם ז"ל ומקורו. וממילא מבואר עפ"ז גם מה שעמדנו לעיל בדברי הגאונים ז"ל ושאר כל הראשונים ז"ל שנסתבכו הרבה בברכת הלולב היכי נעביד שתהא עובר לעשייה. שלכאורה דבריהם תמוהים כמשכ"ל. אבל עפ"ז דבריהם נכונים דאפשר לומר דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם ז"ל דקיי"ל כמ"ד בירושלמי שם דבשמחת שלמים הכתוב מדבר. ולדידי' ודאי אפי' במקדש ליכא אלא מצות לקיחה. ומדאגבהי' נפיק ביה. ושפיר עמדו על חקירתם בענין זה. והוצרכו לתרץ כל חד כדרכו:

ועכ"פ מתבאר דלשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו מלבד מצות עשה דושמתת בחגך שנוהגת מדאורייתא בגבולין בכל הרגלים. איכא ג"כ מצות עשה מיוחדת בפ"ע בשמחה שבמקדש בחג הסוכות בלבד. ומלבד דאין מצות עשה זו נוהגת אלא בחג הסוכות בלבד. ואינה כעשה דושמתת בחגך שנוהגת בגבולין בכל הרגלים. אלא גם בעיקר ענין המצוה אין מצות עשה זו כענין מצות עשה דושמחת בחגך. דעשה דושמחת בחגך היינו באכילת שלמי שמחה ובשתיית יין וכיו"ב. אבל מצות עשה דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים אינה אלא בריקודים ומחולות בכלי שיר וכיו"ב. כמו שביאר הרמב"ם ז"ל שם ושאר מקומות. וא"כ לכאורה ודאי מצוה זו מצוה מיוחדת בפ"ע היא. והדבר צ"ע על הרמב"ם ז"ל גופי' והחנוך דקאי ג"כ בשיטתו שלא מנאוה במנין העשין שלהם מצוה בפ"ע. איברא שראיתי להרמב"ם ז"ל בסה"מ (עשין נ"ד) שכתב וז"ל שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך וכו'. וענין הראשון הרמוז בזה אלינו בצווי זה הוא שנקריב קרבן שלמים עכ"פ. ואלו השלמים וכו' הנקראים בתלמוד שלמי שמחה וכו'. ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ וכו' לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים וכו'. ולשחוק בכלי נגון ולרקד במקדש לבד. והיא שמחת בית השואבה. זה כולו נכנס באמרו ושמחת בחגך וכו' עכ"ל עיי"ש. וכזה ממש כתב גם בחנוך (מצוה תפ"ח) עיי"ש. וא"כ כבר ביארו הם ז"ל שאין זו מצות עשה נמנית בפ"ע. משום שנכנסת בכלל עשה דושמחת בחגך שכבר נמנית. אבל דבריהם ז"ל מתמיהים בעיני הרבה. דהרי מלבד דשני עניני שמחה חלוקים הם. וגם חילוק מקומות ביניהם. דזו נוהגת בגבולין. וזו אינה נוהגת אלא במקדש בלבד. ומי שאינו יכול או אינו רשאי ליכנס למקדש אינו חייב בה. בלא"ה הרי שמחה זו דמקדש אינה נוהגת אלא בחג הסוכות דוקא אבל עשה דושמחת בחגך נוהגת בכל הרגלים כולן. ואיך אפשר שתכנס שמחה זו דמקדש בכלל עשה דושמחת בחגך. ובאמת דמלשון הרמב"ם בסה"מ והחנוך שם משמע בהדיא שגם בשאר הרגלים נוהגת מצוה זו שבמקדש מלבד שמחה דגבולין. וזו תמיהא גדולה בפ"ע. ובפרט דבהדיא כתבו דזו היא שמחת בית השואבה. והרי אע"פ שכבר הבאתי לעיל מש"כ הרמב"ם בפיה"מ שנקראת כן רק על שם המקום שהיו מתקנין לשמחה זו. מ"מ הרי בכל מקום מבואר שלא היתה נוהגת שמחת בית השואבה אלא בחג הסוכות בלבד. והיכי כתבו כן בכל הרגלים. גם יש לתמוה שהרי לפי המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל בחבורו הגדול (סוף הלכות לולב שם) מצות שמחה דמקדש כתיב בה קרא מיוחד באנפי נפשה מדכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים ולא מקרא דושמחת בחגך נפקא. וא"כ ודאי יש למנותה מצוה בפ"ע במנין העשין. ודברי הרמב"ם ז"ל והחנוך שם תמוהים מאוד.

וראיתי להרשב"ץ ז"ל בזה"ר (עשין סי' כ"ח) שגם הוא נמשך בזה אחר דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ שם. וכתב דגם שמחת בית השואבה בכלל עשה דושמחת בחגך עיי"ש. והוא תמוה כדכתיבנא. וראיתי באזהרות אתה הנחלת שמנה במנין המצות מצות שמחת בית השואבה. ואח"כ מנה מצות סוכה ולולב וערבה. ומצות נסוך המים. ובסוף האזהרות מנה שם מצות עשה דשמחת הרגלים. והיינו עשה דושמחת בחגך עיי"ש. ומבואר מזה דמלבד מאי דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם ז"ל והחנוך והרשב"ץ ז"ל דשמחת בית השואבה אינה משום נסוך המים כדעת רש"י ז"ל וסייעתו. אלא מצוה בפ"ע היא. אלא שעשאוה בבית השואבה. ולכך קראוה שמחת בית השואבה. דאם לא כן לא היה מפריד בינה לבין מצות נסוך המים במצות אחרות. וגם לא היה לו למנותה כלל. כיון שלא היתה אלא משום חבוב מצות נסוך המים כדפירש"י. אלא יותר מזה הננו רואים שמנאה מצוה מיוחדת בפ"ע. מלבד מה שמנה עשה דשמחת הרגלים. וזה ודאי נכון ומוכרח לפי שיטה זו כמו שביארנו. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. אבל דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ. ודברי החנוך והרשב"ץ ז"ל שהכניסוה בכלל עשה דושמחת בחגך שכוללת כל הרגלים כולן. כמש"כ הם עצמם שם. (ועי' מש"כ בזה לעיל (עשין נ"ח) עייש"ה). ודאי תמוהים מאוד כמשכ"ל. וגם תמוה מה שלא מנאוה מצוה בפ"ע במנין העשין. דודאי ראוי למנותה מצוה בפ"ע מטעם שביארנו:

והנה לפי מה שביארנו לעיל דלפי מה שהביא הר"ב העיטור דברי רבינו הגאון ז"ל ושאר גאונים דס"ל דבלולב מדאגבהי' נפיק בי' גם לדידן בתר תקנת ריב"ז. מבואר מזה דע"כ ס"ל דקיי"ל כמ"ד דמאי דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים בשמחת שלמים הכתוב מדבר. א"כ ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו דשמחת בית השואבה מצות עשה דאורייתא היא. ונפק"ל מהך קרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם וגו'. מלבד מ"ע דושמחת בחגך שנוהגת בגבולין בכל הרגלים. וא"כ גם לרבינו הגאון ז"ל קשה אמאי לא מנה מצות עשה זו שבשמחה שבמקדש מצוה בפ"ע במנין העשין כמו שמנאה רבינו שמעון הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת. ולא דמיא למצות לולב שבמקדש דלדעת רבינו הגאון ז"ל אינה נמנית מצוה בפ"ע. אלא נכללת בכלל מ"ע דלולב שבגבולין במצוה אחת. דהתם היינו משום דמצוה דגבולין ושבמקדש כללן הכתוב בדבור אחד. וגם מענין אחד ושם אחד הם. וכמו שביארנו בפנים (סוף עשין נ"ב נ"ג) עיי"ש. וגם לשיטת הרמב"ם ז"ל וסייעתו ניחא שפיר כמו שנתבאר אצלנו שם עיי"ש. משא"כ כאן דמצוה דגבולין ודמקדש נפק"ל משני מקראות חלוקים. וגם שני עניני שמחה חלוקים הן כמו שביארנו. ודאי ראוי למנותן כל אחת מצוה בפ"ע. והר"ש הגדול ז"ל באזהרות אתה הנחלת מנה

באמת גם מצות לולב דגבולין ושבמקדש בשתי מצות חלוקות בפ"ע. כמשכ"ל בפנים שם במקומו עיי"ש. ולשיטתו אזיל גם כאן שמנה גם מצות שמחה דגבולין ושבמקדש בשתי מצות חלוקות. וכ"ש הוא מהתם. אבל לרבינו הגאון ז"ל והרמב"ם ז"ל וסייעתו אע"ג דשם מנאום במצוה אחת. מ"מ כאן ראוי למנותן שתים מטעם שנתבאר. ומיהו להרמב"ם ז"ל אפשר לומר דלשיטתו אזיל דכל שני פרטים שנכללו בדבור אחד אין למנותן אלא במצוה אחת. כמו שביאר בשרשיו (שורש תשיעי). וא"כ הכא נמי כיון דשמחה יתירה שבמקדש נכללה עם מצות לולב דמקדש כאחת. לכן לא מנאה מצוה בפ"ע. אבל אין זו שיטת רבינו הגאון ז"ל. וא"כ לדידי' לא מיתרצא בהכי והדבר צ"ע לכאורה:

איברא דגם בדברי הרמב"ם ז"ל יש לי בזה מקום עיון. דהרי בהדיא כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות ברכות (פי"א ה"ח) וז"ל כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה. וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון. כיצד העושה סוכה או לולב וכו' אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה. או לולב וכו'. ואימתי מברך. בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר וכו' עכ"ל עיי"ש. ומתבאר מזה להדיא דגם להרמב"ם ס"ל דעיקר מצות לולב אינה בהגבהה כל דהו בעלמא אלא בנענועים כמו הישיבה בסוכה ושמיעת קול השופר בשופר. וכל זמן שלא נענע לא נפיק ידי חובתו. וא"כ ע"כ ס"ל כמ"ד ושמחתם לפני ה' אלקיכם וגו' בשמחת לולב הכתוב מדבר. וא"כ שמחת בית השואבה לא רמיזא בקרא ולאו דאורייתא היא. ונמצאו דבריו סותרים זא"ז למש"כ סוף הלכות לולב שם. מיהו לפ"ז בלא"ה הדבר תמוה. שהרי שם במקומו (בהלכות ברכות שם) לקמן (הלכה ט"ו) כתב וז"ל נטל את הלולב מברך על נטילת לולב. שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו. אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי בהדיא דס"ל דבהגבהה לחודה כבר יצא ידי חובתו. וא"כ דבריו במקומו סתרי אהדדי. וכן כתב בהלכות לולב (פ"ז ה"ט). ושם ביאר דבריו יותר. שכתב שם וז"ל. משיגביה ארבעה מינים אלו בין שהגביהן כאחת. בין בזא"ז בין בימין בין בשמאל יצא וכו'. ומצוה כהילכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויורידו וינענע הלולב וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דבהגבהה כל דהו יוצא ידי חובתו והנענועים אינם אלא שירי מצוה. ואינם מעכבים. והיכי כתב כאן דאינו מברך אלא כשינענע הלולב. וזהו כדברי הרשב"ם ז"ל דעיקר מצות לולב היא הנענוע כמשכ"ל. ובהדיא כתב הרמב"ם ז"ל שם (לעיל פ"ז ה"ו) דכשהוא נוטלם לצאת בהן הוא מברך עיי"ש. והיכי כתב שם דכשינענע הוא מברך. ועכצ"ל שדבריו (בהלכות ברכות שם) לאו דוקא. ואין כוונתו

במש"כ כשינענע. אלא לאפוקי שעת עשייה. ורצה לומר בשעת קיום המצוה. ואפילו בשעת הנענונים עדיין יכול לברך אע"ג דכבר יצא ידי חובתו בהגבהה כל דהו. וכמש"כ (שם הלכה ט"ו) דגם אחר שנטל הלולב ויצא ידי חובתו משהגביהו. מ"מ מברך מיהת על נטילת לולב עיי"ש. אלא דמ"מ עדיין צ"ע ממש"כ הרמב"ם (שם הלכה ה') העושה מצוה ולא בירך אם היא מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה. ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית. או שלבש תפילין. או שישב בסוכה ולא ברך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף וכו'. וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין. ואחר שישב לישב בסוכה. וכן כל כיוצא באלו עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם בלולב ע"כ מדכתב שמברך גם אחר נטילה ובשעת נענוע. מבואר דס"ל דגם אחר נטילה עדיין עשיית המצוה קיימת בנענועים. וא"כ ס"ל דהנענועים הם מכלל עיקר המצוה אע"פ שאינם מעכבים. והדבר קשה נענועים מהיכי תיתי לן. הא ודאי עכ"פ לאו דאורייתא נינהו אפילו במקדש. כיון דלדעת הרמב"ם ז"ל קיי"ל כמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר כמו שנתבאר. וא"כ ע"כ אין בהם שום צד חיובא כלל. וא"כ מאיזה טעם נימא דמשום זה חשיבא עדיין עשיית המצוה קיימת כעטיפה בציצית ולבישה בתפילין וישיבת הסוכה. ולכן דברי הרמב"ם ז"ל צ"ע אצלי כעת:

אמנם דברי רבינו הגאון ז"ל יש ליישב ולומר דלשיטתו אזיל כמו שביארנו במבוא (סי' ז' שורש שני) דכל מצוה שלא נאמרה בקרא מיוחד בפ"ע בפירוש. או ע"פ דרשא מדאייתר ההוא קרא. או שידענו ע"פ אחת משאר המדות שהתורה נדרשת בהן דבהך מצוה מיירי ההוא קרא. אלא שרמזה הכתוב בכלל מצוה אחרת דמיירי בה פשטי' דקרא. אין מצוה כזו נמנית לשיטתו בחשבון המצות בפ"ע. שאין לנו לשיטתו בחשבון המצות אלא לשון התורה. וכיון שבתורה לא באה מצוה זו בפ"ע אלא נספחה למצוה אחרת. גם בחשבון המצות אין לנו למנות אלא אותה המצוה שנאמרה בההוא קרא בפירוש. ובכללה גם המצוה שרמז הכתוב באחת מן הדרשות שהתורה נדרשת בהן בכלל אותה המצוה. וא"כ גם בזה כיון דפשטי' דקרא לא מיירי אלא במצות לולב שבמקדש. אלא משום דלמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר ס"ל דבמצות לולב לא שייכא כלל שמחה. מוקי לה לשמחה יתירה במקדש. על דרך שביארנו לעיל ע"פ דברי רבינו מנוח ז"ל. וא"כ מצות שמחה יתירה זו לא נאמרה בתורה בפ"ע אפילו דרך דרש אלא שנספחה למצות לולב דמקדש הילכך לשיטת רבינו הגאון ז"ל אין למנותה בחשבון המצות בפ"ע אלא נכללה בכלל מצות לולב דמקדש כמו שנכללה בקרא. ויפה עשה לפי שיטתו שלא מנאה. ועפ"ז אפשר ליישב ג"כ מה שעמדנו בפנים (עשה נ"ג) מה שלא מנה רבינו הגאון מצות לולב

דגבולין ושל מקדש בשתי מצות חלוקות בפ"ע. אבל ע"פ שורש זה אתי שפיר על דרך שביארנו שם בפנים דעת הרמב"ם ז"ל בזה עיי"ש היטב ואין להאריך בזה יותר:

מצוה ו

לעשה קנ"ו. ועדיין צריך ביאור מה שדקדק רבינו הגאון ז"ל למינקט עשה זו רק לענין להפרישו מטומאת מת בלבד. ולא נקט העשה סתם שכוללת גם המצוה לכבדו. כדדרשינן בגיטין (פרק הנזיקין נ"ט ע"ב) וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון. ודרשא גמורה היא מדאורייתא כמבואר שם בהדיא עיי"ש. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (סה"מ עשין ל"ב) עשה זו לענין זה. וכ"כ שאר הראשונים ז"ל. ואף דזה לא קשה מאי דלא נקט העשה נמי לענין להרחיקו מנשים הפסולות לכהונה. כמבואר ביבמות שם. משום דממילא מבואר. דהיינו הך. מ"מ ודאי כבוד ענין אחר הוא. ואינו בכלל זה. ואדרבה ממה שדקדק וכתב **מן הנפש**. נראה שבא למעט ענין אחר שאינו בכלל עשה זו אלא טומאה מן הנפש וכיו"ב. וזה תמוה לכאורה. ולזה היה נראה לומר דרבינו הגאון ז"ל לשיטתו אזיל בזה. ע"פ מש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם). וז"ל שצונו לכבד זרע אהרן לפארם ולנשאם ושנשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה. ואפילו ימאנו לא נשמע להם. זה כולו הגדלה לאל יתעלה. אחר שהוא לקחם ובחרם לעבודתו ולהקריב קרבנותיו. והוא אמרו וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב. ובא הפירוש וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון וכו'. ולשון ספרא וקדשתו על כרחו. לומר כי זה צווי נצטוינו בו ואינו בבחירת הכהן וכו' עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז מלבד עשה זו שנאמרה בענין זה בפרט. יש בה ג"כ עשה דמורא שמים דנפק"ל מדכתיב את ה' אלקיך תירא. וא"כ לשיטת רבינו הגאון ז"ל בכל כיו"ב אחר שכבר מנה (עשה א') העשה הכללית דמורא שמים שוב לא נמנית עשה זו הפרטית. כמבואר במבוא (סי' ז' שורש תשיעי) ובכמה דוכתי. ולכן לא מנה עשה זו אלא לענין הרחקתו מטומאת מת. וה"ה לנשים פסולות לו. שאין בזה משום מורא שמים. כיון שאין בזה חלול כבודו. אלא חלול קדושת כהונה:

אלא דעדיין צ"ע בזה מההיא דאמרינן בירושלמי ברכות (פרק אלו דברים הלכה ה') אמר שמואל המשתמש בכהונה מעל מדכתיב אתם קודש לה' והכלים קודש. מה כלים המשתמש בהן מעל אף המשתמש בכהנים מעל עיי"ש. והנה ודאי עכצ"ל דמיירי התם בענין דלית בו משום זלזול כבודו. דאל"כ קשה דתיפוק ליה שמוזהרין ועומדים על כבודם לפתוח ראשון ולברך ראשון וכו'. וכ"ש שמוזהרים על בזיונם להשתמש בהם. וע"כ להכי נקט המשתמש בכהונה משום דהתם מיירי במשמש לרבו ולמי שגדול ממנו.

כמבואר שם בעובדא דהתם דרבי זעירא הוה משמש את רבה בב"ח ורב הונא עיי"ש. ובענין זה מהני מחילה על כבודו. כמבואר בסוגיא דגיטין שם עיי"ש. ומש"כ הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) דלא מהני מחילתו. עכצ"ל דלא מיירי אלא במחילה להדיוט. או בשוין. אבל למי שגדול. ודאי שפיר מהני מחילתו כמבואר שם. ולזה קאמר התם דלהשתמש בו אפילו בענין זה אסור. אע"ג דהתם רבי זעירא ודאי מחל על כבודו. ומרצונו היה משמשם. ומזה יש לתמוה על ה"ר פטר ז"ל שהביא במרדכי (בגיטין שם בהגהות לפרק הנזיקין) שכתב דגם בזה מהניא מחילה עיי"ש. וכן פסק הרמ"א ז"ל (או"ח סי' קכ"ח סעי' מ"ה) עיי"ש ובמש"כ האחרונים ז"ל שם ובביאור הגר"א ז"ל הרגיש במאי דקשה על הרמב"ם ז"ל (בסה"מ שם) מסוגיא דגיטין שם. ולענ"ד ליכא מזה קושיא כמשכ"ל דכיון שביאר הטעם משום כבוד שמים. כל שאינו מוחל אלא לרבו או למי שגדול לית בה משום כבוד שמים. דממזר ת"ח קודם אף לכה"ג עה"א. ועכ"פ ודאי מוכח מהתם דלא מהניא מחילה להשתמש בכהונה. וכבר נחלקו כמה מהראשונים ז"ל על ה"ר פטר ז"ל בזה. כמש"כ בברכ"י (או"ח בשיורי ברכה שם ס"ק ד') עיי"ש. וא"כ לענין להשתמש בכהונה אסור אפילו בענין דלית ביה משום כבוד שמים. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. דהא ודאי אע"ג דבירושלמי דריש לה מהיקישא דכהנים לכלים. מ"מ עיקרו על קרא דוקדשתו סמיך. והך היקישא אינו אלא גילוי מילתא בעלמא. דהא הך קרא בדברי קבלה כתיב. וידוע דלא ניתנו דברי קבלה לידרש במדות שהתורה נדרשת בהן. וא"כ עשה דוקדשתו לענין כבוד כהנים שייכא גם בענין שאינו בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא. וא"כ גם לשיטת רבינו הגאון ז"ל יש למנותה. איברא שאפשר לומר דהיינו טעמא דבשמוש לא מהני מחילה אפילו למי שגדול. משום דאע"ג דבזה מצי מחיל על כבודו. דלית בה משום כבוד שמים כמש"כ. מ"מ שמוש יש בו משום בזיון. ועל בזיונו גם בענין זה אינו יכול למחול משום כבוד שמים. וא"כ אכתי הו"ל בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא. אלא שאינו נראה דבשמוש לרבו ולמי שגדול יהא בו משום בזיון. ואיפכא מתבאר מההיא דכתובות (צ"ו ע"א) עיי"ש. ובפרק בתרא דמגילה (כ"ח ע"ב) עיי"ש היטב. וא"כ מבואר דאע"ג דבענין זה לית ביה משום כבוד שמים. אפילו הכי אסור. והקושיא במקומה עומדת מה שדקדק רבינו הגאון ז"ל למנות עשה זו דוקא לענין איסורי כהונה ולא משום כבוד כהונה. כמו שמנאוה הרמב"ם ז"ל ושאר ראשונים ז"ל:

ואמנם אחר העיון נראה בזה ע"פ מאי דבלא"ה צ"ע מה שרוב הפוסקים השמיטו הך דינא דירושלמי. ולא הביאוהו להלכה אלא הסמ"ג (עשין פ"ג) והמרדכי (בגיטין שם). ונראה ע"פ מאי דתניא בפ"ק דבכורות (ט' ע"ב) פטר חמור אסור בהנאה דברי ר"י. ור"ש מתיר.

ואמרינן עלה ר"י ור"ש בהאי קרא קמיפלגי. דתניא לא תעבוד בבכור שורך. אבל אתה עובד בשלך ובשל אחרים וכו' דברי ר"י. ר"ש אומר לא תעבוד בבכור שורך אבל אתה עובד בבכור אדם. לא תגוז בכור צאנך אבל אתה גוזז בכור חמור וכו'. אלא דכ"ע שורך למעוטי בכור אדם הוא דאתא. כי פליגי בצאנך. ר"י לטעמי' דאמר שותפות עכו"ם חייבת בבכורה. וכי איצטריך קרא למישרי בגיזה ועבודה. ור"ש לטעמי' דסבר שותפות עכו"ם פטורה. וכי איצטריך קרא לפטר חמור עיי"ש. ומבואר דלכ"ע דרשינן קרא דלא תעבוד בבכור שורך למעוטי בכור אדם שמותר בעבודה. והביאוה להלכה הרמב"ן ז"ל שם (בהלכות בכורות) והרא"ש ז"ל (שם סי' י"א) עיי"ש. אבל כל שאר הפוסקים השמיטוה. והדבר תמוה מאוד מה ראו על ככה. ותמיהני על האחרונים ז"ל שלא העירו על זה. וביותר יש לתמוה על הר"ב הטורים ז"ל דמלבד מה שהשמיטה במקומה בטיו"ד אע"פ שאביו הרא"ש ז"ל הביאה להלכה. אלא שגם בקיצור פסקי הרא"ש (שידוע שמחברן הוא הר"ב הטורים ז"ל) השמיטה. אע"פ שאביו הרא"ש ז"ל הביאה בפסקיו שם בפנים עיי"ש. והנראה בזה עכ"פ בדעת שאר הפוסקים ע"פ מאי דפירש"י ז"ל (שם בד"ה בשלך) וז"ל אבל פטר חמור לא ממעט מהאי קרא. וכל כמה דלא ממעט לא שרינן ליה. דלא גרע מבכור בהמה טהורה. ולר"ש ממעט ליה קרא עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה דבכור פטר חמור היינו טעמא דאסור בהנאה לר"י. וגם לר"ש איצטריך קרא למישרי. ואי לאו דגלי קרא הו"ל למימר דאסור. משום דאית לן למימר דלא גרע מבכור בהמה טהורה. והוה ילפינן מיני' גם לבכור פטר חמור לאיסור הנאה. ולפ"ז הדבר תמוה טובא אצלי למה לי קרא למעוטי בכור אדם דמותר בהנאה. מהיכא תיתי לן לאיסורא. דודאי מבכור בהמה טהורה ליכא למשמע לבכור אדם. דהתינח בבכור פטר חמור דשפיר איכא למילף בהמה מבהמה. אבל אדם מבהמה לא ילפינן. כדאמרינן (ריש פרק החובל (בבא קמא פ"ג ע"ב) פ"ד ע"א) אין דנין אדם מבהמה עיי"ש. וכיו"ב אמרינן (סופ"ח דזבחים פ"ג ע"א) דנין בהמה מבהמה ואין דנין בהמה מאדם עיי"ש. וכן מתבאר מסוגיא דבכורות (מ"ג ע"א) דדוקא בגז"ש מופנה הוא דילפינן להו לענין מומין מהדדי. עיי"ש היטב. ובספרא (פ' אמור פ"ג). וכן מוכרח בלא"ה דאם איתא דבכיו"ב ילפינן אדם מבהמה. א"כ המית את האדם ורובע ונרבע ע"פ עדים שאסורים בהנאה בבהמה. נילף נמי מינה לאדם לאסרו בהנאה מיהת אחר שנגמר דינו. אלא ודאי אדם מבהמה לא ילפינן. וא"כ הדבר תמוה למה לי הכא קרא למעוטי בכור אדם דלא ליתסר בהנאה. מהיכא תיתי לן לאסרו. אבל נראה בזה דכיון דילפינן (שם בירושלמי) מקרא דהמשתמש בכהונה מעל כמשתמש בכלי שרת. א"כ ודאי אית לן למימר גם בבכור אדם. מיהת עד שלא הוקם

המשכן שהיתה העבודה בבכורות. כדתנן בזבחים (קי"ב ע"ב). וא"כ היה להם דין כהנים. וגם נקראו כהנים בקרא. דכתיב וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו. והיינו הבכורות כדתניא לקמן (שם קט"ו ע"ב) עיי"ש. שיהיו מעשה ידיהם אסורים בהנאה כמשתמש בכהנים. ולזה שפיר איצטריך קרא דלא תעבוד בבכור שורך למעוטי דאפילו עד שלא הוקם המשכן בכור אדם מותר בהנאה. כן נראה ברור ונכון בזה. והשתא לפ"ז ממילא מבואר דיפה עשו הפוסקים שהשמיטו דין זה. משום דלדידן ודאי ליכא שום נפק"מ לדינא בזה. דבכורים שנולדו משהוקם המשכן הרי הם כזרים גמורים. ומילתא דפשיטא הוא שמותרים בהנאה. ואין שום ס"ד לאסרן דודאי אדם מבהמה ליכא למילף. ולא איצטריך קרא אלא לבכורים שלפני הקמת המשכן. ומאי דהוה הוה. ואפילו הרמב"ם ז"ל שדרכו להביא גם כל מה שאינו נוהג בזה"ז. היינו דוקא עכ"פ מה שנהג בזה"ב ועתיד לנהוג גם לעתיד. אבל הבכורים בטלה קדושתן לעולם והכהנים קדושתן קדושת עולם. ומאי דהוה קודם הקמת המשכן לא יהיה עוד. לכן השמיטה:

ועפ"ז אדרבה יש לתמוה לכאורה לאידך גיסא על הרמב"ן והרא"ש ז"ל שהביאו הך דינא להלכה. ולכאורה היא משנה שאינה צריכה כמו שנתבאר. מיהו נראה דכוונתם בזה דס"ל דנפק"מ בהכי שפיר אפילו לדידן לענין הכהנים. דכיון דגלי קרא דגם הבכורים שלפני הקמת המשכן שהיה להם דין כהנים. מותרים בעבודה. ממילא נשמע מזה גם לכהנים האידנא ואפי' בזה"ב. שהותרה עבודתם להדיוט. ולאפוקי מדברי הירושלמי דס"ל דהמשתמש בכהונה מעל. ועכצ"ל דהירושלמי ס"ל דפלוגתא דר"י ור"ש היא בבכור אדם. דר"ש הוא דדריש הך קרא למעוטי בכור אדם. אבל רבי יהודה לא ס"ל הכי. וכדקתני בברייתא. והכי נמי איתא בספרי (פ' ראה פיסקא קכ"ד) עיי"ש. ולא ס"ל כדמסיק בתלמודא דידן (בסוגיא דבכורות שם) דלכ"ע ס"ל הך דרשא דר"ש. ומשבש לה להך ברייתא. וכיון דר"י ור"ש קיי"ל הלכה כר"י. להכי נקט התם שפיר להלכה דהמשמש בכהונה מעל. אבל לתלמודא דידן דמסיק התם דברייתא זו משבשתא היא. וליכא מאן דפליג עלי' דר"ש בהך דרשא. ממילא מבואר שנדחו דברי הירושלמי שם מהלכה. וקיי"ל דמותר להשתמש בכהונה ונכונים היטב דברי הרמב"ן והרא"ש ז"ל שהביאו הך דינא להלכה. ומ"מ אין מקום קושיא מזה על הרמב"ם ז"ל שהשמיטה. משום דידוע שכן דרכו בכל מקום שלא להביא בהלכותיו אלא ההלכות המפורשות במקורן בהדיא. וכיון דבהלכה זו המפורשת בברייתא שם ליכא נפק"מ לדידן. אע"פ שיש ללמוד ממנה דין אחר דאית ביה נפק"מ לדידן. לא הביאה. אע"ג דלדינא ודאי ס"ל דהכי קיי"ל. דמה"ט לא הביא בהלכותיו דינא דירושלמי. וזהו ג"כ טעמן של שאר

הפוסקים שלא הביאו להלכה הך דינא דהירושלמי. ובזה יש גם כן לצדד בזכות הר"ב הטורים ז"ל שהשמיט דין בכור אדם דמותר בעבודה. אע"פ שאביו הרא"ש ז"ל הביאו. והיינו משום דכיון דלדידן ליכא נפק"מ בהך דינא אלא לענין היתר עבודה בכהנים. כיון שהשמיט ולא הביא להלכה דברי הירושלמי דאסור. ממילא נשמע דס"ל דמותר. ולית הילכתא בהכי כהירושלמי. ולהכי השמיטה ג"כ בקיצור פסקי הרא"ש ז"ל שם. משום דס"ל דזו היא ג"כ דעת הרא"ש ז"ל. ומאחר שגם הרא"ש ז"ל לא הביא דברי הירושלמי שם להלכה. ממילא מובן דשרי. ושוב ללא צורך הוא להביא היתר בכור אדם. דלית ביה שום נפק"מ לדינא לדידן. ועפ"ז ממילא מתורץ נמי כל מה שהקשה בענין זה בהגהות מיימוני (פ"ג מהלכות עבדים ה"ח) עיי"ש בדבריו:

ומעתה עפ"ז ממילא מתבאר שאין כאן שום גמגום כלל בדברי רבינו הגאון ז"ל כאן. משום שאפשר לומר שגם הוא ז"ל ס"ל דלא קיי"ל כהירושלמי בזה. משום דע"כ לתלמודא דידן לא ס"ל הכי. וכמו שנתבאר ע"פ סוגיא דבכורות שם. ולכן אין למנות עשה דוקדשתו אלא לענין איסור טומאה לנפש וכיו"ב בלבד. אבל כבוד כהונה הו"ל בכלל עשה דאת ה' אלקיך תירא שכבר נמנה. והילכך לפום שיטתו שוב אין למנותה בפ"ע. ומלבד זה אפשר לצדד ולומר דמצות כבוד כהנים בלא"ה הו"ל ג"כ בכלל עשה דועשית בגדי קודש וגו' לכבוד ולתפארת. ומנאה רבינו הגאון ז"ל במנין הפרשיות (פרשה ס"ב) עיי"ש היטב מה שביארנו שם בזה. וא"כ עשה דוקדשתו לא נמנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. דהיינו לענין להפרישן מן הטומאה לנפש. אלא שאין צורך לזה. דבלא"ה נכונים דברי רבינו הגאון ז"ל כאן כמו שנתבאר. ולכן אין להאריך בזה יותר:

אלא שעדיין צריך ביאור מה שמנה רבינו הגאון ז"ל עשה זו במנין העשין המוטלות על היחידים. דלכאורה לפי דרכו אין מקומה אלא במנין הפרשיות שנמנו שם כל המצות הצריכות כפייה והכרח ע"פ הצבור והב"ד העומד בראשם. וכמו שביארנו בפתיחתנו למנין הפרשיות עיי"ש. וכ"ש כאן במצוה זו שעיקר המצוה לא נאמרה מעיקרא אלא לב"ד כדדרשינן וקדשתו דפנו (בפרק האשה רבה ובספרא שם). ובהדיא אמרינן בספרא שם להזהיר ב"ד על כך עיי"ש. וזו תמיהא גדולה לכאורה לשיטת רבינו הגאון ז"ל. אמנם נראה דדברי רבינו הגאון ז"ל גם בזה מדוקדקים היטב. דשאני כפייה זו של כהנים באיסורי כהונה. מכפייה המוטלת על הצבור והב"ד בשאר ענינים. משום דבההיא דהכא אינו צריך כפייה כ"כ. והיינו משום דבלא"ה הוא כפוי ועומד לכך מדאורייתא. כמו שביאר בתשו' הר"א מזרחי ז"ל (ח"א סי' נ"ט) דכהן שנטמא למתים מתחלל מדאורייתא מכל דבר שבקדושה ואין בו קדושת כהונה כלל. והרי הוא פסול כחלל גמור כל זמן שלא

קיבל עליו שלא להטמאות עוד מעתה. והכריח הדבר בראיות עיי"ש בדבריו. והובא בקיצור בדברי המג"א (סי' קכ"ח ס"ק נ"ט) עיי"ש. ומה שהקשה עליו במג"א שם והניח בצ"ע. לא עיין בגוף דברי הרא"ם ז"ל בתשו' שם. דשם נתבארו הדברים על נכון וליכא מקום קושיא כלל עיי"ש. וכבר הרגישו בזה קצת אחרונים ז"ל. וא"כ רחמנא גופא כפייה. שאין לך כפייה והכרח יותר מזו. ומהאי טעמא נראה שהקילו עליו דבמטמא למתים בקבלה עליו שלא ליטמא לחוד סגי ליה להכשירו מיד לכל דבר ולהכניסו בקדושת כהונה לכל המעלות שבכהונה. ואפילו נושא נשים פסולות סגי ליה בנדר בעלמא. אע"ג דיצרו תקפו. וכדתנן (סופ"ז דבכורות). ומיד משנדר הוכשר לעבודת מקדש ולהטיל עליו כל קדושת כהונה. אע"פ שעדיין לא גירש אשתו הפסולה. אע"ג דעד עכשיו נתחלל מדאורייתא מקדושת כהונה. והיינו משום דבכפייה כל דהו סגי ליה. כיון דבלא"ה ענשו בצדו שמתחלל בכך מקדושתו ונפסד מכל זכיותיו ומעלותיו שבכהונה. וע"י כפייה קלה הוא פורש מסתמא. ואפי' אינו פורש. בשמתא סגי ליה כמבואר בתשובת רבינו נטרונאי גאון ז"ל שהביאה בב"י (אה"ע סי' ו') עיי"ש. וכן כתובה בתשו' הגאונים שערי תשובה (סי' ק"פ) בשם רבינו שרירא גאון ז"ל ובהלכות פסוקות להגאונים ז"ל (סי' פ"ח) בשם רבינו שמואל בן חפני גאון ז"ל עיי"ש וכ"כ בתשובות הגאונים הישנות (דפוס פראג סי' קכ"ה) וז"ל **שאלה** כהן דנסיב אתתא דאסירא ואמינא ליה ולא צאית ואמר בעינא דליהוון בני חללים מה עבדינן ליה. **תשובה** כתיב וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדוש יהיה לך. עלך רמיא מילתא. ומנדין ומשמתין להון עד דפרשי מהדדי עכ"ל עיי"ש. והרי בכל כיו"ב לאפרושי מאיסורא גם היחיד משמת. ואין צריך ב"ד לכך. ועוד דגם ביד היחיד שלא ליתן לו לברך ראשון ושלא ליתן לו מנה יפה ראשון וכיו"ב. והיינו כפייתו. וא"כ ודאי מצוה זו מוטלת גם על היחידים ואין זו מן המצות המוטלות על הב"ד בלבד. ומה שאמרו בספרא שם כי קדוש אני ה' מקדישכם להזהיר ב"ד על כך עיי"ש. היינו ע"כ לומר שאם אין היחידים נזקקין לו הדבר מוטל עליהם. אבל עכ"פ גם היחידים חייבים בכך. משום דמסתמא בשמתא פורש. ולהכי בשמתא סגי ליה. וכ"כ בפסיקתא זוטרתא (פ' אמור) וז"ל וקדשתו בעל כרחו. ואם אינו רוצה דפנו. כלומר הכריחהו וכו' וכל הפוסל את עצמו ומחלל זרעו ראוי לנדותו ולשמתו שנאמר וקדשתו על כרחו עכ"ל עיי"ש. וכ"ש לענין טומאה:

ואמנם עדיין צריך ביאור דהרי בלא"ה לענין איסור טומאה לנפש ונשים פסולות לכהונה הכל מוזהרין עליו להפרישו משום ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה. כמו בכל איסורים שבתורה. ולמה לי בכהנים עשה זו דוקדשתו לענין זה. ומזה יש לתמוה במש"כ

בתשובת רב נטרונאי ורב שרירא גאון ז"ל שהבאתי לעיל שכתבו וז"ל. וכן כל דאמר בעינא למיעבד עבירה לא שבקינן ליה. וכ"ש כהן דרחמנא קדשי' ואיהו קא מחיל זרעי' לישתמית תדיר וכו' עכ"ל עיי"ש. והדבר תמוה לכאורה דא"כ למה לי קרא דוקדשתו בכהן. כיון דכ"ש הוא מכל ישראל באיסורים דשייכי בהם. ועכצ"ל דאע"ג דודאי בלא"ה מיחייבי להפרישן משום ערבות. מ"מ בכהנים הוסיף בהם הכתוב עשה יתירה לחומר קדושתן לעבור עליהם אם לא הפרישום גם בעשה זו. והשתא א"כ הדבר קשה כיון שכבר מנה רבינו הגאון ז"ל לקמן במנין הפרשיות (פרשה נ"ז) מצות ערבות. שוב לא היה לו למנות עשה זו דוקדשתו. וכשיטתו בכל כיו"ב. כמו שנתבאר במבוא (סי' ז' שורש ששי) ובשאר דוכתי. וזה קשה טובא לכאורה. מיהו נראה בזה ע"פ מאי דאמרינן ביבמות (פ"ח ע"ב) דלרב שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת ונשאת ע"פ עדים הראשונים לאחד מעדיה ואומרת ברי לי לא תצא. ואמרינן התם עלה מתיב רבא מנין שאם לא רצה דפנו ת"ל וקדשתו בע"כ. היכי דמי אילימא דלא ניסת לאחד מעדיה ולא קאמרה ברי לי. צריכה למימר דדפנו. אלא לאו דניסת לאחד מעדיה וקאמרה ברי לי. וקתני דפנו. אלמא מפקינן לה מיני'. ומשני איסור כהונה שאני. ואיבעית אימא מאי דפנו. דפנו בעדים. ואיבעית אימא כשבאו עדים ואח"כ נשאת. ורבי מנחם ברבי יוסי היא. והנה לכאורה הדבר קשה דכיון דודאי שינויא קמא דמשני איסור כהונה שאני. תירוץ מרווח הוא אליבא דהילכתא. וכמבואר בסוגיא דר"פ המגרש (גיטין פ"ב ע"ב) דלכ"ע ס"ל הך סברא. לא מיבעיא לרבי ינאי דס"ל דאפילו ר"א לא יליף מדכתיב ואשה גרושה מאישה משום דאיסור כהונה שאני. ולא יליף אלא מדכתיב ויצאה מביתו והיתה לאיש אחר. אלא אפילו לרבי יוחנן דמפרש טעמא דר"א משום דיליף מדכתיב בכהנים ואשה גרושה מאישה וגו'. מ"מ גם לדידי' בין רבנן ובין ר"א ע"כ ס"ל איסור כהונה שאני. וכמו שהכריחו התוס' (שם ד"ה אפילו) עיי"ש. וא"כ למה לו תו לדחוקי בהנך תרתי שינויי בתרייתא לאוקמי דפנו בעדים. או לאוקמי ברייתא כרבי מנחם ברבי יוסי. דודאי שינויי דחיקי נינהו:

אבל נראה בזה ע"פ מה שיש לתמוה במאי דמשני בשינויא בתרא דברייתא מיירי בכשבאו עדים ואח"כ ניסת. ורבי מנחם ברבי יוסי הוא. דא"כ בישראל נמי דינא הכי ואמאי אשמעינן קרא ובריתא הך דינא בכהנים לחוד וכבר ראיתי בחי' רע"א ז"ל שם שתמה כן והניחה בתימא עיי"ש בדבריו. אבל לדידי נראה שכבר הרגיש בזה רש"י ז"ל שם במקומו. שכתב שם וז"ל ואבע"א לעולם דניסת וכגון דבאו עדים ואח"כ ניסת ובהא מודה רב עכ"ל עיי"ש. ודבריו ז"ל תמוהים אצלי לכאורה טובא. מנ"ל לרש"י דבהא מודה

רב. וגם למה הוצרך לזה כלל. אדרבה לכאורה איפכא משמע מדקאמר ורבי מנחם ברבי יוסי הוא. משמע דברייתא אתיא כרבי מנחם ברבי יוסי. אבל רב כרבנן ס"ל דאפילו באו עדים ואח"כ ניסת לא תצא. הן אמת שיש מקום אתי לומר בכוונתו עפמש"כ הריטב"א ז"ל שם על מה שפירש"י לעיל במאי דקאמר מתיב רבא מנין שאם לא רצה דפנו וכו' אלא לאו דניסת לאחד מעדיה וקאמרה ברי לי וקתני דפנו וכו'. ופירש"י ז"ל וקתני דפנו וקשיא לרב וכו' עכ"ל עיי"ש. ועל זה כתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל פירש"י ז"ל וקשיא לרב. וא"ת והא רב כרבי מנחם בר"י אוקמוהו. או כת"ק דידי' דשרי התם כהאי גוונא. כדקתני בהדיא לא תצא וכשנשאת לאחד מעדיה ובאומרת ברי לי. וי"ל דהקושיא היא היכי אכרע רב הכי. דהא קים לן דהילכתא כהא מתניתא דקתני דפנו עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריו אפשר לומר דרש"י גם כאן לשיטתו אזיל דס"ל דעיקר תיובתא דרבא מההיא ברייתא דדפנו ודאי לאו תיובתא היא כ"כ לרב. דהא ת"ק דרבי מנחם ברבי יוסי כרב ס"ל. ואפילו רבי מנחם ברבי יוסי לא פליג אלא בבאו עדים ואח"כ ניסת. אבל בניסת ואח"כ באו עדים. כדמיירי בההיא ברייתא למאי דס"ד השתא. גם הוא מודה דלא תצא. וא"כ רב דכהנך תנאי ס"ל דפליגי עלה דההיא ברייתא ליכא שום תיובתא עלי' מינה. ולא מותיב רבא אלא משום דקים ליה דהילכתא כההיא ברייתא דדפנו. וא"כ קשה במאי דקמשני בשינויא בתרא דמיירי כשבאו עדים ואח"כ ניסת ורבי מנחם ברבי יוסי היא. דמשמע לכאורה דרב לא ס"ל הכי אלא כת"ק דר"מ בר"י דלא תצא אפילו בכה"ג. והא כיון דעיקר תיובתא דרבא אינה אלא משום דקים ליה דהלכתא כהך ברייתא. א"כ לא משני מידי. ולזה פירש"י דגם רב מודה בהא. ומאי דקאמר ורבי מנחם ברבי יוסי היא. לא קאמר אלא דר"מ בר"י היא וס"ל כוותי' וכדקאמרינן התם לעיל לחד לישנא דרב כר"מ בר"י ס"ל עיי"ש. אבל לענ"ד עיקר דברי הריטב"א ז"ל אינם מספיקים. דמלבד דדוחק גדול הוא לומר דרבא לא מברייתא גופא קא מותיב. אלא מדקיי"ל הכי להלכה. גם לא משמע הכי מדקאמר היכי דמי אילימא וכו' אלא לאו דניסת וכו'. ולדברי הריטב"א ז"ל הרי רבא לא מגופא דהך ברייתא קמותיב לרב. אלא ממאי דקים ליה להלכה. והא ודאי הוה ידע רבא דלהלכה קים לן בההוא גוונא גופא דמיירי בי' רב שלא כדברי רב. גם כולהו אוקימתא דתלמודא בהנך תלתא שינויי לא יתכנו כלל לפי דברי הריטב"א ז"ל כמבואר. ובעיקר קושית הריטב"א ז"ל עמד בתשו' רע"א ז"ל (סי' ק"ל) מדעת עצמו עיי"ש מה שתירץ. ולא ראה דברי הריטב"א. ואכמ"ל בזה. וא"כ דברי רש"י ז"ל כאן אינם מובנים כלל לכאורה:

ולכן נראה דודאי לכולהו הנך תלתא שנויי מחלקינן בין איסור כהונה לבעלמא. דהא גם לשינויא מציעא דקאמר ואיבעית אימא מאי דפנו דפנו בעדים. פירש"י וז"ל דפנו

בעדים ב"ד מוזהרים לטרוח אחר עדים להכחיש את הראשונים המתירים אותה. כדי לקדש את הכהן שלא ישאנה. אבל משנשאת לא תצא עכ"ל עיי"ש. הרי דגם להך שינויא מחלקינן בין איסור כהונה לבעלמא. אלא דלפום שינויא קמא החילוק שבין איסור כהונה לבעלמא. היינו דבעלמא בניסת כבר לאחד מעדיה ואומרת ברי לי לא תצא. אבל בכהונה תצא. ולאידך שינויא אפילו בכהונה אם ניסת כבר לא מפקינן לה מיניה. אלא דבאיסור כהונה כל כמה דאכתי לא נשאת רמיא חיובא על הב"ד לטרוח בכל מאי דאפשר אחר עדים להכחיש את הראשונים שהעידו שמת. ואז ימחו בידה שלא תנשא. אבל אם בתוך כך נשאת לא תצא. אפילו נשאת משבאו עדים והכחישום לרבנן דר"מ בר"י. וא"כ נראה ודאי דגם שינויא בתרא לא קאי אלא לענין איסור כהונה בלבד. לומר דודאי גם באיסור כהונה אם נשאת כבר לאחד מעדיה קודם שבאו העדים שאמרו לא מת ואומרת ברי לי לא תצא. וכדס"ל לשינויא מציעא וגם קודם שבאו עדים מעצמן להכחיש את הראשונים לא רמיא שום חיובא על הב"ד לטרוח אחר עדי הכחשה אפילו באיסור כהונה. משום שאין לנו להטיל שום ספק בעדות העדים הראשונים שהעידו שמת. אפילו באיסור כהונה. כל כמה שאין לפנינו אחרים המכחישים אותם. שהתורה האמינה שני עדים בכל איסורים שבתורה. ולא החמירה תורה כאן באיסור כהונה אלא לענין שאם נשאת אחר שכבר באו עדי הכחשה. דאע"ג דבעלמא לרבנן דרבי מנחם ברבי יוסי לא תצא. מ"מ באיסור כהונה גם לרבנן גלי קרא שתצא. וזהו שפירש"י ז"ל ובהא מודה רב. כלומר באיסורי כהונה מודה רב דתצא. אע"ג דבעלמא לא ס"ל כר"מ בר"י. הכא מודה. ומאי דקאמר ורבי מנחם בר"י היא. לא אברייתא קאי. דודאי ברייתא כת"ק דר"מ בר"י היא. אלא על החומרא שמחמירין באיסור כהונה יותר מבעלמא הוא דקאמר דחומרא זו דר"מ בר"י היא. דמאי דמחמיר ר"מ בר"י בעלמא מחמירי רבנן מיהת באיסור כהונה. ובזה אתי הכל שפיר:

ומעתה מבואר לפ"ז דלכולהו הנך שינויי אשמעינן קרא דוקדשתו שמוזהרין על הכהנים להפרישן אפילו בענין שבישראל אין צריכין כלל להפרישן. ואם נשאת לא תצא ומותרת לו מדינא והוא הדין בכיוצא בזה לענין טומאה לנפש. כמבואר בפירש"י (בסוגיא דיבמות שם) ד"ה מנין וכו' דלענין טומאה נמי מיירי התם בההיא ברייתא עיי"ש. וא"כ נכונים היטב דברי רבינו הגאון ז"ל כאן. דודאי אי לאו עשה דוקדשתו דגלי קרא באיסורי כהונה. לא הוה לן להחמיר באיסורי כהונה יותר מבשאר כל איסורים שבתורה. ולא שייך בזה דין ערבות דהא בשאר איסורים כל כיו"ב מדינא שרי וליכא שום איסורא. אלא משום

עשה דוקדשתו דכתיבא באיסורי כהונה הוא שמוזהרים להפרישן. ושפיר מנאה רבינו הגאון ז"ל גם לפי שיטתו:

מצוה ז

לחלק שני

ל"ת ע"ח דף צ"א ע"ב. (**ד"ה איברא**) ובסוגיא זו דזבחים יש לי מקום עיון בלא"ה. ומידי עיוני בזה עמדתי על דעת הרי"ף ז"ל שנתעוררו בה כבר קצת מהראשונים ז"ל. ולא עלתה לה ארוכה עד עתה. והוא במה שהשמיט בהלכותיו שיעורי אכילה ושתייה דיוה"כ ושיעור צירופן. ואם משום דאנן קיי"ל חצי שיעור אסור מן התורה וא"כ ליכא נפק"מ בשיעורן אלא לענין חיוב כרת ומלקות או קרבן בשוגג שאינן נוהגין האידנא. הרי אכתי מיהת איכא נפק"מ לענין חולה דקיי"ל שמאכילין אותו הקל הקל תחילה. וא"כ כל שאפשר בפחות פחות מכשיעור דקיל איסורו אין להאכילו שיעור שלם בכדי שיעור צירוף. וכמבואר בסוגיא דפ"ג דכריתות שהבאתי בפנים שם. והביאה הבה"ג (בהלכות יוה"כ) עיי"ש ושאר גדולי הפוסקים. וא"כ בע"כ צריכין אנו לדעת שיעורי אכילה ושתייה ושיעור צירופן. והיא תמיהא גדולה על הרי"ף ז"ל לכאורה. ועמד בזה גם הר"ן ז"ל (פרק בתרא דיומא) והניחה חלק:

והנראה לי בדעת הרי"ף ז"ל בזה ע"פ מאי דגרסינן (פ"ג דכריתות י"ב ע"ב) על מאי דתנן התם כמה ישהה באוכלין כאילו אוכל קליות דברי ר"מ. וחכ"א עד שישהה מתחילה ועד סוף כדי אכילת פרס חייב. איבעיא להו ר"מ לחומרא קאמר או לקולא קאמר. לחומרא קאמר והכי קאמר כאילו אוכל קליות דאפילו כולי' יומא. ואע"ג דמתחילה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס כיון דמשכי' אכילתו מיחייב. ואמרו לו רבנן דעד שישהה בכדי אכילת פרס הוא דחייב. יותר מכדי אכילת פרם פטור. או דילמא לקולא פליג. והכי קאמר כאילו אוכל קליות והוא דלא איפסוק ביני ביני. אבל איפסיק ביני ביני אע"ג דמתחילה ועד סוף בכדי אכילת פרס פטור. ואמרו לו רבנן כיון דמתחילה ועד סוף כדי אכילת פרס הוא חייב. ומסקינן התם דר"מ לחומרא פליג עיי"ש. ויש לתמוה טובא דלפ"ז מתבאר דלית ליה לר"מ כלל שיעור כדי אכילת פרס בצירוף שהיית אוכלין. ולדידי' אין משערין אלא באכילת קליות ואפי' כולי' יומא. והרי בסוגיא דזבחים שם אמרינן ור"מ האי נבילה מאי עביד ליה לשיעור אכילה בכזית. ופריך ותיפוק ליה מקרא קמא מדאפקי' קרא בלשון אכילה. ומשני חד לשיעור אכילה בכזית וחד לשיעור אכילה בכדי אכילת פרס. סד"א הואיל וחידוש הוא ביותר מכדי אכילת פרס נמי ליטמא קמ"ל עיי"ש. הרי להדיא דלר"מ נמי משערינן באוכלין בכדי אכילת פרס. אלא דבטומאת נבילת עוף טהור משום

דחידוש הוא איצטריך קרא לאשמעינן דלא נימא דביותר מכדי אכילת פרס נמי מצטרף. וזהו איפוך המבואר בסוגיין דכריתות שם:

הן אמת שראיתי לרבינו גרשון מאור הגולה ז"ל בפירושו שם שפירש דברי ר"מ במתניתין דמאי דקאמר כאוכל קליות היינו שאוכל פירור אחר פירור גרגיר אחר גרגיר בלא שום הפסק עיי"ש. וכן פי' בפיה"מ להרמב"ם ז"ל שם עיי"ש. ולפ"ז משמע דהיכא דהפסיק בינתים אפילו לר"מ לא מצטרף ביותר מכדי אכילת פרס. ולפ"ז ניחא שפיר סוגיא דזבחים שם. אבל רש"י והרע"ב בסוגיא דכריתות שם פירשו דברי ר"מ אפילו בהפסק עיי"ש. ובודאי דהכי משמע מסוגיא דהתם מדקאמר או דילמא לקולא קאמר דהכי קתני כאילו אוכל קליות והוא דלא אפסיק ביני ביני אבל דאפסיק וכו' עיי"ש. ומבואר מזה דלפום הך צד דלחומרא קאמר ר"מ מיירי אפילו בדאיפסק ביני ביני. דאם איתא דאפילו לפום הך צד האיבעיא דלחומרא פליג. נמי דוקא בדלא אפסיק ביני ביני הוא דמחייב ר"מ אפילו ביותר מכדי אכילת פרס. ומאי דקאמר כאילו אוכל קליות. היינו כאוכל קליות ממש גרגיר אחר גרגיר בלא שום הפסק כלל בינתים. הכי הוא דהו"ל למימר או דילמא לקולא קאמר כאילו אוכל קליות. אבל דאיפסק ביני ביני אע"ג דמתחילה ועד סוף בכדי אכילת פרס פטור. אלא ודאי דלפום הך צד האיבעיא דלחומרא פליג בדאיפסק ביני ביני נמי מיירי. ובכל ענין קאמר דמתחייב אפילו ביותר מכדי אכילת פרס בכדי שיעור אכילת קליות. ומאי דקאמר כאילו אוכל קליות. על שיעור שהיית אכילתו בלבד קאי. לומר דכל שלא שהה באכילתו יותר מכדי שיעור אכילת כזית קליות כדרך אכילתן גרגיר אחר גרגיר אע"פ שהוא הפסיק באכילתו יותר מכדי אכילת פרס ואפילו כולי' יומא. מצטרף להתחייב. וכדפירש"י והרע"ב ז"ל. ולפ"ז ודאי קשיא טובא מסוגיא דזבחים שם. ונראה עוד דאפי' לפום פי' הרגמ"ה והרמב"ם ז"ל אכתי לא ניחא סוגיא דזבחים. דכיון דלפי שיטתם תרי שיעורי איכא לר"מ בצירוף אוכלין. שאם אכל מעט מעט בלא שום הפסק. שיעורו כאוכל קליות דאפי' כולי' יומא. ובהפסיק בינתים שיעורו בכדי אכילת פרס. א"כ התם באוכל נבילת עוף טהור לר"מ כיון דאי לאו דגלי קרא. מטעמא דחידוש הוא היה ראוי לומר דאפילו ביותר מכדי אכילת פרס מצטרף. השתא נמי בתר דגלי לן ייתורא דקרא מנ"ל למעוטי בחידוש כ"כ לומר דלא מצטרף אלא דוקא בכדי אכילת פרס. ודילמא לעולם אימא לך דמצטרף אפילו ביותר מכדי אכילת פרס משום טעמא דחידוש הוא ולא אתי קרא אלא לומר דעכ"פ ביותר מכדי אכילת קליות לא מצטרף. דכיון דחידוש הוא די לנו לומר דאפי' בהפסיק מצטרף מיהת בכדי שיעור אוכל כזית קליות ואפילו כולי' יומא. ומנ"ל לומר דלא מצטרף בהפסיק ביותר מכדי אכילת

פרס. כיון דשפיר מיתוקם ייתורא דקרא לענין דלא מצטרף ביותר מכדי אכילת קליות. מיהו לזה אפשר לומר דכיון דאהדרי' קרא לטומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה לכלל שיעור אכילה דכל התורה בכזית. וגם לשיעור צירוף. אית לן למימר דמסתמא לכולה מילתא אהדרה. בין לשיעורא דאכילת קליות בדלא הפסיק. ובין לשיעור דבכדי אכילת פרס בדהפסיק. דכיון דאהדרה אהדרה. כההיא דאמרי' בפרק בתרא דפסחים (ק"כ ע"ב) עייש"ה. ומשום דלית לן לחידושי שיעור צירוף בטומאת נבלת עוף טהור בבית הבליעה דליתא בכל התורה אפילו לר"מ. ועכ"פ לדעת רש"י והרע"ב ז"ל ודאי קשיא טובא מסוגיא דהתם:

עוד יש לתמוה לפי דעתם מסוגיא דפרק אלו עוברין (פסחים מ"ד ע"א) דפרכינן התם וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא הוא אי הכי אמאי פליגי רבנן עלי' דר"א בכותח הבבלי. ומשני הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס עיי"ש. ומתבאר מזה דלס"ד הוה ס"ל דכותח הבבלי אית ביה כזית בכדי אכילת פרס. ואם כן אפילו למסקנא משמע ודאי נהי דכזית בכדי אכילת פרס לית ביה. מכל מקום עכ"פ אית ביה כזית בכדי אכילת קליות ואפילו כולי' יומא. וא"כ הדבר תמוה מאי דקאמר התם לעיל (מ"ג ע"א) עד כאן לא קאמר ר"מ אלא נוקשה בעיני' אבל חמץ דגן גמור ע"י. תערובות (היינו כותח הבבלי דמתניתין עיי"ש) לא עיי"ש. והא כיון דלר"מ קיימינן דלדידי' שיעור צירוף אינו אלא כאכילת קליות. דהו"ל לדידי' כשיעור כדי אכילת פרס לדידן. וא"כ היכי יתכן כלל לומר דלדידי' לאו דאורייתא הוא. כיון דתערובות כזית בכדי אכילת פרס לכ"ע דאורייתא הוא כדאמרינן הכא. וממילא נמי כזית בכדי אכילת קליות אליבא דר"מ. ובודאי להרגמ"ה והרמב"ם ז"ל ניחא שפיר. דהא התם בהפסיק הוא. שהרי בתערובות מיירי דאי אפשר בלא הפסק והרי בזה לפי פירושם לר"מ נמי שיעורו בכדי אכילת פרס. אבל לפירש"י והרע"ב דאפילו בשהפסיק ס"ל דשיעורו אינו אלא בכדי אכילת קליות. וזו היא ג"כ דעת התוס' בכריתות (שם ד"ה מתחילה ועד סוף וכו') עיי"ש. קשה טובא מסוגיא דפסחים שם:

וכן יש לתמוה בההיא דפרכינן שם בכריתות לעיל מיני' עלה דתנן אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית בהעלם אחד ממין אחד חייב וכו'. פשיטא. ודחיק לשנויי דמיירי כגון שאכלו בשני תמחויין ואליבא דר"י דאמר תמחויין מחלקין עיי"ש. והך סוגיא איתא נמי בשבת (פרק כלל גדול ע"א ע"א). ופירש"י שם וז"ל ממין אחד צריכא למימר. הא חדא אכילה היא דבשתי אכילות ליכא למ"ד דחייב עיי"ש. והדבר תמוה אטו מי לא אשכחן לר"מ במשנתנו בסמוך דאמר דאפילו אחר כדי אכילת פרס מצטרף בכדי אכילת

קליות ואפילו כולי' יומא. ושפיר איצטריך הכא לאשמעינן לאפוקי מחכמים דפליגי עלי' וקאמרי דאינו מצטרף אלא בכדי אכילת פרס וסתם לן תנא הכא כר"מ דאפילו ביותר מכדי אכילת פרס מצטרף. ובשלמא לפי' רגמ"ה והרמב"ם ז"ל דבהפסיק אפילו לר"מ לא מצטרף אלא בכדי אכילת פרס ניחא. דהרי התם בשהפסיק מיירי במתניתין. אבל לפי' רש"י והתוס' והרע"ב ז"ל קשה טובא לכאורה:

ולכן נראה בזה ע"פ מאי דבלא"ה לכאורה אינו מובן כלל מאי דקאמר בסוגיא דכריתות שם הכי קתני כאילו אוכל קליות דאפי' כולי' יומא. ואע"ג דמתחילה ועד סוף יותר מכדי אכילת פרס כיון דמשכי' אכילתו מיחייב וכו'. ומאי קאמר דמשכי' אכילתו. הא לפירש"י ותוס' והרע"ב בשהפסיק באמצע אכילתו מיירי. אלא דלר"מ משערינן שיעור ההפסק כאוכל קליות. וא"כ לא שייך כאן כלל משכי' אכילתו. אבל נראה דודאי כל שאכל חצי שיעור משום דבשעתי' לא רצה ולא היה דעתו עכשיו לאכול יותר מכחצי זית. אלא דשוב נתאוה אח"כ לאכול יותר. וחזר ואכל עוד כחצי זית. בזה לכ"ע לא מצטרף אלא בשיעור כדי אכילת פרס. ולא פליג ר"מ אחכמים אלא בענין דמעיקרא כשאכל כחצי זית הראשון היתה דעתו להשלים אכילתו אח"כ לכשיעור כזית או יותר. דבזה הוא דס"ל לר"מ דכיון שהיתה דעתו להשלים הו"ל כאוכל קליות. שדרך לאכלן גרגיר גרגיר מעט מעט. ולהכי יהבינן ליה שיעור אוכל קליות ואפילו כולי' יומא. והו"ל כההיא דאמרינן בירושלמי (פ"ו דתרומות) דאפילו ר"ל דאמר חצי שיעור מותר מה"ת מודה בעתיד להשלים דאסור מדאורייתא עיי"ש. והכא נמי לר"מ אע"ג דבשאינו עתיד להשלים הלכה למשה מסיני היא דלא מצטרף ביותר מכדי אכילת פרס. מ"מ בעתיד להשלים ס"ל לר"מ דאין זה אלא כאוכל קליות דמשכיה אכילתו ומצטרף בכדי שיעור אכילת קליות ואפילו כולי' יומא. והיינו דקאמרינן כיון דמשכי' אכילתו מיחייב. והשתא לפ"ז ממילא ניחא שפיר סוגיא דזבחים שם גם לפירש"י והתוס' והרע"ב. דשפיר קאמרי' התם אפילו אליבא דר"מ דחד קרא איצטריך לשיעור אכילה בכדי אכילת פרס. דהיינו בענין שלא היתה דעתו מעיקרא להשלים אכילתו לכדי שיעור כזית. דבזה ודאי אפילו לר"מ לא מצטרף אלא בכדי שיעור כזית בכדי אכילת פרס. אבל בענין שעתיד להשלים אין ה"נ דלר"מ מצטרף בשיעור כזית בכדי אכילת קליות ואפילו כולי' יומא. אלא דנקט התם שיעור השוה אליבא דכ"ע. ועפ"ז ממילא ניחא נמי ההיא דפסחים שם. משום דהתם בכותח הבבלי ושכר המדי שאין החמץ בעין אלא בתערובות. לא שייך כלל לומר שהיתה דעתו להשלים. דכיון שאין דעתו על החמץ שבתוך התערובות אלא על עיקר הכותח והשכר כמו שהם. הו"ל כאין דעתו להשלים דאפילו לר"מ אין שיעור צירופו אלא בכדי אכילת פרס. ואתי נמי

שפיר ההיא דשבת ודכריתות שם. דפריך ממין אחד צריכא למימר פשיטא. והיינו משום דמלישנא דמתניתין דקתני אכל וחזר ואכל. משמע ודאי דמיירי אע"פ שלא היתה דעתו מעיקרא להשלים אח"כ. ובזה ודאי אפילו לר"מ לא מצטרף אלא בכדי אכילת פרס. ועוד דמדמחלק במתניתין בין מין אחד לשני מינים. משמע דבמין אחד חייב בכל ענין. והיינו ע"כ בשיעור כדי אכילת פרס דאפילו לר"מ מצטרף אפילו בענין שלא היתה דעתו להשלים. אבל ביותר מכדי שיעור אכילת פרס אפילו לר"מ לא מצטרף אלא בשהיתה מעיקרא דעתו להשלים:

אלא שיש לעיין בזה מדאמרינן (סופ"ב דזבחים ל"א ע"ב) בעי רבא חישב לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס מהו. לאכילת גבוה מדמינן ליה. (פירש"י אכילת גבוה פעמים שאינו ממהר לשרוף בכדי אכילת פרס עיי"ש) או לאכילת הדיוט מדמינן ליה וכו' עיי"ש. והשתא כיון דהתם מעיקרא חישב לאכול כזית הרי דעתו היתה להשלים. והרי כל כהאי גוונא אפילו אכילת הדיוט מצטרפת גם ביותר מכדי אכילת פרס לר"מ. ולפום פשטא דתלמודא התם משמע ודאי דהך איבעיא דרבא אזלא אליבא דכ"ע. מיהו נראה דהתם לא קמיבעיא ליה לרבא אלא בשחישב לאכול כזית בשנים. דהיינו שיאכל הוא חצי זית וחבירו חצי זית. ואדלעיל מיני' קאי דמסיק התם בסמוך שאם חישב לאכול כזית בשני בני אדם מצטרף עיי"ש. ועל זה קמיבעיא ליה לרבא הכא בשחישב לאכול כזית בשני בני אדם ביותר מכדי אכילת פרס מי אמרינן נמי דמצטרפת. ובזה הרי כל אחד מהן אין דעתו להשלים ואפילו לר"מ לא מצטרף אלא בכדי אכילת פרס. או דילמא הכא לאכילת גבוה מדמינן לה. והא דלא קמיבעיא ליה לרבא נמי במחשבת אכילת אדם אחד וביותר מכדי אכילת קליות דבאכילת הדיוט לא מצטרף אפילו לר"מ. היינו משום דבזה אפילו באכילת גבוה כבר נשרף באש בשיעור גדול כזה. ואפילו מדמינן ליה לאכילת גבוה לא מצטרף. ואין מקום להך איבעיא אלא במחשבת אכילת שנים וביותר מכדי אכילת פרס. דבזה אם לאכילת גבוה מדמינן ליה מצטרף אע"פ שאין דעתו להשלים. ואי לאכילת אדם מדמינן ליה לא מצטרף אפי' לר"מ כיון שאין דעתו להשלים. ובלא"ה ע"כ מוכרח דבאכילת שני בני אדם הוא דקמיבעיא ליה לרבא דאל"כ הדבר קשה כיון דלעיל אמרינן דאפילו אכילת שנים מצטרפת בפגול כ"ש אכילת אחד ביותר מכדי אכילת פרס. דודאי יותר מסתבר שתצטרף אכילת אדם אחד אע"פ שהפסיק בה יותר מכדי אכילת פרס. מאכילת שנים אפי' בכדי אכילת פרס. ואפילו בלא שום הפסק כלל. דמ"מ הרי כל אחד מהם לא אכל אלא חצי שיעור בלבד. ובכל התורה לא אשכחן שתצטרף אכילת שני בני אדם להשלים שיעור שלם לאיזה מדיני התורה. אלא ודאי עכצ"ל דבאכילת שנים הוא

דקמיבעיא ליה לרבא. דנהי דלענין מחשבת פגול אין חילוק בין אכילת אחד לאכילת שנים. מ"מ היכא דאיכא נמי הפסק יותר מכדי אכילת פרס מיבעיא ליה לרבא אם מצטרפת. כיון דבאכילת אדם כיו"ב שאינו עתיד להשלים לא מצטרפת בעלמא אליבא דכ"ע אפילו באכילת אדם אחד:

וכן מוכרח מדקפשיט ליה התם מדתנן לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית וכו'. הא לאכול ולאכול דומיא דלהקטיר ולאכול מצטרף. והא הקטרה ביותר מכדי אכילת פרס היא עיי"ש. והשתא אם איתא דבאכילת אדם אחד מיבעיא ליה כיון דלאכול ולהקטיר אית בה תרתי. דהו"ל אכילת שנים וגם ביותר מכדי אכילת פרס שלא על דעת להשלים. דמזבח לאו בר מחשבה הוא דנימא שאוכל על דעת להשלים. וא"כ אין זה ענין להאיבעיא דרבא. ואע"ג דכ"ש הוא מהתם מ"מ אם במכ"ש מהתם מייתי לה. הכי הו"ל למימר והא לאכול ולהקטיר הו"ל יותר מכדי אכילת פרס ואכילת שנים היא. ואפילו הכי מצטרפת. כ"ש אכילת אדם אחד. אלא ודאי איבעיא דרבא נמי באכילת שנים היא דומיא דמתניתין. ובהכי מיתרצא שפיר קושית התוס' (שם ד"ה ביותר מכדי א"פ) שכתבו וז"ל וא"ת ולוכח ממתניתין דתנן חצי זית בחוץ וחצי זית למחר וכו' עיי"ש שנדחקו בזה הרבה. אבל עפמש"כ אין כאן מקום קושיא כלל. דהרי התם באכילת אדם אחד מיירי מתניתין כדמשמע לישנא דמתניתין. ובאכילת אדם אחד ודאי פשיטא ליה לרבא בלא"ה דמצטרפת כמו שנתבאר. ולא קמיבעיא ליה אלא דוקא באכילת שנים ואין זה ענין לדינא דההיא מתניתין. מיהו לפ"ז צ"ל דכחצי זית למחר דקתני מתניתין היינו עכ"פ בכדי שיעור אכילת קליות. דאילו ביותר משיעור זה כיון דאפילו באכילת גבוה ליתא כדמוכחא סוגיא דהתם וכמשכ"ל ודאי אינה מצטרפת. וזה פשוט. וממילא ניחא נמי עפ"ז קושית התוס' שם לעיל (ד"ה הא לאכול) שכתבו וז"ל וא"ת ודילמא לעולם לא מצטרף ואתי למידק דלאכול ולאכול בחד גברא מצטרף ואפילו ביותר מכדי אכילת פרס. וכן בתר הכי דדייק אביי דלאכול ולאכול ביותר מכדי אכילת פרס מצטרף מדקתני לאכול ולהקטיר. דילמא אתי למידק דלאכול ולאכול בשני בני אדם מצטרף עכ"ל עיי"ש. ולפי מה שנתבאר ניחא שפיר. דודאי לא משמע ליה לאביי למידק ממתניתין אלא חדא דיוקא דלאכול ולאכול דומיא דלאכול ולהקטיר שהוא ביותר מכדי אכילת פרס מצטרף. אלא דמ"מ ממילא נשמע נמי דבשני בני אדם מצטרף. משום דבאדם אחד לא איצטריך לאשמעינן. דפשיטא דמצטרף דכיון שדעתו להשלים. אם כן בין אם לאכילת גבוה מדמינן לה. בין אם לאכילת אדם מדמינן לה. מצטרף אפי' ביותר מכדי אכילת פרס לר"מ. אלא ודאי ע"כ לא איצטריך לאשמעינן הך דיוקא אלא באכילת שני בני אדם.

וא"כ ממילא נשמע נמי דאכילת שנים מצטרפת. ואף ע"ג דהוה מצי למידחי דמתניתין כחכמים אתיא דס"ל דאפי' דעתו להשלים לא מצטרף אלא בכדי אכילת פרס. ולדידהו ודאי אפי' באכילת אדם אחד איצטריך לאשמעינן דמצטרפת אפי' ביותר מכדי אכילת פרס משום דלאכילת גבוה מדמינן ליה. מ"מ ניחא ליה טפי למידחי לרווחא דמילתא אפי' אי לא אתיא מתניתין אלא כר"מ. וכדדחי דילמא בהיסק גדול עיי"ש. דבהכי אפי' אליבא דר"מ אין משם ראי' לומר דמצטרף במחשבת אכילה ביותר מכדי אכילת פרס. ולא איצטריך לאוקמי מתניתין כחכמים דר"מ דלא כהילכתא כמו שיתבאר. וגם סתם משנה ר"מ. ובהכי ממילא נדחה נמי פשיטותא דאביי לאיבעיא קמייתא בחישב לאכול כזית בשני בני אדם. אלא דכיון דתו ליכא למימר דדיוקא דמתניתין לא אתי לאשמעינן אלא דמצטרפת ביותר מכדי אכילת פרס דומיא דהקטרה. כיון דאיכא למידחי בהיסק גדול דמתאכל בכדי אכילת פרס. ממילא מוכרח דע"כ לא אתי דיוקא דמתני' אלא לאשמעינן כזית בשני בני אדם בלבד. וא"כ עכ"פ איפשיטא בעיא קמייתא:

ועפ"ז אתו שפיר דברי רש"י ז"ל (פרק כיצד מברכין ל"ו ע"ב) בההיא דאמרינן ליקט מכולן כזית ואכלן אם מצה הוא יוצא בו ידי חובתו בפסח ואם חמץ הוא ענוש עליו כרת. ותנא עלה והוא שאכלן בכדי אכילת פרס. ופירש"י הא דאמרו אם חמץ הוא ענוש כרת דוקא בשאכלן בכדי אכילת פרס עיי"ש. ודבריו תמוהים מאוד לכאורה אמאי דקדק לפרש כן על חמץ לחוד דסיפא ושבק מצה דברישא. וכבר תמהו בזה האחרונים ז"ל והאריכו הרבה בזה. אבל ע"פ מה שביארנו דברי רש"י ז"ל מדוקדקים היטב דלשיטתו אזיל. שכבר ביארנו דלדעת רש"י וסייעתו ס"ל לר"מ שאם דעתו מעיקרא להשלים השיעור אפי' בשהפסיק מצטרפת אכילתו גם ביותר מכדי אכילת פרס אבל כשלא היתה דעתו להשלים אפי' ר"מ מודה דלא מצטרפת אלא בכדי אכילת פרם. וכוותיה קיי"ל לפי מה שיתבאר לפנינו. ומעתה לפ"ז ממילא מתבאר דלא שייך שיעור צירוף בכדי אכילת פרס אלא באכילת איסורי מאכל לענין מלקות וקרבן. אבל באכילת מצוה כמצה ופסח וכיו"ב. כיון שאינו יוצא ידי חובתו בפחות מכזית בודאי מעיקרא דעתו להשלים אכילתו לכשיעור שלם. וא"כ אפי' ביותר מכדי אכילת פרס מצטרפת. ואף ע"ג דבפרק בתרא דפסחים אשכחן לענין אכילת מרור דתניא (שם קי"ד ע"ב) אכלן חצאין יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס עיי"ש. הרי דגם לענין אכילת מצוה קתני שיעור צרוף בכדי אכילת פרס. מ"מ אפילו אם לא נוקים הך ברייתא כחכמים דר"מ משום דלא קיי"ל כוותייהו. איכא למימר דדוקא במרור הוא דקתני הכי. ע"פ מאי דבלא"ה קשה מאי דקתני התם אכלן חצאין יצא. מאי קמ"ל בהכי הא ודאי פשיטא

דמהיכא תיתי לן לומר שאינו יוצא י"ח אלא באכילת כל השיעור כולו בבת אחת. וגם תמוה אמאי לא אשמעינן הך דינא אלא במרור דרבנן ולא בפסח ומצה דאורייתא. אבל נראה דמזה גופא מוכח דאתיא כר"מ. ומשום דמרור מצד עצמו לא חזי לאכילה. וסתמא דמילתא משום מרירותי' אורחי' למיכלי' בבת אחת כדי למהר בליעתו. וכל שאינו אוכלו כולו בפעם אחת אלא אוכל חציו. מסתמא קשה עליו אכילתו ביותר. ולא ברירא ליה אם יוכל להשלים השיעור כולו. וא"כ אין דעתו להשלים כל השיעור אלא דעכ"פ רוצה לעשות כל מאי דאפשר לו מיהת זכר לוימררו את חייהם וגו'. ואע"ג דמשלים את השיעור אח"כ מ"מ מעיקרא בחצי הראשון מסתמא לאו דעתי' להשלים הוה. ולהכי סד"א דלא יצא י"ח. דהו"ל כמתכוין שלא לצאת. קמ"ל דאפילו הכי יצא ובלבד שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס. והיינו דקתני התם אכלן בלא מתכוין יצא אכלן לחצאין יצא וכו' משום דהנך תרתי מישך שייכי להדדי ובחדא טעמא תליין ומהאי טעמא נמי לא מצטרפת אכילתו אלא בכדי אכילת פרס אליבא דכ"ע. אבל אין הכי נמי דבאכילת מצוה דעלמא אפי' ביותר מכדי שיעור אכילת פרס מצטרפת אכילתו לר"מ. וזה שלא כדעת הטור וש"ע (או"ח סי' תרע"ה) עיי"ש. ובהכי ניחא שפיר מה שהשמיטו הבה"ג והרי"ף והרמב"ם ז"ל ועוד כמה מגדולי הפוסקים הך דינא דאכלן חצאין יצא. והוא תמוה ולא ראיתי מי שנתעורר בזה כעת. אבל ע"פ מה שכתבתי ניחא שפיר. דהבה"ג והרי"ף והרמב"ם ז"ל לשיטתייהו אזלי. דס"ל מצות צריכות כוונה כמש"כ בטור (או"ח סי' תע"ה) בשם הבה"ג. וכן דעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל כמש"ב בב"י שם עיי"ש. ולכך לא פסקו כהך ברייתא משום דאתיא כמ"ד מצות אין צריכות כוונה. וכמבואר בסוגיא דפסחים שם עיי"ש. ועפ"ז מתורצת שפיר תמיהת הר"י אלאפאנדרי ז"ל במוצל מאש (ח"א סי' ט ז) מה שלא נזכר בשום דוכתא שיעור צירוף אוכלין בכדי אכילת פרס אלא באיסורין ולא באכילת מצוה עיי"ש בדבריו. ואף שראה שלענין אכילת מרור נזכר שיעור זה בפסחים שם. מ"מ תמה אמאי לא נזכר אלא גבי מרור בלבד ולא גם בשאר מצות דאורייתא כמבואר בדבריו שם. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. משום דבשאר כל אכילות מצוה כיון דבודאי דעתו להשלים מצטרפת אכילתו שפיר אפילו ביותר מכדי אכילת פרס לר"מ דקיי"ל כוותי'. ואע"ג דעכ"פ גם לר"מ איכא שיעור צירוף אפילו בשדעתו להשלים מיהת כדי אכילת קליות. מ"מ כיון דכל אכילות חובה זמנן קבוע עד חצי הלילה או עד בוקר. כאכילת מצה בלילה ראשונה של פסח. ואכילה בסוכה בלילה ראשונה. וכן אכילת קדשי קדשים לזכרי כהונה. לדעת הסוברין דגם מצות אכילתן היא בכזית לכל כהן של אותו משמר. ואח"כ עבר זמנה. א"כ לעולם אין זמן המצוה גדול יותר מכדי

שיעור אכילת קליות דאפילו כולי יומא. כדאמרינן שם בכריתות. וא"כ לעולם בתוך זמן המצוה איכא שיעור צירוף. ואין צורך להזכירו. וכן באכילת תודה ואיל נזיר. ואע"ג דאכתי איכא מצות אכילת שלמים ושאר קדשים קלים הנאכלין לשני ימים ולילה אחד. מ"מ אפילו להסוברין שיש מצות עשה באכילתן. וגם שיעור אכילתן היא בכזית. כיון דעיקר שיעור אכילתן בכזית לא נזכר בשום דוכתא בהדיא. אין מקום קושיא כלל במה שלא הזכירו שיעור צירופה בכדי אכילת פרס או בכדי אכילת קליות. ובפרט לדעת הסוברין דאין מצות אכילת כל הקדשים אלא באכילת כל בשר הקרבן כולו. ולא באכילת כזית כבשר הפסח. דלפ"ז לא שייך בהו שיעור צירוף כלל. ואמנם הא ליתא אלא לר"מ. אבל לחכמים דס"ל דלעולם ליכא שיעור צירוף אלא בכדי כזית באכילת פרס. הקושיא לא מיפרקא כמבואר. וא"כ מזה ראיה דקיי"ל להלכה כר"מ. וזו היא ג"כ דעת רש"י ז"ל. ולהכי דקדק שפיר לפרש בההיא דפרק כיצד מברכין שם דמאי דקאמר והוא שאכלן בכדי אכילת פרס לא קאי אלא על מאי דקאמר אם חמץ הוא ענוש כרת. ולא אירשא דקאמר אם מצה הוא יוצא ידי חובתו בפסח. ולשיטתו אזיל:

ועפ"ז מתבאר על נכון מאי דאמרינן (סו"פ לולב הגזול) קטן שיכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצאתו ומימי רגליו. אמר רב חסדא והוא שיכול לאכלו בכדי אכילת פרס ובגדול אע"פ שאינו יכול לאכלו בכדי אכילת פרס עיי"ש. ולא נתבאר טעמא דמילתא מאי שנא לענין זה קטן מגדול. אבל ע"פ מה שביארנו ניחא שפיר דבקטן דלאו בר דעת הוא לא מצטרף לדידי' לעולם אלא כזית בכדי אכילת פרס. משום דלגבי' דידי' הו"ל לעולם כאין דעתו להשלים. דאפילו היתה מחשבתו על דעת להשלים לכשיעור אין מחשבת קטן כלום. ובזה אפילו לר"מ לא מצטרפת אלא בכדי אכילת פרס. אבל בגדול דהיכא דדעתו להשלים אפילו ביותר מכדי אכילת פרס חשיבא אכילה. הילכך בסתמא נמי חשיבא אכילה אצלו לענין זה. ואזלא ג"כ אליבא דר"מ. ובהכי ניחא נמי שפיר מאי דקאמרינן התם לקמן יכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח עיי"ש. וקשה אמאי לא קאמר נמי עלה והוא שיכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס. אבל לפי מה שנתבאר ניחא בפשיטות דהיינו משום דבזה כיון דקטן לאו בר חיובא הוא אלא דאביו מצווה עליו לחנכו במצות. ודאי לא עדיף מגדול דאפילו ביותר מכדי אכילת פרס יוצא ידי חובתו בכל אכילות שבחובה. דכיון דעיקר החינוך אינו אלא כדי שיתחנך בעשיית המצות לכשיתגדל. א"כ פשיטא שאין להחמיר עליו בקטנותו יותר ממה שיתחייב לכשיגדל. ועי' פסחים (פ"ח ע"א) בתוס' ד"ה שה לבית עיי"ש היטב. ולפ"ז גם מההיא דהתם איכא למשמע דקיי"ל כר"מ:

ומעתה עפ"ז נכונים דברי הרי"ף ז"ל דאפשר לומר דס"ל ג"כ כשיטה זו וס"ל דקיי"ל בזה כר"מ אע"ג דחכמים פליגי עלי' משום דכיון דקמיבעיא לן בסתמא דתלמודא בסוגיא דכריתות שם אליבי' לחומרא קאמר או לקולא ש"מ הילכתא כוותי' כמו שפסק הרי"ף (בפרק במה אשה ס"ו ע"ב) גבי אבן תקומה כר"מ לגבי ת"ק מהאי טעמא עיי"ש. וכן פסק (ריש פרק הכותב) כר"י לגבי רבנן לענין הבעל שאוכל לעולם פירות ופירי פירות עד שיכתוב וכו' מדקמיבעיא לן אליבי' פירי פירות דוקא או עד עולם דוקא. וכמש"כ הר"ן ז"ל שם. וכ"כ במרדכי שם בשם רבינו האי גאון והריצב"א ז"ל עיי"ש. וכיו"ב בדוכתא טובא כידוע. ובלא"ה כבר הוכחנו כן מכמה דוכתי. והכי נמי מוכח מסוגיא דסופ"ב דמנחות (ט"ז ע"ב) דאמרינן התם הקטיר שומשום לאכול שומשום עד שכלה קומץ בידו רב חסדא ורב ששת חד אמר כשר וחד אמר פסול. ומסיק דמ"ד כשר דרך אכילה בכך ומ"ד פסול אין דרך אכילה בכך עיי"ש. והדבר קשה למ"ד כשר היכי קאמר דדרך אכילה בכך. והא הו"ל יותר מכדי אכילת פרס דלא חשיב אכילה. וכבר עמד בזה הר"י אלפאנדרי ז"ל (במצל מאש סי' נ"א) והניח בצ"ע עיי"ש. אבל אין בזה מקום קושיא אלא לרבנן דר"מ. אבל לר"מ הרי כיון דדעתו להשלים אפילו יותר מכדי אכילת פרס ואפילו כולי' יומא מצטרפת וחשיבא אכילה. וא"כ מדקיימי הנך אמוראי כוותי'. ודאי ש"מ דהילכתא כוותי'. ועפ"ז יש לימר בפשיטות דהיינו טעמא שהשמיט הרי"ף ז"ל ההיא דתניא (פרק ע"פ שם) במרור שאם אכלו חצאין יצא ובלבד שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס. דהיינו משום דס"ל דודאי עיקר דינא לא איצטריך אלא משום מאי דמסיק עלה והוא שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס דקמ"ל דאפילו במרור בזה"ז דמדרבנן נמי ביותר מכדי אכילת פרס לא מצטרף. וא"כ עכצ"ל דהך ברייתא לא אתיא אלא כחכמים דר"מ. אבל לר"מ דקיי"ל כוותי' אפילו בדאורייתא כל כיו"ב מצטרף אפילו ביותר מכדי אכילת פרס. כיון דודאי ע"כ דעתו להשלים כיון דבפחות מכזית לא נפיק ידי חובתו. ושפיר השמיטה:

והשתא א"כ לענין חולה ביוה"כ נמי ליכא שום נפק"מ בצירוף אוכלין כזית בכדי אכילת פרס. שהרי כשהחולה צריך לאכול כשיעור כותבות ביוה"כ או שיעור כזית איסור בכל השנה ודאי דעתו וגם דעת המאכילו להשלים אח"כ אכילתו לכשיעור הצריך לו. וא"כ אפילו ביותר מכדי אכילת פרס מצטרף. ואין שום תקנה להאכילו בפחות פחות מכככותבות או מכזית. ואע"ג דאכתי אפילו לר"מ אפשר להאכילו כל כותבות או כזית ביותר מכדי אכילת קליות. מ"מ כיון דכדי אכילת קליות שיעור גדול הוא ביותר דאפילו בכולי' יומא מצטרפת. א"כ לא מיבעיא באכילת יוה"כ דאין זו תקנה כיון שאין איסורו

נוהג אלא ביומו. ואין אנו דנין אלא להמציא תקנה להאכילו שיעור כותבות ביוה"כ עצמו וזה אי אפשר לר"מ בתקנה זו. אלא אפילו לענין אכילת איסורין בכל השנה כיון דחולה צריך אומד להאכילהו בכל יום ויום בפני עצמו דאומד של היום לא מהני ליום אחר שאפשר דלמחר לא יצטרך לאכול דבר איסור וכשאמדוהו לאכול היום כזית איסור אין שום נפק"מ לר"מ בין כשיאכלנו בפעם אחת בין יאכלנו חצאין בהפסק כל היום. כיון דדעתו להשלים היום לכזית. וע"כ ברייתא דכריתות שם דקתני התירו לעוברה לאכול פחות פחות מכשיעור. לא אתיא אלא כחכמים דפליגי אר"מ וס"ל דבכל ענין אפילו כשדעתו להשלים לא מנטרפת אכילתו אלא בשיעור כדי אכילת פרס. אבל אנן לא קיי"ל הכי אלא כר"מ דאפילו כולי' יומא מצטרפת. ושפיר השמיטה הרי"ף ז"ל. ואע"ג דאכתי איכא נפק"מ אפילו לר"מ לענין היכא שאמדוהו דסגי ליה שיאכל היום חצי שיעור ולמחר חצי שיעור. מ"מ כיון דודאי כל כהאי גוונא מילתא דלא שכיחא היא דחולה שצריך לאכול כזית תיסגי ליה שיאכל היום רק החצי ולמחרתו החצי. הרי ידוע דכל כיו"ב אין דרכו של הרי"ף ז"ל להביא בהלכותיו. וא"כ אין מקום להשגת הר"ן ז"ל על הרי"ף ז"ל החמורה מאוד לכאורה. וזו היא שיטה חדשה מאוד וצ"ע לדינא:

לחלק שלישי

בפתיחה למנין העונשין סי' ט' (דף י' ע"א סוף ד"ה ועכ"פ וכו'). צריך להוסיף. ועי' ג"כ בסנהדרין (נ"ד ע"א) ובפירש"י שם (ד"ה אמך היא) וברמ"ה ז"ל שם. ובסמ"ג (לאוין צ"ב) עיי"ש היטב ובמה שכתבו הרש"ל ז"ל בביאוריו והר"ב כנה"ג בדינא דחיי שם:

במנין העונשין סוף עונש ט' י' (דף נ' ע"א סוף ד"ה איברא). ועפי"ז ניחא מאי דקשה לדעת הראב"ן ז"ל מדתנן ריש מעילה קדשי קדשים ששחטן בדרום מועלין בהן וכו'. ופרכינן עלה פשיטא משום ששחיטתן בדרום אפיקינון מידי מעילה. ומשני איצטריך סד"א הואיל ואמר עולא אר"י קדשים שמתו יצאו מידי מעילה דבר תורה. הכא נמי קדשי קדשים לגבי דרום כמאן דחנקינון דמי. קמ"ל קדשים שמתו לא חזו כלל. אבל דרום נהי דאינו ראוי לקדשי קדשים אבל ראוי הוא לקדשים קלים עיי"ש. והשתא לדעת הראב"ן ז"ל הו"ל למימר דעדיפא מינה דאפי' לקדשי קדשים גופייהו נמי משכחת לה דדרום ראוי הוא. דהא מזבח דיחיד או במה שבתוך העזרה אפי' בזמן איסור הבמות. כיון דאין שחיטת צפון בבמה. כדתנן סוף זבחים. ראוי דרום לשחיטה ולהקריב על הבמה או על מזבח דיחיד שבעזרה אפי' עולות דהו"ל קדשי קדשים. ויש מקום לצדד בזה ע"פ מאי דאר"א (לקמן שם ג' ע"א) עולת במת יחיד שהכניסה לפנים קלטה מחיצתו לכל דבר עיי"ש. ולפי' רגמ"ה ז"ל שם משמע דבכניסה לחודה קלטוה מחיצות להטיל עלי'

דין קדשי מזבח עיי"ש היטב. ושלא כפירש"י ותוס' שם. דדוקא כשהכניסה על דעת להקריבה ע"ג המזבח של צבור. א"כ כ"ש כאן שדעתו להקריבה בפנים. שמחיצת העזרה קולטתה ושחיטת דרום פוסלתה. אבל יש לפקפק בזה טובא. ועי' בסוגיא דפרק בתרא דזבחים (קי"ט ע"ב) עיי"ש היטב. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דכיון דהתם אליבא דעולא קיימינן. הרי לעולא לשיטתו ודאי בלא"ה ליתא להאי דינא דהראב"ן ז"ל. ולא כתב כן הראב"ן ז"ל אלא לפום מאי דס"ל דקיי"ל כרבא דפליג עלי' דעולא. וכדעת הרמב"ם ז"ל כמו שביארנו לעיל. אבל עולא לשיטתו אזיל ולדידי' ודאי לא משכחת לה להכשיר דרום אלא לקדשים קלים בלבד:

מצוה ח

מנין הפרשיות פרשה י"ט (דף קמ"ח ע"ב ד"ה ועדיין). מש"כ שם לחלק בין מתה מאיליה למתה ע"י אדם. לאו דוקא הוא. ועיקר כוונתי אינה אלא לחלק בין נתנבלה ע"י נחירה בסימנים או נתקלקלה בשחיטה. לכשמתה מאיליה או נהרגה הריגה בעלמא ע"י אדם או חיה טורפת וכיו"ב. ויען כי עיקר הדבר נוגע לקונטרס שהבאתי שם שכתבתי בענין זה. לכן כדי למלא את הדברים בביאור הראוי. וגם כי הדבר נוגע לביאור דברי רבינו הגאון ז"ל בתשובה אחת שלו שסתומים וחתומים מאוד וכבר נתקשו בהם בימי אחרון הגאונים רבינו האי גאון ז"ל. לכן ראיתי להביא פה כל הקונטרס הנ"ל כמו שהוא:

כתב הר"ב העיטור ז"ל (הלכות שחיטה) בשם רבינו סעדיה גאון ז"ל דגים וחגבים שמתו אסורין עיי"ש. והביאו מרן בכ"מ (פ"א מהלכות שחיטה ה"ג) ובב"י (יו"ד סי' י"ג). והפרישה והב"ח שם כתבו דט"ס הוא בדברי הב"י בשם רס"ג ז"ל. וצ"ל חיים אסורין עיי"ש בדבריהם. אבל גם בכ"מ שם איתא כמש"כ בב"י. וגם בדברי הר"ב העיטור שם איתא מתו אסורין עיי"ש. ובודאי גם הגהתם מצד עצמה אינה מתקבלת להחיות המתים. ולהגיה חיים במקום מתו. והר"ב כנה"ג שם האריך בזה (הגהות ב"י אות ו') והביא שם בשם הר"ב ש"י שמפרש דברי רבינו הגאון ז"ל כמו שהם. וטעמו משום דס"ל דבעינן אסיפה בעודם חיים ואח"כ מתו. ובזה מתרץ מה שהקשה עליו רבינו נסים ז"ל (והובא בעיטור ובב"י שם) מהתוספתא (פ"ט דתרומות) דקתני בהדיא בין חיים בין מתים מותרים. אבל לפ"ז ניחא די"ל דהתם לא מיירי אלא בשנאספו בעודם חיים ואח"כ מתו. ורס"ג ז"ל מיירי בשמתו בעודם במים קודם אסיפתם. ובשם דמשק אליעזר הביא שם שמחלק להיפוך דרבינו הגאון ז"ל מיירי דוקא בשמתו ביבשה. אבל מתו במים במקום חיותן מותרים. ובהכי הוא דמיירי בתוספתא שם. והעלה כן שם גם בדעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. אבל ראיתי בעיקר תשובת רבינו האי גאון ז"ל (שנדפסה מקרוב מכת"י)

שמבואר מדבריו להדיא דרבינו הגאון ז"ל לא אסר אלא חגבים מתים בלבד. אבל דגים מתים מודה שמותרים. וז"ל תשובת רבינו האי גאון ז"ל. ודשאילתון הא דתנן (ע"ז ל"ט ע"ב) חגבים הבאים מן הסלילה אסורים. מן ההפתק מותרים. מכלל דחגבים דמייתו שרו. ועוד מדתנן (שבת צ' ע"ב) ר"י אומר אף המוציא חגב חי טמא. ומוקמינן בגמרא דילמא מאית ואכיל ליה. מכלל דחגב טהור אי מאית שרי. וקשיא לן מאי דאשכחן לרבינו מר רב סעדיא גאון ז"ל דאמר חגבים שמתו אסורין. ודגים שמתו מותרים. ולא ידעינן מאי טעמיה. אי הילכתא או מנהגא וחומרא הוא דאחמר. ואנן לא שמיעא לן מאן דאכיל להו. ובתורת איסור נהגו בהם קדמונינו. יליף מרנא וינהר עינון. **תשובה**. אנחנא לא שמיעא לן חגבים שמתו אסורין. אלא מותרין הן. ולא שמיע לנא דמר רב סעדיא גאון ז"ל אסר חגבים מתים. אלא ודאי כדגים דאמו. בין לענין אכילתן בין לענין דמן וכו'. ומאן דאמר מתים אסורין אטו לשחיטה מצרכי להו או לחניקה בידי ישראל עכ"ל. הרי מבואר בהדיא במקורן של דברים אלו שאין הגהת האחרונים ז"ל בדברי רבינו הגאון ז"ל נכונה. וגם מה שנשאו ונתנו בזה האחרונים ז"ל שהבאתי. לא נוסד על האמת. משום דרבינו הגאון ז"ל לא אסר מעולם דגים כלל. אלא חגבים מתים בלבד. כמפורש בהדיא בתשובת רבינו האי גאון ז"ל. ועכ"פ עיקר הדבר ודאי תמוה מאוד. וכבר בימי רבינו האי גאון ז"ל נעלם ולא ידעו טעמו של רבינו הגאון ז"ל בזה. וגם רבינו האי גאון ז"ל גופיה לא מצא לו מקור לדעתו ולא שום טעם. ולכן נטה לדינא מדעתו זו ופסק להיתר. וגם הר"ב העיטור ז"ל דתה דבריו. וכתב (הלכות שחיטה ת"ג). וז"ל גרסינן בספרא החיה הרומשת במים אלו דגים וכל נפש השורצת על הארץ אלו חגבים. וכי היכי דדגים לאו בני שחיטה נינהו מדכתיב אסיפה דידהו במקום שחיטה. (כדאמרינן פ"ב דחולין כ"ז ע"ב) חגבים נמי לאו בני שחיטה נינהו. דבתר דגים כתיבי. ובפרק דם שחיטה בברייתא גרסינן דם דגים וחגבים שכולן היתר. ומאי כולן היתר. דלא בעו שחיטה. וכיון דלאו בני שחיטה נינהו בין מתים בין חיים מותרין. ודלא כרבינו סעדיה דאמר מתו אסורין. ורבינו האי השיב עליו. ורבינו נסים אייתי (כצ"ל עיי"ש) סייעתא דגרסינן בתוספתא דתרומה אוכל אדם דגים וחגבים בין חיין בין מתין ואין חוששין עכ"ל הר"ב העיטור שם עיי"ש. וגם שאר הפוסקים דחו דבריו. ובאמת דדברי רבינו הגאון ז"ל בזה סתומים וחתומים ומפליאים מאוד. אבל מ"מ לענ"ד אי אפשר לדחות דבריו כל זמן שנעלם מאתנו מקורו אשר ממנו נובעים דבריו אלו בפסק זה:

ונחזי אנן. והנה בפסיקתא זוטרתא (פ' נח ט' ג') איתא כל רמש אשר הוא חי פרט לנבלה וכו'. אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו אסר להם אבר מן החי עיי"ש. מבואר מזה דנבלה

נאסרה לבני נח כמו אבר מן החי. והיינו ע"כ כשמתה מאיליה או נהרגה דהוו"ל ג"כ כמתה מאיליה. אלא צריך נחירה בסימנים. והרמ"ע מפאנו ז"ל בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ג סוף פרק כ"א) הביא דברי הפסיקתא אלו. ותקע בהן מסמורת. והביא ג"כ דברי רש"י ז"ל (חולין צ"ב ע"ב) ד"ה במקולין וכו'. דעל מאי דאמרינן התם שלשים מצות קבלו עליהן בני נח ואין מקיימין אלא שלשה. אחת שאין כותבין כתובה לזכרים. ואחת שאין שוקלין בשר המת במקולין וכו'. פירש"י שם וז"ל ואני שמעתי בשר המת בשר בהמה שמתה מעצמה עכ"ל עיי"ש. והשיג שם מזה על התוס' (בסנהדרין נ"ו ע"ב) ד"ה אכל וכו'. שכתבו וז"ל אכל תאכל ולא אבמה"ח. והא דאמרינן לקמן דלא הותר לאדם הראשון בשר לאכול. היינו להמית ולאכול. אבל מתה מאיליה שריא. ואתי לאפוקי אמה"ח דאפי' נפל מאיליו אסור עכ"ל. ונדחק שם לתרץ קושית התוס' שם בדרך אחרת עיי"ש. אבל לדידי אין הכרח מדברי התוס' שם דכשמתה מיתת עצמה וכיו"ב מותרת לבני נח. דאפשר דמתה מאיליה שכתבו בתוס' שם. אין כוונתם אלא שנחתכו סימניה מאיליה ע"י סכין או דקר שנפלו על צווארה וכיו"ב ובכך מתה. אבל ודאי אם מתה מיתה טבעית מעצמה או נפלה בבור או מן ההר וכיו"ב ומתה. אין ה"נ דאסורה לב"נ כמש"כ בפסיקתא זוטרתא. ולא אתו אלא לאפוקי שלא יעשה כן בידים לכתחילה. והוא דבר הלמד מענייננו. וראיתי להמפרש (בעשרה מאמרות שם) שהקשה להפסיקתא מדכתיב בנבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי. ותירץ שם וז"ל דשם נבלה כולל מתה מאיליה ושמתה ע"י שחיטה שאינה ראויה. ולא בא הכתוב אלא להורות היתר הנאה בנבלה. לגר תושב במתנה ולנכרי במכירה. היכא שאפשר. כגון נתנבלה בשחיטה. אבל מתה מאיליה נהי דמשום איסור הנאה ליכא. מ"מ אסור משום לפני עור. ולכך מסיים קרא ואכלה. לומר שאינו רשאי אלא היכא שמותר הנכרי לאכלה. אבל היכא שאינו רשאי לאכלה אסור ג"כ ליתנה לו או למכרה עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו מספיקים דאכתי קשה ע"פ המבואר בפ"ב דפסחים (כ"א ע"ב) דלר"א לא נפק"ל היתר הנאה בנבלה אלא מההוא קרא גופי' דלגר אשר בשעריך תתננה וגו'. וכיון דההוא קרא ע"כ לא מיתוקם אלא בשנתנבלה בשחיטה ולא במתה מעצמה. א"כ קשה מנ"ל דמתה מעצמה שריא בהנאה. והא ודאי לא יתכן כלל לומר דמתה מעצמה אסורה בהנאה. דלא אשכחן שום חילוק בזה. ולא אישתמיט מאן דלימא הכי. וגם מגופי' דקרא יש להקשות דכיון דכתיב בקרא כל נבלה. הרי דבכל נבלה מיירי קרא. ואפ"ה מסיים קרא וכתב לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וגו'. וא"כ שמעינן מיניה דכל מיני נבלה מותרין לבני נח. לא שנא מתה מעצמה או נהרגה מאיליה או ע"י אדם. אבל נראה דבלא"ה עיקר

הקושיא מעיקרא לק"מ. דההוא קרא לא מיירי כלל מאיסורא דלפני עור. וכל עיקרו לא בא אלא לאשמעינן היתר הנאה בנבלה. או לדברים ככתבן. כדאמרינן התם. וכיון דבכל מיני נבלה מיירי קרא. ממילא מבואר דמיירי בגוונא דלא שייכא ביה אזהרת לפני עור. וכגון דבלא"ה אית ליה לדידי' נבלה כזו. או כההיא דפ"ק דע"ז (ו' ע"ב) עיי"ש וכיו"ב. ולא קאמר קרא אלא דמצד איסור נבלה מצד עצמה ליכא שום איסורא בנתינתה לגר תושב. או במכירתה לנכרי. דלישראל לא נאסרה אלא באכילה. ומאי דמסיים קרא וכתב ואכלה. אין הכרח לפרש שמותר לאכלה. אלא דקאמר קרא שהישראל מותר ליתנה לו אע"פ שאפשר שיאכלנה. דמצד הישראל ליכא איסורא בהכי. אלא שמצאתי ראי' מבוארת להמפרש בזה מתרגום יונתן שתרגם על הך קרא (פ' ראה י"ד כ"א) לא תיכלון כל דמיקלקלא בניכסתא לגיור ערל דבקירויכון תיתנונה ויכלונה או תזבין לבר עממין וכו'. הרי להדיא שתרגם נבלה דהך קרא בשנתנבלה בשחיטה. ממש כמש"כ המפרש. ועכצ"ל לפ"ז דמאי דכתיב בהך קרא כל נבלה אין פירושו כל מיני נבלה. אלא כל בהמות וחיות שנתנבלו. ולעולם בנתנבלו בשחיטה דוקא מיירי ומאי דילפינן מזה היתר הנאה לכל מיני נבילות. איכא למימר דהיינו משום דלענין זה לא נראה להם לחלק בהכי. כל כמה דלא אשכחן מיעוטא בקרא להכי. ועכ"פ חזינן שכן מפורש בתרגום יונתן. ומתבאר מזה דגם לתרגום יונתן ס"ל כמש"כ בפסיקתא זוטרתא דגם לבני נח נהי דשחיטה לא בעו. מ"מ נחירה בסימנים בעי. דכל שנתנבלה שלא ע"י נחירה בסימנים. או נתקלקלה בשחיטה. אסורה גם לבני נח. דאל"כ אינו מובן מי הצריכו לתרגם כן ולאוקמי קרא דוקא בענין זה:

ונראה ראי' לזה גם מתלמודא דידן (פ"ב דחולין ל"ג ע"א) דאמרינן התם ש"מ מדר"ל מזמנין ישראל על בני מעיין ואין מזמנין נכרי על בני מעיין. מ"ט ישראל דבשחיטה תליא מילתא כיון דאיכא שחיטה מעלייתא אישתרי להו. נכרי דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא הני כאבר מן החי דמי עיי"ש. ומתבאר מזה להדיא דאפי' נכרי לא סגי ליה מיהת בלא נחירה בסימניכו אבל מתה מעצמה גם לנכרים אסורה. דאם איתא דמתה מעצמה נמי שריא ליה. לא שייך למימר דבנחירה סגי ליה. כיון דאפי' נחירה לא צריכא לדידהו. ולא הו"ל לומר אלא דלדידהו במיתה תליא מילתא. אלא ודאי מתבאר ע"כ מזה דכל שנתנבלה בלא נחירה בסימנים. גם לנכרים אסורה. וכהפסיקתא ותרגום יונתן. והכי קאמר. נכרי דבנחירה סגי להו. והילכך במיתה תליא מילתא לדידהו. וביאור הדבר הוא ע"פ מה שכבר נתעוררו קצת אחרונים ז"ל לחקור מנא הא מילתא דאמור רבנן החותך בשר מהמפרכסת שרי לישראל מיהת לאחר שתמות הבהמה. ואמאי לא נימא גם

לענין זה מפרכסת הרי היא כחיה. ולא התירה תורה בשחיטה אלא לחתוך ממנה לאחר מיתתה. ומה שרצה לומר בזה בפמ"ג (יו"ד סי' כ"ז) לפי דעת הרמב"ם ז"ל דבאכילה קודם שתצא נפשה איכא אזהרת לאו דאורייתא דלא תאכלו על הדם. וכיון שבא בקבלה דהך קרא קאי נמי אמפרכסת. ש"מ דמיד בשחיטה אזל ליה איסור אמה"ח. וכי חתך ומניח לאחר שתמות שרי. אלא דלדעת שאר ראשונים ז"ל דס"ל דליכא בזה אלא איסורא דרבנן בעלמא וקרא אסמכתא בעלמא. נשאר בקושיא עיי"ש. לדידי גם לדעת הרמב"ם ז"ל אין זה מעלה ארוכה כלל. דהדבר פשוט שלא באה הקבלה לומר דזהו בכלל אזהרת הכתוב דלא תאכלו על הדם. אלא דהכי משמע להו לרז"ל דגם זה הוא בכלל משמעותא דהך קרא. וא"כ מהיכא תיתי לן לומר דהך דרשא מוציא מכלל לאו דאמה"ח. ודילמא הא והא אית בה. ואע"ג דכיו"ב אשכחן בההיא דאמרינן בחולין (פ' ע"ב) הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה לפי' התוס' (שם ד"ה הנח) ובזבחים (קי"ד ע"ב) ד"ה אלמה עיי"ש. מ"מ אין זה ענין לכאן כלל. דהתם היינו רק משום דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. כמש"כ בתוס' שם בהדיא עיי"ש. משא"כ הכא דלא אייתר קרא. משום דקרא דלא תאכלו על הדם איצטריך בלא"ה עוד לכמה ענינים אחרים. כדדרשינן בסנהדרין (ס"ג ע"א). ולהכי חשיב ליה התם לאו שבכללות עיי"ש. וגם קרא דלא תאכל הנפש עם הבשר איצטריך לגופיה לעיקר אזהרת אמה"ח. שפיר איכא למימר דקעבר עלה בתרתי לאוי. וליכא למשמע מיניה מידי למיעקרי' מאזהרת איסור אמה"ח. וא"כ ודאי אפי' לדעת הרמב"ם ז"ל הקושיא במקומה עומדת. והדבר צ"ע לכאורה:

ולפום ריהטא היה מקום לומר בזה ע"פ מאי דאמרינן (פרק בהמה המקשה ע"ד ע"א) אמר רבא מנא הא מילתא דאמור רבנן מיתה עושה ניפול שחיטה אינה עושה ניפול דכתיב וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא. למעוטי מאי אילימא למעוטי בחייהם מנבלתם נפקא. אלא ש"מ מיתה עושה ניפול שחיטה אינה עושה ניפול עיי"ש. ומשמע לכאורה דמהך דרשא גופא שמעינן נמי דשחיטה עצמה מוציאה מידי אמה"ח אע"פ שעדיין לא מתה. דאי לא תימא הכי היכי שרי קרא אבר ובשר המדולדלים בה מטעמא דאין שחיטה עושה ניפול. כיון דשחיטה עצמה אינה מוציאה מידי איסור אמה"ח. אלא מיתה שאח"כ היא שמוציאה מידי אמה"ח. והרי מיתה עושה ניפול. אלא ודאי ע"כ נשמע מזה דשחיטה עצמה קודם מיתה מוציאה מידי איסור אמה"ח. אבל באמת הא ליתא. וליכא למשמע מינה מידי. דהרי ודאי מאי דממעטינן שחיטה מדכתיב במותם אע"ג דמיתה דשחיטה נמי פשיטא דבכלל מיתה היא. וגם שחיטה מצד עצמה ודאי מיתה חשיבא. שהרי אי אפשר לה שתחיה עוד משנשחטה. ושחיטתה זו היא מיתתה.

ועכצ"ל דהיינו משום דכיון דאייתר קרא דבמותם. כדאמרינן התם. מוקי ליה למעוטי דוקא מיתה סתם שלא ע"י שחיטה כשרה המכשרת בשרה לאכילה ולאפוקי מיתת שחיטה שמכשרתה לאכילה שאינה עושה ניפול. וא"כ אין לנו מההיא דרשא אלא לחלק בין עניני מיתה. לומר דדוקא מיתה מעצמה או ע"י הריגה בעלמא היא שעושה ניפול. אבל מיתת שחיטה אינה עושה ניפול. ומתרת אבר ובשר המדולדלים בה. והשתא א"כ ע"כ ליכא למשמע מהתם אלא שמיתת שחיטה אינה עושה ניפול. אבל שחיטה עצמה שלפני מיתתה. לעולם אימא לך שאינה מתרת כלום. ואינה אלא מכשרת את המיתה שלאחריה להוציאה מידי נבלה. והיה נראה לומר בזה ע"פ מאי דאמרינן (פ"ק דחולין י"א ע"א) ושחט ושרף מה שחיטה כשהיא שלמה אף שריפתה כשהיא שלמה עיי"ש. ולפ"ז נראה לכאורה דהכי נמי מדכתיב בעולה ושחט וגו' ונתח וגו' משמע נמי מה שחיטה מחיים אף נתוח מחיים. לומר דאפי' מחיים שעדיין לא מתה בשחיטתה מותר לנתחה. וא"כ ע"כ שמעינן מזה שאין בה משום אמה"ח אחר שחיטה. אע"פ שעדיין לא מתה. דאל"כ הוה מיתסרא לגבוה משום דלא קרינן בה משקה ישראל המותר לישראל. כיון דלהדיוט אסורה עדיין. אבל נראה דגם זה ליתא. דכיון דמבואר בספרא (פ' ויקרא פ"ה) שצריך להפשיטה כולה ואח"כ לנתחה. מסתמא אי אפשר שתחיה עד אחר שתפשט כולה ויתחיל לנתחה. אלא דבלא"ה מלבד דלדעת התוס' ושאר ראשונים ז"ל (פרק בתרא דחולין ק"מ ע"א) ליכא למעוטי ממשקה ישראל אלא כשלא היה לה שעת הכושר. אבל כל שהיה לה שעת הכושר שפיר קרינן בה ממשקה ישראל עיי"ש. וכ"ש כאן שיש לה מתירין גם אח"כ כשתמות והכשרה בכך. בלא"ה הא ליתא לפמש"כ התוס' (פ"ק דחולין שם) ד"ה ושחט ושרף וכו'. וז"ל אע"פ שיש פסוק אחר בינתים. מ"מ משמע ושרף את הפרה כמו שהיתה בשעת שחיטה. מדלא כתיב ושרף אותה עכ"ל עיי"ש. וא"כ הכא דאיכא נמי הפסק בינתים. וכתיב ונתח אותה. ליכא למשמע מקרא לומר דנתוח מחיים כמו שהיתה בשעת שחיטה:

ולכן היה נראה לומר בזה ע"פ מאי דתנן (ריש פרק בהמה המקשה) חותך מעובר שבמעיה מותר באכילה. ולפינן לה התם בגמרא (ס"ט ע"א) מדכתיב וכל בבהמה תאכלו. כל מה שבבהמה תאכלו. לרבות הולד עיי"ש. הרי דאפילו אבר מן החי שמקודם שחיטה ניתר בשחיטה אם לא נפרד ממנה קודם שחיטה. וגם בנחתך מהבהמה גופא הוה שרינן מהאי טעמא. אי לאו דמיעטה הכתוב מדכתיב אותה תאכלו. שלמה ולא חסרה. כדאמרינן התם עיי"ש. וא"כ כ"ש מה שנחתך מן הבהמה עצמה אחר שנשחטה אע"פ שעדיין לא מתה שניתר בשחיטה ויצא מידי איסור אמה"ח. דבזה לא שייך מיעוטא

דאותה שלמה ולא חסרה. כיון שבשעת שחיטתה שלמה היתה. מיהו גם בזה יש לפקפק. דכיון דשחיטה לא כתיבא בהך קרא. א"כ אכתי התם גופא אין הכרח לומר שהשחיטה לבדה היא שמתרת. ואפשר דהמיתה שאחר שחיטה היא שמתרת. וקודם מיתתה אכתי באיסורה קיימא. אמנם נראה בזה ע"פ מאי דתניא (פרק גיד הנשה ק"ב ע"א). אבר מה"ח נוהג בבהמה חיה ועוף בין טמאה בין טהורה שנאמר וכו' דברי ר"א. וחכ"א אינו נוהג אלא בטהורין שנאמר לא תאכל הנפש עם הבשר אלא בשר לחודי'. כל שבשרו מותר אתה מצווה על אבריו וכל שאין בשרו מותר אין אתה מצווה על אבריו. ר"מ אומר אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד. אמר רבה ב"ש אר"ח וכו' מ"ט דר"מ אמר קרא וזבחת מבקרך ומצאנך (ופירש"י ז"ל וכתיב בתרי' אמה"ח). אמר רב גידל א"ר מחלוקת בישראל אבל בבן נח דברי הכל מוזהר על הטמאין כטהורין עיי"ש בפירש"י ורגמ"ה ז"ל. וראיתי להבה"ג (הלכות אבר מה"ח) שכתב וז"ל ת"ר אמה"ח נוהג וכו' דברי ר"א. וחכ"א אינו נוהג אלא בטהורין בלבד (כצ"ל עיי"ש) שנאמר לא תאכל הנפש עם הבשר כל שבשרו מותר אתה מצווה על איבריו. ר"מ אומר אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד (כצ"ל עיי"ש) שנאמר רק חזק לבלתי אכול וכו' וכתיב בתר (כצ"ל עיי"ש) וזבחת מבקרך ומצאנך. כל שאינו בכלל זביחה אינו חייב עליו משום אמה"ח. ובהמה טמאה כיון דלאו בת זביחה היא אין חייבין עליה משום אמה"ח. והני מילי ישראל דבשחיטה תליא מילתא ואסירא להו בהמה טמאה. אבל גוים דלאו בני זביחה נינהו ובנתירה תליא מילתא. ושריא להו בהמה טמאה. מוזהרים (כצ"ל עיי"ש) על הטמאים כטהורים. דאר"ג א"ר מחלוקת בישראל אבל בבן נח דברי הכל מוזהרין על הטמאין כטהורים עכ"ל הבה"ג עיי"ש. ודבריו תמוהים טובא לכאורה. דהרי לר"מ גם בחיה ועוף הטהורין ס"ל שאין אמה"ח נוהג בהן. ולא בבהמה טמאה לחוד פליג אחכמים ור"א. דהא בהמה טמאה לחכמים נמי אין אמה"ח נוהג בה. וכל עיקרו לא אתי אלא לפלוגי על חכמים בחיה ועוף הטהורים. וא"כ אמאי מפרש ילפותא דר"מ רק למעוטי בהמה טמאה דלאו בת זביחה היא. ומשמע דחיה ועוף הטהורין דבני זביחה נינהו גם לר"מ איסור אמה"ח נוהג בהן. וזה תימא דא"כ ר"מ היינו חכמים. ובהדיא קאמר ר"מ אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד. ומבואר מזה דחיה ועוף אפילו הטהורים אין אמה"ח נוהג בהן לדידי'. אבל נראה דמש"כ כל שאינו בכלל זביחה וכו'. מילתא באנפי נפשה הוא. ולא אמילתא דר"מ קאי. אלא אסוקי מילתא דחכמים היא. משום דס"ל להבה"ג דמקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר ליכא למשמע אלא לומר דכל שבשרו מותר אתה מצווה על אבריו. ומזה שמעינן דגם חיה ועוף הטהורים בכלל אזהרת אמה"ח. אבל למעוטי הטמאים ליכא למשמע

מהך קרא. משום דאיכא למימר דכ"ש כל שבשרו אסור שמוזהרין על אבריו. כיון דחמיר טפי דבשרו אסור. ועל זה מסיק הבה"ג אליבא דחכמים דאינהו נמי ס"ל בזה כר"מ דאזהרת אמה"ח אקרא דוזבחת קאי. אלא דס"ל דמקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר שמעינן דבקרך וצאנך לאו דוקא. וגם חיה ועוף בכלל. ושוב ילפינן למעוטי טמאים. משום דקרא דלא תאכל הנפש וגו' אקרא דוזבחת וגו' דלעיל מיני' קאי. וילפינן מיני' דכל שאינו בכלל זביחה כבהמה טמאה אינו חייב עליו משום אמה"ח. דבהכי גלי קרא דעיקר איסור אמה"ח בישראל אינו אלא משום שלא התירתו שחיטה. והילכך בהמה טמאה דלאו בת זביחה היא אינה בכלל אזהרת אמה"ח. והיינו דוקא בישראל דבדידי' הוא שתלה הכתוב איסור אמה"ח בזביחה. אבל גוים דלאו בני זביחה נינהו. ולדידהו בנחירה הוא דתליא מילתא. וא"כ לאו בכלל קרא דוזבחת נינהו. ואף בהמה טמאה דלאו דומיא דבקרך וצאנך דבקרא דוזבחת היא. שריא להו. וא"כ לדידהו איסור אמה"ח דנפק"ל מקרא דאך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. איסור בפ"ע הוא. ולא תלי כלל בזביחה. הילכך מוזהרין על הטמאים כטהורים. כן נראה ברור ומוכרח בכוונת הבה"ג. אע"פ שלשונו מגומגם קצת. וזהו דלא כפירש"י ורגמ"ה ז"ל שפירשו דהיינו טעמא דקאמר דבני נח לדברי הכל מוזהרין על הטהורין כטמאים. משום דכיון דבשרן מותר להם הרי כל שבשרו מותר אתה מצווה על איבריו עיי"ש. הדבר קשה דהרי ר"מ ודאי לא ס"ל ההיא דרשא דכל שבשרו מותר וכו'. דהא אפילו חיה ועוף אע"פ שבשרו מותר ס"ל דאינו מוזהר על אבריו. וא"כ לדידי' מהיכא תיתי לן לומר דב"נ מוזהרין אף על הטמאין. אבל להבה"ג ניחא שפיר:

ועכ"פ מתבאר מזה לפי דברי הבה"ג ז"ל. דמלבד דמשמע דס"ל דבלא נחירה בסימנים לא אישתרי להו בשר. מדכתב דלאו בני שחיטה נינהו ובנחירה תליא מילתא. מתבאר ג"כ דלישראל איסור אמה"ח תלוי בשחיטה. ועיקר שחיטה באה להתיר איסור אמה"ח. וכל מה שאינו בתורת שחיטה אין מוזהרין על אבריו משום אמה"ח. וכן מבואר בדברי התוס' שם (לעיל ס"ו ע"א) סוף ד"ה במאי ובשבת (צ' ע"ב) בתוס' ד"ה דלא לימרו וכו' דאיסור אמה"ח תלוי בתורת שחיטה עיי"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות שחיטה ה"ג) עיש"ה ובמש"כ בכ"מ שם. וכן מבואר בפירש"י (בשבת שם ד"ה א"ה טהור) עיי"ש. וכ"כ בסמ"ג עשין (סוף עשה ס"ב) בשם רבינו שמשון ז"ל והובא בהגהות מיימוני (הלכות שחיטה שם) עיי"ש. ובעיטור (שער שני ח"ג) עיי"ש. ועי' מש"כ בזה בר"י (חולין ק"א ע"ב. ק"ב ע"א) עיש"ה. ולא ראה דברי הבה"ג שהבאתי ואין להאריך בזה. והשתא עפ"ז ממילא מתבאר דמהך דרשא נמי שמעינן דמשנשחטה

מיד אזל ליה איסור אמה"ח לגבי ישראל. שהרי רחמנא תלי איסור אמה"ח בזביחה. וא"כ כיון שנזבח ואינו מחוסר שחיטה. שוב אין מקום לאיסור אבר מה"ח. והיינו דוקא לגבי ישראל. אבל בבני נח דלאו בני זביחה נינהו. ואינם בכלל קרא דוזבחת מבקרך וגו'. ובנחירה סגי להו. אע"ג דנחירה דידהו היא אצלם במקום שחיטה בישראל. דבלא נחירה בסימנים לא הותר להם בשר לאכילה. מ"מ נחירה בקרא בהדיא לא כתיבא. אלא שאסר להם הכתוב הנבלה. וא"כ לא אשכחן בהו שיתלה הכתוב איסור אמה"ח בנחירה. והילכך לדידהו במיתה הוא דתליא מילתא. וכל זמן שלא מתה אכתי איסור אמה"ח עלה. והיינו דקאמרינן התם (ל"ג ע"א) גוים דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא וכו'. כלומר דכיון דבנחירה סגי להו להתיר להם הבשר לאכילה. ולא צריכי זביחה. וא"כ לאו בני זביחה נינהו. ואינם בכלל קרא דוזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צותיך דנפק"ל מיניה עיקר מצות זביחה. והילכך בדידהו לא שמעינן היתר איסור אמה"ח ע"י שחיטה כבישראל. ואין לנו בהן אלא דבמיתה תליא מילתא. אף ע"פ שהנחירה לדידהו נמי הו"ל הכשר ותיקון לאכילת הבשר כמו שחיטה לדידן וכמו שנתבאר. ומדוקדק היטב בזה לישנא דתלמודא התם. ומתבאר מזה ראיה מבוארת גם מסוגיא דתלמודא דגם ב"נ לא הותר להם בשר אלא ע"י נחירה בסימנים. וכמש"כ בפסיקתא ותרגום יונתן ובה"ג. וראיתי להר"א אב"ד ז"ל (באשכול ח"ג סימן ט"ו) שכבר עמד על הך לישנא דתלמודא דמשמע דבלא נחירה לא הותר להם בשר. וכתב שם וז"ל הא דאמר בנחירה סגי להו. לאו למימרא דצריך נחירה. דמתה מאיליה נמי אשתרי להו. אלא כלומר די להוציאה מידי אמה"ח בנחירה. וה"ה מתה מאיליה עכ"ל עיי"ש. אבל זה ודאי דחוק טובא. וגם אינו מובן כלל לפ"ז מאי דמאריך בלישני' וקאמר דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא. והרי היינו הך. דגם מאי דקאמר בנחירה סגי להו לפי דברי הר"א אב"ד ז"ל אין זה אלא לומר דבמיתה בעלמא סגי להו. וא"כ לא הו"ל לומר אלא דבמיתה תליא מילתא לדידהו. אלא ודאי מוכרח כדכתיבנא. וגם הר"א אב"ד ז"ל לא נדחק בזה אלא משום דהוה פסיקא ליה דמתה מאיליה נמי אשתרי להו. אבל מאחר שראינו שכן מבואר בהדיא בפסיקתא דמתה מאיליה אסורה לבני נח. וכן מתבאר מתרגום יונתן. ע"כ מוכרח דסוגיא דתלמודא התם לא מתפרשת אלא כמו שביארנו:

ועפ"ז מדוקדק היטב לישנא דתלמודא. ומבואר דגם תלמודא דידן ס"ל כהפסיקתא. וזו היא דעת הבה"ג ובלא"ה בפשיטות היה אפשר לומר דכי היכי דאמרינן (פ"ק דחולין י"א ע"א) ושחט ושרף מה שתיטה כשהיא שלימה אף שריפתה כשהיא שלימה עיי"ש. הכא נמי מדכתיב וזבחת ואכלת איכא למילף מה זביחה כשהיא בחיים אף אכילה אפי'

כשהיא בחיים עדיין. וגם בפסולי המוקדשין כתיב תזבח ואכלת. ומשמע מה זביחה כשהיא בחיים אף אכילה אפילו כשעודה בחיים. וכיו"ב דרשינן במתניתין (פ"ב דחולין ל"א ע"א) וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל עיי"ש. וכן בתוספתא (רפ"ק דחולין) והובא בתוס' (שם ג' ע"ב) ד"ה קסבר. וברא"ש (שם סי' ה') ובשאר ראשונים שם עיי"ש. אלא דהיינו דוקא בישראל דכתיב ביה הך קרא אבל נכרי דבנחירה סגי ליה. ולא קרינן ביה וזבחת ואכלת. אע"ג דנחירה מיהת בעי. מ"מ אין לנו להתיר לדידי' מחיים אף לאחר נחירה. דבזה לא גלי קרא והיינו דקאמרינן התם נכרים דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא וכו'. וכבר מצאתי לקצת אחרונים שכתבו כעין זה. אלא דזה לא יתכן אלא לדעת רש"י ז"ל וסייעתו דמאי דדרשו מדכתיב לא תאכלו על הדם שלא לאכול אחר שחיטה עד שתצא נפשה. אסמכתא בעלמא היא. ואין זה אלא איסור מדבריהם. אבל להרמב"ם ז"ל וסייעתו דדרשא גמורה היא ומדאורייתא אסור. ע"כ ליכא למימר הכי. אלא שאפשר לומר עפמשכ"ל דהך קרא דוזבחת וגו' על איסור אמה"ח דסמיך ליה קאי. א"כ יש לומר שלא בא הכתוב אלא לומר דמצד איסור אמה"ח ליכא איסורא בהכי אבל מ"מ מיהת ודאי אסור משום לא תאכלו על הדם. ונפק"מ לענין שיהא מותר באכילה מיהת לאחר שתצא נפשה מלבד מאי דאיכא נמי נפק"מ לענין מלקות. דמשום ל"ת דלא תאכלו על הדם לא לקי:

גם אפשר לומר בזה ע"פ מה שראיתי בהלכות פסוקות לתלמידי רבינו יהודאי גאון ז"ל (עמוד קמ"ב) שכתבו שם וז"ל מצינו שאפי' נשחטה הבהמה והיא מתה מתוך שחיטתה קרויה חיה שנאמר זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה עכ"ל עיי"ש. מבואר דס"ל דהך קרא מיירי לאחר שחיטה בעודה עדיין חיה קודם שתמות. ולפ"ז מבואר בהך קרא דמיד משנשחטה אע"פ שעדיין היא בחיים מותרת מדאורייתא לאכלה ואין בה איסור אמה"ח. אלא שאין לנו מהך קרא אלא בישראל. דרק בישראל מיירי קרא. דבהדיא כתיב התם דברו אל בני ישראל. ואימעיטו נכרים. וא"כ אינהו ודאי באיסורייהו קיימי. ולדידהו במיתה תליא מילתא. אלא משום דכיון דלענין עיקר אזהרת אמה"ח השוה הכתוב בני נח לישראל. ע"כ הסברא נותנת דהיינו טעמא דחילקה תורה בין ב"נ לישראל לענין אמה"ח דאחר שחיטה. משום דדוקא שחיטה כהילכתה היא שמוציאה מידי אמה"ח ולא נחירה. והיינו דקאמרינן בסוגיין דחולין שם ישראל דבשחיטה תליא מילתא. כיון דאיכא שחיטה מעלייתא אישתרי להו. נכרים דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא הני כאבר מה"ח דמו. כלומר דכיון. דאין הכשרן אלא בנחירה. הילכך במיתה הוא דתליא מילתא. ואינה יוצאת מידי איסור אמה"ח אלא במיתה. איברא דעיקר ההיא דרשא של

תלמידי רב יהודאי גאון ז"ל לא ידענו מקורה. אלא שמצאתי סמוכים לה מדתניא בספרא (פ' שמיני פרשה ב') זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה משמע מוציא מיד משמע וכו' יכול תהא כל הבהמה מותרת ת"ל אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו אסור אמה"ח. על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אסור גיד הנשה. כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו אסר את החלב וכו'. יכול יהיו מותרים בזביחה ושלא בזביחה ת"ל וזבחת ואכלת עיי"ש. משמע בהדיא דמוקי להך קרא אחר זביחה. ואעפ"כ קתני דאסר אמה"ח מקרא דאך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. והיינו משום דההוא קרא הוא אזהרת אמה"ח לבני נח. ואימעטו מדכתיב בני ישראל דלדידהו לא שריא זביחה איסור אמה"ח. כיון דלדידהו אין זביחה אלא במקום נחירה. דלא בעו טפי מנחירה. והו"ל כנחירה שאינה מוציאה מידי אמה"ח. אם לא מטעם מי איכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור למ"ד הכי. כמבואר בסוגיא דהתם. ועי' בפי' הראב"ד ז"ל לספרא שם שנדחק לפרש מאי דנקט קרא דאזהרת בני נח עיי"ש. אבל עפמש"כ באו הדברים מדוקדקים היטב:

ועכ"פ מתבאר מזה דגם לתלמודא דידן ס"ל כהפסיקתא דגם לבני נח לא הותר להם בשר אלא ע"י נחירה בסימנים. אבל נבילה בעלמא נאסרה להם. וראיתי מי שרצה לומר דלברייתא דמייתי התם דס"ל דלא כרב אחא ב"י דקתני בה דבשר שנחתך קודם שתצא נפשה מותר באכילה אפי' לנכרי. אין זה מטעם סברא דליכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור. אלא משום דס"ל דנכרי לא מישתרי באכילת בשר בלא נחירה בסימנים. והילכך הו"ל לדידי' נחירה כמו שחיטה לישראל. דמיד אחר נחירה וכ"ש שחיטה הותר איסור אמה"ח לנכרים. אבל לראב"י דאמר אין מזמנין נכרי על בני מעיים ס"ל דנכרים לא צריכי אפי' נחירה. והילכך לדידהו רק במיתה תליא מילתא וכל שנחתך מקמי מיתה אפי' אחר נחירה או אפי' שחיטה. אכתי לא יצא מידי אמה"ח והעלה כן גם בכוונת רש"י ז"ל שם (בד"ה אחד נכרי וכו'). שכתב דס"ל לברייתא דלא אמרינן במיתה תליא מילתא והוי אמה"ח עיי"ש. אבל כל זה אין בו ממש כלל. דמלבד מה שכבר ביארנו דאדרבה בהדיא מבואר שם דגם לרב אחא ב"י נבילה אסורה לב"נ ובעי נחירה. ואעפ"כ נחירה אינה מתרת איסור אמה"ח כשחיטה לישראל. בלא"ה אשתמיטתי' דברישא דהך ברייתא גופא דהכא. ומייתי לה לקמן (פרק העור והרוטב קכ"א ע"ב). והיא בתוספתא (ריש פ"ב דאהלות). קתני בהדיא ישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי שחט בה שנים או רוב שנים ומפרכסת אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ובשר הפורש ממנה כפורש מן החי ואסור לבן נח גם לאחר שתצא נפשה. ונכרי ששחט בהמה טהורה לישראל נמי קתני התם שכן דינו עיי"ש. הרי מבואר בהדיא בההיא ברייתא גופא דנחירה לדידהו אינה מוציאה

מידי איסור אמה"ח. וא"כ מאי דקתני בסיפא דהך ברייתא דבשחיטת ישראל בבהמה טהורה אבר והבשר הפורש ממנה קודם שתמות אחד ישראל ואחד נכרי מותרין בהן אחר שתצא נפשה. ע"כ אין זה אלא משום טעמא דליכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור. וכן פירש"י שם בהדיא עיי"ש. וגם אישתמיטתי' משנה ערוכה (פ"א דטהרות מ"ג) דמבואר בהדיא דאין נחירה מתרת איסור אמה"ח לנכרי עיי"ש. ומייתי לה תלמודא בסוגיא דחולין לקמן (פרק גיד הנשה ק"ב ע"א) עיי"ש ובפירש"י ותוס' שם. וא"כ לפי דבריו היינו כרב אחא ב"י דבני נח אפי' נחירה לא צריכי וכל נבילה שריא לדידהו. והילכך במיתה הוא דתליא מילתא לגבייהו. ודלא כברייתא דס"ל דגם לדידהו נאסרה נבלה בלא נחירה בסימנים. וא"כ מאי קאמר הכא תניא דלא כרב אחא ב"י. ומה בכך. והא אדרבה סתם לן תנא במתני' כר"א בר יעקב. וטפי הו"ל להביא סייעתא לרב אחא ב"י ממתניתין דהתם. אלא ודאי כל זה ליתא ואין לו מקום כלל. ובודאי כ"ע ס"ל דכל נבלה אסורה לבני נח ולא מישתרו אלא ע"י נחירה בסימנים. אלא דמ"מ כיון דלאו בני זביחה נינהו במיתה תליא מילתא לדידהו מטעם שביארנו. וטעמא דברייתא אי אפשר לפרש אלא מטעם סברא דליכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור. ומה שפירש"י שם טעמא דברייתא דלא אמרינן במיתה תליא מילתא והוי אמה"ח לגבייהו. אין כוונתו אלא לומר דלא אמרינן דאסור לדידהו משום דבמיתה תליא מילתא בדידהו והו"ל אמה"ח לגבייהו. אלא גם לדידהו שרי מטעמא דליכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור. אבל ודאי לכ"ע בנכרי במיתה תליא מילתא. וטעמא דברייתא אינו אלא משום דליכא מידי דלישראל שרי ולדידהו אסור. וכדפירש"י שם בפרק העור והרוטב ובפרק גיד הנשה. שם:

וראיתי להתוס' (פרק גיד הנשה צ"א ע"א) דאמרינן התם אמר ריב"ח מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע להן בית השחיטה והכן טול גיד הנשה בפניהם כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח. וכתבו בתוס' (ד"ה כמ"ד) וז"ל וא"ת דילמא לא נאסר ואפילו הכי היו מקיימין כמו שחיטה דאמר לו פרע להם בית השחיטה. וי"ל וכו' אי נמי פרע להן בית השחיטה היינו נחירה. שנצטוו על הנחירה עכ"ל עיי"ש. הרי שכתבו בהדיא שנצטוו בני נח על הנחירה. והיינו כדאיתא בפסיקתא דנבלה אסורה להם. וכמו שביארנו ג"כ מסוגיא דתלמודין שם. אלא שראיתי להר"ב באר שבע בחי' שם שכתב שרבים נתקשו בדברי התוס' אלו ותמהו היאך כתבו שנצטוו על הנחירה והלא נבילה גמורה מותרת לבני נח. ועל זה כתב שם וז"ל ואני אומר לו חכמו ישכילו דאמר לעיל פרק השוחט ובפרק כיסוי הדם גמרא ערוכה (פ"ה ע"ב) קאמר וכ"ת קסבר אין שחיטה לעוף מה"ת ונחירתו זו היא שחיטתו כו'. וכן כתבו התוס' (כריתות ר"פ דם שחיטה) דאפי' למ"ד אין שחיטה

לעוף מה"ת נחירה מיהא בעי. והדבר פשוט שרצו לומר (התוס' דהכא) כיון שנצטוו שלא יאכלו אמה"ח. הרי בע"כ נצטוו שימיתו הבהמה בנחירה קודם שיאכלו ממנה. והא דנקטו דוקא נחירה. ולא שאר דבר שהעוף והבהמה מתים ע"י כך. י"ל משום שכך היה המנהג של בני נח להמית העוף והבהמה בנחירה וכו'. ולזה נתכוונו התוס' באמרם שנצטוו על הנחירה. כי חשב יוסף שלא יאכלו משחיטתו. שיאמרו שמא חתך מהבהמה אמה"ח. ולפיכך אמר פרע להם בית השחיטה. והיינו נחירה. כי כמו שהשחיטה מתרת לישראל כך הנחירה מתרת לב"נ שלא יהיה אסור משום אמה"ח וכו' עכ"ל עיי"ש. וכל דבריו תמוהים אצלי טובא. ואין ספק שדברי התוס' הם כפשוטם שנצטוו על הנחירה כמו שנצטוו ישראל על השחיטה. ומש"כ שאין כוונתם אלא לומר שנצטוו על אמה"ח ובכלל זה להמית הבהמה קודם שיאכלוה. אלא שנהגו להמית ע"י נחירה. אבל ה"ה בהריגה בעלמא בכל ענין. מלבד דלא משמע הכי מלשון התוס' כלל. שהרי כתבו שנצטוו על הנחירה. וא"כ אינו מנהג בעלמא שנהגו מעצמן. ומשום שנצטוו שלא לאכול אמה"ח אין בכלל זה ציווי על הנחירה. דגם מתה מעצמה הותרה להם. וכל עניני מיתה בכלל. וגם לפ"ז לא תיקנו התוס' בזה כלום. והדרא קושייתם לדוכתה מאי קאמר כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח. דילמא לא נאסר. ואפילו הכי היו מקיימין כמו נחירה בבית השחיטה שנהגו בה מעצמן כעין שחיטה בישראל. הן אמת דהרשב"א ז"ל שם שהקשה ג"כ כקושית התוס' כתב לתרץ וז"ל. וי"ל דמאי דקאמר פרע להם בית השחיטה. היינו נחירה. לומר שיראה להן שאינו אבר מה"ח. וקרי ליה בית השחיטה. דנחירתן זו היא שחיטתן עכ"ל. וכיו"ב כתב שם הר"ן ז"ל בחי' ביותר ביאור עיי"ש. וזהו כמש"כ הר"ב ב"ש בכוונת התוס'. אלא דע"כ אי אפשר לומר כן בכוונת התוס' כמו שביארנו. גם עיקר דברי הרשב"א והר"ן ז"ל תמוהים אצלי מה הועיל במה שצוה לפרוע להן בית השחיטה. ממנ"פ. אם היה ניכר להם שכבר יצאה נפשה ומתה. למה היה צריך לפרוע להן בית השחיטה. הא כיון שכבר מתה פקע ממנה איסור אמה"ח. ואם עדיין לא היה ניכר להן שמתה. מה הועילה הנחירה בסימנים. הרי בנחירה דב"נ ודאי לכ"ע במיתה תליא מילתא. וכל זמן שלא יצאה נפשה יש בה משום אמה"ח. כמבואר בסוגיא דפ"ב דחולין שם ובפרק העור והרוטב שם. ולאיזה ענין פרע להם בית השחיטה. אם לא נימא דמתה שלא ע"י נחירה בסימנים נאסרה להם. ומשום זה הוא שפרע להם בית השחיטה. אבל להראות שאינו אמה"ח לא מהני כלום פריעת בית השחיטה. ומשום זה הוא שהוכרחו התוס' לומר שנצטוו על הנחירה. כלומר דכל שנתנבלה שלא ע"י נחירה בסימנים נאסרה להם משום נבלה. אבל דברי הרשב"א והר"ן ז"ל תמוהים אצלי וצ"ע:

ועכ"פ אין ספק דדברי התוס' הם כפשוטן ושלא כדברי הר"ב ב"ש. וכל עיקר תמיהתו שכתב בפשיטות דנבלה גמורה מותרת לב"נ. היינו משום שלא ראה דברי הפסיקתא שהביאה הרמ"ע ז"ל דדריש מקרא דנבלה נאסרה לבני נח. וכבר ביארנו שכן מוכרח גם מתלמודין בסוגיא דפ"ב דחולין שם. וא"כ דברי התוס' ברורים ואין בזה מקום תימא כלל. וכבר ראיתי להפמ"ג (בס' ר"י שם) שגם הוא אף שלא ראה דברי הר"ב ב"ש נטה לפרש דברי התוס' ע"פ דברי הרשב"א ז"ל. וגם נדחק לפרש כן בסוגיא דחולין שם משום שהוקשה לו דאם איתא דנבלה אסורה לב"נ ונצטוו על הנחירה. א"כ אמאי לא מהני נחירה לדידהו להוציא מידי אמה"ח כשחיטה לדידן אע"פ שעדיין מפרכסת. אבל כבר ביארנו שאי אפשר לפרש כן סוגיא דחולין שם כלל. וקושייתו לק"מ. דאין ענין כלל נחירה לשחיטה. וגם דברי התוס' ודברי הרשב"א ז"ל לא קרבו זה אל זה כלל. ואין מקום לפרש דברי התוס' אלא כפשוטן כמו שנתבאר. ומה שהביא הר"ב ב"ש מההיא דפרק השוחט ופרק כיסוי הדם שאמרו גבי עוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת נחירתו זו היא שחיטתו. לא ידענא מאי קאמר. ומשם ראיה איפכא. דלפי המבואר מדבריו הבין דמה שאמרו שם נחירתו זו היא שחיטתו. היינו נמי רק לענין להוציאו מידי איסור אמה"ח. וא"כ גם מתה מעצמה והריגה בעלמא שרי. ואין זה אלא תימא דהרי גם עוף אית ביה אזהרת לאו דנבילה וטריפה כבהמה. וכבר ביארו כן בהדיא בפירש"י (פרק השוחט כ"ח ע"א) ד"ה לטהרה. ובתוס' לעיל (שם כ' ע"א) בד"ה לא אמרן ובשאר ראשונים ז"ל שם. והוא מבואר בסוגיא דגמרא גופא (בפרק השוחט שם) עיי"ש. וא"כ נחירתו הו"ל ממש כשחיטה שלא באה להוציא מידי אמה"ח בלבד. אלא גם להוציא מידי איסור נבלה וא"כ אדרבה משם איפכא מוכח. וגם דבריו סותרים זא"ז למה שעמד שם בסוף דבריו על מה שפירש"י שם נוחרו חונקו. ולזה הביא שם דהרע"ב לא פירש כן עיי"ש. וא"כ מבואר שכבר ידע דנחירה דוקא הוא. והיינו נחירה בסימנים. והרי בריש דבריו ע"כ לא משמע ליה הכי. ובאמת דעל פירש"י שם לק"מ. דרש"י שם פירש ברייתא ע"פ מאי דמשמע התם דההיא ברייתא אתיא אליבא דכ"ע אפילו למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת. ולדידי' נחירתו זו היא שחיטתו. וא"כ מאי דקתני בברייתא דנוחרו למיפטר מכיסוי. ע"כ אין זה נחירה בסימנים. ולכן עכצ"ל כדפירש"י דנוחרו היינו חונקו. דלכ"ע הו"ל נבלה ופטור מלכסות. וגם דברי הרע"ב ז"ל אין סותרין לזה. דהרע"ב לא קאי אלא אמתניתין דהתם. ופירש לפ"מ דקיי"ל יש שחיטה לעוף מה"ת. דלדידי' ודאי גם בנחירה בסימנים הו"ל נבלה ופטור מכיסוי. וזה פשוט ומבואר. ורש"י גופי' פירש כן אמתניתין (לעיל י"ז ע"א) ד"ה והנוחר עיי"ש ודברי הר"ב ב"ש מתחילתן עד סופן אינם אלא תימא:

וראיתי להריטב"א ז"ל (פרק כיסוי הדם פ"ה ע"א) בההיא דאמרינן התם מ"ט דר"ש דאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה ופטור מכיסוי אמר רבי מני ב"פ גמר מטבוח טבח והכן. מה להלן שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה עיי"ש. וכתב הריטב"א ז"ל שם וז"ל גמר מטבוח טבח והכן מה להלן שחיטה ראויה. איכא דקשיא ליה הניחא למ"ד בפרק גיד הנשה דפרע להם בית השחיטה אמר להם. אלא למ"ד צא ונחור אמר להם. אדרבה שחיטה פסולה היא לדברי הכל. וכדתנן הנוחר והמעקר פטור מלכסות. וי"ל הני מילי לדידן. אבל בבני נח נחירתן זו היא שחיטתן עכ"ל עיי"ש. והנה לכאורה דבריו תמוהים. שהרי לא בפרק גיד הנשה ולא בשום דוכתא ליכא שום פלוגתא בהכי כלל. אבל נראה דאין בזה כוונתו אלא לשני תירוצי התוס' שם. וכן כתב הריטב"א ז"ל גופי' שם בקיצור עיי"ש. וזהו שכתב הניחא למאן דמפרש התם. (דהיינו תירוץ הראשון של התוס'). דבית השחיטה היינו שחיטה ממש. שקיבלוה עליהם לקיימה אע"פ שלא נצטוו. אלא למאן דמפרש התם. (דהיינו תירוץ השני של התוס' שם) דשחיטה דקאמר היינו נחירה. אדרבה שחיטה פסולה היא לדברי הכל. ולזה תירץ דהיינו דוקא לדידן. אבל לדידהו דהוו בני נח נחירתן זו היא שחיטתן. כן נראה ברור בכוונתו. והשתא לפ"ז ע"כ מוכרח מזה דבני נח נצטוו על הנחירה מצד עצמה כמו ישראל על השחיטה. שאינה משום איסור אמה"ח בלבד. אלא גם משום איסור נבלה. ולפיכך בעינן דוקא נחירה בסימנים. אבל אם איתא דנחירה דידהו אינה אלא משום איסור אמה"ח בלבד. א"כ ע"כ נחירה לאו דוקא. אלא ה"ה כל עניני הריגה. ואפילו מיתה מעצמה סגי לדידהו. א"כ הקושיא במקומה עומדת דאדרבה התם שחיטה פסולה היא לדברי הכל. מיהו לזה אפשר לומר דמ"מ כיון דלדידהו מיתה כזו מכשרת הבשר לאכילה כשחיטה לדידן. הו"ל כשחיטה ראויה. אלא דקשה היכי גמר ר"ש מהתם מה התם שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה. כיון דהתם לא בעינן שום מעשה כלל להכשיר הבשר לאכילה. וכל גווני נבלה נמי מותרת להם. אפי' מתה מאיליה. ולא נאסר להם אלא אמה"ח בלבד. בשלמא אי הוה בעינן התם מיהת נחירה בסימנים להכשיר הבשר לאכילה. איכא למימר נחירתן זו היא שחיטתן. דהרי נחירה זו מכשרת הבשר לאכילתם כשחיטה לדידן. ושפיר גמר מהתם לשחיטה דידן. אבל אם איתא דהתם לא בעינן אלא מיתה בעלמא. ואפילו מתה מאיליה שריא להו. ומאי דכתיב טבוח טבח. היינו רק הריגה בעלמא. להמיתן כדי שיצאו מאיסור אמה"ח. היכי שייך למילף מהם לשחיטה דידן. וביותר קשה מאי דפריך התם לר"מ נמי ליגמר מטבוח טבח. והוצרך לשנויי דנין שחיטה משחיטה ואין דנין שחיטה מטביחה. והדר פריך עלה. ואיצטריך לשנויי עיי"ש. והשתא מאי קושיא.

ותיפוק ליה דשחיטה משחיטה אית לן למיגמר ולא שחיטה ממיתה בעלמא. אלא ודאי מוכרח דעכ"פ גם בני נח נצטוו מיהת על הנחירה בסימנים. אבל נתנבלה שלא ע"י נחירה בסימנים גם לדידהו אסורה. מיהו יש לדחות ואין להאריך בזה:

אלא דלכאורה יש להביא ראיה מדתניא (פרק בתרא דיומא פ"ג ע"א) מי שאחזו בלמוס מאכילין אותו הקל הקל תחילה. טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה. טבל ושביעית שביעית וכו' עיי"ש. והשתא אם איתא דמתה מאיליה או נהרגה שלא ע"י נחירה נאסרה אפי' לבני נח. הו"ל לפלוגי בנבילה גופא. ונימא נבילה ע"י נחירה ונבילה שלא ע"י נחירה מאכילין אותו נבילה שע"י נחירה דקיל איסורה שהותרה לב"נ ולא אותה נבילה שנתנבלה שלא ע"י נחירה. דחמירא שנאסרה גם לב"נ. כההיא דאמרינן (פרק גיד הנשה ק' ע"ב) דלר"י אע"ג דאיסור בהמה טמאה קדים אתי איסור גיד וחייל עלה משום דאיסור חמור שכן איסורו נוהג בב"נ. ואפי' רבנן לא פליגי עליה התם אלא בעיקר דינא. דס"ל דגיד הנשה לא נאסר לב"נ. אבל אי הוה נאסר. משמע דגם לדידהו הוה ס"ל הכי דאיסור גיד חייל אאיסור טמאה משום דחמיר איסורו. וא"כ לענין דינא דמאכילין אותו הקל הקל תחילה ודאי ראוי לומר דכששתיהן לפנינו מאכילין אותו זו שמותרת לב"נ ולא זו שאיסורה נוהג בב"נ. איברא דלכאורה לפ"ז גם בטבל יש להקשות כן לדעת הרמב"ם והראב"ד ז"ל (פ"י מהלכות מאכלות אסורות) דאין חייבין על הטבל מיתה בידי שמים אלא בטבל הטבול לתרומה גדולה או לתרומת מעשר. אבל הטבול למע"ש ולמעשר עני אין בו מיתה אלא מלקות עיי"ש. וזו היא ג"כ דעת הסמ"ג (לאוין קמ"ז) עיי"ש. וא"כ הו"ל למינקט נמי הך דינא בטבל גופיה דטבל לתרומה וטבל למעשרות מאכילין אותו הטבול למעשרות שאינו אלא במלקות ולא את הטבול לתרומות שהוא במיתה. ועכצ"ל בזה עפמש"כ מהר"ם בן חביב ז"ל שם להקשות מאי קמ"ל פשיטא דכיון שיש לפנינו איסור קל שאין להאכילו איסור חמור. ולזה תירץ דקמ"ל דסד"א דטבל אע"פ שאיסורו חמור מנבילה. מ"מ כיון שאפשר לתקנו יש להאכילו טבל ולא נבילה דאין תקנה לאיסורה קמ"ל עיי"ש בדבריו. ולפ"ז הא תינח טבל ונבילה אבל טבל וטבל ליכא שום רבותא. דפשיטא דמאכילין אותו הקל הקל תחילה. דהא תרוייהו יש תקנה לאיסורן. והשתא א"כ ממילא מבואר דהכי נמי לא הוה מצי למינקט נבילה ונבילה מהאי טעמא גופא דליכא שום חידושא בהכי. דפשיטא דאין מאכילין אותו איסור החמור כיון שיש כאן איסור קל לפנינו. ושניהם שוין דליתנייהו בתקנתא. אלא דגם לפ"ז אכתי קשה מאי דקא פסיק וקתני טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה. מי לא משכחת לה טבל ונבילה שהנבילה תהא חמורה מן הטבל. וכגון נבילה שנתנבלה שלא ע"י נחירה שאיסורה נוהג

גם בב"נ. וטבל הטבול רק למע"ש או מעשר עני. שאינו במיתה לדעת הרמב"ם וסייעתו. דנבילה כזו חמירא מטבל כזה. ובודאי אית לן למימר שמאכילין אותו טבל ולא נבילה. ומיהו להתוס' אין מזה קושיא. דאע"ג דס"ל דנבלה שלא ע"י נחירה בסימנים נאסרה לב"נ כמו שנתבאר לעיל. מ"מ אזלי לשיטתייהו דס"ל (ביבמות פ"ו ע"א) דאפי' טבל הטבול למע"ש ומ"ע הוא במיתה. וכ"כ התוס' (בנדרים פ"ד ע"ב). וכן דעת הריטב"א ז"ל (ביבמות שם) והר"ן ז"ל (בנדרים שם) והר"ש ז"ל (פ"ד דדמאי). והביא שם שכן מבואר בירושלמי עיי"ש. ולדידהו ליכא קושיא מההיא דיומא שם. וגם הריטב"א ז"ל דס"ל ג"כ כדעת התוס' דעל הנבילה שלא ע"י נחירה בסימנים הוזהרו גם בני נח כמשכ"ל. לשיטתו אזיל (ביבמות שם). דס"ל דבכל טבל איכא עונש מיתה. אלא דהתוס' (ביבמות שם ד"ה אף) לחד תירוצא נסתפקו לומר דטבול למעשר עני אין בו מיתה עיי"ש. ומ"מ התוס' בחולין אפשר דפסיקא להו דכל טבול הוא במיתה. כתירוצם השני ביבמות שם. אבל להרמב"ם ז"ל וסייעתו ודאי קשה מההיא דהתם. אם לא דנימא דס"ל דשום נבילה לא נאסרה לבני נח. מיהו אפשר לומר דס"ל כמש"כ הרשב"א ז"ל (חולין ק"ב ע"א) דלרבנן דר"י ס"ל דמה שאיסורו נוהג גם בבני נח אין זה חשוב איסור חמור כלל. ומאי דהשיבו במתניתין דהתם לר"י בסיני נאמר וכו'. אין זה משום דאם היה נאמר לבני נח לא הוה פליגי עליה דר"י בהכי דחייל איסור גיד על איסור טמאה. אלא דלדברי ר"י הוא דקאמרי. אבל לדידהו בלא"ה לא חייל. משום דבהכי לא חשיב איסור חמור לגבי איסור טמאה עיי"ש. וא"כ איכא למימר דברייתא דיומא שם אתיא כרבנן דר"י. ולדידהו שום נבילה לא חשיבא איסור חמור יותר מטבול למעשר שני ומ"ע. ואף ע"ג דאכתי נהי דנבילה האסורה לב"נ לא חשיבא בהכי חמורה מטבל לרבנן. מ"מ עכ"פ לא קילא טפי מטבל הטבול למע"ש ולמ"ע. ואמאי פסיק ותני דטבל ונבילה מאכילין אותו נבילה. כיון דבטבל ונבילה כהנך מותר להאכילו אפי' טבל. מ"מ אפשר לומר דכיון דשקולים הם. ומותר להאכילו נבלה אפי' בטבל ונבילה כהנך. לא חייש תנא למיתני מילתא פסיקתא דטבל ונבילה מאכילין אותו נבילה. כיון דעיקר מילתא לא מיירי אלא בסתם טבל שהוא במיתה. דלעולם חמיר הוא בכך מנבילה. וטבל כזה לעולם אין מאכילין אותו במקום שיש לפנינו נבילה. וכיוצא בזה כתב הר"ן ז"ל בחי' לר"ה (ד' ע"א). וגם בביאורו על הלכות הרי"ף שם עיי"ש היטב במש"כ לענין בל תאחר דצדקה:

וראיתי להרשב"א (בתשו' ח"ג סי' רי"ד) שכתב וז"ל אין אומרים שהותרו כל האיסורים אצל חולה שיש בו סכנה. שאם כן אפי' יש לפנינו דברים אסורים ודברים מותרים. נאכיל אותו אפי' מן האסורים. שהם הותרו אצלו. אלא דחויין הן אצלו. וכיון שכן כל שאפשר

להביא לו מן ההיתר אין נותנין לו מן האיסור עכ"ל עיי"ש. והביאו בב"י (יו"ד סוף סי' קל"ד) עיי"ש. ולפ"ז אין מקום למש"כ מהר"ם בן חביב ז"ל דכל שיש לפנינו איסור קל ואיסור חמור מילתא דפשיטא היא דאסור ליתן לו דבר שאיסורו חמור כיון שאפשר ליתן לו מה שאין איסורו חמור כ"כ. דלפי דברי הרשב"א ז"ל מבואר דאפי' כשיש לפנינו איסור והיתר לאו מילתא דפשיטא היא כ"כ שאין רשאין ליתן לו דבר האסור. דשפיר יש מקום לומר דאפי' בכה"ג רשאין ליתן לו אפי' דבר האסור. משום דאפשר לומר דלגבי חולה שיש בו סכנה הותרו אצלו כל האסורין. וליכא גבי' צד איסור כלל. ואיצטריך שפיר לאשמעינן דלא הותרו אלא דחויין הן אצלו. וכל שאפשר בהיתר אין האסורין נדחין מפני הסכנה. וא"כ כ"ש דאיצטריך לאשמעינן דכל שיש לפנינו איסורין חמורין וקלין. אין להאכילו אלא הקל הקל תחילה. ומעתה הדרא קושיא לדוכתה. דאמאי נקט טבל ונבילה. הרי שפיר מצי למינקט טבל וטבל. לפי דעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. וגם הוה מצי למינקט נבילה ונבילה. אם איתא דנבילה שלא ע"י נחירה אסורה אפי' לבני נח. מיהו בטבל וטבל אפשר לומר ע"פ מה שהעלה הר"ב פ"מ בירושלמי (פ"ד דדמאי ה"ג) דהך דינא תלי בפלוגתא דתנאי. דלר"א כל טבל הוא במיתה ורבנן פליגי עליה. והרמב"ם ז"ל פסק כרבנן עיי"ש. ולפ"ז יתכן לומר דההיא ברייתא דפרק בתרא דיומא שם אתיא כר"א. ולדידי' לא משכחת ליה טבל שהוא קל. או דהך תנא לא מיירי בפלוגתא. ובעי למינקט הך דינא אליבא דכ"ע. אבל הא ודאי קשה דאם איתא דנבילה שלא ע"י נחירה נאסרה לבני נח אמאי נקט טבל ונבילה ולא נקט נבילה ונבילה. דהיינו בשר נבילה שע"י נחירה בסימנים. ובשר נבילה שמתה מאיליה או נהרגה לא ע"י נחירה. שמאכילין אותו בשר נבילה שע"י נחירה בסימנים. שמותרת לבני נח. ולא בשר הנבלה שמתה ע"י הריגה בעלמא או מתה מעצמה. שאיסורה חמור שאסורה לבני נח. מיהו נראה דאין בזה קושיא דמלבד מה שאפשר לומר עפמש"כ במעשה נסים לבנו של הרמב"ם ז"ל (סי' י') הר"א מיימון ז"ל דאע"ג דבהמה שנתנבלה בשחיטה יש בה מלבד אזהרת לאו דכל נבלה לא תאכלו. גם עשה מדכתיב וזבחת ואכלת. זבוח אכול שאינו זבוח לא תאכל. ולאו הבא מכלל עשה עשה. מ"מ מתה מאיליה. וה"ה נהרגה שלא ע"י שחיטה אינה בכלל הך עשה. ואין בה אלא ל"ת גרידא עיי"ש בדבריו. ולפ"ז איכא למימר דנתנבלה שלא ע"י נחירה בסימנים לא חמירא טפי משנתנבלה ע"י נחירה בסימנים. דאף ע"ג דנתנבלה שלא ע"י נחירה בסימנים נאסרה אפי' לבני נח. מ"מ אית בה קולא מצד אחר שאין בה אלא לאו דנבילה בלבד. משא"כ נתנבלה ע"י נחירה בסימנים. אע"פ שמותרת לבני נח. ונחירתן זו היא שחיטתן. מ"מ אית בה חומרא מצד אחר. דמלבד הלאו דנבילה אית

בה נמי עשה דוזבחת ואכלת כאשר צויתיך. דזו כיון שמתה ע"י נחירה בסימנים הו"ל כנתקלקלה בשחיטה ויש בה עשה דוזבחת כאשר צויתיך. וא"כ איכא למימר דשתיהן שקולות. ואין כאן איסור חמור וקל. ולהכי לא מצי למינקט אלא טבל ונבילה. ובתוספתא ובירושלמי (פרק בתרא דיומא) קתני נמי תרומה ונבילה עיי"ש. ואית דגרסי בברייתא דתלמודא דידן ביומא שם גם נבילה ושביעית. כמבואר בתורת האדם להרמב"ן ז"ל (שער הסכנה) ובראב"ש (פרק בתרא דיומא שם). ורבינו ירוחם (נתיב י"ח ח"ג) וכן הביא בדק"ס שם בשם ש"ס כת"י עיי"ש. אבל נבילה ונבילה לא משכחת לה. ואפי' לדעת הריצב"א ז"ל (פ"ג דשבועות כ"ד ע"א) דלא ס"ל עשה זו דוזבחת כלל עיי"ש. מ"מ יש לומר דס"ל דבנתקלקלה בשחיטה אית בה עשה דלגר אשר בשעריך תתננה. כדמשמע מסוגיא דיומא (ל"ו ע"ב) עיי"ש ובפירש"י ותוס' שם. והיינו דוקא בנתקלקלה בשחיטה אבל מתה מעצמה או נהרגה ע"י חיה או אדם לא שייכא עשה זו. שהרי קיימינן השתא שנבילה כזו אסורה לבני נח וכמשכ"ל ובלא"ה אפשר לומר דלא קשה מההיא ברייתא דהתם ע"פ מש"כ הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל דלרבנן דר"י ס"ל דמה שנאסרה לבני נח לא חשיב איסור חמור לדידן. וא"כ ההיא ברייתא מיתוקמא כרבנן דר"י דקיי"ל כוותייהו. וא"כ ליכא שום הוכחה מהתם לומר דבני נח מותרים בכל נבילה:

אבל יש להקשות מדאמרינן בזבחים (סוף פרק חטאת העוף (זבחים ע' ע"א)) התורה אמרה יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב. יבא איסור טריפה ויחול על איסור חלב. וצריכי דאי אשמעינן נבילה משום דמטמיא אבל טריפה אימא לא. ואי אשמעינן טריפה משום דאסורה מחיים אבל נבילה אימא לא צריכא עיי"ש. והשתא למה לו לומר בנבילה משום דמטמיא דאין זה אלא חומרא בעלמא ואינו לא כולל ולא מוסיף כדפירש"י שם בהדיא. שכתב וז"ל משום דמטמיא הילכך חמירא לחול על איסור חלב עכ"ל עיי"ש. טפי הו"ל לומר דנבילה על חלב הו"ל איסור מוסיף דחלב אינו אסור אלא לישראל ומותר לבני נח וכשנתנבלה נתוסף בה איסור לגבי בני נח. משא"כ טריפה דלא נאסרה לבני נח. ואע"ג דעכ"פ כשנתנבלה ע"י נחירה לא נאסרה לבני נח מ"מ הרי רוב נבילות נאסרו לבני נח ולא הותר להם בשר אלא ע"י נחירה בסימנים בלבד. וא"כ עכ"פ אפי' בנבילה כזו חשיב איסור מוסיף על איסור חלב משום דשם נבילה אוסר לבני נח. ועדיפא מינה אמרינן (פרק בתרא דקידושין ע"ז ע"ב) דאיסור זונה על איסור אלמנה גרושה וחללה חשיב איסור מוסיף לגבי כהן משום דשם זנות פוסל בישראל עיי"ש. ופירש"י שכשזינתה תחתיו נאסרה עליו הכא נמי אע"ג דההיא זנות לאו תחת בעלה היא מיהו שם זנות אשכחן ביה מוסיף בעלמא עכ"ל עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פי"ז מהלכות איסורי ביאה ה"י) עיי"ש.

וא"כ כ"ש הכא דכולהו נבילות בענין אחד ממש הן. וכולן ישנן בכלל אזהרת נבילה בישראל. וגם בלא"ה אפי' את"ל דלא חשיב איסור מוסיף אלא דוקא בנבילה האסורה לבני נח בלבד. אכתי שפיר הוה מצי למיעבד צריכותא דאי אשמעינן נבילה ה"א דוקא נבלה האסורה לבני נח חיילא על חלב משום איסור מוסיף. אבל טריפה שלא נאסרה לבני נח. וה"ה נבילה המותרת לבני נח. לא חייל איסורה על איסור חלב קמ"ל טריפה. וממילא נשמע מינה גם לנבילה דאפי' נבילה דשריא לבני נח חייל איסורה על איסור חלב. והו"ל בכלל נבילה דהך קרא. מיהו יש לדחות דאין מזה הכרע לומר דכל הנבילות לא נאסרו לבני נח. דאפשר לומר דאין ה"נ דהוה מצי למיעבד צריכותא הכי. אלא דמ"מ נקט צריכותא דטומאה משום דכתיב בקרא בהדיא טומאת נבלה. משא"כ איסורה לבני נח לא אשכחן בהדיא בקרא. וגם אינו בכל מיני נבילות כטומאה. ועפ"ז יתבארו על נכון דברי התוס' שם התמוהים מאוד וכל האחרונים ז"ל ובראשם הרמ"ע מפאנו ז"ל (בתשו' סי' קכ"ג) אחזו שער והניחום בתמיהא גדולה. ולא מצאו כל אנשי חיל ידים לפרקה. שכתבו שם וז"ל יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב תימא למאן דאית ליה איסור מוסיף למה לי קרא. וכי תימא מהכא יליף בעלמא שאני הכא וכו' עכ"ל עיי"ש. ותמהו כולם דהא ליכא בנבילה על חלב איסורא מוסיף אלא במה שנאסרה לגבוה. וא"כ שפיר איצטריך קרא לבעלי מומין או שאר פסולים לגבוה אחר שהוקדשו. דליכא בהו איסור מוסיף לגבוה. אבל עפמש"כ דבריהם נכונים וברורים בפשיטות. דהתוספות לשיטתם אזלי דס"ל דנבילה שלא ע"י נחירה בסימנים נאסרה לבני נח. וא"כ ודאי איסור נבילה על איסור חלב הו"ל איסור מוסיף כמבואר. ובהכי ניחא נמי שפיר דברי התוס' שם (ד"ה וחד) שכתבו וז"ל וחד למעוטי עוף טמא. והא דלא נפק"ל לר"מ מהיכא דנפק"ל לר"י משום דר"מ לטעמיה דאית ליה איסור חל על איסור עכ"ל עיי"ש. ודבריהם תמוהים מאוד דהא לא אשכחן לר"מ דאית לי' איסור חל על איסור אלא באיסור כולל ואיסור מוסיף ואיסור בת אחת. כמבואר ביבמות (ל"ד ע"א) ובשאר דוכתי. משא"כ באיסור נבילה על עוף טמא. וכבר תמהו בזה קצת אחרונים ז"ל והניחוה בתימא. גם ראיתי למי שתמה עוד בדבריהם אלו דא"כ היכי ממעט ר"מ עוף טמא מדכתיב טריפה. דדריש מי שיש במינו טריפה יצא עוף טמא שאין במינו טריפה. והא לדידי' דאית ליה איסור חל על איסור ומה"ט ס"ל דחייל איסור נבילה על עוף טמא. הכי נמי אית לן למימר דחייל איסור טריפה על עוף טמא. אבל ע"פ מה שביארנו סרו מהר גם תמיהות הללו. דודאי באיסור נבילה על עוף טמא איכא איסור מוסיף. משום דמשנתנבלה איתוסף בה איסור לבני נח. ור"מ לשיטתו אזיל דאית לי' איסור חל על איסור באיסור מוסיף. אלא דהיינו

דוקא באיסור נבילה. משא"כ באיסור טריפה שאינו נוהג בבני נח. א"כ ליכא איסור מוסיף. ושפיר ממעט ר"מ עוף טמא מדכתיב טריפה:

אמנם לפ"ז קשה מההיא דאמרינן (פרק גיד הנשה ק' ע"ב) עלה דתנן התם נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה. רבי יהודה אומר אף בטמאה וכו'. ופרכינן וסבר ר"י איסור חל על איסור. והתניא ר"י אומר יכול תהא נבילת עוף טמא מטמא בגדים בבית הבליעה ת"ל נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה מי שאיסורו משום בל תאכל נבלה יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל נבלה אלא משום בל תאכל טמאה וכו'. ומסיק אע"ג דאיסור טומאה קדים אתי איסור גיד חייל עלי' שכן איסורו נוהג בבני נח עיי"ש. והשתא אם איתא דכל נבילה שנתנבלה שלא ע"י נחירה נאסרה לבני נח א"כ לא משני מידי. שהרי נבילה נמי איסורה נוהג בבני נח כגיד. ועדיפא מינה. דגיד לא נהג בבני נח אלא בבני יעקב בלבד. אבל איסור נבילה נוהג מאז וגם עכשיו בכולהו בני נח. וזו תמיהא עצומה:

ועוד יש לתמוה מההיא דאמרינן התם לקמן בסמוך (ק"א ע"א) אמר רב יהודה אמר רב האוכל גיד הנשה של נבלה רבי מאיר מחייב שתים. וחכ"א אינו חייב אלא אחת. ומודים חכמים לר"מ באוכל גיד הנשה של עולה ושל שור הנסקל שחייב שתים. ואמרינן עלה ומאן האי תנא דבאיסור כולל איסור חל על איסור לית ליה. איסור כולל באיסור חמור אית ליה. אמר רבא ריה"ג היא דתנן וכו' עיי"ש. והדבר קשה טובא אמאי קרי ליה איסור כולל. והרי איסור נבלה על איסור גיד הנשה איסור מוסיף הוא. שהרי גיד הנשה מותר לבני נח. וכשנתנבלה נתוסף בו איסור לבני נח. וגם זו תמיהא גדולה. ועי' בתוס' שם (ד"ה איסור כולל) ובריטב"א שם עיישי"ה. אמנם לזה נראה דמעיקר הסוגיא אין הכרע. משום שאפשר לומר דמה שנתוסף איסור לבני נח לא חשיב איסור מוסיף לדידן. וכמו שכתב הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל לענין איסור חמור. דר"י לחוד הוא דס"ל דמה שנהג איסור גיד הנשה בבני נח חשיב בהכי איסור חמור לדידן. אבל לרבנן מה שנהג בבני נח לא מיחשב בהכי איסור חמור לדידן. וא"כ אפשר לומר דהכי נמי לענין איסור מוסיף אליבא דרבנן מה שלא נתוסף בו איסור אלא לבני נח לבד לא חשיב איסור מוסף לדידן. וכן מתבאר מדברי הרשב"א ז"ל גופי' שם דקאי על מאי דתניא התם אמה"ח נוהג בבהמה חיה ועוף בין טמאין בין טהורין דברי רבי יהודה ור"א. וחכ"א אינו נוהג אלא בטהורין. ואמרינן עלה א"ר יוחנן ושניהן מקרא אחד דרשו רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש לא תאכל הנפש עם הבשר. ר"י ור"א סברי כל שאתה מצווה על דמו אתה מצווה על אבריו. והני טמאין נמי הואיל ואתה מצווה על דמן אתה מצווה על אבריו. ורבנן סברי לא תאכל הנפש עם הבשר אלא בשר לחודי'. כל שבשרו מותר אתה מצווה על

אבריו וכל שאין בשרו מותר אי אתה מצווה על אבריו. ופרכינן ורבי יהודה למה ליה קרא. ליתי איסור אמה"ח ליחול על איסור טומאה שכן איסורו נוהג בבני נח. ומשני אין ה"נ וכי איצטריך קרא לר"א עיי"ש. ועל זה כתב הרשב"א ז"ל שם וז"ל ולרבי יהודה למה ליה קרא ליתי איסור אבר מה"ח וליחול על איסור טומאה שכן איסורו נוהג בבני נח. ופריק אין ה"נ וכי איצטריך קרא לר"א איצטריך. קשה לי ור"א נמי למה ליה קרא תיפק ליה מההוא טעמא נמי. דהא משמע דכ"ע מודו באיסור שנוהג בבני נח שחל אשאר איסורין. וכדמשמע מדאמרו לו רבנן לר"י וכי לבני נח נאסר. דאלמא אילו נאסר לבני נח הוו מודו לו לר"י. ויש לומר דבמתני' לטעמי' דר"י קאמרו לו. ולדידהו לא ס"ל עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז עכצ"ל דלרבנן דלית להו סברא דר"י באיסור חמור הכי נמי באיסור מוסיף ס"ל דמשום מה שנתוסף איסור לבני נח לא חשיב משום הכי איסור מוסיף לדידן. דאל"כ אכתי קשה נהי דרבנן פליגי עלי' דר"י לענין איסור חמור. מ"מ הרי באיסור מוסיף לא אשכחן דפליגי. וא"כ אכתי קושית הרשב"א ז"ל במקומה עומדת. ר"א נמי למה לו קרא. תיפק ליה מההוא טעמא נמי. דהא אפילו רבנן לא אשכחן דפליגי עלי' דר"י אלא באיסור חמור. אבל באיסור מוסיף דלא אשכחן דפליגי. אית לן למימר דגם לדידהו כיון דנתוסף מיהת איסור לבני נח. כמו באבר מה"ח על איסור טמאה. אע"פ דלגבי ישראל ליכא מוסיף שפיר חייל. ולמה לי קרא. ועכצ"ל דס"ל להרשב"א ז"ל דטעמא דרבנן דפליגי עלי' דר"י בהך סברא היינו משום דס"ל לרבנן דדיני בני נח אין להם ענין כלל לדיני ישראל. וחומרא דבני נח לא חשיב חומרא לגבי ישראל דנימא משום זה שיחול על איסור אחר שאין בו חומרא זו. וא"כ מהך טעמא גופא גם לענין איסור מוסיף לא יתכן לומר דחשיב מוסיף משום מאי דנתוסף בו איסור לבני נח. דמשום דיני בני נח לא יתכן לומר שישתנו דיני ישראל. וכיון דבלא איסורא דבני נח לא הוה חייל איסור האחרון על איסור הראשון. השתא נמי אין לנו לומר דחייל משום שמוסיף איסור לבני נח. הן אמת כי מדברי התוס' שם (ד"ה ור"י) מבואר דלא ס"ל הכי. שכתבו שם וז"ל ור"י למה ליה קרא. ליתי איסור אבר מה"ח וליחול על איסור טומאה שכן איסורו נוהג בבני נח. פי' כדשמעינן ליה לעיל גבי גיד. דמההוא טעמא חייל אאיסור טומאה. וא"ת ודילמא מהכא יליף. וי"ל דלא מצי למילף מהכא. דאיסור מוסיף הוא דאיתוסף ביה איסור אמה"ח לבני נח. אבל גיד לא נאסר אלא לבני יעקב. ולא הוי אלא איסור חמור עכ"ל עיי"ש. הרי דלפי דבריהם מוכח מכאן דלאו הא בהא תליא. דאע"ג דאיסור מוסיף חייל משום איסור שנתוסף לבני נח. מ"מ איסור חמור איכא למימר דלא חייל משום חומרא דגבי בני נח. וא"כ הכי נמי לאידך גיסא. אין לדון בזה לאיסור מוסיף דלא ליחול. מאיסור חמור דלא חייל לרבנן. אלא

דעיקר דברי התוס' אלו תמוהים במאי דקשיא להו דילמא ר"י מהכא הוא דיליף. ומאי קושיא. והרי בהדיא קאמר רבי יהודה במתניתין והלא מבני יעקב נאסר ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. ומזה מתבאר בהדיא דמסברתו הוא דנפק"ל הכי. שוב ראיתי שכבר הרגיש בזה הר"ב אליהו רבה שם עיי"ש. והכי נמי קאמר ר"י בתוספתא (פ"ז דחולין) מפני שאיסורו קודם למתן תורה עיי"ש. ולא רמז כלום על שום ילפותא מאמה"ח. אלא מסברתו זו לחוד הוא דקאמר לה. וא"כ אין מצד זה שום גמגום בדברי הרשב"א ז"ל. וע"פ דבריו מסתלקת תמיהת התוס' לקמן (ק"ג ע"א) במאי דקאמר רבי יוחנן אכל אמה"ח מן הטרפה חייב שתים. ומוקי לה אביי בשנטרפה עם יציאת רובה. וס"ל בהמה בחייה לאברים עומדת ואיסור טרפה ואמה"ח בהדי הדדי קאתו. וכתבו בתוס' שם (ד"ה מר סבר) וז"ל משמע דאי לאו לאברים עומדת דאיסור טרפה קדים. לא אתי איסור אבר וחייל עלה. אע"ג דאיסור מוסיף הוא דאסור לבני נח. ותימה דבפ"ג דשבועות וכו' קאמר רבי יוחנן בכולל דברים המותרים עם דברים אסורים. אלמא אית ליה איסור כולל. וא"כ כ"ש איסור מוסיף וכו' עכ"ל עיי"ש שנדחקו מאוד בזה. אבל להרשב"א ז"ל אין כאן מקום קושיא. דרבי יוחנן כרבנן ס"ל דמשום שנתוסף איסור לבני נח לא חשיב איסור מוסיף כלל לדידן. ואין כאן איסור מוסיף:

וראיתי להרמ"ע מפאנו ז"ל (בתשובותיו סי' קכ"ג) שגם הוא נחית לסברא זו דמשום איסור בני נח לא חשיב איסור מוסיף. ומתרץ בזה תמיהת התוס' שם. אלא שהוא בא לזה מצד אחר. וז"ל שם ובאבר מן החי ליכא למימר מגו דאתוסף ביה איסורא לבני נח יחול איסורו עלינו במוסיף. דהא דרשינן ראה ויתר גוים התיר להם שבע מצות וזה שלא כדברי התוס' בשמעתא דבהמה בחייה לאברים עומדת. ועוד סוגיין בכולי' גמרא דרבי יוחנן אית ליה איסור כולל. והם אמרו דלי' לא ס"ל אלא לדבריהם דרבנן קאמר. ולא נדחקו בזה אלא לדחות מעליהם קושית איסור מוסיף מדאתוסף לבני נח. ועיקר קושיא ליתא כדאמרן עכ"ל עיי"ש. אבל דבריו תמוהים אצלי. דמלבד דאנן התם אליבא דרבי יוחנן קיימינן. והרי רבי יוחנן גופי' מבואר בסוגיא דב"ק (ל"ח ע"א) דלית ליה הך דרשא דדריש רב יוסף מקרא דראה ויתר גוים שהתיר להם שבע מצות. אלא דריש אידך קרא כדרבי אבהו שלא התיר אלא ממונם עיי"ש היטב. ועי' ג"כ בירושלמי (פ"ד דב"ק ה"ג). בלא"ה עיקר דבריו אלו נוסדו על פירש"י (פ"ק דע"ז ו' ע"א) ד"ה ולפני עור וכו'. שכתב וז"ל דמזבין ליה בהמה ומקריבה לע"ז ובני נח נצטוו עלי'. דהיא אחת משבע מצות. ונהי דאמרן עמד והתירן. מיהו אל יעברו על ידיך. שהרי עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן ואע"פ שאין להן שכר בקיומן. ואהכי קעבר ישראל משום ולפני עור לא

תתן מכשול וכו' עכ"ל עיי"ש. ומשמע מדבריו דמאי דקאמר רב יוסף שעמד והתירן. היינו התירן ממש שפטרן ממצות אלו ונטלן מהן. אלא דא"כ הדבר תמוה מש"כ אח"כ שעתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן. ומשום זה עוברים עליהם בלפני עור כשמכשילן ישראל בהן. והא כיון שהתירן להן ופטרן מהן. אמאי עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן. כיון שאינם צריכין עוד לקיימן משהתירן להן. ועיקר מה שכתב רש"י ז"ל שעתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן גם אחר שהתירן להן. לא ידענא מנ"ל הא. דמה שאמרו שם לעיל (ב' ע"ב) שעתידין ליתן את הדין על שלא קיימו שבע מצות עיי"ש. היינו רק על שלא קיימו אותן קודם שהתירן להן. אבל על שאין מקיימין אותן עכשיו לאחר שהתירן. לא אשכחן התם כלל. עיי"ש. אלא דבעיקר הדבר מה שאמרו שהתירן להן פרכינן התם עלה איתגורי איתגור. ומשני אמר מר בריה דרבינא לומר שאע"פ שמקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר עיי"ש. ומתבאר מזה דהתירן להן דקאמר לא התירן לגמרי ממש קאמר. אלא עשה אותן כאילו הותרו להן לענין שיהא דינם בהן כאינו מצווה ועושה. שלא יקבלו עליהן שכר אם יקיימו אותן כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה. אבל ודאי מצווין הן עליהן כדמעיקרא. ונענשין על שאין מקיימין אותן גם מאז ואילך. וא"כ נכונים דברי רש"י ז"ל שכתב דגם עכשיו עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן. אלא שלפ"ז עכצ"ל דמש"כ רש"י נהי דעמד והתירן מיהו אל יעברו על ידיך. שהרי עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן וכו'. אין כוונתו בזה אלא לומר דע"כ מאי דהתירן להן. אין זה היתר גמור ממש. שהרי עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן. דאם לא כן נמצא דאיתגורי איתגור. ועכצ"ל דעמד והתירן דקאמר אינו אלא לומר שמעלה עליהן כאילו התירן להן כדי שיהא להם דין אינו מצווה ועושה בלבד. אבל לענין עונשין ודאי הן כמצווין. והילכך קעבר ישראל עליהן בלאו דלפני עור כשמכשילן בהן. וא"כ מדברי רש"י ז"ל גופיה שם מתבאר איפכא שלא הותרו להן שבע מצוותן גם עכשיו. וזה מתבאר מסוגיא דגמרא גופא התם לעיל כמו שנתבאר. אלא שראיתי בפירש"י שם (ד"ה לומר שאם וכו') שכתב וז"ל לומר שאם מקיימין כו'. התרה זו לא טובתם הוא. אלא שאין מצווין לקיימן ואם יקיימו לא יקבלו שכר עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דס"ל דודאי התירן ממש קאמר. ומאז והלאה שוב אין מצווין לקיימן. ומ"מ לא קשה איתגורי איתגור. משום שמפסידין בהתרה זו שכרן אם יקיימו אותן. ואין זו טובתם. ומיהו ודאי מלישנא דתלמודא התם לא משמע הכי. דמדקאמר לומר שאע"פ שמקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר. משמע דרק לענין זה לחוד הוא דקאמר רב יוסף שעמד והתירן להן וכדכתיבנא לעיל. אבל מ"מ מדברי

רש"י מבואר דס"ל דגם למסקנא התירן להן ממש קאמר. וכן מתבאר מפירש"י בב"ק שם (בד"ה לומר). שכתב וז"ל לומר שאפי' מקיימין אותן שהרי אינם מצווים אבל לא פטרן עכ"ל עיי"ש. מתבאר דס"ל דגם למסקנא דמר ברי' דרבינא עמד והתירן ממש קאמר. ומאז והלאה אינם מצווים במצות אלו. אלא דמ"מ לא פטרן מעונש עליהן אם יעברו. וזה תמוה ואינו מובן אם אינם מצווין עכשיו עליהן. ועמד והתירן ממש קאמר. נהי דמאי דעתידין ליתן עליהן את הדין אם יעברו עליהן. איכא למימר דהיינו משום דשבע מצוות אלו הן דברים שראויין לקיימן מעצמן אע"פ שלא נצטוו עליהן. מ"מ מנ"ל שעתידין ליתן עליהן את הדין גם מכאן ואילך. דילמא לא עתידין ליתן את הדין אלא על מה שלא קיימו אותן כשהיו מצווין עליהן. דלפירש"י ליכא למשמע מהיא דרפ"ק דע"ז אלא דעתידין ליתן את הדין על מה שלא קיימו אותן בעת שהיו מצווין עליהן בלבד. ולא אח"כ. ואולי אפשר לומר דמשמע ליה לרש"י ז"ל הכי מדאמרינן דקעבר עליהן ישראל משום לפני עור לא תתן מכשול כשמכשילן במצות אלו. ואם אין עתידין ליתן עליהן את הדין אין כאן מכשול. ולא שייך כאן לאו זה. ועכ"פ מבואר דהרמ"ע מפאנו ז"ל כל יסודו הוא רק ע"פ פירש"י שם. אבל אין מזה שום מקום תלונה על דברי התוס' בסוגיא דחולין שם דלא ס"ל הכי. דמסוגיא דגמרא אין שום הכרח לזה כלל. ולא עוד אלא אדרבה איפכא משמע לפום פשטא דסוגיא. כמו שנתבאר לעיל. וגם ראיתי בתשו' פני יהושע (ח"א חיו"ד סי' ג'. ובח"ב חאה"ע סי' מ"ג) שהחליט ג"כ ע"פ פירש"י שם דאיסור לפני עור לענין בני נח אינו אלא מדרבנן בעלמא. משום שכבר הותרו. ואע"פ שמן העונשין לא נפטרו. מ"מ אין בזה משום לפני עור מדאורייתא. כיון שאינם מצווים עכשיו. ועיקר איסור לפני עור אינו אלא במכשיל את אחרים בעבירות שמצווין עליהן. ושכנגדו הרב מהר"ם ז"ל בעל תשובות צ"צ חלוק עליו שם. וכתב דאפי' את"ל כן לרב יוסף דדריש מדכתיב ראה ויתר גוים שעמד והתירן להן. מ"מ אנן לא קיי"ל כוותיה. משום דרבים פליגי עליה. דשאר אמוראי בפ"ד דב"ק שם לא ס"ל כוותיה. והר"ב פ"י שם השיב על זה דכולהו אמוראי מודו בעיקר הדבר לרב יוסף שעמד והתירן להן. ואע"ג דבדרשא דקרא לא ס"ל כוותי'. מ"מ הכי גמירא להו מקבלתם עיי"ש. ואין שום יסוד לדבריו אלו. דודאי שאר אמוראי דלא דרשי קרא כדר"י גם עיקר מילתא דר"י לא ס"ל. דקבלה מאן דכר שמה. ור"י לא נפק"ל הכי אלא מהך קרא. וכיון דאינהו לא דרשי קרא הכי. ודאי לא ס"ל הכי. וגם כל אמוראי דירושלמי שם לא ס"ל בהא כדר"י עיי"ש. וגם כל שאר דבריו שם תמוהים. דמש"כ דאף ע"פ שמעונשין שלהם לא נפטרו. מ"מ לא שייך בהו לפני עור כיון שלא נצטוו. זה ודאי ליתא כלל. דכיון שנענשין על כך כדמעיקרא אין לך מכשול יותר מזה.

ואפי' משיאו עצה רעה מבואר בספרא דהו"ל בכלל אזהרת לפני עור. גם כל שאר דבריו שם אינם מוכרחין כלל ואכמ"ל בזה:

ועכ"פ מתבאר דמסוגיא דהתם אין הכרח לומר דנבלה לא נאסרה לבני נח. דאפי' להפסיקתא דכל שלא ע"י נחירה בסימנים אסורה לב"נ. לא חשיבא איסור מוסיף לדידן מטעם שביארנו לעיל. אלא דלהתוס' שם דלא ס"ל הכי ולדידהו גם משום איסורא דבני נח חשיב לדידן איסור מוסיף. ודאי מוכח מהתם דלתלמודא דידן לא ס"ל כהפסיקתא בהכי. ועכצ"ל דהתוס' קיימי הכא לפי תירוצם הראשון דלעיל (צ"א ע"א) דלא ס"ל דב"נ נצטוו על הנחירה. אבל לפי תירוצם השני שם שגם בני נח נצטוו מיהת על הנחירה. ע"כ מוכרח לומר דכיו"ב לא חשיב איסור מוסיף לדידן. אלא דדברי התוס' בסוגיא דזבחים שהבאתי לעיל. לפי מה שביארנו דבריהם לעיל תמוהים מאוד. דנקטו החבל בתרין ראשין. דס"ל דנבילה אסורה לבני נח גם לתלמודא דידן כהפסיקתא. ואע"פ כן ס"ל דזה חשיב איסור מוסיף לדידן. ולפי מה שנתבאר הו"ל תרתי דסתרי. ולכן דבריהם ז"ל צ"ע אצלי כעת. ומ"מ נתבאר דמסוגיא דהתם ליכא הכרח לומר דלא ס"ל לתלמודא דידן כהפסיקתא. אלא דהתינח בסוגיא דהתם. אבל בסוגיא דלעיל מיני' ודאי קשה טובא לכאורה כדאקשינן. דהרי התם אליבא דרבי יהודה קיימינן דאמר דמשום דנאסר גיד הנשה לבני נח חשיב איסור חמור לדידן לחול על איסור טמאה. ומהאי טעמא ס"ל נמי דאיסור אמה"ח חייל על איסור טמאה משום שאיסורו נוהג בבני נח. וא"כ נבילה נמי הו"ל לומר דחיילא על איסור טמא אם איתא דאיסור נבילה נמי נוהג בבני נח. והדרא קושיא לדוכתה ולא משני מידי. אם לא נימא דתלמודא דידן לא ס"ל כהפסיקתא:

והנראה בזה ע"פ מאי דאמרינן בגמרא שם וסבר רבי יהודה איסור חל על איסור והתניא ר"י אומר יכול תהא נבלת עוף טמא וכו' וכי תימא קסבר אין בגידין בנותן טעם. ובטמאה נמי איסור גיד איכא איסור טומאה ליכא. וסבר ר"י אין בגידין בנ"ט והתניא וכו'. ומסיק דטעמיה דר"י משום דאתי איסור גיד וחייל אאיסור טמאה שכן איסורו נוהג בבני נח. דיקא נמי דקתני אר"י והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה וכו' עיי"ש. ובתוס' שם (ד"ה וכ"ת) כתבו וז"ל וכי תימא אין בגידין בנ"ט. לפ"ז היה יכול להקשות ממתניתין. דמאי קאמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. דמשמע דמטעם זה יש לחול איסור גיד אאיסור טמאה. כמו שפירש בסמוך במסקנא ואמר דיקא נמי דקתני כו'. וכן היה יכול להקשות למאי דבעי מעיקרא למימר דטעמא דר"י משום דאיסור חל על איסור בכל מקום. ונראה לה"ר שמואל דיש ליישב דס"ד דרבי יהודה דטעמא דת"ק כר' שמעון דבסמוך משום דבעינן מי שגידו אסור ובשרו מותר יצא זה

שגידו ובשרו אסור. ולהכי פריך ר' יהודה והלא אף לבני יעקב נאסר ועדיין בהמה טמאה בשרה מותרת להם עכ"ל עיי"ש. ולפי דבריהם אלו מאי דקאמרינן דיקא נמי דקתני רבי יהודה אומר והלא מבני יעקב וכו'. עכצ"ל דדייק משום דאם איתא דטעמיה דר"י היינו משום דסבר אין בגידין בנ"ט ואיסור גיד איכא איסור טומאה ליכא. ולא קאמר והלא מבני יעקב נאסר אלא כדי לאפוקי מת"ק דס"ל דבעינן מי שגידו אסור ובשרו מותר. א"כ הכי הו"ל לומר והלא אף לבני יעקב נאסר ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. כלומר כיון דגם לבני יעקב נאסר גיה"נ ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. א"כ גם לפום טעמיה דת"ק גם בהמה טמאה היתה בכלל אזהרת גיד הנשה. אבל מדנקט רבי יהודה בלישני' וקאמר והלא מבני יעקב נאסר וכו'. משמע דלא בא אלא לומר דגיד הנשה איסור חמור הוא טפי מאיסור בהמה טמאה משום שהרי כבר נאסר לבני יעקב ועדיין בהמה טמאה לא נאסרה עד סיני. שוב ראיתי שכעין זה כתב ג"כ הר"ב ת"ח שם עיי"ש בדבריו. אלא דאכתי קשה לכאורה לפמש"כ התוס' (ריש פרק גיד הנשה) ד"ה אלא וכו' וז"ל. ולא היה יכול להקשות (לפי מאי דס"ד התם לומר דס"ל לתנא דמתני' אין בגידין בנותן טעם) והא תנן אינו נוהג בטמאה. דמשמע אין גיד הנשה נוהג בטמאה דאין איסור גיד חייל על איסור טמאה. אלמא דיש בגידין בנ"ט. דהוה מצי למימר דטעמא כדאמר ר"ש בגמרא מי שגידו אסור ובשרו מותר. ומה שמקשה רבי יהודה והלא מבני יעקב וכו'. שפיר פריך. דכיון דלבני יעקב נאסר אף בטמאה. לא מסתבר למימר דאח"כ שנאסרו בטמאה פקע ממנו איסור גיד הנשה עכ"ל עיי"ש. ולפי זה קשה הכא. היכי דייק מלישנא דר"י במתניתין דטעמיה דר"י היינו משום דאיסור גיד הו"ל איסור חמור לגבי איסור בהמה טמאה וחייל איסור גיד על איסור טמאה. ודילמא טעמו משום דאין בגידין בנ"ט ואיסור גיד איכא איסור טומאה ליכא. ומאי דקאמר והלא מבני יעקב נאסר. היינו כמש"כ התוס' שם. דכיון דמקודם הדבור נאסר כבר ועדיין בהמה טמאה לא נאסרה. לא מסתבר לומר שאחר שנאסרו בסיני בטמאים פקע מהן איסור גיד מאז ואילך. ועפ"ז מדוקדק שפיר לישנא דר"י במתניתין. ולאפוקי מת"ק הוא דאתי דס"ל כר"ש מי שגידו אסור ובשרו מותר וכו':

איברא דלולא דהתוס' ורש"י ז"ל ושאר ראשונים לא פירשו כן שם היה נראה לי דלקושטא דמילתא מאי דמסיק וקאמר אע"ג דאיסור טומאה קדים אתי איסור גיד וחייל עלי' שכן איסורו נוהג בבני נח. היינו רק לומר דכיון שכבר נהג איסור גיד בבני נח שוב לא יתכן לומר שאח"כ משנאסרו במתן תורה בבהמה טמאה פקע איסור גיד מינה. וע"ז מסיק שפיר וקאמר דיקא נמי דקתני אמר ר"י וכו'. וכמו שביארנו ע"פ דברי התוס'

דלעיל. ועפ"ז מיתרצא הסוגיא שפיר גם לפי הפסיקתא דבני נח נאסרו בנבלה. משום דשפיר י"ל דאפילו לרבי יהודה מה שנאסר לבני נח לא מיחשב לדידן לא איסור חמור ולא איסור מוסיף. ומהאי טעמא ס"ל דאיסור נבלה לא חייל על איסור עוף טמא. ומאי דקאמר במתניתין דאיסור גיד נוהג בטמאים משום דמבני יעקב נאסר. מילתא אחריתא לגמרי היא. דס"ל דכיון שכבר נאסר מבני יעקב לא יתכן לומר דפקע איסורו לאחר שנאסרו בבהמה טמאה בסיני. וראיתי לרבינו גרשום מאור הגולה ז"ל שם שיש לו שיטה אחרת בכל הסוגיא דהתם. ולפי דבריו ז"ל אדרבה מסוגיא זו מתבאר ג"כ דס"ל לתלמודין כהפסיקתא זוטרתא דנבלה נאסרה לבני נח. וז"ל רגמ"ה ז"ל. וסבר רבי יהודה איסור חל על איסור. כלומר איסור טומאה חל על איסור גיד. כלומר שמתחילה נאסר גיד הנשה ולבסוף נאסרה להם בסיני בהמה טמאה ואתי איסור בהמה טמאה חל על איסור גיד עכ"ל עיי"ש. ובהשקפה ראשונה דבריו ז"ל מתמיהים מאוד ואין להם ביאור כלל לכאורה. וכבר שלחו בו יד מגיהי ספרים. ורצו לשבש ולסרס דבריו שבמקום גיד צ"ל טומאה. ובמקום טומאה גיד. אבל הם נשתבשו בזה ולא מצאו ידיהם ורגליהם בכוונת רגמ"ה ז"ל ואין מקום כלל להגהתם כמבואר מסוף דברי רגמ"ה ז"ל גופי'. וגם אחר הגהתם אין שום ביאור לדברי רגמ"ה ז"ל. ואמנם כוונת רגמ"ה ז"ל היא שהוקשה לו קושית התוס' שם (ד"ה וכ"ת) שהבאתי לעיל דלמאי דס"ד דטעמי' דרבי יהודה במתניתין היינו משום דס"ל איסור חל על איסור בכל מקום. ולהכי פריך וסבר ר"י איסור חל על איסור וכו'. והדבר קשה דהא בהדיא קאמר ר"י והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. דמבואר דמטעם זה הוא דס"ל דחל איסור גיד על איסור טמאה. וכן הוקשו למאי דבעי למימר דטעמי' דר"י משום דס"ל אין בגידין בנותן טעם ובטמאה נמי איסור גיד איכא איסור טומאה ליכא. ונדחקו מאוד בזה. ולכן מפרש רגמ"ה ז"ל דודאי גם למאי דס"ד הוה ס"ל דטעמי' דר"י הוא כפשטי'. כמפורש במתניתין והכי קאמר ר"י לת"ק והלא מבני יעקב נאסר וכו'. וכיון שכבר נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. לא יתכן לומר דמשנאסרה בסיני בהמה טמאה פקע איסור גיד מינה משום שאין איסור גיד חל מעתה על איסור טמאה או מטעם אחר. וכסברת התוס' לעיל (ריש פרק גיה"נ) שהבאתי לעיל. ועל זה פרכינן וסבר ר"י איסור חל על איסור. כלומר איסור טומאה שנאסר להם בסוף בסיני חל על איסור גיד שנאסר להם מתחילה. ולא פקע איסור גיד מבהמה טמאה שנאסרה להם אח"כ בסיני. אע"ג דאיסור טומאה קדים לחול על הבהמה מאיסור גיד שבא על הבהמה אחריו. והתניא ר"י אומר יכול תהא נבלת עוף טמא מטמא בגדים בבית הבליעה. ת"ל נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה מי שאיסורו

משום בל תאכל נבלה יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל נבלה אלא משום בל תאכל טמאה. הרי דאע"ג דאיסור נבלה נמי כבר נאמר לבני נח. אתי איסור טומאה שנאסר אח"כ בסיני ומפקיע איסור נבלה דמעיקרא מקודם סיני דתו לא אתי וחייל על איסור טומאה שחל על העוף מחיים. ואין בו אלא איסור טומאה לחוד ולא איסור נבלה. וא"כ הכא נמי אית לן למימר הכי. דמשנאסרה בהמה טמאה בסיני פקע איסור גיד דמעיקרא ולא חייל על איסור טומאה שחל על הבהמה קודם לאיסור גיד. ועל זה קאמר וכי תימא קסבר אין בגידין בנותן טעם וכו'. כלומר דודאי במקום דשייך לומר אין איסור חל על איסור פקע איסור שנאסר מתחילה. ולהכי איסור נבלה שנאסר כשעדיין עוף טמא היה מותר להם. פקע משנאסר להם בסיני איסור טמא. אלא דהכא באיסור גיד דאין בגידין בנותן טעם. ובטמאה איסור גיד איכא איסור טומאה ליכא. אין איסור טומאה מפקיע איסור גיד. כיון שאין איסור האחרון עומד נגד הראשון. שיש מקום לשניהם יחד. ועל זה קאמר דליתא. דהרי שמענו לר"י דאית לי' יש בגידין בנ"ט. ושוב בעי למימר דס"ל דחיילי בבת אחת. דאכתי יש מקום לשני האיסורים לחול יחד. ולכך לא פקע איסור הראשון. ודחי לה. עד דמסיק אע"ג דאיסור טומאה קדים אתי איסור גיד חייל עלי' שכן איסורו נוהג בבני נח. כלומר דאיסורו כולו כמו שנוהג עכשיו בישראל לאחר מתן תורה. כבר נהג מאז קודם מ"ת בבני נח. והילכך אית לן למימר דכיון שחל קודם הדבור אף על הטמאים. תו לא פקע גם אחר הדבור משנאסרה בהמה טמאה. משא"כ איסור נבלה שאע"פ שכבר נאסרה ג"כ קודם הדבור לבני נח. מ"מ לא דמי איסור נבלה שקודם הדבור לבני נח לאיסור נבלה שנאסרו ישראל מסיני. דלדידהו לא נאסרה אלא המתה מאיליה או שנהרגה. אבל ע"י נחירה בסימנים היתה מותרת להם מאז. וגם עכשיו לא נאסרה להם. אע"ג דלישראל הו"ל נבלה. ועיקר לאו דלא תאכלו כל נבלה בנבלה כזו נאמר. כמו שתרגם יונתן וכמשכ"ל. והילכך ס"ל לרבי יהודה דאיסור נבלה דקודם הדבור איסור אחר הוא. ובזה לא שייך לומר דכיון שחל קודם הדבור אף על הטמאים. תו לא פקע גם אחר הדבור. דאיסור נבלה שנאסרו בו ישראל לא נאסר אלא מן הדבור ואילך. והילכך שפיר קאמר רבי יהודה בברייתא דנבלת עוף טמא אין איסורו משום בל תאכל נבלה אלא משום בל תאכל טמא. ועל זה קאמר שפיר דיקא נמי דקתני א"ר יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. כלומר דמדקאמר והלא מבני יעקב נאסר וכו'. ולמאי הילכתא דקדק לומר מבני יעקב נאסר. דלא הו"ל למימר אלא והלא מקודם מתן תורה נאסר ועדיין בהמה טמאה לא נאסרה. אם איתא דלא אתי אלא לומר דאיסור גיד נאמר קודם הדבור. אלא ודאי הכי קאמר והלא מבני יעקב נאסר וכו'.

בשלמא אם היה נאסר מתחילה לכל בני נח אלא שאח"כ ממתן תורה ואילך לא נאסרו בו אלא ישראל בלבד ולא בני נח. שפיר היה מקום לומר דאע"פ שבתחילה היה איסור גיד הנשה נוהג גם בבהמה טמאה. מכל מקום אח"כ במתן תורה שנאסרו בבהמה טמאה פקע איסור גיד בטמאה ותו לא אתי איסור גיד וחייל על איסור טמאה. משום דעכשיו משעת מתן תורה ואילך איסור גיד בישראל איסור אחר הוא. ואין לו ענין עם איסור גיד דמעיקרא שנצטוו בו כל בני נח. ולא שייך לומר דכיון שחל מעיקרא קודם הדבור גם אטמאה. תו לא פקע אחר הדבור אע"פ שנאסרו בטמאה. אבל כיון דגם מתחילה קודם מתן תורה לא נאסר איסור גיד אלא לבני יעקב בלבד. והוא האיסור עצמו שנוהג בבני יעקב גם משניתנה תורה לישראל שנצטוו הם בו מתחילה בשעת מעשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. ודאי אית לן למימר דכיון דמעיקר חל איסורו על הטמאים כטהורים תו לא פקע גם אחר מתן תורה אע"פ שמאז נאסרו בבהמה טמאה. ויש מקום לומר דלא אתי איסור גיד וחייל על איסור טמאה. כן נראה ברור בשיטת רגמ"ה ז"ל בסוגיא זו. אלא דלשון רגמ"ה ז"ל בפירושו על מאי דקאמרינן דיקא נמי וכו' מגומגם קצת לפ"ז עיי"ש. אבל מ"מ יש לכוון דבריו גם שם ע"פ שיטתו זו ואין להאריך בזה. דעכ"פ שיטה זו מוכרחת בכוונתו דאם לא כן אין שום ביאור לדבריו כלל:

ונראה דיש רגלים לעיקר סברא זו של התוס' דלעיל מההיא דאמרינן התם לעיל (פ"ק י"ז ע"א) בשלמא לר"י (דאמר בשר נחירה לא אישתרי כלל לישראל) היינו דתנן השוחט ונתנבלה בידו והנוחר והמעקר פטור מלכסות. אלא לר"ע (דאמר שבתחילה הותר להם בשר נחירה) אמאי פטור מלכסות. ומשני הואיל ואיתסר איתסר עיי"ש. ופירש"י וז"ל אלא לר"ע על כיסוי הדם במדבר נצטוו ונחירתן היתה שחיטתן. והנוחר בזמן הזה נמי נבעי כיסוי עכ"ל עיי"ש. וכ"כ ביותר ביאור בפי' רגמ"ה ז"ל שם וז"ל בשלמא לר"י היינו דתנן וכו' דמעולם לא היתה נחירה במקום שחיטה. לפיכך הנוחר פטור מלכסות. אלא לר"ע הלא כבר היתה נחירה במקום שחיטה. ואמאי פטורה מלכסות עכ"ל. הרי דמשום דמעיקרא קודם שנצטוו על השחיטה היתה מצות כיסוי נוהגת גם בנחירה. הילכך גם אחר שנצטוו על השחיטה בעי למימר שתהא מצות כיסוי נוהגת בה אע"ג דהשתא הו"ל נבלה גמורה לכל דבר. והיינו ע"כ משום דמעיקרא נאמרה מצות כיסוי קודם שנצטוו על השחיטה. והיתה הנחירה מותרת להם ונהגה בה מצות כיסוי. הילכך הוה פסיקא ליה לתלמודא דגם אחר שנצטוו בשחיטה ונאסרה הנחירה כנבלה. שוב לא פקעה מינה מצות כיסוי. וזו ממש סברת התוס' שהיא ג"כ דעת הרגמ"ה ז"ל כמו שביארנו. ואע"ג דמשני התם אליבא דר' עקיבא. כיון דאיתסר איתסר. איכא למימר דהיינו משום

דודאי ס"ל לר"ע כחכמים דר"י. דודאי לא ס"ל הך סברא. וגם בגיד ס"ל שאינו נוהג אלא בטהורים ולא בטמאים. וס"ל דאע"ג דמעיקרא היה איסור גיד נוהג גם בטמאה מ"מ אחר שנאסרה בסיני טמאה פקע מינה איסור גיד ולא חייל איסור גיד על איסור טמאה. אבל לרבי יהודה ודאי טעמא משום הכי הוא. ומזה ראי' להרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל שכתב דמאי דקאמרי חכמים לר"י במתניתין בסיני נאמר וכו'. לדברי ר"י הוא דקאמרי אבל לדידהו לא ס"ל עיקר סברת ר"י עיי"ש. ולפמש"כ הדבר מבואר בסוגיא דהתם מדאמרינן אליבא דר"ע דס"ל הואיל ואיתסר איתסר ופקעה מצות כיסוי בנחירה. אף ע"פ שהיתה נוהגת בה מתחילה כשהותרה להם הנחירה. וכיו"ב אמרינן נמי בשבת (פ' ראד"מ קל"ה ע"א) אמר רב אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אינו נמול לשמונה שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול וגו'. א"ל אביי דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונמול לשמונה. א"ל נתנה תורה ונתחדשה הלכה עיי"ש. הרי דלאביי פסיקא לי' דכיון דכבר בדורות הראשונים קודם מתן תורה נצטוו למול לשמונה אף ע"פ שלא נצטוו על טומאת לידה. אית לן למימר דלא פקעה מצוה זו גם אחר שניתנה תורה ונצטוו על טומאת לידה. והך סברא אלימא ליה כ"כ עד דס"ל דמפקא מדרשא דסמוכין דכתיב וטמאה וגו' וסמיך ליה וביום השמיני ימול וגו'. ולפי"ז צריך לומר דלאביי חכמים נמי מודו לר"י בעיקר סברתו. ולא פליגי עליה אלא משום דס"ל דמסיני נאמר. ושלא כדברי הרשב"א ז"ל. אבל רב אסי שהשיב לו ניתנה תורה ונתחדשה הלכה ע"כ ס"ל כמש"כ הרשב"א ז"ל דחכמים בעיקר סברתו פליגי עליה דר"י. ולא קאמרי מסיני נאמר אלא לדברי רבי יהודה. וכמו שהוכיח הרשב"א ז"ל מסוגיא דלקמן. והתם מסקינן דהך מילתא תליא בפלוגתא דתנאי עיי"ש. ולענין דינא כמעט כל הראשונים ז"ל לא הכריעו הילכתא כמאן. ומספיקא פסקו לחומרא. וכן הביא הר"ב העיטור ז"ל בהלכות מילה בשם בה"ג וכן הוא בה"ג כת"י רומי (הלכות מילה) עיי"ש. אבל בה"ג שלפנינו ליתא שום פסק בזה להלכה עיי"ש היטב (סוף הלכות מילה) אנא דהר"ב העיטור שם כתב בשם השאילתות שפסק כת"ק דברייתא שם שנמול לשמונה ודלא כרב אסי עיי"ש. ולענין גיד הנשה בטמאה ג"כ אין הכרעה להלכה בראשונים ז"ל אלא שהרמב"ם ז"ל פסק כרבנן דר"י שאינו נוהג בטמאים אבל הבה"ג (סוף הלכות גיד הנשה) פסק הלכה כרבי יהודה שנוהג בטמאים כבטהורים. ובה"ג כת"י רומי הביא שתי דעות חלוקות בזה הילכתא כמאן ולא הכריע עיי"ש. ולפי מה שביארנו יש מקום לישא וליתן בזה הרבה. אלא שאין כאן מקום להאריך בזה:

ועכ"פ מתבאר דמעיקר סוגיא דגמרא אין שום ראיה נגד הפסיקתא. ואדרבה לשיטת רגמ"ה ז"ל מבואר בסוגיא דהתם ג"כ כדעת הפסיקתא וכמו שביארנו. ומ"מ לפירש"י ותוס' שם ע"כ מתבאר מהתם ראיה מוכרחת שלא כדעת הפסיקתא. ומיהו בלא"ה בפירש"י (לעיל צ"ב ע"ב) ד"ה במקולין וכו' יש שני לשונות בזה וכן בתוס' (שם צ"א ע"א) ד"ה כמ"ד וכו' הדבר תלוי בשני תירוצים שתירצו שם עיי"ש. וא"כ יתכן לומר דפירושם שם היינו רק לפום הך לישנא דס"ל דנבלה בכל ענין אינה אסורה לבני נח. אבל לפי לשון שני דס"ל דבני נח נצטוו על הנחירה. וכל שלא מתה ע"י נחירה בסימנים או שנתקלקלה בשחיטה אסורה גם לבני נח. עכצ"ל בפי' הסוגיא כדפי' רגמ"ה ז"ל וכמו שנתבאר. ואמנם יש לעיין בזה מדתנן (פ"ק דחולין י"ג ע"א) שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא. ופירשו בתוס' שם וברא"ש דנפק"ל מדכתיב וזבחת ואכלת דדרשינן מה שאתה זובח אתה אוכל דהיינו אותו שנצטוה על הזביחה. לאפוקי נכרי עיי"ש. והכי איתא בתוספתא (ריש פ"ק דחולין) שחיטת נכרי הרי זו פסולה ושחיטת הקוף הרי זו פסולה שנאמר וזבחת ואכלת לא שזבח הנכרי ולא שזבח הקוף ולא שנזבחה מאיליה עיי"ש. וכ"כ הר"ן ז"ל שם שכיון דנכרי לאו בתורת שחיטה הוא. כששחטה הו"ל כמתה מאיליה עיי"ש. ולכאורה צ"ע טובא דנהי דמההוא קרא שמעינן דשחיטת הנכרי אינה מתרת הבשר לאכילה לישראל. מ"מ מנ"ל דהו"ל נבלה ומטמאה במשא. הרי כיון דנכרי אע"ג דלא נצטוה על השחיטה. מ"מ הרי להפסיקתא נצטוה על הנחירה בסימנים מיהת. והמתה מאיליה או נהרגה בענין אחר אסורה לו. וא"כ הנחירה בסימנים היא שמתרת לו הבשר לאכילה כשחיטה לישראל. וא"כ מנא לן לומר דלא מהניא הנחירה או שחיטה ע"י נכרי לטהרה מידי נבלה. והרי שחיטה שאינה ראויה אפי' לרבי שמעון דס"ל דלא שמה שחיטה. מ"מ אמרינן (פרק כיסוי הדם פ"ה ע"ב) מודה ר"ש שמטהרתה מיהת מידי נבלה. והתם פרכינן עלה פשיטא הא אמר ר"י א"ר וכי ימות מן הבהמה מקצת בהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמאה ואיזו זו טרפה ששחטה. ואיצטריך לשנויי לא צריכא לשוחט את הטרפה חולין בעזרה וכו'. סד"א הואיל ואמר ר"ש מותר בהנאה לאו שחיטה היא כלל. אימא מידי נבלה נמי לא מטהרה קמ"ל עיי"ש. והכא נמי כיון דמקרא לא שמענו אלא שמקצת בהמה מטמאה ומקצת אינה מטמאה. אית לן למימר דגם שחיטת הנכרי כיון דעכ"פ מתרת הבשר לו לאכילתו. דהא לא גרעה מנחירה. תיהני נמי לטהרה מידי נבלה. דהא שחיטה בקרא לא כתיבא. ואמאי לא נימא דגם זה בכלל מקצת הבהמה שאינה מטמאה. והתם (י"ג ע"ב) פרכינן אמתני' פשיטא. כיון דנבלה היא מטמאה במשא עיי"ש. משמע דלא פריך אלא משום דמאחר דכבר אשמעינן דנבלה

היא. ממילא שמענו דמטמאה במשא ככל נבלה. ולמה לו תו למיתני שמטמאה במשא. אבל ודאי עיקר מילתא איצטריך שפיר לאשמעינן דנבלה היא. דאי לא הוה קתני אלא דהשחיטה פסולה. כדקתני בתוספתא שם. היה מקום לומר דאע"ג דאין שחיטתו מתרת הבשר לאכילת ישראל מ"מ נבלה לא הוי. ומהניא לטהרה מידי נבלה. והדבר קשה לקושטא דמילתא מנא הא מילתא דאמור רבנן דנבלה היא ומטמאה במשא אם איתא דהמתה מאיליה או שנהרגה בענין אחר אסורה אפי' לבני נח. והשחיטה או הנחירה בסימנים היא שמתרת להם הבשר לאכילה. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דאפי' המתה מאיליה מותרת לבני נח. ושחיטת הנכרי וכ"ש נחירה. אינה מתרת הבשר לאכילה כלל אפי' לנכרי שאינו צריך לה. ולא עדיפא בשום דבר מן המתה מאיליה. וכמש"כ הר"ן ז"ל שהבאתי לעיל. דכיון דנכרי ליתא בתורת שחיטה הו"ל כמתה מאיליה. והילכך מטמאה שפיר כנבלה. והא גופא איצטריך תנא דמתניתין לאשמעינן. וא"כ שמעינן לפ"ז ממשנתנו דלא כדעת הפסיקתא:

איברא דכל זה אינו אלא להתוס' וסייעתם דס"ל דשחיטת נכרי לא חשיבא שחיטה כלל ונבלה מצד עצמה היא כמתה מאיליה או נהרגה בענין אחר. אבל אין זו דעת רבינו הגאון ז"ל כמבואר להדיא באזהרותיו שע"פ עשה"ד (דבור לא תחמוד) וגם כאן במנין הלאוין (ל"ת י"א) דס"ל דשחיטת נכרי אינה שחיטה פסולה מצד עצמה שתיחשב כמתה מאיליה. אלא יש בה אזהרה מיוחדת בפ"ע שלא לאכול משחיטת הנכרי. כמו שביארנו שם במקומו. וזו היא ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות שחיטה הלכה י"ב) עיי"ש. וכ"כ עוד (פ"ב מהלכות אבות הטומאה ה"י) עיי"ש. ושלא כמש"כ הראב"ד ז"ל (בהשגות שם) דזו היא מסברתו עיי"ש. דהדבר מבואר שכבר כתב כן רבינו הגאון ז"ל שם. וא"כ דבריו נובעים מדברי הגאונים ז"ל. ומדבריו מתבאר דהיינו רק לענין איסור אכילה בלבד. אבל לענין טומאת נבלה אינה אלא מדרבנן כמו שביארנו שם במקומו עיי"ש בכל מה שביארנו שם בזה. וא"כ לפ"ז אין שום ראיה ממשנתנו שם כלל נגד דעת הפסיקתא. כיון דלא מקרא דוזבחת ואכלת נפקא. וגם לא נבלה היא מדאורייתא. ואדרבה לכאורה לפ"ז יש מקום לדון מזה כדעת הפסיקתא אלא שיש לדחות ואין להאריך. וראיתי להרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות שחיטה הלכה י"ז) שכתב וז"ל כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין. אלא היו נוחרין ואוכלין או שוחטין כשאר הנכרים וכו' עכ"ל עיי"ש. נראה מדבריו אלו דס"ל דנכרים אסורים במתה מאיליה או הריגה בענין אחר. זולת בנחירה או בשחיטה הוא שהותרו באכילת בשר. דהא ישראל במדבר לר"ע אע"ג דלדידי' הותר להם בשר נחירה. מ"מ המתה מאיליה או שנהרגה בענין אחר פשיטא

דהיתה אסורה להם. דהא לאחר מתן תורה הוה וכבר הוזהרו על איסור נבלה וטרפה. אלא דהנחירה הותרה להם אז כשחיטה לדידן. ונחירתן היתה שחיטתן. והתורה קראה שחיטה אצלם כדאמרינן התם (פ"ק דחולין י"ז ע"א) עיי"ש. וא"כ אם איתא דהנכרים מותרים אפילו במתה מאיליה. היאך השוה הרמב"ם ז"ל הישראלים במדבר לשאר הנכרים. אלא ודאי ע"כ ס"ל ג"כ כהפסיקתא שגם הם לא הותרו באכילת בשר אלא בנחירה בסימנים או בשחיטה. ושוב מצאתי לאחד מהאחרונים שכבר הרגיש בדברי הרמב"ם אלו:

וראיתי בתשובות מהר"ם מר"ב ז"ל (ח"ב סי' ר') והובא ג"כ בפסקי הרא"ש ז"ל (פרק בתרא דיומא סי' י"ד) ובמרדכי (שבת פכ"א) שהשיב בחולה שיש בו סכנה ויש לפנינו נבלה. אם מוטב להאכילו נבלה משנעבור אנחנו על איסור מלאכת שבת שבסקילה כדי לשחוט לו בשבת להאכילו בשר שחיטה. והשיב לאיסור. והביא ראיה לזה ממלאכת אוכל נפש ביו"ט. ששוחטין ביו"ט אע"ג שיש ל"ת ועשה במלאכת יו"ט. ואין רשאין לאכול נבלה שאין בה אלא ל"ת גרידא. או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה עיי"ש בדבריו. ודבריו אלו מתמיהים לכאורה. דמבואר דס"ל בפשיטות דלמ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת ונחירתו זו היא שחיטתו. כך לי נחירה ע"י נכרי כנחירה ע"י ישראל. ולכאורה לא ידענא מנ"ל הא. דכיון דאפילו למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת עכ"פ מיהת נחירה בסימנים בעינן. דמתה מאיליה או נהרגה בענין אחר. הו"ל נבלה או טרפה שגם בעוף מוזהרין עליהן מדאורייתא. כמבואר בפ"ק דחולין (כ' ע"א) ובפ"ב (כ"ז ע"ב. כ"ח ע"א) ובראשונים שם ובשאר דוכתי. וא"כ נכרי. כיון שאינו בתורת נבלה וטרפה כלל. ואפילו מתה מאיליה או נהרגה באיזה ענין שיהיה שריא ליה. אית לן למימר דגם נחירה בעוף. לדידן שנצטוינו על השחיטה אלא דעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת נחירתו זו היא שחיטתו. ליתא אלא ע"י ישראל שהוא בתורת שחיטה ובתורת נבלה וטרפה. ולא ע"י נכרי. שאינו בתורת שחיטה ולא בתורת נבלה וטרפה. ולא בתורת נחירה בעוף דהא לדעת התוס' והרא"ש ז"ל וסייעתם מאי דשחיטת נכרי פסולה נפק"ל מדכתיב וזבחת ואכלת מי שהוא בתורת זביחה אכול מזבחו לאפוקי נכרי שאינו בתורת זביחה. וא"כ ה"ה נחירה דעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת דאמרינן נחירתו זו היא שחיטתו (פ"ב דחולין כ"ז ע"ב). וא"כ קרינן ביה וזבחת ואכלת מי שהוא בתורת זביחה אכול מזבחו ולאפוקי נכרי שאינו בתורת נחירה. דהא לר"ע דאמר שהותר להם במדבר בשר נחירה אמרינן (פ"ק דחולין י"ז ע"א) מאי דכתיב הצאן והבקר ישחט להם. היינו משום דנחירתן זו היא שחיטתן עיי"ש. הרי דכיון

דנבילה וטריפה כבר נאסרה להם. ולא הותר. להם הבשר אלא בנחירה בסימנים. קרינן בה ישחט להם. והתורה קראה שחיטה. א"כ הכי נמי לדידן נחירה בעוף כיון דאיסור נבלה וטרפה נוהג אף בעוף. ואין הכשירו אלא בנחירה בסימנים שהיא במקום שחיטה לדידן. קרינן בה שפיר וזבחת ואכלת. ונכרי שאינו בתורת נחירה ראוי לומר דנחירתו פסולה כשחיטתו לדידן. ומלבד זה נראה דכיון דאיתקיש עוף לבהמה מדכתיב זאת תורת הבהמה והעוף. ואי לאו דגלי קרא מדכתיב ביה ושפך את דמו. ה"א מה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה. אלא דמדכתיב ביה ושפך ס"ל למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת דגמרינן מיניה דסגי ליה בנחירה. כדאמרינן (פ"ב דחולין שם) עיי"ש. וא"כ עכ"פ אית לן למימר דהשתא נמי איתקישא מיהת שפיכה דעוף דהיינו נחירה לשחיטה דבהמה. מה שחיטה דבהמה אינה כשרה אלא במי שישנו בתורת זביחה אף נחירה דעוף אינה כשרה אלא במי שישנו בתורת נחירה. לאפוקי נכרי שאינו בתורת נחירה. דאפילו מתה מאיליה וכל נבלה וטרפה שריא ליה. אין נחירתו אלא כמתה מאיליה או נהרגה הריגה בעלמא דאסורה. וא"כ דברי מהר"ם מר"ב ז"ל והרא"ש והמרדכי ושאר ראשונים שהביאוהו דפסיקא להו דנחירה דעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת כשרה נמי ע"י נכרי. תמוהים מאוד. אם לא דנימא דס"ל דנכרים נמי לא הותרה להם אכילת בשר אלא ע"י נחירה בסימנים. אבל נבלה גם לדידהו אסורה. וא"כ שפיר הו"ל בתורת נחירה אע"פ שאינם בתורת שחיטה. והילכך ודאי אית לן למימר שכשרים לנחירה דעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת:

ואמנם לכאורה יש להוכיח דכל נבלה אפילו המתה מאיליה ס"ל לתלמודין דשריא לבני נח מדאמרינן במנחות (פרק התכלת מ"ה ע"א) כתיב וכל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים מן העוף ומן הבהמה. כהנים הוא דלא אכלי הא ישראל אכלי. ומשני רבינא כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל ואישתרי מליקה לגבייהו תישתרי נמי נבלה וטרפה קמ"ל עיי"ש. והשתא הא ודאי מדאישתרי מליקה לגבייהו ע"כ ליכא למשמע אלא למימר דתישתרי להו נבילה ע"י נחירה בסימנים בלבד. כעין מליקה בקרבן עוף. אבל להתיר להם גם המתה מאיליה מהיכא תיתי לן. כיון דמליקה גופא לא אישתרי להו אלא בענין זה דוקא. אבל מתה מאיליה או אפילו נטרפה שלא בדרך מליקה פסולה גם בקדשים. אלא דמ"מ גם לפ"ז הדבר קשה היכי תיסק אדעתין להתיר להם בשר ע"י נחירה בסימנים וא"כ לאו בתורת זביחה ניהו כנכרים דילפינן מדכתיב וזבחת ואכלת מי שהוא בתורת זביחה אכול מזבחו יצא נכרי כיון שאינו בתורת זביחה אסור לאכול משחיטתו. והשתא א"כ הדבר קשה דהא בהדיא אשכחן בקרא בכמה דוכתי דכהנים

הוכשרו אפילו לשחיטת קדשים. כדכתיב בפר כהן משיח ושחט את הפר וגו'. וכן בשאר קרבנות של עבודת היום כתיב (פ' שמיני ופ' אחרי) ושחט את פר החטאת אשר לו וגו' ושחט את שעיר החטאת אשר לעם וגו'. ומצאתי מי שהרגיש בזה. וכתב לתרץ עפמש"כ האחרונים דהא דקטן כשר לשחיטה אע"ג דמותר באכילת נבלה וטרפה. וא"כ ראוי לומר שאינו בתורת זביחה כנכרי. מ"מ כיון דמיהת אסור למיספי ליה בידים ע"י גדולים הרי זה חשוב כישנו בתורת זביחה. ולפ"ז כתב דהכי נמי איכא למימר דכל היכא דאסור להושיט בשר נבלה וטרפה לאחרים. אע"ג דלדידי' גופי' שרי מיחשב שפיר שישנו בתורת זביחה. והילכך כהנים נמי אפילו את"ל דמישתרי נבלה לגביהם. מ"מ כיון דמיהת מוזהרים הם שלא להושיט נבלה וטרפה לישראל. משום אזהרת לפני עור. חשיבי שפיר ישנם בתורת זביחה ושחיטתן כשרה. אבל לדידי אין בדברים אלו ממש כלל ולא קרב זה אל זה. דודאי קטן כיון דגדולים אסורים למיספי ליה בידים מדאורייתא אלא שאין אנו אחראין להפרישו אם אוכל מעצמו נבלה או טרפה. א"כ ודאי ישנו בכלל איסור נבלה וטרפה. אלא שלא נתחייבו הגדולים להפרישו משום שאין אנו ערבים לקטנים ואינהו גופייהו לאו בני עונשין ולא בני מצות נינהו השתא. משא"כ הכא בכהנים מה שהם מוזהרים באזהרת לפני עור לא תתן מכשול אינו אלא משום דלגבי הישראל הו"ל מכשול עבירה. שהוא מוזהר על אכילת נבלה וטרפה. ואזהרה אחריתא לגמרי הוא. ובודאי דאפילו למאי דס"ד השתא שהותרו הכהנים באכילת נבלה וטרפה. מ"מ הרי פשיטא שהוזהרו על כל שאר הלאוין שבתורה. ומשום זה ודאי לא מיחשב ישנו בתורת זביחה כיון דעכ"פ נבלה וטרפה לא נאסרו לו ואינו בכלל אזהרתן למאי דקיימינן השתא. וזה פשוט. וא"כ ודאי הקושיא במקומה עומדת. היכי תיסק אדעתין לומר דשריא נבלה וטרפה לגבייהו. כיון דמפורש בקרא שהוכשרו לשחיטה. ועכצ"ל דמ"מ כיון דמיהת גם למאי דס"ד השתא לא הותרו אלא בבשר שנתקלקל בשחיטה או שנתנבל ע"י נחירה בסימנים. אבל בעיקר איסור נבלה וטרפה ודאי אפילו למאי דקיימינן השתא גם הכהנים בכלל. אלא דלדידהו נחירתן זו היא שחיטתן. הילכך שפיר חשיבי בהכי ישנם בתורת זביחה ושחיטתן כשרה. והשתא א"כ ממילא מבואר דעכצ"ל דבני נח נמי. אם איתא שלא הותרו באכילת בשר אלא ע"י נחירה בסימנים. הו"ל למימר דחשיבי בהכי ישנם בתורת זביחה. והדבר קשה טובא היכי ממעטינן להו מדכתיב וזבחת ואכלת דשחיטתן פסולה משום שאינם בתורת זביחה. אלא ודאי לכאורה ע"כ מוכרח מזה דכל נבלה שריא להו אפילו המתה מאיליה ודלא כהפסיקתא:

והיה נראה בזה ע"פ מאי דבלא"ה קשה כיו"ב בההיא דאמרינן (פ"ק דחולין י"ז ע"א) דלר"ע דאמר בשר נחירה אישתרי להו במדבר מאי דכתיב ושחט את בן הבקר. קדשים שאני עיי"ש. והדבר קשה לכאורה הא כיון דאישתרי להו בשר נחירה היכי הוכשרו לשחיטת קדשים הרי כולהו לאו בתורת שחיטה הוו. ועכצ"ל דכיון דמיהת לא הותר להם בשר גם במדבר אפילו לר"ע אלא ע"י נחירה בסימנים. שהרי כבר הוזהרו על איסור נבלה. ומתה מאיליה או נהרגה בענין אחר נאסרה להם. אמרינן דהו"ל בתורת שחיטה. דנחירתן זו היא שחיטתן. וכדאמרינן התם דמהאי טעמא הא דכתיב בהו הצאן והבקר ישחט להם. ולא כתיב ינחר להם. לר"ע שהותרו בבשר נחירה. משום דנחירתן זו היא שחיטתן. וכיון דשחיטה קרי לה רחמנא הו"ל בתורת זביחה וקרינן בהו שפיר וזבחת ואכלת. וא"כ גם בשחיטת נכרי אם איתא דנבלה נאסרה להם ולא הותרה להם אכילת בשר אלא ע"י נחירה בסימנים. אית לן למימר דשפיר קרינן בהו וזבחת ואכלת מהאי טעמא גופא. ואמאי שחיטתן פסולה. ולזה היה נראה לומר ע"פ מה שכתבו התוס' בפרק טרף בקלפי (יומא מ"ב ע"א) ד"ה שחיטה וכו' דמאי דאמרינן שחיטה לאו עבודה היא. פירש רבינו יעקב מאוריליינש ז"ל דהיינו משום שנוהגת אף בחולין עיי"ש. ומהאי טעמא כתבו (שם לעיל ל"ה ע"ב) בד"ה א"כ וכו' דמירוק כיון שאינו מעכב בחולין. חשיב עבודה ופסול בזר. וביוה"כ אפילו בכהן הדיוט. ואינו כשר אלא דוקא בכהן גדול עיי"ש. וא"כ במדבר לר"ע שלא היתה שחיטה נוהגת בחולין אלא בקדשים בלבד. נראה דשפיר היתה גם שחיטת קדשים חשובה עבודה ופסולה בזר. וכבר ראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל שכתב כן. ולפ"ז לא היתה אז שחיטת קדשים משום מצות שחיטה כלל. אלא מידי דהוי אשאר כל העבודות הנוהגות בקרבנות להכשר הקרבן שאינן אלא מצות שבקרבנות. ואין להן ענין כלל לדינים שנוהגין בחולין. וכמו שכהן המולק לא בתורת מליקה הוא בחולין. הכי נמי כהן השוחט בקדשים במדבר לר"ע לא הוה בעינן שיהא בתורת שחיטה בחולין. משא"כ נכרי נהי נמי דאסור בנבלה. ולא מישתרי ליה בשר לאכילה אלא בנחירה בסימנים. מ"מ מיחשב שפיר אינו בתורת שחיטה. ואימעיטא שחיטתו מדכתיב וזבחת ואכלת משום דעכשיו לדידן נחירה לאו בכלל שחיטה היא. ולא קרינן ביה וזבחת ואכלת. והשתא עפ"ז היה נראה לומר גם בההיא דמנחות שם דודאי לפום מאי דס"ד דכהנים לא נאסרו באכילת נבלות וטרפות. אין הכי נמי שלא הוכשרו לשחיטת חולין כמו נכרי. משום דאע"ג דלא מישתרו אלא ע"י נחירה בסימנים. מ"מ לא קרינן בהו וזבחת ואכלת משום שאינן בתורת שחיטה. ומ"מ הוכשרו לשחיטת קדשים משום דהוה אמינא דשחיטה עבודה היא. ולא איכפת לן במה שאינם בתורת

שחיטה בחולין. ואע"ג דהשתא שחיטה נוהגת גם בחולין. מ"מ משום זה גופא הוה סד"א דשחיטת קדשים עבודה היא. מדהוכשרו הכהנים לשחיטת קדשים אע"פ שאינם בתורת שחיטה בחולין ובודאי פסילי לשחיטת חולין:

איברא דעיקר הדבר לדעתי לא יתכן כלל לומר דהך דינא דשחיטת קדשים בזר כשרה תלוי בביאתם לארץ אפילו אליבא דר"ע. דהא דשחיטה בזר כשרה נפק"ל מדכתיב ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם. מקבלה ואילך מצות כהונה. כדדרשינן בספרא (ריש פ' ויקרא) ובפ"ב דיומא (כ"ז ע"א) ובשאר דוכתי. והרי הך קרא נאמר במדבר באהל מועד. ומבואר מזה דגם כשהיו עדיין במדבר היה נוהג דין זה. שהרי לא תלה הכתוב פרשה זו בביאתם לארץ. ובודאי נוהגת לשעתה ולעתיד לבא. כמו כל התורה כל היכא דלא גלי קרא. ועוד נהי דבמדבר לא היתה נוהגת מצות שחיטה אלא בקדשים בלבד. מ"מ הרי כבר נאמרה להם מצות שחיטה מסיני גם בחולין. עכ"פ משעת ביאתן לארץ ואילך. ולא הותר להם בשר נחירה לר"ע אלא לאותה שעה עד ביאתן לארץ. וא"כ גם בהיותן במדבר שפיר אית לן למימר מההיא סברא גופא דשחיטה לאו עבודה היא. משום דהא חזינן שניתנה להם מצות שחיטה אפילו בחולין משעת ביאתן לארץ ולדורות עולם. וכסברת רבינו יעקב מאוריליינש ז"ל. ואם אתינן למימר דמ"מ כיון דחזינן דאפילו בזמן שהותרה להם אכילת בשר נחירה. מ"מ קדשים לא הוכשרו אלא בשחיטה. א"כ נראה מזה דע"כ שחיטת קדשים לא משום היתר הבשר הוא. אלא משום עבודה כקבלה הולכה וזריקה והקטרה. א"כ גם עכשיו משעת ביאתן לארץ ולדורות שפיר שייכא סברא זו עצמה. והרי גלי קרא דשחיטה בזר כשרה. וא"כ ע"כ הך סברא ליתא. וא"כ אין מקום לחלק בזה בין זמן שהיו במדבר לר"ע. לזמן שבאו לארץ. וגם במדבר שחיטת קדשים לאו עבודה היתה. והקושיא במקומה עומדת. וע"כ מוכח משם דלא כהפסיקתא. אבל נראה דעיקר הקושיא מעיקרא ליתא. דהרי מאי דבעינן לשחיטה שיהא השוחט בתורת שחיטה. לא נפק"ל אלא מקרא דוזבחת ואכלת. מי שהוא בתורת זביחה אכול מזבחו לאפוקי נכרי. והרי הך וזבחת ואכלת כתיב בקרא דכי ירחק ממך המקום וגו'. דמיני' נפק"ל לר"ע דבמדבר עד ביאתם לארץ הותר להם בשר נחירה. כדאיתא בפ"ק דחולין שם עיי"ש. וא"כ מהך קרא גופי' נשמע ג"כ דמאי דלא הוכשר לשחיטה אלא מי שהוא בתורת שחיטה. לא נהג אלא משעת ביאתן לארץ ואילך. אבל מעיקרא לא הקפיד הכתוב בהכי. וא"כ שפיר הוכשרו אז לשחיטת קדשים. אע"פ שלא היו בתורת שחיטה והותרו לאכול בשר נחירה. אבל משעת ביאתן לארץ שמאז הקפיד הכתוב. ולא הוכשר לשחיטה אלא מי שהוא בתורת שחיטה. שפיר י"ל דנכרי אפילו

אם תמצא לומר שאסור בנבלה. ולא הותרה לו אכילת בשר אלא בנחירה בסימנים. מ"מ כיון דלא בעי שחיטה הו"ל אינו בתורת שחיטה. ולא קרינן ביה וזבחת ואכלת ושחיטתו פסולה. ועוד נראה דכיון דעכ"פ קדשים לא הוכשרו גם במדבר אלא בשחיטה דוקא. ואם לא נשחטו אלא נחרו אותן הו"ל נבלה ונאסרו לכל. או עכ"פ משום לאו דלא יאכל כי קודש הוא. דכל שבקודש פסול נתן הכתוב ל"ת על אכילתו. כדאמרינן (פ"ב דפסחים כ"ד ע"א) ובשאר דוכתי. א"כ עכ"פ בשחיטת קדשים שפיר הו"ל בתורת שחיטה. וקרינן בהו וזבחת ואכלת. דהא קדשים גופייהו מיהת לא הותרו להם אלא בשחיטה. משא"כ שחיטת נכרי שאינו בתורת שחיטה ובנחירה סגי ליה. שפיר חשיב בכך אינו בתורת שחיטה ולהכי לא קרינן ביה וזבחת ואכלת. ושחיטתו פסולה. ומעתה עפ"ז ממילא ניחא נמי ההיא דמנחות שם. דאפילו למאי דסד"א דכהנים אישתרו באכילת נבלה וטרפה. מ"מ הרי היינו דוקא בחולין. אבל בקדשים. מלבד איסור נבלה כשלא נשחטו אלא מתו ע"י נחירה בסימנים. אסורים ג"כ משום לאו דלא יאכל כי קודש הוא. דדרשינן מיניה כל שבקודש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו. ולאו זה לא אשכחן שהותר לכהנים. דמדאישתרי להו מליקה ליכא למשמע היתירא. דהא לא אישתרי להו אלא מליקה בהכשר. דלא שייך בה לאו דלא יאכל כי קודש הוא בשום ענין. וא"כ עכ"פ בקדשים שפיר הו"ל בתורת שחיטה אפי' למאי דסד"א דמישתרו כהנים באכילת נבלה וטרפה. וכיון דלא אשכחן שהוכשרו אלא לשחיטת קדשים. הרי לשחיטת קדשים שפיר הו"ל בתורת שחיטה כישראל. דבלא שחיטה לא הותרו באכילתן. ואין זה ענין לנכרי שאינו בתורת שחיטה כלל. ולא בעי טפי מנחירה בסימנים. גם אפשר לומר דלס"ד שהותרו באכילת נבלה. ה"א דמה שהוכשרו לשחיטת קדשים. היינו רק משום דשחיטה בקדשים מתורת עבודה היא אע"פ שכשרה בזר. דלאו הא בהא תליא. כמש"כ התוס' שם ובשאר דוכתי. דכיון דמאי דאמרינן שחיטה לאו עבודה היא לא מקרא נפק"ל אלא מסברא בעלמא. כמבואר בדברי התוס' ושאר ראשונים שם ושאר דוכתי. א"כ שפיר אפשר לומר דלמאי דס"ד דכהנים הותרו באכילת נבלות. כיון דחזינן דאע"פ כן הוכשרו לשחיטת קדשים. הוה אמינא דדוקא לשחיטת קדשים הכשירן הכתוב. משום דשחיטת קדשים עבודה היא. והילכך אע"פ שאינם בתורת שחיטה בחולין. לית לן בה וכמשכ"ל. אבל נכרי כיון שהותר בנחירה. אע"פ שנאסר בכל נבלה שנתנבלה שלא ע"י נחירה בסימנים. הו"ל אינו בתורת שחיטה ולא קרינן ביה וזבחת ואכלת. והילכך שחיטתו פסולה. משום דהשתא לדידן נחירה לאו בכלל זביחה היא. ובפרט דבההוא קרא כתיב וזבחת כאשר צויתיך. וא"כ בעינן שיהא בתורת זביחה בכל הלכות שחיטה:

אמנם לכאורה יש להביא ראיה מדתנן בפסחים (פרק אלו דברים ע"ג ע"א) שחטו ונמצא טרפה בסתר פטור. ופרכינן עלה בגמרא הא בגלוי חייב מה תיקן. ומשני תיקן להוציאו מידי נבלה. ופריך תו מתקיף לה רבינא הא דתניא השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז חייב עליה שלש חטאות. מה תיקן וכו'. ופירש"י וז"ל מה תיקן הכא אפילו לטהרה מידי נבלה ליכא. דתקרובות ע"ז מטמאה אפילו באהל עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דנבלה אסורה לבני נח. א"כ הא ודאי גם בההיא דהתם שפיר איכא למימר שתיקן להוציאה מידי נבלה מיהת לענין להתירה לבני נח. שאם מתה מאיליה או נהרגה בענין אחר. היתה אסורה לבני נת. וע"י שחיטתו הותרה להם. ובפרט דגם לפי מאי דמשני התם עלה דתיקן להוציאה מידי אמה"ח. נמי ליכא תיקון בהכי אלא לגבי בני נח וכדפרש"י התם עיי"ש. וא"כ ע"פ שינויא קמא נמי ניחא מהאי טעמא גופא. ועוד דע"פ מאי דמשני דתיקן להוציאה מידי אמה"ח. לא אתי אלא למידחי דלא נפשוט מהך ברייתא דטומאת תקרובות לאו דאורייתא. כמש"כ בתוס' שם עיי"ש. ואם איתא דנבלה אסורה לבני נח. הרי לא איצטריך להכי כלל. דבלא"ה אפילו לשינויא קמא ליכא למיפשט מידי מהך ברייתא. דהא אפי' את"ל דטומאת תקרובות ע"ז דאורייתא. מ"מ שפיר תיקן להוציאה מידי נבלה להתירה לבני נח. אלא ודאי מוכח מזה דשום נבלה לא נאסרה לבני נח. איברא דראיה זו אינה אלא לפי פירש"י שפירש דלמאי דמשני שתיקן כדי להוציאה מידי אמה"ח ליכא תיקון בהכי אלא לבני נח. אבל ראיתי לרבינו חננאל ז"ל בפירושו שם שלא פירש כן. וז"ל ומשני רב עוירא תיקן להוציא מידי אמה"ח. דאילו קמי שחיטה הוה אכיל מינה אבר אפי' כזית בשר גידים ועצמות. חייב משום אבר. והשתא דשחטה כמו נבלה היא. ולא מיחייב עד דאכיל מינה כזית בשר עכ"ל עיי"ש. וביאור דבריו. דס"ל דתקרובות ע"ז אין חייבין עליהן אלא בכזית. ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל (פי"א מהלכות מאכלות אסורות ה"א) שכתב דלוקה עליהן בכל שהוא עיי"ש. ואין מקור מבואר לזה. אלא משום דס"ל דאיסורן נפק"ל מקרא דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. לכן ס"ל שלוקה עליהן בכל שהוא. וכמתבאר מדבריו (שם הלכה ב'. ובפ"ז מהלכות ע"ז ה"ב) עיי"ש. אבל הרמב"ן ז"ל (בסה"מ לאוין קצ"ד) השיג עליו בזה. וכתב דהך קרא אינו אלא אזהרה לע"ז עצמה. אבל תקרובות ע"ז לא נפק"ל אלא מדכתיב וקרא לך ואכלת מזבחו עיי"ש. ולפ"ז נראה דלא מתחייב על אכילתן אלא בשיעור אכילה. דהיינו בכזית. וזו היא דעת רבינו חננאל ז"ל. אע"פ שמדברי הרמב"ן ז"ל שם לא נראה כן עיי"ש. וזהו שכתב ר"ח ז"ל והשתא דשחטה כמו נבלה היא. כלומר דינה כנבלה שמטמאה ולוקה עליה בכזית. כן נראה פשוט בכוונת הר"ח ז"ל. ולחנם נתלבט בהם המגיה שם בדברים שאינם

נכונים כלל עיי"ש. וא"כ לפי' רבינו חננאל ז"ל לא מיירי התם כלל בתקנה לבני נח. אלא לישראל. ואין שום ראיה משם לומר דנבלה לא נאסרה לבני נח. ומ"מ לפירש"י שם וכן לדעת הרמב"ם ז"ל דתקרובות ע"ז לוקה עליהן בכל שהוא. ע"כ מוכרח משם דשום נבלה לא נאסרה לבני נח. ולפ"ז לפי מה שהוכחנו לעיל מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות שחיטה) דס"ל דבני נח לא הותרו אלא בנתנבלה ע"י נחירה בסימנים. נמצאו דבריו סתרי אהדדי. ומיהו בלא"ה כבר הקשו כל האחרונים ז"ל מסוגיא זו לדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהלכות מלכים הי"א) דאמה"ח מן העוף אין בני נח מוזהרין עליו עיי"ש. וא"כ הרי ההיא ברייתא מוקמינן לה (פ"ב דחולין מ' ע"ב) בחטאת העוף עיי"ש. ומאי משני שתיקן להוציאו מידי אמה"ח. והיינו לב"נ כדפרש"י. והא אין ב"נ מוזהרין על אמה"ח דעוף. ובלא"ה יש מקום לפקפק בין לפירוש הר"ח ז"ל בין לפירש"י ז"ל לפי מש"כ התוס' (שם בד"ה לדברי וכו') דמאי דקאמר לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור היינו ר"ש עיי"ש בדבריהם. והשתא לפ"ז קשה לפי' רבינו חננאל ז"ל הא ר"ש ס"ל כ"ש למכות. וא"כ מאי משני שתיקן שמוציאו מידי אמה"ח כיון דגם משום תקרובות ע"ז מיחייב בכל שהוא בשר. וגם לפירש"י ז"ל קשה דכיון דאליבא דר"ש קיימינן. ע"כ כיון דלדידי' גופי' לא תיקן כלום. גם מה שתיקן לגבי בני נח לא חשיב תיקון. כדאמרינן בשבת (פרק הבונה ק"ג ע"א) התולש עולשין והמזרד זרדים בארעא דידי' חייב בכל שהוא. אבל בארעא דחברי' פטור לר"ש. וכתבו בתוס' שם משום דהו"ל מלאכה שאינה צריכא לגופה עיי"ש. והיינו משום דלא איכפת ליה לייפות קרקע דחברי'. כדפירש"י שם. וא"כ אף כאן כיון דלר"ש קיימינן דפטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. ליכא למיחייבי' על מה שתיקן לבני נח שלא יתחייבו משום אמה"ח. דמאי איכפת ליה בתקון דבני נח. והו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור לר"ש. ומקצת מעין זה הרגישו קצת אחרונים ז"ל:

אבל נראה בזה ע"פ מש"כ בטור (יו"ד סי' ס"ב) דאמה"ח אינו נוהג אלא בבהמה חיה ועוף הטהורים. והקשה עלה בב"י שם שלפי דרכו של הטור בכל מקום שאינו מכניס עצמו להביא אלא המותר והאסור בלבד. לא החיוב והפטור. לא היה לו לכתוב אלא שנוהג בבהמה חיה ועוף. אבל מש"כ שאינו נוהג אלא בטהורים. ליכא שום נפק"מ בזה לדידן. דהא טמאים בלא"ה אסורים עיי"ש. וכן במה שכתב עוד בטור שם דאמה"ח אסור בין יש בו כזית בין אין בו כזית. הקשה בב"י למה הוצרך לזה. הא כיון דקיי"ל חצי שיעור אסור מה"ת. תיפוק ליה דבכל האיסורין ליכא חילוק לדידן בין כזית לפחות מכזית. עיי"ש בדבריו. והר"ב ב"ח שם תירץ דאיכא שפיר נפק"מ בהכי לדינא לדידן לענין שתיחשב בריה. דלא חשיב בריה לגבי ביטול אלא בענין שמתחייב עליו מלקות

משום אזהרת לאו דאיסור אמה"ח. אבל כל שאינו לוקה עליו משום אמה"ח אין לו תורת בריה. ובטל בתערובות בכשיעור ביטול בעלמא. וא"כ בעינן דוקא שיהא בו שיעור כזית. ודוקא בטהורים. אבל בפחות מכזית שאין בו אלא איסורא בעלמא כדין חצי שיעור. ובטמאים שאין בו אלא איסור טמא. אין לו דין בריה לענין ביטול דנימא שאינו בטל אפי' באלף. עיי"ש בדבריו. והביאו הש"ך (שם ס"ק ג') עיי"ש. וביותר ביאור כתב כן בתשו' הב"ח (ח"א סי' קל"ז) עיי"ש בדבריו. וכן הכריח הר"ב פרי חדש (ריש סי' ס"ב) עיי"ש בדבריו. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דמאי דמשני רב עוירא שתיקן שמוציאו מידי אמה"ח. היינו לענין זה. לפי דעת התוס' (סוף מעילה) דדבר חשוב מדאורייתא לא בטל עיי"ש. וכ"כ בתשובות מהרי"ל (סי' ע"ו) בפשיטות דבעלי חיים מדאורייתא לא בטלי. ומלשונו שם משמע שכן כתבו התוס' (פ"ק דמציעא ו' ע"ב) בנוסחא שלפניו עיי"ש היטב. ועי' בתשו' שאילת יעב"ץ (סי' קנ"ח) שתקע בה מסמורת. וביאר מנ"ל דבר זה מן התורה. וכתב שכן ג"כ דעת הרמב"ם ז"ל עיי"ש בדבריו. והנה בזבחים (פרק התערובות ע"ד ע"א) אמרינן אמר ר"נ אמר רבה ב"א א"ר טבעת של ע"ז שנתערבה במאה טבעות ונפלה אחת מהן לים הגדול הותרו כולן דאמרינן הך דנפל היינו דאיסורא. והיינו משום דמה"ת ברובא בטל ומשום הכי הקילו בה. כמש"כ בתוס' שם עיי"ש ונתערבה במאה לאו דוקא אלא אפילו חד בתרי. כיון דמדאורייתא בטל. כמש"כ בב"י (יו"ד סי' ק"מ) עיי"ש. וא"כ היינו דוקא התם דמאי דלא בטל אינו אלא מדרבנן משום חומרא דע"ז. אבל באמה"ח דלא בטל בתערובות משום בריה דמדאורייתא היא לדעת התוס' וסייעתם. אפילו נפל מן התערובות אחד לים הגדול לא הותרו כולן. וא"כ איכא למימר דהיינו דקאמר רב עוירא שתיקן שמוציאו מידי אמה"ח. דמשום איסור תקרובות ע"ז ואיסור קודש פסול הוה בטל בתערובות מדאורייתא. ואע"ג דתקרובות ע"ז אוסרין בכל שהוא. כדתנן (פרק בתרא דע"ז ע"ד ע"א) עיי"ש. וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהלכות ע"ז ה"ט) עיי"ש. ולדעת קצת ראשונים ז"ל בטלי כשאר איסורים עיי"ש היטב. מ"מ אפילו להסוברים דלא בטלי. היינו מדרבנן בעלמא משום חומרא דע"ז. וא"כ אם נפל אחד מהן לים הותרו כולן. משא"כ בתערובות אמה"ח לדעת הסוברין דמדאורייתא לא בטל אפילו נפל אחד מהן לים הגדול לא הותרו. וזהו שתיקן במה שהוציאו מידי אמה"ח. ואין צריך לומר שתיקן לבני נח. אלא תיקון לישראל הוא. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ מתבאר דמסוגיא דתלמודא התם אין שום הכרע לומר דליכא שום איסורא בנבלה לבני נח:

ונראה ראיה דגם לתלמודין נאסרה נבלה לבני נח מדאמרינן (פ"ק דחגיגה י' ע"ב) א"ל ר"פ לאביי ממאי דהאי וחגותם אותו חג לה' היינו זביחה. ודילמא חוגו חגא קאמר

רחמנא. א"ל אלא מעתה דכתיב ויחוגו לי במדבר הכי נמי דחוגו חגא הוא. וכי תימא הכי נמי. והא כתיב ויאמר משה גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות. וקא"ל דילמא הכי קאמר רחמנא אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי. ופירש"י וז"ל דילמא ה"ק כו' והאי זבחים דקרא לאו שלמים נינהו. אלא וזבחת בשר לאכלה עכ"ל עיי"ש. והדבר קשה דא"כ זביחה למה. והא מקמי מתן תורה הוה ואפי' נבלה אישתרי להו. ועכצ"ל דאפי' לבני נח נהי דזביחה לא נצטוו עליה. מ"מ נבלה נאסרה להם. ולא אישתרי להו בשר אלא בנחירה בסימנים. ונחירתן זו היא זביחתן. דמטעם זה קרי רחמנא לנחירה שחיטה לר"ע בזמן שהיו במדבר. כדאמרינן פ"ק דחולין (י"ז ע"א) עיי"ש. וכן מתבאר מדתניא במכילתא (משפטים) ומייתי לה נמי בתלמודין (פ"ב דפסחים כ"ב ע"ב) ובשאר דוכתי ממשמע שנאמר סקל יסקל השור אינו יודע שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה. ומה תלמוד לומר לא יאכל את בשרו. מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה עיי"ש. וקשה דילמא לעולם אימא לך שאם שחטו אפי' לאחר שנגמר דינו מותר באכילה. ולא מפקינן קרא מפשטי' דלא יאכל לאחר שנסקל קאמר קרא. ואיצטריך קרא לאסור הבשר אפי' לבני נח. דאף ע"ג דנבלה שריא להו. מ"מ בשר שור הנסקל אסר להו קרא. ויש בזה נפק"מ לדידן שיהא אסור לנו להושיט מבשרו לבני נח משום אזהרת לפני עור לא תתן מכשול. כמו אמה"ח שנאסר להושיט לב"נ מהאי טעמא. כדתניא (בפסחים שם ובפ"ק דע"ז). וכיו"ב כתב בתוס' הרא"ש ביבמות (פרק הערל ע"א ע"א) ד"ה לאתויי. דלאו דגבי פסח כל בן נכר לא יאכל בו. אתי להזהיר להנכרי גופי' שלא יאכל. ולא לישראל שלא יאכילנו. והכריח כן מתוך הסוגיא דהתם. אע"פ שתמה על זה שם שלא מצינו אזהרה לנכרי עיי"ש בדבריו. וכן דעת כמה משאר הראשונים ז"ל דאזהרה זו היא לנכרי גופי'. ואף ע"פ שיש מקום לחלק דשאני התם שפירש הכתוב בהדיא בן נכר. אבל אזהרה סתם איכא למימר שאין לנו לאוקמה דלא קיימא אלא להזהיר לנכרי. וכמש"כ בפנים (בח"ג במנין הפרשיות פרשה י"ח) עיי"ש. מ"מ שבתי וראיתי שיש לפקפק בזה. דכיון דעכ"פ אשכחן בתורה אזהרה לנכרי. א"כ גם כאן איכא למימר שבקי' לקרא דהוי דחיק ומוקי אנפשי' דלנכרי איצטריך וסתמו כמפורש דמי. ומשום זה אין לנו לחדש איסורא חדתא לאסור שור הנסקל גם לאחר שחיטה. וכיו"ב אמרינן פרק בתרא דקידושין (ס"ח ע"א) דאע"ג דקרא סתמא כתיב. ובודאי אית לן למימר דעל כל ישראל קאי. מ"מ מוקי ליה ר"ע בכהן גדול לחוד. משום דשבקי' לקרא דהוי דחיק ומוקי אנפשי'. ועי' בפירש"י שם (ד"ה בע"כ) עיש"ה. והכי נמי אמרינן אליבא דכ"ע (פרק תמיד נשחט (נ"ט ע"ב) ובנדה (ל"ג ע"א) עיי"ש. ובפרט דהכא איכא בהכי נמי נפק"מ לדידן כמשכ"ל וכבר הבאתי בפנים

(שם במנין הפרשיות) שכבר העיר בזה הראב"ע ז"ל (פרשת משפטים) עיי"ש. ולכן נראה דמוכרח מזה דלא הותרה אכילת בשר לבני נח אלא ע"י נחירה בסימנים. או בשחיטה. והילכך כאן שנתנבל השור בסקילה. אפי' לבני נח אסור באכילה. דנבלה כזו לבני נח נמי אסורה. ושפיר קאמר ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהיא נבלה ונבלה כזו אסורה באכילה בין לישראל ובין לבני נח. ומה ת"ל לא יאכל את בשרו מגיד לך הכתוב וכו'. ומיהו לפמש"כ התוס' שס (ד"ה איני יודע) יש לדחות עייש"ה. אבל לפמש"כ שאר ראשונים ז"ל שם יש לדון בזה הרבה. ועי' מש"כ בזה במנין הפרשיות שם:

ויש מקום עיון בזה מדתניא בספרא (פ' שמיני פרשה ד') כל הנוגע בנבלתם יטמא וגו'. במה הכתוב מדבר. אם במיתתן הרי מיתתן אמורה. אם באבר מן המת. הרי אבר מן המת אמור למטה. הא במה זה מדבר באבר מן החי. והלא דין הוא טמא האדם וכו' הין אם החמיר באדם בטומאה חמורה וכו'. אני אדיננו מן אבר מן המת שאין איסורו נוהג בבני נח כישראל הרי הוא מטמא. אבר מן החי שאיסורו נוהג בבני נח כישראל אינו דין שיטמא. לא אם אמרת באבר מן המת וכו' תאמר באמה"ת וכו'. תלמוד לומר כל הנוגע והנושא לרבות אמה"ח עיי"ש. הרי להדיא דאבר מן המת דהיינו נבלה אין איסורו נוהג בבני נח. והכי נמי אמרינן התם לקמן על קרא דוכל הולך על כפיו וגו' כל הנוגע בנבלתם וגו'. אם נאמר למעלה למה נאמר למטה. אלא עליונים באמה"ח והתחתונים באבר מן המת. והלא דין הוא. ומה אבר מן החי וכו'. לא אם אמרת באמה"ח שאיסורו נוהג בבני נח כישראל. תאמר באבר מן המת שאין איסורו נוהג בב"נ כישראל. הואיל ואין איסורו נוהג בבני נח כישראל לא יטמא. תלמוד לומר הנוגע והנושא לרבות אבר מן המת עיי"ש. אבל אין מזה הכרע דיש לדחות דבברייתא קמייתא יליף מאבר מן המת ע"י נחירה בסימנים או בשחיטה פסולה. דודאי נבלה כזו מותרת לבני נח אע"ג דמטמאה כמתה מאיליה. אבל ודאי מאבר מן המתה מאיליה או נהרגה בענין אחר. ליכא למילף. משום דגם היא איסורה נוהג בב"נ כישראל. וגם באידך ברייתא לא נחית אלא לומר דאיצטריך קרא דהנוגע והנושא לאבר מן המת בענין שאין איסורו נוהג בב"נ כישראל. דהיינו שנתנבל בשחיטה או ע"י נחירה בסימנים. אבל מת בענין אחר. ודאי לא איצטריך קרא שמטמא. דהרי שפיר איכא למילף מאמה"ח. אלא דלפ"ז קשה מנ"ל לאוקמי עליונים באמה"ח. ודילמא לעולם אמה"ח אינו מטמא. ולא מיתוקם קרא אלא לאבר מן המת בענין שנוהג איסורו בבני נח כבישראל. ושוב איצטריך קרא דלמטה באבר מן המת בענין שאין איסורו נוהג בב"נ כבישראל. ואשמעינן דגם בענין זה מטמא אבר מן המת. ואי לא הוה כתיב אלא חד קרא הוה מוקמינן ליה בענין שנוהג איסורו

גם בב"נ דוקא. ולזה תרוייהו קראי צריכי. אלא ודאי מוכח לכאורה דנבלה בכל ענין שריא לבני נח. ואין איסורה נוהג בב"נ כלל. ולהכי ע"כ לא מצי לאוקמי חד מהנך קראי אלא באמה"ח שאיסורו נוהג בב"נ כבישראל. אבל לכאורה יש לדחות. דהא תלתא קראי כתיבי התם בענין זה. ומוקי התם חד לאמה"ח. וחד לאבר מן המת. וחד לנבלה המתה. דהיינו נבלה כולה כמו שהיא. דדריש לה התם מדכתיב וכי ימותמן הבהמה וגו' הנוגע בנבלתה יטמא וגו'. כדאיתא התם (לקמן פרשה י') עיי"ש. והיינו דקתני הכא בברייתא קמייתא. במה הכתוב מדבר. אם במיתתן הרי מיתתן אמורה וכו' עיי"ש. והשתא ע"כ ליכא לאוקמי תרי קראי באבר מן המת. דא"כ גם בנבלה המתה הו"ל למיכתב תרי קראי. חד למתה ע"י נתירה בסימנים וכיו"ב. ואידך במתה בענין אחר. ואין לומר דכיון דכבר שמענו באבר מן המת שאין חילוק בין הנך תרתי גווני. ממילא נשמע דה"ה לנבלה המתה. דגילוי מילתא בעלמא הוא. דאכתי קשה דלפ"ז יותר הו"ל לאשמעינן הך מילתא בנבלה המתה. דהיא העיקר בענין זה. וכדאמרינן נמי ברישא דברייתא שם. במה הכתוב מדבר אם במיתתן. הרי מיתתן אמורה וכו' עיי"ש. הרי דאי לא הוה כתיב אלא חד קרא. לא הוה מוקמינן לי' אלא במיתתן. דהיינו נבלה כולה כמו שהיא. וא"כ הכא נמי בדידה הוא דהו"ל לקרא לאשמעינן הנך תרתי גווני מתה. ומינה נשמע גם לאבר מן המתה. אלא ודאי לא איצטריך קרא להכי. משום דבנבלה סתם כל עניני נבלה כולן בכלל. ולהכי ע"כ לא איצטריך קרא השלישי אלא לאמה"ח. וא"כ אין ראיה מזה לומר דאיסור נבלה אינו נוהג בבני נח בשום ענין כלל. מיהו נראה דזה ליתא. דהרי הנך קראי לא מסיימי. וכדאמרינן ברישא דברייתא במה הכתוב מדבר. אם במיתתן וכו'. הרי דאי לאו דאית לן קרא אחרינא בנבלה המתה. הוה מוקמינן ההוא קרא קמא בנבלה המתה. והשתא א"כ אכתי קשה דהו"ל לאוקמי הנך תרתי קראי בנבלה המתה. דהיינו כולה כמו שהיא. חד למתה בנחירה בסימנים או בשחיטה פסולה. ואידך במתה בענין אחר. ומנ"ל לאוקמי באמה"ח. אלא ודאי מוכח מזה דנבלה בכל ענין אין איסורה נוהג בבני נח. ומשום הכי לא איצטריך תרתי קראי להכי. אלא דמ"מ נראה דאין מזה הכרע. דאפשר לומר דטעמא דלא מצריך תרתי קראי להכי. לא משום דאין איסור נבלה נוהג כלל בבני נח הוא. אלא משום דבלא"ה סתם נבלה דקרא כולל כלל ענין נבלה:

אלא שראיתי בפסיקתא זוטרתא (פרשת ראה) דאיתא התם לא תאכלו כל נבלה. כל לרבות את שנתנבלה בשחיטתה עיי"ש. הרי דאף ע"ג דנבלה סתם כתיבא בקרא. איצטריך ריבויא דכל לרבות גם את שנתנבלה בשחיטתה. הא בלא"ה לא הוה מוקמינן קרא אלא בשאר עניני נבלה. ולפ"ז הראי' מברייתא דספרא שם במקומה עומדת. דע"כ

היינו טעמא דלא מצריך התם תרתי קראי להנך תרתי עניני נבלה. משום דאיסור נבלה בשום צד אינו נוהג בבני נח כלל. איברא דבלא"ה עכצ"ל דהך דפסיקתא זוטרתא פליגא עלה דההיא דספרא שם. דהא ע"כ מאי דאיצטריך ריבויא דכל לאסור גם את שנתנבלה בשחיטה. היינו משום דאי לאו דרביי' קרא ה"א דלא הזהיר הכתוב אלא על שאר עניני נבלה. ומשמע ודאי דהיינו משום דהנך אסירי גם לב"נ. ואי לאו דאסר קרא לישראל הוה סד"א דשריא לבני נח. משום דהו"ל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנית בסיני דאמרינן דלישראל נאמרה ולא לב"נ. ולהכי הדר ושנה עלה הכתוב בסיני. דהו"ל נאמרה ונשנית דלזה ולזה נאמרה. אבל נתנבלה בשחיטה שלא נאסרה לבני נח. הוה סד"א דלישראל נמי שריא. להכי איצטריך ריבויא דכל לריבויי לאיסורא. וא"כ מתבאר מזה דעכ"פ הך דרשא דפסיקתא זוטרתא פליגא אברייתא דספרא שם. דאפי' את"ל דהיינו טעמא דלא מצריך התם תרתי קראי להנך תרי עניני נבלה. משום דנבלה בשום ענין לא נאסרה לבני נח. הרי להך דרשא. דפסיקתא זוטרתא מתבאר איפכא. והפסיקתא זוטרתא לטעמי' אזיל דלהדיא ס"ל דנבלה נאסרה לבני נח כמשכ"ל. וא"כ יותר ראוי לומר דגם להאי תנא דספרא הכי ס"ל. ומאי דלא מצריך תרוייהו קראי להנך תרי עניני נבלה. היינו רק מטעמא דס"ל דסתם נבלה דקרא כל עניני נבלה במשמע. ובלא"ה גם בפסיקתא זוטרתא שם איתא בתר הך דרשא דבר אחר כל נבלה להביא את הטרפה עיי"ש. ומשמע דלהך דבר אחר לא ס"ל דרשא קמייתא. וא"כ בלא"ה איכא פלוגתא בהכי. והך דרשא בתרא איתא נמי בספרי (פ' ראה פיסקא ק"ד) ובירושלמי (פ"ו דנזיר ה"א) בשם רבי יוחנן עיי"ש. ובלתי ספק גם דרשא קמייתא היתה לפני הפסיקתא זוטרתא בגירסת הספרי שם. וא"כ ודאי יתכן לומר דלהאי תנא דספרא לא ס"ל הך דרשא. ואין שום ראיה משם לומר דליכא שום איסורא בנבלה לבני נח. ובפסיקתא זוטרתא גופא ראיתי (בפרשת משפטים כ"ב ל') שכתב וז"ל נאמר לא תאכלו כל נבלה ונאמר טרפה לא תאכלו מה נבלה שהיא מתה (מאיליה) קרויה נבלה. ואף שנתנבלה בשחיטתה קרויה נבלה. אף טרפה שנטרפה בשדה קרויה טרפה. נטרפה בגופה משמונה עשר טריפות קרויה טריפה עיי"ש. הרי דס"ל ג"כ דשם נבלה כולל כל עניני נבלה בין מתה מאיליה וכיו"ב. ובין נתקלקלה בשחיטה וכיו"ב. וע"כ דס"ל לעיקר כאידך דרשא שהביא שם בשם דבר אחר. וא"כ כ"ש שיש לומר כן לתנא דספרא שם:

ונראה להביא ראיה דאיסור נבלה נוהג גם בב"נ מדתניא בספרי (פרשת ראה פסקא ע"ו) לא תאכל הנפש עם הבשר זה אמה"ח. והלא דין הוא ומה בשר בחלב שמותר לבני נח אסור לישראל אמה"ח שאסור לב"נ אינו דין שיהא אסור לישראל. יפת תואר וכל

הדומים לה יוכיחו שאסור לב"נ ומותר לישראל וכו'. תלמוד לומר לא תאכל הנפש עם הבשר וכו'. לא תאכלנו לרבות בשר בחלב. והרי דין הוא ומה נבלה שאין חייבים על בישולה חייבים על אכילתה. בשר בחלב שחייבים על בישולן אינו דין שחייבים על אכילתן. כלאי זרעים יוכיחו שחייבים על זריעתן ואין חייבים על אכילתן וכו' ת"ל לא תאכלנו לרבות בשר בחלב וכו' עיי"ש. והדבר קשה לכאורה אמאי לעיל באבר מה"ח לא נקט נמי הך ק"ו גופא מנבלה דנקט בסיפא גבי בב"ח. דהרי הך ק"ו שייך שפיר גם באמה"ח. וק"ו זה אלים טפי. דמפורש בהדיא בקרא איסור אכילה בנבלה. משא"כ בבשר בחלב דלא נפק"ל ביה איסור אכילה אלא מדרשא בעלמא. מייתורא דקרא דלא תאכלנו. ומעיקרא מקמי דדריש הך דרשא ואכתי לא קים ליה בב"ח גופי' איסור אכילתו. ואף די"ל דאדרשא דלקמן סמיך. מ"מ בפשיטות טפי הו"ל למינקט ק"ו מנבילה. ולימא ומה נבלה שאין איסורה נוהג בבני נח אסורה באכילה לישראל אמה"ח שאיסורו נוהג גם בב"נ אינו דין שאסור לישראל באכילה וכו'. אלא ודאי מוכח מזה דאיסור נבלה נמי נוהג בבני נח מיהת בכל עניני נבלה שלא ע"י נחירה בסימנים. והילכך לא הוה מצי יליף אמה"ח בק"ו מנבילה. דהרי איסור נבלה נמי נוהג בבני נח כאמה"ח. ונתנבלה ע"י נחירה בסימנים שהותרה להם. היינו משום דלדידהו נחירתו זו היא שחיטתו. ולאו נבלה הוא לדידהו. שהרי גם לישראל במדבר אליבא דר"ע אע"פ שכבר הוזהרו בלאו דנבלה מסיני. מ"מ היו מותרים בבשר נחירה משום דנחירתן זו היא שחיטתן. ושחיטה קריי' רחמנא לגבייהו ולא הויא בכלל נבלה. וא"כ ה"ה לבני נח. והילכך ע"כ לא הוה מצי למינקט ק"ו גבי אמה"ח מנבלה כדנקטי' גבי בב"ח:

ואמנם לכאורה מבואר איפכא במכלתא (משפטים. מסכתא דכספא פ"כ) דתניא התם ר"ע אומר אם גיד הנשה שאין בו בל תבשל יש בו בל תאכל. בשר בחלב שיש בו בל תבשל דין הוא שיש בו בל תאכל. לא אם אמרת בגיד הנשה שאיסורו קודם מתן תורה לכך אסור באכילה. תאמר בב"ח שאין איסורו קודם מתן תורה וכו'. הרי נבלה תוכיח שאין איסורה קודם מתן תורה והיא אסורה באכילה. לא אם אמרת בנבלה שהיא מטמאה במשא וכו' עיי"ש. הרי להדיא דנבלה אין איסורה קודם מתן תורה. ואפי' אם נדחוק לומר דלא מייתי תוכיח אלא מנבלה שנתנבלה ע"י נחירה בסימנים או נתקלקלה בשחיטה שלא נאסרה לבני נח. מ"מ אכתי קשה דהרי לרבי עקיבה קיימינן. ולדידי' גופי' גם לאחר מתן תורה הותר להם בשר נחירה במדבר. ולא נאסרו בו אלא משנכנסו לארץ כמבואר בברייתא (פ"ק דחולין י"ז ע"א). וא"כ מאי קאמר נבלה תוכיח שאין איסורה קודם מתן תורה. כיון דלדידי' גופי' אף לאחר מתן תורה כל ימי היותם במדבר עד שנכנסו לארץ לא

נאסרו בבשר נחירה. אלא ודאי לא מנתנבלה ע"י נחירה בסימנים לחוד מייתי תוכיח. אלא דרך כלל מכל איסור נבלה. וא"כ ע"כ מתבאר מזה דקודם מתן תורה לא היה איסור נבלה נוהג כלל. מיהו משום זה אין הכרח כ"כ. משום שאפשר לומר דאע"ג דליכא תוכיח אלא מנתנבלה ע"י נחירה בסימנים. מ"מ קאמר שאין איסורו קודם מתן תורה. לומר שלא נאמר איסורו קודם מתן תורה. אבל ודאי בשעת מתן תורה כבר נאמר איסורו בסיני אפי' לר"ע. אלא שתלה הכתוב איסורו בביאתן לארץ. ולא נאסר להם בסיני אלא משעת ביאתן לארץ ואילך. אלא דקשה דמדפסיק וקאמר נבלה תוכיח שאין איסורה קודם מתן תורה וכו'. משמע ודאי דשום נבלה אין איסורה קודם מתן תורה. וא"כ מתבאר מזה דלא נאסרה נבלה כלל לבני נח. אלא שאפשר לומר דס"ל לר"ע כמו שתרגם יונתן שהבאתי לעיל דעיקר קרא דלא תאכלו כל נבלה בשנתקלקל בשחיטה מיירי. ולפי הנראה ס"ל דשאר כל עניני נבלה לא מיתרבו אלא מריבויא דכל. אבל עיקר אזהרה זו לא קאי אלא על נתקלקל בשחיטה מטעם שביארנו לעיל. או דס"ל דשאר עניני נבלה איתרבו מקרא אחרינא. וכולי' הך קרא לא מיירי אלא בנתקלקל בשחיטה לבד. וכמו שביארנו לעיל. והכי משמע ודאי מלשון המתרגם שם. וא"כ איכא למימר דלהכי נקט ר"ע בלישני' נבלה סתם. משום דעל אזהרת נבלה דקרא קאי דמיירי בנתקלקל בשחיטה. שאין איסורה קודם מתן תורה והזהיר עלה הכתוב בלאו דלא תאכלו. ולישנא דקרא נקט דכתיב בה נבלה סתם. אבל ודאי כל שאר עניני נבלה נאסרו קודם מתן תורה אפילו לבני נח:

ואמנם יש לי מקום עיון בזה דלפ"ז דאיסור נבלה נאמר לבני נח. ולא נתחדשו לישראל בסיני אלא הלכות שחיטה מדכתיב וזבחת כאשר צויתיך. ואזהרת לאו דנבלה בנחירה בסימנים ובשחיטה פסולה. א"כ מאי דשרי קרא בן פקועה מדכתיב בהמה בבהמה אותה תאכלו. כדדרשינן בספרא ובחולין (פרק בהמה המקשה ס"ט ע"א) ובשאר דוכתי. ראוי לומר שלא התירו הכתוב אלא לאכלו בלא שחיטה כהילכתה. ואפילו נחירה בסימנים סגי ליה. אבל מ"מ זולת זה איסור נבלה נוהג בו. כמו שהיה נוהג קודם שניתנה תורה בכל בהמה. דמסתמא אית לן למימר שלא יצא בן פקועה מן הכלל אלא מהלכות שחיטה ואיסור נבלה שנתחדשו בסיני. אבל מכלל איסור נבלה שהיה נוהג כבר קודם מתן תורה בבני נח. מהיכא תיתי לן לאפוקי בן פקועה לגמרי. איברא דבלא"ה יש מקום לחקירה זו לכאורה אליבא דר"ע דס"ל שבמדבר הותר להם בשר נחירה עד ביאתן לארץ. א"כ לכאורה ראוי לומר דבן פקועה גם לאחר ביאתן לארץ אע"ג דמיעטי' קרא מכלל הלכות שחיטה שנצטוו בהם מביאתן לארץ ואילך. מ"מ מנחירה בסימנים שנתחייבו בה כבר גם במדבר קודם ביאתן לארץ. אית לן למימר דלא אימעיט אפילו בן פקועה. מיהו לזה

אפשר לומר דכיון דהיתר בן פקועה מסיני נאמר באותה שעה שעדיין לא נאסר להם בשר נחירה. דכל התורה כללותיה ופרטי' נאמרו בסיני. אלא דלענין הלכות שחיטה נפקא ליה לר"ע מדכתיב כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת וגו' דעד ביאתן לארץ לא נתחייבו בהלכות שחיטה. שלא נצטוו בסיני על הלכות שחיטה אלא משעת ביאתן לארץ ואילך. אבל כל זמן היותם במדבר בנחירה בסימנים הוה סגי להו. ונחירתן זו היא שחיטתן. וא"כ היתר בן פקועה דנפק"ל מדכתיב וכל בהמה וגו' בבהמה אותה תאכלו. דלא כתיב ביה כי ירחק וגו'. פשיטא שנצטוו על זה מיד ולדורות מסיני ואילך. כמו כל שאר המצות שבתורה היכא דלא גלי קרא בהדיא שאינו נוהג אלא משעת ביאתן לארץ. וא"כ גם בהיותן במדבר היה נוהג דין בן פקועה להיות ניתר ע"י נחירת אמו בסימנים כמו משעת ביאתן לארץ ואילך שנצטוו מאז על הלכות שחיטה. ניתר ע"י שחיטת אמו. ובפרט דבהך פרשה דבהמה בבהמה לא נזכרה שחיטה כלל. ואפילו הוה כתיב בה שחיטה. הרי אמרינן התם אליבא דר"ע דנחירתן זו היא שחיטתן במדבר. ושחיטה קריי' רחמנא. ונחירה בסימנים היתה אצלם אז הכשר הבהמה לאכילה כשחיטה לדידן. וממילא מבואר דבן פקועה אפילו נחירה לא בעי. שכבר התירתו נחירת אמו. וממילא נשמע דגם האידנא משעת ביאתן לארץ. אע "פ שנצטוו על הלכות שחיטה ונאסר להם בשר נחירה כנבלה. אין בן פקועה טעון אפילו נחירה בסימנים. שהרי לא אשכחן שום גילוי בקרא שישתנה דין בן פקועה משעת ביאתן לארץ ואילך ממה שהיה נוהג בו בהיותן במדבר:

אבל הא ודאי קשה טובא דאם איתא דאיסור נבלה היה נוהג מכבר קודם מתן תורה אפי' בבני נת. ולא הותרה להם אכילת בשר אלא ע"י נחירה בסימנים. ודאי אית לן למימר שלא מיעט הכתוב בן פקועה אלא מהלכות שחיטה ואזהרת איסור נבלה שע"י נחירה בסימנים ושחיטה פסולה. אבל מדין נחירה בסימנים שהיה נוהג קודם מתן תורה גם אצל בני נח. מהיכא תיתי לן. לומר דאימעיט. והתינח לר"ע דס"ל שהותר להם במדבר בשר נחירה. דלדידי' ע"כ מוכרח דבן פקועה אפי' נחירה לא בעי כמו שביארנו. אבל לרבי ישמעאל דס"ל התם דלאחר מתן תורה לא אישתרי בשר נחירה כלל. הדבר קשה טובא דעכ"פ לדידי' אית לן למימר דבן פקועה נהי דשחיטה לא בעי. נחירה בסימנים מיהא בעי. ולא מהניא לי' שחיטת אמו אלא כדי לפטרו מכל הלכות שחיטה שנאמרו בסיני בלבד. אבל בלא נחירה בסימנים בדידי' גופי' מהיכא תיתי לן למימר דמישתרי. ואין נראה כלל לומר דאין הכי נמי דלרבי ישמעאל הכי ס"ל. אלא דלענין הלכה אנן קיי"ל כר"ע מחבירו. דלא אשכחן רמז בשום דוכתא לפלוגתא דתנאי בהכי כלל. וע"כ

מוכח מזה דלא נאסרה נבלה כלל לבני נח. ולא נאמר איסור נבלה אפי' המתה מאיליה. אלא בסיני. והילכך אפי' לרבי ישמעאל כיון דשרי קרא בן פקועה בלא שחיטה. אית לן למימר דאפי' נחירה בסימנים לא צריך. דלא אשכחן הכשר נחירה בבהמה כלל לדידי'. ושחיטת אמו התירתו לגמרי באכילה כאילו הוא שחוט. ואע"ג דלמ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת מ"מ נחירה בסימנים בעי. ואם מת בלא נחירה בסימנים מוזהרים עליו בלאו דנבלה או טרפה. וא"כ יש מקום לומר דגם בן פקועה. נהי דמיעטי' הכתוב מהלכות שחיטה הנוהגים בבהמה. מ"מ אין לנו להתירו בלא כלום. ואף דהכשר דבהמה בשחיטה כהילכתה לא בעי. הכשר דעוף בנחירה בסימנים מיהא בעי. אבל הא ליתא חדא דאנן קיי"ל יש שחיטה לעוף מן התורה. וא"כ לדידן לא אשכחן הכשר נחירה בסימנים לאכילה בשום דוכתא אפי' בעוף. ואפי' למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת. מ"מ שאני עוף דלא אשכחן בי' מצות שחיטה לדידי' אלא נחירה. מדכתיב בי' ושפך את דמו. דהיינו שפיכה בעלמא בנחירה בסימנים. כדאמרינן פ"ב דחולין (כ"ז ע"ב) עיי"ש. אבל בבהמה אין לנו הכשר אחר זולת שחיטה כהילכתה בלבד. אבל בנחירה. ואפי' בשחיטה פסולה הו"ל נבילה גמורה לכל דבר כמתה מאיליה. והילכך בן פקועה כיון שהתירו הכתוב בשחיטת אמו ואכשרי' בלא שחיטה. אית לן למימר דאפי' נחירה לא צריך. דנחירה בבהמה לאו הכשר היא כלל. אבל אם איתא דנבלה נאסרה לבני נח ולא הותרה להם אכילת בשר אלא בנחירה בסימנים. ודאי אית לן למימר דנהי דאימעיט בן פקועה משחיטה כהילכתה שניתנה בסיני במתן תורה. מ"מ מנחירה בסימנים שהיתה נוהגת קודם מתן תורה מהיכא תיתי לן לומר דאימעיטא כל כמה דלא אשכחן לזה גילוי בקרא. ואין לומר דכיון דהיתר בן פקועה בלא שחיטה נפק"ל מדכתיב וכל בהמה וגו' בבהמה אותה תאכלו. א"כ משמע שהתירו הכתוב באכילה כמו שהוא בלא שום תקון והכשר כלל. דזה ליתא דהא ודאי פשטי' דקרא דכתיב וכל בהמה מפרסת פרסה וגו' אותה תאכלו. מיירי בהיתר אכילתה אחר שחיטה ראויה ככל הלכות שחיטה. אלא דמייתורא דקרא דרשינן מיני' להתיר בן פקועה בשחיטת אמו. וא"כ אכתי שפיר אפשר לומר דלא אתי קרא אלא לומר דאין צריך שחיטה כהלכותיה שנאמרו בשעת מ"ת. אבל נחירה בסימנים שהיתה נוהגת קודם מ"ת לעולם אימא לך דצריך. ולא אמר קרא אותה תאכלו אלא אחר הכשר נחירה בסימנים מיהת:

וראיתי בש"מ (ב"ק מ"א ע"א) בההיא דתניא ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהוא נבלה ונבלה אסורה באכילה מה תלמוד לומר לא יאכל את בשרו. מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה עיי"ש. והקשו הראשונים ז"ל שם מאי

ראי' ודילמא איצטריך קרא לבן פקועה. שאינו טעון שחיטה ואינו נעשה נבלה בסקילה. וכתב שם בשם רבינו ישעי' ז"ל שכתב לתרץ וז"ל. הא דלא משני דאיצטריך קרא משום בן פקועה. דמ"מ נחירה בעי עכ"ל עיי"ש. הרי דלרבינו ישעי' ז"ל ס"ל הכי לקושטא דמילתא דלא מיעט הכתוב בן פקועה אלא מהלכות שחיטה. אבל נחירה בסימנים מיהת בעי. ואם נהרג בסקילה או מת מאיליו וכיו"ב. הו"ל נבלה ואסור באכילה. וזה דבר חדש מאוד. אבל טעמו מבואר על נכון ע"פ מה שביארנו. ואמנם מדברי שאר כל הראשונים ז"ל שם מבואר בהדיא דלא ס"ל הכי עיי"ש. וגם דבריו ז"ל תמוהים מאוד לכאורה ממשנה ערוכה (ריש פרק בהמה המקשה) דתנן התם חותך מעובר שבמעיה מותר באכילה. ופירש"י שם מדכתיב בהמה בבהמה אותה תאכלו עיי"ש. והוא מבואר בגמרא (שם ס"ט ע"א) עיי"ש. הרי להדיא דמותר באכילה בלא כלום. והכי נמי תנן התם (לקמן ע"ד ע"א) השוחט את הבהמה ומצא בה בן שמונה חי או מת או בן תשעה מת קורעו ומוציא את דמו עיי"ש. הרי דאפי' מת מאיליו מותר באכילה. אמנם נראה בדעת רבינו ישעי' ז"ל דאדרבה משם מקור שיטתו זו. והוא עפמש"כ באו"ז (ח"א סימן ת"מ) וז"ל השוחט את הבהמה ומצא בה בן שמונה חי או מת או בן תשעה מת אף ע"פ שהוא טריפה וכו'. לא אסור בעבור טריפות דידי'. דבלא"ה מת הוא ושרי. והשוחט את הבהמה ומצא בה בן תשעה חי והפריס ע"ג קרקע ונמצא טריפה. ההוא ודאי אסור בעבור טריפות דידי' וכו'. אפי' אי הוה משכחינא לי' היתירא מדאורייתא אסרינן לי' מדרבנן. בעבור דאתי לאחלופי כדאסרינן לי' בלא שחיטה וחלבו וגידו (כצ"ל עיי"ש). אבל השוחט את הבהמה ומצא בה בן תשעה חי ולא הפריס ע"ג קרקע ונמצא טריפה. בהא נחלקו רבותינו. שמורי רבינו אב"י העזר"י קבל מרבינו יואל אביו זצ"ל שהוא אסור באכילה. דתנן מנין לטריפה ששחיטתה מטהרתה. בהמה טמאה אסורה באכילה וטריפה אסורה באכילה. מה בהמה טמאה אין שחיטתה מטהרתה אף טריפה לא תטהרנה שחיטתה. לא אם אמרת בבהמה טמאה שלא היתה לה שעת הכושר וכו'. טול לך מה שהבאת. הרי שנולדה טריפה מן הבטן מנין. לא אם אמרת בבהמה טמאה שכן אין במינה שחיטה וכו'. ואם איתא ששחיטת אמו מכשירתו ומתירתו באכילה. הו"ל לומר נולדה טריפה מן הבטן נמי היה לה שעת הכושר אגב אמו אם שחטה קודם לידתה. והכי נמי בגמרא דבעי רב אושעיא הושיט ידו למעי בהמה ושחט בה בן תשעה חי ויצא אחר שחיטתו ואמו קיימת מהו שחיטתו מתירתו או לא. אמר רב חנניא ת"ש הרי שנולדה טריפה מן הבטן מנין. וקס"ד דאפי' נטרפה שעה אחת קודם לידתה דלא היתה לה שעת הכושר לישחט ולא חל עלה תורת שחיטה. ואם איתא דשחיטה במעי אמו שחיטה היא. הרי

היתה לטריפה זו שעת הכושר קודם שנטרפה. דאי בעי עייל ידו ושחיט לה. א"ל רבא שנוצרה טרפה מן הבטן. ומשכחת לה בבעלת חמש רגלים וכו'. ואם איתא דבן פקועה שהוא טריפה מישתרי באכילה בשחיטת אמו אכתי הוה לה שעת הכושר להאי טריפה וכו'. אלא ש"מ בן פקועה שהוא טריפה לא מהניא לי' שחיטת אמו להתירו באכילה ולא הותר משום כל בבהמה תאכלו. וכן פסק רבינו יעבץ זצ"ל. ורבינו שמואל בר נטרונאי זצ"ל מתיר ואומר דבן פקועה בן תשעה חי שהוא טריפה ולא הפריס ע"ג קרקע שהוא מותר מכל בבהמה תאכלו. ולא גרע מבן שמונה חי או מת או בן תשעה מת שמתירתם שחיטת אמם אף ע"פ שמתים הם. הכי נמי מתרת בו טריפות. דהאי לא גרע ממיתה דהני שמתרת. והאי דלא פריך במתני' ובגמרא שיש לה שעת הכושר אגב אמה. היינו כדאמר בגמרא דתנא דידן מינא דאמו לא פריך. ונראין דבריו עכ"ל האור זרוע שם. הרי דהך קושיא גופא שהקשינו על רבינו ישעי' ז"ל הקשה כבר רבינו שמואל בר נטרונאי על רבותינו רבינו יעבץ ורבינו יואל ורבינו אבי העזרי ז"ל דס"ל דבן תשעה חי שהוא טריפה אינו ניתר באכילה בשחיטת אמו. וכנראה שהם ז"ל לא חששו לקושית הרשב"ט ז"ל. משום שכיון שלפי דעתם מוכרח כן ממשנתנו ומסוגיא דגמרא שם עכצ"ל דאיכא איזה מיעוטא מקרא דאיסור טריפות אינו ניתר בשחיטת האם בבן תשעה חי אע"ג דבן תשעה מת ואפי' בן שמונה חי או מת מותרים בשחיטת אמם. וכדמחלק ר"מ בין הנך לבן תשעה חי. וס"ל דבן תשעה חי אינו ניתר כלל בשחיטת אמו וטעון שחיטה לעצמו. הכי נמי מחלקי רבנן דר"מ מיהת לענין טריפת:

והנה לא נתבאר בדברי האור זרוע מה ס"ל לרבינו יעבץ ז"ל וסייעתו בבן פקועה שנטרף אחר שחיטת אמו. ומדברי הרשב"ט ז"ל והאור זרוע גופי' שם מבואר דעכ"פ בהפריס ע"ג קרקע כיון דמדרבנן צריך שחיטה נוהג בו איסור טריפות מדרבנן מיהת. וזה שלא כדעת התוס' (שם ע"ה ע"ב. ד"ה דנפל) ושאר ראשונים ז"ל שם והר"א אב"ד ז"ל (באשכול ח"ג סי' א') עיי"ש. אבל כדעת הרשב"ט ז"ל והאור זרוע בזה כן היא גם דעת הר"ב העיטור ז"ל (הלכות שחיטה שער שני ח"ב) והראב"ן ז"ל (בספרו סי' רס"ט) עיי"ש. וכן נראה דעת הבה"ג והרי"ף והרמב"ם ז"ל שהשמיטו עובדא דאדא בר חבו דהתם עיי"ש היטב ובתוס' ושאר ראשונים ז"ל שם ועי' בטור וש"ע יו"ד (סי' י"ג סעיף ב') ובמש"כ בב"י שם. אמנם לדעת רבינו יעבץ ורבינו יואל ז"ל ובנו הראבי"ה ז"ל יש מקום לדון ולומר דס"ל דגם אחר שנשחטה אמו נוהג בו איסור טריפות מדאורייתא. דכיון דלדעתם בן תשעה חי אם נטרף במעי אמו אינו ניתר באכילה בשחיטת אמו. אפשר דגם בטריפות שאירע לו אחר שחיטת אמו מיתסר באכילה מדאורייתא דשחיטת אמו אינה מועלת לו אלא לענין

שחיטה בלבד. אבל לא לענין איסור טריפות. וזו היא דעת שלישית. והכי משמע ודאי מרהיטת לשון האו"ז שם. וראיתי להרדב"ז ז"ל (בתשובותיו ח"א סי' ק"ץ) שרצה לומר דגם רבינו יעבץ ז"ל וסייעתו לא אסרו טרפות בבן פקועה אלא אם נטרף אחר שחיטת אמו ומדרבנן משום דאתי למיחלף בבהמה מעליא. אבל אם נטרף במעי אמו לכ"ע ניתר בשחיטת אמו עיי"ש. אבל הדבר מבואר שלא ראה הדברים במקורן באור זרוע שלא נדפס בימיו. ולא ראה אלא כפי מה שהובאו הדברים בקצרה בהגהות האשר"י (פרק בהמה המקשה) עיי"ש. אבל במקור הדברים באור זרוע שם מבואר בהדיא דמדאוריי' ס"ל הכי לרבינו יעבץ ז"ל וסייעתו כדכתיבנא. ואפי' כשנטרף כבר במעי אמו ס"ל דאינו ניתר בשחיטתה. ומ"מ ודאי יש מקום לומר דגם בטריפות שאחר שחיטת אמו הכי ס"ל לרבינו יעבץ וסייעתו כן. דלענין איסור טריפות אין שחיטת אמו מתירתו אפי' לרבנן דר"מ בבן תשעה חי. לא שנא נטרף במעי אמו ולא שנא בתר הכי:

ונראה דע"כ כן מוכרח לפום שיטה זו. דהרי ודאי טעמא בעי מנ"ל לחלק לדידן דקיי"ל כרבנן דאפי' בן תשעה חי ניתר בשחיטת אמו. לומר דהיינו דוקא לענין שחיטה בלבד. ולא לענין איסור טריפות. ואין לומר דהאם בשחיטתה אינה יכולה להתיר בעוברה יותר ממה שמתרת את עצמה. דזה ליתא. דאיכא למימר חלב וגיד יוכיחו שניתרין בעוברה בשחיטתה ולא בעצמה. אבל נראה דהיינו משום דכיון דלא נפק"ל שניתר בשחיטת אמו אלא מייתורא דקרא דוכל בהמה וגו' בבהמה אותה תאכלו וכמשכ"ל. א"כ אין לנו אלא להוציאו מכלל תורת שחיטה שנאמרה בסיני. אבל מנחירה בסימנים שהיתה נוהגת כבר קודם מתן תורה בבני נח. לית לן למיפטרי' מיהת כל שיש לו חיות בפני עצמו. דהיינו בן תשעה חי. דבן תשעה מת ובן שמונה אפי' חי כיון דלית לי' חיות בפ"ע. ואם לא תתירנו בשחיטת אמו ע"כ צריך לאסרו לגמרי. דהרי כמת הוא ולא שייכא בי' לא שחיטה ולא נחירה. ובלא היתר דשחיטת אמו הו"ל נבלה. והרי התורה אמרה בהמה בבהמה אותה תאכלו. וע"כ כיון דלית לי' חיות בפ"ע הו"ל לגמרי כאבר מאבריה. וניתר בשחיטתה לגמרי. משא"כ בן תשעה חי. כיון דיש לו חיות בפ"ע די לנו לאוקמי ייתורא דקרא לענין הלכות שחיטה שניתנו בסיני אבל נחירה בסימנים שהיתה נוהגת קודם מתן תורה מיהא בעי. ואין לומר דלא מיתוקם ייתורא דקרא אלא לבן תשעה חי בלבד כיון שיש לו היתר בפ"ע מיהת בנחירה בסימנים שהיתה נוהגת מכבר קודם מ"ת. אבל בן תשעה מת או בן שמונה אפי' חי לא תתירנו שחיטת אמו. דזה ליתא שכבר איתרבי בספרא (פ' שמיני סוף פ"ב) גם בן תשעה מת ובן שמונה חי או מת. וזהו שאמרו שם כל בהמה וגו' בבהמה אותה תאכלו לרבות את השליל וכו'. אתה אומר לכך בא הכתוב

לחלק. או לא בא הכתוב לחלק אלא בין עוברים לעוברים לומר איזה עובר יהא מותר שאילו נולד היה מותר. ואיזה זה בן תשעה וחי בחולין. מנין בן תשעה ומת בן שמונה וחי או מת וכו'. תלמוד לומר כל מפרסת פרסה וגו' בבהמה אותה תאכלו. לרבות את כולן. כן היא גירסת הילקוט שם עיי"ש. ועי' ג"כ בפי' הראב"ד ז"ל שם. ובק"א שם פי' דתרי קראי כל בבהמה כתיבי. ואייתר לרבות את כולן עיי"ש. ומאי דלא קאמר בספרא טעמא לחלק בין בן תשעה חי לבן תשעה מת ובן שמונה חי משום דבן תשעה חי לא ניתר אלא משחיטה אבל מנחירה בסימנים לא מיפטר. משא"כ להנך שאין להם שום היתר אחר זולת שחיטת האם בלבד. היינו משום דעדיפא מינה קאמר שאילו היה נולד היה מותר בשחיטה שמתרת גם מסיני ואילך. משא"כ נחירה בסימנים דלדידן נבלה היא ואינה מתרת כלל. והשתא ע"פ זה ממילא מבואר דאיסור טריפות נוהג בו. בין טריפות דקודם שחיטת אמו בין טריפות דבתר הכי. דכיון שאין לו היתר אכילה אלא בנחירה בסימנים. ואיסור נבלה נוהג בו. הכי נמי איסור טריפה נוהג בו. וזהו מקורו וטעמו של רבינו ישעי' ז"ל. ולא מיבעיא דליכא קושיא לדעתו ממתניתין דחותך מעובר שבמעיה וממתניתין דתנן בן שמונה חי או מת ובן תשעה מת שמותרין. אלא אדרבה מהתם הוכיח עיקר שיטתו זו. דכיון דתנן התם דבן תשעה חי ניתר בשחיטת אמו. ומ"מ איסור נבלה וטרפה נוהג בו. כמו שהכריחו רבינו יעבץ ורבינו יואל ובנו הראבי"ה ז"ל ממשנתנו ומסוגיא דגמרא שם. ע"כ מתבאר מזה דלא אימעיט אלא מתורת שחיטה אבל אין לו היתר אלא בנחירה בסימנים מיהת וכמו שביארנו:

וראיתי באור זרוע שם שהביא בשם הרשב"ט ז"ל שהשיב על הראיות שהביאו רבינו יעבץ ז"ל וסייעתו וז"ל שם והאי דלא פריך במתניתין ובגמרא דרב אושעיא שיש לה שעת הכושר אגב אמה. היינו כדאמר בגמרא דתנא דידן מינא דאמו לא פריך עכ"ל עיי"ש. וכוונתו בזה דעל מאי דתנן התם מנין לטריפה ששחיטתה מטהרתה וכו' מה בהמה טמאה אין שחיטתה מטהרתה אף טרפה לא תטהרנה שחיטתה. לא אם אמרת בבהמה טמאה שלא היתה לה שעת הכושר תאמר בטרפה שהיתה לה שעת הכושר וכו'. נולדה טרפה מן הבטן מנין. לא אם אמרת בבהמה טמאה שכן אין במינה שחיטה תאמר בטרפה שיש במינה שחיטה. בן שמונה חי אין שחיטתו מטהרתו לפי שאין במינו שחיטה. אמרינן בגמרא שם והתניא בן שמונה יוכיח שאע"פ שיש במינו שחיטה אין שחיטתו מטהרתו. ומשני אמר רב כהנא יש במינו שחיטה אגב אמו. ותנא דידן מינא דאמו לא פריך עיי"ש. ועפ"ז דחה הרשב"ט ז"ל ראיותיהם של רבינו יעבץ ז"ל וסייעתו מדקתני במתניתין דטרפה מן הבטן הו"ל לא היתה לה שעת הכושר. ואם שחיטת אמו

מתירתו גם לטרפה מן הבטן היתה שעת הכושר אגב אמו. ואין זו ראיה דהרי תנא דידן מינא דאמו לא פריך. וא"כ מה שהיתה לו שעת הכושר אגב אמו אין זה חשוב לגבי דידי' שעת הכושר. וכן נדחה עפ"ז גם הראיה השנייי' מסוגיא דגמרא שם כמבואר. אמנם לענ"ד דברי רבינו יעבץ ז"ל וסייעתו מוכרחים ודברי הרשב"ט ז"ל והאור זרוע שהסכים עמו בזה תמוהים מאוד אצלי דמקור הך ברייתא דפריך התם מינה הוא בספרא (פרשת שמיני פ"י) והכי תניא התם בהמה טמאה אסורה באכילה וטריפה אסורה באכילה מה בהמה טמאה אין שחיטתה מטהרתה אף טריפה לא תטהרנה שחיטתה. לא אם אמרת בבהמה טמאה שלא היתה לה שעת הכושר. תאמר בטריפה שהיתה לה שעת הכושר. טול לך מה שהבאתה הרי שנולדה טריפה מן הבטן מנין. לא אם אמרת בבהמה טמאה שאין למינה שחיטה תאמר בטריפה שיש למינה שחיטה. בן שמונה יוכיח שיש למינו שחיטה ואין שחיטתו מטהרתו אף אתה אל תתמה על הטריפה שאע"פ שיש למינו שחיטה לא תטהרנה שחיטתה וכו' עיי"ש. הרי להדיא דאע"ג דהאי תנא פריך ממינא דאמו. ומה"ט ס"ל דבן שמונה חשיב יש במינו שחיטה. דהיינו אגב אמו. אפילו הכי מודה דנולד טרפה מן הבטן חשיב לא היתה לו שעת הכושר. ומזה ע"כ מוכרח כדעת רבינו יעבץ ז"ל וסייעתו דטרפה נמי שחיטת אמו מכשירתו ומתירתו באכילה. וזו ראי' שאין עליה תשובה נגד דברי הרשב"ט והאו"ז ז"ל. ומלבד זה נראה ברור דאפילו לתנא דמשנתנו דמינא דאמו לא פריך. ומהאי טעמא ס"ל דבן שמונה לא חשיב יש במינו שחיטה. אע"ג דמהניא ליה שחיטה אגב אמו. היינו דוקא לענין זה משום דאין השחיטה בגופו אלא באמו והיא אינה בת שמונה. וא"כ בבן שמונה מיהת אין במינו שחיטה. וכן פירש"י ז"ל שם וז"ל מינא דאמו לא פריך. לא חשיבא ליה פירכא דהואיל ואין בבני שמונה שחיטה אין במינו שחיטה קרינן ביה עכ"ל עיי"ש. משא"כ הכא לענין שיחשב שעת הכושר. אם איתא שניתר בשחיטת אמו. הרי ודאי הוא גופי' היתה לו שעת הכושר להיות ניתר ע"י שחיטה מיהת במעי אמו. ולא דמי לבהמה טמאה שמעולם לא היתה לה שעת הכושר לזה כלל אפילו ע"י אמה. והילכך ודאי אפילו בנולד טרפה מן הבטן שפיר איכא למיפרך לא אם אמרת בבהמה טמאה שכן לא היתה לה שעת הכושר. תאמר בטרפה אפילו נולד טרפה מן הבטן. שכן היתה לו שעת הכושר. אם לא דנימא דטרפה אין שחיטת אמה מטהרתה. ודברי הרשב"ט ז"ל והאו"ז תמוהים מאוד בזה. ודברי רבינו יעבץ ז"ל וסייעתו מוכרחים. ואין לומר בן שמונה חי יוכיח שאע"פ שהיתה לו שעת הכושר בבטן אמו אעפ"כ אין שחיטתו מטהרתו מידי נבלה. דמלבד דמלישנא דמתניתין דקתני טול לך מה שהבאת הרי שנולדה טרפה וכו'. משמע ודאי דתשובה זו מצד עצמה תשובה מספקת

היא לפירכא דשעת הכושר. ואין צריך שוב ליוכיח מצד אחר. וא"כ ע"כ ס"ל דטרפה כזו לא היתה לה שעת הכושר. וכהוכחת רבינו יואל ז"ל. ובלא"ה ע"כ צ"ל דבן שמונה חי לא חשיב ליה תנא דמתניתין שהיתה לו שעת הכושר. מדמסיק דאיכא למיפרך לא אם אמרת בבהמה טמאה שכן אין במינה שחיטה וכו'. בן שמונה חי אין שחיטתו מטהרתו לפי שאין במינו שחיטה. והיינו ע"כ משום דכיון שאין במינו שחיטה כבהמה טמאה. ילפינן ליה מבהמה טמאה שאין שחיטתו מטהרתו. וכן כתבו התוס' דלתנא דמתניתין לא נפק"ל בן שמונה חי שאין שחיטתו מטהרתו אלא מבהמה טמאה עיי"ש. ובודאי דמלישנא דמתניתין גופא הכי משמע. דלהכי הוא דקאמר לפי שאין במינו שחיטה. ואם איתא דבן שמונה חי חשיב היתה לו שעת הכושר אכתי ליכא למילפי' מבהמה טמאה דמה לבהמה טמאה שלא היתה לה שעת הכושר. אלא ודאי בן שמונה חי לא חשיב ליה היתה לו שעת הכושר משום שניתר בשחיטת אמו. כיון דשחיטת עצמו כשנולד לא מהניא ליה להתירו באכילה בשום ענין וע"כ מאי דמהניא ליה שחיטת אמו להכשירו לאכילה. היינו רק משום דבבטן אמו אינו אלא כאבר מאבריה וכגופה חשיב כיון דלאו בר קיימא הוא. והילכך לגבי שחיטת עצמו לאחר שנולד אין זו חשובה שעת הכושר. משא"כ בן תשעה חי טרפה דמצד עצמה בת שחיטה היא אי לאו דאיסור טרפה אוסרתה. הילכך גם כשהיא בבטן אמה שחיטת אמה במקום שחיטת עצמה היא כאילו נשחטה היא עצמה כיון דהו"ל בן תשעה חי שישנו בתורת שחיטה. ולהכי שפיר מיחשב היתה לו שעת הכושר לגבי שחיטה דידה גופא. אם איתא דמהניא שחיטת אמה להתיר גם איסור טרפה. וביותר ע"כ מוכרח כן מברייתא דספרא שם דבתר דמסיק דאיכא למיפרך מה לבהמה טמאה שכן אין במינה שחיטה. קאמר בן שמונה חי יוכיח שיש במינו שחיטה ואין שחיטתו מטהרתו. ואמאי לא קאמר הכי מעיקרא כדפריך מה לטמאה שכן לא היתה לה שעת הכושר וכו' והו"ל לומר מיד בן שמונה חי יוכיח שהיתה לו שעת הכושר ואעפ"כ אין שחיטתו מטהרתו ותו לא הוה מצי למימר לא אם אמרת בבהמה טמאה שכן אין במינה שחיטה וכו' אלא ודאי ע"כ בן שמונה חי לא חשיב היתה לו שעת הכושר מטעם שביארנו. ובלא"ה נראה דכיון דלתנא דמתניתין לית ליה שום ילפותא דבן שמונה חי אין שחיטתו מטהרתו אלא מבהמה טמאה. א"כ אפי' אם תמצא לומר דבן שמונה חי חשיב היתה לו שעת הכושר משום שחיטת אמו. לא מצינן למימר השתא בן שמונה חי יוכיח. דאיהו גופי' מנ"ל שאין שחיטתו מטהרתו כיון דהיתה לו שעת הכושר בבטן אמו ולא דמי לבהמה טמאה. אלא דמ"מ ממאי דמסיק תנא דמתניתין וקאמר בן שמונה חי אין שחיטתו מטהרתו לפי שאין במינו שחיטה. ע"כ מוכרח דס"ל דבן שמונה

חי לא חשיב היתה לו שעת הכושר ע"י שחיטת אמו כמשכ"ל. שוב ראיתי מש"כ בזה בתוס' רע"א ז"ל במתניתין שם עיי"ש בדבריו ואין להאריך בזה. וא"כ מתבאר מזה כדעת רבינו ישעי' ז"ל דבן פקועה בן תשעה חי. אע"ג דאימעיט מתורת שחיטה. דלענין זה גלי קרא דמהניא לי' שחיטת אמו. מ"מ אין בו היתר אכילה בלא נחירה בסימנים מיהת וכמו שביארנו. אבל דעת שאר ראשונים ז"ל אינה כן. וכן הביא באור זרוע שם בשם רבינו אליעזר ז"ל שכתב בשם רבינו שרירא גאון ז"ל שעשה מעשה והרגו בקופיץ בין קרניו עיי"ש. והובא גם בהגהת האשרי (פ"ד דחולין סי' ה') עיי"ש. וכן כתב בפרדס הגדול לתלמידי רש"י ז"ל (סי' ר"ו) שאם ירצה יקרענו בסכין כדג. או מפצע את מוחו והורגו ושפיר. מפני ששחיטת אמו מטהרתו עיי"ש:

אמנם יש לתמוה לדעת רבינו ישעי' ז"ל מדאמרינן (פרק בהמה המקשה ע"ד ע"ב) ובפ"ק דבכורות (י"ב ע"א) איבעיא להו מהו לפדות בבן פקועה. אליבא דר"מ לא תיבעיא לך וכו'. כי תיבעי לך אליבא דרבנן דאמרי שחיטת אמו מטהרתו מאי. כיון דאמרי שחיטת אמו מטהרתו כבישרא בדיקולא דמי. או דילמא כיון דרהיט ואתי רהיט ואזיל שה קרינן ביה וכו' עיי"ש. ואם איתא דאין בן פקועה מותר באכילה אלא בנחירה בסימנים. ואפילו רבנן לא קאמרי אלא דשחיטה לא בעי אבל נחירה בסימנים בעי. היכי יתכן לומר בו דכבישרא בדיקולא הוא. ובפרט לפמש"כ רש"י ותוס' שם דפסולו הוא משום דהו"ל כשחוט. ותנן התם (בבכורות שם) אין פודין בשחוטה עיי"ש. ולפי דעת רבינו ישעי' ז"ל כיון דאיסור נבלה נוהג בו. ולא מישתרי לאכילה בלא נחירה בסימנים. ודאי לא שייך לומר בו דהו"ל כשחוט כיון דכשמת בלא נחירה בסימנים הו"ל בכלל נבלה כשאר בהמה. וגם איסור אמה"ח ואיסור טרפות נוהגין בו. עוד יש לתמוה מדאמרינן התם (בחולין שם) איבעיא להו מהו למנות בו ראשון ושני. ר"י אמר מונין בו ראשון ושני. ר"ל אמר אין מונין בו ראשון ושני וכו'. ופירש"י וז"ל איבעיא להו נטמאה בהמה שחוטה מהו למנותה ראשון ובן תשעה חי שבבטנה שני וכו' עכ"ל עיי"ש. וכן פירש רגמ"ה ז"ל שם. והוא מוכרח מתוך הסוגיא שם עיי"ש. ולדעת רבינו ישעי' ז"ל שאינו ניתר באכילה אלא ע"י נחירה בסימנים. ולא הועילה לו שחיטת אמו אלא לענין שאין הלכות שחיטה נוהגות בו. היכי יתכן למנות בו ראשון ושני. הרי חי הוא ונחירתו זו היא שחיטתו. וכן תמוה מדקתני בברייתא דמייתי התם עבר בנהר הוכשר הלך לבית הקברות נטמא עיי"ש. הרי דחשיב ליה כבשרא בעלמא העומד לאכילה כמו שהוא. אע"פ שעובר בנהר והולך בבית הקברות. ואם איתא דבלא נחירה בסימנים לא מישתרי לאכילה. ודאי ראוי לומר דלא גרע משאר בהמה בחייה. כיון דגם הוא לא מישתרי בלא נחירה ונחירתו זו

היא שחיטתו. מיהו לזה אפשר קצת לומר ע"פ מאי דבלא"ה קשה מדתניא בתוספתא דחולין (פ"ד) השוחט את הבהמה ומצא בה בן תשעה חי טעון שחיטה. וחייב במתנות. ואסור משום אותו וא"ב לא תשחטו ביום אחד דברי ר"מ. וחכ"א אינו אסור משום אותו וא"ב שנאמר אותו וא"ב לא תשחטו ביום אחד. את שטעון שחיטה אסור משום אותו וא"ב. ואת שאינו טעון שחיטה מותר משום אותו וא"ב. ופטור מן המתנות שנאמר מאת זובחי הזבח את שטעון זביחה חייב במתנות ואת שאינו טעון זביחה פטור מן המתנות עיי"ש. ואם איתא דגם בן פקועה לרבנן אע"פ שאינו טעון שחיטה. מ"מ לא מישתרי לאכילה בלא נחירה בסימנים. א"כ נחירתו זו היא שחיטתו. ואמאי לא יהיה אסור משום אותו וא"ב. ולא יתחייב במתנות. אבל נראה דלק"מ דעד כאן לא אמרינן נחירתו זו היא שחיטתו. אלא אליבא דר"ע דאמר דבמדבר הותר להם בשר נחירה. ולא ניתנה להם מצות שחיטה אלא מביאתן לארץ ואילך. דכיון שלא היה להם אז הכשר אחר לאכילת בשר אלא נחירה בסימנים בלבד. שפיר קאמרינן דנחירתן שבאותה שעה זו היא שחיטתן. וקרי לה קרא שחיטה. וכן לענין עוף למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה. כיון דשום עוף לדידי' אינו טעון שחיטה אלא בנחירה סגי ליה. שפיר קאמרינן (פרק כה"ד פ"ה ע"ב) אליבי' נחירתו זו היא שחיטתו. ובפרט דהתם לענין כה"ד מיירי. ובכה"ד לא נזכר בקרא לשון שחיטה או זביחה. משא"כ כאן דכל הבהמות לא מישתרו בלא שחיטה כהילכתה ונחירה בסימנים עושה אותה נבלה לכל דבר כמתה מאיליה. אלא דבן פקועה שחיטת אמו מתירתו בלא שחיטה כהילכתה. וסגי ליה בנחירה בסימנים. הילכך בזה לא שייך לומר נחירתו זו היא שחיטתו. כיון דמעיקר דינו גם הוא אינו ניתר בלא שחיטה. אלא דשחיטת אמו מהניא ליה. והיינו דאמרינן התם לענין לפדות בו כיון דאמרי רבנן שחיטת אמו מטהרתו כבשרא בדקולא הוא. כלומר דכיון דמאי דאינו טעון שחיטה. היינו רק משום דשחיטת אמו מהניא ליה. אע"פ שמ"מ לא ניתר בלא נחירה בסימנים. מ"מ נחירה זו אינה אלא כמחתך בשר לדקולא אחר שחיטת הבהמה. וממילא שוב לא תקשה ג"כ מההיא דמונין בו ראשון ושני. משום דאף ע"פ שאינו ניתר לאכילה בלא נחירה בסימנים. מ"מ כיון שאין נחירה זו מתירתו אלא ע"י שחיטת אמו דמקמי הכי. אין זה אלא כמחתך בשר לדקולא ומקבל טומאה. למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ומההיא דלפדות בו. בלא"ה לק"מ לפמש"כ בתוס' (שם ד"ה דגמר) דמאי דאמרינן כבשרא בדקולא הוא. היינו משום דגמרינן שה שה מפסח דאין יוצאין בו בשחוט משום דבעינן בו שחיטה לשם פסח. וכמש"כ שם הרש"ל ומהרמ"ל. ועי' מש"כ שם הרש"א על פירש"י שם עיי"ש היטב:

אמנם אכתי יש לתמוה מדאמרינן התם (לקמן ע"ה ע"א) מאן תנא עבר בנהר הוכשר הלך לבית הקברות נטמא. אמר רבי יוחנן רבי יוסי הגלילי היא. דתניא רשב"א אומר משום ריה"ג מטמא טומאת אוכלין וצריך הכשר. וחכ"א אינו מטמא טומאת אוכלין מפני שהוא חי. וכל שהוא חי אינו מטמא טומאת אוכלין. ואזדא רבי יוחנן לטעמי'. דאר"י ריה"ג וב"ש אמרו דבר אחד. ריה"ג הא דאמרן. ב"ש דתנן דגים מאימתי מקבלין טומאה ב"ש אומרים משיצודו. ובה"א משימותו וכו' עיי"ש. ופירש"י וז"ל ר"י לטעמי'. מדקאמר ר"י ריה"ג וב"ש אמרו דבר אחד. ש"מ רבנן דמטהרי בבן פקועה. לאו משום דס"ל דטעון שחיטה כר"מ. דא"כ אינהו נמי בדגים דלא טעונין שחיטה מודו דמטמו כב"ש. והיכי משמע דריה"ג ודב"ש חדא עכ"ל עיי"ש. והשתא אם איתא דבן פקועה בן תשעה חי לרבנן דר"מ מיהת אינו ניתר לאכילה בלא נחירה בסימנים. אכתי קשה היכי משמע ליה לר"י דריה"ג וב"ש אמרו דבר אחד. הא אפילו רבנן דמטהרי בבן פקועה אפשר לומר דמודו לב"ש דדגים מקבלין טומאה משיצודו. דדוקא בבן פקועה דאע"פ שאינו טעון שחיטה. מ"מ אינו מותר באכילה בלא נחירה בסימנים. הוא דס"ל שאינו מטמא טומאת אוכלין מפני שהוא חי. משא"כ בדגים דאפילו נחירה לא בעו לא חשיבי כחי. גם יש לתמוה דמנ"ל דריה"ג וב"ש אמרו דבר אחד. נהי דריה"ג ודאי כב"ש ס"ל. אבל ב"ש מנ"ל דס"ל כריה"ג. כיון דאפילו אם תמצא לומר דב"ש כחכמים דר"מ ס"ל דאין בן פקועה אפילו בן תשעה חי טעון שחיטה. מ"מ נחירה בסימנים בעי לכ"ע. א"כ אפשר דעד כאן לא קאמרי ב"ש אלא בדגים דאפילו נחירה לא צריכי. אבל בן פקועה כיון שאינו מותר באכילה בלא נחירה בסימנים. לעולם אימא לך דכחכמים דריה"ג ס"ל דחשיב חי. ואינו מטמא טומאת אוכלין. ואע"ג דבלא"ה יקשה לכאורה מנ"ל דב"ש כריה"ג ס"ל. דילמא התם בבן פקועה ס"ל לב"ש כר"מ שטעון שחיטה. ולדידי' ודאי כחי חשוב. מ"מ לזה אפשר לומר דקים ליה לר"י דב"ש כחכמים דר"מ ס"ל. ואפילו את"ל דכר"מ ס"ל. מ"מ כיון דרק משום דס"ל כר"מ שטעון שחיטה הוא דס"ל הכי. אבל אי הוה ס"ל כחכמים דר"מ שאינו טעון שחיטה הוה ס"ל כריה"ג דמטמא טומאת אוכלין. שפיר שייך לומר שאמרו דבר אחד. כיון דריה"ג ודאי כחכמים דר"מ ס"ל. ואליבא דחכמים דר"מ גם ב"ש הוה ס"ל כריה"ג. אבל אם איתא דאפילו לחכמים דר"מ לא מישתרי באכילה בלא נחירה בסימנים. ודאי קשה נהי דריה"ג ודאי כב"ש ס"ל. אבל ב"ש מנ"ל דכריה"ג ס"ל. ומנ"ל לומר שאמרו דבר אחד. דמשמע ודאי דכל חד מינייהו ס"ל כאידך. וכ"כ הר"ן ז"ל פ"ק דסוכה עיי"ש. מיהו קצת אפשר לומר לזה דפסיקא לי' לרבי יוחנן דלרבנן דר"מ כיון דעכ"פ הועילה לו שחיטת אמו שלא להצריכו שחיטה כהילכתה. ובנחירה בסימנים

סגי ליה. אע"ג דאי לאו שחיטת אמו נחירה בעלמא לאו כלום היא לדידן ועושה אותו נבלה. הילכך אין נחירה זו אלא כמחתך בשרא לדקולא כמשכ"ל ואין לחלק בינו לדגים. ולרבנן דריה"ג דמטהרי בן פקועה. בדגים נמי לא מטמאי משיצודו כב"ש. וריה"ג הוא דס"ל כב"ש דמשיצודו מטמאין וכן ב"ש ס"ל כריה"ג מהאי טעמא:

אבל קשה לכאורה טובא מדאמרינן התם (לקמן ע"ה ע"ב) השוחט את הטרפה ומצא בה בן תשעה חי טעון שחיטה וכו'. ואם מת טהור מלמטא במשא. ופרכינן טעון שחיטה כמאן כר"מ. ואם מת טהור מלטמא במשא כרבנן וכו' עיי"ש. ואם איתא דאפי' לרבנן שחיטה הוא דלא צריך דמהניא לי' שחיטת אמו. אבל נחירה בסימנים בעי. ואם מת בלא נחירה בסימנים הו"ל נבלה. וכדס"ל לרבינו ישעי' ז"ל דמאי דקתני בברייתא ממשמע שנאמר סקל יסקל השור איני יודע שהוא נבלה ונבלה אסורה באכילה ומה ת"ל ולא יאכל את בשרו וכו'. היינו אפי' בבן פקועה לרבנן דר"מ. משום דגם לדידהו נחירה בסימנים מיהא בעי. וא"כ דהו"ל נבלה. ודאי גם לדידהו אם מת בלא נחירה בסימנים מטמא במשא כנבלה. מיהו גם לזה אפשר לומר שכמו שהועילה לו שחיטת אמו שאינו צריך שחיטה כהילכותיה. הכי נמי הועילה לו לטהרו מידי טומאת נבלה כשימות. מידי דהוי אשוחט את הטרפה דאע"פ שאין השחיטה מתירתה באכילה. מטהרתה מידי טומאת נבלות. וכההיא דתנן התם במתני' (לעיל ע"ב ע"א) לענין הוציא העובר את ידו בשעת שחיטה עיי"ש. ובהכי מדוקדק היטב לישנא דמתני' (שם ע"ד ע"א) דתנן מצא בה בן תשעה חי טעון שחיטה וחייב באותו ואת בנו וחכמים אומרים שחיטת אמו מטהרתו. ר"ש שזורי אומר אפי' בן חמש שנים וחורש בשדה שחיטת אמו מטהרתו עיי"ש. ולישנא דמתני' תמוה טובא מאי מטהרתו דקתני הרי לרבנן דר"מ שחיטת אמו מתירתו לאכילה. ומאי ענין מטהרתו לכאן. הרי חי הוא. אבל לדברי רבינו ישעי' ז"ל מדוקדק היטב. דודאי אפי' לרבנן בשחיטת אמו לחודה אינו ניתר לאכילה. משום דאכתי מחוסר נחירה בסימנים. אלא שמטהרתו מטומאת נבלה. אם ימות קודם נחירה. והיינו נמי דקאמר ר"ש שזורי אפי' בן חמש שנים וחורש בשדה שחיטת אמו מטהרתו. דבאכילה אכתי לא התירתו שחיטת אמו. אבל טומאת נבלה פרחה ממנו אם ימות. ולא מצי למיתני אינו טעון שחיטה כדקאמר ר"מ טעון שחיטה. משום דהוה משמע שמותר מיד באכילה:

אלא דהדבר קשה לפ"ז מאי דקתני בתוספתא (פ"ד דחולין) ר"ש שזורי אומר אפי' עומד וחורש על גבי מענה קורעו ומוציא את דמו חותך ואוכל בשר עיי"ש. הרי להדיא שחותכו ואוכלו כבשר שחוטה ואינו צריך כלום יותר. מיהו אפשר לומר דמאי דקתני קורעו ומוציא את דמו. היינו קריעת סימנים. וא"כ היינו נחירה ובכך הוא שניתר באכילה

לרבנן ולר"ש שזורי. אבל ודאי בלא נחירה בסימנים לא משתרי באכילה אפי' לרבנן. ואע"ג דתנן במתני' דהתם ברישא השוחט את הבהמה ומצא בה בן שמונה חי או מת או בן תשעה מת קורעו ומוציא את דמו. ובמת פשיטא דלא שייכא נחירה בסימנים להתירו באכילה. וניתר באכילה לכ"ע כמו שהוא וכמשכ"ל. וע"כ אין הקריעה אלא כדי להוציא את דמו בלבד. מ"מ הכא גבי בן תשעה חי. כיון דעכ"פ מיירי בשקרעו. שפיר קתני בתוספתא שחותך ואוכל בשר. דמסתמא קריעה להוציא דמו היינו קריעה בסימנים. ולהכי במתני' בסיפא דלא קתני קריעה להוציא את דמו שפיר דקדק תנא בלישני ולא קתני אלא שחיטת אמו מטהרתו. וכמו שביארנו. ומזה ראי' נכונה לדעת רבינו ישעי' ז"ל בזה:

ועדיין יש מקום להקשות לדעת רבינו ישעי' ז"ל מדאמרינן (פרק הגוזל עצים ק"ו ע"ב) ארחב"א אר"י הטוען טענת גנב בפקדון משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה וכו'. איתבי' רחב"א לר"י היכן שורי. נגנב. משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידים אותו שאכלו. משלם תשלומי כפל. והא הכא דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. וקתני משלם תשלומי כפל. תשלומי כפל אין תשלומי ארבעה וחמשה לא. ומשני הכא במאי עסקינן בשאכלו נבלה. ופריך ולישני לי' בבן פקועה. ומשני ס"ל כר"מ דאמר בן פקועה טעון שחיטה עיי"ש. ומתבאר מזה דלרבנן דאמרי דאין בן פקועה טעון שחיטה אינו משלם ארבעה וחמשה. משום דלא קרינן בי' וטבחו. והשתא אם איתא דבן פקועה אפי' לרבנן דר"מ נהי דשחיטה לא בעי נחירה בסימנים בעי. א"כ אמאי לא משלם ארבעה וחמשה. הרי אמרינן (פרק כיסוי הדם פ"ה ע"א) דלר"ש דאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה גמר לה מדכתיב טבוח טבח והכן. מה התם שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה עיי"ש. ופירש"י וז"ל מה להלן שחיטה ראויה כדכתיב כי אתי יאכלו עיי"ש. והריטב"א ז"ל שם הקשה לפי מה שפירשו התוס' דיוסף אמר צא נחור. ומשום שבני נח נצטוו על הנחירה. א"כ שחיטה פסולה היא לדברי הכל וכדתנן הנוחר והמעקר פטור מלכסות. ותירץ דהני מילי לדידן. אבל לבני נח נחירתן זו היא שחיטתן עיי"ש. וכמו שכבר הבאתי דבריו לעיל. הרי דנחירת בני נח כיון שהיא מתרת להם בשר לאכילה חשיבא שחיטה ראויה לכ"ע ומיקרי טביחה. וגמרינן מינה לשחיטה דאותו ואת בנו דשחיטה ראויה היא דמיקרי שחיטה. אבל שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה. ואפי' ר"מ לא פליג התם עלי' דר"ש אלא משום דס"ל דגמר שחיטה משחיטה ולא שחיטה מטביחה כדאמרינן התם עיי"ש. הא לאו הכי איהו נמי הוה גמר מהתם דטביחה שאינה ראויה לא שמה טביחה. והיינו משום דנחירה דבני נח כיון דזו היא

הכשרן לאכילת הבשר. זו היא שחיטתן. וא"כ בבן פקועה נמי כיון דלרבנן דר"מ אין בשרו מותר לאכילה בלא נחירה בסימנים. הרי נחירה זו חשובה כשחיטה ראויה לדידן בשאר בהמות. וא"כ הו"ל למימר דגם לענין תשלומי ארבעה וחמשה שפיר קרינן בה וטבחו אפילו לרבנן. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלרבנן דר"מ בן פקועה אפילו נחירה בסימנים לא בעי. שכבר הותר בשחיטת אמו לגמרי. ושלא כדעת רבינו ישעיה ז"ל. אלא שיש מקום לדחות ולומר דרבינו ישעי' ז"ל לא ס"ל כתירוץ השני של התוס' (בפרק גיד הנשה שם) דטבוח טבח והכן היינו נחירה בסימנים. ומשום דב"נ נצטוו על הנחירה בסימנים. אלא כתירוצם הראשון שם דצא שחוט אמר יוסף. ומשום דאע"פ שלא נצטוו על השחיטה היו מקיימין אותה עד שלא ניתנה. ולפ"ז אתיא סוגיא דפרק כיסוי הדם כפשוטה. דהתם שחיטה ראויה ממש הויא. דאם לא כן לא היו אוכלין עמו. וא"כ ליכא שום ראיה מהתם נגד דעת רבינו ישעי' ז"ל. איברא דלדידי יש ראיה מכרעת כתירוץ השני של התוס' שם. מדאמרינן בירושלמי (פאה פ"א ה"א) כתיב ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם. מה אמר. ר"מ אמר חשודים הן על אמה"ח וכו'. אמר הקב"ה כך אני מוכיח עליהן שהן שוחטין ואוכלין וישחטו שעיר עזים וגו' עיי"ש. וכן הוא בבראשית רבה (פרשה פ"ד) עיי"ש. והובא גם בפירש"י (פ' וישב) עיי"ש. ואם איתא שלא היו אוכלין שחוטה אלא משום שמדעתם קבלו עליהם המצוה עד שלא ניתנה. א"כ עדיפא טפי טובא הו"ל למימר. דלא זו שלא עברו על איסור אמה"ח שנצטוו עליו כבר. ובן נח נהרג עליו. אלא קיימו גם מצות שחיטה שלא נצטוו עדיין עלי'. אלא משום שעתידין ישראל להצטוות עלי'. אבל מדברי הירושלמי משמע דלא מייתי ראי' אלא שלא נחשדו על אמה"ח שהוא ממצות ב"נ. וע"כ מוכח מזה דבאמת שחיטה זו דכתיבא בקרא דוישחטו שעיר עזים. לא היתה אלא נחירה שנצטוו עליה ב"נ. דנחירתן זו היא שחיטתן. וכתירוץ השני של התוס'. ויותר מוכח כן מהתנחומא (פ' וישב) שאמרו שם ומה לשון הרע אמר עליהם אמר רבי יהודה אמר עליהם שחותכין אמה"ח ואוכלין. א"ל הקב"ה וכו' חייך למחר אתה יורד למצרים ואתה קורא להם שיאכלו עמך והם חושדים אותך שם על השחיטה שנאמר וישימו לו לבדו וגו' עיי"ש. ומאי ראי' מייתי משחיטה לאמה"ח. שהם לא חשדוהו אלא על השחיטה שלא נצטוו עלי'. והוא חשדם על אמה"ח שהוא ממצות בני נח ונהרגים עליו. אלא ודאי שחיטה זו נחירה היא. שנצטוו עלי' ב"נ ונחירתם זו היא שחיטתן. כתירוץ שני של התוס':

אמנם כדי לתרץ דעת רבינו ישעי' ז"ל אין אנו צריכין לזה לומר דס"ל כתירוץ ראשון של התוס'. ובפרט דעיקר שיטת רבינו ישעי' ז"ל נשען על היסוד דבני נח נמי נאסרו בנבלה

ונצטוו על הנחירה. כדס"ל להתוס' בתירוצם השני כמו שנתבאר לעיל. דבלא"ה מהתם לק"מ לשיטתו ע"פ מה שכבר ביארנו דעד כאן לא אמרינן נחירתן זו היא שחיטתן אלא אליבא דר"ע בישראל במדבר. שעדיין לא נתחייבו בשחיטה בחולין כלל. ורק הנחירה בסימנים היא שהתירה להם בשר לאכילה. וכן נחירה דעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה. דלדידי' לא ניתנה תורת שחיטה לעוף כלל. והכשר אכילתו אינו אלא נחירה בסימנים בלבד. וא"כ הוא הדין נמי לנחירה דבני נח שלא ניתנה להם תורת שחיטה כלל. ובנחירה בסימנים הותרה להם אכילת בשר. שפיר שייך לומר בהו נחירתן זו היא שחיטתן. משא"כ בבן פקועה דאף ע"ג דשחיטת אמו לא מהניא לי' להתירו לגמרי. ואכתי מחוסר נחירה בסימנים. מ"מ עיקר דינו בשחיטה הוא. אלא דלזה מהניא ליה שחיטת אמו דתסגי לי' בנחירה. והילכך ליכא למימר בה נחירתו זו היא שחיטתו. דאינו אלא כבשרא לדקולא כמשכ"ל. ולא קרינן בי' וטבחו לענין תשלומי ארבעה וחמשה. וליכא מזה שום קושיא לדעת רבינו ישעי' ז"ל:

ואדרבה נראה דמשם יש מקום להביא ראי' לדעתו ע"פ מש"כ בש"מ שם בשם גאון ז"ל דמאי דקאמר רבי יוחנן דמשלם תשלומי כפל. ליכא בזה שום חידוש. דהא קרא כתיב אם לא ימצא הגנב ישלם שנים. ולא איצטריך לי' למימר. וכי איצטריך לי' לר"י למימר. בטוען טענת גנב שטבח ומכר שמשלם תשלומי ארבעה וחמשה עיי"ש. ולפ"ז קשה לכאורה לרחב"א דפריך מברייתא דקתני משלם תשלומי כפל. ומדייק מזה תשלומי כפל אין תשלומי ארבעה וחמשה לא. והדבר קשה לימא לי' ולטעמיך א"כ מאי קמ"ל תנא דברייתא. והא מאי דמשלם תשלומי כפל לא איצטריך לאשמעינן. כמש"כ גאון ז"ל. מיהו הא לא קשה כ"כ. דמלבד דאיכא למימר דהכי נמי דהוה מצי למימר לי' ולטעמיך. כדאשכחן כיו"ב בכמה דוכתי דאע"ג דהוה מצי למימר ולטעמיך. לא קאמר. בלא"ה אפשר לומר דמ"מ בתר דאשמעינן ר"י דמשלם נמי ארבעה וחמשה איכא למימר דהא גופא אשמעינן תנא דברייתא לאפוקי מהך סברא דר"י. אלא דאכתי קשה לפי מאי דמשני הכא במאי עסקינן בשאכלה נבלה. וא"כ לא אשמעינן מידי אלא מאי דמשלם תשלומי כפל. והדבר קשה דא"כ פשיטא ולא איצטריך לאשמעינן. כמש"כ גאון ז"ל. אלא שאפשר לומר דהיינו דקפריך לי'. ולישני לי' כגון שאכלו טריפה. דלכאורה מאי קושיא. ודילמא אין ה"נ דנקט נבילה וה"ה לטריפה. ונבלה דנקט לאו דוקא. אבל נראה דפריך לי' דבנבלה ליכא לאוקמי. דא"כ פשיטא ומאי קמ"ל. ולא הו"ל לשנויי אלא כגון שאכלו טרפה. דאשמעינן לאפוקי מדר"מ דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. ועל זה משני לי' דבטרפה לא הוה מצי לאוקמי. משום דס"ל כר"מ. דשחיטה שאינה

ראויה שמה שחיטה. והדר פריך. ולישני לי' בבן פקועה. ומשני דלא בעי לשנויי הכי משום דס"ל כר"מ דאמר בן פקועה טעון שחיטה. והנה לכאורה גם כאן רצה לומר דטפי הו"ל לשנויי דהכא במאי עסקינן בבן פקועה דלא צריך שחיטה. דאשמעינן בזה לאפוקי מדר"מ דאמר בן פקועה צריך שחיטה. אלא דקשה לפ"ז דכיון דמשני לי' על פירכא קמייתא דלא בעי לאוקמי בטרפה משום דס"ל כר"מ דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. א"כ מאי פריך לי' תו דלוקמה בבן פקועה. אטו לא סלקא אדעתי' דגם בזה איכא לשנויי הכי. דהיינו משום דס"ל כר"מ דאמר דבן פקועה טעון שחיטה. אבל נראה דהדבר נכון. דמעיקרא דפריך לי' דלוקמה בטרפה ואשמעינן לאפוקי מדר"מ דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. היינו משום דכבר אשכחן להך תנא דס"ל דלית הילכתא בהכי כר"מ. דההיא ברייתא היא בתוספתא (פ"ח דב"ק) עיי"ש. והתם בתוספתא (לעיל פ"ז) מבואר דס"ל להאי תנא דהלכה כר"ש דאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה לענין תשלומי ארבעה וחמשה. ולכך שנאה שם בלשון חכמים עיי"ש. ובהדיא אמרינן (פרק מרובה ע"א ע"א) על הך ברייתא דתוספתא שם מאן חכמים ר"ש דאמר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה עיי"ש. וא"כ הך תנא. דהיינו רבי חייא שסידר התוספתא. לשיטתי' אזיל דס"ל שאין הלכה כר"מ. אף ע"ג דרבי רבי' ראה דברי ר"מ ושנאו סתם במתני' דהתם (פרק מרובה ע' ע"א) עיי"ש. ומ"מ השיב לו דלא בעי לשנויי דמירי בטרפה. משום דס"ל כר"מ דאמר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. דאע"ג דרבי חייא ס"ל דהלכה כר"ש. מ"מ ניחא לי' לרבי יוחנן טפי דתיתי ההיא ברייתא אפי' אליבא דר"מ. כיון דרבי סתמה למתני' כוותי'. ומשום הכי קיי"ל כוותי'. אבל בתר הכי דפריך לי' דלישני בבן פקועה. דבין תנא דמתניתין (פרק בהמה המקשה ע"ד ע"א) ובין תנא דתוספתא (פ"ד דחולין) נקטו הלכה בזה דלא כר"מ. ושנו לדרבי יהודה בלשון חכמים עיי"ש. ומה"ט קיי"ל כוותי'. כמש"כ הראשונים ז"ל. הוה ס"ד דמקשה שלא יתכן לומר דס"ל לרבי יוחנן כר"מ ולהכי לא בעי לאוקמי ההיא ברייתא דלא כוותי'. ואפי' הכי משני לי' דרבי יוחנן כר"מ ס"ל דבן פקועה טעון שחיטה. וניחא לי' טפי דתיתי ברייתא אפי' אליבא דר"מ ולהכי לא מוקי לה בבן פקועה. אע"ג דודאי תנא דתוספתא לא ס"ל כר"מ. אלא דא"כ קשה דכיון דהמקשה היה פשוט אצלו כ"כ דבזה ליכא למימר דניחא לי' לרבי יוחנן דתיתי הך ברייתא אפי' אליבא דר"מ. כיון דבין רבי במשנתנו ובין רבי חייא בתוספתא נקטו דלא כוותי'. א"כ היכי הוה בעי לאוקמה בבן פקועה ואשמעינן לאפוקי מדר"מ. כיון דלדידי' הדבר פשוט כ"כ דאין לחוש בזה לדברי ר"מ ואין בזה שום רבותא יותר מאוקימתא דרבי יוחנן דמוקי לה בשאכלו נבלה. והדרא קושיא לדוכתה

מאי קמ"ל האי תנא. מיהו נראה דהשתא דמוקי לה בבן פקועה אין צריך לומר דקמ"ל לאפוקי מדר"מ. דבלא"ה אליבא דרבנן גופייהו אשמעינן רבותא. דאע"ג דאפי' לדידהו נהי דשחיטה לא בעי בן פקועה מ"מ נתירה בסימנים מיהא בעי. וא"כ הוה סד"א דנחירתו זו היא שחיטתו כדאמרינן אליבא דר"ע במדבר. ובעוף למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת. וגבי ב"נ. וא"כ הו"ל למימר דחייב נמי ארבעה וחמשה. קמ"ל תשלומי כפל אין תשלומי ארבעה וחמשה לא. וטובא קמ"ל ושפיר פריך. והשתא א"כ מזה ראיה לדעת רבינו ישעי' ז"ל. ומיהו יש לדחות. ועי' מש"כ התוס' (ר"פ בתרא דשבועות) ובמש"כ בתוס' רי"ד ז"ל בסוגיא דב"ק שם עיי"ש היטב ואין להאריך בזה יותר. ועכ"פ מבואר דליכא משם שום קושיא על רבינו ישעי' ז"ל:

אלא דלדינא יש מקום אתי לדון ולומר דאפי' רבינו ישעי' ז"ל מודה דבן פקועה לדידן דקיי"ל כרבנן דאין צריך שחיטה. אפילו נחירה בסימנים לא צריך. לפמשכ"ל דלר"ע דאמר שהותר להם בשר נחירה במדבר עד ביאתם לארץ. ע"כ מוכרח לומר דבן פקועה מותר לגמרי באכילה בשחיטת אמו. ואין צריך אפילו נחירה בסימנים מטעם שביארנו לעיל. ואע"פ שכבר ביארנו לעיל שאינו נראה לומר דר"ע ורבי ישמעאל פליגי בהכי. מ"מ ע"כ כן מוכרח לדעת הסוברין דאיסור נבלה נאמר לבני נח. ולא הותר להם בשר אלא ע"י נחירה בסימנים. וא"כ ע"כ לא יתכנו דברי רבינו ישעי' ז"ל אלא אליבא דר"י דוקא. אבל לר"ע בן פקועה אפילו נחירה לא צריך. וכיון דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. ממילא מבואר דלדידן מותר בן פקועה לגמרי בכל ענין. ודברי רבינו ישעי' ז"ל לא נאמרו אלא על הברייתא דהתם שעיקרה נשנית במכילתא. וסתם מכילתא רבי ישמעאל. ולדידי' שפיר כתב דנחירה בסימנים בעי. אבל לדידן דקיי"ל כר"ע מחבירו. ע"כ מוכרח דאפילו נחירה לא בעי. דאם לא כן היתר בהמה בבהמה בבן תשעה חי דנפק"ל בספרא דגם הוא בכלל היתר זה. היכי משכחת לה לדידי' במדבר. והרי היתר זה לא תלה הכתוב בביאתן לארץ וכמשכ"ל. ועפ"ז יש מקום לתרץ קצת ממה שהקשינו לעיל לדעת רבינו ישעי' ז"ל. ואע"ג דלבני נח דבנחירה סגי להו במיתה תליא מילתא. ואיכא למ"ד בסוגיא דפ"ב דחולין (ל"ג ע"א) דאפילו מפרכסת כאמה"ח היא ואסורה להם. אלא דלרוב הפוסקים קיי"ל דשריא. משום דליכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור. וא"כ ה"ה לבן פקועה דאסור לבני נח למ"ד התם במפרכסת. דאסורה להם. וממילא מבואר עפ"ז לכאורה דלר"ע בישראל במדבר דהותר להם בשר נחירה. כיון דלדידהו נמי במיתה תליא מילתא. אית לן למימר דלא הותר להם בן פקועה כלל לכ"ע. דאפילו למ"ד דשרי לב"נ היינו משום מי איכא מידי וכו'. וזה לא שייך בישראל כמבואר. אבל ע"כ זה ליתא. דהא בישראל בהדיא גלי קרא

בהמה בבהמה אותה תאכלו להתיר בן פקועה אפילו בן תשעה חי לרבנן. וגם דור המדבר בכלל כמשכ"ל. וא"כ לפי מאי דקיי"ל כר"ע שפיר מוכח לכאורה דלדינא אפילו לרבינו ישעי' אין בן פקועה צריך אפילו נחירה בסימנים. אלא שיש מקום לדחות דאפשר לומר דלר"ע ס"ל כר"מ דבן פקועה בן תשעה חי טעון שחיטה. וא"כ לא מוכח מידי מדר"ע. וכיון דלרבי ישמעאל מוכרח ע"כ דבן פקועה אינו ניתר לאכילה בלא נחירה בסימנים להסוברין דבני נח לא הותר להם אכילת בשר בלא נחירה בסימנים. וכמו שנתבאר. ממילא מתבאר דהכי קיי"ל לדינא. וכדברי רבינו ישעי' ז"ל ואכמ"ל בזה יותר:

ועדיין יש מקום עיון בזה דלפי הפסיקתא דאיסור נבלה נאמרה לבני נח ונפק"ל מדכתיב כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה פרט לנבלה. ובודאי כל בעלי חיים בכלל זה. ואפי' דגים וחגבים. דכל רמש סתמא כתיב והכל בכלל. וכן כתב בהדיא הרמב"ן ז"ל (פרשת נח) בהך קרא עיי"ש. וא"כ נהי דממצות שחיטה שנאמרה לישראל בסיני אימעיטו דגים וחגבים. כמבואר בפ"ב דחולין (כ"ז ע"ב) וברמב"ם (פ"א מהלכות שחיטה ה"ג) עיי"ש ובמש"כ בכ"מ שם. מ"מ לענין איסור נבלה ומצות נחירה בסימנים מנ"ל דאימעיטו. ובודאי אית לן למימר דכדקיימו קיימו באיסורן הראשון שלפני הדבור. דאפילו אם נימא דהו"ל כמצוה שנאמרה ולא נשנית. הא כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. וא"כ עכ"פ בישראל עדיין נוהג איסור זה כדמעיקרא. וכ"ש שאין זו מצוה שלא נשנית בסיני. שהרי איסור נבלה נשנה בסיני. וא"כ לזה ולזה נאמרה. וא"כ יהא איסור נבלה נוהג בדגים וחגבים גם האידנא. והוא דבר מתמיה מאוד ולא יתכן כלל. ולא אישתמיט מאן דלימא הכי. מיהו בדגים אפשר לומר ע"פ מאי דאמרינן (פ"ב דחולין כ"ז ע"ב) דגים דלאו בני שחיטה נינהו נפק"ל מדכתיב הצאן והבקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם. באסיפה בעלמא עיי"ש. וא"כ הרי מהאי קרא גופא שמעינן נמי דאפילו נחירה לא צריכי. דלא בעו טפי מאסיפה כלום. אלא דלכאורה יש לגמגם בזה. דהא פרכינן התם עלה אלא מעתה גבי שליו דכתיב ויאספו את השליו. הכי נמי דלאו בשחיטה. והא אמרת לפטרו (לעוף) בלא כלום אי אפשר שכבר הוקש לבהמה. ומשני התם לא כתיבא אסיפה במקום שחיטה דאחריני. הכא כתיבא אסיפה במקום שחיטה דאחריני עיי"ש. ופירש"י וז"ל הכא כתיבא אסיפה דידהו אצל שחיטה דבהמה. ומדשני בדיבורי' וכתב בהו אסיפה. ש"מ דוקא הוא עכ"ל עיי"ש. ומשמע מזה דמלשון אסיפה לבד אין הכרח לומר דממעט שחיטה דלא צריכא. אלא מדשני קרא בלישני' וכתב בההוא קרא גופי' בבהמה שחיטה ובדגים אסיפה. משמע לן מזה דדגים לא צריכי שחיטה. וא"כ אין לנו הכרח מזה אלא דבדגים

לא הצריך הכתוב שחיטה כמו בבהמה. מדלא כייל להו קרא לבהמה ודגים כחדא וכתב הצאן והבקר וכל דגי הים ישחט להם. אבל אכתי אפשר לומר דאע"ג דשחיטה ודאי לא צריכי דגים כבהמה. ולהכי לא כייל להו קרא עם בהמה כחדא בחד לישנא דשחיטה. מ"מ נחירה מיהת צריכי ובלא"ה לא מישתרו באכילה מטעם שביארנו:

איברא דלרבי עקיבא דס"ל דבמדבר הותר להם בשר נחירה אפשר לומר דמוכח שפיר דבדגים אפילו נחירה לא בעינן. ע"פ מאי דפרכינן עלי' (פ"ק דחולין י"ז ע"א) מדכתיב הצאן והבקר ישחט להם. ומשני נתירתן זו היא שחיטתן עיי"ש. והשתא לפ"ז כיון דשחיטה דהך קרא היינו נחירה. ממילא מבואר מדלא כיילינהו קרא לדגים עם בהמה דההוא קרא גופי' בחד לישנא. שמעינן נמי שפיר דאפילו נחירה לא צריכי. ונשתנה דין הדגים ג"כ ממה שהיה דינם קודם מתן תורה בבני נח. אבל אכתי אליבא דרבי ישמעאל דאמר התם דשחיטה דההוא קרא שחיטה ממש היא. שלא הותר להם בשר נחירה אפילו במדבר. קושיא זו במקומה עומדת. אלא דגם לזה אפשר קצת לומר עפמש"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות שחיטה שם) וז"ל דגים אינן צריכין שחיטה אלא אסיפתן היא המתרת אותן. הרי הוא אומר הצאן והבקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם. אסיפת דגים כשחיטת בקר וצאן וכו' עכ"ל עיי"ש. משמע מדבריו אלו דבהקישא הוא דילפינן לה. דאיתקישא אסיפה דדגים לשחיטה דבהמה בההוא קרא. לומר מה שחיטה מתרת בבקר וצאן אף אסיפה מתרת בדגים. וא"כ מתבאר מזה דס"ל להרמב"ם ז"ל דלשון אסיפה מצד עצמו לא משמע למעוטי שחיטה. אם לא מצד ההיקש לשחיטה. שכמו דשחיטה לחודה מתרת בצאן ובבקר ולא צריך שום דבר יותר. אף אסיפה בדגים מתרת לבדה ואין צריך שום דבר יותר. ולפ"ז ממילא מבואר דאפילו אליבא דרבי ישמעאל שפיר שמעינן מההוא קרא דלא בעינן בדגים שום דבר אחר זולת אסיפתן. דאסיפתן בלבד היא שמתירתן לאכילה:

הן אמת דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל אלו צ"ע אצלי מדאמרינן (פרק אלו טרפות ס"ז ע"ב) דרני דבשרא אסירי דכוורי שריין וכו' א"ל ר"מ ברי' דר"א לרבינא מאי שנא מהא דתניא ואת נבלתם תשקצון לרבות את הדרנים שבבהמה. א"ל הכי השתא בהמה בשחיטה הוא דמישתריא והני מדלא קא מהניא להו שחיטה באיסורייהו קיימו אבל דגים באסיפה בעלמא מישתרו. והני כי קא גבלן בהיתירא קא גבלן עיי"ש. והשתא להרמב"ם ז"ל דאסיפה דדגים איתקישא לשחיטה דבהמה. וא"כ הו"ל הכשר אסיפה לדגים ממש כהכשר שחיטה לבהמה. וכמש"כ הרמב"ם בהדיא דאסיפתן היא המתרת אותן. וא"כ קודם אסיפתן הו"ל דגים כבהמה קודם שחיטתה. וכמו דבהמה בשחיטה

הוא דמשתריא. הכי נמי דגים באסיפתן הוא דמשתריין. וכי קא גבלן באיסורא קא גבלן. ומש"כ הרמב"ם ז"ל שם לפיכך אם מתו מאיליהן בתוך המים מותרין עיי"ש. כוונתו דכיון דשריותא דידהו היא באסיפה. אין מקום לחלק בין אסיפה מחיים לאסיפה שלאחר מיתה. דדוקא בשחיטה בעינן דוקא מחיים. משום דלאחר מיתה לאו שחיטה היא כלל. דמחתך בשר בעלמא הוא. משא"כ אסיפה דשייכא לאחר מיתה כמו מחיים. וכיון דגלי קרא בהו דאסיפתן היא מתירתן. לא שנא בין מחיים בין לאחר מיתתן. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל לפיכך אם מתו וכו'. וא"כ דבריו תמוהים מסוגיא דהתם. וראיתי בכ"מ שם שכתב על דברי הרמב"ם אלו וז"ל וא"ת נימא דבעו אסיפה בעודם בחיים. וי"ל שאילו היה אפשר לומר כן אין הכי נמי. אבל כיון דאי אפשר לאכלם בלא אסיפה. שאפילו קלטן בפיו ולא אספן בידו. מ"מ בעת שהם בפיו נאספים הם. א"כ אינו דבר מיוחד דמזהיר עלי' קרא עכ"ל עיי"ש. ודבריו תמוהים אצלי שהרי מ"מ שפיר איכא נפק"מ בהכי לענין היתר הדרנים. דכיון דאסיפה היא המתרת בדגים. הו"ל כדרנים דבהמה דאסירי משום דכי קא גבלן באיסורא קא גבלן. וגם עיקר דבריו אינם מובנים אצלי כלל דמה בכך שאי אפשר לאכלן בלא אסיפה. אטו משום זה ליכא למימר דבעינן שתהא אסיפתן מחיים כמו בשחיטה דבהמה. ולאפוקי אסיפה דלאחר מיתתן שלא תתיר אותן. ולכן דבריו אלו צ"ע אצלי כעת. ועיקר קושייתו בלא"ה לק"מ כמו שביארנו דס"ל להרמב"ם ז"ל דבאסיפה לא שייך לחלק בין מחיים לאחר מיתה וכמו שמתבאר להדיא מלשון הרמב"ם ז"ל. ומ"מ עיקר דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים אצלי מסוגיא דהתם. דע"כ מוכרח מהתם דאסיפה אינה הכשר ותיקון להיתר אכילת הדגים. אלא מלשון אסיפה דכתיב במקום שחיטה משמע למעוטי דגים דלא צריכי שום הכשר ותקון ומותרים באכילה בלא כלום. וכדמשמע מלישנא דתלמודא. ומלשון כל שאר הראשונים ז"ל שם. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דאם איתא דקודם מתן תורה לא אישתרו בלא נחירה בסימנים. א"כ גם בתר הכי במתן תורה מנ"ל שהותרו לגמרי. ודילמא לא מיעטינהו קרא אלא משחיטה דבהמה. אבל לענין נחירה באיסורייהו דמעיקרא קיימי. כמו שהיו קודם מתן תורה. אלא דלזה אפשר לומר דמאי דמחלקינן בין אסיפה דכתיבא במקום שחיטה דאחריני לאסיפה דלא כתיבא במקום שחיטה דאחריני. היינו משום דמלשון אסיפה דלא כתיבא במקום שחיטה דאחריני ליכא שום משמעות כלל לומר דמישתרו לאכילה בלא שום הכשר ותקון כלל. כיון דלא מיירי קרא בהכי כלל. דלא מיירי אלא באסיפתן בעלמא שמאסף אותן להכניסם לביתו. אבל לשון אסיפה דכתיב במקום שחיטה דאחריני. כיון דשחיטה אינה אלא תקון והכשר הבשר לאכילה. וא"כ מיירי ההוא קרא בהכשר ותקון

הבשר לאכילה. אמאי נקט בדגים לשון אסיפה בעלמא. ולא נקט גם בהו תקונם והכשרם לאכילה. משמע מזה דבאמת אין דגים צריכין שום הכשר ותקון כלל ומותרים באכילה כמו שהם. וא"כ ע"כ מוכח דאין צריכין אפי' נחירה שהיתה נוהגת בהן קודם מתן תורה. אבל ודאי לבני נח נאסרו בלא נחירה:

אמנם עדיין צריך תלמוד בחגבים. והנה הרמב"ם ז"ל שם כתב דחגבים לא צריכי שחיטה מדכתיב אסף החסיל. דמשמע דבאסיפה בעלמא לבדה סגי להו עיי"ש. והשיג עליו הרשב"א ז"ל בתורת הבית הארוך (בית שני ריש שער חמשי) ובתשובותיו (ח"א סי' שס"ד) דהא ליכא למילף אלא מאסיפה דכתיבא גבי שחיטה דאחריני. והרי אסיפה דהתם לא כתיבא גבי שחיטה דאחריני וכבר נדחקו הכ"מ ושאר אחרונים ז"ל ליישב דברי הרמב"ם ז"ל. אבל הבה"ג (סוף הלכות שחיטת חולין) הביאוהו רש"י ז"ל (סו"פ אלו טרפות ס"ו ע"א) ושאר ראשונים ז"ל. כתב דנפק"ל מדכתיב זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש חיה הרומשת במים וכל נפש השורצת על הארץ ודרשינן בספרא זאת תורת הבהמה כמשמעה. והעוף כמשמעו. וכל נפש חיה הרומשת במים אלו דגים. וכל נפש השורצת על הארץ אלו חגבים. ומדהזכיר חגבים אחר דגים. ש"מ דינן כדגים עיי"ש. וגם על זה כתב הרשב"א ז"ל שם שאין זו אלא כעין אסמכתא בעלמא עיי"ש. וכתב עוד שם וז"ל ולי נראה משום דלא כתיבא בהו שחיטה. וכל דלא אסרה תורה בהדיא בלא שחיטה. הרי הוא בכלל היתר והא דשיילינן התם דגים גופייהו מנ"ל. היינו משום דכתיבי גבי צאן ובקר. וחיה דבעי שחיטה משום דאיתקישא לפסולי המוקדשין. ועוף נמי למ"ד יש שחיטה לעוף מה"ת. היינו משום דכתיב זאת תורת הבהמה והעוף. אבל חגבים מנא תיתי עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז קשה טובא בחגבים מיהת. אם איתא דמקודם מתן תורה היה נוהג איסור נבלה ואפילו בדגים וחגבים. ולא הותרו לאכול אלא ע"י נחירה. הדבר קשה טובא נהי דחגבים אינם בכלל תורת שחיטה. כיון דלא אשכחן בהו שחיטה בקרא. מ"מ אכתי מנ"ל להתירן בלא נחירה מיהת. דהא ודאי כל כמה דלא אשכחן בהו מיעוטא בקרא אית לן למימר דבאיסורייהו דמעיקרא קיימי. ואין לנו להתיר אכילתן אלא ע"י נחירה בסימנים. אבל אם מתו או נהרגו בענין אחר אסורים:

מעתה עפ"ז נראה ברור אצלי דזהו באמת טעמו של רבינו הגאון ז"ל ומקורו במה שפסק דחגבים מתים אסורין. שלא יכלו הבאים אחריו לירד לסוף דעתו בזה. אבל ע"פ מה שביארנו טעמו ברור ונכון. ודלה מים מבורות עמוקים. דס"ל ג"כ דנבלה בכל בעלי חיים נאסרה לבני נח. וכדדריש בפסיקתא זוטרתא מדכתיב כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה. פרט לנבלה. וא"כ לא הותרה להם אכילתן אלא ע"י נחירה בסימנים. ועפ"ז

ממילא מתבאר דחגבים אפילו לדידן אתר שניתנה תורה ונצטוינו על הלכות שחיטה בבהמה חיה ועוף. והותרו דגים בלא שום הכשר ותקון כלל כמו שהם. מ"מ כיון דמאי דאמרינן דחגבים לא צריכי שחיטה. היינו רק משום דלא אשכחן אצלם בקרא שחיטה בשום דוכתא. וכמו שביאר הרשב"א ז"ל שהבאתי. א"כ אין לנו עפ"ז אלא לומר שאין צריכין שחיטה. והלכות שחיטה הוא שאינן נוהגות בהן. אבל מ"מ לענין איסור נבלה שהיה נוהג בהם מקודם מתן תורה. ודאי אית לן למימר דבאיסורייהו דמעיקרא קיימי. כל כמה דלא אשכחן בהדיא גילוי בקרא שיצאו בסיני מכלל איסור זה להיתר. וא"כ כי היכי דשחיטה לא צריכי מטעם שלא גילה לנו הכתוב שהם בכלל תורת שחיטה. הכי נמי איסור נבלה נוהג בהם מהאי טעמא גופא שלא גילה לנו הכתוב שיצאו מכלל איסור דמעיקרא להיתר כדגים. ואין לנו להתירן אלא כשמצאן חיים והמיתן בנחירה כהלכתן. אבל מתים אסורין. ולפ"ז מה שתמה רבינו האי גאון ז"ל בתשובתו וכתב וז"ל ומ"ד מתים אסורין אטו לשחיטה. מצריך להו או לחניקה בידי ישראל וכו' עכ"ל. ודאי אמת הוא דגם לרבינו הגאון ז"ל לא צריכי שחיטה. אבל מ"מ חניקה לא מהני להו. ובנחירה בסימנים הוא דמישתרו. כמו קודם מ"ת אצל בני נח. וגם לא צריכה שתהיה בידי ישראל. דזהו רק מהלכות שחיטה שנאמרו בסיני שאין החגבים בכללן. אלא גם בידי בני נח שפיר דמי. וממילא מתבאר דהראיה שהביאו השואלים בתשובה לרבינו האי גאון ז"ל מדתנן (סופ"ב דע"ז) חגבים הבאים מן הסלילה אסורין מן ההפתק מותרין. אינה ראיה מכרעת נגד דעת רבינו הגאון ז"ל כלל. דאפשר שהיה ידוע להם דאותן חגבים של הפתק ואוצר היו נוהגים הנכרים להמיתן בנחירה. אבל המתים מעצמן לא היו רגילים לשום אותן בהפתק ואוצר. כמו שהיה ידוע להם דשם אין רגילין לזלף עליהן יין כמו בסלילה. ולכך אמרו שמותרים. וגם מה שהביאו ראי' מדתנן בשבת (סו"פ ר"ע) ר"י אומר אף המוציא חגב חי טמא. ומפרשינן התם בגמרא טעמא דת"ק שפוטר משום דלא חזי ליתנו לתינוק לשחק בו. משום דדילמא מאית ואכיל לי'. מכלל דחגב טהור אי מאית שרי עיי"ש. וראיה זו וגם ראיה ראשונה הביאו גם התוס' ושאר ראשונים ז"ל (סו"פ אלו טרפות) עיי"ש. אבל ע"פ מה שביארנו גם זו אינה ראיה לפי מאי דמבואר בדברי הרשב"א ז"ל (סו"פ אלו טרפות שם) דגירסתו שם דילמא מאית ליה ואכיל לי' עיי"ש. ומשמע לפי גירסא זו דלא חיישינן שימות מאליו אלא שהתינוק ימיתנו. כדרך התינוקות. וכן משמע בלא"ה דהא סתם בר פלוגתי' דר"י היינו ר"מ. ור"מ הא לא חייש למיתה בעלמא כמבואר בכמה דוכתי. ואפילו למאן דחייש למיתה כבר כתב הרשב"א ז"ל (רפ"ק דנדרים) דחששא מדרבנן בעלמא הוא עיי"ש. וא"כ לענין למיתבי' לתינוק הו"ל כאיסור דדבריהם בעלמא

דשרי לפמש"כ הרשב"א ז"ל (ביבמות סו"פ חרש) עיי"ש. ולפ"ז נראה דחגב טהור אע"ג דבלא נחירה לא מישתרי. מ"מ כיון דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו. אלא דהכא הו"ל כמספי ליה בידים. משום דאיסורו ברור ואורחי' דתינוק בכך. והיינו דוקא בחגב טמא. אבל בחגב טהור כיון דבנחירה שרי. ונחירה דחגב מעשה כל דהוא הוי. דבצפרנים או בשנים בסימנים הו"ל נחירתו והכשרו בכך. ומסתמא אורחי' דתינוק בכך. ואפילו אם ימיתנו התינוק בענין אחר ויאכלנו לא איכפת לן בהכי. דעכ"פ שוב לא חשיב כמיספי' ליה בידים. דחששא בעלמא הוא. וליכא מקום קושיא משם לרבינו הגאון ז"ל. וגם הראי' שהביא הר"ב העיטור בשם רבינו נסים ז"ל מהתוספתא דתרומות דקתני אוכל אדם דגים וחגבים בין חיים בין מתים ואין חוששין עיי"ש. אינה מכרעת. דמלבד דכיון דעיקר מאי דאתי התם לאשמעינן אינו אלא מאי דמותר לאכלן חיים שאין איסור אבר מה"ח נוהג בהם. דכל שאי אתה מצווה על דמן אי אתה מצווה על אבריהם. וא"כ איכא למימר דמתים דקתני בחגבים היינו כשהומתו בנחירה דוקא. ודגים וחגבים כל חד כדיני' קאמר. בלא"ה לפי המבואר בתוס' (שבת סו"פ ר"ע צ' ע"ב) ובסמ"ג (עשין סוף עשה ס"ב) ובהגהות מיימוני (פ"א מהלכות שחיטה שם) שגירסתם בתוספתא שם אוכל אדם חגבים בין חיין בין שחוטין עיי"ש. ובודאי שחוטין לאו דוקא הוא. דשחיטה ודאי לכ"ע לא צריכי. אלא רצו לומר נחורין בסימנים או נשחטין ע"י נכרים והיא היא. וא"כ אדרבה משם ראיה לדעת רבינו הגאון ז"ל. וממילא מתבאר ג"כ דמה שהביאו הר"ב העיטור ז"ל שם. וכן התוס' ושאר ראשונים ז"ל (סו"פ אלו טרפות שם). ראי' מדתניא בברייתא (כריתות כ"א ע"ב) יצא דם דגים וחגבים שכולו היתר. ואמרינן התם עלה מאי כולו היתר דלא בעו שחיטה. וכיון דלאו בני שחיטה נינהו. בין מתים בין חיין מותרין. אינה ראיה כלל. כיון שכבר נתבאר דשחיטה ודאי גם לרבינו הגאון ז"ל לא צריכי:

אלא שראיתי להרשב"א ז"ל (בתורת הבית הארוך שם) שכתב וז"ל וחגבים כיצד וכו' ותניא בכריתות כל דם לא תאכלו שומע אני וכו' אוציא דם דגים וחגבים שכולו היתר. ופרישו התם מאי כולו היתר דלא בעו שחיטה. מדקאמר כולו היתר אלמא אפילו נחירה נמי לא בעי עכ"ל עיי"ש. משמע מדבריו שכבר הרגיש דמדקאמר דלא בעו שחיטה אכתי אין ראי' לומר שאפי' מתו מאיליהם מותרים. דאפשר דנחירה בסימנים מיהא צריכי. ובלא"ה אסירי. ולזה לא הוכיח ראייתו אלא מדקתני שכולו היתר. אלא דגם מזה אין שום ראיה כלל. דהרי התם אמרינן אמר מר יצא דם דגים וחגבים שכולו היתר מאי כולו היתר אילימא דחלבו מותר. הרי חיה דחלבה מותר ודמה אסור. ואלא משום דלית בהו איסור גיד הנשה. והרי עוף דלית בי' איסור גיד הנשה ודמו אסור. אלא מאי כולו היתר

דלא בעי שחיטה עיי"ש. הרי דמשום היתר חלב לחוד או היתר גיד לחוד. הוה ס"ל דקרי ליה כולו היתר. א"כ גם למאי דמסיק דמשום דלא בעי שחיטה קרי ליה כולו היתר. שפיר איכא למימר דאע"ג דעכ"פ נחירה מיהא בעו שפיר קרי להו לחגבים כולו היתר משום דמיהת שחיטה לא בעו. גם אפשר לומר דמשום נחירה ליכא למימר דחשיב אין כולו היתר. משום דנחירה דבר קל היא כמשכ"ל. דבקל מצי לנחרה בכל דבר. והילכך גם קודם נחירה שם היתר עלה. ואינו אלא כמחתך בישרא לדיקולא כמשכ"ל:

אבל ראיתי להרשב"א ז"ל בתשובותיו (ח"א סי' שס"ד) שכתב שם וז"ל מדקאמר כולן היתר. משמע דאפילו נחירה לא בעו. דאם איתא. אין כולן היתר. וכי תימא דלעולם טעונין נחירה והא דקאמר שכולן היתר משום דנחירה לאו כלום היא. א"כ מאי קאמר. דהא איכא עוף שכולו היתר שאינו טעון שחיטה אלא נחירה למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת. ואפי' הכי דמו אסור. וכי תימא סוגיא דהתם כמ"ד יש שחיטה לעוף מה"ת. א"כ למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת דם חגבים אסור כדם עוף (כצ"ל עיי"ש). ואע"ג דאפשר ליה למעוטי' משום דלית בה טומאה חמורה. מ"מ למאי דנסיב ליה טעמא דכולו היתר הו"ל לאקשויי למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת הא איכא עוף שכולו היתר וכו' עכ"ל עיי"ש. הרי דהרשב"א ז"ל גופי' כבר הרגיש בזה. וביאר שאין לדחות כן. אלא דמ"מ לענ"ד אינני רואה מזה שום הכרח כלל. דאפשר שפיר לומר דהך ברייתא אתיא כמ"ד יש שחיטה לעוף מה"ת. אבל משום נחירה לא חשיב אין כולו היתר ואע"ג דבלא"ה הוה מצי שפיר למעוטי דם דגים וחגבים משום טעמא דלית בהו טומאה חמורה. וכדמיעט התם מהאי טעמא דם שרצים. מ"מ לרווחא דמילתא נקט בכל חד טעמא אחרינא בפ"ע. כיון דס"ל יש שחיטה לעוף מה"ת. ואפשר למעוטי דם דגים וחגבים מטעם חדש בפ"ע מלבד הטעם שאמר כבר בדם שרצים. אבל למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת נהי דלדידי' ליכא למעוטי דם דגים וחגבים מטעמא שכולו היתר. מ"מ שפיר איכא למעוטי' מההוא טעמא גופא האמור בדם שרצים. וכ"ש דאתי שפיר עפמש"כ הראב"ד ז"ל בפירושו לספרא (פ' צו סוף פ"י) דודאי הוה מצי למעוטי כולן משום צד דטומאה קלה וטומאה חמורה. ולא נקט אינך צדדים אלא משום דבעי לאשמעינן בכל חד במאי דליתנייהו. ובדגים וחגבים אתי לאשמעינן דלא בעו שחיטה עיי"ש בדבריו. וכוונתו בזה לתרץ קושית התוס' שם לעיל (כ' ע"ב ד"ה שיש בהן) בשם רבינו ברוך ז"ל עיי"ש. וא"כ אין מקום כלל להוכחת הרשב"א ז"ל. כיון דודאי עיקר דינא שפיר שמעינן כבר מטעמא דאמר לעיל בדם שרצים. והך טעמא דכולו היתר לא נקטי' אלא משום דאגב אורחי' בעי לאשמעינן דחגבים לא בעו שחיטה. וא"כ אדרבה איפכא משמע דשחיטה הוא דלא בעו. אבל נחירה בעו. ומש"כ

הרשב"א ז"ל שם בתשובתו עוד לקמן וז"ל ומה שאמרו חגבים שכולן היתר ופרישנא משום דלא בעו שחיטה. לאו למימר דמשום הא בלחוד קרי להו כולן היתר. אלא משום שאין נוהג בהן לא איסור גיד כחיה. ולא איסור חלב כבהמה. ולא אפילו שחיטה ונחירה כעוף. והיינו דקרי ליה כולי' היתר. לומר שאין בו שום איסור וכו' עכ"ל עיי"ש. ואזיל לטעמי' דלהכי הוכיח מזה דחגבים אפי' נחירה לא צריכי. אבל לענ"ד מלישנא דתלמודא שם לא משמע הכי כלל וכמשכ"ל. דמדקאמר מאי כולו היתר אילימא דחלבו מותר הרי חיה דחלבה מותר ודמה אסור. ואלא משום דלית בהו איסור גיד הנשה והרי עוף וכו'. אלא מאי כולו היתר דלא בעו שחיטה. משמע ודאי דבחד מהנך צדדים הוה סגי. ולבתר דמשני ומסיק אלא מאי כולי' היתר דלא בעו שחיטה. תו לא צריך לאינך צדדים כלל:

ומלבד זה תמיהא לי לפי דבריו ז"ל הא אכתי איכא בהו איסור בל תשקצו. דמחיים אסורין באכילה מהאי טעמא. וא"כ אכתי אין כולן היתר. וכמבואר שם בסוגיא דשבת. ולפי המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (בסה"מ לאוין קע"ט) איסור לאו דאורייתא הוא. אלא שאין לוקין עליו. עיי"ש בדבריו. וכן כתב הרא"ם ז"ל (בירא"ם סי' קנ"א) ובסמ"ק (סי' פ') עיי"ש. וכן כתב הריטב"א ז"ל (מכות ט"ז ע"ב) בשם הרמ"ה ז"ל. ואע"ג שכתב הריטב"א שם שכל המפרשים לא ס"ל הכי. מ"מ נראה מדבריו דהיינו דוקא לענין שותה בקרנא דאומנא בלבד. ולא כל הענינים שוים בזה עיי"ש היטב. ועי' מש"כ בזה הר"ב תבואת שור (סי' י"ג סק"א) ואכמ"ל בזה. ועכ"פ להסוברין דאיסור דאורייתא הוא אכתי אין כולן היתר לפי דברי הרשב"א ז"ל. אלא ודאי ע"כ צריך לומר דמאי דמסיק שכולן היתר דלא בעו שחיטה. היינו בהך צד לחוד. ולא בעי למימר דשום איסור אין בו כמש"כ הרשב"א ז"ל. ולכן דבריו צ"ע אצלי. וא"כ גם מההיא סוגיא דכריתות אין שום סתירה לדעת רבינו הגאון ז"ל לפי מה שביארנו מקור דבריו וסברתו בזה. וכן מה שהוכיחו התוס' (בשבת שם) בשם רשב"א ז"ל מדאמרינן התם רב כהנא הוה קאים קמי' דרב והוה קא מעבר שושיבא אפומי'. א"ל שקלי' דלא לימרו מיכל קאכיל ליה וקא עבר משום בל תשקצו. ומדלא קאמר דלא לימרו דקאכיל ליה בלא שחיטה. משמע דחגב טהור אינו טעון שחיטה עיי"ש. אין משם ראיה אלא דשחיטה לא צריך. אבל אכתי שפיר אפשר לומר דנחירה מיהא צריך. וכיון דנחירה סגי בציפורן ובשן וכיו"ב. לא יחשדוהו שאוכלו בלא נחירה. כיון דדבר קל הוא מאוד לעשותו כמשכ"ל. אלא דכיון דעדיין הוה חי בההיא שעתא. יבואו לחשדו שאכלו קודם שמת. ועבר מיהת בבל תשקצו. אע"פ שנחרו כדינו. כיון דאכתי לא מת. ומה שהוכיחו עוד שם בסוף דבריהם וז"ל. ואפילו עוף הוה פטרינן ליה בלא כלום אי לאו דהוקש לבהמה. כדאמר בפרק השוחט עכ"ל

עיי"ש. ורצו לומר דא"כ חגבים דליכא בהו היקישא. אית לן למיפטרינהו בלא כלום. הנה הוכחתם זו היא כהוכחת הרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל שכל שלא אסרה תורה בהדיא בלא שחיטה. אית לן למימר שהוא בכלל היתר. אבל כבר ביארנו דהיינו דוקא לענין הלכות שחיטה בלבד. אבל לענין נחירה בסימנים אית לן למימר לאידך גיסא. דכל שלא גילה לנו הכתוב בהדיא דמותר בלא כלום. אין לנו להתירו בלא נחירה מיהת מטעם שנתבאר. וא"כ חגבים אע"ג דליכא בהו היקישא לחייבן בשחיטה. מ"מ אין להתירן מיהת בלא נחירה. וגם בעוף תמיהני מאוד היאך כתבו דאי לאו היקישא הוה פטרינן להו בלא כלום. דהרי הדבר פשוט דגם בלא הך היקישא אי אפשר למיפטרינהו בלא נחירה מיהת בסימנים. ואפילו למ"ד לקושטא דמילתא דאין שחיטה לעוף מן התורה. מ"מ מודה דנחירה בסימנים בעי. דהא להדיא מפורש בקרא דאיסור נבלה וטרפה נוהגין בו כבבהמה. וכמבואר בהדיא בסוגיא דפ"ב דחולין וכ"כ התוס' גופייהו (שם כ' ע"א) ד"ה לא אמרן עיי"ש. וכן כתבו שאר ראשונים ז"ל. ועכצ"ל דבלא כלום שכתבו התוס' לאו דוקא הוא. וא"כ אין ראייתם זו אלא לומר דאי לאו הך היקישא. וגם לא הוה גלי לן קרא שנוהגין בו איסור נבלה ואיסור טרפה הוה פטרינן ליה בלא כלום. וא"כ נשמע מינה לחגבים דליכא בהו היקישא וגם לא גלי לן בהו קרא דאיסור נבלה נוהג בהן אית לן למיפטרינהו בלא כלום. אבל כבר ביארנו דגם בחגבים כבר גלי קרא דאיסור נבלה נוהג בהן כבר מקודם מתן תורה מדכתיב כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה פרט לנבלה. וכל כמה דלא גלי לן קרא בהו להוציאן מכלל איסור זה ממתן תורה ואילך. ע"כ אית לן למימר דבאיסורייהו דמעיקרא קיימי גם לאחר מתן תורה כמו שנתבאר *):

ועדיין נשאר לנו לבאר מה שהביאו התוס' בחולין שם ושאר ראשונים ז"ל ראיה מדאמרינן (פ"ב דע"ז ל"ח ע"א) אמר רב ברונא אמר רב נכרי שהצית את האור באגם כל החגבים שבאגם אסורים. ופרכינן עלה היכי דמי אילימא דלא ידע הי טהור והי טמא. מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי. אלא משום בישולי נכרים. כי האי גוונא מי אסור וכו' לגלויי אגמא קא מכוון. ומשני לעולם דלא ידע הי טהור והי טמא. ומעשה שהיה בנכרי הוה עיי"ש. ומשמע מזה דאם הוה ידע הי טהור הוה שרי. ולשחיטה לא חיישינן. וכ"כ בפירש"י ובתוס' שם עיי"ש. וזו ודאי לכאורה ראיה מוכרחת דבחגבים אפילו נחירה בסימנים לא בעינן. דהא בשמתו ונצלו ע"י הצתת האור באגם עסקינן. דהא בעינן למימר דאיסורן הוי משום בשולי נכרים. ומ"מ מסיק דאם היה ידוע הי טהור והי טמא. היו מותרים באכילה. אע"פ שלא היתה להם אפילו היתר נחירה. אלמא דחגבים אפילו נחירה לא צריכי. והיא קושיא גדולה ועצומה מאוד לכאורה לדעת רבינו הגאון ז"ל:

ולפום ריהטא היה נראה לי משום זה לנטות הצדה מכל מה שבארנו בזה לעיל. ולומר דבאמת גם לדעת רבינו הגאון ז"ל חגבים אינם צריכין שום הכשר כלל. לא שחיטה ולא נחירה. ובין חיים בין מתים מאיליהם מותרים. ומש"כ דחגבים מתים אסורים. יש לזה כוונה אחרת לגמרי. ומקורו הוא מההיא סוגיא דע"ז שם. וזה ע"פ מה שיש לי מקום עיון בזה על רוב הפוסקים וגם הטור שהשמיטו לגמרי ולא הביאו להלכה הך מימרא דרב ברונא א"ר כלל. וגם מרן בשו"ע השמיטה. ואף הרי"ף והרא"ש ז"ל שהביאוה שם במקומה. מכל מקום מתבאר מדבריהם שלא הביאוה אלא משום דין בישולי נכרים שיש ללמוד משקלא וטריא דתלמודא התם. דפריך משום בישולי נכרים כהאי גוונא מי אסור. אבל לא משום עיקר דינא דר"ב אמר רב עיי"ש בדבריהם. ומטעם זה השמיט בקיצור פסקי הרא"ש (סופ"ב דע"ז סי' ל') ג"כ עיקר דינא דר"ב אמר רב. ולא הביא אלא מה שנלמד משקלא וטריא דתלמודא התם דאין חגבים טעונין שחיטה. ושאין בה משום בישולי נכרים. וז"ל שם נכרי שהצית האור באגם כל החגבים הטהורים שבו מותרים בין חיין בין שחוטין. שאינם טעונין שחיטה ואין בהן משום בישולי נכרים. כיון שלא כוון לבשלם. אבל אם בא לבשלם אסורים עכ"ל עיי"ש. הרי דעיקר דינא דר"ב א"ר לחומרא דכל החגבים שבאגם אסורים משום דלא ידע הי טהור והי טמא. השמיט. ובודאי שכן נראה ג"כ כוונת הרי"ף והרא"ש ז"ל שם כדכתיבנא. ונראה ברור שטעמם בזה משום דכיון דמיירי בדלא ידע הי טהור והי טמא. מילתא דפשיטא היא דספיקא דאורייתא לחומרא. ולא איצטריך להביאה וזה הוא ג"כ טעמו של הרמב"ם ז"ל ושאר הפוסקים שהשמיטוה. אלא דלפ"ז הדבר קשה בעיקר מימרא דר"ב א"ר מאי קמ"ל דאסור. פשיטא כיון דלא ידע הי טהור והי טמא. אטו עד השתא לא שמענו דספיקא דאורייתא לחומרא. ועד דפריך מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי. הו"ל למיפרך דעדיפא מינה טפי. דאי בדלא ידע הי טהור והי טמא פשיטא דאסורים. ומאי קמ"ל. וכ"ש דקשה למסקנא דמסיק לעולם דלא ידע הי טהור והי טמא. ומעשה שהיה בנכרי היה. וא"כ עיקר מילתא מאי קמ"ל בה:

ולכן היה נראה לומר בזה ע"פ מאי דמבואר בדברי התוס' (בחולין שם) ובחי' הרשב"א ז"ל שם. ובתורת הבית הארוך (בית שלשי שער ז') ובפסקי הרא"ש ז"ל (פ"ב דע"ז שם) ובחולין (פרק אלו טרפות סי' ס"ו) ומדברי הר"ן שם וכן מתבאר מדברי הר"א אב"ד ז"ל (באשכול ח"ג סי' א') ומדברי רבינו ירוחם ז"ל (נתיב ט"ו אות כ"ד) שהיתה גירסתם בסוגיא דע"ז שם מאי טעמא אילימא משום דלא ידיע הי טהור וכו' עיי"ש בדבריהם. ולא כגירסא שלפנינו דגרסינן היכי דמי אילימא דלא ידיע וכו'. דמלשון זה משמע דאוקימתא

דגמרא היא. דמוקי למימרא. דרב דבכהאי גוונא מיירי. אבל לגירסתם דגרסי מאי טעמא אילימא משום דלא ידיע וכו'. משמע ודאי דאורחא דמילתא הכי הוא. דמסתמא לאחר מיתתן אי אפשר להכיר בהן הי טהור והי טמא. אלא דוקא מחיים. ולפ"ז אתי שפיר דטובא קמ"ל רב. שכל החגבים שבאגם. אפילו אותן שכמדומה לו שמכיר בהן שהן טהורים. מ"מ אסורין. מהאי טעמא דלאחר מיתתן מסתמא אינו מכיר בהן היטב בסימניהם הי טהור והי טמא. ובהכי ניחא לי שפיר דברי השאילתות (דברים שאילתא קמ"א) ובה"ג (סוף הלכות טרפות) ובספר הפרדס הגדול לתלמידי רש"י ז"ל (סוף סי' רנ"א). שסתמו וכתבו מימרא דרב ברונא אמר רב בלבד כמו שהיא. נכרי שהצית האור באגם כל החגבים שבאגם אסורים עיי"ש. ותו לא מידי. ולא הביאו אוקימתא דגמרא עלה דמוקמינן לה דוקא בדלא ידע הי טהור והי טמא. והדבר תמוה טובא לכאורה. אבל לפי מה שנתבאר ניחא שפיר. דהדבר מבואר שגם גירסתם היתה שם כגירסת התוס' והרשב"א ז"ל וסייעתם. ולפי גירסא זו אין זה אוקימתא כלל. אלא אורחא דמילתא הכי הוא מסתמא. שלאחר מיתתן אינם ניכרין הי מינייהו טהור והי טמא. וטעמא דר"ב א"ר הוא דמפרשינן. דמשום הכי קאמר שכל החגבים שבאגם אסורין אפילו אותן שנראין לו שהן טהורין. משום דלאחר מיתתן לא ידיע הי טהור והי טמא. וכן מבואר בהדיא באגודה (פ"ב דע"ז סוף סי' כ"ט) שכתב וז"ל עכו"ם שהצית האור באגם כל החגבים אסורים דלא ידיע הי טהור והי טמא עכ"ל עיי"ש. הן אמת דאכתי קשה מה שכתבו דין זה בנכרי. והרי בגמרא שם אמרינן דה"ה בישראל נמי. אלא דרב נקט נכרי רק משום דמעשה שהיה בנכרי היה. וא"כ לא הו"ל למינקט דין זה אלא סתמא. דהוה משמע בין נכרי בין ישראל. ומיהו אפשר לומר דס"ל דמאי דקאמר מעשה שהיה. בנכרי היה. אין פירושו דכך הוה עובדא. דודאי מלישנא דר"ב א"ר לא משמע הכי כלל. אלא כלומר מעשה כזו מסתמא בנכרי נעשה. משום דישראל כיון דבתר הכי לא ידיע הי טהור והי טמא. לא יעשה כן. כדי שלא יאסרו עליו גם החגבים הטהורים. ולא דיבר רב אלא בהווה. והילכך שפיר נקטו הך מימרא דר"ב א"ר כמו שהיא. והשתא א"כ טובא אשמעינן רב בזה. אלא דא"כ הדרא קושיא לדוכתא על הפוסקים שהשמיטוה. ומיהו על הרי"ף והרא"ש לא יקשה כ"כ. דאפשר לדחוק ולומר דבאמת כוונתם להביא הך מימרא דרב גם משום דין זה. ולא משום דין בישולי נכרים לחוד. אף דלא משמע הכי מדבריהם. אלא דלפ"ז צריך להגיה גם בדברי הרי"ף כגירסת הרא"ש ז"ל שם. ובודאי הכי משמע מדברי הרא"ש. שהרי ידוע דרכו להעתיק תמיד לשון הרי"ף ז"ל כמו שהוא. וא"כ ודאי כן היה כתוב לפניו גם בדברי הרי"ף ז"ל שם. והר"ב הטורים בקיצור פסקי הרא"ש שם שלא הבין כן בכוונת הרא"ש

ז"ל. אפשר לומר דהיינו משום שכבר כתב הרא"ש (פרק אלו טרפות סי' ס"ו) דהאידנא אין אנו בקיאין בכל סימני חגבים טהורים עיי"ש. וידוע דרכן של הרא"ש והטור שלא להביא הלכות כאילו דלא שכיחי גבן האידנא וגם להרמב"ם ז"ל שהשמיטה. אע"פ שאין דרכו בכך. מ"מ י"ל שהיתה גירסתו שם כגירסא שלפנינו. וא"כ גם לאחר מיתתן אפשר להכיר הי טהור והי טמא. אלא דמילתא דר"ב א"ר מוקמינן לה בהאי גוונא שלא אפשר להכיר. וא"כ מילתא דפשיטא היא ולא איצטריך לאשמעינן. ורב גופי' אפשר דלא אמרה אלא משום צורך מעשה שאירע כך. וזהו בכלל מה שאמרו מעשה שהיה בנכרי היה. כלומר דלא אתי לאשמעינן מידי. אלא דעובדא הכי הוה ואיתשל עלה. והשיב כן. ואף דודאי הוא דחוק טובא. מ"מ כן צ"ל בדעת הרמב"ם ז"ל וסייעתו. ואכמ"ל בזה יותר:

ומעתה עפ"ז היה נראה לי לפום ריהטא לחומר הנושא לומר דגם מש"כ רבינו הגאון ז"ל דחגבים מתים אסורין. היינו רק כשמצאן כבר כשהיו מתים. ומשום דבמיתתן אי אפשר להכירן אם הן טהורים או טמאים. וכמתבאר מסוגיא דע"ז שם לפי גירסת התוס' והרשב"א ז"ל וסייעתם. וכמו שביארנו. אבל כשהיו בידו מחיים ומכיר בהן שהן טהורים אע"פ שמתו מאיליהן מותרין הן גם לרבינו הגאון ז"ל. ועפ"ז נסתלקו כל מה שתמהו כל הראשונים ז"ל על דבריו בזה. ומקורו מבואר מסוגיא ערוכה דע"ז שם. ומתניתין דחגבין מן ההפתק מותרין. אפשר לומר דמיירי בדקים לן שלא היו בידם אלא מיני חגבים טהורין בלבד. או בדוכתא דלא שכיחי חגבים אחרים. וכל עיקרה לא אתיא מתניתין דהתם לאשמעינן אלא דבהפתק לית לן למיחש שמא זילפו עליהן יין. כדרכן באותן הבאין מן הסלילה. אבל בהיתר אכילת החגבים לא מיירי התם כלל כמבואר שם עיי"ש. ואין שום מקום סתירה משם לדעת רבינו הגאון ז"ל כלל:

אמנם לאחר העיון נראה דאין זה נכון. והעיקר בזה אינו אלא כמו שביארנו לעיל. דמסוגיא דע"ז שם אפילו לפי גירסת התוס' והרא"ש והרשב"א ז"ל וסייעתם. ליכא למשמע דחגבים לאחר מיתתן אין סימני טהרתן ניכרים. אלא דומיא דהתם שנחרכו באש דודאי בענין זה משתנים הרבה במראיתם ובתוארם. אבל כשמתו מאיליהם וכיו"ב. ידוע שאין משתנים כ"כ. ולא יתכן לומר שאי אפשר להכיר בהן ולהבדיל בין חגב טהור לטמא. והרי מתשובת רבינו האי גאון ז"ל שהבאתי לעיל ומדברי שאר ראשונים ז"ל מתבאר בהדיא דרבינו הגאון אסרן אפילו כשמתו מאיליהם. ודבר זה לא שמענו מההיא סוגיא דהתם. ולכן אין לנו בטעמו ומקורו של רבינו הגאון ז"ל בזה אלא כמו שביארנו לעיל. ומה שהקשו הראשונים ז"ל מסוגיא דע"ז שם. נראה עפמש"כ בקצור פסקי הרא"ש שם וז"ל. נכרי שהצית את האגם באור כל החגבים הטהורים שבו מותרים

בין חיין בין שחוטין. שאינם טעונין שחיטה וכו' עכ"ל עיי"ש. מתבאר מדבריו אלו דמשמע ליה דאורחא דמילתא שיהיו באגם גם חגבים שחוטים. ומאי דקאמר רב כל החגבים שבאגם אסורים. היינו לומר דבין החיים שהיו בו ובין השחוטים אסורים. ומדמפרשינן טעמי' משום דלא ידיע הי טמא והי טהור. מוכיח מזה שאם ידוע שלא היו שם אלא טהורים. או שהוכרו עכשיו איזה מהם טהורים. הרי הם מותרים. ומפרש טעמא משום שאין צריכין שחיטה. וגם לא מיתסרי משום בישולי נכרים. והילכך אף החיים שנצלו מותרים. ומעתה לפ"ז נראה דלדעת רבינו הגאון ז"ל ג"כ יש לפרש לאידך גיסא. דמאי דקאמר רב כל החגבים שבאגם אסורים. ומפרשינן בגמרא טעמי' משום דלא ידיע הי טהור והי טמא. היינו לומר שכל החגבים אסורים בין החיים ובין השחוטים. שהחיים אסורים מתרי טעמי. חדא שאין ידוע הי טהור והי טמא. ועוד שלא הותרו קודם צלייתן לא בשחיטה ולא בנחירה. והשחוטים אסורים מטעמא דלא ידיע הי טהור והי טמא בלבד. ולפי מאי דהוה בעי התם לומר דטעמא דרב הוא משום בישולי נכרים. לא איצטריך להך טעמא אלא לשחוטים בלבד. דהנך שהיו חיים אסורים בלא"ה משום דחגבים לא מישתרו מיהת בלא נחירה בסימנים. ובהכי ניחא מאי דקאמר רב אסורים סתם. דמשמע ודאי שמתורת ודאי אסורים. וכמש"כ התוס' (פ"ק דע"ז ה' ע"ב) ד"ה מנין וכו' שמלשון אסור יש לדקדק שהוא איסור גמור עיי"ש. והא כיון דמסקינן דטעמא דרב הוא משום דלא ידיע הי טהור והי טמא אין איסורן אלא משום ספק. אבל לפמש"כ ניחא שפיר. דמשום חגבים חיים נקט לשון אסורים סתם. משום דאותן שהיו חיים מלבד מה שאסורים מספק שמא טמאים הם אסורים ג"כ מתורת ודאי. משום דאפילו טהורים הם הרי נצלו באש בלא נחירה. ובהכי ניחא נמי מה שעמדנו לעיל דכיון דלא ידיע הי טהור והי טמא א"כ פשיטא ומאי קמ"ל רב. ובאמת שבלשון הרי"ף שם נעתק בלשון התלמוד פירכא פשיטא עיי"ש. אבל כבר מחקה בהגהות הב"ח שם עיי"ש. והדין עמו. דהא על זה לא משני תלמודא מידי. אבל לפמש"כ ניחא שפיר דטובא אשמעינן רב דהחיים אסורים ודאי משום דאין חגבים מותרים באכילה בלא שחיטה או נחירה בסימנים. ועיקר מילתא דרב ודאי לא קאי אלא על החיים שבהן. אלא משום דכייל וקאמר כל החגבים. משמע דקאי גם אשחוטין. ולהכי מצרכינן לטעמא דלא ידיע הי טהור והי טמא. ואיסורן משום ספק הוא. ואגב אותן שהיו חיים כיילינהו בלשון אסורים סתמא. וא"כ לפ"ז ממילא מבואר דאין שום ראי' משם נגד דעת רבינו הגאון ז"ל:

ואמנם בעיקר הדבר עדיין יש מקום להעיר מההיא דסוף פרק אלו טרפות שהבאתי לעיל דאמרינן התם דרני דבשרא אסירי. דכוורי שריין. א"ל רבינא לאמי' אבלע לי ואנא

איכול. א"ל רב משרשיא ברי' דר"א לרבינא מ"ש מהא דתניא ואת נבלתם תשקצו לרבות את הדרנים שבבהמה. א"ל הכי השתא בהמה בשחיטה הוא דמשתריא. והני מדלא מהניא להו שחיטה. באיסורייהו קיימין. אבל דגים באסיפה בעלמא מישתרו. והני כי קא גבלן בהיתירא קא גבלן עיי"ש. ופירש"י וז"ל בשחיטה משתריא. והני שגדלו בתוכה עד שלא נשחטה באו מאיסור אמה"ח. ושחיטת הבהמה לא אהניא להו. שהרי יש להן חיות בפ"ע. ואע"ג דשליל מותר בשחיטת אמו. מכל בבהמה תאכלו נפק"ל לקמן. אבל הני באיסורייהו קיימי עכ"ל עיי"ש. ואין דבריו מובנים דאכתי מה תירץ על הקושיא משליל. דהרי קיי"ל כרבנן דאפילו בן תשעה חי ניתר בשחיטת אמו אע"פ שיש לו חיות בפ"ע. וראיתי בביאור רבינו יהונתן הכהן ז"ל מלוניל על הלכות הרי"ף ז"ל לחולין (סו"פ אלו טרפות) שכתב וז"ל ואע"ג דשליל מותר בשחיטת אמו. התם מכל בבהמה נפק"ל. כל שבבהמה תאכלו משום דבמעי בהמה הוא. אבל הני בין עור לבשר עומדים. אין ראויין שיהיו ניתרין בשחיטתה עכ"ל עיי"ש. נראה שכדי לתרץ הקושיא משליל הוסיף על לשון רש"י לחלק בין שליל להנך דרני. והתוס' (שם ד"ה לרבות) כתבו וז"ל וא"ת ותיפק ליה דאסירי מידי דהוי אשוחט בהמה ומצא בה דמות יונה דאסור משום דליתא לא בפרסה ולא בפרסות. וי"ל דשאני עובר משום דמקרא דכל בבהמה אישתרי. ולית ליה למישרי אלא היכא דאיכא פרסות. דבקרא דכל בבהמה כתיבי פרסות. אבל דרנים דבהמה נבראין מן הבשר עצמו. והוה אמרינן דחשיבי כבשר. ולא דמו לחותך מן הטחול ומן הכליות. דהתם איכא חסרון. ואסירי לקמן (ס"ט ע"א) מדכתיב אותה שלמה ולא חסרה. אבל הכא לא נחסר דבר עכ"ל עיי"ש. ולפ"ז אפשר דגם כוונת רש"י ז"ל כך היא דשליל מכל בבהמה תאכלו נפק"ל. והתם פרסה כתיב. והנך דרנים דליתנייהו לא בפרסה ולא בפרסות. אינם בכלל הך קרא. וליכא למישרינהו אלא משום שנבראו מן הבשר עצמו חשיבי כבשר. והילכך כיון שיש להם חיות בפ"ע לא בטלי לגבי בשר להיות ניתרין עמו בשחיטת הבהמה. ובאיסורייהו קיימי. כן נראה בכוונת רש"י ז"ל:

ועכ"פ מתבאר דהנך דרנים מינא דהיתירא נינהו. וכל איסורן אינו אלא משום אמה"ח. ובשחיטת הבהמה לית להו תקנתא. וצ"ע לכאורה דנפ"ז נהי דשחיטת הבהמה לא מהניא להו. לישתרו מיהא בשחיטת עצמן. וראיתי להר"ן ז"ל על דברי הרי"ף שם שכתב וז"ל מדלא מהניא להו שחיטה. דתולעים לאו בני שחיטה נינהו וכו' עכ"ל עיי"ש. והן הן דברי הר"ב ספר התרומה (הלכות איסור והיתר סי' ל"ו) שכתב וז"ל אותן של בהמה אסירי משום דבהמה בת שחיטה היא. ושחיטה לא התירה רק הבשר. אבל תולעים לאו בני שחיטה נינהו וכו' עכ"ל עיי"ש. וכנראה כוונתם לתרץ קושיא זו. ורצו לומר דלא

אשכחן שנאמרה מצות שחיטה אלא בבהמה חיה ועוף ולא בתולעים. הילכך איסור אמה"ח שעליהן אין לו שום היתר כלל. ובאיסורייהו קיימי. ומעתה עפ"ז קשה דאם איתא דאיסור נבלה נוהג בבני נח. ולא הותר להם בשר אלא בנחירה בסימנים. ונפק"ל מדכתיב כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה פרט לנבלה. כמש"כ בפסיקתא זוטרתא. ובכלל זה כל בעלי חיים כמשכ"ל. א"כ נהי דמשניתנה תורה לישראל אין לנו היתר בשר בהמה חיה ועוף אלא ע"פ הלכות שחיטה. מ"מ הני דרנים אע"פ שאינם בכלל תורת שחיטה. מ"מ מי הוציאם מכלל היתר נחירה שהיה נוהג בהן מקודם מתן תורה. ואית לן למימר שכיון שאינם בכלל הילכות שחיטה שמסיני. ממילא קיימי בכלל היתר נחירה שהיה נוהג בהן קודם הדבור בבני נח. כדמעיקרא. וע"כ לכאורה מוכרח מזה דאיסור נבלה לא היה נוהג מעולם קודם הדבור. וממילא גם היתר בשר בעלי חיים ע"י נחירה לא היה נוהג מעולם. ואפילו לר"ע דאמר שהותר לישראל בשר נחירה במדבר. איכא למימר דהיינו דוקא בבקר ובצאן ובחיה ועוף שנאמרה בהן מצות שחיטה מביאתן לארץ ואילך. ובמדבר היתה נחירתן שחיטתן. אבל אותן שאינם בכלל תורת שחיטה גם בכלל נחירה לא היו. והילכך עכשיו אין לנו היתר לאיסור אמה"ח אלא בשחיטה לאותן המינים שהן בכלל תורת שחיטה. והילכך הני דרנים שאינן בכלל תורת שחיטה. לית להו שום היתר לאיסורן כלל. אבל להסוברין דאיסור נבלה בכל בעלי חיים היה נוהג בבני נח. ולא הותר להם שום בשר אלא בנחירה. הדבר קשה טובא כדאקשינן:

איברא דבלא"ה קשה להרשב"א ז"ל שהבאתי לעיל שכתב דכל שלא אסרה תורה בהדיא בלא שחיטה. הרי הוא ממילא בכלל היתר בלא שחיטה. ולהכי חגבים דלא גלי בהו קרא מצות שחיטה. לא צריכי שחיטה. וגם דגים אי לאו דאיתקישו לבהמה. לא הוה מצרכינן בהו קרא להוציאן מכלל תורת שחיטה. וחיה נמי לא מצרכינן בה שחיטה אלא משום דאיתקישא לפסהמו"ק. א"כ הדבר קשה בהנך דרנים. כיון שאינם בכלל תורת שחיטה. אית לן למימר שמותרים בלא שחיטה כלל. וכיו"ב ראיתי להרשב"א ז"ל גופי' בתשובה (ח"א סימן שס"ד) שנשאל שם לדעת הסוברין דבשר מהלכי שתים מותר מה"ת. ואפי' איסור עשה אין בו. הדין נותן שלא יהא לו היתר בלא שחיטה. ויהא איסור אמה"ח נוהג בו. וכרבנן דאמרי שאינו נוהג אלא בטהורין דדרשינן כל שבשרו מותר אתה מצווה על אבריו. וכן איסור נבלה וטרפה יהי' נוהג בהן. והשיב שם וז"ל. קושטא דמילתא הכי מכרעא דמותר לגמרי דבר תורה וכו'. ודקא קשיא ליה למר א"כ ליבעי שחיטה. ויהא איסור אמה"ח ונבלה וטרפה נוהג בו. שחיטה במהלכי שתים למה. אף כשתמצא לומר שהוא בהיתר גמור. אטו כללא הוא דכל מותר טעון שחיטה. והא איכא חגבים

דשרו. ואינם טעונין לא שחיטה ולא נחירה וכו'. דכל דלא כתיבא בי' שחיטה הרי הוא בכלל היתר וכו' עכ"ל עיי"ש. וכבר ראיתי להרא"ה והריטב"א ז"ל שדעתם כדעת השואל להרשב"א ז"ל שם בזה דבשר מהלכי שתים אע"פ שמדינא הוא מותר. מ"מ אין לו תקנה. משום דלא אשכחן דשרי רחמנא מידי בלא שחיטה. כמש"כ בחידושי הרא"ה והריטב"א ז"ל לכתובות (ס' ע"א) עיי"ש בדבריהם. וגם בתשובות הרשב"ש ז"ל בנו של הרשב"ץ ז"ל (סי' תקי"ח) כתב וז"ל. נשאתי ונתתי עם אבי מורי הרב ז"ל. ואמרתי לו שאפי' לדעת האומרים שדבר זה (בשר מהלכי שתים) מותר. אבל אי אפשר. שאיך יאכל בשר זה. אם בשחיטה לא ניתנו לו סימנים. והתורה אמרה וזבחת מבקרך ומצאנך. וחיה ועוף יצאו מדרשא. והיכן נמצינו למדים שחיטה לאדם וכו'. ואם נאמר שאדם שנשחט לא יהיה טמא. זה לא עלה על הדעת. והתורה אמרה וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב וגו'. ואם מחיים הרי יש בו משום בשר מה"ח וכו'. דכל שבשרו מותר אתה מצווה על אבריו וכו'. א"כ אין לדבר הזה תקנה והודה לדברי עכ"ל עיי"ש. הרי דדעת הרא"ה והריטב"א והרשב"ץ ובנו הרשב"ש ז"ל כדעת השואל להרשב"א ז"ל דבשר מהלכי שתים כיון דלאו בני שחיטה נינהו. אין לו שום תקנה. אע"פ שמעיקר דינא הוא מותר באכילה. ולפי דעתם ניחא הכא בהנך דרני בהמה. דהו"ל ממש לענין זה כבשר מהלכי שתים. אבל לדעת הרשב"א ז"ל הדבר תמוה טובא לכאורה. איברא דגם לשיטת הרא"ה והריטב"א ז"ל יש לתמוה דהרי גם בבשר מהלכי שתים לא כתבו שם שאין לו תקנה. אלא משום דמחיים רמיא עלי' איסור אמה"ח. ובמיתתו אסור בהנאה מדאורייתא דגמרינן שם שם ממרים. וכדמבואר בדבריהם שם עיי"ש. וא"כ היינו דוקא באדם. אבל הני דרנים. עכ"פ אית לן למימר דלישתרו מיהת במיתתם. וגם הרשב"ש ז"ל בתשובתו שם כתב הטעם באדם שאין לבשרו תקנה גם לאחר מיתה משום שהוא טמא. עיי"ש בדבריו. ואין דבריו מובנים לכאורה כלל מאי ענין טומאה לאיסור. נהי שהוא טמא ומטמא. מ"מ אפשר שאין בו איסור אכילה. ואולי אפשר לומר דכוונתו בזה לומר דכיון דגם כשנשחט הוא מטמא. מדכתיב בחלל חרב. דמשמע בכל ענין אפי' בשחיטה. א"כ הו"ל כשאר המתים דאסורים בהנאה. כדגמרינן בגז"ש דשם שם ממרים. וכל כוונתו שם אינה אלא להוכיח בזה שאין לחלק בין שחוט לשאר המתים לענין זה. דאם איתא דשחוט מותר. ראוי ג"כ לומר דשחיטתו מהניא לטהרו מטומאת מת עיי"ש בדבריו. ועכ"פ מבואר דגם לדידי' הנך דרנים דבהמה אין שום טעם לאסרן מיהת לאחר מיתתן. אבל לדעת השואל להרשב"א ז"ל שם שכתב דכללא הוא דכל שבשרו מותר גם איסור נבלה וטרפה נוהג בו. ודאי אתי שפיר. דהו"ל ממש דומיא דבשר מהלכי שתים בין בחייהן בין במיתתן. אבל

לשיטת שאר הראשונים ז"ל שהבאתי הדבר תמוה מאוד לכאורה. אמנם נראה דכיון דגלי קרא מדכתיב ואת נבלתם תשקצו לרבות את הדרנים שבבהמה לאיסורא. אית לן למימר דהני דרנים כיון שגדלו בבהמה עד שלא נשחטה. הרי הם חשובים כאילו נחתכו מן הבהמה בחייה קודם שחיטה. וכמש"כ התוס' (סו"פ אלו טרפות) דהו"ל כחותך מן הטחול ומן הכליות. אלא דשם איכא חסרון והכא ליכא חסרון עיי"ש. ומהאי טעמא אחשבינהו קרא ממש כבשר מן החי. הילכך לא מיבעיא במיתתן דאסירי. כיון דשחיטת הבהמה לא מהניא להתירן מטעם שביארו הראשונים ז"ל שם. אלא אפילו בחייהן אין להם תקנה. דגם שחיטת עצמן לא מהניא להו. משום דלאו בני שחיטה נינהו. כמש"כ הרב בעל התרומה והר"ן ז"ל שהבאתי לעיל:

ומעתה עפ"ז ממילא מבואר דאפילו להסוברין דאיסור נבלה נוהג בבני נח. ואפי' לדידהו לא הותרה אכילת בשר אלא מיהת בנחירה בסימנים. מ"מ הנך דרנים דבהמה כיון דלאו בני שחיטה נינהו. גם היתר נחירה לא שייך בהו. דכיון דאחשבינהו קרא כאילו נחתכו מגוף הבהמה קודם שחיטתה. דהו"ל בשר מן החי ממש. א"כ לא שייך בהן אלא היתר שחיטה כלבהמה עצמה. דהא מגוף הבהמה אתו דהו"ל בכלל תורת שחיטה. וכיון דאינהו גופייהו לאו בני שחיטה נינהו באיסורייהו קיימי. דהו"ל דבר הצריך שחיטה ואין לו תקנה בה. ועכ"פ נתבארה לן על נכון דעתו של רבינו הגאון ז"ל ומקורו במה שפסק דחגבים מתים אסורין. ונחו שקטו כל הערעורים שעוררו על זה כל גדולי הדורות ז"ל שבאו אחריו. ולי נאה לברך **ברוך פוקח עורים** כמוני. ללמד ולמצא זכות גם בזה לרבינו הגאון ז"ל. ובפרט שכפי הנראה אין זו דעת יחיד לבד. כי גם כל חכמי דורו הסכימו בזה על ידו ועל פיהם נתפשט המנהג לאסרן. כנראה מדברי השואלים לרבינו האי גאון ז"ל בתשובתו שהבאתי לעיל שכתבו וז"ל **ואנן לא שמיעא לן מאן דאכיל להו. ובתורת איסור נהגו בהן קדמונינו** וכו' עכ"ל עיי"ש. ומבואר מזה שכבר נהגו בהן איסור מימי רבינו הגאון ז"ל עד דורו של רבינו האי גאון ז"ל:

מצוה ט

ובהיותי בזה ראיתי לכתוב כאן כעין זה בדברי רבינו הגאון ז"ל בההיא דאמרינן (פ"ק דתמורה י"א ע"ב) בעא מיניה אביי מרב יוסף היא שלמים וולדה חולין ושחטה בפנים מהו. למ"ד ולדי קדשים בהוייתן הן קדושים מי הוי חולין בעזרה או לא. א"ל מי קרינן ביה כי ירחק ממך המקום וזבחת. בעי מיניה אביי מרב יוסף היא חולין וולדה שלמים ושחטה בחוץ מהו. מי מחייב עלי' משום שחוטי חוץ או לא. א"ל מי קרינא בי' והביאום לה' עיי"ש. וראיתי בתשובות הרשב"ש ז"ל (סי' תפ"ט) שאחר שהאריך שם ע"פ פי'

רש"י שם דמירי בששחט את האם והעובר במעיה. כתב שם וז"ל ע"פ דרכנו למדנו שהדברים אמורים בשנשחטה האם והעובר במעיה וכו'. והוצרכתי לכתוב כל זה מפני שראיתי במקצת קונדרסים שכתבו שהיא בשילדתו האם בעזרה וחשש שמא ימות קודם שיוציאנו ושחטוהו שם בעזרה. **ונתלו באילן גדול וכתבו שכן כתב רבינו סעדיה גאון ז"ל. ודברים אלו הם דברים בטלים וחלילה לגאון ז"ל לכתוב הבלים. ותלמידים הטועים ברובם** (נראה שצ"ל ברבם) **תולים. שהדבר מעצמו בטל הוא.** שאם הדבר כן. מה הועיל בתקנתו לשחטו בעזרה וכו'. כיון שלא שהה שבעה ימים אסור לאכלו וכו'. ואם יטעון הטוען שזה בדקים ליה בגווי' שכלו לו חדשיו. וכמש"כ הריא"ף ז"ל בהלכותיו שהוא מוקים ההיא שאמרו פ"ק דיו"ט עגל שנולד ביו"ט מותר. בדקים לו שכלו לו חדשיו. וכן בפרק אלו טרפות וכו'. אמור לו שהתם לפי שאי אפשר (כצ"ל עיי"ש) להעמידה בדרך אחרת. אבל בכאן שיכול להעמידה במעי אמו. והיא דרך מצויה תמיד וכו'. לא נניח דרך רחבה ונלך בדרך רחוקה וכו'. ועוד שיגיד עליו רעו. שהשאלה ששאל אביי מרבא (נראה שהיתה גירסתו בהאיבעיא שניי' לענין שחוטי חוץ בעי אביי מרבה (כצ"ל). ובהאיבעיא הראשונה לענין חולין בעזרה בעי אביי מרב יוסף. כגירסא שלפנינו. ויש שם ט"ס עיי"ש) אין אתה יכול להעמידה אלא בעובר במעי אמו. שאם נולד. למה פטרוהו בששחטו בחוץ. והרי הוא יכול להביאו לפני ה'. והבשר עצמו אסור לאכלו אפילו קים ליה שכלו לו חדשיו לפי שנשחט בחוץ. ואפילו לפי טעותם. אם נאמר שהתירו לו שחיטתו למה נתיר לו בשרו. וע"כ אין אתה יכול להעמיד שאלת אביי מרבה אלא במעי אמו. לא בנולד. א"כ אף שאלת אביי (כצ"ל) מרב יוסף בעובר במעי אמו היא. וכן נראה לי מדרך הגמרא ומפירש"י ז"ל כמו שכתבתי עכ"ל הרשב"ש ז"ל עי"ש:

אמנם לענ"ד גם בזה דברי רבינו הגאון ז"ל נכונים מאוד ונוסדים על יסודות נאמנים. ונהפוך הוא כי דברי הרשב"ש ז"ל תמוהים מאד אצלי. ולחנם דחה הדברים בשתי ידים ותלה אותם בתלמידים טועים. דמה שהכריח מהאיבעיא שניי' ששאלו לענין שחוטי חוץ. וכתב דע"כ מיירי בששחט את האם. שאם נולד ושחט את הולד. הרי יכול להביאו לפנים. ולמה פטרוהו בששחטו בחוץ. דברי תימא הם. דהא אפי' אם בעיא שניי' מיירי דומיא דאיבעיא ראשונה בששחט את הולד עצמו מיד כשנולד. הרי הו"ל מחוסר זמן ואינו מתקבל בפנים. ופטור על שחיטתו בחוץ ומשנה ערוכה היא (זבחים קי"ב ע"ב). ולאידך גיסא הו"ל להוכיח דע"כ לא מיירי אלא בששחט את האם והעובר במעיה. שאם כבר נולד הרי חייל עלי' איסור מחוסר זמן ואין חייבין עליו בחוץ ומשנה ערוכה היא שם. ומאי קמיבעיא לי'. אלא ודאי בשלא נולד עדיין. ובשחט את האם הוא דמיירי. דאכתי לא

חייל עלי' איסור מחוסר זמן. דמחוסר זמן בלידתו תלי רחמנא דכתיב כי יולד וגו'. ועי' בתמורה שם לעיל (י' ע"א) בתוס' סוף ד"ה ואזדא ר"י עיש"ה. וגם מה שהוכיח מדהתירו לו בשרו ולא אסרוהו משום שנשחט בחוץ. דבריו נפלאים מאד אצלי. חדא דגם לדידי' קשה דאפי' מיירי בששחט את האם והעובר במעיה. הרי מ"מ נהי דקפשיט לי' רב יוסף שאינו חייב עליו כרת או חטאת משום שחוטי חוץ. משום דלא קרינא בי' והביאום לה'. מ"מ אמאי התירו לו הבשר. הרי נשחט בחוץ ונפסל. משום שעכ"פ הא לא נשחט בעזרה. ונפסל בכך אפי' נשחט בעזרה ויצא. וכ"ש זה שאפי' שחיטתו היתה בחוץ. וביותר נפלאים אצלי דבריו ז"ל. שהרי לא קמיבעיא לן התם אלא אם חייב עליו כרת וחטאת משום שחוטי חוץ. ורב יוסף קפשיט לי' שאינו חייב עליו משום שחוטי חוץ. אבל מהיתר אכילת בשרו אין שום רמז כלל לא בהאיבעיא ולא בפשיטותי' דרב יוסף. ובודאי הדבר פשוט דאסור באכילה. ואין מקום להסתפק בזה כלל. ועוד נפלאתי עליו פליאה נשגבה אמאי איצטריך כלל להוכיח כן מהאיבעיא שניי' על הראשונה משום שיגיד עליו רעו. שהוצרך להביא פלוגתא זו מפרק כיצד מערימין. והרי הנך ברייתות ופלוגתא זו עצמה וכל האוקימתות דהתם איתא הכא בההיא סוגיא גופא (לעיל מיני' י"א ע"א) בסמוך עיי"ש. וגם אין לזה שום טעם. דמאי איכפת לן לענין האיבעיא אם דברו בזה תנאים או לא. בעיקר הדבר יש לתמוה במש"כ דבשהיא חטאת וולדה חולין פלוגתא דהנך תנאי התם. וזה ליתא דכשהיא חטאת וולדה חולין ליכא שום פלוגתא התם. ובזה ודאי לכ"ע חולין גמור הוא לכל דבר. וא"כ בההוא גוונא קמא דמיירי הכא במקדיש בהמה מעוברת חוץ מעוברה. לא שנא שלמים ולא שנא חטאת לכ"ע הולד חולין גמור הוא לכל דבר. וכדפירש"י ז"ל והביאו הרשב"ש ז"ל גופי' שם עיי"ש ולא שייכא ההיא פלוגתא דהתם כלל לכאן. ולא פליגי תנאי התם אלא במקדיש האם עם העובר שבה. או במקדיש בהמה ריקנית ואח"כ נתעברה. דלחד תנא הולד קדוש מיד במעי אמו. ולאידך תנא הולד חולין עיי"ש. וגם לאידך גוונא דאיבעיא זו דמיירי במקדיש בהמה ואח"כ נתעברה. אע"ג דלחדא אוקימתא דהתם פליגי הנך תנאי בהכי. מ"מ פשיטא דגם התם אין חילוק בין חטאת לשלמים. ופלוגתייהו גם בשלמים היא. וגם בלא"ה הרי גם כאן תלי לה בפלוגתא. ולא מיבעיא ליה אלא למ"ד ולדי קדשים בהוייתן הם קדושים. ולכן לענ"ד אינני רואה שום מקום לדבריו אלו כלל. אבל ע"פ מה שביארנו בכוונת רבינו הגאון ז"ל אין מקום לדקדוק זה כלל לכאורה. דהרי כיון דמיירי בשנולד א"כ בחטאת הו"ל ולד חטאת דאזיל למיתה. אבל זה טעות דלא שייך ולד חטאת אלא כשחלה עליו קדושת אמו. אבל בחולין לא שייך דין ולד חטאת כלל וזה פשוט. וא"כ כאן כיון שהולד חולין

אע"פ שאמו חטאת אין לו דין ולד חטאת. אלא דבלא"ה עיקר דקדוק זה ליתא. דודאי שלמים לאו דוקא נקט אביי בין באיבעיא קמייתא בין בבתרייתא. ומ"מ ודאי פירושו של רבינו הגאון ז"ל הוא הנכון. ובהכי ממילא מסתלק מה שהקשה הרשב"ש ז"ל לפי' רבינו הגאון ז"ל שיגיד עליו רעו דהאיבעיא שנייה ע"כ לא מיירי אלא בשעדיין לא נולד העובר. וא"כ גם בהאיבעיא קמייתא ודאי בכהאי גוונא מיירי. אבל לפי מה שביארנו אין מזה מקום קושיא כלל. דודאי אין הכי נמי דגם בהאיבעיא קמייתא אפילו לפי' רבינו הגאון ז"ל מיירי בשעדיין לא נולד. אלא דהיינו רק באידך גוונא דמיבעיא ליה אליבא דמ"ד ולדי קדשים בהוייתן הן קדושים. אבל בגוונא קמא סתמא כמפורש דמי דמיירי נמי בשנולד העובר ושחטי' לעובר גופי' מטעם שביארנו. ועכ"פ מתבאר דדברי רבינו הגאון ז"ל נכונים. אבל דברי הרשב"ש ז"ל מתחילתן עד סופן תמוהים ונפלאים מאוד. ובקושטא קאמינא ולא מסתאפינא. גברא רבה חזינא. ותיובתא לא קא חזינא:

לפרשה מ"ט (דף קצ"ה ע"ד) **ד"ה איברא שראיתי**. שוב ראיתי שיש להביא ראיה דהכהן במנחת חינוכו אינו צריך לעבוד עבודתה בידיו. ע"פ מה שפירש"י במו"ק (פרק ואלו מגלחין ט"ו ע"ב) בההיא דאמרינן התם מצורע מהו שישלח קרבנותיו. תא שמע דתניא ואחר טהרתו. אחר פרישתו מן המת. שבעת ימים יספרו לו. אלו שבעת ימי ספירו. וביום באו אל הקודש אל החצר הפנימית לשרת בקודש יקריב חטאתו. זו עשירית האיפה שלו דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר בבאו יקריב. בזמן שראוי לביאה יקריב. בזמן שאינו ראוי לביאה אינו ראוי להקרבה עיי"ש. ופירש"י ז"ל שאין כהן הדיוט מצורע או טמא מת יכול להקריב עשירית האיפה שלו למנחת חינוכו כשמתחנך לעבודה תחילה עד שיטהר מטומאתו. ומזה קפשיט שאין המצורע משלח קרבנותיו עיי"ש. והשתא אם איתא דמנחת חינוך עבודתה בידי הכהן המתחנך עצמו. מאי ראיה היא מהתם שאין המצורע משלח קרבנותיו. דילמא לעולם כל שאר קרבנותיו יכול לשלוח. ושאני מנחת חינוך שאפילו בימי טהרתו אינו יכול לשלוח. משום שצריך לעבוד עבודתה בידו. וכ"ש בימי טומאתו שאי אפשר לו להקריבה בעצמו. גם תמוה לפ"ז למה לי קרא דבזמן שאינו ראוי לביאה אינו ראוי להקרבה. ותיפק ליה דבעינן שיקריבנה הוא עצמו בידו. ובימי טומאתו לא חזי להכי. אלא ודאי ע"כ מוכרח מזה דלרש"י ז"ל לא גרסינן בברייתא ועובדה בידו. אלא ועבודה בידו גרסינן. וכגירסת הרא"ם ז"ל וסייעתו. ומפרש לה לענין שעבודתו שלו. כפי' הרא"ם ז"ל בנוסחת היראים שלפנינו שהבאתי בפנים שם. אבל אינו צריך להקריבה הוא עצמו בידו:

ומיהו לפי נוסחא אחרת שבפירש"י (שם במו"ק) שפירש דמיירי התס בעשירית האיפה של כהן גדול עיי"ש. וכן דעת הריטב"א ז"ל שם. ופירש שם דמיירי התם גם בעשירית האיפה של מנחת חביתין שמקריב כהן גדול בכל יום ויום בבוקר ובין הערבים משנתמנה לכה"ג עיי"ש. וכן פי' הרד"ק ז"ל (יחזקאל מ"ד כ"ז) עיי"ש. ומה שתמה הרד"ק ז"ל שם דברישא דהך קרא משמע דבכהן הדיוט הוא דמיירי עיי"ש. לק"מ לדעתי. דאיכא למימר אין הכי נמי. רישא דקרא בכהן הדיוט וסיפא בכהן גדול. ואשכחן כיו"ב בקידושין (פרק בתרא ע"ח ע"ב) דאמרינן האי קרא רישא בכהן גדול סיפא בכהן הדיוט עיי"ש. והובא בתוס' כאן (ד"ה אחרי) עיי"ש. ולפ"ז איכא למימר דעיקר קרא איצטריך למנחת חביתין של כל יום ויום שאין הכהן גדול צריך להקריבה הוא בעצמו. וכמש"כ שם בפנים עיי"ש. ומינה הוא דקפשיט דאינו משלח קרבנותיו. ולדברי התוס' שם שכתבו במסקנתם דקרא מילי מילי קאמר. ורבי יהודה ורבי שמעון בהכי פליגי. דלר"י דמיירי קרא בעשירית האיפה. היא גופא אשמעינן. דכהן הדיוט כשמתחנך בתחילה לעבודה. מביא עשירית האיפה לחינוכו. ומשום שאין זה מפורש בהדיא בתורה. איצטריך יחזקאל לאשמעינן בהדיא. ולדידי' לא מיירי קרא דיחזקאל כלל בדין הבאתה בימי טומאתו. ור"ש פליג עלי' ומוקי הך קרא למצורע שאינו מביא קרבנותיו אלא לאחר טהרתו. ולדידי' לא מיירי הך קרא כלל בעשירית האיפה של כהן עיי"ש היטב בדבריהם. ולפ"ז לא מוכח מהתם מידי לענין זה כמבואר. אבל לפירש"י לפום ההיא נוסחא שמפרש דמיירי בעשירית האיפה של כהן הדיוט. וזו היא ג"כ הנוסחא שהיתה לפני התוס' שם בפירש"י עיי"ש בדבריהם. וכן כתוב בפירש"י ביחזקאל שם עיי"ש. ודאי עכצ"ל דס"ל שאין הכהן צריך לעבוד עבודתה בידו. וגירסתו בברייתא שם כגירסת הרא"ם ז"ל ביראים שלפנינו ומפרש כפירושו שם. דאם לא כן מלבד מאי דקשה דמנחת חינוך ליתא בשליחות. כיון שעבודתה בידי המתחנך גופי' דוקא. ולא איצטריך קרא למעוטי. תמוה ג"כ היכי קא פשיט מהתם שאינו משלח קרבנותיו. ואולי יש מקום לומר דלא קא פשיט מהתם אלא לאידך גיסא. דכיון דודאי לעשירית האיפה של חינוך ע"כ לא צריך קרא למעוטי. ממילא מתבאר דודאי לגופי' לא איצטריך קרא. אלא מיתוקם למעוטי לעלמא. לומר דדוקא עשירית האיפה לחינוכו הוא שאינו משלח. אבל שאר כל קרבנותיו שאינו צריך להקריבן בידו משלח. ולקולא הוא דקפשיט. דמצורע ושאר כל הטמאים משלחים קרבניהם. ועי' בזבחים (ע"ה ע"א) בתוס' (סוף ד"ה והא) ובמנחות (ס"ב ע"ב) בתוס' (ד"ה וכן) עיי"ש היטב. ובזה מתורצת קושית התוס' שם במו"ק לפירש"י שם עיי"ש בדבריהם. אלא דמפירש"י (שם ט"ז ע"א) סוף ד"ה זו עשירית האיפה וכו'. מבואר דס"ל דלחומרא

הוא דמיפשיטא האיבעיא עיי"ש בדבריו. וא"כ ודאי עכצ"ל. לפום הך פירושא דרש"י ז"ל. דאינו צריך לעובדה בידו. וכבר ראיתי להר"ב ושה"כ (בחי' לזבחים ט"ו ע"ב) מש"כ בארוכה על דברי רש"י שם. ולפי דבריו גם מפירש"י שם אין הכרח לזה. ואדרבה ע"פ דבריו שם גם מפירש"י שם מוכרח שהכהן צריך לעובדה בידו דוקא. אלא שדבריו שם רחוקים מאוד מן האמת ונאותים רק לחידודא בעלמא. ויש לי בדבריו כמה תיוהי. ואין כדאי להאריך בזה. והעיקר כדכתיבנא:

לפרשה נ"ז בהערה. (דף ר"ו ע"ב). כדי לבאר הדבר מעט יותר הנני אומר. כי מיד בהשקפה ראשונה יראה כל מעיין כי החידושים הללו אינם על התלמוד. כאשר דמו המו"ל והרבנים המסכימים. רק על הלכות פסחים להרי"ף ז"ל. וגם מסגנון לשון המחבר ודרכו. נקל להכיר על נכון מי הוא המחבר. ולא היה שום ספק אצלי בדבר כי הוא **רבינו יוסף חביבא ז"ל הר"ב נמוקי יוסף**. ולספר זה היתה כוונת הרב רחיד"א ז"ל בשם הגדולים (ח"ב אות נ' סי' ל"א. דפוס ווילנא) במש"כ שם וז"ל ואני ראיתי **נמק"י כת"י על פסחים** עכ"ל. ושוב מצאתי בפירוש כי כן הוא. שכן מבואר ממש"כ בברכי יוסף (או"ח סי' רצ"ו סוף סק"ז) וז"ל ואחר זמן רב נזדמן לידי **נמקי פסחים כת"י**. וראיתי שכתב פרק מקום שנהגו משם הריטב"א וזה לשונו וכו' עיי"ש. וכל לשון זה נמצא בספר הזה (דף י"ט ריש עמוד ג') עיי"ש. מלבד איזה ט"ס שיש לתקן משם לכאן. ולהיפוך. וכן מש"כ שם עוד (בסי' תל"ב ס"ק ג') וז"ל ומצאתי בנמקי פסחים כת"י משם הריטב"א דיש מקומות שאומרים זמן ואין לבטל מנהגם עכ"ל. הן הן הדברים הנאמרים בספר הזה (דף ג' ריש עמוד ג') עיי"ש. וגם בספרו מחזיק ברכה (או"ח סי' תל"ב ס"ק א') הביא דברים אלו. וכתב שם וז"ל זה חזיתי **בספר הרב נמקי יוסף מפסחים** כ"י. אשר כמו רגע היה בידי כד קאימנא חד כרעא אארעא באחת הערים. ואחזה אנכי שכתב משם הריטב"א דיש מקומות וכו' עיי"ש. וכן מש"כ עוד בברכ"י (או"ח סי' תרכ"ד ס"ק ב'). וז"ל מצאתי **בנמקי פסחים כ"י** שכתב שדעת הראב"ד שחייב לחזר אחר אור ששבת במוצאי יה"כ ודעת הריטב"א ורבותינו דאינו חייב עכ"ל. הן הן הדברים הנאמרים בספר זה (דף י"ט ע"ב) סוף ד"ה ועוד כתב הרי"ט עיי"ש. אלא שבמחזיק ברכה יש ט"ס. שבמקום ורבותינו צ"ל ורבותיו. ויש אתי עוד דברים בזה. אבל במה שכתבתי יש בו די: -

נשמט לעיל (**ריש סי' ו' שורה ט**) **אחר המלות** "**הראשונים ז"ל**.

הן אמת דלדעת ר"ת ז"ל הך דרשא אסמכתא בעלמא היא ולאו דאורייתא היא. כמש"כ הרא"ש ז"ל (פרק כיסוי הדם סי' ח') ובתוס' שם (פ"ז ע"א ד"ה וחייבו). ובטיו"ד (סוף סי' כ"ח) עיי"ש. מ"מ כבר תמה על זה במג"א (סי' ר"א ס"ק ד') והניחו בתמיהא עיי"ש

בדבריו. ואע"פ שכבר קדמו בזה בב"ח (ביו"ד שם). ותירצה עיי"ש. מ"מ אין דבריו מספיקים כלל ואכמ"ל בזה. ולכן אינו נראה לומר כן בדעת רבינו הגאון ז"ל: